تالیف

علامہ ابوبکر علاء الدین الکاسانی

متوفی ۵۸۷ھ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

بدائع الصنائع

فی

ترتیب الشرائع

مترجم

ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مرکزِ تحقیق

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ، لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۰

نام کتاب	بدائع الصنائع جلد اول (مترجم)
طابع	ارشد حسین (جی ایم)
مطبع	موڈ پرنٹرز ۴۳ ریٹیگن روڈ لاہور
زیر اہتمام	حافظ غلام حسین قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل
طبع اول	ستمبر ۱۹۹۳ء
تعداد	گیارہ سو (۱۱۰۰)
قیمت	۴۰۰/= روپے

فہرست مطبوعات

رلیسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، نسبت روڈ لاہور، پاکستان

اسلام کا قانونِ شہادت (حصۂ فوجداری) مولانا سید محمد متین ہاشمیؒ قیمت : -/۵۵	اسلام کا قانونِ محنت و اُجرت مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت : -/۶۵
اسلام کا قانونِ تجارت ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت : -/۵۰	اسلام کا قانونِ محاصل ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت : -/۴۸
القصاص فی الفقہ الاسلامی قیمت : -/۱۰۰ مؤلف : احمد فتحی بھنسی ترجمہ : سید عبدالرحمٰن بخاری	اسلام میں پولیس اور احتساب کا نظام از : ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی قیمت : -/۴۵

فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری (پانچ جلد مکمل) جلد اول -/۶۰ جلد دوم -/۵۰
تالیف : سید محمد متین ہاشمی، ساجد الرحمٰن صدیقی، حافظ غلام حسین جلد سوم -/۶۰ جلد چہارم -/۵۰ جلد پنجم -/۶۰

اسلامی حدود اور ان کا فلسفہ سید محمد متین ہاشمیؒ قیمت : -/۲۴	اجتہاد اور تبدیلیٔ احکام از : مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت : -/۵۰
اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات از : مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت : -/۶۵	اسلام کا معاشی نظام (زیرِ طبع) از : ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت :
سرمایہ دارانہ نظامِ انشورنس اور اسلام کا نظامِ کفالتِ عامہ از : ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت : -/۶۵	الموافقات للشاطبیؒ (جلد اول و جلد دوم) ترجمہ : مولانا عبدالرحمٰن کیلانی قیمت :
حضرت ابوذر غفاریؓ غریبوں اور کمزوروں کے وکیل از : ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت :	ISLAMIC LAW OF TORT by Dr. Liaquat Ali Khan Niazi PRICE : RS. 150.00
نبی کریمؐ کی معاشی زندگی از : ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت : -/۱۰۰	SCIO ECONOMIC DIMENSION OF FIQH LITERATURE IN MEDIEVAL INDIA by Dr. Zafar-ul-Islam PRICE : RS. 90.00
فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفین از : مجیب اللہ ندوی قیمت : -/۳۶	ISLAMIC LAW OF CONTRACT by Dr. Liaquat Ali Khan Niazi PRICE : RS. 200.00

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد اول : ڈاکٹر محمود الحسن عارف (قیمت ۴۰۰) جلد دوم : مولانا ظفر اللہ شفیق (قیمت ۳۷۵)
جلد چہارم : حافظ محمد سعد اللہ (قیمت ۲۵۰) جلد ششم : مولانا ڈاکٹر عبدالواحد (قیمت -/۲۸۰) جلد ہفتم : پروفیسر خان محمد چاولہ (قیمت -/۲۴۰)

علمی، فقہی، تحقیقی مجلہ سہ ماہی "منہاج" مجریہ از جنوری ۱۹۸۳ء بدل اشتراک سالانہ -/۱۵۰ فی شمارہ -/۵۰ روپے
اجتہاد نمبر، عشر نمبر، حیثیت نسواں نمبر، اسلامی نظام عدل نمبر، مصادر شریعت نمبر، نفاذ شریعت نمبر
عظمت محنت نمبر، اسلامی معیشت نمبر، مولانا سید محمد متین ہاشمی نمبر

انتساب

استاد گرامی

مولانا الحاج **عبدالمجید صاحب** مدظلہ العالی

شیخ الحدیث جامعۂ اسلامیہ باب العلوم کہروڑپکا

کے نام

جن کی فکری سرپرستی نے ہر مشکل میں میری مدد فرمائی

محمود الحسن عارف

فہرستِ عنوانات بدائع الصنائع، جلد اوّل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آئینۂ مطالب

عنوان	صفحہ

کتاب الاعتکاف

کتاب الحج

آئینہ کتاب بدائع الصنائع

جلد سوم

کتاب الایمان، قسموں کا بیان

فصل دوم رکن قسم کی شرائط

کتاب الظہار

فہرست مضامین

فہرست مضامین

فہرست بدائع الصنائع

(جلد ششم)

کتاب الشرکت

کتاب مضاربت

فرہنگ مصطلحات مرتبہ حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر کتاب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

فہرست بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

صفحہ	عنوانات

اللّٰهم

صلّ علیٰ محمّد و علیٰ آل محمّد

کما صلّیت علیٰ ابراہیم و علیٰ آل ابراہیم

انّک حمید مّجید

اللّٰهم

بارک علیٰ محمّد و علیٰ آل محمّد

کما بارکت علیٰ ابراہیم و علیٰ آل ابراہیم

انّک حمید مّجید

الذين إن مكنهم
في الأرض أقاموا الصلوة
وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف
ونهوا عن المنكر ولله عاقبة
الأمور
الحج ٤١
القرآن الحكيم

الکاسانی

مختصر سوانحی خاکہ

اسلامی تاریخ کا ایک المیہ یہ ہے کہ مورخین نے شاہی خاندانوں کے عروج وزوال کی داستانوں میں خود کو کچھ اس طرح گم کر دیا کہ ان کے نزدیک تاریخ صرف دربار شاہی اور میدانِ جنگ ہی سے عبارت ہو کر رہ گئی ہے۔ مذہبی تذکرہ نویسوں اور علمی سوانح نگاروں نے اسلاف کا تذکرہ کچھ اس انداز سے لکھا ہے کہ اسلامی تہذیب وتمدن کے معماروں کے حقیقی خدوخال ہی علمی مناظروں، تدریس وافتا کی مجمل حکایتوں اور خوارق وکرامات کی چند بے معنی داستانوں میں چھپ کر رہ گئے۔ چنانچہ ماحول کے صحیح تناظر میں ان کی تہذیبی خدمات کو دیکھا جا سکا نہ انسانیت کی سطح پر ان کی علمی وکرداری بلندی کا اندازہ لگایا جا سکا۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ان معمارانِ ملت کے حالات وخدمات کا بنی نوع انسان اور ملت کی ضروریات کے آئینہ میں تفصیلی جائزہ لیا جائے تاکہ ان کے صحیح خدوخال اجاگر ہو سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بہ حیثیت ایک علمی اور مذہبی تحریک کے اسلام کا مطالعہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ کے بعد انہی نفوسِ قدسیہ کی حیاتِ طیبہ کے گرد گھومتا ہے۔ اس طرح علماء کرام اور صوفیاء عظام اسلام کی دینی اور ملی تاریخ کا جزو لاینفک ہو کر رہ گئے ہیں ان کی سیرت کے مطالعہ کے بغیر نہ صرف اسلام کی مذہبی تاریخ میں ایک خلاء پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اسلام کے دینی اور فکری وتہذیبی نشوونما کا صحیح مطالعہ ہی ناممکن بن جاتا ہے مگر ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ تاریخ کی کتابیں بڑے بڑے سلاطین سے لے کر چھوٹے سے چھوٹے حکمرانوں اور والیانِ ریاست بلکہ اُمراء اور وزراء واعیانِ سلطنت تک کے حالات اور واقعات زندگی پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالتی ہیں اور چھوٹی چھوٹی جنگوں اور خانہ جنگیوں تک کے حالات اور جزئیات بھی پوری وضاحت سے بیان کرتی ہیں لیکن تہذیب وتمدن کے بڑے بڑے معماروں اور امت کی فکری ودینی قیادت اور رہنمائی کرنے والے علماء کرام، فقہاء عظام اور صوفیاء کرام کی سیرت وسوانح کے بارے میں بڑی

معنی خیز خاموشی اور سکوت اختیار کر لیتی ہیں اور اگر بر سبیلِ تذکرہ کسی عالم، فقیہ یا صوفی کا نام آ ہی جائے تو صرف ایک سرسری سا اشارہ کر کے آگے گزر جاتی ہیں۔ ہمارے ممدوح ملک العلماء علاء الدین ابوبکر الکاسانی بھی اسی تاسف انگیز غفلت اور بے اعتنائی کا شکار ہیں۔ کس قدر جلیل القدر علمی اور فقہی شخصیت ہے۔ مؤرخین اور سوانح نگاروں کے کتنے بڑے تغافل اور تساہل کا شکار ہو کر آئندہ نسلوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو کر رہ گئی ہے۔ اور تو اور طبقات الحنفیہ پر لکھنے والے مصنفوں اور اعلام کے تذکرہ نگاروں کے لیے بھی ملک العلماء کی ذات صرف اتنی ہی اہمیت رکھتی ہے کہ دو چار سطریں یا زیادہ سے زیادہ ایک آدھ صفحہ لکھ کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ اس افسوسناک روش کی وجہ کہیں معاصرانہ رقابت اور اس کے سلبی اثرات تو نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس پر حال کے مؤرخین، سوانح نگاروں اور تہذیبی ارتقاء کا جائزہ لینے والوں کو سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔

ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی، جنھیں غلطی سے الکاشانی بھی کہا جاتا ہے۔[1] علاء الدین اور ملک العلماء کے لقب سے ملقب تھے۔ ان کی نسبت کاسان سے ہے جو فرغانہ میں دریائے سیحون کے شمالی قصبے الشاش سے پرے واقع ہے۔[2] تاریخِ ولادت کا کہیں ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی ان کے سوانحی تذکروں میں کوئی ایسا واضح قرینہ دستیاب ہو سکا جس سے ان کی عمر یا تاریخِ پیدائش کا اندازہ لگایا جا سکے تاہم ان کی تاریخ وفات ۱۰ رجب ۵۸۷ھ طے شدہ ہے جس کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ الکاسانی چھٹی صدی ہجری کے اوائل یا پانچویں صدی کے بالکل اواخر میں پیدا ہوئے۔

علمی شخصیات کی تشکیل میں اساتذہ بڑا بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور اس اعتبار سے الکاسانی کی خوش بختی قابلِ رشک ہے کہ انھیں اپنے وقت کے عظیم فقیہ علاء الدین محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی سے بھرپور استفادہ کا موقع ملا اور اگرچہ آپ کے اساتذہ میں ابوالمعین میمون مکحولی اور مجد الائمہ سرخسی کے نام بھی ملتے ہیں۔[3] تاہم فقہ کی تعلیم زیادہ تر محمد بن احمد السمرقندی ہی سے حاصل کی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ الکاسانی کی شخصیت اور فکر و اسلوب پر السمرقندی کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔

علامہ کاسانی اپنی خداداد صلاحیتوں، بلند ہمتی اور مسلسل محنت کے ذریعہ بہت جلد اپنے معاصر علماء و فقہاء سے سبقت لے گئے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ کم ظرفوں کی طرف سے حسد و رقابت کا معروض بن گئے۔ خود کہتے ہیں ؎

---

[1] ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۸۴ [2] المستوفی، نزہۃ القلوب، ص ۲۴۶

[3] فقیر محمد جہلمی، حدائق الحنفیہ، ص ۱۵۶

سبقت العالمین الی المعالی　　بصائب فکرة وعلو همة
ولاح بحکمتی نوری الهدیٰ فی　　لیال بالضلالة مدلهمة
یرید الجاحدون لیطفؤه　　فیابی الله الا ان یتمه(۲)

تاہم الکاسانی کی اعلیٰ ذہانت وفطانت، علمی بصیرت اور فکری اصابت سے ان کے استاد علاء الدین السمرقندی اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنی انتہائی زیرک، عالمہ وفقیہ بیٹی فاطمہ جو بے پناہ ظاہری جمال ورعنائی کے ساتھ ساتھ علم وتقویٰ کے اعتبار سے اس مقامِ رفیع پر فائز تھیں کہ ایک درجے میں فتویٰ کا مدار ان پر ہوگیا تھا، سے علامہ کاسانی کی شادی کر دی اور ان کی کتاب بدائع الصنائع کو تحفۂ عروسی (مہر) قرار دیا، الجواہر المضیئة وغیرہ کی تصریح یہ ہے کہ :

وزوجه شیخه ابنته الفقیهة العالمة ... وسبب تزویجه بابنة شیخه انها کانت من حسان النساء وکانت حفظت التحفة تصنیف والدها وطلبها جماعة من ملوك بلاد الروم فامتنع والدها، فجاء الکاسانی ولزم والدها واشتغل علیه وبرع فی علم الاصول والفروع وصنف کتاب البدائع وهو شرح التحفة وعرضه علی شیخه فازداد فرحابه وزوجه ابنته وجعل مهرها منه [۱]

یعنی علامہ سمرقندی کی بیٹی فاطمہ حسن وجمال میں یکتا ہونے کے ساتھ ساتھ عالمہ اور فقیہ بھی تھی اپنے والد کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی حافظہ تھی۔ بلادِ روم کے کئی شاہوں نے اس سے شادی کی درخواست کی مگر السمرقندی نے انکار کر دیا پھر جب ابوبکر الکاسانی آئے اور علامہ سمرقندی سے حصولِ علم وفیض میں مشغول ہوگئے اور علم اصول وفروع میں مہارتِ تامہ حاصل کرنے کے بعد اپنے شیخ کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی شرح بدائع الصنائع کے نام سے لکھ کر ان کی خدمت میں پیش کی تو علامہ سمرقندی بہت خوش ہوئے اور اپنی دختر فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا اور کتاب بدائع کو مہر قرار دیا۔

علامہ کاسانی نہایت وجیہ، شجاع اور خوددار عالمِ دین تھے۔ ابتدا میں وہ سلجوقی دربار سے وابستہ تھے لیکن ایک بحث کے دوران حمیتِ مذہبی کی بنا پر فریقِ مقابل کو سرزنش کرنے کے بعد دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ ہُوا یوں کہ بلادِ روم کے فقیہ سے مسئلہ تصویب مجتہد پر مناظرہ ہُوا وہ فقیہ

---

[۱] القرشی : الجواہر المضیئة، ج ۲ ص ۲۴۴

لاعلمی کی بناء پر اس امر پر مُصر تھا کہ امام ابوحنیفہؒ ہر مجتہد کو مصیب قرار دیتے ہیں۔ علامہ کاسانی اس کی فکری لغزش پر تنبیہ کرتے رہے اور بار بار صحیح حوالوں سے بتاتے رہے کہ امام صاحبؒ کا موقف یہ ہے کہ حق واحد ہے اور ایک مسئلہ کے دو متضاد احکام میں ایک ہی رائے صائب ہو گی اس کے برعکس ہر مجتہد کی تصویب معتزلہ کا موقف ہے وہ فقیہ اپنی غلط رائے پر ہٹ دھرمی سے جما رہا اور تلخ کلامی پر اُتر آیا تو علامہ کاسانی نے غیرتِ مذہبی اور احقاقِ حق کی شدید احتیاط میں اس کی سرزنش کر دی اور دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ اس واقعہ کے بعد سلجوقی حکمران نے اپنے وزیر کے مشورے سے علامہ کاسانی کو حلب میں نورالدین زنگی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیج دیا۔ ان کا بڑی تعظیم و تکریم سے خیر مقدم کیا گیا۔ [1]

بعد ازاں نورالدین زنگی نے علمائے حلب کی درخواست پر علامہ کاسانی کو رضی الدین السرخسی کے بجائے مدرسۃ الحلاویہ میں معلم کی حیثیت سے مامور کر دیا۔ ابن قطلوبغا اور طاش کبریٰ زادہ کا بیان ہے کہ انھیں یہ منصب تدریس السرخسی کی وفات کے بعد [2] ملا لیکن دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار نے ابن العدیم کی تاریخ حلب کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ کاسانی کو رضی الدین السرخسی کی جگہ ان کی زندگی ہی میں منصب تدریس پر مقرر کیا گیا کیونکہ طلبہ السرخسی سے قوتِ بیان میں ایک نقص کی وجہ سے بہت غیر مطمئن تھے [3]

اس رائے کی تصدیق کبریٰ زادہ کے اس بیان سے بھی ہو جاتی ہے کہ نورالدین نے السرخسی کو ایک غلطی کی بناء پر مدرسہ الحلاویہ کی تدریس سے معزول کر دیا تھا اور وہ دمشق جا کر مدرسہ الخاتونیہ میں معلم کی حیثیت سے فرائض انجام دینے لگے [4] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کاسانی کو مدرسہ الحلاویہ میں منصب تدریسی السرخسی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں مل گیا تھا۔ مدرسہ الحلاویہ کے طلبہ علامہ کاسانی سے بہت خوش تھے اور ان سے حصولِ علم کے اس قدر مشتاق تھے کہ بقول القرشی اپنے استاد الکاسانی کے لیے سجادہ بچھا کر سارا سارا دن ان کا انتظار کرتے رہتے یہاں تک کہ وہ آجاتے اور درس دیتے تو نہایت سکون و اطمینان سے طلبہ پڑھتے [5]

---

[1] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱۷، ص ۱۵

[2] تاج التراجم، ص ۸۴، مفتاح السعادہ، ج ۲ ص ۱۳۸

[3] دائرہ معارف اسلامیہ، اردو ج ۱۷، ص ۱۶

[4] طاش کبریٰ زادہ، مفتاح السعادہ، ج ۲، ص ۱۳۷ نیز دیکھئے الجواہر المضیئہ، ج ۲، ص ۲۴۵

[5] القرشی، الجواہر المضیئہ، ج ۲ ص ۲۴۵

ابن العدیم نے احمد بن یوسف الانصاری کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ علامہ کاسانی نے ایک موقع پر اپنی اہلیہ کے مشورہ سے حلب سے واپس اپنے وطن روم کی جانب لوٹنے کا ارادہ کرلیا نورالدین کو جب اس کا علم ہُوا تو انھوں نے آپ کی اہلیہ کے پاس ایک خادمہ کو بھیجا تاکہ انھیں یہیں حلب میں قیام پر آمادہ کیا جائے۔ چنانچہ نورالدین زنگی کی درخواست پر فاطمہ وہیں رہنے پر آمادہ ہو گئیں اور یوں علم و فقاہت کے یہ دونوں ستارے وفات تک آسمانِ حلب پر چمکتے رہے۔

الکاسانی ایک نہایت ثقہ اور صحیح الاعتقاد عالم تھے۔ معتزلہ اور اہلِ بدعت کا اکثر رد کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں ایک مایۂ ناز کتاب "السلطان المبین فی اصول الدین" بھی تصنیف کی جو اب نایاب ہے۔ ایک بار آپ دمشق پہنچے تو وہاں کے فقہاء آپ سے مناظرہ کرنے کے لیے آئے۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں گفتگو نہیں کروں گا جس کی طرف امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب میں سے کوئی ایک بھی گیا ہوگا جو ان فقہاء نے بہت سے مسائل بیان کئے مگر آپ نے ہر مسئلہ میں دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس طرف امام اعظمؒ کے فلاں فلاں اصحاب گئے ہیں۔ چنانچہ اس پر مناظرہ ختم ہوگیا۔[1]

علامہ کاسانی کا انتقال حلب میں بتاریخ ۱۰ رجب ۵۸۷ھ اگست ۱۱۹۱ء اتوار کے روز ہُوا۔ ضیاء الدین محمد بن حبش الحنفی کہتے ہیں کہ میں موت کے وقت الکاسانی کے پاس موجود تھا اس وقت وہ سورۂ ابراہیم پڑھ رہے تھے جب آیۂ کریمہ "الذین امنوا بالقول الثابت فی الحیٰوۃ الدنیا و فی الاٰخرۃ" پر پہنچے تو ان کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کرگئی۔ "اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیۡہِ رَاجِعُوۡنَ"۔ اور حلب کے قبرستان ظاہریہ میں مقامِ ابراہیم خلیل اللہ میں اپنی بیوی فاطمہ کے پاس مدفون ہوئے۔[2] آپ کو اپنی بیوی سے بے پناہ محبت تھی۔ جب ان کا انتقال ہوا تو آپ کا دستور تھا کہ ہر جمعرات کو ان کی قبر کی زیارت کرتے۔ اب حلب میں ان دونوں کی قبریں زیارت گاہ اور مستجاب الدعوات ہیں اور لوگوں میں خاوند بیوی کی قبر کے نام سے مشہور ہیں آپ کی تاریخ وفات "آفتاب زمانہ" ہے۔[3] رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

---

[1] القرشی، الجواہر المضیئۃ، ج ۲ ص ۲۴۵ [2] ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۸۵

[3] فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، ص ۲۵۰

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حرفِ دل

طالب علمی کے باقاعدہ دور میں ایک دن "ثمرات الاوراق" کی ورق گردانی کر رہا تھا کہ ایک فہرست پر میری نظریں رُک گئیں، اس فہرست میں علامہ سید محمد انور شاہ صاحب کے حوالے سے ہر علم و فن کی بہترین کتب کے نام مذکور تھے۔ "بدائع الصنائع" اور "ھدایہ" کو علم فقہ کی بہترین کتب شمار کیا گیا تھا — بعد ازیں عظیم محدث و فقیہ مولانا خلیل احمد سہارن پوری کا یہ ارشاد کہیں نظر سے گذرا کہ "علم فقہ میں مہارت حاصل کرنے کے لئے "بدائع الصنائع" کو مطالعہ میں رکھنا ضروری ہے" — یہ "بدائع" سے میرا ابتدائی تعارف تھا۔ شوقِ دیدار میں لائبریری سے کتاب نکلوائی، مطالعہ شروع کیا، لیکن نصابی کتب نے اپنے ساتھ کسی کتاب کی شرکت گوارا نہ کی اور یوں یہ آرزو، تشنہ کام اور تمنا، ناتمام رہی۔

ایک دن مولانا سید محمد متین ہاشمی کی زیارت کے لئے حاضر ہوا، آپ اسلامائیزیشن کے عمل میں اہل علم کی ذمہ داریوں پر گفتگو فرما رہے تھے اور مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں سے آگاہ فرما رہے تھے، اُن دنوں "بدائع" کے ترجمے کا کام ہو رہا تھا، آپ نے مجھے اس کارِ خیر میں شمولیت کی دعوت دی۔ "اندھا کیا کھوجے، دو آنکھیں" آرزوئے قدیم بر آنے کا اشتیاق اور تعاون علی البر کی سعادت کا حصول، مَیں نے فوراً ہامی بھرلی۔ "بدائع" جلد دوم کا ترجمہ میرے سپرد ہوا۔

ترجمے کا کام جوں جوں آگے بڑھتا گیا، "بدائع الصنائع" کی بداعتِ ترتیب، صناعت کلام اور بلاغت استدلال کا احساس فزوں تر ہوتا چلا گیا۔ لگتا تھا کہ یہ دورِ ماضی کی نہیں بلکہ دورِ حاضر کے نباض، دانشور مصنف کی تصنیف ہے، وہ شخص بہت ہی باریک بیں اور مردم شناس تھا، جس نے اوّل اوّل کاسانیؒ کے لئے "ملک العلماء" کا لقب تجویز کیا۔

دورانِ ترجمہ میرے پیش نظر بدائع کا سعید کمپنی کراچی سے شائع ہونے والا نسخہ رہا۔ یہ نسخہ دراصل ۱۹۱۰ء میں قاہرہ سے طبع ہونے والے نسخے کا عکس ہے، افسوس کہ اس نسخے کی تصحیح پر کما حقہ، توجہ نہیں دی گئی، چنانچہ پروف کی کافی غلطیاں باقی رہ گئیں اور متعدد مقامات پہ عبارت میں بھی خلط واقع ہوا ہے، جس کی وجہ سے ترجمے جیسے دشوار کام کی دشواریوں میں کئی گنا اضافہ ہو گیا۔ مَیں نے مقدور بھر ان اُلجھنوں کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اہلِ علم کے تعاون سے (اپنی دانست کے مطابق) کامیابی حاصل ہوئی، تاہم انسان ہوں، سراپا خطا و نسیان ہوں، ہرگز دعویٰ کمال نہیں ہے، اس لئے اہلِ علم و دانش جہاں بھی ترجمے میں

سقم اور توضیحِ مطلب میں خلل پائیں، آگاہ فرمائیں، عنداللہ ماجور و عندالناس مشکور ہوں گے۔

مَیں نے ترجمے میں درج ذیل امور کا خیال رکھا ہے:

(ا) چونکہ یہ ایک ریفرنس بک ہے، اس لئے میری کوشش یہ رہی ہے کہ الفاظ و عبارت کی رعایت رکھتے ہوئے مفہوم کا ابلاغ ہو۔ جہاں ضرورت محسوس ہوئی، وہاں وضاحتی جملوں کا قوسین میں اضافہ کیا گیا ہے۔

(ب) جہاں کہیں نئی اصطلاح آئی، وہاں دو تین مرتبہ بین القوسین اس کی وضاحت کر دی اور پھر اسے فہمِ قاری پر چھوڑ دیا کہ تکرار نازک طبائع پر بار ہوتا ہے۔

(ج) جہاں جہاں شبہ اور الجھن درپیش ہوئی، وہاں متداول کتبِ تفسیر و حدیث، "بدائع" سے متقدم کتاب "المبسوط" للسرخسی اور اس سے متاخر کتب فتاوی شامی وغیرہ کی طرف مراجعت کرتا رہا، مزید برآں اہلِ علم سے مذاکرہ اور استفادہ بھی کرتا رہا۔

اپنی بے بضاعتی اور کم مائیگی کے اعتراف کے ساتھ میں یہ حقیر کاوش اُس حسنِ مطلق جل جلالہ کی بارگاہ میں پیش کرتا ہوں، جس کی ایک تجلی میرے محسن حضرت مولانا فضل محمد۔ رحمہ اللہ۔ کے حسنِ تربیت اور میرے شیخ حضرت مفتی عبداللطیف ۔ مدظلہم ۔ کے حسنِ تدریس کی صورت میں جلوہ گر ہوئی اور ایک ناکارہ سے اتنی حسین کتاب کو اردو قالب میں ڈھلوا گئی ۔

یہ عظیم کام سرانجام دینے پر مولانا ہاشمی لائق صد تبریک و تحسین ہیں، اللہ تعالیٰ موصوف کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور اس کام کو ہمارے لئے ذخیرۂ آخرت اور وسیلہ نجات بنائے!

ظفر اللہ شفیق

ایچی سن کالج، لاہور

بدھ، ۱۷، صفر المظفر ۱۴۱۲ھ - ۲۸، اگست ۱۹۹۱ء

انتساب

محقق عصر ، مجاہد کبیر ، مہربان من

حضرت مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمۃ اللہ علیہ

کے نام

جن کی فکری تربیت اور علمی راہنمائی کی بدولت راقم

اس ترجمہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے قابل ہوا۔

حافظ عبدالحفیظ غفرلہ

انتساب

اپنی یہ کاوش میں خلفائے راشدین

سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ

سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ

سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ

کے نام سے منسوب کرتا ہوں، جنہوں نے خلافت علی منہاج النبوت کے ذریعے قانون سازی کی دنیا میں انقلاب آفریں عہد کا آغاز کیا۔

مترجم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ مترجم

نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم اما بعد

تمام اہل علم بالعموم اور ماہرین لسانیات بالخصوص اس بات کو جانتے ہیں کہ ہر زبان کا اپنا ایک مخصوص مزاج اور اسلوب ہوتا ہے، اس کی کچھ روایات اور تصورات ہوتے ہیں، اس کے ہر لفظ کی پشت پر ایک تاریخ ہوتی ہے، اس کے ہر لفظ کے سیاق و سباق اور ترکیب کی ایک اہمیت ہوتی ہے اور اس کے اندر ایک خاص ادبی لطف اور ایسی چاشنی ہوتی ہے جس کا کسی دوسری زبان میں پایا جانا ممکن نہیں ہے۔ ظاہر ہے جو لذت، اثر انگیزی اور فصاحت و بلاغت قرآن پاک کی اپنی زبان (عربی) میں ہے وہ اس کے تراجم میں کہاں! للہذا صحیح معنوں میں کسی زبان کا ترجمہ تو نہیں ہو سکتا البتہ مترجم اپنی فہم کے مطابق، اس کا قریبی مفہوم ادا کر سکتا ہے۔ پھر اس مفہوم کی صحت و سقم کا مدار مترجم کی اپنی فہم پر ہوتا ہے جو بہر حال ایک انسان ہے جس سے غلطی کا سرزد ہو جانا بعید نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے مشکل ہے اور اگر ایسی فنی کتاب کا ترجمہ کرنا ہو جو فنی اصطلاحات سے پُر ہو تو مشکل دوچند ہو جاتی ہے جس سے اصحابِ تالیف اور مترجمین بخوبی واقف ہیں۔

یہ کتاب فقہ حنفی کی معروف کتاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" جلد چہارم کا اردو ترجمہ ہے۔ جو نامور فقیہ ملک العلماء علاؤالدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ کی مایۂ ناز تالیف ہے۔ علامہ کاسانی کے سوانح، علمی پایہ، حنفی فقہاء میں ان کے مرتبہ و مقام اور ان کی زیرِ نظر تالیف کا تفصیلی تذکرہ و جائزہ بدائع الصنائع جلد اول کے ترجمہ کے شروع میں آچکا ہے۔ جس کا اعادہ یہاں مناسب نہیں ہے۔ تاہم اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ کاسانی کی اس کتاب کا انداز اور ترتیب بڑی عجیب ہے۔ کاسانی اپنی اس کتاب میں حنفی فقہ کے پورے پورے وکیل نظر آتے ہیں۔ حنفی مؤقف کو بڑے شدّ و مد سے اور بڑے اعتماد سے عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں زیادہ صحیح ثابت کرتے ہیں۔ کسی بھی مسئلہ میں عموماً پہلے دوسرے نقطۂ نظر اور اس کے حاملین کے استدلال کو بیان کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنا نقطۂ نظر ٹھوس دلائل اور مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ فریق ثانی کے ایک ایک استدلال کا جواب پہلے قرآن و سنّت اور اقوال صحابہ کے ذریعے

اور پھر عقلی دلائل کے ذریعے دیتے ہیں۔ اللہ کریم نے انہیں بڑی باریک بینی، گہری فقہی بصیرت اور زبردست قوتِ استدلال عطا فرمائی تھی۔ اللہ کریم ان پر اپنی کروڑ ہا رحمتیں نازل فرمائے۔ آمین

یہ کسرِ نفسی یا روایتی تکلّف نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ ناچیز مترجم اپنی طبیعت کے اعتبار سے فقہ کے ساتھ کوئی زیادہ دلچسپی نہیں رکھتا۔ فقہ کی ساری کتابوں اور جزئیات پر نظر نہیں۔ کوئی عالم نہیں ہوں بلکہ ایک ادنیٰ سا طالب علم ہوں۔ میں نے دیانتداری سے اور بحد امکان کوشش کی ہے کہ کتاب کے مفہوم کو اردو داں طبقہ کے فہم کے قریب کر دوں۔ اصل متن میں متعدد مقامات پر کتابت کی غلطیاں اور بعض جگہ عبارت چھوٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس سے بعض اوقات ترجمہ میں خاصی مشکل اور پریشانی پیش آئی۔ یقیناً ناچیز سے ترجمہ میں سہواً یا خطائً فرو گذاشتیں سرزد ہوئی ہوں گی۔ قارئین اور اہل علم کے نوٹس میں اگر کوئی ایسی چیز آئے اور وہ راقم کو اس سے آگاہ فرمائیں تو یہ ان کی بڑی مہربانی، ناچیز کی اصلاح اور ایک علمی خدمت ہوگی۔

اصل کتاب اور متن میں تفصیلی فہرست نہیں ہے۔ بندہ نے "فہرست مضامین" کے عنوان سے کتاب کے آغاز میں ایک تفصیلی فہرست بنا دی ہے جس سے قاری کے لئے اپنے مطلوبہ مسئلہ کو تلاش کرنا آسان ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں حتی الامکان کوشش کی ہے کہ زبان سلیس آسان اور رواں ہو۔ جسے کم پڑھا لکھا آدمی آسانی سے سمجھ سکے۔ ضروری سی اصطلاحات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے تاکہ ہر آدمی کسی خارجی سہارے کے بغیر کتاب سے مستفید ہو سکے۔ اہم مسائل کو بغلی سُرخیوں کی صورت میں نمایاں کر دیا گیا ہے۔ المختصر اس ترجمہ کے بارے میں آخری بات یہ ہے کہ ؎

جو کچھ ہوا، ہوا کرم سے تیرے
جو کچھ ہوگا تیرے کرم سے ہوگا

ورنہ "من دانم کہ من آنم" مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ۔

ناچیز

حافظ محمد سعد اللہ

جونیئر ریسرچ آفیسر
مرکزِ تحقیق دیال سنگھ لائبریری۔ لاہور
(۲۴۔ جولائی ۱۹۹۱ء)

عرض مترجم

الحمدللہالذی علم الانسان بالقلم والصلوٰۃ والسلام علی افصح العرب والعجم امابعد:

یہ کتاب حنفی فقہ کے معتبر عالم امام علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی (م ۵۸۷ھ) کی مشہور و معروف کتاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" کی ساتویں جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ مصنف کے حالات زندگی اور کتاب کی قدر و قیمت اور اہمیت پر تودیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری (ریسرچ سیل) کے ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب اپنے دیباچہ میں روشنی ڈالیں گے۔ راقم صرف ترجمہ کے متعلق چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہے۔

اردو ترجمہ کیلئے راقم نے کتاب کا جو نسخہ استعمال کیا ہے وہ قاہرہ کا طبع اول در ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء ہے جسے ایچ۔ ایم۔ سعید کمپنی ادب منزل چوک، کراچی نے ۱۴۰۰ھ میں چھاپا ہے۔ کتاب کی طباعت اچھی ہے تاہم متعدد مقامات پر غلطیاں مشاہدہ میں آئیں جو بعض اوقات ترجمہ کے کام میں مشکلات کا باعث بھی بنیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل وعنایت سے ان مشکلات کو حل کر لیا گیا۔

ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے زیادہ دشوار ہوتا ہے، اور اگر ایسے مضمون کا ترجمہ کرنا ہو جس میں فنی اصطلاحات کی بھرمار ہو تو یہ دشواری کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ بدائع الصنائع عربی زبان میں فقہ کی ایک کتاب ہے جس میں فقہی اور دیگر اصطلاحات کا استعمال بکثرت ہوا ہے۔ ایجاز تو ویسے بھی عربی زبان کی ایک اہم خصوصیت ہے اس پر مستزاد یہ کہ مصنف نے بھی خاصے اختصار سے کام لیا ہے۔ اندریں حالات مترجم نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ لفظوں کی پابندی کے ساتھ ساتھ مفہوم کا ابلاغ بھی کماحقہ ہو اور اس مقصد کیلئے جابجا بین القوسین اضافے کئے گئے ہیں۔ جہاں جہاں کوئی فنی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس کی تشریح و توضیح بھی قوسین کے درمیان عبارت سے کردی گئی ہے۔ اس کے لئے یہ طریق کار اختیار کیا گیا ہے کہ ہر باب میں نئی اصطلاح کی دو تین مرتبہ قوسین میں تشریح کردی گئی اور بعد ازاں اس خیال سے اس صطلاح کی تشریح نہیں کی گئی کہ اب اس اصطلاح کا مفہوم قاری کے ذہن نشین ہوگیا ہوگا۔ جہاں ممکن ہوا اور مناسب سمجھا انگریزی متبادل بھی لکھ دیئے ہیں تاکہ انگریزی خواں طبقہ کو سمجھنے میں مزید سہولت ہو۔

ترجمہ میں زبان سادہ اور عام فہم استعمال کی گئی ہے کیونکہ پیش نظر مقصد یہ تھا کہ ایک عام قاری کسی دوسری کتاب یا ڈکشنری کی مدد کے بغیر صرف اس ترجمہ سے ہی مفہوم کو مکمل طور پر اخذ کر لے ورنہ اس کتاب سے استفادہ صرف علمائے کرام کیلئے ہی مخصوص ہو کے رہ جاتا جبکہ وہ اس اردو ترجمہ سے ویسے ہی مستغنی ہیں کیونکہ انہیں تو عربی متن تک بخوبی رسائی حاصل ہے۔

امید ہے کہ محترم قارئین اس ترجمہ کو پسند فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس بندۂ عاجز کی اس سعی کو مشکور فرمائے اور یہ کتاب قانون وانصاف سے وابستہ حضرات، علماء اور عام قارئین کیلئے مفید و مستفاد ہو، آمین

بندۂ عاجز
(پروفیسر خان محمد چاولہ)
شعبہ عربی، گورنمنٹ کالج لاہور سابق مدیر اردو دائرہ معارف اسلامیہ
پنجاب یونیورسٹی لاہور

لاہور، ۲۸-اکتوبر ۱۹۸۶ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ وحدہ والصلاۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ ! اما بعد

ہندوستان میں مسلم حکومت جب زوال پذیر ہوئی تو مغربی استعماری قوتوں نے یہاں اپنا اقتدار قائم کرنے کی تگ و دو شروع کردی جس میں انگریز کامیاب ہوئے۔ فرانسیسی اور ولندیزی قوتیں شکست کھا کر یہاں سے بھاگ گئیں۔ انگریز نے اقتدار سنبھالنے کے بعد جس چیز کو شدت سے محسوس کیا وہ مسلمانوں کا نظام تعلیم تھا جس کے زیر اثر مسلمان ہر زمانے کا ساتھ دے سکنے کے قابل تھے اور جس کے بل بوتے پر وہ پچھلے کئی سو سال سے ہندوستان پر حکمرانی کر رہے تھے۔ چنانچہ اس نے سب سے پہلے اس نظام پر کاری ضرب لگائی اور اس نظام تعلیم کے بنیادی مرکز یعنی مسجد اور متعلقین مسجد کے معاشی پروگرام کو مفلوج کردیا اور تمام اوقاف کو بحق سرکار ضبط کرلیا۔ دوسری طرف انگریز نے اپنا نظام تعلیم رائج کیا اور عربی فارسی پڑھنے کے رواج کو کم کردیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان بچے جو پہلے عربی فارسی پڑھتے تھے اور ان زبانوں میں موجود دینی لٹریچر پر عبور حاصل کرلیتے تھے وہ مسلمان بچے مکمل طور پر دینی لٹریچر سے محروم ہوگئے اور آہستہ آہستہ یہ صورت حال پیدا ہوگئی کہ مسلمانوں میں خود ایک ایسا طبقہ پیدا ہوگیا جو اسلام کو دیگر مذاہب کی طرح جامد و ساکت اور چند رسوم کا پابند مذہب سمجھنے لگ گیا اور اسلامی فقہ کو زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت سے عاری سمجھ کر انگریزی نظام عدالت، نظام تعلیم، نظام معاشیات، نظام معاشرت ہی کو اپنانے میں اپنی فلاح وصلاح کا پرچار کرنے لگ گیا۔ یہ صورت حال اس قدر خطرناک حد تک بڑھ گئی کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان ایک انفرادی معاملہ تصور کیا جانے لگا۔ اس کی اجتماعی حیثیت ختم ہوگئی۔ نتیجتاً لادینی جمہوریت کا تصور ہندوستان کے مسلمانوں میں عام ہوگیا اور یہ جہالت اس قدر گمبھیر ہوگئی کہ سیاسی طور پر مسلمانوں کے بیدار ہوجانے اور پاکستان حاصل کرلینے کے بعد بھی مسلمان علمی طور پر دینی تعلیمات کے بارے میں قلاش ہی رہے۔ اور اپنی ہیئت اجتماعیہ کو اسلامی قالب میں نہ ڈھال سکے بلکہ خالص دینی معاملہ احوال الشخصیہ میں پاکستان میں فیملی لاز کے نام سے ایک قانون نافذ ہوا جس کی بعض شقیں خالص غیر اسلامی تھیں جو اب تک اس ملک میں رائج ہے اور تلقی بالقبول کی صورت اختیار کرچکا ہے۔ یہ سب کچھ کیوں ہوا؟

صرف اس لئے کہ خواندہ لوگوں کی اکثریت دینی علوم پر دسترس نہیں رکھتی۔ کیا اب یہ ممکن ہے کہ ہر شخص عربی زبان سیکھے ظاہر ہے کہ ایسا ناممکن ہے تو پھر کیا کیا جائے کہ ہر شخص دینی علوم سے بہرہ ور ہوسکے اور اپنی زندگی کو صحیح اسلامی خطوط پر چلاسکے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ دینی لٹریچر جو عربی اور فارسی زبانوں میں موجود ہے اس کو اردو میں ترجمہ کرکے پیش کیا جائے تاکہ آج کا قاری پڑھ کر یہ محسوس کرسکے کہ دینی لٹریچر میں اس کی زندگی کے ہر سوال کا جواب موجود ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد

متین ھاشمی رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تا کہ عام پڑھالکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی " ہے۔

علامہ علاؤالدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی الحنفی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالی نے ایسا ذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک ہستی بڑی شدت سے یاد آرہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہائیت مختصر سے عملہ کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی تربیت نے سٹاف میں علمی کاموں کیلئے رضاکارانہ وارفتگی پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دین تھا مگر خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ میری مراد مولانا و مخدومنا سید محمد متین ھاشمی کی ذات والاصفات ہے اللہ تعالی کروٹ کروٹ ان پر رحمتیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پائیہ تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاون ایجنسیوں نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سر فہرست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں **کتاب الطھارت**، اور **کتاب الصلواۃ** کے مسائل بڑی شرح و بسط اور تمامتر جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنھوں نے ترجمہ کو ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جونئیر ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنھوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرماویں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل - مورخہ ۸/جون ۱۹۹۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ الذی خلق الانسان وعلمہ البیان والصلوۃ والسلام علی من انزل علیہ القرآن

امابعد! پاکستان میں ۱۹۷۷ء میں نظام مصطفےٰ کیلئے چلنے والی تحریک کے نتیجہ میں ایک سوچ پیدا ہوئی کہ اگر ملک میں موجودہ انتظامی مشینری اور نظام عدالت کے ہوتے ہوئے نظام مصطفےٰ کا نفاذ کردیا جائے تو ہمارے قضاۃ، وکلا اور افسران مجاز اپنے فیصلوں میں کس طرح اسلامی روح کو سمو سکیں گے جبکہ وہ خود اسلامی علوم سے کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے اور عربی اور فارسی زبان وادب سے بھی ناواقف ہیں جن میں یہ علوم موجود ہیں۔ چنانچہ مرکز تحقیق کے کار پرداز حضرات نے اسلامی فقہی کتب کے تراجم کا فیصلہ کیا تاکہ فوری ضرورت کو اس طرح پورا کیا جاسکے۔ بدائع الصنائع کا ترجمہ اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔

اس جلد میں کتاب الزکوۃ۔ کتاب الصوم۔ کتاب الاعتکاف۔ کتاب الحج اور کتاب النکاح کے مسائل بیان ہوئے ہیں جو روزمرہ زندگی میں عام مسلمان کو پیش آتے ہیں۔ یہ مسائل اس کتاب میں اتنی جزئیات اور شرح وبسط کے ساتھ بیان ہوئے ہیں کہ قاری مطمئن ہوجاتا ہے۔

اس جلد کو آپ تک پہنچانے میں جناب مولانا ظفر اللہ شفیق صاحب استاد ایچی سن کالج۔ فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور نے ترجمہ کے سلسلہ میں بہت محنت اور لگن سے کام کیا اور ترجمہ ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں خصوصی کوشش کی۔ ہم ان کے تہہ دل سے شکر گزار ہیں۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جونئیر ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین
قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل
مورخہ ۸/جون ۱۹۹۳ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ الذی خلق الانسان فی احسن تقویم ونزل القرآن علی عبدہ لیکون للعلمین نذیرا وبشیرا. والصلوہ والسلام علی نبیہ محمد رحمۃ للعلمین وعلی آلہ الطیبین الطاہرین کثیرا کثیرا. امابعد!

جب کوئی قوم معاشرتی، معاشی اور قانونی اعتبار سے اپنے ماضی سے کٹ جاتی ہے تو عدم استحکام اس کا مقدر ہوجاتا ہے۔ خلافت عثمانیہ کی شکست وریخت کے بعد پوری ملت اسلامیہ پر ایک دور ایسا بھی آیا کہ سوائے چند ایک مقامات کے باقی سب مسلمان علاقے غیر مسلم سامراج کے زیر نگیں آگئے۔ ان غیر مسلم آقاؤں نے مسلمانوں کو اپنے ماضی سے بے خبر کرنے کی سازش کی اور نوجوان مسلمان کو مادی ترقی کی آڑ میں اسلام کے اخلاقی نظام حیات سے دور کردیا۔ بعدہ جوں جوں عالم اسلام بیدار ہوا اور مغربی استعمار سے آزادی حاصل کرنے کے بعد جب اپنے نظام حیات کو دوبارہ نافذ کرنے کا پروگرام مرتب کیا گیا تو پتہ چلا کہ مغربی استعماری قوتوں نے نہ صرف ہماری سیاسی آزادی کو ہم سے چھینا ہوا تھا بلکہ وہ اپنا کام کرچکا ہے اور ہم سے ہماری متاع گراں بہا یعنی ماضی سے روایت کا تعلق بھی منقطع کرکے اپنے ساتھ جوڑ چکا ہے۔ یہ مسئلہ ان تمام مسلم ممالک میں بڑے واضح انداز میں پایا جاتا ہے جہاں مغربی استعماری قوتوں نے غلبہ حاصل کرنے کے بعد کچھ وقت وہاں گزارا۔ برصغیر میں بھی یہی مسئلہ اپنی بڑی بڑی پیچیدگیوں کے ساتھ موجود ہے۔ پاکستانی قوم اپنے جذبے عقیدے اور دین سے لگن کے اعتبار سے ایک کٹر مسلمان ملت ہے۔ جبکہ موجودہ سماجی، سیاسی اور معاشرتی رویے ان جذبوں اور عقیدوں کے برعکس ہیں جو اس ملت کیلئے اساس زندگی فراہم کرتے تھے۔ نتیجتاً پوری ملت عدم استحکام کا شکار ہے اور ملت کا ہر فرد باطنی ٹوٹ پھوٹ کی زد میں ہے۔ اس گرداب بلا سے نکلنے کی واحد صورت یہ ہے کہ ملت اور فرد پھر ایک مرتبہ اپنے ماضی سے اس طرح رشتہ جوڑیں کہ مستقبل کیلئے یہ رشتہ ایک قندیل ثابت ہوسکے۔

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری سے اسلامی فقہی کتب کا ترجمہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ بدائع الصنائع جلد چہارم جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے اس میں اسلامی طرز معاشرت میں پیش آنے والے رضاعت (دودھ کی شرکت) نفقہ، بچوں کی پرورش میں حق حضانت ولادت، ثبوت نسب اور کرایہ داری کے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اس جلد کو آپ کے ہاتھوں تک پہنچانے میں ادارہ ہذا کے فاضل ریسرچ اسکالر جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب کی خصوصی کوشش کا بڑا عمل دخل ہے۔ انہوں نے اس کا ترجمہ کیا اور اس ترجمہ میں مؤلف کے مدعا کو پوری طرح سمودینے کی سعی بلیغ کی ہے۔

ادارہ ہذا نے کتاب کو ظاہری اور باطنی محاسن کے ساتھ شائع کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے۔ تاہم انسانی کاوشوں میں کسی نہ کسی کمی کا پایا جانا امر لابدی ہے۔ قارئین جہاں کہیں کوئی خامی دیکھیں مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ اشاعت میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل

مورخہ ۵/مئی ۱۹۹۳ء

پیش لفظ

بدائع الصنائع جلد پنجم کا ترجمہ پیش خدمت ہے

اس جلد کے ترجمہ کی ذمہ داری مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب قدس سرہ اپنی وفات سے چھ ماہ قبل مجھے سونپ گئے تھے۔

ایک روز مجھے ہاشمی صاحب کا پیغام ملا کہ دفتر میں مجھ سے آکر ملو۔ میں دفتری معمولات سے فراغت کے بعد ان کی خدمت میں پہنچا تو انہوں نے مصروفیات پوچھنے کے بعد یہ جلد تھمادی اور فرمایا کہ اس کی طباعت کا وقت قریب ہے اتنے کم عرصے میں تمہارے سوا کوئی ترجمہ کر کے نہیں دے سکتا، اس لئے یہ ذمہ داری تم ہی نبھاؤ۔ اس طرح جلد پنجم پر کام کا آغاز ہو گیا۔

مولانا صاحب فراش ہونے تک اس کی باقاعدہ رپورٹ لیتے رہے، مگر تکمیل کا مرحلہ آنے سے قبل وہ خود مرحوم ہو گئے۔

آج جب میں اس جلد کے ترجمہ اور اس کی نظر ثانی سے فراغت کی سعادت حاصل کر رہا ہوں تو اس شفیق اور مہربان ہستی کی کمی شدت سے محسوس ہو رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے یہاں مرحوم کے درجات بلند فرمائے۔ آمین۔

بدائع کی زیر نظر جلد کے ترجمے کا اسلوب راقم الحروف کے جلد اول کے ترجمے میں اختیار کردہ اسلوب سے مختلف نہیں ہے۔ میں نے اس جلد میں بھی مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ترجمہ رواں اور سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل عربی عبارت سے دور نہ ہونے پائے۔ اس مقصد کیلئے آپ کو ترجمہ میں حسب ذیل باتوں کا التزام نظر آئے گا۔

۱- قرآنی آیات بتمام وکمال لکھی گئی ہیں اور ان کا ترجمہ برابر میں دیا گیا ہے۔ نیز ان کی تخریج بھی کی گئی ہے۔

۲- احادیث نبویہ ﷺ بھی زیادہ تر عربی متن سمیت نقل کی گئی ہیں تاکہ اہل علم حوالہ دیتے وقت "اصل متن" کو بھی سامنے رکھ سکیں۔

۳- اقوال صحابہؓ وتابعینؒ کے صرف ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے، ان کی عربی عبارت نقل نہیں کی گئی کیونکہ اس سے ضخامت بڑھنے کا اندیشہ تھا۔

۴۔ عربی کی اصطلاحوں کیلئے اردو کی مروجہ اصطلاحوں کا سہارا لیا گیا ہے۔ بایں ہمہ زیادہ تر کوشش یہی رہی ہے کہ "اصل فقہی "اصطلاح کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ مشکل اصطلاحوں کی اردو میں توضیح وتشریح کر کے اردو خواں حضرات کیلئے آسانی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵۔ اصل کتاب کے متن میں جہاں کوئی سہو یا سقم نظر آیا ہے اسے حواشی میں واضح کر دیا ہے۔

۶۔ پیرا گرافنگ اور املائی علامتوں کا بھی موزوں استعمال کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ اس تناظر میں اہل علم بالخصوص قانون دان طبقے کیلئے یہ ترجمہ ازحد مفید ثابت ہوگا۔

ترجمے کی تکمیل کیلئے میں جناب حافظ غلام حسین صاحب، قائم مقام ڈائریکٹر (ریسرچ سیل)، حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الحفیظ صاحب کا بے حد ممنون ہوں جنھوں نے ہر طرح سے میری معاونت فرمائی

اللہ تعالیٰ میری اس حقیر سی کاوش کو قبول فرمائے اور اسے اہل علم کے استفادے کا ذریعہ بنائے۔ آمین

طالب دعا

جون ۱۹۹۲ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)

دار العرفان رحمان پارک گلشن راوی لاہور۔ ۲۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم امابعد '

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ لائبریری لاہور کی اولین ترجیح اسلامائزیشن کے عمل میں حکومت سے علمی تعاون کرنا ہے - چنانچہ اس سلسلے میں ادارہ اب تک جدید پیش آمدہ مسائل پر کئی ایک تصنیفات شائع کر چکا ہے - چونکہ اسلامی احکام اور قوانین کا زیادہ تر ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون داں اور قانون ساز حضرات کماحقہ استفادہ نہیں کر سکتے اس لیے مذکورہ ادارے کے متعدد منصوبوں میں سے ایک منصوبہ اہم عربی و فقہی کتابوں کا اردو ترجمہ کرانا ہے - چنانچہ معروف عالم دین ڈاکٹر احمد فتحی بہنسی کی مختصر مگر جامع کتاب " القصاص فی الفقہ الاسلامی " کا اردو ترجمہ ادارہ پیش کر چکا ہے - اس ترجمہ کو بفضلہ تعالی علمی و قانونی حلقوں میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی - اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا ہے اب دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے - اصول فقہ اور اصول قانون کی بے مثال اور شہرہ آفاق کتاب " الموافقات " للشاطبی کی تین جلدوں کا ترجمہ ہو چکا ہے اور چوتھی جلد کا ترجمہ ہو رہا ہے - چاروں جلدوں کا ترجمہ انشاء اللہ عنقریب ہی منظر عام پر آجائے گا -

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد ششم بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے - اس کتاب کی ساتویں جلد کا ترجمہ ادارہ پہلے ہی شائع کر چکا ہے - پہلی پانچ جلدیں بھی تکمیل کے مراحل میں ہیں - اس جلد کے مترجم جناب مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب علمی و تحقیقی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں - ڈاکٹر صاحب موصوف علوم جدیدہ کے ساتھ ساتھ علوم قدیمہ خصوصاً فقہ میں گہری نظر رکھتے ہیں - جامعہ مدنیہ لاہور میں آجکل مفتی کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں - انہوں نے یہ ترجمہ بڑی عرق ریزی سے کیا ہے - عربی الفاظ کو صرف اردو کا جامہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ کو سمجھتے ہوئے اور بدائع الصنائع کے اسلوب کو مدنظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے - اللہ کریم ڈاکٹر موصوف کو جزائے خیر عطا فرمائے -

کتاب میں بہت سی فقہی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں - آخر میں ان کے انگریزی مترادفات ادارے نے دے دیے ہیں تاکہ انگریزی داں طبقہ کو سمجھنے میں مزید آسانی ہو - دعا ہے کہ اللہ کریم ہماری اس سعی کو شرف قبولیت عطا فرمائے - آمین

سید محمد متین ہاشمی

ڈائریکٹر ریسرچ سیل

۲ ر نومبر ۱۹۹۱ء

تقدیم

ازمترجم

الکاسانیؒ کے حالاتِ زندگی اور بدائع الصنائعؒ کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قصہ ہے، کہ راقم الحروف کو "مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے ڈائریکٹر ـــ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب بجواب رحمہ اللہ ہوگئے کا پیغام ملا کہ" بدائع الصنائعؒ کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے، کیا تم کرسکوگے؟ ـــ تو چونکہ "بدائع الصنائع" کے فاضل مؤلف ـــ الکاسانیؒ میرے ممدوحین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں، اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا تھا، پھر جب مولانا ـــ مرحوم ـــ نے بالمشافہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کرلی۔

یوں تو بدائع الصنائع کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پراز معانی نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلفؒ کیلئے میری دلی عقیدت ومحبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ چنانچہ جب قریباً چھ ماہ کے عرصے میں اس کے ترجمہ اور نظرِ ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانیؒ کی حیات و کردار کے کئی مخفی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے ـــ تاہم جب راقم نے ان کے حالاتِ زندگی مرتب کرنے کے لیے دستیاب مآخذ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت واستعجاب نے آن گھیرا ـــ تاریخ فقہ کی اہم ترین اور وقیع ترین کتاب کے عظیم مصنفؒ کے متعلق یہ گمان بھی نہیں ہوسکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کا منہ چڑا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں ـــ بایں ہمہ راقم الحروف مایوس نہیں ہوا اور بحمد اللہ کہ تلاش ناکام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے قلب ونظر کی ویسی سیرابی نہیں ہوتی، جیسی کہ ہونی چاہیئے تھی، اسی لیے مجھے ابتداءً یہ اعتراف کرلینا چاہیئے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پہلوؤں کا احاطہ نہ کرسکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات دانشمندی سے بعید ہے کہ چراغِ شب کو محض اس لیے بجھادیا جائے، کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کرسکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

متین حاشمی رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تا کہ عام پڑھا لکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی" ہے۔

علامہ علاؤالدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالی نے ایسا ذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک ہستی بڑی شدت سے یاد آرہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہائیت مختصر سے عملہ کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔جس کی تربیت نے سٹاف میں علمی کاموں کیلئے رضاکارانہ وارفتگی پیدا کی۔جو بہت بڑا عالم دین تھا مگر خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔میری مراد مولانا و مخدومنا سید محمد متین ھاشمی کی ذات والا صفات ہے اللہ تعالی کروٹ کروٹ ان پر رحمتیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پائیہ تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاون ایجنسیوں نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سرفہرست ہیں۔ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔اس میں **کتاب الطھارت**، اور **کتاب الصلواۃ** کے مسائل بڑی شرح و بسط اور تمامتر جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنہوں نے ترجمہ کو ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جونیئر ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرماویں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل - مورخہ ۸/جون ۱۹۹۳ء

تقدیم

از مترجم

الکاسانیؒ کے حالاتِ زندگی اور "بدائع الصنائع" کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قصّہ ہے، کہ راقم الحروف کو "مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری" کے ڈائریکٹر ـــ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب جواب رحمہ اللہ ہوگئے کا پیغام ملا کہ "بدائع الصنائع" کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے، کیا تم کر سکو گے؟ ـــ تو چونکہ "بدائع الصنائع" کے فاضل مؤلف ـــ الکاسانیؒ میرے ممدوحین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں، اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا تھا، پھر جب مولانا ـــ مرحوم ـــ نے بالمشافہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہّ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو بدائع الصنائع کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پُر از معانی نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلفؒ کیلئے میری دلی عقیدت و محبّت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ چنانچہ جب قریباً چھ ماہ کے عرصے میں اس کے ترجمہ اور نظرِ ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانیؒ کی حیات و کردار کے کئی مخفی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے ـــ تاہم جب راقم نے ان کے حالاتِ زندگی مرتب کرنے کے لیے دستیاب مآخذ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت و استعجاب نے آن گھیرا ـــ تاریخ فقہ کی اہم ترین اور وقیع ترین کتاب کے عظیم مصنفؒ کے متعلق یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کا منہ چڑا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں ـــ بایں ہمہ راقم الحروف مایوس نہیں ہوا اور بحمد اللہ کہ تلاش ناکام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے قلب و نظر کی ویسی سیرابی نہیں ہوتی، جیسی کہ ہونی چاہیئے تھی، اسی لیے مجھے ابتداءً یہ اعتراف کر لینا چاہیئے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات دانشمندی سے بعید ہے کہ چراغِ شب کو محض اس لیے بجھا دیا جائے، کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

بھی اندھیری رات میں چراغ جلانے کے مترادف ہے۔

۱۔ الکاسانی کا عہد (۴۹۰ھ تا ۵۸۷ھ)

ہمارے ممدوح الکاسانی ایک بڑے ہی پُر آشوب زمانے میں پیدا ہوئے؛ ان کے عہدِ حیات میں ایک طرف تو صلیبی جنگوں کا سلسلہ عروج پر تھا اور دوسری جانب وسطِ ایشیا کے افق سے تاتاریوں (منگولوں) کی سرخ آندھی اٹھنے کا آغاز ہو چکا تھا، اسی بنا پر انہوں نے تین مختلف حکومتوں کے سائے میں زندگی کے ایام بسر فرمائے۔

الکاسانی کی ولادت تو بلا شبہ "کاسان" نامی ایک چھوٹے سے قصبے میں ہوئی، جسے تاتاریوں نے چھٹی صدی ہجری کے آخری ربع میں لوٹ کر ویران کیا، مگر ان کی تمام تعلیم و تربیت "سمرقند" کے مشہور و معروف شہر میں ہوئی تھی، جس کی خاک سے بلا مبالغہ ہزاروں علماء و فضلاء، فقہا اور ناموران علم و فن نے جنم لیا۔[۱]

پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں جب الکاسانی نے یہاں ہوش کی آنکھیں کھولیں، تو اس وقت مشہور سلجوقی فرمانروا سلطان سنجر (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء — ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) سمرقند کے حاکم بدر خان کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قابض ہو چکا تھا (۴۹۵ھ/۱۱۰۱ — ۱۱۰۲ء) اور اس کی جانب سے سمرقند اور اس کے مضافات پر اس کا خواہر زادہ محمد ارسلان خان بن سلیمان بن بغرا خان، حاکم تعینات تھا، مگر ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں اس نے سلطان سنجر کے خلاف بغاوت کر دی، جس کی پاداش میں اسے گرفتار کر کے، اس کی جگہ امیر حسین یا حسن تگین کو اور اس کی وفات کے بعد محمود بن محمد خان بن سلیمان کو اس تمام علاقے کا حاکم مقرر کر دیا گیا: چنانچہ ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء تک یہی انتظام برقرار رہا، مگر اسی سال قرہ خطائی (یا قرہ ختائی) قبیلے کے حاکم نے، جس کا لقب گور خان (اول، م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) تھا سلطان سنجر کی فوج کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قبضہ جما لیا، چنانچہ ۶۰۴ھ/۱۲۰۴ء تک اس علاقے پر گور خانیوں کا تسلط رہا — بیان کیا جاتا ہے کہ گور خان کی بیوی نے ۱۱۵۰ء تک، اس کے بیٹے نے ۱۱۶۳ء تک اس کی بیٹی نے ۱۱۷۸ء تک اور اس کے پوتے نے ۱۲۱۱ء تک حکومت کی۔[۲]

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ علاقے کے مسلمان قرہ ختائی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتے تھے، اسی بنا پر بقول الجوینی سمرقند کے حاکم عثمان نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تھی، جسے سختی سے دبا دیا گیا غالباً انہی حالات میں الکاسانی اپنے اہل خاندان سمیت نقل مکانی کر کے "ایشیائے کوچک" کی مسلمان حکومت میں چلے گئے، جسے اس زمانے میں "حکومتِ روم" کہا جاتا تھا — ان کی یہ نقل مکانی لازمی طور پر ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء کے بعد کا واقعہ ہے۔

جب الکاسانی سمرقند کو چھوڑ کر قونیہ میں تشریف لائے، جو اس زمانے میں عراق کی سلجوقی حکومت کا پائے تخت تھا، تو اس وقت علاقے پر ابو الفتح غیاث الدین سلطان مسعود بن محمد (م ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء) کی حکمرانی تھی، جو اپنے بھائی سلطان طغرل کی جوان سالی موت ۵۲۸ — ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء کے بعد علاقے کا

---

[۱] اس کی تفصیل کیلئے دیکھئے کتب سیر و تذکرہ (مثلاً عمر رضا کحالہ کی معجم المؤلفین، بروکلمان کی تاریخ ادب اللغۃ العربیہ وغیرہ) میں مادہ السمرقندی۔

[۲] ملاحظہ ہو H H SCHAEDER کا مقالہ سمرقند، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۱: ۲۸۹ تا ۲۹۳۔

واحد حکمران تسلیم کیا جاتا تھا ۔۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بیٹے قلیج ارسلان ثانی ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء ۔ ۵۹۲ھ/۱۱۹۵ء) نے اس تمام علاقے پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا اور اس تمام علاقے سے دانشمند یہ خاندان کا مکمل خاتمہ کر دیا[1]

اگرچہ کسی ماخذ سے ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے، جن کی تشریح ہم اپنے مقام پر کریں گے، یہ واضح ہوتا ہے، کہ الکاسانی اسی حکمران (قلیج ارسلان) کے دربار سے متعلق رہے اور اسی کے روبرو مناظرے کا وہ واقعہ پیش آیا، جو دربار حلب میں ان کے پہنچنے اور مدرسہ الحلاویہ میں ان کی صدر مدرسی کا سبب بنا۔

حلب چھٹی صدی ہجری کے ابتدائی ربع میں فرنگیوں کے حملوں کا خصوصی ہدف بنا ہوا تھا، مگر یہاں کے غیور مسلمانوں نے ان کے خلاف شدید مقاومت کی اور شہر کے دروازے نہ کھولے؛ بالآخر سلطان مسعود طغرل نے اپنے ایک امیر قتلغ کو حلب کا شہر دے کر اس پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ کر دیا، مگر وہ شہر پر قابض ہو جانے کے باوجود اہل شہر کو اپنا مطیع نہ کر سکا (۵۲۴ھ/۱۱۲۹ء) اہل شہر نے اس کو قلعے میں محصور کر دیا اور آتابک زنگی سے مدد کی درخواست کی، جس پر اس نے اپنے ایک امیر "قراقوش" کو اہل شہر کی امداد کے لئے روانہ کر دیا، بعد ازاں ۵۲۵ھ/۱۱۳۰ء میں سلطان مسعود نے بھی اس شہر پر آتابک زنگی کا قبضہ تسلیم کر لیا ۔۔۔ ۵۴۱ھ/۱۱۴۶ء میں اس کے انتقال کے بعد اس کا نامور بیٹا سلطان نورالدین محمود زنگی موصل، حلب اور دیگر شامی علاقوں کا حاکم بن گیا اور اپنی وفات ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء تک بدستور یہاں کا حاکم رہا ۔۔۔ چنانچہ الکاسانی اسی کے دربار میں شاہ سلجوق کا پیغام لے کر تشریف لائے اور سلطان زنگی کی جانب سے مدرسۃ الحلاویہ کی صدر مدرسی پر مامور ہوئے۔

سلطان نورالدین کے بعد اس کا بیٹا الملک الصالح اس کا جانشین ہوا، مگر اس کے ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں انتقال کر جانے کے بعد موصل کے حاکم عزالدین مسعود اول نے جو الملک الصالح اسماعیل کا جانشین تھا، حلب حاکم سنجار کو دے دیا، مگر وہ سلطان صلاح الدین ایوبی (۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء تا ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) سے حلب کو نہ بچا سکا (۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء) سلطان صلاح الدین ایوبی نے یہاں اپنے بیٹے الملک الظاہر غازی (۵۶۸ھ/۱۱۷۲-۱۱۷۳ء تا ۶۱۳ھ/۱۲۱۵ء) کو اپنا نائب اور بعد ازاں اس علاقے کا مختار حاکم بنا دیا، اسی حکمران کے عہد میں الکاسانی کا انتقال ہوا اور ان کے بیٹے کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری اسی نیک دل حاکم نے اٹھائی[2]

۲۔ پیدائش، نام، کنیت اور القاب

الکاسانی تاریخ کے ان فرزندوں میں سے ایک ہیں کہ جن کے پیدا ہونے کی کسی کو کانوں کان خبر نہیں ہوتی، مگر جب وہ دنیا سے رخصت ہوتے ہیں تو ایک عالم ان کے فراق میں نوحہ کناں ہوتا ہے ۔۔۔ چنانچہ ہم دیکھتے

---

[1] دیکھئے "J.H. KRAMERS": مقالہ قلیج ارسلان، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۶/۲، ۲۹۶-۲۹۸۔

[2] دیکھئے ابن العدیم: تاریخ حلب، مطبوعہ دمشق، جلد دوم و جلد سوم، طبع سامی الدہان۔

ہیں کہ کسی بھی کتاب میں ان کا سن پیدائش اشارے کنایے میں بھی مذکور نہیں ہے، تاہم بعض قرائن [1] سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ وہ ۴۹۰ھ/ ۱۰۹۱ء سے لے کر ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶ء کے مابین وسطِ ایشیاء (CEN-TRAL ASIA) کے علاقۂ فرغانہ کے ایک تاریخی قصبے کاسان میں پیدا ہوئے اسی آبائی مسکن کی نسبت سے انہیں "الکاسانی" کہا جاتا ہے، جبکہ بعض تذکرہ نگاروں نے انہیں "الکاشانی" بھی لکھا ہے[2] - جو صریحًا غلط ہے۔

وسطِ ایشیاء کا یہ خطہ جہاں الکاسانی نے آنکھ کھولی صدیوں تک اسلامی تہذیب وتمدن اور اسلامی علوم وفنون کا مولد ومسکن رہا - اس خاک سے سیکڑوں نہیں، ہزاروں علماء وفقہاء اور رجال علم اٹھے، جن کے علمی اور فکری کارنامے تاریخ اسلام کا زرّیں باب ہیں، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہوگا کہ عربوں کے بعد اسلامی علوم وفنون کی اگر کسی قوم نے خدمت کی اور اسے منزلِ کمال تک پہنچانے کی مساعی جمیلہ کیں، تو وہ اسی خطے کے لوگ تھے، مگر تاریخ کا یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ آج انہیں اپنے آباء کے علمی وفکری کارناموں کا علم نہیں اور ان کی نئی نسل ایک ایسے ماحول میں آنکھ کھول رہی ہے، جس میں کسی ماتریدی، کسی مرغینانی، کسی الکاسانی کسی القدوری، کسی سمرقندی اور کسی بخاری کی ضرورت نہیں ہے -

<u>نام کی تحقیق</u>: عام طور پر الکاسانی کا نام:

---

[1] ہمارے اس قیاس کے مؤیدات حسبِ ذیل ہیں: (۱) جیسا کہ آگے بیان ہوگا، ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۳ء یا ۵۳۹ھ/ ۱۱۴۴ء ان کے استادِ محترم علامہ السمرقندی کا سال وفات ہے، جبکہ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ الکاسانی نے سب سے زیادہ فیض صحبت السمرقندی ہی سے پایا، اور انہوں نے اپنے شاگرد کی اعلیٰ لیاقت دیکھ کر اپنی صاحبزادی فاطمہ ان سے بیاہ دی - لہٰذا گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت ان کی کم از کم عمر ۳۰ اور ۴۰ سال کے مابین ہوگی؛ (۲) ان کی وفات ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء میں ہوئی، جبکہ وہ بڑھاپے کی عمر میں تھے، اس سے بھی گمان ہوتا ہے کہ ان کی پیدائش پچھلی صدی کے اواخر یا اس صدی کے اوائل میں ہوئی ہوگی، واللہ اعلم؛ (۳) ان کے ایک استاد میمون المکحولی کا سال وفات ۵۰۸ھ ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سال تک وہ سن رشد کو پہنچ چکے تھے -

[2] کاسان وسطِ ایشیاء میں ایک قدیم قصبہ تھا - بقول ابن حوقل کاسان ایک شہر اور ناحیہ کا نام تھا، جس کے تحت متعدد بستیاں تھیں، جبکہ یاقوت حموی (معجم البلدان، ۴: ۲۷۴، مطبوعہ لائیڈن) کے مطابق یہ علاقہ ماوراء النہر یعنی دریائے سیحون کی پرلی جانب وادی اخسیکث کے دہانے پر واقع ایک شہر تھا - مگر احمد الکاتب نے اسے فرغانہ کے علاقے کا ایک قصبہ قرار دیا ہے، اور صاحب اللباب کے مطابق وہ شاس کی پرلی جانب واقع تھا - صاحب تقویم البلدان (ص ۵۰۰) نے ان دونوں بیانات میں تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ عین ممکن ہے کہ یہ قصبہ شاس سے پرلی طرف مگر فرغانہ کی اقلیم میں ہی واقع ہو - مذکورہ مآخذ کے مطابق جب ترکوں (مغول) نے ترکستان پر حملہ کر کے اسے تباہ کیا، تو اس کے نتیجے میں یہ عظیم علمی قصبہ بھی ویران ہو گیا؛ ترکوں یعنی مغلوں کا یہ حملہ چنگیز خان (۱۲۰۶ — ۱۲۲۷ء) کے زمانے کا قصہ ہے، اس طرح گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس علمی شہر کی رونقیں ساتویں/ تیرھویں صدی میں ختم ہوئیں -

"علاؤالدین ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی"[1]

لکھا جاتا ہے[2] جس سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کا نام "علاؤالدین"، کنیت ابوبکر اور نسبت الکاسانی تھی؛ مگر حقیقت میں علاؤالدین ان کا نام نہیں، لقب تھا، چنانچہ سبط ابن العجمی نے اپنی کتاب "کنوز الذہب" فی تاریخ حلب میں بالصراحت لکھا ہے، کہ:

"ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاشانی الملقب بہ علاؤالدین"[3]

لہٰذا یہ سوال بدستور رہتا ہے کہ ان کا اصل نام کیا تھا۔ اس کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ فاضل موئف نے کسی جگہ بھی اپنا نام بالصراحت نہیں لکھا، حالانکہ عام طور پر مصنفین خطبۂ مسنونہ کے بعد اپنے نام کی صراحت ضرور کرتے ہیں ــــ بنابریں عین ممکن ہے کہ ان کے استاد محترم السمرقندی کی طرح ان کا نام محمدؐ یا بعض دیگر فقہاء کی طرح احمد ہو، اور وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ کی طرح اپنے اصل نام کے بجائے اپنی کنیت سے مشہور ہوگئے ہوں اور آہستہ آہستہ ان کا اصل نام ہی لوگوں کے ذہن سے نکل گیا ہو۔

البتہ ان کے دو "القاب" کا پتہ چلتا ہے: ایک تو مذکورہ علاؤالدین (= دین کی سربلندی) تھا جو عموماً "جمال الدین" "کمال الدین" کی طرح ذاتی لقب کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ دوسرا لقب "ملک العلما" کا تھا ــــ ان کے تمام سوانح نگار ان کے نام کے ساتھ "اس لقب کی لازماً صراحت کرتے ہیں، مثلاً ابن قتلوبغا لکھتے ہیں:

"ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاشانی علاؤالدین ملک العلماء"[4]

تاہم ماخذ سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ لقب انہیں سرکاری طور پر ملا تھا یا یہ ان کے معاصر علما نے انہیں اس لقب سے ملقب کیا تھا۔

البتہ قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ "ملک الشعراء" اور "ملک التجار" کی طرح[5]، یہ بھی دربار شاہی کی جانب سے بخشا جانے والا ایک اعزازی لقب تھا۔ اس قیاس کو اس سے بھی تقویت ملتی ہے، انہیں قونیہ کے سلجوقی اور

---

[1] مثال کے طور پر زین الدین قاسم المعروف با بن قتلوبغا (تاج التراجم، طبع FLUGEL. لائپزگ ۱۸۶۲ء ص ۶۲)، کمال الدین ابن العدیم (تاریخ حلب طبع سامی الدھان، دمشق ۱۹۵۴ء، ۲: ۲۹۵) اور حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۱: ۳۷۱) نے ان کا نام "الکاشانی" تحریر کیا ہے، جو ان حضرات کا تسامح ہے کیونکہ کاشان فی الحقیقت ایران کا اصفہان سے تین دن کی مسافت پر واقع ایک قدیم قصبہ ہے، جبکہ کاسان ترکستان کا ایک قصبہ ہے۔

[2] دیکھئے: بدائع الصنائع کا سرورق، وغیرہ۔

[3] اس ضمن میں براکلمان (GESCHICHTE DER ARABISCHEN ; ۱: ۳۷۳، ۳۶۵) کا یہ بیان محل نظر ہے کہ ان کا نام ابوبکر مسعود بن احمد الکاسانی تھا، کیونکہ تمام تذکرہ نگاروں نے ان کا نام متن میں مذکورہ طریقے پر ہی لکھا ہے، چنانچہ خود براکلمان نے بھی تکملہ (۱: ۶۴۳) میں ان کا نام اسی طریقے سے تحریر کیا ہے۔

[4] سامی الدھان: حواشی تاریخ حلب، بحوالہ کنوز الذہب (مخطوطہ)۔

[5] تاج التراجم، ۱: ۶۲ ــ ملک الشعراء شاہی دربار کے سب سے بڑے شاعر اور ملک التجار سب سے بڑے تاجر کے لیے مخصوص "اعزازی لقب تھا (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)، اس پس منظر میں ملک العلماء کا مفہوم سب سے بڑا عالم یا رئیس العلماء ہوگا۔

حلب کے زنگی دربار میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی، جیسا کہ اول الذکر کی جانب سے دربار حلب میں ان کو سفیر بنا کر بھیجے جانے اور مؤخر الذکر کی طرف سے مدرسہ حلاویہ میں بطور صدر مدرس ان کے تعینات کیے جانے سے واضح ہوتا ہے جس کی تفصیل آئندہ سطور میں بیان ہوگی۔

ان کے نام ہی کی طرح ان کے والد "مسعود بن احمد" اور ان کے خاندان میں علمی روایت کے پائے جانے کا مسئلہ بھی واضح نہیں ہے۔ تاہم الکاسانی کی علمی استعداد اور ان کی فکری ثقاہت و مہارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا خاندان اس دولت میں وسط ایشیا کے دوسرے علمی خاندانوں سے پیچھے نہ ہوگا۔

۳: تحصیل علم

ان کے نام اور خاندان کی طرح ہی ان کی "تحصیل علم" کے بہت سے گوشے بھی ابھی تحقیق طلب ہیں۔ کسی بھی ماخذ (SOURCE) سے پتہ نہیں چلتا کہ انہیں کس عمر سے پڑھنا شروع کیا اور کس کس سے اور کہاں کہاں پڑھا۔

تاہم راقم الحروف بدائع والصنائع کے مطالعے سے اس نتیجے تک پہنچا ہے کہ الکاسانی قرآن مجید کے حافظ بھی تھے۔ گو کسی کتاب میں ان کے حافظ قرآن ہونے کی صراحت نہیں ملتی۔ وہ اس طرح کہ الکاسانی نے جس وسیع پیمانے پر آیات قرآنیہ کے حوالے دیے ہیں[1] اور جس اہتمام کے ساتھ دیے ہیں، حفظ قرآن کریم کے بغیر ایسا اہتمام ممکن نظر نہیں آتا۔ پھر اس دور کی یہ علمی روایت بھی تھی کہ بچوں کی تعلیم کا آغاز قرآن مجید کی تعلیم اور تحفیظ سے کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ابن خلدون نے اس علمی روایت کے فوائد بیان کرتے ہوئے اسے قوت حافظہ کے لیے بہت ممد و معاون بیان کیا ہے۔ اس پس منظر میں یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اپنا علمی سفر پانچ یا چھ برس کی عمر سے شروع کیا ہوگا۔

اسی طرح "بدائع الصنائع" کے مطالعے سے ہی ہمیں پتہ چلتا ہے کہ مختلف دینی و ضمنی علوم میں الکاسانی کی انتہائی تعلیم High Education بھی نہایت عمدہ اور اعلیٰ طریقے سے ہوئی تھی، جس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے بے شمار رجال علم سے فیض تربیت حاصل کیا تھا۔ ان میں محدثین بھی شامل تھے اور فقہاء اور متکلمین بھی، مگر افسوس کہ اس فہرست میں سے تین کے سوا کسی کا نام بھی تاریخ نے محفوظ نہیں رکھا۔ ان تینوں جلیل القدر شخصیتوں کو ہم ان کے شیوخ کی فہرست میں سے "مشتے از خروارے" کے طور پر پیش نظر رکھ سکتے ہیں، گویا:

ع: قیاس کن زگلستان من بہار مرا

(۱) **میمون النسفی المکحولی** (۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء-۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء)[2] الکاسانی کے ایک استاد میمون المکحولی بھی تھے۔ جن کا پورا نام ابو المعین میمون بن محمد بن مکحول النسفی ہے۔[3] وہ ابتداءً سمرقند میں رہتے تھے اور پھر بخارا منتقل ہو گئے تھے، غالباً سمرقند ہی میں ان سے الکاسانی نے استفادۂ علمی کیا ہوگا۔

میمون النسفی الکاسانی اور ان کے استاد گرامی السمرقندی دونوں کے استاد تھے۔ غالباً الکاسانی پہلے

---

[1] ملاحظہ ہو، بدائع الصنائع۔ جلد اول۔ بالخصوص "مستحبات" وغیرہ کا بیان۔

[2] حدائق الحنفیہ، ص ۲۵۶، مطبوعہ لاہور۔

[3] ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص ۵۸، بالکھنوی: الفوائد البہیہ، ص ۲۱۶، ۲۱۷۔

النسفی سے پڑھا ہوگا اور ان کی وفات کے بعد السمرقندی سے النسفی کا انتقال ۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء میں ہوا[1]

النسفی استاد کامل ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ماہر مصنف بھی تھے، انہوں نے فقہ، اصول فقہ اور علم کلام میں حسب ذیل تصانیف تصنیف فرمائیں: (۱) التمہید لقواعد التوحید (علم کلام)؛ اس کے قلمی نسخے قاہرہ اور بغداد وغیرہ میں موجود ہیں[2]۔ بقول حاجی خلیفہ حسام الدین حسین بن علی الصغناقی الحنفی (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے اس کی شرح لکھی؛ (۲) بحر الکلام (انکا نام کے عنوان سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بھی علم کلام ہی کے موضوع پر مشتمل ہے۔ اس کے قلمی نسخہ خات برلن، گوتھا، میونخ (MUNICH)، پیرس، موزۂ برطانیہ، اور قاہرہ وغیرہ میں محفوظ ہیں[3]۔ اسے مطبع عبداللہ الکردی نے ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء میں شائع کر دیا ہے[4]؛ (۳) تبصرۃ الادلہ (علم کلام) اس کے مخطوطات علی گڑھ یونیورسٹی (ہندوستان)، ینی جامع (ترکی)، اور قاہرہ وغیرہ میں موجود ہیں[5] (۴) شرح الجامع الصغیر لامام محمد الشیبانی: (فقہ)، امام محمد (م ۱۸۷ھ) کی کتاب الجامع الصغیر فقہ حنفی کے بنیادی مآخذ میں سے ہے، اسی بنا پر بے شمار فقہا نے اس کی شروح لکھیں۔ المکولی کی شرح بھی اس کی وقیع شروح میں سے ہے[6] تاہم اس کے کسی قلمی نسخے کا علم نہیں ہوا شاید یہ بھی دست برد زمانہ کا شکار ہوگئی ہو؛ (۵) مناہج الائمہ فی الفروع[7] (فقہ) یہ کتاب بھی اب ناپید ہے۔

ہمارے خیال میں النسفی کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ان کے فیض صحبت سے الکاسانی اور السمرقندی جیسے علمائے کرام نے استفادہ کیا۔

۲- مجد الائمہ سرخکی (م ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء): صاحب حدائق الحنفیہ کے مطابق ابوبکر مجد الائمہ سرخکی بھی الکاسانی کے اساتذہ کرام میں شامل تھے[8]، وہ نواح سمرقند کے ایک قصبے سرخک کے رہنے والے ایک حنفی فقیہ اور محدث تھے، ان کے علمی آثار میں ان کی ایک کتاب الامالی کا نام لیا جا سکتا ہے[9] غالباً ہمارے ممدوح نے ان سے "علم حدیث" پڑھا ہوگا۔ سرخکی کا انتقال ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء میں ہوا[10]

---

[1] خیر الدین الزرکلی: الاعلام ۸: ۳۰۱؛ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۲۸۴-

[2] C. A. Brockelmann ص ۵۴۲-

[3] ایضاً: ۱: ۵۴۷ (۴۲۶)-

[4] معجم المطبوعات العربیہ، ک ۱۸۵۵ء-

[5] Brockelmann بمحل مذکور-

[6] کشف الظنون، ۱: ۵۶۳-

[7] ایضاً-

[8] حدائق الحنفیہ، ص ۲۵۶-

[9] محمد اسماعیل پاشا البغدادی: ہدیۃ العارفین، ۵: ۸۴-

[10] عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۰: ۲۱۵-

۳۔ علاؤالدین المنصور محمد بن احمد السمرقندی (م ۵۳۸ھ/۱۱۴۴ء): یوں تو الکاسانی نے بے شمار علماء و فقہاء کے دامن فیض سے استفادۂ علمی کیا، مگر ان کی شخصیت کی علمی و فکری نشو ونما میں سب سے زیادہ اہم کردار ان کے گرامی قدر استاد علاؤالدین السمرقندی نے ادا کیا چنانچہ الکاسانی نے اپنے استاد محترم کا نام بدائع کے خطبے میں جس عقیدت و ارادت مندی کے ساتھ لکھا ہے اس سے ہمارے اس دعوے کا بخوبی اثبات ہوتا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"استاذی وارث السنة ومورثها الشیخ الامام الزاہد علاؤ الدین رئیس اھل السنة محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمة اللہ تعالیٰ فاقتدیت به واھدیت"۔ [۱]

السمرقندی الکاسانی کے استاد و مربی ہی نہیں، بلکہ ان کے خسر بھی تھے، اس لیے ان سے ان کا تعلقِ خاطر دوگونہ تھا۔

الکاسانی کی طرح السمرقندی کی تاریخ پیدائش اور وفات کا کسی ماخذ سے کوئی پتہ نہیں چلتا، غالباً وہ پانچویں صدی ہجری کے نصف آخر میں تولد ہوئے، اس لیے کہ ان کے ایک استاد کا سنہ وفات ۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء ہے۔

ان کی پیدائش اور وفات دونوں سمرقند ہی کا قصہ ہیں، جو اس زمانے میں حنفی فقہ کے اہم ترین مرکز میں سے ایک تھا اور جس کی خاک سے سیکڑوں فقہاء علماء، محدثین اور نامور مورخین نے جنم لیا [۲]

ان کے ساتھ کی فہرست میں ابو المعین میمون بن محمد النسفی (م ۵۰۸ھ/۱۱۱۴ء) اور محمد بن عبد الکریم بن موسیٰ البزدوی (م ۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء) [۳] جیسے نادرۂ روزگار اکابر علما شامل تھے۔

النسفی اور البزدوی دونوں علمائے کرام فقہ اور مسائل فقہ میں خصوصی تبحر اور مہارت علمی کے حامل تھے، اسی لیے یہی اوصاف ان کے نامور شاگرد السمرقندی میں بھی نمایاں طور پر دیکھی جا سکتی ہیں ان کی وفات سمرقند ہی میں ۵۳۸ء میں ہوئی [۴]

انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب فرمائیں: (۱) تحفة الفقہاء (فقہ)، یہ ان کی اہم ترین اور وقیع ترین کتاب ہے، جو انہوں نے ایک خاص ترتیب کے ساتھ تصنیف فرمائی تھی، اس کی ترتیب الکاسانی کو اتنی پسند آئی، کہ انہوں نے بھی اپنی کتاب کو اسی ترتیب کے مطابق مدون اور مرتب فرمایا

تحفة الفقہاء کے قلمی نسخے ترکی (ینی جامع، و جامع سلیمانیہ، محمود پاشا) اور ہندوستان (پٹنہ اور بانکی پور)

---

[۱] بدائع، ۱: ۲۔

[۲] اس کی ہلکی سی جھلک معجم المؤلفین کے اشاریہ میں مادہ السمرقندی کے تحت ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

[۳] ان کا پورا نام محمد بن محمد بن الحسین بن عبد الکریم بن موسیٰ الحنفی، البزدوی کنیت ابو الیسر اور لقب قاضی الصدر تھا۔ وہ سمرقند میں کچھ عرصہ قاضی تعینات رہے، تاہم وفات بخارا میں ۹ رجب ۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء کو ہوئی (الذہبی: سیر النبلاء، ۱۲۰: ۱۱، طبقات الحنفیہ ۱/۲۲۳؛ معجم المؤلفین ۱۱: ۱۲)، انہوں نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں جن میں سے ایک کا نام المبسوط تھا، (کشف الظنون ۲: ۱۵۸۱) تاہم اب یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے۔ [۴] C. BROCKELMANN، ص ۶۴۰ اس ضمن میں عمر رضا کحالہ (معجم المؤلفین، ۸: ۲۶۷ (بقیہ اگلے صفحہ)

کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں[1]۔ اکثر تذکرہ نگاروں کے مطابق الکاسانی نے اس کی شرح لکھ کر اپنے استاد گرامی کی خدمت میں پیش کی، جو استاد نے بہت پسند کی اور اپنی صاحبزادی فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا[2]۔ اگر یہ روایت صحیح ہے، تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ الکاسانی کی تصنیف کردہ یہ شرح "بدائع؛ الصنائع" کے علاوہ کوئی اور کتاب تھی جو دستبرد زمانہ کا شکار ہو کر ناپید ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر واضح کریں گے۔ یہ کتاب شائع بھی ہو چکی ہے[3] (مقام اشاعت نامعلوم) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا زیادہ تر تعلق مختصر القدوری سے ہے کیونکہ فاضل مؤلف نے القدوری کے مشکل مقامات کی توضیح و تشریح کے ساتھ ساتھ اس کے چھوڑے ہوئے مسائل کی تفصیل بھی بیان کر دی ہے۔

۲۔ **شرح کتاب التاویلات:** بقول براکلمان ان کی یہ کتاب ابومنصور الماتریدی (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) کی تاویلات القرآن کی شرح ہے[4]، مگر براکلمان کا یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ حاجی خلیفہ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

"التاویلات الماتریدیہ فی بیان اہل السنۃ و اصول التوحید" یہ وہ کتاب ہے جس میں مذکور تاویلات الماتریدی کے شاگردوں نے ان سے زبانی سنیں، اسی لیے انہیں، ان کی کتابوں سے بآسانی لیا جا سکتا ہے۔ ان متفرق اقوال کو شیخ، امام علاؤ الدین محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی نے ۸ جلدوں میں مدون کیا، میں نے اس کتاب کے نسخے پر یہی لکھا ہوا پایا ہے۔ بنا بریں عین ممکن ہے کہ عبدالقادر (صاحب طبقات حنفیہ) نے اسی کتاب کو دیکھا ہو اور یہ گمان کر لیا ہو کہ یہ ان کی کتاب ہے[5]"

ہمارے خیال میں براکلمان کی نسبت حاجی خلیفہ کا بیان زیادہ قابل اعتماد ہے، ایک تو اس لیے کہ خلیفہ کا زمانہ مقدم ہے اور ثانیاً اس لیے کہ خلیفہ صاحب نے یہ کتاب بذات خود دیکھی تھی جب کہ براکلمان نے محض کسی کٹیلاگ Catalogue میں اس کا نام دیکھا اور مطالعہ کیا ہوگا۔ بہر حال حاجی خلیفہ کے بیان کے مطابق یہ ایک مستقل کتاب ہے جس کی تدوین کا سہرا السمرقندی کے سر ہے۔ اس کے کسی قلمی نسخے کا پتہ نہیں چلا[6]۔

---

(۱) از گذشتہ صفحہ کا بیان کہ انہوں نے ۵۵۳ھ/۱۱۵۸ء میں وفات پائی غالباً تسامح ہے۔

[1] BROCKELMANN ۱: ۴۷۳، تکملہ ۱: ۶۴۰۔

[2] کشف الظنون، ۱: ۲۷۱۔

[3] معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۰۴۷

[4] براکلمان، ۱: ۳۷۴

[5] کشف الظنون، ۱: ۳۳۶۔ شیخ عبدالقادر الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ میں اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس کتاب کو الماتریدی کی کتابوں سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

[6] براکلمان، ۱: ۳۷۴۔

۳۔ مختلف الرّوایۃ : اس کتاب کو بھی براکلمان نے ان کی تصنیف قرار دیا ہے[۱]، مگر ہمارے خیال میں براکلمان کا یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ بقول حاجی خلیفہ یہ کتاب ایک اور سمرقندی کی تصنیف ہے جس کا پورا نام محمد بن عبدالحمید بن الحسین (علاؤ الدین، ابوالفتح) تھا، اور جس کی وفات ۵۵۲ یا ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء میں ہوئی[۲]، غالباً براکلمان کو ان کے نام میں علاؤ الدین السمرقندی سے مغالطہ ہوگیا، اور انہوں نے اس کتاب کو ان کی تصنیف سمجھ لیا۔

۴۔ میزان الاصول فی نتائج العقول : اس کتاب کا موضوع "اصول فقہ" ہے[۳] براکلمان نے جاریت Garr میں محفوظ اس کے ایک قلمی نسخے کی بھی نشاندھی کی ہے[۴]۔

ان تین اساتذۂ کرام میں سے متوسط الذکر سرخسی سے الکاسانی نے حدیث اور باقی دونوں اساتذہ کرام سے فقہ، اصول فقہ اور علم کلام وغیرہ میں استفادہ فرمایا ہوگا۔

السمرقندی سے خصوصی تعلق : زمانۂ طالب علمی سے ہی الکاسانی نے تعلیم و تربیت کے علاوہ اپنے استاد السمرقندی کے ساتھ اپنا خصوصی علمی اور فکری تعلق قائم کرلیا تھا جو بعد میں بھی برقرار رہا۔ السمرقندی کی ذات ان کے لیے وہی مقام رکھتی تھی جو امام ابویوسف و محمدؒ کے لیے امام ابوحنیفہؒ کی ذات کا مقام تھا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بدائع میں جہاں جہاں بھی ان کا ذکر آیا ہے، نہایت ادب و احترام کے ساتھ آیا ہے۔ اکثر جگہ ان کا ذکر محض شیخنا (ہمارے شیخ) کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ساتویں جلد میں ایک مقام پر لکھا ہے کہ:

"ولم یذکر القدوری رحمہ اللہ الخلاف فی ھذا الفصل وذکرہ شیخنا رحمہ اللہ"[۵]

اس قسم کا انداز بیان اس بات کی واضح دلیل ہے کہ استاد اور شاگرد کے درمیان، موجود تعلق ایک غیر معمولی نوعیت کا تعلق تھا۔

یہ باہمی تعلق دونوں کے خیالات اور ادراکات کی یکسانیت کا بھی اہم ترین ذریعہ بنا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن جن علوم میں استاد کو مہارت و ممارست حاصل تھی، یعنی، فقہ، اصول فقہ، حدیث اور علم کلام شاگرد کی شہرت بھی انہی علوم تک محدود رہی، گویا استاد کے سینے میں جو کچھ تھا وہ اس نے اپنے شاگرد کے سینے میں منتقل کر دیا تھا۔

خصوصی مطالعہ : اساتذۂ کرام سے خصوصی استفادہ کرنے کے علاوہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ الکاسانی کا ذاتی مطالعہ بھی بہت وسیع تھا؛ خود "بدائع الصنائع" میں جن جن کتابوں کا حوالہ بار بار آیا ہے۔ ان

---

[۱] براکلمان، ۱: ۳۷۴۔

[۲] کشف الظنون، ۲: ۱۶۳۶؛ نیز دیکھیے معجم المؤلفین، ۱۰: ۱۳۰؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ۴۱ تا ۴۲۔

[۳] کشف الظنون، ک ۱۹۱۷؛ براکلمان، ۱: ۳۷۵۔

[۴] براکلمان، ۱: ۳۷۴۔

[۵] بدائع، ۷: ۶۔

کی تعداد بھی سیکڑوں میں ہے، حالانکہ بہت سی کتابیں ایسی ہیں کہ جن سے استفادہ تو کیا گیا ہے، مگر ان کا حوالہ نہیں دیا گیا یا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس سے فاضل مؤلف کے ذوق مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ اسی وسعت مطالعہ کی بنا پر ان کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ وہ حنفی فقہ کی سب سے بہترین کتاب تصنیف فرما سکیں۔

وسعت مطالعہ کے ساتھ ساتھ الکاسانی میں قوت تجزیہ (Analystical Power) بھی بہت غضب کی تھی، وہ ہر بات کی تہہ میں پہنچ جاتے تھے، اس لیے ان کے اس وسیع مطالعے اور قوت تجزیہ نے ان کی کتاب کی قدر و قیمت میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔

۴: **شادی خانہ آبادی:** علوم دینیہ کی تحصیل و تکمیل کے بعد الکاسانی کی متأہلانہ زندگی کا آغاز ہو گیا تاہم یہاں بھی ہمیں ایک مرتبہ پھر "اپنی کوتاہ علمی" کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، کیونکہ کوشش اور تلاش کے باوجود کسی بھی مآخذ سے شادی کے وقت ان کی عمر یا متعلقہ سنہ کا پتہ نہیں چل چکا۔ تذکرہ نگاروں نے شادی کا ذکر تو کیا ہے، مگر اس کے ساتھ اس سے متعلقہ ضروری معلومات فراہم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، بہر حال جستہ جستہ جو معلومات حاصل ہو سکی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)۔ **رفیقۂ حیات:** الکاسانی اس اعتبار سے نہایت خوش قسمت تھے کہ انہیں جو رفیقۂ حیات ملی، وہ نہایت عالمہ اور فاضلہ خاتون تھیں، عبدالقادر ابن ابی الوفا صاحب الجواہر المضیئۃ اور طاش کوپری زادہ صاحب مفتاح السعادۃ نے انہیں نامور فقہا میں شمار کیا ہے اور ان کے مستقل تراجم لکھے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ:

> "فاطمہ بنت محمد بن احمد السمرقندی بھی فقہا میں سے تھیں۔ انہوں نے اپنے والد سے علم فقہ پڑھا اور اپنے والد کی کتاب "تحفۃ الفقہاء" کو زبانی یاد کیا وہ اس درجے کی فقیہہ تھیں کہ کبھی کبھار[1] اپنے خاوند الکاسانی کے فتوٰی میں غلطی پکڑ لیتیں اور اپنے خاوند کو اس غلطی پر مطلع کرتیں، تو الکاسانی اپنے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے؛ الکاسانی ان کا حد درجہ احترام و اکرام کرتے تھے۔ ابتداءً فتوٰی فاطمہ اور ان کے والد کے دستخطوں سے جاری ہوتا تھا۔ بعد ازاں ان کے اور الکاسانی کے دستخطوں سے جاری ہونے لگا۔ حلب کے مدرسۃ الحلاویہ کے ایک فقیہ داؤد بن علی فرماتے ہیں، کہ انہی نے رمضان المبارک میں

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعض اوقات بے احتیاطی سے بات کہاں سے کہاں پہنچ جاتی ہے۔ یہاں الجواہر المضیئۃ اور مفتاح السعادۃ دونوں میں یہ لفظ "ربما" کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی "کبھی کبھار" کے ہیں، گویا ایک آدھ مرتبہ بھی اگر ایسا ہوا ہو، تو اس پر اس جملے کا اطلاق درست ہے۔ جب کہ اسی جملے کو فقیر محمد جہلمی نے بدل کر یوں لکھا ہے کہ:

"آپ اکثر فتوٰی میں خطا کر جاتے تھے جب آپ کی بیوی آپ کو وجہ خطا کی بتا دیتی تو آپ اس کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے۔" (حدائق، ص ۲۵۶)۔

غور فرمایئے کہ کبھی کبھار کی جگہ اکثر کا لفظ بڑھا دینے سے بات کہاں سے کہاں جا پہنچی اور بیوی کی منقبت کرتے کرتے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

مدرسۃ الحلاویہ کے فقہا کو روزہ افطار کرانے کا بابرکت سلسلہ شروع کیا تھا، وہ اس طرح کہ ان کے ہاتھ میں سونے کے دو کنگن تھے، انہوں نے وہ نکالے، انہیں فروخت کیا اور ان کی قیمت کے ساتھ ہر رات کو افطار کا اہتمام شروع کیا، جو آج کے دن تک جاری ہے [1]

گویا وہ نہ صرف عالمہ اور فقیہہ تھیں، بلکہ اپنے دور کی نہایت فیاض طبع خاتون بھی تھیں، جن کی ذات سے مدرسہ الحلاویہ میں ایک طریقۂ حسنہ کا آغاز ہوا۔

(۲) تقریب نکاح: بعض اوقات سوانح نگار نہایت نیک نیتی سے کوئی ایسی غلطی کر جاتے ہیں، جس سے کسی شخصیت کی ذات ہی نہیں، بلکہ اس کی زندگی اور اس کے کارنامے مدہم ہو کر رہ جاتے ہیں، الکاسانی کی کتب تذکرہ میں بھی ہمیں اسی قسم کی صورت حال نظر آتی ہے۔ ہمارے خیال میں یہاں اس غلطی کا آغاز عبدالقادر ابن ابی الوفا (م ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء) صاحب الجواہر المضیئۃ فی طبقات الحنفیہ سے ہوا، وہ الکاسانی کے تذکرے میں لکھتے ہیں:-

"اور ان کے استاد محترم (شیخ) نے ان کی شادی اپنی صاحبزادی سے کر دی، جو فقیہہ اور عالمہ تھیں، کہا جاتا ہے۔ کہ ان کے استاد محترم نے اپنی بیٹی اس لیے ان کے ساتھ بیاہ دی تھی کہ وہ وہ حسین و جمیل خاتون تھیں اور اس نے اپنے والد کی کتاب تحفہ کو زبانی یاد کر رکھا تھا، چنانچہ روم (اشیائے کوچک) کے بہت سے بادشاہ (امراء) اس سے شادی کرنے کے خواہش مند تھے، مگر ان کے والد نے ان کے پیغامات قبول نہ کئے۔ اسی اثناء میں الکاسانی آگئے اور اس کے والد کے دامن سے وابستہ ہو گئے اور ان کی خدمت میں رہ کر انہوں نے علم اصول اور فقہ میں مہارت تامہ بہم پہنچالی اور کتاب البدائع تصنیف کی، جو تحفہ کی شرح ہے، اور اسے اپنے استاد محترم کی خدمت میں پیش کیا تو استاد اس پر بہت خوش ہوئے، اور اس سے اپنی بیٹی بیاہ دی اور اسکا مہر اسی کتاب کو قرار دیا۔ ان کے زمانے کے فقہا نے اس پر کہا کہ:

"الکاسانی نے ان کے تحفہ کی شرح لکھی اور السمرقندی نے ان سے اپنی بیٹی بیاہ دی"[4]

اس روایت پر، جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے، ہمیں سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے فقہ حنفی کی عظیم ترین کتاب کی قدر و قیمت نہ صرف یہ کہ گھٹ جاتی ہے، بلکہ ہمارے خیال میں صدیوں تک اس کتاب سے بے توجہی کا اہم ترین سبب بھی یہی روایت رہی ہے، مگر ستم ظریفی دیکھیے کہ اسی روایت کو بلا سوچے سمجھے ہر تذکرہ نگار نے آگے سے آگے نقل کر دیا اور کسی نے بھی اصل کتاب 'بدائع' اٹھا کر دیکھنے

(از بقیہ صفحہ) [1] خاوند کی تنقیص لازم آگئی، گویا ثابت ہوا کہ اصل علم بیوی کے پاس تھا۔ حالانکہ اصل بات کچھ اور تھی، فافہم۔

[2] غالباً ایسا السمرقندی کی وفات (۵۳۸-۵۲۹) تک ہوتا رہا ہوگا۔

[3] مفتاح السعادۃ، ۲: ۱۳۶۔

[4] الجواہر المضیئۃ، ۲: ۲۴۴۔

اور مطالعہ کرنے کی زحمت گوارہ نہیں کی۔ اس ضمن میں طاش کوپرو لی زادہ، ابن قتلوبغا (صاحب تاج التراجم) حاجی خلیفہ (کشف الظنون)، فقیر محمد جہلمی (صاحب حدائق الحنفیہ)، یوسف الیان سرکیس اور براکلمان وغیرہ مصنفین کا نام لیا جاسکتا ہے[1]۔ جنہوں نے اصل مآخذ کے "قیل" (کہا جاتا ہے) کو بھی حذف کرکے نہایت وثوق کے ساتھ اسی روایت کو نقل کر دیا ہے اور نوبت یہاں تک آن پہنچی ہے کہ حاجی خلیفہ اور براکلمان دونوں نے اس کتاب کو مستقل کتاب کے بجائے "تحفہ" کی شرح کے طور پر پیش کیا ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں کتابوں میں اس کی تفصیل تحفۃ الفقہاء کے تحت ہی دی گئی ہے۔ ہمیں اس روایت پر روایت اور درایت کے مسلمہ اصولوں کے مطابق حسب ذیل اعتراضات ہیں:

ا۔ اس روایت کا سلسلہ عبدالقادر بن ابی الوفا تک پہنچتا ہے، اس سے آگے کی کسی اور کتاب میں اس روایت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ جب کہ عبدالقادر مذکور اور الکاسانی کے مابین تقریباً دو صدیوں کا فاصلہ ہے، پھر چونکہ عبدالقادر نے اسکے اصل راوی کا بھی ذکر نہیں کیا، لہٰذا یہ روایت منقطع ہونے کے باعث قابل اعتماد نہیں ہوسکتی۔

ب۔ عبدالقادر مذکور نے بھی اس روایت کو "قیل" (کہا گیا ہے) کے ساتھ نقل کیا ہے جو خود مصنفؒ کے ہاں بھی ناقابل اعتبار اور ضعیف ہونے کی دلیل ہے۔

ج۔ پھر جیسا کہ ہم اس بحث کے دوسرے حصے میں بیان کریں گے، البدائع والصنائع کی داخلی شہادت سے پتہ چلتا ہے۔ کہ یہ کتاب السمرقندی کی وفات کے بعد تصنیف کی گئی ہے، لہٰذا اس روایت کا تمام تانا بانا ہی غلط معلوم ہوتا ہے۔

د۔ علاوہ ازیں جیسا کہ مستشرق Heffening نے لکھا ہے[2] یہ کتاب شرح ہونے کی ادنیٰ خصوصیات سے بھی عاری ہے، اس لیے کہ عام طور پر یا تو شرح لفظی ہوتی ہے، اور یا پھر معنوی، مگر زیر نظر کتاب میں یہ دونوں باتیں مفقود ہیں۔

ہ۔ خود کتاب کے دیباچے میں صاحب تحفہ کی ترتیب اپنانے کا ذکر تو ہے، مگر ان کی کتاب کی شرح کرنے کا ذکر نہیں، اس لیے اسے تحفہ کی شرح قرار دینا "مدعی سست گواہ چست" والی بات ہے۔

و۔ مزید براں اس روایت میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ اسے السمرقندی نے اپنی بیٹی کا مہر قرار دیا[3]، حالانکہ حنفی فقہ کی رو سے مال متقوم (نقدی اور سونا چاندی) کے علاوہ کوئی اور شے مہر نہیں ہوسکتی، لہٰذا حنفی فقہ کی رو سے بھی یہ روایت غلط قرار پاتی ہے، اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انہیں یا تو اس مسئلے کا علم نہ تھا، یا پھر انہوں نے دانستہ ایسا کیا، حالانکہ یہ دونوں باتیں ہی غلط ہیں۔

بہر حال ہمارے خیال میں یا تو یہ روایت بنیادی طور پر ہی غلط ہے، یا پھر اس میں بدائع الصنائع

---

[1] دیکھیے ان کتابوں میں الکاسانی کے حالات زندگی [2] تذکرہ نگاروں کی اس فہرست میں Heffening واحد مقالہ نگار ہے جس نے اس روایت سے اختلاف کیا اور پہلی بار بدائع الصنائع کے مستقل کتاب ہونیکا نظریہ پیش کیا۔

[3] دیکھیے الکاسانی: بدائع الصنائع جلد دوم کتاب النکاح وغیرہ۔

کا نام شامل کرنا راویوں کی بھول ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ الکاسانی نے فی الواقع تحفہ کی شرح لکھی ہو، مگر اس شرح کا نام راوی کے حافظے سے نکل گیا ہو، یا اسے تحفہ کی اصل شرح کا نام ہی معلوم نہ معلوم ہوا س نے اپنی یاد داشت سے اس میں بدائع الصنائع کے نام کا اضافہ کر دیا ہو بایں ہمہ اس میں جملے " وجعلہ مھرا بنتیہ "۔ (اور اسے السمرقندی نے اپنی بیٹی کا مہر قرار دیا) کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ زیادہ سے زیادہ اسے تقریب نکاح کا ایک سبب قرار دیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ السمرقندی کی صاحبزادی فاطمہ عالمہ فاضلہ ہونے کے ساتھ ساتھ حسن و جمال کی دولت سے بھی آراستہ تھیں، اسی لیے بڑے بڑے رئیس ان سے شادی کرنے کے خواہاں تھے، مگر ان کے والد کی نگاہ کسی اور ہی شخص کی متلاشی تھی۔ پھر جب الکاسانی وہاں طلب علم کے لیے آئے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو کر علم و عرفان کی منزلیں طے کرنے لگے، تو استاد کی نگاہ انتخاب نے اپنا گوہر مراد تلاش کر لیا۔ یوں الکاسانی شاگرد سے " داماد " بن گئے اور بقیہ زندگی اسی آستانے سے وابستہ ہو کر بسر فرمائی۔

اگرچہ کسی بھی ماخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے متبادر ہوتا ہے کہ السمرقندی کی وفات (۵۳۸ھ) تک الکاسانی السمرقند ہی میں رہے اور طلب علم کے ساتھ ساتھ اپنے استاد کی خدمت اور اشاعت دین میں مصروف رہے۔ اور جب ان کی وفات ہو گئی، تو آپ سلجوق دارالسلطنت قونیہ میں چلے آئے جہاں سے آپ کو سفیر بنا کر حلب میں بھیج دیا گیا، زندگی کے ان تمام موقعوں پر آپ کی رفیقۂ حیات آپ کے ہمراہ رہیں۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، الکاسانی کی رفیقۂ حیات نہ صرف گھریلو کام کاج کی ذمہ داری اٹھائے ہوئے تھیں بلکہ وہ الکاسانی کی تصنیف و تالیف اور افتاء وغیرہ کے کاموں میں بھی بھرپور معاونت کرتی تھیں اور اگر الکاسانی کے فتوئی میں انہیں کوئی کمزوری نظر آتی تو وہ اس سے اپنے خاوند کو مطلع کر دیتی تھیں، اور الکاسانی نہایت فراخ دلی سے اپنے قول سے رجوع فرما لیتے تھے، چنانچہ اسی قسم کے ایک واقعے کا صاحب الجواہر اور مفتاح السعادۃ نے بھی ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

> " الکاسانی ایک مرتبہ حلب سے واپس اپنے وطن (قونیہ، سمرقند) جانے کا ارادہ کر بیٹھے کیونکہ ان کی بیوی نے انہیں اس کے لیے مجبور کیا تھا؛ تو جب یہ اطلاع ملک العادل نورالدین محمود[1] کو پہنچی، تو اس نے الکاسانی کو طلب کیا اور انہیں حلب میں قیام کرنے کو کہا، اس پر الکاسانی نے انہیں بتایا کہ وہ اپنی بیوی کا کہا نہیں ٹال سکتے، کیونکہ وہ ان کے استاد محترم کی صاحبزادی ہیں، اس پر بادشاہ نے ایک ایسا خادم ان کی خدمت میں بھیجا[2] جس سے انہیں پردہ نہ ہو سکتا تھا، تاکہ وہ خادم بادشاہ کی طرف سے ان کی خدمت میں ٹھہرنے کا پیغام پہنچا سکے۔ جب ان کے پاس یہ خادم آیا، تو ان کی بیوی نے انہیں اندر آنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور

---

[1] نورالدین محمود زنگی خاندان زنگی کا مشہور حکمران اور فاتح تھا (وفات ۱۱۷۳ء)

[2] غالباً یہ خادم خوجہ ہو گا؛ اس لیے کہ اس زمانے میں بادشاہ عموماً گھریلو امور کے لیے خوجے ہی ملازم رکھتے تھے۔

اپنے خاوند کو کہلا بھیجا کہ اب آپ کے علم کی نوبت یہاں تک آپہنچی ہے کہ آپ نے ایک مرد خادم کو میرے پاس بھیج دیا ہے کیا تمہیں علم نہیں کہ میرے لیے اس خادم کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اور بھلا اس میں اور دوسرے مردوں میں کیا فرق ہے، چنانچہ خادم بادشاہ کے پاس واپس چلا گیا اور بادشاہ کی موجودگی میں الکاسانی کو ان کی بیوی کا پیغام پہنچا دیا۔ اس پر انہوں نے: ایک عورت کو بادشاہ کا خط دے کر ارسال کیا، چنانچہ اس پیغام کے ملنے کے بعد انہوں نے واپسی کا ارادہ تبدیل کر دیا اور اپنی وفات تک بدستور حلب میں مقیم رہیں [1]

نور الدین زنگی کا انتقال چونکہ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں ہوا، اس لیے یہ واقعہ اس تاریخ سے قبل کا ہی ہو سکتا ہے۔

رفیقۂ حیات کی وفات اور الکاسانی کی مثالی محبت

ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ یہیں حلب ہی میں فاطمہ کا وصال ہو گیا اور انہیں حلب کی بیرونی طرف واقع مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا [2] تاہم الکاسانی اپنی وفات، ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک بڑی پابندی کے ساتھ اپنی بیوی کی قبر پر حاضری دیتے رہے [3] جس سے پتہ چلتا ہے، کہ الکاسانی کے دل میں اپنی بیوی کی کتنی محبت تھی۔

الکاسانی کی دوسری شادی

کتب ماخذ میں الکاسانی کی فقط ایک ہی بیوی کا ذکر ملتا ہے، جس کا سطور بالا میں تذکرہ ہو چکا ہے، تاہم الجواہر المضیئۃ کی ایک عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ کہ شاید انہوں نے ایک اور نکاح بھی کیا تھا۔

صاحب الجواہر المضیئۃ لکھتے ہیں کہ جب الکاسانی کی وفات ہوئی، تو انہوں نے اپنے پیچھے ایک لڑکا چھوڑا جس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری الملک الظاہر (۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء-۶۱۳ھ/۱۲۵۷ء) نے قبول کی تھی [4]۔ اور چونکہ فاطمہ بنت علاؤالدین السمرقندی سے لازمی طور پر ان کا نکاح ۵۳۸-۵۳۹ سے قبل ہونا طے شدہ ہے اس لیے کہ یہ السمرقندی کا سن وفات ہے، لہٰذا بظاہر یہ بات ناممکن نظر آتی ہے کہ ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک ان سے پیدا ہونے والے کسی بیٹے کی ابھی تعلیم و تربیت ہی مکمل نہ ہوئی ہو، اس لیے قیاس ہوتا ہے کہ شاید انہوں نے فاطمہ کی وفات کے بعد بھی کسی خاتون سے نکاح کر لیا تھا، جسے، اس زمانے میں معیوب نہیں، بلکہ قابل تحسین سمجھا جاتا تھا، اور خود اہل علم میں بھی ایسی روایت موجود تھی اور الکاسانی کی یہ اولاد ان کی اسی دوسری بیوی کے بطن سے ہو۔ تاہم کسی ماخذ سے اس قیاس کی تائید نہیں ہو سکی۔

---

[1] مفتاح السعادۃ ۲: ۳۶۶ تا ۱۳۷؛ نیز الجواہر المضیئۃ،

[2] الجواہر المضیئۃ، ۲: ۲۴۶۔

[3] ایضاً؛ اس جگہ خاص طور پر جمعرات کے دن حاضر ہونے کی روایت فقط مولوی فقیر محمد جہلمی نے نقل کی ہے (حدائق، ص ۲۵۷؛ اور کسی قدیم ماخذ سے اسکی تصدیق نہیں ہو سکی۔

[4] الجواہر، ۲: ۲۵۶۔

۵۔ وفات: امام علاؤ الدین الکاسانی، بالآخر ۱۰ رجب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء کے دن، نماز ظہر کے بعد دارِ فانی سے دارِ باقی کی طرف رحلت فرما گئے اور انہیں اپنی بیوی فاطمہ کے پہلو میں مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا[1] صاحب الجواہر المضیۃ نے ابن العدیم کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے ضیاء الدین محمد بن حشن الکوفی سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں جب الکاسانی کا آخری وقت آیا، تو میں بھی ان کے سرہانے موجود تھا، انہوں نے سورۂ ابراہیم[2] شروع کر دی، جب وہ اس آیت پر پہنچے: وَيُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ[3]

تو ان کی روح پرواز کر گئی"[4]

آخری لمحات میں زبان پر اس سورۃ کا جاری ہونا اور عین اس آیت پر جان کا قبض ہونا، ان کے حق میں بہت بڑی بشارت ہے؛ صاحب الجواہر المضیۃ کے بقول ان کے زمانے تک میاں بیوی کی قبریں زیارت گاہ عام ہیں[5]، جب کہ مولوی فقیر محمد جہلمی کے مطابق "ان کی قبریں زیارت گاہ اور مستجاب الدعوات ہیں"[6]

۶۔ اولاد: مآخذ سے پتہ چلتا ہے، کہ الکاسانی کے ہاں ایک بیٹا بھی پیدا ہوا تھا، جو ان کی وفات ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء کے وقت ابھی زیر تربیت اور زیر تعلیم تھا۔ الجواہر المضیۃ میں ان کے صاحبزادے کے بارے میں بتایا گیا ہے، کہ ان کی تعلیم و تربیت کی تمام ذمہ داری الملک الظاہر (۱۱۶۷-1215ء) نے قبول کی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا[7] شاید اس کا مطلب یہ ہو کہ اس کی تعلیم و تربیت مکمل نہ ہو سکی، یا پھر اس نے خود ہی اس راستے کو چھوڑ دیا، حدائق الحنفیہ میں آپ کے صاحبزادے کا اسم گرامی محمود بن ابی بکر لکھا ہے[8]

۷۔ تلامذہ و مستفیدین: اس بارے میں بھی مآخذ سے ہمیں زیادہ مدد نہیں ملتی؛ بقول صاحب حدائق الحنفیہ ان سے ان کے صاحبزادے محمود اور احمد بن محمود، مصنف مقدمہ غزنویہ نے شرف تلمذ، اور تفقہ حاصل کیا۔

---

[1] الجواہر المضیۃ، ۲: ۲۴۶۔
[2] سورۃ ۱۴، پارہ ۱۳۔
[3] ۱۴: ۲۷۔ ترجمہ: اور خدا مومنوں (کے دلوں) کو (صحیح اور) پکی بات سے دنیا کی زندگی میں بھی مضبوط رکھتا ہے اور آخرت میں بھی (رکھے گا)۔
[4] الجواہر المضیۃ، ۲: ۲۴۶۔
[5] ایضاً
[6] حدائق، ص ۲۵۷، تاہم اس کے دوسرے فقرے کے متعلق کوئی سند نہیں ملی۔
[7] الجواہر، محل مذکور۔
[8] حدائق، ص ۲۵۶۔

۸۔ خدمات: الکاسانی کی خدمات کے سلسلے میں بھی کتب ماٰخذ سے چنداں مدد نہیں ملتی، بہرحال اس ضمن میں جو چند باتیں معلوم ہوئی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ تعلیم و تدریس انسان نے اپنے علم فکر کے شعبوں میں، جو ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے وہ اسی سلسلۂ تعلیم و تعلّم کی مرہون منت ہے، یوں پہلے انسان نے دنیا میں دوسرے انسان کو تعلیم دے کر علم کا جو بیج بویا تھا، آج اس کو تناور درخت کی صورت میں بار آور ہوتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے؛ اسی لیے اسلام میں سیکھنے اور سکھانے کی بے پناہ اہمیت ہے، خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا تھا:

بعثت معلما۔ مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں نبی آخر الزمان کی عظیم تر اوصاف میں سے ایک وصف یہ بیان کی گئی ہے کہ:

وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ[1] — اور وہ (پیغمبر) تمہیں کتاب وحکمت اور ایسی باتیں تعلیم دیتا ہے، جو تم نہیں جانتے۔

اسی لیے امت کے علماء و صلحا نے ہمیشہ اس شعبے کو بطور پیشے کے نہیں، بلکہ بطور ایک فریضے کے اختیار کیا۔ امت کے انہی علماء صلحا کی فہرست میں ایک نام ہمارے محترم الکاسانی کا بھی شامل ہے۔

الکاسانی اپنے زمانے کے ہی نہیں، بلکہ بعد کی صدیوں کے لیے بھی ایک "عبقری شخصیت" کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی لیے ان کی زندگی میں ان کی ذات سے بھرپور استفادہ کیا گیا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی ابتدائی کاوشوں کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ فقط اتنا معلوم ہے، کہ وہ پہلے اپنے استاد محترم کے ساتھ سمرقند اور بعد ازاں قونیہ میں رہے، مگر چونکہ ہم انہیں حلب کے مدرسہ حلاویہ میں ایک کامیاب استاد کے روپ میں دیکھتے ہیں، جنہوں نے نہ صرف یہ کہ السرخسی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے، بلکہ وہ ان سے زیادہ کامیاب استاد بھی ثابت ہوئے، اس سے بجا طور پر گمان گذرتا ہے کہ وہ اس سے پہلے بھی پڑھانے کا عملی تجربہ رکھتے تھے اور یہ کہ انہوں نے کچھ عرصہ اپنے استاد السمرقندی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے تھے۔

ب۔ مدرسہ حلاویہ حلب میں فرائض تدریس تاہم بطور مدرس ان کی صلاحیتوں کے اصل جوہر "مدرسہ حلاویہ، حلب" میں کھلے، جہاں انہیں السرخسی کی جگہ تعینات کیا گیا تھا۔

---

[1] البقرہ - ۱۵۱۔

یہ مدرسہ، جس کا پورا نام سبط ابن العجمی نے "مدرستہ الحنفیہ الحلویہ" تحریر کیا ہے[1]، جامع مسجد اموی یا مسجد جامع کے سامنے واقع ہے؛ اس کے اور مسجد کے درمیان فقط ایک تنگ بازار حائل ہے؛ یہ عربوں کی فتح حلب (۱۶ھ/۶۳۸ء) سے قبل حلب کا سب سے بڑا گرجا گھر تھا، مشہور روایت کے مطابق اسے قسطنطین Constantine (۲۷۴-۳۳۷ء) کی والدہ ہیلینا Halena نے تعمیر کیا تھا[2]۔ مسلمانوں نے چونکہ ہمیشہ اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ کیا ہے، لہٰذا تقریباً پانچ صدیوں یعنی ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء تک یہ بدستور گرجا گھر رہا اور مسلمانوں نے قطعاً اس کی حیثیت میں تبدیلی نہ کی، مگر جب (۵۱۸ھ/۱۱۲۳ء) میں متعصب صلیبیوں (Templers) نے حلب کا محاصرہ کیا اور مسلمانوں کی قبروں کو کھود کر مردوں کو نذر آتش کیا اور ان کی بے حرمتی کی اور حلب کے آس پاس جو مقامات تھے، ان کو جلا دیا، تو اس پر قاضی ابو الحسن بن قاضی ابو الفضل بن الخشاب الحلبی (المعروف بہ قاضی ابن الخشاب) نے حلب میں موجود چار دیں عیسائی گرجوں کو مسجد بنانے کا حکم صادر کر دیا[3]؛ چنانچہ ان کے بڑے گرجے کو "مسجد السراجین" میں تبدیل کر دیا گیا، جہاں بعد ازاں سلطان نور الدین محمود زنگی نے (۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) میں "مدرستہ الحلاویہ" قائم کر دیا اور اس کے لیے اوقاف اور مختلف مکانات بنا کر وقف کر دیے، تاکہ مدرسہ کا "نظم و نسق" عمدہ طریقے سے چلتا رہے۔ انہی مکانات میں اساتذہ اور طلبہ کی رہائش تھی[4]۔

بعد میں مدرستہ الحلاویہ میں جو توسیعات ہوئیں، ان کے نتیجے میں قدیم گرجا گھر اس کا محض ایک حصہ ہو کر رہ گیا اور اب یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کہ یہاں کوئی عیسائی عمارت موجود تھی، عمیق مطالعے کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسا کہ مشہور ماہر آثار قدیمہ ڈاکٹر سیموئیل گائیر Dr. Samuael کی تحقیقات سے بھی ہمارے اسی موقف کی تائید ہوتی ہے[5]؛ خوش قسمتی سے اس مدرسہ کے آثار فی الوقت بھی حلب میں موجود ہیں۔

اس مسجد کو مدرسہ کا مقام دیے جانے کے بعد سب سے پہلے، اس میں علامہ برہان الدین البلخی کو بطور مدرس تعینات کیا گیا، مگر ان کا نائب سلطان مجد الدین ابی بکر محمد بن نوشتگین بن الدایہ سے اختلاف ہو گیا، لہٰذا انہیں اس خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا۔ ان کے بعد علاؤ الدین عبد الرحمان بن محمود الغزنوی (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۸ء) کو اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے محمود بن علاؤ الدین کو مدرس مقرر کیا گیا، مگر چونکہ محمود ابھی صغیر سن تھا، اس لیے مدرسے کا انتظام و انصرام الحسام علی بن احمد بن مکی الرازی

---

[1] تاریخ حلب ۲: ۲۹۵، بحوالہ مخطوطہ کنوز الذہب۔

[2] ابن العدیم: تاریخ حلب ۲: ۲۹۵، حاشیہ ۱۰۔

[3] ایضاً، ص ۲۱۴، حاشیہ ۲، بحوالہ الاعلاق الخطیرہ لابن شداد، مخطوطہ روما، ورق ۷۰ ط۔

[4] ایضاً۔

[5] اردو دائرۂ معارف اسلامیہ ۸: ۵۰۷۔

الوردی کے سپرد ہوا[1]

مگر معلوم ہوتا ہے کہ محمود الغزنوی کی تدریس اور ابن الوردی الرازی کا انتظام و انصرام کامیاب نہ ہو سکا، لہذا جلد ہی ان کی جگہ مشہور حنفی فقیہ ابو عبداللہ رضی الدین (محمد بن محمد السرخسی[2] (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء) کا تقرر کر دیا گیا، جو ازیں قبل حلب کے "مدرسہ نوریہ"[3] میں بطور مدرس کام کر رہے تھے؛ مگر السرخسی ایک نامور عالم اور ممتاز فقیہ ہونے کے باوجود مدرسہ الحلاویہ میں زیادہ عرصے تک نہ ٹک سکے[4]، اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی جس کی وجہ سے وہ عمدہ تقریر نہ کر سکتے تھے[5]، مگر بقول صاحب الجواہر المضیۃ اس کے ساتھ ایک اور وجہ بھی تھی، وہ یہ کہ انہوں نے جو کتاب المحیط کے عنوان سے تصنیف کی تھی، اس کے متعلق حلب کے فقہا ان سے سوئے ظن رکھتے تھے، ان کا یہ گمان تھا کہ اس کتاب کی تصنیف میں انہوں نے اپنے استاد (حسام الدین عمر بن عبدالعزیز البخاری (م ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء) سے سرقہ کیا ہے۔ اس ضمن میں افتخار الدین عبدالمطلب الہاشمی العباسی پیش پیش تھے، جو حلب میں حنفی علما کے سرخیل تھے۔ انہوں نے مقامی طور پر ان کی مخالفت کرنے کے علاوہ خود سلطان محمود بن زنگی کو بھی خطوط لکھے، جن میں اس سے معزولی کی سفارش کی گئی تھی[6]

انہی ایام میں امام الکاسانی دربار قونیہ سے بطور سفیر دربار حلب میں پہنچے؛ سلطان نورالدین چونکہ خود بھی دینی اور علمی ذہن رکھتا تھا اور علم و علما کی قدردانی کرتا تھا، اسلیے اسنے الکاسانی کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور ان سے حلب میں ٹھہرنے اور مدرسہ الحلاویہ میں فرائض تدریس بجالانے کی درخواست کی، الکاسانی نے اس پیشکش کو

---

[1] ابن العدیم: تاریخ حلب، بع حواشی از سامی الدھان ۲: ۲۶۵، ج آتا ۴۔

[2] السرخسی اپنے عہد کے ایک نامور فقیہ اور ممتاز مصنف تھے، وہ غالباً سرخس میں پیدا ہوئے اور حصول علم کے بعد تلاش روزگار اور خدمت دین کے لیے حلب میں پہنچے، جہاں اس زمانے میں سلطان نورالدین محمود کی حکومت تھی، انہوں نے دمشق میں ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء میں وفات پائی؛ ان کی اہم ترین کتاب المحیط الکبیر ہے، جو بقول القرشی تین حصوں پر مشتمل تھی، پہلا حصہ المحیط الکبیر چالیس جلدوں (اجزا)، دوسرا حصہ دس، تیسرا چار اور چوتھا حصہ دو جلدوں (اجزا) پر مشتمل تھا، (الجواہر المضیۃ ۲: ۱۲۸، ۱۳۰)۔ مگر فی الوقت ان کی دو کتابوں کے قلمی یا مطبوعہ نسخے پائے جاتے ہیں: (۱) کتاب المحیط الرضوی (دو جلدیں)، (۲) الوجیز (اصول فقہ)، دیکھیے براکلمان: G.A.L، ۱: ۳۷۴، تکملہ ۱: ۶۴۳۔

[3] مدرسہ نوریہ کا پورا نام المدرسہ "النفریہ النوریہ الشافعیہ" تھا، اسے نورالدین محمود نے ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء میں قائم کیا تھا، اور اس میں سب سے پہلے قطب الدین النیسابوری (م ۵۷۸ھ / ۱۱۸۳ء) کو مدرس تعینات کیا (تاریخ حلب ۴۹۲، بذیل سنہ ۵۴۴ھ)

[4] ایضاً، ۲۶۵؛ مثال کے طور پر وہ الجبار کو الجبار بولتے تھے (الجواہر، ۲: ۱۲۹)

[5] براکلمان، ۱: ۳۷۴ شمارہ ۱۰

[6] ایضاً، ۱: ۲۴۵، الجواہر المضیۃ، ۲: ۱۲۹

خندہ پیشانی سے قبول کر لیا اور یوں مدرسۃ الحلاویہ میں بطور مدرس فرائض تدریس انجام دینے شروع کر دیے۔ وہ تدریس میں جس حد تک کامیاب تھے۔ اس کا اندازہ الجواہر المضیئۃ کے اس بیان سے لگایا جا سکتا ہے کہ فقہا نے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور وہ ان کے لیے سجادہ بچھا کر ان کی آمد کے منتظر رہتے تھے [1]

الکاسانی کی تقرری، السرخسی کی وفات سے قبل یا بعد میں

یہاں پر ایک اور مسئلہ بھی توضیح طلب ہے۔ وہ یہ کہ بعض تذکرہ نویسوں، مثلاً ابن قطلوبغا [2] اور طاش کوپری زادہ [3] وغیرہ نے لکھا ہے کہ الکاسانی کو مدرسۃ الحلاویہ میں، بطور مدرس السرخسی کی وفات کے بعد مامور کیا گیا تھا، جب کہ بعض دیگر مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں یہ منصب السرخسی کی زندگی ہی مل گیا تھا۔

اس ضمن میں ہمارے سامنے قدیم ترین بیان ابن العدیم (تاریخ حلب) کا ہے، جس کے حوالے سے مستشرق Heffening نے یہ لکھا ہے کہ ان کی تقرری السرخسی کی زندگی ہی میں ان کی معزولی کے بعد ہو گئی تھی [4]

اپنے اس مؤقف کے حق میں انہوں نے تاریخ حلب (ترجمہ Blochet ۳: ۱۸۹۵ء، ص ۵۱۹) کا حوالہ دیا ہے۔ مگر ہمارے سامنے ابن العدیم کی تاریخ حلب کا جو نسخہ ہے۔ جسے مشہور محقق سامی الدھان نے ایڈٹ کیا ہے اس میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، بلکہ فقط یہ عبارت مذکور ہے:

ثم ولیھا الرضی صاحب المحیط ثم ولیھا علاء الدین الکاسانی [5]

گویا یہاں اس بارے میں مکمل سکوت اختیار کیا گیا ہے؛ اسی طرح سبط ابن العجمی نے بھی اپنی کتاب کنوز الذہب میں اس بحث کو نہیں چھیڑا، وہ لکھتے ہیں کہ:

"السرخسی کی زبان میں لکنت تھی، لہٰذا فقہائے احناف نے ان کے خلاف محاذ قائم کر لیا اور اور سلطان نور الدین کے ہاں ان کی ذات کو چھوٹا کر کے پیش کیا، اور السرخسی کی وفات ۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء) کے ماہ رجب کے آخری جمعۃ المبارک کے دن ہوئی" [6]

گویا یہاں بھی یہ مسئلہ زیر بحث نہیں آیا۔ البتہ اس بارے میں عبد القادر ابن ابی الوفا (م ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء) نے صراحت کی ہے کہ الکاسانی کی تقرری السرخسی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں ہو گئی تھی اور یہ کہ السرخسی [7] کو سلطان نور الدین نے دمشق کے "مدرسۃ الخاتونیہ" میں مدرس تعینات کر دیا تھا اور ان کی وفات یہیں پر ہوئی اور چونکہ عبد القادر مذکور، مذکورہ دونوں سوانح نگاروں (ابن قطلوبغا اور کوپری زادہ) سے متقدم ہے، لہٰذا اس بارے میں ان کی رائے کو قبول کیا جا سکتا ہے؛ علاوہ ازیں سبط ابن العجمی کی کنوز الذہب سے بھی اسی مؤقف کی تائید ہوتی ہے۔

---

[1] الجواہر، ۲: ۲۴۵۔
[2] تاج التراجم، ص ۴۴
[3] مفتاح السعادۃ، ۲: شمارہ ۲۶۲۔
[4] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ، ۱۷/۵: ۱۶، بحوالہ تاریخ حلب۔
[5] تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵۔
[6] ایضاً محولہ مذکور، ح ۴، بحوالہ کنوز الذہب، قلمی۔
[7] الجواہر المضیئۃ، ۲: ۹۲، نیز تاج التراجم، ۲۳۔

زمانۂ تقرری یہاں یہ مسئلہ بھی بحث طلب ہے کہ الکاسانی کی مدرستہ الحلاویہ حلب میں تقرری کس سن میں ہوئی؟ چونکہ بعض تذکرہ نویسوں نے، جن میں Encyclopedia of Islam (لائیڈن) کے مقالہ نگار Heffening اور تاریخ الادب العربی (G.A.L.)[2] کے کارل براکلمان C. Brockelmann پیش پیش ہیں، رضی الدین السرخسی کا سال وفات ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء تحریر کیا ہے، جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ الکاسانی کی حلب میں آمد اور تقرری کا بھی یہی زمانہ تھا، جیساکہ مذکورہ حضرات نے اس کی تصریح بھی کی ہے، حالانکہ یہ دونوں باتیں (السرخسی کا سالِ وفات اور الکاسانی کا سال تقرر) غلط ہیں؛ اس ضمن میں ان کے سامنے قدیم ترین مآخذ ابن العدیم کی تاریخ حلب ہے، اور چونکہ وہاں السرخسی کی معزولی اور الکاسانی کی تقرری کا واقعہ ۵۴۴ھ کے تحت مرقوم ہوا ہے، لہٰذا اس سے ان محققین کو مذکورہ غلط فہمی پیدا ہوگئی، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ وہ اس طرح کہ تاریخ حلب کے مذکورہ مقام پر "المدارس والعلماء" کا مستقل عنوان قائم کرکے سلطان نورالدین محمود کے ان متفرق واقعات کو ایک ہی جگہ جمع کر دیا گیا ہے، جو کہ مختلف اوقات میں پیش آئے، جبکہ سبط ابن العجمی نے کنوز الذہب میں تصریح کی ہے کہ "مدرستہ الحلاویہ میں سب سے پہلے برہان الدین البلخی کا تقرر عمل میں آیا، ان سے نائب سلطان کی ان بن ہوگئی، تو ان کی جگہ علاؤ الدین عبدالرحمان بن محمود الغزنوی کو تعینات کیا گیا، ان کی وفات کے بعد، جو ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء کا واقعہ ہے انکے صاحبزادے محمود کو مقرر کیا گیا، مگر محمود کے کم عمر ہونے کے باعث ان کی جگہ رضی الدین السرخسی کو تعینات کر دیا گیا اور السرخسی کی زندگی ہی میں ان کی جگہ الکاسانی کی تقرری کر دی گئی، جبکہ السرخسی کو وہاں سے تبدیل کرکے دمشق کے مدرسہ الخاتونیہ میں تعینات کر دیا گیا اور وہیں ان کی ۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء میں وفات ہوئی[3]

لہٰذا اس صراحت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ الکاسانی کا حلب میں ورود اور مدرستہ الحلاویہ میں تقرری کا واقعہ ۵۶۴ اور ۵۷۱ھ کے مابین پیش آیا زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء کا سال ہے، جیساکہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ البتہ اس بات پر تمام تذکرہ نویسوں کا اتفاق ہے کہ ان کی وفات ۱۰ رجب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء کو ہوئی اور یہ کہ وہ اپنی وفات تک بدستور مدرستہ الحلاویہ میں صدر مدرس رہے؛ بقول ابن ابی الوفا ان کی وفات کے بعد ۱۷ رجب المرجب کو ان کی جگہ افتخار الدین الہاشمی کا تقرر عمل میں آیا[4]۔ اس سے پتہ چلتا ہے۔ کہ انہوں نے مدرستہ الحلاویہ میں کم وبیش بیس برس تک کام کیا۔ اس بیس برس کے زمانے میں ان سے کتنے لوگوں نے استفادہ کیا ہوگا اور کون کون لوگ انکے دامن فیض سے مستفید ہو کر نکلے؟ مگر افسوس کہ تاریخ نے ان لوگوں کے نام محفوظ نہیں رکھے، گو کہ الکاسانی کی عبقری شخصیت اور اس دور کے عوامی رجحان کے پیش نظر

---

[1] Encyclopedia of Islam، بذیل مادہ الکاسانی۔

[2] Brockelmann : G.A.L. ۳۷۴-۳۷۵۔

[3] تاریخ حلب: بمع حواشی سامی الدھان، ۲: ۲۹۵۔

[4] الجواہر المضیئہ، ۲: ۲۴۴۔ غالباً یہ وہی ابو ہاشم افتخار الدین البلخی، الہاشمی ہیں، جن کا ذکر السرخسی کے سرخیلِ مخالفین کے طور پر مذکور ہے۔ (تاج التراجم، ص ۱۳۰، ج ۵۲۲)۔

گمان کیا جا سکتا ہے کہ ان کے شاگردوں کی تعداد سیکڑوں میں نہیں، بلکہ ہزاروں میں ہوگی۔ بقول صاحب حدائق، ان کے صاجزادے محمود اور مقدمہ غزنویہ کے مولف احمد بن محمود بھی اسی فہرست میں شامل تھے۔

نصاب درس: نصاب درس کے متعلق بھی کوئی یقینی بات نہیں کہی جا سکتی، تاہم قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس دور کے علوم متداولہ، یعنی حدیث، فقہ اور علم عقائد میں فرائض تدریس انجام دیتے ہوں گے۔

۲ افتاء نویسی: الکاسانی اپنے دور کے ایک نامور فقیہ اور ثقہ مفتی بھی تھے، ان کے ہاں اس بارے میں بھی ہمیں ایک جدت نظر آتی ہے، وہ یہ کہ وہ ذاتی طور پر تنہا فتوٰی دینے کے بجائے، اپنے استاد اور اپنی عالمہ فاضلہ بیوی "فاطمہ الفقیہہ" کے ساتھ مل کر فتوٰی دیا کرتے تھے؛ جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے کہ السمرقندی کے ہاں ان کا رشتہ ہونے سے قبل فتوٰی باپ بیٹی کی مہروں سے جاری ہوتا تھا، مگر شادی ہو جانے کے بعد اس پر الکاسانی کی مہر بھی ثبت ہوتی تھی[۱]۔ بایں ہمہ اس گروپ کی شکل میں فتوٰی دینے کا مفہوم یہ نہیں تھا کہ ان تینوں حضرات کی رائے ایک ہی ہوتی تھی، بلکہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی رائے ظاہر کرنے کی پوری آزادی اور اجازت حاصل ہوتی تھی؛ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ بعض اوقات ان کی بیوی اپنے خاوند سے اختلاف کر کے ان کی رائے کی غلطی کو واضح کر دیتی تھیں اور الکاسانی اپنے علم و فضل کے باوجود ان کی رائے کو قبول کر کے اپنے فتوے میں ردوبدل کر دیا کرتے تھے[۲]، اس واقعے سے جہاں ان کی بیوی کے علمی و فقہی پائے کا پتہ چلتا ہے، وہاں خود الکاسانی کی علمی خوبیوں اور رواداری کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ قاری محمد طیب صاحب کے بقول جس فتوے پر ان تینوں بزرگوں کی مہر نہیں ہوتی تھی، وہ فتوٰی معتبر نہیں سمجھا جاتا تھا[۳]۔

الکاسانی کے فتاوٰی کا، گو کوئی مجموعہ موجود نہیں ہے۔ اور نہ ہی کسی تذکرے سے کسی ایسے مجموعے کا پتہ چلتا ہے، مگر انہوں نے جو اپنی کتاب بدائع الصنائع اپنی یادگار چھوڑی ہے، اس سے ان کے فتاوٰی کا انداز، ان کی علمیت اور فکری بلندی کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے،

۳ مناظرہ: الکاسانی کے دور میں سلطنت اسلامیہ کے طول و عرض میں مناظروں اور مباحثوں کا بازار گرم رہتا تھا، اور لوگ ایسی مجالس میں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ شریک ہوتے تھے؛ چنانچہ اس دور کی تمام تاریخیں اور علمی تذکرے ایسی مجالس کے ذکر سے معمور نظر آتے ہیں۔

بنابریں ہمارے ممدوح الکاسانی کو بھی ان مناظروں اور مباحث میں الجھنا پڑا، لیکن کچھ زیادہ نہیں؛ سوانح نویسوں نے ان کے تذکرے میں ان کی دو مجالس مناظرہ کا ذکر کیا ہے، جس سے مناظرہ کے متعلق، ان رویے اور طریقۂ کار کا علم ہوتا ہے۔

ان میں سے ایک واقعہ بلاد روم میں یعنی قونیہ میں ان کے قیام کے دوران میں پیش آیا؛ چنانچہ ابن ابی الوفا لکھتے ہیں کہ "ایک مرتبہ بلاد روم میں ایک فقیہ کے ساتھ ان کا اس مسئلے پر مناظرہ ہو گیا کہ: اگر ایک ہی

---

[۱] مفتاح السعادة، ۲: ۲۷۶۔

[۲] ایضاً۔

[۳] شرعی پردہ، ص ۱۰۲۔ تاہم کسی قدیم کتاب سے اس دعوے کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

مسئلے میں دو شخص اجتہاد کریں اور ان میں سے ہر ایک کی رائے باہم مختلف ہو، تو آیا ان میں سے ایک کا موقف صحیح ہوگا، یا دونوں کا مخالف فقیہ اس بات پر مصر تھا کہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ "ہر مجتہد ہی مصیب (صحیح) ہوتا ہے، جبکہ الکاسانی پورے وثوق سے یہ فرماتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ سے یہی مروی ہے کہ ان میں سے ایک تو برسر حق اور دوسرا غلطی پر ہوتا ہے" اور یہ کہ ان میں سے حق ایک ہی کی جانب ہو سکتا ہے، دونوں کی طرف نہیں، مزید براں الکاسانی نے یہ ثابت کیا کہ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا نہیں، بلکہ یہ تو معتزلہ کا مسلک ہے، جب مخالف فقیہ دلائل سے بھی متاثر نہ ہوا، بلکہ بلا وجہ اپنے موقف پر مصر رہا، تو الکاسانی کو اس پر غصہ آگیا، اور انہوں نے فقیہ کو مارنے یا ڈرانے کے لئے اس پر کوڑا اٹھا لیا، اس پر بادشاہ ان سے ناراض ہوگیا کیونکہ بقول اس کے انہوں نے اس فقیہ کی علمی طاقت کو ختم کر دیا تھا، چنانچہ بادشاہ نے انہیں سفیر بنا کر حلب میں بھیج دیا۔[1]

اس سے پتہ چلتا ہے کہ الکاسانی مناظرہ بازی محض لوگوں یا حکمرانوں کو خوش کرنے یا ان کی پسندیدگی حاصل کرنے کی خاطر نہیں، بلکہ محض احقاق حق اور ابطال باطل کے لیے کیا کرتے تھے، اسی لیے انہوں نے اس موقع پر بادشاہ کی موجودگی کو نظر انداز کر دیا اور ہٹ دھرم فقیہ پر کوڑا اٹھا لیا، اور اگر ان کا مقصد محض بادشاہ کی خوشنودی ہوتا، تو وہ ایسا ہرگز نہ کرتے۔

دوسرا واقعہ اس وقت پیش آیا، جب وہ غالباً اپنی سفارت کے سلسلے میں دمشق سے گزرے اور چند دن شہر میں قیام فرمایا۔ دمشق اس زمانے میں شافعیؒ فقہا کا سب سے بڑا مرکز تھا اور ادھر الکاسانی حنفی فقہا کے سرخیل سمجھے جاتے تھے، اسی لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہاں کے فقہا ان کو مناظرہ کرنے کا چیلنج نہ کریں، چنانچہ ان کو چیلنج کیا گیا، بعض قرائن سے مترشح ہوتا ہے کہ الکاسانی یہاں کے علما کے ساتھ مناظرے میں الجھنا نہیں چاہتے تھے، اسی لیے انہوں نے مناظرے کے لیے یہ عجیب و غریب شرط پیش کر دی، کہ میں کسی ایسے مسئلے میں مناظرہ نہیں کروں گا، جس مسئلے میں ہمارے (حنفی) ائمہ میں سے کسی امام کا قول امام شافعیؒ کے ساتھ ملتا ہو۔ چنانچہ شافعیؒ علما کی جانب سے جو مسئلہ بھی پیش ہوتا، الکاسانی فوراً فرما دیتے کہ اس میں ہمارے فلاں امام کا قول امام شافعیؒ کی تائید میں ہے، لہٰذا شافعیؒ فقہا اپنی تمام کوشش کے باوجود کوئی ایسا مسئلہ پیش نہ کر سکے، جس میں کسی حنفی امام کا قول نہ ملتا ہو، اسی لیے یہ مجلس بغیر مناظرہ کے ختم ہوگئی۔[2]

بظاہر یہ ایک معمولی سا واقعہ ہے، مگر اس واقعے سے الکاسانی کے علمی تبحر اور دیگر مسالک فقہ کے لیے ان کی فکری رواداری کا جس خوبی سے اظہار ہوتا ہے، وہ محتاج تعارف نہیں۔ اسی لیے انہوں نے اپنی لافانی کتاب بدائع الصنائع میں بھی فقہی مسائل کے بیان کا یہی انداز اپنایا ہے، یوں انہوں نے دیگر مسالک کا ہمدردانہ انداز میں ذکر کر کے خیر سگالی اور وسعت نظر کے جس جذبے کا اظہار کیا ہے، اگر اس کو پیش نظر رکھا جائے، تو نہ صرف یہ کہ مسلک کے عنوان سے ہونے والی خانہ جنگی کا خاتمہ ممکن ہے، بلکہ اس

---

[1] الجواہر المضیۃ، ۲: ۲۴۵۔ ہمیں اس روایت کے آخری حصے پر اعتراض ہے تفصیل آگے آئے گی۔

[2] ایضاً، محل مذکور۔

کی بنیاد پر ایک "بین الاسلامی" فقہ کی تدوین و تشکیل بھی آسان ہے۔

۴۔ سفارت: ان کی ایک اہم ترین اور وقیع ترین خدمت دو برادر اسلامی مملکتوں کے درمیان سفارتی فرائض کی بجا آوری بھی ہے۔

الکاسانی کی اس سفارت کے متعلق کئی امور تصفیہ طلب ہیں، جن پر پیشتر ازیں کسی تذکرہ نویس نے عنان توجہ مبذول نہیں کی۔ ان میں سے پہلا مسئلہ زمانۂ سفارت کا ہے؛ اس ضمن میں گو بعض سوانح نگاروں نے ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء کی تاریخ کا ذکر کیا ہے[1]، مگر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یہ تاریخ تاریخ حلب سے اخذ شدہ ایک مفروضے پر مبنی ہے، جو کہ درست نہیں، کیونکہ تاریخ حلب میں اثنائے بحث میں المدارس والعلما کا عنوان قائم کر کے جن واقعات کا ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء کے تحت ذکر کیا گیا ہے وہ تمام واقعات یقینی طور پر اسی سال پیش نہیں آئے تھے، بلکہ مؤلف نے بہت سے واقعات کو عام تاریخی ترتیب سے ہٹ کر اس سنہ کے تحت یکجا کر دیا ہے۔

بنابریں اس کی زمانی ترتیب کو سمجھنے کے لئے ہمیں سبط ابن العجمی کی کنوز الذہب اور ابن العدیم کی کتاب بغیۃ الطلب کے ان بیانات پر انحصار کرنا ہوگا، جو ابن ابی الوفا نے الجواہر المضیئۃ میں نقل کئے ہیں، چنانچہ ان دونوں مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ الکاسانی اس زمانے میں حلب میں تشریف لائے، جب مدرسۃ الحلاویہ میں رضی الدین السرخسی بطور مدرس رونق افروز تھے، مگر علمائے حلب ان کی لکنت کی وجہ سے ان کی تدریس سے مطمئن نہ تھے[2] اور السرخسی کی یہ تقرری ۵۶۴ھ / ۱۱۶۹ء کے بعد کا اور ۵۶۹ھ / ۱۱۷۴ء قبل کا واقعہ ہے، گویا یہی وہ زمانہ ہے کہ جب الکاسانی حلب میں سفیر بن کر تشریف لائے تھے۔ ان میں زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ / ۱۱۷۳ء کا سال ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

سفارت ہی کے ضمن میں دوسرا مسئلہ "خود مسئلہ سفارت" سے متعلق ہے کہ وہ آخر کونسا پیغام تھا، جو وہ لے کر سلطانِ حلب کے دربار میں تشریف لائے تھے؟

اس جگہ ہمیں ایک مرتبہ پھر اپنے ماٰخذ سے شکوہ کرنا پڑتا ہے کیونکہ تمام متداول ماٰخذ میں اس اہم ترین اور وقیع ترین مسئلے کو بڑے ہی عامیانہ اور سطحی انداز میں پیش کیا گیا ہے جس سے نہ صرف یہ کہ ہماری معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمیں الکاسانی کی ذات کے متعلق بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔

کتب ماٰخذ میں ان کی سفارت کے متعلق وہی قصہ مرقوم ہے، جس کا ذکر سطور بالا میں آ چکا ہے، کہ سلطان قونیہ (قلیج ارسلان السلجوقی) نے الکاسانی کو جب اپنے فقیہ پر غالب پایا، تو اس نے ان سے جان چھڑانے کے لیے اپنے وزیر کے مشورے پر انہیں دربار حلب میں سفیر بنا کر بھیج دیا، لیکن نہ تو سفیر بنا کر بھیجنے کے متعلق یہ وجہ کافی ہے اور نہ ہی اس صورت حال میں کسی کو سفیر بنا کر ارسال کیا جانا قرین قیاس ہے، کیونکہ سفیر

---

[1] دیکھیے (Heffening) کا مقالہ الکاسانی، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ؛ نیز براکلمان وغیرہ۔

[2] دیکھیے تاریخ حلب مع حواشی سامی الدہان، ۲: ۲۹۵؛ الجواہر المضیئۃ، ۲: ۲۴۴۔

بنانے سے قدرومنزلت میں اضافہ ہوتا ہے، کمی نہیں؛ اسی طرح سفیر بالآخر اپنے ہی وطن میں واپس آنے کا پابند ہوتا ہے۔

سفیر دونوں ممالک کے مابین خصوصی پیغام رسانی کا ذریعہ ہوتا ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ وہ کوئی ذی علم، صاحب رتبہ اور متقدر شخصیت کا مالک ہو، چنانچہ بہت سے علما جن میں شمس الدین ابن تیمیہ جیسے لوگ شامل ہیں یہ شرف رکھتے ہیں۔

بنا بریں ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ الکاسانی کی سفارت کا یہ پس منظر نہیں تھا بلکہ امر واقعہ یہ تھا، کہ انہیں ایک نہایت اہم مشن دے کر حلب بھیجا گیا تھا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سلطان نورالدین محمود زنگی کی زندگی کے آخری ایام میں "سلطنت حلب" اور "سلطنت قونیہ" (ایشائے کوچک) کے مابین جنگ چھڑ گئی تھی، جس کی وجہ خاندان دانشمند یہ کے "ذوالنون" پر سلجوقی حکمران (صاحب قونیہ) کا حملہ تھا؛ ذوالنون نے جب اس جنگ میں خود کو کمزور دیکھا؛ تو اس نے طاقتور حکمران سلطان نورالدین محمود سے مدد کی درخواست کی۔ چونکہ سلطان نورالدین خود بھی ایشائے کوچک کی اس سلجوقی حکومت پر خوش نہ تھا، اور دونوں کے مابین کئی علاقوں کی ملکیت پر باہمی تنازعہ موجود تھا، لہٰذا انہوں نے اس سلطنت قونیہ پر حملہ کر کے مرعش، کیسوم، بہستی، مرزبان اور سیواس پر بھی قبضہ کر لیا (۵۶۸ھ/۷۳-۱۱۷۲ء)[1] یہ دیکھ کر قلیج ارسلان کو سلطان نورالدین سے صلح کی درخواست کرنا پڑی، چونکہ سلطان نورالدین کو صلیبی سورماؤں سے بھی جنگ کا سامنا تھا، اس لئے اس نے بھی صلح پر آمادگی ظاہر کی، تاہم اس نے صلح کے لئے کڑی شرائط پیش کیں اور قلیج ارسلان کے خلاف سخت موقف اختیار کیا[2] اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین متعدد سفارتوں کا تبادلہ ہوا، جس کے نتیجے میں دونوں کے مابین صلح طے پا گئی۔

اگرچہ کسی بھی ماخذ میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ہمارے ممدوح الکاسانی کو اسی موقع پر "دربار حلب" میں بھیجا گیا تھا، کیونکہ سلطان نورالدین محمود کے بارے میں سب کو معلوم تھا، کہ وہ علم اور علماء کا بے حد قدردان ہے۔ اور یہ کہ علماء کی بات کو وہ توجہ سے سنتا ہے اور اسے قبول کرتا ہے اور اس بارے میں شاید ہی کوئی اور مسلمان حاکم اس کا مقابلہ کر سکتا ہو، اس لیے جب سلطان نے "حکومت قونیہ" کے خلاف سخت موقف اختیار کیا، تو حاکم قونیہ قلیج ارسلان نے الکاسانی کو اس کٹھن اور مشکل کام پر مامور کیا، چنانچہ الکاسانی کے علمی رتبے کے پیش نظر یہ مہم کامیاب رہی اور دونوں مملکتوں کے مابین شرائط صلح طے پا گئیں؛ اسی بنا پر الکاسانی کے حلب سے واپس قونیہ جانے کا بھی پتہ چلتا ہے، جیسا کہ سبط ابن العجمی کنوز الذہب (قلمی) میں لکھتے ہیں:

"اتفاق سے ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی، جن کا لقب علاء الدین ہے، سلطنت روم (ایشیائے کوچک) سے نورالدین کے دربار میں سفیر بن کر آئے۔ سلطان نے انہیں حلب میں

---

[1] ابن العدیم: تاریخ حلب، طبع سامی الدھان، ۲: ۳۴۳ تا ۳۴۸۔

[2] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ قلیج ارسلان، ۱۶: ۳۹۱۔

ٹھہرنے اور مدرسۃ الحلویہ میں فرائض تدریس بجا لانے کی درخواست کی جو انہوں نے قبول کر لی"[1]

جبکہ ابن العدیم (م ۶۶۰ھ) نے بھی بغیۃ الطلب میں یہی صراحت کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

الکاسانی صاحب البدائع اسی زمانے میں (جب السرخسی کے خلاف شکایات پہنچائی جا رہی تھیں) سفیر بن کر تشریف لائے، تو نور الدین نے انہیں "مدرسۃ الحلویہ" میں تعینات کر دیا۔ چنانچہ الکاسانی پیغام (یا خط) لے کر واپس گئے اور پھر لوٹ آئے اور مدرسہ الحلویہ میں تدریس کی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔[2]

ان دونوں نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ الکاسانی ایک ایسے زمانے میں سفیر بن کر تشریف لائے تھے جب السرخسی مدرسۃ الحلاویہ میں فرائض تدریس انجام دے رہے تھے اور جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے، یہ ۵۶۵ سے ۵۶۹ھ کے مابین کا زمانہ تھا، جبکہ زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء کا زمانہ ہی ہے جب دونوں حکومتوں کے مابین باقاعدہ سفارتوں کا تبادلہ ہو رہا تھا۔

بہر حال الکاسانی کی سوانح حیات کے زریں ابواب میں سے ایک باب یہ ہے کہ ان کی کامیاب سفارت کی بنا پر دو برادر اسلامی مملکتوں کے مابین نہ صرف یہ کہ خونریزی کا خاتمہ ہوا، بلکہ دونوں کے مابین صلح بھی طے پا گئی۔

(۵) اجتہاد: الکاسانی کی عظیم الشان خدمات میں سے ان کا ایک کارنامہ اجتہاد کا بھی ہے جو البدائع الصنائع کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے، اس عنوان پر چونکہ بدائع الصنائع کے سوا کوئی اور ماخذ ہمارے سامنے موجود نہیں ہے، لہٰذا اس پہ گفتگو بدائع الصنائع پر بحث کے دوران میں کی جائے گی۔

۶ تصنیف و تالیف: الکاسانی اپنے وقت کے عظیم مصنف بھی تھے، انہوں نے زندگی کا بہت بڑا حصہ تصنیف و تالیف میں صرف فرمایا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی فقط تین کتابوں کا ذکر ملتا ہے:

۱۔ **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع:** یہ کتاب حنفی فقہ کی شاہکار کتاب ہے، اس پر مفصل بحث آئندہ اوراق میں کی جائے گی۔

۲۔ **السلطان المبین فی اصول الدین[3]:** نام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب "علم عقائد" سے متعلق تھی اور اس میں اسلام کے بنیادی عقائد و تصورات پر بحث کی گئی تھی، تاہم نہ تو اس کے کسی قلمی نسخے کا پتہ چلتا ہے اور نہ ہی اس کے متعلق مزید معلومات دستیاب ہیں۔

۳۔ **کتاب التاویلات:** براکلمان نے الکاسانی کی تصانیف میں اس کتاب کا بھی ذکر کیا ہے[4]، لیکن ہمارے خیال میں یہ براکلمان کا تسامح ہے؛ اس لیے کہ کسی اور کتاب میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ملتا،

---

[1] سامی الدھان، حواشی تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵، ح ۶، بحوالہ کنوز الذہب۔

[2] عبد القادر: الجواہر المضیۃ، ۲: ۲۴۶، بحوالہ ابن العدیم: بغیۃ الطلب۔

[3] حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۲: ۹۹۶؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص ۴۲۔

[4] G.A.L. I: ۳۷۴۔

البتہ ان کے استاد السمرقندی نے اس عنوان پر ایک کتاب ضرور لکھی تھی، جس میں امام ابو منصور الماتریدی کے متفرق اقوال کو جمع کیا گیا تھا[1]، مگر الکاسانی کی طرف اس کتاب کی نسبت درست نہیں؛ اسی لیے ہمارے خیال میں الکاسانی کی طرف فقط دو کتابوں کی نسبت ہی درست ہے۔

۷۔ **اخلاق و عادات:** الکاسانی ایک نہایت ثقہ عالم دین اور راسخ العقیدہ بزرگ تھے؛ وہ اکثر معتزلہ اور اہل بدعت کا رد کرتے رہتے تھے؛ علاوہ ازیں وہ ایک وسیع القلب اور متبحر فقیہ اور مجتہد بھی تھے، وہ دوسروں کی بات نہایت خندہ پیشانی سے سنتے، اور قابل قبول بات کو قبول بھی فرماتے تھے۔

بقول صاحب مفتاح السعادۃ وہ بڑے بہادر، صاحب وجاہت اور خدمت کا بھرپور جذبہ رکھنے والے عالم دین تھے،[2] انہوں نے اپنے تمام فرائض منصبی نہایت دیانت داری اور فرض شناسی سے انجام دیئے، اوپر گذر چکا ہے کہ ان کے درس و تدریس کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ سلطان نورالدین نے بذات خود انہیں یہ منصب سنبھالنے کی درخواست کی اور یہ کہ حلب کے فقہا ان کی آمد پر اس حد تک خوش تھے، کہ ان کی عدم موجودگی میں بھی مصلیٰ بچھا کر جمع رہتے اور ان کی آنے کا انتظار کرتے تھے۔

طبیعت میں اخفا کا غلبہ تھا، اسی بنا پر اپنی کتاب میں اپنا نام تک لکھنا گوارہ نہیں کیا، البتہ اپنے گرامی قدر استاد کا نام جابجا لکھا اور نمایاں کیا ہے، الغرض وہ بے حد خوبیوں کے مالک فقیہ تھے۔

---

[1] کشف الظنون، ۱: ۳۶۰۔

[2] مفتاح السعادۃ، ۲: ۱۳۶۔

تقدیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع چھٹی صدی ہجری کے نامور حنفی فقیہ ومجتہد ملک العلماء علامہ ابوبکر علاؤالدین الکاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) کی سات جلدوں میں بے مثال تالیف ہے۔ اس کے بلند علمی پایہ، منفرد انداز استدلال، اصول وجزئیات کے استقصاء، نوکھی ترتیب، اچھوتے انداز بیان اور قاری میں مجتہدانہ بصیرت پیدا کرنے کی خصوصیات کے باعث اہل علم میں اس کی ضرورت وافادیت ہمیشہ مسلمہ رہی ہے۔ ہر دور میں فقہاء کرام اور مفتی صاحبان نے اس کتاب سے استفادہ اور اس کی انتہائی ضرورت کو محسوس کیا ہے۔ یہ کتاب اگرچہ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی مگر مؤلف نے اپنی خداداد فقہی اجتہادی بصیرت وسعت نظر اور باریک بینی سے مسائل کے تجزیہ اور تنقیح کا جو طرز اختیار کیا وہ بالکل آج کے دور کا ہے۔ کتاب کا مطالعہ کرتے ہوئے اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا کہ مؤلف چھٹی صدی ہجری کا آدمی ہے یا آج کے دور کا قرآن کا مفسر، حدیث کا حافظ، اجماع اور آثار صحابہ کا عالم اور جملہ فقہی مسالک کے تمام اصول وجزئیات سے پوری پوری واقفیت رکھنے والا کوئی وسیع النظر مجتہدانہ شان کا مالک اور حنفی نقطہ نظر کا عظیم ترجمان ہے۔ مؤلف کے سوانح، علمی وفقہی خدمات اور ان کی مایہ ناز تالیف بدائع الصنائع کے مفصل تعارف کیلئے بدائع جلد اول مطبوعہ ادارہ ہذا کے مقدمہ از جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف کی طرف رجوع کیا جائے۔

بدائع الصنائع کے اس علمی مقام اور اہمیت وافادیت کے پیش نظر کالعدم مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر اور معروف محقق مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمہ اللہ کی دوربین نگاہیں اس پر پڑیں اور اس کے اردو ترجمہ کا منصوبہ بنایا تاکہ اردو داں لوگ بالخصوص وکلاء اور قانون دان طبقہ بھی اس عظیم کتاب سے استفادہ کرسکے۔ بعض وقتی تقاضوں کے پیش نظر الٹی سمت یعنی ساتویں جلد سے ترجمہ شروع کیا گیا۔ چنانچہ ساتویں اور چھٹی جلد کا ترجمہ تو مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی یکے بعد دیگرے شائع ہو گیا۔ باقی جلدوں کا ترجمہ مولانا کی زندگی میں مکمل ہو چکا تھا۔ تاہم طباعت کی نوبت نہ آئی تھی۔ مولانا کے انتقال کے بعد ۱۹۹۳ء میں پہلی، دوسری اور چوتھی جلد کا ترجمہ حافظ غلام حسین صاحب (سابق ڈائریکٹر کالعدم مرکز تحقیق وحال پرنسپل ماڈل پبلک سکول مولانا احمد علی روڈ لاہور) کی زیر نگرانی شائع ہوا۔

ریسرچ سیل اگرچہ بوجوہ نومبر ۱۹۹۵ء سے ختم ہوچکا ہے تاہم کتاب ہذا کے ترجمے کی
علمی حلقوں کی طرف سے اس کی مسلسل مانگ اور سیٹ کو مکمل کرنے کی غرض سے دیال سنگھ ٹرسٹ
لائبریری کے شعبہ مطبوعات نے باقی دو جلدوں (تیسری اور پانچویں) کی اشاعت
ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن
اشاعت کی طرف متوجہ کیا۔ فاؤنڈیشن مذکور نے کمال علم پروری اور علم دوستی کا
خصوصی فنڈز سے اس کی اشاعت کی اجازت دے دی اور یوں یہ عظیم علمی منصوبہ
کو پہنچا۔ اللہ کریم تمام معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع کی تیسری جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ
عبدالحفیظ صاحب (سابق ریسرچ اسسٹنٹ) نے کیا ہے۔ مولانا کا تعلق ایک علمی
بھی جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور میں کافی عرصہ پڑھاتے رہتے ہیں۔ اس ترجمہ کی یہ خصوصیت
کہ اس پر جدید وقدیم علوم پر یکساں نظر اور فقہ سے خصوصی دلچسپی رکھنے والے جناب
صاحب (نائب مفتی جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور) نے نظر ثانی کی ہے۔

پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور بھر احتیاط سے کی گئی ہے۔
حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر پھر بھی غلطیوں کا امکان
قارئین کی خدمت میں التماس ہے کہ کوئی پروف کی یا کوئی فنی غلطی نظر آئے
فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جا سکے۔

(حافظ محمد سعد اللہ)
انچارج شعبہ مطبوعات
دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور۔

بسمہٖ تعالیٰ

تقدیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع کی اہمیت وافادیت اور اس کے عظیم مؤلف ملک العلماء ابوبکر علاؤالدین الکاسانی (المتوفی ۵۸۷ھ) کا علمی مقام اہل علم میں محتاج تعارف نہیں۔ دوسرے علامہ کاسانی کے سوانح، تصنیفی و تالیفی خدمات اوران کی بے مثال کتاب بدائع الصنائع کا مفصل تعارف جلد اول کے اردو ترجمہ کے مقدمہ (ازجناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف) میں آچکا ہے۔ اس لئے دوبارہ اس موضوع پر لکھنا تحصیل حاصل ہے۔ بدائع کی اسی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر کالعدم مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمہ اللہ نے اس کے اردو ترجمہ کا پروگرام بنایا تھا۔ چنانچہ باقی جلدوں کے تراجم تو پچھلے سالوں میں طبع ہوگئے تھے البتہ جلد سوم اور پنجم کے ترجمہ کی اشاعت میں بعض انتظامی مشکلات کے باعث تاخیر ہورہی تھی۔ اس لئے جناب ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کو اس معاملے کی طرف توجہ دلائی تو کتاب کی انتہائی ضرورت کے پیش نظر فاؤنڈیشن نے اس کی طباعت کیلئے فنڈز کی منظوری دے دی۔ اب بحمداللہ یہ دونوں جلدیں بھی شائع ہورہی ہیں۔ یوں بدائع الصنائع کے اردو ترجمہ کا سیٹ مکمل ہوگیا ہے۔

بلاشبہ یہ پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن کی بہت بڑی علمی خدمت اور اردو داں لوگوں پر ایک احسان ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد پنجم کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف صاحب نے کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی شخصیت علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ عرصہ دراز سے اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور جیسے تحقیقی ادارے سے منسلک ہیں اور اب صدر کے عہدہ پر فائز ہیں۔ بدائع الصنائع جلد اول کا ترجمہ بھی ڈاکٹر صاحب موصوف نے ہی کیا تھا۔ جو اہل علم سے اپنا معیار تسلیم کراچکا ہے۔ پہلی جلد میں اور اس جلد میں بھی ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ کے ساتھ ضروری حواشی کا بھی اہتمام کیا ہے جس سے ترجمہ کی افادیت دوچند ہوگئی ہے اور قاری کو کہیں الجھن پیش نہیں آتی۔

کتاب ہذا کی پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور بھر احتیاط سے کی گئی ہے۔ اسی طرح معیار طباعت کو بھی حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر پھر بھی ہر قسم کی غلطی سے پاک ہونے کا دعوی نہیں کیاجاسکتا۔ اس لئے قارئین سے التماس ہے کہ انہیں اگر کوئی پروف کی یا کہیں فنی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی ادارے کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

جب سے ملک میں اسلامائزیشن کا عمل شروع ہوا ہے مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) نے اس عمل میں عملی طور پر حکومت سے دو سطحوں پر تعاون کا آغاز کیا ہے ایک خالص علمی اور تحقیقی سطح پر اور دوسرے عوامی سطح پر۔ عوامی سطح پر اس ادارے کی جانب سے مختلف موضوعات پر نہایت سلیس مختصر اور جامع انداز میں تقریباً ۱۶ پمفلٹ دیدہ زیب شکل میں شائع کیے گئے ہیں مثلاً نظامِ عشر کی برکات، نظامِ زکوٰۃ کی برکات بلاسود بنکاری، اسلامی حدود، اسلام کا نظامِ احتساب، اسلامی حکومت میں اقلیتیں، مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں، رشوت ایک لعنت، اسلام میں قانون سازی، عدل نافذ کرنے والے ادارے۔ نفاذِ شریعت میں تدریج علمی اور تحقیقی سطح پر ادارے سے ایک سہ ماہی علمی اور فقہی رسالہ "منہاج" کے نام سے شائع ہوتا ہے۔ جو اکثر و بیشتر نمبروں کی شکل میں شائع ہوا ہے۔ مثلاً دو جلدوں میں عشر نمبر دو جلدوں میں اسلامی نظام عدل نمبر تین جلدوں میں حیثیت نسواں نمبر ایک ضخیم جلد میں اجتہاد نمبر تین جلدوں میں مصادر شریعت نمبر وغیرہ وغیرہ ان نمبروں نے ملک کے علمی حلقوں سے بحمد اللہ خراجِ تحسین حاصل کیا ہے۔ اور اس وقت ملک میں سہ ماہی "منہاج" ایک معتبر نام کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ اُردو میں پہلی مرتبہ اسلامی قانون شہادت اور قانون محنت و اجرت کے موضوع پر اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ حال ہی میں ڈاکٹر نور محمد غفاری کی دو کتابیں "اسلام کا قانون محاصل، اور اسلام کا قانون تجارت شائع ہو کر بازار میں آچکی ہیں۔

یہ محسوس کر کے کہ ہمارا بہت بڑا قانونی اور علمی ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون داں حضرات استفادہ نہیں کر سکتے، ادارے نے چند اہم عربی کتابوں کا اُردو میں ترجمہ کرنے کا بھی انتظام کیا ہے۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں ڈاکٹر احمد فتحی بہنسی کی کتاب القصاص فی الفقہ الاسلامی

کا اردو ترجمہ ادارے سے شائع ہوا ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع علامہ کاسانی کا شاہکار ہے اس کتاب کا شمار فقہ حنفی کی عظیم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ مصنّف کا انداز استدلال منفرد اور اسلوب اجتہاد مثالی ہے باوجود اس کے کہ یہ کتاب چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی لیکن میرا خیال ہے کہ مسائل کے تجزیہ اور تنقیح کا طرز جو مصنّف نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے بالکل پندرھویں صدی ہجری کا سا ہے۔

مَیں نے اپنی کتاب اسلامی حدودؒ کی تالیف کے دوران تقریبًا بالاستیعاب اس کتاب کا مطالعہ کیا تھا اور اسی وقت مَیں نے محسوس کر لیا تھا کہ اسے غیر عربی دان طبقہ تک پہنچانا نہایت مفید ثابت ہوگا۔ کیونکہ مصنّف کا زاویۂ نظر دیگر فقہائے اسلام کے مقابلے میں نہایت وسیع اور کسی حد تک عقلی و تجزیاتی ہے۔

چنانچہ مَیں نے اپنی اس خواہش کا اظہار سابق سیکرٹری وزارت مذہبی و اقلیتی امور جناب عرفان احمد امتیازی سے کیا اور انہوں نے تائید فرمائی اور تحریری طور پر مجھے اس کے ترجمہ کرانے کی اجازت دی پھر میں نے فیصلہ کیا کہ بجائے اس کے کہ جلد اوّل سے ساتویں جلد تک کا ترجمہ کرایا جائے ترجمہ اس طرح کرایا جائے کہ پہلے ساتویں جلد کا پھر چھٹی کا پھر پانچویں کا اور اس طرح ترجمہ کی ترتیب الٹی ہو اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ وہ ابواب جن کا تعلق "اسلامائیزیشن" کے عمل سے ہے مثلاً قانون قضا قانون شہادت۔ حدود۔ قصاص۔ بیع و شراء۔ مزارعت۔ مضاربت۔ شفعہ وغیرہ ذرا پہلے قارئین کے سامنے آجائیں گے۔ رہے ابواب طہارت۔ صلوٰۃ۔ صوم۔ زکوٰۃ۔ حج وغیرہ تو ان موضوعات پر اُردو میں کافی کتابیں اور امہات الکتب کے تراجم موجود ہیں۔ سب کمیٹی **ریسرچ سیل** نے جس کے کنوینر ڈاکٹر **نذیر احمد** مرحوم تھے میری اس رائے کی توثیق کی اور اس نے ترجمہ کے لئے جناب **خان محمد** چاولہ پروفیسر (عربی) گورنمنٹ کالج لاہور کا انتخاب کیا۔ پروفیسر خان محمد چاولہ کی ذات علمی حلقوں میں کسی رسمی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔

انہوں نے نہایت محنت اور جگر کاوی سے ساتویں جلد کا ترجمہ کیا ہے (جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے) ترجمہ میں اس بات کا التزام کیا گیا ہے کہ محض ترجمہ ہی نہ ہو بلکہ کتاب کی تفہیم بھی ہو اس لئے جہاں جہاں دقیق فقہی اصطلاحات آئی ہیں وہاں ان کے انگریزی مترادفات درج کر دیئے گئے ہیں تاکہ قانون کے طلبہ، وکلا اور جج صاحبان کو عبارت کا مفہوم سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔

کتاب کے وہ مباحث جن کا ہمارے دور سے کوئی تعلق نہیں ہے مثلاً غلاموں کی بیع و شراء ان کو آزاد کرنے کے مسائل یا مکاتبت یا ام ولد وغیرہ کے مسائل ان کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اب غلامی کی رسم ہی نہیں ہے اور نہ اس کے مسائل کی ضرورت باقی رہ گئی ہے۔

قارئین کو یہ بات جان کر مسرت ہوگی کہ بحمد اللہ اسی کتاب کی چھٹی اور پانچویں جلد کا ترجمہ انہی خصوصیات کے ساتھ جاری ہے۔ انشاء اللہ ادارہ آئندہ سال اسے بھی شائع کر دے گا۔

یہ بات بھی باعثِ مسرت ہے کہ مرکز تحقیق نے اصولِ فقہ کی عظیم اور بے مثال کتاب "**الموافقات**" للشاطبی کے ترجمہ کا بھی انصرام کیا ہے اور فی الحال ادارے کی طرف سے مولانا **محمد عثمان** صاحب یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں انشاء اللہ العزیز **الموافقات** کی کم از کم دو جلدوں کا ترجمہ جلد ہی شائع ہو جائے گا۔

ہم اپنا فرض منصبی تصور کرتے ہیں کہ اخیر میں محکمہ تعلیم پنجاب کے سربراہان اور بالخصوص ایئر کموڈور (ریٹائرڈ) جناب **انعام الحق** صاحب ڈائرکٹر جنرل پبلک لائبریریز (پنجاب) جناب پروفیسر **عبد الجبار** شاکر صاحب ڈائریکٹر پبلک لائبریز (پنجاب) جناب پروفیسر مرزا **محمد منور** صاحب (ڈائرکٹر اقبال اکیڈمی) کا تہ دل سے شکریہ ادا کریں جنہوں نے ہر قدم پر ہمارے ساتھ ہر قسم کا تعاون کیا، اور اول الذکر نے فنڈز کی فراہمی میں ہمارے ساتھ دل کھول کر تعاون کیا۔ ہم جناب پروفیسر **خان محمد** چاولہ کے بھی بے حد ممنون ہیں کہ انھوں نے نہایت جانفشانی سے اتنے مشکل اور اہم کام کو انجام دیا۔ ہم جناب مولانا **عبد الرشید** صاحب (جامعہ مدنیہ) اور ڈاکٹر **عبد الواحد** صاحب (جامعہ مدنیہ لاہور) کے بھی شکر گذار ہیں کہ ان حضرات نے ترجمے پر نظر ثانی کر کے ہماری مدد کی۔ عزیزان گرامی حافظ **غلام حسین** صاحب ریسرچ آفیسر دیال سنگھ لائبریری اور حافظ **محمد سعد اللہ** صاحب جونیئر ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل دیال سنگھ لائبریری بھی ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے پروف ریڈنگ کے دقیق ترین کام کو نہایت محنت، دلی لگن اور عرق ریزی سے انجام دیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان تمام معاونین کو حیات دراز عطا فرماتے ان کی اس عظیم خدمت کو قبول فرما کر فلاح دارین سے نوازے اور حکومت وقت کو توفیق عطا فرماتے کہ وہ حسب وعدہ ملک میں اسلامی **نظام شریعت** کو من کل الوجوہ نافذ کرے کیونکہ اسی پر ہماری بقا کا انحصار ہے۔ آمین " ؎ ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

سید محمد متین ہاشمی

ڈائرکٹر مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

مورخہ ۳۰ اکتوبر ۱۹۸۶ء

بسمہ تعالیٰ

تقدیم (طبع ثانی)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد

گزشتہ دہائی میں حکومت پاکستان کی طرف سے شرعی حدود و تعزیرات کے نفاذ اور اسلامائزیشن کے عمل میں علمی رہنمائی اور عملی تعاون کیلئے سابقہ ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اسلامی (اسلامی قانون) کی بعض امہات الکتب کو عربی سے اردو میں منتقل کرنے کا ایک منصوبہ بنایا تھا اور اس کیلئے سب سے پہلے نامور حنفی فقیہ علامہ کاسانیؒ کی عظیم الشان کتاب " بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع " کا انتخاب ہوا۔ اس لئے کہ اس کتاب کا طرز استدلال اور مسائل کے تجزیہ و تنقیح کا انداز بڑا اچھوتا اور دورجدید کے عین مطابق تھا۔ ترجمہ کا آغاز پہلی جلد کی بجائے ساتویں (التی سمت) سے کیا گیا۔ کیونکہ اہم اور فوری ضرورت کے اکثر قانونی مسائل اور تفصیلات مثلاً قتل ، قصاص ، دیت (خون بہا) کے مسائل ، رہزنی ، زنا ، شراب نوشی ، قذف اور چوری کی شرعی حدود (شرعی سزاؤں) کی تفصیلات اور متعدد دیگر دیوانی و فوجداری معاملات میں شرعی نقطہ نظر کی وضاحت اس آخری جلد میں پائی جاتی تھی۔ چنانچہ اس جلد کے اردو ترجمہ کیلئے پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب (شعبہ عربی گورنمنٹ کالج لاہور) کو منتخب کیا گیا۔ چاولہ صاحب نے بہت قلیل عرصہ میں اس کتاب کا رواں دل نشیں اور معیاری اردو ترجمہ کر کے ادارے کے حوالے کردیا اور یوں یہ خوبصورت ترجمہ جنوری ۱۹۸۷ء میں پہلی مرتبہ شائع ہو کر منظر عام پر آگیا۔ کتاب اگرچہ ضخیم تھی دوسرے سراسر علمی اور فنی تھی اس کے باوجود اہل علم بالخصوص وکلاء اور قانونی طبقوں نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ایک ہزار کی تعداد میں اس کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا تھا عرصہ ہوا ختم ہو گیا تھا۔ اور ادھر اس عدیم المثال کتاب کی مانگ میں مسلسل اضافہ۔ کتاب کی اہمیت اور مانگ کے پیش نظر جناب ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور نے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کو اس کے دوسرے ایڈیشن کی طرف توجہ دلائی تو فاؤنڈیشن نے کمال مہربانی اور علم پروری کا ثبوت دیتے ہوئے اس کے لئے فنڈز کی منظوری دے دی۔ چنانچہ یہ دوسرا ایڈیشن جو آپ کے ہاتھوں میں ہے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کے خصوصی تعاون سے شائع ہوا ہے۔ اس علمی تعاون اور خدمت پر ہم فاؤنڈیشن کے انتہائی شکر گزار ہیں۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

۱۳ فروری ۱۹۹۴ء

بدائع الصنائع کی علمی حیثیت اور خصوصیات

بدائع الصنائع: فقہ حنفی کی لازوال اور شاہکار کتب میں سے ایک ہے، مگر افسوس کہ ان کی اس کتاب کے متعلق اب تک بہت ہی کم لکھا گیا ہے، اسی لیے راقم الحروف کی اس مختصر سی تحریر سے "اس کتاب پر لکھنے کا عشیر عشیر حق بھی شاید ادا نہ ہو سکے گا۔

۱۔ **نام اور وجہ تسمیہ:** زیر نظر کتاب کا نام بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ہے، اس کے حصہ اوّل یعنی بدائع الصنائع سے عجیب و غریب مضامین اور اچھوتے نکات مراد لیے جاتے ہیں، بنا بریں یہ نام اس کے مضامین اور انداز بیان کے اچھوتے پن کی طرف اشارہ کرتا ہے، اپنی کتاب کے اس نام کے پس منظر کو واضح کرتے ہوئے پیش لفظ میں فرماتے ہیں۔

"ہمارے مشائخ نے اس فن (فقہ) میں یوں تو قدیم وجدید زمانے میں بے شمار کتابیں لکھی ہیں، جن میں خوب داد تحقیق دی گئی ہے البتہ انہوں نے اس ضمن میں ترتیب کا زیادہ خیال نہیں رکھا، سوائے میرے استاد محترم کے، جو وارث و مورث سنت، شیخ، امام، زاہد علاؤالدین سرخیل اہلسنت محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لہٰذا میں نے ان کی اقتداء کی، تو راہ پائی، اس لیے کہ ہر علم کی کتاب لکھنے کی غرض و غایت اور مقصود یہ ہوتا ہے کہ طالب علم (قاری) پر اس تک پہنچنا آسان اور استفادہ کرنا سہل ہو اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل ہونا ممکن نہیں جب تک کتاب میں ایسی ترتیب ملحوظ خاطر نہ رکھی جائے۔ جو صناعت اور حکمت کے عین مطابق ہو، یعنی یہ کہ مسائل کی اقسام اور فصول پر خوب غور و فکر کر کے انہیں ان کے اصلی قواعد اور اصولوں کے مطابق پیش کرنا، تاکہ انہیں سمجھنا آسان، ذہن نشین کرنا سہل اور یاد کرنا ممکن ہو، نیز تاکہ اس کا فائدہ اور نفع زیادہ ہو؛ لہٰذا میں نے اپنی توجہ اسی طرف مبذول کی اور میں نے تمام مسائل فقہ کو اجمالاً اپنی کتاب میں اسی صناعی ترتیب اور حکمی تالیف کے مطابق جمع کیا ہے جو ارباب صناعت اور اہل حکمت کی ترتیب کے عین مطابق ہے اس کے ساتھ محکم اور واضح عبارت میں بڑے بڑے دلائل اور قوی نکات بھی اضافہ کیے ہیں اور میں نے اپنی اس کتاب کا نام "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" رکھا ہے[1]

گویا کتاب کا یہ نام اس کی اچھوتی ترتیب اور عمدہ طرز استدلال و انداز بیان کی عکاسی کرتا ہے اور جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ بلا شبہ ان کا یہ دعوٰی مدعا کے عین مطابق اور حسب حال ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ۱: ۲تا۳

۲- بدائع الصنائع مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح ؟ آگے بڑھنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے چلیں کہ آیا بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح۔
جیسا کہ ہم مقالے کے ابتدائی حصّے میں یہ بیان کر آئے ہیں کہ صدیوں سے بدائع الصنائع کے متعلق یہ غلط فہمی پائی جاتی رہی ہے کہ یہ کتاب السمرقندی کی تحفۃ الفقہا کی شرح ہے، یہ غلط فہمی اس حد تک بڑھی کہ حاجی خلیفہ اور براکلمان (C. Brockelmann) وغیرہ مصنفین نے اسے "تحفۃ الفقہاء" کے تحت ہی مندرج کیا ہے: ہمارے خیال میں یہی غلط فہمی اس کتاب سے صدیوں کی عدم توجہ اور قلیل استفادے کی اہم ترین وجہ بھی ہے۔

چونکہ اس روایت کے ساتھ ان کی "خانہ آبادی" کی کہانی بھی منسلک ہے، اس لیے ہم اوراقِ سابق میں الکاسانی کی شادی کے ضمن میں اس روایت خارجی پہلوؤں سے مفصل بحث کر آئے ہیں، جس سے اس روایت کا بے اصل اور بے سند ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں کتاب کی داخلی شہادت سے اس عنوان پر کچھ لکھا جائے گا:-

أ- اس روایت کے موضوع اور غلط ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اس کتاب میں شرح ہونے کی ادنٰی خصوصیات بھی نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ عام طور پر شروح کی دو اقسام ہوتی ہیں:

۱- کسی کتاب کی شرح کا زیادہ معروف طریقہ یہ ہے کہ اصل یعنی متن کا کچھ حصّہ (Extract) لے کر اس کی شرح بیان کی جائے، چنانچہ فقہ کی دنیا میں "شرح کنز" فائق، ہدایہ، شرح نور الانوار، نحو میں شرح جامی، منطق میں قطبی، شرح تہذیب وغیرہ اس کی معروف مثالیں ہیں کیونکہ ان تمام کتابوں میں شرح کا یہی معروف عام طریقہ اپنایا گیا ہے۔

۲- شرح کا دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اصل کا متن اپنی ترتیب اور تسلسل کے ساتھ چلتا رہے، البتہ اس کے نیچے اس کے اہم نکات کی وضاحت یا تشریح کر دی جائے، اس طریقے کو حاشیے کا طریقہ یا دَورِ حاضر میں ایڈیٹنگ (Editing) کہا جاتا ہے، قدیم کتب میں سے اس کی معروف مثال ملا علی قاری کی شرح الوصیۃ لامام ابی حنیفہ ہے کیونکہ اس میں یہی طریقہ اپنایا گیا ہے؛ اور چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بدائع الصنائع میں شرح کا نہ پہلا طریقہ نظر آتا ہے اور نہ ہی دوسرا طریقہ۔ لہٰذا اس کتاب کو شرح قرار دینا سرے سے ہی غلط ہے۔

ب- خود الکاسانی نے کتاب کے پیش لفظ میں صراحت کی ہے کہ "انہوں نے کتاب کی ترتیب میں اپنے استادِ محترم کے طریقے کی اتباع کی ہے[1]؛ نہ کی اس کی شرح لکھنے میں، لہٰذا اس کتاب کو شرح قرار دینا فاضل مؤلف کی اپنی صراحت کے خلاف ہے اور مدعی سُست گواہ چُست کا مصداق ہے۔

ج- کتاب کے تفصیلی مطالعے سے بھی اسی مضمون کی تائید و توثیق ہوتی ہے، کیونکہ فاضل مؤلف نے

---

[1] بدائع، ۱: ۲ تا ۳۔

ہر جگہ فقہی مسائل کی تبویب، فقہی آرا کی تبیین اور ان پر نقد و تبصرہ کرنے میں مکمل طور پر آزاد روش اختیار کی ہے اور کسی کتاب کی حد تک خود کو محدود اور پابند نہیں کیا۔ چنانچہ فاضل مؤلف جس طرح دوسرے ائمہ اور فقہا کی آرا کو پیش فرماتے ہیں، اسی طرح السمرقندی کی رائے کا ذکر بھی کرتے ہیں۔

د۔ پھر مذکورہ روایت کی رُو سے بیان کیا جاتا ہے کہ الکاسانی نے اپنے استاد محترم کی کتاب تحفہ کی شرح لکھ کر پیش کی، تو ان کے استاد محترم نے اپنی دُختران سے بیاہ دی، جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ الکاسانی نے اپنی یہ کتاب اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد تصنیف فرمائی، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنے استاد کا نام ہر جگہ "رحمۃ اللہ علیہ" کے اضافے کے ساتھ درج فرمایا ہے[1]۔ اور "رحمۃ اللہ علیہ" کا لفظ گو کسی زندہ شخص کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، مگر عرف و عادت کے مطابق اس کا استعمال فقط "مرحوم" ہو جانے والے افراد کے لیے ہی درست ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بدائع الصنائع کی ترتیب و تدوین اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد فرمائی اور یہ کہ مذکورہ بالا روایت کی بنیاد ہی غلط ہے۔

الغرض داخلی اور خارجی دونوں طرح کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے اور کسی کتاب کی شرح یا تکملہ نہیں ہے۔

زمانۂ تصنیف: اب ایک اور سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ اس عظیم الشان کتاب کو کس سنہ میں ترتیب دیا گیا۔

اس سوال کے جواب کے لیے جب ہم کتب مصادر پر نگاہ ڈالتے ہیں، تو ہمیں سکوت کے سوا کوئی جواب نہیں ملتا تاہم بعض خارجی اور داخلی قرائن سے زمانے کی تھوڑی بہت تعیین کی جا سکتی ہے۔ ان قرائن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ اس میں ہر جگہ السمرقندی کا نام "رحمۃ اللہ علیہ" کے اضافے کے ساتھ درج کیا گیا ہے[2]، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کتاب کو فاضل مؤلف نے اپنے مرحوم استاد کے وفات پا جانے کے بعد تصنیف فرمایا تھا، اور چونکہ السمرقندی کی تاریخ وفات ۵۳۸ھ/یا ۵۳۹ھ بیان کی جاتی ہے، لہٰذا یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس کتاب کی تدوین مذکورہ سال کے بعد شروع ہوئی۔

ب۔ اسی طرح اس میں "مشائخ" کا لفظ مختلف ترکیبوں، مثلاً مشائخنا[3]، یا بعض مشائخنا[4] یا بعض المشائخ

---

[1] بدائع، محل مذکور؛ نیز ۷: ۵۔

[2] بدائع، ۱: ۳۵، ۳۶، ۴۹، ۶۵، ۶۶، ۷۴۔

[3] ایضاً، ۱: ۳۵۔

[4] ایضاً، ۱: ۷۹۔

مشائخ العراق[1]، مشائخ بلخ[2] وغیرہ کی صورت میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اور چونکہ فقہائے کبار کے لیے یہ اصطلاح بڑی حد تک " اس دور کی وسط ایشیا کی فقہی کتابوں میں خصوصیت کے ساتھ ملتی ہے[3]۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ الکاسانی نے یہ کتاب اپنے سمرقند کے زمانۂ قیام میں مرتب فرمائی تھی؛ علاوہ ازیں اس میں " مشائخنا بما وراء النهر[4] (ماوراءالنہر کے ہمارے مشائخ) کی ترکیب بھی ملتی ہے، جو اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ الکاسانی اس کی تصنیف کے وقت ماوراالنہر کے اسی خطے میں موجود تھے؛ مزید برآں اس میں ماوراالنہر کے فقہا اور ائمہ کا بکثرت ذکر ملتا ہے، جب کہ دوسرے علاقوں بشمول قونیہ اور حلب کے فقہاء کا کسی جگہ بھی تذکرہ نہیں ملتا؛ اسی طرح اس میں ایک مقام پر خاص طور پر بخاری کے کیچڑ[5] کا ذکر کیا گیا ہے جو ہمارے اسی موقف کی تائید کرتا ہے؛ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنّف علیہ الرحمۃ نے اسے ماوراالنہر میں قیام کے دوران ہی تصنیف فرمایا تھا۔

پھر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ الکاسانی حلب میں ۵۶۴ سے ۵۶۹ھ کے درمیان کسی وقت تشریف لائے تھے، زیادہ امکان ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء میں یہاں پہنچنے کا ہے، لہٰذا اس سے ثابت ہوا، کہ یہ کتاب ۵۳۹ سے لے کر ۵۶۸ھ کے درمیانے عرصے میں تصنیف کی گئی۔

اس عرصے میں سے کچھ زمانہ تو آپ نے قونیہ میں بھی بسر فرمایا تھا، مگر چونکہ مآخذ سے اس کی تعیین نہیں کی جا سکتی، اس لیے اس بارے میں بھی وثوق کے ساتھ تو کچھ کہنا مشکل ہے، تاہم اگر دونوں علاقوں کے سیاسی حالات پر نظر رکھی جائے، تو اس کی کچھ نہ کچھ تعیین ہو جاتی ہے۔

ماوراالنہر کے اس علاقے میں جہاں الکاسانی نے اپنی تعلیم و تربیت کی تکمیل کی ۵۳۶ھ سے حالات میں تبدیلی آنا شروع ہوئی۔ اسی سال اس علاقے سے سلجوقی حکومت کا خاتمہ اور قرہ ختائی حکومت کا آغاز ہوا۔ ۵۳۷ میں قرہ ختائی کا پہلا حکمران ۵۵۵ھ میں دوسرا اور ۵۶۵ھ میں تیسرا حکمران فوت ہوا۔ حکومت اور حکمران کی تبدیلی سے لازمی طور پر علاقے کے حالات میں تبدیلی آئی، چنانچہ اسی کے نتیجے میں حاکم سمرقند عثمان نے حکمرانوں کے خلاف بغاوت کر دی، جسے سختی کے ساتھ کچل دیا گیا، عین ممکن ہے کہ اس کے بعد علاقے کے مسلمانوں بالخصوص اہل علم و فضل پر نسبۃً زیادہ سختی کی گئی ہو جس کے نتیجے میں اہل علم ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں، اور انہی اہل علم میں الکاسانی بھی شامل ہوں۔

دوسری جانب قونیہ میں قلیج ارسلان کی حکومت کا زمانہ ۵۵۵ھ سے شروع ہوا، یہی وہ حکمران ہے جس کے دربار میں الکاسانی اور ایک فقیہ کے مابین بر سر دربار مناظرہ ہوا۔ اور اسی حکمران نے مصالحت کی شرائط

---

[1] بدائع الصنائع ۱: ۱۳، ۷۳۔

[2] ایضاً، ۱: ۶۲۔

[3] دیکھیے مثلاً القدوری، ہدایہ وغیرہ۔

[4] ایضاً، ۱: ۳۷، ۸۱۔

[5] ایضاً، ۱: ۸۱۔

کے ساتھ الکاسانی کو دربار حلب میں بھیجا۔ بنا بریں ان دونوں باتوں کو مدنظر رکھنے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ۵۵۵ھ اور ۵۶۵ھ کے مابین کسی وقت قونیہ میں تشریف لائے ہوں گے۔ اس طرح اس کی تصنیف کا زمانہ ۵۳۹ھ اور ۵۵۵ھ یا اس سے دو چار متاخر سالوں کے مابین قیاس ہوتا ہے۔

۴۔ **قلمی نسخے**: بدائع الصنائع کے قلمی نسخے حسب ذیل کتاب خانوں میں محفوظ ہیں:

(۱) کتاب خانہ برلن[1]؛
(۲) کتاب خانہ موزۂ بریطانیہ[2]؛ British Museum
(۳) ینی جامع (ترکی)[3]؛
(۴) جامع سلیمانیہ، استانبول ترکی[4]؛
(۵) سردیلی Sarwilli[5]؛
(۶) جامع زیتونیہ، تونس[6]؛
(۷) مکتبہ خالدیہ، بیت المقدس[7]؛
(۸) قاہرہ[8]؛
(۹) حلب[9]؛
(۱۰) آصفیہ (حیدرآباد دکن)[10]
(۱۱) کتاب خانہ رامپور[11]؛
(۱۲) مطبع جمالیہ قاہرہ، (مصر) اسی مؤخر الذکر قلمی نسخے سے اس کو مطبع جمالیہ (قاہرہ) نے سات جلدوں

---

[1] فہرست مخطوطات کتاب خانہ برلن Ahlward: Verz مطبوعہ برلن ۱۸۸۷ء، ص ۳۴۷-۳۴۹۔
[2] Br. Muscata Logue Coddmss جلد سوم (۲۱)
[3] فہرست کتاب خانہ ینی جامع استانبول، ص ۳۰۷ تا ۳۰۷۔
[4] فہرست کتاب خانہ جامع سلیمانیہ، ص ۳۹۳ تا ۳۹۹۔
[5] فہرست کتاب خانہ سردیلی، ص ۱ تا ۳۷۔
[6] فہرست کتاب خانہ جامع زیتونیہ، ۴/۶۸: ۱۹۵۰۔
[7] فہرست کتاب خانہ بیت المقدس ۱۶: ۳۔
[8] فہرست الکتب العربیہ، المحفوظہ لکتب خانہ خدیویہ المصریہ ۱۲/۲۱: ۲/۳۰۵۔
[9] مجلۃ المجمع العلمی العربی، بدمشق ۸: ۳۷۱؛ ۳۰۔
[10] فہرست کتاب خانہ آصفیہ، حیدرآباد دکن ۲: ۱۰۷۴؛ ۳۴۴:
[11] فہرست کتاب خانہ رامپور ۱: ۱۷۱؛ ۵۹؛ جلد ثانی ۲: ۴۱۹؛ ۲۸ تا ۳۲۷۔
[12] ہمارے سامنے جو نسخہ ہے اسے مطبع شرکت المطبوعات العامیہ (مصر) نے ۱۳۲۷ھ میں طبع کیا۔

میں طبع کیا۔ ساتویں جلد کے اختتام پر یہ عبارت بھی درج ہے۔ کہ:

"نص ما وجد فی الاصل المطبوع علیہ : وقع تمام المنصف الاخیر
من کتاب البدائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی تغمدہ اللّٰہ تعالیٰ
بالرحمۃ والرضوان علیٰ مذہب الامام فی حنیفۃ رضی اللّٰہ عنہ
الحمد للّٰہ الذی وہب التوفیق لاتمام النصف من کتابہ الکتاب
والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر خلقہ سیدنا محمد خیر من نطق
بالصواب وعلیٰ آلہ الطیبین الطاہرین الی یوم الحساب علی ید اضعف
العباد الفقیر المعترف بالذنب ... عبد اللّٰہ بن المرحوم الحاج
عبد الرّحیم المدعو باللبقی غفر اللّٰہ لہٗ ولوالدہٖ ولاخوانہٖ فی خمسۃ
ایام خلت من ذی الحجہ سنہ ۱۱۷۰ھ۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نسخے کو عبداللہ بن عبدالرحیم نامی کاتب نے ۵ ذوالحجہ ۱۱۷۰ھ کو کتابت کیا تھا۔ اس اعتبار سے یہ نسخہ اپنی طباعت (۱۳۲۷-۱۳۲۸ھ) سے کم و بیش سوا دو سو سال پہلے کتابت کیا گیا تھا۔

بدائع الصنائع کا مطبوعہ نسخہ، گو قدیم انداز میں طبع ہوا ہے، لیکن پھر بھی نعمت غیر مترقبہ سے کم نہیں ہے، اسی کی فوٹو کاپی لاہور سے طبع ہوئی ہے۔ یہ مطبوعہ نسخہ سات جلدوں اور چونسٹھ کتب پر مشتمل ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

ب۔ تلخیصات: یہ کتاب چونکہ سات جلدوں اور ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے، اس لیے فقہا نے اس کی تلخیص کی بھی کاوشیں کی ہیں، ان میں سے دو کاوشوں کا ذیل میں تذکرہ کیا جاتا ہے: (۱) ایک کاوش محمد البردینی الحسینی الحنفی نے کی اور اپنی کتاب کا نام: زاد الغائب الصنائع من بدائع الشرائع، رکھا اس پر عباسی خلیفہ المتوکل کی تقریظ ہے اور اس کتاب کو پہلی بار (۹۲۵ھ/۱۵۱۷ء) میں کتابت کیا گیا[1]۔ اس متوکل عباسی خلیفہ سے مراد غالباً مصر کا آخری خلیفہ ہے، جس نے ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں اپنے حقوق و اختیار سلطان سلیم عثمانی کو تفویض کر دیے تھے۔

(۲) اس کی دوسری تلخیص محمد بن احمد بن ابی السعود المناستری الحنفی، المعروف بہ شاہ محمد (موجود ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء)[2] نے کی اور اس کا نام مجرد البدائع و ملخص الشرائع رکھا[3]۔ یہ تلخیص غالباً حاجی خلیفہ کی نظر سے گذری تھی، کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اس کا آغاز "الحمد للّٰہ رب العٰلمین" کے جملے سے ہوتا ہے۔

۵۔ بدائع الصنائع کے مضامین اور جلدوں کی ترتیب: بدائع کی عظیم ترین خصوصیات

---

[1] براکلمان: ت۔ع ۱: ۳۷۴۔

[2] معجم المؤلفین، ۸: ۲۹۳۔

[3] حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۳۷۱۔

ہیں سے اس کے مضامین وعنوانات کی ترتیب سرفہرست ہے؛ اسی لیے اس کتاب کی اہمیت اور اس کے علمی مقام کو جاننے کے لیے اس کے مضامین کی ترتیب پر نظر ڈالنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ جلد اوّل
۱۔ کتاب الطہارت۔
۲۔ کتاب الصلوٰۃ۔

۲۔ جلد دوم: (صفحات
۳۔ کتاب الزکوٰۃ۔
۴۔ کتاب الصّوم۔
۵۔ کتاب الاعتکاف۔
۶۔ کتاب الحج اور
۷۔ کتاب النکاح۔

۳۔ جلد سوم
۸۔ کتاب الایمان
۹۔ کتاب الطلاق
۱۰۔ کتاب الظّہار۔
۱۱۔ کتاب اللعان۔

۴۔ جلد چہارم
۱۲۔ کتاب الرضاع
۱۳۔ کتاب الحضانۃ۔
۱۴۔ کتاب الاعتاق
۱۵۔ کتاب التدبیر (غلاموں کو مدبّر بنانے کے احکام)۔
۱۶۔ کتاب الاستیلاد (باندیوں کو ام ولد بنانے کے احکام)۔
۱۷۔ کتاب المکاتب (غلاموں کو مکاتب بنانے کے احکام)
۱۸۔ کتاب الولاء۔
۱۹۔ کتاب الاجارۃ۔

۵۔ جلد پنجم۔
۲۰۔ کتاب الاستصناع (اجیر وآجر کے احکام)
۲۱۔ کتاب الشّفعہ

۲۲۔کتاب الذبائح والقیود
۲۳۔کتاب الاصطیاد۔
۲۴۔کتاب التضحیہ
۲۵۔کتاب النذر
۲۶۔کتاب الکفارات۔
۲۷۔کتاب الاشربہ
۲۸۔کتاب الاستحسان۔
۲۹۔کتاب البیوع

۶۔ جلد ششم۔
۳۰۔کتاب الکفالہ
۳۱۔کتاب الوکالۃ
۳۲۔کتاب الصلح
۳۳۔کتاب الشرکۃ
۳۴۔کتاب المضاربۃ
۳۵۔کتاب الہبۃ
۳۶۔کتاب الرہن
۳۷۔کتاب المزارعۃ
۳۸۔کتاب المعاملہ یا کتاب المساقاۃ
۳۹۔کتاب الشرب
۴۰۔کتاب الاراضی
۴۱۔کتاب المفقود۔
۴۲۔کتاب اللقیط
۴۳۔کتاب اللقطۃ
۴۴۔کتاب الاباق
۴۵۔کتاب السباق
۴۶۔کتاب الودیعۃ
۴۷۔کتاب العاریۃ
۴۸۔کتاب الوقف والصدقہ۔
۴۹۔کتاب الدعوٰی
۵۰۔کتاب الشہادۃ۔

۵۱۔ کتاب الرجوع عن الشہادۃ

۷۔ جلد ہفتم:

۵۲۔ کتاب ادب القاضی

۵۳۔ کتاب القسمۃ

۵۴۔ کتاب الحدود

۵۵۔ کتاب السرقہ

۵۶۔ کتاب قطاع الطریق

۵۷۔ کتاب السیر

۵۸۔ کتاب الغصب

۵۹۔ کتاب الحجر والحبس

۶۰۔ کتاب الاکراہ

۶۱۔ کتاب الاقرار

۶۲۔ کتاب الجنایات

۶۳۔ کتاب الخنثیٰ، قانون خنثیٰ

۶۳۔ کتاب الوصایا

۶۴۔ کتاب القرض[1]

خصوصیات

یہ کتاب اپنے منفرد بیان، اپنی فنی ترتیب اور اپنے تجزیاتی اسلوب کی بنا پر اپنا ثانی نہیں رکھتی، اسی بنا پر اس کتاب کے متعلق اجمالاً یہ کہہ دینا کافی ہوگا۔ کہ "فقہ حنفی" میں اس پایہ کی کوئی اور کتاب موجود نہیں ہے۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے ممتاز فقہی رتبے اور مقام کی مستحق ہے: چنانچہ مشہور مستشرق Heffening نے اس کے متعلق بجا طور پر لکھا ہے کہ:

"غالباً یہ سب سے پہلی اور اپنی نوع کی واحد حنفی فقہ کی کتاب ہے، جو الغزالی کی الوجیز اور ابن رشد کی البدایہ کی مانند چھوٹی چھوٹی جزئیات تک پوری باقاعدگی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے"[2]

اسی طرح "بذل المجہود فی شرح ابی داؤد (عربی) کے مصنف اور مشہور فقیہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری اس کو دوسری کتب فقہ پر ترجیح دیتے تھے؛ چنانچہ ان کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ:

"اوقات فراغ میں حضرت بدائع کو اکثر دیکھا کرتے تھے، بارہا سنا کہ حضرت اس کے مصنف کو بہت دعائیں دیتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ واقعی یہ شخص فقیہ تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو فقہ کے واسطے

---

[1] دیکھیے فہرست عنوانات، جلد ۱ تا ۷۔

[2] مقالہ الکاسانی، در اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ۔

پیدا فرمایا تھا۔ مولوی ظفر احمد نے ایک مرتبہ عرض کیا کہ حضرت فقہ سے مناسبت پیدا ہونے کی کوئی صورت ارشاد فرمائیں، فرمایا ... فقہ سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے شامی اور بدائع کو بالاستیعاب دیکھنا چاہیئے،... حقیقت میں بدائع عجیب کتاب ہے، جزئیات تو زیادہ شامی میں ہیں، مگر اصول اور فقہ کی لم زیادہ بدائع میں ہیں کہ اس سے مناسبت ہو جائے تو فقہ میں طبیعت چلنے لگے گی[1]

اسی طرح دیگر علما اور فقہا نے اس کتاب کو بے مثل قرار دیا ہے، اور اس کی تعریف و توصیف کی ہے بہرحال ہمارے خیال میں اس کتاب کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

۱۔ **ترتیب و تبویب:** جیسا کہ سطور بالا میں خود مصنف علیہ الرحمۃ کے اپنے حوالے سے گذرا کہ فاضل مؤلف کو پچھلی کتابوں میں جو کمی محسوس ہوتی تھی۔ وہ "ترتیب و تالیف" کی عدم موجودگی تھی؛ چنانچہ اس بارے میں انہوں جب بدائع الصنائع لکھنے کا پروگرام بنایا، تو انہوں نے ترتیب کے ضمن میں اپنے "استاد محترم" کی کتاب تحفۃ الفقہاء کی ترتیب کو ملحوظ رکھا اور اپنا مقصد حاصل کیا:

فاضل مؤلف نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے۔ اس کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں کہ یہ وہ ترتیب ہے جس کا "صناعت" "تقاضا کرتی ہے (تقتضیہ الصناعۃ)، اور یہ کہ انہوں نے مسائل کی اقسام اور ان کی فصول پر خوب غور و فکر کیا ہے اور انہیں ان کے اصول و قواعد کے مطابق پیش کیا ہے۔ صناعت سے مراد ایسا علم، یا علم کی ایسی باریکیاں ہیں جو مسلسل تجربے اور مشق سے حاصل ہوتی ہیں، یا بقول بعض صناعت اس علم کو کہتے ہیں، جو "کیفیت عمل" سے متعلق ہو[2] جیسا کہ علم منطق وغیرہ، بنا بریں صناعت کا لفظ خالصتاً ایک فنی لفظ ہے جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ:

"علم فقہ اور اصول فقہ کی مسلسل مشق اور علمی تجربے اور ان کے اصول و قواعد پر غور و فکر سے جو ترتیب سامنے آتی ہے یا آسکتی ہے، اس کتاب میں اسی ترتیب کو پیش نظر کیا گیا ہے"

گویا فاضل مؤلف نے قدیم فقہاء علما کی ترتیب کو بھی پیش نظر رکھا اور پھر مسائل کے ابواب و فصول میں غور و فکر کیا اور یہ دیکھا کہ فنی اور تکنیکی اعتبار سے کونسی ترتیب زیادہ بہتر اور مفید ہو سکتی ہے، چنانچہ فاضل مؤلف نے اپنے خیال کے مطابق بہترین ترتیب کو کتاب میں پیش فرمایا ہے۔

چنانچہ آپ خود لکھتے ہیں کہ:

"پس میں نے اسی طرف توجہ مبذول کی، اور میں نے فقہ کے تمام مسائل کو اپنی اس کتاب میں ترتیب صناعی اور تالیف حکمی" سے اس طرح مرتب کیا ہے۔ جسے اہل فن پسند کریں اور اہل حکمت اس کے سامنے جھک جائیں[3]

---

[1] تذکرۃ الخلیل، ص ۳۰۴، مطبوعہ سیالکوٹ، از، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی۔

[2] دیکھیے کتب لغات، بالخصوص لسان العرب وغیرہ بذیل مادہ۔

[3] بدائع الصنائع، ص ۲۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں اس کو مرتب کرتے وقت علم فقہ و اصول فقہ کے قواعد کے علاوہ علم منطق اور علم فلسفہ (حکمت) کی ترتیب بھی تھی، بنا بریں انہوں نے اس کی ترتیب و تالیف میں محض داخلی ترتیب کو ہی ملحوظ نہیں رکھا، بلکہ خارجی ترتیب یعنی اس وقت کے مروجہ علوم و فنون سے بھی اس ضمن میں استفادہ فرمایا ہے اسی لیے انہوں نے پیش لفظ میں اہل الصناعۃ کے ساتھ "اہل الحکمۃ" کا بھی اضافہ فرمایا ہے۔ اور اہل حکمت اہل فلسفہ و حکمت کا مروّجہ نام ہے؛ اس طرح اس ترتیب کی افادیت دوگونہ ہو جاتی ہے۔ اولاً خود فنی یعنی علم فقہ و اصول فقہ کے اعتبار سے اور ثانیاً حکمی یعنی اہل منطق اور اہل فلسفہ کی ہاں مروجہ ترتیب کے لحاظ سے۔

یہاں بجا طور پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ فنی ترتیب تو قابل فہم بھی ہے اور قابل عمل بھی لیکن جہاں تک ارباب حکمت سے استفادہ کرنے کا تعلق ہے، تو یہ بات اپنے اصل موضوع سے ہٹنے پر منتج ہو سکتی ہے۔ تو اس ضمن میں ہمارے خیال میں یہاں "ارباب حکمت" کے ذکر سے مراد محض فلسفیانہ انداز ہے، اور یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے کہ آج کل ہر علم میں (حتی کہ علوم Arts میں بھی) سائنسی انداز Scientific Approach کی بات کی جاتی ہے جس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ اس علم کو اسی طرح مرتب اور پیش کیا جائے جس طرح کہ تجربے اور مشاہدے سے وہ علم سامنے آتا ہو؛ اس پس منظر میں بدائع الصنائع میں "ارباب حکمت" کے ذکر کا مقصد بخوبی سمجھا جا سکتا ہے؛ اس ترتیب و تالیف کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱- تجرباتی ترتیب فاضل مؤلف نے اس کتاب میں مسائل فقہ کو اسی ترتیب میں پیش کیا ہے جس ترتیب میں ان کے تجربے اور مشاہدے کے مطابق فی الواقع ان کی ضرورت پیش آتی ہے، یا ان سے سابقہ پڑتا ہے؛ چنانچہ انہوں نے اہمیت کے لحاظ سے ترتیب قائم نہیں فرمائی، بلکہ تجربے اور مشاہدے کو بنیادی اہمیت دی ہے، اس ضمن میں بطور مثال کے کتاب الصلوٰۃ کا مطالعہ پیش کیا جا سکتا ہے، عام طور پر "کتاب الصلوٰۃ" میں فقہ کی کتابوں میں جو ترتیب ملحوظ رکھی جاتی ہے وہ ان احکام و مسائل کی اہمیت پر مبنی ہوتی ہے، مثال کے طور پر فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں کتاب الصلوٰۃ کی ترتیب اس طرح ہے:

(۱) اوقات نماز کا بیان؛ (۲) مستحب اوقات کی تفصیل؛ (۳) مکروہ اوقات کی تفصیل (۴) اذان کا بیان؛ (۵) نماز کی شرائط کا بیان (۶) نماز کا طریقہ؛ (۷) قراءت کا بیان؛ (۸) امامت کی بحث، (۹) نماز میں حدث پیش آجانا؛ (۱۰) مفسدات نماز کا بیان؛ (۱۱) مکروہ نمازوں کا بیان؛ (۱۲) استنجا کے آداب؛ (۱۳) نماز وتر کا بیان؛ (۱۴) نوافل کا بیان؛ (۱۵) قراءت کا بیان؛ (۱۶) نماز تراویح؛ (۱۷) فرض کو پانے کا بیان؛ (۱۸) فوت شدہ نمازوں کی قضا؛ (۱۹) سجدۂ سہو کا بیان؛ (۲۰) مریض کی نماز کا بیان؛ (۲۱) سجدۂ تلاوت کا بیان؛ (۲۲) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۲۳) نماز جمعہ اور (۲۴) نماز عیدین کا بیان؛ (۲۵) تکبیرات تشریق؛ (۲۶) سورج گرہن کی نماز (۲۷) نماز استسقاء؛ (۲۸) نماز خوف کا بیان؛ (۲۹) جنازہ کی نماز؛ (۳۰) غسل؛ (۳۱) کفن؛ (۳۲) نماز جنازہ؛ (۳۳) جنازہ اٹھانے؛

(۳۴) دفن کرنے کا بیان اور (۳۵) کعبہ پر نماز ادا کرنے کا بیان۔

اس ترتیب میں بلا شبہ اہم اور غیر اہم کو پیش نظر رکھا گیا ہے، مگر اس ترتیب کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس سے ایک تو مسائل متفرق ہو جاتے ہیں اور دوسرے تجرباتی اور مشاہداتی ترتیب کا فقدان نظر آتا ہے مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جاننا چاہے کہ فرض نمازیں کون کون سی ہیں یا واجب کون کون سی ہیں تو اسے اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی؛ اسی طرح اس میں نماز کی شرائط، اس کے فرائض، اور اس کے مسنون اعمال کا ذکر بھی یکجا نہیں ہے، اس کے بجائے امام الکاسانی نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے اسکی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) فرض نمازوں کی تعداد کا بیان؛ (۲) فرض نمازوں کی رکعات کا بیان؛ (۳) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۴) مقیم کے مسافر اور (۵) مسافر کے مقیم ہونے کا بیان؛ (۶) ارکان نماز کا بیان؛ (۷) شرائط ارکان کا بیان؛ (۸) واجبات نماز کی تفصیل؛ (۹) اذان کا طریقہ؛ (۱۰) اذان کی سنتیں؛ (۱۱) وجوب اذان کا موقع ومحل؛ (۱۲) اذان کا وقت؛ (۱۳) سامعین پر اذان سننے کے احکام؛ (۱۴) کن لوگوں پر جماعت سے نماز ادا کرنا واجب ہے؛ (۱۵) کتنے افراد ہوں تو جماعت ہو سکتی ہے؛ (۱۶) جس کی جماعت فوت ہو جائے وہ کیا کرے؛ (۱۷)؛ امامت کی اہلیت کا بیان؛ (۱۸) امامت کا زیادہ اہل کون ہے؛ (۱۹) امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں؛ (۲۰) جماعت سے فارغ ہونے کے بعد امام کیا کرے؛ (۲۱)؛ نماز کے اصلی واجبات؛ (۲۲) اگر واجب بھول کر چھوٹ جائے، تو اسے قضا کیا جائے یا نہیں؛ (۲۳) سجدۂ سہو کا موقع ومحل؛ (۲۴) سلام سہو کی مقدار اور طریقہ؛ (۲۵) سلام سے آیا نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؛ (۲۶) سجدۂ تلاوت؛ کتنے ہیں؛ (۲۷) سجدے کی سنتیں؛ (۲۸) نماز سے خارج ہونے کے وقت کے واجبات؛ (۲۹) وجوب تکبیر تشریق؛ (۳۰) نماز کی سنتیں؛ (۳۱) نماز کے مستحبات؛ (۳۲) نماز کے مفسدات؛ (۳۳) نماز کے مستحبات؛ (۳۴) نماز کو بنا کرنے کی شرائط؛ (۳۵) امام کا کسی کو اپنا جانشین بنانے کا بیان؛ (۳۶) نماز خوف کا بیان؛ (۳۷) سجدوں کے مسائل؛ (۳۸) نماز جمعہ کا بیان؛ (۳۹) فرض کفایہ نماز کا بیان؛ (۴۰) واجب نمازوں کا بیان؛ (۴۱) دعائے قنوت؛ (۴۲) نماز عیدین کا بیان؛ (۴۳) سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کا بیان؛ (۴۴) نماز استسقاء؛ (۴۵) مسنون نمازوں کا بیان؛ (۴۶) نماز تراویح کا بیان؛ (۴۷) نفل نماز کا بیان؛ (۴۸) نماز جنازہ کا بیان؛ (۴۹) شہید اور احکام شہید[2]

اس فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ فاضل مؤلفؒ نے بلا شبہ ایک منفرد ترتیب ملحوظ رکھی ہے؛

مثال کے طور پر اس ترتیب سے قاری کو پتہ چل جاتا ہے کہ فرض نمازیں کون کون سی ہیں اور واجب کون کونسی، اور سنت اور نفل کون کون سی؛ مزید براں اس سے قاری کو ایک ہی جگہ متفرق مسائل کا علم ہو جاتا ہے

---

[1] دیکھیے ہدایہ، مطبوعہ مجتبائی، دہلی، فہرس المجلدین الاولین ص ۲۷۔

[2] بدائع، جلد ۱، مطبوعہ قاہرہ۔

مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر کیا ہے، وہاں مسافر کی نماز اور مسافر کے احکام بھی بیان کر دیے ہیں، تاکہ رکعات کے بارے میں تمام معلومات قاری کو ایک ہی جگہ مل جائیں اور وہ بآسانی ان سے استفادہ کر سکے، اس کے بجائے ہدایہ کی ترتیب میں مسافر کی نماز کا ذکر سجدۂ تلاوت کے بعد کیا گیا ہے؛ اسی طرح فاضل مؤلفؒ نے جہاں نماز کے واجبات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں اذان اور جماعت کے جملہ احکام بھی بیان فرمادیے ہیں تاکہ طالب علم کے لیے آسانی ہو سکے اس کے بجائے صاحب ہدایہ نے اذان کا ذکر اوقات کے بعد اور جماعت کا قراءت کے بعد کیا ہے؛ علی ہذا القیاس فاضل مؤلف نے نماز کے اصلی واجبات کے ضمن میں ہی واجب کو چھوڑ دینے اور سجدۂ سہو کے جملہ احکام و مسائل بیان فرما دیے ہیں۔ اس کے برعکس ہدایہ میں ان مسائل کو متفرق طور پر بیان کیا گیا ہے؛ الغرض فاضل مؤلف نے اس ترتیب کو اپنے تجربے اور اپنی بہترین سوچ کے مطابق مرتب فرمایا ہے جس کی مصالح غور و فکر کرنے سے بخوبی واضح ہو جاتی ہیں۔

ب۔ **متفرق احکام کی یکجائی** اسی طرح الکاسانی نے اپنی کتاب میں کوشش کی ہے کہ متفرق احکام و مسائل کو ایک ہی جگہ جمع فرمادیں، تاکہ قاری کو اپنا مقصد حاصل کرنے میں آسانی اور سہولت ہو، مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں نماز کے مفسدات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں نماز کو بنا کرنے اور امام کی جانشینی وغیرہ کے احکام بھی بیان فرما دیے ہیں، جب کہ ہدایہ اور دیگر کتب فقہ میں یہ مسائل و احکام متفرق طور پر ملتے ہیں؛ علی ہذا القیاس انھوں نے جہاں نماز کے واجبات اور سجدۂ سہو کا ذکر کیا ہے اس کے متصل بعد انھوں نے سلام کے عمل پر بھی تفصیل سے بحث کی ہے کہ آیا "سلام سہو" نماز کو باطل کر دیتا ہے۔ یا کہ نہیں؛ اسی طرح واجب نمازوں کے بیان میں واجب نمازوں کی اور سنت نمازوں کے بیان میں سنت نمازوں کی تمام تفصیلات یکجا کر دی ہیں جس سے پڑھنے والے کو بے حد آسانی اور سہولت پیدا ہوتی ہے۔

ج۔ **اصول کے ساتھ جزئیات کا ذکر** فاضل مؤلفؒ نے جو ترتیب ملحوظ رکھی ہے۔ اس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے ہر جگہ اصول و فروع کو یکجا کرنے کا اہتمام فرمایا ہے۔ یہ نہیں کیا کہ ایک مسئلہ یہاں اور دوسرا وہاں بیان کیا ہو؛ اس طریقۂ کار سے قاری کو اصل اور اس کی فرع کا ایک ہی جگہ علم ہو جاتا ہے، جس سے پڑھنے والا مسائل و احکام سے آگے بڑھ کر خود تفقہ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؛ اسی لیے مولانا خلیل احمد سہارنپوری کے بقول فقیہ بنانے میں اس کتاب سے زیادہ کوئی اور کتاب مفید نہیں ہو سکتی۔

اس ضمن میں صحیح صورت حال تو نفس کتاب کے مطالعے سے ہی واضح ہو سکتی ہے، تاہم اجمالی طور پر اس کا کچھ اندازہ مذکورہ بالا کتاب الصلوۃ کے عنوانات پر ایک سرسری سی نظر ڈالنے سے بھی ہو جاتا ہے، مثال کے طور پر اس میں جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر ہے، وہیں اس سے متصل بعد مسافر کی نماز کا بھی ذکر کیا گیا ہے جس کا مقصد یہ جتلانا ہے کہ ان سب نمازوں کی رکعات میں ایک ہی اصول کارفرما ہے؛

اس طرح قاری ایک ہی جگہ ان تمام مسائل سے واقف ہو سکتا ہے؛ اسی طرح کی ایک مثال، مسائل سجدات " (سجدوں کے مسائل) پیش نظر رکھی جا سکتی ہے، جہاں انہوں نے پہلے سجدوں کی قضا کے تمام بنیادی اصول و قواعد بیان فرمائے ہیں اور اس کے بعد ہر نماز کی تفصیل کے ساتھ سجدوں کے قضا کرنے کے احکامات بیان کر دیے ہیں۔

گو یہاں یہ بحث اسی قدر ہونی چاہیئے تھی، مگر فاضل مؤلف نے اس کے ساتھ اضافہ شدہ رکعات سے پیدا ہونے والی صورت حال پر بھی مفصل اور مدلل بحث فرمائی ہے، جس سے یہ بحث ہر پہلو سے جامع و مانع ہو جاتی ہے، اسی بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ اس قسم کی سحر انگیز بحث کسی اور کتاب میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔

یہ تو مختلف کتب کی داخلی ترتیب کی بحث تھی؛ اب اگر ایک نظر مختلف کتب کی باہمی ترتیب پر بھی ڈال لی جائے۔ تو اس سے بھی اسی دعوے کی بھرپور تائید ہو جاتی ہے؛ ہم "بدائع الصنائع کی کتب کے مابین موجود ترتیب کو واضح طور پر دوسری کتب فقہ سے مختلف پاتے ہیں (مثال کے طور تقابل کے لیے المرغینانی کی ہدایہ کو پیش نظر رکھا جا سکتا ہے)۔ عام کتب فقہ کے برعکس الکاسانی نے اپنی کتاب میں ہر جگہ مذکورہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً جلد ہفتم میں انہوں نے ادب القاضی، القسمۃ، الحدود، السرقۃ، قطاع الطریق، السیر، الغصب، الحجر، والحبس، اکراہ، اقرار، جنایات، الخنثیٰ، الوصایا اور القرض وغیرہ پر مستقل عنوان (کتب) قائم کیے ہیں اور ان کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے، غور سے دیکھا جائے، تو یہ وہ ابواب ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح "دعوے" اور "عدالت" سے ہے، گویا یہ جلد فقط ایسے باہمی معاملات اور مسائل سے متعلق ہے جو قابل دست اندازی پولیس یا قابل مرافعہ ہیں، اسی لیے فاضل مؤلف نے اس جلد کے شروع میں "کتاب ادب القاضی" (Procedural Law) قائم کی ہے گویا انہوں نے کہا یہ ہے کہ اس جلد کا تعلق زیادہ تر عدالت یا قضا سے ہے، جب کہ اس سے قبل کی چار جلدیں (۳ تا ۶) زیادہ تر ایسے احکام و مسائل سے متعلق ہیں جن کا زیادہ تعلق مسلمانوں کے باہمی معاملات اور عقود سے ہے۔ جب کہ ابتدائی دو جلدیں فقط احکام عبادت کے لیے مختص ہیں۔ حالانکہ دیگر کتب فقہ میں ہمیں یہ ترتیب نظر نہیں آتی، بلکہ ملے جلے ابواب قائم کیے گئے ہیں، خلاصہ یہ کہ فاضل مؤلف کتاب کی ترتیب میں:

اولاً: معنوی مناسبت

ثانیاً: اصولی مناسبت اور

ثالثاً: عملی مناسبت کو پیش نظر رکھتے ہیں اور اسی ترتیب کو انہوں نے "صناعتی ترتیب" قرار دیا ہے۔

(۲) **اندازِ بیان**: مضامین کتنے ہی اچھے اور کتنے ہی اعلیٰ وارفع کیوں نہ ہو، اگر ان کو بیان کرنے میں سلیقہ مندی کا مظاہرہ نہ کیا گیا ہو، تو ان کی تمام مناسبت بیکار ثابت ہوتی ہے، لہٰذا کسی کتاب کی عمدگی میں اندازِ بیاں کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس پہلو سے بھی ہم "بدائع الصنائع" کو عام کتب فقہ سے ممتاز اور منفرد پاتے ہیں۔

الکاسانی ایک عجمی (غیر عرب) ہونے کے باوجود عربی زبان کے ایک قادر الکلام مصنف تھے۔ ان کی اسی لیاقت اور مہارت کو دیکھتے ہوئے دربار قونیہ نے انہیں صلح کی شرائط کے ساتھ سلطان نور الدین زنگی کے دربار میں اپنا سفیر بنا کر حلب ارسال کیا۔ حلب میں انہوں نے جس عمدہ طریقے سے سفارتی فرائض انجام دیئے۔ ان سے نہ صرف یہ کہ ان کا سفارتی مشن پورا ہوا، بلکہ سلطان زنگی اس حد تک ان سے خوش ہوا کہ انہیں حلب میں ٹھہرنے اور مدرستہ الحلاویہ میں فرائض تدریس بجا لانے کی پیشکش کی، جسے الکاسانی نے قبول کر لیا۔ اور پھر جس مدرسے میں رضی الدین السرخسی (م ۵۷۱ھ) جیسا شخص طلبہ کو مطمئن کرنے سے ناکام رہا تھا، وہاں ہم الکاسانی کو نہ صرف یہ کہ کامیاب دیکھتے ہیں۔ بلکہ لوگوں کو ان کا اس حد تک مشتاق پاتے ہیں۔ کہ لوگ مدرسے میں سجادہ بچھا کر ان کی آمد کا انتظار کرتے رہتے تھے۔ یہ سب باتیں اعلیٰ درجے کی زبان دانی، مہارت و لیاقت اور فصاحت و بلاغت کے بغیر ممکن نہیں[1]۔ چنانچہ ان تمام باتوں کا تاثر بدائع الصنائع کے اوراق میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے۔

عام طور پر کتب فقہ کی زبان بڑی عامیانہ اور عام فہم ہوتی ہے، اور اس میں فصاحت و بلاغت کے اظہار کی چنداں گنجائش نہیں ہوتی، مگر بدائع الصنائع اس ضمن میں ایک منفرد مثال ہے۔ کیونکہ اس کی زبان سادہ اور عام فہم ہونے کے علاوہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ معیار کی حامل بھی ہے، خود کتاب کے نام "بدائع والصنائع" سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بذات خود ایک ادبی اصطلاح ہے اور عجیب و غریب نکات اور اچھوتے مضامین کے لیے مستعمل ہوتی ہے۔ گویا فاضل مؤلف نے اس کے نام سے ہی یہ تاثر دیا ہے کہ وہ اس کتاب کو ایک منفرد انداز میں مرتب کرنا چاہتے ہیں۔

الکاسانی کے دور میں فصاحت و بلاغت کا ممکن ہے، معیار Standar کچھ اور ہی ہو، مگر آج کے دور میں فصاحت و بلاغت کا جو تصور ہے، بدائع الصنائع مکمل طور پر اس پر پورا اترتی ہے، چنانچہ اس ضمن میں حسب ذیل امور خصوصی مطالعے کے مستحق ہیں:

۱۔ سلیس اور رواں دواں عبارت

فاضل مؤلفؒ نے بدائع الصنائع سلیس اور رواں دواں عبارت میں تصنیف فرمائی ہے جس کا بنیادی مقصد اپنے ما فی الضمیر کو واضح اور بیان (Explain) کرنا ہے جس میں وہ بڑی حد تک کامیاب و کامران نظر آتے ہیں، اسی بنا پر قاری کو اس کتاب کے سمجھنے اور اس کا مطالعہ کرنے میں قطعاً کوئی دقت نہیں ہوتی، انہوں نے عبارت میں نہ تو کہیں ابہام پیدا کیا ہے اور نہ ہی اغلاق و اشکال (جیسا کہ اس زمانے کے متون مثلاً کنز الدقائق اور القدوری وغیرہ میں یہ بات ملاحظہ کی جا سکتی ہے اور کسی حد تک ہدایہ میں بھی)، بلکہ ان کا انداز بیان توضیحی و تشریحی نوعیت کا حامل ہے جس سے بات خود بخود کھلتی اور واضح ہوتی چلی جاتی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ بحث جتنی مشکل ہو الکاسانی کا بیان اتنا

---

[1] دیکھیے اوراق سابقہ۔

ہی عام فہم اور سہل ہوتا ہے۔ وہ الفاظ وکنایات کے ذریعے قاری کے ذہن کے بند دریچے اور بند گرہیں کھولتے چلے جاتے ہیں، جس سے استفادے میں یقیناً آسانی اور سہولت ہوتی ہے۔

پھر ان کے ہاں ایک عجیب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ وہ آسان سے مشکل کی طرف نہیں، بلکہ مشکل سے آسان کی طرف جاتے ہیں، بحث کے آغاز میں قاری کو اگر سمجھنے میں دقت محسوس ہو رہی ہو، تو الکاسانی جلد ہی اس کی یہ دقت دور کر دیتے ہیں اور قاری کے ذہن میں کشادگی پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

ب ادیبانہ انداز تاہم کسی کسی جگہ خود بخود ادبی انداز بھی پیدا ہو گیا ہے جس کا تعلق آورد سے نہیں، بلکہ آمد سے قائم کیا جا سکتا ہے، اس ضمن میں فاضل مؤلف کے "دیباچے" کو پیش کیا جا سکتا ہے، جو الفاظ کے انتخاب، معانی کی شوکت اور ان کی باہمی ترتیب وتناسب میں ایک ادبی شہ پارے سے کم دکھائی نہیں دیتا، اس کا ایک ایک جملہ بہت سوچ سمجھ کر ادا ہوا ہے اور اس میں بیک وقت نزاکت اور احساس کی گہرائی باہم دگر مربوط نظر آتے ہیں۔

اسی طرح فاضل مؤلفؒ کتاب میں جہاں بھی مختلف ائمہ اور ان کی آرا کا محاکمہ کرتے ہیں، وہاں بھی ان کا انداز بیان بہت گہرا اور قدرے ادبی ہو جاتا ہے، ایسے موقعوں پر وہ برجستہ جملے، برمحل اشعار اور موزوں ضرب الامثال سے اس بحث کی چاشنی میں مزید اضافہ کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مقام پر دامسحوا برؤسکم کے اعراب پر بحث کرتے ہوئے حسب ذیل شعر کا حوالہ[1] دیا ہے:

معاوی اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

ایک اور مقام پر مشہور اموی شاعر فرزدق کا یہ شعر نقل کیا ہے۔ کہ:

فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى ال بسطام بن قيس فخاطب[2]

علی ہذا القیاس ایک مقام پر مشہور ضرب المثل "حجر ضب خرب وما شن بارد"[3] اور ایک اور مقام پر "دافق شن طبقة"، نقل کی ہے جس سے ان کے ادبی اسلوب ورتبے کا پتہ چلتا ہے۔ الغرض ان کی اس کتاب کے مطالعے سے واضح ہے کہ اس کا لکھنے والا ادب ولغت پر پوری طرح حاوی ہے اور ضرورت اور موقع محل کے مطابق عبارت میں زور اور شدت پیدا کرنے کا فن بخوبی جانتا ہے۔

ج۔ جامع مانع عبارت فاضل مؤلف کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ موقع ومحل کے مطابق ایسی عبارت لاتے ہیں جس سے کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ اور بہتر سے بہتر مفہوم بیان ہو سکے؛ اس طریقے کو عام طور پر "کوزے میں دریا بند کرنا" کہا جاتا

---

[1] بدائع، ۱: ۶۔

[2] بدائع، ۱: ۶۔

[3] ایضاً: محل مذکور۔

ہے، چنانچہ بلامبالغہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ہر جملے میں الکاسانی نے دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے؛ مثال کے طور پر کتاب الطہارۃ کی ابتدائی سطور میں طہارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فالطهارة لغةً وشرعاً هي النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة في المحل واتها صفة تحدث ساعةً فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود مضادها وهو القذر فاذا ازال القذر امتنع حدوثه بازالة العين القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا ان يكون طهارة وانما سمي طهارة توسعاً لحدوث الطهارة عند زواله"[1]

لغوی اور شرعی طور پر طہارت نظافت (صفائی) کا اور تطہیر تنظیف (صفائی کرنے) کا نام ہے، جو صحیح مقام پر صفائی کرنے سے عبارت ہے اور یہ ایسی بات ہے جو لمحہ لمحہ پیدا ہوتی ہے؛ اس کا ہونا فقط اسی وقت معدوم ہوتا ہے جب اس کی ضد یعنی گندگی پائی جائے، تو جب گندگی زائل ہو جائے اور گندگی دور کر کے اس کا وجود ختم کر دیا جائے تو صفائی خود بخود حاصل ہو جاتی ہے، لہٰذا گندگی کو زائل کرنا اثبات طہارت کے مانع کو زائل کرنے کے مترادف ہے نہ یہ کہ گندگی کا زائل کرنا ہی طہارت ہے اور اسے جو طہارت کہا جاتا ہے تو وہ اس کے وسیع مفہوم میں کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے زائل ہونے کے بعد ہی طہارت حاصل ہوتی ہے۔

یہاں پورے وثوق سے کہا جاتا ہے کہ طہارت کی اس سے زیادہ جامع تعریف نہ کی گئی ہے اور نہ ہی ممکن ہے اور اگر کوئی اس کی تشریح کرنے بیٹھے تو اس سے ایک رسالہ مرتب ہو سکتا ہے۔

القصہ فاضل مؤلف نے نہایت جامع مانع عبارت کے ذریعے اپنا مدعا بیان فرمایا ہے جس سے زیر نظر کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

۳- **فقہ حنفی کا گہرا مطالعہ:** اس کتاب کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فقہ حنفی کے بیان کرنے کا جو اسلوب اپنایا گیا ہے، وہ تمام فقہی کتابوں سے مختلف ہے، اس میں بیک وقت گہرائی بھی ہے اور گیرائی بھی، قدامت بھی ہے اور جدت بھی؛ جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- قدیم و جدید فقہا کے اقوال کا مطالعہ: عام طور پر کتب فقہ میں "ائمہ فقہ" کے اقوال ایک حد تک ہی نقل کیے جاتے ہیں اور اس سے آگے گذرنے کی کوشش نہیں کی جاتی؛ یہ حد عام طور پر امام ابوحنیفہؒ، ان کے شاگردوں اور چند دیگر شخصیات پر آ کر ختم ہو جاتی ہے؛ حالانکہ فقہ حنفی میں کئی صدیوں تک تفقہ اور اجتہاد کا سلسلہ رواں

---

[1] بدائع ۱:۱، ۲۔

دواں رہا ہے، اس فقہ میں بلا مبالغہ سیکڑوں علماء و فقہا کی کاوشوں اور محنتوں نے برگ و بار پیدا کئے ان میں عرب بھی تھے اور غیر عرب میں۔ ان میں ایرانی بھی تھے اور تورانی بھی، مگر تاریخ نے ان سب علماء و فقہا کی آراء کو محفوظ رکھنے کی زحمت گوارہ نہیں کی؛ اور نہ ہی فقہ پر لکھنے والے فقہاء نے ان کے اقوال کو توجہ اور عنایت کا مستحق گردانا ہے۔

اس ضمن میں وسط ایشیا کا وہ مسلم خطہ جو فی الوقت روس، ترکی اور افغانستان و ایران میں متفرق ہے، بالخصوص قابل ذکر اور قابل ستائش ہے، فقہ حنفی کی صدیوں تک آبیاری اور نشو و نما اسے خطے میں[1] ہوئی یہیں اس نے اپنے برگ و بار پیدا کیے، مگر افسوس کہ ان صدیوں کی کاوشوں کا کوئی معقول ذخیرہ ہمارے پاس موجود نہیں ہے؛

اس سلسلے میں بدائع الصنائع ایک منفرد اسلوب کی حامل ہے۔ فاضل مؤلف نے نہ صرف یہ کہ ائمہ کبار کے اقوال نقل فرمائے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے زمانے تک کے علما و فقہا کے اقوال اور ان کے مسالک کو بھی کتاب میں پیش کرکے، ان کے اقوال و افکار کو دوام بخش دیا ہے، ان میں سے بعض علماء و فقہاء ایسے بھی ہیں کہ جن کے حالات کسی بھی معاصر کتاب میں دستیاب نہیں ہیں، مگر اپنے زمانے میں وہ بڑے فاضل سمجھے جاتے تھے۔ بہرحال، بدائع اس پہلو سے بھی بے پناہ افادیت رکھتی ہے چنانچہ اگر ایک طرف جمہور فقہا ہوں اور دوسری جانب فقط ایک ہی غیر معروف فقیہ، تو تب بھی فاضل مؤلف اس فقیہ کی منفرد رائے کا ذکر کرنا ضروری خیال کرتے ہیں، مثال کے طور پر چہرے پر اگے ہوئے بالوں کے نیچے سے دھونے کے متعلق لکھتے ہیں:

> "لہٰذا بال اگنے سے قبل اتنے (مذکورہ) حصے کا دھونا ضروری ہے؛ البتہ اگر بال اگ جائیں تو اکثر علماء کے نزدیک ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، مگر ابو عبد اللہ البلخی کہتے ہیں کہ بال اگ آنے کے باوجود ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط نہ ہوگا، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو چہرے (داڑھی) کے بال گھنے ہوں، تو ان کے نیچے سے دھونا ساقط ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں، ابو عبد اللہ کی دلیل یہ ہے"[2]

ابو عبد اللہ البلخی غالباً تیسری صدی ہجری کی شخصیت تھے مگر فقہا کے حلقے میں بہت کم تعارف رکھتے ہیں[3]

---

[1] یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ فقہ حنفی کی تمام متداول اور اہم کتابیں اسی علاقے میں تحریر کی گئیں: امام محمدؒ نے اپنے صدہا کتابوں کی تالیف خراسان کے مختلف شہروں میں کی؛ ان کے علاوہ امام زفر، امام عبد اللہ بن مبارک، حسن بن زیاد لولوئی، عصام بن یوسف بلخی، النسفی، القدوری، المرغینانی (صاحب ہدایہ)، السمرقندی، ابو منصور الماتریدی وغیرہ کا تعلق کسی نہ کسی طریقے سے اسی علاقے سے رہا۔

[2] بدائع، ۱: ۳۰۔

[3] راقم الحروف کے خیال میں اس سے مراد محمد بن سلمۃ البلخی (۱۹۲ تا ۲۷۸ھ) ہیں، جن کی کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت البلخی تھی وہ شداد بن حکیم، ابو سلیمان جوزجانی اور محمد بن شجاع کے شاگرد تھے، وہ اپنے زمانے اور اپنے علاقے کے نامور عالم اور مفتی تھے (الجواہر المضیۃ، ۱: ۵۶، عدد ۱۸۲)۔

مگر بایں ہمہ امام الکاسانی نے ان کی رائے کو وقعت دی ہے؛ اسی طرح اس فہرست میں بے شمار علماء فقہا اور مفتیوں کے اسمائے گرامی شامل ہیں، جن کے متعلق ہمیں ان کے ناموں کے سوا کوئی تعارف حاصل نہیں ہے۔

مگر اس کے باوجود فاضل مؤلف نے ان کی رائے کو وقعت اور اہمیت دی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی اس کتاب کے متضمنات بہت وسیع ہیں، اس کے مقابلے میں فقہ کی دوسری کتب، مثلاً خود ہدایہ میں یہ توسع نہیں ملتا؛ اس کے بجائے ایک خاص دائرے میں فقہا کی آرا کا التزام نظر آتا ہے جس سے فکر و نظر میں وہ وسعت پیدا نہیں ہوتی جو بدائع الصنائع کا خاصہ ہے۔

ب مسالک فقہ کا گہرا مطالعہ

عام کتب فقہ (بشمول ہدایہ، القدوری، کنز، اور فتاوی) میں فقہی مسالک کو پیش کرتے ہوئے فقط یہ بیان کیا جاتا ہے، کہ یہ قول فلاں، امام یا مجتہد یا فقیہ کا ہے، اس سے زیادہ اس مسئلے کی یا تو وضاحت نہیں کی جاتی، یا پھر سرسری سے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے، اس کے بجائے بدائع الصنائع میں اس بارے میں حسب ذیل باتوں کا التزام ملتا ہے کہ:

(۱) امام یا فقیہ کا یہ قول کسی کی روایت سے مروی ہے؛
مثال کے طور پر۔

فقد روی ابن شجاع عن الحسن عن ابی حنیفه [۲]
وذکر الکرخی والطحاوی عن اصحابنا مقدار الناصیة [۳]
اما روی هشام عن محمد [۴]
روی الحسن عن ابی حنیفه [۵]
کذا روی المعلی عن ابی یوسف عن ابی حنیفه [۶]

اس طریقے سے یہ بھی پتہ چل جاتا ہے۔ کہ حضرات ائمہ سے، کون سی روایت ثقہ اور قابل اعتماد ہے اور کون سی روایت قابل اعتماد نہیں ہے؛ جس سے مجتہد یا مفتی کو فیصلہ صادر کرنے میں سہولت

---

[۱] اس کا اندازہ کتاب کے تفصیلی مطالعے سے کیا جا سکتا ہے۔
[۲] بدائع ۱: ۳۔
[۳] ایضاً ص ۴۔
[۴] ایضاً محل مذکور۔
[۵] ایضاً ۱: ۱۱۔
[۶] ایضاً۔

رہتی ہے اور وہ ضرورت اور موقع محل کے مطابق کسی ایک فقہی قول یا رائے کو منتخب کرسکتا ہے، نیز اس سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ کون سا مسئلہ تو متفقہ ہے اور کون سے مسئلے میں اجتہاد یا انتخاب کی گنجائش ہے

ج۔ روایت کی آگے کیا حیثیت ہے

فاضل مؤلف بعد ازاں یہ بھی صراحت فرماتے ہیں کہ حضرات ائمہ سے مروی اس روایت کی حیثیت کیا ہے، آیا یہ روایت الاصل ہے، یا روایت النوادر یا روایت الشاذ۔ مثال کے طور پر، نبیذ تمر کی بحث میں فرماتے ہیں:

«اور الجامع الصغیر میں ہے کہ اگر مسافر کے پاس نبیذ تمر ہو اور پانی نہ ہو، تو وہ اس کے ساتھ وضو کرے اور تیمم نہ کرے اور کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ وہ اس کے ساتھ وضو بھی کرے اور تیمم بھی اور حسن امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے سابقہ قول سے رجوع کرلیا تھا کہ وہ اس کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے۔ نوح نے اسی طرح نقل کیا ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے[2]»

یا مثلاً ہمیں بکثرت اس قسم کے جملے ملتے ہیں:

فقد ذکر فی ظاهر الروایة[3]

ذکر محمد فی الآثار[4].. هکذا روی هشام عن محمد[5]. فلم یذکر حکمها فی ظاهر الروایة[6] فذکر ابو یوسف فی الامالی[7]، لم یذکره فی الاصل نصا وهو ظاهر المذهب[8] وذکر فی الاصل[10]

اس سے بھی ایسی روایت کے انتخاب یا عدم انتخاب میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

پھر بعض اوقات وہ قول مذکورہ امام سے صریح الفاظ میں منقول نہیں ہوتا، بلکہ اسے اس کے کسی اصول یا کسی کتاب کی عبارت سے اخذ کیا گیا ہوتا ہے، مگر پھر بھی فقہ کی کتابوں میں اس قول کو

---

[1] ان اصطلاحوں کی تشریح آئندہ اوراق میں کی جائے گی۔
[2] بدائع، ۱: ۱۵۔
[3] ایضاً، ۱: ۱۰۔
[4] بدائع، ۱: ۲۲
[5] ایضاً، بمحل مذکورہ
[6] ایضاً، ص ۲۵
[7] ایضاً، ص ۴۰
[8] ایضاً، ص ۴۲
[9] ایضاً، ص ۴۸
[10] ایضاً، ص ۵۴

اسی امام کی طرف منسوب کر کے قال ابوحنیفہ، یا قال ابو یوسف. یا محمد لکھا جاتا ہے، اور چونکہ اس قسم کے اقوال میں احتیاط کی ضرورت اس لیے زیادہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات مذکورہ امام اس مسئلے میں اپنے اصول سے خود اختلاف کر جاتا ہے، اسی لیے بدائع الصنائع میں ہمیں یہ بھی خصوصی التزام نظر آتا ہے کہ فاضل مؤلف قول نقل کرتے ہوئے یہ بھی واضح فرماتے ہیں کہ آیا یہ قول مذکورہ امام سے صریح الفاظ میں منقول ہے یا محض ان کی کسی عبارت یا اصول سے اخذ کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر اس مسئلے میں کہ آیا تیمم میں دونوں اعضا (چہرے اور دونوں ہاتھوں) کا استیعاب ضروری ہے، یا نہیں، اختلاف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

"رہا تیمم میں دونوں اعضاء کے استیعاب (گھیرنے) کا مسئلہ کہ آیا ایسا کرنا رکن کی تکمیل کے لیے ضروری ہے، یا نہیں؛ تو اس مسئلے کا اصل میں صریح لفظوں میں ذکر نہیں ملتا البتہ وہاں ایسی عبارت ضرور ملتی ہے جس سے اس کے ضروری ہونے کی غمازی ہوتی ہے اس لئے کہ وہاں یہ مذکور ہے کہ: "اگر اس نے اپنے ہاتھ کی بیرونی طرف مسح نہ کیا تو اسکا تیمم جائز نہ ہوگا جبکہ الکرخی نے صراحت کی ہے کہ اگر اس نے مقامات تیمم میں سے کوئی حصہ چھوڑ دیا، تو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، تو تیمم نہ ہوگا مگر حسن امام ابوحنیفہ سے المجرد میں روایت کرتے ہیں، کہ اگر اس نے اکثر حصے پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا... بناء بریں ظاہر روایت کے مطابق تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا، اور انگوٹھی کو اتارنا ضروری ہوگا، ورنہ تیمم جائز نہ ہوگا، مگر حسن کی روایت کی رو سے یہ دونوں باتیں ضروری نہ ہوں گی۔" [1]

اس تفصیل سے جہاں معلومات میں اضافہ ہوتا ہے وہاں مسئلے کی اصل نوعیت کا اظہار بھی ہوتا ہے؛ اسی طرح ایک دوسرے مقام پر ہے کہ:

"اگر کسی دوسرے شخص نے مسافر کے کجاوے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے پتہ نہ ہو اور وہ تیمم کر کے نماز ادا کر لے اور پھر اس کو اصل حقیقت کا پتہ چل جائے، تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الجامع الصغیر کی روایت کے الفاظ تو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع جائز ہوگی،... جب کہ کتاب الصلوۃ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔" [2]

الغرض فاضل مؤلف نے فقہ اور مسالک فقہ کا سرسری سا مطالعہ پیش نہیں کیا، بلکہ اس میں گہرائی اور گیرائی پیدا کر کے حقیقت کے اصلی چہرے کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح ان کی کتاب سے

---

[1] بدائع، ۱:۴۶۔

[2] ایضاً، ص ۴۹۔

بخوبی واضح ہوتا ہے۔کہ:

۱۔ ائمہ کرام کا ظاہر مسلک کیا ہے۔

۲۔ ان کی کتابوں کی عبارات سے اخذ شدہ روایت کونسی ہے۔

۳۔ ان کے کسی اصول سے ماخوذ قول کون سا ہے [1]

پھر ان میں سے ہر بات کو فاضل مؤلف نے جس مہارت اور سلیقے سے پیش کیا ہے، اس کی اجتہادی بصیرت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔

۱۔ اصولی اختلاف کا اظہار

عام طور پر کتب فقہ میں مسائل و احکام کے بیان سے تجاوز نہیں کیا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاتا ہے کہ فقہا کے اختلافی اقوال نقل کر دیے جاتے ہیں، جب کہ اصولی بحث عام طور پر "کتب اصول فقہ" تک محدود رہتی ہے، تاہم بدائع کا انداز بیان اس سے مختلف ہے، وہ عموماً جزئی بحث کے ساتھ ساتھ اصولی بحث بھی کرتے ہیں اور اس طرح کرتے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ "اصول فقہ" کے عمومی قواعد کا پتہ چلتا ہے، بلکہ اس سے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر امام کا بنیادی اصول کار کیا ہے، اس اسلوب بیان سے نہ صرف یہ کہ ائمہ کے اختلافی مسائل کا پتہ چلتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا اصولی مؤقف کیا ہے۔ مثال کے طور پر مسجد میں وضو کرنے کے متعلق، اختلافی اقوال بیان کرتے ہوئے الکاسانی لکھتے ہیں:۔

"اور اسی اختلافی اصول پر مسجد میں وضو کرنے کا حکم مبنی ہے۔ کہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک مسجد میں وضو کرنا مکروہ اور امام محمد کے نزدیک مباح ہے۔ بشرطیکہ اس کے جسم پر کوئی گندگی نہ ہو، یہاں امام محمدؒ اپنے اصول یعنی مستعمل پانی پاک ہے، پر اور امام ابویوسفؒ اپنے اصول یعنی مستعمل پانی ناپاک ہے، پر عمل پیرا ہے اور امام ابوحنیفہؒ تو ان کے ہاں اگر تو ناپاکی والی روایت ملحوظ رکھی جائے، تو اس حکم کا سمجھنا مشکل نہیں، اور اگر پاکی والی روایت کو سامنے رکھا جائے تو تب یہ حکم اس لیے ہے کہ چونکہ یہ پانی طبعاً قابل کراہت ہے لہٰذا اس سے مسجد کو بچانا چاہیئے، جیسے کہ مسجد کو اینٹ اور بلغم سے بچانا ضروری ہوتا ہے [2]

اسی طرح پانی کے مستعمل ہونے میں اختلافی بحث کا آغاز کرتے ہوئے امام الکاسانی تحریر فرماتے ہیں:۔

"رہا پانی کے مستعمل ہونے کا سبب، تو امام ابوحنیفہ و ابویوسفؒ کے ہاں پانی مستعمل دو میں سے ایک بات کے پیش آنے پر ہوتا ہے، یا تو اس کے ساتھ ازالہ حدث (حکمی ناپاکی) کیا جائے اور یا اس سے حصول ثواب کا مقصد ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستعمل ہوتا ہے۔ جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے، جب کہ امام زفرؒ اور امام

---

[1] امثلہ کے لیے دیکھیئے بدائع ۱:۴۰، ۵۷، وغیرہ۔

[2] بدائع ۱: ۶۹۔

شافعیؒ کے نزدیک پانی فقط ازالۂ حدث کئے جانے سے مستعمل ہوتا ہے؛ یہ اصولی اختلاف ان ائمہ سے صریح الفاظ میں نقل نہیں کیا گیا، اس کے بجائے ان ائمہ سے مروی اقوال سے مذکورہ اختلاف ظاہر ہوتا ہے ... تو جب اس اصولی اختلاف کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں"[۱]

الغرض فاضل مؤلفؒ نے ہر جگہ یہی کوشش کی ہے کہ اپنے مستفیدین کو مسائل کا مروجہ اور گھسا پٹا چہرہ دکھانے کے بجائے، گہرائی میں جا کر انہیں ان کا اصل چہرہ دکھائیں، تاکہ ان میں سطحیت کے بجائے گہرائی اور مسائل میں غور و خوض کا ملکہ پیدا ہو۔ یہ بات بھی کسی معاصر کتاب میں مطالعہ نہیں کی جا سکتی۔

۴۔ جزئیات (فروع) کا وسیع مطالعہ:

الکاسانیؒ نے اپنی زیر نظر کتاب میں مسائل فقہ کا اتنا وسیع ذخیرہ فراہم کر دیا ہے، کہ شاید ہی کسی اور کتاب میں اتنا بڑا ذخیرہ دیکھنے میں آسکے۔ اوپر فاضل (Heffening) کے حوالے سے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ "غالباً فقہ حنفی کی یہ پہلی اور اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے، جو الغزالی کی الوجیز اور ابن رشد کی البدایہ کی طرح چھوٹی چھوٹی جزئیات تک باقاعدگی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے"[۲]؛ جبکہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری فرمایا کرتے تھے کہ جزئیات تو شامی میں زیادہ ہیں مگر اصول اور فقہ کی لم بدائع میں زیادہ ہے، اس لیے وہ اپنے شاگردوں کو مشورہ دیا کرتے تھے، کہ وہ اس کتاب کو بالاستیعاب مطالعے میں رکھیں"[۳]

ان ماہرین کے بیانات سے قطع نظر اگر البدائع والصنائع کا تقابل کسی بھی معاصر کتاب سے کیا جائے، تو بلا شبہ یہ حقیقت تسلیم کرنا پڑتی ہے، کہ یا تو:

۱۔ البدائع میں جزئی مسائل زیادہ ہیں اور یا پھر

۲۔ اس میں اصولی بحث زیادہ ہے جس کی بنا پر نت نئے مسائل و احکام کا استنباط کرنا آسان اور سہل ہے۔

اور یہ ایسی خصوصیت ہے، جو کسی اور معاصر کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

۵۔ دلائل بیان کرنے کا طریقہ: جزئی اور اصولی بحث کے ساتھ ساتھ بدائع الصنائع میں ہر مسلک کے دلائل کو بھی نہایت شرح و بسط اور نہایت جامع طریقے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، جس سے اس کتاب کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے، فاضل مؤلف مختلف مسالک کے دلائل حسب ذیل ترتیب کے ساتھ بیان فرماتے ہیں :۔

۱۔ قرآن مجید اصولِ فقہ میں احکام و مسائل کے ماخذ کے طور پر قرآن مجید کا نام جس طرح سر فہرست ہے، الکاسانی نے بھی اسے ہر جگہ سر فہرست ہی رکھا ہے۔ اور اس کے استدلال کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے، اسی لیے سب سے پہلے فاضل مؤلف قرآن مجید

---

[۱] بدائع ۱: ۶۸

[۲] دیکھیے Encyclopedia of Islam ، لائیڈن، و اردو دائرہ معارف اسلامیہ - بذیل مادہ۔

[۳] تذکرۃ الخلیل، ص ۳۰۲، مرتبہ مولانا عاشق الٰہی میرٹھی۔

کی آیات سے مسالکِ فقہ کا استدلال بیان فرماتے ہیں۔ اس سلسلے میں موقع محل کے مطابق آیات مبارکہ سے استدلال کیا گیا ہے، جس سے ہمارے اس گمان کو بھی تقویت ملتی ہے کہ فاضل مؤلفؒ قرآن مجید کے باقاعدہ حافظ تھے۔

ب۔ حدیث نبویﷺ اصولِ فقہ میں احکام کے مآخذ (Sources) میں دوسرا درجہ حدیث نبویﷺ کا ہے، اسی لیے امام الکاسانیؒ بھی ہر جگہ قرآن مجید کے بعد احادیث نبویہ سے استدلال کو اہمیت دیتے ہیں، اس ضمن میں بلاشبہ ہزارہا احادیثِ نبویہ اور اقوال صحابہؓ و تابعین کا ذخیرہ بدائع میں فراہم کر دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں، بدائع میں مطالعۂ حدیث کے حسبِ ذیل پہلو بھی قابلِ ذکر ہیں:۔

۱۔ حدیث روایت کرنے کا محدثانہ انداز: فقہا اور محدثین کا، چونکہ نقطۂ نظر مختلف ہوتا ہے، اسی لیے حدیث بیان کرنے اور روایت کرنے کے طریقوں میں، دونوں کے ہاں مختلف اسالیب رائج ہیں، تاہم بدائع الصنائع: میں ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ حدیث کو خالص محدثانہ انداز میں روایت کیا جاتا ہے، اور اس میں فی الواقع حدیث کی روایت کو وہی مقام دیا گیا ہے، جس کی وہ مستحق ہے۔

* بدائع میں زیادہ تر روایات کو مختصر سند کے ساتھ، جیسے "تخریج" کہا جاتا ہے، روایت کیا گیا ہے تاہم بعض مقامات پر وہ ان کی پوری اسناد بھی نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح احادیث پر پُرمغز تبصرے بھی کیے گئے ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ فاضل مؤلفؒ کو علوم حدیث پر گہرا ادراک حاصل تھا

۲۔ متن و سند پر تنقید: پھر جہاں بدائع میں احادیث نقل کی گئی ہیں وہاں ان کے ساتھ مختصر یا جامع تنقیدات بھی کی گئی ہیں تاکہ کھرے کھوٹے، صحیح اور غلط کی صحیح طریقے سے پہچان ہو سکے۔

متن و سند حدیث پر نقد و تبصرہ کے دوران میں، وہ بیان فرماتے ہیں کہ کونسی حدیث متواتر اور مشہور کونسی عزیز یا خبر واحد ہے، کس حدیث کو صحیح یا حسن اور کس کو ضعیف، مجروح یا شاذ قرار دیا جاتا ہے، اور پھر ہر جگہ اس بحث سے مفید مطالب اخذ کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے پر مشتمل حدیث پر نقد و تبصرہ[۱]۔ اسی طرح فاضل مؤلف حسب ضرورت و حسبِ مدعا راویانِ حدیث پر بھی بحث کرتے ہیں اور ان کے کردار کی روشنی میں حدیث کا مقام متعین فرماتے ہیں۔

۳۔ علوم الحدیث کا حوالہ: علیٰ ہذا القیاس ہمیں بدائع الصنائع میں دیگر علوم حدیث، مثلاً علم ناسخ و منسوخ علم توافق و تخالف احادیث، علم توضیح و تشریح احادیث اور ان کے قبول و عدم قبول کی شرائط وغیرہ کے مباحث بھی بکثرت ملتے ہیں، جس سے کتاب کے فقہی مباحث کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہو جاتا ہے۔

۴۔ الکاسانی کا حافظ الحدیث ہونا: ان تمام مباحث اور بدائع میں علم حدیث کے ذخیرے سے بجا طور پر یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے ممدوح قرآن مجید کے حافظ ہونے کے ساتھ بلاشبہ

---

[۱] بدائع، ۱/۱۶۔

اپنے دور کے "حافظ الحدیث بھی تھے۔ اور یہ کہ انہیں ہزاروں احادیث اور ان کے طرق و اسناد پر تبحر حاصل تھا، جس سے پتہ چلتا ہے انہوں نے علم فقہ کی طرح علم حدیث بھی باقاعدہ محدثین کے ہاں زانوے تلمذ طے کر کے حاصل کیا تھا۔

البتہ بدائع الصنائع کے اس ذخیرۂ علمی کو دورِ حاضر میں زیادہ استفادے کا ذریعہ بنانے کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ بدائع کی تمام احادیث کا "متونِ حدیث" کے حوالے سے باقاعدہ استخراج کیا جائے؛ اس مفید کام کے انجام پانے سے جہاں محققین کو آسانی ہوگی، وہاں بعض لوگوں کی اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ممکن ہو سکے گا کہ احناف کے ہاں زیادہ تر کمزور احادیث سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

۷۔ اجماع اور قیاس: فقہ کا تیسرا ماخذ اجماع اور چوتھا قیاس ہے، بدائع میں ہمیں ان کا بھی بکثرت تذکرہ ملتا ہے۔

اجماع کے سلسلے میں الکاسانی کا مطمع نظر وہی ہے، جو دیگر حنفی ائمہ اور فقہا کا ہے کہ ان کے ہاں کسی معاملے میں بقیہ صحابہ کرامؓ یا ائمہ و معاصر فقہا کی خاموشی بھی اجماع کے مترادف ہے، جبکہ بعض دیگر مسالک کے ہاں اس کے لئے صریح الفاظ میں اجماع کے اظہار کی ضرورت ہوتی ہے؛

بدائع میں ہمیں "قیاس" کے اصول کا بھی بکثرت استعمال نظر آتا ہے، فاضل مؤلفؒ چونکہ خود بھی بہت بڑے فقیہ اور مجتہد تھے، اس لیے انہوں نے اس "اہم ماخذِ" شریعت سے بڑی وسعت کے ساتھ استفادہ کیا ہے۔

قیاس میں عموماً چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے؛ اولاً وہ شرعی حکم جو مدارِ قیاس ٹھیرتا ہے؛ (مقیس علیہ)، ثانیاً اس سے اخذ ہونے والی علت یا حکم کی لم، ثالثاً وہ حکم جسے دریافت کرنا مقصود ہو، رابعاً دونوں احکام میں مذکورہ علت یا حکم کی لم کا مشترکہ طور پر پایا جانا[1]۔ اس طرح قیاس کا اصول بذاتِ خود آگے کئی فکری جہتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک جہت تفصیل طلب ہوتی ہے۔ اسی بنا پر، بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اصول فقہ کے "جملہ قواعد و شرائط" کا اظہار جس طرح بھرپور طریقے سے اس صنفِ علم میں ہوتا ہے، کسی اور صنف میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ سابقہ تینوں صورتیں زیادہ تر روایت سے تعلق رکھتی ہیں، مگر زیر نظر صورت کا تعلق عموماً قیاس اور درایت سے ہے۔

اسی بنا پر ایک مجتہد کے اصلی جوہر قیاس ہی میں کھلتے ہیں، کسی اور شئی میں نہیں؛ بنابریں ہم بلاشبہ یہاں الکاسانی کو ایک عبقری فقیہ اور مجتہد کے روپ میں دیکھتے ہیں، جسے اپنے اور اپنے مخالف کے موقف و مدعا پر عبور کامل حاصل ہو ـــــ اور جو اپنے دعوے کے اثبات اور مخالف کی تردید کے لیے دلائل کے انبار جمع کرتا چلا جاتا ہے۔

الکاسانی نے نہ صرف یہ کہ اپنے اسلاف کے عقلی و قیاسی دلائل نقل فرما دیئے ہیں، بلکہ ان کے ساتھ ساتھ اپنی جانب سے بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے؛ انہوں نے بہت سے مقامات پر اسلاف کے دلائل

---

[1] اس تمام بحث کے لئے دیکھیے الغزالی: المستصفی؛ محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، وغیرہ۔

محض اس لئے رد کر دیئے، کہ وہ ان کے علمی اور فکری معیار کے مطابق نہ تھے، اور اس کے بجائے اپنی جانب سے طبعزاد عقلی اور قیاسی دلائل پیش کئے ہیں[1]، جن سے احناف کے مسلک کو زیادہ تقویت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ الکاسانی:

۱۔ سب سے پہلے اسلاف کے مسلک کا ذکر فرماتے ہیں۔
۲۔ بعدازاں قرآن و سنت اور قیاس سے ان کے دلائل کا ذکر فرماتے ہیں۔
۳۔ پھر ان دلائل پر نقد و تبصرہ کرکے، ان کا اثبات یا ابطال فرماتے ہیں۔

۶۔ امام الکاسانی کا اجتہادی پایہ: اجتہاد کے معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنے کے اور اصطلاحی معنی کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بحد امکان ذاتی رائے (امکانِ غالب) قائم کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنے کے ہیں؛ آگے چل کر اجتہاد اور مجتہدین کے متعلق مفہوم میں مزید تخصیص پیدا ہوئی اور اجتہاد بقول امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سالٹ[2] یا بقول محمد ابوزہرہ آٹھ[3] علوم کے تحت غور و فکر کرنے اور نت نئے مسائل کے احکام دریافت کرنے کا عنوان قرار پایا۔ جبکہ اسی تناظر میں مجتہدین کی تعریف میں بھی تخصیص پیدا ہوئی اور مجتہدین کی چھ اقسام بیان کی جاتی ہیں: یعنی مجتہد مطلق[1] (مثلاً ائمہ کرام)، مجتہد فی المذہب[2] (جو اصولوں میں اپنے امام کے پابند مگر فروع میں اختلاف کریں، مثلاً امام ابو یوسف و محمد)، مجتہد فی المسائل، (ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے والے ائمہ، جن میں ائمہ سے کوئی روایت نہ ملتی ہو مثلاً الجصاص رازی وغیرہ)، مجتہد اصحاب التخریج (مثلاً الرازی، الکرخی وغیرہ)، مجتہد اصحاب ترجیح (مثلاً صاحب ہدایہ[4])؛ ہمارے خیال میں امام الکاسانی کو بلاشبہ اصحاب تخریج اور ارباب ترجیح مجتہدین میں تو بلاشبہ شمار کیا جاسکتا ہے گو وہ کسی قدر مجتہد فی المسائل فقیہ بھی تھے چنانچہ بدائع کے تفصیلی مطالعے سے بخوبی اس موقف[1] کی تائید ہوتی ہے۔

۷۔ عادات و معمولات: ہر مصنف کی مخصوص اصطلاحیں (Terms) اور مخصوص معمولات ہوتے ہیں، ان عادت و معمولات کو جانے بغیر اس کی کتاب سے استفادہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ الکاسانی نے بھی اپنی کتاب بدائع میں حسب ذیل باتوں کا التزام کیا ہے:-

۱۔ اسلوب بیان: امام الکاسانی سب سے پہلے شروع فصل میں آئندہ ہونے والی بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں اور پھر ایک ایک کرکے مسئلہ بیان فرماتے ہیں؛ پھر وہ بحث کی ابتدا عام طور پر اس "مسئلے" کے ذکر سے کرتے ہیں، جس کا حکم انہوں نے بیان کرنا ہوتا ہے، اور پھر اس کے ضمن میں

---

[1] اس کی تفصیل البدائع کا مطالعہ کرنے سے ہی واضح ہو سکتی ہے۔

[2] حجۃ اللہ البالغہ، قاہرہ ۱، ۲: ۱۱۸، ۱۱۹، ۲: ۷۰۶۔

[3] محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ، قاہرہ، ص ۳۰۷ تا ۳۸۹۔

[4] دیکھیے ابن العابدین الدمشقی، رسائل، رسالہ ثانیہ، ص ۱۱ تا ۱۳۔

جو اقوال یا مسالک مروی ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ فرماتے ہیں، اور پھر اسی ترتیب سے مذکورہ اقوال یا مسالک کے دلائل بیان فرماتے ہیں اور سب سے آخر میں اپنے مختار قول یا مختار مسلک کا دفاع کرتے ہوئے اس کے دلائل و ترجیح کا ذکر کرتے ہیں؛ اس کے ساتھ ساتھ، اگر مخالفین نے الکاسانی کے مختار قول پر کوئی اعتراض کیا ہو تو اس کی تردید بھی لازماً ـــــ بیان کرتے ہیں، جس سے ذہن میں پیدا شدہ شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور اس مسئلے کے حق میں ذہن پوری طرح صاف ہو جاتا ہے۔ عام طور پر سب سے آخر میں ذکر کیا جانے والا یہ قول امام ابوحنیفہؒ ہی کا ہوتا ہے، کیونکہ فاضل الکاسانی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مسلک سے غایت درجے عقیدت رکھتے ہیں، تاہم گنتی کے چند مقامات ایسے بھی ہیں، جہاں انہوں نے صاحبین کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے بعد وہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

۲۔ صاحب البدائع بعض مقامات پر فرماتے ہیں: قال مشائخنا[۱]، یا مشائخ العراق[۲]، یا مشائخ بلخ[۳]، یا مشائخنا بما وراء النہر[۴]، یا بعض مشائخنا[۵]، اس سے مراد ان علاقوں کے وہ فقیہ ہوتے ہیں، جو اپنے علم و فضل کی بنا پر شیخ (جمع شیوخ و مشائخ) کا درجہ حاصل کر لیتے تھے۔

مشائخ کی یہ اصطلاح ہمیں وسطِ ایشیا کے مسلم مصنفین کے ہاں قدر مشترک کے طور پر ملتی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، کہ القدوری اور المرغینانی صاحب ہدایہ نے بھی اس کا بکثرت استعمال کیا ہے؛ مولانا عبدالحی لکھنوی نے اس کی تشریح میں صاحب عنایہ کے حوالے سے "علما" اور علامہ قاسم کے حوالے سے ایسے فقہا مراد ٹھہرائے ہیں، جن کی امام ابوحنیفہؒ سے ملاقات نہیں ہوئی۔[۶]

۳۔ امام الکاسانی نے کتاب کے اندرونی حوالے (Cross References) بھی بکثرت دیئے ہیں، جن کا مقصد کتاب میں ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے قاری کی توجہ سابقہ یا آئندہ مباحث کی طرف دلانا ہے، چنانچہ اس ضمن میں جب وہ کسی آیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں، تو فرماتے ہیں، "بما تلونا" (جو آیت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں)، روایت کی طرف توجہ دلانے کے لیے بما روینا (جو روایت ہم اوپر نقل کر آئے ہیں)، جبکہ عقلی و قیاسی استدلال کے لیے فیما ذکرنا و لما بینا[۷] (جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں) اور ما قلنا[۸] کے الفاظ استعمال کرتے ہیں؛ تاہم بعض مقامات پر فیما ذکرنا، ما بینا اور ما قلنا سے مراد کسی قول کا

---

[۱] مثلاً بدائع، ص ۶۵، ۶۶، ۷۴؛
[۲] ایضاً، ص ۱۳، ۷۳
[۳] ایضاً، ص ۶۲۔
[۴] ایضاً، ص ۷۳۔
[۵] ایضاً، ص ۳۴۔
[۶] مقدمۂ ہدایہ، ص ۳۔
[۷] مثلاً دیکھئے بدائع، ۱: ۱۲۷۔
[۸] بدائع، ۱: ۸۴۔
[۹] ایضاً، ص ۸۹۔

مکمل استدلال بھی ہوتا ہے، جس میں قرآن و سنت اور عقلی تینوں طرح کے عقلی دلائل شامل ہوتے ہیں؛

(۴) فاضل مؤلف کسی جگہ "الفقہ فیہ"[۱] لکھتے ہیں اور اس سے عقلی و فکری استدلال مراد لیتے ہیں۔

(۵) اسی طرح البدائع میں بے شمار مقامات پر الاصل کا ذکر آیا ہے[۲]۔ اس سے عموماً امام محمد الشیبانیؒ کی المبسوط مراد ہوتی ہے؛ یہ کتاب ائمۂ احناف کے اقوال و مسالک کے ضمن میں اساسی اہمیت کی حامل ہے، اسی لیے فقہا اس کا حوالہ الاصل (اساس، بنیاد) کے عنوان سے دیتے آئے ہیں؛ حاجی خلیفہؒ کشف الظنون میں الاصل فی الفروع کے تحت لکھتے ہیں:

"الاصل فی الفروع ... یہ کتاب امام محمد بن الحسن الشیبانی تصنیف (م ۱۸۹ھ) کی تصنیف ہے، اسی کا نام المبسوط بھی ہے، انہوں نے اس کا یہ نام اس لئے رکھا، کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے یہی کتاب لکھی تھی، ان سے اس کتاب کو الجوزجانی وغیرہ نے روایت کیا ہے پھر انہوں نے الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، پھر زیادات اور پھر السیر الکبیر اور السیر الصغیر لکھی، اور الاصول سے یہی کتب مراد لی جاتی ہیں[۳]"

۶۔ بعض مقامات پر فاضل مؤلف نے ظاہر الروایہ[۴] کا بھی حوالہ دیا ہے، کہ ایسا ظاہر روایت میں ہے، یا ظاہر روایت میں نہیں ہے، وغیرہ، تو اس سے امام محمد کی چھ کتب مراد ہوتی ہے، جن کو الاصول بھی کہا جاتا ہے، ان میں المبسوط، الزیادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر اور السیر الکبیر شامل ہیں[۵]؛ ان کو ظاہر الروایۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتابیں امام محمدؒ سے ثقہ روایت سے، یعنی خبر متواتر یا خبر مشہور کے ذریعے روایت ہوئی ہیں[۶]؛ تاہم بقول عبد المولی الدمیاطی بعض فقہا نے اس میں السیر الصغیر کو شامل نہیں کیا، اس طرح ظاہر روایت کتابوں کی تعداد پانچ رہ جاتی ہے جب کہ الطحاوی وغیرہ بعض ائمہ نے ان میں السیر کی دونوں کتابوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اس طرح ظاہر روایت کی کتابوں کی کل تعداد چار رہ جاتی ہے؛ سید سند الشریف فرماتے ہیں کہ:

ظاہر المذہب[۶] اور ظاہر الروایۃ سے مراد مبسوط اور الجامع الصغیر، الجامع الکبیر اور السیر کی روایات ہوتی ہیں؛ جب کہ امام محمدؒ کی دیگر کتابوں کو "غیر ظاہر روایت" کہا جاتا ہے[۷]

۷۔ النوادر: بدائع میں کتب الاصول اور ظاہر الروایۃ کے ساتھ ساتھ کتب النوادر کا بھی ذکر آیا ہے اس سے حسب ذیل کتابیں مراد لی جاتی ہیں: (۱) الرقیات: یہ امام محمدؒ کے ان فتاوی کا مجموعہ

---

[۱] ایضاً، ص ۸۴۔

[۲] ایضاً، ص ۴۶۔

[۳] کشف الظنون، ۱: ۱۰۷۔

[۴] بدائع، ۱: ۴۰۔

[۵] کشف الظنون، ۱: ۱۰۷؛ عبدالحی لکھنوی: مقدمہ ہدایہ، ص ۵

[۶] مقدمہ ہدایہ بحوالہ شامی،

[۷] ایضاً، ص ۵۔

ہے، جو انہوں نے الرقہ کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے، اسے امام محمدؒ سے محمد بن سماعہ الکوفی (۱۳۰ تا ۲۳۳ھ) نے روایت کیا ہے (۲) کیسانیات سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام محمدؒ نے ابوعمر وسلیمان بن شعیب الکیسانی کو املا کرایا تھا؛ (۳) الہارونیات: اس سے مراد وہ مسائل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے ہارون الرشید عباسی کے زمانے میں املا کرایا تھا، یا بقول امام الطحاویؒ اس سے مراد وہ فتاوی ہیں جنہیں ہارون الرشید شخص نے مرتب کیا تھا؛ (۴) الجرجانیات: اس سے مراد وہ فتاوی ہیں جنہیں امام محمدؒ نے جرجان میں لکھوایا تھا[1]

امام محمدؒ کی ان کتابوں کو غیر ظاہر الروایۃ بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ سے ان کتابوں کی روایت تواتر یا شہرت کے طریقے پر مروی نہیں۔ اسی لیے ان کتابوں میں مروی اقوال کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ الکاسانی کے ہاں بھی ہمیں یہی فرق مراتب نظر آتا ہے مذکورہ کتب نوادر کے علاوہ نوادر ابن رستم (ابراہیم بن رستم، ابوبکر المروزی م ۲۱۱ھ) نوادر ہشام بن عبداللہ المازنی (۲۰۱ھ) نوادر محمد بن شجاع البلخی (م ۲۶۶ھ) اور نوادر بشر کا بھی بکثرت حوالہ آیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ فاضل الکاسانی نے فقہ حنفی کا مطالعہ بڑی محنت اور عرق ریزی سے کیا تھا۔

۸- الآثار: البدائع میں بعض مقامات پر الآثار کا ذکر آیا ہے[2]۔ اس سے امام محمد کی کتاب الآثار مراد ہے جس میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی روایات کو جمع کر دیا ہے، اور ان کو فقہی ابواب کے طور پر مرتب کیا ہے[3]

۹- فاضل مؤلف نے بعض مقامات پر المختصر کا بھی ذکر فرمایا ہے، اس سے مراد درحقیقت القدوری (ابوالحسین احمد بن محمد، م ۴۲۸ھ) کی المختصر ہے جس میں نہایت جامع طریقے سے مسائل فقہ کو مرتب کیا گیا ہے؛ اس کتاب کو حنفی فقہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی متعدد فقہا نے شروح لکھیں، تاہم فاضل مؤلف نے ان میں سے الاسبیجابی کی شرح کو بکثرت سامنے رکھا ہے اور اس کے حوالے دیے ہیں؛ اسی طرح کسی کسی جگہ الکاسانی نے امام الطحاوی کی المختصر اور اس کی شرح الاسبیجابی کا بھی حوالہ دیا ہے۔

۹- فتاوی: البدائع میں بکثرت الفتاوی نامی کتاب کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً کذا فی الفتاوی اس سے خصوصیت کے ساتھ کسی کتاب کی تعیین نہیں ہوسکی۔ البتہ سیاق سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فتاوی مختلف

---

[1] مقدمہ ہدایہ ص ۵-۶۔

[2] مثلاً بدائع، ۱: ۲۷

[3] ایضاً، ۲۲۔

[4] ایضاً، ص ۱۲۹۔

[5] ایضاً، ص ۲۲۔

[6] کشف الظنون، ۲: ۱۳۸۲۔

ائمہ کے اقوال پر مشتمل تھا۔ راقم الحروف کا ذاتی خیال یہ ہے کہ اس سے مراد شاید صدر الکبیر الشہید احسام الدین عمر بن عبدالعزیز، (م ۵۳۶ھ) کا فتاوی الکبری ہو، جس میں مختلف ائمہ و فقہا بالخصوص سمرقندی فقہا کے فتاوی کو جمع کیا گیا ہے[1]۔ واللہ اعلم۔

۱۰۔ **امالی ابی یوسف:** اس طرح بدائع میں امام محمدؒ کی الامالی[2] کا بھی بکثرت ذکر آیا ہے، اس سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنے شاگردوں کو لکھوایا (املا) کرایا تھا۔

۱۰۔ الکاسانی کسی مقام پر کسی حدیث کی تاویل (بصیغہ جمع (یمکن ان یحمل، یا ھذا الحدیث محمول علی، یا ویحمل) کے الفاظ سے کرتے ہیں جس سے مراد وہ تاویلات ہوتی ہیں، جو دیگر ائمہ نے کی ہیں، اور اگر وہ حدیث کی کسی تاویل کا ذکر بصیغہ جمع متکلم (ویمکن ان نحمل وغیرہ) سے کریں تو اس سے ان کی مراد ذاتی تاویل ہوتی ہے۔

۱۱۔ **سوال محذوف کا جواب:** بعض اوقات فاضل مؤلف سوال کی باقاعدہ صراحت کرکے (مثلاً فان قیل) جواب دیتے ہیں، اور بعض مقامات پر سوال کا ذکر بھی نہیں کرتے۔ بلکہ محض جواب عنایت فرما دیتے ہیں جس سے سوال کا خود استخراج کیا جا سکتا ہے۔

۱۲۔ **عند اور عن کا استعمال:** بعض مقامات پر الکاسانی لفظ عند استعمال فرماتے ہیں (مثلاً عند ابی یوسف، عند محمد)، تو اس سے مراد ان حضرات ائمہ کا مسلک ہوتا ہے، جب کہ عن (عن ابی حنیفہ[3]، عن ابی یوسف) سے مراد انہی ائمہ کی کوئی ایک روایت ہوتی ہے۔

۱۳۔ **واللہ اعلم اور قیل کا استعمال:** بعض اوقات فاضل مؤلف اپنی بحث کے اختتام پر "واللہ اعلم[4]" کا جملہ لکھ دیتے ہیں۔ تو اس سے عموماً اس قول یا روایت کی کمزوری وضعف کی جانب، یا اس کے بارے میں عدم تیقن کا اشارہ مقصود ہوتا ہے، اسی طرح جس قول کو آپ قیل (کہا جاتا ہے، یا ایک قول یہ ہے کے ساتھ ذکر فرمائیں اس سے بھی اس قول کا ضعیف ہونا مراد لیا جاتا ہے۔

۱۴۔ **واللہ الموفق (اور اللہ تعالٰی توفیق دینے والے ہیں):** یہ جملہ عموماً اس وقت لکھا جاتا ہے کہ جب کسی مشکل یا غیر معمولی عمل کا ذکر آ جائے، مثال کے طور پر ھذا ھو امارۃ التبحر فی الفقہ واللہ الموفق[5] (یہی فقہ میں تبحر کی علامت ہے۔ اور اللہ تعالٰی ہی اس کی توفیق عطا کرنے والے ہیں)۔

۸۔ ترجمہ کے متعلق چند معروضات: بدائع الصنائع دنیا کی عظیم ترین فقہی کتابوں میں سے ایک ہے، اسی بنا پر اس کتاب کا اردو ترجمہ بلاشبہ اردو ادب اور فقہ حنفی کی بہت بڑی خدمت ہے، اس عظیم کارنامے کے

---

[1] کشف الظنون، ۲: ۱۲۱۹۔
[2] مثلاً بدائع، ۱: ۲۶۔
[3] ایضاً، ص ۴۴۔
[4] مثلاً، ۱: ۲۰۔
[5] ایضاً، ص ۱۹۵۔
[6] ایضاً، ص ۱۹۴۔

لیے مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب اور ان کے جواں سال رفقا بلاشبہ ستائش کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس عظیم الشان کام کا بیڑہ اٹھایا۔ ترجمے کی اس خدمت کو جن ارباب علم نے مکمل کیا، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:۔

۱۔ جلد اول	ڈاکٹر حافظ محمود الحسن عارف
۲۔ جلد دوم	مولانا ظفر اللہ شفیق
۳۔ جلد سوم	حافظ عبد الحفیظ
۴۔ جلد چہارم	حافظ محمد سعد اللہ
۵۔ جلد پنجم	ڈاکٹر محمود الحسن عارف
۶۔ جلد ششم	ڈاکٹر عبد الواحد
۷۔ جلد ہفتم	پروفیسر خان محمد چاولہ

جلد ہفتم ازیں قبل شائع ہو چکی ہے باقی کی جلدیں ایک ساتھ طبع کی جا رہی ہیں۔

جلد اوّل کے متعلق راقم الحروف یہ اضافہ کرنا چاہتا ہے کہ اس جلد کا ترجمہ رواں دواں اور سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل مضمون یا اصل مدعا سے ادھر ادھر نہیں ہوا ہے۔ راقم الحروف نے ترجمہ کرتے ہوئے یہی کوشش کی ہے، کہ کتاب کے اصل مدعا اور مضمون کو اہمیت دی جائے، اسی لیے اس میں ضرورت کے تحت خفیف سی تبدیلیاں بھی نظر آئیں گی؛ مثال کے طور پر مجہول کی جگہ معروف اور معروف کی جگہ مجہول (موقع محل کے مطابق)؛ یا ماضی کی جگہ مضارع اور بالعکس وغیرہ؛ نیز اسی قسم کی خفیف سی تبدیلیاں، جن کا مقصد ترجمے کو رواں دواں اور سلیس بنانے کے ساتھ اس میں زیادہ وضاحت کرنا ہے؛ اسی طرح ترجمے کے ساتھ حواشی لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، لیکن مختصر علاوہ ازیں راقم نے بدائع کے ساتھ ساتھ دوسرے متون کو بھی پیش نظر رکھا ہے، اور جہاں ضرورت پڑی ہے۔ وہاں حواشی میں وضاحت کر دی گئی ہے؛ اس کے ساتھ ساتھ متن میں کتابت کی جو غلطیاں نظر آئیں۔ ترجمے میں نہ صرف ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔ بلکہ حواشی میں ان کی صراحت بھی کر دی گئی ہے۔ علی ہذا القیاس قرآنی آیات کے مکمل حوالے حواشی میں اضافہ کئے ہیں۔ مزید برآں بدائع میں چونکہ ابواب کی بہت کمی محسوس ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر نئی بحث کو فصل کے بجائے باب کا عنوان دے دیا ہے۔ راقم نے اس ترجمے کو اپنی طرف سے بہتر اور قارئین کے لیے مفید بنانے کی مقدور بھر کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائیں۔ آمین۔

آخر میں راقم الحروف تعاون کیلئے ادارے کے سربراہ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب، ریسرچ آفیسر غلام حسین صاحب حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الحفیظ صاحب کا بے حد مشکور ہے کہ ان حضرات نے ہر طرح کا تعاون کیا اور ہر مطلوبہ شی بہم پہنچائی۔ استاد گرامی مولانا عبد المجید صاحب نے بھی بعض ضروری مسائل میں راقم الحروف کی رہنمائی اور مدد فرمائی جس کے لیے راقم ان کا شکر گذار ہے۔

طالب دعا۔ (ڈاکٹر) محمود الحسن عارف، (ایم اے پی ایچ ڈی)
رحمان پارک گلشن راوی، لاہور۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ از مصنفؒ

الحمد للہ العلی القادر القوی القاهر الرحیم الغافر الکریم الساتر ذی السلطان الظاهر والبرهان الباهر خالق کلّ شیءٍ و مالك کلّ میّتٍ وحیٍّ خلق فاحسن وصنع فاتقن وقدّر فغفر وابصر فستر وکرم فعفی وحکم فعفی عمّ فضلهٗ واحسانهٗ وتمت حجتهٗ وبرهانهٗ وظهر امرهٗ وسلطانهٗ فسبحانهٗ ما اعظم شانهٗ والصّلاة والسّلام علی المبعوث بشیراً ونذیراً وداعیاً الی اللہ باذنه وسراجاً منیراً فاوضح الدلالة وازاح الجهالة وفلّ السفه وثلّ الشبه محمّد سیّد المرسلین وامام المتقین وعلی آله الابرار واصحابه المصطفین الاخیار۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو عالی رتبہ، قدرت والا، طاقت ور، غالب، مجید مہربان، بخشنہار، صاحب جود و کرم، عیب پوش، واضح حجّت و روشن دلیل والا، ہر شی کا خالق اور ہر مردہ و زندہ شی کا مالک ہے جس نے ہر شی کو پیدا کیا تو کیا خوبصورت پیدا کیا، کاریگری دکھائی تو کیا خوب دکھائی؛ قدرت رکھنے کے باوجود پردہ پوشی کی، کرم کرنے پر آیا تو درگزر کیا؛ فیصلہ کیا تو اعزاز کیا، جس کا لطف و کرم اور احسان عام ہے جس کی حجت اور دلیل تام ہے
اور جس کا حکم اور غلبہ ظاہر و باہر ہے
پس وہ پاک ہے اور اسکی شان کتنی ارفع اور عظیم ہے
اور درود و سلام ہو آنحضور ﷺ پر جو خوشخبری سنانے اور ڈر سنانے نیز لوگوں کو حکم خداوندی سے اس کی طرف دعوت دینے والے اور روشن چراغ بنکر مبعوث ہوئے اور جنہوں نے ہدایت کو واضح کیا، جہالت کو مٹایا۔ حماقت کو ختم کیا، بت پرستی کا انسداد کیا، آپ (حضرت) محمد سیّد المرسلین اور امام الاتقیاء (پرہیزگاروں کے پیشوا) ہیں۔ اور آپ کی آل اور برگزیدہ اصحاب پر بھی درود و سلام ہو۔

حمد و ثنا اور درود و سلام کے بعد عرض ہے کہ اللہ تعالیٰ کی "ذات و صفات" کے علم کے بعد سب سے زیادہ فضیلت و شرف والا علم "علم فقہ" ہے جس کا ایک اور نام "علم حلال و حرام" اور "علم شرائع احکام" بھی ہے۔ یقیناً انبیا علیہم السلام اسی کے لیے مبعوث ہوئے اور آسمانی کتابیں اسی مقصد کے لیے نازل کی گئیں جس کی وجہ یہ ہے کہ محض عقل و فکر سے ان احکام و مسائل کا علم حاصل ہونا ممکن نہیں، اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا [1] — اور جسے حکمت دی گئی۔ اسے بہت بڑی بھلائی عطا کر دی گئی۔

بعض تفسیری روایات کے مطابق "خیر کثیر" سے مراد "علم فقہ" ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دین میں سمجھ بوجھ (فقہ) حاصل کرنے سے زیادہ کسی نے اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی، اور بلاشبہ ایک فقیہ ہزار عابدوں (عبادت گذار بندوں) سے شیطان پر زیادہ بھاری ہوتا ہے۔"

ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص ملک شام سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس چل کر آیا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تم یہاں کس مقصد کے لیے آئے ہو، وہ شخص کہنے لگا کہ میں یہاں تشہد (التحیات) سیکھنے کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سن کر اتنا روئے کہ ان کی ریش مبارک تر ہو گئی پھر فرمایا کہ "بخدا اس عمل کی وجہ سے مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے کبھی عذاب نہ دے گا۔"

القصہ اس موضوع پر روایات اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین بکثرت مروی ہیں، ہمارے اسلاف نے پہلے زمانے میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا اور ہمارے دور میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے ان سب نے انتہائی مفید لکھا اور خوب لکھا البتہ انہوں نے اس موضوع پر لکھتے وقت ترتیب کا کچھ زیادہ خیال نہیں رکھا، لیکن ایک شخصیت اس کلیئے سے مستثنیٰ ہے اور وہ شخصیت میرے استاد محترم رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ [2] کی ہے تو میں نے ان کا یہ انداز دیکھ کر ان کا دامن پکڑ لیا اور یوں مجھے ان کی ذات سے رہنمائی ملی۔

کتاب کی تصنیف کے وقت ترتیب کا خیال پیش نظر رکھنا اس لیے بھی ضروری ہے کیونکہ کتاب خواہ کسی بھی موضوع پر لکھی جا رہی ہو، اس کا اصلی مقصد تصنیف یہ ہوتا ہے کہ طالب علموں اور استفادہ کرنے والوں کے لیے اپنا مدعا آسان سے آسان پیرائے میں بیان کر دیا جائے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک کہ اس فنی اور علمی ترتیب کو پیش نظر نہ رکھا جائے جو اس موضوع کے مسائل اور اس کی ذیلی اقسام اور اس کے اصول و فروع پر غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس موضوع کو سمجھنے اور ضبط کرنے میں سہولت اور یاد کرنے میں آسانی ہو جس سے اس کتاب کا فائدہ اور استفادہ عام اور بکثرت ہو، لہٰذا میں نے اس کتاب میں

---

[1] البقرہ ۲: ۲۶۹۔

[2] محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی (م ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) چھٹی صدی ہجری کے مشہور عالم اور الکاسانی کے استاد و سسر تھے۔ انہوں نے تحفۃ الفقہاء کے نام سے کتاب بھی تصنیف فرمائی۔ ان کے حالات مقدمہ میں بیان ہو چکے ہیں۔

فقہ کے مجمل احکام ومسائل کو ایسی ترتیب کے ساتھ پیش کیا ہے جو ایک طرف فنی اعتبار سے درست ہے اور دوسری جانب اسے ارباب فن وبصیرت کی پسندیدگی کی سند بھی حاصل ہے، مسائل فقہ کے ساتھ میں نے موٹے موٹے دلائل، نمایاں علمی نکتے بھی ایسی رواں دواں عبارت میں بیان کیے ہیں جس کے معانی محکم ہیں اور الفاظ ادبی معیار پر پورا اترتے ہیں۔ میں نے اپنی اس کتاب کا نام:

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

رکھا ہے۔ کیونکہ اس کی تصنیف ایک صنعتِ بدیعہ (بدیع صنعت) "ترتیب عجیب" اور الفاظ وکلمات کا انتخاب نادر ہے۔ مقصد یہ ہے کہ کتاب کا نام اس کی شکل وصورت، یعنی اس کے ظاہر وباطن کے مطابق ہو، یوں اس کا عنوان پوری طرح اس کے مضمون ومعانی سے ہم آہنگ وہم رنگ ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مجھے اس کتاب کی تکمیل کی توفیق بخشے یہی میری آرزو، یہی میرا مقصد اور یہی میرا انتہائے مقصود ہے۔ ع

وعینہ تشفی الجرب۔

(اسی کی نگاہ کرم بیماری سے شفا کا ذریعہ ہے۔)

میں اللہ تعالیٰ کے لطف وکرم سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو آنے والی نسلوں تک باقی رکھے اور اس کی اچھی شہرت سدا قائم رکھے، اور اسے میرے لیے دنیا میں یادرھانی کا ذریعہ اور آخرت میں (ثواب کا) ذخیرہ بنائے۔ اور یہی سب سے اچھا مقصد اور سب سے بہتر منزل مراد ہے۔

کتاب الطہارۃ

طہارت کی تشریح • اقسام طہارت

طہارت کی تشریح

لغوی اور شرعی اعتبار سے طہارت نظافت (صفائی) کا اور تطہیر (پاک کرنا) تنظیف (صفائی کرنے) کا نام ہے۔ اور تنظیف (Cleaning) دراصل صفائی کو اسکی صحیح جگہ ثابت (قائم) کرنے سے عبارت ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جو لمحہ بلحہ وجود میں آتا ہے۔ اور اس کے موجود ہونے کو فقط اس کی ضد یعنی قذر (=گندگی Impurity) مانع ہوتی ہے۔ تو جب گندگی کو دور کرکے، پلید شی کو اس جگہ سے زائل کر دیا جائے، تو صفائی کی وصف پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا پلیدی کو دور کرنا حصول طہارت کے مانع کو ہٹانے کے مترادف ہے۔ یہ بذات خود طہارت نہیں۔ اسے طہارت محض اس لیے کر دیا جاتا ہے کہ اس کے زائل ہونے سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔

طہارت کی اقسام

بنیادی طور پر طہارت کی دو اقسام ہیں ،

ا۔ طہارت حکمیہ؛ جو ازالۂ حدث سے عبارت[1] ہے ؛

ب طہارت حقیقیہ ؛ جو گندگی دور کرنے کا مفہوم رکھتی ہے ۔ تفصیل حسب ذیل ہے ۔

طہارت حکمیہ

طہارتِ حکمیہ کی تین اقسام وضو، غسل اور تیمم ہے ۔

باب اوّل

وُضُو

وضو پر ہماری گفتگو

- ٥ ۔ اس کی لغوی تشریح
- ٥ ۔ اس کے ارکان
- ٥ ۔ اس کے ارکان کی شرائط
- ٥ ۔ اس کے امورِ مسنونہ
- ٥ ۔ اس کے مستحبات (آداب) اور
- ٥ ۔ اس کے نواقض پر مشتمل ہوگی

وضو کی لغوی تشریح

وضو دھونے اور مسح کرنے سے عبارت ہے. قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے :

---

[1] حدث " کتاب الطہارت کی ایک اہم ترین اصطلاح ہے ۔ اس کا لفظی مفہوم کسی شی کا وقوع پذیر ہونا ، یا نئی شی کا پیدا ہونا ہے ۔ اصطلاح شریعت میں حدث وضو ٹوٹنے کی حالت کا عنوان ہے خواہ وہ پیشاب پاخانے سے ٹوٹے یا جنابت وغیرہ سے ۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ[1]	اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں (دھو لیا کرو)۔

اس آیۂ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تین اعضاء کے دھونے (غسل) اور ایک عضو کے مسح کا حکم دیا ہے لہٰذا سب سے پہلے غسل اور مسح کے مفہوم کا جاننا ضروری ہے۔ (TO WASH) سے مراد ہے کہ مائع شئ کا متعلقہ جگہ پر بہانا اور مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص تیل وغیرہ سے کسی عضو کو دھوئے اور پانی نہ بہائے تو ظاہر روایت[2] کے مطابق اس کا وضو درست نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں؛ اسی طرح اگر کسی نے جمی ہوئی برف کے ساتھ وضو کیا اور برف کا کوئی ایک قطرہ بھی نیچے نہ گرا۔ تو وضو جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ دو یا تین قطرے بھی نیچے گر پڑے تو وضو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں پانی کا بہانا پایا گیا ہے۔

مشہور فقیہ ابو جعفر الہندوانی سے پوچھا گیا کہ آیا برف سے وضو جائز ہے یا کہ نہیں، انہوں نے فرمایا کہ اس کے ساتھ تو مسح ہوتا ہے، وضو نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ اگر وہ اس کو اتنا نرم کرلے۔ کہ وہ بہنا شروع ہو جائے۔ تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ اور خلف بن ایّوب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ وضو کرنے والے کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ سردی کے موسم میں پہلے اپنے اعضاء پر تیل کی طرح پانی لگالے پھر ان پر پانی بہائے۔ کیونکہ عموماً جاڑے کے موسم میں پانی اعضاء سے فاصلہ رکھتا ہے۔

ارکانِ وضو

وضو کے ارکان چار ہیں:

① ان میں سے پہلا رکن ایک بار چہرے کا دھونا ہے۔ کیونکہ حکم خداوندی ہے کہ، فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ (اپنے چہروں کو دھوؤ) اور مطلق امر (حکم) فقط ایک بار کے لیے ہوتا ہے۔ تکرار کے لیے نہیں (اس لیے فقط ایک بار دھونا فرض ہے)۔ اور ظاہر روایت میں چہرے کی حد مذکور نہیں ہے، جب کہ ایک دوسری روایت میں مذکور ہے کہ چہرے کی حد سر کے بالوں کی جڑوں سے لے کر ٹھوڑی کے نیچے تک اور دونوں کانوں کی لو دن تک ہے۔ چہرے کی یہ حد بندی بالکل صحیح ہے، کیونکہ یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ کسی شئ کی تحدید کے لیے اس کی لغوی توضیح کو پیش نظر رکھنا چاہیئے، اور اس مذکورہ حد بندی کی وجہ یہ ہے کہ چہرہ (وجہ Face) نام ہے، اس حصّے کا جو بوقت ملاقات ایک دوسرے کے سامنے یا روبرو ہوتا ہے۔ اور مواجہۃ (ایک دوسرے کے روبرو ہونے) کے وقت چہرے کا یہی حصہ سامنے ہوتا ہے، لہٰذا اس تمام حصّے کا دھونا ضروری ہے۔

---

[1] المائدہ ۶:۵۔
[2] اس کی تشریح مقدمہ کتاب میں ملاحظہ کیجیے۔

ٹھوڑی کے نیچے تک دھونے کی قید اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہاں ڈاڑھی کے بال نہیں اگتے، ڈاڑھی کے اگنے کے بعد اس سے نچلے حصے کا دھونا، اکثر علما کے نزدیک ساقط ہو جاتا ہے، البتہ ابو عبد اللہ البلخیؒ کہتے ہیں کہ یہ دھونا ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ڈاڑھی کے بال گھنے ہوں تو ساقط ہو جاتا ہے، ورنہ ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دھونا فقط اسی صورت میں ساقط ہو سکتا ہے جب اس حصے کو دھونے میں کوئی مشکل پیش آئے، اور حرج واقع ہو، یہ حرج گھنی ڈاڑھی کی صورت میں تو واقع ہوتا ہے، مگر ہلکی ڈاڑھی کی صورت میں نہیں لہٰذا محض اول الذکر صورت میں ساقط ہوگا۔ جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ وضو میں چہرے کا دھونا واجب ہے۔ تو جب چہرے پر بال اگ آئے اور اس کا نچلا حصہ چھپ گیا۔ تو اب وہ حصہ چونکہ بوقت ملاقات سامنے نہیں رہتا لہٰذا اب وہ چہرے (وجہ) کی حدود سے خارج ہو گیا، یہ دلیل امام شافعیؒ اور ابو عبد اللہ البلخیؒ دونوں کے جواب میں پیش کی جا سکتی ہے اس لیے کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گھنی ڈاڑھی ہونے کی صورت میں نچلا حصہ چہرے سے خارج ہو جاتا ہے خود ہمارے موقف کی تائید ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کے خارج از چہرہ ہونے کی وجہ حرج اور تنگی کا پیش آنا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ وہ حصہ اب چھپ گیا ہے اور سامنے نظر نہیں آتا اور یہی صورت ہلکی ڈاڑھی میں بھی پائی گئی ہے۔ اسی طرح مونچھوں اور دونوں ابروؤں کے نیچے سے دھونے کا مسئلہ بھی حسب سابق مختلف فیہ ہے؛ جہاں تک ان بالوں کا تعلق ہے جو دونوں گالوں پر ٹھوڑی کے ظاہری حصے سے متصل ہوتے ہیں، تو ان کی بابت ابن شجاع[1] نے حسن بن زیاد[2] کے واسطے سے امام ابو حنیفہ اور امام زفرؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر وضو کنندہ نے اپنی ڈاڑھی کے دو تہائی یا چوتھائی حصہ پر مسح کر لیا تو وضو جائز ہوگا۔ اور اگر مسح اس سے کم حصے پر کیا تو جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کر لیا، تو وضو درست ہوگا۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ تمام اقوال مرجوع عنہا (جن سے رجوع کر لیا گیا) ہیں۔ حقیقتہً اس حصے کو دھونا فرض ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ٹھوڑی سے نیچے کا حصہ دھونے سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا، کیونکہ بال اگ آنے کے باعث وہ حصہ چہرے کا سامنے والا حصہ نہیں رہتا، کہ وہ بالوں سے چھپ جاتا ہے، لیکن وہ بال جو چہرے سے متصل ہیں، وہ چہرے کی تعریف میں شامل ہیں کہ انسان اسی سے ایک دوسری کی مواجہہ Opposition کرتا ہے، لہٰذا اس حصے کا دھونا لازمی ہوگا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اسی مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ "وضو کے مواضع (دھونے کے مقامات) وہ ہیں۔ جو ان کے

---

[1] ابن شجاع کا پورا نام محمد بن شجاع ثلجی۔ کنیت ابو عبد اللہ اور عرف ابن الثلجی ہے وہ اپنے زمانے میں فقیہ اہل عراق کہلاتے تھے، انہوں نے فقہ حسن بن مالک اور حسن بن زیاد[2] اور حدیث مختلف محدثین سے حاصل کی وہ مدت تک بغداد کے قاضی رہے کئی کتابیں تصنیف فرمائیں۔ وفات (۲۶۶ھ/۸۷۹ء میں ہوئی (حدائق الحنفیہ، از فقیر محمد جہلمی، ص ۱۸۳)

[2] حسن بن زیاد لؤلؤی کوفی امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ میں بڑے بیدار مغز اور ذہین فقیہ تھے، انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے بے شمار روایات نقل کی ہیں، وفات ۲۰۴ھ/۸۱۹ء میں ہوئی (الاعلام للزرکلی)

ظاہری حصے ہیں" اور چہرے کا ظاہری حصہ بال ہیں، نیچے کی کھال نہیں، لہٰذا اس حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔

جو ڈاڑھی چہرے سے نیچے لٹک رہی ہو، ہمارے نزدیک اس کا دھونا ضروری نہیں۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بال متصل جسم کے تابع ہیں اور تابع کے لیے وہی حکم ہے جو اس کی اصل کے لیے ہو۔جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید میں صرف چہرے (وجہ) کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ وہ حصہ ہے، جو بوقت ملاقات ایک دوسرے کے سامنے یا بالمقابل ہوتا ہے۔ اور انسان چہرے اور اس کے متصل حصے سے ہی دوسروں کے روبرو ہوتا ہے۔ لٹکے ہوئے بالوں کے ساتھ نہیں۔ لہٰذا وہ لٹکتے ہوئے بال چہرے میں شامل نہیں ہیں۔ تو ان کا دھونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کان اور اس کے بالمقابل بالوں کے درمیان موجود "سفیدی" کا دھونا بھی ضروری ہے، لیکن امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ واجب نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ کان کے بالمقابل رخسار پر جو بال ہوتے ہیں۔ ان کے نیچے کا حصہ بالاتفاق دھونے سے مستثنیٰ ہے۔ حالانکہ وہ حصہ چہرے کے نسبتہً قریب ہوتا ہے۔ بنا بریں چہرے اور کان کے مابین واقع "سفیدی" کا دھونا تو بدرجۂ اولیٰ غیر ضروری ہوگا۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفید حصہ چہرے کی حد میں شامل ہے۔ اور یہ حصہ بالوں سے چھپا ہوا بھی نہیں، لہٰذا اس کا دھونا ضروری ہوگا بخلاف کان کے بالمقابل رخسار پر واقع بھورے بالوں کے کہ یہ حصہ چھپا ہوا ہوتا ہے۔

چہرہ دھوتے وقت پانی کا آنکھوں میں داخل کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو یہ حصہ مواجہہ نہ ہونے کی بنا پر چہرے میں داخل نہیں اور دوسرے ان میں پانی داخل کرنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ مروی ہے کہ جو صحابہ کرامؓ وضو میں تکلف کے ساتھ آنکھوں میں پانی داخل کرتے تھے، مثلاً ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ ان کی نظر جاتی رہی تھی۔

(۲) دونوں ہاتھوں کو ایک بار دھونا: وضو کا یہ دوسرا فرض ہے۔ کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ میں "وَاَیْدِیَکُمْ"[1] (اور تمہارے دونوں ہاتھ) کے الفاظ آتے ہیں۔ اور مطلق امر حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا از روئے قرآن ایک ہی بار دھونا فرض ہے۔ کہنیاں ہمارے تینوں ائمہ کرام[2] (امام ابوحنیفہ، ابویوسف و محمد) کے نزدیک ہاتھ (ید) میں شامل ہیں۔ لیکن امام زفرؒ کے نزدیک کہنیاں ہاتھ میں داخل نہیں، لہٰذا ان کے ہاں ان کا دھونا ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا ہاتھ

---

[1] دیکھیے المائدہ - ۶۔

[2] الکاسانی نے ائمہ ثلاثہ کی یہ اصلاح کئی جگہ استعمال کی ہے اور اس سے ہر جگہ امام زفرؒ کے مقابلے میں بقیہ تین حنفی ائمہ، امام ابویوسف اور امام محمد ہیں، چنانچہ ترجمہ میں ہم نے ہر جگہ اس کو صاف کر کے لکھا ہے۔

کسی وجہ سے عین کہنی پر سے کاٹ دیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے جہاں سے کہنی قطع کی گئی ہے وہاں سے دھونا فرض ہے لیکن امام زفرؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ امام زفرؒ کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کہنی کو، ہاتھ دھونے کی آخری حد مقرر فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ حد اور منتہائے ید ہونے کی بنا پر دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوگی جس طرح ارشاد باری تعالیٰ:

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ [1] پھر تم روزہ (رکھ کر) رات تک پورا کرو۔

میں رات کو روزے کی حد مقرر کیا گیا ہے اور یہ حد بالاتفاق روزے میں داخل نہیں ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید نے اس مقام پر ہاتھ (ید) کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا لغوی اطلاق ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغل تک تمام بازو پر ہوتا ہے۔ بنا بریں اگر آیۂ قرآنیہ میں کہنی (المرفق) کی حد یا نہایت کا ذکر نہ ہوتا تو اس تمام حصے کا دھونا ضروری قرار پاتا۔ لہٰذا یہاں کہنی کے ذکر کا مقصد اس سے اوپر کے حصے کو اس حکم سے مستثنیٰ کرنا ہے، نہ کہ خود اس حکم میں کہنی کو داخل کرنا، کیونکہ یہ کہنی تو پہلے ہی ید (ہاتھ) کے لفظ میں داخل ہے' لہٰذا کہنی کو' دھونے کے حکم میں شامل رکھتے ہوئے، اس حکم کی ممکن حد بنا دیا گیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کہنی ہاتھ کے لیے ثابت شدہ حکم کا منتہا شدہ حصہ نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی ید (ہاتھ) میں شامل ہے۔ بخلاف مذکورہ بالا آیۂ مبارکہ میں مذکور اللیل (رات) کے کیونکہ وہاں اللیل تک روزہ رکھنے کے حکم کو رات تک بڑھا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس مقام پر اگر الیل (رات) کا لفظ نہ لایا جاتا۔ تو روزہ کی حد فقط ایک گھڑی قرار پاتی۔ لہٰذا اس صورت کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ غایات (حکم کی حدود) دو قسم کی ہیں ایک قسم وہ ہے جو اپنے تک پہنچنے والے حکم میں داخل نہیں ہوتی اور دوسری وہ ہے، جو اس حکم میں داخل ہوتی ہے جیسے مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص کہے کہ "رأیت فلانا من راسہ الی قدمہ" (میں نے فلاں کو سر سے پاؤں تک دیکھا) یا اکلت السمکۃ من راسھا الی ذنبھا (میں مچھلی کو سر سے لے کر دم تک کھا گیا) کہ ان دونوں مثالوں میں قدم اور دُم دونوں سابقہ حکم میں داخل ہیں۔ تو اگر قرآن مجید میں مذکور المرافق (کہنیوں) کو غایات کی قسم اوّل میں شامل سمجھا جائے۔ تو ان کا دھونا ضروری قرار نہیں پاتا، لیکن اگر انہیں دوسری قسم میں شامل قرار دیا جائے، تو اندریں صورت ان کا دھونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا احتیاطاً ان کو دوسری قسم میں داخل سمجھا جانا چاہیئے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ "المرافق"، میں جب دونوں احتمال موجود ہیں: ایک کی رو سے وہ ہاتھوں کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں اور دوسرے کی رو سے وہ اس حکم میں شامل نہیں ہیں، تو ان کی حیثیت ایسے "مجمل" [2] کی سی ہوگی، جو وضاحت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سے اس کی تشریح ہوتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

---

[1] البقرہ - ۱۸۷۔

[2] مجمل شریعت کے ایسے حکم کو کہتے ہیں کہ جس کا مفہوم واضح نہ ہو۔ اور جس کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو، گویا نصوص کی یہ قسم تشریح طلب ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی حدیث خواہ وہ خبر واحد ہی ہو، مجمل کی تشریح میں مل جائے تو وہ قابل قبول ہوتی ہے اور اس حکم کے ساتھ مل کر وہ بھی قطعی اور یقینی حکم کی صورت اختیار کر لیتی ہے اب اسے مفسر کہا جاتا ہے (التعریفات جرجانی ص ۱۳۸۔)

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہاتھ دھوتے وقت کہنیوں تک پہنچتے تو آپ ان کے اوپر سے پانی بہایا کرتے تھے" یہ حضور کا ایک (استمراری) فعل ہے۔ اور حضور کا یہ فعل قرآن مجید کے مذکورہ بالا مجمل کی تشریح کرتا ہے لہٰذا یہ تشریح قرآن مجید کی اس آیت کے ساتھ مل کر اس کی محکم تفسیر بن جائے گی۔ یوں یہ حکم مفسر ہو جائے گا۔

(۳) **سر کا مسح:** وضو کا تیسرا فرض، بموجب ارشاد خداوندی: وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ (اور اپنے سروں پر مسح کرو) سر کا مسح کرنا ہے۔ اور چونکہ امر مطلق تکرار کی گنجائش نہیں رکھتا، لہٰذا سر کا مسح فقط ایک بار کرنا فرض ہوگا۔ البتہ سر کے مسح کی مقدار مختلف فیہ ہے، اصل[2] میں سر کے مسح کی فرض مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر مذکور ہے۔ اور الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے اس کی مقدار "چوتھائی سر کا حصہ" بیان کی ہے، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے، ہمارے ائمہ میں سے الکرخی[3] اور الطحاوی نے اس کی مقدار پیشانی کے برابر قرار دی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تمام سر کا یا اس کی بیشتر حصے کا، مسح ضروری ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سر کے ادنیٰ سے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کرلے، خواہ اس کی مقدار سر کے تین بالوں کے مساوی ہو بشرطیکہ اس پر مسح کا لفظ بولا جا سکتا ہو تو مسح جائز ہوگا، امام مالکؒ کی دلیل قرآنی آیت میں مذکور لفظ راس (سر) ہے، کہ راس Head تمام سر کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور رہا حرف با کا معاملہ (بِرُءُوْسِكُمْ)، تو یہ با، لغوی طور پر تبعیضیہ (بعض حصے کے لیے) نہیں ہے بلکہ یہ با، مسح کے حکم کو متعلقہ حصے سے متصل بنانے اور اس تک پہنچانے کے لیے ہے۔ لہٰذا حرف با کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ فعل (حکم مسح) کو مفعول (الراس) کے ساتھ ملا دیا جائے۔ "جو سر کا مسح کرنا ہے" اور لفظ الراس سر کے تمام حصے کا نام ہے، لہٰذا تمام سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ الا یہ کہ اگر اس نے سر کے اکثر حصے کا مسح کر لیا، تو جائز ہوگا کیونکہ احکام شریعت میں اکثر حصہ، کل حصہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی حکم کہ سر کا مسح کرو کا تعلق سر کے مسح سے ہے اور عرف عام میں کسی شئی کے مسح کرنے سے مراد پورے حصے کا استیعاب (گھیرنا) نہیں ہوتا، چنانچہ کہا جاتا ہے۔ کہ میں نے اپنے ہاتھوں پر رومال سے مسح کیا، گو اس نے پورے حصے کا مسح نہ بھی کیا ہو، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ "میں نے قلم کے ساتھ لکھا" اور "تلوار کے ساتھ مارا" حالانکہ نہ پورے قلم کے ساتھ لکھا جاتا ہے اور نہ پوری تلوار ماری جاتی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں محولہ لفظ کا اطلاق، مذکورہ اشیاء کے ادنیٰ حصوں کے لیے ہوا ہے۔

ہمارا (احناف) استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں مذکور مسح کرنے کا حکم کسی آلے یا ذریعہ کا متقاضی ہے کیونکہ مسح کسی ذریعے یا آلے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ بنا بریں عادۃً ہاتھ کی انگلیاں مسح کرنے کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ اور تین انگلیاں ہاتھ کا "اکثر حصہ" ہوتی ہیں۔ اور عموماً اکثر حصہ کے لیے کل کا حکم ثابت ہوا کرتا ہے پس یہ ایسے ہی

---

[1] دیکھیے المائدہ ۶۰

[2] اصل کی تشریح کے لیے ملاحظہ فرمائیے، مقدمہ۔

[3] ان کا پورا نام عبید اللہ بن حسین بن دلال بن دلھم الکرخی ہے، وہ احناف کے مشہور امام اور مجتہد ہیں۔ (پیدائش ۲۶۰ھ

ہے۔ جیسے کہ گویا حکم ہی تین انگلیوں کے ساتھ مسح کرنے کا دیا گیا ہو۔ جہاں تک اس کا اندازہ پیشانی کے ساتھ مقرر کرنے کا تعلق ہے۔ تو اس کی وجہ ہے کہ امت کے اجماع سے ثابت ہے کہ آیت میں پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے۔ خود امام مالکؒ کے نزدیک بھی اگر سر کے اکثر حصہ پر مسح کر لیا جائے، تو جائز ہوگا۔ لہٰذا اب اس آیت کو تام "سر کے مسح" پر محمول کرنا تو ممکن نہیں ہے اور نہ ہی سر کے ادنیٰ حصے پر جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے' اس کا اطلاق درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے عرف کو مدار حکم ٹھیرایا ہے۔ حالانکہ عرف میں ایک بال یا چند بالوں کے مسح کرنے کو "مسح کرنا" نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا اس کو مسح کی ایسی مقدار پر محمول کرنا ضروری ہے' جو "عرف عام" میں سر کے مسح کرنے سے (۵) عبارت ہو' اور یہ مقدار غیر معلوم ہے۔ جبکہ حضرت مغیرہ بن شعبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

"آپؐ نے پیشاب کیا۔ پھر وضو فرمایا اور اپنی پیشانی پر مسح فرمایا۔"

لہٰذا حضورؐ کا یہ فعل قرآن مجید کے "مجمل" لفظ کی توضیح و تشریح کے طور پر قبول کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ مجمل کی توضیح کبھی کبھار تو "قول" سے ہوتی ہے اور کبھی کبھار عمل سے۔ جیسا کہ نماز پڑھنے کا طریقہ، نماز کی رکعات اور مناسک حج وغیرہ کے مسائل حضورؐ کی عملی سنت سے ثابت ہیں، لہٰذا حضورؐ کے اس عمل کی بنا پر، قرآنی حکم "سروں پر مسح کرو" سے مراد محض پیشانی کے مساوی حصے کا مسح ہوگا۔

سر کے مسح کے لیے "ایک چوتھائی" کا اندازہ مقرر کرنے کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام و مسائل میں چوتھائی حصے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر جب تک محرم (احرام باندھنے والا) اپنے سر کے چوتھائی حصے کا حلق یا قصر نہ کرالے، اس وقت تک وہ احرام سے باہر نہیں ہو سکتا اور اگر دوران احرام میں اتنے حصے کا حلق یا قصر کرالے، تو اس پر دم واجب ہوگا، لیکن اگر وہ ایک چوتھائی حصہ سے کم بال کاٹے تو نہ اس سے احرام کھولا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس پر قربانی واجب ہوتی ہے' اسی طرح باب الصلوٰۃ میں بھی ایک چوتھائی ستر کے کھلنے کو مانع صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے اور اگر چوتھائی حصے سے کم حصہ کھلا ہو، تو اس سے نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا اسی طرح مسح کے باب میں بھی چوتھائی حصے کو پورے سر کا قائمقام سمجھنا چاہیئے۔

اس قول کے مطابق اگر کسی نے سر پر محض تین بھیگی ہوئی انگلیاں رکھ دیں اور انہیں آگے پیچھے نہ کیا، تو روایت اصل کی بنا پر یہ مسح جائز ہوگا۔ اور تین انگلیوں کی مقدار متعین کرنے کا یہی مفہوم ہے۔ کیونکہ اس قول کے مطابق اس نے مقررہ فرض مقدار کو پورا کر دیا ہے، لیکن پیشانی یا چوتھائی سر کے قول کے مطابق یہ مسح درست نہ ہوگا، کیونکہ تین انگلیاں پیشانی یا چوتھائی سر کی مقدار کو پورا نہیں کرتیں اور اگر کسی نے تین انگلیاں کھڑی کر کے مسح کیا، اور ان کو نہ پھیلایا اور نہ سر پر کھینچا، تو اس سے مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طرح

سابقہ حاشیہ (وفات ۳۲۰ھ) وہ امام محمدؒ کے خصوصی شارح تھے۔ دیکھئے معجم المؤلفین، المعمر رضا کحالہ ۲: ۲۲، الطحاوی کا پورا نام احمد بن محمد سلامہ الازدی الطحاوی ہے۔ وہ احناف کے مشہور امام اور صاحب اجتہاد محدث تھے۔ انہوں نے بے شمار کتابیں تصنیف فرمائیں (م ۳۲۱ھ) (بستان المحدثین شاہ عبدالعزیز الدھلوی)۔

مقررہ شرعی مقدار کے مطابق مسح نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے سر پر اپنی تین کھڑی انگلیوں کو اتنا پھیرا کہ وہ تین پڑی انگلیوں کے مماثل جگہ پر پھر گئیں۔ تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک مسح جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور یہی حکم ایک انگلی یا دو انگلیوں کو کھڑا کر کے سر پر پھیرنے کا ہے کہ اگر وہ تین پڑی انگلیوں کی مساوی جگہ پر پھر جائیں تو اس صورت میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ امام زفرؒ کا موقف یہ ہے کہ جس طرح حالت غسل میں پانی مستعمل نہیں ہوتا، اسی طرح حالت مسح میں بھی انگلیوں پر لگا ہوا پانی مستعمل Used Water نہیں ہوگا۔ لہٰذا اس غیر مستعمل پانی کے ذریعے اگر سر کے اتنے حصے پر دو یا تین کھڑی انگلیوں کے ساتھ مسح کر لیا جائے، تو یہ جائز ہوگا۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ اگر سنت طریقے پر پورے سر کا مسح کیا جائے، تو اسی طرح انگلیوں کو پھیر کر سر پر مسح کیا جاتا ہے۔ اگر انگلیاں پھیرنے سے ہاتھوں پر لگا ہوا پانی مستعمل ہو جاتا، تو اس طریقے سے مسح کرنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ بالاتفاق مستعمل پانی سے مسح کرنا روا نہیں ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی جیسے ہی کسی عضو کے ساتھ مس ہوتا ہے، تو وہ مستعمل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے ذریعے یا تو حالت حدث کا ازالہ ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ثواب ملتا ہے۔ البتہ حالت غسل میں بوجہ ضرورت پانی کے "مستعمل" ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر اس پانی کو مستعمل قرار دیا جائے، تو لازم ہوگا کہ جسم کے ہر عضو کو نئے پانی سے دھویا جائے۔ اور اس میں، جیسا کہ مخفی نہیں، بہت دشواری پیدا ہوگی، لہٰذا اس ضرورت کے تحت وہاں پانی کے "مستعمل" ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا، جبکہ مسح کے باب میں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ انسان کے لیے ایک بار پورے سر کا مسح کر لینا ممکن ہے، لہٰذا یہاں انگلیوں کو فرض پورا کرنے کے لیے لمبا کرنے اور رگڑنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ "مسح" کے باب میں پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے اور چونکہ سنت پوری کرنے کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیرنا اور پورے سر کو گھیرنا پڑتا ہے جس کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، لہٰذا سنت پوری کرنے کے لیے بھی بوجہ ضرورت پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک انگلی کے ساتھ حسب بالا طریقے سے مسح کیا اور ہر بار انگلی کو تر کر کے پھیرا تو ابن رستم[1] کی امام محمدؒ سے روایت کی رو سے، جو نوادر[2] میں مذکور ہے، مسح جائز ہے۔ اور وہ اگرچہ ایک ہی انگلی کے ساتھ تین بار کیا گیا ہے، لیکن بہرحال وہ مسح مقررہ شرعی مقدار کے مطابق ہے۔ چنانچہ اگر اس کے سر پر اتنی مقدار میں بارش کا پانی گر جائے، تو اگرچہ متعلقہ فرد نے مسح نہ بھی کیا ہو اس سے فرض کی کفایت ہو جاتی ہے۔

اگر کسی نے ایک ہی انگلی کی اندرونی، پہلوئی اور عقبی تینوں اطراف سے مسح کر لیا۔ تو اس کا کیا حکم

---

[1] ابراہیم بن رستم المروزی (م ۲۱۱ھ) امام محمد کے شاگرد اور اپنے زمانے کے معروف فقیہ تھے، امام محمدؒ سے انہوں نے کئی روایات نقل کی ہیں (حدائق، ص ۱۶۵)، الکاسانی نے ان کی النوادر کا بکثرت حوالہ دیا ہے۔

[2] نوادر کے متعلق، دیکھیے مقدمہ۔

ہے؟ اس کے متعلق نوادر میں کوئی حکم نہیں ملتا، جبکہ ہمارے مشائخ[1] کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اس طرح مسح جائز نہیں، لیکن بعض اس کے جواز کے قائل ہیں یہی مسلک زیادہ صحیح ہے کیونکہ ایک انگلی کی تین جانبوں سے مسح کرنا تین انگلیوں سے مسح کرنے کے مترادف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا مفہوم ہاتھ پھیرنا ہے۔ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا نہیں۔ کیونکہ اس میں دشواری پیش آتی ہے، اسی لیے بالوں کے اوپر سے مسح کرنا، ایسا ہی ہے گویا اس کی جڑوں پر مسح کرنا۔

اگر کسی کے بال لمبے ہوں اور اس نے کانوں سے نیچے لٹکے ہوئے بالوں پر مسح کیا، تو یہ مسح جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اگر اس نے کانوں سے اوپر مسح کیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بالوں کے اوپر مسح کرنا دراصل اس کے نیچے والے حصے پر مسح کرنے کے مترادف ہے، اور چونکہ کانوں کے نیچے گردن ہے، لہٰذا یہاں کا مسح سر کے مسح کے قائمقام نہیں ہوسکتا۔ اور کانوں سے اوپر چونکہ سر ہے، لہٰذا یہاں کے بالوں پر مسح کرنا درست ہوگا۔

پگڑی اور ٹوپی کے اوپر سے، سر کا مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے پانی بالوں تک نہیں پہنچ پاتا، لہٰذا ان کا مسح جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح عورت کے لیے اپنی اوڑھنی یا دوپٹے پر مسح کرنا جائز نہیں۔ جس طرح کہ ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے ہاتھ دوپٹے کے نیچے داخل کرکے سر کا مسح کیا" اور پھر فرمایا کہ" مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کا حکم دیا ہے"

البتہ اگر اوڑھنی باریک ہو، اور اس کے اندر سے پانی بالوں تک پہنچ سکتا ہو، تو مسح جائز ہوگا کیونکہ یہاں دوپٹہ کے باوجود مسح کا مقصد، یعنی پانی بالوں تک پہنچانا پورا ہو رہا ہے۔

اگر فرض مقدار کے مطابق سر پر بارش کا پانی پڑ گیا تو یہ مسح کی جگہ کافی ہوگا، خواہ وہ اس پانی سے سر پر ہاتھ پھیرے یا نہیں بہرصورت یہ مسح کافی ہے۔ اس لیے کہ اس جگہ عمل مسح اصل مقصد نہیں، اصل مقصد پانی پہنچانا ہے اور وہ مقصد پورا ہوگیا ہے۔

۴ دونوں پاؤں کو دھونا: وضو کا چوتھا فرض ایک بار دونوں قدموں کو دھونا ہے۔ کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ[2]	(اور دھوؤ) اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت۔

اس میں۔ ارجلکم میں لام پر زبر ہے۔ کیونکہ اس کا عطف ہے: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ ،، یہ گویا یوں کہا گیا ہے کہ:

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى	پس تم دھوؤ اپنے منہ کہنیوں سمیت
الْمَرَافِقِ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ	دونوں ہاتھ اور ٹخنوں سمیت دونوں پاؤں
وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ۔	اور اپنے سروں پر مسح کرو۔

---

[1] ہمارے مشائخ کی اصطلاح بھی اس کتاب میں بکثرت استعمال ہوئی ہے، اس کی تفصیل کے لیے بھی دیکھیے مقدمہ۔
[2] المائدہ ۶۔

اور امر مطلق چونکہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا فقط ایک ہی بار دونوں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔
روافض (اہل تشیع) کا خیال ہے کہ پاؤں پر بھی مسح کرنا فرض ہے۔ نہ کہ ان کا دھونا۔ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ وضو کرنے والے کو اختیار ہے چاہے وہ پاؤں کو دھوئے اور چاہے وہ ان کا مسح کرے۔ اور بعض متأخرین نے ان دونوں اعمال (یعنی دھونے اور مسح کرنے) کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔
اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت "اَرْجُلَکُمْ" کی دو قراءتوں پر ہے۔ جو لوگ اَرْجُلِکُمْ کی لام پر زیر پڑھتے ہیں۔ تو چونکہ اس صورت میں اَرْجُلِکُمْ کا عطف وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ (اور اپنے سروں پر مسح کرو) پر ہوگا اسی لیے وہ پاؤں پر مسح کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ معطوف لفظ پر معطوف علیہ[1] کا حکم ہی نافذ العمل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں سر کا اصلی فرض مسح کرنا ہے، لہٰذا اس پر عطف شدہ لفظ اَرْجُلَ (پاؤں) کا وظیفہ بھی یہی مسح ہونا چاہیے، اس قراءت کا مصداق یہ ہے کہ اس آیت میں دو عامل[2] (Factor) جمع ہوگئے ہیں ایک "فَاغْسِلُوْا" کا لفظ ہے (جس کے تحت اَرْجُلَکُمْ کی لام پر زبر پڑھنا چاہیے) اور دوسرا عامل "بِرُءُوْسِکُمْ" کی "با" ہے، جو حروف جارہ (Preposition) میں سے ہے، جس کے اثر سے "اَرْجُلِکُمْ" کی لام پر زیر (جر) ہونی چاہیے، چونکہ ان دونوں میں حرف با نزدیک تر ہے۔ اس لیے اس کے اثر کے تحت اس پر زیر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔
اور جن فقہاء نے دونوں میں سے ایک اختیار کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ان دونوں قراءتوں کا قرآن ہونا مسلمہ امر ہے، مگر ان دونوں قراءتوں کو جمع کرنا مشکل ہے، کیونکہ جمع کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہاں مسح کرنے اور دھونے کو لازم ٹھیرا جائے، جبکہ سلف میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، لہٰذا مکلف کو خود اختیار دیدیا جائے۔ کہ وہ چاہے تو زبر (نصب) والی قراءت پر عمل کرکے پاؤں دھولے اور چاہے تو زیر (جر) والی قراءت پر عمل کرکے اپنے پاؤں پر مسح کرلے اور وہ ان میں سے جس پر بھی عمل کرے گا فرض ادا ہوجائے گا اور یہ ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ گویا تین باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔
اور جن فقہاء نے ان دونوں کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک آیت میں دو قراءتوں کا پایا جانا دو مستقل آیات کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا ممکنہ حد تک ان دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ اس مقام پر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، لہٰذا ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔
ہماری دلیل زبر (نصب) والی قراءت ہے، کیونکہ اس قراءت سے واضح ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ (مقررہ شرعی فرض) ان کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا دھوئے جانے والے اعضاء مثلاً چہرے اور ہاتھوں پر عطف کیا گیا ہے، اور اگر کسی لفظ کو دھوئے جانے والے کسی عضو پر عطف کیا جائے تو اس عطف شدہ لفظ (عضو)

---

[1] عطف سے مراد (Conjunction) ہے یعنی دو الفاظ یا دو جملوں کو حرف واؤ کے ذریعے آپس میں جوڑنا اور ملانا، اس ضمن میں عطف ہونے والے لفظ کو معطوف اور جس پر عطف کیا گیا ہو، اسے معطوف علیہ کہتے ہیں۔
[2] عامل سے مراد وہ لفظ ہے، جو دوسرے لفظ پر اپنا اعرابی اثر ڈالے۔ یعنی

کے لیے بھی سابقہ حکم (مثلاً یہاں اس کا دھونا) ثابت ہو جائے گا۔ اور یہی عطف کا تقاضا ہے۔ ہمارے اس موقف کے حق میں بہت سے دلائل پائے جاتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے بیان کیا ہے کہ اپنا مفہوم بیان کرنے، یعنی دلالت[1] (Pointing) میں پہلی قرأت دوسری کی نسبت زیادہ محکم اور واضح ہے کیونکہ اس قرأت سے ارجلَ (پاؤں)، کا عطف دھوئے جانے والے اعضاء پر ہوتا ہے، جبکہ زیر (جر) والی قرأت احتمالی ہے، یقینی نہیں ہے کیونکہ اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ یہ لفظی طور پر رؤس پر عطف ہوتے ہوئے اس پر زیر پڑھی جا رہی ہو، اور یہ احتمال یہ بھی ہے کہ اس کا عطف الوجہ اور الیدین (چہرے اور دونوں ہاتھوں) پر ہو۔ اس لیے اس پر زیر پڑھی جا رہی ہو، مگر محض نزدیک ہونے کی بنا پر اس کو رؤس پر عطف کرنا اور قریب ترین ہمسایہ لفظ کا حائل کے بغیر اور حائل کے ساتھ اسے اعراب دینا، عربی زبان ولغت میں بہت ہی کم پایا جاتا ہے۔ حائل کے بغیر کی مثال، اہل عرب کا قول ہے۔

حجر ضبٍ خربٍ وماء شنٍ باردٍ۔ پتھر زمین کے ساتھ چمٹا ہوا، ویران یا سوراخ دار ہے اور پانی منتشر ٹھنڈا ہے۔

اس مثال میں "خرب"، حجر کی وصف ہے۔ ضب کی نہیں، اسی طرح بارد ماء (پانی) کی صفت ہے شن کی نہیں۔ پھر ان دونوں کو محض قرب کی بنا پر زیر دے دی گئی۔ حائل کے ساتھ اعراب دینے کی مثال قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ ۝ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۝ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ۝ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ۝ وَحُورٌ عِينٌ[2]

لڑکے خدمت گذار جو ہمیشہ ایک ہی حالت میں رہیں گے ان کے آس پاس پھریں گے آبخورے اور آفتابے اور صاف شراب کے گلاس لے لے کر، اس سے نہ تو سر میں درد ہوگا اور نہ ان کی عقلیں زائل ہوں گی اور میوے جس طرح کے ان کو پسند ہوں گے اور پرندوں کا گوشت جس قسم کا ان کا جی چاہے گا اور بڑی بڑی آنکھوں والی حوریں۔

غور فرمایئے کہ اس آیت میں "حورٌ عین" کو بھی "ولدان"، پر معطوف کیا گیا ہے۔ حالانکہ حور عین" (موٹی آنکھوں والی حوریں، ان کے ارد گرد چکر نہیں لگائیں گی)؛ اسی طرح فرزدق کا یہ شعر ہے:

---

[1] دلالت بھی اصول فقہ کی اصطلاحوں میں سے ایک ہے، اس کے معنی ہیں کسی شی کا اس طرح واقع ہونا کہ اس سے دوسری شی کا علم حاصل ہوتا ہو۔ بعد ازاں "دلالت لفظ" کی علمائے اصول نے چار اقسام عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص بیان کی ہیں (التعریفات، ص ۲۰)

[2] الواقعہ، ۱۷ تا ۲۲۔

فهل انت ان ماتت اتانك راكب   الی آل بسطام بن قيس فخاطب

(پس کیا تو، اگر تیری گدھی مرجائے، تو آل بسطام بن قیس کی طرف سوار ہو کر جائے گی اور ان سے کہے گی") تو اس سے یہ واضح ہوا کہ زیر (جر) والی قرائت احتمالی ہے، جبکہ زبر والی قرائت یقینی ہے، لہٰذا زبر والی قرائت پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ تاہم اس پر بھی ایک اشکال وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس تمام بحث سے دونوں قراتوں کا تعارض ثابت ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ زبر والی قرائت بھی دلالت میں احتمال سے خالی نہیں ہے کیونکہ باوجود اَرْجُلَ (پاؤں) کا عطف وجہ (چہرے) اور یدین[1] پر ڈالنے کے اس میں بدستور یہ احتمال موجود ہے کہ ارجل کا حقیقی عطف رؤس (سر) پر ہو، جس کا مفہوم سر کے مسح کے ساتھ پاؤں کا مسح ہے، لیکن اسے زیر محض معنوی طور پر دیدی گئی ہو، اور لفظی طور پر نہ ہو، کیونکہ ممسوح بہ (مسح کیا جانے والا) عضو مفعول بہ ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے یوں کہا گیا ہو: وَامسَحُوْ بِرُوسِکم (رؤسکم)[2] یعنی اپنے سر کا مسح کرو۔ اور اعراب کبھی کبھار لفظ کے تحت آتا ہے اور کبھی معنی کے تحت آتا ہے، جیساکہ شاعر نے کہا ہے:

معاوی اننا بشر فاسجع   فلسنا بالجبال ولا الحديدا

اے میری بیوی ہم انسان ہیں، ہم سے مقفیٰ (یا نرم) کلام کر، ہم کوئی پہاڑ یا لوہا نہیں۔

کہ اس شعر میں "الحدیدا" کی دال پر "زبر" اس لیے ہے کہ اس کا عطف الجبال پر معنوی طور پر ہے، لفظی طور پر نہیں، معنوی طور پر چونکہ الجبال مفعول بہ ہے۔ لہٰذا الحدیدا پر زبر پڑھی گئی ہے (مفعول بہ پر معطوف ہونے کی بنا پر)، لہٰذا اس مقام پر جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ دونوں قراتیں ایک جیسی دلالت اور ایک جیسا احتمال رکھتی ہیں تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو کسی دوسرے پہلو سے ترجیح دی جائے۔ اور یہ ترجیح حسب ذیل وجوہ سے دی جا سکتی ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے پاؤں کے سلسلے میں دھونے کے حکم کو ٹخنوں تک وسیع کیا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ "مسح" میں حکم کو یوں وسیع کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲۔ دھونے میں "مسح"، خود بخود شامل ہوتا ہے، کیونکہ دھونے کا مفہوم پانی بہانا ہے، جب کہ مسح محض پانی پہنچانے سے عبارت ہے۔ اور جب کسی عضو پر پانی بہایا جائے گا، تو پانی از خود اس تک پہنچ جائے گا۔ لہٰذا پاؤں کے دھونے میں "مسح کرنے کی نسبت حکم میں زیادہ گنجائش ہے۔ یوں پاؤں دھونے کی صورت میں دونوں قراتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

۳۔ متعدد صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت جابرؓ، ابو ہریرہؓ، عائشہ صدیقہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ سے

---

[1] یہاں فاضل مؤلف نے وجہ اور یدین کہنے کے بجائے "علی الرجلین والیدین"، پاؤں اور ہاتھوں لکھ دیا ہے، جو سہو کاتب ہے ہم نے اسے ترجمہ میں درست کر دیا ہے۔

[2] یہاں پر سہو کاتب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ برؤسکم تو پہلے ہی موجود ہے اور اس سے مفعول بہ ہونے کا احساس نہیں ہوتا اس لیے یہاں پر وامسحو ارؤسکم۔ ہونا چاہیے، جسے ہم نے قوسین میں درج کر دیا ہے۔

روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ بعض لوگوں کی ایڑیاں، وضو کے بعد خشک رہ گئی ہیں تو آپ نے باواز بلند فرمایا:

"ایڑیوں (کے خشک رہنے) پر جہنم کا عذاب ہوگا۔ پانی خوب بہایا کرو۔"

ایک روایت میں ہے کہ ایک بار آپ نے وضو فرمایا اور اعضائے وضو کو ایک ایک بار دھویا اور پھر فرمایا کہ اس سے کم تر درجے کے وضو سے اللہ تعالیٰ نماز (بالکل) قبول نہیں فرماتا۔

اور یہ بات واضح ہے کہ حضورؐ کا ایڑیوں کے خشک رہنے پر انہیں عذاب جہنم کی وعید سنانا اس بات کی علامت ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے۔ اسی طرح پاؤں دھوئے بغیر نماز کے قبول نہ ہونے کی وعید سنانا بھی اسی بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وضو میں پاؤں دھونا اس کے فرائض میں شامل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات مکمل تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپؐ نے وضو میں ہمیشہ پاؤں کو دھویا۔ آپؐ کے اس تواتر سے ثابت عمل کا کوئی مسلمان بھی انکار نہیں کر سکتا تو اس طرح حضورؐ کے ارشادات اور آپ کا ذاتی عمل اس آیت کی توضیح و تشریح کرتا ہے۔ للہذا متصل اور منفصل دونوں طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ مذکورہ آیت میں ارجل کا عطف دھوئے جانے والے اعضاء پر ہے، نہ کہ مسح کیے جانے والے عضو پر اور یہ کہ شریعت کی جانب سے پاؤں کے لیے مقررہ حکم دھونے کا ہے نہ کہ مسح کرنے کا۔

علاوہ ازیں جب دونوں قراءتوں میں تعارض ثابت ہوگیا۔ تو دو متعارض قراءتوں کا معاملہ دو متعارض آیتوں جیسا ہے اور دو متعارض آیتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو، تو دونوں پر عمل کیا جاتا ہے لیکن اگر دونوں پر بوجہ تضاد پوری طرح عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر دونوں پر حتی الوسع (یعنی ممکنہ حد تک عمل) کرنا ضروری ہے جب کہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ ایک ہی عضو میں ایک ہی حالت میں دھونے اور مسح کرنے کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلاف میں سے کسی کا بھی کوئی ایسا قول مروی نہیں، کیونکہ اس سے مسح کرنے کا تکرار لازم آتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ دھونا مسح کرنے کو متضمن ہوتا ہے اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ للہذا دونوں کا تعارض دور کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ان دونوں قراءتوں پر دو مختلف حالتوں میں عمل کیا جائے گا: زبر والی قراءت پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں کھلے اور ظاہر ہوں اور زیر والی قراءت یعنی مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں موزوں میں چھپے اور مستور ہوں۔ اس طرح دونوں قراءتوں کے مابین موافقت پیدا ہو جائے گی اور حتی الوسع دونوں قراءتوں پر عمل ہو سکے گا۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا قول باطل ہے کیونکہ جب کسی نہ کسی درجے میں دونوں قراءتوں پر عمل کیا جا سکتا ہے، تو پھر اس قسم کی گنجائش بھلا کہاں ہو سکتی ہے؟ اور اگر دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو تب بھی دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، بلکہ اس صورت میں، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل بیان کی گئی ہے محض توقف کیا جاتا ہے۔

ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک دونوں ٹخنے بھی پاؤں میں شامل ہیں۔ للہذا ان کا دھونا بھی ضروری ہے لیکن

امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ ٹخنوں پر دونوں طرف کے دلائل کی تفصیل ویسی ہی ہے جیسی کہ ازیں قبل کہنیوں (المرافق) کے ضمن میں اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اور الکعبان (ٹخنوں) سے مراد وہ دو ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے نچلے سرے پر واقع ہیں۔ اس بارے میں، جیساکہ القدوری نے ذکر کیا ہے، ہمارے ائمہ کرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ "الکعب" کا لغوی مفہوم ہر بلند و مرتفع شی ہے، اسی بناء پر کعبہ کو اپنی عظمت و شرف کی بنا پر کعبہ کہا جاتا ہے۔ اس لفظ کی اصل "کعب القنات" (خیمہ کی اٹھان، بلندی) سے ہے اور خیمے کی اٹھان کو اس لیے یہ نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ بلند و مرتفع ہوتی ہے، اسی طرح ابھرے ہوئے پستانوں والی لڑکی کو "کاعب" کہا جاتا ہے۔ لہٰذا الکعب سے عرف عام میں ٹخنہ مراد لیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے: ضرب کعب فلان (فلاں آدمی کے ٹخنوں کو پیٹا گیا) اور نماز میں صفیں سیدھی کرنے کے لیے آپ کا ارشاد مبارک ہے: الصقوا الکعاب بالکعاب، یعنی اپنے ٹخنے سے ٹخنے ملا کر کھڑے ہو جاؤ۔

اور الکعبین کی تفصیل میں ہشام نے جو امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ الکعبین سے مراد، پاؤں کی خارجی جانب وہ مقام ہے جہاں پر (موزوں کے) تسمے باندھے جاتے ہیں تو یہ درست نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے یہ بات کسی اور مقام کے لیے ارشاد فرمائی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر محرم (صاحب احرام) کے پاس جوتے نہ ہوں، تو وہ اپنے موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔ پھر انہوں نے فرمایا ہے کہ یہاں الکعب سے مراد وہ جگہ ہے، جو پاؤں کے ظاہری حصے میں واقع ہے۔ ہشام نے اسے کتاب الطہارۃ میں نقل فرما دیا، تو یہ ان کی غلطی ہے۔ واللہ اعلم۔

پاؤں کے دھونے کی یہ جو بحث ہوئی، یہ اس صورت میں ہے کہ جب پاؤں کھلے ہوں اور انہیں کوئی عذر یا بیماری بھی لاحق نہ ہو، لیکن اگر وہ موزوں میں چھپے ہوں یا انہیں کوئی زخم یا چوٹ وغیرہ لاحق ہو تو ان کے لیے شرعی حکم مسح ہے۔ ان دونوں پر گفتگو ان کے اصل مقام یعنی مسح علی الخفین اور مسح علی الجبائر کے ضمن میں ہوگی۔

فصل دوم
المسح علی الخفین — موزوں پر مسح کرنا

موزوں پر مسح کے ضمن میں:

۱۔ مسح کے جواز
۲۔ مدت مسح
۳۔ جواز مسح کی شرائط۔

---

[1] ہشام بن عبداللہ رازی، فقیہ کامل اور فاضل محدث تھے، وہ فقہ میں امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ ایک قول کے مطابق انہوں نے ایک ہزار سات سو مشائخ سے ملاقات کی اور کسب فیض کیا۔ کتاب الصلوٰۃ اور صلوٰۃ الآثار ان کی مشہور تصانیف ہیں (حدائق الحنفیہ، ص ۱۲۷)

۴۔ مسح کی مقدار
۵۔ نواقض مسح اور
۶۔ مسح کے ٹوٹ جانے کے احکام وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① موزوں پر مسح کا جواز

اکثر صحابہ کرامؓ اور اکثر فقہائے کرام کے نزدیک موزوں پر مسح بلا شبہ جائز ہے، صرف معدودے چند فقہانے اس کی مخالفت کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے عدم جواز کا قول مروی ہے، مخالفت میں سے ایک مسلک روافض کا بھی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک موزوں پر مسح مسافر کے لیے جائز ہے، مگر مقیم کے لیے جائز نہیں ہے۔ منکرین مسح کا استدلال حسب ذیل قرآن مجید کی آیت سے ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَ اَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ۔

اس آیت میں نصب (زبر) والی قراءت کا تقاضا بلا کسی استثناء پاؤں کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اَرْجُلَکُمْ کا عطف وجوہ (چہرے) اور یدین (ہاتھوں) پر ہے۔ اور چونکہ ان دونوں کو مطلقاً دھویا جاتا ہے، لہٰذا پاؤں کو ہر حالت میں دھویا جانا چاہیے۔ جب کہ زیر (جر) والی قراءت کا تقاضا یہ ہے کہ خالی پیروں پر مسح کیا جائے، نہ کہ موزوں پر۔ لہٰذا موزوں کا مسح کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح فرمایا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا "بخدا آپؐ نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد پاؤں پر مسح نہیں فرمایا اور میرے لیے کسی بیابان میں اونٹ کے جسم پر ہاتھ پھیرنا موزوں پر مسح کرنے سے بہتر ہے۔" اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ "میرے لیے کسی گدھے کے جسم پر ہاتھ پھیرنا موزوں پر مسح کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

یمسح المقیم یوماً و لیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا۔	مقیم ایک دن رات اپنے موزوں پر مسح کرے اور مسافر تین راتیں اور تین دن مسح کرے۔

یہ حدیث "مشہور" ہے، جسے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، خزیمہؓ بن ثابت، ابو سعید الخدریؓ، صفوانؓ بن عسال، عوف بنؓ مالک، ابو عمارہؓ، ابن عباسؓ اور حضرت ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسے اکابر صحابہؓ شامل ہیں، جس کی بنا پر امام ابو یوسفؒ

سلہ المائدہ ۶۰۔ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

فرماتے ہیں:

"موزوں پر مسح کرنے کی روایت اس پایہ کی ہے کہ اس کے ذریعے قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے"

انہیں سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قرآن مجید کا نسخ کسی ایسی روایت سے جائز ہے، جو موزوں پر مسح کرنے کی حدیث کی طرح مشہور و متداول ہو"

اسی طرح صحابہ کرامؓ موزوں پر مسح کرنے پر قولی اور عملی دونوں طرح متفق تھے، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ستر بدری صحابہؓ کو دیکھا کہ وہ موزوں پر جواز مسح کے قائل تھے"

اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے موزوں پر مسح کو اہل السنت والجماعت کے مسلّمات میں شمار کیا ہے۔ وہ عقائد اہلسنت والجماعت کی بحث میں فرماتے ہیں:

"اور یہ کہ توشیخین (ابوبکر و عمر) کو دوسروں پر فضیلت دے، حضورؐ کے دونوں دامادوں (عثمان علیؓ) سے محبت رکھے۔ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھے اور نبیذ تمر کو حرام نہ سمجھے یعنی مثلث (غیر نشہ آور) کو۔

اور امام ابوحنیفہؒ ہی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں اس وقت تک موزوں پر جواز مسح کا قائل نہیں ہوا، جب تک مجھے اس کے متعلق روشن دن جیسی واضح دلیل نہ مل گئی"

لہٰذا موزوں پر جواز مسح کا انکار درحقیقت کبار صحابہؓ کا رد اور ان کو غلطی پر ٹھیرانے کے مترادف ہے۔ اسی لیے الکرخی فرماتے ہیں:

"مجھے ان لوگوں کے متعلق کفر کا اندیشہ ہے جو موزوں پر مسح کرنے کے قائل نہیں"

امام ابوحنیفہؒ اسی بنا پر فرماتے ہیں:

"موزوں پر مسح کرنے کے متعلق اگر اختلاف ہوتا۔ تو ہم کبھی مسح (کرنے کا قول) نہ کرتے"

امام صاحبؒ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف جس اختلاف کی نسبت کی جاتی ہیں وہ درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں امت اس بارے میں پوری طرح متفق ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود موزوں پر مسح فرمایا البتہ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا آپؐ نے سورۃ المائدہ کے نزول سے قبل مسح فرمایا یا بعد میں اور چونکہ ہمارے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر عمل میں اسوۂ حسنہ (عمل کا قابل تقلید نمونہ) موجود ہے اس لیے آپ کا یہ عمل جواز کی کافی دلیل ہے۔ اسی لیے حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

"مجھ سے ستر صحابہ کرامؓ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ وہ موزوں پر جواز مسح کے قائل تھے"

---

[1] دیکھیے الوصیۃ لامام ابی حنیفہ، مع شرح ملا علی قاری، مطبوعہ قاہرہ۔

[2] نبیذ تمر کا پینا احنافؒ کے نزدیک جائز ہے، اس کی تفصیل آئندہ اوراق میں بیان ہوگی۔

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت البراء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد موزوں پر مسح فرمایا"

اسی طرح حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ وضو کیا تو موزوں پر مسح کیا، جب ان سے موزوں پر جواز مسح کے متعلق استفسار کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا:

"میں نے خود دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے موزوں پر مسح کیا"۔ پوچھا گیا کہ آیا یہ واقعہ سورۃ المائدہ کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ انہوں نے فرمایا کہ "میں تو مسلمان ہی سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد ہوا ہوں"

اب رہا قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت مبارکہ سے استشہاد کا مسئلہ، تو اصل بات یہ ہے کہ اس آیت کو دو طرح پڑھا جاتا ہے، لہٰذا ہم اس کی ان دو قرأتوں پر دو مختلف حالتوں پر عمل کریں گے، وہ یوں کہ جب پاؤں ننگے ہوں، تو ہم ان کو دھوئیں گے اور مسح اس وقت کریں گے، جب وہ موزوں میں چھپے ہوئے ہوں گے، تاکہ حتی الامکان دونوں قرأتوں پر عمل ممکن ہو سکے اور لغوی طور پر موزوں پر مسح کرنے کو پاؤں پر مسح کرنا قرار دے سکتے ہیں۔ جس طرح اگر کسی کو موزوں کے اوپر سے پاؤں پر مارا جائے۔ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے پاؤں کو مارا گیا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جو روایت مروی ہے، اس کی ان کی طرف نسبت درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق بیان نقل کر چکے ہیں، مزید برآں اس روایت کا تمام تر مدار "عکرمہ" پر ہے بیان کیا جاتا ہے کہ جب عکرمہ کی یہ روایت عطاء تابعیؒ کو پہنچی، تو انہوں نے فرمایا کہ عکرمہؒ نے جھوٹ بولا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ان کے دو شاگرد عطاء اور الضحاکؒ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے خود موزوں پر مسح فرمایا۔ یہ روایت اس بات کی غماز ہے کہ اس مسئلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اختلاف بیان کرنا سرے سے ہی درست نہیں عطاء تابعیؒ ہی روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ شروع شروع میں لوگوں کی "موزوں پر مسح" کے مسئلے میں مخالفت کیا کرتے تھے، لیکن اپنی وفات کے وقت سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے اس سے رجوع فرما لیا تھا۔

امام مالکؒ سے جو اختلاف مروی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مسح کی اجازت آسانی پیدا کرنے اور مشقت دور کرنے کے لیے دی گئی ہے، لہٰذا اس کا جواز فقط اسی جگہ تک محدود رہے گا، جہاں اس کی ضرورت، یعنی مشقت پائی جاتی ہے اور مشقت والی جگہ سفر ہے۔ ان کے بالمقابل ہمارا استدلال اس مشہور حدیث سے ہے، جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، یعنی کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک:

"مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے"۔

اور وہ قیاس جو امام مالکؒ نے اس مقام پر پیش کیا ہے درست نہیں، اس لیے کہ ہر جگہ ہی آسانی اور رفع مشقت کی ضرورت رہتی ہے، البتہ یہ ضرورت سفر میں حالت اقامت کی نسبت زیادہ ہوتی ہے، اسی لیے شریعت نے اس کے لیے موزوں پر مسح کرنے کی مدت کو مقیم کے مقابلے میں بڑھا دیا ہے واللہ اعلم۔

② مدّتِ مسح

اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے کہ آیا موزوں پر مسح کرنے کی کوئی مدت مقرر ہے یا نہیں علما کی اکثریت کا خیال ہے کہ اس کی مدت مقرر ہے اور وہ مقیم کے لیے ایک رات دن (۲۴ گھنٹے) اور مسافر کے لیے تین دن تین راتیں (بہتر گھنٹے) کی طے شدہ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ وہ جتنے دن چاہے مسح کرے۔ اصل میں یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا ہے حضرت عمر فاروقؓ حضرت علیؓ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہؓ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص، حضرت جابرؓ بن سمرہ، حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہؓ وغیرہم سے روایت ہے کہ مسح کی مدت مقرر ہے۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ، زید بن ثابت اور جابر بن سمرہ سے مروی ہے کہ اس کی مدت مقرر نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے۔ جو انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے کہ آپؐ نے سات دن تک موزوں پر مسح فرمایا" اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عقبہ بن عامر سے، جب وہ شام سے مدینہ منورہ پہنچے، یہ پوچھا کہ ان کے مسح کی مدت کیا ہے" تو اس پر حضرت عقبہ نے جواب دیا کہ سات یوم۔ اس پر حضرت فاروق نے فرمایا "تم نے ٹھیک سنت پر عمل کیا"۔

ہمارا استدلال اوپر بیان کردہ "حدیث مشہور" سے ہے۔ اور حدیث انہوں نے سات تک تک مسح کرنے کے متعلق نقل فرمائی ہے۔ وہ "حدیث غریب[1]" ہے۔ لہٰذا اس کی بنا پر "حدیث مشہور[2]" پر عمل نہیں چھوڑا جا سکتا، مزید برآں متفق علیہ[3] حدیث میں حضورؐ کے مسح کی مدت تین دن اور تین راتیں مذکور ہیں اور پھر اس روایت میں "صرف سبعًا" کا لفظ مذکور ہے۔ جس سے سات مرتبہ مسح کرنا بھی مراد لیا جا سکتا ہے، کہ آپ کو مدت مسح میں سات مرتبہ مسح کرنے کی نوبت آئی ہو۔ اور جہاں تک دوسری روایت کا تعلق ہے تو اس کے بالمقابل ہمیں ایک اور روایت ملتی ہے، جو حضرت جابر الجعفیؓ حضرت عمر فاروقؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ "مسافر تین دن اور تین راتیں اور مقیم ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرے"۔ یہ روایت چونکہ اوپر بیان کردہ "حدیث مشہور" کے مطابق بھی ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں ان کے قول "متی عہدک" سے یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے، کہ انہوں نے کب سے موزے پہن رکھے ہیں، یعنی اس کی ابتدا کب فرمائی، گو کہ اس کے درمیان موزے اتارنے کی بھی نوبت آ چکی ہو۔

---

[1] حدیث غریب سے مراد حدیث کی وہ قسم ہے کہ جس میں عام توقع کے خلاف کوئی غرابت یعنی تعجب انگیز بات پائی جائے۔ (ابن الصلاح: مقدمہ)

[2] حدیث مشہور سے مراد وہ حدیث ہے، جسے صحابہ کرامؓ کے زمانے سے لے کر کم از کم تین یا اس سے زیادہ افراد روایت کرتے آئے ہوں اور کسی دور میں بھی اس کے اس سے کم راوی نہ ملتے ہوں۔

[3] متفق علیہ سے وہ روایت مراد ہوتی ہے۔ جسے بخاری و مسلم دونوں روایت کرتے چلیں۔

پھر مسح کی مدت کے آغاز کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ کہ آیا کب سے اس کا شمار شروع کیا جائے، علما کی اکثریت کا خیال ہے کہ موزے پہننے کے بعد جب پہلی مرتبہ وضو ٹوٹے گا۔ اس وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا، چنانچہ اس قول کے مطابق پہلی مرتبہ وضو ٹوٹنے سے شروع کرکے اگلے روز کے اسی وقت تک مسح کا سلسلہ جاری رہے گا، جب کہ بعض علماء کا قول ہے کہ موزے پہننے کے وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا اور اس دن کے پہننے کے وقت سے اگلے دن کے اسی وقت تک مسح کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے صبح کی نماز وضو کرکے پڑھی اور موزے پہنے، پھر سورج نکل آنے پر اس کا وضو ٹوٹ گیا۔ پھر اس نے سورج ڈھلنے پر نیا وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کیا۔ تو اکثر علماء کے قول کے مطابق مقیم ہونے کی صورت میں یہ شخص اپنے موزوں پر آج کے طلوع آفتاب سے لے کر اگلے دن طلوع آفتاب کے بعد تک مسح کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور جنہوں نے پہننے کے وقت کا لحاظ کیا۔ انکے خیال کے مطابق مقیم ہونے کی صورت میں، نماز فجر (طلوع صبح صادق) سے لے کر اگلے دن صبح صادق تک اور مسافر ہونے کی صورت میں چوتھے کی صبح صادق تک وہ اپنے موزوں پر مسح کرتا رہے گا۔ ان دونوں میں سے صحیح قول یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد وضو ٹوٹنے سے مسح کی مدت کا شمار کیا جائے، کیونکہ موزہ حدث (بے وضو ہونے کی حالت) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ بنتا ہے اور رکاوٹ کا یہ مفہوم محض حالت حدث میں واضح ہوتا ہے، لہٰذا مدت کی ابتدار کا اسی سے اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت نے یہ مدت اس لیے مقرر کی ہے تاکہ نمازی کے لیے وسعت پیدا کی جاسکے اور نمازی کو گھڑی گھڑی موزے اتارنے کی مشقت سے بچایا جاسکے اور اس توسع اور آسانی کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب اس کو حدث لاحق ہو جائے۔

اور اگر اس نے موزوں کو وضو کرکے حالت "اقامت" میں پہنا، پھر اس نے سفر شروع کر دیا، اگر تو اس نے مقیم کی مدت مسح پوری ہونے کے بعد سفر شروع کیا۔ تو اس صورت میں مدت میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، کیونکہ جب مدت مسح پوری ہوگئی، تو اب اس کے قدموں تک حدث (بے وضو ہونے) کا اثر سرایت کر گیا۔ اگر ہم اس صورت میں مسح کی اجازت دیں تو موزے پاؤں میں حدث کو روکنے کے بجائے مدحالت حدث" کو برقرار رکھنے کا باعث بن جائیں گے، لہٰذا اس صورت میں مدت مسح میں اضافہ نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے مدت مسح پوری ہونے سے پہلے سفر شروع کر دیا، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس نے وضو ٹوٹنے سے قبل سفر شروع کیا تھا، یا وضو ختم ہونے کے بعد، لیکن مسح کرنے سے پہلے مؤخر الذکر صورت ہو تو بالاتفاق مسح کرنے کی مدت میں تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے مسح کرنے کے بعد سفر شروع کیا تو ہمارے نزدیک تب بھی مدت میں تبدیلی ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں مدت مسح تبدیل نہ ہوگی لیکن اگر وہ اپنی "اقامت" کی مدت پوری کرکے موزے اتارے اور پھر اپنے پاؤں دھو کر دوبارہ موزے پہن لے، تو تب مسافر کی مدت مسح شروع ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مقیم ایک رات اور ایک دن تک مسح کرے"

کہ آپؐ نے ہر مقیم کے لیے ایک ہی حکم دیا ہے کسی کے لیے فرق نہیں کیا۔ جب کہ ہمارا استشہاد

زمانِ نبوی کے اس حصے سے ہے، کہ جس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ "مسافر تین راتیں اور تین دن مسح کرے" کیونکہ وہ اب مسافر ہو گیا ہے لہٰذا وہ اسی حکم کے تحت آئے گا۔ اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کے ابتدائی حصے سے جو استدلال کیا ہے، وہ غلط ہے۔ اس لیے کہ حضورؐ کے ارشاد کا یہ حصہ فقط مقیم کے لیے ہے، جبکہ مذکورہ شخص مقیم کے بجائے اب مسافر بن چکا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی پہلے مقیم ہو۔ پھر مسافر بن جائے، لیکن اگر کوئی شخص پہلے مسافر ہو پھر اقامت اختیار کر کے مقیم بن جائے، تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ، اگر اس نے اس وقت اقامت اختیار کی۔ جب سفر کے مسح کی مدت مکمل ہو چکی تھی، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ وہ موزے اتارے اور اپنے پاؤں دھوئے۔ اور اگر اس نے مدت سفر تو مکمل نہیں کی، لیکن اس نے ایک رات اور ایک دن تک مسح کی مدت کو مکمل کر لیا ہے، تو اس صورت میں بھی وہ اپنے موزے اتار کر اور پاؤں دھو ڈالے۔ کیونکہ اگر وہ مزید مسح کرے گا تو حالت اقامت میں ایک رات اور ایک دن سے زیادہ مسح کرنا لازم آئے گا، جو ناجائز ہے اور اگر اس نے ایک رات اور دن پورا ہونے سے قبل اقامت اختیار کر لی، تو وہ ایک رات اور دن کی مدت مکمل کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اب وہ اپنے اکثر معاملات میں مقیم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ مقیم کی مدت ہی پوری کرے گا۔

پھر یہ جو ہم نے "مدتِ مسح" کے ضمن میں مقیم کے لیے ایک رات دن اور مسافر کے لیے تین راتیں اور تین دن کی مدت بیان کی ہے، یہ تندرست اور صحیح افراد کے لیے ہے، جب کہ معذور افراد، مثلاً کوئی ایسا شخص جس کے زخم سے خون بہ رہا ہو یا استحاضہ[1] والی عورت، امام زفرؒ کے نزدیک اس کا بھی حکم ہے لیکن ہمارے تین ائمہ کے نزدیک فقط ایک صورت کے سوا ہر صورت کا حکم اس مذکورہ حکم سے مختلف ہے: تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کوئی معذور فرد وضو کر کے موزے پہن لے، تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں: پہلی صورت یہ کہ وضو اور موزے پہننے کے وقت اس کے زخم یا جسم سے خون کا آنا بند ہو۔ اس صورت میں اس کا حکم دیگر صحت مند افراد کی طرح ہی ہے، اسی لیے کہ خون کا جاری ہونا موزے پہننے کے بعد وقوع پذیر ہوا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے موزے کامل طہارت کی حالت میں زیب تن کیے تھے، اسی لیے یہ موزے صحت مند افراد کی طرح بعد کے حدث (ناپاکی) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ بنیں گے، لہٰذا جب تک مدت باقی ہے وہ موزوں پر مسح کر سکیگا۔ باقی تینوں صورتوں میں یعنی کہ دونوں موقعوں پر (وضو و موزے پہنتے وقت) یا ان میں سے کسی ایک موقع پر یعنی وضو یا موزے پہنتے وقت خون جاری ہو، تو اس صورت میں متعلقہ فرد فقط اسی نماز کے وقت تک موزوں پر مسح کر سکتا ہے؛ نماز کا وقت گذرنے کے بعد اسے موزے اتار کر دوبارہ وضو کرنا ہو گا۔ امام زفرؒ اس حالت میں بھی "مدتِ مسح" مکمل کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ معذور کی طہارت، اس کے عذر کے باوجود، ایک مکمل طہارت ہے اور اس کا مذکورہ عذر کالعدم سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ حالت عذر

---

[1] استحاضہ سے مراد وہ خون ہے۔ جو عورت کے "ایام" کی مدت (دس دن) یا نفاس کی مدت (چالیس دن) سے زیادہ ہو جائے یا اول الذکر صورت میں تین دن اور تین راتوں سے کم ہو، اس حالت میں بدستور نمازیں ادا کرنے کا حکم ہے تفصیل آگے آتی ہے۔

میں نماز بھی ادا کر سکتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ اس نے موزے حالت طہارت میں پہنے تھے' لہٰذا اس کا حکم بغیر صحت مند افراد ہی کی طرح ہے؛ جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ خون کا جاری ہونا صرف متعلقہ نماز کے وقت ہی میں کالعدم ہوتا ہے' اس کے بعد نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ وقت گذر جائے جس میں اس نے طہارت کی تھی' تو بالاجماع بغیر کسی حدث کے اس کا وضو خود بخود ٹوٹ جاتا ہے' تو یوں نماز کا وقت گذرتے ہی وہ خون بہنے کے وقت سے محدث رہے (بے وضو) ہو جاتا ہے اور چونکہ خون کا یہ بہنا موزے پہننے سے مقدم مگر اس سے متصل ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ موزے پہننے کا عمل اس نے حالت "حدث" میں ادا کیا تھا۔ بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لیے کہ مذکورہ صورت میں موزے پہننے کے وقت تک خون جاری نہیں ہوا تھا اور اس نے کامل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا تھا' لہٰذا اس صورت میں تو مسح جائز ہوگا اور باقی تینوں صورتوں میں جائز نہ ہوگا۔

③ مسح کرنے کی شرائط

مسح کرنے کی شرائط میں سے بعض شرائط :

ا۔ ماسح (مسح کنندہ) سے متعلق ہیں اور بعض

ب۔ ممسوح (مسح کی جانے والی شئی) سے۔

(ا) مسح کنندہ کی شرائط آگے کئی اقسام میں منقسم ہیں۔

ا۔ مسح کے لیے ضروری ہے کہ جب متعلقہ فرد کو حدث لاحق ہوا' تو اس وقت وہ کامل طہارت پر موزے پہنے ہوئے ہو' یہ شرط نہیں کہ موزے پہننے کے وقت وہ مکمل طہارت کر چکا ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ موزے پہننے کے وقت مکمل طور پر حالت طہارت میں ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ موزے پہننے کے وقت وہ مکمل طہارت کی حالت میں ہو' اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بے وضو شخص اگر شروع میں پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور پھر وضو ٹوٹنے سے قبل وہ اپنا وضو مکمل کرلے تو پھر اگر اس کا وضو خطا ہو جائے۔ تو ہمارے نزدیک موزوں کا پہننا اور ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ ہمارے ہاں "موزے دار" کے لیے ضروری ہے کہ وہ وضو ٹوٹنے سے قبل پاؤں کی طہارت کے ساتھ اپنے موزے پہن چکا ہو' اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ موزے پہنتے وقت اسے کامل طہارت حاصل نہ تھی۔ اور چونکہ اعضائے وضو میں ترتیب ملحوظ رکھنا ان کے نزدیک شرط ہے' لہٰذا قبل از وقت پاؤں کا دھونا' ان کے نزدیک کالعدم ہوگا۔ تو ان کے ہاں موزے پہنتے وقت طہارت کی شرط نہ پائی گئی!

اسی طرح اگر کسی نے وضو تو ترتیب سے کیا' لیکن ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہنا' تو بقول بعض یہ صورت بھی امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ موزے پہننے کے وقت "کامل طہارت" کی شرط نہیں پائی گئی' ہاں البتہ اگر وہ پہلے پہنے ہوئے موزے کو اتار کر دوبارہ پہن لے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں موزے پہننے کا عمل کامل طہارت کی حالت میں ادا ہوا ہے۔ اس ضمن میں ہمارا استدلال یہ ہے کہ مسح کی اجازت "ضرورت" کے تحت دی

گئی ہے اور یہ ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب موزے پہننے کے بعد وضو خطا ہو جائے اور اگر موزے پہننے سے قبل وضو ٹوٹ جائے، تو تب تو مسح کی ضرورت ہی نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں پاؤں کا دھونا ممکن ہے؛ اسی طرح وضو خطا ہونے سے قبل انہیں پہن لینے کی صورت میں بھی ان کے اتارنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ پاؤں پاک ہے، بنابریں "کمال طہارت" کی شرط موزوں کے پہننے کے وقت کی نہیں، بلکہ موزے پہننے کے بعد "حدث" کے وقت کی ہے، جو مذکورہ صورت میں موجود ہے۔

اور اگر کسی نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے۔ پھر وہ پانی میں گھس گیا، تا آنکہ پانی موزوں کے اندر داخل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد اس کا وضو خطا ہو گیا۔ تو اس صورت میں بھی ہمارے نزدیک مسح جائز ہوگا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں موزے پہننے کے وقت کامل طہارت کی شرط نہیں پائی گئی۔

اور اگر اس نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے، پھر وضو مکمل ہونے سے قبل، اس کا وضو خطا ہو گیا۔ بعد ازاں وہ اپنے وضو کو مکمل کرلے، تو بالاجماع اس کا موزے پہننا درست نہ ہوگا، ہمارے نزدیک اس لیے کہ موزے پہننے کے بعد وضو خطا ہونے کے وقت وہ کامل طہارت کی حالت میں نہ تھا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس لیے کہ موزے پہننے کے وقت اس کی طہارت مکمل نہ تھی۔

اور اگر کسی باوضو شخص نے پیشاب کرنے سے قبل موزے پہن لیے، پھر اس نے پیشاب کیا، تو اس کے لیے موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وضو خطا ہونے کے وقت وہ حالت طہارت میں مکمل طور پر موزے پہن چکا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلے کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ ایسا تو کوئی فقیہ ہی کر سکتا ہے۔

اور اگر کسی نے تیمم کرنے کے بعد موزے پہنے۔ پھر اسے پانی مل گیا یا پانی کے استعمال پر اسے قدرت حاصل ہو گئی۔ تو اسے اب موزے اتار کر وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ وہ اب تیمم کے وقت سے موجود "حدث" کی بنا پر بے وضو ہو جائے گا۔ کیونکہ پانی کا حاصل ہونا کسی نئے "حدث" کا موجب نہیں بنتا، البتہ یہ اس کے حکم کو پانی ملنے کے وقت تک مؤثر ہونے سے مانع ہوتا ہے، لہٰذا "حالت حدث" کا اس کے قدموں پر بھی اثر پہنچے گا اور وہ بغیر پاکی کے رہ جائیں گے۔ اگر ہم اس صورت میں "مسح" کو جائز قرار دیں تو اس صورت میں موزے "حدث" کو روکنے والے قرار پائیں گے، حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں، بلکہ "حدث" ان میں پہلے سے موجود ہے۔

اگر کسی نے پانی نہ ملنے کی بنا پر "نبیذ تمر"[1] سے وضو کیا، پھر اس نے موزے پہن لیے، بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اس صورت میں اگر تو صاف پانی دستیاب نہ ہو۔ اور "نبیذ تمر" سے ہی اسے دوبارہ وضو کرنا پڑے تو وہ موزوں پر مسح کرنے کا حقدار رہے گا۔ اس لیے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "نبیذ تمر" بھی مطلق طہارت کا موجب ہے اور اگر اسے صاف پانی مل جائے، تو پھر اسے موزے اتار کر دونوں پاؤں دھونے چاہئیں، کیونکہ "نبیذ تمر" پانی کی موجودگی میں "طہور مطلق" نہیں ہے۔

اور اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کیا۔ پھر اوپر

---

[1] نبیذ تمر کی مفصل بحث آگے آئے گی۔

سے تیمم کر لیا اور موزے پہن لیے۔ اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے پھر اس نے گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرکے موزے پہن لیے اور تیمم نہ کیا۔ تا آنکہ اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اب اس کے لیے جائز ہو گا کہ وہ گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرے، پھر اپنے موزوں پر مسح اور پھر تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ گدھے کے جھوٹے پانی کی طہارت مشکوک ہے؛ تو اگر اس کا پانی سے وضو درست ہوگا، تو تیمم ایک اضافی عمل ہوگا اور اگر مذکورہ پانی سے وضو کرنا درست نہ ہوا، تو پاؤں کی پاکی تیمم پر مبنی ہوگی۔

اور اگر اس نے وضو کیا اور اپنے پاؤں کی جبائر (پٹیوں[1]) پر مسح کیا، پھر اس نے موزے پہن لیے بعد ازاں وضو خطا ہو گیا۔ یا اس کے دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں ٹھیک اور دوسرا زخمی تھا۔ اور اس نے زخمی پاؤں کی پٹی پر مسح کیا اور ٹھیک پاؤں کو دھو کر موزے پہن لیے۔ بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اگر پاؤں کا زخم ٹھیک نہیں ہے، تو وہ موزوں کے اوپر سے مسح کرنے کا مجاز ہوگا، اس لیے کہ زخمی پاؤں پر مسح کرنا، ان کے دھونے کے مترادف ہے اور چونکہ موزوں کا پہننا کامل طہارت کے بعد عمل میں آیا ہے، لہٰذا ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے ہیں لیکن اگر ان کا زخم ٹھیک ہو جائے، تو وہ فوراً موزے اتار کر پاؤں کو دھولے اس لیے کہ اس صورت میں وہ سابقہ حدث کی بنا پر بے وضو ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے موزے کامل طہارت کے بعد نہیں پہنے تھے۔ اسی اصول پر "الزیادات[2]" میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

(۲) ماسح کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ مسح، فقط "حدث اصغر" (وضو خطا ہونے) کی صورت میں جائز ہے، "حدث اکبر" (حالتِ جنابت) میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت صفوان بن عسّال المرادیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ آپؐ ہمیں یہ حکم دیا کرتے تھے کہ:

"جب ہم سفر میں ہوں، تو موزے حالتِ جنابت کے سوا کسی اور صورت، مثلاً بول و براز اور نیند وغیرہ کی بنا پر تین دن سے قبل نہ اتاریں"۔

علاوہ ازیں "حدث اکبر" میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دفع حرج کے لیے ہے اس لیے کہ یہ حالت اکثرا اور بار بار پیش کرتی ہے، لہٰذا اس صورت میں موزے اتارنے کا حکم حرج اور تکلیف کا باعث ہو سکتا ہے جبکہ حالتِ جنابت کبھی کبھار پیش آتی ہے، لہٰذا اس حالت میں موزے اتارنے کے حکم سے کسی تکلیف یا حرج کا کوئی امکان نہیں۔

(ب) **ممسوح (موزوں) کی شرائط:** موزوں کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موزے اتنے اونچے ہوں کہ اس سے پاؤں کی ایڑیاں چھپ جائیں، اس لیے کہ شریعت میں "خفین" پر مسح کرنے کا ذکر ہے، اور خف (تثنیہ خفین) اسے کہتے ہیں جو دونوں ایڑیوں کو چھپا لے۔ اسی طرح موزوں کے علاوہ چمڑے کی بنی ہوئی دوسری اشیاء، جو اس معیار پر پورا اترتی ہیں مثلاً المکعب الکبیر (بڑا موزہ) اور

---

[1] جبائر جبیرہ کی جمع ہے، جبیرہ سے مراد شکستہ ہڈی پر باندھنے کی لکڑی یا پٹی ہے۔ تفصیل آئے گی۔

[2] الزیادات کتابوں کے ایک مجموعے کی طرف اشارہ ہے (دیکھیے مقدمہ)

علیثم[1] (کھروں والا موزہ) بھی اسی حکم میں ہیں۔ اس لیے کہ وہ موزوں کے مفہوم پر پورا اترتے ہیں۔

جرابوں پر مسح کا حکم

اور جہاں تک جرابوں پر مسح کرنے کا تعلق ہے تو اگر وہ جرابیں چمڑے کی بنی ہوئی ہوں، یا ان کے نیچے چمڑے کے نعل ہوں۔ تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف ان پر مسح جائز ہے۔ اور اگر وہ نہ چمڑے کی ہوں اور نہ ہی ان کے نعل چمڑے کے ہوں، تو اگر وہ اتنی باریک ہیں کہ ان میں سے پانی گذر جاتا ہو تو بالاجماع ان پر مسح جائز نہیں ہے اور اگر وہ موٹے کپڑے کی بنی ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان پر مسح ناجائز اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے؛ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے آخری عمر میں اپنے موقف سے رجوع کر کے صاحبین کا موقف اختیار کر لیا تھا۔ یہ واقعہ اس طرح پیش آیا کہ "انہوں نے اپنی بیماری کے ایام میں ایک بار جرابوں پر مسح کیا اور پھر اپنے تیمار داروں سے فرمایا: میں نے آج وہ کام کیا ہے، جس سے میں لوگوں کو منع کیا کرتا تھا۔" ان کے اس قول سے فقہاء نے یہ استدلال کیا ہے کہ انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ جرابیں چمڑے کی نعل والی ہوں اور خواہ نہ ہوں، بہرصورت ان پر مسح ناجائز ہے۔ ہاں البتہ اگر ٹخنوں تک چمڑے کی بنی ہوں تو جائز ہے۔

امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کا استدلال حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث سے ہے کہ وہ بیان فرماتے ہیں کہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک دفعہ) وضو فرمایا اور اپنی جرابوں پر مسح کیا۔"

علاوہ ازیں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دفع حرج کی بنا پر ہے، کیونکہ انہیں بار بار اتارنے اور پہننے سے تنگی پیش آتی ہے اور جرابوں پر مسح کرنے کے لیے بھی یہ وجہ موجود ہے۔ البتہ اگر جرابیں بہت پتلی یا مکعب (ٹخنوں تک) ہوں، تو چونکہ ان کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے ان پر مسح کرنے کا کوئی جواز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم "نص" سے ثابت ہوا ہے، اور چونکہ یہ نص عقل سے بالاتر ہے، اس لیے اسے فقط موزوں یا ایسی جرابوں کے مفہوم تک محدود رکھا جائیگا، جو چلنے اور سفر کرنے کے مفہوم میں موزوں کے ہم معنی ہیں اور جو جرابیں اس معیار پر پورا نہیں اترتیں ان کے لیے یہ حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ جو جرابیں چمڑے کی یا چمڑے کے نعل والی نہ ہوں، وہ

---

[1] میثم کا لفظ وثم وثماً سے ہے جس کے معنی روندنے کے ہیں۔ جس سے مراد کھروں والا موزہ ہے۔

اس مفہوم میں موزوں کے ہم معنی نہیں، لہٰذا انہیں حکم میں موزوں کے ساتھ نہیں شامل کیا جا سکتا؛ علاوہ ازیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم سہولت کے لیے ہے۔ اور سہولت کی ضرورت اسی شئ میں پڑتی ہے جس کا استعمال عام ہو، جبکہ جرابوں کے استعمال کا رواج ہرگز عام نہیں ہے، لہٰذا ضرورت نہ ہونے کی بنا پر اصل حکم یعنی "پاؤں دھونا" رہ گیا، جس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ جہاں تک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت کردہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ جرابیں چمڑے کی ہونگی، یا ان کے نیچے چمڑے کے نعل لگے ہوئے ہونگے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے، پھر اس سے جرابوں کا عموم ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ تو "حال" کی حکایت ہے، اسی بنا پر پتلی جرابوں کو بالاتفاق اس اجازت کے تحت شامل نہیں کیا جاتا۔

جہاں تک اون یا پشم کی جرابوں کا تعلق ہے۔ تو ظاہر روایت" میں اُن کا ذکر موجود نہیں ہے، بقول بعض اس میں بھی مذکورہ (پتلی اور سخت ہونے کی) تفصیل اور مذکورہ اختلاف ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعے سفر طے کیا جا سکتا ہو، تو ان پر مسح جائز ہے ورنہ نہیں یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

جرموقین پر مسح کا حکم

اگر تو جرموق[1] چمڑے کے بنے ہوئے ہوں اور انہیں موزوں کے اوپر سے پہنا گیا ہو، تو ہمارے نزدیک ان پر مسح کرنا جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر جرموق کو علیحدہ پہنا گیا ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر بالاجماع مسح جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا، بذات خود پاؤں دھونے کا قائم مقام ہے، اور اگر ہم موزوں کی جگہ جرموق پر مسح کرنا جائز قرار دے دیں، تو گویا ہم نے قائم مقام (بدل) کا آگے قائم مقام (بدل) تسلیم کر لیا، جو کہ جائز نہیں ہے، اور ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ؛

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جرموقین پر مسح فرمایا"۔

علاوہ ازیں جرموق سفر کرنے کے معاملے میں موزوں کے ہم معنی ہیں، لہٰذا جواز مسح میں بھی انکی شرکت قبول کی جانی چاہیئے، جیسا کہ اگر انہیں اکیلے پہنا گیا ہو تو ان پر بالاتفاق مسح جائز ہے؛ مزید براں موزوں کے اوپر سے جرموق کا استعمال دو تہوں والے دہرے موزوں کی مانند ہے۔ اور جس طرح دہرے موزوں پر مسح جائز ہے۔ اسی طرح جرموق پر بھی مسح درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ خیال کہ موزے غسل (دھونے) کے اور جرموق موزوں کے قائم مقام ہیں، درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک غسل (دھونے) کا ہی قائم مقام (بدل) ہے، البتہ اس صورت کا دوسری صورتوں سے فرق یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جرموق اتار بھی دے، تو تب بھی اس پر پاؤں کا دھونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ ابھی پاؤں پر ایک اور ایسی شئ موجود ہے، جو پاؤں کے دھونے کا نعم البدل اور قائم مقام ہو سکتی ہے اور وہ موزے ہیں۔

---

[1] بعض اوقات موزوں کی حفاظت کے لیے انکے اوپر سے اور موزے پہن لئے جاتے ہیں۔ ان اوپر پہنے جانے والے موزوں کو جرموق (تثنیہ: جرموقین) کہا جاتا ہے۔ انہیں اردو میں کاوش کہتے ہیں۔

پھر ہمارے نزدیک جرموقوں پر مسح اس صورت میں جائز ہے کہ جب انہیں وضو کرنے کے بعد اس کے خطا ہونے سے قبل پہنا گیا ہو، اور اگر اس کا وضو خطا ہو جائے، پھر وہ جرموق موزوں کے اوپر سے پہن لے تو اس صورت میں خواہ اس نے موزوں پر مسح شروع کر دیا ہو، یا ابھی نہ شروع کیا ہو، ان کے اوپر سے مسح درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ اگر تو اس نے موزوں پر مسح شروع کر دیا ہو تو اب چونکہ مسح کا حکم موزوں پر مستحکم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ کسی دوسرے کی جانب منتقل نہ ہوگا اور اگر اس نے ابھی مسح شروع نہ کیا ہو تو اس لئے کہ مسح کی مدت کا شمار وضو خطا ہونے کے وقت سے کیا جاتا ہے اور اب اس مدت کا شمار موزوں سے شروع ہو چکا ہے لہٰذا اب یہ حکم دوسری شئی کی جانب منتقل نہ ہوگا، علاوہ ازیں جرموقوں پر جواز مسح کی وجہ یہ بھی کہ ان کے اتارنے میں دشواری پیش آتی ہے اور اب چونکہ اس نے پہلے ہی وہ اتار رکھے ہیں، لہٰذا اس قسم کی دشواری کا احتمال نہیں ہے۔ وہ مسح کر کے اوپر سے جرموق پہن سکتا ہے اور جیسا کہ اگر کوئی شخص "حدث" لاحق ہونے کے بعد موزے پہنے تو ان پر مسح درست نہیں ہوتا، اسی طرح جرموقوں کا بھی یہی حکم ہوگا، اگر کسی نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں سے جرموق اتار دیا اور دوسرے پر رہنے دیا۔ تو ظاہر روایت کے مطابق وہ ظاہر شدہ موزے پر مسح کرے گا اور پھر دوسرے جرموق پر بھی مسح کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن زیاد اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ صرف ظاہر شدہ موزے پر مسح کرے گا، دوسرے جرموق پر مسح کا اعادہ ضروری نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ وہ دوسرے جرموق کو بھی اتار کر دونوں موزوں پر مسح کرے امام ابو یوسفؒ نے جرموق کو موزوں پر قیاس کیا ہے۔ کہ اگر کوئی شخص موزہ اتار دے، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسرا موزہ اتار کر پاؤں کو دھو ڈالے، تو اسی طرح جرموق کا بھی یہی حکم ہے۔ حسن بنؒ زیاد اور امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ موزے اور جرموق پر ابتداءً مسح کو جمع کرنا جائز ہے، بایں صورت کہ ایک پاؤں پر موزہ اور دوسرے پر جرموق ہو، تو اسی طرح بعد میں بھی دونوں کے جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور چونکہ دوسرے جرموق پر ابھی مسح باقی ہے، لہٰذا اس پر مسح کے اعادے کی کیا ضرورت ہے۔ ظاہر روایت کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں پاؤں اپنی طہارت میں ایک ہی عضو کی مانند ہیں، اور ان میں تجزی (علیحدہ) کا کوئی امکان نہیں۔ تو جب ان میں سے ایک پاؤں کی طہارت موزہ اتارنے کی بنا پر ختم ہو گئی، تو اس کے نتیجے کے طور پر دوسرے پاؤں کی پاکی بھی باقی نہ رہی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائیگا کہ گویا اس نے ایک موزہ اتار دیا۔

دستانوں پر مسح کا حکم

دستانوں پر مسح کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ مسح کی اجازت صرف "دفع حرج" کی بنا پر دی گئی ہے کہ موزوں کو بار بار اتارنا دشوار ہے اور دستانے اتارنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

(۴) موزے پر جوازِ مسح کی دوسری شرط یہ ہے کہ موزے میں کوئی بڑی پھٹن (Hole) نہ ہو، البتہ چھوٹی پھٹن ہو تو مضائقہ نہیں۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے، جو استحسان[1] پر مبنی ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ

[1] استحسان ایک فقہی اصطلاح ہے، جس سے مراد واضح دلیل کے مقابلے میں نسبتہً مخفی دلیل ہے، عام طور پر استحسان کا مفہوم قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی بیان کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ استحسان حدیث پر مبنی ہوتا ہے۔

کہ پھٹن خواہ چھوٹی ہو یا بڑی اس سے مسح کرنا جائز نہ ہوتا، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے: اور امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب تک اس پر " موزے " کا لفظ بولا جا سکتا ہے، اس پر مسح جائز ہے، خواہ اس میں پھٹن چھوٹی ہو، یا بڑی ان کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں "موزے" (خف) پر مسح کی اجازت دی گئی ہے تو جب تک اس پر اس لفظ کا اطلاق درست ہے، اس وقت تک ان پر مسح کرنا بھی جائز ہے۔

اس مسئلے میں قیاس یہ ہے کہ جب پاؤں کا کوئی حصّہ، خواہ وہ بہت ہی کم ہو موزہ پھٹنے کی بنا پر ظاہر ہو جائے، تو موزے میں نہ چھپنے کی بنا پر حالتِ حدث اس میں سرایت کر جائے گی اور دھونے کے مسئلے میں پاؤں "تقسیم پذیر" نہیں ہے، تو جب پاؤں کے کچھ حصّے کا دھونا ضروری ٹھہرا، تو اس کے باقی حصّے کا دھونا بھی ضروری ہو گا۔ جبکہ استحسان یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علم کے باوجود کہ صحابہ کرامؓ کے موزے پھٹنے سے پوری طرح محفوظ نہیں تھے، انہیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم دیا، تو آپؐ کا یہ حکم گویا اس مسئلے کی وضاحت ہے کہ تھوڑی پھٹن سے موزے کا مسح متاثر نہیں ہوتا، علاوہ ازیں مسح کی اجازت محض سہولت کے لیے ہے اور اگر تھوڑی پھٹن سے پاؤں کا دھونا ضروری قرار پائے، تو چونکہ اکثر موزوں میں تھوڑی بہت پھٹن ہوا کرتی ہے لہٰذا یہ حکم سہولت کے خلاف ہو گا۔

قلیل اور کثیر پھٹن میں تین انگلیوں کی مقدار کا فرق ہے، کہ اگر پھٹن تین انگلیوں کے مساوی ہو تو یہ پھٹن کثیر (بڑی) ہے (اور اس پر مسح جائز نہیں ہے) اور اگر اس سے کم ہے، تو اس پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔

پھر پھٹن کی مقدار ناپنے کے لیے ہاتھوں اور پاؤں دونوں کی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، امام محمدؒ نے الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں ہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیادؒ ہاتھ کی تین انگلیوں کی روایت نقل فرماتے ہیں۔ یاد رہے کہ تین انگلیوں کا اندازہ دو وجوہ کی بنا پر مقرر کیا گیا ہے، اولاً اس بنا پر کہ اگر اتنی مقدار میں پھٹن پیدا ہو جائے، تو اس موزے سے سفر کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ثانیاً اس لیے کہ تین انگلیاں، انگلیوں کا بیشتر حصّہ ہیں اور اکثر اوقات "بیشتر حصّہ" مکمل شئی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ موزہ اس طریقے سے پھٹا ہوا ہو کہ جس سے اس کے نیچے پاؤں کا کھلا ہوا حصّہ تین انگلیوں کے برابر نظر آتا ہو یا پھر وہ پھٹن ویسے تو ملی ہوئی ہو لیکن چلنے کے وقت کھل جاتی ہو اور اگر پھٹن مقدار میں تین انگلیوں سے زیادہ ہی ہو لیکن چلتے وقت وہ ملی رہتی ہو اور کھل کر تین انگلیوں کے مساوی نہ ہوتی ہو، تو اس پر مسح کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ یہ روایت المعلی اور امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب پھٹن پہلے ہی کھلی ہو، یا وہ چلنے میں کھل جاتی ہو،

لہ یہاں پر بھی سہو کاتب ہے۔ متن میں خف کے بجائے خلاف لکھا گیا ہے۔

تو اس سے سفر کرنا ممکن نہیں ہے اور سفر کا عدم امکان مسح کے لئے مانع ہے۔ خواہ یہ پھٹن موزے کے بالائی حصے میں ہو یا نچلے حصے میں یا ایڑی کے عقبی پہلو میں، لیکن ہو ٹخنوں سے نیچے تو اس سے مسح کی ممانعت ہوئی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر پھٹن انگلیوں کے تین سروں (پوروں : Fingerstips) کے مساوی ہو تو اس کے متعلق مشائخ احناف میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کا کوئی حرج نہیں، اور بعض کے نزدیک اتنی مقدار بھی مسح کے لیے مانع ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے۔

اور اگر موزہ اوپر سے پھٹ جائے، لیکن اس کے نیچے چمڑے کا استر موجود رہے جس کی بنا پر اس پھٹن سے پاؤں نہ کھلے، تو اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

مندرجہ بالا حکم اس وقت ہے کہ جب پھٹن ایک ہی جگہ ہو اور اگر پھٹن ایک جگہ کے بجائے کئی جگہ ہو تو پھر اس میں تفصیل ہے، کہ اگر تو وہ تمام پھٹن ایک ہی موزے میں ہے۔ تو اسے باہم جمع کیا جائے گا؛ پھر اگر تین انگلیوں کے مساوی یا اس سے زیادہ قرار پائے۔ تو اس صورت میں مسح جائز نہ ہوگا، ورنہ مضائقہ نہیں اور اگر وہ پھٹن دونوں موزوں میں ہے، تو پھر اس کو باہم جمع نہ کیا جائے گا۔ بخلاف موزوں کی نجاست کے اس لیے کہ فقہاء کے نزدیک اگر نجاست دونوں موزوں میں بھی ہوگی، تو اسے باہم جمع کیا جائے گا پھر اگر اس کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ موزوں کی پھٹن، اس لیے جواز مسح سے مانع ہوتی ہے کیوں کہ اس سے پاؤں کا وہ حصہ کھل جاتا ہے جس پر مسح کرنا ضروری ہے اور اگر پھٹن دونوں موزوں میں متفرق ہو، تو اس سے کسی ایک موزے میں بھی مسح کی فرض مقدار منکشف نہ ہوگی، جبکہ نجاست کے ضمن میں یہ بات نہیں، کیونکہ نجاست کا ہونا نماز سے مانع ہے۔ اور موزوں پر نجاست خواہ ایک موزے پر ہو، یا دونوں پر، بہر صورت وہ نجاست کا حامل ٹھیرتا ہے۔

موزوں پر مسح کرنے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ موزے کے بیرونی حصے پر مسح کیا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے موزوں کے نچلے (باطنی) حصے پر مسح کر لیا، تو جائز نہ ہوگا۔ یہی حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت انسؓ کا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ظاہر مسلک ہے؛ انہی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس نے محض باطنی حصے پر اکتفا کیا، تو جائز نہ ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اس کے بیرونی اور نچلے (باطنی) دونوں حصوں پر مسح کیا جائے، ہاں البتہ اگر اس کے نچلے (باطنی) حصے پر نجاست ہو تو نیچے نہ کرنا چاہیے ابراہیم بن جابرؒ نے کتاب الاختلاف[1] میں اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ موزوں کے محض نچلے (باطنی) حصے پر مسح کیا جائے۔ تو جائز نہ ہوگا۔

---

[1] مصنف کا پورا نام الشیخ ابو اسحٰق ابراہیم بن جابر المروزی الشافعیؒ ہے، ان کی وفات ربیع الثانی ۳۱۰ھ میں ہوئی وہ فقہ اور حدیث کے ممتاز عالم تھے (کشف الظنون، ۱۳۸۲/۱)

اسی طرح اگر کسی نے محض موزوں کے عقبی حصے یا موزے کے دونوں اطراف میں، یا پنڈلی پر مسح کرنے پر اکتفا کیا۔ تو تب بھی مسح جائز نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنے کا حکم دے رہے تھے" اور اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر دین کا دار و مدار محض عقل و قیاس پر ہوتا، تو موزوں کے ظاہری حصے کے بجائے ان کے نچلے حصے پر مسح کرنا، زیادہ اولیٰ ہوتا، لیکن میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ موزوں کے نچلے حصے کے بجائے ظاہری حصے پر مسح فرمایا کرتے تھے۔"

علاوہ ازیں پاؤں کا باطنی حصہ کسی نہ کسی درجے میں تھوڑا بہت ملوث ہوتا ہے، اور اگر اس پر مسح ضروری قرار دیا جائے، تو اس سے ہاتھ کا ملوث ہونا لازم آتا ہے۔ مزید برآں اس میں حرج بھی ہے جب کہ شریعت نے مسح کی اجازت محض دفع حرج کے لیے دی ہے۔

سر کے مسح کی طرح، موزوں کے مسح کے لیے بھی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں دھونے کا بدل (قائم مقام) نہیں ہیں، بلکہ دونوں پر مسح کرنا دھونے پر قدرت کے باوجود جائز ہے، بخلاف تیمم کے؛ اسی طرح سر کا مسح بذات خود طہارت کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ طہارت سر پر مسح کیے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ شخص پانی میں گھس جائے، یا اس کا سر بارش میں بھیگ جائے، تو مسح کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تر گھاس میں سے گذرے جس سے موزے کا ظاہری حصہ تر ہو جائے، تو اگر گھاس پر پانی بارش یا کسی اور ذریعہ سے چھڑکا گیا ہو تو جائز ہے۔ اور اگر پانی کے یہ قطرے شبنم کے ہوں، تو جائز نہ ہوگا کیونکہ شبنم پانی نہیں ہے۔

فصل (سوم) موزوں پر مسح کرنے کی مقدار

موزوں پر مسح کی فرض مقدار چوڑائی اور لمبائی میں تین انگلیوں کی مساوی ہے، خواہ انگلیوں کو سیدھی جانب سے موزوں کے اوپر رکھ دیا جائے، یا ان کو لمبائی کے رخ کھینچا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مسح کی کم از کم فرض مقدار وہ ہے جو مسح کہلا سکے جس طرح سر کے مسح کے متعلق بھی ان کا یہی مسلک اوپر بیان ہوا۔

اگر کسی نے ایک انگلی یا دو انگلیوں کے ساتھ مسح کیا اور ان کو اتنا کھینچا کہ تین انگلیوں کے مساوی حصے پر مسح ہو گیا، تو ہمارے نزدیک مسح جائز، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا جیسا کہ سر کے مسح میں تفصیل بیان ہو چکی ہے۔

اور اگر کسی نے تین انگلیاں موزوں کے اوپر رکھنے یا ان پر کھینچنے کے بجائے، انہیں کھڑا کر کے مسح کیا، تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے یہ مسح جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے ایک ہی انگلی کے ساتھ اسے

اوپر رکھ کر تین بار، ہر بار تازہ پانی لے کر مسح کیا، تو یہ مسح سر کے مسح کی طرح جائز ہوگا۔ اس ضمن میں امام کرخیؒ نے تین انگلیوں کے لیے پاؤں کی تین انگلیوں کا اندازہ مقرر کیا ہے کہ "اگر کسی نے پاؤں کی تین انگلیوں کے مساوی حصے پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا" اس لیے کہ انہوں نے ممسوح (پاؤں) کا لحاظ کیا ہے جب کہ ابن رستم نے امام محمدؒ سے یہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے تین انگلیاں موزے کے اوپر رکھ دیں، تو مسح جائز ہوگا۔ امام محمدؒ کے اس قول سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مسح کے لیے ہاتھ کی تین انگلیوں کا لحاظ کیا ہے، یہی قول درست ہے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت کے آخر میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:

"لیکن میں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزے کے ظاہری (اوپر والے) حصے پر انگلیوں سے سیدھے خطوط کی صورت میں مسح فرما رہے تھے"

یہ روایت مسح کی تفسیر و تشریح کے قائم مقام ہوگی، وہ اس طرح کہ اس میں ہاتھ کی انگلیوں (اصابع) سے سیدھے خطوط کا ذکر کیا گیا ہے اور اصابع (انگلیاں) اسم جمع ہے اور کم از کم صحیح جمع کے افراد تین ہوتے ہیں؛ تو اس طرح مسح کا اندازہ ہاتھ کی تین انگلیاں قرار پائیں علاوہ ازیں اس سے فرض کی ادائیگی یقینی ہو جاتی ہے کیونکہ ان کو کھلے طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ پاؤں تو موزے میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اور اس کی تین انگلیوں کی مقدار کا اندازہ محض ظن و تخمین سے ہی کیا جا سکتا ہے، لہٰذا ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اندازہ مقرر کرنا ہی زیادہ صحیح ہوگا۔

فصل (چہارم)

مسح کے نواقض (مسح توڑنے والے اعمال)

موزوں کا مسح متعدد اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ مدت مسح کا اختتام: اگر مسح کی مدت، یعنی مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں، گذر جائے، تو اس سے بھی موزوں کا مسح باطل ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم ایک خاص مدت تک کے لیے ہو، تو مدت گذرنے کے بعد وہ حکم خود بخود ختم ہو جاتا ہے؛ لہٰذا جب مدت ختم ہو جائے، تو اگر وہ بے وضو ہے۔ تو پورا وضو کر کے نماز ادا کرے اور اگر وہ باوضو ہے تو فقط اپنے پاؤں دھو کر نماز ادا کرلے۔

ب۔ موزوں کا قبل از وقت اتار دینا: اگر موزوں کو قبل از وقت اتار دیا جائے تو اس وقت بھی موزوں کا مسح ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ موزے اتارنے کی بنا پر سابق ناپاکی (حدث)، اس کے پاؤں تک پہنچ جاتی ہے، پھر اگر اس کا وضو خطا ہو چکا ہو، تو مکمل وضو کر کے نماز ادا کرے، اور اگر اس کا وضو برقرار ہو، تو وہ محض پاؤں دھو کر نماز ادا کرلے اسے نیا وضو کرنے کی ضرورت نہیں؛ جب کہ امام شافعیؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں ایک روایت ہمارے مسلک کے مطابق اور دوسری روایت نئے وضو کے حق میں ہے۔ وجہ یہ

ہے کہ پاؤں سے موزے اتر جانے کے باعث بعض اجزاء تک حدث (ناپاکی) پہنچ چکی ہے اور چونکہ حدث اپنے احکام میں تقسیم پذیر نہیں ہے، لہٰذا باقی کے اجزا بھی اس کے زیر اثر پلید ہو جائیں گے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ سابق حدث کے بعد، جو ابھی پاؤں تک پہنچا ہے اس نے باقی تمام اعضاء دھو لیے تھے اور فقط دونوں پاؤں رہنا باقی تھے، لہٰذا اس پر محض اس کے پاؤں کا دھونا ہی ضروری ہوگا۔ یہی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بھی مسلک ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے ایک موزہ اتار دیا۔ تو اس کے دونوں موزوں کا مسح باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ دوسرے موزے کو اتار کر دونوں کو پانی کے ساتھ دھوئے۔ اسے باقی وضو دہرانے کی ضرورت نہیں، بشرطیکہ وہ باوضو ہو۔ اور اگر وہ بے وضو ہو، تو پھر مکمل وضو کا اعادہ کرے ابراہیم النخعیؒ سے اس مسئلے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک قول ہمارے مذکورہ مسلک کی حمایت میں ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق اس پر کوئی شی (وضو) وغیرہ ضروری نہیں، کیونکہ موزہ اتارنا حدث نہیں۔ جب کہ تیسرے قول کے مطابق وہ دونوں صورتوں میں مکمل وضو کرے گا وجہ یہ ہے کہ حدث (کی ناپاکی) تقسیم پذیر نہیں ہے۔ تو جب حالت حدث بعض اجزاء تک حلول کر گئی، تو یہ تمام اجزاء تک حلول کرنے کے مترادف ہوگی، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت جب ایک بار مکمل ہو جائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتی، جب تک کہ حدث پیش نہ آجائے۔ اور موزہ اتارنا حدث نہیں سمجھا جاتا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ پاؤں تک حدث کو پہنچنے سے رکاوٹ بننے والی شی ان کا موزوں میں چھپا ہوا ہونا ہے تو جب اس نے موزوں کو پاؤں سے اتارا تو یہ رکاوٹ جاتی رہی لہٰذا سابقہ ناپاکی (حدث) فوراً پاؤں تک جا پہنچی اس لیے کہ دونوں پاؤں طہارت کے معاملے میں ایک عضو کی حیثیت رکھتے ہیں، تو جب ایک پاؤں کا دھونا فرض ٹھیرا، تو دوسرے پاؤں کا دھونا بھی ضروری قرار پائے گا۔

اور اگر اس نے موزہ کو پنڈلی سے اتار دیا، تب بھی مسح جاتا رہے گا، اس لیے کہ ایسا کرنا موزہ اتارنے کے مترادف ہے۔

اگر اس نے پاؤں کا کچھ حصہ دانستہ باہر نکال لیا، یا خود بخود (بغیر اس کی کسی حرکت کے کچھ حصہ باہر نکل آیا تو اس کے متعلق حسنؒ (بن زیاد) امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر ایڑی کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح جاتا رہے گا اور اگر اس سے کم حصہ نکلا، تو پھر مسح برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اگر قدم کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح ختم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر موزے میں پاؤں کا اتنا حصہ باقی رہا، کہ جس پر مسح کرنا جائز ہے، تو مسح باقی رہے گا۔ ورنہ مسح باطل ہو جائے گا۔ ہمارے مشائخ کا قول یہ ہے کہ اس حالت میں اسے چل کر دیکھنا چاہیئے، اگر تو وہ موزے میں عام رفتار سے چل سکتا ہو تو مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے یہ قول امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ وہ پاؤں کے اکثر حصے کا اعتبار کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر پاؤں کا اکثر حصہ موزے سے باہر آجائے تو پھر اس سے عام رفتار سے چلنا ممکن نہیں رہتا بہر حال اس قول پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسلیے کہ موزے پہننے کا اصل مقصد چلنا پھرنا ہے، تو اگر چلنا پھرنا ہی مشکل ہو جائے تو اس کے پہننے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں اکثر حصے پر کل کا حکم لگایا جاتا ہے۔

فصل پنجم

جبائر (زخم کی پٹیوں) پر مسح

اس فصل میں مسح علی الجبیرہ کا جواز، اس کی شرائط، مسح علی الجبیرہ کے واجب یا غیر واجب ہونے، اس کے نواقض اور ٹوٹنے کی صورت میں شرعی حکم اور موزوں اور جبائر پر مسح کرنے میں فروق کی تفصیل وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① مسح علی الجبیرہ کا جواز:

ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی لکڑی یا پٹی (جبیرہ)[1] پر مسح کرنا جائز ہے، اس جواز کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جنگ احد میں میرے ہاتھ کا گٹ ٹوٹ گیا، جس سے میرے ہاتھ سے لشکر اسلام کا علم (جھنڈا) گر پڑا۔ تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جھنڈا ان کے بائیں ہاتھ میں دے دیا جائے کیونکہ حضرت علیؓ دنیا اور آخرت میں میرے علم بردار ہیں"۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑنے کے لیے جو لکڑیاں باندھی گئی ہیں میں ان کا کیا کروں؟ فرمایا: "تو ان پر مسح کر" اس روایت میں آپؐ نے گٹ کی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی لکڑی یا پٹی پر مسح کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔ تو جو چوٹ یا زخم اس مفہوم پر پورا اترے گا، وہ اس اجازت کے تحت آئے گا۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ غزوۂ احد میں جب آپؐ کا چہرہ مبارک زخمی ہوا، تو آپؐ نے دبیل مچھلی کی ہڈی سے اس کا علاج کیا اور اسے زخم کے اوپر باندھ دیا اور پھر آپؐ اس کے اوپر مسح فرماتے رہے"۔ اور ہمارے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں اسوۂ حسنہ (عمل کا قابل تقلید نمونہ) ہے۔ علاوہ ازیں زخم یا چوٹ پر باندھی ہوئی پٹی پر مسح کرنا ایک ضرورت بھی ہے۔ اسی لیے کہ اگر پٹی کو اتارا جائے، تو اس سے تکلیف بھی ہوتی ہے اور نقصان پہنچنے کا احتمال بھی ہے۔

② شرائط جواز:

۱۔ اس کے جواز کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ زخم یا چوٹ اس نوعیت کی ہو کہ پٹی کھولنے اور دھونے سے زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو یا پھر اس عضو کے دھونے سے کسی اور پہلو سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر پٹی کھولنے سے نہ تو زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو اور نہ ہی کسی اور طرف سے تکلیف میں اضافے کا خدشہ ہو، تو اس صورت میں پٹی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور نہ ہی دھونے کا فرض اس سے ساقط ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں۔

پھر جب اس نے زخم پر باندھی گئی لکڑیوں یا پٹیوں پر مسح کر لیا، تو مسح جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لیکن اگر اس نے زخم کے آس پاس باندھی ہوئی زائد پٹیوں پر مسح کر لیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا، البتہ حسن بن زیادؒ کا قول ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر زخم کے آس پاس باندھی ہوئی پٹی اس نوعیت کی ہو، کہ اس کے کھولنے اور اس کا نچلا حصہ دھونے سے زخم کو

---

[1] جبیرہ سے مراد وہ لکڑی یا پٹی ہے جو ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم پر باندھی جائے، عبدالرحمن الجزیری فرماتے ہیں:

"فقہاء کی اصطلاح میں جبیرہ اس دھجی کو کہتے ہیں جو مریض عضو کو باندھی جائے۔ یا وہ دوا جو اس عضو پر لگائی جائے، اس کی بندش کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لکڑی کھپچیوں یا کھجور کی چھال وغیرہ سے باندھی جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس عضو پر پٹی باندھی گئی ہے۔ وہ شکستہ یا زخمی ہو، بلکہ اندرونی درد کی بنا پر بھی اسے باندھا جا سکتا ہے (الجزیری ۱: ۲۴۷)۔"

نقصان پہنچ سکتا ہو، تو زخم سے زائد پٹی پر بھی مسح کرنا جائز ہے اور اس کے اوپر سے کیا ہوا مسح اس کے (اندرونی) حصے کو دھونے (غسل) کے قائم مقام ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کہ زخم سے متصل باندھی ہوئی پٹی پر مسح کیا گیا ہو۔ لیکن اگر اس زائد پٹی کے کھولنے اور اس کے نیچے سے دھونے کی صورت میں زخم کو کسی قسم کے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو، تو مسح جائز نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے بجائے اس زائد پٹی کا کھولنا اور نیچے والے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ مسح کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے، لہٰذا اس اجازت کو محض ضرورت تک ہی محدود رکھنا چاہیے۔

(ب) مسح علی الجبیرہ کے جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ زخم اس نوعیت کا ہو، کہ اگر بعینہٖ زخم پر مسح کیا جائے تو اس سے زخم کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو، اور اگر زخم پر مسح کرنے سے اسے نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو، تو پھر لکڑی یا پٹی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ پٹی کھول کر نفس زخم پر مسح کرنا ضروری ہوگا۔ حسن بن زیاد نے اس مسئلے کا یہی حل بیان کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنے کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں، لہٰذا مسح جائز نہ ہوگا۔

اگر زخم یا چوٹ سر کے اوپر ہو۔ اور سر کا کچھ حصہ صحیح ہو، تو اگر سر کا صحیح حصہ اتنا ہو کہ اس پر مسح کرنا جائز ہوتا ہو۔ یعنی وہ تین انگلیوں کے مماثل یا اس سے زیادہ ہو تو ضروری ہوگا کہ وہ سر کے اس تندرست حصے پر مسح کرے، اس لیے کہ سر پر مسح کی فرض مقدار تین انگلیوں کے مساوی ہے جو اس وقت تندرست ہے، لہٰذا اس صورت میں جبیرہ پر مسح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور عراق کے مشائخ کی عبارت اس کے متعلق یہ ہے کہ:

ان ذهب عير فعير في الرباط۔ اگر گدھا چلا گیا ہے، تو گدھا رباط میں ہے[1]۔

اور اگر وہ اس سے کم ہو، تو وہ اس پر مسح نہ کرے، اس لیے کہ اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، بلکہ جبائر پر مسح کرے۔

(۳) مسح علی الجبائر کی نوعیت: واجب یا غیر واجب ہونے کی بحث:

امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص "جبیرہ" پر مسح کرنا چھوڑ دے اور مسح کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان پہنچتا ہو، تو جائز ہے، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسح کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان نہ پہنچتا ہو اور پھر وہ مسح چھوڑ دے تو جائز نہ ہوگا، تو یوں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ایک صورت حال کے متعلق اور صاحبین کا مسلک دوسری صورت حال کے متعلق ہے لہٰذا دونوں میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔ گویا اس بارے میں دونوں میں اختلاف نہیں کہ اگر مسح کرنے سے زخم کو نقصان پہنچتا ہو، تو مسح چھوڑنا جائز ہے، اس لیے کہ کسی عذر کی بنا پر تو

---

[1] یہ عبارت ایک مشہور عربی ضرب المثل کی ہے۔ صاحب لسان العرب مشہور امام لغت ابوعبیدہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ ضرب المثل اس وقت بولی جاتی ہے کہ جب کوئی شخص حاضر شی پر قانع ہو کر آنکھوں سے اوجھل شی کو بھول جائے (بذیل مادہ عیر)

دھونا بھی ساقط ہوجاتا ہے، لہٰذا مسح کا ساقط ہونا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا؛ اور اگر مسح سے اسے نقصان نہ ہوتا ہو۔ تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ نے اختلاف بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "مسح علی الجبیرہ" مستحب ہے، واجب نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اسی قسم کا قول امام زفرؒ اور یعقوبؒ کے اختلاف[1] کے ضمن میں بھی ذکر کیا جاتا ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ ان کی دلیل حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مسح علی الجبیرہ کا حکم دیتے ہوئے فرمایا "تو اس پر مسح کر" اور "امر مطلق" وجوب کے لیے ہوتا ہے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کسی شئی کی فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے[2] اور حضرت علیؓ کی مذکورہ حدیث "خبر واحد" ہے۔ لہٰذا اس سے فرضیت ثابت نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر مسح کرنے سے اسے کوئی تکلیف نہ ہوتی ہو، تو بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔ ان دونوں مذکورہ اقوال میں یوں تطبیق دی جا سکتی ہے کہ "جس نے یہ کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "جبیرہ" پر مسح کرنا واجب نہیں ہے، تو اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسح فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ "فرض" اس واجب عمل کا نام ہے کہ جس کا اثبات کسی قطعی دلیل سے ہوا ہو، جب کہ وجوب مسح کا ثبوت حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت سے ہوتا ہے۔ جو کہ خبر واحد ہے جس سے عمل کرنا تو لازم قرار پاتا ہے، مگر علم نہیں؛ اور جن حضرات نے یہ ذکر کیا ہے کہ "جبیرہ پر مسح" صاحبین کے نزدیک واجب ہے، تو اس سے ان کی مراد وجوب عمل ہے۔ فرضیت نہیں۔ یوں ان حضرات میں سرے سے اختلاف ہی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ صاحبین بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں؛ کیونکہ اس کی فرضیت کے حق میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی؛ اس کے بجائے وہ اس کے عملی وجوب کے قائل ہیں؛ اس لیے کہ "مطلق امر" عمل کے ضمن میں وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جب کہ فرضیت تو اس سے بڑی دلیل (یعنی قطعی دلیل) سے ثابت ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ عملی طور پر "جبیرہ پر مسح" کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جواز اور عدم جواز کا مسئلہ عملی طور پر کسی فعل کے وجوب و عدم وجوب پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے جبیرہ کے کچھ حصے پر مسح کر لیا اور کچھ حصے پر نہ کیا۔ تو اس کا حکم "ظاہر روایت" میں تو مذکور نہیں؛ البتہ حسنؒ بن زیاد سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اکثر جبیرہ پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ بخلاف سر اور موزوں کے مسح کے۔ کیونکہ ان دونوں میں اکثر حصے پر مسح کرنا شرط نہیں۔ کیونکہ کہ شریعت نے ان دونوں کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے لہٰذا وہاں اس سے زیادہ مسح کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جب کہ

---

[1] اس سے مراد غالباً "اختلاف زفر و یعقوب" نامی کتاب مراد ہے، جس کا مصنف نامعلوم ہے الکشی نے مجموع النوازل میں اس کا ذکر کیا ہے (کشف الظنون ۱/۳۲)۔

[2] یہ اس حنفی اصول موقف کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں مل سکتی ہے کہ احناف کے نزدیک دلیل قطعی (قرآن مجید سنت متواترہ) سے ثابت شدہ حکم فرض اور دلیل ظنی (خبر واحد وغیرہ) سے ثابت شدہ حکم واجب کہلاتا ہے۔

اس مقام پر کوئی اندازہ مقرر نہیں ہے بلکہ "جبائر پر مسح کرنے کا حکم" علی الاطلاق آیا ہے جس سے بظاہر یہی تاثر ملتا ہے کہ یہاں استیعاب (پوری جبیرہ) پر مسح کرنا، مراد ہے لیکن چونکہ پوری جبیرہ پہ مسح کرنے میں بھی ایک قسم کا حرج پایا جاتا ہے، اس لیے، اکثر پر مسح کو کل پر مسح کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

۴ مسح علی الجبیرہ کا اختتام اور اس صورت میں شریعت کا حکم

اگر جبیرہ زخم یا چوٹ کے ٹھیک ہونے کی بنا پر خود بخود نیچے گر پڑے یا زخم سے الگ ہو جائے، تو اس سے مسح علی الجبیرہ فوراً باطل ہو جاتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ چوٹ سے "جبیرہ" کے الگ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ وہ چوٹ کے ٹھیک ہونے کے بعد اس سے الگ ہو۔ اور دوسری یہ کہ ٹھیک ہونے سے قبل ہی الگ ہو جائے پھر یہ دونوں صورتیں یا تو نماز کے دوران میں پیش آئیں گی۔ یا نماز سے باہر ان کا وقوع ہوگا۔ اگر نماز کے دوران میں چوٹ کے ٹھیک ہونے سے قبل "جبیرہ" اس سے الگ ہو جائے۔ تو اسے اپنی نماز کو جاری رکھنا چاہیئے، اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آیا ہے تو اس صورت میں اسے دوبارہ چوٹ پر جبیرہ باندھنی چاہیئے، مگر مسح کے اعادہ کی ضرورت نہیں اگر اس نے پرانی جبیرہ تبدیل کر لی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف موزوں کے مسح کے، کیونکہ اگر موزہ نماز کے دوران میں پاؤں سے نکل جائے، تو نمازی پر نئے سرے سے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر موزہ نماز سے باہر پاؤں سے نکل جائے، تو اس صورت میں پاؤں کا دھونا ضروری قرار پاتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "مسح علی الخفین" میں پاؤں کے دھونے کا حکم اس لیے ساقط ہوا تھا کہ اس میں تنگی وحرج، کا امکان تھا تب موزہ خود بخود اتر گیا تو یہ حرج جاتا رہا لہٰذا پاؤں کا دھونا ضروری قرار پایا اور موزے کا خود بخود اترنا، موزہ اتارنے کے مترادف ہوگا جبکہ "جبیرہ" کی صورت میں مسح کا حکم عذر کی بنا پر ہے اور یہ عذر جبیرہ اترنے کے باوجود برقرار رہتا ہے لہٰذا اس عضو سے دھونے کا حکم بدستور ساقط رہیگا اور دھونے کے بجائے اس حصے پر مسح کرنا لازم ہوگا اور چونکہ پہلا مسح ابھی باقی ہے، اور صرف ممسوح (مسح شدہ) پٹی نیچے گری ہے، لہٰذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے وضو کے دوران میں سر کا مسح کیا اور پھر سر منڈھوا دیا۔ تو اس صورت میں اس پر مسح کا اعادہ واجب نہیں، اسی طرح اس مقام پر بھی مسح کا اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر یہ جبیرہ چوٹ کے صحیح ہونے کے بعد الگ ہوئی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آیا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ بے وضو ہے، تو جب وہ وضو کرے گا تو اس چوٹ کے اعضائے وضو میں واقع ہونے کی صورت میں وہ اس "جبیرہ" والی جگہ کو بھی دھوئے گا اور اگر اس کا پہلا وضو ابھی باقی ہے، تو پھر وہ محض جبیرہ والی جگہ کو دھوئے گا اس لیے کہ وہ اصل حکم پر عمل کرنے پر قادر ہو گیا ہے، لہٰذا قائم مقام (بدل) حکم ختم ہو جائے گا۔ اسی لیے اسے فقط جبیرہ والی جگہ دھونے کا حکم ہے، کیونکہ تمام اعضاء کی طہارت ابھی قائم ہے وجہ یہ ہے کہ ابھی طہارت کو ختم کرنے والی حالت، یعنی حالت حدث، طاری نہیں ہوئی، اس لیے باقی اعضاء کا دھونا ضروری نہ ہوگا! اور اگر نماز کے دوران میں یہ واقعہ پیش آیا تو اس

صورت میں وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قائم مقام حکم (مسح) کے ساتھ اپنا مقصد (نماز) پورا ہونے سے پہلے اسے اصل حکم پر عمل کرنے کی قدرت حاصل ہو گئی ہے۔

اور اگر اس نے جبیرہ پر مسح کر کے کچھ دن نمازیں ادا کیں۔ پھر اس کی چوٹ صحیح ہو گئی، تو اس صورت میں اس پر مسح کے ساتھ پڑھی ہوئی سابقہ نمازوں کا اعادہ کرنا ضروری ہو گا۔ ہمارے ائمہ کی یہی رائے ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر جبیرہ کسی زخم یا چوٹ پر باندھی گئی ہو، تو اس صورت میں، تندرست ہونے کے بعد وہ سابقہ ادا کی ہوئی نمازوں کو دہرائے گا اور اگر جبیرہ کسی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی ہو، تو اس کے متعلق ان کے دو قول مروی ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ زخم یا چوٹ لگنا ایسا عذر ہے جو کم ہی پیش آتا ہے، لہٰذا عذر کے ختم ہونے کے بعد نمازوں کے اعادے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی، اور اس کا حکم قید خانے کے اس قیدی کی مانند ہے کہ جسے جیل میں نماز کے وقت پانی نہ ملے اور وہ پاک مٹی پر تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ تو اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ قید خانہ سے نکلنے کے بعد وہ اپنی ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔ ہمارا استشہاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ، مذکورہ بالا روایت سے ہے۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جبیرہ پر مسح کرنے کا حکم دیا اور باوجود وضاحت کی ضرورت کے آپ نے انہیں نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس پر اعادہ ہے ہی نہیں۔

⑤ مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں فرق:

الجبیرہ اور موزوں کے مسح میں حسب ذیل امور کا فرق پایا جاتا ہے: (۱) جبیرہ پر مسح کرنا وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ بلکہ صحت و شفاء کے ساتھ مشروط ہے جب کہ موزوں پر مسح۔ وقت کے ساتھ مشروط ہے، کہ مقیم کے لیے ایک دن اور رات اور مسافر کے لیے تین دن اور تین راتیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کو شریعت نے خود وقت کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ فرمان نبوی ہے:

یمسح المقیم یومًا و لیلۃ والمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھا۔	مقیم ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین راتیں موزوں پر مسح کرے۔

مگر جبیرہ پر مسح کو آپ نے وقت کے ساتھ مشروط نہیں کیا بلکہ امسح علیھا (اس پر مسح کر) کہہ کر اس حکم کو خود مطلق رہنے دیا۔

ب۔ جبیرہ باندھنے کے لیے پاکی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے حالت حدث میں جبیرہ باندھ لی اور پھر اس نے وضو کیا، تو اس کے لیے جبیرہ پر مسح کرنا جائز ہو گا، لیکن موزے پہننے کے لیے طہارت، ہونا شرط ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے حالت حدث میں موزے پہن لیے۔ پھر اس نے وضو کیا۔ تو موزوں پر مسح کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ "جبیرہ" پر مسح کرنا۔ اس کے نیچے سے دھونے کے مترادف ہے۔ تو جب اس نے جبیرہ پر مسح کر لیا، تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اس کے نیچے سے جسم کو دھو لیا ہے۔ اس طرح یہ دھونے کے پوری طرح قائم مقام ہے لیکن موزے محض حالت

حدث کو پاؤں تک پہنچنے سے روکتے ہیں بذات خود حدث کو دور نہیں کرتے، اور یہ حکم اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے کہ جب اس نے موزہ کو پاک حالت میں پہننے کے بعد حالت حدث کا سامنا کیا ہو۔

(ج) تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہونے سے قبل پٹی نیچے گر جائے، تو مسح ساقط نہیں ہوتا۔ لیکن اگر دونوں موزوں میں سے کوئی ایک موزہ یا دونوں اتر جائیں۔ تو ان کا مسح فوراً ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل ششم — شرائط ارکانِ وضو

ارکان وضو کی شرائط حسب ذیل ہیں۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وضو پانی سے کیا جائے، چنانچہ اگر وضو کسی اور مائع چیز، مثلاً سرکے، کسی شی کے نچوڑے ہوئے پانی (رس) یا دودھ وغیرہ سے کیا جائے، تو وضو جائز نہ ہوگا، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ	اے ایمان والو جب تم نماز پڑھنے کا قصد کرو،
إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ	تو منہ، اور کہنیوں سمیت دونوں ہاتھ دھو لیا کرو
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا	اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو
بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ [1]	لیا کرو۔

کہ اس جگہ دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی آیت کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ	اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا کوئی تم میں سے
أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ	بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو، یا تم عورتوں سے ہم
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا	بستر ہوئے ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے
صَعِيدًا طَيِّبًا ..... [2]	تیمم کر لیا کرو۔

وہ اس طرح کہ پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں طہارت کا حکم مٹی (تراب) کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے۔ تو یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اوپر دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے؛ اسی طرح جہاں کہیں بھی علی الاطلاق دھونے (غسل) کا ذکر آئے گا۔ تو اس سے مراد عرفی غسل، یعنی پانی کے ساتھ دھونا ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ وضو مطلق پانی (الماء المطلق) سے کیا جائے، اس لیے کہ جہاں کہیں بھی علی

---

[1] المائدہ ۶: "

[2] ایضاً ۶۔

الاطلاق پانی کا ذکر آتا ہے، تو اس سے مطلق پانی ہی مراد ہوتا ہے، لہٰذا کسی خاص قید و صفت والے پانی سے وضو درست نہ ہوگا۔ مطلق پانی (الماء المطلق) سے مراد وہ پانی ہے۔ کہ جس کا تصور لفظ ماء (پانی) بولتے ہی فوراً لوگوں کے ذہنوں میں آجاتا ہے۔ جیسے مثلاً نہروں (دریاؤں)، چشموں، کنوؤں، بارش، نالاں، حوضوں اور سمندروں وغیرہ کا پانی ہے، لہٰذا ان تمام اقسام کے پانیوں سے یکساں طور پر وضو کرنا جائز ہے اور خواہ وہ پانی اپنے اصل سرچشمہ میں ہو، یا برتنوں میں کیونکہ پانی کو اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے، تو اس سے اس کا اصل نام "الماء" برقرار رہتا ہے۔ اور خواہ وہ پانی شیریں ہو یا نمکین، اس لیے کہ نمکین پانی کو بھی "مطلق پانی" ہی کہا جاتا ہے، چنانچہ فرمان نبوی ہے:

خلق الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما غير لونه او طعمه او ريحه۔

اللہ تعالیٰ نے پانی کو طاہر و مطہر بنایا ہے اور اس پانی کو کوئی شئی اس وقت تک پلید نہیں کر سکتی، جب تک کہ وہ اس کا رنگ، یا ذائقہ یا بو نہ تبدیل کر دے۔

اور الطہور اس پانی کو کہتے ہیں۔ کہ جو بذات خود پاک ہو اور دوسری اشیاء کو پاک کرنے کی اہلیت رکھتا ہو؛ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً طَهُوْرًا۔[1]

اور ہم آسمان سے پاک (اور ستھرا ہوا پانی) برساتے ہیں۔

نیز فرمایا:

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ[2]

اور تم پر آسمان سے پانی برسا دیا تاکہ تم کو اس سے نہلا کر پاک کر دے۔

اور ایک حدیث میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے متعلق پوچھا گیا، جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور جس میں جانور اور درندے آتے جاتے رہتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا:

مَا اَخذت فی بطونها وما ابقت فهو لنا شراب وطهور۔ (الحدیث)

جو پانی انہوں نے لے لیا۔ سو وہ ان کے پیٹ میں چلا گیا اور جو پانی انہوں نے چھوڑ دیا وہ ہمارے لیے مشروب بھی ہے اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بھی۔

اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ کے کنوؤں کے پانی سے وضو فرمایا کرتے تھے۔

ماء مقید (مخصوص قسم کا پانی): اس کے برعکس "ماء مقید" (مخصوص قسم کا پانی) وہ ہے کہ جس کا تصور لفظ ماء (پانی)، بولنے سے لوگوں کے ذہن میں فوراً نہ آتا ہو؛ اور یہ وہ پانی ہے کہ جو مختلف اشیاء سے کسی

---

[1] الفرقان: ۴۸۔

[2] الانفال: ۱۱۔

عمل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً درختوں، پھلوں اور پھولوں وغیرہ سے کشید کردہ عرق یا پانی اس قسم کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مطلق پانی میں کوئی اور طاہر مائع شی، مثلاً دودھ، سرکہ، خشک انگور کی شراب وغیرہ اس طرح مل جائے کہ اس پر لفظ ماء (پانی) کا اطلاق درست نہ رہے۔ بایں طور کہ وہ ایک ملغوبہ (مخلوط Mixture) بن جائے، یہی پانی الماء المقید (مخصوص پانی) کے ضمن میں آتا ہے۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ جو مائع شی پانی میں ملائی گئی ہے وہ کیسی ہے؟ اگر تو وہ شی ایسی ہو، کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف ہو، مثلاً دودھ، زرد رنگ یا زعفران وغیرہ تو ایسی صورت میں رنگت کے غلبے کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ شی رنگت میں پانی سے مختلف نہیں ہے، البتہ ذائقے میں مختلف ہے، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ تو اس صورت میں ذائقے کے غلبے کا لحاظ ہوگا۔ اور اگر ان دونوں یعنی رنگت اور ذائقے میں وہ شی پانی سے مختلف نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اجزاء کا اعتبار ہوگا، اگر پانی کے اور اس شی دونوں کے اجزاء مساوی ہیں تو اس صورت کا اگرچہ ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے، تاہم فقہاء کا کہنا ہے کہ احتیاطاً اس کا حکم بھی ماء مغلوب (وہ پانی کہ جس پر کوئی شئی غالب ہو) کی طرح ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی ایسی شی پانی میں نہ ملائی گئی ہو جس سے پانی کی نظافت (صفائی) کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہو اور اگر کوئی ایسی شی ملا دی جائے جس سے پانی کی مذکورہ وصف بڑھ جائے اور اس شی کو ملا کر پانی کو پکایا جائے۔ یا ویسے ہی اسے پانی میں ملا دیا جائے، مثلاً صابن یا اشنان[1] والا پانی، تو خواہ اس سے پانی کی رنگت، اس کا ذائقہ یا اس کی بو بھی تبدیل ہو جائے، تب بھی اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں پانی کا نام باقی ہے اور اس میں صفائی کی صلاحیت پہلے سے بڑھ گئی ہے۔ اسی طرح میت کو بیری یا اشنان کے پتے ملے ہوئے پانی سے غسل دینے کی سنت چلی آتی ہے۔ تو اس لیے اس پانی سے وضو کرنے کی اجازت ہے۔ ہاں البتہ اگر وہ ستو ملے پانی کی طرح گاڑھا ہو جائے تو تب وضو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اب اس پر لفظ ماء (پانی) کا اطلاق درست ہے اور نہ اس میں پانی کی خصوصیت باقی ہے۔

اسی طرح اگر پانی کیچڑ، یا مٹی، یا چونہ، یا چونے کا پتھر یا پتے یا پھل گرنے یا زیادہ عرصے تک کھڑے رہنے کی وجہ سے تبدیل ہو جائے، تو اس سے بھی وضو جائز ہے، کیونکہ اس پر ابھی لفظ ماء (پانی) کا اطلاق برقرار ہے۔ اسی طرح اس میں پانی کی خصوصیت بھی باقی ہے، جب کہ بظاہر اس کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ پانی کو ان اشیاء سے بچانا بے حد مشکل ہے۔

نبیذ تمر کا حکم بھی مذکورہ بالا صورت پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ تمر[2] (کھجور کی نبیذ) کے پانی سے وضو جائز نہ ہونا چاہیے، کیونکہ پانی میں کھجور حل ہونے کے باعث پانی کا ذائقہ بدل جاتا ہے اور پانی کے ذائقے پر کھجور کا ذائقہ غالب ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ بھی الماء المقید (مخصوص پانی) ہی کے ضمن میں آتا ہے، چنانچہ امام ابو یوسف

---

[1] اشنان سے مراد ایک قسم کی گھاس ہے۔ جسے پانی میں ملا کر استعمال کیا جاتا تھا۔
[2] نبیذ تمر کا یہ مسئلہ بھی حنفی فقہ کے معرکۃ الآراء مسئلوں میں سے ایک ہے۔

نے اسی قیاس پر عمل کرتے ہوئے نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ٹھیرایا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث کے مقابلے میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر نبیذ تمر سے وضو کو جائز قرار دیا ہے۔ الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر حالت سفر میں مسافر کے پاس نبیذ تمر کے سوا اور کچھ نہ ہو، تو وہ اس سے وضو کر سکتا ہے، تیمم کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور امام محمدؒ ہی نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنے کے بعد تیمم کرنا میرے نزدیک زیادہ اچھا ہے حسنؒ بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ وضو اور تیمم دونوں کو جمع کرے گا۔ یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے۔ فقیہ نوحؒ نے "الجامع المروزی" میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور کہا تھا کہ وہ نبیذ تمر" کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ اس کے بجائے وہ تیمم کرلے۔ یہی ان کی آخری پختہ رائے ہے۔ فقیہ نوح کی اپنی بھی یہی رائے ہے، اور اسی مسلک کو امام ابویوسفؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا۔ — اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو۔

سے ہے کہ اس آیت میں پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں طہارت کا حکم پانی سے مٹی کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے۔ اور جنہوں نے اس حکم کو پانی سے نبیذ اور نبیذ سے مٹی کی طرف منتقل کیا ہے انہوں نے قرآن مجید کی مخالفت ہے۔ ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی محولا بالا روایت کو بھی کئی وجوہ سے کمزور قرار دیا ہے:

۱- بقول ان حضرات کے اس روایت کو ابو فزارہ نے ابو زید کے واسطے سے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اور ابو فزارہ خود کوفہ میں نبیذ فروش تھا،

۲- حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے پوچھا گیا کہ کیا آں حضرتؐ کی جنات سے ملاقات کی شب میں آپ بھی آنحضورؐ کے ہمراہ تھے، اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا "کاش ایسا ہوتا" ان کے شاگرد حضرت علقمہؒ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کے استاد گرامی جنات سے ملاقات کی شب میں آنحضورؐ کے ہمراہ تھے، انہوں نے فرمایا کہ ہم بھی خواہش رکھتے ہیں کہ کاش ایسا ہوتا۔

۳- یہ روایت خبر واحد ہے، جو نص قرآنی کے مخالف واقع ہوئی ہے۔ جب کہ خبر واحد کو اس شرط پر ثابت شدہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ قرآن حمید کی کسی آیت کے مخالف نہ ہو، پھر اگر کوئی خبر واحد مخالف قرآن ہو، تو وہ سرے سے ثابت شدہ ہی نہیں ہوتی، یا پھر ثابت تو ہوتی ہے لیکن قرآنی حکم کے تحت منسوخ سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ جنات سے ملاقات کی شب کا قصہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا، جب کہ یہ قرآنی آیت مدینہ منورہ میں نازل ہوئی حسن بن زیادؒ سے جو روایت مروی ہے۔ اور جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ اس مقام پر دو دلیلیں جمع ہو گئی ہیں۔ ایک دلیل، یعنی حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کی روایت کا تقاضا تو یہ ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرنا ضروری ہو اور دوسری دلیل یعنی آیت قرآنیہ: فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا کا اقتضاء یہ ہے کہ تیمم کرنا لازم ہو۔ لہٰذا جب دونوں دلیلوں

پر عمل کرنا ممکن ہو، تو ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور یہاں دونوں یعنی وضو اور تیمم کو جمع کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا دونوں پر ہی عمل کیا جائے گا، جیسا کہ گدھے کے جھوٹے پانی کا حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول اول کی دلیل حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

ایک بار ہم حضورؐ کے صحابہؓ ایک گھر میں بیٹھے تھے، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور فرمایا کہ تم میں سے جس کے دل میں رائی کے دانے برابر بھی تکبر نہ ہو، وہ میرے ہمراہ چلے۔ تو اس پر میں اٹھ کھڑا ہوا دوسری روایت میں ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی نہ اٹھا، تو آپؐ نے مجھے کھڑے ہونے کا اشارہ کیا، میں کھڑا ہوا اور مکان میں داخل ہوگیا، پھر میں نے ایک برتن میں کھجوروں کی نبیذ ہمراہ لی، اور آں حضرتؐ کے ساتھ چل پڑا۔ آپؐ نے میرے لیے ایک خط کھینچ دیا، اور فرمایا کہ اگر تو اس خط سے باہر نکل آیا تو مجھے قیامت تک نہ دیکھ سکے گا۔ میں وہیں کھڑا رہا۔ یہاں تک کہ فجر کی نماز کا وقت ہوگیا، تو میں کیا دیکھتا ہوں کہ آنحضورؐ میرے قریب کھڑے ہیں، میں نے دیکھا کہ آپ کی پیشانی عرق آلود ہے، گویا آپ کسی جن سے لڑتے رہے ہوں، پھر آپؐ نے مجھ سے فرمایا: اے ابن مسعودؓ کیا تیرے پاس وضو کے لیے پانی ہے، میں نے عرض کیا۔ میرے پاس ایک برتن میں نبیذ تمر کے سوا اور کچھ نہیں، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ کھجور تو ایک عمدہ پھل ہے اور اس کا نبیذ طاہر و مطہر پانی ہے، پھر آپؐ نے یہ پانی مجھ سے لیا اور اس سے وضو کر کے نماز فجر ادا کی۔"

چنانچہ حضرات صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت، جن میں حضرت علیؓ، عبداللہؓ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ جیسے صحابہ کرامؓ شامل ہیں، نبیذ تمر کے ساتھ وضو کو جائز قرار دیتے تھے، جیسا کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ: نبیذ تمر سے اس شخص کو وضو کرنا جائز ہے جس کے پاس صاف پانی موجود نہ ہو؛ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تَوَضَّئُوْا بِنَبِیْذِ التَّمْرِ وَلَا تَوَضَّئُوْا بِاللَّبَنِ۔ — نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرو، لیکن دودھ کے ساتھ وضو نہ کرو۔

اور حضرت ابو العالیہ الریاحیؒ فرماتے ہیں کہ:

"میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ سمندر میں ایک بحری جہاز پر سوار تھا، اسی دوران میں نماز کا وقت ہوگیا، اس وقت ان کے پاس جو پانی تھا، وہ ختم ہو چکا تھا، البتہ بعض لوگوں کے پاس نبیذ تمر موجود تھا، ان میں سے بعض نے سمندری پانی سے وضو کرنے کو مکروہ قرار دیتے ہوئے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کیا۔"

یہ روایت ایک طرح سے اجماع صحابہؓ کی روایت ہے، وہ اس طرح کہ جن لوگوں نے سمندری پانی کے ساتھ وضو کیا، تو وہ سمندری پانی کے ساتھ جواز وضو کے قائل تھے، لیکن نبیذ تمر کے ساتھ بھی وضو کو بھی جائز قرار دیتے تھے، تاہم انہوں نے نبیذ سے وضو اس لیے نہ کیا، کیونکہ ان کے پاس الماء المطلق (صاف پانی) موجود تھا۔ اور جن حضرات نے نبیذ کے ساتھ وضو کیا وہ سمندری پانی کے ساتھ وضو کو جائز

سلہ یہاں یہ یاد دلایا جا سکتا ہے کہ احناف کے ہاں اجماع کے لیے قول ضروری نہیں۔ بعض اوقات دیگر لوگوں کے سکوت سے بھی اجماع ثابت ہو جاتا ہے، تاہم اس مقام پر بعض صحابہ کرامؓ کی جانب سے اس مسئلے کی مخالفت کے باوجود اجماع صحابہ کا دعویٰ محل نظر ہے۔

نہ سمجھتے تھے، یا وہ یہ کہتے تھے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے غیض و غضب اور انتقام والا پانی ہے۔ شاید انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سمندر کی تعریف میں یہ حدیث مبارکہ نہ پہنچی تھی کہ:

هو الطهور ماءه والحل ميتته — سمندر کا پانی طاہر و مطہر ہے اور اس کا مرا ہوا جانور حلال ہے۔

تو انہوں نے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں طاہر پانی موجود نہ تھا؛ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث مبارکہ حدیث مشہور کے قریب قریب صحابہ کرام میں شہرت اور قبولیت و استفادہ حاصل کر چکی تھی۔ وہ اس طرح کہ صحابہ کرام نے اس پر عمل کیا اور انہوں نے اس حدیث کو ایک دوسرے سے قبول کیا۔ لہٰذا یہ حدیث، معراج، اچھی اور بری تقدیر کے من جانب اللہ ہونے (والقدر خیرہ وشرہ من اللہ)، اللہ تعالیٰ کے دیدار اور شفاعت وغیرہ کی احادیث کی طرح علم استدلالی کا موجب بن سکتی ہے۔ کہ ان تمام روایات میں اصل راوی ایک ہی ہے، مگر بعد ازاں یہ روایات مشہور ہو گئیں اور ان کو علمائے کرام نے قبول کیا۔ اس درجہ شہرت رکھنے والی حدیث کے ساتھ قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے؛ بایں ہمہ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ مخالفین کے لیے قرآن مجید کی محولا بالا آیت میں کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ نبیذ عام طور پر پانی سے بھی پہلے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ نبیذ تمر کا وجود پانی کی نسبت زیادہ مشکل اور اس کا حصول زیادہ گراں قدر ہے۔ بنا بریں قرآن مجید میں جواز تیمم کو پانی کے فقدان کے ساتھ مشروط کرنا درحقیقت دلالۃً نبیذ تمر کے فقدان کے ساتھ بھی مشروط کرنا ہے۔ گویا اصل عبارت یوں ہوگی:

فلم تجدوا ماءً ولا نبيذ تمرٍ فتيمّموا — کہ اگر تم کو پانی یا نبیذ تمر نہ ملے تو تم تیمم کر لو۔

مگر قرآن مجید نے نبیذ تمر کا صراحۃً اس لیے ذکر نہیں فرمایا کیونکہ وہ عادۃً از خود ثابت ہے؛ اس کی مزید تائید شرفائے صحابہ کے اس وقت کے فتاویٰ سے بھی ہوتی ہے کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اور وہ روایات میں ناسخ و منسوخ کو خوب جانتے تھے، لہٰذا نسخ کا دعویٰ باطل ٹھیرا۔ جہاں تک انہوں نے راوی کے مطعون ہونے کا ذکر کیا ہے، تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ابو فزارہ سے امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں روایت لی ہے، وہاں کسی نے بھی اس کو مطعون نہیں کیا اور جہاں تک ابو زید کا تعلق ہے۔ تو اس سے تو ابو فزارہ سے اونچا راوی کہتے ہیں ہے اور وہ ذاتی طور پر عابد و زاہد تابعین میں سے تھے۔ اور یہ ابو زید عمرو بن حریث کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے۔ اور وہ ذاتی طور پر اور اپنے آقا کی نسبت سے خوب مشہور تھے۔ لہٰذا ان کی عدالت کے متعلق کسی کا ناواقف ہونا انہیں ان کی روایت میں کمزور (مقدوح) نہیں ٹھیراتا۔ علاوہ ازیں یہ حدیث اور بھی متعدد طرق سے روایت کی گئی ہے جن طرق کے متعلق کوئی اعتراض (طعن) نہیں کیا جا سکتا پھر جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جنات سے ملاقات کی شب میں آپؐ کے ساتھ نہ تھے۔ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے روایت نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک خط کے اندر چھوڑا تھا۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کا آں حضورؐ کے ساتھ ہونا ایک دوسری روایت میں بھی بیان ہوا ہے۔ کہ جس پر عمل کرنے سے متعلق فقہاء میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے استنجا کے لیے کچھ پتھر طلب کئے

حضرت ابن مسعودؓ دو پتھر لے آئے اور ایک لید کا ٹکڑا اٹھا لائے۔ آپؐ نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ پلیدی یا گندگی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اس رات آنحضرتؐ کے ہمراہ تھے، یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے عراق میں زط (حبث) قوم کے لوگوں کو دیکھا، تو فرمایا کہ یہ جنات سے ملاقات کی شب والے جنوں کے کتنے مشابہ ہیں۔ ایک اور روایت میں ہے کہ وہ ایک بار کچھ لوگوں کے پاس سے گذرے جو کہ کوڑ میں کھیل کود میں مشغول تھے تو فرمایا میں نے ان لوگوں سے زیادہ کسی کو بھی ان جنات سے مشابہ نہیں دیکھا، جو میں نے جنات سے ملاقات کی شب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جاکر دیکھے تھے اور یہ جو ان سے مروی ہے کہ "لیتنی کنت معہ" (کاش میں آپؐ کے ساتھ ہوتا) یا حضرت علقمہؓ کا یہ فرمانا "وددنا ان یکون معہ" (ہماری بھی خواہش ہے کہ کاش وہ آنحضورؐ کے ہمراہ ہوتے) دونوں اُس وقت پر محمول ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے خطاب فرمایا تو مفہوم یہ ہوگا کہ کاش میں اس وقت بھی آنحضورؐ کے ہمراہ ہوتا جب آپ جنات سے مخاطب ہوئے" اور ہماری خواہش ہے کہ کاش وہ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ہوتے جب آپؐ جنات سے مخاطب ہوئے۔"

مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر "نبیذ تمر" سے غسل کرنے کے متعلق اختلاف کیا ہے؛ بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ غسل جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جواز کا علم نص سے ہوتا ہے اور نص صرف وضو کے متعلق وارد ہوئی ہے نہ کہ غسل کے متعلق، لہٰذا اس نص کو اپنے مقام ورود تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ مگر بعض مشائخ کہتے ہیں کہ چونکہ مفہوم (پاکی) میں وضو اور غسل دونوں برابر ہیں، لہٰذا اس سے وضو کی طرح غسل کرنا بھی جائز ہے۔

پھر اس نبیذ کی تشریح کا جاننا بھی ضروری ہے جس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے۔ سو ایسے نبیذ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کھجوریں اس وقت تک پانی میں ڈال دی جائیں جب تک کھجوروں کی مٹھاس پانی میں منتقل نہ ہو جائے۔ یہی تشریح حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے اس نبیذ تمر کی تفصیل میں مروی ہے جس نبیذ تمر سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی شب میں وضو فرمایا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ "چند کھجوریں میں نے پانی میں ڈال دی تھیں" اس کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت تھی کہ وہ نمکین پانی میں کھجوریں ڈال دیتے تھے تاکہ وہ پانی میٹھا ہو جائے، تو جب تک وہ پانی میٹھا مگر پتلا یا سیال رہے اس کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر وہ پھلوں کے پکا کر گاڑھا کیے ہوئے شیرے کی طرح سخت ہو جائے، تو اس کے ساتھ بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر وہ نبیذ ہو تو پتلا، لیکن قدرے گاڑھا اور سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑنے لگے تو چونکہ وہ مسکر (نشہ آور) ہو جاتا ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے اس لیے اس کے ساتھ بھی بالاتفاق وضو کرنا جائز نہیں ہے؛ علاوہ ازیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبیذ سے وضو فرمایا تھا۔ وہ نبیذ پتلا اور میٹھا تھا۔ لہٰذا گاڑھا یا کچا، مگر جھاگ چھوڑنے والا نبیذ اس کے ساتھ حکم میں شریک نہیں ہو سکتا لیکن اگر اس کو تھوڑا سا جوش دے دیا جائے تو جب تک اس کی مٹھاس اور

اس کا پتلا پن باقی ہے۔ اس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے اور جب وہ گاڑھا اور سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑنے لگ جائے تو القدوری[1] نے مختصر الکرخی کی شرح میں اس کے متعلق الکرخی اور ابوطاہر الدباس کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ الکرخی کے نزدیک اس سے وضو جائز اور ابوطاہر کے نزدیک جائز نہیں ہے الکرخی کا استدلال یہ ہے کہ نبیذ کا لفظ جس طرح کچے (بغیر آگ پر پکائے ہوئے) نبیذ پر بولا جاتا ہے، اسی طرح آگ پر پکائے ہوئے نبیذ کے لیے بھی مستعمل ہے، لہٰذا وہ نبیذ بھی نص کے تحت داخل ہو کر جائز قرار پاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر پاک پانی میں دوسری پاک مائع اشیاء مل جائیں تو اگر پانی دوسری مائع اشیاء پر غالب ہے۔ تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس سے وضو جائز ہے اور یہاں بھی پانی کے اجزاء کھجور کے اجزاء پر غالب ہیں، لہٰذا اس سے وضو جائز ہونا چاہیئے۔ ابوطاہر الدباس کا موقف یہ ہے کہ نبیذ سے وضو کا جواز ایک حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ اور اس حدیث میں بغیر جوش دیے ہوئے نبیذ کا ذکر ہے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس نبیذ کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ چند کھجوریں میں نے پانی میں ڈال دی تھیں اور جہاں تک الکرخی کا یہ قول ہے کہ اگر پاک پانی کے ساتھ کوئی اور پاک مائع شی مل جائے تو اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے، تو یہ بات بلا شبہ درست ہے لیکن اس میں یہ ضروری ہے کہ پانی ہر طرح دوسرے مائعات پر غالب ہو اور اگر کسی ایک پہلو سے دوسری مائع اشیاء پانی پر غالب آگئیں، تو وضو کرنا جائز نہ ہوگا اور زیر نظر صورت میں پانی پر دوسری شی اگرچہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے غالب نہیں ہے مگر اس کی رنگت اور اس کا ذائقہ اس پر غالب آچکا ہے۔ لہٰذا اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ ان دو اقوال میں صحیح قول یہی ہے۔

القاضی الاسبیجابی[2] نے مختصر الطحاوی کی شرح میں مذکورہ قسم کے پانی پینے کے بارے میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس کا پینا بھی درست ہے، امام محمدؒ کے نزدیک وضو کی طرح اس کا پینا بھی ناجائز ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ نے وضو اور پینے میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا پینا تو جائز ہے، مگر اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب وہ کچے اور میٹھے نبیذ کے ساتھ وضو کو جائز قرار نہیں دیتے تو پکائے ہوئے اور کڑوے نبیذ کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ وہ جواز وضو کے خلاف ہوں گے۔

کشمش کے نبیذ اور دوسری تمام اقسام کے نبیذوں کے ساتھ اکثر علماؤ فقہاء کے نزدیک وضو کرنا جائز نہیں ہے البتہ امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام اقسام کے نبیذوں کے ساتھ وضو جائز ہے، خواہ وہ کچے (بغیر جوش دادہ) ہوں یا پکائے ہوئے۔ خواہ وہ میٹھے ہوں یا کڑوے انہوں نے نبیذ تمر پر ان تمام کو قیاس کیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "نبیذ تمر"

[1] القدوری کا پورا نام احمد بن محمد بن جعفر القدوری تھا، وہ ۳۶۲ھ میں پیدا اور ۴۲۸ھ میں فوت ہوئے وہ چوتھے طبقہ احناف میں ایک نمایاں شخصیت کے حامل مجتہد اور فقیہ تھے، ان کی کتاب مختصر مبارک، جسے قدوری کہا جاتا ہے نہایت معروف کتاب ہے درس نظامی میں عرصۂ دراز سے پڑھائی جاتی ہے، اس کے علاوہ بھی انہوں نے متعدد کتب تالیف فرمائیں (حدائق، ص ۲۱۶)

[2] القاضی الاسبیجابی کا پورا نام احمد بن منصور الاسبیجابی ہے، وہ اپنے زمانہ کے نہایت مشہور فقیہ اور عالم تھے۔ انہوں نے مختصر الطحاوی کی نہایت عمدہ شرح لکھی ہے۔ ان کی وفات ۴۸۰ھ میں ہوئی (حدائق، ص ۲۲۷)

ہے "جوازِ وضو" کا حکم قیاس کے برخلاف نص (روایت) سے ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ وضو صاف پانی کے سوا کسی اور شی سے جائز نہ ہوتا اور یہ نبیذ بہر حال صاف پانی (الماء المطلق) نہیں ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ صاف پانی کے استعمال پر قدرت ہوتے ہوئے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، مگر چونکہ اس کا جواز ایک نص سے ثابت ہوا ہے۔ لہٰذا ہم نے اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جب کہ دیگر اشیا میں اصل قیاس پر ہی عمل کرنا باقی رہے گا۔

③ شرط سوم: ارکان وضو کی تیسری شرط یہ ہے کہ وضو پاک پانی سے کیا جائے۔ لہٰذا ناپاک پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد مبارک:

لاصلوٰۃ الا بطہور او لا صلوٰۃ الا بطہارۃٍ[1] طاہر حالت، یا پاک حالت کے سوا نماز جائز نہیں ہے۔

میں وضو کو طہور (طاہر و مطہر) اور طہارت (پاکی) قرار دیا ہے۔ جس کا ناپاک پانی سے حاصل ہونا محال ہے۔ ناپاک پانی وہ ہے کہ جس میں کوئی ناپاک شی مل جائے۔ اور کتنی نجاست ملنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے، اس کی تفصیل ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

④ شرط چہارم: ارکان وضو کی چوتھی شرط یہ ہے کہ پانی مکمل طور پر طاہر و مطہر ہو، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

لا یقبل اللّٰہُ صلاۃَ امرءٍ حتّیٰ یضعَ	اللہ تعالیٰ کسی بندے کی نماز اس وقت تک قبول نہیں
الطہور مواضعہٗ فیغسل وجہہٗ	کرتا جب تک وہ ٹھیک طرح سے طہارت نہ کرے کہ
ثم یدیہ ثم یمسح رأسہ	پہلے اپنا چہرہ، پھر دونوں ہاتھ دھوئے، پھر سر کا مسح
ثم یغسل رجلیہ - (الحدیث)	کرے اور آخر میں دونوں پاؤں دھوئے۔

اور الطہور اس شی کو کہتے ہیں کہ جو بذات خود طاہر اور دوسری اشیاء کے لیے مطہر (طہارت کنندہ) ہو، لہٰذا "مستعمل" پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، اسلیے کہ وہ ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک ناپاک اور بعض کے نزدیک طاہر مگر غیر مطہر ہے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

مکروہ پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ وہ ناپاک نہیں ہے لیکن اولیٰ یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس سے وضو کرے گدھے کے جھوٹے پانی سے تنہا وضو جائز نہیں ہے، کیونکہ اکثر علماء کے نزدیک اس کی پاکی اور بعض کے نزدیک اس کی پاک کرنے کی صلاحیت مشکوک ہے۔ اور ہم ناپاک پانی کی تفصیل کے اختتام پر اس پر مفصل بحث کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

نیت اور ترتیب وغیرہ: نیت کرنا اور اسی طرح ترتیب قائم رکھنا وضو کے لیے شرط نہیں ہیں۔ لہٰذا ہمارے نزدیک بغیر نیت اور ترتیب قائم رکھے وضو کرنا جائز ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دونوں وضو کی شرائط میں سے ہیں۔ لہٰذا انکے بغیر وضو جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح وضو کرنے والے کا مومن ہونا بھی ہمارے نزدیک صحت وضو کے لیے ضروری نہیں ہے، لہٰذا ہمارے مسلک میں کافر کا وضو بھی جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وضو کرنے والے کا مومن ہونا شرط ہے۔

اسی طرح موالات (تسلسل) کے ساتھ وضو کرنا بھی اکثر مشائخؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک شرط ہے، ہم ان مسائل کی تفصیل امور مسنونہ وضو کے ضمن میں بیان کریں گے، کیونکہ یہ تمام امور ہمارے نزدیک سنت[2] ہیں، فرض نہیں ہیں، لہٰذا انہیں امور مسنونہ کے ضمن میں بیان کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

---

[1] لغوی طور پر گو طہارت اور طہور کے مفہوم میں فرق ہے، مگر اس مقام پر دونوں کا مفہوم یکساں ہے یعنی "طہارت کاملہ"، گو فرق کرنے کے لیے طاہر حالت یا پاک حالت" سے ساتھ ترجمہ کیا گیا ہے [2] یوں امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک فرائض کی کل تعداد چھ اور امام مالکؒ کے ہاں سات ہے۔ چونکہ یہ تمام امور حنفی مسلک میں بھی سنت ہیں۔ لہٰذا ان کی رعایت رکھنا بہت مناسب ہے۔

فصل (ہفتم)

سنن وضو (امور مسنونہ)

وضو کی سنتیں بہت ہیں بعض وضو سے بھی پہلے کی ہیں اور بعض اس کی ابتداء کی اور بعض اس کے درمیان کی، تفصیل حسب ذیل ہے:

① وضو سے پہلے کی سنتیں:

① ڈھیلوں[1] یا ان کے کسی قائم مقام کے ساتھ استنجاء کرنا: الکرخیؒ نے استنجاء کا نام الاستجمار تجویز کیا ہے جس کا مفہوم طلب جمرہ (چھوٹا ڈھیلا استعمال کرنا) ہے، اور امام الطحاویؒ نے اس کا نام استطابہ رکھا ہے۔ جس کا مطلب "طلب الطیب" یعنی حصولِ طہارت ہے۔

استنجاء کا مادہ "نجو" ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ آگے اور پیچھے سے نکلنے والے فضلات سے طہارت کی جائے، یا پھر اس کا مادہ نجوہ ہے جس کے معنی "ا ونچی" اور "بلند جگہ" کے ہیں (یعنی طہارت کی بلند جگہ کا حصول)، استنجاء پر گفتگو کے ضمن میں استنجاء کی حیثیت، کن کن اشیاء کے ساتھ استنجاء کرنا جائز ہے اور کن کن ناپاکیوں سے استنجاء کرنا ضروری ہے پر گفتگو ہوگی۔

۱۔ استنجاء کی حیثیت استنجاء کرنا ہمارے نزدیک سنت اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرنا بالکل چھوڑ دے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالکل جائز نہ ہوگی۔ اس کی اصل بنیاد، جس کا ہم تذکرہ کرنا چاہیں گے، یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کپڑے یا بدن پر تھوڑی مقدار میں نجاست کا ہونا نماز کے جواز کے لیے قابلِ درگزر ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک نجاست کی تھوڑی مقدار بھی ناقابلِ برداشت ہے مگر پھر امام شافعیؒ استنجاء کے معاملے میں خود اپنے اس اصول سے پھر گئے اور کہا کہ "اگر کسی شخص نے ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کیا اور اس کے بعد استنجاء کی جگہ کو پانی سے نہ دھویا، تو اگرچہ وہاں تھوڑی بہت نجاست موجود ہو، لیکن اس کی نماز جائز ہوگی"۔ تھوڑی نجاست کی موجودگی کی وجہ یہ ہے کہ استنجاء کے لیے ڈھیلے استعمال کرنے سے نجاست مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ضرور ہو جاتی ہے، امام شافعیؒ کے ہاں یہ واضح تناقض ہے۔

استنجاء کے فرض نہ ہونے کی ابتدائی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ (الحدیث)	جو شخص ڈھیلے استعمال کرے اسے چاہیے کہ وہ طاق تعداد میں استعمال کرے، جس نے ایسے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہ کیا، تو

---

[1] الکاسانی نے اس مقصد کے لیے ہر جگہ "احجار" کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کے معنی پتھروں کے ہیں۔ مگر چونکہ ہمارے ہاں اس مقصد کے لیے ڈھیلے ہی استعمال ہوتے ہیں، اس لیے اس کا ترجمہ ڈھیلوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ فافہم۔

کوئی حرج کی بات نہیں۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اولاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے چھوڑنے پر حرج کی نفی کی ہے، حالانکہ اگر استنجاء فرض ہوتا تو اس کے چھوڑنے میں لازماً حرج واقع ہوتا۔ دوسرے اس طرح کہ آپؐ نے فرمایا "جس نے ایسے کیا، اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں" اور فرض کے متعلق اس قسم کی بات نہیں کہی جاتی۔ ایسا انداز بیان تو مندوب اور مستحب عمل کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے، الا یہ کہ اگر کوئی استنجاء بالکل نہ کرے اور یونہی نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز مکروہ ہوگی، وجہ یہ ہے کہ تھوڑی نجاست صرف جواز نماز کے لیے قابل درگذر ہے، اس کے مکروہ ہونے کے لیے نہیں۔ پھر جب وہ استنجاء کر لیتا ہے تو یہ کراہت دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شرعی طور پر ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنا، پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ بعض اوقات انسان کو مقامات استنجاء کو پانی سے دھونے کے لیے کوئی آڑ یا پردہ جگہ نہیں ملتی، اور چونکہ ستر کھولنا حرام ہے، لہٰذا اس مجبوری کے تحت ڈھیلوں کے ساتھ کیا ہوا استنجاء پانی سے استنجاء کرنے کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اسی لئے جس طرح پانی کے ساتھ استنجاء کرنے سے کراہت نہیں رہتی۔ اسی طرح ڈھیلے استعمال کرنے سے بھی کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء فرمایا کرتے تھے" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تو ہرگز یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ آپ نے کراہت کے ساتھ نماز ادا فرمائی ہوگی۔

ب: کن کن اشیاء کے ساتھ استنجاء کیا جائے: سنت ہے کہ استنجاء پاک اشیاء مثلاً پتھروں، ڈھیلوں، مٹی اور پرانے بوسیدہ کپڑوں وغیرہ سے کیا جائے۔ اور لید وغیرہ قسم کی نجاستوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعود سے استنجاء کے لیے پتھر طلب کیے، تو ابن مسعود نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا دیا آپؐ نے پتھر کو لے لیے، لیکن لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ ناپاک یا پلید ہے۔ اور اسی طرح ہڈیوں کے ساتھ بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید اور پرانی بوسیدہ ہڈیوں کے ساتھ استنجاء کرنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

من استنجیٰ بروث او رمۃ فھو بریٔ مما انزل علیٰ محمد۔ (الحدیث)

جس کسی نے لید یا بوسیدہ ہڈی سے مسح کیا تو وہ حضرت محمدؐ پر نازل شدہ شریعت سے بری بیزار الگ تھلگ ہے۔

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تستنجوا بالعظم ولا بالروث فانّ العظم زاد اخوانکم الجن والروث دوابہم (الحدیث)

تم ہڈی اور لید کے ساتھ استنجاء نہ کرو اس لیے کہ ہڈی تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے اور لید ان کے جانوروں کا چارہ ہے۔

پھر اگر کوئی شخص ایسا کرے تو ہمارے ہاں اس کا اعتبار ہوگا اور وہ شخص سنت کو قائم کرنے والا مگر کراہت کا حامل قرار پائے گا۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی فعل کے دو پہلو ہوں، ایک پہلو سے کچھ حکم ہو اور دوسرے

پہلو سے کچھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس استنجاء کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس کے بعد پتھروں کے ساتھ استنجاء نہ کرے، تو ان کے نزدیک اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص (حدیث) میں خاص پتھروں کا ہی ذکر آیا ہے، لہٰذا نص کی رعایت رکھنا ضروری ہے، علاوہ ازیں لید تو خود ایک ناپاک شئ ہے، پھر بھلا اس سے نجاست کیونکر دور ہو سکتی ہے؟ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس حکم (نص) کی وجہ حصول طہارت ہے اور پتھروں کی طرح ان اشیاء کے ساتھ بھی طہارت حاصل ہوجاتی ہے، البتہ لید کے ساتھ استنجاء کرنا اس لیئے مکروہ ہے، کیونکہ اس سے نجس شئ کا استعمال اور جنات کے جانوروں کے چارے کا خراب ہونا لازم آتا ہے۔ اور ہڈیوں کے استعمال سے خود جنات کی غذا خراب ہوتی ہے، جیساکہ حدیث میں بیان ہوا ہے۔ لہٰذا ان اشیاء کے ساتھ استنجاء کرنے سے ممانعت ایسے مفہوم کی بنا پر ہے، جو خود ان میں نہیں پایا جاتا بلکہ کسی اور شئ میں پایا جاتا ہے۔ اس لیئے اس سے اس کا اعتبار ساقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "لید فی نفسہ ناپاک" ہے۔ بالکل بجا ہے، لیکن اس کے خشک ہونے کی بنا پر اس سے اس کے اجزاء جدا ہو کر جسم کے ساتھ نہیں لگتے۔ لہٰذا اس کے استعمال سے کسی نہ کسی درجے میں جسم سے نجاست کی صفائی ہوجاتی ہے۔

اور دیباج کے کپڑے اور انسانی خوراک، مثلاً گندم، جو وغیرہ سے بھی استنجاء مکروہ ہے۔ اس لیئے کہ اس سے بلاضرورت مال کا اتلاف لازم آتا ہے۔ اسی طرح جانوروں کے چارے، مثلاً گھاس وغیرہ سے بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس سے بلاضرورت ایک پاک شئ ناپاک ہوجاتی ہے ___ ہمارے نزدیک اس سُنت پر عمل کرنے کے لیے صفائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ نہ کہ ڈھیلوں کی تعداد کا اگر صفائی ایک ہی ڈھیلے سے حاصل ہو جائے، تو ایک ہی کافی ہے اور اگر تین ڈھیلوں سے بھی صفائی نہ ہو تو اس پر اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اصل اعتبار تو تعداد کا ہے، مگر اس کے ساتھ صفائی بھی شرط ہے۔ حتیٰ کہ یہ صفائی تین سے بھی کم میں حاصل ہو جائے، تو وہ تین کی تعداد پوری کرے گا۔ اور اگر اس نے تعداد پوری نہ کی تو اس کا استنجاء جائز نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ مذکورہ بالا حدیث، من استجمر فلیوتر (جو ڈھیلوں سے استنجاء کرے، اسے چاہیئے کہ طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال کرے)، سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طاق عدد ملحوظ رکھنے کا حکم دیا ہے اور امر مطلق وجوب کے لیے ہوتا ہے ___ ہمارا استدلال اُس روایت سے ہے، جو ہم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے اوپر نقل کر آئے ہیں، کہ آپؐ نے ان سے پتھر طلب کیئے۔ تو حضرت ابن مسعودؓ نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لاکر دیا۔ تو آپؐ نے لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور دو ہی پتھروں سے استنجاء فرمایا۔ اور تیسرے پتھر کو دوبارہ طلب نہیں کیا۔ اگر تین کی تعداد ضروری ہوتی۔ تو آپؐ تیسرا پتھر بھی ان سے ضرور طلب کرتے۔ اس لیئے کہ آپؐ کے متعلق یہ بدگمانی نہیں کی جا سکتی کہ آپؐ نے کوئی واجب چھوڑ دیا ہو، علاوہ ازیں ڈھیلوں کے استعمال سے اصل مقصد حصولِ طہارت ہے۔ اور یہ مقصد جب ایک پتھر سے پورا ہوگیا ہے تو پھر بلاضرورت پاک شئ کو پلید کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے، ___ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ کم از کم طاق عدد ایک ہے، علاوہ ازیں آپؐ نے جو طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال کرنے کا حکم دیا، تو اس سے مقصود فی نفسہ ڈھیلوں

کا استعمال نہیں، بلکہ حصول طہارت ہے۔ تو اگر تین سے بھی کم ڈھیلوں سے یہ مقصد پورا ہو جائے، تو آپ کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے ـــ یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے ایک ہی ایسے پتھر سے استنجاء کیا جو "سہ گوشہ" تھا۔ اس لئے کہ حصول طہارت میں یہ پتھر تین پتھروں کے قائم مقام ہے۔

اور استنجاء بائیں ہاتھ سے کرنا چاہیئے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ دائیں ہاتھ سے کھانا کھاتے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا کرتے تھے؛ اسی طرح اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ آنحضور دائیں ہاتھ سے کھانا تناول فرماتے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا کرتے تھے! علاوہ ازیں بایاں ہاتھ ہی گندگی کے لیئے ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب "جائے نجاست" پر پلیدی ایک درہم یا اس سے کم مقدار میں ہو، اگر وہاں نجاست درہم کی مقدار سے زیادہ ہو، تو اس صورت کا کیا حکم ہے؟ اس کے متعلق کوئی حکم ظاہر روایت میں نہیں ملتا؛ البتہ مشائخ میں اس کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اسے پانی سے اور بعض کہتے ہیں کہ اسے پتھروں سے بھی زائل کیا جا سکتا ہے، یہی مؤخر الذکر مسلک فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے اور یہی درست ہے، وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ڈھیلوں سے استنجاء کرنے کا حکم بغیر کسی امتیاز کے مطلقاً وارد ہوا ہے؛ لہٰذا اس کے متعلق امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔

یہ مذکورہ بالا احکام اس وقت ہیں کہ جب نجاست جائے خروج سے تجاوز نہ کرے۔ اگر نجاست جائے خروج سے اِدھر اُدھر ایک درہم کی مقدار میں پھیل گئی ہو، تو بالاجماع اس جگہ کا دھونا ضروری ہوگا؛ اور اگر یہ نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں پھیلی ہو۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ضروری ہے ـــ القدوریؒ نے مختصر الکرخی کی شرح میں اس کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ: جب نجاست اپنے مخرج (جائے خروج) سے اِدھر اُدھر پھیل جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہو جاتا ہے" ـــ انہوں نے اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ "کثیر نجاست" قابل عفو نہیں۔ اور یہ نجاست بھی کثیر ہے، لہٰذا معاف نہ ہوگی؛ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ وہ نجاست جو "جائے خروج" پر ہے وہ تو قلیل ہے تو اسی وقت کثیر ہوتی ہے کہ جب اس کا باہر پھیلی ہوئی نجاست کے ساتھ ملا کر اعتبار کیا جائے۔ حالانکہ ان دونوں جگہ کی نجاستوں میں سے ہر ایک دوسری سے مختلف ہے اور ان کے احکام بھی مختلف ہیں، لہٰذا ان دونوں کو باہم جمع نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ ان میں سے ایک نجاست پتھروں کے ذریعے بھی زائل ہو سکتی ہے جبکہ دوسری نجاست پانی کے سوا کسی اور شئے سے زائل نہیں ہوتی۔ تو جب ان میں سے ہر ایک نجاست کا حکم فی نفسہٖ ایک دوسری سے مختلف ہے تو بیک وقت دونوں کے ہوتے ہوئے بھی، ہر ایک نجاست کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ نجاست چونکہ قلیل نجاست ہے، اس لیئے قابل عفو ہے۔

ج ـــ کن کن موقعوں پر استنجاء کیا جائے؟ استنجاء اس نجاست سے کرنا مسنون ہے کہ جو دونوں

راستوں (قبل ودبر) سے خارج ہو، اور وہ جسم رکھتی ہو، اور دیدنی (مرئیہ) ہو، جیسے مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، ودی، مذی اور خون[1] وغیرہ۔ اس لیے کہ استنجاء نجاست کو کم کر کے طہارت کا موجب بنتا ہے۔ اور جب نجاست دونوں راستوں میں سے کسی ایک سے نکلے اور وہ جسم رکھتی ہو اور دیدنی (مرئیہ) ہو، تو نجاست کو کم کر کے طہارت حاصل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہوا خارج ہونے کی بنا پر کوئی استنجاء نہیں، کیونکہ ہوا دیدنی (مرئیہ) نہیں ہوتی۔

(۲) مسواک کرنا دوسری سنت مسواک کرنا ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواك عند كل صلاۃ وفی روایۃ عند کل وضوء۔

اگر میری امت پر گراں نہ گزرتا تو میں ہر نماز یا دوسری روایت کے مطابق ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

مزید براں یہ منہ کی پاکی و نظافت[2] کا ذریعہ ہے۔ جیسا کہ خود ایک حدیث پاک میں ہے:

السواك مطہرۃ للفم ومرضاۃ للرب عزوجل۔

مسواک منہ کی صفائی اور خدا کی خوشنودی کا ذریعہ ہے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی مروی ہے:

مازال جبریل یوصینی بالسواك حتی خشیت ان یدردنی۔ (الحدیث)

حضرت جبرئیل مجھے مسواک کرنے کی اتنی تاکید کرتے رہے کہ مجھے اندیشہ ہونے لگا کہ اس عمل سے میرا منہ پوپلا ہو جائے گا۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

طہروا مسالك القرآن بالسواك۔

قرآن کے راستوں (جن سے قرآن پڑھا جاتا ہے) کو مسواک کے ذریعہ پاک کرو۔

اور یہ نمازی کی مرضی ہے کہ وہ جیسی چاہے مسواک کرے، چاہے وہ سبز ہو یا سوکھی، گیلی ہو یا خشک ہو، اور خواہ وہ روزے دار ہو یا غیر روزے دار، خواہ زوال سے قبل مسواک کرے یا زوال کے بعد، وجہ یہ ہے کہ مسواک کے حکم پر مشتمل نصوص مطلق ہیں۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک روزے دار کے لیے زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ کتاب الصوم میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔

(ب) ابتدائے وضو کی سنتیں:

---

[1] ان سب نجاستوں کی تفصیل آگے نجاستوں کے ضمن میں آئے گی۔

[2] دور حاضر کے تمام اطباء اس بات پر متفق ہیں کہ منہ کی صفائی انسانی صحت کے لیے ازحد ضروری ہے، اگر منہ گندا ہو تو اس سے بلامبالغہ بیسیوں بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسلام بلاشبہ ایک دین فطرت ہے جس نے انسانی بنیادی ضرورت کو ایک عبادت کا درجہ عطا کر دیا ہے۔

(۴) **نیت کرنا:** ہمارے نزدیک وضو کی نیت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ فرض ہے۔ دونوں مسالک میں اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور عبادت کی نیت کرنا ہمارے نزدیک وضو کے لیئے ضروری نہیں ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک کافر کا وضو بھی درست ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الطھور شطر الایمان"[1] (طہارت نصف ایمان) ہے کہ چونکہ ایمان ایک عبادت ہے، لہٰذا ایمان کا نصف حصہ بھی ایک عبادت ہوگا۔ اور جیسا کہ تیمم ایک عبادت ہے اور وہ (سب کے نزدیک) بغیر نیت کے درست نہیں ہے اور نیز وہ وضو کا قائم مقام ہے اور کوئی قائم مقام اپنے اصل سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ[2]

ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط بیان کیئے بغیر کچھ اعضاء کو دھونے اور ایک عضو پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے، اور کسی مطلق حکم کو مقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے — اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا[3]

اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک (ان الفاظ کو) سمجھنے نہ لگو، جو منہ سے کہتے ہو، نماز کے پاس نہ جاؤ اور جنابت کی حالت میں (نماز کے پاس نہ جاؤ) تاوقتیکہ غسل نہ کرلو ہاں اگر تم حالت سفر میں ہو۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے جنبی شخص کو نماز کے قریب جانے سے منع کیا ہے کہ جب وہ غسل کے مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے وہاں (مسجد) سے گذرنا چاہتا ہو — اور اس میں نیت کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا اس ممانعت کی حد اس وقت ختم ہو جانی چاہیئے، کہ جب وہ شخص مطلقاً غسل کرے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت تک برقرار رہتی ہے کہ جب تک وہ نیت کر کے غسل نہ کرے۔ امام شافعیؒ کا یہ مسلک قرآن کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں وضو کا حکم حصولِ طہارت کے لیئے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ آیت وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ[4] — لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک وصاف کرے۔

اور طہارت کا حصولِ نیت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ مطہر (طہارت کرنے والی) شئی کو کسی ایسی جگہ

---

[1] مسلم، کتاب الطہارۃ، جلد اول۔

[2] المائدہ ۔ ۶۔ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

[3] النساء ۔ ۴۳۔

استعمال کرنے پر موقوف ہوتا ہے، جو طہارت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، اور پانی مطہر (ذریعہ طہارت) ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خلق الماء طهوراً لا ینجسه شئ	اللہ نے پانی کو ذریعہ طہارت بنایا ہے
الا ما غیر طعمه او ریحه	لہٰذا اسے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی، الاّ یہ کہ جو
او لونه۔	اس کا ذائقہ، اس کی بو یا اس کی رنگت تبدیل کر دے۔

اور اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وانزلنا من السماء ماءً طهوراً[1] اور ہم نے آسمان سے طاہر و مطہر پانی نازل کیا۔

اور طہور اس شئی کا نام ہے کہ جو فی نفسہٖ پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو، پھر یہ مقام بھی طہارت قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ معلوم ہی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ طہارت اصل میں قطعی طور پر پانی کا فعل ہے (جبکہ زبان کا عمل (نیت وغیرہ) تو محض ایک اضافی شئی ہے، یہاں تک کہ اگر اس پر بارش برس جائے، تو اس کا وضو اور غسل درست طور پر جائز ہو جائے گا لہٰذا وضو اور غسل دونوں کے لیے نیت شرط نہ ہوگی، کیونکہ نیت کی شرط فعل اختیاری کے اعتبار پر مبنی ہے حد۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وضو کے لیئے اصل لازم شئی طہارت ہے۔ اور اس میں عبادت کا مفہوم ایک اضافی شئی ہے۔ اگر تو اس کے ساتھ نیت متصل ہو گئی، تو وہ عبادت ہو جائے گا۔ اور اگر نیت متصل نہ ہوئی تو وہ عبادت تو نہیں ہوگا لیکن وہ نماز کے لیئے ذریعہ حصول طہارت ثابت ہو جائے گا جیسے کہ مثلاً جمعہ کی نماز کے لیے سعی (کوشش کرنا، دوڑ لگانا) کہ یہ بذات خود عمل نہیں، دوسرے عمل کا ذریعہ ہے۔ جہاں تک امام شافعیؒ کی محولہ حدیث کا تعلق ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ وضو ہمارے ائمہ کرام کے اجماع کے ساتھ نماز کا نصف حصہ تو ہے۔ مگر یہ ایمان کا نصف حصہ نہیں، کیونکہ ایمان تو اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے۔ اور وضو اس کا نصف حصہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق (قلبی) سے عبارت ہے۔ اور وضو تو تصدیق کا ادنیٰ حصہ بھی نہیں ہے، بنا بریں اس حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ وضو نماز کا نصف حصہ ہے، کیونکہ ایمان بول کر نماز مراد لی جا سکتی ہے۔ اس لیئے کہ نماز کی قبولیت کا مدار ایمان پر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وما کان اللہ لیضیع ایمانکم[2] اللہ تعالیٰ تمہارا ایمان (نماز) ضائع نہیں کریگا۔

بالفاظ دیگر تمہارا بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا۔ اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا۔ اور یہی بات ہم تیمم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ بھی عبادت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس تیمم کے ساتھ نیت متصل نہ ہوا تو اس سے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیئے نہیں کہ وہ عبادت ہے، بلکہ اس لیئے کہ نیت نہ ہونے کی بنا پر اس سے طہارت حاصل نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ تیمم بوقت مجبوری کی طہارت ہے، اور یہ طہارت ایسے عمل سے حاصل ہوتی ہے کہ

---

[1] الفرقان ۴۸۔

[2] البقرہ ۱۴۳۔

اگر اس عمل کو نیت کے بغیر کیا جائے، تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وہ ایک حقیقی طہارت ہے، لہٰذا اس کے لیے نیت ضروری نہیں۔

④ **تسمیہ پڑھنا:** امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ پڑھنا فرض ہے، ہاں البتہ اگر کوئی شخص بھول جائے، تو دل کی تسمیہ دفع حرج کی بنا پر زبانی تسمیہ کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا وضوء لمن لا یسمِّ۔ — اس شخص کا وضو ہی نہیں ہوتا، جو بسم اللہ نہ پڑھے۔

ہمارا استدلال آیۂ وضو سے ہے کہ اس میں تسمیہ کی قید کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو اس آیت کے مطلق حکم کو مقید کر سکتی ہو، اس کو مقید کرنا درست نہیں؛ علاوہ ازیں وضو کا اصل مقصد طہارت کا حصول ہے اور بسم اللہ کے نہ پڑھنے سے اس بارے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ پانی کو اللہ تعالیٰ نے طاہر و مطہر پیدا کیا ہے، لہٰذا اس کی "طہوریت" کسی انسانی عمل پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من توضأ وذکر اسم اللہ علیہ کان	جس شخص نے وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھی،
طھوراً لجمیع بدنہ ومن توضأ	تو وضو اس کے سارے بدن کی طہارت کا موجب
ولم یذکر اسم اللہ کان طھوراً لما	بنے گا اور جس نے بسم اللہ نہ پڑھی تو اس سے فقط
اصاب الماء من بدنہ (الحدیث)	دھوئے گئے اعضاء کی طہارت ہوگی۔

امام مالکؒ کی محولہ بالا حدیث خبر واحد ہے، جس کے ساتھ قرآن مجید کے مطلق حکم کو مقید کرنا درست نہیں ہے؛ پھر اس حدیث کو "نفی کمال" پر محمول کیا جا سکتا ہے، اور یہی سنت کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے آپؐ کا یہ ارشاد مبارک کہ:

لا صلاۃ لجار المسجد الا فی	مسجد کے ہمسائے کی نماز مسجد کے سوا کسی اور جگہ
المسجد۔	جائز نہیں ہے۔

اور ہم یہی کہتے ہیں کہ چونکہ آپؐ نے ہمیشہ وضو کے آغاز کے وقت اس کا اہتمام فرمایا، اس لیے یہ سنت ہے اور یہ روایت اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم اللہ	جو اہم کام بھی بسم اللہ کے بغیر شروع کیا جائے،
فھو ابتر۔	وہ بے برکت ہوتا ہے۔

ہمارے مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ کو استنجا سے پہلے پڑھا جائے، یا بعد میں۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اسے استنجا سے قبل پڑھا جائے، کیونکہ یہ آغاز وضو کی سنت کی ہے؛ لیکن بعض مشائخ بعد میں پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ استنجا کے وقت ستر کھولا جاتا ہے، لہٰذا اس وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا اس کی تعظیم کے منافی ہے۔

⑤ **دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونا:** پانچویں سنت دونوں ہاتھوں کا برتن میں داخل کرنے سے قبل گٹوں تک دھونا ہے، یہ حکم اس شخص کے لیے ہے، جو نیند سے سو کر اٹھے ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ

فرض ہے آگے ان کے مابین اختلاف ہے ان میں سے کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ رات اور دن کے دونوں اوقات میں سونے کے بعد اگر وضو کیا جائے، تو ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا فرض ہے۔ جبکہ بعض خاص طور پر رات کی نیند کے بعد فرض قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہٗ فی الاناء حتی یغسلھا ثلاثاً فانہ لا یدری این باتت یدہٗ۔

جب تم سے کوئی شخص سو کر اٹھے۔ تو برتن میں ہرگز ہاتھ نہ ڈالے، تاآنکہ وہ اپنے ہاتھوں کو تین مرتبہ نہ دھولے، اس لیئے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کو اس کے ہاتھ کہاں رہے ہیں۔

اور ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے آپ کا منع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کا دھونا فرض ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کو اگر فرض قرار دیا جائے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو انہیں حدث کی بنا پر دھونا فرض ہوگا، یا پھر ان کے نجس اور پلید ہونے کی بنا پر پہلی صورت اس لیے ممکن نہیں کیونکہ حدث کی بنا پر ہاتھوں کا دھونا فقط ایک ہی بار فرض ہو سکتا ہے، دوبار نہیں، اگر پہلی کسی عضو کے دھونے کو نیند سے اٹھنے کے بعد ایک بار اور وضو کے وقت دوسری مرتبہ فرض قرار دیں، تو گویا ہم نے حالتِ حدث میں ایک ہی عضو کے دوبار دھونے کو فرض قرار دے دیا جو درست نہیں) —— اسی طرح دوسری صورت بھی ناممکن ہے کیونکہ ہاتھوں پر نجاست کا لگنا غیر معلوم بلکہ موہوم ہے، جیساکہ اسی موہوم ہونے کی جانب حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا کہ "وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ رات کو کہاں رہے ہیں" اور یہ نجاست کے توہم اور اس کے احتمال کی جانب اشارہ ہے۔ لہٰذا ہاتھوں کا دھونا مندوب یا مستحب تو ہو سکتا ہے، فرض واجب نہیں اس لیئے کہ اصل شئی طہارت ہے۔ لہٰذا محض شک وا حتمال کی بنا پر نجاست ثابت نہیں ہوتی بنا بریں یہ حدیث کراہت تنزیہی پر محمول ہے، تحریم پر نہیں۔

ہاتھوں کو گٹوں تک دھونے کے متعلق مشائخ کے مابین ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ انہیں کس وقت دھویا جائے آیا پانی کے ساتھ استنجاء سے قبل یا اس کے بعد۔ اس سلسلے میں تین اقوال مروی ہیں: بعض مشائخ کہتے ہیں کہ استنجاء سے قبل، بعض کے نزدیک استنجاء کے بعد اور بقول بعض تکمیل طہارت کے لیئے استنجاء سے پہلے بھی دھویا جائے اور استنجاء کے بعد بھی۔

(۶) پانی کے ساتھ استنجاء کرنا: چھٹی سنت پانی کے ساتھ استنجاء کرنا ہے، جیساکہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے جس میں حضرت علیؓ، حضرت امیر معاویہؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حذیفہؓ بن الیمان وغیرہ شامل ہیں، یہ منقول ہے کہ وہ ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کیا کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس طریقے کو دوا اور ذریعۂ طہارت پایا، اور حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کو ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنے کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے، کہ تم سے پہلے لوگ مینگنیوں طرح سخت پاخانہ کرتے تھے جبکہ تم پتلا پاخانہ کرتے ہو، لہٰذا ڈھیلوں کے بعد پانی استعمال کیا کرو[۱]، اور

---

[۱] یہ وجہ حضرت حسن بصریؒ نے اپنے طور پر بیان کی ہے، شرعی طور پر نہیں۔ اس لیئے کہ اگر کسی کو پاخانہ خشک آئے تو اس سے یہ لیئے فقہا دہی حکم ہے، اس بات کو محض ایک تائید قرار دیا جا سکتا ہے حکم کی وجہ نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ بات آداب کا حصہ سمجھی جاتی تھی۔ اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اس سے پہلے مقعد (پیٹھ) کا پانی کے ساتھ تین بار استنجا کیا۔ جب قرآن مجید میں اہلِ قبا کی شان میں یہ کہا گیا کہ:

فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ۔ [1] — اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں اور خدا پاک رہنے والوں ہی کو پسند کرتا ہے۔

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ قبا سے پوچھا کہ وہ کیسے طہارت کرتے ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم ڈھیلے استعمال کرنے کے بعد پانی استعمال کرتے ہیں۔ بعد ازاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد پانی کے ساتھ استنجا کرنا، نماز تراویح کی طرح، اجماعِ صحابہؓ سے سُنّت قرار پایا۔

مسنون ہے کہ بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا جائے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اليمن للوجه واليسار للمقعد — دایاں ہاتھ چہرے کے لیے اور بایاں ہاتھ پیٹھ (دھونے) کے لیے ہے۔

پھر پانی کے ساتھ استنجاء کرنے میں کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، بلکہ اصل اعتبار صفائی کا ہے۔ اگر تین بار استنجاء کرنے سے کفایت نہ ہو، تو اس سے زیادہ بار بھی پانی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کو وسوسے آتے ہوں، تو تب بھی سات بار سے زیادہ نہ دھوئے، اس لیے کہ وسوسے کو ختم کرنا واجب ہے اور "سات کی تعداد" وہ آخری حد ہے۔ جو شریعت میں "کتے کے جھوٹے برتن" کے لیے بیان ہوئی ہے۔

استنجاء کا طریقہ: مناسب ہے کہ تکمیل طہارت کے لیے اپنے بدن کو ڈھیلا چھوڑ دے۔ پھر پہلے ایک انگلی پھر دو اور بعد ازاں تین انگلیاں استعمال کرے، وجہ یہ ہے کہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے اور بلا ضرورت کسی پاک شئی کو ناپاک کرنا جائز نہیں۔ اور مناسب ہے کہ استنجاء انگلیوں کی اندرونی جانب سے کیا جائے، نہ کہ ان کے سروں سے۔ تاکہ یہ صورت انگلی اپنے ستر میں داخل کرنے کے مشابہ نہ ہو۔ یہ حکم مرد کے لیے ہے۔ جبکہ عورت کے لیے بھی بعض ائمہ اسی حکم کا اثبات کرتے ہیں، لیکن بعض ائمہ کے ہاں وہ انگلیوں کے سروں سے استنجا کر سکتی ہے، کیونکہ حیض و نفاس وغیرہ سے، شرمگاہ کے بیرونی حصّے کی صفائی ضروری ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات انگلیوں کے سروں سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

ج۔ دورانِ وضو کی سُنّتیں:

④ **مضمضہ اور استنشاق:** مضمضہ (کلی) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) بھی من جملہ سنن وضو میں سے ہے۔ محدثین جن میں امام احمدؒ بن حنبل بھی شامل ہیں، یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں وضو اور غسل دونوں میں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں جگہ سنّت ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

---

[1] التوبہ۔۱۰۸۔

علیہ وسلم نے ان دونوں افعال پر ہمیشہ مواظبت فرمائی ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غسل کرنے کا حکم ظاہر سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ جسم کے اندرونی حصوں سے، اور منہ اور ناک جسم کے اندرونی حصے ہیں نہ کہ ظاہری اس لیے ان کا دھونا ضروری نہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وضو کے ضمن میں اللہ تعالیٰ نے تین اعضاء کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور ناک اور منہ کا اندرونی حصہ اس حکم میں شامل نہیں چہرے کے علاوہ دوسرے اعضاء کے دھونے کا مسئلہ تو خود ظاہر ہے اور چہرے کا مسئلہ بھی خوب واضح ہے؛ اس لیئے کہ چہرے (وجہ) سے مراد چہرے کا وہ حصہ ہے، کہ جو عادۃً ملاقات کے وقت ایک دوسرے کے رُو برُو ہوتا ہے۔ اور منہ اور ناک کے اندرونی حصے کسی صورت میں بھی ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہوتے، لہٰذا ان کا دھونا فرض نہ ہوگا، بخلاف حالت جنابت کے اس لیئے کہ اس صورت میں حکم تطہیر بدن' (جسم کی اچھی طرح صفائی کرنے) کا ہے، جیساکہ قرآن مجید میں ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ¹ اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو، تو خوب اچھی طرح طہارت کیا کرو۔

یعنی خوب اچھی طرح اپنے بدنوں کو صاف کیا کرو، لہٰذا غسل میں ہر اس حصے کا دھونا فرض ہوگا کہ جسے انسان بغیر تکلیف اور مشقت کے دھو سکتا ہو، خواہ وہ جسم کا ظاہری حصہ ہو، یا باطنی (اندرونی)، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو میں اس پر ہمیشگی فرمانا، بجائے خود اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، نہ کہ اس کے فرض ہونے کی۔ وجہ یہ ہے کہ آپ سنت عبادتوں پر بھی مواظبت فرمایا کرتے تھے۔

(۸) - مضمضہ اور استنشاق میں ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے مضمضہ (کلی) کیا جائے اور پھر استنشاق، اس لئے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

(۹) - دونوں میں سے ہر ایک کے لیئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا۔ یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کام ایک ہی پانی کے ساتھ انجام دینا سنت ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آدمی ایک چلّو میں پانی لے، پھر کچھ پانی کے ساتھ کلی کرلے اور کچھ پانی ناک میں ڈال کر اسے صاف کرلے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی چلّو کے پانی کے ساتھ کلی اور استنشاق کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جن جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے، انہوں نے ان میں سے ہر ایک کے لیئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا نقل کیا ہے؛ علاوہ ازیں یہ علیحدہ علیحدہ عضو ہیں لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا ہی بہتر ہے ² ۔ جیسے کہ دیگر اعضاء کے لیئے یہی حکم ہے ۔ امام شافعیؒ کی مولہ بالا روایت میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپؐ نے دونوں کام ایک ہی چلّو (کف) کے ساتھ انجام دیئے، جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں کے لیئے پانی تو علیحدہ علیحدہ لیا۔ لیکن لیا ایک ہی ہاتھ (کف) سے تھا، لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے وہ روایت امام شافعیؒ کیلئے

---

¹ المائدہ - ۶ -

² حنفی مسلک ذوقِ لطیف کے بھی زیادہ مطابق ہے۔

حجت نہیں ہوسکتی! یا بالفاظ دیگر جب اس روایت میں دو احتمال پائے جاتے ہیں تو ہماری بیان کردہ روایت کے ذریعے اس کا ایک احتمال محکم ہوگیا۔ اس سے دونوں روایات میں مطابقت پیدا ہوجاتی ہے

(۱۰) کلی اور استنشاق دونوں دائیں ہاتھ سے انجام دیئے جائیں۔ بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ کلی دائیں ہاتھ سے اور استنشاق بائیں ہاتھ سے کیا جائے، وجہ یہ ہے کہ منہ صاف ہوتا ہے، جبکہ ناک گندی ہوتی ہے اور دایاں ہاتھ صاف ستھرے کاموں کے لیے اور بایاں ہاتھ گندے کاموں کے لیے ہے۔ ہمارا استدلال حضرت حسن بن علیؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ایک بار انہوں نے دائیں ہاتھ سے ناک صاف کیا تو حضرت امیر معاویہؓ نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ تم سنت سے واقف نہیں ہو، حضرت حسنؓ نے فرمایا: بھلا میں سنت سے کیسے ناواقف ہوسکتا ہوں۔ جبکہ سنت تو ہمارے گھروں سے نکلی ہے، پھر فرمایا "کیا تمہیں علم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دایاں ہاتھ چہرے کیلئے ہے اور بایاں ہاتھ مقعد (پیٹھ) کے لیے۔

(۱۱) کلی اور استنشاق میں مبالغے سے کام لینا، ماسوا اس کے کہ روزہ ہو، کہ روزے کی حالت میں اسے تخفیف سے کام لینا چاہیئے، جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے لقیط بن صبرہ سے فرمایا:

بالغ فی المضمضۃ والاستنشاق الا ان تکون صائما فارفق۔	تو کلی اور استنشاق میں مبالغے سے کام لے، ہاں البتہ اگر تو روزے سے ہو، پھر قدرے نرمی سے انہیں انجام دے۔

علاوہ ازیں ان دونوں میں مبالغہ سے کام لینے سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، اسی لیئے روزے کے سوا باقی تمام حالتوں میں یہ سنت ہے اور روزے میں اس لیئے نہیں کہ اس سے روزہ خراب ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔

(۱۲) افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشہ عمل کیا، اور آپ کا ہمیشہ عمل کرنا اس کے مسنون ہونے کی دلیل ہے، یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک "ترتیب" کا خیال رکھنا فرض ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اعضائے وضو کو دھونے اور مسح کرنے کا حکم "حرف واؤ" کے ذریعے سے دیا گیا ہے، جو عموماً جمع "کے لیے استعمال ہوتی ہے، لیکن" جمع مطلق "میں ترتیب کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو ایک خاص ترتیب سے فرمایا ہے اس لیے آپ کے اس عمل کی بنا پر یہاں "جمع مطلق" کو ترتیب پر محمول کیا جائے گا اور یہ جمع دو احتمالات میں سے ایک احتمال (ترتیب) کو ترجیح دینے کا باعث ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "واؤ" جمع مطلق کے لیئے آتی ہے اور جمع کو ترتیب پر محمول کرنا "جمع مطلق" کو مقید بنانا ہے اور کسی مطلق شئی کو مقید بنانا کسی واضح دلیل کے بغیر جائز نہیں۔
جہاں تک آپؐ کے فعل کا تعلق ہے، ہم اسے قرآن مجید کی موافقت پر محمول کرسکتے ہیں، وہ یوں کہ آپؐ نے اس ترتیب کا خیال اس کے "جمع مطلق" کے تحت آنے کی بنا پر کیا ہے، لیکن اس کے

"جمع" ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ مرتب (ترتیب وار) ہونے کی بنا پر، اس طرح یہ عمل محض قرآن مجید کی موافقت پر محمول ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی نے قسم یا ظہار کے کفارے میں کسی مومن غلام کو آزاد کر دیا۔ تو یہ بالاجماع جائز ہوگا، لیکن اس کا جواز قرآنی حکم سے "مطلق غلام" مراد لئے جانے کے منافی نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ مومن غلام کی آزادی کا حکم اس کے مومن ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے غلام ہونے کی بنا پر ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر کئی مسائل کے ضمن میں یہ بیان کر آئے ہیں، وضو کا حکم حصولِ طہارت کے لئے ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد ترتیب پر موقوف نہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۱۳) موالاۃ: (اعضائے وضو کو پے درپے دھونا)۔ موالات سے مراد یہ ہے کہ وضو کنندہ وضو کے درمیان کوئی ایسا عمل نہ کرے، جو وضو کا حصّہ نہ ہو، اس لیے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ موالات کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضو کے دوران وہ اتنا توقف نہ کرے جس سے پہلے دھویا ہوا عضو خشک ہو جائے۔ اگر وہ اتنی دیر ٹھہرا رہا تو موالات قائم نہ رہ سکے گی۔ اس موالات کا خیال رکھنا امام مالکؒ کے نزدیک فرض ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہی امام شافعیؒ کا دو میں سے ایک قول ہے۔ ان دونوں مسالک کے دلائل کی وہی تفصیل ہے، جو ہم "ترتیب" کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ فافہم۔

(۱۴) تین تین مرتبہ دھونا: جس کی صورت یہ ہے کہ تمام اعضائے وضو کو تین تین بار دھویا جائے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"ایک دفعہ آپؐ نے ایک ایک بار اعضائے وضو کو دھو کر وضو کیا اور پھر فرمایا یہ تو وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کسی کی بھی نماز قبول نہیں کرتا۔ پھر آپؐ نے اعضائے وضو کو دو دو بار دھو کر وضو کیا اور فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضو ہے کہ جس کو اجر و ثواب دوہرا ملے گا اور پھر آپؐ نے تین تین مرتبہ اعضائے وُضو کو دھو کر وضو کیا اور کہا "یہی میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے"۔ پس جو کوئی اس سے تجاوز کرے، یا اس میں کمی کرے، تو اس نے بلاشبہ زیادتی اور ظلم کیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ جو اس میں سے زیادتی یا کمی کرے، وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے۔"

اس آخری جملے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی اعضائے وضو سے تجاوز کرے یا ان کے دھونے میں کمی کرے" اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی تین سے زیادہ مرتبہ کسی عضو کو دھوئے اور وضو کرنے کی نیت نہ کرے، یا ایک سے کم مرتبہ دھوئے۔ صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد "اعتقاد" ہے "عمل" نہیں ہے، تو اس صورت میں یہ مفہوم ہوگا، کہ جو شخص تین سے زیادہ بار دھوئے۔ یا تین سے کم مرتبہ دھوئے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ تین مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے، (وہ حدیث کی رُو سے ظالم ہے) اس لیئے کہ جس نے حضورؐ کی سنّت کو سنّت نہ سمجھا تو اس نے گویا بدعت اختیار کی، لہٰذا اسے مذکورہ وعید پہنچے گی، اس لیئے اگر کسی نے تین سے زیادہ مرتبہ یا اس سے کم مرتبہ کسی عضو کو دھویا مگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ تین بار دھونا ہی سنّت ہے، تو اسے یہ

وعید نہیں پہنچے گی۔ اس لیے کہ وضو میں تین سے زیادہ بار دھونا یہ" وضوعلی الوضو (وضو ہوتے ہوئے دوسرا وضو کرنے) کے مترادف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق "نورٌعلی نور" (نور پر نور) کا مصداق ہے ــــ اسی طرح آپؐ نے دو دو بار اعضائے وضو کے دھونے کو ثواب کے دوگنا ہونے کا سبب قرار دیا، لہٰذا اس سے مراد عقیدہ ہے نفس زیادتی یا کمی نہیں۔

⑮ دائیں جانب سے شروع کرنا: ایک اور سنت ہاتھوں اور پاؤں کے دھوتے وقت دائیں جانب سے شروع کرنا ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے، جو اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے۔ــــ ایسا کرنا وضو اور دوسرے سب اعمال میں سنت ہے۔ جیساکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کے متعلق روایت ہے کہ آپ ہر شئی میں دائیں جانب سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہاں تک کہ جوتا پہننے اور کنگھی کرنے میں بھی۔

⑯ انگلیوں کے سروں سے دھونے کی ابتداء کرنا: ایک اور سنت یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کے دھونے کو انگلیوں کے سروں کی جانب سے شروع کیا جائے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذاتِ خود ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

⑰ انگلیوں کا خلال کرنا: سنت ہے کہ انگلیوں کے مابین پانی پہنچا کر ان کا خلال کیا جائے، اس لئے کہ ارشادِ نبوی ہے،

خللوا اصابعکم قبل ان تخللها نارجهنم وفی روایة خللوا اصابعکم لا تخللها نار جهنم۔ (الحدیث)	قبل اس کے کہ جہنم کی آگ ان کا خلال کرے، تم خود ہاتھ کی انگلیوں کا خلال کیا کرو ــــ دوسری روایت میں ہے کہ تم انگلیوں کا خلال کر لیا کرو. تو جہنم کی آگ ان میں نہیں بھرے گی۔

علاوہ ازیں خلال کرنا کمال طہارت کا ذریعہ ہے، لہٰذا یہ مسنون ہے اور اگر انگلی میں کوئی انگوٹھی ہو، تو اگر تو وہ کشادہ ہے تو اس کا ہلانے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ تنگ ہے۔ تو اس کو ہلانا ضروری ہے تاکہ اس کے نیچے پانی پہنچ سکے"۔

⑱ تمام سر کا مسح کرنا بھی مسنون ہے، جیساکہ حضرت عبداللہ بن زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے میں آپ نے تمام سر کا مسح اپنے دونوں ہاتھوں کے ساتھ کیا۔ پہلے آپ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے لائے، پھر پیچھے سے آگے لائے ــــ یہ امام مالکؒ کے نزدیک فرض ہے، اس پر تفصیلی گفتگو پیچھے ہو چکی ہے۔

⑲ سر کے مسح کو سر کی اگلی جانب سے شروع کرنا: حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ سنّت ہے کہ مسح سر کے درمیانے حصے (الهامه) سے شروع کیا جائے۔ کہ پہلے دونوں ہاتھ وہاں رکھ کر آگے لائے جائیں پھر ان کو پیچھے گدی تک لے جایا جائے ــــ ہشام امام محمدؒ سے بھی یہی قول نقل کرتے ہیں، لیکن ان میں سے اکثر علما کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسح کا آغاز سر کی اگلی جانب سے کیا کرتے تھے'۔ علاوہ ازیں تمام دھوئے جانے والے اعضا میں سنّت یہی ہے

کہ ان کے دھونے کی ابتداء اگلی جانب سے کی جائے! اسی طرح مسح کیے جانے والے اعضاء پر بھی مسح اگلی جانب سے ہی کیا جانا چاہیئے۔

(۴) سر پر مسح ایک بار کرنا: وضو کی ایک اور سُنّت یہ ہے کہ سر پر مسح فقط ایک بار کیا جائے تین بار مسح کرنا مکروہ ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تین مرتبہ مسح کرنا سنت ہے ۔ اور حسن ابن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ "ایک ہی پانی سے تین بار سر پر مسح کیا جائے! امام شافعیؒ کی حجت حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت علیؓ کی وہ روایات ہیں کہ جن میں انہوں نے آپؐ کے وضو کی تفصیل نقل فرمائی ہے۔ جس میں انہوں نے تین تین مرتبہ اعضائے وضو کو دھویا اور تین مرتبہ سر کا مسح کیا! علاوہ ازیں سر کا مسح وضو کا رکن اصلی ہے، لہٰذا دوسرے ارکانِ وضو پر قیاس کرتے ہوئے، جنہیں تین تین بار دھویا جاتا ہے، سر پر بھی تین بار مسح کرنا مسنون ہوگا، بخلاف موزوں پر مسح کے اس لیے کہ موزوں پر مسح کرنا وضو کا اصلی رکن نہیں ۔ اس کا اثبات بطور رخصت ہوا ہے اور رخصت کی بنیاد چونکہ کمی اور تخفیف پر ہے اس لیے وہاں ایک بار ہی مسح کافی ہے ۔ ہمارا استدلال حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے تمام اعضاء کو ایک ایک بار دھو کر وضو کیا، پھر دیکھا کہ آپ نے دو دو مرتبہ دھو کر وضو کیا، بعد ازاں میں نے آپؐ کو اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ دھو کر وضو کرتے ہوئے دیکھا۔ مگر آپؐ نے ان تمام صورتوں میں سر پر فقط ایک ہی بار مسح فرمایا۔"

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقۂ وضو سکھایا، تو انہوں نے سر پر فقط ایک ہی بار مسح کیا ۔ جہاں تک حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی روایات کا تعلق ہے، تو ان دونوں کی زیادہ مشہور روایت وہ ہے جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے سر پر فقط ایک ہی بار مسح کیا تھا۔ چنانچہ مشہور محدث ابوداؤدؒ اپنی سنن میں یہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان کی حدیث صحیح یہ ہے کہ انہوں نے سر اور کانوں پر فقط ایک مرتبہ مسح فرمایا" اسی طرح عبد خیر حضرت علیؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک بار کوفہ کی ایک کشادہ زمین پر نماز فجر کے بعد وضو کیا اور سر پر فقط ایک بار مسح کیا اور پھر فرمایا:

"جو شخص یہ چاہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کو دیکھے، تو وہ میرے اس وضو کو پیش نظر رکھے۔"

پھر امام شافعیؒ کی محولہ بالا روایت اگر بالفرض ثابت ہو بھی، تو وہ ایک ہی پانی سے تین بار مسح کرنے پر محمول ہے جو حسنؒ بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کے مطابق ہمارے نزدیک بھی سنت ہے، علاوہ ازیں تین بار تازہ پانی کے ساتھ مسح کرنا غسل (دھونے) کے قریب پہنچ جاتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس پر مسح کے لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا اسے دھوئے جانے

والے اعضا پر قیاس کرنا دو وجوہ سے غلط ہے؛ اولاً اس لیئے کہ مسح کی بنیاد نرمی اور آسانی پر ہے، جبکہ تین بار مسح کرنا اس معاملے میں سختی کے مترادف ہے، لہٰذا یہ حکم تصوّر مسح کے مطابق نہیں ہے بخلاف غسل (دھونے) کے حکم کے۔ اور ثانیاً اس وجہ سے کہ اگر کسی عضو کو تین بار دھویا جائے، تو اس سے اس عضو کی صفائی اور چمک، ایک دفعہ دھونے کی نسبت سے بڑھ جاتی ہے، جبکہ مسح کے تکرار اعادے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

(۴۲) کانوں کا مسح کرنا وضو کی ایک اور سنت یہ ہے کہ وضو کنندہ کانوں کا ظاہری اور اندرونی جانب سے سر کے پانی کے ساتھ ایک بار مسح کرے ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ ان میں سے ہر ایک کے لیئے علیحدہ علیحدہ پانی لے کر مسح کرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ اعضا ہیں، اور یہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے سر کا حصّہ نہیں ہیں، حقیقی طور پر اس طرح کہ سر پہ بال اگتے ہیں۔ مگر کانوں پر بالوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا، اور حکمی طور پر یوں کہ ان پر مسح کر لینا، سر کے مسح کے قائم مقام نہیں بنتا اگر یہ دونوں سر کا حصّہ ہوتے، تو سر کے دیگر اجزاء کی طرح ان پر کیا ہوا مسح سر کے مسح کے قائم مقام قرار پاتا۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی پانی سے کانوں کا مسح فرمایا جس پانی سے آپؐ نے سر کا مسح کیا تھا اور حضرت انسؓ بن مالک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ:

الاذنان من الراس۔ دونوں کان سر کا حصّہ ہیں۔

اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں آپ نے کانوں کی پیدائشی اور خلقی حیثیت بیان نہیں فرمائی، بلکہ آپ نے یہاں پر ان کا حکم ذکر فرمایا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ سر کے مسح کا حکم ایک قطعی دلیل سے ثابت ہوا ہے، جبکہ کانوں کا سر کے ساتھ شامل ہونا ایک خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے، جس سے وجوب عمل تو ثابت ہوتا ہے، مگر وجوب علم نہیں۔ تو اگر ہم کانوں کے مسح کو سر کے مسح کے قائم مقام قرار دیں تو گویا ہم نے کانوں کو سر میں قطعی اور یقینی طور پر شامل کر دیا جو درست نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

الحطیم من البیت۔[1] حطیم کعبۂ معلّی کا حصّہ ہے۔

تو اس حدیث سے حطیم کا، کعبہ کا حصّہ ہونا ثابت ہوتا ہے، لہٰذا اس کا بھی ویسے ہی طواف ضروری ہوگا جس طرح کہ بیت اللہ شریف کا طواف کیا جاتا ہے، لیکن بایں ہمہ حطیم کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ کعبہ کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دلیل قطعی سے ثابت ہوا

---

[1] حطیم بیت اللہ شریف کا وہ حصّہ ہے، جو تعمیر ابراہیمی میں کعبہ کے اندر شامل تھا، مگر قریش مکہ نے جب بیت اللہ کو شہید کر کے دوبارہ تعمیر کیا، تو خرچ کم پڑ جانے کے باعث یہ حصّہ تعمیر میں شامل نہیں کیا گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ طواف کے لیئے اس کو شامل کیا جاتا ہے، مگر قبلہ رُو ہوتے وقت فقط بیت اللہ کی عمارت پیش نظر رہتی ہے۔

ہے۔ اور اس کے کعبہ کا حصّہ ہونے کا حکم "خبر واحد" کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور خبر واحد پر عمل اسی وقت ضروری ہوتا ہے کہ جب اس پر عمل کرنے سے کسی قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر نہ ہوتا ہو اور اگر اس کے برخلاف اس پر عمل کرنے سے قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر ہوتا ہو، تو پھر اس پر عمل کرنا ضروری نہیں۔

(۲۲) ڈاڑھی کا خلال کرنا: ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آداب (مستحبات) میں سے ہے مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک سنت ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں اسی طرح تفصیل بیان کی ہے۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل ایک حدیث ہے۔ جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنی انگلیوں کے ساتھ اپنی ڈاڑھی میں اسطرح خلال فرمایا جیسے گویا وہ کنگھی کے دندانے ہوں"۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے۔

انہوں نے اپنی ڈاڑھیوں میں خلال نہیں کیا۔ اور امام ابویوسفؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اتفاقی فعل ہے۔ لہٰذا اس سے مواظبت (ہمیشگی) کا پہلو نہیں نکلتا۔ اور یہ بات اس کے مسنون ہونے کی دلیل نہیں۔

(۲۳) گردن کا مسح: گردن کے مسح کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، ابوبکر بن الاعمش کے نزدیک یہ سنت اور ابوبکر الاسکاف کے نزدیک یہ آداب میں سے ہے۔

فصل ہشتم

آداب (مستحبات) وضو

وضو کے آداب حسب ذیل ہیں:

(۱) وضو کرنے والا وضو کے لئے کسی اور شخص سے کوئی مدد نہ لے، جیسا کہ حضرت ابوالجنوب سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "میں نے حضرت علیؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کے لئے پانی طلب کر رہے ہیں، میں جلدی سے ان کی طرف دوڑا تاکہ ان کو پانی لا دوں، انہوں نے مجھے دیکھا تو فرمایا اے ابوالجنوب رک جاؤ، اس لئے کہ میں نے حضرت عمر فاروقؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کا پانی لے رہے ہیں، میں دوڑ کر گیا تاکہ ان کو پانی دے دوں اس پر حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا اے ابوالحسن ٹھہر جاؤ۔ اس لیے کہ میں نے ایک بار آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کو وضو کے لیے پانی لیتے ہوئے دیکھا، تو میں آپ کی طرف دوڑا تاکہ آپ کو پانی لا دوں، تو آپ نے فرمایا اے عمر ٹھہر جاؤ، میں نہیں چاہتا کہ نماز پڑھنے میں کسی سے مدد لوں"۔

(۲) وضو میں نہ اسراف کیا جائے اور نہ بخل، بلکہ وضو کا ادب یہ ہے کہ اسراف اور بخل کے مابین طریقہ اختیار کیا جائے، اس لئے کہ حق ہمیشہ افراط و تفریط کے مابین ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خیر الامور اوسطہا۔ — سب سے بہتر کام ان میں کا اوسط ہے۔

③ اعضائے وضو کو خصوصاً موسم سرما میں خوب رگڑ رگڑ کر دھونا، وجہ یہ ہے کہ موسم سرما میں پانی جسم سے دور رہتا ہے۔

④ ہر عضو کے دھوتے وقت منقول دعائیں پڑھنا اور وضو کا بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پینا، بشرطیکہ اس کا روزہ نہ ہو، پھر قبلہ رُو ہو کر یہ دُعا پڑھنا:

اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہٗ واشھد ان محمداً رسول اللہ۔	میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔

اور پھر دوسرے وضو کی تیاری کے طور پر برتنوں کو پانی سے بھر کر رکھ دے — پھر دو رکعات پڑھے اس لیے کہ یہ سب باتیں احادیث میں مذکور ہوئی ہیں کہ آپؐ نے یہ سب افعال ادا فرمائے ہیں — لیکن آپ نے ان امور پر ہمیشگی نہیں فرمائی — یہی سنت اور ادب (مستحب) کے مابین فرق ہے، سنت وہ ہے کہ جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عمل فرمایا، اور اسے ایک یا دو دفعہ کے سوا کبھی نہیں چھوڑا ہو اور وہ بھی کسی نہ کسی مقصد کے لیئے۔ اور ادب (مستحب) وہ عمل ہے کہ جس پر آپ نے ایک دو مرتبہ عمل کیا اور اس پر ہمیشگی اختیار نہیں فرمائی۔

فصل نہم: نواقضِ وضو (وضو توڑنے والے افعال)

وضو جن باتوں سے خطا ہوتا ہے۔ ان کو مجموعی طور پر "حدث" طاری ہونے کے عنوان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اس موضوع پر گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی: (ا) حدث کی ماہیت؛ (ب) حدث کا حکم۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ حدث کی ماہیت:

حدث کی دو اقسام ہیں۔ ایک حقیقی اور دوسری حکمی۔ حقیقی حدث کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے تین ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ:

"حدث حقیقی زندہ آدمی کے جسم سے کسی نجاست کا خارج ہونا ہے۔ خواہ یہ نجاست قُبل و دُبر کے راستے سے نکلے یا ان کے علاوہ کسی اور مقام مثلاً کسی چوٹ یا زخم یا ناک سے خون، پیپ، کچ لہو اور نفے وغیرہ خارج ہو، یا پھر خواہ قُبل و دُبر سے کوئی شی عادت کے مطابق (Usually) خارج ہو، مثلاً پیشاب، پاخانہ منی، مذی، ودی، حیض و نفاس کا خون، یا غیر عادی مثلاً استحاضہ کا خون وغیرہ۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا حدث ہے، امام مالکؒ کے ایک

---

[1] حدث کے لغوی معنی کسی نئی شی کے واقع ہونے (To Happen) کے ہیں مگر اصطلاحاً اس سے مراد بے وضو ہو جانا ہے۔

قول کے مطابق کسی عادی نجاست کا عادی راستے (   ) سے نکلنا حدث حقیقی ہے۔ اس لیے امام مالکؒ کے نزدیک استحاضہ کا خون حدث نہیں، کیونکہ یہ عادت کے خلاف خارج ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدث قبل و دبر کے راستوں میں سے کسی شئی کا خارج ہونا ہے۔ یہی امام مالکؒ کا دوسرا قول ہے۔ ان میں سے جہاں تک امام مالکؒ کے قول (اول) کا تعلق ہے، تو وہ سنت کے خلاف ہے، وہ اس طرح کہ مستحاضہ عورت کے متعلق ارشاد نبوی ہے:

المستحاضة تتوضا لكل صلاة -	استحاضہ والی عورت ہر نماز کے لیے نیا وضو کرے"؛
وقولهٔ للمستحاضة توضّئي وصلي ان قطر الدم على الحصير قطراً وقولهٔ " توضئي فانه دم عرق انفجر -	اور مستحاضہ کو آپ کا یہ فرمانا: تو ہر نماز کے لیے ایک بار وضو کر لیا کر، پھر خواہ مصلے پر خون کے قطرے گرتے رہیں، تو نماز پڑھتی رہ"؛ نیز فرمان نبوی "تو وضو کر، اس لیے کہ کسی رگ کا خون ہے۔ جو پھٹ گئی ہے"؛

علاوہ ازیں وہ مقصد جس کی بنا پر دونوں راستوں سے کسی شئی کا خروج حدث کہلاتا ہے، وہ عادی اور غیر عادی خروج میں تفوق کا متقاضی نہیں۔ جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا۔ لہٰذا ان دونوں میں فرق کرنا شرعی دلیل پر اپنا ذاتی فیصلہ مسلط کرنا (تحکّم) ہے۔ امام شافعیؒ ایک حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی۔ اور پھر اپنا منہ دھو لیا۔ کہا گیا کیا آپ نماز کے لیے (دوبارہ) وضو نہیں کریں گے تو آپؐ نے فرمایا کہ قے سے وضو (صفائی) کا یہی طریقہ ہے۔ اور حضرت عمر فاروقؓ کو جب زخم لگا، تو وہ بدستور نماز ادا فرماتے رہے۔ حالانکہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔ علاوہ ازیں جسم سے نجاست کا نکلنا، جسم سے نجاست کا دور ہونا ہے، اور کسی نجاست کے جسم سے دور ہونے کی صورت میں جسم کیسے پلید ہو سکتا ہے؟ مزید برآں اس سے اعضائے وضو پر حقیقت میں کوئی حدث طاری نہیں ہوتا۔ اور سبلین (دونوں راستوں) کے متعلق بھی قیاس یہی تھا، لیکن وہاں کا حکم عقل سے بالاتر نص سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا اسے اپنے مورد تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ ہمارا استدلال حضرت ابو امامہ الباہلیؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے۔ جس میں حضرت ابو امامہؓ فرماتے ہیں کہ "میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، تو دیکھا کہ آپ نے کھانے کا ایک لقمہ لیا اور کھا لیا۔ اسی وقت مؤذن آ گیا اور نماز کی اطلاع دی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وضو؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا:

انّما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل -	ہم پر وضو تو فقط ان اشیا سے ہے جو جسم سے خارج ہوتی ہیں، نہ کہ ان اشیاء سے جو جسم میں داخل ہوں۔

آپؐ نے اس حدیث میں وضو کے ٹوٹنے کو جسم سے خارج ہونے والی ہر شئی کے ساتھ، بغیر مخرج کا

لحاظ کیے، مطلق خارج شدہ اشیاء کے ساتھ مشروط فرمادیا۔ البتہ اس حدیث میں جسم سے کسی پاک شی کا نکلنا مراد نہیں ہے لہٰذا نجس اشیاء اس کا مصداق قرار پائیں گی۔ اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من قاء او رعف فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم۔

جس شخص نے نماز کے دوران قے کی یا اس کی نکسیر پھوٹ گئی، تو وہ پلٹ کر جائے اور وضو کر کے دوبارہ اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے۔ بشرطیکہ اس دوران اس نے کوئی بات چیت نہ کی ہو۔

یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دو مسئلوں میں ہماری حجت ہے: اولاً اس میں کہ اگر سبیلین (قبل و دبر) کے علاوہ کسی اور جگہ سے نجاست خارج ہو، تو اس سے وضو فرض ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا — یہ کہ اگر دوران نماز حدث لاحق ہو جائے، تو سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز ہے — مروی ہے کہ آپؐ نے فاطمہ بنت حبیش سے فرمایا، کہ تو وضو کرتی رہ، اس لیے کہ یہ خون کسی پھٹی ہوئی رگ سے ہے — اس حدیث میں آپؐ نے فاطمہؓ کو وضو کرنے کا حکم دیا اور وجہ (علت) یہ بیان فرمائی کہ جسم کی کوئی رگ پھٹ گئی ہے اور یہ وجہ نہیں بیان فرمائی کہ چونکہ یہ خون ایک مخرج (راستے) سے نکل کر آ رہا ہے — اسی طرح حضرت تمیم داریؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الوضوء من کل دم سائل۔ وضو ہر بہنے والے خون سے کرنا ضروری ہے۔

اس موضوع پر اتنی روایات منقول ہیں کہ وہ درجۂ استفاضہ (شہرت) کو جا پہنچتی ہیں، یہاں تک کہ دس صحابہ کرامؓ کا مسلک ہمارے مسلک کے مطابق مروی ہے۔ ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن عمرؓ، ثوبانؓ، ابوالدرداءؓ اور ایک قول کے مطابق زید اور دسویں صحابی حضرت زیدؓ بن ثابت اور ابو موسیٰ الاشعریؓ تھے۔ یہ دس کے دس صحابہ کرامؓ صحابہ میں سے سب سے زیادہ فقیہ تھے اور انہی کے اقوال کی عام طور پر تقلید کی جاتی ہے، لہٰذا ان کی اتباع کرنا ضروری ہوگا — ایک دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عشرہ مبشرہ کا مسلک ہے؛ علاوہ ازیں سبیلین (قبل و دبر) سے کسی نجاست کا خارج ہونا اس لیے ذریعۂ حدث قرار پاتا ہے۔ کیونکہ اس سے جسم کا ظاہری حصہ بھی پلید ہو جاتا ہے۔ وہ یوں کہ جس جگہ سے وہ نجاست خارج ہوتی ہے وہ جگہ لازماً اس نجاست کے ساتھ ملوث ہو جاتی ہے لہٰذا ضرورۃً اس کی طہارت زائل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ نجاست اور طہارت دونوں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہیں۔ پس ایک ہی جگہ میں اور ایک ہی وقت میں ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں۔ پھر جب اس کے ظاہری بدن سے طہارت زائل ہو گئی تو وہ اللہ تعالیٰ کی حمد و مناجاۃ پر مشتمل نماز ادا کرنے کے قابل نہ رہا۔ لہٰذا اس جگہ کی پانی کے ذریعے طہارت کرنا ضروری ہوگا، تاکہ وہ نماز کا اہل بن سکے — امام شافعیؒ نے جو روایت بیان کی ہے وہ اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ آپؐ نے قے منہ بھر کر نہ کی ہو — اسی طرح وضو کا لفظ بھی محض منہ دھونے کے لیے استعمال ہوتا ہے، بنا بریں یہ روایت یہ احتمال رکھتے ہوئے یا ہماری تاویل پر منطبق ہوتے ہوئے امام شافعیؒ

کے لیے حجت نہیں ہو سکتی۔ یوں تمام دلائل کے مابین موافقت بھی قائم ہو جاتی ہے ــــ جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کا تعلق ہے، تو اس روایت میں یہ بات قطعاً مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے نیا وضو کیے بغیر نماز ادا کی ہو؛ بلکہ اس کے متعلق یہ احتمال ہے کہ انہوں نے خون کے بہتے رہنے کی حالت میں وضو کر کے نماز ادا کی ہو اور اس قسم کی صورت حال میں، ہمارا بھی یہی مسلک ہے، جیسا کہ استحاضہ والی عورت کے لیے یہی حکم ہے۔ رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ "نجاست کا بدن سے خارج ہونا تو نجاست کا زائل ہونا ہے۔ اس سے ناپاکی کیسے ثابت ہوتی ہے" مسلّم ہے کہ واقعی اس سے کچھ باطنی نجاست خارج ہو جاتی ہے، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس میں جسم کا بیرونی حصہ نجاست آلود ہو جاتا ہے؛ کیونکہ جتنے حصۂ جسم سے نجاست زائل ہوتی ہے؛ اتنے ہی حصے سے طہارت بھی ختم ہو جاتی ہے اور انسانی جسم نجاست اور طہارت کے مسئلے میں "تقسیم پذیر" نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس کے متعلق عزیمت تو سارے بدن کا غسل تھا، لیکن فقط اعضائے وضو کے دھونے کا حکم رخصت، آسانی اور دفع حرج کے لیے ایک طرح سے سارے جسم کے دھونے کے قائم مقام ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ طہارت کا یہ حکم عقل کے عین مطابق ہے۔ اسی لیے اسے ہر زخم یا چوٹ تک وسیع کیا جا سکتا ہے۔ پھر جہاں تک امام شافعیؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ "اعضائے وضو پر کوئی نجاست نہیں" تو یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ اگرچہ ہمارا مشاہدہ اس کا ادراک نہیں کر سکتا لیکن بہرحال ان پر ایک قسم کی حقیقی اور معنوی نجاست موجود ہوتی ہے۔ اور یہی ناپاکی حدث ہے۔ جیسا کہ خلافیات (اختلافی مسائل) کے ضمن میں یہ بات خوب معلوم ہے۔

ب۔ **حدث کا حکم** اور جب "حدث" کی ماہیت اچھی طرح معلوم ہو گئی۔ تو اس پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جب پیشاب یا پاخانے میں سے کوئی شی مخرج (جائے خروج) کے سرے پر ظاہر ہو جائے، تو اس سے فوراً طہارت باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ حدث یعنی "خروج نجاست" پایا گیا ہے، جو اس کے اندرونی حصے سے بیرونی حصے میں ظاہر ہونے کا نام ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مخرج (جائے خروج) کا سرا جسم کا ظاہری حصہ ہے، کیونکہ پیشاب کی اصل جگہ "مثانہ" ہے۔ اور پاخانے کی اصل جگہ بھی پیٹ کے اندر ہے۔ جسے قولون (Colon) آنت کہا جاتا ہے۔ اور پھر خواہ وہ نجاست مخرج سے تھوڑی ظاہر ہوئی ہو یا زیادہ، اور خواہ وہ وہاں سے بہہ پڑے یا نہ بہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ــــ یہی حکم، منی، ودی، مذی، حیض و نفاس اور استحاضہ کے خون کا ہے، اس لیے کہ یہ تمام کی تمام، جیسا کہ انواع نجاست میں ذکر آیا، نجاستیں ہیں اور سب ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہوتی ہیں ــــ جن میں زندہ آدمی سے نجاست کے خروج والا اصول پایا جاتا ہے۔ اس لیے وہ ذریعہ حدث ہوں گی، البتہ ان میں سے بعض ناپاکیاں ایسی ہیں کہ جن سے غسل واجب ہوتا ہے، مثلاً مذی، ودی اور استحاضہ کا خون وغیرہ جیسا کہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کا ذکر آئے گا ــــ اسی طرح بچے کی ولادت، کیڑے، پتھری اور گوشت وغیرہ کا نکلنا، پھر حقنہ کے، جسم میں چھپنے کے بعد باہر نکلنے کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ اشیاء اگرچہ بذات خود پاک ہیں لیکن ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ ناپاکی ضرور ہوتی ہے، جو ان کے ساتھ خارج ہوتی ہے۔ اور نجاست کا تھوڑا حصہ بھی اگر سبیلین (قبل و دبر) سے خارج ہو، تو وہ ناپاکی قرار پاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح پلیٹھ سے ہوا کا خارج ہونا بھی موجب

حدث ہے، وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہوا فی نفسہٖ پاک ہے، لیکن یہ ہوا بھی تھوڑی بہت نجاست سے خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ ہوا نجاست والی جگہ سے اٹھتی ہے ۔ ارشاد نبوی ہے کہ:

لا وضوء الا من صوت او ریح — وضو کرنا ریح خارج ہونے کی آواز یا بدبو کی بنا پر لازم ہوتا ہے

ایک اور حدیث نبوی ہے:

ان الشیطن یاتی احدکم فینفخ بین الیتیہ فیقول احدثت احدثت فلا ینصرفن حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔

شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے، اور اس کی سرین میں پھونکتا ہے، پھر کہتا ہے کہ تیرا وضو خطا ہو گیا تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک وضو کے لیے نہ مڑے جب تک کہ وہ (ریح خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا وہ بدبو نہ محسوس کرے۔

اور جہاں تک اس ہوا کا تعلق ہے۔ جو عورت اور مرد کی اگلی شرمگاہ سے خارج ہوتی ہے، تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ملتا۔ امام محمد سے روایت کی گئی ہے کہ اس پر بھی وضو ہے، مگر الکرخی فرماتے ہیں کہ اس پر وضو نہیں۔ ہاں البتہ اگر عورت کی شرمگاہ مفضاۃ ہو اور اس میں سے بدبودار ہوا خارج ہو تو مستحب ہے کہ وہ وضو کرے۔ امام محمدؒ سے منقول روایت کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک (مرد و عورت کا اگلا حصہ) دبر کی طرح نجاست کا راستہ ہے۔ تو ان میں سے خارج شدہ ہوا سرین سے خارج شدہ ہوا کی مانند ہے، لہٰذا یہ ذریعہ حدث ہوگی جبکہ الکرخی کا استدلال یہ ہے کہ ہوا فی نفسہٖ ذریعۂ حدث نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر پاک ہوتی ہے، اور کسی طاہر شی کے خارج ہونے سے طہارت باطل نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے طہارت اس وقت باطل ہوتی ہے کہ جب ناپاکی کے اجزاء خارج ہوں جب کہ عورت کی شرمگاہ (مقام وطی) پیشاب کا راستہ نہیں ہے، لہٰذا وہاں سے جو ہوا خارج ہوگی اس کے ساتھ نجاست کے اجزاء متصل نہ ہوں گے۔ مگر عورت کے مفضاۃ ہونے کی صورت میں عورت کے پیشاب کا راستہ اور وطی کا مقام دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ہوا پیشاب کے راستے سے خارج ہوئی ہے۔ بنا بریں اس کے لیے وضو کرنا مستحب ہے واجب اس لیے نہیں کہ اس کی طہارت یقینی طور پر ثابت شدہ ہے۔ جو محض شک و شبہ کی بناء پر ختم نہیں ہو سکتی بعض فقہا فرماتے ہیں کہ مرد کے ذکر سے ہوا کا خارج ہونا ممکن ہی نہیں۔ یہ تو محض اختلاج (وہم) کی ایک مرض ہے جسے انسان ہوا تصور کر لیتا ہے۔ بہر حال یہ سبیلین (قبل و دبر) سے خارج ہونے والی اشیاء کا حکم ہے۔ جہاں تک سبیلین کے علاوہ کسی اور جگہ سے خروج نجاست کا تعلق ہے، مثلاً پھوڑے یا زخم وغیرہ سے۔ تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر تو خون کچ لہو اور پیپ زخم کے سرے سے بہہ پڑے۔ تو ہمارے نزدیک وضو ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ حدث، یعنی نجاست کا، باطنی حصے سے خارجی حصے کی طرف نکلنا" پایا گیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وضو ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ سبیلین سے خروج نجاست نہیں ہوا امام زفرؒ کے نزدیک خواہ زخم کے سرے سے بہے بہر صورت وضو ٹوٹ جاتا ہے، ان کے اس حکم کی بنیاد ان کے بیان کردہ اصول پر ہے، چنانچہ اگر خون زخم کے سرے پر ظاہر ہو جائے ۔ لیکن وہ ادھر ادھر نہ ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کا وضو ساقط نہ ہوگا، لیکن امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ساقط

ہو جائے گا۔اس لیے کہ ان کے نزدیک حدث حقیقی کا مفہوم زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہو جانا ہے' اور زیر بحث صورت میں نجاست ظاہر ہو چکی ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ سبیلین (قبل و دبر) میں نجاست کے محض ظاہر ہونے سے حدث لاحق ہو جاتا ہے، خواہ نجاست اپنی جائے خروج سے ادھر ادھر بہے یا نہ بہے۔تو اس طرح قبل و دبر کے علاوہ بھی یہی اصول معتبر ہوگا۔ہمارا استدلال یہ ہے کہ نجاست کا محض ظاہر ہونا کسی جگہ بھی ذریعہ حدث نہیں ہے — رہا سبیلین کا معاملہ' تو وہاں بلاشبہ نجاست کا اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے، جب وہ جائے خروج پر ظاہر ہو جائے، لیکن ایسا محض ظہور کی بنا پر نہیں، بلکہ خروج کی بنا پر ہوتا ہے۔اور خروج "نجاست کے ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہونے" کا نام ہے۔جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔تو اسی طرح اس مقام میں بھی یہی اصول مؤثر ہوگا۔اور خون جب تک اپنی جگہ سے ادھر ادھر نہ بہے اس وقت تک وہ اپنے مقام پر ہی متصوّر ہوتا ہے کیونکہ انسانی جسم خون اور رطوبتوں کا مقام ہے' اس سے قبل وہ کھال کے ذریعے چھپا ہوا تھا اور کھال کے پھٹنے سے اس کا پردہ زائل ہو جاتا ہے' لہٰذا یہاں خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔پھر جب تک نجاست اپنے مقام میں رہے اس وقت تک جسم کے پلید ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جا سکتا۔چنانچہ پیٹ میں نجاستوں کے ہوتے نماز کا جائز ہونا اس کی بین دلیل ہے۔تو جب خون زخم کے سرے سے بہہ پڑے، تو تب یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا ہے، لہٰذا اس پر خروج نجاست کا اطلاق درست ہوگا اور قبل و دبر کی حد تک نجاست کا ظہور بھی درحقیقت نجاست کا منتقل ہونا ہے۔جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح قے کا منہ بھر کا نکلنا بھی، موجب حدث ہے اور اگر قے منہ بھر کر نہ ہو، تو وہ موجب حدث نہ ہوگی۔امام زفرؒ کے نزدیک "قے" خواہ منہ بھر کر ہو، یا منہ بھر کر نہ ہو، وہ دونوں صورتوں میں موجب حدث ہے۔ان کے ہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک منہ کو "ظاہر" کی حیثیت حاصل ہے اور دلیل یہ ہے کہ روزے دار اگر کلی کر لے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔تو جب قے منہ تک پہنچ گئی ہو تو ان کے اصول کے مطابق زندہ آدمی سے نجاست کا خروج پایا گیا، لہٰذا وہ موجب حدث ہوگی۔ہمارا موقف یہ ہے کہ منہ کی دو حیثیتیں ہیں: ظاہر کے ساتھ اسے جسم کے ظاہری حصے کی حیثیت حاصل ہے، جیسا کہ امام زفرؒ نے بیان کیا اور باطن کے ساتھ اسے باطنی حصے کی حیثیت حاصل ہے' جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر روزے دار اپنا تھوک نگل لے' تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا' لہٰذا قے کا منہ تک آنا ذریعہ حدث نہیں ہے۔کیونکہ اس صورت میں نجاست جسم کے ایک باطنی حصہ سے دوسرے باطنی حصے کی طرف منتقل ہوتی ہے، جبکہ ذریعہ حدث تو قے کا منہ سے باہر نکلنا ہے' کیونکہ اسی صورت میں نجاست کا باطنی حصے سے ظاہری حصے کی جانب منتقل ہونے کا اصول پایا جاتا ہے۔اور یہ بات قے کے چھوٹا ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتی۔اس لیے کہ اسے واپس لوٹانا اور روکنا ممکن ہوتا ہے۔یوں یہ قے اپنی ذاتی طاقت کے ساتھ باہر نہیں نکلتی' بلکہ خود نکالنے (اخراج) سے نکلتی ہے۔لہٰذا اس جگہ نجاست کے جائے خروج سے بہنے کا اصول نہیں پایا گیا۔اور بڑی قے ہونے کی صورت میں مذکورہ اصول پایا جاتا ہے' اس لیے کہ اس صورت میں اس قے کو روکنا اور واپس لے جانا ممکن ہوتا ہے۔یوں یہ قے اپنی ذاتی طاقت سے باہر آتی ہے۔جسم کی طاقت (نکالنے) سے نہیں۔لہٰذا یہاں "نجاست کے جائے خروج سے بہنے" کا اصول پایا گیا۔

اس مسئلے پر ہم دوبارہ نئے سرے سے گفتگو کرنا چاہیں گے۔ صورت حال یہ ہے کہ امام زفرؒ کی اصل دلیل ایک حدیث نبوی "القلس حدث" ہے (یعنی قے حدث ہے) کہ اس حدیث نبوی میں چھوٹی یا بڑی قے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں "حدث" خروج نجاست کا نام ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود ہے، اس لیے کہ چھوٹی قے بھی جسم سے باہر آتی ہے اور بڑی قے بھی۔ لہٰذا اس جگہ قے کا چھوٹا یا بڑا ہونا قبل و دبر سے اخراج نجاست کی طرح مساوی حیثیت کا حامل ہے۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی موقوف مرفوع دونوں طریقوں سے روایت کردہ اس حدیث نبوی سے ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ "آپ نے ایک مرتبہ احداث (نواقض وضو) کا ذکر کیا۔ تو اس میں فرمایا "او دسعة تملأ الفم" (یعنی یا معدہ بھر کر قے ہو) اگر چھوٹی قے بھی ذریعہ حدث ہوتی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے بھی من جملہ "احداث" کے شمار فرماتے۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے، جو امام زفرؒ نے نقل کی ہے، تو اس سے بھی "منہ بھر کے قے" مراد ہے" اس لئے کہ مطلق لفظ کو "معروف مفہوم" پر محمول کیا جاتا ہے اور "قے" کا معروف مفہوم "منہ بھر کرتے" ہی ہے یا بالفاظ دیگر دونوں احادیث میں تطبیق اور موافقت پیدا کرنے کے لیے مذکورہ حدیث کو بھی اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ دونوں روایات کو باہمی تناقض سے بچایا جائے۔ امام زفرؒ کے اس قول کو" کہ چھوٹی قے کی صورت میں بھی خروج نجاست" کا مفہوم پایا جاتا ہے، اگر درست بھی تسلیم کر لیا جائے، تو ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں کہ چھوٹی قے کے ضمن میں ضرورت (مجبوری) بھی ہے، اس لیے کہ کوئی انسان بھی خاص طور پر جب پیٹ بھرا ہوا ہو، یا جیسے کھانسی ہو، اس سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اسے ذریعہ حدث قرار دیا جائے، تو لوگ حرج (تنگی) میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی روا نہیں رکھی[۵]۔ اور اس قسم کی کوئی ضرورت قبل و دبر کے معاملے میں ہرگز نہیں۔ آگے قے خواہ زرد ہو یا کھانے پر مشتمل ہو یا خالص پانی پر حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کہ حدث خروج نجاست کا نام ہے اور فی الوقت کھانا یا پانی بھی ناپاک ہو چکا ہوتا ہے، کیونکہ وہ معدہ کی نجاستوں سے مخلوط ہو کر باہر نکلتا ہے۔

ظاہر روایت میں" منہ بھر ہونے والی قے" کی تعریف مذکور نہیں۔ ابو علی الدقاق[۶] اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ " جو قے انسان کو بات چیت سے روک دے وہ منہ بھر کر ہے"۔ حسن بن زیاد کا قول ہے کہ "جس قے کو انسان روکنے یا واپس لانے پر قادر نہ ہو وہ قے منہ بھر کر ہے"۔ اسی موقف کی تائید شیخ ابو منصور نے کی ہے۔ اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے انسان جب قے کے روکنے یا اس کے واپس کرنے پر

---

[۵] یہ اشارہ ہے۔ سورۃ الحج کی آیت ۷۸ کے مضمون کی طرف، جہاں ارشاد ہے: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ: یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

[۶] ابو علی الدقاق اپنے زمانے کے عالم فاضل اور نامور فقیہ تھے۔ آپ کا زمانہ تیسری صدی ہجری ہے اور موسیٰ بن نصر رازی کا شاگرد امام محمدؒ کے تربیت یافتہ تھے۔ الدقاق لقب کی وجہ یہ ہے کہ وہ آٹا بیچا کرتے تھے۔

قادر ہو تو اس کا خروج اپنی ذاتی طاقت سے نہیں بلکہ متعلقہ فرد کی قوت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں وہ بہنے والی نجاست کے "زمرے میں نہ آئے گی۔ اور انسان جس قے کے روکنے یا واپس کرنے پر قادر نہ ہو، وہی قے اپنی اصل طاقت سے باہر نکلنے کی بنا پر خود بہنے والی نجاست کے حکم میں شامل ہوتی ہے"؛ یوں حکم کا دارومدار بدستور سیلان (نجاست کے بہنے) پر رہتا ہے۔

اگر کوئی شخص متعدد بار تھوڑی تھوڑی قے کرے۔ تو آیا اسے جمع کیا جائے گا۔ یا نہیں؟ اور آیا اسے حدث شمار کیا جائے گا یا کہ نہیں۔ اس مسئلے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر یہ کئی بار قے ایک ہی مجلس میں ہو، تو اسے جمع کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ سب ایک ہی متلی سے ہوں تو ان کو جمع کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور ابو علی الدقاقؒ کا قول ہے کہ قے جیسے کیسے ہی ہو ان سب کو جمع کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں مختلف اشیاء کو جمع کرنے کے لیے "مجلس" مسلّمہ حیثیت رکھتی ہے۔ جیسے کہ خرید و فروخت اور سجدہ تلاوت وغیرہ کی صورت میں اس کی اہمیت نمایاں ہے۔ البتہ امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ مجلس کا اعتبار بحیثیت مقام اور جگہ کے ہوتا ہے اور "متلی" کا اعتبار اس کے سبب کی بنا پر ہے، اور کسی شی کا وجود اس کے سبب کی جانب منسوب ہوتا، اس کے مقام کی طرف نہیں۔

اگر خون ناک کے نرم حصے سے یا کان کے سوراخ سے بہہ نکلے۔ تو تب بھی وہ خروج نجاست یعنی نجاست کے باطن سے ظاہر کی جانب منتقل ہونے کی بنا پر ذریعہ حدث ہوگا؛ امام محمدؒ نے غیر مختون شخص کے متعلق یہ ذکر کیا ہے کہ "اگر پیشاب یا مذی اس کے ذکر[1] میں سے نکل کر، اس کے غیر مختون حصے (قلفہ) میں ٹھہر جائے۔ تو اس پر بھی وضو لازم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے عورت کے جسم سے مذی یا پیشاب نکل کر اس کی شرمگاہ میں ہی رہ جائے اور باہر نہ نکلے۔

اور اگر کسی نے اپنے ذکر کے سرے پر روئی لپیٹی۔ اور روئی کا اندرونی حصہ بھیگ گیا۔ تو وضو باطل نہ ہوگا، اس لیے کہ نجاست ابھی باہر نہیں نکلی۔ اور اگر تری باہر کی جانب ظاہر ہو جائے تو پھر یہ دیکھا جائیگا کہ آیا روئی ذکر کے اوپر چڑھی ہوئی ہے۔ یا سرے کے برابر ہے، مؤخر الذکر صورت ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لیے کہ نجاست کا خروج ثابت ہو گیا ہے اور اگر اس سے نیچے ہو، تو وضو ساقط نہ ہوگا، اس لیے کہ خروج ابھی ثابت نہیں ہوا۔ اور اگر کسی عورت نے اپنی شرمگاہ پر روئی لپیٹی تو اگر اس نے یہ روئی اپنی شرمگاہ کے خارجی حصے پر لپیٹی ہو۔ اور اس روئی کا اندرونی حصہ بھیگ جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر اس کی تری باہر کی جانب ظاہر نہ ہو۔ تو وضو ساقط نہ ہوگا، اس لیے کہ عورت کی شرمگاہ کا خارجی حصہ سرین کے دو حصوں کی طرح ہے، لہٰذا خروج پایا گیا۔ اور اگر اس نے روئی شرمگاہ کے اندرونی حصے میں رکھی۔ پھر اس روئی کا اندرونی حصہ بھیگ جائے۔ تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ خروج نجاست نہیں ہوا۔ اور اگر تری خارجی حصے تک وسیع ہو جائے۔ تو اگر روئی عورت کی شرمگاہ کے اوپر تک یا برابر تک ہے۔ تو وہ ذریعہ حدث ہوگی۔ کیونکہ نجاست کا خروج ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر روئی اس سے نیچے ہے۔ تو خروج نہ ہونے کی بنا پر وہ تری ذریعہ حدث نہ ہوگی۔ یہ تمام احکام اس وقت

---

[1] مردانہ شرمگاہ۔

ہیں کہ جب روئی اس جگہ سے ساقط نہ ہو' اور اگر روئی وہاں سے ساقط ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں وہ حدث یا حیض کی علامت ہوگی' خواہ روئی کا خارجی حصہ بھیگے ۔ یا اس کا داخلی حصہ' اس لیے کہ نجاست کا خروج پایا گیا ہے۔

اور اگر کسی شخص کے ناک میں زخم ہو' اور خون زخم کے سرے سے بہہ پڑے ۔ تو اگر چہ یہ خون ناک کے نتھنوں سے باہر نہ بھی نکلا ہو' تب بھی وہ ذریعہ حدث ہوگا' اس لیے کہ خون کا اپنی جگہ سے سیلان (بہنا) پایا گیا ہے ۔ اور اگر کسی شخص نے تھوکا اور اس کے تھوک میں خون نکل آیا' اگر تو کھنکھار پر تھوک کا غلبہ ہو' تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا ۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ خون اپنی ذاتی قوت سے باہر نہیں نکلا ۔ اور اگر اس پر خون کا غلبہ ہو ۔ تو وہ ذریعۂ حدث ہوگا ۔ اس لیے کہ اگر تھوک غالب ہو' تو خون گویا اپنی طاقت سے باہر نہیں نکلا ۔ اس لیے وہ خون بہنے والا شمار نہ ہوگا ۔ اور اگر خون تھوک پر غالب ہو تو گویا خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر آیا ہے ۔ لہٰذا یہ خون بہنے والا قرار دیا جائے گا ۔ پھر اگر دونوں اجزاء ایک جیسے ہیں تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا ۔ لیکن استحسان کا تقاضا اس کے ذریعہ حدث ہونے کا ہے ۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب تھوک اور خون دونوں مساوی ہوں ۔ تو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر نکلا ہے' اور یہ بھی ہے کہ وہ تھوک کی طاقت سے باہر نکلا ہے' لہٰذا محض شک کی بنا پر وہ ذریعۂ حدث نہ ہوگا ۔ جب کہ استحسان کی دو وجوہات ہیں : ایک وجہ یہ ہے کہ جب تھوک اور خون دونوں برابر ہوں تو گویا دونوں باہم متعارض ہیں ۔ لہٰذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے تابع بنانا ممکن نہیں ۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک کو اس کی مستقل حیثیت دی جائے گی ۔ یوں خون کو طبعی طاقت سے نکلنے والا تصور کرتے ہوئے اسے سائل بہنے والا' قرار دیا جائے گا ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اشتباہ کے وقت احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے ۔ اور احتیاط اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی ۔

اور اگر خون زخم کے سرے پر متعدد بار ظاہر ہو ۔ اور متعلقہ فرد نے ہر بار اسے پونچھ ڈالا ہو' تو اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر اس کو بحالہ رہنے دیا جاتا تو وہ بہہ پڑتا تو وہ ذریعہ حدث ہوگا ۔ ورنہ نہیں ۔ وجہ یہ ہے کہ حکم اس کے بہنے (سیلان) کے ساتھ مشروط ہے : اور اگر اس نے خون پر راکھ یا مٹی ڈال دی جس نے اسے چوس لیا' یا اس نے اس پر پٹی باندھ دی اور وہ خون سے تر ہو گئی ۔ اور خون اس میں سے رسنے لگا' تو فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ ذریعہ حدث ہوگا' اس لیے کہ اس صورت میں خون "بہنے والا" ہے ۔ اور اگر وہ پٹی دو حصوں میں ہو' اور ان میں سے ایک حصہ خون سے آلودہ ہو جائے' تو تب بھی یہی حکم ہے ۔ اور اگر کوئی کیڑا یا گوشت شرمگاہ سے نیچے گر پڑے' تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا' اور اگر وہ قبل و دبر سے خارج ہو' تو ذریعہ حدث ہوگا ۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے وہ کیڑا جو قبل و دُبر میں سے خارج ہو' تو وہ فی نفسہٖ ناپاک ہوتا ہے' اس لئے کہ اس کی پیدائش نجاستوں سے ہوئی ہے' اور وہ چونکہ خود باہر نکلا ہے اور نجاست کا باہر نکلنا ذریعہ حدث ہے' لہٰذا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا ۔ بخلاف زخم سے خارج ہونے والی شیٔ کے' اس لیے کہ اس صورت میں اس کی ولادت گوشت سے ہوئی ہے اور گوشت فی نفسہٖ پاک ہے ۔ اور ناپاک تو اس پر موجود رطوبتیں ہیں' وہ نہیں'

اور یہ رطوبتیں کیڑے کے ساتھ باہر نکلی ہیں، اپنے آپ نہیں؛ لہٰذا اس جگہ خروج نجاست والا مسئلہ نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس نے اپنے دانتوں میں خلال کیا اور خلال کرنے سے خلال کے سرے پر کچھ خون ظاہر ہوگیا تو یہ ذریعۂ حدث نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ خون خود بخود نہیں نکلا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی جگہ دانت مارا جس سے اس کے دانتوں پر خون کا نشان ظاہر ہوگیا۔ تو تب بھی وضو ساقط نہ ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

علی ہذا القیاس اگر کسی نے ناک میں دوا ڈالی، وہ دوا دماغ تک جا پہنچی پھر وہاں سے وہ دوا ناک یا کان کے راستے باہر نکل آئی۔ تو تب بھی "حدث" لاحق نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ دماغ نجاستوں کا مقام نہیں ہے۔ اور اگر وہ دوا منہ کے راستے سے باہر نکلی، تو الکرخی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور علی بن الجعد[1] امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا حکم بعینہٖ قے کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ سے اترنے والی کوئی شی اس وقت تک منہ کے راستے سے باہر نہیں آ سکتی۔ جب تک کہ وہ معدہ میں نہ پہنچے؛ اور اگر کسی نے بلغم والی قے کی۔ تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ذریعہ حدث نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں وہ ذریعہ حدث ہوگی ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ معدہ سے اٹھ کر منہ کے راستے باہر نکلنے والی بلغم کے متعلق امام ابو یوسفؒ کا بھی وہی مسلک ہے۔ جو تمام ائمہ کا ہے اور دماغ سے نیچے اترنے والی بلغم کے بارے امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کا وہی قول ہے جو دیگر ائمہ کا ہے۔ کہ وہ ذریعہ حدث نہیں ہے۔ جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ دماغ سے نیچے اترنے والی بلغم کے متعلق تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہیں۔ البتہ معدہ سے اوپر اٹھنے والی بلغم کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بلغم نجس ہے، کیونکہ اب یہ نجاستوں سے مخلوط ہو کر آئی ہے۔ اس لیے کہ معدہ نجاستوں کا مخزن ہے، لہٰذا وہ ذریعہ حدث ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کھانے کی یا پانی کی قے کی؛ جبکہ دوسرے دونوں ائمہ کا استدلال یہ ہے کہ بلغم ایک صیقل شدہ شی ہے، اسی لیے کوئی اور نجاست اس کے ساتھ پیوست نہیں ہوتی، لہٰذا وہ طاہر ہوگی۔

علاوہ ازیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ اقدس سے لوگوں کا یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ بلغم اپنی چادروں اور آستینوں سے صاف کرتے ہیں اور اس کو کبھی بھی بری نظر سے نہیں دیکھا گیا[2]۔ تو گویا اس کی طہارت پر ایک طرح امت کا اجماع ہے۔ اور ابو منصور نے ذکر کیا ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کا جو معدہ سے اٹھنے والی بلغم کے متعلق قول ہے، وہ جمہور کے مطابق ہے۔ کیونکہ وہ ناپاک ہوتی ہے۔ پھر یہاں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے جس مسلک کا ذکر ہے، ان کا یہ مسلک۔ حلق اور پھیپھڑوں کے اطراف سے اٹھنے والی بلغم کے متعلق ہے، وہ بالاجماع حدث نہیں ہے۔ کیونکہ وہ پاک ہوتی ہے، لہٰذا اگر بلغم کھانے وغیرہ کے ساتھ مخلوط نہ ہو، بلکہ صاف ہو، تو اس سے یہ پتہ چلے گا کہ وہ معدہ سے اٹھ کر نہیں آئی، تو وہ پاک ہوگی۔ اور

---

[1] علی بن جعد بن عبید جوہری البغدادی (۱۳۶-۲۳۲ھ) امام ابو یوسف کے شاگرد اور اپنے زمانے کے مشہور فقیہ تھے۔

[2] یہ عمل انفرادی حیثیت سے مسلم ممالک میں موجود رہا ہے۔ شریعت کی جانب سے ایسی کوئی ہدایت نہیں ملتی۔ لہٰذا اس عمل کو "مسلم تہذیب" میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔

ذریعہ حدث نہ ہوگی۔ اور اگر وہ کھانے وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو۔ تو یہ اس کے معدہ سے ہو کر آنے کا ثبوت ہوگا۔ لہٰذا وہ ناپاک اور ذریعہ حدث ہوگی۔ اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

اگر کسی شخص کو خون کی قے آئے۔ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں صراحت کے ساتھ کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ المعلیٰ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ ایسی قے اگرچہ تھوڑی ہی ہو، پھر خواہ وہ ٹھوس ہو یا مائع، بہر صورت موجب حدث ہوگی۔ حسن بن زیاد ان دونوں سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ قے مائع ہو تو خواہ کم ہو یا زیادہ موجب حدث ہوگی۔ اور اگر جمے ہوئے خون کی ہو تو اس وقت تک موجب حدث نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ منہ بھر کر نہ آئے۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ بہر صورت جب تک منہ بھر کر نہ ہو، موجب حدث نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخؒ نے امام محمدؒ ہی کی روایت کو درست قرار دیا ہے، اور المعلیٰ اور حسن کی روایات سے، جو قلیل مائع قے کے بارے میں ہیں۔ دونوں ائمہ کرام کا اس سے رجوع ثابت کیا ہے۔ اسی رائے کو ہمارے استاد (شیخ) نے بھی قابل اعتماد سمجھا ہے۔ اس لیے کہ یہی رائے ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ کے "خروج نجاست کے اصول" کے مطابق ہے۔ کیونکہ حدث خروج نجاست سے ہی عبارت ہے، جبکہ قلیل قے خروج نجاست کے ضمن میں نہیں آتی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور امام محمدؒ نے جامع الصغیر میں اسی رائے کی طرف بغیر کسی اختلاف کے اشارہ کیا ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں؛

"جب کوئی شخص منہ بھرنے سے کم قے کرے، تو اس سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔"

یہاں انہوں نے خون وغیرہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ جب کہ اکثر مشائخؒ نے اس اختلاف کو درست قرار دیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کو صحیح گردانا ہے، اس لیے کہ تمام اقسام کی کم مقدار والی قے میں بھی بظاہر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ذریعۂ حدث ہو، کیونکہ حقیقی طور پر نجاست کا خروج یعنی اس کا باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا پایا گیا ہے۔ کہ منہ مطلقاً "ظاہری" حصے کے ضمن میں آتا ہے۔ البتہ قلیل قے کا اعتبار اس لیے نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کے اکثر وقوع پذیر ہونے کی بنا پر اگر اس کو حدث قرار دیا جائے تو اس میں دشواری (حرج) ہوتی ہے لیکن چونکہ خون کی کم مقدار والی قے شاذ و نادر ہی ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں اصل قیاس پر عمل کرتے ہوئے اسے "موجب حدث" قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ہمارے بیان کردہ مذکورہ احکام کا تعلق صحت مند افراد سے ہے۔ جب کہ معذور افراد، مثلاً استحاضہ والی عورت، ایسا زخمی شخص جس کے زخم سے خون بہہ رہا ہو، پیٹ یا پیشاب کی مرض، ہمیشہ کی نکسیر اور ہمیشہ خارج ہونے والی ہوا وغیرہ کے عوارض میں مبتلا افراد، بشرطیکہ ان عوارض سے کسی بھی نماز کا وقت خالی نہ گذرتا ہو، خروج نجاست اس وقت تک ذریعہ حدث نہ ہوگا، جب تک کہ اس نماز کا وقت باقی ہے جس نماز کے لیے انہوں نے طہارت کی ہو، چنانچہ اگر استحاضہ والی عورت نے نماز کے ابتدائی

---

[۱] معلی بن منصور (م ۲۱۱ھ)، امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے فاضل شاگرد اور ممتاز فقیہ تھے، انہیں امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کی کتب والامالی اور نوادر روایت کرنے کا شرف حاصل ہے (حدائق، ص ۱۶۵)

وقت میں وضو کرلیا، تو اسے اجازت ہے کہ جب تک نماز کا وقت باقی ہے۔ وہ اپنے اسی وضو کے ذریعے جتنے چاہے فرائض اور نوافل وغیرہ ادا کرے۔ خواہ اس دوران میں خون مسلسل بہتا رہے یہ ہمارا مسلک ہے! امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر عذر قبل و دبر (سبیلین) سے متعلق ہو، مثلاً استحاضہ، پیشاب اور ہوا کا مسلسل اخراج وغیرہ تو اس صورت میں اسے چاہیے کہ وہ ہر فرض نماز کے لیے وضو کرے۔ البتہ اس وضو سے وہ نوافل جتنے چاہے ادا کرے۔ امام مالکؒ کا دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے لیئے الگ الگ وضو کرے۔ ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے،

المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة استحاضہ والی عورت ہر نماز کے لیے وضو کرے۔

امام مالکؒ نے لفظ صلوٰۃ کو مطلق قرار دیتے ہوئے، اس کے اطلاق پر عمل کیا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث میں مستعمل لفظ "صلوٰۃ" کو "فرض نماز" کے ساتھ مقید اور محدود فرماتے ہیں، اس لیے کہ یہی تو اصل مقررہ نماز ہے۔ علاوہ ازیں "مستحاضہ" کی طہارت ایک مجبوری کی طہارت ہے۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ یا اس کے اوپر طاری ایسی حالت موجود ہے۔ جو اس طہارت کے منافی ہے اور کوئی شی اپنے "منافی عمل" کی موجودگی میں نہ پائی جا سکتی ہے اور نہ برقرار رہ سکتی ہے۔ الا یہ کہ اس نے چونکہ فرض نماز ادا کرنا ہے، لہٰذا طہارت کے منافی عمل کا حکم ادائے فرض تک بوجہ ضرورت مؤخر رہے گا۔ اور جیسے ہی وہ فرض نماز ادا کرلے گی۔ تو ضرورت ختم ہو جائے گی، اور طہارت کے منافی عمل کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور نوافل چونکہ فرائض کے تابع ہیں، اس لیے کہ شریعت نے ان کا حکم اس لیے دیا ہے، تاکہ ان کے ذریعے فرائض میں موجود کمی یا نقصان کو پورا کیا جا سکے۔ لہٰذا یہ نوافل فرض نماز کے اجزاء کے قائم مقام ہوں گے۔ اور کسی نماز کے لیے کی گئی طہارت اس کے جملہ اجزاء کو حاوی ہوتی ہے۔ بخلاف دوسری فرض نماز ادا کرنے کے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع نہیں ہے، بلکہ وہ ایک مستقل نماز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو امام ابوحنیفہؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

المستحاضة تتوضا لكل وقت من الصلوٰة استحاضہ والی عورت نماز کے ہر وقت کے لیے وضو کرے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں عزیمت تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کے شکریے اور حصول ثواب کے لیے امکانی حد تک نماز کے پورے وقت میں آدمی نماز ادا کرتا رہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے رخصت اور آسانی کے لیے یہ اجازت دی ہے کہ کچھ وقت میں نماز کی ادائیگی کرکے بقیہ وقت میں قضا شدہ نمازوں کی ادائیگی، اور زندگی کے دوسرے کام ادا کرنے کی بھی اجازت ہے۔ یوں یہ حکماً پورے وقت کا ایک وظیفہ ہے۔ لہٰذا شرعی طور پر ادائیگی نماز کا وقت عملی طور پر وقت ادا کے قائم مقام ہے تو جس طرح اگر انسان نماز ادا کرے، تو اس سے طہارت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو اسی طرح جب وقت اس کے قائم مقام ہوگا۔ تو اس سے بھی یہی حکم قرار پائے گا۔ اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے۔ وہ تو الٹا ان کے اپنے خلاف حجت ہے۔ اس لیے کہ مطلق نماز کا لفظ معروف و معتاد نماز کے لیے ہی مستعمل ہوتا ہے اور ہمیشہ ہی مطلق لفظ متعارف معتاد مفہوم پر محمول ہوتا ہے۔ جیسے کہ فرمان نبوی ہے،

الصلوٰۃ عماد الدین۔ نماز دین کا ستون ہے۔

اور اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وضو سے پانچ نمازیں ادا فرمائیں، اگر ان سب سے عرفی نماز مراد ہے، اور صلوٰۃ معہودہ (مقررہ نماز) سے مراد یہی دن رات کی پنجگانہ نماز ہے۔ تو گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ استحاضہ والی عورت دن اور رات میں پانچ مرتبہ وضو کرے۔ اگر ہم اس کے لیے ہر نماز، یا فرض نماز کے لیے وضو کرنا لازم قرار دیں۔ تو اس کا التزامی تقاضا پانچ بار سے زیادہ مرتبہ وضو کرنا ہوگا، جو نص کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں اکثر لفظ صلوٰۃ (نماز) بول کر اس سے نماز کا وقت مراد لیا جاتا ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے:

اینما ادرکتنی الصلوٰۃ تیممت وصلیت۔ مجھے جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا، تو میں تیمم کر کے نماز ادا کروں گا۔

حالانکہ مدرک (آنے یا پانے والا) وقت ہوتا ہے۔ نماز نہیں ہوتی، جو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا عمل ہے۔ اور اسی طرح فرمان نبوی ہے:

ان للصلاۃ اوّلاً و آخراً نماز کا اول وقت بھی ہوتا ہے اور آخر وقت بھی۔

اس سے بھی نماز کا وقت مراد ہے؛ اسی طرح کہا جاتا ہے۔ اتیتک الصلوٰۃ الظہر، یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آؤں گا۔ لہٰذا لفظ صلوٰۃ (نماز) بول کر اس کا وقت مراد لینا تو درست ہے لیکن وقت کا ذکر کر کے اس سے نماز مراد لینا درست نہیں، لہٰذا دونوں روایات کو باہمی تعارض سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ ایک حدیث کے مطلق لفظ کو دوسری روایات کے محکم مفہوم پر محمول کیا جائے۔

معذور شخص کی طہارت فقط اسی صورت میں دوران وقت میں باقی رہتی ہے، جب اسے کوئی حدث پیش نہ آئے، ورنہ اس کا وضو باقی نہ رہے گا، اس لیے کہ ضرورت بہنے والے خون کے ضمن میں ہے کسی اور حدث کے سلسلے میں نہیں۔ لہٰذا وہ دیگر احداث میں صحت مند افراد ہی کے حکم میں ہوگا — یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے وضو تو کسی اور حدث کی بنا پر کیا ہو لیکن بعد ازاں اس کا خون جاری ہو گیا ہو اس لیے کہ اس کا سابق وضو اس عذر پر مبنی نہ تھا۔ لہٰذا وہ وضو اس عذر کے حق میں کالعدم ہوگا — اسی طرح اگر خون اس کے ایک نتھنے سے جاری ہو، پھر اس نے وضو کر لیا تو خون اس کے دوسرے نتھنے سے پھر پڑا۔ تو اسے دوبارہ وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ یہ اب نیا حدث ہے، جو طہارت کے وقت موجود نہ تھا۔ لہٰذا اس حدث کے پیش آنے پر اس کی طہارت برقرار نہ رہے گی، ازیں صورت مذکورہ عذر اور بول و براز سب برابر ہوں گے، لیکن اگر دونوں نتھنوں سے خون جاری ہو۔ پھر اس نے وضو کیا، تو ایک نتھنے کا خون بند ہوگیا، تو اس کی سابقہ طہارت وقت کے اختتام تک برقرار رہے گی، اس لیے کہ اس کی طہارت ان دونوں کے لیے وقوع میں آئی تھی۔ اور جب طہارت کسی خاص عذر کی بنا پر وقوع میں آ جائے۔ تو اس عذر کے باقی رہنے سے بقیہ وقت میں طہارت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور وہ دوسرے نتھنے سے خون جاری رہنے کی بنا پر بدستور معذور رہے گا۔ اسی اصول پر متعدد زخموں والے شخص کا مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر ایک زخم سے خون جاری ہو، پھر دوسرے زخم سے

خون جاری ہوگیا۔ یا تمام زخموں سے خون رواں تھا، پھر بعض زخموں سے خون کا انقطاع ہوگیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام کے مابین مستحاضہ کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ آیا اس کا وضو نماز کے وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ٹوٹتا ہے۔ یا اگلی نماز کے وقت آنے کی وجہ سے۔ یا دونوں میں سے کسی ایک کی موجودگی سے اس کی طہارت ختم ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وضو محض وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ختم ہوتا ہے۔ کسی اور بنا پر نہیں۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگلی نماز کے وقت کرنے کے باعث اس کی طہارت باطل ہوتی ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق ان میں سے جو سبب بھی پایا جائے اس کا وضو باطل ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، اولاً یہ کہ نماز کا وقت ختم ہو جائے، مگر اگلی نماز کا وقت نہ ہو، جیسے مثلاً اس نے فجر کی نماز کے لیے وضو کیا، پھر سورج نکل آیا، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی طہارت ختم ہو جائے گی، کیونکہ نماز کے وقت کا خروج پایا گیا ہے اور امام زفرؒ کے مطابق اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اس لیے کہ اگلی نماز کا وقت ابھی نہیں آیا —— دوسری اختلافی صورت یہ ہے کہ نماز کے وقت کا آنا (دخول) تو پایا جائے، مگر کسی نماز کے وقت کا جانا (خروج) موجود نہ ہو، مثلاً اس نے زوال سے قبل وضو کیا۔ پھر سورج زوال پذیر ہوگیا —— تو اس کی طہارت امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تو باطل نہ ہوگی کیونکہ ان کے اصول کے مطابق خروج کا سبب نہیں پایا گیا البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کا وضو باطل ہو جائے گا کیونکہ اگلی نماز کا وقت آنے تک اس کی ضرورت موجود ہے۔ لہٰذا اس وقت تک اس کا اعتبار ساقط رہے گا۔ اور وقت کے آنے (دخول) کے لیے امام ابو یوسفؒ کا استدلال بھی یہی ہے، البتہ وقت کے جانے (خروج) کے ذریعہ حدث ہونے کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اگلی نماز کا وقت آنے سے پہلے طہارت کے منافی عمل کے باوجود طہارت کو باطل کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اسی طرح وقت گذر جانے کے بعد بھی اس کو برقرار رکھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اس کی منافی وصف کا اعتبار ہوگا؛ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال وہی ہے جس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں کہ نماز کا مکمل وقت عملی طور پر نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، پھر جس طرح یہ لازم ہے کہ طہارت کے وقت کو ادائیگی نماز کے وقت پر حقیقتاً مقدم رکھا جائے تو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ طہارت کو ادائیگی نماز کے وقت پر شرعاً بھی پہلے رکھا جائے تاکہ نماز کے تمام وقت میں ادائیگی نماز میں مشغول ہونے کا مفہوم پایا جائے، اور یہ بات وقت کے جانے کی بنا پر ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا وقت ختم ہونے سے حدث کا حکم ظاہر ہو جائے گا ہمارے مشائخ نے اختلاف کا دارومدار خروج و دخول دونوں پر رکھا ہے۔ کہ اس کا وضو ہر صورت ٹوٹ جاتا ہے، خواہ نماز کا وقت آئے، یا جائے۔ اور مشائخ کا یہ موقف اس لیے ہے تاکہ طالب علموں کو یاد کرنے میں سہولت ہو، اس لیے نہیں کہ نماز کے وقت کے آنے (دخول)، یا جانے (خروج)، کو وضو کے باطل کرنے میں کوئی دخل ہے اس کا دارومدار تو ہمارے اوپر بیان کردہ اصول پر ہے۔

اگر کسی معذور نے نماز عید یا نماز چاشت کے لیے دن چڑھنے پر وضو کیا، تو کیا وہ اس وضو سے ظہر کی نماز ادا کر سکتا ہے یا نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق تو اس کا حکم دریافت کرنا آسان ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اگلی نماز کے وقت کا آنا پایا گیا ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ

کے مسلک پر اس کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے نماز ظہر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ وضو ایک خاص نماز کے لیے تھا۔ تو جب اس نماز کا وقت ختم ہوا تو وضو بھی ختم ہو جائے گا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس وضو سے اس کی نماز ظہر درست ہوگی، کیونکہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، طہارت کو نماز ظہر کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہے، لہٰذا اس وضو سے نماز عید، نماز چاشت، اور دیگر نوافل وغیرہ ادا کرنا اسی طرح جائز ہیں، جس طرح کہ اگر وہ ظہر کا وقت آنے سے قبل نماز ظہر کے لیے وضو کرتا اور پھر نماز کا وقت آ جاتا ہے کہ اس صورت میں بلاشبہ اس کے لیے وقت کے دوران میں نماز ظہر ادا کرنا اور دیگر نمازیں ادا کرنا جائز ہے تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے نماز ظہر کے لیے وضو کیا اور نماز ادا کر لی۔ پھر اس نے اسی وقت میں دوسرا وضو نماز عصر کے لیے کر لیا اور پھر نماز عصر کا وقت ہو گیا، تو کیا مذکورہ دونوں ائمہ کے مسلک پر اس کیلئے اس وضو سے نماز عصر ادا کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر ادا کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس کی طہارت ظہر کی نماز کے لیے تو درست ہے، تو جب تک وقت رہے گا، اس کا یہ وضو برقرار رہے گا۔ اسی لیے اس کو پہلی طہارت کے ہوتے ہوئے دوسری طہارت کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ یہ طہارت پہلی طہارت ہی کا اعادہ سمجھی جائے گی۔ لہٰذا دوسری طہارت کالعدم تصور ہوگی جب کہ پہلی طہارت وقت گذرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر جائز ہوگی، کیونکہ اسے نماز عصر سے قبل وضو کرنے کی اجازت ہے، تاکہ وہ نماز کا سارا وقت ادائگی نماز میں صرف کر سکے۔ اور اس نے جو طہارت نماز ظہر کے لیے کی تھی، وہ تو نماز عصر کے لیے کالعدم ہوگی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ظہر کا وقت ختم ہونے سے وہ طہارت ختم ہوگی، جو اس نے نماز ظہر کے لیے کی تھی۔ جب کہ نماز عصر کے لیے کی گئی طہارت ختم نہ ہوگی۔

اور اگر "استحاضہ والی عورت"[1] نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا، یا وضو کرنے کے بعد وقت نکلنے سے پہلے خون جاری ہو گیا لیکن عین اس وقت جب وہ نماز پڑھ رہی تھی نماز کا وقت نکل گیا تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ نماز کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ اس کی طہارت وقت نکلنے سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو جب نماز مکمل ہونے سے قبل نماز کا وقت نکل گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اور طہارت باطل ہونے سے نماز جاری نہ رکھ سکے گی۔ اس لیے کہ وہ خون کے اجراء کے باعث خروج وقت کی بنا پر بے وضو ہو گئی ہے اس وقت اس کی حالت اس تیمم کرنے والے شخص کی سی ہو گی، جسے نماز کے دوران میں پانی نظر آ جائے اور اگر جب اس نے وضو کیا تو خون رکا ہوا تھا اور پھر اس نے نماز شروع کی، اور نماز کے دوران میں ہی نماز کا وقت جاتا رہا۔ اور پھر وقت گذرنے کے بعد اس کا خون جاری ہو گیا، تو اس صورت میں وہ دوبارہ وضو کر کے لونماً سابقہ نماز کو جاری رکھے گی کیونکہ اس صورت میں اس کو یہ نیا حدث لاحق ہوا ہے۔ اور اس کی بنا پاکی

---

[1] استحاضہ کی تفصیل آئندہ اوراق میں ہے۔ آئندہ سطور میں اس کے لیے "مستحاضہ" ہی کی اصطلاح استعمال ہوگی۔ (یعنی استحاضہ والی عورت)۔

سابقہ ناپاکی نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس نے طہارت کی تھی، تو اس کی طہارت کسی منافی طہارت شے کی عدم موجودگی کے باعث، بالکل صحیح طہارت تھی، اور یہ حدث اسے فی الوقت لاحق ہوا ہے، جو اسی حالت تک محدود رہے گا اور اس کی طہارت کو شروع سے ختم کرنے کا موجب نہ ہوگا اور اگر اس نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا۔ پھر خون بند ہوگیا اور اسی حالت میں اس نے نماز پڑھنا شروع کی تاآنکہ نماز کا وقت ختم ہوگیا، اور دوسری نماز کا وقت ہوگیا — پھر خون جاری ہوگیا۔ تو اس صورت میں وہ اپنی پہلی نماز کا اعادہ کرے گی۔ اس لیے کہ جب اس کا خون بند ہوگیا وقت کے اختتام تک جاری نہ ہوا۔ تو اس کی یہ طہارت اس کے حق میں معذور کی طہارت نہ رہی۔ کیونکہ اس کا عذر ختم ہوگیا تھا جس سے واضح ہوا کہ اس نے جو نماز پڑھی ہے وہ طہارت کے بغیر پڑھی ہے۔ ان مسائل کی اصل الجامع الصغیر میں مذکور ہے۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ معذور شخص کی طہارت کا حکم تھا، اب رہا اس کے کپڑوں کی نجاست کا مسئلہ تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کے کپڑے پر ناپاکی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہے، بشرطیکہ ان کپڑوں کا دھونا اس کے لیے فائدے مند ہو، یعنی گھڑی گھڑی اس کو نجاست نہ لگتی ہو۔ بنا بریں اگر اس نے نجاست کو دھوئے بغیر نماز ادا کرلی، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر یہ دھونا اس کے لیے سودمند ثابت نہ ہو تو اس پر کپڑوں کا دھونا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک اس کا عذر باقی ہے۔ اسی رائے کو ہمارے مشائخ نے اختیار کیا ہے "محمد بن مقاتل الرازی[1] کا مسلک یہ ہے کہ اس کو ہر نماز کے وقت کپڑوں کا دھونا ضروری ہے۔" انہوں نے کپڑوں کی طہارت کو وضو پر قیاس کیا ہے، مگر ہمارے مشائخ کا قول ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حدث کے حکم کا تو ہمیں بذریعہ نص (حدیث) پتہ چلا ہے۔ اور کپڑوں کی نجاست کا اور جسم کی نجاست کا مفہوم ایک جیسا نہیں، چنانچہ وہاں کی قلیل نجاست بھی قابل عفو ہے۔

ج۔ **حدث حکمی:** جہاں تک "حدث حکمی" کا تعلق ہے۔ تو اس کی دو اقسام ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ نجاست حقیقی کے خروج کا کوئی غالب سبب پایا جائے اس صورت میں احتیاطاً سبب اپنے مسبب کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مذکورہ قسم کا کوئی سبب تو نہ پایا جائے لیکن شارع کی تعمیل حکم کے طور پر اسے حدث سمجھا جاتا ہو، اول الذکر قسم کی آگے متعدد انواع ہیں:

① **مباشرة:** (عورت و مرد کا ملاپ) جس کی صورت یہ ہے کہ مرد عورت کے ساتھ، حالت شہوت اور حالت انتشار میں، بغیر کسی حجاب کے ملاپ کرے اگر اسے اپنے آلے پر کوئی رطوبت بھی محسوس نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت استحسان کی رو سے حدث ہوگی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حدث نہ ہو۔ اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ کیا دونوں کی شرمگاہوں کا ملنا، یعنی باہم مس ہونا ضروری ہے؟ یا نہیں تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں یہ شرط نہیں۔ "ظاہر روایت

---

[1] محمد بن مقاتل رازی (م ۲۴۲) امام محمدؒ کے شاگرد اور کتاب مدعی و مدعی علیہ کے مؤلف ہیں کافی مدت تک قاضی رہے اور وہ اہم حنفی علماء میں سے تھے (حدائق، ص ۱۸۷)

میں یہی قول ان سے مروی ہے۔ اور النوادر کی رو سے انکے نزدیک ایسا ہونا شرط ہے بالکرخیؒ نے بھی دونوں کی شرمگاہوں کا ملنا ضروری قرار دیا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اس وقت مسبب کے قائمقام ہوتا ہے، جب مشقت میں پڑے بغیر سبب سے مطلع ہونا مشکل ہو، جب کہ زیر بحث صورت میں مسبب پر بغیر مشکل میں پڑے مطلع ہونا ممکن ہے، اس لیے کہ یہ صورت بیداری کی ہے جس کی بنا پر بآسانی مطلع ہوا جا سکتا ہے، اس لیے سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھیرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ استحسان کی وجہ ایک روایت ہے۔ کہ ایک صحابی ابوالیسر نے، جو شہد بیچا کرتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "یا رسول اللہؐ میں نے اپنی بیوی کے ساتھ جماع کے سوا سب کچھ کیا ہے آپؐ نے فرمایا کہ وضو کرکے دو رکعت نماز پڑھ لو"۔

علاوہ ازیں اگر مرد کا جسم عورت سے ملے (مباشرت کرے) تو ایسی صورت میں لازماً کچھ نہ کچھ مذی ضرور خارج ہوتی ہے لیکن یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے جسم کی حرارت خشک کر دے جس کی وجہ سے اس پر اطلاع نہ ہو سکے، یا وہ غلبۂ شہوت کے باعث اپنے جسم سے غافل ہو جائے۔ بہر حال مباشرت خروج مذی کا بہت قوی ذریعہ ہے اور سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھیرانے کا طریقہ "شریعت طیبہ" میں بہت متعارف ہے، خاص طور احتیاطی موقعوں پر جس طرح حرمت مصاہرتؔ کے اثبات کے لیے مرد کے عورت کو شہوت کے ساتھ مس کرنے کو وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے، بلکہ نفس نکاح بھی وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے اور لیٹ کر سونا حدث کا سبب خیال کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالك! تو اسی طرح زیر نظر صورت کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا یا بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ یا جسم کے کسی اور حصے کو بغیر کسی رکاوٹ کے ہاتھ لگایا، لیکن اسے انتشار نہ ہوا ہو تو اکثر علماء کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو وہ ذریعہ حدث ہوگا۔ اور اگر اس نے عورت کو بغیر شہوت کے ہاتھ لگایا جس کی صورت یہ ہو کہ وہ عورت ابھی چھوٹی عمر کی ہو، یا اس کی "محرم" ہو، تو پھر اس کا وضو باطل نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ہر صورت اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے، یا بلا شہوت۔

یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ جن صورتوں میں عورت کو چھونے (لمس) سے مرد کا وضو ٹوٹ جاتا ہے تو کیا جس عورت کو اس نے مس کیا ہو، اس کا بھی وضو ساقط ہو جائے گا؟ ہمارے نزدیک تو اس کا وضو باطل نہ ہوگا" البتہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال الفاظ قرآنی، لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ [۲] سے ہے کہ ملاہسة۔ مفاعلہ کے وزن پر ہے۔ جس میں دو طرفہ لمس کا اظہار ہوتا ہے

---

[۱] حرمت مصاہرت سے مراد وہ حرمت ہے۔ جو بیوی (موطوءہ) کی والدہ اور اس کی بیٹی کے ساتھ بیٹا یا باپ ہونے کی حیثیت سے ان سے "حرمت نکاح" کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔

[۲] المائدہ - ۶

اور عربی لفظ لمس اور مس دونوں ایک ہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے۔

وَاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ [1] — اور جنات نے کہا کہ، ہم نے آسمان کو چھوا۔

اور لمس کا حقیقی مفہوم ہاتھ لگانا مجازی مفہوم جماع کرنا ہے، یا بالفاظ دیگر یہ لفظ دونوں معانی میں حقیقی طور پر ہی استعمال ہوتا ہے۔ دونوں میں فقط مس کرنے کے ذریعہ کا فرق ہے۔ تو چونکہ دونوں معانی میں لمس کا مفہوم موجود ہے، لہٰذا یہ لفظ دونوں معانی کے لیے حقیقی حیثیت رکھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے محض چھونے (لمس) کو حدث قرار دیا ہے جس میں دونوں معانی شامل ہیں اور اس پر دو طہارتوں میں سے ایک یعنی تیمم کا کرنا لازم ٹھیرایا ہے۔ ہمارا استدلال اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے۔ کہ" ان سے اس کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیتے اور پھر نماز ادا کرنے کے لیے چلے جاتے اور وضو نہ فرماتے تھے" علاوہ ازیں لمس نہ تو بذات خود حدث ہے، اور نہ ہی یہ اکثر اوقات حدث کا ذریعہ ہوتا ہے، لہٰذا عام حالات میں یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی مرد کسی مرد کو ہاتھ لگا دے، یا عورت کسی عورت کو مس کر دے، اس لیے کہ میاں بیوی کو اکثر و بیشتر ایک دوسرے کو مس کرنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ تو اگر ہم اسے ذریعہ حدث ٹھہرا دیں، تو لوگوں کو بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق امام التفسیر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس میں لمس سے مراد " جماع " ہے۔ حضرت ابن عباس ترجمان قرآن ہیں، لہٰذا ان کی بات کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اور ابن السکیت [2] اصلاح المنطق میں فرماتے ہیں کہ لمس کا جب کسی عورت کے ساتھ ذکر آئے، تو اس سے مراد وطی ہوتی ہے۔ عرب کہتے ہیں "لمست المرءة" یعنی میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا؛ علاوہ ازیں جب لمس میں جماع کا احتمال موجود ہے، خواہ اسے حقیقت سمجھا جائے، یا مجاز تو اسے اسی پر محمول کرنا چاہیئے۔ تاکہ مختلف دلائل کے مابین موافقت پیدا کی جا سکے۔

اگر کسی نے اپنے عضو (آلہ تناسل) کو اپنا ہاتھ بغیر کسی رکاوٹ کے لگایا۔ تو ہمارے نزدیک اس سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے وضو باطل ہو جاتا ہے۔ وہ اس ضمن میں بسرہ بنت صفوانؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ آپؐ سے نقل کرتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

مَن مَسَّ ذَکَرَہٗ فَلْیَتَوَضَّأْ۔ — جس نے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا وہ وضو کرے۔

اس کے مقابلے میں ہماری دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، زید بن

---

[1] الجن۔ ۸۔

[2] ابن السکیت کا پورا نام یعقوب بن اسحاق تھا۔ وہ مشہور و معروف امام لغت ہیں۔ ان کی وفات ۲۴۴ھ میں ہوئی۔ ان کی کتاب اصلاح المنطق ادب اور لغت سے متعلق ایک اہم تصنیف ہے۔ (کشف الظنون ۱/۱۰۸)

ثابت، عمران بن حصین، حذیفہ بن الیمان، ابوالدرداء اور حضرت ابوہریرہؓ کے اقوال ہیں کہ یہ سب حضرات عضو سے ہاتھ لگانے کو ذریعۂ حدث نہیں خیال کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک "عضو" کو ہاتھ لگانے اور ناک کو ہاتھ لگانے میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں سے بعض نے مذکورہ بالا روایت کے راوی سے کہا کہ اگر وہ ناپاک ہے تو اسے کاٹ دو، علاوہ ازیں اس کو ہاتھ لگانا نہ تو خود حدث ہے اور نہ ہی اکثر اوقات حدث کا ذریعہ ہے۔ بنابریں وہ تو ناک کو ہاتھ لگانے کی مانند ہے۔ مزید براں انسان اپنے عضو کو اکثر ہاتھ لگاتا رہتا ہے، تو اگر اسے حدث قرار دیا ہے، تو اس سے لوگوں کی دشواری پیش آئے گی۔ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ کئی وجوہ سے ثابت نہیں ہے: اولاً اس لیے کہ وہ اجماع صحابہؓ کے یکسر خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، ثانیاً اس لیے کہ اس خاتون نے یہ روایت مروان بن الحکم کے زمانے میں پہلی مرتبہ بیان کی، جس پر موجود صحابہ کرامؓ نے باہم مشورہ کیا اور کہا کہ "ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کو محض ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑ سکتے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ آیا اس نے سچ کہا ہے۔ یا جھوٹ" اور ثالثاً اس لیے کہ یہ روایت "ابتلائے عام" سے متعلق ہونے کے باوجود، خبر واحد ہے ورنہ اگر یہ روایت صحیح ہوتی۔ تو ابتلائے عام کے باعث اسے درجۂ شہرت حاصل ہوجاتا، لہٰذا یہ روایت زیادہ سے زیادہ "ہاتھ دھونے پر" محمول ہے، اسلیے کہ صحابہ کرامؓ پتھروں کے ساتھ استنجا کیا کرتے تھے، پانی میسر نہ ہوتا تھا۔ تو جب وہ عضو کو ہاتھ لگاتے۔ تو ان کا ہاتھ، خاص طور پر گرمی کے ایام میں کچھ نہ کچھ آلودہ ہوجایا کرتا تھا، لہٰذا آپؐ نے ہاتھوں کے دھونے کا حکم دیا۔ واللہ اعلم۔

(۲) اغماء اور جنون حدث کا ایک سبب بیہوشی (اغماء) اور پاگل پن (جنون) اور ایسی مدہوشی بھی ہے کہ جس سے انسان کی عقل ماؤف ہوجائے، اغماء Fainting سے اس لیے کہ اس سے عضلات اور اعصاب لیٹ کر سونے سے بھی زیادہ ڈھیلے پڑجاتے ہیں۔ تو جب نیند سے وضو ساقط ہوجاتا ہے، تو بیہوشی سے تو بدرجۂ اولیٰ ایسا ہوگا۔ اور جنون (پاگل پن Madness) سے اس لیے کہ اس حالت میں اگر انسان کو کوئی حدث لاحق ہو، تو اس کو اس کا ادراک و شعور نہیں رہتا۔ لہٰذا سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھہرا دیا گیا۔ جہاں تک مدہوشی (Astonishment، Amasement) کا تعلق ہے، جو انسانی عقل کو ماؤف کردے۔ تو یہ مدہوشی بھی عدم شعور کے لیے جنون کے مفہوم میں ہے۔ اور اس سے بھی جسم کے اعضاء اور عضلات کمزور پڑجاتے ہیں۔ ان تمام حالتوں کے دوران میں انسان کے کھڑے ہونے اور لیٹنے وغیرہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا، وجہ یہ ہے کہ جو مفہوم ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ وہ تمام حالتوں میں یکساں ہے۔

(۳) پہلو کے بل لیٹ[1] کر سونا: لیٹ کر سونا خواہ نماز کے دوران میں ہو۔ یا نماز سے باہر ہو، بہر حال ذریعۂ حدث ہے اور اس کے متعلق فقہا کے مابین کوئی اختلاف نہیں

---

[1] یہاں لفظ اضطجاع استعمال ہوا ہے، جس کے معنی پہلو کے بل لیٹنے کے ہیں، لیکن یہ حکم فقط پہلو کے بل لیٹنے ہی کا نہیں، بلکہ ہر طرح لیٹنے کا ہے اضطجاع کا ترجمہ (Lying Down) سے کیا جا سکتا ہے۔

ہے البتہ النظام (المعتزلی) سے منقول ہے کہ وہ ذریعۂ حدث نہیں ہے۔ لیکن اجماع کے مقابلے میں اس کی رائے کی بھلا کیا حیثیت ہے اور وہ خود بھی کوئی مجتہد نہ تھا۔ جمہور کا استدلال ایک روایت سے ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز کے دوران میں سو گئے، حتیٰ کہ ہلکے خراٹوں کی آواز آنے لگی، پھر آپ بیدار ہوئے۔ تو فرمایا کہ اس شخص پر کوئی وضو نہیں جو قیام، رکوع یا قعدے کی حالت میں سو جائے۔ وضو تو اس شخص پر ہے جو پہلو کے بل لیٹ کر سوئے اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سوتا ہے، تو اس کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

یہ روایت اس مضمون پر نص صریح ہے، اس روایت میں حکم کی وجہ عضلات کا ڈھیلا پڑنا قرار دیا گیا ہے، اسی لیے سرین کے بل سونے کا بھی یہی حکم ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے دونوں کولہوں میں سے کسی ایک پر وزن ڈال کر سو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی سرین زمین سے فاصلے پر ہوگی، لہٰذا عضلات کے ڈھیلے ہو جانے اور شعور کی گرفت کمزور ہو جانے کے باعث یہ صورت بھی پہلو کے بل لیٹنے کے مانند ہوگی۔

اور جہاں تک ان دو حالتوں کے علاوہ کسی اور حالت میں سونے کا تعلق ہے۔ یا تو وہ سونا نماز کے دوران میں ہوگا۔ یا نماز سے باہر۔ اگر نماز کے دوران میں ہو۔ تو وہ بہر صورت حدث نہ ہوگا۔ خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے یا وہ دانستہ سو جائے۔ ظاہر روایت میں یہی مسلک بیان ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے نماز میں سونے کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو باطل نہیں ہوتا، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ معلوم نہیں کہ میں نے دانستہ سونے اور نیند کے غلبہ پانے کا بھی ان سے پوچھا تھا یا نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی دانستہ سو جائے۔ تو اس سے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نیند جس حالت میں بھی آئے، وہ ذریعۂ حدث ہے۔ البتہ اگر نیند اس حالت میں آئے۔ کہ انسان زمین پر جما ہوا بیٹھا ہو تو اس بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت صفوان بن عسال المرادی سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ بحالت سفر میں تین دن اور تین راتیں اپنے پاؤں سے موزے نہ اتاریں۔ ہاں البتہ اگر جنابت کی حالت پیش آ جائے تو الگ بات ہے لیکن سونے یا بول و براز کی وجہ سے اتارنے کی ضرورت نہیں"۔ تو آپ نے اس روایت میں نیند کا علی الاطلاق ذکر کرکے، اسے بھی من جملہ احداث کے شمار فرمایا ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں،

العینان وکاء الاست فاذا نامت العینان استطلق الوکاء۔ — دونوں آنکھیں سرین کا سہارا ہیں۔ جب دونوں آنکھیں سو جاتی ہیں تو یہ سہارا ختم ہو جاتا ہے۔

اس روایت میں بھی آپ نے نیند کو سہارا ختم ہونے کا ذریعہ ٹھہرا کر مطلق طور پر ذریعہ حدث قرار دیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے ہے جس میں آپ نے چت لیٹ کر سونے کے سوا دوسری تمام حالتوں میں سونے سے وضو کی نفی کی ہے اور اس حدیث میں آپ نے عضلات کے ڈھیلے پڑنے اور شعور کی گرفت کے ختم ہو جانے کو اس کی وجہ قرار دیا۔ اور زیر بحث صورت

میں یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ یہاں ابھی عضلاتی گرفت باقی ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ نیچے نہیں گرا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مشہور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا نام العبد فی سجوده باهی الله تعالیٰ به ملائکته فیقول انظروا الیٰ عبدی روحهٗ عندی وجسدهٗ فی طاعتی۔

جب کوئی بندہ سجدے میں جا کر سو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے متعلق اپنے فرشتوں کے سامنے اظہار تفاخر فرماتے ہیں کہ دیکھو میرے بندے کی طرف کہ اس کی روح میرے پاس ہے اور اس کا جسم میری اطاعت میں ہے۔

اور اگر نیند کی حالت میں سونا حدث کا ذریعہ ہوتا۔ تو اس کا جسم اللہ تعالیٰ کی اطاعت (بندگی) میں شمار نہ کیا جاتا۔ جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ جہاں بھی مطلق نیند کا ذکر آئے تو اس سے معروف و متداول نیند مراد ہوتی ہے اور یہ معروف و متداول نیند لیٹ کر کی جانے والی نیند ہے۔ علاوہ ازیں عضلات کی بندش کا ڈھیلا پڑنا بھی فقط اسی صورت میں وقوع پذیر ہوتا ہے سونے کے باقی طریقوں میں نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر نیند حالت قیام یا رکوع یا سجدے میں پیش آئے۔ تو اس کے بارے میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ وہ ذریعہ حدث ہو گی، کیونکہ ذریعہ حدث پایا گیا ہے۔ لیکن ہم نے نیند کے غالب آ جانے کی صورت میں تہجد کی ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا ہے تاکہ اس سے تہجد گذاروں کو تکلیف نہ ہو جب کہ دانستہ سونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال ان دو احادیث سے ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ کیونکہ ان میں، ان دونوں حالتوں کے بارے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں سب حالتوں میں عضلات پر انسان کی شعوری گرفت برقرار رہتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر نیند نماز سے باہر ہو، تو اگر وہ شخص زمین پر ٹکا ہوا تو ہو۔ مگر اس نے کسی شی پر ٹیک لگائی ہوئی نہ ہو۔ تو ایسی نیند ذریعہ حدث نہیں ہوتی اس لیے اکثر اوقات اس قسم کی نیند کسی حدث کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ شخص کسی شی پر ٹیک لگائے بغیر کھڑا ہوا، یا رکوع یا سجدے کی ہیئت میں سو جائے، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہیں ہے۔ کیونکہ جو روایات ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ان میں سے نماز اور نماز سے خارج کا کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا؛ علاوہ ازیں یہاں عضلات پر شعوری گرفت ابھی برقرار ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ تاہم ان تمام آراء میں سے قرین صحت وہ رائے ہے جس کا ذکر القمی نے کیا ہے کہ اس حالت کے متعلق کوئی صریح نص نہیں ملتی اس لیے اس کے متعلق یہ دیکھنا چاہیے۔ کہ اگر تو وہ "مسنون سجدہ" کی حالت میں ہو کہ اس کا پیٹ اس کی رانوں سے علیحدہ ہو اور اس کے بازو اس کے پہلوؤں سے الگ ہوں تو وہ نیند ذریعہ حدث نہ ہو گی اور اگر اس نے سجدہ مسنون وضع پر نہ کیا ہو، کہ مثال کے طور پر اس کا پیٹ اس کی رانوں سے ملا ہوا ہو اور اس نے اپنے بازو زمین پر رکھے ہوئے ہوں، تو وہ نیند "ذریعہ حدث قرار پائے گی۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں عضلات پر گرفت برقرار ہوتی ہے اور اعضاء و عضلات کا ڈھیلا پن مفقود ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ لیکن حالت نماز میں ہم نے مذکورہ نص کی بنا پر قیاس پر عمل چھوڑ دیا تھا۔

اور اگر وہ کسی دیوار یا ستون یا آدمی سے ٹیک لگا کر یا اپنے ہاتھ پر وزن ڈال کر سو جائے تو امام طحاویؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر تو اس کی حالت ایسی ہو کہ اگر اس کا سہارہ گرا دیا جائے تو وہ گر پڑے، تو ایسی نیند سے وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔ اسی قول کو ہمارے زیادہ تر مشائخ نے اختیار کیا ہے۔ اور خلف[1] بن ایوب امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا کہ جو کسی شی سے ٹیک لگا کر سو جائے۔ یا کوئی آدمی اس طرح سو جائے کہ اگر اس کی ٹیک گرا دی جائے تو وہ آدمی گر پڑے"۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک اس کی سُرین زمین پر ٹکی رہے اس پر وضو کرنا لازم نہیں۔ اسی روایت کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور یہی بات زیادہ قرین صواب بھی ہے، کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اور جو اس کا مفہوم ذکر کیا ہے یہ اس کے عین مطابق ہے۔

اگر کوئی شخص زمین پر بیٹھ کر سو جائے، پھر وہ نیچے گر پڑے تو اگر وہ نیند کی حالت میں اپنا پہلو زمین کے ساتھ لگنے کے بعد اٹھے تو بالاجماع اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ لیٹنے کی حالت میں نیند، گو وہ کم ہی ہے، پائی گئی ہے اور اگر وہ زمین کے ساتھ اپنا پہلو لگنے سے پہلے ہی جاگ جائے، تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، کیونکہ نیند کی وجہ سے اس کی اپنے عضلات پر گرفت نرم پڑ چکی ہے۔ جس کی بنا پر وہ زمین پر گرا ہے۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سرین کے زمین سے اٹھنے سے قبل بیدار ہو جائے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر وہ اس کے بعد بیدار ہوا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۴) نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنا: حدث حکمی کی ایک صورت کسی رکوع و سجود والی نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے پر مشتمل ہے۔ یہ قہقہہ اگر نماز سے باہر ہو یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت میں ہو تو وہ "ذریعہ حدث" نہیں ہے یہ حکم استحسان کے تحت ہے۔ جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ ہر صورت حدث نہ ہو۔ یہی امام شافعیؒ کا قول ہے، لیکن تبسم (ہلکی مسکراہٹ) کے حدث نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے: امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابرؓ سے مروی ایک روایت ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

الضحك ينقض الصلوٰة ولا ينقض الوضوء۔ — ہنسنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مگر وضو نہیں ٹوٹتا۔

علاوہ ازیں اس سے حقیقی طور پر نہ تو کوئی حدث پایا جاتا ہے اور نہ ہی حدث کا کوئی سبب پیدا ہوتا ہے۔ جب کہ وضو ان دو کے علاوہ کسی امر سے نہیں ٹوٹتا۔ اسی لیے اگر نماز سے باہر یا نماز جنازہ میں قہقہہ مار کر ہنسا جائے۔ تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی تبسم سے وضو باطل ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک مشہور حدیث

---

[1] خلف بن ایوب البلخی (م ۲۱۵ھ)، امام محمد و امام زفرؒ کے شاگرد اور مشہور و معروف فقیہ تھے، الترمذیؒ نے ان سے روایت نقل کی ہے، ذاتی آراء کے علاوہ انہوں نے امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ دونوں کی فقہی روایات بھی نقل کی ہیں (حدائق ص ۱۶۷-۱۶۸)

ہے کہ :

"ایک مرتبہ آپ نماز ادا فرما رہے تھے کہ ایک بدو، جس کی آنکھوں میں کچھ نقص تھا آیا اور کنوئیں میں، جس پر کھجوروں کے پتے پڑے ہوئے تھے، گر پڑا۔ اس پر آپ کے پیچھے جو لوگ کھڑے تھے، ان میں سے بعض ہنس پڑے۔ جب آپ نے اپنی نماز مکمل کرلی۔ تو فرمایا" تم میں سے جس نے قہقہہ مارا ہے وہ جاکر دوبارہ وضو کرے اور نماز کا اعادہ کرے، لیکن جس نے محض تبسم کیا ہے اس پر کوئی شئی لازم نہیں۔"

امام شافعیؒ کے شاگردوں نے اس حدیث پر دو اعتراضات کیے ہیں :

"اولاً یہ کہ مسجد نبوی میں کوئی کنواں نہیں تھا۔ ثانیاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ سے یہ توقع نہیں ہوسکتی کہ وہ بالخصوص آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر ہنسے ہوں۔"

یہ دونوں اعتراضات غلط ہیں، اس لیے کہ یہ نماز واقعی مسجد نبوی میں ہو رہی تھی اور مسجد نبوی میں کنواں نہ سہی کوئی ایسا گڑھا ہو سکتا ہے کہ جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو اور اس قسم کے گڑھے کو بھی کنواں کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ خلفائے راشدینؓ، عشرہ مبشرہؓ، یا مہاجرین یا فقہائے صحابہؓ یا اکابر صحابہؓ اس موقع پر ہنسے تھے، بلکہ ہنسنے والے بعض نو مسلم یا بدو یا منافقین ہو سکتے ہیں۔ جو غلبہ جہل کے باعث ہنس پڑے ہوں گے، حتیٰ کہ ہمیں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد نبوی میں پیشاب کر دیا تھا ۔ حضرت جابرؓ کی روایت کو، دونوں احادیث کے مابین موافقت پیدا کرنے کے لیے قہقہہ سے کم درجے کی ہنسی پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ "ضحک" وہ ہنسی ہے، جسے وہ شخص خود سنے اور اس کا قریب والا شخص نہ سنے اور قہقہہ وہ ہنسی، کہ جسے اس کا قریبی شخص بھی سنے۔ اور تبسم وہ مسکراہٹ ہے، جس کی آواز نہ خود کو سنائی دے اور نہ اس کے قریبی شخص کو۔ امام شافعیؒ کا یہ قول کہ قہقہہ نہ خود حدث ہے اور نہ ذریعہ حدث ہے، ہمیں تسلیم ہے لیکن اس کا حکم تو قیاس کے بجائے نص سے ثابت ہوا ہے۔ اور نص کا یہ حکم فقط ایسی نماز کے متعلق ہے جو ارکان نماز پر مشتمل ہو، لہٰذا اس کے علاوہ جو نمازیں ہیں ان میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا، چنانچہ حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی مجھے دیکھتے خواہ آپ نماز میں بھی ہوتے، تو ضرور تبسم فرمایا کرتے تھے؛" ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ایک بار نماز میں مسکرائے، تو جب آپ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپ سے اس بارے میں پوچھا گیا، تو فرمایا کہ" میرے پاس جبرئیل آئے تھے اور آکر یہ خبر دی تھی کہ "جو شخص آپ پر ایک مرتبہ درود شریف پڑھے گا۔ اللہ تعالیٰ اس پر دس بار درود (رحمت) بھیجیں گے"۔

اور اگر امام اور مقتدی دونوں قہقہہ مار کر ہنس پڑیں۔ تو اگر امام نے پہلے قہقہہ مارا ہو، تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا لیکن مقتدیوں کا نہ ٹوٹے گا کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے دوران واقع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ امام کی نماز ٹوٹتے ہی ان کی نماز از خود ٹوٹ گئی۔ لہٰذا ان کا قہقہہ نماز سے باہر تصور ہوگا۔

اور اگر پہلے مقتدی ہنسے ہوں پھر امام ہنس دیا ہو، تو ایسی صورت میں دونوں کا وضو باطل ہو جائیگا کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے اندر واقع ہوا ہے مقتدیوں کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں، رہا امام کا مسئلہ تو وہ اس لیے کہ اگر مقتدی نماز سے خارج ہو جائیں تو اس سے امام کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب سب لوگ یک وقت ہنسے ہوں، کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کی "تحریمہ" میں واقع ہوا ہے۔

غیر ناقض افعال: اور جہاں تک مردے کی آنکھیں بند کرنے، اس کو غسل دینے، جنازہ اٹھانے، آگ پر پکی ہوئی کوئی چیز کھانے اور فحش گفتگو کرنے کا تعلق ہے۔ تو ان میں سے کوئی شئے بھی اکثر علماء کے نزدیک حدث نہیں ہے لیکن بعض فقہاء ان تمام امور کو "حدث" قرار دیتے ہیں، اس سلسلے میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من غمض میتاً فلیتوضاء ومن غسل میتاً فلیغسل ومن حمل جنازة فلیتوضا (الحدیث)

جس نے مردے کی آنکھیں بند کیں وہ وضو کرے جس نے اسے غسل دیا وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے۔

اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے ایک دوسرے کو گالی دینے والوں سے یہ کہا تھا کہ تم جس گفتگو میں مصروف ہو، اس سے کچھ حدث لاحق ہو جاتا ہے، لہٰذا تم دونوں نئے سرے سے وضو کرو حضرت ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"اس شی سے وضو کرو، جسے آگ چھوتی ہے" بعض فقہا نے خاص طور پر اونٹ کے گوشت سے وضو کرنا لازم ٹھہرایا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا "اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو، بکری کا گوشت کھا کر نہیں"؛ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

انما علینا الوضوء مما یخرج لیس مما یدخل۔

ہم پر وضو ان اشیاء سے واجب ہوتا ہے، جو جسم سے خارج ہوتی ہے، نہ کہ ان اشیاء سے جو جسم میں داخل ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ وضو فقط جسم سے خارج ہونے والی اشیاء یعنی نجاستوں کی بنا پر لازم ہوتا ہے۔ اور یہ بات مندرجہ بالا افعال میں نہیں پائی جاتی۔ حدث کے طاری ہونے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ حدث یا تو نجاست کے حقیقۃً خروج سے پیش آتا ہے یا اس کے کسی سبب کے وقوع پذیر ہونے سے جب کہ مندرجہ بالا افعال میں یہ بات موجود نہیں حضرت عبداللہ بن عباس نے بھی اصول کی طرف اس وقت اشارہ کیا جب انہیں جنازہ اٹھانے پر وضو ساقط ہونے کی حدیث معلوم ہوئی۔ کیا خشک لکڑیوں کو ہاتھ لگانے کی بناء پر وضو کیا کریں علاوہ ازیں ان تمام افعال سے اکثر سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی ایک فعل ذریعہ حدث ہو تو لوگوں کو بڑی تکلیف کا سامنا کرنا پڑے گا۔ فریق مخالف نے جن روایات کا ذکر کیا ہے۔ وہ سب "خبر واحد" ہیں۔ حالانکہ یہ ایسے مسائل ہیں۔ جن میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے اور جن کا اکثر وقوع ہوتا

ہے۔ اور اصول فقہ کی رو سے اس قسم کے مسائل میں خبر واحد معتبر نہیں ہوتی اور اگر یہ روایات ثابت ہوتیں تو وہ خبر واحد نہ ہوتیں (بلکہ درجہ شہرت حاصل کر لیتیں) لہٰذا مردے کی آنکھیں بند کرنے کے موقع پر جس وضو کا ذکر آتا ہے، اس سے مراد محض ہاتھ دھونا ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس سے ہاتھوں پر کچھ نہ کچھ گندگی ضرور لگ جاتی ہے۔ اسی طرح گوشت پر پکی ہوئی شئی کھانے سے بھی محض ہاتھ دھونا ضروری ہے۔ اسی لیے دوسری روایت میں اونٹ کے گوشت کو مخصوص کیا گیا ہے، کیونکہ اس کے گوشت میں ایسی لیس دار رطوبت ہوتی ہے جو دوسرے جانوروں کے گوشت میں نہیں ہوتی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے گوشت کھایا، پھر اپنے ہاتھ دھوئے اور فرمایا "گوشت پر پکی ہوئی شئی سے وضو کا یہی طریقہ ہے" اور میت کو غسل دینے کی حدیث میں جس غسل کا ذکر آتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر غسل دیتے وقت اسے ناپاک پانی کا دھوون لگ جائے تو اس سے غسل کر لینا چاہیے، اسی طرح جنازہ کے اٹھانے میں جس وضو کرنے کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی بے وضو شخص جنازہ اٹھائے، تو وہ وضو کرلے۔ تاکہ وہ میت پر نماز ادا کر سکے اور ام المومنین حضرت عائشہؓ نے باہم گالی گلوچ کرنے والوں کو جو وضو کا حکم دیا تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے لیے وضو کرنا مستحب ہے۔ تاکہ انہوں نے جو ایک دوسرے کو گالیاں دی ہیں وضو سے اس گناہ کا کفارہ ہو جائے۔

اور اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد بال اکھیڑے، یا ناخن کاٹے، یا اپنی مونچھیں ترشوائیں، یا اپنی بغل سے بال صاف کیے۔ تو اکثر علماء کے نزدیک اس کے لیے ان تمام جگہوں پر پانی پہنچانا واجب نہیں ہے جبکہ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ ناخن کٹوانے، بال اور مونچھیں ترشوانے میں اس جگہ پانی پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے جن بالوں وغیرہ پر طہارت حاصل کی تھی، وہ بال صاف ہو گئے، اور جو بالوں کا حصہ اب ظاہر ہوا ہے۔ اس پر طہارت حاصل نہیں ہوئی، لہٰذا یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے مثلاً پاؤں سے موزوں کا اتار دینا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وضو مکمل ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ اس وقت تک نہ ٹوٹے گا۔ جب تک کہ کوئی حدث لاحق نہ ہو۔ اور یہ صورت یہاں موجود نہیں وجہ یہ ہے کہ حدث ہمیشہ جسم کے ظاہری حصے سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس حصے سے حدث اس حصے کو دھونے یا اس پر مسح کرنے سے زائل ہو چکا ہے۔ اور جو حصہ اب ظاہر (برہنہ) ہوا ہے، اس پر تو پہلے بھی حدث طاری نہ ہوا تھا اور اب اس کے ظاہر ہونے کے بعد نیا کوئی حدث پیش نہیں آیا۔ لہٰذا ان کے زائل ہونے سے وضو متاثر نہ ہوگا بخلاف موزوں پر مسح کے، اس لیے کہ وہاں وضو ہی مکمل نہیں ہوا۔ کیونکہ وضو کی تکمیل پاؤں دھونے سے ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی گئی البتہ چونکہ پاؤں سے ہر وقت موزے اتارنا مشکل ہیں، اس لیے شریعت نے ضرورت کے تحت ان کے مسح کو پاؤں دھونے کا قائم البدل قرار دیا ہے۔ تو جب موزہ پاؤں سے اتر گیا۔ تو اس کے ساتھ ضرورت بھی ختم ہو گئی۔ بنا بریں وضو کی تکمیل کے لیے اب پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا۔ اور بغلوں سے بال اکھیڑنے کا جو ذکر کیا گیا ہے، تو اگرچہ ایسا کرنے سے کوئی ایسا حصہ ظاہر نہیں ہوتا جس پر حدث طاری ہو جاتا ہو، بخلاف ناخن کاٹنے کے تو اس کی وجہ درحقیقت حضرت عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "جو کوئی اپنی بغل میں ہاتھ پھیرے تو وہ وضو کرے" تو اس روایت کی تاویل یہ ہے کہ وہ اپنے ہاتھ دھولے کیونکہ وہاں ہاتھ لگانے سے اکثر ہاتھ پسینے سے تر ہو جاتا ہے۔

جس کسی نے "خنزیر" یا کتے کو ہاتھ لگایا یا نجاست کو اپنے پاؤں سے روندا، تو اس پر وضو کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ اس صورت میں حدث نہ حقیقتاً موجود ہے اور نہ حکماً ۔ البتہ اگر اس کے پاؤں کے ساتھ کوئی نجاست وغیرہ لگ جائے، تو اس صورت میں فقط اسی جگہ کا دھونا ضروری ہوگا، ورنہ یہ بھی ضروری نہیں اور جس شخص کو طہارت کا یقین ہو، مگر حدث (وضو ٹوٹنے) کا محض شبہ ہو۔ تو اس کی طہارت برقرار رہے گی، مگر جسے وضو ٹوٹنے کا یقین اور طہارت کا محض شک ہو، تو وہ بدستور بے وضو سمجھا جائے گا، اس لیے کہ یقین محض شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر وضو کرنے والے شخص کو یہ تو یاد ہو، کہ وہ بیت الخلا میں گیا تھا، لیکن یہ یاد نہ ہو کہ آیا اس نے قضائے حاجت کی تھی یا بغیر قضائے حاجت کے وہ باہر آگیا تھا، تو اس صورت میں اسے وضو کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں ظاہر بات یہی ہے کہ اس نے قضائے حاجت ضرور کی ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی بے وضو شخص کو اتنا تو یاد ہو کہ وہ پانی لے کر وضو کے لیے بیٹھا تھا، مگر وضو کرنا یاد نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کا وضو ہی سمجھا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر بات یہی ہے کہ وہ وہاں سے وضو کر کے ہی اٹھا ہوگا۔ اور اگر اسے اپنے وضو کے کسی حصے کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے پہلی بار شک پیدا ہوا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہیے کہ وہ اپنا شک دور کر لے اور متعلقہ جگہ کو دوبارہ دھو لے۔ اس لیے کہ اسے اس جگہ کے حدث ہونے کے بارے میں تو یقین، مگر اس کے دھونے کے متعلق شبہ ہے" پہلی دفعہ شک پیدا ہونے" سے مراد یہ ہے کہ شک پیدا ہونا اس کی عادت نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اسے زندگی میں کبھی شک پڑا ہی نہ ہو اور اگر اسے شک اکثر پیش آتا رہتا ہو، تو اس صورت میں اس طرف التفات نہیں کرنا چاہیے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ محض شیطانی وسوسہ ہے اور وسوسہ دور کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اسے اہمیت نہ دی جائے کیونکہ اگر ان وسوسوں پر عمل کرنا شروع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کبھی بھی نماز سے فارغ نہ ہو سکے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

اور اگر اس نے وضو کر لیا، پھر اپنے عضو (آلۂ تناسل) پر کچھ تری بہتے ہوئے دیکھی، تو وہ اپنے وضو کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ یہ رطوبت پیشاب کے اخراج پر مبنی ہے، لہٰذا حدث سمجھا جائے گا اور جو کہا گیا ہے کہ وہ " تری بہتے ہوئے دیکھے"، تو وہ اس لیے کہ محض رطوبت تو وضو کے پانی کی بھی ہو سکتی ہے اور اگر اس صورت میں بھی پتہ چل جائے کہ وہ پیشاب ہی کے قطرے ہیں خواہ ان کی صورت بہنے کی نہ بھی ہو۔ تب بھی اس پر وضو کا اعادہ لازم ہوگا اور اگر شیطان اسے اکثر اس قسم کی رطوبت دکھاتا ہو جس کے بارے میں اسے علم نہیں کہ آیا یہ رطوبت پیشاب کی ہے، یا وضو کے پانی کی، تو اس صورت میں وہ اپنی نماز جاری رکھے اور اس وسوسہ کی جانب بالکل دھیان نہ دے۔ اس لیے کہ یہ وسوسہ ہے[1] جس کو دور کرنا لازم ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الشیطن یأتی احدکم فینفخ — شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے

---

[1] شریعت کا مقصد اپنے ماننے والوں کو خواہ مخواہ کی پیچیدگیوں میں مبتلا کرنا نہیں، بلکہ انہیں احکام و مسائل کے صاف ستھرے راستے پر رواں دواں رکھنا ہے۔ اسی حکمت کے تحت زیر نظر حکم دیا گیا ہے۔

بین الیتیہ فیقول احدثت احدثت فلا ینصرفن حتی یسمع صوتاً اویجد ریحا (الحدیث)

اور سرین میں پھونکتا ہے اور پھر تمہارے دل میں کہتا ہے کہ تمہارا وضو ٹوٹ گیا تو اس شخص کو چاہیئے کہ وہ پیچھے نہ پھرے تاوقتیکہ اسے آواز سنائی نہ دے یا اس کی بدبو محسوس نہ کرے۔

اس صورت میں مناسب ہے کہ وہ اپنے ستر یا اپنے تربند (شلوار وغیرہ) پر چھینٹے مار لے۔ تاکہ جب اسے اس قسم کی کوئی بات محسوس ہو، تو وہ اسے اسی پر محمول کر سکے اس لیے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی وضو کے وقت اپنے "ازار بند" پر پانی کے چھینٹے مار لیتے تھے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ میرے پاس حضرت جبرئیل تشریف لائے تو انہوں نے مجھے اس کا حکم دیا۔

(ب) **حدث حکمی کا حکم** جس شخص کا وضو ٹوٹ جائے۔ اس کے کچھ احکام ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ بے وضو شخص کی طہارت کی شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی درست نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لاَ صلوٰۃ إلاَّ بوضوءٍ — وضو کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔

(۲) بے وضو شخص بغیر غلاف کے ہمارے نزدیک قرآن مجید کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر غلاف کے بھی قرآن مجید کو مس کرنا جائز ہے۔ انہوں نے ہاتھ لگانے کے مسئلے کو قرآن مجید کی قرأت پر قیاس کیا ہے، اور کہا ہے کہ جس طرح اس کو قرآن پڑھنے کی اجازت ہے اسی طرح اسے قرآن مجید کو ہاتھ سے چھونے کی بھی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال ارشاد ربانی:

لاَ یَمَسُّہٗ إلاَّ الْمُطَہَّرُوْنَ[1] — اس کو وہی ہاتھ لگاتے ہیں، جو پاک ہوتے ہیں۔

سے ہے؛ نیز فرمان نبوی ہے:

لا یمس القرآن إلاَّ طاھرٌ — قرآن مجید کو کوئی ہاتھ نہیں لگاتا، سوائے پاک شخص کے۔

علاوہ ازیں قرآن مجید کی تعظیم واجب ہے اور جس ہاتھ پر بے وضو ہونے کا اثر موجود ہو اس قرآن مجید کو چھونا اس کی تعظیم و تکریم کے منافی ہے۔ پھر ہاتھ لگانے کو قرآن کی قرأت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ حدث کا حکم منہ میں ظاہر نہیں ہوتا، البتہ ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کا دھونا وضو میں ضروری ہے، مگر منہ کا دھونا ضروری نہیں، لہٰذا ہاتھ کو منہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا؛ اسی طرح ان درہموں کو بھی ہاتھ لگانا ناجائز ہے جن پر قرآن مجید کی کوئی آیت

---

[1] الواقعہ۔ ۷۹

لکھی گئی ہو[1]، اس لیے کہ قرآنی نسخے کی طرح ہر اس شی کی حرمت ثابت ہوتی ہے جس پر قرآن مجید لکھا گیا ہو، لہٰذا اس بارے میں مصحف پر قرآن لکھنا اور درہموں پر قرآن تحریر کرنا دونوں یکساں ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید کی کسی تفسیر کو بھی ہاتھ لگانا درست نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ لگانا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے پر منتج ہوگا لیکن فقہ کی کسی کتاب کو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں البتہ مستحب ہے کہ وہ ایسا نہ کرے۔ بے وضو شخص کو بیت اللہ شریف کا طواف کرنا بھی جائز نہیں ہے لیکن اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کرلیا، تو نقصان کے ساتھ یہ طواف درست سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بیت اللہ شریف کا طواف بھی نماز ادا کرنے کے مترادف ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

الطواف بالبیت صلاۃ۔ بیت اللہ شریف کا طواف (بھی) نماز ہے۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ طواف حقیقی معنوں میں تو نماز نہیں ہے، لہٰذا فی الحقیقت اس کے طواف ہونے کی بنا پر وہ بغیر وضو کے جائز ہوگا لیکن نماز سے مشابہ ہونے کے باعث اسے مکروہ قرار دیا جائیگا۔

پھر اس ضمن میں (امام محمدؒ نے) غلاف کا ذکر بھی کیا ہے لیکن اس کی تشریح نہیں کی اس لیے اس کی تشریح میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قرآن مجید سے متصل اس کی جلد ہے۔ بعض نے اس کی چولی مراد لی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن حکیم کا وہ غلاف ہے، جو اس سے علاحدہ بھی ہو سکتا ہو، یعنی قرآن مجید کا وہ غلاف جس میں قرآن مجید کو رکھا جاتا ہو، جو کبھی تو چمڑے کا ہوتا ہے اور کبھی کپڑے کا، جسے "خریطہ" (غلاف) کہتے ہیں۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلاف قرآن مجید کے تابع ہے، لہٰذا اس کو ہاتھ لگانا، خود قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کے مترادف ہوگا، اسی لیے اگر قرآن مجید کے کسی نسخے کو فروخت کیا جائے۔ تو اس کے ساتھ غلاف اور چولی از خود بیع میں داخل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ وہ مصحف قرآن کے تابع ہوتی ہے، لیکن جو غلاف اس سے علیحدہ ہو، وہ اس کے تابع نہیں ہوتا۔ اسی لیے صراحت کیے بغیر وہ بیع میں داخل نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے کہ قرآن مجید کے تمام متعلقات کو بھی ہاتھ لگانا مکروہ ہے، کیونکہ کسی تحریر کے حواشی (ملحقات) اس کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا ان کو ہاتھ لگانا اصل تحریر کو ہاتھ لگانے کے برابر ہے۔ البتہ اسے قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ روایت ہے کہ جنابت کے سوا کسی اور حالت میں بھی آپ قرآن مجید کی تلاوت سے نہیں رکتے تھے اسے مسجد میں داخل ہونا بھی جائز ہے، اس لیے کہ مشرکین کے وفود آپ سے ملنے آتے تو آپ مسجد میں انہیں بلا لیتے تھے اور مسجد میں داخل ہونے سے انہیں منع نہیں کیا جاتا تھا اسی طرح اس پر نماز بھی ضروری ہے اور روزہ بھی۔ چنانچہ اگر وہ انہیں چھوڑ دیگا، تو اس پر ان کی قضا لازم ہوگی اس لیے کہ وضو ساقط ہونے سے روزے کی ادائی کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور یہ حالت گو نماز کی ادائگی کے منافی ہے، مگر نماز کی اہلیت کے بھی منافی نہیں ہے، اسلیے کہ اس حالت کو طہارت حاصل کرکے دور کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کاسانی کے زمانے میں ایسے درہم بازار میں چلتے تھے۔ جن پر قرآنی آیات لکھی جاتی تھیں۔

(باب دوم)

غسل کا بیان

غسل پر بحث کے دوران میں حسب ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔

① غسل کی تشریح؛
② غسل کا رکن؛
③ رکن کی شرائط؛
④ غسل کے امور مسنونہ؛
⑤ اس کے آداب و مستحبات؛
⑥ غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار؛
⑦ غسل کی اقسام؛

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(فصل اول) ① غسل کی لغوی تشریح

غسل لغت میں اس پانی کا نام ہے کہ جس سے غسل کیا جاتا ہے، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد پورے جسم کا دھونا (TO BATH) ہے جس کی تفصیل پچھلے صفحات میں گذر چکی ہے کہ اس سے مراد جسم پر پانی بہانا ہے۔ حتیٰ کہ پانی بہائے بغیر غسل جائز نہیں ہوتا۔

② غسل کا رکن غسل کا رکن ایک مرتبہ بغیر کسی تکلف کے تمام جسم پر پانی بہانا ہے، حتیٰ کہ بدن پر اگر معمولی سی بھی کوئی خشک جگہ (لمعہ) باقی رہ گئی تو غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا۔ — اگر تم حالت جنابت میں ہو تو خوب طہارت کیا کرو۔

یعنی اپنے پورے بدن کو پاک کیا کرو۔ اور "بدن" کا لفظ "جسم کے ظاہری اور اندرونی دونوں حصوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ لہٰذا جتنے حصے کی طہارت بھی بغیر کسی تکلیف اور مشقت کے ممکن ہو سکتی ہو، اتنے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے غسل میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنا دونوں ضروری ہیں، کیونکہ ان دونوں مقامات میں بغیر تکلف کے پانی داخل کرنا ممکن ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں وضو میں ضروری نہیں، کیونکہ گو ان میں پانی داخل

کرنا مشکل نہیں لیکن وضو میں ان کے شامل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں فقط وجہ (چہرے) کے دھونے کا حکم ہے اور وجہ مواجہت (روبرو ہونے) سے ہے اور چونکہ مواجہت میں یہ حصہ شامل نہیں ہوتے، لہٰذا ان کا دھونا بھی ضروری نہیں، علیٰ ہذا غسل میں ڈاڑھی کے درمیان اور اس کی جڑوں تک پانی پہنچانا بھی ضروری ہے اسی طرح اگر عورت کے سر کے بال کھلے ہیں، تو ان کے اندر پانی پہنچانا بھی لازم ہے، فقیہ ابو جعفر الہندوانی نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی تکلف کے بالوں کے اندر پانی پہنچانا ممکن ہے اور اگر اس نے اپنے بالوں کو باہم گوندھ رکھا ہو، تو کیا اس صورت میں بھی ان کے اندر پانی پہنچانا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا لازم ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

تحت کل شعرۃ جنابۃ الا فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔	ہر بال کے نیچے جنابت (کا اثر) ہوتا ہے، لہٰذا تمام بالوں کو تر کیا کرو اور کھال کو خوب صاف کیا کرو۔

اور بعض مشائخ عدم وجوب کے قائل ہیں شیخ و امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے بھی اس رائے کو ترجیح دی ہے اور یہی رائے صحیح تر ہے۔ اس طبقے کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ میرا سر بہت سخت گوندھا ہوا ہوتا ہے، تو کیا غسل کے وقت میں اسے کھول کر دھویا کروں، آپؐ نے فرمایا: تو اپنے سر اور تمام بدن پر پانی بہاتی رہا کر۔ اور پانی کا بالوں کی جڑوں تک پہنچ جانا تمہارے لیے کافی ہے؛ علاوہ ازیں اگر بالوں کی مینڈھیاں سخت کر کے باندھی گئی ہوں، تو ان کے کھولنے میں حرج واقع ہوگا اور اگر انہیں پہلے ہی کھولا ہوا ہو تو اس صورت میں ان کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں۔ مذکورہ حدیث اسی حالت پر محمول ہے؛ اور ناف کے اندر بھی پانی پہنچانا لازم ہے، کیونکہ یہاں بھی پانی بلا کسی حرج کے پہنچایا جا سکتا ہے۔

(۳) شرائط رکن غسل | غسل کے رکن کی شرائط کا وضو کے ضمن میں ذکر کر چکا ہے[1]

(۴) غسل کی سنتیں | غسل میں حسب ذیل باتیں مسنون ہیں: (۱) غسل کرنے والا پہلے برتن (مگ وغیرہ) اپنے بائیں ہاتھ میں لے کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالے۔ اور یوں اپنے دونوں ہاتھ پہنچوں تک تین دفعہ دھوئے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر اپنے ستر کی صفائی (استنجا) کرے تا آنکہ وہ اچھی طرح صاف ہو جائے، پھر وہ اسی طرح تین تین دفعہ اعضا کو دھو کر وضو کرے، جس طرح نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، مگر وہ اپنے سر اور جسم پر تین مرتبہ پانی بہاتے تک پاؤں نہ دھوئے پھر وہ اس جگہ سے قدرے ہٹ کر اپنے پاؤں دھو لے اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے، جو ام المؤمنین حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غسل کا پانی رکھا، تاکہ آپ غسل جنابت کر سکیں۔ پھر آپؐ نے برتن اپنے بائیں ہاتھ میں لیا اور دائیں ہاتھ پہ پانی ڈالا۔ اور تین مرتبہ آپ نے

[1] دیکھیے اوراق سابقہ میں وضو کی بحث۔

اس طرح ہاتھوں کو دھویا، بعدازاں آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی ڈال کر استنجاء کیا۔ بعدازاں آپؐ نے اپنے ہاتھوں کو دیوار سے مٹی لگاکر خوب رگڑ کر صاف کیا۔ اور پھر نماز کی طرح مکمل وضو کیا، البتہ پاؤں نہ دھوئے۔ اب آپؐ نے تین مرتبہ اپنے پاؤں دھوئے جسم پر پانی ڈالا پھر آپ اپنی جگہ سے قدرے ہٹ گئے، اور آپؐ نے اپنے پاؤں دھوئے" یہ حدیث سنت اور فرض دونوں کے بیان پر مشتمل ہے۔

آیا غسل سے پہلے جو وضو کیا جاتا ہے، اس میں سر پر مسح کیا جائے۔ یا نہیں؛ "ظاہر روایت" میں مذکور ہے کہ وہ اپنے سر پر مسح کرے۔ اور حسن امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ مسح نہ کرے۔ اس لئے کہ اس کے بعد جو سر پر پانی بہایا جائے گا، اس سے مسح کا مقصد فوت ہو جائے گا، لہٰذا مسح کرنے میں کوئی فائدہ نہیں بخلاف دیگر اعضاء کے کیونکہ اگر بعد میں کسی پہلے سے دھوئے ہوئے عضو پر پانی بہایا جائے، تو اس سے پہلے پہلے ہوئے پانی کی نفی نہیں ہوتی، تاہم صحیح قول "ظاہر روایت" ہی کا ہے، اس لیے کہ حدیث میں تمام بدن پر پانی بہانے سے قبل وضو کرنے کی تصریح ہے، جیساکہ ہم اوپر روایت نقل کر چکے ہیں: اور وضو چند اعضا کے دھونے اور ایک کے مسح کرنے سے عبارت ہے (لہٰذا اسے مکمل وضو کرنا چاہیئے) البتہ وہ پاؤں دھونے کو قدرے موخر رکھے گا، وجہ یہ ہے کہ انہیں پہلے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ وہ جسم کے دھونے کے ساتھ دوبارہ "ملوث" ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ کسی ایسی جگہ غسل کر رہا ہو، جہاں پاؤں کے نیچے غسل کا پانی جمع نہ ہوتا ہو، مثلاً اس کے پاؤں کے نیچے کوئی پتھر وغیرہ ہو، تو ایسی صورت میں پاؤں پہلے ہی دھوئے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں پر انکے آلودہ ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اسی لیے غسل میت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت پاؤں پہلے دھو دینے چاہئیں اور انہیں موخر نہ کرنا چاہیئے کیونکہ وہاں پاؤں کے آلودہ ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اس لیے کہ غسل کا پانی نہلانے والے تختے پر جمع نہیں ہوتا ہمارے بعض مشائخ نے غسل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں دھونے کو پانی بہانے سے مؤخر کرنے کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ پلید نہ ہوتا ہو تو پاک پانی سے اس احتیاط کے کوئی معنی نہیں رہتے، لہٰذا انہوں نے اس روایت کو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی جانب سے امام محمدؒ کے خلاف حجت قرار دیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں اس روایت میں ایسی کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ انسان جس طرح ناپاک شی سے بچتا ہے، اس طرح "میل کچیل" (قذر) سے بھی اجتناب کرتا ہے خصوصاً انبیاء علیہم السلام تو اور بھی زیادہ نظیف الفطرت ہوتے ہیں اور مستعمل پانی بہرحال گندہ پانی ہوتا ہے۔ جس میں حدث کی پلیدی ملی ہوتی ہے اسی لیے سلیم فطرتیں اس سے تنفر محسوس کرتی ہے

⑤ آداب غسل: (مستحبات)، اس کے مستحبات وہی ہیں، جو وضو کے ہیں تفصیل اوپر بیان

سلہ ہمارے موجودہ دور کے صاف ستھرے غسل خانوں کے بارے میں بھی شریعت کا یہی حکم ہے، اس لیے جدید آسائشوں کے مطابق غسل کا پانی جمع ہونے کے بجائے فوراً باہر نکل جاتا ہے۔

ہو چکی ہے۔ لہ

(۴) غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار

ظاہر روایت میں ہے، کہ غسل کے لیے پانی کی کم از مقدار ایک صاع اور وضو کے لیے ایک مُد ہے،

اس لیے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد پانی کے ساتھ وضو اور ایک صاع پانی کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے"۔ تو ان سے پوچھا گیا کہ اگر پانی کی یہ مقدار ہمارے لیے کافی نہ ہو تو اس پر حضرت جابرؓ غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ یہ پانی اس ہستی کے لیے کافی ثابت ہوتا تھا جو تم میں سب سے بہتر تھی اور جن کے تم سے زیادہ بال تھے"۔ پھر امام محمدؒ نے غسل کے ضمن میں مطلقاً صاع کا اور وضو کے تحت ایک مُد کا ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کی تشریح نہیں کی؛ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ اندازہ اس وقت کا ہے جب وضو اور غسل دونوں کو جمع کرنا مقصود نہ ہو، اور اگر ایسا ہو تو پھر مطلوبہ پانی کی مقدار دس رطل سلہ ہونی چاہیئے دو رطل وضو کے لیے اور باقی غسل کے لیے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک صاع پانی دونوں کے لیے کافی ہے؛ حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والا تخفیف پسند ہو، اور استنجا نہ کرنا چاہتا ہو، تو اس کیلئے چہرہ ہاتھ اور پاؤں دھونے اور سر کے مسح کے لیے فقط ایک رطل پانی کافی ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ استنجا بھی کرنا چاہتا ہو، تو پھر دو رطل پانی کافی ہے۔ ایک رطل استنجا کے لیے اور دوسرا رطل وضو کے لیے؛ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ امام محمدؒ نے یہاں پانی کی جس مقدار کا ذکر کیا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا لازم نہیں کہ اس سے کم یا زیادہ پانی استعمال کرنا ہی جائز نہ ہو، بلکہ یہ پانی کی وہ مقدار ہے، جو عام طور پر کم مقدار خیال کی جاتی ہے: تاہم اگر کوئی شخص اس سے بھی کم پانی سے وضو یا غسل کرلے، تو درست ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر پانی کی یہ مقدار تسلی بخش نہ ہو، تو اس سے زیادہ پانی بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کے حالات اور ان کی طبیعتیں (عادتیں) ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، جس کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپؐ ایک مد کے دو تہائی حصّے سے وضو کر لیا کرتے تھے"۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ اس قدر پانی استعمال کیا جائے، جس میں پانی کا اسراف نہ ہو، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے قریب سے گذرے، وہ اس وقت وضو میں مصروف تھے، اور بے تحاشا پانی بہا رہے تھے، آپؐ نے دیکھا تو فرمایا "اے سعد پانی کے اسراف سے بچو"، انہوں نے عرض کیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں ہوتا ہے خواہ تم کسی جاری دریا کے کنارے

لہ مصنفؒ قدس سرہٗ نے وضو کے چار آداب (مستحبات) بیان فرمائے ہیں (۱) وضو کے لیے کسی سے مدد نہ لینا (۲) پانی کا اسراف نہ کرنا؛ (۳) اعضا کو خوب مل مل کر صاف کرنا اور (۴) ہر عضو کے دھوتے وقت مسنون دعائیں پڑھنا۔ لہٰذا غسل میں یہ تمام باتیں ملحوظ رکھنی چاہییں، البتہ آخری بات استحباب کے خلاف ہے۔

لہ صاع غلہ ماپنے کا ایک پیمانہ تھا جس میں چار مد ہوتے تھے۔ ماہرین کے مطابق ایک صاع ۲۳۴ تولے اور مد ۵۸ ½ تولے وزن کا حامل ہوتا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۲/ ۲۰۰)

سلہ ایک رطل تقریباً ۴۳۹ گرام ہوتا ہے۔

پر بیٹھ کر وضو کرو" اور دوسری روایت میں ہے کہ "خواہ تم کسی سمندر کے کنارے پر بیٹھ کر وضو کرو"۔

⑦ غسل کی اقسام

غسل کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت اور کبھی مستحب ہوتا ہے۔ واجب غسل میں میت کا غسل اور سنت غسل کے تحت جمعہ کے دن، یوم عرفہ (نویں ذوالحجہ) دونوں عیدوں اور احرام باندھنے کا غسل شامل ہے۔ ان کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر انشاءاللہ تعالیٰ بیان ہوگی۔ اس مقام پر ہم فقط مستحب اور فرض غسل کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ مستحب غسل: کسی کافر کا اسلام قبول کرتے وقت غسل کرنا مستحب ہے، اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اس شخص کو جو اسلام قبول کرنے آتا غسل کا حکم دیا کرتے تھے"، اور "حکم دینے (امر) کا ادنیٰ درجہ استحباب ہے؛ یہ استحباب اس وقت ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ وہ شخص حالت جنابت میں نہیں ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ شخص حالتِ جنابت میں ہے اور پھر وہ غسل کرنے سے پہلے مسلمان ہو جائے، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ کفار اُن احکام کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادت کا درجہ رکھتے ہیں اور غسل نیت کر لینے سے عبادت بن جاتا ہے۔ لہٰذا کافر کے لیے غسل لازم نہ ہوگا، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ غسل کرنا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ اسلام جنابت کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے، جس طرح کہ اسلام حدث کے منافی نہیں ہے، چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اسے وضو کرنا لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جنابت کا بھی یہی حکم ہوگا، اور بچے کے بالغ ہونے اور دیوانے کے ہوش میں آنے کے وقت غسل کرنے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔

۲۔ فرض غسل: اور جہاں تک فرض غسل کا تعلق ہے، تو وہ تین باتوں سے واجب ہوتا ہے جنابت حیض اور نفاس سے (الف) جنابت سے اس لیے کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[1]	اگر تم حالتِ جنابت میں ہو تو اچھی طرح طہارت کرو۔

یعنی غسل کرو۔ اسی طرح ارشادِ خداوندی ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا[2]	اے اہل ایمان جب تم نشے کی حالت میں ہو، تو جب تک (ان الفاظ کو) جو منہ سے کہو سمجھنے نہ لگو، نماز کے قریب نہ جاؤ سوا اس کے کہ تم بحالت سفر راستے پر چلے جا رہے ہو، جب تک کہ تم غسل نہ کر لو۔

اور جنابت کے سلسلے میں گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی: اولاً یہ کہ جنابت کیسے ثابت ہوتی ہے۔

---

[1] المائدہ۔۶۔

[2] النساء۔۴۳۔

اور کوئی شخص کیسے جنبی بنتا ہے، اور ثانیاً ان احکام کی تفصیل جو جنابت سے متعلق ہیں۔

مبحث اول : حالتِ جنابت کا اثبات

حالت جنابت بہت سے امور سے ثابت ہوتی ہے، جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں؛ متفق علیہ امور دو ہیں:

۱۔ خروج منی: پہلا امر کہ انسانی عضو سے اس کو کسی دوسری شئی میں داخل کیے بغیر منی کا اچھلتے ہوئے باہر نکلنا۔ سبب خواہ کوئی بھی ہو، مثلاً کسی کو چھونا، دیکھنا، یا خواب نظر آنا وغیرہ۔ ان تمام باتوں کی بنا پر بالاجماع غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

الماءُ مِنَ الماءِ۔ غسل پانی (منی) سے واجب ہوتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منی کے نکلنے سے تمام بدن کا دھونا کیوں ضروری ہے؟ حالانکہ پیشاب اور پاخانہ نکلنے سے جسم کے فقط بعض اعضاء کا دھونا ضروری ہوتا ہے۔ منی سے وجوب غسل کی کئی وجوہ ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ منی کے خروج سے شہوت پوری ہوتی ہے۔ جس کی لذّت کا اثر پورے بدن پر ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا اس نعمت کا شکر ادا کرنے کے لیے تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ اور یہ بات بول و براز میں نہیں پائی جاتی۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جنابت جسم کے تمام بیرونی اور اندرونی حصوں سے خارج ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جماع، جو اس جنابت کا اصل سبب ہے، پورے جسم میں موجود طاقت کو استعمال کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ اسی بنا پر انزال منی کی کثرت آدمی کو کمزور کر دیتی ہے۔ اور جماع نہ کرنے سے انسان طاقت ور رہتا ہے، تو چونکہ جنابت بدن کے بیرونی اور اندرونی تمام حصّوں کو متاثر کرتی ہے۔ اسی لیے شریعت نے اس صورت میں بدن کے تمام بیرونی اور بقدرِ امکان اندرونی حصّوں کو دھونے کا حکم دیا۔ جبکہ حدث میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ حدث میں جسم کے فقط وہی ظاہری حصّے (اطراف) متاثر ہوتے ہیں، جہاں سے حدث کا اخراج ہوتا ہے، اور چونکہ اس کے اخراج کا سبب بھی جسم کے ظاہری حصے ہی ہوتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا وغیرہ۔ جن کے لیے تمام بدن استعمال نہیں ہوتا، لہٰذا جسم کی فقط ظاہری اطراف کو دھونے کا حکم دیا گیا۔ حتیٰ کہ تمام بدن کو

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے تمام حصّوں یا بعض کا دھونا نماز کی ادائیگی کے لیے واجب کیا گیا ہے جو اللہ رب العزت کی خدمت و اطاعت، اس کے سامنے قیام کرنے اور اس کی تعظیم بجا لانے کا ذریعہ ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ نمازی دوسری تمام حالتوں کی نسبت اس حالت میں زیادہ پاک اور زیادہ صاف ستھرا ہو، تاکہ یہ صفائی تعظیم ربانی اور اس کی خدمت و اطاعت کی تکمیل کے زیادہ قریب ہو، اور چونکہ کمال درجے کی صفائی تمام بدن کے غسل سے ہی حاصل ہوتی ہے؛ لہٰذا حدث کی صورت میں بھی اصل عزیمت تو یہی تھی، لیکن چونکہ وہ اکثر پیش آتی رہتی ہے، اس لیے اس صورت میں آسانی کی خاطر فقط آسان صفائی، یعنی جسم کی ان اطراف کے دھونے کے حکم پر

کفایت کی گئی، جو اکثر کھلی رہتی ہیں اور جن پر ہمیشہ آنکھ پڑتی ہے ۔ یوں چند اطراف کے دھونے کو تمام بدن کے غسل کے قائم مقام قرار دے دیا گیا، تاکہ لوگوں کو تنگی نہ ہو یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے محض آسانی اور اس کا فضل و کرم ہے۔ اور چونکہ جنابت کی صورت میں کسی قسم کی تنگی پیش آنے کا احتمال نہیں ہے، اس لیے کہ وہ حالت کبھی کبھار پیش آتی ہے لہٰذا اس صورت میں اصل عزیمت پر ہی عمل کیا گیا ۔ عورت بھی احتلام کے معاملے میں مرد ہی کی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضرت اُم سلیمؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا، کہ جو مرد کی طرح خواب دیکھتی ہے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر عورت کو بھی ویسے ہی احتلام ہو، جیسے مرد کو ہوتا ہے، تو اسے بھی غسل کرنا چاہیئے اور مروی ہے کہ حضرت ام سلیمؓ ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں۔ اور وہ اکثر ان کے پاس آتی رہتی تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے آئے اس موقع پر ام سلیمؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ اگر عورت خواب میں دیکھے کہ اس کا خاوند اس کے ساتھ مجامعت کر رہا ہے، تو کیا وہ غسل کرے، اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ام سلیمؓ سے کہا۔ کہ خدا تیرے ہاتھ خاک آلود کرے تو نے تو حضورؐ کے سامنے عورتوں کو رسوا کر دیا ہے اس پر ام سلیمؓ نے کہا کہ اے امّ سلمہ اللہ تعالیٰ حق بات کے اظہار سے حیا نہیں کرتا۔ اور ہمارا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسائل پوچھنا اس سے بہتر ہے کہ ہم اس کے متعلق اندھے بنے رہیں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کہ "اے ام سلمہؓ بلکہ تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں" پھر ام سلیم سے فرمایا "اگر وہ عورت کچھ رطوبت دیکھے، تو اس پر غسل کرنا لازم ہے ۔ ابن رستم نے اپنی نوادر میں نقل کیا ہے کہ اگر مرد کو احتلام ہو، مگر اس کے عضو سے منی خارج نہ ہو، تو اس پر غسل واجب نہیں، اور جب کسی عورت کو احتلام ہو، تو خواہ منی اس کی شرمگاہ سے خارج نہ بھی ہو، تب بھی اس پر غسل کرنا لازم ہوگا وجہ یہ ہے کہ اسکی شرمگاہ کے دو حصے ہیں، اور جو شی ان دونوں سے خارج ہو، اسی کے لیے ظاہر کا حکم ہوتا ہے، چنانچہ جنابت اور حیض میں اسے اس جگہ تک پانی پہنچانا لازم ہے، بنا بریں عین ممکن ہے کہ احتلام کے وقت منی اس کے اس اندرونی حصے تک پہنچ چکی ہو، اور جسم سے باہر نہ نکلی ہو، جیسے کہ اگر کوئی شخص غیر مختون ہو، اور منی کا پانی اس کے غیر مختون حصے میں پہنچ جائے، تو اسے غسل کرنا لازم ہوگا۔

۲۔ قسم ثانی: وجوب غسل کی دوسری قسم شرمگاہ کا شرمگاہ میں مروّجہ طریقے سے داخل کرنا ہے خواہ انزال ہو، یا نہ ہو۔ اس لیئے کہ مروی ہے کہ اس مسئلے میں جب مرد و عورت کے مختون حصے ایک دوسرے سے مل جائیں التقاء الختانین تو ان پر غسل واجب ہوتا ہے۔ یا نہیں صحابہ کرامؓ کے درمیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اختلاف پیدا ہوا، مہاجرین اس پر وجوب غسل کے اور انصار عدم وجوب کے قائل تھے، اس پر ان سب حضرات نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی خدمت اقدس میں مسئلہ پوچھنے کے لیے بھیجا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ "میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ، جب مرد و عورت کی شرمگاہوں کے مختون حصے باہم مل جائیں اور مرد کا حشفہ عورت کی

شرمگاہ میں چھپ جائے، تو خواہ انزال ہو یا نہ ہو، بہر صورت غسل واجب ہو جاتا ہے اور اگر میرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایسا اتفاق ہو جاتا، تو ہم بھی غسل کرتے تھے" تو انہوں نے یہ واقعہ قولی اور فعلی دونوں طرح سے روایت کیا ہے؛ اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "بے انزال جماع سے حد واجب ہو جاتی ہے" تو کیا اس سے پانی کا ایک صاع (یعنی غسل) واجب نہیں ہوتا، علاوہ ازیں مروجہ طریقے سے شرمگاہ کا شرمگاہ میں داخل کرنا عام طور پر خروجِ منی کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا احتیاطاً اسے خروجِ منی کے قائم مقام ٹھیرا دیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر عضو کو سرین میں داخل کیا جائے، تو تب بھی اسی طرح بغیر انزال کے غسل واجب ہو جاتا ہے: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر تو یہ بات از خود ظاہر ہے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اُس پر حد واجب قرار دیتے ہیں، تو کیا اس سے پانی کا ایک صاع واجب نہ ہوگا، اور جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے اصول کا تعلق ہے، تو اگرچہ ان کے ہاں اس صورت میں احتیاطاً حد واجب نہیں ہوتی، لیکن زیرِ نظر صورت میں احتیاط کا تقاضا وجوبِ غسل ہے؛ علاوہ ازیں مروجہ طریقے سے شرمگاہ کے شرمگاہ داخل کرنے کی طرح یہ صورت بھی عموماً خروجِ منی کا باعث ہوتی ہے، اور سبب کو خصوصاً احتیاط کے موقعوں پر مسبب کے قائم مقام ٹھیرا دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ لذت حاصل کی جائے، تو جب تک انزال نہ ہو، اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا؛ اسی طرح اگر کسی جانور کی شرمگاہ میں ذکر داخل کیا گیا ہو، تو انزال کے بغیر غسل لازم نہ ہوگا اور احتلام کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ سے لذت حاصل کرنا یا کسی جانور کی شرمگاہ میں ادخال کرنا، انسانی شرمگاہ میں ذکر داخل کرنے کے برابر نہیں ہوتا۔ اسی طرح احتلام (خواب میں انزال) کا بھی یہی حکم ہے'۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں حقیقۃً انزال ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں حسب ذیل صورتیں مختلف فیہ ہیں:

۱- منی کا اپنی خاص جگہ سے اور شرمگاہ کے بیرونی حصے سے بغیر مستی (شہوت) کے خارج ہو جانا[۱]، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان کی کمر پر کوئی زوردار ضرب لگائی جائے۔ یا وہ اپنی کمر پر کوئی بھاری وزن اٹھائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔ ان کا استدلال محولہ بالا حدیث: الماءُ مِن الماء (غسل منی سے واجب ہوتا ہے) سے ہے کہ اس روایت میں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہمارا استدلال اُس حدیث سے ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا، جو خواب میں اپنے خاوند کو اپنے ساتھ مجامعت کرتا ہوا دیکھتی ہے، جس پر آپؐ نے پوچھا کہ کیا اسے لذت (شہوت) محسوس ہوتی ہے، کہا گیا کہ ہاں۔ تو آپؐ نے فرمایا اگر وہ کچھ رطوبت دیکھے، تو اس پر غسل لازم ہے"۔

---

[۱] یہاں جو بحث آ رہی ہے، وہ اس حقیقت پر مبنی ہے کہ منی ایک تو اپنی مقررہ جگہ سے روانہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ مخصوص مقام سے باہر نکلتی ہے۔ اس باریکی تک حنفی فقہا کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچ سکا۔

تو اگر شہوت کے ہونے اور نہ ہونے سے حکم مختلف نہ ہوتا تو آپؐ اس کی لذت کے بارے میں سوال کیوں کرتے؛ علاوہ ازیں غسل کا وجوب خروج منی سے مشروط ہے اور منی لغت میں اس پانی کا نام ہے، جو جسم سے شہوت کے ساتھ خارج ہو، جیساکہ ہم منی کی بحث میں واضح کریں گے، اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے، تو وہ معروف معنوں میں ہے، یعنی یہ کہ شہوت کے ساتھ منی خارج ہو اور جہاں بھی کوئی مطلق کلام مذکور ہو، تو اسے معروف معنوں ہی میں لیا جاتا ہے؛

(۲) منی کا اپنی خاص جگہ سے روانہ تو شہوت کے ساتھ ہونا، مگر اس کا عضو سے خروج شہوت کے بغیر ہونا؛ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں غسل واجب ہوگا، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہ ہوگا، اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک اصل اعتبار شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے روانہ ہونے پر اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کے اصل جگہ سے شہوت کے ساتھ روانہ ہونے اور باہر نکلنے دونوں پر ہے اور اس کا فرق دو مقامات پر ظاہر ہوتا ہے: اولاً یہ کہ کسی شخص کو احتلام ہونے لگے، تو وہ اپنے عضو کو پکڑلے تاآنکہ اس کی شہوت ٹھنڈی پڑ جائے، پھر وہ منی بغیر شہوت کے خارج کر دے، جبکہ دوسری صورت یہ ہے کہ مجامعت کے فوراً بعد وہ غسل کرلے اور غسل کے بعد پیشاب کرے۔ جس میں باقی منی خارج ہو جائے امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہونے کی بنا پر اس پر غسل واجب ہوتا ہے اور عدم شہوت سے خروج کی وجہ سے غیر واجب ہوتا ہے؛ لہٰذا محض شک کی بنا پر غسل کرنا ضروری نہ ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کا احتمال ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے، کہ غسل واجب قرار دیا جائے۔

(۳) تیسری اختلافی صورت یہ ہے۔ کہ وہ شخص بیدار ہو، تو وہ اپنی ران یا اپنے بستر پر مذی کی طرح کی کچھ رطوبت دیکھے اور اسے کوئی خواب آنا یاد نہ ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل ضروری اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق غیر ضروری ہوگا، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ رطوبت منی پر مشتمل ہو تو پھر غسل کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں ظاہر یہی ہے کہ اسے احتلام ہوا ہے، اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر وہ ودی ہو، تو اس صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ہو سکتا ہے یہ گاڑھا پیشاب ہو۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے بستر پر منی ہو تو اس صورت میں مذکورہ اختلاف ہے، وہ اسے ہمارے بیان کردہ مذکورہ بالا دونوں مسائل پر قیاس کرتے ہیں، بہر حال زیر بحث مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذی سے وضو ضروری ہوتا ہے غسل نہیں، اور بقیہ دونوں ائمہ کا استدلال امام الہدای شیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندیؒ[1] کی اپنی سند سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے، جس میں وہ اُم المومنین حضرت عائشہؓ کی وساطت

---

[1] ابو منصور محمد بن محمد الماتریدی مشہور عالم دین، متکلم، ماہر اصول فقہ اور نامور فقیہ، مجتہد تھے۔ الکاسانی نے الماتریدی کے بہت سے فتاویٰ اور فقہی آراء کا تذکرہ کیا ہے ان کی وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی۔

سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا رای الرجل بعد ما ینتبہ	جب کوئی شخص نیند سے جاگنے کے بعد کوئی
من نومہ بلۃ ولم یذکر	رطوبت دیکھے اور اسے خواب یاد نہ ہو تو
احتلامًا اغتسل وان رای احتلامًا	وہ غسل کرے۔ اور اگر اسے خواب یاد ہو
ولم یر بلّۃً فلا غسل علیہ۔	مگر رطوبت نہ دیکھے، تو اس پر غسل نہیں۔

اور یہ روایت اس باب میں نصّ (حکمِ صریح) ہے، علاوہ ازیں منی وقت گذرنے پر پتلی ہو جاتی ہے یوں وہ مذی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اور کبھی کبھار وہ انسان کی اندرونی حرارت کی وجہ سے یا کمزوری کے باعث پتلی ہو کر باہر نکلتی ہے، لہٰذا احتیاط غسل کے وجوب ہی میں ہے۔

پھر منی گاڑھی اور سفید ہوتی ہے، جس سے عضو ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں کہ اس سے کھجور کے گابھے جیسی بو آتی ہے اور مذی پتلے رنگ کی سفیدی مائل ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت خارج ہوتی ہے جب خاوند اپنی بیوی سے پیار کرتا ہے۔ اور ودی ایک پتلا مادہ ہے، جو پیشاب کے بعد خارج ہوتا ہے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے بھی اسی قسم کی ایک روایت مروی ہے جس میں انھوں نے مذکورہ بالا قطروں کی تشریح فرمائی ہے، ودی اور مذی دونوں میں غسل واجب نہیں ہوتا، ودی سے اس لیے کہ وہ تو پیشاب ہی کا بچا ہوا حصہ ہوتی ہے۔ اور مذی سے اس بنا پر کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں" مجھ سے نوجوانی کے ایام میں مذی بہت خارج ہوتی تھی۔ تو مجھے حضورؐ کی صاحبزادی (حضرت فاطمہ) کا شوہر ہونے کی بنا پر حضورؐ سے پوچھنے سے حیا آتی تھی، تو میں نے حضرت مقدادؓ بن اسود سے کہا تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ جس سے مذی خارج ہو، وہ وضو کرے" تو آپؐ نے اس میں وضو کی صراحت فرمائی اور کثرت وقوع کے باعث وجوب غسل کی نفی فرمائی اور فرمایا "جس سے مذی خارج ہو وہ وضو کرے"

ب۔ جنابت کے احکام جو کام "حالت حدث" میں کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً قرآن مجید کو بغیر غلاف کے ہاتھ لگانا یا اُن درا ہم کو چھوٹا، جن پہ قرآنی آیات لکھی گئی ہوں، وغیرہ، تو یہ تمام کام جنبی شخص کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہیں۔ اس لیے کہ "جنابت" دونوں حکمی ناپاکیوں" میں سے زیادہ سخت ہے، اور اگر "مصحف قرآن" زمین پر ہو، اور جنبی شخص اس پر کچھ قرآن لکھنا چاہتا ہو، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ وہ صحیفۂ قرآن کو اٹھانے والا نہیں ٹھہرتا اور کتابت میں تو ایک ایک کر کے حروف لکھے جاتے ہیں، جو قرآن نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ بات زیادہ پسندیدہ ہے، کہ اس حالت میں وہ قرآن مجید کی کتابت نہ کرے۔ اس لیے کہ "کتابتِ حروف"، قرأت کے قائم مقام ہے؛ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ کسی کافر کو اجازت نہ دی جائے کہ وہ قرآن مجید کو ہاتھ لگائے وجہ یہ ہے کہ کافر پلید ہوتا ہے، لہٰذا قرآنی نسخے کو اس کے لمس سے بچانا ضروری ہے؛ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کافر غسل کر لے تو ہاتھ لگانے میں کوئی قباحت نہیں، اس لیے کہ قرآن کو چھونے سے اصل مانع اس کا "حدث" ہے اور یہ "حدث" غسل سے دور ہو چکا

ہے، اب اس کی اعتقادی نجاست رہ گئی ہے، جو اس کے دل میں ہوتی ہے، ہاتھ میں نہیں"۔ اور اکثر علمائے کرام کے نزدیک جنابت کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں، کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جنابت "دو حکمی ناپاکیوں" (احداث) میں سے ایک ہے۔ اور چونکہ دوسری حدث (بے وضو ہونے کی حالت) میں قرآن مجید کی تلاوت منع نہیں ہے، لہٰذا حالت جنابت میں بھی یہی حکم ہوگا ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ کسی حالت میں بھی قرآن مجید کی تلاوت سے نہ رکتے تھے، سوائے حالتِ جنابت کے"۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تقرء الحائض ولا الجنب	حائضہ عورت اور جنبی شخص قرآن مجید کا
شیئًا من القرآن۔	معمولی حصہ بھی تلاوت نہ کریں۔

اور انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ باطل ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک حدث کے ساتھ منہ پاک اور دوسرے کے ساتھ ناپاک ہوتا ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا؛ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ آیت سے کچھ کم حصہ تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ جیسا کہ ہم دو روایتیں اوپر نقل کر آئے ہیں، جن میں کم اور زیادہ تلاوت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں قراءت سے ممانعت قرآن مجید کی تعظیم اور اس کی حرمت کے لیے ہے اور یہ بات قلیل و کثیر دونوں کے لیے یکساں ہے۔ لہٰذا ہر قسم کی تلاوت مکروہ ہوگی، بشرطیکہ وہ اس کی تلاوت تلاوت کے مقصد کے لیے کرے، اور اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو مثلاً کسی کام شروع کرنے کے لیے حصول برکت کی خاطر اس نے بسم اللہ پڑھ لی، یا شکر ادا کرنے کے لیے "الحمد للہ کہہ دیا، تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لیے ہے۔ جس کی جنبی شخص کو ممانعت نہیں ہے۔ اور غسل خانے یا بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا نام لینا مکروہ ہے کیونکہ یہ ناپاکی کے مقامات ہیں لہٰذا قرآن مجید کو ان سے بچانا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک حمام میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ مستعمل پانی اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے، لہٰذا یہ بیت الخلاء کے مشابہ ہوا، اور امام محمدؒ کے ہاں مستعمل پانی پاک ہے، لہٰذا یہاں ذکر کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

اور جنبی شخص کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی مجبوری ہو تو وہ تیمم کرکے داخل ہو سکتا ہے خواہ اس کا داخل ہونا وہاں ٹھہرنے کے لیے ہو، یا وہاں سے گذرنے کے لیے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گذرنے کے لیے بغیر تیمم کے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے ان کا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۔ [1]

---

[1] النساء: ۴۳ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

مشہور قول کے مطابق یہاں نماز سے مراد نماز کی جگہ (مسجد) ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہی روایت ہے۔ اور "عابری سبیل" سے مراد گذرنے والا ہے۔ کہا جاتا ہے: عبر یعنی وہ گذرا۔ اس طرح اس آیت میں جنبی شخص کو مسجد میں بغیر غسل کے داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے اور "عابری سبیل" (راستہ گزرنے والے) کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اور جس شئے کو مستثنیٰ (   ) کر دیا جائے اس کا حکم "مستثنیٰ منہ (جس سے مستثنیٰ کیا گیا ہو) سے مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا جنبی کو بغیر غسل کیے مسجد میں داخل ہونا راستہ گذرنے کے لیے جائز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سدوا الأبواب فانی لا أحلّها لِجُنُبٍ ولا لحائض۔

مسجد میں کھلنے والے اپنے دروازے بند کرلو کیونکہ میں حائضہ عورت اور جنبی شخص کے لیے مسجد میں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتا۔

اور اُحلّہا کی ھا مسجد کی جانب راجع ہے کہ آپؐ نے مسجد سے گذرنے والے اور اس میں ٹھہرنے والے کے مابین فرق کیے بغیر جنبی کو اس میں سے گذرنا منع فرمایا ہے۔ رہی محولہ آیت تو حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں "الصلٰوۃ" سے مراد حقیقۃً نماز ہی ہے۔ اور "عابری سبیل" (راستہ گذرنے والے) سے وہ جنبی مسافر مراد ہے جس کے پاس وضو کے لیے پانی نہ ہو، کہ وہ تیمم کرے تو اس طرح اس تفسیر کی رو سے یہ آیت جنبی مسافر کے لیے تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت پر مشتمل ہے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔ اور آیت زیر بحث کی یہی تفسیر زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ اس تفسیر کے مطابق "الصلٰوۃ" کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں رہتا ہے۔ یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں تفسیروں کے مابین تعارض واقع ہو گیا، بنابریں یہ آیت امام شافعیؒ کے لئے حجت نہ رہی۔

اسی طرح جنبی شخص "بیت اللہ شریف" کا طواف بھی نہیں کر سکتا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نقصان کے ساتھ اس کا طواف جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم "محدث" (بے وضو شخص) کے ضمن میں تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔ الا یہ کہ جنابت کے ساتھ طواف کرنے سے نقصان زیادہ بڑا ہوگا، کیونکہ یہ ناپاکی بھی بڑی ہے۔ جنبی شخص روزے کی ادائیگی کر سکتا ہے، لیکن نماز نہیں ادا کر سکتا۔ اس لیے کہ طہارت نماز کی ادائیگی کے لیے تو شرط تو ہے، لیکن روزے کے لیے نہیں تاہم اس حالت میں وجوب اس پر دونوں کا ہی ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو ترک کر دے۔ تو اس پر انکی قضا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ بلاشبہ حالتِ جنابت کا برقرار رہنا روزے کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حالتِ جنابت میں روزے کی ادائیگی بھی درست ہوتی ہے؛ جبکہ یہ حالت نماز کے وجوب کے بھی منافی نہیں ہے، ہاں البتہ حالتِ جنابت میں اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی، لیکن اس حالت کو غسل کے ذریعے ختم کرنا اس کے اختیار میں ہے اسی طرح جنبی شخص کے لیے سونا اور بیوی سے جماع کرنا بھی منع نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی شخص حالتِ جنابت میں سو سکتا ہے؟ فرمایا ہاں، البتہ وہ نماز کی طرح کا وضو کرلے"۔ مگر اسے بغیر وضو کے سونا بھی جائز ہے، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت

عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں "بعض اوقات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ جنابت میں پانی کو ہاتھ لگائے بغیر سو جایا کرتے تھے"؛ علاوہ ازیں وضو بذاتِ خود کوئی عبادت نہیں ہے وہ تو ادائے نماز کا ایک ذریعہ ہے اور نیند میں بظاہر عبادت والی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ اور اگر جنبی کچھ کھانا یا پینا چاہے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ کلی کر لے اور اپنے دونوں ہاتھ دھو لے۔ پھر وہ کھا پی لے۔ کیونکہ جنابت کا اثر اس کے منہ میں پہنچ چکا ہے، تو اگر اس نے کلی کرنے سے قبل پانی پیا، تو وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، اس طرح وہ "مستعمل" پانی نوش کرنے والا قرار پائے گا، اور اس کے ہاتھ بھی کسی نہ کسی نجاست سے خالی نہیں ہوتے لہٰذا مناسب ہے کہ وہ ہاتھ دھو کر کھانا کھائے۔

کیا خاوند پر عورت کے غسل کا پانی قیمتاً خرید کر دینا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ عورت خواہ مالدار ہو یا غریب ہو، بہر صورت یہ واجب نہیں ہے البتہ اگر وہ عورت غریب ہے، تو اس صورت میں وہ اپنے خاوند سے یہ کہہ سکتی ہے کہ وہ اس وقت تک اس کے قریب نہ آئے جب تک وہ خود نہانے کے لیے پانی نہ لے آئے، یا خاوند اس کے لیے پانی نہ منگوا دے اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ خاوند پر پانی کا بندوبست کرنا ضروری ہے، یہی قول فقیہ ابو اللیث کا بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ پانی عورت کے نہانے کے لیے ضروری ہے، یوں یہ پانی اس پانی کی طرح ہو گا، جس کی عورت کو پینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے اور اُس پانی کا بندوبست کرنا خاوند کی ذمہ داری ہے، تو اسی طرح اس پانی کا بھی یہی حکم ہو گا۔

۳۔ حیض: وجوب غسل کا دوسرا سبب حیض ہے، جو ایک ناپاکی ہے، جیسا کہ ارشادِ باری ہے۔

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ۔[1] اور جب تک وہ غسل نہ کر لیں۔ ان کے قریب نہ جاؤ۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ سے فرمایا:

تو اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ پھر تو غسل کر، اور نماز ادا کر؛ البتہ نفاس سے وجوبِ غسل سے متعلق کوئی صریح حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کا حکم اجماعِ امت سے ثابت ہوتا ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہے یہ اجماعِ امت کسی حدیث پر ہی مبنی ہو، لیکن اجماعِ اُمت کی بنا پر اُس حدیث کو آگے نقل کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی ہو کیونکہ اجماعِ امت خبرِ واحد کی نسبت زیادہ قوی دلیل ہے؛ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ فقہا نے اسے حیض کے خون پر ہی قیاس کیا ہو، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک خون رحم سے خارج ہوتا ہے، لہٰذا انہوں نے اس اجماع کی بنیاد قیاس پر رکھی ہو، وجہ یہ ہے کہ اجماع کسی حدیث پر مبنی ہوتا ہے، یا قیاس پر۔ جیسا کہ اصول فقہ میں اس کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔

---

[1] البقرہ۔ ۲۲۲۔

(باب سوم)

الحیض والاستحاضہ

فصل اول

حیض و نفاس اور استحاضہ کے احکام

① **حیض (MENSES):** شریعت کی رُو سے حیض اس خون کا نام ہے، جو عورت کے رحم سے خارج ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ خون ولادت کے بعد کا نہ ہو، مہینے میں اس کے ایام مقرر ہوتے ہیں، لہٰذا حیض کی تشریح کے لیے اس کی رنگت اس کے خروج کی تفصیل اس کے ایام کی تعداد اور عمر کے لحاظ سے اس کا وقت وغیرہ کا جاننا لازم ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ **حیض کی رنگت:** حیض اگر کالے رنگ کا آئے، تو وہ بالاتفاق حیض ہے اور اسی طرح سرخ رنگت کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حیض فقط کالے رنگ کا ہی ہوتا ہے۔" ان کی دلیل یہ حدیث نبویؐ وہ ہے جس میں مروی ہے کہ جب فاطمہؓ بنت حبیش کو جب استحاضہ کا خون شروع ہوا تو آپؐ نے انہیں فرمایا:

اذا کان الحیض فانہٗ دمٌ اسود فامسکی عن الصلوٰۃ واذا کان الآخر فتوضئی وصلی۔	جب حیض کا خون آئے، جو سیاہ رنگ کا ہوتا ہے، تو تو نماز سے رک جا اور جب کسی اور رنگ کا خون آئے تو پھر وضو کر کے نماز پڑھتی رہ۔

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ۔

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى[1]	اور لوگ آپؐ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دو وہ تو نجاست ہے۔

سے ہے کہ اس جگہ حیض کے خون کو اذیٰ (ایک بیماری یا نجاست) قرار دیا گیا ہے اور یہ بات صرف کالے رنگ تک محدود نہیں، چنانچہ مروی ہے کہ عورتیں حضرت عائشہؓ کے پاس حیض میں بھیگی ہوئی روئی بھیجا کرتی تھیں تو حضرت عائشہؓ فرماتیں، کہ نہیں، یہ حیض ہی ہے، تاوقتیکہ تم چونے کی طرح بالکل خالص سفید رنگ کا خون نہ دیکھو" تو ام المؤمنین نے سفید رنگ کے علاوہ ہر رنگ کے خون کو حیض قرار دیا، اور ظاہر انہوں نے یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر فرمائی ہوگی، اس لیے کہ ایسی بات محض اجتہاد سے ادراک

---

[1] البقرۃ۔ ۲۲۲۔

نہیں کیا جا سکتا؛ علاوہ ازیں خوراک کی تبدیلی سے بھی خون کی رنگت تبدیل ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے فقط ایک ہی رنگ تک محدود کرنے کے لیے کچھ معنی نہیں اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے، وہ حدیث "غریب" ہے اس لیے وہ حدیثِ مشہور کا معارضہ نہیں کر سکتی اور وہ نصِّ قرآن کے بھی خلاف ہے؛ علاوہ ازیں اس روایت کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی معلوم ہوا ہو، کہ ایام حیض میں مذکورہ خاتون کے خون کی رنگت کیا ہوتی ہے[1]، لہٰذا یہ حکم مذکورہ عورت کے بارے میں تو درست ہوگا لیکن کسی اور عورت کے حق میں نہیں اور وحی کے ذریعے حصولِ علم کی خصوصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی.

جہاں تک گدلے رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اگر یہ حیض کے آخری دنوں میں آئے، تو بلا شبہ وہ حیض ہی ہے، اور اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک شروع کے دنوں میں اگر خون کی رنگت اسی قسم کی ہو تو وہ حیض ہوگا البتہ امام ابویوسفؒ اسے حیض قرار نہیں دیتے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ "حیض" رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، وہ کسی رگ (عرق[2]) کا خون نہیں ہے، حیض پاکی کے دنوں میں "رحم" میں جمع ہوتا رہتا ہے، پھر پہلے صاف ستھرا خون برآمد ہوتا ہے اور آخر میں گدلا خون خارج ہوتا ہے، جبکہ عرق (رگ) کا خون پہلے گدلا نکلتا ہے اور پھر صاف خون برآمد ہوتا ہے، تو فیصلہ اس بات پر ہوگا کہ پہلے کون سے رنگ کا خون برآمد ہوا، اگر تو پہلے صاف رنگ کا خون آئے، تو وہ رحم ہی کا خون ہوگا؛ اور اگر شروع میں گدلا خون نکلے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ "رگ" کا خون ہے، جو حیض نہیں ہو سکتا ہمارا استدلال قرآن و سُنت کی نصوص سے ہے (دیکھیے سطور سابق) جن میں مختلف رنگتوں میں کوئی فرق نہیں کیا اور امام ابویوسفؒ کا یہ کہنا کہ رحم کا گدلا خون صاف خون کے بعد نکلتا ہے درست نہیں ہے، اس لیے کہ حیض میں کہ بعض اوقات صاف خون گدلے خون کے بعد نکلتا ہے، خاص طور پر جب رحم کے نچلے حصے میں کوئی سوراخ ہو، اور جہاں تک مٹی رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کا حکم بھی گدلے رنگ کے خون جیسا ہی ہے البتہ زرد رنگ کے خون کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ شیخ ابو منصورؒ فرمایا کرتے تھے، اگر اس رنگ کا خون اسے حیض کے بالکل آغاز میں نظر آئے۔ تو وہ خون ہی ہوگا، لیکن اگر وہ پاکی کی مدت کے آخری دنوں میں نظر آئے اور وہ ایامِ حیض تک ممتد ہو جائے، تو وہ حیض نہ ہوگا، لیکن مشائخ کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ وہ جس رنگ کا بھی ہو، بہر حال وہ خون حیض ہی ہے جہاں تک سبز رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کے متعلق بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ گدلے خون ہی کے زمرے میں ہے، لیکن بعض اس کے متعلق اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ گدلے رنگ کا، مٹیالا، زرد، اور سبز رنگ کا خون مطلقاً حیض ہی ہوتا ہے۔ البتہ بوڑھی[3] عورتیں اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں، ان کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر

---

[1] اس سے پہلے یہ احتمال بھی موجود ہے کہ خود حضرت فاطمہؓ نے اپنے خون کی رنگت وغیرہ کی تفصیل حضورؐ سے نہ سہی حضرت عائشہؓ سے بیان کر دی ہو، جس کی بنا پر آپ نے ان کے حسب حال گفتگو فرمائی۔

[2] رگ سے مراد عرق یعنی Vein یا Blood Vessel ہے۔

[3] یہاں "آئسہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی اس عورت کے ہیں، جسے زیادہ عمر ہو جانے کے باعث ایام آنا بند ہو جائیں، ہم نے اس کا عرفی مفہوم پیش نظر رکھا ہے۔

خون روئی پر نظر آئے اور حیض بند ہونے کا زمانہ قریب ہی ہو تو وہ حیض ہی ہے اور اگر خون بند ہوئے عرصہ گذر گیا ہو۔ پھر اس قسم کا خون نظر آئے تو وہ حیض نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ آئسہ (بوڑھی) عورت کا رحم بدبودار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہاں پانی زیادہ دیر ٹھہرنے کے باعث یہ رنگت اختیار کر لیتا ہے۔ جن جن صورتوں کو یہاں حیض قرار دیا گیا ہے، نفاس کے دنوں میں وہ رنگتیں نفاس شمار ہوں گی، وجہ یہ ہے۔ کہ یہ ایک ہی جیسے سلسلے ہیں۔

ب۔ **خروج حیض:** حیض کا خروج اس وقت معتبر ہوگا کہ جب وہ عورت کی شرمگاہ کے اندرونی حصے سے منتقل ہو کر خارجی حصے میں آجائے۔ اس لیے کہ حیض و نفاس اور استحاضہ کا حکم اس کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ سے غیر روایت اصول میں میں یہ مروی ہے کہ استحاضہ کا بھی یہی حکم ہے؛ حیض و نفاس تو اس لیے کہ ان کا اثبات محض اس وقت ہوتا ہے جب خون ظاہر ہوتا ہوا محسوس ہو، اگرچہ فی الحقیقت وہ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اس دوسری روایت کے مطابق حیض و نفاس اور استحاضہ میں فرق یہ ہے کہ حیض و نفاس دونوں کا باقاعدہ ایک وقت مقرر ہوتا ہے جس سے ان کی آمد کا احساس کیا جا سکتا ہے، لیکن استحاضہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ اس کا کوئی ایسا وقت مقرر نہیں ہوتا جس سے اس کی آمد کا علم ہو سکے۔ لہٰذا اس کے لیے جسم سے باہر نکلنا اور ظاہر ہونا ضروری ہوگا۔ تا کہ اس کا علم ہو سکے۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ امّ المومنین حضرت عائشہ رضؓ سے ایک عورت نے استفسار کیا۔ کہ فلاں عورت رات کے وقت چراغ جلا کر، اپنا حیض دیکھتی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم عہد نبوی میں اس قسم کا کوئی تکلف نہیں کرتی تھیں بلکہ محض ہاتھ لگا کر دیکھ لیتی تھیں۔ یہ ہاتھ لگا کر دیکھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ جسم سے خارج اور ظاہر نہ ہو چکا ہو۔ لہٰذا سب کے لیے جسم سے ظاہر ہوتا ہوا ہونا ضروری ہوگا۔

ج۔ **ایام حیض کی تعداد:** ایام حیض کی تعداد کے متعلق گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی۔ اولاً یہ کہ آیا اس کی کوئی تعداد مقرر بھی ہے۔ یا نہیں۔ اور ثانیاً یہ کہ ان کی مقررہ تعداد کیا ہے:

۱۔ **مبحث اول:** اکثر فقہا فرماتے ہیں کہ حیض کی مقدار مقرر ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی کم سے کم حد ہے اور نہ زیادہ سے زیادہ۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى۔[2] اور لوگ آپؐ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک نجاست ہے۔

ہے کہ اس میں اسے اذیٰ (تکلیف، نجاست) قرار دیا گیا ہے جس کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں حیض رحم سے خارج ہونے والے خون کا نام ہے اور رحم سے خارج ہونے والا قلیل خون بھی کثیر خون کی طرح ہے۔ اسی لیے نفاس کے خون کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت ابو امامہ الباہلیؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] یعنی روئی وغیرہ کو لگا کر۔

[2] البقرہ - ۲۲۲۔

اقل مایکون الحیض للجاریۃ الثیب والبکر جمیعا ثلاثۃ ایام واکثر مایکون من الحیض عشرۃ ایام ومازاد علی العشرۃ فھو استحاضۃ۔	حیض کی کم از کم مدت نوجوان عورت کے لیے خواہ وہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ، تین دن ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور جو خون اس سے زیادہ ہو، وہ استحاضہ ہے۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے۔ اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے، جس میں حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ انسؓ بن مالک، عمرانؓ بن حصین اور عثمانؓ بن ابی العاص الثقفی رضوان اللہ علیہم اجمعین جیسے صحابہؓ شامل ہیں۔ یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا "حیض تین دن۔ چار دن، پانچ دن، چھ دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن کا ہو سکتا ہے۔" دیگر صحابہ کرامؓ میں سے کسی سے بھی اس کی مخالفت مروی نہیں تو یہ ایک طرح سے صحابہ کا اجماع ہے[1]۔ اور شرعی طور پر اس کی مقدار کا مقرر ہونا اس کے غیر مقرر ہونے کی نفی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حدیث مشہور اور اجماع صحابہ دونوں مل کر قرآن مجید کے مذکورہ حکم کی تشریح کرتے ہیں اور امام مالک کا حیض کو نفاس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہاں بچے کی ولادت کے باعث اگر تھوڑا خون بھی خارج ہو، تو اس کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہوتی ہے کہ وہ خون رحم سے ہی خارج ہوا ہے۔ جب کہ حیض میں ایسا کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا۔

مبحث دوم: حیض کی مدت: ظاہر روایت میں یہ مذکور ہے کہ حیض کی کم از کم مدت "تین دن اور تین راتیں ہیں"۔ النوادر میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کی مدت تین دن اور درمیان کی دو راتیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اس کی مدت ایک رات اور ایک دن اور دوسرے قول کے مطابق رات کے بغیر محض ایک دن ہے۔ امام شافعی کا استدلال مذکورہ آیت سے ہے جس سے امام مالکؒ نے بھی استدلال کیا ہے، البتہ انہوں نے اس پر مزید یہ اضافہ کیا کہ تھوڑے سے خون کو حیض شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ عام طور پر عورتوں کو تھوڑا بہت خون تو یونہی نکل آتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے اس کی کم از مدت ایک دن یا ایک دن اور ایک رات مقرر کی۔ اس لیے کہ اس مدت کی بنا پر ہم اس کے خروج کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے۔ جو امام مالکؒ کے مقابلے میں اوپر بیان ہو چکی ہے؛ امام ابو یوسفؒ سے مروی روایت کی بنیاد اس پر بات ہے کہ کسی شی کا اکثر حصہ اس کے کل حصے کے قائم مقام ہوتا ہے لیکن ان کی یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے، اس لیے کہ اگر تیسرے دن کا اکثر حصہ تیسرے دن کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ تو دو دن بھی تین دنوں کے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں اکثر حصہ موجود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے حسنؒ بن زیاد کی نقل کردہ روایت کی وجہ یہ ہے کہ حدیث مبارکہ میں مذکور تین دنوں کے ساتھ تین راتوں کا ذکر اس ضرورت کے تحت ہے کہ اس سے دنوں

---

[1] یہاں یہ ذہن نشین رہے، کہ احناف کے نزدیک اجماع کے لیے "قولی" ہونا ضروری نہیں اجماع "حالی" بھی ہو سکتا ہے، یعنی دیگر حضرات کے سکوت سے، جیسا کہ زیر بحث مثال سے ظاہر ہے۔

کا شمار ہوتا ہے، محض راتیں بذات خود مقصود نہیں ہیں اور یہ مقصد درمیان کی دو راتوں کے ساتھ بھی پورا ہو جاتا ہے' اس کا جواب یہ ہے کہ دنوں کے تحت راتوں کا ذکر محض مذکورہ ضرورت کی بنا پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی اصل مقصود ہیں۔ اس لیے کہ جب کسی جگہ دنوں کا ذکر ہو، تو لغوی طور پر اس سے ان کے بالمقابل راتیں بھی مراد ہوتی ہیں لہٰذا دنوں کے تحت راتوں کا داخل ہونا اصلی طور پر مقصود ہے، محض ضرورت کے تحت نہیں ہے۔

حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے ائمہ کرام کے اتفاق کے ساتھ دس دن مگر امام شافعیؒ کے ہاں پندرہ دن ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے،

کہ آپؐ نے فرمایا:

تقعد احداھن شطر عمرھا لا تصوم ولا تصلی۔ — وہ عورت اپنی آدھی عمر یونہی نماز اور روزے کے بغیر بیٹھی رہتی ہے۔

کہ دو حصوں میں سے ایک حصہ، جس میں عورت نماز ادا کرتی ہے۔ طہر ہے جس کی مدت متفقہ طور پر پندرہ دن ہے' لہٰذا دوسرے نصف حصے کی مدت بھی پندرہ دن ہی ہونی چاہیے، علاوہ ازیں شریعت نے آئسہ (جس کے ایام بند ہو جائیں) اور چھوٹی لڑکی کے حق میں مہینے کو حیض وطہر کے قائم مقام تصور کیا ہے۔ تو اس کا بھی یہ تقاضا ہے کہ مہینہ حیض اور طہر میں برابر برابر تقسیم ہو۔ کہ اس کا نصف حصہ طہر اور نصف حصہ حیض قرار پائے۔ ہمارا استدلال حدیث مشہور اور اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں اور حدیث میں مذکور "شطر" سے مراد نصف نہیں ہے' اس لیے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ پوری نصف عمر نماز سے فارغ نہیں بیٹھی رہتی۔ چنانچہ اسے زمانۂ ایاس (جب ایام آنا بند ہو جاتے ہیں، اور زمانہ "کم عمری" میں نماز چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوتی" اور اسی طرح عام طور پر طہر کا زمانہ حیض کے زمانے سے زیادہ لمبا ہوتا ہے' لہٰذا حدیث میں مذکور شطر سے مراد نصف کی تقریبی مدت یعنی دس دن ہے۔ اور مہینے کو دو میں تقسیم کرنے کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہوتا کہ اسے برابر دو حصوں میں تقسیم کیا جائے اس لیے کہ یہ تقسیم بعض اوقات تین حصوں میں بھی ہو سکتی ہے یعنی اس طرح کہ ایک تہائی حصہ حیض کے لیے اور دو تہائی طہر کے لیے ہو۔

جب حیض کی مقدار معلوم ہو گئی، تو اب طہر (پاکی) کی مدت کا جاننا بھی ضروری ہے، ہمارے نزدیک طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے ابوحازم القاضی اور ابو عبداللہ البلخی دونوں کے نزدیک طہر کی مدت کم از کم انیس[19] دن ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہماری تائید میں ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طہر کی اقل مدت دس دن ہے' ابوحازم اور عبداللہ البلخی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ عام طور پر حیض اور طہر دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ حیض کی مدت دس دن ہے، تو اب مہینے کے باقی دنوں کی تعداد بیس رہ گئی۔ لیکن ہم نے ایک دن اس لیے کم کر دیا، کیونکہ مہینہ بعض اوقات انتیس دنوں کا بھی ہو جاتا ہے، ہمارا استدلال اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جو ہمارے موقف کی تائید میں ہے' علاوہ ازیں ہم نے اس صورت کو ایک طرح سے مدت اقامت پر قیاس کیا ہے، اس لیے کہ طہر کی مدت اقامت کی مدت کے مشابہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس مدت میں عورت پر وہ فریضہ دوبارہ عاید ہو جاتا ہے جو حیض کے دوران میں اس سے ساقط ہو گیا تھا جس طرح کہ پندرہ دن مدت اقامت کے بعد مسافر پر اس کا

"تخفیف شدہ" فرض دوبارہ مکمل طور پر عائد ہو جاتا ہے۔ پھر اقامت کی کم از کم مدت پندرہ یوم ہے، تو اسی طرح طہر کی کم از کم مدت بھی پندرہ یوم ہو گی۔ ابو حازم اور البلخی نے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ باطل ہے اس لیے کہ عورت لازمی طور پر دس دن حیض کی حالت میں نہیں رہتی۔ اور اگر اسے دس دن تک حیض آئے تو تب بھی وہ بیس دن طہر کی حالت میں نہیں رہتی۔ کیونکہ کبھی تو اسے تین دن حیض آتا ہے اور وہ بیس دن پاکی کی حالت میں رہتی ہے اور کبھی اسے دس دن حیض آتا ہے اور وہ پندرہ دن پاک رہتی ہے۔

اور طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد مقررہ نہیں ہے یہانتک کہ عورت کئی کئی سال تک حالت طہر میں رہ سکتی ہے۔ چنانچہ وہ اس مدت کے دوران میں وہی اعمال انجام دے گی جو دوسری پاک عورتیں انجام دیتی ہیں۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے "اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ بنات آدم (آدم زادیوں)" میں اصل حالت طہر ہے اور حیض ایک پیش آنے والی (عارضی) حالت ہے، تو جب یہ پیش آنے والی حالت ظاہر نہ ہو تو اصل حالت ہی پر حکم کا مدار ہو گا خواہ یہ اصل حالت کتنی ہی لمبی ہو جائے تاہم اس مسئلے میں کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ وہ کون سی مدت ہے، جس پر کسی عورت کی عادت کا مدار رکھا جا سکتا ہے ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابو عصمہ سعد بن معاذ المروزی اور ابو حازم القاضی کا قول ہے کہ طہر خواہ کتنا ہی لمبا ہو جائے عورت کی عادت بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی عورت کو پانچ دن حیض آئے اور پورے ایک سال تک طہر کی حالت رہے، پھر اسی طریقے پر اسے خون آنے لگے، تو عورت کی یہی عادت قرار پائے گی اور اسے سال بھر میں پانچ دن کی نماز معاف ہو گی اور سال بھر کی ادا کرنا ہو گی؛ پھر اگر اس نے اپنے طہر کی حالت کو ایک سال سے بھی زیادہ طویل پایا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ محمد بن ابراہیم المیدانی اور اہل بخارا کی ایک جماعت کا قول ہے کہ زیادہ سے زیادہ طہر کی وہ مدت جو عادت مقرر کرنے کے لیے معتبر ہوتی ہے، چھ مہینے ہے۔ اور اگر طہر کی مدت چھ ماہ سے بڑھ جائے تو وہ عورت کی عادت قرار نہ پائے گی۔ پھر جب یہ مدت طہر کی مدت نہ ہو گی، تو اسے مہینے کی مدت ہی شمار کرنا ہو گی چنانچہ وہ عورت اتنے دن نماز ادا نہ کرے گی، جتنے دن اسے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، مثلاً پانچ یا چھ دن وغیرہ۔ اور مہینے کے باقی دنوں میں وہ بدستور نماز ادا کرتی رہے گی اور یہی اس کی آئندہ عادت شمار ہو گی۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ اور ابو علی الدقاقؒ فرماتے ہیں کہ طہر کی وہ زیادہ سے زیادہ مدت، جو عورت کی عادت قرار پا سکتی ہے ستاون دن ہے۔ اور اگر اس کا طہر اس سے بھی لمبا ہو جائے تو اس صورت میں اس کی عادت مہینہ کے مطابق قرار پائے گی، بعض فقہاء فرماتے ہیں۔ کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے۔ اگر مہینے سے بڑھ جائے۔ تو پھر حسب بالا طریقے سے مہینے کی مطابق اس کی عادت شمار ہو گی، بعض فقہاء کے بقول اس کی زیادہ سے زیادہ مدت سینتیس[۴] دن ہیں، ان سب اقوال کے دلائل کتاب الحیض میں بیان کیے جاتے ہیں۔

د۔ **حیض کا وقت:** حیض کا وقت اکثر مشائخ کے نزدیک نو یا اس سے زیادہ سال کی عمر سے شروع ہوجاتا ہے، لہٰذا اگر اس سے کم عمر میں خون نظر آئے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ پھر جب عورت کی عمر نو سال ہوجائے تو وہ خون حیض شمار ہوگا، تاآنکہ وہ ایاس کی عمر کو پہنچ جائے (جب ایام آنا بند ہوجاتے ہیں (جس کے وقت کی تعیین میں مشائخ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر عورت ایاس کی عمر کو پہنچ جائے اور خون کی آمد رک جائے، پھر اس کے بعد دوبارہ اس کا خون جاری ہوجائے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ بعض مشائخ کے نزدیک وہ حیض ہی ہوگا۔ اس کی معرفت کا صحیح مقام کتاب الحیض ہے۔

نفاس[1] شریعت میں نفاس سے مراد وہ خون ہے، جو رحم سے ولادت کے بعد خارج ہو، اس کا نام نفاس (مشتق از نفس) اس لئے رکھا گیا کہ رحم بچے کی ولادت کی بنا پر سانس لینے لگتا ہے یا اس سے ایک جاندار (نفس) یا بچہ یا خون خارج ہوتا ہے۔ اس کے رنگ اور خروج کی تفصیل بعینہٖ حیض کی مانند ہے، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

ب: **نفاس کے ایام:** جہاں تک ان کی مقدار کا تعلق ہے، تو بالاتفاق ان کی کم ازکم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے حتیٰ کہ اگر عین نماز کے وقت بچے کی ولادت ہوئی۔ اور اسے نفاس کا خون جاری ہوگیا، تو اس پر بالاتفاق اس وقت کی نماز لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نفاس رحم سے خارج ہونے والا خون ہے اور بچے کی ولادت سے اس بات کا ثبوت مل چکا ہے کہ یہ واقعی رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، اور ایسی کوئی شہادت ہمیں حیض کے سلسلے میں نہیں ملتی۔ لہٰذا اس کی قلیل مقدار کا حیض ہونا ثابت نہیں ہوتا، بایں ہمہ قیاس تو حیض کے متعلق بھی یہی ہے کہ اس کی بھی کم ازکم مقدار مقرر نہ ہو، جیسے امام مالکؒ کا مسلک ہے لیکن ہمیں اس کی کم ازکم مقدار کا علم ایک حدیث سے ہوا ہے، جبکہ نفاس کے بارے میں ایسی کوئی نص موجود نہیں، لہٰذا ہم نفاس کی کم ازکم مقدار کا تعین نہیں کرسکتے سو اگر عورت چالیس دنوں سے کم مدت میں پاک ہوجائے تو ظاہر پر قیاس کرتے ہوئے وہ غسل کرکے نماز شروع کردے۔ اس لیے کہ اب خون کا جاری ہونا امر موہوم ہے۔ اور امر موہوم کی بنا پر ایک یقینی بات پر عمل کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اور ہمارے ائمہ کرام کے درمیان نفاس کی کم سے کم مدت کے متعلق جس اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے، اس کا موقع و محل فی الحقیقت یہ نہیں ہے، بلکہ ایک اور ہے، وہ یہ کہ "اگر کسی نے اپنی بیوی کو بچہ کی پیدائش کے بعد طلاق دے دی پھر وہ عورت دعوٰی کرے کہ مجھے پہلے نفاس آیا، پھر میں اس سے پاک ہوئی، پھر مجھے تین طہر اور تین حیض آئے، تو سوال یہ پیدا ہوا کہ نفاس کے متعلق اس کے دعوے کی کیسے تصدیق کی جائے گی، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر وہ پندرہ دنوں سے کم نفاس آنے کا دعوٰی کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق گیارہ دنوں سے کم اس کی بات قبول نہ ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک بہر صورت اس کا دعوٰی قبول کیا جائے گا۔ خواہ وہ نفاس

---

[1] نفاس سے مراد عورت کی زچگی (Parturition) کے دوران میں جاری ہونے والا خون ہے انگریزی زبان میں متعدد ڈکشنریاں دیکھنے کے باوجود اس کا کوئی صحیح متبادل لفظ نہیں مل سکا، البتہ ایڈورڈ ولیم لین کا یہ مفہوم زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کہ:

The blood that comes immediately after the child.

کی تھوڑی سے تھوڑی مدت کا بھی دعویٰ کرے؛ اس مسئلے کا ذکر انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گا۔

نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے ائمہ کے نزدیک چالیس دن ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساٹھ دن ہے۔ ان دونوں ائمہ کے ہاں اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں کہ علامہ شعبیؒ کا قول ساٹھ دنوں کا تھا، حالانکہ امام شعبیؒ کا قول کوئی حجت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے، جس میں یہ حضرات بیان فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

اکثر النفاس اربعون یوماً۔ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے

(۳۵) **استحاضہ:** استحاضہ وہ خون ہے، جو "حیض کی کم از کم مقدار" سے کم ہو جاتے یا حیض اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے بڑھ جائے؛ پھر استحاضہ کی مزید دو اقسام ہیں:

(۱) ابتداء سے ہی جاری ہونے والا اور (۲) حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ۔ اول الذکر کی پھر دو اقسام ہیں، قسم اول حیض کے ساتھ جاری ہونے والا اور قسم ثانی حمل کے دوران میں جاری ہونے والا؛ اسی طرح عادی استحاضہ کی بھی دو اقسام ہیں: حیض کی عادت کے ساتھ اور قسم ثانی نفاس کی عادت کے بعد جاری استحاضہ۔

ا۔ حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ

یہ وہ خون ہے، جو حیض کے طور پر شروع ہو، اور پھر مسلسل جاری ہو جائے اور بند نہ ہو، تو اس صورت میں مہینے کے ابتدائی دس دن تو حیض شمار ہوگا، کیونکہ یہ دن حیض کے دن ہیں: پھر ان ایام کے خون کو حیض قرار دینا ممکن بھی ہے، لہٰذا اسے حیض ہی قرار دیا جائے گا، اور جو خون دس دنوں سے بڑھ جائے وہ استحاضہ ہوگا، اس لیے کہ حیض دس دن سے زیادہ کا نہیں ہو سکتا۔ پھر ہر مہینے میں یہی ہوگا۔

ب: حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر مثال کے طور پر عورت کی عادت دس کے حیض کی ہو، تو جو خون دس دن سے زیادہ دیر تک جاری رہے گا وہ استحاضہ ہوگا اور اگر اس کی عادت پانچ دن کے حیض کی ہو، تو اس صورت میں بھی دس تک جو خون جاری رہے گا وہ حیض ہی ہوگا، جیسا کہ ہم نے حیض کی ابتدا کے ساتھ ہی استحاضہ شروع ہونے کی صورت میں ذکر کیا، لیکن اگر خون دس دن سے بھی بڑھ جائے۔ تو پھر اس کی اصل عادت کے دنوں کا خون حیض ہوگا اور اس کے بعد کا خون استحاضہ شمار ہوگا اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے:

المستحاضۃ تدع الصلاۃ ایام اقرائھا۔ مستحاضہ عورت اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔

علاوہ ازیں اس نے حیض کے دنوں میں جو خون دیکھا ہے، وہ یقینی طور پر حیض ہی ہے اور جو خون دس دن سے بڑھ گیا ہے وہ بالیقین استحاضہ ہے، مگر جو اس کے درمیان میں ہے اس کا حکم

ا۔ استحاضہ یعنی Immoderate flux of the menses

مشکوک ہے۔ وہ ماقبل سے مل کر حیض بھی ہو سکتا ہے لہٰذا وہ عورت ان ایام میں نماز ادا نہ کرے اور وہ خون مابعد کے ساتھ مل کر استحاضہ بھی قرار پا سکتا ہے لہٰذا اس کے مطابق اسے نماز پڑھنی چاہیئے۔ یوں محض شک کی بنا پر نماز نہ چھوڑنی چاہیئے، لیکن اگر اس کی کوئی عادت متعین نہ ہو، مثال کے طور پر کسی مہینے اسے چھ دن اور کسی مہینے سات دن خون آتا ہو اور خون اسی طرح سے جاری ہو، تو اس صورت میں نماز روزے اور (طلاق کی صورت میں) رجوع کرنے کے معاملے میں کم سے کم مدت پر عمل ہو گا۔ اور عدت کے گذرنے اور جماع کے معاملے میں اکثر مدت زیر عمل ہو گی؛ یوں اس عورت پر اپنی عادت کے مطابق لازم ہو گا۔ کہ جب چھ دن پورے ہو جائیں۔ تو وہ چھٹا دن مکمل کر کے ساتویں دن غسل کر کے نماز ادا کرے اور اگر رمضان المبارک کا مہینہ ہو، تو رمضان المبارک کے روزے رکھے۔ اس لیے کہ ساتویں دن کے متعلق یہ گمان بھی ہو سکتا ہے کہ اس دن حیض ہو اور یہ گمان بھی کہ ممکن ہے اس دن حیض نہ ہو۔ لہٰذا اس کی نماز اور روزے کے درست ہونے اور ان کے واجب ہونے کے متعلق شبہ پڑ گیا لہٰذا اس مدت کے دوران میں احتیاطاً نمازیں ادا کرنا اور روزہ رکھنا لازم ہو گا، کیونکہ اگر اس نے روزہ رکھ لیا اور نماز پڑھ لی اور اس پر فی الحقیقت روزہ یا نماز واجب نہ ہو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر روزہ یا نماز واجب ہو اور وہ انہیں چھوڑ دے۔ اسی طرح طلاق کی صورت میں اس سے رجوع کرنے کی مدت بھی ختم ہو جائے گی اس لیے کہ رجوع نہ کرنا رجوع کا حق ہوتے ہوئے۔ اس سے بہتر ہے کہ بغیر حق کے رجوع کر لیا، اور جہاں تک عدت اور جماع کرنے کے مسئلے کا تعلق ہے۔ تو ان دونوں کے لیے اکثر مدت پر عمل ہو گا، وجہ یہ ہے، کہ اگر انسان کو نکاح کرنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس کے باوجود نکاح نہ کرے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ بغیر حق کے نکاح کر لے؛ اسی طرح حلال ہونے کے باوجود جماع نہ کرنا، اس سے بہتر ہے کہ وہ حرام وقت میں اس سے جماع کر لے۔ تو پھر جب آٹھواں دن آئے، تو اس عورت پر لازم ہو گا، کہ وہ دوبارہ غسل کر لے۔ اور اس روزے کی قضاء کرے جو اس نے ساتویں دن رکھا تھا، اس لیے کہ اس روزے کی ادا واجب ہے لیکن اس سے اس کی ادائیگی میں اشتباہ ہو گیا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس دن وہ حائضہ نہ ہو تو چونکہ اس نے روزہ رکھ لیا، لہٰذا اس صورت میں تو اس پر قضا نہیں۔ اور اگر وہ حائضہ ہو تو اس پر روزے کی قضاء ضروری ہو گی (اور ادائیگی باطل ٹھہرے گی)، لہٰذا محض شک کی بنا پر عورت سے روزے کی قضاء ساقط نہ ہو گی لیکن اس پر نمازوں کی قضاء واجب نہ ہو گی، اس لیے کہ اگر تو فی الواقع اس دن وہ عورت پاک ہو تو اس نے نمازیں ادا کر لی ہیں اور اگر وہ اس دن حائضہ تھی تو اسے نماز معاف ہے، نہ اس وقت ضروری اور نہ اسکی قضا لازمی اور اگر اسکی عادت پانچ دن کی ہو اور اسے چھ دن خون آ جائے تو اسکی عادت بالاتفاق چھ دن کے حیض کی شمار ہو گی چنانچہ وہ اسی کیمطابق اپنی نمازوں کا سلسلہ جاری رکھ سکتی ہے۔ یہ حکم ابو یوسفؒ کے نزدیک اسلیئے کہ انکے نزدیک ایک ہی مرتبہ خون عادت سے بدل کر آنے سے عادت تبدیل ہو جاتی ہے، لیکن جاری عادت کا مدار آخری مرتبہ آنے والے خون پر ہوتا ہے، اس لیے کہ عادت اسی مدت کی جانب منتقل ہو جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ اگرچہ انکے ہاں عادت دو مرتبہ ایک ہی جیسے دنوں میں خون آنے سے تبدیل ہو جاتی ہے، مگر زیر نظر صورت میں اس نے چھ دن خون دو مرتبہ دیکھا ہے، لہٰذا اس کی عادت اسی مدت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام محمدؒ کے اس قول کا، کہ کلما عاودھا الدم فی یوم مرتین فحیضھا ذالك (جب کبھی عورت کو ایک ہی جیسے دنوں میں دو بار خون آ جائے۔ تو وہی اس کے حیض کی مدت ہو گی) کا بھی یہی مفہوم

ہے۔ اور الاصل میں مذکور ہے۔ کہ اگر کسی عورت کو ایک ہی مہینے میں دو بار خون آئے۔ تو وہ استحاضہ ہوگا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی مہینے میں حیض اور دو طہر جمع نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن اور طہر کی پندرہ یوم ہے۔ الاصل میں اس پر ایک اعتراض بھی نقل کیا گیا ہے۔ کہ اگر کسی عورت کو مہینے کے شروع میں پانچ دن حیض آجائے۔ پھر پندرہ دن پاکی رہے، پھر اسے پانچ دن حیض آجائے۔ تو کیا اس طرح ایک مہینے میں دو مرتبہ حیض نہ آگیا؟ پھر خود ہی اسکا جواب دیا گیا ہے کہ جب اس دوسرے حیض کے ساتھ دوسرا طہر ملایا جائے گا۔ تو مجموعی طور پر دنوں کی تعداد چالیس دن ہو جائے گی اور مہینہ تو اتنے دنوں پر مشتمل نہیں ہوتا۔ نقل کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک عورت آئی، اور کہا کہ مجھے ایک مہینے میں تین مرتبہ حیض آتا ہے حضرت علیؓ نے قاضی شریحؒ سے پوچھا کہ اس مسئلے میں تمہاری کیا رائے ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس کی ذاتی حالت کے متعلق کوئی دیانتدارانہ اور امانتدارانہ شہادت مل جائے جو اس کے دعوے کو ثابت کرتی ہو، تو اس کا یہ دعویٰ درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا قالون۔ جو رومی زبان کا لفظ ہے اور جس کے معنی حسن (اچھا) کے ہیں۔ قاضی شریح کی بیان کردہ مذکورہ شرط سے بظاہر مراد اس عورت کے دعوے کی نفی کرنا تھا کیونکہ عام طور پر ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی اور یہ شرط ایسی ہی ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ [۱]	اور نہ وہ بہشت میں داخل ہوں گے یہاں تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جائے۔

یعنی کہ وہ بالکل ہی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔

ہمارے نزدیک حاملہ کے رحم سے جاری ہونے والا خون بھی حیض نہیں ہے، اگرچہ وہ کتنا ہی طویل ہو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس حالت میں جاری ہونے والا خون روزہ نہ رکھنے، نماز چھوڑنے اور جماع کرنے کی حرمت کے بارے میں حیض ہے، مگر عدت کے لیے وہ حیض شمار نہ ہوگا۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فاطمہؓ بنت حبیش سے فرمایا:

واذا اقبل قروئك فدعى الصلوٰة۔	جب تیرے حیض کے دن آئیں، تو تو نماز چھوڑ دیا کر۔

کہ اس حدیث میں حاملہ اور غیر حاملہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، علاوہ ازیں بنیادی طور پر حاملہ عورت حیض والی شمار ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عورت یا تو بچی ہوگی۔ یا آئسہ یا حیض والی اور حاملہ عورت نہ تو بچی ہے نہ آئسہ لہٰذا وہ لامحالہ حیض والی عورتوں میں شمار ہوگی۔ البتہ اس کا حیض اس کی عدت کے ضمن میں قابل اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ عدت شمار کرنے کا اصل مقصود رحم کو خالی کرنا ہوتا ہے اور اس حالت میں اگر اس کا خون

---

[۱] الاعراف۔ ۴۰۔ اس جگہ کافروں اور شریعت اسلامیہ کے جھٹلانے والوں کا ذکر ہے۔

جاری ہو جائے تو وہ رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ہمارا استدلال امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اس قول سے ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا "۔ اور بظاہر اس قسم کی بات محض اپنی عقل سے دریافت نہیں کی جا سکتی، لہٰذا لامحالہ طور پر انہوں نے یہ بات زبان نبوت سے سنی ہو گی؛ علاوہ ازیں حیض اس خون کا نام ہے جو رحم سے خارج ہوتا ہے، جب کہ حاملہ عورت کا خون رحم سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی یہ عادت بنا دی ہے کہ جب وہ حاملہ ہو جاتی ہے، تو اس کے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ بنا بریں اس میں سے کوئی شئی نہیں نکل سکتی۔ لہٰذا وہ حیض نہ ہوگا اور جہاں تک محولا بالا حدیث نبوی کا تعلق ہے۔ تو ہم بھی اس کے مقتضا پر عمل کرتے ہیں۔ اور یہ بات تو تمہیں بھی تسلیم نہیں۔ کہ حاملہ عورت کا خون واقعی حیض ہی ہوتا ہے۔ جب کہ ہماری بحث اسی کے متعلق ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ حیض نہیں ہے ہماری مذکورہ بحث ہے۔ اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے مذکورہ حدیث میں حالت حمل کا کوئی ذکر نہیں۔

ج۔ ابتدا سے ہی حمل کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ: یعنی وہ عورت جو اپنے خاوند سے حیض آنے سے

قبل حاملہ ہو جائے اور جب اس کے ہاں بچے کی ولادت ہو تو اس کے ہاں چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری ہو جائے تو اس کا یہ خون بھی استحاضہ ہوگا۔ اس لیے کہ نفاس کے چالیس دن ایسے ہی ہیں جیسے حیض کے دس دن پھر جس طرح حیض میں دس دن سے زیادہ آنے والا خون استحاضہ ہوتا ہے، اسی طرح نفاس میں چالیس دن سے زیادہ خون بھی استحاضہ ہی ہوگا۔

د۔ نفاس میں صاحب عادت عورت کا استحاضہ: اس کا حکم یہ ہے کہ جب اسے اپنی عادت سے زیادہ خون آئے، تو

وہ اس کی عادت کی جانب لوٹا دیا جائے گا، لہٰذا عادت کے دنوں کا خون تو نفاس ہوگا، لیکن جو خون اس سے بڑھ جائے گا، وہ استحاضہ ہوگا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ اس سے عادت کا اختتام خون پر ہوتا ہو، یا طہر پر۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کی عادت کے مطابق نفاس کا اختتام خون پر ہوتا ہے تو اس صورت میں تو یہی حکم ہے۔ لیکن اگر اس کا اختتام طہر پر ہوتا ہو، تو اس کا اختتام نہ ہوگا۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں اگر حیض و نفاس کے بعد خون بھی آ جائے۔ تب بھی حیض و نفاس کا اختتام طہر پر ہوتا ہے اور امام محمدؒ اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس اجمال کی تفصیل الاصل کے مطابق یہ ہے کہ "اگر کسی عورت کی عادت مثلاً نفاس میں تیس دن خون آنے کی ہو اور اس کا خون بیس دن کے بعد ختم ہو گیا۔ اور وہ اپنی عادت کے آخری دس دنوں میں پاک وصاف رہی جس کی بنا پر وہ نماز ادا کرتی اور روزے رکھتی رہی لیکن پھر اسے خون آ گیا۔ اور اس کا یہ خون چالیس دنوں تک مسلسل جاری رہا۔ تو الاصل کے مطابق تیس دن سے جو بعد کا خون ہے، وہ استحاضہ ہوگا، اور اس نے بیس سے تیس دن تک جو روزے رکھے وہ درست نہ ہوں گے، بلکہ وہ ان کی قضا رکھے گی، الحاکم الشہید فرماتے ہیں کہ یہ بات امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر تو درست ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نفاس کا اختتام طہر پر تسلیم کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کے بعد اسے مزید خون آ جائے۔ لہٰذا ان کے مسلک پر اس کے تیس دنوں کو نفاس قرار دیا جاتا تو درست ہے۔ اگرچہ نفاس کا اختتام

طہر پر ہوا ہو، لیکن امام محمدؒ حیض و نفاس کا اختتام طہر پر تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا ان کے نزدیک اس صورت میں نفاس کی کل مدت بیس دن ہوگی، جس کی بنا پر ان کے خیال میں اس عورت پر بیس دن کے بعد دس دنوں میں رکھے گئے روزوں کی قضا لازم نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور (جڑواں بچوں کی صورت میں) دو ولادتوں کے درمیان جو خون جاری ہوتا ہے۔ وہ بھی نفاس ہی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ خون نفاس کا نہیں۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر عورت کے پیٹ میں کوئی اور بچہ ہو اور اس کا خون جاری ہو جائے۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نفاس کا شمار پہلے بچے کی ولادت سے۔ اور دوسرے دونوں ائمہ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت سے ہوگا۔ لیکن عدت کا اختتام بالاجماع دوسرے بچے کی ولادت پر ہی ہوگا۔ امام محمد زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس کا آغاز عدت گذرنے کی طرح شکم عورت میں موجود سبھی بچوں کی ولادت کے بعد ہوتا ہے۔ جیسے تمام ائمہ کے نزدیک عدت کا اختتام آخری بچے کی ولادت پر ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ عورت حاملہ ہے تو جس طرح اس کی عدت کا گذرنا وضع حمل کے بغیر ممکن نہیں اسی طرح وضع حمل کے بغیر نفاس کا آنا بھی محتمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نفاس بمنزلہ حیض کے ہے؛ علاوہ ازیں نفاس کا لفظ "رحم کے تنفس" (سانس لینے) سے ماخوذ ہے اور یہ بات اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی، جب تک کہ دوسرے بچے کی ولادت نہ ہو جائے، لہٰذا دوسرے بچے کی ولادت سے قبل جو خون جاری ہوتا ہے وہ ایک پہلو سے نفاس اور دوسرے پہلو سے نفاس نہیں ہے؛ بنا بریں محض شک کی بنا پر اس سے نماز ساقط نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس کے ہاں ایک ہی بچہ پیدا ہوا ہو جس کا کچھ حصہ باہر نکل آیا ہو اور کچھ حصہ ابھی اندر ہو۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ نفاس کو اگر وہ خون قرار دیا جائے جو جان (نفس بچے)، کے بعد جاری ہوتا ہے۔ تو یہ بات پہلے بچے کی ولادت کے بعد ہی پائی گئی ہے۔ اور اگر اس کو وہ خون سمجھا جائے جو تنفس رحم (رحم کے سانس لینے) کے بعد جاری ہوتا ہے، تو تب بھی یہ صورت پہلے بچے کی ولادت کے بعد پائی گئی ہے۔ بخلاف عدت گذرنے کے اس لیے کہ عدت گذرنے کا تعلق رحم کے خالی ہونے سے ہے۔

اور یہ بات ابھی پائی گئی، لیکن نفاس یا تو رحم کے "تنفس" سے عبارت ہے یا رحم سے نفس (جاندار) باہر نکلنے سے اور یہ بات یہاں موجود ہے، یا بالفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ پیٹ میں کسی اور بچے EMBRYO کا ہونا نفاس کے منافی نہیں ہے، اسلیے کہ پہلے بچے کی ولادت سے رحم کا منہ کھل چکا ہے جبکہ حاملہ عورت سے حیض کا جاری ہونا اسلیے ممکن ہے کیونکہ رحم کا منہ بالکل بند ہوتا ہے، اور حیض وہ خون ہے، جو رحم سے خارج ہوتا ہے، لہٰذا حالت حمل میں جاری ہونے والے خون کو اسے کسی رگ کا خون تو قرار دیا جا سکتا ہے۔ حیض کا نہیں اور جہاں تک امام محمدؒ و زفرؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ "تنفس رحم" ایک پہلو سے پایا گیا ہے اور دوسرے پہلو سے نہیں، تو یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ تنفس رحم، تو مکمل طور پر پایا گیا ہے۔ کیونکہ بچہ بتمام و کمال باہر آ چکا ہے۔ بخلاف اس صورت

کہے۔ کہ جب ابھی بچے کا کچھ حصہ باہر آیا ہو؛ اس لیے کہ اگر بچے کا تھوڑا سا حصہ (ٹوٹ کر) باہر آیا ہو، تو وہ عورت نفاس والی نہیں ہوتی، اور ایک گڑھا کھود کر اس میں بچے کے اس حصے کو دفن کر دینا چاہیئے، اس لیے کہ نفاس کا تعلق ولادت سے ہے، جو یہاں موجود نہیں کیونکہ جسم کا قلیل حصہ اکثر حصے کے مقابلے میں کالعدم سمجھا جاتا ہے؛ لیکن اگر بچے کا زیادہ حصہ باہر آجائے تو پھر یہ سوال ہی سرے سے درست نہیں۔ یا اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے لیکن ہمارے زیر بحث جو صورت ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ بچے کی بتمام وکمال ولادت ہو چکی ہے؛ لہٰذا پہلے بچے کے بعد جو خون جاری ہوگا۔ وہ ضرورۃً نفاس ہی ہوگا۔

اور اسقاط حمل اگر اس وقت ہو، جب بچے (جنین Embryo) کی کچھ شکل وصورت بن چکی ہو، تو وہ بھی مکمل بچے ہی کے حکم میں ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی ولادت کے تمام احکام متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً عدت کا گذرنا، اور عورت کا نفساء (نفاس والی) ہونا وغیرہ تشکیل وصورت بننے سے مراد یہ ہے کہ بچے کی اتنی خلقت ہو چکی ہو کہ جس سے یہ پہچانا جا سکے کہ بچہ لڑکا تھا، یا لڑکی۔ ورنہ یہ احکام ثابت نہیں ہوتے اسلیے کہ ہمیں اس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ یہ آیا اس پانی (منی) سے پیدا شدہ ہے، یا محض جما ہوا خون ہے۔ اور زیادہ مختلف عناصر کے بے کار اختلاط کا نتیجہ ہے جس نے گوشت پوست کی شکل اختیار کر لی ہے[1]۔ لہٰذا اس کے ساتھ ولادت کے احکام متعلق نہیں ہوتے۔

ھ: خون کی حالت: کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ کبھی کبھار تو استحاضہ کا خون بڑی تیزی کے ساتھ رواں ہو جاتا ہے اور کبھی کبھار کچھ دیر جاری رہتا اور کچھ دیر رک جاتا ہے۔ اول الذکر حالت کو "حالت استمرار"، اور مؤخر الذکر کو "حالت انفصال" (منفصل) کہتے ہیں۔ جہاں تک اوّل الذکر یعنی حالت استمرار کا تعلق ہے تو اس کا حکم بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ اس صورت میں یہ دیکھنا چاہیئے کہ اگر تو عورت مبتدیہ (ابتدا کرنے والی) ہو تو جب سے خون شروع ہوا ہو اس وقت سے لے کر دس دن تک کا خون "حیض" ہوگا۔ اور بعد کے بیس دن "طہر" کے ہوں گے۔ اور طہر کے دنوں میں وہ مستحاضہ ہوگی اور جہاں تک "استمرار منفصل" (ٹھہر ٹھہر کر آنے والے خون) کا تعلق ہے، تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کو کچھ دن تو خون جاری رہے اور کچھ دن وقفہ (طہر) ہو جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ دو مرتبہ خون آنے کے درمیان اگر تو پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو، تو دونوں کے مابین وقفے کو حقیقی وقفہ (طہر) قرار دیا جائے گا۔ بعد ازاں اگر دونوں میں سے کسی ایک خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو اسے حیض قرار دے دیا جائے گا اور اگر دونوں کو ہی حیض قرار دیا ممکن ہو، تو دونوں کو حیض سمجھا جائے گا، اور اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو کسی کو بھی حیض شمار نہیں کیا جائے گا: اسی طرح ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دونوں مرتبہ خون آنے کے درمیان تین دن سے بھی کم

---

[1] فقہاء کے اس خیال کی دو رحاضر کی جدید طبی تحقیقات سے بھی پوری طرح تائید و توثیق ہوتی ہے۔

وقفہ ہو تو وہ طہر شمار نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ وقفہ دونوں طرف کے خون سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے اس ضمن میں چار روایات مروی ہیں، امام ابویوسفؒ ان سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں طرف خون اور درمیان میں پندرہ دن سے کم کا فاصلہ ہو، تو وہ طہر فاسد ہوگا، اور اسے دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ وہ مکمل طور پر حیض شمار ہوگا، جیسے گویا مسلسل خون جاری رہا ہو، پھر جس قدر خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، اسے حیض سمجھا جائے۔ اور باقی استحاضہ ہوگا۔ امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر دس دن کے آغاز و اختتام پر خون اور اسکے درمیان وقفہ ہو تو اسکے مابین وقفے کو طہر نہ سمجھا جائیگا، بعدازاں اگر دونوں میں سے ایکطرف کے خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو تو اسے حیض سمجھا جائیگا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو حیض سمجھا جا سکتا ہو، تو ان میں سے جو پہلے آیا ہو اسے حیض قرار دیا جائے گا اور اگر کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ عبداللہ بن مبارکؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دس دنوں کے دونوں سروں پر جسم سے اتنا خون جاری رہا ہو، کہ اگر اس متفرق خون کو جمع کر لیا جائے، تو اتنا خون بن جائے کہ جو اگر مسلسل جاری رہتا، تو دونوں کے درمیان وقفہ پیدا نہ ہوتا۔ تو ایسی صورت میں دونوں اطراف کے اس خون کو حیض ہی سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دینا درست نہ ہو، تو ان میں جلد آنے والے کو حیض قرار دیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے کسی ایک کے بارے میں ایسا فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ حسنؒ بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں جانب خون اور اس کے درمیان تین دن سے کم کا وقفہ ہو، تو دونوں کے مابین موجود وقفے کو وقفہ نہیں سمجھا جائے گا اور وہ تمام خون مسلسل جاری خون کی طرح ہوگا۔ لیکن اگر دونوں کے درمیان تین سے زیادہ کا فاصلہ ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو ایسا کیا جائے گا اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دیا جا سکتا ہو، تو ان میں سے پہلے کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی حیض نہ قرار پاتا ہو تو کسی کو بھی حیض نہ قرار دیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے اپنے لیے کتاب الحیض میں اسی قول کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ "اگر دونوں کے درمیان تین دن سے کم کا وقفہ ہو، تو اس وقفے کو وقفہ نہ سمجھا جائے گا، اگرچہ یہ وقفہ دونوں جانب کے خون سے زیادہ ہو۔ اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا خون مسلسل جاری رہا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو، تو یہ وقفہ معتبر ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا۔ کہ اگر تو ان میں سے فقط ایک کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو ایسا کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے صرف ایک حیض قرار پاتا ہو، تو ان میں سے جلدی یا پہلے آنے والے کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے کسی کو بھی حیض قرار نہ دیا جا سکتا ہو، تو کسی کو بھی حیض قرار دیا جائے گا، ان سے اقوال کی تفصیل اور ان کی تشریح کتاب الحیض میں مذکور ہوگی انشاءاللہ تعالیٰ۔

۴۔ **حیض و نفاس کا حکم:** حیض و نفاس کا حکم یہ ہے کہ ان کی بنا پر عورت کو نماز ادا کرنے، روزہ رکھنے قرآن مجید کو پڑھنے، اس کو ہاتھ لگانے، ہاں اگر غلاف کے ساتھ ہو، تو اجازت ہے، مسجد میں داخل ہونے اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ہم جنابت کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں، البتہ جنبی شخص کے لیے رمضان المبارک کا روزہ رکھنا درست ہے لیکن

حائضہ اور نفساء (صاحب نفاس عورت)، کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ حدث کے اعتبار سے حیض و نفاس جنابت سے زیادہ سخت ہیں۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس حکم پر مشتمل شرعی حکم (نص) عقل انسانی سے بالاتر ہے اور وہ حکم یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

تقعد احداهن شطر عمرها لاتصوم ولا تصلی۔ — کہ عورت اپنی عمر کا نصف یہ یونہی بیٹھے بٹھائے گذار دیتی ہے، نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز ادا کرتی ہے۔

یا پھر یہ حکم رفع حرج کی بنا پر ثابت ہوا ہے، اس لیے کہ خون کے جاری ہونے سے عورت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ پہلے ہی ضعیف الخلقت ہوتی ہے۔ تو اگر انہیں اس حالت میں روزے رکھنے کا مکلف ٹھیرا دیا جائے، تو وہ اسکے ادا کرنے پر بصد مشکل ہی قادر ہو سکتی ہے جبکہ یہ بات جنابت میں نہیں پائی جاتی اسی بنا پر جنبی شخص نماز اور روزے دونوں کی قضا کرتا ہے مگر حائضہ عورتوں کو نماز معاف ہے، اسلیے وہ اسکی قضا نہیں کرتیں کیونکہ حیض ہر مہینے میں کم از کم تین دن سے لے کر دس دنوں تک جاری رہتا ہے۔ لہٰذا ان کی بہت سی نمازیں قضا ہو جائیں گی، جن کو قضا کرنے میں انہیں بہت زیادہ تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا! البتہ سال بھر میں تین دن یا دس دن روزے قضا کرنے میں کوئی تنگی نہیں۔

اسی طرح حالت حیض و نفاس میں جماع کرنا بھی حرام ہے، لیکن جو عورت حالت جنابت میں ہو اس سے جماع کرنا منع نہیں ہے ارشاد خداوندی ہے:

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ [1] — اور تم اپنی بیویوں کے قریب نہ جاؤ۔ تاآنکہ وہ پاک ہو جائیں۔

اس طرح کا حکم جنابت میں نہیں ملتا، بلکہ اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

فَالْاٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ [2] — اب تم کو اختیار ہے کہ ان سے مباشرت کرو اور خدا نے تمہارے لیے جو چیز لکھ رکھی ہے، (اولاد) اس کو تلاش کرو۔

اس میں ماکتب الله لکم (جو چیز تمہارے لیے لکھ رکھی ہے) سے مراد بچہ ہے، لہٰذا ان سے مباشرت کرنا اور اولاد پیدا کرنا دونوں جائز ہیں۔ بنا بریں یہ مطلقاً جماع کی اجازت ہے۔

جہاں تک استحاضہ کے حکم کا تعلق ہے، تو اس کا حکم پاک عورتوں ہی کی مانند ہے۔ الا یہ کہ وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

---

[1] البقرہ - ۲۲۲۔

[2] البقرہ - ۱۸۷

باب چہارم

تیمّم کا بیان

تیمم کے ضمن میں حسبِ ذیل مباحث آئیں گے۔

- تیمم کا جواز
- تیمم کا لغوی شرعی مفہوم
- تیمم کا رکن
- تیمم کا طریقہ
- تیمم کے رکن کی شرائط
- کن کن اشیاء سے تیمم جائز ہے،
- تیمم کا موزوں وقت۔
- صفتِ تیمم۔
- کن کن حالتوں میں تیمم کیا جائے، اور
- تیمم کے نواقض

تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

فصل اوّل

① تیمّم کا جواز

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ "حدث" سے تیمم جائز ہے، ہمیں اس کے جواز کا علم قرآن و سنت اور اجماعِ امت کے تینوں ذرائع سے ہوا ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ	اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا کوئی تم میں سے
اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ	بیت الخلاء سے آئے، یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے
فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا	ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے، تو تم پاک مٹی لو اور اس

طَیِّبًا[1] سے منہ اور ہاتھوں پر مسح کر لو۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت غزوۂ ذات الرّقاع میں اس وقت نازل ہوئی، جب آپؐ شب بسری کیلیے ایک مقام پر قیام پذیر ہوئے تھے اور ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہ کا ہار جو حضرت اسماءؓ کی ملکیت تھا، گم ہو گیا تھا۔ جب قافلہ یہاں سے روانہ ہوا، تو اُمّ المؤمنینؓ نے یہ بات آنحضورؐ کو جتلائی جس پر آپؐ نے دو افراد ہار کی تلاش کے لیے روانہ فرما دیئے اور آپؐ خود کھڑے ہو کر ان کا انتظار فرمانے لگے۔ وہاں پانی موجود نہ تھا۔ ادھر نماز فجر کا وقت ہو گیا، تو حضرت ابوبکرؓ حضرت عائشہؓ پر سخت خفا ہوئے۔ اور فرمایا کہ "تو نے سارے مسلمانوں کو روک رکھا ہے" اس موقع پر مذکورہ آیت نازل ہوئی۔ جس پر حضرت اسیدؓ بن حضیر نے فرمایا: "اے عائشہؓ! اللہ تعالیٰ تم پر رحمت نازل فرمائے۔ تمہیں جب بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آیا ہے جو تمہیں ناپسند تھا[2] اللہ تعالیٰ نے اسکے صدقے میں مسلمانوں کے لیے کشادگی پیدا فرما دی"۔ اور جہاں تک سنت نبوی سے اثباتِ تیمم کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں ہمیں متعدد احادیث ملتی ہیں۔ مثلاً آپؐ نے فرمایا:

التَّیَمُّمُ وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء اولم یحدث والحدیث۔	مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے یا اسے حدث طاری نہ ہو تو تیمم ہی اس کا وضو ہے خواہ اسے دس برس تک ایسا کرنا پڑے۔

نیز ارشادِ نبوی ہے:

جعلت لی الارض مسجدًا وطهورًا اینما ادرکتنی الصلوٰة تیممت وصلیت۔	ساری زمین میرے لیے مسجد اور ذریعۂ حصولِ طہارت بنا دی گئی ہے مجھے جہاں بھی نماز کا وقت ہو گا۔ تو میں تیمم کر کے نماز ادا کر لونگا۔

نیز فرمایا:

التراب طهور المسلم مالم یجد الماء۔	مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے، تو مٹی ہی اس کے لیے ذریعۂ طہارت ہے۔

اسی پر تمام امت کا اجماع ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ کا جنابت کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا اس حالت میں تیمم کرنا جائز ہے، یا نہیں، حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک جائز ہے، اور حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے اسے ناجائز قرار دیا ہے ضحاک تابعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بنؓ مسعود نے اپنی اس رائے سے رجوع فرما لیا تھا۔ صحابہ کرامؓ کے اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی آیۂ تیمم کے الفاظ "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" کی تفسیر پر ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس سے جماع مراد لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جماع کے لیے مَس (چھونے)، غشیان (چھا جانے)، مُباشرۃ (جسم سے جسم مس کرنے)، افضا (پہنچانے) اور رفث (بے حجاب ہونے) وغیرہ کے الفاظ استعمال کر کے جماع کے لیے

---

[1] المائدہ۔ ۶۔

[2] اس جملے میں بظاہر تکلیف اور پریشانی کی طرف اشارہ ہے، جس کے لیے "قصہ افک" کی مثال سامنے رکھی جا سکتی ہے۔

کنایہ (اشارہ) سے کام لیا ہے۔ جبکہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود دونوں حضرات اس سے محض ہاتھ لگانا مراد لیتے ہیں لہٰذا اس صورت میں جنبی شخص اس اجازت کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اس پر حسب ارشادِ ربانی:

وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[1] اور اگر تم حالتِ جنابت میں ہو، تو خوب پاکی کر لو۔

کے مطابق غسل کرنا لازم رہے گا۔ ہمارے ائمہ کرامؒ نے اس باب میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر کو قبول کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ تفسیر ان احادیث مبارکہ کے بھی موافق ہے۔ کہ جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی شخص کو پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

"ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ریت میں رہنے والے لوگ ہیں اور ہمیں کبھی مہینہ مہینہ اور کبھی دو دو مہینوں تک پانی دستیاب نہیں ہوتا، اور ہم میں جنبی بھی ہوتے ہیں، حائضہ اور نفساء عورتیں بھی تو ہم کیا کریں۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: تم پر لازم ہے کہ زمین سے اور دوسری روایت کے مطابق مٹی سے کام لو۔

اسی طرح حضرت عمارؓ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اسی مضمون پر مشتمل ہے، جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے؛ اور حیض و نفاس سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ ہم نے اوپر حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی؛ علاوہ ازیں یہ دونوں حالتیں "جنابت" ہی کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا جنابت کے لئے جوازِ تیمم والی نص ان کے لیے بھی جوازِ تیمم پر دلالت کرتی ہے؛ مسافر کو اسی بنا پر اپنی بیوی سے جماع کرنے کی اجازت ہے، خواہ پانی دستیاب ہو یا نہ ہو۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے حالتِ سفر میں ایسا کرنا مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ جنبی شخص کے لئے جوازِ تیمم کے متعلق کبار صحابہؓ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، لہٰذا اس حالت میں جماع کرنا جوازِ صلوٰۃ میں خواہ مخواہ کے لیے شک پیدا کرنے کا موجب ہوگا، لہٰذا یہ مکروہ ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو حضرت ابومالک الغفاریؓ سے مروی ہے کہ:

انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ اگر مجھے پانی دستیاب نہ ہو تو کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر سکتا ہوں؛ تو آپؐ نے فرمایا کہ تم پانی کی عدم دستیابی کے باوجود اپنی بیوی سے جماع کر سکتے ہو، خواہ دس سال تک تمہیں پانی نہ ملے، اس لیے کہ اس حالت میں تمہارے لیے مٹی کافی ہے۔"

تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم: لغوی طور پر تیمم کے معنی قصد و ارادہ کے ہیں، کہا جاتا ہے تیمّم و یمّم، یعنی اس نے قصد کیا۔ اور اسی سے شاعر کے یہ اشعار ہیں:

وما ادری اذا یممت ارضاً اریدُ الخیر ایّھما یلینی

---

[1] المائدہ-۶

أَأَلْخَيْرُ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ ۔ أَمِ الشَّرُّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي

ترجمہ: جب میں بھلائی کے ارادے سے کسی جگہ جانے کا قصد کرتا ہوں تو مجھے علم نہیں ہوتا کہ ان میں سے کونسی شئی ملے گی۔

آیا وہ بھلائی جس کا میں طلب گار ہوں یا وہ شر جو میری تلاش میں ہے۔

اس میں شاعر کے قول یَمَّمْتُ سے مراد قصدت (میں نے ارادہ کیا) ہے جبکہ اصطلاحِ شریعت میں تیمم سے مراد چند مخصوص اعضا پر ارادۂ طہارت اور مخصوص شرائط کے ساتھ مٹی سے مسح کرنا ہے۔ ہم ان شرائط کا ذکر اپنے مقام پر کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (دوم)

تیمم کا رکن

تیمم کے رکن کے متعلق ائمہ کرامؒ کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا واحد رکن دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے۔ ایک مرتبہ چہرے کے لیے اور دوسری بار کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے، یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ان کا دوسرا اور امام مالکؒ کا واحد قول یہ ہے کہ اس کا رکن دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے، ایک مرتبہ چہرے کے لیے اور دوسری بار پہنچوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔ امام الزہریؒ فرماتے ہیں کہ جو دو دفعہ زمین پر ہاتھ مارے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک چہرے کے لیے ہوتا ہے اور دوسرا بغلوں تک دونوں بازوؤں کے لیے ایک اور تابعی ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک ان دو میں سے ہر ایک کے ساتھ چہرے اور بازوؤں پر مسح کرنا ضروری ہے۔ علامہ ابن سیرینؒ کا قول ہے کہ اس کا رکن تین مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے۔ ایک مرتبہ چہرے کے لیے، دوسری مرتبہ دونوں بازوؤں کے لیے اور تیسری بار دونوں کے لئے مشترکہ طور پر؛ بعض علما کے نزدیک فقط ایک ہی مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ضروری ہے۔ جس سے منہ اور ہاتھ دونوں پر مسح کیا جائے گا، ان کی دلیل آیۂ قرآنی:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ [1]

کے ظاہری الفاظ ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تیمم کا حکم دیا ہے اور اس کی تشریح چہرے اور ہاتھوں کے مطلق مسح کے ساتھ فرمائی ہے اور اس جگہ ایک یا دو بار زمین پر ہاتھ مارنے کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا اس کے اطلاق کی بنا پر ایک ہی مرتبہ زمین پر ہاتھ مار کر دونوں کا مسح کر لینا کافی ہوگا؛ امام الزہریؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور عربی لفظ " الید " سے مراد ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغلوں تک کا تمام حصہ ہوتا ہے چنانچہ اگر وضو کے حکم کے ضمن میں بھی " المرافق (کہنیوں) کی حد کا ذکر نہ ہوتا، تو اس میں بھی تمام بازوؤں کا دھونا لازم ہوتا۔ اور چونکہ اس حد کا ذکر وضو میں ہے، تیمم میں نہیں اس لیے یہاں کا حکم وضو سے مختلف ہوگا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی

---

[1] المائدہ: ۶۔

دلیل حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے، کہ وہ ایک مرتبہ جنابت کے لیے تیمم کرنے کی خاطر مٹی میں لت پت ہو گئے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا "کیا تجھے علم نہیں کہ تیمم کے لیئے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کافی ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید اور سنتِ نبوی سے ہے، قرآن مجید سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ [1]

یہ آیت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف ہماری حجت ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں "ید" (جمع ایدی ہاتھ) کے دھونے کا حکم دیا ہے۔ اور ہاتھ کی پہنچے کے ساتھ تخصیص بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے، دوسری طرف مرافق (کہنیوں) تک دھونے کی دلیل موجود ہے کیونکہ وضو کے حکم میں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم وضو کا نعم البدل ہے اور چونکہ کوئی نعم البدل اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتا، لہٰذا وضو کے ضمن میں جس غایت (حد) کا ذکر ہے، دلالۃً تیمم میں بھی اسی کا اثبات ہوتا ہے، ہماری طرف سے ان لوگوں کا بھی یہی جواب ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ تیمم تو فقط ایک ہی دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کا نام ہے۔ اس لیے کہ بقول ان کے نص میں اس کا تکرار موجود نہیں ہے، تو اگرچہ نص میں واقعی تکرار کا ذکر نہیں ہے، لیکن یہاں دلالۃً تکرار موجود ہے۔ کیونکہ تیمم وضو کا نعم البدل ہے۔ اور وضو میں دو اعضا کے لیے ایک ہی مرتبہ پانی لینا کافی نہیں ہوتا، لہٰذا اسی طرح مٹی پر ایک بار مارا ہوا ہاتھ دو اعضا پر پھیرنے کے لیے کافی نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی نعم البدل شئی اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہماری یہی دلیل ابن ابی لیلیٰ اور ابن سیرین کے خلاف بھی حجت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مسح کا حکم دیا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر ایک ایک بار ہی مسح کیا جائے اس لیے کہ مطلق حکم میں تکرار کی گنجائش نہیں ہوتی۔ جبکہ ان دونوں کے ہاں تکرار پائی جاتی ہے، بنا بریں تکرار کا یہ حکم کتاب الٰہی پر اضافہ ہوگا، جو کسی ٹھوس دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک سنت نبوی سے اس کے اثبات کا تعلق ہے تو حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

التیمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة للذراعین الی مرفقین۔	تیمم میں دو بار ہاتھ زمین پر مارنا چاہیے ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک۔

یہ حدیث سب پر حجت ہے۔ اور جہاں تک "حدیث عمارؓ" کا تعلق ہے، تو اس میں تعارض ہے اس لیے کہ دوسری روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یکفیك ضربتان ضربة للوجه و ضربة للیدین الی المرفقین۔	تجھے دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا کافی ہے ایک بار اپنے چہرے کے لیئے اور دوسری مرتبہ کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیئے۔

---

[1] المائدہ - ۶۔

اور متعارض حدیث حجّت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

فصل (سوم)

تیمّم کا طریقہ

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے تیمم کے متعلق پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ تیمم دو ضربات کا نام ہے: ایک چہرے کے لیے اور دوسری ضرب کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لیے اس پر میں نے کہا کیسے تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے۔ اس پر میں نے کہا کیسے؟ تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھ مٹی پر مارے۔ وہ انہیں تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر تھوڑا سا پیچھے لائے، پھر انہیں جھاڑا اور پھر ان کے ساتھ چہرے کا مسح کیا۔ بعد ازاں انہوں نے مٹی پر اپنے سابقہ عمل کو پھر دہرایا اور اپنے ہاتھوں کو وہ تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر پیچھے لائے پھر ان کو جھاڑا اور پھر ان کے ساتھ اپنی کہنیوں کے ظاہری اور باطنی دونوں حصّوں پر مسح کیا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اپنے بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں کے ساتھ دائیں ہاتھ کے بیرونی حصّے پر انگلیوں سے لے کر کہنیوں سمیت مسح کرے، پھر اسی ہاتھ کی ہتھیلی سے دائیں ہاتھ کے اندرونی حصّے پر کہنی سے گٹ تک مسح کرے، پھر اپنے بائیں ہاتھ کے انگوٹھے کو اپنے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے بیرونی حصّے پر پھیر لے۔ پھر اپنے بائیں ہاتھ کا اسی طرح مسح کرے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ دوسری بار اپنے ہاتھ زمین پر مار کر اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی بشمول انگلیوں کے ساتھ اپنے دائیں ہاتھ کے بیرونی حصّے پر کہنیوں تک مسح کرے۔ پھر وہ اسی حصّے سے ہاتھ کی اندرونی طرف انگوٹھے کی جڑ تک مسح کرے، پھر وہ اپنے بائیں پر بھی اسی طرح مسح کرے۔ اور تکلّف نہ کرے۔ پہلا طریقہ احتیاط کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس میں امکانی حد تک مستعمل شدہ مٹی کے استعمال سے احتراز کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مٹی جو ہاتھ پر لگی ہوئی ہے، وہ استعمال کرنے سے مستعمل ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ایک بار ہاتھ مارنے سے چہرے اور ہاتھوں دونوں پر مسح درست نہیں ہوتا۔

پھر "ظاہر روایت" میں ہے کہ انہیں ایک بار جھاڑا جائے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ جھاڑنا چاہیئے، کہا جاتا ہے کہ ان بیانات سے کوئی اختلاف لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ جھاڑنے کا اصل مقصد مٹی کے ساتھ آلودہ ہونے سے بچنا ہے۔ جو مُثلہ[1] کے مشابہ ہے۔ اس لیے کہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ دو اعضا پر ایسے ہاتھوں کے ساتھ مسح کیا جائے جو مٹی کے ساتھ مس ہو چکے ہوں اور شریعت کا یہ حکم دونوں اعضا کو آلودہ کرنے کے لیے نہیں۔ لہٰذا اسی بنا پر ہاتھوں کو جھاڑا جاتا ہے۔ یہ مقصد ایک بار جھاڑنے

---

[1] مثلہ سے مراد انسان کی ایسی حالت ہے کہ جس میں انسانی اعضا کی تمیز ختم ہو جائے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ اگر جسم پر مٹی وافر مقدار میں استعمال کی جائے، تو اس سے چہرے کے مٹی سے آلودہ ہو جانے کا خدشہ ہوتا ہے، جو شریعت کے اس حکم کی روح کے منافی ہے۔

سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، مگر کبھی کبھار دو مرتبہ بھی جھاڑنا پڑجاتا ہے؛ اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ مٹی سے ہاتھ کس قدر آلودہ ہوئے ہیں۔ تو اگر ایک ہی مرتبہ جھاڑنے سے مقصد پورا ہو جائے۔ تو فبہا ورنہ دوسری مرتبہ بھی جھاڑ لینا چاہیئے۔

تیمم میں دونوں اعضاء کے استیعاب (گھیرنے) کا مسئلہ بھی محل نظر ہے کہ آیا یہ مذکورہ رکن کا حصہ ہے یا نہیں۔ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر صراحت کے ساتھ تو نہیں ملتا۔ لیکن ایسے الفاظ ضرور ملتے ہیں کہ جن سے اس مضمون کا اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "اگر اس نے اپنی ہتھیلی کی بیرونی جانب سے کچھ حصہ چھوڑ دیا، تو اس کا مسح درست نہ ہوگا۔" الکرخیؒ نے صراحت کی ہے کہ "مواقع تیمم میں سے اگر کوئی تھوڑا یا زیادہ حصہ چھوٹ جائے، تو تیمم جائز نہ ہوگا"، اور الحسن المجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اکثر حصے پر اس نے تیمم کر لیا تو تیمم جائز ہوگا، کیونکہ بقول ان کے یہ مسح ہے، لہٰذا اس میں استیعاب ضروری نہ ہوگا جیسے سر کے مسح کا بھی یہی حکم ہے؛ الاصل میں مذکورہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ تیمم میں مسح کا حکم چہرے اور ہاتھوں دونوں کے لیے ہے اور اور یہ دونوں الفاظ دونوں اعضا کے کل پر دلالت کرتے ہیں؛ علاوہ ازیں تیمم وضو کا نعم البدل ہے، اور چونکہ اصل طہارت میں استیعاب رکن کا حصہ تھا، لہٰذا نعم البدل طہارت میں بھی یہ ضروری ہوگا؛ بنابریں ظاہر روایت کی رُو سے انگلیوں کا خلال، انگوٹھی کا اتارنا بھی ضروری ہوگا اور اگر کوئی انہیں چھوڑ دے گا، تو اس کا تیمم درست نہ ہوگا[1]۔ اور الحسن کی مذکورہ روایت کی رُو سے یہ لازم نہ ہوگا اور اس کے بغیر بھی تیمم درست ہو جائے گا۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جانا چاہیئے۔ لیکن امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے؛ اگر کسی کے ہاتھ کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو وہ ہمارے نزدیک کٹنے کی جگہ پر مسح کرے گا، البتہ امام زفرؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ بحث بھی وضو کی بحث کی طرح ہی ہے جس پر اوراق سابقہ میں بحث ہو چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل (چہارم):

شرائط رکن

رکن تیمم کی متعدد شرائط ہیں، تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس اتنا پانی موجود نہ ہو، جو اس کے وضو یا غسل کے لیے کفایت کر سکتا ہو اور اسے ایسی نماز پڑھنا ہو جس کے قضا ہونے کا ڈر ہو؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں،

فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا[2]

کہ اس آیت مبارکہ میں اس کے جواز کو پانی کی عدم دستیابی سے مشروط کیا گیا ہے؛ نیز ارشاد نبوی ہے:

---

[1] ہدایہ میں بھی اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔
[2] المائدہ ۔ ۶۔

التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء او یحدث۔ — تیمم مسلمان کا وضو ہے خواہ اسے دس برس تک کرنا پڑے۔ تاوقتیکہ اسے پانی دستیاب نہ ہو یا اس کا تیمم باطل نہ ہو۔

اور اگر کوئی شئی کسی حد تک محدود ہو تو وہ شئی اس حد کے آنے سے از خود ختم ہو جاتی ہے اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التراب طهور المسلم مالم یجد الماء او لم یحدث۔ — مٹی مسلمان کے لیے ذریعہ طہارت ہے تاوقتیکہ اسے پانی نہ ملے، یا اسے حدث لاحق نہ ہو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ طہارت وضو کی نعم البدل ہے لہٰذا اصل طہارت کے آنے سے اس کی نعم البدل طہارت خود بخود ختم ہو جائے گی۔

پھر پانی نہ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ پانی نہ ظاہری طور پر موجود ہو اور نہ معنوی طور پر، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر موجود ہو، مگر معنوی طور پر موجود نہ ہو، اول الذکر صورت سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ شخص پانی سے حقیقی طور پر دور ہو، پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ اس سے کتنے فاصلے پر ہو البتہ امام محمدؒ نے اس کا اندازہ ایک میل بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر ہو اور اگر پانی اور اس کے درمیان ایک میل سے کم فاصلہ ہو، تو تیمم جائز نہ ہوگا۔ ایک میل فرسخ[1] کا ایک تہائی حصہ ہوتا ہے، حسنؒ بن زیاد کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر پانی سامنے کی طرف ہو، تو دو میل، اور اگر دائیں یا بائیں ہو، تو ایک میل کا اعتبار ہوتا ہے بعض ائمہ کرامؒ مسافر اور مقیم کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ مقیم کے لیے بہر صورت ایک میل اور مسافر کے لیے دائیں یا بائیں ایک میل اور سامنے کی جانب، دو میلوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر پانی اتنا قریب ہو کہ وہاں سے قافلے کا نشان نظر آتا رہے اور قافلے والوں کی اور ان کے چوپایوں کی آوازیں سنائی دیتی رہیں، تو پانی قریب شمار ہوگا اور اگر وہاں جانے سے کارواں آنکھوں سے اوجھل ہو جائے، تو پانی دور سمجھا جائے گا بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر وہاں سے پانی لینے والوں کی آوازیں سنائی دیتی ہوں، تو پانی قریب ورنہ دور شمار ہوگا؛ الکرخیؒ نے یہی بات لکھی ہے بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنی دور ہو کہ وہاں اذان کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ دور شمار ہوگا، بعض فقہا کے مطابق جب وہ شہر سے نکل جائے، تو اگر پانی اتنا دور ہو کہ اگر وہ شہر میں ہوتا اور شہر کے دوسرے کنارے سے آواز دی جاتی، تو وہاں وہ سنائی نہ دیتی تو پانی دور سمجھا جائے گا۔ تاہم ان میں سے اچھی تاویل میل کا اعتبار کرنا ہے۔ اس لیے کہ تیمم دفع حرج کے لیے جائز ہوا ہے؛ جس کی طرف آیۂ تیمم کے آخر میں بھی اشارہ موجود ہے:

---

[1] فرسخ فارسی لفظ سنگ کا معرب ہے، ایک فرسخ میں ۱۲۰۰۰ ذراع یا ہاتھ ہوتے ہیں۔ اور ہر ذراع ۴۸۲، ۰ امیٹر کا ہوتا ہے یوں ایک فرسخ ۵۷۶۲،۸ (۵۷۸۴) میٹر یا ۷۸۴، ۵ کیلو میٹر پر مشتمل ہوتا ہے، مگر عربی فرسخ تین عربی میلوں یا ۱۲۰۰۰ میٹر پر مشتمل ہوتا ہے۔

مَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَھِّرَکُمْ [1] — خدا تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے۔

اور اگر فاصلہ ایک میل سے کم ہو تو اس صورت میں اسے پانی تلاش کرنے میں کوئی تنگی پیش نہیں آتی، لیکن اگر پانی کا فاصلہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہو، تو اس کی تلاش میں بہرحال دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ شہر سے باہر نکلنا خواہ سفر کے لیے ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے دونوں کا حکم یکساں ہے، البتہ بعض فقہا کہتے ہیں کہ تیمم اسی صورت میں جائز ہے کہ جب وہ سفر کے ارادے سے، شہر سے باہر نکلے لیکن یہ رائے اس لیے درست نہیں، کیونکہ جس مقصد یعنی دفع حرج کی بنا پر تیمم کا جواز ثابت ہوا ہے، اس کے لیے سفر اور غیر سفر کی کوئی تخصیص نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے یقینی طور پر، یا اس کی غالب رائے یا اکثر گمان کے طور پر پانی کا دور ہونا معلوم ہو یا اسے کسی معتبر آدمی نے بتایا ہو، لیکن اگر اسے یقینی و قطعی طریقے سے، یا ظاہر طور پر یہ معلوم ہو، یا اسے کسی معتبر شخص نے بتایا ہو، کہ پانی قریب ہی ہے، تو اس کے لیے تیمم کرنا درست نہ ہوگا اس لیے کہ جواز تیمم کی شرط، یعنی پانی کی عدم موجودگی، نہیں پائی گئی تاہم اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے، کہ انہوں نے فرمایا کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر ہو، تو اس پر پانی کا تلاش کرنا غیر ضروری ہوگا۔ پھر اگر پانی ایک میل سے کم فاصلے پر ہو، تو پانی کے پاس جانا اور وضو کرنا ضروری ہوگا خواہ اس دوران میں سورج طلوع ہو جائے۔ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیادؒ نے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے اور اگر پانی ایک میل کے فاصلے پر ہو، تب بھی اس کی تلاش ضروری نہیں۔ امام محمدؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ پانی کی تلاش ایک میل تک کرے گا، لیکن اگر اس نے ایک میل سے کم فاصلے تک پانی تلاش کیا، تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ سے بھی روایت ہے، صحیح قول یہ ہے کہ وہ فقط اسی حد تک پانی تلاش کرے، جس حد تک جانے سے، خود اسے اور اس کے رفقاء کو انتظار کی زحمت نہ اٹھانی پڑے۔ اسی طرح اگر وہ کسی بستی کے قریب ہو، تو تب بھی اس پر پانی تلاش کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یونہیں تیمم کرکے نماز ادا کرلی، پھر پانی نظر آگیا، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ بظاہر کوئی بستی پانی سے خالی نہیں ہو سکتی اور احکام شریعت میں کسی شئی کا بظاہر ہونا، اس کے یقینی حکم ہی کے مفہوم میں سمجھا جاتا ہے۔

اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود ہو، جو پانی کے متعلق واقفیت رکھتا ہو، مگر اس نے اس سے پانی کے متعلق استفسار نہ کیا، اور تیمم کرکے نماز ادا کرلی۔ پھر اس نے اس سے پوچھا، تو اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہوگئی، لیکن اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب ہی موجود ہے، تو اس پر دوبارہ وضو کرکے نماز پڑھنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں واضح ہوگیا کہ پانی قریب ہی تھا، اگر وہ اس سے پہلے پوچھ لیتا۔ تو وہ اسے بتا سکتا تھا۔ لہٰذا پانی کی عدم موجودگی کی شرط نہیں پائی گئی

---

[1] المائدہ ۶۔

لیکن اگر اس نے تیمم کرنے سے پہلے پوچھا ہو، پھر جب اس نے تیمم کر کے نماز ادا کرلی، تو پھر اس نے بتایا ہو کہ پانی تو قریب ہی ہے تو اس صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ دانستہ پریشان کرنے والے شخص کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو، جو اسے پانی کے متعلق بتا سکے اور نہ ہی پانی کی دستیابی کے متعلق اس کا اپنا گمان غالب ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہیں، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی دائیں اور بائیں اطراف میں اتنی دُور تک پانی تلاش کرنا ضروری ہے، کہ جہاں تک تیر جا سکتا ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے تلاش کے بغیر نماز ادا کرلی اور نماز کے بعد پتہ چلا کہ پانی تو اس کے قریب ہی موجود تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست مگر امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی۔ انہوں نے قرآن مجید میں مذکور آیۂ تیمم "فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً" سے استدلال کیا ہے، کہ اس آیت میں مذکور پانی کی عدم دستیابی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے قبل پانی تلاش کر چکا ہو اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص کسی آبادی میں ہو، تو جیسے وہاں اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہے، تو ایسے ہی مذکورہ صورت میں یہی حکم ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کی شرط پانی کی "عدم موجودگی" ہے، جو مذکورہ صورت میں بظاہر موجود ہے، وجہ یہ ہے کہ جنگل میں اکثر پانی نہیں ہوتا، بخلاف آبادی کے، اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کسی شئ کا موجود ہونا تلاش کرنے والے کی تلاش کے تقدم کا تقاضا کرتا ہے درست نہیں ہے۔

چنانچہ فرمان نبوی ہے:

من وجد لقطة فليعرفها۔	جو شخص کوئی گری پڑی چیز اٹھائے، اسے چاہیئے کہ وہ اس کو پہچانے۔

حالانکہ گم شدہ چیز جس کو ملی ہے، اس نے قطعاً تلاش نہیں کیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ صورت میں، چونکہ پانی ملنے کی توقع نہیں ہے۔ اس لیے پانی تلاش کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، ہماری بحث اسی کے متعلق ہے پھر بعض اوقات انسان پانی تلاش کرتا کرتا اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جاتا ہے، جس سے اسے نقصان پہنچ سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں اس پر پانی کی تلاش لازم نہیں، لیکن اگر اسے پانی ملنے کی تھوڑی بہت توقع ہو، تو اس کے لیے پانی تلاش کرنا مستحب ہے، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے اس مسافر کے متعلق دریافت کیا، جس کے پاس پانی موجود نہ ہو، کہ آیا وہ راستے کے دائیں بائیں پانی تلاش کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو اسے پانی ملنے کی توقع ہو، تب تو اسے ایسے کرنا چاہیئے لیکن وہ زیادہ دور نہ جائے، تاکہ اس کے ساتھیوں کو اس کے انتظار کی تکلیف نہ ہو، یا بذاتِ خود اس کو کوئی نقصان نہ پہنچ جائے۔ کہ وہ اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جائے۔
پھر یہ جو ہم نے پانی کے قریب یا دور ہونے کا ذکر کیا ہے، وہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے، جبکہ امام زفرؒ کے ہاں اس بارے میں پانی کے "قرب و بعد" کا مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا، ان کے ہاں اصل اہمیت نماز کے وقت کے "رہنے یا ختم ہونے" کی ہے؛ کہ اگر تو وہ شخص نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے پہلے پانی تک پہنچ سکتا ہو، تو اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، خواہ پانی کتنا ہی دور کیوں نہ ہو، لیکن اگر وہ

وقت ختم ہونے سے پہلے پانی تک نہ پہنچ سکتا ہو، تو اگرچہ پانی نزدیک ہی ہو تب بھی اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا اس مسئلے کا ہم بعد میں تذکرہ کریں گے، انشاءاللہ تعالیٰ۔

(۲) معنوی طور پر پانی کی عدم موجودگی: پانی کی عدم دستیابی کی دوسری صورت یہ ہے کہ پانی ظاہری طور پر ہو، مگر معنوی طور پر غیر موجود ہو۔ اس کی صورت یہ ہے، کہ متعلقہ شخص پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، جس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں: مثلاً یہ کہ پانی کے قریب کوئی مانع شئے موجود ہو، مثال کے طور پر کنواں تو ہو، لیکن کنوئیں سے پانی نکالنے کا ضروری سامان موجود نہ ہو، لہٰذا اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے، کہ معنوی طور پر اسے گویا پانی ہی دستیاب نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت بھی مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کے اور پانی کے درمیان کوئی دشمن موجود ہو، یا چور ہوں، یا کوئی درندہ ہو، یا کوئی سانپ ہو، جس سے اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے، لہٰذا پانی کی دستیابی سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر اس کے پاس پانی تو موجود ہو لیکن اسے پیاس کا خدشہ ہو، تو اس صورت میں بھی اسے تیمم کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ اس پانی کو اپنی پیاس بجھانے کے لیے استعمال کرے گا۔ اور جو شئے کسی مصرف کے لیے مخصوص ہو، وہ ایسے ہی ہوتی ہے، جیسے وہ اس مصرف پر گویا صرف کی جا چکی ہو، اسی بنا پر یہ شخص بھی معنوی طور پر پانی کے استعمال سے عاجز ہوگا؛ نصر بن یحییٰؒ سے اس پانی کے متعلق دریافت کیا گیا، جو جنگلوں میں بڑے بڑے مٹکوں میں بھر کر رکھا ہوتا ہے[۱] کہ آیا وہاں وہ شخص تیمم کرے یا اس پانی سے وضو کرے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اس کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے اس لیے کہ وہ پانی وضو کے لیے نہیں، بلکہ صرف پینے کے لیے رکھا جاتا ہے۔ ہاں البتہ اگر پانی بہت زیادہ مقدار میں ہو، تو پھر اس سے وضو کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ پانی زیادہ ہونے سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ یہ پانی پینے کے لیے بھی ہے اور وضو کرنے کے لیئے بھی لہٰذا اس صورت میں وہ اس سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے زخم ہو، یا کوئی پھوڑا پھنسی ہو یا کوئی ایسی مرض ہو، جس کی بنا پر اسے پانی کا استعمال تکلیف دیتا ہو اور اس سے مرض کے بڑھنے کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک وہ تیمم کرے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک اسے ان بیماریوں سے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، اس وقت تک اسے تیمم کی اجازت نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا تیمم کے جواز کی شرط ہے، اور یہ عاجزی اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی، جب تک اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خوف نہ ہو۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا[۲]

---

[۱] معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جنگلوں میں مسافروں کے لیے بڑے بڑے مٹکے رکھے ہوتے تھے، جن سے مسافر آتے جاتے پانی حاصل کرتے تھے۔

[۲] المائدہ ۶۔

سے ہے۔ کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے امراض میں فرق کیے بغیر ہر مرض میں علی الاطلاق تیمم کرنے کی اجازت دی ہے، اِلّا یہ کہ وہ مرض جس میں پانی کے استعمال سے اس کے بڑھنے کا خدشہ نہ ہو، وہ اس جگہ مراد نہیں ہو سکتی لہٰذا وہ مرض جس کی بنا پر پانی کا استعمال نقصان وہ ہو سکتا ہو، وہی اس آیت سے مراد ہوگی۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک صحابی رسول جو چیچک میں مبتلا تھے، ایک دن جنبی ہو گئے، انہوں نے صحابہ کرامؓ سے دریافت کیا کہ انہیں اس حالت میں کیا کرنا چاہیئے، صحابہؓ نے انہیں غسل کرنے کا مشورہ دیا۔ انہوں نے اس مشورے کے مطابق غسل کیا تو ان کی موت واقع ہو گئی۔ جب اس بات کی خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی، تو آپؐ نے اظہار ناراضگی کرتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے اسے ہلاک کر دیا۔ خدا انہیں بھی ہلاک کرے۔ جب انہیں یہ مسئلہ معلوم نہ تھا، انہوں نے کیوں نہ اس کی بابت دریافت کرلیا۔ اس لیے کہ جہالت کا علاج سوال ہے، اس کے لیے تیمّم ہی کافی تھا"۔ یہ حدیث اس عنوان پر زیر بحث مسئلے میں نصّ ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مرض میں اضافہ موت کا سبب بھی بن سکتا ہے، تو جس طرح موت کے خوف سے تیمم جائز ہے اسی طرح موت کے سبب کے اندیشے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ بالواسطہ یہ موت ہی کا ڈر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں روزہ نہ رکھنا اور نماز میں قیام نہ کرنا بالاتفاق جائز ہے، بنا بریں تیمم کی تو بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، جبکہ وضو تو محض ایک شرط ہے، تو اگر مرض بڑھنے کے خدشہ سے نماز کا ایک رکن ساقط ہو سکتا ہے، تو نماز کی شرط تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گی"۔

اور اگر کسی مریض کے لیے پانی کا استعمال نقصان دِہ تو نہ ہو، لیکن وہ بذاتِ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، اور کوئی ایسا خادم بھی پاس نہ ہو جو اس کی خدمت کر سکے، اور نہ ہی اس کے پاس اتنی استطاعت ہو کہ وہ کوئی ایسا نوکر رکھ سکے، جو اس کو وضو کرنے میں مدد دے سکتا ہو، تو اس کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے، خواہ وہ شخص جنگل میں ہو، یا شہر میں اور یہی ظاہر مذہب ہے، اس لیے کہ اس کی عاجزی حقیقت ہے، جبکہ پانی کے استعمال پر قدرت محض خیالی ہے، لہٰذا یہاں تیمّم کے جواز کی شرط موجود ہے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر مذکورہ شخص شہر میں ہو، تو اس کو تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو، اس لیے کہ عام طور پر شہر میں نزدیک یا دور سے کوئی نہ کوئی ایسا مددگار مل سکتا ہے، جو اسے وضو کرا دے؛ اسی طرح اگر کوئی ایسا عذر ہو جو کسی خاص حالت پر مبنی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بخلاف اس شخص کے جس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں۔

اور اگر کوئی شخص کسی سرد رات میں جنبی ہو جائے اور ٹھنڈ اتنی ہو کہ نہانے کی صورت میں اسے اپنی ہلاکت کا خطرہ ہو اور وہ پانی گرم کرنے پر قادر نہ ہو، اور نہ ہی وہ شہر ہونے کی صورت میں حمام میں نہانے کی اجرت ادا کر سکتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمّم درست ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں ہو، تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، وجہ یہ ہے، کہ شہر میں بظاہر گرم پانی اور گرمی حاصل کرنے کا سامان موجود ہوتا ہے، لہٰذا شہر میں اس سے عاجزی شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے، جو کالعدم متصوّر ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں مروی ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ ایک مہم پر روانہ فرمایا جس پر حضرت عمروؓ بن العاص کو امیر بنایا۔ یہ واقعہ

غزوۂ ذات السلاسل کا ہے، جب یہ سریہ واپس آیا، تو انہوں نے آپ کی خدمت میں پہنچ کر حضرت عمرو بن العاص کی کئی شکایات پہنچائیں، جن میں ایک شکایت یہ بھی تھی کہ انہوں نے ایک دن حالت جنابت میں نماز پڑھائی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک سرد رات میں جنابت لاحق ہوگئی تھی تو اگر میں غسل کرتا تو مجھے اپنی ہلاکت کا اندیشہ تھا، تو مجھے قرآن مجید کی آیت:

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا[1] — اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو بیشک اللہ تعالیٰ تم پر مہربان ہے۔

یاد آئی، اس پر میں نے تیمم کر کے ان کو نماز پڑھائی، تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے ساتھی نے اپنا اور تمہارا کتنا خیال رکھا ہے اور آپ نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہ دیا۔ اور نہ ہی آپ نے اُن سے پوچھا کہ آیا وہ جنگل میں تھے، یا شہر میں؛ علاوہ ازیں حضرت عمرؓو نے اپنے فعل کی وجہ یعنی ہلاکت کا اندیشہ ایسی بیان کی ہے، جو عام پائی جاتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس رائے کو درست قرار دیا تو جب کسی حکم کی وجہ (علت) عام ہو، تو اس کا حکم بھی عام ہوتا ہے۔

رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ "عاجز ہونا شہر میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقراء اور غرباء کا شہر میں رہتے ہوئے اس سے عاجز ہونا نادر نہیں ہوتا؛ جبکہ ہماری بحث اس صورت سے متعلق ہے کہ جب کسی بھی وجہ سے حقیقتہً عاجزی ثابت ہو جائے، اسی لیے اگر وہ کسی طور گرم پانی وغیرہ سے غسل کرنے پر قادر ہو جائے، تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر اس کے کسی ساتھی کے پاس پانی ہو، تو اگر اسے اس کا علم نہ ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر پانی کی تلاش ضروری ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر اسے معلوم تو ہے مگر اُس کے پاس پانی خریدنے کے لیے رقم نہ ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اس صورت میں اس پر پانی کا سوال کرنا ضروری ہوگا، وجہ یہ ہے کہ عادتاً پانی ایک دوسرے سے لے کر استعمال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کے ختم ہونے کا خطرہ کم ہی ہوتا ہے، لہٰذا وہ پانی کے استعمال سے عاجز نہیں ہے؛ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ پانی کی عدم دستیابی ثابت شدہ ہے؛ جبکہ اس پر قدرت محض خیالی ہے، اس لیے کہ سفر کے دوران میں پانی ایک "عزیز ترین متاع" سمجھا جاتا ہے۔ تو بظاہر تو یہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ مانگنے سے نہ دے گا؛ لیکن اگر اس نے اس سے مانگا اور اس نے دینے سے انکار کر دیا، تو اس صورت میں بالاتفاق تیمم جائز ہوگا، اس لیے کہ اس کا پانی سے عاجز ہونا پوری طرح ثابت ہوگیا یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ شخص دیتا تو ہو، مگر قیمت سے دیتا ہو۔ اور اس کے پاس قیمت موجود نہ ہو، وجہ

---

[1] النساء ۲۹۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں - اور اگر اس کے پاس قیمت تو ہو، مگر وہ پانی کو غبن فاحش[1] کے ساتھ (بہت مہنگا) بیچنا چاہتا ہو، تو وہ تیمم کرلے، اکثر علماء کے نزدیک اس کے لئے پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا - البتہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ خواہ اسے تمام مال دے کر پانی خریدنا پڑے - تب بھی اسے اس کا خریدنا لازم ہوگا، کیونکہ بہر حال یہ نفع کی تجارت ہے - ہمارا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنے مال کا کچھ اسراف کیے بغیر اس کے حصول پر قادر نہیں' اس لیے کہ جو قیمت متوازن قیمت (ثمن مثل[2]) سے زیادہ ہو، وہ اس شئی کا صحیح معاوضہ نہیں ہے اور مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے - جیسے مسلمان کی جان کی حرمت - نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

حرمة مال المسلم كحرمة دمه۔ مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے جیسے اس کے خون کی حرمت -

اسی لیے مسلمان کو اپنے مال کی حفاظت کے لیے بھی اسی طرح لڑنا جائز ہے جس طرح اسے اپنی جان بچانے کے لیے اس کی اجازت ہے - پھر جس طرح، اگر انسانی جان کے کسی حصّے کے اتلاف کا اندیشہ ہو، تو تیمم جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح اگر مال کے کچھ حصّے کے اتلاف کا خدشہ ہو، تو تب بھی تیمم جائز ہوگا - بخلاف تھوڑے مہنگے (الغبن الیسیر[3]) پانی کے، اس لئے کہ تھوڑی بہت زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں - پھر اس باب میں پانی کی گرانی (الغبن الفاحش) کا اندازہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ قیمت میں دوگنا اضافہ ہو تو وہ بہت مہنگا ہوگا - النوادر میں ہے، کہ اگر اس جگہ پانی کی عام قیمت ایک درہم ہو اور وہ ایک کے بجائے ڈیڑھ درہم میں بیچ رہا ہو، تو اس صورت میں اس پر اس پانی کا خریدنا لازم ہوگا اور اگر وہ ایک کے بجائے دو درہم میں فروخت کر رہا ہو، تو اس پر پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا - اور اگر پانی اس جگہ کی عام قیمت (ثمن مثل) پر بک رہا ہو، تو تب بھی اس پر پانی کی خریداری لازم ہوگی - وجہ یہ ہے کہ مال کا اسراف کیے بغیر وہ جائز معاوضہ دے کر پانی کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کو تیمم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے مثلاً کوئی شخص غلام کے خریدنے پر قادر ہو، تو اس کے لیے کفارے میں روزے رکھنا درست نہ ہوگا - اور اگر پانی عام قیمت سے تھوڑا بہت گراں فروخت ہو رہا ہو، تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی یہی حکم ہے، البتہ امام شافعیؒ بہت زیادہ گراں قیمت (غبن فاحش) پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے لیے اس صورت میں بھی پانی خریدنا لازم قرار نہیں دیتے لیکن امام شافعیؒ کا اسے "گراں قیمت پانی" پر قیاس کرنا درست نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ جس حد تک لوگ قیمت میں اضافے کو دھوکا (غبن) نہیں سمجھتے، تو قیمت میں اتنا اضافہ

---

[1] یعنی۔ High priced

[2] یعنی۔ Normal priced

[3] یعنی۔ Little expensive

تو یقیناً ہوتا ہی ہے اور یہ اضافہ قیمتوں کے اختلاف کے تحت نہیں آتا، لہٰذا یہ اضافہ قابل اعتبار ہوگا، لیکن جس قیمت کو لوگ دھوکہ (غبن) سمجھتے ہوں، تو وہ قیمت اس اختلاف کے تحت آتی ہے، بنابریں قیمت کا تعین کرنے والوں کے نزدیک یہ اضافہ ہے اور بعض کے ہاں یہ اضافہ نہیں ہے، اس لیے قیمت کا یہ اضافہ ثابت شدہ نہ ہوگا، للہٰذا اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ الکرخیؒ اپنی جامع[1] میں فرماتے ہیں کہ اگر نمازی دوران نماز اپنے کسی رفیق کے پاس پانی کی کافی مقدار دیکھے، لیکن اسے یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ اسے دے گا، یا کہ نہیں، تو وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی نماز کا آغاز ٹھیک طور پر ہوا ہے، للہٰذا محض شک کی بنا پر نماز کو فاسد قرار نہیں دیا جا سکتا، بعد ازاں نماز کے بعد وہ اپنے اس رفیق سے پانی مانگے، اگر تو وہ اسے پانی دیدے، تو وہ اس سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کرلے، اس لیے کہ بعد میں پانی کا مل جانا، نماز سے قبل پانی ملنے کی دلیل ہے اور اگر وہ انکار کر دے، تو اس کی نماز درست ہوگئی۔ کیونکہ پانی کے حصول سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی ہے اور اگر اس نے اس وقت تو پانی نہ دیا، لیکن کچھ وقت گزرنے کے بعد اسے پانی دے دیا، تو تب بھی اس کی گذشتہ نماز باطل نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ اس کے انکار سے پانی کی عدم دستیابی مستحکم ہوگئی تھی، البتہ اسے اگلی نماز کے لیے اس پانی سے وضو کرنا لازم ہوگا، کیوں کہ اس کے سابقہ انکار کا حکم اس پیش کش سے ختم ہوگیا ہے، امام محمدؒ ان دو افراد کے متعلق فرماتے ہیں کہ جن میں سے ایک شخص کے پاس کنوئیں سے پانی نکالنے کے لیے کوئی برتن ہو اور دوسرے کے پاس نہ ہو، اور اس نے اپنے ساتھی سے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے بھی وہ برتن دے دے گا۔ کہ اسے برتن کا انتظار کرنا چاہیئے خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے، اس لیے کہ بظاہر وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہٰذا وہ اس کے وعدے کی بنا پر حصول آب پر قادر ہوگیا اور یوں وہ بظاہر پانی کے استعمال پر بھی قادر ٹھیرا، للہٰذا اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا؛ یہی حکم ان دو افراد کا ہے، جن میں سے ایک کے پاس کپڑا اور دوسرا برہنہ ہو اور کپڑے والے شخص نے اس سے یہ وعدہ کر رکھا ہو، کہ وہ نماز سے فراغت کے بعد اسے بھی کپڑا دیدے گا، تو اس صورت میں برہنہ شخص کی نماز برہنگی کی حالت میں درست نہ ہوگی۔ بنی وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی مسافر کے سامان میں پانی موجود ہو مگر اسے پانی کی موجودگی کا علم نہ ہو اور اس نے تیمم کر کے نماز ادا کر لی ہو، پھر اسے معلوم ہوا کہ پانی تو اس کے سامان میں موجود تھا، تو امام ابوحنیفہ

---

[1] اس سے ابوالحسن عبیداللہ بن حسین الکرخی (م ۳۴۰ھ) کی الجامع الکبیر فی فروع الحنفیہ مراد ہے، جو فقہ حنفی کی مستند ترین کتب میں شامل ہے۔

و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، اور اس پر نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نئے سرے سے دوبارہ نماز پڑھنا ہوگی، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے؛ البتہ اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر کسی نے بھول کر پلید کپڑے میں نماز پڑھ لی۔ یا ناپاک پانی کے ساتھ اس نے وضو کر لیا۔ پھر دونوں صورتوں میں اسے یاد آگیا۔ تو اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں؛ اولاً یہ کہ وہ ایسی شی کو بھولا ہے جو عام طور پر بھول نہیں سکتی، کیونکہ سفر میں پانی انتہائی ذقیع شی ہے کہ یہی پانی اسے ہلاکت سے بچانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ تو عام طور پر مسافر کا دل اسی سے متعلق رہتا ہے، لہٰذا یہ شاذ و نادر بھول کالعدم متصور ہوگی، ثانیاً یہ کہ عام طور پر کجاوے میں پانی رکھا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دوران سفر میں مسافر کو اس کی اکثر ضرورت پیش آتی ہے۔ لہٰذا اس پر لازم تھا کہ وہ وہاں پانی تلاش کرتا اسلیے اگر اس نے پانی تلاش کرنے سے پہلے ہی نماز ادا کر لی ہے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، جیسے آبادی میں پانی تلاش کرنے کا یہی حکم ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ جہالت اور بھولنے کے باعث پانی کے استعمال سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے لیے تیمم جائز ہوگا اور اس مقام پر اس کا بھول جانا ایسے ہی ہے، جیسے پانی کے دور ہونے، یا نمازی کے بیمار ہونے یا اس کے پاس ڈول یا رسی نہ ہونے کے باعث اس کا عاجز ہونا متحقق ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ "وہ ایسی شی کو بھولا ہے جس کو عام طور بھولا نہیں جاتا" درست نہیں ہے، اس لیے کہ بھول تو انسان کی فطرت میں رچی بسی ہے، خاص طور پر اس وقت جب وہ کوئی ایسا کام کرے، جو اسے دیگر کاموں سے غافل کر دے اور سفر تو مشقتوں خوف اور اندیشوں کی آماجگاہ ہے، لہٰذا اس میں اشیاء کا بھولنا شاذ و نادر نہیں ہوتا اور رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ "کجاوہ عام طور پر پانی کی جگہ ہوتا ہے"، صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جو پانی کجاوے میں دھرا ہوتا ہے، وہ عام طور پر کم ہونے کی بناء پر جلد ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس جگہ رکھے ہوئے پانی کا باقی رہنا یقینی نہیں ہوتا، لہٰذا بظاہر اس صورت میں اس کا عجز ثابت شدہ ہے۔ بخلاف کسی آبادی میں ہونے والے فرد کے اس لیے کہ وہ اکثر و بیشتر پانی سے خالی نہیں ہوتی اور اگر اس نے برہنہ حالت میں یا ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی، حالانکہ اس کے کجاوے میں پاک کپڑا موجود تھا پھر اسے علم ہو جائے تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر بالاجماع نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ البتہ الکرخیؒ کے مطابق اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے اور اگر اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو اور اس کے پاس ایک غلام موجود ہو جس کو وہ بھول چکا ہو، پھر اس نے روزے رکھ لیے تو ایک قول کے مطابق، اس صورت میں بھی یہی اختلاف ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بالاجماع روزے درست نہ ہوں گے اس لیے کہ وہاں حکم کا مدار اس کے مالک غلام ہونے پر ہے چنانچہ اگر مذکورہ حالت میں اسے کوئی غلام ہدیہ دیا جائے۔ تو اس کی مرضی ہے کہ وہ اس کو قبول کرے، یا قبول نہ کرے اور روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرے۔ اور بھولنے سے اس کی ملکیت تو ختم نہیں ہو جاتی جب کہ اس مقام

پر اصل اعتبار پانی کے استعمال کی قدرت کا ہے۔ اور اس کے بھولنے کی وجہ سے یہ قدرت ختم ہو گئی چنانچہ اگر اس وقت اسے ہدیۃً پانی دیا جائے، تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ تیمم کرے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس قسم کی بھول شاذ و نادر ہی ہوتی ہے، لہٰذا یہ بھول کالعدم ہو گی۔

اور اگر کسی اور شخص نے اس کے کجاوے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے علم نہ ہو، اور جب اس نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی، تو پھر اسے پانی کی موجودگی کا علم ہوا۔ تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی، البتہ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الجامع الصغیر کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس صورت میں بالاجماع نماز جائز ہو گی۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے "کجاوے کے مسئلے میں یہ لکھا ہے کہ "اگر اس کے کجاوے میں پانی موجود ہو، مگر اسے یاد نہ رہے" اور بھول جانا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اسے پہلے یہ بات معلوم تھی۔ مگر بایں ہمہ دونوں ائمہ نے اسے قابل قبول عذر گردانا ہے۔ اب رہ گئی وہ صورت کہ جب اسے نماز سے قبل سرے سے معلوم ہی نہیں تھا کہ اس کے کجاوے میں پانی ہے، تو مناسب ہے کہ تمام ائمہ کے نزدیک اسے قابل قبول عذر گردانا جائے، لیکن (امام محمدؒ کی) کتاب الصلوٰۃ میں روایت کے الفاظ سے اس مسئلے میں اختلاف کی نشاندہی ہوتی ہے، اس لیے کہ انہوں نے وہاں فرمایا ہے کہ "اگر کسی مسافر نے تیمم کرلیا حالانکہ اس کے کجاوے میں پانی موجود تھا" کیونکہ یہ الفاظ حالت نسیان اور غیر نسیان دونوں کو محیط ہیں۔

اور اگر اس نے یہ گمان کیا کہ اس کا پانی ختم ہو گیا ہے اور پھر اس نے تیمم کرکے نماز ادا کر لی بعد ازاں اس کو معلوم ہوا کہ پانی ابھی باقی تھا تو اس کی نماز بالاجماع جائز نہ ہو گی، اس لیے کہ علم محض گمان سے ختم نہیں ہوتا اور اسے پانی تلاش کرنا واجب تھا، بخلاف حالت نسیان کے، اس لیے کہ نسیان تو علم کی ضد ہے۔

اور اگر اس کے سر پر یا اس کی پیٹھ پر، یا اس کی گردن پر پانی معلق ہو اور وہ اسے بھول جائے اور تیمم کرلے، تو اس کا تیمم بالاجماع جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس حالت میں بھول جانا بہت ہی نادر ہوتا ہے اور اگر پانی سواری کے پالان کے ساتھ معلق ہو، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ خود اس سواری پر سوار ہوگا یا اسے اپنے آگے ہانک رہا ہوگا۔ پھر اگر وہ اس پر سوار ہے۔ تو اگر پانی سواری کی پچھلی جانب ہے۔ تو اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر پانی کجاوے کی اگلی جانب ہے تو تیمم جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں پانی سے بھول جانا بہت ہی شاذ و نادر ہوتا ہے اور اگر وہ سواری کو اپنے آگے آگے ہانک رہا ہو تو اس کے برعکس صورت ہو گی۔ یعنی یہ کہ اگر تو پانی کجاوے کی پچھلی جانب لٹک رہا ہو، تو پھر اس کا تیمم بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اس کو دیکھ سکتا اور اس پر نظر ڈال سکتا تھا، لہٰذا اس صورت میں اس کا بھولنا بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اور اگر پانی کجاوے کی اگلی طرف ہو، تو اس صورت میں البتہ مذکورہ اختلاف ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی پاک کمرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو، تو وہ اس وقت تیمم کرکے نماز ادا کرے لیکن باہر آنے کے بعد اس کا اعادہ کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ سے حسنؒ یہ روایت کرتے ہیں کہ وہ حالت قید

میں (پانی نہ ملنے پر) نماز ہی نہ ادا کرے۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز پڑھ لے اور بعد میں نماز کا اعادہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ شخص قید میں ہونے کے باعث پانی کے استعمال پر حقیقی طور پر قادر نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے کوئی شخص بیماری وغیرہ کی بنا پر پانی کے استعمال پر قدرت نہ رکھتا ہو اور پانی معنوی طور پر اس کے لیے دستیاب نہ ہو کہ وہ تیمم کر کے نماز ادا کرنے کے حکم کا مخاطب قرار پائے گا، لیکن اگر نماز کے بعد اسے پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہو، تو اس سے ادا شدہ نماز پر کوئی اثر نہ پڑے گا، جیسے کہ دوسرے کئی موقعوں کے لیے یہی حکم ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کسی کو حالت سفر میں قید میں رکھا گیا ہو، امام ابو حنیفہؒ سے ان کے شاگرد حسنؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ پانی کو حقیقی اور حکمی طور پر پانے والا ہے، حقیقی طور پر تو از خود ظاہر ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر وہ صاحب حق کا حق ادا کر دے، تو اسے قید سے رہائی مل سکتی ہے[1]۔ تو اس طرح وہ اس "قید" کو دور کرنے پر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اور اگر اسے ناجائز طور پر ظلماً حبس میں ڈال دیا گیا ہو، تو اسلامی مملکت (دارالاسلام) میں ظلم ہمیشہ برقرار نہیں رہ سکتا بلکہ وہ جلد ختم ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے حق میں "پانی سے عجز" ثابت نہ ہو گا، بنا بریں مٹی اس کے لیے ذریعۂ طہارت نہیں ہو سکتی۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ فی الوقت تو اس کا عجز ثابت شدہ ہے۔ البتہ اس کے ختم ہونے کا احتمال موجود ہے، کیونکہ اگر تو اس کا یہ حبس کسی حق کے عوض میں ہے، تو وہ صاحب حق کا حق ادا کر کے رہائی پا سکتا ہے اور اگر اسے ناحق حبس میں ڈال دیا گیا ہے۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس ظلم سے رہائی حاصل کرنے کے لیے اس امیر کی جانب رجوع کرے، جسے یہ ظلم ختم کرنے کا اختیار حاصل ہو، لہٰذا اسے نماز کا حکم احتیاطی طور پر ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کا وہ بھی مخاطب ہو لہٰذا اس صورت میں اس کیلیے جواز کی گنجائش موجود ہے۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ عجز کی یہ مقدار تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کے خطاب کے لیے کافی وجہ ہو، بعد ازاں اسے نماز قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ شاید شریعت میں جواز تیمم کے لیے حقیقی طور پر اس کا عاجز ہونا مراد ہو، وقتی طور پر نہیں، لہٰذا اسے اس تیمم سے ادا کردہ نمازوں کو قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے؛ تاکہ دونوں احتمالات، نیز قوی تر دلیل اور احتیاطی دلیل دونوں پر عمل ہو سکے اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے کسی شخص کو اس طرح قید کر دیا گیا ہو کہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکتا ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کر لے اور پھر رہائی ملنے پر نماز کا اعادہ کر لے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا؛ بخلاف دوران سفر میں قید ہونے والے شخص کے۔ اس لیے کہ یہاں ہر پہلو سے اس کی حصول آب سے عاجزی ثابت ہے، کیونکہ جواز تیمم حقیقی مانع یعنی سفر پر مبنی ہے اور حالت سفر میں اکثر پانی نہیں ملا کرتا اور اگر کسی کو ناپاک کمرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو، جہاں نہ پانی ملے اور نہ ہی پاک اور صاف مٹی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے نماز سے توقف کرنا چاہیئے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مطابق

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں حبس یا قید کا تصور دور حاضر کے تصور سے مختلف تھا، اس زمانے میں قید یا حبس میں عارضی اور وقتی طور پر رکھا جاتا تھا۔ سزا دینے کے لیے نہیں، جب کہ دور حاضر میں "قید" ایک مستقل سزا اور تعزیر ہے، لہٰذا دور حاضر کی قید (حبس) بحث سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اس میں تیمم کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

وہ سر کے اشاروں سے نماز ادا کرلے اور باہر آنے کے بعد ادا کردہ نمازوں کا اعادہ بھی کرلے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ کا قول واضح نہیں ہے۔ عام روایات میں انہیں امام ابو حنیفہؒ کا اور النوادر میں ابو سلیمان نے انہیں امام ابو یوسف کا ہم خیال بتایا ہے؛ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ وہ حقیقی عذر کے باعث نماز ادا کرنے سے تو قاصر ہے لیکن نماز پڑھنے والوں کی مشابہت سے تو قاصر نہیں ہے۔ لہٰذا اسے محض ان کی مشابہت اختیار کرنا چاہیے جس طرح روزے میں یہی حکم ہے۔

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق سر کے اشاروں کے ساتھ نماز اس صورت میں پڑھنی چاہیئے جب وہ جگہ گیلی ہو، اور اگر وہ جگہ خشک ہو، تو اسے رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرنا چاہیئے لیکن یہ بات درست نہیں۔ اس لیے کہ ان کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جگہ خواہ کیسی بھی ہو اسے محض اپنے سر کے اشارے سے ہی نماز پڑھنی چاہیئے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر وہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرتا ہے تو وہ ناپاک جگہ کو استعمال کرنے والا قرار پائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز کی ادائیگی کی اہلیت کے لیے پاکی ایک لازمی شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خود سے ہمکلامی کا استحقاق صرف پاک شخص ہی کو بخشا ہے، نہ کہ بے وضو شخص کو اور نماز پڑھنے والوں کی مشابہت صرف اہل شخص کو ہی زیب دیتی ہے۔ اسی لیے حائضہ عورت کو نہ روزے میں مشابہت اختیار کرنے کا حکم ہے اور نہ نماز میں۔ کیونکہ اس میں ان کی اہلیت کا فقدان ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ کیونکہ وہاں کسی نہ کسی درجے میں اسے طہارت حاصل ہو گئی تھی، لہٰذا وہ اس کی بنا پر نماز ادا کرنے کا اہل تھا۔ اسی لیے وہ نماز ادا کرنے اور پھر اس کی قضا کرنے کا مکلف قرار پایا۔

اگر کوئی مسافر کسی ایسی مسجد کے پاس سے گذرے جس کے اندر کنواں ہو، اور وہ اس وقت حالت جنابت میں ہو اور وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود نہ ہو، تو ایسی صورت میں اسے مسجد میں داخل ہونے کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک "جنابت" مسجد میں بہر حال داخلے سے مانع ہے، خواہ مسجد میں اس کا داخل ہونا ٹھہرنے کے لیے ہو، یا گذرنے کے لیے، جیسا کہ ہم اوراق سابقہ میں بیان کر آئے ہیں، لہٰذا وہ اس بنا پر پانی کے استعمال سے قاصر ہو گا اور یہ پانی اس کے حق میں کالعدم متصور ہو گا اور اسے جواز تیمم سے مانع نہ ہو گا۔

پھر پانی کی موجودگی اسی وقت تیمم سے ممانعت کا باعث ہوتی ہے، جب پانی اتنی مقدار میں موجود ہو کہ بے وضو ہونے کی صورت میں اس کے وضو کے لیے اور غسل کی حاجت ہونے کی صورت میں اس کے غسل کے لیے کفایت کر سکتی ہو لیکن اگر پانی حسب ضرورت نہ ہو، تو اس سے ہمارے نزدیک جواز تیمم پر کوئی اثر نہ پڑے گا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پانی خواہ کم ہو، یا زیادہ بہر صورت جواز تیمم کے لیے مانع ہے چنانچہ اگر بے وضو شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ اپنے چند اعضا ہی دھو سکتا ہو،

لہ ابو سلیمان نے امام محمدؒ کی نوادر مرتب کی اور ان سے ابو جعفر الطحاوی نے اسے روایت کیا، ان کی وفات ۲۷۷ھ میں ہوئی۔ الکاسانیؒ نے ان کی اس کتاب سے بے حد استفادہ کیا ہے۔

تو ہمارے نزدیک اس پانی کے موجود ہوتے ہوئے اسے تیمم کرنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں اس کے لیے تیمم جائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر جنبی شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ وضو کر سکتا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کے لیے تیمم کرنا درست اور امام شافعیؒ کے ہاں اس وقت تک درست نہ ہوگا، جب تک کہ وہ پہلے اس پانی سے وضو نہ کرلے۔ تاکہ پانی اس کے پاس غیر موجود ہو جائے۔ ان کی دلیل آیۂ تیمم میں مذکور: فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً ہے۔ کہ اس جگہ ماء کو نفی کے مقام میں نکرہ لایا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے اجزاء میں سے کوئی ادنیٰ جزء بھی موجود نہ ہو، علاوہ ازیں نجاست حکمیہ یعنی حدث کو نجاست حقیقیہ پر قیاس کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر اس کے بدن پر حقیقی نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو جس سے وہ کچھ نجاست حقیقیہ کا ازالہ کر سکتا ہو، تو اسے ایسا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے اس جگہ حکم ایسے غسل (دھونے) کا ہے جو نماز کو جائز کرنے والا ہو اور جس سے نماز جائز نہ ہو، اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کے پاس پانی ہو، مگر ناپاک علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جس دھونے سے نماز جائز نہ ہو، اس میں مصروف ہونا حماقت ہے نیز اس میں پانی کا ضیاع بھی ہے۔ جو حرام ہے اور یہ صورت ایسے ہی ہے، جیسے مثلاً کسی کے پاس فقط پانچ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہو، اور اس نے روزے رکھ کر کفارہ ادا کر دیا ہو، تو یہ کفارہ بلاشبہ درست ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا بھی کھلائے، کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے بلکہ یہاں یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہے اس لیے کہ مذکورہ صورت میں تو مال ضائع نہیں ہوتا کیونکہ بہرحال اسے صدقے کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس کے باوجود بھی اسے یہ حکم نہیں ہے جس کی وجہ ہم بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح اس مقام پر تو بدرجۂ اولیٰ یہ حکم نہ دیا جائے گا، اس وضاحت سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ آیۂ تیمم میں پانی سے مطلق پانی نہیں۔ بلکہ مخصوص پانی (الماء المقید) مراد ہے۔ اور مخصوص پانی وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کے ساتھ غسل کر لیا جائے۔ تو وہ نماز کے جواز کے لیے مفید ہو، جیسے اس کو "پاک پانی" بھی قرار دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں مطلقاً پانی کا ذکر ہو، اس سے "معروف و متعارف" پانی مراد ہوتا ہے۔ اور وضو اور غسل کے بارے میں متعارف پانی وہ ہے جو وضو اور غسل دونوں کے لیے مفید اور کافی ہو سکتا ہو، لہٰذا پانی کے مطلق ذکر کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اس کو نجاست حقیقیہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر اگر جسم پر تھوڑی سی جگہ پر بھی "حدث (حکمی نجاست) باقی رہ جائے، تو نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن "نجاست حقیقیہ" کی قلیل مقدار معاف ہوتی ہے، لہٰذا اس پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا۔

اور اگر کسی جنبی شخص نے تیمم کیا، پھر اس کا وضو جاتا رہا۔ اور اس کے پاس فقط اتنا ہی پانی ہو، جس سے فقط وضو کیا جا سکتا ہو، تو وہ اس پانی کے ساتھ وضو کرے اور تیمم نہ کرے، کیونکہ پہلے تیمم کے باعث اس کی حالتِ جنابت اس وقت تک رفع ہو گئی ہے، جب تک کہ اسے غسل کے لیے کافی پانی نہیں مل جاتا، لہٰذا اس وقت وہ محض بے وضو ہے، جنبی نہیں۔ اور چونکہ اس کے پاس اتنا پانی موجود ہے جس سے وہ وضو

کر سکتا ہے، لہٰذا وہ اس سے وضو کرے ؛ پھر اگر اس نے وضو کرکے موزے پہن لیے۔ اور اس کا پانی کے پاس سے گذر ا ہوا، مگر اس نے غسل نہ کیا اور پھر نماز کا وقت ہو گیا اور اس کے پاس اتنا ہی پانی ہو جس سے وہ وضو کر سکتا ہو، تو اس صورت میں وہ وضو نہیں، بلکہ تیمم کرے گا، وجہ یہ ہے کہ پانی کے قریب سے گذرنے کے باعث پہلے کی طرح اس کی حالت جنابت پھر عود آئی ہے لہٰذا پہلا حکم بحال ہو جائے، تاہم وہ اب موزے نہ اتارے، کیونکہ پاؤں تیمم میں حدث کا مقام نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے تیمم کیا اور پھر اس کا وضو جاتا رہا اور ادھر دوسری نماز کا وقت ہو گیا۔ اور اس کے پاس فقط وضو کے لیے پانی موجود ہو، تو اس صورت میں بھی وہ فقط وضو کرے تیمم نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ اس صورت میں وہ اپنے موزے اتار کر پاؤں دھوئے گا اس لیے کہ پانی کے قریب سے گذرنے کے باعث وہ دوبارہ جنبی ہو گیا ہے اور یوں سابق حدث قدموں تک جا پہنچا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد اسے مسح کرنا جائز نہ ہو گا۔

اور اگر اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑا پھنسی ہو، تو اگر اس عضو کا زیادہ حصہ تندرست ہو، تو وہ تندرست حصے کو دھولے اور بیمار حصے پر جبیرہ (پٹی وغیرہ) باندھ لے اور اس پر مسح کرلے۔ اور اگر عضو کا زیادہ حصہ بیمار ہو، تو وہ اس پر تیمم کرے۔ اس لیے کہ "اکثریت" کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس عضو کا جتنا حصہ تندرست ہے، ہمارے نزدیک اسے بھی نہ دھوئے لیکن امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے؛ ان کی دلیل اوپر بیان ہو چکی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دھونے اور مسح کے اعمال کو یہاں یکجا نہیں کیا جا سکتا، ہاں البتہ اگر پانی کی طہارت اور عدم طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو الگ بات ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص بے وضو ہو اور اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑے پھنسیاں ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر تندرست اور بیمار دونوں حصے یکساں ہوں، تو اس کے متعلق ظاہر روایت میں کوئی حکم نہیں ملتا؛ البتہ النوادر میں یہ مذکور ہے کہ وہ صحیح حصے کو دھولے اور بیمار حصے پر پٹی باندھ کر مسح کرے۔ اس جگہ دھونے اور مسح کرنے کے احکام کو یکجا نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ جبیرہ پر مسح کرنا ایسے ہی ہے، جیسے اس کے نیچے سے دھونا اور جس شرط یعنی پانی کی عدم موجودگی کا جواز تیمم کے لیے ذکر کیا گیا ہے یہ شرط نماز جنازہ اور نماز عیدین کے علاوہ باقی نمازوں کے لیے ہے۔ رہیں یہ دونوں نمازیں تو ان کیلئے شرط محض ان نمازوں کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ کہ اگر وہ وضو کرنے لگ گیا تو اس کی نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، تو وہ تیمم کرکے نماز ادا کر سکتا ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ نماز جمعہ، دیگر نمازوں اور سجدۂ تلاوت پر قیاس کرتے ہوئے دونوں نمازوں کے لیے تیمم کو جائز نہیں سمجھتے ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں "جب کوئی جنازہ آجائے اور تیرا وضو نہ ہو، اور تجھے یہ خدشہ ہو کہ اگر تو وضو کرنے لگا، تو تیری نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، تو تو اس کے لیے تیمم کرلے؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی اسی قسم کی روایت مروی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت نے تیمم کی اجازت اسی لیے دی ہے کہ کسی نماز کی ادائیگی فوت نہ ہو جائے۔ اور یہاں پر یہ خطرہ موجود ہے بلکہ یہاں تو یہ خطرہ اور بھی زیادہ ہے، اس لیے کہ وہاں تو فقط نماز کی فضیلت ہی فوت ہوتی ہے اور اس فوت شدہ نماز کا بصورت قضا تدارک کرنا ممکن ہے، جب کہ یہاں تو نماز جنازہ مکمل طور

پر فوت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اس کا جواز ہونا چاہیئے، لیکن اگر وہ میت کا ولی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے حسنؒ بن زیاد نے یہی روایت نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اسے نماز کے دوبارہ پڑھنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا اس کے لیے نماز جنازہ کے فوت ہو جانے کا کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا۔ اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز جنازہ کی قضا نہیں ہوتی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قضا ہوتی ہے۔ جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ اس وقت کی فرض نماز "یعنی نماز ظہر"۔ بدستور موجود ہے؛ اسی طرح بخلاف تمام نمازوں کے، کیونکہ ان سب کے فوت ہونے کی صورت میں ان کی جانشین یعنی ان کی قضا موجود ہوتی ہے، اور جو شئی اپنا قائم مقام چھوڑ کر فوت ہو، وہ معنوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ رہا سجدۂ تلاوت، تو اس کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ سرے سے ہوتا ہی نہیں ما س لیے کہ اس کی ادائیگی کا کوئی وقت ہی سرے سے متعین نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وقت کی پابندی سے مستثنیٰ ہے۔ علیٰ ہٰذا اگر کسی کو نماز عیدین کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو وہ بھی ہمارے نزدیک تیمم کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس کا تدارک بھی قضا کے ساتھ ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ کی ادائی کے لیے ایسی ایسی شرائط ہیں جو ہر فرد انفرادی طور پر پوری نہیں کر سکتا؛ بس یہ حکم اس وقت ہے کہ جب پوری نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر اسے یہ امید ہو کہ وہ وضو کر کے کچھ نماز ضرور پا سکتا ہے، تو اسے تیمم کی اجازت نہیں، اس لیے کہ جب اسے کچھ نماز مل گئی، تو وہ باقی کی نماز بعد میں بھی مکمل کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے نماز عید تیمم کے ساتھ شروع کی، پھر اسے حدث لاحق ہو گیا، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک اس کو تیمم کے ساتھ اپنی نماز جاری رکھنا جائز ہے، اس لیے کہ اگر وہ وضو کے لیے چلا گیا اور اس نے وضو کر لیا تو اس کی نماز بنیادی ہی ختم ہو جائے گی، کیونکہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا جس کے بعد اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز جاری رکھنا ممکن نہ رہے گا، لیکن اگر اس نے وضو کر کے نماز شروع کی، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا، تو اگر تو اسے یہ خدشہ ہو کہ اگر اس نے وضو کرنا شروع کیا تو سورج ڈھلنا شروع ہو جائے گا۔ تو اس کے لیے تیمم کر کے سابقہ نماز کو جاری رکھنا درست ہے اور اگر اسے سورج کے زوال کا کوئی ڈر نہ ہو، اور اسے یہ امید بھی ہو کہ وہ وضو کرنے کے بعد نماز کا کچھ حصہ امام کے ساتھ پڑھ سکتا ہے تو وہ وضو ہی کرے اور تیمم نہ کرے، اس لیے کہ اس صورت میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی جو نماز نکل جائے گی، اسے وہ اکیلا بھی ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے یہ توقع نہ ہو، کہ وہ امام کے ساتھ نماز کا کچھ حصہ پا سکتا ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ وضو کے لیے چلا جائے، تو تب بھی اس کی نماز فوت نہ ہو گی، کیونکہ "لاحق" ہونے کی بنا پر وہ بعد میں اکیلا اپنی نماز کی تکمیل کر سکتا ہے۔ اور جب نماز کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو، تو تیمم کی اجازت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ وجہ سے نماز کے فوت ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں، لیکن ایک اور وجہ سے یعنی لوگوں کی بھیڑ کے باعث اس کی نماز کے فاسد ہونے کا خطرہ بہرحال باقی ہے۔ کیونکہ ازدحام کے باعث بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وضو کے لیے جائے اور اس کی نماز فاسد نہ ہو،

اس لیے کہ جب وہ وضو کرنے کے لیے پیچھے کو واپس ہو گا، تو اسے لوگوں کی بھیڑ میں سے گذر کر جانا ہو گا، جس سے اس کی نماز کے فاسد ہونے کا خدشہ ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، لہٰذا وہ تیمم کر لے۔ واللہ اعلم۔

(۴) نیت کرنا: نیت پر گفتگو دو عنوانات کے تحت ہو گی، اولاً یہ کہ یہ نیت جواز تیمم کے لیے کیوں ضروری ہے اور ثانیاً یہ کہ اس کا طریقہ کیا ہے۔

ا۔ جواز تیمم کے لیے نیت کا شرط ہونا: ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک نیت جواز تیمم کے لیے شرط ہے۔ مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ایک قائم مقام طہارت ہے اور کوئی قائم مقام شی شرائط میں اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ پھر چونکہ وضو نیت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، تو اسی طرح تیمم بھی اس کے بغیر صحیح ہو گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم کوئی حقیقی طہارت تو ہے نہیں یہ تو ایک بوقت ضرورت کی طہارت ہے۔ اور ضرورت کا اظہار نیت سے ہوتا ہے، بخلاف وضو کے کہ وہ تو ایک حقیقی طہارت ہے، لہٰذا وضو کو طہارت بنانے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تیمم کا لغوی مفہوم بھی اس میں نیت کے شرط ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم اوراق سابقہ میں ذکر کر آئے ہیں، کیونکہ اس کے لغوی معنی " قصد وارادہ " کے ہیں اور نیت ہی قصد وارادہ ہے، لہٰذا یہ نیت کے بغیر درست نہیں ہو سکتا، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وہ ،، وضارۃ (روشنی، صفائی) سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتی ہو۔

ب۔ نیت کا طریقہ: تیمم میں نیت کے طریقے کے متعلق القدوری فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جب وہ پاکی کی، یا نماز کے مباح ہونے کی نیت کرے تو نیت درست ہو گی۔ اور امام الجصاص رازیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم میں حصول طہارت کی نیت ضروری نہیں۔ صرف امتیاز کے لیے نیت کرنی چاہیئے یعنی یہ کہ وہ حدث سے تیمم کر رہا ہے یا جنابت سے۔ اس لیے کہ تیمم دونوں کے لیے ایک ہی طریقے پر کیا جاتا ہے، لہٰذا ان کے مابین فرق کی نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ فرض اور نفل دونوں نمازیں ایک ہی طرح ادا کی جاتی ہیں لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی نیت لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ قاضی ابن سماعہ[1] امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ جنبی شخص وضو کی نیت سے تیمم کر لے، تو اس کا تیمم، جنابت سے درست ہو گا، وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ تیمم میں نیت کی اس لیے ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ وہ حصول طہارت کا ذریعہ بن سکے، کیونکہ وہ فی الحقیقت طہارت نہیں ہے۔ بلکہ شریعت نے اسے مجبوری کی حالت میں طہارت قرار دیا ہے اور اس ضرورت یا مجبوری کا اظہار نیت سے ہوتا ہے۔ اور

---

[1] محمد بن سماعہ کوفی۔ ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء میں پیدا ہوئے امام ابویوسف و امام محمدؒ سے علوم فقہ اور لیث بن سعد وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا۔ قاضی ابویوسفؒ کے بیٹے یوسف کے فوت ہو جانے کے بعد بغداد کے قاضی ہوئے۔ جید عالم اور ثقہ روای تھے۔ وفات ۲۳۳ھ / ۸۴۷ء میں ہوئی۔

ضرورت کا اظہار کرنے کے لیے فقط حصول طہارت کی نیت کافی ہے، اور اسی طرح تیمم کے وقت نماز کی نیت کرنا بھی درست ہے، کیونکہ نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، لہٰذا نماز کی نیت بھی اس ضرورت یا مجبوری پر دلالت کے لیے کافی ہوگی، بنا بریں امتیاز کرنے کی نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے تیمم کے وقت مطلق طہارت یا "نماز درست ہونے" کی نیت کی، تو اسے اجازت ہے کہ وہ اپنے اس تیمم سے ہر وہ عبادت کرے، جو طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، مثلاً نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔ اس لیے کہ جب اس طہارت سے اس کے لیے نماز پڑھنا درست ہے، تو جو عبادتیں اس سے فروتر ہیں، یا جو عبادتیں اس عبادت کا جز ہیں، وہ تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوں گی اسی طرح اگر کسی نے نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت یا قرآن مجید کی تلاوت کے لیے جنابت سے تیمم کیا، تو اس سے بھی ہر ہر قسم کی نماز ادا کرنا درست ہوگا، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عبادت فی نفسہٖ مقصود عبادت ہے۔ اور یہ سب عبادتیں اجزائے نماز ہی کی جنس سے ہیں، لہٰذا تیمم کے وقت ان کی نیت کرنا نماز کی نیت کرنے کے مترادف ہوگا؛ لیکن اگر اس نے محض مسجد میں داخل ہونے یا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کی نیت سے تیمم کرلیا تو اس تیمم کے ساتھ اسے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ مذکورہ دونوں عبادتیں نہ تو مقصود بالذات ہیں اور نہ ہی اجزائے نماز کی جنس سے ہیں۔ لہٰذا ان کے لیے حاصل کردہ طہارت فقط انہیں کے لیے ہوگی، کسی اور کے لیے نہیں۔

۴ اسلام: تیمم کے وقوع کی صحت کیلیے ایک اور شرط مسلمان ہونا بھی ہے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے چنانچہ کسی کافر کا تیمم کرنا درست نہ ہوگا، خواہ تیمم کرکے اس کا ارادہ اسلام قبول کرنے کا ہی ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اسلام لانے کی نیت سے تیمم کیا، تو اس کا تیمم درست ہوگا، بخلاف اس کے کہ وہ نماز کی نیت سے تیمم کرے، اس لیے کہ وہ ابھی نماز ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اور بغیر اہلیت کے نماز کی نیت کرنا یہ حماقت ہے، لہٰذا اس کی اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم حقیقی طور پر طہارت نہیں ہے، اسے تو فقط ایسے کاموں کے لیے بوقت ضرورت طہارت قرار دیا گیا ہے کہ جو کام طہارت کے بغیر ادا ہی نہیں ہوتے اور اسلام قبول کرنا تو طہارت کے بغیر بھی درست ہے لہٰذا اس کے لیے تیمم کو طہارت قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بخلاف وضو کے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک وضو تو کافر کا بھی درست ہے، کیونکہ وہ حقیقی معنوں میں طہارت ہے لہٰذا اس کے طہارت ہونے کے لیے مجبوری کی شرط نہ ہوگی؛ اسی لیے اگر کسی مسلمان نے روزہ رکھنے کے لیے تیمم کیا تو درست نہ ہوگا، حالانکہ روزہ بھی ایک عبادت ہے، تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے، بلکہ اس کے لیے تیمم جائز نہ ہونا زیادہ اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہاں تیمم کرنے کی متعلق کوئی ممانعت نہیں ملتی جب کہ اس مقام پر وہ ایک بہت بڑی ممانعت کی زد میں آتا ہے، کیونکہ جب تک وہ تیمم کرے گا اس وقت تک وہ حالت کفر پر برقرار رہے گا اور اسلام قبول کرنے میں تاخیر کرنا بھی بہت بڑا گناہ ہے۔ تو اگر اُس صورت میں تیمم درست نہیں، تو اس صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ درست نہ ہوگا۔

اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا۔ پھر وہ اسلام سے مرتد ہوگیا (العیاذ باللہ) تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا

حتی کہ اگر وہ اسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ اسی سابقہ تیمم کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، اسی لیے اسے اسلام قبول کرنے کے بعد اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام تیمم کے وقوع کے لیے شرط ہے، اس کی بقا کے لیے نہیں، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسلام تیمم کی صحت و وقوع کے ساتھ ساتھ اس کی بقا کے لیے بھی شرط ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی ابتدا اور حالت بقا کو سابقہ بیان کردہ وجہ کی بنا پر دونوں کو یکجا کر دیتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ تیمم حقیقت میں تو طہارت نہیں ہے، اسے تو محض ضرورت اور مجبوری کے تحت فقط ایسی عبادتوں کے لیے پاکی قرار دیا گیا ہے، جو طہارت کے بغیر درست نہیں ہوتیں، مثلاً نماز وغیرہ، اور کسی کافر شخص کے متعلق اس قسم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا تیمم اس کے لیے بطور طہارت کے باقی نہ رہے گا۔ تو جس طرح حالت کفر میں یہ طہارت درست نہیں ہوتی تو اسی طرح حالت کفر میں یہ طہارت برقرار بھی نہیں رہ سکتی ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم زیر نظر صورت میں بالکل صحیح طور پر طہارت کا ذریعہ بنا ہے، لہٰذا ارتداد کی بنا پر یہ طہارت باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ ارتداد سے عبادتیں ختم ہو جاتی ہے، جب کہ ہمارے نزدیک تیمم کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض ایک طہارت ہے اور ارتداد کسی کی طہارت کو باطل نہیں کرتا جس طرح کہ ارتداد سے کسی کا وضو نہیں ٹوٹتا اور ضرورت یا مجبوری کا امکان ابھی بھی باقی ہے اس لیے کہ وہ فوری طور پر اسلام قبول کر سکتا ہے اور جو شئی یقینی طور پر ثابت ہو وہ شریعت میں فائدہ کے ادنیٰ شائبہ سے بھی برقرار رہتی ہے، اور یہ طہارت حالت کفر میں اس لیے واقع نہیں ہوتی کیونکہ یہ طہارت تو بوقت ضرورت کی طہارت ہے اور حالت کفر میں فی الحال اسے ایسی کوئی ضرورت نہیں اور جو شئی یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ فائدے کے محض ادنیٰ شائبہ سے ثابت نہیں ہوتی، جب کہ اسلام قبول کرنے کی امید اس کی پختگی اور اعتقاد کی بنا پر فی الحال منقطع ہے۔ اور اسلام لانے پر جبر کیا نہیں جا سکتا، تو اس طرح ابتداء اور بقا میں یہ فرق ہوا۔

۵۔ پاک مٹی کا ہونا: تیمم کے رکن کی صحت کے لیے ایک اور شرط پاک مٹی کا ہونا ہے، لہٰذا ارشاد خداوندی: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا کہ تیمم کرو پاک مٹی پر، کے تحت ناپاک مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے اور اگر مٹی پر نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ پاک نہیں ہو سکتی، اور اگر اس نے کسی ایسی جگہ تیمم کیا، جہاں کبھی نجاست لگی تھی۔ مگر اب وہ جگہ خشک ہو گئی ہو اور اس پر نجاست کا نشان بھی باقی نہ رہا ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق اس جگہ تیمم درست نہ ہوگا۔ البتہ ابن الکاس النخعیؒ ہمارے ائمہ کرام سے نقل فرماتے ہیں کہ اس پر تیمم جائز ہے، دلیل یہ ہے کہ نجاست اب اپنی شکل بدل کر زمین میں شامل ہو چکی ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ اس پر نجاست کا کوئی نشان باقی نہیں رہا ہے، اسی لیے اس جگہ نماز ادا کرنا بھی درست ہے، لہٰذا اس سے تیمم بھی جائز ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سورج کی گرمی اور ہوا اور زمین کے عمل سے نجاست کم ضرور ہو جاتی ہے، لیکن بالکل ختم نہیں ہوتی اور نجاست اگرچہ کتنی ہی کم ہو وہ طہارت کی صفت کے منافی ہے۔ لہٰذا اس پر تیمم کرنا قرآنی حکم کے خلاف ہوگا۔ اس لیے وہ جائز نہیں۔ لیکن قلیل نجاست ہمارے ائمہ کے نزدیک نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں

کوئی تعارض نہیں ہے کہ قلیل نجاست کا کسی جگہ اعتبار کیا جائے اور کسی جگہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ اگر قلیل نجاست کسی برتن میں گر جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں لیکن اگر قلیل نجاست کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر کسی جگہ سے کسی بے وضو یا جنبی شخص نے تیمم کیا پھر اسی جگہ سے کسی اور شخص نے تیمم کر لیا، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ جو مٹی پہلے تیمم کرنے والے نے استعمال کی تھی اور جو اس کے ہاتھوں کو چپک گئی تھی، وہ اب باقی نہیں رہی، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے کسی برتن سے پانی لے کر کسی نے وضو کیا ہو، تو اسی برتن سے پانی لے کر کوئی دوسرا شخص بھی وضو یا غسل کر سکتا ہے، تو اسی طرح یہ مٹی بھی دوسرے کے حق میں ذریعہ طہارت ثابت ہوگی۔

فصل پنجم

کون کون سی اشیا کے ساتھ تیمم جائز ہے؟

جن جن اشیا کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ ان کی تفصیل میں اختلاف ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، جو "مٹی" کی جنس سے ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں؛ ایک روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی اور ریت کے ساتھ جائز ہے دوسری روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی کے ساتھ جائز ہے؛ اسی دوسرے قول کا القدوریؒ نے بھی ذکر کیا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس سلسلے میں تمام بحث کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ میں استعمال شدہ لفظ "صعید" پر ہے۔ کہ وہ کیا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "وجہ الارض" (زمین کا بالائی حصہ) ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "التراب المنبت" (زرخیز مٹی) ہے انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ انہوں نے "صعید" کی تشریح "خالص مٹی" کے ساتھ کی ہے اور تفسیر کے باب میں انہی کی تقلید کی جاتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں "صعیدًا طیبًا" کا ذکر ہے اور "صعید طیب"، وہ مٹی ہے کہ جو نباتات "اگا سکتی ہو" اور یہ خصوصیت صرف اور صرف مٹی کی ہے، نہ کہ نمکین و دلدلی مٹی وغیرہ کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ لفظ الصعید، "الصعود" سے مشتق ہے جس کے معنی "بلندی" کے ہیں۔ الاصمعی[1] فرماتے ہیں "فعیل بمعنی فاعل یعنی صعید بمعنی الصاعد (اوپر) آتا ہے؛ اسی طرح ایک اور امام لغت ابن الاعرابی کا قول ہے، کہ صعید اونچی جگہ کا نام ہے، حتیٰ کہ "قبر" کو بھی اس کی اونچائی کے باعث "صعید" کہہ دیا جاتا ہے، للذا یہ لفظ محض مٹی کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی تمام اقسام کے لیے عام ہے۔ بنا بریں زمین کی بعض انواع کے لیے اس لفظ کو مخصوص کر لینا، قرآنی حکم کو "مقید" کرنے کے مترادف ہے، جو کسی خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ چہ جائیکہ کسی صحابیؓ کے قول کے ساتھ اس کو "مقید" بنا دیا جائے اور اس بات کی دلیل کہ لفظ صعید زمین کی کسی خاص قسم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک

---

[1] مشہور ماہر لغت وادب۔

روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

علیکم بالارض۔ تم زمین کو لازم پکڑو۔

کہ اس میں آپؐ نے تیمم کے لیے کسی قسم کی زمین کا اختصاص نہیں فرمایا۔ اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

جعلت لی الارض مسجداً وّطھوراً میرے لیے زمین کو جائے نماز (مسجد) اور ذریعۂ طہارت بنادیا گیا ہے۔

اور لفظ الارض اپنی تمام اقسام کو حاوی ہے۔ پھر آپؐ نے فرمایا:

اینما ادرکتنی الصلاۃ تیممت وصلیت مجھے جہاں کہیں بھی نماز کا وقت ہوجائے، تو میں وہیں تیمم کر کے نماز ادا کرلیتا ہوں۔

اور بعض اوقات آپؐ کو نماز کا وقت ریتیلے علاقے میں بھی آجاتا تھا اور ایسے علاقوں میں بھی جو زرخیز نہیں ہوتے تھے، تو ظاہر حدیث کے مطابق آپؐ کا اسی جگہ تیمم کرنا اور اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا لازم آتا ہے۔ جہاں تک امام ابویوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ قرآن مجید میں صعیداً کے ساتھ طیباً بھی اضافہ کیا گیا ہے، تو یہ بات بجا ہے، لیکن الطیب" کا لفظ بمعنی پاک وطاہر استعمال ہوتا ہے اور یہی مفہوم اس مقام کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ تیمم کی اجازت طہارت کے لیے دی گئی ہے، اور طہارت کسی پاک وطاہر شی کے ساتھ ہی ممکن ہوسکتی ہے؛ علاوہ ازیں یہاں اس کے مفہوم "طاہر" پر ایک طرح سے اجماع ہوچکا ہے، وہ اس طرح کہ ناپاک مٹی کے ساتھ تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس مفہوم کے سوا کوئی اور مفہوم طیباً" سے مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اس لیے کہ مشترک لفظ میں عموم نہیں ہوتا۔

پھر "زمین کی جنس" کا جاننا بھی ضروری ہے اپس ہر وہ چیز جو آگ میں جل کر راکھ ہوجاتی ہے، جیسے لکڑی، گھاس وغیرہ یا پھر وہ چیز جو آگ میں ڈالنے سے ڈھل جائے اور نرم ہوجائے جیسے مثلاً لوہا، پیتل شیشہ، سونا اور چاندی وغیرہ، تو وہ زمین کی جنس سے نہ ہوگی اور جو چیزیں اس کے برعکس ہیں اور آگ میں ڈالنے سے نہ جلتی اور نہ ڈھلتی ہیں، تو وہی "زمین کی جنس" سے ہیں۔

پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین زمین کی ہم جنس اشیاء سے تیمم کرنے میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمین کی ہر ہم جنس شی کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ فقط انہیں ہم جنس اشیاء سے تیمم کرنا جائز ہے۔ کہ جن کے اجزاء ہاتھ مارنے سے ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ اس لیے کہ امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ تیمم میں مٹی اور اس کی ہم جنس اشیاء کے اجزاء کا استعمال ضروری ہے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس کے کچھ اجزاء ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بات شرط نہیں ہے۔ اور اصل شرط دونوں ہاتھوں کے ساتھ زمین کو مس کرنا اور پھر ان کو اپنے دو اعضاء (ہاتھوں اور چہرے) پر پھیرنا ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی۔ تو اب یہ سمجھیے کہ امام ابوحنیفہؒ چونے، چونے والے پتھر، ہڑتال، سرخ، سیاہ اور سفید مٹی، سرمے، چکنے پتھر، مٹی اور چونے والی دیوار، پہاڑی نمک (نہ کہ سمندری)، اور سیلو اسفنج معدنی (المرو الاسفنج المعدنی) اور

پکی یا کچی اینٹ، جو خالص مٹی سے بنائی جائے، یاقوت، فیروزہ، زمرد، نم اور گیلی مٹی وغیرہ سے تیمم کے جواز کے قائل ہیں[1]۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کا کچھ حصہ ہاتھ کے ساتھ چپک جائے۔ بایں طور کہ اس پر کچھ گرد وغبار ہو، یا اسے کوٹ کوٹ کر ریزہ ریزہ کر دیا گیا ہو، تو تیمم جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں "الصعید" کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، جو بایں طور استعمال کی جا سکتی ہے کہ وہ ہاتھوں کے ساتھ چپک جائے۔ جب کہ ہاتھ کسی ایسی شئی پر مارنا کہ جو سخت اور چکنی ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ قرآن میں "الصعید" (مٹی یا اس کی ہم جنس شئی) کے ساتھ ہاتھ پر چپکنے کی شرط کے بغیر تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور کسی مطلق حکم کو بغیر کسی دلیل کے مقید نہیں کیا جا سکتا۔ للہذا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ قرآن مجید میں "الصعید" کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی کے استعمال سے گرد وغبار سے آلودہ ہونا لازم آتا ہے، جس سے "مثلہ[2]" سے شباہت ہو جاتی ہے جو اہل جہنم کی علامت ہے اسی لیے شریعت نے دونوں ہاتھوں کے جھاڑنے کا حکم دیا ہے۔ اسکے بجائے اصل شرط زمین پر مارے ہوئے ہاتھوں کو چہرے اور دونوں ہاتھوں پر پھیرنا ہے۔ اور یہ تمام عمل تعمیل حکم کے طور پر انجام دیا جاتا ہے اور اس کا سمجھنا عقل سے بالاتر ہے۔ اور اس عمل کی حکمت اللہ تعالیٰ ہی بخوبی جانتے ہیں۔

بالاتفاق راکھ کے ساتھ تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ لکڑی کے اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح موتیوں کے ساتھ بھی۔ خواہ وہ کوٹ کوٹ کر باریک بھی کر دیئے گئے ہوں، تیمم جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ زمین کے اجزاء میں سے نہیں، بلکہ وہ تو باقاعدہ ایک جاندار (صدف) سے پیدا ہوتے ہیں۔

اور تیمم کرنا غبار سے بھی جائز ہے، بایں طور کہ کسی گرد آلود کپڑے، یا نمدے، یا زین وغیرہ پر ہاتھ مارا جائے جس سے غبار اٹھ جائے اور یا سونے یا چاندی یا گندم یا جو وغیرہ پر گرد وغبار ہو اور کوئی شخص اس کے ساتھ تیمم کرلے، تو اس کا تیمم جائز ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اس طرح تیمم جائز نہ ہوگا اور بعض مشائخ کا قول ہے کہ اگر "الصعید" (زرخیز مٹی) دستیاب نہ ہو تو انکے نزدیک بھی گرد وغبار سے تیمم جائز نہیں ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں تیمم جائز نہیں ہے۔ اور ان سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک گرد وغبار الصعید (مٹی) نہیں ہے ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا حکم مٹی کے ساتھ تیمم کرنا" بیان ہوا ہے۔ اور الصعید نام ہے خالص مٹی کا جب کہ گرد وغبار تو خالص مٹی نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک پہلو سے مٹی اور ایک پہلو سے مٹی نہیں ہے، للہذا اس کے ساتھ تیمم جائز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ گرد وغبار بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے۔ گو کہ وہ انتہائی باریک ذرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو جس طرح زمین کے کسی ٹھوس ٹکڑے سے تیمم جائز ہے۔ اسی طرح زمین کے لطیف ذرات سے بھی تیمم جائز ہے، بلکہ اس سے تیمم کرنا ٹھوس ٹکڑے کی نسبت افضل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مقام جابیہ میں تھے کہ وہاں بارش ہو گئی۔ اس دوران میں انہیں وضو کی حاجت

---

[1] یہاں پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرش اور پلستر شدہ دیوار پر بھی تیمم جائز ہے مگر امام محمد کو اس سے اختلاف ہے۔

[2] مثلہ سے مراد جسم کی ساخت کو تبدیل کرنا Disfigure the Body ہے، اس کا استعمال عموماً شکل بگاڑ لینے کے معنوں میں ہوتا ہے۔ خواہ وہ دوران جنگ میں ہو، یا حالت امن میں۔

محسوس ہوئی، مگر نہ تو کہیں سے وضو کے لیے پانی ملا اور نہ ہی مٹی ملی کہ جس سے وہ تیمم کر سکتے۔ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص اپنے اپنے کپڑے اور زین کا اوپر والا حصہ جھاڑے اور اسے جھاڑ کر اس سے تیمم کر کے نماز ادا کرے"۔ اس پر کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔ تو گویا اس پر ان کا اجماع ہو گیا۔ اور اگر کوئی مسافر کسی کیچڑ د لگارے، یا کیچڑ آلود پانی میں ہو، اور وہ پانی پائے اور نہ ہی اسے (صاف) مٹی ملے۔ اور اس کے کپڑوں اور زمین میں بھی کوئی گرد وغبار نہ ہو، تو وہ اپنے کسی کپڑے یا جسم کے کسی حصے کو مٹی میں آلودہ کرے، پھر جب وہ مٹی خشک ہو جائے۔ وہ تو اس پر تیمم کرے اور گیلی مٹی پر اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہیں، جب تک کہ اسے وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لیے کہ اس پر تیمم کرنے کے نتیجے میں بلا ضرورت چہرہ مٹی سے لتھڑ جائے گا۔ اور یہ معنیٰ "مثلہ" سے مشابہت ہو گی۔ اور اگر وہ اس سے تیمم کر لے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم جائز ہو گا۔ اس لیے کہ گیلی مٹی بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے اور اس میں جو پانی ہے، وہ جلدی خشک ہو جائے گا۔ پھر یہ مٹی ہاتھوں کے ساتھ چپک بھی جاتی ہے۔ اگر اسے وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہو تو دونوں کے نزدیک اس سے تیمم کر کے وہ نماز ادا کرے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر قیاس کرتے ہوئے، ایسا شخص بغیر تیمم کے محض سر کے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر لے۔ پھر جب اسے پانی حاصل ہو جائے تو وہ اس نماز کا اعادہ کر لے یا اگر مٹی مل جائے تب بھی اعادہ کر لے، جیسے قیدی کو دوران قید میں اگر اسے پانی اور صاف مٹی نہ ملے تو نماز ادا کرنے اور پھر بعد میں اس کو دہرانے کا حکم ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔

(فصل ششم)

کن کن حالتوں میں تیمّم جائز ہے؟

جن جن حالتوں میں تیمم جائز ہے ان میں حالت حدث، حالت جنابت اور حالتِ حیض ونفاس وغیرہ شامل ہیں۔ تیمم کی بحث کے آغاز میں ہم حالت حدث میں تیمم کے دلائل جواز بیان کر آئے ہیں۔ اور ہم نے وہاں حالت جنابت میں تیمم کرنے کے متعلق صحابہ کرامؓ کے مابین اختلاف کا بھی ذکر کیا تھا اور وہاں ہم نے احادیث سے تائید حاصل ہونے کی بنا پر قائلین جواز کے مسلک کو ترجیح دی تھی اور حالتِ حیض ونفاس حالت جنابت سے ملحق ہے، اس لیے کہ وہ جنابت ہی کے مفہوم میں ہے۔ علاوہ ازیں جو احادیث ہم نے اوپر بیان کی ہیں، ان کے عموم کی بنا پر ان سے بھی مذکورہ دونوں حالتوں میں تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ہفتم

تیمّم کا وقت

اس عنوان پر گفتگو درج ذیلی عنوانات کے تحت ہو گی۔

(۱) وقت اصلی؛ (۲) وقت مستحب۔

① وقت اصلی: تیمم تمام اوقات میں جس وقت کوئی چاہے کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ نماز کا وقت آنے کے بعد اور آنے سے قبل دونوں اوقات میں تیمم جائز ہے۔ یہ ہمارے ائمہ (احناف) کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم فقط نماز کا وقت آنے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے اس سے قبل نہیں۔ یہ اختلاف ایک اصولی بحث پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمم آیا بدل مطلق (مطلق نعم البدل) ہے، یا بدل ضروری (وقتی نعم البدل) ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بدل ضروری ہے۔ ہم "بدل مطلق" اور "بدل ضروری" کی تعریف اور دونوں مسالک کی دلیل "تیمم کی حیثیت" کے تحت بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

② وقت مستحب: ہمارے ائمہ کرامؒ تیمم کے مستحب وقت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر مثلاً مسافر کو یہ امید ہو کہ نماز کا آخری وقت آنے تک کہیں نہ کہیں سے پانی مل جائے گا۔ تو اسے چاہیے کہ تیمم کرنا نماز کے آخری وقت تک مؤخر کر دے، اور اگر اسے نماز کا آخری وقت آنے تک پانی ملنے کی امید نہ ہو تو پھر تیمم کو مؤخر نہ کرے المعلیٰ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر اسے نماز کے آخری وقت کے آنے تک پانی ملنے کی توقع ہو تو وہ تیمم کو اتنا مؤخر کر دے کہ اگر اس کو پانی نہ ملے تو وہ تیمم کر کے مستحب وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو۔ اور اگر اسے پانی کی توقع نہ ہو۔ تو پھر تیمم کو مؤخر نہ کرے بلکہ تیمم کر کے مستحب وقت میں نماز ادا کرے۔ الاصل میں (امام محمدؒ نے) ذکر کیا ہے کہ "مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ مسافر نماز کو آخری وقت تک مؤخر کر دے"، اس جگہ پانی ملنے کی امید اور عدم امید میں کوئی فرق نہیں کیا گیا جس سے ان تینوں ائمہ میں اختلاف ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ واضح ہوتا ہے کہ "الاصل" میں جو روایت مطلق چھوڑ دی گئی تھی المعلیٰ کی روایت سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ اور یہی تابعینؒ کی ایک جماعت کا قول ہے جس میں ابن شہاب الزہری، حسن بصری اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم جیسے تابعی شامل ہیں۔ ان سب حضرات کا یہ کہنا ہے کہ اگر پانی ملنے کی امید ہو، تو وہ نماز کو آخری وقت تک مؤخر کر دے۔ تابعین کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جب تک اسے آخری وقت میں پانی دستیاب ہونے کا پختہ یقین نہ ہو۔ اس وقت تک وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، امام شافعیؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسافر وقتِ نماز کے وسط میں تیمم کر کے نماز ادا کرلے۔ ان مسالک میں سے سب سے صحیح مسلک ہمارا (حنفی) ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ "انہوں نے ایک جنبی (حالت جنابت والے مسافر) کو فرمایا کہ وہ نماز کے آخری وقت تک انتظار کرے"؛ اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابیؓ سے اس کی مخالفت مروی نہیں ہے۔ اس لیے یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے ساتھ طہارت کر کے نماز ادا کرنا افضل ہے۔ کیونکہ یہ اصلی طہارت ہے۔ جب کہ تیمم اس طہارت کا نعم البدل ہے؛ علاوہ ازیں پانی کے ساتھ طہارت حقیقی بھی ہے اور حکمی بھی، جب کہ تیمم محض حکمی طہارت ہے، حقیقی نہیں۔ تو اگر اسے نماز کے آخری وقت تک پانی ملنے کی توقع ہو، تو اس تاخیر کی حکمت نماز کو دونوں طہارتوں میں سے مکمل کریں طہارت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی خواہش ہے، لہٰذا یہ تاخیر مستحب ہوگی۔ اور اگر اسے پانی ملنے کی توقع نہ ہو، تو پھر وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، اس لیے کہ اندریں صورت نماز کو مؤخر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

اور اگر اس نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر اسے معلوم ہوا کہ پانی اس سے ایک میل سے بھی کم فاصلے پر موجود ہے، تو بلا کسی اختلاف کے، اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ اس صورت میں پانی پر قدرت رکھنے والا (واجد الماء) ہے۔ اور اگر اس کے اور پانی کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو خواہ یہ بات ممکن ہو کہ وہ اسی نماز کے وقت میں وہاں پہنچ کر وضو کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور اگر اسے پانی کے قریب یا دور ہونے کا علم نہ ہو تو اس کی نماز ہمارے نزدیک جائز ہوگی، خواہ اس نے نماز پانی کو تلاش کرنے کے بعد پڑھی ہو یا اس سے قبل ادا کی ہو، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ وجہ یہ ہے کہ پانی کی غیر موجودگی بظاہر پوری طرح واضح ہے، اور چونکہ اس کی موجودگی کے احتمال پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہٰذا محض احتمال ظاہراً ثابت دلیل کا معارضہ نہیں کر سکتا۔

اور اگر اسے نماز کے آخری وقت میں یہ بتایا گیا کہ پانی قریب ہی، ایک میل سے کم فاصلے پر موجود ہے لیکن نماز کا وقت اتنا تنگ ہو گیا ہو کہ اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ تیمم کرنے کے لیے متعلقہ جگہ گیا، تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ تو تب بھی اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ وہاں جائے اور وضو کر کے نماز کو قضا کرے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا تیمم جائز ہوگا۔ کیونکہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک اصل اعتبار نماز کے وقت کے بجائے پانی کے قرب و بعد کا ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اعتبار نماز کے وقت کا ہوتا ہے، پانی کے قرب و بعد کا نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ تیمم کی شریعت نے اس لیے اجازت دی ہے، تاکہ بوقت ضرورت نماز کو ٹھیک وقت پر ادا کیا جا سکے، لہٰذا اصل اعتبار وقت ہی کا ہے، اس لیے وہ زیر نظر صورت میں تیمم کرے، تاکہ اس کی نماز کا وقت قضا نہ ہو جائے، جیسا کہ نماز جنازہ اور عیدین کی نماز پڑھنے کے متعلق تیمم کی اجازت ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ نماز بالکل فوت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی نعم البدل "قضا" موجود رہتی ہے۔ اور اگر کسی شی کا نعم البدل موجود ہو، تو ہم خود اس شی کو موجود خیال کر سکتے ہیں۔ بخلاف نماز جنازہ اور عیدین کے۔ کیونکہ یہ دونوں نمازیں بالکل فوت ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا وہاں ان دونوں نمازوں کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بنا پر تیمم کرنا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ہشتم

تیمّم کی حیثیت

اور جہاں تک تیمم کی صفت (حیثیت) کا تعلق ہے۔ تو وہ بلاشبہ ایک "نعم البدل طہارت" ہے، اس لیے کہ اس کا جواز پانی کی عدم دستیابی کے ساتھ مشروط ہے۔ لیکن ائمہ کرامؒ میں اس کے نعم البدل ہونے کی حیثیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں ایک اختلاف تو ہمارے ائمہ اور دوسرے

اہلِ مسالک میں ہے اور دوسرا اختلاف خود ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

ہمارے ائمہ کرام اور دیگر ائمہ کے مابین اختلاف یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ تیمم "بدل مطلق" (مطلق نعم البدل) ہے۔ بدل ضروری (وقتی نعم البدل) جیسی ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ تیمم کی وجہ سے "حالت حدث" اداشدہ نماز کے حق میں پانی کی دستیابی تک مرفوع ہوجاتی ہے، اسے حالتِ حدث کے قیام کے باوجود نماز کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم بدل ضروری (وقتی نعم البدل) ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ حقیقۃً حدث ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے۔ جیسے کہ مستحاضہ کی وقتی طہارت تسلیم کی گئی ہے۔ اس اصول کی صحت کے لیے ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم حدث (ناپاکی) کو دور نہیں کرتا جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ پانی کو دیکھ لے، تو اسے دیکھتے ہی، اس کی حالتِ حدث اور حالت جنابت دوبارہ عود کر آئیگی حالانکہ پانی دیکھنے سے کوئی حدث لازم نہیں آتا تو اس سے پتہ چلا کہ اصل میں تیمم سے حدث کی حالت دور نہیں ہوتی، لیکن حدث کے قائم ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض مجبوری کے تحت دی گئی ہے۔ جیسا کہ مستحاضہ کے سلسلے میں ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

التیمم وضوءُ المسلم ولوالی عشر حجج مالم یجد الماء اولم یحدث (الحدیث)۔	تیمم مسلمان کا وضو ہے، خواہ اسے دس سال تک کرنا پڑے تاوقتیکہ اسے پانی نہ ملے یا حدث لاحق نہ ہو۔

تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کو وضو قرار دیا اور وضو حدث کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایک اور حدیث ہے۔

جعلت لی الارض مسجداً وطهوراً	میرے لیے ساری زمین کو جائے نماز اور طہور (ذریعہ طہارت) بنا دیا گیا ہے۔

اور طہور مطہّر (طہارت کرنے والے) کو کہتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم سے حدث زائل ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کا ازالہ پانی کی دستیابی تک (محدود Limited) ہوتا ہے۔ پھر جب پانی مل جاتا ہے تو اس کی سابقہ ناپاکی دوبارہ عود کر آتی ہے۔ لیکن ماضی کے حق میں نہیں بلکہ مستقبل کے حق میں۔ لہٰذا اس کا اثر کسی اداشدہ نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وقت آنے سے قبل تیمم کرنے کا مسئلہ بھی مبنی ہے، کہ یہ ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ تیمم پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا بدل مطلق ہے لہٰذا وقت آنے سے قبل بھی جائز ہے اور وقت ہونے کے بعد بھی، اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم "بدل ضروری" (وقتی نعم البدل) ہے، لہٰذا اس کی اجازت صرف ضرورت کے ساتھ مشروط ہے اور وقت سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایک وقت میں کیے گئے تیمم کے ساتھ وہ

جتنے چاہے فرائض پڑھے یا نوافل ادا کرے تاوقتیکہ پانی دستیاب نہ ہو جائے، یا اس کا تیمم خطا نہ ہو جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کے ساتھ ایک فرض کے بعد دوسرا فرض ادا نہیں کیا جا سکتا، البتہ اگر وہ دوسری نماز کے لیے مستقل تیمم کرے تو جائز ہے لیکن ان کے نزدیک تیمم سے نوافل جتنے وہ چاہے ادا کر سکتا ہے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع ہیں اور تابع میں اثبات حکم کے لیے علیحدہ علت (سبب) یا علیحدہ شرط کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ کسی اصل کے لیے حکم کی موجودگی، اس کے تابع کیلیے بھی اثبات حکم کے لیے کافی ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مستحاضہ کی طہارت میں خود بھی یہی مسلک ہے۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی نے نفل نماز کے تیمم کیا، تو ہمارے نزدیک اس سے فرض اور نفل دونوں طرح کی نماز ادا کی جا سکتی ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نوافل تابع ہیں اور تابع شی اپنی اصل شی کی متبوع نہیں بن سکتی۔ اسی بنا پر امام زہری فرماتے ہیں کہ محض نفل نماز کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بوقت ضرورت کی طہارت ہے اور ضرورت فرائض کے سلسلے میں پیش آتی ہے، نوافل کے سلسلے میں نہیں۔ ہمارے نزدیک تیمم سے ہر قسم کی نماز جائز ہے کیونکہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت یہ ایک مکمل طہارت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں، گو اسے اپنے اوپر سے فرض ساقط کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اسے ثواب جمع کرنے کی بہر حال حاجت ہے اور ثواب جمع کرنے کی حاجت بھی قابل اعتبار ہوتی ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی حصول طہارت جائز ہو گا، جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت نفل نماز کے لیے بغیر کسی اختلاف کے درست قرار دی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اس کی اجازت ہے۔

ب: ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف: ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان تیمم کے "نعم البدل" ہونے کی کیفیت میں جو اختلاف ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ مٹی پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا نعم البدل ہے تو آیا یہ نعم البدل ہونا مٹی اور پانی کے درمیان ہے اور یا تیمم اور وضو کے مابین۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، کہ مٹی پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل (جانشین) ہے۔ اور "بدلیت" مٹی اور پانی کے مابین ہے۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تیمم وضو کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل ہے۔ اور بدلیت تیمم اور وضو کے مابین ہے۔ امام محمد اپنے "اصول" کی صحت کے لیے ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ فرمان نبوی ہے۔

التیمم وضوء المسلم (الحدیث) تیمم مسلمان کا وضو ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے نہ کہ مٹی کو۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ قرآن و سنت دونوں سے استشہاد کرتے ہیں، قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا[1] پس اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

---

[1] المائدہ - ۶-

کہ اس آیت میں پاک مٹی کو پانی کی عدم موجودگی میں اس کا قائم البدل مقرر کیا گیا ہے۔ احادیث سنتہ سے
اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التراب طھور المسلم۔ مٹی مسلمان کے لیے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

نیز فرمایا:

جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً کہ ساری زمین میرے لیے جائے نماز (مسجد) اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دی گئی ہے۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کرائے، تو اگر وضو کرنے والوں کے پاس فالتو پانی موجود نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی نماز جائز ہو گی، لیکن اگر ان کے پاس پانی موجود ہے، تو ان کی نماز درست نہ ہو گی۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، بہر صورت تیمم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والوں کی نماز درست نہ ہو گی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں اقتدا جائز ہے۔ امام محمدؒ کے مسلک کی بنیاد اس بات پر ہے کہ چونکہ تیمم اور وضو کے درمیان "بدلیت" ہے۔ تو مقتدی چونکہ وضو کرنے والے ہیں۔ لہٰذا ان کے حق میں امام کی طہارت (تیمم) طہارت نہ ہو گی۔ اس لیے کہ مقتدی اصل طہارت کے حامل ہیں اور امام وقتی طہارت کا۔ تو گویا ان کی حالت یہ ہو گی، کہ طہارت کرنے والے نے کسی ایسے شخص کی اقتدا کر لی ہے جو طہارت کے بغیر ہے۔ بنا بریں اس کی اقتداء درست نہ ہو گی جیسے کسی صحت مند شخص کی اقتدا اس شخص کے پیچھے جس کے زخم سے خون رواں ہو، درست نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس امام کی طہارت مقتدی کے حق میں طہارت نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کے حق میں قابل اعتبار نہ ہو گی، تو اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہو گی۔ اور چونکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مٹی اور پانی کے درمیان "بدلیت" پائی ہے۔ تو اگر مقتدیوں کے پاس پانی موجود نہیں ہے، تو مٹی پانی کی عدم موجودگی میں طہارت مطلقہ ہے، لہٰذا ان کی اقتداء درست ہو گی جیسے اعضاء کو دھونے والے کی اعضاء پر مسح کرنیوالے کے پیچھے اقتداء درست ہوتی ہے۔ بخلاف بہنے والے زخم کے حامل شخص کے، کیونکہ اس کی طہارت کسی تندرست شخص کے حق میں معتبر نہ ہو گی۔ اور اگر ان کے پاس پانی موجود ہو، تو مقتدیوں کے حق میں اقتدائے امام کی شرط فوت ہو جائے گی، کیونکہ مقتدیوں کے حق میں مٹی طہارت کا ذریعہ نہ رہے گی۔ یوں امام کی طہارت ان کے حق میں طہارت نہ ہو گی، جس کی بنا پر ان کے لیے امام کی اقتداء درست نہ ہو گی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کرا رہا ہو اور ان کے پاس پانی بھی موجود نہ ہو، پھر مقتدیوں میں سے کوئی ایک شخص پانی کو دیکھ لے اور اس کا امام اور دوسرے مقتدیوں کو پتہ نہ چلے، تا آنکہ وہ نماز سے فارغ ہو جائیں تو پانی دیکھنے والے کی نماز

فاسد ہوجائے گی۔ جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ان کی نماز باطل نہ ہوگی، یہی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر وضو کا حامل ہے، لہٰذا اس کا پانی کو دیکھنا، اس کی نماز کے فساد کا باعث نہیں بن سکتا۔ اس کی نماز تو فقط اسی وقت فاسد ہو سکتی ہے، جب امام کی نماز فاسد ہو، جو زیر نظر صورت میں فاسد نہیں ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کی طہارت اس کے حق میں کالعدم ہوگئی۔ اس لیے کہ وہ پانی پر قدرت رکھنے والا ہوگیا ہے اور چونکہ پانی اصل ہے، لہٰذا اصل کی موجودگی میں اس کا قائم مقام برقرار نہیں رہ سکتا۔ تو گویا اسے پانی دیکھ کر امام کی نماز کے فاسد ہونے کا گمان ہو جائے تو اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہے۔ کہ جیسے ان پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور امام کی تحری ایک جانب اور مقتدی کی تحری دوسری جانب ہو، جب کہ مقتدی کو یقین ہو کہ امام غلط طرف منہ کر کے نماز ادا کر رہا ہے، تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

آخر میں پھر ہم دوبارہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا چاہیں گے، امام محمدؒ کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ "تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت نہ کرائے۔ اور نہ کوئی قید کا آزاد لوگوں کی امامت کرائے"، اور یہ اس بارے میں نص تصریح ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال اس روایت سے ہے، جو حضرت عمروؓ بن العاص کے حوالے سے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ میں امیر نامزد فرمایا تھا۔ اور جو حضرت علیؓ کی روایت بیان کی گئی ہے۔ وہ حضرت علیؓ کا اپنا مسلک ہے۔ جب کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس مسئلے میں ان کی مخالفت کی ہے، اور جب کوئی مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کا قول دوسرے صحابی کے مقابلے میں حجت نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس روایت میں لا یؤم (امامت نہ کرائے) کے الفاظ ہیں۔ یہ نہیں کہ اگر کسی نے امامت کرائی تو نماز جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ کوئی شخص دوسرے کی ملک کی جگہ میں امامت نہ کرائے"، لیکن اگر کسی نے امامت کرائی۔ تو جائز ہوگی۔ اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

(فصل تیمم)

نواقض تیمم

جن باتوں سے تیمم ٹوٹتا ہے۔ ان کی دو اقسام ہیں: ایک عام اور دوسری خاص؛ عام قسم یہ ہے کہ جن جن باتوں سے وضو ٹوٹتا ہے، یعنی حدث حقیقی اور حدث حکمی سے تو انہیں سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے ان تمام اشیاء کا اپنی جگہ تفصیل سے ذکر ہو چکا ہے۔

خاص قسم کے نواقض سے تیمم کرنے والے کو پانی کا حصول یا اس پر قدرت حاصل ہو جانا مراد ہے، اس نکتہ کی تفصیل یہ ہے کہ تیمم کنندہ کو پانی کا حصول تین حال سے خالی نہیں، یا تو وہ پانی اسے نماز شروع کرنے سے قبل ملا ہوگا، یا نماز شروع کرنے کے بعد یا نماز ختم کر لینے کے بعد۔ اگر اسے نماز شروع کرنے سے قبل پانی مل جائے تو اکثر علما کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ البتہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن

(تابعی) کے نزدیک پانی ملنے کے باوجود تیمم بالکل نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ٹھیک طور پر وقوع ہونے کے بعد اس وقت تک نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اسے حدث پیش نہ آئے اور پانی کا مل جانا، کوئی حدث نہیں۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے ہے۔ کہ آپ نے فرمایا:

التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء او یحدث (الحدیث)

تیمم مسلمان کا وضو ہے خواہ وہ دس سال تک کرتا رہے۔ تاوقتیکہ اسے پانی نہ ملے، یا اس کو حدث لاحق نہ ہو۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کے ملنے تک اسے مسلمان کا وضو قرار دیا اور اگر کسی شئی کو ایک خاص حد تک محدود کر دیا جائے تو اس حد کے آتے ہی وہ شئی از خود ختم ہو جاتی ہے؛ علاوہ ازیں تیمم وضو کا قائم مقام ہے؛ تو اصل کی موجودگی میں اس کے قائم مقام کے رہنے کا کوئی جواز نہیں، جس طرح کہ ہر قائم مقام کا اپنے اصل کے ساتھ یہی معاملہ ہے اور ابو سلمہؒ کا یہ کہنا کہ "پانی کا حصول کوئی حدث نہیں" ہمیں بھی تسلیم ہے، اور ہمارے نزدیک بھی پانی ملنے کی وجہ سے وہ محدث (بے وضو) نہیں ہوتا بلکہ سابق حدث کا حکم پانی مل جانے کے بعد دوبارہ ظاہر ہو جاتا ہے، گو یہ حکم سابق وقت میں ادا شدہ نماز کے حق میں ثابت نہیں ہوتا۔

پھر پانی مل جانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ پانی ظاہری اور معنوی طور پر دونوں طرح مل جائے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ پانی ملنے پر اس کے استعمال پر قادر بھی ہو، اس صورت میں تیمم فوراً ٹوٹ جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر ملے، مگر معنوی طور پر نہ ملے۔ جسکا مفہوم یہ ہے کہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، اس صورت میں تیمم نہیں ٹوٹتا۔ چنانچہ اگر کوئی تیمم کرنے والا شخص کثیر پانی کے پاس سے گذرے مگر اس کو اس کا علم نہ ہو، یا وہ غافل ہو یا سویا ہوا ہو تو اس صورت میں تیمم نہیں ٹوٹتا۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے۔ اسی طرح اگر اس کو پانی تو ملا ہو، مگر وہ ایسے مقام میں ہو کہ وہاں کوئی دشمن یا درندہ ہو، جس کے خوف سے وہ پانی نہیں لے سکتا، تب بھی اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے قول پر قیاس سے اخذ کیا گیا ہے، اس لیے کہ وہ پانی کو حقیقتہً پانے والا نہیں ہوا، لہٰذا اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کنویں کے پاس آجائے، لیکن اس کے پاس کوئی ڈول یا رسہ وغیرہ موجود نہ ہو یا اس کو پانی تو ملا ہو لیکن اس کو اپنے متعلق پیاس لگنے کا اندیشہ ہو، تو تب بھی تیمم باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر جنگل میں کسی مٹکے وغیرہ میں پڑا ہوا پانی ملا تو ابو نصر محمد بن سلام سے منقول روایت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ پانی پینے کے لیے ہے، نہ کہ وضو کے لیے۔ البتہ اگر وہ پانی زیادہ مقدار میں ہو، تو اس کی کثرت سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ وہ پانی وضو اور پینے دونوں مقاصد کے لیے رکھا ہوا ہے، لہٰذا اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ اس مسئلے کی بنیاد دراصل اس اصول پر ہے کہ ہر وہ چیز جو تیمم کے لیے مانع ہو، اس کی موجودگی تیمم ٹوٹنے کا باعث ہوگی، اور جس کی موجودگی سے جواز تیمم پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس سے تیمم بھی باطل نہیں ہوتا۔ پھر چونکہ پانی کی موجودگی اسی وقت تیمم کے بطلان کا باعث ہوتی ہے کہ جب اتنا پانی موجود ہو جس سے وضو یا غسل کیا جا سکتا ہو اور اگر اتنی مقدار میں پانی

موجود نہ ہو، تو ہمارے نزدیک وہ پانی تیمم کے بطلان کا باعث نہ ہوگا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کی مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ بہر حال تیمم کے بطلان کا موجب بنے گی اور تیمم کے برقرار رہنے میں اختلاف اس کے آغاز میں اختلاف ہی کی مانند ہے، جس کا تیمم کی شرائط کے ضمن میں پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ بھی مبنی ہے جس کا ذکر امام محمدؒ نے "الزیادات"[1] میں کیا ہے۔ کہ اگر پانچ تیمم کرنے والوں کو اس قدر پانی مل جائے کہ جس پانی سے ان میں سے فقط ایک آدمی وضو کر سکتا ہو، تو ان سب کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک شخص یقینی طور پر اس پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے گا اور ان میں سے کوئی شخص بھی دوسرے سے زیادہ فوقیت نہیں رکھتا، لہٰذا احتیاطاً ان سب کا تیمم باطل قرار پائے گا اور اگر وہ پانی کسی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ اُن سے یہ کہے کہ میں نے یہ پانی تمہارے لیے مباح کر دیا ہے تم میں سے جو چاہے، اُس سے وضو کرے، جبکہ وہ پانی بمشکل ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہو، تو تب بھی ان میں سے ہر ایک کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ "یہ پانی تمہارے لیے ہے" تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی تیمم باطل نہ ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ "مشاع"[2] شئی کا ہبہ، جس میں تقسیم کا احتمال نہ ہو گا ہو، جائز نہیں ہوتا، اور چونکہ وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی بھی مکمل طور پر ملکیت میں نہیں اس لیے اس کی موجودگی اثر انداز نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے اصول کے مطابق اس لیے کہ اگرچہ مشاع کا ہبہ ان ہاں درست ہے اور اُس ہبہ سے دوسرے فرد کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے، لیکن بایں ہمہ وہ پانی اتنا کم ہے کہ اگر وہ سب میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے، تو ان میں سے کسی ایک کے وضو کے لیے بھی کافی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کا وجود کالعدم ہوگا، تاہم اگر وہ سب کے سب اس پانی سے کسی ایک شخص کو وضو کرنے کی اجازت دے دیں۔ تو صاحبین کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ ان سب کا حصہ مل کر ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہے، لہٰذا پانی پر قدرت ہونے کی بنا پر اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ یہ ہبہ ہی باطل ہے، اس لیے ان کا اجازت دینا بھی درست نہیں۔

اسی اصول پر الزیادات میں بہت سے مسائل متفرع کیے گئے ہیں: اگر کوئی مسافر بے وضو ہو اور اس کے کپڑے پر بھی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس فقط اتنا پانی ہو کہ وہ ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک کے لیے کافی ہو سکتا ہے، تو اکثر علماء کے نزدیک وہ وضو کی جگہ تیمم کرے اور پانی کے ساتھ نجاست صاف کرے۔ حسن بن زیاد امام ابو یوسفؒ سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ وہ اس کے ساتھ وضو کرے گا، یہی قول حضرت حمادؒ[3] کا ہے؛ وجہ یہ ہے کہ حالت حدث دونوں ناپاکیوں میں زیادہ سخت ناپاکی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز درست ہو جاتی ہے

---

[1] الزیادات کی تشریح کے لیے دیکھیے مقدمہ۔

[2] مشاع سے مراد وہ شئی ہے جو غیر منقسم (Un-divided) ہو۔ اصول فقہ کی رو سے ایسی شئی کا تصرف مختلف فیہ ہوتا ہے۔

[3] استاد امام ابو حنیفہؒ اور ایک نامور تابعی فقیہ و محدث۔

لیکن حالتِ حدث کے ساتھ بالکل نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی کو نجاست دھونے پر صرف کرنے سے نمازی دونوں طہارتوں حقیقی و حکمی کا حامل ہو جاتا ہے۔ جبکہ وضو کرنے سے محض ایک طہارت حاصل ہوتی ہے' لہٰذا یہ حالت ایک طہارت کے ساتھ نماز پڑھنے سے افضل ہے، اور اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ پہلے پانی کے ساتھ کپڑے کو دھولے، پھر تیمم کرے: اگر اس نے پہلے تیمم کر لیا۔ تو جائز نہ ہوگا، اور اسے تیمم اعادہ کرنا ضروری ہوگا' اس لیے کہ وہ ابھی پانی پر قادر ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ اس نے وضو کر لیا، تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔

اگر اسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا، تو اگر اسے پانی آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل حاصل ہوا ہو' تو وہ وضو کر کے از سرِ نو نماز پڑھے گا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ اس کے متعلق امام شافعیؒ کے تین اقوال مروی ہیں، ایک قول ہمارے مسلک کے مطابق ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پانی اس کے قریب کر دیا جائے تاکہ وہ وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکے، تیسرا اور سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ جس شخص کا نماز شروع کرنا صحیح ہو، تو محض پانی دیکھنے سے اس کی نماز باطل نہیں ہو سکتی، اور یہ ایسے ہی ہے' جیسے کہ کوئی شخص نماز سے فراغت کے بعد پانی دیکھے کیوں کہ محض پانی کا نظر آ جانا کوئی حدث نہیں ہے، جبکہ فی الوقت اسے پانی کی رُویت کے سوا کچھ میسّر نہیں، لہٰذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ پھر چونکہ اس کی نماز باطل نہیں ہوئی، لہٰذا "نماز کی حالت" اسے پانی استعمال کرنے سے روکنے کا باعث ہوگی، بنابریں وہ معنوی طور پانی پر قدرت رکھنے والا نہیں ہوا، اور یہ ایسے ہوگا، کہ جیسے کوئی شخص کنویں کے کنارے پر کھڑا ہو مگر اس کے پاس پانی حاصل کرنے والا کوئی آلہ موجود نہ ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم سے حاصل شدہ طہارت اس حدیث کی رُو سے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، پانی کے ملنے تک محدود ہے، لہٰذا پانی ملتے ہی اس کی طہارت از خود ختم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے نماز کو مکمل کر لیا تو وہ بغیر طہارت کے مکمل کرنے والا قرار پائے گا جو جائز نہیں ہے' جس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تیمم ٹوٹ جانے کی وجہ سے نماز کی حرمت بھی باقی نہیں رہتی۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ "پانی دیکھنا کوئی حدث نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے نماز باطل نہیں ہوتی" تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ آپ کی یہ بات بالکل بجا ہے۔ ہمارے نزدیک بھی پانی دیکھنے سے تیمم باطل نہیں، بلکہ منتہی ہو جاتا ہے، اس لیے کہ تیمم فقط پانی دیکھنے تک محدود ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی پانی دیکھنے سے تیمم کرنے والا شخص ہمارے نزدیک محدِث نہیں ہوتا، بلکہ وہ سابقہ حدث کی بنا پر نماز شروع کرنے کے وقت سے محدث ہو جاتا ہے۔ اِلّا یہ کہ ادا کردہ نماز کے حق میں ضرورت کے تحت اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور جو نماز کہ ابھی مکمل طور پر ادا نہیں ہوئی، اس کے حق میں ایسی کوئی مجبوری نہیں۔ لہٰذا پہلے حدث ہی کا اثر دوبارہ ظاہر ہو جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو جائے گا جیسے مستحاضہ (استحاضہ والی عورت) کی نماز کے دوران میں اس نماز کا وقت نکل جائے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ نماز مکمل کرنے سے پہلے اصل

طہارت پر قادر ہوگیا ہے، جس سے قائم مقام طہارت کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے تشہد کے مہینوں کے ساتھ عدت گذارنے والی عورت کو حیض شروع ہو جائے۔[1]

اور اگر پانی اسے اس وقت حاصل ہوا کہ جب وہ آخری قعدہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، یا وہ سلام پھیر چکا تھا، لیکن اس پر سجدۂ سہو تھا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر نماز کو از سر نو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ جب کہ (تشہد) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز تمام ہو جائے گی، یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں شامل ہے، جو "اثنا عشری" مسائل کہلاتے ہیں، جن کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر اس حالت میں نمازی کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اگر نماز کے دوران میں ہوتا، تو نماز باطل ہو جاتی، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس پر اجماع ہے کہ اس سے اس کی نماز باطل نہیں ہوتی، مثلاً: گفتگو کرنا، قہقہہ مارنا، جان بوجھ کر وضو توڑ دینا، وغیرہ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ السلام کے ساتھ نماز سے خارج ہونا ہمارے نزدیک تو فرض نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیساکہ آئندہ ذکر کیا جائیگا بیٹھنے اور جو عمل کہ نمازی کے اختیار سے باہر ہو، وہ امر سماوی سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر وہ عمل نماز کے دوران میں پیش آجائے، تو اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ تاہم اگر یہ عمل قعدۂ اخیرہ میں بمقدار تشہد بیٹھنے یا سجدۂ سہو ہونے کی صورت میں سلام پھیرنے کے بعد پیش آجائے۔ تو آیا اس سے نماز باطل ہوگی یا نہیں؛ تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز باطل ہو جاتی ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں فرماتے ہیں کہ نماز باطل نہیں ہوتی مثلاً اس حالت میں تیمم کرنے والے کو پانی مل جائے، یا موزوں پر مسح کرنے والے کے مسح کا وقت ختم ہو جائے، یا برہنہ شخص کو کپڑا مل جائے، یا امّی (ان پڑھ)[2] کوئی سورۃ سیکھ جائے، یا کسی کے زخم سے خون بہنا بند ہو جائے یا صاحب ترتیب شخص کو اپنی فوت شدہ نماز یاد آجائے، یا نماز جمعہ کے دوران میں عصر کی نماز کا وقت ہو جائے یا مسح کرنے والے کے پاؤں سے موزہ کشادہ ہونے کی بنا پر اس کے کسی اپنے فعل کے بغیر خود بخود اتر جائے یا فجر کی نماز پڑھنے والے کے لیے اسی وقت سورج طلوع ہو جائے۔ یا سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والا قیام پر قادر ہو جائے یا قاری اپنی جگہ کسی اُمّی (ان پڑھ) کو نائب بنا دے یا ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے والے کو جو پانی نہ ملنے کی وجہ سے اس کو دھو نہ سکا ہو، اس حالت میں پانی مل جائے، یا فجر کی قضا پڑھنے والے پر کے لیے اسی حالت میں زوال کا وقت ہو جائے یا اس کی چوٹ ٹھیک ہونے کی بنا پر اس کی جبیرہ زخم سے ساقط ہو جائے ان تمام مسائل کو ترتیب وار اپنی اپنی جگہ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم نے ان تمام مسائل کو اپنے اسلاف کی اتباع میں جمع کر دیا ہے تاکہ طالب علموں کے لیے یاد کرنا آسان ہو

---

[1] عدت کو اگر ایام آنا بند ہو جائیں، تو اس کی عدت کا شمار ایام کے بجائے مہینوں سے کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس دوران میں "ایام" شروع ہو جائیں۔ تو مہینوں کے بجائے ایام سے ہی عدت کا شمار کیا جائے گا۔

[2] امّی (ان پڑھ) سے مراد اصطلاحی ان پڑھ نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے، کہ جسے نماز کی دعائیں اور قرآن کی سورتیں نہ آتی ہوں اگر ایسا شخص خاموش کھڑا رہ کر نماز ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نمازی کے اپنے فعل کے ساتھ نماز سے نکلنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو فرض ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے ۔ بعض مشائخ نے اس مسئلے کو ایک دوسری طرح بیان کیا ہے، بہر حال صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے نماز مکمل ہو جاتی ہے، اس لیئے کہ یہاں پر نماز کے تمام ارکان ختم ہو جاتے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو جب تشہد پڑھنا سکھایا، تو فرمایا تھا،

اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلاتك۔ جب تو نے یہ کہہ دیا، یا ایسے کر لیا، تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔

اور نماز کے مکمل ہونے کے بعد اس کے فاسد ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا ۔ اسی لیئے سلام پھیرنے، بات چیت کرنے، دانستہ حدث لاحق ہونے اور قہقہہ مار کر ہنسنے وغیرہ سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ یہ حدیث مبارکہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ نماز سے اپنے کسی فعل کے ساتھ باہر ہونا فرض نہیں ہے، علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی نماز کو مکمل قرار دیا ہے، اور اگر کوئی رکن باقی ہوتا، تو نماز کیسے مکمل ہو سکتی ہے، اسی لیئے ہمارا یہ مسلک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا بھی فرض نہیں ہے، اسی طرح لفظ "السلام" کہنا بھی فرض نہیں ہے ۔ اس لیئے کہ اگر کسی شئی کا کوئی رکن باقی ہو تو اس کا تمام ہونا محال ہوتا ہے، البتہ اگر وہ اس حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اس لیئے قہقہہ سے نماز ٹوٹنے کی بنیاد "قیام تحریمہ" پر ہے اور وہ ابھی تک برقرار ہے ۔ اور جہاں تک نماز کے فاسد ہونے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس کی بنیاد حالتِ تحریمہ اور کسی رکن یعنی دونوں کے باقی رہنے پر ہے جبکہ یہاں نماز کا اور کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہٰذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی، علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ نماز سے نکلنا نماز ادا کرنے کی ضد ہے۔ کیونکہ نماز سے خارج ہونا دراصل نماز کو چھوڑنا ہے ۔ اور جو شئی کسی شئی کی ضد ہو، وہ اس کی رکن بھلا کیونکر ہو سکتی ہے،

مزید برآں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بات چیت کرنے، دانستہ وضو توڑ دینے اور قہقہہ مارنے سے بھی آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ تمام اشیاء نماز میں حرام اور گناہ ہیں تو بھلا ایسی باتیں فرض کیونکر ہو سکتی ہیں ۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان تمام مسائل کی بنیاد مذکورہ اصول پر نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں نماز کے اپنے وجود سے ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نماز فاسد ہے ۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ تیمم کرنے والے کو جب پانی مل جائے، تو وہ اس نماز کے حق میں جو اس نے ابھی ادا نہیں کی، سابقہ حدث کی بنا پر محدث (بے طہارت) ہو جاتا ہے ۔ اس لیئے کہ اس کو حدث لاحق ہو چکا ہے ۔ اور اس کے پاس کوئی ایسی چیز موجود نہ تھی، جو اس کے حدث کو حقیقۃً زائل کر سکے۔ کیونکہ مٹی حقیقت میں ذریعہ طہارت نہیں ہے، البتہ ادا شدہ نماز کے حق میں سابق حدث کا حکم اس ضرورت (حرج) کی بنا پر ظاہر نہیں ہوتا کہ مبادا اس پر کئی نمازوں کی قضا کا بوجھ پڑ جائے، جن کے ادا کرنے میں اسے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہٰذا دفع حرج کی بنا پر اس صورت میں سابقہ حدث کا اعتبار

ساقط ہوجاتا ہے، اور جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کے متعلق ایسا کوئی حرج نہیں ہوتا، پھر یہ نماز بھی ابھی چونکہ ادا نہیں ہوئی، اس لیے کہ بالاتفاق نماز کی تکبیر تحریمہ ابھی باقی ہے۔ اور اسی طرح نماز کا آخری رکن ادا کرنا بھی ابھی باقی ہے۔ کیونکہ خواہ وہ طویل ہوجائے، مگر وہ ہے تو رکن کے حکم ہی میں جیسے مثلاً قراءت کو اگر لمبا کر دیا جائے۔ بعدازاں اس میں سابق حدث کا حکم ظاہر ہوگیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا تیمم کے ساتھ نماز شروع کرنا درست نہ تھا، جیسے اگر یہ عارضہ نماز کے وسط میں پیش آجاتا، تو اس کا یہی حکم ہوتا۔

اسی اصول پر مسح کی مدت کا ختم ہوجانا بھی مبنی ہے، اس لیے کہ اگر اسی وقت اس کے مسح کی مدت ختم ہوجائے تو وہ سابقہ حدث کی بنا پر محدث ہوجائے گا۔ کیونکہ حدث تو پہلے سے ہی موجود ہے، اور اس کی جانب سے کوئی ایسا عمل نہیں پایا گیا، جو حدث کو حقیقتاً پاؤں سے دور کر دے۔ لیکن شریعت نے ادا شدہ نماز کے حق میں سابق حدث کا اعتبار اس لیے نہیں، تاکہ حرج پیش نہ آئے، لہٰذا ادا شدہ نماز کے حق میں طہارت کا ازالہ ثابت نہ ہوگا، لیکن جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کی متعلق کوئی حرج پیش نہیں آسکتا، لہٰذا اس کے حق میں سابقہ حدث کا حکم ظاہر ہوجائے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی کا موزہ اس کے اپنے عمل کے بغیر ساقط ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر کسی زخمی کے زخم سے مسلسل خون بہہ رہا ہو، یا جو شخص اس جیسے کسی اور عذر میں مبتلا ہو، یا نمازی کے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگ جائے اور اس کے پاس اس کو صاف کرنے کے لیے پانی موجود نہ ہو، پھر وہ عین اسی مذکورہ حالت میں پانی کے حصول پر قادر ہوجائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کی نجاست کا اس لیے اعتبار نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس میں حرج پایا جاتا ہے لیکن اس زیر تکمیل نماز میں کوئی حرج نہیں۔ اگر برہنہ شخص کپڑا پالے، یا سر کے اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والا قیام پر قادر ہوجائے، یا ان پڑھ شخص قراءت سیکھ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ ستر چھپانا، قیام اور قراءت کرنا ہر اس شخص پر فرض ہے، جو ان کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو اور بحالت عذر ان فرائض کا سقوط مذکورہ بالا افراد سے ان کے عجز کی بنا پر ہوتا ہے، اور اب ان کا عجز زائل ہوچکا ہے۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ جس طرح کسی ایسے مریض پر، جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو، ٹھیک ہونے کے بعد یا بےہوش شخص پر ہوش میں آنے کے بعد فوت شدہ روزوں اور نمازوں کی قضا ضروری ہوتی ہے اسی طرح ان لوگوں پر بھی ان کی تمام گذشتہ نمازوں کی قضا ضروری ہوتی، لیکن چونکہ اس میں حرج (تنگی) کا اندیشہ ہے، اس لیے ان سے ان کی قضا کو ساقط کر دیا گیا ہے، لیکن زیر تکمیل اس نماز کے متعلق کوئی حرج نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ساقط شدہ نمازیں، زیر نظر نمازوں کی مثال نہیں ہیں، کیونکہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں مطلق قدرت نہیں پائی جاتی، جبکہ یہاں نماز کے ایک جزو (حصے) میں نمازی کو مکمل قدرت حاصل ہوگئی ہے، لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا۔ یہی حکم صاحب ترتیب شخص کا ہے کہ جب اسے اسی حالت میں کوئی بھولی ہوئی قضاء نماز یاد آجائے، اس لیے کہ اب یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے پہلی نماز ادا کرنے سے قبل دوسری نماز ادا کر لی ہے، مناسب تو یہ تھا کہ اس حالت نسیان میں پڑھی ہوئی تمام نمازیں وہ دوبارہ ادا کرتا، لیکن

حرج (تنگی) کے پیش نظر اس سے ان کی ادائیگی ساقط ہوگئی، وجہ یہ ہے کہ نسیان اکثر بیشتر آتا رہتا ہے جبکہ اس زیر تکمیل نماز کے حق میں کوئی حرج نہیں؛ اسی طرح اس نمازی کا بھی یہی حکم ہے کہ جس کی چوٹ سے جبیرہ (پٹی وغیرہ) ٹھیک ہونے کے بعد اُتر جائے، اس لئے کہ قدرت رکھنے والے شخص پر اصل جسم کا دھونا واجب ہے، لیکن اس کے عذر کی بنا پر اس سے "دھونا" ساقط ہوگیا تھا، اور اب چونکہ اس کا عذر جاتا رہا۔ لہٰذا مناسب تو یہ تھا کہ وہ تندرست ہونے کے بعد پچھلی تمام نمازیں بھی ادا کرتا، لیکن اس سے یہ نمازیں حرج کی بنا پر ساقط ہوگئیں، مگر اس موجودہ نماز کو دوران اسی حالت میں زوال کا وقت ہوجائے، تو وہ اس نماز سے ایک اور وجہ کی بنا پر خارج ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اور وجہ کی بنا پر خارج ہوجاتا ہے کیونکہ اس پر جو نماز فرض ہوئی تھی وہ کامل تھی۔ مگر اس نے اس وقت جو نماز ادا کی وہ ناقص ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوگی کی بنا پر بخلاف اس صورت، کہ جب مذکورہ نوعیت کا فساد اثنائے نماز میں پیش آجائے اس لئے کہ اس سے نماز کے کسی ایسے اصل جز (حصے) کا فساد لازم آئے گا جس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ اس جز پر بعد کی نماز کو استوار نہیں کرسکتا۔ اور جہاں تک محولہ حدیث کا تعلق ہے تو ہم اس کے متعلق یہ کہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے تمام (مکمل) ہونے کا فیصلہ دیا جبکہ ان عوارض کی موجودگی میں تو یہ نماز نماز ہی نہیں رہی، اس لئے کہ حدث لاحق ہوجانے یا نماز کی شرائط میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کے بعد اصولاً نماز باقی نہیں رہتی، جس کی تفصیل اوپر بیان ہوچکی ہے؛ اسی طرح مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا، مذکورہ نص کے تحت نہیں کرتا، اس لئے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنا کسی طرح نقصان سے خالی نہیں، علیٰ ہذا نماز جمعہ کی ادائیگی بھی، ان مطلق دلائل کی بنا پر، جو روزانہ وجوب ظہر کے متعلق ہیں اس حدیث کے تحت داخل نہیں جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب نماز میں صحیح پانی مل جائے لیکن اگر نماز کے دوران میں اسے گدھے کا جھوٹا[1] پانی ملے۔ تو وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، اس لئے کہ یہ پانی مشکوک ہے، حالانکہ اس کی نماز بالکل صحیح طریقے سے شروع ہوئی ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، بلکہ وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، پھر جب وہ نماز سے فارغ ہوجائے، تو وہ اُس پانی کے ساتھ وضو کرکے نماز کو دہرائے، اس لئے کہ اگر یہ پانی فی نفسہ پاک کرنے والا (مطہر) ہوا، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ فی نفسہ مطہر نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہوگی، لہٰذا نماز کے متعلق شک پیدا ہوگیا، بنا بریں اسے احتیاطاً نماز دہرانے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور اگر اسے نماز کے دوران میں "نبیذ تمر" مل جائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہوجائے گا، کیونکہ امام صاحب کی رائے میں وہ صحیح پانی کی غیر موجودگی میں اسی کے حکم میں ہے۔ امام ابویوسف کے نزدیک اس کا تیمم باطل نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو کامل طہور نہیں مانتے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک گدھے کے جھوٹے پانی کی طرح وہ پہلے تو تیمم کے ساتھ اپنی نماز مکمل کرلے، بعد ازاں اُس پانی کے ساتھ

---

[1] پانی کی زیر بحث اقسام پر باب المیاہ میں بحث ہوچکی ہے۔

وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے نماز کے دوران میں پانی مل جائے، اور اگر اسے نماز سے فراغت کے بعد پانی ملا، تو اگر نماز کا وقت نکل چکا ہو، تو اس پر بالاتفاق نماز کا اعادہ واجب نہیں۔ (۶۰)

اور کامل فرض "ناقص ادائیگی" سے ادا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس طرح وہ نماز فجر کی قضا نہیں ہوتی، بلکہ نفل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اس وقت نفل نماز جائز ہے اور اسی طرح اگر فجر کی نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے وجہ یہ ہے کہ اس پر نماز کی ادائیگی کامل طور پر ضروری تھی، اور ناقص وقت کم تر ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی کے لئے مناسب گنجائش نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس پر نماز ناقص نہیں بلکہ ناقص وقت میں کامل طور پر فرض ہوئی تھی، لیکن جب اس نے نماز کو طلوع آفتاب کے وقت ادا کیا، تو اس نے اسے ناقص طور پر ادا کیا، لہٰذا اس سے فرض کامل طور پر ادا نہیں ہوا۔ بخلاف نماز عصر کے، اس لئے کہ وہاں ناقص وقت اتنی گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں نماز عصر ادا کی جا سکتی ہے، لہٰذا اس جگہ نماز کا وجوب بھی ناقص وقت میں ہوا۔ اور اس نے بھی نماز کو ناقص ادا کیا، لہٰذا دونوں میں یہ فرق ہوگا؛ اور اگر اسی حالت میں نمازِ جمعہ کے دوران میں نمازِ عصر کا وقت ہو جائے، تو وہ اس نماز سے اس لئے خارج ہو جاتا کیونکہ روزانہ اصلی طور پر نماز ظہر ہی واجب الادا ہوتی ہے، جس کے وجوب کا علم ہمیں دلائل مطلقہ سے ہوا ہے، جبکہ جمعہ کے روز بعض خصوصی نصوص کی بنا پر جو عقل سے بالاتر میں بعض شرائط کے ساتھ اس کی چار رکعتوں کی دو رکعات سے تبدیلی کا اثبات ہوتا ہے؛ اس کی ایک بڑی شرط وقت کا ہونا ہے۔ اور چونکہ وقت کی شرط نماز کی تمام رکعتوں میں یکساں نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ ادا شدہ نماز اصل نماز (ظہر) کی جگہ خاص نمازِ (جمعہ) نہیں ہو سکتی، بنا بریں یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس پر اصل واجب نماز ظہر ہے، لہٰذا اسے ظہر کی نماز ہی ادا کرنا چاہیئے۔ بخلاف نماز میں بات چیت کرنے دانستہ وضو خطا کرنے اور قہقہہ مار کر ہنسنے کے اس لئے کہ وہاں نماز میں خرابی ان عوارض کی وجہ سے پیش آئی۔ کیونکہ بنیادی طور پر یہ تمام افعال نماز کو باطل کرنے والے ہیں۔ اور چونکہ یہ افعال نماز کے کسی ایک جزء (حصے) میں پائے گئے ہیں، لہٰذا اس سے نماز کے اس حصے کا فساد لازم آجائے گا لیکن یہ حصہ چونکہ ایک اضافی حصہ ہے، کہ نماز اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے لہٰذا یہاں فساد کا وجود و عدم برابر ہوگا۔ اور فساد فقط اُسی حصے تک محدود رہے گا،

اور اگر ابھی نماز کا وقت باقی ہو، تو اس صورت میں بھی اکثر علمائے کرام کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ زیر نظر صورت میں مستحاضہ (عورت) کی طرح نماز کا وقت شرعاً "ادائے نماز" کے قائم مقام ہے، لہٰذا اگر پانی اسے دورانِ وقت میں مل جائے تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اسے نماز کے دوران میں حقیقتہً پانی مل گیا ہو؛ علاوہ ازیں تیمم تو ایک قائم مقام طہارت ہے؛ جب انسان اصل طہارت پر قادر ہو جائے، تو قائم مقام (بدل) طہارت از خود ختم ہو جاتی ہے، جیسے مثال کے طور پر اگر کوئی قریب المرگ بوڑھا آدمی اپنے متروک روزوں کی جگہ فدیہ دے دے، یا کسی سے حج بدل کرا لے بعد ازاں اس کی صحت ٹھیک ہو جائے، تو اس پر روزے رکھنا اور خود حج کرنا ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "جوازِ تیمم" کو پانی کی عدم موجودگی کے

ساتھ مشروط فرمایا ہے، تو جب کسی نے پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم کے ساتھ نماز ادا کی، اس نے گویا ایسی طہارت کے ساتھ نماز ادا کی، جو شرعاً معتبر اور درست ہے۔ لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی، اسلیے وجوبِ اعادہ کے کوئی معنی نہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ دو آدمی نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، جنہوں نے جنابت سے تیمّم کرکے نماز ادا کی تھی، پھر انہیں دورانِ وقت ہی میں پانی مل گیا تھا۔ تو ان میں سے ایک نے نماز کو دہرا لیا تھا، اور دوسرے نے نماز کو نہیں دہرایا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فرمایا، جس نے نماز کا اعادہ کیا تھا کہ "تمہیں دوہرا اجر ملے گا" اور جس شخص نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا، اس سے فرمایا "تیری نماز تیری جانب سے ادا، یعنی کافی ہو گئی" اور اس حدیث میں لفظ "اجزأ" مستعمل ہوا ہے جس کے معنی کافی ہونے کے ہیں۔ اور یوں یہ ارشادِ نبوی وجوبِ اعادہ کی نفی کرتا ہے اور وہ جو امام مالکؒ نے یہ کہا ہے، نہ نماز کے بعد دورانِ وقت پانی کا دستیاب ہونا، نماز کے اندر پانی ملنے کے مترادف ہے، درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بلا ضرورت اور خلافِ حقیقت ہے، چنانچہ اگر نماز کے بعد نمازی کو "حدث" لاحق ہو جائے، تو جس طرح اس حدث کا پڑھی ہوئی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی طرح اس صورت میں بھی اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا؛ امام مالکؒ کا یہ قول کہ وہ اب اصل طہارت پر قادر ہو گیا ہے، بجا ہے، لیکن ایسا اس وقت ہوا ہے، جب وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کر چکا ہے، اور اگر کسی کو اصل شئی پر اس وقت قدرت حاصل ہو جائے جب وہ اس کے "نعم البدل" کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کر چکا ہو، تو اس سے ادا شدہ مقصد باطل نہیں ٹھہرتا، جیسے مثلاً اگر کوئی عورت "مہینوں" کے ساتھ عدت گزار چکی ہو، تو اسے عدّت گذرنے کے بعد "حیض" شروع ہو جائے؛ بخلاف قریب المرگ بوڑھے شخص کے، کہ جب وہ کسی دوسرے شخص سے حجِ بدل کرانے، یا رمضان المبارک کے روزوں کا فدیہ دینے کے بعد صحتیاب ہو جائے تو اس پر اصل فرض ضروری ہو جاتا ہے اس لیے کہ ان دونوں عبادتوں کا جواز، اس کے حج بیت اللہ اور رمضان المبارک کے روزوں کے رکھنے سے نا امیدی کے ساتھ مشروط ہے۔ تو جب وہ بذاتِ خود ان کی ادائیگی پر قادر ہو گیا، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی مایوسی کا خیال غلط تھا، لہٰذا اس پر بذاتِ خود ان عبادات کی ادائی ضروری ہوگی۔ جہاں تک تیمّم کے جواز کا تعلق ہے، تو یہ چونکہ پانی کے استعمال سے معذور ہونے کے ساتھ مشروط ہے، اور نماز کے وقت یہ عذر موجود تھا اور پانی اسے نماز کے بعد ملا ہے، لہٰذا اس سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ نماز کی ادائی کے وقت پانی کے استعمال پر قادر نہ تھا، تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔

(باب پنجم)

فی الطہارۃ الحقیقیہ

طہارت حقیقیہ کا بیان

طہارت حقیقیہ سے مراد حقیقی نجاست سے طہارت ہے، اس مسئلے پر تین عنوانوں کے تحت گفتگو ہو گی،

ا۔ نجاست کی اقسام؛
ب۔ شرعی طور پر کسی شئی کے نجس ہونے کے لیے نجاست کی مقدار؛
ج۔ نجاست کو دور کرکے پاکی حاصل کرنا۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

فصل اوّل

الانجاس واقسامہا نجاسات اوران کی قسمیں

(۱) بول و براز وغیرہ ۔ نجاست کی اقسام میں ایک قسم تو وہ ہے، جسے امام الکرخی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے، کہ "ہر وہ چیز جو انسانی بدن سے خارج ہوا اور جس کے خروج سے وضو کرنا یا غسل کرنا ضروری قرار پائے، وہ نجس ہے، مثلاً پیشاب، پاخانہ، ودی، مذی، حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، اور بہنے والا خون جو زخم کی جگہ سے نکلے، یا پیپ، اور منہ بھر قے، وغیرہ کہ ان تمام اشیاء سے تطہیر (حصول طہارت) ضروری ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ آیۂ وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں؛

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ — لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک و صاف کرے۔

اور غسل جنابت کے متعلق فرمایا؛

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[1] — اور اگر تم حالت جنابت میں ہو، تو اچھی طرح پاکی (غسل) کر لیا کرو۔

اور حیض سے غسل کرنے کے متعلق فرمایا؛

وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ[2] — اور اپنی بیویوں سے مقاربت نہ کرو، جب

---

[1] المائدہ - ۶ -

[2] البقرہ - ۲۲۲

وہ پاک نہ ہو جائیں۔

اور طہارت ہمیشہ نجاست سے ہوا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ [1] اور وہ نبی ناپاک چیزوں کو ان پر حرام ٹھہراتے ہیں۔

اور فطرت سلیمہ ان تمام اشیا سے کراہیت اور تنفر محسوس کرتی ہے؛ اور اشیا کی حرمت، جو بوجہ احترام[2] نہ ہو ان کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ ان سب اشیا میں "نجس" (پلید) ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، کیونکہ نجس وہ شئی ہے کہ جو باعث کراہت ہو اور ان سب سے سلیم فطرتیں کراہت محسوس کرتی ہیں۔ اس لیے کہ یہ سب اشیا ربدل کر گندگی اور بدبو کا باعث ہو جاتی ہیں۔

ان سب اشیا کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے، ماسوا منی کے اس لیے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، دلیل وہ اس حدیث ہے، جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں: کہ

کنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلى فيه۔ آپ کی نماز کے دوران میں آپ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی۔

اس روایت میں واو حالیہ ہے، یعنی کہ نماز پڑھنے کے دوران میں، اور اگر وہ ناپاک ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کپڑے کے ساتھ نماز شروع نہ فرماتے بلکہ اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرتے، جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان نمازوں کا اعادہ کرنا مروی نہیں۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "منی تو تھوک کی مانند ہے۔ پس اسے اپنے آپ سے علیحدہ کر دینا چاہیئے، خواہ وہ اذخر (گھاس) کے ساتھ ہی ہو"، کہ انہوں نے منی کو "تھوک" کے مشابہ قرار دیا ہے اور تھوک ناپاک نہیں ہے۔ تو اسی طرح منی بھی ناپاک نہ ہوگی اس سے یہ واضح ہوا کہ اس کو دور کرنے کا حکم اس کے پلید ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے "قابل کراہت" ہونے کی بنا ہے؛ علاوہ ازیں یہ منی معزز انسان کی اصل و بنیاد ہے، لہٰذا اس کا پلید ہونا محال ہے، ہمارا استدلال روایات میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے ہے کہ وہ ایک مرتبہ کپڑے سے رینٹ دھو رہے تھے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان پر گذر ہوا۔ پوچھا: اے عمار تم کیا کر رہے ہو۔ تو انہوں نے صورت حال بیان کی، اس پر آپ نے فرمایا:

ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذى تمہاری رینٹ، تمہاری آنکھوں کے آنسو اور

---

[1] المائدہ ۵-۶

[2] یہ جملہ آگے بھی کئی مرتبہ دہرایا جائے گا، اس سے مراد انسان ہے۔ کہ گو انسان کی بھی حرمت ہے، مگر انسان کی حرمت اس کے ادب و احترام کی بنا پر ہے، لہٰذا یہ حرمت اس کے نجس ہونے کی دلیل نہیں۔

فی رکوتک الا سواء ۔انما یغسل الثوب من خمس بول و غائط و قئ و منی و دم ۔	وہ پانی جو تمہارے گوشہ ہائے چشم میں موجود ہے یہ سب برابر ہیں ۔جبکہ کپڑا تو پانچ اشیا یعنی پیشاب، پاخانے، قئ، منی اور خون سے دھویا جاتا ہے ۔

آپؐ نے حضرت عمارؓ کو بتایا کہ کپڑا تو فقط ان ہی اشیا کی بنا پر دھونا چاہیئے، تو لا محالہ جن اشیا کی بنا پر کپڑے کو دھویا جاتا ہے وہ اشیا پلید ہونی چاہئیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ منی بھی ناپاک ہے ۔ اسی طرح ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ آپؐ نے ان سے فرمایا:

اذا رأیت المنی فی ثوبک فان کان رطباً فاغسلہ وان کان یابساً فحتیہ ۔	اگر تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ گیلی ہو، تو اسے دھو ڈال اور اگر خشک ہو، تو اسے کھرچ دے ۔

اور مطلق امر وجوب پر محمول ہوتا ہے، مگر اس کا وجوب تبھی ہو سکتا ہے کہ جب یہ منی ناپاک ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کے خروج سے دو طہارتوں میں سے بڑی طہارت (غسل) واجب ہوتی ہے اور طہارت ہمیشہ پلیدی سے ہوتی ہے ۔اور بڑی طہارت کا وجوب اس کے بڑی نجاست ہونے کا بیّن ثبوت ہے ۔جیسے حیض ونفاس وغیرہ کی پلیدی کا یہی حکم ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ منی اگر ناپاک نہ بھی ہو، تب بھی یہ اس راستے سے گذر کر آتی ہے، کہ جو راستہ ناپاک ہے، لہٰذا اس مجاورت (تعلق) کی بنا پر بھی منی ناپاک قرار پاتی ہے اس کا انسان کی بنیاد ہونا، اس کے ناپاک ہونے کے منافی نہیں، جیسے منی سے جما ہوا خون اور خون کا لوتھڑا وغیرہ ہونا اور جس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ اس بات پر محمول ہے کہ منی تھوڑی ہوگی، بہرحال اس میں عموم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ تو اس وقت (حال) سے حکایت ہے، یا پھر ہم اس کا روایات کے مابین تطبیق دینے کے لیے وہی مفہوم سمجھیں گے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں (کہ یہ ناپاک ہوگی)، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اسے تھوک کے مشابہ قرار دینا اس کی ظاہری شکل وصورت کی بنا پر ہے، اس کے حکم کی بنا پر نہیں، اس لیے کہ وہ ظاہری صورت میں تھوک ہی کی مانند نظر آتی ہے' اور اذخر (گھاس) کے ساتھ اس کو دور کرنے کا قول اس کے دھونے کے حکم کے منافی نہیں ہے' اس لیے یہ احتمال ہے کہ انہوں نے پہلے اسے کپڑے سے اذخر کیساتھ دور کرنے کا حکم دیا ہو، تاکہ وہ کپڑے میں پھیل نہ جائے، کہ اس کا دھونا ہی مشکل ہو جائے اور بعد ازاں دھونے کا حکم دیا ہو ۔

وہ خون جو زخم کے سرے پر موجود ہو، یا وہ قئ جو منہ بھر کر نہ ہو، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہیں ۔الکرخی کے بیان پر قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے ۔اس لیے کہ ان کے خروج سے وضو واجب نہیں ہوتا؛ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ناپاک ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ بہنے والے خون کا حصہ ہے ۔ اور بہنے والا خون (الدم المسفوح) اپنے تمام اجزا سمیت نجس ہوگا ۔جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ فی نفسہٖ بہنے والا خون نہیں ہے ۔ اور شریعت کی رو سے محض بہنے والا خون ہی نجس ہے ۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗۤ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ [1]

کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں، میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا، بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا بہتا ہوا خون ہو، یا سور کا گوشت ہو، کہ یہ سب ناپاک ہیں۔

اور رجس ناپاک شئ کو کہتے ہیں۔ تو اس آیت سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان اشیا کے علاوہ کوئی اور شئ حرام نہیں ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی اور شئ نجس بھی نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی اور شئ نجس ہوگی تو وہ لازم حرام بھی ہوگی۔ اور یہ بات ظاہر آیت کے خلاف ہے؛ دوسرا استدلال اس آیت سے اس طرح ہے کہ اس آیت میں غیر مذکور اشیا کی نفی اور مذکور اشیا کی حرمت کا اثبات کیا گیا ہے، اور اس حرمت کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ اشیا نجس ہیں۔ اور اگر ان مذکورہ اشیا کے علاوہ کوئی اور شئ بھی نجس ہوتی، تو وہ حرام بھی ہوتی، اس لیے کہ اس میں حرمت کی وجہ موجود ہے، اور یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ آیت کا مقتضایہ ہے کہ ان اشیا کے علاوہ کوئی اور شئ حرام نہ ہو۔

ہمارے نزدیک کھٹملوں اور پسّوؤں کا خون ناپاک نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کم مقدار والے پانی میں گر جائے، تو اس سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے۔ تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب اشیا ناپاک ہیں، لیکن ضرورت کے تحت وہ کپڑے میں قابلِ درگذر ہیں۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی حسبِ ذیل آیت ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ [2] حرام کیا گیا ہے تم پر مردار اور خون

کہ اس میں بلا کسی تمیز ہر قسم کے خون کی حرمت کا ذکر ہے۔ اور اس میں بہتے یا غیر بہتے ہوئے خون میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور وہ حرمت جو اس احترام کی بنا پر نہ ہو، وہ اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت؛

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا الی آخر الآیۃ سے دو طرح سے ہے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے علاوہ ازیں اس لیے کہ ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا بہت مشکل ہوتا ہے، اور اگر انہیں ناپاک قرار دیا جائے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تکلیف (حرج) کا سامنا کرنا پڑے گا اور یہ بات از روئے نص شریعت ممنوع ہے۔ ان دونوں دلیلوں سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ قرآن مجید میں مطلق الدم (خون) سے مراد مقید (مخصوص) یعنی دم مسفوح (بہنے والا خون) ہے۔

اور مچھلیوں کا خون ناپاک ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ خون بھی بہنے والا ہے۔ اور اسی طرح باقی تمام جانوروں کا بہنے والا خون بھی ناپاک ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بلکہ جانوروں کے خون کا ناپاک ہونا

---

[1] الانعام۔ ۱۴۵
[2] المائدہ۔ ۳

تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ جب انسان جیسے معزز حیوان کا خون ناپاک ہے۔ تو دوسرے جانوروں کا تو بدرجۂ اولیٰ نجس ہوگا۔

جہاں تک مچھلی کے خون کا تعلق ہے، تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ناپاک ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ انکی دلیل دوسرے جانوروں کے خون پر قیاس ہے؛ مگر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مچھلی کا خون پاک ہوتا ہے۔ اس لیئے کہ امت کا خون سمیت مچھلی کے مباح (حلال) ہونے پر اجماع ہے، اور اگر وہ ناپاک ہوتا تو خون سمیت مچھلی کا تناول کرنا کبھی جائز نہ ہوتا؛ علاوہ ازیں وہ حقیقت میں خون نہیں ہے، بلکہ وہ تو پانی ہے۔ کہ جس نے خون کی رنگت اختیار کرلی ہے (یعنی اس کا خون پتلا ہوتا ہے) وجہ یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا۔

اور وہ خون جو رگوں اور گوشت میں ذبح کرنے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، وہ پاک ہے، کیونکہ وہ بہنے والا خون نہیں ہے۔ اسی لیئے اسے گوشت کے ساتھ تناول کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ کھانے کے لیے تو مباح ہے اگر کپڑے پر لگ جائے، تو مباح نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ کھانے کے معاملے میں اس سے بچنا مشکل ہے۔

(۲) وہ نجاستیں جو دیگر جانوروں کے بدن سے خارج ہوتی ہیں۔ مثلاً پیشاب اور گوبر وغیرہ تو وہ بھی بعض ائمہ کے اتفاق اور بعض کے اختلاف کے ساتھ ناپاک ہیں۔

جہاں تک جانوروں کے پیشاب کا تعلق ہے، تو اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا پیشاب ناپاک ہوتا ہے۔ اور حلال جانوروں کا پیشاب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق اگر ان کا پیشاب قلیل پانی" میں بھی گر جائے۔ تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، تاوقتیکہ وہ پانی پر غالب نہ ہو جائے۔ امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلۂ عرینہ[1] کے لوگوں کے لیے صدقہ کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ (بطور دوا) پینا جائز قرار دیا تھا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود ارشاد مبارک ہے کہ" اللہ تعالیٰ نے کسی حرام شئی میں کوئی شفا نہیں رکھی" اسی طرح فرمان نبوی ہے ا
لیس فی الرجس شفاء (کسی ناپاک شئی میں شفا نہیں) تو اس سے واضح ہوا کہ وہ پاک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال حدیث عمارؓ سے ہے؛ جس میں آپؐ نے پانچ اشیاء سے کپڑا دھونے کا حکم دیا جن میں سے ایک شئی علی الاطلاق پیشاب بھی ہے، اور آپ نے پیشاب میں کوئی فرق نہیں کیا؛ اسی طرح فرمانِ نبوی ہے:

استنزھوا عن البول فان عامۃ پیشاب سے بچو، اس لیئے کہ عام طور پر عذاب

---

[1] بنو عرینہ (بنو عقل کی ایک شاخ) عرب کا ایک بدو قبیلہ تھا، یہ لوگ مدینہ منورہ آئے تو آپ نے ان کی خوب آؤ بھگت کی۔ ان کے لیئے عام چندہ کیا اور ہر طرح اعزاز کیا۔ روایات کے مطابق یہ لوگ ایک پیٹ کی مرض میں مبتلا تھے، آپ نے انہیں صدقہ کے اونٹوں کا دودھ اور ان کا پیشاب (بطور دوا) پینے کا حکم دیا، چند ہی دنوں میں یہ لوگ ٹھیک ہوگئے، مگر انہوں نے بدعہدی کی، جس کی انہیں سزا بھی ملی۔

عذاب القبر منه؛ قبر اسی کی بنا پر ہوتا ہے۔

یہاں بھی آپؐ نے پیشاب میں کوئی تخصیص نہیں کی۔ اور فرمان باری تعالیٰ: وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ[1] (اور حضورؐ ان پر گندی چیزوں کو حرام کریں گے) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ علاوہ ازیں فطرت سلیمہ عام طور پر اس کی گندگی سے کراہت محسوس کرتی ہے اور اگر کسی شئ کی حرمت بوجہ احترام نہ ہو تو وہ شرعًا اس کی نجاست کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ پیشاب میں نجاست کا مفہوم یعنی طبعًا اس سے کراہت کا ہونا پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ بگڑ کر بدبودار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا حلال جانوروں کا پیشاب بھی حکم میں ان کے گوبر اور حرام جانوروں کے پیشاب کی مانند ہوگا۔ جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے، تو حضرت قتادہؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے بنو عرینہ کو محض دودھ پینے کا حکم دیا تھا، ان کے پیشاب نہیں، لہٰذا اس سے دلیل قائم کرنا درست نہیں؛ علاوہ ازیں اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی معلوم ہوا ہو، کہ ان کی بیماری کی شفا اسی میں ہے۔ اور بطور دوا کسی حرام شئ کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ شفا حاصل ہونے کا یقین ہو، جیسے کہ سخت بھوک کے وقت مردار کھانا اور سخت پیاس کے وقت شراب پینا یا کسی دوسرے کو کھلانا لیکن اُس وقت حرام شئ کا بطور دوا استعمال ناجائز ہوتا ہے کہ جب اس سے شفا حاصل ہونے کا یقین نہ ہو۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور دوا حلال جانوروں کے پیشاب کا پینا، مذکورہ حدیث عرینین کی بنا پر جائز ہے مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک حرام ہے۔ کیونکہ ایسی حرام شئ بطورِ دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ کہ جس سے حصول شفا کا یقین نہ ہو؛ اسی طرح ہر وہ شئ بطور دوا استعمال کرنا حرام ہے کہ جس میں شفا کا ہونا عقل سے بعید ہو؛ اور اطبا کے ہاں پیشاب میں کوئی شفا نہیں۔ کوئی مذکورہ بالا حدیث کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تھا کہ ان لوگوں کی شفا خاص طور پر اسی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

اور جانوروں کا گوبر اور لید اکثر علما کے نزدیک نجس ہیں، مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ حلال جانوروں کا گوبر پاک ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ نوجوان صحابہ کرامؓ اپنے گھروں اور سفر میں کھیلتے ہوئے الجلۃ یعنی خشک مینگنی کو ایک دوسرے کی جانب پھینکتے تھے؛ اگر وہ ناپاک ہوتیں تو وہ ان کو کبھی ہاتھ نہ لگاتے۔ امام مالکؒ نے اس کی ایک اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ اہل مدینہ اسے اپنے ایندھن کے طور پر لکڑی کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استنجا کے لیے پتھر طلب فرمائے۔ تو انہوں نے دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لا دیا۔ آپؐ نے پتھر تو لے لئے مگر لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ رکس، یعنی ناپاک ہے، علاوہ ازیں اس میں نجاست کا مفہوم یعنی طبائع سلیمہ کے ہاں اس کا قابل کراہت ہونا پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ بدبو اور گندگی سے عبارت ہے اور اس سے بچاؤ کیا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ ناپاک ہوگا۔

(۲) بعض پرندوں کی بیٹ، مثلاً مرغی، بطخ بھی ناپاک ہے؛ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پرندوں کی دو اقسام

---

[1] الاعراف ۱۵۷۔

ہیں: ایک قسم وہ ہے جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتے اور دوسری قسم وہ ہے۔ جو ہوا میں بیٹ کرتی ہے؛ قسم اول یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتے، مثلاً مُرغی، بطخ وغیرہ تو ان کی بیٹ ناپاک ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں نجاست کا مفہوم، یعنی اس کا قابلِ کراہت اور اس کا گندہ اور بدبودار ہونا پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ انسانوں کے پاخانے کی مانند قرار پاتا ہے۔ مرغابی کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ملتی ہیں۔ امام ابویوسفؒ کی روایت یہ ہے کہ اس کی بیٹ ناپاک نہیں ہے اور حسن کی یہ ہے کہ وہ پلید ہے؛ قسم ثانی یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، ان کی پھر دو اقسام ہیں: ایک قسم حلال پرندوں پر مشتمل ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور عقعق (کوّے کی شکل کا ایک پرندہ) وغیرہ۔ تو ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناپاک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طبعاً ان میں بھی گندگی کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ حکم میں گوبر اور پاخانے ہی کی طرح ہیں، ہمارا استدلال اجماع امت سے ہے، وہ اس طرح تمام مسلمان مسجد الحرام اور دیگر جامع مساجد میں کبوتروں کے رکھنے پر متفق ہیں، حالانکہ سب لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، اگر ان کی بیٹ ناپاک ہوتی، تو تمام مسلمان ایسا ہرگز نہ کرتے، جبکہ مسجدوں کو پاک وصاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ [1] — تم دونوں (ابراہیمؑ و اسماعیلؑ) میرے گھر کو طواف کرنے والوں کے لیے پاک وصاف رکھو۔

اور مروی ہے کہ ایک بار حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر ایک کبوتر نے بیٹ کر دی تو انہوں نے اسے پونچھ ڈالا اور پھر نماز ادا فرمائی۔ اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے اسی طرح کی ایک روایت چڑیا کے متعلق ملتی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محض کسی کی طبعی حالت اس کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں ہوتی تاوقتیکہ اس سے بگڑ کر بدبو اور گندی ہوا پیدا ہونے کا امکان نہ ہو جس کو سلیم طبائع ناپسند کریں۔ اور یہ بات یہاں معدوم ہے؛ اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں، تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، لہٰذا ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا ناممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا نظریۂ ضرورت کے تحت اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، جیسے کھٹمل اور پسوؤں کا خون قابل معافی ہوتا ہے۔ امام مالکؒ نے اس مسئلے میں ان کے پاک ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ جسے جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ اس لیے اگر قوی اجماع ثابت نہ بھی کیا جا سکے تو فعلی اجماع تو لازماً موجود ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور وہ پرندے جو حرام گوشت والے ہیں، مثلاً شکرا، باز اور چیل وغیرہ تو ان کی بیٹ امام

---

[1] البقرہ - ۱۲۵۔

ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پاک اور امام محمدؒ کے نزدیک سخت ناپاک (نجاست غلیظہ) ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے، کہ اس میں نجاست کا مفہوم پایا جاتا ہے، یعنی انکی بیٹ بگڑ کر بدبو دینے اور ہوا کو گندہ کرنے کا باعث بنتی ہے، لہٰذا ان کی بیٹ حرام جانوروں کے فضلہ کے مانند ناپاک ہو گی۔ اور چونکہ یہ پرندے جنگلی ہیں، اس لیئے عام لوگوں کے ساتھ مخالطت نہ ہونے کے باعث ان کی بیٹ کی نجاست کو ساقط کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ پرندے چٹانوں اور جنگلوں میں رہتے ہیں، بخلاف کبوتر وغیرہ کے (جو شہروں میں بھی رہتے ہیں) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ یہاں بھی ضرورت موجود ہے کیونکہ یہ پرندے بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی بیٹ سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح ان کا عوام کے ساتھ اختلاط بھی ثابت ہے، بخلاف مرغی اور بطخ کے، اس لیئے کہ یہ دونوں ہوا میں بیٹ نہیں کرتے، لہٰذا ان کی بیٹ سے بچنا ممکن ہے۔

اور چوہے کا فضلہ ناپاک ہے، اس لیے کہ وہ بگڑ کر گندگی اور بدبودار ہو جاتا ہے، البتہ اس کپڑے کے متعلق اختلاف ہے، جسے اس کا پیشاب لگ جائے۔ بلخ کے بعض مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ ان کے ساتھ پیش آئے، تو وہ اس کپڑے کو ضرور دھوئیں گے" ان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اسے دھوئے بغیر نماز پڑھ لے، تو اس کا کیا حکم ہے، تو انہوں نے کہا کہ میں اس کو نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیتا۔

اور چمگادڑوں کا پیشاب اور ان کی بیٹ ناپاک نہیں ہے، اس لیئے کہ اس سے کپڑوں اور برتنوں کا بچانا مشکل ہے۔ کیونکہ وہ فضا میں ہی پیشاب کر دیتے ہیں اور یہ گویا اڑنے والا چوہا ہے، جو اڑتے ہوئے پیشاب کر دیتا ہے۔

(۴) بہتے خون والا مردار جانور بھی اسی زمرے میں شامل ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مردار جانوروں کی دو اقسام ہیں: ایسے مردار جانور جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا اور ثانیاً بہتے خون والا مردار جانور (۲) وہ مردار جانور کہ جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا مثلاً مکھی، بچھو، بھڑ، کیکڑا وغیرہ۔ یہ جانور ہمارے نزدیک نجس نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اور مچھر کے سوا تمام جانور ناپاک ہیں، جبکہ ان دونوں کے متعلق ان سے دو قول مروی ہیں۔ ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ [1] — تم پر حرام کیا گیا ہے، مردار جانور۔

ہے، کیونکہ کسی شئی کی حرمت جو اس کے احترام پر مبنی نہ ہو، اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے، ہمارا استدلال حضرت سلیمان فارسی سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

موت کل حیوان لیس له — ہر وہ جانور جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا اس
سائلة فی الماء لا ینجسه — کا مرنا پانی کو فاسد (خراب) نہیں کرتا۔

یہ روایت اس باب میں نص صریح ہے اور اسی طرح حضرت ابو سعید الخدریؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

---

[1] المائدہ ۔ ۳۔

اذا وقع الذباب فی اناء احدکم فامقلوہ فان فی احد جناحیہ داء و فی الآخر دواء، وھو یقدم الداء علی الدواء۔

جب تم میں سے کسی ایک کے برتن میں مکھی گر جائے، تو تم اس کو اس میں ڈبکی لگواؤ اور پھر اسکو اس سے باہر نکال دو، اس لیے کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کو شفا والے پر پر مقدم رکھتی ہے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مکھی کو اپنی کمزور طبیعت کی بنا پر اگر کھانے میں غوطہ دیا جائے وہ مر جاتی ہے، تو مکھی کو غوطہ دینے کا حکم مال کے اتلاف کے مترادف ہوگا۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کے ضیاع سے منع کیا ہے۔ لہٰذا مال کے ضائع ہونے کا مسئلہ مذکورہ حدیث سے منضام ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں تناقض پایا جائے۔ علاوہ ازیں اگر ہم مکھی کے ناپاک ہونے کا حکم دیں، تو اس سے لوگوں کو بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑے گا، اس لیے کہ برتنوں کو اس سے بچانا بے حد مشکل ہوگا، تو اس بنا پر اس کا مرنا ایسے ہوگا، جیسے کہ سرکے میں پیدا ہونے والے کیڑے کا سرکہ ہی میں مرجانا (کہ اس سے سرکہ پلید نہیں ہوتا)، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نص قرآنی (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ...) مجبوری اور حرج والی جگہوں کو شامل نہیں ہے۔ جب کہ مچھلی اور ٹڈی کو مذکورہ نص سے پہلے ہی سے علیحدہ کیا جا چکا ہے کہ یہ دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو مردہ جانور ہیں (مگر پھر بھی ان کو حلال قرار دیا گیا ہے)، اور ان کے اس اختصاص کی وجہ ان دونوں میں بہنے والے خون کا نہ ہونا ہے۔ یہی خصوصیت یہاں بھی موجود ہے۔

اور ایسے جانور جن میں بہنے والا خون پایا جاتا ہے، تو ان کے ایسے اجزاء کے متعلق کوئی اختلاف نہیں کہ جن میں خون ہوتا ہے۔ مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ۔ کہ ان کے یہ اجزاء ناپاک ہیں، کیونکہ ان اجزاء میں بہنے والا خون، پوری طرح شامل ہوتا ہے، اور ایسے اجزاء کہ جن میں خون نہیں ہوتا، تو اگر وہ اجزاء ٹھوس ہوں، مثلاً سینگ، ہڈی، دانت، کھر، ناخن پھٹے ہوئے کھر[1]، بال، اون پٹھے اور سخت ٹھوس نافۂ مشک تو یہ سب چیزیں ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام مردہ اجسام اور ان کے اجزاء ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ قرآنی حکم حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ .... کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے اور کسی شئی کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو، اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارے ائمہ کرام نے ان اشیاء کا جواز طہارت دو طرح ثابت کیا ہے: اولاً اس طرح کہ یہ اشیا سرے سے میتہ ہی نہیں۔ اس لیے کہ "میتہ" شریعت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ جس کی ازخود، یا کسی غیر شرعی عمل کے ذریعے جان نکل جائے۔ اور ان اشیاء میں سرے سے ہی کوئی جان (حیات) نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ اشیاء میتہ (مردار) کا مصداق نہ ہوں گی اور ثانیاً یہ کہ مردار اشیاء کی نجاست ان کی ذاتی نجاست کی بنا پر نہیں ہوتی

---

[1] یہاں دو مرتبہ کھر کے الفاظ دہرائے گئے ہیں۔ اول الذکر الحافر ہے جو گھوڑے وغیرہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے جس کے کھر پھٹے ہوئے نہیں ہوتے۔ جب کہ مؤخر الذکر اظلف ہے۔ جو گھوڑے کے علاوہ دیگر جانوروں کے کھروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کافہم

بلکہ اس لیے ہوتی ہے کہ ان اشیاء میں بہنے والا خون اور ناپاک رطوبتیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ دونوں باتیں ان اشیاء میں موجود نہیں۔

اور اسی طرح ہر وہ چیز جو مذکورہ جانداروں سے ان کی زندگی میں ہی جدا کی گئی ہو، تو اگر اس میں خون دوڑتا ہو جیسے "ہاتھ"، کان اور ناک وغیرہ، تو ایسی اشیاء بالاجماع حرام ہیں، اور اگر ان میں خون نہ ہو، جیسے بال، اون اور ناخن وغیرہ، تو ان کے متعلق اختلاف ہے؛ اور رہا مائع نافہ مشک اور دودھ۔ تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاک اور امام ابویوسفؒ امام محمدؒ کے نزدیک ناپاک ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دودھ اگرچہ فی نفسہٖ پاک ہے۔ مگر ناپاک شی کے قرب کی بناء پر وہ ناپاک ہو جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

وَاِنَّ لَكُمْ فِى الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيْكُمْ مِّمَّا فِىْ بُطُوْنِهٖ مِنْۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ [1]

اور تمہارے لیے چار پایوں میں بھی (مقام) عبرت (و غور) ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے، اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں، جو پینے والوں کے لیے خوشگوار ہے۔

سے ہے کہ اس میں دودھ کے لیے علی الاطلاق وصف کے طور پر اس کا خالص ہونا اور خون اور گوبر کے درمیان سے اسکا نکالا جانا بیان کیا گیا ہے؛ جو اسکے پاک ہونیکی علامت ہے اسی طرح اس آیت سے، جو اللہ تعالیٰ کی نعمت کے اظہار کے طور پر آئی ہے، اس کا نعمت خداوندی ہونا ثابت ہوتا ہے، جو اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ نجس اشیاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، اس لیے کہ مخلوط ہونے کے بعد اس کا "خالص ہونا" کہاں باقی رہتا ہے۔

ہم نے اوپر جو حکم "میتہ" (مردار) کے ان اجزاء کے متعلق بیان کیا ہے۔ جن میں خون نہیں ہے، تو اس سے مراد آدمی اور خنزیر کے علاوہ دوسرے حیوانات ہیں، جہاں تک ان دونوں کے حکم کا تعلق ہے۔ تو انسان کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق انسان کے تمام اجزاء ناپاک ہیں اور اگر ان کا وزن ایک درہم کے وزن، یا حسب حال درہم کی چوڑائی کے مطابق اس کی چوڑائی ہو۔ تو نہ اس کا فروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی ان کے ساتھ نماز ادا کرنا درست ہے اور اگر یہ اجزاء تھوڑے پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق آدمی کے اجزاء پاک ہیں۔ اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ ان میں کوئی خون نہیں پایا جاتا۔ اور اصل ناپاکی تو خون کی ہی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ بات بھی ناممکن ہے کہ کتے کے تو یہ اجزاء پاک ہوں اور آدمی کے ناپاک ہوں۔ ہاں البتہ ان اجزاء کا بیچنا اور ان سے فائدہ اٹھانا۔ انسان کے احترام کی بناء پر جائز

---

[1] النحل - ۶۶۔

نہیں ہے۔ جیسے مثلاً اگر گندم یا جو کے ساتھ کسی آدمی کا کوئی دانت پس جائے، تو اس آٹے سے جو روٹی بنائی جائے گی۔ اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اس کے ناپاک ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے ادب و احترام کی بنا پر۔ تاکہ کوئی شخص انسان کے اجزاء کو کھانے والا۔ قرار نہ پائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور جہاں تک خنزیر کا تعلق ہے۔ تو امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ نجس العین (ذاتی طور پر پلید) ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس کا وصف "رجس" پلید ہونا بیان کیا ہے۔ لہٰذا اس کے بالوں اور اس کے دیگر تمام اعضاء کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ الا یہ کہ انہوں نے ستالی سے سلائی کرنے والوں کے لیے اس کے بالوں کا بوجہ ضرورت، جواز بیان کیا ہے۔ امام ابویوسفؒ سے ایک "غیر روایت الاصول" کے مطابق یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ان کا استعمال بوجہ نص، مکروہ ہے، بہرحال تمام روایات کی رو سے ان کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر خنزیر کا کوئی بال قلیل پانی میں گر جائے تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس کے بال دوسرے جانوروں کے بالوں کی طرح پانی پر غالب نہ ہو جائیں، اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ہمارے ائمہ کرام کی ایک "غیر روایۃ الاصول" کے مطابق اس کے مذکورہ اجزاء پاک ہیں۔ کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ خنزیر کے اجزاء کی نجاست اس لیے نہیں کہ ان میں خون یا رطوبت ہوتی ہے، بلکہ اس کے اجزاء کی نجاست تو اس کی ذاتی نجاست کی بناء پر ہوتی ہے۔

اور جہاں تک کتے کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق سب سے پہلے یہ نکتہ وضاحت طلب ہے کہ آیا وہ فی نفسہ نجس (نجس العین) ہے، یا نہیں۔ ہمارے مشائخ کی آراء اس میں مختلف ہیں۔ جن حضرات نے اس کو "نجس العین" قرار دیا ہے انہوں نے اس کو خنزیر کے ساتھ شامل کیا ہے تو اس صورت میں اس کا حکم وہی ہے۔ جو خنازیر کا ہے۔

اور جنہوں نے اسے "نجس العین" قرار نہیں دیا۔ انہوں نے اسے خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی طرح قرار دیا ہے۔ اور یہی قول درست ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

⑤ کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی: اکثر علماء کے نزدیک یہ بھی ناپاک ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی کی چار اقسام ہیں۔

(ا) پہلی قسم وہ ہے۔ جو بلاکراہت سب کے نزدیک پاک وطاہر ہے۔

(ب) دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی طہارت اور نجاست کے متعلق اختلاف ہے۔

(ج) تیسری قسم مکروہ ہے۔

(د) قسم چہارم مشکوک پانی پر مشتمل ہے بتفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) وہ جھوٹا پانی جس کی طہارت متفق علیہ ہے آدمی کا جھوٹا پانی ہے، خواہ وہ آدمی مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک، حائضہ ہو یا جنبی مرد، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، جیسے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کے پاس

دودھ کا ایک پیالہ لایا گیا۔ آپؐ نے اس میں سے کچھ حصہ پی کر بقیہ اپنی داہنی جانب بیٹھے ہوئے اعرابی (بدو) کو عنایت فرما دیا۔ پھر اس نے حضرت ابوبکرؓ کو وہ پیالہ دیا۔ تو انہوں نے اس میں سے پیا۔ اسی طرح روایت ہے کہ "ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حالت حیض میں ایک برتن سے پانی پیا۔ پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی برتن سے وہیں منہ رکھ کر پانی نوش فرمایا۔ جہاں سے ام المؤمنینؓ نے نوش کیا تھا؛ علاوہ ازیں انسان کا جھوٹا اس کے گوشت سے مخلوط ہو کر برآمد ہوتا ہے۔ اور انسان کا گوشت پاک ہے، لہٰذا اس کا جھوٹا پانی بھی پاک ہوگا، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس حالت میں چونکہ اس کا منہ شراب کی نجاست کے ساتھ نجس ہوتا ہے، لہٰذا اس حالت میں اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہوگا۔ بقول بعض یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ شراب پینے کے فوری بعد پانی پیے اور اگر اتنی دیر توقف کرے، اس نے پانی پیا، کہ جتنی دیر میں وہ تین مرتبہ تھوک نگل لیتا ہو، تو اس کا جھوٹا پانی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاک ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ناپاک، اس مسئلہ کی بنیاد دو اصولی باتوں پر ہے: پہلی بات یہ ہے کہ آیا پانی کے علاوہ دیگر مائع اشیاء سے، کپڑے یا جسم پر سے نجاست کا ازالہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں — دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ برتن تین مرتبہ دھونے سے ہی پاک ہوتے ہیں۔ یا کم وبیش سے۔ امام ابویوسفؒ ان دونوں مسائل میں سے پہلے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور دوسرے مسئلے میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ان دونوں کا جواب اس مسئلے میں دو اصولی باتوں کی بنا پر متفق علیہ ہے: ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ پانی یا مائع شی کا بہانا امام ابویوسفؒ کے نزدیک شرط ہے۔ جو کہ یہاں نہیں پائی گئی دوسری یہ کہ پانی کے سوا دیگر مائع اشیاء امام محمدؒ کے نزدیک ذریعہ طہارت نہیں ہو سکتیں لہٰذا تھوک سے اس کا منہ پاک نہیں ہو سکتا اہل ظواہر نے مشرک آدمی کے جھوٹے کو حکم قرآنی:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ — اے ایمان والو! بلاشبہ مشرک ناپاک ہیں۔

کی بنا پر مکروہ قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ آیت ان کے اعتقادی خبث پر محمول ہے جس کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ثقیف کے وفد کو جو مشرکین پر مشتمل تھا مسجد میں ٹھہرایا۔ اگر وہ لوگ ناپاک ہوتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مسجد میں کیونکر ٹھہراتے؛ خاص طور پر اس لیے کہ مسجد کو پاک وصاف رکھنے کا حکم دیا جاتا ہے یہاں تک کہ مسجد کھنگار کو بھی فوراً دور کر دیا جائے۔ حالانکہ کھنگار پاک ہوتا ہے؛ اور یہی حکم ہے حلال جانوروں اور پرندوں کے جھوٹے پانی کا۔ مگر اونٹ گندگی خور اور گندگی کھانے والی مرغی اس حکم سے مستثنیٰ ہے وجہ یہ ہے کہ ان کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متولد ہوتا ہے اور چونکہ ان کا گوشت پاک ہے۔ لہٰذا ان کا جھوٹا پاک ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ یا بکری کے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کیا۔ البتہ گندگی خور اونٹ اور گائے اور گندگی خور مرغی کا جھوٹا مکروہ ہوتا ہے، اس لیے کہ احتمال ہے کہ اس کے منہ یا چونچ میں پلیدی ہو۔ کیونکہ وہ نجاست کھاتی ہے۔ اور اگر ان کو باندھ کے رکھا جائے۔ تو پھر جائز ہے۔ مرغی کو باندھ کر رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اس طرح باندھا جائے۔ کہ اس کی چونچ

اسکے قدموں کے نیچے تک نہ پہنچے۔ اور اگر اس کی چونچ اس کے قدموں کے نیچے تک پہنچ جائے۔ تو وہ مرغی گندگی خورد (المخلاہ) ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے گندگی کریدنے کا احتمال موجود ہے۔

گھوڑے کا جھوٹا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا گوشت پاک ہونے کی بنا پر پاک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ سے اس کے متعلق اس کے گوشت کی طرح دو روایتیں ہیں: حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اس کے گوشت کی طرح اس کا جھوٹا پانی بھی ناپاک ہوتا ہے۔ اور ظاہر روایت کے مطابق وہ اس کے گوشت کی طرح پاک ہے۔ اور یہی امام ابو یوسف کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے اور یہی درست ہے۔ ایسلیے کہ اسکے گوشت کی کراہت اسکے ناپاک ہونیکی بنا پر نہیں بلکہ اس لیے ہوتی ہے کہ اسکے ذبح کرنے سے دشمن پر خوف بٹھانے میں کمی ہوگی اور اس لیے کہ وہ ذکر کا ذریعہ بھی ہے اور یہ بات اسکے جھوٹے میں نہیں پائی جاتی۔ واللہ اعلم۔

(۷) خنزیر کتے اور تمام وحشی درندوں کا مختلف فیہ جھوٹا پانی: اکثر علماء کے نزدیک وہ

ناپاک اور امام مالکؒ کے نزدیک پاک ہے:۔ امام شافعیؒ کے ہاں کتے اور خنزیر کے سوا تمام درندوں کا جھوٹا پانی پاک ہے۔ امام مالکؒ قرآن مجید کی آیت:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا[1] — وہی تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لیے پیدا کیں۔

کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں تمام اشیا سے استفاع کو جائز قرار دیا گیا ہے اور استفاع تو فقط پاک اشیا سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ گو کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جانوروں کا کھانا حرام کر دیا ہے، لیکن ان کے گوشت کی حرمت ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں۔ جس طرح خود انسان کا یہی حکم ہے۔ اسی طرح مکھی، بچھو، بھڑ وغیرہ پاک ہوتے ہیں، حالانکہ ان کا کھانا جائز نہیں ہے البتہ تعمیل حکم نبوی میں اطاعۃً کتے کے جھوٹے برتن کا دھونا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاغسلوه ثلاثا وفي رواية خمسا وفي رواية سبعاً۔ — جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے۔ تو اس برتن کو تین مرتبہ، دوسری روایت کے مطابق پانچ مرتبہ اور ایک اور روایت کے مطابق سات مرتبہ دھوؤ۔

اور برتن کے دھونے کا حکم محض ثواب کے طور پر نہیں ہو سکتا، برتن دھونے میں کیا ثواب ہو سکتا ہے؟ اسی لیے اگر کسی کا آئندہ زمانے میں اس برتن کو استعمال کرنے کا ارادہ نہ ہو، تو اس برتن کا دھونا بھی ضروری نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ برتن دھونے کا حکم اس کی نجاست کی بنا پر ہے؛ علاوہ ازیں ان سب جانوروں کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متاثر ہوتا ہے۔ اور ان کا گوشت ناپاک ہے۔ پھر ان کے جھوٹے پانی سے بچنا اپنے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے

---

[1] البقرہ ۲۰۔

لہٰذا وہ ضرورۃً بھی نجس قرار پاتے ہیں۔

رہے امام شافعیؒ تو ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے۔ جو فرماتے ہیں کہ "ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا ہم گدھوں کے بچے ہوئے جھوٹے پانی سے وضو کر سکتے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں اور تمام جنگلی درندوں کے بچے ہوئے پانی سے بھی وضو درست ہے" اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کنوؤں کے متعلق پوچھا گیا، جو مکۃ المکرمہ اور مدینۃ المنورہ کے درمیانی راستے میں واقع ہیں، اور جن پر پانی پینے کے لیے درندے آتے رہتے ہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان جانوروں کا مستعمل پانی وہ ہے۔ جو انہوں نے اپنے پیٹ میں ڈال لیا اور جو پانی بچ رہا ہو وہ ہمارے لیے مشروب اور ذریعۂ طہارت ہے"۔

یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص کی ایک روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ "دونوں حضرات ایک حوض کے پاس آئے۔ تو حضرت عمروؓ بن العاص نے حوض کے مالک سے پوچھا کہ کیا اس حوض میں درندے بھی آتے ہیں، تو حضرت عمر فاروقؓ اس پر جھٹ بول اٹھے کہ "اے حوض کے مالک ہمیں اس بارے میں کچھ نہ بتا"۔ اگر قلیل پانی ان کے پینے سے نجس نہ ہوتا، تو حضرت فاروق اعظمؓ کی جانب سے سوال کا جواب دینے سے روکنے کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔ علاوہ ازیں یہ جانور حرام ہیں۔ پھر ان جانوروں سے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے اور چونکہ پانی پیتے وقت، ان کا لعاب دہن پانی کے ساتھ مل جاتا ہے جو ان کے گوشت سے پیدا ہونے کی بنا پر نجس ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا جھوٹا پانی بھی، کتے اور خنزیر کے جھوٹے کی طرح ناپاک قرار پائے گا۔ البتہ بلی کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے برتنوں کو بچانا ناممکن ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ دونوں احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ یہ احادیث درندوں کے گوشت کی حرمت سے قبل کی ہیں۔ یا پھر سائل نے "کثیر پانی" کے متعلق سوال کیا ہوگا۔ جہاں ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

۵ مکروہ جھوٹا پانی: شکاری پرندوں، مثلاً باز، شکرے، چیل وغیرہ کا جھوٹا پانی، استحسان کی رو سے مکروہ ہے اور گو یہاں بھی قیاس تو یہی تھا، کہ ان کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے جنگلی درندوں کی طرح ان کا جھوٹا بھی نجس قرار دیا جاتا لیکن استحسان (قیاس خفی) کی وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے اپنی چونچ کے ساتھ پانی پیتے ہیں اور ان کی چونچیں لمبی اور خشک ہوتی ہیں، لہٰذا ان کے منہ کا لعاب پینے والے پانی کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، بخلاف جنگلی درندوں کے علاوہ ازیں ان سے برتنوں کو بچانا بھی مشکل ہے، کیونکہ یہ فضا سے نیچے اترتے اور پانی پیتے ہیں، بخلاف جنگلی درندوں کے۔ البتہ ان کا جھوٹا پانی مکروہ ہوگا، اس لیے کہ یہ جانور اکثر مردار اور مردہ اشیا کھاتے ہیں، لہٰذا ان کی چونچ، گندگی خور مرغی کی چونچ کے حکم میں ہوگی۔ گھر میں رہنے والے جانوروں مثلاً چوہے، سانپ چھپکلی، اور بچھو وغیرہ کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح الجامع الصغیر کی روایت کے مطابق بلی کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ نمازی اس پانی کے

علاوہ کسی اور پانی سے وضو کرلے تاہم اس جگہ انہوں نے اس کی کراہت کا ذکر نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ بلی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے لیے تھوڑا سا برتن کو جھکا دیتے تھے، تاکہ وہ اس میں سے پانی پی لے، پھر آپؐ اس پانی کو نوش بھی فرماتے اور وضو بھی کرتے"۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح سے منقول اس روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا بلی ایک درندہ (سباع) ہے - جو درحقیقت اس کے حکم کا بیان ہے۔ نیز فرمان نبوی ہے:

یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثاً — اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے
ومن ولوغ الھرۃ مرۃً۔ — تین بار اور اگر بلی منہ ڈال دے تو اسے
ایک مرتبہ دھویا جائے۔

اس کے جھوٹے پانی کی کراہت دو طرح ثابت ہوتی ہے: اولاً جیسے کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے باقی کہ بلی کا گوشت اس کے بدن کے ناپاک ہونے کی بنا پر چونکہ ناپاک ہوتا ہے لہٰذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا، لیکن چونکہ وہ گھر میں آنے جانے والے جانوروں میں شامل ہے، لہٰذا ضرورت کے تحت اس کے جھوٹے کی حرمت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کی کراہت باقی ہے؛ دوسرے طریقے کا ذکر الکرخیؒ نے کیا ہے کہ بلی بذات خود تو ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے، جس سے اس کی نجاست کی نفی ہوگئی ہے، البتہ چونکہ اس کی طرف سے چوہے پکڑنے کا احتمال باقی ہے۔ لہٰذا اس احتمال کی بنا پر اس کے جھوٹے کو مکروہ قرار دیا جائے گا۔ اور اس کا منہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا ہاتھ[1] اور جو روایات امام شافعیؒ نے نقل کی ہیں وہ درندوں کی حرمت کے اعلان سے قبل کی ہیں۔ جو امام الطحاوی کے مطابق منسوخ ہیں، جب کہ الکرخیؒ کی تشریح کے مطابق اس بات کا احتمال ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہوگیا ہو، کہ آپ کے گھر کی اس بلی کے منہ میں نجاست نہیں ہے، یا پھر اس روایت کو "بیان جواز" پر محمول کیا جائے گا۔ اسی بنا پر آپؐ نے بلی کا چھوڑا ہوا کھانا کھایا اور اس کو ہنڈیا چاٹنے کی اجازت دی۔ بنا بریں یہ سب کچھ تعلیم جواز پر محمول کیا جائے گا: اور اگر بلی چوہا کھا کر پانی پیے۔ تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے فوراً ہی پانی پی لیا۔ تو پانی ناپاک ہوگا اور اگر اس نے کچھ عرصہ بعد پانی پیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ان اصولوں کی بنا پر جن کا تذکرہ ہم اوپر شارب الخمر کے ضمن میں کر آئے ہیں، اس کے نجس ہونے کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم

⑧ مشکوک جھوٹا پانی: مشکوک جھوٹے پانی میں - ظاہر روایت کے مطابق گدھے اور خچر کا جھوٹا پانی شامل ہے، الکرخیؒ نے ہمارے ائمہ کرامؒ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا جھوٹا پاک ہے جس کی دلیل

---

[1] کہ اس کے دھونے اور پاک کرنے کا بھی حکم ہے۔

یہ ہے کہ ان کا پسینہ پاک ہوتا ہے، کیونکہ مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گدھے یا حجازی خچر کی ننگی پشت پر سوار ہو جاتے اور شاذ ہی آپؐ کے کپڑے اس کے پسینے سے محفوظ رہتے ہوں گے لیکن آپؐ انہیں کپڑوں میں نماز ادا فرما لیتے تھے تو جب اس کا پسینہ پاک ہوا، تو اس کا جھوٹا تو بدرجہ اولیٰ پاک ہوگا؛ الکرخیؒ نے جو روایت نقل کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولی طور پر اس کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ اس کا جھوٹا اس کے لعاب دہن سے خالی نہیں ہوتا اور لعاب دہن گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور گوشت بلاشبہ نجس ہے، البتہ اس کی نجاست کا سقوط فقط اختلاط کی مجبوری کے تحت ہو سکتا تھا، مگر یہاں پر ضرورت واضح ہونے کے بجائے باہم متعارض ہے۔ کیونکہ وہ نہ تو اختلاط میں بلی کی مانند ہے، اور نہ ہی اجتناب میں کتے کے مشابہ، لہٰذا سقوطِ حکم میں شک پڑ گیا اور کوئی حکم محض شک کی بنا پر رفع نہیں ہوتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جھوٹے کی پلیدی اور طہارت کے متعلق روایات باہم متعارض ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ گدھا اسپست (ایک جنگلی دانہ) اور بھوسہ کھاتا ہے، لہٰذا اس کا جھوٹا پاک ہے، "حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ وہ ناپاک جانور ہے"؛ اسی طرح اس کا گوشت کھانے اور دودھ پینے میں بھی روایات کے مابین تعارض پایا جاتا ہے بعض روایات میں اس سے روکا گیا اور بعض میں اس سے منع نہیں کیا گیا اور اسی طرح اس کے پسینے کا اگر اعتبار کیا جائے تو اس کے جھوٹے کی طہارت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کے گوشت اور دودھ کا اعتبار کیا جائے۔ تو اس کی نجاست ثابت ہوتی ہے؛ اسی طرح گدھے کے سلسلے میں ضرورت بھی ہے کہ یہ گھر کے صحن میں چلتا پھرتا اور برتنوں میں منہ مارتا رہتا ہے جس سے اس کی طہارت ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کی ضرورت بلی سے کم ہے، اس لیے کہ وہ بالاخانوں میں نہیں چڑھ سکتا اور نہ ہی تنگ جگہوں میں داخل ہو سکتا ہے، جس سے اس کی نجاست کے خیال کو تقویت پہنچتی ہے۔ جب دلائل باہم متعارض ہو جائیں، تو حکم میں توقف کرنا ضروری ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ پانی مشکوک ہوگا۔ اسی بنا پر احتیاطاً اس سے وضو کرنے اور تیمم کو باہم جمع کرنے کی رائے اختیار کی گئی ہے، اس لیے کہ اگر تو اس سے وضو درست ہو، تو اسے تیمم نقصان نہ پہنچائے گا اور اگر اس سے وضو درست نہ ہوا تو تیمم کے ساتھ نماز درست ہو جائے گی۔ بنا بریں اس کے جواز کے متعلق اس وقت تک یقین نہیں ہو سکتا، جب تک دونوں کو جمع نہ کر لیا جائے اور ان میں سے جس کو بھی پہلے کر لیا جائے۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پہلے وضو اور پھر تیمم کرے تو جمع کرنا درست ہوگا۔ کیونکہ تیمم کے وقت اس کے پاس پانی کی عدم دستیابی کا عذر ہوگا، لیکن ان میں سے صحیح قول ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ ہی کا ہے اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ اگر تو وہ پانی پاک ہے، تو تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور اگر وہ ناپاک ہے تو اس صورت میں اس پر تیمم فرض ہے، جو وہ ادا کر چکا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ صورت ایک اور پہلو سے احتیاط کے منافی ہے، وہ یوں کہ اگر یہ پانی ناپاک ہے: تو اس سے خواہ اعضا اور کپڑوں کا ناپاکی کے ساتھ ملوث ہونا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدث (وضو ہونے کی حالت، یقین کے ساتھ ثابت ہے، تو یہ حالت محض شک کی بنا پر رفع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح عضو اور

کپڑا بھی یقینی طور پر پاک ہے۔ تو محض شک کی بنا پر ان کی ناپاکی ثابت نہیں ہوتی۔ ہمارے بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ شک اس کے فی نفسہٖ پاک ہونے میں نہیں۔ بلکہ اس کے ذریعہ طہارت بننے میں ہے۔

پھر ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کے مشکوک ہونے کا مسئلہ گدھی سے متعلق بیان کیا ہے اور یہ حضرات گدھے (نر) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ پیشاب سونگھتا ہے جس سے اس کے ہونٹ ناپاک ہوجاتے ہیں، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ گدھے کا پیشاب سونگھنا ایک امر موہوم ہے جس کا غالب وجود نہیں پایا جاتا، لہٰذا اس کی نجاست کا یہ احتمال ثابت شدہ حکم (طہارت) کو زائل کرنے میں مؤثر نہ ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کی پانچ اقسام بیان کی ہیں چار اقسام تو وہی ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اس کے ساتھ پانچویں قسم انہوں نے ایسے نجس پانی کی بیان کی ہے، کہ جس کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور یہ خنزیر کا جھوٹا پانی ہے۔ یہ قول درست نہیں ہے، اسلیے کہ خنزیر کے جھوٹے پانی میں کتے کے جھوٹے کی طرح امام مالکؒ کو اختلاف ہے۔ لہٰذا اقسام چار ہی قرار پائیں۔

۹- شراب اور نشہ آور اشیاء: یہ بھی ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ [۱]	اے اہل ایمان شراب، جوا، بت اور پانسے یہ سب ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں (لہٰذا ان سے بچو)۔

انہیں اس مقام پر رجس قرار دیا گیا ہے جس کے معنیٰ " ناپاک " کے ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں سے ہر ایک شی حرام ہے اور کسی شی کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔

۱۰- نجاست حقیقیہ کا دھوون: (غسالہ Slop) نجاست حقیقیہ کو جس پانی سے صاف کیا جائے تو وہ پانی (دھوون) بھی ناپاک ہوجاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دھوون (غسالہ) کی دو اقسام ہیں۔ ایک نجاست حقیقیہ کا دھوون اور دوسرا نجاست حکمیہ (حدث) کا دھوون۔ ان میں سے جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے، تو اس سے مراد وہ پانی ہے کہ جس سے حقیقی نجاست کو تین بار دھویا جائے۔ تو ان تینوں دفعہ دھونے سے جو پانی نیچے گرے گا، وہ پانی ناپاک ہوگا، وجہ یہ ہے کہ نجاست اس پانی میں منتقل ہوجاتی ہے، اس لیے کہ ان میں سے کوئی پانی نجاست سے خالی نہیں ہوتا جس سے وہ پانی لازمی طور پر ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور ان تینوں دفعہ کے دھوون کا حکم یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں نیز اگر وہ پانی کسی کپڑے کو لگ جائے، تو اس سے نماز ادا کرنا درست نہیں۔ یہاں تک تو کسی کو اختلاف نہیں۔ "البتہ جہاں تک اس شے کے پاک ہونے کا تعلق ہے کہ جس شی کو وہ استعمال شدہ پانی

---

[۱] المائدہ - ۹۔

پہنچا ہو، تو اس کے حکم کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ جو پانی استعمال کیا گیا ہے۔ اگر وہ پانی کسی شی کو لگ جائے، تو اس سے وہ کپڑا وغیرہ اس وقت تک پاک نہ ہو گا، تاوقتیکہ اس کو نچوڑا اور اس کے بعد مزید دو مرتبہ نہ دھویا جائے اور دوسری مرتبہ استعمال شدہ پانی کسی شی کو لگنے کی صورت میں نچوڑنے کے بعد ایک اور مرتبہ دھونے سے کپڑا پاک ہوتا ہے۔ اور تیسری بار استعمال کردہ پانی سے نچوڑنے کے بعد کپڑا پاک ہو جاتا ہے اس لیے کہ پہلے کپڑے کے متعلق بھی استعمال شدہ پانی کا یہی حکم تھا۔ لہٰذا اس کے دھون کے ساتھ دھلے ہوئے کپڑے کا بھی یہی حکم ہو گا۔ انہوں نے اس کو پانی کے اس ڈول پر قیاس کیا ہے کہ جو ناپاک کنویں سے نکال کر پاک کنوئیں میں ڈال دیا جائے، کہ اس صورت میں دوسرا کنواں بھی اسی طرح پاک ہو گا کہ جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوتا ہے اس طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

اس ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اس حقیقی نجاست کے دھون سے پینے اور پاکی حاصل کرنے کے علاوہ کسی اور صورت میں فائدہ حاصل کرنا، مثلاً اس سے مٹی کو بھگونا، یا جانوروں کو پلانا جائز ہے یا نہیں؛ اگر تو نجاست کی بنا پر اس پانی کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے۔ تو اس سے انتفاع Utilization جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس میں تغیر پیدا ہو گیا تو اس سے یہ ثابت ہو اگر اس پانی پر نجاست غالب ہے، لہٰذا اب یہ پانی پیشاب کی مانند ہو گیا اور اگر اس میں مذکورہ اقسام کی تبدیلی واقع نہ ہو، تو انتفاع جائز ہے، اس لیے کہ تغیر نہ ہونے سے یہ ظاہر ہوا کہ پاک پانی پر نجاست غالب نہیں ہے اور مختصراً یہ کہ جو پانی نجس العین نہ ہو، اس سے استفادہ کرنا جائز ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ قیاس کیا گیا ہے کہ جب چوہا گھی میں گر کر مر جائے تو اگر وہ گھی جما ہوا ہو، تو چوہے اور آس پاس کے گھی کو پھینک دیا جائے اور باقی گھی کو کھا لیا جائے اور اگر گھی پگھلا ہوا ہو تو اس کو بیچنا جائز ہے۔ تاہم بیچنے والے کو چاہیئے کہ بیچتے وقت اس کا یہ عیب بیان کر دے۔ پھر اگر اس نے یہ عیب بیان نہ کیا اور اس کو یونہی بیچ دیا۔ بعد میں مشتری (خریدار) کو پتہ چلا تو اسے اس گھی کو رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہو گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس گھی کے ساتھ نہ انتفاع جائز ہے اور نہ اس کا بیچنا جائز ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "آپؐ سے پوچھا گیا کہ اگر گھی میں چوہا مر جائے۔ تو اس گھی کا کیا حکم ہے؛ تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر وہ گھی جما ہوا ہو تو چوہے کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دیا جائے اور باقی گھی کھا لیا جائے اور اگر وہ پگھلا ہوا ہو۔ تو اس کو بہا دیا جائے، اور اگر اس سے استفادہ کرنا جائز ہوتا، تو آپؐ اس کو گرانے کا حکم نہ دیتے۔ علاوہ ازیں وہ ناپاک ہے، لہٰذا شراب کی طرح نہ اس سے انتفاع جائز ہے اور نہ اس کو بیچنا درست ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چوہے کے متعلق پوچھا گیا، جو گھی میں گر کر مر جائے، تو آپؐ نے فرمایا کہ چوہے اور اس کے آس پاس جو گھی ہو، تو اسے پھینک دیا جاتے۔ اور باقی گھی کھا لیا جائے، پوچھا گیا، کہ یا رسول

اللہ اگر گھی پگھلا ہوا ہو۔ تو کیا کیا جائے، فرمایا اس کو نہ کھاؤ، البتہ اس سے تم فائدہ اٹھا سکتے ہو؛ یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔ علاوہ ازیں جمے ہوئے گھی میں چونکہ صرف آس پاس والا گھی چوہے کے ساتھ مس ہوتا ہے، جب کہ پگھلے ہوئے گھی میں سارا گھی اس کے ساتھ مس ہوتا ہے، لہٰذا سارے کا سارا گھی ناپاک ہو جائے گا اور ناپاک شی کا کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ ایسی شی کے ساتھ جو شی نجس العین نہ ہو انتفاع جائز ہے، جیسے مثلاً ناپاک کپڑا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں جو جمے ہوئے گھی کی صورت میں آس پاس کے گھی کو اور پگھلے ہوئے ہونے کی صورت میں تمام گھی کو گرانے کا حکم ہے، تو وہ محض اس کے کھانے کی حرمت پر محمول ہے، کیونکہ گھی کا زیادہ تر استعمال کھانے ہی کے لیے ہوتا ہے۔ جمے ہوئے اور پگھلے ہوئے گھی کے مابین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اس جگہ کو گول دائرے کی شکل میں کاٹا جائے تو وہ گھی فوراً ہی برابر نہ ہو جائے، تو وہ گھی جما ہوا ہوگا اور اگر وہ فوراً برابر ہو جائے، تو وہ گھی پگھلا ہوا شمار ہوگا۔

اور اگر اس ناپاک گھی کے ساتھ کسی چمڑے کو داغا گیا ہو، تو اس کو دھو لینا چاہیئے، پھر اگر وہ چمڑا نچوڑا جا سکتا ہو، تو تین بار دھو کر اس کو نچوڑ دیا جائے اور اگر وہ نچڑ نہیں سکتا، تو امام محمدؒ کے ہاں وہ کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتا، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ خشک کیا جائے تو پاک ہو جائے گا۔ اس اصول پر اور بہت سے مسائل اخذ کئے گئے ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

ب۔ مستعمل پانی: اور جہاں تک نجاست حکمیہ کے دھوون (مستعمل پانی) کا تعلق ہے۔ تو ظاہر روایت کے مطابق اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ ظاہر روایت میں اس کے پاک یا ناپاک ہونے کا کوئی ذکر نہیں۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے فرماتے ہیں کہ وہ پاک (طاہر) تو ہے، لیکن ذریعہ طہارت (مطہر) نہیں۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے اور یہ قول باقی تمام اقوال کی نسبت زیادہ مشہور ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس کی ناپاک ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ مگر دونوں کی روایات میں فرق ہے حسن بن زیاد کی روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ وہ پانی نجس نجاست غلیظہ ہے جس کی ناپاکی ایک درہم تک معاف ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام صاحبؒ سے اس کے نجاست خفیفہ ہونے کی روایت کرتے ہیں جس کی ناپاکی واضح ہونے تک معاف ہوتی ہے امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر استعمال کنندہ پہلے سے حالت وضو میں ہو، تو پانی پاک بھی ہے اور ذریعہ طہارت بھی اور اگر وضو کنندہ "حالت حدث" میں ہو، تو پانی پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت (طہور) نہیں ہو سکتا۔ یہی امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ایک قول ہے امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں طاہر بھی ہے اور ذریعہ طہارت (طہور) بھی۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے پھر ہمارے مشائخ بلخ نے" اس اختلاف کو یوں بیان کیا ہے کہ "مستعمل پانی (Used water) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک۔ مگر غیر طہور ہے

جب کہ عراقی مشائخ نے اختلاف کی وضاحت نہیں کی، بلکہ یہ کہا ہے کہ مستعمل پانی ہمارے ائمہ کے نزدیک پاک ہے، مگر ذریعۂ طہارت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ قاضی ابوحازم العراقی کہا کرتے تھے کہ ہمیں امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام ابوحنیفہؒ سے ثابت نہیں۔ یہ تو محض ماوراء النہر کے فقہاء کا اختیار کردہ مسلک ہے۔ جو ائمہ اس پانی کو طہور (ذریعۂ طہارت) قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں آپ فرماتے ہیں۔

الماء طہور لا ینجسہ شی الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ۔

پانی ذریعۂ طہارت ہے۔ اسے کوئی شی ناپاک نہیں کر سکتی تاوقتیکہ اس کا رنگ یا اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو جائے۔

اور پانی کے استعمال کے باوجود اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں یہ پاک پانی ہے۔ جو ایک پاک عضو سے مس ہوا ہے، لہٰذا یہ ناپاک نہیں ہو سکتا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے پاک پانی سے کوئی پاک کپڑا دھویا جائے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ پانی پاک عضو سے مس ہوا ہے، یہ ہے کہ بے وضو شخص کے اعضاء حقیقی اور حکمی طور پر پاک ہوتے ہیں حقیقی طور پر اس طرح کہ ان اعضاء پر کوئی مادی نجاست موجود نہیں ہے۔ اور حکمی طور پر اسلیے کہ ہمیں ایک روایت ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ مدینہ منورہ کی گلیوں میں پھر رہے تھے، کہ حضرت حذیفہؓ بن الیمان آپؐ کو سامنے سے آتے دکھائی دیتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مصافحہ کرنا چاہا، مگر انہوں نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ اور کہا کہ یا رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں، تو آپؐ نے فرمایا کہ "مؤمن کبھی ناپاک نہیں ہوتا"، اور یہ روایت بھی ملتی ہے کہ آپؐ نے ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے فرمایا: کہ "مجھے یہ خمیر کرنے کا برتن پکڑا دو"، حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں حائضہ ہوں، آپؐ نے فرمایا کہ حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے"۔ اسی بنا پر اگر کسی شخص نے وضو یا جنبی شخص کو اٹھا رکھا ہو۔ تو اس کی نماز درست ہے۔ حالانکہ نجاست کے حامل کی نماز درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا پسینہ اور اس کا جھوٹا پانی بھی پاک ہے۔ تو جب بے وضو شخص کے اعضاء پاک ہیں، تو وہ پانی جو ان کے ساتھ مس ہوا ہے، وہ بھی ضرورۃً پاک ہوگا، اس لیے کہ طاہر پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں کوئی ناپاکی نہ منتقل ہو جائے جب کہ دھوئے جانے والے اعضاء میں بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے، لہٰذا وہ پانی بدستور پاک رہے گا۔ امام محمدؒ اسی دلیل سے مستعمل پانی کی طہارت ثابت کرتے ہیں، مگر اس کے ساتھ وہ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں، کہ اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہم نے نماز ادا کرنے کے لیے پانی محض اظہار اطاعت یا تعمیل حکم کے طور پر استعمال کیا ورنہ یہ حکم ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اس لیے کہ پہلے سے بظاہر پاک شی کو پاک کرنا محال ہوتا ہے۔ اور شریعت میں ہمیں اس مقصد کے لیے ایسا مطلق (صاف) پانی استعمال کرنے کا حکم ملا ہے جس میں کوئی گندگی (خبث) یا جواز نماز سے مخالفت کا کوئی مفہوم نہ پایا جاتا ہو۔ اور مستعمل پانی میں ان دو معانی

میں سے ایک معنی موجود ہے؛ امام محمدؒ کے مسلک پر اس طرح کہ جب وضو نماز ادا کرنے کے لیے کیا جائے تو اس کے ساتھ ثواب حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک پانی اس وقت پلید ہوتا ہے جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے اور احادیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وضو نمازی کے گناہوں کے ازالے کا سبب ہوتا ہے تو یوں گناہوں کا ازالہ ہو کر پانی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس پانی میں ایک طرح کی گندگی (خبث) پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے وہ مال جسے زکوٰۃ کے طور پر صدقہ کیا جائے۔ اسی لیے اس کو "لوگوں کا دھوون" (غسالۃ الناس) کہا جاتا ہے۔ امام زفرؒ کے قول پر اس طرح کہ پانی میں ایک ایسا مفہوم یعنی حدث پیدا ہو چکا ہے جو جواز نماز کے لیے مانع ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک پانی اس وقت مستعمل ہوتا ہے جب وہ ازالہ حدث کے لیے زیر استعمال لایا جائے۔ ان کے نزدیک حدث کی ناپاکی بدن سے پانی میں منتقل ہو گئی۔ پھر یہ گندگی (خبث) اور حدث اگرچہ دونوں کسی خاص مقام کی صفات ہیں اور یہ صفات منتقل نہیں ہوا کرتیں لیکن یہ دونوں حالتیں حکماً اس نجس عین (مادی نجاست) کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متصل نہیں ہوا لیکن چونکہ دونوں حالتیں حکماً اس نجس عین (مادی نجاست) کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متصل ہو۔ اور چونکہ مادی اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں۔ تو اسی طرح وہ شی بھی جو شرعی لحاظ سے ان کے ساتھ ملحق ہو، منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے تو جب مستعمل پانی میں یہ دو معانی ایسے پیدا ہو گئے، تو وہ مطلق پانی کے حکم میں رہے گا۔ لہٰذا شرعی حکم فقط اپنی اصل (صاف پانی) تک ہی محدود رہے گا جس کے لیے وہ وارد ہوا ہے۔ کیونکہ جو شرعی احکام عقل سے بالاتر ہوتے ہیں وہ منصوص علیہ مقام تک ہی محدود رہتے ہیں اور وہ اپنے اصل مقام سے تجاوز نہیں کرتے۔ الا یہ کہ اگر دوسری شی ہر پہلو سے اسی کے حکم میں ہو، تو الگ بات ہے اور یہاں ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے نجاست (ناپاکی) والی روایت کی دلیل آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ فرماتے ہیں:

لا یبولنّ احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلنّ فیہ من جنابۃٍ ۔	تم میں سے کوئی بھی کھڑے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسل جنابت کرے۔

اس روایت میں آپؐ نے قلیل پانی میں غسل کرنے سے منع فرمایا۔ قلیل اس لیے کہ ہمارا اجماع ہے کہ کثیر پانی میں غسل کرنا حرام نہیں ہے۔ تو اگر قلیل پانی، غسل کے پانی سے نجس نہ ہوتا ہو تو اس ممانعت کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ کسی پاک شی کو پاک شی میں ڈالنا حرام نہیں ہے۔ البتہ پاک شی کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ لہٰذا لامحالہ یہ ممانعت غسل کے ساتھ پاک پانی کو ناپاک کرنے کی بنا پر ہے جس کا اقتضا اس پانی کا ناپاک ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہو سکتا ہے یہ ممانعت اسی بنا پر ہو کہ بلاضرورت پانی کو غیر مطہر نہ کیا جائے، جو حرام ہے۔ کیونکہ ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں کہ پانی غیر مطہر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اس میں کوئی غیر مطہر شامل کر اس پر غلبہ پا لے۔ جیسے مثلاً عرق گلاب اور دودھ وغیرہ۔ اور اگر اختلاط شدہ

شی غالب کے بجائے مغلوب ہو تو پھر وہ پانی غیر مطہر نہیں ہوتا اور یہاں پر مستعمل پانی، جو بدن سے مس ہو چکا ہے بلاشبہ غیر استعمال شدہ کی نسبت کم ہے۔ لہٰذا وہ غیر مطہر بھلا کس طرح ہو سکتا ہے۔ البتہ جب کوئی نجس شی پاک شی سے ملے تو اگرچہ وہ نجس شی پاک شی پر غالب نہ بھی ہو، تب بھی وہ اسے ناپاک بنا دیتی ہے، کیونکہ وہ پاک شی کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہے کہ ان کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ ساری شی ناپاک ہو جائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ غسل کی ممانعت اسی بنا پر ہے۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ممکن ہے یہ ممانعت اس بنا پر ہو، کہ جنبی شخص کے اعضاء پر کچھ نہ کچھ حقیقی نجاست ضرور ہوتی ہے جس سے قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ہم جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حدیث مطلق ہے، لہٰذا اسے اس کے اطلاق پر محمول کرنا ضروری ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غسل سے یہ ممانعت مسنون طریقۂ غسل پر محمول ہوگی، کیونکہ یہی غسل مسلمانوں کے مابین متعارف و متداول ہے اور مسنون طریقۂ غسل کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ غسل کرنے سے قبل جسم سے نجاست کو دور کر دیا جائے۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ بدن پر موجود نجاست حقیقیہ پانی میں ڈالنے سے ممانعت تو کھڑے پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت کے ضمن میں پہلے ہی آ چکی ہے، لہٰذا لازماً اس ممانعت کو مسنون طریقے کے مطابق، غسل کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ شارع کی گفتگو کو بے فائدہ تکرار سے بچایا جا سکے۔ مزید برآں مستعمل پانی سے سلیم طبائع کراہت محسوس کرتی ہیں، لہٰذا یہ بھی ارشاد خداوندی: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (اور وہ نبی ان پر گندی اشیاء کو حرام کریں گے) کے تحت حرام ہوگا۔ اور جس شی کی حرمت اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو، وہ اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ نیز امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص سفر میں ہو۔ اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو، جو اس کے وضو کے لیے کافی ہو سکتا ہو، مگر اسے اپنے متعلق پیاس کا خطرہ ہو، تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے اور اگر پانی استعمال کے باوجود پاک و طاہر رہتا، تو اس کے لیے تیمم کرنا کبھی مباح نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ وضو کرتا اور وضو کا دھوون کسی صاف برتن میں جمع کرتا رہتا، اور اس پانی کو پینے کے لیے اپنے پاس محفوظ رکھ لیتا۔

اس پانی میں نجاست کا مفہوم دو طرح بیان کیا جا سکتا ہے: اولاً خاص طور پر محدث کے متعلق اور ثانیاً دونوں صورتوں کے متعلق۔ محدث کے متعلق اس طرح کہ "حدث" بدن سے کسی نجس شی کے خارج ہونے کا نام ہے، اس سے جسم کا کچھ حصہ حقیقی طور پر اور باقی کا بدن معنوی طور پر پلید ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہمیں غسل اور وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا نام تطہیر (حصول طہارت) رکھا گیا اور اگر کوئی شی پہلے سے طاہر ہو۔ تو اس کے پاک کرنے کے کوئی معنی نہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا نام جو تطہیر رکھا گیا تو وہ اس کی معنوی نجاست کو دور کرنے کی بنا پر رکھا گیا ہے، اسی لیے نماز کی ادائیگی۔ جو ایک طرح تعظیم الٰہی کا ایک طریقہ ہے محدث کے لیے جائز نہیں ہے اور اگر وہ نجاست مانع نماز نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ بے وضو شخص کے اعضا پر ایک معنوی قسم کی نجاست پائی جاتی ہے۔ تو جب وہ وضو کرتا ہے۔ تو وہی معنوی نجاست پانی میں منتقل ہو جاتی ہے، لہٰذا اس سے پانی معنوی اور حکمی طور پر نجس ہو جاتا ہے اور پلیدی کبھی کبھار حقیقی ہوتی ہے اور کبھی کبھار حکمی۔

مثلاً شراب. ثانیاً اس طرح کہ جیسے ہم نے اوپر ذکر کیا کہ وضو کرنے سے گناہوں کی پلیدی اور خباثت زائل ہو جاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے مثلاً شراب میں اگر پانی مل جائے۔ تو وہ اسے پلید کر دیتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا پھر امام ابو یوسفؒ اس کو عموم بلوی (عوام کے بکثرت ابتلاء کی بنا پر نجاست خفیفہ (ہلکی) قرار دیتے ہیں؛ کیونکہ اس سے کپڑوں کو بچانا مشکل ہوتا ہے اور اس لیے بھی کہ یہ محل اجتہاد ہے لہٰذا انہوں نے تخفیف کے لیے اس میں خفیف پلیدی کا حکم ثابت کیا ہے۔ جب کہ حسن بن زیادؒ اسے شدید نجاست (غلیظہ) قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حکمی نجاست ہے اور حکمی نجاست حقیقی نجاست سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقی نجاست کی تھوڑی مقدار معاف ہے مگر حکمی نجاست کا تھوڑے سے تھوڑا حصہ بھی قابل معافی نہیں۔ اسی بنا پر مسجد میں وضو کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ، کے نزدیک مکروہ ہے[1]، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والے کے جسم پر کوئی گندگی وغیرہ نہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں امام محمدؒ اپنے اصول پر قائم رہے کہ وہ پانی پاک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے اصول کو اختیار کیا کہ وہ ناپاک ہے۔ رہے امام ابو حنیفہؒ تو نجاست کی روایت کی بنا پر تو ان کا مسلک ثابت کرنا کوئی مشکل نہیں۔ البتہ طہارت (پاک ہونے) کی روایت کی بنا پر اس لیے کہ اس پانی سے طبعاً کراہت ہوتی ہے لہٰذا اس سے مسجد کو پاک و صاف رکھنا۔ اسی طرح لازم ہے جس طرح رینٹ اور بلغم وغیرہ سے مسجد کی صفائی لازم ہے۔

یہ استعمال شدہ پانی اگر قلیل پانی کے ساتھ مل جائے۔ تو بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں رہتا۔ اگرچہ مستعمل پانی کم ہی ہو، لیکن یہ رائے فاسد ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ پانی پاک ہے اور وہ مطلق پانی پر غالب بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا وہ اسے اس کی صفت طہوریت (ذریعہ طہارت بننے) سے مانع نہ ہوگا، جیسے مثلاً دودھ کا یہی حکم ہے — امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اتنا تھوڑا پانی کہ جس سے بچنا ممکن نہ ہو، قابل معافی ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب تھوڑے مستعمل پانی کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں؛ اور حضرت حسن البصریؒ سے کم مقدار میں مستعمل پانی کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا کہ کون شخص وضو کے تحت پانی کو چھینٹے سے روک سکتا ہے اور وضو کے وقت تو اس کے از خود چھینٹے اڑتے ہیں اور یہ پانی خود بخود پھیلتا ہے۔ گویا انہوں نے اشارۃً یہ کہا ہے کہ اس کی قلیل مقدار سے بچنا مشکل ہے۔ لہٰذا وہ قابل معافی ہوگی۔ البتہ اگر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو بچنا مشکل نہیں لہٰذا وہ قابل معافی نہ ہوگا۔ پھر کثیر مقدار امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہے جو مطلق پانی پر غالب آ جائے، اور شیخینؒ کے نزدیک اتنی کہ برتن میں پانی کے قطرے گرتے ہوئے واضح طور پر نظر آئیں۔

اور جہاں تک استعمال کی حالت اور مستعمل پانی کی تشریح کا تعلق ہے۔ تو اس کی بابت ہمارے

---

[1] یہ حکم اس وقت ہے، جب مساجد میں الگ سے وضو خانہ نہ ہو، بلکہ مسجد میں بیٹھ کر وضو کرنا پڑے۔ تاہم اگر اس کے لیے جگہ مخصوص ہو۔ تو وہاں وضو کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ یایں ہمہ گھر سے وضو کر کے جانا بہر حال افضل ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں: کہ مستعمل پانی وہ ہے۔ جو بدن سے گرے اور کسی ایک جگہ میں جمع ہو جائے۔
اور الفتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ پانی جب بدن سے گرے تو وہ اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا۔
تاوقتیکہ وہ زمین پر یا برتن میں نہ گر جائے۔ یہی حضرت سفیان ثوریؒ کا بھی مسلک ہے۔ ہمارے
نزدیک جب تک وہ پانی اس عضو پر رہے جس کی طہارت کے لیے اسے استعمال کیا جا رہا ہو،
تو اس وقت تک وہ مستعمل نہیں ہوتا۔ اور جب وہ اس عضو سے نیچے گر جائے، تو خواہ وہ زمین یا برتن
میں ٹھیرے یا نہ ٹھیرے۔ بہرحال وہ مستعمل ہے۔ اس لیے کہ الاصل" میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر
کسی نے اس پانی کے ساتھ سر کا مسح کیا۔ جو اس نے اپنی داڑھی سے حاصل کیا تھا۔ تو مسح جائز نہ ہوگا
خواہ وہ پانی زمین پر ٹھیرا ہو یا برتن میں۔ اسی طرح موزوں پر مسح کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح
کیا مگر اسکے باوجود اسکے ہاتھ میں کچھ تری رہ گئی تو اس نے اس کے ساتھ سر پر مسح کیا۔ تو جائز نہ ہوگا۔ وجہ یہ بیان کی گئی ہے۔
کہ اس پانی کے ساتھ وہ ایک مرتبہ مسح کر چکا ہے؛ تو اس مقام پر بھی اس کے مستعمل ہونے کا اشارہ
ملتا ہے۔ خواہ وہ زمین پر گرے یا برتن میں۔ فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کیا اور پاؤں
میں کوئی خشک جگہ رہ گئی، اور اس نے کسی اور عضو سے تری لے کر اس سے اس جگہ کو تر کر لیا تو
جائز نہ ہوگا، اگرچہ اس پانی کا زمین پر گرنا متحقق نہیں ہوا، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ہمارا بیان کردہ
مؤقف ہی درست ہے۔

حضرت سفیان ثوریؒ نے اپنے موقف کی تائید میں حسب ذیل چند مسائل کے ساتھ استدلال
کیا ہے، جن کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ ان سے انکے مسلک کی تائید ہوتی ہے:

(۱) اگر کوئی شخص وضو یا غسل کرے۔ اور اس کے ہاتھ پر کوئی خشک جگہ رہ جائے، تو وہ وضو میں اسی
عضو سے۔ یا غسل میں کسی اور رطوبت سے اس خشک جگہ کو بھگو لے تو جائز ہوگا۔

(۲) اگر کوئی شخص وضو کرے اور اس کی ہتھیلی میں کوئی تری رہ جائے۔ تو اس نے اسی کے ساتھ سر
پر مسح کر لیا، تو درست ہوگا؛ اگرچہ وہ پانی اس عضو سے جس کے لیے اس کو استعمال کیا گیا ہو
نیچے ٹپک رہا ہو، اس لیے کہ وہ کسی جگہ ابھی ٹکا نہیں تھا۔

(۳) اسی طرح اگر کسی نے اپنے اعضاء کو اپنے رومال کے ساتھ پونچھا، کہ رومال اتنا تر ہو گیا، کہ وہ
بالکل بھیگ گیا یا اعضائے وضو سے پانی کے قطرے ٹپکے کہ جس سے کپڑا کثیر مقدار میں بھیگ
گیا، تو اس رومال یا اس کپڑے کے ساتھ اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر پانی کے اس سے
الگ ہونے کے بعد پانی کے مستعمل ہونے کا فتویٰ دیا جاتا۔ تو نماز جائز نہ ہوتی۔ ہماری دلیل یہ
قیاس ہے کہ پانی جیسے ہی اعضائے وضو سے مس ہوتا ہے، تو وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ
ہم سطور بالا ذکر کر آئے ہیں، کہ پانی کے مستعمل ہونے کا کوئی ایک سبب یعنی "ازالۂ حدث"
یا حصول ثواب کے لیے اس کا استعمال پایا گیا ہے۔ اور یہ مقصد پانی کے ساتھ مس ہوتے
ہی حاصل ہو جاتا ہے۔ پس مناسب تو یہ تھا۔ کہ ہر عضو کے ہر حصے کے لیے الگ الگ پانی
لیا جاتا، مگر اس میں بہت حرج ہوتا، لہٰذا شریعت نے ایک عضو میں حالت استعمال کا حقیقی یا

حکمی طور پر اعتبار کرتے ہوئے، دفع حرج کے لیے اس پابندی کو ساقط کر دیا ہے، جیسے حالتِ جنابت میں مزورۃً یہی حکم ہے، تو جب عضو سے وہ پانی نیچے گرا، تو تب ضرورت پوری ہو گئی لہٰذا قیاس کے تحت بھی اس کے لیے مستعمل ہونے کا حکم ثابت ہو گا ۔ یہ تو پہلے مسئلہ کا جواب تھا۔ رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق حاکم الجلیل فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے: اگر تو اس نے اس پانی کو کسی عضو کے لیے استعمال نہ کیا ہو، تو مسح درست ہوگا۔ اور اگر اس کو استعمال کیا گیا ہو، تو مسح درست نہ ہوگا تاہم اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ مسح بہر صورت جائز ہوگا۔ اگرچہ اس نے اسے کسی عضو کے دھونے میں استعمال کیا ہو، کیونکہ اس نے اعضاء دھونے کا فرض اس پانی کے ساتھ ادا کیا ہے، جو اس کے اس عضو پر بہایا گیا ہے، نہ کہ محض بچی ہوئی تری کے ساتھ۔ لہٰذا یہ تری استعمال شدہ نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے اگر کسی نے اس پانی کو موزوں پر مسح کے لیے استعمال کیا ہو، پھر وہ اسی پانی کے ساتھ سر پر مسح کرلے، تو وہ جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اسی تری کے ساتھ مسح کا فرض ادا کر چکا ہے۔ اور الحاکم کی بیان کردہ تفصیل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ رہا تیسرا مسئلہ، تو اگر کسی شخص نے رومال کے ساتھ کسی عضو کو صاف کیا یا اس کے جسم سے پانی کے قطرے کسی کپڑے کو تر کر دیں۔ تو وہ پانی بلاشبہ مستعمل ہے لیکن یہ پانی جواز نماز کے لیے مانع نہیں۔ اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک تو ویسے ہی پاک ہوتا ہے۔ اور یہی قول مختار ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگرچہ یہ پانی نجس ہے، لیکن ضرورت کے تحت اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اور جہاں تک پانی کے مستعمل ہونے کے سبب کا تعلق ہے، تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک پانی دو باتوں میں سے ایک کی وجہ سے مستعمل ہو جاتا ہے یعنی یا تو ازالۂ حدث کے لیے اسے بہایا گیا ہو، یا حصول ثواب کے لیے۔ امام محمدؒ کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستعمل ہوتا ہے، کہ جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال میں لایا گیا ہو۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ ازالۂ حدث نہ کیا جائے، یہ اختلاف صریح الفاظ میں ان سے منقول نہیں۔ البتہ ایسے مسائل منقول ہیں کہ جن سے اسی اصول کا پتہ چلتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس سے ادائے نماز کی ایک رکاوٹ دور ہوتی ہے اور پانی استعمال کرنے کی دونوں صورتوں میں ہی فطرت سلیمہ اس سے کراہت محسوس کرتی ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے حصول ثواب، مثلاً مقررہ نماز، نماز جنازہ کی ادائیگی، دخول مسجد، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کے لیے وضو کیا، تو اگر وہ پہلے بے وضو تھا، تو اب وضو کرنے سے پانی بغیر کسی اختلاف کے مستعمل ہو جائیگا۔ کیونکہ اس میں دونوں اسباب یعنی ازالۂ حدث اور حصول ثواب پائے گئے ہیں اور اگر وہ پہلے محدث (بے وضو) نہ ہو۔ تو وہ پانی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ اگر وضو کے اوپر سے وضو کیا جائے تو یہ مد نور علیٰ نور ہونے کی بنا پر حصول ثواب کا ذریعہ ہوتا ہے مگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پانی "مستعمل" نہ ہوگا، کیونکہ اس سے ازالۂ حدث نہیں ہوا اور اگر کسی نے وضو اور

غسل محض ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے کیا ہو، تو اگر وہ پہلے سے محدث تھا، تو امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ پانی "مستعمل" ہو جائیگا۔ کیونکہ اس سے ازالۂ حدث ہو گیا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے حصول ثواب کی نیت نہیں پائی گئی اور اگر وہ محدث نہ ہو تو پانی باوجود اصولوں میں بنیادی اختلاف کی متفقہ طور پر سب کے نزدیک مستعمل قرار نہ پائے گا۔

اگر کسی نے کسی مخصوص قسم کے پانی، مثلاً عرق گلاب وغیرہ، سے وضو کیا۔ تو وہ بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس سے ازالۂ حدث کا سبب پایا گیا ہے اور نہ ہی حصول ثواب کا مقصد پورا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے پاک اشیاء، مثلاً نباتات، پھل، برتنوں اور پتھروں وغیرہ کو پانی سے دھویا، یا کسی شخص نے اپنا ہاتھ مٹی یا میل کچیل کی بناپر دھویا، یا عورت نے اپنا ہاتھ آٹا یا مہندی وغیرہ صاف کرنے کے لیے دھویا یا کوئی اور اسی قسم کی صورت پائی گئی۔ تو تب بھی پانی مستعمل نہ ہوگا جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر کسی نے کھانا کھانے کے لیے یا اس سے فراغت کے بعد سنت کی تعمیل میں اپنے ہاتھ دھوئے تو اس صورت میں پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سنت کو قائم کرنا کار ثواب ہے، اور اس موقع کے لیے فرمان نبوی ہے۔

الوضوء قبل الطعام برکة وبعده ینفی اللمم۔ — وضو (ہاتھ دھونا) کھانے سے قبل ذریعہ برکت ہے اور کھانے کے بعد میل دور کرنے کا ذریعہ۔

اگر کسی نے اعضائے وضو کو تین تین بار دھو کر وضو کیا۔ پھر اس نے مزید اعضاء کو دھونا شروع کر دیا، تو اگر اس سے اس کا ارادہ نیا وضو کرنے کا ہو، تو پانی مستعمل قرار پائے گا، وجہ ہم اوپر بیان آئے ہیں اور اس نے پہلے وضو پر اضافہ کرنے کے لیے اعضا کو مزید دھویا ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ اضافی پانی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ تین سے زیادہ بار دھونا صریحاً نص میں تجاوز ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ مستعمل قرار پائے گا۔ اس لیے کہ وضو کرنے کے لیے وضو پر اضافہ بھی وضو ہی ہے اور یہ حصول ثواب کا ذریعہ ہے، لہٰذا وہ پانی "مستعمل" قرار پائے گا۔

اگر کسی جنبی شخص یا حائضہ نے غسل سے پہلے برتن میں ہاتھ ڈالا، جب کہ اس کے ہاتھ پر کوئی گندگی نہ ہو، یا اس نے اس برتن سے لے کر پانی پیا، تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے اصول کے مطابق قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ پانی فاسد ہو جائے گا، مگر استحسان کا اقتضاء یہ ہے کہ وہ پانی فاسد نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے ہی اس نے پانی میں اپنا ہاتھ داخل کیا، تو اس کے ہاتھ سے حدث کا ازالہ ہو گیا اور اس طرح پانی پینے کی صورت میں اس کے ہونٹ پانی سے مس ہوتے ہی حدث سے پاک ہو گئے، لہٰذا پانی

مستعمل ہو جائے گا۔ جب کہ استحسان کی بنیاد ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت پر ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ وہ "حائضہ ہونے کی حالت میں برتن سے منہ لگا کر پانی پی لیا کرتی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی برتن کو منہ لگا کر پانی نوش فرماتے تھے۔ اور اکثر آپ حضرت عائشہ ہی کی جگہ مشکیزے منہ کر رکھ کر پانی پیا کرتے تھے،" علاوہ ازیں حدث، جنابت اور حیض کے "اثرات سے بچنا مشکل ہے اور لوگوں کو وضو اور غسل کرنے اور پانی پینے کی اکثر حاجت رہتی ہے۔ اور ہر شخص علیحدہ علیحدہ برتن نہیں رکھتا۔ کہ جس سے وہ پانی پی سکے، للذا وہ گھڑی برتن میں ہاتھ ڈالنے، یا برتن کے ساتھ منہ لگانے پر مجبور ہوتے ہیں، اگر ہاتھ اور ہونٹ کی نجاست کا اعتبار ساقط نہ ہو، تو لوگوں کو سخت تنگی کا سامنا کرنا پڑے یہاں تک کہ اگر وہ اپنی ٹانگ کو پانی میں داخل کر دے۔ تو سارا پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ برتن میں ٹانگ داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اسے کنوئیں میں ڈال دے۔ تو پانی خراب نہ ہوگا امام ابو یوسفؒ نے الامالی میں یہی بیان کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ڈول وغیرہ کی تلاش کے لیے اس کی ضرورت اکثر پیش آتی رہتی ہے۔ للذا یہ قابل عفو ہوگا اور اگر اس نے برتن میں ہاتھ اور پاؤں کے علاوہ کوئی اور حصہ داخل کیا تو پانی خراب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہاں اس کی ضرورت نہیں۔

اسی بنیاد پر یہ مسئلہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کنوئیں میں کوئی جنبی شخص ڈول کی تلاش کے لیے داخل ہو گیا اور اس کی نیت غسل کرنے کی نہ ہو، اور اس کے بدن پر نجاست حقیقیہ بھی موجود نہ ہو، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کنوئیں میں داخل ہونے والا یا تو پاک بدن ہوگا یا ناپاک بدن جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ اسکے بدن پر حقیقی یا حکمی کوئی نجاست موجود ہو، مثلاً جنابت یا حدث ان میں سے ہر ایک کی پھر دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ڈول کی تلاش کے لیے کنوئیں میں داخل ہوا ہوگا اور یا پھر محض ٹھنڈک حاصل کرنے کی خاطر، یا غسل کرنے کے لیے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو حکم ہیں: ایک کنوئیں کا اور دوسرا داخل ہونے والے شخص کا: اگر داخل ہونے والا پاک ہو، اور وہ ڈول کی تلاش یا ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے کنوئیں میں داخل ہوا ہو۔ تو کنوئیں کا پانی بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے حصول ثواب کی نیت ہو گئی۔ البتہ اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک مستعمل نہ ہوگا۔ کیونکہ ازالۂ حدث نہیں ہوا۔ لیکن بہر حال دونوں صورتوں میں داخل ہونے والا شخص پاک ہو گیا۔ اور اگر کنوئیں میں داخل ہونے والا ناپاک ہے۔ پھر اگر اس کے بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ موجود ہو، خواہ وہ جنبی ہو یا نہ ہو، تو اگر اس نے تین کنووں یا اس سے زیادہ میں غوطہ لگایا۔ تو وہ پہلے اور دوسرے سے کنوئیں تو بالاجماع پاک ہو کر نہیں نکلے گا۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تیسرے کنوئیں سے پاک وصاف ہو کر نکلے گا، مگر تینوں کنووں کا پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن ان میں سے ہر ایک کی ناپاکی میں فرق ہوگا: جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تینوں کنووں کا پانی بھی ناپاک اور آدمی بھی بدستور ناپاک، خواہ اس نے ان میں ڈول تلاش کرنے کے "غوطہ لگایا ہو، یا محض ٹھنڈک حاصل کرنے یا غسل کے لیے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے ڈول کی تلاش کے لیے غوطہ لگایا ہو۔ یا ٹھنڈک کے لیے۔ تو پانی "علی حسب حال" رہے گا اور اگر اس نے غسل کے لیے غوطہ لگایا تو چوتھے کنوئیں۔ یا اس

کے بعد کے کنووں کا پانی "مستعمل" ہوگا۔ کیونکہ یہاں حصول ثواب کی نیت پائی گئی ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ پر محض نجاست ہو، تو اگر اس نے پانی میں ہاتھ کو محض ڈول کی تلاش یا ٹھنڈک کے لیے داخل کیا۔ تو اس کا ہاتھ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے پانی سے ہی طاہر ہو کر نکلے گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ کو پہلی بار ہی داخل کرنے سے نجاست دور ہو گئی، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ بدستور ناپاک ہی رہے گا خواہ کتنے ہی کنووں میں اسے داخل کیا جائے)۔ جہاں تک پانی کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلے کنویں کا پانی مستعمل ہوگا، کیونکہ اس سے ازالۂ حدث ہوا اور باقی تمام پانی اپنی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ اس لیے کہ ان کے مستعمل ہونے کا کوئی سبب نہیں پایا گیا۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام پانی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ یہاں ان میں سے کسی ایک سے حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا اور امام ابویوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ یہاں انہوں نے ضرورت کے تحت اپنے اصول کو چھوڑ دیا۔ جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ اور بشر[1] نے ان سے روایت کی ہے کہ تمام پانی ناپاک ہو جائیں گے۔ ان کے اپنے اصول کے مطابق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ناپاک شخص قلیل پانی میں داخل ہونے سے ویسے ہی پاک ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ پانی اس کے سر پر بہنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے، خواہ اسے نجاست حقیقیہ لاحق ہو، یا حکمیہ، اور خواہ نجاست بدن پر ہو، یا کسی اور شئ پر، البتہ نجاست حقیقیہ تین بار پانی سے مس ہونے سے اور نجاست حکمیہ فقط ایک بار مس ہونے سے دور ہو جاتی ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ناپاک آدمی کے بدن سے کھڑے ہوئے قلیل پانی میں غوطہ لگانے سے کسی صورت میں بھی نجاست دور نہیں ہوتی، یہ ان کا ایک ہی قول ہے۔ البتہ کپڑے کے متعلق ان کے دو اقوال ہیں۔ جہاں تک دونوں مسالک کی جانب سے نجاست حقیقیہ کے دور ہونے کی بحث کا تعلق ہے، تو اس پر حقیقی نجاست سے طہارت حاصل کرنے کا عنوان کے تحت گفتگو ہوگی رہی نجاست حکمیہ تو اس پر بحث بھی نجاست حقیقیہ ہی کی طرح ہے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ دراصل جیسے ہی محدث (بے وضو شخص) کا پہلا عضو پانی سے مس ہوتا ہے تو فوراً سارا پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پاک شخص حصول ثواب کی خاطر غسل کرتا ہے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ تو جب پانی پہلے عضو کے مس ہوتے ہی مستعمل ہو گیا تو بقیہ اعضاء کی طہارت ثابت نہ ہو سکے گی، اس لیے کہ اب پانی مستعمل ہو چکا ہے۔ لہٰذا اسے اسی اصول پر عمل کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر کسی جگہ مجبوری ہو تو الگ بات ہے۔ جیسے مثلاً جنبی یا محدث اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں چلو بھرنے کے لیے داخل کرے۔ تو پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ اور دور[2] محدث پانی کی جانب منتقل نہ ہوگا کیوں کہ یہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ لوگوں کو اپنے ڈول بعض اوقات حالت حدث میں کنووں سے نکالنا پڑ جاتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت کے تحت یہاں انہوں نے اپنا اصول دیا ہو

---

[1] پورا نام بشر بن ازہر بن یزید نیسابوری ہے۔ وہ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور محدث تھے۔ انہوں نے فقہ امام ابویوسفؒ سے اور حدیث عبداللہ بن مبارک سے حاصل کی۔ وفات ۲۱۳ھ میں ہوئی (حدائق الحنفیہ، ص ۱۶۷)

[2] دور قدیم کے منطقیوں اور اہل کلام کی ایک معروف اصطلاح (TERM) ہے جس سے مراد یہ ہے کہ بالآخر کوئی شئ خود اپنے آپ پر ہی موقوف ہو جائے۔ جیسے زیر بحث صورت میں پانی محدث پر اور محدث پانی پر اور بالآخر پانی پانی پر موقوف ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر یہ پانی مستعمل ہوگا۔ تو مستعمل ہونا ازالہ حدث کی بنا پر ہوتا ہے، اور اگر حدث کا ازالہ ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک پانی سے ازالہ حدث ہو نہیں سکتا۔ تو جب ازالہ نہیں ہوا تو وہ پانی بدستور پاک ہے، تو وہ حدث کا ازالہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر " دور" واقع ہو گیا، لہٰذا ہم نے اس " دور" کو ابتداء سے ہی ختم کر دیا کیونکہ ہم نے یہ کہا کہ اس سے ازالہ حدث ہی نہیں ہوتا، تو وہ اور پانی دونوں بدستور اپنے حال پر رہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح نجس شی پر پانی بہانے سے نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح اگر نجس شی کو پانی میں داخل کیا جائے تو اس سے بھی اس کی نجاست دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اصولاً نجاست کا ازالہ پانی سے اتصال اور اس سے مس ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور یہ بات یعنی طاہر و نجس میں باہمی اتصال دونوں صورتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اسی بنا پر نجاست حقیقیہ کی صورت میں دونوں طرح سے پانی شی سے الگ ہونے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے۔ البتہ حالت اتصال میں۔ بوجہ ضرورت ہم پانی پر ناپاک یا مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔ اس لیے کہ ابھی اس سے حصول طہارت کا امکان موجود ہے اور اوپر سے پانی بہانے میں بھی ضرورت ثابت ہے، اس لیے کہ ہر کوئی اس پر ہر حالت میں قادر نہیں ہوتا لہٰذا اس حالت میں اس کی ناپاکی کا حکم بوجہ ضرورت منفی رہے گا۔ البتہ پانی کے الگ ہونے کے بعد کوئی ایسی ضرورت نہیں رہتی، لہٰذا اس حالت میں اس کا حکم ظاہر ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کسی نے حالت حدث میں اپنا سر یا موزہ یا اپنی جبیرہ (پٹی) کسی برتن میں داخل کر دی۔ تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مسح جائز ہو جائے گا لیکن پانی مستعمل نہ ہوگا۔ خواہ اس نے مسح کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لیے کہ پانی استعمال کرنے کے دو اسباب میں سے ایک سبب پایا گیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا فرض محض تری پہنچانے سے ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسح نام ہے محض پانی پہنچانے کا نہ کہ اس شی کو بھگونے کا۔ لہٰذا برتن میں موجود باقی پانی میں کسی قسم کا کوئی حدث منتقل نہیں ہوا۔ یہ تو محض تری کی طرف زائل ہوا ہے۔ اسی طرح اس سے حصول ثواب کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا استعمال کا حکم فقط اسی تری تک محدود رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مسح کی نیت نہ کی تو مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا۔ تو گویا اس نے غیر مستعمل پانی سے مسح کیا، لہٰذا مسح جائز ہوگا۔ اگر اس نے مسح کی نیت کی ہو، تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کے حکم میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مسح جائز نہ ہوگا۔ البتہ پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جیسے ہی پانی حصول ثواب کے مقصد کے تحت سر کے بالوں سے مس ہوا۔ تو وہ " مستعمل" ہو گیا۔ اور " مستعمل پانی" کے ساتھ مسح جائز نہیں ہوتا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مس ہونے سے مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ پانی " مستعمل" اس وقت ہوتا ہے کہ جب وہ عضو سے الگ ہو جائے۔ لہٰذا اس سے قبل وہ مستعمل نہ ہوگا۔ بنا بریں مسح جائز ہوگا۔

اگر کسی جنبی کے ہاتھ پر کوئی گندگی ہو تو وہ منہ میں پانی لے کر ہاتھ پر بہا دے۔ اس کے

متقلق المعلی امسام ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اسس کا ہاتھ پاک نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پانی منہ سے ازالۂ حدث ہو جانے کی بنا پر مستعمل ہوگیا اور مستعمل پانی بالاتفاق ازالۂ حدث نہیں کرسکتا۔ البتہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں نقل کیا ہے کہ اسس کا ہاتھ پاک ہوجائے گا، اس لیے کہ اس کے ساتھ حصول ثواب کا مقصد پورا نہیں ہوا، لہٰذا وہ مستعمل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل (۵)

پانی یا غیر پانی میں نجاست گرنے کا بیان

۱۔ پانی میں نجاست کا گرنا اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نجاست یا تو مائع اشیاء، مثلاً پانی یا کنویں وغیرہ میں گری ہوگی یا کپڑے، بدن اور نماز پڑھنے کی جگہ پر۔ اگر نجاست پانی وغیرہ میں گر جائے، تو اگر وہ آبِ رواں ہو اور نجاست بھی غیر مرئی[1] مثلاً پیشاب یا شراب وغیرہ کی قسم سے ہو، تو پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا، جب تک اس کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو جائے۔ اندریں صورت وضو کرنے والا کسی بھی جگہ بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، خواہ اسی جانب بیٹھ کر وضو کرے، جس جانب سے نجاست واقع ہوئی ہو، یا اس کی دوسری جانب۔ امام محمدؒ نے بھی کتاب الآثار میں یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ "اگر کوئی شخص دریائے فرات میں شراب کا مٹکا بہا دے اور کوئی شخص اس سے نچلی جانب وضو کے لیے بیٹھا ہو تو اگر شراب گرنے سے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے تو وضو درست نہ ہوگا، ورنہ وضو جائز ہوگا۔"

امام ابو حنیفہؒ اس جاہل شخص[2] کے متعلق فرماتے ہیں کہ جو آبِ رواں میں پیشاب کر دے اور اس سے نیچے کی جانب کوئی شخص اسی پانی سے وضو کر لے، کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔" وجہ یہ ہے کہ "آبِ رواں" کا ایک حصہ دوسرے حصے سے (جلدی) مخلوط نہیں ہوتا، لہٰذا جس پانی سے وہ شخص وضو کر رہا ہے، اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ناپاک ہو اور یہ بھی کہ وہ پاک ہو اور یہ پانی چونکہ بنیادی طور پر پاک ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر وہ ناپاک نہیں قرار پائے گا۔

اور اگر نجاست دیدنی (مرئیہ) ہو، مثلاً مردہ جانور وغیرہ، تو اگر سارا پانی مردار کے اوپر سے گذر رہا ہو تو مردار کی نچلی جانب سے وضو کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ پانی یقینی طور پر ناپاک ہوگا اور ناپاک پانی محض چلنے سے پاک نہیں ہوا کرتا۔ اور اگر سارا نہیں، لیکن اکثر پانی مردار کے اوپر سے ہو کر گذر رہا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اکثریت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اگر پانی کا قلیل سا حصہ مردار کے اوپر سے اور اکثر حصہ پاک حالت میں گذر رہا ہو، تو اس کی نچلی جانب سے بھی وضو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ احکامِ شریعت میں غالب حصے کے مقابلے میں مغلوب (کم، قلیل) حصہ کالعدم متصور ہوتا ہے اور اگر نصف پانی، یا اس سے قدرے کم مردار کے اوپر سے گذر رہا ہو، تو قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ پانی یقینی طور پر پاک تھا، لہٰذا محض شک کی بنا پر ناپاک نہ ہوگا، لیکن استحسان کا تقاضا

---

[1] غیر مرئی اس اعتبار سے کہ جب یہ نجاستیں پانی میں گر جائیں، تو ان کے الگ تشخص کو دیکھنا ناممکن ہوتا ہے، ورنہ ذاتی طور پر یہ سب اشیا مرئی (قابلِ دید) ہیں۔

[2] یہاں ایک غیر اخلاقی فعل کی بنا پر اس کو جاہل قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ آبِ رواں میں پیشاب کرنا کسی سمجھدار آدمی کو زیب نہیں دیتا۔

یہ ہے کہ احتیاطاً یہ پانی ناپاک قرار دیا جائے۔ اسی طرح اگر نجاست مکان کے پرنالے کے قریب ہو اور پرنالے کا تمام پانی اس کے اوپر سے گذر رہا ہو، تو اس کے متعلق بھی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر نجاستیں چھت پر متفرق طور پر پڑی ہوں مگر پرنالے کے قریب نہ ہوں، تو عیسٰی بن ابانؒ[1] نے ذکر کیا ہے کہ پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے، اور اس کا حکم بھی جاری پانی کی طرح ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست چھت کے ایک کنارے یا اس کی دو کناروں پر ہو، تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر چھت کی تین اطراف میں ناپاکی موجود ہو، تو اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے پانی کو نجس قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر بارش کا پانی انسانی فضلے کے اوپر سے گذرتا ہوا کسی ایک جگہ جمع ہو جائے۔ اور اس پانی میں کوئی شخص غوطہ لگائے اور مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کرے تو کوئی حرج کی بات نہیں، یہ قول، اوپر بیان کردہ اصول، اکثر حصے کے پاک ہونے، پر محمول ہے۔

پانی کی "روانی" کی تعریف میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ "آب رواں" وہ ہے کہ جو بھوسے اور پتوں کو بہالے جائے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص چوڑائی کے رخ اس میں اپنا ہاتھ ڈال دے، تو اس سے پانی کا چلنا منقطع نہ ہو، تو وہ "آب رواں" ہے، ورنہ نہیں۔ اور بعض مشائخ کے مطابق اس کا مدار عرف و عادت پر ہے، کہ جس پانی کو لوگ "آب رواں" سمجھیں وہ "آب رواں" ہے۔ اور جس کو آب رواں، نہ سمجھیں وہ "آب رواں" نہیں، اور یہی قول تمام اقوال میں سے زیادہ صحیح ہے۔

(۲) اور اگر وہ "آب ساکن" (Stagnant water) ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ پانی نجاست کے واقع ہونے سے قطعاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ وہ آب ساکن ہو، یا آب رواں ہو، اور خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر، اور خواہ اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو تبدیل ہو، یا نہ ہو، لیکن اکثر علما یہ فرماتے ہیں کہ قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، مگر کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا، یہاں تک تو سب میں اتفاق ہے، البتہ "کثیر اور قلیل پانی" کی تعریف میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے اس پانی کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے، تو وہ پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب پانی قلتین (دو بڑے مشکوں) کے مساوی ہو جائے۔ تو وہ کثیر ہے۔ اور اس سے کم قلیل ہے، اور قلتین (دو بڑے مشکوں) سے مراد ان کے نزدیک پانچ مشکیزے پانی ہے، کہ ہر مشکیزہ پچاس سیر کا ہو، یوں کل میزان ۲۵۰ سیر پانی بنتا ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنا ہو، کہ ایک جانب سے جنبش دیں تو جنبش دوسری جانب تک جا پہنچے، تو پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے، اصحاب ظواہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

---

[1] عیسٰی بن ابان حافظ حدیث اور نامور فقیہ تھے، وہ امام محمدؒ کے اجل تلامذہ سے تھے، وہ عسکر اور پھر بصرہ کے قاضی رہے وفات (۲۲۱ھ / ۸۳۵ء) میں ہوئی۔

الماء طھور لا ینجسہ شئی،	پانی پاک ہے، اسے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ارشادِ نبوی ہے:

خلق الماء طھوراً لا ینجسہ شئی الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ۔	پانی پاک و مطہر پیدا کیا گیا ہے، اسے کوئی شئی پلید نہیں کر سکتی ہاں البتہ وہ اس کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ بدل دے۔

کیونکہ یہی مکمل حدیث ہے، یا انہوں نے دونوں دلیلوں پر عمل کرنے کے لئے عام کو خاص پر محمول کیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارکہ:

اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثاً	جب پانی دو بڑے مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔

سے ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ پانی گندگی کو دور کر دیتا ہے۔ ابن جریج کا قول ہے کہ:
قُلَّتَیْن: سے مراد دو بڑے مٹکے (قلالِ ہجر) ہیں، جن میں سے ہر ایک مٹکے میں تقریباً دو مشکیزے اور اس سے کچھ اوپر پانی آتا ہے، امام شافعیؒ کے مطابق لفظ شئی (کچھ) کی مقدار مجہول تھی، میں نے احتیاطاً اس سے نصف مشکیزے کا اندازہ مقرر کیا ہے (کل اڑھائی مشکیزے ہوئے)، ہمارا استشہاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمانِ اقدس سے ہے کہ:

"تم میں سے جو کوئی نیند سے سو کر اٹھے تو وہ برتن میں اس وقت تک ہاتھ نہ ڈالے جب تک کہ وہ اپنے ہاتھ تین بار نہ دھولے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کے وقت اس کے ہاتھ کہاں رہے ہیں۔"

اور اگر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پانی نہ ناپاک نہ ہوتا تو ہرگز یہ ممانعت نہ کی جاتی اسلیے احتیاط کا یہ حکم کسی موہوم نجاست کی بنا پر ہے؛ اسی طرح کتے کے جوٹھے برتن کو دھونے کے متعلق روایات درجۂ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، حالانکہ اس سے نہ پانی کا رنگ تبدیل ہوتا ہے، نہ ذائقہ اور نہ ہی اس کی بو۔ علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یبولن احدکم فی الماء الراکد ولا یغتسلن فیہ من جنابۃ (الحدیث)	تم میں سے کوئی شخص بھی کھڑے ہوئے پانی (آبِ ساکن) میں پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسلِ جنابت کرے۔

کہ اس جگہ کسی خاص قسم کے کھڑے ہوئے پانی کا امتیاز نہیں کیا گیا۔ اور یہ ممانعت دراصل پانی کو ناپاک کرنے سے ہے۔ ورنہ کثیر پانی میں پیشاب کرنا اور نہانا منع نہیں ہے، اس لیے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کھڑا ہوا پانی (Stagnant water) علی الاطلاق ناپاکی کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ایسے پانی کو ناپاک کرنے سے روکنا جو ناپاک نہ ہو سکتا ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ اسی طرح یہ پانی جس میں پیشاب اور غسل کرنے سے منع کیا گیا ہے، عام طور پر دو مٹکوں سے زیادہ ہوتا ہے اور اسمیں پیشاب یا غسل کرنے

سے اس کا رنگ یا اس کا مزہ یا اس کی بو بھی تبدیل نہیں ہوتی ۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جب ایک مرتبہ چاہِ زمزم میں ایک حبشی گر گیا تھا، تمام پانی کو نکالنے کا حکم دیا تھا۔" حالانکہ اس کی نجاست کا اثر پانی پر ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ پانی بھی دو قلّوں سے زیادہ تھا ۔ یہ واقعہ دیگر صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس فتوی سے اختلاف نہ کیا۔ یہ گویا ہمارے موقف پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے ۔ اس اجماع سے پتہ چلتا ہے کہ امام مالکؒ نے جو روایت نقل کی ہے، اس سے مراد کثیر پانی" ہے قلیل نہیں ۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوا، کہ امام شافعیؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ روایت مخالف اجماع صحابہؓ ہونے کی بنا پر ثابت ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی خبر واحد اجماع کے خلاف روایت کی جائے تو وہ ناقابل قبول ہوتی ہے ۔ ہمارے اس موقف کی تائید مشہور نقادِ حدیث حضرت علی بن المدینی[1] کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ "وہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے"۔ امام ابوداؤد سجستانی[2] نے لکھا ہے کہ پانی کا اندازہ مقرر کرنے کے ضمن میں دونوں فریقوں میں سے کسی فریق کی حدیث کا صحیح ہونا ممکن نہیں ہے"۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام نے کثیر پانی کا اندازہ لگانے کے لیے روایات کے بجائے مشاہدے پر انحصار کیا ہے ۔

پھر ہمارے ائمہ کرام کے مابین دوسرے کنارے تک پانی پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے، اس پر تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ پانی کے دوسری جانب پہنچنے کا اعتبار پانی کو حرکت دینے سے کیا جائے گا ۔ جس کا طریقہ یہ ہے: کہ اگر اس پانی کو ایک جانب سے حرکت دی جائے، تو دوسرے کنارے تک پانی متحرک ہو جائے تو وہ پانی جنبش کرنے والا ہوگا ورنہ نہیں، البتہ حرکت دینے کے طریقے میں اختلاف ہے: امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا اعتبار کسی خصوصی تکلف کے بغیر نہلانے کے عمل سے کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ امام صاحبؒ سے نقل کرتے ہیں کہ حرکت کا اعتبار وضو سے ہوگا ۔ ایک اور روایت کے مطابق اس کا اعتبار نہ وضو سے اور نہ غسل سے بلکہ اس میں محض ہاتھ ڈالنے سے کیا جائے گا ۔ بعد ازاں مشائخ کے مابین مزید اختلاف پیدا ہوا؛ شیخ ابوحفص الکبیر البخاری[3] نے پانی پہنچنے کا اعتبار رنگ ظاہر ہونے (صبغ) سے کیا ہے ۔ اور ابونصر محمد بن سلام[4] نے پانی کے مکدر (گدلا) ہونے پر اس کا مدار رکھا ہے ۔ جبکہ ابوحفص الجوجانی

---

[1] علی بن المدینی مشہور و معروف عالم محدث، حافظ الحدیث، اصولی، اخباری، مؤرخ نساب، لغوی اور دیگر علوم کے ماہر تھے، ان کی ولادت ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء میں اور وفات بصرہ میں ۲۳۴ھ/ ۸۴۸ء میں ہوئی، (طبقات الشافعیہ ۲: ۲۲۹ - ۲۳۱) -

[2] مشہور، محدث، -

[3] ابوحفص کبیر کا پورا نام احمد بن حفص المعروف بہ ابوحفص کبیر البخاری تھا، وہ نامور محدث اور فقیہ و مجتہد تھے، وہ امام محمدؒ کے خصوصی شاگردوں میں سے تھے، وفات ۲۱۸ھ میں ہوئی،

[4] ابونصر محمد بن سلام (م ۳۰۵) ابوحفص کے معاصرین میں سے نامور فقیہ تھے، کتب فتاوی میں ان کے اقوال بھی بکثرت ملتے ہیں -

نے اس کا اعتبار مساحت (پیمائش) سے کیا ہے کہ اگر پانی کا حوض دہ در دہ (۱۰×۱۰) ہو، تو اس کا پانی گدلا نہیں ہوتا اور اگر اس سے کم ہو، تو وہ گدلا ہو جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن المبارک[1] نے پہلے اس کا اندازہ دہ در دہ (۱۰×۱۰) کے ساتھ مقرر کیا تھا، بعد ازاں پندرہ پندرہ (۱۵×۱۵) کے ساتھ۔ ابو مطیع البلخی کا بھی یہی مسلک ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کا پھیلاؤ (۱۵×۱۵) ہاتھ ہو، تو مجھے توقع ہے کہ یہ آب کثیر ہوگا اور اگر وہ حوض بیس بیس (۲۰×۲۰) کا ہو، تو میرے دل میں اس کے متعلق تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ وہ آب کثیر ہے۔ آٹھ آٹھ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ اپنی مسجد کے مطابق مقرر کیا تھا اور ان کی مسجد آٹھ آٹھ (۸×۸) ہاتھ تھی۔ محمد بن سلمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ امام محمدؒ کی مسجد دہ در دہ (۱۰×۱۰) تھی۔ ایک تیسری روایت کے مطابق ان کی مسجد اندر سے آٹھ آٹھ (۸×۸) اور باہر سے دہ در دہ (۱۰×۱۰) تھی۔ الکرخیؒ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں اندازہ مقرر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں، اصل چیز تحرّی (غور و فکر) ہے: اگر تو وضو کرنے والے کی رائے یہ ہو کہ نجاست اس کے وضو کرنے کی جگہ تک پہنچ سکتی ہے، تو وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچ سکتی، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ احکامِ شریعت میں غالب رائے اور قوی گمان کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر پانی کے پاک ہونے یا ناپاک ہونے کے متعلق ایک عادل شخص کی رائے قبول کی جاتی ہے، حالانکہ یہ "خبر واحد" ہے جو یقینی نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہمارے ائمہؒ نے اس بڑے حوض کے متعلق بھی یہی کہا ہے کہ جس کی اگر جانب سے پانی کو حرکت دی جائے تو وہ حرکت دوسری جانب تک نہ پہنچے کہ اگر اس میں نجاست گر جائے تو وضو کنندہ کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ نجاست اس جگہ تک پہنچ گئی ہے، جہاں سے وہ وضو کر رہا ہو، تو وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ اس جگہ تک نہیں پہنچی، تو وضو جائز ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ اگر پرنالے کا پانی کسی شخص پر گر جائے تو اگر تو اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہے، تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمے، تو حکمِ شریعت کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا، البتہ مستحب یہ ہے کہ وہ غسل کرے۔

اور جہاں تک حمام کے حوض کا تعلق ہے، جس کا پانی ایک جانب سے دوسری جانب پہنچ جاتا ہو، کہ اگر اس میں نجاست گر جائے، یا کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس ضمن میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر پانی پرنالے سے رواں ہو، اور لوگ اس سے چلو بھرتے ہوں تو وہ ناپاک نہ ہوگا۔ یہی روایت حسن بن زیادؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ پانی بمنزلہ "آب رواں" کے ہے۔ اگر "چھوٹا حوض" نجاست گرنے کی بنا پر پلید ہو جائے مگر بعد ازاں اس کا پانی اتنا پھیل جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچے، تو وہ پانی پلید ہوگا۔ اس لیے کہ پھیلا ہوا پانی تو پہلے

---

[1] عبداللہ بن المبارک (۱۱۸ھ-۱۸۱ھ) دوسری صدی ہجری کے مشہور محدث فقیہ اور مجتہد تھے، ان کا شمار امام ابو حنیفہؒ کے خصوصی شاگردوں میں ہوتا ہے۔

ہی سے پلید ہے۔ البتہ اگر کوئی حوض بڑا ہو اور اس میں نجاست گر جائے، پھر اس کا پانی اتنا کم رہ جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری طرف پہنچ جاتا ہو، تو وہ پانی پاک ہوگا، اس لیئے کہ وہاں جو پانی جمع ہے، وہ پہلے ہی سے پاک وطاہر ہے۔ ابوبکر الاسکاف[1] نے بھی اس مسئلے کو اسی طرح بیان کیا ہے۔ انہوں نے حالتِ وقوع کا اعتبار کیا ہے؛ اور اگر اس حوض میں پانی کم ہو اور اس میں نجاست گر جائے، پھر اس میں مزید پانی ڈال دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ حوض بھر جائے اور اس میں سے کچھ بھی باہر نہ نکالا جائے۔ تو ابوالقاسم الصفار[2] کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جیسے ہی نیا پانی اس میں داخل ہوگا وہ پلید ہو جائے گا۔

اور اگر دو چھوٹے چھوٹے حوض ہوں اور ایک حوض سے پانی نکلتا ہو اور دوسرے حوض میں داخل ہوتا ہو اور کوئی شخص ان کے درمیان میں وضو کرے، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ آبِ رواں ہے؛ اگر کسی حوض کا پانی ناپاک ہو جائے، پھر اس کا پانی خشک ہو جائے، یہاں تک کہ اس کی نچلی سطح بھی سوکھ جائے، کہ اس کے پاک ہونے کا یقین ہو جائے، پھر اس میں باردگر پانی آجائے، تو کیا یہ پانی ناپاک ہوگا یا نہیں، اس کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں؛ اسی طرح اگر زمین کے کسی حصے کو نجاست لگ جائے پھر وہ جگہ خشک ہو جائے، اور اس کا اثر جاتا رہے، بعد اس پر دوبارہ پانی ڈال دیا جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے؛ علیٰ ہذا اگر منی کسی کپڑے کو لگ جائے، پھر وہ کپڑا خشک ہو جائے اور اس پر سے منی کو کھرچ دیا جائے، بعد ازاں اس کپڑے کو پانی کی رطوبت پہنچ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح جب کسی مردہ جانور کی کھال کو دھوپ لگا کر، یا مٹی لگا کر اس کی حکمی دباغت کر لی جائے، بعد ازاں اس کھال کو پانی لگ جائے، تو ان تمام مسائل میں امام ابوحنیفہؒ سے دو دو روایتیں ہیں اور جو کنواں ناپاک ہو، پھر اس کا پانی بالکل خشک ہو جائے، بعد ازاں اس میں دوبارہ پانی آجائے، تو نصیر بن یحییٰ[3] اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، اور محمد بن مسلمہ اسے ناپاک قرار دیتے ہیں، امام ابویوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، نصیر بن یحییٰ کی دلیل یہ ہے کہ زمین کے نیچے پانی جاری رہتا ہے اور خشک ہونے والا پانی درحقیقت اس پانی کے ساتھ مل جاتا ہے، لہٰذا محض شک و شبہے کی بنا پر کنویں میں دوبارہ آنے والے پانی کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، جبکہ محمد بن مسلمہ کا استدلال یہ ہے کہ کنویں سے جو پانی دوبارہ ابلا ہے، اس کے متعلق ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ نیا پانی ہے، جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہی سابقہ نجس پانی ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر اس کے پاک ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے گو اوّل

---

[1] ابوبکر الاسکاف کا پورا نام محمد بن احمد ابی بکر الاسکاف البلخی (م ۳۳۳) ہے وہ تیسری۔ چوتھی صدی ہجری کے جلیل القدر عالم اور فقیہ تھے، وہ جعفر الہندوانی کے استاد ہیں۔ (حدائق، ص ۱۹۲)

[2] احمد بن عصمہ المعروف بہ ابوالقاسم الصفار البلخی (م ۳۳۶) تیسری صدی ہجری کے نامور عالم اور فقیہ تھے۔ وہ کانسی کے برتنوں کی تجارت کرتے تھے (حدائق، ص ۱۹)

زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں کہ جب "آب ساکن" ہو اور اس کا طول وعرض بھی ہو اور اگر پانی کی لمبائی ہو، مگر چوڑائی نہ ہو، جیسے وہ نہریں کہ جن میں پانی کھڑا رہتا ہے، تو اس کا حکم ظاہر روایت میں مذکور نہیں۔ ابو نصر محمد بن سلام سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کی لمبائی اتنی ہو، کہ ایک طرف سے پانی کو حرکت دینے کا اثر دوسری جانب نہ پہنچے تو اس سے وضو جائز ہے۔ اور وہ خود نہر بلخ میں وضو کیا کرتے اور اس کے پانی کو اپنے ہاتھ سے حرکت دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ پانی خود چلے یا اس کو حرکت دے کر چلایا جائے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بنا بریں ان کے قول کے مطابق یہ پانی اس وقت تک نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہو سکتا، تاوقتیکہ اس کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے اور ابو سلیمان الجوز جانی کا قول ہے کہ اس میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کے مطابق اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے یا اس میں کوئی شخص پیشاب کر دے، یا اس میں کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا پانی دس ہاتھ (اذرع) کی مساوی مقدار میں ناپاک ہو جائے گا اور اگر نجاست پانی کے بالکل وسط میں ہو، تو ہر چہار جانب سے دس دس ہاتھ کی مقدار میں پانی نجس ہو جائے گا۔ ان میں سے ابو نصر کا قول دانائی کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اگر چوڑائی کا لحاظ کیا جائے، تو پانی ناپاک قرار پاتا ہے اور لمبائی کا خیال کیا جائے، تو ناپاک نہیں ٹھہرتا، لہٰذا محض شک کی بنا پر پانی نجس نہیں قرار پاتا لیکن ابو سلیمان کا قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اگرچہ لمبائی کے اعتبار سے پانی نجاست ضروری نہیں قرار پاتی، لیکن چوڑائی کے رُخ سے وہ لازم ٹھہرتی ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا ہے ناپاک ہی سمجھا جائے۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا چوڑائی اور لمبائی کے ساتھ گہرائی بھی شرط ہے۔ ابو سلیمان الجوزجانی فرماتے ہیں کہ ہمارے ائمہ کرامؒ نے پھیلاؤ کا اعتبار کیا ہے، گہرائی کا نہیں۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانی کا قول ہے کہ اگر پانی اتنا کم گہرا ہے کہ اگر کوئی شخص اس میں سے چلو بھر لے تو اس کی سطح کھل جائے۔ گو بعد میں مل ہی جائے، تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر چلو بھرنے سے اس کی نچلی سطح نہ کھلے، تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ ایک اور قول ہے۔ کہ پانی کی کم از کم گہرائی بڑے درہم کی چوڑائی سے زیادہ ہونی چاہیے۔ ایک اور قول ایک بالشت، اور ایک اور ایک ہاتھ گہرائی ہونے کا بھی ملتا ہے۔

پھر اگر نجاست کسی حوض میں گر جائے، تو اس سے کیسے وضو کیا جائے اس ضمن میں تفصیل یہ ہے کہ یا تو وہ نجاست مرئی ہوگی یا غیر مرئی (غیر مرئیہ)، اگر نجاست مرئیہ ہو، مثلاً مردہ جانور وغیرہ تو ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ جس جانب وہ نجاست پڑی ہوئی ہو۔ اسی جانب سے وضو نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کی دوسری جانب بیٹھ کر وضو کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست سے ایک چھوٹے حوض کا مساوی فاصلہ رکھ کر وضو کیا جائے، امام ابو حنیفہؒ سے امام محمدؒ نے املا میں اس کی یہی "تشریح" روایت کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس جانب تو نجاست ہونے کا یقین ہے، جبکہ دوسری جانب محض شک ہے؛ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حمام کے حوض سے ایک جگہ بیٹھ کر استنجا کیا

تو اس کے لیے اسی جگہ بیٹھ کر وضو کرنا جائز نہ ہوگا ، تاوقتیکہ وہ پانی کو حرکت نہ دے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ جس جانب سے چاہے بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو بدل جائے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ اتنی مقدار میں جب پانی جمع ہوجائے، تو اس کا حکم "آب رواں" کا سا ہے؛ اور اگر اس حوض کے بالکل درمیان میں کوئی مردار جانور گر جائے، تو اگر اس کے چاروں طرف حوض اتنا چوڑا ہو، کہ اس کی کسی جانب سے پانی حرکت دیئے جانے سے وہ مردار تک نہ پہنچتا ہو تو ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہو گا، اور اگر حرکت مردار تک پہنچتی ہو، تو وضو جائز نہ ہوگا۔

اور اگر نجاست غیر مرئیہ ہو، مثلاً کوئی شخص اس میں پیشاب کر دے، یا اس میں غسل جنابت کر جائے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ مشائخ عراق فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بھی مرئی (حسی) نجاست کی مانند ہے۔ چنانچہ اس جانب سے وضو کرنے کے بجائے، اس کی دوسری جانب سے وضو کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نجاست مرئیہ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ بخلاف "آب رواں" کے، اس لیے کہ "آب رواں" میں نجاست ایک مقام سے دوسرے مقام کی جانب منتقل ہوجاتی ہے، لہٰذا وضو کے مقام پر نجاست کے ہونے کا یقین نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ماوراء النہر کے مشائخ دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں؛ چنانچہ ان کے مطابق غیر مرئی نجاست (غیر حسیہ) ہونے کی صورت میں وضو جہاں سے چاہے کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ "آب رواں" کی صورت میں تمام ائمہ کا یہی متفقہ مسلک ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے؛ وجہ یہ ہے کہ غیر مرئی (غیر حسی) نجاست ایک جگہ نہیں ٹھہرتی۔ بلکہ مائع اور طبعاً سیال ہونے کے باعث ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہے، لہٰذا جس جانب سے وضو کیا جا رہا ہے اس جگہ کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں کیا جا سکتا۔ اسلیے محض شک کی بنا پر ہم اس جگہ کی نجاست کا فیصلہ نہیں دے سکتے۔ یہ مسئلہ اس اصول کے مطابق ہے کہ "یقین محض شک سے زائل نہیں ہوتا"۔ بخلاف نجاست مرئیہ کے۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب حوض میں پانی جامد نہ ہوگیا ہو اور اگر پانی اس میں جما کھڑا ہو اور اس میں کسی ایک جگہ سوراخ کیا جائے؛ تو اگر پانی جمی ہوئی برف سے متصل نہ ہو، تو اس سے وضو بلا کسی اختلاف کے جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے ساتھ متصل ہو، تو اگر سوراخ اتنا وسیع ہے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچتا ہو۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ وہ پانی بمنزلہ ایک بڑے حوض کے ہوگا اور اگر سوراخ چھوٹا ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ نصر بن یحییٰ اور ابوبکر الاسکاف کہتے ہیں کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی بھلائی نہیں۔ عبداللہ بن المبارک پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور فرمایا: کہ کیا پانی برف کے نیچے حرکت نہیں کرتا"۔ اور یہی قول ابو حفص الکبیر کا بھی ہے۔ یہ قول زیادہ "گنجائش والا" اور اول الذکر زیادہ احتیاطی ہے۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جگہ سوراخ کیا گیا ہو تو اگر اس جگہ کے پانی کو اتنی حرکت دی جائے، کہ اس بات کا یقین ہوجائے کہ جو پانی یہاں کھڑا تھا، وہ آگے چلا گیا ہے اور اب یہاں نیا پانی آگیا ہے تو اس سے بغیر کسی اختلاف

کے وضو جائز ہوگا۔
اگر نجاست "آب قلیل" میں گر گئی، تو اس میں کچھ تفصیل ہے: یہ "آب قلیل" یا تو برتنوں میں ہوگا۔ یا "کنویں" میں یا چھوٹے حوض میں اگر وہ پانی برتنوں میں ہو، تو بہر صورت نجاست خواہ ٹھوس ہو یا مائع، پانی ناپاک ہو جائے گا، اس لیے کہ برتنوں کے معاملے میں کوئی ضرورت نہیں، اور انہیں ناپاکی سے بھی بچایا جاسکتا ہے، بلکن اگر دودھ دھوتے وقت ایک یا دو مینگنیاں دودھ دوھنے کے برتن میں گر گئیں اور انہیں اسی وقت نکال لیا گیا، تو بوجہ ضرورت دودھ پلید نہ ہوگا۔ یہی روایت امام محمدؒ سے خلف بن ایوبؒ، نصیر بن یحیٰی اور محمد بن مقاتل الرازی نے نقل کی ہے۔
اور اگر نجاست کنویں میں گر گئی ہو، تو ایسی صورت میں وہ گرنے والی شئ یا کوئی حیوان ہوگی یا کوئی اور شئ ہوگی۔ اگر وہ کوئی حیوان ہو، تو یا تو اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہوگا، یا مردہ حالت میں اگر اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہو، تو اگر وہ حیوان نجس العین، مثلاً خنزیر وغیرہ، ہو، تو تمام پانی پلید ہو جائے گا۔ اور کتے کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ کہ آیا وہ نجس العین ہے یا نہیں۔ جو مشائخ اسے نجس العین قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال امام ابو یوسفؒ کے اس بیان سے ہے، جو انہوں نے العیون (چشموں) میں درج کیا ہے۔ کہ "اگر کتا پانی میں گر جائے۔ پھر اس سے باہر نکل آئے اور اپنے بدن کو جھاڑ دے اور اس کے چھینٹے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور "العیون ہی میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کتا بارش میں بھیگ جائے، اور پھر وہ اپنا بدن جھاڑے اور اس کے چھینٹے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں، اگر بارش کتے کی جلد (کھال) تک پہنچ گئی ہو، تو اس شخص پر اس جگہ کا دھونا واجب ہوگا، کہ جہاں اس کے چھینٹے لگے ہوں اور اگر کھال تک پانی نہ پہنچا ہو، تو پھر دھونا ضروری نہیں۔ امام محمدؒ نے بھی اپنی کتاب میں صراحت کی ہے، کہ "مردہ جانور کتے اور خنزیر سے زیادہ ناپاک نہیں ہوتا" جس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ کتا نجس العین ہے۔ جبکہ جو حضرات اسے نجس العین قرار نہیں دیتے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس کا بیچنا جائز ہے اور اگر کوئی اسے ہلاک کر دے تو اس پر تاوان ضروری ہوتا ہے اور جو شئ نجس العین ہو، نہ اس کو بیچنا درست ہے اور نہ ہی اس کے تلف ہونے پر تاوان ادا کرنا لازم ہوتا ہے، جیسے مثلاً خنزیر کا معاملہ ہے۔ اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس کی جلد دباغت (رنگنے) سے پاک ہو جاتی ہے، حالانکہ نجس العین (مثلاً خنزیر وغیرہ) کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی)۔ عبداللہ بن المبارکؒ امام ابو حنیفہؒ سے کتے اور بلّی کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ اگر یہ دونوں "آب قلیل" میں گر جائیں، پھر وہ اس سے (زندہ) نکل آئیں، تو اس پانی سے آٹا گوندھا جا سکتا ہے۔ اسی لیے ہمارے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی کی آستین میں کتے کا پلا ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، البتہ فقیہ ابو جعفر الہندوانی نے جواز نماز کو پلے کے منہ "بند ہونے سے "مشروط" کیا ہے۔ تو اس سے بھی یہ ثابت ہوا کہ وہ نجس العین نہیں ہے۔ یہی قول دونوں اقوال میں سے صحت کے زیادہ قریب ہے۔
اور اگر پانی میں گرنے والا جانور "نجس العین" نہیں ہے، تو پھر اگر وہ انسان ہو، اور اس

کے بدن پر کسی قسم کی کوئی حقیقی نجاست ہو اور نہ حکمی۔ اور اس نے استنجاء بھی کیا ہوا ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق اس پانی سے کوئی ڈول وغیرہ نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اس پانی سے بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ لیکن یہ روایت درست نہیں ہے، اس لیے پانی یا تو ازالۂ حدث ہونے کی بنا پر یا حصولِ ثواب کے لیے استعمال کرنے کی وجہ سے مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہاں اس وقت ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست ہو، یا اس نے استنجاء نہ کیا ہوا ہو، تو اس کنوئیں وغیرہ کا تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ نجاست پانی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے۔ اور اگر اس کے بدن پر محض نجاست حکمی ہو، بایں طور کہ وہ محدث (بے وضو) یا جنبی ہو، یا حائضہ یا نفساء عورت ہو، تو اُن لوگوں کے قول کے مطابق جو اس پانی کو مستعمل قرار نہیں دیتے، کوئی پانی اس میں سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اُن لوگوں کے قول کے مطابق بھی پانی کا یہی حکم ہے۔ جو اس پانی کو مستعمل تو قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہوتا ہے، کیونکہ غیر مستعمل پانی زیادہ ہے، لہٰذا وہ بدستور ذریعۂ طہارت (مطہر) رہے گا تاوقتیکہ مستعمل پانی دوسرے پانی سے زیادہ نہ ہو جائے۔ یہ ایسے ہی ہوگا کہ جیسے اگر دودھ کو کنوئیں میں ڈال دیا جائے، تو بالاجماع وہ پانی پاک رہتا ہے۔ یا اگر اس کنوئیں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ان حضرات کے مطابق جو اس پانی کو "مستعمل" قرار دیتے ہیں اور وہ مستعمل پانی کو ناپاک بھی سمجھتے ہیں، کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، یہ ایسے ہی ہوگا کہ جیسے مثلاً کنوئیں میں خون یا شراب کا کوئی قطرہ گر جائے۔ الحسنؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ شخص "محدث" ہو تو چالیس ڈول اور اگر وہ جنبی ہو، تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اس روایت کو سمجھنا مشکل ہے، اس لیے کہ دونوں صورتوں میں یا تو یہ پانی مستعمل ہو گیا ہوگا، یا نہیں۔ اگر وہ مستعمل نہیں ہوا، تو اس میں سے کچھ بھی نکالنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ بدستور پاک رہا، اور اگر اس کو مستعمل قرار دیا جائے، تو مستعمل پانی خود حسنؒ بن زیاد کے نزدیک نجاستِ غلیظہ ہے، تو ضروری ہوگا کہ کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے؛ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی کافر کنوئیں میں گر جائے تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے، اس لیے کہ عام طور پر اس کا بدن نجاست حقیقیہ یا نجاست حکمیہ سے خالی نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر اس کے پاک ہونے کا یقین ہو، بایں طور کہ اس نے غسل کیا ہو، اور پھر اسی وقت کنوئیں میں گر گیا، تو اس کا پانی بالکل نہ نکالا جائے گا۔

اور جہاں تک دوسرے جانوروں کا تعلق ہے، تو اگر اس بات کا یقین ہو کہ ان کے بدن پر نجاست ہے، یا ان کی نجاست کا مخرج (جائے خروج) ناپاک ہے۔ تو تمام پانی ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ اس پانی کے ساتھ نجاست مخلوط ہو گئی ہے۔ خواہ پانی اس جانور کے منہ تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو۔ اور اگر اس کے بدن پر نجاست کا علم نہ ہو، تو اس کے متعلق

مشائخ کے مابین اختلاف ہے ؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حکم کا دارو مدار جانور کے حلال یا حرام ہونے پر ہے : اگر تو وہ جانور حلال ہے، تو پانی پلید نہیں ہوگا اور نہ ہی کنوئیں کا پانی نکلا جائے گا، خواہ اس کا لعاب پانی تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور اگر وہ جانور حرام ہے ۔ تو پانی بہر صورت پلید ہو جائے گا خواہ اس کے جسم یا اس کے "مخرج نجاست" پر کوئی پلیدی ہو یا نہ ہو ۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے حکم کا دارومدار اس کے "جھوٹے" پر ہے کہ اگر تو اس کا منہ پانی تک نہ پہنچا ہو تو پانی بالکل نہ نکلا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، تو پھر اگر اس کا "جھوٹا" پاک ہو، تو پانی پاک ہوگا اور اس میں سے پانی بالکل نہ نکلا جائے گا ۔ اور اگر اس کا جھوٹا ناپاک ہو، تو پانی بھی ناپاک ہوگا اور کنوئیں کا تمام پانی نکلا جائے گا ۔ اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہے، تو مستحب یہ ہے کہ اس کے دس ڈول نکال دیئے جائیں اور اگر وہ مشکوک ہے، تو تب پانی بھی مشکوک ہے لہٰذا سارا پانی نکال دیا جائے ۔ امام ابو یوسفؒ کے فتاوٰی میں یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے ۔ ابن رستم نے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ "مستحب یہ ہے کہ چوہا گرنے کی صورت میں بیس ڈول اور بلی گرنے کی صورت میں چالیس ڈول نکال دیئے جائیں ۔ اس لیے کہ جس کا جسم بڑا ہو، اس کا منہ بھی بڑا ہوگا ۔ اہل بلخ کے فتاوٰی میں ذکر ہے کہ اگر کوئی چھپکلی کنوئیں میں گر جائے اور زندہ نکال لی جائے، تو مستحب ہے کہ چار سے پانچ تک ڈول نکال دیئے جائیں ۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے گائے اور بیل کے متعلق روایت ہے کہ ان سے پورا پانی پلید ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں اپنی رانوں کے درمیان پیشاب کرتے ہیں ۔ لہٰذا ان کی رانیں پیشاب سے خالی ہو ہی نہیں سکتیں ۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں بیس ڈول نکالنے کے قائل ہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک حلال جانوروں کا پیشاب "نجاست خفیفہ" کا حکم رکھتا ہے اور کنوئیں میں گرنے کے باعث تو اس کی نجاست میں اور بھی تخفیف ہوگی، اس لیے اس صورت میں کنویں سے پانی نکالنے کی ادنٰی مقدار پر عمل ہوگا ۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورے کنوئیں کا پانی نکالا جانا چاہیئے، اس لیے کہ نجاست خواہ خفیفہ ہو یا غلیظہ پانی کو نجس بنانے میں دونوں یکساں ہیں ۔

یہ سب احکام اس وقت کے ہیں کہ جب اس میں گرنے والا جانور زندہ نکال لیا جائے ۔ اور اگر وہ اس میں مر جائے، تو اگر وہ بدبو دینے لگے، یا پھٹ جائے، تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا ۔ اور اگر وہ مرا ہو، لیکن اس کے بدبودار ہونے یا پھٹنے تک نوبت نہ آئی ہو تو ظاہر روایت میں اس کے تین درجات مقرر کیے گئے ہیں ؛ چوہا یا اس جیسا جانور ہونے کی صورت میں بیس، یا تیس ڈول، مرغی وغیرہ ہونے کی صورت میں چالیس یا پچاس ڈول اور آدمی وغیرہ ہونے کی صورت میں تمام کنوئیں کا پانی نکال دیا جائے ۔ اور الحسن امام ابو حنیفہؒ سے پانچ درجے روایت کرتے ہیں ؛ حلمہ دچمڑے کا کیڑا ہونے کی صورت میں دس، چوہے وغیرہ کے لیے بیس، کبوتر کی صورت میں تیس مرغی وغیرہ کی صورت میں چالیس اور آدمی وغیرہ کی صورت میں پورے کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا ۔ ظاہر روایت میں چوہے وغیرہ کی صورت میں بیس یا تیس اور بلی کی صورت میں چالیس یا پچاس

ڈول نکالنے کا ذکر ہے، اس سے مراد نکالنے والے کو اختیار دینا نہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیس یا تیس ہیں بیس ڈول نکالنا ضروری اور تیس نکالنا مستحب ہیں اور یہی حکم چالیس اور پچاس ڈول نکالنے کا ہے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ ان دو مقداروں کے ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بعض جانور چھوٹے ہوتے ہیں اور بعض بڑے۔ چھوٹے جانوروں کے گرنے کی صورت میں چھوٹی اور بڑے جانوروں کی صورت میں بڑی مقدار نکالنا ضروری ہوگا۔

کنوئیں کی طہارت کے متعلق دراصل دو قیاسات ہیں: ان میں سے ایک قیاس وہ ہے جس کا ذکر بشر بن غیاث المریسی نے کیا ہے کہ اس کنویں کو پر کرکے دوسری جگہ متبادل کنواں کھود لیا جائے۔ کیونکہ کنویں سے زیادہ سے زیادہ پانی نکالنے کے باوجود بھی کنوئیں کی مٹی اور پتھر پھر بھی ناپاک رہ جاتے ہیں۔ جبکہ اسے دھونے کے لیے اندھا کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور دوسرا قیاس وہ ہے، جس کا ذکر امام محمدؒ نے کیا ہے کہ میری اور امام ابو یوسفؒ دونوں کی رائے اس بارے میں ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ کنوئیں کا پانی ''آب رواں'' کے زمرے میں آتا ہے۔ اس لیے کہ پانی نیچے سے نکلتا اور اوپر سے نکالا جاتا ہے، لہٰذا اس میں نجاست گر جائے، تو یہ ناپاک نہیں ہوتا، جس طرح حمام کے حوض کا پانی ناپاک ہاتھ داخل کرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کی ایک جانب سے اس میں پانی آتا رہتا ہو اور دوسری جانب سے باہر نکلتا یا لیا جاتا رہتا ہو، پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم پر کوئی حرج نہیں اگر ہم اس میں سے کچھ ڈول نکالنے کا حکم دیں اور ہم سلف کی مخالفت نہ کریں، لیکن ہم نے یہ دونوں قیاسات حدیث، اقوال صحابہ اور قیاس خفی کی بنا پر چھوڑ دیئے ہیں۔ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے۔ تو قاضی ابوجعفر الاشروشنی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث نقل فرمائی ہے کہ آپ نے فرمایا، ''اگر کنویں میں چوہا مر جائے، تو اس میں سے بیس ڈول نکالے جائیں اور دوسری روایت کے مطابق آپ نے تیس ڈول نکالنے کا حکم دیا اور جہاں تک اقوال صحابہ کا تعلق ہے تو ان کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں بیس اور دوسری روایت کے مطابق تیس ڈول نکالے جائیں۔ اسی طرح حضرت ابو سعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرغی کے متعلق فرمایا، جو کنوئیں میں گر کر مر گئی تھی، کہ کنوئیں سے چالیس ڈول نکالے جائیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ دونوں سے روایت ہے کہ انہوں نے چاہ زمزم کے تمام پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا، جب اس میں ایک حبشی گر گیا تھا۔ اور یہ واقعہ تمام صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی بھی صحابیؓ نے ان کے اس فتوے کی مخالفت نہ کی۔ تو گویا اس رائے پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اور جہاں تک قیاس خفی کا تعلق ہے۔ تو وہ یہ ہے کہ جن اشیاء کے مرنے سے کنوئیں کا پانی نکالنا ضروری ہوتا ہے، ان میں بہنے والا خون ہوتا ہے، جو موت کے وقت ان کے اجزا میں جذب ہو جاتا ہے، جس سے اس جانور کے اعضا ناپاک ہو جاتے ہیں اور چونکہ اس جانور کے اجزا کچھ عرصہ پانی کے اندر رہتے ہیں۔ اور اگر کوئی پلید شئی پانی میں موجود ہے، تو اس سے پانی یا تو ناپاک ہو جاتا ہے۔ یا پھر خراب ہو جاتا ہے، اس لیے کہ شرعی اصول یہ ہے کہ جو شئی کسی ناپاک شئی کے ساتھ متصل ہو جائے وہ پلید ہو جاتی ہے،

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چوہے کے متعلق ارشاد فرمایا کہ جو کسی جمے ہوئے گھی کے برتن میں گر کر جان بحق ہو جائے کہ اس چوہے کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو گول دائرے کی شکل میں کاٹ کر الگ پھینک دیا جائے اور باقی کا گھی کھا لیا جائے"۔ تو اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک شئی کے قریب رہنے والی شئی کے ناپاک ہونے کا فیصلہ صادر فرمایا اور چوہے، یا اس کی مقدار میں کسی اور جانور کے پانی میں مر جانے کی صورت میں ہمارے ائمہ نے بیس یا تیس ڈول نکالنے کا اس لیے فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس کا جسم چھوٹا ہوتا ہے، لہٰذا اس چوہے کے جسم کے مطابق پانی کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا۔ وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے علاوہ؟ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ چوہے کیساتھ نہیں لگا۔ بلکہ وہ تو چوہے کے بدن سے الگ رہا ہے۔ اور شریعت میں صرف اسی پانی کے نجس ہونے کا حکم ہے جو نجاست کے ساتھ متصل ہو اور نجس شئی کے قریب جو شئی ہو اگر اس کے ساتھ کوئی اور شئی متصل ہو جائے تو اس کی نجاست کا حکم نہیں ملتا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گھی کے پاک صاف ہونے کا خود فیصلہ دیا، جو چوہے سے متصل گھی سے متصل تھا اور فقط اسی گھی کے ناپاک ہونے کا ذکر فرمایا جو فقط چوہے سے متصل تھا، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے متصل شئی کے متصل جو شئی واقع ہو، اگر اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ دیا جائے۔ تو پھر جو شئی اس سے متصل ہوگی، اس کے ناپاک ہونے کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا، اور یہ سلسلہ آگے سے آگے پھیلتا چلا جائے گا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا، کہ اگر پیشاب کا کوئی ایک قطرہ، یا کوئی چھوٹا سا چوہا کسی بہت بڑے سمندر میں گر جائے تو اس کا تمام پانی، اس کے اجزا کے مابین اتصال کی بنا پر ناپاک قرار پائے گا، جو کہ باطل ہے مرغی، بلی اور ان جیسے جانوروں کا بدن چونکہ قدرے بڑا ہوتا ہے، لہٰذا ان کے بدن کا اتصال بھی اس سے زیادہ پانی کے ساتھ ہوگا، لہٰذا ان کے جسم کے مطابق پانی بھی زیادہ ناپاک ہوگا اور انسان، یا جو جانور اس جیسی جسامت رکھتے ہیں، مثلاً بکری وغیرہ، وہ عام طور پر اپنی بڑی جسامت کی بنا پر کنوئیں کے تمام پانی کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور یوں تمام پانی کو آلودہ کر دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر مذکورہ جانوروں میں سے کوئی سا جانور بھی پانی میں پھٹ جائے، یا بدبو دینے لگے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کے جسم کے نرم ہو جانے کے باعث اس کی رطوبت پانی کے تمام اجزا کو آلودہ کر دے گی ایک اور قول کے مطابق جانور کے جسم میں موجود سختی کے باعث وہ تمام پانی کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اسی لئے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کنویں میں چوہے کی ایک دم بھی گر جائے، تب بھی تمام پانی کو نکال دینا چاہیئے اس لیے کہ جہاں سے یہ دم کٹی ہے، وہاں سے لازماً رطوبت نکلتی ہے اور یہ رطوبت پانی کے تمام اجزا سے مخلوط ہو جانے کے باعث تمام پانی کو آلودہ کر دیتی ہے۔

اوپر بیان شدہ حکم اس وقت ہے کہ جب ایک ہی چوہا گرے۔ اگر ایک سے زیادہ چوہے گر جائیں، تو ان کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ چوہے اور اس جیسے جانور ایک سے چار تک گرنے کی صورت میں بیس ڈول، پانچ سے نو تک چالیس اور دس چوہے ہونے کی صورت میں کنویں کا تمام پانی نکال دیا جائے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ دو چوہوں کی صورت میں بیس، تین کی صورت میں چالیس ڈول نکالے جائیں۔ اور اگر دو چوہے، اتنے موٹے تازے ہوں کہ دونوں مل کر مرغی کے مطابق ٹھہرتے ہوں۔ تو تب بھی چالیس ڈول نکالے جائیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کنوئیں میں کوئی جانور گرے اور اگر اس میں جانور کے علاوہ کوئی اور پلید شی گر جائے تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ وہ نجاست ٹھوس جسم والی ہے یا ٹھوس جسم والی نہیں۔ اگر ٹھوس جسم والی نہ ہو، مثلاً پیشاب، خون اور شراب تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، اس لیے کہ نجاست پانی کے تمام اجزاء میں مخلوط ہو چکی ہے، اور اگر وہ نجاست ٹھوس جسم والی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ نجاست نرم ہو اور اس کے اجزاء آپس میں زیادہ مضبوطی سے باہم ملے ہوئے نہ ہوں، جیسے مثلاً پاخانہ اور مرغی کی بیٹ، وغیرہ، تو تب بھی کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ خواہ وہ نجاست کم ہو یا زیادہ، گیلی ہو یا خشک اس لیے کہ جیسے ہی پانی اس نجاست کے ساتھ مس ہوگا، وہ باہم ٹوٹ کر بکھر جائے گی اور نجاست کے اجزاء پانی کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر اس کو آلودہ کر دیں گے۔ اور اگر وہ نجاست سخت ہے، جیسے اونٹ یا بکری کی مینگنی، تو ظاہر روایت میں ہے کہ اس کے متعلق قیاس تو یہ ہے کہ خواہ نجاست کم ہو یا زیادہ بہر صورت اس سے پانی خراب ہو جائے گا لیکن استحسان کا اقتضاء یہ ہے کہ اگر نجاست کم ہو، تو پانی پاک رہے گا اور اگر زیادہ ہو، تو ناپاک ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ اس کے گیلے اور خشک ہونے، صحیح یا ٹوٹے ہوئے ہونے کا مابین فرق نہیں کیا گیا۔ اسی لیے اس کی تفصیل میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، اگر وہ نجاست تر ہو، تو خواہ کم ہو یا زیادہ، بہر صورت پانی پلید ہو جائے گا۔ اور اگر وہ خشک ہے اور ٹوٹی ہوئی حالت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ سالم ہو، تو اس وقت تک پانی پلید نہ ہوگا، جب تک کہ پانی میں ان کی کثرت نہ ہو جائے۔ آگے "کثرت" کی تفصیل میں پھر اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کی کثرت اس وقت قابل اعتنا ہوگی۔ کہ جب پانی کی سطح ان سے پوری طرح چھپ جائے۔ اور بعض مشائخ کے مطابق جب وہ ایک چوتھائی حصے پر پھیلی ہوئی ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ تین مینگنیاں ہونے کی صورت میں ان کی کثرت ہوگی۔ اس لیے کہ الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک یا دو مینگنیاں پانی میں گر جائیں تو پانی نجس نہ ہوگا کہ اس جگہ انہوں نے تین مینگنوں کا ذکر نہیں کیا، جس سے واضح ہوا کہ تین مینگنیاں "کثرت" کے تحت آتی ہیں۔ اور محمد بن مسلمہ کا قول ہے کہ جب ہر ڈول میں سے ایک یا دو مینگنیاں برآمد ہوں، تو تب کثرت ہوگی۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس تعداد کو دیکھنے والا کثیر جانے وہ کثیر ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اور حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: اگر وہ خشک ہوں تو خواہ شکستہ ہوں یا جڑی ہوئی، قلیل ہوں یا کثیر، بہر صورت پانی ناپاک ہوگا اور اگر تر ہوں اور کم ہوں، تو بوجہ ضرورت اس سے بھی پانی پلید نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف سے خشک لید کے متعلق مروی ہے کہ اگر وہ پانی میں گر جائے اور فوراً ہی نکال لی جائے تو اس کا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ دراصل خشک اور غیر شکستہ مینگنیوں کے متعلق مشائخ کے ہاں سوچنے کے دو طریقے ہیں اولاً یہ کہ خشک مینگنی سخت ہوتی ہے۔ لہذا اسکے اجزاء میں سے کوئی جز بھی پانی کیساتھ مخلوط نہیں ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تر مینگنیوں سے پانی پلید ہو جائے، کیونکہ اس کے اجزاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوگا۔ النوادر اور حاکم کی الاشارات میں بھی یہی مذکور ہے۔ اسی طرح خشک لیکن شکستہ مینگنی کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور لید اور گوبر کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے وہ اندر سے نرم اور اس کے اجزاء کے مابین فاصلہ ہونے کی بنا پر پانی

اسکے اندر داخل ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے اجزاء پانی کے اجزا کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ اسی اصول پر غور و فکر کرنے کا یہ تقاضا بھی ہے کہ کثیر، مگر خشک اور غیر شکستہ مینگنیوں سے پانی ناپاک نہ ہو۔ حسن بن زیاد کا بھی یہی مسلک ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مینگنیاں زیادہ ہونے کی صورت میں پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی کثرت کی بنا پر پانی ان کے ساتھ مس ہو گا اور پانی کے ساتھ رگڑ کھانے کی بنا پر ان کے اجزاء بکھر جائیں گے اور یوں پانی پلید ہو جائے گا: دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوؤں کے کناروں پر کسی قسم کی کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی؛ اور جانور وہاں آتے، پانی پیتے اور مینگنیاں کرتے رہتے ہیں۔ یہ مینگنیاں جب خشک ہو جاتی ہیں ہوا ان کو ان کنوؤں میں ڈال دیتی ہے، اگر اس بنا پر کنوؤں کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے، تو اس سے اس علاقے کے رہنے والوں کے لیے بڑی تنگی پیدا ہو جائے گی اور جس معاملے میں لوگوں پر تنگی واقع ہونے کا اندیشہ ہو، اس کے حکم میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس بنا پر زیادہ مینگنیوں سے تو بلا شبہ پانی آلودہ ہو جائے گا۔ کیونکہ کثیر ہونے کی صورت میں تو کوئی خاص مجبوری نہیں۔ اسی طرح تر ہونے کی صورت میں یہی حکم ہو گا، اس لیے کہ ہوا تو خشک مینگنیوں کو پھینکتی ہے، نہ کہ گیلی مینگنیوں کو، کیونکہ گیلی ہونے کے باعث وہ قدرے بھاری ہوتی ہیں۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے اس مضمون کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل[1] سے مروی ہے کہ خشک اور تر دونوں حکم میں برابر ہیں۔ اس لیے کہ فی الجملہ ضرورت دونوں میں ثابت ہے، پس جہاں تک خشک اور شکستہ مینگنیوں کا تعلق ہے۔ تو ان سے پانی قلیل ہونے کی صورت میں ناپاک نہیں ہوتا۔ اس لیے شکستہ مینگنیوں میں مذکورہ ضرورت زیادہ ہے اور جہاں تک لید (گوبر) کا تعلق ہے تو اگر وہ بھی ایسی ہی حالت میں ہو، کہ جس سے مذکورہ ضرورت کا عذر یہ ملتا ہو، تو اس کا حکم بھی مینگنیوں کے مذکورہ حکم کے مانند ہے۔

یہ حکم تو جنگلی کنوؤں کا ہے۔ اور جہاں تک آبادی والے کنوؤں کا تعلق ہے۔ تو ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ ان میں سے جن حضرات نے حکم کا دار و مدار ان کے سخت یا نرم ہونے پر رکھا ہے ان کے ہاں تو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کہ یہ مفہوم دونوں جگہ یکساں ہے۔ اور جن حضرات نے ضرورت (مجبوری) کا اعتبار کیا ہے تو انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔ اس لیے کہ آبادی والے کنوؤں کے کناروں پر منڈھیریں بنی ہوتی ہیں جن کی بنا پر ان میں مینگنیوں وغیرہ کے گرنے کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔

اور اگر مرغی سے انڈا جیسے ہی الگ ہو کنویں میں جا پڑے تو اس کے متعلق بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ نصیر بن یحییٰ کہتے ہیں کہ اس پانی سے اس وقت تک فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، جب تک یہ پتہ نہ چلے کہ اس پر کوئی گندگی تھی — بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر وہ انڈا تر ہے۔ تو پانی پلید ہو جائے گا۔ اور اگر وہ خشک ہے

---

[1] محمد بن فضل بن جعفر فضلی ۔۔۔ البخاری، اپنے زمانے کے جید عالم دین تھے اور حدیث اور روایت حدیث کے ثقہ بزرگ تھے ان کی وفات ۳۸۱ یا ۳۸۰ھ میں ہوئی (حدائق الحنفیہ، ص ۱۵۵)

تو وہ خواہ پانی میں گر جائے۔ یا شوربے میں گر جائے، تو اس سے دونوں ہی ناپاک نہیں ہوتے۔ اور یہ انڈا بہر صورت حلال ہے، خواہ اس کا چھلکا نرم ہو یا سخت۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اس کا چھلکا سخت ہو، تو وہ حلال ہے۔ ورنہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر بکری کا بچہ ( ) لتھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں نیچے گر جائے تو وہ ناپاک ہوگا۔ حتی کہ اگر کسی چرواہے نے اس کو اٹھا لیا اور اس کے کپڑوں کو اس کی رطوبت ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ گئی، تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اسی وقت وہ بچہ پانی میں گر جائے۔ تو اس سے پانی آلودہ ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ بچہ خشک ہو جائے۔ تو پھر وہ پاک ہے۔ فقیہ ابو جعفر فرماتے ہیں کہ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصولوں کے مطابق ہے، وہ اس طرح کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر انڈا خواہ تر ہو یا خشک بہر صورت پاک ہے اسی طرح بکری کا بچہ بھی اس لیے کہ وہ اسی کے مخزن میں ہوتا ہے۔ جیسے امام ابو حنیفہؒ نے یہی بات کستوری کی بابت فرمائی ہے۔ کہ اگر اسے جانور کے مرنے کے بعد نکالا جائے تو وہ پاک ہے خواہ وہ جما ہوا، یا مائع ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر وہ مائع حالت میں ہو، تو ناپاک اور اگر ٹھوس حالت میں ہو، تو دھو کر پاک ہو جاتی ہے

اگر کنویں میں کسی جانور کی ہڈی گر جائے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ خنزیر کی ہڈی ہے، تو خواہ وہ کسی حالت میں ہو، کنویں گندہ ہو جائے گا اور اگر وہ کسی اور جانور کی ہو، پھر اگر اس کے اوپر گوشت یا چربی ہو، تو اس سے بھی پانی پلید ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس سے پانی میں نجاست پھیل جاتی ہے۔ اور اگر اس پر کوئی شے نہ ہو، تو پانی خراب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ہڈی پاک ہوتی ہے۔

اگر کسی کنویں سے بیس ڈول نکالنے ہوں، تو کسی نے اس میں سے ایک ڈول نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا تو اس دوسرے کنویں سے بھی بیس ڈول نکالنے ضروری ہوں گے۔ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ دوسرے کنویں میں اگر پہلے کنویں کا پانی سے بھرا ڈول ڈال دیا جائے۔ تو وہ اسی طرح پاک ہو جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوگا۔ اور اگر دوسرا ڈول ڈالا گیا ہو، تو دوسرے کنویں سے بھی انیس ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر پہلے کنویں کا دسواں ڈول دوسرے کنویں میں ڈالا گیا۔ تو اس سے ابو سلیمان کی روایت کے مطابق دس ڈول اور ابو حفص کے قول کے مطابق گیارہ ڈول نکالے جائیں گے۔ اور یہی رائے زیادہ درست ہے تاہم ان دونوں روایات میں یوں تطبیق دی جا سکتی ہے کہ پہلی روایت میں نکالے جانے والے ڈول کے علاوہ دس ڈول اور دوسری روایت میں اس کے سمیت گیارہ ڈول مراد ہیں اور اگر دوسرے کنویں میں آخری ڈول ڈالا گیا۔ تو فقط ایک ڈول نکالا جائے گا وجہ یہ ہے کہ پہلے کنویں کی طہارت بھی اسی سے ہوتی ہے۔

اور اگر کسی کنویں سے چوہا نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا گیا اور اس کے بیس ڈول نکال کر بھی اسی میں ڈال دیے گئے۔ تو اس صورت میں بھی دوسرے کنویں سے بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے اس لیے کہ پہلا کنواں اسی تعداد سے پاک ہوا ہے تو دوسرا بھی اسی تعداد سے پاک ہوگا! اور اگر دو کنویں ہوں اور ہر اور ہر ایک میں سے بیس بیس ڈول نکالنا ضروری ہوں، تو ان میں سے ایک سے بیس ڈول نکال کر

دوسرے کنوئیں میں ڈال دیے گئے، تو دوسرے کنوئیں سے بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے اس ضمن میں بطور اصول یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس کنوئیں سے نکالے اور کس کنوئیں میں ڈالے گئے ہیں، اگر وہ دونوں برابر ہوں دونوں کے ڈول ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک کنوئیں سے زیادہ ڈول نکالے جاتے ہوں۔ تو ہم ڈول والے کنوئیں سے زیادہ ڈول نکالنے کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اسی اصول پر تین کنووں کا حکم ہے، کہ اگر ان میں ہر ایک سے بیس بیس ڈول نکالنے لازم ہوں۔ اور دو کے ڈول نکال نکال کر تیسرے کنوئیں میں ڈال دیے گئے ہوں۔ تو تیسرے کنوئیں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر ایک کنوئیں سے بیس اور دوسرے سے چالیس ڈول نکالنے ضروری ہوں۔ اور دونوں کے ڈول نکال کر کسی تیسرے پاک کنوئیں میں ڈال دیے گئے، تو اب تیسرے کنوئیں سے محض چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر چالیس ڈول نکالے جانے والے کنوئیں میں سے کوئی ایک ڈول نکال کر بیس ڈول والے کنوئیں میں ڈال دیا گیا ہو، تو اس دوسرے کنوئیں سے بھی چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ اس لیے کہ اگر یہ ڈول کسی پاک کنوئیں میں بھی ڈالا جاتا تو تب بھی چالیس ڈول ہی نکالنا ضروری ہوتے۔ یہ امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے اور دوسری روایت کے مطابق اس کنوئیں سے جتنے ڈول نکالنا ضروری تھے۔ وہ اور جو اس میں ڈالے گئے ہیں۔ دونوں کا مجموعہ نکالا جائے گا۔ تو ان سے پوچھا گیا کہ "امام محمدؒ نے آپؒ سے اس سے زیادہ نکالنے کی روایت کی ہے، تو انہوں نے اس سے انکار کیا۔

اگر چوہا کسی پانی کے بڑے مٹکے میں مر جائے۔ تو اس کا تمام پانی نیچے بہا دیا جائے اور اگر اس کا پانی کسی پاک کنوئیں میں ڈال دیا جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں پھینکا ہوا پانی اور بیس ڈول نکالے جائیں گے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو مٹکے میں بیس یا زیادہ ڈول کے برابر پانی موجود ہو، تو اسی مقدار میں ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر بیس ڈول سے کم پانی ہو، تو بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے، اس لیے کہ کنوئیں سے اصل مقصد چوہے کی نجاست کو دور کرنا ہے۔

اگر کوئی چوہا کنوئیں میں مر جائے اور نکال دیا جائے اور لوگ اتنا بڑا ڈول لے آئیں، جس میں چھوٹے بیس ڈول آسکتے ہوں۔ اور اس ڈول سے انہوں نے ایک ہی ڈول نکال دیا، تو جائز ہوگا اور کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پانی چوہے کے جسم کے مطابق ہی نجس ہوا تھا لہٰذا اس میں کوئی فرق نہیں کہ آیا ایک ہی بڑا ڈول نکال دیا جائے۔ یا بیس ڈول الگ الگ نکالے جائیں حسن بن زیادؒ یہ کہا کرتے تھے کہ جب تک پورے بیس ڈول نہ نکالے جائیں۔ کنواں پاک نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جتنی دفعہ ڈول نکالے جائیں گے، اتنی ہی بار پانی نیچے سے اوپر نکلے گا، اور اوپر سے نکالا جائے گا۔ تو

یوں یہ پانی آب رواں، کے حکم میں ہو جائے گا۔ اور یہ مقصد ایک بھی ڈول نکالنے سے۔ خواہ وہ بڑا ہی ہو، حاصل نہیں ہوتا۔

اور اگر کنویں میں مستعمل پانی پھینک دیا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنویں کا تمام پانی نکالنا چاہیئے اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ پانی ناپاک ہے۔ اور امام محمدؒ کے مطابق فقط بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ القدوری نے مختصر الکرخی کی شرح میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے لیکن یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور جب پاک پانی مطہر (پاک) پانی سے مل جائے، تو اس سے پانی کی صفت طہوریت (پاک کرنے کی صلاحیت) میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ جب وہ صاف پانی پر غالب آجائے جس طرح دیگر مائعات طاہرہ کے متعلق بھی یہی حکم ہے۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس کی طہارت غیر متعین ہے، کیونکہ وہ محل اجتہاد ہے۔ بخلاف دیگر مائعات کے، لہٰذا اس صورت میں پانی کی وہ مقدار نکالی جائے گی، جو شریعت کے حکم کے مطابق کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ احتیاطاً بیس ڈول ہوں گے؛ اور اگر کنویں کا تمام پانی نکال دیا گیا اور فقط آخری ڈول نکالنا باقی تھا، تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں؛ ایک یہ کہ وہ ڈول ابھی پانی سے نکالنے کے لیے الگ نہ کیا گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ نکالنے کے لیے پانی سے الگ کر کے کنویں کی منڈھیر سے نیچے جھکا دیا گیا ہو اور تیسری صورت یہ ہے وہ پانی سے الگ تو کر لیا گیا ہو، مگر ابھی کھینچ کر باہر نہ نکالا گیا ہو اگر وہ پانی ابھی مجموعی پانی سے الگ ہی نہیں کیا گیا، تو کنواں پاک نہ ہوگا۔ اسی لیے اس سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ ابھی ناپاک پانی پاک پانی سے متمیز نہیں ہو۔ اور اگر وہ پانی سے الگ کر کے کھینچ کر کنویں کے کنارے سے نیچے جھکا دیا گیا ہو، تو کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے پوری طرح متمیز ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ ڈول کنویں کے پانی سے بھرپور تو لیا گیا ہو، مگر ابھی اوپر کھینچا جا رہا ہو اور ابھی کنویں کے کنارے سے اسے باہر کی جانب نہ جھکایا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنواں پاک نہ ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہو جائے گا۔ اور ظاہر روایت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول مذکور نہیں۔ البتہ حاکم نے ان کا قول امام ابو یوسفؒ کی تائید میں نقل کیا ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے علٰحدہ ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ وہ آخری ڈول ہونے کی بناء پر شریعت کی جانب سے آخری نجاست ہونے کے طور پر متعین ہو چکا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ ڈول جیسے ہی کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب جھکایا جائے گا، تو باقی پانی پاک ہو جائے گا۔ اور جو پانی کے قطرے اس سے ٹپکتے ہیں، شرعاً دفع حرج کی بنا پر ان کی ناپاکی ساقط الاعتبار ہوگی؛ وجہ یہ ہے کہ اگر ٹپکنے والے قطرات کی بنا پر نجس ہونے کا حکم لگایا جائے، تو کنواں کبھی بھی پاک نہ ہوگا، حالانکہ لوگوں کو نجاست گرنے کے بعد کنویں پاک کرنے کی اشد ضرورت ہوتی ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے۔ کہ اس وقت تک کنویں کے پانی کی طہارت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ پلیدی اس سے الگ نہ ہو جائے اور یہ پلیدی کی طہارت کا فیصلہ اور اس سے الگ ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا، جب

تک کہ ڈول کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب نہ جھکا دیا جائے۔ اس لیے کہ ابھی اس کا پانی کنویں کے پانی سے متصل ہے اور اس کی تفریق ابھی تک وقوع میں نہیں آئی۔ لہٰذا کنویں کی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا؛ علاوہ ازیں اگر اس کو کنویں کے پانی سے الگ قرار دیا جائے، تو تب بھی کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس لیے کہ ابھی پانی کے قطرات کنویں میں گر رہے ہیں۔ اگر اس ڈول کو پوری طرح کنویں کے پانی سے الگ قرار دے دیا جائے، تو قطرات گرنے کی بنا پر کنواں دوبارہ ناپاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ گو نجاست قلیل ہے؛ مگر جب یہ قلیل نجاست قلیل پانی سے مس ہو گی، تو اسے ناپاک کر دے گی۔ لہٰذا یوں پہلے پانی کی طہارت ثابت ہو گی اور پھر اس کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی؛ اور یہ بے فائدہ مشغولیت ہے۔ اور قطروں کی ناپاکی کا حکم اسی وقت ساقط ہو گا، جب کوئی مجبوری ہو جائے اور اگر اس ڈول پر کنویں کے پانی سے جدا ہونے کا اس وقت حکم لگایا جائے جب اسے کنویں کی منڈھیر سے نیچے جھکا دیا گیا ہو، تو تب اس صورت کا مداوا ہو جاتا ہے اور یوں کنویں کی پاکی کے بعد اس کی ناپاکی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اگر کسی نے کسی کنویں سے وضو کر کے کئی دنوں تک نماز ادا کی۔ پھر اس کنویں میں ایک مردہ چوہا نکل آیا، تو اگر تو کنویں میں اس کے گرنے کا وقت معلوم ہو، تو اسی وقت سے نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے۔ اس لیے کہ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اس نے ناپاک پانی سے وضو کیا تھا، اور اگر اسے معلوم نہ ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب تک اسے چوہے کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، اس وقت تک اس پر نماز کا اعادہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ جب کہ استحسان یہ ہے کہ اگر وہ پھٹ گیا ہو، یا بدبو دینے لگا ہو، تو تین دنوں اور تین راتوں کی نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے اور اگر ابھی وہ پھٹا اور بدبودار نہ ہوا ہو۔ تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے، البتہ حسنؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ ایک دن اور ایک رات کی نمازیں دھرا لے؛ اور اگر اس نے اپنے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی دیکھی۔ اور اسے یقینی طور اس کے لگنے کا وقت معلوم نہ ہو، تو اس پر کسی نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ الحاکم الشہیدؒ نے اسی طرح اس مسئلے کو روایت کیا ہے اور بشر المریسی بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں ــــ امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو وہ نجاست تر حالت میں ہو، تو ایک دن اور ایک رات کی اور اگر خشک ہو۔ تو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں دھرا لے۔ ابن رستم امام ابو حنیفہؒ سے اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں کہ اگر وہ نجاست خون پر مشتمل ہوا تو نماز کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر منی ہو تو اس وقت سے نمازوں کا اعادہ کرے، جب اسے آخری بار احتلام (خواب) ہوا تھا، اس لیے جہاں تک خون کا معاملہ ہے بعض اوقات کسی دوسرے شخص کا خون بھی لگ سکتا ہے اور ظاہراً اس کا لگنا، اس کی موجودگی سے متقدم نہیں۔ ہو سکتا لیکن کسی دوسرے شخص کی منی اس کے کپڑے کو نہیں لگ سکتی۔ تو بظاہر یہ اسی کی اپنی منی ہے۔ لہٰذا اس کے وجود کے سبب کا وقت معتبر ہو گا چنانچہ اگر کوئی کپڑا ایسا ہو کہ جسے وہ اور کوئی دوسرا شخص دونوں استعمال کرتے ہوں۔ تو اس صورت میں منی اور خون دونوں کا حکم مساوی ہے ــــ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پیشاب بہنے کی صورت میں آخری

بار پیشاب کرنے کا، خون کی صورت میں آخری مرتبہ نکسیر پھوٹنے کا، اور منی کی صورت میں آخری بار احتلام (خواب) ہونے یا جماع کرنے کا وقت معتبر ہوگا اس مسئلے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سابق وقت میں پانی طہارت کا ہونا یقینی اور نجاست کا ہونا محض موہوم تھا اس لیے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہو سکتا ہے کہ وہ چوہا پانی میں زندہ گرا ہو، اور اس میں جا کر مر گیا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ چوہا مرا کسی اور جگہ ہو، وہاں سے پھر پانی میں اسے بعض پرندوں نے لا کر پھینک دیا ہو، جیسے امام ابو یوسفؒ بیان فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں میرا بھی وہی مسلک تھا جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن ایک دن، جب میں اپنے باغ میں بیٹھا تھا تو دیکھا کہ ایک چیل جس کے منہ میں ایک مردہ جانور تھا اڑتے ہوئے آئی اور اس نے مردہ جانور باغ کے کنویں میں ڈال دیا۔ تو میں نے اس مشاہدے کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے رجوع کر لیا، اور چونکہ اس سے گذشتہ زمانے کے متعلق پانی کی طہارت میں شک پیدا ہو گیا۔ لہٰذا محض شک کی بنا پر کنویں پر ناپاکی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے اس نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی دیکھی جس کے بارے میں اسے یقین سے معلوم نہیں کہ وہ کب اس کے کپڑے پر لگی۔ تو اس صورت میں اس پر کسی نماز کا اعادہ لازم نہیں اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے؛ استحسان (قیاس خفی) کی وجہ یہ ہے۔ کہ کنویں میں چوہے کا گرنا اس کی موت کا ایک سبب ہے اور موت جب کسی مناسب سبب کے بعد پائی جائے۔ تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، جیسے مثلاً اگر کوئی زخمی چل بسے تو، اگرچہ اس کی موت کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں، لیکن اس کی موت کا سبب اسی کے اسی زخم کو قرار دیا جاتا ہے، تو جب پانی میں گرنے کو چوہے کی موت کا سبب قرار دیا جائے تو پھر یہ ماننا ہوگا کہ چوہے کے مردہ جسم کے پھٹنے اور بدبودار ہونے میں کم از کم تین دن اور تین راتیں لگتی ہیں؛ اسی بنا پر ایسی میت کی قبر پر تین دن تک نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت ہے جس کا جنازہ نہ پڑھا گیا ہو، لہٰذا مردہ چوہے کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسے کسی طرح مردہ حالت ہی میں کنویں میں ڈالا گیا تھا، درحقیقت موت کو کسی غیر حاضر سبب کی طرف منسوب کرنا ہے لہٰذا ظاہری سبب پانی میں گرنا ہی سمجھا جائے گا، ہاں البتہ اگر کوئی ذاتی مشاہدے پر مبنی شہادت میسر آ جائے۔ کہ وہ پانی میں مرنے کے بعد گرا ہے، تو اس وقت مشاہدے سے یہ بات ثابت ہو جائے گی، کہ موت اس ظاہری سبب کے طفیل نہیں آئی۔ اور یہاں اس صورت کے متعلق تو کوئی بحث ہی نہیں۔ اور اگر وہ بدبودار نہ ہو، تو چونکہ جب ہم نے کنویں میں گرنے کو اس کی موت کا سبب قرار دے دیا، تو اب اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی موت کا وقت، اس کے سراغ ملنے کے وقت سے لازماً مقدم ہوگا، خصوصاً ایسے گہرے اور اندھیرے کنووں میں، کہ جن کے اندر نظر نہیں جاتی، اسی لیے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ گرنے والا جانور پہلے ہی ڈول سے برآمد نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے کنویں میں گرنے کا وقت ایک دن رات پہلے سے تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ تمام معتبر مقداروں میں سے یہ سب سے چھوٹی مقدار ہے اور کنویں اور کپڑے میں الحاکم کی روایت کے مطابق فرق یہ ہوگا، کہ کپڑا

ایک ظاہر خفی ہے، تو اگر لگنے والی نجاست کا زمانہ متقدم ہوتا، تو لامحالہ اس کا علم بھی زمانۂ متقدم میں ہو جاتا تو عدم علم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نجاست اسے زمانہ سابق میں نہیں لگی، بخلاف کنویں کے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ــــ یہی اختلاف اس آٹے کے بارے میں ہے۔ جو مذکورہ پانی سے گوندھا گیا ہو۔ کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کی روٹی کھائی جا سکتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اسے کھانا جائز نہیں۔ اور جب اسے کھانا جائز نہیں، تو اس کا کیا کیا جائے؛ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے کتوں کو کھلا دیا جائے، اس لیے کہ جو شی کسی نجاست کے اختلاط کے باعث پلید ہو جائے جب کہ اس کی نجاست بخوبی معلوم ہو تو اس کا کھانا نا جائز ہوتا ـ تاہم کھانے کے علاوہ دیگر کاموں میں اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، جیسے مثلاً ناپاک تیل سے دیا جلایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ جب اس کا غالب حصہ پاک ہو، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور کنویں کے قریب اگر کوئی بدرو ہو، تو کنویں کا پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا۔ جب تک کہ اس کے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا بو تبدیل نہ ہو جائے اور ابو حفص نے دونوں کے مابین سات ہاتھ اور ابو سلیمان نے پانچ ہاتھ کا فاصلہ ضروری قرار دیا ہے۔ درحقیقت یہ فاصلہ کوئی لازمی فاصلہ نہیں اس لیے کہ زمین کی سختی یا نرمی کی بنا پر اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ ایک عمومی اندازہ ہے۔ اسی لیے امام محمدؒ یہ فاصلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر دونوں کے مابین سات ہاتھ کا فیصلہ ہو، لیکن کنویں میں بدرو کا ذائقہ یا بو پائی گئی۔ تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اصل چیز پانی کا خالص ہونا اور خالص نہ ہونا ہے۔ اور اس کا پتہ مذکورہ بالا آثار کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے چلتا ہے۔

اور اگر جانور تھوڑے پانی میں مر جائے۔ تو پھر یا تو اس میں بہنے والا خون ہوگا یا نہیں ہوگا، اور پھر یا تو وہ خشکی کا جانور ہوگا یا پانی کا۔ اور پھر یا تو وہ پانی میں مرا ہوگا یا پانی سے باہر اس کی موت واقع ہوئی ہوگی؛ اگر اس میں بہنے والا خون نہ ہو، جیسے مثلاً مکھی یا بھڑ یا بچھو یا مچھلی یا ٹڈی وغیرہ تو ایسی صورت میں پانی میں ان کی موت واقع ہونے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ جانور دوسری مائعات مثلاً سرکہ، دودھ، رس وغیرہ میں گر کر مر جائے، تب بھی وہ پلید نہ ہوں گی۔ خواہ وہ جانور خشکی کا ہو یا پانی کا جیسے مثلاً پانی کا بچھو وغیرہ اور خواہ مچھلی ہونے کی صورت میں سطح آب پر تیرنے والی ہو، یا نہ ہو: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی شی ہو، جو اسی مائع سے پیدا ہوتی ہو، جیسے مثلاً سرکے کا کیڑا، یا کوئی ایسی شی ہو جس کا کھانا مرنے کے بعد بھی جائز ہے۔ مثلاً مچھلی اور ٹڈی۔ تو ایسی صورت میں مائع ناپاک نہ ہوگی اس بارے میں امام شافعیؒ کا بھی ایک قول مروی ہے اور ان کے مکھی اور بھڑ میں دو اقوال مروی ہیں۔ امام شافعیؒ قرآن مجید کی آیت: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ . . . (تم پر مردہ جانور حرام کیے گئے) کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ بعد ازاں ایک حدیث سے مچھلی اور ٹڈی کو اس سے بوجہ ضرورت مستثنیٰ کر دیا گیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مردہ جانور کی نجاست اس کی بنفسہٖ موت کی وجہ سے نہیں ہوتی، اس لیے کہ موت تو مچھلی اور ٹڈی میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود ان کی نجاست ثابت

نہیں ہوتی۔ بلکہ جانوروں کی نجاست اس لیے ہے کہ اس میں بہنے والا خون پایا جاتا ہے اور اگر اس جاندار
کے اندر بہنے والا خون موجود ہو، پھر اگر وہ جاندار خشکی کا ہو، تو پانی اسکی موت کے باعث ناپاک ہو
جائے گا، ہو اسی طرح وہ مائع بھی پلید ہو جائے گا جس میں اُن کی موت واقع ہوئی ہو، خواہ وہ
مائع پانی ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور شئی، بشرطیکہ وہ جاندار اس میں گر کر مر جائے جس طرح دیگر تمام خون
والے جانوروں کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بہنے والا خون ناپاک ہوتا ہے۔ تو جو شئی بھی اس کے ساتھ
مس ہو گی۔ وہ پلید ہو جائے گی۔ البتہ اگر پانی میں گرنے والا آدمی ہے جس نے غسل کیا ہوا ہو، تو
چونکہ وہ پاک ہے، لہٰذا اس کا حکم اس سے مختلف ہو گا۔ جیسا کہ اس آدمی پر نماز پڑھنا جائز ہے) اور اگر
وہ جاندار آبی جانور ہے، مثلاً آبی مینڈک۔ اور کیکڑا وغیرہ، تو اگر وہ پانی ہی میں مرے، تو اس سے پانی
ظاہر روایت کے مطابق نجس نہ ہو گا ___ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر روایت اصول کے مطابق
اگر آبی سانپوں میں سے کوئی سانپ پانی میں مر جائے۔ تو اگر وہ اس نوعیت کا ہو۔ کہ اگر اسے کوئی زخم
لگ جائے۔ تو اس سے خون نہ بہے، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت نہ ہو گی، اور اگر اس کی حالت یہ ہو۔
کہ اگر اسے زخم لگے، تو اس سے خون بہنے لگے۔ تو اس سے پانی ناپاک ہو جائے گا؛ ظاہر روایت کی دلیل وہ
ہے، جو امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان فرمائی ہے کہ یہ وہ جانور ہیں۔ جو پانی ہی میں زندگی بسر کرتے
ہیں۔ پھر بعض مشائخؒ یعنی مشائخ عراق نے امام محمدؒ کی اس وجہ بیان کرنے (تعلیل) سے یہ سمجھا ہے کہ پانی
کو ان جانوروں کی موت سے بچانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان کا " معدن " پانی ہے اور اگر ان کی موت
سے پانی ناپاک ہونے لگے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ اور بعض مشائخؒ یعنی
مشائخ عراق نے، اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جب یہ جاندار پانی میں زندگی بسر کرتے ہیں، تو وہ
خون والے جانور نہیں ہو سکتے اس لیے کہ خون والے جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی
اور خون کی طبائع میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان جانوروں میں بہنے والا خون نہ ہونے کے باعث
یہ جاندار بذات خود ناپاک نہیں ہیں۔ تو پھر جو پانی ان کے ساتھ مس ہوتا ہے وہ بھی لازمی طور پر ناپاک نہیں ہو گا اور جو
بعض آبی جانوروں میں خون نظر آتا ہے، وہ درحقیقت خون نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی بنا پر مچھلی بغیر ذبح کے بھی
حلال ہوتی ہے۔ کیونکہ ذبح کا حکم بہنے والے خون کو بہانے کے لیے دیا گیا ہے۔ اسی لیے جب اس کے
خون کو دھوپ لگتی ہے۔ تو وہ سفید ہو جاتا ہے، حالانکہ خون کی طبعی خاصیت یہ ہے کہ جب اسے دھوپ
لگے، تو اس سے وہ سیاہ ہو جاتا ہے؛ اگر مذکورہ قسم کے جاندار پانی سے باہر مر جائیں، تو پہلی وجہ (علت)
پر قیاس کرنے سے پانی کی ناپاکی لازم آئے گی، اس لئے کہ پانی اور دیگر مائع اشیا کو اس قسم کے جانوروں سے بچایا
جا سکتا ہے، جب کہ دوسری وجہ (علت) پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پانی ناپاک نہ ہو،
کیونکہ اس میں بہنے والا خون (دم مسفوح) موجود نہیں ہے نصیر بن یحییٰ سے مروی ہے کہ انہوں ابو مطیع البلخی اور
ابو معاذ سے اس مینڈک کے متعلق پوچھا جو کسی شئی کے رس (عصیر) میں مر جائے تو ان دونوں نے جواب دیا کہ اس کو بہا دینا
چاہیئے؛ اور (مصنف فرماتے ہیں) میں نے ابو عبداللہ البلخی اور محمد بن مقاتل الرازیؒ سے اس

اس بارے میں دریافت کیا، تو ان دونوں حضرات نے یہ کہا کہ اسے نہیں گرانا چاہیئے۔ اور ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ وہ فاسد ہو جاتا ہے ، الکرخی ہمارے ائمہ سے بطور اصول یہ نقل فرماتے ہیں کہ جو شئی پانی کو خراب نہیں کرتی، وہ پانی کے علاوہ اور شئی (مائع) کو بھی خراب نہیں کر سکتی، ــ فقیہ ہشام نے بھی ان ائمہ سے یہی روایت کی ہے۔ اور یہی رائے تفقہ کے زیادہ مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔

اور پانی کی طہارت اور نجاست کے باب میں مرکر بدبو دینے والے اور بدبو نہ دینے والے جانوروں کا شرعی حکم ایک ہی ہے، البتہ اس پانی کو پینا مکروہ ہے جس میں کوئی جانور مرکر پھٹ گیا ہو، اس لیے کہ وہ پانی ان اجزا سے خالی نہ ہوگا۔ کہ جن کا کھانا۔ حرام ہوتا ہے۔ پھر آبی اور غیر آبی جانور میں حد فاصل یہ ہے کہ آبی جانور وہ ہے۔ جو پانی سے باہر زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور خشکی والا جانور وہ ہے۔ جو خشکی کے سوا زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور جو جانور بیک وقت دونوں میں رہ سکتا ہو۔ جیسے مثلاً بطخ اور مرغابی وغیرہ تو ان کے متعلق اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ایسے جانور پانی سے باہر مر جائیں، اور پھر پانی میں گریں، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی، اس لیے کہ ان میں بہنے والا خون موجود ہے۔ اور شریعت نے ان کے اس خون کا اعتبار بھی ساقط نہیں کیا۔ اسی لیے بغیر ذبح کیے انہیں کھانا جائز نہیں ہے۔ بخلاف مچھلی کے اور اگر یہ جانور پانی میں مر جائیں۔ تو حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس سے بھی پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۲- کپڑے پر نجاست لگ جانا: یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ اس نجاست کا حکم ہے، جو پانی میں گر جائے رہی وہ نجاست جو کپڑے یا بدن یا نماز پڑھنے کی جگہ کو لگ جائے، تو جہاں تک کپڑے اور بدن پر نجاست لگنے کے حکم کا تعلق ہے۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ یہ بیان کرتے ہیں کہ نجاست یا تو غلیظہ (سخت قسم کی) ہوگی، یا خفیفہ (ہلکی)، کم ہوگی یا زیادہ۔ جہاں تک کم نجاست لگنے کا تعلق ہے۔ تو وہ استحسان کی رو سے نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ خواہ وہ نجاست خفیفہ ہو۔ یا نجاست غلیظہ۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز کے لیے مانع ہونی چاہیئے اور یہی امام زفرؒ۔ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، الا یہ کہ وہ نجاست اتنی کم ہو، کہ وہ دیکھنے میں نہ آتی ہو۔ یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو، تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے جواز کے لیے نجاست حقیقیہ سے پاک ہونے کی شرط ویسے ہی ضروری ہے، جیسے نجاست حکمیہ یعنی حدث سے طہارت کی شرط لازمی ہے۔ پھر یہ شرط قلیل حدث سے بھی معدوم ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر اگر جسم پر کوئی خشک جگہ (سفید وبہہ) باقی رہ گئی ہو تو طہارت جائز نہیں ہوتی، اسی طرح نجاست حقیقیہ کا بھی یہی حکم ہے ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی ایک روایت سے ہے کہ ان سے قلیل نجاست کے متعلق پوچھا گیا۔ جو کپڑے کو لگ جائے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ نجاست میرے اس ناخن کی مقدار میں ہو تو وہ جواز نماز کے لیے مانع نہیں ہے؛ علاوہ ازیں قلیل نجاست سے احتراز کرنا ممکن بھی

نہیں ہے۔ کیونکہ مکھیاں پہلے گندگی پر بیٹھتی ہیں اور بعد ازاں نمازی کے کپڑوں پر آبیٹھتی ہیں[1] اور یہ لازمی بات ہے کہ ان کے پروں اور پاؤں پر تھوڑی بہت نجاست ضرور ہوتی ہے۔ اگر اس قلیل نجاست کو لوگوں کے لیے قابل درگذر نہ ٹھہرایا جائے۔ تو لوگوں کو بڑی دشواری (حرج) کا سامنا ہوگا؛ اور اس نوع کا عمومی ابتلا قابل تسلیم نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی۔ کہ ہمارا اس پر اجماع ہے کہ پانی کے ساتھ استنجا کئے بغیر بھی نماز جائز ہے؛ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ پتھروں (ڈھیلوں) کے ساتھ استنجا کرنے سے نجاست کا کلی خاتمہ نہیں ہوتا، چنانچہ اگر کوئی ایسا شخص قلیل پانی میں بیٹھ جائے۔ تو وہ اس کو ناپاک کرنے کا باعث ہوگا، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قلیل نجاست قابل عفو ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہم نے مخرج (مقام خروج نجاست Out let) پر قیاس کرتے ہوئے۔ قابل عفو نجاست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا ہے۔ ابراہیم النخعیؒ بھی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہاء نے سرین کے ذکر کو "خلاف ادب" خیال کرتے ہوئے عبارت آرائی کے لیے اس کا ذکر درہم کے کنائے سے کیا ہے۔ البتہ نجاست حقیقیہ کی زیادہ مقدار نماز کے لیے مانع ہے پھر فقہائے کرام کے مابین "قلیل وکثیر" کی حد فاصل" کے متعلق بھی اختلاف ہے؛ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ جب نجاست ایک درہم کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ کثیر ہے، جب کہ امام شعبیؒ کے مطابق جب نجاست ایک درہم کی مقدار سے بڑھ جائے تب وہ کثیر ہوگی۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ اور یہی رائے زیادہ درست بھی ہے، جیسا کہ ہم اوپر حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے بیان کر آئے ہیں کہ انہوں نے اپنے ناخن کی مقدار میں پائی جانے والی نجاست کو قابل درگذر قرار دیا اور فرمایا کہ وہ نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ اور ان کا ناخن ہماری ہتھیلی کے قریب قریب تھا، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک درہم کے مساوی نجاست قابل معافی ہے؛ علاوہ ازیں استنجا کے مقام میں موجود نجاست قابل درگذر ہوتی ہے، جس کی مقدار بھی ایک درہم کے مساوی ہوتی ہے، خاص طور پہ ایسے افراد کے حق میں جنہیں اسہال کی بیماری ہو، مزید برآں ہمارے دین میں وسعت ہے۔ اور ہم نے اوپر جو مسلک بیان کیا ہے، ہمارا یہی مسلک زیادہ وسعت رکھتا ہے، اور یہی بات وسیع النظر دین حنفیت کے شایان شان بھی ہے۔

پھر ظاہر روایت میں یہ صراحت نہیں کی گئی کہ ایک درہم سے مراد اس کی چوڑائی، لمبائی یا اس کا وزن ہے، البتہ النوادر میں یہ مذکور ہے کہ درہم اندازاً ہتھیلی کے اندرونی ہموار حصے کے مساوی ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا یہ قول حضرت عمرؓ کی محولا بالا روایت کے بھی مطابق ہے، اس لیے کہ ان کا ناخن ہماری ہتھیلی کے اسی ہموار حصے کے قریب تھا۔ الکرخیؒ نے اس کا اندازہ ایک

---

[1] فقہاء کا یہ بحث دور حاضر کی مکھی کے پاؤں سے لپٹے ہوئے جراثیم کے تصور سے کافی حد تک مماثل ہے گویا اس دور میں بھی مکھی کے مضرت اور مضر طہارت ہونے کا بنیادی تصور مسلم فقہا میں موجود تھا۔

بڑے درہم ، کے مساوی بیان کیا ہے ۔ اور انہوں نے کتاب الصلوٰۃ میں تحریر کیا ہے کہ درہم سے مراد ایک مثقال وزن کا بڑا درہم ہے ۔ جس سے درہم کے وزن کا اشارہ نکلتا ہے ، فقیہ ابو جعفر الہندوانی[1] فرماتے ہیں کہ چونکہ اس بارے میں امام محمدؒ کی اپنی عبارتوں میں بھی اختلاف ہے ۔ اس لیے ہم ان کے اقوال کو یوں تطبیق دے سکتے ہیں کہ جہاں انہوں نے درہم کی چوڑائی کا ذکر کیا ہے ، اس سے مراد مائع نجاست مثلاً پیشاب یا شراب وغیرہ کی پلیدی ہے اور جب کہ وزن سے ٹھوس نجاست ، مثلاً پاخانہ وغیرہ مراد ہے کہ اگر یہ نجاست وزن میں ایک مثقال[2] سے زیادہ ہوگی ، تو جواز نماز سے مانع ہوگی ، ورنہ نہیں ۔ یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں معتبر ہے ۔

اور جہاں تک نجاست خفیفہ میں "کثیر نجاست" کی حد کا تعلق ہے ، تو اس سے مراد اتنی کثرت ہے کہ جو نمایاں (کثیر فاحش) ہو ، یہ قول ظاہر روایت کا ہے ۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے "کثیر فاحش" کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اس کی حد بیان کرنا ناپسند کیا ، اور فرمایا کہ "کثیر فاحش وہ ہے کہ جو نجاست واضح طور پر نظر آئے اور لوگ اس کو کثیر سمجھیں ۔ اور حسن بن زیادؒ ان سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا اس کی حد بالشت بور بالشت (بالشت × بالشت) ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے اور انہوں نے دوسری دوسری روایت ذراع در ذراع (بازو × بازو) کی بھی ہے ۔ اور ایک روایت نصف کپڑے کی بھی ہے ۔ پھر ایک روایت میں پورے کپڑے کا نصف حصہ مراد ٹھہرایا گیا ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس کے ایک کنارے کا نصف حصہ مراد ہے ؛ نصف سے زیادہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کثرت اور قلت باہم متقابل صفات ہیں ؛ کوئی شی اس وقت تک قلیل نہیں ہو سکتی ، جب تک اس کے بالمقابل کثیر شی موجود نہ ہو ؛ اور اسی طرح کوئی شی اس وقت تک کثیر نہیں ہے تاوقتیکہ اس کے بالمقابل قلیل شی موجود نہ ہو ، اور کسی شی کی نصف مقدار اس لیے کثیر نہیں ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں قلیل مقدار موجود نہیں ہوتی ۔ لہٰذا مقدار کثیر تبھی ہوگی ، جب وہ نصف سے زیادہ ہو کیونکہ اسی صورت میں اس کے بالمقابل نصف سے کم حصہ ہوتا ہے اور جہاں تک کپڑے کی نصف مقدار کا تعلق ہے ۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل معافی قلیل نجاست ہے اور نصف حصہ قلیل نہیں ہوتا ، اس لیے کہ اس کے بالمقابل اس سے کم تر حصہ نہیں ہے اور ایک بالشت کی مقدار کا پس منظر یہ ہے کہ اکثر اس کی ضرورت موزوں کے نچلے حصے میں پیش آتی ہے اور اس جگہ کی مقدار ایک بالشت ور بالشت ہوتی ہے ؛ اور ایک ذراع (ہاتھ) کے اندازے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر یہ ضرورت موزوں کے نچلے اور بالائی حصے میں پیش آتی جس کا اندازہ ایک ذراع (ہاتھ) ور ہاتھ ہے ۔ اور حاکم نے اپنی مختصر میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ

---

[1] ابو جعفر محمد بن عبداللہ محمد بن عمر البلخی الہندوانی ، (م ۳۶۲ھ) بلخ میں اپنے زمانے کے شیخ اور نامور فقیہ تھے ۔ بے شمار لوگوں نے آپ سے کسب فیض کیا ۔ الکاسانی ان کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں ۔

[2] مثقال وزن کا ایک پیمانہ ہوتا تھا ۔ محققین کے مطابق ایک مثقال کا وزن ۴۲۵ گرام ہوتا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ مادہ قیراط) ۔

سے اس کا اندازہ ایک چوتھائی حصہ نقل کیا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ اکثر شرعی احکام میں احتیاطاً چوتھائی حصہ کل شی کے قائم مقام متصور ہوتا ہے اور یہاں حقیقی طور پر کثرت اور قلت کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی بناء پر مذکورہ قلت و کثرت کی عدم موجودگی کے باوجود بھی درہم کی مقدار کو قلیل وکثیر کے مابین حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔ البتہ چونکہ یہ نجاستیں، منصوص (اصل حدیث میں وارد شدہ) نجاستوں کی نسبت فروتر ہیں، اس لیے ایک درہم سے ان کا اندازہ مقرر کرنا درست نہ ہوگا، لہٰذا یہاں پر وہی اندازہ مقرر کیا گیا ہے، جو شریعت میں احتیاطی پر ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ ایک چوتھائی حصہ ہے۔ پھر مشائخ کے مابین — ایک چوتھائی حصے کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ مراد ہے، اس لیے کہ ائمہ کرامؒ نے پورے کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ اندازہ کیا ہے اور کپڑا کل حصے کا نام ہے، جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ کپڑے کے ہر عضو کا چوتھائی حصہ اور وہ کنارہ مراد ہے کہ جسے نجاست لگی ہو، مثلاً ہاتھ، پاؤں، دامن، آستین اور کرتے کی کلی وغیرہ۔ اس لیے کہ ہر ٹکڑا سلائی سے قبل ایک علٰحدہ کپڑا ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ سلائی کے بعد بھی علٰحدہ کپڑا ہی شمار ہوگا اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

پھر ظاہر روایت میں "نجاست غلیظہ" اور "نجاست خفیفہ" کی تشریح مذکور نہیں۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے۔ کہ جس کی نجاست کا قرآن وحدیث میں صریح لفظوں میں ذکر ہو۔ اور کسی اور جگہ اس کی عدم نجاست کی کوئی معارض نص بھی نہ ملتی ہو، گو علمائے کرام کے مابین اس کے متعلق اختلاف موجود ہو اور نجاست خفیفہ سے وہ ہے کہ جس کے متعلق نصوص شریعت باہم معارض ہوں؛ ایک سے طہارت معلوم ہوتی ہو، دوسری سے نجاست۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے کہ جس کی ناپاکی پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو اور نجاست خفیفہ وہ ہے کہ جس کی نجاست اور پاکی میں ائمہ کے مابین اختلاف پایا جائے۔ تو جب بطور اصول یہ بات ذہن نشین ہوگئی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہیئے۔ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کی لید (گوبر) نجاست غلیظہ ہے، اس لیے کہ ان کی نجاست کا ذکر صریح لفظوں میں حدیث میں موجود ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس کا ہم اوپر حضرت ابن مسعودؓ کے حوالے سے ذکر کر آئے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی شب میں ان سے استنجا کے لیے کچھ پتھر طلب کیے، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آپ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لا دیا، آپ نے پتھر تو رکھ لیے اور لید کو یہ کہتے ہوئے پھینک دیا کہ یہ ناپاک یا پلید ہیں" اور اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جس میں اس کی تردید ملتی ہو، — بعض علماء نے جو اس کے پاک ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے، وہ محض انکی اپنی رائے اور اجتہاد ہے اور اجتہاد بہرحال نص کا معارضہ نہیں کرسکتا۔ لہٰذا اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہوگی — صاحبین کے قول کے مطابق اس کی نجاست نجاست خفیفہ ہوگی، اس لیے کہ علماء کا اس کے متعلق اختلاف ہے؛ اور حرام جانوروں کا پیشاب اصولی اختلاف کے باوجود بالاجماع حرام ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے، جو اس کی معارض ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نجاست پر تمام فقہاء

کا اتفاق ہے جب کہ حلال جانوروں کا پیشاب بالاتفاق نجاست خفیفہ کے ضمن میں آتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے متعلق نصوص کے مابین تعارض ہے یعنی حدیث عرینین اور حدیث عمارؓ کے مابین جو مطلق پیشاب سے متعلق ہیں اور صاحبین کے ہاں اس لیے کہ اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف پایا گیا ہے۔

جہاں تک پاخانے اور مرغی اور بطخ کی بیٹ کا تعلق ہے، تو وہ بھی اصولی اختلاف کے باوجود بالاجماع نجاست غلیظہ ہیں — ان کی نجاست اسی اصول پر مبنی ہے جس کا ذکر الکرخیؒ نے کیا ہے۔ مختلف جانوروں کی لید (الارواث) کے متعلق، البتہ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لید اور گوبر میں ضرورت اور ابتلائے عام (عموم البلیۃ) پایا جاتا ہے، اس لیے کہ راستوں میں اس کی کثرت ہوتی ہے، لہٰذا اس سے پاؤں اور جوتوں کو بچانا ممکن نہیں ہے۔ اور جس شئ میں جتنا زیادہ ابتلاء پایا جائے، اتنا ہی اس کے حکم میں نرمی پیدا ہو جاتی ہے بخلاف مرغی کے بیٹ اور پاخانہ کے۔ اس لیے کہ یہ نجاستیں تو راستوں میں شاذونادر ہی نظر آتی ہیں۔ لہٰذا ان سے کپڑوں اور جسم کے ملوث ہونے کا ابتلائے عام نہیں پایا جاتا۔ اور بخلاف حلال جانوروں کے پیشاب کے، کیونکہ اس کو زمین جذب کر کے خشک کر دیتی ہے۔ لہٰذا اس کا جوتوں اور پاؤں کو لگنا بکثرت نہیں ہو سکتا۔ امام محمدؒ سے لید کے متعلق روایت ہے کہ اگرچہ وہ بہت زیادہ (کثیر فاحش) بھی جسم یا کپڑوں کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بقول بعض یہ ان کا آخری قول اس وقت کا ہے۔ کہ جب وہ اس وقت رے میں گئے۔ کہ جب خلیفہ وہاں موجود تھا۔ کہ انہوں نے دیکھا کہ شہر کی تمام گلیاں اور راستے گوبر وغیرہ سے بھرے پڑے ہیں اور لوگوں کا اس بارے ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ اس قیاس کی بنیاد پر ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ بخارا کا کیچڑ اگر کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز جائز ہے۔ اگرچہ وہ کتنا ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ راستوں میں بکثرت پاخانہ ہونے کے باعث اس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے مؤقف کے لیے قرآن مجید کی آیت مِنۡۢ بَيۡنِ فَرۡثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيۡنَ (اور تمہارے لیے چارپایوں میں بھی مقام عبرت ہے۔ کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے۔ ہم اس سے تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں) سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے خون اور گوبر دونوں کا اکٹھے ذکر کیا جو دونوں ہی نجس ہیں۔ پھر اپنی تخلیق کے اس کرشمے اور عجوبے کا ذکر فرمایا کہ میں نے ان دونوں ناپاک اشیاء کے درمیان سے جو دونوں مائع ہیں۔ ایک ایسی شئ یعنی دودھ پیدا کی ہے، جو طہارت اور نظافت میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہوتی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اس ذکر سے اللہ تعالیٰ کا کمال قدرت معلوم ہو، اور دانائے مطلق نے فقط انہیں اشیا کا ذکر فرمایا ہے، جو غایت درجے کی ناپاک ہیں۔ تاکہ ان کے درمیان سے انتہا درجے کی پاک وصاف شئ کا اخراج ایک عجوبہ اور اس کی کمال قدرت کا ایک نشان قرار پائے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں نجاستیں طبعاً پلید ہوتی ہیں۔ اور ان کی نجاست کے اعتبار کو ساقط کرنے کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ گو راستوں میں ان کی کثرت ہوتی ہے لیکن بہرحال آنکھ سے یہ نجاستیں نظر آجاتی ہیں، لہٰذا جوتوں اور پاؤں کو ان سے بچانا ممکن ہے جس طرح

کہ حرام جانوروں کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے اور جس طرح زمین ان کے پیشاب کو جذب کر دیتی ہے، اسی طرح ہوا گوبر کو بھی خشک کر دیتی ہے۔ لہٰذا وہ پاؤں اور ٹخنوں کے ساتھ چپک نہیں سکتا، اور ہم نے ضرورت کے تحت، اس کی قلیل مقدار کو قابل عفو ٹھہرایا ہے۔ جو درہم یا اس سے کم کی مقدار ہے لہٰذا کثیر فاحش (بہت زیادہ مقدار) کو قابل عفو ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

اور اگر کسی کپڑے کو زیادہ مقدار میں نجاست لگ گئی، پھر وہ خشک ہو گئی اور اس کا اثر جاتا رہا بعد ازاں اس کا نشان بھی جاتا رہا، تو تب اسے تمام کپڑا دھونا چاہیے، اسی طرح اگر نجاست دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو لگ جائے اور پھر اسے یہ معلوم نہ رہے کہ ان میں سے کس آستین کو نجاست لگی تھی۔ تو اسے دونوں کو ہی دھونا چاہیے؛ اور اگر گائے اناج کے ڈھیر میں گوبر یا پیشاب کر دے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے کہاں گوبر کیا تھا، تو احتیاطاً ڈھیر کو دھو لینا چاہیے اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ کپڑے کے کچھ حصے کو مثلاً "کرتے کی کلی" وغیرہ اور دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو اور اناج کے ڈھیر کے کچھ حصے کو دھو لے، تو باقی کپڑا یا اناج کا ڈھیر پاک ہو جائے گا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نجاست کا مقام غیر معلوم ہے اور اس کا کوئی حصہ دوسرے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے۔ اور اگر پہلے کپڑا پاک ہو پھر اس کی طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو اسے اس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شک سے یقین ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر اس کے پاس پاک پانی ہو، اور اسے اس میں نجاست پڑنے کا شبہ پیدا ہو جائے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ذمہ (غیر مسلم ذمی) کا کپڑا پہننے اور اس میں نماز ادا کر لینے میں بھی کوئی حرج نہیں، البتہ ان کا تہبند اور شلوار استعمال نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ ان میں نماز جائز مگر مکروہ ہے جائز اس لیے کہ کپڑوں میں اصل شئی طہارت ہے۔ لہٰذا محض شک و شبے کی بناء پر ان کی ناپاکی ثابت نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کے مابین یہ رواج عرصۂ قدیم سے چلا آتا ہے کہ وہ مسلمان ہونے کے بعد اپنے دورِ کفر کے کپڑوں میں ان کو دھوئے بغیر بھی ان میں نماز ادا کرتے رہتے ہیں۔ اور جہاں تک "تہبند" اور "شلوار" میں کراہت کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان دونوں کپڑوں کو "حدث لاحق" ہونے کے مقام پر باندھا جاتا ہے اور کافروں کے متعلق یہ اندیشہ بہرحال رہتا ہے کہ شاید وہ پیشاب وغیرہ کے قطروں سے احتراز نہ کرتے ہوں۔ لہٰذا ان کے کپڑوں کا معاملہ سونے والے شخص کے ہاتھ" اور آزاد پھرنے والی مرغی کی مانند ہو گا۔ بعض مقامات میں اس کی کراہت کے بارے میں اختلاف کا ذکر بھی ملتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کپڑوں کو استعمال کرنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز (غیر مکروہ) ہے۔ اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مجوسیوں کے برتنوں میں پانی پینے کے متعلق پوچھا گیا۔ تو آپؐ نے فرمایا اگر تمہیں ان کے استعمال کے بغیر چارہ کار نہ ہو، تو انہیں دھو کر ان میں پانی پی لیا کرو، آپؐ نے ان کے برتنوں کو اس بناء پر دھونے کا حکم صادر فرمایا کیونکہ ان کے ذبح کردہ جانور شریعت کی رو سے مردار ہیں اور ان کا شاید ہی کوئی برتن ان کی چربی کے اثر سے خالی ہو گا۔ ہمارے بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ یہی حکم "فاسق و فاجر" مسلمانوں کے استعمال کردہ کپڑوں کا بھی ہے۔ اس لیے کہ بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ شراب پینے کی حالت

ہیں وہ شراب سے اپنے کپڑوں کو نہ بچاتے ہوں گے؛ اور اس ریشم کے متعلق جسے اہل فارس بنتے ہیں، مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی نماز جائز نہیں، اس لیے کہ وہ اس کی بنائی کے وقت پیشاب استعمال کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اس سے اس کی چمک دمک میں اضافہ ہوتا ہے، پھر وہ اس کپڑے کو دھوتے بھی نہیں، اس لیے کہ دھونے سے اس کپڑے کی چمک ماند پڑ جاتی ہے تو اگر یہ بات واقعی درست ہے۔ تو اس میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ اس کپڑے میں نماز جائز نہیں ہوتی۔

۴۔ نماز پڑھنے کی جگہ پر نجاست لگ جانا: جہاں تک نماز پڑھنے کی جگہ کا تعلق ہے۔ تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو نمازی زمین پر نماز پڑھ رہا ہوگا، یا بستر وغیرہ پر ــــ پھر ان میں سے ہر صورت میں ایک امکان تو یہ ہو سکتا ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ پر کوئی نجاست موجود ہو اور دوسرا یہ کہ اس جگہ تو نجاست موجود نہ ہو لیکن اس کے قریب تر موجود ہو پھر یہ نجاست یا تو قلیل مقدار میں ہوگی، یا کثیر مقدار میں۔ اگر نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو۔ اور اس کے قریب ہی نجاست موجود ہو، تو خواہ یہ نجاست قلیل ہو، یا کثیر بہرحال اس کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ نماز کے لیے شرط یہ ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ پاک ہو، اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے، لیکن مستحب ہے کہ نماز کی تعظیم وتکریم کے لیے نمازی نجاست سے قدرے دور ہٹ کر نماز ادا کرے، اور اگر نجاست عین پڑھنے کی جگہ پر ہو تو اگر وہ نجاست قلیل مقدار میں ہے، تو خواہ وہ نجاست کسی بھی جگہ پر ہو، نماز درست ہوگی، اس لیے کہ جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، قلیل نجاست ہمارے نزدیک نماز کے حق میں قابل درگزر ہے۔ اور اگر وہاں نجاست کثیر مقدار میں ہے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ نجاست دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں کی جگہ پر ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک نماز درست ہوگی۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے نماز کے ارکان میں سے کوئی ایک رکن نجاست کے ساتھ ادا کیا ہے، لہٰذا نماز جائز نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کپڑے یا بدن یا قیام کی جگہ پر نجاست ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کا زمین پر رکھنا فی نفسہ نماز کا کوئی رکن نہیں ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص زمین پر رکھے بغیر سجدہ ادا کرلے تو اس کی نماز جائز ہوگی تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ نماز درست ہوگی اور یہ سمجھا جائے گا، کہ اس نے ان اعضاء کو بالکل زمین پر نہیں رکھا اور اگر نجاست عین قیام کی جگہ پر ہو تو وہ کالعدم تصور ہوگا لیکن چونکہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، لہٰذا اس کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ بخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا پہننے والا نجاست کو اٹھانے والا اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے اس لئے کہ نجاست کپڑے کے تابع ہونے کی وجہ سے نمازی کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتی ہے اور اس کے چلنے کے ساتھ اس کے ہمراہ چلتی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے۔

اور اگر نجاست پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو، تو اگر نمازی اس نجاست پر کھڑا ہو کر نماز شروع کر دے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے۔ لہٰذا اس رکن کی ادائیگی طہارت کے بغیر درست نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا گویا اس نے ناپاک کپڑے یا ناپاک بدن کے ساتھ نماز شروع کر دی ہو؛ اور اگر اس نے نماز شروع تو پاک جگہ پر کھڑے ہو کر کی لیکن پھر

وہ جگہ تبدیل کرکے ناپاک جگہ پر آگیا ہو، اور وہ وہاں قیام کرے یا قعدہ کرے تو اگر وہاں اس کا قیام قلیل مقدار میں ہو، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے وہاں کافی دیر قیام کیا۔ تو نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ قیام نماز میں کے اصلی اور مقصود بالذات ارکان میں سے ہے لہٰذا طہارت کے بغیر اس کی ادائی درست نہ ہوگی اور اس کا یہ قیام عدم طہارت کی بنا پر نماز کا عمل ہونے سے خارج ہوجائے گا، اور جو فعل نماز کے افعال میں سے نہ ہو، اگر وہ نماز کے اندر دخل انداز ہوجائے، تو اگر وہ قلیل ہو، تو قابل عفو ہوتا ہے، ورنہ نہیں۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب نجاست دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کی جگہ پر ہو، کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اگرچہ ہاتھوں یا گھٹنوں کا وہاں رکھنا طویل ہی ہو، اس لیے کہ ان کا وہاں رکھنا نماز کے مقصود بالذات افعال میں شامل نہیں، بلکہ اس کی حیثیت محض ایک ضمنی اور تبعی فعل کی ہے۔ لہٰذا اگر کسی ضمنی فعل میں عدم طہارت پائی جائے تو اس سے نمازی نماز سے خارج نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فعل میں طہارت کی شرط موجود ہے۔ اور اگر نجاست سجدے کی جگہ پر ہو۔ تو صاحبین کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی، جب کہ امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق دو روایات مروی ہیں، امام محمدؒ ان سے روایت فرماتے ہیں کہ نماز جائز نہ ہوگی اور یہی ان کا ظاہر مسلک بھی ہے اور امام ابویوسفؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سجدے میں اصل فرض سجدے کی جگہ پیشانی رکھنا ہے۔ اور پیشانی کی جگہ ایک درہم سے زیادہ ہوتی ہے، لہٰذا اس مقدار میں نجاست کی موجودگی ناقابل عفو ہے امام ابویوسفؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک محض ناک کی نوک زمین پر رکھ کر سجدہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ مقدار ایک درہم سے کم ہے، لہٰذا نماز جائز ہوگی، تاہم امام محمدؒ کی روایت ہی درست ہے، اس لیے کہ فرض اگرچہ ان کے نزدیک محض ناک کی نوک رکھ کر ادا کیا جا سکتا ہے لیکن جب نمازی، ناک کی نوک کے ساتھ پیشانی بھی زمین پر رکھ دے۔ تو ان دونوں سے ہی فرض ادا ہوگا جیسے مثلاً قرارت کو لمبا کرنا جواز نماز پر اضافہ ہے۔ یوں ناک اور پیشانی دونوں کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہوگی، لہٰذا اتنی مقدار میں نجاست قابل عفو نہ ہوگی۔ پھر امام محمدؒ فرماتے ہیں "کہ جب نمازی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو جائز نہ ہوگی، یعنی اس کی نماز ظاہر روایت میں امام محمدؒ نے یہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا سجدہ جائز نہ ہوگا۔ لیکن نماز فاسد نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وہ پاک جگہ پر دوبارہ سجدہ کرلے۔ تو اس کی نماز درست ہوجائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا کالعدم تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں جواز کی شرط یعنی طہارت موجود نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے گویا اس نے وہاں سجدہ کیا ہی نہیں تھا بلکہ بعد میں پاک جگہ پر سجدہ کر لیا ہو ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ یا نماز کا کوئی دیگر رکن جب ناپاک جگہ پر ادا ہونے کی بنا پر جائز نہ ہو تو وہ ایک ایسا "عمل کثیر" بن جاتا ہے، جو نماز کے افعال میں شامل نہ ہو جس سے نماز کا فاسد ہونا لازم آتا ہے۔

اور اگر نجاست دونوں قدموں میں سے کسی ایک قدم رکھنے کی جگہ پر ہو، تو امام ابو یوسفؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت پر قیاس کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ قیام کی ادنیٰ مقدار ایک پاؤں پر قیام کرنے سے ادا ہوجاتی ہے اور چونکہ ان میں سے ایک قدم کی جگہ پاک ہے۔ لہٰذا اس سے فرض ادا ہوجائے گا اور دوسرے قدم کا رکھنا فرض پر اضافہ ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے سجدے میں دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کا زمین پر رکھنا۔ امام محمدؒ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے قیام درست نہ ہوگا اور یہی روایت صحیح ہے، اس لیے کہ جب وہ دونوں پاؤں زمین پر رکھے گا تو فرض دونوں سے ہی ادا ہوگا، جیسے قراءت کا یہی حکم ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو اور اگر وہ کسی بچھونے وغیرہ پر نماز ادا کر رہا ہو، تو اگر نجاست نماز پڑھنے کی جگہ پر کثیر مقدار میں موجود ہو، تو اس کا وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں زمین پر نماز پڑھنے کا ہے، جس کی تفصیل بیان ہوچکی ہے اور اگر نجاست بچھونے کی کسی ایک جانب ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر بچھونا چھوٹا ہو کہ اگر اس کے ایک سرے پر حرکت دی جائے، تو دوسرے سرے تک وہ حرکت نہ پہنچے، تو نماز جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کسی نے کسی بڑے کپڑے کا عمامہ باندھا ہوا ہو جس کا دوسرا کنارہ ناپاک ہو اور زمین پر دھرا ہوا ہو، اور وہ نمازی کی حرکت سے جنبش نہ کرتا ہو، تو نماز جائز ہوگی، اور اگر اس کی حرکت سے وہ جنبش کرتا ہو، تو نماز جائز نہ ہوگی۔ صحیح قول یہ ہے کہ خواہ وہ بچھونا چھوٹا ہو یا بڑا بہر صورت نماز درست ہوگی بخلاف عمامہ کے، دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عمامہ کا کنارہ اگر اس کی حرکت سے جنبش کرتا ہو، تو اس صورت میں نمازی نجاست کا حامل (اٹھانے والا) اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور یہ بات بچھونے میں نہیں پائی جاتی، چنانچہ اگر وہ سجدے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کو ناپاک جگہ پر بھی رکھ دے تو تب بھی نماز درست ہوگی اور اگر وہ اس سے نجاست کا حامل قرار پاتا، تو نماز کبھی درست نہ ہوتی۔

اور اگر اس نے کسی ایسے کپڑے پر نماز پڑھی جس میں استر لگا ہوا ہو اور اس کا ظاہری حصہ پاک ہو، مگر اندرونی حصہ یعنی اس کا استر ناپاک ہو تو، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ نماز درست ہوگی، یہی روایت نوادر الصلوٰۃ میں بھی ملتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے ان روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ امام محمدؒ کا قول اس صورت کے متعلق ہے کہ جب وہ بچھونا کناروں سے سلا ہوا ہو۔ مگر اندر سے سلا ہوا نہ ہو، کہ وہ ایسے دو کپڑوں کے قائم مقام ہوگا جن میں سے اوپر والا پاک ہو اور امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ قول اس صورت کے بارے میں ہے کہ جب وہ کناروں اور اندر دونوں جگہ سے سلا ہوا ہو کہ وہ ایسے کپڑے کی طرح ہوگا جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو، لیکن بعض مشائخ نے اختلاف کو ثابت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر خواہ کسی طرح کا بھی بچھونا ہو، نماز جائز ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر کسی بھی صورت میں

نماز جائز نہ ہوگی؛ اسی اصولی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر کسی نے چکی کے پتھر پر، یا دروازے پر یا موٹے بچھونے پر، یا کسی مکعب (شش پہلو) شئی پر نماز پڑھی، جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ان پر نماز درست ہوگی، شیخ ابوبکر الاسکافؒ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان پر نماز جائز نہ ہوگی۔ شیخ ابوحفص الکبیرؒ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ امام ابویوسفؒ کی نظر اس پر ہے کہ بچھونے کے دونوں حصوں کا محل ایک ہی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ دونوں کا محل ایک ہی ہے' لہٰذا اس کا ظاہری اور باطنی حصہ ایک ہی شمار ہوگا، جیسے گف کپڑے (ثوب التصفیق) کا یہی حکم ہے اور امام محمدؒ اس پہلو کا اعتبار فرماتے ہیں، جس پہلو پر اس نے نماز ادا کی ہے اور فرماتے ہیں کہ اس نے چونکہ پاک جگہ پر نماز ادا کی ہے اور وہ نجاست کا حامل بھی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی نماز جائز ہوگی، جیسے کسی نے ایسے کپڑے پر نماز ادا کی جس کے نیچے ناپاک کپڑا موجود ہو، بخلاف گف کپڑے کے، اس لیے کہ کپڑا خواہ وہ گف ہی ہو' اس کی رطوبتیں، ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچ جاتی ہیں۔ گو بعض اوقات نگاہ اس کا سراغ نہیں لگا سکتی، کیونکہ یہ رطوبت جلد خشک ہوجاتی ہے۔

اور اگر وہ بچھونا موٹا ہو، یا استر والا کپڑا ہو، اور سلا ہوا بھی ہو اور اس کی دونوں اطراف میں نجاست لگی ہوئی ہو، مگر ہو دو مختلف مقامات پر اور ہر ایک درہم کی مقدار سے کم ہو، لیکن اگر دونوں کو باہم جمع کیا جائے؛ تو ایک درہم سے زیادہ مقدار بن جاتی ہو، تو امام ابویوسفؒ کی روایت پر قیاس کے مطابق دونوں اطراف کی نجاست کو باہم جمع کیا جائے گا، لہٰذا نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ ایک ہی کپڑا اور ایک ہی نجاست ہے، لیکن امام محمدؒ کی روایت کی رُو سے دونوں نجاستوں کو جمع نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اس کی نماز جائز ہوگی اس لیے کہ وہ اس کے جس پہلو پر نماز ادا کر رہا ہے' وہاں نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں ہے؛ اور اگر وہ کپڑا گف ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو، (دونوں جانب نجاست موجود ہو) تو نماز بالاجماع درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ظاہری جانب سے دوسری جانب تک نجاست کا نفوذ ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا ادراک کسی حِس سے نہیں ہو سکتا، لہٰذا ایک ہی جانب دونوں نجاستیں جمع ہوگئیں، اور چونکہ ان کی مقدار اتنی ہے کہ اگر دونوں کو جمع کیا جائے، تو نجاست کی مقدار ایک درہم سے بڑھ جائے گی۔ لہٰذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی؛ اور اگر کسی کپڑے یا بچھونے کو نجاست لگ جائے اور دوسری جانب اس کا اثر پہنچ جائے اور جب دونوں مقداروں کو جمع کیا جائے، تو ان کی مجموعی مقدار ایک درہم سے بڑھ جائے تو بالاجماع اس کو جمع نہ کیا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ وہ کپڑا بھی ایک اور نجاست بھی "ایک" ہی ہے اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ کپڑے کے جس رُخ پر وہ نماز ادا کر رہا ہے' اس جانب نجاست کی مقدار ایک درہم سے کم ہے، اور اگر یہی صورت اس کپڑے میں پیدا ہو جائے، جو استر والا ہو اور باہم سلا ہوا ہو اور نجاست لگنے کی یہی صورت ہو تو اس صورت میں بھی بالاجماع اس کو جمع نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(باب ششم)

حصولِ طہارت کے ذرائع کا بیان

جن جن اشیاء سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ان کی تفصیل تین عنوانات کے تحت بیان ہو گی۔ اولاً ذرائع حصول طہارت ثانیاً پانی کے ساتھ (دھونے سے) پاکی حاصل کرنے کا طریقہ اور ثالثاً حصول طہارت کی شرائط۔

ذرائع حصول طہارت

جن اشیاء سے طہارت حاصل ہوتی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

① ان میں سے ایک سادہ پانی (الماء المطلق) ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ پانی سے نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے اور حکمی نجاست سے بھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد مبارک:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا۔[1] اور ہم نے آسمان سے پاک وصاف پانی برسایا؛

میں اسے طہور (ذریعۂ طہارت) قرار دیا ہے۔اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

السماء طهور لا ینجسه شیٔ الا ما غیر طعمه او لونه او ریحه۔ پانی پاک ہوتا ہے۔ اسے کوئی شئی پلید نہیں کر سکتی تاوقتیکہ اس کا رنگ اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ بدل جائے۔

اور "طہور" سے مراد وہ شئی ہے، جو بذات خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو۔ اسی طرح اللہ اللہ پاک پانی سے وضو اور غسل کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ اور لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے۔ کہ تمہیں پاک وصاف کرے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا۔ اور اگر تم حالتِ جنابت میں ہو تو اچھی طرح طہارت کر لیا کرو۔

اور پاک کرنے کی اس وصف میں میٹھا اور کھاری پانی دونوں یکساں ہیں، کیونکہ اس بارے میں نصوصِ شریعت مطلق ہیں۔

② پانی کے علاوہ جو دیگر پاک مائعات کے متعلق اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے طہارت حکمیہ (وضو، غسل) حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان سے ازالۂ حدث نہیں ہوتا۔ تو کیا ان سے حقیقی نجاست سے

---

[1] الفرقان، ۴۸:۲۵۔

طہارت حاصل ہوسکتی ہے یا نہیں؛ یعنی آیا ان سے بدن یا کپڑے پر لگی ہوئی نجاست دور کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان سے نجاست حقیقتہ سے طہارت حاصل ہوسکتی ہے، لیکن امام محمدؒ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان سے یہ طہارت حاصل نہیں ہوسکتی۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس ضمن میں بدن اور کپڑے میں فرق ہے کہ ان سے کپڑے کی طہارت ہوجاتی ہے، مگر جسم کی نہیں ہوتی، تاوقتیکہ پانی کے ساتھ اسے نہ دھویا جائے۔ مؤخرالذکر تینوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کی طہوریت کا ہمیں علم شرعی طور پر قیاس کے برخلاف ہوا ہے۔ اس لیئے کہ جیسے ہی پانی نجاست کے ساتھ مس ہوگا وہ خود پلید ہوجائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص ناپاک پانی یا شراب سے پاکی حاصل کرنا چاہے، لیکن شریعت نے فقط پانی کی صورت میں قیاس کے برخلاف حالتِ استعمال اور حالتِ بقا میں اس کی ناپاکی کا اعتبار ساقط کر دیا ہے، لیکن ازالۂ نجاست میں دیگر مائعات اس کے ساتھ شامل نہ ہوں گی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت کے مطابق اصل شئ حصولِ طہارت ہے اور یہ سب مائع اشیاء حصولِ طہارت کی صف میں پانی کے ساتھ شریک ہیں۔ اس لیے کہ پانی اس لیے ذریعۂ طہارت ہوتا ہے، کہ وہ ایک سیال اور رقیق شئ ہے، اور اس کے اجزا پانی کے اجزاء میں داخل ہوکر، اجزائے نجاست کیساتھ مخلوط ہوجاتے ہیں، پھر اگر وہ نجاست گاڑھی ہو، تو اسے وہ نرم کر دیتے ہیں، پھر وہ اس نجاست کو نچوڑنے کے ذریعے خارج کر دیتے ہیں، اور یہ تمام مائعات بھی کپڑے میں داخل ہونے، اس کے ساتھ مس ہونے اور نجاست کو نرم کرنے وغیرہ کی اوصاف میں پانی ہی کی مانند ہیں، لہٰذا یہ تمام مائعات حصولِ طہارت میں اسی کی مانند، بلکہ اس سے بھی بہتر ہیں۔ اس لیے کہ بعض مائعات مثلاً سرکہ کے ساتھ بعض ایسے رنگ (داغ دھبے) بھی دور ہوجاتے ہیں، جو پانی کے ساتھ دور نہیں ہوتے، جس کی بنا پر وہ حصولِ طہارت کے لیے زیادہ مفید ہوسکتا ہے، اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ پانی نجاست کے ساتھ مس ہوتے ہی ناپاک ہوجاتا ہے، درست نہیں ہے؛ پانی تو کبھی بھی ناپاک نہیں ہوتا، وہ تو فقط پلید شئ کی مجاورت (ہمسائگی) اختیار کرتا ہے، لہٰذا پانی فی نفسہٖ پاک ہوگا، بنابریں وہ دوسری شئ کو پاک کر سکتا ہے اور اگر پانی کی پلیدی کا کوئی امکان ہے، تو وہ اس جگہ سے نجاست کو زائل کرنے کے بعد ہے، کیونکہ شریعت نے ہمیں طہارت کرنے کا حکم دیا ہے اور اگر پانی نجاست سے پہلی بار مس ہوتے ہی پلید ہوجایا کرتا تو کبھی بھی طہارت کا حصول ممکن نہ تھا۔ لہٰذا اس کے لیے ہمیں پابند کرنے کا حکم محض فضول ہوتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات ایسے فضول وعبث کاموں کا حکم دینے سے منزہ ہے۔ بنابریں حدث کے متعلق بھی ہمارا یہی قیاس ہے، لیکن شریعت میں اس کے لیے پانی سے طہارت کرنے کا جو حکم ملا ہے وہ عقلِ انسانی سے بالاتر ہے لہٰذا اس پر ہمارا عمل محض اظہارِ اطاعت وحصولِ ثواب کے لیے ہے جس کی بنا پر وہ حکم اسی مورد تک محدود رہے گا۔ یہ حکم اس وقت ہے، کہ جب وہ مائع شئ ایسی ہو، جو نچوڑنے سے نچڑ سکتی ہو، لیکن اگر وہ نچوڑنے سے نہ نچڑتی ہو، مثلاً شہد، گھی، تیل وغیرہ، تو اس سے بالکل طہارت حاصل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں وہ بنیاد ہی معدوم ہے کہ جس پر ان کے ذریعہ طہارت

ہونے کی بنیاد ہے، یعنی ان میں نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں پائی جاتی، جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

③ فرک (ملنا) بعض نجاستوں کی حد تک، بعض مقامات پر، کپڑے کو نجاست کے خشک ہوجانے کے بعد رگڑنے سے بھی طہارت حاصل ہوجاتی ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی کپڑے کو منی لگ جائے اور وہ خشک ہوجائے اور اسے مسل دیا جائے، تو استحسان کی رُو سے وہ کپڑا پاک ہوجاتا ہے، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ دھوئے بغیر پاک نہ ہو، اور اگر وہ منی تر ہے تو دھوئے بغیر کپڑا پاک نہیں ہوسکتا اس حکم کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث پر ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ رض سے فرمایا:

اذا رءیت المنی فی ثوبک فان کان رطباً فاغسلیه وان کان یابسا فافرکیه۔ — جب تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ تر ہو، تو اسے دھولیا کر اور اگر وہ خشک ہو، تو اسے رگڑ دیا کر۔

علاوہ ازیں منی ایک گاڑھی لیس دار شئی ہے، جس کی وجہ سے کپڑے میں فقط اس کی رطوبت جاتی ہے، وہ خود نہیں۔ پھر اس کی یہ رطوبت خشک ہونے کے بعد کپڑے میں جذب ہوجاتی ہے، مگر کپڑے پر فقط منی رہ جاتی ہے، اور یہ منی کپڑے کو مسلنے سے دور ہوجاتی ہے، بخلاف تر منی کے، اس لئے کہ اگرچہ منی بذات خود تو رگڑنے سے زائل ہوسکتی ہے لیکن اس کے جو اجزا کپڑے میں جذب ہوچکے ہیں، وہ اپنی جگہ بدستور موجود رہینگے، لہٰذا نجاست باقی رہ جائے گی۔

اور اگر یہ منی جسم کو لگ جائے۔ تو اگر وہ تر ہو، تب تو وہ دھوئے بغیر زائل نہیں ہوسکتی جیساکہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ خشک ہے، تو کیا وہ محض رگڑنے سے دور ہوجائے گی؟ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس صورت میں وہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوسکتی لیکن الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہوسکتی ہے۔

حسن بن زیادؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے متعلق بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ وہ پاک نہ ہو، لیکن ہمیں اسکی طہارت کا علم ایک حدیث کی رو سے ہوا اور حدیث میں فقط کپڑے کو کھرچنے کا ذکر ہے، اور جہاں تک بدن کا تعلق ہے۔ تو اس کا مذکورہ حدیث میں ذکر موجود نہیں، جس کی بنا پر یہ احتمال موجود ہے کہ اصل قیاس کی بنا پر وہ پاک نہ ہو، جبکہ الکرخیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو نص کپڑے کے متعلق وارد ہوئی ہے، بدن کے متعلق تو اس کا درود بدرجۂ اولیٰ درست ہے۔ اس لیے کہ بدن منی کو کپڑے کی نسبت کم جذب کرتا ہے اور جس طرح کپڑے کو کھرچنے سے ازالہ نجاست ہوجاتا ہے، اسیطرح بدن سے بھی نجاست زائل ہوجاتی ہے۔

منی کے علاوہ باقی نجاستیں اگر کپڑے یا جسم وغیرہ کو لگ جائیں، تو ان کو پانی سے دھوئے بغیر پاکی نہیں ہوسکتی خواہ وہ نجاستیں گیلی ہوں یا خشک اور خواہ سیال ہوں، یا سخت اور اگر کسی کپڑے کو شراب لگ گئی، تو اس نے اس پر نمک لگا دیا اور اسی حالت میں اتنا وقت گذر گیا، کہ جتنے وقت میں نمک شراب کے اجزا کو منتشر کر دیتا ہے اور اسے سرکہ بنا دیتا ہے، تو تب بھی اس کو دھوئے بغیر کپڑے کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس کپڑے کو (انگوروں کا) رس لگ گیا اور اس پر اتنی مدت گذر گئی کہ جس سے

شراب کا اثر پیدا ہو سکتا ہو تو تب بھی وہ کپڑا پلید نہ ہوگا ۔ اور اگر نجاست موزے یا جوتے ، وغیرہ کو لگ گئی ، تو اگر وہ نجاست گیلی ہو تو وہ دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتی خواہ وہ کیسی بھی ہو ، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مٹی سے اسے پونچھ دیا جائے ۔ تو ان کی پاکی ہو سکتی ہے خواہ نجاست ٹھوس ہو ، یا سیال اور اگر نجاست خشک ہو چکی ہو ، تو اگر وہ ٹھوس جسم والی نہ ہو ، مثلاً پیشاب ، شراب اور ناپاک پانی وغیرہ تو وہ دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتی اور اگر وہ ٹھوس ہو ، پھر اگر وہ منی ہے ، تو رگڑنے سے بالاجماع پاک ہو سکتی ہے ۔ اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور نجاست ہو ، مثلاً پاخانہ ، گاڑھا خون ، لید وغیرہ تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رگڑنے سے پاک ہو سکتی ہے ، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتی ، یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے ۔ اول الذکر دونوں اماموں کا قول استحسان پر اور امام محمدؒ کا قیاس پر مبنی ہے ۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے علاوہ جو دوسری اشیا ہیں وہ نجاست کا ازالہ نہیں کر سکتیں ، اور خود پانی کے متعلق بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے ، جیسے کہ ہم نے اوپر کیا ۔ الا یہ کہ اسے بوجہ ضرورت طہور (ذریعۂ طہارت) قرار دیا گیا ہے اور یہ ضرورت پانی کے ساتھ پوری ہو جاتی ہے ، لہٰذا کسی اور شی کے لیے کوئی ایسی ضرورت نہیں ۔ اسی لیے رگڑنے کا عمل گیلی ، خشک اور سیال نجاست نیز کپڑے سے اسے دور کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا ، منی سے متعلق بھی قیاس کا تو یہی اقتضا تھا ، لیکن ہمیں اس کی پاکی کا علم بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے ، جبکہ استحسان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی ایک روایت ہے کہ جب ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران میں جوتا اتارا ۔ تو صحابہ کرامؓ نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیئے[1] ، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے ، تو آپؐ نے فرمایا کہ تمہیں کیا ہو گیا تھا کہ تم نے اپنے اپنے جوتے اتار دیئے تھے ، تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ آپؐ نے جو اپنے جوتے اتارے تو ہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے ۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ میرے پاس تو حضرت جبرئیلؑ تشریف لائے تھے اور مجھے انہوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتوں پر کوئی ناپاکی لگی ہوئی ہے ، پھر فرمایا : تم میں سے جو کوئی مسجد میں آئے تو وہ اپنے جوتوں کو پلٹ کر دیکھ لیا کرے ، اگر ان پر کوئی نجاست ہو ، تو انہیں زمین پر رگڑ دے ، اس لیے کہ زمین ان کے لئے ذریعۂ طہارت ہے ۔" یہ روایت نص صریح ہے ۔ اس روایت سے یہ حکم دو طرح سمجھا گیا ہے : اولاً اس طرح کہ اگر کوئی شئی ٹھوس جسم والی ہو ، مثلاً موزے یا جوتے وغیرہ ، تو ایسی صورت میں اس کے ٹھوس پن کی وجہ سے نجاست کے اجزا اس کے اندر داخل نہیں ہو سکتے ، البتہ اس کی بعض رطوبتیں ضرور اس میں جذب ہو جاتی ہیں تو جب یہ ٹھوس نجاست خشک ہوتی ہے ، تو تھوڑی تھوڑی کرنے اپنی رطوبتوں کو واپس اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے ، تو جتنی زیادہ نجاست خشک ہوگی اتنا ہی اس کا انجذاب (رطوبتوں کو جذب کرنا) زیادہ ہوگا ، تا آنکہ اس کے خشک ہونے کا عمل مکمل ہو جائے ۔ تو اس وقت اس کی رطوبتوں میں

---

[1] ابتدائی زمانۂ اسلام میں مسجد میں جوتے لانا اور ان سے نماز ادا کرنا منع نہیں تھا تاہم بعد میں اسے نماز اور مسجد دونوں کے منافی خیال کیا گیا ۔ یہ واقعہ بھی ابتدائی زمانے سے متعلق ہے ۔

سے کوئی شئی بھی ٹھوس شئی میں باقی نہ رہیگی یا رہیگی، تو بہت کم مقدار میں رہے گی، تو جب موزہ خشک ہو جانے اور اسے زمین کے ساتھ رگڑ دیا جائے، تو اس کی نجاست مکمل طور ختم ہو جاتی ہے، بخلاف گیلی نجاست کے اس لیے کہ اس وقت رگڑنے سے اگرچہ نفس نجاست تو زائل ہو جاتی ہے، مگر اس کی رطوبتیں، اس شئی میں باقی رہ جاتی ہیں، اس لیے کہ ان کا اخراج تو خشک ہونے کی بنا پر جذب ہونے کے عمل سے ہوتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور بخلاف سیال نجاست کے، اس لیے کہ اس میں جذب کرنے والا عنصر یعنی نجاست کا ٹھوس جسم موجود نہیں ہے لہٰذا اسکی رطوبتیں اسی شئی میں منتشر حالت میں رہ جاتی ہیں، بنا بریں وہ دھوے بغیر پاک نہ ہوگی۔ اور بخلاف کپڑے کے، کیونکہ نجاست کے اس کپڑے میں اسی طرح گھس جاتے ہیں، جس طرح اسکی رطوبتیں کپڑے میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لیے کہ کپڑے کے اجزا میں باہم فاصلہ ہوتا ہے تو کپڑے کے خشک ہونے سے رطوبتیں تو اپنی جگہ خشک ہو جاتی ہیں، لیکن ان کے اجزا اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔ لہٰذا نجاست کے ظاہری طور پر ازالے کے باوجود وہ مکمل طور پر زائل نہیں ہوتی بنا بریں جوتے اور موزے والی یہ صورت یعنی جوتے اور موزے پر نجاست لگنے کی حالت اس منی کی مانند ہو جاتی ہے، جو کسی کپڑے کو لگ کر خشک ہو جائے کہ وہ خشک ہونے کے بعد اسے کھرچ دینے سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اسلئے کہ منی ایک لیس دار شئی ہے، جو کپڑے کے اجزا کے درمیان داخل نہیں ہوتی، اور صرف اسکی طوبتیں اسمیں داخل ہوتی ہیں۔ پھر اس کا ٹھوس حصہ خشک ہونے کے بعد اسکی رطوبتوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، تو وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ نجاستیں جوتوں اور موزوں کو اکثر لگ جاتی ہیں لہٰذا دفع حرج کیلئے رگڑنے سے نجاستوں کی طہارت کا فتویٰ صادر کیا جائیگا، بخلاف کپڑے کے، پھر حرج فقط گوبر کی حد تک ہے لہٰذا حکم بھی اسی تک محدود رہیگا؛ البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق، چونکہ مذکور حدیث میں مطلق نجاست کا ذکر ہے۔ اسلئے یہ حکم ہر نجاست کیلئے عام ہوگا، اسی طرح حرج کا مفہوم گیلی نجاست میں بھی پایا جاتا ہے اور خشک میں بھی، لیکن اگر رگڑنے کے بعد اس جگہ پانی لگ جائے۔ تو وہ دوبارہ پلید ہو جائیگا یہی قول زیادہ درست ہے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کی کچھ مقدار اس میں موجود رہ جاتی ہے؛ اسلیے کہ اگر کسی ایسی شئی (محل) میں نجاست جذب ہو جائے جسکے نچوڑنے کا احتمال نہ ہو، تو وہ شئی امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہیں ہوسکتی، البتہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق اسے تین مرتبہ پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ پاک ہوسکتی ہے تاہم چونکہ نجاست کا بڑا حصہ بوجہ ضرورت نماز کے حق میں قابل عفو ہوگا، اس لیے نہیں کہ وہ جگہ حقیقتاً پاک ہو چکی ہے بلکہ اسکی کم مقدار رہ جانے کے باعث یہ حکم ہے۔ تو جب اس شئی کو پانی مس ہو جائے، تو ایسی صورت میں چونکہ قلیل پانی کو قلیل نجاست ناپاک کر دیتی ہے۔ لہٰذا وہ شئی دوبارہ پلید ہو جائے گی؛ الکرخیؒ نے مطلقاً یہ فرمایا ہے کہ جب اسے کھرچ دیا جائے، تو وہ شئی پاک ہو جاتی ہے جس کو ہم فقط نماز کی حد تک محمول کرینگے۔

اور اگر نجاست کسی سخت اور چمک دار شئی مثلاً تلوار اور آئینے وغیرہ کو لگ جائے، تو بہر صورت وہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی، خواہ وہ نجاست گیلی ہو یا خشک اس لیے کہ اس کے اجزا میں سے کوئی جز بھی اس میں دخل انداز نہ ہو سکے گا، جبکہ اس کا ظاہری حصہ محض پونچھ دینے اور رگڑنے سے پاک و صاف ہو جاتا ہے؛ ایک دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اگر نجاست گیلی ہو، تو وہ دھوے بغیر زائل نہیں ہوسکتی۔

اور اگر نجاست زمین کے کسی حصے کو لگی اور وہ جگہ خشک ہو گئی اور نجاست کا اثر جاتا رہا تو ہمارے نزدیک

اس پر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ تاہم اگر اس مٹی سے کسی نے تیمم کیا تو ظاہر روایت کے مطابق اس کا تیمم درست نہ ہوگا۔ ہم ازیں قبل دونوں کے مابین فرق بیان کر چکے ہیں۔ اس مسئلے کے اثبات کیلئے ہمارے پاس دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقی معنوں میں پاک و صاف نہیں ہوتی، اسلئے کہ گو خشک ہونے کے باعث نجاست کا بڑا حصہ جاتا رہتا ہے لیکن اسکا کچھ حصہ پھر بھی باقی رہ جاتا ہے تاہم ضرورت کے تحت نجاست کا قلیل حصہ معاف ہوتا ہے، لیکن اگر اس جگہ کو پانی لگ جائے تو ایسی صورت میں اسکی ناپاکی دوبارہ لوٹ آتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ جگہ پوری طرح پاک نہیں ہوئی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقتاً پاک و صاف ہو جاتی ہے کیونکہ یہ بات زمین کے طبیعی خواص میں شامل ہے کہ وہ اشیا کو اپنے عناصر کے مطابق تبدیل کر دیتی ہے، اور یوں ہر شئی اس میں مل کر وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ مٹی بن جاتی ہے لہٰذا وہ جگہ بالکل نہیں ناپاک رہتی۔ بنا بریں اگر اس جگہ کو پانی بھی لگ جائے، تو تب بھی وہ ناپاک نہیں ہوتی، کہا جاتا ہے کہ پہلا طریقہ امام ابو یوسفؒ کا اور دوسرا امام محمدؒ کا ہے، جسکی بنیاد اس بات پر ہے کہ نجاست وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ جب تبدیل ہو جائے، اور اسکے اوصاف میں تغیر آجائے، تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک اور ہی شئی بن جاتی ہے، لہٰذا وہ جگہ پاک ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت گذرنے کے باوجود نجاست نجاست ہی رہتی ہے، وہ کوئی دوسری شئی نہیں بنتی، لہٰذا وہ جگہ بدستور ناپاک رہے گی۔ اسی اصول پر بہت سے مسائل متفرع کئے گئے ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب کتا نمک میں گر جائے، اور جم جائے یا پاخانہ آگ میں جل کر راکھ ہو جائے، اور بدرو کی مٹی خشک ہو جائے، اور اس سے بدرو کا اثر جاتا رہے، یا جب نجاست زمین میں دفن کر دی جائے اور وقت گذرنے کے ساتھ اسکا اثر ختم ہو جائے تو ان سب میں یہی اختلاف ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزا قائم ہیں، لہٰذا نجس شئی کی موجودگی میں اسکی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا اور قیاس تو شراب کے متعلق بھی یہی ہے کہ اگر اسے سرکہ بنا لیا جائے۔ تو تب بھی وہ پاک نہ ہو، لیکن اسکی پاکی کا ہمیں علم قیاس کے برخلاف ایک "نص (حدیث)" کے ذریعے ہوا ہے، بخلاف مردہ جانور کی کھال کے، اسلئے کہ وہ بذات خود پاک ہے، اور پلید تو اس میں موجود رطوبتیں ہیں، جو دباغت کے ذریعے زائل ہو جاتی ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نجاست جب بدل جائے اور اس کے اوصاف اور مفہوم میں تغیر پیدا ہو جائے تو وہ نجاست ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ اسلئے کہ نجاست ایک ایسی شئی کا نام ہے، جو ایک خاص وصف رکھتی ہے، لہٰذا اس وصف کی عدم موجودگی سے خود نجاست کالعدم ہو جائیگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مثلاً شراب کو سرکہ بنا لیا جانا۔

(۴) دباغت: پاکی حاصل کرنے کا چوتھا ذریعہ ناپاک کھالوں کی دباغت (Tanning) ہے اسلئے کہ دباغت سے انسان اور خنزیر کے سوا، تمام جانداروں کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، الکرخیؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، لیکن ٹھوس اشیا کیلئے اسکا استعمال جائز ہے مگر سیال اشیا کیلئے نہیں، مثلاً ان سے غلہ رکھنے کا تھیلہ تو بنایا جا سکتا ہے لیکن پانی، گھی، اور گاڑھے شیرے کا مشکیزہ بنانا جائز نہیں۔ اکثر محدثین کے نزدیک دباغت سے صرف حلال جانوروں کی کھال ہی پاک ہوتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا قول ہمارا تائید میں ہے، البتہ کتے کے بارے میں وہ ہم سے اختلاف کرتے ہیں اسلئے کہ کتا ان کے نزدیک خنزیر کی طرح نجس عین ذاتی طور پر پلید ہے اور حسن بن زیاد سے بھی یہی روایت ہے۔ محدثین کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتنتفعوا من المیتة باھاب ولا عصب۔ مردہ جانور کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ اور نہ پٹھوں وغیرہ سے۔

کہ اس حدیث میں استعمال شدہ لفظ "اھاب" ہر کھال کے لیے عام ہے، ہاں اگر اس کی تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے، تو الگ بات ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ایما اھاب دبغ فقد طھر۔ جس کھال کی دباغت کر دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

جس طرح کہ شراب کو اگر سرکہ بنا لیا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ کا گذر ایک قوم کے سامنے سے ہوا۔ تو آپ نے ان سے پانی طلب کیا۔ اور فرمایا کیا تمہارے پاس پانی ہے، اس پر ان میں سے ایک شخص بولا یا رسول اللہ نہیں البتہ میرے پاس ایک مردہ جانور کی کھال کا مشکیزہ ہے جس میں کچھ پانی موجود ہے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تو نے اس کی دباغت نہیں کی تھی، اس عورت نے کہا۔ ہاں کی تھی۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ دباغت سے کھال پاک ہو جاتی ہے۔" علاوہ ازیں مردہ جانوروں کی نجاست کی وجہ ان میں رطوبتوں کا اور سیال خون کا موجود ہونا ہے اور اگر ان کھالوں کی دباغت کر دی جائے تو تمام رطوبتیں دور ہو جاتی ہیں، لہٰذا وہ کھال اسی طرح پاک وصاف ہو جائیگی جس طرح اگر کپڑے کو دھو لیا جائے تو وہ پاک وصاف ہو جاتا ہے۔ مزید برآں مسلمانوں کے ہاں لومڑی، فنک۔ لومڑی سے چھوٹا جانور، سنجاب اور سمور کی کھالوں کے پہننے اور انکے ساتھ نماز ادا کرنیکا قدیم زمانے سے رواج چلا آتا ہے جس کی کسی نے بھی مخالفت نہیں کی ہے جو اس کی طہارت کی واضح دلیل ہے۔ رہی مذکورہ حدیث تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ لغوی طور پر اھاب اس کھال کا نام ہے جسے ابھی دباغت نہ کیا گیا ہو، الاصمعی نے یہی بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر الکرخیؒ کا یہ قول کہ "انسان اور خنزیر کی کھال کے سوا" تو یہ ہمارے ائمہ کا ظاہر مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مذکورہ حدیث کے عموم کی وجہ سے تمام جانداروں (بشمول انسان وخنزیر) کی کھالیں بھی پاک ہو جاتی ہیں۔ مگر صحیح قول یہی ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی ناپاکی اس بنا پر نہیں کہ اس میں خون یا رطوبتیں ہوتی ہیں۔ بلکہ اس کی ناپاکی خنزیر کے "نجس العین" (ذاتی طور پر ناپاک) ہونے کی بنا پر ہے۔ لہٰذا دباغت کا ہونا اور نہ ہونا اس کے حق میں یکساں ہوگا۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس کی کھال میں دباغت کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کی کھال انسان کی طرح اوپر تلے کئی تہوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہی انسان کی کھال، تو اگر وہ دباغت کا احتمال رکھتی ہو اور دباغت سے اس کی رطوبتوں کا صفایا بھی ہو جاتا ہو تو مناسب ہے کہ وہ پاک قرار دی جائے کیونکہ بہرحال انسان "نجس العین" (ذاتی طور پر ناپاک) نہیں ہے لیکن احتراماً انسان کی کھال سے استفادہ جائز نہیں ہے اور جہاں تک ہاتھی کی کھال کا تعلق ہے تو "العیون" میں امام محمدؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی دباغت کے ذریعے پاک نہیں ہو سکتی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ پاک

ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر نجس العین نہیں ہے؛

پھر دباغت کی دو اقسام ہیں، ایک حقیقی اور دوسری حکمی، حقیقی دباغت یہ ہے کہ اکسی ایسی شی کے ساتھ اس کی دباغت کی جائے جس کی کوئی قیمت Value ہو جیسے مثلاً کیکر (سلم) شاہ بلوط درخت کے پتے اور شور (کلر) وغیرہ سے جبکہ حکمی دباغت یہ ہے کہ دھوپ سے یا مٹی لگا کر یا ہوا میں سکھا کر اس کی دباغت کی جائے۔ دباغت کی ان دونوں اقسام کے تمام احکام یکساں ہیں۔ ہاں البتہ ایک حکم کا دونوں میں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کھال کو حقیقی دباغت کے بعد پانی لگ جائے، تو اس سے وہ دوبارہ پلید نہیں ہوتی۔ جبکہ حکمی دباغت کے متعلق دو روایات ہیں۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ کھال حقیقی دباغت کے بغیر پاک نہیں ہوتی مگر ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ رطوبتوں کے ازالے، کھال کو بدبو دینے اور گلنے، سڑنے سے بچانے میں دباغت حکمی دباغت حقیقی ہی کی مانند ہے۔ لہٰذا دونوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵۔ ذبح: جانور کو ذبح کرنا بھی اس کی طہارت کے لیے مفید ہوتا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر تو وہ جانور حلال ہو تو ذبح کرنے سے اس کے تمام اجزاء پاک وصاف ہو جاتے ہیں۔ ہاں البتہ "بہنے والا خون" (دم مسفوح) پاک نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ جانور حرام ہو تو اسکے وہ اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا، مثلاً اس کے بال وغیرہ تو وہ ہمارے نزدیک، جانور کو ذبح کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں، لیکن وہ اجزا جن میں خون ہوتا ہے، مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ تو کیا ذبح سے ان کی بھی طہارت ہو جاتی ہے؟ ہمارے ائمہ کا اس پر تو اتفاق ہے کہ ان کو ذبح کرنے سے ان کی کھال پاک ہو جاتی ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ ذبح کرنے سے جس طرح وہ جانور "حلال" نہیں ہو جاتے۔ تو اسی طرح وہ پاک بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ ذبح کرنے کا اثر فقط اسی پہلو میں "ظاہر ہوتا ہے جس کے لیے ذبح کا عمل مشروع (جائز) ہوا ہے۔ اور وہ پہلو ہے اس جانور کے گوشت کی حلت (حلال ہونا) جبکہ دوسری تمام باتیں ضمنی اور تبعی ہیں، تو جب اصل شی میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، تو اس کی ضمنی اور طبعی شی میں اس کا اثر کیونکر ظاہر ہو سکتا ہے تو یہ ایسے ہی ہو گا، گویا جانور کو کسی مجوسی نے ذبح کیا ہو۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں:

دباغ الادیم ذکاتہ — کھال کی دباغت اس جانور کو ذبح کرنا ہے۔

کہ آپؐ نے جانور کے ذبح کرنے کو حکماً دباغت کے ساتھ شامل فرما دیا۔ لہٰذا جس طرح کھال دباغت کے ذریعے پاک ہو جاتی ہے۔ تو اسی طرح وہ جانور کے ذبح سے بھی پاک ہو جاتی ہے کیونکہ ذبح اور دباغت دونوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں سے بہنے والا خون اور ناپاک رطوبتیں

زائل ہوجاتی ہیں۔ لہٰذا وہ دونوں کھال کو پاک بنانے کے عمل میں بھی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو کھال کی پاکی کا ضمنی اور تبعی ہونا بیان کیا ہے، تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ کھال کی پاکی اسی طرح کھال کے لیے مقصود اصلی ہے جس طرح گوشت میں گوشت کا تناول کرنا اصل مقصد ہے۔ اور مجوسی کا عمل درحقیقت ذبح ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں ذبح کرنے کی صلاحیت ہی موجود نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے ذبح کرنے سے طہارت کا حصول غیر ممکن ہے۔ بنا بریں اس کے ذبح کردہ جانور کی کھال کی طہارت دباغت کے ذریعے ہی ہوسکے گی۔

البتہ حرام جانور کے گوشت اور چربی کا پاک ہونا مختلف فیہ ہے۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ وہ ہر جاندار جس کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے۔ اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے" الکرخی کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ہاں جانور کا گوشت، چربی اور دوسرے تمام اجزاء بھی پاک ہوجاتے ہیں، اس لیے کہ "حیوان" (جاندار) تمام اجزاء کا مشترک نام ہے۔ ہمارے بعض مشائخ اور مشائخ بلخ فرماتے ہیں ہر وہ جانور کہ جس کی کھال دباغت سے پاک وصاف ہوجاتی ہے۔ اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے لیکن اس کا گوشت اور اس کی چربی، بہرحال پاک نہیں ہوتی، پہلی یعنی الکرخی کی رائے ہی زیادہ قرین صحت ہے، اس لیے کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ان جانوروں کی نجاست کی وجہ ان میں بہنے والے خون کی موجودگی ہے۔ جو ذبح کرنے سے خارج ہوجاتا ہے۔

۶: ڈول نکالنا: ایک اور طریقہ جس سے طہارت حاصل ہوتی ہے، واجب شدہ ڈول یا کنویں کا تمام پانی باہر نکالنا ہے، لیکن اس سے پہلے کنویں میں گرنے والی شی، مثلاً آدمی وغیرہ کا نکالنا ضروری ہے۔ ہمیں اس طریقۂ تطہیر کا علم احادیث اور اجماع صحابہؓ کے دونوں ذریعوں سے ہوا ہے، جیسا کہ ازیں قبل اس کی تفصیل بیان ہوچکی ہے۔ پھر اگر کنویں کے تمام پانی کا نکالنا لازم ہو، تو مناسب ہوتا ہے کہ کنویں میں موجود پانی کے تمام منابع (سرچشموں) کو بند کردیا جائے۔ بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو اور اسمیں موجود تمام ناپاک پانی کو نکال دیا جائے۔ اور اگر پانی کی شدت کے باعث کنویں کے تمام سرچشموں کا بند کرنا ممکن نہ ہو۔ تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک غیر روایت اصول کے مطابق کنویں سے گن کر سو اور دوسری روایت کے مطابق دو سو ڈول نکال دیے جائیں۔ امام محمدؒ سے بھی دو سو یا تین سو ڈول نکالنے کی روایت ملتی ہے۔ امام ابویوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے کنویں سے ہٹ کر اس میں موجود پانی کے مطابق اتنا ہی گہرا، چوڑا اور لمبا گڑھا کھود لیا جائے، پھر پانی نکال کر اس گڑھے میں ڈالا جاتا رہے۔ تاآنکہ وہ گڑھا پر ہوجائے تو جب وہ پر ہوجائے گا، تو کنواں پاک ہوجائے گا، دوسری روایت کی رو سے اس میں کوئی رسی ڈال کر پانی کا نشان لگا دیا جائے، پھر اس سے دس ڈول نکال کر دیکھا جائے۔ کہ اس میں سے کتنا پانی کم ہوا ہے۔ پھر اسی کے مطابق اس میں سے پانی کے ڈول نکالے جائیں، اس ضمن میں سب سے بہتر قول وہ ہے جو ابونصر محمد بن محمد بن سلام سے مروی ہے

کہ دو ایسے افراد لائے جائیں جنہیں پانی کے معاملے میں مہارت حاصل ہو۔ پھر ان کے مشورے کے مطابق کنویں سے پانی نکالا جائے، اس لیے کہ یہ بات اجتہاد سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے لیے اہل بصیرت واجتہاد ہی سے رجوع کرنا چاہیے۔ پھر اس ڈول کے متعلق بھی اختلاف ہے جس سے ناپاک پانی نکالا جاتا ہے۔ بعض فقہاء نے اس کنویں کے اپنے ہی ڈول کو معتبر ٹھہرایا ہے۔ خواہ وہ ڈول بڑا ہو یا چھوٹا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے اتنا بڑا ڈول ہونا چاہیے۔ جس میں ایک صاع[1] پانی کی گنجائش ہو۔ ایک دوسرے قول کے مطابق وہ ڈول نہ تو بڑا اور نہ چھوٹا ہو بلکہ متوسط درجے کا ہونا چاہیے۔

جہاں تک ڈول اور رسی کے پاک ہونے کا تعلق ہے۔ تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان سے اس ڈول کے متعلق پوچھا گیا جس سے کنویں کا ناپاک پانی نکالا جاتا ہے، کہ آیا اسے دھویا جائے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا دھونے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ کنویں کے پاک ہوتے ہی وہ بھی پاک ہو جاتا ہے۔ حسن بن زیادؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کنواں پاک ہو جائے گا تو ڈول اور رسی بھی اسی طرح خود ہی پاک ہو جائیں گے۔ جس طرح کہ کنویں کی مٹی اور اس کا کیچڑ وغیرہ پاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی نجاست کنویں کی نجاست کی بنا پر تھی۔ لہٰذا طہارت بھی اسی کی بنا پر ہونی چاہیے جس طرح اگر کسی شراب کو بڑے مٹکے (دنّ) میں سرکہ بنا لیا جائے۔ تو اس سے مٹکے کی بھی خود ہی طہارت ہو جاتی ہے۔

۷۔ چھوٹے حوض کے ناپاک ہونے پر اس کی طہارت کا مسئلہ، مشائخ کا اس کے متعلق اختلاف ہے ابو بکر الاعمشؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹا حوض اس وقت تک پاک نہیں ہو سکتا۔ کہ جب تک اس میں پانی داخل کر کے تین بار اس میں سے باہر نکال نہ دیا جائے، تو یہ گویا اس کو تین بار دھونے کے مترادف ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانی فرماتے ہیں کہ جب اس میں پاک پانی داخل ہو جائے اور اس میں سے کچھ پانی باہر نکال دیا جائے۔ تو اس سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس کے اندر نجاست کا اثر نظر نہ آتا ہو، وجہ یہ ہے کہ اب اس کا پانی "آبِ رواں" بن گیا ہے۔ اور اس میں نجاست کے باقی رہنے کا بھی یقین نہیں ہے، فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ جب اس میں سے ناپاک پانی نکل جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جس طرح کنویں کا بھی یہی حکم ہے، کہ جب وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ تو اس کا پانی باہر کھینچ دیا جاتا ہے؛ حمام کے حوض اور بڑے برتنوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

فصل دوم:

کسی شئے کو پانی کے ساتھ پاک کرنے کا طریقہ

اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ناپاک شئے "آبِ رواں" میں دھو دی جائے تو وہ پاک

---

[1] ایک صاع چار مد یعنی ۲۷۲ تولے وزن پر مشتمل ہوتا ہے۔

ہو جاتی ہے ؛ اسی طرح اگر پانی اس کے اوپر سے اس پر بہا دیا جائے۔ تو اس سے بھی وہ شئی
پاک وصاف ہو جاتی ہے۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اگر اس شئی کو کسی برتن میں ڈال کر
دھویا جائے تو وہ شئی پاک ہوتی ہے یا نہیں مثلاً کسی برتن میں کپڑے یا کسی جسم کو تین بار دھو لیا
جائے ؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بھی وہ شئی پاک ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ جب اسے
تیسری بار پانی سے نکالا جائے گا، تو وہ پاک وصاف ہو کر نکلے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے
ہیں کہ اگر کسی شئی یا جسم کو بے شمار دفعہ بھی کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے۔ تو وہ پاک نہ ہوگی۔ تا آنکہ
اس کے اوپر سے اس پر پانی نہ بہایا جائے، البتہ کپڑے کے متعلق ان سے دو روایات مروی ہیں۔
امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی وجہ یہ قیاس ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پانی سے بالکل ہی طہارت
حاصل نہ ہو، اس لیے کہ پانی جیسے ہی ناپاکی سے مس ہوگا، وہ فوراً ہی پلید ہو جائے گا، خواہ پانی کو
نجاست پر بہایا جائے یا نجاست کو پانی پر ڈالا جائے۔ بنا بریں ناپاک شئی کی طہارت از روئے
قیاس ناممکن ہے، لیکن شریعت نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر کپڑوں اور ناپاک اعضاء کی
طہارت کا فیصلہ دیا ہے اور چونکہ یہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے کہ پانی کو نجاست پر بہا دیا
جائے لہٰذا اس کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں وہ اصل قیاس کے مطابق ہی برقرار رہیں گی۔ بنا بریں کپڑے
اور بدن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ جب کہ ان سے دوسری روایت میں دونوں میں جو فرق مذکور ہے تو
اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں کی پاکی میں بھی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کا کوئی کپڑا پلید ہو جائے
اسے بعض اوقات کوئی ایسا شخص نہیں ملتا، جو اس کے کپڑے پر پانی بہا سکے اور خود اس کے لیے بیک
وقت کپڑے پر پانی بہانا اور اسے دھونا یا ملنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس ضرورت کے پیش نظر یہاں
پر قیاس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، تاکہ عوام کو تنگی (حرج) پیش نہ آئے۔ اسی لیے عوام الناس میں کپڑوں
کو برتنوں میں ڈال کر دھونے کا رواج چلا آتا ہے، لیکن کسی عضو کے دھونے میں ایسی کوئی ضرورت
نہیں کیونکہ اسے دھونا اور اس پر پانی ڈالنا دونوں باتیں بیک وقت ممکن ہیں۔ لہٰذا یہاں پر اصل
قیاس ہی برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ دونوں جگہ ضرورت
کے پیش نظر قیاس متروک ہے، اس لیے کہ جس شخص کے بدن پر کوئی نجاست لگ جائے بعض اوقات
تو اسے "آب رواں" یا وہ شخص مل جاتا ہے جو اس پر پانی ڈال سکے اور بعض اوقات خود اس کے لیے
اپنے اوپر پانی ڈالنا مشکل ہوتا ہے، مثلاً اگر کسی کے منہ یا ناک سے خون جاری ہو جائے تو اگر وہ خود اپنے
اوپر پانی ڈالے گا، تو خون اس کے پیٹ یا دماغ تک جا پہنچے گا، اور اس میں واضح طور پر حرج ہے۔
لہٰذا عمومی ضرورت کی بنا پر ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، علاوہ ازیں انہوں نے جس قیاس کا ذکر
کیا ہے وہ قیاس بھی سرے سے درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ پانی
جب تک کسی نجس مقام سے متصل رہتا ہے، بالکل ناپاک نہیں ہوتا، تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔ اسی اختلاف
پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کسی شخص کے ہاتھ پر نجاست ہو اور وہ اسے پانی کے کسی لگن میں داخل کر دے

پھر دوسرے اور پھر تیسرے لگن میں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگران برتنوں میں ناپاک سرکہ ہو اور باقی مسئلہ حسب سابق ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے برتن سے ہاتھ پاک ہو کر برآمد ہوگا، لیکن صاحبینؒ کو نزدیک پاک مائع اشیاء کپڑے اور بدن سے بہرصورت نجاست کو دور کر دیتی ہیں اور پاکی کے لیے ان کا اوپر سے بہانا شرط نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان سے نجاست بالکل زائل نہیں ہوتی، جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق نجاست زائل تو ہو سکتی ہے لیکن اس پر شرط یہ کہ انہیں اوپر سے بہا دیا جائے اور یہاں شرط نہیں پائی گئی، لہٰذا دونوں کے اصولوں میں اختلاف کے باوجود دونوں کا ایک ہی موقف ہے۔

فصل سوم:

پانی سے حصولِ طہارت کی شرائط

پانی سے حصول طہارت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

غیر مرئی نجاست کی طہارت کے لیے ہمارے نزدیک[1] پہلی شرط تعداد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نجاست کی دو اقسام ہیں:

ایک حقیقی اور دوسری حکمی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث اور حالت جنابت دونوں ایک مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاتی ہیں اور ان کی طہارت کے لیے تعداد کی شرط نہیں ہے۔ اور اگر وہ نجاست حقیقیہ ہو، تو اس میں پھر تفصیل ہے:

اگر وہ نجاست غیر مرئی ہو، مثلاً پیشاب وغیرہ تو ظاہر روایت کے مطابق جب تک اسے تین مرتبہ نہ دھویا جائے وہ نجاست دور نہیں ہو سکتی، امام شافعیؒ کے مطابق وہ ایک ہی بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اسے حالت حدث پر قیاس کیا ہے، ہاں البتہ اگر کسی برتن میں کتا منہ ڈال دے تو جب تک سات مرتبہ نہ دھویا جائے اور سات میں سے ایک بار اسے مٹی کے ساتھ نہ مانجھا جائے وہ پاک نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے۔ تو جب تک اسے سات بار نہ دھویا جائے"
اور سات میں سے ایک بار نہ مانجھا جائے، اس وقت تک وہ پاک نہیں۔

ہمارا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ:
کتے کے برتن میں منہ دینے سے اسے تین مرتبہ دھویا جائے"

کہ اگرچہ وہ نجاست غیر مرئی ہے، مگر آپؐ نے تین ہی مرتبہ برتن کو دھونے کا حکم دیا ہے اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے اس کا تعلق ابتدائے زمانۂ اسلام سے ہے، تاکہ لوگوں کے دلوں سے کتوں کی محبت کا خاتمہ کیا جا سکے اور حضورؐ کا یہ فرمان ایسے ہی ہے۔ جیسے آپؐ نے ابتداء میں حرمت خمر کے وقت شراب کے مٹکے توڑنے کا حکم دیا تھا، اور شراب کے برتنوں میں پانی پینے سے منع فرما دیا تھا۔ تو جب لوگوں نے شراب پینے کی عادت چھوڑ دی، تو آپؐ نے اس حکم (برتنوں کے عدم استعمال) کو تبدیل فرما

دیا. بنا بریں اس موقع پر بھی آپؐ کے اس حکم کا یہی پس منظر تھا جس پر بعض روایات سے روشنی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھوؤ، ان میں سے پہلی بار اور دوسری روایت کے مطابق آخری بار مٹی سے مانجھو" ایک اور روایت میں ہے کہ آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھو، حالانکہ آٹھویں مرتبہ دھونا بالاجماع ضروری نہیں۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے:

تم میں سے جب کوئی سو کر اٹھے، تو وہ اپنے کو اس وقت تک برتن میں نہ ڈالے جب تک تین بار نہ دھولے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ رات کو کہاں رہا۔"

تو اس روایت میں آپؐ نے نجاست کے اندیشے کی بنا پر تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے تو اگر نجاست یقینی طور پر موجود ہو، تب تو بدرجۂ اولیٰ یہ حکم ثابت ہوگا؛ علاوہ ازیں دیدنی (مرئی) نجاست بھی ایک بار دھونے سے زائل نہیں ہوتی، تو اسی طرح غیر مرئی نجاست تو بدرجۂ اولیٰ اس سے زائل نہ ہوگی۔ اور ان دونوں میں اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہوتا کہ اول الذکر کو حواس کے ذریعے محسوس کیا جاسکتا ہے لیکن مؤخر الذکر کا ادراک محض عقل و فکر سے ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اسے حدث پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ حدث میں سرے سے کوئی نجاست ہی نہیں ہوتی۔ اور ہمیں حدث کی صورت میں اعضاء دھونے کا حکم بذریعہ نص قرآن کریم ہوا ہے اور یہ شریعت کا یہ حکم عقل سے بالاتر ہے اور چونکہ نص میں صرف ایک ہی بار دھونے کا ذکر ہے، لہٰذا ایک ہی مرتبہ دھونے پر اکتفا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک ایک بار اعضاء دھو کر وضو کیا اور پھر فرمایا کہ یہ ادنیٰ سے ادنیٰ وضو ہے اللہ تعالیٰ اس سے کم وضو سے نماز قبول نہیں فرماتے۔ پھر تین دفعہ دھونے کی مقدار ہمارے نزدیک لازم نہیں ہے۔ بلکہ وہ متعلقہ شخص کی غالب رائے اور گمان غالب سے مشروط ہے اور حدیث (نص) میں جو تین مرتبہ دھونے کا ذکر آیا ہے تو وہ غالب عادت پر مبنی ہے، اس لیے کہ اکثر و بیشتر تین مرتبہ دھوئے بغیر نجاست زائل نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تین کا عدد اتمام حجت کے لیے حد فاصل ہے جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ اور عبد صالح (حضر علیہ السلام) کے قصے میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ نے تیسری مرتبہ یہ فرمایا تھا۔

قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا[1] — آپ میری جانب سے عذر قبول کرنے کی غایت کو پہنچ گئے ہیں۔

اور اگر نجاست مرئی (دیدنی) ہو، جیسے مثلاً خون وغیرہ ہے تو اس کی طہارت کا مدار اس نجاست کے بعینہٖ ازالے پر ہے اور اس مقام پر تعداد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ نجاست کا اپنا وجود ہے، اگر نجاست کا یہ وجود زائل ہوگیا، تو سمجھا جائے گا کہ نجاست زائل ہوگئی۔ اور اگر اس کا وجود باقی رہا تو نجاست باقی رہے گی؛ لیکن اگر نجاست خود ختم ہوگئی، اور اس کا اثر باقی رہا تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر تو اس کا اثر بھی زائل ہو سکتا ہو، تو اثر کے ازالے کے بغیر وہ شے پاک نہیں ہوگی، اس لیے کہ نجاست کا

---

[1] الکہف، ۷۶۔

نشانِ نجاست کے وجود کی رنگت ہے کپڑے کی رنگت نہیں ہے، لہٰذا اس نشان کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی نجاست موجود ہے، لیکن اگر وہ نجاست ایسی ہو، کہ جس کا اثر ختم ہی نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اثر باقی رہنے سے ہمارے نزدیک کوئی حرج واقع نہیں ہوگا اور طہارت مکمل ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک اس کپڑے پر نجاست کا اثر باقی ہے، وہ کپڑا پاک ہو ہی نہیں سکتا، لہٰذا مناسب ہے کہ اس نشان کو قینچی کے ساتھ کاٹ کر دور کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے نشان کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے۔

ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ نے مستحاضہ سے فرمایا:

حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء لا یضرک بقاء اثرہ	اس نجاست کو کھرچ، پھر اسے انگلیوں کے پوروں سے دھو، پھر اسے پانی سے صاف کر اور پھر اگر اس کا کوئی اثر (نشان) رہ جائے تو اس سے تجھے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

یہ حدیث ہمارے موقف کی تائید میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے، ہمیں اس علم کے باوجود کہ پانی بعض نشانات کو ختم نہیں کر سکتا، فقط پانی سے ہی دھونے کا حکم دیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی نجاست کا اثر زائل نہ ہو سکے۔ تو وہ زوالِ نجاست کے لیے مانع نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ ”اثر کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے، ہمیں تسلیم ہے لیکن شریعت نے اس اثر کا اعتبار ساقط کر دیا ہے۔ اور شریعت میں یہ حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک: ”لا یضرک بقاء اثرہ“ (اور اس کے نشان کا باقی رہنا، تیرے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتا) کے ذریعے سے ہمیں ملا ہے۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ شریعت نے ہمیں فقط نجاست کو پانی سے دھونے کا حکم دیا ہے اور ہمیں نجاست کے نشانات ختم کرنے کے لیے مختلف طریقے اور حیلے اختیار کرنے کا پابند نہیں ٹھہرایا گیا۔ علاوہ ازیں نشان کا باقی رہنا، نجاست کی زیادہ سے زیادہ قلیل مقدار ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کی قلیل مقدار قابلِ عفو ہوتی ہے۔ مزید برآں جس شی کے نجاست لگ جائے اس پر کچھ نہ کچھ نشان باقی رہ جاتا ہے، مثال کے طور پر موٹے تازے ذبح کردہ جانور کا کالا سیاہ خون جو اکثر کپڑوں کو لگ جاتا ہے، خاص طور پر عورتوں کے تو اگر ہم اتنے حصے کا کپڑا کاٹ دینے کا حکم دیں، تو لوگوں کو سخت تنگی پیش آئے گی۔ اور یہ حرج شریعت کی رو سے مرفوع ہے؛ اسی طرح اس طریقے سے مال کا ضیاع بھی ہوگا، حالانکہ شریعت نے ہمیں اس سے منع کیا ہے۔

(۲) **نچوڑنا:** حصولِ طہارت کی ایک اور شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کو نچوڑا جا سکتا ہو، انہیں اچھی طرح

نچوڑ دیا جائے، اور جن چیزوں کو نچوڑنا ممکن نہیں، ان میں اس کے مطابق خشک کرنے کا عمل اختیار کیا جائے
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جس جگہ نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ یا تو کوئی ایسی شئ ہوگی جس میں نجاست کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، یا وہ ایسی شئ ہوگی۔ کہ جس میں وہ جذب ہو جاتے ہیں؛ اگر تو اس میں نجاست کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، مثلاً پتھر، پیتل تانبے اور پختہ مٹی (ٹھیکری) کے بنے ہوئے برتن وغیرہ تو ان کی طہارت کا طریقہ یہ ہے کہ ان سے اصل نجاست کا ازالہ کر دیا جائے یا تین مرتبہ دھونے کی تعداد کا خیال رکھا جائے۔ جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس میں نجاست کے اجزاء جذب تو ہوتے ہوں، لیکن قلیل مقدار میں، جیسے بدن، موزے، جوتے، وغیرہ۔ تو ان کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ ان میں موجود نجاست کو پانی باہر نکال دیتا ہے۔ لہٰذا اس سے ان کی طہارت ہو جاتی ہے اور اگر ان میں نجاست کے بہت زیادہ اجزاء جذب ہوتے ہوں۔ تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا نچوڑنا ممکن ہے۔ جیسے مثلاً کپڑے وغیرہ ہیں، یا نہیں، اول الذکر صورت میں پھر یہ دیکھا جائے گا۔ کہ آیا نجاست مرئی (دیدنی) ہے۔ یا نہیں اگر وہ مرئی ہو، تو اسے دھو اور نچوڑ کر صاف کیا جائے گا، تا آنکہ نجاست کا وجود اس میں سے ختم ہو جائے اور اگر وہ نجاست غیر مرئی (نادیدنی) ہو، تو اس صورت میں طہارت کے لیے تین مرتبہ اس کو دھونا ضروری ہوگا۔ اور ہر مرتبہ اسے نچوڑنا بھی لازم ہوگا، اس لیے کہ نچوڑنے کے بغیر پانی اس کثیر نجاست کو باہر نہیں لا سکتا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف آخری بار اس کے نچوڑنے پر اکتفا کیا جائے ہمارے نزدیک چھوٹے بچے اور بچی دونوں کے پیشاب کا حکم یکساں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹے بچے کا پیشاب محض پانی کے چھینٹے مارنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور نچوڑنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارک ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ینضح بول الصبی ویغسل بول الجاریہ۔ چھوٹے لڑکے کے پیشاب کو چھینٹے مارنا کافی ہے اور چھوٹی لڑکی کا پیشاب البتہ دھونا چاہیئے۔

ہمارا استدلال حدیث عمارؓ سے ہے، جس میں مختلف لوگوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے، وہ حدیث غریب ہے، لہٰذا اسے قبول نہیں کیا جا سکتا خاص طور پر اس صورت میں، جبکہ وہ کسی مشہور حدیث کے مخالف بھی ہے؛ اور اگر وہ شئ ایسی ہو، جس کا نچوڑنا ممکن نہ ہو، مثال کے وہ چٹائی، جو بوری سے بنائی گئی ہو، وغیرہ، جو جن کو نچوڑا نہیں جا سکتا، تو اگر اس کے متعلق یہ معلوم ہو، کہ اس کے اندر نجاست جذب نہیں ہوئی ہے، بلکہ وہ محض اس کے ظاہری حصے کو لگی ہے۔ تو اگر اس سے نجاست دور کر دی جائے۔ یا نچوڑے بغیر تین بار اس کو دھویا جائے، تو وہ شئ پاک ہو جاتی ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ نجاست اس میں جذب ہو گئی ہے، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے تین بار پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ شئ پاک ہو جاتی ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ شئ کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی۔ اسی اختلاف پر اس پکی مٹی کے نئے برتن کا مسئلہ بھی مبنی ہے جس میں نجاست جذب ہو چکی ہو، اور وہ کھال بھی جسے ناپاک تیل کے ساتھ دباغت کیا گیا ہو اور وہ گندم جس میں ناپاکی جذب ہو جائے، اور وہ بو دینے لگے، تو یہ سب اشیا امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہ ہوں گی لیکن امام

ابویوسفؒ کے نزدیک ان کو تین بار اس طرح پانی میں ڈبویا جائے اور ہر بار انہیں خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی حکم اس چھری کا ہے، جس پر ناپاک پانی سے پالش کی گئی ہو۔ اور وہ گوشت جسے ناپاک پانی کے ساتھ پکایا گیا ہو، تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک چھری کو نئے سرے سے پالش (صیقل) کر دیا جائے، اور گوشت کو نئے سرے سے تین بار نئے پانی میں پکایا جائے اور ہر بار اسے نکال کر خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جائے گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ اشیا کبھی بھی پاک نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب کسی شئ کے اندر داخل ہو جائے، تو اس کو اس میں سے باہر نکالنا فقط اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب اسے نچوڑا جائے، اور یہاں پر نچوڑنا مشکل ہے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر نچوڑنا مشکل ہے، تو اس کو خشک کرنا تو ممکن ہے، لہٰذا اس کا خشک کرنا۔ اس کے نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا، تاکہ لوگوں کو تنگی پیدا نہ ہو، امام محمدؒ کا قول قیاس کے زیادہ قریب ہے، جبکہ امام ابویوسفؒ کا قول زیادہ وسیع ہے۔

اور اگر زمین کو نجاست لگ جائے، تو اگر تو وہ زمین نرم ہو، تو اس پر پانی بہا دیا جائے یہاں تک کہ پانی اس زمین کے اندر اتر جائے۔ پھر جب اس زمین پر کوئی نجاست باقی نہ رہے اور پانی نیچے اتر جائے، تو وہ جگہ پاک ہو جائے گی، اور اس کی طہارت کے لیے تعداد کا خیال رکھنا لازم نہیں، اسکی طہارت کا دار و مدار متعلقہ شخص کے اجتہاد اور اس کی غالب رائے پر ہوگا، کہ وہ جگہ پاک ہو گئی ہے، اور اس صورت میں پانی کا زمین کے اندر اتر جانا، اس کو نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا، اور ظاہر روایت پر قیاس کے مطابق اس پر تین دفعہ پانی بہانا چاہیئے اور ہر دفعہ پانی کو نیچے اترنے کا موقعہ دینا چاہیئے اور اگر زمین سخت ہو تو اگر وہ جگہ اونچی ہو، تو اس کے نشیبی حصے میں کوئی گڑھا کھودا جائے، اور اس پر تین مرتبہ پانی بہا دیا جائے اور پانی اس جگہ کے اوپر سے بہا کر گڑھے میں جمع کیا جائے پھر گڑھے کو بند کر دیا جائے اور اگر وہ جگہ بالکل ہموار ہے، کہ اس پر سے پانی کسی جانب بھی نہیں دھویا نہ جائے، اس لیے کہ اس صورت میں اسے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ جب اس پر کئی بار (رتہ درتہ) پانی بہایا جائے گا، تو وہ پاک ہو جائے گی، ان کی یہ رائے فاسد ہے اس لیے کہ اس جگہ ناپاک پانی حقیقتہً باقی ہے، لیکن مناسب یہ ہوگا، کہ اس جگہ زمین کو کھود کر مٹی کو پلٹ دیا جائے کہ اس کا بالائی حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر ہو جائے، تاکہ پاک مٹی زمین کے اوپر آ جائے، اسی طرح کا مضمون ہمیں اس روایت میں بھی ملتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ ایک بدّو نے مسجد میں پیشاب کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس کے پیشاب کرنے کی جگہ کو کھود دیا جائے، تو اس سے ثابت ہوا کہ درحقیقت ہمارا طریقہ ہی صحیح ہے۔

کتابُ الصّلوٰۃ

نماز پنجگانہ، ارکان، شرائط مستحبات، مکروہات، نواقص وغیرہ کے بیان میں۔

باب اوّل

(باب) فی الصَّلوٰت المعہودة

فی کل یوم ولیلة

شب وروز کی فرض نمازوں کا بیان

نماز کی فی الحقیقت چار اقسام ہیں:

1. فرض
2. واجب
3. سُنت
4. نفل

فصل: فرض نماز

فرض نماز کی مزید دو قسمیں: فرض عین اور فرض علی الکفایہ ہیں۔ ان میں سے اوّل الذکر فرض عین کو مزید دو اقسام یعنی "دن رات میں فرض شدہ نمازوں" اور "نماز جمعہ" میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ان میں سے جہاں تک اوّل الذکر یعنی دن رات میں فرض شدہ نمازوں کا تعلق ہے، تو ان پر گفتگو کے ضمن میں، ان کی فرضیت، ان کی تعداد، ان میں سے ہر ایک کی رکعات، ان کے ارکان و شرائط کی تعداد، ان کے واجبات، اُمور مسنونہ، مستحبات، مکروہات، مفسدات وغیرہ کی تفصیل اور باطل یا قضا شدہ یا جماعت سے فوت شدہ نماز کے احکام وغیرہ پر ترتیب وار تفصیل سے بحث ہوگی۔

① نماز پنجگانہ کی فرضیت قرآن کی روشنی میں

نمازوں کی فرضیت بلاشبہ قرآن مجید، سنتِ نبویہ، اجماعِ اُمت اور قیاس چاروں طریقوں سے ثابت ہے، قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر اللہ تعالےٰ نے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ (نماز قائم کرو) فرما کر نماز کا واضح حکم دیا ہے، نیز ارشاد باری تعالےٰ ہے:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا۔[1] بیشک نماز اہل ایمان پر اوقاتِ مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے یعنی نماز پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے۔ اسی طرح فرمانِ باری تعالےٰ ہے:

حٰفِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی۔[2] (مسلمانو!) سب نمازیں خصوصاً بیچ کی نماز (یعنی نماز عصر) پورے التزام کے ساتھ ادا کرتے رہو۔

قرآن مجید میں لفظ "الصَّلٰوۃ" مطلقاً دن رات کی فرض نمازوں کے لیے ہی مستعمل ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس

---

[1] النساء - ۱۰۳
[2] البقرہ - ۲۳۸

حکم خداوندی :

وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ ۚ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ ۔[1]

دن کے دونوں سروں پر (یعنی صبح و شام کے اوقات میں) اور رات کی چند (پہلی) ساعات میں نماز پڑھا کرو، بیشک نیکیاں گناہوں کو دُور کر دیتی ہیں۔

"نماز پنجگانہ" کو حاوی ہے، اس لیے کہ نماز فجر دن کے ایک سرے پر اور ظہر و عصر دوسرے سرے پر ادا کی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں "دن" (نہار DAY) دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، صبح (غدوۃ) اور شام (العشی) زوال تک کا وقت صبح کا ہے اور زوال کے بعد شام کا۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ شام کے وقت کچھ نہ کھائے گا، پھر وہ زوال کے بعد کچھ کھالے تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا، پس اس طرح "طرفی النہار" (دن کے دونوں سروں) کے لفظ میں تین نمازیں اور "زُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ" (رات کے کچھ حصے) میں دو نمازیں یعنی مغرب اور عشاء داخل ہیں، جو اسی وقت ادا کی جاتی ہیں۔

اسی طرح ارشادِ خداوندی :

اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ ۔[2]

(اے محمدؐ) سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک (ظہر، عصر، مغرب، عشاء) کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو۔

میں بقول بعض دُلوک الشمس (سورج ڈھلنے) سے زوالِ آفتاب، غسق اللیل (رات کی تاریکی) سے اُس کی ابتدائی تاریکی مراد ہے، لہٰذا اس میں ظہر اور عصر کی نمازیں داخل ہیں اور ارشاد باری "قرآن الفجر" یعنی فجر کی نماز میں قرآن پڑھا کرو۔ سے نماز فجر مراد ہے، تو اس آیت سے تین نمازوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور مغرب اور عشاء کی فرضیت دوسری دلیل سے ثابت ہوتی ہے، جبکہ دوسرے قول کے مطابق "دلوک الشمس" سے مراد "غروب آفتاب" ہے، لہٰذا اس کے تحت مغرب اور عشاء کی نمازیں آتی ہیں اور "قرآن الفجر" سے مراد نماز فجر ہی مراد ہے۔ جب کہ ظہر اور عصر کی فرضیت کسی اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے[3] اور ارشادِ خداوندی :

فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ ۔[4]

تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو، خدا کی تسبیح کرو (یعنی نماز پڑھو) اور آسمانوں اور زمین میں اسی کی تعریف ہے اور تیسرے پہر بھی اور جب دوپہر ہو اس وقت بھی نماز ادا کرو

---

[1] یونس ــــ ۱۱۵۔

[2] بنی اسرائیل ــــ ۷۸۔

[3] الکاسانی نے یہاں فقط دو اقوال کا ذکر کیا ہے، ورنہ جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔ اس آیت سے پانچوں نمازوں کا اثبات ہوتا ہے۔ (دیکھیے روح المعانی، وغیرہ)۔

[4] الروم ۱۶ ــــ ۱۸۔

کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "حین تمسون" (جب تم شام کرتے ہو) سے مراد مغرب اور عشاء اور "حین تصبحون" (جب تم صبح کرتے ہو) اور "عشیاً" (شام کے وقت) سے نماز عصر اور "حین تظہرون" (جب تم ظہر کرتے ہو) سے ظہر مراد ہے اور یہ کہ اس آیت میں "اللہ کی تسبیح" سے مقصود نماز ہے۔ یعنی یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھو یا اس لیے کہ تسبیح (اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا) یا تو نماز کے لوازمات سے ہے یا پھر اس لیے کہ تسبیح درحقیقت تنزیہہ (اللہ تعالیٰ کو ہر عیب سے پاک سمجھنا اور زبان سے کہنا) ہے، اور نماز از اوّل تا آخر اللہ عزّوجل کی تنزیہہ ہی سے عبارت ہے۔ کیونکہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے روبرو اپنی حاجات اور اپنی عجز و ضعف کا اظہار ہوتا ہے نیز اس میں اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر، اس کی عظمت و رفعت اور ہر قسم کی عاجزی سے اس کی بڑائی کا ذکر ہوتا ہے (اور یہ سب کچھ تنزیہہ ہے)

شیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندی[1] فرماتے ہیں کہ:

"صحابہ کرام ؓ نے اس آیت سے نماز پنجگانہ کی فرضیت سمجھی ہے اور اگر ان کے ذہن بھی ہمارے ذہنوں کی طرح ہوتے تو وہ بھی اس آیت سے تسبیح مذکور کے علاوہ اور کچھ نہ سمجھتے۔"

اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ:

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ۔[2]

اور سورج نکلنے سے اور ڈوبنے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح و حمد کیا کرو اور رات کی ساعات (اولیں) میں بھی اس کی تسبیح کیا کرو اور دن کے اطراف میں بھی تاکہ تم خوش ہو جاؤ۔

کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فَسَبِّحْ (تسبیح پڑھ) سے مراد "نماز پڑھ" طُلُوعِ الشَّمْسِ سے نماز فجر، قَبْلَ غُرُوبِهَا (غروب آفتاب سے قبل) سے ظہر و عصر اور آنَاءِ اللَّيْلِ (رات کی کچھ گھڑیوں) سے مغرب اور عشاء ہے جبکہ أَطْرَافَ النَّهَارِ (دن کے دونوں کناروں) کا لفظ محض مضمونِ سابق کے اعادہ و تکرار کے لیے ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ[3] نمازوں کی حفاظت کرو، خاص کر نماز وسطیٰ (نماز عصر) کی۔

میں الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ کا ذکر محض اعادہ و تکرار کے لیے ہے۔ کیونکہ الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ بذاتِ خود الصلوات میں شامل ہے۔ اسی طرح اس مقام میں بھی أَطْرَافَ النَّهَارِ کا ذکر محض اعادے کے لیے ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ[4]

(وہ قندیل) ان گھروں میں (ہے) جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام

---

[1] امام ابو منصور الماتریدی (م ۳۳۳ھ) اپنے دور کے نامور عالم ممتاز فقیہ و مجتہد اور صف اوّل کے متکلم تھے، انہیں حنفی علم کلام کی تدوین و ترتیب کا شرف بھی حاصل ہے ایک فقیہ اور مجتہد ہونے کی حیثیت سے فقہ میں بھی ان کے نام کا سکہ چلتا ہے، اسی لیے الکاسانی ان کا بکثرت ذکر فرماتے ہیں۔

[2] طٰہٰ ۱۳۰ [3] البقرہ ۲۳۸ [4] نور ۳۶

کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس کی تسبیح کرتے
رہیں (نیک لوگ ......)

کے متعلق کہا گیا ہے کہ ذکر اور تسبیح سے یہاں نماز مراد ہے۔ ایک دوسرے قول کے بموجب الذکر سے تمام اذکار اور تسبیح سے نماز اور الغدو سے نماز فجر اور آصال (EVENING) سے ظہر، عصر، مغرب اور عشاء مراد ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق آصال سے مراد نماز عصر ہے اور اس میں عصر اور ظہر دونوں کا احتمال موجود ہے کیونکہ یہ دونوں نمازیں یعنی شام کے وقت ادا کی جاتی ہیں اور مغرب اور عشاء کی فرضیت کسی اور دلیل سے ثابت ہے۔

(۲) احادیث نبویہ نماز کی فرضیت کے بارے میں بے شمار احادیث مروی ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر ارشاد فرمایا:

"اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، نماز پنجگانہ ادا کرو، ایک مہینے کے روزے رکھو، بیت اللہ شریف کا حج کرو اور دل کی خوشی اور پاکیزگی کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرو، یوں تم اپنے رب کی جنّت میں داخل ہو جاؤ گے۔"

حضرت عبادہؓ بن الصامت سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"اللہ تعالےٰ نے اپنے ایمان دار بندوں پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔"

انہیں حضرت عبادہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ:

"اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں، پس جو کوئی انہیں ادا کرے گا اور محض تن آسانی کے لیے ان میں سے کسی ایک کو ضائع نہ کرے گا، تو اللہ تعالےٰ پر یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اُسے جنّت میں داخل کرے۔ اور جو کوئی انہیں ادا نہ کرے گا تو اس کی اللہ تعالےٰ پر کوئی ذمہ داری (عہد) نہ ہوگی، وہ چاہے تو اُسے عذاب دے اور چاہے تو اُسے جنّت میں داخل فرمائے۔"

(۳) اجماع یعنی نماز پنجگانہ کی فرضیت پر تمام اُمت کا اجماع بھی ہے۔

(۴) قیاس جہاں تک عقل و قیاس کا تعلق ہے تو اس کی رُو سے بھی نماز پنجگانہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے وہ یوں کہ انسان پر اللہ تعالےٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں۔ جن کا اس پر شکر واجب ہے۔ ان نعمتوں میں سے ایک نعمت انسان کی اپنی تخلیق اور پیدائش کی بھی ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے انسان کی صورت گری اور اُسے بہترین شکل و صورت اور بہترین تقویم (SETTING UP) پر پیدا کرکے انسانی جوہر کو بہت رفعت عطا کر دی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ خود فرماتے ہیں:

وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۔[۱] اور اس نے تمہاری صورتیں بنائیں اور کیا خوبصورت بنائیں

نیز فرمایا:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۔[۲] ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے۔

اور خدا کی عطا کردہ یہ شکل و صورت اور تقویم اتنی عمدہ ہے کہ کوئی انسان بھی کسی اور تقویم اور شکل و صورت میں پیدا

---

[۱] المؤمن ۶۴ [۲] التین ۴

ہونے کی خواہش نہیں رکھتا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ایک اور نعمت انسان کے ہاتھ پاؤں اور دیگر اعضاء کا ہر قسم کی آفات سے صحیح و سالم ہونا بھی ہے۔ اس لیے صحیح و سالم اور تندرست اعضاء سے ہی انسان اپنے روز مرہ کے مشاغل کی بجا آوری کر سکتا ہے۔ یہ اعضاء و جوارح اور ان کا صحیح و سالم ہونا محض عطیۂ خداوندی ہے۔ کیونکہ واقعۃً انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی ایسا حق نہیں کہ جس کی بنا پر وہ بالذات اس عطیے کا مستحق ہو سکتا خدا تعالیٰ نے یہ اعضاء و جوارح عطا فرمائے ہیں تو یہ حکم بھی دیا کہ شکرِ نعمت کے طور پر ان اعضا و جوارح کو اللہ تعالیٰ کی، جو منعمِ حقیقی ہے، خدمت و اطاعت میں لگایا جائے۔ کیونکہ کسی بھی نعمت کا شکریہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس نعمت سے اپنے اسی محسن کی خدمت کی جائے۔ پھر نماز تمام ظاہری اعضاء کے استعمال مثلاً قیام، رکوع، سجدہ اور قعدہ کی صورت میں نیز ہاتھوں کو انکی صحیح جگہ پر رکھنے، آنکھ کی حفاظت کرنے اور باطنی اعضاء کی محویت، مثلاً دل کے نیت اور خوف و رجا میں محو ہونے، ذہن کے اللہ تعالیٰ کی عظمت و بزرگی کے استحضار میں مشغول ہونے کا نام ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جسم کا ہر عضو اپنے محسن کا شکر ادا کرنے میں عملی طور پر حصہ لے۔

اسی طرح کی ایک نعمت انسان کو ایسے جوڑوں (مفاصل) کا عطا ہونا بھی ہے، جو نرم ہیں اور ایسے اعضاء کا ملنا بھی جو انسان کے ہمہ وقت اطاعت گزار ہیں، جن کی بدولت انسان مختلف حالتوں میں ان کا استعمال کر سکتا ہے اور قیام (کھڑا ہونا)، قعود (بیٹھنا)، رکوع، سجود اور نماز اسی قسم کے حالات پر مشتمل ہے۔ بنا بریں ہمیں حکم ہوا ہے کہ ہم ان اعضا کو مذکورہ مقصد کیلئے خاص طور پر ضرور استعمال کریں تاکہ اپنے محسنِ حقیقی کا شکر ادا ہو سکے اور اپنے محسن کا شکر ادا کرنا عقلاً و شرعاً دونوں طرح واجب ہے۔

اسی طرح ایک اور عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز اور اسی طرح ہر عبادت اللہ عزّوجل کی خدمت ہے اور غلام پر اپنے آقا کی خدمت کرنا فرض ہوا کرتا ہے۔ اس لیے کہ غلام پر آقا کا حق محض تبرّع (VOLUNTARILY) ہونا خلافِ عقل ہے۔ اس سلسلے میں عزیمت (اصل حکم کی صورت) تو یہ تھی کہ بندہ اپنی استطاعت کے مطابق ہر وقت اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے لطف و کرم سے اپنے بندے کو یہ اجازت دے دی ہے کہ وہ کچھ اوقات میں بیشک خدا تعالیٰ کی عبادت نہ کرے۔ یہاں تک کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا حکم فرما دیتے تو بندہ کے لیے اس کے چھوڑنے کی اجازت نہ ہوتی، کیونکہ اگر ایسا حکم دیا جاتا تو "عزیمت" پر عمل ہوتا اور رخصت کو ختم کر دیا جاتا، یوں عزیمت کا حکم پھر عود کر آتا۔ ہماری بیان کردہ اس دلیل کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ "بندہ" (غلام) کے لیے اپنی عبودیت (بندگی) کی کوئی علامت اور نشانی اختیار کرنا ضروری ہے، تاکہ اس کا، آقا کے نافرمان اور عبادت سے خود کو بڑا خیال کرنے والے فرد سے امتیاز ہو سکے اور نماز ہی ایک ایسا عمل ہے کہ جس میں عبودیت کی علامت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے حضور میں بندہ قیام کرتا ہے۔ اپنی پیٹھ اس کے سامنے جھکا دیتا ہے اور پھر چہرے کو زمین پر رکھ کر خاک آلود کرتا ہے۔ اپنے گھٹنوں پر جھکتا ہے اور خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرتا ہے۔

نماز کے مشروع ہونے کی ایک اور عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز نمازی کے لیے گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کا اپنے خدا کے حضور میں، دن میں پانچ مرتبہ عاجز اور متواضع ہو کر کھڑے ہونا اپنے رب تعالیٰ کی ہیبت کا شعور رکھنا اور عبادت میں ہونے والی تقصیرات کی بنا پر اس سے خائف رہنا اُسے گناہوں

سے بچانے کا سبب بن جاتا ہے اور گناہوں سے بچنا ہر شخص پر فرض ہے۔
اور ارشادِ خداوندی :
" وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّہَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیْلِ اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْھِبْنَ السَّیِّاٰتِ[1]

اور
اَقِمِ الصَّلٰوۃَ اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَاۗءِ وَالْمُنْكَرِ[2] — کچھ شک نہیں کہ نماز بے حیائی اور بُری باتوں سے روکتی ہے۔

میں بھی یہی مضمون بیان کیا گیا ہے۔

ایک اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ نماز ہر قسم کے گناہوں، ہر قسم کی خطاؤں، لغزشوں اور کوتاہیوں کی معافی اور بخشش کا ذریعہ ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی بندہ بھی دن اور رات میں گناہ، خطا، لغزش یا عبادتِ خداوندی میں کوتاہی سے محفوظ و مصئون نہیں رہتا؛ اس طرح یہ نماز شکرِ نعمت کا ذریعہ بھی ہے۔ خواہ وہ نعمتِ خداوندی بذاتِ خود کتنی ہی بڑی اور بلند رُتبہ کیوں نہ ہو اور چونکہ انسان کو خدا کی جانب سے ایسی ایسی نعمتیں اور انعامات عطا ہوئے ہیں کہ اگر بندہ اُن میں سے کسی ایک کا شکر ادا کرنا چاہے، تو نہ کر سکے، چہ جائیکہ وہ ان سب کا شکر ادا کر سکے، لہٰذا اُسے اپنی اس کوتاہی کا کفارہ ادا کرنا چاہیئے اور ایسا کرنا اس پر فرض ہے۔ اس پس منظر میں اللہ تعالےٰ نے پانچ نمازیں فرض کر دی ہیں تاکہ بندہ کے گناہوں کا کفارہ ادا ہوتا رہے۔

فرض نمازوں کی تعداد

فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا قرآن و سنہ اور اجماعِ اُمّت سے ثابت ہے۔ قرآن مجید سے پانچ نمازوں کے اثبات سے متعلق چند آیات کا ذکر اُوپر آچکا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کی آیت :

حٰفِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی[3]

میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ اس آیت میں نمازوں کا ذکر بصورت جمع "الصَّلوٰت" ہے اور "الصَّلوٰۃ الوسطیٰ" اس پر معطوف ہے اور عموماً معطوف اور معطوف علیہ دونوں باہم مختلف ہوتے ہیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ الصّلوٰت کو ایسی جمع مانا جائے، جس کا کوئی وسطیٰ (درمیانہ عدد) بھی ہو، اور یہ وسطیٰ اس جمع کے علاوہ ہو، اور کم سے کم ایسی جمع کہ جس کا وسطیٰ ہے اور وہ "وسطیٰ" اس جمع کے علاوہ بھی ہے، پانچ ہے، کیونکہ چار اور چھ کا کوئی درمیانہ (وسطیٰ) عدد نہیں اور اسی طرح یہ دونوں اعداد جفت بھی ہیں، اس لیے ان کا درمیانہ عدد نکالنا مشکل ہے، کیونکہ وسطیٰ وہ عدد ہے

---

[1] یونس : ۱۱۵ (ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔)
[2] العنکبوت : ۴۵
[3] البقرہ : ۲۳۸

کہ جس کے دونوں طرف ایک ہی جیسے مساوی اعداد ہوں اور یہ بات جُفت اعداد میں نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ تین کا وسطی ہے، لیکن اس کا وسطیٰ جمع کے اندر شامل ہے۔ جمع سے باہر نہیں، کیونکہ تین میں سے اگر ایک نکال دیا جائے، تو باقی دو بچتے ہیں اور دوؔ جمع کا عدد نہیں اور سات اور اس سے اُوپر کے طاق اعداد کا وُسطیٰ ہے، لیکن وہ کم سے کم جمع نہیں ہیں اور یہ خصوصیت مکمل طور پر پانچ میں پائی جاتی ہے، لہٰذا زیرِ بحث آیت میں یہی مراد ہے۔

احادیث نبویہ سے بھی فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا ثابت ہوتا ہے، اُن میں سے کچھ احادیث کا تو سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"ایک اعرابی کو آپؐ نے نماز پنجگانہ کی نسبت بتایا تو اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر ان نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے، تو آپ نے فرمایا کہ نہیں، اِلّا یہ کہ تم خوشی سے کچھ پڑھو"

اور پوری اُمتِ مسلمہ کا اسی پر اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں اُمت میں کوئی اختلاف نہیں، اسی لیے اکثر فقہا نے یہ لکھا ہے کہ نمازِ وتر سُنت ہے، کیونکہ قرآن مجید، احادیث متواترہ اور احادیث مشہورہ سے نمازِ پنجگانہ کے علاوہ کوئی اور نماز ثابت نہیں اور وتروں کو اخبار آحاد سے استدلال کرکے فرض قرار دینا قرآن۔ سُنت پر اضافہ ہے، کیونکہ اس طرح فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ہے اور یہ بات قرآن و سُنت اور اجماعِ اُمت کے خلاف ہے۔

یہ اعتراض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وتروں کو فرض نہیں، بلکہ واجب قرار دیتے ہیں اور واجب اور فرض میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ جیسا کہ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔ واللہ اعلم!

فصل فرض نمازوں کی رکعات

فرض نمازوں کی رکعات میں کچھ تفصیل ہے۔ وہ یوں کہ اگر تو نمازی مقیم ہے تو اُسے کل سترہ رکعات پڑھنا ہوں گی؛ فجر کی دو، ظہر و عصر کی چار چار، مغرب کی تین اور چار عشاء کی۔ ہمیں فرض نمازوں کی رکعات کی یہ تفصیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے "عمل" سے معلوم ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمانِ نبوی ہے:

"تم ویسے ہی نماز ادا کرو، جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے"

اور اس وضاحت کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کیونکہ قرآن مجید میں کہیں بھی رکعات کی تعداد مذکور نہیں، تو گویا قرآن مجید کی نصوص اس بارے میں مجمل ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کے ذریعے ہمیں اس اجمال کی تفصیل معلوم ہوئی۔ یہی حال زکوٰۃ، عُشر اور حج وغیرہ کی نصوص کا ہے۔ اور اگر نمازی مسافر ہو تو اس کے لیے نمازوں کی رکعات کل گیارہ ہوں گی یعنی مغرب کی تین باقی تمام نمازوں کی دوؔ دوؔ۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسافر بھی مقیم کی طرح سترہ رکعات ادا کرے گا۔

(باب دوم)

باب فی صلوٰۃ المسافر

مسافر کی نماز کا بیان

مسافر کی نماز پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) مسافر کی نماز کی رکعات
(۲) سفرِ شرعی کی شرائط
(۳) مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اس کے احکام

(۱) مسافر کی نماز کی رکعات

ہمارے مسلک کے مطابق مسافر پر چار رکعات والی فرض نماز کی فقط دو رکعات فرض ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں، لیکن شوافع کے ہاں مسافر پر بھی مقیم کی طرح چار رکعات ہی فرض ہیں۔ ہاں البتہ اُسے اجازت ہے کہ وہ دو رکعات بھی ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اس مسئلے کو جو یہ عنوان دیا ہے کہ "مسافر کے لیے نماز کو قصر (دو رکعات) کر کے پڑھنا عزیمت ہے اور پوری ادا کرنا رخصت ہے" تو یہ عنوان حنفی اصولوں کے مطابق غلط ہے۔ کیونکہ حنفی اصولِ فقہ کے مطابق مسافر کا چار رکعتوں والی نماز کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنا، درحقیقت قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کے معنی فرض کی مقدار میں کمی کرنے کے ہیں، جبکہ یہاں تو مسافر پر فرض ہی کل دو رکعات ہیں۔ اس لیے مسافر کا نماز کو پوری پڑھنا، اس کے حق میں رخصت نہیں، بلکہ گناہ اور سنتِ نبوی کی مخالفت ہے؛ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جس نے سفر میں نماز کو پورا پڑھا۔ اس نے بُرا کام کیا اور سنتِ نبوی کی مخالفت کی۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولِ فقہ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی حکم میں تخفیف یا آسانی کے لیے کوئی تبدیلی کر دی جائے تو اُسے رخصت کہا جاتا ہے اور حکم میں تبدیلی کا یہ مفہوم زیرِ بحث صورت میں قطعاً نہیں پایا جاتا، کیونکہ فی الحقیقت مسافر اور مقیم دونوں کے لیے فقط دو رکعات ہی فرض ہوئی تھیں، بعد ازاں مقیم کے حق میں مزید دو رکعات کا اضافہ کر دیا گیا، جب کہ مسافر کے لیے نماز کی رکعات کی تعداد بدستور دو ہی رہی اور اس کے لیے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہیں

ہوئی اور مقیم کے حق میں تبدیلی تو ہوئی، لیکن نرمی اور آسانی کے لیے نہیں، بلکہ سختی اور شدت کے لیے اور جیسا کہ اُوپر گزرا، رخصت کی صورت میں حکم کی تبدیلی نرمی اور آسانی کے لیے ہوتی ہے، لہٰذا مقیم کے حق میں بھی یہ حکم رخصت نہیں ہے۔ بنا بریں اگر اس پر کسی نے رخصت کا لفظ استعمال کیا ہے تو یہ استعمال حقیقی نہیں، بلکہ مجازی ہے کیونکہ اس میں صورتاً تبدیلی کا مفہوم موجود ہے؛ امام شافعیؒ نے قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ[1] — اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کچھ گناہ نہیں کہ نماز کو کم کرکے پڑھو۔

کہ اس آیت میں لاجناح (کوئی گناہ نہیں) کا جو جملہ استعمال کیا گیا ہے، وہ عموماً مباح اور رخصت والے کاموں میں استعمال ہوتا ہے۔ فرض اور عزیمت والے کاموں میں نہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ تصدق علیکم بشطر الصلوٰۃ الا فاقبلوا صدقتہ۔ — اللہ تعالیٰ نے تم پر آدھی نماز صدقہ کر دی ہے، بس تم یہ صدقہ قبول کرو۔

اور عام دنیا میں صدقہ لینے والا (متصدق علیہ = جس پر صدقہ کیا جائے) صدقہ قبول کرنے یا نہ کرنے کا مجاز و مختار ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ قصر رخصت ہے۔ عزیمت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قصر کا یہ حکم کئی گنا مشقت والے سفر میں آسانی اور تخفیف پیدا کرنے کے لیے ہے اور جب بھی کسی کے لیے آسانی اور تخفیف پیدا کی جائے تو اُسے اس تخفیف کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ یہاں مختار ہے، چاہے قصر کرے اور چاہے مکمل نماز پڑھے، جیسا کہ یہی حکم رمضان المبارک کے روزوں کو افطار کرنے یا روزہ رکھنے کے بارے میں ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"مسافر اور جمعہ کی نماز دوٗ، دوٗ رکعتیں ہیں اور یہ دو رکعتیں مکمل نمازیں، قصر (کم) نہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مُبارکہ سے یہی حکم ملا ہے۔"

دوسری روایت میں تام (کامل) کے بجائے تمام (مکمل) کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

اسی طرح جلیل القدر فقیہ ابو احمد العیاضی السمرقندیؒ[2] اور ابوالحسن الکرخیؒ، حضرت ابن عباس سے یہی مضمون نقل فرماتے ہیں؛ جبکہ اُم المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

"نماز مغرب کے سوا جو دن کی نمازوں کی "نمازِ وتر" ہے، ہر نماز اصل میں دو دو رکعات فرض ہوئی

---

[1] النساء - ۱۰۱

[2] ابو احمد العیاضی السمرقندی کا نام نصر بن احمد بن عباس العیاضی تھا، اپنے زمانے کے نامور فقیہ اور معتبر عالم تھے ابو حفص البجلی نواسۂ ابوحفص کبیر کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے صحیح ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابو احمد سا عالم ان کا پیروکار ہے، حکیم ابوالقاسم السمرقندی کہتے ہیں کہ سو برس کے زمانے میں آپ جیسا کوئی عالم فقہ اس علاقے میں نہیں آیا۔ (آپ کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے، حدائق، ص ۲۱۰)۔

ہے۔ پھر حضر (حالت قیام) میں دو رکعات کا مزید اضافہ ہوگیا، مگر حالتِ سفر میں حکم بدستور رہا۔"

علیٰ ہٰذالقیاس حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کوئی سفر کیا تو آپؐ نے ہمیشہ مغرب کی نماز کے سوا ہر نماز کی دو دو رکعات ہی ادا فرمائیں۔"

غور طلب بات یہ ہے کہ اگر سفر میں نماز کو قصر کر کے پڑھنا محض رخصت اور پورا ادا کرنا "عزیمت" ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ہمیشہ پوری نماز ادا فرماتے اور رخصت پر کبھی کبھار ہی عمل پیرا ہوتے، کیونکہ عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے اور کبھی کسی افضل عمل کو نہ چھوڑتے الاّ یہ کہ اُمت کو رخصت کی تعلیم دینے کے لیے ایک دو بار افضل عمل کے بجائے آپ رخصت پر بھی عمل فرماتے اور جہاں تک ہمیشہ کے لیے کسی افضل عمل کو چھوڑنے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس سے ذاتِ نبوی پر فضیلت کو نظر انداز کرنے کا الزام آتا ہے، لہٰذا اس کا سیرتِ نبوی میں قطعاً احتمال نہیں ہے۔ اس کی مزید شہادت ہمیں آپؐ کے "سفرِ مکہ" سے بھی ملتی ہے کہ جب آپ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے اہلِ مکہ کو دو رکعات نماز پڑھائی اور فرمایا: اے اہلِ مکہ تم اپنی نماز مکمل کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر ہیں (اور قصر نماز پڑھیں گے) اگر کسی مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم، اس موقعہ پر تو ضرور ہی پوری نماز ادا فرماتے۔ کیونکہ ایک تو یہ "حرم" کا قصہ ہے جہاں ثواب کئی کئی گنا زیادہ ملنے کی وجہ سے آپ زیادہ عبادت کرنا اور لمبی نماز ادا کرنا پسند فرماتے تھے اور دوسرے اس بنا پر بھی کہ آپ کے پیچھے نماز پڑھنے والے زیادہ تر نومسلم مکی تھے۔ جنہیں ابھی تعلیم و تربیت کی ضرورت تھی؛ لہٰذا وقت اور مقام کا تقاضا یہ تھا کہ آپ ان اہلِ مکہ کو تفرّد (اپنی الگ نماز پڑھنے) سے بچانے اور انہیں پوری نماز میں اپنی امامت کی فضیلت دلانے کے لیے آپ پوری نماز ادا فرماتے اور چونکہ آپ نے اس موقعہ پر بھی ایسا نہیں کیا لہٰذا یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ہمارا مذکورہ بالا موقف ہی صحیح ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ کے قریب "مقام منیٰ" میں پوری نماز پڑھی اس پر صحابہ کرامؓ نے اعتراض کیا تو حضرت عثمان غنیؓ نے فرمایا کہ میں نے مکہ میں شادی کی ہے اور میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سُنا ہے کہ جس نے کسی قوم میں نکاح کیا ہو، وہ انہی کا ایک فرد بن جاتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس عمل کو صحابہ کرامؓ نے ناپسند ٹھیرایا۔ جس پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو اپنا عذر بیان کرنا پڑا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسافر کے لیے اصل نماز دو ہی رکعات ہیں، جو کہ ہمارا مسلک ہے۔ کیونکہ اگر چار رکعات ادا کرنا عزیمت اور دو رکعت ادا کرنا رخصت ہوتا تو اس پر نہ تو صحابہ کرامؓ معترض ہوتے اور نہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی صفائی پیش کرنا پڑتی۔ اس لیے کہ عزیمت پر عمل کرنے والے کو نہ تو ملامت کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اُسے اپنی صفائی پیش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو صحابہ کرامؓ کا حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو ناپسند کرنا اور حضرت عثمانؓ کا اپنی صفائی پیش کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مسئلے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو چکا تھا، جیسا کہ ہم نے اُوپر بیان کیا؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے سفر کی نماز کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ :

"نماز سفر دو رکعتیں ہیں، جس نے سنت کی مخالفت کی، اس نے کفر کیا۔"

مطلب یہ ہے کہ اگر اس نے عمل کے بجائے عقیدے کے طور پر اس سے انکار کیا تو یہ کفر ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

" ان کے پاس دو آدمی حاضر ہوئے، جن میں سے ایک سفر میں نماز قصر پڑھتا تھا اور دوسرا پوری نماز ادا کرتا تھا۔ انہوں نے اُن سے اس مسئلے کی بابت دریافت کیا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قصر نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ تم نے پوری نماز ادا کی اور جس نے پوری نماز پڑھی تھی۔ اس سے فرمایا کہ تم نے قصر کی ہے "

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ قرآنی آیت میں تو نماز کے کم پڑھنے کو قصر کہا گیا ہے، جبکہ محولہ بالا روایت میں نماز پوری پڑھنے والے کو " نماز قصر " والا قرار دیا گیا ہے تو یہ اعتراض درست نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید میں جو مذکور ہے وہ محض " قصر " ہے اور قصر کی وصف اور کیفیت مذکور نہیں ہے، جبکہ قصر بعض اوقات رکعات میں کمی سے عبارت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیام کی جگہ بیٹھ کر نماز ادا کرنے سے اور کبھی وقت دشمن کے خوف سے رکوع و سجود کی جگہ محض اشاروں سے نماز ادا کرنے سے۔ لیکن آدھی نماز چھوڑ دینا قصر نہیں ہوتا، جو ہمارے نزدیک رخصت اور مباح ہے۔ لہٰذا ان احتمالات کے ہوتے ہوئے مذکورہ بالا اعتراض درست نہیں۔ علاوہ ازیں اس آیت میں واضح طور پر ایسی علامت موجود ہے کہ جس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں رکعات کم کرنے والی صورت (قصر) مراد نہیں ہے، کیونکہ اس آیت میں جواز قصر کو ڈر یعنی خطرے سے مشروط کیا گیا ہے اور اس سے مراد دشمن (کے حملے) کا خطرہ ہے۔ اس طرح کہ آیت میں کہا گیا ہے:

اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[1] اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں کسی آزمائش میں ڈال دیں گے۔

جبکہ کم رکعات والی نماز قصر صرف دشمن کے خطرے تک محدود نہیں ہوتی، بلکہ یہ نمازِ قصر دشمن کے خطرے کے بغیر بھی جائز ہے؛ ہمارے موقف کی ایک مضبوط دلیل خود امام شافعیؒ کی ذکر کردہ حدیث نبوی ہے، جس میں آپ نے اُمّت کو حکم دیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس عطیے (قصر نماز) کو قبول کرے کیونکہ حضورؐ کے واضح حکم (قبول کرو) کی موجودگی میں ہمیں اس کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار نہیں رہ جاتا اس لیے کہ (صیغہ) امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور جہاں تک شوافع کے اس موقف کا تعلق ہے کہ حدیث میں جو نماز قصر کو صدقہ قرار دیا گیا ہے تو اس کی بنیاد پر صدقہ لینے والے شخص کو اُسے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ ارشاد " تصدّق علیکم " کا مفہوم یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر صدقہ کیا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ " اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے یہ فیصلہ کیا ہے "۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اگر ایسی اشیا صدقہ کرنے کا

---

[1] النساء - ۱۰۲

[2] زیادہ بہتر ہوتا کہ قصر کی مذکورہ بالا صورتوں میں " کم رکعات " ادا کرنے کو بھی شامل سمجھا جاتا، کیونکہ مفسرین کا اجماع الکاسانی کی مذکورہ توجیہ سے اتفاق نہیں کرتا۔ (دیکھیے کتبِ تفسیر)۔

ذکر ہو، جنہیں دوسرے کے قبضہ اور ملک میں دینا ممکن نہ ہو، جیسے اللہ تعالےٰ کی جانب سے گناہوں کی معافی وغیرہ تو ایسی جگہ صدقہ اسقاط (کسی حکم کو ساقط کرنے) سے عبارت ہوتا ہے، علاوہ ازیں مخالفین نے اس مقام پر جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، کیونکہ اس جگہ نماز میں نرمی کرکے اس کے نصف حصے کو ساقط نہیں کیا گیا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حالتِ سفر میں فقط اتنی ہی نماز مشروع کی گئی ہے۔ جیسا کہ ہم اُوپر واضح دلائل ذکر کر آئے ہیں اور جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ:

"تم اس نماز کو قصر نہ کہو۔ کیونکہ جس خدا نے حالتِ قیام میں چار رکعتیں فرض کی ہیں، اس نے حالتِ سفر میں دو رکعات فرض کی ہیں اور بندوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خدا تعالےٰ کی جانب سے اُن کے لیے مقرر کردہ عبادتوں میں کسی بھی قسم کی کمی بیشی کر سکیں"

جیسا کہ اگر کوئی شخص مغرب کی تین رکعات کی جگہ چار رکعتیں، فجر کی (دو رکعات کی جگہ) تین ادا کرنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح نماز قصر کا بھی یہی حکم ہے اور فجر اور مغرب دونوں نمازوں میں "قصر" نہیں ہے کیونکہ "قصر" نصف نماز کے ساقط ہونے کا نام ہے اور ان دونوں نمازوں میں نصف حصہ ساقط ہونے کے بعد ان کا بقیہ حصہ جائز نہیں رہتا، بخلاف چار رکعتوں والی نمازوں کے کہ وہاں ایسا نہیں ہے۔

اِسی طرح سُنتوں اور نوافل میں بھی قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کا حکم محض توقیفی ہے[1]، جبکہ سُنتوں اور نوافل میں ایسا کوئی توقیفی حکم نہیں ملتا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حالتِ سفر میں سُنتوں کو چھوڑ دینا چاہیئے، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر حالتِ سفر میں سُنت نماز مکمل پڑھنا ضروری ہوتی، تو فرض نماز کو ہی پورا نہ رہنے دیا جاتا"

ہمارے نزدیک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ قول ایسی حالت پر محمول ہے کہ جب شدید خطرے کے پیشِ نظر سنت نماز کی ادائیگی کے لیے ٹھہرنا ممکن نہ ہو؛ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعات ادا کرے تو اس کی فرض نماز فقط دو رکعات ہوگی اور بقیہ دو رکعات نوافل سمجھی جائیں گی، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ چاروں کی چار رکعات فرض ہوں گی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حالتِ سفر میں دو رکعتوں کے بعد تشہد کے لیے نہ بیٹھے، تو چونکہ ہمارے نزدیک یہ اس کا آخری قعدہ ہے اور آخری قعدہ میں بیٹھنا فرض ہوتا ہے، لہٰذا اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ان کے مسلک کے مطابق یہ قعدہ آخری نہیں، بلکہ درمیان والا ہی ہے اور فرض نماز میں درمیان والا قعدہ بالاتفاق فرض نہیں ہوتا؛ اسی اصول پر ایک اور مسئلہ بھی مبنی ہے۔ وہ یہ کہ مقیم مسافر کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں بھی کر سکتا ہے اور وقت گزرنے کے بعد قضا وقت میں بھی چار رکعات والی نمازیں بھی کر سکتا ہے اور کم رکعات والی نمازیں بھی، لیکن ہمارے نزدیک مسافر مقیم کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں تو کر سکتا ہے، لیکن وقت گزرنے اور نماز قضا ہونے کے بعد نہیں کر سکتا، وجہ یہ ہے کہ مسافر کی نماز وقت گزرنے کے بعد فقط دو رکعات اس طرح مستحکم ہو جاتی ہے کہ کسی مقیم کی اقتدا میں آنے سے اب کوئی فرق نہیں پڑتا اور چونکہ

---

[1] توقیفی حکم سے مراد یہ ہے کہ اس کا علم بذریعہ وحی الٰہی ہوا ہے۔

قعدۂ اولیٰ اس کے حق میں فرض ہوگا اور مقیم کے حق میں غیر فرض، تو قعدۂ اولیٰ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرے گا اور ہمارے اصولِ فقہ کے مطابق یہ بات جائز نہیں ہے اور یہ بات نماز کے اصل وقت اور مقیم کے لیے مسافر امام کی اقتدا کر لینے کی صورت میں نہیں پائی جاتی، اگر مسافر اپنی نماز کی ابتدائی دو رکعات میں یا ان میں سے کسی ایک میں قراءت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ دو رکعت والی نماز کی ہر رکعت میں قراءت فرض ہے اور اگر اُسے چھوڑ دیا جائے، تو چونکہ فرض جب چھوٹ جائے تو اس کا تدارک نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہاں یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگرچہ عزیمت چار رکعات پڑھنا ہی ہے، لیکن چونکہ ان کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں قراءت کرنا فرض ہے، لہٰذا ان کے نزدیک بھی زیر بحث صورت میں نماز باطل ہو جائے گی اور اگر مثال کے طور پر کوئی مسافر ظہر کی نماز کے لیے ظہر کے اصل یا قضا وقت میں کسی مقیم امام کا مقتدی بن گیا، مگر اس نے کسی وجہ سے اپنی نماز درمیان میں توڑ دی اور پوری نہ پڑھی، تو ہمارے نزدیک وہ دو رکعتیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار رکعتیں پڑھنے کا پابند ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مسافر کے لیے عزیمت دو رکعات ہی ہیں۔ البتہ "مقیم امام" کی اقتدا میں لگنے کی وجہ سے اس کی تقلید میں اُسے پوری نماز ہی پڑھنا ہوتی ہے اور یہاں چونکہ اس کی اتباع باقی نہ رہی، لہٰذا اس کے لیے سابقہ حکم بحال ہو جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عزیمت چار رکعتیں اور رخصت دو رکعتیں ہیں اور جب کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتداء میں آجاتا ہے تو خواہ وہ اپنی نماز پوری کر سکے یا نہیں، بہرحال اس کے لیے عزیمت والی صورت متعین ہو گئی، لہٰذا اس کے لیے اس نماز کو قصر ادا کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہو گی۔

ہمارے نزدیک نماز قصر کے لیے سفر کی کوئی خاص قسم مخصوص نہیں ہے، چنانچہ خواہ سفرِ اطاعت ہو، مثلاً حج، جہاد، حصولِ علم کا سفر یا سفرِ مباح ہو، مثلاً تجارت وغیرہ کا سفر یا سفرِ معصیت (گناہ) ہو، مثلاً ڈاکہ مارنے یا بغاوت اور فساد کرنے کا سفر، ہر صورت میں نماز کو قصر کرنے کا حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گناہ کے سفر میں نماز کی قصر ثابت نہیں، کیونکہ ان کے خیال میں قصر کی اجازت آسانی اور نرمی کے لیے ہے اور کوئی مجرم کسی قسم کی نرمی یا رعایت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ چونکہ ہم نے اُوپر جو دلائل بیان کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کے سفر کی کوئی تخصیص یا قید مذکور نہیں ہے، لہٰذا شریعت کے اس حکم کو اسکی اصلی صورت میں عموم و اطلاق پر ہی محمول رکھنا چاہیئے۔

نماز کی جو رکعات اُوپر بیان ہوئی ہیں۔ وہ حالت امن اور حالت خوف (خطرہ) دونوں کے لیے ہیں، کیونکہ حالتِ خوف سے نماز کی رکعات میں کمی بیشی نہیں ہوتی ——— اس کے بجائے حالتِ خوف میں بعض احکام ساقط ہو جاتے ہیں، مثال کے طور پر عام نماز میں چلنے پھرنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے، مگر حالتِ خوف میں۔ جیسا کہ ہم "خوف کی حالت میں نماز پڑھنے" کے عنوان کے تحت تفصیل بیان کریں گے، اس کی اجازت ہے۔

فصل مقیم کا مسافر ہونا، سفر شرعی کی شرائط

مقیم دو باتوں سے مسافر بنتا ہے: اوّل: سفر کا ارادہ کرنا۔ دوم: سفر کا ارادہ کر کے شہر کی حدود سے باہر

نکل جانا، لہٰذا یہاں پر تین باتوں کا جاننا ضروری ہے:

۱۔ مقدارِ سفر شرعی طور پر مسافر بننے کے لیے جو سب سے پہلی چیز ضروری ہے، وہ مقدارِ سفر ہے۔ اصحابِ ظواہر کے نزدیک اس کی کوئی کم از کم مقدار مقرر نہیں ہے، لیکن باقی تمام اہلِ مسالک کے ہاں اس کی کم از کم مقدار مقرر ہے۔ تاہم اس کم از کم مقدار میں اہلِ مسالک کے مابین اختلاف ہے: ہمارے (حنفی) مسلک کی ظاہر روایات کے مطابق اس کی کم از کم مقدار پیدل اور اُونٹ کی سواری سے تین دن کا سفر ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی مقدار میں دو پورے دن اور تیسرے کا اکثر حصہ مروی ہے۔ یہی قول الحسن (بن زیاد) نے امام ابو حنیفہؒ سے اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد الشیبانیؒ سے روایت کیا ہے۔ آگے ہمارے بعض مشائخ نے اس کا اندازہ ۱۵ فرسخ کیا ہے۔ فی یوم ۵ فرسخ[1] جبکہ بعض بزرگوں سے "تین منزلوں" کی روایت ہے۔ امام مالک سے چار برید کا قول مروی ہے اور ہر برید ۱۲ میل پر مشتمل ہے۔ (یوں کل میزان ۴۸ میل بنا) امام شافعیؒ سے اس بارے میں مختلف اقوال مروی ہیں، مثلاً ۴۶ میل، ان کا یہ قول ہمارے مشائخ کے اقوال کے نسبتاً زیادہ قریب ہے، کیونکہ قافلہ ایک دن میں ۵ فرسخ سے زیادہ نہیں چل سکتا (یوں ہر فرسخ تین میل پر مشتمل ہونے کی بنا پر کل فاصلہ ۴۵ میل ہوگا) اور جنہوں نے تین منزلوں کا قول کیا ہے۔ ہمارا قول ان کے بھی قریب تر ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق اس کی مدت کم از کم دو دن ہے۔ اصحابِ ظواہر کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت کے اطلاق سے ہے کہ قرآن مجید کی آیت:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ۔[2]

میں مطلق چلنے اور سفر کرنے کا ذکر ہے، جبکہ تین یا دو دنوں کی قید لگانا قرآن مجید کے اطلاق پر اضافہ ہے، جس کے لیے کسی معتبر دلیل کی ضرورت ہے۔ ہمارا استدلال چند روایات سے ہے، مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات مسح کرے اور مسافر تین دن اور تین راتیں۔"

کہ اس حدیث مبارکہ میں آپ نے مسافر کو کم از کم تین دن اور تین راتوں تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات سوچی بھی نہیں جا سکتی کہ کوئی مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے، مگر اس کا سفر اس سے بھی کم ہو، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

"اللہ تعالیٰ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی مسلمان عورت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ تین دن کا سفر محرم (قریبی رشتہ دار) یا خاوند کے بغیر کرے۔"

اگر سفر کی شرعی مدت تین دن مقرر نہ ہوتی، تو یہاں بھی تین دن کا ذکر بے محل نظر آتا ہے اور دونوں روایتیں محدثین کے ہاں متداول بھی ہیں اور مشہور بھی، لہٰذا اگر کسی مطلق حکم کے اطلاق کو مقید کرنے سے نسخ لازم آتا بھی ہو، تو تب بھی ان احادیثِ مشہورہ سے اس کا امکان موجود ہے، جبکہ اہلِ ظواہر کا مذکورہ آیت سے استدلال بھی محلِ نظر ہے

---

[1] فرسخ فارسی لفظ فرسنگ کا معرب ہے۔ عربی فرسخ تین عربی میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔ یوں ۱۵ فرسخ کا فاصلہ ۴۵ عربی میلوں کے اور پانچ فرسخوں کا ۱۵ میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔

[2] النساء: ۱۰۱ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ جملے "ضرب فی الارض" کا مفہوم زمین پر مطلق چلنا نہیں، بلکہ مسافر بن کر چلنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "ضرب فی الارض" یعنی وہ زمین پر مسافر بن کر چلا، لہٰذا "ضرب فی الارض" سے ایسا چلنا پھرنا مراد ہے، کہ جس سے انسان مسافر بن جائے۔ مطلق چلنا پھرنا نہیں اور یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسان مطلق چلنے پھرنے سے بغیر وقت اور مدّت کی قید کے مسافر بن جاتا ہے یا نہیں اور یہ کہ آیا "ضرب فی الارض" کا استعمال اس چلنے پھرنے پر ہوتا ہے۔ جسے سفر کہا جاتا ہے یا نہیں، لہٰذا اصل جھگڑا شرعی سفر کی مدّت طے کرنے کا ہے، جس کا زیر نظر آیت میں کوئی ذکر نہیں ہے اور چونکہ مذکورہ بالا دونوں احادیث میں سفر کی مدّت کا ذکر آچکا ہے، لہٰذا آیت کی تشریح کے طور پر ان احادیث کو قبول کرنا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ الموفق۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے فرمایا تھا:

"اے اہل مکّہ۔ اگر تمہارا سفر عُسفان سے کم ہو تو نماز قصر مت کیا کرو۔"

اور مکّہ سے عُسفان کا فاصلہ ۴ برید کا ہے؛ ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سند کے لحاظ سے غریب ہے، لہٰذا اس کے ذریعے مشہور حدیث کا معارضہ نہیں کیا جا سکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"سفر میں قصر کی رخصت محض اس لیے ہے کہ اس میں مسافروں کو ایسی تکالیف اور مشقتیں برداشت کرنا پڑتی ہیں، جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ مشقتیں بوجھ اُٹھانے، سفر کرنے، کوچ کرنے اور پڑاؤ کرنے کی ہیں۔ لہٰذا مسافر کو پہلے تو گھر سے سامان اُٹھانے کی اور پھر گھر سے باہر اتارنے اور پڑاؤ کرنے اور سفر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس طرح یہ ساری تکالیف دو دن کے سفر میں اُسے پیش آجاتی ہیں۔ کیونکہ پہلے روز تو وہ گھر سے باہر پڑاؤ اور دوسرے دن وہاں سے کوچ کرے گا اور ان دو دنوں میں سے چلنا بھی پڑتا ہے؛ بخلاف ایک دن کے سفر کے، کیونکہ ایک دن کے سفر میں تو انسان اپنے گھر سے روانہ ہو کر دوبارہ اپنے گھر میں واپس آسکتا ہے، لہٰذا اس میں سفر کی کوئی مشقت نہیں ہوسکتی۔ بنا بریں دو دن کا اندازہ کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال مذکورہ بالا دو احادیث سے ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقیم کے لیے پوری نماز ادا کرنا قطعی دلیل سے ثابت ہے، لہٰذا اس حکم میں تبدیلی (قصر نماز پڑھنے کی اجازت) بھی کسی اُسی جیسی قطعی دلیل سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ جبکہ صورت حال یہ ہے کہ تین دن سے کم کا سفر مختلف فیہ ہے، البتہ تین دن کے سفر پر تمام اہل مسالک کا اتفاق ہے لہٰذا تین دن سے کم مدّت کے سفر میں پوری نماز پڑھنے کے حکم کی تبدیلی جائز نہ ہوگی اور جہاں تک ان کے مذکورہ استدلال کا تعلق ہے تو وہ بذاتِ خود ناقص ہے کیونکہ انکا یہ کلیہ اس صورت میں باطل قرار پاتا ہے کہ جب کوئی شخص گھر سے واپسی کے ارادے سے روانہ ہو اور شام کو گھر لوٹ آئے کیونکہ کوچ کرنے، پڑاؤ ڈالنے اور سفر کرنے کی مشقت تو اُسے بھی اُٹھانا پڑتی ہے۔ بایں ہمہ

ایک دن کا مسافر اُن کے نزدیک بھی قصر نماز نہیں پڑھتا جس سے واضح ہوتا ہے کہ سفر کی تکالیف اور مشقتوں کے حاصل ہونے کا شافعی کلیہ بھی اگر مدِ نظر رکھا جائے تو وہ بھی تین دنوں کے سفر سے پورا ہوتا ہے۔ کیونکہ اُسے دوسرے دن ہی گھر کے باہر سے سامان اُٹھانے، چلنے اور گھر کے باہر پڑاؤ کرنے کی مشقت لاحق ہوتی ہے۔ اور یہ جو ہم نے تین دن کے سفر میں اُونٹ اور پیدل سفر کو پیشِ نظر رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر سست رفتار سواری کو مدِ نظر رکھا جائے تو یہ سواری خچر کی بھی ہو سکتی ہے جبکہ تیز رفتار سواری گھوڑے اور برید کی ہوتی ہے، لہٰذا ان دونوں کی اوسط صورت اُونٹ کی سواری اور پیدل سفر ہے"

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مُبارک ہے:

خیر الامور اوسطہا۔ سب سے بہترین کام، ان میں کا اوسط (درمیانہ) ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی اوسط صورت کو اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ اقل (MINIMUM) اور اکثر (MAXIMUM) صورتیں دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہٰذا درمیانی صورت ہی باقی رہ جاتی ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ:

"اگر کوئی شخص سمندر میں ایک دن میں اتنا چل لے جو خشکی کے تین دن کی مسافت کے مساوی ہو تو وہ نماز کو قصر کرے گا کیونکہ اصل اہمیت فاصلے کو حاصل ہے، تیز رفتاری کو نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خشکی پر ایک یا دو دن میں اتنی مسافت طے کرلے جو اُونٹ کی سواری اور پیدل سفر کے تین دن کے برابر ہو تو وہ بھی نماز کو قصر کر کے پڑھے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی عام چلنے کا اعتبار ہو گا تیز رفتاری سے چلنے کا نہیں[1]۔

اسی طرح اگر کوئی شخص پہاڑوں اور گھاٹیوں میں سفر کرے تو وہاں بھی اس کے پہاڑی سفر کے تین دن مراد ہوں گے، میدانی سفر کے نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ سفر خواہ میدانی ہو، پہاڑی ہو یا خشکی یا سمندر کا ہو۔ بہر صورت تین دن کا عمومی سفر یا تین منزلوں کا اعتبار ہوگا۔ پھر اس ضمن میں عام عادت کا سفر مراد ہوتا ہے جو عوام الناس میں بخوبی متعارف ہے، لہٰذا اشتباہ یا اشکال کی صورت میں مقامی لوگوں کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اسی بنا پر سفرِ شرعی کے لیے فرسخوں کی تعداد مقرر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ راستے کی تبدیلی سے فرسخوں کی تعداد میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر کوئی شخص ایک راستے سے کسی شہر میں تین دن کے سفر کے بعد پہنچا ہو، جبکہ دوسرے راستے سے اسی شہر میں ایک دن میں پہنچنا ممکن ہو تو وہ اس کے باوجود قصر کرے گا"

جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر اس نے تین دن کی مسافت والا یہ راستہ کسی صحیح مقصد کے لیے اختیار کیا ہو تو وہ قصر کر سکتا ہے

---

[1] ہمارے اس دور میں بھی یہی حکم ہے۔

لیکن اگر کسی غرض صحیح کے بغیر اس نے یہ راستہ اختیار کیا ہو تو وہ قصر نہیں کرے گا اور اس کی حالت "سفرِ معصیت" والے شخص کی سی ہوگی"۔ ان میں سے ہمارا موقف زیادہ صحیح ہے، کیونکہ قصر کرنے کا حکم محض سفر کے ساتھ مشروط ہے، لہٰذا ارادۂ سفر کر کے تین دن کا سفر کرنا معتبر ہوگا، جو کہ یہاں موجود ہے۔

۴ ارادۂ سفر دوسری چیز جو سفر شرعی کے لیے ضروری ہے۔ وہ مسافر کا "ارادۂ سفر" ہے، کیونکہ بعض اوقات انسان کا چلنا باقاعدہ سفر ہوتا ہے اور کسی وقت نہیں مثال کے طور پر بعض اوقات انسان اپنے کسی کام کاج کے لیے کسی قریبی گاؤں یا کسی مقام میں جاتا ہے۔ جو زیادہ دُور نہیں ہوتا تو وہاں سے اُسے ساتھ والے گاؤں میں کوئی کام یاد آجاتا ہے اور اس کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تین دن کے سفر کی نیت کیے بغیر، تین دن سے زیادہ کا سفر طے کر لیتا ہے، لیکن چونکہ اس سفر میں اس کا ارادہ تین دن کے سفر کا نہیں ہوتا، لہٰذا وہ شرعی طور پر مسافر شمار نہ ہو گا۔ بنابریں دونوں میں فرق کرنے کے لیے نیت اور ارادہ ضروری ہے پھر نیت اور ارادے میں اصل اعتبار متبوع یا سربراہ کے ارادے کا ہوتا ہے، تابع یا خادم کے ارادے کا نہیں، چنانچہ غلام اپنے آقا کے اور بیوی اپنے خاوند کے ارادۂ سفر سے مسافر بن جائے گی اور یہی حکم ہر اس شخص کا ہے کہ جس کی دوسروں پر اطاعت ضروری ہو، مثلاً سلطانِ وقت، سپہ سالار وغیرہ۔ کیونکہ یہاں پر تابع کا حکم وہی ہے جو متبوع کا حکم ہے، لیکن اگر مقروض صاحب دین کے ساتھ ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

"اگر تو مقروض صاحبِ استطاعت ہو تو اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا کیونکہ "صاحبِ استطاعت" ہونے کی بنا پر وہ کسی بھی وقت قرض ادا کر کے اسکے تسلّط سے باہر ہو سکتا ہے اور اگر مقروض مفلس ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہو گا، کیونکہ افلاس کی بنا پر وہ قرض ادا کرنے اور اس کے قبضے سے رہائی پانے کی استطاعت نہیں رکھتا، لہٰذا وہ اس کے سامنے بمنزلہ خادم اور تابع کے ہوگا"[1]

۳ شہر سے خروج تیسری چیز جو شرعی سفر کے لیے ضروری ہے وہ شہر کے مضافات سے باہر نکلنا ہے؛ اسی بنا پر کوئی شخص بھی محض نیت اور ارادے سے مسافر نہیں ہو جاتا، تاوقتیکہ وہ نیت اور ارادہ کر کے شہر کے مضافات سے باہر نہ نکل جائے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ کوفہ جانے کے ارادے سے بصرہ سے باہر نکلے تو انہوں نے ظہر کی نماز کے چار فرض ادا کیے، پھر انہوں نے اپنے سامنے کی ایک جھونپڑی کو دیکھا اور فرمایا کہ اگر ہم اس جھونپڑی سے آگے چلے جاتے تو چار کے بجائے دو رکعتیں ادا کرتے"۔

علاوہ ازیں نیت اس وقت معتبر ہوتی ہے، جب وہ کسی عمل سے متصل (پہلے) کی جائے، یوں محض عزم یا ارادہ

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں قرض خواہ کو اپنے مقروض کو اپنے زیر قبضہ رکھنے کی اجازت حاصل تھی جبکہ فی الوقت یہ حق مملکت (STATE) کا سمجھا جاتا ہے، لہٰذا یہ قاعدہ ہمارے دَور کے لیے قابلِ عمل نہ ہو گا۔

کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور سفر کا عمل اس وقت تک پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچتا، جب تک کہ انسان سفر کا ارادہ کر کے شہر سے باہر نہ نکل جائے اور جب تک کہ سفر کا عمل ثابت نہیں ہوتا، اس وقت تک عمل سے متصل نیت کا وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ جب تک شہر سے باہر نہ نکلے، مسافر نہیں ہوتا، البتہ اگر کوئی مسافر کسی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں "اقامت" (ٹھہرنے۔ قیام کرنے STAY) کی نیت کرے تو وہ محض ارادہ کرنے سے ہی مسافر سے مقیم بن جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہاں اقامت کی نیت سفر ختم کرنے کے عمل سے متصل پائی گئی ہے، کیونکہ کسی عمل کو چھوڑ دینا بھی ایک عمل ہے۔ بخلاف مذکورہ صورت کے اور مسافر کے شہر سے باہر نکلنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، وہ خواہ نماز کے اوّل وقت میں باہر نکلے یا اس کے درمیان میں یا اس کے آخر میں یہاں تک کہ اگر مسافر اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا، جب نماز کا وقت اتنا تنگ تھا کہ بمشکل دو رکعات پڑھی جا سکتی تھیں، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کے ظاہر قول کے مطابق وہ قصر کرے گا، جبکہ امام محمد بن شجاع البلخی اور ابراہیم النخعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم فرماتے ہیں کہ:

"اگر وہ زوال سے پہلے شہر سے باہر نکل آیا ہو تو ظہر کو قصر کر کے پڑھے گا اور اگر زوال کے بعد نکلا تو وہ ظہر کو پورا پڑھے گا اور عصر کو قصر کر کے ادا کرے گا۔"

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ:

"اگر وہ اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا کہ جب اس وقت کی نماز کا چار رکعات کے برابر وقت گزر گیا تھا تو ایسی صورت میں اسے قصر کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور اگر وہ اس وقت باہر نکلا جب نماز کا وقت اس سے کم گزرا ہو تو اس کے متعلق شوافعؒ کے مختلف اقوال مروی ہیں۔

اور اگر وہ ایسے وقت میں شہر سے باہر نکلا، جب وہ فقط ایک رکعت ادا کر سکتا تھا یا فقط تکبیر تحریمہ کہہ سکتا تھا تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو قصر کر کے ادا کرے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک وہ مکمل نماز پڑھے گا۔

ان میں سے پہلے مسئلے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اس اختلاف کا مدار مسئلے کی اس تحقیق پر ہے کہ آیا نماز اوّل وقت میں ادا کرنا ضروری ہے یا آخر وقت میں شوافعؒ کے نزدیک نماز اوّل وقت میں واجب الادا ہوتی ہے، لہٰذا جب نماز کا اوّل یا چار رکعات ادا کرنے کا وقت گزر جائے تو اب اس پر پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور محض سفر کرنے کی بنا پر اس سے نصف نماز ساقط نہ ہوگی، جس طرح اگر ---------- کسی پر قرض واجب ہو جائے تو قرض کا کوئی حصہ محض سفر کرنے سے ساقط نہیں ہو سکتا، اسی طرح زیر نظر صورت میں بھی مکمل نماز پڑھنا ضروری ہوگی، جبکہ ہمارے ائمہ محققین کے نزدیک نماز تعیین کے ساتھ اوّل وقت میں واجب الادا نہیں ہوتی، بلکہ بلا تعیین وقت کے کسی حصے میں فرض ہوتی ہے اور وقت کی تعیین کا اختیار عملاً نمازی کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز کو ابتدائی وقت میں پڑھنا شروع کر دے تو وہ اسی وقت واجب ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ وقت کے وسط میں یا آخر میں اُسے پڑھے تو وہ اُسی وقت واجب الادا ہوگی۔ لہٰذا جب اس نے نماز ادا کرنے کے لیے عملی طور پر وقت کا کوئی حصہ بھی مخصوص نہ کیا اور وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں محض چار رکعات ادا کی جا سکتی ہوں تو مقیم ہونے کی صورت میں اس پر ضروری ہوگا کہ وہ اس آخری

وقت کو نماز ادا کرنے کے لیے متعین کرے۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود بھی نماز نہ پڑھے تو گو اس کا وقت از خود ادائیگی کے لیے متعین نہ بھی ہو، تب بھی وہ نماز کے لیے وقت کو متعین نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ اس آخری وقت میں وقت کی نماز پڑھنے کے بجائے نفل ادا کرنے لگ جاتے تو یہ نوافل درست ہوں گے۔ بنا بریں جب شروع کرنے سے پہلے اس پر چار رکعت ادا کرنا فرض نہ تھا اور پھر جب وہ اس آخری وقت میں سفر کی نیت کرکے شہر کی حدود سے باہر چلا گیا تو اب اُس پر مسافروں والی نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر اگر اس کے پاس فاضل وقت بچ رہا تو اس پر وقت کے کسی غیر متعین حصے میں دو رکعت نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، جس کا تعین نمازی اپنے عمل سے کرے گا اور اگر وہ یہ تعین نہیں کرتا، یہاں تک کہ نماز کا آخری وقت رہ جاتا ہے تو اندریں صورت اس پر اسی آخری وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس پر اسی وقت میں نماز کی ادائیگی کا عملاً تعین ضروری تھا۔ اسی طرح اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو کہ اس میں بمشکل دو رکعات ہی ادا کی جاسکتی تھیں، تو اس پر دو رکعات کا ادا کرنا ہی ضروری ہو جائیگا (گویا حنفی مسلک میں اوّل وقت کے بجائے آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے)۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں بمشکل فرض نماز ہی ادا کی جاسکتی ہو (غسل وغیرہ نہ کیا جاسکتا ہو) اور اس آخری وقت میں کسی عورت کو ایام (حیض) شروع ہو جائیں یا بچہ پیدا ہونے کا خون (نفاس) شروع ہو جائے یا کوئی عقل مند دیوانہ ہو جائے یا اس پر غشی طاری ہو جائے یا کوئی مسلمان العیاذ باللہ اسلام سے مرتد ہو جائے تو ہمارے ائمہؒ کے نزدیک اِن تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ وجہ یہ کہ ہمارے نزدیک اگر اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہ کی ہو تو نماز کے وجوب کا تعین آخری وقت میں ہو جاتا ہے تو اُسی آخری وقت میں وجوب کی اہلیت دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ غیر اہل پر تو وجوب کا تعین نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ صورت یعنی اہلیّت کی موجودگی آخری وقت میں مفقود ہے، لہٰذا فرضیّت ساقط ہو جائے گی، جبکہ شوافعؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں پوری نماز ادا کرنا فرض ہوگا، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کی ادائیگی اول وقت میں ضروری ہے اور چونکہ یہاں اوّل وقت میں فرض کی اہلیت موجود ہے، لہٰذا اس پر نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اس اصول کے دلائل و شواہد پر اصول فقہ کی کتابوں میں پوری بحث کی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی بچے نے نماز اوّل وقت میں ادا کر لی پھر وہ اسی وقت کے اندر اندر بالغ ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کے لیے نماز کا لوٹانا اور اعادہ کرنا ضروری ہوگا امام شافعیؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر بچے نے حج کا احرام باندھا، پھر وہ وقوف عرفہ سے قبل بالغ ہو گیا تو اب ہمارے نزدیک اس کا یہ حج اس سے فریضۂ حج کے ساقط ہونے کا باعث نہیں ہوگا، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حج کا واجب نہ ہونا بچے کے لیے آسانی اور شفقت کے پیشِ نظر تھا، جبکہ زیر نظر صورت میں شفقت اور بچے کی سہولت اس میں ہے کہ اس حج کو مقبول خیال کیا جائے تاکہ اس پر اعادہ ضروری نہ ہو، یوں یہ صورت بچے کی وصیّت کے مشابہ ہوگی کہ محض بچے کی آسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی وصیّت درست مانی گئی ہے اور یہ بلحاظ حصولِ ثواب کے ضمن میں ہے اور اس کی وصیّت سے اسے کوئی نقصان بھی نہیں پہنچتا۔ کیونکہ اگر وہ وصیّت نہ بھی کرے گا۔ تب بھی اس کی ملکیت وراثت کی بنا پر از خود ختم ہو جائے گی۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ بچے پر اگر حج (یا کسی بھی

رکن) کو فرض قرار دیا جائے تو اس میں بچے کے لیے ضرر کا پہلو ہے، لہٰذا بچے کے لیے اس کا وجوب اسی طرح ثابت نہ ہوگا، جس طرح اگر وہ اسوقت بالغ نہ ہوتا تو اس وقت ایسا ہوتا، جبکہ یہاں اتفاقاً نفع اور فائدے کا پہلو پیدا ہوگیا ہے کہ بچہ بالغ ہوگیا اور چونکہ یہ صورت نادر الوجود ہے، لہٰذا وقوفِ عرفہ سے قبل بالغ ہونے کے باوجود اس پر عدم وجوب کی صورت باقی رہے گی، کیونکہ اصولاً اس پر عدم وجوب ہی میں اس کا فائدہ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے نماز پڑھی پھر العیاذ باللہ وہ مرتد ہوگیا، بعد ازاں وہ اسی وقت مسلمان ہوگیا، تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو لوٹائے گا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی سابقہ نماز ہی کافی ہوگی۔ اسی طرح حج کا بھی یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ[1]	اور جو کوئی تم میں سے اپنے دین سے پھر کر کافر ہو جائے گا، اور کافر ہی مرے گا، تو ایسے ہی لوگوں کے اعمال دنیا و آخرت میں برباد ہو جائیں گے۔

کہ اس آیت میں مرتد کے اعمال کے ضائع اور برباد ہونے کو موت کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے، نہ کہ محض ارتداد سے، جبکہ یہاں ارتداد عبادت سے فارغ ہونے کے بعد پیش آیا ہے لہٰذا یہ ارتداد اس کی نماز کے عمل کو باطل نہ کرے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص تیمم کرے، پھر مرتد ہو جائے اور پھر مسلمان ہو جائے تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا۔

ہمارا استدلال حسب ذیل دو آیات مبارکہ سے ہے کہ ارشاد باری تعالےٰ ہے:

وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ[2]	اور جو شخص ایمان سے منکر ہوا، اس کے عمل ضائع ہو گئے

اور فرمایا:

وَلَوْ اَشْرَكُوْا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ[3]	اور اگر وہ شرک کرتے تو جو عمل وہ کرتے تھے، سب ضائع ہو جاتے۔

کہ ان دونوں آیات میں ایمان کے بعد محض شرک یا کفر کرنے سے اعمال کے ضائع اور برباد ہونے کو مشروط کیا گیا ہے جہاں تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا محولہ بالا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی معاملے کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط ٹھیرایا ہو تو وہ معاملہ یا حکم دو شرائط میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ "جب جمعرات کا دن آئے گا تو تو آزاد ہو جائیگا" پھر اس کے بعد اس نے کہا کہ "جب جمعہ کا دن آئیگا تو تو آزاد ہو جائے گا"، تو ان میں سے کوئی ایک شرط یا تعلیق باطل نہ ہوگی اور جب جمعرات کا دن آئیگا تو غلام از خود آزاد ہو جائے اور اگر اس نے اُسے جمعرات کا دن آنے سے قبل فروخت کر

---

[1] البقرہ - ۲۱۷
[2] المائدہ - ۵
[3] الانعام - ۸۸

دیا اور پھر جمعہ کا دن آنے سے قبل خرید لیا تو اب جمعہ آنے سے جو دوسری تعلیق ہے وہ غلام از خود آزاد ہو جائے گا۔ رہا تیمم کے باقی رہنے کا مسئلہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تیمم عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض پاکی کا نام ہے اور مذکورہ بالا قرآنی آیات کے مطابق مرتد ہونے کے نتیجے میں عبادات باطل ہو جاتی ہیں اور تیمم تو محض ایک پاکی ہے، اِلّا یہ کہ حالتِ کفر میں چونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی، لہٰذا کافر کا تیمم درست نہیں ہوتا۔ جبکہ حالتِ اسلام میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے، بنا بریں ارتداد کی بنا پر یہ پاکی ختم نہ ہو گی اور جیسا کہ ہم تیمم کی فصل میں تفصیل بیان کریں گے، تیمم باقی رہے گا، لیکن اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اب رہا دوسرا مسئلہ تو اس کی بنیاد ہمارے آئمہ میں آخری وقت کی اس مقدار کے متعلق اختلاف پر ہے کہ جس کی بنا پر پوری نماز فرض ہوتی ہے یا نماز قصر ضروری قرار پاتی ہے۔ امام الکرخی رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے اکثر محقق آئمہ فرماتے ہیں کہ نماز کا وجوب متعین طور پر آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں محض تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے۔ جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور القدوری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کا وجوب آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں اس وقت کی فرض نماز (دو یا تین یا چار رکعات) ادا کی جا سکتی ہو۔ اسی اختلاف پر کسی حائضہ عورت کا آخری وقت میں پاک ہونا، بچے کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا، مجنوں یا بے ہوش شخص کا ہوش میں آنا اور مسافر کا مقیم بن جانا یا مقیم کا مسافر ہو جانا وغیرہ مبنی ہے۔ کہ امام زفر رضی اللہ عنہ اور اُن کے ہم خیال فقہا کے نزدیک اگر تو یہ واقعات ایسے وقت میں پیش آئے کہ جب وقت کی پوری فرض نماز پڑھی جا سکتی ہو، تو ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت کا حکم بھی ثابت ہو گا اور حکم میں تبدیلی (مقیم سے مسافر، مسافر سے مقیم) بھی واقع ہو سکے گی اور اگر اس سے کم وقت رہا تو نہ نماز فرض ہو گی اور نہ ہی حکم کی تبدیلی واقع ہو گی، جبکہ مختار قول کے مطابق ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت بھی ثابت ہو گی اور حکم کی تبدیلی بھی عمل میں آسکے گی، خواہ محض تکبیر تحریمہ کی مقدار میں نماز کا وقت بچا ہو۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

> کسی نماز کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو اور نہایت قلیل وقت میں فرض نماز کی ادائیگی ممکن نہیں، لہٰذا اس وقت میں اُس کا وجوب بھی ناممکن ہے۔ جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے، جیسا کہ ہم نے اُوپر تفصیل کے ساتھ بیان کیا کہ نماز کا آخری وقت ہی عملاً ہر نماز کی فرضیت کے لیے متعین ہوتا ہے۔ اگر نماز کا اتنا وقت رہتا ہے کہ جس میں انسان پوری فرض نماز ادا کر سکتا ہو تو نمازی پر عملی طور پر نماز کو ادا کرتے ہوئے اس وقت کو ادائیگی نماز کے لیے متعین کرنا ضروری ہو گا اور اگر پوری نماز کے بجائے، نماز کے کچھ حصے کی ادائیگی کا وقت بچتا ہو تو عملی ادا کی صورت میں نماز کے کچھ حصے کی تعیین کرنا بھی ضروری ہو گا، کیونکہ ضرورۃً پورے وقت کا پوری نماز کے لیے متعین ہونا، وقت کے بعض اجزاء کا، نماز کے بعض اجزاء کے لیے متعین ہونا ہی ہے اور اس میں یعنی نماز کے کچھ وقت (جز) میں، نماز کے کچھ حصے (جز) کی تعیین میں ایک فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ نماز کو ہم مختلف حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے، لہٰذا جب نماز کا کچھ حصہ (جز) واجب ہوا تو اگر اس کے بعد مکروہ وقت نہ ہو تو نماز کو متصل وقت میں ادا کرنا ضروری ہو گا اور اگر مکروہ وقت شروع ہو رہا ہو، تو

اس صورت میں اس نماز کو کسی دوسرے وقت میں مکمل ادا کرنا ضروری ہوگا، بنابریں اگر وقت محض اتنا رہا ہو کہ جس میں مشکل تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہو تو اس پر تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کو شروع کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ تکبیر تحریمہ کو نماز سے الگ نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا فجر کی نماز کے سوا باقی نمازوں میں ضروری ہوگا کہ اس نماز کو متصل وقت میں مکمل کیا جائے، جبکہ نماز فجر کسی اور وقت میں قضا کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کی فرضیت تدریجی طور پر منتقل ہوتی ہوتی آخری لمحات تک پہنچتی ہے جیسا کہ ہم اوپر تفصیل بیان کر آئے ہیں اور چونکہ اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہیں کی، لہٰذا نماز کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر کوئی کافر رمضان المبارک میں طلوع فجر کے بعد مسلمان ہوا ہو، تو اس پر اس دن کا روزہ فرض نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پورا دن روزے کا موقع ادا (معیار) ہے اور وقت کا کچھ حصہ (جز) عبادت (روزے) کے ابتدائی حصے کی ادائیگی کی صلاحیت نہیں رکھتا، بلکہ اس کے بجائے وقت کا ابتدائی حصے کے لیے دوسرا حصہ دوسرے حصے کے لیے اور تیسرا حصہ روزے کے تیسرے حصے کے لیے شرعی طور پر متعین ہے، لہٰذا روزے کے ابتدائی حصے کی ادائیگی، وقت کے دوسرے یا پانچویں حصے میں نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی روزے کا پانچواں حصہ وقت کے چھٹے حصے میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ بنابریں جب کسی سے عدم اہلیت کی بنا پر وقت کا ابتدائی حصہ فوت ہوگیا تو اس پر اس عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ ہوگا، کیونکہ یہاں وجوب کی صورت میں "غیر اہل" پر عبادت کا وجوب لازم آتا ہے، جو ناممکن ہے اور اگر کوئی شخص روزے کا ابتدائی حصہ گزرنے کے بعد دوسرے یا مثلاً دسویں حصے میں مسلمان ہوا، تو اب وہ روزے کا حصۂ (جز) اوّل اس وقت ادا نہیں کرسکتا کیونکہ وہ اس وقت وجوب کا اہل نہیں تھا، نیز اس لیے بھی کہ روزے کے ہر حصے کا وجوب اس کے مماثل وقت میں ہوتا ہے اور وہی وقت اس کی ادائیگی کا اصل مقام ہے، لہٰذا دن کا دوسرا حصہ روزے کے ابتدائی حصے کے لیے "محل" ثابت نہیں ہوسکتا تو چونکہ مذکورہ بالا صورت میں عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ تھا، لہٰذا اس پر روزے کا اختتامی حصہ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ روزے کو وجوب اور ادائیگی کے لحاظ سے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف نماز کے کہ چونکہ یہاں وقت کا کوئی بھی حصہ نماز کے ابتدائی حصے کے وجوب کا موزوں مقام (محل) بن سکتا ہے اور چونکہ تکبیر تحریمہ نماز کا حصہ ہے، لہٰذا اس کا یہ حصہ وقت کے اس حصے میں بھی ادا کرنا ممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کا وقت، نماز کی ادائیگی کا "معیار" نہیں ہے تو ان دونوں میں یہ بنیادی فرق ہے، واللہ الموفق۔

اُوپر جو ہم نے حائضہ پر خون بند ہونے کی صورت میں وجوب نماز کا قول ذکر کیا ہے تو یہ اس صورت میں ہے کہ جب اس کے "ایام" مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہوں اور اگر اس کے "ایام" اس سے کم دنوں میں ختم ہوجائیں تو ایسی صورت میں حائضہ پر نماز اس وقت ضروری ہوگی کہ جب وہ ناپاکی سے پاک ہو اور نماز کے وقت میں اس کے غسل کرنے اور تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش موجود ہو، لیکن اگر اتنا وقت نہ بچا ہو کہ جس میں وہ غسل کرسکے یا غسل کرنے کے بعد تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو ایسی صورت میں اس پر وہ نماز فرض ہوگی اور نہ اس کی قضا ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ جب "حیض" دس سے کم دنوں میں ختم ہو تو محض خون بند ہوجانے سے خون کے انقطاع

کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ غسل کرے یا اس کے انقطاع پر ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، جو اس پر قضا بھی جائے گی اور اگر "حیض" مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو، تو اس صورت میں محض خون کے بند ہونے سے حیض کے ختم ہونے کا فیصلہ کر لیا جاتا ہے؛ چنانچہ اس دوسری صورت میں اگر اُسے وقت کا تھوڑا سا حصہ بھی مل گیا تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی، خواہ اس وقت میں اس کے غسل کرنے کی گنجائش ہو یا نہ ہو، اور اس کے لیے اس کی قضا لازم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ "حیض" مقررہ وقت میں خون کے جاری ہونے کا نام ہے تو جب خون آنا بند ہو جائے تو مناسب تو یہ ہے کہ اسی وقت حیض کے بند ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے، کیونکہ جو چیز حقیقت میں ختم ہو جائے، تو حکم میں بھی اُسے ختم ہی سمجھنا چاہیئے، لیکن حیض کے دس دن سے کم مدت میں ختم ہونے کی صورت میں اجماعِ صحابہ کرام رض کی بنا پر "حیض" کے ختم ہو جانے کا اس وقت تک فیصلہ نہیں کیا جاتا، جب تک عورت باقاعدہ غسل نہ کرلے۔ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے اُنیس صحابہ کرام رض نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ:

"جب تک عورت طلاق رجعی کی صورت میں تیسرے حیض سے غسل نہ کرلے، خاوند اس سے رجوع کرنے کا حقدار رہتا ہے۔"

تو اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ محض خون کا بند ہو جانا اس کی طہارت کی دلیل نہیں، کیونکہ اکثر اوقات حیض رُک رُک کے بھی آتا ہے۔

اس صورت میں ثبوتِ حکم کے لیے یا وجوب نماز کی ایک اضافی شرط عورت کے غسل کا اضافہ کر دیا گیا۔ کیونکہ یہ شرط اس کی طہارت کے احکام میں شامل ہے۔ اس کے برعکس اگر حیض پورے دس دنوں کے بعد ختم ہو تو وہاں غسل کے بغیر بھی حیض کا انقطاع درست ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہاں اجماع ہے اور دوسرے وہاں سابقہ دونوں قیاسات مذکورہ غیر موجود ہیں، مزید براں اس لیے بھی کہ یہ بات دلائل سے ثابت ہے کہ حیض کسی صورت میں دس دنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اس مسئلے کی پوری تفصیل "باب الحیض" میں بیان کی جا چکی ہے۔

اگر عورت کا حیض پورے دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو تو آیا اس کا خاوند غسل سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے یا نہیں؟

ہمارے تین آئمہ کرام اس کے جواز کے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ، تاوقتیکہ وہ غسل نہ کرے، اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور اگر "حیض" دس دن سے کم مدت میں ختم ہو تو بالاتفاق قبل از غسل اس قسم کے تعلق کی اجازت نہیں ہے۔ تاہم اگر عورت نے غسل نہ کیا اور حیض کے ختم ہونے پر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو ہمارے نزدیک بغیر غسل کے خاوند کو مباشرت کی اجازت ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ حسب سابق عدم جواز کے قائل ہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل بھی (باب) الحیض میں بیان کی جا چکی ہے۔

(فصل سوم) مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اُسکے احکام

مسافر جب مقیم بن جائے تو اس کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور اس کی اقامت (STAY) ثابت ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کی اقامت کے اثبات کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں:

① اقامت کی صریح نیت

پہلی شرط یہ ہے کہ مسافر صراحت سے اقامت (STAY) کی نیت کرے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ وہ کسی ایسے مقام پر، جو ٹھیرنے اور اقامت اختیار کرنے کے قابل ہو، کم از کم پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے۔ بنا بریں اس شرط کی تکمیل کے لیے حسب ذیل چار باتیں ضروری ہوں گی۔

اولاً: اقامت (ٹھیرنے) کی نیت کرنا۔

ثانیاً: اقامت کی مدت کی نیت کرنا۔

ثالثاً: اس مدت میں مقام اقامت کا ایک ہونا۔

رابعاً: اس جگہ کا ٹھیرنے کے قابل ہونا۔

اُب ان چاروں اشیا کی قدرے تفصیل بیان کی جاتی ہے:

اولاً: اقامت (ٹھیرنے) کی نیت کرنا

اقامت ٹھیرنے کی نیت کرنا ہمارے نزدیک بہت ضروری ہے چنانچہ اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہو اور قافلہ کے انتظار یا کسی اور ضرورت سے ایک مہینہ یا اس سے بھی زیادہ مدت ٹھیرا رہے، لیکن وہ ہر روز ارادہ کرتا ہو کہ آج نکل جاؤں گا، یا کل چلا جاؤں گا اور یوں وہ اقامت کی نیت کیے بغیر ایک ماہ یا اس سے بھی زیادہ عرصہ گزار دے تو وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلے میں دو اقوال مروی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ:

"اگر وہ وہاں اس سے زیادہ عرصہ ٹھیرا۔ جتنا عرصہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں مقامِ تبوک پر ٹھیرے تھے، تو وہ مقیم ہو جائیگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام تبوک میں قیام فرمانے کی مدت انیس یا بیس دن ہے۔"

ان کے دوسرے قول کے مطابق:

"جب کوئی مسافر کسی ایک جگہ چار روز قیام کرے تو وہ مقیم بن جائے گا اور مسافر نہ رہے گا، لہٰذا اس کے لیے قصر کرنا جائز نہ ہو گا۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلے قول کی دلیل میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"جب بھی کسی جگہ حقیقۃً قیام پایا جائیگا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اس کے لیے نماز کو قصر کرکے پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اقامت اور سفر باہم متضاد (OPPOSITE) اشیا ہیں اور جب کسی شی کی کوئی ضد پائی جائے تو وہ شی از خود ختم ہو جاتی ہے مگر چونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں اُنیس دن قیام فرمایا اور قصر نماز ادا فرمائی تھی، لہٰذا اتنے ایام کے قیام کے متعلق نص (حدیث) کے مقابلے میں ہم نے (مذکورہ) قیاس کو چھوڑ دیا، البتہ اگر قیام اس سے زیادہ مدت رہے تو ہم قیاس پر عمل کریں گے۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی بنیاد اس استدلال پر ہے جیسا کہ اُوپر بیان ہوا ہے کہ:

"قیاس کے مطابق سفر اور اقامت باہم متضاد اشیا ہیں۔ لہٰذا اگر اثنائے سفر میں تھوڑا قیام بھی پایا گیا تو سفر ختم ہو جائے گا اور اقامت شروع ہو جائے گی، کیونکہ اقامت ٹھہرنے کا اور سفر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا نام ہے اور متضاد اشیا ایک دوسری کی موجودگی میں از خود معدوم ہو جاتی ہیں۔ البتہ بہت تھوڑے قیام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیونکہ عموماً مسافر (PASSENGER) تھوڑا بہت قیام کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ بنا بریں تھوڑے قیام کو بوجہ ضرورت اس حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مگر زیادہ قیام میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور چار دن کا قیام کثیر قیام کے زمرے میں آتا ہے، کیونکہ "کثیر" کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ جمع ہو اور "تین" کا عدد اگرچہ جمع کے زمرے میں تو آتا ہے، لیکن چونکہ وہ جمع کا سب سے کم درجہ ہے، لہٰذا وہ اس پہلو سے "قلّت" کی حدِ قلّت میں شامل ہے۔ یوں اُسے "مطلق کثرت" حاصل نہیں ہوتی، لیکن جب عدد چار کی حد کو پہنچا تو اب چونکہ اس میں ہر پہلو سے کثرت کا مفہوم پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے یہ عدد کثرت کے زُمرے میں آتا ہے۔ بنا بریں اگر کوئی شخص کسی جگہ چار دن قیام پذیر رہا تو وہ مقیم بن جائے گا۔"

ہمارا استدلال اجماعِ صحابہؓ سے ہے کیونکہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے متعلق مروی ہے کہ:

"وہ نیشاپور کے ایک نواحی قصبے میں دو ماہ تک قیام پذیر رہے اور اس دوران میں نماز کو بدستور قصر فرماتے رہے۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ:

"وہ آذربیجان میں پورا ایک مہینہ قیام پذیر رہے اور اس مدت میں بدستور دو رکعات ادا فرماتے رہے۔"

اسی طرح علقمہ تابعی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ:

"وہ خوارزم میں پورے دو سال ٹھیرے رہے اور اس پورے عرصے میں نماز قصر ادا فرماتے رہے۔"

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ صحابی سے روایت ہے کہ:

"انہوں نے فرمایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فتح مکہ میں شریک تھا۔ اس موقعہ پر آپ وہاں اٹھارہ راتوں تک قیام پذیر رہے۔ جب نماز کا وقت ہوتا تو آپ دوگانہ ادا فرماتے اور پھر اہلِ مکہ سے ارشاد فرماتے کہ تم لوگ اپنی نماز مکمل کر لو، ہم لوگ مسافر ہیں۔"

اور نص صریح اور اجماع کے مقابلے میں قیاس سے کام لینا باطل ہے۔

ثانیاً: مدّتِ اقامت جہاں تک کم ازکم مدّتِ اقامت کا تعلق ہے تو اس کی مقدار ہمارے نزدیک پندرہ یوم ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک اس کی کم ازکم مقدار چار دن ہے۔ ان دونوں کا استدلال اُوپر بیان ہو چکا ہے، نیز ایک روایت میں ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین کو مناسکِ حج ادا کرنے کے بعد مکّہ مکرمہ میں تین دن ٹھیرنے کی اجازت عطا فرمائی تھی"

اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ تین دن سے زیادہ کا قیام مسافر کو مقیم بنا دیتا ہے۔ جبکہ ہماری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جب تو کسی شہر میں حالتِ سفر میں داخل ہو اور وہاں داخل ہو کر تیرا ارادہ ہو کہ تو وہاں (کم ازکم) پندرہ روز قیام کرے گا، تو تو نماز کو پوری ادا کر اور اگر تجھے معلوم نہ ہو کہ تجھے کب وہاں سے روانہ ہونا ہے تو نماز کو قصر ادا کر"

اور چونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں محض عقل و قیاس سے ایسی بات نہیں کہی جاسکتی، اس لیے کہ اس کا تعلق "مقدار" سے ہے اور مقدار کے متعلق کوئی شخص بھی پورے وثوق کے ساتھ اپنی جانب سے کچھ نہیں کہہ سکتا، اس لیے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات نے جو کچھ فرمایا ہے وہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوگا؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکّہ مکرمہ میں اپنے صحابہ کرامؓ کے ساتھ ذوالحجہ کی ۴ تاریخ کی صبح کو داخل ہوئے پھر آپ نے وہاں پانچویں، چھٹی اور ساتویں تاریخ تک قیام فرمایا۔ پھر آٹھویں تاریخ کی صبح کو، جو یوم الترویہ کہلاتا ہے، آپ منیٰ تشریف لے گئے۔ اس دوران میں آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ دو رکعات ہی ادا فرماتے رہے"

حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کے ساتھ مکّہ مکرمہ میں پورے چار روز قیام پذیر رہے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چار دن قیام کی مدت مقرر کرنا درست نہیں ہے اور جو روایت انہوں نے پیش کی ہے۔ اس میں ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ جس سے قیام کی اَدنیٰ مدّت کی تعیین ہوتی ہو، ممکن ہے کہ آپ نے یہ خیال فرمایا ہو کہ مکّہ میں تین دن ٹھیرنے سے ان کا مسئلہ حل ہو جائیگا، لہٰذا آپ نے تین دن کے قیام کی اجازت اس لیے مرحمت فرمائی تھی۔ مدّتِ اقامت کی تعیین کی بنا پر نہیں۔

ثالثاً: اتحادِ مکان مسافر کے مقیم بننے کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ پندرہ دن ایک ہی جگہ قیام کرنے کی نیت کرے، تب وہ مقیم ہوگا، کیونکہ اقامت کا مفہوم ایک جگہ ٹکنا ہے، جبکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آنا جانا اس کی ضد ہے اور آنے جانے کے لیے لازماً دو مقامات کی ضرورت ہو گی تو جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ:

"اگر مسافر نے دو مقامات پر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کی تو اگر یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا ایک ہی گاؤں میں ہوں تو وہ مقیم بن جائیگا، کیونکہ یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا گاؤں میں واقع

ہونے کی بنا پر حکم میں ایک ہی خیال کی جائیں گی"۔

اسی بنا پر اگر وہ ان میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کر کے جاتا تو وہ نماز کو قصر نہ کرتا، لہٰذا جب یہ شرط یعنی ایک ہی جگہ میں مدت اقامت تک ٹھہرنے کا ارادہ پایا گیا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اگر وہ دو جگہیں دو مختلف شہروں میں واقع ہوں، جیسے مثلاً مکہ مکرمہ اور منیٰ یا کوفہ اور حیرہ[1] میں یا دو ایسی بستیاں ہوں کہ ان میں سے ایک شہر اور دوسری دیہات میں ہو، تو اس صورت میں وہ مقیم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں جگہیں حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے دو مختلف جگہیں ہیں؛ اسی بنا پر اگر وہ ان دو مقامات میں سے ایک مقام سے دوسرے مقام کا سفر کرتا تو وہ قصر کرتا، لہٰذا چونکہ ایک مقام پر پندرہ دن قیام کرنے کی شرط نہیں پائی گئی، اس لیے وہ مقیم نہ ہوگا اور اگر کسی نے یہ نیت کی کہ وہ ایک جگہ رات کو قیام کیا کرے گا اور دوسرے مقام پر دن گزارا کرے گا تو اگر وہ پہلے اس مقام میں داخل ہوا ہو، جہاں اس نے دن گزارنے ہیں تو اب وہ اس قیام کے دوران میں مسافر ہی رہے گا اور مقیم نہ ہو گا، لیکن اگر وہ پہلے اس مقام میں آگیا۔ جہاں اس نے راتوں کو قیام کرنا تھا، پھر وہاں سے روانہ ہو کر دوسری جگہ گیا تو اب وہ مقیم بن جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کے ٹھہرنے کی جگہ وہی ہے۔ جہاں وہ رات کو قیام کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی بازار کے دکاندار سے پوچھا جائے تو کہاں رہتا ہے تو وہ بتائے گا کہ وہ فلاں محلے میں رہائش پذیر ہے گو دن کو وہ ہمیشہ بازار ہی میں رہتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المناسک (مناسک حج) میں بیان کیا ہے کہ:

"اگر کوئی حاجی مکہ مکرمہ میں ذوالحجہ کے ابتدائی عشرے میں آئے اور پھر پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے یا وہ ذوالحجہ سے پہلے ہی مکہ مکرمہ چلا آئے اور مکہ میں ۸، ذوالحجہ یعنی یوم الترویہ تک مقیم رہے لیکن اس کا یہ قیام پندرہ دنوں سے کم ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ مقیم نہ ہوگا، کیونکہ اُسے بہرحال یوم الترویہ ۸، ذوالحجہ کو عرفات کے لیے روانہ ہونا پڑے گا۔ لہٰذا اس کی پندرہ دنوں تک قیام کرنے کی نیت پوری نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگی۔ مشہور فقیہ عیسیٰ بن ابان[1] اسی مسئلے کی بنا پر محدث سے فقیہ بن گئے۔ وہ یوں کہ وہ حدیث پڑھنے میں مشغول تھے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ ذوالحجہ کی ابتدائی تاریخوں میں مکہ مکرمہ آیا اور میں نے یہ پختہ ارادہ کر لیا کہ میں مکہ مکرمہ میں پورا ایک مہینہ قیام کروں گا، لہٰذا میں نے پوری نماز پڑھنا شروع کر دی۔ اس دوران میری ملاقات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاگرد کے ساتھ ہوئی، اس نے مجھے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے، کیونکہ تجھے مقررہ تاریخوں میں لازماً منیٰ اور عرفات میں جانا ہوگا۔ پھر جب میں عرفات وغیرہ سے واپس آگیا اور میں نے مکہ مکرمہ میں رہنا شروع کر دیا تو اچانک میرے دوست کو کوئی کام پڑ گیا اور اس نے مکہ مکرمہ سے روانگی کا ارادہ کر لیا، میں نے بھی اس کا ساتھ دینے کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ ہی دوبارہ نماز کو قصر کرنا شروع کر دیا، تو اس پر مجھے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسی شاگرد نے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے کہ نماز قصر شروع

---

[1] متن میں دیئے گئے دونوں مقامات کے مابین فاصلہ چند کیلومیٹر سے زیادہ نہیں۔

کردی ہے کیونکہ تو مکہ مکرمہ میں مقیم تھا اور جب تک تو اس سے باہر نہیں نکلے گا، مسافر نہیں بنے گا اس پر میں نے عرض کیا کہ میں نے ایک ہی مسئلے میں دو جگہوں پر غلطی کی ہے، چنانچہ مجھے اپنی کم علمی کا احساس ہوگیا اور یوں میں امام محمدؒ کے حلقے میں داخل ہوگیا اور فقہ سیکھنے میں پوری طرح مشغول ہوگیا۔"

یہ واقعہ ہم نے اس لیے بیان کیا ہے، تاکہ "علم فقہ" کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہو سکے اور طالب علموں کے لئے تشویق علمی کا باعث بن سکے۔

رابعاً: **اقامت کے لیے موزوں جگہ** اس سلسلے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اقامت کسی ایسی جگہ اختیار کی جائے، جو عادۃً ٹھہرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں ہو، مثلاً شہر، دیہات اور بستیاں وغیرہ۔ جبکہ جنگلات جزیرے[2] اور کشتی وغیرہ اقامت کے لیے موزوں جگہیں نہیں ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ان مقامات پر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے گا تو وہ مقیم نہ بنے گا، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے؛ جبکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"عرب کے بدو، ایران کے کُرد اور ترکمان یعنی خانہ بدوش قبائل اگر کسی بستی کے قریب خیمہ زن ہو کر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرلیں تو وہ مقیم بن جائیں گے۔ اسی طرح اگر ان کے ہاں جاکر کوئی مسافر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے تو جس طرح کسی گاؤں میں یہ نیت معتبر ہوتی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہوگی اور مسافر اس نیت سے مقیم بن جائے گا۔"

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ:

"یہ خانہ بدوش لوگ مذکورہ بالا صورت میں بھی مقیم نہیں بنتے اور اگر کوئی مسافر ان کے ہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے تو وہ بھی مقیم نہ ہوگا۔"

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ دونوں اقوال العیون میں نقل کئے گئے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنگل اور بیابان میں کوئی شخص مقیم نہیں بن سکتا، خواہ وہاں پر لوگوں نے خیمے اور قناتیں نصب کرکے اقامت اختیار کر رکھی ہو، جبکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دونوں اقوال مروی ہیں۔

اسی طرح اگر امام (حکمران وقت) دار الحرب میں اپنے لاؤلشکر اور خیموں کے ساتھ داخل ہو اور وہاں جنگل میں خیمہ زن ہوکر پندرہ روزہ قیام کی نیت کرے تو اس میں بھی حسب بالا اختلاف ہے۔

ان میں سے (ہمارے خیال میں) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک زیادہ صحیح ہے کیونکہ ٹھہرنے کی جگہ تو ٹکنے

---

[1] عیسیٰ بن ابان حدیث و فقہ کے ایک ممتاز عالم اور امام محمدؒ کے اجل تلامذہ میں سے تھے، پہلے قاضی یحییٰ بن اکثم کی جگہ قاضی عسکر بنے اور پھر قاضی بصرہ بنا دیئے گئے۔ اُن کی وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ "کتاب الحج" ان کی ایک علمی یادگار ہے۔ (حدائق ص ۱۷۲)

[2] اس سے مراد ایسے جزیرے ہیں۔ جہاں انسانی آبادی نہ ہو۔

قرار پکڑنے کی جگہ ہوتی ہے۔ جبکہ جنگل تو ٹھہرنے کے لیے موزوں مقام ہے ہی نہیں۔ لہٰذا وہاں قیام کرنے کی نیت لغو ہو گی۔ اسی طرح اگر مسلمانوں نے دشمن کے کسی شہر کا محاصرہ کر لیا ہو اور انہوں نے وہاں پندرہ دنوں تک قیام پذیر رہنے کی نیت کر لی ہو تو ان کی یہ نیت بھی درست نہ ہو گی اور وہ بدستور قصر کرتے رہیں گے اور اسی طرح اگر انہوں نے کوئی شہر تو فتح کر لیا ہو۔ لیکن وہاں کے قلعے کا محاصرہ کر رکھا ہو تو اس صورت میں بھی ان کی اقامت کی نیت درست نہ ہو گی۔ البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر مسلمانوں کا لشکر شہر سے باہر خیموں میں مقیم ہو تو اس صورت میں تو بیشک یہی حکم ہے کہ نیتِ اقامت درست نہ ہو گی، لیکن اگر وہ شہر کے اندر باقاعدہ مکانوں میں مقیم ہوں تو ان کی اقامت کی نیت کو درست تسلیم کیا جائے گا۔"

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا دونوں صورتوں میں مسلک یہ ہے کہ اگر تو مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ اور برتری حاصل ہو تو اقامت کی نیت درست ہو گی اور اگر غلبہ اور برتری دشمن کو حاصل ہو تو یہ نیت معتبر نہ ہو گی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو تو دشمن کے اچانک حملہ کرنے اور ان کو نکال باہر کرنے سے انہیں تحفظ حاصل ہو گا۔ لہٰذا بظاہر ان کا وہاں پر قیام ان کی حسب منشا رہے گا، بنابریں وہاں اقامت کی نیت موزوں جگہ پر قیام کرنے کی بنا پر درست ہو گی اور معتبر سمجھی جائے گی؛ جبکہ امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ مکانات ٹھہرنے اور قیام کرنے کے مقامات ہیں۔ لہٰذا وہاں اقامت اور ٹھہرنے کی نیت درست ہو گی، بخلاف صحرا کے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ میں جنگی علاقے میں کافی عرصے تک ٹھہرتا ہوں، میرے لیے کیا حکم ہے؛ انہوں نے فرمایا کہ تم گھر واپس آنے تک بدستور دو رکعات ہی ادا کرتے رہو گے" علاوہ ازیں اقامت کی نیت کا مطلب ہے، وہاں ٹکنا اور قرار پکڑنا، لہٰذا یہ نیت وہیں درست ہو گی جو اقامت کے لیے موزوں جگہ ہو اور جنگی علاقہ مسلمان سپاہیوں اور مجاہدوں کے قیام کیلئے موزوں جگہ نہیں ہے، کیونکہ دشمن اپنی جنگی طاقت کے ذریعے کسی بھی گھڑی حملہ کر کے اُن کے پاؤں اکھیڑ سکتا ہے اور جنگ تو ایک ڈول ہے؛ نیز چونکہ جنگ تو ایک خدعہ (جنگی چال STRATEGY) ہے۔ لہٰذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود مسلمانوں کو جنگی حکمت عملی کے تحت یہ علاقہ واگذار کرنا پڑ جائے۔ یوں یہ نیت موزوں مقام پر نہ ہونے کی بنا پر لغو ہو گی۔ مزید براں اس لیے بھی کہ دشمن کے علاقے میں قیام کا مقصد محض قلعہ فتح کرنا ہے نہ کہ وہاں قیام کرنا اور قلعہ کسی بھی گھڑی فتح ہو سکتا ہے، لہٰذا ان کی پندرہ روز تک قیام پذیر رہنے کی نیت ثابت نہ ہو گی؛ اس طرح امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کا جواب ہو چکا اور اگر اہل عدل (نیک لوگ) دار الاسلام (اسلامی مملکت) میں باغیوں سے

---

[1] مدرک باجماعت نماز میں ابتدائے نماز سے امام کے ساتھ شامل ہونے والے اور مسبوق بعد میں امام کے ساتھ آکر شامل ہونے والے مقتدی کو کہتے ہیں۔

بر سرِ پیکار ہوں اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہوں یا انہوں نے ان کے کسی مقام کا محاصرہ کر رکھا ہو، اور وہ وہاں پندرہ دن قیام پذیر ہونے کی نیت کریں تو اس صورت میں بھی ان کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہوگا۔

وہ بدّو، کُرد اور ترکمان جو بالوں یا اُون کے بنے ہوئے خیموں میں رہتے ہیں، انکی بابت متاخر فقہائے احناف کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فقہا کا خیال ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرنے کے باوجود کبھی بھی مقیم نہ ہوں گے، اس لیے کہ صحرا ٹھہرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں جگہ نہیں ہے۔ لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ انہیں اس صورت میں مقیم سمجھنا چاہیئے، کیونکہ وہ عادۃً شہروں اور بستیوں کے بجائے جنگلوں اور صحراؤں میں اقامت پذیر رہتے ہیں اور اُن کے لیے یہ صحرا وہی حیثیت رکھتے ہیں جو شہریوں کے لیے شہروں کی اور دیہاتیوں کے لیے دیہاتوں کی ہے۔ علاوہ ازیں انسان کی اقامت کی حالت اصلی اور سفر کی حالت عارضی اور وقتی ہوتی ہے، چنانچہ بنظر غائر دیکھا جائے تو یہ لوگ نیت کرکے سفر نہیں کرتے، بلکہ محض ایک چشمے سے دوسرے چشمے کی طرف اور ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ تک نقل مکانی کرتے ہیں اور اگر واقعی اپنے گھروں سے کوچ کریں اور کسی ایسی جگہ جانے کا ارادہ کریں کہ جس جگہ اور ان کے گھروں کے درمیان "مدتِ سفر" کا فاصلہ ہو تو تب وہ راستے میں واقعی مسافر ہوں گے۔

پھر جس طرح کوئی مسافر اگر نماز سے باہر اقامت کے لیے کسی موزوں جگہ میں پندرہ یا اس سے زیادہ دن قیام کی نیت کرکے مسافر سے مقیم بن جاتا ہے تو اسی طرح اگر عین حالتِ نماز میں اس نے اپنی نیت تبدیل کرلی اور حسب بالا پندرہ روز ٹھہرنے کا ارادہ کرلیا تو اس کی نماز میں فوراً ہی تبدیلی واقع ہو جائے گی اور اسے دو رکعات کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ہوگی، خواہ وہ نماز کے شروع میں مذکورہ نیت کرے یا وسط میں یا آخر میں، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس گھڑی میں نماز کا وقت، خواہ تھوڑا ہی ہو، باقی ہو اور خواہ نمازی منفرد (اکیلا نماز پڑھنے والا) ہو، مسبوق یا مدرک[1] میں سے کسی ایک قسم کا مقتدی ہو، البتہ اگر مدرک کا وضو باطل ہو جائے یا وہ امام کے پیچھے سو جائے اور وہ وضو کرکے اس وقت آیا یا نیند سے بیدار ہوا، جب امام اپنی نماز مکمل کرچکا تھا اور اب وہ اپنی نماز مکمل کر رہا ہو اور اس دوران میں وہ قیام کی نیت کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ:

> اقامت کی نیت دراصل ٹھکنے اور ٹھہرنے کی نیت ہے، جو نماز کے منافی نہیں ہے، لہٰذا نماز میں اقامت کی نیت کرنا درست ہے؛ پھر چونکہ ابھی نماز کا وقت باقی ہے اور فرض نماز بھی جو کہ ابھی مکمل نہیں ہوئی، تبدیلی یا تغیر کا احتمال رکھتی ہے اور اس میں مغیّر (تبدیلی لانے والا عمل، یعنی اقامت کا ارادہ) پایا گیا ہے، لہٰذا اس میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، لیکن اگر نماز کا وقت نکل جائے یا اس نے فرض نماز ادا کرلی ہو، تو اب اُس نماز میں چونکہ تبدیلی کا احتمال نہیں رہا، لہٰذا اب مُغیّر کی موجودگی اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور مدرک اگر وضو باطل ہونے کے بعد وضو کرنے کے لیے گیا ہو یا اس کی آنکھ لگ گئی ہو اور وہ ان دونوں صورتوں

---

[1] وہ مقتدی جس کا وضو ٹوٹا ہو جائے اور وہ وضو کے بعد آکر امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو اُسے لاحق کہتے ہیں۔

میں اس کے ملنے یا ہوشیار ہونے سے پہلے امام اپنی نماز مکمل کر چکا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو حکماً امام ہی کے پیچھے سمجھا جائے گا، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مدرک نہ تو قرأت کرتا ہے اور نہ ہی سہو ہو جانے کی صورت میں سجدۂ سہو کرتا ہے، بنابریں جب امام نماز سے فارغ ہو گیا تو اب اس کی نماز کی فرضیت بھی اقتدا کی بنا پر مستحکم ہو گئی۔ لہٰذا اب اس کے حق میں کسی تبدیلی کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح لاحق کی نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف مسبوق کے اس لیے کہ ابھی اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی اور اس میں تبدیلی کی گنجائش موجود ہے۔"

جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھی ہو، پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اس کے فرض کی حالت بدل جائے گی۔ جیسا کہ اوپر بیان کر آئے ہیں کہ فرض نماز جو وقت پر ادا کی جا رہی ہو تبدیلی کو قبول کرنے کی گنجائش رکھتی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھ کر اقامت کی نیت کر لی ہو اور پھر نماز کا وقت جا رہا ہو کہ وہ اب نماز پوری ادا کرے گا، تاہم اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو کہ نماز کا وقت نکل جائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی کی بالکل گنجائش نہ ہو گی اور اگر اس نے مثلاً ظہر کی نماز شروع کی اور قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کے بعد تیسری رکعت میں اٹھ کر اقامت کی نیت کی تو اگر اس نے نیت کرنے تک تیسری رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی۔ کیونکہ ابھی تک وہ فرض نماز سے فارغ نہیں ہوا۔ البتہ وہ قیام اور رکوع کا اعادہ کرے گا کیونکہ نیت کرنے سے پہلے تیسری رکعت کے یہ افعال محض نفل تھے، جبکہ اب اسے چار فرض ادا کرنا ہیں، اور نفل نماز فرض نماز کے قائمقام نہیں بن سکتی، اسی طرح اب اسے اس آخری دو رکعت کے حصے (شفعہ ثانیہ) میں اختیار ہو گا کہ چاہے وہ قیام میں قرأت کرے یا تسبیح پڑھے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے، ظاہر روایت میں اسی طرح منقول ہے، البتہ اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع نہ ہو گی، کیونکہ تیسری رکعت کا سجدہ کر کے اب وہ فرض نماز سے خارج ہو گیا ہے اور یوں اس کی فرض نماز کی صورت متعین ہو گئی، لہٰذا اب اس میں نیت کرنے سے تبدیلی واقع نہ ہو گی، تاہم اسے مزید ایک رکعت ملا کر اپنی نماز کو مکمل چار رکعت کرنا ہو گا تاکہ دو رکعت فرض ہو جائیں اور دو رکعت نفل ہو جائیں، کیونکہ عبادت کے لیے نماز بتراء (ایک رکعت) جائز نہیں ہے اور اگر اس نے اس رکعت کو باطل کر دیا تو اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اب اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے اور ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس پر آخری دو رکعات کی قضا بھی لازم نہ ہو گی، تاہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخالف ہیں، ان کا یہ موقف انکے اصولی موقف پر مبنی ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ دو رکعت کے بعد تشہد میں، التحیات پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو اور اگر وہ اس قعدۂ اولیٰ میں نہیں بیٹھا اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، اب اگر اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ تیسری رکعت کے لیے اٹھتے ہوئے اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہے یا نہیں؟ اگر کمر سیدھی نہیں ہوئی تو وہ دوسرے قعدے میں بیٹھ سکتا ہے، لیکن اگر اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہو تو پھر اسے بیٹھنا نہیں چاہیئے، بلکہ اس طرح کھڑے ہو جانا چاہیئے، جس طرح مقیم تیسری رکعت سے چوتھی رکعت کے لیے کھڑا ہوتا ہے اور اب اسے آخری دو رکعات میں قرأت پڑھنے کے متعلق بھی اختیار ہے، چاہے وہ پہلی دو رکعت

میں قرأت کرے اور چاہے آخری شفع (دو رکعات) کو اس کے لیے مختص کرے۔

اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھ گیا ہو، مگر ابھی اس نے تیسری رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، اور اس دوران میں اس نے اقامت کی نیت کر لی ہو تو تب بھی اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، تاہم جیسا کہ اُوپر بیان ہوا ہے تیسری رکعت کا قیام اور رکوع دہرانا ہوگا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اقامت کی نیت کی ہو، تو اَب اس کی نیت اس نماز کے متعلق مؤثر نہیں رہے گی، کیونکہ تیسری رکعت کا سجدہ کرتے ہی اس کی فرض نماز بالاجماع باطل ہو گئی اور اس کی نفل نماز شروع ہو گئی اور نفل نماز کا آغاز یا تو تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے یا پھر کوئی ایسا عمل کرنے سے جس سے پچھلی نماز مکمل ہوتی ہو اور چونکہ فرض نماز کی تکمیل تیسری رکعت کا سجدہ کرنے سے ہو گئی، اس لیے کہ کوئی نماز سجدہ کے بغیر نماز نہیں کہلاتی، لہٰذا جب اس نے نفل نماز شروع کر دی تو اَب وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج ہو گیا؛ تاہم امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف؁ کے نزدیک اس کی سابق تحریمہ[1] ہی باقی رہے گی اور اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ ایک اور رکعت پڑھ کر چار رکعت نفل پورے۔ کیونکہ نفلوں میں تین رکعتیں جائز نہیں ہوتیں اور امام محمد؁ کے نزدیک اس کی تحریمہ بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ جب اس کی فرض نماز باطل ہو گئی تو اس کے لیے کہی گئی تکبیر تحریمہ بھی باطل قرار پائے گی، لہٰذا اَب اس نماز کو نفل نہ بنایا جاسکے گا۔

اگر کسی مسافر نے ظہر کی دو رکعات پڑھیں اور اس کی دونوں یا ایک رکعت میں قرأت نہ کی اور وہ دوسری رکعت کے بعد التحیات پڑھنے کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھا بھی ہو، بعد ازاں وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو اب اگر اس نے تیسری رکعت میں اقامت کی نیت کر لی تو امام ابو حنیفہ؁ و امام ابو یوسف؁ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، اور وہ قرأت پہلی دو رکعات کی جگہ آخری رکعات میں قضا کر سکے گا، لیکن امام محمد؁ کے نزدیک اس کی نماز بالکل باطل ہو جائے گی اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اُس نے اقامت (ٹھیرنے) کی نیت کی ہو تو بالاجماع اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی اور اَب اسے امام ابو حنیفہ؁ و امام ابو یوسف؁ کے نزدیک اپنی دو رکعات کو نفل بنانے کے لیے مزید ایک رکعت پڑھنا ہو گی، جبکہ امام محمد؁ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ تفصیل اُوپر گزر چکی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

"مسافر کی نمازِ ظہر مقیم کی نمازِ فجر کی طرح ہے اور فجر کے متعلق یہ حکم مسلّمہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی دونوں رکعات میں یا کسی ایک رکعت میں قراءت نہ کرے، تو چونکہ سوائے از سرِ نو پڑھنے کے اب اُس چھوڑے ہوئے فرض کی تلافی کرنا ممکن نہیں، لہٰذا اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی تو اسی طرح مسافر نمازِ ظہر کا بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ اَب اقامت کی نیت نماز میں واقع شدہ فساد کی اصلاح کرنے میں مؤثر نہیں ہو سکتی۔ جبکہ شیخین (امام ابو حنیفہ؁ و امام ابو یوسف) کا استدلال یہ ہے کہ فساد والا

---

[1] تحریمہ کا لفظ البدائع میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اس سے مراد نماز کی حالت ہے یعنی ایسی حالت کہ جس میں عام افعال حرام ہوتے ہیں۔

عمل ابھی نماز میں مستحکم نہیں ہوا، کیونکہ نماز کا فاسد ہونا دونوں رکعات میں قرأت نہ کرنے کی بنا پر ہے جسے اس لیے ابھی مستحکم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرلے جس سے اس کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے، جبکہ مقیم کے حق میں نماز فجر کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ وہاں اس نوع کی تبدیلی کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے، لہٰذا اس نماز میں مفسد عمل پائے جانے کی بنا پر اس کا فاسد ہو جانا یقینی ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے تیسری رکعت کا سجدہ کرلیا ہو اور اُس نے پہلی دو رکعات میں قرأت بھی کی ہو اور وہ قعدۂ اولیٰ میں بھی تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو، مگر اس پر سجدۂ سہو ہو، پھر وہ سلام پھیر دے اور اقامت کی نیت کرلے تو امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی، مگر امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز دو رکعات کی جگہ چار رکعات میں بدل جائے گی اور وہ اپنی نماز کے اختتام پر سجدۂ سہو کرے گا۔ اس اختلاف کا ذکر "نوادرِ ابی سلیمان" میں ملتا ہے اور اگر اس نے ایک سجدۂ سہو کیا یا دونوں ہی سجدے کرلیے اور پھر اُس نے اقامت کی نیت کرلی تو وہ بالاتفاق چار رکعات ہی ادا کرے گا اور سہو کے ان دونوں سجدوں کا نماز کے اختتام پر اعادہ کرے گا اور یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ پہلی سلام پھیرنے سے قبل "اقامت" کی نیت کرلے۔

یہ اختلاف دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر سجدۂ سہو ہو تو وہ سلام پھیرنے سے نماز سے موقوف طور پر خارج ہوتا ہے، پھر وہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کرلے اور اس کا سجدۂ سہو کی طرف رجوع کرنا درست بھی ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ وہ اس سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوا تھا اور اگر وہ سجدۂ سہو نہ کرے تو اس سے ظاہر ہوگا کہ وہ نماز سے باہر ہو چکا ہے۔ چنانچہ اگر وہ سجدۂ سہو کرنے سے قبل اور سلام پھیرنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے ہاں اس کا وضو باطل نہ ہوگا۔ جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ سلام سہو کی بنا پر نماز سے قطعاً خارج نہیں ہوتا، چنانچہ اگر وہ سجدۂ سہو سے قبل اور سلام کے بعد قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو اس سے اس کا وضو جاتا رہے گا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ:

> "شریعت نے اس شخص کی سلام کے عمل کو باطل قرار دیا ہے کہ جس پر ابھی سجدۂ سہو واجب ہو، کیونکہ سجدۂ سہو نماز کی تحریمہ میں ادا کیا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے نقصان کی تلافی کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور نقصان کی تلافی اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ جب اس کو عین حالتِ نماز میں ادا کیا جائے۔ اسی بنا پر سجدۂ سہو کے بعد التحیات میں بیٹھنے کے بعد[1] اگر کوئی ایسا عمل سرزد ہو جائے جو نماز کے منافی ہو تو سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے اور سجدۂ سہو کے نماز میں ہونے کا تصور اُسی وقت ممکن ہے، جب اس سے قبل کہی جانے والی سلام کا عمل باطل قرار دیا جائے، لہٰذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم یکساں ہوگا تو جس طرح سلام اگر حقیقۃً نہ پھیری جائے تو نماز کے باقی رہنے پر سب کا اتفاق ہے تو اسی طرح

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے، قعد کو عقد لکھا گیا ہے۔

اگر سلام کو حکماً معدوم گمان کرلیا جائے، تو اس صورت میں بھی نماز برقرار رہے گی"؛

امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ دونوں کا موقف یہ ہے کہ "السلام" کا لفظ نماز کا محلل (نماز کی حرمت کو ختم کرنے والا) ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے:

وَ تَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْم۔ اور نماز کی حرمت کو ختم کرنے والی شئی (محلل) سلام ہے

اور تحلیل اس شئی کا نام ہے کہ جس سے تحلل (حرمت سے خلاصی) حاصل ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "السلام علیکم" براہِ راست لوگوں سے خطاب ہے۔ بنا بریں یہ ایک ایسی گفتگو ہے، جو نماز کے منافی ہے، البتہ شریعت نے نمازی کے لیے تلافی نقصان کے لیے اس کے اس عمل کو سجدۂ سہو کرنے کی صورت میں بوجہ ضرورت معطل قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں جو کوتاہی ہوئی، اس کی تلافی فقط اسی صورت میں ممکن ہے۔ جب اس کی تلافی کرنے والا عمل بھی اسی نماز کے اندر شامل ہو۔ اسی لیے ہم نماز کی تحریمہ کو ضرورت کے تحت باوجود اس کے منافی عمل پائے جانے کے برقرار رکھتے ہیں، لہٰذا اگر تو وہ شخص سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو ادا کرنے میں مصروف ہو گیا اور اس کا یہ عمل درست بھی ہو تو تب تو نماز کی تحریمہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، جس کی بنا پر تحریمہ برقرار رہے گی اور اگر اس نے سجدۂ سہو نہ کیا تو اب اس کی ضرورت ثابت نہ ہو گی۔ لہٰذا سلام کے عمل کے ذریعے نماز ختم ہو جائے گی اور نماز کی تحریمہ باطل ہو جائے گی۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کی تحریمہ ابھی (یعنی سجدۂ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے باوجود) باقی ہے اور اس وقت اقامت کی نیت پائی گئی ہے، لہٰذا اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے کسی نے سلام پھیرنے سے قبل نیتِ اقامت کر لی ہو یا سجدۂ سہو کے لیے لوٹنے کے بعد نیت کی ہو، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیر نظر صورت میں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے کہ جب نماز کی تحریمہ ختم ہو چکی تھی، کیونکہ "تحریمہ" کو اس کے منافی عمل (سلام) کے باوجود محض سجدۂ سہو کے لیے بوجہ ضرورت برقرار رہنے دیا جاتا ہے، حالانکہ یہاں اس کا سجدۂ سہو کے لئے لوٹنا درست نہیں تھا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کا لوٹنا درست ہوتا تو اس سے واضح ہوتا کہ اس کی تحریمہ ابھی باقی تھی تو اس سے واضح ہوا کہ اس کی فرض نماز دو سے تبدیل ہو کر چار ہو جائے گی اور پھر چونکہ یہ قعدہ "وسطِ نماز" میں واقع ہو گیا ہے، حالانکہ وسطِ نماز میں سجدۂ سہو ادا کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ سجدۂ سہو کا اصل مقام تو نماز کا اختتامی حصہ ہے اور یہاں نماز کی تحریمہ کو موقوف ٹھہرانے کا کوئی فائدہ نہیں، لہٰذا اس حالت میں نماز کی تحریمہ موقوف نہیں ہو گی بخلاف اس کے کہ:

"کوئی شخص اس کی اسی حالت میں اقتدا کرے اس کی یہ اقتدا بہرحال موقوف رہے گی۔ اگر تو اس نے سجدۂ سہو کر لیا تو واضح ہو جائے گا کہ اس کی اقتدا درست تھی اور اگر اس نے سجدۂ سہو نہ کیا تو واضح ہو گا کہ اس کی اقتدا باطل تھی۔ وجہ یہ ہے کہ وہاں پر سلام کے عمل کو موقوف رکھنے میں ایک فائدہ ہے۔ وہ یہ کہ نمازی کا سجدۂ سہو ادا کرنا درست قرار پائے۔ اسی صورت کے تحت نماز کے منافی عمل کو ساقط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔"

بخلاف اس صورت کے کہ:

"اگر کسی نے سہو کے لئے دو سجدوں کی جگہ محض ایک سجدہ کیا اور پھر اس نے اقامت کی نیت کرلی یا اس نے دونوں سجدے کرلیے کہ اس صورت میں اس کی نیت درست ہوگی، گو اس کے نتیجے میں سہو کے یہ دونوں سجدے غیر معتبر ہوں گے، کیونکہ انہیں نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہاں نمازی کا سجدۂ سہو ادا کرنا درست تھا، جس سے پتہ چلا کہ نماز کی تحریمہ ابھی باقی ہے۔ بنابریں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے، جب کہ ابھی نماز کی تحریمہ باقی ہے، لہٰذا اس کی نماز تبدیل ہوکر چار رکعت ہوجائے گی اور جب فرض نماز تبدیل ہوکر چار ہوگئی تو واضح ہوا کہ سجدۂ سہو نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے، لہٰذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن اس سے یہ ظاہر نہیں ہوگا کہ جب ان کو ادا کیا گیا تھا۔ وہ اسی وقت غیر معتبر تھے، بلکہ وہ اس کے بعد اسوقت غیر معتبر ہوئے ہیں، جب اس نے اقامت کی نیت کرلی تھی۔ جبکہ زیر بحث صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہے اور کسی ایسے عمل میں جو ابتدا میں صحیح واقع ہوا ہو، پھر کسی اور قابل فسخ عمل کی وجہ سے غیر معتبر قرار پایا ہو اور ایسے عمل میں جو ابتدا سے ہی درست واقع نہ ہوا ہو، بڑا فرق ہے کیونکہ اوّل الذکر صورت میں جب عمل کیا گیا تھا، وہ اس وقت بالکل درست تھا، مگر بعد میں کسی قابل فسخ عمل کے باعث اُسے غیر معتبر ٹھیرایا گیا۔ جبکہ دوسری صورت میں سرے سے عمل ہی وقوع میں نہیں آتا۔"

ان دونوں کے مابین فرق کی مثال اس طرح بھی جا سکتی ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خریدا اور پھر اس میں اسے کوئی عیب نظر آگیا تو اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے اس مکان کو واپس کردیا اور اس طرح بیع کا یہ معاملہ منسوخ ہوگیا۔ لیکن اس سے اس شفع کرنے والے کا حقِ شفعہ ختم نہیں ہوتا، جو اس معاملۂ بیع کی بنا پر ثابت ہوا تھا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان کے بدلے میں معاوضے کے طور پر جو غلام دیا گیا تھا، وہ غلام نہیں، بلکہ آزاد شخص تھا، تو اس سے حقِ شفعہ بالکل ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں سرے سے ہی بیع وقوع میں نہیں آتی، لیکن اوّل الذکر یعنی بیع فسخ ہونے کی صورت میں یہ بات واضح نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

پھر ہمارے نزدیک مذکورہ بالا صورت میں نماز کے اختتام پر سہو کے دونوں سجدوں کا اعادہ کیا جائے گا، لیکن امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس بارے میں ہمارا قول ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ سجدۂ سہو کا حکم محض تلافی مافات کے لیے ہے اور اسی لیے یہ اسی وقت اپنے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ جب اسے سلام کے بعد ادا کیا جائے، حتیٰ کہ سلام سے قبل ادا کیا جانے والا سجدۂ سہو بھی اپنا مقصد پورا نہیں کرسکتا تو وسطِ نماز میں کیا جانے والا سجدۂ سہو تو بدرجۂ اولیٰ یہ مقصد پورا نہ کرسکے گا لہٰذا اپنے مقصدِ اصلی کے پیشِ نظر مذکورہ صورت میں سجدۂ سہو کا اعادہ کیا جائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ پہلی سلام سے قبل نیت کرے کہ اس موقع پر نیت کرنا درست ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ابھی بالیقین نماز کی تحریمہ باقی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ مسئلے کو یوں بھی بیان کیا ہے کہ:

" امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک سجدہ سہو کے لیے کہی جانے والی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے نمازی بالیقین نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ توقف تو نماز کی تحریمہ کے دوبارہ لوٹ آنے میں ہے کہ اگر نمازی سجدۂ سہو کرنے کی طرف متوجہ ہوا تو تحریمہ نماز دوبارہ عود کر آئے گی اور اگر متوجہ نہ ہوا تو عود نہ کرے گی۔ مشائخ کا یہ انداز بیان تخریج مسائل کے نقطۂ نظر سے بہت عام فہم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہمارا سابقہ بیان ، کہ تحریمہ کا باقی رہنا یا اس کا ختم ہونا موقوف ہوتا ہے، زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ سلام سے پہلے اور سلام کے بعد میں نماز کی تحریمہ تو ایک ہی ہے اگر وہ باطل قرار پائے تو جب تک اس کا اعادہ نہ کیا جائے گا۔ وہ کیسے عود کر سکتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

(۲) تابع کا مقیم ہونا

اس سلسلے کی دوسری شرط تابع ہونے کی حیثیت سے اقامت کا اثبات ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اگر متبوع (آقا، حاکم، خاوند وغیرہ) مقیم ہو جائے تو اس کے تابع افراد بھی اپنے اصل کی نیت کی بنا پر مقیم بن جاتے ہیں جیسے غلام اپنے آقا، عورت اپنے خاوند اور لشکر اپنے سپہ سالار کی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے، وغیرہ ذالک۔

وجہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں متبوع (امیر، حاکم، آقا) کی اقامت کا حکم ان کے تابع افراد میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور ان صورتوں میں تابع افراد کی نیت کا علیحدہ اعتبار اس لیے نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے تابع افراد کا خود مختار یا متبوع ہونا لازم آتا ہے، جو خلافِ حقیقت ہے اور جہاں تک مقروض کے قرض خواہ کے ساتھ سفر کرنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم اوپر " سفر " کی بحث میں بتفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں، اگر تو مقروض صاحب حیثیت ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کے بجائے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور اُسے قرض خواہ کا تابع نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ کسی وقت بھی قرض ادا کر کے اپنے آپ کو اس کے قبضے سے چھڑا سکتا ہے اور اگر مقروض مفلس ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ مقروض ہونے کی بنا پر اس کے ہمراہ رہنے کا پابند ہے اور مفلس ہونے کی بنا پر وہ اس کا حق ادا کر کے اس سے علیحدہ ہونے کی طاقت بھی نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس کی نیت بے فائدہ ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔

ان تمام صورتوں میں تابع اسی وقت اپنے متبوع (قائد) کی نیت کی بنا پر مسافر سے مقیم بنے گا اور اس کی نماز دو کی جگہ چار رکعت ہوگی کہ جس وقت اُسے اپنے متبوع کی نیت کے متعلق علم ہو اور اگر اُسے یہ علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی تابع نے اپنے متبوع کی نیت معلوم ہونے سے قبل کوئی نماز ادا کر لی تو اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اس نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا، اس سلسلے میں یہ جو ہمارے بعض شارح سے منقول ہے کہ اس پر اس نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے بغیر اس پر کوئی شیٔ لازم قرار دینا اس کے لیے تکلیف کا باعث بھی ہے اور اس کے لیے حرج کا ذریعہ بھی، چنانچہ اسی بنا پر کسی وکیل کو اس کو اطلاع دیے بغیر " وکالت " سے ہٹانا درست نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی اصول پر مسافر کا مقیم کی اقتدا میں آنے کا مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جب کوئی مسافر مقیم کی اقتدا میں آ جاتا ہے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے۔ جبکہ چند ایک علما اس کے مخالف بھی

ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوتی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر تو مسافر مقتدی کو مقیم امام کے ساتھ ایک رکعت یا اس سے زیادہ مل گئی تو اس صورت میں اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور اگر اسے جماعت کے ساتھ ایک رکعت سے بھی کم نماز ملی، مثلاً آخری قعدہ یا آخری رکعت کے سجدے وغیرہ تو اس سے اس کی نماز تبدیل نہ ہو گی۔ اس ضمن میں علماء کی اکثریت کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب مسافر نے کسی مقیم کی اقتداء کر لی تو وہ اس کا تابع ہو گیا۔"

کیونکہ فرمانِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ۔ امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے پس تم اس سے اختلاف نہ کرو۔

اور چونکہ نماز کو جب اس کے صحیح وقت میں ادا کیا جا رہا ہو تو اس میں کسی تبدیل کرنے والے عمل کی بنا پر تبدیلی کی گنجائش رہتی ہے، جیسے اگر کوئی شخص نماز کے وقت میں اقامت کی نیت کر لے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر دو سے چار رکعت بن جاتی ہے اور یہاں پر بھی تبدیلی کا ایک سبب موجود ہے اور وہ مقیم کی اتباع ہے لہٰذا اس کی فرض نماز بدل کر چار رکعت ہو جائے گی اور اس کی نماز تبدیل ہو کر اس کے امام جیسی ہو جائے گی، اسی لیے اس کا مقیم امام کی اقتدا کرنا بھی درست ہوتا ہے۔

لیکن اگر مسافر کسی مقیم امام کی اس وقت اقتدا کرے کہ جب نماز کا اصل وقت نکل گیا ہو (اور امام اس نماز کی قضا پڑھ رہا ہو) تو اس کی اقتدا درست نہ ہو گی۔ کیونکہ وقت گزرنے کے بعد نماز ادا کرنا، یہ نماز کو قضا کرنا ہے اور یہ قضا ادا کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ اصل نماز (ادا) کسی مغیّر کی عدم موجودگی کی بنا پر تبدیل نہیں ہوئی لہٰذا اُس کی قضا نماز بھی تبدیل نہ ہو گی، جیسا کہ اگر کوئی مسافر کسی نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقامت کی نیت کرے تو اس کی گزشتہ وقت کی نماز اس کی اس نیت سے تبدیل نہیں ہوتی اور جب وقت گزرنے کی صورت میں مقیم کی اقتداء کرنے کے باوجود، مسافر کی قضا نماز میں تبدیلی واقع نہ ہو گی تو اب صورت یہ ہو گی کہ مسافر پر فقط دو رکعتیں فرض ہوں گی (جب کہ مقیم امام چار رکعات ادا کرے گا) اور درمیانہ قعدہ مسافر کے حق میں فرض، لیکن مقیم امام کے حق میں نفل ہو گا تو اگر اس کی اقتداء کو درست قرار دیا جائے تو یہ قعدہ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والی کی اقتدا کرنا ہو گا اور جس طرح پوری نماز کے متعلق یہ حکم ہے کہ مفترض (فرض نماز والے) کی اقتداء نفل نماز والے کے پیچھے جائز نہیں ہوتی تو اس طرح نماز کے کسی ایک رکن میں بھی اس قسم کی اقتداء جائز نہ ہو گی اور جس قیاس کا امام مالکؒ نے ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ نماز کو کئی حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اگر کوئی تبدیلی لانے والا عنصر کسی

ایک جزو میں پایا جائے گا تو وہ پوری نماز میں تبدیلی کا موجب بن سکے گا اور اگر کسی مقیم نے دو رکعات، قرأت کے ساتھ ادا کیں، پھر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا اور اس تیسری رکعت میں کوئی مسافر اس کی اقتداء میں اس وقت آیا، جب نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ وقت نکلنے کے بعد مسافر کی دو رکعتیں مستحکم ہو جاتی ہیں اور اس کے لیے اپنی ان دونوں رکعات میں قرات کرنا فرض ہوتا ہے، جبکہ مقیم کے لیے فرض نماز کی آخری دو رکعات میں قرأت کرنا مستحب (نفل) ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی قرأت کی حد تک مفترض (فرض پڑھنے والے) کا متنفل (نفل پڑھنے والے) کے پیچھے اقتدا کرنا لازم آئے گا اور اگر امام نے اپنی پہلی دو رکعات میں قرأت نہ کی ہو اور پھر حسب بالا طریقے پر کوئی مسافر آخری دو رکعات میں اس کی اقتداء میں آجائے تو اس کے متعلق دونوں روایتیں ہیں۔

جہاں تک مسافر امام کے پیچھے مقیم کی اقتدا کرنے کا تعلق ہے تو یہ اقتداء وقت کے اندر بھی درست ہے اور وقت گزرنے کے بعد بھی، کیونکہ مسافر کی نماز دونوں حالتوں (ادا و قضا) میں یکساں رہتی ہے اور درمیان والا قعدہ اس کے حق میں فرض ہے۔ لیکن مقیم کے حق میں نفل ہے اور چونکہ متنفل (نفل نماز والے) کا مفترض (فرض نماز والے) کے پیچھے نماز پڑھنا، بہرصورت جائز ہے، لہٰذا کسی ایک رکن کی حد تک بھی اس کی اجازت ہے، تو ان دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے تو پھر جب مسافر امام دو رکعت کے بعد سلام پھیرے گا تو مقیم سلام نہیں پھیرے گا، کیونکہ ابھی اس کی نصف نماز باقی ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور وہ اُٹھ کر اپنی چار رکعتیں مکمل کرے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے یہ فرمایا تھا:

"اے اہل مکہ تم اپنی نمازوں کو مکمل کر لو۔ کیونکہ ہم تو مسافر ہیں"

اور مسافر امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں مقیم مقتدیوں سے یہی جملہ کہے کہ:

"تم لوگ اپنی نمازیں مکمل کرلو، ہم تو مسافر لوگ ہیں"

بعد ازاں جو مقیم مقتدی دو رکعتیں پڑھے گا تو اگر وہ مدرک (پوری نماز امام کے ساتھ ادا کرنے والا) ہے، تو اس پر بقیہ دو رکعات میں قرات کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ دو رکعتیں آخری شفع (دو رکعتیں) ہیں؛ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ:

"الاصل" میں ایسی عبارت نقل کی گئی ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں آخری دو رکعات میں مقتدی پر قرأت کرنا ضروری ہے"

کیونکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ:

"اگر اُسے ان آخری دو رکعات میں سہو پیش آجائے تو اس پر سجدۂ سہو ادا کرنا ضروری ہے"

لہٰذا اس پر قرأت بھی ضروری ہوگی؛ جبکہ (ہمارے خیال میں) اس عبارت سے تو اس کے برعکس حکم ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے سجدۂ سہو کے متعلق اسے منفرد گمان کیا ہے، لہٰذا وہ قرأت کے حق میں بھی منفرد کی طرح ہو گا اور

منفرد آخری دو رکعات میں قرأت نہیں کرتا۔

مسافر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد مقیم مقتدی اپنی بقیہ نماز اکیلے اکیلے پڑھیں گے، لیکن اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک کی اقتداء شروع کر دی تو امام کی نماز تو درست، لیکن مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس وقت اقتداء شروع کی ہے، جب ان پر اکیلے اکیلے نماز پڑھنا لازم تھا اور اگر کوئی مقیم اپنی بقیہ نماز پوری کرنے کے لیے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا۔ پھر امام نے سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ مقیم مقتدی نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہے یا نہیں۔ اگر اس نے ابھی تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو اب وہ اپنی علیحدہ نماز پڑھنا چھوڑ دے اور دوبارہ اپنے امام کی اِقتدا کر لے اور اگر اس نے اپنی علیحدہ نماز پڑھنا جاری رکھی اور تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی یہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی نیت میں تبدیلی کرتے ہی مقتدی پر لازم ہو گیا تھا کہ وہ اپنے امام کی چاروں رکعات میں اقتدا کرے اور چونکہ مقتدی جب تک تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ اپنے امام کی اتباع سے خارج نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا علیحدہ ادا کیا ہوا قیام یا رکوع محض نفل ہو گا اور یہ نفل فرض کے قائم مقام نہیں بن سکتا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا، پھر امام نے اقامت کی نیت کی، تو اب مقتدی اپنی نماز مکمل کر لے گا اور وہ امام کی اقتداء نہیں کرے گا اور اگر اس نے علیحدہ نماز پڑھنا چھوڑ کر امام کی اقتدا کر لی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت امام کی اقتداء کی ہے، جب اس پر علیحدہ نماز پڑھنا لازم تھا (واللہ اعلم)۔

اسی طرح اگر کسی مسافر نے مقیم امام کے پیچھے نماز کے اصل وقت میں اقتداء کی، لیکن نماز مکمل کرنے سے پہلے نماز کا اصل وقت جاتا رہا تو اس صورت میں بھی نہ تو اس کی نماز باطل ہوگی اور نہ ہی اس کی اقتدا پر کوئی اثر پڑے گا، کیونکہ مسافر مقتدی کے لیے نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کے لیے اتمام کی کوئی ممانعت نہیں تو جب اس کی اقتدا درست ہو گئی تو اب وہ مقیم امام کا تابع ہو گیا اور اب اس کا حکم دوسرے مقیم مقتدیوں جیسا ہی ہو گا۔ جبکہ مسافر کے لیے دو رکعات اس وقت مستحکم ہوتی ہیں، جب نماز کا پورا وقت نکل جائے اور اب تو وہ اس کی اتباع کی بنا پر مقیم بن چکا ہے اور مقیم کے حق میں وقت نکل جانے سے بھی نماز دو رکعتیں نہیں ہوتی، جیسے اگر مسافر بذاتِ خود اقامت کی نیت کرے تو تب بھی اس کی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر وہ مقیم امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے سو گیا، پھر جب وہ بیدار ہوا تو نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی وہ چار رکعتیں ہی پوری ادا کرے گا کیونکہ اگر کوئی مدرک (ابتداء سے اقتداء کرنے والا مقتدی) نماز میں سو جائے تو وہ بیدار ہو کر اپنی فوت شدہ نماز ہی پڑھنے کا پابند ہوتا ہے، گویا کہ وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور چونکہ اتباع کی بنا پر اس کی نماز چار رکعات میں تبدیل ہو چکی ہے اور اتباع کا یہ حکم وقت گزرنے کے باوجود بھی باقی ہے، جیسا کہ اُوپر بیان ہوا وہ ابھی بھی مقیم امام کا مقتدی ہے۔

لیکن اگر اس نے وقت نکلنے سے قبل یا اس کے بعد مذکورہ بالا صورت میں نماز کے دوران میں کسی سے کوئی بات چیت کر لی تو وہ ہمارے نزدیک محض دو رکعات ہی قضا کرے گا۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو جیسا کہ اُوپر بیان ہو چکا ہے، اس سے اختلاف ہے۔

اگر کسی مسافر امام نے مقیم اور مسافر لوگوں کو نماز پڑھانا شروع کی، پھر اُسے دورانِ نماز حدث لاحق ہوگیا اور اس نے اپنی جگہ کسی مقیم کو امامت کے لیے کھڑا کر دیا تو اس کی جانشینی درست ہوگی اور ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس تبدیلی سے مسافر مقتدیوں کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس تبدیلی سے ان کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت ہو جائے گی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ :

"وہ (مسافر) مقیم امام کے مقتدی بن چکے ہیں اور ان کی نماز صحت اور فساد دونوں صورتوں میں اسی امام کی نماز کے ساتھ متعلق ہوگئی ہے اور مسافر جب بھی کسی مقتدی امام کی اقتداء اختیار کرتا ہے، تو اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے تو جس طرح اگر ابتداءً مسافر مقیم امام کی اقتدا کرے تو اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ثابت ہوگا"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوگی تو اس کے لیے مقیم امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اُولیٰ مسافر کے حق میں فرض اور مقیم کے حق میں نفل ہوگا، اور چونکہ اس صورت میں قعدہ کی حد تک متنفّل (نفل پڑھنے والے) کے پیچھے مفترض (فرض نماز والے) کا اقتداء کرنا لازم آتا ہے لہٰذا اقتدا درست نہ ہوگی، چنانچہ اسی بنا پر نماز کا وقت گزرنے کے بعد مسافر کے لیے مقیم امام کی اقتداء کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ زیرِ بحث صورت میں مقیم محض ضرورت کے تحت مسافر امام کا جانشین ہوا ہے، کیونکہ (وضو خطا ہو جانے کے باعث) مسافر بذاتِ خود نماز مکمل نہیں کرا سکتا، لہٰذا وہ تعداد رکعات کے معاملے میں اپنے پیش رو کا قائمقام ہوگا۔ کیونکہ کسی کا جانشین اسی کا کام ہی انجام دیتا ہے، گویا کہ وہ وہی ہے، تو چونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر مسافر امام ہی کے مقتدی ہوں گے، لہٰذا اُن کی نماز بھی دو سے چار رکعات میں تبدیل نہ ہوگی اور چونکہ وہ اپنے اصل کا قائم مقام ہے اور اسی کی نماز کی تکمیل کر رہا ہے، لہٰذا قعدۂ اولیٰ اس پر بھی اصل امام کی طرح فرض ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی مسافر کسی امام کا جانشین بنے اور پھر آگے کھڑے ہو کر اقامت کی نیت کرے، تو جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، یہاں بھی مسافروں کی نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، پھر جب اصولاً مقیم کے لیے مسافر امام کا قائمقام بننا جائز ٹھیرا تو اُسے چاہیے کہ دو رکعتیں پڑھا کر امام کی نماز کو مکمل کرے۔ پھر تشہد پڑھنے کی مقدار میں قعدۂ اولیٰ میں بیٹھے لیکن سلام نہ پھیرے۔ اس لیے کہ وہ مقیم ہے اور ابھی اس نے مزید نصف نماز ادا کرنا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہٰذا اب وہ اپنی جگہ کسی مسافر شخص کو کھڑا کر دے گا جو مسافر مقتدیوں کو سلام پھر لے۔ بعد ازاں وہ امام اور دیگر مقیم مقتدی کھڑے ہو کر اکیلے اکیلے اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کریں، کیونکہ باقی نماز پڑھنے میں وہ "لاحق" کی مانند ہیں اور اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک شخص کی اقتداء شروع کر دی تو اُن کے امام کی نماز مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فی نفسہٖ منفرد ہے، لیکن اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس حالت میں انہوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے فرض کو چھوڑ دیا ہے۔

اگر کسی مسافر نے مسافروں کو نماز کے اصلی وقت میں ایک رکعت پڑھائی۔ پھر اُس نے اقامت کی نیت کرلی تو اُس صورت میں وہ چار رکعات ہی پڑھائے گا۔ کیونکہ یہاں یہ امام اصل ہے اور اس کی نماز کسی متغیّر

(تبدیلی پیدا کرنے والے عمل) یعنی اقامت کی نیت پائے جانے کی وجہ سے تبدیل ہو گئی ہے، لہٰذا تابع ہونے کی بنا پر اس کے مقتدیوں کی نماز میں بھی تبدیلی ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ بالا صورت کے، کیونکہ وہاں امام اپنے "پیش رو" کا محض قائم مقام ہے اور جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، اسی کی نماز کو مکمل کرنے والا ہے، لہٰذا وہاں تبدیلی نہ ہو گی۔

اگر کسی مسافر نے مقیم اور مسافر دونوں طرح کے لوگوں کو دو رکعات پڑھائیں، پھر جب وہ تشہد کے لیے بیٹھا تو سلام پھیرنے سے قبل مسافر نمازیوں میں سے کسی نے کوئی بات کر لی یا وہ اُٹھ کر کھڑا ہو کر ایک طرف کو چل دیا اور اُس کے بعد مسافر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس صورت میں اس کی اور اس کے ان مسافر مقتدیوں کی نماز، جنہوں نے کوئی بات چیت نہیں کی۔ تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، کیونکہ مغیّر (تبدیلی پیدا کرنے والا عمل) صحیح مقام پر پایا گیا ہے اور جنہوں نے کوئی بات چیت کر لی ہو، اُن کی نماز مکمل ہو جائے گی، کیونکہ انہوں نے ایسے وقت میں بات چیت کی ہے کہ اگر اُس وقت اُن کا امام بات چیت کر لیتا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوتی۔ اسی طرح جب مقتدی نے بھی اسی وقت بات چیت کی ہے تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا۔[۱]

اگر مقتدی نے امام کی نیت میں تبدیلی ہو جانے کے بعد بات چیت کی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی اتباع میں اَب اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعات ہو چکی تھی۔ بنا بریں اس کے قعدۂ اولیٰ کے اختتام پر گفتگو کرنے سے اس کا نماز کے درمیان میں گفتگو کرنا لازم آتا ہے۔ اس لیے اس کی نماز کا فاسد ہونا ضروری ٹھیرا، لیکن اس پر اعادے کی صورت میں ہمارے نزدیک فقط مسافر کی نماز یعنی دو رکعات ہی پڑھنا لازم ہو گا، وجہ یہ ہے کہ وہ مقیم محض مقیم امام کی اتباع کی بنا پر قرار پایا تھا، جبکہ نماز ٹوٹنے سے اتباع ختم ہو گئی، لہٰذا اس کے حق میں دوبارہ مسافر کی نماز ادا کرنے کا حکم عود کر آئے گا۔

③ وطن میں داخل ہونا

مسافر کی حالت سفر کے ختم ہونے کا تیسرا سبب اس کا اپنے وطن میں داخل ہو جانا بھی ہے۔ جب بھی کوئی مسافر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، خواہ وہ اپنے وطن میں اقامت کے لیے داخل ہوا ہو یا کچھ سامان وغیرہ لینے کے لیے اور یا اپنی کسی اور ضرورت کے لیے اور وہ اس کے بعد پھر وہاں سے نکلنا چاہتا ہو، اس لیے روایت ہے کہ:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوات کے لیے مسافر بن کر نکلا کرتے تھے۔ پھر آپؐ مدینہ منوّرہ لوٹ آتے اور دوبارہ اقامت کی نئے سرے سے نیت نہ فرماتے تھے۔"

---

[۱] یہاں نماز کی تکمیل اور عدم فساد کا ذکر فرائض کے اعتبار سے ہے، جہاں تک واجبات کا تعلق ہے تو یہ نماز مکمل نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ اس کی تکمیل السلام علیکم کہنے پر موقوف ہوتی ہے، لہٰذا یہاں اعادے کا حکم بہرحال برقرار رہے گا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسافر کا شہر اس کی اقامت کے لیے پہلے سے متعین ہے، لہٰذا نیت اور ارادے کے ذریعے اس کے تعین کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر کوئی مسافر ابھی اپنے شہر کے قریب پہنچا ہو کہ نماز کا وقت ہو جائے تو جب تک وہ پوری طرح اپنے شہر میں داخل نہ ہو گا۔ اس وقت تک وہ مسافر ہی رہے گا۔ اسی لیے کہ مروی ہے کہ:

"حضرت علی رضی اللہ عنہ جب بصرے سے کوفہ تشریف لائے تو انہوں نے کوفہ کے نزدیک پہنچ کر بھی سفر کی نماز ادا فرمائی، حالانکہ وہاں سے کوفہ کے مکانات سامنے دکھائی دے رہے تھے۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مسافر سے فرمایا:

"تو اس وقت تک دو رکعتیں ادا کرتا رہ، جب تک کہ اپنے گھر میں داخل نہیں ہو جاتا۔"

علاوہ ازیں شہر سے خارج یہ وہ جگہ ہے کہ اگر کوئی شخص سفر کی نیت سے سفر کرتا تو یہاں پہنچ کر مسافر بن جاتا، لہٰذا واپسی کے سفر میں بھی اس کا مسافر رہنا زیادہ قرین صواب ہے۔

العیون میں مذکور ہے کہ:

"اگر چھوٹا بچہ اور کافر سفر کے لیے روانہ ہوں اور جب منزل تک انہیں پہنچنے میں "مدت سفر" سے بھی کم فاصلہ رہ گیا تو کافر مسلمان اور بچہ بالغ ہو گیا تو اس صورت میں نومسلم تو دو رکعات ادا کرے گا، لیکن بچہ پوری نماز پڑھے گا؛ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کافر کی جانب سے سفر کا ارادہ کرنا بالکل صحیح ہے، لیکن چونکہ وہ اپنے کفر کی وجہ سے نماز ادا نہیں کرتا، لہٰذا اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائے تو یہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، جبکہ بچے کی عدم بلوغت کے باعث اس کا ارادۂ سفر ہی سرے سے درست نہیں، اور چونکہ جب وہ بلوغ کی اس حد تک پہنچا ہے تو اب منزل تک پہنچنے میں مدت سفر سے کم کا فاصلہ رہ گیا ہے، لہٰذا وہ ابتداءً مسافر نہیں ہو گا۔"

اور نوادر الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ:

"اگر کوئی شخص سفر سے واپس آتے ہوئے اپنے شہر کے قریب پہنچے اور اندر داخل ہونے سے پہلے نماز شروع کر لے۔ پھر دوران نماز اس کا وضو ساقط ہو جائے، مگر اُسے پانی نہ ملے اور وہ وضو کے ارادے سے پانی کی تلاش میں اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو خواہ یہ شخص منفرد ہو یا امام، وہ جیسے ہی اپنے شہر کے مکانات تک پہنچے گا، مقیم بن جائے گا، لیکن اگر وہ شخص مدرک (پوری نماز ساتھ ادا کرنے والا) ہو تو پھر اگر امام اس وقت تک اپنی نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو وہ مقیم ہونے کے باوجود دو رکعات ہی ادا کرے گا، گویا کہ وہ امام کے پیچھے ہے اور لاحق اگر امام کی فراغت سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، لہٰذا شہر میں داخل ہونے کی صورت میں تو وہ بدرجۂ اولیٰ مقیم ہو جائے گا اور اگر وہ جب شہر کے مکانات کے قریب پہنچا تو امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا، تو اب اس کی اقامت کی نیت

لے یہاں سہو کاتب سے مغیّر کو معیّر لکھا گیا ہے۔

درست نہ ہوگی اور وہ ہمارے تین ائمہ کرامؒ کے نزدیک بدستور دوٗ رکعات ہی ادا کرے گا، البتہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جیسے ہی شہر کے مکانات میں داخل ہوا تو مقیم بن جائیگا، جیسے ان کے نزدیک اس وقت اقامت کی نیت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔"

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ اس موقع پر مغیّر (تبدیلی پیدا کرنے والا عمل) وقت کے اندر اس طریقے سے پایا گیا ہے کہ موقع محل اس تبدیلی کو قبول کرنے والا ہے، لہٰذا نماز تبدیل ہو کر دو کی چار رکعات ہو جائے گی۔

علاوہ اس لیے بھی کہ اگر اس کو امام کے مقتدیوں پر قیاس کیا جائے تو تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو مسبوق پر قیاس کیا جائے، تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ لاحق منفرد نہیں ہوتا، چنانچہ اس پر نہ قرأت کرنا ضروری ہے اور نہ ہی اس پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اس کے بجائے وہ اپنی نماز ویسے ہی مکمل کرتا ہے، جیسے گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہو کیونکہ اس نے خود پر نماز امام کے ساتھ ادا کرنا لازم کیا تھا اور چونکہ امام کی فراغت سے اس کے ساتھ نماز پڑھنا چھوٹ گیا، لہٰذا اس پر قضا لازم ہوگی اور قضا میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ قضا تو اصل نماز کے قائم مقام ہوتی ہے اور یہاں اصل نماز امام کی ہے اور چونکہ یہ اصل نماز مکمل ہونے کی وجہ سے تغیّر و تبدل سے محفوظ ہو گئی ہے۔ لہٰذا اَب وہ مقیم تو ہے، لیکن اس پر مقررہ شرعی فریضہ مسافر والا ہی رہے گا، کیونکہ اگر یہاں قائم مقام کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے تو یہ تبدیلی اصل کی نماز میں بھی لازم آتی ہے۔ جو قطعاً غلط ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو امام کے پیچھے ہو، کیونکہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کی ہے تو اس کی نماز بر وقت ادا ہونے کی بنا پر قضا نہ ہوگی، لہٰذا کوئی مغیّر پائے جانے سے اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور بخلاف مسبوق کے کیونکہ وہ اپنی سابقہ چھوڑی ہوئی نماز کو ادا کر رہا ہے۔ اس لیے کہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کرنے کا التزام نہیں کیا تھا اور پھر چونکہ ابھی وقت بھی باقی ہے، لہٰذا اس کی فرض نماز تبدیل ہو جائے گی۔

پھر یہاں یہ بھی ذہن نشین رہے کہ مقیم ہونے کی بنا پر تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب وہ نماز کے اصلی وقت میں شہر میں داخل ہو جائے اور اگر وہ نماز کا اصلی وقت گزرنے کے بعد شہر میں داخل ہوا ہو تو تب اس کی فرض نماز قطعاً تبدیل نہ ہوگی، کیونکہ وقت گزرنے کے باعث اَب اس پر دوٗ رکعت نماز پڑھنا مقرر ہو گیا ہے۔ لہٰذا اَب شہر میں داخلے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسا کہ وقت گزرنے کے بعد اگر وہ صریح الفاظ میں اس موقع پر اقامت نیت کرے یا بطریق تبعیت اس کی نیت میں تبدیلی واقع ہو جائے تو تب بھی نماز میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

وطنوں کی اقسام

پھر یاد رہے کہ وطن کی تین اقسام ہیں:

① وطنِ اصلی: یہ انسان کا وہ وطن ہے، جہاں انسان کا پیدائشی شہر ہو یا پھر انسان نے وہاں پر گھر بنا لیا ہو

یا پھر اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ وہاں سکونت اختیار کر لی ہو اور وہ وہاں سے کوچ کرنے کا کوئی ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ مستقل طور پر رہنے کا متمنی ہو۔

(۲) وطنِ اقامت : وطنِ اقامت سے مراد وہ جگہ ہے، جہاں انسان پندرہ دن یا اس سے زیادہ دنوں تک سکونت اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ بشرطیکہ یہ جگہ رہائش کے موزوں اور مناسب بھی ہو۔

(۳) وطنِ سکنیٰ : وطنِ سکنیٰ سے مراد انسان کی وہ عارضی سکونت گاہ ہے کہ جہاں وہ پندرہ دن سے کم رہائش اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

ایک جلیل القدر فقیہ ابو احمد العیاضی نے وطن کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے :

انہوں نے ایک کا نام " وطنِ قرار " رکھا ہے، جبکہ دوسری قسم کو " وطنِ مستعار " قرار دیا ہے۔

(۱) وطنِ اصلی

وطنِ اصلی فقط وطنِ اصلی (کی تبدیلی) سے ہی ختم ہو سکتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اس شہر کو چھوڑ کر کسی اور شہر میں سکونت اختیار کرے اور اپنے بال بچوں کو وہ اسی جگہ لے جائے، اس طرح پہلی جگہ وطنِ اصلی ہونے سے خارج ہو جائے گی، اور پھر اگر وہ اپنے اس پرانے شہر میں کبھی داخل ہوگا تو اس کی نماز دو رکعات ہی رہے گی اور بدل کر چار نہیں ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد اس واقعہ پر ہے کہ:

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجر صحابہ کرامؓ مکّہ کے رہنے والے تھے اور مکّہ اُن کا وطنِ اصلی تھا۔ پھر جب انہوں نے وہاں سے ہجرت کر کے مدینہ منوّرہ کو اپنا وطن بنا لیا اور وہاں رہنے کے لیے مکانات بنالیے تو اُن کا سابقہ وطن مکّہ وطنِ اصلی نہ رہا۔ چنانچہ جب یہ حضرات مکّہ مکرّمہ تشریف لاتے تھے تو قصر ادا فرماتے تھے۔"

یہ ایسے ہی موقعہ پر جب آپ نے اہلِ مکّہ کو نماز پڑھائی تو آپ نے یہ اعلان فرمایا :

" اے اہلِ مکّہ اپنی اپنی نمازیں مکمل کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کوئی بھی شی اپنی ہم مثل شی سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

پھر وطنِ اصلی ایک بھی ہو سکتا ہے اور متعدد بھی وہ اس طرح کہ اس کے اپنے مکانات اور بال بچے دو یا اس سے زیادہ شہروں میں رہائش پذیر ہوں اور اس کے اہل و عیال وہاں سے نقل مکانی کا بھی ارادہ نہ رکھتے ہوں اور وہ خود اپنے بال بچوں کے پاس سال بھر آتا جاتا رہتا ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے بال بچوں والے کسی دوسرے شہر میں بطور مسافر کے جائے تو وہاں پہنچتے ہی وہ اقامت کی نیت کئے بغیر ہی مقیم ہو جائے گا۔ اور یہ وطنِ اصلی نہ تو وطنِ اقامت سے ختم ہوتا ہے اور نہ ہی وطنِ سکنیٰ سے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کی سکونت گاہیں " وطنِ اصلی " سے کم تر ہیں اور کوئی چیز اپنے سے کم تر درجے کی چیز سے منسوخ نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ وطنِ اصلی وہاں سے سفر کرنے کی نیت اور باہر نکل جانے سے بھی ختم نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ وہاں واپس پہنچتے ہی نیتِ اقامت کیے بغیر ہی مقیم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں کہ :

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منوّرہ سے مسافر بن کر دوسرے علاقوں میں جاتے رہتے تھے اور پھر واپس آتے ہی بغیر کسی تجدیدِ نیت کے مقیم بن جاتے تھے۔"

۲ وطنِ اقامت | اور وطن اقامت وطن اصلی سے جو اس سے بلند تر ہے اور وطن اقامت سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ (وطن) وطن اقامت کے ہم مثل ہے اور کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے ختم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہاں سے سفر کرنے سے بھی یہ وطن کالعدم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہاں رہائش اختیار کرنے کی وجہ مستقل رہائش نہیں تھی بلکہ یہاں اُسے کوئی کام درپیش تھا تو جب مسافر یہاں سے نکل کر چل دے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہاں اس کا کام پورا ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ یہاں اُسے رہائش اختیار کرنے سے اعتراض پر محمول کیا جائے گا اور یوں وہ دلالۃً اُس وطن کو ختم کرنے والا قرار پائے گا، تاہم وطنِ اقامت وطنِ سکنیٰ سے کالعدم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس سے فرد تر ہے۔

۳ وطنِ سُکنیٰ | وطنِ سُکنیٰ، وطن اصلی، وطن اقامت اور وطنِ سُکنیٰ تینوں سے کالعدم ہو جاتا ہے۔ اوّل الذکر دونوں سے اس لیے کہ وہ اس سے بلند تر ہیں۔ جبکہ موخر الذکر سے اس لیے کہ وہ اس کا ہم مثل ہے، جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھر یہ ذہن نشین رہے کہ اُوپر ہم نے وطن اقامت کی جو تشریح بیان کی ہے۔ وہ ظاہر الروایۃ کے حوالے سے ہے۔ جبکہ الکرخی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی جامع میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ایک روایت کی رُو سے "وطنِ اقامت" کی دو شرطیں ہیں:

"اوّل یہ کہ وہ سفر کا ارادہ کر کے وہاں جانا چاہتا ہو، دوم یہ کہ اس وطنِ اقامت میں اور اس کے وطن اصلی میں کم از کم تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو۔ اس قول کے مطابق ان دونوں شرائط کی عدم موجودگی سے خواہ اس نے کسی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں پندرہ یوم قیام کرنے کی نیت کر لی ہو، پھر بھی وہ مسافر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سفر کا ارادہ کیے بغیر قریبی دیہات میں سے کسی ایک میں جا پہنچے اور وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لے تو باوجود اس بات کے کہ اس جگہ اور اس کے شہر کے مابین تین دن کی مسافت کا فاصلہ ہو، وہ مسافر نہیں ہو گا، کیونکہ یہاں تک آنا اس کے ارادۂ سفر کا باعث نہیں تھا۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کا ارادہ کیا اور سفر کرتے کرتے کسی ایسے شہر میں پہنچ کر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کے لیے رہائش پذیر ہو گیا کہ جس کے اور اس کے شہر کے مابین تین دن سے کم کی مسافت کا فاصلہ ہے تب بھی وہ مسافر نہیں ہو گا اور نہ اس کی یہ سکونت گاہ اس کا "وطن اقامت" بنے گی۔"

اور ابن سماعہ کی ان سے دوسری روایت ہے کہ:

"وہ ان دونوں شرائط کے بغیر بھی مقیم بن جاتا ہے، جیسا کہ ہم اُوپر "ظاہر روایت" کے حوالے سے تفصیل بیان کر آئے ہیں۔"

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہو گئی تو اب اس پر بعض مسائل استخراج کر کے دکھائے جاتے ہیں تاکہ اُن

ل حیرۃ عراق میں قدیم لخمی سلطنت کا پائے تخت تھا، اس کا فاصلہ کوفہ سے ۵ کیلو میٹر ہے (المنجد، ص ۱۸۰)

کی مثال سامنے رکھ کر دیگر مسائل و احکام کا استنباط آسان ہو سکے :

اگر خراسان کا رہنے والا کوئی شخص کوفہ آیا اور وہاں وہ ایک ماہ تک ٹھیرا رہا۔ پھر وہ وہاں سے روانہ ہو کر حیرہ[1] چلا گیا، جہاں اس نے پندرہ دنوں تک سکونت اختیار کی۔ بعد ازاں وہ واپس خراسان جانے کے ارادے سے حیرہ سے روانہ ہوا، اور راستہ میں دوبارہ کوفہ سے گزرا تو وہ یہاں اب دُو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفہ اس کا "وطنِ اقامۃ" تھا، جو "حیرہ" کے وطنِ اقامت سے کالعدم ہو چکا ہے اور ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ "وطنِ اقامۃ" اپنے ہم مثل وطن اقامۃ سے کالعدم ہو جاتا ہے، تو جیسے ہی وہ حیرہ سے خراسان جانے کے ارادے سے روانہ ہوا، وہ مسافر بن گیا اور چونکہ کسی جگہ اس کا کوئی وطن (وطن اصلی یا وطن اقامۃ) نہیں ہے۔ اس لیے جب تک کہ وہ خراسان شہر میں داخل نہ ہو جائے۔ وہ بدستور دُو رکعات ہی ادا کرتا رہے گا اور اگر اس نے حیرہ میں پندرہ دن قیام کی نیت نہ کی ہو تو وہ کوفہ میں چار رکعات ادا کرے گا، کیونکہ وہ اس کا وطن اقامۃ ہے، جو محض حیرہ جانے سے کالعدم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حیرہ اس وطنِ اقامۃ کے ہم مثل نہیں ہے اور محض سفر سے وہ منسوخ نہیں ہوتا لہٰذا کوفہ بدستور اس کا وطن اقامت رہے گا۔

اگر کوئی خراسانی کوفہ میں آیا اور اُس نے وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لی، پھر وہ مکہ مکرمہ کے ارادے سے وہاں سے رخصت ہو گیا۔ پھر تین دن کا سفر کرنے سے قبل ہی کوفہ میں اُسے کوئی کام یاد آ گیا اور وہ لوٹ کر پھر کوفہ چلا آیا تو وہ کوفے میں دو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفے کا "وطنِ اقامۃ" ہونا، اس کے وہاں سے سفر کر جانے سے کالعدم ہو گیا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی "کوفی" قادسیہ[1] گیا، پھر وہاں سے حیرہ چلا گیا۔ پھر وہ حیرہ سے شام جانے کے ارادے سے واپس لوٹ آیا اور واپسی کے اس سفر میں "قادسیہ" سے اس کا گزر ہوا تو اب وہ قادسیہ میں قصر ہی کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ "حیرہ" اور قادسیہ دونوں میں اس کی اقامت ایک جیسی ہے، لہٰذا ایک وطن سکونت سے دوسرا وطن سکونت باطل ہو جائے گا اور اگر حیرہ پہنچنے سے قبل ہی اُسے قادسیہ کا سفر پڑ گیا اور وہ وہیں سے واپس لوٹ آیا اور پھر شام کو روانہ ہوا تو اب وہ قادسیہ میں چار رکعتیں ہی ادا کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قادسیہ میں جو اس کا وطن اقامت تھا۔ وہ کسی اپنے ہی جیسے وطن اقامت سے کالعدم ہو گا۔ محض سفر سے نہیں۔ اسی اصول پر الزیادات میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

④ وطن واپسی کا ارادہ

اگر وطن واپسی کا ارادہ ہو تو اس سے بھی سفر ختم ہو جاتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی جگہ

---

[1] قادسیہ عراق کا ایک مشہور تاریخی شہر ہے۔ یہاں عہد فاروقی میں اسلام اور کفر کا ایک مشہور معرکہ پیش آیا جس میں مسلمانوں کو فتح کامل اور ایرانیوں کو شکستِ فاش ہوئی۔ قدیم عرب مؤرخین کے مطابق اس کا کوفہ سے مکہ مکرمہ جانے والی شاہراہ پر فاصلہ ایک منزل یعنی ۱۵ عربی میل ہے۔

(اُردو دائرۂ معارف اسلامیہ ۲/۱۶ : ۱۹)

جانے کے ارادے سے روانہ ہوا، مگر ابھی راستے ہی میں تھا کہ اس نے واپسی کا ارادہ کرلیا تو اگر وہ جس مقام میں پہنچ چکا ہو، اس کے اور اس کے شہر کے درمیان تین دن کی مسافت سے کم فاصلہ ہو تو جیسے ہی وہ وطن واپسی کا ارادہ کرے گا، وہ مقیم ہو جائے گا، اس لیے یہاں وطن واپسی کا ارادہ اور ترک سفر کرنا، اس کی نیت "اقامۃ" کے قائم مقام سمجھا جائے گا، لہٰذا اس کا یہ ارادہ درست ہو گا۔

لیکن اگر وہ ایسی جگہ پہنچ گیا ہو کہ جو اس کے شہر سے تین دن کی مسافت پر واقع ہو تو ایسی صورت میں وہ بدستور مسافر رہے گا اور مقیم نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہاں ایک پہلو سے واپسی کا ارادہ بمنزلہ ترک سفر کرنے کے اور اُس کا ارادۂ سفر دوسرے پہلو سے بمنزلہ سفر کے ہے تو چونکہ دونوں میں تعارض ہے، لہٰذا وہ بدستور مسافر رہے گا۔

النوادر میں، نماز کی بحث میں یہ لکھا گیا ہے کہ:

"اگر کوئی شخص اپنے شہر سے سفر کے ارادے سے واپس باہر نکل گیا، یا پھر نماز کا وقت ہو گیا۔ اُس نے نماز پڑھنا شروع کر دی، مگر نماز مکمل ہونے سے پہلے اُسے "حدث" لاحق ہو گیا۔ اس جگہ اُسے پانی نہ ملا اور اُس نے پانی کی تلاش میں دوبارہ اپنے شہر میں جو قریب ہی تھا، آنے کا ارادہ کیا تو جیسے ہی اُس نے ارادہ کیا وہ فوراً ہی مقیم بن جائے گا، خواہ وہ شہر میں داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، اس کا اپنے وطن میں داخل ہونے کا ارادہ کرنا "ترکِ سفر" ہے اور چونکہ اس مقام پر عمل سے متصل نیتِ عود پائی گئی ہے، لہٰذا یہ نیت درست ہو گی، پھر اگر وہ شہر میں داخل ہو جائے تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا۔ کیونکہ اَب یہ اس کی نماز مقیم کی نماز ہے، مسافر کی نہیں اور اگر شہر میں داخل ہونے سے قبل اُسے پتہ چلا کہ پانی تو اُس کے آگے ہے تو وہ وہاں چل کر گیا اور اُس نے اس پانی سے وضو کیا، تب بھی وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ وہ واپسی کا ارادہ کرتے ہی مقیم بن گیا، تو اس کے بعد نماز کے دوران میں اپنی اگلی جانب چل کر جانے سے بھی باوجود اس بات کے کہ اس کی نیت سفر حقیقتہً سفر کے عمل کے دوران میں پائی گئی ہے، وہ مسافر نہیں ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا اگلی جانب چل کر جانا سفر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اُسے حقیقتاً مسافر سمجھا جائے تو اُس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سفر تو ایک عمل ہے۔ اور نماز کی حرمت مانع صلوٰۃ عمل کے ارتکاب سے مانع ہے۔ بخلاف اقامت کی نیت کے۔ کیونکہ اقامت کی نیت کرنا درحقیقت "ترکِ سفر" کی نیت ہے اور نماز کی حرمت ایسی کسی نیت سے مانع نہیں ہے اور اگر جب اُسے اپنے سامنے پانی کا پتہ چلا تو وہ بول پڑا یا دانستہ طور پر اس نے وضو خطا کر دیا کہ جس سے اس کی نماز باطل ہو گئی، پھر اُسے وہیں سے وضو کے لیے پانی مل گیا تو وہ اس کے باوجود چار رکعات ہی ادا کرے گا، اس لیے کہ اب وہ مقیم ہو چکا ہے اور اگر اُسے چند قدم آگے چل کر وضو کے لیے پانی حاصل ہوا تو اَب وہ اپنی نماز کی دو رکعات ہی ادا کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ نماز سے باہر پانی کے لیے ارادۂ سفر سے چلا ہے۔ یوں وہ دوبارہ مسافر بن جائے گا، لہٰذا وہ مسافروں والی نماز ہی ادا کرے گا، بخلاف نماز کے دوران میں چلنے کے کہ نماز کی حرمت اُس کے سفر بننے کے منافی ہے۔" (واللہ اعلم) ○

باب سوم

(باب) فی ارکان الصلوٰۃ

نماز کے ارکان کا بیان

تمہید

ہر وہ شئی جو کئی مختلف اشیاء (معانی) سے مرکب ہو اور ان تمام اشیاء (معانی) کے فراہم (جمع) ہونے پر ہی، اس پر اُسکے مرکب نام کا اطلاق کیا جا سکتا ہو، تو ان میں سے ہر ایک شئی اس مرکب کا ایک رکن ہوگی، جیسے محسوسات کی دنیا میں مکان کے ستون اس کے ارکان ہیں یا مشروعات میں خرید و فروخت کے ارکان ایجاب و قبول ہیں اور ہر وہ شئی کہ جس سے وہ مرکب شئی تبدیل ہو جائے اور اس پر اس کا مرکب نام نہ بولا جا سکے تو اُسے شرط کہا جاتا ہے، جیسے "نکاح" کے باب میں گواہوں کا ہونا تو یہ حد بندی (تحدید) کے طور پر رکن اور شرط کی تعریف ہے اور جہاں تک ان دونوں کی علامتوں کے ساتھ تعریف کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ:

"ہر وہ شئی جو نماز کی ابتداء سے انتہا تک بدستور رہے، وہ شرط ہے اور ہر وہ شئی جو گزر جائے اور اس کے بعد کوئی اور شئی آ جائے تو وہ رکن نماز ہے۔"

① رکن اوّل قیام

اس روشنی میں نماز کے افعال میں سے پہلا رکن قیام ہے۔ کیونکہ قیام میں رکن کی تعریف اور علامت دونوں موجود ہیں، اس لیے کہ جب قیام دوسرے ارکان نماز مثلاً قرأت، رکوع اور سجدہ کے ساتھ مل کر پایا جائے تو اس پر لفظ نماز کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز کا یہ رکن اوّل سے لے کر نماز کے آخر تک برقرار بھی نہیں رہتا، بلکہ جلد گزر جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا رکن آ جاتا ہے، لہٰذا یہ رکن ہوگا۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالےٰ ہے:

وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ [1] — اور خدا کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

اس سے مراد نماز میں قیام کرنا ہے۔

---

[1] البقرہ - ۲۳۸

② رکن دوم رکوع اور ③ رکن سوم سجدہ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں رکن کی تعریف اور علامت پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:
یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا[1]   اے ایمان والو! رکوع کرتے اور سجدہ کرتے رہا کرو۔
فریضۂ رکوع کی مقررہ شرعی مقدار   (جھکنا) اور نیچے کی جانب مائل ہونا ہے، جبکہ فریضۂ سجدہ کی مقدار پیشانی زمین پر ٹکانا ہے اور ان میں طمانیت پیدا کرنا امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، جبکہ ابویوسفؒ کے ہاں یہ فرض ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس مسئلے کا اصل عنوان "تعدیل ارکان" ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں، لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک فرض ہے۔ ہم اس مسئلے کی تفصیل نماز کے واجبات و سنن کے ضمن میں بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)

مقام "فریضۂ سجود" کے متعلق اختلاف ہے۔ ہمارے تین ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ:
چہرے کے کچھ حصے کا زمین پر رکھنا فرض ادا کرنے کے لیے کافی ہے۔"

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:
"جسم کے سات اعضاء، یعنی چہرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہے۔"

ان کا استدلال اُس حدیث نبوی سے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ:
"مجھے حکم ملا ہے کہ میں ہڈیوں اور دوسری روایت کے مطابق سات جوڑوں پر سجدہ کروں، یعنی چہرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں پاؤں پر۔"

ہمارا استدلال یہ ہے کہ:
"قرآن مجید میں کسی عضو کی تخصیص کے بغیر مطلقاً سجدے کا ذکر آتا ہے، پھر چونکہ چہرے کے کچھ حصے کی تعیین پر اجماع ہو چکا ہے، لہٰذا کسی اور کی تعیین کا کوئی جواز نہیں اور قرآن مجید کے کسی مطلق حکم پر "خبر واحد" کے ساتھ اضافہ کرنا اصولِ فقہ کی رُو سے درست نہیں۔"
بنابریں ہم اُسے مسنون عمل پر محمول کرتے ہیں تاکہ دونوں نصوص پر عمل ہو سکے۔

بعد ازاں ہمارے تین آئمہ کے مابین چہرے کے اس "کچھ حصے" کی تعیین میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے مراد بغیر کسی تعیین کے پیشانی یا ناک ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے حالتِ اختیار میں، دونوں میں سے کسی ایک کو زمین پر رکھ دیا تو سجدے کے لیے کافی ہوگا۔ البتہ اگر اس نے اکیلی پیشانی کو رکھا تو بغیر کراہت کے اور محض ناک کو رکھا تو کراہت کے ساتھ نماز جائز ہوگی جبکہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد تعیین کے ساتھ پیشانی ہی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بلا کسی عذر کے اس پر سجدہ نہ کرے تو اس کا سجدہ جائز نہ ہوگا۔ البتہ اِن تینوں ائمہ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عام حالات میں ان دونوں پر سجدہ کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---
[1] الحج - ۷۷

سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا :

مکن جبھتك وانفك علی الارض ۔ اپنی پیشانی اور ناک کو اچھی طرح زمین پر جمائے ۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو بیک وقت زمین پر رکھنے کا حکم دیا ہے، لیکن اگر وہ ان دونوں میں سے محض پیشانی کو رکھے گا تو اس کے سجدے کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس بارے میں پیشانی ہی اصل ہے اور ناک تو اس کے تابع ہے اور جب اصل پایا جائے تو تابع کی عدم موجودگی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں وہ ان دونوں میں کا اکثر حصہ ہے۔ اور شئی کا اکثر حصّہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ :

"قرآن مجید میں "مامور بہ" (دیا گیا حکم) بغیر تعیین کے سجدہ ہے، پھر ہمارے اجماع سے یہ متعیّن ہو گیا ہے کہ اس سے مراد بغیر تعیین کے چہرے کا کچھ حصہ ہے، وہ اس طرح کہ اس پر ہمارا اجماع ہو چکا ہے کہ اس سے چہرے کے علاوہ اور چہرے میں بھی ان دو اعضاء کے علاوہ کوئی اور حصہ جسم مراد نہیں ہے اور ناک بھی پیشانی کی طرح چہرے ہی کے کچھ حصہ میں شامل ہے۔ جبکہ محض پیشانی کی تعیین پر کوئی اجماع نہیں، لہٰذا اس کے متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور قرآن مجید کے مطلق حکم کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خبر واحد کسی قرآن حکیم کو منسوخ کرنے کا باعث نہیں بن سکتی، لہٰذا ہم مذکورہ حدیث کو مسنون عمل پر محمول کرینگے، تاکہ اس حدیث کو ترک کرنا بھی لازم نہ آئے۔"

(واللہ اعلم)

معذور کی نماز کا حکم

پیشانی یا ناک پر سجدہ کرنے کی یہ بحث اس صورت میں ہے کہ جب وہ ان دونوں کے ساتھ سجدہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر وہ دونوں کے ساتھ سجدہ کرنے سے قاصر ہو تو پھر یہ دیکھا جائیگا، کہ اس کی یہ معذوری کس بنا پر ہے۔ اگر تو اس کی یہ معذوری کسی بیماری کی بنا پر ہو کہ وہ بیمار ہونے کی وجہ سے قیام، رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس سے یہ عمل ساقط ہو جائے گا، کیونکہ کسی عمل سے عاجز شخص اس کے حکم کا مکلّف نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر اس سے اس کی بیماری میں اضافے کا خدشہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان اعمال سے اُسے نقصان پہنچے گا۔ جس میں اُسے حرج کا سامنا ہو گا۔ پھر اگر وہ قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے اور اگر وہ رکوع و سجود سے بھی قاصر ہے تو محض سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ سجدے کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے اور اگر وہ بیٹھنے سے بھی عاجز ہو تو وہ لیٹ جائے اور سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ کیونکہ ارکانِ نماز کا ساقط ہونا عذر کی بنا پر ہے۔ لہٰذا جتنی اُسے طاقت ہو گی۔ اس کے مطابق اُسے نماز ادا کرنا چاہیئے۔ اس حکم کی بنیاد قرآن مجید کی حسب ذیل آیت پر ہے کہ :

فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِکُمْ[1] — پھر جب تم نماز تمام کر چکو، تو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے (ہر حالت میں) خدا کو یاد کرو۔

---

[1] النساء۔ ۱۰۳

کہا جاتا ہے کہ ذکر سے مراد، اس آیت میں مامور بہ یعنی نماز ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ "نماز پڑھو" اور یہ آیت مریض کی نماز میں رخصت بیان کے لیے نازل ہوئی ہے کہ اگر مریض کو استطاعت ہو تو کھڑے ہو کر، ورنہ بیٹھ کر اور اس کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے یہی مضمون مروی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرانؓ بن حصین فرماتے ہیں کہ میں ایک بار بیمار پڑ گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے اور فرمایا:

"نماز کھڑے ہو کر ادا کر، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں کے ساتھ نماز ادا کر۔"

سر کے اشاروں کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے، سجدے کو رکوع کی نسبت زیادہ نیچے ادا کرنے کا حکم ہے، کیونکہ یہ اشارے رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہیں۔ لہٰذا ان میں سے ایک کو اصل کی طرح زیادہ نیچے جھک کر ادا کرنا چاہیے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مریض کی نماز کے متعلق یہ نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"اگر وہ مریض سجدہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ اشارے کے ساتھ اسے ادا کرے اور سجدہ کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے۔"

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جو شخص سجدہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ سجدہ کی جگہ رکوع کرے اور رکوع محض سر کے اشارہ سے ادا کرے۔"

اور ظاہر ہے کہ رکوع اشارے کی نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے۔

پھر ہم نے جو لیٹ کر نماز ادا کرنے کا ذکر کیا تو وہ بہت سی مشہور روایات سے ماخوذ ہے اور مروی ہے کہ:

"اگر مریض رکوع سجدہ کرنے سے قاصر ہو جائے تو وہ اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ کر نماز ادا کرے، جبکہ اس کا رخ قبلہ کی جانب ہو۔"

یہی ابراہیم النخعیؒ اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت میں "وعلی جنوبکم" کی ترکیب ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمران بن حصینؓ کو یہ فرمانا کہ:

فعلی جنبك تومی ایماءً۔ یعنی پھر اپنے پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرو۔

مزید برآں چونکہ حالت نماز میں قبلہ کی جانب منہ کرنا فرض ہے اور یہ فرض اوپر بیان کردہ صورت میں ہی پورا ہوتا ہے، لہٰذا اسی طریقے پر لیٹ کر نماز ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ اسی بنا پر قبر میں بھی اسی حالت اور کیفیت اٹھایا جاتا ہے تاکہ وہ قبلہ رُو رہے۔ جبکہ گدی کے بل چت لیٹنے والا تو آسمان کی جانب منہ کرتا ہے، قبلے کے جانب تو فقط اس کے پاؤں ہوتے ہیں۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مریض کے متعلق فرمایا:

"اگر مریض بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو اُسے کمر کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرنا چاہیئے اور اگر اسے اس کی بھی استطاعت نہیں تو اللہ تعالےٰ اس کا عذر قبول کرنے والا ہے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حتی الوسع قبلہ رُو ہونا فرض ہے اور یہ بات ہمارے مسلک کے مطابق چت لیٹنے سے ہی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں مریض کی نماز سر کے اشارے سے ہی ادا ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ چت لیٹ کر اشارہ کرے گا تو اس کا اشارہ عین قبلہ کی سمت میں واقع ہوگا اور اگر اُسے پہلو کے بل لٹا دیا جائے تو اس کا اشارہ قبلہ سے پھر جائیگا حالانکہ بلا ضرورت قبلے سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس تشریح سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے اور جہاں تک حضرت عمرانؓ بن حصین کی روایت کا تعلق ہے تو بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرانؓ کو بواسیر کی بیماری تھی، جس کی بنا پر وہ چت نہیں لیٹ سکتے تھے، جبکہ مذکورہ آیت مُبارکہ میں "پہلو کے بل" لیٹنے سے مراد درحقیقت چت لیٹنا ہی ہے۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سو جائے تو کہا جاتا ہے۔ "فلان وضع جنبہ" (فلاں نے اپنا پہلو ٹکا لیا) خواہ وہ چت ہی لیٹا ہوا ہو اور مذکورہ حدیث کی بھی یہی تشریح ہے۔ بایں ہمہ مذکورہ حدیث اور قرآن مجید کی مذکورہ آیت دونوں ہمارے دلائل ہیں، کیونکہ جو شخص بھی چت لیٹا ہوا ہو اُسے پہلو کے بل ہی لیٹا ہوا کہتے ہیں: کیونکہ "پشت" کئی پہلوؤں سے عبارت ہے اور چت لیٹنے میں دو پہلو استعمال ہوتے ہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں فقط ایک پہلو پر لیٹنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا ہمارا مسلک ہی قرآن و حدیث کے زیادہ قریب ہے اور یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے پھر نماز ادا کرنے کا یہ مسئلہ مُردے کو قبر میں لٹانے کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ مُردے پر کوئی ایسا عمل ضروری نہیں جس کی بنا پر اس کا قبلہ رو ہونا ضروری ہو کہ مُردے کو چت لٹانے کی ضرورت پیش آئے، لہٰذا اس کے قبلہ رُو ہونے کے لئے اُسے پہلو کے بل لٹانا ہی کافی ہے۔

اور اگر مریض بیٹھ تو سکتا ہو لیکن اس کی آنکھوں میں پانی اُتر آنے کے باعث اُسے یہ ہدایت کی گئی ہو کہ وہ کچھ دن چت لیٹا رہے اور بیٹھنے اور سجدہ کرنے سے اجتناب کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے کہ وہ چت لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھ سکے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے ہے کہ انہیں اُن کی بینائی کمزور ہونے کے بعد طبیب نے مشورہ دیا کہ اگر وہ چند دن چت لیٹے رہیں تو ان کی آنکھیں تندرست ہو سکتی ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق اُمّ المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو انہوں نے انہیں اس کی اجازت نہ دی اور ان سب نے اُن سے کہا کہ:

"اگر ان دنوں میں آپ کی وفات ہو گئی تو آپ چھوٹی ہوئی نمازوں کی تلافی کیسے کریں گے"

جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ انسان کے کسی ایک عُضو کی حُرمت، انسان کے پورے جسم کی حُرمت کی طرح ہے اور اگر کسی انسان کو اپنی جان کے متعلق یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی تو اُسے اُس کا دشمن یا کوئی درندہ نقصان پہنچائے گا تو اُسے اجازت ہے کہ وہ چت لیٹ کر محض اشاروں سے نماز ادا کر سکتا ہے تو اسی طرح انسان کی آنکھوں کے معاملے میں بھی یہی حکم ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے

واقعے کا تعلق ہے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ ان پر طبیب کے دعوے کی سچائی پوری طرح ظاہر نہ ہوئی تھی۔

معذور کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنیکا مسئلہ

پھر اگر مریض بیٹھ کر رکوع اور سجدہ ادا کرکے یا محض اشارات کے ذریعے نماز ادا کرنا چاہے تو اُسے کس حالت میں بیٹھنا چاہیئے۔ جہاں تک تو قعدوں میں بیٹھنے کا تعلق ہے تو ان میں تو بالاجماع وہ ویسے ہی بیٹھے گا جیسے کہ وہ عام حالات میں قعدہ میں بیٹھتا ہے البتہ حالتِ قرات اور حالتِ رکوع میں بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"وہ جس طرح چاہے، بغیر کراہت کے بیٹھ سکتا ہے، چاہے وہ حالتِ احتباء (گھٹنے کھڑے کرکے اور گھٹنوں اور کمر کو پگڑی وغیرہ کے ساتھ باہم باندھ کر) یا متربع (چوکڑی مار کر) یا ویسے ہی بیٹھے جیسے وہ حالتِ تشہد میں بیٹھتا ہے۔"

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"ابتداءً وہ چوکڑی مار کر بیٹھے، پھر جب وہ رکوع کرنے لگے تو اپنے بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور اسی طرح رکوع کرے۔"

جبکہ ان سے دوسری روایت ہے کہ:

"حالتِ قرات اور حالتِ رکوع میں چوکڑی مار کر بیٹھا رہے، البتہ جب وہ سجدہ کرنے لگے تو پھر وہ چوکڑی کو ختم کردے۔"

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"وہ پوری نماز میں اپنے بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھے۔"

ان تمام اقوال میں سے سب سے صحیح وہ قول ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مرض کے عذر کی بنا پر اس سے تمام ارکان کی ادائیگی ساقط ہو گئی ہے تو جب اصل ارکان ہی نہ رہے تو ان میں خاص انداز میں بیٹھنے کی حالت تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر مریض محض قیام کر سکتا ہو، مگر کسی وجہ سے رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھ لے اور اگر اس نے کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھی تو وہ بھی درست ہوگی، لیکن یہ طریقہ مستحب نہیں ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے لیے لازم ہے کہ وہ کھڑے ہو کر ہی نماز ادا کرے۔ ان دونوں کا استدلال اس روایت سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا:

"اگر تو نماز کھڑے ہو کر ادا نہیں کر سکتا تو پھر بیٹھ کر نماز ادا کر۔"

کہ آپ نے قیام پر قدرت نہ ہونے کی بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے، جبکہ یہاں قیام سے کسی قسم کا کوئی عجز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قیام بھی ایک رکن ہے۔ لہٰذا اس پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کرنا جائز

نہ ہوگا، جیسے کہ اگر وہ شخص قیام، رکوع اور سجدے پر قادر ہو تو اُسے ان ارکان کا ترک کرنا جائز نہیں اور پھر کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الجملہ جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص کیچڑ میں ہو اور اس کی تمام ٹانگیں کیچڑ آلود ہو جائیں یا وہ پیادہ ہو اور اُسے دشمن کا خطرہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ کھڑے کھڑے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا: ہمارا استدلال اس مسئلے میں یہ ہے کہ جو شخص رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو وہ اکثر اوقات قیام پر بھی قادر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قعود (بیٹھنے) سے قیام کی طرف آنا قیام سے رکوع کی طرف آنے کی نسبت زیادہ مشکل ہے اور دینی احکام میں اکثر اوقات (غالب) پیش آنے والا معاملہ یقینی پیش آنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر وہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا وہ حکماً قیام اور رکوع و سجود سے قاصر ہے، لہٰذا اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کا حکم ہوگا؛ البتہ اگر اس نے کبھی کھڑے ہو کر نماز ادا کی تو وہ جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے تکلف کے ساتھ وہ کام کیا ہے جو اس پر ضروری نہ تھا، لہٰذا اس کا یہ عمل جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص رکوع ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور اس بنا پر رکوع کرنا اس کے لیے ضروری نہ ہو، لیکن اگر وہ تکلف کے ساتھ رکوع کرے تو وہ جائز ہو گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کے تمام ارکان میں اصل مقصود "سجدہ" ہے اور باقی جملہ ارکان اس کے لیے بمنزلہ تابع کے ہیں۔ جیسے کہ سجدہ بغیر قیام کے بھی معتبر ہوتا ہے، مثلاً سجدۂ تلاوت لیکن کسی جگہ قیام سجدہ کے بغیر معتبر نہیں ہوتا، بلکہ اس کے بغیر "مشروع" بھی نہیں ہے۔ بنا بریں جب کسی عبادت کا "اصل رکن" ساقط ہو جائے تو اس کے تابع ارکان بھی ضرورۃً ساقط ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی شخص سجدہ نہ کر سکتا ہو اور رکوع کر سکتا ہو تو اس سے رکوع بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ کیلئے بمنزلہ تابع کے ہے، لہٰذا یہاں قیام تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ رکوع میں قیام کی نسبت زیادہ اللہ تعالےٰ کی تعظیم اور اظہار عبودیت پایا جاتا ہے تو جب رکوع کو سجدہ کے تابع بنا دیا گیا اور سجدہ کے ساقط ہونے سے رکوع بھی ساقط ہو گیا تو قیام کے لیے تو سقوط کا یہ حکم بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا، اِلّا یہ کہ اگر کوئی شخص تکلف کے ساتھ اُسے ادا کرے تو جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، وہ ادا ہو جائے گا، لیکن یہ استحباب کے خلاف ہوگا، وجہ یہ ہے کہ سجدہ کے بغیر قیام "مشروع" نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے، جس کا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص قیام رکوع اور سجدے پر قادر ہو تو چونکہ اس سے اصل رکن ساقط نہیں ہوا، لہٰذا اس کے تابع ارکان بھی ساقط نہ ہوں گے اور جہاں تک اس حدیثِ نبوی کا تعلق ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس حدیث کے منکر نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس حدیث کے مطابق قیام اور رکوع و سجود کے لیے عجز (عاجز ہونا) شرط ہے اور یہ عجز یہاں بھی موجود ہے اس لیے جیسا کہ ہم نے اُوپر ذکر کیا، رکوع و سجدہ پر عدم قدرت اکثر اوقات قیام پر بھی عدم قدرت سے عبارت ہوتی ہے اور جو شاذ و نادر کوئی ایک آدھ واقعہ اس کے خلاف پایا جائے تو وہ قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ لہٰذا اُسے رکوع و سجود کے ساتھ قیام سے بھی معذور سمجھا جائے گا۔

پھر مریض فقط اسی رکن کو صحت مند شخص کی نسبت سے مختلف طریقے سے ادا کرے جس رکن کو ادا کرنے سے وہ عاجز ہو اور جس رکن یا عمل کو ادا کرنے سے وہ عاجز نہ ہو۔ اس کی ادائیگی میں اس میں اور صحت مند شخص میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں میں فرق محض عجز کی بنا پر تھا، لہٰذا وہ اسی عجز تک معذور خیال کیا جائے گا اس

سے آگے نہیں، چنانچہ اگر اس نے نماز قبل از وقت پڑھ لی یا دانستہ یا غلطی سے بغیر وضو کے یا بغیر قرأت کے ادا کر لی، جبکہ وہ ان کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر وہ قرأت کرنے سے بھی عاجز ہو تو وہ قرأت کے بغیر محض اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے؛ اس لیے کہ قرأت بھی ایک رکن ہے۔ لہٰذا اس سے عاجز ہونے کی حالت میں یہ بھی قیام وغیرہ کی طرح ساقط ہو جائے گی، جس طرح اُمی (بالکل ان پڑھ) شخص کے حق میں قرأت کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے دانستہ قبلہ سے ہٹ کر کسی اور طرف منہ کر کے نماز ادا کی تو اس کی نماز درست نہ ہو گی اور اگر اس سے نادانستہ طور پر ایسا ہو گیا تو جائز ہوگا، مثال کے طور پر اُسے قبلے کا پتہ نہ رہا اور اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جس سے وہ تحقیق کر سکے۔ لہٰذا اس نے تحری (فکری حد تک غور و خوض) کے بعد نماز پڑھ لی تو جس طرح ایک تندرست شخص کی نماز اس قسم کے حالات میں درست قرار پاتی ہے۔ اسی طرح مریض کی نماز بھی درست ہوگی اور اگر مریض کا رُخ قبلہ کی جانب نہیں ہے، لیکن اس کے پاس کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس کو قبلہ رُو کر سکے اور وہ خود بھی ایسا کرنے کی سکت نہ رکھتا ہو، تو وہ اسی طرح نماز ادا کر لے اس لیے کہ قبلہ رُو ہونا ـ ـ ـ ـ ـ اس کی طاقت سے باہر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا مریض صحت مند ہونے کے بعد اپنی اس نماز کا اعادہ کرے یا کہ نہیں؟ ابن مقاتل الرازی نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس پر اعادہ ضروری ہے۔ مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق اس پر اعادہ ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نماز کی شرائط میں مریض کا عاجز ہونا نماز کے ارکان میں اس کے عاجز ہونے سے بڑھ کر نہیں تو جب "ارکانِ صلوٰۃ" کے عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کی بنا پر نماز کا اعادہ واجب نہیں تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کی پیشانی پر زخم ہو، جس کی بنا پر وہ پیشانی سے سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اشاروں سے نماز ادا کرنا جائز نہیں، بلکہ ضروری ہے کہ وہ ناک سے سجدہ کرے۔ اس لیے کہ پیشانی کی طرح ناک بھی "سجدہ گاہ" ہے خصوصاً بوقت ضرورت، جیسا کہ اُوپر بیان ہوا اور چونکہ وہ ناک سے سجدہ کرنے پر قادر ہے۔ لہٰذا اس کے لیے اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص اشارے یعنی سر کو حرکت دینے سے بھی عاجز ہو تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک وہ آنکھ کے ابرؤوں سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے اور اگر اس سے بھی عاجز ہو تو پھر آنکھ سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے اور اگر اس سے بھی عاجز ہے تو پھر دل سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے جبکہ الحسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ آنکھ کے ابرؤوں اور آنکھوں سے تو اشارہ کرے لیکن دل سے نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ایک فرض دائمی ہے اور یہ فرض فقط انسان کے عاجز ہونے کی بنا پر ہی ساقط ہوتا ہے تو جہاں تک وہ عاجز ہے، وہاں تک تو اس سے فرض ساقط ہو جائیگا اور جتنا وہ قادر ہے اس کے مطابق اس پر نماز ادا کرنا لازم ہوگا لہٰذا اگر وہ ابرؤوں کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو ان کے ذریعے نماز ادا کرنا ہی بہتر ہوگا، کیونکہ وہ سر کے نزدیک ہیں اور اگر وہ اس سے بھی قاصر ہو تو محض آنکھوں کے اشارے سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ وہ ظاہری جسم کا حصہ ہیں اور یہ ظاہری جسم نماز کی ادائیگی میں حصہ دار ہوتا ہے تو اسی طرح آنکھوں کا بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر وہ اس سے بھی نماز ادا کرنے کی سکت نہیں رکھتا تو پھر دل سے نماز ادا کر لے، اس لیے کہ دل بھی فی الجملہ نماز

کی ادائیگی، یعنی نیت اور ارادہ کرنے میں حصے دار ہوتا ہے۔ چنانچہ دل کا ارادہ و نیت نماز کی صحت کی منجملہ شرائط میں سے ہے، لہٰذا اگر بندہ اپنے ظاہری جسم کے ساتھ عبادت نہیں کر سکتا تو اس صورت میں نماز کی ادائیگی کا حکم ان کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ الحسن بن زیادؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ارکان تو محض ظاہری اعضا کے ساتھ ادا کئے جاتے ہیں۔ رہے اعضائے باطنہ تو نماز کی ادائیگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ان کا تعلق ایک شرط یعنی نیت کے ساتھ ہے اور نیت کی شرط تو اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے کی صورت میں بھی برقرار رہتی ہے۔ لہٰذا محض نیت ہی سے تمام ارکان اور شرائط کی ادائیگی درست نہیں ہو سکتی۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کے متعلق ارشاد فرمایا:

"اگر وہ نماز کی ادائیگی کی استطاعت نہیں رکھتا تو پھر وہ چت لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے اور اگر اس میں اتنی بھی سکت نہیں تو پھر اللہ تعالےٰ اس کے عذر کو زیادہ بہتر طور پر قبول کرنے والے ہیں"

کہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مریض کو عنداللہ معذور سمجھے جانے کی خبر بیان فرمائی ہے جو اشارہ کرنے سے بھی قاصر ہو اور اگر جیسا کہ تم نے بیان کیا، اس پر ابروؤں وغیرہ کی مدد سے نماز ادا کرنا ضروری ہوتا تو مریض اس صورت میں معذور خیال نہ کیا جاتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الحقیقت نماز ہے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حالتِ اختیار میں آدمی محض اشاروں کی مدد سے نفل نماز ادا نہیں کر سکتا اور اگر ان کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہوتا تو حالتِ اختیار میں بھی ان سے نماز پڑھنا جائز ہوتا جیسے مثلاً حالتِ اختیار میں بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کی اجازت ہے، مگر شریعت کے احکام کے تحت اشاروں کو نماز کا قائم مقام خیال کیا گیا ہے اور چونکہ شریعت میں فقط سر کے اشارے کا ذکر ملتا ہے، لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور شی سے کیے گئے اشارے نماز کے قائم مقام نہیں بن سکتے۔

پھر جب اس سے اسی معذوری کی بنا پر فرض نماز ساقط ہو گئی تو اگر اس کی اسی حالتِ مرض میں وفات ہو گئی تو اللہ تعالےٰ اُسے معاف کر دے گا اور اس پر کوئی گناہ یا قضا نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اُسے قضا کرنے کا وقت ہی نہیں ملا تھا، لیکن اگر وہ بالکل تندرست اور بھلا چنگا ہو گیا ہو تو اگر اس کی محض ایک رات دن کی نمازیں چھوٹی ہوں، تو بالاجماع اس پر ان نمازوں کی قضا واجب ہوگی اور اگر اس سے زیادہ نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی قضا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ وہ اس بیماری کے باوجود "حکمِ صلوٰۃ" کا مخاطب ہے، لہٰذا اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی اور قضا نہ کرنے پر اس سے مؤاخذہ ہوگا۔ بخلاف حالت بے ہوشی کے، کیونکہ بے ہوشی کی حالت میں وہ احکام کا سرے سے ہی مخاطب نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر اس حالت میں نماز کی قضا نہ ہوگی۔ اس سلسلے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہاں بھی قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فوت شدہ نمازیں حدِ تکرار تک پہنچ چکی ہیں اور یہ سب نمازیں اس کی عدمِ قدرت کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں تو اگر اس پر ان نمازوں کی قضا واجب قرار دی جائے تو اس سے اس کو تنگی اور مشکل کا سامنا ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ علم (بصورتِ مرض) اور عدمِ علم (بصورتِ بیہوشی) کی حالتوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حائضہ

عورت سے باوجود اس کے فہم و ادراک کے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک دن اور ایک رات تک بے ہوش رہے، پھر اُسے ہوش آجائے تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر وہ ایک رات اور دن سے زیادہ بے ہوش رہا تو ہمارے نزدیک استحسان (قیاسِ جلی کے مقابلے میں قیاس خفی) کے تحت اس پر بھی قضا واجب نہیں۔ البتہ بشر کے نزدیک خواہ بے ہوشی کی مدت کتنی ہی طویل ہو، بہر حال اس پر قضا واجب ہوگی، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"اگر بیہوشی کسی پورے وقت کو محیط ہو جائے تو نماز معاف ہو جائے گی۔"

ہم اس مسئلے کو ایک دوسرے مقام پر "فوت شدہ یا معاف شدہ نمازوں کی تفصیل" کے تحت بیان کریں گے۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ)

اگر کسی مریض نے عدم قدرت کی بنا پر بیٹھ کر نماز صحیح وقت پر شروع کی، پھر دورانِ نماز وہ ٹھیک ہو گیا اور اُسے قیام پر قدرت حاصل ہو گئی، تو اگر وہ رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ استحساناً اپنی اُسی نماز کو جاری رکھے ۔ جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیاساً نماز کو از سرِ نو شروع کرے ۔ اُنکے اس قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ اُن کے نزدیک کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتدا نہیں کر سکتا، لہٰذا اسی طرح وہ اپنی بیٹھ کر پڑھی ہوئی نماز کو بھی کھڑے ہو کر اَب جاری نہ رکھ سکے گا اور شیخین کے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز ہے، لہٰذا اس پر سابقہ نماز کو استوار کرنا درست ہے۔ یہ مسئلہ بھی اپنی جگہ بیان ہو گا اور اگر اس نے نماز کو اشاروں سے شروع کیا ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ از سرِ نو نماز شروع کرے، جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ اسی نماز کو جاری رکھے ، کیونکہ ان کے نزدیک رکوع اور سجدہ کرنے والے شخص کا اشارہ کرنے والے کی اقتدا کرنا جائز ہے، لہٰذا اس طریقے سے ادا کردہ نماز پر حالتِ صحت کی نماز کو بھی بنا کیا جا سکتا ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے، لہٰذا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی درست نہیں ہے اور اگر کسی صحت مند آدمی کو دورانِ نماز کوئی مرض لاحق ہو جائے تو وہ حسب طاقت بیٹھ کر یا چت لیٹ کر ظاہرِ روایت کے مطابق، سابقہ نماز ہی کو جاری رکھے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ:

"وہ اس نماز کو از سرِ نو ادا کرے ۔ اس لیے کہ عمل کے لحاظ سے یہ دو مختلف فرض ہیں۔ لہٰذا انہیں دو مختلف نمازوں (ظہر و عصر) کی طرح ایک ہی تکبیر تحریمہ کے تحت ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔"

ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ اوّل نماز پر بعد کی نماز کو بنا کرنا مقتدی کے امام کی نماز پر اقتداء (بنا) کرنے کی طرح ہے تو جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر گئے ہیں، اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے والا ایک تندرست شخص کی اقتدا کر سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں سابقہ نماز کو جاری رکھنا درست ہو گا۔ علاوہ ازیں سابقہ نماز کو جاری رکھنے کی صورت میں اس کی کچھ نماز ادائیگی میں کامل اور کچھ ناقص ہو گی اور اگر وہ از سرِ نو نماز شروع کرے اس کی ساری نماز ناقص الادا ہو گی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت بہر حال بہتر ہے۔

اگر کسی مریض کے سامنے بوقت سجدہ کوئی اُونچا تکیہ یا کوئی اور شے رکھ دی گئی تاکہ وہ اس پر سجدہ کرے ۔ اور

وہ اشارہ کرنے کے بجائے اس پر سجدہ کرے تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس پر اصل فرض اشارہ سے سجدہ کرنا تھا اور یہاں یہ صورت نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ صورت مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک مریض کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو آپؐ نے اس کو مذکورہ طریقے سے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو آپؐ نے اُسے فرمایا:

"اگر تمہیں طاقت ہے تو زمین پر سجدہ کرو ورنہ سر کے اشارے سے نماز ادا کرو"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"وہ اپنے بھائی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے اور اس کے سامنے ایک لکڑی بلند کی جاتی ہے تو وہ اس پر سجدہ کر لیتا ہے تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جس کے ہاتھ میں لکڑی تھی اس سے وہ لکڑی چھین لی اور پھر فرمایا کہ یہ شئی تمہیں شیطان نے سکھائی ہے، تم سجدہ کے لیے فقط اشارہ کرو"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک مریض کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ کیا تم اللہ کے ساتھ کوئی اور معبود بنانا چاہتے ہو"

بہر حال اگر کوئی شخص اس طرح سجدہ کرے تو اب دیکھا یہ جائے گا کہ اگر وہ رکوع کے لیے تھوڑا اور سجدہ کے لیے اس سے زیادہ جھکتا ہو، پھر وہ اپنی پیشانی تکیہ سے لگا لیتا ہو تو یہ صورت سجدہ کی بنا پر نہیں، بلکہ مطلوبہ اشارہ پایا جانے کی بنا پر درست ہوگی اور اگر تکیہ زمین پر رکھا ہوا ہو، اور وہ اسی پر سجدہ کرتا ہو تو تب بھی اُس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ اُم المؤمنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا آشوبِ چشم کی تکلیف سے اپنے سامنے رکھے ہوئے تکیے[1] پر سجدہ کرتی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں منع نہیں فرمایا۔

اسی طرح کسی تندرست شخص کے لیے اس وقت سواری کے اُوپر بھی سجدہ کرنا جائز ہے، جب وہ شہر سے باہر ہو، اور کسی عذر مثلاً دشمن یا درندے کے خوف سے وہ سواری سے نیچے نہ اُتر سکتا ہو یا نیچے مٹی یا کیچڑ وغیرہ ہو تو وہ سواری ہی پر فرض نماز رکوع و سجود کے بغیر محض سر کی حرکت سے ادا کر سکتا ہے اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے وہ کسی بیماری کے باعث رکوع و سجود سے قاصر ہو گیا ہو اور وہ اس صورت میں سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت نقل فرماتے ہیں کہ:

"وہ آپ سواری ہی پر سر کے اشارے سے نماز ادا فرما لیتے تھے اور سجدے کو رکوع سے زیادہ جھکا کر کے ادا فرماتے تھے"

جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں۔

---

[1] مرفقہ اس چھوٹے تکیے کو کہا جاتا جو رفق یعنی آرام کے لیے سوتے وقت پہلو میں رکھا جاتا ہے۔ اس لئے ہم نے یہاں اس کا ترجمہ "چھوٹا تکیہ" کیا ہے۔

اور اگر سب لوگ سوار ہوں اور بوجہ مجبوری سواری ہی پر نماز ادا کر رہے ہوں تو ظاہر روایت کے مطابق اُن کی جماعت درست نہ ہوگی، خواہ امام ان کے آگے ہو یا درمیان میں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے استحساناً اُن کی نماز باجماعت کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اُن کی سواری کے جانور امام کی سواری سے اتنے ہی نزدیک ہوں جتنا ان کے درمیان باجماعت نماز کی صورت میں صفوں کا باہم فاصلہ ہوتا ہے۔ انہوں نے اُسے زمین کی نماز باجماعت پر قیاس کیا ہے، لیکن ظاہر روایت کا قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باجماعت نماز اور اقتدا کے جواز کے لیے امام اور مقتدی کے مابین "اتحادِ مکان" کی شرط ہے تاکہ اتحادِ مکان کی وساطت سے معنوی طور پر اُن کی نمازوں میں "اتحادِ نماز" رہے اور یہ بات فقط زمین پر ہی ممکن ہے۔ کیونکہ مسجد شرعی طور پر ایک ہی مکان سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح مسجد سے باہر کسی اور جگہ، مثلاً صحراء میں صفوں کے مابین جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ چونکہ رکوع اور سجدہ کے وقت پُر ہو جاتا ہے، لہٰذا اس فاصلے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، جس سے نماز باجماعت کی جگہ ایک قرار پاتی ہے، مگر اس شرط کا پورا ہونا چوپایوں پر ممکن نہیں۔ اس لیے کہ یہاں نماز رکوع و سجدہ کے بجائے محض سر کے اشاروں سے ادا کی جاتی ہے لہٰذا صفوں کے مابین جو خلا رہ جائے گا۔ اُسے پُورا نہ کیا جا سکے گا اور یوں اتحادِ مکان ثابت نہ ہو سکے گا، لہٰذا اقتداء کی صحت کے لیے جو لازمی شرط مطلوب تھی وہ نہ پائی گئی، جس کی بنا پر یہ اقتداء جائز نہ ہوگی۔ البتہ اُن میں سے امام کی نماز تو درست ہوگی، کیونکہ وہ منفرد (اکیلا نماز ادا کرنے والا) ہے۔ تاہم اگر امام ایک کجاوے میں اور مقتدی دوسرے کجاوے میں ہو تو اُن کی جماعت جائز ہوگی، اس لیے کہ دونوں کی نماز کی جگہوں میں اتحادِ مکان پایا گیا ہے۔ پھر نماز سواری کے ہر جانور پر جائز ہے خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا ناجائز، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت مروی ہے کہ:

"آپ نے اپنے گدھے پر بھی نماز ادا فرمائی ہے اور اپنے اُونٹ پر بھی۔"

اور اگر جانور کی زین میں کوئی گندگی ہو تو "الاصل" کی روایت کے مطابق نماز درست ہوگی، جب کہ ابو حفص البخاریؒ اور محمد بن مقاتل الرازیؒ سے منقول ہے کہ:

"اگر نجاست بیٹھنے یا پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو اور اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو زمین پر ادا کی جانے والی نمازوں کی طرح یہ نماز بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ اصل کی روایت میں عرف عام کے سوا کوئی عذر مذکور نہیں ہے، جبکہ ہمارے عام مشائخ کے نزدیک اس قدر نجاست کے باوجود نماز جائز ہے۔"

جیسا کہ "الاصل" میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ "علتِ حکم" سے مترشح ہوتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والدابۃ اشدُّ من ذالک — جانور تو اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت دو احتمال رکھتی ہے؛ اوّل یہ کہ جانور کے جسم کے اندر جو نجاستیں موجود ہیں، وہ اس مقدار سے کہیں زیادہ ہیں، تو جب جانور کے پیٹ کی نجاسات نماز کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتیں، تو پھر اس کے اُوپر موجود قلیل مقدار بھلا عدم جواز کا موجب کیونکر ہو سکتی ہے۔ جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب جانور

پر نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز کے اصلی ارکان مثلاً قیام، رکوع اور سجدے وغیرہ کرنا ساقط ہو جاتے ہیں، حالانکہ یہ ارکان شرائط کی نسبت زیادہ سخت ہیں، تو جگہ کی طہارت کی شرط کا ساقط ہونا تو بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا۔ علاوہ اس لیے بھی کہ "جگہ کے پاک ہونے" کی شرط اس لیے ہے کہ اس جگہ اس نے نماز کے ارکان ادا کرنا ہوتے ہیں اور چونکہ جانور پر نماز ادا کرنے کی صورت میں اس کی زین (سرج) اور رکابوں پر نماز کا کوئی رکن ادا نہیں کیا جاتا کہ اس کا پاک ہونا شرط قرار دیا جائے، کیونکہ یہاں تو فقط سر کے اشاروں سے نماز ادا کی جاتی ہے، جو کہ ہوا میں کیے جاتے ہیں، لہٰذا یہاں زین اور رکابوں کا پاک ہونا شرط نہیں ہوگا۔

اور دشمن کے خوف سے بھی جانور پر بہر صورت نماز ادا کرنا جائز ہے، خواہ جانور کھڑا ہوا ہو یا چل رہا ہو، اس لیے کہ اُسے اس حالت میں چلنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، البتہ اگر کیچڑ یا مٹی آلود پانی کا عذر ہو تو اس وقت سواری پر چلتے ہوئے نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ در اصل چلنا نماز کے منافی ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار اسی وقت ساقط ہوگا، جہاں کوئی مجبوری ہوگی اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں پائی جاتی۔

اور اگر وہ سواری سے اُتر تو سکتا ہو، لیکن کیچڑ یا مٹی آلود پانی کی بنا پر نیچے بیٹھ نہ سکتا ہو تو وہ سواری سے اُتر کر اور کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز ادا کرے اور اگر وہ بیٹھ سکتا ہو، لیکن سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ سواری سے نیچے اُتر کر اور بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ سواری سے بقدر استطاعت اُترنا ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

کشتی، بحری جہاز میں نماز پڑھنے کے احکام

اسی اصول پر کشتی یا سمندری جہاز میں نماز ادا کرنے کا حکم بھی مبنی ہے کہ اگر رواں کشتی میں انسان کھڑے ہونے سے قاصر ہو اور کھڑا ہونے کی صورت میں اس کا سر چکراتا ہو تو وہ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے، کشتی میں نماز ادا کرنے کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ:

یہ کشتی (بحری جہاز) دو حال سے خالی نہیں ہوتی، یا وہ ایک جگہ کھڑی ہوئی ہوگی یا چل رہی ہو گی، اگر وہ پانی میں کھڑی ہو یا زمین پر ٹکی ہوئی ہو، تو اگر اس میں داخل ہو کر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس پر نماز درست ہوگی، اس لیے کہ پانی یا زمین پر کھڑے ہونے کی صورت میں اس کا حکم عام زمین ہی کی طرح ہے۔ اس لئے اس پر نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ نمازی کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ باقاعدہ قبلہ رُو ہو کر نماز ادا کرے۔ کیونکہ وہ نماز کے ارکان اور اس کی شرائط کی ادائیگی پر قادر ہے اور اگر وہ کشتی کسی شئ کے ساتھ بندھی ہوئی ہو مگر زمین پر ٹکی ہوئی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا بھی ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے تو وہ سواری کے حکم میں ہے اور سواری سے اگر نیچے اُترنا ممکن ہو تو اس پر بیٹھ کر فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی اس کے اندر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اگر کشتی چل رہی ہو، تو

اگر تو وہ ساحل (شط) کی جانب نکل سکتا ہو تو مستحب ہے کہ وہ ساحل کی جانب نکل جائے اس لیے کہ چلتی کشتی میں نماز ادا کرنے کی صورت میں سر چکرانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس لئے اُسے وہاں بیٹھنے کی ضرورت ہوگی، لیکن ساحل پر اُسے بیٹھنے کی ضرورت نہ ہوگی، پھر اگر وہ ساحل کی جانب نہ نکلا اور اس نے کھڑے ہوکر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرلی تو اس کی نماز جائز ہوگی۔"

اس لئے کہ حضرت ابن سیرینؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

"ہمیں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھائی، حالانکہ اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر ساحلِ سمندر پر بھی جا سکتے تھے۔ علاوہ ازیں کشتی تو بمنزلہ زمین کے ہے، اس لیے کہ حرکت کرنا اس کی جانب منسوب نہیں ہوتا، لہٰذا یہ حرکت نماز کے منافی نہ ہوگی۔ جب کہ جانور کا چلنا خود اس کی اپنی جانب منسوب ہوتا ہے اور اگر دورانِ نماز کشتی قبلہ سے اِدھر اُدھر گھوم جائے تو اس کے مطابق نمازی کو بھی اپنا رُخ تبدیل کرلینا چاہیئے، کیونکہ تکلیف و مشقت کے بغیر نمازی اس شرط کی ادائیگی پر قادر ہے، لہٰذا اس پر اس کی تحصیل واجب ہوگی۔ بخلاف جانور کے اس لیے کہ وہاں ایسا امکان نہیں ہوتا اور اگر وہ کشتی میں بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرے تو اگر تو وہ قیام سے عاجز ہو، بایں طور کہ کھڑے ہونے سے اُس کا سر چکراتا ہو اور ساحل کی طرف جانے سے بھی قاصر ہو تو اس کی نماز بالاتفاق جائز ہوگی، اس لئے کہ نماز کے ارکان حسب عذر ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر وہ رکوع و سجود پر قادر ہو اور وہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں اُسے کوئی عذر لاحق نہیں، اور اگر وہ قیام پر یا ساحل کی جانب نکل کر نماز ادا کرنے پر قادر ہو، پھر وہ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر ایسا کرنا بُرا ہوگا، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔"

ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ :

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کو حبشہ کی جانب بھیجا، تو آپ نے انہیں حکم دیا کہ وہ کشتی میں کھڑے ہوکر نماز ادا کریں اور اگر وہ کھڑے ہوکر نماز ادا نہ کرسکیں تو بیٹھ کر ادا کرلیں اور یہاں وہ اس پر پوری طرح قادر ہے۔"

ایک دوسری روایت میں ہے کہ :

"آپ نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو جب حبشہ بھیجا تو فرمایا کہ کشتی میں کھڑے ہوکر نماز ادا کریں اور اگر انہیں ڈوبنے کا خطرہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی ادا کرنے کی اجازت ہے۔" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کا ایک مستقل رُکن ہے، لہٰذا بغیر عذر کے یہ رکن ساقط نہیں ہوسکتا۔ جبکہ یہاں اُسے کوئی عذر نہیں۔"

---

[1] مباشرتِ فاحشہ سے مراد مرد و عورت کے جسموں کا، بغیر کسی کپڑے وغیرہ کے باہم اختلاط ہے، جس سے فقہ کے بہت سے احکام متعلق ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اُس روایت سے ہے جو اُوپر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کی جا چکی ہے نیز حسنؒ بن زیاد اپنی کتاب میں اپنی سند کے ساتھ حضرت سویدؒ بن غفلہ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں نے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ سے کشتی میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر کشتی چل رہی ہو تو بیٹھ کر اور اگر لنگر انداز ہو تو کھڑے ہو کر نماز ادا کی جائے۔"

اس روایت میں قیام پر قدرت ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کشتی کا سفر اکثر سر چکرانے کا سبب بنتا ہے اور اگر سبب کے حصول میں کچھ دقت ہو، یا سبب (CAUSE) کی موجودگی میں مسبّب کی عدم موجودگی شاذ و نادر ہی ہو تو شاذ و نادر کو کالعدم قرار دیتے ہوئے سبب کو مسبّب کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ "مباشرت[1] فاحشہ" کو "خروج مذی" کے قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ "مباشرت فاحشہ" کی صورت میں مذی کا خارج نہ ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس شاذ و نادر کا اعتبار نہیں کیا جائیگا تو اسی طرح یہاں بھی کشتی/بحری جہاز کے چلنے کے دوران میں سر کا نہ چکرانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے وہ مسافر جو چلتی سواری پر سوار ہو جس پر اکثر اوقات قیام مشکل ہونے کی بنا پر ساقط الاعتبار ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، رہی محوّلہ بالا حدیث مبارکہ تو وہ وجوب کے بجائے استحباب پر محمول ہوگی اور اگر مسافر کشتی میں باجماعت نماز ادا کریں تو جائز ہوگا، پھر اگر کوئی مسافر کسی دوسرے جہاز پر سے امام کی اقتدا کرے تو اگر دونوں جہاز باہم ملے ہوئے ہوں تب تو اقتداء جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ ملنے کی بنا پر دونوں کشتیاں ایک ہی کشتی کے حکم میں ہوں گی تو جس طرح ایک کشتی میں اقتداء جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست ہوگی اور اگر وہ دونوں کشتیاں جُدا جُدا ہوں تو اقتداء جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان کا درمیانی فاصلہ بمنزلہ نہر کے ہوگا تو جس طرح نہر کا درمیان میں ہونا اقتداء کے عدم جواز کا سبب ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی اور اگر امام اور مقتدی ہوں تو ایک ہی کشتی میں لیکن مقتدی کشتی کے آخری سرے پر ہوں اور کشتی کسی جگہ کھڑی ہو تو اگر تو امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی راستہ ہو یا بڑی نہر کے مساوی فاصلہ ہو تو ان کی اقتدا درست نہ ہوگی، اس لیے کہ راستہ اور بڑی نہر دونوں ہی صحتِ اقتدا کے لیے مانع ہیں، جیسا کہ ہم اپنی جگہ بیان کر آئے ہیں اور اگر کوئی شخص بحری جہاز کی اُوپر والی چھت پر کھڑے ہو کر اس کی نچلی منزل پر موجود امام کی اقتدا کرے تو یہ اقتداء درست ہوگی، اِلّا یہ کہ مقتدی امام سے آگے ہو جائے۔ اس لیے کہ بحری جہاز ایک مکان کی مانند ہے اور چونکہ اُوپر کی چھت پر کھڑے ہو کر مکان کے اندر موجود امام کی تقلید کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مقتدی امام کے آگے نہ ہو اور اس پر اپنے امام کا حال مخفی نہ ہو، لہٰذا یہاں بھی اس کی اجازت ہوگی۔

رکن چہارم : قراءت

اکثر علمائے کرام کے نزدیک قراءت کرنا نماز کا رکن ہے۔ اس لیے کہ اس پر رکن کی تعریف اور اس کی علامت،

---

[1] المزمل ۲۰۔
[2] البقرہ ۴۳۔

جو ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، راست آتی ہے، نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ :

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ [1] پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو۔

کہ اس سے مراد نماز میں قرأت کرنا ہے۔ قرأت پر ہماری گفتگو تین عنوانات پر مشتمل ہو گی:

① قرأت کی فرضیت ؛
② قرأت کا موقع و محل اور
③ فرض قرأت کی مقدار

① قرأت کی فرضیت

اکثر علماء کے نزدیک نماز میں قرأت کرنا فرض (رکن) ہے، مگر ابو بکر بن الاصمؒ اور سفیان بن عیینہؒ کے نزدیک وہ فرض نہیں ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک نماز افعال سے عبارت ہے، ذکر و اذکار سے نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نماز کا آغاز تکبیر تحریمہ کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ حکم قرآنی واقیموا الصلوٰۃ (اور نماز قائم کرو[2]) مجمل ہے، اس کی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اپنے عمل سے فرمائی کہ :

صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی ۔ یعنی تم جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوا دیکھتے ہو، ویسے نماز ادا کرو۔

اور دیکھنے میں اعمال تو آ سکتے ہیں، مگر اقوال نہیں آتے، لہٰذا ثابت ہوا کہ نماز چند افعال کا نام ہے۔ اسی لیے جو شخص ان افعال کے ادا کرنے سے قاصر ہو، خواہ وہ اذکار پر قادر ہی ہو، مگر اس کے باوجود اس سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، لیکن اگر معاملہ اس کے برخلاف ہو تو نماز معاف نہیں ہوتی، جیسے مثلاً گونگا شخص کہ اس پر نماز معاف نہیں۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ : فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ سے ہے کہ اس میں قرأت کرنے کا حکم بصیغۂ امر دیا گیا ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، اسی طرح ارشادِ نبوی ہے :

لا صلوٰۃ الّا بقراءۃ ۔ کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں۔

رہا حدیث " صلوا کما رأیتمونی اُصلّی " (تم جیسے مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھو، ویسے ہی نماز ادا کرو) سے استدلال، تو اصل بات یہ ہے کہ اس حدیث میں دیکھنا آپ کی ذات کی طرف منسوب کیا گیا ہے، نہ کہ نماز کی طرف۔ لہٰذا اس کا یہ اقتضاء نہیں کہ تم نماز کو دیکھو (کہ نماز دیکھنے میں آ سکتی ہو) اور نماز چونکہ ایک عرض (حالت ہے) جبکہ اعراض کے دیکھنے کے متعلق اہل کلام میں اختلاف ہے، مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اعراض کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل حق کا مذہب، جس کی تفصیل علم کلام کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے، یہ ہے کہ ہر موجود چیز کو دیکھا جا سکتا ہے۔ بایں ہمہ ہم دونوں طرح کے اقوال کو یوں جمع کر سکتے ہیں کہ اقوال کی فرضیت ہمارے بیان کردہ دلائل سے ثابت ہوتی ہے، اور افعال کی فرضیت زیر بحث حدیث سے مترشح ہوتی ہے اور افعال ادا کر سکنے والے پر نماز کا معاف نہ ہونا اس لیے ہے کہ نماز میں افعال کی تعداد زیادہ ہے اور اقوال (قولی ارکان) کی تعداد کم ہے، تو جو افعال سے قاصر ہو وہ گویا اکثر ارکان سے قاصر ہوا اور چونکہ اکثر شئی کل شئی کے حکم میں ہوتی ہے، لہٰذا اس سے کل نماز سے قاصر ہونا ثابت ہو گا؛ اسی طرح اکثر صحابہ کرامؓ و علماء کے نزدیک ہر نماز میں قرأت کرنا فرض ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ "ظہر و عصر" میں قرأت کرنا فرض نہیں، اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے :

صلوٰۃ النہار عجماء۔ دن کی نماز تو گونگی ہوتی ہے (یعنی اس میں قرأت نہیں ہوتی)

کہ اس حدیث میں لفظ عجماء استعمال ہوا ہے، جو عجم سے ہے اور عجم کے معنی ہیں، جو بول نہ سکتا ہو۔ ہمارا مسلک مذکورہ بالا آیت مبارکہ اور حدیث نبویہ پر مبنی ہے؛ اس کے علاوہ اس بارے میں ایک نقل (حدیث) خاص بھی ملتی ہے اور وہ حضرت جابر بن عبداللہ اور ابوقتادہ انصاری رضی اللہ عنہما سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ اور سورۃ اور آخری دو رکعات میں فقط سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے۔"

اور یہ جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول اوپر بیان ہوا، اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ:

"ان سے ایک شخص نے امام کے پیچھے پڑھنے کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ظہر و عصر میں امام کے پیچھے پڑھنا اچھا ہے" پھر جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے تو اس کے متعلق حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں میں قرأت سُنی نہیں جاتی اور ہمارا بھی یہی مسلک و موقف ہے۔

فاتحہ خلف الامام

قرأت کی یہ فرضیت اس وقت ہے کہ جب کوئی امام ہو یا منفرد ہو، رہا مقتدی تو ہمارے نزدیک اس پر قرأت فرض نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتدی خاموش نمازوں میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ لازماً پڑھنے کا پابند ہے، البتہ جہری نمازوں کے متعلق اُن کے دو اقوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ سورۂ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی۔

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز علیحدہ ہوتی ہے اور سورۂ فاتحہ ہر نماز کی رکن ہے لہٰذا دیگر ارکان کی طرح محض اقتداء کرنے سے یہ رکن ساقط نہیں ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ۔ [1] اور جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ سے سُنا کرو اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

کہ اس آیت مُبارکہ میں اللہ تعالےٰ نے قرآن پڑھنے کے وقت سُننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور خاموش نمازوں میں اگرچہ سماعت ممکن نہیں ہے، مگر خاموش رہنا (انصات) تو ممکن ہے، لہٰذا اس حکم قرآنی کے ظاہر پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ چنانچہ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] الاعراف: ۲۰۴

"جب یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی تو صحابہ کرامؓ نے امام کے پیچھے قرأت کرنا چھوڑ دیا۔"

اور چونکہ ان کے امام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اس لیے بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ انہوں نے ایسا آپ ہی کے حکم سے کیا ہوگا؛ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مشہور حدیث یہ ہے کہ آپ نے فرمایا:

"انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبّر فکبّروا واذا قرأ فانصتوا۔"

یعنی امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ تم اس کی تقلید کرو اور اس سے اختلاف نہ کرو، تو وہ جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو، وہ جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔"

کہ آپ نے اس حدیث میں امام کی قرأت کے وقت مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا ہے، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اگر نماز میں بالکل بھی قرأت نہ کی جائے (کہ فاتحہ بھی قرأت ہے) تو نماز نہیں ہوتی اور مقتدی کی نماز قرأت سے بالکل خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی جانب سے امام قرأت کرتا ہے اور امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔ جیساکہ ارشاد نبوی ہے:

من کان لہٗ امام فقراءۃ الاِمَام قراءۃ لہٗ۔ — جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قرأت اُس کی قرأت ہے۔

پھر اصل فرض ہمارے نزدیک بغیر تعیین کے قرأت کرنا ہے اور جہاں تک فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ یا کوئی اور سورۃ پڑھنے کا تعلق ہے تو جیساکہ ہم واجبات کے ضمن میں تفصیل بیان کریں گے، وہ فرض نہیں، بلکہ واجب ہے۔

۲ فرض قرأت کا موقع ومحل

ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک فرض قرأت کا موقع ومحل تعیین کے ساتھ چار رکعتوں والی (فرض) نماز کی پہلی دو رکعات ہیں۔ ہمارے ائمہ کا یہی مذہب صحیح ہے، جبکہ بعض فقہا کا خیال ہے کہ بغیر تعیین کے کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرأت کرنا فرض ہے، القدوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ نے "الاصل" میں پہلے قول کی طرف ہی اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"جو شخص نماز کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کرنا چھوڑ دے تو وہ اُسے نماز کی آخری دو رکعتوں میں قضا کرلے۔"

تو اس سے ثابت ہوا کہ قرأت کا اصل مقام پہلی دو رکعتیں ہی ہیں۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محض کسی ایک رکعت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تین رکعات میں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں قرأت کرنا فرض ہے۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآنی حکم "فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" سے ہے کہ اس میں قرأت کا ذکر بصیغۂ امر ہے اور چونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا اگر کوئی سی بھی ایک رکعت میں قرأت کرلی تو اس نے شریعت کے حکم کو پورا کرلیا، اسی طرح فرمانِ نبوی ہے:

لا صلوٰۃ الّا بقراءۃٍ۔ — کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔

کہ اس میں آپ نے "قرأت" کے ساتھ نماز کو درست قرار دیا ہے تو اگر ایک رکعت میں بھی قرأت پائی گئی، تو اس

حدیث نبوی کے تحت ضرورۃً نماز درست ثابت ہوجائے گی۔ امام شافعیؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں مگر وہ یہ فرماتے ہیں کہ "صلوٰۃ" (نماز) کا لفظ نماز کی ہر رکعت پر بولا جاتا ہے، لہٰذا مذکورہ بالا فرمان نبوی "کوئی نماز قرائت کے بغیر جائز نہیں ہوتی" سے ثابت ہوا کہ کوئی ایک رکعت بھی قرأت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب نفل نماز کی ہر رکعت میں قرائت کرنا فرض ہے تو فرض نماز میں تو بدرجۂ اولیٰ قرأت فرض ہوگی، کیونکہ فرض نماز نفل نماز کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ قرائت نماز کے دیگر ارکان قیام، رکوع و سجود کی طرح کا ایک رکن ہے تو جب دوسرے ارکان نماز کی ہر رکعت میں فرض ہیں تو قرأت بھی ہر رکعت میں فرض ہوگی۔

امام مالکؒ کا استدلال بھی امام شافعیؒ کی طرح ہی ہے، البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ نماز کی اکثر رکعات میں قرأت کر لینا آسانی کے لیے، کل نماز میں قرائت کرنے کے حکم میں ہے۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ سے مغرب کی پہلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قرأت کرنا رہ گیا تو انہوں نے اُسے آخری رکعت میں قضا فرمایا اور باقاعدہ جہر سے پڑھا، اسی طرح حضرت عثمان غنیؓ سے ایک مرتبہ عشاء کی پہلی دو رکعات میں قرأت رہ گئی تو انہوں نے آخری دو رکعات میں اُونچی آواز کے ساتھ اُسے ادا فرمایا۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی دو آخری رکعات میں نمازی کو اختیار ہے، چاہے وہ قرأت کرے اور چاہے وہ خاموش رہے اور چاہے وہ تسبیح پڑھتا رہے۔ اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے نماز کی آخری دو رکعات میں قرأت کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ ثنا کے طریقے پر ہونی چاہیئے؛ پھر جماعت صحابہؓ میں سے کسی سے اس موقف سے اختلاف مروی نہیں، لہٰذا صحابہ کرامؓ کا یہ موقف ان کا اجماع قرار پاتا ہے۔ علاوہ ازیں آخری دو رکعات میں قرأت ایک ایسا ذکر ہے کہ جسے بہر حال نمازی خاموشی سے ادا کرتا ہے، لہٰذا وہ حکم میں "ثناء" کے مساوی ٹھیرا اور یہ اس لیے کہ نماز کے تمام ارکان شہرت اور ظہور پر مبنی ہیں تو اگر قرأت کرنا آخری دو رکعات میں فرض ہوتا تو دیگر ارکان کی طرح پہلی دو رکعات آخری دو رکعات سے جہر و اخفا کے لحاظ سے مختلف نہ ہوتیں۔

پھر جہاں تک قرآنی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہم نے دوسری رکعات میں قرأت کی فرضیت اس آیت سے نہیں، بلکہ اجماع صحابہؓ سے بھی ہے، جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں اور ثانیاً یہ کہ قرأت کی فرضیت "نص امر" سے نہیں، بلکہ آیت کی دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسری رکعت پہلی رکعت ہی کا اعادہ ہے تو جب کسی فعل کا اعادہ کیا جائے تو اُسے پہلے فعل ہی کی طرح ادا کرنا چاہیئے، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری رکعت میں بھی قرائت کی جائے، جبکہ نماز کا دوسرا حصہ پہلے حصے کا اعادہ نہیں، بلکہ اس پر اضافہ ہے، اسی لیے اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے:

"نماز کی دراصل دو رکعات ہیں، جو حضر (حالتِ اقامت) میں بڑھا دی گئی ہیں اور حالتِ سفر میں اپنے حال پر رہنے دی گئی ہیں۔"

اور کسی شئی پر اضافہ بعینہٖ اسی جیسا ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا، اسی لیے نماز کے دونوں جفت حصے (شفع) قرأت میں اخفاء و جہر اور مقدار کے متعلق باہم دگر مختلف ہیں کہ آخری دو رکعات میں سورۃ نہیں ملائی جاتی، لہٰذا مذکورہ آیت سے استدلال درست نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن و سنت میں قرأت کی فرضیت

کا ذکر تو ہے، لیکن فرض قرات کی مقدار مذکور نہیں، جبکہ یہ مقدار صحابہ کرامؓ کے فعل سے ثابت ہوتی ہے، اس طرح صحابہ کرامؓ کا یہ عمل قرآن و سنت کے مجمل حکم کی تشریح بن کر اس کے ساتھ متصل ہو جائے گا، بخلاف نفل نماز کے۔ اس لیے کہ نفل نماز کا ہر جفت حصہ (شفع) علٰحدہ علٰحدہ نماز ہے، اسی لیے اگر نفل نماز کے دوسرے جفت حصے (شفع) میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو اس سے اس کے پہلے شفع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جبکہ فرض نماز میں ایسا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

پھر افضل یہ ہے کہ آخری دو رکعات میں سورۂ فاتحہ پڑھی جائے تاہم اگر کوئی شخص سورۂ فاتحہ کی جگہ تین دفعہ تسبیح پڑھے یا خاموش ہو کر کھڑا رہے تو اس کی نماز بھی درست ہوگی اور اگر اس نے ایسا دانستہ کیا، تب بھی وہ گنہگار نہ ہوگا اور اگر نادانستہ کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان آخری دونوں رکعات میں نمازی کو سورۃ فاتحہ پڑھنے، تسبیح کرنے یا خاموش کھڑے رہنے کا اختیار حاصل ہے، یہی ظاہر روایت اور یہی امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا مسلک ہے، جبکہ حسن امام ابو حنیفہؒ سے الاصل کی مذکورہ روایت کے برخلاف یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے دانستہ سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر بھولے سے چھوٹ گئی تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ ان دونوں اقوال میں سے ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے جیسا کہ ہم اوپر حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ وہ دونوں فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی آخری دو رکعتوں میں نمازی کو اختیار حاصل ہوتا ہے، چاہے وہ قرات کرے، چاہے وہ تسبیح پڑھے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس کا قیاس سے ادراک نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ان سے روایت درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی روایت سمجھی جا سکتی ہے۔

③ فرض قرأت کی مقدار

فرض قرأت کی مقدار پر تین عنوانات کے تحت بحث ہوگی۔ اولاً وہ فرض مقدار کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہے، ثانیاً قرأت کی وہ حد جو "حد کراہت" سے باہر ہے اور ثالثاً نمازوں میں قرأت کی مستحب مقدار۔ ان میں سے آخری دونوں عنوانات پر گفتگو تو اپنے مقام پر ہوگی، یہاں ہم صرف اس کی "اصل شرعی فرض مقدار" پر بحث کریں گے۔

قرأت کی فرض مقدار کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات مروی ہیں:

① "ظاہر روایت" کے مطابق کم از کم فرض قرأت ایک مکمل آیت ہونی چاہیئے، خواہ وہ آیت بڑی ہو یا چھوٹی۔ مثال کے طور پر "مُدْهَامَّتَانِ"[1]، ایک مکمل آیت ہے۔ لہٰذا اس قول کے مطابق اس سے نماز درست ہوگی اور یہی حکم ہے "ثُمَّ نَظَرَ"[2] اور "ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ"[3] کا۔

---

[1] الرحمان۔ ۶۴۔
[2] مدثر۔ ۲۱۔
[3] مدثر۔ ۲۱۔
[4] البقرہ۔ ۲۸۲ یہ آیت طوالت کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے بڑی آیت ہے۔
[5] مزمل۔ ۲۰۔

② جبکہ دوسری روایت کے مطابق کم ازکم قرأت کے لیے اتنی تلاوت ضروری ہے جس پر لفظ "قرأت" (پڑھنے) کا اطلاق کیا جا سکے خواہ وہ پوری آیت پڑھے یا آیت سے کم، بشرطیکہ یہ پڑھنا "قرأت" کی نیّت سے ہو۔

③ تیسری روایت کے مطابق اگر بڑی آیت ہو، مثلاً سورۃ البقرہ کی آیت الکرسی یا آیت الدَّین وغیرہ تو ایک آیت اور چھوٹی آیات ہونے کی صورت میں تین آیات پڑھنا ضروری ہیں، یہی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس قول کی بنیاد قرآن مجید کی آیت "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" پر ہے کہ انہوں نے اس آیت کی تشریح میں "عرف عام" کو مدارِ فکر ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ مطلق کلام کو عرف عام کے تناظر میں سمجھا جاتا ہے اور عرف عام میں کم از کم ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات کے پڑھنے والے کو قاری (قرأت کرنے والا) کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ مذکورہ آیت سے دو طرح سے استدلال کرتے ہیں:

اولاً اس طرح کہ قرآن حکیم میں حکم مطلق قرأت کا ہے، اس لحاظ سے کسی ایک آیت کا تلاوت کرنا بھی قرأت ہی ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ قرآن مجید میں حکم ہوا ہے کہ "پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو۔" اور ممکن ہے کہ پڑھنے والے کو اتنا ہی پڑھنا آسان ہو۔

ان اقوال میں سے امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ اس لیے کہ لفظ "قرأت" "قران" ہے بمعنی "جمع" سے ماخوذ ہے اور قرأت کو قرأت اس لیے کہتے ہیں کہ قاری اس کے ذریعے مختلف سورتوں کو جمع کرتا ہے اور انہیں ایک دوسری کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ "قرأت الشئی قرأنا" یعنی "میں نے شئی کو جمع کر لیا"، تو جس شئی کو اس نے جمع کر لیا تو اس نے گویا اس کی قرأت کر لی اور بوقت تکلم الفاظ و کلمات جمع ہو جانے کے باعث جمع کا مفہوم اس قدر معمولی مقدار میں تلاوت سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں عرف عام کی قرأت کا مفہوم بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح کہ عرف عام میں کم سے کم ایک مکمل آیت پڑھنے پر "قرأت" (پڑھنے) کا لفظ بولا جاتا ہے اور جہاں تک آیت سے کم حصہ تلاوت کرنے کا تعلق ہے، تو اس کی تلاوت کو "بسم اللہ" "الحمد للہ" "سبحان اللہ" کی طرح ذکر تو کہا جاتا ہے، مگر قرأت نہیں کہا جاتا۔ اسی لیے ہم نے جو اس کی کم از کم مقدار کا ایک مکمل آیت سے اندازہ مقرر کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عرف عام میں کسی کو تھوڑے حصے کی تلاوت پر قاری (قرأت کرنے والا کہا جانا) کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ یہ معاملہ ایسا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ اور بندے کے مابین ہے۔ لہٰذا اس کے لیے "عرف عام" کا معیار درست نہیں۔

القدوری نے دوسری روایت کو ترجیح دی ہے کہ قرأت کی فرض مقدار غیر متعین ہے اور فرض فقط یہ ہے کہ بغیر تعیین کے کچھ حصۂ قرآن تلاوت کیا جائے۔ اسی لیے حالت جنابت اور حالتِ حیض میں قرآن مجید

ے یوسف ۲

پڑھنے کے ارادے سے آیت سے کم حصے کا پڑھنا بھی جائز نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے بغیر تلاوت کرے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ بعض اوقات قرآن مجید کی قرأت کے قصد کے بغیر بھی تلاوت کی جاتی ہے، مثال کے طور پر "تسمیہ" (بسم اللہ ......) کو کبھی کبھار محض آغاز کار کے لیے پڑھا جاتا ہے، قرآن مجید پڑھنے کے ارادے سے نہیں، حالانکہ یہ قرآن مجید کی ایک مکمل آیت ہے۔ اسی لیے فقط وہی تلاوت معتبر سمجھی جائے گی جو قرآن مجید پڑھنے کے ارادے کے ساتھ کی جائے اور چونکہ اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہے، لہٰذا اس سلسلے میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

قرآن مجید فارسی زبان میں پڑھنے کا حکم

پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح قرآن مجید کی عربی زبان میں تلاوت (قرأت) سے نماز جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح فارسی زبان میں تلاوت سے بھی نماز درست ہوتی ہے۔ خواہ وہ عربی زبان میں تلاوت عمدہ طریقے سے کر سکتا ہو، یا نہ کر سکتا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عربی زبان میں اچھی طرح قرأت نہ کر سکتا ہو، تو فارسی میں قرأت کرنا درست ورنہ درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ وہ تلاوت اچھی طرح کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو، بہرصورت فارسی زبان میں قرآن مجید کی تلاوت درست نہیں۔ ان کے نزدیک اگر وہ تلاوت نہیں کر سکتا تو تسبیح و تہلیل (سبحان اللہ، اللہ اکبر) پڑھتا رہے۔ اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ پر ہے کہ اللہ تعالٰی نے "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" کے ذریعے نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا ہے اور بقول ان حضرات کے قرآن وہ ہے جو عربی زبان میں نازل ہوا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا۔ ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے۔

چنانچہ فارسی زبان میں پڑھا ہوا ترجمہ قرآن قرآن نہیں اور نہ ہی وہ نمازی اس قرأت سے اپنی ذمہ داری (فرض) سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید ایک معجزہ ہے اور اس کا یہ معجزہ ہونا الفاظ کے لحاظ سے ہے، لہٰذا جب عربی الفاظ ختم ہو گئے، اور نظم قرآن باقی نہ رہا تو قرآن مجید کا معجزہ ہونا بھی باقی نہ رہے گا، اسی لیے فارسی زبان میں قرآنی ترجمے کو قرآن نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ حالتِ جنابت اور حالتِ حیض میں اس کی تلاوت ممنوع نہیں ہے، اِلّا یہ کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآن مجید کی تلاوت پر قادر نہ ہو، تو وہ چونکہ اس کے عربی الفاظ کی رعایت نہیں رکھ سکتا، لہٰذا اس کے لیے اس کے معانی کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا تاکہ اس کا مکلف ہونا اس کے حسب طاقت ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، قرآن مجید کا ترجمہ چونکہ قرآن نہیں، اس لیے اُسے اس کی تلاوت کا حکم نہیں دیا جا سکتا، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"نمازی پر اس حیثیت سے قرآن مجید کی تلاوت لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو اس (قرآن)

۱؎ الشعراء - ۱۹۶

۲؎ الاعلیٰ - ۱۸ - ۱۹

۳؎ حم السجدہ - ۴۴

کے کلام الٰہی ہونے پر دلالت کرتے ہیں ، جو اس کی ایک صفت قائمہ ہے "

اس لیے کہ وہ عبرت، نصیحت، ترغیب و ترہیب اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تعظیم وغیرہ کے مضامین پر مشتمل کلام ہے، محض عربی کلام ہونے کی حیثیت سے نہیں اور الفاظ کی تبدیلی سے اس کی اس دلالت میں تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے کہ خود قرآن مجید میں، قرآن مجید کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ ۔ [1] اور بے شک وہ پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں ہے۔

نیز فرمایا :

اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰى صُحُفِ اِبْرٰهِیْمَ وَ مُوْسٰى [2] یہی بات پہلے صحیفوں میں مرقوم ہے، یعنی ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قرآن ان کتب سابقہ میں، اُن عربی الفاظ کے ساتھ موجود نہیں تھا، بلکہ وہ اپنے مفہوم کے ساتھ موجود تھا اور جہاں تک ان کا یہ قول ہے کہ قرآن مجید تو عربی زبان میں نازل ہوا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے :

اولاً اس طرح کہ قرآن مجید کا عربی زبان میں ہونا کسی اور زبان میں اس کے ہونے کی نفی نہیں کرتا اور خود آیۂ قرآنیہ میں بھی اس کی نفی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان والے قرآن کو قرآن اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ قرآن کے اصل مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے اور الفاظ کا یہی مفہوم و معنی کلام الٰہی کی اصل روح اور اصل حقیقت ہے اور اسی رُوح و حقیقت کی بنا پر ہی ہم قرآن مجید کو غیر مخلوق قرار دیتے ہیں، محض اس کی عربی عبارت کی بنا پر نہیں اور اس مفہوم قرآنی پر دلالت کا مفہوم " فارسی ترجمے " میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا اس پر لفظ قرآن کا اطلاق بجا اور درست ہوگا۔ اس پر قرآن مجید کی آیت :

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِیًّا [3] اگر ہم اس قرآن کو غیر عرب زبان میں نازل کرتے۔

بخوبی دلالت کرتی ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ اگر قرآن مجید کے معانی کو کسی عجمی زبان میں ادا کیا جاتا تو تب بھی وہ قرآن ہی ہوتا۔

ثانیاً اس طرح کہ اگرچہ غیر عربی (یعنی ترجمۂ قرآن) کو قرآن نہیں کہا جاتا، لیکن قرآن مجید کی عربی عبارت کا پڑھنا محض اس لئے لازم نہیں کہ اس کا نام قرآن ہے۔ بلکہ اس لیے کہ وہ اس میں موجود اس مضمون پر دلالت کرتی ہے جس پر قرآن مجید مشتمل ہے اور جو اللہ تعالیٰ کی صفت قائمہ ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسی عربی عبارت پڑھ دے جو کلام الٰہی سے عبارت نہ ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، چہ جائیکہ اُسے قرآن سمجھا جائے اور چونکہ دلالت کا یہ مفہوم زبان کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے وہ بھی اس سے تبدیل نہ ہوگا اور صاحبین کے مسلک یعنی جو شخص عربی زبان میں قرأتِ قرآن پر قادر نہ ہو، اس پر

---

[1] المائدہ ۱۳۔

[2] الکاسانی کا گو ذاتی رجحان امام ابو حنیفہؒ کی رائے کی طرف ہی ہے، اسی لیے انہوں نے اس کے حق میں

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

فارسی زبان میں قراءت کرنا فرض ہے کی دلیل اور ان کا بیان کردہ عذر درست نہیں ہے ۔ اس لیے کہ وجوب قرأت کا تعلق قرآن مجید سے ہے اور چونکہ ان کے نزدیک قرآن مجید اپنے عربی الفاظ کے لحاظ سے قرآن ہے ، محض مفہوم اور معنی کے لحاظ سے نہیں ، تو جب قرآن مجید کے الفاظ ہی نہ رہے تو مفہوم و معنی قرآن نہ ہوگا ، لہٰذا اس کے وجوب کے کچھ معنی نہیں ، لیکن وہ اس کے باوجود عربی پر عدم قدرت کی صورت میں فارسی زبان میں قرأت کو لازم قرار دیتے ہیں ۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے ۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب غیر عربی (ترجمۂ قرآن) قرآن نہیں ہے تو وہ لامحالہ لوگوں کا کلام ہوگا اور لوگوں کے کلام سے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے ۔ لہٰذا وجوب کا قول بالکل ہی درست نہ ہوگا ۔ اور جہاں تک ان کا یہ کہنا ہے کہ قرآن مجید کے " اعجاز " کا الفاظِ قرآنی سے تعلق ہے اور بات فارسی ترجمے سے حاصل نہیں ہو سکتی تو بلا شبہ یہ بات درست ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں " اعجاز آفریں نظمِ قرآن " کا پڑھنا واجب نہیں ، اس لیے کہ قرآن مجید میں مطلق قرأت کا حکم آیا ہے ، " اعجاز آفریں نظم قرآن " کا نہیں ، اسی لیے نماز میں کسی ایسی چھوٹی سے چھوٹی آیت کی تلاوت بھی جائز ہے ، جو جب تک تین آیات کے ساتھ ملا کر نہ پڑھی جائے ، اعجاز آفریں آیت نہ قرار پاتی ہو ، پھر جہاں تک حالتِ جنابت اور حالتِ حیض میں ایک آیت سے کم کی ممانعت سے قیاس کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں ، اسی طرح اگر کوئی شخص تورات ، انجیل اور زبور کا کوئی ایسا حصہ پڑھ لے ، جس کے متعلق اُسے یقین ہو کہ اس میں تحریف نہیں ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہو گی ، جیسا کہ ہم اُوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر اُسے یقین نہ ہو تو تب جائز نہ ہوگی ۔ اس لیے کہ اللہ تعالٰی نے ان کتابوں کی تحریف کے متعلق خبر دی ہے اور فرمایا ہے :

يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ [1] — یہ لوگ کلماتِ کتاب کو اپنے مقامات سے بدل دیتے ہیں ۔

لہٰذا تلاوت کردہ حصے کے متعلق بھی گمان ہو سکتا ہے کہ شاید وہ بھی محرف ہو اور وہ لوگوں کی کلام ہو ، لہٰذا شک کی بناء پر نماز کے جواز کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا [2]

اسی طرح فارسی زبان میں تشہد پڑھنے یا جمعہ کے دن خطبہ دینے کا مسئلہ بھی مذکورہ بالا طریقے پر مختلف فیہ ہے اور اگر اس نے فارسی زبان میں ایمان قبول کیا یا ذبح کے وقت فارسی زبان میں تسمیہ پڑھا یا احرام باندھتے وقت فارسی زبان یا کسی اور زبان میں تلبیہ پڑھا تو وہ بالاجماع جائز ہوگا اور اگر اس نے فارسی زبان میں

(بقیہ از گذشتہ صفحہ) مدلل بحث کی ہے ، لیکن احناف کے ہاں مختار قول صاحبین کا ہی ہے ۔ چنانچہ صاحب ہدایہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ :

ويروى رجوعه فى اصل المسألة الى قولهما وعليه الاعتماد ۔ (ہدایہ ، ۱ ۔ ۹۵) — امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے ۔

لہٰذا اسی کو ہی حنفی مسلک سمجھنا چاہیے ۔

اذان پڑھی تو بقول بعض اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے، جبکہ بقول بعض وہ بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے اطلاع عام نہیں ہوتی اور اگر اس سے اطلاع عام ہو جاتی ہو تو پھر جائز ہے۔ (واللہ اعلم)۔

رکن پنجم: قعدۂ اخیرہ اکثر علماء کے نزدیک آخری قعدہ، بمقدار تشہد بھی نماز کا رکن ہے، مگر امام مالکؒ کے نزدیک یہ سنت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز کا نام قعدۂ اخیرہ پر موقوف نہیں ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر اس نے قیام، رکوع و سجود کر لیا تو گو وہ قعدہ میں نہ بیٹھے، تب بھی حانث (قسم توڑنے والا OATH BREAKER) قرار پا جائے گا۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے ایک دیہاتی سے جسے آپ نے نماز سکھائی تھی، یہ فرمایا تھا:

"جب تو آخری سجدہ سے اپنا سر اٹھالے اور تشہد کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھ لے تو تب تیری نماز مکمل ہو جائے گی۔"

کہ آپ نے نماز کے مکمل ہونے کو قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے سے مشروط فرمایا ہے، جس سے فرائض کی تکمیل مراد ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد کوئی اور فرض ادا نہیں کیا جاتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے قبل فرائض کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اگر کوئی شئی کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو پیچھے سے تسبیح پڑھی گئی تو آپ واپس لوٹ آئے اور اگر قعدۂ اخیرہ ضروری نہ ہوتا تو آپ کبھی بھی واپس نہ ہوتے، جیسا کہ پہلے قعدہ کا یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں رکن کی تعریف پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور نماز کا نام اس لیے قعدۂ اخیرہ پر موقوف نہیں، کیونکہ یہ نماز کے ان بنیادی ارکان میں شامل نہیں کہ جن سے نماز مرکب ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں بیان کر آئے ہیں اور رکن نہ ہونا اس کے اس پر موقوف نہ ہونے کی ہرگز وجہ نہیں؛ پھر قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے کی فرض مقدار محض تشہد پڑھنے کی حد تک ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اتنی مقدار میں بیٹھنے سے قبل ہی اٹھ کر چل دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"جب امام آخری سجدہ سے سر اوپر اٹھالے اور تشہد پڑھنے کے برابر بیٹھ جائے، پھر اگر اس کا وضو خطا ہو جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔"

کہ آپؐ نے اس حدیث مبارکہ میں نماز کی تکمیل کو تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے معلق کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اتنی مقدار میں قعدہ میں بیٹھنا فرض ہے۔ (واللہ اعلم)

رکن ششم: ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا نماز کا ایک اور رکن ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا بھی ہے، اس لیے کہ یہی منتقلی دوسرے رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے، لہٰذا یہ منتقلی بھی بذاتِ

خود ایک رکن ہوگی۔

نماز کے کل یہی چھ[1] ارکان ہیں۔ البتہ ان میں سے اوّل الذکر چار ارکان نماز کے بنیادی یا اصلی ارکان ہیں، آخری دو نہیں۔ جبکہ بعض فقہا نے قعدۂ اخیرہ کو بھی نماز کے اصلی ارکان میں شامل قرار دیا ہے۔ عصام بن یوسف[2] کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک فرض ہے اور دیگر ارکان کی طرح اس کے نہ ہونے سے بھی نماز نہیں ہوتی، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ وہ رکن اصلی نہیں ہے، اس لیے کہ نماز کا نام قعدہ کے علاوہ چار سابق ارکان سے مرکب مجموعے کے لئے ہی بولا جاتا ہے اور انہی ارکان کی بنا پر طلوع وغروب آفتاب اور زوال کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز ادا نہ کرے گا (معاذاللہ) تو جیسے ہی وہ سجدہ کرے گا تو اس کی قسم باطل ہو جائے گی، گو اس نے ابھی قعدۂ اخیرہ بھی نہ کیا ہو، تاہم اگر وہ ایک رکعت سے کم نماز ادا کرے تو حانث نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قعدہ بذاتِ خود خدمت (عبادت) ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ وہ تو دوسرے ارکان کے برخلاف ایک طرح کی استراحت کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا اگر اس کو نماز کا اصلی رکن تسلیم کر لیا جائے تو اس سے خلل واقع ہو سکتا ہے، تاہم وہ نماز کے فرائض میں ضرور شامل ہے۔ اسی بنا پر اس کے بغیر نماز مکمل نہیں ہوتی اور اس کی ادائیگی کے لیے بھی وہی تمام شرائط ہیں، جو دیگر ارکان نماز کے لیے ہیں۔

جہاں تک تکبیر تحریمہ کا تعلق ہے تو ہمارے ائمہ محققین کے نزدیک وہ رکن نہیں، بلکہ شرط ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ رکن ہے، ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے اور عصام بن یوسف کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ اسی طرح باب الحج میں احرام کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے کہ احرام ہمارے نزدیک شرط اور امام شافعیؒ کے نزدیک رکن ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفل کو فرض پر استوار کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرض نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہے اور پھر فرض سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنے سے قبل ہی نئی تکبیر تحریمہ کہے بغیر، نفل نماز شروع کرے تو ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ فرض پر نفل کو استوار کرنے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ چونکہ تحریمہ نماز کے لیے شرط ہے۔ لہٰذا ایک تکبیر تحریمہ کے ساتھ فرض اور نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ جس طرح اگر وضو فرض نماز کے لیے کیا گیا ہو تو اس سے

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اکثر حنفی فقہا (مثلاً دیکھیے، ہدایہ ۱: ۹۲) نے نماز کے جن چھ ارکان کا ذکر کیا ہے، ان میں یہ آخری رکن شامل نہیں، اس کے بجائے انہوں نے تکبیر تحریمہ کو اس میں شامل کیا ہے۔ اسی طرح الجزیری وغیرہ نے بھی حنفی مسلک کا ذکر کرتے ہوئے اس آخری رکن کو اس میں شامل نہیں کیا۔ ممکن ہے الکاسانی نے یہ روایت نوادر ... سے لی ہو۔

[2] عصام بن یوسفؒ البلخی بلخ میں اپنے وقت کے شیخ اور امام الحدیث تھے۔ انہوں نے عبداللہ بن مبارکؒ، سفیان ثوریؒ اور شعبہؒ سے حدیث حاصل کی۔ ۲۱۰ھ میں انتقال فرمایا (حدائق ۱۶۴—۱۶۵)۔

نفل نماز کا ادا کرنا بھی درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ چونکہ نماز کا رکن ہے، لہٰذا دوسرے ارکان کی طرح جب فرض نماز اس کے ساتھ مکمل ہوگئی تو اب اس پر دوسری نماز کو بنا کرنا بھلا کیسے ممکن ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح وہ رکن کی تعریف پر پورا اترتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اسی طرح اس میں رکن کی علامت بھی پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسرے ارکان کی طرح وہ بھی نماز کے آخر تک برقرار نہیں رہتی، بلکہ وہ دیگر ارکان کی طرح گزر جاتی ہے۔ اُس کے رکن ہونے کی مزید دلیل یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے کے لیے بھی وہی تمام شرائط ضروری ہیں جو دیگر ارکانِ نماز کے لئے لازم ہیں، بخلاف نماز کی شرائط کے۔ ہمارا استشہاد قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے ہے:

وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى[1] — اور اپنے رب کے نام کا ذکر کرتا اور نماز پڑھتا رہا۔

کہ اس آیت مبارکہ میں نماز کو اللہ تعالٰی کے نام کے ذکر، یعنی تکبیر تحریمہ پر حرف تعقیب[2] فاء کے ساتھ عطف کیا گیا ہے۔ آگے اس آیت سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے:

اولاً اس طرح کہ نماز (صلوٰۃ) کو حرف تعقیب (ف) کے ساتھ تکبیر تحریمہ پر عطف کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز اللہ تعالٰی کے ذکر، یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد پائی جائے، لیکن اگر تکبیر تحریمہ کو نماز کا رکن قرار دیا جائے تو اس سے تکبیر تحریمہ کے وقت نماز کی موجودگی لازم آتی ہے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی شئی کا کوئی رُکن موجود ہو اور وہ شئی بذاتِ خود موجود نہ ہو تو یہ بات (تکبیر تحریمہ کے وقت نماز کا اثبات) نصِّ قرآنی کے خلاف ہوگی۔

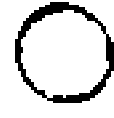
ثانیاً اس طرح کہ عطف (CONJUNCTION) معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت سے عبارت ہے تو اگر تکبیر تحریمہ کو نماز کا رکن تسلیم کر لیا جائے تو دونوں کے مابین مغائرت ثابت نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ نماز کا حصہ بن جائے گی اور کسی شئی کا حصہ اگرچہ اس کا عین (SELF) نہ بھی ہو، بہر حال اس کا غیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح تکبیر تحریمہ میں تعریف کی شرط بھی پائی جاتی ہے، نہ کہ رکن کی۔ وہ یوں کہ دیگر شرائط کی طرح وہ نماز کے لئے ضروری تو ہے، لیکن اس پر نماز (صلوٰۃ) کا لفظ نہیں بولا جاتا، لہٰذا وہ شرط ہو گی۔ مزید براں اسی میں علامت کی شرط بھی پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگرچہ تکبیر تحریمہ بذاتِ خود نماز کے اختتام تک باقی نہیں رہتی، لیکن ممنوعاتِ نماز سے اجتناب کا حکم جو تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتا ہے، نماز کے اختتام تک باقی رہتا ہے۔ بایں ہمہ اگر کسی شئی کی علامت اگر اس کی تعریف (حد) سے متصادم ہو، تو اس سے اس کی تعریف (حد) باطل نہیں ٹھیرتی، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی علامت غلط ہے اور جہاں تک امام شافعیؒ کا یہ خیال ہے کہ اس کی ادائیگی کے لیے وہ تمام شرائط ہیں جو دیگر ارکان کے

---

[1] الاعلٰی - ۱۵

[2] حرف تعقیب سے مراد وہ حرف ہے، جو تعاقب اور تراخی بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے اُردو زبان میں، تو، پس، پھر اور انگریزی میں (THEN) وغیرہ۔

لیے ہیں تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ شرائطِ نماز کا لزوم اس کے لیے نہیں، بلکہ اس سے متصل نماز
کے رکن یعنی قیام کے لیے ہے۔ اسی بنا پر، چونکہ احرام حج کا رکن نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے شرط ہے
اسی لیے ہمارے نزدیک قبل از وقت بھی احرام کا باندھنا جائز ہے۔



باب چہارم

فی شرائط ارکان الصلوٰۃ

ارکان نماز کی شرائط

نماز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں :

(ا) قسم اوّل ایسی شرائط سے عبارت ہے جو منفرد اور مقتدی دونوں کے لیے ضروری ہیں، انہیں مطلق نماز کی شرائط کہا جاتا ہے۔

(ب) دوسری قسم ایسی شرائط پر مشتمل ہے، جو مقتدی کے ساتھ خاص ہیں۔ انہیں " شرائط جواز اقتدا " کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

ا۔ ارکان نماز کی شرائط کی تفصیل

① حصولِ طہارت طہارت اپنی دونوں اقسام، یعنی طہارت حقیقیہ اور طہارت حکمیہ کے ساتھ نماز کی شرط اولین ہے۔ طہارت حقیقیہ سے کپڑے، جسم اور جگہ کا حقیقی نجاست سے پاک ہونا اور طہارت حکمیہ سے اعضائے وضو کی حالتِ حدث اور جسم کی جنابت سے طہارت مراد ہے۔

کپڑوں، بدن اور جگہ کی طہارت اس لیے ضروری ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالےٰ ہے :

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ [1] اور تو اپنے کپڑوں کو پاک کر

توجب کپڑوں کی طہارت ضروری ہے تو جسم کی طہارت تو بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگی۔

اور جسم کے حدث اور جنابت سے پاک ہونے کی شرط اس لیے ضروری ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا [2]

اے اہلِ ایمان! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو اور اگر نہانے کی حاجت ہے تو نہا کر پاک ہو جایا کرو۔

---

[1] المدثر۔ ۴ [2] المائدہ۔ ۶

علاوہ ازیں ارشادات نبویہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً آپ نے فرمایا ہے:

لاصلوٰۃ الا بطہور اور لاصلوٰۃ الا بطہارۃ "کوئی نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں" کوئی نماز جائز نہیں، مگر طہارت کے ساتھ، نیز مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ نماز کی کنجی تو طہارت ہے۔

مزید فرمایا:

"ہر بال کے نیچے جنابت کا اثر پہنچتا ہے، لہٰذا ہر بال کو تر کرکے کھال کی پاکی کرو۔"

ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ نجاستِ حقیقیہ اور نجاستِ حکمیہ سے کپڑے اور بدن کی طہارت نماز کی صحت کے لیے ضروری ہے اور قیاس سے بھی کئی طرح اس کی تائید ہوتی ہے:

اولاً: اس طرح کہ نماز اللہ تعالیٰ کی، جو بہت بزرگی اور بڑے الطاف و کرم والا ہے، خدمت اور اس کی تعظیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی خدمت ہر ممکن ذریعہ سے بجالانا ضروری ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم میں مبالغہ اور اس کی خدمت میں کمال پیدا کرنے میں اس کے سامنے پاک کپڑے، پاک بدن اور پاک جگہ کے ساتھ قیام کرنا ناپاک کپڑے، ناپاک بدن اور ناپاک جگہ کے ساتھ قیام کرنے سے بدرجہا بہتر ہے۔ جیساکہ بادشاہوں کی حاضری کے لیے بھی ایسے ہی آداب ہمارے مشاہدے میں ہیں۔ اسی طرح حدث اور جنابت گو نجاست مرئیہ (دیدنی) نہیں ہیں، لیکن یہ ایسی معنوی نجاست ضرور ہیں جن سے پاک و صاف ہونا ازبس ضروری ہے۔ جیساکہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہؓ بن الیمان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مصافحہ کرنا چاہا تو انہوں نے مصافحہ نہ کیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں تو اگرچہ ان کے ظاہری بدن پر بالکل نجاست موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے اس معنوی نجاست کو آپ کی تعظیم میں مخلّ خیال کیا۔ اس لئے کہ عام طور پر ظاہری اعضا پر میل کچیل پڑتی رہتی ہے، لہٰذا زیب و زینت اور نظافت کے اثبات کے لئے ان ظاہری اعضاء (اعضائے وضو) کا دھونا ضروری ٹھیرا کہ یہ طریقہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ مناسب اور خدمت میں کمال حاصل کرنیکے زیادہ لائق ہے۔ جیساکہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں ہے کہ جو شخص بادشاہوں کے سامنے ان کی خدمت کے لیے حاضر ہوتا ہے تو وہ ان کی تعظیم و تکریم کے لئے صفائی، بناؤ سنگھار اور عمدہ لباس پہننے میں کافی تکلف کرتا ہے۔ اسی لیے زیادہ فضیلت اس میں ہے کہ نمازی اپنے اچھے سے اچھے لباس اور ایسی اچھی سے اچھی نظافت کے ساتھ نماز ادا کرے، جیسی کہ سرداروں سے ملنے اور لوگوں کی محفلوں میں شرکت کیلئے کی جاتی ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر ننگے سر نماز پڑھنے سے عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ یہ ادب و احترام کے زیادہ مناسب ہے۔

ثانیاً: اس طرح کہ ظاہری اعضاء کو حدث اور جنابت سے پاک کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے، تاکہ وہ دل کی کھوٹ، حسد، تکبر اور دیگر مسلمانوں کے متعلق بدظنی وغیرہ قسم کے اسباب معصیت سے پاکی کے حصول کے لیے یاددہانی کا ذریعہ ثابت ہو، لہٰذا اس مقصد کے لیے حدث سے پاکی کا حکم دیا گیا ہے، ورنہ محض حدث سے پاکی مقصود نہیں ہے۔ اس لیے کہ عموماً حدث کا ہوجانا عبادت اور خدمت کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ روزے اور زکوٰۃ کی ادائیگی حالتِ حدث اور حالتِ جنابت میں بھی جائز ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے میں،

جو تمام عبادتوں کی بنیاد و اساس ہے، حدث کا ہونا نقصان دہ یا مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حدث بذاتِ خود نہ تو گناہ ہے اور نہ ہی موجب گناہ ہے، جبکہ ہم نے اُوپر جن معنوی باتوں کا ذکر کیا ہے، فی الحقیقت وہی باتیں گناہوں کا موجب ہیں، لہٰذا شریعت نے ظاہری اعضا کے دھونے کا حکم دیکر محولہ بالا امور سے باطن کی پاکی اور صفائی پر تنبیہ فرمائی گئی ہے، کیونکہ مذکورہ بالا رذائل سے نفسِ انسانی کی طہارت عقل اور نقل دونوں کے عین مطابق ہے۔

ثالثاً: اس طرح کہ ان اعضا کا دھونا اس نعمت کے علاوہ جس کی بنا پر نماز ضروری قرار دی گئی ہے، دوسری نعمتوں کے اقرار و شکر کے لیے بھی ہے، وہ اس لیے کہ یہی اعضا اللہ تعالٰی کی بڑی بڑی نعمتوں اور مہربانیوں کے حصول کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں: ہاتھ کے ساتھ انسان ہر متعلقہ شئی پکڑتا اور اُسے قبضے میں لیتا ہے اور پاؤں کے ساتھ حصول مقاصد کے لیے چل کر جاتا ہے جبکہ چہرہ اور سر دونوں ایسے حواس کا مجموعہ ہیں جن کے ذریعے انسان اللہ تعالٰی کی عظیم نعمتوں کا احساس و ادراک کرتا ہے۔ مثلاً آنکھیں، ناک، منہ اور کان وغیرہ کہ جن سے دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور سُننے کا تعلق ہے، جن کے ساتھ انسان تمام نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے اور تلذذ حاصل کرتا ہے، لہٰذا اللہ تعالٰی نے ان اعضا کے دھونے حکم دیا تاکہ ان اعضا سے جو جو نعمتیں حاصل ہوتی ہیں، ان کا شکر ادا کیا جا سکے۔

رابعاً: ان اعضا کے دھونے کا اس لیے حکم دیا گیا ہے تاکہ ان کا دھونا ان سے ارتکاب کردہ گناہوں کی معافی اور کفارے کا ذریعہ بن جائے۔ اس لیے حرام لینے، حرام کی طرف چل کر جانے، حرام شئی کو دیکھنے، حرام شئی کو کھانے اور حرام بات یعنی لغو وجھوٹی باتوں کے سننے وغیرہ قسم کے بڑے بڑے گناہ انہی اعضا سے کیے جاتے ہیں، لہٰذا اللہ تعالٰی نے ان کے دھونے کا حکم دیا، تاکہ یہ دھونا ان گناہوں کی معافی وبخشش کا ذریعہ بن جائے۔ اس کی تائید ان بہت سی روایات سے بھی ہوتی ہے جو وضو کے ذریعے گناہوں کی معافی ہونے کے مضمون پر مشتمل ہیں۔

نماز کی پاکی کا حکم اس لیے ہے کہ ارشاد باری تعالٰی ہے:

اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْعٰكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ [1]	اور یہ کہ تم طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع وسجود کرنے والوں کے لیے میرے گھر کو پاک وصاف رکھا کرو۔
دوسری جگہ فرمایا: وَالْقَآئِمِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ [2]	اور قیام کرنے والوں اور رکوع وسجود کرنے والوں کے لیے (میرے گھر کو پاک وصاف رکھو)

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نماز تو اللہ تعالٰی کی خدمت اور اس کی تعظیم کا ذریعہ ہے، اس لیے بھی جگہ کی پاکی لازمی ہے، کیونکہ معبود برحق کی تعظیم ہر ممکن طریقہ سے فرض ہے اور پاک جگہ پر کھڑے

---

[1] البقرہ - ۱۲۵ [2] الحج - ۲۶

بجو کہ نماز ادا کرنا پاک جگہ پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی نسبت تعظیم کے زیادہ مناسب ہے، لہٰذا مکان کی طہارت بھی نماز کے لیے شرط ہو گی جیسے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑا کرکٹ کے ڈھیروں، ذبح خانوں، اونٹوں کے باڑوں، چوراہوں، حمام، قبرستان اور بیت اللہ شریف کے اوپر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔"

جہاں تک کوڑے کرکٹ کے ڈھیر اور ذبح خانے میں نماز پڑھنے کی ممانعت کا تعلق ہے تو وہ اسلیے ہے کہ یہ سب گندی جگہیں ہیں اور اونٹوں کے باڑوں میں ممانعت اس لیے ہے کہ وہ بھی عام طور پر ناپاکی سے خالی نہیں ہوتے، لیکن اس صورت میں یہ مفہوم ایک دوسری حدیث سے متصادم ہے۔ جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"بھیڑ بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھ لو، لیکن اونٹوں کے باڑوں میں نماز ادا نہ کرو۔"

اس لیے کہ باڑہ خواہ بھیڑ بکریوں کا ہو یا اونٹوں کا نجاست کا مفہوم دونوں میں قدرِ مشترک کے طور پر یکساں ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اونٹوں کے باڑوں میں نماز سے ممانعت اس لیے ہے کہ کبھی کبھار اونٹ نمازی پر بھی پیشاب کر دیتا ہے، جس سے اس کی نماز فاسد ہو سکتی ہے، جبکہ بھیڑ بکریوں میں یہ خدشہ نہیں ہوتا اور جہاں تک چوراہوں کا تعلق ہے تو وہاں نماز سے ممانعت کی وجہ بقول بعض یہ ہے کہ عام طور پر یہ مقامات گوبر اور پیشاب وغیرہ سے خالی نہیں ہوتے۔ بنابریں چوڑے اور تنگ راستے میں کوئی فرق نہ ہو گا۔ جب کہ بقول بعض وہاں نماز کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس سے گزرنے والوں کو تکلیف ہو گی، لہٰذا اگر راستہ چوڑا ہو تو وہاں نماز پڑھ لینے میں مضائقہ و حرج نہیں اور ابن سماعہؒ نے نقل کیا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ صحرائی علاقے میں راستے ہی میں نماز ادا کر لیا کرتے تھے۔

حمام میں نماز پڑھنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ وہاں عام طور پر غسل کا پانی اور نجاستیں بہائی جاتی ہیں اگر ممانعت کی یہ وجہ تسلیم کر لی جائے تو صاف ستھرے حمام میں نماز پڑھنا مکروہ نہ ہو گا۔ جبکہ کہا گیا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ حمام شیطان کا گھر ہوتا ہے، بنابریں حمام میں نماز بہر صورت مکروہ ہو گی، خواہ کوئی شخص وہاں غسل کرے یا نہ کرے۔ جبکہ قبرستان میں ممانعت اس لئے ہے کہ بقول بعض اس میں یہود کی مشابہت پائی جاتی ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ پر لعنت فرمائے کہ انہوں نے اپنے پیغمبروں کی مساجد کو سجدہ گاہ بنا لیا ہے، لہٰذا تم میری قبر کو میرے بعد سجدہ گاہ نہ بنانا۔"

اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ رات کے وقت ایک شخص کو ایک قبر کے سامنے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فوراً پکار اٹھے کہ قبر قبر۔ تو اس شخص نے سمجھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قمر قمر (چاند چاند) کہا ہے تو وہ آسمان کی جانب دیکھنے لگ گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس وقت تک قبر قبر کی آواز دیتے رہے، جب تک کہ اسے اپنی غلطی کا احساس نہ ہو گیا۔"

بنابریں یہاں نماز جائز، مگر مکروہ ہوگی، جبکہ بعض کا قول ہے کہ قبرستان میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ قبریں عام طور پر نجاستوں سے خالی نہیں ہوتیں، کیونکہ جاہل لوگ قبروں کے پیچھے چھپ کر پیشاب، پاخانہ وغیرہ کر جاتے ہیں تو بنابریں جگہ کی پاکی والی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہاں نماز بالکل جائز نہ ہوگی۔

بیت اللہ شریف پر نماز کی ممانعت کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ انسان کو کعبہ کی چھت پر چڑھنا منع ہے، کیونکہ اس میں سوئے ادبی ہے، لیکن اس پر نماز پڑھنا منع نہیں ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ممانعت نماز کے فاسد ہونے کی بنا پر ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر کسی نے سُترہ کے بغیر کعبہ کی چھت پر نماز ادا کی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس عنوان پر بحث کرنے والے ہیں۔

اور اگر کسی نے ایسے مکان میں نماز ادا کی، جس میں تصویریں ہوں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یہ تصویریں یا تو سر بریدہ ہوں گی یا نہیں۔ اگر تصویریں سر بریدہ ہوں تو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، اسلئے کہ سر بریدہ ہونے کی بنا پر وہ تصویریں تصویریں نہیں رہتیں۔ وہ تو محض نقش و نگار ہیں۔ جس کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی ڈھال ہدیے کے طور پر پیش کی گئی جس میں تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ صبح کو جب صحابہ کرامؓ نے اُسے دیکھا تو اس سے تصویروں کو مٹے ہوئے پایا۔ اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اذن باریابی چاہا۔ آپ نے اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ "میں بھلا ایسے گھر میں کیسے داخل ہو سکتا ہوں جس میں گھوڑوں اور انسانوں کی تصویروں والے پردے (قرام) ہوں"۔ پھر اگر ان تصویروں کے سر قطع کر دیئے جائیں یا اُن کے تکیے بنا لئے جائیں، جس سے ان تصویروں کو نیچے دبا دیا جائے تو نماز جائز ہوگی اور اگر ان کے سر کٹے ہوئے نہ ہوں تو اس سے نماز مکروہ ہوتی ہے۔ خواہ وہ تصویریں قبلہ کی جانب ہوں یا چھت پر یا دائیں یا بائیں جانب۔ اگر سامنے کی طرف ہوں تو البتہ زیادہ سخت کراہت ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں بُت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے اور اگر یہ تصویریں عقب میں یا پاؤں کے نیچے ہوں تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس سے بت پرستوں کے ساتھ مشابہت لازم نہیں آتی۔

اسی طرح کسی ایسے مکان میں داخل ہونا بھی مکروہ ہے جس کی چھتوں یا دیواروں پر تصاویر بنی ہوئی ہوں یا پردوں یا چادروں اور گل تکیوں پر تصویریں بنی ہوئی ہوں، اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ:

"ہم (فرشتے) ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کُتّا یا تصویر ہو"

اور جس گھر میں فرشتے داخل نہ ہو سکیں اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اسی طرح دیواروں پر تصویر دار پردوں اور چادروں کا لٹکانا اور گل تکیوں کا ان (تصویروں) پر رکھنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں بھی بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس حجرے میں تشریف لائے، جہاں میں نے تصویر دار پردے لٹکا رکھے تھے۔ اُسے دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ اقدس کا رنگ بدل گیا۔

یہاں تک کہ مجھے آپ کے چہرے میں کراہت کے آثار واضح طور پر نظر آنے لگے۔ پھر آپ نے وہ پردہ مجھ سے لے لیا اور اُسے اپنے ہاتھ سے پھاڑ دیا اور اس سے زین کے نیچے بچھائے جانے والے ایک یا دو گدیلے بنا دیئے۔"

اور اگر تصویریں بچھونے یا چھوٹے تکیوں پر ہوں، جنہیں پاؤں تلے روندا جاتا ہو تو چونکہ انہیں اہانت کی جگہ میں رکھا گیا ہے، لہٰذا اس صورت میں کراہت نہ ہوگی، اس کی دلیل حضرت جبرئیلؑ اور حضرت عائشہؓ کی (مذکورہ بالا) روایات ہیں۔

اور اگر اس نے اس بچھونے پر نماز ادا کی تو اگر تصاویر سجدے کی جگہ پر ہوں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ اس میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر تصاویر نمازی کے سامنے ہوں تو تب بھی نماز مکروہ ہوگی، اس لیے کہ منہ کے قریب اور سامنے ہونے کی بنا پر اس میں تصویر کی تعظیم پائی جاتی ہے، لیکن اگر تصویر پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہے، تو کوئی حرج نہیں۔

مندرجہ بالا صورتوں میں کراہت کا یہ حکم اس وقت ہے جب تصویریں بڑی ہوں اور اگر تصویریں اتنی چھوٹی ہوں کہ دور سے دیکھنے سے نظر نہ آتی ہوں تو تب کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ بُت پرست بہت چھوٹی تصویروں کی عبادت نہیں کیا کرتے، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی پر دو شہد مکھیوں یا مچھروں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ اسی طرح مروی ہے کہ جب فاروق اعظمؓ کے زمانۂ خلافت میں حضرت دانیالؑ کی انگوٹھی دستیاب ہوئی تو اس کے نگینے میں دو شیروں کی تصویر تھی، جن کے درمیان ایک آدمی تھا جسے دونوں شیر چاٹ رہے تھے۔ ممکن ہے یہ انگوٹھی ان کی ابتدائی عمر کی ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تصویریں ہم سے پہلی شریعتوں میں حلال تھیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ[1] وہ (حضرت سلیمان) جو چاہتے، یہ (جن) ان کے لیے بناتے یعنی قلعے اور مجسمے۔

اور تصویروں کی یہ کراہت جاندار حیوانوں کی تصویروں میں ہے، البتہ غیر جاندار اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کی تصویروں سے کوئی کراہت لازم نہیں آتی، وجہ یہ ہے کہ بُت پرست غیر جاندار اشیا کی مورتوں کی پوجا نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا یہاں ان کے ساتھ مشابہت لازم نہ آئے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت میں ممانعت فقط جاندار اشیا کی تصویروں سے متعلق ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جاندار اشیاء کی تصویر بنانے والے کو قیامت کے دن ان میں جان ڈالنے کو کہا جائے گا مگر وہ جان نہ ڈال سکیں گے، جبکہ غیر جاندار اشیاء کی تصویر سازی کی کوئی ممانعت نہیں۔"

جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک مصوّر کو تصویریں بنانے سے منع کیا۔ اس نے کہا کہ پھر میں کیا کروں کہ تصویر سازی

---

[1] سبا - ۱۳

میرا پیشہ ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تم نے تصویریں لازماً بنانی ہیں تو پھر درختوں وغیرہ کی تصویریں بنایا کرو۔"

اور مسجد کے قبلہ کی جانب کسی حمام یا قبر یا نکلنے کے راستے کا ہونا بھی مکروہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جہت قبلہ واجب التعظیم ہے اور مسجدیں بھی تعظیم میں قبلے کی طرح ہی محترم ہوتی ہیں۔ اللہ تعالٰے قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

فِی بُیُوتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ۔ رِجَالٌ .... [1]

وہ قندیل ان گھروں میں ہے، جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہیں ...... لوگ ....

اور اگر مسجدوں کے قبلہ کی جانب مندرجہ بالا اشیاء واقع ہوں تو ایسی صورت میں مسجدوں اور سمت قبلہ کی تعظیم ملحوظ نہیں رہتی۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء عام طور پر گندگی سے خالی نہیں ہوتیں۔ امام ابویوسفؒ، امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

"یہ حکم جماعت والی مساجد کے لیے ہے، لیکن اگر کسی نے اپنے گھر میں مسجد بنائی ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں اگر اس کے قبلہ کی جانب مذکورہ بالا اشیاء واقع ہوں تو کوئی حرج نہیں اس لیے کہ اس جگہ کو مسجدوں والی حرمت حاصل نہیں۔ اسی بنا پر وہ اس جگہ کو فروخت کر سکتا ہے۔ اسی طرح گھر کی مسجدوں کے لیے مذکورہ حکم سے لوگوں کے لیے بڑا حرج ہوگا۔ بخلاف جماعت والی مساجد کے اور اگر کسی نے مذکورہ اشیاء والی کسی مسجد میں نماز ادا کرلی تو اکثر علما کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن بشر بن غیاث المریسی کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر نماز گاہ کسی غضب شدہ جگہ میں بنی ہوئی ہو یا نماز کی جگہ پر بچھا ہوا کپڑا غضب شدہ ہو تو تب بھی ان کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کے نزدیک نماز ایک عبادت ہے اور عبادت کو کسی ممنوع جگہ میں ادا نہیں کیا جا سکتا، جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسی جگہ نماز سے ممانعت نماز میں موجود کسی علل کی وجہ سے نہیں ہے، لہٰذا یہاں نماز جائز ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مذکورہ اشیاء اور مسجد میں کوئی شئی مثلاً گھر یا دیوار وغیرہ حائل نہ ہو اور اگر کوئی ایسی شئی حائل موجود ہو، تو پھر کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ یہاں تعظیم کا مفہوم موجود ہے۔ جبکہ ان اشیاء سے بچنا ممکن نہیں ہے۔"

---

[1] النور - ۳۶

[2] الاعراف - ۳۱

(۲) سترِ عورت (ستر چھپانا)

دوسری شرط ستر کا چھپانا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ ۝ اے اولادِ آدم ہر نماز کے وقت اپنے تئیں مزین کر لیا کرو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ یہاں زینت سے مراد وہ لباس ہے جو ستر کو چھپائے اور "مسجد" سے مراد نماز ہے تو گویا اس آیت میں دورانِ نماز ستر چھپانے کا حکم دیا گیا ہے؛ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"حائضہ (یعنی بالغ) عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔"

اس حدیث میں حائضہ سے مراد بالغ عورت ہے۔ اس لیے کہ حیض کا آنا بلوغ کی علامت ہے تو آپ نے اس حدیث میں حیض کا ذکر کر کے بلوغ مراد لیا ہے، کیونکہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے اور اسی پر اُمت کا اجماع ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی حالت میں ستر کا چھپانا منجملہ آدابِ تعظیم میں سے ہے لہٰذا ستر چھپانا عقلی اور شرعی طور پر فرض ہے، پھر جب ستر چھپانا فرض قرار پایا تو ستر کا کھل جانا نماز کے جواز کے لیے مانع ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ جسم کا کون سا حصہ ستر ہے اور کون سا حصہ ستر نہیں، اس پر اصل بحث "کتاب الاستحسان" میں ملے گی۔ یہاں تو فقط اس مقدار کا ذکر کیا جاتا ہے جس کے کھل جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ستر کے تھوڑے حصے کا کھل جانا ضرورۃً نماز کے جواز کے لیے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ عموماً کپڑا تھوڑی بہت پھٹن سے خالی نہیں ہوتا، لیکن اگر ستر کا زیادہ حصہ کھل جائے تو اس کے لیے کوئی مجبوری نہ ہونے کی بنا پر وہ جوازِ نماز کے لیے مانع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ستر کے تھوڑے اور زیادہ حصے میں حدِ فاصل ایک چوتھائی حصہ ہے۔ چنانچہ یہ دونوں حضرات کہتے ہیں کہ عضو کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ کثیر اور چوتھائی سے کم حصہ قلیل ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف سے زیادہ حصہ کثیر اور نصف سے کم حصہ قلیل ہے۔ البتہ نصف حصہ کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں: انہوں نے الجامع الصغیر میں اُسے قلیل کے حکم میں اور اصل کی روایت میں کثیر کے حکم میں شمار کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ قلت و کثرت کی مقداریں باہم ایک دوسری کی ضد ہیں، جس کا اندازہ باہمی تقابل سے کیا جاتا ہے، لہٰذا جو حصہ نصف سے کم ہوگا وہ قلیل اور جو نصف سے زیادہ ہوگا وہ کثیر ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اکثر مقامات پر شریعت نے شئی کے چوتھائی حصے ۱/۴ کو کل ۴/۴ کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ مُحرِم (احرام باندھنے والے) کا ایک چوتھائی سر منڈھوانا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا پورے سر کو منڈھوانے اور مسح کرنے کے حکم میں ہے تو اسی طرح یہاں بھی اس کے چوتھائی حصے کا اعتبار ہوگا اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا ہے کہ قلیل و کثیر باہمی متقابل اضداد ہیں، جس کا علم باہمی تقابل سے ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

شریعت نے متعدد مقامات پر بغیر تقابل کے چوتھائی حصے کو اکثر حصہ تسلیم کیا ہے، لہٰذا احتیاط کے طور پر اسی پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

پھر ستر کا کھل جانا خواہ ایک ہی عضو سے ہو یا متفرق اعضاء سے حتیٰ کہ اگر متفرق اعضاء کا تھوڑا تھوڑا حصہ کھل جائے اور وہ سب اتنا ہو کہ اگر اس کو باہم جمع کیا جائے تو کسی ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن جائے تو نماز جائز نہ ہو گی اور اس کے لیے ستر غلیظہ یعنی قبل و دبر اور ستر خفیفہ مثلاً ران وغیرہ میں کوئی فرق نہیں، دونوں کا حکم ایک ہی جیسا ہے، مگر بعض لوگوں نے غلیظہ (قبل و دبر) کے انکشاف کا اندازہ اس کے حکم میں شدت کی خاطر ایک "درہم" مقرر کیا ہے لیکن یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ "ستر غلیظہ" (قبل و دبر) کا کل حصہ ایک درہم سے زیادہ نہیں ہوتا لہٰذا یہاں ایک درہم کا اندازہ ستر غلیظہ کے معاملے میں سختی کے بجائے نرمی یعنی تخفیف ہے، بنا بریں حکم برعکس ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے "الزیادات" میں ایسی عبارت لکھی ہے کہ جس سے "ستر غلیظہ" اور "ستر خفیفہ" کا حکم ایک ہی معلوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے ایک نماز پڑھنے والی عورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر دوران نماز اس کے کچھ بال کچھ کمر کا حصہ، کچھ شرمگاہ اور کچھ ران برہنہ ہو جائے اور یہ سب کچھ اتنا ہو کہ اگر اسے باہم جمع کیا جائے تو اس سے ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن سکتا ہو، تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر چوتھائی حصہ نہ بنے تو کوئی حرج نہیں" اس طرح انہوں نے "ستر غلیظہ" اور ستر خفیفہ" دونوں کو جمع کر کے ان کے چوتھائی حصے کا اعتبار کیا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ کہ ان مختلف اعضا کا حکم ایک ہی ہے۔

یہ حکم "حالت قدرت" (عام حالات) کا ہے، البتہ حالت عجز (مجبوری) میں "ستر" کا کھلنا نماز کے لیے مانع نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی شخص برہنہ تن ہو اور اسی حالت میں نماز کا وقت ہو جائے، اور اس کے پاس "ضرورت" کے مطابق بھی کپڑا موجود نہ ہو؛ (تو وہ اسی حالت میں نماز ادا کر سکتا ہے)، اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، لیکن وہ ناپاک ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس کا چوتھائی حصہ پاک ہے، یا وہ پورے کا پورا کپڑا ناپاک ہے؛ اگر اس کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس کی برہنہ تن نماز جائز نہ ہوگی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ کسی شی کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پوری شی کے حکم میں سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا اور محرم (احرام باندھنے والے شخص) کا چوتھائی سر منڈوانا اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا ہے تو اگر چہ اس نے اس کو چاروں پہلوؤں میں سے فقط ایک پہلو سے دیکھا ہو تو پھر بھی اس کا یہ کہنا درست ہوگا۔ بنا بریں ایک چوتھائی حصے کا پاک ہونا پورے کپڑے کے پاک ہونے کے مترادف ہوگا لیکن اگر وہ تمام کا تمام کپڑا ناپاک ہو یا اس کا پاک حصہ ایک چوتھائی سے کم ہو تو اسے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہوگا، چاہے وہ ناپاک کپڑا پہن کر نماز ادا کرے اور چاہے وہ برہنہ حالت میں نماز پڑھے، لیکن اس کے لیے کپڑا پہن کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فقط کپڑا پہن کر ہی جائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنا اور ستر چھپانا گو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ فرض ہیں لیکن ان میں سے ستر کا چھپانا زیادہ اہم اور زیادہ تاکیدی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ستر

چھپانا، تمام حالات میں فرض ہے، جب کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنے کا حکم محض نماز تک محدود ہے۔ لہٰذا ان میں سے زیادہ اہم فرض کو اختیار کرتے ہوئے ستر پوشی کی جائے گی اور ستر پوشی کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ اور مجبوری کے تحت نجاست کو برداشت کرلیا جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ برہنہ حالت میں نماز ادا کرے گا تو کئی فرائض کا تارک ہوگا جن میں ستر عورت، قیام، رکوع اور سجود شامل ہیں، کہ ان سب کو چھوڑنا ہوگا۔ اور اگر اس نے کپڑا پہن کر نماز ادا کی وہ فقط ایک ہی فرض یعنی ناپاک کپڑے کے استعمال نہ کرنے کے حکم کا تارک ہوگا، بنا بریں یہ جانب نسبتاً آسان تر ہے۔ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے بیان کیا ہے کہ:

ماخیر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بین شیئین الا اختار اھونھما ومن ابتلی ببلیتین فعلیہ ان یختار اھونھما۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو معاملات میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا گیا، تو آپ نے ان میں سے آسان تر معاملے کو اختیار فرمایا۔ اور جو کوئی دو باتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ آزمایا جائے تو اسے ان میں سے آسان تر کو ہی اختیار کرنا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں نماز میں فرض ہونے کے پہلو سے یکساں ہیں جیسے کہ عام حالات (حالت اختیار) میں اور جس طرح برہنہ حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی اسی طرح ناپاک کپڑے کے ساتھ بھی نماز درست نہیں ہوتی۔ اور یہاں چونکہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب کہ ان میں سے دوسرے کو نہ چھوڑا جائے لہٰذا یہاں نماز کی حد تک دونوں کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ اور نمازی کو اختیار ہوگا وہ جس طرح نماز ادا کریگا نماز درست ہوگی۔ الّا یہ کہ جیسا کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کپڑا پہن کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔

۳ استقبال قبلہ: (قبلہ رو ہونا)

نماز کی ایک اور شرط قبلہ رو ہونا بھی ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے،

فَوَلِّ وُجُوْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ[1]

پس تو مسجد محترم کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کر اور (اے مسلمانو) تم جہاں کہیں بھی ہو، اسی کی طرف اپنا رخ کیا کرو۔

اور اسی طرح فرمان نبوی ہے۔

لا یقبل اللّٰہ صلاۃ امرئ حتی یضع الطھور مواضعہ ویستقبل القبلۃ ویقول اللّٰہ اکبر۔

اللہ تعالیٰ اسوقت تک کسی شخص کی نماز قبول نہیں کرتا، جب تک وہ ٹھیک طرح طہارت نہ کرے، قبلہ کی جانب اپنا رخ نہ کرے اور پھر وہ "اللہ اکبر" نہ کہے

---

[1] البقرہ: ۱۵۰۔

اور اسی پر اجماع امت بھی ہے دراصل "استقبال قبلہ" کی شرط ایک اضافی شرط ہے جو محض عقل کے ساتھ سمجھ میں نہیں آسکتی جس کا ثبوت یہ ہے کہ استقبال قبلہ "اس عبادت میں ضروری نہیں، جو "راس عبادات"، "تمام عبادتوں کی سردار، ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اسی طرح دیگر عام عبادات، مثلاً زکوٰۃ روزے اور حج کے لیے بھی ایسا کرنا فرض نہیں ہے۔ اور چونکہ اس کو محض نماز کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے لہٰذا جس قدر شریعت کا حکم ہے۔ اس کے مطابق اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، اور جو عبادتیں اس کے علاوہ ہیں وہاں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو نمازی عین قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پر قادر ہوگا۔ یا اس سے قاصر ہوگا اگر وہ اس پر قادر ہو، تو پھر اگر وہ تو کعبہ کو دیکھ رہا ہو تو اس کے لیے عین کعبے کی طرف، یعنی اس کی جہات میں سے کسی ایک جہت (پہلو) کی جانب منہ کرنا ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ قبلہ یعنی کعبہ کے کسی بھی حصے کی جانب چہرہ نہ کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ۔

اور چونکہ وہ عین قبلہ کی طرف منہ کر سکتا ہے، لہٰذا اس کے لیے ایسا کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ کعبہ سے دور اور اس سے اوجھل ہو تو اس کے لیے اس کی جانب رخ کرنا، یعنی قبلے کی جانب رہنمائی کرنے والی نشانیوں اور علامتوں کی مدد سے تعمیر کیے جانے والی مساجد کے محرابوں کے مطابق قبلہ رو ہونا ضروری ہوگا اور یہاں عین کعبہ کا نہیں بلکہ محض اس کی جہت کا اعتبار ہوگا الکرخیؒ اور الرازی نے بھی لکھا ہے۔ اور یہی ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کا مسلک ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ کوشش اور تحری سے عین قبلہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے۔ یہ ابو عبداللہ البصری کا قول ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ کعبہ کی نیت کرنا بھی شرط ہے۔ ان لوگوں کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ۔

ہے کہ اس آیت میں اس کے سامنے اور دور ہونے کی حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ استقبال کعبہ کا حکم، مخصوص قطعہ کی تعظیم کی بنا پر ہے اور یہ بات نفس کعبہ میں تو پائی جاتی ہے اس کی جہت یا سمت میں نہیں۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ اگر "جہت قبلہ" ہی فرض ہوتی۔ تو اگر نمازی سے اجتہادی غلطی ہو جائے اور پھر پتہ چل جائے کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو یہاں چاہیئے تو یہ تھا کہ وہ نماز کا اعادہ کرتا، حالانکہ ہمارے ائمہ (احناف) کی متفقہ رائے کے مطابق اس پر نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجتہاد اور تحری سے اس حالت میں بھی اس کا قبلہ نفس، کعبہ ہی ہے۔ پہلے دونوں اقوال کا استدلال یہ ہے کہ فرض وہی ہوتا ہے جس پر عمل کرنے کی انسان کو طاقت ہو اور دور ہونے کی بنا پر نفس کعبہ پر نظر کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے، لہٰذا یہ فرض نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر دور ہونے کے باوجود اجتہاد اور تحری سے "نفس کعبہ" کی جانب رخ کرنا لازم ہوتا تو پھر ہر ادا کردہ نماز جواز اور فساد کے مابین متردد رہتی۔ پھر اگر تو فی الواقع اس کی تحری سے نفس کعبہ کی جانب اس کا رخ ثابت ہو جاتا تو اس کی نماز جائز ہوتی، ورنہ جائز نہ ہوتی، کیونکہ یقینی طور پر اس کی غلطی ثابت ہو گئی ہے۔ الا یہ کہ یہ دعوای کیا جائے کہ ہر مجتہد (اجتہاد کرنے والے) کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے۔ جو کہ مذہب حنفیہ کے خلاف بات

ہے جس کا بطلان اصول فقہ کی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے لیکن اگر قبلہ محض سمت کعبہ یعنی مساجد کے بنے ہوئے محرابوں کو قرار دیا جائے، تو اس صورت میں غلطی کا امکان نہیں رہتا۔ لہٰذا کعبہ کے اوجھل ہونے کی وجہ سے جہت کعبہ کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو حالت مشاہدہ میں نفس کعبہ کو حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ اختلاف احوال کی بنا پر جس جانب کو چاہیں، مسلمانوں کا قبلہ بنا سکتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد قرآنی:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۱؎

عنقریب احمق لوگ کہیں گے کہ مسلمان جس قبلے پر پہلے سے چلے آتے تھے (اب) اس سے کیوں منہ پھیر بیٹھے، تم کہہ دو کہ مشرق اور مغرب سب خدا ہی کا ہے، وہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستے پر چلاتا ہے۔

میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مزید برآں اسی لیے بھی کہ انہوں نے محض "تحری" سے دریافت کردہ کعبہ کو عین قبلہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ تحری بغیر کسی ظاہری علامت کے، محض قلبی شہادت کا نام ہے، جب کہ دوسرے فریق کے ہاں سمت کعبہ کا اجتہاد ستاروں، سورج اور چاند وغیرہ کی واضح علامات پر مبنی ہے۔ لہٰذا یہ اجتہاد تحری (غور و فکر) سے بڑھ کر ہے؛ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہو اور وہ وہاں پر بنے ہوئے مسجدوں کے محراب دیکھے، تو اس پر ان کے مطابق رخ کر کے نماز پڑھنا لازم ہوگا اور اس کے لیے تحری (ذاتی غور و فکر) کرنا جائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب نہ ہو، مگر اس کے سامنے مسجد والے لوگ ہوں تو اس کیلیے لازم ہوگا کہ اس بارے میں وہ اہل مسجد سے پوچھے اور یہاں بھی اسے تحری (غور و فکر) کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس بارے میں ان کا علم مختلف علامتوں پر مبنی ہے۔ لہٰذا وہ (علم)، تحری (غور و فکر) سے بڑھ کر ہوگا؛ اور اسی طرح اگر کوئی شخص جنگل میں ہو۔ اور آسمان بالکل صاف ہو اور وہ شخص ستاروں کی مدد سے قبلے کا تعین بھی کر سکتا ہو، تو اس کے لیے تحری کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ستاروں کی مدد سے جہت کعبہ کا تعین کرنا، تحری سے بڑھ کر ہے؛ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نماز میں کعبہ کی نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ افضل یہ ہے کہ کعبہ کی نیت نہ کرے کیونکہ کعبہ کے دور ہونے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ اس کی جہت کعبہ سے بالکل متوازی نہ ہو جس سے اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ اور مذکورہ آیت میں مخالف کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اسلیے کہ وہ آیت تو خاص حالات حالت قدرت کے بیان پر مشتمل ہے اور حالت قدرت کعبہ کے بالکل سامنے ہونے کی صورت میں پیش آتی ہے نہ کہ اس سے دور ہونے کی حالت میں اور یہی ان کے قول کا کہ استقبال کعبہ کا حکم اس مخصوص قطعہ کی تعظیم کی بنا پر ہے کہ جواب ہے۔ اسلیے کہ اس مخصوص قطعہ ارض کی تعظیم تو اسوقت لازم ہوتی ہے جب انسان عین اس کی جانب رخ کرنے پر قادر ہو، نہ کہ اس سے عاجز ہونے کی حالت میں۔

اور اگر وہ کعبہ کی جانب منہ کرنے سے عاجز ہو۔ تو یہ عاجز ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو اسے کعبہ کا علم تو ہوگا۔ مگر کسی عذر کے باعث وہ اس کی جانب رخ نہ کر سکتا ہو، یا پھر اسے سمت قبلہ ہی تعین نہ ہو؛ اگر تو

۱؎ البقرہ۔ ۱۴۲

وہ علم ہونے کے باوجود، کسی عذر کی بنا پر ادھر منہ کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ جس طرف بھی ممکن ہو، منہ کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس حالت میں اس سے استقبالِ قبلہ کی شرط ساقط ہو جائے گی۔ مثلاً اسے نمازِ خوف میں کسی دشمن کا خطرہ ہو۔ یا وہ اس حالت میں ہو کہ اگر وہ کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرتا ہے۔ تو اس پر دشمن، یا ڈاکو، یا کوئی درندہ حملہ کر سکتا ہو۔ یا وہ کشتی کے کسی ایک تختے پر ہو، اور اگر وہ قبلہ کی جانب منہ کرتا ہے۔ تو اسے اپنے غرق ہو جانے کا خطرہ ہو یا وہ ایسا مریض ہو جو خود قبلہ کی جانب منہ کرنے سے قاصر ہو اور اس وقت کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جو اس کا منہ قبلہ کی جانب کر سکے یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو (تو قبلہ رو ہونا ضروری نہ ہوگا)، اس لیے کہ استقبالِ قبلہ ایک اضافی شرط ہے۔ لہٰذا یہ شرط حالتِ عجز میں ساقط ہو جائے گی؛ اور اگر اس کا عجز سمتِ قبلہ میں اشتباہ کی بنا پر ہو مثلاً اس وقت اندھیری رات ہو اور وہ کسی جنگل میں ہو، یا اسے علامتوں سے قبلہ شناسی کا علم نہ ہو، پھر اگر وہاں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس سے وہ "سمتِ قبلہ" پوچھ کر معلوم کر سکتا ہو تو اس کے لیے پوچھنا ضروری ہوگا اور اس کے لیے اور تحری (غور و فکر) جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے استفسار نہ کیا، بلکہ تحری کر کے نماز ادا کر لی، تو اگر تو اس نے صحیح رخ پر نماز ادا کی ہو، تو ٹھیک، ورنہ نماز جائز نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہاں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو۔ جس سے وہ پوچھ کر سمتِ قبلہ معلوم کر سکے۔ تو پھر اس کے لیے تحری کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انسان اپنی استطاعت کے مطابق شرعی احکام کا مکلف ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس وقت اس کے بس میں صرف تحری کرنا ہی ہے، لہٰذا تحری کرنے سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ[1] تو جدھر تم رخ کرو ادھر خدا ہی کی ذات ہے۔

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ نے بھی اشتباہ کے وقت تحری کر کے نماز ادا کی۔ اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کو ناپسند نہیں ٹھہرایا جو جواز کی دلیل ہے۔

پھر اگر اس نے کسی جہت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے اس طرف نماز تحری کے بعد منہ کر کے ادا کی ہوگی۔ یا بغیر تحری کے۔ اگر تو اس نے تحری کے بغیر ہی ادھر منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو۔ تو اس کی آگے پھر متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو اس کے دل میں سمتِ قبلہ کے متعلق کسی قسم کا کوئی خیال یا کوئی شک واقع نہ ہوا ہوگا۔ یا پھر اس کے دل میں کچھ شبہ اور شک آیا ہوگا؛ اور اس نے تحری کے خلاف نماز کسی اور جانب منہ کر کے ادا کر لی ہو: تو اگر تو اس کے دل میں سمتِ قبلہ کے متعلق کوئی خیال اور کوئی شک نہ آیا ہو اور اس نے کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو، تو اصولاً نماز جائز ہوگی؛ جواز اس لیے کہ سمتِ قبلہ معلوم کرنے کے دونوں ذرائع، یعنی پوچھنے اور تحری کرنے کی عدم موجودگی میں مطلق سمتِ قبلہ ہی اس کا قبلہ ہے وجہ یہ ہے کہ عدمِ شک کی بنا پر اس پر تحری بھی واجب نہیں ہے۔ پھر جب وہ اسی جانب منہ کر کے نماز ادا کرتا رہا اور اسکے دل میں کوئی شک پیدا نہیں ہوا، تو جس جانب اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے بظاہر وہی جانب اس کا قبلہ قرار پا جائے گی، پھر اگر بعد میں یہ ظاہر ہو جائے کہ واقعی وہی صحیح قبلہ رخ تھا۔ تو جواز یقینی ہو جائے گا لیکن اگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس نے

---

[1] البقرہ۔ ۱۱۵۔

سمت قبلہ میں غلطی کی ہے. مثلاً اس طرح کہ اندھیرا چھٹ جائے، اور یہ واضح ہو جائے کہ اس نے غیر جہت قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی ہے. یا پھر اس نے تحری کی ہو اور اس کی تحری کسی اور جانب واقع ہو گئی ہو تو اگر تو اسے اپنی اس غلطی کا علم نماز کے بعد ہوا، تو وہ نماز کا اعادہ کرے ۔ اور اگر نماز کے دوران میں ہی یہ ظاہر ہو جائے، تو وہ نماز از سر نو ادا کرے کیونکہ جیسے قوی تر دلیل کی عدم موجودگی میں دلیل قرار دیا جائے وہ قوی دلیل ملنے پر باطل ہو جاتی ہے، جیسے ایسا اجتہاد جس کے خلاف کوئی نص مل جائے. اور اگر اسے شک تو پڑا ہو، لیکن اس نے تحری نہ کی ہو اور کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو تو اصولاً نماز فاسد شمار ہو گی پھر اگر بعد میں یہ پتہ چل جائے کہ اس نے واقعی غلط جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے، خواہ اسے یہ پتہ یقینی سے چلے یا اپنی تحری سے بہر صورت نماز کا فاسد ہونا یقینی ہو جائے گا. اور اگر اسے پتہ چلے کہ اس نے جس جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے تو اگر اس بات کا پتہ اسے نماز سے فراغت کے بعد چلا تو اس کی نماز درست ہو گی اور وہ نماز کا اعادہ نہ کرے گا کیونکہ جب اسے سمت قبلہ میں شک پڑ گیا اور اس نے اپنی نماز شک پر استوار کی، تو اس صورت میں ایک احتمال یہ ہو گا کہ جس طرف اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے اور دوسرا یہ کہ اس نے جس جانب منہ کر کے نماز پڑھی ہے وہ سمت قبلہ نہیں ہے پھر اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ سمت قبلہ نہیں تھی. تو ظاہر ہو گا کہ اس نے غلط سمت میں نماز ادا کی ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہی سمت قبلہ تھی. تو اس سے یہ واضح ہو گا کہ اس نے واقعی قبلہ رو ہو کر نماز ادا کی ہے، لہٰذا شک اور احتمال کی بنا پر ابتداءً نماز کے جائز ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس نماز کو اصل یعنی عدم کی بنا پر، جو استصحاب حال[1] سے ثابت ہوتا ہے فاسد قرار دیا جائے گا، لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے واقعی قبلہ رو ہو کر نماز ادا کی ہے. تو استصحاب حال کی بنا پر یہ حکم باطل ہو جائے گا. اور اصولاً نماز درست قرار پائے گی. اور اگر اسے اپنے قبلہ رو ہونے کا عین نماز کے دوران میں یقین ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے مطابق وہ نماز کو جاری رکھے گا جیسا کہ ہم وجہ اول پر بیان کر آئے ہیں اور ظاہر روایت کے مطابق وہ نماز کو از سر نو ادا کرے گا. اس لیے کہ اس نے نماز کو شک پر شروع کیا تھا. اور پھر جب کسی سے پوچھنے یا تحری کرنے کی بنا پر قبلہ یقینی طور پر واضح ہو گیا تو اب اس کی یہ حالت سابقہ حالت سے زیادہ قوی ہو گی ۔ اور اگر اسے نماز کی ابتداء میں پتہ چل جاتا. تو اس کی نماز اس سمت کے سوا کسی اور سمت میں جائز نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اسے نماز کے وسط میں اس بات کا یقین ہو گیا تو تب بھی وہ نماز از سر نو شروع کرے گا. اور اس کی یہ حالت اس مریض کی سی ہو گی، جو سر کے اشاروں سے نماز ادا کر رہا ہو پھر وہ نماز کے وسط میں قیام پر قادر ہو جائے کہ وہ نماز کو از سر نو شروع کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا. اور اگر اس نے تحری کی مگر جس جانب اس کی تحری واقع

---

[1] استصحاب حال ایک فقہی اصطلاح ہے. اس کے لغوی معنی ہیں کسی شئی کو باقی رکھنا یعنی اور رو سے استدلال یہ ہے کہ تاکہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علیٰ حالہٖ قائم رہے. تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے. یہ ایک عقلی دلیل ہے. بقول ابن قیم جو شئی ثابت ہے اس کو ثابت رکھنا اور جو شئی منفی ہو اس کو منفی رکھنا استصحاب حال ہے (اعلام الموقعین ۱: ۲۹۴)

ہوئی۔ اس نے اس سے دوسری جانب منہ کر کے نماز ادا کی، تو اگر اس کا رخ غلط ہوا بالاجماع اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر اس کا رخ صحیح قبلہ کی جانب ثابت ہو جائے۔ تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی نماز درست ہوگی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ تحری کا اصل مقصد سمت قبلہ کو دریافت کرنا ہے۔ اور چونکہ یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے پانی کے برتنوں کے متعلق تحری کی۔ پھر جس برتن کے پانی کی پاکی کے متعلق اس کی تحری واقع ہوئی تھی، اس نے اس کے بجائے کسی اور برتن سے وضو کر لیا بعد میں پتہ چلا کہ اس برتن کا پانی پاک تھا۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز ہوگی ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حالت اشتباہ میں نمازی کا اصل قبلہ وہی ہے جس جانب اس کی تحری واقع ہو۔ تو جب اس نے تحری کے ذریعے دریافت شدہ قبلے کو چھوڑ دیا۔ تو گویا اس نے قدرت کے باوجود اپنے قبلہ سے رخ پھیر لیا۔ لہٰذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوگی کہ جس نے قدرت کے باوجود مساجد کے محرابوں کی جانب رخ کر کے نماز نہ ادا کی۔ جہاں تک برتنوں میں وضو کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ وہاں اصل شرط حقیقی پاک پانی سے وضو کرنا ہے؛ اور چونکہ وہاں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے تحری کے مطابق کسی ایک جانب رخ کر کے نماز شروع کی، پھر اسکو پتہ چل گیا کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو اگر یہ علم اسے نماز کی حالت میں ہوا تو اسی وقت وہ صحیح سمت قبلہ کی جانب پھر جائے۔ اور اپنی اسی نماز کو مکمل کرے، جیسا کہ مروی ہے کہ جب اہل قبا کو پتہ چلا کہ بیت المقدس کا قبلہ تبدیل ہو گیا ہے تو وہ نماز کی حالت میں بیت المقدس سے بیت اللہ کی جانب پھر گئے اور انہوں نے اپنی اسی نماز کو مکمل کیا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تحری سے دریافت شدہ قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا حقیقی قبلے کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا ہی ہے۔ کیونکہ حالت شک میں یہی اس کا قبلہ ہے، لہٰذا نماز کو از سر نو شروع کرنے کی کچھ ضرورت نہیں؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ فقہی طور پر رائے کی تبدیلی "نص" کی منسوخی کی طرح ہے۔ اور کسی نص کی منسوخی سے اس کے مطابق کیے ہوئے اعمال کا بطلان لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اسے نماز ختم کرنے کے بعد پتہ چلا کہ اس کا رخ غلط تھا، تو اگر اس نے حقیقی قبلہ کے داہنی یا بائیں جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہو، تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اعادہ لازم نہ ہوگا لیکن اگر یہ پتہ چلا کہ اس نے قبلہ کی جانب پشت کر کے نماز ادا کی ہے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر کسی جماعت کو قبلہ کے متعلق اشتباہ پیدا ہوا اور پھر انہوں نے تحری کر کے باجماعت نماز ادا کی۔ تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی البتہ اگر کوئی شخص امام سے آگے بڑھ جائے یا جس کو پتہ ہو کہ قبلہ سے غلط رخ پر نماز ادا کی جا رہی ہے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے قبلہ کے متعلق اجتہاد کر کے نماز ادا کی ہے۔ اور بعد میں یقینی طور پر ان کے اجتہاد کی غلطی ثابت ہو گئی ہے، لہٰذا ان کی نماز

باطل ہو جائے گی؛ جیسے کہ اگر کسی شخص نے تحری کر کے کسی کپڑے میں نماز ادا کی ہو کہ یہ کپڑا پاک ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ وہ کپڑا ناپاک تھا تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز نہ ہو گی ہمارا موقف یہ ہے کہ اشتباہ کی حالت میں اس کا قبلہ وہی ہے۔ جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہے اور چونکہ وہ اپنی تحری کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے۔ لہٰذا اس کی نماز درست ہو گی اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اگر اس نے مساجد کے محرابوں کی سمت میں نماز ادا کی ہو تو اس کی نماز جائز ہوتی ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اس وقت اس کا قبلہ تحری کے مطابق بنی ہو گا۔ نص قرآنی: فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (تم جس طرف بھی منہ کرو گے ادھر ہی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے) وہ اس طرح کہ بعض تفسیروں میں کہا گیا ہے کہ "وہی اللہ تعالیٰ کی رسمت، قبلہ ہے ایک قول یہ ہے کہ وہیں رضائے خداوندی ہے۔ ایک اور قول کے مطابق۔ اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ "جب تم سے قبلہ کی تلاش میں کچھ کوتاہی نہ ہو تو اسی جانب اللہ تعالیٰ کا رخ ہے جس نے تمہارے چہرے کو اسی طرف متوجہ کیا ہے؛ اس آخری قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے منہ کرنے کو اپنی جانب منسوب کیا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی جانب سے قبلہ کی تلاش میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی اور پھر ان کا ادھر رخ ہو گیا تو یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اس کی توفیق سے ہوا۔ اس کی مثال ایک حدیث میں یوں ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے جس نے روزے کے دوران میں بھول کر کچھ کھا لیا تھا یہ فرمایا کہ:

تم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك۔ — تو اپنا روزہ مکمل کر اس لیے کہ تجھے اللہ تعالیٰ نے ہی کھلایا اور پلایا ہے۔

اگرچہ اس روزے دار نے حقیقۃً کھانا کھایا تھا، لیکن چونکہ اس نے دانستہ نہیں کھایا تھا۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے دار کے اس فعل کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب فرمایا اور اسے معذور قرار دیا گویا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کھایا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا کہ جب بندے نے اپنی کوشش اور وسعت کے مطابق سمت قبلہ دریافت کرنے کی کوشش کی اور ایک جانب رخ کر کے نماز ادا کر لی حالانکہ غلط جانب رخ کرنے کا اس کا کوئی ارادہ نہ تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس فعل کو اپنی طرف منسوب کر کے اسے معذور قرار دیا ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اسے ادھر متوجہ کیا تھا، یہ دلیل تو دلیل منقولی ہے جب کہ عقلی دلیل یہ ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اس حالت میں نفس قبلہ یا سمت قبلہ تک پہنچنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ یہاں دونوں صورتوں کے لیے ممکنہ دلائل کا فقدان ہے۔ اور چونکہ اسے نماز پڑھنے کے لیے قبلہ یا سمت قبلہ دریافت کرنے کی اشد ضرورت ہے، اور تکلیف مالا یطاق (طاقت سے بڑھ کر ذمہ داری) شریعت کی رو سے منع ہے۔ اور اس وقت اس کے بس میں سوائے تحری سے دریافت شدہ سمت کی جانب منہ کرنے کے اور کچھ نہیں۔ لہٰذا یہی سمت شرعی طور پر اس کے قبلے کے طور پر

متعین ہو جائے گی۔ اور اس کے عاجز ہونے کی بنا پر حالت قدرت میں نفس قبلہ یا محراب مسجد کے رخ نماز ادا کرنے کے قائم مقام ہو گی۔ اور اس حالت میں تحری کو نص کی بنا پر خلاف قیاس شرط قرار دیا گیا ہے، نہ کہ قبلے کو ٹھیک ٹھیک دریافت کرنے کے لیے اس تفصیل سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ اس نے قبلے کی جانب رخ کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قبلہ وہی ہے جس طرف اس کی تحری واقع ہو اور وہ چونکہ اسی جانب رخ کر کے نماز ادا کر چکا ہے لہٰذا اس کی نماز جائز ہو گی۔ بخلاف کپڑوں کے، اس لیے کہ وہاں نمازی کا حقیقی طور پر پاک وصاف کپڑوں سے نماز ادا کرنا شرط ہے اور حالت اشتباہ میں پاک کپڑے کو دریافت کرنے کے لیے تحری کا حکم دیا گیا ہے، تو جب وہ تحری سے صحیح کپڑا تلاش نہیں کر سکا۔ تو شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر اس کی نماز جائز نہ ہو گی جب کہ یہاں اصل شرط استقبال قبلہ ہے۔ اور اس حالت میں اس کا وہی قبلہ ہے جس طرف منہ کر کے اس نے نماز ادا کی ہے۔ تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔ واللہ اعلم۔ اسی اصول پر جو ہم نے ذکر کیا مکہ مکرمہ میں خانہ کعبہ سے باہر نماز کا حکم مبنی ہے وہ یوں کہ اگر تو وہاں سے کعبہ معلیٰ نظر آتا ہو، تو نماز عین کعبہ کی طرف منہ کیے بغیر جائز نہ ہو گی، وجہ یہ ہے کہ مشاہدے کی حالت میں از روئے نص اس کا قبلہ عین کعبہ ہے۔ پھر کعبہ کی اطراف میں سے جس جانب وہ چاہے منہ کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا رخ کعبہ کے کسی نہ کسی حصے (جزء) کی جانب ضرور ہو اس لیے کہ یہاں کعبے کے کسی حصے کی جانب منہ کرنا ممکن ہے لیکن اگر اس نے کعبہ سے منہ پھیر کر یعنی اس طرح نماز ادا کی، کہ اس کا کوئی حصہ بھی اس کے سامنے نہ تھا۔ تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود قبلہ کی جانب رخ کرنے کی شرط کو چھوڑ دیا ہے، حالانکہ نماز کی شرائط عذر کے بغیر ساقط نہیں ہوتیں۔

پھر اگر انہوں نے با جماعت نماز ادا کی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہو گی؛ یا تو لوگوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ اور ایک دوسرے کے پیچھے صفیں بنا کر نماز ادا کی ہو گی، یا پھر اس کی کسی ایک ہی جانب آگے پیچھے صفیں باندھ کر۔ اگر تو تمام لوگوں نے کعبہ کی کسی ایک ہی جانب صف بستہ ہو کر نماز ادا کی تو ان کی نماز درست ہو گی۔ بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک نے کعبہ کے ہی کسی نہ کسی حصے کی جانب رخ کیا ہو اور ان کے لیے یہ جائز نہ ہو گا کہ کعبہ کی دیوار سے زیادہ چوڑی صف بنائیں اور اگر انہوں نے ایسا کیا۔ تو جو شخص کعبہ کی دیوار سے باہر کی جانب ہو گا، اس کی نماز درست نہ ہو گی؛ اس لیے کہ کعبہ کے سامنے ہوتے ہوئے عین کعبہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے؛ اور اگر انہوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز پڑھی، تو تب بھی ان کی نماز جائز ہو گی۔ اس لیے کہ مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک ہمیشہ اسی طرح نماز ادا کی جاتی رہی ہے؛ پھر امام کے لیے افضل ہے کہ وہ مقام ابراہیم پر کھڑا ہو، اور نماز کے تمام شرکا کی نماز جائز ہو گی خواہ وہ امام کی جانب سے بیت اللہ شریف کے نزدیک ہوں۔ یا اس سے دور تاہم امام جس جانب کھڑا ہو کر نماز پڑھا رہا ہو اگر اس جانب سے کوئی شخص امام سے کعبہ کے قریب ہو جائے۔ تو اس کی نماز درست نہ ہو گی۔ وہ اس لیے کہ اگر وہ امام کی جانب سے اس سے آگے بڑھ جائے تو اس سے

اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو جائے گی، یا پھر وہ امام کے دائیں یا بائیں سے اس کی نسبت اس سے آگے بڑھ جائیگا جس سے اس کی پشت امام کے پیچھے والی صف کی طرف اور چہرہ بیت اللہ کی طرف ہو جائے گا۔ اور چونکہ جب وہ اپنے امام سے آگے بڑھ جائے گا تو وہ اس کی اتباع میں نہ رہے گا، لہٰذا اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام کی سمت کے علاوہ کسی اور سمت سے، امام کی نسبت کعبہ کے قریب تر ہو جائے اگر اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ امام کے بالمقابل ہے اور چونکہ کسی دوسری جانب سے امام کے بالمقابل ہونے والا شخص اسکا حکماً تابع ہو سکتا ہے۔ لہٰذا نماز درست ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام سے آگے بڑھ جائے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت امام کے پہلو میں اسی جانب امام کی اقتدا کر کے کھڑی ہو جائے جس جانب امام کھڑا ہو، بشرطیکہ امام نے بھی اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو تو امام کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں مطلق اور مشترکہ نماز میں دونوں میں محاذات (Opposition) پائی گئی ہے۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدیوں کی نماز از خود باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ عورت امام کی جہت کے علاوہ کسی اور جہت میں کھڑی ہو، تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ وہ حکماً گویا امام ہی کے پیچھے ہے۔ تاہم جو شخص اس عورت کے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہوگا، اس کی نماز فاسد ہو گی، جیسے کہ ہم اس مسئلے کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

اور اگر کعبہ معلی شہید کر دیا گیا ہو، اور لوگوں نے کعبہ کی زمین کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز ادا کی یا کسی اکیلے شخص نے اس کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام یا منفرد کے سامنے سترہ نہ ہو، اس وقت تک نماز درست نہ ہوگی امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے اور چونکہ کعبہ زمین کے قطعے اور عمارت دونوں کا نام ہے، لہٰذا یہاں اس شرط کا فقدان پایا گیا ہے البتہ اگر اس کے سامنے سترہ ہو، تو نماز درست ہو جائے گی۔ اس لیے کہ سترہ بیت اللہ کے توابع میں سے ہے۔ اور وہ اس صورت میں معنوی طور پر بیت اللہ شریف کے کسی جز کی جانب منہ کرنے والا شمار ہوگا۔ ہمارا استدلال اجماع امت سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے زمانے میں جب بیت اللہ شریف کی تعمیر حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی بنا کردہ بنیادوں پر استوار کی گئی، تو اس وقت لوگ بیت اللہ شریف کے قطعے کی طرف ہی رخ کر کے نماز ادا کرتے تھے۔ اس کے بعد پھر حجاج بن یوسف نے بیت اللہ شریف کو گرا کر دوبارہ دور جاہلیت کی بنیادوں پر استوار کیا۔ تو اس وقت بھی نمازیں اسی طرح ادا کی گئیں، اور ان سب کی نمازیں بالاجماع درست ہیں۔ اس سے پتہ چلا کہ کعبہ اس قطعہ زمین کا ہی نام ہے، جہاں کعبہ واقع ہے۔ خواہ وہاں کوئی عمارت ہو۔ یا نہ ہو، اور چونکہ یہاں اسی جانب لوگوں کا منہ کر کے نماز ادا کرنا پایا گیا ہے، لہٰذا ان کی نماز درست ہوگی۔ البتہ سترہ کھڑا نہ کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے ایک دوسرے کے چہرے کی جانب چہرہ کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اس سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن

لہ حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

زبیرؓ کے زمانے میں خانۂ کعبہ کی دیواریں اٹھائی گئیں، تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس جگہ چمڑے کا خیمہ کھڑے کرنے کا حکم دیا، تاکہ یہ ان کے لیے بمنزلہ سترہ کے ہو جائے۔ اسی طرح اگر کسی نے بیت اللہ شریف کی چھت پر نماز ادا کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہو گی۔ اگرچہ اس کے سامنے سترہ بھی نہ ہو، مگر امام شافعیؒ کے ہاں یہاں بھی سترہ کے بغیر نماز درست نہ ہو گی۔ صحیح قول ہمارا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بیت اللہ محض قطعۂ زمین کا نام ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیت اللہ شریف کی عمارت فی نفسہٖ تو کسی قسم کی حرمت و تعظیم نہیں رکھتی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس عمارت کو کسی اور جگہ منتقل کر کے کھڑا کر دیا جائے۔ تو ادھر منہ کر کے نماز پڑھنا درست نہ ہو گا، کیونکہ اس کی عزت و حرمت تو فقط اس وقت تک ہے جب تک وہ خانۂ کعبہ کے قابل احترام قطعۂ زمین کے ساتھ متصل ہے جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جبل ابوقبیس پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز بالاجماع جائز ہو گی حالانکہ یہاں یہ بات مسلم ہے کہ اس نے بیت اللہ کی دیواروں کی جانب رخ نہیں کیا، بلکہ اس نے اوپر فضا کی جانب منہ کیا ہے۔ تو اس سے پتہ چلا کہ اصل اعتبار بیت اللہ کی جگہ اور اس کے اوپر کی فضا کا ہے، نہ کہ خاص عمارت کا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں جب بیت اللہ شریف سے باہر نماز ادا کی جائے، لیکن اگر نماز کعبہ کے اندر پڑھی جائے، تو اکثر علما کے نزدیک اس کے اندر ہر نماز جائز ہے۔ خواہ وہ نماز نفل ہو، یا فرض، مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز ادا نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ نمازی لازماً کعبہ کے اندر ایک ہی جانب منہ کر کے کھڑا ہو گا جس سے لامحالہ طور پر کعبہ کی دوسری دیوار کی جانب اس کی پشت ہو گی اور ایسی حالت میں جب کہ کعبہ کی طرف پیٹھ ہو رہی ہو، نماز درست نہیں ہوتی لہٰذا احتیاطاً فرائض یہاں ادا نہ کیے جائیں، رہے نوافل۔ تو ان میں چونکہ بہت وسعت ہے، لہٰذا ان کا پڑھنا جائز ہو گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے بیت اللہ میں داخل ہو کر طواف کرنا ہمارا استدلال یہ ہے کہ شریعت کی رو سے غیر متعین طور پر بیت اللہ شریف کے کسی بھی حصے کی جانب منہ کرنا واجب ہے جس کا تعین اس کے نماز شروع کرنے اور کسی ایک جانب منہ کرنے سے ہوتا ہے اور پھر جو حصہ اس کے قبلے کے طور پر متعین ہو جائے، تو اس سے بلا ضرورت نماز کے دوران منہ پھیرنا اس کے لیے جائز نہ ہو گا۔ اور چونکہ بیت اللہ شریف کے وہ حصے، جن کی جانب اس نے

(از گزشتہ صفحہ)

؎ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ مشہور صحابیٔ رسول حضرت زبیر بن العوام کے بیٹے اور خود بھی صحابیؓ تھے، انہوں نے بنو امیہ کے خلاف آواز اٹھائی اور وہ چند سالوں کے لیے متعدد اسلامی صوبوں کے حاکم بن گئے، حکومت سنبھالتے ہی انہوں نے بیت اللہ شریف کی عمارت کو شہید کر کے از سر نو تعمیر کرنے کا پروگرام بنایا چونکہ دور جاہلیت میں عطیات کی کمی کی بنا پر بیت اللہ شریف کی عمارت کا کچھ حصہ خالی چھوڑ دیا گیا تھا۔ جسے حطیم کہتے ہیں، لہٰذا ابن زبیرؓ نے اس حصے کو بھی شامل کر کے عمارت کو مکمل کیا۔ بعد ازاں حجاج بن یوسف نے اسے دوبارہ منہدم کر کے دور جاہلیت والی بنیادوں پر استوار کر دیا۔

منہ نہیں کیا۔ وہ اس کا قبلہ نہیں ہیں، لہٰذا ان کی طرف پیٹھ کر لینا نماز کے فساد کا موجب نہ ہوگا اسی لیے اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف کے اندر اثنائے نماز میں ایک رکعت ایک دیوار کی جانب اور دوسری رکعت دوسری جانب منہ کر کے ادا کرلے تو اس کی نماز درست نہ ہونی چاہیے، اس لیے کہ اس نے اس رخ سے بلاضرورت اپنا منہ پھیر لیا ہے۔ جو اس کا یقینی طور قبلہ قرار پایا تھا اور اگر کوئی شخص بلاضرورت قبلے سے منہ پھیر لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو کعبہ سے دور ہو اور غور و فکر (تحری) کے بعد چاروں طرف منہ کر کے ایک ایک رکعت ادا کرلے، یعنی اس طرح کہ پہلے ایک جانب منہ کر کے ایک رکعت پڑھے پھر دوسری جانب منہ کر کے دوسری رکعت ادا کرے اور اسی طرح وہ چاروں رکعات ادا کرلے۔ تو اس کی نماز درست ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں یقینی طور پر قبلے سے انحراف نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس نے غور و فکر کے بعد جس جانب کو قبلہ قرار دیا ہے وہ اس کے لیے یقینی طور پر قبلہ نہیں ہے بلکہ وہ تو محض بطریق اجتہاد قبلہ ہے۔ تو جیسے ہی اس کی رائے (اجتہاد) اس جانب سے دوسری جانب تبدیل ہوگی، تو اس کا وہی قبلہ ہو جائے گا۔ تاہم جو نماز وہ اس سے پہلے اپنے سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کر چکا ہے، وہ باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ متاخر اجتہاد سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کردہ عمل کو باطل نہیں کرتا۔ تو وہ مختلف حالات میں بیت اللہ شریف کی جانب ہی منہ کر کے نماز ادا کرنے والا شمار ہوگا، اور چونکہ یہاں یقینی طور پر بیت اللہ شریف سے انحراف نہیں پایا گیا کہ وہ ان دونوں میں یہ فرق ہوگا۔

پھر کعبہ کے اندر لوگوں نے یا تو حلقہ بنا کر نماز ادا کی ہوگی، یا امام کے پیچھے صف بنا کر۔ اگر انہوں نے حلقہ بنا کر باجماعت نماز ادا کی تو امام کی نماز اور اس مقتدی کی نماز، جس کا چہرہ امام کی پشت یا امام کی داہنی یا بائیں جانب ہو، یا جس کی پشت امام کی پشت کی طرف ہو درست ہوگی، مگر جس کا چہرہ امام کے چہرے کے بالمقابل ہو، تو اس کی نماز کراہت کے ساتھ جائز ہوگی، کیونکہ اس طرح ایک شخص کا دوسرے شخص کے چہرے کی جانب منہ کرنا لازم آتا ہے، لہٰذا اس کے اور امام کے درمیان سترہ کھڑا کر دینا مناسب ہوگا، مگر جو شخص امام سے آنا آگے (متقدم) ہو، کہ اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو یا جو امام کے چہرے کی جانب منہ کر کے اس طرح کھڑا ہو کہ وہ امام کی طرف سے دیوار کے زیادہ قریب ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم سطور بالا میں بیان کر آئے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اندھیری رات میں کسی جماعت نے قبلے کے متعلق تحری (غور و فکر) کی اور امام کی اقتدا کی، تو جس شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا چہرہ امام کے چہرے سے مختلف سمت میں ہے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں اس کو یہ یقین ہوگا کہ اس کا امام غلطی پر ہے، کیونکہ اس کا یہ گمان ہوگا کہ امام قبلہ رو نہیں ہے، لہٰذا اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، جبکہ یہاں پر کسی کا بھی یہ گمان نہیں ہے، کہ امام کا رخ غلط ہے کیونکہ کعبہ کی ہر جانب ہی یقینی طور پر قبلہ ہے، لہٰذا یہاں اقتداء درست ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہے۔ اور اگر انہوں نے امام کے پیچھے صف باندھ کر امام ہی کے رخ پر نماز ادا کی تو بلاشبہ ان کی نماز جائز ہوگی۔ اور اسی

طرح اس صورت میں بھی نماز درست ہوگی، جب ان میں سے بعض کا چہرہ امام کی پشت کی جانب اور بعض کی پشت امام کی پشت کی جانب ہو، کیونکہ یہاں قبلہ رُو ہونے اور امام کی متابعت کی دونوں شرائط موجود ہیں، اس لئے کہ وہ امام کے پیچھے ہیں، اس سے آگے نہیں، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عورتوں کی امامت کے لیے کھڑا ہو اور کوئی عورت نماز میں اس کے برابر (محاذات) بکرا س کے بالمقابل آکر کھڑی ہوجائے، تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ حکماً امام کے پیچھے ہی شمار ہوگی، مگر جو شخص اس عورت کے رُخ پر اسکے دائیں بائیں یا اس کی پشت کی جانب کھڑا ہو، تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں داخلے کے وقت اس میں نماز پڑھی تھی یا نہیں، حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ہے کہ آپؐ نے اس میں نماز نہیں پڑھی اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے اس کے دو اگلے ستونوں کے مابین دو رکعات ادا فرمائی تھیں۔

(۴) وقت کا ہونا نماز کی ایک اور شرط نماز کے وقت کا ہونا ہے تو جیسے وقت وجوب نماز کا سبب ہے، اسی طرح وہ ادائے نماز کے لیے بھی شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادِ مبارک ہے۔

إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا[۱]
بیشک نماز کا مومنوں پر اوقات مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے۔

یعنی پابندی وقت ضروری ہے، اسی لیے کوئی نماز قبل از وقت ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ الا یہ کہ یوم عرفہ کے دن میدان عرفات میں اُس دن کی نماز عصر اس کلیے سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اس عنوان پر ہماری بحث چار عنوانات کے تحت ہوگی:
ا۔ فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت (ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود: (ج) نمازوں کے مستحب اور (د) فرض نمازوں کے مکروہ اوقات۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت: فرض نمازوں کے اوقات کی بنیاد قرآن مجید کے بیانات پر ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ[۲]
تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو خدا کی تسبیح کرو (یعنی نماز پڑھو)، اور آسمانوں اور زمین میں اسی کی تعریف ہے۔ اور تیسرے پہر بھی جب دوپہر ہو (نماز پڑھا کرو)۔

---

[۱] النساء - ۱۰۳
[۲] الروم - ۱۷ - ۱۸
[۳] ہود - ۱۱۴

نیز فرمایا:

وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّھَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیْلِ [1]

اور دن کے دونوں سروں اور رات کی چند (پہلی) ساعتوں میں نماز پڑھا کرو۔

نیز فرمایا:

اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْھُوْدًا [2]

(اے محمد) سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک (ظہر، عصر، مغرب اور عشاء) کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو، کیوں کہ صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا موجب حضور ملائکہ ہے۔

نیز حکم دیا:

وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا وَمِنْ اٰنَآءِ الَّيْلِ فَسَبِّحْ وَاَطْرَافَ النَّهَارِ [3]

اور سورج کے نکلنے سے پہلے اور اس کے غروب ہونے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح کیا کرو اور دن کے اطراف (یعنی دوپہر کے قریب ظہر کے وقت بھی)

یہ آیات نماز پنجگانہ کی فرضیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور انہی آیات سے نمازوں کے اوقات کے لیے اساس مہیا ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

(ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود

نمازوں کے اوقات کی اوّل و آخر حدود کا علم ہمیں بذریعہ احادیث مبارکہ سے ہوا ہے، تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ **نماز فجر:** نماز فجر کے وقت کا آغاز فجر ثانی (صبح صادق) کے طلوع سے اور اختتام طلوع آفتاب پر ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان للصلوٰۃ اولا و آخرا و ان اول وقت الفجر حین یطلع الفجر و آخرہ حین تطلع الشمس۔

ہر نماز کا اوّل اور آخر وقت ہوتا ہے، اور فجر کی نماز کا اوّل وقت طلوع صبح صادق سے شروع ہو کر طلوع آفتاب پر ختم ہوتا ہے۔

اور اس میں جو فجر ثانی (صبح صادق) کی قید بیان ہوئی ہے، وہ اس لیے کہ فجر اوّل (صبح کاذب) اُس عمودی سفیدی کا نام ہے، جو افق مشرق سے طلوع کرتی ہے، جسے عربوں کے ہاں "ذنب السرحان" کہا

---

[1] ہود: ۱۱۴

[2] بنی اسرائیل: ۷۸

[3] طٰہٰ: ۱۳۰ اس آیت کے لکھنے میں سہو کاتب ہوا ہے، کیونکہ اسے فسبح سے شروع کیا گیا ہے، حالانکہ یہاں ف کی جگہ و ہے۔

جاتا ہے، پھر یہ روشنی چھپ جاتی ہے، اسی لیے اس کو 'صبح کاذب' بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس کی روشنی ظاہر ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد دوبارہ اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اس فجر سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام نہیں ہوتا اور نہ اس کی وجہ سے عشاء کی نماز کا وقت ختم ہوتا اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے اور فجر ثانی سے مراد وہ افقی روشنی ہے جو پورے افق کو محیط ہوتی ہے، جس کی روشنی آہستہ آہستہ بڑھتی چلی جاتی ہے، تا آنکہ سورج نکل آتا ہے، اسے "صبح صادق" بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ظاہر ہوتی ہے تو افق پر اس کی روشنی پھیلتی چلی جاتی ہے، جو بعد ازاں ختم نہیں ہوتی۔ اس صبح صادق سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام ہوتا ہے، عشاء کی نماز کا وقت اختتام پذیر اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی ہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الفجر فجران فجر مستطیل یحل بہ الطعام وتحرم فیہ الصلوٰۃ وفجر مستطیر یحرم بہ الطعام وتحل بہ الصلوٰۃ۔

صبحیں دو ہیں: ایک عمودی صبح (کاذب) یہ وہ صبح ہے، جس سے کھانا حلال رہتا اور نمازِ (فجر) حرام رہتی ہے اور دوسری افقی صبح ہے، جس سے کھانا حرام اور نماز (فجر) حلال ہوتی ہے۔

تو اس سے یہ واضح ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فجر سے مراد یہی فجر ثانی (صبح صادق) ہے فجر اول نہیں۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل لکن الفجر المستطیر فی الافق وروی لا یغرنکم الفجر المستطیل ولکن کلوا واشربوا حتی یطلع الفجر المستطیر ای المنتشر فی الافق۔

تمہیں (حضرت) بلالؓ کی اذان اور عمودی صبح سے دھوکہ نہ ہو، البتہ افقی فجر سے کھانا پینا بند کردو، دوسری روایت میں ہے، کہ تمہیں عمودی فجر سے مغالطہ نہ ہو، بلکہ تم کھاؤ، پیو، تا آنکہ افقی، یعنی افق مشرق میں پھیلی ہوئی صبح طلوع نہ ہو جائے۔

اور پھر آپ نے عملی طور پر سمجھاتے ہوئے افق مشرق کی جانب اپنے ہاتھ کو افق کی چوڑائی کے رُخ پھیلاتے ہوئے اشارہ کیا اور فرمایا کہ صبح اس طرح ہوتی ہے، پھر آپ نے اپنا ہاتھ عمودی طور پر لمبا کیا اور فرمایا ایسے نہیں، اس لیے کہ عمودی صبح دراصل رات ہی ہے کیونکہ اس کے بعد پھر اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "فجر کا وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک سورج طلوع نہ ہو" اور ان سے ہی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

من ادرک رکعۃ من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرکھا۔

جس نے سورج طلوع ہونے سے پہلے نماز فجر کی ایک رکعت پالی، تو اس نے گویا اس نماز کو پالیا۔

توان دونوں احادیث سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ سورج طلوع ہونے سے نمازِ فجر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔

۲- نمازِ ظہر کا وقت: نمازِ ظہر کا وقت بالاتفاق سورج ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "ظہر کی نماز کا وقت سورج کے زوال سے شروع ہوتا ہے۔" اور جہاں تک اس کے آخری وقت کا تعلق ہے تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں: امام محمدؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک کہ ہر شئی کا سایہ، اصلی سائے کے علاوہ، اس کے مساوی نہ ہوجائے الاصل کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ "عصر کی نماز کا وقت اسوقت شروع ہوتا ہے جب ہر شئی کا سایہ اس سے دوچند ہوجائے اور اس میں ظہر کی نماز کے آخری وقت کا ذکر نہیں کیا گیا، حسنؒ امام ابوحنیفہؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، کہ جب تک ہر شئی کا سایہ، اصلی سائے کے سوا اس شئی کے مساوی (ایک مثل) نہ ہوجائے، یہی امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ، حسنؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، اور اسد بن عمرو امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ظہر کی نماز کا وقت ختم تو بیشک اس وقت ہوجاتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی (مثل) ہوجائے، مگر عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ دوگنا ہوجائے، اس روایت کی رو سے ظہر اور عصر کے درمیان مہمل وقت ہوتا ہے، جیسے فجر اور ظہر کے درمیان مہمل وقت کا ہونا مسلم ہے؛ ان میں سے امام ابوحنیفہؒ سے صحیح روایت وہ ہے، جو امام محمدؒ نے نقل کی ہے ؎۱ اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ "ظہر کی نماز کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے، جب عصر کی نماز کا وقت شروع ہوجائے"، جس سے دونوں کے درمیان مہمل وقت کی نفی ہوتی ہے۔

پھر سورج کے ڈھلنے کی تفصیل جاننا بھی ضروری ہے، امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ زوالِ آفتاب کی تعریف یہ ہے کہ (مثلاً مشرقی ممالک میں) اگر کوئی شخص قبلے کی جانب رُخ کرکے کھڑا ہوجائے، تو جب سورج اس کی بائیں جانب سے بھنچے کی طرف مائل ہوجائے، تو زوال شروع ہوجاتا ہے، لیکن اس بارے میں سب سے صحیح قول محمد بن شجاع البلخی کا ہے کہ اس کے لئے ایک سیدھی لکڑی عموداً ہموار زمین میں گاڑ دی جائے، اور جہاں اس کا سایہ ہو، وہاں کوئی نشان لگا دیا جائے، تو جب تک سایہ اس نشان سے گھٹتا ہے اس وقت تک قبل از زوال کا وقت رہے گا پھر جب سایہ ایک جگہ آکر ٹھہر جائے کہ نہ تو بڑھے اور نہ کم ہو، تو یہ (استواء) کا وقت ہوگا اور پھر جب سایہ اس نشان سے دوسری جانب، بڑھنے لگے تو اب آفتاب ڈھل جاتا ہے، تو جب سورج کا ڈھلنا محسوس ہو، تو جہاں سے سایہ بڑھنا شروع ہوا ہے، وہاں پر نشان لگا دیا جائے، تو اس نشان سے لے کر لکڑی تک کا "سایہ تو سایۂ اصلی ہوگا" اور جب سایہ مذکورہ نشان سے بڑھ کر دوچند

؎۱ حاشیہ اگلے صفحے پر۔

ہوجائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہوجائے گا۔ اور جب اس کا سایہ اس نشان سے لے کر لکڑی کے مساوی ہوجائے، تو باقی ائمہ کے ہاں ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کی نماز کا وقت شروع ہوجائے گا۔ باقی ائمہ کی دلیل حضرت جبرائیلؑ کی امامت والی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"حضرت جبرئیلؑ نے دو مرتبہ مجھے نماز پڑھائی، پہلے دن انہوں نے مجھے ظہر اس وقت پڑھائی، جب ابھی سورج ڈھلا ہی تھا اور عصر اس وقت پڑھائی، جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہوگیا تھا اور مغرب اس وقت پڑھائی جب ابھی سورج غروب ہوا ہی تھا اور عشاء اسوقت جب شفق ڈوبی ہی تھی اور فجر اس وقت جب صبح صادق ابھی نمودار ہوئی ہی تھی اور دوسرے انہوں نے مجھے ظہر اس وقت پڑھائی جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہوچکا تھا، اور عصر اس وقت پڑھائی اجب ہر شی کا سایہ اس سے دوگنا ہوگیا تھا اور مغرب اسی وقت پڑھائی، جس وقت کہ پہلے دن پڑھائی تھی اور عشاء دو تہائی رات گزرنے کے بعد اور فجر اس وقت جب صبح کی روشنی اچھی طرح نمودار ہوچکی تھی اور پھر فرمایا: نماز کا وقت ان ہی دو اوقات کے مابین ہے"۔

اس حدیث سے مذکورہ ائمہ دو طرح سے استدلال کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ حضرت جبرئیل نے پہلے دن آپ کو نماز عصر اس وقت پڑھائی جب ہر شی کا سایہ اس کے ہم مثل ہوگیا تھا، جس سے معلوم ہوا کہ جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہوجائے تو اس وقت لامحالہ طور پر ظہر کی نماز کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ اور ثانیاً اس طرح کہ حضرت جبرئیل کی دوسرے دن کی امامت نمازوں کے اوقات کی اختتامی حدود واضح کرنے کے لیے تھی تو اس دوسرے دن بھی آپ نے نمازِ ظہر کو سایہ کے دوچند ہوجانے تک مؤخر نہیں فرمایا۔ تو اس سے بھی یہ پتہ چلا کہ نماز ظہر کا آخری وقت وہی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا —— امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں آپ فرماتے ہیں:

"تمہاری اور تم سے پہلی اُمتوں کی مثال اس شخص کی سی ہے، جس نے کوئی مزدور اجرت پر حاصل کرنا چاہا، اور کہا، "کہ کون ہے جو میرے ہاں "فجر سے ظہر تک" ایک قیراط پر مزدوری کرے گا، تو یہودیوں نے اس عرصے کے لئے مذکورہ اجرت پہ کام کیا، پھر کہا

لہ از گزشتہ صفحہ: یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے، کہ عام طور پر امام ابوحنیفہؒ کا مختار مسلک یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نماز ظہر کا وقت دوگنا سایہ ہونے تک برقرار رہتا ہے (مثلاً دیکھئے ہدایہ، ۱/۶۱)، مگر یہاں الکاسانی نے ان کی جس روایت کو ترجیح دی ہے، اس میں سایہ کے ایک مثل ہونے کا ذکر ہے، جس سے ان کا مختار مسلک باقی ائمہ کے مسالک کے ہی مطابق قرار پاتا ہے۔ اختلافات ختم کرنے میں یہ ایک اہم پیش رفت تھی، جسے بعد میں نظر انداز کر دیا گیا۔

کہ "کون ہے جو میرے لیے ظہر سے عصر کے وقت تک ایک قیراط پر مزدوری کرے
گا تو عیسائیوں نے اس عرصے میں مزدوری کی۔ پھر کہا کہ کون ہے، جو عصر سے
مغرب تک میرے لیے دو قیراط پر مزدوری کرے گا، تو تم (امت محمدیہ) نے اس
آواز پر لبیک کہا، تو تمہارا وقت سب سے کم، لیکن اجرت سب سے زیادہ ہے"
تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عصر کی نماز کا وقت ظہر کی نماز کے وقت سے کم ہوگا اور یہ
اسی وقت ممکن ہے، جب امام ابوحنیفہؒ کے قول کو تسلیم کیا جائے" نیز ارشادِ نبوی ہے -

ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ — ظہر کی نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

اور نماز ظہر کا وقت اسی وقت ٹھنڈا ہوتا ہے کہ جب ہر شی کا سایہ اس کے دو چند ہو جائے، اس لیے کہ
ایک مثل سایہ ہونے تک، بالخصوص عرب ملکوں میں گرمی کی شدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں
اس لیے بھی کہ جب دونوں دلائل میں تعارض واقع ہو گیا، تو اس سے عصر کی نماز کے وقت کا اثبات
مشکل ہو جائے گا، اس لیے کہ تعارض پیش آنے کا مقام تو شک کا مقام ہوتا ہے اور جو چیز پہلے سے ثابت
شدہ نہ ہو، وہ شک سے ثابت نہیں ہوتی اور اگر یہ کہا جائے کہ اس شک سے تو ظہر کی نماز کے وقت کا
رہنا بھی مشکوک ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بھی اسد بن عمرو کی روایت کی رو سے یہی
کہتے ہیں (کہ دونوں کے مابین مہمل وقت ہوتا ہے، اس طرح انہوں نے ان روایات کے یقینی پہلو پر
عمل کیا ہے۔ اور ثانیاً یہ کہ، جو شی یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ وہ شک کی بنا پر باطل نہیں ہوتی اور
جو شی پہلے سے ثابت شدہ نہ ہو، وہ محض شک سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور حضرت جبرئیل کی امامت
والی حدیث زیر بحث مسئلے میں منسوخ ہے، اس لیے کہ اس میں مروی ہے کہ انہوں نے دوسرے دن عین
اس وقت آپ کو نماز ظہر پڑھائی، جس وقت پہلے دن انہوں نے نمازِ عصر پڑھائی تھی، حالانکہ بالاجماع
ان دونوں نمازوں کا وقت باہم مختلف (متغایر) ہے، لہٰذا یہ حدیث اس متنازع فیہ مسئلے میں منسوخ
تصور ہو گی۔ اس حدیث کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں، جو ہر شی کے سائے کے ہم مثل ہونے کے
وقت، پہلے دن نمازِ ظہر پڑھانے کا ذکر آیا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "سایہ کے مساوی ہونے کے بعد
آپ کو عصر پڑھائی گئی اور دوسرے دن میں سایہ اصلی کے ہم مثل ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے
دن آپ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی گئی، جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہونے کے قریب تھا
یعنی مساوی ہونے سے قبل تو اس سے اس کو منسوخ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ اس سے

لہ یہاں بھی سہو کاتب ہے، بجائے مثلہ کے مثلیہ تحریر ہے، حالانکہ مثلیہ کا ذکر نماز عصر کے ضمن میں ہے، نماز ظہر کے سلسلے میں نہیں
ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غفلت اور دونوں کے اوقات میں عدم تمیز کی نسبت ہوتی ہے۔ یا شریعت کی تبلیغ اور دو مختلف معاملات کو بلا ضرورت یکساں قرار دینے کا گمان باطل پیدا ہوتا ہے اور اس بات کا بھی، کہ آپؐ نے دو مسائل کو بغیر بیان یا کسی ایسی دلیل کے بغیر مبہم چھوڑ دیا ہے جس سے ان دو مسائل کے مابین فرق معلوم کیا سکتا ہو، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس قسم کا وہم بھی نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ **نمازِ عصر:** نماز عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے، جس کا ہم نے نماز ظہر کے اختتامی وقت کے تحت ذکر کیا ہے۔ حتیٰ کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے نماز عصر کے وقت میں اختلاف کیا ہے، میرا مسلک یہ ہے کہ نماز عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جب ہر شی کا سایہ اس کے مثل ہو جائے اور میرا یہ مسلک ان روایات و آثار پر مبنی ہے جو مجھ تک پہنچے ہیں اور نماز عصر کا آخری وقت ہمارے نزدیک غروب آفتاب تک ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں؛ ایک قول یہ ہے کہ جب ہر شی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، مگر مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے، بنا بریں مغرب اور عصر کے مابین مہمل وقت ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی رُو سے جب ہر شیٔ کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو اس وقت ختم ہو جاتا ہے، تاہم غروب آفتاب تک اس کا اصل وقت باقی رہتا ہے، اس سلسلے میں صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لیے کہ "حدیث ابوہریرہؓ میں نمازِ عصر کے متعلق روایت ہے کہ "اس کا آخری وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے"۔ اسی طرح فرمانِ نبوی ہے۔

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها۔	جس نے سورج غروب ہونے سے قبل نماز عصر کی ایک رکعت کا وقت بھی پا یا، تو اس نے پوری نماز کو پا لیا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر آپؐ سے نقل کرتے ہیں:

من فاته العصر حتی تغرب الشمس فكانما وتر اهله وماله۔	سورج ڈوبنے سے قبل جس کی نماز عصر جاتی رہی، تو گویا اس کے اہل وعیال اور تمام مال واملاک ہلاک ہو گئے۔

۴۔ **نمازِ مغرب:** نماز مغرب کا وقت بالاتفاق غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ نماز مغرب کا اول وقت سورج کے ڈوبنے سے شروع ہوتا ہے" اسی طرح حضرت جبرائیل کی امامت والی حدیث میں بھی مذکور ہے کہ آپؐ کو دونوں دن نماز مغرب سورج غروب ہونے کے بعد ایک ہی وقت میں پڑھائی گئی حالانکہ پہلے دن کی نماز سے نماز کے اول وقت کا اور دوسرے دن کی نماز سے اس کے آخری وقت کا اظہار مقصود تھا۔ البتہ اس کے آخری وقت کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت غروب شفق تک باقی رہتا ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت فقط اتنا ہوتا ہے کہ آدمی وضو کرے اذان

دے۔ اقامت کہے اور تین رکعات ادا کرے۔ حتی کہ اگر کسی نے اس کے بعد نماز مغرب پڑھی، تو اس کی یہ نماز ادا نہیں، بلکہ قضا ہوگی۔ ان کی دلیل حضرت جبرائیل کی امامت والی حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت جبرئیل نے دونوں دن آپ کو ایک ہی وقت میں نماز مغرب پڑھائی۔ ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ "مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہو کر اس وقت تک رہتا ہے، جب تک کہ شفق نہ ڈوب جائے" اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ آپ سے روایت کرتے ہیں کہ "مغرب کی نماز وقت غروب شفق تک رہتا ہے" اور غروب سے نماز کو مؤخر کرنا چونکہ مکروہ ہوتا ہے لہٰذا حدیث جبرئیل میں، حضرت جبرائیل نے نماز کو اس سے مؤخر نہیں کیا۔ ہاں البتہ اگر کوئی عذر ہو تو الگ بات ہے حضرت جبرائیل چونکہ نماز کے جائز اوقات بتانے کے لیے تشریف لائے تھے اسی بنا پر انہوں نے عصر کی نماز کو غروب آفتاب تک مؤخر نہیں فرمایا حالانکہ بالاتفاق نماز عصر کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے، اسی طرح عشاء کی نماز کو بھی تہائی رات کے بعد تک مؤخر نہیں فرمایا، حالانکہ اس کے بعد بھی بالاجماع عشاء کی نماز کا وقت رہتا ہے۔ لہٰذا یہاں حدیث جبرئیل سے استدلال درست نہ ہوگا۔

۵۔ نماز عشاء: ہمارے ائمہ کرامؒ کے ہاں بالاتفاق عشاء کی نماز کا وقت غروب شفق سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "عشاء کی نماز کا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے، جب شفق غروب ہو جائے"۔ البتہ شفق کی تشریح میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، کہ اس سے مراد شفق کی سفیدی ہے، صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت معاذؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا بھی یہی مسلک تھا امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد شفق کی سرخی ہے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک اور اسد بن عمرو کی یہی امام ابو حنیفہؒ روایت ہے۔ ان حضرات کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب وآخروا العشاء۔	میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک وہ مغرب کو جلدی اور عشاء کو تاخیر کے ساتھ ادا کرتی رہے گی۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بھی عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات گذرنے کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر عشاء کی نماز کا وقت سفید شفق کے بعد شروع ہوتا، تو آپؐ کا یہ عمل نماز کو مؤخر کرنا نہ کہلاتا، بلکہ نماز اول وقت میں ہی ادا کرنا قرار پاتا، اس لیے کہ افق پر سفیدی، خصوصاً گرمی کے موسم میں ایک تہائی رات تک برقرار رہتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال نقل اور قیاس دونوں سے ہے۔ نص قرآنی سے اس طرح کہ مذکورہ بالا آیت: اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ[1] ترجمہ (اے محمد، سورج ڈھلنے سے لے کر رات کے اندھیرے تک نمازیں ... پڑھا کریں)

نماز عشاء کا وقت "غسق" کو قرار دیا گیا ہے۔ اور "غسق" (اندھیرا چھا جانا) اس وقت تک نہیں

---

[1] بنی اسرائیل: ۷۸۔

ہوتا، جب تک افق پر روشنی باقی رہے۔ چنانچہ حضرت عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ "مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے۔ جب تک شفق کی روشنی اور اس کی سفیدی باقی رہتی ہے۔ جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک رہتا ہے جبتک کہ افق مغرب سیاہ نہ ہو جائے"؛ اور افق مغرب اسی وقت سیاہ ہوتی ہے۔ جب وہ شفق غائب ہو جائے۔ رہا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے ایک لغوی اور دوسرا فقہی۔ لغوی اس طرح کہ شفق اس شئی کا نام ہے جو پتلی اور باریک ہو۔ کہا جاتا ہے، "ثوب شفیق" ای رفیق" (یعنی پتلا کپڑا) یا تو اس لیے کہ اس کی بناوٹ باریک ہوئی ہو اور یا اس بناء پر کہ زیادہ پہننے کے باعث وہ کپڑا پتلا ہو گیا ہو اسی سے شفقت کا لفظ ہے جس کے معنی خوف یا محبت کے باعث، دل کے نرم ہو جانے کے ہیں، اور یہاں شفق سورج کے باریک اثر سے عبارت ہے، جو اس وقت تک باقی رہتا ہے۔ جب تک افق پر سفیدی موجود ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شفق کسی شئی کے بچے اور بچے کھچے حصے کا نام ہے۔ اور افق کی سفیدی سورج کے بچے کھچے اثرات میں سے ہے؛ جب کہ فقہی استدلال اس طرح ہے کہ دو نمازیں سورج کی مدھم روشنی میں (اثر) میں پڑھی جاتی ہیں یعنی مغرب اور فجر اور دو نمازیں دن کی روشنی میں پڑھی جاتی ہیں۔ یعنی ظہر و عصر تو ضروری ہے کہ دو نمازیں اندھیرے میں، اس وقت ادا کی جائیں، جب سورج کا مکمل اثر ختم ہو جائے یہ دو نمازیں عشاء اور وتر ہیں اور یہ بات سفیدی ختم ہونے پر ہی صادق آتی ہے۔ کہ سورج کا کوئی نشان (اثر) بھی باقی نہ رہے۔ بنا بریں مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں۔ اس لیے کہ اکثر اوقات سفیدی ایک تہائی رات گذرنے سے قبل بھی ختم ہو جاتی ہے۔

عشاء کی نماز کا آخری وقت ہمارے نزدیک طلوع صبح صادق تک رہتا ہے۔ امام شافعیؒ سے دو قول مروی ہیں: ایک قول کے مطابق دو تہائی رات گذرنے تک، اس لیے کہ حضرت جبرائیلؑ نے دوسرے دن آپؐ کو ایک تہائی رات گذرنے پر ہی نماز عشا پڑھائی تھی۔ اور یہ ان کی طرف سے آخری وقت کا بیان تھا۔ جب کہ ان کے دوسرے قول کی رو سے سفر کے باعث اسے نصف رات تک مؤخر کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کے عذر کے تحت، نماز عشاء کو نصف رات تک مؤخر کر کے ادا فرمایا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، "کہ عشاء کی نماز کا وقت شفق ڈوبنے سے لیکر صبح صادق تک رہتا ہے؛ علاوہ ازیں ارشاد نبوی ہے کہ "اس وقت تک کسی نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا جبتک کہ دوسری نماز کا وقت نہ آجائے۔ تو اس سے واضح ہوا۔ کہ جب تک دوسری نماز کا وقت نہ آجائے۔ سابقہ نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا اور اگر کسی نماز کے وقت کے جانے (خروج) سے دوسری نماز کے وقت کا آنا (دخول)، نہ ہوتا تو اس پر اسے ہرگز موقوف نہ کیا جاتا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وتر نماز عشاء کے تابع نماز ہے، جسے۔ اسی کے وقت میں ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ بالاتفاق اس کی ادائیگی کا افضل وقت سحری کا وقت ہے، لہٰذا اس سے واضح ہوا کہ سحری تک نماز عشاء کا وقت باقی رہتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ سفر کا اثر نماز کے قصر میں تو ظاہر ہوتا ہے لیکن کسی نماز کے

وقت کو بڑھانے میں نہیں جب کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی امامت درحقیقت مستحب اوقات کی تعلیم پر مشتمل تھی اور اس کے متعلق ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ نماز کا مستحب وقت ایک تہائی رات تک ہی رہتا ہے۔

ج۔ نمازوں کے مستحب اوقات:

۱۔ **نماز فجر:** اگر تو آسمان صاف ہو، تو نماز فجر کو تاخیر" اور" اسفار" سے (روشنی ہونے کے بعد) ادا کرنا اندھیرے (غلس) میں پڑھنے سے افضل ہے، خواہ نمازی حالت سفر میں ہو یا حضر میں، موسم سردی کا ہو یا گرمی کا یہ حکم تمام لوگوں کے لیے ہے۔ البتہ حاجیوں کے لیے مزدلفہ میں نماز فجر کو منہ اندھیرے (غلس) میں ادا کرنا افضل ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اگر تو لمبی قراءت کرنے کا ارادہ ہو تو افضل یہ ہے کہ اندھیرے (غلس) میں نماز شروع کرکے روشنی میں ختم کی جائے اور اگر اس کا ارادہ لمبی قراءت کا نہ ہو تو پھر اندھیرے کی نسبت نماز فجر کو روشنی میں ادا کرنا ہی بہتر ہے، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام لوگوں کے لیے نماز فجر کو اندھیرے میں ہی ادا کرنا ہی افضل ہے، یہ بات صرف نماز فجر تک محدود نہیں، بلکہ ان کے مسلک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تمام نمازوں کو اول وقت میں ہی ادا کرنا افضل ہے ان کے ہاں اول وقت سے مراد نماز کا "نصف اول وقت" ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی:

وَسَارِعُوْا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ[1] — اور اپنے پروردگار کی بخشش کی طرف لپکو۔

اور نماز کو جلدی ادا کرنا بھی بھلائی کی طرف جلدی قدم بڑھانے کے مترادف ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے منافقوں کی، ان کی کاہلی (سستی) کی بنا پر مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے۔

وَاِذَا قَامُوْا اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى[2] — اور جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو سست اور کاہل ہو کر۔

جب کہ نماز میں تاخیر کرنا کاہلی اور سستی ہے؛ ایک روایت میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل سب سے بہتر ہے، تو فرمایا:

الصلوٰۃ لوقتھا۔ — نماز اپنے وقت پر ادا کرنا

نیز ارشاد نبوی ہے۔

اول الوقت رضوان اللّٰہ وآخر الوقت عفو اللّٰہ۔ — اول وقت اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا اور آخری وقت اس کی درگذر کا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اول وقت میں نماز ادا کرنے سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا حصول اس کی معافی کے حصول سے افضل ہے۔ اس لیے کہ رضوان اللہ، (اللہ تعالیٰ کی پسندیدگی) خدا کی جانب سے سب سے بڑا عطیہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ

---

[1] آل عمران، ۱۳۳۔ [2] النساء، ۱۴۲۔

اور یہ خوشنودی نیک اعمال کرنے سے حاصل ہوتی ہے جب کہ عفو و درگذر سابقہ گناہ اور غلطی سے متعلق ہوتا ہے، لہٰذا نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا خاص طور پر فجر کی نماز کے متعلق اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ:

"عہد نبوی میں عورتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جب نماز فجر ادا کرکے گھروں کو واپس آتی تھیں، تو اندھیرے کے باعث پہچانی نہ جاتی تھیں"

ہمارا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

اسفروا بالفجر فانّہٗ اعظم للاجر — نماز فجر کو خوب روشن کرکے پڑھا کرو، کہ اس
رواہ رافع بن خدیج۔ — میں بہت ثواب ملتا ہے۔ اسے رافع بن خدیج نے روایت کیا۔

اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وقت سے پہلے کبھی کوئی نماز نہیں پڑھی۔ ماسوا دو موقعوں کے، ایک نماز عصر کو میدان عرفات اور دوسری نماز فجر کو مزدلفہ میں، کہ اسے آپ نے اندھیرے میں ادا فرمایا؛ کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اندھیرے میں نماز فجر ادا کرنے کو قبل از وقت نماز ادا کرنا قرار دیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت فجر میں روشنی کرکے پڑھنے کی تھی اور حضرت ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ کسی مسئلے میں صحابہ کرامؓ کے مابین ایسا اتفاق دیکھنے میں نہیں آیا، جیسا کہ نماز عصر کی تاخیر اور نماز فجر کی تنویر (روشنی کرکے پڑھنے) میں اتفاق پایا جاتا تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اس لیے اندھیرے میں نماز ادا کرنے سے جماعت میں حاضری کم ہوگی، جب کہ روشنی ہوجانے کے بعد جماعت میں حاضری زیادہ ہوگی۔ لہٰذا یہاں تاخیر کرنا ہی افضل ہوگا۔ اور اسی لیے گرمی کے موسم میں نماز ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ لوگ قیلولے میں مشغول ہوتے ہیں؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس وقت جماعت میں شرکت ایک طرح کے حرج (مشکل) پر مشتمل ہوتی ہے، خاص طور پر ضعفاء (کمزور لوگوں) کے لیے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو یہ تاکید فرمائی تھی کہ "نماز پڑھاؤ، تو کمزور لوگوں کا خیال رکھتے ہوئے پڑھاؤ" نیز اس لیے بھی کہ طلوع آفتاب تک نماز فجر کی جگہ میں ہی ٹھہرنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب من ولد اسمٰعیل۔ — جس نے نماز فجر پڑھی اور اس کے بعد طلوع آفتاب تک اسی جگہ ٹھہرے رہا، تو اسے اولاد اسمٰعیل کے چار غلام آزاد کرنے کے برابر ثواب حاصل ہوگا۔

اور اگر فجر کی نماز منہ اندھیرے ادا کی جائے، تو اس فضیلت کا حصول انتہائی مشکل ہوجاتا ہے، کیونکہ اندھیرے میں نماز ادا کرنے کے بعد طلوع آفتاب تک کا وقفہ کافی لمبا ہوجاتا ہے۔ اور اگر فجر کی نماز روشنی میں ادا کی جائے، تو اس ثواب کا حصول ممکن ہے، لہٰذا اسفار (روشنی) ہی میں فجر ادا کرنا زیادہ افضل ہے؛ امام

شافعیؒ نے جلدی نماز ادا کرنے پر مشتمل جن دلائل کا ذکر کیا ہے، ان کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ وہ بعض نمازوں اور بعض اوقات سے متعلق ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جبکہ بعض نمازوں کے بارے میں ایسے دلائل ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ان نمازوں کو بعض مصالح کے تحت تاخیر سے ادا کرنا ہی افضل ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک بھی نمازِ عشاء کو ایک تہائی رات تک مؤخر کرکے ادا کرنے کا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عشاء کے بعد قصے کہانیاں نہ بیان کی جائیں، پھر نمازوں کو جلدی کرنے کا حکم فقط ان نمازوں پر محمول ہے۔ جن کے متعلق شریعت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ چنانچہ اسی لیے قبل از وقت کسی نماز کو ادا کرنا درست نہیں ہے، حالانکہ اگر مسارعت (جلدی کرنے) کے حکم کا اس سے تعلق ہوتا، تو یہ بات ناجائز نہ ہوتی۔ رہی حدیث بالا، تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے اس میں عفو سے مراد خدا کا فضل ہے، قرآن مجید میں ہے۔

وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ[1] اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ خدا کی راہ میں کونسا مال خرچ کریں، تو آپ فرما دیں کہ جو ضرورت سے زیادہ ہو۔

کہ یہاں العفو سے مراد الفضل (بچا ہوا مال) ہے، تو اس مفہوم کے مطابق حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا:

"جس نے نماز اول وقت میں ادا کرلی، اس نے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرلی اور وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور اس کے عذاب سے محفوظ رہے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی ہے اور جس نے نماز آخری وقت میں پڑھی، تو اسے اللہ کا فضل حاصل ہوگا اور چونکہ اللہ کے فضل کا حصول اس کی خوشنودی حاصل کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا یہ درجہ مذکورہ درجے سے افضل ہوگا" واللہ اعلم۔

اور جہاں تک اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا تعلق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نمازِ فجر کو روشن کرکے ادا کرنا ہی ثابت ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اگر کسی روایت میں آپؐ کا منہ اندھیرے نماز پڑھنا بیان ہوا ہے، تو وہ سفر وغیرہ کے عذر کی بنا پر ہے، یا پھر یہ اس ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے، جب عورتیں نماز کے لیے مسجد میں حاضر ہوتی تھیں، پھر جب انہیں گھروں میں ٹھہرنے کا حکم آیا تو یہ حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ نمازِ ظہر: نمازِ ظہر کو سردیوں میں اول وقت میں اور گرمیوں میں تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اکیلے ہی نماز ادا کرنا ہو، تو جلدی ادا کرے اور اگر با جماعت نماز پڑھنا ہو، تو تھوڑی سی تاخیر کر دے۔ ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، نیز حضرت خبابؓ بن الارت فرماتے

---

[1] البقرہ۔ ۲۰۰۔

ہیں کہ:

"ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ کنکریوں کی گرمی ہماری پیشانیوں اور ہماری آستینوں کو جھلساتی ہے، تو آپؐ نے اس شکایت کا جواب نہیں دیا۔"

تو اس سے پتہ چلا کہ نمازِ ظہر کو جلدی پڑھنا مسنون ہے، اور ہمارا استدلال اس حدیثِ نبوی سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم۔	نمازِ ظہر کو ٹھنڈی کر کے ادا کرو، اس لیے کہ گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

علاوہ ازیں گرمیوں میں جلدی کرنا دو باتوں سے خالی نہیں ہوتا؛ یا لوگوں کے قیلولے کے باعث باجماعت نماز میں حاضری کم ہوگی، اور یا پھر انہیں گرمی کی شدت کی بنا پر اس سے تکلیف ہوگی۔ اور چونکہ سردی میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، لہٰذا یہاں "مسارعت الی الخیر" (بھلائی میں جلدی کرنے) کا اعتبار ہوگا؛ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا:

"جب گرمی کا موسم ہو تو نمازِ ظہر کو ٹھنڈا کر کے ادا کر، اس لیے کہ لوگ قیلولہ کر رہے ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں مہلت دو، تاکہ وہ جماعت کو پالیں اور جب سردی کا زمانہ آئے، تو ظہر کو سورج کے ڈھلتے ہی پڑھ لیا کر، اس لیے کہ ان دنوں میں راتیں لمبی ہوتی ہیں۔"

جبکہ حضرت خبابؓ کی حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اجازت مانگی تھی کہ وہ بالکل ہی جماعت چھوڑ دیں، لہٰذا آپ نے ان کی شکایت کا جواب نہ دیا، علاوہ ازیں فلم یشکنا (ہماری شکایت نہیں سنی) کا یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ آپ نے ہماری شکایت کو نہ چھوڑا، یعنی ہماری شکایت کا ازالہ کر دیا کہ آپؐ نے نمازِ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم

۳۔ نمازِ عصر: نمازِ عصر کو اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، جب تک کہ سورج سفید اور بالکل صاف طرح سے نظر آتا رہے اور سردی یا گرمی سے اس حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس کو جلدی ادا کرنا ہی مستحب ہے، ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ نمازِ عصر اس وقت ادا فرماتے تھے جب سورج کی روشنی ابھی میرے کمرے میں چمک رہی ہوتی تھی۔"

نیز حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرماتے تھے، کہ جس کے بعد اتنا وقت ہوتا تھا کہ ایک آدمی قبا جاتا، اونٹ ذبح کرتا، ہنڈیا پکاتا اور غروب آفتاب سے قبل اس کو کھا پی کر فارغ ہو جاتا تھا۔"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ،

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔ جب سورج ابھی سفید اور صاف ہوتا تھا۔"

اور یہ حدیث آں حضورؐ کی جانب سے عصر کی تاخیر کا بیان ہے جب کہ ایک قول کے مطابق نماز عصر کا نام، اس لیے عصر ہے کیونکہ یہ نچوڑی جاتی، یعنی مؤخر کر کے پڑھی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کو تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ نوافل ادا کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے کہ نماز عصر کے بعد نوافل مکروہ ہو جاتے ہیں بنا بریں تاخیر کرنا افضل ہوگا۔ اسی لیے نماز مغرب میں جلدی کرنا افضل ہے۔ کیونکہ نماز مغرب سے قبل نوافل مکروہ ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عصر کے بعد مسجد میں غروب آفتاب تک ٹھہرنا مستحب ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

من صلی العصر ثم مکث فی المسجد الی غروب الشمس فکانما اعتق ثمانیا من ولد اسمٰعیل۔	جس نے عصر کی نماز پڑھی۔ پھر وہ مسجد میں غروب آفتاب تک ٹھہرا رہا۔ تو اس نے گویا اولاد اسماعیل کے آٹھ غلام آزاد کیے۔

اور اس فضیلت کے حصول کے لیے نماز کو تاخیر سے ادا کرنا مفید ہو سکتا ہے، نہ کہ جلدی ادا کرنا۔ اس لیے کہ وقت زیادہ ہونے کے باعث بہت کم ٹھہرا جا سکے گا۔ اور جہاں تک امّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا تعلق ہے تو چونکہ ان کے حجرے کی دیواریں چھوٹی تھیں، اس لیے ان کے حجرے میں سورج متغیر ہونے تک چمکتا رہتا تھا اور جہاں تک حضرت انسؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ گرمیوں کا قصہ ہے اور اس قسم کا کام، اگر کسی وجہ سے کوئی جلدی ہو، تو جلدی بھی کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۴۔ **نماز مغرب**: اور نماز مغرب کی ادائیگی میں، خواہ گرمی ہو یا سردی، جلدی کرنا مستحب ہے۔ اسی لیے اسے اتنا مؤخر کر دینا، کہ تارے چمکنے لگیں۔ مکروہ ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

"میری امت اس وقت تک خیر (بھلائی) پر رہے گی، جب تک کہ وہ مغرب کو جلدی اور عشاء کو تاخیر سے ادا کرتے رہیں گے"[1]

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کو جلدی کرنا، جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگا جب کہ تاخیر کم حاضری کا باعث ہوگی۔ کیونکہ اندھیرا ہو جانے کے بعد لوگ رات کا کھانا کھانے اور آرام کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کو جلدی ادا کرنا (تعجیل) ہی افضل ہوگا؛ اسی طرح یہاں جلدی ادا کرنا، نیک کام میں جلدی کرنے کا مصداق ہے، لہٰذا یہی بہتر ہوگا۔

۵۔ **نماز عشاء**: نماز عشاء کو موسم سرما میں ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کرنا افضل اور نصف شب تک تاخیر کرنا جائز ہے، لیکن نصف شب سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے؛ جب کہ موسم گرما میں اس کو جلدی ادا کرنا ہی افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں موسموں میں (سرخ) شفق ڈوبنے کے بعد اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے، دلائل اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت نعمانؓ بن بشیر سے مروی ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز کو اس وقت ادا فرماتے تھے، جب تیسری رات کا چاند

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے۔ المسارعۃ الی الخیر کے بجائے المسامحۃ الی الخیر کے الفاظ کتابت ہو گئے ہیں، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

غروب ہوتا ہے"۔
اور ایسا شفق ڈوبنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ،

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عشاء کو ایک تہائی شب تک مؤخر فرمایا پھر جب آپ باہر تشریف لائے اور آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو مسجد میں انتظار کرتے دیکھا تو فرمایا" کہ اس وقت دنیا بھر میں تمہارے علاوہ کوئی شخص اس نماز کے انتظار میں نہیں بیٹھا ہوا اور اگر مجھے بیمار کی بیماری اور کمزور کی کمزوری کا خیال نہ ہوتا تو میں ہر روز نماز عشاء کو اسی وقت تک مؤخر کرکے ادا کیا کرتا"۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے:

لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔

"اگر مجھے اپنی امت پر شفقت کا خیال نہ ہو تو میں نماز عشاء کو ایک تہائی رات تک مؤخر کرکے ادا کیا کروں"۔

جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری کو لکھا "عشاء کی نماز ایک تہائی رات گذرنے پر ادا کیا کر اور اگر تو یہ نہ کرسکے، تو پھر نصف شب تک اور اگر تو سوجائے تو تیری آنکھیں نہ سوئیں (یعنی گہری نیند نہ سونا)۔

اور دوسری روایت میں ہے کہ" اگر تو سوجائے۔ تو غافلین میں سے نہ ہونا"؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نصف شب سے زیادہ نماز عشاء کو مؤخر کرنا، اسے فوت ہوجانے کے خطرے سے دوچار کرنا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص نصف شب تک نہ سویا ہو اور پھر وہ سوجائے۔ تو اس پر نیند کا غلبہ ہوجاتا ہے اور وہ عموماً طلوع صبح صادق تک نیند سے نہ اٹھ سکے گا، لہٰذا ایسا کرنا چونکہ نماز کو فوت ہوجانے کے خطرے میں مبتلا کرنا ہے، لہٰذا یہ مکروہ ہے؛ نیز! اس لیے بھی اگر موسم سرما میں نماز عشاء جلد پڑھ لی جائے، تو بعض اوقات نماز کے بعد لوگ قصے کہانیاں بیان کرنے میں مشغول ہوجاتے ہیں۔ اس لیے کہ راتیں لمبی ہونے کے باعث لوگ عموماً ایک تہائی رات تک نہیں ہوتے اور اپنی عادت کے مطابق قصے کہانیاں سننے سنانے میں مشغول رہتے ہیں، حالانکہ شریعت میں اس سے روکا گیا ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ کسی اطاعت پر دن کی مصروفیات کا اختتام ہونا کسی گناہ پر اختتام ہونے سے افضل ہے، اور موسم گرما میں چونکہ نماز کو جلدی ادا کرنے میں اس قباحت کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ راتیں چھوٹی ہونے کے باعث لوگ جلد سوجاتے ہیں، لہٰذا اس موسم میں بھلائی کی جانب جلدی جانے کے حکم" پر عمل کیا جائے گا امام شافعیؒ کی محولہ بالا حدیث موسم گرما یا "حالت عذر" پر محمول ہے۔ (مشہور فقیہ) عیسیٰ بن ابان کہا کرتے تھے کہ روایات و آثار کی بنا پر نمازوں کو جلدی ادا کرنا ہی اولیٰ ہے تاہم تاخیر کرنا بھی مطلقاً مکروہ

نہیں، جیسا کہ کسی عذر یا بیماری کے باعث نماز مغرب کو قدرے مؤخر کرکے دونوں نمازوں کو عملاً جمع کیا جا سکتا ہے اور اگر نماز کو مطلقاً مؤخر کرنا مکروہ ہوتا۔ تو دونوں نمازوں کو اسی طرح کسی عذر یا بیماری کے باعث جمع کرنا جائز نہ ہوتا۔ جس طرح کہ نماز عصر کو سورج کی روشنی تبدیل ہونے تک مؤخر کرنا جائز نہیں ہے

یہ مستحب اوقات تو اس وقت کے ہیں۔ جب آسمان بالکل صاف ہو، لیکن اگر آسمان ابر آلود ہو، تو پھر فجر، ظہر اور مغرب کی ادائیگی میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے اور اگر تو یہ مسئلہ اصولی طور پر سمجھنا چاہتا ہے، تو یاد رکھ کر:

"جس نماز کا پہلا حرف "عین" ہو، اس کو جلد اور جس نماز کے شروع میں حرف عین نہ ہو، اس کو تاخیر سے ادا کیا جانا چاہیئے"۔

فجر میں تاخیر کی وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ وہ قبل از وقت یعنی صبح صادق ہونے سے قبل پڑھی جائے؛ اسی طرح اگر نماز ظہر کو جلدی ادا کیا گیا۔ تو عین ممکن ہے کہ اس کی ادائیگی قبل از وقت واقع ہو جائے، اور اگر نماز مغرب کو جلدی ادا کیا گیا۔ تو اسے غروب آفتاب سے قبل ادا کرنا لازم آ سکتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا، کہ اگر اس کو مؤخر کیا گیا، تو ہو سکتا ہے کہ اس (نماز مغرب) کا مکروہ وقت ہی شروع ہو جائے، کیونکہ دلائل میں باہمی تعارض کے وقت "تاخیر" کو ہی ترجیح دی جاتی ہے۔ تاکہ نمازی یقینی طور ادائیگی فرض سے سبکدوش ہو جائے اور جہاں تک نماز عصر کو جلدی پڑھ لینے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے کہ مبادا اس کا مکروہ وقت یعنی وہ وقت کہ جب سورج کی روشنی تبدیل ہو جاتی ہے؛ شروع ہو جائے اور یہاں اس کی قبل از وقت ادائیگی کا کوئی خدشہ نہیں؛ اس لیے کہ بادل کی بنا پر آج نماز ظہر کو پہلے ہی مؤخر کرکے ادا کیا گیا ہے اسی طرح نماز عشاء کو بھی جلدی پڑھا جائے تاکہ اسے نصف رات کے بعد پڑھنا لازم نہ آئے اور یہاں بھی اسے جلدی پڑھ لینے میں قبل از وقت ادائیگی ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ کیونکہ بارش کی بنا پر، آج نماز مغرب کو بھی تاخیر سے ادا کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ تمام اوقات اور تمام موسموں میں جملہ نمازوں کو تاخیر سے زیادہ ہی افضل ہے۔ اسی قول کو (نامور فقیہ) ابو احمد العیاضی[1] نے مختار قرار دیا ہے، اور دلیل یہ دی ہے۔ کہ نماز تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ سے زیادہ دو باتوں میں سے ایک کا اندیشہ ہو سکتا ہے، یعنی ادا کا یا قضا کا۔ جب کہ جلدی ادا کرنے میں بھی دو باتوں یعنی نماز کے فساد یا جواز کا یا امکان ہو سکتا ہے، لہٰذا تاخیر ہی افضل ہے، واللہ الموفق۔

جمع بین الصلوٰتین ہمارے ائمہ یہ کہتے ہیں کہ ماسوائے عرفات اور مزدلفہ کے دو نمازوں کو ایک ہی وقت میں جمع کرکے پڑھنا جائز نہیں ہے، میدان عرفات میں ظہر و عصر

---

[1] ابواحمد العیاضی امام دہر، فقیہ متبحر اور وحید عصر تھے۔ ابوحفص بخاری نواسہ ابی حفص کبیر کا قول ہے کہ حنفی مسلک کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ابو احمد العیاضی جیسا فقیہ اس مسلک کا متبع تھا۔ ان کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے (حدائق۔ ص ۲۱۰)

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام زفرؒ کے ہاں ارکانِ نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز یعنی قیام، قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے مسبوق امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوئی نماز پہلے ادا نہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، تو تب بھی عذرِ نسیان کے باعث اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہٰذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہوں گے۔ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے ہی پیچھے رہ گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قومہ کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آجائے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس لیے کہ رکن کے جس جزء میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جزو باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مناسب تو تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو گا کہ جس رکن میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا نہ کیا۔ بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا: اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے تو نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدۂ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیر دے تو تب سلام کے ذریعے نماز سے خروج نہ ہوگا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں محلل (خارجی افعال کو حلال کرنے والا) ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

وتحليلها التسليم۔ اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام "ایک" کلام ہے اور کلام نماز کی ضد ہے۔ الا یہ کہ شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاذ ہی بھول کر سلام پھیرتا ہے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدۂ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدۂ سہو ادا کرنا ہے لہٰذا اس کیلئے حالتِ نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کی

ضرورت نہیں ہے للہذا سلام کے محلل اور منافی نماز ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ تو جب اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ جب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہو گا کیونکہ دانستہ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا نماز فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اسکا وہ سلام دفع حرج کی بنا پر کالعدم ہو جائیگا جیسا کہ اوپر گذرا؛ پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو، تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو اس پر ابھی قضا کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی اقتدار جائز ہو گی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکوع میں نہیں پایا، پھر مقتدی امام کی تشہد پڑھنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے چھوٹے ہوئے سجدے کو قضا نہ کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی: تاہم اس کی اقتدار کرنے کا ثمرہ یہ ہو گا، کہ اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتدار نماز ظہر، یا عصر یا عشاء میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری ہو گی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبلے سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو گا۔ جب کہ استحسان کی وجہ ہے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان (جگہ) کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص موجود ہو وہ وہاں سے ہی امام کی اقتدا کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتدار کے لیے مانع ہوتا ہے، بنا بریں نمازی کا مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ٹھیرنے کے مترادف ہو گا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے۔ کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا مجبوری مانع نہ ہو لہٰذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہو گا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے۔ کیونکہ

بات چیت کرنا بہر حال نماز سے مانع ہے اور اس معاملے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکن کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے؛ اور اگر وہ کسی صحراء میں نماز ادا کر رہا ہو، پھر اسے اپنی پچھلی یا دائیں طرف والی یا بائیں طرف والی صف عبور کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکن کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کے پیچھے اقتداء کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے فاصلے کے مطابق ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے آگے گذر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس کے اور نمازی کے سامنے کوئی سُترہ نہ ہو اور اگر سترہ ہو، تو جب تک وہ سُترہ سے آگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آسکتا ہے، اس لیے کہ سُترہ کی اندرونی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پھیر دے، اور اگر اس پر سجدۂ تلاوت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پھیر دیا تو اگر سلام پھیرتے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جان بوجھ کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتداء کرلے تو اسکی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر تھا اور وہ اقامت کی نیت کرلے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو اس سے اسکی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ بھول کر سلام پھیر دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتداء کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کرلے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے۔ جس طرح کہ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ الا یہ کہ اگر اسے اس کا چھوڑنا مسجد سے باہر نکل جانے یا صفوں سے گذرنے کے بعد یاد آیا ہو، تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے

گا اور اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا جواز ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہٰذا اس کی نماز مکمل ہو گی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال، یعنی نماز کے سجدۂ اصلی، سجدۂ تلاوت اور تشہد پڑھنے سے اس کا سابقہ پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت کرلے، یا قہقہہ مار کر ہنس دے، یا اس کا وضو خطاء ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ سجدۂ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا۔ تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کے باقی رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر اسے دونوں سے سہو ہو جائے، یا اسے سجدے تو یاد نہ ہوں لیکن سجدۂ سہو یاد ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدۂ سہو والے شخص کا سا سلام ہو گی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ سہو کے ہوتے ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں۔ یا اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہٰذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول جائے، یا اسے سجدۂ سہو یاد نہ ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہٰذا یہ اس شخص کا سا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدۂ سہو باقی ہو اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدۂ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پیچھے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔

اور اگر اس پر نماز کا حقیقی سجدۂ اور سجدۂ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے۔ تو اگر تو اس نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو تب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے؛ اسی طرح اگر اس پر سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدۂ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہٰذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا۔ اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادا قضا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدۂ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، امام زفرؒ

کو اس سے اختلاف ہے، جیساکہ اوپر گزرا۔ پھر وہ ان کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کیے۔ اللہ
اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام
پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدۂ سہو یاد ہو۔ لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی ظاہر روایت
کے مطابق یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ان سے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں
میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے، جس
کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے معترضین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کے لیے
خاص طور پر اسی دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں "سلام سہو" اور واجب کے حق
میں دانستہ سلام ہے اور چونکہ بھول کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آدمی
نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں شک پیدا ہو گیا، مگر چونکہ اس کی تکبیر تحریمہ صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے،
محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اسے حقیقی سجدہ یاد
ہو، لیکن سجدۂ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ وہاں واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ جب
کہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ
اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں عمد کے پہلو سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو
سے اس بارے میں سکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنے کا
لہٰذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض تو تب ہوتا کہ جب ایک نکالنے والا
اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا۔ جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت
ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا تاہم یہ کسی دوسری شئ کو ذریعہ
اخراج بننے سے بھی مانع نہیں تو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ بایں ہمہ مناسب تو یہ
تھا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محلل (نماز کی پابندی ختم کرنے
والی) قرار دیا ہے جیساکہ فرمان نبوی ہے۔ وَتَحْلِيْلُهَا التسليم (سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہو
جاتی ہیں)؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرح کی بات چیت ہے جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ حالت
سہو میں، کثرت سہو اور غلبۂ نسیان کے باعث، دفع حرج کے لیے، سلام سے کوئی شخص نماز
سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الادا ہو، اس کو سلام پھیرنا
مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان بھی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہٰذا اپنی اصلی فطرت کے
مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شئ ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو
فاسد قرار نہیں دیں گے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ
سجدۂ تلاوت بھی ادا کرے، کیونکہ ابھی تحریمۂ نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت
باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدۂ تلاوت یاد تھا۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت کی حد تک اس
کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا' اور آخری قعدے میں تشہد پڑھنا بھی سجدۂ تلاوت ہی کے حکم میں ہے
کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا. حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ سہو، ایام تشریق ہونے کی صورت میں تکبیر اور محرم ہونے کی صورت میں تلبیہ واجب الادا ہو۔ تو ان میں سے کوئی شئی بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر ایسا کرے۔ اس لیے کہ ان اشیا کا موقع ومحل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتدا سجدہ سہو سے کرے۔ پھر تکبیر (تشریق) اور پھر تلبیہ پڑھے۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے،، جبکہ تکبیر کہنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں۔ اسی لیے اگر اس نے تلبیہ کہنا شروع کر دیا۔ تو اس سے سجدۂ سہو اور تکبیر تشریق دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہو کے بعد تلبیہ کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو نماز کی تکبیر تحریمہ کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریق نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں کہی جاتی ہے۔ اور تلبیہ کہنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہو گئیں۔ کیونکہ تلبیہ ایک گفتگو (کلام) ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ[1] اور لوگوں میں حج کا اعلان (ندا) کر دو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریق کہہ دی، تو اس کے ذمہ سے سجدۂ سہو ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریق تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اسے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع ومحل پر نہیں کہا گیا، لیکن بہرحال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ اصلی سجدۂ تلاوت۔ سجدہ سہو ایام تشریق میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تلبیہ واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت یا فقط سجدۂ اصلی یاد تھا اور سجدۂ تلاوت یاد نہ تھا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدۂ اصلی تو یاد نہ ہو البتہ سجدۂ تلاوت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدے کرے، پھر تشہد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تلبیہ پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

---

[1] الحج - ۲۷ -

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکبیرات کہہ دے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہونگی، لہٰذا اعادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہو جانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قرات کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اُٹھ کھڑا ہو، اور قرات پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہٰذا وہ سجدے کالعدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قرات کر کے رکوع کر لے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سر اٹھا کر پھر قرات اور رکوع کے بعد سجدے کرے تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قرات کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ سجدہ کئے بغیر ہی اُٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا۔ تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قرات کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوئے۔ لہٰذا یہ لغو ہوں گے۔ پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کے لیے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے منفصل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہٰذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قرات کی اور رکوع اور سجدہ کیا۔ تو تب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ تو ان دو میں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا لغو شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحدث کی رو سے پہلے رکوع کا، نوادر ابی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قرات کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع مکرر ادا ہوا ہے، لہٰذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قرات کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ سجدہ کر کے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا مگر

...ہ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہو گیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چونکہ پہلی رکعت سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بناء پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا شمار نہ ہوگا اور جب اس نے قراءت کی۔ اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور جب اس نے قراءت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں سجدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر اوپر بیان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ملے گا، یا دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور ان تمام صورتوں میں اسے سجدۂ سہو بھی ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس نے نماز میں بلاضرورت اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک ایک سجدے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدۂ تلاوت مستثنیٰ ہے؛ پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے متضاد افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے۔ جو نفل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نفل نماز ادا کرنے والا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نماز کا کوئی متضاد فعل نہ ہونے کے باوجود، محوّلہ بالا طریقے سے امکان فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ کامل فعل نہیں لہٰذا وہ نفل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے: یا تو اس میں نماز کا کوئی متضاد فعل پایا جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہٰذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ چھوڑ دیا اور وہ پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آ سکتا ہے، کیونکہ جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی، لہٰذا اس کا یہ عمل مکمل نماز (رکعت) کا فعل نہ ہوگا، اور جو شئی ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہٰذا رکعت سے کم نماز کالعدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کالعدم قرار دینا درحقیقت اس کے ثبوت کی نفی کرتا ہے، لہٰذا وہ اس نماز کو کالعدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

نماز سے خارج ہو سکے، اور وہ صحیح طریقہ قعدۂ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ "ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپ واپس پلٹ آئے۔" پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کر لے۔ تو اب وہ واپس نہیں آسکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک، ایک رکعت ابھی نا تمام نماز ہے۔ اور ایسی نا تمام نماز کو اسے کالعدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکن یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا مؤقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک "مکمل فعل" پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے، لہٰذا وہ فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو نے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نفل نماز ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ یہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہٰذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل نماز شروع کر چکا ہے، لہٰذا وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں پہلا قعدہ چھوڑ دیا اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہو، تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

> "ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر پیچھے سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تسبیح کہی مگر آپ واپس نہ لوٹے۔ الٹا آپ نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرامؓ کھڑے ہو گئے۔"

اور یہ جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیچے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپ کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تر تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں موافقت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور قعدۂ اولیٰ واجب ہے۔ لہٰذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدۂ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم ہمیں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ابھی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو۔ تو اگر تو وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جسم کے بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو تھوڑا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہٰذا وہ قابل اعتنا نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ سجدہ سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آرا راس کے متعلق مختلف ہیں: شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ کہا کرتے تھے کہ وہ سجدۂ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا۔ کہ گو یا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ وہ سجدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہٰذا اسے سجدۂ سہو کرنا واجب ہوگا۔

④ اذکار کا چھوٹ جانا: رہے اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قرارت رہ جائے تو نمازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے ائمہ میں سے القدوری لکھتے ہیں۔ کہ میرے نزدیک قرارت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا ادا ہے قضا نہیں ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرارت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری دو رکعتوں میں قرارت کو ادا کرے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں۔ کہ اس صورت میں وہ قرارت کو قضا کرنے والا ہوگا، " الاصل " کے مسائل بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمد مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ " جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (شفع) میں مقیم کی اقتدا کرلے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ابتدائی دو رکعات میں اس نے قرارت کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قرارت کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائیگا اس لئے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قرارت کو قضا کرے، تو اس کی یہ قرارت پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قرارت سے خالی ہو جائیں گی، لہٰذا وہ قرارت کے معاملے میں نفل نماز والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے " باب السہو " میں ہے۔ کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قرارت کرے، پھر مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قرارت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قرارت نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قرارت غیر متعین طور پر دونوں جفت حصوں میں سے کسی ایک میں فرض ہوتی، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبوق امام کے ساتھ شامل ہوا ہے اور جن میں امام کی قرارت خود اس کی قرارت ہوگئی ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قرارت فرض نہ ہوتی، مگر بایں ہمہ قرارت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادائے قرارت کا صحیح مقام ہیں، اور آخری دو رکعات میں
جو قرارت کی جاتی ہے، تو وہ پہلی قرارت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قرارت
کرلے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرارت کو قضاء کرلیا ہے، اور چونکہ فوت
ہونے والی شی کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہوجاتی ہے، لہٰذا آخری
دو رکعات فرض قرارت سے خالی ہو جائیں گی، اور — چونکہ اس طریقے سے مسبوق سے
قرارت فوت ہوگئی ہے، لہٰذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہوگا، اسلئے کہ قرارت کے بغیر کوئی نماز جائز
نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرارت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ
یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرارت کی جاتی ہے۔ لیکن وہ قرارت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ
وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے، پھر چونکہ یہاں بھی مسبوق سے فرض قرارت چھوٹ گئی ہے، لہٰذا
اسے اپنی قضاء نماز میں اس کی تحصیل لازم ہوگی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس
نے قرارت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی
نہیں۔ اور اگر اس نے سورۂ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورۃ شروع کردی۔ پھر درمیان
میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورۃ چھوڑ کر سورۂ فاتحہ پڑھے اور پھر قرارت کرے۔ کیونکہ سورۂ فاتحہ
کا نام "فاتحۃ الکتاب" اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے۔ پھر جب صحیح موقع پر اس کا
چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی
تکبیریں بھول جائے اور قرارت شروع کردے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہی
تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اور ان کے بعد قرارت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی
حکم ہے۔ اور اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورۃ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر روایت
کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ
وہ سورۂ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا سورۂ پڑھنے سے
زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورۃ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورۂ فاتحہ کو تو بدرجۂ
اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورۂ فاتحہ کی ادا کا
مقام ہیں، لہٰذا وہ اس کی قضا کا موقع ومحل نہیں ہوسکتیں۔ بخلاف سورۃ کے؛ علاوہ ازیں اس
لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورۃ فاتحہ
کا تکرار لازم آجائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور
سورۃ نہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرلے؛ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ کہ
جیسے وہ سورۂ فاتحہ کو قضا نہیں کرسکتا اسی طرح سورۃ کو بھی قضا نہ کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا ملانا سنت
ہے۔ جو اپنے موقع ومحل سے قضا ہوگئی ہے تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے اس لیے کہ
حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۃ پڑھنا چھوڑ
دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجہر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورۃ پڑھنے کا

اصل مقام نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ "وہ انہیں بالجہر پڑھے" البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو، البلخی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں، کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے" اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہٰذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اونچی آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۂ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے پست آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہٰذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو پست آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قرارت کا آغاز سورۂ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر بنایا جاتا ہے، اور چونکہ یہاں سورۂ فاتحہ کے پڑھنے میں اخفا مسنون ہے لہٰذا جو سورۃ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیئے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں اخفا اور جہر دونوں کو جمع کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے، لہٰذا وہ سورۂ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۂ فاتحہ یا سورۃ کا چھوٹنا رکوع میں یا رکوع سے اٹھنے کے بعد قومہ میں یاد آجائے تو وہ پلٹ کر قرارت کرے، اور اپنے رکوع کو کالعدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا نماز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے؛ اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیریں چھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کرلے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہو گیا پھر اسے یاد آگیا تو وہ اس وقت تک لوٹ کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کرلے اس لیے کہ اگر اس نے تشہد پڑھا ہوتا اور پھر کھڑا ہو گیا ہوتا، تو تب بھی اسے لوٹ آنے کا حکم تھا۔ تاکہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو، لہٰذا یہاں تو بدرجۂ اولیٰ یہی حکم ہوگا؛ اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹنا یاد نہ تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدۂ سہو دونوں ساقط ہو جائیں گے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا؛ اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اسے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں پلٹنا چاہیئے اس لیے کہ قیام فرض ہے، اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے، اور جلسہ کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جیسا کہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

فصل (ہفدہم)

سجدۂ سہو کا موقع و محل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اضافے کے باعث واجب ہوا ہو. یا نقصان (کمی) کے باعث۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں. کہ اگر تو سجدۂ سہو نماز میں کسی کمی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو. تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اضافے کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے اسلام کے بعد ادا کیا جائے. امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن بحینہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو سلام سے قبل کیا۔

اور جن روایت میں آپ کے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کا ذکر ہے وہ تشہد کے بعد پر محمول ہے جس طرح تم (احناف) نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: دفی کل رکعتان فسلم اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو) میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد لیا ہے۔ اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ تمہاری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات سے راجح ہے: اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان کی تلافی کرنے والا اسی وقت اس کی تلافی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں اسے ادا کرے۔ نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے. تو اس سے سجدہ سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا؛ لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدۂ سہو اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے، لہٰذا یہی صورت بہتر ہوگی. ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی وقت درست ہوتی ہے کہ. جب اسے اصل کے ہوتے ہوئے ادا کیا جائے. اور چونکہ سلام تو تکبیر تحریمہ کا اثر ختم کر کے اصل (نماز) کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے. لہٰذا سجدہ کے بعد تلافیِ نقصان کا تصور نہیں کیا جا سکتا. امام مالکؒ کی دلیل حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے تو آپ نے سلام سے قبل سجدۂ سہو ادا کیا۔"

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں، پھر آپ نے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کیا۔"

کہ یہ سجدۂ سہو نماز میں اضافے کی بنا پر تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کمی پر مبنی ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا عمل نقصان کے اصل مقام پر ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے اور اس سے کسی شی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہٰذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل سھوٍ سجد تان بعد السلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اور چونکہ اس فرمان نبوی میں کمی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہٰذا بہر صورت یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، مغیرہؓ بن ابی شعبہ اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص تینوں حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا"

اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں، جبکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی یہ روایت تو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں۔ کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں۔ یا چار۔ تو اسے غور و فکر کرنا چاہیئے، کہ اقرب الی الصواب کیا ہے۔ پھر وہ اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو۔ موضع النقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یقیناً اس تاخیر کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کر لے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدۂ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی سجدۂ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہٰذا تکرار سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔ بنا بریں مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدۂ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدۂ سہو ادا کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدۂ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی تلافی پر مشتمل عمل بذات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہٰذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چونکہ تعارض ہے اور حضورؐ کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہٰذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، اس سے تقویت ملنے کے باعث ہماری روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضورؐ نے پہلی سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جا سکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں۔ وہ دو احتمال رکھتی ہیں، : ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے پہلے سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے دوسری سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا لہٰذا یہ احادیث متشابہہ ہو گئیں جس کی بنا پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپؐ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل، تاکہ ایک محتمل حدیث کو محکم حدیث کی بنیاد پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کمی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں خواہ کمی ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کمی کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا؛ حالانکہ دو بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ تاہم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ انہوں نے امام مالکؒ پر خلیفہ کے سامنے اسی طرح الزامی حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ "آپ کا کیا خیال ہے۔ کہ اگر نمازی اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کمی کر دے، تو وہ کیا کرے؛ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر رہ گئے —— اس تفصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلافی کرنے والے عمل کا صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ، جیسا کہ گذرا، سجدۂ سہو بالاجماع نقصان والی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے موخر کیا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی موخر کر دیا جائے رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلافی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ بجا ہے، لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدۂ سہو کے لیے پھیرا ہوا سلام تکبیر تحریمہ کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکبیر تحریمہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لوٹنا ہے، لہٰذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور یا پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے، تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم یہاں پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسنون مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشہد پڑھ چکے، تو سلام پھیر کر تکبیر کہے اور سہو کے دو سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر کہہ کر قعدہ میں بیٹھ جائے اور تشہد اور درود شریف و ماثور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ اسی طریقے کو الکرخیؒ اور ہمارے اکثر اور اراالنہر کے مشائخ نے پسند کیا ہے۔ جب کہ امام الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخ

نے پسند کیا ہے۔ تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال واذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور جس شخص پر ابھی سجدۂ سہو واجب ہو تو چونکہ ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدۂ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہٰذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہ دعائیں نہ مانگے، تاکہ اس کی نماز فاسد نہ ہو۔

یہ تو تھا سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں۔ کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہو گا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہو گی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہے، الّا یہ کہ وہ تارک سنت ہو گا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدۂ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہو گا، جو بدعت ہے۔ اور بہر حال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ہمارے نزدیک جس طرح قضا اور ادا نمازوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اسی طرح قضا نمازوں کے درمیان بھی باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے بشرطیکہ قضا نمازیں قلیل تعداد میں ہوں، اس لیے کہ تھوڑی تعداد میں قضا نمازیں تو ان کے اور ادا نمازوں کے درمیان بھی ترتیب کو ختم کرنے کا باعث نہیں ہوتیں، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارے اس موقف کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت پر ہے کہ "غزوۂ خندق کے موقع پر جب آپ کی چار نمازیں قضا ہوگئیں، تو آپؐ نے رات کا اندھیرا چھا جانے کے بعد، انہیں ترتیب وار پڑھا کیا، پھر فرمایا؛

"جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے، تم بھی ویسے ہی نماز پڑھو"۔

اسی طرح اگر کسی شخص کی دو دنوں کی ظہر اور عصر کی نمازیں قضا ہوگئیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو، کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز قضا ہوئی تھی، تو وہ اس کے متعلق غور و فکر (تحری) کرے، اس لیے کہ یہاں ایک مسئلہ یعنی معاملۂ ترتیب اس کے لئے مشتبہ ہوگیا ہے اور چونکہ یقینی طور پر اس کی اصلیت جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہٰذا اسے یہاں غور و فکر (تحری) کرنا چاہیئے، اس لئے کہ جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو تو وہی اصل دلیل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، جیسے اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے، تو وہاں یہی حکم ہے۔ پھر اس کا دل جس جانب مائل ہو، وہ اسی پر عمل کرے، اس لیے کہ وہ رائے دلیل سے ثابت شدہ شی ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ اور اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمتا ہو اور وہ پورے وثوق سے نمازوں کی ادائیگی کرنا چاہتا ہو، تو وہ پہلے ان نمازوں کو جس ترتیب سے چاہے پڑھ لے اور پھر ان کا دوسری ترتیب سے اعادہ کرلے، تو اس طرح خواہ کوئی نماز بھی پہلے قضا ہوئی ہو، ادائیگی درست ہوگی۔ البتہ ظہر سے ابتدا کرنا زیادہ بہتر ہوگا اس لیے کہ اصولاً اس کا وجوب عصر سے مقدم ہے چنانچہ وہ پہلے ظہر اور پھر عصر پڑھے اور پھر دوسری مرتبہ پہلے نمازِ عصر اور پھر ظہر ادا کرے، اس لیے کہ اگر فی الحقیقت ظہر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہوگئی، اور بعد میں دوسری ترتیب سے پڑھی گئی نمازِ (ظہر) اس کے لئے نفل بن جائے گی اور اگر عصر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو جو ظہر اس نے پہلے ادا کی ہے، وہ اس کے لیے نفل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر عصر واقعی بعد میں قضا ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہوگئی اور وہ جائز ہوگی، پھر جب ظہر کو اس کے بعد ادا کرلیا تو وہ اپنے موقع پر ادا ہوگئی، لہٰذا اسی طرح عمل کیا جائے گا تاکہ اس صورت حال سے وہ یقینی اور قطعی طور پر عہدہ برآ ہو سکے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "ہم تو اسے فقط تحری (غور و فکر) کا ہی حکم دیتے ہیں"۔ ابواللیثؒ[1] نے بھی یہ مسئلہ اس طرح لکھا ہے۔ تاہم انہوں نے یہ ذکر نہیں

---

[1] ابواللیث نصر بن محمد، فقیہ سمرقندی (م مابین ۳۷۳ تا ۳۹۳ھ) اپنے عہد کے نامور فقیہ اور محدث عصر تھے۔ ایک قول کے مطابق انہیں ایک لاکھ حدیثوں کے علاوہ امام محمدؒ و ابو یوسفؒ کی تمام کتابیں حفظ تھیں۔ انہوں نے فقہ کے موضوع پر "نوادر الفقہ" "خزانۃ الفقہ" اور شرح جامع الصغیر وغیرہ کتب مرتب کیں (معجم المؤلفین)۔

کیا، کہ اگر کسی بات پر اس کا دِل نہ جمے، تو اسے ان کے ہاں کیا کرنا چاہیئے۔ جبکہ الشیخ صدرالدین الوالمعین نے لکھا ہے کہ وہ ہر نماز کو ایک ہی مرتبہ ادا کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام حنیفہؒ کے ہاں اسے مستحب کہا گیا ہے، اور صاحبین نے اس کے مستحب ہونے کی صراحت نہیں کی۔ اس طرح صاحبین کے ہاں ان نمازوں کا اعادہ واجب نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی ان کا اعادہ واجب قرار نہیں دیا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شک اور شبہے کے مواقع پر محض تحری ضروری ہے اور اس تحری کا یقینی ہونا کسی جگہ بھی ضروری نہیں ہوتا، جیساکہ اگر کسی شخص کو سمتِ قبلہ میں شک پیدا ہو جائے تو وہ محض اپنے غور و فکر (تحری) پر ہی عمل کرتا ہے اور یقین پر عمل نہیں کرتا، کہ وہ ایک ہی نماز کو چاروں طرف منہ کر کے ادا کرے؛ اسی طرح اگر کسی شخص کو اپنی نماز کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے، کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں یا چار، تو وہ بھی تحری کرتا ہے اور یقین یعنی کم رکعات پر عمل پیرا نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب اس نے دو نمازوں میں سے ہر نماز کو دو مرتبہ پڑھا تو وہ اُسے محض ترتیب کے خیال سے دوبارہ پڑھتا ہے حالانکہ ان میں ترتیب بذاتِ خود ساقط ہے، اس لیئے کہ جب وہ ان میں سے کسی ایک نماز کو شروع کرے گا، تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو گا، کہ اس پر اس سے پہلے اور نماز بھی قضا تھی یا نہیں کہ یہ نماز قبل از وقت ادائیگی کی زد میں آسکے، لہٰذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس قدر بھی یقین پر عمل کیا جائے، اتنا ہی بہتر ہے، ہاں البتہ اگر اس کے نتیجے میں کوئی خرابی پیدا ہو جانے کا امکان ہو، تو الگ بات ہے، جیسے قبلے کے مسئلہ میں ہے، کہ اگر وہاں یقین پر عمل کیا جائے، تو اس سے فساد لازم آتا ہے وہ یوں کہ ایسا کرتے ہوئے تین نمازیں یقینی طور پر بلا ضرورت، کعبہ سے مخالف سمتوں میں ادا کی جائیں گی، لہٰذا وہاں خرابی کے انسداد کے لیے "یقین" پر عمل کرنا مشکل ہے، جبکہ یہاں ایسی کسی خرابی کا کوئی اندیشہ نہیں، کیونکہ یہاں زیادہ سے زیادہ، ایک نماز کا دو مرتبہ پڑھنا لازم آتا ہے، جن میں سے ایک اصل اور دوسری نفل ہو سکتی ہے، اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی عمل کا مدار کم رکعات پر نہیں رکھا جاتا، کیونکہ وہاں بھی خرابی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے وہ یوں کہ شاید اس نے حقیقتاً چار رکعات پڑھ لی ہوں اور اگر وہ ایک اور رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا، تو قعدۂ اخیرہ کا ترک لازم آجائے گا جو کہ فرض ہے اور جس کے ترک کر دینے سے نماز ہی فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اسے پہلے قعدہ کرنے اور پھر رکعت ادا کرنے کو کہا جائے، تو یہ قعدہ تیسری رکعت میں کیا جائے گا۔ جو شرعًا جائز نہیں ہے، جبکہ یہاں وہ بغیر کسی قباحت کے ترتیب پر عمل پیرا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا احتیاط پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہو گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس کی پانچ نمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا ہو گئی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ وہ کونسی نماز تھی، تو اسے احتیاطًا پانچوں نمازوں کے لوٹانے کا حکم دیا جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ "جب وہ ان میں سے کسی ایک نماز کو شروع کرے گا، تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو گا، کہ اس پر اس نماز سے قبل کوئی نماز تھی یا نہیں لہٰذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی"، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں

کہ جب وہ یہ نماز ادا کرے گا، تو اسے یہ تو یقینی طور پر معلوم ہوگا کہ اس پر ایک نماز ادا کرنا ہے، لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ دوسری نماز اس نماز سے پہلے ہے، یا اس کے بعد۔ اگر تو وہ نماز اس نماز سے پہلے کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ ان دونوں میں ترتیب برقرار نہیں رہ سکی اور اگر وہ دوسری نماز اس نماز سے بعد کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست قرار پائے گی، لہٰذا دونوں کے جواز میں شک پیدا ہوگیا، بنا بریں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر اسے تین نمازوں میں شک پڑ جائے! کہ کسی ایک دن کی ظہر کسی دوسرے دن کی عصر اور کسی تیسرے دن کی مغرب قضا ہو جائے، تو القدوری اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ متاخرین کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ ان نمازوں کے مابین ترتیب ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ ان کے مابین چھ نمازوں سے زیادہ کا فاصلہ ہو جائے گا، تو چونکہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، لہٰذا ان کو قضا کرتے وقت ترتیب کا خیال رکھنا ضروری نہ ہوگا اور وہ جو نماز بھی چاہے پہلے ادا کرے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس حکم کا اصل تعلق حالت نسیان کے ساتھ ہے، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔ اور چونکہ حالت نسیان میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا ان تین نمازوں کے درمیان کی ادا شدہ نمازیں خود بخود صحیح شمار ہوں گی، اس لیے کہ ان کے درمیان نسیان کے باعث ترتیب ساقط ہوگئی تھی۔ یوں فوت شدہ نمازیں بدستور حدِ قلت میں رہ جاتی ہیں، سو ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا، تو اسے چاہیے کہ وہ اس صورت میں سات نمازیں ادا کرے، پہلے ظہر، عصر پھر ظہر مغرب، پھر ظہر، عصر اور پھر ظہر تاکہ ترتیب کی یقینی طور پر رعایت ہو سکے۔ یہاں اصول یہ ہے کہ اگر وہ نمازیں علیحدہ علیحدہ ہوں تو دو دو نمازوں کا لحاظ رکھا جائے گا، سو انہیں اسی طرح دہرایا جائے گا، جس طرح کہ ہم نے اوپر بیان کیا، پھر وہ تیسری نماز پڑھے اور پھر تیسری نماز کے بعد ویسے کرے گا، جیسے دو نمازیں ہونے کی صورت میں وہ کرتا ہے؛ اسی طرح اگر قضا نمازوں کی تعداد چار ہو، بایں طور کہ کسی اور دن کی نمازِ عشاء بھی چھوٹ گئی ہو، تو وہ اسی طرح سات نمازیں ادا کرے گا، جس طرح کہ اوپر ہم مغرب کے قضا ہو جانے کی صورت میں ذکر کر آئے ہیں پھر وہ سات نمازوں کے بعد، نمازِ عشاء ادا کرے اور بعد ازاں وہ اسی طرح دوبارہ ساتوں نمازیں ادا کرے، جس طرح کہ اس نے چوتھی نماز سے قبل انہیں ادا کیا تھا۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ اس مقام پر احتیاط کو ملحوظ رکھنے میں بہت حرج واقع ہوتا ہے وہ یوں کہ اگر اس کی پانچ نمازیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر مختلف ایام میں فوت ہو جائیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز فوت ہوئی تھی، تو اسے اکیس نمازیں پڑھنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں جو دشواری ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، تو اس کا جواب بعض مشائخ نے یہ دیا ہے کہ اس بارے میں صاحبین کا قول ہی شرعی حکم ہے، اس لیے کہ محض احتمال کی بنا پر قضا کو واجب قرار نہیں دیا جا سکتا، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ قول احتیاطی ہے، یقینی اور حتمی نہیں جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان ائمہ کے درمیان اصل حکم کے متعلق ہی اختلاف ہے، اور پہلی نماز کا اعادہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

واجب ہے، اس لیے کہ قضا میں ترتیب ضروری ہے، اور جب اسے ترتیب کی حقیقی صورت معلوم نہ ہو، تو چونکہ حقیقت تک پہنچنے کا یہ طریقہ اجمالی طریقہ ہے، لہٰذا اسی پر عمل کرنا ضروری ہوگا، گو کہ اس میں اسے کسی قدر مشقت کا سامنا ہی ہو، لیکن چونکہ یہاں مشقت کچھ زیادہ نہیں، لہٰذا اس سے حرج لازم نہیں آتا۔

پھر یہ جو ہم نے بیان کیا، یہ حالتِ نسیان کا حکم ہے یعنی کہ اس نے چند دن نمازیں ادا کیں اور اس کے دل پر یہ بات بالکل نہ کھٹکی ہو کہ اس نے کوئی نماز چھوڑ دی تھی اور پھر اسے قضا نمازیں یاد آجائیں، لیکن ترتیب معلوم نہ ہو۔ اور اگر اسے قضا نمازوں کا علم ہو، اور ان کا علم ہوتے ہوئے اس نے ان کے بعد چند روز نمازیں ادا کیں، پھر وہ ان کی ترتیب بھول گیا ہو۔ تو پھر ان میں ترتیب ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد حد کثرت تک جا پہنچی ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک قضا نمازوں کے بعد چھ نمازوں تک ادا شدہ نمازیں فاسد ہوتی ہیں، اور جب وہ بھی فاسد ٹھہریں تو قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہوگئی، لہٰذا ان کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ تو اس صورت میں تحری کے بغیر بھی وہ جو نماز چاہے پہلے ادا کرلے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر قیاس کے مطابق ترتیب ختم نہ ہوگی، اس لیے کہ ان کے نزدیک جب ادا نمازیں فوت شدہ نمازوں کے ساتھ مل کر چھ تک پہنچ جائیں، تو وہ جائز ہو جاتی ہیں، لہٰذا قضا نمازیں بدستور حد قلت میں رہیں گی۔ اور ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا۔ تو خلاصہ یہ کہ جب تک ان کی تعداد کم ہوگی اصل اعتبار قضا نمازوں کا ہی ہوتا ہے لہٰذا ان کے درمیان ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا اور جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، تو ان میں ترتیب ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ جب قضا نمازیں زیادہ ہو جائیں تو اس سے ادا نمازوں میں بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا اس صورت میں قضا نمازوں کے باہم تو بدرجہ اولیٰ ترتیب ختم ہو جائے گی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اسے دو نمازوں کے متعلق شک پڑ جائے۔ اور اگر اسے ایک ہی قضاء نماز میں شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کون سی نماز تھی۔ تو اسے اس پر غور و فکر (تحری) کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمے، تو وہ پانچوں نمازیں ادا کرلے، تاکہ وہ یقینی طور پر اپنے فرض سے عہدہ برا ہو سکے۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ فرماتے ہیں کہ وہ دو رکعتیں نماز فجر کی نیت سے اور تین رکعتیں نماز مغرب کی نیت سے پھر چار رکعات فوت شدہ نماز کی نیت سے ادا کرے: اگر فوت شدہ نماز نماز ظہر، عصر یا عشا کی ہوگی۔ تو یہ نماز اس پر محمول ہو جائے گی اور سفیان الثوریؒ کا قول ہے کہ وہ چار رکعتیں ادا کرلے جن میں وہ اس نماز کی نیت کرے، جو نماز اس پر قضا ہے یہ چار رکعتیں تین قعدوں کے ساتھ ادا کی جائیں، ان میں سے ایک قعدہ دوسری رکعت، دوسرا تیسری رکعت اور تیسرا چوتھی رکعت کے بعد کیا جائے، یہی بشر کا بھی قول ہے، چنانچہ اگر اس کی قضا شدہ نماز فجر ہو، تو دوسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ اس کا مصداق بنے گی اور اس کے بعد کی دو رکعات نفل بن جائیں گی اور اگر قضا

شدہ نماز نماز مغرب ہو۔ تو تیسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ ادا ہو جائے گی۔ اور اگر قضا نماز چار رکعات پر مشتمل ہو تو یہ چاروں رکعات فرض بن جائیں گی اور یوں وہ اپنے فرض سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائے گا، لیکن ہم نے جو صورت پہلے بیان کی ہے، وہ زیادہ احتیاطی ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے ذمہ کوئی اور نماز بھی ہو، جسے اس نے کسی اور وقت میں چھوڑا ہوا ہو اور اگر اس نے اس نماز کی نیت کی، جو اس کے ذمہ ہے، تو چونکہ اس سے فقط وہی سابقہ نماز ہی ادا ہوگی، یا پھر دو ہونے کی صورت میں دونوں میں تعارض واقع ہو جائے گا، لہٰذا اس کی پڑھی ہوئی نماز قضا نماز پر محمول نہ ہوگی بنا بریں اسے ایک دن ایک کی نمازیں دہرا لینی چاہئیں تاکہ وہ زیادہ یقینی طریقے پر اپنے فرض سے سبکدوش ہو سکے۔ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب اسے اس بات کا یقین ہو کہ اس نے فرض نمازوں کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہے، مگر اسے اس نماز کا علم نہ ہو کہ اسے پانچوں نمازوں کے اعادے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ وہ سجدہ نماز کے ارکان میں سے ہے تو اس میں شک پڑنا نماز میں شک پڑنے کے مترادف ہے [1]

ب ترتیب کو ساقط کرنے والی اشیاء

ادا اور قضا نمازوں کے درمیان ترتیب تین باتوں میں سے کسی ایک بات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) **تنگی وقت**: یعنی کہ اسے فوت شدہ نماز اس وقت یاد آئے جب نماز کا وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو، کہ اگر وہ قضا نماز ادا کرتا ہے تو وہ موجودہ وقت کی نماز ادا نہ کر سکتا ہو، تو اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کیونکہ اگر اس موقع پر بھی ہم ترتیب کی رعایت رکھیں، تو اس سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ایسی دلیل سے ابطال لازم آتا ہے جس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے اور اگر اسے ظہر کی نماز اس وقت یاد آئے کہ جب عصر کے وقت سورج کی روشنی تبدیل ہو چکی تھی، تو وہ اس وقت صرف عصر کی نماز ادا کرے گا۔ اور اس کے لیے ظہر کی نماز کو قضا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر چکے ہیں، کہ اس وقت نماز ظہر کی قضا کرنا کامل شی کی "ناقص قضا" کا مصداق ہوگا۔ بخلاف اسی دن کی عصر کے، کہ وہ جائز ہے لیکن اگر اسے نماز ظہر اس وقت یاد آئے، جب سورج کی روشنی ابھی تبدیل نہ ہوئی ہو لیکن وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر وہ ظہر کی نماز قضا کرتا ہے، تو نماز عصر کے لیے مکروہ وقت رہ جاتا ہے تو چونکہ اس صورت حال کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں لہٰذا مشائخ کے ہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے ترتیب کو نظر انداز کر کے نماز عصر کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، لہٰذا وہ پہلے نماز قضا کرے اور پھر نماز عصر پڑھے، کیونکہ یہاں نہ تو وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہے۔ اور نہ ہی وقت کی

---

[1] نماز کے افعال کے مابین ترتیب" پر عنوان "د ب" کے بعد بحث کی گئی ہے۔

تنگی کا خوف ہے لہٰذا ترتیب بحال رہے گی اور بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، لہٰذا وہ پہلے نماز عصر اور غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر ادا کرے گا۔
فقیہ ابو جعفر الہندوانیؒ اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں بھی وہی اختلاف ہے، جو نماز جمعہ میں ہے کہ اگر کسی کو عین نماز جمعہ کے دوران میں یہ یاد آئے کہ اس نے نماز فجر نہیں پڑھی تھی، لیکن اس وقت نماز جمعہ شروع ہو اور اگر وہ نماز فجر شروع کرتا ہے تو اس کی نماز جمعہ چھوٹ جاتی ہے اور زیر بحث مسئلے کی طرح اس صورت میں بھی اسے وقت نکل جانے کا خوف نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے فجر ادا کرے اور پھر نماز ظہر پڑھے۔ کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہونے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے عذر نہیں تسلیم کیا۔ جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ پہلے نماز جمعہ ادا کرے اور پھر نماز فجر پڑھے، کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہو جانے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے، عذر تسلیم کیا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا کہ اوّل الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک اسکی عصر جائز نہ ہو گی، بلکہ وہ پہلے نماز ظہر پڑھے اور پھر نماز عصر ادا کرے۔ جب کہ امام محمدؒ کے یہاں وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز بالکل اوّل وقت میں شروع کی اور اسے یہ بھی علم ہو کہ نماز ظہر اس پر قضا ہے۔ مگر اس نے قیام اور قراءت کو اتنا طویل کیا کہ نماز کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو اس کی یہ نماز جائز نہ ہو گی، اس لیے نماز ظہر کے قضا ہوتے ہوئے، اس کا نماز عصر کو شروع کرنا درست نہ تھا، لہٰذا وہ اس نماز کو وہیں ختم کرکے عصر کی نماز دوبارہ پڑھے، اور پھر غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر قضا کرے اور اگر جب اس نے نماز شروع کی ہو، تو اسے بالکل یاد نہ ہو کہ اس کے ذمہ ظہر کی قضا ہے، مگر پھر اس نے اتنا طویل قیام کیا اور قراءت کی کہ نماز عصر کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو وہ اپنی نماز بدستور جاری رکھے اس لیے کہ نماز کے آغاز اور اختتام کے وقت ترتیب کو ساقط کرنے والے عذر یعنی نسیان اور تنگی وقت پائے گئے ہیں۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز تنگ وقت میں شروع کی۔ اور اسے نماز ظہر کا قضا ہونا بھی یاد ہو پھر اس نے ابھی ایک رکعت یا دو رکعات پڑھی ہوں کہ سورج غروب ہو گیا ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کی نماز عصر فاسد قرار پائے، اس لیے تنگی وقت کا عذر تو اب ختم ہو گیا ہے جس سے ترتیب دوبارہ عود کر آئی ہے لیکن استحسان کی رو سے وہ اپنی نماز جاری رکھے، پھر وہ نماز ظہر اور بعد ازاں مغرب ادا کرے۔ اس مسئلے کا نوادر الصلوٰۃ میں بھی ذکر ہے۔

۲۔ **نسیان (بھول جانا):** دوسرا عذر بھول جانا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حدیث (خبر واحد) نے چھوڑی ہوئی نماز کے یاد آنے کے وقت کو ہی بھولی ہوئی نماز کا وقت قرار دیا ہے۔ اور چونکہ نسیان ہو جانے کے باعث اسے سابقہ قضا نماز یاد نہ تھی، لہٰذا یہاں دلیل قطعی پر عمل کرنا ناگزیر ہو گا اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مغرب پڑھی اور پھر فرمایا "کہ تم میں سے کسی نے مجھے نماز عصر پڑھتے دیکھا ہے" صحابہ کرامؓ نے نفی میں جواب دیا، پھر آپؐ نے عصر کی نماز تو پڑھی مگر نماز مغرب کا اعادہ نہیں فرمایا" اور اگر یہاں بھی ترتیب ضروری ہوتی، تو آپؐ ضرور نماز مغرب کا اعادہ فرماتے۔ اسی طرح اگر کسی نے نماز ظہر بغیر وضو کے پڑھی ہو، اور عصر کی نماز باوضو حالت میں نماز ظہر

میں اپنے اس فعل کے علم کے باوجود پڑھ لی ، پھر وہ نماز ظہر کا اعادہ کر لے ، مگر نماز عصر کا اعادہ نہ کرے اور بعد ازاں نماز مغرب پڑھ لے اور اس کا گمان یہ ہو، کہ اس کی عصر صحیح طریقے سے ادا ہوئی ہے تو وہ عصر کا اعادہ کرے، مغرب کا نہیں، اس لیے کہ نماز ظہر کو بے وضو ہونے کی حالت میں پڑھنا ایسی حالت میں نماز ادا کرنا ہے۔ جس میں وہ نماز ظہر کی اہلیت سے عاری ہے، توجب اس نے عصر کی نماز ادا کی، تو چونکہ اسے یہ معلوم تھا کہ اس کی نماز ظہر جائز نہیں ہوئی ہے، لہٰذا وہ اس کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اگر اسے یہ معلوم بھی نہ ہوتا اور اس کا یہ گمان ہوتا کہ وہ نماز ظہر درست پڑھی گئی ہے، تو تب بھی اس کا یہ گمان درست نہ ہوتا، کیونکہ یہ گمان جہالت پر مبنی ہے۔ گمان (ظن) ، تو فقط اسی صورت میں معتبر ہوتا ہے۔ جب وہ کسی دلیل یا مشابہہ دلیل پر مبنی ہو، جو یہاں موجود نہیں۔ لہٰذا یہ گمان جہالت محض ہوگا ، تو گویا اس نے نماز عصر اس حالت میں پڑھی ہے کہ اسے معلوم تھا کہ اس پر نماز ظہر کی قضا ہے، لہٰذا وہ اسے ظہر کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پائے گا، جس کی بنا پر اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کے اعادے سے قبل نماز مغرب پڑھ لی ۔ تو مغرب بھی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز مغرب یہ جانتے ہوئے پڑھی ہے کہ اس پر ظہر کی نماز قضا ہے ۔ تو یوں وہ نماز مغرب نماز ظہر کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پائے گا، لہٰذا اس کی نماز مغرب جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ ظہر کا اعادہ کر لے اور عصر کی نماز نہ دہرائے اور یہ سمجھے کہ اس کی نماز عصر جائز تھی، پھر وہ نماز مغرب ادا کرے۔ تو اسے فقط نماز عصر کے دہرانے کا حکم دیا جائے گا، مغرب کے دہرانے کا نہیں۔ اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ اس کی نماز عصر جائز ہے اور اس کا یہ گمان معتبر ہوگا، کیونکہ وہ "مشابہہ دلیل" پر مبنی ہے، اسی بنا پر یہ دلیل امام شافعیؒ پر بھی مخفی رہی، توجب وہ نماز مغرب پڑھے ۔ تو نماز عصر کو بھی پڑھ لے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر نماز عصر کی قضا واجب نہیں، اسی لیے کہ اس نے اسے تمام ارکان اور شرائط سمیت ادا کیا ہے، بنا بریں یہاں اس کا اخفا مشابہہ دلیل کی بنا پر ہوا ہے۔ اور چونکہ جس نے نماز مغرب اس خیال سے پڑھی ہو۔ کہ اس پر نماز عصر قضا نہیں تو اس کی مغرب کو صحیح قرار دیا جاتا ہے، اور اسے ایسے ہی سمجھا جاتا ہے، جیسے کہ وہ نماز عصر کی قضا کو بھول چکا ہو، بلکہ یہ حالت تو نسیان سے بھی بڑھ کر ہے، اس لیے کہ بھولنے والے کا گمان کسی "مشابہہ دلیل" کے بجائے "طبعی غفلت" پر مبنی ہوتا ہے جب کہ یہاں پر گمان "مشابہ دلیل" پر مبنی ہے، لہٰذا یہ گمان نسیان سے بڑھ کر ہے۔ پھر جیسے وہاں نماز مغرب کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ یہ نماز جائز ہوگی۔

پھر فوت شدہ نماز کا علم ہونا، جس طرح "وجوب ترتیب" کے لیے شرط ہے تو اسی طرح اس کے قضا ہونے کے وقت میں اس کے وجوب کا علم ہونا بھی وجوب قضا کے لیے شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی دار الحرب کا باشندہ دار الحرب[1] میں اسلام لے آیا اور وہاں ایک سال کے قریب ٹھہرا رہا اور اسے یہ علم

---

[1] دار الحرب سے مراد وہ علاقہ ہے جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو۔ ایسا تبھی ہوتا ہے کہ جب وہاں شعائر اسلام کی بے حرمتی اور مسلمانوں کی قلت ہو۔ بالفاظ دیگر وہ دار الکفر ہوگا۔

نہ ہو کہ اس پر کوئی نماز بھی فرض ہے یا نہیں۔ جس کی بنا پر اس نے نماز نہ پڑھی تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر کوئی قضا نہیں۔ امام زفرؒ کے نزدیک قضا ہے۔ اور اگر کوئی ذمی دارالاسلام میں اسلام لے آیا ہو۔ اور پھر اس کے ساتھ یہ ماجرا پیش آجائے تو اس پر استحسان کی رو سے ان نمازوں کی قضا ضروری ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے۔ کہ اس پر بھی کوئی قضا ضروری نہ ہو اور یہی الحسن بن زیاد کا بھی قول ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان ہوتے ہی اس پر اسلامی احکام کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور نماز کا واجب ہونا بھی چونکہ احکام اسلام میں سے ہے، لہٰذا اس پر تمام نمازیں لازم ہونگی۔ اور اس کی جہالت کے باعث اس سے ساقط نہ ہونگی اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص دارالاسلام میں اسلام لے آیا ہو، تو اس پر نمازیں ضروری قرار پاتی ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے چونکہ دارالحرب میں اسلام قبول کیا ہے لہٰذا علم کا سبب (دارالاسلام) موجود نہ ہونے کے باعث اس تک ضروری علم نہیں پہنچ سکا اور اصولاً جس شخص تک علم نہ پہنچا ہو۔ اس پر احکام اسلامی کا وجوب نہیں ہوتا، جیسے کہ اگر کوئی شخص قدرت نہ ہونے کے باعث احکام اسلام پر عمل کی قدرت سے محروم ہو تو اس پر احکام کا وجوب نہیں ہوتا۔ بخلاف اس شخص کے جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا ہو اس لیے کہ اس نے خود علم کا موقع ضائع کیا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے مسلمانوں سے شریعت کے احکام نہیں سیکھے حالانکہ وہ ان سے پوچھ کر انہیں سیکھ سکتا تھا، اور جو شخص علم کا موقع ضائع کر دے۔ اس پر احکام کا وجوب ہوتا ہے، جیسے اگر کوئی شخص قدرت ہونے کے باوجود، اسے ضائع کر دے اور چونکہ یہاں تضییع علم نہیں پائی گئی اس لیے کہ وہ دارالحرب میں احکام شریعت کسی سے بھی نہ سیکھ سکتا تھا، چنانچہ اگر اسے کوئی ایسا شخص ملا ہو اور اور اس نے اس سے یہ مسائل نہ پوچھے ہوں تو اس کے بعد اس پر نمازوں کی قضا ضروری قرار دی جائے گی، کیونکہ اس نے علم سیکھنے کا موقع ضائع کر دیا حالانکہ کوئی اس سے مانع موجود نہ تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ دارالاسلام میں اسلام لایا ہو۔ اس تفصیل سے امام زفرؒ کی دلیل کا بھی جواب ہو گیا کہ اس پر دارالحرب میں بھی احکام اسلام کی پابندی لازم ہوگی، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے، لیکن اس وقت جب اس کیلیے ان احکام تک رسائی کا کوئی ذریعہ میسر ہو جو کہ یہاں موجود نہیں ہے۔ پھر اگر اس کے پاس دارالحرب میں کوئی ایک شخص بھی پہنچ جائے، تو امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مطابق، اس پر اس کے بعد کی تمام نمازیں قضا ہونگی جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے اس بارے میں دو اقوال ہیں، ان میں سے ایک صاحبین کی تائید میں ہے اور دوسرا قول جسے حسن بن زیاد ان سے روایت کرتے ہیں یہ ہے کہ جب تک اسے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کی خبر نہ دیں اس وقت تک اس پر نمازوں کی قضا ضروری نہ ہوگی کیونکہ اس طرح اسے جو خبر ملے گی اس کی پابندی لازمی ہوگی۔ اس قول کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ یہ دوسری کو پابند بنانے والی خبر ہے، جس کے لیے خبر دینے والوں کی بنیادی تعداد کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے ماذون پر حجر[1] کی، وکیل کی معزولی کی اور غلام کی جنایت کی خبر دینے وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ جب کہ دوسری روایت کی جو زیادہ صحیح ہے دلیل یہ ہے کہ ہر شخص شارع کی جانب سے تبلیغ احکام کا مکلف ہے جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

---

[1] "حجر" سے مراد ہے کسی شخص کو کسی مالی یا انکام کے تصرف سے روک دینا۔ اس کی عموماً پانچ وجوہ ہو سکتی ہیں: (۱) نابالغ ہونا یا دیوانہ پن؛ (۲) غیر ذمہ داری؛ بالخصوص فضول خرچی؛ (۴) دیوالیہ پن؛ (۵) غلامی جب کہ ماذون سے مراد وہ شخص جسے ہر قسم کے تصرفات کی اجازت ہو (دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ حجر)۔

اَلَاَ فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مَنَّا مَقَالَةً فَوَعَاهَا كَمَا سَمِعَهَا ثُمَّ اَدَّاهَا اِلٰى مَنْ لَّمْ يَسْمَعْهَا۔

دیکھو ان باتوں کو سننے والا، غیر موجود (نہ سننے والے) شخص کو پہنچا دے۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کی آنکھوں کو ٹھنڈا کرے، جو ہماری بات سنے، پھر جیسے سنے اسے یاد کرے۔ اور پھر اسے اس تک پہنچا دے۔ جس نے اس کو سنا نہ ہو۔

لہٰذا "دیارِ کفر" میں جانے والا شخص آقا اور مؤکل کی جانب سے کسی فرستادے (قاصد) کی مانند ہے، اور چونکہ یہاں قاصد کی خبر دوسرے کو پابند کر دیتی ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا واللہ اعلم۔

۳۔ قضا نمازوں کی کثرت: اور تیسرا سبب فوت شدہ نمازوں کی کثرت ہے۔ بشر المریسی کا قول ہے کہ "ترتیب" فوت شدہ نمازوں کی "کثرت" سے ساقط نہیں ہوتی؛ حتیٰ کہ اگر کسی شخص کی ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے تمام عمر نماز ادا کرتا ہے تو اس کی زندگی کی تمام نمازیں فاسد ہوں گی تاوقتیکہ وہ اس نماز کو قضا نہ کرے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جس دلیل سے نمازوں کے مابین ترتیب ثابت ہوتی ہے اس میں تھوڑی اور زیادہ نمازوں میں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ قضا نمازوں کی کثرت "کثیر کوتاہی" کی بنا پر ہوتی ہے، لہٰذا وہ کسی قسم کی تخفیف کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے، تو اگر پھر بھی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہو، تو اس کی بنا پر "موجودہ وقت" کی نماز بھی قضا ہو سکتی ہے، جو کہ جواز کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اس سے "دلیل قطعی" سے ثابت شدہ حکم کا "خبرِ واحد" کے ساتھ ابطال لازم آتا ہے۔ پھر قضا نمازوں کی وہ کم سے کم تعداد مختلف فیہ ہے جو "کثرت" کا مصداق ہو سکتی ہے۔ ظاہر روایت کے مطابق جب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے، تو جب چھٹی نماز کا وقت بھی نکل جائے گا۔ تو ترتیب ساقط ہو جائے گی، چنانچہ ساتویں نماز کو ان چھ نمازوں سے قبل بھی ادا کیا جا سکتا ہے ابن سماعہ[1] امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جب قضا نمازوں کی تعداد پانچ ہو جائے، تو وہ کثیر ہو جائیں گی، پھر جب چھٹی نماز کا وقت ہو جائے گا تو ترتیب ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ چھٹی نماز کو ان سب سے پہلے ادا کرنا جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک کی نمازوں میں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، ایک مہینے سے زیادہ کے متعلق ان سے کوئی روایت مذکور نہیں، تو گویا ان کے ہاں کثرت کی "حد یہ ہوگی، کہ قضا نمازیں ایک مہینہ سے زیادہ ہو جائیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر باب میں کثیر وہی ہوتا ہے جو اس کی "کل جنس" پر مشتمل ہو (اور نماز پنجگانہ میں کل جنس پانچ نمازیں ہیں)، جیسے "باب الصوم" (روزوں) میں کسی کا ایک مہینے تک دیوانہ رہنا۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ قضا نمازیں چھٹی نماز کا وقت آنے سے حدِ تکرار میں داخل نہیں ہوتیں، بلکہ چھٹی نماز کا وقت ختم ہونے سے وہ اس حد میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اب ان میں سے ہر نماز اپنی اپنی جگہ مکرر

---

[1] محمد بن سماعہ بن عبداللہ، تیمی الکوفی (۱۳۰ - ۲۳۳ھ) امام محمد کے شاگرد اور مشہور محدث تھے۔

ہو جائے گی؛ پھر اسی اصول کے مطابق، اگر کسی نے ایک نماز چھوڑ دی ہو، اور پھر اس نے اس کے بعد پانچ نمازیں ادا کرلیں، حالانکہ اسے قضا نماز یاد ہو، تو اسے ان پانچوں نمازوں کو بھی قضا کرنا ضروری ہوگا کیونکہ وہ ابھی حد قلت میں ہیں اور جب قضا نمازوں کی تعداد کم ہو تو ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس حد تک اس وقت کو قضا نمازوں کا وقت اس طرح قرار دینا ممکن ہے۔ جس سے اس کے "حالیہ نماز" کے لیے وقت ہونے کا ابطال لازم نہیں آتا، لہٰذا وہ ہر نماز کو سابقہ قضا نماز کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پاتا ہے اور چونکہ "سابقہ قضا نماز کا وقت "موجودہ نماز" کے وقت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا وہ ان تمام نمازوں کو ان کے اصل وقت سے قبل ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ بنا بریں اس کی یہ نمازیں جائز نہ ہوں گی پھر امام محمدؒ کے "قول پر قیاس" کے مطابق وہ قضا شدہ نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کو قضا کرے، اس لیے کہ چھٹی نماز تو بالکل درست ہوگی اور اگر اس نے ان نمازوں کو قضا نہ کیا بلکہ ساتویں نماز پڑھ لی، تو وہ بالاجماع درست ہوگی۔ اس لیے کہ ساتویں نماز یعنی ادا شدہ "چھٹی نماز کا وقت، قضا شدہ نمازوں کا وقت نہیں تھا کیونکہ اگر اس وقت کو بھی قضا نمازوں کا وقت قرار دیا جائے، تو یہ وقت حالیہ نماز کا وقت نہ رہے گا، اس لئے قضا شدہ نمازوں کی زیادتی کے باعث ان کی ادائیگی میں پورا وقت گھر جائے گا جس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم" آئے گا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہٰذا اب یہ وقت محض حالیہ وقت کا ہی وقت ہوگا پھر جب اس نے عین صحیح وقت میں اسے ادا کرلیا۔ تو اس کو صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ قضا شدہ متروک نماز کے بعد ادا شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو، اس لیے کہ وہاں دونوں دلیلوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نماز کے وقت کو اس طرح قضا نماز کا وقت قرار دینا ممکن ہے جس سے اس حالیہ نماز کے وقت" ہونے کا بھی ابطال لازم نہیں آتا، پھر اگر وہ ساتویں نماز پڑھ لے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق استحسان کی رو سے اس کی پانچوں ادا شدہ نمازیں جائز ہو جائیں گی، اور اب اس پر محض "قضا شدہ" نماز کی قضا کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح اگر اس نے پانچ نمازیں چھوڑ دیں اور یاد ہونے کے باوجود چھٹی نماز ادا کرلی، تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے مطابق موقوف رہے گی اگر تو اس نے ساتویں نماز پڑھ لی، تو چھٹی نماز خود بخود جائز ہو جائے گی، اور اسے فقط پانچ چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور صاحبین کے یہاں اس کی یہ نماز بھی درست نہ ہوگی اور اسے چھ کی چھ نمازوں کو ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک نماز چھوڑی بعد ازاں اس نے ایک مہینے تک نمازیں ادا کیں، حالانکہ اسے چھوٹی ہوئی نماز یاد تھی، تو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر وہ فقط اسی ایک نماز کی قضا کرے گا کسی اور نماز کو نہیں۔ اور صاحبین کے قول پر وہ قضا نماز اور اس کے بعد کی پانچ نمازوں کو قضا کرے گا۔ البتہ امام محمدؒ سے مروی قول پر قیاس کے مطابق اسے فقط چھوٹی ہوئی نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کی قضا کرنا ہوگا۔ مگر امام زفرؒ کے خیال میں، اسے قضا شدہ نماز اور اس کے بعد پورے مہینے کی ادا شدہ نمازوں کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اسی مسئلے کو یہ عنوان بھی دیا جاتا ہے کہ ایک نماز پانچ نمازوں کو فاسد کر دیتی ہے" اس لیے کہ اگر اس نے قضا سے قبل چھٹی نماز ادا کرلی، تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق پانچوں ادا شدہ نمازیں درست ہو جاتی ہیں۔ اور اگر چھٹی نماز سے قبل وہ اس نماز

کو قضا کرلے تو پانچوں کی پانچوں نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں. صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پانچوں اداشدہ نمازوں میں سے ہر ایک قضا شدہ نماز کے وقت میں ادا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ متروک نمازوں کی کم تعداد ہونے کے باعث اس وقت کو ہم متروک نمازوں کا وقت قرار دے سکتے ہیں۔ اور چونکہ متروک نماز کا وقت ادا نمازوں سے قبل تھا، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ اداشدہ نماز اپنے وقت سے قبل پڑھی گئی ہے، لہٰذا وہ فاسد قرار پائے گی اور فاسد ہونے کے بعد ان کے جواز کی کوئی وجہ ہے اور نہ ہی ان کو فی الحال موقوف قرار دینے کی۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کا استدلال تو اس کے بیان کرنے میں مشائخ کی عبارتیں مختلف ہیں: مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ "چونکہ ہم نے متروک نماز کے بعد، ایک نماز، یعنی چھٹی نماز کو جائز پایا ہے، حالانکہ اسے بھی ترتیب اور نظم کے برخلاف ادا کیا گیا ہے، لہٰذا جب وہ نماز صحیح ہوگئی ہے، تو اس سے پہلے کی نمازیں بھی گو کہ انہیں ترتیب کے خلاف ادا کیا گیا ہے لازمی طور پر درست قرار پائیں گی، مگر یہ محض ایک لایعنی نکتہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ اس میں چھٹی نماز اور اس سے پہلے کی نمازوں کو حکم جواز میں بغیر کسی قدر مشترک کے جمع کر دیا گیا ہے، حالانکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، ان میں سے ہر ایک میں متفرق مفہوم موجود ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یہ چھٹی نماز کا وقت متروک نماز کا وقت نہیں ہے مگر چھٹی نماز سے قبل اداشدہ نمازوں میں سے ہر ایک دراصل متروک نماز کے وقت میں ادا کی گئی ہے پھر چونکہ چھٹی نماز اپنے صحیح وقت میں ادا ہوئی ہے، لہٰذا وہ تو جائز ہے. جب کہ اس سے قبل کی تمام نمازیں، اپنے وقت سے قبل ادا کی گئی ہیں، لہٰذا وہ جائز نہ ہوں گی۔ مشائخ عراق امام صاحب کے استدلال کو یوں بیان فرماتے ہیں کہ نمازوں کی کثرت ترتیب کے سقوط کا باعث ہوتی ہے، تو جب اس نے چھٹی نماز ادا کر لی، تو کثرت ثابت ہوگئی، اور یہ کثرت چونکہ تمام نمازوں کی صفت ہے، لہٰذا اس صفت کو اداشدہ نمازوں کی پہلی نماز سے منطبق سمجھا جائے گا، اس طرح حکم جواز بھی ان سب کی طرف منسوب ہوگا۔ اور یوں تمام اداشدہ نمازیں بھی درست ہو جائیں گی، مگر یہ نکتہ (استدلال) بھی کمزور نکتہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ کثرت اگرچہ تمام نمازوں کی مشترکہ صفت ہے، مگر اس کا اثبات تو اب ہو رہا ہے اور پہلے نہیں تھا۔ الّا یہ کہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ پہلی نماز جس ترتیب سے ادا کی گئی ہے بعد کی نمازوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے لیے اسی وقت سے کثرت کی صفت ثابت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ ثابت کرنا ممکن نہیں، کیونکہ "جن نمازوں کی وجہ سے" ان کی کثرت ثابت ہوئی ہے، وہ ابھی تک "حیز عدم" میں ہیں اور اگر اسی ایک کو "کثرت" سے متصف کیا جائے تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ پھر اس کو دراصل ایک ہونے کی صفت، سے متصف کرنا درست نہ ہوگا، اس سے یہ لازم آتا ہے، کوئی شی بعد میں آنے والی ایسی اشیاء سے مل کر کثیر ہو جائے جو ابھی تک حالتِ عدم میں ہیں اس لیے کہ اس سے معدوم شی کے ساتھ مل کر کثرت سے متصف ہونا لازم آتا ہے، جو کہ امر محال ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں "کثرت" آخری نماز کے بعد ہی ان سب کے لیے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے "جوہر" کو اکیلے پیدا کیا ہے، لہٰذا وہ جمع کی صفت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا، پھر اگر بعد میں اس کے ساتھ کوئی اور جوہر ملا بھی دیا جائے تب بھی موجودہ حالت کے مطابق ان میں سے ہر ایک پر "جمع" کی صفت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم ان کے اس دعوے کو بطریق مساہلت (چشم پوشی)، تسلیم بھی کر لیں۔ تو تب بھی اس میں ان کے لیے

کوئی حجت نہیں کیونکہ اگر ادا شدہ پہلی نماز کو، اس کی ادائیگی کے وقت سے "کثرت" کی صفت سے موصوف قرار دے بھی دیں۔ تو تب بھی اس کے جواز، اور ترتیب کے ساقط ہونے کو ثابت نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ یہاں ترتیب کا ساقط ہونا ایک اور مسئلے سے مشروط تھا اور وہ مسئلہ حالیہ نماز کے وقت کا قضا نمازوں کے ساتھ معمور ہو جانے کا تھا، جس سے ترتیب کو ملحوظ رکھنے کی صورت میں حالیہ وقت کی نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ تھا، لہٰذا یہاں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ امر سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے۔ اور چونکہ یہ مفہوم پانچوں ادا شدہ نمازوں میں گو وہ سب کثرت کے ساتھ متصف ہیں مفقود ہے لہٰذا یہ دلیل درست نہیں، مزید برآں اس لیے بھی کہ اس سے "دور" بھی لازم آتا ہے، اس لیے کہ نمازوں کا جائز اور ترتیب کا ساقط ہونا "کثرت" کی بنا پر تھا، مگر جب ان کو جائز قرار دے دیا گیا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی کثرت باقی نہ رہی، لہٰذا پھر نئے سرے سے ترتیب بحال ہو جائے گی،
پھر جب ترتیب بحال ہو گئی، تو نمازوں کا "فساد" دوبارہ عود کر آئے گا جس سے ان کو درست قرار دینا صحیح نہ ہوگا، لہٰذا ثابت ہوا کہ اوپر بیان کردہ دونوں وجوہ درست نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو ثابت کرنے کی صحیح دلیل فقط وہی ہے، جس کا شیخ ابوالمعین نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ متفق علیہ دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے کہ چھٹی نماز ٹھیک اپنے وقت پر ادا کی گئی ہے۔ اور کسی پہلو سے بھی وہ "قضا نماز" کا وقت نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اگر اس وقت کو قضا نماز کا وقت قرار دیں تو اس سے خبر واحد سے ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے، لہٰذا یہاں کلی طور پر خبر واحد کے ساتھ عمل کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اور یوں قضا نماز کا وقت بھی اختتام کو پہنچ جائے گا۔ تو جب چھٹی نماز کے بعد قضا نماز ادا کر لی گئی تو وہ نماز اپنے اصل مقام، یعنی اپنے اصلی وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو گئی، اس لیے کہ اس نماز کے لیے اس کی صحیح جگہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس کو اپنے اصلی مقام کے ساتھ ملحق کرنا دو وجوہ سے بہتر ہوگا: اولاً اس لیے کہ اس کے اس اصل وقت میں کوئی دوسری نماز اس کی مزاحم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اسی کا معین وقت ہے، جب کہ اسے جس وقت میں ادا کیا گیا ہے، اس میں اس کی کوئی نہ کوئی مزاحم نماز موجود ہوگی کیونکہ پانچوں نمازوں کے اوقات مقرر ہیں اور چونکہ اس وقت پر قضا نماز کی نسبت حالیہ وقت کی نماز کا زیادہ استحقاق ہے۔ لہٰذا اس نماز کو اسی وقت کے ساتھ منسلک کرنا جس میں اس کی کوئی مزاحم نماز موجود نہ ہو زیادہ بہتر ہوگا؛ ثانیاً اس لیے کہ وہ وقت دلیل قطعی سے ثابت شدہ اس کا اپنا وقت تھا جب کہ یہ وقت "دلیل قطعی کے مطابق" کسی دوسری نماز کا وقت ہے جسے خبر واحد کی رو سے اس کا وقت قرار دیا گیا تھا لہٰذا اس وقت پر حالیہ نماز کا استحقاق راجح ہے اور ادائیگی کے بعد نماز حکماً اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو جائے گی اور جو شی حکماً ثابت ہو وہ حقیقۃً ثابت شی ہی کی مانند ہوتی ہوتی ہے۔ پھر جب وہ نماز اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو گئی، تو اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ "پانچوں نمازیں" اپنے صحیح وقت پر ہی ادا کی گئی ہیں۔ لہٰذا ان کو جائز قرار دیا جائے گا۔ بخلاف

اس صورت کے جب قضا نماز کو چھٹی نماز سے قبل ادا کر لیا جائے، کیونکہ یہاں وہ نماز اس وقت میں ادا کی گئی ہے، جو ظاہری طور پر اسی کا وقت ہے جیسا کہ خبرِ واحد نے اسے اس کا وقت قرار دیا ہے، پھر جب وہ نماز اسی وقت میں ادا کر لی گئی، جو ظاہراً اس کا اپنا وقت تھا، تو وہ نماز اسی وقت میں پختہ ہو جائے گی، اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملحق نہ ہو گی جس سے یہ واضح نہ ہو گا کہ ''اداشدہ پانچوں نمازیں'' قضا نماز کے بعد ادا کی گئی ہیں بلکہ یہ ثابت ہو گا کہ انہیں قضا نماز سے قبل پڑھا گیا ہے، کیونکہ قضا نماز کی ادائیگی تو اسی وقت میں پختہ ہو گئی ہے کہ جس میں سے ادا کیا گیا ہے اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس سے اداشدہ نمازوں کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور بخلاف حالت نسیان اور تنگی وقت کے کیونکہ اگر ان دونوں صورتوں میں پہلے حالیہ وقت کی نماز اور پھر قضا نماز ادا کر لی گئی۔ تو اس سے حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر فوت شدہ نماز اپنے اصلی وقت کے ساتھ ملحق ہو جاتی۔ تو حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم آجاتا۔ کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا کہ حالیہ وقت کی نماز کو قضا نماز سے پہلے ادا کر لیا گیا ہے، اس لیے کہ وہاں اداشدہ نماز ہر لحاظ سے اس وقت میں ادا کی گئی ہے۔ جو ہر پہلو سے اس کا اپنا وقت ہے، جیسا کہ پیچھے گذرا تو اس کے بعد کسی قضا شدہ نماز کو ادا کرنا اس وقت کو حالیہ نماز کا وقت ہونے سے خارج نہیں کرتا، لہٰذا اداشدہ نماز تمام پہلوؤں سے اپنے اصل مقام میں قرار پائی۔ اور قضا نماز کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب نمازی کھڑا ہو، اور قراءت کر کے سجدہ کرے اور پھر رکوع کرے کہ رکوع چونکہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ جو سجدہ سے قبل ہے ملحق نہیں ہوا۔ کہ اس پر سجدہ کا اعادہ واجب نہ ہوتا، مگر بایں ہمہ وہ اپنی اصل جگہ کے ساتھ ملحق نہیں ہوا اسی لیے اس پر سجدے کا اعادہ کرنا واجب ہے، کیونکہ ہر شی اپنی اصل جگہ پر اسی وقت ملحق ہوتی ہے کہ جب کوئی شی اس کے بعد اپنی جگہ پر واقع ہو اور اس شی کا ہونا فی نفسہٖ معتبر ہو، پھر جب ادا کی جائے۔ تو وہ اپنی جگہ سے ملحق ہو جائے گی، جب کہ وہاں سجدہ چونکہ اپنی اصلی جگہ سے قبل وقوع پذیر ہوا ہے، لہٰذا وہ معتبر نہ ہو گا۔ اور لغو قرار پا جائے گا۔ اور چونکہ اس کے بعد رکوع اپنی جگہ پر واقع ہوا ہے، لہٰذا اس کے بعد سجدے کی اپنی جگہ پر ادائیگی ضروری ہو گی، واللہ الموفق۔

اور اس شخص کے متعلق مشائخ فرماتے ہیں جس نے دیدہ دانستہ بہت ساری نمازیں ترک کر دی ہوں۔ اور پھر اسے اپنے کیے پر ندامت ہو جائے اور فوت شدہ نمازوں کو قضا کیے بغیر وہ آئندہ نمازیں پابندیٔ وقت کے ساتھ ادا کرنے لگ جائے اور پھر اس سے ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے اگلی نماز پڑھ لے، کہ اس کی یہ اگلی نماز درست نہ ہو گی، اور پہلی فوت شدہ کثیر نمازیں اس کے حق میں کالعدم شمار ہوں گی۔ اور اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہو گا، گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی یہ نماز جائز قرار پائے۔ اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی کثرت کے باعث اس سے ترتیب ساقط ہو گئی ہے۔ اور اس کی چھوڑی ہوئی یہ نماز بھی پہلی نمازوں کے ساتھ جا کر ملحق جائے گی، لیکن مشائخ نے استحسان کے مطابق یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ ناداں کو نماز کی ادائیگی میں

غفلت سے روکنے کیلئے تنبیہ کے طور پر اس کی یہ نماز احتیاطاً جائز قرار دی جائے گی، تاکہ قضا شدہ نماز مزید تخفیف کا باعث نہ بنے۔

پھر زیادہ نمازیں چھوٹ جانے سے جس طرح ان کے اور " ادا نمازوں " کے مابین ترتیب ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح " قضا نمازوں کے باہم " بھی ترتیب باقی نہیں رہتی لہٰذا خود ان کے اپنے مابین تو بدرجہ اولیٰ ترتیب نہ رہے گی، لہٰذا اسے اجازت ہو گی کہ وہ مثلاً پہلے فجر کی تمام فوت شدہ نمازیں قضا کرے۔ پھر ظہر کی اور پھر اسی طرح عصر وغیرہ کی۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص کی ایک دن رات کی نمازیں چھوٹ جائیں اور وہ انہیں اگلے دن کی ہر نماز کے ساتھ ایک ایک کرکے قضا کرے، تو درست ہو گا، خواہ انہیں ادا نمازوں سے پہلے قضا کرے، یا بعد میں، اور جہاں تک ادا نمازوں کا تعلق ہے تو اگر حالیہ وقت کی نماز کو اس نے قضا نماز سے قبل ادا کیا۔ تو ان میں سے اس کی کوئی نماز بھی جائز نہ ہو گی، اس لیے کہ جب وہ ادا نمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا نماز سے قبل ادا کرے گا، تو اس سمیت قضا شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے گی، لیکن اگر وہ ادا نماز کے بعد فوت شدہ نماز کا اعادہ کرلے گا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چار رہ جائے گی، لہٰذا حالیہ وقت کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اسی دن کی نماز عشا درست ہو گی، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کے وقت اسے یہ گمان ہو گا، کہ اس نے تمام فوت شدہ نمازوں کو قضا کرلیا ہے، لہٰذا یہ صورت نسیان کے مشابہ ہو گی۔

(۴) ارکان نماز میں ترتیب: رہا نماز کے افعال میں ترتیب کا مسئلہ، تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک ان کے مابین ترتیب شرط نہیں البتہ امام زفرؒ کے ہاں شرط ہے، اس کی مزید تفصیل کو جاننے کے لیے حسب ذیل مسائل پر غور کریں:

(۱) اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نماز کی ابتدا میں شامل ہوا، مگر پھر امام کے پیچھے سو گیا، یا اس کا وضو خطا ہو گیا اور اس دوران میں امام نماز میں آگے نکل گیا۔ بعد ازاں وہ جاگ گیا یا اپنا وضو کرکے لوٹ آیا، تو دونوں صورتوں میں اس پر لازم ہو گا کہ اس دوران امام جو نماز ادا کر چکا ہے پہلے اسے مکمل کرلے، پھر امام کی اتباع کرے جیسا کہ آئندہ ذکر ہو گا۔ اور اگر اس نے پہلے امام کے ساتھ مل کر نماز پڑھی اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی متروک نماز مکمل کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز، مگر امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ یا نماز عیدین میں بھیڑ کے باعث، امام کی اقتدا کرنے کے باوجود اس کے ساتھ پہلی رکعت ادا نہ کر سکے اور کھڑے کا کھڑا رہ جائے، البتہ دوسری رکعت (پہلی رکعت ادا کرنے سے قبل) امام کے ساتھ پڑھ لے، اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر ایک رکعت پڑھ لے۔ تو اس کی نماز ہمارے ہاں جائز مگر امام زفرؒ کے مطابق جائز نہ ہو گی۔

(۳) اسی طرح اگر کسی شخص کو رکوع میں (کوئی سجدہ چھوٹ گیا ہوا) سجدہ یاد آجائے اور وہ اس سجدہ کو اسی وقت قضا کرے تو افضل یہ ہے کہ اس رکوع یا سجدہ کو بھی دہرالے، جس میں وہ اس وقت ہو لیکن اگر اس نے اس رکوع یا سجدہ کو نہ لوٹایا بلکہ اسے نماز میں شمار کرلیا، تو ہمارے نزدیک نماز جائز۔ مگر امام

زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس پر اس رکن کا لوٹانا ضروری ہوگا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان ارکان کو ایسی جگہ ادا کرنے کا مرتکب ہوا ہے جو فی الحقیقت ان کی اپنی جگہ نہ تھی لہٰذا ان ارکان کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص رکوع سے پہلے سجدہ کرلے۔ تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے۔ کہ وہ سجدے کا اعادہ کرے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث مبارکہ سے ہے کہ:

مَا ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاقضوا۔ — جو نماز تمہیں مل جائے۔ وہ پڑھ لو اور جو نہ ملے وہ قضا کر لو۔

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو وجوہ سے ہے۔ اولاً یہ کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے جس حصے میں شامل ہوتا ہے، آنحضورؐ نے حرف فا کے ساتھ اسی جگہ سے امام کی اتباع کا حکم دیا ہے اور حرف فا بلا امتیاز تعقیب (پیچھے آنے) کے مضمون کو ظاہر کرتا ہے اور پھر آپؐ نے نماز کے فوت شدہ حصے کو قضا کرنے کا حکم دیا ہے جو اس کے جواز کی دلیل ہے۔ اسی بنا پر مسبوق امام کے ساتھ اسی جگہ سے شامل ہوجاتا ہے۔ جہاں وہ اس کو پاتا ہے اور وہ امام کی ادا کردہ سابق نماز کو پہلے نہیں ادا کرتا۔ تو اگرچہ یہ اس کی ابتدائی نماز ہے، مگر اس کے باوجود وہ اسے بعد میں ادا کرتا ہے ثانیاً یہ کہ آنحضورؐ نے ان دونوں "احکام" کو حرف واؤ کے ساتھ باہم جمع کردیا ہے۔ اور چونکہ حرف "واؤ" جمع مطلق کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا وہ جیسے بھی نماز ادا کرے گا، اس حکم پر عمل کرنے والا قرار پائے گا، البتہ مسبوق کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک:

مَنّ لکم معاذ سنة حسنة فاستنُّوا بها۔ — معاذ نے تمہارے لیے اچھی سنت قائم کی ہے۔ لہٰذا یہی طریقہ اپناؤ"

کی بنا پر دونوں صورتوں میں سے ایک صورت متعین ہوگئی، یہی حدیث مبارکہ مذکورہ بالا اول الذکر دونوں مسائل میں ظاہراً اور تیسرے مسئلے میں ضرورۃً ہمارے لیے حجت ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ دونوں نمازیں اجزا (ارکان) میں سے ہیں، تو جب "نفس نماز" میں ترتیب ساقط ہوگئی، تو اس کے اجزاً میں تو ضرورۃً ترتیب ساقط ہوجائے گی۔ البتہ رکوع سے قبل ادا کردہ سجدے کا اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ سجدہ رکعت کو مقید (مکمل) کرنے کے لیے ہوتا ہے، اور رکوع سے قبل کیے گئے سجدے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا جیسا کہ آئندہ سجدۂ سہو کے ضمن میں ذکر ہوگا۔ انشاءاللہ تعالیٰ۔

یہاں تک تو ارکانِ نماز کی ایسی شرائط کا ذکر تھا۔ جو مقتدی اور منفرد دونوں کے لیے ضروری ہیں۔ اب آئندہ اوراق میں مقتدی کی خصوصی شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(باب پنجم)

شرائطِ اقتداء کا بیان

ان خصوصی شرائط پر جو مقتدی کی نماز میں اقتدا کے ساتھ مخصوص ہیں، ہماری بحث دو عنوانات پر مشتمل ہو گی:

ا:- رکن اقتدا؛
ب: رکن اقتدا کی شرائط؛

تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ا:- رکن اقتدا:
رکن اقتدا سے مراد مقتدی کا امام کی نماز میں اقتدا کی نیت کر کے شامل ہونا ہے جس کی تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے۔

ب: شرائطِ رکنِ اقتدا:
یہ شرائط متعدد ہیں:

① امام اور مقتدی کی نمازوں میں باہمی شراکت کا ہونا اور دونوں کی نمازوں کا بلحاظ فعل اور وصف کے لحاظ سے یکساں (متحد) ہونا کیونکہ اقتدا (امام کی) تکبیر تحریمہ پر (مقتدی کی) تکبیر تحریمہ استوار کرنے سے عبارت ہے کہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ اسی نماز کے لیے کہے۔ جس کے لیے امام نے اپنی تکبیر تحریمہ کہی ہو۔ تو اگر امام اور مقتدی دونوں کی تکبیریں ایک ہی نماز کے لیے ہوئیں تب تو اقتدا درست ورنہ درست نہ ہوگی اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں کی نمازوں میں شراکت اور مذکورہ بالا صفات میں امام اور مقتدی کی نمازوں میں اتحاد نہ ہو؛ اسی اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں مثلاً:

② اگر مقتدی نے امام سے قبل تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دی تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں اقتدا (یعنی مقتدی کی نماز کو امام کی نماز پہ بنا (استوار) کرنے کا مفہوم نہیں پایا گیا، کیونکہ معدوم شی پر کسی شئ کو استوار کرنا محال ہوتا ہے؛ جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے:

انما جعل الامام لیؤتم به فلا تختلفوا علیه۔ — امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، لہٰذا تم نماز میں اس کی مخالفت نہ کرو۔

تو جب تک امام تکبیر تحریمہ نہ کہے اس وقت تک اس کی اتباع کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

تو اسی طرح جب مقتدی نے امام سے قبل تکبیر (تحریمہ) کہہ دی، تو اس نے اپنے امام سے اختلاف کیا لہٰذا اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی" اور اگر اس نے امام کی تکبیر کے بعد نماز میں داخل ہونے کی نیت سے دوبارہ تکبیر کہہ دی، تو یہ تکبیر البتہ درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کی نماز میں شامل ہو کر اس نے سابقہ تکبیر کو خود ہی منقطع کر دیا ہے ــــ یہ ایسے ہوگا، جیسے کوئی شخص نفل نماز ادا کر رہا ہو، مگر پھر فرض نماز کی نیت کر کے تکبیر کہہ دے۔ تو اس کی اس تکبیر سے وہ نفل نماز سے خارج ہو کر فرض نماز میں داخل ہو جائے گا جیسے کسی نے کوئی شئی ایک ہزار (درہم) کے ساتھ بیچی، مگر پھر قیمت بڑھا کر دو ہزار کر دی، تو اس کا یہ معاملہ سابقہ معاملے کو فسخ کرنے اور نیا معاملہ کرنے کے مترادف ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے تکبیر تحریمہ دوبارہ نہ کہی کہ جس سے کہ اس کی اقتداء درست ہو جاتی، تو آیا اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کی ابتداء درست ہوگی؛ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں اشارۃً اس کا جواب اثبات میں دیا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے اس شخص کی نماز کے جواز کے متعلق جس نے دوبارہ تکبیر تحریمہ کہی ہو، اور امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کی ہو، وجہ (علت) بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

" دوسری تکبیر نے اُس کی اس نماز کو منقطع کر دیا ہے، جس میں وہ تھا"

مگر نوادر ابی سلیمان میں اشارۃً ذکر کیا گیا ہے کہ اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کا آغاز بھی درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ "اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو اس سے اس کی طہارت باطل نہ ہوگی" ــــ بعض مشائخ نے عبارت کے اس اختلاف کو کے دو الگ الگ عنوانات پر محمول کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ "النوادر میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس گمان سے امام سے قبل تکبیر کر دے کہ امام تکبیر کہہ چکا ہے (حالانکہ امام نے ابھی تکبیر تحریمہ نہ کہی ہو)، تو اس طرح وہ ایسے شخص کی اقتداء کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ ابھی نماز میں نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی شخص کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتداء کرے" جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں موضوع بحث یہ ہے کہ اس نے اس علم کے باوجود کہ ابھی امام نے تکبیر نہیں کہی تکبیر کہہ دی ہو، تو یہاں اس کا اپنی علیحدہ نماز کا آغاز کرنا درست ہوگا۔ مگر بعض مشائخ نے اس جگہ دو روایتوں کا اختلاف ثابت کیا ہے۔ النوادر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ "جو کوئی کسی ایسے شخص کی اقتداء کر لے، کہ جو ابھی نماز میں داخل ہی نہ ہوا ہو، تو اس کی اپنی نماز کا آغاز بھی درست نہیں ہوتا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کوئی شخص کسی مشرک، جنبی یا بے وضو شخص کی اقتداء کر لے، کیونکہ منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے قطعی مختلف ہوتی ہے، جس کی دلیل یہ کہ اگر کوئی منفرد امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کر کے، اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ تکبیر کہہ دے، تو وہ از سر نو نماز شروع کرنے والا شمار ہوگا اور سابقہ نماز کو جاری رکھنا ممکن نہ ہوگا جو اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے، لہٰذا اگر وہ ان میں سے ایک کی نیت کر کے دوسری نماز میں داخل ہونا چاہے، تو جائز نہ ہوگا" جبکہ کتاب الصلوٰۃ کی روایت کا استدلال یہ ہے کہ مقتدی دو باتوں کی نیت کرتا ہے، ایک نماز میں داخل ہونے کی اور دوسرے امام کی اقتداء کرنے کی، تو ان میں سے ایک یعنی اقتداء کی نیت تو باطل ہو گئی، کیونکہ یہ نیت اپنے

یعنی صحیح مقام نہیں کہی گئی لیکن دوسری، یعنی نفس نماز کی نیت درست ہوگی، لہٰذا اس کا اس نماز کو شروع کرنا درست ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے اس خیال سے فرض نماز کی نیت کی، کہ اس پر وہ نماز فرض ہے، حالانکہ وہ اس پر فرض نہ تھی، بخلاف اس شخص کے جو کسی "مشرک" یا "بے وضو" اور "جنبی" شخص کی اقتدا کرے۔ اس لیے کہ یہ سب لوگ اقتدا کیے جانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہٰذا ان کی اقتدا کی بنا پر خود اس کی نماز بھی لغو ہوگی، جبکہ یہاں تو امام امامت کی پوری اہلیت رکھتا ہے اور اس کے پیچھے نماز پڑھنا معتبر ہوتا ہے، لہٰذا اس کی اقتدا کرنے کی بنا پر اس کی نماز لغو نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

۲) یہ حکم تو اس وقت کا تھا کہ جب مقتدی کو علم ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے۔ لیکن اگر اس نے تکبیر تو کہہ دی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے، یا اس کے بعد تو "الہارونیات" میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں: اگر تو اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے، تو اس کی امام کے ساتھ نماز میں شمولیت جائز نہ ہوگی؛ ۲۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی ہے، تو امام کی نماز میں اس کا شامل ہونا درست ہوگا۔ کیونکہ یقین کی عدم موجودگی میں گمان غالب ہی حجت ہوتا ہے؛ ۳۔ اور اگر اس کی رائے کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو ـــــ تو جب تک یقین سے یہ ظاہر نہ ہو جائے۔ کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے۔ اس وقت تک اصولاً نماز جائز تصور ہوگی۔ اور جب تک اسے اپنی غلطی کا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک اسکی نماز کو صحیح ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ نماز میں "سمت قبلہ" میں اشتباہ ہو جانے کے موقع پر بھی ہم نے یہی موقف اختیار کیا ہے، کہ اگر اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کوئی کھٹک یا شک پیدا ہو، کہ اس نے جس طرف منہ کر کے نماز ادا کی ہے، آیا وہ صحیح سمت قبلہ ہے، یا نہیں اور پورے وثوق کے ساتھ اس کی غلطی ظاہر نہ ہو تو اس وقت تک اس نماز کو درست ہی قرار دیا جائے گا۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۳) اور اگر مقتدی نے تکبیر تو امام کے ساتھ ہی کہی ہو، لیکن امام نے تکبیر کو قدرے طول دے دیا ہو، مگر مقتدی امام کے لفظ اللہ مکمل کرنے سے قبل ہی اللہ اکبر کہہ کر فارغ ہو جائے، تو تب بھی مقتدی کی امام کی نماز میں شرکت درست نہ ہوگی، چنانچہ ابن سماعہ نے اپنی نوادر میں یہی روایت نقل کی ہے، اور لازماً یہ مسئلہ تمام ائمہ کے نزدیک متفقہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لیے کہ ان کے نزدیک فقط لفظ "اللہ" کے ساتھ ہی نماز کا آغاز درست ہوتا ہے، لہٰذا جب اس نے "امام" سے قبل لفظ "اللہ" کہہ دیا۔ تو اس کی نماز شروع ہو گئی، اور امام کی نماز میں اسکی شرکت درست نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے ہاں اس لیے کہ ان کے ہاں نماز کا آغاز "اللہ تعالیٰ" کے اسم مبارک (اللہ) اور صفت (اکبر) دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا مقتدی کے لیے امام کے ساتھ ان الفاظ کی ادائیگی میں شریک ہونا لازم تھا، تو جب اس نے امام سے قبل "اللہ" کہہ دیا۔ تو امام کے ساتھ اس کی شرکت فقط اللہ تعالیٰ کی صفت (اکبر) میں ہوئی، اور یہ شرکت آغازِ نماز کے لیے کافی نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح کپڑے پہننے والے شخص کا برہنہ بدن امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہوتا اس لیئے کہ امام نے جس نماز کے لیئے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں ستر کا چھپانا شامل نہیں۔ بنابریں اس نماز پر ستر پوش مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شئ پر کسی شئ کو قائم کرنا محال ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں .....

"اس لئے بھی کہ ستر چھپانا" نماز کے لیئے شرط ہے" اور اس کے بغیر اصلاً نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ بوجہ مجبوری برہنہ بدن" شخص کے لیے اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ مقتدی کے لیئے ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے یہ شرط ساقط نہ ہوگی، بنا بریں مقتدی کے حق میں امام کی نماز شمار نہ ہوگی، لہٰذا یہاں اقتدا یعنی مقتدی کا امام کی نماز پر اپنی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شئ پر کسی شئ کا بنا کرنا محال ہوتا ہے؛ اسی طرح کسی تندرست شخص کا کسی دائمی عذر والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، اس لیے کہ امام کی تکبیر تحریمہ، ایسی نماز کے لیے منعقد ہوتی ہے، جس میں (مثال کے طور پر) خون کا انقطاع نہیں ہے؛ لہٰذا اس نماز پر دوسری نماز کو بنا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں طہارت کو باطل کرنے والا عمل موجود ہے، یہ الگ بات ہے کہ معذور شخص کے حق میں اس کے عذر کی بنا پر، اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا، لیکن مقتدی کے حق میں چونکہ کوئی ایسا عذر نہیں ہے؛ لہٰذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح کسی قرآن مجید پڑھنے والے کا امی (ان پڑھ) شخص کی اور بولنے والے کا، گونگے شخص کی، اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لیئے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے۔ اس میں قرارت شامل نہیں ہے، لہٰذا اس کی نماز پر مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ قرارت نماز کا ایک رکن ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ امی اور گونگے شخص سے ان کے عذر کی بنا پر یہ شرط ساقط ہو گئی ہے، لیکن مقتدی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں ہے؛ اسی طرح اُمّی شخص کا کسی گونگے کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اقتدا نام ہے مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا، اور یہاں چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ ہی سرے سے موجود نہیں ہے، لہٰذا اس پر بنا کرنا کیسے درست ہوگا۔ الا یہ کہ شریعت نے گونگے کی نماز کو تکبیر تحریمہ کے بغیر "بوجہ مجبوری" جائز قرار دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر تحریمہ نماز کی ایسی شرائط میں سے ہے کہ جن کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی، لیکن شریعت نے گونگے شخص سے "بوجہ عذر" اس شرط کو ساقط کر دیا ہے جبکہ اُمّی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں کیونکہ اُمّی تکبیر تحریمہ کہنے پر تو قادر ہے؛ لہٰذا تکبیر تحریمہ کہنے پر قادر امی گونگے کے مقابلے میں ایسے ہی ہوگا جیسا امّی کے مقابلے میں قاری (قرارت کرنے والا) چنانچہ اگر وہ اس کے کہنے پر بالکل ہی قادر نہ ہو، تو گونگے کے پیچھے بھی اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ یہاں دونوں ایک ہی درجے میں ہیں

(۵) علیٰ ہٰذا ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز پڑھنے والے شخص کا سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ان کی نماز جائز ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کے فرائض ایک اپنے قائم مقام، یعنی سر کے اشاروں کے ساتھ ساقط ہوئے ہیں، اور چونکہ کسی شئ کے جانشین

کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے اصل کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طرح ہی ہوتا ہے، لہٰذا اقتدا درست ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اعضا کو دھونے والا کوئی شخص اعضا پر مسح کرنے والے شخص کی اور وضو کرنے والا تیمم کرنے والے کی اقتدا کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں رکوع و سجود شامل نہیں ہیں۔ اور سر کے اشاروں میں گو رکوع اور سجدے کا کچھ حصہ تو حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے اسے قدرے جھکنا اور سر نیچے کو جھکانا پڑتا ہے، اور یوں سر کے اشاروں میں کچھ انحنا اور جھکنا موجود ہے، لیکن اس میں چونکہ پورا رکوع ہے اور نہ سجدہ جبکہ مقتدی کی تکبیر تحریمہ ایسی نماز کے منعقد ہوئی ہے، جس میں مکمل رکوع اور مکمل سجدہ موجود ہے، لہٰذا مکمل رکوع اور سجدے والی نماز کو ناتمام رکوع و سجود والی نماز پر بنا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ فی الحقیقت رکوع اور سجدے کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ دونوں نماز کے فرض (رکن) ہیں، یہ الگ بات ہے کہ بوجہ عذر، معذور سے یہ ارکان ساقط ہو جاتے ہیں: اور چونکہ مقتدی کو ایسی کوئی مجبوری نہیں، لہٰذا اشاروں کی مدد سے پڑھی جانے والی نماز اس کے حق میں نماز نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کا اس نماز پر اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس تفصیل میں امام زفرؒ کی اس بات کا جواب بھی آ گیا کہ اشاروں کی نماز "رکوع و سجود" والی نماز کی جانشین ہے، اس لئے کہ ہم جواباً ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں رکوع اور سجدے کا کچھ نہ کچھ حصہ موجود ہے۔ الّا یہ کہ حالت عذر میں معذور کے لیے اتنا ہی کافی سمجھا گیا ہے نہ کہ اس لئے کہ یہ اشارے اصل کے قائم مقام ہیں بخلاف اعضا کو دھونے کے مقابلے میں اعضا پر مسح کرنے کے اور وضو کے مقابلے میں تیمم کے، کیونکہ یہ دونوں طہارتیں اپنے پیشروؤں کی جانشین ہیں۔ لہٰذا یہ وہ حکماً بھی ان کی کے قائم مقام ہو سکتی ہیں۔ — اسی طرح بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر اشارات کی مدد سے نماز ادا کرنے والے کا، لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں امام نے جس نماز کے لیئے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں قیام یا قعود شامل نہیں ہے، لہٰذا اس پر نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

پھر ان تمام مذکورہ بالا صورتوں میں ایک صورت کے سوا، امام کی نماز جائز ہوگی، اور وہ واحد صورت یہ ہے کہ اگر اُمی شخص قاری کی یا قاری اور اُمیوں کی امامت کرائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تمام لوگوں کی اور صاحبین کے مطابق، امام کی اور اس شخص کی جو پوری طرح قراءت نہیں کر سکتا، نماز جائز ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب عذر ہے اور اس کی اقتدا دو طرح کے آدمیوں نے کی ہے۔ ایک وہ ہیں، جو اسی کی طرح معذور ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو معذور نہیں ہیں؛ لہٰذا امام کی اور جو اس کے مشابہ ہیں ان کی نماز تو درست اور باقی افراد کی باطل ہوگی، جیسے مثلاً کوئی برہنہ شخص، برہنہ بدن لوگوں اور کپڑا پہننے والے کی امامت کرائے، اور بہنے والے زخم والا "تندرست لوگوں اور زخمیوں کی امامت کرائے، اور اشارات سے نماز ادا کرنے والا، اشارے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کی امامت کرائے تو ان تمام صورتوں میں امام کی اور جو لوگ اس کی مانند ہیں ان کی نماز جائز ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام

ابوحنیفہؒ اس مسئلے میں دو طریقے سے استدلال کرتے ہیں۔ (ع ۱) اولاً ان میں سے ایک تو وہ ہے، جس کا القمی نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ چونکہ جب وہ سب باجماعت نماز کے لیے اکٹھے ہوئے تھے، تو اُمّی اپنی نماز با قرارت ادا کرنے پر قادر تھا، وہ اس طرح کہ وہ امامت کے لیے "قاری" کو آگے کر دیتا، تو اس طرح "مقتدی" کی حیثیت سے امام کی قرارت اس کی قرارت ہو جاتی جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے:

من کان لہ امام فقراءۃ الامام قراءۃ لہ۔ — جس کا کوئی امام ہو، تو اس کی قرارت مقتدی کی قرارت ہے۔

تو جب اس نے ایسا نہیں کیا، تو گویا اس نے قدرت کے باوجود قرارت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر معذور افراد کے، اس لیے کہ امام کا لباس "مقتدی" کا نہیں ہو جاتا، اسی طرح امام کا رکوع و سجدہ مقتدی کی جانب سے کفایت نہیں کر سکتا۔ علیٰ ہٰذا امام کا وضو مقتدی کا وضو نہیں سمجھا جاتا۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں معذور شخص کسی غیر معذور شخص کو آگے کر کے ان عذروں کے ازالے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا۔ اس استدلال سے اس اُمّی کی نماز متأثر نہیں ہوتی، جو اکیلے نماز ادا کر رہا ہو، جبکہ وہاں کوئی قاری بھی موجود ہو۔ جو وہی نماز ادا کر رہا ہو، جو اس کی نماز ہے کہ اس صورت میں اُمّی کی نماز جائز ہوگی۔ اگرچہ وہ اس نماز کو قرارت کے ساتھ بایں طور ادا کر سکتا تھا کہ وہ قاری کی اقتدا کر لیتا، کیونکہ یہ "مسئلہ ممنوعہ" ہے۔ القاضی ابوحازم اس مسئلے کے متعلق لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کے مطابق یہاں بھی اُمّی کی نماز درست نہ ہونی چاہیئے اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔" تو اگر ہم ان کی اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو تب بھی دونوں صورتوں میں فرق ہے کہ وہاں اُمّی قاری کی اقتدا میں داخل ہو کر با قرارت نماز ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لیے کہ قاری کی جانب سے باجماعت نماز ادا کرنے کی جانب کوئی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، جیسا کہ اس نے اکیلے نماز ادا کرنے کو ترجیح دی ہے، بخلاف یہاں زیر بحث مسئلے کے۔ دوسرا طریقۂ استدلال وہ ہے جس کا ذکر عسّان نے کیا ہے کہ ان کی تکبیر تحریمہ برائے قرارت منعقد ہوئی ہے، تو جب انہوں نے نماز بغیر قرارت کے ادا کی تو ان کی نماز بھی قاریوں کی طرح فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ تکبیر تحریمہ برائے قرارت منعقد ہوئی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں امام اور مقتدی کی تکبیرات تحریمہ میں شراکت واقع ہوئی ہے۔ حالانکہ خود امام کی تکبیر تحریمہ تو قرارت کے بغیر کہی گئی تھی۔ مگر چونکہ یہاں قاریوں اور امیوں کے نمازوں میں اشتراک ہے، لہٰذا اس اشتراک کے باعث تکبیر تحریمہ موجب قرارت ثابت ہوگئی ہے، مگر جب قرارت کا وقت آئے گا اور قرارت نہ کی جائے گی، تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر اعذار (واحد عذر) کے، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں تکبیر تحریمہ کا انعقاد ہی مشترک طور پر واقع نہیں ہوا، کیونکہ اگر کوئی لباس پہننے والا "برہنہ بدن" امام کی اقتدا میں تکبیر کہے۔ تو اس کی سرے سے تکبیر تحریمہ ہی منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کے امام کی تکبیر "ستر چھپانے" کی احتیاج رکھتی ہے — اسی طرح دیگر اعذار کا بھی یہی حکم ہے، لہٰذا وہاں تکبیر تحریمہ ہی میں شراکت نہیں ہوتی، بخلاف یہاں زیر بحث صورت کے، کیونکہ گو یہاں بھی امام

کی تکبیر تحریمہ کو قراءت کی ضرورت نہیں لیکن چونکہ قاری کی تکبیر تحریمہ اس کے ساتھ مشترکہ طور پر منعقد ہوئی ہے، لہٰذا اب اس کی تحریمہ بھی قراءت کی موجب ہو جائے گی۔ بخلاف اوپر بیان کردہ مسئلہ کے، اس لیے کہ وہاں اُمّی اور قاری کی نمازوں میں اشتراک نہ ہونے کے باعث امّی کی تکبیر تحریمہ موجب قراءت نہ تھی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے ــــ بخلاف اُس صورت کے کہ جب کوئی قاری اُمّی کی نفل نماز کی نیت کے ساتھ اقتدا کرے کہ وہاں اس پر اُس نماز کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر اس کا اُمّی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا، تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہو جاتی، اور اگر اس کا امّی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہوتی اس لئے کہ وہ وہاں ایسی نماز شروع کرنے والا قرار پاتا ہے، جس میں قراءت نہیں اور چونکہ نماز کو شروع کرنا، نذر ماننے کی طرح ذریعۂ وجوب ہے، اور اگر کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ قراءت کے بغیر نماز پڑھے گا، تو اس پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی لہٰذا یہاں بھی اس پر نماز کا وجوب نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت وجوب کی ملتی ہے۔

اور کسی کافر کی، یا مرد کے لئے کسی عورت کی اقتدا کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ کافر نماز کی اور عورت امامت کی اہلیت نہیں رکھتی۔ لہٰذا عورت کی نماز مرد کے حق میں کالعدم تصوّر ہوگی اور معدوم شئ کی اقتدا یعنی اس کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا خود کالعدم تصوّر ہوگا؛ اسی طرح مرد کے لیے "خنثیٰ مشکل"[1] کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں، اس لیے کہ ممکن ہے وہ عورت ہو، البتہ عورت عورت کی اقتدا کر سکتی ہے۔ کیونکہ ان کی حالت یکساں ہے، الّا یہ کہ ان کی علیحدہ علیحدہ نماز زیادہ افضل ہے۔ اس لیے کہ ان کی جماعت کا حکم منسوخ ہے؛ البتہ عورت مرد کی اقتدا کر سکتی ہے، بشرطیکہ مرد اس کی امامت کی نیت کرے ــــ امام زفرؒ کے ہاں امامت کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے تفصیل پیچھے گزر چکی ہے ــــ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ مرد کے پیچھے کھڑی ہو، تو اس کا اقتدا کرنا جائز ہوگا، خواہ امام اس کی امامت کی نیت کرے یا نہ کرے پھر اگر وہ امام کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے، تو خاص طور پر عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی، مرد کی نہ ہوگی لیکن اگر مرد نے اس کی امامت کی ہو، تو پھر اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت مرد کے پیچھے ہو، تو اس کا مقصد محض نماز ادا کرنا ہوتا ہے، مرد کی نماز فاسد کرنا نہیں، لہٰذا اس صورت میں اس کی امامت کی نیت شرط نہ ہوگی، اور اگر عورت مرد کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے، تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے مرد کی نماز کو دانستہ خراب کرنے کا قصد کیا ہے۔ لہٰذا اس کے اس ارادۂ فاسد کے نتیجے میں خود اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، الّا یہ کہ مرد نے اس کی امامت کی نیت کی ہو، تو تب مرد کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے نیت کرکے اس نقصان کا خود التزام کیا ہے؛ اسی طرح عورت خنثیٰ مشکل کی اقتدا کر سکتی ہے، اس لئے کہ اگر تو وہ مرد ہو، تو عورت کے لئے مرد کی اقتدا کرنا درست ہوتا ہے اور اگر وہ عورت ہی ہو۔ تو تب بھی عورت عورت کی اقتدا کر سکتی ہے۔ تاہم صف بندی میں "مخنّث" کو عورتوں کی صف سے آگے نکل کر کھڑے ہونا چاہیئے ان کے درمیان میں

---

[1] خنثیٰ مشکل سے مراد ایسا مخنّث ہے کہ جس میں دونوں اصناف کی اوصاف موجود ہوں اور یہ فیصلہ نہ ہو سکے کہ اس کی مشابہت عورتوں کے ساتھ زیادہ ہے یا مردوں کے ساتھ۔

نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ مرد ہو، اور یوں عورت کی محاذات کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے، اسی طرح اگر کوئی مخنث امامت کرائے، تو اس کے لئے لازم ہوگا کہ وہ عورتوں کی امامت کی نیت کرے، کیوں کہ عورتوں کو اس کی اقتدا کرنا درست ہے، اور چونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال موجود ہے اگر شاید وہ مرد ہو لہٰذا عورتوں کی امامت کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور "خنثیٰ مشکل" کا خنثیٰ مشکل کی اقتدا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ امام شاید عورت ہو اور مقتدی شاید مرد ہو اور یوں مرد کے لیے کسی پہلو سے عورت کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا، لہٰذا احتیاطاً ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور جہاں تک بے وضو یا "جنبی شخص" کی اقتدا کرنے کا تعلق ہے، تو اگر تو مقتدی کو اس کا پہلے سے علم ہو تو یہ اقتدا بالاجماع جائز نہ ہوگی، لیکن اگر پہلے تو اسے معلوم نہ ہو اور بعد ازاں علم ہو جائے، تو تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز درست نہ ہو جیسے کافر کے پیچھے نماز درست نہیں ہوتی، لیکن ہم نے ایک حدیث کی بنا پر اپنا قیاس چھوڑ دیا ہے، کیونکہ کہ آپ نے فرمایا ہے کہ:

ایما رجل صلی بقوم ثم تذکر جنابة اعاد ولم یعیدو!	تم میں سے جو کوئی بھی کسی قوم کو نماز پڑھائے پھر اسے جنابت یاد آجائے، تو وہ اپنی نماز دہرائے مگر مقتدی نہ دہرائیں۔

جبکہ ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ:

"ایک مرتبہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو نماز پڑھائی، پھر آپؐ کو اپنا جنبی ہونا یاد آگیا تو آپؐ نے نماز کا اعادہ کیا اور صحابہ کرامؓ کو بھی نماز دہرانے کا حکم دیا۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نے بھی اپنی اپنی نمازوں کو دہرایا" اور پھر فرمایا کہ جو کوئی بھی تم میں سے کسی قوم کو نماز پڑھائے، پھر اسے اپنا جنبی ہونا یاد آجائے، تو اسے اپنی نماز کا اعادہ کرنا چاہیئے، اور مقتدیوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے"

اور حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں، کہ حضرت علیؓ نے ایک دن اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی، پھر ــــــ ان کو یہ علم ہوا کہ وہ جنبی تھے۔ تو انہوں نے اپنے مؤذن کو حکم دیا جس نے منادی کی کہ:

"امیر المؤمنین جنبی تھے، لہٰذا سب لوگ اپنی اپنی نمازیں دہرالیں"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اقتدا کرنے یعنی مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا مفہوم ہی یہاں تو ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ حدث اور جنابت کی بنا پر امام کی تکبیر تحریمہ ہی سرے سے منعقد نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے۔ وہ روایت اس ابتدائی زمانے پر محمول ہے، جب امام کی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کا تعلق قائم نہیں کیا گیا تھا جیسا کہ مروی ہے کہ "جب مسبوق" باجماعت نماز میں ملتا تھا تو پہلے امام کی پڑھی ہوئی نماز پڑھتا اور پھر وہ امام کی اتباع کرتا تھا تا آنکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود

یا حضرت معاذؓ نے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی، اور پھر بعد میں اپنی چھوٹی ہوئی نماز کا اعادہ کیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی "تقریر"[1] کے باعث یہی طریقہ مقرر ہو گیا۔

"برہنہ بدن" شخص" لباس پہننے والے شخص" کی اقتدا کر سکتا ہے۔ اس لیئے کہ امام کی تکبیر تحریمہ ایسی ہے کہ اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ امام وہ سب افعال بھی بجالا رہا ہے، جو مقتدی بجالاتا ہے اور ان کے علاوہ کچھ اضافی اعمال بھی ہیں، لہٰذا یہاں اس پر نماز کو بنا کرنا درست ہو گا۔ اسی طرح "برہنہ بدن شخص" برہنہ بدن" کی اقتدا کر سکتا ہے، کیونکہ دونوں کی حالت یکساں ہونے کے باعث دونوں کی تکبیر تحریمہ میں شراکت ہو سکتی ہے، تاہم "برہنہ بدن" لوگوں کو بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنی چاہیے مگر بشر کہتے ہیں کہ وہ کھڑے ہو کر باقاعدہ رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کریں۔ اور یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ نماز کی ایک شرط یعنی "ستر چھپانے" سے تو معذور ہیں، لیکن نماز کے ارکان کے حصول پر قادر ہیں، لہٰذا وہ جس کی وہ استطاعت رکھتے ہیں، اس کا انجام دینا ضروری ہو گا۔ اور جس سے وہ عاجز ہیں، وہ انہیں معاف ہو جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی صورت میں انہیں کئی ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ چھوڑنے پڑیں گے اور اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھیں، تو ایک ہی فرض یعنی "ستر عورت" کا ترک لازم آتا ہے، لہٰذا یہ صورت بہتر ہو گی۔ ان کی دلیل حضرت عمرانؓ بن حصین کی ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ:

"تو کھڑے ہو کر نماز پڑھ، اگر اس کی استطاعت نہ ہو، تو بیٹھ کر، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو، تو پھر پہلو کے بل لیٹ کر نماز پڑھ"۔

اور چونکہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے، لہٰذا اس پر کھڑے ہو کر ہی نماز ادا کرنا ضروری ہو گا۔ ہمارا استدلال حضرت انسؓ بن مالک کی ایک روایت سے ہے کہ ایک دفعہ صحابہ کرامؓ سمندر میں سوار ہو کر کہیں جا رہے تھے کہ ان کی کشتی (بحری جہاز) ٹوٹ گئی، تو وہ سمندر سے "برہنہ بدن" ہو کر باہر نکلے اور انہوں نے بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کی، نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "برہنہ بدن شخص بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے"۔ اور یہاں بیٹھ کر نماز ادا کرنے کو دو وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، اولاً اس لیے کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی، تو اس نے فقط ایک ہی فرض، یعنی "شرمگاہ" چھپانے کا فرض چھوڑا ہے۔ کوئی اور فرض نہیں چھوڑا، اس لیئے کہ اس نے رکوع اور سجدہ کو کسی قدر اشاروں کی مدد سے ادا کر لیا ہے، اور قیام کو اس نے اس کے متبادل عمل سے یعنی بیٹھ کر ادا کر لیا ہے۔ لہٰذا اس طریقے میں دونوں فرائض کی رعایت ہو گئی، جبکہ تمہاری بیان کردہ صورت میں ان میں سے ایک فرض "ستر عورت" تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا ہمارا بیان کردہ طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے۔ اور ثانیاً اس لیئے کہ ستر چھپانا؟ ارکان نماز میں دو وجوہ سے خصوصی طور پر اہم رکن ہے

---

[1] اگر کوئی عمل شارع علیہ السلام کے سامنے کیا جائے، اور شارع علم کے باوجود اسے منع نہ کریں، تو وہ عمل تقریر کہلاتا ہے، اس طرح یہ عمل بھی امت کے لئے حجت ہو جاتا ہے۔

اولاً اس لیے کہ ستر چھپانا نماز اور نماز سے باہر دونوں حالتوں میں فرض ہے جبکہ دیگر ارکان نماز فقط نماز کے رکن ہیں۔ نماز سے باہر ضروری نہیں، اور ثانیاً اس لیے کہ ان ارکان کا نفل نماز میں بلا ضرورت بھی اسقاط جائز ہے، جس کی واضح مثال سواری پر بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے والے کی ہے۔ جبکہ ستر عورت کا فرض کسی حالت میں بھی بلا ضرورت ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا اس کی رعایت رکھنا زیادہ بہتر ہوگا، اسی لیے ہم نے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کو زیادہ بہتر قرار دیا ہے، البتہ اگر اس نے کھڑے ہو کر رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر لی تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ اگرچہ اس نے ایک رکن کو بالکل ہی چھوڑ دیا ہے، لیکن باقی تین ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ اس نے مکمل طور پر ادا کئے ہیں۔ جن کی تکمیل بہرحال ضروری ہے لہٰذا وہ صحیح مقصد کے لیے ایک بڑے فرض یعنی ستر چھپانے" کا تارک ہوگا لہٰذا ہم نے اس کی ضرورت اور عذر دونوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس کی نماز کو جائز قرار دیا ہے، البتہ ہم نے بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے کو اس لیے افضل قرار دیا ہے کیونکہ ستر چھپانے کا فرض زیادہ اہم ہے۔ اور پھر اس میں کسی نہ کسی درجے میں دونوں فرائض کی رعایت رکھی جا سکتی ہے، مخالفین نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا اسی طرح حضرت عمران بن حصین کی روایت سے ان کا استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ "شرمگاہ" کے چھپانے کی خاطر وہ اس پر حکماً استطاعت نہیں رکھتا۔

پھر اگر ان کی پوری جماعت بھی ہو تو تب بھی ان کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں، اس لیے اگر وہ با جماعت نماز ادا کریں گے تو اگر تو امام ان کے درمیان میں کھڑا ہوا، تاکہ ایک دوسرے کو کسی کا ستر نظر نہ آئے، تو اسے جماعت سے آگے کھڑے ہونے کی سنّت کو چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ کو با جماعت نماز ادا کرنا ایک اہم سنت ہے۔ لیکن اگر کسی سنّت کے حصول کے لیے کسی بدعت کا ارتکاب کرنا پڑے، یا کسی دوسری سنّت کو ترک کرنا لازم آئے، تو پھر اس سنّت کا کرنا مستحب نہیں رہتا، بلکہ مکروہ ہوتا ہے اور اگر وہ مقتدیوں سے آگے نکل کر کھڑا ہو، اور مقتدیوں کو آنکھیں بند کرنے کا حکم دے۔ جیسا کہ حضرت حسن بصریؒ کا مسلک ہے، تو تب بھی وہ کسی" ناپسندیدہ عمل" میں مبتلا ہونے سے نہ بچ سکیں گے۔ اس لئے کہ اس قسم کا "غضِ بصر" کہ جس سے آگے کھڑے ہوئے برہنہ امام کا ستر نظر نہ آئے۔ بہت کم ممکن ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز میں غضِ بصر مکروہ ہے۔ جیسا کہ القدوری نے صراحت کی ہے۔ کیوں کہ نمازی کو حکم ہے کہ وہ ہر حالت میں ایک خاص جگہ پر دھیان جمائے رکھے، تاکہ نگاہ بھی دوسرے اعضاء کی طرح عبادت میں پوری طرح حصہ دار بنے، لیکن اگر آنکھیں بند کر لی جائیں، تو اس عمل کا فوت ہونا لازم آجاتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جب تک کوئی مکروہ کام نہ کیا جائے، ان کا با جماعت طریقے سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ان سے با جماعت نماز کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر پھر بھی وہ با جماعت طریقے سے نماز ادا کرنا چاہیں، تو امام ان کے وسط میں کھڑا ہوگا، تاکہ مقتدیوں کی نگاہیں، اس کے ستر پہ نہ پڑیں۔ لیکن اگر اس نے آگے کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تو تب بھی نماز درست ہوگی۔ اور اس وقت ان کی حالت وہی ہوگی، جو عورتوں کی با جماعت نماز میں

ہوتی ہے، البتہ عورتوں کے لیے بھی یہی مناسب ہے کہ وہ اکیلی اکیلی نماز ادا کریں۔ اور اگر وہ باجماعت نماز ادا کرنا چاہیں تو ان کی امام ان کے درمیان میں کھڑی ہوگی، لیکن اگر وہ ان سے آگے کھڑی ہوگئی، تو نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح برہنہ تن لوگوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور معذور شخص کے لیے تندرست آدمی کی اقتدا کرنا بھی جائز ہے، اور خود اسی کی طرح کے کسی معذور شخص کی بھی۔ اسی طرح امی شخص کے لیے قاری کی اور امی دونوں کی اقتدا کرنا جائز ہے، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ اسی طرح سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کے لیے رکوع اور سجدے کرنے والے اور خود اسی کی طرح اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے، جیساکہ اوپر بیان ہوا ہے ——— خواہ مقتدی اور امام دونوں بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر رہے ہوں یا امام بیٹھ کر اور مقتدی کھڑے ہوکر اشاروں سے نماز پڑھ رہا ہو، دونوں کا حکم ایک ہی ہے؛ اس لیے کہ یہ قیام نماز کا رکن نہیں ہے، اور یہاں اس کو چھوڑ دینا ہی بہتر ہے، لہٰذا اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں یکساں ہیں؛ اور پاؤں دھونے والا، موزوں پر مسح کرنے والے کی اقتدا کرسکتا ہے، اس لیے کہ موزوں پر مسح پاؤں دھونے کا نعم البدل اور اصل شئ سے عاجز یا معذور ہونے کے باعث اس کا نعم البدل اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔ اور چونکہ ہر مرتبہ حدث لاحق ہونے کے وقت، پاؤں کا دھونا، خصوصاً مسافر کے لیے، مشکل ہے، لہٰذا موزوں کا مسح پاؤں دھونے کے قائم مقام ہوگا۔ جیساکہ تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ تو گویہاں امام کی تکبیر تحریمہ ایسی نماز کے لئے منعقد ہوئی ہے، جو پاؤں دھونے پر مبنی ہے، لیکن چونکہ موزوں کا مسح دھونے کا نعم البدل ہے، لہٰذا مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کرنا درست ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پاؤں کی طہارت تو سابق وضو (میں انہیں دھونے) سے حاصل ہوچکی ہے، اور چونکہ موزے حدث کو پاؤں تک پہنچنے سے مانع ہیں، لہٰذا یہ پاؤں دھونے والے کا پاؤں دھونے والے کی ہی اقتدا کرنا ہوگا، بنا بریں اقتدا درست ہوگی۔ علیٰ ہٰذا القیاس اعضا دھونے والے کا "جبیرہ" پر مسح کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، جیساکہ اوپر گزرا کہ وہ چونکہ اعضا کے دھونے کا نعم البدل ہے، لہٰذا وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بنا بریں یہاں اقتدا کا مفہوم تحقیقاً موجود ہے۔

اور وضو کرنے والے کا "تیمم کرنے والے" کی اقتدا کرنا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس پر تفصیلی بحث کتاب الطہارۃ میں ہوچکی ہے۔ اسی طرح استحسان کی رُو سے، کھڑے ہوکر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہاں اقتدا جائز نہ ہو اور یہی امام محمدؒ کا مسلک ہے علیٰ ہٰذا القیاس کھڑے ہوکر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کا بیٹھ کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے یہاں قیاس ایک روایت پر مبنی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرائے"

یعنی کھڑے ہوکر نماز پڑھنے والوں کی؛ اس لیے کہ اس پر ہمارا اجماع ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے

والوں کی امامت کرا سکتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام سے بہتر حالت میں ہے، لہٰذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے رکوع و سجود کرنے والا اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کی اور قاری اُمّی کی اقتدا کرے؛ اور پھر عقلی طور پر بھی یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ جیساکہ اوپر گزرا، مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر بنا کرتا ہے، اور چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ جس نماز کے لیے کہی گئی ہے، وہ قیام کے بجائے۔ بیٹھنے پر مبنی ہے، لہٰذا اِس تکبیر تحریمہ پر قیام کو بنا کرنا درست نہیں ہے جیسے کہ قراءت کی بنیاد اُمّی کی تکبیر تحریمہ پر اور رکوع و سجدے کی بنا، اشارات سے نماز پڑھنے والے کی تکبیر تحریمہ پر کرنا درست نہیں ہے۔ جبکہ استحسان کی دلیل وہ روایت ہے، جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو آخری نماز اس حالت میں پڑھائی کہ آپؐ ایک ہی کپڑے میں لپٹے ہوئے بیٹھے تھے اور صحابہ کرامؓ آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر آپؐ کی اقتدا کر رہے تھے پھر جب آپؐ کی بیماری زیادہ بڑھ گئی، تو آپؐ نے فرمایا کہ "ابو بکرؓ سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں، اس پر حضرت عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا کہ آنحضورؐ سے وہ کہیں کہ ابو بکرؓ تو بڑے کمزور دل ہیں، وہ جب آپؐ کی جگہ پر کھڑے ہوں گے، تو خود پر قابو نہ رکھ سکیں گے، بہتر ہوگا کہ آپ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کا حکم دیں حضرت حفصہؓ نے جب یہ بات آپؐ سے جا کر کہی تو آپؐ نے فرمایا تم بھی یوسفؑ کو ورغلانے والی عورتوں کی مانند ہو، ابو بکرؓ سے ہی کہو کہ وہ نماز پڑھائیں۔ پھر جب حضرت ابو بکرؓ نے نماز شروع کی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی تکلیف میں کچھ افاقہ محسوس ہوا، تو آپؐ اس حال میں حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کا سہارا لے کر باہر تشریف لے آئے، کہ آپؐ کے پاؤں مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے، تا آنکہ آپؐ مسجد میں داخل ہوگئے، جب حضرت ابو بکرؓ نے آپ کے آنے کی آواز سنی تو وہ پیچھے ہٹ گئے، اور آپؐ آگے ہو کر بیٹھ کر نماز پڑھانے لگے، پھر حضرت ابو بکرؓ نے آنحضورؐ کی آواز پر اور لوگوں نے حضرت ابو بکرؓ کی آواز پر نماز ادا کی"۔ یعنی حضرت ابو بکرؓ آنحضورؐ کی تکبیر کی آواز سنتے تھے، اور پھر تکبیر کہتے، اور لوگ ان کی تکبیر پہ تکبیر کہتے تھے"۔ تو اس روایت سے اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جس کے منسوخ ہونے کا کوئی احتمال ہی نہیں۔ اور اگر اس میں احتمال ہو بھی، تو تب بھی جب تک نسخ ثابت نہ ہو، جواز باقی رہتا ہے۔ تو جب نسخ کا سرے سے احتمال ہی موجود نہ ہو تو تب تو حکم بدرجۂ اولی باقی رہے گا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیٹھنا (قعود)، گو قیام سے مختلف ہے مگر جب کوئی شئ کسی شئ کی قائم مقام قرار دے دی جائے، تو وہ اس کی نعم البدل ہوتی ہے، جیسے، پاؤں دھونے کے مقابلے میں موزوں پر مسح کرنے کا ہی حکم ہے۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ قیام اور قعدہ دونوں مختلف اشیا ہیں۔ وہ اس لیے کہ وہ حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے متفاوت ہیں۔ حقیقت کے لحاظ سے اس لیے کہ قیام دو ایسے باہم متفق معانی سے عبارت ہے، جو دو مختلف جگہوں میں واقع ہوتے ہیں۔ اور وہ معانی انسانی جسم کے بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا بالکل سیدھا ہونا ہے اور اگر بالائی حصے میں سیدھا ہونے کا مفہوم اس کی، ضد یعنی انحناء (جھکنے) سے بدل جائے"، تو اسے رکوع کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہاں جسم کا انحناء (جھکنا) پایا گیا ہے جیسا کہ لغت میں نچلے حصے سے قطع نظر کرتے ہوئے اوپر کے حصے کے جھکنے کا نام رکوع ہے۔ کیونکہ ان دونوں

حرکات کا وقوع بیک وقت پایا جاتا ہے گو کہ لغوی طور پر رکوع ایک ہی شئی یعنی انحناء (جھکنے) کا نام ہے اور اگر نچلا حصہ سیدھے ہونے کی ضد، یعنی پاؤں کو تہ کرنے اور زمین پر سرین رکھ کر بیٹھنے سے تبدیل ہوجائے۔ تو اسے قعود (بیٹھنا) کہا جاتا ہے، تو قعود دو ایسے معانی سے عبارت ہے جو اپنے اپنے مقام پر رہتے ہوئے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان دو معانی میں سے ایک بالائی حصے کا سیدھا ہونا، اور دوسرا نچلے کا حصے کا تہ دار اور زمین پر ٹکا ہوا ہونا ہے، لہٰذا بیٹھنا (قعود) دو باتوں میں سے ایک میں قیام سے مختلف ہے اور اسی طرح رکوع سے بھی قیام سے مختلف ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رکوع قعود کی بھی ضد ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک حالت دوسری حالت سے ایک بات، یعنی بالائی نصف حصے میں ایک دوسری سے مختلف ہے اور چونکہ اگر دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف معدوم ہوجائے اور اس کی مخالف صفت پائی جائے، تو اس سے اس پر اس شئی کے نام کا اطلاق ختم ہوجاتا ہے۔ جیسے بلوغ اور یتیمی وغیرہ، لہٰذا قعود (بیٹھنے) یا رکوع کی صورت میں، قیام بالکل فوت ہوجاتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کھڑا نہیں ہوا، بلکہ بیٹھا ہوں، اور "میں نے قیام نہیں، بلکہ رکوع پایا ہے"۔ تو اس کی اس کلام میں تناقض ثابت نہیں ہوگا۔ تو یہ تو حقیقی فرق کا ذکر تھا اب جہاں تک حکم کے لحاظ سے دونوں میں فرق کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قیام جس مقصد کے وجہ سے عبادت قرار پاتا ہے، وہ مقصد بیٹھنے کی صورت میں مکمل طور پر فوت ہوجاتا ہے، اس لیے کہ قیام اس لیے عبادت کا ذریعہ ہے کیونکہ اس میں نہ صرف جسم کا بالائی حصے کا سیدھا ہونا پایا جاتا ہے، بلکہ اس میں پاؤں بھی سیدھے ہوتے ہیں جس کی بنا پر پاؤں کو مشقت محسوس ہوتی ہے جبکہ حالت قعود میں یہ بات کلی طور پر معدوم ہے۔ لہٰذا حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح یہ ثابت ہوا کہ بیٹھنے کی حالت میں "قیام بالکل فوت ہوجاتا ہے۔ لہٰذا بیٹھنا (جلوس)، اس کا نعم البدل ٹھہرا اور جب اصل شئی کا حصول کسی وجہ سے مشکل ہو۔ یا اس سے کوئی عذر لاحق ہو تو اس کا نعم البدل ہی اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اسی لیے ہم نے پاؤں دھونے والے کی اقتداء کو پاؤں پر مسح کرنے والے کے پیچھے جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ جب ان کو دھونا مشکل ہوا تو ہم نے موزوں کے مسح کو پاؤں دھونے کے قائم مقام قرار دے دیا۔ اس لیے کہ وہ اس کا نعم البدل ہے، لہٰذا یہاں امام کا بیٹھنا حالتِ استطاعت میں اس کے کھڑے ہونے کے قائم مقام ہوگا۔ اسلئے امام کی تکبیر تحریمہ اس کے حق میں، قیام کے لیے ہی منعقد بھی جائے گی، کیونکہ یہاں قیام کا قائم مقام (قعود) جو موجود ہے، بنابریں مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کرنا درست ہوگا، بخلاف قاری کے اُمّی کی اقتدا کرنے کے، اس لیے کہ وہاں قراءت کا کوئی "نعم البدل" موجود نہیں، بلکہ وہاں قراءت ہی سرے سے ساقط ہے، لہٰذا قراءت کے لیے امام کی تکبیر تحریمہ سرے سے ہی منعقد نہیں ہوتی اسی لئے اس پر قراءت والے مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کرنا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ یہاں پر قیام بالکل ختم نہیں ہوا، بلکہ یہاں اس کا قائم مقام موجود ہے، چنانچہ اگر وہ بیٹھنے کی استطاعت کے باوجود چت لیٹ کر نماز ادا کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر قیام بغیر کسی نعم البدل کے ساقط ہوگیا ہوتا تو تب تو بیٹھ کر نماز ادا کرنا بھی واجب نہ رہتا اور پھر اس کا چت لیٹ کر نماز ادا کرنا بھی درست ہوتا۔ لیکن چونکہ یہاں اس کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ اس کے جائز نہ ہونے کی وجہ محض یہ

ہے کہ یہاں قیام کا نعم البدل موجود ہے اور یہ نعم البدل عین قیام ہی کے حکم میں ہے، بخلاف رکوع اور سجدہ کرنے والے کی اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنے کے، اس لیے کہ، جیساکہ گزرا، اشارہ کرنا عین رکوع اور سجدہ نہیں ہے، بلکہ ان سے رکوع اور سجدے کا محض کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ وہاں مکمل رکوع اور سجدہ موجود نہیں ہے، تو چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ فوت شدہ ارکان یعنی مکمل رکوع و سجدہ کے لئے منعقد نہیں ہوتی لہٰذا مکمل رکوع اور سجدہ والی نماز کو اس پر استوار نہیں کیا جاسکتا، اس تفصیل سے مخالفین نے معنوی مفہوم کے لحاظ سے اس کی جو دلیل بیان کی تھی، اس کا بھی جواب آگیا۔

رہی محولہ بالا روایت تو وہ ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہے، جیساکہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے نیچے گر پڑے تھے، جس سے آپ کا پہلو چھل گیا اور آپ کئی دن باہر تشریف نہ لائے ایک دن چند صحابہ آپ کے پاس گئے، تو دیکھا کہ آپ بیٹھے ہوئے نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز شروع کر دی، جب آپ نے انہیں ایسا کرتے دیکھا تو آپ نے ان کے اس طریقے کو رومیوں اور اہل فارس کے مشابہ قرار دیا اور انہیں بھی بیٹھنے کا حکم دیا" تو یہ روایت اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے کہ جب نماز میں بولنے کی اجازت تھی اور جو روایت ہم نے نقل کی ہے، وہ چونکہ آپ کی زندگی کی آخری نماز ہے لہٰذا اس سے آپ کا پہلا عمل منسوخ قرار پاتا ہے۔"

اسی بنا پر ہمارے نزدیک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے، تاہم اکثر علما کے نزدیک نفل نماز پڑھنے والا فرض نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرسکتا ہے، مگر امام مالکؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نمازِ عشاء پڑھ کر جاتے۔ پھر اپنی قوم بنو سلمہ کو جاکر وہی نماز پڑھاتے تھے۔ حالانکہ یہ نماز حضرت معاذؓ کی نفل اور ان کے مقتدیوں کی فرض ہوتی تھی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک اپنی نماز ادا کرتا ہے، ایک دوسرے کی نہیں۔ کیونکہ نماز میں یہ بات محال ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی جانب سے کوئی فعل کر سکے؛ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا عمل جائز ہوگا؛ خواہ مقتدی کا فعل امام کے موافق ہو، یا اس کے مخالف ہو، جیساکہ فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپ کے صلوٰۃ الخوف پڑھانے کا ذکر ہے کہ "آپ نے صحابہ کرامؓ کی دو جماعتیں بنا دیں اور ہر ایک جماعت کو آپ نے نصف نماز پڑھائی، تاکہ ہر جماعت آپ کے پیچھے نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکے۔ اور اگر نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا جائز ہوتا، تو آپ پہلی جماعت کو بھی پوری نماز پڑھاتے اور پھر نفل کی نیت کرکے دوسری جماعت کو بھی مکمل نماز پڑھاتے، تاکہ چلنے اور بہت سے دیگر ایسے اعمال کیے بغیر، جو نماز میں شامل نہیں، ہر ایک جماعت آپ کے پیچھے مکمل نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کی تکبیر تحریمہ فرض نماز کے لیے منعقد نہیں ہوئی، اور اگر "فرضیت فعل (نماز) کی وصفِ زائد نہ ہوتی، تو وہ نفسِ فعل کی طرف بھی منسوب نہ

ہوتی، بلکہ جیساکہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل آئے گی، یہ فعل کی ایک اضافی صفت ہے، لہٰذا مقتدی امام کی نماز پر اپنی نماز بنا نہیں کرسکتا، بخلاف فرض ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرنیوالے کے، اس لیے کہ نفل ہونا "کسی شئ کی اثباتی وصف نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک عدمی وصف ہے، اس لیے کہ نفل اس اصل نماز کا نام ہے جس میں کوئی وصف نہ ہو، لہٰذا امام کی تکبیر تحریمہ جس نماز کے منعقد ہوئی ہے اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کرسکتا ہے جبکہ امام کی نماز میں اس کے علاوہ بھی ایک اضافی وصف موجود ہے۔ لہٰذا اس پر نماز کو بنا کرنا درست ہوگا۔ امام شافعیؒ نے اس کے مفہوم کے متعلق جو کچھ کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی نماز ادا کررہا ہے، اس تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا، وہ اس طرح کہ ہم کہتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے لیکن ان میں سے ایک کی نماز دوسرے کی نماز پر مبنی ہوتی ہے جب کہ یہاں مبنی ہونے کا مفہوم پایا جانا مشکل ہے۔ جس روایت کا انہوں نے حوالہ دیا ہے۔ تو اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ حضرت معاذؓ آں حضور کے ساتھ فرض ادا کرتے تھے۔ لہٰذا اس کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ وہ حضورؐ کے ساتھ نفل اور اپنی قوم کے ساتھ فرض نماز ادا کرتے ہوں۔ اسی لیے جب آنحضورؐ کو ان کی لمبی قراءت کا حال معلوم ہوا تو آپؐ نے فرمایا "انہیں ہلکی نماز پڑھایا کرو" ورنہ پھر اس واقعے کو ابتدائی زمانہ اسلام پر محمول کیا جائے گا۔ کہ جب ایک فرض نماز کو شرعاً کئی دفعہ پڑھنے کی اجازت تھی۔ اسی طرح نابالغ امام کے پیچھے بالغ افراد کی اقتداء کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایسی اقتداء بھی جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بچے کا فعل فرض نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہاں بھی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے کی صورت پیش آئے گی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اقتداء جائز ہے۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ "حضرت عمر بن سلمہؓ نو سال کی عمر میں اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے، اور یہ نماز تراویح نہ تھی، اس لیے کہ نماز تراویح آپؐ کے زمانے میں باجماعت طریقے سے نہ پڑھی جاتی تھی۔ تو ثابت ہوا کہ یہ فرض نماز تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا قصہ ہے۔ جب مقتدی کی نماز کا امام کی نماز سے تعلق قائم نہ کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہٰذا اب یہ حکم منسوخ ہوگیا ہے، رہے نوافل تو انکے بارے میں شیخ محمد بن مقاتل الرازیؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز تراویح میں اس کی اجازت دی ہے۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز خواہ فرض ہو یا نفل بہر صورت اقتداء جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ بچے کی تکبیر تحریمہ ایسی نفل نماز کے لیے منعقد ہوئی ہے کہ جو اگر فاسد ہوجائے۔ تو اس پر اس کی جگہ اور نماز کرنا ضروری نہیں ہے، جب کہ بالغ شخص کے نوافل فاسد ہوجانے کی صورت میں قابل قضا ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کے لیے نابالغ کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

لوگوں کو چاہیے کہ جب بچہ قدرے سمجھدار ہوجائے تو اسے پاکی کرنا اور نماز پڑھنا سکھائیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغو سبعاً واضربوھم علیھا اذا بلغو	جب تمہارے بچوں کی عمر سات برس ہوجائے تو انہیں نماز کا حکم دو اور اس

عشرا ۔ برس میں اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان کی پٹائی کرو۔

تاہم نماز بلوغ سے پہلے فرض نہیں ہوتی۔ بلوغ کی حد کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

اگر کسی بچے کو احتلام ہوگیا پھر نماز فجر کا وقت ہونے سے پہلے اس کی آنکھ کھل گئی، تو وہ بالاتفاق نماز عشا قضا کرے گا۔ اس لیے کہ اس کے بلوغ کا فیصلہ احتلام کے ذریعے ہوا ہے اور وہ چونکہ اس وقت جاگ گیا ہے کہ جب ابھی نماز عشاء کا وقت باقی تھا، لہٰذا اسے اس نماز کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر اس کی صبح صادق ہونے سے پہلے آنکھ نہ کھلی، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر نماز عشاء کی قضا ضروری نہیں، اس لیے کہ اگرچہ وہ احتلام کے ذریعے ہی بالغ ہوا ہے، لیکن اس وقت وہ سو رہا تھا۔ لہٰذا وہ حکم نماز کا مخاطب نہیں ہوا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں دونوں احتمال موجود ہیں، ہوسکتا ہے اسے صبح صادق کے بعد احتلام ہوا ہو اور ہوسکتا ہے کہ اسے صبح صادق سے قبل ایسا ہوا ہو، لہٰذا محض شک کی بنا پر اس پر نماز ضروری نہ ہوگی۔ جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے نماز عشا کو قضا لازم کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ نیند نماز کے وجوب سے مانع نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب یہاں صبح صادق سے پہلے اور اس کے بعد احتلام ہونے کے دونوں احتمال موجود ہیں، تو نماز کے وجوب کا قول ہی احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔

اس بنا پر ہمارے نزدیک ظہر کی نماز ادا کرنے والا عصر کی نماز ادا کرنے والے کی اور اسی دن کی نماز ظہر پڑھنے والا کسی اور دن کی ظہر ادا کرنے والے کی اقتدار نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ نماز کے سبب وجوب اور ان کی صفات میں فرق ہے۔ جس کی بنا پر اقتدار درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ افلح بن کثیر سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

> "میں مدینہ منورہ گیا۔ جب کہ میں نے نماز ظہر ادا نہ کی تھی، تو میں نے لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے پایا۔ میں نے یہ سمجھا کہ شاید لوگ نماز ظہر ہی ادا کر رہے ہیں۔ تو میں بھی ظہر کی نیت کرکے ان کے ساتھ نماز میں شامل ہوگیا۔ تو جب وہ فارغ ہوگئے، تو مجھے پتہ چلا کہ وہ تو عصر کی نماز ادا کر رہے تھے۔ اس پر میں اٹھا اور میں نے پہلے نماز ظہر اور پھر نماز عصر پڑھی، پھر میں نماز پڑھ کر باہر نکلا تو میں نے کئی صحابہؓ کو پایا۔ تو میں نے اپنے اس عمل کے متعلق انہیں بتایا۔ تو انہوں نے میری رائے کو درست قرار دیا اور اسی کا سب نے حکم دیا۔"

اس روایت کی رُو سے ہمارے مذکورہ موقف پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہوچکا تھا۔ اسی طرح نذر نماز ادا کرنے والے شخص کا نذر نماز ادا کرنیوالے کی اقتدار کرنا بھی درست نہیں، جیسے مثلاً دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے یہ نذر رمانی کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو ان میں سے ایک نے

دوسرے کی اقتدا کر لی تو جائز نہ ہوگی اسی طرح اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے نفل شروع کر کے اس کو فاسد کر دیا، کہ ان پر اس کی قضا ضروری ٹھہری ہو، اور پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتدار کر لی۔ تو تب بھی اس کی اقتدار درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز کا سبب یعنی ہر ایک کی نذر اور ہر ایک کا نماز شروع کر کے اسے فاسد کرنا، ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور چونکہ یہاں دونوں کے واجب ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متغایر ہیں، لہٰذا ایک کی دوسرے کے پیچھے اقتدار درست نہ ہوگی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں بخلاف نماز کی قسم کھانیوالے (حالف) کے قسم کھانے والے (حالف) کے پیچھے نماز ادا کرنے کے کہ یہ صورت جائز ہے، اس لیے کہ وہاں اصلی واجب قسم کا پورا کرنا مقصود ہے نفس نماز نہیں، لہٰذا نماز دونوں کے حق میں محض نفل ہوگی۔ تو یوں یہ نفل ادا کرنے والے کے پیچھے نفل ادا کرنے والے کی اقتداء ہوگی جو جائز ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مل کر ایک دوسرے کی اقتدار کر کے نفل نماز ادا کر رہے ہوں۔ پھر ان کی نماز فاسد ہونے کی بنا پر اس کی قضاء ان پر واجب ہو جائے، تو اگر قضا میں وہ ایک دوسرے کی اقتدار کر لیں تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نماز دونوں کے مابین مشترک تھی۔ لہٰذا معنوی طور پر دونوں کی نماز کے وجوب کا سبب بھی ایک ہی ہوا۔ لہٰذا اقتدا جائز ہوگی۔

پھر اگر فرائض میں اختلاف کے باعث اقتدا صحیح نہ ہو، تو ہر حالت میں امام کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس کی نماز مقتدی کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی ء رہی مقتدی کی نماز تو جب اس کی فرضیت ختم ہوگئی۔ تو کیا اس کی یہ نماز نفل ہو سکتی ہے؟ (امام محمدؒ نے) کتاب الاذان میں لکھا ہے کہ اس طرح نفل نماز کو اس کا شروع کرنا درست ہوگا، مگر زیادات الزیادات اور باب الحدث میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے اس نماز کا نفل ہونا بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے "مرد کے حدث" کے ضمن میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور اس نے عورتوں کی امامت کی نیت کر رکھی ہو اور پھر کوئی عورت آکر اسی اور فرض کی نیت کر کے اس کی اقتداء کرے۔ تو نہ اس کی اقتداء درست ہوگی اور نہ اس عورت کی نماز کا نفل ہونا صحیح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر وہ امام کی محاذات میں آکر بھی کھڑی ہو جائے، تو تب بھی اس کی نماز باطل نہ ہوگی؛ اس پر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو روایتیں ہیں۔ مگر بعض مشائخ کے ہاں "باب الاذان" والا قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اور باب الحدث والا قول امام محمدؒ کا ہے انہوں نے اسے ایک اور مسئلے سے متفرع قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص فجر کی نماز ادا کر رہا ہو، اور اس دوران میں سورج نکل آئے تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل بن جائے گی، لیکن اسے کچھ دیر توقف کرنا ہوگا، تاآنکہ سورج قدرے اونچا ہو جائے۔ پھر وہ بقیہ نماز ادا کر لے، تو ان کے نزدیک اس کی یہ نماز نفل ہو جائے گی، مگر امام محمدؒ کے مطابق وہ نماز سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور اسے چھوڑی ہوئی نماز فجر یاد آجائے۔ تو اس کی نماز مذکورہ دونوں ائمہ کے نزدیک نفل ہو جائے گی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز سے خارج ہو۔

جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے چونکہ خود پر عاید فرض نماز کی نیت کی ہے اور یہاں یہ ظاہر نہیں ہوا کہ اس پر وہ نماز فرض نہ تھی، لہٰذا اس کی فرض کی نیت لغو نہ ہوگی؛ تو چونکہ اس کی فرض نماز کی نیت برقرار ہے، لہٰذا اس کی یہ نماز نفل نہیں ہو سکتی اور چونکہ اس کی یہ نماز امام کی نماز سے مختلف ہے۔ لہٰذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ بخلاف ایک صورت کے کہ اگر اس پر کوئی فرض نماز نہ ہو، تو تب چونکہ اس کی فرض نماز کی نیت لغو ہو جائے گی، گویا کہ اس نے نیت کی ہی نہ تھی، لہٰذا وہاں اقتدا جائز ہوگی۔

جبکہ مذکورہ دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے چونکہ اپنی اصل نماز کو اس کی اوصاف کے ساتھ امام کی نماز پر بنا کیا ہے لہٰذا اس کی نماز کا وصف (فرض) ہونا تو لغو ٹھہرا، مگر اس کا اصل نماز ہونا برقرار رہا، کیونکہ کسی وصف کے بطلان سے اصل شی کا بطلان لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ "اصل شی" اس وصف کے بغیر بھی برقرار رہ سکتی ہے لہٰذا یہ فرض نماز ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز کی نیت ہوگی، جو کہ جائز ہے اور النوادر میں امام محمدؒ سے ان دو افراد کے متعلق نقل کیا گیا ہے، کہ جو دونوں ایک ہی نماز ادا کر رہے ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی امامت کی نیت رکھتا ہو۔ کہ ان کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ امام کی نماز دوسرے شخص کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی تو ان میں سے ہر شخص فی نفسہٖ منفرد کے حکم میں ہوگا اور اگر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی ہو، تو دونوں کی نماز فاسد ہوگی۔ کیونکہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مشروط ہوتی ہے اور یہاں کوئی امام ہی نہیں۔

② اقتدا کی ایک اور شرط یہ ہے کہ مقتدی اقتدا کے وقت امام سے مقدم (آگے) نہ ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، بلکہ اگر آگے ہونے کے باوجود، مقتدی امام کی اتباع کر سکتا ہو، تو اس کی اقتداء درست ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقتدا سے نماز میں محض امام کی اتباع ضروری ہوتی ہے۔ اور چونکہ جگہ میں آگے پیچھے ہونا نماز کا حصہ نہیں لہٰذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی جیسا کہ امام کعبۃ اللہ کے قریب مقام ابراہیم میں کھڑے ہو کر امامت کراتا ہے اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف صف بستہ ہوتے ہیں اور بلاشبہ ان میں سے اکثر لوگ امام کے آگے ہوتے ہیں۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آں حضورﷺ نے فرمایا کہ:

لیس مع الامام من تقدمہ۔ جو امام سے آگے ہو گیا، وہ امام کے ساتھ نہیں۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مقتدی امام سے آگے ہو جائے، تو چونکہ اسے امام کی حرکات کا پتہ نہیں چلے گا، یا پھر اسے ہر وقت اپنے پیچھے کی طرف دیکھنا پڑے گا: تاکہ وہ امام کی اتباع کر سکے، لہٰذا اس کے لیے اتباع کرنا ممکن نہ ہوگا، مزید براں اس لیے بھی کہ جگہ اتباع کے لوازمات میں سے ہے چنانچہ اگر امام کے اور اس کے درمیان کوئی نہر (دریا)، یا راستہ (شارع) ہو۔ تو جگہ، مکان میں عدم متابعت کی بنا پر اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی؛ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف کعبہ میں نماز

ادا کرنے کے، اس لیے کہ وہاں جب اس کا چہرہ امام کی جانب ہوگا، تو آگے ہونے کے باوجود اتباع کرنے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوگی پھر وہاں مقتدی کو امام سے آگے بھی نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ ایک دوسرے کے (متقابل) ہوں گے، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے امام کے برابر میں کوئی مقتدی کھڑا ہو جائے۔ اس کا آگے ہونا تو اسی وقت ثابت ہوگا جب مقتدی کی پشت امام کی جانب ہو جائے، جو یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی طرح اس پر امام اور دوسرے مقتدی کا حال بھی مخفی نہ رہے گا۔

③ امام اور مقتدی کی جگہوں میں اتحاد ہونا: (اتحاد مجلس) اقتدا کے درست

ہونے کی تیسری شرط امام اور مقتدی کی جگہوں میں اتحاد کا ہونا ہے۔ کیونکہ اقتداء نماز میں امام کی متابعت کے لزوم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور چونکہ جگہ (مکان) نماز کے لوازم میں سے ہے لہٰذا اس سے ضرورتاً دونوں کی جگہوں میں اتحاد کا لزوم بھی ثابت ہوتا ہے اور چونکہ جگہ (مکان) کے مختلف ہونے کی صورت میں جگہ کے معاملے میں امام کی اتباع معدوم ہوگی، لہٰذا اس سے دونوں میں لزوم ہونے کی بنا پر، نماز میں اتباع بھی نہ پائی جائے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جگہ میں اختلاف ہونے سے مقتدی پر امام کی حالت مخفی رہے گی جس کی بنا پر اس کے لیے امام کی اتباع کرنا مشکل ہوگا۔ اسلیے اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی نہر ہو، یا ایسا راستہ ہو جس پر سے لوگ گذرتے ہوں، تو اقتدا درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے عرفی اور حقیقی طور پر دونوں کی جگہوں میں اختلاف ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اقتداء جائز نہ ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ اس حدیث پر ہے کہ آپ نے فرمایا کہ:

من کان بینہٗ و بین الامام نہرٌ او طریق او صفٌّ من النساء فلا صلاۃ لہٗ۔	اگر کسی کے امام اور اس کے درمیان نہر ہو۔ یا راستہ ہو۔ یا عورتوں کی صف ہو، تو اس کی نماز درست نہیں ہوتی۔

عام راستے کی مقدار کے متعلق "الفتاویٰ" میں مذکور ہے کہ ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے اس راستے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو صحت اقتدا سے مانع ہوتا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ جس میں سے "چھکڑا"، گذر سکے۔ یا جس میں سے ریوڑ گذرتے ہوں۔ ابوالقاسم الصفار سے اس کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اتنا بڑا راستہ کہ جس کے اندر سے اونٹ گذر سکے۔ رہی بڑی نہر (دریا) تو اس سے مراد اتنا بڑا دریا ہے۔ کہ جسے پل وغیرہ کی مدد کے بغیر عبور نہ کیا جا سکتا ہو اور امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ راستے سے مراد اتنا بڑا راستہ ہے کہ جس میں سے چھکڑا گذر سکتا ہو، اور جو اس

سلہ ابو نصر محمد بن محمد بن سلام البلخی (م ۳۰۵ھ) تیسری، چوتھی صدی ہجری کے نامور فقیہ اور مفتی تھے۔ اکثر کتب فتاویٰ میں ان کے فتاویٰ مذکور ہیں (حدائق ص ۸۱)

سے کم ہو، وہ چھوٹا راستہ ہے۔ اور "نہر" سے مراد وہ دریا ہے جس میں کشتیاں چلتی ہوں، اور جو اس سے کم ہو، وہ ایک چھوٹا نالہ ہے، جو صحت اقتدا سے مانع نہیں تاہم اگر راستے پر صفیں باہم متصل ہوں تو اقتداء جائز ہوگی۔ اس لیے کہ لوگوں کی متصل صفوں کے باعث وہ اب لوگوں کی گذرگاہ نہیں رہا۔ لہٰذا وہ اس نماز کے حق میں "راستے" کے بجائے "نماز گاہ" بن گیا ہے۔

اسی طرح اگر دریا پر کوئی پل ہو اور اس پل پر متصل صفیں ہوں، تو تب بھی اقتداء جائز ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اسکے اور امام کے درمیان کوئی دیوار ہو، تو "الاصل" کے مطابق اقتداء درست اور حسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی رو سے اقتداء جائز نہ ہوگی۔ ان دونوں روایات کا موقع ومحل در حقیقت مختلف ہے، کیونکہ دیواریں دو قسم کی ہوتی ہیں: اگر تو دیوار چھوٹی اور کوتاہ ہو، کہ ہر شخص اس پر باآسانی چڑھ سکتا ہو، جیسے مقصورہ[1] کی دیوار۔ تو اس سے اقتدا کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ ایسی دیوار جگہ (مکان) میں اتباع امام سے مانع نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے باعث امام کا حال مقتدی پر مخفی رہتا ہے اور اگر دو صفوں کے درمیان کوئی دیوار ہو، پھر اگر وہ لمبی اور چوڑی بھی ہو اور اس میں کوئی روزن (نقب) بھی نہ ہو، تو ایسی دیوار صحت اقتدار کے لیے مانع ہوگی، لیکن اگر اس میں کوئی روزن (سوراخ) ہو جس سے امام کی حرکات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہو، تو بالاجماع اقتدا جائز ہوگی -- اور اگر وہ دیوار بڑی ہو، تو اگر اس کے درمیان کوئی دروازہ یا کوئی روشن دان (یا چھوٹا دروازہ) ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس میں ایسی کوئی شی نہیں ہے، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت کی وجہ جس کے مطابق اقتدا جائز نہیں، یہ ہے کہ چونکہ مقتدی پر امام کا حال پوشیدہ رہے گا، لہٰذا اس کے لیے امام کی اقتدا کرنا جائز نہ ہوگا، جب کہ دوسری روایت کا استدلال "الوجود" یعنی مکہ مکرمہ میں لوگوں کے عمل سے ظاہر ہونے والی دلیل سے ہے، جو یہ ہے کہ چونکہ وہاں امام مقام ابراہیم پر کھڑا ہوتا ہے۔ اور بعض لوگ کعبہ کی دوسری جانب کھڑے ہوتے ہیں۔ تو گویا ان کے اور امام کے درمیان کعبہ کی دیوار حائل ہوتی ہے، مگر انہیں اس سے کسی امام نے منع نہیں کیا، لہٰذا یہ تعامل اس کے جواز کا ثبوت ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان عورتوں کی صف ہو، تو وہ بھی جواز اقتدا کے لیے مانع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورتوں کی صف اس بڑی دیوار کی مانند ہے، جس میں کوئی سوراخ نہ ہو، جو صحت اقتدا کے لیے مانع ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی عورتوں کی صف کا یہی حکم ہوگا۔

اور اگر کسی نے امام کی اقتداء مسجد کے آخری کونے پر کھڑے ہو کر کی جب کہ امام محراب کے

---

[1] مقصورہ سے مراد وہ چھوٹا سا احاطہ ہے۔ جو حکمران کے لیے محراب کے سامنے بنایا جاتا تھا جس کی دیواریں چھوٹی ہوتی تھیں کہ اس میں کھڑا ہوا آدمی نظر آ سکے۔ عام روایت کے مطابق مقصورہ سب سے پہلے حضرت امیر معاویہؓ کے لیے بنایا گیا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ مسجد) اس کا مقصد حکمرانوں پر حملوں کا انسداد تھا۔

اندر ہو، تو اقتدار جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مسجد اپنی داخلی وسعت کے باوجود، ایک ہی جگہ (مکان) کے حکم میں ہے اور اگر وہ مسجد کی چھت پہ کھڑا ہو جائے اور امام کی اقتدا کر لے، تو اگر وہ امام سے پیچھے یا اس کے برابر میں ہو۔ تو اقتدار جائز ہو گی۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ:
" وہ ایک دفعہ مسجد کی چھت پر تھے اور انہوں نے امام کی اقتدا کی، حالانکہ امام مسجد کے اندر تھا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسجد کی چھت مسجد کے تابع ہے اور تابع کے لیے اصل ہی کا حکم ہوتا ہے۔ تو گویا وہ (حکماً) مسجد کے اندر ہی ہے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب اس پر امام کا حال پوشیدہ نہ رہتا ہو، ورنہ اقتدار جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا ہو تو، متابعت نہ ہونے کے باعث اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد کے اندر ہوتا، تو تب بھی اس صورت میں اس کا یہی حکم ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ مسجد کے پہلو میں کسی ایسے مکان کی چھت پر ہو۔ کہ جس کے اور مسجد کے مابین کوئی راستہ نہ ہو اور دونوں چھتیں باہم متصل ہوں۔ تو ہمارے نزدیک اقتدار جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے نماز کی جگہ (مکان) کو بلا ضرورت چھوڑ دیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو چھت مسجد سے متصل ہو وہ مسجد ہی کے حکم میں ہے۔ تو اس پر کھڑے ہو کر امام کی اقتدار کرنا ایسا ہی ہے جیسے مسجد کے اندر کھڑے ہو کر امام کی اقتدا کرنا ــــ بشرطیکہ وہاں کھڑے ہو کر اس پر امام کا حال مخفی نہ رہتا ہو؛ اور اگر کوئی شخص مسجد کے باہر کھڑا ہو کر مسجد میں موجود امام کی اقتدار کرے۔ تو اگر اس تک صفیں متصل ہوں۔ تو اقتدا جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ صفیں متصل ہونے کی صورت میں یہ جگہ مسجد ہی کے حکم میں ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان دو صفوں کے مساوی، یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو امام کی اقتدا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عام راستے یا بڑے دریا کے مشابہ ہونے کی بنا پر "اختلاف مکان" کا موجب ہوگا۔ اور الفتاوی میں مذکور ہے کہ ابو نصر (محمد بن محمد بن سلام) سے اس امام کے متعلق پوچھا گیا کہ جو جنگل میں نماز پڑھا رہا ہو۔ کہ اس کے اور امام کے مابین کتنا فاصلہ صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر درمیان میں اتنی جگہ ہو کہ وہاں پر صف نہ بن سکتی ہو۔ تو اقتدا جائز ہوگی، ان سے پوچھا گیا کہ اگر عید گاہ میں نماز پڑھی جائے؟ تو فرمایا کہ اس کا حکم مسجد کا ہی ہے۔ اور اگر امام چبوترے پر ہو اور مقتدی اس سے نیچے یا اس سے اوپر ہوں۔ تو اقتدا جائز، مگر مکروہ ہوگی۔ جائز اس لیے کہ اس سے مقتدیوں کے لیے امام کی اتباع میں انقطاع پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس سے امام کا حال بھی پوشیدہ نہیں رہتا اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے "اختلاف مکان" کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل نماز کے مکروہ افعال کی فہرست میں ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔ اور اگر کوئی اکیلا آدمی پچھلی صف میں تنہا کھڑا ہو جائے۔ تو اکثر ائمہ کے نزدیک اقتداء درست ہوگی مگر محدثین کے مطابق جن میں (امام) احمد بن حنبلؒ بھی شامل ہیں، اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

لاصلوٰۃ لمنفردٍ خلف الصف۔ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہوئے شخص کی نماز درست نہیں ہوتی۔

اور حضرت وابصہؓ نقل فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک شخص کو دیکھا جو ایک علیحدہ گوشے میں کھڑا ہوا تھا، تو آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تو اپنی نماز لوٹالے، اس لیے کہ صف کے پیچھے کھڑے ہوئے اکیلے آدمی کی نماز درست نہیں ہوتی۔"

ہمارا استدلال حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور یتیم کو اپنے پیچھے کھڑا کیا اور ام سلیمؓ کو ہمارے پیچھے کھڑے ہونے کا حکم فرمایا"

کہ ام سلیمؓ کی اقتدا صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کے باوجود درست قرار دی گئی۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نماز کے دوران میں عورت کا مرد کے برابر میں آجانا مرد کی نماز کے منافی ہے، اس لیے کہ صف میں اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت کے باوجود آنحضورؐ نے انہیں اکیلے صف میں کھڑے کیا تو معلوم ہوا کہ ایسا آپؐ نے ان دونوں کی نماز کو بچانے کے لیے کیا تھا؛ نیز مروی ہے کہ:

ایک بار حضرت ابو بکرہؓ مسجد میں اس وقت داخل ہوئے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے۔ تو وہ وہیں سے تکبیر کہہ کر رکوع میں چلے گئے، اور اسی حالت میں آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صفوں سے آملے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری نماز میں شامل ہونے کی حرص اور بڑھائے۔ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ (یا نماز نہ لوٹا)۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے اس کے صف کے پیچھے اکیلے اقتدا کرنے کے عمل کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسکے پاس جو شخص کھڑا تھا وہ بے وضو تھا۔ اسکے باوجود اسکی نماز بالاجماع جائز ہوتی ہے۔ حالانکہ "حقیقتاً" وہ صف کے پیچھے اکیلا ہی تھا جب کہ مذکورہ حدیث "نفی کمال" پر محمول ہے۔ اور لوٹانے کا حکم شاذ ہے، اور اگر یہ حکم ثابت بھی ہو جائے۔ تو یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس کے اور امام کے درمیان کوئی اور مانع اقتدا شئی موجود ہو گی اور خود حدیث میں اس کا اشارہ موجود ہے، اس لیے کہ اس میں "حجرۃ من الارض" کے الفاظ آئے ہیں جس سے مراد زمین کا کوئی گوشہ ہے۔ تاہم ہمارے نزدیک بھی افضل یہی ہے کہ وہ پہلے صف میں مل جائے اور پھر تکبیر کہے۔ اور بلا ضرورت صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونا مکروہ ہے اس کے مکروہ ہونے کی وجہ ہم نماز کے مکروہات کے ضمن میں بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اکیلا کھڑا ہو گیا۔ پھر وہ چل کر صف میں جا ملا، تو اس کے متعلق القادلی میں ہے کہ محمد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ نیت باندھ کر ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح مسبوق

کبھی اگر ایسی جگہ کھڑا ہوجائے، جہاں سے لوگ سامنے سے گذرتے ہوں پھر وہ اتنا آگے آجائے کہ لوگ اسکے سامنے سے نہ گذر سکیں، تو اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اسی رائے کو فقیہ ابواللیثؒ نے بھی پسند کیا ہے، خواہ وہ مسجد کے اندر ہو، یا صحراء میں اور اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا۔ اور پھر رک گیا، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض لوگوں نے چلنے کی مقدار کا اندازہ "سجدے کی جگہ" کا اور بعض نے دو صفوں کا مقرر کیا ہے کہ اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

(باب ششم)

فی واجبات الصلوٰۃ

نماز کے واجبات کا بیان

نماز کے واجبات کی کئی انواع ہیں۔ ان میں بعض کا تعلق نماز سے قبل سے ہے، بعض کا خود نماز سے، بعض کا نماز سے خارج ہونے کے وقت سے اور بعض کا نماز سے خارج ہونے کے بعد نماز کی حرمت سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

ا۔ نماز سے قبل کے واجبات :

نماز سے قبل دو واجبات ہیں :

① اذان و اقامت :

اذان و اقامت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی :

ا۔ اذان و اقامت کا وجوب۔
ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ۔
ج۔ تثویب کی حقیقت
د۔ اذان کے امور مسنونہ۔
ھ۔ اذان دینا کہاں کہاں ضروری ہے۔
و۔ اذان و اقامت کا وقت
ز۔ سامعین پر اس کے سننے کا وجوب۔
تفصیل حسب ذیل ہے :

ا۔ اذان و اقامت کا وجوب امام محمدؒ اذان کا ذکر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جس سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر کسی بستی والے لوگ اذان چھوڑنے پر اتفاق کر لیں، تو میں ان سے جہاد کروں گا۔ اور اگر کوئی اکیلا شخص اذان چھوڑ دے گا۔ تو میں اسے کوڑے ماروں اور قید کروں گا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں۔ کہ کسی کے ساتھ قتال کرنے یا اسے (کوڑے) مارنے یا قید کی سزا دینے کا حکم واجب چھوڑنے پر ہی دیا جا سکتا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ اسے سنت مؤکدہ قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ "اگر لوگوں کی کسی جماعت نے شہر میں اذان اور اقامت کے بغیر نماز ادا کی، تو انہوں نے سنت کی

خلاف ورزی کی، اور اس نے اسے چھوڑ کر گناہ کمایا" بہر حال یہ دونوں اقوال باہم مخالف نہیں ہے۔ اسلئے کہ سنت مؤکدہ اور واجب حکم میں یکساں ہوتے ہیں، خصوصاً وہ سنت جو شعائر اسلام میں سے ہو، لہٰذا اس کے چھوڑنے کی گنجائش نہیں، اور جس کسی نے اسے چھوڑا، تو اس نے بہت برا کیا۔ اس لیے کہ سنت مؤکدہ وہ خواہ شعائر اسلام میں سے نہ بھی ہو چھوڑنے سے گناہ لازم آتا ہے لہٰذا یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اس کا چھوڑنا باعث گناہ ہوگا، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسے کہا تو سنت ہے، مگر اس کی تشریح یہ کہتے ہوئے واجب سے کی ہے کہ "انہوں نے سنت کی خلاف ورزی کر کے غلطی کی اور گناہ کمایا" اور گناہ محض واجب چھوڑنے پر ہی لازم آتا ہے۔ اس کے وجوب کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ الانصاری کی روایت ہے۔ جو اذان کی اساس کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"ابتدا اشتباہ کے باعث صحابہؓ کرام کی "باجماعت نماز" نکل جاتی تھی، تو انہوں نے ارادہ کیا، کہ وہ اس کے لیے کوئی نشان مقرر کر لیں۔ چنانچہ بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم اس کے لیے ناقوس بجایا کریں گے، مگر چونکہ ناقوس بجانا عیسائیوں کا طریقہ ہے، لہٰذا اس رائے کو ناپسند کیا گیا، پھر بعض نے کہا کہ ہم بگل بجایا کریں گے مگر چونکہ بگل بجانا یہودیوں کے ہاں رائج ہے اس لیے اس رائے کو بھی پسند نہ کیا گیا، پھر بعض نے کہا کہ ہم اس کے لیے آگ جلا دیا کریں گے، تو چونکہ آگ جلانا مجوسیوں کا طریقہ ہے لہٰذا اس رائے کو بھی رد کر دیا گیا۔ اس پر صحابہ کرامؓ کسی فیصلے تک پہنچے بغیر ہی متفرق ہو گئے۔ حضرت عبداللہؓ بن زید اپنے گھر گئے۔ تو ان کی بیوی نے انہیں رات کا کھانا پیش کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جب صحابہ کرامؓ نماز کے معاملے میں غور و فکر کر رہے ہوں، تو میں بھلا کھانا کیسے کھا سکتا ہوں، تاآنکہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ابھی نیم بیداری کے عالم میں تھا کہ میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک اترنے والا اترا جس نے دو سبز چادریں اوڑھ رکھی تھیں اور اس کے ہاتھ میں ناقوس تھا۔ میں نے اس سے کہا کیا آپ یہ ناقوس مجھے بیچیں گے، تو اس نے پوچھا کہ تو اس کا کیا کرے گا، میں نے کہا میں اسے حضورؐ کی خدمت میں لے جاؤں گا۔ تاکہ نماز کے وقت اسے بجایا جا سکے اس پر اس فرشتے نے کہا کہ کیا میں تمہیں اس سے بہتر طریقہ نہ بتاؤں میں نے کہا ضرور بتایئے۔ تو وہ ایک دیوار پر قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو گیا اور کہا اللہ اکبر الی آخرہ جو اذان کہ معروف ہے، آخر تک صحابی فرماتے ہیں کہ وہ فرشتہ قدرے رکا۔ پھر اس نے وہی کلمات دہرائے البتہ دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب صبح ہوئی تو میں نے اس خواب کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے، لہٰذا یہ اذان بلالؓ کو سکھا دو۔ اسلئے کہ وہ تمہاری نسبت اونچی اور لمبی آواز رکھتا ہے، اور اسے حکم دو کہ بآواز بلند یہ اذان کہے۔ جب حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت بلالؓ کی اذان سنی، تو اپنے گھر سے چادر گھسیٹتے ہوئے باہر نکلے۔ اور کہا کہ اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میرے ساتھ بھی وہی ماجرا گذرا ہے، جو عبداللہؓ کے

ساتھ گذرا ہے۔ الا یہ کہ وہ مجھ سے سبقت لے گئے۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الحمد للہ کہ اذان مزید ثابت ہو گئی"۔

کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ سے فرمایا کہ وہ یہ اذان بلالؓ کو سکھا دیں اور ان کو کہیں کہ وہ بآواز بلند یہ اذان کہیں، اور چونکہ مطلق امر" وجوب کے لیے ہوتا ہے لہٰذا یہ واجب ہو گی۔ محمد بن حنفیہؒ سے منقول ہے کہ وہ اس کے وجوب کے مخالف تھے، حالانکہ یہاں مخالفت کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے کہ حضرت معاذؓ، عبداللہ بن عباسؓ، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان حضرات نے فرمایا ہے اذان کی اساس حضرت عبداللہ بن زید الانصاریؓ کے خواب پر ہے"، تو اگرچہ اذان کی بنیاد حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب پر ہے، لیکن چونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خواب کے برحق ہونے کی گواہی دی اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا لہٰذا اس سے اس کا وجوب ثابت ہوا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرمؐ نے ہمیشہ فرض نمازوں کے لیے اذان و اقامت پر مداومت فرمائی ہے۔ اور آپ کی یہ مداومت (ہمیشگی) وجوب کی دلیل ہے۔ تاوقتیکہ اس کے عدم وجوب پر کوئی دلیل نہ مل جائے، جو یہاں نہیں ہے۔

ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ اذان اسی معروف و متواتر طریقے کے مطابق دی جاتی ہے کہ جو مسلمانوں میں ہمیشہ سے رائج و متداول ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس میں نہ کوئی اضافہ ہے اور نہ کوئی کمی، البتہ بعض فقہا نے اس پر کچھ اضافہ کیا ہے اور بعض نے اس میں کچھ کمی کی ہے۔ امام مالکؒ اذان کی ابتدا پر قیاس کرتے ہوئے اذان کا اختتام "اللہ اکبر" پر کرنے کے قائل ہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت سے ہے کہ اس میں اختتام "لا الٰہ الا اللہ" پر ہوتا ہے۔ اور حکم اذان کی بنیاد چونکہ انہیں کی روایت پر ہے، لہٰذا ان کی بیان کردہ مقدار ہی معتبر ہو گی۔ اور امام مالکؒ یہاں جس روایت کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ "غریب" ہے، لہٰذا اسے خاص طور پر کسی ایسے واقعے کے متعلق جس میں ابتلائے عام ہو، قبول نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ایسے موقعوں پر تو مشہور روایت پر ہی مدار رکھا جاتا ہے جبکہ ہماری اوپر بیان کردہ روایت مشہور ہے، لہٰذا اس پر عمل ہونا چاہیئے۔ اسی طرح بعض کے ہاں اذان و اقامت کی ابتداء میں فقط دو بار اللہ اکبر کہا جائے۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے۔ انہوں نے اسے "شہادتین" پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح شہادتین کو دو، دو مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ تو اسی طرح "اللہ اکبر" کو بھی دو ہی بار دہرانا چاہیئے ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن زید کی مذکورہ روایت سے ہے، جس میں تکبیر کو دو سانسوں میں چار بار دہرایا گیا ہے۔ نیز جیسا کہ حضرت ابو محذورہؓ جو آنحضور کے مکہ مکرمہ میں مقرر کردہ مؤذن تھے، فرماتے ہیں کہ:

"مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے انیس کلمات تعلیم دیئے۔ اور اقامت کے سترہ" ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب تکبیر کو دو مرتبہ دہرایا جائے۔ اور جہاں تک شہادتین پر قیاس کرنے

کا تعلق ہے۔ تو ہم اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے مسلک کے مطابق ہر دو تکبیروں کو دو سانسوں میں ادا کرنا ایسا ہی ہے، جیسے وہ ایک ہی کلمہ ہو لہٰذا تکبیرات کو شہادتین کی طرح دو سانسوں میں چار مرتبہ دہرایا جانا چاہیئے۔

اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع ہے یعنی موذن اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ" کو پہلے دو بار آہستہ کہے، اور پھر دو بارا نہیں باآواز بلند کہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے کہ ان سے حضورؐ نے فرمایا تھا کہ "ان دونوں کو لوٹ کر دوبارہ باآواز بلند کہو"۔ جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن زید کی مذکورہ حدیث سے ہے کہ جس میں ترجیع نہیں تھی رہی حضرت ابو محذورہؓ کی روایت تو وہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے، اس لیے کہ جب حضرت ابو محذورہؓ نے حضور کے سامنے اذان دی تو چونکہ وہ ابھی ابھی مسلمان ہوئے تھے، لہٰذا انہوں نے تکبیر کو تو چار مرتبہ دو سانسوں میں اونچی آواز سے ہی کہا۔ لیکن جب وہ شہادتین پر پہنچے۔ تو ان کی آواز پست ہو گئی۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ایسا انہوں نے کافروں کے ڈر سے کیا تھا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ جہیر الصوت (بلند آواز والے) شخص تھے اور زمانہ جاہلیت میں وہ اونچی آواز سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دیا کرتے تھے، اس لیے جب وہ شہادتین پر پہنچے تو ان کو شرم آئی، اس لیے ان کی آواز پست ہو گئی، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے قریب بلایا، ان کے کان مروڑے۔ اور پھر فرمایا کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ اور اشہد ان محمد رسول اللہ کو دوبارہ کہو اور اونچی آواز سے کہو تاکہ اس پر کفار کو غصہ آئے (یعنی اگر اس پر کفار کو غصہ آتا ہے تو آتا رہے)"

اور اقامت میں اکثر علماء کے نزدیک اذان کی طرح دو دو بار ہی کلمات کا اعادہ ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک "قد قامت الصلاۃ کو دو مرتبہ اور اس کے سوا ہر کلمے کو ایک ایک بار کہنے کا حکم ہے۔ ان کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی ایک روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

حضرت بلالؓ کو حکم دیا گیا کہ وہ اذان کو دو دو مرتبہ اور اقامت کو ایک ایک بار کہیں"۔ بظاہر حکم دینے والے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے۔ جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہؓ بن زید کی مذکور روایت سے ہے کہ اس میں مذکور ہے کہ آسمان سے اترنے والے (فرشتے) نے پہلے اذان دی پھر وہ تھوڑی سی دیر ٹھہرا، اور پھر اس نے قد قامت الصلاۃ کے دوبارہ اضافہ کے ساتھ" وہی کلمات دو دو مرتبہ اعادہ کیے! اسی طرح ہم نے اوپر جو "حدیث ابی محذورہ" نقل کی ہے، اس میں بھی اقامت کے سترہ کلمات کا ذکر ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب اقامت کے کلمات کو دو دو بارہ دہرایا جائے، چنانچہ حضرت ابراہیم النخعی فرماتے ہیں۔ کہ شروع زمانۂ اسلام میں اقامت کے دو دو مرتبہ ہی پڑھا جاتا تھا، تاآنکہ یہ لوگ (بنو

امیہ) آگئے، تو انہوں نے آکر اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہنا شروع کر دیا۔ مگر اس قسم کا جھوٹ کامیاب نہیں ہو سکتا" اس روایت میں حضرت ابراہیم النخعیؒ نے اشارۃً ایک ایک بار اقامت کہنے کو بدعت قرار دیا ہے۔ جب کہ محولا بالا احادیث میں اقامت کے کلمات کو جو شفع (دو دو مرتبہ) اور ایتار (ایک ایک مرتبہ سے) کہنے کا ذکر ملتا ہے۔ تو اس سے مراد درحقیقت آواز اور سانس ہیں یعنی اذان کے ہر کلمے کو دو دو سانسوں میں اور اقامت کے ہر کلمے کو ایک ایک سانس میں ادا کیا جائے، اس سے حقیقی" شفع اور وتر امراد نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ج۔ تثویب کی حقیقت:

جہاں تک تثویب کا تعلق ہے۔ تو اس پر یہاں تین عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱۔ شریعت میں تثویب کی حقیقت

۲۔ اس کا مشروع مقام۔

۳۔ اور اس کا وقت۔

۱۔ شریعت میں تثویب کی حقیقت:

امام محمدؒ کتاب الصلوٰۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "میں نے (امام ابو حنیفہؒ سے) پوچھا کہ فجر کی نماز میں تثویب کا کیا حکم ہے۔ تو فرمایا کہ پہلے تثویب اذان کے بعد فقط "الصلوٰۃ خیرٌ من النوم" پر مشتمل ہوتی تھی۔ مگر پھر لوگوں نے یہ تثویب پیدا کر لی (حالانکہ وہی بہتر (حسن) ہے" تو انہوں نے یہاں تثویب کی تشریح اور اس کا وقت تو بیان کر دیا۔ لیکن موجودہ تثویب کی نہ تو تشریح کی اور نہ اس کے وقت کا ذکر کیا ہے (امام محمدؒ نے) اس کی تشریح الجامع الصغیر میں بیان کی ہے اور اس کے وقت کا بھی ذکر کیا ہے۔ فرمایا کہ" وہ تثویب جو لوگ اذان اور اقامت کے درمیان نماز فجر میں کرتے ہیں۔ یعنی حی علی الصّلوٰۃ اور حی علی الفلاح کو دو مرتبہ کہتے ہیں تو یہ ایک اچھی بات ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ نے جو نے "محدث" (وضع کردہ یا بدعت) ہے، وہ اس لئے کہ قرار دیا اسے تابعین کے زمانے میں وضع کیا گیا تھا اور اسے انہوں نے "حسن" (عمدہ) کہا وہ اس لیے کہ اسے مسلمانوں نے اچھا سمجھا جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے،

ما راٰہ المومنون حسن فہو عند اللہ حسن وما راٰہ المومنون قبیحاً فہو عند اللہ قبیح۔

جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی اور جس کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے ہاں بھی بری ہوگی۔

۲۔ تثویب کا موقع و محل

تثویب کا پہلا موقع تو اکثر علماء کے نزدیک نماز فجر ہے گو بعض علماء نماز عشاء میں بھی تثویب کے قائل ہیں۔ اور یہی امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قدیم قول ہے البتہ انہوں نے اپنے قول جدید میں تثویب کا مکمل طور پر انکار کیا ہے ان کے قول اول کی دلیل یہ ہے کہ فجر کی نماز کی طرح نماز عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ لہٰذا نماز فجر کی طرح اس وقت بھی اضافی اعلان کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب کہ ان کے قول جدید

کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھائی۔ تو کل انیس کلمات تھے ان میں تثویب شامل نہ تھی۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں بھی تثویب کا ذکر نہیں ملتا جب کہ ہماری دلیل حضرت بلالؓ کے واسطے سے عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰؓ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

یا بلال ثوب فی الفجر ولا تثوب فی غیرھا — اے بلال فجر میں تثویب کیا کر، اس کے علاوہ کسی اور نماز میں تثویب نہ کر۔

لہٰذا امام شافعیؒ کے دونوں اقوال ہی باطل ہیں؛ نیز حضرت عبد الرحمٰن بن زیدؓ بن اسلم اپنے والد سے نقل فرماتے ہیں کہ

"ایک دفعہ حضرت بلالؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع دینے تشریف لائے تو آپؐ کو سوتے پایا، تو انہوں نے فرمایا "الصلوٰۃ خیرٌ من النوم (نماز نیند سے بہتر ہے)، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنا تو فرمایا کہ یہ کتنا اچھا جملہ ہے، اسے تو اپنی اذان میں شامل کر لے۔"

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تثویب فقط "الصلوٰۃ خیرٌ من النوم" پر مشتمل تھی۔"

اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو محذورہؓ کو جو اذان سکھائی تھی، یا فرشتے نے خواب میں جو تعلیم دی، وہ اصل اذان تھی جس میں یہ اضافی اعلان موجود نہ تھا، اور امام شافعیؒ نے نماز عشاء کو نماز فجر پر قیاس کرنے کا جو ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں۔ اس لیے کہ صرف نماز فجر کا وقت ہی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے اوقات کے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء سے قبل سونے کی اور عشاء کے بعد قصے کہانیاں بیان کرنے کی ممانعت فرمائی ہے جبکہ مذکورہ تثویب سے بظاہر جگانا مقصود ہوتا ہے۔

اور جہاں تک جدید "تثویب" کا تعلق ہے تو اس کا موقع محل بھی نماز فجر ہی ہے اور اس کا وقت اذان اور اقامت کے مابین ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ مؤذن اذان کے بعد حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح" کہے۔ جیسا کہ الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے۔ الا یہ کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ یہ تثویب تمام نمازوں میں کہی جا سکتی ہے۔ اس لیے کہ ہمارے زمانے میں لوگوں پر غفلت کا غلبہ ہے دنیا میں انہماک اور دینی کاموں میں سستی پہلے سے زیادہ بڑھ گئی ہے لہٰذا ہمارے زمانے کی تمام نمازیں صحابہ کرامؓ کے دور کی نماز فجر کی مانند ہیں۔ لہٰذا اعلان میں یہ اضافہ نیکی اور تقویٰ پر تعاون پر مبنی ہونے کی بناء پر مستحسن سمجھا جائے گا۔ اسی لیے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ میرے خیال اگر مؤذن اذان کے بعد یہ الفاظ کہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

السلام علیک ایھا الامیر و رحمۃ — اے امیر آپ پر اللہ تعالیٰ کی رحمت

اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ	اور برکت نازل ہو، آؤ نماز کی طرف آؤ
حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک	فلاح کی طرف نمازنہ! کا وقت ہوگیا ہے
اللہ۔	اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

کیونکہ رعایا کے فلاحی کاموں میں مشغولیت کے باعث ان کے لیے خصوصی اعلان کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر تثویب ہر شہر میں وہاں کے معروف و متداول طریقے کے مطابق ہونی چاہیئے۔ مثلاً یا تو حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح (تنحنح) کے ساتھ اور یا پھر الصلوٰۃ الصلوٰۃ (نماز نماز) یا قامت قامت (نماز کھڑی ہو گئی)، کے الفاظ کے ساتھ یا "بایلٹ نماز بایک نماز" جیسا کہ اہل بخارا کرتے ہیں، اس لیے کہ تثویب ایک اطلاع ہے اور اطلاع متعارف طریقے کے مطابق ہی دی جا سکتی ہے۔

رہا اس کا وقت، تو ہم نے قدیم اور جدید دونوں تثویبات کے اوقات بیان کر دیے ہیں۔ واللہ الموفق۔

فصل (دوم)

اذان کے امور مسنونہ

اذان کی سنتوں کی درحقیقت دو اقسام ہیں:

۱۔ نفس اذان کی سنتیں۔

۲۔ مؤذن کے لیے امور مسنونہ۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ اذان کی سنتیں: اذان کی کئی سنتیں ہیں:

۱۔ اذان کو جہراً اونچی آواز کے ساتھ کہا جائے؛ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد لوگوں کو اطلاع دینا ہے، چنانچہ اسی بنا پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے فرمایا تھا کہ یہ اذان بلالؓ کو سکھا دو، کیونکہ تمہاری نسبت ان کی آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہے۔ اسی لیے افضل یہ ہے کہ موذن ایسی جگہ کھڑے ہو کر اذان کہے، جہاں سے مسجد کے ہمسایوں کو اذان کی آواز زیادہ دور تک سنائی دیتی ہو جیسے مثلاً منارہ وغیرہ میں۔ تاہم خواہ مخواہ تکلف اور مشقت کیساتھ آواز نکالنا مناسب نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں بعض عوارض، مثلاً آواز کے پھٹنے وغیرہ کا احتمال ہو سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ایک روایت سے اس مضمون پر روشنی پڑتی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت ابو محذورہؓ سے یا بیت المقدس کے موذن سے جو بڑے تکلف سے اذان کی آواز نکال رہے تھے۔ فرمایا تھا کہ:

"کیا تجھے یہ ڈر نہیں کہ تیرا مربطا (ناف سے لے کر بغل تک کا حصہ) ٹوٹ (متاثر ہو) جائے گا۔

اسی طرح اقامت کو اذان کی نسبت پست آواز کے ساتھ کہا جائے، کیونکہ اس کا مقصد محض اطلاع دینا ہے۔ اذان دینا نہیں۔

۲۔ اذان کی دوسری سنت یہ ہے کہ اذان کے ہر کلمے میں سکتہ (آواز کا انقطاع) کیا جائے لیکن اقامت کے ہر دو کلمات میں وقفہ کرنے کے بجائے، انہیں ملا کر ایک ہی کلمہ بنا دیا جائے کیونکہ اذان کا جو مقصد ہے یعنی اطلاع دینا۔ وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا، مگر اقامت کا مقصد اس کے بغیر ہی پورا ہو جاتا ہے۔

۳۔ اذان کو ترسل کے ساتھ (ٹھہر ٹھہر کے) اور اقامت کو حدر (تیزی سے) کہا جائے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا:

اذا اذّنت فترسل واذا اقمت فاحدد	جب تو اذان پڑھے۔ تو ترسل کر اور جب
وفی روایۃ فاحذم وفی روایۃ	اقامت کہے، تو حدر کیا کر، دوسری روایت
فاحذف۔	میں ہے کہ حذم یا حذف اختیار کیا کر (مراد تیزی سے پڑھنا ہے)۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان شور شرابے کے وقت ہیں، دور والے لوگوں کے لیے اطلاع دینے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات ترسّل (ٹھہر ٹھہر کر ادائیگی) میں ہی زیادہ مؤثر طریقے سے حاصل ہوتی ہے، جب کہ اقامت وہاں پر موجود لوگوں کے لیے نماز کھڑی ہونے کی اطلاع ہوتی ہے۔ جو حدر (تیزی سے ادائیگی) سے، حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ایسے ہی کرنا چاہیئے تاہم اگر وہ دونوں میں حدر کرے، تو مقصد حاصل ہو جانے کے باعث ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔

۴۔ اذان اور اقامت کے الفاظ کو ترتیب سے ادا کرنا بھی سنت ہے، حتی کہ اگر وہ کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں ادا کر دے، تو اسے پہلے کہے ہوئے ہوئے کلمے کو چھوڑ دینا، اور ترتیب کے مطابق پہلے آنے والے کلمے کو پہلے اور بعد میں آنے والے کو بعد میں ادا کرنا چاہیئے، کیونکہ کہ وہ کلمہ اپنے موقع محل پر نہیں کہا گیا، لہٰذا وہ لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس نے نماز فجر کی اذان اور اقامت کے درمیان تثویب شروع کر دی۔ اور پھر اس نے گمان کیا کہ وہ تو اقامت کہہ رہا ہے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے یاد آجائے۔ تو افضل یہ ہے کہ ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے وہ اقامت کو از سر نو دوبارہ کہے اور اس بات کی دلیل کہ ترتیب کی رعایت رکھنا سنت ہے، یہ ہے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے ہی اسے مرتب شکل میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذنین سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی ہمیشہ اسے ترتیب کے مطابق پڑھا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز میں ترتیب فرض ہے، تو چونکہ اذان بھی نماز کے مشابہ ہے، لہٰذا اس میں بھی ترتیب سنت ہوگی؛ (۵) ایک اور سنت یہ ہے کہ اذان اور اقامت کے کلمات کو یکے بعد دیگرے موالات (تسلسل) کے ساتھ جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل

ہونے والے فرشتے نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن کا عمل بھی یہی رہا ہے چنانچہ اگر وہ اذان دے رہا ہو۔ اور اسے یہ گمان ہوجائے کہ وہ اقامت کہہ رہا ہے، پھر فراغت کے بعد سے اصل حقیقت معلوم ہو۔ تو اسے چاہیے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے اور اقامت نئے سرے سے کہے۔ تاکہ دونوں کے مابین موالات قائم رہے؛ اسی طرح اگر وہ اقامت کہہ رہا ہو اور اسے یہ گمان ہوجائے کہ وہ اذان کہہ رہا ہے۔ تو افضل یہ ہے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ اسی طرح اگر اذان اور اقامت کے دوران میں اس پر ایک گھڑی کے لیے بیہوشی طاری ہوجائے، یا وہ مرجائے، یا اسلام سے مرتد ہوجائے العیاذ باللہ اور پھر مسلمان ہوجائے۔ یا اس کا وضو جاتا رہے، تو وہ وضو کے لیے چلا جائے۔ تو افضل یہ ہے کہ اذان کو از سر نو کہا جائے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح افضل یہ ہے کہ اگر اثنائے اذان اقامت میں اسے حدث لاحق ہوجائے تو وہ پہلے انہیں مکمل کرلے اور پھر وہ وضو کرکے نماز ادا کرلے۔ اس لیے کہ جب اذان اقامت کو بے وضو شروع کرنا جائز ہے۔ تو اس کو جاری رکھنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے اذان دی اور پھر وہ اسلام سے مرتد ہوگیا۔ تو اگر لوگ چاہیں، تو اذان کا اعادہ کرسکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان ایک خالص عبادت ہے۔ اور چونکہ ارتداد سے عبادات اکارت ہوجاتی ہیں۔ لہٰذا اس کی یہ اذان کالعدم شمار ہوگی، تاہم اگر لوگ چاہیں، تو اس کا اعتبار کرسکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان کا اصل مقصد تو نماز کی اطلاع دینا ہے اور یہاں یہ مقصد پورا ہوگیا ہے اسی طرح مؤذن کے لیے اثنائے اذان و اقامت میں بات چیت کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس سے موالات (تسلسل) کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔ علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ اذان خطبے کی طرح ایک عظیم القدر ذکر ہے، لہٰذا ایسا کرنا اس کی حرمت کے منافی ہوگا۔ اسی طرح اثنائے اذان واقامت میں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔ مگر سفیان ثوری فرماتے ہیں۔ کہ سلام کا جواب دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ سلام کا جواب فرض ہے۔ لیکن[1] ہم کہتے ہیں کہ اس سے چونکہ اذان سے فراغت میں تاخیر ہونے کا امکان ہے (لہٰذا یہ مکروہ ہے)[1] ایک اور سنت یہ ہے کہ انہیں قبلہ رو ہوکر کہا جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے انہیں ایسے ہی کہا تھا۔ اور اسی پر امت کا اجماع بھی ہے اور اگر وہ قبلہ رو ہوکر کھڑا نہ ہو، تو تب بھی اذان جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد یعنی اطلاع دینا حاصل ہوجاتا ہے لیکن چونکہ ایسا کرنا سنت متواترہ کے خلاف ہے، لہٰذا یہ مکروہ ہوگا۔ البتہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کے موقع پر اپنے چہرے کو دائیں بائیں گھمانا سنت ہے۔ جیساکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے بھی ایسے ہی کیا تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کلمات میں عام لوگوں سے خطاب ہے، لہٰذا ان کو اطلاع دینے کے لیے ان کی جانب چہرہ کرنا چاہیے جیسے نماز کے دوران میں سلام پھیرتے وقت ایسے ہی کیا جاتا ہے۔ ایسا کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے پاؤں وہیں جمے رہیں۔ تاکہ اس حالت میں بھی اس کا جسم اپنی بساط کی حد تک، قبلہ رو رہے جس طرح نماز

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے، متن میں لکنّا کے بجائے لکنّ ثابت ہوگیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

میں سلام پھیرتے وقت جسم کو قبلہ رو رکھتے ہوئے، محض چہرے کو دائیں بائیں پھیرا جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ایسے ہی کرنا چاہیے؛ پھر اگر وہ صومعہ میں ہو، تو اگر تو وہ تنگ ہو، تو وہ اپنی جگہ لگا رہے اس لیے کہ گھومنا کوئی ضروری تو نہیں۔ اور اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اگر وہ اس میں اتنا گھوم جائے کہ وہ اپنا چہرہ اس کے پہلوؤں سے باہر نکال سکے۔ تو یہ بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اس وقت صحیح طور پر اطلاع دینا ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ اس میں گھوم نہ جائے (۷) تکبیر یعنی اللہ اکبر کو اذان میں آخری حرف پر سکون کے ساتھ پڑھا جائے۔ جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ: "اذان تو جزم ہے (۸) اسی طرح سنت ہے کہ وہ اذان میں لحن (لہجہ) نہ لگائے، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آیا۔ اور کہا کہ میں آپ سے اللہ کے لیے محبت کرتا ہوں۔ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں اللہ کے لیے تم سے بغض رکھتا ہوں۔ اس نے پوچھا کہ آپ مجھ سے بغض کیوں رکھتے ہیں۔ فرمایا کہ تمہارے متعلق مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ تم اذان میں گانے کا لہجہ بناتے ہو، جہاں تک الفاظ کو بھاری آواز میں ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو اس کی اجازت ہے۔ اس لیے کہ ایسا کرنا دو لغات میں سے ایک لغت ہے (۹) اسی طرح مسنون ہے کہ مغرب کے سوا باقی تمام نمازوں کی اذان اور اور اقامت کے مابین وقفہ کیا جائے، اس لیے کہ ان دونوں کا جو مقصد ہے، یعنی اطلاع کرنا، وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں نماز یا خاموش بیٹھنے کے ساتھ وقفہ کرنا مستحب اور وقفہ نہ کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی بنیاد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت بلالؓ سے اس ارشاد مبارک پر ہے کہ:

"اذان ٹھہر ٹھہر کر اور اقامت تیزی کے ساتھ کہا کرو دوسری روایت کے مطابق اقامت جلدی کہا کرو۔ اور اذان اور اقامت کے ساتھ اتنا وقفہ ہونا چاہیے کہ جس میں کھانا کھانے والا شخص کھانے سے اور پانی پینے والا شخص پانی پینے سے۔ اور رس نچوڑنے والا جب تک رس نچوڑنے سے فارغ نہ ہو جائے، اور تم اس وقت تک نہ کھڑے ہو جب تک کہ مجھے نہ دیکھ لو۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان دور والے لوگوں کو بلانے کے لیے ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کے حاضر ہونے کے لیے وقفہ ہونا ضروری ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس وقفے کی مقدار بیان نہیں ہوئی۔ البتہ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ فجر کی اذان اقامت کے مابین (کم از کم) بیس آیات کے مطابق فاصلہ کیا جائے اور نماز ظہر میں اتنا کہ جس میں چار رکعات ادا کرنا ممکن ہو، جن میں سے ہر رکعت میں دس دس آیات پڑھی جا سکتی ہوں۔ اور مغرب کی نماز میں تین آیات پڑھنے کے برابر کھڑے ہو کر وقفہ کرنا چاہیے اور نماز عشاء میں نماز ظہر کے مساوی وقفہ ہونا چاہیے، یہ مقدار شرعی طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ مستحب وقت کی رعایت رکھتے ہوئے اتنا وقفہ کیا جائے جس میں لوگ حاضر ہو سکتے ہوں۔ رہی نماز مغرب، تو ہمارے ہاں اس میں نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ باقی نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس موقع پر بھی دو ہلکی ہلکی رکعتیں ادا کر کے فاصلہ

کیا جائے۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء الا المغرب۔ — ہر اذان اور اقامت کے مابین جو شخص چاہے، نماز ادا کرے، سوا نماز مغرب کے۔

کہ اس بارے میں یہ روایت نص صریح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کی بنیاد تعجیل (جلدی ادا کرنے) پر ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو ایوب انصاری نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

"میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک کہ وہ نماز مغرب کو ستارے چمکنے تک مؤخر نہ کرے گی۔

اور چونکہ اذان و اقامت کے مابین نماز پڑھنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ تو کیا بیٹھ کر وقفہ کیا جائے؟ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی بھی اجازت نہیں ہے۔ جب کہ صاحبین کے ہاں جس طرح جمعہ کے دو خطبوں کے مابین خفیف سا جلسہ کیا جاتا ہے اسی طرح اس موقع پر بھی خفیف سا جلسہ کر لیا جائے ان کی دلیل یہ ہے کہ وقفہ کرنا سنت ہے لیکن چونکہ اس نماز کیساتھ وقفہ برائے نماز کی تو اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا سنت پوری کرنے کیلئے تھوڑی دیر کیلئے بیٹھ کر وقفہ کر لیا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز مغرب کے وقت "جلسہ کرنا" اسے مؤخر کرنا ہے، جو مکروہ ہے۔ تو اس وقت جب نماز کے ساتھ بھی وقفہ نہیں کیا جا سکتا تو "غیر نماز" کے ساتھ تو بدرجۂ اولیٰ وقفہ کرنا جائز نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ اذان اور اقامت کو ہم ملا دینا مکروہ ہے اور نماز مغرب کو مؤخر کرنا بھی مکروہ ہے، لہٰذا ان دونوں کراہتوں سے خفیف وقفہ کر کے بچنا ممکن ہے۔ اور چونکہ "ترسل" "حذف" اور "جلسہ"[1] کی کی ہیئت میں بیٹھ کر وقفہ کرنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

ب۔ مؤذن کے لیے امور مسنونہ:

مؤذن کے لیے حسب ذیل امور مسنون ہیں (۱) مؤذن کا مرد ہونا لہٰذا عورت کی اذان باتفاق روایات مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ اذان با آواز بلند دے گی، تو وہ معصیت کی اور اگر پست آواز کے ساتھ دے گی تو "ترک سنت" کی مرتکب ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلاف کے زمانے میں عورتوں کی اذان کا رواج نہ تھا، لہٰذا ان کی اذان نئی چیز (یعنی بدعت) ہے اور فرمان نبوی ہے کہ "ہر نئی وضع کردہ شے بدعت ہے" تاہم اگر اس نے اپنے گھر کے افراد کو اطلاع دینے کے لیے اذان کہی، تو جائز ہوگی حتیٰ کہ اصل مقصد یعنی اطلاع ہو جانے کے باعث اس کے دہرانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی، مگر امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اعادہ کرنا مستحب ہے؛ اسی طرح سمجھدار بچے کی اذان اگرچہ جائز ہے حتیٰ کہ ظاہر روایت کے مطابق، مقصد یعنی اطلاع ہو جانے کے باعث، اس کے دہرانے کی بھی ضرورت

---

[1] یہ سب بیٹھنے کی مختلف ہیئتیں ہیں۔

نہیں ہوتی۔ لیکن پھر بھی بالغ شخص کی اذان افضل ہے۔ اس لیے کہ وہ حرمتِ اذان کی زیادہ بہتر رعایت رکھ سکتا ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک نابالغ لڑکے کی اذان مکروہ ہے۔ اس لیے کہ لوگ اس کی اذان کے عادی نہیں ہوتے۔ اور رہی بے سمجھ بچے کی اذان، تو وہ جائز نہیں۔ لہٰذا اس کا اعادہ کیا جانا چاہیئے۔ کیونکہ جو آواز بے شعوری سے برآمد ہو اسکا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے پرندوں کی آوازیں وغیرہ (۲) مؤذن کا عاقل ہونا: لہٰذا دیوانے اور ایسے مدہوش شخص کی جو سمجھ سے عاری ہو اذان جائز نہیں ہوتی، اس لیے کہ اذان ایک عظیم القدر ذکر ہے اور چونکہ مذکورہ افراد کا اذان دینا اس کی تعظیم کے منافی ہے لہٰذا ان کی اذان جائز نہ ہوگی تو کیا ان کی دی ہوئی اذان کا اعادہ کیا جائے؛ ظاہر روایت میں ہے کہ "میرے نزدیک ان دونوں کی دی ہوئی اذان کا اعادہ زیادہ پسندیدہ ہے۔ اس لیے کہ دیوانہ اور مدہوش آدمی اکثر ہذیان بکتے رہتے ہیں۔ لہٰذا لوگوں پر ان کی اذان کا معاملہ مشتبہ رہے گا، اور انہیں صحیح اطلاع نہ ہو سکے گی (۳) اذان دینے والے شخص کا متقی ہونا: اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

الامام ضامن والمؤذن موتمن۔ — امام ضامن اور مؤذن امانت دار ہوتا ہے

اور امانت کی صحیح ادائیگی متقی شخص کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں کر سکتا؛ (۴) مؤذن کے لیے سنت نبوی کا عالم ہونا؛ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے۔

یؤمکم اقرؤکم ویؤذن لکم خیارکم۔ — تمہاری امامت تم میں سے سب سے اچھا قاری کرلے اور اذان تم میں سے بہترین شخص دے۔

اور لوگوں میں سے بہترین لوگ علماء ہی ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان کی سنتوں کی رعایت کوئی عالم شخص ہی رکھ سکتا ہے۔ اسی لیے غلام، بدو اور ولدالزنا (حرامی) کی اذان اگرچہ جائز ہے کیونکہ اس سے اطلاع دینے کا اصل مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ کوئی دوسرا شخص اذان دے۔ اس لیے کہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہنے کے باعث اوقات کی رعایت نہیں رکھ سکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اکثر اوقات اس پر جہالت غالب ہوتی ہے اور اسی طرح بدو اور ولدالزنا پر بھی جہالت غالب ہوتی ہے۔ (۵) مؤذن کو اوقاتِ نماز کا علم ہونا: اسی لیے اذان دینے کے لیے بینا نابینا کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ نابینا کو خود تو اوقات نماز کا علم ہو نہیں سکتا اور کسی دوسرے کا اسے ان سے باخبر کرنا مشکل ہے، لیکن بایں ہمہ اگر اس نے اذان کہی، تو چونکہ اس سے اطلاع دینے کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور دوسرا کوئی شخص اسے اوقات نماز سے باخبر کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس کی اذان جائز ہوگی۔ جیسا کہ حضرت ابن ام مکتومؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مؤذن بھی نابینا تھے (۶) مؤذن کا اذان دینے پر مواظبت (ہمیشگی) اختیار کرنا: اس لیے بھی کہ کبھی کبھار اذان دینے والے کی آواز کی نسبت ہمیشہ اذان دینے والے کی آواز سے زیادہ بہتر طریقے سے اطلاع کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہی افضل ہوگا۔ تاہم اگر "بازار کا کوئی دوکاندار" اپنے محلے کی مسجد میں رات یا دن کی کسی

نماز کی اذان کہہ دے، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ بازار کے دوکاندار کے لیے "معاش" (کاروبار) کی ضرورت کے پیش نظر، ہر نماز کے لیے اپنے محلے میں آنا اور اذان دینا تکلیف کا موجب ہو سکتا ہے۔ (۷) مؤذن کا اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لینا۔ اس لیے کہ حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا:

"جب تو اذان دینے لگے، تو اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لیا کر، اس لیے کہ اس سے آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہو جاتی ہے"

اس حدیث میں آپؐ نے حکم بھی بیان فرما دیا اور اس کی حکمت یعنی حصول مقصد میں مبالغہ کرنا بھی بیان فرما دی، لیکن اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے، تو اذان جائز ہوگی، اس لیے کہ اطلاع کا مقصد اس کے بغیر بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اور حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں۔ کہ احسن یہ ہے کہ اذان اور اقامت میں انگلیاں کانوں میں ڈال لی جائیں، اور اگر وہ اپنے ہاتھ اپنے کانوں پر رکھ لیے۔ تو یہ خوب (حسن) ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر ایک ہاتھ بھی کان پر رکھ لیا۔ تو خوب (حسن) ہوگا (۸) مؤذن کا باوضو ہونا؛ اس لیے کہ یہ ایک عظیم القدر ذکر ہے، تو طہارت کے ساتھ اس کی ادائیگی تعظیم کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر وہ طہارت کے بغیر اذان کہہ دے، مثلاً یہ کہ وہ بے وضو ہو، تو اذان جائز، مگر مکروہ ہوگی، حتیٰ کہ ظاہر روایت کے مطابق اس کے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی، مگر حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کا اعادہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اذان نماز کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ اس لیے نماز کی طرح اسے بھی قبلہ رو کھڑے ہو کر ہی کہا جاتا ہے۔ لہٰذا جس طرح نماز حالت حدث میں درست نہیں ہوتی، اسی طرح جو عمل نماز کے مشابہ ہو، وہ بھی بلا وضو، مکروہ ہوگا۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کبھی کبھار بغیر وضو کے بھی اذان کہہ دیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب حدث قرآن مجید کی تلاوت سے مانع نہیں ہے۔ تو اذان سے تو بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا یہ تو اذان دینے کا حکم ہے۔ اور اگر کوئی شخص بغیر وضو کے اقامت کہہ دے تو ظاہر روایت میں اس کے متعلق یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ اس سلسلے میں اذان اور اقامت یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور لکھا ہے، کہ بے وضو شخص کی اذان اور اقامت دونوں کہہ سکتا ہے مگر امام ابویوسف امام ابوحنیفہ سے نقل فرماتے ہیں کہ بے وضو کی اقامت مکروہ ہوگی۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سنت سے معلوم ہوا ہے کہ نماز اور اقامت باہم متصل ہیں لہٰذا دونوں میں فاصلہ کرنا مکروہ ہے۔ بخلاف اذان کے۔ تاہم اگر حالت حدث میں اقامت کہہ دی جائے تو اس کا اعادہ نہ کیا جائے اس لیے کہ اس کا اعادہ مشروع (جائز) نہیں ہے بخلاف اذان کے، کہ اس کا اعادہ جائز ہے۔ اور حالت جنابت میں اذان کہنا ظاہر روایت کی رو سے مکروہ اور قابل اعادہ ہے۔ مگر امام ابویوسفؒ کے مطابق، چونکہ اس سے اطلاع کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہاں ظاہر روایت کا مسلک ہی درست ہے۔ اس لیے کہ جنابت کا اثر منہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے لہٰذا یہ اثر عظیم القدر والے ذکر کے منافی ہوگا۔ جیسے کہ یہ تلاوت قرآن سے بھی مانع ہے، بخلاف حالت حدث کے۔ اسی طرح اقامت کہنا بھی جنابت کے ساتھ مکروہ

ہے، لیکن اس کا اعادہ نہ کیا جائے۔ جیسا کہ اوپر گذرا، اذان جب بھی باجماعت نماز کیلیے دی جائے تو مؤذن کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ اور بیٹھ کر اذان کہنا مکروہ ہے، اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے بھی ایک دیوار پر کھڑے ہوکر ہی اذان کہی تھی اسی طرح مسلمانوں میں یہ اذان اسی طرح متوارث و متداول ہے، لہٰذا اس کا تارک آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے کے طریقے اور اجماع امت کا مخالف ہونے کی بنا پر گناہگار ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ مکمل اطلاع تو کھڑے ہوکر ہی دی جاسکتی ہے، تاہم اگر کوئی بیٹھ کر اذان کہہ دے، تو چونکہ اطلاع کا مقصد پورا ہوجاتا ہے، لہٰذا اذان جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے خود اپنے لیے بیٹھ کر اذان دی، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مقصد سنت کی رعایت رکھنا ہے اطلاع دینا نہیں۔ اور مسافر کے لیے سواری پر سوار رہتے ہوئے اذان دینے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ مروی ہے، کہ حضرت بلال کبھی کبھار سفر میں سواری پر ہی اذان کہہ دیا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسے سفر میں بالکل اذان چھوڑنے کی بھی اجازت ہے۔ لہٰذا سواری پر سے اذان دینے کی تو بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی۔ لیکن اقامت کہنے کے لیئے اسے سواری سے نیچے اتر آنا چاہیئے، جیسا کہ مروی ہے کہ "حضرت بلال نے سواری پر اذان دی، پھر انہوں نے زمین پر اتر کر اقامت کہی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اقامت نیچے اتر کر نہیں کہے گا، تو اقامت اور نماز کے درمیان اترنے کی بنا پر وقفہ ہوجائے گا جو باعث کراہت ہوگا۔ تاہم مقیم کے لیے سواری پر اذان دینا ظاہر روایت کے مطابق مکروہ ہے، جبکہ امام ابو یوسف سے مروی روایت کی رُو سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر مؤذن آیا اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے۔ یا چلتے ہوئے؟ اس میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ مؤذن اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے، خواہ اقامت کہنے والا امام ہو، یا کوئی اور شخص ہو۔ امام ابو یوسف سے بھی یہی روایت ہے۔ جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ وہ چلتے ہوئے اسے مکمل کرسکتا ہے۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی سے منقول ہے کہ جب وہ "قد قامت الصلوٰۃ" پر پہنچے۔ تو اسے اختیار ہے، چاہے وہ چلے اور چاہے وہ رکا رہے، خواہ اقامت کہنے والا امام ہو۔ یا کوئی اور شخص ہو، اسی قول کو امام شافعیؒ اور فقیہ ابو اللیث نے بھی قبول کیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہی زیادہ قرین صحت ہے۔

(۹) مؤذن کا ایک ہی مسجد میں اذان کہنا کیونکہ دو مسجدوں میں اذان دینا اور نماز ایک مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب وہ پہلی مسجد میں نماز ادا کرچکا ہے، تو اب اس کی دوسری مسجد میں۔ دوسری اذان نفل ہوگی، اور نفل اذان شریعت میں جائز نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز فرائض کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ وہ شخص دوسری مسجد میں نفل نماز ادا کرے گا، لہٰذا اس کے لیے یہ مناسب نہیں ہے، کہ وہ لوگوں کو فرض نماز کی طرف دعوت دے اور وہ خود ان کے ساتھ ان میں شریک نہ ہوسکے،

(۱۰) جو شخص اذان دے، اسی کا اقامت کہنا؛ اور اگر کوئی دوسرا شخص اقامت کہے، تو اگر اس سے مؤذن کو تکلیف ہوتی ہو، تو اس کا اقامت کہنا مکروہ ہوگا، کیونکہ کسی مسلمان کو تکلیف دینا مکروہ ہے، اور اگر اس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہو، تو مکروہ نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ اسے تکلیف ہو یا نہ ہو، بہر صورت مکروہ ہے۔ ان کی دلیل "اخو صدای" کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو کسی کام سے بھیج دیا اور مجھے

اذان کہنے کا حکم دیا - تو میں نے اذان کہہ دی - اسی اثنا میں حضرت بلالؓ بھی آ گئے، انہوں نے اقامت کہنا چاہی، تو آپؐ نے انہیں اس سے روک دیا، اور فرمایا کہ اخو صدائی نے اذان دی ہے اور جو شخص اذان دے وہی اقامت کہے"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ بالا روایت سے ہے کہ انہوں نے جب حضورؐ کو اپنا خواب سنایا، تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ بلالؓ کو اذان سکھا دو، اور پھر بلالؓ نے اذان دی اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ انہوں نے اقامت کہی"۔ نیز مروی ہے کہ حضرت ابن ام مکتوم اذان دیا کرتے تھے اور حضرت بلالؓ اقامت کہا کرتے تھے - اور کبھی کبھار اذان حضرت بلالؓ دیتے اور اقامت ابن ام مکتومؓ کہہ دیا کرتے تھے؛ جبکہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت کا پس منظر یہ تھا کہ اس سے مؤذن اخو صدائی کو گرانی ہوتی تھی، جیسا کہ مروی ہے کہ اخو صدائی ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے انہیں اذان و اقامت کہنے کا شوق تھا؛ (۱۱) اذان محض رضائے خداوندی کے لیے کہنا اور اس پر کوئی اجرت نہ لینا؛ کیونکہ مؤذن کو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ عبادت الٰہی پر اجرت لینا ہے۔ جو جائز نہیں - اس لیے کہ ہر انسان عبادت محض اپنے لیے ہی کرتا ہے - لہٰذا اسے اس پر معاوضہ لینے کی اجازت نہیں، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس پر اجرت لے سکتا ہے، یہ مسئلہ کتاب الاجارات کے مسائل میں سے ہے؛ اس عنوان پر ایک خصوصی حدیث بھی ملتی ہے، جس کے راوی حضرت عثمانؓ بن ابی العاص ہیں - وہ فرماتے ہیں کہ:

"مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیتیں فرمائیں - ان میں یہ بات بھی شامل تھی۔ کہ میں لوگوں کو ہلکی نماز پڑھایا کروں اور میں نماز کے لیے کوئی ایسا مؤذن مقرر کروں جو اس پر اجرت نہ لے"

تاہم اگر علاقے کے لوگوں کو اس کی کوئی ضرورت معلوم ہو اور وہ اس کی بغیر کسی شرط کے امداد کر دیں، تو یہ درست (حسن) ہے، اس لیے کہ اس کا تعلق حسنِ سلوک اور صدقہ کرنے اور موقع محل کے مطابق انسان کو اس کے احسان کا بدلہ دینے سے ہے اور یہ سب باتیں جائز ہیں - واللہ اعلم -

(ج) اذان دینا کہاں ضروری (واجب) ہے؟

ان پنجگانہ فرض نمازوں کے لیے ہی اذان دینا ضروری ہے جنہیں حالتِ اقامت میں باجماعت ادا کرنا مستحب ہے - لہٰذا نمازِ جنازہ میں نہ تو اذان ہے اور نہ ہی اقامت، کیونکہ وہ در حقیقت باقاعدہ نماز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں ارکان نماز میں سے فقط بعض یعنی قیام تو شامل ہے، مگر اس میں قراءت، رکوع، سجدہ اور قعدہ وغیرہ نہیں پائے جاتے؛ لہٰذا وہ باقاعدہ نماز نہیں، اسی طرح نوافل کے لیے بھی اذان اور اقامت ثابت نہیں، اس لئے کہ اذان تو اوقات نماز کے آنے کی اطلاع ہوتی ہے، جبکہ اوقات صرف فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہٰذا جو اذان اصل کے لیے کہی جائے گی، وہ اذان اس کے تابع کے لئے بھی کافی ہوگی؛ اسی طرح سنتوں کے لیے بھی اذان اور اقامت جائز نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا - علیٰ ہذا القیاس وتروں کے لیے بھی اذان اور اقامت

نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ سُنّت ہیں، لہٰذا وہ دوسری مسنون نمازوں کی طرح عشاء کے ہی تابع ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں وہ اگرچہ واجب ہیں، مگر چونکہ واجب نماز فرض نماز سے مختلف شئی ہے، اور اذان فقط فرض نمازوں کے لیے ہی ثابت ہے، لہٰذا وتروں کے لیے جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح عیدین، سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقاء کی نمازوں وغیرہ کے لیے بھی اذان ثابت نہیں، کیونکہ یہ سب نمازیں فرض نہیں۔ اسی طرح عورتوں بچوں اور غلاموں کی جماعت کے لیے بھی اذان اور اقامت مشروع نہیں کیونکہ ان کی جماعت مستحب نہیں جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

لیس علی النساء اذان ولا اقامۃ۔ عورتوں پر نہ تو اذان دینا واجب ہے اور نہ ہی اقامت کہنا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب ان پر جماعت کی پابندی ضروری نہیں، تو اذان و اقامت کی پابندی تو بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگی اور نماز جمعہ میں اذان اور اقامت دونوں ضروری ہیں، کیونکہ وہ ایک ایسی فرض نماز ہے کہ جسے باجماعت ادا کرنا مستحب ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک یوم جمعہ کا اصل فریضۂ وقت تو نماز ظہر ہی ہے اور جمعہ تو نماز ظہر کا قائم مقام ہے، جبکہ بعض ائمہ کے ہاں اصل فرض تو گو جمعہ ہی ہے، مگر چونکہ وہ نماز ظہر کی نسبت زیادہ مؤکد ہے، حتیٰ کہ اس کی وجہ سے نماز ظہر کا چھوڑنا واجب ہے اور جب اذان و اقامت نماز ظہر کے لیے واجب ہیں تو وہ اس کیلیے تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہوں گی۔ پھر جمعہ کے دن وہی اذان معتبر ہوتی ہے، جو امام کے منبر پر بیٹھ جانے کے بعد کہی جاتی ہے چنانچہ اسی اذان کا جواب دینا اور سننا واجب ہے، نہ کہ اس اذان کا جو منارۂ مسجد پر سے کہی جاتی ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ مگر حسن بن زیادؒ کہا کرتے تھے کہ "اصل معتبر اذان تو مینار والی ہی ہے، کیونکہ نماز جمعہ کی اصل اطلاع اسی سے ہوتی ہے لیکن صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے۔ اس لیے کہ حضرت سائبؓ بن یزید سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے زمانوں میں جمعہ کی فقط ایک ہی اذان ہوا کرتی تھی، اور یہ اس وقت دی جاتی تھی، جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا، پھر جب حضرت عثمانؓ بن عفان کی خلافت کا زمانہ آیا اور لوگوں کی کثرت ہو گئی، تو حضرت عثمانؓ نے دوسری اذان الزوراء یعنی مینار پر سے کہنے کا حکم دیا۔"

بقول بعض الزوراء مدینہ منورہ میں ایک مقام کا نام تھا؛ میدان عرفات میں نماز عصر نماز ظہر کے ساتھ اسی کی اذان کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، اور نماز عصر کے لیے علیحدہ اذان نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ وہ نماز اس دن ظہر کے وقت میں پڑھنا ہی افضل ہے، لہٰذا ظہر کی اذان و اقامت دونوں نمازوں کے لیے ہی کہی جاتی ہے۔ اسی طرح جب مقام مزدلفہ میں نماز مغرب نماز عشاء کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، تو ان دونوں کے لیے بھی ایک ہی اذان کافی ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی دونوں نمازوں (ظہر و عصر) کے لیے ایک اذان اور دو اقامتیں ہیں مگر بعد کی دونوں نمازوں (مغرب و عشاء) کے لیے ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک ایک ہی اذان اور ایک ہی اقامت کافی ہے؛

جبکہ امام زفرؒ کے مطابق مؤخر الذکر نمازوں میں بھی ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جانی چاہئیں جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع کے لئے دو اذانیں اور ایک اقامت ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب المناسک میں بیان ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر آدمی گھر میں اکیلے نماز ادا کرنا چاہے، تو "روایت الاصل" کی رو سے، اگر وہ محلّے کی اذان اقامت پر اکتفا کرلے، تو جائز ہوگا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے علقمہ اور اسودؒ تابعی کو اذان اور اقامت کے بغیر نماز پڑھائی اور فرمایا، ہمارے لئے محلّے کی اذان، اقامت ہی کافی ہے۔ "تو انہوں نے اپنے اس ارشاد میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ محلّے کی اذان اقامت محلّے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہو جاتی ہے۔ اور اسی بناء پر ان میں سے ہر شخص پر محلّے کی مسجد میں حاضر ہونا ضروری قرار پاتا ہے۔ ابن ابی مالک امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ کا، ان لوگوں کی بابت، شہر میں [۱۵۴] کسی مکان میں، یا کسی گھر کی مسجد میں نماز ادا کرنا چاہتے ہوں، اور انہیں آس پاس کی اذان و اقامت کا علم ہو جائے یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ ان کی نماز تو جائز ہوگی، لیکن وہ اسے چھوڑنے کے باعث گنہگار ہوں گے" گویا انہوں نے اکیلے شخص کے نماز پڑھنے اور با جماعت نماز میں فرق کیا ہے کیونکہ "محلّے کی اذان افراد کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن جماعت کے لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تو مقیم لوگوں کا حکم ہے۔ رہے مسافر تو ان کے لئے بھی افضل یہی ہے کہ وہ اذان دیں۔ اقامت کہیں۔ اور با جماعت نماز ادا کریں۔ اس لئے کہ اذان اور اقامت ہر مستحب جماعت کے لوازم میں سے ہیں۔ اور سفر کی وجہ سے چونکہ ان سے با جماعت نماز کا حکم ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے لوازم بھی ساقط نہ ہوں گے۔ اگر وہ با جماعت نماز پڑھیں۔ اور اذان نہ دیں، مگر اقامت کہہ دیں، تو ان کی جماعت درست ہوگی، اور مکروہ بھی نہ ہوگی، البتہ اگر وہ اقامت کو بھی چھوڑ دیں، تو یہ بات ان کے لئے باعث کراہت ہوگی۔ بخلاف اہل شہر کے کہ اگر وہ اذان کے بجائے، محض اقامت پر اکتفا کرلیں، تو ان کے لئے ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔ کیونکہ سفر تو رخصت کا سبب ہے اور چونکہ اس کی بنا پر ان سے نصف نماز بھی ساقط ہو گئی ہے، لہٰذا ان سے دو اذانوں میں سے ایک اذان بھی ساقط ہو جائے گی۔ مگر چونکہ ثبوت کے لحاظ سے اقامت زیادہ مؤکد ہے۔ لہٰذا سفر کے باعث اذان تو ساقط ہو جائے گی، مگر اقامت ساقط نہ ہوگی، اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"مسافر کو اختیار ہے، چاہے وہ اذان اور اقامت دونوں کہے اور چاہے وہ اذان کے بجائے محض اقامت پر کفایت کرے، اور اذان نہ کہے"

جبکہ شہر والوں کے حق میں، رخصت کا کوئی سبب نہیں پایا جاتا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اذان تو نماز کے وقت کی اطلاع پر ہوتی ہے۔ تاکہ لوگ نماز کے لئے آجائیں اور سفر میں چونکہ سب لوگ پہلے ہی موجود ہوتے ہیں۔ اور اس کے بغیر ہی بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا ان کے لئے وہاں یہ بات باعث کراہت نہ ہوگی۔ بخلاف شہر کے کہ یہاں چونکہ لوگ صنعت و حرفت وغیرہ میں مشغولیت کے باعث، ادھر ادھر متفرق ہوتے ہیں جنہیں نماز کے وقت کے آنے کا بر وقت پتہ نہیں چلتا، لہٰذا

ان کو اذان کے ذریعے اطلاع نہ دینا مکروہ ہوگا، بخلاف "اقامت" کے کہ اقامت تو محض نماز شروع ہونے کی اطلاع ہوتی ہے، جس میں مقیم افراد اور مسافروں کے مابین کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ تاہم اگر کوئی مسافر اکیلا ہو۔ تو اگر وہ اذان چھوڑ دے تو مضائقہ نہیں۔ اور اگر وہ اقامت بھی چھوڑ دے تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر کوئی مقیم اپنے گھر میں نماز ادا کر رہا ہو، اور وہ اذان اور اقامت دونوں چھوڑ دے، تو اس کے لئے کراہت نہ ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ محلہ کی اذان چونکہ محلے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہوتی ہے، لہٰذا محلے کے ہر فرد کی جانب گویا معنوی طور اذان واقع ہو جاتی ہے لیکن حالت سفر میں چونکہ مسافر کے لئے کسی اور طرف سے، نہ اذان دی جاتی ہے اور نہ اقامت لہٰذا وہاں یہ حکم نہ ہوگا، الایہ کہ رخصت اور آسانی کے لئے اس سے اذان تو ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس کے لئے اقامت کہنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی مسجد میں اذان اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھی جائے، تو آیا دوبارہ اس مسجد میں اذان اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہے؟ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ مسجد ایسی ہوگی کہ جس کے نمازی متعین ہوں گے، اگر تو اس کے نمازی متعین ہوں، اور ان نمازیوں کے علاوہ اور نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اہل محلہ سے قبل نماز ادا کر لیں۔ تو اہل مسجد کے لئے، اذان اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اور اگر اسی مسجد کے نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اس مسجد میں نماز ادا کر لیں۔ تو اب باقی نمازیوں یا دوسرے لوگوں کے لئے اس میں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں بھی اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہیں۔ اور اگر وہ مسجد ایسی ہے۔ کہ جس کے نمازی متعین نہیں مثال کے طور پر وہ مسجد کسی شارع عام پر ہو۔ تو وہاں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد درحقیقت، ایک اور مسئلے پر ہے، وہ یہ ہے کہ آیا مسجد میں دوبارہ جماعت کرانا مکروہ ہے یا نہیں؟ تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوسری جماعت اس وقت مکروہ ہے کہ جب دوسری جماعت کے شرکاء کی تعداد زیادہ ہو، لیکن اگر دوسری جماعت میں شریک لوگوں کی تعداد تین یا چار افراد پر مشتمل اور وہ مسجد کے کسی کونے میں کھڑے ہو کر جماعت کرالیں۔ تو ان کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دوسری جماعت اسی وقت مکروہ ہے کہ جب اس کے لیے باقاعدہ لوگوں کو بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، ورنہ دوسری جماعت مکروہ نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں باجماعت نماز ادا فرمائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوگئے، تو ایک شخص آیا اور اس نے اکیلے نماز ادا کرنا چاہی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص ہے، جو اسے صدقہ دے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ میں تیار ہوں چنانچہ وہ ان کے ساتھ کھڑے ہوگئے اور ان کے ساتھ مل کر نماز ادا کی۔"

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے یہ باجماعت نماز کے اعادے کا حکم ہے اور آپ مکروہ بات کا حکم نہیں دے سکتے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جس طرح مسجد کے حق کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جماعت کے حق کی ادائیگی بھی لازم ہے، چنانچہ اگر لوگ گھروں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کرنا شروع کر دیں، اور مسجدوں کو خالی چھوڑ دیں تو وہ گناہگار ہوں گے اور مسجد کا حق چھوڑنے

کے باعث قیامت کے روز ان کا محاسبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مسجدوں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کر لیا کریں اور باجماعت نماز چھوڑ دیں، تو باجماعت نماز چھوڑنے کے باعث وہ گناہگار ہوں گے، لہٰذا جن دیگر افراد نے مسجد کا حق ادا نہیں کیا، تو ان پر اس مسجد میں باجماعت نماز ادا کر کے اس کا حق ادا کرنا ضروری ہوگا، بنابریں ان کی یہ جماعت مکروہ نہ ہوگی، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شارعِ عام پر واقع مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی مکروہ نہ ہوگی ہمارا استدلال حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے کسی باہمی جھگڑے میں مصالحت کرانے کے لئے گھر سے نکلے، پھر جب آپؐ اس کام سے فارغ ہو کر واپس آئے، تو مسجد میں نماز ہو چکی تھی۔ آپؐ اپنی ایک زوجۂ محترمہ کے ہاں تشریف لے گئے، جہاں آپؐ کی ازواج جمع ہو گئیں، تو آپؐ نے ان سب کو باجماعت نماز پڑھائی۔"

کہ اگر مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہ ہوتی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جماعت کی فضیلت کے علم کے باوجود، مسجد میں دوسری جماعت سے گریز نہ فرماتے۔" اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ روایت کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی جب کبھی جماعت رہ جاتی تھی تو وہ مسجد میں اکیلے نماز ادا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر مسجد میں بار بار جماعت ہونے لگے، تو اس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی، اور وہ اس طرح کہ جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت نکل جائے گی تو وہ جلدی کریں گے اور یوں جماعت میں حاضری بڑھ جائے گی، مگر جب انہیں معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت فوت نہیں ہوگی، تو وہ تاخیر کریں گے، اور جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی۔ اور چونکہ جماعت میں حاضری کم کرنا مکروہ ہے لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، بخلاف ان مساجد کے جو آنے جانے والی شوارع عام پر واقع ہیں، اس لیے کہ ان مسجدوں کے نمازی متعین نہیں ہوتے، لہٰذا ایسی مساجد میں یکے بعد دیگرے جماعت کرانے سے جماعت میں حاضری کم نہ ہوگی، اور بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی مسجد میں مقامی نمازیوں کے علاوہ، باہر کے لوگ باجماعت نماز ادا کر جائیں، کہ اس سے بھی معمول کی حاضری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ مسجد کے اصل نمازی تو اپنے خاص مؤذن کی اذان کا انتظار کرتے ہیں۔ اور اس کی اذان سن کر ہی حاضر ہوتے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ یہاں مسجد کے حق کی بھی ادائیگی باقی رہے گی، کیونکہ مسجد کے حق کا پورا کرنا اس کے اصل نمازیوں کا کام ہے، جیسا کہ مسجد کی مرمت، امام اور مؤذن مقرر کرنا وغیرہ انہیں کے ذمہ ہوتا ہے۔ تو اسی طرح مسجد کا حق ادا کرنا بھی انہیں کے ذمہ ہوگا۔ اور یہاں پہلی جماعت میں کم حاضری کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری بھی پہلے نمازیوں پر ہی ہے، کہ انہوں نے مسجد کے اصل نمازیوں کا انتظار نہیں کیا، اور اجنبی ہونے کی بناء پر ان کا انتظار کرنا ان پر ضروری بھی نہیں تھا۔ رہی مذکورہ بالا احادیث، تو وہ امام شافعیؒ کے لئے حجت نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ ایک جزوی قصہ ہے، جو مکروہ نہیں، مکروہ تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب لوگوں کو باقاعدہ اس کے لئے بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، بلکہ یہ حدیث تو خود امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ آپ نے ان میں سے ایک شخص کے سوا کسی کو اس کے ساتھ شامل ہونے کا حکم نہیں دیا حالانکہ سب حاضرین کو ہی حصول ثواب کی ضرورت تھی، جبکہ امام شافعیؒ نے جس قیاس کا

یہاں ذکر کیا ہے، وہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ مسجد کا حق اس انداز میں ادا کرنا، جس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے، باعث کراہت ہے۔

اور اذان اور اقامت کے حکم میں ادا اور قضا نمازیں یکساں حیثیت رکھتی ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فوت شدہ نماز یا تو نماز پنجگانہ میں سے ہوگی یا پھر وہ نماز جمعہ ہوگی۔ اگر تو وہ نماز پنجگانہ میں سے کوئی نماز ہو، تو اگر وہ ایک ہی نماز قضا ہوئی ہو، تو اسے اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کیا جائے۔ اسی طرح اگر کسی گروہ کی ایک نماز قضا ہو جائے۔ تو وہ اس کی اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کریں۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں؛ ایک قول کی رو سے وہ اذان اور اقامت کے ساتھ اور دوسرے قول کے مطابق وہ فقط اقامت کے ساتھ نماز ادا کریں، ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ جنگ احزاب کے موقع پر ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہوگئیں، تو آپؐ نے انہیں بغیر اذان اور اقامت کے قضا کیا؛ نیز لیلۃ التعریس کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے، کہ؛

> نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وادی سے کوچ فرما گئے، تو جب سورج خاصا اونچا ہو گیا، تو آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ جس کے بعد آپؐ نے نماز ادا فرمائی"

کہ اس موقع پر آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم نہیں دیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان تو وقت آنے کی اطلاع ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسی کسی اطلاع کی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت ابو قتادہ الانصاریؓ کی روایت کردہ حدیث لیلۃ التعریس سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں؛

> "میں خود بھی اس غزوے یا سریے میں آنحضورؐ کے ہمراہ تھا۔ تو جب آخر شب کا وقت ہوا تو ہم سو گئے، پھر ہم اس وقت تک بیدار نہ ہوئے جب تک کہ سورج کی حرارت نے ہمیں جگا نہ دیا، تو ہم میں سے ہر شخص اس پر بڑا خوف زدہ اور دہشت زدہ تھا، تا آنکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اس وادی سے کوچ کر جاؤ۔ اس لئے کہ یہ شیطان کی وادی ہے، چنانچہ ہم وہاں سے چل پڑے اور دوسری وادی میں جا کر پڑاؤ کر دیا، پھر جب سورج خاصا اونچا نکل آیا، اور لوگ اپنی حوائج ضروریہ سے فارغ ہو گئے، تو آنحضورؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان کہنے کا حکم دیا۔ پھر ہم نے دو رکعتیں ادا کیں، پھر حضرت بلالؓ نے اقامت کہی، تو ہم نے نماز فجر ادا کی"۔

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ نے بھی اس قصے کو اسی طرح روایت کیا ہے، نیز اصحاب الاملاء امام ابو یوسفؒ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل سند کے ساتھ یہ روایت نقل کرتے ہیں، کہ جب غزوۂ احزاب کے موقع پر کفار سے معرکہ آرائی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آنحضورؐ نے حضرت بلالؓ کو ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ پہلے نمازِ ظہر کے لیے اذان اور اقامت کہی گئی، پھر نمازِ عصر کے لیے، پھر نمازِ مغرب اور پھر اسی طرح نماز عشاء کے لئے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قضا کو ادا کے مطابق ہی پڑھنے کا حکم ہے۔ اور یہاں چونکہ یہ نماز اذان اور اقامت کے ساتھ ہی قضا ہوئی ہے، لہٰذا اسے اسی طرح قضا کیا جائے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے مسلک کا "شب تعریس" اور غزوۂ احزاب کی روایات" سے دور کا بھی واسطہ نہیں

اس لیئے کہ صحیح روایت کے مطابق ان دونوں موقعوں پر اذان و اقامت دونوں کہی گئی تھیں، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی : اگر کسی کی متعدد نمازیں قضا ہو جائیں۔ تو اگر ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت کہی جائے، تو یہ بہتر ہے، اور اگر پہلی نماز کے لیے تو اذان و اقامت دونوں کا اہتمام کر لیا جائے اور دوسری نمازیں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کر لی جائیں، تو تب بھی جائز ہو گا۔ جیسا کہ غزوۂ خندق میں قضا شدہ نمازوں کی قضا کے بارے میں آپؐ سے مروی روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض روایات میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اذان و اقامت کا اہتمام کیا گیا۔ جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے پہلی نماز تو اذان و اقامت کے ساتھ ادا فرمائی تھی اور بعد کی تمام نمازیں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کی گئیں اور بعض روایات کی رُو سے آپؐ نے تمام نمازوں کے لیئے فقط اقامت پر ہی اکتفا فرمایا اور اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ اضافے پر مشتمل روایات پر خصوصاً عبادات کے ابواب میں، عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر نمازِ جمعہ قضا ہو جائے، تو اس کے بجائے نمازِ ظہر کو اذان اور اقامت کے بغیر ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ اذان اور اقامت اس نماز کے لیے ہوتی ہیں۔ جو نماز مستحب طریقے سے باجماعت ادا کی جائے۔ اور نمازِ ظہر کو، جمعہ کے دن باجماعت طریقے سے شہر میں ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ سے بھی یہی روایت ملتی ہے۔

اذان و اقامت کا وقت

اذان و اقامت کے اوقات وہی ہیں جو فرض نمازوں کے اوقات ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی نے نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان کہہ دی، تو جائز نہ ہو گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس اذان کا اصل وقت ہونے کے بعد، اعادہ کیا جائے گا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے، کہ اگر فجر کی اذان رات کے آخری حصے میں کہہ دی جائے، تو مضائقہ نہیں۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ ان کی دلیل حضرت سالم بن عبداللہ بن عمرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ یہ روایت ہے کہ :

"(حضرت) بلالؓ رات کو فجر کی اذان کہہ دیا کرتے تھے :

ایک اور روایت میں ہے، کہ حضورؐ نے فرمایا :

لا یغرنکم اذان بلال عن السحور فانہ یؤذن بلیل۔ — تمہیں بلال کی اذان سحری کھانے کے متعلق دھوکہ نہ دے، کیونکہ وہ رات کو ہی اذان کہہ دیتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نمازِ فجر کا وقت مشتبہ ہوتا ہے۔ تو اگر اس کے اصل وقت کا ہی لحاظ رکھا جائے، تو اس میں دشواری پیش آنے کا احتمال ہے، بخلاف دیگر نمازوں کے اوقات کے۔ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ دونوں کا استدلال اُس روایت سے ہے، جو شداد مولیٰ عیاض بن عامرؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے حضرت بلالؓ کو فرمایا :

لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر — جب تک اس طرح نمازِ فجر کا وقت نہ

ھکذا و مدّ یدہ عرضاً۔ واضح نہ ہو جائے، تو اذان مت کہا کر
آپؐ نے افق کی چوڑائی کی طرف ہاتھ لمبا
کرتے ہوئے حضرت بلالؓ کو سمجھایا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اذان محض نماز کا وقت ہو جانے کی اطلاع دینے کے لئے مشروع ہوئی ہے۔ اور چونکہ وقت آنے سے قبل وقت ہو جانے کی اطلاع دینا "کذب" ہے ۔۔۔ اسی طرح یہ امانت میں خیانت کے بھی مترادف ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن کو امانت دار قرار دیا ہے لہٰذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا جیسے کہ دیگر نمازوں کے لئے بھی ایسا کرنا جائز نہیں ہے. نیز اس لئے بھی کہ نماز فجر سے قبل اذان ۔۔۔۔ لوگوں کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بھی ہوگی۔ وہ اس طرح کہ یہ ان کی نیند کا وقت ہوتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو رات کے ابتدائی نصف حصّے میں "نمازِ تہجد[1]" ادا کر چکے ہوتے ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے اس طرح معاملہ ان پر مشتبہ ہو جائے۔

اور ان کی نیند خراب ہو جائے لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیساکہ مروی ہے کہ حضرت حسن بصری جب طلوع فجر سے قبل کوئی اذان سنتے، تو فرماتے تھے:

"یہ فارغ پیغام رساں ہیں، لیکن نماز اپنے وقت پر ہی ادا کرتے ہیں۔ اگر حضرت عمرؓ ان کو پالتے تو ان کو سزا دیتے۔"

رہے حضرت بلالؓ، تو وہ رات کے وقت نمازِ فجر کی اذان نہیں دیا کرتے تھے، بلکہ ان کی اذان کا مقصد کچھ اور ہی تھا. جیساکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

لا یمنعنکم من السحور اذان بلال
فانہ یؤذن بلیل لیوتظ نائمکم
ویرد قائمکم دیتسحر صائمکم
فعلیکم باذان ابن ام مکتوم۔

تمہیں بلال کی اذان سے سحری کھانے میں دھوکہ نہ ہو۔ اس لیے کہ وہ رات ہی کو اذان دے دیتے ہیں۔ تاکہ تم میں سے سونے والوں کو جگا دیں، کھڑے ہو کر عبادت کرنے والوں کو لوٹا دیں اور روزے داروں کو سحری کھلائیں۔ پس تم ابن ام مکتوم کی اذان کو لازم پکڑو۔"

کیونکہ صحابہ کرامؓ کی دو جماعتیں تھیں۔ ایک جماعت رات کے نصف اوّل میں تہجد پڑھا کرتی اور دوسری جماعت رات کے آخری نصف حصّے میں تہجد ادا کرتی تھی۔ اور ان دونوں میں حدِ فاصل حضرت بلالؓ کی اذان تھی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز فجر کے لئے حضرت ابن ام مکتوم طلوع فجر

---

[1] نماز تہجد رات کی مشہور نماز کا نام ہے، اسے سونے کے بعد بھی اٹھ کر ادا کیا جا سکتا ہے اور سونے سے قبل بھی۔ یہاں مؤخر الذکر صورت مراد ہے۔

کے بعد دوبارہ اذان دیا کرتے تھے ۔ مذکورہ ائمہ نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں اس لئے کہ صبح صادق تو افقِ آسمان پر پوری طرح پھیلی ہوئی اور واضح ہوتی ہے جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا۔

فصل (چہارم)

سامعین پر اذان کے سننے کا وجوب

اذان کے سننے والوں پر اس کا جواب دینا ضروری ہے، جیساکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

اربع من الجفاء: من بال قائماً ومن مسح جبهته، قبل الفراغ من الصلوٰۃ ومن سمع الاذان ولم یجب ومن سمع ذکری ولم یصل علیّ۔

چار باتیں ظلم ہیں: اولاً وہ شخص جو کھڑے ہو کر پیشاب کرے، ثانیاً وہ جو نماز سے فارغ ہونے سے قبل اپنی پیشانی پونچھے، ثالثاً وہ جو اذان سنے اور اس کا جواب نہ دے اور رابعاً وہ جو میرا ذکر سنے اور مجھ پر درود نہ بھیجے۔

اور اذان کا جواب یہ ہے کہ سامع مؤذن کے ساتھ خود بھی وہی الفاظ کہتا رہے، جو مؤذن کہتا ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے:

من قال مثل ما یقول المؤذن غفرلہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر۔

جو کوئی وہی کہے، جو مؤذن کہتا ہے، تو اس کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں

لہٰذا وہی کہے، جو مؤذن کہتا ہے، البتہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کی جگہ "لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم" کہے، اس لئے کہ بعینہٖ انہیں الفاظ کا اعادہ، نوک جھونک اور استہزاء کے مشابہ ہے اسی طرح جب مؤذن "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہے، تو سامع اس کا اعادہ کرنے کے بجائے "صدقت وبررت" (تو نے سچ کہا اور نیکی کمائی) یا "ومایوجر علیہ" (یہ وہ بات ہے جس پر اجر دیا جاتا ہے) کہے۔ اور اذان سننے والے کو اثنائے اذان میں بات چیت کرنا منع ہے۔ اسی طرح اس وقت قرآن مجید کی تلاوت میں بھی مشغول نہیں ہونا چاہیئے اور اذان کا جواب دینے کے سوا کوئی اور کام بھی نہیں چاہیئے اور اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف ہو، تو تب بھی اسے قرارت بند کر کے اذان سننا اور اس کا جواب دینا چاہیئے، الفتاوٰی میں یہی کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم

(۲) واجب دوم جماعت: جماعت کے سلسلے میں ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ جماعت کا وجوب؛
۲۔ کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے۔
۳۔ جماعت کے لیے شرکاء کی کم از کم تعداد
۴۔ جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیئے
۵۔ امامت کا اہل کون ہے۔
۶۔ امام کی تفصیلاً اہلیت کا بیان۔
۷۔ امامت کا سب سے زیادہ استحقاق۔
۸۔ امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کا طریقہ
۹۔ نماز سے فراغت کے بعد امام کے لیے مستحب امور۔

۱۔جماعت کا وجوب

اکثر مشائخ کے نزدیک "باجماعت نماز" واجب ہے، لیکن الکرخیؒ نے اسے سُنّت قرار دیا ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

صلاۃ الجماعۃ تفضل علی صلاۃ الفرد بسبع وعشرین درجۃ وفی روایۃ بخمس وعشرین درجۃ۔

باجماعت نماز، اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت ستائیس درجے اور دوسری روایت کے مطابق پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔

کہ آپ نے باجماعت نماز کو حصولِ ثواب کا سبب قرار دیا ہے، جو اس کے سُنّت ہونے کی علامت ہے، جبکہ مشائخ کی اکثریت کا استدلال قرآن و سُنّت اور امّت کے توارث سے ہے، قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ [۱]

اور رکوع کرو، رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔

کہ اللہ تعالیٰ نے رکوع کرنے والوں کے ساتھ مل کر رکوع کرنے کا حکم دیا ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب رکوع میں شرکت اختیار کی جائے، تو گویا قرآن مجید میں باجماعت نماز کا حکم دیا گیا ہے اور چونکہ مطلق حکم وجوب کے لیے ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا؛ سنّت نبویہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسب ذیل ارشاد سے اس کا استدلال کیا جاتا ہے:

لقد هممت ان آمر رجلا يصلي بالناس فانصرف الى اقوام تخلفوا عن الصلوٰة فاحرق

میرا جی چاہتا ہے کہ میں کسی آدمی سے کہوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے۔ پھر میں ان لوگوں کی طرف جاؤں جو جماعت میں شامل

---

[۱] البقرہ۔ ۴۳۔

علیھم بیوتھم۔ نہیں ہوتے اور ان کے گھروں کو جاکر آگ لگادوں۔

اور اس قسم کی وعید ترک واجب پر ہی دی جا سکتی ہے اسے زہی امت کے توارث کی دلیل تو وہ اس طرح ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے موجودہ زمانے تک امت مسلمہ اس پر ہمیشگی اختیار کرتی آئی ہے اور اس کے تارک کو بُرا خیال کرتی رہی ہے تو اس طرح اس پر مواظبت (مداومت) اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ تاہم مذکورہ دونوں مسالک میں لکھا ہے حقیقی معنوں میں کوئی اختلاف نہیں ہیں، بلکہ یہ محض عبارت کا اختلاف ہے، اس لئے کہ سُنت مؤکدہ اور واجب مفہوم کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں، خصوصًا وہ عمل جو شعائر اسلام میں سے ہو، چنانچہ الکرخیؒ نے بھی اسے کہا تو سنت ہے، مگر پھر اس کی تشریح "واجب" کے ساتھ کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ "باجماعت نماز ادا کرنا سُنت ہے اور کسی شخص کو سوائے عذر کے اس سے پیچھے رہنے کی اجازت نہیں ہے"۔ اور اکثر علماء کے نزدیک واجب کی تشریح بھی یہی ہے۔

فصل (پنجم) کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے

باجماعت نماز عاقل آزاد اور بلا کسی تکلیف کے اس پر قادر مردوں پر واجب ہے، لہٰذا عورتوں، بچوں، دیوانوں، غلاموں، قعاد[1] کی بیماری والے شخص نیز اس شخص پر کہ جس کا الٹی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا ہو۔ ایسے بوڑھے شخص پر جو چلنے پھرنے سے معذور ہو اور مریض پر باجماعت نماز میں شریک ہونا واجب نہیں: جہاں تک بچوں اور دیوانوں پر جماعت کے عدم وجوب کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان میں وجوب نماز کی صلاحیت ہی نہیں؛ رہے غلام تو وہ اس لیے، تاکہ ان کے مالکوں کے ان منافع کا تعطل لازم نہ آئے کہ جن منافع کے وہ مستحق ہیں۔ اور جہاں تک قعاد کی بیماری والے شخص اور الٹی جانب سے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے شخص، اور بہت بوڑھے شخص کا تعلق ہے، تو وہ اس لئے کہ وہ چلنے پر قادر نہیں ہوتے۔ اسی طرح مریض تکلیف کے بغیر چلنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اور رہا نابینا شخص تو اس پر ساری امت کا اجماع ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اسکو مسجد میں لے جا سکتا ہو تو اس پہ جماعت میں حاضر ہونا ضروری نہیں اور اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں اس پر حاضر ہونا ضروری ہوگا۔ یہ مسئلہ مع ان دلائل کے کتاب الحج میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (ششم) جماعت کے لیے شرکاء کی کم از کم تعداد:

اگر کم از کم دو آدمی ہوں، تو جماعت ہو سکتی ہے، یعنی امام سمیت جیسا کہ فرمان نبوی ہے۔

اثنان فما فوقھما جماعۃ: دو یا اس سے زیادہ افراد جماعت

---

[1] قعاد ایک بیماری ہے جس کی بنا پر مریض چلنے پھرنے سے معذور ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جماعت اجتماع سے ماخوذ ہے اور کم از کم اجتماع دو آدمیوں سے ہوتا ہے خواہ ان میں سے ایک مرد ہو، یا عورت یا سمجھدار لڑکا ہو۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق دو افراد کو جماعت قرار دیا جائے۔ نیز اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک کو امام کے ساتھ ملانے سے، اجتماع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ رہا دیوانہ یا بے سمجھ لڑکا تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وہ نماز کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہٰذا ان کا وجود و عدم یکساں ہوگا۔

فصل (ہفتم)

جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیئے: اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی کی جماعت نکل جائے۔ تو اس پر دوسری مسجد میں جاکر جماعت تلاش کرنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے، "الاصل" میں ہے کہ اگر اس کے محلے کی مسجد میں جماعت ہوجائے تو پھر اگر اسے یہ امید ہو، کہ اگر وہ دوسری مسجد میں گیا، تو اسے جماعت مل جائے گی، تو اس کا دوسری مسجد کو با جماعت نماز میں شامل ہونا خوب (حسن) ہوگا، اور اگر وہ اپنے محلے کی مسجد ہی میں نماز ادا کرے۔ تو تب بھی اچھا ہے جس کی دلیل حضرت حسن بصری کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جب صحابہ کرام کی جماعت فوت ہوجاتی تھی، تو ان میں سے بعض صحابہؓ تو اپنے محلے ہی کی مسجد میں نماز ادا کر لیتے تھے اور بعض صحابہ دوسری مساجد میں جماعت تلاش کرتے تھے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ایک ایک بات کی رعایت اور ایک ایک بات کا ترک لازم آتا ہے چنانچہ پہلی صورت میں محلے کی مسجد کا احترام قائم رہتا ہے، مگر جماعت کا ترک کرنا لازم آتا ہے جب کہ دوسری صورت میں با جماعت نماز کی فضیلت حاصل ہوتی ہے، مگر اپنی مسجد کے حق کا ترک کرنا لازم آتا ہے، تو چونکہ دونوں باتوں کو جمع کرنا مشکل ہے لہٰذا ان دونوں میں سے جس کو وہ چاہے اختیار کرے۔ القدوری فرماتے ہیں کہ اگر با جماعت نماز نکل جائے تو وہ گھر والوں کو جمع کر کے جماعت کرائے، اور اگر وہ اکیلے ہی نماز پڑھ لے، تو وہ بھی جائز ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ انصار کے دو قبیلوں کے مابین صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، تو آپ کی جماعت نکل گئی۔ تو آپ اپنے گھر میں آئے اور گھر والوں کے ساتھ مل کر با جماعت نماز ادا فرمائی۔ یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جماعت فوت ہوجانے کی صورت میں جماعت تلاش کرنا واجب نہیں۔ اس لیے کہ اگر با جماعت نماز تلاش کرنا ضروری ہوتا، تو آپ ضرور جماعت تلاش فرماتے۔ الشیخ السرخسیؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانے میں بہتر یہی ہے کہ اگر تو وہ محلے کی مسجد میں داخل نہ ہوا ہو تو وہ با جماعت نماز تلاش کرے اور اگر وہ مسجد میں داخل ہوگیا ہو۔ تو وہ اپنی مسجد میں ہی نماز ادا کر لے۔

فصل (ہشتم)

امامت کا اہل کون ہے:

ہر عاقل مسلمان شخص امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ غلام، بدو (جاہل)، اندھے، ولدالزنا اور فاسق شخص کی امامت بھی جائز ہے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ فاسق آدمی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امامت کرانا ایک امانت ہے۔ اور فاسق تو خیانت دار ہوتا ہے، اسی لیے وہ شہادت (گواہی) کا بھی اہل نہیں ہوتا، کیونکہ شہادت کا تعلق بھی امانت سے ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشاد سے ہے۔

صلوا خلف کل من قال لآ اِلٰہَ الا اللہ صلوا نیز فرمایا: خلف کل برّ و فاجر۔

ہر کلمہ گو کے پیچھے نماز پڑھ لو، ہر متقی اور فاجر کے پیچھے نماز پڑھ لو۔

اگرچہ یہ حدیث واللہ اعلم، جمعہ اور نماز عیدین کے لیے وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ ان نمازوں کا تعلق امرا سے ہوتا ہے، جن میں سے اکثر فاسق ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ روایت اپنے ظاہری الفاظ کے ساتھ ہمارے لیے زیر بحث مسئلے میں بھی حجت ہے۔ اس لیے کہ اصل اعتبار عموم الفاظ کا ہی ہوتا ہے خصوصی شان ورود کا نہیں چنانچہ اسی بنا پر صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عبد اللہ بن عمرؓ وغیرہ اور تابعین نماز جمعہ وغیرہ حجاج بن یوسف کی اقتدا میں ادا کرتے تھے، حالانکہ وہ اپنے زمانے کا سب سے زیادہ فاسق شخص تھا۔ حتیٰ کہ حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے۔ کہ اگر ہر امت اپنے اپنے بدکردار لوگوں کو لے آئے اور ہم صرف ابو محمد (حجاج) کو پیش کر دیں، تو ہمارا پلڑا بھاری ہو جائیگا۔ (ابو محمد حجاج کی کنیت ہے)، اسی طرح ابو سعیدؓ بنو سعید کے ایک مولی (آزاد کردہ غلام)، بیان کرتے ہیں کہ جب میری شادی ہوئی، تو میں نے صحابہ کرامؓ کو بلایا جن میں حضرت ابو ذر الغفاری حضرت حذیفہؓ۔ اور ابو سعید الخدریؓ جیسے صحابہ کرامؓ موجود تھے۔ پھر جب نماز کا وقت آیا تو انہوں نے مجھے ہی امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا۔ تو میں نے ان کو نماز پڑھائی حالانکہ میں ان ایام میں غلام تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ابو ذرؓ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہوئے تو انہیں کہا گیا کہ آپ دوسرے کے گھر میں، اس کی موجودگی میں امامت کے لئے آگے ہوتے ہیں؟ اس پر انہوں نے مجھے آگے کر دیا، تو میں نے ان سب کو نماز پڑھائی۔ حالانکہ میں ان دنوں ایک غلام تھا، یہ ایک مشہور روایت ہے۔ اسے امام محمدؒ نے کتاب الماذون میں نقل کیا ہے؛ نیز مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض غزوات کے موقع پر حضرت ابن ام مکتومؓ کو مدینہ منورہ میں نماز پڑھانے کے لیے چھوڑ جاتے تھے۔ حالانکہ وہ نابینا تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا جواز ادائے ارکان کے ساتھ مشروط ہے۔ اور یہ سب لوگ اس پر قادر ہیں۔ البتہ اگر ان افراد کے علاوہ کوئی اور شخص امامت کرا دے تو وہ زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ امامت کی بنیاد فضیلت پر ہے۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود دوسروں کی امامت کراتے تھے لیکن کوئی شخص آپ کی امامت نہیں کراتا تھا، اسی طرح تمام خلفائے راشدین بھی

اپنے اپنے زمانوں میں امامت کراتے تھے؛ مزید برآں لوگ ان مذکورہ افراد کے پیچھے نماز ادا کرنے میں کوئی رغبت نہیں رکھتے، لہٰذا ان لوگوں کا امامت کرانا کم حاضری پر منتج ہوگا، جو مکروہ ہے؛ مزید یہ کہ امامت کی اساس علم پر ہوتی ہے، اور غلام، بدو اور ولدالزنا (حرامی) پر جہالت غالب ہوتی ہے۔ غلام پر اس لیے کہ اسے اپنے آقا کی خدمت سے ہی فرصت نہیں ملتی کہ وہ علم سیکھ سکے، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اگر غلام کسی دوسرے شخص کے ساتھ علم اور پرہیز گاری میں مساوی ہو، تو امامت کرانے میں بھی وہ اس کے مساوی ہوگا، اور اس صورت میں دوسرے شخص کے پیچھے نماز اس کی نسبت مجھے زیادہ محبوب نہ ہوگی۔ امام شافعی کی دلیل ابوسعید مولی ابی اسیدؓ کی مذکورہ روایت ہے، جو اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے جس میں کوئی بحث نہیں۔ البتہ جماعت میں کم حاضری اور آزاد افراد کی نسبت غلام کی فضیلت کا کم ہونا اس کی کراہت کو ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح اعرابی (بدو) پر جہالت کا غلبہ ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں۔

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّ	بدو لوگ سخت کافر اور سخت منافق
اَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ	ہیں اور اس قابل ہیں کہ جو احکام اللہ
اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ لـه	تعالیٰ نے اپنے رسول پر نازل کیے ہیں
	ان سے واقف (ہی) نہ ہوں۔

کہ اعرابی سے مراد و . بدو ہی ہیں، جیسا کہ اعرابی ایک برا اور اعرابی اچھا نام ہے اسی طرح ولدالزنا (حرامی) پر بھی اکثر جہالت کا غلبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے احکام شریعت سکھانے والا اور اس کی تربیت کا خیال رکھنے والا کوئی نہیں ہوتا؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ امامت ایک بار امانت ہے لہٰذا کوئی فاسق و فاجر شخص اس ذمہ داری کے اٹھانے کا اہل نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ صحیح طریقے سے امانت کو ادا نہ کر سکے گا؛ اسی طرح بلینا کو دوسرا شخص ہی قبلہ رو کرے گا، لہٰذا وہ قبلہ کے معاملے میں کسی دوسرے شخص کا مقلد ہوگا اور کبھی کبھار تو وہ اثنائے نماز میں قبلے سے پھر جاتا ہے۔ بنا بریں وہ امامت کے لیے قابل اعتماد نہیں ہو سکتا جیسا کہ مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی آنکھیں جاتی رہیں۔ تو وہ امامت نہیں کراتے تھے اور فرمایا کرتے تھے یہ میں بھلا تمہاری امامت کیسے کرا سکتا ہوں، حالانکہ تم مجھے سیدھا کر کے کھڑا کرتے ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نابینا کے لیے ناپاکی سے بچنا ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا بینا شخص اس کی نسبت امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا۔ الآیہ کہ اگر فضیلت و بزرگی میں، اس مسجد کا کوئی دوسرا شخص اس کے برابر نہ ہو تو پھر اس نابینا ہی کی امامت زیادہ بہتر ہوگی۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ حضرت ابن ام مکتومؓ کو قائم مقام بنا جایا کرتے تھے؛ اسی طرح خواہشات پرست اور بدعتی کی امامت مکروہ ہے۔ الامالی میں ابو یوسفؒ نے اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "میرے نزدیک" خواہشات پرست اور بدعتی کی امامت مکروہ ہے کیونکہ اس کے پیچھے لوگ نماز ادا کرنے کی رغبت نہ رکھیں گے"؛ پھر آیا بدعتی کے پیچھے

نماز جائز ہے یا نہیں؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ اور المنتقی میں امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، کہ ان کے نزدیک بھی بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اگر تو اس کا یہ عمل کفر کی حد تک ہو، تو تب تو نماز جائز نہ ہوگی اور اگر کفر کی حد تک نہ ہو، تو اس کے پیچھے نماز کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔

اسی طرح عورت بھی "فی الجملہ" امامت کی اہلیت رکھتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ عورتوں کی امامت کرائے، تو جائز ہوگی؛ اس موقع پر مناسب ہے کہ امام (عورت پہلی) صف کے درمیان میں کھڑی ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ نے ایک مرتبہ عورتوں کو نماز عصر پڑھائی تو وہ ان کے درمیان میں کھڑی ہوئیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورتوں کے احکام پردے پر مبنی ہیں اور چونکہ ان کی امام کا ان کے درمیان میں کھڑا ہونا زیادہ باپردہ ہے لہٰذا یہی طریقہ بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے نزدیک ان کی جماعت مکروہ ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں مردوں کی طرح عورتوں کی امامت بھی مستحب ہے۔ ان کی طرف سے اس سلسلے میں کئی روایات نقل کی جاتی ہیں لیکن ہمارے نقطہ نظر سے ان روایات کا تعلق جس حکم سے ہے، وہ ابتدائے اسلام کا حصہ ہے جو بعد ازاں منسوخ ہوگیا تھا؛ اور جوان عورتوں کو باجماعت نماز میں شرکت کے لیے باہر نکلنا جائز نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نوجوان عورتوں کو گھروں سے نکلنے سے منع کر دیا تھا نیز اس لیے بھی کہ ان کے باہر نکلنے سے فتنے کا اندیشہ ہے۔ اور چونکہ فتنہ حرام ہے۔ لہٰذا ان کا باہر نکلنا بھی حرام ہوگا۔ رہی بوڑھی عورتیں تو ان کے متعلق ہم کسی اور مقام پر بحث کریں گے۔

اسی طرح سمجھدار بچہ بھی امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ بچوں کو نماز تراویح پڑھا سکتا ہے لیکن بچے کا بالغوں کو نماز پڑھانے کا مسئلہ، تو اس میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ گذرا جبکہ دیوانہ اور بے سمجھ بچہ تو امامت کی اہلیت سے کلی طور پر عاری ہیں کیونکہ وہ نماز کی بھی اہلیت نہیں رکھتے۔

فصل (نہم)

امامت کی تفصیلاً اہلیت کا بیان

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی دوسرے شخص کے لیے کسی بھی نماز میں اقتدا کرنا، صحیح ہو۔ وہ اس نماز کی امامت کرانے کی بھی اہلیت رکھتا ہے ورنہ نہیں۔ رہی صحت اقتدا کی شرائط تو ان کا اوپر ذکر کیا جاچکا ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل (دہم)

امامت کا سب سے زیادہ استحقاق

اس ضمن میں غلام کی نسبت آزاد، فاسق و فاجر کی نسبت متقی، نابینا کی نسبت بینا، ولد زنا (حرامی) کی نسبت صحیح النسب اور اعرابی (بدو) کی نسبت غیر اعرابی امامت کا زیادہ حقدار ہے، جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر افضل یہ ہے کہ ان میں سے سنت نبوی کا سب سے زیادہ علم رکھنے والا، سب سے زیادہ پرہیزگار، قرآن مجید کا سب سے اچھا قاری اور عمر کے لحاظ سے سب سے زیادہ معمر شخص امامت کرائے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب یہ باتیں کسی ایک انسان میں جمع ہو جائیں تو وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امامت کی بنیاد فضیلت اور کمال پر ہے۔ اور چونکہ جس میں یہ سب باتیں جمع ہو جائیں گی وہ سب سے زیادہ کامل انسان ہوگا۔ لہٰذا وہ امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ پھر اس مقصد کیلئے علم، پرہیزگاری اور قراءت قرآن کا معاملہ تو از خود ظاہر ہے۔ رہا معمر ہونے کا مسئلہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ چونکہ جو شخص اسلام کی حالت میں زیادہ عمر گزار چکا ہو، وہ دوسروں کی نسبت اطاعت خداوندی اور اسلام پر مداومت میں بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے لہٰذا وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ اگر یہ صفات متفرق لوگوں میں ہوں، تو ان میں سے سنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا سب سے زیادہ امامت کا حقدار ہوگا، بشرطیکہ وہ اتنی قراءت کر سکتا ہو، کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، جب کہ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے اور لکھا ہے کہ "لوگوں میں سے جو قرآن کا سب سے اچھا قاری سنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا، زیادہ پرہیزگار اور دوسروں سے زیادہ معمر ہو وہ امامت کرائے۔ اس مسئلے کی بنیاد دراصل حضرت ابو مسعود الانصاریؓ کی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لیؤم القوم اقرؤھم لکتاب اللہ فان کانوا سواءً فاعلمھم بالسنۃ فان کانوا سواءً فاقدمھم ھجرۃً فان کانوا سواءً فاکبرھم سناً فان کانوا سواءً فاحسنھم خلقاً فان کانوا سواءً فاصبحھم وجھاً۔	لوگوں کی امامت ان میں سے قرآن مجید کا سب سے اچھا قاری کرائے پھر اگر وہ سب اس میں مساوی ہوں، تو ان میں سے سنت نبویہ کا زیادہ عالم امامت کرائے، پھر اگر وہ اس میں بھی یکساں ہوں۔ تو ان میں سے سب سے پہلے ہجرت کرنے والا امامت کرائے اور اگر وہ اس میں بھی مساوی ہوں تو ان میں سے زیادہ عمر والا امامت کرائے اور اگر وہ اس میں بھی سب یکساں ہوں۔ تو ان میں سے سب سے اچھے اخلاق والا امامت کرائے اور اگر وہ اسمیں بھی مساوی ہوں، تو انمیں سے سب

سے خوبصورت چہرے والا امامت کرائے۔

چنانچہ بعض مشائخ نے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سے آغاز سخن فرمایا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ آنحضور کی سنت کا زیادہ علم رکھنے والا شخص ہی مقدم ہے، بشرطیکہ وہ "جواز نماز" کی حد تک قرآن مجید کی قراءت کر سکتا ہو، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کے آثار میں بھی یہی مذکور ہے، کیونکہ "جواز نماز کی حد تک قرات کے بعد اسے علم کی ضرورت ہوتی ہے" تاکہ وہ ان عوارض کا تدارک کر سکے جو دوران نماز میں پیش آسکتے ہیں۔ اور پھر چونکہ قرات کو بھی علم کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ پہچان سکے کہ قرات کی کونسی غلطی نماز کو فاسد کرنے والی ہے، لہٰذا زیادہ علم والا شخص ہی امامت کے لیے افضل ہوگا، حتیٰ کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگرچہ زیادہ علم والا صرف ظاہری بڑے گناہوں سے بچا ہو، جب کہ "قاری قرآن" اس سے زیادہ پرہیزگار ہو، تو تب بھی زیادہ علم والا شخص ہی امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں سب سے اچھا قاری سب سے بڑا عالم بھی ہوتا تھا جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ حضرات قرآن مجید کو اس کے معانی اور اس کے احکام سمیت سیکھتے تھے لیکن ہمارے زمانے میں، بسا اوقات یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک شخص قرآن مجید پڑھنے میں تو بڑا ماہر ہوتا ہے لیکن علم میں اسے کوئی درک نہیں ہوتا۔ لہٰذا "زیادہ عالم" ہی امامت کے زیادہ اہل ہوگا لیکن اگر وہ سب علم میں برابر ہوں پھر ان میں سے "زیادہ پرہیزگار امامت کے زیادہ لائق ہوگا، کیونکہ علم اور "بقدر جواز قرات کے" بعد زیادہ ضرورت پرہیزگاری ہی کی ہوتی ہے جیسا کہ آنحضور فرماتے ہیں کہ:

من صلّی خلف عالم تقی فکانما صلّی خلف نبیٍّ۔ — جس نے کسی متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی تو اس نے گویا کسی نبی کے پیچھے نماز ادا کی۔

اور حدیث میں جو پرہیزگاری سے "ہجرت کرنے" کو مقدم کہا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہجرت ان دنوں فرض تھی۔ جو بعد از اں حضور کے ارشاد مبارک:

لا ھجرۃ بعد الفتح۔ — فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں۔

سے منسوخ ہوگئی، لہٰذا پرہیزگار کو دوسروں سے مقدم رکھا جائیگا تاکہ ہجرت کے (لغوی) مفہوم یعنی "گناہوں کو چھوڑنے[1] پر عمل ہو سکے۔ اور اگر وہ پرہیزگاری میں سب برابر ہوں۔ تو پھر ان میں سے قرآن مجید سب سے اچھا قاری امامت کے لیے زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ حضور فرماتے ہیں:

"اہل قرآن اللہ تعالیٰ کے گھر والے اور اس کے خاص بندے ہیں"

پھر اگر وہ قرات قرآن میں بھی سب یکساں ہوں، تو ان میں سے زیادہ عمر والا امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ اس لیے کہ حضور فرماتے ہیں۔

الکبر الکبر۔ — بڑی عمر کا ہونا بڑائی ہے۔

پھر اگر عمر میں بھی وہ سب یکساں ہوں، تو پھر ان میں سے جو سب سے اچھے اخلاق والا ہو، اسے مقدم کیا جائے اس لیے کہ اچھا اخلاق بھی فضیلت کا ایک باب ہے اور امامت کی بنیاد فضیلت پر ہی ہوتی ہے: پھر اگر وہ

---

[1] یہ اس حدیث نبوی کی جانب اشارہ ہے، جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک نقل ہوا ہے کہ "مہاجر وہ ہے، جو اللہ اور اس کے رسول کی منع کردہ باتوں کو چھوڑ دے۔"

سب اس میں یکساں ہوں۔ تو ان میں سے جس کا چہرہ زیادہ خوبصورت ہو، وہ امامت کے زیادہ اہل ہوگا، اس لیے کہ اس کے پیچھے نماز ادا کرنے میں لوگوں کو زیادہ رغبت ہوگی۔ بعض علما حدیث کے جملے "احسنھم وجھا" کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس کو معاملات کا علم زیادہ ہو[1]، کہا جاتا ہے:

وجہ ھذا الامر کذا۔ — اس کام کی وجہ یہ ہے۔

اور بعض فرماتے ہیں۔ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو "نماز تہجد" زیادہ ادا کرتا ہو جیسا کہ حضورؐ فرماتے ہیں:

من کثر صلاتہ باللیل حسن وجھہ بالنھار۔ — جو شخص رات کے اندھیرے میں زیادہ نمازیں ادا کرتا ہے، دن کی روشنی میں اسکا چہرہ زیادہ حسین ہو جاتا ہے

تاہم یہاں اس قسم کے تکلف میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں، اسلیے کہ یہاں حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ چہرے کا حسن وجمال بھی "دواعی اقتدا" اقتدا کے لیے ترغیبات میں سے ہے کہ چونکہ اسکی امامت جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگی، لہٰذا وہی امامت کیلیے زیادہ بہتر ہوگا۔

کسی شخص کے لیے کسی دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر امامت کرانا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے ابو سعید مولی بنی اسید کی روایت اوپر نقل کی ہے: نیز فرمان نبوی ہے:

"کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کی مملوکہ جگہ میں امامت نہ کرائے، اور نہ اپنے کسی بھائی کی مسند خاص" پر اس کی اجازت کے بغیر بیٹھے اس لیے کہ وہی اپنے گھر کے مخفی اسرار کو زیادہ جانتا ہے۔

دوسری روایت میں مملوکہ جگہ (سلطانہ) کے بجائے فی بیتہ (اس کے گھر میں) کے الفاظ آتے ہیں:

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں اس کے مقابلے میں آگے ہو جانا اس کے قبیلے اور اس کے عزیز واقارب میں اس کی تحقیر کرنے کے مترادف ہے، جو کہ مکارم اخلاق کے شایاں نہیں۔ تاہم اگر وہ اس کی اجازت دیدے۔ تو مضائقہ نہیں کیونکہ یہاں کراہت اس کے حق کی وجہ سے تھی۔ جب کہ امام محمدؒ نے بغیر روایت اصول میں یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی مہمان یا اقتدار شخص ہو، تو اس کے لیے "اہل خانہ کی اجازت کے بغیر بھی امامت کرانا جائز ہے، کیونکہ ایسے مہمان کے لیے حالات کی دلالت" کے تحت اجازت ثابت ہوتی ہے، جو صراحۃً اجازت کے قائم مقام ہوگی، لیکن اگر مہمان خود بادشاہ ہو تو پھر وہ جہاں ہو، امامت اسی کا حق ہوگا اور کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر امامت کیلیے آگے نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم۔

فصل (یازدہم)

امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں

اگر مقتدی امام کے سوا تین افراد ہوں، تو امام ان کے آگے ہو کر کھڑا ہو، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جمہور امت کا یہی عمل رہا ہے، نیز حضرت انسؓ بن مالک روایت کرتے ہیں۔

ایک بار میری دادی ملیکہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کھانے کی دعوت کی آپ تشریف لائے۔ تو آپ

---

[1] گویا جس کا جنرل نالج (General knowledge) زیادہ ہو۔

نے فرمایا کھڑے ہو جاؤ، تا کہ میں تمہیں نماز پڑھاؤں پھر حضورؐ نے مجھے اور یتیم کو اپنے پیچھے اور میری والدہ ام سلیم کو ہمارے پیچھے کھڑا کر دیا" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کو دوسروں سے ایسی ممتاز جگہ کھڑے ہونا چاہیئے کہ جس کی بنا پر آنے والے کو اس کے بارے میں کوئی اشتباہ نہ رہے تا کہ وہ اس کی اقتداء کر سکے اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ امام آگے ہو کر کھڑا نہ ہو اور اگر وہ صف کے درمیان میں، یا اس کے دائیں یا بائیں کھڑا ہو گیا تو تب بھی امامت جائز تو ہو گی "تاہم اس کا یہ عمل مد برا عمل شمار ہو گا جواز نماز کی وجہ یہ ہے کہ جواز کا تعلق ارکان نماز کے ساتھ ہے، اور یہاں پورے ارکان موجود ہیں۔ تاہم اس نے سنت متواترہ کو چھوڑ کر اور ایسی جگہ کھڑے ہو کر، جہاں سے آنے والے کے لیے اس کی اقتداء کرنا ممکن نہ ہو گی، اس نے برا کیا گویا اسطرح اسنے اپنی اقتداء کو بھی معرض خطر میں ڈال دیا ہے اسی طرح اگر امام کے سوا دو آدمی اور ہوں، تو تب بھی وہ ظاہر روایت کے مطابق ان دونوں سے آگے ہو کر کھڑا ہو گا، جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ان کے درمیان میں کھڑا ہو، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بنؓ مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے علقمہ اور اسود کو نماز پڑھائی اور خود ان کے وسط میں کھڑے ہوئے اور فرمایا" ہمیں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیطرح نماز پڑھائی تھی" ہمارا استدلال مذکورہ بالا روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضورؐ نے انس اور یتیم دونوں کو نماز پڑھائی اور ان کو اپنے پیچھے کھڑا کیا، یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا مسلک ہے، رہی حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کی مذکورہ روایت، تو اس میں یہ الفاظ " هكذا فعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم " (حضور نے ہمیں بھی ایسے ہی نماز پڑھائی تھی) کے الفاظ عام روایات میں مروی نہیں ہیں، اور چونکہ یہ حصہ اضافی ہے جو اور روایات سے ثابت نہیں ہے لہٰذا اب پیچھے صرف ان کا ذاتی فعل رہ گیا۔ جو کہ جگہ کی تنگی پر محمول ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ اور چونکہ وہ حضرت عبد اللہ بنؓ مسعود کے حالات اور ان کے مسلک کو سب سے زیادہ جاننے والے بزرگ تھے لہٰذا اگر مذکورہ اضافی حصہ ثابت بھی ہو جائے، تو تب بھی ہم اسے اسی تنگی مکان پر محمول کریں گے، مطلب یہ ہو گا کہ جگہ کی تنگی کے باعث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہمیں ایسے ہی نماز پڑھائی تھی" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب احادیث میں تعارض پیدا ہو جائے۔ تو پھر عقلی استدلال پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اور یہاں عقلی استدلال ہمارے مؤقف کی تائید میں ہے، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ امام آگے ہو کر کیوں کھڑا ہوتا ہے تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نو وارد پر اس کا حال مشتبہ نہ رہے اور یہ بات فقط ہمارے مؤقف پر عمل سے حاصل ہوتی ہے تاہم اگر وہ انکے درمیان میں بھی کھڑا ہو جائے، تو مکروہ نہ ہو گا، کیونکہ اس کے متعلق ایک روایت موجود ہے، جسکے بارے میں ہماری مذکورہ توجیہہ بہرحال ایک اجتہاد ہے۔

لیکن اگر امام کے ساتھ ایک ہی آدمی ہو، یا کوئی سمجھدار بچہ ہو، تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو اس لیے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

ایک مرتبہ میں نے اپنی خالہ ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کے ہاں رات گذاری تا کہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھوں، آپؐ بیدار ہوئے تو فرمایا: آنکھیں سو گئیں، ستارے ڈوب گئے اور حیّ و قیوم جاگتا رہا، پھر آپ نے سورۂ آل عمران کا آخری رکوع إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ سے اختتام سورہ تک پڑھا اور پھر آپؐ

لٹکائے ہوئے چھوٹے سے مشکیزے کی طرف اٹھے اور اس کے پانی سے وضو کیا۔ اور نماز شروع
کر دی۔ میں بھی وضو کر کے آنحضورؐ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا آنحضورؐ نے مجھے میرے کان سے
پکڑا، دوسری روایت کے مطابق مجھے میری پیشانی کے بالوں سے پکڑا۔ اور مجھے اپنے پیچھے
سے لا کر اپنی داہنی جانب کھڑا کر دیا میں دوبارہ آکر وہیں کھڑا ہو گیا آپ نے دوبارہ
مجھے وہیں کھڑا کر دیا؛ اور پھر تیسری بار بھی یہی واقعہ پیش آیا۔ جب آپ نماز سے
فارغ ہوئے تو فرمایا اے لڑکے جس جگہ میں نے تجھے کھڑا کیا تھا۔ کونسی بات تجھے وہاں
کھڑے ہونے سے مانع تھی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ آپ کا ادب و احترام تھا کہ بھلا
آپ کے برابر کون کھڑا ہو سکتا ہے، اس پر آپؐ نے فرمایا؛ اے اللہ اس کو دین میں سمجھ عطا فرما
اور اس کو قرآن مجید کی تفسیر سکھا؛

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو اپنی داہنی جانب بار بار کھڑا کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ
آنحضورؐ کے یہاں امام کے ساتھ ایک آدمی ہونے کی صورت میں داہنی جانب کھڑے ہونا ہی پسندیدہ تھا حضرت
حذیفہؓ بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کا واقعہ روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ بھی حضور کی بائیں جانب کھڑے
ہو گئے تھے۔ مگر آپ نے انہیں داہنی جانب ہی کھڑے کر دیا۔

پھر جب وہ امام کی داہنی جانب کھڑا ہو۔ تو ظاہر روایت کے مطابق وہ امام سے پیچھے ہو کر کھڑا
نہ ہو، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ اس کی انگلیاں امام سے پیچھے ہوں۔ جیسا کہ عوام
کے ہاں بھی یہی طریقہ رائج ہے؛ اور اگر مقتدی امام سے لمبا ہو اور اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑتا
ہو، تو مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ اصل اعتبار کھڑے ہونے کی جگہ کا ہے، سجدے کی جگہ کا نہیں۔ اور یہ
ایسے ہی ہے کہ کوئی شخص عام صف میں کھڑا ہو لیکن لمبا ہونے کے باعث اس کا سجدہ امام
سے آگے جا کر پڑتا ہو؛ اور اگر مقتدی امام کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا۔ تب بھی نماز جائز ہو گی، کیونکہ
جواز کا تعلق نماز کے ارکان سے ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ دونوں ہی ابتدا
آنحضورؐ سے بائیں طرف کھڑے ہوئے تھے۔ پھر آنحضورؐ نے ان دونوں کی اقتداء کو درست قرار دیا تا ہم
بائیں جانب کھڑا ہونا مکروہ ہو گا، کیونکہ وہاں کھڑے ہو کر اس نے "پسندیدہ جگہ" کھڑے ہونے کو چھوڑ
دیا ہے۔ اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ کو بائیں
سے دائیں تبدیل کر دیا؛ اور اگر وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تو تب بھی جائز ہو گا۔ لیکن آیا
یہاں کھڑا ہونا مکروہ ہو گا امام محمدؒ نے تو اس کے مکروہ ہونے کی صراحت
نہیں کی۔ البتہ مشائخ کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے؛ بعض کے ہاں ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس
لیے کہ پیچھے کھڑے ہونے والے کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو امام کی داہنی جانب بھی ہوتا ہے
لہٰذا یہاں پوری طرح سنت نبویہ سے اعراض نہیں پایا گیا۔ بخلاف پوری طرح بائیں جانب کھڑے
ہونے والے شخص کے کہ بعض مشائخ اسے بھی مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ معنوی طور پر صف کے پیچھے
اکیلے کھڑے ہونے کے مفہوم میں ہو گا، جب کہ فرمان نبوی ہے کہ:

"صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے والے کی نماز نہیں ہوتی۔"

اور ممانعت کا کم سے کم درجہ کراہت ہے۔ مشائخ کے درمیان یہ اختلاف دراصل امام محمدؒ کے ایک اشارے سے پیدا ہوا ہے، وہ اس طرح کہ وہ لکھتے ہیں کہ "اگر مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی اور اسی طرح اگر وہ امام کی بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن وہ ایسا کرنے پر برا عمل کرنے والا متصور ہوگا" کہ بعض مشائخ نے امام محمدؒ کی اس عبارت میں "برائی" کی نسبت موخر الذکر فعل کی جانب اور بعض نے دونوں کی جانب کی ہے اور یہی آخری صورت زیادہ قرین صحت ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے اپنے دوسرے جملے پر "کذالک" کیساتھ عطف کیا ہے پھر آخر میں اس کی اسارة (برائی) کو ثابت کیا ہے۔ لہٰذا یہاں برائی کی دونوں طرف نسبت ثابت ہوگی۔

اور اگر امام کے ساتھ ایک عورت ہی ہو، تو وہ اسے اپنے پیچھے کھڑا کرے۔ اس لیے کہ عورت کا نماز میں برابر آ کر کھڑے ہو جانا (محاذات) نماز کے فساد کا موجب ہے۔ اسی طرح اگر امام کے ساتھ فقط ایک "خنثیٰ مشکل" ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ اس کے عورت ہونے کا احتمال موجود ہے، اور اگر اس کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہو، یا ایک مرد اور ایک "خنثیٰ مشکل" ہو، تو وہ مرد کو اپنے دائیں اور عورت اور خنثیٰ کو اپنے پیچھے کھڑا کرے اگر اسکے ساتھ اگر مرد، ایک عورت اور ایک مخنث ہو تو وہ مردوں کو اپنے پیچھے اور عورت اور مخنث کو ان کے پیچھے کھڑا کرے اور پھر جماعت میں مرد عورتیں بچے مخنث، قریب البلوغ بچیاں سب جمع ہوں، اور وہ جماعت کے لیے صف بنانا چاہیں۔ تو امام سے متصل مردوں کی، پھر ان کے بعد بچوں کی، پھر مخنثوں کی، پھر عورتوں کی اور پھر قریب البلوغ بچیوں کی صف بنائی جائے۔ اسی طرح اگر جنازہ میں یہ سب جمع ہو جائیں تو ان کے مابین بھی اسی طرح ترتیب قائم کی جائے گی یعنی پہلے مرد کا، پھر لڑکے کا، پھر مخنث کا، پھر عورت کا اور پھر قریب البلوغ لڑکی کا جنازہ رکھا جائے گا اسی طرح اگر کسی مجبوری کے تحت مندرجہ بالا قسم کے مقتولوں کو ایک ہی گڑھے میں دفن کرنا پڑے، تو تب بھی ان کے درمیان اسی طریقے سے ترتیب قائم کی جائیگی، جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا، انشا ءاللہ تعالیٰ۔

اور مقتدی جتنا امام کے قریب ہوگا، اتنی ہی زیادہ فضیلت اسے حاصل ہوگی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خیر صفوف الرجال اولھا و شر آخرھا۔ — مردوں کی سب سے پہلی صف سب سے بہتر اور آخری سب سے بری ہوتی ہے۔

اور اگر سب مقتدیوں کی قرب کے لحاظ سے جگہیں برابر ہوں، تو امام کے دائیں کھڑا ہونا زیادہ باعث فضیلت ہوگا۔ اس لیے کہ آپؐ کو ہر کام میں دائیں جانب سے شروع کرنا زیادہ پسند تھا۔

پھر جب لوگ صفوں میں کھڑے ہوں تو وہ سب باہم مل کر اور کندھوں کے ساتھ کندھے ملا کر ایک دوسرے کی سیدھ میں کھڑے ہوں، جیسا کہ آنحضورؐ فرمایا کرتے تھے۔

"آپس میں مل جاؤ اور کندھوں کے ساتھ کندھے ملا کر کھڑے ہو جاؤ"

فصل (دوازدہم)

نماز سے فراغت کے بعد امام کیلئے مستحب امور

جب امام نماز سے فارغ ہو جائے۔ تو یہ دیکھنا چاہیے کہ امام نے جو نماز پڑھائی ہے وہ یا تو ایسی نماز ہوگی، جس کے بعد سنتیں ہوتی ہیں - اور یا پھر ایسی کہ جس کے بعد سنتیں نہیں ہوتیں اگر تو وہ ایسی نماز ہو، کہ جس کے بعد سنت نماز نہیں ہوتی جیسے نماز عصر اور نماز فجر، تو نماز کے بعد امام چاہے، تو کھڑا ہو جائے اور چاہے تو دعا کے لیے اپنی جگہ بیٹھا رہے۔ کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل نماز نہیں ہے، لہٰذا اس کے وہاں بیٹھ رہنے میں، کوئی حرج نہیں۔ الاّ یہ کہ اسے قبلہ رو ہو کر اسی ہیئت میں بیٹھے رہنا مکروہ ہے جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فراغت کے بعد فقط اتنی دیر تک اپنی جگہ بیٹھا کرتے تھے جتنی دیر میں کہ آپ "اللھم انت السلام ومنك السلام تبارکت یاذا الجلال والاکرام" پڑھتے تھے۔

نیز مروی ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد امام کا اپنے مصلے پر قبلہ رو ہو کر بیٹھنا بدعت ہے:
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھے رہنے سے اس کے متعلق نووارد کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ ابھی حالت نماز میں ہے اور یوں وہ اس کی اقتداء کرلے اور اس کی اقتدا فاسد ہو جائے، اور چونکہ اس کا اسی حالت میں بیٹھے رہنا دوسرے شخص کے لیے فسادِ اقتدا کا موجب ہو سکتا ہے، لہٰذا اسے اس حالت میں بیٹھنا نہیں چاہیئے۔ اس کے بجائے وہ اگر چاہے، تو مقتدیوں کی جانب منہ کرکے بیٹھ سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے بالکل سامنے کوئی شخص نماز نہ پڑھ رہا ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فجر سے فارغ ہو جاتے تھے، تو صحابہ کرامؓ کی جانب منہ کر لیتے تھے اور فرماتے کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے، (آپؐ ان سے ایسے خواب پوچھتے تھے کہ جن میں فتح مکہ کی کوئی خوشخبری ہوتی لیکن اگر آنحضورؐ کے بالمقابل کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہوتا، تو آپؐ لوگوں کی جانب منہ نہیں کرتے تھے"؛

کیونکہ نماز میں ایک شخص کا دوسرے شخص کی جانب منہ کرنا۔ مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو دیکھا جو دوسرے آدمی کے چہرے کی جانب منہ کرکے نماز ادا کر رہا تھا، تو انہوں نے ان دونوں کو ایک ایک دُرّہ مارا اور نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ کیا تو کسی صورت (آدمی) کی جانب منہ کرکے نماز ادا کر رہا ہے اور آگے بیٹھے ہوئے شخص سے کہا، کہ تو نماز ادا کرنے والے کی جانب منہ کرکے بیٹھتا ہے"
اور اگر وہ چاہے، تو اپنا چہرہ پھیر کر (قبلہ اور نمازیوں کے درمیان رخ کرکے بیٹھ جائے۔ اسلیے کہ

اس کے رخ بدل کر بیٹھنے سے اس کے متعلق (نوواردکو) اشتباہ نہیں ہوگا۔ پھر مشائخ کے مابین منہ پھیر کر بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ چونکہ داہنی جانب برکت والی ہے۔ لہٰذا وہ اپنی داہنی جانب رخ کرکے بیٹھ جائے۔ اور بعض کہتے تھے ہیں کہ وہ بائیں طرف منہ کرکے بیٹھے، تاکہ اس کا دایاں پہلو قبلہ رخ ہو۔ اور بعض مشائخ کے ہاں اسے اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو دائیں جانب منہ کرکے بیٹھے اور چاہے بائیں جانب۔ اور یہی قول صحیح ہے اس لیے کہ منہ پھیر کر بیٹھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس کے متعلق اشتباہ ختم ہو جائے اور یہ مقصد دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔

اور اگر جو نماز اس نے پڑھائی ہو، اس کے بعد سنت نماز ہو، تو اس کے لیے نماز کے بعد بیٹھنا مکروہ ہے۔ بیٹھنے کی یہ کراہت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ:

"حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جب نماز سے فارغ ہوتے تو فوراً یوں اٹھ کھڑے ہوتے، گویا وہ کسی گرم پتھر پر بیٹھے ہیں۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھنے سے نووارد کے لیے اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے لہٰذا یہاں اسے ٹھہرنا نہیں چاہیئے۔ بلکہ اس جگہ سے اٹھ جانا اور علیحدہ ہو جانا چاہیئے اور پھر نوافل ادا کرنے چاہئیں۔ جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ایعجز احدکم اذا فرغ من صلاتہ ان یتقدم او یتاخر۔ — کیا تم میں سے کوئی اس سے عاجز ہوتا ہے کہ اپنی جگہ سے آگے یا پیچھے ہو جائے

نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ امام کے لیے امامت والی جگہ میں ہی نفل نماز ادا کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس سے نووارد پر اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ نووارد کے اس اشتباہ کو دور کرنے یا اپنے لیے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے اپنی جگہ سے ادھر ادھر ہو جائے۔

جیسا کہ مروی ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ نمازی کے لیے قیامت کے دن اس کے حق میں گواہی دے گی۔

رہے مقتدی، تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سے ادھر ادھر نہ بھی ہوں، تو تب بھی کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ اگر نووارد ان کو وہاں نماز پڑھتے ہوئے دیکھ بھی لے، تو اس کے لیے کوئی اشتباہ نہیں ہو سکتا جب کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مقتدیوں کے لیے بھی مستحب ہے کہ وہ صفیں توڑ دیں اور ادھر ادھر متفرق ہو جائیں، تاکہ دور سے اگر کوئی نووارد دیکھے، تو اسے اشتباہ نہ ہو۔ نیز جیسا کہ ہم حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کر آئے ہیں۔

(ب) واجبات نماز

نماز کے اندر جو واجبات ہیں۔ ان کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔

۱۔ اصلی واجبات۔

۲۔ نماز میں کسی سبب سے واجب ہونے والے واجبات۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل (سیزدہم) اصلی واجبات

(۴) سورۃ فاتحہ اور قراءت: دو رکعتوں والی نماز کی ہر رکعت میں اور تین اور چار رکعات والی فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ اور قراءت پڑھنا واجب ہے چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ دے، تو اگر اس نے انہیں دانستہ چھوڑا، تو گنہگار ہوگا اور اگر بھول کر چھوڑا، تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متعین طور پر سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ حتی کہ اگر وہ اسے یا اس میں سے کسی ایک حرف کو چھوڑ دے تو اس کی نماز ہی نہ ہوگی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور قراءت دونوں کا پڑھنا فرض ہے۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوٰۃ لمن لم یقرء فاتحۃ الکتاب۔	جو شخص سورۂ فاتحہ نہ پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معھا او قال شیٔ معھا۔	سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورۃ، دوسری روایت کے مطابق کچھ قراءت کئے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز میں ان دونوں کے پڑھنے پر ہمیشگی فرمائی اور انہیں کبھی نہیں چھوڑا۔ جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن: سے ہے، کہ چونکہ اس میں بغیر تعین کے مطلق قراءت کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا سورۂ فاتحہ یا فاتحہ و قراءت کی تعیین یا قرآنی آیت کے اطلاق کا نسخ ہے۔ اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خبر متواتر کے ساتھ بھی قرآنی حکم کا نسخ جائز نہیں ہے، لہٰذا خبر واحد کے ساتھ تو بدرجۂ اولیٰ اس کا اثبات ممکن نہیں ہے جبکہ ہم نے مذکورہ حدیث کو دونوں کے عملی وجوب کے لیے قبول کیا ہے۔ چنانچہ ہمارے ہاں ان کا ترک کرنا کراہت کا موجب ہے لہٰذا اس طرح ان دونوں دلائل پر بیک امکان عمل کرنا ممکن ہے، کہ اس سے حدیث کا مکمل ترک کرنا

بھی لازم نہیں آتا، وہ اس لیے کہ جب کسی حدیث کا قرآنی آیت کے ساتھ معارضہ ہو جائے، تو اس حدیث کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مگر ہماری مذکورہ توجیہ سے حدیث بھی زیر عمل رہتی ہے جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت اختیار کرنا اس کی فرضیت کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ آپ واجبات پر بھی مداومت اختیار فرماتے تھے۔

⑤ جہری نمازوں میں بالجہر اور مخفی نمازوں میں بالاخفاء قرارت کرنا: نماز کا دوسرا واجب امام ہونے کی صورت میں فجر سر دو اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعات میں بالجہر اور مخفی نمازوں یعنی ظہر وعصر میں مخفی قرارت کرنا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازی یا تو امام ہوگا، یا منفرد، اگر وہ امام ہو، تو اسے جہری نمازوں میں اور اسی طرح ان نمازوں میں بھی، کہ جن کے لیے جماعت شرط ہے مثلاً جمعہ، عیدین اور نماز تراویح میں بالجہر قرارت کرنا ضروری ہوگا جب کہ مخفی نمازوں میں اسے بالاخفا قرارت کرنا واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قرارت باجماعت نماز کا وہ رکن ہے جس کا امام عملاً مقتدیوں کی جانب سے ذمہ اٹھاتا ہے۔ تاکہ سامعین قرآنی آیات میں غور و فکر کر سکیں۔ اور یوں قرارت کا عملی ثمرہ تمام لوگوں کو حاصل ہو، لہٰذا اس طرح معنوی طور پر امام کی قرارت مقتدیوں کی جانب سے بھی قرارت ہو جائے گی۔ جیسے گویا انہوں خود قرارت کی ہو اور جہر کرنے کا ثمرہ دن کی نمازوں میں حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ لوگ اکثر اوقات دن میں روزمرہ کے کام کاج مصروفیا اور ادھر ادھر پھیلے ہوئے ہونے کی حالت میں نماز کے لیے حاضر ہوتے ہیں اور چونکہ ان کے دل انہیں کاموں کے ساتھ معلق ہوتے ہیں جس کی بناء پر وہ قرآنی آیات میں غور و تامل نہیں کر سکتے لہٰذا جہر کرنا فائدے کے بجائے الٹا "غور و فکر نہ کرنے" کے باعث گناہ کا موجب ہو سکتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ بخلاف رات کی نمازوں کے، اس لیے کہ ان نمازوں میں حاضری کام کاج کے دوران میں نہیں ہوتی اور بخلاف جمعہ اور عیدین کے، کیونکہ دو باتوں یعنی مجمع عظیم اور بادشاہ (حاکم کی دقت) کی حاضری وغیرہ کے باعث ان میں "حضور قلب" اور "غور و تامل" کے ثمرات حاصل ہو سکتے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرارت کرنا نماز کے ارکان میں سے ہے اور فرض نمازوں کے ارکان اخفا کے بجائے بطریق شہرت ادا کیے جاتے ہیں، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں تمام نمازوں میں "جہر" کیا کرتے تھے تا آنکہ کفار نے یہ ارادہ کیا کہ قرآن کو نہ سنا جائے اور قریب تھا کہ وہ اس کے دوران شور و غل کرتے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر وعصر میں مخفی قرارت کرنا شروع کر دیا، کیونکہ کفار انہیں نمازوں کے دوران میں مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے پر مستعد تھے اسی بناء پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ اور عیدین میں جہری قرارت کیا کرتے تھے، کیونکہ ان دونوں کا قیام مدینہ منورہ میں عمل میں آیا تھا اور مدینہ منورہ میں کفار مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے کی ہمت نہ رکھتے تھے۔ بعد ازاں گو یہ عذر نہ رہا، لیکن یہ سنت بدستور برقرار رہی، جیسے طواف میں رمل کرنے وغیرہ کا یہی حکم ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں مخفی قرارت

پر مداومت فرمائی ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا؛ نیز اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نمازوں کو "گونگی نمازیں" قرار دیا ہے، اور گونگی سے مراد وہ نمازیں ہیں، جن میں قراءت کو بالجہر نہیں پڑھا جاتا۔ اور گونگی ہونے کی یہ وصف اس وقت تک ان کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ ان میں بالجہر قراءت کو ترک نہ کیا جائے؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر جہری نمازوں میں جہر پر اور مخفی نمازوں میں اخفا پر مداومت اختیار فرمائی ہے لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا اسی پر پوری امت کا عمل بھی ہے۔ تاہم فرضوں کی پہلی دو رکعات کے بعد آخری رکعات میں قراءت آہستہ کی جائے۔ کیونکہ جہر کرنا، "فرض قراءت" کی صفت ہے اور چونکہ آخری دو رکعات میں "قراءت" فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، لہٰذا ان میں جہر کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پھر جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ "اگر امام جہری نمازیں آہستہ اور مخفی نمازیں بالجہر قراءت کرلے، تو اگر تو اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ جہری نمازیں لوگوں کو قراءت سنانا واجب تھا۔ جب کہ مخفی نمازیں مخفی قراءت کرنا ضروری (واجب) تھا اور چونکہ واجب کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ اور بھول کر چھوڑنے سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے لہٰذا یہاں سجدۂ سہو ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ منفرد ہے تو وہ مخفی نمازوں میں تو یقیناً مخفی قراءت کرے گا، یہی روایت الاصل ہے۔ چنانچہ امام محمد الاملاء میں فرماتے ہیں۔ اگر اس نے اتنی اونچی آواز سے پڑھا، جو اس کے خود سننے سے زیادہ ہے تو اس نے برا کیا، جب کہ عصام بن یوسف اپنی مختصر میں فرماتے ہیں، کہ اس کو اختیار رہے وہ چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے اور چاہے مخفی آواز سے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ ان نمازوں میں جہری قراءت کرے، تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا لیکن صحیح "روایت الاصل" ہی ہے کیونکہ فرمان نبوی: صلوٰۃ النہار عجماء (دن کی نماز گونگی ہوتی ہے)، ہاں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب امام ضرورت کے باوجود بھی مخفی آواز سے قراءت کرتا ہے تو منفرد کو تو بدرجۂ اولیٰ مخفی قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے ان مخفی نمازوں میں بالجہر قراءت کی تو اگر اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا الکرخی نے اپنی "کتاب الصلوٰۃ" میں یہی صراحت کی ہے اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر کوئی سجدۂ سہو نہیں۔ الکرخی نے باب السہو میں یہی لکھا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سجدۂ سہو نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان امام کی نماز میں زیادہ ہوتا ہے، کہ اس کا "غلط کام" زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ یہاں اس نے ایسے دو کام کئے ہیں کہ جن سے منع کیا گیا ہے؛ اولاً یہ کہ اس نے ایسی جگہ آواز بلند کی جہاں آواز بلند کرنے کا موقع نہ تھا؛ ثانیاً یہ کہ اس نے وہ قراءت دوسروں کو سنائی، جس کو اخفا کرنے کا حکم تھا۔ جب کہ منفرد نے فقط اپنی آواز بلند کی ہے۔ کوئی اور نقصان نہیں کیا لہٰذا اس کا نقصان کم ہوگا، اور جو چیز کسی بڑے نقصان کی تلافی کیلیے ہو، وہ ضروری کم نقصان کے لیے لازم نہیں ہوتی؛ اور اگر وہ جہری نماز ہے، تو اسے اختیار ہے، چاہے۔ وہ جہر کرے اور چاہے وہ مخفی قراءت

کرے۔ الکرخی فرماتے ہیں کہ وہ چاہے تو اتنی اونچی آواز سے قرارت کرسکتا ہے جو خود اسکو سنائی دے، لیکن اسے اس سے زیادہ اونچی آواز میں قرارت نہیں کرنی چاہیئے، جب کہ تمام روایات میں اس کی یہ تشریح کی گئی ہے، کہ اسے تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہے، وہ چاہے تو بالجہر پڑھے کہ دوسرا شخص سن سکے۔ اور چاہے تو اتنی اونچی آواز سے پڑھے کہ خود اس کو سنائی دے۔ اور وہ چاہے تو بالکل پست آواز سے پڑھے۔ جہاں تک اونچی آواز سے پڑھنے کی اجازت کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ منفرد اپنا امام خود ہوتا ہے اور امام بالجہر قرارت کرسکتا ہے۔ اسی طرح منفرد ہونے کی حیثیت سے اسے آہستہ قرارت کرنے کی بھی اجازت ہے بخلاف امام کے، کیونکہ امام کو بالجہر پڑھنے کی ضرورت دوسروں کو سنانے کے لیے ہوتی ہے جب کہ منفرد فقط اپنے آپ کو سنانے کی ضرورت رکھتا ہے کسی دوسرے شخص کو نہیں۔ اور یہ مقصد آہستہ قرارت سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ابوحفص الکبیر کی روایت میں مذکور ہے، کہ اس کے لیے بالجہر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں باجماعت نماز سے مشابہت پائی جاتی ہے اور منفرد اگر باجماعت نماز سے رہ گیا ہے، تو جماعت کی مشابہت اختیار کرنے سے تو نہیں رہا، اسی لیے اگر وہ اذان و اقامت کے ساتھ نماز ادا کرے، تو اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔

یہ تو فرائض کا حکم تھا، رہے نوافل تو اگر نوافل دن کے ہوں۔ تو ان میں آہستہ آواز سے قرارت کی جائے اور اگر رات کے ہیں، تو اسے اختیار ہے وہ چاہے تو آہستہ اور چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے تاہم اونچی آواز سے پڑھنا ہی افضل ہے، اس لیے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور فرائض کا بھی یہی حکم ہے؛ چنانچہ اگر نوافل باجماعت ادا کیے جا رہے ہوں۔ جیسے نماز تراویح، تو اس کے لیے اونچی آواز سے پڑھنا ضروری ہوگا، اور اسے آہستہ پڑھنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ فرائض کا بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کی نماز پڑھتے تھے، تو آپ کی آواز پردے کے پیچھے سنی جا سکتی تھی۔ نیز مروی ہے کہ:

> "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرے، دیکھا کہ وہ آہستہ آواز کے ساتھ قرارت کر رہے ہیں، اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قریب سے آپ کا گذر ہوا، تو دیکھا، اونچی آواز کیساتھ قرارت کر رہے ہیں اور حضرت بلال کے قریب سے گذرے تو دیکھا کہ وہ تہجد کے نوافل میں مختلف سورتوں میں سے تھوڑا تھوڑا حصہ پڑھ رہے ہیں۔ جب صبح کے وقت یہ سب لوگ آنحضور کے پاس جمع ہوئے۔ تو آپ نے ہر ایک سے اس کے بارے میں پوچھا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو اسے سناتا ہوں جس سے میری سرگوشیاں ہوتی ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا، تو انہوں نے کہا "میں اونگھنے والے کو جگاتا اور شیطان کو بھگاتا ہوں حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں ایک باغ سے دوسرے باغ میں جاتا ہوں تو امیر

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے ابوبکرؓ تم اپنی آواز قدرے بلند کرو، اور اے عمرؓ تم اپنی آواز قدرے پست کرو، اے بلال تم جب کسی سورت کو شروع کرو، تو اسے مکمل کرو۔

پھر اگر منفرد اتنی آواز سے پڑھے، کہ خود اسے سنائی دے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نماز جائز ہو گی۔ کیونکہ یقینی طور پر قرارت پائی گئی ہے، کیونکہ خود کو سنائے بغیر قرارت کا تصور نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر وہ حروف کو اپنی زبان سے صحیح ادا کرے، مگر اس کے پڑھنے کی آواز اس کے کانوں تک نہ پہنچے گو زبان کی حرکت اور مخارج کے نکلنے سے، اسے قرارت کو علم ہوتا ہو۔ تو اس صورت کے جواز میں اختلاف ہے۔ الکرخی فرماتے ہیں کہ قرارت جائز ہوگی، یہی قول ابو بکر البلخی۔ عرف الاعمش کا بھی ہے۔ جب کہ شیخ ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابو جعفر الہندوانی اور شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاری فرماتے ہیں کہ جب تک اسے اپنی آواز سنائی نہ دے۔ قرارت جائز نہ ہوگی اور بشر بن غیاث المریسی کہتے ہیں، کہ اگر وہ اتنی آواز سے پڑھے کہ اگر اتنی ہی آواز سے کوئی شخص اس کے کان کے قریب منہ کر کے بات کہتا ہے تو اسے اس کی آواز سنائی دے جاتی تو قرارت جائز ورنہ جائز نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر جائز اور امام محمدؒ کے ہاں جائز نہ ہو گی۔ الکرخی کی دلیل یہ ہے کہ قرارت زبان کا قول ہے اور یہ بات حروف کی خاص طریقے سے ادائیگی اور ان کی ترتیب ہی حاصل ہوتی ہے، جو یہاں موجود ہے۔ اور رہا خود کو سنانے کا مسئلہ، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس لیے کہ سننا کانوں کا فعل ہے، زبان کا نہیں۔ چنانچہ ایک بہرا شخص قرارت تو کر سکتا ہے مگر وہ خود اس کو سن نہیں سکتا۔ دوسرے فریق کا استدلال یہ ہے کہ قرارت کرنے کا مطلق حکم معروف معنوں میں لیا جائے گا۔ اور اس کا معروف مفہوم یہی ہے کہ اگر وہ خود سننے والا ہو، تو اسے اپنی آواز سنائی دے۔ اور بشر کے قول کی دلیل یہ ہے وہ منظم حروف جو متکلم کے مافی الضمیر پر دلالت کریں عرف عام میں کلام کہلاتے ہیں اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ قابل سماع حد تک آواز کے ساتھ حروف کو ادا نہ کیا جائے۔ ان میں سے الکرخی کا قول ہی قیاس اور صحت کے قریب تر ہے چنانچہ (امام محمدؒ کی) کتاب الصلوٰۃ میں بھی اسی قول کی جانب ہمیں اشارہ ملتا ہے۔ کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ منفرد چاہے تو اپنے جی میں، قرارت کرے اور چاہے، تو اتنی آواز سے قرارت کرے۔ کہ جو خود اسے سنائی دے اور اگر ان کی اس بات کہ چاہے تو اپنے جی میں قرارت کرے" کو اس بات پر محمول نہ کیا جائے کہ اس سے مراد اقامت حروف ہے، تو اس سے عبارت میں خواہ مخواہ کا بے فائدہ اعادہ اور تکرار لازم آتا ہے اور اس بارے میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ یہ تو اس کے اور اس کے خدا کے درمیان کا معاملہ ہے۔ لہٰذا اس بارے میں عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف ہر اس مسئلے میں ہے کہ جس کا تعلق نطق و گویائی سے ہو۔ مثلاً بیع، نکاح، طلاق، غلام کی آزادی، ایلاء (بیوی سے دور رہنے کی قسم)، قسم اور استثناء وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

⑨ رکوع اور سجدے میں طمانیت اور ٹھہراؤ:

نماز کا ایک اور واجب رکوع اور سجدے میں طمانیت اور ٹھہراؤ کا ہونا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان ارکان میں ایک تسبیح کی مقدار تک طمانیت اور ٹھہرے رہنا فرض ہے، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے چنانچہ اگر کوئی شخص رکوع اور سجدے میں اتنی مقدار تک نہ ٹھہرے۔ تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی، مگر امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز درست ہوگی۔ اس اختلاف کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا، اس کا ذکر الطلی نے نوادر میں کیا ہے۔ اور رکوع کے بعد کا "قومہ" اور دونوں سجدوں کے درمیان کا جلسہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے، حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں، کہ جس کی کمر رکوع میں پوری طرح جھکی نہ ہو کر اگر اس کی حالت، قیام کے زیادہ قریب ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر قیام کی نسبت رکوع کے زیادہ قریب ہو، تو اس کا رکوع جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انہوں نے اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ اس مسئلے کا عنوان "تعدیل ارکان" ملتا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے ہاں غیر فرض اور امام ابو یوسفؒ شافعیؒ کے ہاں فرض ہے۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل اس اعرابی کی حدیث ہے کہ جو مسجد میں آیا، اور اس نے انتہائی مختصر نماز پڑھی۔ جس پر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے تین بار فرمایا تھا کہ "اٹھ کر نماز پڑھ، کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی"

اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اس سے بہتر طریقے سے نماز نہیں ادا کر سکتا، اس لیے آپ مجھے بتائیے کہ میں کیسے نماز پڑھوں۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نماز پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو جیسے اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اسی طرح طہارت کر، اور پھر قبلہ رو ہو کر اللہ اکبر کہہ اور پھر جو قرآن تجھے یاد ہو، وہ پڑھ پھر رکوع کر، تا آنکہ تیرا ہر عضو اپنی اپنی جگہ تک جا ٹکے۔ پھر سر اٹھا کر بالکل سیدھا کھڑا ہوجا"

یہ حضرات اس حدیث سے تین طرح استدلال کرتے ہیں: اولاً اس طرح کہ آنحضورؐ نے اعرابی کو نماز لوٹانے کا حکم دیا اور یہ حکم اسی وقت درست ہو سکتا ہے، جب اس کی ادا کردہ نماز فاسد قرار پائے، اور نماز کسی رکن کے فوت ہونے سے ہی فاسد ہوتی ہے، ثانیاً اس طرح کہ آنحضورؐ نے یہ کہہ کر "تو نے نماز نہیں پڑھی" اس کی ادا کردہ نماز کے "نماز ہونے" کی نفی فرما دی ہے، ثالثاً یہ کہ آنحضورؐ نے اسے ارکان میں اعتدال (طمانیت) اختیار کرنے کا حکم دیا اور مطلق امر فرضیت کے لیے ہوتا ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا اس کی فرضیت کی نفی کے لئے استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا ۔۔۔ اے ایمان والو رکوع اور سجدہ کرو۔

کہ اس آیت میں مطلق رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور لغوی طور پر رکوع جھکنے اور "انحناء" کا نام ہے جب کھجور زمین کی طرف جھکنے لگے تو کہا جاتا کہ رکعت النخلہ (کھجور جھک گئی) جب کہ سجدہ سر جھکانے اور "پست ہوجانے" سے عبارت ہے چنانچہ جب کھجور کی شاخیں

نیچے جھک جائیں تو کہا جاتا ہے۔ " سجدت النخلہ" اور جب اونٹنی اپنی گردن زمین پر رکھ دے اور اپنا سر جھکا لے تو کہتے ہیں " سجدت النّاقہ " لہٰذا جب اس نے نیچے جھکنے اور سر نیچے رکھنے پر عمل کیا، تو وہ اس کے لغوی معانی کی تکمیل کر کے " تعمیل حکم " کرنے والا قرار پایا جبکہ " طمانیت " اس پر کچھ دیر ٹھہرے رہنے کا نام ہے، حالانکہ کسی کام کا حکم " مداومت (ہمیشگی) کا تقاضا نہیں کرتا - رہی " اعرابی " والی حدیث. تو وہ خبر واحد ہے، جو قرآن مجید کو منسوخ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی. لیکن یہ خبر واحد چونکہ قرآنی حکم کی تکمیل کا ذریعہ بن سکتی ہے، لہٰذا ہم ارکان میں اعتدال اختیار کرنے کو وجوب پر محمول کریں گے جب کہ مذکورہ حدیث میں نماز کی نفی در حقیقت اس کے کمال کی نفی ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے نماز میں " فاش نقصان " پیدا ہو جاتا ہے. جو من وجہ اس کے کالعدم ہونے کا سبب بن سکتا ہے اسی بنا پر اعادۂ نماز کا حکم یا تو تلافی نقصان کے لیے ہے، یا پھر محض توبیخ کے لیے تاکہ وہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ جیسے کہ جب شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا توبیخ کے لیے تاکہ لوگ آئندہ ایسا نہ کریں برتنوں کو توڑنے کا حکم دیا گیا علاوہ ازیں یہ حدیث دونوں ائمہ امام ابو یوسف و شافعیؒ کے خلاف ہماری حجت ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بر بار " اعرابی " کو نماز مکمل کرنے کا موقعہ دیا اور اس کو نماز توڑنے کا حکم نہیں دیا اور اگر اس کی یہ نماز جائز نہ ہوتی. تو چونکہ اس کی تکمیل میں مشغول ہونا محض ایک کارِ عبث تھا کیونکہ فاسد ہو جانے کے بعد نماز کو جاری نہیں رکھا جا سکتا، لہٰذا مناسب تھا کہ آنحضورؐ اس کی تکمیل موقعہ نہ دیتے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رکوع میں طمانیت واجب ہے اور الکرخیؒ نے بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ اگر نمازی نے اسے بھول کر چھوڑ دیا۔ تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہو گا۔ جب کہ ابو عبداللہ الجرجانیؒ[1] فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے۔ لہٰذا اگر اس کو بھول کر چھوڑ دیا جائے، تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا؛ اس طرح رکوع اور سجدے کے درمیان کے قومہ کا بھی یہی حکم ہے، یہاں الکرخی کا بیان ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ طمانیت (ٹھہراؤ) رکن کی تکمیل کے لیے ہے۔ اور رکن کی تکمیل کرنا واجب ہے، جیسے کہ قرارت کی تکمیل سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے؛ اسی بنا پر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی نماز کو کالعدم قرار دیا۔ اور چونکہ نماز کا لعدم یا تو کسی رکن چھوڑنے کی بنا پر ہوتی ہے، یا پھر اس کا کوئی واجب چھوٹ جائے. تو تب قرار پاتی ہے، نہ کہ کسی سنت چھوڑنے کی بنا پر کیونکہ ترک سنت سے کوئی بڑا نقصان پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا وہ واجب ہوگی اسی لیے اس کو دانستہ چھوڑنا انتہائی سخت مکروہ ہے. یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ " مجھے اندیشہ ہے. کہ اس کی نماز ہی نہیں ہوتی۔

⑤ قعدہ اولیٰ: نماز کے دونوں جفت حصوں میں امتیاز کرنے کے لیے قعدۂ اولیٰ بھی واجب ہے. اس لیے اگر کوئی شخص اسے دانستہ چھوڑ دے تو گناہ گار ہوتا ہے اور

---

[1] ابو عبداللہ الجرجانی (م ۳۹۸) بغداد کے ایک نامور فقیہ اور محدث تھے. صاحب ہدایہ نے ان کو اصحاب تخریج مجتہدین میں سے شمار کیا ہے (حدائق، ص ۲۰۸-۲۰۹)۔

بھول کر ترک کرنے سے سجدۂ سہو ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر مداومت اختیار فرمائی اور جب کسی عمل کے فرض نہ ہونے کی دلیل پائی جاتی ہو، تو مداومت اختیار کرنا وجوب کی دلیل سمجھا جاتا ہے اور یہاں ایسی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صحابہ کرامؓ نے تسبیح کہی، مگر آپؐ اس کے باوجود نہ بیٹھے۔"

کہ اگر پہلا قعدہ فرض ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی جانب ضرور لوٹ آتے۔ اور اکثر مشائخؒ نے اس کے لیے جو سنت کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کا اثبات سنت سے ہوا ہے اور یا پھر اس لیے کہ سنت مؤکدہ عموماً واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے کہ چونکہ نماز کی وہ کم از کم مقدار، جو قبول ہوتی ہے دو رکعات ہیں، لہٰذا پہلی دو رکعات کے اور بعد کی نماز کے درمیان فاصلہ کرنا ضروری ہوگا۔

⑧ قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنا: ہمارے ہاں قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنا بھی نماز کا ایک واجب عمل ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے

ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر "مداومت" اختیار فرمائی، جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے؛ نیز حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ:

"ہم تشہد فرض ہونے سے پہلے السلام علی اللّٰہ السلام علی جبرئیل و میکائیل" (اللہ، جبرئیل اور میکائیل پر سلام ہو) کہا کرتے تھے، ایک بار آپؐ ہماری جانب متوجہ ہوئے اور فرمایا کہو: التحیات للّٰہ..... (الی آخرہ)"

کہ آنحضورؐ نے تشہد پڑھنے کا حکم لفظ "قولو" (تم کہو) کے ساتھ دیا ہے؛ نیز راوی نے خود بھی اس کے فرض ہونے کی صراحت اپنے الفاظ کے ساتھ کہ "تشہد کے فرض ہونے سے قبل ہم یہ کہا کرتے تھے" کی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "اعرابی" سے ہے کہ آپؐ نے اعرابی سے فرمایا تھا کہ:

"جب تو آخری سجدہ سے سر اٹھالے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ جائے۔ تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔"

کہ حضورؐ نے محض "قعدہ میں بیٹھ جانے پر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات فرمایا۔ اور اگر تشہد فرض ہوتا، تو آپؐ اسے پڑھے بغیر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات ہرگز نہ فرماتے، تو ثابت ہوا کہ تشہد پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ آپؐ نے اس پر ہمیشہ عمل کیا، اور آپؐ کا ہمیشہ عمل کرنا۔ اس کے وجوب کی دلیل ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کے فرض نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو۔ جو کہ یہاں موجود ہے۔ جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہٰذا تشہد پڑھنا واجب ہوگا، فرض نہیں۔ واللہ اعلم۔ جب کہ مذکورہ حدیث میں حکم (امر) کا ہونا، اس کے وجوب کی دلیل ہے، نہ کہ فرض کی، اس لیے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، فرض نہیں۔ رہا راوی کا یہ کہنا کہ "تشہد کے فرض ہونے سے پہلے، تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ "قعدہ کو اس مقدار سے محدود کرنے سے پہلے" اس لیے کہ لغت میں فرض "مقدار متعین" کرنے کا نام بھی ہے۔

⑨ ترتیب کا خیال رکھنا: نماز میں جو افعال دہرائے جاتے ہیں، مثلاً سجدہ، ان میں ترتیب کا خیال رکھنا بھی واجب ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں ترتیب ملحوظ رکھی، اور چونکہ اس کے فرض نہ ہونے پر دلیل موجود ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لہٰذا آپ کا اس پر مداومت اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ چھوڑ دیا اور پھر اسے نماز کے آخر میں یاد آیا، تو اسے پہلے وہ اس متروک سجدہ ادا کرنا ہوگا اور پھر ترتیب چھوڑنے کے باعث سجدۂ سہو بھی ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ اس نے بھول کر اصلی واجب کو چھوڑ دیا ہے، لہٰذا اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ واللہ الموفق۔

ج: نماز میں کسی سبب سے واجب ہو جانے والے امور

نماز کے وہ واجبات، جو کسی امر کے پیش آنے کی بنا پر ضروری ہو جاتے ہیں، دو ہیں:

اولاً: سجدۂ سہو اور ثانیاً سجدۂ تلاوت تفصیل حسب ذیل ہے۔

⑩ سجدۂ سہو:

سجدۂ سہو پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ سجدۂ سہو کا وجوب۔

۲۔ سبب وجوب۔

۳۔ بھولنے سے ترک شدہ افعال اور اذکار کو قضا کیا جائے یا نہیں۔

۴۔ سجدۂ سہو کا موقع ومحل۔

۵۔ سلام سہو کی تعداد

۶۔ سلام سہو اور اس کا طریقہ۔

۷۔ سلام سہو کا عمل کہ اس سے تکبیر تحریمہ باطل ہوتی ہے۔ یا نہیں۔

۸۔ سجدۂ سہو کا وجوب کن افراد پر ہوتا ہے اور کن افراد پر نہیں۔

۱۔ سجدۂ سہو کا وجوب:

الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ سجدۂ سہو ادا کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ نے بھی الاصل میں یہی صراحت کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ "جب امام کو کوئی بھول ہو جائے، تو مقتدی پر بھی سجدۂ سہو ادا کرنا واجب ہوتا ہے" جب کہ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدۂ سہو کرنے سے پہلے کا پڑھا ہوا تشہد ختم نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر وہ سجدۂ سہو کرنے کے بعد بیٹھنے سے قبل بول پڑے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ واجب ہوتا، تو تشہد کا پڑھنا ختم ہو جاتا، جیسے کہ سجدۂ تلاوت کا یہی حکم ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو جس طرح فرض نماز میں مشروع ہے، اسی طرح نفل نماز میں بھی اس کا حکم . . ہے، حالانکہ نفل نماز کی اگر کوئی شئی چھوٹ جائے۔ تو اس کی تلافی واجب

عمل "، سے بھلا کیونکر ممکن ہو سکتی ہے تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ واجب ہے ۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ:

من شك في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلى ام اربعاً فليتحر اقربه الى الصواب وليبن عليه وليسجد للسهو بعد السلام۔

جس کو نماز کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے یقین نہ ہو کہ اس نے تین رکعات ادا کی ہیں یا چار، تو اسے غور و فکر کرنا چاہیئے اور جو رائے اسے درست نظر آئے اسی پر عمل کرنا چاہیئے اور آخر میں سلام کے بعد

سجدۂ سہو کر لینا چاہیئے۔ اور "مطلق امر" وجوبِ عمل کے لیے ہوتا ہے؛ اسی طرح حضرت ثوبانؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

لكل سهو سجدتان بعد السلام

ہر سہو (بھول) کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کی تصدیق کے لیے اس ارشاد پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے چونکہ اس پر ہمیشہ عمل کیا، لہٰذا ان کا اس پر ہمیشہ عمل کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ سجدۂ سہو کی مشروعیت عبادت میں ہونے والے نقصان کی تلافی کے لیے ہے، لہٰذا وہ واجب ہوگا، جیسے حج میں نقصان ہو جانے پر خون (قربانی) دینا واجب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مکمل طور پر ادا کرنا واجب ہے۔ اور چونکہ کمال کی یہ "صفت"، تلافی نقصان کیے بغیر ممکن نہیں ہوتی لہٰذا یہ ضرورۃً واجب ہوگا کیونکہ واجب کا حصول بھی واجب کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ تاہم سجدۂ کرنے سے تشہد کا پڑھنا "ختم" نہیں ہوتا، اس لیے نہیں کہ سجدۂ سہو واجب نہیں ہے، بلکہ کسی اور مقصد یعنی اس بنا پر کہ سجدۂ سہو ٹھیک اپنے موقع پر کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا موقع ٹھیک قعدے کے بعد ہے، لہٰذا سجدہ سہو کے لیے لوٹنے سے قعدہ ختم نہیں ہوتا جو ٹھیک اپنے موقع پر ادا کیا جا چکا ہے۔ رہا سجدۂ تلاوت تو اس کا موقع چونکہ قعدہ سے پہلے ہے، لہٰذا اس کی ادائی سے قعدہ باقی نہیں رہتا۔ جیسے کہ نماز کے اصلی سجدے کا بھی یہی حکم ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ نفل نماز کا سجدۂ سہو کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دراصل نماز خواہ وہ نفل ہو یا فرض ایسے ارکان کہ جن کے بغیر اسے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا اور ایسے واجبات کہ جن کے فوت ہونے اور ان کی جگہ تبدیل ہونے سے نماز میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جس کی بنا پر تلافی مافات ضروری ہو جاتی ہے پر مشتمل ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نفل نماز ہمارے نزدیک شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی۔ اور احکام میں اصلی واجبات کے ساتھ شامل ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم انشاءاللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فصل (پنجدہم)

سجدہ سہو کے سبب وجوب کا بیان

سجدۂ سہو کے واجب ہونے کا سبب کسی اصلی واجب کو بھول کر چھوڑ دینا۔ یا کسی واجب کو اس کی جگہ سے تبدیل کرنا یا نماز کے کسی فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی بنا پر نماز میں نقصان لازم آجاتا ہے، جس کی سجدۂ سہو کے ساتھ تلافی کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر یہاں کئی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کے یا تو کسی فعل میں سہو لاحق ہوا ہوگا، یا کسی ذکر میں جیسا کہ نماز افعال اور "اذکار" سے عبارت ہے؛ اگر تو وہ کوئی فعل ہو، مثلاً وہ قیام کی جگہ قعدہ کرے، تو اسے سجدۂ سہو کرنا ہوگا۔ اسلیے کہ اس نے فرض کی جگہ تبدیل کر دی ہے، کیونکہ قیام کو اس کے صحیح وقت سے مقدم یا موخر کر دیا ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ اس نے واجب، یعنی قعدۂ اولیٰ کو بھی ترک کر دیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ "ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھول کر تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صحابہ کرامؓ نے پیچھے سے تسبیح پڑھی، مگر آپ نہ بیٹھے صحابہ کرامؓ نے پھر تسبیح پڑھی، مگر آپؐ قعدہ میں نہ لوٹے اور پھر آپؐ نے نماز کے آخر میں سجدۂ سہو ادا کیا۔" اسی طرح اگر وہ سجدہ کی جگہ رکوع یا رکوع کی جگہ سجدہ کرے۔ یا دو رکوع کر لے، یا تین سجدے کرے، تو ان تمام صورتوں میں فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینے یا واجب کو موخر کر دینے کے باعث، اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر وہ کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور وہ اسے نماز کے آخر میں یاد آجائے۔ تو وہ اس سجدے کا بھی اعادہ کرے اور واجب کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دینے کے باعث سجدۂ سہو بھی کرے؛ علیٰ ہذا القیاس اگر وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو، یا وہ قعدہ کے بعد اٹھ جائے اور پھر لوٹ آئے۔ تب بھی سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ اس نے فرض یعنی آخری قعدے کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دیا ہے، یا واجب یعنی سلام پھیرنے کو مؤخر کر دیا ہے۔ اور اگر وہ پہلے قعدے میں تشہد پڑھنے کے بعد درود شریف بھی پڑھ لے۔ تو حسن بن زیاد امالی میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ سہو تو محض تلافی مافات کے لیے واجب ہوتا ہے، کہ سجدہ سہو کے وجوب کا اصل مقصد یہی ہے۔ حالانکہ یہاں نماز میں درود شریف پڑھنے سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر سجدۂ سہو حضورؐ پر درود شریف پڑھنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا، بلکہ فرض یعنی تیسری رکعت کے قیام کو تاخیر کر دینے کی وجہ سے لازم ہوا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ تاخیر اسے درود شریف پڑھنے کی وجہ سے ہوئی۔ تو اس پر سجدۂ سہو اسلیے لازم ہوگا کہ اس نے فرض کی ادائیگی میں تاخیر کر دی ہے۔ کہ اس لیے نہیں کہ اس نے درود شریف پڑھا ہے۔

اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت پڑھا، مگر اسے سجدہ کرنا یاد نہ رہا ہو اور نماز کے آخر میں اسے یاد آیا، تو اس پر سجدۂ تلاوت کرنا، اور واجب کو مؤخر کرنے کی بنا، پر سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا؛ اور اگر نماز ظہر پڑھنے والے شخص نے دو رکعات کے بعد، اس خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کی نماز مکمل ہو گئی ہے، پھر اسے علم ہوا کہ اس نے دو رکعات ادا کی ہیں تو وہ اسی جگہ اپنی بقیہ نماز پڑھے اور آخر میں سجدۂ سہو کر لے۔ نماز مکمل کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ اس نے سلام بھول کر پھیرا ہے، لہٰذا وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ اور سجدۂ سہو کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب یعنی نماز کے دوسرے جفت حصے کے لیے اٹھنے میں تاخیر کر دی ہے؛ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ خود کو مسافر سمجھ کر یا نماز جمعہ کے خیال سے سلام پھیر دے۔ اور پھر اسے علم ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ اس قسم کا وہم شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس کا سلام پھیرنا دانستہ سلام پھیرنا ہوگا جو نماز ٹوٹنے کا باعث ہوگا؛ اور اگر اس نے ارکان نماز میں اعتدال کو، یا رکوع و سجدہ کے مابین قومہ کو، یا دونوں سجدوں کے درمیان "جلسہ" کو چھوڑ دیا۔ تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس کا حکم دریافت کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک تعدیلِ ارکان واجب ہے یا سنت، جیسا کہ ہم ازیں قبل تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح اگر کسی کو اپنی نماز کی رکعات میں شک ہو جائے اور پھر وہ "غور و فکر" کے ذریعے کسی یقینی فیصلے تک پہنچ جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو اسے اسی نماز میں شک پیدا ہوا ہوگا کہ جسے وہ پڑھ رہا ہے اور پھر اس نے غور و فکر کیا اور وہ کسی یقینی فیصلے تک پہنچ گیا یا پھر اسے اس سے پہلے پڑھی ہوئی کسی نماز میں شک پیدا ہوا اور اس نے اس نماز ہوتے ہوئے اس کے متعلق غور و فکر کیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو اس نے غور و فکر میں اتنی دیر لگا دی کہ جتنی دیر میں کسی ایک رکن، مثلاً رکوع یا سجدے کی ادائیگی ممکن ہو سکتی ہو، یا پھر اس نے اس سے، کم وقت میں غور و فکر مکمل کر لیا۔ اگر تو اس نے زیادہ دیر تک غور و فکر نہیں کیا، تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا خواہ اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو یا اسی نماز کے بارے میں اس لیے کہ یہاں زیادہ دیر تک غور و فکر نہ ہونے کے باعث سہو کا اصلی سبب یعنی "ترک واجب"، یا "فرض یا واجب کی اصل جگہ" سے تبدیلی نہیں پائی گئی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تھوڑے غور و فکر سے چونکہ بچنا ممکن نہیں ہوتا اس لیے وہ قابل درگذر ہوتا ہے لیکن اگر اس نے سوچنے میں زیادہ دیر لگا دی، پھر اگر اس نے کسی دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، تو تب تو اس پر سجدۂ سہو نہیں اور اگر اس نے اسی نماز کے بارے میں سوچ بچار کی ہو تو تب اس کے متعلق بھی قیاس کا تقاضا ہے، لیکن استحسان کی رو سے اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سجدۂ سہو نماز میں کسی نقصان کے پیدا ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے جبکہ یہاں ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ کیونکہ یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ادا شدہ نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہے ہی اور چونکہ یہ محض سوچ بچار ہی ہے، لہٰذا تھوڑے غور و فکر کی طرح اس صورت میں بھی سجدہ سہو

واجب نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو تو طویل غور و فکر کے باوجود بھی سجدۂ سہو ضروری نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی واجب نہ ہوگا۔ جب کہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے نماز میں اتنی دیر تک غور و فکر کیا ہے کہ جس سے نماز کے ارکان کی بر وقت ادائیگی میں، تاخیر لازم آگئی ہے اور چونکہ اس سے نماز میں نقصان پیدا ہوگیا ہے، لہٰذا سجدۂ سہو کے ذریعے اس نقصان کی تلافی کرنا ضروری ہوگا، بخلاف تھوڑے غور و فکر کے اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، کیونکہ کسی نماز کے سجدۂ سہو کا سبب اسی نماز کا سہو ہو سکتا ہے کسی دوسری نماز کا سہو نہیں؛ اور اگر اسے سجدۂ سہو کے متعلق شبہ پیدا ہو جائے اور وہ غور و فکر کرے تو وہ اس بھول کی بنا پر سجدۂ سہو نہ کرے۔ کیونکہ ایک نماز میں دو بارہ سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر وہ دو بار سجدہ سہو کرے گا۔ تو اس میں بھی اسے بھول ہونے کا احتمال ہے۔ یوں وہ تیسرا سجدہ کرے گا۔ اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

حکایت: منقول ہے کہ محمد بن الحسن نے الکسائیؒ سے، جو ان کے خالہ زاد بھائی تھے، کہا کہ آپ نے اس ذہانت کے باوجود علم فقہ کیوں نہیں پڑھا؛ تو انہوں نے کہا کہ میں نے وہ علم حاصل کیا ہے کہ جو سارے علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اچھا میں تم سے فقہ کا ایک مسئلہ پوچھتا ہوں، تم مجھے علم نحو سے اس کا جواب تلاش کر دو، الکسائیؒ نے کہا فرمایئے، امام محمدؒ نے پوچھا کہ اگر کسی شخص کو سجدہ سہو میں بھول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدۂ سہو ہے؛ الکسائیؒ نے تھوڑی دیر تک غور و فکر کیا، پھر کہا کہ اس پر کوئی سہو نہیں۔ امام محمدؒ نے پوچھا کہ تو نے یہ مسئلہ نحو کے کون سے باب سے معلوم کیا ہے، تو الکسائیؒ نے کہا اس باب سے کہ مصغر کی مزید تصغیر، نہیں کی جا سکتی، امام محمدؒ اس کی ذہانت سے متحیر رہ گئے۔

اور اگر اس نے نماز ظہر شروع کی۔ پھر اس کو یہ خیال ہو گیا کہ وہ نماز عصر میں ہے اور اس خیال میں اس نے ایک یا دو رکعات ادا کر لیں؛ اور پھر اسے خیال آیا کہ نہیں وہ تو نماز ظہر ہی ادا کر رہا ہے، تو اس صورت میں اس پر کوئی سہو نہیں۔ اس لیے کہ نیت کا ہونا آغاز نماز کے لیے شرط ہے بقائے نماز کے لیے نہیں، اور چونکہ یہاں بقائے اس کی نیت کے مطابق ہی ہے، لہٰذا یہاں فرض میں تغیر یا ترک واجب نہیں پایا گیا؛ اور اگر اس نے اس بارے میں اتنا غور و تامل کیا۔ کہ جس سے اس کے کسی رکن کی ادائیگی متاثر ہو گئی، تو استحسان کی رو سے اس پر سجدۂ سہو ضروری ہوگا، جیسا کہ تفصیل اوپر گذری؛ اور اگر اس نے نماز شروع کی اور قرارت پڑھی، مگر پھر اسے تکبیر تحریمہ کے متعلق شبہ پیدا ہو گیا، اور اس نے تکبیر دوبارہ کہی اور قرارت کا بھی اعادہ کیا، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے تو تکبیر کہہ دی تھی۔ تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ تکبیر تحریمہ اور قرارت کا اعادہ کرنے کی بنا پر اس نے نماز کے ایک رکن، یعنی رکوع کو موخر کر دیا ہے۔ پھر ان دونوں صورتوں میں وجوب سجدہ کے متعلق کوئی

فرق نہیں، کہ آیا اسے دوران نماز میں شک پیدا ہوا ہو، اور اس نے سوچ بچار کے ذریعے اپنا شک دور کر لیا ہو، یا اسے شک قعدۂ اخیرہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد نماز کے آخر میں پیش آیا ہو اور اس نے سوچ بچار کر کے یقین حاصل کر لیا ہو کیونکہ اس آخری صورت میں اس نے سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی ہے، حالانکہ بروقت سلام پھیرنا واجب ہے۔

اور اگر اسے ایک طرف سلام پھیرنے کے بعد شک پیدا ہوا، پھر اسے یقین حاصل ہو گیا، تو اس پر کوئی سجدۂ سہو نہیں۔ کیونکہ وہ پہلے سلام کے ساتھ ہی نماز سے باہر ہو گیا ہے۔ اور نماز ختم ہو گئی ہے تو چونکہ کسی واجب کے فوت ہو جانے کی بنا پر اب اس میں کمی پیدا ہونے کا کوئی امکان نہ رہا۔ لہٰذا نقصان کی تلافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس صورت اور اس صورت میں کوئی فرق نہیں۔ کہ اسے نماز میں حدث پیش آ جائے۔ اور وہ وضو کر کے لوٹ آئے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے شک پیدا ہو جائے۔ پھر وہ غور و فکر کر کے کسی نتیجے تک پہنچ جائے۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے ہی سجدۂ سہو واجب آتا ہے بشرطیکہ اس کا غور و فکر طویل ہو جائے۔ کیونکہ گو وہ نماز ادا نہیں کر رہا لیکن پھر بھی وہ حالت نماز ہی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ تو اس سہو کا حکم ہے۔ کہ جس سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ رہا وہ سہو کہ جس سے نماز کو از سر نو شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ: اگر تو اسے نماز کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعات ادا کی ہیں، یا چار۔ پھر اگر اسے پہلی بار شک پیدا ہوا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو شروع کرے۔ "پہلی بار شک ہونے سے مراد یہ ہے کہ شک ہونا اس کی عادت نہ ہو، نہ یہ کہ اسے زندگی میں پہلے کبھی شک پیدا ہی نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کم تعداد کے مطابق نماز کو جاری رکھے۔ ان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شك احدكم فى صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فليلغ الشك وليبن على الاقل۔

اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ یقین نہ ہو کہ آیا اس نے تین رکعات پڑھی ہیں، یا چار تو اس کا شک لغو ہوگا اور وہ اقل مقدار پر نماز کو جاری رکھے۔

کہ آپ نے مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق شک پیدا ہونے کی صورت میں "اقل تعداد" پر نماز جاری رکھنے کا حکم دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طریقے سے عمل نماز کو باطل کیے بغیر یقینی صورت پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ:

اذا شک احدکم فی صلوٰتہ انہ کم صلّی فلیستقبل الصلوٰۃ

جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعات ادا کی ہیں، تو وہ اپنی نماز شروع سے دوبارہ پڑھے۔

آنحضور ؐ نے نماز کو شروع سے دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرو ؓ بن العاص سے بھی یہی روایت مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ نماز کو از سر نو پڑھے گا، تو فرض کو یقین کامل کے ساتھ ادا کرنے والا ہوگا اور اگر وہ "کم تعداد" پر اپنی نماز کو جاری رکھے گا، تو وہ نماز کو کامل طریقے سے ادا نہ کر پائے گا؛ نیز اس لیے بھی کہ اس طریقے سے بعض اوقات وہ مقررہ فرض سے زیادہ رکعات ادا کرنے کا مرتکب ہو جائے گا، حالانکہ نماز میں زیادتی کرنا بھی نقصان دہ ہے۔ اور بعض اوقات اس سے نماز فاسد بھی ہو سکتی ہے، مثلاً اگر اس نے چار رکعات ادا کی ہوں اور اس نے یہ خیال کیا ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں اور اقل پر نماز کو جاری رکھتے ہوئے بیٹھنے سے قبل ایک رکعت اور پڑھ لی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نماز کو از سر نو شروع کرنا نماز کو باطل کرنا نہیں، کیونکہ یہاں نماز کو توڑنا اسے کامل طریقے سے ادا کرنے کے لیے ہے اور نماز کو کامل طریقے سے پڑھنے کی نیت سے توڑنا نماز کا فساد شمار نہیں ہوتا اور پھر نماز کو کامل طریقے سے ادا کرنا از سر نو شروع کیے بغیر ممکن نہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ جب کہ محولہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب اسے کئی بار شک پیدا ہوا ہو، اور اس کی تحرّی کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو جس کی دلیل ہماری روایت کردہ مذکورہ بالا حدیث ہے۔ یہ حکم وقت کا ہے کہ جب اسے پہلی بار شک پیدا ہو ہو اور اگر اسے اکثر شک پیدا ہوتا ہو، تو وہ غور و فکر کرے۔ اور اپنے غور و فکر کے مطابق نماز کو جاری رکھے یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، لیکن حسن امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اپنے خیال میں رکعات کی جو کم تعداد ہو، اس پر عمل کرے یہی امام شافعیؒ کا قول ہے جیسا کہ ہم نے سابقہ مسئلے میں بیان کیا۔ کہ ان کے ہاں اس میں اور سابقہ صورت میں کوئی فرق نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تحرّی کا حکم ضرورت کے وقت ہوتا ہے اور جب کہ یہاں ایسی کوئی ضرورت درپیش نہیں۔ کیونکہ وہ اپنے گمان کی کم تعداد پر نماز کو جاری رکھ کر اس صورت حال سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اسے تحری کی کوئی ضرورت نہ ہوگی ہمارا استدلال حضرت عبداللہ ؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے، کہ آں حضورؐ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے، اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو وہ اقرب الی الصواب کے لیے غور و فکر کرے اور اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مختلف دلائل کی بنا پر معاملہ اس کے لیے مشتبہ ہو جائے، تو اب اس کے سوا یقین تک پہنچنے کی کوئی اور صورت نہیں۔ جب کہ دیگر دلائل کی عدم موجودگی میں

تحری کرنا عام حالات میں بھی مشروع ہے، جیسا کہ قبلہ کا یہی حکم ہے۔ اور یہاں نماز کو از سر نو شروع کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اسے دوسری، تیسری، چوتھی اور لا متناہی دفعہ پر شک پیدا ہو جائے۔ پھر اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر مدار رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے بھی وہ اس یقین تک نہ پہنچ سکے گا، جس کا ذکر سابقہ مسئلے میں آچکا ہے ـــ امام شافعیؒ نے یہاں جو روایت نقل کی ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ اس نے غور و فکر کر لیا ہو، مگر وہ کسی نتیجے تک نہ پہنچا ہو۔ اور ہمارے نزدیک بھی اگر کسی کا غور و فکر نتیجہ خیز نہ رہا ہو، تو وہ اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر ہی اپنی نماز کو جاری رکھے گا، جس کا طریقہ یہ ہے کہ جب اسے ایک اور دو رکعات میں شک پیدا ہو جائے تو وہ اپنی نماز کو ایک ہی رکعت سمجھے۔ اور اگر اسے دو رکعات اور تین رکعات میں شک پڑ جائے، تو وہ اپنی نماز کو دو رکعات سمجھے، اور اگر اسے تین اور چار رکعتوں میں شبہ پیدا ہو جائے تو وہ تین رکعات ہی سمجھے اور اپنی نماز کو اسی کے مطابق مکمل کرے۔ تاہم اس پر یہ لازم ہو گا کہ وہ ہر اس موقع پر قعدہ ضرور کرے، کہ جس کے متعلق اسے آخری رکعت ہونے کا شبہ پیدا ہو، اس لیے کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور فرض نماز مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز شروع کر لینے سے فرض نماز باطل ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے قعدہ کرنا چاہیئے۔ اور اگر یہ شک ارکان حج میں پیدا ہو جائے تو الجصاص نے یہ لکھا ہے کہ اگر اسے شک اکثر پیش آتا ہو، تو وہ وہاں بھی تحری کرے اور ظاہر روایت کی رو سے وہ اپنے یقین پر ہی عمل کرے ـــ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حج میں زیادتی اور کسی رکن کی تکرار سے حج فاسد نہیں ہوتا، لہٰذا اسے یقین پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اگر نماز میں ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے، تو اگر یہ اضافہ قعدۂ اخیرہ سے پہلے ہو، تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہٰذا یہاں غور و فکر پر عمل کرنا اقل پر نماز کو جاری رکھنے کی نسبت سے بہتر ہے۔

اور جن اذکار میں بھول ہو جانے سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، ان کی کل تعداد چار ہے:

(۱) قرارت؛

(۲) قنوت؛

(۳) تشہد اور (۴) تکبیرات عیدین۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ قرارت: اگر کوئی شخص پہلی دو رکعات میں قرارت کرنا بھول جائے، تو وہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کرے۔ اور سہو کی بنا پر سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخؒ کے ہاں قرارت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض نہیں ہے، اصل فرض تو غیر متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعات میں قرأت کرنا ہے، لہٰذا ان کے ہاں آخری دو رکعات میں قرارت کرنا، پہلی دو رکعات میں فوت ہونے والی قرارت کی قضا ہو گی اور بعض ائمہ کے ہاں قرارت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض ہے، تو اس قول کے مطابق اگر اس نے پہلی دو رکعات یا ان میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت چھوڑ دی

توچونکہ اس نے فرض کو اپنی جگہ سے بھول کر بدل دیا ہے لہٰذا اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ اور اگر وہ ان دونوں رکعات میں یا دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں سورۂ فاتحہ یا سورۂ ملانا بھول گیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اس لیے کہ پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ متعین طور پر پڑھنا ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے ہاں فرض ہے۔ جیسا کہ اوراق سابقہ میں تفصیل گذر چکی ہے اسی طرح فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں متعین طور پر ایک پوری سورۃ، یا چھوٹی سورۃ کے مطابق تین چھوٹی چھوٹی آیات کی تلاوت کرنا ہمارے ہاں واجب ہے۔ لہٰذا ان کے بھول جانے پر سجدۂ سہو واجب ہوگا اور اگر اس نے قرات کی کسی وصف کو بدل دیا، مثلاً جہر کی جگہ آہستہ اور آہستہ کی جگہ جہر سے پڑھ دیا۔ تو اس کی آگے پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ شخص امام ہوگا، یا منفرد، اگر وہ امام ہو، تو ہمارے نزدیک اس سہو کی بنا پر اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، لیکن امام شافعیؒ کے ہاں اس پر سجدۂ سہو ضروری نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اونچی آواز یا پست آواز سے پڑھنے کا مسئلہ رکن کی ہیئت سے تعلق رکھتا ہے، لہٰذا وہ سنت ہوگا۔ جیسے دیگر ارکان کا یہی حکم ہے، جیسے مثلاً رکوع میں گھٹنوں کو پکڑنا اور قعدہ میں مخصوص ہیئت میں بیٹھنا وغیرہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہری نماز میں جہر سے اور مخفی نماز میں اخفا سے پڑھنا امام پر واجب ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ لہٰذا سجدۂ سہو واجب ہوگا بعد ازاں ہمارے ائمہ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں کہ کتنی مقدار میں جہر یا اخفا سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ نوادر ابی سلیمان میں۔ جہر اور اخفا کی مقدار میں فرق کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اس نے اخفا کی جگہ آہستہ پڑھا، تو اگر اس نے سورۂ فاتحہ کے بیشتر حصے یا قرات سورۂ کی تین آیات میں ایسا کیا، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے دونوں کے یکساں ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات ایسے پڑھ دیں، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور حسن امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر اس نے ایک آیات میں بھی تبدیلی کر دی، تو اس پر سجدۂ سہو ضروری ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ اگر اس نے ایک حرف کو بالجہر پڑھ دیا۔ تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہو جائے گا۔ ابوسلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مخفی نمازوں میں آہستہ پڑھنا، جہری نمازوں میں بالجہر پڑھنے کی نسبت زیادہ ضروری ہے، اس لیے کہ منفرد کو جہری نمازوں میں بالجہر یا بالاخفا دونوں طرح پڑھنے کا اختیار دیا گیا ہے، لیکن مخفی نمازوں میں اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ تو اگر اس نے مخفی نماز میں بالجہر پڑھا، تو چونکہ محض جہر کرنے سے ہی اس کی نماز میں نقصان پیدا ہو گیا، لہٰذا اس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلافی کرنا ضروری ہوگا لیکن جہری نماز میں اخفا سے پڑھنا، چونکہ کسی نقصان کا موجب نہیں ہوتا، تا وقتیکہ وہ تین یا اس سے زیادہ آیات کو آہستہ آواز سے نہ پڑھے لہٰذا یہاں سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔ ابن سماعہ کی روایت کی دلیل ایک روایت ہے، جو حضرت ابوقتادہؓ روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں کبھی کبھار ظہر و عصر میں ایک یا دو آیتیں اونچی آواز سے پڑھ کر سنا دیا کرتے تھے۔

حالانکہ یہ مخفی نمازمیں بالجبر پڑھنا تھا، تو جب مخفی نمازوں میں بالجہر پڑھنا ثابت ہوگیا تو اس سے جہری نمازوں میں اخفا کرنے کا جواز بھی ثابت ہوگیا، وہ اس لیے کہ دونوں حکم میں مساوی ہیں۔ پھر مذکورہ حدیث میں چونکہ ایک یا دو آیات کی تعداد مروی ہے، اس سے زیادہ کی کوئی روایت نہیں ملتی، لہٰذا اس سے زیادہ قرارت کی صورت میں ترک واجب لازم آتا ہے جس سے سجدہ سہو کرنا واجب ہوجائے گا ـــ حسن کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے اس اصول پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک فرض قرارت کی مقدار ایک ہی آیت ہے خواہ وہ چھوٹی ہی کیوں نہ ہو، تو جب اس نے اتنی مقدار میں قرارت میں تبدیلی کر دی، تو اس سے سہو لازم آگیا، لیکن صاحبین کے نزدیک فرض قرارت کی مقدار چونکہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات ہیں، لہٰذا جب تک اس مقدار میں تبدیلی نہ ہو، تو سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب وہ امام ہو اگر وہ منفرد ہو، تو اس پر کوئی سہو نہیں، کیونکہ وہ جہری نمازوں میں آہستہ پڑھ دے۔ تو اس پر سجدۂ نہ ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، اس لیے کہ اسے آہستہ اور اونچی آواز سے پڑھنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ امام پر قرارت اونچی آواز سے کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ اس قرارت کا فائدہ مقتدیوں کو حاصل ہو۔ اور منفرد کے معاملے میں ایسا کوئی فائدہ نہیں پایا جاتا لہٰذا اس پر جہر واجب نہ ہوگا، جس کی بنا پر اس کے ترک سے نماز میں نقصان لازم نہ آئے گا ـــ اسی طرح اگر وہ مخفی نماز میں جہر کر دے تو تب یہ حکم اس لیے ہے کہ ان نمازوں میں آہستہ قرارت کرنے کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ قرآن مجید کی تلاوت کو شور و غل سے محفوظ رکھا جائے کیونکہ شور و غل سے قرارتِ قرآن کو بچانا ضروری ہے۔ اور چونکہ یہ بات اس نماز میں پائی جا سکتی ہے۔ کہ جسے کھلے بندوں باقاعدہ دعوت عام دے کر ادا کیا جائے۔ لہٰذا یہ بات یا جماعت نماز پر ہی صادق آتی ہے۔ رہی منفرد کی نماز، تو اس کی قرارت پر شور و غل کے غالب آنے کا کوئی امکان نہیں ہے، لہٰذا تو اسے اپنی نماز میں آہستہ پڑھنا ضروری نہ ہوگا۔ بنا بریں ترک واجب نہ ہونے کے باعث اس پر سجدہ سہو لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کوئی سورۃ پڑھنا چاہتا تھا، مگر اسے غلطی لگی اور اس نے اس کی جگہ کوئی اور سورۃ پڑھ دی، تو اس پر سبب وجوب، یعنی فرض یا واجب کی تاخیر یا ترک واجب نہ ہونے کے باعث سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا، اس لیے کہ کسی خاص سورۃ کو مقرر کر کے پڑھنا واجب نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے کہ جو پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ دو بار پڑھ دے کہ اس پر سجدۂ سہو ضروری ہے، اس لیے کہ اس نے سورۂ فاتحہ کو دو بار پڑھ کر سورۃ پڑھنے میں تاخیر کر دی ہے اور اگر اس نے سورۃ فاتحہ پھر سورہ، اور پھر سورۂ فاتحہ پڑھی، تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں، کیونکہ یہی سمجھا جائے گا، کہ اس نے لمبی قرارت کی ہے، اور اگر وہ تشہد کو دو بار پڑھ دے، تو اس پر سجدۂ سہو نہیں۔ اور اگر اس نے رکوع یا سجدے یا قیام میں قرارت کی تو اس پر کوئی سجدہ نہیں اس لیے کہ وہ ثنا ہے اور یہ تمام ارکان ثنائے خداوندی کے مواقع ہیں۔

۲۔ **قنوت** - قنوت چھوڑ دینے سے بھی سجدہ سہو واجب ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

۳۔ **تکبیرات عیدین** عیدین کی تکبیروں کو بھی اگر کوئی شخص چھوڑ دے یا ان میں کمی کردے تو چونکہ وہ واجب ہیں، اس لیے اس پر بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر ان تکبیروں میں کچھ اضافہ کردے۔ یا ان کو اپنی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرے تو تب بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ اس سے فرض یا واجب میں تبدیلی لازم آتی ہے۔

۴۔ **تشہد** اسی طرح اگر کوئی شخص آخری قعدہ میں التحیات پڑھنا بھول جائے اور پھر اسے سلام پھیرنے سے پہلے یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد یاد آجائے، تو وہ اسے پڑھے اور پھر سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے اور جہاں تک قعدۂ اولیٰ میں التحیات چھوڑنے کا تعلق ہے، تو استحسان کی رو سے اس کا بھی یہی حکم ہے، جب کہ قیاس تو التحیات، قنوت وتر اور تکبیرات عیدین میں یکساں ہے کہ اس کے مطابق اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ تمام اذکار سنت ہیں اور ان کے چھوٹنے سے نماز میں کوئی ایسا نقصان لازم نہیں آتا کہ جس سے سجدہ سہو کرنا لازم ہو۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے ثنا اور تعوذ پڑھنا چھوڑ دیا ہو۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اذکار واجب ہیں، قنوت اور تکبیرات عیدین کے واجب ہونیکا ذکر تو اپنے مقام پر آئے گا اور جہاں تک قعدۂ اولیٰ میں تشہد پڑھنے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے واجب ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے اس کے پڑھنے پر مداومت فرمائی ہے۔

ان کے علاوہ جو دیگر اذکار ہیں، مثلاً ثنا، تعوذ، رکوع وسجود کی تکبیریں اور ان کی تسبیحات وغیرہ تو ان کے چھوٹنے پر اکثر علما کے نزدیک کوئی سجدہ سہو نہیں ہوتا۔ جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ تین تکبیریں بھول جائے، تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا، کیونکہ انہوں نے تکبیرات کو تکبیرات عیدین پر قیاس کیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ عید کی تکبیریں واجب ہیں جیسا کہ اپنے مقام پر ذکر ہوگا، لہٰذا ان کے بھولنے سے سجدہ سہو لازم ہوجائیگا۔ جب کہ رکوع وسجدے کی تکبیریں تو سنت ہیں اور سنت چھوڑنے کا نقصان سجدۂ سہو سے پورا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو واجب ہے اور چونکہ کسی چھوٹی شی کی تلافی اس سے بڑی شی کے ساتھ نہیں ہوتی لہٰذا انکے چھوٹنے سے سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔ بخلاف واجب کے۔ اس لئے کہ ہم مثل کی تلافی ہم مثل کے ساتھ تو کی جاسکتی ہے، اسی لیے اگر واجب کو دانستہ چھوڑ دیا جائے۔ تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں آتا، کیونکہ واجب کو دانستہ چھوڑ دینے کے نقصان سے کہیں زیادہ ہے۔ حالانکہ شریعت نے بھول کر چھوڑے ہوئے واجب کی سجدۂ سہو کے ساتھ تلافی کی جو اجازت دی ہے۔ وہ اس لیے ہے کہ یہ سجدہ چھوٹے ہوئے واجب کے ہم رتبہ ہے۔ اور چونکہ وہ بھول کر چھوٹے ہوئے واجب کے ہم مثل ہے، لہٰذا وہ تو لامحالہ دانستہ چھوٹے ہوئے واجب سے کم رتبہ ہوگا۔ اور کسی

شی کی تلافی اس سے چھوٹی شی کے ساتھ نہیں کی جا سکتی ؛ اسی لیے اگر کوئی فرض چھوٹ جائے ، تو اس کی سجدۂ سہو کے ساتھ تلافی کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ دائیں طرف کے بجائے پہلے بائیں طرف سلام پھیر دے تو اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا، کیونکہ سلام میں یہ ترتیب محض مستحب ہے۔ لہٰذا ترتیب چھوٹنے کی بنا پر سجدۂ سہو ضروری نہ ہوگا - اور اگر ایام تشریق میں تکبیر پڑھنا بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر سجدۂ سہو نہیں کیونکہ اس نے نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب ترک نہیں کیا ؛ اور اگر وہ ایک نماز میں کئی بار بھول جائے ۔ تو تب بھی اس پر دو سجدوں کے علاوہ کچھ اور واجب نہ ہوگا ۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس پر ہر سہو کے بدلے دو سجدے لازم ہوں گے ۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے ۔

لکل سهو سجدتان بعد ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے
السّلام -

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر سہو سے نقصان لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس کی تلافی ضروری ہوگی ۔

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا :

سجدتان تجزیان لکل زیادة دو سجدے نماز کی ہر کمی وبیشی کے لیے
ونقصان - کافی ہیں ۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار پہلا قعدہ چھوڑ دیا تو اس کی بناء پر سہو کے دو سجدے کیے؛ حالانکہ آپؐ قعدہ اور تشہد دونوں کو بھولے تھے ۔ کہ آپؐ نے ان دونوں کو چھوڑ دیا تھا اور تیسری رکعت کی طرف بھی آپؐ قبل از وقت کھڑے ہوگئے تھے ۔ مگر باایں ہمہ آپؐ نے دو سے زیادہ سجدے نہیں کیے ۔ تو معلوم ہوا کہ ایسے موقع پر دو سجدے ہی کافی ہیں ۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو کو اسی لیے نماز کے آخر تک مؤخر کر دیا جاتا ہے تاکہ دوسرا سہو ہونے کی صورت میں اس کو بار بار ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے ۔ ورنہ اس کو مؤخر کرنے کے کوئی معنی نہیں ۔ جب کہ مذکورہ حدیث ایک ہی نماز میں موجود "جنس سہو" پر محمول ہے نہ کہ ہر سہو پر ؛ جس کی دلیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ۔

فصل (شانزدہم)

بھول کر چھوٹا ہوا عمل دہرایا جائے یا نہیں ؟

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جس چھوٹے ہوئے فرض یا واجب سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے، وہ یا تو نماز کا کوئی فعل ہوگا ، یا ذکر ۔ ان دونوں میں سے جو بھی صورت ہو ۔ بہرحال اس پر یہ لازم ہے کہ

وہ پہلے اس متروک حصے کو قضا کرے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو، تو پھر اگر وہ فرض ہے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر واجب ہے تو نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جس کی بنا پر اس کی نماز حد کراہت میں داخل ہو جائے گی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ اگر متروک شی کوئی فعل ہو، مثلاً اس نے کسی رکعت کا اصلی سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر اس کو نماز کے آخر میں یاد آگیا ہو، تو وہ اس سجدہ کو قضا کرے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک مکمل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سجدے اور اس کی بعد پڑھی ہوئی نماز کو دوبارہ پڑھے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو نماز اس نے "متروک" عمل کے بعد پڑھی ہے۔ وہ اس نے قبل از وقت ادا کی ہے۔ لہٰذا وہ درخور اعتنا نہ ہوگی۔ کیونکہ نماز ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے لہٰذا ترتیب کے بغیر اس کا پڑھنا معتبر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے سجدہ رکوع سے پہلے کر دیا ہو، کہ وہ سجدہ معتبر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ دوسری رکعت اپنے موقع پر ہی ادا ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کا موقع محل پہلی رکعت کے بعد ہی ہے، کیونکہ یہاں پہلی رکعت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ رکعت تو ایک ہی سجدے سے مکمل ہو جاتی ہے، اور دوسرا سجدہ تو محض پہلے سجدے کا اعادہ ہے، حتیٰ کہ اس کے لیے لفظ الصلوٰۃ استعمال ہو سکتا ہے۔ حالانکہ اگر وہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر وہ رکعت کا ایک سجدہ کرلے، تو وہ حانث ہو جائے گا، لہٰذا یہاں دوسری رکعت کی ادائیگی، قابل اعتبار اور باقاعدہ شمار ہوگی، اور اس پر محض متروک عمل کی قضا لازم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ رکوع سے قبل سجدہ کر دے، کیونکہ اس صورت میں سجدہ اپنے صحیح واقع پر ادا نہیں ہوا، اس لیے کہ اس کا اصل مقام تو رکوع کے بعد ہے، کیونکہ اس سے رکعت کی تکمیل ہوتی ہے اور رکعت کی تکمیل رکوع کے بغیر ہو نہیں سکتی، لہٰذا اس سجدے کا شمار نہ ہوگا۔ تو ان دونوں میں یہی فرق ہے؛ اسی طرح اگر اسے نماز کے آخر میں دو رکعات کے متروک سجدے یاد آجائیں تو وہ ان دونوں کی قضا کرے گا۔ اس طرح ہمارے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی ــــــ اور اسے پہلے پہلی رکعت کا اور پھر دوسری رکعت کا سجدہ ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ قضا ترتیب ادا کے مطابق ہی ہونی چاہیئے لہٰذا ان کی قضا بھی اسی ترتیب کے مطابق پڑھنی چاہیئے؛ اور اگر ان میں سے ایک سجدۂ تلاوت ہو اور دوسرا دوسری رکعت کا سجدہ ہو، تو تب بھی ترتیب کا خیال رکھا جائے گا۔ چنانچہ اکثر علما کے نزدیک وہ پہلے سجدۂ تلاوت ادا کرے گا۔ جب کہ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ ادا کرے اور پھر سجدۂ تلاوت ادا کرے گا۔ کیونکہ نماز کا سجدہ نماز کا اصلی سجدہ ہونے کی بنا پر، زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا ادا کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ تو چونکہ ادا میں سجدۂ تلاوت مقدم ہے۔ لہٰذا قضا میں بھی اسی کو مقدم رکھنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ رکوع میں ہو یا سجدے میں کہ اسے نماز کا چھوٹا ہوا اصلی سجدہ یاد آگیا۔ تو وہ رکوع سے نیچے سجدہ میں چلا گیا یا اس نے سجدہ سے سر اٹھا کر سجدہ کرلیا تو ٹھیک ہے۔ مگر افضل یہ ہے کہ وہ ان ارکان

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی؛ کیونکہ امام زفرؒ کے ہاں ارکان نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز، یعنی قیام، قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے مسبوق امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوئی پہلے ادا نہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، تو تب بھی عذر نسیان کے باعث اس ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہٰذا رکوع وسجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہوں گے ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے تبھی پیچھے گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قومہ کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آجائے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس لیے کہ رکن کے جس جزء میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جزء باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مناسب تو تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو گا کہ جس رکن میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا نہ کیا۔ بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا: اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے، تو نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدۂ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیر دے تو تب سلام کے ذریعے نماز سے خروج نہ ہو گا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں تحلیل (خارجی افعال کو حلال کرنے والا) ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

وتحلیلها التسلیم۔ اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام "ایک" کلام ہے اور کلام نماز کی ضد ہے۔ الّا یہ کہ شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاذ ہی بھول کر سلام پھیرتا ہے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدۂ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدۂ سہو ادا کرنا ہے لہٰذا اس کیلئے حالت نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کی کو

ضرورت نہیں ہے للہذا سلام کے محلل اور منافی نماز ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ توجب اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی۔ تو اب ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ جب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا کیونکہ دانستہ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا نماز فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اسکا وہ سلام دفع حرج کی بنا پر کالعدم ہو جائیگا جیسا کہ اوپر گذرا؛ پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو۔ تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو اس پر ابھی قضاء کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی اقتداء جائز ہوگی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکوع میں نہیں پایا پھر مقتدی امام کی تشہد پڑھنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے چھوٹے ہوئے سجدے کو قضا نہ کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی: تاہم اس کی اقتدار کرنے کا ثمرہ یہ ہوگا، کہ اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتدا ء نماز ظہر، یا عصر یا عشاء میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری ہوگی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبلے سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ جب کہ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان (جگہ) کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص موجود ہو وہ وہاں سے ہی امام کی اقتدا کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتدار کے لیے مانع ہوتا ہے، بنا بریں نمازی کا مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ٹھیرنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے۔ کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا مجبوری مانع نہ ہو لہٰذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہوگا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے۔ کیونکہ

بات چیت کرنا بہرحال نماز سے مانع ہے اور اس معاملے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکن کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ ازسرِنو نماز ادا کرے؛ اور اگر وہ کسی صحراء میں نماز ادا کر رہا ہو، پھر اسے اپنی پچھلی یا دائیں طرف والی یا بائیں طرف والی صف عبور کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آ جائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکن کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کے پیچھے اقتداء کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے فاصلے کے مطابق ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے آگے گذر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس کے اور نمازی کے سامنے کوئی سُترہ نہ ہو اور اگر سترہ ہو، تو جب تک وہ سُترہ سے آگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آ سکتا ہے، اس لیے کہ سُترہ کی اندرونی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پھیر دے، اور اگر اس پر سجدۂ تلاوت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پھیر دیا تو اگر سلام پھیرتے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جان بوجھ کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتداء کرلے، تو اسکی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہو اور وہ اقامت کی نیت کرلے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو اس سے اُس کی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ بھول کر سلام پھیر دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتداء کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کرلے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اب وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے جس طرح کہ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ الا یہ کہ اگر اسے اس کا چھوٹنا مسجد سے باہر نکل جانے یا صفوں سے گذرنے کے بعد یاد آیا ہو تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے

گا اور اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا جواز ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور
چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہٰذا اس کی نماز مکمل ہوگی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع
ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال، یعنی نماز کے سجدۂ اصلی، سجدۂ تلاوت
اور تشہد پڑھنے سے اس کا سابقہ پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جاتا ہے، حتّٰی کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت
کرلے، یا قہقہہ مار کر ہنس دے، یا اس کا وضو خطاء ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف
اس صورت کے جب وہ سجدۂ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر
بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا۔ تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے
واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب
الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کے باقی
رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر اسے دونوں سے سہو ہو جائے، یا اسے سجدے
تو یاد نہ ہوں لیکن سجدۂ سہو یاد ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو تو تب بھی یہی
حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدۂ سہو والے شخص کا سا سلام ہوگی۔ اور اسے
نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے
کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جائے گا۔ پھر
وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ سہو کے ہوتے
ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں۔ یا اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ
دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہٰذا اس سلام سے وہ نماز
سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول
جائے، یا اسے سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس
نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہٰذا یہ اس شخص کا سا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدۂ سہو باقی ہو اور اس پر
لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدۂ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پیچھے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔
اور اگر اس پر نماز کا حقیقی سجدۂ اور سجدۂ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے۔ تو اگر تو اس
نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا
کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو
جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو تب بھی ظاہر
روایت کے مطابق یہی حکم ہے؛ اسی طرح اگر اس پر سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت کے ساتھ سہو کے
دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدۂ سہو یاد ہو
، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدۂ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا
ہے۔ لہٰذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا۔ اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادا قضا کرے گا۔
یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدۂ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، امام زفرؒ

کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، پھر وہ ان کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے، اور اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدۂ سہو یاد ہو، لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ان کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے جس کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے معترضین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کے لیے خاص طور پر اسی دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں "سلام سہو" اور واجب کے حق میں دانستہ سلام ہے اور چونکہ بھول کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں شک پیدا ہو گیا، اگرچہ اس کی تکبیر تحریمہ صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے۔ محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے، جب اسے حقیقی سجدہ یاد ہو، لیکن سجدۂ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ وہاں واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ حسب کہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں عمد کے پہلو سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو سے اس بارے میں سکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنے کا لہٰذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض تو تب ہوتا کہ جب ایک نکالنے والا اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا۔ جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا تاہم یہ کسی دوسری شئ کو ذریعۂ اخراج بننے سے بھی مانع نہیں تو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ بایں ہمہ مناسب تو یہ تھا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محلل (نماز کی پابندی ختم کرنے والی) قرار دیا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے۔ وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْم (سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں)؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرح کی بات چیت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ حالت سہو میں، کثرت سہو اور غلبۂ نسیان کے باعث، دفع حرج کے لیے، سلام سے کوئی شخص نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الاداء ہو، اس کو سلام پھیرنا مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان بھی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہٰذا اپنی اصلی فطرت کے مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو فاسد قرار نہیں دیں گے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ سجدۂ تلاوت بھی ادا کرے، کیونکہ ابھی تحریمۂ نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ اسلیے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدۂ تلاوت یاد تھا۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت کی حد تک اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا اور آخری قعدے میں تشہد پڑھنا بھی سجدۂ تلاوت ہی کے حکم میں ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ سہو، ایام تشریق ہونے کی صورت میں تکبیر اور محرم ہونے کی صورت میں تلبیہ واجب الادا ہو۔ تو ان میں سے کوئی شی بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر ایسا کرے۔ اس لیے کہ ان اشیا کا موقع ومحل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتداء سجدہ سہو سے کرے۔ پھر تکبیر (تشریق) اور پھر تلبیہ پڑھے۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے، جبکہ تکبیر کہنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں۔ اسی لیے اگر اس نے تلبیہ کہنا شروع کر دیا۔ تو اس سے سجدۂ سہو اور تکبیر تشریق دونوں ساقط ہوجائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہو کے بعد تلبیہ کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو نماز کی تکبیر تحریمہ کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریق نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں کہی جاتی ہے۔ اور تلبیہ کہنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہوگئیں۔ کیونکہ تلبیہ ایک گفتگو (کلام) ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ [1] — اور لوگوں میں حج کا اعلان (ندا) کر دو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریق کہہ دی، تو اس کے ذمہ سے سجدۂ سہو ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریق تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اسے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع ومحل پہ نہیں کہا گیا، لیکن بہرحال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ اصلی سجدۂ تلاوت۔ سجدہ سہو ایام تشریق میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تلبیہ واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت یا فقط سجدۂ اصلی یاد تھا اور سجدۂ تلاوت یاد نہ تھا۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدۂ اصلی تو یاد نہ ہو البتہ سجدۂ تلاوت جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدے کرے، پھر تشہد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تلبیہ پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

---

[1] الحج - ۲۷۔

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکبیرات کہہ دے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہونگی، لہٰذا اعادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہوجانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قراءت کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اُٹھ کھڑا ہو، اور قراءت پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہٰذا وہ سجدے کالعدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قراءت کرکے رکوع کرلے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سر اٹھا کر پھر قراءت اور رکوع کے بعد سجدے کرے، تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قراءت کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ سجدہ کئے بغیر ہی اُٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا۔ تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قراءت کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوئے۔ لہٰذا یہ لغو ہوں گے۔ پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کے لیے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے منفصل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہٰذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع اور سجدہ کیا۔ تب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ تو ان دو میں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا لغو شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحدث کی رو سے پہلے رکوع کا، نوادر ابی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پالنے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قراءت کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع مکرر ادا ہوا ہے، لہٰذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ سجدہ کرکے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا مگر

...ہ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہوگیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چونکہ پہلی رکعت سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بنا پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا شمار نہ ہوگا اور جب اس نے قراءت کی، اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور پھر جب اس نے قراءت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں سجدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر جو اوپر بیان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ملے گا، یا دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور ان تمام صورتوں میں اسے سجدۂ سہو بھی ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس نے نماز میں بلا ضرورت اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک ایک سجدے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدۂ شکر جب کہ امام و ابو یوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدۂ تلاوت مستثنیٰ ہے، پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے متضاد افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے۔ جو نفل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نفل نماز ادا کرنے والا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نماز کا کوئی متضاد فعل نہ ہونے کے باوجود، مؤکد بالا طریقے سے امکان فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ کامل فعل نہیں لہٰذا وہ نفل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے: یا تو اس میں نماز کا کوئی متضاد فعل پایا جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہٰذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ چھوڑ دیا اور وہ پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آ سکتا ہے، کیونکہ جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کا یہ عمل مکمل نماز (رکعت) کا فعل نہ ہوگا، اور جو شئی ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہٰذا رکعت سے کم نماز کالعدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کالعدم قرار دینا درحقیقت اس کے ثبوت کی نفی کرنا ہے، لہٰذا وہ اس نماز کو کالعدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

نماز سے خارج ہو سکے، اور وہ صحیح طریقہ قعدۂ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ " ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپ واپس پلٹ آئے۔" پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کر لے۔ تو اب وہ واپس نہیں آسکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک، ایک رکعت ابھی نا تمام نماز ہے۔ اور ایسی نا تمام نماز کو اسے کالعدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکن یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا مؤقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک " مکمل فعل " پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے لہٰذا وہ فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو نے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نفل نماز ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ یہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہٰذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل نماز شروع کر چکا ہے، لہٰذا وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں پہلا قعدہ چھوڑ دیا اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہو، تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

> " ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر پیچھے سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تسبیح کہی مگر آپ واپس نہ لوٹے۔ الٹا آپ نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرامؓ کھڑے ہو گئے۔"

اور یہ جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیچے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپ کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تر تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں موافقت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور قعدۂ اولیٰ واجب ہے۔ لہٰذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدۂ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم ہمیں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ابھی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو۔ تو اگر تو وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جسم کے بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو تھوڑا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہٰذا وہ قابل اعتنا نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ سجدہ سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آرا اس کے متعلق مختلف ہیں؛ شیخ ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ کہا کرتے تھے کہ وہ سجدۂ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سجدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہٰذا اسے سجدۂ سہو کرنا واجب ہوگا۔

⑦ اذکار کا چھوٹ جانا: رہے اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قرارت رہ جائے تو نمازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے ائمہ میں سے القدوری لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک قرارت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا ادا ہے قضا نہیں ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرارت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری دو رکعتوں میں قرارت کو ادا کرے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں۔ کہ اس صورت میں وہ قرارت کو قضا کرنے والا ہوگا، "الاصل" کے مسائل بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمد مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (شفع) میں مقیم کی اقتدا کرلے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ابتدائی دو رکعات میں اس نے قرارت کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قرارت کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائیگا اس لئے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قرارت کو قضا کرے، تو اس کی یہ قرارت پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قرارت سے خالی ہو جائیں گی، لہٰذا وہ قرارت کے معاملے میں نفل نماز والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے "باب السہو" میں ہے۔ کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قرارت کرے، پھر مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قرارت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قرارت نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قرارت غیر متعین طور پر دونوں جفت حصوں میں سے کسی ایک میں فرض ہوتی، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبوق امام کے ساتھ شامل ہوا ہے اور جن میں امام کی قرارت خود اس کی قرارت ہوگئی ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قرارت فرض نہ ہوتی، مگر بایں ہمہ قرارت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادائے قرارت کا صحیح مقام ہیں۔ اور آخری دو رکعات میں جو قرارت کی جاتی ہے، تو وہ پہلی قرارت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قرارت کرلے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرارت کو قضا کر لیا ہے، اور چونکہ فوت ہونے والی شی کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہو جاتی ہے، لہٰذا آخری دو رکعات فرض قرارت سے خالی ہو جائیں گی، اور چونکہ اس طریقے سے مسبوق سے قرارت فوت ہو گئی ہے، لہٰذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہوگا، اسلئے کہ قرارت کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرارت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرارت کی جاتی ہے۔ لیکن وہ قرارت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے، پھر چونکہ یہاں بھی مسبوق سے فرض قرارت چھوٹ گئی ہے، لہٰذا اسے اپنی قضاء نماز میں اس کی تحصیل لازم ہوگی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس نے قرارت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس نے سورۂ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورۃ شروع کر دی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورۃ چھوڑ کر سورۂ فاتحہ پڑھے اور پھر قرارت کرے۔ کیونکہ سورۂ فاتحہ کا نام "فاتحۃ الکتاب" اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے۔ پھر جب صحیح موقع پر اس کا چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیریں بھول جائے اور قرارت شروع کر دے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہی تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اور ان کے بعد قرارت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورۃ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر روایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا سورۂ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورۃ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورۂ فاتحہ کو تو بدرجۂ اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورۂ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہٰذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہو سکتیں۔ بخلاف سورۃ کے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورۃ فاتحہ کا تکرار لازم آجائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورۃ نہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرلے؛ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورۂ فاتحہ کو قضا نہیں کر سکتا اسی طرح سورۃ کو بھی قضا نہ کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا ملانا سنت ہے۔ جو اپنے موقع و محل سے قضا ہو گئی ہے تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے اس لیے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۃ پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجہر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورۃ پڑھنے کا

اصل مقام نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ قضا کا مقام ہوسکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ "وہ انہیں بالجہر پڑھے" البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو، البلخی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں، کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے" اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہٰذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اونچی آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۂ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے پست آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہٰذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو پست آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قراءت کا آغاز سورۂ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر بنا کیا جاتا ہے، اور چونکہ یہاں سورۂ فاتحہ کے پڑھنے میں اخفا مسنون ہے لہٰذا جو سورۃ۔ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیئے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں اخفا اور جہر دونوں کو جمع کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے، لہٰذا وہ سورۂ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے۔ کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۂ فاتحہ یا سورۃ کا چھوٹنا رکوع میں یا رکوع سے اٹھنے کے بعد قومہ میں یاد آجائے تو وہ پلٹ کر قراءت کرے، اور اپنے رکوع کو کالعدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا نماز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے؛ اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیریں چھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کرلے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہوگیا پھر اسے یاد آگیا تو وہ اسوقت تک لوٹ کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کرلے اسلیے کہ اگر اسنے تشہد پڑھا ہوتا اور پھر کھڑا ہوگیا ہوتا، تو تب بھی اسے لوٹ آنیکا حکم تھا۔ تاکہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو، لہٰذا یہاں تو بدرجۂ اولیٰ یہی حکم ہوگا؛ اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹنا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدۂ سہو دونوں ساقط ہوجائیں گے جیساکہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا؛ اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اسے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہوگیا ہو، تو اسے واپس نہیں پلٹنا چاہیئے اس لیے کہ قیام فرض ہے۔ اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے، اور جلسہ کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ساقط ہوجائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جیساکہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

فصل (ہفدہم)

سجدۂ سہو کا موقع ومحل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اضافے کے باعث واجب ہوا ہو۔ یا نقصان (کمی) کے باعث۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو سجدۂ سہو نماز میں کسی کمی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو۔ تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اضافے کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے اسلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن بحینہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو سلام سے قبل کیا۔"

اور جس روایت میں آپؐ کے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کا ذکر ہے وہ تشہد کے بعد پر محمول ہے جس طرح تم (احناف) نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وفی کل رکعتان فسلم اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو) میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد لیا ہے۔ اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ تمہاری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات راجح ہے: اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان کی تلافی کرنے والا اسی وقت اس کی تلافی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں اسے ادا کرے۔ نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ تو اس سے سجدہ سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا؛ لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدۂ سہو اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے، لہٰذا یہی صورت بہتر ہوگی۔ ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی وقت درست ہوتی ہے کہ۔ جب اسے اصل کے ہوتے ہوئے ادا کیا جائے۔ اور چونکہ سلام تو تکبیر تحریمہ کا اثر ختم کر کے اصل (نماز) کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہٰذا سجدہ کے بعد تلافی نقصان کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے تو آپؐ نے سلام سے قبل سجدۂ سہو ادا کیا۔"

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبد اللہؓ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں، پھر آپؐ نے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کیا۔"

کہ یہ سجدۂ سہو نماز میں اضافے کی بنا پر تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کمی پر مبنی ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا عمل نقصان کے اصل مقام پہ ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے اور اس سے کسی شی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہٰذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل سھوٍ سجدتان بعد السلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اور چونکہ اس فرمان نبوی میں کمی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہٰذا بہر صورت یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، مغیرہؓ بن ابی شعبہ اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص تینوں حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا۔"

اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود، ام المومنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں جبکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی یہ روایت تو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں۔ کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں۔ یا چار۔ تو اسے غور و فکر کرنا چاہیئے، کہ اقرب الی الصواب کیا ہے۔ پھر وہ اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو۔ موضع نقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یقیناً اس تاخیر کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کرلے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدۂ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی سجدۂ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہٰذا تکرار سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔ بنا بریں مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدۂ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدۂ سہو ادا نہ کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدۂ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی تلافی پر مشتمل عمل بذات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہٰذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چونکہ تعارض ہے اور حضورؐ کی کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہٰذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، اس سے تقویت ملنے کے باعث، ہماری روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضورؐ نے پہلی سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جا سکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں۔ وہ دو احتمال رکھتی ہیں: ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے پہلے سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے دوسری سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا لہٰذا یہ احادیث متشابہ ہو گئیں جس کی بنا پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپؐ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل، تاکہ ایک محتمل حدیث کو محکم حدیث کی بنیاد پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کمی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں خواہ کمی ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کمی کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا؛ حالانکہ دو بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ تاہم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ انہوں نے امام مالکؒ پر خلیفہ کے سامنے اسی طرح الزامی حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ "آپ کا کیا خیال ہے۔ کہ اگر نمازی اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کمی کر دے، تو وہ کیا کرے؛ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر رہ گئے —— اس تفصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلافی کرنے والے عمل کا صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ، جیسا کہ گذرا، سجدۂ سہو بالاجماع نقصان والی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے موخر کیا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی موخر کر دیا جائے رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلافی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ بجا ہے لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدۂ سہو کے لیے پھیرا ہوا سلام تکبیر تحریمہ کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکبیر تحریمہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لوٹنا ہے، لہٰذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور یا پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے، تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم یہاں پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسنون مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشہد پڑھ چکے، تو سلام پھیر کر تکبیر کہے اور سہو کے دو سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر کہہ کر قعدہ میں بیٹھ جائے اور تشہدؒ اور درود شریف دماثور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ اسی طریقے کو الکرخیؒ اور ہمارے اکثر ماوراء النہر کے مشائخؒ نے پسند کیا ہے۔ جب کہ امام الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخ

نے پسند کیا ہے تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال واذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور جس شخص پر ابھی سجدۂ سہو واجب ہو تو چونکہ ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدۂ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہٰذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہ دعائیں نہ مانگے تاکہ اس کی نماز فاسد نہ ہو۔

یہ تو تھا سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں۔ کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہے، الّا یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدۂ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا، جو بدعت ہے۔ اور بہرحال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

سلام سہو کی تعداد اور اس کا طریقہ

اس کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں، کہ اس کے لیے سامنے کی طرف منہ کر کے ایک مرتبہ سلام پھیرا جائے، اسی رائے کو شیخ زاہد فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی[1] نے پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اس نے دونوں طرف سلام پھیر دیا۔ تو اس کی نماز ختم ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دوسرا سلام محض بے فائدہ اور عبث ہوگا اور اس سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ جب کہ اکثر مشائخ کے ہاں اسے اپنے دائیں اور بائیں دو دفعہ سلام کہنا چاہیئے اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: لکل سھو سجدتان بعد السلام (ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں)، کہ چونکہ آپ نے یہاں سلام پھیرنے کا ذکر الف اور لام کے ساتھ (السلام کہہ کر) کیا ہے۔ لہٰذا اس سے "جنس سلام"، یا معہود و متعارف سلام مراد ہوگا۔ جو دو ہوتے ہیں۔

فصل

سلام سہو کا عمل

اب سوال یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے لیے کہے جانے والے سلام کا عمل کیا ہے؛ آیا وہ نماز کی حالت کو ختم کر دیتا ہے یا نہیں؛ اس بارے میں ائمہ کرامؒ کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد و زفرؒ فرماتے ہیں، کہ اس سے بالکل نماز کی حالت منقطع نہیں ہوتی، جب کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا معاملہ موقوف رہتا ہے؛ اگر تو وہ لوٹ کر سجدۂ سہو کرلے تو اس کا یہ لوٹنا بالکل درست ہوگا اور اس سے واضح ہوگا کہ اس سلام کی بنا پر اس کی تحریمہ ختم نہیں ہوئی تھی اور اگر وہ سجدۂ سہو کے لیے نہ لوٹے۔ تو اس سے ثابت ہوگا کہ، اس کی تحریمہ منقطع ہوگئی تھی اسی لیے اگر وہ سلام کہنے کے بعد سجدۂ سہو کرنے سے قبل ہنس دے تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل نہ ہوگی مگر امام محمدؒ و زفرؒ کے ہاں اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک سلام پھیرنے سے اس کی نماز موقوف نہیں رہتی بلکہ بغیر کسی توقف کے منقطع ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک دراصل توقف دوسری بار تحریمہ کے لوٹ آنے میں ہے۔ کہ اگر تو وہ لوٹ کر سجدہ سہو کرے۔ تو اس کی تحریمۂ نماز لوٹ

---

[1] البزدوی (۴۰۰-۴۸۲ھ) حنفی فقہ کے اساطین علم میں سے ہیں۔ اصول فقہ میں ان کی جامع کتاب اصول بزدوی جامعیت میں اپنا ثانی نہیں رکھتی۔ اسی لیے بہت سے لوگوں نے اس کی شروح لکھی ہیں (کشف الظنون)۔

آتی ہے۔ ورنہ نہیں۔ بہرحال مسائل کے استخراج کے لیے یہ عنوان زیادہ آسان ہے۔ جب کہ پہلا عنوان یعنی، "نماز کی حالت کے برقرار رہنے یا باطل ہونے میں توقف ہونا زیادہ قرین صحت ہے۔ اس لیے کہ دونوں حالتوں کی تحریمہ تو ایک ہی ہے، تو اگر وہ باطل ہو جائے۔ تو جب تک دوبارہ تکبیر تحریمہ نہ کہی جائے گی، اس وقت تک وہ بحال نہیں ہو سکتی۔ اور یہاں دوبارہ کہنا نہیں پایا گیا۔ امام محمد و زفرؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر سجدۂ سہو ہو، شریعت نے اس کی سلام کے عمل کو معطل کر دیا ہے، کیونکہ سہو کے دونوں سجدے نماز ہی کی تحریمہ میں ادا کئے جاتے ہیں اسلیے کہ سہو کے سجدوں کے مشروع ہونے کا اصل مقصد تلافی مافات کرنا ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے کہ جب انہیں نماز کی ہی تحریمہ میں ادا کیا جائے۔ اور یہ اسی وقت ممکن نہیں جب تک سلام کے اس عمل کو معطل قرار نہ دیا جائے، اسی لیے اگر سجدۂ سہو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ادا کیا جائے، تو وہ سلام کے عمل کو جو تحریمہ نماز کے منافی ہے ساقط کر دیتا ہے، لہٰذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے اور اگر سلام حقیقۃً معدوم ہو گا تو تکبیر تحریمہ حقیقۃً برقرار رہتی، تو اسی طرح جب وہ حکماً کالعدم ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں سلام کو تحریمۂ نماز کا محلل قرار دیا گیا جیسا کہ فرمان نبوی ہے: وتحلیلھا التسلیم (اور نماز کی حالت سلام سے ختم ہو جاتی ہے) اور تحلیل وہ شی ہے کہ جس سے محلل (کا مول کا حلال ہونا) ہونا ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام میں لوگوں سے خطاب ہوتا ہے، لہٰذا یہ ایک عوامی کلام ہے۔ جو نماز کے منافی ہے۔ البتہ شریعت نے اس حالت میں اس کے عمل کو باطل کر دیا ہے کیونکہ نمازی کو ابھی تلافیٔ نقصان کرنا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی، جب تک کہ تلافی کرنے والا عمل تحریمہ نماز میں نہ پایا جائے تاکہ نماز کی حالت برقرار رہنے کے باعث تلافی کرنے والا عمل نقصان والی جگہ کے ساتھ ملحق ہو سکے جس سے فی الواقع نقصان کی تلافی ہو جائے، لہٰذا ہم نے سلام کو تحریمۂ نماز کے منافی عمل ہونے کے باوجود، فقط اسی ضرورت کے تحت باقی رکھا ہے، پھر اگر تو وہ سجدۂ سہو میں مصروف ہو جائے اور اس کی یہ مصروفیت صحیح ہو، تو تحریمہ کے برقرار رہنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، لہٰذا اسے باقی قرار دیا جائے گا، اور اگر وہ اس میں مشغول نہ ہوا، تو چونکہ اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی، لہٰذا نماز سے خارج کرنے پر مشتمل سلام کا عمل موثر ہوگا۔

اسی اصول پر تین مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

۱۔ اگر وہ سلام کے بعد سجدہ میں جانے سے قبل ہنس پڑے۔ تو اس کی بالاجماع نماز مکمل ہو جائے گی۔ اور اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت بھی باطل نہ ہوگی۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے جس کی بنیاد قہقہہ کے سلسلے میں ان کے اس اصول پر ہے کہ ہر وہ جگہ کہ جہاں نماز کا فساد لازم نہ آتا ہو، وہاں قہقہہ مار کر ہنسنے سے طہارت باطل نہیں ہوتی، جیسے وہ قعدۂ اخیرہ میں اگر تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو اور سلام پھیرنے سے قبل قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک

اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

۲۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے، خود پر سجدہ سہو ہونے کی حالت میں، سلام پھیرا اور اسی اثنا میں کسی اور شخص نے آکر سجدہ میں جانے سے قبل اس کی اقتداء کر لی، تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا موقوف ہوگی؛ اگر تو اس نے سجدہ سہو کیا۔ تو اس کی اقتدا درست ورنہ درست نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا شروع سے ہی درست ہوگی۔ خواہ وہ سجدۂ سہو کرے یا نہ کرے؛ اور بشر کہتے ہیں کہ خواہ وہ لوٹ کر سجدۂ سہو کرے یا نہ کرے، بہر صورت اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، گویا انہوں نے سلام کو قطعی طور پر تحریمۂ نماز کو ختم کرنے والا قرار دیا ہے۔

۳۔ اسی طرح اگر کوئی مسافر چار رکعات والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد سجدۂ سہو کے لیے سلام پھیر دے اور پھر وہ سجدۂ سہو کرنے سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز چار رکعات میں تو تبدیل نہ ہوگی مگر اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز میں مذکورہ تبدیلی پیدا ہو جائے گی اور اس پر سجدۂ سہو بھی برقرار رہے گا لیکن اسے چاہیئے کہ وہ اسے نماز کے اختتام تک ملتوی کر دے؛ البتہ ان تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ سجدۂ سہو کے لیے لوٹ جائے اور اس اثنا میں کوئی شخص آکر اس کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا درست ہو جائے گی، مگر بشر کے ہاں درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر وہ اسی حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی۔ مگر امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس وقت اقامت کی نیت کر لے تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جائیں گے اور وہ سجدۂ سہو کو نماز کے اختتام تک مؤخر کر دے، خواہ اس نے اقامت کی یہ نیت ایک ہی سجدہ کرنے کے بعد کی ہو۔ یا دونوں سجدوں کے بعد اور یہاں اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ سہو یاد تھا یا کہ یاد نہ تھا اور خواہ اس کی نیت سجدہ کرنے کی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ یہ سجدہ اس سے مذکورہ تمام حالتوں میں ساقط نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا اصل مقام سلام کے بعد ہے۔ البتہ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کر لیا جو نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو، جیسے اس نے بات چیت کر لی، یا وہ قہقہہ مار کر ہنس دیا یا اس نے دانستہ وضو توڑ دیا، یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا، یا اس نے اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر لیا حالانکہ اسے سجدۂ سہو یاد ہو۔ تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ یہاں اسنے سجدۂ سہو کا موقع یعنی تحریمۂ نماز کو ضائع کر دیا ہے۔ لہٰذا موقع چھوٹ جانے کی وجہ سے سجدۂ سہو بھی فوت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر سلام پھیرنے کے بعد نماز فجر میں سورج نکل آیا، یا نماز عصر میں سورج زرد ہو گیا، تو تب بھی سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز میں موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ قضا کی طرح ہوگا اور چونکہ اس پر نماز کامل صورت میں فرض ہوئی تھی لہٰذا نقصان کے ساتھ اس کی قضا درست نہ ہوگی۔

فصل (ہژدہم)

سجدۂ سہو کس پر واجب ہوتا ہے اور کس پر نہیں؟

بنیادی طور پر سجدۂ سہو امام اور منفرد دونوں پر واجب ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں سے ہی اس کے وجوب کا کوئی سبب یعنی سہو کا ہو جانا پایا جاتا ہے۔ رہا مقتدی تو اگر وہ نماز میں بھول بھی جائے، تو تب بھی اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اسے امام سے علٰحدہ ہو کر سجدۂ سہو کرنا ممکن نہیں وہ اس طرح کہ اگر تو وہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرے، تو امام کی مخالفت لازم آئے گی اور اگر وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ تو اس وقت وہ امام کے سلام پھیر دینے کی وجہ سے نماز سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ یہاں امام کا سلام ایک ایسے شخص کا سلام ہے جس پر کوئی سہو نہ ہو، بناء بریں مقتدی کو پیش آنے والا سہو کالعدم تصور ہوگا۔ وہ اس لیے کہ اس طرح اس پر کئی سجدے لازم ہو جاتے ہیں، لہٰذا اس سے سجدہ سہو بالکل ساقط ہو جائے گا: اسی طرح لاحق یعنی اس شخص پر بھی کوئی سجدۂ سہو نہیں، جو شروع نماز سے امام کی ساتھ شامل ہو اور پھر اس کی نماز کا کچھ حصہ، سونے یا وضو خطاء ہونے کے باعث فوت ہو جائے یعنی وہ امام کے پیچھے سو جائے پھر وہ جب بیدار ہو، تو امام اپنی رکعت مکمل کر چکا یا نماز سے فارغ ہو چکا ہو، یا اس کو کوئی حدث پیش آ جائے۔ اور وہ وضو کرنے چلا جائے اور اس دوران میں امام نماز کا کچھ حصہ یا مکمل نماز پڑھ لے اور وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جائے، اور پھر اسے اس نماز میں کوئی سہو ہو جائے کیونکہ وہ امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدی ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ اسی لیے تو اس پر قرارت کرنا بھی واجب نہیں رہا مسبوق تو جب وہ اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے اور اس نماز میں اسے بھول ہو جائے، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ وہ اس فوت شدہ نماز میں بمنزل منفرد کے ہے —— اسی لیے اس حصے میں اس پر قرارت کرنا بھی ضروری ہے؛ جہاں تک اس مقیم کا تعلق ہے جو کسی مسافر کی اقتدار کرے۔ اور پھر جب وہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو تو اسے اس میں کوئی بھول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدۂ سہو ہے یا نہیں؟ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے (امام محمدؒ نے) لکھا ہے کہ اسے امام کے سجدۂ سہو میں بھی اس کی اتباع کرنا ہوگی اور اگر اسے اس کی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے، تو اسے اس پر بھی سجدۂ سہو کرنا ضروری ہوگا۔ جب کہ الکرخیؒ نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ "لاحق کی طرح وہ امام کے سجدۂ سہو میں تو امام کی اتباع کرے گا، لیکن اگر اسے اپنی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ کیونکہ وہ ابتدائی نماز سے ہی امام کے ساتھ شریک ہے، اور وہ اسی تحریمہ کے ساتھ بقیہ نماز ادا کرتا ہے لہٰذا وہ بھی لاحق ہی کی طرح مقتدی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ وہ لاحق ہی کی طرح بقیہ نماز میں قرارت بھی نہیں کرتا؛ ان میں سے صحیح قول وہی ہے جو الاصل میں مذکور ہے اس لئے کہ اس نے امام کی اقتداء فقط اسی نماز میں کی تھی، جتنی نماز کہ امام نے پڑھی ہے پھر جب امام کی نماز مکمل ہو گئی، تو اب وہ بقیہ نماز میں منفرد کی طرح ہو گیا رہا یہ مسئلہ کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں قرارت کیوں نہیں کرتا، تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ

قراءت فقط ابتدائی دو رکعات ہی میں فرض ہے۔ اور چونکہ امام ان رکعات میں قراءت کر چکا ہے، لہٰذا اس کی طرف سے بھی فرض قراءت ادا ہوگئی اور امام کے سہو سے، خود امام پر اور اس کے مقتدی پر سجدۂ سہو لازم آجاتا ہے، کیونکہ امام کی اقتدا مقتدی پر ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

تابع امامك على اى حال وجدته — تو امام کو جس حالت میں بھی پائے، اس کی اتباع (تقلید) کر۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ جو حکم متبوع کے لیے ثابت ہو، وہ تابع کے حق میں از خود ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا امام کا سہو خود اس کے لیے اور اس کے مقتدی کے لیے وجوب سجدۂ سہو کا باعث ہوگا۔ اسی بنا پر اگر امام سے سجدۂ سہو کسی سبب کی بنا پر ساقط ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ بات چیت کر لے۔ یا دانستہ وضو توڑ دے۔ یا مسجد سے باہر نکل جائے۔ تو مقتدی سے بھی سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح لاحق کو بھی امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو کرنا لازم ہو جاتا ہے گو کہ اسے اس کے سونے یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں سہو ہوا ہو، اس لیے کہ وہ ان احوال میں بھی اس کے مقتدی ہی کے حکم میں ہے لیکن اگر وہ اس وقت جاگے یا وضو کر کے واپس آئے کہ جب امام سجدۂ سہو کرنے میں مصروف ہو تو وہ اس کے ساتھ شامل ہو کر سجدۂ سہو نہ کرے، بلکہ پہلے وہ اپنی فوت شدہ نماز قضا کرے اور پھر اپنی نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرے، بخلاف مسبوق یا مسافر کے پیچھے اقتدا کرنے والے مقیم کے کہ یہ دونوں امام کی اتباع میں اس کے ساتھ سجدۂ سہو کرنے کے پابند ہیں اور اس کے بعد وہ اپنی بقیہ نماز کو مکمل کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لاحق نے امام کی اقتدا کا اسی طریقے کے مطابق التزام کیا ہوتا ہے، جس طریقے کے مطابق خود امام نماز ادا کرتا ہے اور چونکہ اس نے امام کی پوری نماز میں اقتدا کی ہوئی ہے، لہٰذا وہ اپنی نماز اسی ترتیب سے ادا کرے گا جس ترتیب سے خود امام ادا کرتا ہے۔ پھر چونکہ امام نماز کا پہلا حصہ پہلے بعد والا حصہ بعد میں اور سجدۂ سہو نماز کے آخر میں ادا کرتا ہے۔ لہٰذا لاحق بھی اسی ترتیب سے نماز ادا کر کے اس کے آخر میں اسے ادا کرے گا — رہا مسبوق تو چونکہ اس نے اپنے امام کی اسی قدر اقتدا کرنے کا التزام کیا ہے جس قدر کہ اسے امام کے ساتھ نماز ملی ہے۔ اور اس حصے میں سجدۂ سہو بھی شامل ہے، لہٰذا وہ اس میں بھی امام کی تقلید کرے گا۔ اور پھر کھڑے ہو کر بقیہ نماز ادا کرے گا۔ اسی طرح اگر کوئی مقیم مسافر کی اقتدا کر لے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر لاحق نے امام کے ساتھ شامل ہو کر اور اس کی اتباع کر کے سجدۂ سہو کیا، تو اس کا یہ سجدہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہ سجدہ قبل از وقت ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد دوبارہ سجدۂ سہو کرے۔ تاہم امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرنے سے اس کی نماز فاسد بھی نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے نماز میں فقط دو سجدوں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ بخلاف مسبوق کے، جو سجدۂ سہو میں امام کی اتباع کرے اور پھر اسے پتہ چلے کہ امام پر

تو کوئی سہو نہ تھا کہ اس کی اتباع کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ بظاہر اس نے بھی فقط دو سجدوں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ تاہم بعض فقہا کا یہ قول ہے کہ مسبوق کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی۔ اس کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ بہرحال دونوں میں فرق یہ ہے کہ مؤخر الذکر صورت میں نماز کا فاسد ہونا محض دو سجدوں کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ اس نے ایسے وقت میں امام کی اتباع کی ہے کہ جب اسے انفرادی نماز ادا کرنا ضروری تھا۔ جب کہ اول الذکر صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لیے کہ لاحق تو امام کی تمام نماز میں اس کا مقتدی ہوتا ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اسی طرح مسبوق کو امام کے سہو کی بنا پر سجدہ[1] کرنا لازم ہوتا ہے، خواہ امام کو سہو مسبوق کی اقتدا سے قبل لاحق ہوا ہو۔ جیسے کہ مسبوق سے جو رکعت چھوٹی ہو، امام کو اسی رکعت میں سہو ہوا ہو یا بعد میں ابراہیم النخعیؒ سے مروی ہے۔ کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو ادا نہ کرے، اس لیے کہ سجدہ سہو ادا کرنے کا موقع سلام پھیرنے کے بعد کا ہے اور وہ تو چونکہ سلام پھیرنے میں امام کی اقتدا نہیں کرتا، لہٰذا وہ سجدۂ سہو میں بھی امام کی اقتداء نہ کرے ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدۂ سہو نماز کی تحریمہ ہی میں ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ سجدۂ سہو کے وقت ابھی نماز باقی ہوتی ہے تو جب نماز باقی ہوگی، تو اقتدار بھی باقی ہوگی، لہٰذا وہ آخر تک کے تمام افعال میں اپنے امام کی اقتداء کرے گا۔ بخلاف تکبیر اور تلبیہ کے چنانچہ مسبوق امام کیساتھ نہ تلبیہ کہے۔ اور نہ ایام تشریق میں تکبیرات۔ اس لیے کہ یہ دونوں تحریمۂ نماز میں ادا نہیں کی جاتیں اسی لیے اگر وہ اس حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کی طہارت باطل نہ ہوگی تاہم اور اگر کوئی شخص اس کی اقتدا کرلے تو اقتدا درست نہ ہوگی۔ بخلاف سجدۂ سہو کے، کہ یہ تحریمۂ نماز ہی میں ادا کیا جاتا ہے۔ بخلاف قہقہہ کے ساتھ طہارت باطل ہونیکے تاہم اس حالت میں اگر کوئی شخص اس کی اقتدا کرلے۔ تو وہ درست ہوگی۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ سجدۂ سہو نہ کرنا چاہیئے، اس لیے کہ اسے اپنی بقیہ نماز میں بھی سہو ہو سکتا ہے۔ جس کی بنا پر اسے سجدۂ سہو کرنا ضروری ہو جائے گا، یوں سجدۂ سہو کا تکرار لازم آجائیگا حالانکہ شریعت میں سجدۂ سہو کا تکرار جائز نہیں نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ سجدۂ سہو میں امام کی اتباع کرے، تو اس کے سجدۂ سہو کا وسط نماز میں ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا درست نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا بجا ہے کہ ایک ہی نماز میں دوبار سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں ہے مگر یہاں تو حکم کے لحاظ سے دو علٰحدہ علٰحدہ نمازیں ہیں، گو کہ ان کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے، کیونکہ مسبوق اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال اس مقیم کی سی ہوتی ہے، جو کسی مسافر امام کی اقتدا کرلے کہ وہ امام کے سہو میں امام کی اتباع کرتا ہے اور صحیح قول کی رو سے اپنی نماز میں سہو ہو جانے کی وجہ سے اپنی نماز میں علٰحدہ سجدۂ سہو کرتا ہے، جیسا کہ پیچھے گذر سا، تو چونکہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد شمار ہوتا ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کے باوجود اس کی نماز دو نمازوں کے حکم میں ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ پھر مسبوق امام کی

---

[1] یہاں یہ لفظ سعید لکھا گیا، جو غلط ہے، اسکے بجائے سجدہ ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

تقلید صرف سجدۂ سہو میں کرے، سلام پھیرنے میں نہیں بلکہ وہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے۔ پھر جب امام سلام پھیرلے۔ تو وہ اس کے ساتھ سجدۂ سہو میں شامل ہو جائے سلام پھیرنے میں نہیں۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا تو اگر تو دانستہ ایسے کیا ہو تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی لیکن اگر اس نے بھول کر سلام پھیر دیا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ تاہم اس پر سجدۂ سہو بھی واجب نہ ہوگا اس لیے کہ وہ ابھی مقتدی ہے اور مقتدی پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا، پھر جب امام سجدۂ کرے، تو وہ دونوں سجدوں، اور تشہد میں امام کی اتباع کرے لیکن جب امام دوسری بار سلام پھیرے تو وہ امام کی اتباع نہ کرے۔ کیونکہ یہ سلام نماز سے باہر نکلنے کے لیے ہے۔ جب کہ ابھی اس پر ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہے لیکن اگر اس نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ اس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے، سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام ہے اور اگر اسے اپنی بقیہ نماز یاد نہ ہو، تو پھر اس کا یہ سلام سہواً ہوگا جس سے وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ تاہم کیا اسے اس سلام کی بناء پر سجدۂ سہو کرنا ضروری ہوگا؟ تو اگر تو اس نے امام سے قبل یا امام کے ساتھ سلام پھیرا ہو، تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جائے گا، کیونکہ اس کی بھول ایک منفرد کی بھول ہے، لہٰذا اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے بعد نماز کے آخر میں سجدہ سہو ادا کرے اور پہلا گرامام "صلوٰۃ الخوف"[1] میں بھول جائے، تو دوسرا گروہ امام کے ساتھ مل کر سجدہ سہو ادا کرے اور پہلا گروہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ اس لیے کہ دوسرا گروہ بمنزلہ مسبوق کے ہے کیوں کہ انہیں نماز کا ابتدائی حصہ نہیں مل سکا۔ اور پہلا گروہ بمنزلہ "لاحق"، کے ہے۔ اس لیے کہ انہیں امام کے ساتھ ابتدائی نماز تو ملی ہے، لیکن نماز کا آخری حصہ نہیں ملا، اور اگر مسبوق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے اور امام کے ساتھ سجدہ سہو میں شریک نہ ہو، تو استحسان کی رُو سے وہ نماز کے اختتام پر سجدہ سہو کرے، جب کہ قیاس، کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے سجدۂ سہو بالکل ہی ساقط ہو جائے، کیونکہ وہ فوت شدہ نماز کی تکمیل میں محض ایک منفرد ہے اور منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے۔ تو وہ اس شخص کے حکم میں ہوگا۔ کہ جس پر اپنی نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرنا لازم تھا۔ مگر اس نے اس موقع پر سجدۂ سہو نہ کیا تا آنکہ وہ نماز سے باہر ہو گیا اور اس نے دوسری نماز شروع کر دی، تو وہ اپنی اس دوسری نماز میں سجدہ سہو نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جب کہ استحسان کی وجہ یہ ہے۔ کہ دونوں نمازوں کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے تو چونکہ مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کی بنیاد بھی اسی سابقہ تکبیر تحریمہ پر ہی رکھتا ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کی بنا پر اس کی پوری نماز کو ایک ہی نماز سمجھا جائے گا پھر جب اس کی پوری نماز ایک ہی نماز ٹھہری، تو چونکہ اس میں امام کے سہو کی بنا پر ایک نقصان پیدا ہو چکا ہے

---

[1] صلوٰۃ الخوف وہ نماز ہے، جو خطرے کے وقت پڑھی جاتی ہے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور اس نے امام کے ساتھ دو سجدے کر کے۔ اس نقصان کی تلافی بھی نہیں کی۔ لہٰذا اس پر نماز کے آخر میں اس کی تلافی کرنا لازم ہوگا۔ اس تفصیل سے قیاس کی اس دلیل کا بھی جواب آگیا کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد رہتا ہے کیونکہ ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں کہ منفرد ہونا بجا، لیکن اس کی یہ حالت انفراد صرف افعال کی حد تک ہے، جب کہ وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں بدستور "مقتدی" ہے اسی بناء پر اس کے لیے کسی اور شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا یوں سمجھا جائے گا۔ گویا وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں اسی امام کا مقتدی ہے؛ پھر اگر اسے بقیہ نماز میں بھی بھول ہو جائے اور اس نے امام کے ساتھ بھی سجدۂ سہو ادا نہ کیا ہو، تو اندریں صورت اپنی اور امام کی سہو دونوں کے لیے دو سجدے ہی کافی ہوں گے۔ کیونکہ دو مرتبہ سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے ساتھ سجدہ سہو ادا کیا ہو، پھر اسے اپنی نماز میں بھی بھول ہو جائے، تو اس پر دوسرا سجدہ سہو ضروری ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ یہاں درحقیقت حکماً دو علٰحدہ علٰحدہ نمازیں ہیں، لہٰذا یہاں سجدے کا تکرار لازم نہ آئے گا اور اگر وہ امام کے سجدۂ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے بعد، شامل ہوا ہو تو پھر اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ سجدۂ سہو سے قبل امام کے ساتھ شامل ہوا ہوگا، یا عین سجدے میں، یا سجدے سے فارغ ہونے کے بعد اگر تو وہ امام کے ساتھ سجدہ سے قبل یا سجدے میں شامل ہوا ہو، تو سجدۂ سہو کرنے میں وہ امام کی تقلید کرے گا، اس لیے کہ امام کی اقتدا کرنے ہی اس کیلیے وہ بقیہ نماز میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہو گیا ہے اور چونکہ سجدۂ سہو بھی افعال نماز میں سے ہے، لہٰذا وہ اس میں امام کی اتباع کرے گا، تاہم اگر اس سے ایک سجدہ چھوٹ ہو گیا ہو تو اس کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ تو مسبوق ہے اور سہو اس سے سرزد نہیں ہوا۔ اس پر تو امام کے سہو کی بنا پر سہو لازم ہوا ہے، پھر چونکہ امام کی نماز میں جو نقصان پیدا ہوا تھا اور جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا، تو اس وقت امام پر اتنا ہی نقصان باقی تھا جو ایک سجدے سے رفع ہو سکتا تھا، لہٰذا جب وہ ایک سجدہ کرے گا تو اس پر دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا، بخلاف اس شخص کے کہ جو سجدۂ سہو سے کچھ پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا اور وہ سجدۂ سہو میں امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ کھڑا ہو کر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل میں مصروف ہو جائے کہ اس پر استحسان کی رو سے نماز کے آخر میں سہو کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ وہاں اس نے امام کی ایسی حالت میں اقتدا کی ہے کہ جب امام کی تحریمہ کے نقصان کی تلافی دو سجدوں کے بغیر نہیں ہو سکتی تھی پھر چونکہ اس نے تلافی کرنے والا عمل ادا نہیں کیا لہٰذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کی بنا پر وہ اپنی بقیہ نماز کے اختتام پر اسے ادا کرے گا، جیسا کہ تفصیل اوپر گذری۔ اگر جب وہ امام کیساتھ اس وقت شامل ہوا جب اس نے سجدہ سہو کر لیا تھا، تو اس کی اقتدا درست ہوگی اور اس پر بقیہ نماز کے فارغ ہونے کے بعد سجدہ سہو کرنا بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسبوق پر سجدہ سہو امام کی تقلید کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور امام کی نماز میں اس کے بھول جانے سے جو نقصان پیدا ہوا تھا، اس کی تلافی کے لیے، سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ اور جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا تھا، تو اس وقت امام کی نماز کا نقصان دو سجدوں کے ساتھ رفع ہو چکا

تھا اور بغیر نقصان کے تلافی مافات کرنیوالے عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہٰذا اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور جس شخص نے سلام پھیر دیا جبکہ ابھی اس پر سجدہ سہو کرنا لازم تھا اور پھر اس کا وضو ساقط ہوگیا۔ تو اس کی یہاں دو صورتیں ہوسکتی ہیں، یا تو وہ منفرد ہوگا، یا امام۔ اگر وہ منفرد ہو تو وہ وضو کرکے سجدۂ سہو کرے۔ اس لیے کہ حدث ہونے سے تکبیر تحریمہ ختم نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی بنا پر نماز کے ایک حصے کا دوسرے حصے پر بنا کرنا باطل ہوتا ہے، لہٰذا یہ سجدۂ سہو اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز استوار کرنے سے بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا — اگر وہ امام ہو۔ تو وہ اپنی جگہ کسی کو قائم مقام بنا جائے۔ کیونکہ وہ بذات خود سجدۂ سہو کرنے سے قاصر ہے لہٰذا وہ اپنے نائب کو آگے کر دے تاکہ وہ اس کی جگہ سجدۂ سہو کرے۔ جیسے اگر اس پر کوئی رکن یا سلام پھیرنا باقی ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا تاہم اسے اپنی جگہ مسبوق کو قائم مقام بنانا مناسب نہیں اور نہ ہی مسبوق کو چاہیئے، کہ وہ امام کی جگہ کھڑا ہوجائے، کیونکہ اس کی نسبت کوئی دوسرا شخص نماز کو مکمل کرانے کے لیے زیادہ موزوں اسے ہے، لہٰذا چاہیئے کہ وہ اس کے بجائے، کسی ایسے شخص کو آگے کرے، جس نے امام کے ساتھ شروع سے مل کر نماز ادا کی ہو، جو مقتدیوں کو سلام پھرائے اور سجدۂ سہو کرائے۔ تاہم اگر امام نے مسبوق کو آگے کر دیا یا وہ خود آگے ہوگیا، تو تب بھی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ کسی حد تک امام کی نماز کو مکمل کرانے پر قادر ہے لیکن وہ لوگوں کو سجدۂ سہو نہ کرائے، کیونکہ سجدۂ سہو کا موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے اور وہ سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ اسلئے کہ اسے ابھی اپنی نماز مکمل کرنا ہے۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اس لیے کہ یہ ایک شخص کی دانستہ سلام ہوگی، جس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے اور سلام پھیرنے سے اس کے لیے اپنی باقی نماز کو مکمل کرنا مشکل ہوجائیگا۔ لہٰذا یہاں تک پہنچ کر وہ پیچھے ہوجائے۔ اور کسی "مدرک" کو آگے کر دے، تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھرائے اور سجدۂ سہو کرائے۔ اور وہ خود بھی ان کے ساتھ شامل ہوکر سجدۂ سہو کرے، جیسے کہ اگر اصل امام ہوتا، تو وہ اس کے سجدۂ سہو کی بنا پر اس کے ساتھ شامل ہوکر سجدۂ سہو کرتا۔ پھر وہ اکیلے کھڑا ہوکر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کرے، اور اگر اس نے امام کے قائم مقام کے ساتھ مل کر سجدۂ سہو نہ کیا، تو استحسان کی رو سے وہ نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرے جیسا کہ ہم نے امام اوّل کے ضمن میں اوپر بیان کیا لیکن کیا اگر کوئی جماعت میں کوئی مدرک نمازی نہ ہو، اور تمام مقتدی مسبوق ہوں۔ تو تب وہ سب کے سب کھڑے ہوجائیں اور اکیلے اکیلے اپنی اپنی نماز مکمل کریں، اس لیے کہ مسبوق کی تکبیر تحریمہ علٰحدہ علٰحدہ نماز کیلئے ہی منعقد ہوئی ہے پھر جب وہ نماز سے فارغ ہوں گے، تو گو قیاس کی رو سے ان پر سجدہ سہو ضروری نہیں، لیکن استحسان کے مطابق ان پر سجدۂ سہو لازم ہوگا جیسا کہ ہم ازیں قبل قیاس اور استحسان کی وجوہ بیان کر آئے ہیں، اور اگر مقتدی امام کے سلام کے بعد اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہوجائے اور پھر امام کو یاد آجائے کہ اس پر تو سجدۂ سہو واجب تھا، جس پر وہ سجدہ کرنے لگے، تو مسبوق کو بھی اپنی نماز چھوڑ کر، اس کی اقتدا میں لوٹ آنا ہوگا اور اس دوران اس نے جو قرات

اور رکوع وغیرہ کیا ہوگا۔ وہ شمار نہ ہوگا۔

اس جمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسبوق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ امام کے ساتھ مقدارِ تشہد میں بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہوا ہوگا، یا اس کے بعد۔ اگر تو وہ امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ابھی امام کی نماز کا ایک فرض باقی ہے جسے مسبوق علٰحدہ ہو کر ادا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے امام کی بقیہ نماز میں اتباع کرنے کا التزام کیا ہے۔ اور چونکہ اس پر ابھی ایک فرض یعنی آخری قعدہ باقی ہے، لہٰذا فی الحال وہ اس سے منفرد نہیں ہو سکتا، بلکہ بدستور مقتدی رہے گا اور چونکہ امام کے پیچھے مقتدی کی قرارت اس کی نماز کے لیے قابل اعتبار نہیں ہوتی، بلکہ اس کا تو وہی قیام اور قرارت معتبر ہوتی ہے۔ جو اس کے بعد اس نے کی ہو۔ پھر اگر اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹی ہوں اور وہ امام کے مقدار تشہد میں بیٹھنے کے بعد اٹھ گیا ہو تو چونکہ امام جواز نماز کے مطابق تشہد میں بیٹھ چکا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کا قیام اور اس کی قرارت معتبر ہوگی۔ کیونکہ جب اس نے امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لیا۔ تو ارکان نماز مکمل ہو جانے کے باعث وہ امام کی اتباع سے الگ (منفرد) ہو جائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ اس نے قیام اور قرارت ٹھیک اپنے مقام پر ادا کی ہے، لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اتنی مقدار میں نہ بیٹھا ہو، یا اس نے ابھی محض قیام کیا اور قرارت کی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے خود پر عاید شدہ فرائض کو اپنے موقع پر ادا نہیں کیا؛ اور اگر اس کی تین رکعات نکل گئی ہوں؛ پھر اگر اس نے اس وقت تک رکوع نہ کیا، جب تک کہ امام تشہد پڑھنے سے فارغ نہ ہو گیا بعد ازاں اس نے رکوع کیا اور اس کے بعد کی دو رکعات میں قرارت کی۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ قیام ہر رکعت میں اور قرارت فقط دو رکعات میں فرض ہے، اور چونکہ اس کا قیام اس وقت تک معتبر نہیں ہوتا، جب تک کہ امام تشہد سے فارغ نہ ہو جائے۔ اور پھر اگر اس کے رکوع کرنے سے قبل امام تشہد سے فارغ ہو جائے۔ تو چونکہ اس رکعت میں قیام، خواہ وہ کم ہی ہے پایا گیا ہے اور اس رکعت کے بعد کی دو رکعات میں قرارت پائی گئی ہے لہٰذا اس نے خود پر عاید شدہ فرض کو ادا کر دیا ہے۔ بنا بریں اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے امام کے تشہد ختم کرنے سے قبل رکوع کر لیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں قابل اعتبار قیام نہیں پایا گیا۔ اس لیے کہ وہی قیام قابل اعتبار ہوتا ہے، جو امام کے تشہد کے بعد پایا جائے، جو کہ یہاں موجود نہیں۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر مسبوق امام کے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام پھیرنے سے قبل اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی یہ نماز درست ہوگی تاہم ایسا کرنے سے وہ گنہگار ہوگا؛ نماز کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امام کے ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام سے قبل، قیام

کیا ہے۔ لہٰذا اس کی نماز جائز ہو گی اور گنہگار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسے امام کے سلام کا انتظار کرنا چاہیئے تھا، وہ اس لیے کہ اس کے قیام کا صحیح موقع امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد تھا۔ تو اسے چاہیئے تھا کہ وہ اپنے قیام کو امام کے سلام سے مؤخر کرتا۔ لہٰذا اس نے کھڑے ہو کر برا کیا۔

اور اگر وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہوا، پھر امام کو سجدۂ سہو یاد آگیا اور وہ سجدۂ سہو کے لیے نیچے جھک گیا، تو اس کی پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو مسبوق نے اس وقت تک اپنی اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل کر لیا ہو گا یا نہیں؛ اگر تو اس نے اسے سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو تو وہ اپنی نماز چھوڑ دے اور امام کے ساتھ سجدے میں شامل ہو جائے، اس لیے کہ اس نے جتنی نماز ادا کی ہے، وہ ایک مکمل فعل نہیں ہوئی ہے۔ جس کی بنا پر ابھی اسے چھوڑنے کی گنجائش ہے، اور چونکہ اس نامکمل فعل کو مکمل کرنے سے قبل چھوڑ دینا اس گنجائش کے عین مطابق ہے، لہٰذا یوں سمجھا جائے گا، گویا اس نے ابھی قیام کیا ہی نہیں، بنا بریں اس کا لوٹ کر واجب فعل میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہوگا اور اس اثنا میں اس نے جو قیام، قرات اور رکوع کیا ہوگا۔ وہ لغو ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تاہم اگر وہ امام کی تقلید کے لیے نہ لوٹا، اور اپنی نماز جاری رکھی تو اسکی نماز جائز ہو گی، کیونکہ اسکے سجدۂ سہو کے لیے لوٹ آنے سے اس کا پڑھا ہوا تشہد ختم نہ ہو گا، اور جو امام پر جو سجدۂ سہو عاید ہے، وہ واجب ہے اور واجب عمل میں امام کی اتباع بھی واجب ہوتی ہے، لیکن چونکہ کسی واجب کو چھوڑ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی جیسا کہ اگر امام اس سجدۂ سہو کو چھوڑ دیتا، تو اس کی نماز باطل نہ ہوتی، لہٰذا اسی طرح مسبوق کی نماز بھی باطل نہ ہو گی۔ اور وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد استحسان کے مطابق سجدۂ سہو کریگا۔ اور اگر مسبوق اس دوران میں سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت کو مکمل کر چکا ہو، تو اس صورت میں وہ امام کی اتباع کے لیے نہ لوٹے، کیونکہ اس کی انفرادیت اب مستحکم ہو چکی ہے اور امام پر بھی نماز کے کسی رکن کی ادائیگی واجب نہیں، لیکن اگر وہ امام کی نماز کی طرف لوٹ آئے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس نے منفرد ہونے کے بعد دوسرے شخص کی اقتدا کر لی ہے جس کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر امام کو سجدۂ تلاوت یاد آگیا اور وہ سجدۂ تلاوت کرنے لگا، تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو جیسا کہ اوپر گذرا، اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا اور امام کے ساتھ سجدۂ سہو اور سجدۂ تلاوت میں شامل ہونا واجب ہو گا۔ بعد ازاں امام سلام پھیرے اور مسبوق بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے، تاہم جو نماز اس نے امام کے ساتھ لوٹ کر سجدۂ کرنے سے قبل ادا کی تھی۔ اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ لوٹ کر امام کے ساتھ شامل نہ ہوا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر امام سجدۂ سہو تلاوت کے لیے لوٹ آئے تو چونکہ اس کا پڑھا ہوا تشہد کالعدم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ وہ ابھی منفرد نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ ابھی نماز کے ایک عمل کی تکمیل باقی ہے اللہ امام کا مقلد ہونیکے باعث اسکے حق میں

بھی قعدہ کالعدم ہو جائے گا۔ بنا بریں اس کا منفرد ہو کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں ثابت ہو جائے گا کہ یہ موقع تو امام کی اتباع کا تھا، جس پر اس نے انفرادیت اختیار کر لی ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو: تو پھر اگر وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ (ہمارے ائمہ سے) یہی ایک روایت ہے اور اگر وہ نہ لوٹا اور اس نے اپنی نماز جاری رکھی۔ تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ الاصل میں ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور نوادر ابی سلیمان میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الاصل والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے سجدۂ تلاوت کی جانب لوٹ آنے سے اس کا تشہد کالعدم ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو جائیگا۔ کہ وہ امام کے قعدہ میں بیٹھنے سے قبل ہی منفرد ہو گیا تھا۔ اور کسی ایسی جگہ منفرد ہو جانا، جہاں امام کی اتباع واجب ہو، نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ نوادر ابی سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے حق میں قعدہ اخیرہ کا کالعدم ہو جانا حق مسبوق کے حق میں کالعدم ہو جانا نہیں ہے، کیونکہ ایسا سجدہ تلاوت کے لیے لوٹ آنے کے باعث ہوا ہے اور پھر امام اس وقت لوٹا ہے کہ جب وہ اپنی علٰحدہ نماز شروع کر چکا تھا اور امام کی اتباع سے باہر ہو چکا تھا، لہٰذا اب یہ حکم اس تک ممتد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد کالعدم ہو جائے۔ تو اس کا اثر مقتدی کی نماز میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اگر امام نماز سے فراغت کے بعد (معاذ اللہ) اسلام سے مرتد ہو جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گا، مگر مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوگی۔ تو جب پوری نماز کا یہ حکم ہے تو قعدہ کا تو بدرجۂ اولیٰ یہی حکم ہوگا؛ اسی طرح اگر اس نے مقتدیوں کو جمعہ کے دن نماز ظہر پڑھائی اور پھر وہ نماز جمعہ کے لیے چل دیا اور اس نے جمعہ کی نماز بھی پالی۔ تو اس کے حق میں نماز ظہر کالعدم ہو جائے گی لیکن مقتدیوں کے حق میں وہ کالعدم نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس کی انفرادیت ابھی مستحکم نہیں ہوئی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اس مسئلے کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی مقیم کسی مسافر کی اقتدا کر لے اور امام کے تشہد پڑھنے کے بعد اور سلام سے قبل اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے پھر امام کی اقامت کی نیت کرے تو اس سے اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، تو اگر مقیم نے اپنی علٰحدہ نماز کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو، تو اگر اب وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹ آیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ نہ لوٹا بلکہ اس نے اپنی نماز جاری رکھی، اور اسے مکمل کر لیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر امام کو یاد آ گیا کہ اس پر نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہے، تو اگر تو مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا

ہو، تو بلاشبہ اس پر امام کی اقتدا کے لیے لوٹ آنا واجب ہوگا اور اگر وہ نہ لوٹا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ سجدۂ تلاوت کے ضمن میں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے اپنی ایک رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا، تو خواہ وہ امام کی اتباع کی طرف لوٹے یا نہ لوٹے۔ بہرحال تمام روایات کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ وہ امام کی اتباع سے اس وقت علیحدہ (منفرد) ہو گیا، جبکہ ابھی امام کی نماز کے دو ارکان یعنی سجدہ اور قعدہ باقی تھے۔ اور وہ چونکہ اپنی ایک رکعت مکمل ہو جانے کے باعث امام کی اتباع کرنے سے قاصر ہے، تو جس طرح اگر وہ اس وقت امام سے علیحدہ ہو جاتا کہ جب امام پر ایک رکن ادا کرنا باقی ہوتا، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی تو اسی طرح یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص نے ظہر کی پانچ رکعات پڑھیں پھر اسے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا، تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ چوتھی رکعت میں بیٹھا ہوگا۔ یا نہیں۔ پھر ہر صورت یا تو اس نے ابھی پانچویں رکعت کا سجدہ ہوگا یا ابھی نہ کیا ہوگا، اگر تو اس نے قعدہ کیا ہوا ہو اور وہ پانچویں رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے۔ اور اس نے ابھی تک پانچویں رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو اور اسے یاد آ جائے تو اسے چاہیئے کہ وہ فوراً قعدہ میں بیٹھ جائے، اور قعدہ مکمل کر کے سلام پھیر دے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدے کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل کر لیا ، تو ہمارے نزدیک اسے نہیں لوٹنا چاہیئے، امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر ہمارے نزدیک اگر وہ نماز ظہر یا نماز عشاء ہے تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے۔ تاکہ وہ اس کے دو نفل بن جائیں، کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل ادا کرنا جائز ہیں۔ اور دو رکعات سے کم نماز جائز نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بنؓ مسعود فرماتے ہیں کہ "بخدا میرے نزدیک کبھی بھی ایک رکعت جائز نہیں" لیکن اگر وہ عصر کی نماز ہو، تو وہ اس کے ساتھ اور رکعت نہ ملائے۔ بلکہ وہ اپنی نماز کو وہیں ختم کر دے۔ اس لیے کہ عصر کی نماز کی بعد نوافل جائز نہیں، ہشام امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اس وقت بھی وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملالے۔ کیونکہ عصر کے بعد نماز اس وقت مکروہ ہے، کہ جب اسے دانستہ شروع کیا جائے، لیکن اگر وہ غیر ارادی طور پر نماز شروع کر بیٹھے تو اس صورت میں وہ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ اور اگر نماز ظہر میں اس نے کوئی اور رکعت نہ ملائی، بلکہ نماز کو وہیں ختم کر دیا، تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی قضا نہیں۔ جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس پر دو رکعات قضا کرنا لازم ہوگا، اس مسئلے کا عنوان ہے "غیر دانستہ طور پر نماز اور روزہ شروع کر دینا" اس لیے کہ اس نے نماز کو اس گمان سے شروع کیا ہے کہ وہ شاید اس پر وہ نماز واجب ہے پھر اگر وہ اس کے ساتھ نماز ظہر میں ایک رکعت کا اضافہ کر دے، تو کیا یہ دو رکعات نماز ظہر کی دو سنت رکعات کی جگہ کافی ہونگی۔ یا نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ رکعات ان کی جگہ " کافی ہوں گی کیونکہ ظہر کے بعد دو رکعات بطور نفل ادا کرنا مسنون ہے۔ اور یہاں بھی "دو نفل ادا ہو چکے ہیں۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ وہ دو نوافل دو رکعات سنت کی جگہ کافی

نہ ہوں گے، کیونکہ ان دو رکعات کو علیحدہ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ادا کرنا ہی مسنون ہے۔ نہ کسی دوسری نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ اور چونکہ یہاں سنتوں کی صحیح ہیئت نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ دو رکعات سنتوں کی جگہ کافی نہ ہوں گی۔ چنانچہ شیخ ابو عبداللہ الجراجیؒ یہی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ پھر جب وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے۔ تو اس پر استحسان کی رو سے سجدۂ سہو بھی واجب ہو جائے گا۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہو، کیونکہ سہو تو اس کی فرض نماز میں لاحق ہوا تھا جب کہ وہ اس کے بعد ایک اور نماز ادا کر چکا ہے۔ مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے نوافل کی اساس چونکہ اسی تکبیر تحریمہ پر رکھی ہے۔ جس میں نقصان پیدا ہوا تھا۔ لہٰذا سجدۂ سہو کے ساتھ اس نقصان کی تلافی ہونی چاہیئے، جیسا کہ مسبوق کے ضمن میں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں پھر ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے، کہ یہاں جو سجدۂ سہو ادا کیا جائے گا، آیا وہ فرض نماز میں موجود نقصان کی بنا پر ہوگا یا نوافل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ سجدۂ سہو۔ نوافل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث واجب ہوگا۔ کیونکہ اس نے ان کو سنت کے برخلاف ادا کیا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک فرض میں کوتاہی ہو جانے کے باعث اس کا وجوب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض نماز کی تحریمہ نفل نماز شروع کرنے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور فرض نماز سے باہر ہو جانے اور اس کی تحریمہ ختم ہو جانے کے بعد اس کے نقصان کی تلافی کی اب کوئی گنجائش باقی نہیں لیکن امام محمدؒ کے ہاں نزدیک چونکہ فرض کی تحریمہ برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ تحریمہ فرض اصل (PRINCEPLE .) اور وصف دونوں پر مشتمل تھی۔ جب کہ اس کے فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو جانے سے تحریمہ کی صرف وصف تبدیل ہوئی ہے۔ اصل برقرار ہے، لہٰذا تحریمہ برقرار رہنے کے باعث سجدہ سہو ادا کیا جا سکتا ہے۔ اسی بنا پر اقتدا کے معاملے میں فرض نماز پر نفل نماز بنا کرنا درست ہوتا ہے جیسا کہ نفل نماز پڑھنے والا فرض ادا کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی اس کی اپنی فرض نماز کی تحریمہ پر نفل نماز کو بنا کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ بنا کرنے کا اصول یہ ہے کہ نماز کو فقط اسی جیسی نماز (تحریمہ) پر بنا کیا جا سکتا ہے، اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان دو رکعات میں امام کی اقتدا کرے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ فقط دو رکعات ادا کرے گا اور اگر وہ ان رکعات کو فاسد کر دے۔ تو ان کے بدلے بھی اسے فقط دو رکعات ہی قضا کرنا ہوں گی۔ اور اگر وہ امام ہوا اور وہ ان رکعات کو فاسد کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک اس پر کسی قسم کی کوئی قضا ضروری نہ ہوگی، اسی بنیاد پر مشائخ بلخ نے نوافل میں بالغوں کا بچوں کی اقتداء کرنا درست قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی نماز مقتدیوں کے حق میں قابل ضمان، اور امام کے حق میں قابل ضمان نہ ہو[1]۔ ان کا استدلال اسی مسئلے سے ہے۔ لیکن ہمارے

---

[1] ضمان سے مراد یہ ہے کہ اگر وہ فاسد ہو جائے، تو اس کی قضا ضروری ہو۔

ماوراء النہر کے مشائخ اس اقتدا کو جائز نہیں سمجھتے۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے چھ رکعات ہی ادا کرنا ہوں گی اور اگر وہ اپنی اس نماز کو فاسد کر دے، تو امام کی طرح اس پر بھی قضا واجب نہ ہوگی شیخ ابومنصور الماتریدیؒ نے لکھا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدۂ سہو کو تحریمۂ نماز میں پائے جانے والے نقصان کی تلافی کرنے والا قرار دیا جائے، اور چونکہ دونوں نمازوں کی تحریمہ ایک ہی ہے، لہٰذا اس سے فرض اور نفل دونوں کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی۔ شیخ ابوبکر بن سعید نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

یہ حکم تو اس وقت کا ہے جب وہ چوتھی رکعت میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد اٹھا ہو اور اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں بالکل نہ بیٹھے۔ اور پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو جب تک اس نے پانچویں رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، اس وقت تک وہ بیٹھ جائے جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدہ کے ساتھ اس رکعت کو مکمل کر لیا ہو، تو اب اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی۔ بلکہ اسے قعدہ کی طرف واپس لوٹ آنے کا حکم ہوگا اور پھر وہ فرض نماز سے سلام کے ساتھ خارج ہو جائے۔ یوں اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ ان کے اس مسلک کی بنیاد ان کے اسی اصول پر ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ کہ ان کے ہاں مکمل اور نامکمل رکعات کا ایک ہی حکم ہے لہٰذا یہ ایسے ہوگا جیسے گویا اسے پانچویں رکعت کا سجدہ کرنے سے قبل یاد آ گیا ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ظہر کی پانچ رکعات پڑھا دیں؛ بایں ہمہ اس جگہ نہ تو آپ کا چوتھی رکعت میں بیٹھنا ثابت ہے۔ اور نہ ہی نماز کا اعادہ کرنا۔ ہمارا استدلال یہ ہی ہے۔ جو ازیں قبل بیان ہو چکا ہے کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک مکمل فعل پایا گیا ہے جس کو نفل قرار دیا جا چکا ہے۔ اور چونکہ وہ نفل شروع کر چکا ہے وہاں کوئی شخص بیک وقت نمازوں میں داخل نہیں ہو سکتا اور پھر چونکہ ابھی اس پر ایک فرض یعنی قعدہ اخیرہ باقی ہے، لہٰذا اس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی ــــــ مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپؐ چوتھی رکعت میں بیٹھے تھے۔ جیسا کہ راوی نے روایت میں صراحت کی ہے کہ آنحضورؐ نے ظہر کی نماز پڑھی، اور چونکہ نماز ظہر قعدۂ اخیرہ سمیت تمام ارکانِ نماز سے عبارت ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ، آپ چوتھی رکعت پر بیٹھے تھے۔ اور پھر روایت کے الفاظ سے بھی یہی ظاہر ہے۔ کہ آپ قعدۂ اخیرہ کو "قعدۂ اولیٰ" سمجھتے ہوئے پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تھے، پھر چونکہ یہی تاویل زیادہ قرین قیاس ہے، لہٰذا حضورؐ کے فعل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم؛ پھر امام ابویوسفؒ کے نزدیک سجدہ کے لیے زمین پر سر رکھتے ہی، نماز فاسد ہو جائے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد نماز فاسد قرار پائے گی، بنا بریں اگر حالت سجدہ میں ہی اس کا وضو خطا ہو جائے، تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہوگا۔ کہ وہ وضو کرنے کے بعد دوبارہ قعدہ کی جانب لوٹ جائے، اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے اور سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ حالت حدث میں اس کا سجدہ کرنا درست نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہی سمجھا

جائے گا، گویا اس نے سجدہ کیا ہی نہ تھا، مگر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک محض سر رکھتے ہی اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لہٰذا اب وہ واپس نہیں ہو سکتا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں نماز کا فرض ہونا باطل ہو گا، محض نماز ہونا نہیں۔ اسی لیے اس کے لیے افضل ہو گا کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا کر چھ رکعات بنا لے جس سے اس کی چھ رکعات نفل ہو جائیں گی اور پھر وہ از سر نو نماز ظہر کا اعادہ کرے، جب کہ امام محمدؒ کے یہاں اسرے سے نماز ہی ختم ہو جائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس قیاس پر ہے۔ کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب فرض نماز باطل ہو جائے تو اس نماز کی تحریمہ بھی باطل ہوتی ہے، جب کہ دیگر دونوں ائمہ کے نزدیک فرض نماز کے فاسد ہو جانے سے اس کی تحریمہ فاسد نہیں ہوتی یاد رہے کہ اس اختلاف کی کسی جگہ صراحت نہیں ملتی، بلکہ اس اختلاف کا پتہ تو ایک مسئلہ سے چلتا ہے جس کا استخراج کرتے ہوئے الاصل کے باب الجمعہ میں مذکور ہے۔ کہ "اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز ادا کر رہا ہو، اور ابھی اس نے نماز جمعہ مکمل نہ کی ہو، کہ جمعہ یعنی ظہر کا وقت ختم ہو جائے۔ پھر وہ اس دوران میں ہنس دے، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل نہ ہو گی۔" جو اس بات کی دلیل ہے کہ وقت گذرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل ہو جاتی ہے، لیکن امام محمدؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح نوافل کی ہر دو رکعت میں قعدہ چھوڑنا امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے فساد کا موجب ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، اس مسئلے کی بہت سی فروع ہیں، جن کی تفصیل، ان کے اصول و فصول کے ساتھ "الجامع الصغیر میں دیکھی جا سکتی ہے، ہم نے یہاں فقط اسی مسئلے کا ذکر کیا ہے۔ گو کہ اس کی بعض اقسام ہمارے بیان کردہ بعض مسائل کے تحت آ جاتی ہیں، تاہم کچھ دوسرے مسائل ایسے تھے کہ تفصیل مناسب نہ تھی۔ اور ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ فرع کو اصل سے علیحدہ کر کے بیان کریں، تو ہم نے یہی بہتر سمجھا کہ اس فصل کے اختتام پر تکمیل فائدہ کے لیے ان کا علیحدہ ذکر کر دیا جائے۔ واللہ الموفق۔

فصل (بستم)

سجدۂ تلاوت کا بیان

سجدۂ تلاوت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی:

ا - سجدۂ تلاوت کا وجوب۔

ب - کیفیت وجوب۔

ج - اسباب وجوب

د - سجدۂ تلاوت کے وجوب کی اہلیت۔

ھ۔ شرائط جواز۔
و۔ سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا موقع
ز۔ ادائیگی کا طریقہ۔
ح سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں۔
ی۔ قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد۔
تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) سجدۂ تلاوت کا وجوب

ہمارے ائمہ فرماتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت واجب ہے لیکن امام شافعیؒ اسے واجب کے بجائے مستحب قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل اعرابی کی ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (بدو) کو شریعت کی بنیادی باتیں تعلیم دیں اس پر اس نے پوچھا کہ یارسول اللہ کیا مجھ پر ان باتوں کے علاوہ بھی کچھ اور فرض ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ ہاں البتہ تم اگر خوشی سے کوئی کام کر لو تو الگ بات ہے۔"

کہ اگر سجدۂ تلاوت واجب ہوتا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پوچھنے کے بعد اس کو نظر انداز کیوں فرماتے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر پر کھڑے ہو کر قرآن مجید کی ایک سجدے والی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا، بعدازاں انہوں نے اسے دوسرے جمعہ کے خطبے میں پھر پڑھا۔ اس پر لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ کہہ کر روک دیا کہ "یہ ہم پر فرض نہیں کیا گیا۔ مگر یہ کہ ہم ادا کرلیں۔" ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا تلا ابن آدم آیۃ السجدۃ فسجد اعتزل الشیطان یبکی و یقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ وامرت بالسجود فلم اسجد فلی النار۔	جو آدم زاد سجدے والی آیت پڑھ کر سجدہ کرتا ہے، تو شیطان روتے ہوئے اس سے علحدہ ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ آدم زاد کو سجدے کا حکم ملا تو اس نے سجدہ کرلیا، اس کے لیے جنت ہے اور مجھے سجدے کا حکم ملا، میں نے نہ مانا، تو میرے لیے دوزخ ہے۔

لہ الانشقاق - ۲۱:

اور چونکہ جب کوئی دانا شخص کسی دوسرے شخص کے متعلق کوئی واقعہ بیان کرے اور اس کی مخالفت یا تردید نہ کرے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ واقعہ یا حکم صحیح ہے لہٰذا یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کو واقعی سجدے کا حکم ہوا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ سجدہ نہ کرنے پر کئی قوموں کی مذمت کی گئی ہے، مثلاً ایک جگہ فرمایا کہ:

وَاِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْاٰنُ لَا يَسْجُدُوْنَ۔[1]

اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔

اور کسی شخص کی مذمت اسی وقت کی جا سکتی ہے کہ جب اس نے کوئی واجب چھوڑا ہو، مزید براں اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں سجدے کی آیات کئی طرح کی ہیں: بعض آیات میں سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور اسے لازم ٹھہرایا گیا ہے، جیسے سورۃ العلم (العلق) کے آخر کا سجدہ اور بعض آیات میں کافروں کے خود کو سجدے سے بڑا سمجھنے اور تکبر کرنے کا ذکر ہے، لہٰذا ہم پر ان کی مخالفت ضروری ہے، جبکہ بعض جگہوں پر اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والوں کے خشوع وخضوع کا ذکر ہے، بنا بریں ہمارے لیے بھی ان کی اتباع لازم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ[2]

تو انہیں کی ہدایت کی پیروی کر۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ حضرات تلاوت کرنے، سننے اور اس مجلس میں بیٹھنے والوں پر سجدۂ تلاوت کو حسب اختلاف الفاظ واجب قرار دیتے تھے اور کلمۂ علیٰ (جس کا مذکورہ روایت میں ذکر ہے) کلمۂ وجوب ہے۔ رہی حدیث اعرابی، تو اس میں بنیادی واجبات کا ذکر ہے، ان واجبات کا نہیں، جو خود بندے ہی کے کسی عمل کے طفیل واجب ہوتے ہیں، اسی بنا پر اس میں نذر وغیرہ کا ذکر بھی موجود نہیں، حالانکہ وہ (تمہارے نزدیک بھی) واجب ہے۔ رہا حضرت عمر فاروقؓ کا قول تو ہم کہتے ہیں، کہ سجدۂ تلاوت واقعی ہم پر فرض نہیں، بلکہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں زمین وآسمان کا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بیان کیا جائے گا۔

فصل (بیست ویکم)

کیفیتِ وجوب

سجدۂ تلاوت کو اگر نماز سے باہر تلاوت کیا جائے، تو اکثر اہل اصول کے مطابق اس کا وجوب فوری کے بجائے تاخیر سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کے دلائل وجوب وقت کی تعیین کے معاملے میں مطلق ہیں، لہٰذا کسی بھی وقت کے کسی حصے میں اس کو ادا کر لیا جائے، تو درست ہوگا، اور وقت کی تعیین عملی طور پر اس

---

[1] الانشقاق - ۲۱ -

[2] الانعام - ۹۰ -

کے تعین سے ہوگی، اسی لیے دیگر اسی قسم کے واجبات کی طرح آخری عمر میں جاکر اس کی ادائیگی کا وقت تنگ ہوتا ہے؛ رہا نماز میں اس کے تلاوت کرنے کا حکم، تو اس صورت میں اسے اسی نماز میں ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ یہاں اس کے اس محدود وقت پر دلیل قائم ہو چکی ہے، وہ اس طرح کہ چونکہ اس کا وجوب نماز کے ایک فعل یعنی قراءت کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی بھی افعال نماز کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، اور وہ نماز ہی کے اجزا میں سے ایک جز قرار پائے گا۔ اور اسی نماز کے دوران میں اس کی ادائیگی ضروری ہوگی، اور یہاں اس کو ادا کرنے کی بنا پر نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہیں آئے گا، گو اصولاً جو شئی نماز کا حصہ نہ ہو، اس کے کرنے سے نماز میں خرابی یا نقصان لازم آتا ہے، مگر جب کوئی شئی افعال نماز کے ساتھ شامل ہو جائے تو دیگر افعال کی طرح اس کی اسی محدود وقت میں ادائیگی لازم ہو جاتی ہے بخلاف خارج نماز میں اس کو تلاوت کرنے کے، اس لیئے کہ وہاں اس کی محدود وقت میں ادائیگی پر کوئی دلیل موجود نہیں اسی بنا پر ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے نماز میں کوئی آیتِ سجدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے سجدہ کیا اور نہ رکوع بلکہ لمبی قراءت کر کے، پھر رکوع کیا اس میں ـــــ سجدے کی نیت کر لی، تو اس رکوع سے سجدۂ تلاوت کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز کے اصلی سجدے میں ـــــ نیت کر لی، تو تب بھی سجدۂ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، کیونکہ اب یہ سجدہ اس کے ذمہ قرض ہو چکا ہے، اور قرض کو علیٰحدہ ہی ادا کیا جاتا ہے، کسی اور فرض کے ساتھ ملا کر نہیں۔ جبکہ رکوع اور سجدہ تو اس پر پہلے ہی سے فرض تھے، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں اس سے قرض ادا نہ ہوگا، جیساکہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ شہر میں قرآن مجید کی تلاوت کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عموماً شہر میں پانی دستیاب ہوتا ہے، اور پانی دستیاب ہونے کے باوجود تیمم کا جواز فقط اسی وقت ہے، کہ جب کسی عمل کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو جیسے نماز جنازہ اور نمازِ عید وغیرہ جبکہ یہاں ایسا کوئی اندیشہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا کوئی وقت ہی مقرر نہیں ہے، لہٰذا یہاں تیمم کا طہارت ہونا ثابت نہ ہوگا۔ حالانکہ اس کی ادائیگی کے لیئے بالاجماع طہارت کا ہونا شرط تھا۔

فصل: (بیست و دوم)

اسباب وجوب

سجدۂ تلاوت کے واجب ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں۔ اولاً آیت سجدہ تلاوت کرنا اور ثانیاً اس کی سماعت کرنا، چنانچہ ان میں سے ہر ایک صورت موجب سجدہ ہے، لہٰذا بہر تلاوت کرنے والے شخص پر بھی سجدہ واجب ہوگا اور اس سامع پر بھی جو تلاوت نہ کر سکتا ہو۔ تلاوت پر تو اس کے وجوب کا سمجھنا آسان ہے، اسی طرح سماع کا حکم بھی واضح ہے۔ جیساکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو سجدہ نہیں کرتے، کفار کے ساتھ ملا دیا ہے، جیساکہ فرمایا:

فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْاٰنُ لَا يَسْجُدُوْنَ[1]

ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ یہ ایمان نہیں لاتے اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے۔ تو سجدہ نہیں کرتے۔

نیز فرمایا:

اِنَّمَا يُؤْمِنُ بِاٰيٰتِنَا الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِّرُوْا بِهَا خَرُّوْا سُجَّدًا وَّسَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ[2]

ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے، تو وہ سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں کرتے۔

کہ ان دونوں آیتوں میں تلاوت کرنے والے اور سننے والے کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اور ہم سطور بالا میں کبار صحابہؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ سجدہ اس شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو کہ اسے سنتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جس طرح اتمام حجت تلاوت سے ہوتا ہے اسی طرح سماعت سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا سننے پر بھی اسی طرح اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا اور سجدہ ریز ہونا ضروری ہے جس طرح کہ قراءت سے ایسا کرنا لازم ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم شریعت ہر تلاوت کرنے والے کے لیے یکساں ہے خواہ وہ آیت سجدہ کو عربی زبان میں تلاوت کرے، یا فارسی زبان میں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں، کہ "اسے دونوں حالتوں میں سجدہ کرنا ضروری ہوگا" جہاں تک سامع کا تعلق ہے: تو اگر تو وہ آیت سجدہ کو عربی زبان میں سماعت کرے، تو اس پر بالاجماع سجدہ واجب ہوگا۔ خواہ وہ عربی کو سمجھے یا نہ سمجھے اس لیے کہ دوسرے اسباب کی طرح یہاں سبب وجوب پایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کا فارسی ترجمہ سنا تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ان کے اس حکم کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے، کہ "ان کے نزدیک فارسی زبان میں قرآن مجید کی قراءت کرنا جائز ہے" امام ابویوسف الامالی میں لکھتے ہیں، کہ اگر تو سامع فارسی ترجمے کو سمجھ رہا ہو، تو اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ ورنہ نہیں لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ اگر تو انہوں نے فارسی زبان کے ترجمے کو قرآن سمجھا ہے، تو پھر اس کے لیے اس کا سمجھنا اور نہ سمجھنا دونوں یکساں ہوں گے، جیسے کہ قرآن مجید کو عربی زبان میں سننے کا یہی حکم ہے اور اگر وہ فارسی ترجمے کو قرآن نہیں سمجھتے تو پھر اصولاً اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہونا چاہیئے، خواہ وہ اسے سمجھتا ہی ہو۔

اور اگر وجوب کے دونوں اسباب، یعنی تلاوت اور سماعت موجود ہوں، مثلاً پہلے اس نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے اسے کسی دوسرے شخص سے سن لیا ہو، یا پہلے سنا اور پھر

---

[1] الانشقاق۔ ۲۰ تا ۲۱۔

[2] الم السجدہ ۔ ۱۵۔

تلاوت کیا ہو یا ان میں سے کسی ایک آیت کو دوبار دہرایا ہو، تو ہم کہتے ہیں، کہ سجدے کا حکم اس وقت تک متکرر نہیں ہوتا، جب تک کہ تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے: اولاً مجلس کا اختلاف، دوم تلاوت اور سوم سماعت، چنانچہ اگر اس نے ایک آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا، تو اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہو گا۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

"حضرت جبرئیل حضورؐ پر جب وحی لے کر آتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیتِ سجدہ تلاوت کر کے سناتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے سنتے، اور اسے یاد کرتے، پھر اسے اپنے صحابہؓ کو سناتے، اور سجدہ فقط ایک ہی بار ادا فرماتے تھے۔"

اور مروی ہے کہ حضرت ابو عبدالرحمان السلمیؒ جو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے استاد تھے، وہ ایک آیت کو کئی بار تلاوت کرتے، مگر سجدہ صرف ایک ہی بار فرماتے تھے، اور ظاہر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو اس کا علم ہو گا، لیکن انہوں نے اس پر انہیں نہیں ٹوکا۔ اسی طرح مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ جب بچوں کو تعلیم دیتے، تو ایک ایک آیت کو کئی کئی بار پڑھتے لیکن سجدہ فقط ایک ہی دفعہ کیا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ایک مجلس کی متفرق باتوں کو باہم جمع کیا جاتا ہے، جیسے ایجاب و قبول کے متعلق یہی حکم ہے، مزید براں اس لیے بھی کہ اگر ہر بار آیت سجدہ کی تلاوت پر سجدہ واجب قرار دیا جائے تو اس میں حرج پیش آسکتا ہے، کیونکہ اساتذہ ایک آیت، بچوں کو تعلیم دینے کے لیے کئی کئی بار پڑھنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور چونکہ نصِ قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں حرج کو گوارہ نہیں کیا گیا، نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تلاوت سے مشروط ہوتا ہے اور یہاں تلاوت فقط پہلی بار ہوئی ہے، جبکہ آیت کا دہرانا تلاوت کے لئے نہیں، بلکہ اسے یاد کرنے اور اس میں غور و تامل کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات دل کے اعمال میں سے ہے، مگر سجدے کا تعلق دل سے نہیں ہوتا، لہٰذا زبان پر آیت کے الفاظ کی تلاوت کو، جیسے حفظ کی ضرورت کے تحت دہرایا جاتا ہے، یا وہ اس کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، دل کے افعال میں سے قرار دیا گیا ہے اور اسے سجدے کا سبب نہیں مانا گیا۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے یہی وجہ بیان کی ہے۔

اور جہاں تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے، کہ اگر ایک ہی مجلس میں آپؐ کا ذکر مبارک کئی بار کیا یا سنا جائے، تو اس کے حکم کی کتب فقہ میں صراحت نہیں ملتی ــــ ہمارے ائمہ متقدمین کا یہ موقف تھا کہ ایک مجلس میں ایک ہی دفعہ درود شریف پڑھنا کافی ہے، اس حکم کو انہوں نے سجدۂ تلاوت پر قیاس کیا ہے، ــ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ آپؐ کا ذکر کرنے یا سننے پر ہر بار ہی درود شریف بھیجا جائے اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

"مجھ پر میرے وفات پا جانے کے بعد زیادتی نہ کرنا، عرض کیا گیا کہ ہم آپؐ پر بھلا کیونکر زیادتی کر سکتے ہیں، تو فرمایا اس طرح کہ میرا کسی جگہ ذکر ہو، اور مجھ پر درود نہ بھیجا جائے۔"

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ آپؐ پر درود بھیجنا دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حق ہے۔ اور حقوق العباد میں مداخل نہیں ہوتا؛ اسی بنا پر چھینک مارنے والے کے معاملے میں بھی اختلاف ہے، کہ جس شخص کو ایک مجلس میں کئی بار چھینک آئے اور وہ ہر بار اس پر الحمد للہ کہے، تو بعض علما فرماتے

ہیں کہ سامع کو بھی چاہیئے، کہ وہ ہر دفعہ اس کا جواب دے، کیونکہ یہ چھینکنے والے کا حق ہے، مگر صحیح قول یہ ہے کہ اگر چھینکیں تین سے بڑھ جائیں، تو پھر اس کا جواب دیرحمک اللہ، نہیں دینا چاہیئے۔ جیساکہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ہی مجلس میں سے زیادہ دفعہ چھینکنے والے سے کہا! اٹھ جا اور گھر جا، کیونکہ تجھے زکام ہو گیا ہے۔

پھر خواہ اس نے پہلے کئی بار آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور پھر سجدہ کیا، یا ایک بار پڑھ کر سجدہ کر لیا اور پھر اس آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا ہو ان دونوں صورتوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں، اور اس پر کوئی اور سجدہ واجب نہ ہوگا، کئی مرتبہ سجدۂ تلاوت ادا کرنے اور کئی بار بدکاری کرنے میں کہ اس پر فقط ایک سے زائد مرتبہ حد لاگو ہوتی ہے، فرق ہے۔ وہ یہ کہ اگر اس نے ایک مرتبہ زنا کیا، تو اس پر حد جاری کی جائے گی پھر زنا کیا تو پھر حد جاری کی جائے گی، اسی طرح تیسری اور چوتھی مرتبہ کا بھی یہی حکم ہے، تو فرق یہ ہوگا کہ وہاں ہر دفعہ سبب کا تکرار پایا جاتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر مرتبہ کا فعل گناہ، قباحت اور عورت کی عزت کو خراب کرنے میں پہلے فعل کے ہی مساوی ہے، پھر چونکہ انہیں وجوہ کی بنا پر پہلی مرتبہ کا یہ واقعہ نفاذِ حد کا سبب بنا تھا، اور جب اس پر حد جاری ہو گئی، تو اب اس حکم کو ہر سبب کے لیے متلازم قرار دے دیا جائے گا، لہٰذا جب ہر بار حکم کا سبب پایا جائے گا، تو حکم بھی پایا جائے گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ ہر سبب اپنی جگہ مکمل سبب ہے اور اس کے ساتھ اور کوئی سبب تھا ہی نہیں۔ کیونکہ یہاں نفاذ حد کا اصل مقصد یعنی مستقبل میں اسے اس جرم سے باز رکھنا، موجود ہے پھر جب اس کے بعد بھی زنا کا سبب پایا گیا، تو چونکہ یہ معاملہ پہلی سزا جیسا ہی ہے، لہٰذا حکم بھی اسی جیسا ہونا ضروری ہے، بخلاف ہماری زیر بحث صورت کے، اس لیے کہ یہاں سبب حکم "تلاوت" ہے اور یہاں چونکہ پہلی مرتبہ تو واقعی اس کا سبب (تلاوت) پایا گیا ہے، جیساکہ اوپر گذرا، مگر اس کے بعد نہیں، لہٰذا ہر بار سبب کا تکرار نہ ہونے کی وجہ سے نیا حکم نہیں پایا جائے گا۔ اور پھر اس مفہوم پر بوسطہ تلاوت میں سجدہ کر لینے سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ آیت سجدہ کا دوسری بار پڑھنا مذکورہ دونوں صورتوں میں یاد کرنے، اور غور و تأمل کے لیے ہی ہوتا ہے، اسی طرح دہرائی جانے والی آیات کے سننے پر بھی سجدہ فقط ایک ہی بار ضروری ہوگا۔ کیونکہ بعد کی سماعتیں نہ صرف اس کے لیے غیر سبب ہوں گی، بلکہ حفظ اور غور و تأمل کے تابع ہوں گی وجہ یہ ہے کہ سامع کو بھی سماعت سے دونوں مقاصد ہی حاصل ہوتے ہیں یعنی اس آیت کو حفظ کرنا اور ثانیاً غور و فکر کرنا، بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس نے دوسری یا تیسری یا چوتھی مرتبہ کسی اور شخص سے آیت سجدہ کو سنا ہو، کیونکہ یہ سننا اس لیے دوسرے قاری سے پہلی بار سننا ہوگا، لہٰذا اس سے سجدہ لازم آئے گا، وجہ یہ ہے کہ یہ اس کے لیے ہر بار حقیقتہً ہی تلاوت کا سننا پایا گیا ہے لہٰذا اصولاً ہر بار سجدہ واجب ہونا چاہیئے، لیکن اگر کوئی ایک ہی شخص سے کئی بار ایک آیت کو سنے تو شریعت نے اس کے حق میں حقیقتہً کئی بار تلاوت کا اعتبار ساقط کر دیا ہے، مگر جس شخص نے ایک آیت کو ایک ہی بار پڑھا ہو، تو اس کے لئے تلاوت کا اصل حکم ہی برقرار رہیگا، نیز بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی قاری نے ایک ہی آیت کو کئی مجالس میں پڑھا ہو، اس لیے کہ یہاں ایک ہی سجدہ کے وجوب کی کوئی نص نہیں ملتی جبکہ متفرق کلمات کو جمع کرنے

والی ایک مجلس بھی موجود نہیں ہے — پھر ہر بار وجوب سجدہ میں حرج بھی نہیں پایا جاتا نیز یہاں تدبر و تفکر کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے، اس لیے کہ یہ تلاوت کسی اور مجلس میں برائے حصولِ ثواب کی گئی ہے، لہٰذا اس کا حکم سابقہ صورت سے مختلف ہوگا اور بخلاف اس صورت کے، کہ جب اس نے متفرق آیات ایک ہی مجلس میں تلاوت کی ہوں، کیونکہ اولاً تو اس صورت میں مذکورہ بالا مقاصد نہیں پائے جاتے، ثانیاً نصوصِ شریعت میں ایک سجدہ کی کوئی صراحت نہیں ملتی — ثالثاً اس لیے بھی کہ ایک مجلس مختلف الجنس کلمات کو ایک ہی کلمے کا درجہ نہیں دے سکتی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے ایک ہی مجلس میں ایک شخص کے لیئے ہزار درہم کا، دوسرے کے لیئے سو دینار کا اور غلام کے لیے آزادی کا اعتراف کیا، تو ایک "مجلس" کا ہونا، ان تمام باتوں کو جمع کرنے کا موجب نہ ہوگا۔ پھر رابعاً اس صورت میں وجوب سجدہ میں کسی حرج کا بھی کوئی احتمال نہیں خامساً دوسری آیت کی تلاوت پہلی آیت میں تدبر و تفکر کے لئے بھی نہیں ہوتی، بنابریں اس کا حکم مختلف ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مجلس میں کوئی آیتِ سجدہ پڑھی، پھر وہ وہاں سے اِدھر اُدھر ہوگیا اور پھر دوسری مرتبہ وہیں آکر اس نے اسی آیت کو پڑھا، تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ تلاوت میں اختلافِ مجلس ثابت ہوگیا ہے، لہٰذا سببِ وجوب بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا — امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ اس جگہ سے دور چلا گیا ہو۔ اور اگر وہ اس کے قریب ہی گیا ہو، تو دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے اس آیت کو اسی جگہ تلاوت کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بصرے میں لوگوں کو قرآن مجید پڑھایا کرتے تھے، اور وہ کبھی اِدھر چلے جاتے تھے اور کبھی اُدھر اس دوران میں وہ اپنے شاگردوں کو سجدہ کی آیت پڑھاتے تھے، مگر سجدہ فقط ایک ہی مرتبہ کیا کرتے تھے"۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو ایک جگہ تلاوت کیا، اور اس جگہ ایک شخص بھی اس کی تلاوت کو سننے والا موجود تھا۔ پھر تلاوت کرنے والا وہاں سے چلا گیا، مگر سامع وہیں بیٹھا رہا۔ بعد ازاں تلاوت کرنے والا دوبارہ آیا اور اس نے اسی آیت کو دوبارہ پڑھا، تو اس صورت میں قاری تو مجلس، یعنی سبب بدل جانے کے باعث، دوسرا سجدہ کرے گا، مگر سامع پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا کیونکہ اس کے حق میں وجوب سجدہ کا سبب آیت سجدہ کی سماعت ہے، اور اس نے دوسری مرتبہ بھی سماعت اسی مجلس میں کی ہے، کیونکہ اس کی "مجلس" تبدیل نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر قاری اپنی جگہ رہے اور "سامع" اُٹھ کر چلا جائے، بعد ازاں سامع دوبارہ اسی مجلس میں آکر بیٹھ جائے، اور اسی قاری سے وہی آیت سجدہ سماعت کرے، تو سامع پر ہر دفعہ الگ سجدہ واجب ہوگا، مگر قاری پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا کیونکہ "سامع" کے حق میں تو سبب بدل گیا ہے، مگر قاری کے حق میں سبب نہیں بدلا جیسا کہ اوپر بیان ہوا! اور اگر اس نے کسی جماعت والی "مسجد یا جامع مسجد کے کسی گوشے میں آیت سجدہ کو پڑھا، اور پھر وہی آیت اس نے مسجد کے دوسرے گوشے میں بیٹھ کر پڑھی تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا۔ اس لیئے کہ جب نماز کے بارے میں تمام مسجد ایک ہی مجلس کے حکم میں ہے۔ تو سجدۂ تلاوت کے حق میں تو بدرجۂ اولیٰ وہ ایک ہی مجلس ہوگی۔ اسی طرح سماعت

کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس گھر، یا اونٹ کا ہودج، یا بحری جہاز، خواہ وہ جہاز ایک جگہ کھڑا ہو یا سمندر میں چل رہا ہو، تلاوت اور سماعت کے حق میں ایک ہی مجلس کی حیثیت رکھتا ہے، بخلاف سواری کے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور اگر اس نے چلتے ہوئے آیت سجدہ کو تلاوت کیا، تو وہ جتنی دفعہ آیت سجدہ پڑھے گا، اتنی ہی مرتبہ اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ہر دفعہ تلاوت کی جگہ تبدیل ہوتی رہی ہے۔

اسی طرح اگر وہ بڑے دریا یا سمندر میں تیر رہا ہو۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر وہ کسی ایسے حوض یا جھیل میں تیر رہا ہو، جس کی حدود مقرر ہوں، تو ایک قول یہ ہے کہ کئی بار تلاوت کے باوجود اس کو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا اور اگر اس نے آیت سجدہ کو کسی درخت کی ایک ٹہنی پر پڑھا، پھر وہ دوسری ٹہنی پر چلا گیا، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے؛ اسی طرح بکریوں کے باڑے کے آس پاس تلاوت کا بھی یہی حکم ہے۔ مشائخ فرماتے ہیں، کہ کپڑا بنتے وقت بھی ہر دفعہ نیا سجدہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کسی جانور پر بیٹھے ہوئے، جبکہ وہ جانور چل رہا ہو، آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، تو اگر وہ نماز سے باہر ہو، تو ہر دفعہ نیا سجدہ کرے؛ بخلاف چلتی ہوئی کشتی میں آیت سجدہ پڑھنے کے، کہ اس صورت میں ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے، کہ جانور کے پاؤں حکماً انسانی پاؤں کے مشابہ ہیں، کیوں کہ انسان چلنے اور کھڑے ہونے میں اس کی ٹانگوں کا استعمال کرتا ہے، تو گویا سواری کی جگہ کا تبدیل ہونا، خود سوار کی جگہ کا بدل جانا ہے تو چونکہ اس کا کئی بار آیت سجدہ کو پڑھنا کئی مجالس میں ممکن ہوگا، لہٰذا ہر تلاوت کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ بخلاف بحری جہاز یا کشتی کے، کیونکہ اس کا چلنا سوار کے پاؤں کے مشابہ نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے چلنے اور ٹھہرنے کے معاملے میں وہ سوار کے بس سے باہر ہوتی ہے، اسی بنا پر اس کے چلنے کو کشتی یا بحری جہاز کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کے سوار کی طرف؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ:

حَتّٰىٓ اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ ۚ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ[1]	یہاں تک کہ جب تم کشتیوں میں ہوتے ہو اور کشتیاں پاکیزہ ہوا کے نرم جھونکوں) سے اپنے سواروں کو لے کر چلتی ہیں،

نیز فرمایا:

وَهِيَ تَجْرِيْ بِهِمْ فِيْ مَوْجٍ كَالْجِبَالِ[2]	اور وہ ان کو (طوفان کی) پہاڑ جیسی موجوں کے درمیان چلنے لگی۔

لہٰذا بحری جہاز کا اپنی جگہ تبدیل کرنا متعلقہ فرد کا جگہ (مجلس) تبدیل کرنا نہ ہوگا بلکہ سوار کی مجلس تو حقیقۃً اور حکماً وہی ہوگی کہ جس میں اسے جہاز پر جگہ ملی ہے اور اس کی یہ جگہ (مجلس) تبدیل نہیں ہوئی۔ اور چونکہ اس نے متعدد بار تلاوت فقط ایک ہی مقام پر کی ہے، لہٰذا، "مکان" کی طرح یہاں بھی اس پر فقط ایک ہی سجدہ

---

[1] یونس - ۲۲۔

[2] ہود - ۴۲۔

واجب ہوگا۔ اسی طرح سماعت کا بھی یہی حکم ہے، کہ اگر اس نے ایک ہی آیت کو سواری پر سفر کے دوران میں ایک ہی شخص سے دو مرتبہ سُنا تو اسکی مجلس تبدیل ہو جائے گی، لہٰذا اس پر ہر بار نیا سجدہ واجب ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ نماز سے باہر ہو، اور اگر وہ نماز کے اندر ہو، مثلاً یہ کہ سواری پر سفر کے دوران میں حالت نماز میں اس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی ہو، تو اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں اسے ایک سے زیادہ مرتبہ پڑھا ہو، تو اس پر بالاجماع ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ مجلس کی تبدیلی کے باوجود، جس سے کہ عام طور پر نماز باطل ہو جاتی ہے، جب شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے، کہ یہاں مجلس کا اختلاف کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ یا پھر یہاں سواری کے پاؤں کے تلے آنے والے مقامات کے بجائے سواری کی پشت کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یہ توجیہ مختلف مقامات کے اعتبار کو ساقط کرنے کی توجیہ سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس توجیہ کے مطابق مجلس میں فی الحقیقت تبدیلی ثابت نہیں ہوئی۔ یا پھر اس توجیہ میں دوسری توجیہ کی نسبت کم تغیّر ماننا پڑتا ہے، کیونکہ بہر حال سواری کی پشت ایک ہی ہے لہٰذا یہ توجیہ حقیقت کے عین مطابق ہے، بنا بریں اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، اور یہ حالت بحری جہاز کے مشابہ ہوگی جس کا مزید ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، اور اگر سواری کے پاؤں تلے آنے والی جگہ کو ہی اس کی جگہ قرار دیا جائے تو پھر وہ یہاں سواری کے چلنے کی بنا پر خود بھی چلنے والا قرار پائے گا۔ حالانکہ چلنے کی حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی۔ اگر اس نے اس کی قراءت کو دو مختلف رکعتوں میں دہرایا، تو تب بھی قیاس کا تقاضا تو یہی ہے، کہ اس کے لیے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہو اور یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان کی رُو سے اس پر ہر دفعہ علیحدہ علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، یہ مسئلہ ان تین مسائل میں سے ہے کہ جن میں امام ابو یوسفؒ نے استحسان سے قیاس کی جانب رجوع کیا ہے، ان میں سے ایک تو یہی مسئلہ ہے؛ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر "مہر مثل" رہن رکھی ہوئی کوئی شئی ہو، تو وہ رہن "متعہ"[1] نہ ہوگا۔ اور یہی قیاس کا تقاضا اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے جبکہ استحسان کی رُو سے رہن رکھا ہوا مہر مثل۔ "رہن متعہ" قرار پا سکتا ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، تیسرا[2] مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غلام انسانی جان کو ہلاک کرنے سے کم تر درجے کا کوئی جرم کر بیٹھے (یعنی کسی شخص کو چوٹ مار دے، جس سے اس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے) اور اس کا آقا اس کا فدیہ دینا قبول کر لے مگر بعد ازاں مجنی علیہ (جسے چوٹ لگی ہو) مر جائے، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آقا کو دوبارہ اختیار دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ اسے یہ اختیار نہ دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص

---

[1] اگر عورت کو قبل از رخصتی طلاق دے دی جائے اور اس کا مہر مقرر نہ ہو، تو اس کو متعہ، یعنی کپڑوں وغیرہ پر مشتمل سامان دینا ضروری ہوتا ہے۔

[2] یہاں بھی سہو کاتب ہے، الثالثہ کو الثانیہ لکھا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

زمین پر نماز ادا کرے اور دو مختلف رکعتوں میں ایک ہی آیت سجدۃ تلاوت کرے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ۔ جبکہ ایک ہی رکعت میں اسے دو بار تلاوت کرنے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں۔ استحسان کی دلیل، جو امام محمدؒ کا مسلک ہے یہ ہے کہ اگرچہ یہاں حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے جگہ (مکان) ایک ہی ہے، لیکن بایں ہمہ ہم دوسری رکعت کی آیت سجدہ کو پہلی رکعت کی آیت سجدہ کا تکرار نہیں قرار دے سکتے۔ اس لیے کہ دونوں رکعات میں سے ہر رکعت میں قراءت پڑھنا ضروری ہے اور اگر ہم دوسری رکعت پڑھی گئی آیت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا تکرار قرار دیں، تو دوسری رکعت کی تلاوت پہلی رکعت کے ساتھ مل جائے گی۔ اور دوسری رکعت قراءت سے خالی قرار پائے گا، جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور چونکہ ایک آیت کو دوسری رکعت میں دہرانے سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ دوسری رکعت کی تلاوت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا تکرار نہیں سمجھا گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا جائے، اس لیے اس صورت میں مکرر تلاوت کو حقیقتاً ایک ہی تلاوت قرار دیا جاسکتا ہے، جبکہ قیاس کی وجہ امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے کہ چونکہ حقیقتاً اور حکماً جگہ (مکان) ایک ہی ہے، لہٰذا دوسری دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت کو پہلی دفعہ کی تلاوت کا تکرار قرار دیا جا سکتا ہے، جیساکہ سارے مقامات پر یہی حکم ہے اور امام محمدؒ نے جو یہ کہا ہے کہ دونوں رکعات کی قراءت مختلف ہے، وہ اس لئے کہ قراءت کے دو حکم ہیں، اولاً نماز کا جواز اور ثانیاً سجدے کا وجوب، جبکہ ہم دوسری رکعت کے سجدے کو پہلی رکعت کے ساتھ فقط وجوب سجدہ کے لیے ملاتے ہیں، جواز نماز کے لئے نہیں اس طرح اگر اس نے سواری پر نماز اشاروں کے ساتھ شروع کی۔ اور اس نے پہلی رکعت میں آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے اشارے کے ساتھ سجدہ کیا بعد ازاں اس نے اسی آیت کا دوسری رکعت میں اعادہ کیا، تو امام ابویوسفؒ کے آخری قول کے مطابق تو اس کا حکم سمجھنا مشکل نہیں، کہ اسے دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ البتہ مشائخ نے ان کے پہلے اور امام محمدؒ کے واحد قول کے مطابق اس کے حکم کے دریافت کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور بعض مشائخ پہلے ہی سجدے کو کافی قرار دیتے ہیں۔

پھر مجلس کی یہ تبدیلی کبھی کبھار تو حقیقی طور پر ہوتی ہے اور کبھی کبھار محض حکمی طور پر، مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے کچھ کھالیا یا وہ لیٹ کر سو گیا، یا عورت ہونے کی صورت میں اس نے بچے کو دودھ پلایا، یا اس نے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا، یا اس نے نکاح کیا، یا کوئی ایسا عمل کیا جو اس سے قبل کے عمل کو منقطع کر دے، پھر وہ اسی آیت کا اعادہ کرے، تو اس پر دوسرا سجدہ لازم ہوگا، کیونکہ مذکورہ اعمال کی بنا پر مجلس تبدیل ہو جاتی ہے اسلئے کہ جب لوگ کسی مجلس میں علم سیکھتے اور سکھاتے ہیں، تو وہ "مجلس علم" کہلاتی ہے پھر جب وہ اسی جگہ کسی نکاح میں مصروف ہو جاتے ہیں تو وہی مجلس مجلس نکاح بن جاتی ہے، پھر خرید و فروخت کی بنا پر ان کی وہی مجلس "مجلس بیع" ہو جاتی ہے، پھر کھانے پینے کی بنا پر وہ "مجلس اکل و شرب" بن جاتی ہے، اور لڑائی ہو جانے سے وہی مجلس "مجلس جنگ" میں تبدیل ہو جاتی ہے، تو گویا ان اعمال کی وجہ سے بھی مجلس کی تبدیلی اسی طرح عمل میں آتی ہے، جیسے کہ فی الحقیقت اس کے اِدھر اُدھر آنے جانے سے ایسا ہوتا ہے۔ جیساکہ اوپر گذرا اور اگر وہ بیٹھے بیٹھے

سو گیا۔ یا اس نے کوئی ایک لقمہ کھا لیا یا پانی کا کوئی ایک گھونٹ پی لیا۔ یا اس نے کوئی ایک آدھ بات کر لی، یا کوئی چھوٹا موٹا کام کر لیا اور پھر اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا تو اس پر دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ محض اتنے سے عمل کی وجہ سے مجلس تبدیل نہیں ہوتی۔ گو قیاس ان دونوں صورتوں میں یکساں ہے کہ حقیقتاً دونوں صورتوں میں جگہ ایک ہونے کی بنا پر اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہو، لیکن اگر اس کا یہ عمل طویل ہو جائے، تو استحسان کی رُو سے اس پر دوسرا سجدہ واجب قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان معاملات سے مجلس حکماً تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو خود پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہو، مگر وہ عورت اس اختیار پر عمل کرنے سے پہلے کوئی عمل کثیر کرلے، تو اس سے یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور یہ عمل کثیر مجلس کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی ایک آدھ لقمہ کھایا، یا پانی کا گھونٹ پیا۔ اور اگر اس نے کسی آیت سجدہ کی تلاوت کی پھر اس کے بعد لمبی قراءت کی، یا اس نے وہیں کافی دیر تک جلوس کیا (بیٹھا رہا)، اور پھر اس آیت کا اعادہ کیا تو پھر اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید کی لمبی تلاوت یا کافی دیر تک بیٹھنے کی بنا پر مجلس تبدیل نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر وہ تسبیح یا تہلیل (اللہ اکبر) میں مصروف رہا۔ پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اسے دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر قراءت کی، پھر وہ کھڑا ہو گیا اور کھڑے ہو کر اس نے اسی آیتِ سجدہ کا اعادہ کیا، مگر وہ اسی جگہ کھڑا رہا، تو اس صورت میں بھی اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اس لیے کہ حقیقی اور حکمی طور پر ابھی مجلس تبدیل نہیں ہوئی، حقیقتہً اس لئے کہ اس نے ابھی تک وہ جگہ نہیں چھوڑی۔ اور حکماً اس بنا پر کہ یہاں جو عمل پایا گیا ہے وہ قیام ہے، جو ایک لقمہ کھانے، یا ایک گھونٹ پانی پینے کی طرح ایک چھوٹا سا عمل ہے۔ اور اس طرح کے کاموں سے مجلس نہیں تبدیل ہوا کرتی، بخلاف اس صورت کے، کہ اگر کسی عورت کو طلاق کا اختیار دیا جائے، اور وہ اس جگہ سے اُٹھ کر کھڑی ہو جائے کہ اس سے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور یہ ایسے ہی سمجھا جاتا ہے کہ جیسے وہ اس مجلس سے اُٹھ کر اِدھر اُدھر چلی گئی ہو، اس لیئے کہ اس کا کھڑے ہونا طلاق کی ملکیت کو قبول کرنے سے اعراض کے مترادف ہے، کیونکہ عورت کو اختیار دینا در حقیقت اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے، جیسا کہ کتاب الطلاق میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔ اور جو شخص کسی شئی کا مالک بنے، پھر اس سے اعراض کرے، تو اس سے اس کی ملکیت باطل ہو جاتی ہے، اور اٹھ جانا اعراض کی علامت ہے، اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اپنے آپ کو یا اپنے خاوند کو اختیار کرنا، ایسا معاملہ ہے کہ جس میں ابھی اسے رائے قائم کرنے اور سوچ بچار کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ وہ یہ دیکھے کہ کون سی صورت اس کے لیئے زیادہ فائدہ مند ہے چونکہ بیٹھنا ذہن کو حاضر کرنے اور صحیح رائے قائم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مجلس سے کھڑے ہو جانے سے ذہن لازمی طور پر منتشر ہو جاتا ہے، اور رائے فوت ہو جاتی ہے ہے، لہٰذا یہ اعراض کی دلیل ہوگا، جبکہ یہاں چونکہ مجلس کے ایک ہونے اور بدلنے سے احکام میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، نہ کہ اس سے اعراض کرنے یا نہ کرنے سے۔ لہٰذا جب تک مجلس تبدیل نہیں ہوتی، اس وقت تک ان اعمال کو متفرق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر قراءت کی، پھر وہ بیٹھ گیا اور بیٹھ کر

اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس کے لیے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی جگہ آیت سجدہ تلاوت کی پھر وہ کھڑا ہو گیا اور اسی جگہ سے کسی سواری پر سوار ہو گیا، اور پھر اس نے سواری چلنے سے قبل سواری پر سوار ہو کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی زمینی سجدہ واجب ہوگا، اور اگر سواری چل پڑی ہو اور اس کے بعد اس نے اس کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے ضروری ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے سواری کی حالت میں اس کی تلاوت کی، پھر وہ سواری کے چلنے سے قبل نیچے اتر آیا اور اس نے اسی آیت کا پھر اعادہ کیا، تو تب بھی استحسان کی رُو سے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا جبکہ قیاس کے مطابق اس پر اترنے اور سوار ہونے سے جگہ کی تبدیلی کے باعث دو سجدے ضروری ہوں گے استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اترنا اور سوار ہونا عملِ قلیل ہے، لہٰذا اس سے جگہ کی تبدیلی لازم نہیں آتی، اور اگر سواری چل پڑی ہو اور پھر وہ نیچے اتر آیا ہو اور اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے لازم ہوں گے، اس لیے کہ سواری کا چلنا خود انسان کے چلنے کے مترادف ہے، جس سے مجلس کی تبدیلی لازم آجاتی ہے، اسی طرح اگر اس نے آیتِ سجدہ کو پڑھا، پھر وہ وہیں کھڑا ہو گیا اور سوار ہو کر اس کے چلنے سے قبل نیچے اتر آیا —— اور پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر فقط ایک ہی سجدہ واجب ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ نیچے اتر آیا اور پھر سوار ہوا، اور وہیں کھڑے کھڑے اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اترنا اور سوار ہونا دو مختلف مقامات نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو نماز سے باہر پڑھا، مگر سجدہ نہ کیا، بعد ازاں اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور پھر نماز میں اسی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو چونکہ ان میں سے ایک سجدہ دوسرے سجدے کے تابع ہو جائے گا، لہٰذا نماز کا سجدہ نماز سے قبل والے سجدے کا متبوع یا اصل ہو جائے گا، اور اس کی سابقہ تلاوت کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے صرف نماز میں ہی اس آیتِ سجدہ کو تلاوت کیا ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے نماز میں تلاوت کی بنا پر سجدہ کر لیا، تو اب اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ رہا۔ اور اگر اس نے نماز میں بھی سجدہ نہ کیا تو اسے گناہ ہوگا۔ یہ حکم الجامع الکبیر، اور الاصل میں سے کتاب الصلوٰۃ، اور الشیخ ابو حفص الکبیر کی روایت کردہ نوادر الصلوٰۃ کے مطابق ہے، مگر ابو سلیمان کی کتاب الصلوٰۃ کی روایت کے مطابق ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اپنی جگہ مستقل سجدہ ہوگا، اور پہلی تلاوت کا اعتبار بھی ساقط نہیں ہوگا، اور وہ سجدہ بدستور اس کے ذمہ واجب الادا رہے گا، خواہ وہ نماز میں اس کی تلاوت کر کے سجدہ کرے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آیتِ سجدہ تلاوت کر کے پہلے سجدہ کر لیا ہو اور پھر اسی طرح نماز شروع کی ہو اور اس میں اسی آیت کا اعادہ کیا ہو، تو دونوں روایتوں کے مطابق بالاتفاق وہ نماز میں الگ سجدہ کرے گا؛ روایت النوادر کے مطابق اس لیے کہ ان کے نزدیک ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہیں ہوتا اور ہر سجدہ اپنی اپنی جگہ ایک مستقل سجدہ ہوتا ہے اور الجامع اور المبسوط کی روایت کی رُو سے اس لیے کہ نماز سے باہر کا سجدہ نماز والے سجدے کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ تابع متبوع اور متبوع تابع قرار نہیں پا سکتا، لہٰذا وہ سجدہ نماز والے سجدے کے وجوب

سے مانع نہ ہوگا۔ نوادر ابی سلیمان کی دلیل یہ ہے کہ آیت حکماً دو مختلف مجالس میں تلاوت کی گئی ہے اس
لیے کہ پہلا سجدہ مجلس تلاوت میں اور دوسرا سجدہ مجلس نماز میں تلاوت کیا گیا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان
کر آئے ہیں، افعال کے بدلنے سے مجلس بھی بدل جاتی ہے اور کبھی وہ مجلس مجلس نکاح ہوتی ہے۔ پھر
وہ مجلس مذاکرہ ہو جاتی ہے۔ بعدازاں وہ مجلس "خورد و نوش" بن جاتی ہے اور چونکہ باب العقود (معاملات)
کے مطابق، معاملات کے ایجاب و قبول اور دیگر اتحاد مجلس کے مسائل میں مجلس کی ان تبدیلیوں کا اثر
مسلمہ ہے لہٰذا یہاں بھی جگہ کی یہ تبدیلی مؤثر ہوگی۔ اس لیے کہ بہت سے مقامات میں حکمی تعداد حقیقی تعدد ہی
کے مترادف ہوتا ہے، بنابریں ہر ایک تلاوت کے ساتھ الگ حکم متعلق ہوگا، اور ایک سجدۂ تلاوت دوسرے
سجدۂ تلاوت کے تابع بھی نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دوسری تلاوت، چونکہ نماز کا ایک رکن ہے، جس
کے فوت ہو جانے سے نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، لہٰذا وہ تلاوت پہلی تلاوت
کے تابع نہیں ہو سکتی، تو اسی طرح پہلی تلاوت بھی، مقدم اور سابقاً وقوع پذیر ہونے کی بنا پر
اپنے بعد والی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کبھی کوئی شئی اپنے بعد والی شئی کے تابع نہیں ہوتی اور
نہ ہی کوئی شئی اپنے قبل والی شئی کے لیے متبوع ہو سکتی ہے۔ الجامع اور المبسوط کی روایت کا استدلال
اسطرح ہے کہ مجلس حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے ایک ہی ہے: حقیقی طور پر تو اس کا ایک ہونا ظاہر ہے، جبکہ حکمی
طور پر اس لیے کہ اگرچہ وہ مجلس اب "مجلس نماز" ہو چکی ہے، لیکن پھر بھی نماز میں قراءت کرنا فرض ہے،
بنابریں اس ضرورت کے تحت مجلس نماز بدستور مجلسِ تلاوت بھی رہے گی، لہٰذا مجلس کی تبدیلی نہ حقیقی
طور پائی گئی ہے اور نہ حکمی طور پر، بنابریں دونوں تلاوتوں کے لیے حکم بھی ایک ہی ہوگا، کیونکہ مجلس کے ایک
ہونے کی بنا پر دونوں سجدوں کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح سجدہ کے مختلف اسباب، مثلاً تلاوت کرنا
اور سماع کرنا آپس میں متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، گو ان میں سے ہر ایک علیحدہ طریقے سے بھی سجدے کا
سبب ہے۔ پھر جو شخص خود پڑھے اور خود سنے، تو اسے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو یوں سجدہ کے
دو اسباب ایک ہو جاتے ہیں، تو معلوم ہوا، کہ سجدہ کے مختلف اسباب حکم میں باہم متحد ہونے کی اہلیت رکھتے
ہیں، پھر چونکہ دونوں کا وقت بھی ایک ہی ہے لہٰذا گویا یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے دونوں دفعہ آیت سجدہ
کو ایک ہی وقت میں تلاوت کیا ہے۔ اور یہاں ان دونوں کو نماز سے باہر کے سجدے قرار دینے کی کوئی
ضرورت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازوں میں سجدہ ٹھیک اپنے موقع پر ادا کیا گیا ہے، جس کی
دلیل نماز کا جواز ہے، اور اگر دونوں سجدوں کو جواز صلوٰۃ کو نظر انداز کر کے وجوب سجدہ کے لئے نماز
کے باہر کے سجدے قرار دیا جائے، تو تب بھی دلیل اتحاد کے باوجود دونوں میں تعدد (کثرت) موجود ہے،
تو جب تمام پہلوؤں سے دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو ان دونوں دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل
پر کسی ایک پہلو سے عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ پھر نماز میں جو سجدہ کیا گیا اسے تدبر و تفکر کے لیے بھی
قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کے ساتھ نماز کا تعلق ہے، جس کا حکم جواز نماز کے لیے ہے، تدبر و
تفکر کے لیے نہیں اور اس بات سے کوئی شئی مانع نہیں کہ ان میں سے پہلے سجدے کو نماز کے اندر ہی کا
سجدہ قرار دیا جائے اور یوں سمجھا جائے کہ گویا اس نے ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا ہے

تو جس طرح وہاں اس سے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے، جو نماز میں شامل ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح جب اس نے کسی اور شخص سے آیتِ سجدہ سنی پھر اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور بعینہٖ وہی آیت نماز میں تلاوت کی، تو اس کا اور سابقہ صورت کا، یعنی کہ اگر وہ خود پہلے پڑھتا اور بعد ازاں نماز میں تلاوت کرتا، ایک ہی حکم ہے۔ اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پہلے نماز میں پڑھا، پھر سلام پھیر کر، اس جگہ سے ادھر اُدھر ہونے کے بجائے، اسی جگہ بیٹھ کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اور النوادر میں ہے کہ دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا روایت النوادر کی دلیل یہ ہے۔ جو سجدہ نماز میں موجود ہے، وہ مقدم ہونے اور نماز کی حرمت میں واقع ہونے کی بنا پر برتر یا متبوع ہوگا اور جو سجدہ نماز کے باہر اور اس سے متاخر ہے، وہ اس سے فروتر اور متاخر ہونے کی بنا پر اس کا تابع قرار پائے گا۔ اس سے واضح ہوا کہ النوادر میں جو سابقہ مسئلے میں، مجلس کے حکماً مختلف ہونے کی جو وجہ بیان کی گئی تھی، وہ درست نہ تھی۔

کتاب الصلوٰۃ کا استدلال یہ ہے کہ جو سجدہ نماز میں تلاوت کیا گیا ہے، نماز کے بعد اس کا نہ حقیقۃً کوئی وجود ہے اور نہ حکماً حقیقۃً سمجھنا تو کچھ مشکل نہیں۔ رہا حکماً تو وہ اس طرح کہ تحریمۂ نماز ختم ہو جانے کے بعد نماز کے اجزا میں سے کوئی جز باقی نہیں رہتا۔ اور جو سجدہ اس وقت موجود ہے، وہ اب وجود میں آیا ہے پہلے نہیں تھا بخلاف اس صورت کے کہ جب نماز سے باہر پہلی دفعہ آیت سجدہ تلاوت کی گئی ہو۔ اس لیے کہ وہاں وجوبِ سجدہ کا حکم باقی رہنے کی بنا پر تلاوت شدہ آیت باقی ہے پھر جب اسے دوبارہ نماز میں تلاوت کیا گیا تو وہ سجدہ بھی موجود ہو جائے گا، جبکہ پہلا سجدہ بھی برقرار ہے۔ لہٰذا یہاں کمزور قوی کے تابع ہو جائے گا۔ امام السرخسیؒ فرماتے ہیں کہ حکم کا یہ اختلاف مسئلے کے اختلاف پر مبنی ہے: النوادر میں جس مسئلے کا ذکر ہے، اس سے مراد وہ صورت ہے کہ جب وہ سلام پھیرنے کے بعد بات چیت کیے بغیر اسی آیت کا اعادہ کرے، کیونکہ سلام پھیرنے سے فوری طور پر نماز ختم نہیں ہوتی، تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ہی اس آیت کا اعادہ کیا ہے، جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں جو صورت زیر بحث آئی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے آیتِ سجدہ کا سلام اور بات چیت کے بعد اعادہ کیا ہو، کیونکہ بات چیت سے فوراً نماز منقطع ہو جاتی ہے، جیسا کہ سلام کے بعد اگر اسے سجدۂ تلاوت یاد آجائے، تو وہ اس کا اعادہ کر سکتا ہے، لیکن بات چیت کے بعد وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ تو گویا یہ تبدیلی مجلس کی تبدیلی کے مترادف ہوگی اور اگر اس نے نماز میں سجدہ نہ کیا اور اب سجدہ کیا ہو، تو اس کے متعلق الاصل میں مذکور ہے کہ یہ سجدہ دونوں سجدوں کی طرف سے کفایت کر سکتا ہے لہٰذا یہ عبارت اس بات پر محمول ہوگی، کہ اس نے سجدے کا سلام کے بعد لیکن سلام سے قبل اعادہ کیا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ نماز کی حرمت سے خارج نہیں ہوتا اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے عین حالتِ نماز میں اس کا اعادہ کیا ہے۔ لیکن جس شخص نے اس کا اعادہ بات چیت کے بعد کیا ہو تو اس کے لیے یہ کلیہ درست قرار نہیں پاتا۔ اس لیے کہ نماز والا سجدہ تو بات چیت کرنے کی

وجہ سے اس سے ساقط ہوگیا ہے اور اگر اس نے آیتِ سجدہ کو نماز میں تلاوت کیا، بعد ازاں اس نے کسی اجنبی سے بھی اسے سن لیا تو اسکے لیئے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اس کو ایک ہی سجدہ کافی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جو سجدہ اس نے سنا وہ حالت نماز والا سجدہ نہیں، اور اس نے جو سجدہ کیا ہے، وہ نماز والا سجدہ تھا، لہٰذا وہ نماز سے باہر والے سجدے کی جگہ کافی نہیں ہو سکتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کا پہلا سجدہ نماز کے افعال میں سے ہے، جبکہ دوسرا سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں۔ لہٰذا یہاں آیتِ سجدہ کا سماعت کرنا دراصل پہلی دفعہ والے سجدہ ہی کا تکرار ہوگا، اور چونکہ ابھی پہلا سجدہ باقی ہے اور پہلے سجدے کی وصف دوسرے سجدے پر بھی منطبق ہو سکتی ہے، لہٰذا وہ بھی نماز کا حصہ ہو جائے گا اور اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا مشائخ فرماتے ہیں کہ النوادر کی روایت کے مطابق بھی اسے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اس لیے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصلی جگہ میں فی نفسہٖ ادائیگی کا استحقاق نہیں رکھتا، لہٰذا وہ پہلے سجدہ کے ساتھ شامل ہو جائے گا، بخلاف سابقہ مسئلے کے، اس لیے کہ اس میں دوسرا سجدہ نماز کا رکن ہونے کی بنا پر خصوصی طور پر اپنی ہی جگہ میں ادائیگی کا استحقاق رکھتا ہے، لہٰذا اسے پہلے سجدے کے ساتھ شامل نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر اس نے نماز کے دوران میں پہلے کسی اجنبی سے سُنا، پھر اس نے نماز میں خود بھی وہی سجدہ تلاوت کیا، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے آیتِ سجدہ نماز میں تلاوت کی اور پھر اس نے سجدہ بھی کر لیا، مگر بعد ازاں اس کا وضو جاتا رہا اور اس نے وضو کر کے اپنی اسی نماز کو جاری رکھا اور پھر اس نے وہی آیت کسی دوسرے شخص سے سُن لی تو اسے نماز کے بعد ایک اور سجدہ کرنا ہوگا، اس لیے کہ وہ وضو کرنے کے لیے اپنی جگہ سے ٹل گیا تھا یوں گویا دوسرا سجدہ اُس نے مجلس تبدیل ہو جانے کے بعد سماعت کیا ہے لیکن اگر اس نے خود کوئی آیت سجدہ تلاوت کی بعد ازاں اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے وضو کرنے کے بعد دوبارہ اسی نماز کو جاری رکھا اور پھر وہ سابقہ پڑھی ہوئی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، گو کہ یہاں بھی اس نے دوسری بار آیت سجدہ جگہ کی تبدیلی کے بعد تلاوت کی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کی مجلس حقیقی طور پر بھی تبدیل ہوگئی تھی اور حکمی طور پر بھی۔ حقیقی طور پر تو مجلس کی تبدیلی واضح ہی ہے۔ رہی حکمی تبدیلی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ چنانچہ اشیا نماز کے افعال میں شامل نہیں انہیں تحریمۂ نماز باہم جمع کر کے، ایک فعل بنانے کی اہلیت نہیں رکھتی اور سجدہ آیت کا سماعت کرنا چونکہ نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، لہٰذا حقیقی اور حکمی طور پر مجلس بدلنے ہونے کے باعث ہر مرتبہ اس پر علیحدہ علیحدہ واجب ہوگا، بخلاف دوسری صورت کے اس لیے کہ یہاں تلاوت نماز کے افعال میں شامل ہے۔ اور چونکہ تحریمۂ نماز نماز کے متفرق اعمال یا اماکن کو جمع کر کے ایک بنا سکتی ہے، کیونکہ عموماً ایک سے زیادہ جگہوں پر نماز ادا کرنا درست نہیں ہوتا لیکن زیر بحث صورت میں ضرورت کے تحت اس کی نماز مختلف جگہوں پر بھی درست ہوتی ہے۔ اور قراءت بھی نماز کے افعال میں سے ہے، لہٰذا اس کے حق میں مختلف جگہیں ایک

ہی جگہ قرار پائیں گی اور سماع چونکہ نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہٰذا جگہ کی تبدیلی اس کے لیے ضرورت نہ ہونے کے باعث، قابل اعتبار ہو گی، کیونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا اعتبار محض ضرورت کے تحت حکماً ساقط ہوتا ہے، ویسے نہیں؛ اگر کسی شخص نے امام سے آیت سجدہ سنی، پھر وہ اسی امام کی اقتداء میں شامل ہو گیا، تو اگر تو وہ سجدہ کرنے سے پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا ہو تو وہ امام کے ساتھ مل کر سجدہ کرے اور اگر وہ سجدہ کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو تو اس سے سجدہ ساقط ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ نماز کے بعد بھی اس کی قضا لازم نہ ہو گی۔ ایسے کہ جب اس نے امام کی اقتدا کر لی، تو امام کی قرارت اس کی قرارت ہو گئی، اور معنوی طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ گویا امام نے ہی اس آیت کا اعادہ کیا تھا، یوں یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے گا، اور اگر امام ہی آیت سجدہ کو دوسری بار پڑھتا، تو اس پر دوسری دفعہ سجدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ پہلا سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو چکا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور جب کوئی سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے تو نماز کے بعد اس کی قضا نہیں کی جاتی جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ مقتدی اگر آیت سجدہ اقتدا سے پہلے سنے تو وہ اس کے لیے نماز سے فارغ ہونے کے بعد سجدہ کرے۔ نوادر ابی سلیمان میں ہے کہ اگر اس نے نماز سے باہر کوئی سجدہ سنا پھر اس نے جگہ تبدیل کر کے نماز میں وہی سجدہ تلاوت کیا اور سجدہ بھی کر لیا، تو اس سے سابقہ سجدہ، جو اس نے نماز سے قبل پڑھا تھا، ساقط نہ ہو گا۔ یوں یہ روایت بھی زیادات الزیادات والی روایت کے مطابق ہے، اس طرح اس مسئلے میں دو روایتیں ہوئیں؛ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا سجدہ پہلے سجدے کا تکرار و اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ تکرار کسی شئی کے اس کی وصف کے ساتھ اعادہ کرنے کا نام ہے، اور اس صورت میں پہلی دفعہ جو اس نے سجدہ سنا، تو اس کا سننا نہ تو واجب تھا اور نہ ہی نماز کے افعال میں سے تھا، جبکہ دوسرا سجدہ تلاوت کرنا اس پر واجب تھا اور وہ نماز کے افعال میں بھی شامل تھا۔ تو چونکہ دونوں کی اوصاف میں فرق پیدا ہو گیا، لہٰذا یہ اعادہ نہ ہو گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب دونوں سجدے ہی نماز سے باہر یا نماز کے اندر ہوتے کہ اس صورت میں دونوں کی اوصاف میں یکسانیت ہونے کے باعث تکرار پایا جاتا جیسے کہ اگر کسی نے کوئی شئی ایک ہزار دینار میں پھر سو دینار میں بیچ دی، تو اس میں سابقہ قیمت کا تکرار و اعادہ نہیں ہے، بلکہ پہلی صورت کا فسخ ہے اور اگر دوسری بار وہ ہزار روپے میں ہی فروخت کرے تو تب پہلی قیمت کا تکرار ہو گا اور جب تکرار نہ ہوا، تو ایسے ہی ہو گا کہ گویا اس نے دو مختلف آیتیں ایک جگہ میں یا ایک آیت دو مقامات میں تلاوت کی ہے لہٰذا ان میں ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق ہو گا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے پہلی دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت کی ہو اور سجدہ کیا ہو اور پھر اس نے دوسری جگہ نماز شروع کر دی ہو اور وہی آیت دہرائی ہو تو اس پر بالاتفاق علیحدہ سجدہ واجب ہو گا، جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ سابقہ سجدے کا اعادہ و تکرار نہیں ہے اور اگر یہ اعادہ ہوتا تو اس پر دوسرا سجدہ واجب

نہ ہوتا۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے سجدہ کا اعادہ ہی ہے؛ اس لئے کہ وہ بعینہٖ وہی آیت ہے، جبکہ وصف کے اعتبار سے یہ سابقہ آیت کا اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کا رکن ہونے کی وصف پہلے سجدے میں موجود نہ تھی، مگر دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ پہلا سجدہ حکم یعنی اپنے وجوب کی بنا پر باقی ہے لہٰذا وہ سجدہ بھی حکمی طور پر باقی ہوگا، پھر جب پہلا باقی ٹھہرا اور دوسرا سجدہ حقیقی طور پر پہلے سجدے کا اعادہ ہوا، تو اصل کے اعتبار سے یہاں یہی سمجھا جائے گا، کہ گویا وہ عین پہلا سجدہ ہی ہے۔ بنابریں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدے کے لیے اور پہلے کی دوسرے سجدے کے لیے ثابت ہوگئیں۔ کیونکہ دوسرا سجدہ بالعینہٖ پہلا سجدہ قرار پا چکا ہے لہٰذا سابقہ سجدہ بھی نماز والا سجدہ ہی قرار پائے گا، بنابریں اسے بھی نماز سے باہر ادا نہ کیا جائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے پہلی آیتِ سجدہ پر سجدہ کرلیا ہو، کیونکہ اس صورت میں پہلا سجدہ حکماً باقی نہیں رہا، بلکہ وہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سابقہ ہوچکا ہے، بنابریں یہاں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدہ کو نہیں دی جاسکتیں، لہٰذا دوسرا سجدہ اپنی اصل کے لحاظ سے پہلے سجدے کا اعادہ، مگر وصف کے لحاظ سے وہ نیا سجدہ ہوگا۔ بنابریں اسپر وصف کے اعتبار سے تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، مگر اصل کے لحاظ سے نہیں، تو یہاں جانب اصل متبوع ہونے کے باوجود قابلِ اعتبار نہ ہوگی، کیونکہ عبادات کے باب میں، احتیاطاً جانبِ وجوب ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، بنابریں جانبِ وصف راجح ہونے کی بنا پر اس پر ایک اور سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ" جانب وصف کے پہلو سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور "جانبِ اصل" اس سے مانع نہیں ہے، گو کہ اس سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا دونوں میں تعارض پیدا نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور اگر امام نے ایک رکعت میں آیتِ سجدہ تلاوت کرکے سجدہ کرلیا، پھر وہ دوسری رکعت میں بے وضو ہوگیا اور اس نے کسی شخص کو جو اسی وقت آیا تھا، امامت کے لیے آگے کھڑا کردیا اور اس نے بھی وہی آیت سجدہ دہرادی، تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہاں وجوب کا نیا سبب یعنی تلاوت شروع کرنا پایا گیا ہے اور اس نے پہلا سجدہ بھی ادا نہ کیا تھا۔ مقتدیوں پر لازم ہوگا۔ کہ وہ اس کی اتباع میں سجدہ کریں، کیونکہ ان پر امام کی اتباع کرنا لازم ہوتا ہے۔

فصل: (بیست و سوم)

سجدۂ تلاوت کے وجوب کی اہلیت

جو شخص وجوب نماز کا اہل ہو خواہ اداءً یا قضاءً وہ وجوب سجدۂ تلاوت کا بھی اہل ہوگا، ورنہ نہیں، اس لیے کہ سجدہ نماز کا ایک جزو ہے، لہٰذا اس کی اہلیت کی بھی وہی شرائط ہوں گی، جو وجوب نماز کی ہیں، یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا اور حیض و نفاس سے پاک ہونا

وغیرہ اسی بنا پر سجدۂ تلاوت کا فر، بچے، دیوانے اور حائضہ ونفساء عورت پر واجب نہیں ہوتا خواہ وہ خود پڑھے، یا کسی اور سے سنے، کیونکہ یہ لوگ وجوبِ نماز کی اہلیت نہیں رکھتے۔ البتہ بے وضو اور جنبی پر واجب ہوگا، کیونکہ وہ وجوبِ نماز کی اہلیت رکھتے ہیں؛ تاہم دیوانے کے سوا اگر باقی مذکورہ بالا افراد سے سجدۂ تلاوت سنا جائے، تو اس سے بھی سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسلمان عاقل بالغ، غیر حائض اور پاک شخص کی طرح ان کی تلاوت جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سجدے کا تعلق چونکہ اکثر آیت کے اتنے قلیل حصے سے ہوتا ہے۔ جو عام طور پر پوری آیت نہیں ہوتی، لہٰذا مذکورہ افراد کو اس کی تلاوت سے ممانعت نہیں۔ بنا بریں تلاوت کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جائے گا اور چونکہ اس کی اہلیت کا مدار اشیا میں تمیز کرنے پر ہے خبط الحواس جو کہ ان افراد میں موجود ہے، لہٰذا صحیح تلاوت کا سماع ہونے کی بنا پر سجدۂ تلاوت ضروری ہوگا، بخلاف بیہوش اور خبط الحواس شخص کے، کیونکہ ان کی تلاوت درست نہیں ہوتی اسی طرح بخلاف دیوانے کی تلاوت سننے، کیونکہ اس میں شعور و تمیز موجود نہیں ہے لہٰذا اس کی تلاوت صحیح نہ ہوگی۔

فصل: (بیست وچہارم)

شرائط جواز سجدہ

سجدۂ تلاوت کے جواز کی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں، مثلاً حدث سے پاک ہونا، یعنی باوضو یا باغسل ہونا در جسم، کپڑے، نیز قیام اور بیٹھنے کی جگہ کا پاک ہونا، تو یہی سب باتیں سجدہ کے جواز کی بھی شرائط ہیں کیونکہ وہ نماز کا ایک جز ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی وہی شرائط ہونگی، جو نماز کے سجدے کے لیئے ہیں، اسی لیئے پانی کی عدم موجودگی، یا بیماری کے بغیر اسے تیمم کے ساتھ ادا کرنا درست نہیں ہوتا، کیونکہ پانی نہ ہونے کی موجودگی میں تیمم اسی وقت ذریعہ طہارت ہوتا ہے کہ جب نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو اور یہاں ایسا کوئی اندیشہ موجود نہیں کیونکہ سجدۂ تلاوت کا وجوب وجوبِ موٴجل (تاخیر سے ادائیگی والا) ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے اسے زمین پر تلاوت کیا ہو، تو وہ اسے حسبِ استطاعت قبلہ رُو ہو کر ہی ادا کر سکتا ہے۔ اور نماز کے سجدوں کی طرح اسے بھی محض اشاروں سے ادا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے، اور وہ تحری کر کے ایک رخ متعین کر کے اس جانب سجدہ کرنے، بعد ازاں اسے اپنی غلطی کا احساس ہو جائے، تو اس کا یہ سجدہ درست ہوگا، کیونکہ جب تحری کے بعد نماز غلط رخ کی طرف منہ کر کے درست ہوسکتی ہے، تو سجدہ تو بذریعہ اولیٰ درست ہوگا اور اگر اس نے آیتِ سجدہ کو حالتِ سفر میں سواری پر تلاوت کیا، یا اس نے تلاوت تو زمین پر کی، مگر وہ اتنا بیمار تھا کہ سجدہ ادا نہ کر سکتا تھا، تو اس کے لیئے اشارہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے سواری پر اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہوتا ہی

بشر کا بھی قول ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت واجب ہے، لہٰذا نذر نماز کی طرح اسے بلا عذر سواری پر ادا کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے، جیسے اگر کوئی سواری پہ نذر مان لے کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو اس کیلئے بغیر عذر کے انہیں سواری پہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تلاوت تو نوافل کی طرح ایک جاری رہنے والا دائمی معاملہ ہے، لہٰذا اس کے لئے اگر اترنے کی شرط رکھ دی جائے، تو اس میں حرج واقع ہوگا۔ بخلاف فرض اور نذر کے اور جو سجدہ جو زمین پر واجب ہوا ہو، اسے سواری پہ ادا کرنا جائز نہیں البتہ جو سجدۂ سواری پہ واجب ہوا ہو، اسے زمین پہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس لیئے کہ جو سجدۂ زمین پر واجب ہوا ہو، وہ مکمل واجب ہے۔ لہٰذا وہ اشارے سے ادا کیئے جانے کی صورت میں ناقص ادائیگی سے ادا نہ ہوگا مگر جو سجدۂ سواری پر واجب ہوا ہو، تو چونکہ وہ تو واجب ہی اشارے کے ساتھ ہوا ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی سواری پر بھی درست ہوگی جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ سواری پر آیت سجدہ تلاوت کی، تو انہوں نے وہیں بیٹھے بیٹھے اسے اشارے سے ادا کر دیا؛ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ جو سواری کی حالت میں سجدہ سُنے، تو انہوں نے فرمایا کہ اسے وہیں سر کے اشارے سے اسے ادا کر لینا چاہیئے، پھر اگر اس پہ کوئی سجدہ سر کے اشارے سے ادا کرنا واجب ہوا ہو، اور وہ زمین پہ اتر کر ادا کر لے، تو اس نے گویا اس سجدے کو مکمل شکل میں ادا کیا، لہٰذا، اس کے لیے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہوگا؛ جیسے کہ نماز کا یہی حکم اوپر بیان ہوا۔

اور اگر اس نے اسے سواری پر تلاوت کیا، پھر نیچے اتر کر سر کے اشارے سے ادا کر لیا، تو امام زفرؒ کے سوا باقی سب ائمہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ سواری سے نیچے اترتے ہی اسے مکمل شکل میں ادا کرنا لازم ہوگا؛ جیسے کہ گویا اس نے اسے زمین پر ہی تلاوت کیا ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ سواری سے نیچے اترنے سے قبل سر کے اشارے سے ادا کر لیتا، تو جائز ہوتا، تو اسی طرح اگر اس نے نیچے اترنے یا دوسری سواری پر سوار ہونے کے بعد اسے ادا کیا، تو وہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس سجدے کو دونوں صورتوں میں سر کے اشارے سے ادا کر سکتا ہے، اسلیے کہ اسکا وجوب بھی اسی وصف کے ساتھ ہوا تھا۔ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے مکروہ وقت میں نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دیا ہو اور پھر اس کی دوسرے مکروہ وقت میں قضا کر لی، تو اس کی قضا جائز ہوگی۔ اس لیئے کہ اس نے نماز کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر لیا ہے، جس کے ساتھ وہ اس پہ واجب ہوئی تھی۔ اسی طرح اس کے لیئے ستر کا چھپانا، بھی لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ اسی طرح اس کے لیے نیت بھی شرط ہوگی، کیونکہ وہ ایک عبادت ہے۔ لہٰذا بدون نیت کے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ علیٰ ہٰذا القیاس اس کے لیے وقت کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے کسی غیر مکروہ وقت میں تلاوت کیا یا سُنا اور اس کی ادائیگی مکروہ وقت میں کی، تو جائز نہ ہوگی، اس

لیے کہ وہ سجدہ اس پر کامل فرض ہوا تھا، لہٰذا اسے ناقص شکل ادا نہیں کیا جا سکتا جیسے نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس کی تلاوت مکروہ وقت میں کی یا سنی ہو اور اس نے اسے اسی مکروہ وقت یا کسی اور مکروہ وقت میں ادا کر لیا تو جائز ہوگا اس لیے کہ اس نے اسے ویسے ہی ادا کیا، جیسے وہ اس پر واجب ہوا تھا پھر چونکہ واجب بھی ناقص شکل میں ہوا، لہٰذا اسی وصف کے ساتھ اس کی ادائیگی بھی درست ہوگی، جیسے نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ ہمارے نزدیک اس کے لیے تکبیر تحریمہ شرط نہیں اس لیے کہ تکبیر تحریمہ مختلف افعال کو متحد کرنے کے لیے ہوتی ہے جبکہ یہاں مختلف اعمال موجود ہی نہیں ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ہر وہ بات جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو، مثلاً حدث (بے وضو ہو جانا)، کوئی کام کر گزرنا، بات چیت کرنا اور قہقہہ وغیرہ، اس سے سجدہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اور اس پر اس سجدے کا اعادہ ضروری ہوگا، جیسے اگر یہ مذکورہ افعال نماز کے سجدے میں پائے جاتے تو اس کا اعادہ بھی لازم ہوتا۔ بعض مشائخ کے بقول یہ امام محمدؒ کا مسلک ہے، کیونکہ ان کے ہاں رکن کا اعتبار اس کی تکمیل پر ہوتا ہے یعنی درمیان میں اگر حدث لاحق ہو جائے تو وہ رکن ختم ہو جاتا ہے، جو اس کے بعد ادا نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابو یوسفؒ کے ہاں چونکہ ان عوارض سے قبل زمین پر سر رکھنے سے رکن مکمل پورا ہو چکا تھا، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز ان عوارض سے فاسد نہ ہو، الا یہ کہ یہاں قہقہہ مار دینے سے اس کا وضو خطا نہیں ہوتا، جیسے کہ ہم کتاب الطہارت میں بیان کر آئے ہیں اسی طرح سجدۂ تلاوت میں کسی عورت کا برابر میں آ جانا بھی مفسد نہیں، گو وہ اس کی امامت کی نیت کرے۔ اس لیے کہ یہ حکم شراکت پر مبنی ہے اور شراکت تکبیر تحریمہ پر مبنی ہوتی ہے، جبکہ اس سجدہ کے لیے کوئی تکبیر تحریمہ ہی نہیں ہوتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمیں احکام شریعت سے یہ معلوم ہوا ہے کہ نماز میں محاذات (عورت کا مرد کے برابر میں کھڑے ہو جانا) مرد کی نماز کیلیے مفسد ہے۔ اور چونکہ شریعت کا یہ حکم مطلق نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہٰذا سجدہ میں نماز جنازہ کی طرح محاذات مفسد نماز نہ ہوگی۔

فصل: (بیست و پنجم)

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا موقع و محل

جو سجدہ نماز سے باہر تلاوت کیا گیا ہو اسے نماز میں اور نماز میں تلاوت کردہ سجدے کو نماز سے باہر ادا نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ جو سجدہ نماز سے باہر واجب ہوا ہو وہ نماز کے افعال میں شامل نہیں، کیونکہ وہ نماز کے افعال میں سے کسی فعل کی بنا پر واجب نہیں ہوا۔ اس لیے کہ تلاوت نماز سے باہر ہوئی ہے اور اگر اسنے نماز سے باہر کے سجدے کو نماز میں داخل کر دیا تو اس نے گویا ایسی شئی کو نماز میں داخل کر دیا جو نماز کا حصہ نہیں لہٰذا اس سے گو اس کی نماز تو فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سجدے میں اور نماز میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تاہم نماز میں باہر کے عمل کو داخل کرنے کے باعث اس میں نقصان ضرور پیدا ہو جائے گا، وجہ یہ ہے کہ نماز سے باہر کا یہ اضافی عمل نماز کی

ترتیب کو باطل کردے گا اور نماز کے افعال میں انفصال پیدا کر دے گا، اور چونکہ اس سے ترکِ واجب لازم آتا ہے، لہٰذا وہ ممنوع عمل کو کرنے کا مرتکب قرار پائے گا، پھر چونکہ وہ سجدہ نماز سے باہر مکمل شکل میں واجب ہوا تھا۔ لہٰذا ممنوع طریقے سے ادا کرنے سے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ رہا وہ سجدہ جسے نماز میں تلاوت کیا گیا ہو، تو وہ نماز کے رکن یعنی یعنی قراءت سے متعلق ہونے کے باعث نماز کے افعال میں شامل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اس کی ادائیگی نماز کے اندر واجب ہوگی اور اس سے نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہ آئے گا۔ پھر چونکہ نماز کے افعال کو اسی وقت تک ہی کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس کی تحریمۂ نماز باقی ہو، لہٰذا نہ تو اسے نماز سے باہر ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسری نماز میں اس کی ادائیگی درست ہے، کیونکہ یہ سجدہ کسی دوسری نماز کے رکن قراءت سے متعلق نہیں، لہٰذا اسکی کسی اور نماز میں ادائیگی کا تصوّر بھی نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ بروقت ادا نہ ہونے کے باعث وہ ساقط ہو جائے گا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص امام یا منفرد ہو اور اس نے نماز میں آیتِ سجدۂ تلاوت کی مگر اس نے سلام پھیرنے اور نماز سے خارج ہونے تک سجدہ نہ کیا، تو اس سے وہ سجدہ ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی نماز میں اسے کسی ایسے شخص سے سُنا جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ تھا، تو وہ اس سجدے کو نماز میں ادا نہ کرے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس نے نماز میں اسے ادا کیا، تو وہ گنہگار ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا اور اس سے سجدہ بھی ساقط نہ ہوگا۔ پھر ظاہرِ روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جبکہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ سجدہ فی نفسہٖ قابلِ اعتبار ہے، کیونکہ وہ باقاعدہ ایک مقصود بالذات سبب سے واجب ہوا ہے لہٰذا اس کا ادا کرنا نماز کو چھوڑنے کا موجب ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ اضافہ ایسا ہے جو نماز میں شامل افعال کی جنس سے ہے اور پھر یہ اضافہ رکعت سے کم ہے۔ لہٰذا اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کوئی نفلی سجدہ زیادہ کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر مقتدی نے امام کے پیچھے کوئی آیتِ سجدہ پڑھی اور اسے امام اور دیگر مقتدیوں نے سن لیا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بالاتفاق اس مقتدی پر اس نماز میں سجدہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام اور دوسرے مقتدیوں پر بھی سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ اس کی بنا پر خود سجدہ کر لے، تو امام سے اس کا اختلاف لازم آتا ہے، لہٰذا وہ اس کے کرنے میں امام سے منفرد اور مختلف ہو جائے گا اور اگر سننے والے اس کی تلاوت کو سن کر سجدہ کریں، تو اس کے نتیجے میں متبوع تابع ہو جائے گا کیونکہ اندریں صورت تلاوت کنندہ سامعین کے لیے بمنزلہ امام کے ہو جائے گا، بنابریں دوسرے مقتدیوں کے لیے نماز میں دو امام کی اقتدا لازم آجائے گی، جن میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام بھی نہیں ہے، حالانکہ انہیں سے کوئی صورت بھی جائز نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے مطابق نماز سے فراغت کے بعد بھی وہ سجدہ نہ کریں۔ البتہ امام محمدؒ کے ہاں فراغت کے بعد ان پر سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر انھوں نے آیتِ سجدہ

کسی ایسے شخص سے سُنی جو نماز میں نہ ہو تو وہ نماز میں سجدہ نہ کریں، بلکہ بالاجماع فارغ ہونے کے بعد سجدہ کریں اور اگر اس نے کسی ایسے مقتدی سے سُنا، جو اس کی نماز میں اس کے ساتھ شامل نہ تھا تو وہ سجدہ کرے، نوادر الصلوٰۃ میں امام محمدؒ کے قول کے بعد یہی قول نقل کیا گیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں سجدے کا صحیح سبب یعنی مقتدی کا صحیح طریقے سے تلاوت کرنا اور امام اور دیگر مقتدیوں کا اس کو سماعت کرنا پایا گیا ہے۔ لہٰذا تمام سننے والوں پر سجدۂ تلاوت کرنا ضروری ہوگا، اور چونکہ وہ ان کی نماز میں شامل نہیں ہے، اس لیے یہ سجدہ ان کی نماز کا جز نہ ہونے کے باعث نماز کے اندر ادا نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اُس کی قراءت ان کی نماز کے اعمال میں شامل نہیں، وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی قراءت کا نماز میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا وہ اسے نماز کے بعد ادا کرلیں جیسے کہ اگر وہ کسی ایسے شخص سے سنتے، جو ان کی نماز میں شامل نہ ہوتا، تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ فعل کا وجوب استطاعتِ ادا پر منحصر ہوتا ہے اور یہاں چونکہ اس کی ادائیگی کی کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ وہ نماز میں اس کی ادائیگی کر نہیں سکتے اور نماز سے باہر اس کی ادائیگی کی گنجائش نہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ نماز کے افعال میں سے ہے کیونکہ اس کا وجوب تلاوت کی بنا پر ہوا ہے اور مقتدی کی نماز میں قراءت معتبر ہوتی ہے، کیونکہ اپنی نماز کی تکمیل کے لیے اسے قراءت کی ضرورت ہے۔ اِلّا یہ کہ اس کی جانب سے امام قراءت کر لیتا ہے، تو اگر کوئی شخص کوئی ایسا کام بذات کرلے جیسے کوئی دوسرا شخص اس کی جانب سے ادا کرتا ہو، تو اس فعل کی ادائیگی اپنے موقع پر گمان کی جائے گی تو اس طرح اس کی قراءت اسی نماز کا حصہ شمار ہوگی، لہٰذا اس قراءت کا بھی وہی حکم ہوگا، جو نماز کے دوسرے افعال کا ہے، اسی لئے اس سجدہ کو بھی نماز کے افعال میں شمار کیا جائے گا، تو جب اس کا تلاوت کنندہ کے حق میں نماز کے افعال میں سے ہونا ثابت ہوگیا تو باقی لوگوں کے لیے بھی اس کا نماز میں سے ہونا ثابت ہوجائیگا اس لیے کہ نماز کی بنیاد اس بات پر ہوتی ہے کہ لوگوں کی تحریمہ ایک ہونے کے باوجود ان کے افعال باہم علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں، جنہیں تحریمہ باہم ملا دیتی ہے، بنابریں سب لوگوں کی قراءت گویا ایک ہی شخص کی قراءت سمجھی جاتی ہے، کیونکہ اس سے سماع کے فوائد سب کو حاصل ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر امام کی قراءت کو سب مقتدیوں کی قراءت سمجھا جاتا ہے، بخلاف دیگر ارکانِ نماز کے۔ اس اصول پر قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر امام قراءت نہ بھی کرتا، تب بھی جوازِ نماز کیلیے یہی (کسی مقتدی کی) قراءت سب کی طرف سے کافی ہوجاتی، لیکن ایسا اس لیے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس لیے متبوع تابع اور تابع متبوع ہوجاتا ہے۔ بایں ہمہ اس قراءت کا مشترکہ نماز میں ہونے کی بنا پر سب کے حق میں ہونا برقرار رہا۔ لہٰذا تمام لوگوں پر نماز کے اندر سجدہ واجب ہوگا۔ پھر وہ سجدہ نماز کے افعال میں سے قرار پایا، تو تحریمۂ نماز کے بغیر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہوگی، لہٰذا اسے نماز کے بعد ادا نہیں کیا جا سکتا جو فقہا اس قیاس پر چلے ہیں ان کا یہ مسلک ہے کہ اگر کوئی ایسا مقتدی اس تلاوت کو سُنے، جو اس کی نماز میں اس کے ساتھ شریک نہ ہو، تو اس پر بھی سجدۂ تلاوت واجب ہوگا کیونکہ

اس کے لئے یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے بخلاف اس صورت کے، جب وہ کسی ایسے نمازی سے سُنے، جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہو کہ اس صورت میں اسے نماز سے باہر سجدہ تلاوت کرنا ہوتا ہے، اس لئے کہ سجدہ اس پر واجب تو ہو گیا ہے، مگر وہ اس کی نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے کیونکہ اس کی اور تلاوت کرنے والے کی نماز میں ایک نہیں ہیں، لہٰذا اس کی تلاوت اس کی نماز کے افعال میں سے نہ نہیں۔ حالانکہ اس پر سجدے کا وجوب محض سماع کی بنا پر ہوا ہے، جبکہ یہاں یہ سماع اس کی نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ سجدہ اس کے افعال صلوٰۃ میں سے نہیں ہے، لہٰذا نماز سے باہر ہی اس کی ادائیگی درست ہو گی جبکہ ہمارے بعض ائمہ اس مسئلے سے متعلق فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ قراءت ممنوع قراءت لہٰذا اس کے ساتھ کسی واجب حکم کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف بچے اور کافر کی تلاوت کے، کہ اس سے سامعین پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کو قرآن مجید کی تلاوت کرنا منع نہیں ہے۔ اور اسی طرح بخلاف جُنبی اور حائضہ عورت کے، اس لئے کہ انہیں بھی اس قدر تلاوت کرنا منع نہیں ہے جس قدر تلاوت سے کہ سجدہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب سجدہ کا تعلق آیت سے کم حصّے سے ہوتا ہے اور اتنی، قراءت کرنے کی بھی اجازت نہ ہو گی۔ کہ جس سے سجدہ واجب ہو سکے۔ لہٰذا اس کی تلاوت سے سجدہ واجب نہ ہو گا۔ یا پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ مقتدی کو قراءت کی ممانعت (محجور علیہ) ہے جس کی دلیل امام کا اس پر قراءت کا تصرف کرنا ہے، اور محجور شخص کا تصرّف اثبات حکم کے لئے قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ اور جو فقہاء ان دونوں اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس شخص پر بھی سجدہ واجب نہ ہو گا کہ جو ان کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو۔ اسی اصولی اختلاف کے باعث مشائخ کے مابین ان سجدوں کے وجوب میں باہم اختلاف پیدا ہوا سجدۂ تلاوت کی ہے۔

فصل (بیست و پنجم)

ادائیگی کی کیفیت

اگر تو اس نے اس سجدے کو نماز سے باہر تلاوت کیا ہو تو وہ اسے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کرے اور اگر اس نے نماز کے اندر تلاوت کیا ہو، تو تب بھی افضل یہی ہے کہ اسے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ جب وہ نماز

کے دوران میں سجدۂ تلاوت کر کے پھر قیام رکوع اور سجدہ کرے گا۔ تو اسے دو نیکیاں حاصل ہوں گی۔ اور اگر وہ رکوع میں ہی سجدہ کی نیت کر لے گا، تو اسے ایک ہی نیکی حاصل ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس نے اسے صحیح طریقے سے بصورت سجدہ ادا کیا، تو سجدہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح ادا ہو جائے گا اور اگر اس نے اسے محض رکوع میں ادا کیا تو سجدہ حکمی طور پر تو ادا ہو جائے گا، لیکن ظاہری طور پر ادا نہ ہوگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت ہی زیادہ بہتر ہے۔ پھر جب وہ سجدہ کر لے، اور اس کے بعد کھڑا ہو جائے، تو اس کے لیئے فوراً ہی رکوع کرنا مکروہ ہے جیسے کہ اگر وہ رکوع سے سر اٹھائے، تو تب بھی یہی حکم ہے، خواہ اس نے آیت سجدہ کو وسط سورۃ[1] سے تلاوت کیا ہو، یا اختتام سورۃ سے اور یا اختتام سے دو یا تین آیتیں قبل سے کیونکہ اسطرح وہ سجدے پر رکوع کو بنا (استوار) کرنے والا قرار پائے گا، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ وہ کچھ قرارت کر کے رکوع کرے اور پھر وہ دیکھے اگر آیت سجدہ وسط سورۃ میں ہو تو سورۃ ختم کر دے پھر رکوع کرے اور اگر سورۃ کے اختتام پر ہو تو دوسری سورۃ کی چند آیات پڑھ لے، پھر رکوع کرے۔ اور اگر سجدہ سورۃ ختم ہونے سے دو یا تین آیتیں پہلے واقع ہو، جیسے سورۃ بنی اسرائیل یا سورۃ الانشقاق کے سجدے ہیں، تو مناسب ہے کہ وہ باقی سورۃ بھی پڑھ کر رکوع کرے۔ اور چاہے، تو اسکے ساتھ دوسری سورۃ بھی ملا لے۔ یہی آخری صورت زیادہ افضل ہے، اس لئے کہ یہاں سورۃ کے اختتام میں تین سے کم آیتوں کا فاصلہ ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ اس کے بعد تین آیتیں پڑھ لے۔ تاکہ وہ اپنے رکوع کو سجدے پر بنا (استوار) کرنے والا قرار نہ پائے۔ تاہم اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ سجدہ سے سر اٹھاتے ہی رکوع کر دیا، تو رکوع درست ہوگا، کیونکہ سجدے سے قبل قرارت کی جا چکی ہے۔

اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت کو حالت سجدہ میں ادا کرنے کے بجائے حالتِ رکوع میں ادا کیا۔ تو الاصل کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں یکساں ہیں، لیکن استحسان کی رُو سے اسے سجدہ کی شکل میں ہی ادا کرنا چاہیئے: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل قیاس پر ہے یہاں ہمارے ائمہ نے قیاس پر اس لیے عمل کیا ہے، کیونکہ قیاس اور استحسان میں فرق ہوتا ہے جو بات معانی سے از خود ظاہر ہو وہ قیاس اور جو مخفی ہو وہ استحسان ہے لیکن محض کوئی مخفی مفہوم اپنے مخفی ہونے کی بنا پر یا ظاہری مفہوم محض اپنے ظاہر ہونے کی بنا پر قابل ترجیح نہیں ہوتا، بلکہ ترجیح کے لیئے ان سے متصلہ دیگر معانی اور پہلوؤں پر غور کیا جاتا ہے تو جب دیگر پہلوؤں سے مخفی مفہوم قوی معلوم ہو، تو اسے ترجیح دی جاتی ہے اور جب ظاہری مفہوم زیادہ قوی نظر آتا ہو، تو اسے راجح تصور کیا جاتا ہے۔ یہاں چونکہ قیاس کی دلیل زیادہ طاقتور ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کریں گے لہٰذا اسے ترجیح دی گئی ہے۔ پھر ہمارے مشائخ کے درمیان قیاس

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب سے اسے سورۃ کے بجائے الصور لکھا گیا ہے۔

اور استحسان کے ممکنہ مقام کے متعلق اختلاف ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ، سجدۂ تلاوت کے
قائم مقام کے متعلق بھی یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا قائم مقام
رکوع ہے اور یہی قیاس اور استحسان کا ممکنہ مقام ہے کہ قیاس کے مطابق رکوع سجدۂ تلاوت
کے قائم مقام ہوتا ہے اور استحسان کی رُو سے رکوع سجدے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، جبکہ
بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ قیاس واستحسان کا ممکنہ مقام نماز سے باہر تلاوت کیا جانے والا سجدہ
ہے، یعنی یہ کہ وہ اسے باہر تلاوت کرے اور پھر سجدے کی جگہ رکوع کرے، تو قیاس کی رُو سے
یہ رکوع درست ہوگا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہوگا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے،
بلکہ یہ رکوع تو سجدۂ تلاوت کی جگہ نہ قیاس کی رُو سے جائز ہو سکتا ہے اور نہ ہی استحسان کے
مطابق۔ اس لیے کہ نماز سے باہر رکوع کوئی عبادت نہیں ہے، لہٰذا وہ کسی دوسری عبادت کے
قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ شیخ صدر الدین ابو المعین نے لکھا ہے کہ میں نے اہل بلخ کے فتاوای میں
شیخ ابو عبداللہ الحدیدی کے حوالے سے محمد بن سلمہؒ کا یہ قول دیکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نماز کا حقیقی
سجدہ ہی سجدۂ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے، رکوع نہیں۔ اس قول کے مطابق قیاس کا
تقاضا تو یہ تھا کہ وہ سجدۂ تلاوت کی جگہ درست ہو اور استحسان کے مطابق درست نہ ہو۔
ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رُو سے اس کا جائز ہونا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہونا اس کے
علاوہ کسی اور صورت پر منطبق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت
کی جگہ سجدہ نماز ہی جائز ہو، کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی واجب ہوتا ہے اور یہاں بھی واجب سجدہ موجود
ہے۔ اور چونکہ واجب سجدہ سے دوسرے واجب سجدے کا ادا ہو جانا ایک واضح معاملہ ہے، لہٰذا
یہ قیاس ہوگا، اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت کی طرف سے کافی نہ ہو، اس لیے
کہ یہ سجدہ تو خود واجب ہے، لہٰذا یہ سجدہ دوسرے کسی سجدے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا،
جیسے رمضان المبارک کا کوئی روزہ بیک وقت اس دن کے روزے اور کسی اور دن کی قضا کے
طور پر ادا نہیں کیا جا سکتا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور بلاشبہ قیاس کی دلیل زیادہ واضح
اور استحسان کی دلیل قدرے مخفی ہے۔ اس لیے کہ دو اشیا کو ایک دوسرے کے مساوی قرار دینا
اور ایک کو دوسرے کے قائم مقام تصور کرنا واضح معاملہ ہے۔ اور ان کے کسی مخفی مفہوم کی بنا پر فرق
کرنا، یہ مخفی معاملہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اشیا میں یکسانیت ذات (ظاہر) کے لحاظ سے اور فرق
معانی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور جو علم کسی شئی کی ذات کے معائنے سے حاصل ہو، وہ اس علم کی نسبت
جو اس شئی کے کسی وصف کے مطالعے سے حاصل ہو، زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کسی
شئی کی ذات کا علم احساس سے اور اوصاف کا ادراک سوچ بچار کے ذریعے حاصل ہوتا ہے
اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلی صورت زیادہ واضح ہوتی ہے۔ بنا بریں اس سے یہ ثابت
ہوا کہ یہاں اس کے جواز کو قیاس کی طرف اور عدم جواز کو استحسان کی جانب منسوب کرنے کی
گنجائش موجود ہے۔ اور اگر رکوع کو سجدۂ تلاوت کے قائم مقام قرار دیا جائے، تو قیاس

سے اس کا عدم جواز اور استحسان سے جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ رکوع اپنی ذات میں سجدے سے بالکل مختلف عمل ہے۔ اور اگر ان کے مابین مساوات ثابت ہوتی بھی ہے، تو وہ معنوی طور پر ثابت ہوتی ہے ظاہری طور پر نہیں لہٰذا ایک کو دوسرے کے قائم مقام نہ سمجھنا ان کی ذوات کے مطالعے پر مبنی ہے جو کہ ان کا ظاہری پہلو ہے۔ اور اس کو سجدے کے قائم مقام خیال کرنا معنوی پہلو سے ہے، جس کا علم نسبتہً مخفی ہوتا ہے۔ بنا بریں قیاس کا تقاضا اس کے عدم جواز کا اور استحسان کا اس کے جواز کا معلوم ہوتا ہے، حالانکہ (امام محمدؒ کی) کتاب میں اس کے برعکس حکم مذکور ہے۔ جو اس بات کی علامت ہے کہ وہی قول صحیح ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ مگر ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ نہیں، بلکہ رکوع ہی سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ہے اور یہ کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں بھی یہی بات لکھی ہے، اس لیے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"میں یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سجدۂ تلاوت کو رکوع کے ساتھ ادا کرنا چاہے تو کیا یہ جائز ہوگا، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں مساوی ہوں۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک فعل (رکن) نماز ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: وَخَرَّ رَاكِعًا ، جس کی تفسیر خرّ ساجدًا (وہ سجدے میں گر پڑا) سے کی جاتی ہے، لہٰذا قیاس کی رُو سے رکوع اور سجدہ دونوں باہم مساوی ہیں۔ جبکہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، لیکن ہم اس بارے میں قیاس پر عمل کرتے ہیں۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اور استحسان کا موقع و محل وہی ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور یہ کہ محمدؒ بن سلمہ کا قول مذکورہ روایت کے خلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ الامالی میں فرماتے ہیں کہ جب وہ نماز میں کوئی آیت سجدۂ تلاوت کرے، تو اسے اختیار ہے کہ وہ چاہے تو سجدۂ تلاوت کو رکوع میں ادا کرے اور چاہے تو سجدے میں، یعنی وہ اگر چاہے تو نماز کے رکوع کو سجدے کا قائم مقام ٹھہرائے اور چاہے تو اسے سجدے میں ادا کرے۔ امام ابو یوسفؒ نے یہ تشریح خود امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ قیاس کی دلیل جو انہوں نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ تعظیم کا مفہوم ان دونوں میں یکساں ہے، لہٰذا حصولِ تعظیم کے مقصد میں وہ دونوں ہی ہم جنس ہیں۔

اور چونکہ یہاں ہماری ضرورت اللہ تعالیٰ کے لیے اظہارِ تعظیم ہی ہے اس لیے کہ ہمارا مقصد یا تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنے والوں کی تقلید کرنا ہے، یا ان لوگوں کی مخالفت کرنا۔ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجا لانے سے انکار اور تکبر کیا تھا، لہٰذا سجدے کا رکوع میں ادا کرنا قیاس کے مطابق درست ہے۔ جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اصل واجب ایک خاص طریقے سے یعنی حالتِ سجدہ میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجا لانا ہے، چنانچہ اسی بنا پر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد فوری طور پر سجدے کی نیت

سلہ ص لہ ۲۴۔

کرکے سجدہ نہ کرے بلکہ کافی طویل قرارت کرکے رکوع کرے، تو اس کا یہ رکوع سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز سے باہر کسی وقت آیت سجدہ پڑھی۔ اور پھر رکوع کرلیا مگر سجدہ نہ کیا، تو اس سے اس کے ذمے سے واجب ادا نہ ہوگا، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہاں قیاس کی دلیل زیادہ قوی ہے، اسی لیے ہمارے مشائخ نے اسی پر عمل کرنے کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں حضرات، نماز کے سجدۂ تلاوت کو حالت رکوع میں ادا کرنے کو جائز قرار دیتے تھے۔ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے چونکہ ان کے اس قول کی مخالفت بھی مروی نہیں، لہٰذا ان حضرات کا یہ فتویٰ اور دیگر صحابہ کرامؓ کا سکوت بمنزلہ اجماع کے ہے؛ اس سلسلے میں قیاس وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرآئے ہیں، یعنی یہ کہ آیت سجدہ پڑھنے سے دراصل اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا بجالانا فرض ہوجاتا ہے، جو کہ یہاں (بصورت رکوع) موجود ہے۔ کیونکہ رکوع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے سامنے جس عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہوتا ہے، وہ سجدے کے ذریعے ہونے والے خشوع وخضوع اور تعظیم کے اظہار سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اور پھر یہاں خصوصی طور سجدے کو واجب کرنے کی ضرورت بھی نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا انکار کرنے والوں کی مخالفت کرنے اور ذات باری کی تعظیم بجالانے والوں، اس کی الوہیت پر یقین رکھنے اور اپنی ذات سے اس کی عبودیت کا اعتراف کرنے والوں کی تقلید کرنے کے لیے اصل ضرورت اللہ تعالیٰ کی تعظیم ادا کرنے کی ہے اور چونکہ یہ مقاصد جس طرح سجدے سے حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح رکوع سے بھی پورے ہوتے ہیں۔ لہٰذا سجدے کی جگہ رکوع کرلینا کافی ہے۔ اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نماز کے باہر بھی سجدۂ تلاوت کی جگہ "رکوع" کرلیا جائے، تو وہ جائز ہونا چاہیئے، لیکن نماز سے باہر ایسا کرنا جائز نہیں جس کی وجہ یہ نہیں کہ اظہار تعظیم میں رکوع سجدے سے کمتر ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ جس طرح شریعت میں نماز کے علاوہ سجدہ ایک عبادت کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے، رکوع کو نماز کے علاوہ یہ مقام حاصل نہیں اور چونکہ یہ ایسے دلائل سے ثابت ہوا ہے جو خلاف قیاس ہیں لہٰذا اگر تحریمہ نماز موجود نہ ہو تو رکوع اللہ تعالیٰ کی کوئی ایسی عبادت نہیں، جو قرب خداوندی کا ذریعہ ہو۔ بنا بریں اس سے اظہار تعظیم وعاجزی کے مذکورہ مقاصد ہی حاصل نہ کئے جاسکیں گے جو کہ سجدۂ تلاوت کا اصل مقصد ہیں۔ بخلاف سجدے کے؛ اسی طرح بخلاف حالت نماز میں نماز کے اصل سجدہ کی جگہ رکوع کرنے کے، اس لیے کہ وہاں اصلی مقصود فی نفسہ سجدہ ہے نہ کہ ایسی کوئی اور شئی، جو شکل وصورت میں اس کے قائم مقام ہوسکتی ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو ایسے افعال پر مشتمل ہے جن کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عطاکردہ مختلف نعمتوں یعنی مختلف امور وحالات کے لیے نرم اعضا اور صحت مند جوڑ بند ملنے پر، اظہار شکر کرنا ہے اور چونکہ جو اظہار شکر سجدے کے ساتھ ہوسکتا ہے وہ رکوع کے ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں، لہٰذا نماز میں سجدے کا حکم بعینہٖ سجدہ سے متعلق ہے، نہ کہ اس کے، اللہ تعالیٰ کی تعظیم وتکریم میں کسی مساوی فعل سے۔ جبکہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اور بخلاف اس صورت کے جب وہ نماز میں آیت سجدہ کے بعد

سجدہ کرے اور نہ رکوع بلکہ قرارت کو طویل کرے اور پھر رکوع کرے کہ یہ رکوع سجدۂ تلاوت کی جگہ کفایت نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ وہاں سجدے کا وجوب محدود وقت میں فوری طور پر ہوا تھا وجہ یہ ہے وہاں سجدہ تلاوت افعالِ نماز میں سے ہونے کی بناپر، نماز کا ایک حصّہ ہوجاتا ہے، اسی لئے نماز میں ہی اس کی ادائیگی کا حکم ہے اور پھر نماز میں اس کی ادائیگی سے اس میں کوئی نقصان بھی پیدا نہیں ہوتا حالانکہ اگر کوئی عمل نماز میں شامل نہ ہو اور اسے نماز میں ادا کیا جائے تو اس سے اگر نماز فاسد نہ بھی ہو تو تب بھی نماز میں کمی (نقصان) ضرور پیدا ہوجاتی ہے، لہٰذا یہ سجدہ نماز کا حصّہ ہوگا، اسی لیے اگر کوئی شخص اس کو نماز میں ادا نہ کرسکے اور نماز کے بعد ادا کرنا چاہے، تو اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی، کیونکہ جیساکہ ہم نے بیان کیا، وہ اب نماز کے اجزا میں سے ایک جزء بن گیا ہے، لہٰذا نماز کے تمام افعال کی طرح اس کی ادائیگی تحریمۂ نماز کے بغیر ممکن نہ ہوگی اور نماز کے ہر فعل کی بنیاد چونکہ اس بات پر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے صحیح مقام پر ادا کیا جائے لہٰذا سجدۂ تلاوت کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اگر اس نے اسے صحیح وقت پر ادا نہ کیا، تو وہ سجدہ اس پر قرض ہوگیا اور چونکہ قرض کو اپنے پاس سے ادا کیا جاتا ہے، پہلے سے عاید شدہ واجب کے ساتھ ملا کر نہیں اور رکوع اور سجدہ تو اس پر پہلے ہی سے ضروری ہیں، لہٰذا ان کے ذریعے قرض (سجدۂ تلاوت) کو ادا نہ کیا جاسکے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب سجدۂ تلاوت ابھی قرض نہ ہوا ہو، کیونکہ تب وہاں محض اظہارِ تعظیم اور اظہارِ خشوع کی ضرورت ہے، جو کہ وہاں موجود ہے، لہٰذا وہاں اسے رکوع یا سجدے کے ساتھ ادا جاسکے گا اور یہ ایسے ہوگا جیسے اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کردے تو اس کی یہ مشغولیت اس کی جانب سے "تحیۃ المسجد" کی جگہ کافی ہوگی، کیونکہ اس سے مسجد کی تعظیم و تکریم کا اصل مقصد پورا ہو رہا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے رمضان المبارک میں اعتکاف کیا اور روزے رکھے، یا کسی نے پورے رمضان المبارک کے اعتکاف کی نذر مانی اور رمضان المبارک کے روزے رکھے تو یہ فرض روزے اعتکاف کی شرائط کے تحت واجب ہونے والے روزوں کی جگہ بھی کافی ہوں گے، لیکن اگر کسی نے شعبان کے اعتکاف کی نذر مانی ہو، مگر پھر وہ شعبان میں اعتکاف نہ کرے، تاآنکہ رمضان المبارک آجائے اور پھر وہ رمضان المبارک میں اعتکاف کے لیے بیٹھ جائے، تو اس صورت میں اعتکاف کے لیے شرط روزوں کی جگہ، رمضان المبارک کے یہ روزے کافی نہ ہوں گے، اس لیے کہ وقت گذرنے کی وجہ سے، یہ روزے اس پر قرض ہوگئے تھے اور قرض کو اپنی مملوکہ اشیاء سے ادا کیا جاتا ہے، کسی پہلے سے واجب شدہ شئی کے ساتھ ملا کر نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ جمعہ کے دن دو رکعات ادا کرے گا، مگر وہ انہیں ادا نہ کرسکا، تاآنکہ جمعہ کا دن گذر گیا اور پھر اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کی خاطر کیئے گئے وضو کے ساتھ انہیں ادا کرلیا، کہ وہاں اسکی نماز جائز ہوگی اسپر قرض ہوگیا اور وہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وضو، جو اس عبادت کی لازمی شرط تھا، اس عبادت کے واجب ہونے کی بناپر اس پر واجب تھا، لیکن جب وقت گذر گیا، تو عبادت کے ساتھ وہ وضو بھی اور قرض اپنے مملوکہ مال سے ادا کیا

جاتا ہے پہلے سے عاید شدہ کسی اور واجب کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی فرض اپنی جگہ سے فوت گیا ہو اور پھر وہ اس کو ایسے وضو سے ادا کرے جو اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کی خاطر یا کسی کو تعلیم دینے کے لیے کیا ہو تو یہ ادائیگی درست ہوگی، اس لیے کہ یہاں وضو محض اس عبادت کی اہلیت کی شرط ہے، بذات خود عبادت نہیں ہے۔ لہٰذا اس نماز کے فوت ہو جانے سے وہ اس کے ذمہ اللہ تعالیٰ کا قرض قرار نہیں پائے گا، بلکہ اس کا غیر عبادت ہونا برقرار رہے گا، لہٰذا اس کا حصول بدستور اس لیے لازم رہے گا تاکہ اس کے ذریعے اس میں عاید شدہ نماز فرض کی ادائیگی کی اہلیت پیدا ہو سکے اور وضو کو خواہ جس طرح بھی کیا جائے، یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا ہے۔ جبکہ سجدہ اور روزہ دونوں ہی قرب خداوندی کا ذریعہ اور عبادت ہیں، لہٰذا جب وہ اپنی جگہ سے قضا ہو جائیں، تو متعلقہ فرد پر وہ اللہ تعالیٰ کا قرض ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں انہیں کسی اور واجب عبادت کے ساتھ ملا کر ادا کیا جانا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر نماز کا اصلی سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو جائے اور وہ اسے دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ نیت کر کے ادا کرنا چاہے۔ کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، گو کہ رکوع نماز میں ہی کیا جاتا ہے، اور وہ قرب خداوندی کا ذریعہ یعنی عبادت بھی ہے اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا مقصد بھی پورا ہوتا ہے، اور اس پر اسی مقصد کی بجا آوری ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع کا نماز کے علاوہ کسی اور مقام پر عبادت ہونا ثابت نہیں جبکہ یہ بات ہمارے بس سے باہر ہے، کہ ہم اسے (محض رکوع) کو عبادت قرار دیں لہٰذا اس سے حصول تعظیم کا مقصد پورا نہ ہوگا، بخلاف سجدہ کے کہ وہ اپنے خصوصی موقع کے علاوہ بھی عبادت قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ نماز میں سہو سے پیدا ہونے والے نقصان کو پورا کیا جا سکتا ہے مگر رکوع کے ساتھ اس کی تلافی کرنا ممکن نہیں۔

پھر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد قراءت کو طول دینے سے قبل رکوع کرے، تو کیا رکوع کو سجدۂ تلاوت کا قائم مقام بنانے کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟ ہم نے اوپر قیاس کے تحت جس نکتے کا ذکر کیا تھا، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے لیے نیت ضروری نہ ہو، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد اپنی عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا ہے، خواہ وہ اس کی نیت کرے یا نہ کرے، جیسے رمضان المبارک میں اعتکاف میں بیٹھنے والا شخص خواہ اپنے روزوں میں اعتکاف کی نیت کرے یا نہ کرے اور مسجد میں داخل ہو کر فرض نماز شروع کرنے والا خواہ تحیۃ المسجد کی نیت نہ بھی کرے، تب بھی وہ اس کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔ مگر ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہاں اس کے لیے نیت شرط ہوگی اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ امام محمدؒ نے بھی اسی کا اشارہ دیا ہے، کیونکہ وہ ایک مقام پر لکھتے ہیں: "اگر وہ رکوع میں ہو اور اسے سجدۂ تلاوت یاد آجائے تو وہ وہیں سے نیچے جھک جائے اور سجدہ کر کے پھر دوبارہ رکوع میں آجائے" کہ یہاں انہوں نے کوئی تمیز نہیں کی کہ آیا یہ رکوع آیت سجدہ کی تلاوت کے فوراً بعد کیا گیا ہے یا اس کے اور رکوع کے درمیان کوئی فاصلہ ہے اور اگر

رکوع بغیر نیت کے سجدہ کے قائم مقام ہو سکتا، تو امام محمدؒ اس کو اس موقع پر سجدہ کرنے کا حکم نہ دیتے، بلکہ "نفس رکوع" کو سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ٹھہرا دیتے۔ لیکن ہم ان کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلے سے اس عنوان پر اشارہ واضح نہیں، کیونکہ یہ حکم اس صورت کا ہے کہ جب تلاوت اور رکوع کے درمیان طویل قراءت کا وقفہ ہو جائے اور سجدۂ تلاوت اس کے ذمہ قرض ہو جائے اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "تذکر سجدۃً" (کہ اسے سجدہ یاد آجائے) اور تذکر نسیان کے بعد ہوتا ہے جبکہ سجدۂ تلاوت کا بھولنا، اگر قراءت اور رکوع کے درمیان کوئی وقفہ نہ ہونا ممکن یا نادر الوقوع ہوتا ہے، لہٰذا اس عبارت پر کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ پھر اس مسلک والے کو اس کے اور رمضان المبارک میں اعتکاف میں بیٹھنے والے کے درمیان فرق واضح کرنے کی ضرورت ہے، اس لیے کہ مقصد حاصل ہو جانے کے باعث رمضان المبارک میں اعتکاف بیٹھنے والے شخص کو اعتکاف کی نیت سے روزہ رکھنا ضروری نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کے لیے بھی تحیۃ المسجد کی نیت ضروری نہیں لہٰذا اس مسلک کی جانب سے ان میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ یہاں اصلی واجب تو سجدہ ہی ہے لیکن معنوی طور پر رکوع اس کے قائم مقام ہے جبکہ ظاہری طور پر ان کے مابین فرق ہے تو چونکہ دونوں کے درمیان معنوی موافقت ہے، اس لیے سجدۂ تلاوت نیت کر کے رکوع کے ساتھ ادا کیا جا سکتا ہے، اور چونکہ دونوں میں ظاہری طور پر فرق ہے، لہٰذا نیت کے بغیر رکوع میں اس کی ادائیگی درست نہیں، بخلاف رمضان المبارک کے روزوں کے کہ ان کے اور اعتکاف کے روزوں کے مابین تمام پہلوؤں سے موافقت ہے، اسی طرح نماز کا بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کی یہ توجیہ درست نہیں، اس لیے کہ اگر ظاہری اختلاف کا اعتبار کیا جاتا، تو نیت کے باوجود بھی رکوع کے سجدے سے سجدۂ تلاوت کو ادا کرنا درست نہ ہوتا، کیونکہ اگر کوئی شخص غیر واجب کو واجب کی جگہ ادا کرنے کی نیت کر لے، تو اس کی نیت درست نہیں ہوتی جبکہ ان کے درمیان تفاوت بھی موجود ہو، اور اگر یہ ظاہری اختلاف قابل اعتبار نہیں، تو پھر نیت کی بھی کوئی ضرورت نہیں، جیسا کہ روزوں اور نماز کا یہی حکم ہے۔ پھر اس ضمن میں روزے کے متعلق جو توجیہ پیش کی گئی ہے وہ صحیح نہیں، اس لیے دونوں قسم کے روزوں میں سبب وجوب کے اعتبار سے فرق موجود ہے، لہٰذا وہ دو مختلف جنس کے روزے ہوں گے۔ اسی لئے اس مسلک کے حامل نے یہ کہا ہے کہ اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو نہ صرف یہ کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا، بلکہ نماز کے اصلی سجدہ میں بھی سجدۂ تلاوت ادا کرنے کے لیے اسے نیت کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دونوں کے اسباب وجوب میں واضح فرق ہونے کے باعث ان میں بھی فرق پایا جاتا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ یہ موقف درست نہیں ہے۔
القاضی الاسبیجابیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ جب وہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو اسے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی اور اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو اس کا رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع میں

ادائیگی سجدہ کی نیت کرلی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع سے اپنا سر اٹھانے کے بعد نیت کی، تو بالاجماع رکوع میں سجدۂ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔

یہ جو ہم نے رکوع کو سجدۂ تلاوت کا قائم مقام قرار دیا ہے، یہ اس وقت کا حکم ہے کہ جب آیتِ سجدہ اور رکوع کے درمیان لمبی قراءت کا وقفہ نہ ہوا اور اگر اس نے قراءت طویل کر دی تو اس کا سجدۂ تلاوت فوت ہو کر اس پر قرض ہو جائے گا۔ اور رکوع بھی اس کے قائم مقام نہ ہو سکے گا۔ البتہ اکثر مشائخ کے ہاں طویل قراءت کا کوئی خاص اندازہ مقرر نہیں ہے، یا انہوں نے یہ معاملہ دیگر مقامات کی طرح مجتہد کی اپنی رائے پر چھوڑ دیا ہے، البتہ بعض فقہاء نے اس کا اندازہ مقرر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کے بعد ایک یا دو آیتیں پڑھیں، تو یہ قراءت طویل نہ ہوگی اور اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات تلاوت کیں تو یہ طویل قراءت ہوگی اور سجدہ قضا ہو جائے گا۔ پھر آگے ان کی رائے میں تناقض ہے کیونکہ انہوں نے یہ لکھا ہے کہ اگر اس نے رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت نہ کی اور وہ نماز کے اصلی سجدہ میں اس کی نیت کرلے تو وہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا، حالانکہ اس میں شبہ نہیں کہ رکوع کی ادائیگی، اس سے سر اٹھانے اور سجدہ کے لیے جانے میں تین آیتوں کے مساوی فاصلہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس بارے میں قراءت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو رکوع بھی تو ایک رکن ہے، لہٰذا اس کا بھی اعتبار ہونا چاہیئے۔ اس لیے زیادہ بہتر توجیہ یہ ہے کہ اسے مجتہد کی رائے پر ہی چھوڑ دیا جائے، یا پھر اس مقدار کا اعتبار کیا جائے، جسے طویل سمجھا جاتا ہے؛ علاوہ ازیں تین آیات کو فوراً سجدۂ تلاوت کا قاطع قرار دینا اور اس کو لمبی قراءت میں شامل کرنا روایت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ امام محمدؒ کتاب الصلوٰۃ میں لکھتے ہیں۔ کہ "میں نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے، جو نماز میں آیت سجدہ پڑھے جبکہ وہ سجدہ اختتام سورۃ سے چند آیات قبل ہو، تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو وہیں رکوع کر دے اور چاہے تو سجدہ کرلے میں نے عرض کیا کہ اگر وہ اختتامِ سورۃ پر رکوع کرنا چاہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جائز ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر وہ وہیں سجدہ کرلے اور سجدہ کے بعد سورۃ کے بقیہ حصے، یعنی دو یا تین آیتوں کو پڑھ لے اور پھر رکوع کرے، تو انہوں نے فرمایا یہ بھی ٹھیک ہے، وہ اگر چاہے، تو ایسا کرے اور چاہے تو دوسری سورہ ساتھ ملالے"۔ ان کی یہ عبارت اس بات کی صراحت ہے کہ تین آیتیں فوراً سجدۂ تلاوت کے موقع کو ختم نہیں کرتیں اور نہ ہی اس سے سجدۂ تلاوت قضا ہوتا ہے،

فصل ۱بیست وششم

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا وقت

جو سجدۂ تلاوت نماز سے باہر واجب ہوا ہو اس کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے۔ اس لیے کہ اس کا وجوب علی التاخیر ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذرا البتہ جو سجدۂ تلاوت نماز میں واجب ہوا ہو اس کا وقت فوری طور پر اسی نماز میں ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیونکہ نماز میں فوراً سجدۂ تلاوت کی ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیت سجدہ کی تلاوت ـــ اور سجدہ کرنے میں زیادہ وقفہ نہ کرے۔ پھر اگر اس نے لمبا وقفہ کر دیا تو اب وہ سجدہ قضا ہو گیا اس لیے متعلقہ شخص اس کے مقام سے اسے قضا کر دینے کے باعث گنہگار ہو گا۔ پھر اس طوالت کی مقدار کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ہم بیان کر آئے ہیں۔

فصل:

سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں

سجدۂ تلاوت کے امور مسنونہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ سجدہ میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا، مگر حسنؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ نیچے جھکتے وقت تکبیر نہ کہے ـــ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، اس لیے کہ تکبیر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت کہی جاتی ہے اور سجدہ کے لیے جھکتے وقت انتقال از رکن نہیں پایا جاتا، البتہ سجدہ سے اٹھتے وقت یہ مفہوم پایا جاتا ہے، ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک قاری قرآن سے کہا تھا کہ، "جب تو کوئی آیت سجدہ پڑھے تو تکبیر کہہ کر سجدہ کر اور سجدہ سے سر اٹھاتے وقت بھی تکبیر کہہ تاہم اگر اس نے تکبیر تحریمہ چھوڑ دی، تو تب بھی ہمارے نزدیک سجدہ جائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ کے بغیر اسے ادا کرنا جائز نہ ہو گا، جیسے کہ نماز جنازہ کے قیام کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز جب اس کے لئے وہی تمام شرائط ہیں، جو نماز کیلئے ہیں، جیسے ستر چھپانا، قبلہ رو ہونا وغیرہ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز ہی کی طرح بات چیت کر لینے سے سجدۂ تلاوت فاسد ہو جاتا ہے، نیز اس کے علاوہ بھی نماز کے جو افعال ہیں تکبیر تحریمہ کے بغیر ان کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کیونکہ شریعت میں فقط مطلق سجدے کا حکم ہوا ہے، اور اگر ہم اس پر کچھ اضافہ کر دیں، تو گویا ہم نے نص شریعت پر کچھ اضافہ کر دیا ہے لہٰذا اضافہ جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں

اس لیے بھی کہ سجدہ تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور تکبیر تحریمہ کو چھوڑ دینا تعظیم الٰہی کے منافی نہیں ہے، البتہ ستر کا کھل جانا، قبلہ سے منہ پھیر لینا اور دنیوی باتیں کرنا تعظیم اور خضوع کے منافی ہیں؛ اسی طرح اس میں کلام کرنا بھی ممنوع ہے؛ بلکہ کلام کے ساتھ تو سجدے کا ہی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے سجدے کا اصل مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تو محض ایک فعل ہے، جبکہ تکبیر تحریمہ مختلف افعال کو متحدہ عبادت بنانے کے لیے کہی جاتی ہے، اور چونکہ یہاں تو ہے ہی ایک فعل لہٰذا تکبیر تحریمہ کی یہاں کوئی ضرورت نہ ہوگی؛ بخلاف نماز جنازہ کے، اس لیے وہاں ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، جیساکہ انشاء اللہ اپنے مقام پہ اس کی وضاحت کی جائے گی۔

(۲) سجدۂ تلاوت میں اسی طرح تسبیح کہنا جس طرح کہ نماز کے سجدہ میں تسبیح کہی جاتی ہے؛ لہٰذا اسے تین دفعہ "سبحان ربی الاعلیٰ" کہنا چاہیئے، یہ کم از کم مقدار ہے ـــ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سجدے میں:

سُبْحَانَ رَبِّنَا اِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا[1]	ہمارا پروردگار پاک ہے، بلاشبہ ہمارے پروردگار کا وعدہ پورا ہو کر رہا۔

کہنا چاہیئے۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَيَقُوْلُوْنَ سُبْحٰنَ رَبِّنَا اِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا ـ	اور وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار پاک ہے، بلاشبہ ہمارے پروردگار کا وعدہ پورا ہو کر رہا۔

اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ کھڑے ہو کر سجدہ میں جائے اس لیے کہ کھڑے ہو کر نیچے آنا، قیام سے نیچے آنا ہے۔ اور قرآن مجید میں بھی اسی کا ذکر کیا گیا ہے تاہم اگر وہ ایسا نہ کرے، تو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳) اگر کوئی شخص آیت سجدہ تلاوت کرے اور اس کے ہمراہ ہی دوسرے لوگ اس کو سن رہے ہوں، تو ان سب کا اس کے ساتھ مل کر سجدہ کرنا؛ وہ اس سے نہ تو سجدہ کرنے میں پہل کریں اور نہ اٹھنے میں۔ اس لیے کہ "تلاوت کنندہ" درحقیقت سامعین کا امام ہوتا ہے، جیساکہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے "تلاوت کنندہ" سے فرمایا؛ تھا کہ:

"تو ہمارا امام ہے، اگر تو سجدہ کرے گا، تو ہم بھی تیرے ساتھ سجدہ کریں گے"۔

تاہم اگر وہ امام سے پہلے بھی سجدہ کرلیں، تو ان کا سجدہ جائز ہوگا، اس لئے کہ ان کے مابین کسی قسم کی کوئی شراکت نہیں۔ اسی لیے اگر کسی وجہ سے تلاوت کنندہ کا سجدہ فاسد ہو جائے تو اس کا اثر سامعین کے سجدے پر نہیں پڑے گا۔ سجدۂ تلاوت میں نہ تشہد ہے۔ اور نہ ہی سلام اس لیے کہ

---

[1] بنی اسرائیل - ۱۰۸ -

سلام تو افعال کی حلت (تحلیل) کے لیے ہوتا ہے جبکہ یہاں تو ہمارے نزدیک اس کے لیے کوئی تحریمہ (افعال کو حرام کرنے والی شی) ہی موجود نہیں، لہٰذا یہاں تحلیل کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ البتہ امام شافعیؒ کے مسلک پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے کے لیے بھی سلام پھیرنا چاہیے پھر یہ بات مکروہ ہے کہ انسان بقیہ سورۃ پڑھ لے اور آیت سجدہ کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس طرح نظم قرآن میں انقطاع اور اس کی ترتیب میں تغیر لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید کے نظم اور ترتیب کی رعایت رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ[1] (ای تالیفه)۔
پھر جب ہم وحی پڑھا کریں تو تم (اس کو سنا کرو اور) پھر اسی طرح اسے پڑھا کرو (یعنی ترتیب کے ساتھ)۔

لہٰذا اس ترتیب کو تبدیل کرنا مکروہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے وجوب عبادت سے راہ فرار اختیار کرنا اور بالفعل اس کے ادا کرنے سے اعراض کرنا لازم آتا ہے، جو مکروہ ہے؛ اسی طرح اس میں آیت سجدہ کا ترک کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ قرآن مجید کی کوئی آیت بھی نہیں چھوڑنی چاہیے: اور اگر اس نے سورتوں سے فقط آیت سجدہ کو پڑھا، باقی سورۃ کو نہ پڑھا، تو مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ آیات سجدہ بھی قرآن مجید کا حصہ ہیں اور قرآن مجید کے کسی بھی حصے کا تلاوت کرنا عبادت ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کا پڑھنا، لیکن مستحب یہ ہے کہ کچھ اور آیتیں بھی اس کے ساتھ ملا لے، تاکہ آیات سجدہ کی مراد زیادہ واضح ہو سکے۔ نیز اس لیے بھی تاکہ قرآن مجید کا پڑھنا قراءت کے لیے ہو، نہ کہ محض وجوب سجدہ کے لیے کیونکہ قرآن مجید کی محض آیات سجدہ کی تلاوت کرنا مستحب نہیں ہے لہٰذا اس کے ساتھ چند اور روایات بھی ملا لینی چاہئیں، تاکہ اس کا مقصد تلاوت ہو، محض سجدہ کا لزوم نہ ہو! اور اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے والے کے پاس اور لوگ بھی موجود ہوں، تو اگر وہ سارے باوضو اور سجدۂ تلاوت کے لئے تیار ہوں، تو وہ آیت سجدہ کو اونچی آواز سے پڑھے، لیکن اگر وہ سجدے کے لیے تیار نہ ہوں تو پھر مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی آواز کو پست کرے۔ کیونکہ اگر اسے اس نے اونچی آواز سے پڑھا، تو وہ ان پر ایسی شئی کو واجب کرنے والا قرار پائے گا، جس کی ادائیگی میں وہ سستی اور کسلمندی کریں گے، جس سے کہ وہ گنہگار ہوں گے؛ البتہ امام کے لیے مکروہ ہے کہ کسی مخفی نماز میں آیت سجدہ کو تلاوت کرے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ نہیں، ان کی دلیل حضرت ابوسعید الخدریؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عشاء، یا ظہر یا عصر میں سے کسی ایک نماز میں سجدہ کرایا۔ حتیٰ کہ ہم نے گمان کیا کہ آپؐ نے اس میں آلم السجدۃ تلاوت کی

---

[1] القیامہ - ۱۸۔

اور اگر یہ مکروہ ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہرگز نہ فرماتے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسا کرنا کسی مکروہ فعل سے خالی نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور سجدہ نہ کیا، تو اس سے واجب عمل کو چھوڑنا لازم آئے گا اور اگر اس نے سجدہ کیا، تو اس نے مقتدیوں کو مغالطے میں ڈالا۔ اس لیے کہ وہ یہ سمجھیں گے، کہ شاید وہ بھول کر رکوع کے بجائے نماز کے اصلی سجدے میں چلا گیا ہے۔ تو وہ اس کے پیچھے تسبیح کہیں گے اور اس کی اتباع نہ کریں گے، اور ایسا کرنا مکروہ ہے؛ اور جو کام کسی مکروہ فعل کے بغیر انجام پذیر نہ ہو سکتا ہو، وہ خود بھی مکروہ ہوتا ہے جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بیان جواز پر محمول ہے۔ لیکن بایں ہمہ اگر اس نے کسی آیت سجدہ کو مخفی نماز میں پڑھا۔ تو اسے سجدہ کرنا ہوگا کیونکہ اس کے حق میں اس کا سبب وجوب یعنی تلاوت کا عمل موجود ہے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں گے، کیونکہ ان پر امام کی اتباع واجب ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔ تو آپ کے مقتدیوں نے بھی آپ کے ہمراہ سجدہ کیا تھا ——— اور اگر امام آیت سجدہ جمعہ کے روز منبر پر تلاوت کرے، اور اس کے لیے سجدہ کرے، تو سامعین بھی سجدہ کریں گے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبے میں آیت سجدہ تلاوت کی تو آپ نے منبر پر سے اتر کر سجدہ کیا تو تمام لوگوں نے آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سامع سجدہ کرنے میں تلاوت کنندہ کی اتباع کرے۔

فصل: (بیست و ہشتم)

قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد

قرآن مجید میں سجدوں کی تعداد کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں کل چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے چار قرآن مجید کے نصف اول میں ہیں، یعنی سورۃ الاعراف کے آخر میں، سورۃ الرعد، سورۃ النحل اور سورۃ بنی اسرائیل میں جبکہ دس سجدے قرآن مجید کے آخری نصف حصے میں ہیں، یعنی سورہ مریم، سورۃ الحج کا پہلا، سورۃ الفرقان، سورۃ النمل، الم تنزیل السجدہ، ص، حم السجدہ، النجم، الانشقاق اور سورۃ العلق میں تین سجدوں کے متعلق فقہا کے مابین اختلاف ہے؛

سورۃ الحج میں ہمارے نزدیک فقط ایک اور امام شافعیؒ کے ہاں دو سجدے ہیں۔ دوسرا سجدہ ارشاد باری تعالیٰ: ارکعوا واسجدوا میں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ کی روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: کیا سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ: کیسے ہاں"۔ یا آپ نے فرمایا۔ مجھے سورۃ الحج میں دو سجدوں کے ساتھ فضیلت دی گئی ہے۔ جس نے یہ دو سجدے نہ کیے، اس نے اس سورۃ کو گویا پڑھا ہی نہیں۔"

اسی طرح کی روایات حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے بھی مروی ہیں کہ ان حضرات نے فرمایا: سورۃ الحج کو دو سجدوں کے ساتھ فضیلت حاصل ہے، ہمارا استدلال حضرت ابیؓ (ابن کعب) سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے سماعت کردہ سجدوں کی تعداد بیان کی، تو سورۃ الحج میں ایک سجدہ شمار فرمایا۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: سورۃ الحج میں سجدۂ تلاوت تو فقط پہلا سجدہ ہی ہے، دوسرا سجدہ تو محض سجدۂ نماز ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا حدیث کی بھی یہی توجیہ ہے۔ اس لیے کہ جب سجدے کا ذکر رکوع سے مل کر آئے تو اس سے مراد نماز کا سجدہ ہوتا ہے، جیسے ارشاد خداوندی ہے:۔

وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ [1] سجدہ اور رکوع کر۔

۲۱۔ دوسرا مختلف فیہ سجدہ سورۂ صٓ کا ہے۔ کہ یہ ہمارے نزدیک سجدۂ تلاوت اور امام شافعیؒ کے ہاں سجدۂ شکر ہے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اس آیت کو نماز میں تلاوت کیا، تو وہ ہمارے نزدیک سجدہ کرے گا، مگر امام شافعیؒ کے مطابق یہاں سجدہ نہ کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ صٓ تلاوت کی، تو سجدہ کیا، پھر فرمایا کہ حضرت داؤدؑ نے تو یہاں توبہ وانابت کے لیے سجدہ کیا تھا اور ہم اظہار شکر کے لئے سجدہ کرتے ہیں۔"

نیز حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ منبر پر بیٹھ کر سورۂ صٓ پڑھی، پھر آپ نیچے اترے اور سجدہ کیا، اور باقی لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا، لیکن جب اگلا جمعہ آیا، تو آپؐ نے پھر وہی سورۃ تلاوت فرمائی اور لوگ سجدے کے لیے جھکنے لگے تو آپؐ نیچے اترے اور لوگوں کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ میرا یہاں سجدہ کرنے کا کوئی ارادہ نہ تھا، کیونکہ یہ انبیائ میں سے ایک نبی کی توبہ ہے، لیکن جب میں نے دیکھا، کہ تم سجدے کے لیے جھکنے لگے ہو، تو میں نے بھی سجدہ کیا۔"

ہمارا استدلال حضرت عثمان غنیؓ کی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے سورۂ صٓ پڑھی اور پھر سجدہ کیا، تو تمام لوگوں نے بھی ان کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔ ان کے اس عمل کی کسی نے بھی مخالفت نہ کی۔ اور اگر یہ سجدہ واجب نہ ہوتا تو اسے نماز میں ادا کرنے کی کیوں اجازت دی جاتی، نیز مروی

---

[1] آل عمران - ۴۳ -

ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر بیان کیا کہ:

"یا رسول اللہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں سورۂ صٓ لکھ رہا ہوں، تو جب میں لکھتے لکھتے سجدے تک پہنچا، تو میری قلم اور دوات نے سجدہ کیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ ہم قلم اور دوات سے سجدہ کرنے کا زیادہ استحقاق رکھتے ہیں پھر آپؐ نے حکم دیا کہ یہ سورۃ تلاوت کی جائے، حکم کی تعمیل ہوئی، تو آپؐ نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا"

اور امام شافعیؒ نے جو دو روایات نقل کی ہیں، وہ تو دراصل ہماری دلیلیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم یہاں بطور شکرانے کے سجدہ کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ علیہ السلام سے اپنی مغفرت، اور انہیں اپنا قرب اور اچھا ٹھکانہ دینے کا وعدہ بطور انعام کے کیا تھا، اس کے شکرانے کے طور پر ہم سجدہ کرتے ہیں۔ اسی لیے ہمارے نزدیک سجدہ "اناب" کے بعد نہیں، بلکہ "حسن مآب" کے بعد کیا جاتا ہے، ہمارے نزدیک یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لیے کہ یہ ہمارے لئے بھی بہت بڑا احسان ہے کیوں کہ اس سے ہمیں بھی یہ امید بندھتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری غلطیوں گناہوں اور لغزشوں کو بھی معاف فرما دیں گے، لہٰذا یہ بھی ایک سجدۂ تلاوت ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ تلاوت وہ ہوتا ہے کہ جس سجدے کا سبب کسی آیت کی تلاوت ہو اور چونکہ اس سجدے کا سبب بھی ایسی آیت کی تلاوت ہے کہ جس میں اس نعمت کے حضرت داؤد علیہ السلام پر نزول کا ذکر اور ہمارے لئے اس نعمت کی امید کی خبر دی گئی ہے؛ اسی طرح مذکورہ روایت میں پہلے جمعۃ المبارک کے خطبے میں خطبہ چھوڑ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا۔ اس بات کی دلیل ہے، کہ یہ سجدۂ تلاوت ہے، جبکہ دوسرے جمعے میں اس کا ترک کرنا اس کے سجدۂ تلاوت" نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا مقصد اس کو تاخیر سے ادا کرنا تھا اور چونکہ ہمارے نزدیک بھی سجدۂ تلاوت فوراً ہی واجب نہیں ہوتا، لہٰذا آپؐ بھی فوری طور پر سجدہ نہ کرنا چاہتے ہوں؛

(۳)۔ مفصل[1] سورتوں میں ہمارے نزدیک تین سجدے ہیں، مگر امام مالکؒ کے نزدیک کوئی سجدہ نہیں۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا؛

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ہجرت کرنے کے بعد مفصل سورتوں میں کوئی سجدہ نہیں کیا۔

جبکہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حسبِ ذیل روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا؛

"مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید میں پندرہ سجدے تعلیم دیئے، ان میں سے تین مفصل میں ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے؛ کہ وہ فرماتے ہیں کہ بڑے دعزائم، سجدے قرآن

---

[1] یعنی الحجرات تا الناس۔

مجید میں چار ہیں، یعنی آلم تنزیل السجدۃ، حم السجدہ، النجم اور سورۃ العلق کے سجدے؛ نیز حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ مکرمہ میں دیکھا کہ آپ نے سورۃ النجم پڑھی تو آپ نے سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ تمام مسلمانوں اور کافروں نے سجدہ کیا، البتہ ایک بوڑھے آدمی نے سجدہ کے بجائے مٹی لے کر اپنی پیشانی پر رکھ لی اور کہا کہ میرے لیے بس یہی کافی ہے۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ بوڑھا حالتِ کفر میں قتل ہوا۔"

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ انشقاق پڑھی، تو سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ تمام صحابہ کرامؓ نے بھی سجدہ کیا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سورۃ النجم اور سورۃ العلق دونوں میں سجدہ کرنے کا حکم ہے اور حکم (امر) وجوب کے لیے ہوتا ہے ـــــ جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اس بات پر محمول ہے کہ آپ نے تلاوت کے فوراً بعد سجدہ نہیں کیا تھا، ٹھہر کر کیا تھا جس کی دلیل ہماری اوپر روایت کردہ احادیث ہیں۔

پھر سورۂ حم السجدہ میں ہمارے نزدیک "وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ" پر سجدہ ہے یہی حضرت عبداللہ بن عباس اور وائل بن حجر کا مسلک تھا۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں سجدہ "إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ" پر ہے یہی حضرت علیؓ کا بھی مسلک تھا۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اسی قسم کی روایات ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدے کا حکم اسی جگہ ہے، للہٰذا یہیں سجدہ کرنا چاہیئے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدے کا حکم کسی جگہ تو واضح حکم کی صورت میں دیا جاتا ہے اور کسی جگہ کفار کے انکار اور استکبار کے ذکر سے؛ جہاں ہم پر کفار کی مخالفت ضروری ہو جاتی ہے۔ اور کسی مقام پر فرمانبرداروں کی اطاعت کا بیان کیا جاتا ہے، جن کی تقلید کرنا ہم پر لازم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ یہ مفہوم "لَا يَسْأَمُونَ" پر جا کر پورا ہوتا ہے، للہٰذا یہیں سجدہ کرنا اولیٰ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارا یہ موقف احتیاط پر مبنی ہے، اس لئے کہ اگر سجدہ "تعبدون" پر ضروری ہو، تو لایسأمون تک تاخیر کرنے میں کوئی قباحت لازم نہ آئے گی، البتہ واجب ادا ہو جائے گا اور اگر سجدہ لایسأمون پر ہی واجب ہوتا ہو، تو ہمارے مسلک کے مطابق بروقت سجدے کی ادائیگی ہو جاتی ہے، لیکن تمہارے مسلک کے مطابق اول الذکر صورت میں تو ٹھیک طور پر سجدہ ادا ہوتا ہے، لیکن اگر سجدہ لایسأمون پر واجب ہوتا ہو تو سجدہ کے وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی لازم آتی ہے، جس سے نماز میں نقصان لازم آئے گا، اور چونکہ اصل آیت سجدہ پر سجدہ ادا نہیں کیا گیا جس سے نمازی واجب کا تارک قرار پائے گا، للہٰذا اس سے دو پہلوؤں سے نماز میں نقصان لازم آتا ہے جبکہ ہمارے موقف سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور یہی بات فقہ میں نجرؒ کے شایان ہے، واللہ الموفق۔

فصل (بیست ونہم)

نماز سے باہر نکلنے کے واجبات

نماز سے باہر نکلنے کے واجبات حسب ذیل ہیں:

(۱۲) لفظ السلام کہنا: یہ ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے۔ سلام پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)

ب۔ "السلام" کتنی بار کہا جائے۔

ج۔ سلام کے امور مسنونہ:

د۔ سلام کے احکام۔

ا۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)

ہمارے نزدیک لفظ "السلام" کہنا فرض نہیں، بلکہ واجب ہے، بعض مشائخ نے اس پر سنت کا لفظ بھی بولا ہے تاہم ان کا یہ قول وجوب کے منافی نہیں، جیسا کہ معلوم ہی ہے مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے دانستہ اسے چھوڑ دیا، تو ہمارے نزدیک وہ گنہگار ہوگا، اور اگر بھول کر اسے چھوڑا، تو سجدۂ سہو واجب ہوگا، جبکہ ان دونوں ائمہؒ کے نزدیک اس کے ترک کر دینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

تحلیلها التسلیم۔ نماز سے باہر نکلنا سلام کے ذریعے ہوتا ہے۔

کہ آپؐ نے لفظ السلام کو نماز کے لیے محلل (حلال کرنے والی) قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سے باہر نکلنے کیلئے لفظ السلام معین طور پر ضروری ہے، لہٰذا اس کے بغیر نماز سے باہر آنا درست نہ ہوگا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز ایک عبادت ہے، جس کے لیے تحریم اور تحلیل (باہر نکلنے والا کلمہ) دونوں لازمی ہیں جیسا کہ حج بیت اللہ کا اختتام طواف پر ہوتا ہے، ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپؐ نے جب حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو تشہد سکھایا تو فرمایا تھا کہ:

اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد قضیت ما علیك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔	جب تو نے یہ (تشہد) پڑھ لیا یا ایسے کر لیا تو تجھ پر جو فرض تھا وہ ادا ہو گیا۔ اب اگر تو کھڑا ہونا چاہے، تو کھڑا ہو جا، بیٹھنا چاہے تو بیٹھا رہ۔

اس حدیث مبارکہ سے استدلال دو طرح کیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ آپؐ نے اس قول (تشہد) یا عمل (قعدہ) سے فرض کا پورا ہونا بیان فرمایا ہے اور اگر لفظ سلام کہنا فرض ہوتا تو اس کے

بغیر فرض کیسے ادا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ ابھی ان پر سلام پھیرنا باقی تھا ــــ ثانیاً اس طرح کہ آپؐ نے لفظ سلام کہے بغیر انہیں اختیار دیا کہ وہ چاہیں تو کھڑے ہو جائیں اور چاہیں تو بیٹھے رہیں، اور اگر سلام کہنا فرض ہوتا، تو آنحضورؐ ان کو ہرگز اختیار نہ دیتے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا رکن تو وہ ہوتا ہے، کہ جس سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ جبکہ لفظ السّلام تو نماز سے باہر نکلنے اور نماز کو چھوڑنے کے لیے ہے، کیونکہ وہ دوسروں سے خطاب اور گفتگو ہے، لہٰذا یہ عمل نماز کے منافی ہوگا، تو ایسا منافی نماز عمل بھلا نماز کا کیسے رکن ہو سکتا ہے، ــــ رہی مذکورہ حدیث تو اس میں سلام کے بغیر نماز سے باہر نکلنے (تحلیل) کی نفی نہیں ہے، اس کے بجائے، آپؐ نے لفظ السلام کو جو مختص کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پھر طواف پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ طواف حج کا محلّل (اسے ختم کرنے والا) نہیں ہے، بلکہ اس کا محلّل تو "حلق" (سر مونڈنا) ہے، البتہ اس کا حلال ہونا طواف پر موقوف ہوتا ہے، چنانچہ جیسے ہی وہ طواف کر لیتا ہے تو حلق کی بنا پر حج سے باہر ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ حلق کروانا حج کا رکن نہیں ہے وہ تو اسی طرح نماز میں بھی لفظ السلام" کہنا حج کے حلق کے قائم مقام ہوگا، اسی طرح لفظ السلام کہنا ہمارے نزدیک نماز کا حصّہ نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے ہاں دو میں سے پہلا سلام نماز کا حصّہ ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

ب۔ السّلام کتنی بار کہا جائے:

نمازی دو دفعہ سلام کہے، پہلے اپنی داہنی طرف اور دوسرا بائیں طرف۔ یہ اکثر علماء کا مسلک ہے، بعض علماء فرماتے ہیں، کہ ایک سلام چہرے کے بالکل سامنے رُخ کر کے بھی کہنا چاہیئے، یہی امام مالکؒ کا مسلک اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے ــــ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ فقط ایک مرتبہ یعنی اپنی دائیں طرف سلام کہے۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مقتدی پہلے دو دفعہ سلام کہے، پھر تیسری مرتبہ امام کے سلام کے جواب میں سلام کہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی یہ روایت ہے کہ

"نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم اپنے سامنے منہ کر کے سلام کہا کرتے تھے"

اسی طرح سہل بن سعدؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم فقط اپنی داہنی جانب سلام کہا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ سلام کہنا نماز سے باہر آنے کے لئے ہے، اور یہ مقصد ایک دفعہ لفظ السلام کہنے سے پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا اسے دوبارہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بنؓ مسعود کی اس روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

"میں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات دو دفعہ سلام کہا کرتے تھے، ایک دفعہ اپنی داہنی جانب اور دوسری بار اپنی بائیں طرف"

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم ہمیشہ دو دفعہ سلام کہا کرتے تھے، ان میں سے پہلا سلام زیادہ اونچی آواز سے ہوتا تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک سلام نماز سے باہر ہونے کیلئے ہوتا ہے اور دوسرا لوگوں میں یکسانیت کے لیے، رہیں روایات

تو ان میں سے ہماری نقل کردہ روایات پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ ان کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ ہیں، جو کبار صحابہؓ میں سے ہیں اور جو ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب کھڑے ہوا کرتے تھے، جیسا کہ آپ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا تھا:

"تم میں سے زیادہ عقل و ہوش والے لوگ مجھ سے متصل ہو کر کھڑے ہوں"

لہٰذا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے ـــــ زیادہ باخبر تھے، جبکہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ تو عورتوں کی صفوں میں کھڑی ہوا کرتی تھیں، جو کہ سب سے آخر میں ہوتی تھی۔ اور حضرت سہلؓ بن سعد اصاعزؓ صحابہ کرامؓ میں سے تھے، جن کی صف بھی مردوں کے پیچھے ہوتی تھی۔ اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف پہلے سلام کو، جو دوسرے سلام سے اونچا ہوتا تھا، سنتے تھے، اور دوسرا سلام جو نسبتاً پست آواز میں ہوتا تھا، انہیں سنائی نہیں دیتا تھا۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ نماز سے باہر ہونا پہلی سلام کے ساتھ وقوع میں آجاتا ہے، درست ہے، کیونکہ دوسرا سلام نماز سے باہر آنے کے لیے نہیں، بلکہ لوگوں پر سلام و تحیہ کہنے میں مساوات کے لیے کہا جاتا ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ تیسرے سلام کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اس سے نہ تو نماز سے باہر آنے کا مقصد متعلق ہوتا ہے اور نہ ہی حاضرین میں مساوات پیدا کرنے کا۔ جبکہ امام کے سلام کا جواب دینے کا مقصد تو دونوں سلاموں کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے، اسی لیے ایک موقع پر امام ابو حنیفہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا تھا۔ جب ان سے امام ابو یوسفؒ نے پوچھا تھا کہ آیا مقتدی کو امام کے پیچھے سے "وعلیک" کے ساتھ اس کے سلام کا جواب دینا چاہیئے، تو انہوں نے فرمایا تھا کہ نہیں، مقتدیوں کا اس کی جانب رُخ کر کے سلام کہنا ہی اس کے سلام کا جواب ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تیسرا سلام ثابت ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ضرور کہا ہوتا۔ اور امت بھی لازماً اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوتی جس طرح دو سلاموں پر امت کا تعامل ہے۔

ج۔ سلام کے امور مسنونہ:

اس کے امور مسنونہ کا ہم نماز کی سنتوں کے باب میں ذکر کریں گے۔

د۔ سلام کے احکام:

سلام کا حکم یہ ہے کہ اس سے آدمی نماز سے باہر ہو جاتا ہے، پھر نماز سے خارج ہونا، اکثر علماء کے نزدیک دونوں سلاموں میں سے پہلے سلام کے ساتھ ہی وقوع میں آجاتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ پہلا سلام نماز سے باہر ہونے اور تحیہ دونوں کے لیے ہے جبکہ دوسرا سلام خاص طور پر دعا (تحیہ) کے لئے ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ جب تک دو دفعہ سلام نہ کہہ دیا جائے اس وقت تک وہ نماز سے خارج نہیں ہو سکتا، مگر یہ بات اجماع سلف کے خلاف ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "سلام لوگوں کے ساتھ گفتگو ہے"، کیونکہ اس میں ان سے خطاب کیا جاتا ہے، لہٰذا سلام کا یہ عمل نماز کے منافی ہے، ـــــ اسی بنا پر اگر یہ عمل نماز کے وسط میں پایا جائے، تو اس

سے وہ نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔

فصل (سیم)

(ج) نماز سے باہر ہو جانے کے بعد، اس کی حرمت میں ادا کیے جانے والے واجبات۔

(۱) ایام تشریق کی تکبیرات:

اس پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ تکبیرات تشریق کی تشریح؛

ب۔ تکبیرات تشریق کا وجوب؛

ج۔ تکبیرات تشریق کا وقت؛

د۔ تکبیرات تشریق کی ادائیگی کا موقع

ھ۔ شرائط وجوب؛

و۔ قضا ہو جانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا حکم؛

ا۔ تکبیرات تشریق کی تشریح؛

ان کی تشریح میں صحابہ کرامؓ سے مختلف روایات ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ تکبیر تشریق یہ ہے کہ:

"اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الاّ اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد"

یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا بھی قول ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہا کرتے تھے کہ:

اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبرؕ واجل اللہ اکبر وللہ الحمد۔

یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ الحی القیوم یحیی ویمیت وھو علی کل شیء قدیر

ہمارا موقف حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بنؓ مسعود کے قول پر مبنی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہی روایت زیادہ مشہور اور امت میں متداول ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ تکبیر (اللہ اکبر) تہلیل (لا الٰہ الا اللہ) اور تحمید (الحمد للہ) تینوں پر مشتمل ہے، لہٰذا یہی تکبیر افضل ہوگی۔

فصل: (سعی و مکمل)

تکبیرات تشریق کا وجوب

صحیح قول یہ ہے کہ یہ تکبیرات واجب ہیں الکرخیؒ نے ان کو سنت قرار دیا ہے، مگر ان کی تشریح "واجب" کے لفظ کے ساتھ کی ہے، اور لکھا ہے کہ "تکبیر تشریق" "زمانہ ماضی سے چلی آنے والی ایک سنت ہے جسے ہمیشہ اہل علم آگے سے آگے نقل کرتے چلے آئے ہیں اور امت کا اس پر اجماع ہے اور واجب پر سنت کا اطلاق درست ہے، کیونکہ سنت پسندیدہ طریقے یا "اچھی سیرۃ" سے عبارت ہے اور ہر واجب کی بھی یہی تعریف ہوتی ہے، اس کے وجوب کی دلیل قرآن مجید کا یہ حکم ہے کہ:

وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ[1] — اور اللہ تعالیٰ کو گنتی کے چند دنوں میں یاد کرو

نیز فرمایا:

وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ۔[2]

اور لوگوں میں حج کے لیے ندا کر دو کہ تمہاری طرف پیدل اور دبلے دبلے اونٹوں پر جو دور دراز راستوں سے چلے آتے ہوں سوار ہو کر چلے آئیں تاکہ وہ اپنے منافع کے کاموں کے لیے حاضر ہوں اور خدا کا چند مقررہ دنوں میں ذکر کریں ۔۔۔

چنانچہ ایک قول کے مطابق "ایاماً معدودات" سے مراد ایام تشریق اور "ایام معلومات" سے ذوالحجہ کے دس دن مراد ہیں۔ ایک دوسرے قول کے مطابق دونوں سے ہی "ایام تشریق" مراد ہیں؛ ایک اور قول کی رُو سے "ایام معلومات" سے یوم النحر (۱۰ ذوالحجہ) اور اس کے بعد کے دو دن مراد ہیں۔ اور معدودات کا مفہوم "ایام تشریق" سے ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے گنتی کے چند دنوں میں مطلقاً "اللہ تعالیٰ کے یاد کرنے کا ذکر کیا ہے"، اور ایام معلومات میں جس ذکر خداوندی کا ذکر ہے، اس سے مراد چوپایوں پر اللہ کا نام لینا، یعنی ان کو ذبح کرنا ہے، لہٰذا اس سے ذبح کا دن یوم النحر (دسویں ذوالحجہ) اور اس کے بعد کے دو دن (گیارہویں اور بارہویں ذوالحجہ) مراد ہیں۔ اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے؛ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ما من عمل احب الی اللہ العمل من ھذہ الایام فاکثروا فیھا — اللہ تعالیٰ کو یوم النحر کے عمل سے زیادہ کسی اور دن کا کوئی عمل پسند نہیں۔ لہٰذا ان

---

[1] البقرہ - ۲۰۳ -

[2] الحج - ۲۷ - ۲۸ -

من التکبیر والتھلیل والتسبیح۔ دنوں میں تکبیر، تسبیح اور تہلیل کی کثرت کیا کرو

فصل: (سعی دوم)

تکبیرات تشریق کا وقت

صحابہ کرامؓ کے مابین تکبیر کے آغاز و اختتام کے وقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کبار صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ وغیرہ اس بات پر متفق تھے کہ ان کا آغاز نویں ذوالحجہ کے دن، نماز فجر کے بعد سے ہونا چاہیے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہی ہمارے فقہا کا مسلک ہے، البتہ اختتام کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: حضرت عبداللہؓ بن مسعود یوم النحر (دسویں ذوالحجہ) کی نماز عصر پر تکبیر کہہ کر اس کو ختم کر دینے کے قائل تھے، یوں آٹھ نمازوں کے ساتھ تکبیرات پڑھی جاتی ہیں، یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی مسلک ہے، اور حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ آخری یوم تشریق کو نماز عصر کے بعد انہیں ختم کر دینا چاہیے، اس طرح کل تیئس نمازوں کے ساتھ تکبیرات پڑھی جاتی ہیں، ۔۔ یہی حضرت عمر فاروقؓ سے دو روایات میں سے ایک روایت ہے، اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، ۔۔ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی دوسری روایت کی رُو سے اسے آخری یوم تشریق کی نماز ظہر پر ختم کرنا چاہیے، جبکہ نوجوان صحابہ کرامؓ، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اس بات پر متفق تھے کہ دسویں ذوالحجہ کی نماز ظہر سے انہیں شروع کرنا چاہیے۔ ایک روایت کی رُو سے امام ابویوسفؒ نے بھی اسی روایت کو قبول کیا ہے البتہ ان کے مابین اختتام کے بارے میں اختلاف ہے؛ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں، کہ انہیں ۔۔۔ آخری یوم تشریق کی نماز ظہر پر اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مطابق دسویں ذوالحجہ کی نماز فجر پر ختم کرنا چاہیے، اسی آخری قول کو امام شافعیؒ نے قبول کیا ہے

آغاز کے متعلق امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ارشادِ خداوندی ہے:

فَاِذَا قَضَیْتُمْ مَّنَاسِکَکُمْ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ ۔ پھر جب حج کے تمام ارکان پورے کر چکو تو خدا کو یاد کرو۔[1]

کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مناسک حج پورے کرنے کے بعد ذکر الٰہی کرنے کا حکم دیا ہے اور چونکہ مناسک حج کی ادائیگی دسویں ذوالحجہ کو دوپہر کے وقت مکمل ہو جاتی ہے، لہٰذا فقط اس نماز تک تکبیرات کہنا فرض ہوں گی جو دسویں ذوالحجہ کو دوپہر سے متصل ہے، یعنی نماز ظہر ۔۔ ظاہر روایت کا استدلال قرآن مجید کی آیت: "وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ" سے ہے کہ اس جگہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں، لہٰذا ان ایام میں تکبیرات کہنا

---

[1] البقرہ ۲۰۰۔

واجب ہوں گی، لیکن چونکہ یوم عرفہ سے قبل تکبیرات نہ کہنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو چکا ہے جبکہ یوم عرفہ اور یوم الاضحیٰ (۱۰ ذوالحجہ) کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں پایا جاتا، لہٰذا عموم نص کی بنا پر ان ایام میں تکبیرات کہنا واجب ہونگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیر کہنے کا مقصد مناسک حج شروع ہوتے کے وقت کی تعظیم و تکریم ہے، اور چونکہ مناسک حج کا آغاز یوم عرفہ سے ہوتا ہے، اس لیے کہ اس دن زوال کے بعد وقوف عرفات کیا جاتا ہے، لہٰذا اسی دن سے ان کو شروع کرنا چاہیئے، جبکہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ ادائے مناسک سے قبل ذکر الٰہی کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے، لہٰذا اُن کا اس آیت سے تعلق قائم کرنا درست نہ ہو گا۔

رہا تکبیرات تشریق کا اختتام، تو اس بارے میں امام شافعیؒ تو اپنے اصول یعنی نوجوان صحابہ کرامؓ کی روایت کے مطابق ہی عمل کرتے ہیں، کیونکہ بقول ان کے یہ حضرات منسوخ شدہ احکام کے بجائے ثابت اور نافذ شدہ احکام شریعت سے زیادہ واقف تھے، لہٰذا خصوصًا احتیاطی موقعوں پر ان کی روایات پر عمل کرنا ہی بہتر ہو گا، اس لئے کہ اونچی آواز سے تکبیر کہنا بنیادی طور پر بدعت ہے، الا یہ کہ شریعت سے کسی موقع پر ان کا پڑھنا ثابت ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ قرآن مجید کی آیت واذکروا اللہ فی ایام معدودات سے استدلال کرتے ہیں کہ اس جگہ ایام معدودات سے "ایام تشریق" مراد ہیں، لہٰذا ان ایام میں تکبیر کہنا واجب ہو گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیرات تشریق کہنے کا اصل مقصد مناسک حج کی تعظیم و تکریم ہے اور مناسک حج کا اختتام چونکہ رمی جمرات پر ہوتا ہے لہٰذا "رمی جمرات" کے آخری وقت تک ان تکبیرات کو جاری رکھا جائے گا؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ زیادہ دن تکبیر کہنے میں احتیاط ہے، کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، نیز اس لیئے بھی کہ اگر کسی پر کوئی شئی واجب نہ ہو اور وہ اسے ادا کر دے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر کوئی شئی واجب ہو اور وہ اسے چھوڑ دے بخلاف عید کی تکبیروں کے، کہ وہاں ہم زیادہ تکبیرات کے قائل نہیں ہیں، اس لیے کہ احتیاط کا وہیں سوال پیدا ہوتا ہے، جہاں دلائل میں کوئی تعارض واقع ہو جائے، جبکہ ہم نے وہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بحث ہو گی، لہٰذا وہاں راجح قول پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، جبکہ اس مقام پر کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی جا سکتی، کیونکہ یہاں ثبوت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کی روایات یکساں حیثیت رکھتی ہیں، لہٰذا ہم یہاں احتیاط پر عمل کریں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ در اصل بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے کیونکہ آہستہ آواز سے ذکر کرنا ہی مسنون ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً۔ (لوگو، خدا سے عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے دُعا مانگو۔)

نیز فرمانِ نبوی ہے:

خیر الدعا الخفی ۔ بہترین دعا پست آواز سے دعا مانگنا ہے

اسی طرح آہستہ آواز سے دُعا مانگنا تضرع وادب کے زیادہ قریب اور ریاکاری سے بعید تر ہے لہٰذا جب تک اس کے خلاف کوئی خصوصی دلیل نہ ملے، ہم اپنے اس اصول پر عمل کرنا نہیں چھوڑیں گے اور چونکہ یہ خصوصی دلیل نویں ذوالحجہ سے دسویں ذوالحجہ کی نماز عصر تک ملتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ ۔

کہ اس جگہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں، لہٰذا قرآن مجید کے اسی حکم پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ ہاں البتہ ان میں سے جن دنوں کی اجماع صحابہ سے تخصیص ہو چکی ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گے، اور چونکہ اس بات پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ اس آیت میں نویں تاریخ سے پہلے کے دن مراد نہیں ہیں جبکہ نویں اور دسویں ذوالحجہ کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں ملتا۔ لہٰذا ایام کی تخصیص میں شک پیدا ہو جانے کے باعث قرآن مجید کے ظاہر پر عمل کرنا ہی ضروری ہوگا۔ اسی طرح دسویں ذوالحجہ (یوم النحر) کی نماز عصر کے بعد کی نمازوں میں تکبیرات تشریق کہنے میں بھی کوئی خصوصی دلیل نہیں ملتی کیونکہ ان کے متعلق حضرات صحابہؓ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اور ان ایام میں تکبیرات کہنا ایک لحاظ سے تکبیرات کا سنت ہونا اور دوسرے پہلو سے ان کا بدعت ہونا ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ ان کے متعلق شک پیدا ہو گیا ہے لہٰذا اس شک کی بنا پر باقی نمازوں میں تکبیرات کہنے میں عام دلیل یعنی ارشاد باری تعالیٰ:

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً ۔

پر عمل کرنا نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ احتیاط تکبیرات کے نہ پڑھنے میں ہے۔ انکے پڑھنے میں نہیں اس لیے کہ سنت چھوڑنا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے ـــــ رہا ان کا یہ قول کہ مناسک حج کا اختتام رمی جمرات پر ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حج کے اصل ارکان وقوف عرفہ اور طواف زیارت ہیں اور یہ دونوں مناسک انہیں دو دنوں میں مکمل کر لیے جاتے ہیں جب کہ "رمی" تو محض تابع اعمال میں سے ہے، لہٰذا تکبیر کہنے میں حج کے اصل ارکان کے وقت کا اعتبار ہوگا۔ تابع ارکان کے وقت کا نہیں ـــــ رہی محولہ آیت مبارکہ، تو مفسرین کے ہاں اس کی تفسیر میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ذبیحہ جانوروں پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے بعض کے نزدیک اس سے "رمی جمار کے وقت ذکر الٰہی کرنا مراد ہے" جس کی دلیل بعد کے الفاظ قرآنی:

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ[1]	اگر کوئی جلدی کرے (اور) دو ہی دن میں دچل دے، تو اس پر بھی کوئی گناہ نہیں، اور جو بعد تک ٹھہرا رہے۔ اس پر بھی کوئی گناہ نہیں۔

---

[1] البقرہ - ۲۰۳ -

ہیں کہ یہ تعجیل و تاخیر تو رمی جمار میں ہوتی ہے، نہ تکبیر کہنے میں۔

فصل:

تکبیرات کی ادائیگی کا موقع و محل

تکبیراتِ تشریق کہنے کا اصل وقت نماز کے متصل بعد اس کی حرمت کے دوران میں کوئی بات چیت یا عمل کرنے سے قبل ہے، چنانچہ اگر اس نے اس وقت قہقہہ مار دیا، یا دانستہ وضو توڑ دیا — یا دانستہ یا بھول کر بات چیت کر لی، یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا یا صحرا میں صفوں سے آگے گذر گیا — تو وہ تکبیر نہیں پڑھ سکتا۔ اس لیے کہ تکبیر کہنا نماز کے فوراً بعد کے اعمال میں سے ہے لہٰذا ان کی ادائیگی کے لیے نماز کی حرمت کا ہونا ضروری ہے، جبکہ مذکورہ بالا تمام عوارض نماز کی حرمت کو منقطع کر دیتے ہیں لہٰذا اب وہ تکبیر نہ کہہ سکے گا، اور اگر اس نے اپنا چہرہ تو قبلہ سے پھیر لیا ہو لیکن وہ مسجد یا صفوں کی حدود سے باہر نہ نکلا ہو۔ یا اس کو از خود حدث لاحق ہو گیا ہو، تو اس صورت میں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے کیونکہ ابھی اس کی نماز کی حالت برقرار ہے، اسی لیے وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئ جو نماز کو جاری رکھنے سے روک دے تو اس کی بنا پر تکبیر کہنا ختم ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کو حدث لاحق ہو جائے، تو اگر وہ چاہے، تو جا کر وضو کر آئے اور لوٹ کر تکبیر کہہ لے اور چاہے تو بغیر طہارت کے تکبیر کہہ دے۔ کیونکہ اس کی ادائیگی کے لیے طہارت ہونا لازم نہیں، البتہ نماز کی حالت (تحریمہ) کا ہونا شرط ہے شیخ الاسلام السرخسیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے وضو خطا ہو جانے کے باوجود بھی وہ تکبیر کہے اور طہارت کے لئے باہر نہ جائے —— کیونکہ تکبیر کہنے کے لیے طہارت کی ضرورت نہیں اور چونکہ اس کا مسجد سے نکلنا بلا ضرورت ہو گا اور اسے بعد میں تکبیراتِ تشریق کہنا جائز نہ ہو گا لہٰذا وہ اسی وقت پورے یقین کے ساتھ تکبیر کہے: اگر امام تکبیر کہنا بھول جائے، تو مقتدیوں کو تکبیر شروع کر دینی چاہیئے: امام ابو یوسفؒ کے ساتھ خود بھی ایک ایسا ہی واقعہ پیش آیا تھا۔ جامع الصغیر میں امام ابو یوسفؒ کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں:

"میں نے ایک دفعہ نماز مغرب پڑھائی۔ تو میں بھول کر کھڑا ہو گیا، اس پر میرے پیچھے سے امام ابو حنیفہؒ نے تکبیر کہی"۔

بنا بریں اس میں اور سجدۂ سہو میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر امام سجدۂ سہو کرنا بھول جائے اور سلام پھیر دے تو مقتدیوں کو سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر امام کھڑا ہو کر مسجد سے باہر نکل جائے یا کوئی بات چیت کر لے، تو امام اور مقتدیوں دونوں سے سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز کے فوت شدہ حصے کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے، نماز کا ایک حصہ (جزو) ہوتا ہے، اور تلافی کرنے والا عمل چونکہ نقصان ہی کے مقام میں ادا کیا جاتا ہے۔ لہٰذا سے بالاجماع تحریمۂ نماز کے دوران میں ادا کیا جاتا ہے؛ یا تو اس لئے کہ وہ ابھی نماز سے باہر نہیں ہوتا اور یا اس بنا پر کہ وہ اس کی دوبارہ

نماز میں واپسی ہو جاتی ہے، پھر چونکہ نماز کا کوئی حصہ تحریمۂ نماز کے ختم ہونے کے بعد ادا نہیں کیا جا سکتا
اور امام جب اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہو، تو تکبیر تحریمہ باقی نہیں رہتی، لہٰذا اس حالت میں مقتدی بھی
اس کی ادائیگی نہیں کر سکتا جبکہ تکبیرات تشریق ، تو نماز کے اجزا میں سے نہیں، کہ اس کے لیے
تکبیر تحریمہ کی شرط اور امام کی اتباع لازم ہو، کیونکہ اسے تو ویسے ہی نماز سے خارج ہونے کے بعد
پڑھا جاتا ہے، لہٰذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی۔ البتہ اگر تو امام تکبیر پڑھے، تو مقتدیوں کو بھی
اس کی اتباع کرنی چاہیئے، کیونکہ اسے نماز کے متصل بعد ادا کیا جاتا ہے، لہٰذا امام کے ہر مقتدی کے
لیے مستحب ہوگا، کہ وہ اس کے پڑھنے میں اس کی اتباع کرے لیکن اگر امام نے اسے نہ پڑھا، تو مقتدیوں
کو اسے پڑھنا چاہیئے کیونکہ "تحریمہ" منقطع ہو جانے کے باعث، اب اتباع باقی نہیں رہی، جیسے
کہ تلاوت کرنے والے اور سامع کا یہی حکم ہے' یعنی کہ اگر تلاوت کرنے والا سجدۂ تلاوت کرے،
تو سامع کو بھی اس کے ساتھ سجدہ کرنا چاہیئے، لیکن اگر وہ سجدہ نہ کرے، تو سامع کو ضرور سجدہ
کرنا چاہیئے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی لیے اس بارے میں مقتدی کے لیے امام کے مسلک
کی پیروی ضروری نہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام کا عمل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پر اور مقتدی کا
حضرت علیؓ کے قول پر ہو، اور امام نے دسویں تاریخ کے بعد کوئی نماز پڑھائی ہو اور امام نے اپنی
رائے کے مطابق تکبیر نہ پڑھی ہو، تو مقتدی اپنے خیال کے مطابق تکبیر پڑھے، کیونکہ تکبیر تحریمہ منقطع
ہو جانے کے باعث اس پر امام کی اتباع ضروری نہیں رہی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس
اگر وہ محرم (حالتِ احرام میں) ہو اور اسے نماز میں سہو ہو جائے، تو وہ پہلے سجدۂ سہو کرے، پھر
تکبیر تشریق پڑھے اور بعد ازاں "تلبیہ" کیونکہ سجدۂ سہو تحریمہ نماز کے دوران میں، ادا کیا جاتا ہے جیسا کہ
اوپر بیان ہوا، اسی بنا پر سجدۂ سہو کے بعد سلام کہا جاتا ہے اور اگر کوئی شخص سجدہ سہو ادا کرتے
ہوئے امام کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا جائز ہوگی، جبکہ تکبیر تشریق اور تلبیہ دونوں کو چونکہ نماز سے
فراغت کے بعد ادا کیا جاتا ہے، اسی لیے ان کو پڑھنے کے بعد سلام پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی
اور اس حالت میں کوئی شخص امام کی اقتدا بھی نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اپنی رائے کا پابند ہوتا ہے وہ اس طرح کہ
جس تحریمہ کی بنا پر وہ امام کا تابع ہوا تھا، وہ تحریمہ اب ختم ہو چکی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی
حکم ہوگا؛ اسی طرح اگر وہ حالت احرام میں ہو اور اس سے نماز پڑھنے کے دوران میں کوئی سہو
ہو جائے، تو وہ سب سے پہلے سجدہ کرے، پھر تکبیر اور آخر میں تلبیہ کہے اس لیے کہ تکبیر تشریق، گو کہ
نماز سے باہر کہی جاتی ہے، مگر بایں ہمہ وہ نماز کے خصائص میں سے ہے، لہٰذا اسے نماز کے متصل بعد ادا
کیا جانا چاہیئے جبکہ تلبیہ نماز کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ اسے دوسرے اختلاف احوال میں بھی ادا کیا
جاتا ہے، مثلاً جب وہ کسی نیچی جگہ میں اترے، یا اونچی جگہ پر چڑھے، یا کسی سوار کو ملے، اور چونکہ جو شئی
کسی شئی کے خصائص میں سے ہو، وہ گویا اسی شئی کا حصہ ہوتی ہے لہٰذا یہاں یہی سمجھا جائے گا کہ گویا
تکبیر تشریق نماز کا حصہ ہے اور پھر چونکہ جب تک وہ نماز سے فارغ نہ ہو اس وقت تک اختلاف
احوال نہیں پایا جاتا تو اسی طرح جب تک وہ تکبیر تشریق سے فارغ نہ ہوگا، اس وقت تک گویا

یہی سمجھا جائے گا، کہ ابھی اختلاف احوال پیدا نہیں ہوا، لہٰذا اس سے پہلے تلبیہ نہیں کہا جا سکتا اور اگر اس نے بھول کر سجدۂ سہو سے قبل تکبیر شروع کر دی، تو اس سے اس کی نماز کا منقطع ہونا لازم نہ آئے گا اور اسے ضروری ہوگا کہ وہ سجدۂ سہو کرے اس لیے کہ تکبیر عام کلام نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ تلبیہ اپنی وضع میں "عام کلام" کے مشابہ ہے اور چونکہ عام بات چیت سے نماز ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا اس سے بھی نماز باطل ہو جائے گی اور اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا، کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت فقط تحریمۂ نماز کے دوران میں ہے جبکہ فی الوقت وہ منقطع ہو چکی ہے۔ اسی طرح اس سے تکبیر تشریق بھی ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کی اجازت بھی نماز سے متصل بعد ہے، جبکہ اب یہ اتصال ختم ہو چکا ہے، اسی بنا پر مسبوق امام کے کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں پڑھنا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ تکبیر تشریق تو نماز سے فراغت کے متصل بعد کہی جاتی ہے، جبکہ مسبوق تو ابھی اثنائے نماز میں ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اسے نہ ادا کرے گا"

فصل: (سی و چہارم)

شرائطِ وجوب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تشریق عاقلوں، بالغوں مقیم اور آزاد افراد، شہر کے رہنے والوں اور باجماعت نماز ادا کرنے والوں پر ضروری ہے، لہٰذا تکبیر تشریق، عورتوں، بچوں، دیوانوں، مسافروں، دیہاتیوں نوافل ادا کرنے والوں اور بغیر جماعت فرض نماز ادا کرنے والوں پر واجب نہیں، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ جو کوئی ان ایام میں فرض نماز ادا کرے، اس پر بہر صورت تکبیر تشریق واجب ہے، خواہ وہ کسی حالت اور کسی جگہ بھی ہو۔ یہی ابراہیم نخعیؒ کا بھی قول ہے، امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ ہر نماز پڑھنے والے پر تکبیر تشریق واجب ہے، خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل نماز، اس لئے کہ نفل نماز فرض نماز کے تابع ہے، تو جو شئی فرض نماز کے لئے مشروع ہو، وہ نفل نماز کے لئے تو اس کے تابع ہونے کی بنا پر بدرجۂ اولیٰ مشروع ہو گی، ہمارا استدلال حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بنؓ مسعود سے مروی روایت سے ہے، کہ یہ دونوں حضرات نفل نماز کے بعد تکبیر تشریق نہیں کہا کرتے تھے، اور کسی اور صحابیؓ سے اس بارے میں ان کی مخالفت بھی مروی نہیں، تو گویا یہ اس بارے میں ایک طرح کا اجماع ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر کہنا بدعت ہے، الّا یہ کہ اگر کسی نقل (قرآن و سنت) سے ثابت ہو، جبکہ نص سے فقط فرض نماز کے بعد تکبیر کہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے جماعت کا ہونا شرط ہے، جبکہ نوافل باجماعت نہیں پڑھے جاتے، اسی طرح وتروں کے بعد بھی ہمارے نزدیک تکبیر نہ کہی جائے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ وہ نفل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ انہیں ان ایام میں باجماعت ادا نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگرچہ وہ واجب ہیں، مگر بہر حال فرض نہیں ہے اور تکبیر

کو باآواز بلند پڑھنا بدعت ہے الّا یہ کہ کسی نص سے یا اجماع سے اس کا پڑھنا ثابت ہو جائے جبکہ فرض نماز کے سوا کسی اور نماز میں اس کے پڑھنے کے متعلق نہ کوئی نص ہے اور نہ اجماع؛ اسی طرح ہمارے نزدیک نماز عید کے بعد بھی تکبیر تشریق نہیں پڑھنی چاہیئے، البتہ نماز جمعہ کے بعد بھی تکبیر تشریق پڑھی جائے۔ اس لئے کہ وہ نماز ظہر کی طرح فرض ہے۔ رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے مابین، تو اس ضمن میں صاحبین کی دلیل قرآنی آیات: وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ اور وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ہے، کہ ان آیات میں ذکر الٰہی کے لئے، کسی جگہ، کسی جنس، اور کسی حالت کی کوئی قید نہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر نماز کے تابع اعمال میں سے ہے، جس کا ثبوت یہ ہے۔ کہ ہر وہ بات جو نماز کو منقطع کر دیتی ہے۔ مثلاً بات چیت وغیرہ وہ سب تکبیر تشریق کو بھی فاسد کر دیتی ہے، لہٰذا جو کوئی فرض نماز پڑھے۔ اسے تکبیر تشریق پڑھنی چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسب ذیل فرمان سے ہے کہ:

لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع   نماز جمعہ اور تکبیر تشریق بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ جائز نہیں ہے"

اسی طرح حضرت علیؓ کا قول یہ ہے کہ:

"جمعہ، تکبیر تشریق، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ بڑے شہر کے سوا کسی میں جائز نہیں ہے" اور تشریق سے مراد "تکبیر بلند آواز" کے ساتھ پڑھنا ہے۔ نضر بن شمیل کا، جو اپنے وقت کا ماہر لغت تھا، یہی قول ہے، لہٰذا اس کی تصدیق ضروری ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ لغوی طور پر تشریق کا مطلب "اظہار" اور مشروق کا "ظہور" ہے۔ چنانچہ جب سورج نکل آئے اور ظاہر ہو جائے تو کہا جاتا ہے "شرقت الشمس" اسی لئے سورج کے طلوع یا ظاہر ہونے کے مقام کو "مشرق" کہتے ہیں۔ بنا بریں تکبیر تشریق فی نفسہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی کے اظہار سے عبارت ہے اور چونکہ ذات باری کی کبریائی کا اظہار شعائر اسلام میں سے ہے، لہٰذا اسے "تشریق" کہا جاتا ہے۔ اور اسی بنا پر نماز عید پہ اس لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ حکم تو حضرت علیؓ کے قول لا فطر ولا اضحیٰ (یعنی شہر کے سوا نماز عید الفطر اور عید الاضحیٰ جائز نہیں) سے معلوم ہو رہا ہے؛ اسی طرح اس کا اطلاق قربانی کے گوشت پر بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ قربانی کرنا کسی خاص جگہ سے مخصوص نہیں ہوتا۔ اس پس منظر میں تکبیر تشریق ہی اس کی مراد کے طور پر متعین ہو گئی، مزید براں اس لئے بھی کہ چونکہ باآواز بلند تکبیر تشریق پڑھنا۔ اسلام کے شعائر اور دین کے نشانات میں سے ہے، لہٰذا اس کی اجازت فقط ایسے ہی مقام پر ہو سکتی ہے کہ جہاں اس کے زیادہ مشہور ہو جانے اور پھیل جانے کا امکان ہو، اور یہ بات بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ ممکن نہیں۔ اسی لئے نماز جمعہ اور نماز عیدین بھی شہر کے ساتھ مختص ہیں،" اسی مذکورہ قیاس کا تقاضا ہے کہ تکبیر کو منفرد نمازی اور عورتیں نہ پڑھیں۔ اس لئے کہ شہرت ہونے کا یہ مقصد افراد کے پڑھنے کے بجائے صرف باجماعت پڑھنے سے ہی پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ نماز جمعہ اور نماز عیدین کو بھی اکیلا شخص نہیں پڑھ سکتا۔ جبکہ عورتوں کا حال تو شہرت و اظہار کے بجائے "اخفا اور ستر" پر مبنی ہوتا ہے لہٰذا وہ بھی اسے نہیں پڑھ سکتیں۔ رہی مذکورہ بالا دونوں آیات، تو ان میں سے دوسری آیت کے

بارے میں ہم پہلے ہی مفسرین کے اقوال اختلافی اقوال نقل کر آئے ہیں، جبکہ پہلی آیت کو ہم خاص جگہ، خاص نماز اور خاص حالت پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ حسب استطاعت دونوں نصوص پر عمل ہو سکے۔ اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ تکبیر تشریق نماز کے تابع ہے، تو ان کی یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے بشرطیکہ شہر اور باجماعت نماز پائی جائے، لیکن اگر یہ شرائط موجود نہ ہوں تو پھر اس کا تابع ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔

اور اگر کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتدا کرے۔ تو اس پر بھی امام کے تابع ہونے کی بنا پر تکبیر پڑھنا واجب ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی نماز دو رکعات سے تبدیل ہو کر چار رکعات ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ تابع ہونے کی بنا پر تکبیر کہے گا۔ علیٰ ھذا القیاس اگر عورتیں کسی مرد کی اقتدا کر لیں، تو ان پر بھی امام کے تابع ہونے کی وجہ سے تکبیر کہنا لازم ہوگا۔ تاہم اگر وہ اپنی علیحدہ جماعت کرائیں۔ تو ان پر تکبیر پڑھنا واجب نہ ہوگا، جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر مسافر شہر میں باجماعت نماز ادا کریں، تو ان کے متعلق دو روایات ہیں، حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ ان پر تکبیر پڑھنا واجب ہوگا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر تکبیر کہنا ضروری نہیں، اس لئے کہ سفر فرض کو تبدیل کرنے اور تکبیر کو ساقط کرنے کا موجب ہے۔ پھر جس طرح فرائض کی تبدیلی میں ہمارے ائمہ کے نزدیک، کوئی فرق نہیں کیا جاتا، خواہ وہ شہر میں نماز ادا کریں یا شہر سے باہر، بہر حال فرض نماز تبدیل ہو جاتی ہے، تو اسی طرح تکبیر کے ساقط ہونے میں بھی کوئی فرق نہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کے وجوب کے لئے بڑے شہر (المصر الجامع) کا رہنے والا ہونا شرط ہے۔ اور چونکہ مسافر تو اہل شہر نہیں، لہٰذا شہر کا ہونا ان کے حق میں کالعدم ہوگا۔

فصل: قضا ہو جانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر کہنے کا حکم:

ایام تشریق کی نمازوں میں سے کوئی ایک نماز چھوٹ جائے، تو وہ کئی حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ قضا شدہ نماز ایام تشریق کے علاوہ کسی اور دن سے ہوگی، جیسے اس نے ایام تشریق میں قضا کیا ہوگا۔ یا پھر ایام تشریق کی کوئی نماز چھوٹ گئی ہوگی۔ جسے اس نے غیر ایام تشریق میں قضا کیا ہوگا، یا ایام تشریق کی چھوٹی ہوئی نماز اس نے آئندہ سال کے ایام تشریق میں قضا کی ہوگی، یا اس نے اسی سال کی قضا شدہ نماز اسی سال کے ایام تشریق میں قضا کی ہوگی، اگر تو اس نے غیر ایام تشریق کی قضا شدہ نماز ایام تشریق میں قضا کی، تو اس پر نماز کے بعد تکبیر تشریق کہنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قضا کو اصل کے مطابق ہی ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس کی یہ نماز بغیر تکبیر تشریق کے قضا ہوئی تھی۔ لہٰذا وہ اس کو قضا کرتے وقت بھی تکبیر تشریق نہ پڑھے گا۔ اور اگر ایام تشریق کی کوئی نماز اس نے غیر ایام تشریق میں قضا کی تو تب بھی نماز کے بعد اس پر تکبیر تشریق پڑھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ گو اس کی یہ نماز تکبیر تشریق کے ساتھ قضا ہوئی تھی اور قضا اصل کے مطابق ہی ادا کی جاتی ہے مگر چونکہ

بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے، الّا یہ کہ شریعت میں کسی "خاص موقع پر" اس کے باآواز بلند پڑھنے کا حکم ہو، تو الگ بات ہے اور چونکہ شرع میں قضا نماز کے ساتھ تکبیر پڑھنا ثابت نہیں، لہٰذا یہاں بھی اس کو باآواز بلند پڑھنا بدعت ہوگا اور اگر اس نے پچھلے سال کے ایام تشریق کی قضا شدہ نماز اس سال کے انہی ایام میں قضا کی تو تب بھی وہ تکبیر نہ پڑھے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق وہ تکبیر پڑھے، لیکن صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، کہ شریعت میں بالصراحت مذکور مقام کے علاوہ کسی اور جگہ باآواز بلند تکبیر پڑھنا بدعت ہے، اور چونکہ شریعت میں فقط اسی سال کی ہی نمازوں کے بعد باآواز بلند تکبیر پڑھنے کا ذکر ہے اور اگر ان اوقات میں کوئی اور نماز ادا کی جائے، تو اس کے متعلق کوئی حکم وارد نہیں ہوا، لہٰذا اس کا بدعت ہونا برقرار رہا، جیسے کہ اگر کوئی قربانی اپنے وقت سے قضا ہو جائے، تو اس کی تلافی آئندہ سال قربانی کر کے نہیں کی جا سکتی، گو کہ سال کے بعد وہی وقت لوٹ آتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس "رمی جمرات" کا بھی یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر انہی ایام کی قضا شدہ نماز انہی ایام میں ادا کرے، تو وہ تکبیر پڑھے، کیونکہ فوت شدہ نماز مسنون تکبیر کے ساتھ قضا ہوئی تھی، اور پھر وہ تکبیرات تشریق کے مشروع وقت میں اس کی قضا پر قادر ہو گیا ہے، لہٰذا وہ اس کو بھی قضا کرے"

باب فی سنن الصلوٰۃ

نماز کی سُنّتوں کا بیان

نماز میں بہت سے امور مسنون ہیں ان میں سے

ا۔ بعض سنتیں تو بذات خود نماز ہیں۔ اور
ب۔ بعض نماز کے لواحق میں سے ہیں۔

اوّل الذکر قسم یعنی جو بذات خود نماز ہیں، ان میں سے بعض تو فرض نماز کے بعد ادا کی جاتی ہیں، ان کے بیان کیلئے ہم نے ایک علیحدہ فصل مختص کی ہے، جہاں ہم متعلقات سمیت ان کا ذکر کرینگے رہے وہ امور مسنونہ جو نماز کے ملحقات میں سے ہیں، ان کی آگے پھر تین اقسام ہیں:

۱۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ ۲۔ اثنائے نماز کی سنتیں اور ۳۔ نماز سے باہر نکلنے کے اعمال مسنونہ:

ا۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ، نماز شروع کرتے وقت حسب ذیل باتیں سنت ہیں:

① نیت کا تکبیر سے متصل ہونا، کیونکہ نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاص عمل کو ممکن بنایا جاسکے، اور چونکہ نیت کا تکبیر سے متصل ہونا اخلاص پیدا کرنے کے لئے انتہائی سود مند ہوتا ہے، لہٰذا یہی طریقہ افضل ہوگا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا فرض ہے، جیسا کہ اوراق بالا میں یہ مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ بیان ہوا!

② نیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا: اس مسنون عمل کا کتاب الصلوٰۃ میں صریح الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں ملتا، البتہ کتاب الحج میں اشارۃً اس کا ذکر کیا گیا ہے، جہاں یہ تحریر ہے کہ "جب تو حج کا ارادہ کرے۔ تو کہا

اللھم انی ارید الحج فیسّرہ لی وتقبلہ منی	اے اللہ میں حج کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے اس کی توفیق دے اور میرا حج قبول بھی فرما۔

اسی طرح نماز شروع کرنے وقت بھی یہ کہنا مناسب ہوگا:

اللھم انی ارید صلوٰۃ کذا فیسرھا لی وتقبلھا منی۔	اے اللہ میں فلاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے اس کی توفیق دے اور میری جانب

اس لیے کہ یہ دُعا حصول توفیق اور ادائیگی کے بعد قبول نماز کے عنوان پر مشتمل ہے لہٰذا زبان سے نیت کرنا مسنون ہوگا۔

(۳) تکبیر تحریمہ کو بحذف مدّ ادا کرنا جیسا کہ ابراہیم النخعیؒ سے موقوفؓ مرفوع دونوں طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الاذان جزمٌ و الاقامۃ جزمٌ والتکبیر جزمٌ۔ اذان اقامت اور تکبیر تحریمہ میں لفظ اللہ کو جزم سے (شروع کے الف کو کھینچے بغیر) کہنا چاہیئے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ لفظ "اللہ" کے شروع میں اگر مدّ پڑھا جائے، تو اس سے الفِ استفہام (؟) کی آواز پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ استفہام شک کے لیے ہوتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی میں شک کرنا کفر ہے؛ اسی طرح لفظ "اکبر" میں بھی کوئی "مد" نہیں، کیونکہ وہ افعل کے وزن پر ہے اور اس وزن پر جو الفاظ آتے ہیں۔ ان میں حرف مدہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

(۴) رفع یدین: تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہاتھوں کو اٹھانا یعنی رفع یدین کرنا۔ رفع یدین پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

ا۔ رفع یدین کی حقیقت؛ ب۔ رفع یدین کا وقت؛ ج۔ رفع یدین کا طریقہ؛
د۔ رفع یدین کہاں تک کیا جائے۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) رفع یدین کی حقیقت: اس ضمن میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے یہ روایت مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"سات مقامات کے علاوہ اپنے ہاتھ نہ اٹھاؤ، ان میں سے ایک موقعہ تکبیر تحریمہ کا بھی ہے"

اور حضرت ابو حمید الساعدیؓ سے جو دسویں، مسلمان ہونے والے صحابی تھے، روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"کیا میں تمہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے متعلق نہ بتاؤں، لوگوں نے کہا ضرور بتایئے، فرمایا میں نے دیکھا کہ حضورؐ نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے"۔

اسی پر ہمارے اسلاف کا اجماع بھی ہے۔

(ب) رفع یدین کا وقت: رفع یدین کو نیت سے متصل ادا کرنا مسنون ہے، کیونکہ فی الحقیقت رفع یدین تکبیر تحریمہ کی سنت ہے اور اس کے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے بہرے افراد کو نماز شروع ہو جانے سے آگاہ کیا جا سکے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اسے تکبیر تحریمہ سے متصل ادا نہ کیا جائے۔

(ج) رفع یدین کا طریقہ: رفع یدین کے طریقے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو پھیلا کر اور ان کو قبلہ رخ کر کے رفع یدین کرے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ انگلیوں کو پھیلانے سے ان کی مراد انگلیاں کھولنا ہے، مگر یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ انگلیوں کو پھیلا کر رفع یدین کرنا چاہیئے کہ ان کو باہم ملا کر، تاکہ انگلیاں قبلہ رخ رہیں۔ جب کہ فقیہ ابو جعفر الہندوانیؒ فرماتے ہیں کہ وہ انگلیوں کو نہ تو پوری طرح کھولے اور نہ بالکل بند کرے، بلکہ انگلیاں عموماً جس حال میں رہتی ہیں انہیں اسی حال پر رہنے دے۔

⑤ رفع یدین کہاں تک کیا جائے: رہا یہ مسئلہ کہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے، تو ظاہر روایت کی رو سے "رفع یدین" کانوں کے برابر تک کرنا چاہیے حسن بن زیاد نے المجرد میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "وہ اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے ہاتھوں کے انگوٹھے کانوں کی لووں کے مساوی ہو جائیں اور ہر اس جگہ جہاں تکبیر کے ساتھ رفع یدین کیا جاتا ہے اسی طرح رفع یدین کیا جائے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رفع یدین میں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھایا جائے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھوں کو سر کے برابر تک اٹھایا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھاتے تھے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الامالی میں اپنی سند سے حضرت براء بن عازب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھ کانوں تک اٹھاتے تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد بہرے شخص کو نماز شروع کرنے کی اطلاع دینا ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک اسی بنا پر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے وقت، رفع یدین نہیں کیا جاتا، کیونکہ بہرا آدمی ان حرکات کو خود دیکھ سکتا ہے، لہٰذا وہاں رفع یدین کی ضرورت نہیں ہوتی اور چونکہ یہ مقصد کانوں تک ہاتھ اٹھانے سے ہی حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہیں تک ہاتھ اٹھائے جائیں۔ رہی مذکورہ حدیث، تو اصول فقہ کے مطابق جب روایات میں باہمی تعارض ہو جائے تو ان کے مابین تطبیق دینا ضروری ہوتا ہے، چنانچہ ہمارے ہاں امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت حالت عذر پر محمول ہے یعنی موسم سرما پر کہ جب سردی کی وجہ سے جسم پر کپڑے اور لمبی ٹوپیاں پہنی ہوئی تھی ہیں۔ جن کی بنا پر آپ کے لیے کانوں تک ہاتھ اٹھانا مشکل تھا جس کی دلیل حضرت وائلؓ بن حجر کی یہ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں مدینہ منورہ آیا، تو میں نے صحابہؓ کرام کو دیکھا کہ وہ اپنے کانوں تک رفع یدین کر رہے تھے پھر جب میں دوبارہ مدینہ منورہ آیا تو میں نے دیکھا کہ صحابہ کرامؓ سخت سردی کی بنا پر چادریں اور لمبی ٹوپیاں پہنے ہوئے ہیں اور میں نے دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے ہیں۔"

یا پھر ہم یہ کہیں گے۔ کہ ہماری روایت کردہ حدیث میں انگلیوں کے سرے اور امام شافعیؒ کی محولہ حدیث میں ہاتھوں کی ہتھیلیاں اور پہنچے مراد ہیں تاکہ حسب استطاعت دونوں احادیث پر عمل ہو سکے۔

یہ حکم مردوں کے لیے ہے۔ جب کہ عورت کا حکم ظاہر روایت میں مذکورہ نہیں۔ البتہ حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بھی مردوں ہی کی طرح اپنے ہاتھ کانوں تک اٹھائے کیونکہ اس کی ہتھیلیاں قابل ستر جسم میں شامل نہیں، مگر محمد بن مقاتل الرازیؒ ہمارے ائمہ کرامؒ سے

روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھائے۔ کیونکہ اس میں اس کیلئے زیادہ پردہ ہے اور ان کے احکام پردے پر مبنی ہوتے ہیں، جیسا کہ مرد کے لیے سجدے میں اعتدال اختیار کرنے کا اور رکوع میں کمر کو پھیلانے کا حکم ہے، لیکن عورت ان مقامات میں وہی کچھ کرتی ہے، جو اس کے لیے زیادہ باپردہ ہوتا ہے۔

۵ امام کا تکبیر اونچی آواز سے اور منفرد اور مقتدی کا آہستہ آواز سے کہنا: اس لیے کہ اذکار میں اصل اخفار آہستہ کہنا، ہے، مگر امام کو بالجہر کہنے کا حکم اس لیے ہے، کیونکہ مقتدیوں کو آگاہ کرنے کے لیے باآواز بلند کہنے کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے نابینا اس وقت تک نماز یا رکن کا شروع ہونا نہیں جان سکتا، جب تک کہ اس کو تکبیر کی آواز سنائی نہ دے۔ جبکہ منفرد اور مقتدی کو اونچی آواز سے تکبیر کہنے کی ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۵) مقتدی کا امام کی تکبیر کے متصل بعد تکبیر کہنا، امام ابوحنیفہؒ سے منقول روایات کے مطابق یہی طریقہ افضل ہے، البتہ سلام پھیرنے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے تکبیر کیطرح وہ سلام بھی امام ہی کیساتھ پھیرے، مگر دوسری روایت کیمطابق یہاں وہ امام کے بعد سلام پھیرے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام کی تکبیر کے بعد مقتدی کا تکبیر کہنا مسنون ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ مل کر تکبیر کہہ دی۔ تو اس کے متعلق ان سے دو روایات ہیں: ایک روایت کے مطابق اس کی تکبیر جائز اور دوسری روایت کے مطابق جائز نہ ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز تو ہوگا لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور اس کا تابع ہونا دونوں کے اکٹھے تکبیر کہنے کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا، لہٰذا اسے بعد میں تکبیر کہنا چاہیئے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اقتدا باہمی شراکت سے عبارت ہے۔ اور باہمی شراکت کا اظہار دونوں کی تکبیروں میں اتصال ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اس اتصال سے عبادت کے جملہ اجزاء میں شراکت ثابت ہوتی ہے۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے اپنے ایک قول کے مطابق سلام پھیرنے میں فرق کیا ہے۔ وہ اس لیے کہ جب کوئی مقتدی امام کے بعد سلام پھیرے، تو گویا نماز کے تمام اجزاء میں شراکت پائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ امام کی سلام کی ساتھ ہی نماز سے خارج ہوگیا ہے: (۶) جب مؤذن اقامت میں "قد قامت الصلوٰۃ" کہے، تو امام کا تکبیر تحریمہ کہہ دینا: یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت کہنے سے فارغ نہ ہو جائے اس وقت تک اسے تکبیر تحریمہ نہیں کہنی چاہیے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مؤذن جب کہے "حی علی الفلاح" تو اگر امام ان کے ہمراہ مسجد میں ہو، تو مقتدیوں کے لیے مستحب ہے کہ وہ صف بنا کر کھڑے ہوجائیں۔ امام زفرؒ اور حسنؒ بن زیاد کا قول ہے کہ جب پہلی بار "قد قامت الصلوٰۃ" کہا جائے، تو مقتدی کھڑے ہوجائیں اور جب دوسری دفعہ یہ جملہ کہا جائے، تو امام تحریمہ کہہ دے۔ کیونکہ "قد قامت الصلوٰۃ" سے قیام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ نہ کہ حی علی الفلاح سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے۔ کہ "حی علی الفلاح" میں لوگوں کو اس عبادت کی طرف بلایا جاتا ہے، جس میں انکی بھلائی (فلاح) پائی جاتی ہے، اور حکم دیا جاتا ہے کہ اس کی طرف جلدی سے آؤ، لہٰذا اس دعوت کو قبول کرنا ضروری ہوگا، اور چونکہ یہ قبول

دعوت اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ اپنے عمل یعنی نماز کی طرف قیام سے اس کا عملی مظاہرہ نہ کیا جائے۔ لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ جب مؤذن "حیّ علی الصلوٰة" کہے تو وہ اسی وقت کھڑے ہو جائیں، جیساکہ ہم نے بیان کیا، الا یہ کہ ہم اس موقع پر انہیں اس لیے قیام سے منع کرتے ہیں تاکہ مؤذن کا قول " حیّ علی الفلاح " لغو نہ قرار پائے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی عمل کو اختیار کر چکا ہو، تو پھر اسی عمل کی دعوت دینا لغو ہوتا ہے رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ "قدقامت الصلوٰة" سے قیام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ "قد قامت الصلوٰة" سے نماز کو قائم کرنے کا اشارہ ملتا ہے۔ نہ کہ محض اس کے لیے کھڑے ہونے کا اور نماز کو قائم کرنا چونکہ اس کو وجود میں لانا ہوتا ہے، جو تکبیر تحریمہ کہنے سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا اسے مؤذن کی قد قامت الصلوٰة سے متصل کہنا چاہیئے، تاکہ نماز کا کچھ حصہ اس کے ساتھ متصل ہو جائے اور یوں اس کی تصدیق ہو جائے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔ پھر جب سب لوگ کھڑے ہو جائیں، تو وہ "قدقامت الصلوٰة"، پر حسب اختلاف بالاتکبیر کہیں۔ امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ دونوں کی دلیل یہ ہے کہ مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا، اور تکبیر تحریمہ کو پانا، دونوں چیزیں ہی باعث فضیلت ہیں، لہٰذا دونوں فضیلتوں کو حاصل کرنے کے لیے موذن کے فارغ ہونے کا انتظار کرنا زیادہ بہتر ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے اس موقف کی رو سے نماز مکمل اقامت کے ساتھ ادا ہوتی ہے، جب کہ تمہارے مسلک پر ایسا نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال حضرت سویدؓ بن غفلہ کی نقل کردہ ایک روایت سے ہے۔ کہ حضرت عمر فاروقؓ اس وقت تکبیر تحریمہ کہتے جب موذن "قد قامت الصلوٰة" کے الفاظ کہتا:

نیز حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا:

یارسول اللہ آپ مجھ سے تکبیر تحریمہ کہنے میں سبقت لے جاتے ہیں، مگر آمین کہنے میں نہیں لے جا سکتے۔

اور اگر آں حضورؐ ان کی اقامت کے بعد تکبیر تحریمہ کہتے ہوتے۔ تو چونکہ آں حضورؐ کا تکبیر تحریمہ کہنے میں حضرت بلالؓ سے سبقت لے جانا ممکن نہ ہوتا، لہٰذا یہاں اس سوال کے کوئی معنی نہ تھے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مؤذن شریعت میں امین ہے۔ لہٰذا اس کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا اور اس کی تصدیق ہمارے مؤقف کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کہ نماز کو قائم کرنا دراصل اس کو معرض وجود میں لانا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ تکبیر تحریمہ کو جو نماز کے رکن سے متصل ہوتی ہے، اس جملے (قدقامت) کے ساتھ ملا کر کہا جائے تاکہ نماز کے کھڑے ہونے کی خبر دینے والا اپنے اس قول میں سچا ثابت ہو سکے۔ اس لیے کہ غیر باقی اجزا سے مرکب ہونے والے کسی وجود کی خبر دینے والا درحقیقت اس کے کسی ایک جز (حصے) کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ گو کہ اس اکیلے جز پر وہ پورا مرکب لفظ نہ بولا جا سکتا ہو، جیسے کوئی شخص کہے کہ "فلاں آدمی اس وقت نماز پڑھ رہا ہے تو وہ یہاں" باوجود اس بات کے کہ اس خبر دینے کے وقت پوری نماز کا فقط کوئی ایک جزو پڑھ رہا تھا صادق ہوگا، کیونکہ ایک ہی وقت میں اس کے سب اجزا کا مکمل ہو جانا ممکن نہیں اس مثال سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ فریق مخالف نے

تکبیر تحریمہ تاخیر سے کہنے کے جو عقلی مقاصد بیان کیے ہیں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرؓ کے عمل کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہم کہتے ہیں کہ جس طرح مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا فضیلت رکھتا ہے تو اسی طرح اسکی خبر کی تصدیق و تائید کرنا بھی باعث فضیلت ہے، بلکہ دعوت کو قبول کرنے کی نسبت اس کی تصدیق کرنے میں زیادہ فضیلت ہے جب کہ تمہارے موقف کی رو سے، مؤذن کی دعوت قبول کرنے (تصدیق کرنے) کی فضیلت تو بالکل ہی حاصل نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ اس طریقے میں لوگوں کی جانب سے "قد قامت الصلوٰۃ" کا کوئی قولی جواب نہیں پایا جاتا، لیکن ہمارے مؤقف کے مطابق مؤذن کی دعوت قبول کرنے کی فضیلت مکمل طور پر فوت نہیں ہوتی، کیونکہ نماز کو قائم کرنا اس کی دعوت قبول کرنے کا عملی جواب ہے۔ بنا بریں ہمارے مسلک کی رو سے دونوں، فضیلتیں ہی حاصل ہوجاتی ہیں، لہٰذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ بیشتر اقامت ہوجانے کے بعد نماز کا کچھ حصہ اور مکمل اقامت کے بعد نماز کا بقیہ حصہ ادا کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لیے کہ اسی طرح دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہے تاہم ہمارے بعض مشائخ نے عملی طور پر امام ابو یوسفؒ کے مسلک ہی کو ترجیح دی ہے کیونکہ اقامت میں مؤذن کی اونچی آواز کے دوران میں نیت کا استحضار مشکل ہوتا ہے۔ یہ حکم تو اس وقت کا ہے کہ جب امام مسجد میں ہو۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر ہو، تو مقتدیوں کو اس وقت تک کھڑے نہ ہونا چاہیئے۔ جب تک کہ امام مصلّے پر نہ آجائے اس لیے کہ آپؐ نے ایک موقعہ پر فرمایا تھا:

لا تقوموا فی الصف حتی تروني خرجت	تم اس وقت تک صف میں کھڑے نہ ہوا کرو جب تک کہ تم مجھے گھر سے نکلتے ہوئے نہ دیکھ لو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ مسجد میں داخل ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ لوگ ان کے انتظار میں کھڑے ہیں۔ انہوں نے فرمایا! کیا بات ہے کہ میں تمہیں بڑی حیرت کے عالم میں کھڑے ہوئے دیکھ رہا ہوں"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے لیے ہوتا ہے اور نماز امام کے بغیر ادا کرنا ممکن نہیں لہٰذا ان لوگوں کے لیے امام کے بغیر قیام فائدہ مند نہیں۔ پھر جب امام صفوں کے آگے آجائے۔ اور مقتدی جیسے ہی امام کو دیکھیں تو وہ اٹھ کھڑے ہوں، اس لیے کہ جیسے ہی

وہ مسجد میں داخل ہوگا. یوں سمجھا جائے گا کہ گویا وہ مصلے پر آکر کھڑا ہو گیا ہے اور اگر وہ صفوں کے ورے سے آئے، تو صحیح قول یہ ہے کہ وہ جس صف سے گذرے وہ صف کھڑی ہو جائے۔ کیونکہ امام ایسی جگہ پہنچ چکا ہے۔ کہ اگر اس صف کے لوگ وہاں سے امام کی اقتدا کریں، تو ان کی اقتدا جائز ہوگی، تو گویا وہ ان کے لیے امامت کی جگہ میں ہی پہنچ چکا ہے۔

ب۔ تکبیر تحریمہ کے بعد کی سنتیں: جو سنتیں تکبیر تحریمہ سے فراغت کے بعد ادا کی جاتی ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

⑯ تکبیر تحریمہ سے فارغ ہوتے ہی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ لینا۔

اس عنوان پر ہماری بحث چار نکات پر مشتمل ہوگی۔

(۱) ہاتھ باندھنے کی حقیقت؛
(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت؛
(۳) ہاتھ کہاں باندھے جائیں اور
(۴) ہاتھ باندھنے کا طریقہ وغیرہ۔

(۱)۔ ہاتھ باندھنے کی اصلیت: دایاں ہاتھ بایاں ہاتھ پر باندھنا اکثر علماء کے نزدیک سنت ہے۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھوں کو کھلا چھوڑنا ارسال مسنون ہے انکی دلیل یہ ہے کہ، ہاتھوں کو کھلا چھوڑنا جسم پر زیادہ گراں اور ہاتھوں کا باندھنا نسبتہً آرام دہ ہوتا ہے جس کی دلیل حضرت ابراہیم النخعیؒ سے مروی یہ روایت ہے۔ کہ وہ اس اندیشے سے کہ ان کے ہاتھوں کی انگلیوں پر خون جمع ہوجاتا تھا، ہاتھ باندھا کرتے تھے کیونکہ وہ نماز کو خوب طول دیا کرتے تھے اور ارشاد نبوی کے مطابق، چونکہ سب سے بہتر عمل وہی ہے جو زیادہ مشقت والا ہو لہٰذا ارسال ہی زیادہ فضیلت کا حامل ہوگا، ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث" من سنن المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور وا خذ الشمال علی الیمین فی الصلوٰۃ۔	تین باتیں پیغمبروں کی سنت ہیں؛ جلدی افطار کرنا، سحری تاخیر سے کھانا اور نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھنا۔

اور دوسری روایت کے مطابق تیسری بات دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہے۔

(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت: ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنے کا وقت تکبیر تحریمہ سے فراغت کے فوراً بعد ہے، مگر امام محمدؒ سے النوادر میں روایت ہے، کہ نمازی ثنا پڑھتے وقت ہاتھ کھلے چھوڑ دے۔ پھر جب وہ اس سے فارغ ہوجائے، تو ان کو باندھ لے۔ بنا بریں ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنا قیام

کی سنت ہے، جب کہ امام محمدؒ کے اس قول کے مطابق وہ قرارت کی سنت ہے۔ پھر تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ رکوع اور سجدہ کے درمیان والے قیام (قومہ) میں ہاتھ چھوڑنا (ارسال) ہی مسنون ہے، اس لیے کہ نہ تو یہ قیام دیر تک رہتا ہے اور نہ ہی اس میں قراءت کی جاتی ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

انا معشر الانبیاء امرنا ان نضع ایماننا علی شمائلنا فی الصّلاۃ۔	ہم جماعت انبیاء کو یہ حکم ملا ہے کہ ہم نماز میں اپنے دائیں ہاتھ بائیں ہاتھوں پر باندھیں۔

کہ اس حدیث میں آپ نے قیام میں کوئی فرق نہیں کیا۔ لہٰذا یہ حکم عام ہوگا۔ ہاں البتہ اگر کوئی قیام کسی دلیل سے اس حکم سے خاص ہو جائے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے ارکان میں سے ہے اور نماز (اللہ تعالیٰ) کی عبادت اور اسکی تعظیم بجا لانے کا نام ہے۔ اور ہاتھ چھوڑنے کی نسبت ہاتھ باندھنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ شایان ہے، جیسا کہ یہ ہمارا اپنا مشاہدہ ہے، لہٰذا یہی طریقہ زیادہ مناسب ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ اور نماز عیدین کے "قومہ" میں بھی ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک ہاتھ باندھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ یہاں کھڑا ہونا قدرے طویل ہوتا ہے مگر بعض مشائخ کے مطابق یہاں بھی ارسال (ہاتھ چھوڑنا) ہی زیادہ افضل ہے، اس لیے کہ وہ ہاتھوں کو باندھنے کے باوجود، ان کو اٹھانے کے لیے کھولنے پر مجبور ہوگا، لہٰذا ہاتھ باندھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ قنوت پڑھنے کے متعلق الاصل میں ہے: کہ "جب کوئی شخص قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو تکبیر کہے اور اپنے ہاتھ کی انگلیاں پھیلا کر انہیں کانوں کے برابر تک اٹھائے۔ پھر ان کو باندھ لے۔ ابو بکر الاسکافؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز کی طرح دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر باندھے۔ الکرخیؒ اور الطحاویؒ دونوں فرماتے ہیں، کہ حالت قنوت میں انہیں کھلا چھوڑ دے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، البتہ اس سے آگے فقہاء کے مابین ہاتھ چھوڑنے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ بعض فرماتے ہیں: کہ نہیں، بلکہ ارسال کے معنی یہ ہیں کہ ان کو پھیلائے نہیں، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ نمازی قنوت پڑھتے وقت ہاتھوں کو پھیلا دے مشائخ کا یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسلیے کہ مذکورہ بالا حدیث کا بیان کردہ حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز کا کچھ دیر برقرار رہنے والا قیام ہے۔ لہٰذا اس حالت میں ہاتھ باندھنا بھی تعظیم کے زیادہ قریب اور یہی طریقہ زیادہ اولیٰ ہوگا۔ نماز جنازہ میں بھی صحیح قول یہی ہے کہ نمازی ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ آپ نے نماز جنازہ پڑھائی اور اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہاتھ باندھنا ہی قیام میں تعظیم کے لئے زیادہ مناسب ہوتا ہے، لہٰذا ہاتھ باندھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

۳۔ ہاتھ کہاں باندھے جائیں: رہا ہاتھ باندھنے کی جگہ کا مسئلہ، سو مرد کے لیے ناف کے نیچے اور عورت کے لیے سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں ہی سینے کے اوپر ہاتھ باندھیں۔ ان کی دلیل آیۂ قرآنی:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ [1] تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر۔

میں لفظ وَانْحَرْ ہے کہ اس سے مراد ہے کہ تو نماز میں اپنے سینے (نحر) پر اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر باندھ لے۔ جیسا کہ اس آیت کی تفسیر میں حضرت علیؓ سے یہی قول مروی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے محولہ بالا اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

"تین باتیں انبیاء کی سنت ہیں: ان میں سے ایک ناف کے نیچے، دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ باندھنا ہے"۔

اور جہاں تک مذکورہ آیت کی تفسیر کا تعلق ہے، تو اس کی صحیح تفسیر یہ ہے کہ "توعید کی نماز پڑھ اور قربانی کر" اور یہی تفسیر زیادہ درست ہے، اس لیے کہ اس صورت میں عطف کے اصلی قواعد کے مطابق ایک شی کا عطف دوسری شی پر ثابت ہوتا ہے، جب کہ "ہاتھ باندھنا" نماز کا ایک حصہ اور جزء ہے اور چونکہ کسی شئ اور اس کے جزء کے مابین مغایرت نہیں ہوتی، یا پھر اس صورت میں بھی ہمارا اوپر بیان کردہ احتمال ہوگا، لہٰذا اس اشکال یا احتمال کے ساتھ یہ آیت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، خاص طور پر اس لیے بھی کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ "دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہی سنت ہے" لہٰذا مذکورہ آیت کی یہ تفسیر ان سے مروی نہیں ہو سکتی۔

۴۔ ہاتھ باندھنے کا طریقہ: ہاتھ باندھنے کا طریقہ ظاہر روایت میں مذکور نہیں ہے، اسی لیے اس میں فقہا کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر باندھ لے اور بعض فرماتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کے بازو (ذراع) پر باندھ لے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسے بائیں ہاتھ کے جوڑ پر باندھے۔ النوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف مروی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مطابق اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑے جبکہ

---

[1] الکوثر ۔ ۲۔

فرماتے ہیں کہ ہاں اس سے اس کی نماز جاتی رہے گی، اس لیے کہ اس نے اپنی نماز میں جھوٹ داخل کر دیا ہے۔ جب کہ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ قرآنی آیت ہے۔ پھر اس بارے میں کہ آیا ثنا کو پہلے پڑھا جائے۔ یا مذکورہ آیات کو، امام ابویوسف سے دو روایات مروی ہیں: ایک روایت کے مطابق اسے اختیار ہے۔ چاہے وہ اسے پہلے پڑھ لے اور چاہے بعد میں اور یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے وہ انی وَجَّهۡتُ پہلے پڑھے اور ثنا بعد میں۔ ان دونوں ائمہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو آپ انی وجہت ۔ ۔ ۔ ۔ الی آخرہ پڑھا کرتے تھے۔ امام شافعیؒ اس پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی دعا:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیۡ ظَلَمۡتُ نَفۡسِیۡ ظُلۡمًا کَثِیۡرًا وَّ اِنَّهٗ لَا یَغۡفِرُ الذُّنُوۡبَ اِلَّا اَنۡتَ فَاغۡفِرۡ لِیۡ مَغۡفِرَةً مِّنۡ عِنۡدِكَ۔

اور بعض دیگر روایات کی رو سے:

اَللّٰهُمَّ اَنۡتَ الۡمَلِكُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّاۤ اَنۡتَ رَبِّیۡ وَاَنَا عَبۡدُكَ وَاَنَا عَلٰی عَهۡدِكَ وَوَعۡدِكَ مَا اسۡتَطَعۡتُ اَبُوۡءُ لَكَ بِنِعۡمَتِكَ عَلَیَّ وَاَبُوۡءُ لَكَ بِذَنۡبِیۡ فَاغۡفِرۡ لِیۡ ذُنُوۡبِیۡ اِنَّهٗ لَا یَغۡفِرُ الذُّنُوۡبَ اِلَّاۤ اَنۡتَ وَاهۡدِنِیۡ لِاَحۡسَنِ الۡاَخۡلَاقِ اِنَّهٗ لَا یَهۡدِیۡ لِاَحۡسَنِهَاۤ اِلَّاۤ اَنۡتَ وَاصۡرِفۡ عَنِّیۡ سَیِّئَهَا اِنَّهٗ لَا یَصۡرِفُ عَنِّیۡ سَیِّئَهَاۤ اِلَّاۤ اَنۡتَ اَنَا بِكَ وَلَكَ تَبَارَكۡتَ وَتَعَالَیۡتَ اَسۡتَغۡفِرُكَ وَاَتُوۡبُ اِلَیۡكَ۔

کا بھی اضافہ فرماتے ہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے

فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ حِیۡنَ تَقُوۡمُ ۔ (پس جب اٹھے، تو اپنے رب کی پاکی بیان کر)

جس کے متعلق الجصاص رازی ضحاکؒ تابعیؒ کے واسطے سے حضرت عمر فاروقؓ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نمازی کا نماز شروع کرتے وقت سبحانك اللّٰهم وبحمدك پڑھنا ہے اور متعدد صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نماز شروع کرتے وقت یہی مذکورہ ثنا ذکر (پڑھا) کرتے تھے۔ لہٰذا آیت قرآنی اور حدیث مشہور پر خبر واحد کے ساتھ اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا پھر مذکورہ بالا دعاؤں کی توجیہ یہ ہے کہ آپ یہ دعائیں نفل نمازوں میں پڑھا کرتے تھے۔ جن میں نسبتہً زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ جب کہ فرض نماز میں مشہور روایت کے الفاظ پر اضافہ کرنا جائز نہیں۔ یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ابتدائی دور کا قصہ ہوگا، جسے مذکورہ آیت سے منسوخ کر دیا گیا، یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہماری روایت کردہ احادیث قرآن مجید سے تائید ہونے کی بنا پر قوی ہیں، لہٰذا انہی پر عمل کرنا بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے ائمہ متقدمین سے اس بات کی صراحت

امام محمدؒ کے نزدیک، دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابویوسفؒ کا قول مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ ہاتھ کو ہاتھ سے پکڑنے میں ہاتھ رکھنا بھی ہوتا ہے اور اس پر اضافہ بھی۔ یہی قول ہمارے ماوراءالنہر کے مشائخ کے ہاں مختار ہے بنا بریں نمازی اپنے داہنے ہاتھ کی ہتھیلی سے بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑ لے اور اپنے انگوٹھے اور خنصر وبنصر کے ساتھ حلقہ بنائے اور درمیانی انگلی اور انگشت شہادت کو اپنے پہنچے والے جوڑ پر رکھ لے، تاکہ اس کا یہ طریقہ پہنچے کو پکڑنے اور رکھنے (دو صنع)، دونوں کو محیط ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس ضمن میں روایات باہم مختلف ہیں: بعض روایات میں ہے کہ وہ ہاتھ پہ ہاتھ رکھے اور بعض میں ہے کہ اسے پکڑے۔ لہٰذا یہاں تمام دلائل کو جمع کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو جائے۔

۞ ثنا پڑھنا: بعد ازاں وہ ثنا یعنی سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالىٰ جدك ولا اله غيرك پڑھے۔ خواہ وہ امام ہو، مقتدی ہو، یا منفرد ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے؛ البتہ کتاب الحج میں اس پر "جل ثناءك" کا بھی اضافہ ہے، مگر یہ اضافہ مشہور روایات میں نہیں ملتا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مطابق وہ تکبیر سے قبل یا اس کے بعد اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَاۤ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ[1] نہ پڑھے۔ شروع میں امام ابویوسف کا بھی یہی مسلک تھا، مگر بعد میں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا۔ چنانچہ وہ املاء میں فرماتے ہیں، کہ تسبیح (ثنا) کے ساتھ نمازی یہ بھی کہے۔

اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَاۤ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ۔ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُكِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَا شَرِیْكَ لَهٗ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ[2]

اور وانا من المسلمین (میں مسلمانوں میں سے ہوں) کی جگہ اصل قرآنی الفاظ "وانا اول المسلمین" نہ کہے، اس لیے کہ ایسا کہنا خلاف واقعہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ وانا اول المسلمین (میں پہلا مسلمان ہوں) پڑھ دے، تو کیا اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ بعض علماء

---

[1] الانعام۔ ۷۹، ترجمہ میں نے سب سے یکسو ہو کر اپنے تئیں اس ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

[2] الانعام۔ ۱۶۲-۱۶۳ (آخری جملے میں تھوڑا سا تصرف کیا گیا ہے، اصل قرآنی آیت میں الفاظ اول المسلمین ہیں۔ جب کہ یہاں من المسلمین ہے، حکمت خود متن میں واضح کر دی گئی ہے) ترجمہ بیشک میری نماز میری قربانی میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے جو جہانوں کا رب ہے اس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم ملا ہے۔ اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔

نہیں ملتی کہ مذکورہ دعاؤں کو پڑھنے کی صورت میں انہیں تکبیر تحریمہ سے قبل پڑھا جائے۔ یا کسی اور وقت میں۔ البتہ ہمارے بعض متاخر مشائخ نے لکھا ہے کہ: اگر اس دعا کو تکبیر تحریمہ سے قبل استحضار قلب کے لیے پڑھ لیا جائے، تو مضائقہ نہیں۔ ان کی جانب سے عوام کو یہی ہدایت کی گئی ہے۔

۳۔ تعوّذ پڑھنا: بعد ازاں وہ آہستہ آواز سے تعوّذ، اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ پڑھے، خواہ وہ امام ہو یا منفرد۔ تعوذ پر ہماری بحث حسب ذیل نکات پر مشتمل ہوگی:

(أ) تعوّذ کی حقیقت۔
(ب) تعوذ پڑھنے کا موقع۔
(ج) تعوذ پڑھنا کس کس کے لیے سنت ہے (د) تعوذ کے پڑھنے کا طریقہ وغیرہ، تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ تعوّذ کی حقیقت: علماء کے نزدیک تعوّذ پڑھنا سنت ہے، لیکن امام مالکؒ کے ہاں اس کا پڑھنا مسنون نہیں۔ صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ[1]

اور جب تو قرآن پڑھنے لگے، تو شیطان مردود سے پناہ مانگ لیا کر۔

کہ اس آیت میں نماز اور غیر نماز میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ حضرت ابو الدرداءؓ نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
پہلے شیطان مردود اور انسانی وجناتی شیاطین سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لو۔"

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جن جن حضرات نے نقل کی ہے۔ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل تعوذ پڑھا کرتے تھے۔

(ب) تعوذ پڑھنے کا موقع: اکثر علما کے نزدیک ثنا کے بعد اور قراءت سے پہلے تعوذ پڑھا جائے مگر اصحاب ظواہر کے ہاں اسے قراءت کے بعد پڑھنا چاہیئے، کیونکہ مذکورہ بالا آیت فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ الی آخرہ کے ظاہری الفاظ سے یہی متبادر ہوتا ہے، فرماتے ہیں۔ اس لیے کہ ظاہراً حرف فا تعقیب و تراخی کے لیے ہے۔ جب کہ ہمارا استدلال ان حضرات کی روایات سے ہے۔ جنہوں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو روایت فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ تعوّذ ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل پڑھا کرتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تعوّذ پڑھنے کا حکم قراءت کو شیطانی وساوس سے محفوظ رکھنے کے لیے ہے اور اس حفاظت کی ضرورت قراءت سے قبل ہوتی ہے۔ نہ کہ اس کے بعد

---

[1] النحل - ۹۸۔

جب کہ مذکورہ بالا آیت میں دراصل "ارادے" کا لفظ محذوف ہے بنا بریں اس کا مفہوم یہ ہے کہ:

اذا اردت قراءۃ القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم
یعنی جب تو قرآن مجید پڑھنے کا ارادہ کرے، تو شیطان مردود سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لیا کر۔

چنانچہ مفسرین نے اس آیت کے تحت یہی توجیہ نقل فرمائی ہے، جیسے کہ جیسے قرآنی آیت:
إذا قُمۡتُمۡ إِلَى الصَّلوٰةِ[1] سے اذا اردتم القیام الیھا۔
(جب تم اس کے لیے اٹھنے کا ارادہ کرو) مراد لیا جاتا ہے۔

۵ تعوذ پڑھنا کس کس کے لیے مسنون ہے: تعوذ پڑھنا امام اور منفرد دونوں کے لیے ہی سنت ہے،

یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق مقتدی کے لیے بھی اس کا پڑھنا سنت ہے۔ السیر الکبیر میں ان ائمہ کے درمیان اسی طرح اختلاف مروی ہے اس اختلاف کی بنا اس مسئلے پر ہے کہ تعوذ ثنا کے تابع ہے، یا قرارت کے۔ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک۔ یہ قرارت کے تابع ہے۔ کیونکہ اسے آغاز قرارت میں اس لیے پڑھنے کا حکم ہے، تاکہ شیطانی وسوسوں سے قرارت کی حفاظت کی جا سکے، تو گویا تعوذ قرارت کے لیے بمنزلہ شرط کے ہے اور کسی شئ کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ ثنا کے تابع ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا ثنا کے بعد مسنون ہے اور وہ اس کی ہم جنس کلام ہے اور کسی شی کا تابع اپنے نام (تابع) کی طرح اسی کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اسکا پڑھنا ثنا کے تابع ہے۔ اس اختلاف پر تین مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک مقتدی پر تعوذ پڑھنا ضروری نہیں، کیونکہ مقتدی پر قرارت ضروری نہیں، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مقتدی چونکہ ثنا پڑھتا ہے، لہٰذا وہ تعوذ بھی پڑھے گا۔ کیونکہ تعوذ اسی کے تابع ہے۔

(۲) اسی طرح جب مسبوق اگر امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو اور ثنا پڑھے تو وہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس وقت تعوذ نہ پڑھے، بلکہ جب وہ اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو تب تعوذ پڑھے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق وہ امام کے ساتھ ملتے ہی، جب سبحانک اللھم سے فارغ ہو جائے تو تعوذ پڑھے۔ کیونکہ تعوذ ثنا کے تابع ہے۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک نماز عیدین میں امام تکبیرات عید کے بعد تعوذ پڑھے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی رائے تھی۔ کیونکہ یہی قراءت کا وقت ہوتا ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق تعوذ کے

[1] المائدہ ۔ ۶۔

بعد تکبیرات کہے کیونکہ تعوذ ثنا کے تابع ہے۔

(۴) تعوذ کا طریقہ: مستحب یہ ہے کہ وہ استعیذ باللہ من الشیطن الرجیم یا پھر اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے تاکہ اس کے الفاظ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ کے مطابق ہوں۔ اور چونکہ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں وارد شدہ ہیں لہٰذا یہی الفاظ درست ہوں گے، تاہم اس پر " اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ " کا اضافہ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ الفاظ برائے ثنا ہیں، جب کہ تعوذ کے بعد تو قرات کا مقام آتا ہے؛ پھر یہ بھی مناسب نہیں کہ تعوذ کو اونچی آواز سے پڑھا جائے، اس لیے کہ اس کا بالجہر پڑھنا آں حضور ؐ سے ثابت نہیں، جیسا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھے، ان میں سے ایک تعوذ ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل حکم اخفا کا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ — اور اپنے پروردگار کو دل ہی دل میں عاجزی اور خوف سے اور پست آواز سے یاد کیا کر۔

لہٰذا ضرورت کے سوا اس حکم کو نہیں چھوڑا جائے گا۔

(۵) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا: بعد ازاں آہستہ آواز کے ساتھ " بسم اللہ الرحمٰن الرحیم (بسملہ) پڑھے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے باآواز بلند پڑھا جائے۔ بسم اللہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی۔

(ا) آیا بسم اللہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں۔

(ب) آیا وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے، یا نہیں۔

(ج) آیا وہ ہر سورۃ کی ابتدا ہے یا نہیں۔ اور ہر عنوان کے تحت اس کے متعلقہ احکام کا بھی ذکر ہے۔

(ا) آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن مجید کا حصہ ہے، یا نہیں؛ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے اس لیے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شی مصحف قرآن کی جلد (دفتین) کے درمیان وحی کے طور پر لکھی گئی ہو وہ قرآن مجید ہی کا حصہ ہے اور تسمیہ پر یہ تعریف صادق آتی ہے اسی طرح المعلیٰ فرماتے ہیں کہ " میں نے امام محمدؒ سے پوچھا کہ آیا تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ دو جلدوں (دفتین) کے درمیان جو کچھ بھی ہے، وہ قرآن ہے۔ میں نے پوچھا کہ پھر آپ اس کو بالجہر اونچی آواز سے، کیوں نہیں پڑھتے تو انہوں نے مجھے اس کا جواب نہیں دیا" اسی طرح الجصاص رازیؒ امام محمدؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا " تسمیہ قرآن مجید کی ایک آیت ہے" جو سورتوں کے مابین فاصلہ کرنے کے لیے اتاری گئی ہے۔ تاکہ برکت کے طور

پر اسی سے ہر سورۃ کا آغاز کیا جائے۔ لیکن وہ ان میں سے ہر سورۃ کی آیت نہیں ہے"

انہوں نے اسی مضمون کی طرف کتاب الصلوٰۃ میں بھی اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"پھر وہ قرارت شروع کرے اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم آہستہ آواز سے پڑھے"

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ہمارے بعض مشائخ کے مطابق اگر تسمیہ کو ثنا کے بجائے قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے ساتھ تلاوت کر لیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس سے قرارت کا فرض ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے تسمیہ کو چھوڑ دیا۔ اس نے قرآن مجید کی ۱۱۳ آیات کو چھوڑ دیا لیکن بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ محض تسمیہ سے قرارت کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے مکمل آیت ہونے کے بارے میں شبہ ہے۔ جیسا کہ امام اوزاعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تسمیہ کو فقط ایک جگہ یعنی سورۃ النمل کے سوا کسی اور جگہ نازل نہیں فرمایا" اور سورۃ النمل میں بھی وہ مکمل آیت نہیں، بلکہ پوری آیت:

إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ [1]	بے شک وہ سلیمان کی طرف سے ہے اور مضمون یہ ہے کہ شروع خدا کا نام لیکر جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔

کا محض حصہ ہے بنا بریں اس کے مکمل آیت ہونے کے متعلق ایک طرح کا شک پیدا ہو گیا، لہٰذا اس شبہے کی بنا پر اس تنہا اس کے پڑھنے سے جائز نہ ہو گی، اسی طرح اجنبی، حائضہ نفساء کے لیے قرارت کے ارادے کے ساتھ، تسمیہ کا پڑھنا حرام ہو گا: الکرخیؒ کی روایت کے مطابق تو یہ حکم بالکل واضح ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں آیت کا کم حصہ بھی مذکورہ افراد کے لیے پڑھنا منع ہے۔ اسی طرح امام الطحاویؒ کے قول پر بھی یہ حکم درست ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ ایک مکمل آیت ہے۔ لہٰذا ان کے لیے اس کا پڑھنا احتیاطاً حرام ہو گا۔

ب۔ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں؟

ج۔ آیا وہ ہر سورہ کی ابتداء ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک تسمیہ نہ تو سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے۔ اور نہ ہی دوسری سورتوں کا جز آغاز ہے جب کہ امام شافعیؒ کا واحد قول یہ ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے، البتہ ہر سورۃ کی افتتاحی آیت ہونے کے بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے اختلاف کے متعلق مجھے اپنے متقدمین ائمہ سے کوئی صراحت نہیں ملتی، لیکن انہوں

---

[1] النمل۔ ۳۰

نے جو اسے آہستہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ وہ اس بات کی دلیل ہے۔ کہ وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ نہیں ہے، اسلیے کہ یہ نہیں ہو سکتا۔ کہ آدمی سورۃ کا کچھ حصہ تو اونچی آواز سے پڑھے اور کچھ حصہ آہستہ آواز کے ساتھ۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحمد للہ رب العٰلمین سبع آیات احداھن بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ رب العلمین کی سات آیتیں ہیں۔ جن میں سے ایک بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے۔

کہ آپؐ نے تسمیہ کو سورۂ فاتحہ کی ایک آیت کے طور پر شمار فرمایا، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ کہ وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مصاحف قرآنی میں تسمیہ کو سورۂ فاتحہ اور ہر سورۃ کی پیشانی پر لکھا جاتا ہے اور چونکہ ہر وہ آیت جو سورۂ فاتحہ یا کسی اور سورۃ کے ساتھ لکھی گئی ہو وہ سورۂ فاتحہ یا اس سورۃ کا حصہ ہوگی، لہٰذا تسمیہ بھی ان سورتوں کا حصہ ہے: ہمارا استدلال حسب ذیل حدیث قدسی سے ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

قال اللہ تعالیٰ قسمت الصّلاۃ بینی و بین عبدی نصفین: فاذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین یقول اللہ حمدنی عبدی واذا قال الرحمن الرحیم ۔ قال اللہ تعالیٰ مجّدنی عبدی واذا قال مالک یوم الدین قال اللہ تعالیٰ اثنیٰ علیّ عبدی واذا قال ایاک نعبد وایاک نستعین قال اللہ تعالیٰ ھذا بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسأل

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ کہ میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا ہے۔ جب بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العلمین۔ تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے بندے نے میری تعریف کی۔ اور جب بندہ الرحمٰن الرحیم کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی اور جب وہ کہتا ہے۔ ایاک نعبد وایاک نستعین، تو ارشاد ہوتا ہے کہ یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصف نصف ہے اور میرے بندے کے لیے وہی کچھ ہے۔ جو وہ مانگے

اس آیت مبارکہ سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے: اولاً اس طرح کہ آپ نے سورۂ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ رب العلمین سے کیا۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے نہیں۔ اور اگر تسمیہ سورہ فاتحہ کا حصہ ہوتی تو آپ اسی سے اس سورۃ کا آغاز فرماتے نہ کہ الحمد للہ سے ثانیاً اس طرح کہ اس حدیث نبوی کے مطابق سورۂ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور اگر تسمیہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہوتی تو سورۂ فاتحہ دو حصوں میں ٹھیک طرح تقسیم نہ ہو سکتی۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے آیات کی تعداد بڑھ جاتی۔ اس لیے کہ اس صورت میں پہلے نصف حصے میں ساڑھے چار آیات ہو جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی آیت کا کسی سورۃ سے ہونے کا اثبات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث متواتر سے ہی ہو سکتا ہے، حالانکہ تواتر سے اس کا قرآن مجید میں لکھا جانا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن

کسی خاص سورۃ کے حصہ ہونے کا نہیں - اسی لیے اس کے سورتوں کا حصہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ہے۔ جیسا کہ کوفہ کے قراء اسے سورۂ فاتحہ کا حصہ شمار کرتے ہیں، مگر بصرہ کے قاری اسے سورۂ فاتحہ کا حصہ شمار نہیں کرتے جو اس کے غیر متواتر ہونے کی دلیل ہے پھر چونکہ اس بارے میں شک یا شبہ پیدا ہوگیا ہے، لہٰذا اس شک کے ہوتے ہوئے وہ قرآن مجید کا حصہ نہیں ہوسکتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تسمیہ کے ہر سورۃ کا حصہ ہونے کا قول صرف امام شافعیؒ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسلاف میں سے کسی بزرگ کا یہ قول نہیں ملتا اور ان کے اس مسلک کے باطل ہونے پر تنہا ایک یہی دلیل کافی ہے، اس کی مزید دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حسب ذیل روایت ہے، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قرآن مجید میں تیس آیات پر مشتمل ایک سورۃ ایسی ہے۔ جو اپنے پڑھنے والے کے لیے قیامت کے دن شفاعت کرے گی۔ تاآنکہ اس کی مغفرت نہ ہوجائے۔ وہ سورۃ تبارک الذی بیدہ الملک ہے۔

اور اس پر تمام قراء کا اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے علاوہ اس کی تیس آیات ہیں، اور اگر وہ اس کا حصہ ہوتی۔ تو اس کی اکتیس آیات ہونا چاہیے تھیں، جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بالکل منافی ہے؛ اسی طرح قراء اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ سورۃ الکوثر کی تین اور سورۃ الاخلاص کی چار آیات ہیں اور اگر تسمیہ ان کا حصہ ہوتی، تو سورۃ الکوثر کی چار اور سورۃ الاخلاص کی پانچ آیات ہوتیں۔ جو خلاف اجماع ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے، اس میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ بعض محدثین سند میں حضرت ابوہریرہؓ کے نام کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت کا مدار عبد الحمید بن جعفر عن نوح بن بلال عن سعید المقبری عن ابی ھریرۃؓ پر ہے، لیکن جب کہ حضرت ابوہریرہؓ نے اسے مرفوع نہیں کیا۔ ابوبکر الحنفیؒ فرماتے ہیں کہ میں نوحؒ بن بلال سے ملا، تو انہوں نے مجھے ابوسعید المقبری کی وساطت سے حضرت ابوہریرہؓ سے یہ روایت بیان فرمائی۔ لیکن انہوں نے اسے مرفوع نہیں قرار دیا۔ اور سند میں اختلاف کا پیدا ہوجانا اور اس کو موقوف اور مرفوع بیان کرنا اس میں ضعف پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ ایک خبر واحد ہے اور خبر واحد یقین کا فائدہ نہیں دیتی جبکہ تسمیہ کا سورۂ فاتحہ کا حصہ ہونا کسی ایسی روایت ہی سے ثابت ہوسکتا ہے جو یقینی علم کی موجب ہو۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ روایت اپنے سے قوی تر ثابت شدہ اور زیادہ مشہور روایت یعنی سورۂ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنے والی حدیث سے معارض ہے، لہٰذا اس کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اسے سورتوں کے شروع میں وحی کے قلم سے لکھا گیا ہے۔ تو ہمیں بھی یہ تسلیم ہے۔ لیکن اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کا حصہ ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ہر سورۃ کا حصہ ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اسے ان سے ایک جزء کے بجائے، محض سورتوں کے مابین فاصلہ کرنے کے لیے لکھا گیا ہو، لہٰذا

اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا سورتوں کا جز ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک، تسمیہ نماز میں بالجہر نہیں پڑھا جاتا کیونکہ اس کے بالجہر پڑھنے کی کوئی نص (صراحت) نہیں ملتی۔ اور وہ سورۂ فاتحہ میں بھی شامل نہیں، کہ سورۂ فاتحہ بالجہر پڑھنے کی ضرورت کے تحت اس کو بالجہر پڑھا جا سکے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک پر، وہ چونکہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے، لہٰذا اس کو جہری نمازوں میں بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جز ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہے، تو اس کو بالجہر پڑھنا سنت اور بدعت کے درمیان متردد ہوگا، کیونکہ جب وہ سورہ فاتحہ کا حصہ نہ ہوئی۔ تو وہ اذکار میں شامل ہوگی، اور اذکار کو بالجہر پڑھنا بدعت ہے، اور جب کسی شی میں بدعت اور سنت ہونے کے دونوں احتمالات موجود ہوں۔ تو اس کے بدعت ہونے کا احتمال راجح قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ بدعت سے احتراز کرنا فرض ہوتا ہے، مگر سنت اور واجب پر عمل کرنا فرض نہیں ہوتا، لہٰذا اسے اخفاء کے ساتھ پڑھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ حضرت علیؓ عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن الفضل، عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے مروی ہے، کہ یہ سب حضرات تسمیہ آہستہ آواز سے پڑھتے تھے۔ اور ان میں سے بیشتر افراد نماز میں تسمیہ کے اونچی آواز سے پڑھنے کو بدعت قرار دیتے تھے، اور جو بات بدوؤں کی جانب منسوب ہو، شریعت کے بارے میں ان کی جہالت کی بنا پر، وہ شی باطل قرار پاتی ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات اونچی آواز کے ساتھ تسمیہ نہیں پڑھتے تھے۔"

پھر ہمارے نزدیک اگرچہ امام تسمیہ اونچی آواز کے ساتھ نہ پڑھے، لیکن اسے پڑھے ضرور تاکہ برکت کے طور پر اسی سے قرارت کا آغاز و افتتاح ہو، جیسے کہ وہ بالاتفاق تعوّذ کو فقط پہلی رکعت میں پڑھتا ہے۔ پھر آیا امام تسمیہ کو ہر رکعت کے شروع میں پڑھے یا نہیں؛ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ہیں: حسن ان سے روایت کرتے ہیں کہ امام تسمیہ فقط پہلی رکعت میں پڑھے اس لیے کہ ہمارے نزدیک وہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں۔ اس کے ساتھ تو برکت کے طور پر قرارت کا آغاز کیا جاتا ہے، اور یہ بات تعوّذ کی طرح پہلی رکعت کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ المعلی امام ابویوسف کی وساطت سے امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اسے ہر رکعت کے شروع میں پڑھا جائے، یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا اپنا مسلک بھی ہے، اس لیے کہ اگرچہ خبر واحد سے تسمیہ کا سورۂ فاتحہ کا حصہ ہونا یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ خبر واحد پر بھی عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہٰذا عملی طور پر اسے سورۂ فاتحہ کا ہی حصہ تصور کیا جائے گا، تو جہاں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا لازم ہوگا، وہاں احتیاطاً اس کا پڑھنا بھی ضروری ہوگا۔ البتہ نماز میں ہر سورۃ

کے آغاز میں تسمیہ کا پڑھنا امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک ثابت نہیں، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کی طرح دیگر سورتوں کے شروع میں بھی احتیاطاً اس کو پڑھ لیا جائے، مگر امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باقی سورتوں کے متعلق یہ احتمال اجماع سلف سے باطل ٹھہرتا ہے کہ تسمیہ ان کا جزو ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن سورۂ فاتحہ کا حصہ نہ ہونے پر کوئی اجماع نہیں ہے۔ پھر چونکہ یہاں بدستور یہ احتمال موجود ہے لہٰذا قرارت کرتے وقت احتیاطاً اس احتمال پر عمل کیا جائے؛ تاہم یہ احتمال اس کے بالجہر پڑھنے میں معتبر نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اذکار کو آہستہ آواز سے پڑھنا اصل اور اونچی آواز کے ساتھ پڑھنا بدعت ہے اور چونکہ یہاں اس کے ذکر یا سورۂ فاتحہ کا حصہ ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا اس کو آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنا احتمال بدعت سے دور ہے، لہٰذا یہی زیادہ بہتر ہوگا۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر قرارت آہستہ کی جارہی ہو، تو سورۂ فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بھی تسمیہ پڑھا جائے، کیونکہ یہی طریقہ قرآنی مصاحف کے زیادہ مطابق ہے، اور اگر وہ بالجہر قرارت کر رہا ہو، تو دونوں کے درمیان تسمیہ نہ پڑھے، اس لیے کہ اگر وہ درمیان میں بسم اللہ پڑھے گا تو اسے آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنے سے قرارت کے مابین سکتہ ہوگا، جو شریعت میں جائز نہیں ہے۔

⑧ **مسنون قرارت کرنا:** بعد ازاں وہ سورۂ فاتحہ اور سورۃ پڑھے، جیسا کہ ہم امر نماز کے ارکان کی بحث میں قرارت کی فرضیت اور فرض قرارت کی مقدار وغیرہ پر مفصل بحث کر آئے ہیں۔ یہاں ہم اولاً تو قرارت کی وہ مقدار بیان کریں گے جس کی بنا پر قرارت حد کراہت سے نکل جاتی ہے اور پھر مستحب قرارت کا ذکر کیا جائے گا۔

۱۔ قرارت کی وہ مقدار جس سے وہ مکروہ نہیں رہتی یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کم از کم تین آیتوں والی کوئی چھوٹی سورۃ پڑھی جائے، یا پھر کسی بھی سورۃ سے کم از کم تین آیات پڑھی جائیں۔ لہٰذا اگر اس نے تنہا سورۂ فاتحہ کو پڑھ لیا یا اس کے ساتھ ایک یا دو آیات پڑھیں، تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معہا۔	سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور سورۃ پڑھے بغیر نماز جائز ہی نہیں ہوتی۔

اور چھوٹی سے چھوٹی سورۃ تین آیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ پھر آپ نے مذکورہ حدیث میں نماز کے جائز ہونے کی نہیں، بلکہ اس کے کمال کی نفی فرمائی ہے۔ اور فرض کو ناقص ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔

۲۔ قرارت کی مستحب مقدار: اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے روایات مختلف ہیں۔

الاصل میں ہے کہ امام فجر کی دونوں رکعات میں مجموعی طور سورۃ فاتحہ کے علاوہ قرآن مجید کی جس سورۃ سے چاہے، چالیس آیتیں پڑھے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ چالیس، پچاس اور ساٹھ آیات پڑھے۔ حسن المجرد میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ ساٹھ سے لے کر ایک سو آیات تک قرارت کرے۔ امام صاحب کے اقوال کا یہ اختلاف درحقیقت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات کے اختلاف پر مبنی ہے۔ ایک روایت میں ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں سورۂ قٓ تلاوت فرماتے تھے اسی لیے بعض صحابیات نماز فجر میں خاص طور پر سورۂ قٓ کی قرارت کا التزام کرتی تھیں۔ جن میں ام ہشام بنت الحارث بن النعمان بھی تھیں، حضرت مسروق العجلیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سورۂ قٓ اور سورۂ اقترب (انشقاق قمر) سیکھی، کیونکہ آپ یہ دونوں سورتیں بکثرت نماز فجر میں پڑھا کرتے تھے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں سورۃ الفجر، سورۃ المرسلات اور سورۂ عم اور دوسری روایت کے مطابق سورۂ کوّرت اور اذا السماء انفطرت (الانفطار) تلاوت فرمائی؛ حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی پہلی رکعت میں سورۂ الٓم السجدہ اور دوسری رکعت میں ھل اتیٰ علی الانسان (الدھر) پڑھتے تھے؛ حضرت ابو برزہ الاسلمیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں ساٹھ تا سو آیات پڑھتے تھے۔ وکیع نے بھی یہی روایت نقل کی ہے۔ نیز؛ مروی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز فجر میں سورۃ البقرہ پڑھی، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے خلیفہ رسول سورج چڑھنے کے قریب ہو گیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ طلوع ہو جاتا، تو ہمیں غافلین میں سے نہ پاتا، نیز مروی ہے۔ کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نماز فجر میں سورۂ یوسف پڑھی۔ جب وہ اِنَّمَآ اَشْكُوْا بَثِّيْ وَحُزْنِيْٓ اِلَى اللّٰهِ پر پہنچے، تو ان کی آواز بھرا گئی۔ اس پر انہوں نے رکوع کر دیا بعض فقہاء نے ان سب روایات میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ مسجدیں تین طرح کی ہوتی ہیں ایک وہ جس کے نمازی عابد و زاہد ہوں اور عبادت کرنے کا خوب شوق رکھتے ہوں اور دوسری قسم وہ مساجد جہاں کے نمازی قدرے سست ہوں اور زیادہ عبادت کرنے کا شوق نہ رکھتے ہوں؛ تیسری وہ مساجد جہاں درمیانے درجے کے لوگ ہوں، لہٰذا امام کے لیے مناسب ہے کہ اگر اول قسم کی مسجد ہو، تو لمبی تلاوت والی روایات پر عمل کرنے اور دوسری قسم کی مسجد میں کم از کم مقدار پر عمل پیرا ہو اور تیسری قسم کی مسجد میں متوسط قسم کی روایات پر عمل کرے۔ اس طرح حسب استطاعت تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ روایات کو بھی اسی اختلاف اہل مساجد پر محمول کیا جائے تو درست ہے۔ نماز ظہر میں بھی نماز فجر جیسی یا اس سے کم قرارت کی جائے، جیسا کہ الاصل میں مذکور ہے: اس لیے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے؛

"ہم نے نماز ظہر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قرارت کا اندازہ تیس آیات سے کیا ہے"

حضرت عبد اللہ بن ابی قتادہؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز ظہر پڑھائی، اور اس میں سورۃ الطارق اور سورۃ الشمس تلاوت فرمائی۔

نماز عصر میں سورۂ فاتحہ سمیت بیس آیتیں، پڑھنا مستحب ہے الاصل میں یہی قول مذکور ہے، جیساکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور جابرؓ بن سمرہ دونوں روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھتے تھے"

نماز عشاء میں بھی روایت الاصل کے مطابق اتنی قرارت ہی مستحب ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت معاذؓ کے متعلق یہ پتہ چلا کہ انہوں نے نماز عشاء میں سورۃ البقرہ پڑھی ہے تو آپ نے فرمایا:

"تو سورۃ الشمس اور سورۃ اللیل (واللیل اذا یغشیٰ) کیوں نہیں پڑھتا۔

علاوہ ازیں اس نماز کو ایک تہائی شب تک مؤخر کرکے پڑھا جاتا ہے۔ تو اگر اس میں لمبی قرارت کی جائے، تو مقتدیوں پر نیند کے غلبہ کے باعث، نماز پڑھنا بہت گراں گذرے گا۔ اور نماز مغرب میں سورۂ فاتحہ سمیت (یعنی اس کے علاوہ) پانچ یا چھ آیات والی سورت پڑھی جائے الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کو خط میں لکھا:

"فجر اور ظہر میں طوال مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھا کرو"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمیں نماز مغرب کو جلدی ادا کرنے کا حکم ہے۔ تو اگر اس میں لمبی قرارت کی جائے تو نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہوسکتی ہے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ "نماز ظہر کی ابتدائی دو رکعات میں نماز فجر کے مساوی قرارت کی جائے۔ اس معاملے میں نماز عشاء اور نماز عصر دونوں یکساں ہیں اور مغرب میں اس سے کم قرارت کی جائے۔ حسن بن زیاد المجرد میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں۔ کہ نماز ظہر کی پہلی رکعت میں سورۂ عبس یا سورۃ التکویر اور دوسری رکعت میں سورۃ البلد یا سورۃ الشمس پڑھی جائے اور نماز عصر کی پہلی رکعت میں سورۃ الضحیٰ اور سورۃ العادیات اور دوسری میں سورۃ التکاثر اور سورہ الہمزہ اور مغرب کی پہلی رکعت میں نماز عصر کی طرح قرارت کی جائے۔ عشاء کی پہلی دو رکعات میں نماز ظہر کی طرح قرارت کی جائے" تو الاصل میں نماز عشاء کو نماز عصر کے اور المجرد میں نماز ظہر کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔ الکرخی نے مقیم کے لیے نماز فجر کی پہلی رکعت میں قرارت کی مقدار سورۂ فاتحہ کے سوا تیس تا ساٹھ

آیتیں دوسری رکعت میں بیس تا تیس آیات بیان کی ہیں : نماز ظہر کی دونوں رکعات میں مجموعی طور پر اتنی آیات پڑھی جائیں جتنی آیات کہ نماز فجر کی پہلی رکعت میں پڑھی جاتی ہیں۔ نماز عصر اور نماز عشاء کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے سوا تقریباً بیس آیات تلاوت کی جائیں اور نماز مغرب کی ابتدائی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ قصار مفصل کی کوئی سورت پڑھی جائے الکرخی نے لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ روایت جسے المعلی نے امام ابویوسفؒ کی وساطت سے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ قرارت کی مقداروں کا یہ اختلاف لوگوں کے حالات کے اختلاف پر محمول ہو مثلاً فجر چونکہ لوگوں کی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا نماز کو لمبا کر دیا جائے: تاکہ ان کی جماعت فوت نہ ہوجائے اسی طرح؛ گرمی کے موسم میں نماز ظہر میں لمبی قرارت کی جائے کیونکہ لوگ دوپہر کا قیلولہ کر رہے ہوتے ہیں؛ اور نماز عصر کا وقت لوگوں کے گھروں کو آنے کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا اس نماز میں فجر وظہر کی نسبت کم قرارت کی جائے۔ اسی طرح نماز عشاء اس وقت پڑھی جاتی ہے جب لوگ سونے کا ارادہ کیے ہوئے ہوتے ہیں، لہٰذا یہ وقت بھی نماز عصر کی طرح ہوتا ہے۔ اور نماز مغرب کا وقت چونکہ کھانے پینے کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا اس میں بھی قرارت کو مختصر کیا جائے، کیونکہ بھوک کے وقت لوگ خصوصاً روزہ دار زیادہ انتظار نہیں کر سکتے۔ اس لیے یہ مقدار کوئی حتمی اور آخری مقدار نہیں ہے وقت اور حالات نیز امام اور مقتدیوں کی تبدیلی سے اس میں تبدیلی ہوجاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لیے مناسب ہے۔ کہ وہ نماز میں اتنی قرارت کرے جو لوگوں کے لیے نرمی اور تخفیف کا باعث بنے، گرانی کا باعث نہ بنے۔ البتہ اس سے نماز مکمل ہوجاتی ہو، جیسا کہ حضرت عثمانؓ بن ابی العاص فرماتے ہیں۔ کہ مجھے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیت فرمائی وہ یہ تھی کہ "میں لوگوں کو ہلکی نماز پڑھایا کروں"؛ نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ام قوما فليصل بهم صلاة اضعفهم فان فيهم الصغير والكبير۔	جو کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے، اسے چاہیئے کہ وہ لوگوں کو ہلکی نماز پڑھائے۔ کیونکہ ان میں بچے اور بوڑھے دونوں طرح کے افراد ہوتے ہیں۔

نیز مروی ہے کہ بعض لوگوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت معاذؓ کی شکایت کی، کہ وہ قرارت لمبی کرتے ہیں۔ تو آپؐ نے ان کو بلایا، اور فرمایا:

افتان انت یا معاذ (قالها ثلاثا) این انت والسماء والطارق والشمس وضحٰها۔	اے معاذؓ کیا تو لوگوں کو فتنے میں ڈالنا چاہتا ہے تو سورۃ الطارق اور والشمس کیوں نہیں پڑھتا۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیحت کرتے ہوئے بڑے غصے میں

اس دن دیکھا کبھی نہیں دیکھا" نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے کسی شخص کے پیچھے اتنی مکمل اور ہلکی نماز نہیں پڑھی جتنی ہلکی اور مکمل نماز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھاتے تھے"

اسیطرح مروی ہے کہ ایک روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں معوّذتین پڑھیں جب آپؐ فارغ ہوئے تو آپ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اتنی مختصر نماز کیوں پڑھائی ہے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا:

"میں نے اپنے پیچھے ایک بچے کے رونے کی آواز سنی تو مجھے اس کی ماں کا خیال آ گیا کہ مبادا وہ کسی آزمائش میں پڑ جائے"

جو اس بات کی دلالت ہے کہ امام کو اپنے مقتدیوں کا خیال رکھنا چاہیے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدیوں کے حال کی رعایت رکھنا، نمازیوں کی زیادہ حاضری کا موجب ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا مستحب ہوگا۔

یہ تو مقیم کے لیے حکم تھا۔ رہا مسافر تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی اور مقتدیوں کی رعایت کرتے ہوئے ہلکی قرارت کرے۔ مثلاً اس طرح کہ سورۂ فاتحہ اور قصار مفصل میں سے اور کوئی پڑھے جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ سے مروی ہے کہ:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک مرتبہ سفر میں نماز فجر پڑھائی، تو اس میں آپؐ نے سورۂ فاتحہ اور معوذتین تلاوت کیں"

نیز اس لیے بھی کہ سفر مشقت کا مقام ہوتا ہے؛ اور اگر وہ دوران سفر میں اتنی لمبی لمبی سورتیں پڑھنے لگ جائیں، جتنی لبی سورتیں لوگ حالت قیام میں پڑھتے ہیں۔ تو ان کو سخت مشکل پیش آئے گی اور اس سے ان کا سفر بھی متاثر ہوگا، جو مناسب نہیں۔ پھر جب سفر کی بنا پر نماز کو قصر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، تو قرارت کی تخفیف میں تو بدرجہ اولیٰ سفر مؤثر ہوگا۔ پھر مستحب ہے کہ امام نماز فجر کی پہلی رکعت کو بالاجماع دوسری رکعت سے لمبا کرے لیکن دوسری نمازوں میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک دونوں رکعات میں یکساں قرارت کرنی چاہیئے جب کہ امام محمدؒ کے مطابق اسے باقی نمازوں میں بھی پہلی رکعت کو دوسری رکعت پر فضیلت دینی چاہیئے، ان کی دلیل حضرت ابوقتادہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث مبارکہ ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام نمازوں کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے مقابلے میں لمبا کیا کرتے تھے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پہلی رکعت کو طول دینا نماز فجر کی طرح زیادہ حاضری کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا اسے طویل کرنا چاہیئے۔ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت

ہیں سورۃ المنافقون پڑھا کرتے تھے"۔

اور یہ دونوں سورتیں حجم میں ایک دوسری کے مساوی ہیں۔ اور کبھی آپؐ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الغاشیہ پڑھتے تھے۔ یہ دونوں بھی ایک جیسی سورتیں ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دونوں رکعات میں قراءت کرنے کا یکساں حکم ہے، لہذا کسی خصوصی سبب کے سوا انہیں سے ایک رکعت کو دوسری رکعت پر فوقیت نہیں دی جا سکتی۔ پھر چونکہ نماز فجر میں لوگوں کی زیادہ حاضری کی ضرورت کا داعیہ (سبب) موجود ہے۔ کیونکہ یہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس نماز کی پہلی رکعت کو دوسری پر فوقیت دینا لوگوں کے حال پر شفقت کا موجب ہوگا، لیکن باقی نمازوں میں ایسا کوئی داعیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ جاگنے کے اوقات ہیں، جب کہ جماعت سے پیچھے رہ جانا بہت بڑی کوتاہی ہے اور ایسی کوتاہی کرنے والا کسی رعایت کا مستحق نہیں ہوتا۔ رہی مذکورہ حدیث تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی رکعت نماز کے آغاز میں ثنا کی وجہ سے لمبی ہو جایا کرتی تھی، نہ کہ قراءت کی بنا پر۔ نیز مستحب ہے کہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور کوئی مکمل سورۃ پڑھی جائے۔ جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے اور اگر اس نے ایک ہی سورۃ کو دو رکعات میں پڑھا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہوگا، اس لیے کہ یہ حدیث میں وارد شدہ طریقے کی خلاف ورزی ہے، لیکن اکثر مشائخ اسے مکروہ قرار نہیں دیتے، جیسا کہ عیسیٰ بن ابان ہمارے ائمہ کرامؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ مکروہ نہیں۔ انہوں نے اس بارے میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز فجر میں سورۂ بنی اسرائیل قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمٰن تک پڑھی اور دوسری رکعت میں اسے مکمل فرمایا۔ اور اگر وہ ایک ہی رکعت میں دو سورتیں پڑھ دے تو مکروہ نہ ہوگا، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وتروں میں سات سورتیں تلاوت فرمائیں لیکن افضل یہ ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتیں کو جمع نہ کیا جائے اور اگر اس نے کسی سورۃ کے درمیان یا اس کے آخری حصہ سے تلاوت کی تو کوئی مضائقہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانی سے یہی روایت ہے۔ لیکن مستحب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

(۱۱) آمین کہنا: پھر جب وہ سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔ تو خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، وہ آمین کہے۔ اکثر علما کا یہی قول ہے۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ آمین بالکل نہ کہی جائے۔ امام مالک فرماتے ہیں۔ کہ آمین مقتدی کہے امام اور منفرد نہ کہیں۔ صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا امن الامام فامنوا فان الملائكة تؤمن فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما	جب امام آمین کہے۔ تو تم بھی آمین کہو اس لیے کہ اس وقت فرشتے بھی آمین کہتے ہیں تو جس کسی کی آمین فرشتوں کی

تقدم من ذنبہ وما تاخر — آمین کے موافق ہوجائے اس کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

کہ اس میں فرق کیے بغیر ہم سب کو آمین کہنے کی ترغیب دلائی گئی ہے؛ پھر ہمارے نزدیک آہستہ آمین کہنا سنت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بالجہر آمین کہی جائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی۔ اس سے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کی آمین کے ساتھ مشروط کر دیا ہے تو اگر امام کی آمین اونچی آواز سے نہ ہوگی تو اس کا علم کیسے ہوگا، لہٰذا اس کے ساتھ متعلق ہونے کے کچھ معنی نہ ہوں گے؛ نیز حضرت وائل بن حجر روایت کرتے ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ اونچی آواز سے آمین کہی اور اسکے الف (مدہ) کو کھینچا"؛ ہمارا استدلال حضرت وائل بن حجر ہی کی اس روایت سے ہے جس میں وہ بیان فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پست آواز سے آمین کہی"۔ یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا بھی قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فان الامام یقولہا۔ — جب امام ولا الضالین کہے، تو تم بھی آمین کہو، کیونکہ امام بھی اس وقت آمین کہتا ہے۔

اور اگر امام اونچی آواز سے آمین کہتا۔ تو آپ کو "فان الامام یقولہا" کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ آمین ایک دعا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں:

"اے اللہ قبول فرما"، یا "ایسے ہی ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

قَالَ قَدْ اُجِیْبَتْ دَّعْوَتُکُمَا[1] — (خدا نے) فرمایا کہ تمہاری (دونوں) کی دعا قبول کرلی گئی۔

حالانکہ حضرت موسیٰؑ دعا مانگ رہے تھے اور حضرت ہارونؑ اس پر آمین کہتے جاتے تھے اور سنت یہ ہے کہ دعا آہستہ مانگی جائے رہی حضرت وائل بن حجر کی حدیث، تو اس پر مشہور محدث النخعیؒ نے اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ "یہ عجیب بات ہے کہ وائل تو اس وقت موجود ہوں اور عبداللہؓ (بن مسعود) غائب ہوں"؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے، کہ آپ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے لیے کبھی اسے اونچی آواز سے کہہ دیا ہو۔ جب کہ دوسری حدیث میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ آمین کا مقام مقرر ہے یعنی سورۂ فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد لہٰذا امام کی آمین کے ساتھ اس کی آمین کو متعلق کرنا درست ہوگا۔

---

[1] یونس - ۸۹۔

رکوع کے امور مسنونہ:

⑫ تکبیر کہنا: جب وہ قرارت سے فارغ ہوجائے، تو وہ رکوع کے لیے نیچے جھک جائے اور جھکتے وقت تکبیر کہے، مگر رفع یدین نہ کرے۔ تکبیر کہنا اس لیے کہ اکثر علماء کے نزدیک ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت تکبیر کہنا سنت ہے۔ جب کہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکتے وقت تکبیر نہ کہے۔ البتہ اس سے سر اٹھاتے وقت تکبیر کہے اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ اور ابو موسیٰ الاشعریؓ وغیرہ روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اٹھتے اور نیچے کو جھکتے وقت تکبیر کہا کرتے تھے۔"

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نیچے جھکتے ہوئے تکبیر کہا کرتے تھے روایت میں واؤ حالیہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر رکن میں ذکر کرنا سنت ہے۔ تاکہ جس طرح ان ارکان کے ذریعے فعلی اور عملی طور پر تعظیم بجالائی جاتی ہے اسی طرح اس رکن کے ذریعے قولی طور پر اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم ادا ہو، تاکہ تعظیم کے مفہوم میں اضافہ ہو پھر چونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا بذات خود ایک رکن ہے۔ اس لیے کہ یہ منتقل ہونا ہی دوسرے رکن کے حصول کا ذریعہ ہے، لہٰذا اس موقع پر ذکر کرنا مسنون ہوگا۔ رہا اس موقع پر رفع یدین نہ کرنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ رفع یدین ہمارے نزدیک فرض نماز میں سوا تکبیر تحریمہ کے کسی اور موقع پر مسنون نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکتے اور اس سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین بھی کیا جائے بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ہر تکبیر کہتے وقت رفع یدین کیا جائے، البتہ دعائے قنوت اور تکبیرات عیدین کے وقت رفع یدین کرنے پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ، وائل بن حجرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جسے امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود تک اپنی ذاتی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے، پھر اس کے بعد اس کا اعادہ نہیں فرماتے تھے۔"

اسی طرح حضرت علقمہ بن مسعودؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے پیچھے نماز پڑھی، تو انہوں نے رکوع میں جھکتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین نہیں کیا

توجب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے رفع یدین کیوں نہیں کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور میں نے دیکھا ہے کہ وہ سوائے پہلی تکبیر کے کسی تکبیر پر رفع یدین نہیں کرتے تھے؛ نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

"میں نے صحابہ کرامؓ میں سے عشرۂ مبشرہؓ کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریمہ کے کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

اور عمل میں ان صحابہ کرام کی مخالفت کرنا بہت برا عمل ہے۔ اور مشہور روایات میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن عند افتتاح الصلوٰة وفی العیدین والقنوت فی الوتر وعند استلام الحجر وعلی الصفا والمروة وبعرفات والجمع عند المقامین عند الجمرتین۔	سات مقامات کے علاوہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں: نماز شروع کرتے وقت، عیدین، قنوتِ وتر، حجر اسود کو استلام کرتے وقت اور صفا و مروہ پر، میدان عرفات میں اور جمرتین کے قریب قیام کے وقت۔

ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ کو رکوع میں جھکتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا:

مالی اراکم رافعی ایدیکم کانھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰة وفی روایۃ قاروا فی الصلوٰة۔	تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ تم سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح اپنے ہاتھ اٹھاتے ہو نماز میں سکون اختیار کرو، دوسری روایت میں ہے کہ نماز میں وقار اختیار کرو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تکبیروں کو ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت کہا جاتا ہے لہٰذا اس وقت رفع یدین کرنا سنت نہیں ہو سکتا، جیسے مثلاً سجدہ میں جاتے وقت تکبیر کہنا خلاف سنت ہے، کیونکہ رفع یدین کا مقصد یہ ہے کہ بہرے شخص کو رکن کی تبدیلی سے آگاہ کیا جا سکے اور چونکہ بہرے شخص کو آگاہ کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے۔ کہ جب تکبیریں سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہی جاتی ہیں، جیسے مثلاً عیدین اور قنوت کی تکبیریں لہٰذا جو تکبیرات ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے ہوئے کہی جاتی ہیں ان میں اس کی ضرورت نہ ہوگی، اس لیے کہ بہرا شخص ان حرکات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، اس لیے اس کی ضرورت نہ ہوگی امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ منسوخ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداءً رفع یدین کیا کرتے تھے مگر بعد ازاں

آپ نے اسے چھوڑ دیا۔جس کا ثبوت حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کیا، تو ہم نے بھی کیا۔ آپ نے چھوڑا تو ہم نے بھی چھوڑ دیا۔"

جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ رفع یدین کے حکم کا مدار حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر ہے جب کہ حضرت عاصم بن کلیبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کے پیچھے دو برس تک نماز پڑھی، تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے اور مجاہد تابعیؒ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے دو سال تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اقتدا میں نماز پڑھی۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے سوا کسی موقع پر بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ توان کا عمل اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان کے حوالے سے جو روایت نقل کی جاتی ہے، وہ منسوخ ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ روایات میں تعارض کی بنا پر رفع یدین چھوڑنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ وہ اس لیے، کہ اگر وہ ثابت بھی ہو جائے، تو اس کا درجہ "سنت" سے زیادہ نہیں ہو سکتا، لیکن اگر وہ ثابت نہ ہو۔ تو وہ بدعت ہو گا اور بدعت کو چھوڑ دینا سنت پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ ثابت ہونے کے باوجود رفع یدین نہ کرنا نماز کے فاسد ہونے کا باعث نہیں، مگر اس کے ثابت نہ ہونے پر رفع یدین کرنا نماز کے فاسد ہونے کا سبب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں رفع یدین ایک ایسا عمل ہو گا جو نماز میں شامل نہیں اور جسے عمل کثیر کی تعریف کے مطابق دونوں ہاتھوں سے ادا کیا جاتا ہے۔

(۱۳) رکوع کی مسنون مقدار کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں؛ رکوع کی دیگر سنتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نمازی کمر کو پھیلا دے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کی حالت میں اپنی کمر کو اتنا پھیلا دیتے تھے کہ اگر اس حالت میں اس پر پانی کا بھرا ہوا پیالہ رکھ دیا جاتا تو وہ وہیں ٹھہرا رہتا۔"

رکوع میں سر کو "نیچے جھکانے کے بجائے اسے کمر کے برابر رکھنا مسنون ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حالت رکوع میں اپنے سر کو کمر سے نہ اونچا کرتے تھے اور نہ ہی اس سے نیچے جھکاتے تھے۔" یعنی آپ اپنے سر کو کمر کے مساوی رکھتے تھے؛ ایک اور روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازی کو گدھے کی طرح اپنی کمر جھکانے اور سر اٹھانے سے منع فرمایا۔" کیونکہ جب گدھا پیشاب سونگھتا ہے۔ تو اپنا سر نیچے جھکا لیتا ہے اور مٹی میں لوٹ پوٹ ہونا چاہتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کمر کو پھیلانا سنت ہے اور یہ بات سر کو جھکانے یا اوپر اٹھانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

(۱۴) رکوع کی ایک اور سنت یہ ہے کہ نمازی اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھ دے یہی

اکثر صحابہ کرامؓ کا قول ہے جب کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرماتے ہیں کہ رکوع میں "تطبیق" مسنون ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں ہاتھوں کو اکٹھا کر کے انہیں رانوں کے درمیان نیچے لٹکائے۔ صحیح قول اکثر صحابہ کرامؓ والا ہی ہے۔ کیونکہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا تھا کہ:

"جب تو رکوع کرے تو تو اپنے دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو اپنی رانوں پر رکھ لے اور اور اپنی انگلیاں کھول دیا کر۔"

دوسری روایت میں ہے کہ اپنی انگلیوں کے درمیان فاصلہ کر لیا کر، نیز حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "اس حالت میں تمہارے گھٹنے دوہرے ہو جاتے ہیں، لہٰذا تم گھٹنوں کو پکڑ لیا کرو۔" جب کہ تطبیق کا حکم منسوخ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعیدؓ بن العاص نے اپنے بیٹے کو نماز میں تطبیق کرتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے اسے اس سے منع کیا۔ اس پر ان کے بیٹے نے کہا کہ میں نے عبداللہؓ بن مسعود کو تطبیق کرتے ہوئے دیکھا ہے تو انہوں نے فرمایا "خدا ابن مسعود پر رحم فرمائےؓ ابتدائی زمانے میں تطبیق کرتے تھے۔ مگر پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا۔" بنا بریں یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نسخ کی اطلاع شاید حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو نہ ہوئی ہو، لہٰذا وہ بعد میں بھی تطبیق کرتے رہے ہوں؛

(۱۵) ایک اور سنت یہ ہے کہ انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا مسنون ہے۔ نیز ان کو پکڑنا بھی سنت ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان ہوا۔ پھر انگلیوں کے مابین فاصلہ کرنے سے گھٹنوں کو پکڑنے میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

(۱۶) ایک اور سنت یہ ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم پڑھا جائے۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جو کوئی رکوع میں تکبیر نہ پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ رکوع میں کوئی دعا مقرر نہیں۔ جب کہ ابو مطیع البلخیؒ سے روایت ہے کہ جس نے رکوع اور سجدے میں تین مرتبہ سے کم تسبیح پڑھی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی" یہ قول سرے سے ہی فاسد ہے، اس لیے کہ رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم تو علی الاطلاق تسبیح کی شرط کے بغیر محض عمل رکوع و سجود کے ساتھ معلق ہے اور چونکہ خبر واحد کے ساتھ قرآنی حکم کو منسوخ کرنا ممکن نہیں لہٰذا ہم نے تسبیح کو رکوع کی سنت قرار دینے کے ساتھ اس کے چھوڑنے کی صورت میں نماز کے جائز ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اس طرح حسب استطاعت دونوں دلائل پر ہی عمل ہو جاتا ہے۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عقبہؓ بن عامر کی یہ روایت ہے کہ:

"جب اللہ تعالیٰ کی جانب سے فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ کا حکم آیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس تسبیح کو رکوع میں شامل کر لو۔"

پھر مسنون ہے کہ رکوع میں کم از کم تین مرتبہ تسبیح پڑھی جائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فقط ایک بار تسبیح پڑھنا سنت ہے، کیونکہ کسی شئی کا حکم اس کے تکرار پر دلالت نہیں کرتا، لہٰذا ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے سے ہی سنت ادا ہو جاتی ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ حسب ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا صلی احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلاثا وفی سجودہ سبحان ربی الاعلی ثلاثاً وذالك ادناہ۔	جب تم میں سے کوئی رکوع میں جائے تو تین بار سبحان ربّی العظیم پڑھے اور سجدے میں تین مرتبہ سبحان ربّی الاعلیٰ کہے یہ کم از کم مقدار ہے؛

اور کسی شئی کا حکم اگرچہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، مگر تکرار کا احتمال ضرور رکھتا ہے، لہٰذا اگر کوئی ایسی دلیل مل جائے، تو اس حکم کو اسی پر محمول کیا جائے گا — امام محمدؒ سے مروی ہے، کہ اگر اس نے ایک ہی مرتبہ تسبیح کہی، تو مکروہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں مکمل رکوع کے لیے تین مرتبہ تسبیح کی تعداد بیان ہوئی ہے، لہٰذا اس سے کم تعداد ناقص ہونے کی بنا پر مکروہ ہوگی۔ اور اگر وہ تین سے زیادہ مرتبہ تسبیح کہے تو زیادہ افضل ہے اس لئے کہ فرمانِ نبوی کے الفاظ " وذالك ادناہ (یہ اس کی کم از کم مقدار ہے) تین سے زیادہ پڑھنے کے مستحب ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ منفرد ہو اور اگر وہ مقتدی ہو تو جب تک امام رکوع سے اپنا سر اوپر نہ اٹھائے، وہ تسبیح پڑھتا رہے اور اگر وہ امام ہو تو مستحب ہے کہ تین سے زیادہ تسبیح نہ پڑھے اور مقتدیوں کے لئے نماز کو زیادہ طول نہ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر احادیث روایت کیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نماز کو طول دینا لوگوں کے تنفر کا باعث ہوگا، جو باعث کراہت ہے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ امام رکوع میں چار مرتبہ تسبیح کہے، تاکہ مقتدیوں کو تین بار تسبیح پڑھنے کا موقع مل سکے۔ حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں پانچ مرتبہ تسبیح کہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں ایک بار تسبیح کہہ کر حسبِ ذیل دعا پڑھے:

اللّٰھم لك رکعت ولك خشعتُ ولك اسلمت وبك امنت وعلیك توکلت [1]

اور سجدہ میں تسبیح کے بعد کہے:

سجد وجھی للذی خلقهٗ وشقّ سمعهٗ وبصرهٗ فتبارك اللہ احسن الخالقین [2]

کیونکہ حضرت علیؓ سے یہی روایت ہے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ روایات نوافل پر محمول ہیں، پھر اگر امام رکوع میں ہو اور وہ مسجد میں داخل ہونے والے کسی شخص کے قدموں کی چاپ سنے، تو آیا

---

[1] اے اللہ میں نے تیرے لئے رکوع کیا، تیرے لئے عاجزی اختیار کی تیری اطاعت کی تجھ پہ ایمان لایا اور تجھ پہ بھروسہ کیا۔

[2] میرے چہرے نے اس ہستی کو سجدہ کیا جس نے اسے پیدا کیا، کان اور آنکھیں بنائیں پس اللہ جو بہترین خالق ہے بڑا بابرکت ہے۔

وہ اس کا انتظار کرے یا نہیں ؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ اور محدث ابن ابی یعلی سے اس بارے میں سوال کیا، تو دونوں نے انتظار کرنے کو مکروہ قرار دیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کے متعلق بڑے گناہ یعنی شرک کا اندیشہ ہے۔ امام محمدؒ سے ان کے ایک شاگرد ہشام نقل کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ابو مطیع روایت کرتے ہیں کہ ان کے ہاں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک یا دو تسبیحات کے مساوی وقت میں اس کا انتظار کر لیا جائے، تو کوئی حرج نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں، کہ وہ تسبیحات میں اضافہ نہ کرے۔ بلکہ انہی تسبیحات کو قدرے لمبا کر دے۔ ابو القاسم الصفارؒ فرماتے ہیں کہ اگر آنے والا شخص مالدار ہو، تو اس کا انتظار کرنا جائز نہیں، لیکن اگر وہ غریب آدمی ہوں تو اس کا انتظار کرنا جائز ہے۔ فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں کہ اگر امام آنے والے شخص کو جانتا ہو، تو اسے انتظار کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت ایسا کرنا دل کے جھکنے اور مائل ہونے سے مشابہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو نہ جانتا ہو، تو انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اطاعتِ خداوندی میں اس کی رعایت ہوگی۔

(۱۷) قومہ: پھر جب وہ حالتِ رکوع میں مطمئن ہو جائے تو اپنا سر اٹھائے اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ[1] اور رفع یدین نہ کرے۔ یہاں قومہ کی فرض اور مسنون مقدار کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ فرض مقدار کا بیان تو اوپر ہو چکا، کہ یہ رکوع سے سجدے کی جانب منتقل ہونے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور اس کا رکوع سے واپس حالتِ قیام میں آجانا (قومہ کرنا) "تعدیلِ رکن" ہے جو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں واجب یا سنت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل بیان ہو چکی۔ البتہ اس حالت کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ ہے کہ اس حالت میں ذکر کیا جائے، کیونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا فرض ہے، لہٰذا اس میں ذکر کرنا مسنون ہوگا۔ البتہ ذکر کی نوعیت میں اختلاف ہے! اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازی یا تو امام ہوگا یا مقتدی یا منفرد۔ اگر وہ امام ہو تو سمع اللہ لمن حمدہ[1] کہے" اور "ربنا لک الحمد" نہ کہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تسمیع (سمع اللہ) اور تحمید (ربنا لک الحمد) دونوں پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی دوسرا یہی قول مروی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے، تو فرماتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ ربنا لک الحمد۔"

اور نبی اکرم صلی اللہ و سلم اکثر امام ہوتے تھے"۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی یہی روایت ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امام اپنے حق میں منفرد ہوتا ہے اور چونکہ منفرد دونوں اذکار ہی پڑھتا ہے لہٰذا امام کو بھی یہ دونوں ہی کہنے چاہئیں؛ مزید براں اس لئے کہ تسمیع درحقیقت تحمید کی ترغیب ہے اور یہ بات قطعاً مناسب نہیں کہ انسان دوسرے شخص کو نیکی کا حکم دے اور خود اپنے آپ کو

---

[1] سن لی اللہ تعالیٰ نے اس کی بات، جس نے اس کی حمد (تعریف) کی۔

فراموش کر دے، تاکہ وہ اس کی بنا پر آیت :

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ[1]

کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے تئیں فراموش کر دیتے ہو حالانکہ تم کتاب پڑھتے ہو۔

کا مصداق قرار نہ پائے؛ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں کی روایت کردہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

انما جعل الامام لیؤتم به فلا تختلفوا علیه فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین واذا رکع فارکعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد۔

امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی تقلید کی جائے لہٰذا تم اس سے اختلاف نہ کرو تو جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرات کرے تو خاموش رہو اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اور جب وہ رکوع کرے، تو تم رکوع کرو اور جب وہ سمع اللہ... کہے تو تم ربنالک الحمد کہو،

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسمیع اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم کیا ہے اور اس تقسیم میں تحمید مقتدیوں کے اور تسمیع امام کے حصے میں آئی ہے، جبکہ ان دونوں کو جمع کرنے میں ایک پہلو سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے، جو درست نہیں ہے۔ پھر مناسب تو یہ تھا کہ آمین کہنا بھی امام کے لیے جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس حدیث کا یہی تقاضا ہے، مگر اس کا علم ہمیں ہماری اوپر روایت کردہ دیگر احادیث کے ذریعے ہوا! علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کے تحمید کہنے میں متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جاتا ہے، جو درست نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ذکر نماز کی حرکت کے ساتھ متصل ہوتا ہے، پھر جب امام اپنی حرکت کے ساتھ ہی سمع اللہ... کہتا ہے تو مقتدی ربنالک الحمد کہتا ہے اور اگر امام تسمیع کے بعد تحمید کہے، تو چونکہ اس کی تحمید مقتدی کی تحمید کے بعد واقع ہوگی، لہٰذا اس طرح متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جائے گا، حالانکہ حسب استطاعت نماز کے تمام اجزا میں متابعت کی رعایت رکھنا واجب ہے۔ جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث آپ کے انفرادی طور پر، گھر پہ نماز تہجد ادا کرنے پر محمول ہے اور ان کا یہ قول کہ امام اپنے حق میں منفرد کے حکم میں ہوتا ہے ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق، منفرد بھی دو نوں اذکار نہ پڑھے! علاوہ ازیں اس لیے بھی یہ قول باطل ہے کہ ہم نے اوپر تابع ہونے کا جو مفہوم بیان کیا ہے، وہ منفرد میں نہیں پایا جاتا، لہٰذا یہ استدلال باطل ہوا ــــ رہا ان کا یہ کہنا کہ وہ دوسروں کو نیکی کا حکم دیتا ہے، تو اسے

---

[1] البقرہ - ۴۴ -

خود کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہتا ہے، تو وہ تحمید کی جانب ان کی رہنمائی کرتا ہے اور نیکی کی جانب دوسروں کی رہنمائی کرنے والا نیکی کرنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا وہ اس عمل کے لئے خود کو بھولنے والا قرار نہیں دیا جا سکتا۔

یہ اس وقت کا حکم ہے، کہ جب وہ امام ہو اور اگر وہ مقتدی ہو، تو ہمارے نزدیک وہ فقط تحمید کہے، مگر امام شافعیؒ کے ہاں دونوں کو جمع کرے۔ ان کا استدلال منفرد سے ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ بالاجماع اقتدا کرنے سے نماز کا کوئی ذکر ساقط نہیں ہوتا، گو قراءت کے معاملے میں حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "تسمیع اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم کیا ہے" لہٰذا دونوں کو جمع کرنے سے' کہنا دونوں پہلوؤں سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے، جو جائز نہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی، کہ تسمیع کہنا تحمید کیطرف بلانا ہے۔ اور جسے کسی شئی کی دعوت دی جائے، اس کا کام فقط یہی ہوتا ہے کہ وہ اس دعوت کو قبول کرے، نہ یہ کہ وہ داعی کے قول کا اعادہ کرے۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق، وہ تسمیع بھی کہے، اسی طرح مذکورہ ائمہ کے نزدیک بھی وہ تحمید بھی کہے اور تسمیع بھی البتہ امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، المعلی امام ابویوسف کی وساطت سے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فقط تسمیع کہے، تحمید نہ کہے، یہی ابوالقاسم الصفار اور شیخ ابوبکر الاعمش کا بھی مسلک ہے، مگر حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ دونوں کو جمع کرے۔ بعض نوادر میں ان سے یہ قول منسوب ہے کہ وہ فقط تحمید کہے، کچھ اور نہ کہے۔ الجامع الصغیر میں بھی اسی کی جانب اشارہ ملتا ہے، اس لیے کہ اس میں مذکور ہے کہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو فرض نماز میں رکوع سے اپنا سر اٹھاتا ہے ۔ کہ آیا وہ "اللھم اغفرلی" کہے، تو انہوں نے فرمایا کہ وہ "ربنالک الحمد" کہہ کر خاموش ہو جائے"، اس جگہ ان کی مراد امام نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ان کے نزدیک "امام تحمید" نہیں کہتا، لہٰذا اس جگہ ان کا اشارہ منفرد ہی کی جانب ہوگا۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ تسمیع کہنا تحمید کی ترغیب کے لیے ہے، اور چونکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کو وہ ترغیب دے سکے۔ اور انسان خود اپنی ذات کو ترغیب نہیں دے سکتا۔ لہٰذا اسے فقط تحمید کی ضرورت ہوگی کسی اور شئی کی نہیں۔ المعلی کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تحمید حالت قومہ میں کہی جاتی ہے، جس کا کہنا مسنون ہے۔ اور مسنون ذکر فقط فرائض اور واجبات کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے کہ "قعدۂ اولیٰ" میں تشہد پڑھنا، اسی لیے دونوں سجدوں کے مابین جلسہ میں کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، جبکہ حسن کی روایت کی دلیل حدیث عائشہؓ (مذکورہ بالا) ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کو جمع فرمایا کرتے تھے۔ اور حالت انفراد کے سوا اس روایت کا کوئی اور "محمل" (جس پر محمول کیا جائے) نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی لیے امت کا بھی اسی پر عمل ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کبھی کسی ضلالت پر جمع نہیں ہو سکتی۔

پھر تحمید کے الفاظ میں روایات مختلف ہیں ، بعض روایات میں ربنا لک الحمد ہے اور بعض میں ربنا ولک الحمد اور بعض میں اللّٰھم ربنا لک الحمد کے الفاظ ہیں تاہم ان میں زیادہ مشہور روایت پہلی ہی ہے۔

سجدہ کی سنتیں

⑱ **تکبیر کہنا** : پھر جب وہ قومہ کی حالت میں بالکل مطمئن ہو جائے ، تو وہ سجدے کے لیے نیچے جھک جائے ' اس لیئے کہ وہ اب رکوع کو مکمل صورت میں ادا کر کے فارغ ہو چکا ہے ، لہٰذا اب اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے رکن یعنی سجدے کی جانب منتقل ہو جائے ا س لیے کہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا فرض ہے کیونکہ یہی اس رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے ' جیساکہ اوپر بیان ہوا ، منتقل ہونے کی سنت یہ ہے کہ وہ اس وقت تکبیر کہے ، مگر رفع یدین نہ کرے ، جیساکہ اوپر مذکور ہوا ۔

ا ۔ سجدہ میں جاتے ہوئے وہ پہلے زمین پر اپنے زانو رکھے ، اور پھر ہاتھ رکھے ، یہ ہمارا مسلک ہے ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پہلے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے ۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ روایت ہے ، جس میں آپ نے اونٹ کی طرح زمین پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھٹنے پہلے رکھے جائیں ۔ ہمارا استدلال بھی اسی روایت سے ہے ' اس لیے کہ اونٹ ہمیشہ ہاتھ (اگلے قدم) پہلے رکھتا ہے ۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن مسعود سے بھی یہی قول مروی ہے ' یہ حکم اس وقت کا ہے ۔ جب اس کے پاؤں برہنہ ہوں اور اگر اس نے پاؤں میں اس طرح موزے پہن رکھے ہوں ، کہ اس کے لئے ہاتھوں سے قبل گھٹنے رکھنا مشکل ہو تو وہ بیشک پہلے ہاتھ رکھ لے ۔ پھر وہ پہلے دایاں گھٹنا رکھے اور پھر بایاں ۔

⑲ ایک اور سنت یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی پیشانی زمین پر دھرے اور پھر اپنی ناک ۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ پہلے ناک اور پھر پیشانی رکھے ۔۔۔ سجدے کی حقیقت ' اس کی فرض مقدار اور سجدہ ادا کرنے کے مقامات وغیرہ پر قبل ازیں بحث کی جا چکی ہے ، یہاں ہم فقط سجدے کی سنتوں کا تذکرہ کریں گے چنانچہ سجدے کی ایک سُنت یہ بھی ہے کہ سجدہ جسم کے سات اعضا پر کیا جائے ' جیساکہ ہم ازیں قبل اس مضمون کی روایت نقل کر چکے ہیں ۔

⑳ سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک دونوں سے سجدہ کیا جائے ' امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا فرض ہے ' اس لیے کہ حدیث مبارکہ میں ہے :

لا یقبل اللہ صلاۃ من لم یمس انفہ الارض کما یمس جبہتہ '	اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جو پیشانی کی طرح اپنی ناک کو زمین پر نہ رکھے ۔

ہمارے نزدیک یہ حدیثِ نبوی نفی کمال یعنی محض تنبیہ پر محمول ہے ، جیساکہ ازیں قبل بیان ہوا ۔

د ۔ سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے ' کہ ناک اور پیشانی پر عمامہ اور ٹوپی وغیرہ کی کسی رکاوٹ کے بغیر سجدہ کیا جائے ۔ اور اگر اس نے پگڑی کی تہ پر سجدہ کیا تو اگر اسے زمین کی سختی محسوس ہو ، تو ہمارے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز ہو گا ۔ امام محمدؒ نے الآثار میں یہی لکھا ہے ، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ جائز نہ ہو گا ۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے ' اس لیئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

اپنے عمامہ کی تہ پر سجدہ کر لیا کرتے تھے ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر عمامہ اس سے الگ ہو، اور پھر وہ عمامہ پر سجدہ کرے اور اسے زمین کی سختی محسوس ہو، تو سجدہ جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح عمامہ کے سر سے متصل ہونے کی صورت میں بھی سجدہ درست ہوگا اور اگر اس نے خشک گھاس یا روئی پر سجدہ کیا تو اگر اس کی پیشانی اس میں اتنی گڑ جائے مگر زمین کی سختی اسے محسوس ہو، تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کسی لپیٹے ہوئے کپڑے یا چٹائی پر سجدہ کیا تو اگر وہ سخت ہو، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے برف پر نماز ادا کی ہو تو اگر اس کے سجدے والی جگہ سے برف سخت ہوا تو سجدہ جائز ہوگا ورنہ نہیں اور اگر لوگوں کا ازدحام ہوا اور بھیڑ کے باعث اسے سجدہ کے لیے جگہ نہ ملے اور ایک شخص دوسرے کی پشت پر سجدہ کرے، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اس لیئے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے کہ:"

"تو اپنے بھائی کی کمر پر سجدہ کر لے، کہ تیرے لیئے وہی سجدہ گاہ ہے"۔

حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے کسی ایسے شخص کی پشت پر سجدہ کیا، جو اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ دوسرے شخص کی کمر پر سجدے کا جواز ضرورت کے تحت ہے اور ضرورت نماز میں شراکت ہونے پر ہی پیش آتی ہے ؛

(۲۱) سجدے میں ہاتھوں کو اپنے کانوں کے برابر رکھنا بھی مسنون ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے، تو اپنے ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھتے تھے"۔

سجدے کی حالت میں اپنی انگلیوں کو قبلہ رخ رکھنا بھی مسنون ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے :

"جب بندہ سجدہ کرتا ہے، تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے"۔

لہٰذا سجدے میں حسبِ استطاعت انگلیوں کو قبلہ رُخ رکھا جائے۔

(۲۲) ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدے میں بالائی جسم کا وزن ہتھیلیوں پر ڈالا جائے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا تھا کہ ؛

"جب تو سجدہ کرے، تو اپنا وزن اپنی ہتھیلیوں پر ڈالے رکھ"

(۲۳) سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے، کہ حالت سجدہ میں اپنے بازوؤں کو باہر نکال کر رکھے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو فرمایا تھا کہ جب تو سجدہ کرے تو اپنے بازو کو باہر نکال لے، یعنی ان کو نمایاں کر، نیز حضرت جابرؓ سے مروی ہے، کہ؛

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے، تو اپنے بازوؤں کو اپنے پہلوؤں سے دور رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگتی۔

(۲۴) سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدہ میں اعتدال اختیار کرے اور اپنی کہنیوں کو زمین پر نہ بچھائے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"سجدہ میں اعتدال اختیار کرو اور تم میں سے کوئی شخص کتے کی طرح اپنی کہنیاں زمین پر نہ

بچھایا کرے"

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نفلوں میں کہنیاں زمین پر لٹکائی جا سکتی ہیں، فرض نماز میں نہیں۔ یہ قول فاسد ہے، اس لیے کہ جو روایت ہم نے نقل کی ہے، اور اس میں اس کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔ یہ حکم مرد کیلئے ہے، جبکہ عورت کو چاہیئے کہ وہ اپنی کہنیاں زمین پر بچھائے اور بالکل نیچے جھک جائے اوپر کو نہ اٹھے۔ جیسے کہ مرد اٹھتے ہیں۔ نیز اپنے پیٹ کو اپنی رانوں کے ساتھ ملالے۔ کیونکہ یہی طریقہ اس کے لیے زیادہ باپردہ ہے؛ اسی طرح سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ کہنا بھی مسنون ہے، جو اس کی کم از کم مقدار ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

(۲۵) پھر وہ اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے: تا آنکہ بالکل سیدھا ہو کر بیٹھ جائے۔ سجدہ سے یہ اٹھنا فرض ہے، اس لئے کہ دوسرا سجدہ فرض ہے اور دوسرے سجدے میں جانے کے لیے پہلے سجدہ سے سر اٹھانا ضروری ہوگا۔ پھر دونوں سجدوں کے مابین جلسہ میں طمانیت کی شرط محض اعتدال ارکان کیلیے ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، البتہ سنت یا واجب ہے جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ رہی پہلے سجدہ سے سر اوپر اٹھانے کی مقدار، تو حسن امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ جو سجدہ سے فقط اتنا سر اوپر اٹھائے کہ اس کے اور زمین کے درمیان سے ہوا گذر جائے۔ کہ اس کا سجدہ جائز ہوگا۔ جبکہ امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے سر اتنا اوپر اٹھایا، کہ اسے فی الواقع سر کا اٹھانا قرار دے سکیں، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح محمد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس حد تک اپنا سر اٹھائے کہ جس سے دیکھنے والے کو یہ سمجھنے میں دقت نہ ہو کہ اس نے واقعی سر اٹھالیا ہے، تو اس کا سر اٹھانا جائز ہوگا، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں ارکان کے مابین وقفہ اور ایک رکن سے دوسرے میں منتقل ہونا پایا گیا ہے اور یہی فرض مقدار ہے، رہا اعتدال، تو وہ سنت یا واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر سنت ہے کہ وہ اٹھتے ہوئے تکبیر کہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۲۶) پھر وہ دوسرے سجدے کے لیے تکبیر کہتے ہوئے دوسرے سجدہ میں چلا جائے، اور اس میں وہی کچھ پڑھے اور وہی کچھ کرے، جو اس نے پہلے سجدہ میں پڑھا اور کیا تھا۔ بعد ازاں وہ اپنے پاؤں کے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑا ہو جائے اور اٹھتے ہوئے بیٹھے نہیں، یعنی دوسری، تیسری اور چوتھی رکعت کے لیے اٹھتے ہوئے، جلسۂ استراحت نہ کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بہت ہلکا سا جلسۂ استراحت کرکے وہ کھڑا ہو۔ ان کی دلیل حضرت مالکؓ بن الحویرث کی روایت کردہ حدیث ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے اٹھتے تھے، تو بالکل سیدھے ہو کر بیٹھ جاتے تھے اور پھر اپنے ہاتھوں پر وزن ڈال کر کھڑے ہو جاتے تھے۔"

ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کر لیتے، تو اپنے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہو جاتے تھے"

اسی طرح حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ یہ سب حضرات اپنے پاؤں کے اگلے حصے پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہوتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ ضعف پر محمول ہے، اسی لئے آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا تھا کہ؛

"تم رکوع اور سجدہ میں مجھ سے پہلے نہ جایا کرو، اس لیے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں"۔

لہٰذا آپؐ نے اس عذر کے باعث آسانی کیلئے یہ طریقہ اختیار فرمایا تھا۔ اٹھتے ہوئے اپنے ہاتھوں کا وزن زمین کے بجائے اپنے گھٹنوں پر ڈالنا چاہیئے اور وہ گھٹنوں سے قبل اپنے ہاتھ زمین سے اٹھالے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اپنا وزن زمین پر ڈالے، اور گھٹنے ہاتھوں سے پہلے اٹھالے؛ جیسا کہ ہم نے حضرت مالکؓ بن الحویرث کی روایت اوپر نقل کی۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی ایک روایت سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں؛

فرض نماز میں مسنون ہے کہ ہاتھ زمین پر نہ ٹیکے جائیں، الّا یہ کہ وہ بہت بوڑھا ہو"

اس سے پتا چلتا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حالت عذر میں کیا تھا۔

قعدۂ اولی کے امور مسنونہ: پھر وہ دوسری رکعت میں ویسے ہی کرے، جیسے اس نے پہلی رکعت ادا کی تھی ــــ پھر وہ دو رکعتوں کے بعد قعدۂ اولی کے لیے بیٹھے ــــ ہم از یں قبل قعدۂ اولی کے بارے میں تفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ واجب ہے جس کا مقصد نماز کے دونوں جفت حصوں کو باہم ایک دوسرے سے جدا کرنا ہے۔ یہاں ہم قعدۂ کے لئے بیٹھنے کی کیفیت کا ذکر کرینگے۔

(٧٤) سنت ہے کہ وہ دونوں قعدوں میں بایاں پاؤں زمین پر بچھالے اور اس پر بیٹھ جائے جبکہ بائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلے قعدے میں تو اسی طرح بیٹھنا سنت ہے، مگر دوسرے قعدے میں وہ تورک کی حالت میں (اپنی سرین پر ٹیک لگا کر) بیٹھے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں قعدوں میں ہی سرین پر ٹیک لگا کر بیٹھے، ــــ سرین پر ٹیک لگا کر بیٹھنے کی کیفیت یہ ہے کہ وہ اپنی سرین کو زمین پر رکھ دے اور اپنے دونوں پاؤں دائیں جانب سے باہر کو نکال لے اور پھر سرین کی بائیں اپنے کہنے پر وزن ڈال کر بیٹھ جائے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی ایک روایت ہے، کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ؛

"آپؐ جب پہلے قعدہ میں بیٹھتے، تو اپنا بایاں پاؤں بچھا لیتے اور اس پر بیٹھ جاتے اور اپنا دایاں پاؤں بالکل سیدھا کھڑا کر لیتے تھے، پھر جب آپ دوسرے قعدے میں بیٹھتے، تو اپنے پاؤں کو دور کرتے ہوئے ــــ اپنی دائیں طرف سے باہر کی طرف نکال لیتے"۔

ہمارا استدلال ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتی

ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بیٹھتے، تو اپنے بائیں پاؤں کو بچھا لیتے اور اس پر بیٹھ جاتے جبکہ دائیں پاؤں کو آپ بالکل سیدھا کھڑا کر لیتے تھے۔"

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے نماز میں حالت تورک میں بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، جبکہ حضرت ابو حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث آنحضور کے زمانہ ضعیف العمری پر محمول ہے۔ یہ حکم تو مرد کیلئے ہے، رہی عورت تو وہ دونوں قعدوں میں اسی طرح بیٹھے جس طرح کہ بیٹھنا اس کیلئے زیادہ باپردہ ہو، چنانچہ وہ دونوں قعدوں میں ہی حالت تورک میں بیٹھے اس لیے کہ اسے اپنے پردے کا خیال رکھنا تکمیل سنت سے زیادہ ضروری ہے۔ نیز نمازی اپنے دائیں پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ رُخ رکھے، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ پھر اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ قعدہ میں اپنے دائیں ہاتھ کو دائیں زانو پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں زانو پر رکھے۔ امام محمدؒ سے النوادر میں یہی روایت ملتی ہے، جبکہ الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ وہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھے، لیکن پہلا طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے، جیساکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب قعدہ کرتے، تو اپنی بائیں کہنی کو بائیں ران پر اور داہنی کہنی کو داہنی ران پر رکھ لیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طرح انگلیاں قبلہ رُخ ہو جاتی ہیں، اور الطحاویؒ نے جو طریقہ بیان کیا ہے، اس سے انگلیاں زمین کی جانب مڑ جاتی ہیں۔

(۲۸) قعدہ میں تشہد پڑھنا ضروری ہے۔ تشہد کے ضمن میں (ا) تشہد کا طریقہ (ب) اس کی مقدار، (ج) اس کے فرض یا واجب یا سنت ہونے کی بحث اور (د) اس کی سنتوں وغیرہ پر بحث ہوگی۔

ا۔ **تشہد کا طریقہ**: اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مختلف روایات مروی ہیں: ہمارے ائمہ کرام نے اس بارے میں حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن مسعود کی روایت کو قبول کیا ہے، جس میں حسب ذیل تشہد مروی ہے کہ نمازی کہے:

التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیك ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

جبکہ امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت تشہد کو قبول کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

التحیات المبارکات الصلوٰت الطیبات للہ سلام علیك ایھا النبی ورحمۃ اللہ۔

اور امام مالکؒ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی روایت تشہد پر عمل کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"التحیات النامیات الزاکیات المبارکات الطیبات للہ"..... (اس کے بعد حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن مسعود والا تشہد ہے)

حکایت: اس بارے میں ایک حکایت مروی ہے کہ ایک اعرابی امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں آیا اور کہا، کہ آیا ایک واؤ کے ساتھ یا دو واؤ کے ساتھ؛ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ دو واؤں کے ساتھ، اس پر اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے، جس طرح اس نے لا اور لا کو برکت عطا فرمائی پھر وہ اعرابی اُٹھ کر چلا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد اس اعرابی کے سوال وجواب سے کچھ نہ سمجھے، اس پر انہوں نے امام صاحبؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس نے مجھ

سے یہ پوچھا تھا کہ تشہد حضرت عبداللہ ؓ بن مسعود کے تشہد کی طرح دو واؤں کے ساتھ ہے یا حضرت ابو موسیٰ الاشعری کے تشہد کی مانند ایک واؤ کے ساتھ۔ تو میں نے اسے کہا کہ نہیں بلکہ تشہد دو واؤں کے ساتھ ہے۔ پھر اس نے مجھ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے جس طرح اس سے اپنے پاکیزہ درخت کو برکت دی جو نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی (لا شرقیۃٍ ولا غربیۃ) یہ حکایت ہم نے اس لیے نقل کی ہے تاکہ امام ابو حنیفہؒ کی ذہانت اور ان کی بصیرت کا کچھ اندازہ ہو سکے، کہ وہ محض ایک حرف سے مخاطب کی مراد سمجھ جایا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمتوں میں آسودہ فرمائے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نوجوان صحابہ کرامؓ میں سے تھے اور وہ اسی رائے کو ترجیح دیتے تھے جس پر کوئی دینی حکم پہنچ کر مستحکم ہو جاتا تھا، رہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تو وہ تو بزرگ صحابہ کرام (شیوخ) میں سے تھے اور بعض اوقات ابتدائے اسلام کی باتیں بھی نقل کر دیتے تھے۔ جیسے کہ تطبیق[1] کا مسئلہ، علاوہ ازیں یہ تشہد الفاظ قرآنی کے مطابق بھی ہے، وہ اس طرح کہ اس میں "تحیۃ" (ہدیہ) کی صفت برکت سے کی گئی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً [2] — یہ خدا کی طرف سے مبارک اور پاکیزہ تحفہ ہے۔

اور اس میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "سلامٌ علیٰ نُوحٍ فِی الْعٰلَمِیْنَ (نوح پر جہانوں میں سلام ہو)" سَلٰمٌ عَلٰٓی اِبْرٰهِیْمَ (ابراہیم پر سلام) سَلٰمٌ عَلٰی مُوْسٰی وَهٰرُوْنَ (موسیٰ و ہارون پر سلام) سَلٰمٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ (رب رحیم کی طرف سے سلام) فرمایا گیا ہے، لہٰذا یہی تشہد بہتر ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی حسب ذیل روایت سے ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے یہ تشہد اس طرح سکھایا جس طرح کہ آپ قرآن مجید کی کوئی سورۃ سکھایا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ:

التحیات للہ والصلوٰت والطیبات الی آخرہ۔

پھر فرمایا کہ جب تو یہ کہہ لے، یا ایسا کر لے تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔"

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دینا، اس کی اہمیت اور پختگی کی جانب اشارہ ہے۔ اسی طرح آپ نے فرمایا کہ، "تو کہہ (قل)، نیز آپ نے نماز کے مکمل ہونے کو اس کے پڑھنے سے مشروط فرمایا۔ لہٰذا اس روایت کی رو سے اس شخص کی نماز کو مکمل نہیں ہو سکتی جو اس کو نہ پڑھے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہی وہ تشہد ہے جو امت میں متداول اور صحابہ کرامؓ میں زیادہ معروف

---

[1] تطبیق کا تعلق رکوع کے ساتھ ہے ملاحظہ ہو اسی فصل میں رکوع کے امور مسنونہ۔ [2] النور ۶۱۔

تھا جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر رسول پر بیٹھ کر یہی تشہد لوگوں کو سکھایا۔ اور کسی بھی صحابی رضؓ نے اس کی مخالفت نہیں کی، تو گویا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا تھا اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمر رضؓ سے مروی ہے کہ "حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو اس طرح تشہد سکھایا کرتے تھے جس طرح چھوٹے بچوں کو کتاب پڑھائی جاتی ہے" پھر انہوں نے اسی تشہد کا ذکر کیا ہے۔ نیز حضرت امیر معاویہ رضؓ کے متعلق مروی ہے کہ "وہ لوگوں کو منبر پر بیٹھ کر حضرت عبد اللہؓ بن مسعود بن والا تشہد سکھایا کرتے تھے" اسی طرح حضرت علی رضؓ سے روایت ہے کہ انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھایا۔ پھر انہوں نے بعینہٖ حضرت عبد اللہؓ بن مسعود والا تشہد روایت کیا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ایسا ہی تشہد پڑھا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی حضرت ابن مسعود رضؓ والا یہ تشہد ثنائے خداوندی میں زیادہ فصیح و بلیغ ہے کیونکہ اس میں حرف واؤ کے ساتھ بعض کلمات کا بعض کلمات پر عطف کیا گیا ہے جس سے ہر لفظ علیحدہ علیحدہ ثنائے باری تعالیٰ بیان کرتا ہوا نظر آتا ہے جب کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ کی روایت سے جو تشہد نقل کیا گیا ہے اس میں ابتدائی کلمات کے مابین عطف نہ ہونے کی بنا پر وہ محض ایک ہی صفت کی طرح ہے جس سے کہ ساری عبارت مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے، جیسا کہ اگر قسم میں یہ کہا جائے کہ "واللہ والرحمٰن والرحیم (اللہ کی قسم، رحمان کی قسم اور رحیم کی قسم، تو یہ تین قسمیں ہوتی ہیں لیکن "واللہ الرحمن الرحیم، (اللہ جو رحمٰن و رحیم ہے کی قسم) ایک ہی قسم ہے۔ اسی طرح ہمارے اس تشہد میں لفظ "سلام" الف لام کے ساتھ آیا ہے، لیکن حضرت ابن عباس رضؓ والے تشہد میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الف لام سے "سلام" زیادہ فصیح و بلیغ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں لام استغراق جنس کے لیے ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ السلام کا یہ لفظ قرآن مجید کے بھی زیادہ مطابق ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے۔

وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰى [1]	اور جو ہدایت کی بات مانے اس کو سلام
وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُّ [2]	اور سلام ہو مجھ پر جس دن میں پیدا ہوا۔

---

[1] طٰہٰ - ٤٧
[2] مریم - ٣٣

اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ والے تشہد کی جو وجوہ ترجیح بیان کی ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس کی بنا پر، نوجوان صحابہؓ کی روایت کی، مہاجرین صحابہؓ پر ترجیح لازم آتی ہے، حالانکہ کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے، جب کہ امام مالکؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت کمزور ہے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے منبر رسول پر بیٹھ کر لوگوں کو جو تشہد سکھایا تھا۔ وہ حضرت ابن مسعودؓ کے روایت کردہ تشہد کے عین مطابق تھا۔ لہٰذا اسی تشہدؒ کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

پھر تشہد میں بیٹھنے کی مقدار التحیات سے لے کر "عبدہٗ ورسولہٗ" تک پڑھنے کے مساوی ہے۔ تشہد میں کسی لفظ کا اضافہ کر دینا یا شروع میں کوئی لفظ بڑھا دینا مکروہ ہے، جیسے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد میں واؤ اور الف بڑھانے پر ٹوکا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر کسی قسم کا اضافہ کرنا جائز نہیں ہے اور وہ جو تشہد کے شروع میں "باسم اللہ" "یاباللہ یا بسم اللہ خیر الاسماء" کا اور اس کے آخر میں

أَرْسَلَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ - [1]

کا جو اضافہ ملتا ہے، وہ شاذ ہے۔ لہٰذا مشہور روایت کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ کوئی دعا نہ پڑھی جائے البتہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ درود شریف " اللھم صل علی محمد " کا اضافہ کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

وفی کل رکعتین فتشہد وسلم	اور ہر دو رکعت کے بعد تو تشہد پڑھ،
علی المرسلین وعلی من اتبعہم	اور پیغمبروں، ان کے متبعین اور اللہ تعالیٰ
من عباد اللہ الصالحین۔	کے نیک و برگزیدہ بندوں پر سلام بھیج۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ:

"آپ پہلی دو رکعتوں کے بعد تشہد میں التحیات سے زیادہ کچھ نہیں پڑھتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لیے

---

[1] التوبہ۔ ۳۳۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ نے ہی آنحضورؐ کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا ہے۔ تاکہ آپ کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے، خواہ یہ بات مشرکوں کو گراں گذرے۔

بھی کہ قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ پڑھنا اجماع امت کے خلاف ہے، جیسا کہ امام الطحاوی
فرماتے ہیں کہ "جس نے قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے کچھ زیادہ پڑھا، اس نے اجماع کی مخالفت کی
اور امام طحاوی اسلاف کے فقہی مسالک کو دوسروں کی نسبت زیادہ جاننے والے امام تھے
کسی مسلک کے ابطال کے لیے اس کا خلاف اجماع ثابت ہونا ہی کافی ہے، مزید برآں اس
لیے بھی کہ یہ دعا ہے اور دعا کا موقع و محل نماز کے آخر میں ہی ہوتا ہے۔ جب کہ مذکورہ حدیث
میں سلام سے تشہد میں آنے والا اسلام مراد ہے، یا پھر ہم اسے نوافل پر محمول کرتے ہیں۔ اس
لیے کہ نوافل کا ہر جفت حصہ علیحدہ نماز ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ بھول کر تشہد سے زیادہ اللّٰھم
صل علی محمد تک پڑھ لے، تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر سجدۂ سہو
ضروری نہ ہوگا۔ الامالی میں حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ کہ اسے
سجدۂ سہو کرنا لازم ہوگا، یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔

(۲۸) ماثور دعائیں پڑھنا: آخری قعدہ میں تشہد کے بعد اسے اللہ تعالیٰ سے اپنی ضرورت اور حاجت کا بھی سوال کرنا چاہیئے، کیونکہ قرآن مجید میں کہا
گیا ہے:

فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ۔[1] اور جب تو فارغ ہو جائے، تو عبادت میں محنت کیا کر۔

تفاسیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اس سے مراد نماز کے آخر میں دعا مانگنا ہے، ای فانصب
للدعا یعنی دعا کے لیے تیار ہو جا)؛ نیز جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا تھا:

"جب تو اتنا کہہ دے یا کر لے۔ تو تیری نماز مکمل ہو گئی، پھر تو جو چاہے دعا
مانگ۔"

لیکن دعا کے لیے مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی دعا نہ مانگی جائے، جو عوامی گفتگو کے مشابہ
ہو، تاکہ نماز سے اس کا نکلنا صحیح مسنون طریقے سے ہو، یعنی لفظ "سلام" کہہ کر وہ نماز سے خارج
ہو۔ ہمارے ائمہ کرامؒ نے "عوامی گفتگو" کے مشابہ ہونے کی یہ تشریح کی ہے کہ وہ کوئی ایسی دعا نہ
مانگے جس کا سوال اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور سے بھی کیا جا سکتا ہو، جیسے کہ مجھے فلاں چیز دے
یا میری فلاں عورت سے شادی کر دے۔ اور جو دعائیں عوامی گفتگو کے مشابہ نہیں، اس
سے مراد ایسی دعائیں ہیں۔ کہ جن کا غیر اللہ سے سوال کرنا ناممکن ہو، جیسے مثلاً یہ کہنا "اللّٰھم اغفرلی
(اے اللہ میری مغفرت فرما)، وغیرہ۔

(۲۹) درود شریف پڑھنا: پھر الاصل میں یہ مذکور نہیں کہ وہ پہلے درود شریف پڑھے یا بعد میں، البتہ الطحاویؒ

---

[1] الم نشرح:۷

اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ تشہد کے بعد وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھے، پھر اپنی ضروریات کے لیے دعا مانگے اور والدین کے مومن ہونے کی صورت میں ان کی اور تمام مؤمن مردوں اور عورتوں کی مغفرت کے لیے دعا مانگے۔ یہی صحیح قول ہے کہ درود شریف پہلے پڑھا جائے اور دعا بعد میں مانگی جائے تاکہ وہ قبولیت کے زیادہ قریب ہو، جیساکہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا صلی احدکم فلیبدا بالحمد والثناء علی اللہ ثم بالصلوٰۃ علیّ ثم بالدعاء۔

جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے، پھر مجھ پر درود بھیجے اور پھر دعا مانگے۔

اور درود شریف وہی مسنون ہے جو امت میں معروف و متداول ہے۔

اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں وارحم محمداً (اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم فرما) کہنا مکروہ نہیں، جب کہ بعض نے اسے مکروہ بتلایا ہے۔ انکا خیال ہے کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وہم ہو سکتا ہے کہ شاید (معاذ اللہ) آپ نے اطاعت خداوندی میں کوئی کوتاہی کی ہے، اس لیے کہ جب کسی کی تقصیر کا ذکر آتا ہے، تو کہتے ہیں "اللہ اس پر رحم فرمائے"، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ آدمی خواہ کتنا ہی بلند مرتبہ ہو جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ کہنا مکروہ نہیں، جیساکہ ایک روایت ہے کہ:

ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ کوئی شخص محض اپنے عملوں کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا، تاوقتیکہ اسے اللہ تعالیٰ کی رحمت حاصل نہ ہو جائے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی یا رسول اللہ فرمایا کہ ہاں میں بھی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی مجھے اپنی رحمت میں ڈھانپ لے"۔

اسکا مزید ثبوت یہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ "اے اللہ تو حضرت محمد پر درود نازل فرما"، حالانکہ درود (صلوٰۃ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے نزول رحمت ہی سے عبارت ہے تو یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ اے اللہ، تو آنحضورؐ پر رحم فرما۔

پھر ہمارے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنا فرض نہیں، بلکہ سنت اور مستحب ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک درود شریف پڑھنا فرض ہے، کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی۔ اور یہ درود شریف اللھم صلِ علی محمد ہے۔ جب کہ قعدۂ اولی میں درود شریف کے فرض ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل حسب ذیل آیۂ قرآنی ہے:

یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ۔[1]

اے ایمان والو! نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) پر درود بھیجو۔

---

[1] الاحزاب - ۵۶۔

اور مطلق حکم فرضیت کے لیے ہوتا ہے ؛ نیز فرمان نبوی ہے:-

لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی فی صلاتہ - جو نماز میں مجھ پر درود نہ پڑھے، اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔

ہمارا استدلال اوپر روایت کردہ "حدیث عبداللہؓ بن مسعود" اور حدیث عبداللہ بن عمروؓ بن العاص" سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آں حضورؐ نے مقدار تشہد میں بیٹھنے پر درود شریف پڑھنے کی شرط کے بغیر ہی نماز کے مکمل ہوجانے کا ذکر فرمایا ؛ جب کہ مذکورہ آیت میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سے مراد استحباب ہے۔ جیسا کہ ہماری اوپر روایت کردہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے ؛ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور عبداللہؓ بن مسعود دونوں فرماتے ہیں کہ نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے"؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مطلق حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ فعل کو ایک ہی مرتبہ ادا کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرام میں سے الکرخیؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنے کو حج بیت اللہ کی طرح، زندگی میں فقط ایک مرتبہ فرض قرار دیا ہے اور خود آیت میں بھی نماز کی تعیین نہیں کی گئی ہے جب کہ مذکورہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:-

لا صلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد- مسجد کے ہمسائے کی نماز مسجد کے سوا جائز نہیں ہوتی۔

جہاں تک نماز سے باہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہر عاقل و بالغ شخص پر زندگی میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے لیکن امام الطحاویؒ فرماتے ہیں۔ کہ جب بھی حضورؐ کا ذکر کیا جائے۔ یا سنا جائے تو آپ پر درود پڑھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ الکرخیؒ کی دلیل وہی ہے۔ جو ہم نے ابھی ذکر کی کہ مطلق حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا اگر وہ نماز میں یا نماز سے باہر ایک مرتبہ اس حکم کی تعمیل کر لے۔ تو اس سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے، جیسے ایک مرتبہ حج ادا کر لینے سے حج ادا ہو جاتا ہے۔ امام الطحاویؒ کا استدلال یہ ہے کہ درود شریف ذکر نبوی خود کرنے یا سننے پر واجب ہوتا ہے۔ اور سبب کے تکرار سے حکم کا تکرار لازم آجاتا ہے، جیسے نماز اور روزے وغیرہ عبادات کا یہی حکم ہے۔ کہ یہ سب عبادتیں اپنے اسباب کے لوٹ آنے پر بار بار فرض ہوتی ہیں۔

تشہد کے واجب یا سنت ہونے کی بحث : استحسان کی رو سے تشہد پڑھنا قعدۂ اولیٰ میں واجب ہے۔ قاضی ابو جعفر الاشروشنی فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، ان کا یہ قول قیاس کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ قعدہ میں بیٹھنا فرض اور اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے، تو جب قعدۂ اولیٰ واجب ہوا تو لامحالہ اس میں تشہد پڑھنا سنت ہوگا، تاکہ قعدہ سے اس کا درجہ کم نظر آئے۔ مگر صحیح قول یہ ہے کہ یہاں تشہد پڑھنا واجب ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے بھول کر اسے ترک کر دینے کی بنا پر سجدۂ سہو لازم قرار دیا ہے۔ اور سجدۂ سہو تو ترک

واجب سے ہی واجب ہوتا ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آخری قعدہ میں بھی تشہد پڑھنا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی اسے دانستہ چھوڑ دے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، گو وہ گنہکار ہوگا۔ اور اگر وہ اسے بھول کر ترک کر دے، تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے، حتیٰ کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

تشہد کی سنتوں میں ایک سنت یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھا جائے، جیساکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھتا ہے۔ ان میں انہوں نے تشہدؒ کو بھی شمار کیا" علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ ثنائے خداوندی کے زمرے میں آتا ہے، اور دُعا اور ثنا میں اصولی طور پر اخفاء کا ہی حکم ہے، پھر آیا اشہد ان لآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ پر اپنی انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے یا نہیں؛ ہمارے بعض مشائخ اس سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ہاتھوں کو مسنون طریقے پر رکھنے میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ ضرور اشارہ کرے، اس لئے کہ امام محمدؒ اپنی کتاب المسبحہ میں فرماتے ہیں کہ ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ آپ اپنی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے تھے، لہٰذا نمازی کو بھی وہی کچھ کرنا چاہیئے جو آپ نے اس موقع پر کیا، یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ اشارہ کیسے کیا جائے۔ تو اہل مدینہ فرماتے ہیں۔ کہ وہ ۵۳ کا عدد بنائے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے، اور فقیہ ابوجعفر الہندوانی فرماتے ہیں کہ وہ خنصر و بنصر کے ساتھ حلقہ بنائے، اور درمیانی انگلی کو انگوٹھے کے ساتھ ملا کر حلقہ بنائے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے۔ اور لکھا ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

(ح) **نماز سے باہر نکلنے کی سنتیں:** (۳۰) نماز سے باہر نکلتے وقت سلام کہنا ضروری ہوتا ہے۔ سلام کی حقیقت، اس کے طریقے، اس کی مقدار اور حکمت وغیرہ پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہاں ہم فقط سلام پھیرنے کی سنتوں کا ذکر کریں گے؛ (۱) سلام کا آغاز دائیں جانب سے کیا جائے، جیساکہ ہم نے اوپر سطور بالا میں احادیث بیان کیں، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، لہٰذا اس سے آغاز کرنا زیادہ بہتر ہوگا — اور اگر اس نے اپنی بائیں طرف یا اپنے سامنے کی طرف سلام پھیر دیا، تو حسن امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اول الذکر صورت میں وہ دوسری سلام اپنے دائیں طرف پھیرے۔ اور بائیں جانب دوبارہ سلام نہ کہے، اور اگر اس نے پہلی سلام اپنے سامنے کی طرف کہی ہو، تو تب وہ بائیں جانب سلام پھیر لے؛ (۳۱) ایک اور سنت یہ ہے کہ دونوں دفعہ سلام پھیرتے ہوئے اپنا چہرہ خوب اچھی طرح پھیر لے۔ جب وہ دائیں طرف سلام کہے، تو اتنا چہرہ پھیرے، کہ اس کے بائیں گال کی سفیدی نظر

آنے لگ جائے اور جب بائیں طرف سلام پھیرے تو اس کے بائیں طرف والے گال کی سفیدی دکھائی دینے لگے، اس لئے کہ حضرت عبدؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا چہرہ پہلی سلام کے وقت اتنا پھیرتے تھے، کہ آپؐ کی دائیں یا دوسری روایت کے مطابق بائیں گال کی سفیدی نظر آنے لگتی ۔

اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے، کہ جب چہرہ خوب اچھی طرح گھمایا جائے ۔ (۴۲) اگر وہ امام ہو تو سلام بالجہر کہنا سنت ہے، اس لئے کہ سلام نماز سے نکلنے کے لئے ہوتی ہے، لہٰذا اس کا باآواز بلند ہونا ضروری ہے ۔ (۴۳) ایک اور سنت امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق یہ ہے، کہ مقتدی تکبیر کی طرح سلام بھی امام کے ساتھ متصل طور پر پھیرے ۔ اور دوسری روایت کے مطابق وہ امام کے بعد سلام پھیرے، یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی روایت ہے جیسے تکبیر کے بارے میں بھی ان کا یہی قول مروی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دو میں سے ایک روایت کے مطابق ان میں جو فرق ہے، اس کی تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے ۔ (۴۴) سلام پھیرتے وقت اپنے مخاطبوں کی نیت کرے، اس لئے کہ دوسرے شخص سے نیت کے بغیر مخاطب ہونا لغو اور بیہودگی ہوتا ہے، پھر وہ یا تو امام ہوگا، یا منفرد یا مقتدی؛ اگر وہ امام ہو، تو وہ پہلی سلام کے وقت اپنے دائیں کھڑے ہوئے نگران فرشتوں، مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، اور دوسری سلام کے وقت اپنے بائیں کھڑے ہوئے لوگوں کی نیت کرے ۔ الاصل میں یہی مذکور ہے ۔ مگر اس میں نگران فرشتوں کا ذکر مؤخر ہے، ہمارے بعض نے اس سے یہ گمان کیا ہے کہ اس مسئلے میں دو روایات ہیں، کتاب الصلوٰۃ کی روایت ہے ۔ کہ نگران فرشتوں کی نیت پہلے کی جائے، اس لئے کہ سلام ایک خطاب ہے، لہٰذا اس میں نیت کرنی چاہیئے، اور درجہ بدرجہ قریب تر لوگوں سے نیت کی ابتدا کرنی چاہیئے ۔ اور سب سے زیادہ قریب محافظ فرشتے ہوتے ہیں، پھر مرد اور پھر عورتیں، جبکہ الجامع الصغیر کی روایت کے مطابق نیت میں انسانوں کو مقدم کرنا چاہیئے، جیسا کہ تشہد میں السلام علینا اور پھر عباد اللہ الصالحین کا ذکر آتا ہے ۔ کہ یہاں بھی انسانوں کو فرشتوں پر مقدم کیا گیا، اس لئے کہ "عباد اللہ الصالحین" سے فرشتے مراد ہیں ۔ بنا بریں نماز کے اختتام پر سلام میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی جائے ـــ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں فرشتوں کا درجہ انسانوں سے زیادہ تھا، بعد ازاں انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور وہ انسانوں کی فرشتوں پر فضیلت کے قائل ہو گئے تھے، لیکن یہ سب اقوال درست نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ساری کلام حرف واؤ کے ذریعے ایک دوسرے پر معطوف ہے، جس میں ترتیب ضروری نہیں ہوتی ۔ علاوہ ازیں نیت دل کا فعل ہے، جو تمام اشیاء کو بغیر ترتیب کے جمع رکھتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی جماعت کو آکر سلام کرے تو وہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دے سکتا ۔ کہ وہ پہلے مردوں کی نیت کرے اور پھر بچوں کی ـــ پھر مشائخ کے مابین اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ محافظ فرشتوں کی نیت کیسے کی جائے، بعض کہتے ہیں کہ کراماً کاتبین فرشتوں کی نیت کرے، پہلے دائیں والے فرشتے کی، پھر بائیں طرف والے

کی۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ دائیں بائیں دونوں جانب کے محافظ فرشتوں کی نیت کرے۔ لیکن ان کی تعداد کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ وہ ان کی تعداد کر سکتا۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ مردوں ___ اور عورتوں کی نیت کیسے کی جائے۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ۔ نماز میں شامل مردوں اور عورتوں کی نیت کی جائے۔ کسی اور کی نہیں، اور حاکم الشہید فرماتے ہیں کہ اس موقع پر تمام دنیا کے مومن مردوں اور مومن عورتوں کی نیت کی جائے، لیکن پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ سلام کہنا ایک خطاب ہے، اور غیر موجود شخص سے جو خطاب کیا جائے، وہ خطاب باقی رہتا ہے اور جو خطاب باقی رہے، اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو پہلے دونوں اقوال کے مطابق وہ فقط محافظ فرشتوں کی نیت کرے، کسی اور شخص کی نہیں اور الحاکم الشہید کے مسلک پر وہ محافظ فرشتوں اور جملہ اہل ایمان کی نیت کرے ___ اور مقتدی وہ نیت بھی کرے، جو امام کرتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے امام کی نیت بھی کرے۔ اگر وہ امام کے دائیں ہو، تو بائیں طرف کی سلام میں، اور بائیں طرف ہونے کی صورت میں دائیں طرف والی سلام میں اس کی نیت کرے، اور اگر وہ امام کے بالکل پیچھے ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فقط دائیں طرف والی سلام میں امام کی نیت کرے، الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی مذکور ہے۔ اس لئے کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، مگر حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ دونوں طرف سلام پھیرتے وقت امام کی نیت کرے۔ الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی روایت مذکور ہے، اور یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے، اس لئے کہ امام کا دایاں حصہ مقتدی کے دائیں طرف اور بایاں حصہ بائیں جانب ہوگا، لہذا اسے دونوں طرف نیت میں حصہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

(باب ہشتم)

فِی مَا یُستحبُ فِی الصلوٰۃ وَمَا یُکرہُ فِیہَا

نماز کے مستحبات و مکروہات کا بیان

فصل اول

مستحباتِ نماز

نماز کے مستحبات میں بنیادی اصول یہ ہے کہ نمازی کو نماز میں خشوع و خضوع اختیار کرنا چاہیے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز میں خشوع اختیار کرنے والوں کی مدح اور تعریف کی ہے؛ چنانچہ مستحب ہے کہ:

① اس کی نظر اس کے سجدہ کی جگہ پر رہے؛ اس لیے کہ مروی ہے؛ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں خشوع کے ساتھ اپنی نگاہ کو آسمان کی جانب رکھتے تھے، لیکن جب یہ آیت نازل ہوئی:

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ [1] — فلاح پا گئے وہ اہل ایمان جو اپنی نمازوں میں عاجزی اختیار کرتے ہیں۔

تو آپ نے اپنی نگاہ کو اپنے سجدے کی جگہ رکھنا شروع کر دیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں نگاہ رکھنا تعظیم و تکریم کے زیادہ مناسب ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مطلقاً یہ بات لکھی ہے کہ اسے اپنی نظر سجدے کی جگہ پر رکھنی چاہیے، جبکہ امام الطحاویؒ نے اپنی مختصر میں اس کی یہ تشریح کی ہے کہ سجدے کی جگہ نگاہ فقط حالتِ قیام میں رہنی چاہیے اور رکوع کی حالت میں اسے اپنے پاؤں کی انگلیوں پر نظر رکھنی چاہیے اور حالتِ سجدہ میں اسے اپنے ناک کی نوک پر دیکھنا چاہیے، اور حالت قعدہ میں اپنے پہلو میں دیکھنا چاہیے، اس لیے کہ یہ سب باتیں تعظیم اور خشوع دونوں کے لیے مفید ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو نماز کا حکم دیا تھا، تو انہیں انہی باتوں کی ہدایت کی تھی"۔ بعض فقہاء نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ داہنی طرف سلام پھیرتے وقت اپنے دائیں کندھے پر اور دوسری سلام پھیرتے ہوئے اپنے بائیں کندھے پر نگاہ رکھنی چاہیے۔

② دورانِ نماز وہ اپنا سر نہ تو اوپر اٹھائے اور نہ ہی نیچے جھکائے، اس لیے کہ خلاف ورزی کی صورت میں مقام سجدہ میں نگاہ رکھنے کی سنت پوری نہ ہو سکے گی۔ جس سے اس کے خشوع و خضوع میں فرق آئے گا جیسا کہ

---

[1] المؤمنون ۱-۲۔

مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھے کی مانند نماز میں سر جھکانے سے منع فرمایا ہے"

③ اثنائے نماز میں وہ نماز کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، مثلاً اپنے کپڑوں یا داڑھی وغیرہ کے ساتھ نہ کھیلے، اس لئے کہ اس سے خشوع وخضوع کا ترک لازم آتا ہے، جیساکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا، جو اپنی داڑھی کے ساتھ کھیل رہا تھا، تو آپ نے فرمایا: "اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضا میں بھی خشوع ہوتا۔"

④ وہ اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کرے، اس لیے کہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا:

"میں تمہارے لیے وہی بات پسند کرتا ہوں، جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں، تو نماز کے دوران میں اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کیا کر۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے خشوع وخضوع کا ترک لازم آتا ہے۔

⑤ وہ اپنی انگلیاں نہ ٹٹکائے، کیونکہ اس طرح سنت طریقے سے ہاتھ رکھنے کی مخالفت لازم آتی ہے۔

⑥ وہ اپنے ہاتھ اپنے پہلو میں نہ رکھے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں پہلو پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے؛ بقول بعض یہ اہل دوزخ کے آرام کا انداز ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ شیطان کو جب آسمان سے اتارا گیا تو وہ اسی حالت میں تھا۔ اور کافروں یا ابلیس کے ساتھ چونکہ نماز سے باہر بھی مشابہت اختیار کرنا مکروہ ہے لہٰذا نماز میں تو بدرجۂ اولیٰ مکروہ ہوگی۔ نیز ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ "پہلو میں ہاتھ رکھ کر کھڑا ہونا یہودیوں کا شیوہ ہے اور ہمیں یہودیوں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے"۔

⑦ وہ کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے، ہاں البتہ اگر وہ ایک مرتبہ کنکریوں کو ہموار کرے، تو اجازت ہے، جیساکہ حضرت ابوذر الغفاریؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے اپنے دوست (آنحضرتؐ) سے ہر چیز پوچھی، حتیٰ کہ میں نے نماز میں کنکریاں درست کرنے کے متعلق بھی دریافت کیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ اے ابوذرؓ ایک مرتبہ کر لے یا بالکل چھوڑ دے۔"

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"تم میں سے کسی شخص کا کنکریاں درست کرنے سے رکنا سو سیاہ چشم اونٹوں (کو صدقہ کرنے) سے بہتر ہے"۔

البتہ اگر کنکریاں اس طرح بکھری ہوئی ہوں کہ ان پر مسنون طریقے سے سجدہ کرنا یعنی ناک اور پیشانی زمین پر رکھنا ممکن نہ ہو تو اسے ایک مرتبہ کنکریاں ہموار کرنے کی، بوجہ ضرورت، اجازت ہے، تاہم اگر انہیں حسب حال رہنے دیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، جیساکہ ہم نے اوپر روایت نقل کی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہی خشوع وخضوع کے زیادہ مناسب ہے۔

⑧ وہ نماز میں دائیں بائیں متوجہ نہ ہو، اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے:۔

لو علم المصلی من یناجی ما التفت — اگر نمازی کو معلوم ہو کہ وہ کس سے سرگوشی کر رہا ہے، تو وہ اِدھر اُدھر توجہ نہ کرے۔

اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں اِدھر اُدھر دیکھنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا
"یہ شیطان کی حرکت ہے کہ وہ تمہاری نماز سے کچھ حصہ جھپٹ لیتا ہے"۔

مکروہ التفات کی حد یہ ہے کہ وہ اپنا چہرہ قبلے سے پھیر لے۔ رہا سر موڑے بغیر آنکھ کے کنارے سے دائیں یا بائیں دیکھ لینا تو وہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم اپنے گوشۂ چشم سے صحابہ کرامؓ کو دیکھ لیتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے بچنا ناممکن ہے۔

⑨ وہ نماز میں حالتِ اقعاء (یعنی کتے کی مانند) نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت ابوذر الغفاریؓ سے روایت ہے کہ:
"مجھے میرے پیارے دوست نے تین باتوں سے منع کیا: یہ کہ میں مرغ کی طرح ٹھونگے نہ ماروں،
یہ کہ کتے کی طرح نہ بیٹھوں اور یہ کہ لومڑی کی طرح ٹانگیں بچھا کر نہ بیٹھوں"۔

اقعاء کی تشریح میں اختلاف ہے: الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ اقعاء پاؤں کو کھڑا رکھنا اور سرین پر بیٹھنا ہے؛ کہ یہی شیطانی عقب (اس کے بیٹھنے کا طریقہ) ہے، جس سے حدیث میں ہمیں منع کیا گیا ہے امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اپنی سرین پر بیٹھنا، گھٹنوں کو کھڑا کرنا اور رانوں کو پیٹ پر رکھنا ہے کیونکہ یہی طریقہ کتے کے بیٹھنے کے زیادہ مشابہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے مسنون طریقے سے جلسہ کرنے کا ترک لازم آتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

⑩ وہ اپنے بازو کو زمین پر نہ بچھائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی؛

⑪ بغیر عذر کے چوکڑی مار کر نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے بیٹے کو نماز میں چوکڑی مار کر بیٹھے ہوئے دیکھا، تو انہیں اس سے منع فرمایا، اس پر بیٹے نے کہا، کہ اے اباجان میں نے آپ کو بھی اسی طرح بیٹھتے ہوئے دیکھا ہے اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میرے پاؤں میرا وزن برداشت نہیں کرتے" علاوہ ازیں اس لیے بھی گھٹنوں پر بیٹھنا خشوع وخضوع کے زیادہ قریب ہے، لہٰذا یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا۔ البتہ حالتِ عذر میں ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ضرورت کے مواقع احکامِ شریعت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔

⑫ نماز میں انگڑائی لے اور نہ ہی جماہی، اس لئے کہ ایسا کرنا تو نماز میں استراحت (آرام) ہے، لہٰذا یہ ایسے ہی مکروہ ہوگا، جیسے کسی شئی پر ٹیک لگانا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ایسا کرنا خشوع وخضوع میں مخل ہوتا ہے۔ پھر اگر ان میں سے کوئی شئی اسے پیش آنے لگے، تو وہ اسے حتی الوسع دبانے کی کوشش کرے پھر جب اس پر جماہی کا غلبہ ہو جائے تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:

اذا تثاؤب احدکم فلیکظم ما استطاع فان لم یستطع فلیضع — جب تم میں سے کسی ایک کو جماہی آنے لگے تو وہ حتی الوسع اسے روکے اور اگر نہ روک

يدهٔ علی فيہ — سکے تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ دے۔

۲۔ **مکروہات** ①نماز میں یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی اپنے چہرے کو ڈھانک لے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ منہ ڈھانپنے سے قراءت اور ذکر کرنے میں وقت ہوتی ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ چہرے کو اپنے ہاتھ سے ڈھانپے گا، تو اسے ہاتھ رکھنے کی سنت کا ترک لازم آئے گا، جبکہ فرمان نبوی ہے:

"اپنے ہاتھوں کو نماز میں روک کر رکھا کرو"!

اور اگر اس نے چہرے کو کپڑے کے ساتھ ڈھانپا، تو اس نے گویا مجوسیوں کے ساتھ مشابہت اختیار کر لی۔ اس لیے کہ وہ آگ کی عبادت کرتے ہوئے منہ پر کپڑا لپیٹ لیتے ہیں۔ اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں منہ ڈھانپنے سے منع فرمایا ہے البتہ اگر منہ ڈھانپنا جماہی روکنے کے لیے ہو، تو مضائقہ نہیں، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔

② اسی طرح کپڑے کو نماز میں سمیٹنا بھی مکروہ ہے، جیساکہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مجھے حکم ملا ہے کہ میں سات جوڑوں (یا ہڈیوں) پر سجدہ کروں، اور کپڑے اور بالوں کو نہ سمیٹوں"!

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے ہاتھ رکھنے کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔

③ بالوں کی چوٹی باندھ کر نماز ادا کرنا بھی مکروہ ہے۔ اس لیے کہ حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ بن رافع سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ سر پر بالوں کی چوٹی بنا کر نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے ان کے بالوں کی گرہ کھول دی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ان کی طرف غصہ سے دیکھا، تو انہوں نے فرمایا "اے نواسۂ رسول مجھ پر غصہ ہونے کے بجائے اپنی نماز کی طرف توجہ فرمائیے، اس لیے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ اسے شیطان کا حصہ (کفل) قرار دیتے تھے" دوسری روایت کے مطابق آنحضور ﷺ نے بندے کی نماز میں اسے شیطان کی مقعد قرار دیا"۔ چوٹی باندھنے (عقص) کا طریقہ یہ ہے کہ سر کے بالوں کو گھما کر سر کے ارد گرد لپیٹ لیا جائے، جس طرح کہ عورتیں کرتی ہیں۔ یا سر کے تمام بالوں کو اکٹھا کر کے انہیں سر کے پیچھے باندھ لیا جائے،

④ اور "اعتجار" کے ساتھ نماز ادا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتجار سے منع فرمایا، فقہاء کے مابین اعتجار کی تشریح میں اختلاف ہے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اعتجار یہ ہے کہ رومال سر کے ارد گرد لپیٹ لے لیکن سر کا کچھ حصہ درمیان میں برہنہ چھوڑ دے۔ یہ طریقہ اہل کتاب کے مشابہ ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے چوٹی باندھنے والے کی طرح اپنے سر کے بالوں کو رومال کے ساتھ سر پر لپیٹ لینا مراد ہے۔ اور چوٹی باندھنا

مقتدیوں کی نسبت کبھی نیچی جگہ پر کھڑا نہیں ہوتا۔ مگر ظاہرِ روایت کا موقف ہی صحت کے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ اونچی جگہ میں کراہت کے دو پہلو ہیں۔ ایک اہل کتاب سے مشابہت اور دوسری وجہ مفسد یعنی اختلافِ مقام کا پایا جانا، اور یہاں چونکہ دو میں سے ایک وجہ یعنی امام اور مقتدیوں میں اختلاف مقام موجود ہے، لہٰذا نماز مکروہ ہوگی؛ یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب امام اکیلا ہی اونچی یا نیچی جگہ میں ہو اور اگر کچھ مقتدی بھی اس کے ساتھ ہوں، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے: جن مشائخ نے اہل کتاب سے مشابہت کا اعتبار کیا ہے وہ تو اسے غیر مکروہ قرار دیتے ہیں، یہی امام طحاویؒ کی روایت کے مطابق قیاس کا تقاضا ہے، کیونکہ یہاں اہل کتاب سے مشابہت باقی نہ رہی، اس لئے کہ وہ اپنے امام کے ساتھ مل کر کھڑے نہیں ہوتے، لیکن جن لوگوں نے وجہ مفسد یعنی جگہ کے اختلاف کو مدنظر رکھا ہے، ان کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا یہی ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا ہے کیونکہ دونوں کے مابین کسی قدر تفاوت موجود ہے، یہ تو حالت اختیار کا مسئلہ تھا، رہی حالتِ عذر جیسے جمعوں اور عیدوں میں ایسا اکثر پیش آجاتا ہے، تو خواہ کوئی سی بھی صورت ہو، مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں مقام میں یکسانیت کو ملحوظ رکھنا مشکل ہو گیا ہے۔

⑮ نمازی کے سامنے سے گذرنا منع ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

لو علم المار بین یدی المصلی ما علیہ من الوزر لکان ان یقف اربعین خیرٌ لہٗ ان یمر بین یدیہ۔	اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والا شخص یہ جانتا کہ سامنے سے گذرنے سے اس پر کتنا بوجھ ہوگا، تو وہ جانتا کہ اس کا چالیس تک کھڑا ہونا گذرنے سے بہتر ہوتا۔

اس حدیث میں آپ نے چالیس کی تعین نہیں فرمائی کہ اس سے دن یا مہینے یا سال مراد ہیں۔ پھر کتاب میں آگے سے گذرنے کا فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اسی لئے اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں، کہ اس سے مراد اس کی "سجدہ گاہ" سے گذرنا ہے۔ اور بعض دو صفوں کے درمیان سے گذرنا اس کا مصداق قرار دیتے ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے اتنا فاصلہ مراد ہے کہ اگر نمازی خشوع سے نماز ادا کرے تو جہاں تک اس کی نظر جا سکتی ہو، وہاں تک گذرنا اس کے ضمن میں آتا ہے، اور اس حد سے آگے سے گذرنا منع نہیں ہوگا۔ یہی روایت زیادہ صحیح ہے پھر مناسب ہے کہ نمازی اپنے آگے سے گذرنے والے کو آگے سے گذرنے سے منع کرے: تاکہ اس کی نماز میں توجہ میں کمی نہ ہو۔ جیسا کہ حضرت ابو سعید الخدری سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یقطع الصلاۃ مرور شیٔ	کسی شے کے آگے سے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی
فادرؤا ما استطعتم۔	البتہ تم ان کو حتی الوسع آگے سے گذرنے سے روکو۔

بایں ہمہ اگر آگے سے کوئی شی گذر جائے، تو نماز نہیں ٹوٹتی، خواہ گذرنے والا امرد ہو یا عورت، جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، البتہ نمازی کو چاہیئے کہ وہ تسبیح، یا اشارے، یا اس کے کپڑے کے کنارے کو پکڑ کر اس کو آگے سے گذرنے سے روکے، تاہم اس کے لیے نہ تو اپنی جگہ سے چلے اور نہ ہی اس

کے ساتھ سخت انداز میں پیش آئے۔ بہرحال مذکورہ بالا باتوں سے اس کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ اگر وہ اشارہ کرنے سے بھی نہ رکے تو اس کے ساتھ لڑنا بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید الخدری رضؓ کے بارے میں مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ وہ نماز ادا کر رہے تھے تو ابن مروان نے ان کے سامنے سے گذرنا چاہا، تو انہوں نے اسے اشارے سے منع کیا، لیکن جب وہ نہ رکا، اور ان کے بالکل سامنے پہنچ گیا، تو انہوں نے اس زور سے ان کے سینے میں مکا مارا کہ وہ اپنی سرین کے بل بیٹھنے پر مجبور ہوگیا، پھر وہ اپنے والد کے پاس ابوسعید کی شکایت لے کر آیا، مروان نے حضرت ابوسعید رضؓ سے پوچھا کہ تو نے میرے بیٹے کو کیوں مارا ہے، انہوں نے جواب دیا کہ میں نے تیرے بیٹے کو نہیں، بلکہ شیطان کو مارا ہے۔ مروان نے کہا، تو میرے بیٹے کو شیطان کیوں قرار دیتا ہے؟ فرمایا میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہو، اور کوئی شخص تمہارے آگے سے گذرنا چاہے، تو اسے روکو اور اگر وہ نہ رکے، تو اس سے لڑو، کیونکہ وہ شیطان ہے۔''

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے، کہ آپ نے فرمایا:

ان فی الصلوٰۃ لشغلاً۔ نماز میں اس کے اعمال ادا کرنے کی مشغولیت ہوتی ہے۔

اور لڑنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہٰذا وہ جائز نہ ہوگا اور حضرت ابوسعید الخدری کی روایت اس زمانے کی ہے کہ جب ابھی نماز میں کوئی کام کرنا جائز تھا۔ چنانچہ امام الہدای شیخ ابومنصور الماتریدیؒ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ آگے سے گذرنے والے کو منع بھی نہ کرے۔ کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر محض اس کی اجازت و رخصت کے لیے ہے، جیسے دو کالی چیزوں کو مارنے کا حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب سامنے کوئی رکاوٹ، مثلاً ستون وغیرہ نہ ہو، اور اگر سامنے کوئی رکاوٹ ہو، تو اس رکاوٹ کے ورے سے گذرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور جو شخص صحراء میں نماز ادا کرے تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے سامنے لکڑی یا کوئی ایسی شئی رکھ دے جس کی اونچائی ایک ہاتھ ہو، تاکہ اسے کسی کو روکنے یا ہٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

''جب تم میں سے کوئی شخص جنگل میں نماز پڑھے، تو اپنے سامنے کوئی سترہ کھڑا کر دے۔

اور روایت ہے کہ ایک عنزہ[1] ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتا تھا، اور جہاں کہیں آپ کو نماز پڑھنی پڑتی تو اسے سامنے گاڑ دیا جاتا اور اس کی طرف منہ کر کے آپ نماز ادا

---

[1] عنزہ سے مراد وہ لکڑی ہے کہ جس کے نیچے پھل لگا ہوا ہو۔

فرمایتے تھے، جیسا کہ عون بن جحیفہؒ اپنے والد جحیفہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بطحاء (صحراء) میں سرخ چمڑے کے خیمہ میں دیکھا کہ حضرت بلالؓ نے عنزہ نکالا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جانب رُخ کرکے نماز پڑھائی، لوگ اس عنزہ کے آگے سے گذرتے رہے۔"

اور سترے کا اندازہ لمبائی میں تو ایک ہاتھ مقرر کیا گیا ہے مگر چوڑائی میں اندازہ مقرر نہیں کیا گیا، البتہ بعض فقہا فرماتے ہیں، کہ وہ کم از کم ایک انگلی جتنا موٹا ہو، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا "سُترہ کے طور پر نیزہ کافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کے گاڑنے سے مراد آگے سے گذرنے سے دوسروں کو روکنا اور منع کرنا ہے، اور جو سترہ اس سے کم ہو گا وہ دیکھنے والے کو دور سے صاف نظر نہ آئے گا، لہٰذا وہ اسے روکنے کا باعث نہ ہو گا۔ پھر نمازی کو چاہیئے، کہ وہ سُترہ کے قریب تر ہو کر نماز ادا کرے، اس لئے کہ ارشادِ نبوی ہے:

من صلّی الی سترۃ فلیدن منہا۔ — جو شخص سُترہ کے سامنے نماز ادا کرے اسے چاہیئے کہ وہ اس کے قریب ہو کر کھڑا ہو۔

اور اگر اسے سُترہ نہ ملے، تو کیا وہ اپنے سامنے کوئی لکیر کھینچ دے یا نہیں؟ ابوعصمہؒ امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں، کہ اپنے سامنے کوئی لکیر نہ کھینچے، اس لیے کہ لکیر کھینچنا اور نہ کھینچنا دونوں برابر ہیں، کیونکہ یہ لکیر دور سے دیکھنے والے کو نظر نہ آسکے گی جس کی بنا پر وہ سامنے سے گذرنے سے باز نہیں رہ سکتا، لہٰذا اس سے مقصد حاصل نہ ہو گا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اپنے سامنے ایسا خط کھینچ دینا چاہیئے، جو لمبائی میں سترہ کے اور چوڑائی میں محراب کے مشابہ ہو، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے:-

اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیتخذ بین یدیہ سترۃ فان لم یجد فلیخط بین یدیہ خطًا۔ — اگر کوئی شخص صحرا میں نماز پڑھے، تو وہ اپنے سامنے سترہ رکھدے۔ اور اگر اسے کوئی سُترہ نہ ملے، تو اپنے سامنے ایک لکیر ہی کھینچ دے۔

لیکن یہ حدیث ایک ایسے مسئلہ سے متعلق ہونے کے باوجود بھی جس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے، حدیث غریب ہے، لہٰذا ہم اس پر عمل نہیں کر سکتے۔

اور نماز میں بچھو یا سانپ مارنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ وہ نمازی کو اپنی جانب متوجہ کر لیتے ہیں، جو ان کے قتل سے بھی بڑا جرم ہے اور ارشادِ نبوی ہے:

اقتلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوٰۃ۔ — دونوں سیاہ رنگوں والے جانوروں یعنی سانپ اور بچھو کو ہلاک کرو۔ خواہ تم نماز کی حالت میں بھی ہو۔

یہاں اگرچہ ان کی ہلاکت کا حکم بصیغۂ امر دیا گیا ہے، مگر بایں ہمہ اس سے ان کے قتل کی اباحت یا اجازت مراد ہے۔ اس لیے کہ ان کا ہلاک کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، حتٰی کہ اگر ان

کو مارنے میں اسے بہت زیادہ بھاگ دوڑ کرنا پڑے، تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کو بیان کریں گے۔

(۱۱) نماز میں مقتدی کے لیے رکوع اور سجدہ میں امام سے پہل کرنا مکروہ ہے کیوں کہ فرمانِ نبوی ہے:

"تم رکوع و سجود میں مجھ سے پیش قدمی مت کیا کرو، کیونکہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں"۔

اور اگر وہ امام سے قبل کسی رکن میں پیش قدمی کر جائے، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو امام اس کے ساتھ اس رکن میں شامل نہ ہوا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وہ اس رکن کا اعادہ نہیں کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اقتدا امام کے ساتھ شراکت اور اس کی اتباع سے عبارت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر امام اس کے ساتھ اس رکن میں شامل ہو جائے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست، مگر امام زفرؒ کے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس رکن کی ابتدا ہی باطل ہوئی ہے اور چونکہ اس نے باقی رکن کو اسی باطل اساس پر ہی بنا کیا ہے۔ لہٰذا اس پر بھی بطلان کا حکم نافذ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جتنی مقدار میں مقتدی کی امام کے ساتھ شراکت ہوئی ہے اتنی شراکت کے ساتھ رکوع مکمل طور پر ادا ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے ابتدائی حصے میں امام کے ساتھ شراکت کا نہ ہونا کالعدم متصور ہوگا۔

(۱۲) رکوع اور سجدہ میں امام سے قبل سر اٹھانا بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے۔

"امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، لہٰذا اس سے اختلاف نہ کرو"

(۱۳) قیام کے سوا کسی اور حالت میں قرارت کرنا مکروہ ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع اور سجدہ میں قرارت کرنے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ:

اما الرکوع فعظموا فیہ الرب	رہا رکوع سو اس میں تم اپنے خدا کی تعظیم کیا کرو
واما السجود فاذکروا فیہ من الدعاء فانہ قمن ان یستجاب لکم۔	اور سجدہ میں بکثرت دعا کیا کرو، کیونکہ ان کا حکم اس لیے ہوا ہے تاکہ وہ تمہاری دعائیں قبول کرے۔

(۱۴) نماز میں پھونک مارنا منع ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے اعمال میں سے نہیں اور اس میں اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، بخلاف سانس لینے کے کہ اس کی ضرورت ہے۔ پھر آیا پھونک مارنے سے نماز ٹوٹ جائے گی یا نہیں؟ اگر تو وہ قابل سماعت نہ ہو، تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ دوسروں کو سنائی دے، تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، ہم اس مسئلے کا مفسدات نماز کے ضمن میں ذکر کریں گے۔

(۱۵) جو شخص امام کے ساتھ بعد میں آکر شامل ہو، تو خواہ اسے نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ بھی ہو، تب بھی اس کے لیے "صف سے" پیچھے رکوع کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ حضرت ابوبکرہؓ مسجد میں آئے تو دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں ہیں۔ اس

پر انہوں نے مسجد میں داخل ہوتے ہی تکبیر کہہ کر رکوع کر دیا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے
صف میں آکر مل گئے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے، تو آپ
نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری اس حرص کو اور بڑھائے مگر آئندہ ایسا نہ کرنا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ عمل دو باتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا کہ یا تو اسے صف میں ملنے کے لیے کچھ دور تک چل کر آنا ہوگا، حالانکہ یہ چلنا نماز کے منافی ہے، حتٰی کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک ایک کر کے قدم اٹھائے، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے دو دو کر کے قدم اٹھائے، تو نماز باطل ہو جائے گی، لیکن بعض فقہا کے نزدیک وہ جیسے بھی قدم اٹھائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ ساری مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، لیکن بہر حال اس کا یہ عمل کراہت سے کم نہیں ہوگا۔ اور یا پھر وہ وہیں اپنی نماز مکمل کرے گا، تو اس صورت میں وہ صفوں سے پیچھے اکیلا نماز پڑھنے کا مرتکب ہوگا جو مکروہ ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے:

لا صلوٰة لمنتبذ خلف الصفوف۔ صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی نماز جائز نہ ہوگی۔

اور نفی کی ادنیٰ صورت نفی کمال ہے؛ پھر صفوں کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز اس وقت مکروہ ہوتی ہے، جب اگلی صف میں خالی جگہ (فرجہ) موجود ہو اور اگر اگلی صف میں خالی جگہ نہ ہو، تو مکروہ نہیں۔ کیونکہ اس وقت اس کی حالت معذور کی سی ہوگی، جو اس حکم سے مستثنیٰ ہوتا ہے چنانچہ اگر وہ عورت ہو، تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ صف کے پیچھے کھڑی ہو، اس لیئے کہ اگر وہ نماز میں مرد کے برابر آکر کھڑی ہو جائے تو مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہٰذا ضرورةً اس کا اکیلے کھڑے ہونا لازم ہوگا اور مناسب ہے کہ اگر اگلی صف میں کوئی خالی جگہ موجود نہ ہو، تو کسی اور آنے والے شخص کا انتظار کرے تاکہ وہ اس کے ساتھ مل کر صف بنا سکے، لیکن اگر کوئی آنے والا شخص نہ ہو اور اسے رکعت نکل جانے کا خطرہ ہو، تو وہ اگلی صف میں سے کسی ایسے شخص کو پیچھے کھینچ لے۔ جو صاحب علم اور با اخلاق ہو، تاکہ وہ اس پر غصہ نہ ہو۔ اور اگر اگلی صف میں اسے کوئی ایسا آدمی نہ ملے، تو وہ اکیلا ہی صف کے پیچھے کھڑا ہو جائے امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ جو شخص نمازیوں کو حالتِ رکوع میں پائے، اسے حکم ہے، کہ وہ پرسکون اور باوقار طریقے سے چل کر جماعت میں شامل ہو، اور وہ صف تک پہنچنے کے لیئے جلد بازی کا مظاہرہ نہ کرے اور اسے امام کے ساتھ جو نماز مل جائے پڑھ لے اور جو فوت ہو جائے، وہ قضا کرے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس فرمان نبوی پر ہے کہ:

اذا اتيتم الصلوٰة فاتوها وانتم تمشون ولا تاتوها وانتم تسعون عليكم بالسكينة والوقار ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا۔	جب تم نماز با جماعت کے لیئے آؤ، تو آرام آرام سے چلتے ہوئے آؤ، بھاگتے ہوئے نہ آؤ، تم پر سکون اور وقار اختیار کرنا لازم ہے، پھر جو نماز تمہیں مل جائے

پڑھ لو اور جو رہ جائے وہ بعد میں قضا کر لو۔

(۱۶) فرض نماز ادا کرنے والے کے لیئے مکروہ ہے، کہ وہ بلا عذر کسی شئی پر سہارہ نہ لگائے، اس لیئے کہ سہارہ لگانے سے قیام میں خلل پڑے گا۔ اور فرض نماز میں بلا عذر قیام چھوڑنا جائز نہیں ہے، لہٰذا قیام میں بلا عذر خلل اندازی کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ اصل قیام موجود ہے۔ پھر کیا نفل پڑھنے والے شخص کے لیئے بھی یہ مکروہ ہوگا؟ اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں، کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نفل میں بلا عذر بھی قیام کو ترک کرنا جائز ہے، لہٰذا اس میں خلل ڈالنا، تو بدرجۂ اولیٰ مکروہ نہ ہوگا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

"آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد میں ایک رسّی بندھی ہوئی دیکھی، تو پوچھا یہ کس کے لیئے ہے، بتایا گیا کہ یہ فلاں عورت کے لیئے ہے، جو رات کو نماز پڑھتی ہے تو جب وہ تھک جاتی ہے، تو اس پر ٹیک لگا لیتی ہے، اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے چاہیئے کہ وہ رات کو نماز پڑھے اور جب تھک جائے تو سو جائے۔"

علاوہ ازیں اس لیئے بھی، کہ ٹیک لگانا ایک طرح سے اظہارِ آسائش و باعثِ زینت ہوتا ہے اور نمازی کے لیئے کوئی ایسی بات کرنا بلا عذر جائز نہیں ہے۔ (۱۷) سدل ثوب: نمازی کے لئے "سدل" کرنا بھی مکروہ ہے، جس کی تشریح میں کچھ اختلاف ہے، الکرخیؒ لکھتے ہیں، کہ "سدل ثوب" یہ ہے کہ کپڑے کا کچھ حصّہ سر یا کندھے پر رکھ لیا جائے اور اس کے کناروں کو پہلوؤں کی جانب سے نیچے لٹکتے رہنے دیا جائے، جبکہ اس نے شلوار بھی نہ پہنی ہوئی ہو۔ اور الاسودؒ اور ابراہیم النخعیؒ سے روایت ہے، کہ انہوں نے فرمایا: "سدل ثوب" بہر صورت مکروہ ہے، خواہ اس نے قمیص پہن رکھی ہو یا نہ اور المعلّی امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں، کہ سدل ثوب بہر حال مکروہ ہے، اس نے خواہ قمیص پہنی ہوئی ہو، یا تہبند باندھا ہوا ہو، کیونکہ وہ اہل کتاب کا شیوہ ہے اور اگر "سدل ثوب"، شلوار کے بغیر ہو، تو اس کی کراہت اس لیئے ہے، کہ اس سے حالتِ رکوع اور حالتِ سجدہ میں ستر کھل جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور اگر وہ "تہبند" کے ساتھ ہو، تو اس کی کراہت اہل کتاب سے مشابہت کی بنا پر ہوتی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں، کہ: سدل میں کوئی مضائقہ نہیں خواہ وہ کیسے ہی ہو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اگر ایسا وہ تکبّر کی بنا پر کرے، تو مکروہ ہوگا ورنہ نہیں صحیح مسلک ہمارا ہے، اس لیئے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے بغیر فرق کیئے "سدل ثوب" سے منع فرمایا ہے۔

(۱۸) صمّاء کرنا: اسی طرح کپڑے کو الصمّاء کے طریقے پر پہننا بھی مکروہ ہے۔ الصمّاء کی تشریح میں اختلاف ہے: الکرخی فرماتے ہیں، کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنے ایک ہاتھ کے نیچے سے لا کر دوسرے کندھے کے اوپر سے باہر کی جانب لٹکا لے، بشرطیکہ اس وقت اس

نے شلوار نہ پہن رکھی ہو، اس لیے کہ اس صورت میں ستر کھلنے کا امکان رہتا ہے۔ امام محمدؒ نے اضطباع (جو حاجی کرتے ہیں) اور اشتمال میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اشتمال اس وقت ہوتا ہے جب اس نے تہ بند نہ پہنا ہوا ہو، اور اگر تہبند پہنا ہوا ہو، تو اس صورت میں وہ اضطباع ہو گا، کیونکہ اس صورت میں وہ کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنی ایک بغل کے نیچے سے نکال لیتا ہو، جو متکبرین کا طریقہ ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ اور بعض اہل لغت نے لکھا ہے کہ "اشتمال" کا طریقہ یہ ہے کہ گردن سے لے کر دونوں ٹخنوں تک تمام جسم پر کپڑا لپیٹ لیا جائے اور یہ مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ہاتھوں کا مسنون عمل متاثر ہو گا۔

تاہم ایک ہی لباس میں لپیٹ کر یا ایک ہی قمیص پہن کر نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کا لباس تین قسموں کا ہوتا ہے، ایک مستحب دوسرا بغیر کراہت کے جائز اور تیسرا وہ جو مکروہ ہے:

۱۔ **مستحب لباس:** یہ ہے کہ انسان تین کپڑوں یعنی تہ بند، چادر اور عمامہ میں نماز ادا کرے۔ ابوجعفر الہندوانیؒ نے ہمارے ائمہ کرامؒ سے ایک غریب روایت کے حوالے سے یہی قول نقل کیا ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز ادا کرے، یعنی تہ بند اور چادر میں، کیونکہ ان دو کپڑوں کے ساتھ ستر چھپانا بھی ممکن ہوتا ہے، اور اس سے اظہار زینت کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔

۲۔ **جائز لباس:** یعنی وہ لباس جو بغیر کراہت کے جائز ہوتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ انسان ایک ہی کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر، یا ایک ہی قمیص پہن کر نماز ادا کرے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس سے ستر بھی چھپ جاتا ہے اور بنیادی طور پر "زینت" بھی ہو جاتی ہے، لیکن چونکہ اس صورت میں زینت مکمل طور پر حاصل نہیں ہوتی، اس لیے یہ لباس استحباب کے خلاف ہے۔ اس کے جواز کی اساس حضرت علیؓ کی روایت کردہ اس حدیث مبارکہ پر ہے کہ:

"آپؐ سے ایک کپڑے میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر شخص دو کپڑوں کی استطاعت رکھتا ہے (یعنی ایسا کرنا جائز ہے)۔

تو گویا آپؐ نے اس حدیث مبارکہ میں اس کے جواز کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس کی حکمت یہ واضح فرمائی ہے کہ ہر شخص دو کپڑوں کی توفیق نہیں رکھتا۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کپڑا اگف (دبیز) ہو اور اس کے نیچے سے بدن نظر نہ آتا ہو، لیکن اگر وہ پتلا ہو، اور اس کے نیچے سے بدن نظر آتا ہو، تو اس سے نماز ادا کرنا جائز نہ ہو گا، اس لیے کہ معنوی طور پر اس کا ستر کھلا ہوا ہو گا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

لعن الله الكاسيات العاريات[1] — اللہ تعالی نے کپڑے پہننے کے باوجود برہنہ نظر آنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔

---

[1] اس سے یا تو باریک کپڑا پہننا مراد ہے، یا پھر اتنا تنگ اور چست لباس کہ جس سے جسم کے زاویے انگ انگ نظر آئیں۔ (دیکھیے شروح حدیث)

پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اگر اس کے بدن پر ایک ہی کھلے گریبان اور کھلے بٹنوں والی قمیض ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ آیا اس میں نماز جائز ہوگی، یا نہیں؟ ابن شجاعؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کھلے بٹن والی قمیص پہنے ہوئے ہو اور اس پر تہہ بند بھی نہ ہو، تو اگر اس کو اپنے کھلے گریبان میں نظر ڈالنے سے اپنا ستر نظر آتا ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر گریبان سے "ستر" کی طرف نظر نہ پڑتی ہو، تو نماز جائز ہوگی۔ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق اگر اس کی حالت ایسی ہو کہ اگر کوئی دوسرا شخص اسے دیکھے، تو اس کی نظر بلا تکلف اس کے ستر پر پڑ جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر دوسرے شخص کی نگاہ تکلف کے دیکھے بغیر ستر تک نہ پہنچتی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی۔ تو گویا انہوں نے ستر نظر آنے کی شرط دوسرے فرد کے لیے رکھی ہے، خود اپنے لئے نہیں۔ داؤد الطائیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر اس کی داڑھی ہلکی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نگاہ بغیر تکلف کے اپنے ستر پر جا پڑے گی، لہٰذا وہ اپنے حق میں کھلے ستر والا" ہوگا۔ جبکہ جوازِ نماز کے لیے خود سے اور دوسرے افراد سے ستر چھپانا شرط ہے اور اگر وہ شخص گھنی داڑھی والا ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ اس کی نظر اپنے ستر پر بغیر تکلف کے نہ پڑ سکے گی، لہٰذا وہ کھلے "ستر" والا نہ ہوگا؛

۲۔ مکروہ لباس: نماز کے لیے مکروہ لباس یہ ہے کہ کوئی شخص ایک ہی تہ بند یا شلوار میں نماز ادا کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے کہ اس کپڑے کا کوئی حصہ اس کے کندھے پر نہ ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگرچہ اس سے "ستر" تو چھپ جاتا ہے، مگر زیب و زینت حاصل نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم دیا ہے کہ؛

يٰبَنِىٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ، — اے اولاد آدم ہر مسجد (نماز) کے وقت زینت (لباس) پہنا کرو۔

نیز مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنے کی بابت سوال کیا تو انہوں نے سائل سے پوچھا کہ اگر میں تمہیں کسی کام کے لیے بھیجوں، تو کیا تم ایک ہی کپڑے میں چلے جاؤ گے؟ وہ کہنے لگے، نہیں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تو زینت اختیار کرنے کا اس میں زیادہ حق ہے۔ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنا خانہ بدوشوں کا طریقہ ہے مگر ایک کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر نماز ادا کرنا خانہ بدوشوں کے طریقے سے بعید ہے جبکہ ایک تہ بند اور چادر میں نماز ادا کرنا شرفا کا شیوہ ہے۔

لباس کے یہ احکام مرد کیلئے ہیں، جبکہ عورت کے لیے تمام روایات کی رُو سے تین کپڑوں میں نماز ادا کرنا ہی مستحب ہے: قمیص تہہ بند اور دوپٹہ اور اگر اس نے ایک ہی کپڑے کو چاروں طرف لپیٹ کر نماز ادا کی، تو اگر اس کپڑے میں اس کے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے سوا تمام جسم بشمول سر چھپا ہوا ہو تو اس کی نماز جائز ہوگی؛ اور اگر اس کے ہاتھوں یا چہرے کے علاوہ کوئی اور حصۂ جسم کھلا ہوا ہو، تو اگر وہ حصہ کم ہو تو نماز جائز ہوگی اور اگر زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ہم عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ

دونوں کے مابین حد فاصل بیان کرینگے ۔ یہ آزاد عورت کا حکم ہے لیکن اگر وہ باندی ہو اور ننگے سر نماز ادا کرے تو اس کی نماز جائز ہو گی، اس لیے کہ باندی کا سر "ستر" میں شامل نہیں ہے"

(۱۹) اور اگر وہ نماز سے فراغت کے بعد مگر سلام پھیرنے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی پونچھ ڈالے تو اس میں بالاتفاق کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی حالت ہے، کہ اگر وہ اس وقت نماز بالکل منقطع کردے تو کراہت نہ ہوگی، لہٰذا نماز میں اس چھوٹے عمل کو دخل انداز کرنے سے تو بدرجہ اولیٰ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ ارکان نماز کی تکمیل سے قبل ایسا کرے، تو اس کے متعلق ابو سلیمان امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اگر وہ نماز سے فارغ ہونے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی صاف کرلے، تو کیا اس سے نماز مکروہ ہو جائے گی؟ امام صاحبؒ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ نہیں ہے"۔ اس عبارت سے ہمارے بعض مشائخ نے کراہت کی نفی سمجھی ہے اور اس عبارت یعنی لااکرہ میں حرف لا کو "اکرہ" پر داخل سمجھا ہے، "آثار ابی حنیفہ" اور "اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰ" میں یہی حکم مذکور ہے جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت ہے: کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران میں اپنی پیشانی سے پسینہ صاف کر لیا کرتے تھے" کیونکہ یہ پسینہ آپؐ کو تکلیف دیتا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جبکہ مشائخ فرماتے ہیں کہ لااکرہ میں حرف لا اکرہ سے علیحدہ ہے، تو گویا انہوں نے حرف لَا سے سابقہ مضمون کی نفی اور اکرہ سے نئے سرے سے کلام کا آغاز سمجھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مکروہ ہے اور ہشام بھی امام محمدؒ سے اپنی نوادر میں یہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، بنابریں اس روایت کی رُو سے ارکان نماز سے فارغ ہونے سے قبل پیشانی سے مٹی پونچھنے اور اس سے فراغت کے بعد ایسا کرنے میں فرق ہوگا - وہ اس طرح کہ فراغت سے پہلے مٹی صاف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے کہ اسے ابھی مزید سجدہ کی ضرورت ہوگی جس سے پیشانی دوبارہ خاک آلود ہو جائے گی لیکن اگر ارکان نماز سے فراغت کے بعد مٹی کو پونچھا جائے تو ایسا کرنا مفید ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ ایک خارجی عمل ہے، لہٰذا اس کا کسی ایسے وقت میں کرنا، جب نماز سے باہر نکلنا جائز نہ ہو، مکروہ ہوگا، بخلاف تمام ارکان سے فراغت کے بعد مٹی پونچھنے کے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "چار افعاد جلد بازی[1] ہیں" جن میں سے ایک نماز میں پیشانی پونچھنے والا شخص بھی ہے۔ بعض مشائخ نے دونوں میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول اور امام ابو حنیفہؒ کا تائیدی قول اور مذکورہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب وہ مٹی نمازی کو تکلیف نہ پہنچاتی ہو، یا پھر یہ تینوں روایات ہاتھوں کے پونچھنے پر محمول ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا دوسرا قول اس موقع کے لئے ہے، جب پیشانی پر لگی ہوئی مٹی اس کے لیے اذیت اور نماز سے اس کی توجہ ہٹانے کا باعث ہو اور اس حالت میں امام محمدؒ بھی ان کے ہمنوا ہیں کہ اس صورت میں نمازی کو مٹی پونچھنے کی اجازت ہے، جیساکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی لیے اپنی پیشانی سے پسینہ صاف کرلیتے تھے، کیونکہ اس حالت میں پسینہ اذیت اور نماز سے توجہ ہٹانے کا باعث ہو سکتا تھا۔ نماز سے فراغت کے بعد کے مستحبات اور مکروہات ہم ازیں قبل "فصل امامت" میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

[1] حدیث میں اصل لفظ "ابلغاء" (جلد باز) کا استعمال ہوا ہے، جبکہ کتاب میں سہو کاتب سے لفظ "ابلفاء" ہو گیا ہے ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

(باب نہم)

(باب) مَا یُفْسِدُ الصَّلٰوۃَ
مفسداتِ نماز کا بیان

نماز کو فاسد کرنے والی اشیا کئی ہیں، تفصیل حسبِ ذیل ہے:

① دانستہ وضو توڑ دینا نماز کے ارکان مکمل ہونے سے قبل دانستہ وضو توڑ دینا بالاتفاق نماز فاسد کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اس کے لئے اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہیں رہتا، البتہ "حدث السابق" یعنی بلا قصد و ارادہ وضو ٹوٹ جانا، تو اسکے متعلق اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر جسم سے غیر ارادی طور پر بول و براز نکل آئے یا ہوا خارج ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے یا کسی زخم یا پھوڑے سے خون بہ پڑے، تو ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ استحسان کی رُو سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس نماز کو جاری رکھنا جائز ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جاتی ہے، للٰہذا اس پر بعد کی نماز کو استوار کرنا درست نہ ہوگا۔

نماز کو بنا (استوار) کرنے کا بیان نماز کو استوار (بنا یا مبنی) کرنے پر ہماری یہ بحث، بنا کی حقیقت، اس کی شرائط جاننا، اور بنا کرنے کا موزوں مقام اور اس کے طریقے وغیرہ کے ذکر پر مشتمل ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ بناء کرنے کی حقیقت: نماز کو استوار (بناء) کرنے کے متعلق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، جبکہ استحسان کی رُو سے جواز ثابت ہوتا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح حالتِ حدث میں نماز شروع کرنا درست نہیں ہوتا، تو اسی طرح حدث کے ساتھ نماز (تحریمہ) برقرار بھی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں طہارت ختم ہو جانے کی باعث نمازی میں نماز ادا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ پھر جس طرح کوئی شئی عدم اہلیت کی بنا پر شروع نہیں کی جا سکتی، اسی طرح عدم اہلیت ہو جانے کی بنا پر برقرار بھی نہیں رہ سکتی، للٰہذا اس حدث سے نماز کی "تحریمہ" باقی نہ رہی، کیونکہ اس "تحریمہ" کا انعقاد "افعالِ نماز کی ادائیگی" کے لیے ہوا تھا۔ اسی بنا پر دانستہ وضو خطا کرنے کی صورت میں نماز برقرار نہیں رہتی، علاوہ ازیں وضو دوبارہ کرنے کے لیے قبلے سے منہ پھیر لینا اور چل کر جانا وغیرہ اعمال نماز کے منافی ہیں، اور کسی شئی کا اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار رہنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ استحسان کی دلیل نص (حدیث نبوی) اور اجماعِ صحابہؓ ہے، نص اس طرح کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت کرتی ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

من قاء او رعف فی صلاته انصرف وتوضأ وبنی علیٰ صلاته ما لم یتکلم۔	جو شخص نماز میں قے کر دے، یا اس کی نکسیر پھوٹ جائے تو جب تک وہ بات چیت نہ کرے، وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت نقل کرتے ہیں۔ اور اجماع صحابہؓ اس طرح کہ تمام خلفائے راشدین اور عبادلہ ثلاثہ[1]، انسؓ بن مالک اور سلمان فارسیؓ کا بھی وہی مسلک تھا، جو ہمارا مسلک ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے، کہ ایک مرتبہ نماز میں ان کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے سابقہ نماز کو استوار کیا؛ اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت علیؓ ایک بار حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کر رہے تھے کہ ان کی نکسیر پھوٹ گئی، تو وہ لوٹ کر گئے اور وضو کر کے آئے اور اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھا۔ بنا بریں صحابہ کرامؓ سے نماز کو بنا کرنا فعلاً بھی ثابت ہے اور عملاً بھی لہٰذا نص اور اجماع صحابہؓ کی بنا پر قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے

فصل:

شرائطِ جوازِ بناء

نماز کو استوار کرنے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ غیر دانستہ طور پر حدث لاحق ہو جانا: لہٰذا دانستہ حدث ہو جانے کی بنا پر نماز کو استوار کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نماز کو استوار کرنے کا حکم جس نص اور اجماع سے ثابت ہوا ہے، وہ قیاس عقل سے بالاتر ہیں، لہٰذا ہر وہ صورت جس کا نص اور اجماع میں ذکر مسلتا ہو یا وہ اس کے مشابہ ہو تو اس کا تو یہ حکم ہوگا، ورنہ نہیں جبکہ دانستہ وضو توڑ دینا دو وجوہ سے غیر دانستہ حدث سے مختلف ہے، اولاً اس لیے کہ "غیر دانستہ حدث" میں انسان اکثر مبتلا ہو جاتا ہے تو اگر اس کو نماز بنا (استوار) کرنے سے مانع قرار دیا جائے، تو اس میں بڑا حرج ہوگا لیکن دانستہ حدث میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ اس کا پیش آنا بہت کم ہوتا ہے؛ ثانیاً اس لیے کہ انسان کو نماز جمعہ اور عیدین میں نماز کو بنا (استوار) کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ ان موقعوں کی فضیلت اور ثواب حاصل کر سکے۔ اسی طرح کسی افضل شخص خصوصاً ایسے شخص کے پیچھے جس نے آنحضرتؐ کا فیض صحبت حاصل کیا ہو، نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کرنے کے لیے ایسا کرنے کی ضرورت رہتی ہے اور اگر اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہو، تو ہو سکتا ہے کہ امام اس کے وضو کرنے سے قبل

---

[1] عبادلہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں، یہ تینوں صحابہ کرامؓ اپنی علمی و فقہی بصیرت کی بنا پر اپنی مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔

ہی نماز سے فارغ ہوجائے، جس سے مقتدی کی نماز جمعہ، عیدین اور افضل شخص کے پیچھے نماز ادا کرنے کی فضیلت فوت ہوجائے گی اور یہ فضیلت ایسی ہے کہ اس کی ــــــ کسی اور طریقے سے تلافی کرنا بھی ممکن نہیں ہے، لہٰذا شریعت نے اس قسم کی فضیلت کو بچانے کے لئے نماز کے بنا (استوار) کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور چونکہ اس کا وضو بغیر قصد و ارادہ کے ٹوٹا ہوا ہے، اس لئے وہ اس رعایت کا مستحق بھی ہے، بخلاف "دانستہ حدث" کے، کیونکہ نماز میں دانستہ وضو توڑ دینا گناہ ہے اور ایسا شخص کسی رعایت کا مستحق نہیں ہوسکتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے، کہ اگر اس کے جسم پر کوئی پھوڑا پھنسی ہو اور اس نے اسے نچوڑ دیا ہو، جس سے خون بڑا ہو، یا اس کے گھٹنے پر کوئی دانہ ہو اور جب سجدہ میں جانے سے اس پر وزن پڑے، تو وہ ــــ پھوٹ گیا۔ تو اس کے لئے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ بھی دانستہ حدث ہی کے حکم میں ہے؛ اسی طرح اگر اس نے نماز میں دانستہ بات چیت کی، یا نماز کے خارجی اعمال میں سے کوئی عمل کثیر کیا، تو اس کے لئے بھی اس نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان افعال کا وجود نماز میں شاذ و نادر ہی ــــ پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ تمام صورتیں "منصوص" اور "مجمع علیہ" حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گی؛ اسی طرح اگر نماز میں اس پر دیوانگی یا بیہوشی طاری ہوگئی اور پھر افاقہ ہوگیا، تو وہ بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، اس لئے کہ گو یہ افعال اس کے ارادی افعال نہ ہونے کے باعث غیر دانستہ حدث کی مانند ہیں، لیکن چونکہ نماز میں ان کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا یہ افعال بھی منصوص حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گے؛ اسی طرح اگر اس کے جسم یا کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں کسی جگہ پیشاب کے چھینٹے لگ جائیں اور نمازی جا کر اسے دھو آئے تو "ظاہر روایت" کے مطابق وہ بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا؛ البتہ ایک غیر روایت الاصول کی رُو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے نماز کو بنا (استوار) کرنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس کے جسم کو اس کے قصد و ارادے کے بغیر نجاست لگ گئی ہے، لہٰذا یہ صورت بھی معنوی طور پر "غیر دانستہ" حدث ہی کے حکم میں ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی نہ کسی درجے میں حدیث میں اس کا بھی ذکر ملتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر اس کی نکسیر پھوٹ جائے تو اس کے بدن اور کپڑوں پر لازماً نجاست لگ جاتی ہے، تو وہ جا کر وضو بھی کرتا ہے اور اس نجاست کو بھی دھو آتا ہے، جبکہ یہاں فقط نجاست دھونے کی ضرورت ہے تو جب وہاں نماز کو بنا کرنے کی اجازت ہے تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ یہ اجازت ہوگی۔ اور "ظاہر روایت" کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کے فعل کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا وہ نص اور اجماع شدہ حکم کے مفہوم میں نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازی کے لئے کپڑے کو دھونا ضروری بھی نہیں، وہ یوں کہ مثلاً اگر اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو ایک کپڑا ناپاک ہونے کی صورت میں وہ دوسرے کپڑے سے نماز ادا کر سکتا ہے، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وضو کرنا تو اس کے لئے لازمی ہے؛ اور اگر پیشاب کے چھینٹے نمازی کے کپڑے پر لگ جائیں، تو اگر ان کی مقدار ایک جگہ پر ایک درہم سے زیادہ ہو اور اس وقت اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو استحسان کے مطابق وہ اپنے جسم سے ایک کپڑا فوراً اُتار دے اور فقط ایک کپڑے کے ساتھ نماز جاری رکھے۔ جبکہ قیاس کا

تقاضایہ ہے کہ وہ ازسر نو نماز شروع کرے کیونکہ اس کی نماز کا کچھ حصہ نجاست کے ساتھ ادا ہوا ہے، لیکن چونکہ اتنی مقدار میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کرنے سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اتنی مقدار میں نماز ادا کرنا معاف ہوگا اور اگر اس نے کوئی رکن ادا کر لیا، یا اتنی دیر توقف کیا جتنی دیر میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا ہو سکتا ہو، تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق وہ ازسر نو نماز ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے جسم پر ایک ہی کپڑا ہو، تو ظاہر روایت کی رُو سے وہ جا کر اس جگہ کو دھو آئے۔ مگر وہ اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا؛ اور اگر اس کو اثنائے نماز میں بندوق کی گولی لگ گئی، یا کسی شخص نے اس کو پتھر مارا جس سے وہ زخمی ہو گیا، یا کسی آدمی نے اس کے زخم کو ہاتھ لگا کر خون نکال دیا، یا اس کے پیٹ کو دبایا جس سے ہوا خارج ہو گئی، یا اسے کوئی اور حدث لاحق ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے نماز جاری رکھنا درست نہ ہوگا، مگر امام ابویوسفؒ کے ہاں اس کی اجازت ہے، ان کی دلیل یہ روایت ہے، کہ "جب حضرت عمر فاروقؓ کو محراب مسجد میں زخم لگا اور وہ زخمی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اپنی جگہ مصلے پر کھڑا کر دیا اور اگر ان کی نماز فاسد ہو جاتی، تو مقتدیوں کی نماز بھی لازماً باطل ہو جاتی، اندریں صورت وہ کسی کو اپنا نائب نہ بناتے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی" کہ اس۔ یہ حدث اس کے کسی اپنے فعل کی بنا پر لاحق نہیں ہوا، لہٰذا یہ حدث "قدرتی حدث" کی طرح ہوگا؛ مزید براں اس لیے بھی کہ زخمی کرنے والے شخص نے فقط زخم کا منہ کھولا ہے، اس کے بعد تو خون خود بخود جاری ہوا ہے اور کسی نے اس کو جاری نہیں رکھا، لہٰذا یہ صورت بھی نکسیر پھوٹنے کے مشابہ ہوگی۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدث کسی انسانی فعل کی بنا پر لاحق ہوا ہے بخلاف قدرتی حدث" کے؛ اسی طرح اس قسم کا واقعہ نماز میں شاذ ہی پیش آتا ہے، اس لئے کہ پتھر پھینکنے والے کو اس قسم کے فعل سے روکا گیا ہے لہٰذا وہ اکثر اوقات دانستہ ایسا کام نہیں کرے گا؛ اور غلطی سے زخم لگ جانا بہت ہی شاذ ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر تاوان واجب ہوتا ہے، لہٰذا یہ صورت نص اور اجماع سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہرگز نہ ہوگی؛ بنا بریں یہاں عام قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص بیمار ہونے کی وجہ سے قیام کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لیئے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قیام سے کسی انسانی فعل کی بنا پر عاجز ہوا ہو، مثلاً یہ کہ اسے کسی شخص نے قید سخت میں ڈال دیا ہو، تو اندریں صورت اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لیئے کہ مقدم الذکر صورت تو اکثر پائی جاتی ہے، جبکہ دوسری صورت شاذ ہی کہیں پیش آتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ "اس نے تو فقط زخم کا منہ کھولا ہے"، تو ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ "یہی ہے، لیکن جو شخص کسی سیال شئے کا بند منہ کھول دے، جس سے وہ سیال شئے بہہ جائے، تو اس کے بہانے کی نسبت منہ کھولنے والے ہی کی طرف کی جائے گی، کیونکہ پھر سیال شئے کو اپنے اس بہاؤ پر کوئی قابو نہیں رہتا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص تیل کے مشکے کو توڑ کر تیل بہا دے، تو اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور اگر چھت پر کسی آدمی کے چلنے کے بغیر نمازی پر چھت سے کوئی ڈھیلا یا درخت سے کوئی پھل گر جائے یا اسے مسجد کی گھاس چبھ جائے، جس سے اس کے بدن سے خون نکل آئے، تو مشائخ کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہے، بعض مشائخ نے تو مطلقاً نماز کے بِنا کرنے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ یہاں خون بہنے

میں کسی شخص کا کوئی عمل دخل نہیں، جبکہ بعض مشائخ اس مسئلے میں اختلاف ثابت کرتے ہیں اس لیئے کہ ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے اور جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کی محولہ بالا روایت کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے، کہ انہوں نے نماز شروع کرنے کیلیئے کسی کو اپنا نائب بنا دیا تھا، تاکہ وہ انہیں از سر نو نماز پڑھا سکے، جیسا کہ مروی ہے کہ جب انہیں زخم لگا تو انہوں نے فرمایا" آہ مجھے ایک کتے نے مار ڈالا، جو لوگوں کے ساتھ نماز میں شامل تھا" پھر فرمایا "اے عبدالرحمان تم آگے آجاؤ" اور یہ بات مسلّم ہے کہ ایسی گفتگو نماز بنا کرنے سے مانع ہے۔

۲۔ حقیقی حدث کا پایا جانا: دوسری شرط حقیقۃً حدث کا پایا جانا ہے، محض حدث کا وہم نہیں اسی طرح وہ حدث محض حکمی طور پر بھی ثابت نہ ہو، لہٰذا اگر اسے ابھی حدث لاحق نہ ہوا ہو لیکن اسے اندیشہ ہو کہ جلد ہی اسے حدث لاحق ہو جائے گا، تو وہ حدث طاری ہونے سے قبل ہی پلٹ جائے اور پھر اس کو حدث پیش آجائے تو ظاہر روایت کے مطابق اس کے لیئے نماز کو جاری رکھنا درست نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کے لیے نماز کو جاری رکھنا درست ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس حالت میں اپنی نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے غیر ارادی طور پر حدث پیش آجائے اور وہ وضوء کرنے کے لیئے لوٹ جائے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بلا کسی عذر قبلہ سے منہ پھیر لیا ہے، لہٰذا یہ صورت نص اور اجماع کے تحت آنے والی صورت کی طرح نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہاں اصل قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح اگر کسی شخص کو نماز میں دیوانگی طاری ہو جائے، یا وہ بیہوش ہو جائے یا زمین پر لیٹ کر سو جائے تو اس کے لیئے نماز کو جاری رکھنا (بنا کرنا) جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان عوارض کا نماز میں وقوع شاذ ہی ہوتا ہے، لہٰذا یہ عوارض اصل منصوص اور اجماعی حکم کی طرح نہ ہوں گے؛ علیٰ ہذا اگر تیمم کنندہ نماز کے درمیان میں پانی پر قادر ہو جائے یا کسی زخمی کے زخم سے اثنائے نماز میں خون بہہ پڑے یا نماز کے دوران موزوں کے مسح کی مدت تمام ہو جائے، وغیرہ تو اس کے لیے اپنی سابقہ نماز کو بنا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ تھا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ عوارض معنوی طور پر کثرت وقوع کے لحاظ سے غیر دانستہ حدث کے حکم میں نہیں ہیں، لہٰذا ان کا اس صورت کے ساتھ الحاق ممکن نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر یہ عوارض آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد پیش آئیں، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا؛ جیسا کہ ہم اثنا عشریہ مسائل کے ضمن میں اس مسئلے کا ذکر کر آئے ہیں؛

۳۔ حدث اصغر ہونا: تیسری شرط یہ ہے کہ اثنائے نماز میں پیش آنے والا چھوٹا حدث ہو، لہٰذا بڑے حدث، یعنی جنابت کے پیش آنے پر نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا، مثال کے طور پر اگر وہ نماز میں سو جائے۔ اور اس کو احتلام ہو جائے۔ یا اس نے کسی عورت کو دیکھا، یا کچھ سوچا جس سے اسے انزال ہو گیا۔ اس حکم کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وضو

ایک چھوٹا اور غسل ایک بڑا عمل ہے، لہٰذا قابلِ عفو ہونے کے معاملے میں یہ عمل سابقہ عمل سے ملحق نہ ہوگا؛ مزید براں اس لیے بھی کہ ستر کھولے بغیر غسل کرنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ ستر کھولنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، یہ استحسان ہے، جبکہ قیاس ہے، کہ غسل کی صورت میں بھی اس کی اجازت ہونی چاہیئے، لیکن یہاں ہم، استحسان کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دینگے؛

۴۔ نماز کے منافی عمل سے اجتناب: ایک اور شرط یہ ہے کہ نمازی حدث لاحق ہونے کے بعد نماز کے منافی ایسا کوئی کام نہ کرے کہ اگر اسے حدث نہ ہوتا، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوتی، الا یہ کہ نماز کو استوار کرنے کے لئے وہ فعل ضروری ہو، یا اس کے توابع میں سے ہو، تو اس کی اجازت ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی کو حدث لاحق ہو جائے، اور پھر وہ بات چیت کر لے، یا دانستہ وضو توڑ دے، یا ہنس پڑے، یا قہقہہ مار دے، یا کچھ کھا یا پی لے یا اسی طرح کا کوئی کام کر لے، تو اس کو نماز بنا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ سب اعمال بنیادی طور پر نماز کے منافی ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کرینگے اور چونکہ نماز کے منافی افعال کا اعتبار محض ضرورت کی بنا پر ساقط ہوتا ہے اور یہاں ان افعال کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ ان افعال کے بغیر بھی نماز کو بنا کرنا درست ہے، لہٰذا ان افعال سے نماز باطل ہو جائے گی علیٰ ہذا اگر اس کو جنون ہو جائے، یا اس کو بیہوشی طاری ہو جائے، یا وہ جنبی ہو جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان عوارض کا وقوع شاذ ہی ہوتا ہے، لہٰذا ان کاموں کے بغیر بھی اس کا نماز کو بنا (استوار) کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر اس نے حالتِ حدث میں نماز کا کوئی رکن ادا کیا ہو، یا وہ اتنی دیر ٹھہرا رہا ہو کہ جتنی دیر میں وہ کوئی ایک رکن ادا کر سکتا ہو، تو تب بھی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ "فعل کثیر" ہے اور یہ فعل نماز کے افعال میں بھی شامل نہیں، اس کے بغیر بھی گذارہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بلا ضرورت کنویں سے پانی لیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ تاہم اگر وہ وضو کے لیے گیا ہو اور اس نے کسی برتن سے پانی لیا ہو یا کنوئیں سے پانی نکالا ہو، جبکہ اسے اس کی ضرورت ہو اور پھر وہ اس سے وضو کر لے، تو اس کے لے نماز کو بنا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وضو کرنے کے لیے پانی لینا ضروری ہے اور چلنا، چلو بھرنا اور بوقت ضرورت پانی لینا وضو کی ضروریات میں سے ہیں۔ لہٰذا ان کی اجازت ہوگی۔ اور اگر اس نے استنجا کیا، تو اگر اس نے ستر کھولا ہو، تو اس کا نماز کو استوار کرنا باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ ستر کھولنا نماز کے منافی ہے اور نماز کو بنا کرنے کے لے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، لہٰذا اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کپڑوں کے نیچے سے اس طرح استنجا کیا کہ اس کا ستر نہ کھلا ہو، تو اس کو نماز جاری رکھنا جائز ہوگا، اس لیئے کہ اس طرح استنجا کرنا نماز کے مسنون اعمال میں سے ہے، لہٰذا وہ وضو کے تتمات میں سے ہوگا؛ اور اگر اس نے تین تین مرتبہ اعضا کو دھو کر وضو کیا، تو ظاہر روایت کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اس کی اجازت ہے، کیونکہ وہاں یہ مذکور ہے کہ "جب اسے حدث پیش آ جائے، تو وہ وضو کرے اور نماز کو استوار کرے" کہ وہاں یہ مسئلہ بغیر کسی فرق کے بیان ہوا ہے۔ مگر ابو القاسم الصفار سے منقول ہے کہ اس کے لیے تین تین مرتبہ وضو کرنا درست نہ ہوگا، کی دلیل یہ ہے کہ فرض تو فقط ایک بار دھونے سے پورا ہو جاتا

ہے، للہذا ایک سے زائد مرتبہ دھونا نماز میں ایسے عمل کو داخل کرنا ہے، جس کی اجازت نہیں ہے، للہذا اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ایک سے زیادہ بار دھونا وضو کو مکمل کرنے کے باب میں سے ہے اور نماز کو مکمل اور صحیح طریقے سے ادا کرنے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ وضو کو بھی کامل طریقے سے کیا جائے۔ للہذا جس طرح اصل (ایک بار) کی گنجائش ہے، تو اسی طرح اس اضافے کی بھی گنجائش ہوگی۔ یہ جواب ابو بکر الاعمش نے دیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے ہاں ایک مرتبہ دھونا فرض اور دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، جبکہ ابو بکر الاسکاف کے نزدیک تین مرتبہ دھونا ہی فرض ہے، اس لیے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا جب پہلی مرتبہ دھونے کے ساتھ متصل ادا کیا جائے تو ان سب سے مل کر ایک ہی فرض مکمل ہوتا ہے، للہذا یہ سب فرض ہوگا، جیسے اگر قیام، قراءت یا رکوع یا سجدہ کو طویل کر دیا جائے، تو طوالت کے باوجود وہ ایک ہی فرض قرار پاتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے پورے سر کا مسح کیا اور کلی اور ناک میں پانی ڈالا اور دیگر امور مسنونہ کی بجا آوری کی، تو اس کے لیے نماز کو بنا کرنا درست ہوگا، اس لیے کہ یہ سب باتیں وضو کو مکمل کرنے والی ہیں۔ للہذا یہ سب وضو کے تابع اعمال میں سے ہوں گی، تو جس طرح اصل وضو کی گنجائش ہے اسی طرح مذکورہ باتوں کی بھی گنجائش ہوگی۔ اور اگر اس نے نماز کو وضو کے ساتھ شروع کیا، پھر اسے حدث پیش آ گیا، مگر وہاں اسے پانی نہ ملے، تو وہ تیمم کرکے نماز کو بنا کرے، اس لیے کہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت جب تیمم کے ساتھ نماز شروع کرنا جائز ہے، تو نماز کو بنا کرنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے تیمم کیا اور پھر اسے پانی مل گیا تو اگر اسے پانی نماز کی جگہ پر واپس آنے کے بعد ملا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو پڑھے گا اور اگر اسے نماز کی جگہ پر پہنچنے اور کھڑا ہونے سے قبل راستے میں پانی مل گیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ از سر نو نماز شروع کرے۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمد کا قول اسی قیاس کے مطابق ہے، جبکہ استحسان کی رُو سے وہ وضو کرکے نماز کو استوار کرے گا۔ قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ وہ ایسا تیمم کرنے والا نمازی ہے، جسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا ہے، للہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے نماز کی جگہ پر پہنچنے کے بعد پانی کی دستیابی کی صورت میں یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جو تیمم کے لیے چل کر گیا تھا تو یہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ایسا عمل کیا ہے، جس کی اسے ضرورت نہ تھی۔ للہذا یہ فعل قابلِ معافی نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ حالتِ حدث میں ابھی اسنے نماز کا کوئی حصہ ادا نہیں کیا، اور یوں اس نے نماز کے مخالف کوئی فعل نماز میں داخل نہیں کیا، للہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور وہ جو چل کر گیا ہے، اس کی اسے ضرورت تھی، تاکہ وہ طہارت حاصل کر سکے۔ بنا بریں اس سے نماز کا بطلان لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ اپنی جگہ واپس پہنچ جائے اور پھر اسے پانی ملے، اس لیے کہ اپنی جگہ پہنچنے کے بعد اس کی نماز کا کچھ نہ کچھ حصہ خواہ وہ کم ہی ہو، تیمم کے ساتھ ادا ہوا ہے اور پانی ملنے سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ وہ پچھلے حدث کے وقت سے ہی بے وضو تھا اور یہ کہ اس کی طہارت تیمم نہیں، بلکہ وضو تھی جس سے

ثابت ہوا کہ اس نے نماز کا کچھ حصہ حدث کی حالت میں ادا کیا ہے، بنا بریں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

یہ جو ہم نے سطور بالا میں حدث پیش آنے کی صورت میں نماز پر بنا کرنے کا حکم بیان کیا ہے تو خواہ حدث نماز کے درمیان میں پیش آئے، یا اس کے اختتام پر بہرحال اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، حتٰی کہ اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے تو تب بھی وہ ہمارے نزدیک وضو کرکے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھے گا۔ اس لیے کہ ابھی اسے نماز سے "لفظ السلام" کے ساتھ باہر نکلنے کی ضرورت ہے، جو ہمارے نزدیک واجب یا سُنّت ہے، جس کے لیے وضو ضروری ہے: ــــــ علیٰ ہذا القیاس وہ خواہ حدث کا علم ہونے کے بعد قبلہ سے منہ پھیرے یا محض اس کا گمان ہو جانے سے وہ ایسا کرے، بشرطیکہ وہ مسجد ہی میں رہا ہو، ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اگر اسے یہ گمان ہو جائے کہ اس کا وضو خطا ہو گیا ہے، اور اس کے بعد وہ وضو کے لیے لوٹ جائے بعدازاں اسے پتہ چلے کہ اس کا یہ گمان غلط تھا تو اگر وہ مسجد کے اندر ہی ہو، تو وہ لوٹ آئے اور اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے، لیکن اگر اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد اس کا علم ہوا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ اپنی نماز کو بنا نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے بلا عذر قبلے سے منہ پھیر لیا ہے، لہٰذا اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی" اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد علم ہوا ہو کہ اس کا وضو برقرار ہے، یا وہ اس گمان سے مسجد سے باہر آگیا کہ اس کے کپڑے پر کوئی ناپاکی ہے، یا جیسے وہ تیمم کرنے والا ہو اور اسے سراب دکھائی دے، جسے وہ پانی سمجھ بیٹھے اور وہ اس کے لیے پلٹ پڑے، تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا، خواہ وہ مسجد میں ہو یا مسجد سے باہر، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ مسجد میں ہے اس وقت تک مکان (مقام) حکماً تبدیل نہیں ہوا ــ اور اس کا منہ پھیرنا نماز سے باہر نکلنے کے ارادے سے نہ تھا، بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے لیے تھا، جیسے کہ اگر اس کا یہ گمان صحیح نکل آتا، تو وہ وضو کرکے اپنی نماز جاری رکھ سکتا تھا، لہٰذا پیچھے جانے کا حکم اس لیے ساقط ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ابھی پیچھے پلٹا ہی نہیں۔ بخلاف اس شخص کے، جو مسجد سے باہر نکل جائے اور پھر اسے معلوم ہو، اس لیے کہ وہاں جانا نماز کی اصلاح کے لیے نہ تھا، بلکہ نماز سے باہر نکلنے اور نماز چھوڑنے کے ارادے سے تھا جیسے کہ اگر اس کا گمان صحیح نکل آتا تو اس کے لیے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوتا لہٰذا یہ صورت بات چیت کرنے اور دانستہ وضو توڑنے اور قہقہہ مار کر ہنسنے کے مشابہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کسی نے چار رکعتوں والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد بھول کر اس

خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے، پھر اسے یاد آجائے کہ اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی، تو اس کا اور وضو ٹوٹنے کے گمان والے شخص کا حکم، سابقہ تفصیل اور سابقہ اختلاف کے ساتھ یکساں ہے۔ العیون میں ہے، کہ اگر وہ نمازِ عشاء پڑھے اور دو رکعات کے بعد اسے یہ گمان ہو کہ وہ تو نماز تراویح پڑھ رہا ہے، جس پر اس نے سلام پھیر دیا، یا وہ نماز ظہر پڑھ رہا ہو اور اس نے یہ سمجھا کہ وہ نماز جمعہ ادا کر رہا ہے، یا اس نے گمان کیا کہ وہ مسافر ہے تو اس نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا، تو وہ عشاء اور ظہر کو از سر نو ادا کرے گا۔ ان صورتوں اور سابقہ صورت میں وہی فرق ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ مسجد میں نماز ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وہ صحراء میں نماز ادا کرنے میں مصروف ہو، پھر اگر وہ با جماعت نماز ادا کر رہا ہو، تو اس صورت میں اگر وہ دائیں یا بائیں یا پیچھے کی طرف چلا تو جہاں تک نمازیوں کی صفیں ہوں، وہاں تک مسجد کا حکم سمجھا جائیگا۔

اور اگر وہ سامنے کی طرف چلا تو اور سامنے کوئی عمارت بھی موجود نہ ہو، اور نہ ہی سُترہ ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، جو ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں۔ ان اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی حد اس کی سجدہ گاہ کو قرار دیا جائے گا؛ اور اگر اس کے سامنے کوئی عمارت ہو، یا سُترہ ہو، تو جب تک وہ اس عمارت یا سُترہ سے آگے نہ گذر جائے، اس وقت تک وہ اپنی نماز کو بنا کر سکتا ہے؛ اس لئے کہ سُترہ اور نمازی کے مابین جو جگہ ہے، وہ مسجد ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی لیے سُترہ کی داخلی جانب سے گذرنا جائز نہیں ہوتا، البتہ اس کی خارجی جانب سے گذرنا جائز ہے؛ اور اگر وہ اکیلا ہی نماز ادا کر رہا ہو تو اس کے چاروں طرف اس کی سجدہ گاہ کی مساوی جگہ اس کی مسجد ہوگی۔ لیکن نمازی کے آگے سے گذرنے کی صورت میں اگر اس کے سامنے سُترہ ہو تو سُترہ کی داخلی جانب کو مسجد کا حکم دے دیا جاتا ہے؛ پھر مستحب یہ ہے کہ جس کا وضو خطا ہو جائے وہ بات چیت کرے اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرے تاکہ وہ اختلاف سے مبرّا ہو کر یقینی طور پر ادائیگی فرض سے سبکدوش ہو سکے۔

فصل (سوم)

نماز بنا کرنے کا موزوں مقام اور اسکا طریقہ

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نمازی یا تو منفرد ہوگا یا مقتدی یا امام۔ اگر وہ منفرد تو وہ وضو کے لیے چلا جائے اور پھر وضو کرنے کے بعد اسے اختیار رہے وہ چاہے تو وضو والی جگہ میں ہی نماز مکمل کرلے۔ یا پھر اپنی سابقہ جگہ پر، جہاں اس نے نماز شروع کی تھی، پہنچ کر نماز پوری کرلے۔ اس لیے کہ اگر وہ وضو والی جگہ میں نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز بحالت نماز میں چلنے پھرنے سے تو محفوظ رہے گی، تاہم اس سے اس کا ایک ہی نماز کو دو جگہ پڑھنا لازم آئے گا اور اگر وہ واپس اپنی جگہ میں آکر نماز مکمل کرے، تو اس نے نماز تو بے شک اپنی ہی جگہ میں مکمل کی لیکن اس کے ساتھ اسے اضافی طور پر چلنا پڑا ہے۔ بنا بریں دونوں صورتیں مساوی ہیں، لہٰذا اسے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق رہے گا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ صرف اسی جگہ نماز ادا کر سکتا ہے، جہاں اس نے وضو کیا تھا (ور اسے دوسرا اختیار حاصل نہیں ہوگا) اور اگر وہ منفرد ہونے اور وضو خطا ہونے کی صورت میں مسجد میں چلا آئے، تو اس کی نماز فاسد جائے گی، اس لیے کہ اس نے بلا ضرورت اضافی چلنا اختیار کیا ہے، لیکن ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ پانی کی جانب چلنا اور واپس اپنی جگہ آنا شرعی طور پر کالعدم تصور ہوتا ہے؛

اور اگر وہ مقتدی ہو تو وہ جائے اور جاکر وضو کر آئے تو اگر اس دوران میں امام نماز سے فارغ ہو جائے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنی سابقہ جگہ پر آکر نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ وہ امام کی نماز ختم ہو جانے کے بعد بھی حکماً مقتدی ہی ہے اور اگر وہ واپس نہ آئے اور بقیہ نماز اپنے گھر ہی میں ادا کرلے، تو نماز جائز ہوگی اس لیے کہ اگر تو اس نے بطور مقتدی نماز ادا کی، تو اقتدا کی شرط موجود نہ ہونے کی بناء پر اس کی نماز جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے جگہ کا ایک ہونا (اتحاد) شرط ہے، ہاں البتہ اگر اس کا مکان مسجد سے اتنا قریب ہو کہ وہاں سے مسجد میں کھڑے ہوئے امام کی اقتدا درست ہو، تو اس کی نماز گھر میں بھی درست ہوگی لیکن اگر اس نے گھر میں اکیلے نماز ادا کی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب اس پر اقتدا واجب تھی تو اس کے اکیلے نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ اکیلے نماز پڑھنے اور امام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں بڑا فرق ہے اور اس پر نماز حالت اقتدا میں جس طرح واجب تھی وہ اس نے ادا نہیں کی، اور جو نماز اس نے ادا کی ہے یعنی حالت انفراد میں اس کے لیے اس کی تکبیر تحریمہ منعقد نہیں ہوئی تھی اور چونکہ تکبیر تحریمہ بھی نماز ہی کا حصہ ہے اور وہ اپنی واجب نماز سے اس نماز کی طرف منتقل ہو گیا ہے، لہٰذا اس کی وہ تکبیر تحریمہ فاسد ہو جائے گی اور چونکہ اس نے اس تکبیر تحریمہ کے ساتھ جتنی نماز ادا کی ہے۔ اس سے اس پر واجب شدہ پوری نماز ادا نہیں ہوتی لہٰذا اسکی نماز فاسد ہو جائیگی پھر جب وہ اپنی جگہ واپس لوٹ آئے۔ تو اس کے لیے

مناسب ہے۔ کہ وہ پہلے اپنی اس فوت شدہ نماز کو ادا کرے جو اس کے وضو کرنے کے دوران میں فوت ہوگئی تھی، اس لیے کہ وہ لاحق ہونے کی بنا پر گویا امام کے پیچھے ہی ہے۔ اسی لیے وہ بغیر قرارت کے امام کے قیام کی مقدار میں قیام کرے، اور اس کے رکوع کے مطابق رکوع اور سجدہ کے مطابق سجدہ کرے تاہم اگر ان کی مقداروں میں کچھ کمی بیشی ہو جائے تو اس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر پہلے امام کی تقلید کی، پھر اس نے امام کے سلام پھیرنے کے بعد فوت شدہ نماز کو ادا کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصولی اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں ترتیب قائم رکھنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، لیکن امام زفرؒ کے ہاں یہ لازمی شرط ہے اور اگر امام اس دوران میں نماز سے فارغ ہو جائے تو پھر اگر امام دوسری رکعت کے بعد قعدے میں نہ بیٹھا ہو تو یہ مقتدی بھی دوسرے قعدے میں نہ بیٹھے۔ امام زفرؒ سے مروی ہے کہ وہ قعدۂ اولیٰ میں بیٹھے۔ یہ مسئلہ النوادر میں مذکور ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلا قعدہ نماز میں واجب ہے اور کسی واجب عمل کو اس وقت تک چھوڑنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ اس سے کسی بالاتر کام سے اس کا معارضہ نہ ہو جائے جیسے اگر وہ امام کے پیچھے ہو، اور امام قعدہ اولیٰ چھوڑ کر کھڑا ہو جائے تو مقتدی بھی امام کی اتباع میں قعدہ اولیٰ سے زیادہ ضروری رکن یعنی قیام سے جو فرض ہے، معارضہ ہونے کی بنا پر اسے چھوڑ دے گا۔ لیکن لاحق میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ امام کی نماز مکمل ہو جانے کے بعد۔ اس کی موافقت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، لہٰذا اس پر قعدۂ اولیٰ میں بیٹھنا لازم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ معنوی طور پر لاحق امام ہی کے پیچھے سمجھا جاتا ہے، حتّٰی کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدۂ سہو کرتا ہے، مگر اپنے سہو کی بنا پر نہیں کرتا! اسی طرح وہ قرارت بھی نہیں کرتا، تو یوں گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور اگر وہ حقیقتاً امام کے پیچھے ہوتا تو امام کی اتباع میں وہ لازمی طور پر قعدۂ اولیٰ چھوڑ دیتا، تو اسی طرح جب وہ معنوی طور پر امام کے پیچھے ہوگا تو تب بھی اس کے لیے یہی حکم ہوگا اور اگر وہ امام ہے۔ تو وہ پہلے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنائے اور پھر وضو کرے اور آکر اپنی نماز کو مکمل کرے بعد ازاں اس کی نماز کے بنا کرنے کا وہی طریقہ ہوگا جو ہم اوپر مقتدی کی نماز کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ اب وہ دوسرے شخص کو اپنا نائب بنا کر امام کے بجائے من جملہ مقتدیوں کے ایک مقتدی بن چکا ہے۔

فصل (چہارم)

استخلاف (امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے) کا بیان

استخلاف (امام کے نماز میں اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے) پر ہماری یہ بحث تین عنوانات

پر مشتمل ہوگی:

۱۔ استخلاف کا جواز۔
۲۔ استخلاف کی شرائط۔
۳۔ استخلاف (جانشینی) کا حکم

۱۔ استخلاف کا جواز

امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے کا جواز مختلف فیہ ہے، ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مقتدی امام کے بغیر اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے پابند ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امام کو اپنی جگہ کسی اور شخص کو کھڑا کرنے کا کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں۔ وہ تو خود ہی منزلہ منفرد کے ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ذمہ داری کسی دوسرے فرد کی جانب منتقل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح مقتدی بھی اپنی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں رکھتے۔ امامت کی غرض وغایت تو یہ ہے کہ مقتدی امام کی اقتدار کریں نہ یہ کہ خود ان کو امامت سونپ دی جائے۔ پھر جو دوسرا شخص اس کی جگہ کھڑا ہوا ہے مقتدیوں کی طرف سے اس کی اقتدار کرنا بھی نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اقتدا کی نیت تو تکبیر تحریمہ کے ساتھ کی جاتی ہے اور یہ تکبیر تحریمہ دوسرے شخص کے حق میں مفقود ہے۔ بخلاف "امامت کبریٰ" (خلافت وولایت) کے، اس لیے کہ وہ تو ان ولایات واختیارات) سے عبارت ہے، جو لوگوں کی جانب سے امام (خلیفہ) کی بیعت کرنے اور اسے اختیارات تفویض کر دینے کے باعث اسے حاصل ہوتے ہیں، جیسے مثلاً "مختار (عام وخاص) یا قاضی کو اختیارات حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ان لوگوں کا اپنے اختیارات کا کسی کو مالک بنا دینا، یا ان کا معزول کر دینا دونوں حق ہی تسلیم کیے جائیں گے۔

ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا صلی احدکم فقاء او رعف فی صلاتہ فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق بشیٔ من صلاتہ ولینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم۔

جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو، اور اسے قے آجائے، یا اس کی نکسیر پھوٹ جائے، تو اسے چاہیے کہ وہ اپنے منہ پر ہاتھ رکھ لے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے، جو نماز میں مسبوق نہ ہو اور اسے چاہیے کہ وہ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو بنا کرے تاوقتیکہ وہ بات چیت نہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی جگہ نماز پڑھانے کا حکم دیا مگر جب بعد میں آپؐ نے اپنی طبیعت کو قدرے بہتر پایا تو آپؐ دو افراد کے سہارے مسجد میں تشریف لے آئے۔ اس وقت تک حضرت صدیق اکبرؓ نماز شروع فرما چکے تھے۔ تو جب انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کی آواز سنی تو پیچھے ہٹ گئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو کر کھڑے ہو گئے۔ اور آنحضورؐ نے اس سے آگے پڑھنا شروع کر دیا جہاں تک حضرت ابوبکر صدیقؓ پہنچ چکے تھے۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ اس لیے امامت کی جگہ سے پیچھے ہٹ گئے تھے کیونکہ وہ حضورؐ کی موجودگی میں نماز پڑھانے سے قاصر تھے۔ کیونکہ اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تقدم لازم آجاتا، حالانکہ قرآن مجید میں حکم دیا گیا ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ [۲] — اے اہل ایمان کسی بات میں اللہ اور اس کے رسول سے پہلے نہ بولا کرو۔

لہٰذا یہ روایت ہر اس امام کے لیے اساس کا کام دے گی جو کسی وجہ سے بذات خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو جائے کہ وہ خود تو پیچھے ہو جائے اور کسی اور شخص کو امامت کے لیے اپنا جانشین کر دے۔ نیز مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کو بھی ایک مرتبہ حدث پیش آیا تھا۔ تو وہ پیچھے ہو گئے تھے اور انہوں نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا تھا؛ اسی طرح حضرت عثمانؓ کے متعلق بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدیوں کو کسی ایسے امام کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کی نماز مکمل کرا سکے اور ازیں قبل امام نے ان کی نماز مکمل کرانے کا ذمہ لیا تھا تو جب وہ خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو گیا ہے، جس کا اس نے ذمہ لیا تھا، تو وہ مقتدیوں کے حال کی رعایت کرتے ہوئے، کہ مبادا باہمی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز ہی فاسد ہو جائے، وہ کسی ایسے شخص سے تکمیل نماز میں مدد لے سکتا ہے جو نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "امام کو کوئی ولایت (اقتدار) حاصل نہیں ہوتی" تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اسے اس نماز کی حد تک متبوع بنانے کی ولایت (اقتدار) مسلمہ طور پر حاصل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک مقتدیوں کی نماز امام کی نماز پر مبنی نہ ہو۔ درست نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ مقتدیوں کی جانب سے قرارت کرے تو چونکہ مذکورہ صورت میں وہ مبیّنہ شرائط کے ساتھ ان کی امامت کرانے سے قاصر رہا ہے، لہٰذا وہ اپنے اس اقتدار (ولایت) کو کسی دوسرے شخص کی جانب منتقل کر سکتا ہے۔ بنا بریں یہ امامت بھی امامت

---

[۱] یہ مرض الوفات کا قصہ ہے۔ کتب سیرت کے مطابق یہ واقعہ جمعرات (قبل از وفات) کے دن نماز عشاء یا نماز ظہر کے وقت پیش آیا اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز تھی، جو آپؐ نے صحابہ کرام کو پڑھائی۔

[۲] الحجرات ۱۰۔

کبریٰ (خلافت) کے بھی مشابہ ہو گی؛ علاوہ ازیں استخلاف (اپنی جگہ دوسرا امام کھڑا کرنا) محض اپنا جانشین بنانا ہے، اختیارات کی تفویض یا ان کا انتقال نہیں۔ اس لیے کہ دوسرا امام اسی طرح پہلے امام کی جگہ بقیہ نماز میں اس کی نیابت کرتا ہے جس طرح کہ وارث مرنے والے عزیز کی جائیداد اور املاک میں اس کا جانشین ہو جاتا ہے اور اس قسم کی جانشینی کے لیے اختیارات (ولایت) کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اس کی شرط تو محض اس کا بذات خود اس عمل کی تکمیل سے قاصر ہو جانا ہے اور امام کی طرف سے دوسرے شخص آگے کھڑا کر دینا محض جانشین کی تعیین ہے تاکہ باہمی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز باطل نہ ہو جائے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے پیچھے ایک ہی مقتدی رہ جائے، تو وہ بغیر تعیین اور تفویض کے از خود اس کا جانشین ہو جاتا ہے؛ اسی طرح مقتدیوں کی جانب سے کسی کو آگے کرنا بھی جانشین کی تعیین ہے، اختیارات کی تفویض نہیں، لہٰذا یوں یہ امامت امامت کبریٰ (خلافت) کے مشابہ ہو گی، اس لیے کہ وہاں بھی بیعت تعیین کے لیے ہوتی ہے، نہ کہ اختیارات کا مالک بنانے کے لیے۔ اسی بنا پر امام (خلیفہ) ان معاملات کا بھی اختیار رکھتا ہے جن کا رعایا کو اختیار نہیں ہوتا، مثلاً حدود شریعت کا نفاذ، وغیرہ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

اور اگر امام کسی کو اپنا نائب نہ بنائے بلکہ مقتدی از خود کسی شخص کو اپنا امام بنا لیں تو اگر جب تک سابق امام مسجد میں رہے اس وقت تک ایسا کر لیا گیا ہو تو نماز درست ہو گی۔ اس لیے کہ امام کا کسی کو جانشین بنانا مقتدیوں کے حال کی رعایت کے لیے ہے، کہ مبادا ان کی نماز باطل ہو جائے، لہٰذا اگر وہ خود اپنے لیے کوئی امام چن لیتے ہیں، تو تب بھی درست ہو گا، جیسے امامت کبریٰ (خلافت) کا یہی حکم ہے۔ کہ اگر سابق امام (خلیفہ) کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ کرے۔ بلکہ مملکت کے اہل الرائے اور اہل شواری (صاحب مشورہ لوگ) اکٹھے ہو کر کسی کو اپنی امامت (خلافت) کے لیے منتخب کر لیں، تو ایسا کرنا درست ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر سابق خلیفہ ان کے لیے کوئی اپنا جانشین مقرر کر جاتا تو درست ہوتا۔ اس لیے کہ انہیں اس کی ضرورت ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر امام یا مقتدیوں کی جانب سے نامزدگی نہ ہونے کی بنا پر مقتدیوں میں سے کوئی شخص از خود آگے کھڑا ہو جائے اور سابق امام ابھی مسجد میں ہی ہو تو تب بھی جائز ہو گا۔ اس لیے کہ انہیں اپنی نماز کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کی ضرورت ہے اور امام اور مقتدیوں کی جانب سے امام کے لیے عدم نامزدگی کے باعث، ان کی نماز کو بچانے کا کوئی اور راستہ نہیں رہا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب لوگ اس کی اقتدا کر لیں گے تو گویا وہ اس کو پہلے امام کے جانشین کے طور پر آگے کھڑا کرنے پر راضی ہو گئے ہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے ان سب نے مل کر اسے آگے کیا ہو اور اگر امام یا مقتدیوں نے دو آدمیوں کو آگے کر دیا، تو اگر ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے امامت کی جگہ پر پہنچ جائے تو وہی امامت کے لیے منتخب ہو جائے گا اور خود اس کی اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز درست ہو گی جب کہ دوسرے امام اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ پہلے شخص کی نامزدگی ایسے امام نے

کی ہے، جسے نامزدگی کا اصل حق حاصل ہے۔ لہٰذا اس کی جانب سے نامزدگی ہوجانے کی بنا پر پہلا امام تو سابق امام کا جانشین اور اسی کی طرح سب لوگوں کا امام ہوجائے گا، جب کہ دوسرا امام اور اس کی اقتدا کرنے والے افراد اپنے حقیقی امام سے منفرد تصور ہوں گے، بنا بریں ان کی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر دونوں ہی اکٹھے مصلائے امام پر پہنچے ہوں تو اگر مقتدیوں نے ان میں سے کسی ایک کی اقتدا شروع کر دی ہو، تو وہی شخص امامت کے لیے متعین ہوجائے گا لیکن اگر ان میں سے بعض نے ایک کی۔ اور بعض نے دوسرے کی اقتدا کرلی ہو۔ تو اگر دونوں طرف ایک جیسے ہی لوگ ہوں۔ تو سب کی نماز باطل ہوجائے گی۔ اسلیے کہ گویا امام اپنا نائب مقرر کیے بغیر مسجد سے باہر نکل گیا ہے۔ نیز جب ان پر ایک ہی امام کی اقتدا میں نماز پڑھنا ضروری تھا تو انہوں نے الگ الگ نماز کیوں ادا کی۔ یا پھر یہ کہا جائے گا۔ کہ ان میں ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہونے کے باعث دونوں کی تعیین درست طریقے پر ہوئی ہے بنا۔ بریں ان میں سے ہر امام کے ساتھ جو لوگ شامل نہ ہوں گے وہ اس کے لیے غیر ہوں گے تو گویا ان میں سے ہر جماعت کا امام سب لوگوں کا امام ہوگا، جیسے اگر اکثر لوگ اس کی امامت کو قبول کر لیتے، تو تب ..یہی حکم رہتا۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک امام اور اس کے مقتدیوں پر دوسرے امام کی اقتدا ضروری ہوگی، تو جب انہوں نے ایک دوسرے کی اقتدار نہیں کی تو وہ دونوں اپنی اپنی جگہ منفرد خیال کیے جائیں گے۔ حالانکہ ان پر اقتدار واجب تھی اور اگر لوگ دونوں ائمہ کی بیک وقت اقتدا کر لیں۔ تو وہ بیک وقت دو ائمہ کی اقتدا کرنے والے شمار ہوں گے، جس کی شرعاً اجازت نہیں، لہٰذا ان کی نماز ہر صورت درست نہ ہوگی تاہم اگر دونوں طرف یکساں افراد نہ ہوں۔ تو اگر ایک دو افراد کے سوا باقی تمام مقتدیوں نے ایک امام کی اقتدا کرلی ہو، تو جس کی زیادہ لوگوں نے اقتدا کی اس کی نماز تو درست، مگر دوسرے امام اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز باطل ہوجائے گی؛ اس لیے کہ جب وہ دونوں امامت کی جگہ میں بیک وقت پہنچے ہوں، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی امامت کا تعین مشکل ہو، تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ضروری ہوگا چنانچہ نص (حدیث) اور قیاس کی رو سے جس طرف لوگ زیادہ ہوں گے، از خود اس کی تعیین ہوجائے گی۔ نص یہ حدیث نبوی ہے:

يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار۔	جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے، جو کوئی مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوا، وہ علٰحدہ کرکے جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔

نیز فرمایا:

كدر الجماعة خير من صفو الفرقة۔	جماعت کا گدلا پن بھی تفرقہ کی صفائی سے بہتر ہے۔

پھر امامت کبریٰ (خلافت وحکومت) پر قیاس سے بھی یہی مضمون ثابت ہوتا ہے۔
اسی لیے حضرت عمر فاروقؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ" اگر اہل شوریٰ کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں
اور کوئی ایک شخص ان کی مخالفت پر قائم رہے، تو اس کو قتل کر دو" اور اگر ان میں سے ہر ایک
امام کی مقتدیوں کی ایک ایک جماعت اقتدا کر رہی ہو، لیکن ان میں سے ایک امام کی اقتدا
کرنے والوں کی تعداد دوسری جماعت سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان
اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر شخص کی نماز باطل ہو جائے گی۔ امام الرشیؒ
کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر جماعت ایک ایسی مکمل جماعت
ہے جو نماز جمعہ کی ادائیگی کی اہلیت بھی رکھتی ہے، لہٰذا ان میں سے کم افراد والی جماعت بھی
بڑی جماعت ہی کے حکم میں ہوگی، جیسے مثال کے طور پر اگر دو مدعیوں میں سے ایک کے پاس
دو اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں تو وہاں دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح
یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جانب نمازیوں کی اکثریت ہوگی۔ ان
کی نماز درست اور دوسری جماعت کی باطل ہو جائے گی، جیسے کثیر جماعت کے مقابلے میں ایک
یا دو افراد کا علیحدہ ہو کر نماز ادا کرنے کا یہی حکم ہے اسی قول پر شیخ صدر الدین ابو المعینؒ نے اعتماد کیا ہے۔
اس کے لیے انہوں نے امام محمدؒ کے الفاظ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے لکھا ہے
کہ "جب امام یا مقتدی دو آدمیوں کو آگے کر دیں تو ان میں سے جو جماعت اکثریت پر مشتمل ہوگی
ان کی نماز درست ہوگی"، کہ امام محمدؒ کی یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر دونوں
طرف اقتدار کرنے والوں کی تعداد افراد جمع کے مطابق بھی ہو، تب بھی عددی اکثریت رکھنے والی
جماعت کی نماز ہی درست ہوگی۔ کیونکہ "الطائفہ" (جماعت، گروہ) کا لفظ (جو امام محمدؒ نے استعمال
کیا ہے)، ایک دو اور تین یا اس سے زائد افراد سب کے لیے یکساں طور پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ارشاد
باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا[1]	اور اگر مؤمنوں میں سے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں۔ تو ان میں صلح کرا دیا کرو

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر فریق، گو تعداد میں تین سے زیادہ بھی ہو۔ تب
بھی وہ مذکورہ آیت کے تحت شامل ہوگا، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْۢ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً نُّعَاسًا يَّغْشٰى طَآئِفَةً مِّنْكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ اَهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ	پھر خدا نے رنج و غم کے بعد تم پر تسلی نازل فرمائی (یعنی) نیند کہ تم میں سے ایک جماعت پر طاری ہو گئی اور کچھ لوگ جن کو اپنی جانوں

---

[1] الحجرات ۹۔

غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ [1] کے لالے پڑ رہے تھے خدا کے بارے میں ناحق ایام کفر کے سے گمان کرتے تھے۔

اور اس میں شک نہیں، کہ جن لوگوں کے بارے میں مذکورہ آیت اتری ان میں سے ہر ایک جماعت کی تعداد زیادہ تھی۔ امام محمدؒ اپنی کتاب السیر الکبیر میں فرماتے ہیں:

"اگر مسلمانوں کا سپہ سالار دارالحرب میں یہ اعلان کر دے کہ جو شخص کوئی شی لے کر آئے گا تو اسے اس میں سے کچھ حصہ (طائفہ) ضرور دیا جائے گا۔ تو اگر وہ کچھ غلام (روس) لے آئے تو سپہ سالار کو لازم ہوگا کہ وہ اپنی مرضی سے اس کو کچھ نہ کچھ حصہ ضرور دے، حتیٰ کہ اگر سپہ سالار نے اسے اس کا نصف یا اس سے زیادہ حصہ دے دیا، مثلاً یہ کہ اگر غلام دس ہوں تو ان میں سے نو لانے والے کو دے دیے، تو اسے اس کی بھی اجازت اور اختیار ہوگا۔

تو ثابت ہوا کہ طائفہ (گروہ) کا لفظ جماعت کے لیے بھی بولا جاتا ہے، لہٰذا ان کی عددی اکثریت سے اس کا فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر گذرا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس امام کے پیچھے، جس کا وضو خطا ہوا ہے۔ دو یا اس سے زیادہ مقتدی ہوں اور اگر اس کے پیچھے فقط ایک ہی مقتدی ہو تو وہ ازخود امام مقرر ہو جائے گا، چاہے امام اس کو امام بنانے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اس لیے کہ سابقہ صورتوں میں جبتک امام یا مقتدی کسی کو آگے نہ کریں اس وقت تک امامت کے لیے اس کی تعین نہیں ہوتی البتہ تعارض اور عدم ترجیح کے باعث پہلے آگے ہونیوالے شخص بطور امام کی تعیین ہو جاتی ہے، مگر یہاں ایسا کوئی تعارض نہیں ہے، لہٰذا وہ ازخود امامت کے لیے متعین ہو جائے گا، کیونکہ اس کی نماز کو باطل ہونے سے بچانے اور برقرار رکھنے کے لیے کسی امام کی ضرورت ہے اور وہ (مقتدی) فی نفسہٖ امامت کی اہلیت رکھتا ہے حتیٰ کہ اگر سابق امام کسی وجہ سے اپنی نماز توڑ ڈالے۔ تو اس (مقتدی) کی نماز متاثر نہ ہوگی، لیکن اگر یہ دوسرا امام کسی بنا پر اپنی نماز توڑ دے تو اس سے سابق امام کی نماز ازخود ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ اب حکماً پہلا امام دوسرے امام کا مقتدی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مقتدی کی نماز باطل ہو جائے۔ تو اس سے امام کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اگر امام کی نماز باطل ہو جائے تو اس سے مقتدی کی نماز باطل ہو جاتی ہے اور اب امامت چونکہ دوسرے شخص کو مل چکی ہے۔ لہٰذا اس کی نماز سابق امام کی نماز پر اثرانداز ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر نماز میں امام کا وضو خطا ہو جائے: اور اس کے ساتھ اس وقت فقط ایک آدمی ہو اور پھر اگر اسے مسجد میں پانی مل جائے، تو وہ وہاں وضو کر لے۔ ورنہ تیمم کر لے اور پھر دوسرے شخص (امام) کی اقتدا میں اپنی نماز مکمل کرے، اس لیے کہ اب وہ دوسرا شخص امامت کے لیے متعین ہو چکا ہے۔ سو جیسے ہی پہلا امام اپنی جگہ چھوڑے گا دوسرا امام ازخود اس کی جگہ امام ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے پیچھے پوری جماعت ہو۔ تو وہ مسجد میں وضو کرکے دوبارہ امامت کی جگہ پر آ جائے،

---

[1] آل عمران ۱۵۴:۳

کیونکہ جب تک وہ اپنی جگہ کسی کو نائب نہیں کرتا، اس وقت تک امامت مقتدیوں میں سے کسی کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اگر دو افراد ہوں اور دوسرا شخص نماز پڑھا (پڑھ) رہا ہو، پھر کوئی تیسرا شخص آجائے اور پھر دوسرے شخص کو بھی حدث لاحق ہوجائے تو وہ تیسرا شخص ازخود امامت کے لیے متعین ہوجائے گا۔ پھر اگر تیسرے شخص کو بھی حدث لاحق ہوجائے اور وہ دونوں سابقہ ائمہ میں سے کسی ایک کے واپس آنے سے قبل مسجد سے باہر نکل جائے تو اس سے پہلے اور دوسرے امام کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ جب تیسرا شخص امام ہوگیا تو پہلا اور دوسرا امام اس کے مقتدی ہوگئے، تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو صحیح روایت کے مطابق اس کی اپنی نماز تو فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات میں منفرد کا حکم رکھتا ہے، البتہ پہلے اور دوسرے امام کی نماز باطل ہوجائے گی۔ کیونکہ ان کا امام مسجد سے باہر چلا گیا ہے، جس سے امام اور مقتدیوں کی جگہوں میں اختلاف پیدا ہوگیا ہے لہٰذا اتحادِ مقام کی شرط فوت ہوجانے کے باعث ان کی اقتدا باطل ہوجائے گی گو امام کے مسجد میں موجود رہنے کے باوجود بعض اوقات دونوں میں "جگہ" کا اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، لیکن نمازی کی نماز کو بچانے کے لیے اس اختلاف مقام کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جب کہ اس مقام پر ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک واپس آجائے، پھر تیسرا آدمی (امام) مسجد سے باہر چلا جائے۔ تو اس صورت میں ان کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ لوٹنے والا شخص تعیین ہوجانے کی بنا پر، ازخود بطور امام کے نامزد ہوجائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی لوٹ آئے ہوں اور پھر تیسرے شخص نے مسجد سے باہر قدم نکالے ہوں تو امام ان میں سے جس کو آگے کر جائے، وہی امام ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کسی کو بھی آگے نہیں کیا اور یہ تیسرا شخص (امام) مسجد سے باہر چلا گیا، تو سابقہ دونوں ائمہ کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ تعارض ہونے اور ترجیح نہ ہونے کے باعث ان میں سے کوئی شخص بھی امام نہ ہوسکے گا۔ لہٰذا تیسرا شخص بدستور ان کا امام رہے گا۔ تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو "اتحاد مقام" کی شرط فوت ہوجانے کے باعث ان دونوں کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

فصل (پنجم)

استخلافِ امام کی شرائط

امام کی جانشینی کی درستگی کے لیے حسب ذیل شرائط ضروری ہیں:

(۱) جواز بنا کی شرائط کا ملحوظ رکھنا جو باتیں نماز کے بنا کرنے کے لیے ضروری ہیں، وہی تمام باتیں امام کی جانشینی کی صحت کے لیے بھی لازمی ہیں، چنانچہ امام کی جانشینی اس کے دانستہ حدث یا بات چیت کرنے یا قہقہہ مارنے اور نماز کے دیگر نواقض (باطل کرنے والے افعال) کی موجودگی میں درست نہیں ہوسکتی، جس طرح کہ ان اشیا کی موجودگی میں نماز کو بنا کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جانشینی کسی قائم و موجود شی کے لیے ہوتی ہے اور مذکورہ اشیاء کی موجودگی

میں نماز قطعاً قائم نہیں رہتی۔ بلکہ وہ فاسد ہو جاتی ہے؛ اور اگر امام کسی وجہ سے خود قرارت کرنے سے قاصر ہو جائے اور وہ کسی کو اپنا جانشین بنا دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی درست اور امام محمدؒ (و ابو یوسفؒ) کے نزدیک جائز نہ ہوگی بلکہ ان کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی: امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ[1] کی دلیل یہ ہے کہ امام کی جانشینی کا حکم قیاس سے بالاتر ہے جس کا اثبات مذکورہ بالا حدیث سے ہوا ہے، جو کہ ایک کثیر الوقوع معاملے سے متعلق ہے۔ اور کسی شخص کا قرارت سے قاصر ہونا اس کی نظیر نہیں ہے، لہٰذا جو نص (حدیث، محولہ بالا صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ وہ اس مسئلے سے متعلق نہیں ہو سکتی اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے نماز میں بیہوشی، دیوانگی اور احتلام وغیرہ کا پیش آجانا کہ جن کی بنا پر امام کی قائم مقامی درست نہیں ہوتی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نے اس مقام پر امام کی جانشینی کو ایک حدیث کی بنا پر جائز قرار دیا ہے محض قیاس کی بنا پر نہیں۔ چنانچہ مروی ہے۔ کہ "حضرت ابو بکر صدیقؓ لوگوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نماز پڑھا رہے تھے کہ اسی اثنا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طبیعت کو کچھ ہلکا پھلکا محسوس کیا، تو آپؐ مسجد میں تشریف لے آئے؛ تو جب حضرت ابو بکر صدیقؓ نے آپؐ کی تشریف آوری کو محسوس کیا، تو وہ تلاوت کرنے سے قاصر ہو گئے، اس پر وہ پیچھے ہٹ آئے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو گئے اور پھر آپؐ نے ہی اس نماز کو مکمل کرایا"، تو اگر یہ بات جائز نہ ہوتی۔ تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی ایسا نہ کرتے۔ اور جو بات آپؐ کیلیے جائز ہے آپکی امت کیلیے بھی ثابت ہوگی، کیونکہ آپؐ تو امت کے مقتدیٰ ہیں۔

(۲) استخلاف: امام کی نیابت کی صحت کے لیے دوسری شرط یہ ہے۔ کہ امام کی جانب سے اپنا جانشین بنانا اس کے مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے ہوا ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی امام اس کی یا مقتدیوں کی جانب سے کسی شخص کی نامزدگی یا کسی فرد کے خود ہی آگے ہو جانے کے بغیر ہی مسجد سے باہر چلا جائے، تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ امام اور مقتدیوں کے مقامات میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ لہٰذا اقتدا کی شرط یعنی اتحاد مقام فوت ہو جانے کے باعث، مقتدیوں کی اقتدا فاسد ہو جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی دوسرا شخص بطور امام آگے نہیں ہوا، تو حسب سابق وہی امام برقرار رہے گا اس لیے کہ وہ تو فقط اسی صورت میں امامت سے باہر ہو سکتا تھا کہ جب وہ کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنا دیتا اور اس کی امامت اس کی جانب منتقل ہو جاتی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس کی یہاں حقیقی اور حکمی دونوں طرح مقام تبدیل ہو چکا ہے: حقیقی طور پر تو اس کی تبدیلی واضح ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر مسجد

---

[1] یہاں تھوڑا سا تسامح پایا جاتا ہے۔ اوپر پہلے امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ دونوں کا مشترکہ اور امام محمدؒ کا ان سے الگ قول مذکور ہوا ہے، مگر اس کے نیچے دلائل میں صاحبین کو مشترکہ اور امام ابو حنیفہؒ کو الگ کرکے بیان کیا گیا ہے۔ ہمارے خیال میں مؤخر الذکر صورت ہی زیادہ بہتر اور قرین قیاس ہے۔ لہٰذا ترجمہ میں اسی کو مد نظر رکھا گیا ہے

کے باہر سے (جہاں امام پہنچ چکا ہے) کوئی شخص مسجد کے اندر کھڑے ہوئے کسی شخص کی اقتدا کرے اور صفیں بھی وہاں تک متصل نہ ہوں، تو اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ مسجد کے اندر ہی ہو، گو اس کے اور صف کے مابین فاصلہ ہو، اس لیے کہ تمام مسجد حکماً ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، اسی بنا پر گو نمازیوں کی صفیں وہاں تک متصل نہ بھی ہوں تب بھی اس کی مسجد میں موجود امام کی اقتدا درست ہوگی۔ لہٰذا امام کے مسجد سے باہر چلے جانے کی صورت میں ان لوگوں کی اقتدا باطل ہو جائے گی، بخلاف اس مقتدی کے، جس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ مسجد سے باہر نکل جائے کیونکہ اقتدا کے صحیح ہونے کی شرط، یعنی "اتحاد مقام" کی عدم موجودگی کے باوصف بھی اس کی اقتدار درست ہوگی۔ اس لیے کہ وہاں اس کی نماز کو بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہے، بخلاف اس صورت کے جب امام کا وضو خطا ہو جائے کہ یہاں مقتدیوں کی نماز فقط اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے۔ جب امام یا قوم کسی کو بطور امام (جانشین) متعین کر لیں۔ یا کوئی شخص از خود آگے امام (جانشین) کے طور پر کھڑا ہو جائے۔ تو اگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔ تو انہوں نے اپنی نماز کو بچانے کی کوشش نہ کر کے بہت بڑی کوتاہی کی ہے، لہٰذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ زیر بحث صورت میں، ان میں سے کوئی شئی بھی مقتدی کے بس میں نہیں، لہٰذا اس کی نماز بدستور صحیح رہے گی، تاکہ وہ اپنی نماز کو مکمل کر سکے۔

مذکورہ بالا صورت میں مقتدیوں کی نماز تو بلاشبہ باطل ہو جائے گی، البتہ "الاصل" میں امام کی نماز کا حکم مذکور نہیں۔ الطحاوی فرماتے ہیں کہ اندریں صورت اس کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ" جانشین نہ بنانے سے جب مقتدیوں کی نماز باطل ہو گئی ہے تو امام کی نماز تو بدرجۂ اولیٰ باطل قرار پائے گی؛ مگر ابوعصمہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں منفرد بھی ہے۔ اور اگر کسی منفرد کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کرنے چلا جائے، تو اس کی نماز بدستور درست رہتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مسجد سے باہر صفیں باہم متصل ہوں اور امام مسجد سے باہر نکل جائے، مگر صفوں سے آگے نہ بڑھے، تو امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کی نماز فاسد اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر امام کسی شخص کو مسجد کے باہر کی صفوں میں سے اپنا اپنا جانشین بنا دے تو امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک یہ جانشینی صحیح نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک صفوں والی تمام جگہ مسجد کے حکم میں ہے۔ چنانچہ اگر اس نے صحرا میں نماز ادا کی تو جب تک وہ صفوں سے تجاوز نہ کر جائے۔ اس وقت تک اسے اپنا جانشین مقرر کرنا جائز ہوتا ہے۔ بنابریں امام محمدؒ نے مسجد اور اس کے باہر والی صفوں کو ایک ہی مقام کا حکم دیا ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک نماز کی یہ جگہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح مسجد کے اندر والی جگہ سے مختلف ہے، الّا یہ کہ اگر باہر تک نمازیوں کی صفیں متصل چلی گئی ہوں، تو مسجد سے باہر کے نمازیوں کے لیے خصوصی طور پر اس جگہ کو حکماً مسجد قرار دے دیا جاتا ہے، کیونکہ انہیں

یہاں نماز ادا کرنے کیلیے اس کی ضرورت ہے لہٰذا کسی اور شخص کے حق میں مسجد کے باہر والی جگہ اتحادِ مقام ثابت نہ ہو سکے گا، جیسے اگر جمعہ کے دن امام اکیلا ہی مسجد میں تکبیر کہے، اور مقتدی مسجد کے باہر سے اس کے ساتھ تکبیر کہیں، تو ان کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی۔ تو جب امام کے لیے یہاں "جگہ کی تبدیلی" کا حکم ثابت ہوگیا، تو پھر اس کی جانب سے مسجد سے باہر کے کسی شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے۔ جب مسجد کے اندر نماز ادا کی جارہی ہو اور اگر صحرا میں نماز پڑھی جارہی ہو تو دائیں یا بائیں یا عقبی جانب چلنے کی صورت میں صفوں سے آگے بڑھ جانا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہوگا اور اگر وہ آگے کی جانب چلا، تو اگر اس کے سامنے سترہ نہ ہو تو بعض فقہا کے نزدیک اس طرف بھی اس کے پیچھے کھڑی ہوئی صفوں کے فاصلے کے مطابق اس کا چلنا معتبر ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے اور بعض فقہا کے نزدیک جب امام اپنے مقام سجدہ سے آگے بڑھ جائے، تو وہ خارج مسجد کے حکم میں شمار ہوگا اور اگر اس کے سامنے کوئی سترہ ہو، تو سترہ تک کا فاصلہ مسجد کے حکم میں شمار ہوگا، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔ جانشینی کی اہلیت: تیسری شرط یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کھڑا کیا گیا ہے۔ وہ شخص امام کی جانشینی کا اہل بھی ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بے وضو اور جنبی شخص کو آگے کردیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے بھی کتاب الصلوٰۃ کے باب الحدث میں یہی لکھا ہے۔ کیونکہ بے وضو شخص اس کی جانشینی کی اہلیت نہیں رکھتا اور چونکہ کسی نااہل کو اپنا جانشین بنانا "عمل کثیر" ہے جو نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہٰذا یہ عمل نماز سے اعراض کے مترادف ہوگا۔ یوں پہلے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور پھر اس کی نماز فاسد ہوجانے کی بنا پر مقتدی کی نماز باطل قرار پائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب امام نے اس کو اپنا قائم مقام بنادیا تو گویا اس نے خود بھی اس کی اقتدا کرلی تو جب وہ اس کا مقتدی ہوگیا اور اس کی تقلید میں اسکے مقتدی بھی اس کی اقتدا میں آگئے اور چونکہ کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی جیسے کہ اگر مقتدیوں کو نماز ادا کرنے کے بعد علم ہوا کہ نماز کے دوران میں ان کے امام کو حدث لاحق ہوگیا تھا۔ تو ہمارے نزدیک ان کی نماز فاسد ہوجائے گی، تو اسی طرح جانشینی کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مقتدیوں کو اثنائے نماز میں امام کے بے وضو ہونے کا علم ہوگیا ہو اور پھر بھی وہ اس کی اقتدا جاری رکھیں تو انکی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن اگر نماز کے بعد انہیں اس کا علم ہوا ہو تو ان کے نزدیک ان کی نماز صحیح ہوگی، تو اسی طرح امام کے جانشین کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو ازیں قبل بیان کر آئے ہیں القدوری نے مختصر الکرخی کی اپنی شرح میں کچھ ایسے اشارات دیئے ہیں جن سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بے وضو شخص کو قائم مقام بنانا درست ہے، حتیٰ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں امام (اول) کی نماز بھی باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ لکھتے ہیں: "اگر امام نے

کسی ایسے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیا جو بے وضو تھا، تو وہ اس کے جانشین ہونے کی نیت نہیں کر سکتا، البتہ اگر وہ کسی اور کو اپنا قائمقام کر دے، تو اس دوسرے شخص کی جانشینی درست ہوگی؟ اور اگر وہ خود جانشین بننے کا اہل نہ ہوتا تو اس کا دوسرے شخص کو جانشین بنانا کیسے صحیح ہوتا؟ کیونکہ کسی ایسے شخص کو جانشین بنانے ہی، جو امامت کا اہل نہ ہو، امام کی اور امام اتباعاً مقتدیوں کی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ اندریں صورت اس کا کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کیا گیا ہے وہ فی الجملہ امامت کا اہل ہے، اس کی عدم اہلیت محض اس کو حدث لاحق ہونے کی بنا پر تھی، لہٰذا اس کا معاملہ بھی بے وضو ہونے والے شخص جیسا ہوگا، لیکن پہلا قول ہی درست ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ علی ہٰذا القیاس اگر اس نے کسی بچے کو امامت کے لیے آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز باطل ہوجائے گی۔ اس لیے کہ بچہ فرض نماز میں امام کا جانشین نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ بنیادی طور پر فرض نماز کی امامت کرانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ مسئلہ ہمارے اس اصول کے عین مطابق ہے کہ بچہ بالغ افراد کی امامت کرانے کا اہل نہیں ہوتا، جیسا کہ قبل ازیں یہ مسئلہ بیان ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے کسی عورت کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا۔ تو اس صورت میں بھی تمام مقتدیوں، مردوں عورتوں، امام اور خود آگے ہونے والی عورت سب کی نماز فاسد ہوجائے گی امام زفرؒ فرماتے ہیں، کہ امام، عورت، اور مقتدی عورتوں کی نماز درست ہوگی اور فقط مرد نمازیوں کی نماز فاسد ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ عورت فی الجملہ عورتوں کی امامت کی اہلیت رکھتی ہے، جیسا کہ اگر ابتدا میں وہ امام ہوجائے تو اس کا یہی حکم ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت مردوں کی امامت کی اہل نہیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اخروھن من حیث اخرھن اللہ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو (مردوں کے) پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں پیچھے رکھو۔

بنا بریں امام عورت کو اپنی جگہ امامت کے لیے کھڑا کر کے نماز سے اعراض کرنے والا قرار پایا ہے، لہٰذا اس کی اور اس کی اقتدا میں تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ کیونکہ اس کی امامت کسی اور کی جانب منتقل نہیں ہوئی، اسی طرح اگر اس نے کسی امی (ان پڑھ) یا برہنہ تن یا سر کے اشارے سے نماز ادا کرنے والے شخص کو آگے کر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے؛ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ امام جب پہلی دو رکعات میں قراءت کر چکے، تو پھر اگر آخری دو رکعات میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنا دے تو ان کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں امی اور قاری کا حال یکساں ہوتا ہے اس لیے کہ ابتدائی دو رکعات میں وہ فرض قراءت کر چکا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے۔ کہ ان کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اس لیے کہ کسی نااہل شخص کو امامت کے لیے کھڑا کر دینا عمل کثیر ہے، جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں

لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اور اگر اس نے قعدۂ اخیرہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد کسی کو اپنا قائم مقام بنایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اثناعشریہ مسائل میں شامل ہیں۔ البتہ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے یہاں ایک عمل یعنی استخلاف (دوسرے کو اپنا جانشین) بنانا پایا گیا ہے لیکن ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے موقف کا اس اصول پر مدار ٹھہرانا درست نہیں ہے، جیساکہ ہم نے کتاب الطہارت کے باب تیمم میں اس مسئلے کی تفصیل بیان کی۔

استخلاف (جانشین بنانے) کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جو شخص امام بننے کا اہل ہو وہ اس کے جانشین بننے کا بھی اہل ہوگا ورنہ نہیں اور اگر امام تیمم کی حالت میں ہو اور اس کا وضو خطا ہو جائے پھر وہ کسی وضو والے کو آگے کر دے تو جائز ہوگا اس لیے کہ تیمم والے کے لیے وضو والے کی اقتدا کرنا، بلاکسی اختلاف کے درست ہے۔ اور اگر امام نے وضو والے کو آگے کر دیا۔ اور پھر سابق امام کو پانی مل گیا۔ تو فقط اسی کی نماز فاسد ہو گی کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی جانب منتقل ہو چکی ہے۔ اور وہ اب محض ایک مقتدی ہے، لہٰذا اس کی نماز کا فساد کسی دوسرے شخص کی نماز کی جانب ممتد نہ ہوگا۔ اور اگر پہلا امام باوضو ہو اور دوسرا تیمم والا، پھر اس دوسرے امام کو پانی مل گیا، تو اس کی اور پہلے امام کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اب اسی کی جانب امامت منتقل ہو چکی ہے۔ اور امام محض ایک مقتدی بن چکا ہے۔ اور چونکہ امام کی نماز کا فساد مقتدیوں کی نماز پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، لہٰذا ان سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے کسی مسبوق کو آگے کر دیا، تو تب بھی نماز جائز ہو گی، لیکن وضو خطا ہونے کی صورت میں امام کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ کسی مدرک[1] کو آگے کرے نہ کہ مسبوق کو، کیونکہ وہی (مدرک)، اس کی نماز کو مکمل کرا سکتا ہے۔ اسی لیے فرمان نبوی ہے:

من قلّد انسانا عملا فی رعیته من هو اولیٰ منه فقد خان الله و رسوله وجماعة المؤمنین۔	جس شخص نے کسی انسان کو کوئی عمل (عہدہ) سونپا حالانکہ اس کی رعایا میں اس سے بہتر لوگ موجود ہوں تو اس نے گویا اللہ، اسکے رسول اور جماعت مؤمنین سے خیانت کی۔

---

[1] شروع سے امام کے ساتھ شامل نمازی۔

بایں ہمہ مسبوق کو امام کا جانشین بنانا جائز ہے، اس لیے کہ وہ امامت کا اہل ہے اور ارکان
نماز کی ادائیگی پر بھی فی الجملہ قادر ہے۔ اور یہی نماز کا مقصود اصلی ہے۔ تو جب اس کی جانشینی
درست ہے تو وہ وہیں سے نماز پڑھائے گا۔ جہاں تک سابق امام پہنچ چکا تھا، کیونکہ وہ اس کا
جانشین ہے پھر جب سلام کی نوبت آئے۔ تو اب وہ کسی مدرک کو آگے کر دے تاکہ
وہ انہیں سلام پھرائے، کیونکہ وہ مسبوق ہونے اور اس پر فوت شدہ نماز کی قضا باقی ہونے
کی بنا پر سلام پھیرنے سے قاصر ہوگا، اور وہ اس شخص کی مانند ہوگا جس کا وضو خطا ہوگیا
ہو، لہٰذا اسے کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا، چنانچہ وہ سلام پھرانے کے
لیے کسی "مدرک" کو آگے کر دے اور پھر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لیے اٹھ جائے
اس طرح پہلا امام اس کا مقتدی ہوجائے گا، کیونکہ اب وہی امام مقرر ہوچکا ہے لہٰذا پہلا
امام امامت سے بوجہ ضرورت خارج ہوجائے گا، کیونکہ ایک نماز کے دو امام نہیں ہوسکتے
تو جب وہ اس نماز کا امام نہ رہا، حالانکہ ابھی اس کی کچھ مشترکہ نماز باقی ہے لہٰذا ضرورۃً اب
یہ دوسرا امام ہی اس کا بھی امام ہوگا۔ اور اگر پہلے امام نے وضو کرکے اپنی بقیہ نماز گھر میں ادا کرلی
پھر اگر تو وہ (دوسرے) امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی فوت شدہ نماز پڑھ کر فارغ ہوجائے
تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر وہ امام کے فارغ ہوجانے کے بعد اپنی فوت شدہ نماز
سے فارغ ہوا تو اس کی نماز مکمل ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر دوسرا امام آخری قعدہ
میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں
ٹوٹ جائیں گے۔ اسی طرح اگر وہ دانستہ وضو توڑ دے۔ یا بات چیت کرلے، یا مسجد سے باہر
آجائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ وہ نماز کے جس جز میں قہقہہ مار کر ہنسا ہے
وہ جز فاسد ہوگیا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائیگی باقی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ
جو شخص ارکان نماز مکمل کرنے سے پہلے کسی مفسد (فاسد عمل) کا ارتکاب کرلے، تو اس کی نماز
فاسد ہوجاتی ہے، لیکن اس کے جو مقتدی مسبوق نہیں ہیں ان کی نماز مکمل ہوجائے گی، اس
لیے کہ گو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہوجانے کے باعث، فاسد ہوگیا ہے لیکن ان
پر اب مزید ارکان نماز کی ادائیگی باقی نہیں رہی پھر چونکہ ان کی نماز اس فاسد شدہ جز کے بغیر
بھی مکمل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا ان کی نماز جائز ہوگی، البتہ نمازیں جتنے مسبوق ہوں گے۔ ان سب
کی نمازیں بھی نماز فاسد ہوجائیگی، کیونکہ ان کی نماز کا یہ جز فاسد ہوگیا ہے، حالانکہ ان پر ابھی مزید ارکان نماز
باقی ہیں، جیسے خود دوسرے امام کی نماز کا یہی حکم ہے، البتہ
اگر پہلا امام مقتدیوں کے ساتھ دوسرے امام کے پیچھے اپنی نماز مکمل کرچکا ہو، تو مدرک مقتدیوں
کی طرح اس کی نماز بھی مکمل ہوجائے گی اور اگر وہ اپنے گھر میں بقیہ نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے
امام کے ساتھ نماز باجماعت نماز میں شامل نہ ہوا ہو۔ تو اس کے متعلق دو روایات ہیں، ابو سلیمانؒ
کی روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد اور ابو حفصؒ کی روایت کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ ابو سلیمانؒ

کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں امام کے قہقہہ مار کر ہنس دینے سے مقتدی کی نماز ویسے ہی فاسد ہوجاتی ہے، جیسے خود مقتدی کے ہنسنے سے اس کی نماز فاسد قرار پاتی ہے۔ اسی بنا پر مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد ٹھہرتی ہے اور اگر مقتدی بذات خود اسی حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دیتا تو ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جاتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ابوحفصؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبوق مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نماز کے جس جز میں قہقہہ واقع ہوا ہے، اس سے اس کی نماز درمیان سے فاسد ہو گئی ہے تو جب نماز کا یہ وسطی حصہ فاسد ہوا، تو اس کی اپنی نماز بھی فاسد ہو گئی جب کہ یہ جز امام کے مدرک ہونے کی بنا پر اس نماز کا اختتامی جز ہے کیونکہ وہ اسی ترتیب سے نماز ادا کرتا ہے جس ترتیب سے اس کی نماز فوت ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ پہلے فوت شدہ نماز پڑھتا ہے اور بعد ازاں وہ امام کے ساتھ اس کی نماز میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اکیلا ہی نماز پڑھ لیتا ہے۔ بنا بریں اس جز کے فاسد ہو جانے کے باعث اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ قعدہ کیا اور پھر دوسرے امام نے قہقہہ مار دیا ہو، تو جس طرح وہاں اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے تمام مقتدی مسبوق ہوں، اگر امام کی کچھ نماز باقی ہو، تو وہ ان میں سے ہی کسی ایک کو اپنا جانشین بنائے کیونکہ مسبوق جانشین کی اہلیت رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا۔ پھر وہ مسبوق پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے اور پھر سلام پھیرے بغیر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو تاکہ وہ بقیہ ارکان نماز کو ادا کر سکے؛ اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے اٹھ کھڑے ہوں گے اور اپنی علیحدہ علیحدہ نماز ادا کریں گے۔ اور اگر سابق امام پر نماز کا کوئی رکن باقی نہ رہا ہو۔ تو اس صورت میں بھی وہ بغیر سلام کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنی علیحدہ علیحدہ نماز مکمل کریں گے۔ کیونکہ اس حالت میں ان پر علیحدہ علیحدہ ہو کر نماز پڑھنا ہی واجب ہے۔

اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا ہو اور وہ کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دے۔ جو اس اداشدہ رکعت میں نماز کے دوران میں سو گیا ہو، بشرطیکہ اس نے نماز کا ابتدائی حصہ امام کے ساتھ پایا ہو، یا پھر وہ اس اثنا میں وضو کے لیے گیا ہوا ہو، اور اس کی ایک رکعت فوت ہو گئی ہو، تو اس کی جانشینی بھی درست ہوگی لیکن امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے نہ کرے اور نہ خود اس شخص کو چاہیئے کہ وہ آگے ہو۔ اور اگر اسے آگے کیا بھی جائے تو تب بھی بہتر یہی ہے کہ وہ پیچھے ہو جائے اور وہ اپنی جگہ کسی اور کو امام بنا دے، کیونکہ کوئی دوسرا شخص اس کی نسبت امام کی چھوٹی ہوئی نماز کو زیادہ بہتر طریقے مکمل کرا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اسے تو امام کی نماز شروع کرنے سے قبل، پہلے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنا ہوگی، تاہم اگر وہ امام کے جانشین کے طور پر آگے ہو گیا، تو اس کی جانشینی جائز ہوگی، کیونکہ

کسی درجے میں وہ امام کی نماز مکمل کرانے پر تا درہے۔ پھر جب وہ امام کے طور پر آگے
ہوجائے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ مقتدیوں کی طرف اشارہ کردے کہ وہ اس کا
انتظار کریں تاکہ وہ اس نماز کو، جو اس کے سوجانے یا وضو کے لیے جانے کے وقت میں فوت ہوئی تھی
پہلے مکمل کرسکے۔ بعدازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ بہر حال وہ "مدرک"
ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا، بلکہ
وہ پہلے امام کی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ اور پھر کسی "مدرک" کو سلام پھیرانے کے لیے
آگے کردیا۔ بعدازاں اس نے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ تو
ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی
ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے پہلی رکعت سے ترتیب وار نماز شروع کرنے کا حکم ہے، تو جب اس
نے ایسا نہیں کیا تو اس نے نماز کی اس ترتیب کو نظرانداز کردیا جس کے ملحوظ خاطر رکھنے کا
اسے حکم تھا۔ لہٰذا اس مسبوق کی طرح، جو امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے اپنی فوت شدہ نماز
پڑھ کر امام کی اتباع کرے، اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے
نماز کے تمام ارکان ادا کرلیے ہیں البتہ اس نے نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ نہیں رکھی۔ اور
نماز کے افعال کی ترتیب واجب ہے فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر "نماز کی ترتیب" کو نماز میں
فرض قرار دیا جائے تو اس سے نماز کے ارکان اور فرائض پر اضافہ لازم آتا ہے اور شریعت
کے کسی حکم پر اضافہ کرنا اس کے منسوخ کرنے کے مترادف ہے۔ حالانکہ کسی قطعی دلیل سے ثابت
شدہ حکم کا نسخ بھی اسی جیسی کسی دلیل سے ہی ممکن ہوسکتا ہے جبکہ نماز کے افعال میں باہمی ترتیب
کو فرض قرار دینے والی کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو ان نصوص کے ہم پلہ ہو۔ جن سے نماز
کے دیگر ارکان و شرائط کا اثبات ہوا ہے، ترتیب کی عدم فرضیت کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ
نماز کی پہلی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور اسے نماز کے آخر میں قضا کرے۔ تو
تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر ترتیب فرض ہوتی: تو لازماً اس کی نماز
فاسد ہوجاتی۔ اسی طرح اگر کوئی مسبوق امام کو سجدہ کی حالت میں پائے، تو اسے حکم ہے۔ کہ وہ
اس کی اتباع کرے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ایک ہی نماز کے ارکان میں ترتیب فرض نہیں
ہے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز کی ترتیب ملحوظ نہ رکھی، تو اکیلے ہوکر اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بخلاف
مسبوق کے، کیونکہ اس کی نماز ترتیب کو نظرانداز کردینے کی بنا پر فاسد نہیں ہوتی، بلکہ منسوخ حکم
پر عمل کرنے کی وجہ سے یا جب اس پر اقتدا کرنا ضروری تھا۔ اس وقت اس کے اکیلے ہوکر نماز
ادا کرنے کے باعث فاسد ہوتی ہے اور یہاں پر یہ بات نہیں پائی گئی۔ علیٰ ہذا القیاس، اگر اس
دوسرے امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو۔ پھر اسے اس کی اپنی چھوٹی ہوئی کوئی رکعت یاد آگئی
تو افضل یہ ہے کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کردے کہ وہ اس کی اپنی چھوٹی ہوئی رکعت مکمل کرنے تک

اس کا انتظار کریں۔ پھر وہ انہیں بقیہ نماز پڑھائے، جیسے (سابقہ صورت میں) ابتداً بھی اس کے لیے یہی حکم تھا، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے ایسے نہ کیا۔ بلکہ یاد آجانے پر وہ پیچھے ہٹ گیا اور نماز پڑھانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، تو یہ صورت افضل ہوگی۔ جیسا کہ ابتداً بھی اس کے لیے یہی حکم تھا۔ لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ چھوٹی ہوئی رکعت یاد ہونے کے باوجود بھی اس نے پہلے امام کی نماز کو مکمل کرایا اور بعد ازاں مقتدیوں کو سلام پھرانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، اور اس نے بعد میں کھڑے ہو کر اپنی نماز مکمل کرلی تو تب بھی نماز جائز ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے وہ امام مسافر ہو اور اس کے مقتدی پیچھے مسافر بھی ہوں اور مقیم بھی، مگر وہ کسی مقیم کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کھڑا کر دے۔ تو تب بھی اس کی جانشینی جائز ہوگی، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی مقیم کو آگے نہ کرے تاہم اگر اس نے اسے آگے کر دیا۔ تو مقیم کے لیے مستحب ہے کہ وہ آگے نہ ہو، کیونکہ کوئی دوسرا شخص (مسافر) اس کی نسبت امام کی نماز کو زیادہ بہتر طور پر مکمل کرا سکتا ہے، اس لیے کہ مقیم دو رکعات کے بعد والے قعدہ میں سلام پھیرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اگر وہ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہوگیا، تو اس کی امامت درست ہوگی، اس لیے کہ وہ فی الجملہ نماز کے تمام ارکان پڑھانے پر قادر ہے۔ الا یہ کہ وہ دو رکعات کے بعد سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ مگر چونکہ نماز سے خارج ہونا رکن نہیں ہے۔ اس لیے جب وہ سابق امام کی نماز کو مکمل کرا دے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو پھر وہ پیچھے ہو جائے اور کسی مسافر کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دے، کیونکہ وہ مقیم ہونے کی بنا پر بذات خود تو نماز سے باہر نکلنے (سلام پھرنے) سے قاصر ہے، لہٰذا وہ کسی مسافر کو اپنا جانشین کر دے تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے۔ پھر جب وہ سلام پھیرائے تو وہ خود اور تمام مقیم نمازی کھڑے ہو جائیں اور حالت اقامت کی نماز علیحدہ علیحدہ ادا کریں۔ جیسے اگر پہلے امام کو حدث لاحق نہ ہوا ہوتا تو اس صورت میں انہیں ایسے ہی نماز پڑھنے کا حکم تھا۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ مقتدیوں کو حالت اقامت کی نماز پڑھانا جاری رکھے تا آنکہ اس کی نماز مکمل ہو جائے۔ تو اگر وہ دوسری رکعت میں بقدار تشہد بیٹھا ہو، تو اس صورت میں اس کی اور مسافر نمازیوں کی نماز مکمل ہو جائے گی، امام کی اس لیے کہ جب وہ دوسری رکعت میں بقدار تشہد بیٹھ چکا ہو، تو اس نے جو اقتدا کے وقت نیت کی تھی وہ پوری کر لی۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ اس نیت کے ساتھ کہی تھی کہ وہ دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا اور دو رکعتیں اپنی علیحدہ پڑھے گا۔ اور اب وہ اسی طرح اپنی نماز مکمل کر چکا ہے اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے لیے منفرد کا حکم رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کی نماز دوسرے افراد کی نماز کے ساتھ مشروط نہ ہوگی، اور مسافروں کی نماز، اس لیے مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فرض نماز مکمل کر کے نفل نماز میں منتقل ہو چکے ہیں۔ جس سے فرض نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن مقیم مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو ان کی اقتدا کی حد ختم ہوگئی کیونکہ اقتداء کے وقت انہوں نے اسی بات کا التزام کیا تھا کہ ابتدائی دو رکعتیں امام کی اقتدا میں اور آخری دو رکعات علیحدہ طور پر ادا کریں گے پھر جب انہوں نے آخری رکعتوں میں بھی اقتداء

کرلی توگویا انہوں نے اس وقت اقتدا کرلی. جب ان پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنا ضروری تھا، حالانکہ
دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ لہٰذا وہ ان رکعات
میں امام کی اقتدا کرکے اپنی اس نماز سے خارج ہوجائیں گے جس کی انہوں نے نیت کی تھی حالانکہ
نماز کی تکمیل ان پر فرض تھی، بنا بریں ان کی نیت کردہ نماز فاسد ہوجائے گی اور اب وہ جس نماز
میں داخل ہوئے ہیں اس میں وہ بغیر تکبیر تحریمہ کے داخل ہوئے ہیں حالانکہ
تکبیر تحریمہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی اور اگر وہ امام تشہد کی مقدار میں
نہ بیٹھا ہو تو اس کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہ قعدہ سابق امام کے لیے
فرض تھا لہٰذا وہ دوسرے امام کے لیے بھی فرض ہوگا، اس لیے کہ وہ پہلے امام کا قائم مقام
ہے۔ تو جب اس نے پہلا قعدہ، جو اس کے لیے فرض تھا، چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے
گی اور مسافر مقتدیوں کی نماز اس لیے باطل ہوگی کیونکہ انہوں نے پہلا قعدہ جو ان پر فرض تھا
چھوڑ دیا، نیز امام کی نماز فاسد ہوجانے کے باعث بھی ان کی نماز فاسد ہوجائے گی اور مقیم مقتدیوں
کی نماز اس لیے فاسد قرار پائے گی، کیونکہ ان کے امام کی نماز فرض قعدہ ترک کردینے کے باعث
فاسد ہوچکی ہے۔ اور اگر کسی مسافر نے مسافر اور مقیم مقتدیوں کی امامت کراتے ہوئے، ان کو ایک
رکعت پڑھائی ہو۔ اور اس رکعت کا بھی ایک سجدہ کیا ہو اور پھر اسے حدث لاحق ہوگیا تو اس نے
کسی ایسے مسافر کو اپنا جانشین بنا دیا ہو جو ابھی ابھی مسجد میں داخل ہوا تھا تو اس کی جانشینی جائز ہوگی
جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ تاہم امام کے لیے اسے آگے کرنا اور اس کے لیے آگے ہوکر کھڑا ہونا مناسب
نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ کیونکہ غیر مسبوق شخص امام کی نماز کو اس کی نسبت زیادہ بہتر طریقے
سے مکمل کرانے پر قادر ہے۔ بایں ہمہ اگر امام نے اسے آگے کر دیا تو اس کی جانشینی درست
ہوگی۔ اور اس کے لیے مناسب ہوگا کہ وہ دوسرا سجدہ کرے اور امام کی نماز کو مکمل کرائے اور
اگر وہ رکعت کا یہ دوسرا سجدہ مجہول گیا اور اس نے ان کو ایک اور رکعت پڑھا دی اور اس کا
سجدہ بھی کرلیا اور پھر اس کا بھی وضو خطا ہوگیا اور پھر وہ بھی کسی نووارد کو اپنی جگہ کھڑا کر دے،
تو اس صورت میں نیا امام پہلا متروک، اور دوسرا دونوں سجدے کرے۔ اور پہلا امام (اگر واپس
آگیا ہو تو) اس کی پہلے سجدہ میں اقتدا کرے مگر دوسرے سجدہ میں نہیں، الّا یہ کہ اگر وہ اس سجدہ
کو قضا کرنے کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو۔ اسی طرح دوسرا امام پہلے سجدہ میں اس کی اتباع
نہ کرے، البتہ دوسرے میں کرے اور پھر جب وہ قعدۂ اخیر میں تشہد کی مقدار میں قعدہ کرلے
تو وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جس نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پائی ہو، جو
لوگوں کو سلام پھرائے۔ بعد ازاں مسافر ہونے کی صورت میں وہ اٹھ کر دو رکعات قضا کرے۔
اور اگر ان ائمہ نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پالی ہو تو ہر امام اس کی پہلے سجدہ میں اتباع
کرے گا جب کہ امام اور اس کے جانشین امام دوسرے سجدے میں اس کی اتباع کریں گے۔ اس
ضمن میں اصول یہ ہے کہ "مدرک و لاحق" امام کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ وہ ترتیب وار اپنی
نماز ادا کرنے کا پابند ہے، مگر مسبوق پہلے امام کی اتباع کرتا ہے اور پھر امام کی فراغت کے

بعد ازاں اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرتا ہے؛ دوسرا اصول یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا امام پہلے امام ہی کے جانشین ہوتے ہیں اور وہ اسی کی نماز کو مکمل کرتے ہیں۔ تو جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب پہلے امام کا وضو خطا ہوگیا، اور اس نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ ادا کرے اور یوں پہلے امام کی نماز کو اولاً مکمل کرے، کیونکہ وہ اس کا جانشین ہے۔ اور اگر پہلے امام کا وضو خطا نہ ہوگیا ہوتا۔ تو وہ لازماً یہ دوسرا سجدہ ادا کرتا، لہٰذا اس کے جانشین امام کو بھی یہ سجدہ کرنا چاہیئے۔ پھر اگر وہ یہ سجدہ کرنا بھول گیا۔ اور اس نے دوسری رکعت ادا کرلی۔ اور اس نے سجدہ بھی کرلیا۔ تو اس کا بھی وضو ٹوٹ گیا اور اس نے کسی ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو اسی وقت مسجد میں آیا تھا، یا وہ از خود آگے کھڑا ہوگیا۔ تو اس تیسرے امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دو سجدے ادا کرے، کیونکہ یہ تیسرا بھی پہلے امام ہی کا جانشین ہے، اور چونکہ پہلا امام ترتیب وار نماز ادا کرنے کا پابند تھا، لہٰذا اس کو بھی اسی طرح نماز ادا کرنی چاہیئے۔ اور جب اس تیسرے امام نے پہلا سجدہ کیا اور پھر پہلا اور دوسرا امام آگیا تو پہلا امام پہلے سجدہ میں اس کی اقتدا کرے گا۔ کیونکہ وہ اب اس کا مقتدی ہوچکا ہے، اور خود اس کی نماز بھی اس رکن تک پہنچ چکی ہے، لہٰذا وہ اسے ادا کرے گا۔ اسی طرح مقتدی بھی اس کی اتباع کریں گے، کیونکہ وہ بھی یہ رکعت پڑھ چکے ہیں اور ان پر فقط یہی سجدہ واجب الادا تھا، رہا دوسرا امام تو ظاہر روایت کے مطابق وہ پہلے سجدہ میں اس کی اتباع نہیں کرے گا؛ اور نوادر ابی سلیمان میں مذکور ہے کہ وہ اس کی اتباع کریگا وجہ یہ ہے کہ تیسرا امام پہلے امام کا جانشین ہے اور اگر پہلا امام یہ سجدہ کرتا، تو دوسرا امام لازماً اس کی تقلید کرتا، وہ اس طرح کہ اگر وہ امام کو سجدہ میں پاتا، تو گو اس کا یہ سجدہ نماز میں شمار نہ ہوتا لیکن بایں ہمہ اسے اس میں امام کی اتباع کرنے کا حکم ہوتا، تو اسی طرح اگر تیسرا امام یہ سجدہ کرے تو دوسرا امام اس کی اتباع میں سجدہ کرے گا۔ ظاہر روایت" کی دلیل یہ ہے۔ کہ چونکہ پہلا سجدہ اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہے، لہٰذا دوسرے امام کے لیے اس سجدہ میں اس کی اتباع کرنا ضروری نہیں۔ بلکہ یہ سجدہ اس کے حق میں ایک زائد سجدہ ہے اور اگر امام زائد سجدہ کرے تو مقتدی پر اس کی اتباع کرنا لازم نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب وہ پہلے امام کو حالت سجدہ میں پائے۔ کہ وہ اس میں اس کی اتباع کرے گا، کیونکہ وہ سجدہ امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں وہ امام کی تقلید کرے گا؛ اسی طرح دوسرے سجدے میں پہلا امام اس (تیسرے امام) کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اول نماز کو پانے والا ہے جس کی بنا پر وہ ترتیب وار اس کو ادا کرنے کا پابند ہے۔ الا یہ کہ جب اس نے دوسری رکعت پڑھلی ہو؛ اور سجدہ کرکے اس رکن تک پہنچ گیا ہو۔ تو الگ بات ہے البتہ دوسرا امام اس سجدہ میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا۔ کیونکہ وہ اس رکعت کو پوری طرح پانے والا ہے۔ اور وہ اپنی نماز پڑھتے پڑھتے اس رکن تک پہنچ گیا ہے، بنابریں وہ اس سجدہ میں اپنے امام کی تقلید کرے گا، گو یہ سجدہ اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ یہ سجدہ دوسرے امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے لہٰذا ایسی

س کی اتباع ضروری ہے۔ اسی طرح مقتدی بھی اس سجدہ میں اسکی اتباع کرینگے، کیونکہ وہ نماز پڑھتے پڑھتے اسی رکن تک پہنچ گیا ہے۔ بعد ازاں جب تیسرا امام دونوں سجدے ادا کرلے۔ اور تشہد کی مقدار میں قعدہ کرلے تو وہ کسی مدرک کو آگے کھڑا کر دے تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھرا سکے۔ کیونکہ وہ بذاتِ خود اس سے قاصر ہے اور یہ چوتھا امام سجدۂ بھی سہو کرے تاکہ اس نماز میں پہلے سجدہ کی تاخیر سے پیدا ہونے والے نقصان کی تلافی ہو جائے۔ اور باقی لوگ بھی اس کے ساتھ سجدۂ سہو کریں گے۔ بعد ازاں تیسرا امام اٹھ کر قراءت کرکے اپنی دو رکعتیں، دوسرا امام ایک رکعت قراءت سمیت ادا کرے، جو ان سے فوت ہوگئی تھیں، جبکہ مقیم مقتدی اپنی اپنی نماز مکمل کریں گے اور اگر وہ سب (ائمہ) مدرک ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ پہلا امام تیسرے امام کی پہلے سجدہ میں تقلید کریگا، کیونکہ وہ اپنی نماز پڑھتے ہوئے یہاں تک پہنچ چکا ہے۔ بنا بریں وہ لازمی طور پر اس میں اسکی تقلید کرے گا علیٰ ہذا القیاس دوسرا امام بھی اس میں اس کی تقلید کریگا۔ کیونکہ اس نے پہلی رکعت امام کے ساتھ پالی ہے اور یہ سجدہ بھی اسی رکعت کا حصہ ہے جو اس سے فوت ہوگیا تھا، لہٰذا ہم نے اسے یہ سجدہ اس کے ساتھ ادا کرنے کا پابند ٹھہرایا ہے۔ البتہ دوسرے سجدہ میں پہلا امام اس کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ "مدرک" ہے۔ لہٰذا وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے گا، اور اس نے چونکہ ابھی تک دوسری رکعت نہیں پڑھی، لہٰذا اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دوسری رکعت پڑھے پھر یہ سجدہ کرے۔ مگر دوسرا امام اس سجدے میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا، کیونکہ دوسری رکعت پڑھ لینے کے باعث اس کی اپنی نماز یہاں تک پہنچ چکی ہے اور چونکہ اس نے یہ سجدہ چھوڑ دیا تھا، لہٰذا وہ یہ سجدہ ادا کرے۔ واللہ اعلم۔

یہ اس وقت کا حکم ہے، جب امام مسافر ہو، لیکن اگر وہ مقیم ہو، اور نماز بھی چار رکعات والی ہو، اور چار ائمہ ایک ایک رکعت پہلے سجدہ تک پڑھائیں، اور پھر چوتھے امام کو بھی حدث لاحق ہوجائے اور وہ پانچویں شخص کو امامت کے لیے آگے کر دے، تو اگر یہ بعد کے چاروں ائمہ مسبوق ہوں، کہ اسی وقت ہی پہنچے ہوں، پھر چوتھے امام کا وضو بھی خطا ہوجائے اور اس نے کسی ایسے شخص کو امام بنا دیا، جو اسی وقت وہاں پہنچا تھا اور اس وقت سابق ائمہ بھی وضو کرکے واپس آجائیں، تو پانچویں امام کو چاہیئے کہ وہ چاروں متروک سجدے ادا کرے جب وہ پہلا سجدہ کرے تو پہلا امام اور مقتدی اس کی تقلید کریں، کیونکہ پہلے امام کی نماز وہاں تک پہنچ چکی تھی مگر دوسرا، تیسرا اور چوتھا امام ظاہر روایت کے مطابق ان سجدوں میں اس کی تقلید نہ کریں۔ کیونکہ یہ سجدے پانچویں امام کی نماز میں شامل نہیں، لہٰذا ان ائمہ پر ان سجدوں میں اس کی تقلید ضروری نہیں ہے — النوادر (ابی سلیمان) کی روایت کے مطابق اس کی اتباع میں وہ سب ان سجدوں میں اس کی ساتھ شریک ہوں گے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر وہ دوسرا سجدہ کرے اور مقتدی اور دوسرا امام اس میں اس کی اتباع کریں کیونکہ وہ (امام) یہ رکعت پڑھ چکا ہے اور اس کی نماز وہاں تک پہنچ چکی ہے، لیکن پہلا امام اس سجدہ میں پانچویں امام کی تقلید نہ کرے، کیونکہ وہ ترتیب وار اپنی نماز ادا کرے گا، جس کی بنا پر وہ ابھی اس رکعت تک نہ پہنچ سکا ہوگا، لیکن اگر وہ یہ رکعت ادا کرلے اور وہ دوسرے سجدے تک پہنچ جائے، پھر امام سجدہ کرے، تو وہ اس میں اس کی اتباع کرنے کا پابند ہوگا۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق تیسرا اور چوتھا امام بھی اس جگہ پانچویں امام کی تقلید نہ کریں گے، البتہ النوادر کی روایت کے مطابق وہ اس کی تقلید کرینگے

جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر وہ تیسرا سجدہ کرے جس میں مقتدی اور فقط تیسرا امام اس کی تقلید کریں۔ بعد ازاں وہ چوتھا سجدہ کرے گا، جس میں چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں گے خلاصہ یہ ہے کہ ہر امام اسی رکعت کے سجدہ میں امام کی اتباع کرے گا، جو اس نے ادا کی ہوئی اور جہاں تک اس کی اپنی نماز پہنچ چکی ہو اور وہ اس رکعت کے سجدہ میں امام کی تقلید نہیں کرے گا جو رکعت ابھی اس نے نہ پڑھی ہو، کیونکہ وہ —— پڑھی ہوئی رکعت کی حد تک مدرک ہے اس کے بجائے وہ ترتیب وار نماز ادا کرے، الا یہ کہ جب اس کی نماز وہاں تک پہنچ جائے۔ اب یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ اس رکعت کے سجدہ میں بھی امام کی تقلید کرے گا جو رکعت اس سے فوت ہو چکی ہو، تو ظاہر روایت میں اس کا جواب نفی میں ہے لیکن النوادر کی روایت کے مطابق اس کا جواب اثبات میں ہے۔ بعدازاں وہ تشہد پڑھے اور پھر پیچھے ہو جائے اور سلام پھیرنے سے قاصر ہونے کی بنا پر سلام پھیرانے کے لیے وہ کسی چھٹے آدمی کو اپنا قائم مقام بنا دے، پھر یہ چھٹا امام سجدۂ سہو بھی ادا کرے، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ بعدازاں پانچواں امام کھڑے ہو کر چاروں —— رکعات قضا کرے، کیونکہ وہ ان چاروں میں مسبوق ہے ان میں سے وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرے اور آخری میں اسے اختیار ہو گا چاہے کرے چاہے نہ کرے، جیساکہ اوپر بیان ہوا، مگر پہلا امام تینوں رکعتیں بغیر قراءت کے ادا کرے گا، کیونکہ وہ "مدرک ہے، جبکہ دوسرا امام اپنی پہلی دو رکعات بغیر قراءت کے قضا کرے، کیونکہ وہ ان میں لاحق ہے اور پھر ایک رکعت میں مسبوق ہونے کی بنا پر، قراءت کرے اور تیسرا امام پہلے چوتھی رکعت بغیر قراءت کے ادا کرے، کیونکہ وہ اس رکعت کی حد تک لاحق ہے اور پھر وہ دو رکعات قراءت کے ساتھ قضا کرے۔ کیونکہ وہ ان دونوں رکعات میں مسبوق ہے۔ اور چوتھا امام تین رکعات قضا کرے، جن میں سے ابتدائی دو قراءت کے ساتھ اور آخری رکعت میں اسے اختیار ہو گا، کیونکہ وہ ان تینوں رکعات میں مسبوق ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مذکورہ چاروں ائمہ مسبوق ہوں، لیکن اگر وہ ائمہ مدرک ہوں اور ان میں سے ہر ایک امام ایک ایک رکعت پہلے سجدہ تک پڑھائے، بعدازاں چوتھے امام کو بھی حدث لاحق ہو جائے اور وہ پانچویں شخص کو امام بنا دے اور پھر وہ چاروں ائمہ وضو کر کے واپس آجائیں تو پانچویں امام کو چاہیے کہ پہلے سجدہ سے ابتدا کرے اور اس میں مقتدی اور تمام ائمہ اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ وہ سب یہاں تک نماز پڑھ چکے ہیں بعدازاں جب وہ دوسرا سجدہ کرے، تو دوسرا، تیسرا اور چوتھا امام اور تمام مقتدی اس میں اس کی اتباع کریں، لیکن پہلا امام یہاں اس کی تقلید نہ کرے کیونکہ وہ ترتیب وار نماز ادا کرنے کا پابند ہے اور یہاں تک ابھی اس کی نماز نہیں پہنچی، ہاں البتہ اگر وہ جلد آجائے اور دوسری رکعت پڑھ کر امام کو دوسرے سجدہ میں جا کر لے، تو تب وہ اس کی تقلید کرے گا پھر تیسرے سجدہ میں تیسرا اور چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں گے، جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا، مگر پہلا اور دوسرا امام اس سجدہ میں اس کی تقلید نہ کریں گے، کیونکہ ابھی تک انہوں نے تیسری رکعت نہیں پڑھی۔ پھر جب وہ چوتھا سجدہ کرے، تو چوتھا امام اور تمام مقتدی اس کی تقلید کریں

گئے، کیونکہ انہوں نے یہ رکعت پڑھ لی ہے اور ان کی نماز اس سجدہ تک پہنچ چکی ہے، مگر پہلا، دوسرا
اور تیسرا امام اس کی اتباع نہ کریں، کیونکہ ان کی نماز ابھی یہاں تک نہیں پہنچی، پھر پہلا امام تین رکعتیں
دوسرا امام دو رکعتیں اور تیسرا امام چوتھی رکعت بغیر قراءت کے پڑھے، کیونکہ وہ سب ابتدائی نماز
کے مدرک ہیں، بعد ازاں پانچواں امام سلام پھیر کر مقتدیوں سمیت دو سجدہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان
ہوا - اور جو امام فوت شدہ نماز سے فارغ ہو کر امام کو مل جائے تو وہ اس سجدۂ سہو میں امام کی
تقلید کرے، مگر جو ابھی امام سے نہ ملا ہو، وہ سجدۂ سہو کو اپنی نماز کو اختتام تک مؤخر کر دے، جیسا کہ
ازیں قبل بیان ہوا - لیکن اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ کسی
ایسے شخص کو امام بنانا، جو امامت کی اہلیت نہ رکھتا ہو، امام کا، نماز میں غیر شامل، ایک "عمل کثیر" ہے
لہٰذا امام کی نماز اور اس کی تقلید میں تمام مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
بھی یہی حکم ہے، اور یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل کی فہرست میں شامل ہے ۔ مگر بعض مشائخ فرماتے
ہیں کہ بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ امام کی جانب سے استخلاف (جانشین بنانے) کا عمل پایا
گیا ہے، تاہم ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد مذکورہ اصول پر مبنی قرار دینا درست نہیں
ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب الطہارۃ کے باب تیمم میں بیان کیا؛ استخلاف (جانشین بنانے) کا اصول
یہ ہے، کہ ہر وہ شخص جس کی امام اقتدا کر سکتا ہو، اس کی جانشینی درست ہے، ورنہ نہیں
اور اگر امام تیمم سے ہو، پھر اس کو حدث لاحق ہو جائے اور وہ وضو والے کو آگے کر دے، تو درست
ہوگا، کیونکہ بالاتفاق وضو والا تیمم والے کی اقتدا کر سکتا ہے؛ اور اگر اس نے باوضو شخص
کو اپنا قائم مقام بنا دیا، بعد ازاں سابق امام کو پانی مل گیا، تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ اب
امامت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور اب وہ محض ایک مقتدی بن چکا ہے، لہٰذا اس
کی نماز کا فاسد ہونا دوسرے لوگوں کی نمازوں پر اثر انداز نہ ہوگا - اور اگر پہلا امام "باوضو" اور اس
کا جانشین تیمم سے ہو، پھر اس کا جانشین پانی پر قادر ہو جائے، تو اس کی پہلے امام کی اور تمام
مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اب امامت اسی کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور پہلا امام
محض ایک مقتدی بن چکا ہے، یوں امام کی نماز فاسد ہو جانے سے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد
ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی جگہ کسی "مسبوق" کو اپنا جانشین بنا دیا تو جائز ہوگا لیکن افضل یہ ہے
کہ وہ کسی مدرک کو اپنا جانشین بنائے، کیونکہ وہ مسبوق کی نسبت نماز مکمل کرانے پر زیادہ قدرت رکھتا
ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

"جس شخص نے کسی کو کوئی کام (عہدہ) دیا، حالانکہ اس کی رعایا میں اس کام کے لیے اس
سے کوئی بہتر شخص موجود تھا، تو اس نے اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور مسلمانوں کی جماعت
سے خیانت (بدعہدی) کی۔"

با ایں ہمہ اگر اس نے کسی مسبوق کو آگے کر دیا، تو جائز ہوگا، لیکن مسبوق کو چاہیے، کہ وہ آگے نہ ہو،
اس لیے کہ وہ بقیہ نماز بتمام وکمال پڑھانے سے قاصر ہے اور اگر وہ امام کے طور پر آگے ہو گیا، تو جائز

ہوگا، کیونکہ وہ کسی نہ کسی درجے میں (فی الجملہ) امامت کا اہل ہے، اور وہ نماز کے ارکان ادا کرنے پر بھی قادر ہے، اور استخلاف (جانشینی) کا یہی اصل مقصد ہے، بنا بریں جب اس کی جانشینی درست ہوگئی، تو وہ وہیں سے نماز شروع کرے گا، جہاں تک امام پہنچ چکا تھا، کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے، مگر جب وہ سلام تک پہنچ جائے، تو وہ کسی ایسے شخص کو امام بنا دے، جس نے شروع سے امام کے ساتھ نماز میں شرکت کی ہو، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اس لیے کہ وہ بذاتِ خود سلام پھرانے سے قاصر ہے، کیونکہ ابھی اس پر فوت شدہ نماز ادا کرنا باقی ہے، لہٰذا سلام سے قاصر ہونے کی بنا پر وہ اس امام کے حکم میں ہوگا، جسے حدث لاحق ہوگیا ہو، اسی لیے اسے کسی دوسرے شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا۔ لہٰذا وہ کسی مدرک کو آگے کر دے، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اور وہ خود اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لئے کھڑا ہوجائے، جب کہ سابق امام دوسرے امام کا مقتدی ہوجائے گا، کیونکہ اب وہی امام ہوچکا ہے، لہٰذا ضرورۃً پہلا امام امامت سے خارج تصور ہوگا، کیونکہ ایک نماز کے بیک وقت دو امام نہیں ہوسکتے، پھر جب وہ امام نہ رہا اور ابھی اس کی کچھ نماز باقی ہے جو کہ اس کے اور مقتدیوں کے درمیان مشترک تھی، تو وہ اس کی تکمیل کے لیے دوسرے امام کا مقتدی ہوجائے گا، اور اگر پہلے امام نے وضو کرکے گھر میں نماز ادا کر لی ہو، تو اگر وہ امام کی فراغت سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی نماز سے فارغ ہوگیا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اور اگر وہ امام کے بعد فارغ ہوا، تو اس کی نماز صحیح ہوگی، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر دوسرا امام چوتھی رکعت میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں باطل ہوجائیں گے؛ اسی طرح اگر وہ اس موقع پر دانستہ وضو توڑ دے، یا بات چیت کر لے، یا مسجد سے باہر نکل جائے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ قہقہہ اس کی نماز کے جس حصے میں پیش آیا ہے، وہ حصہ فاسد ہوچکا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی ہے اور جو شخص ارکانِ نماز ادا کرنے سے قبل کوئی مفسد عمل کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، لیکن ان مقتدیوں کی نماز جو مسبوق نہ تھے، مکمل ہوجائے گی، کیونکہ گو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہوجانے کے باعث فاسد ہوچکا ہے، لیکن چونکہ ان پر اب نماز کے ارکان میں سے کسی مزید رکن کی ادائیگی باقی نہیں رہی، اور ان کی نماز اس جز کے بغیر بھی مکمل ہوجاتی ہے، لہٰذا ان کی نماز مکمل ہوجائے گی — رہے مسبوق تو ان کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ ان کی نماز کا ایک جز فاسد ہوچکا ہے، جبکہ ابھی ان پر مزید ارکان کی ادائیگی باقی ہے، جسے انہوں نے دوسرے امام کی تکمیل نماز کے بعد ادا کرنا تھا، اور پہلا امام، اگر تو دوسرے امام کے پیچھے نماز سے فارغ ہوچکا ہو، تو دوسرے مدرک مقتدیوں کی طرح اس کی نماز مکمل ہوجائے گی اور اگر وہ گھر میں نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے امام کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہوا ہو، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں؛ ابو سلیمان کی روایت کی رُو سے اُس کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کے مطابق اس کی نماز مکمل ہوجائے گی۔ ابو سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے دوران میں امام کا قہقہہ مار کر ہنس دینا مقتدی کی نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جیسے خود مقتدی کے قہقہہ مار کر ہنس پڑنے سے

اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے، ـــــ اسی لیے مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اس وقت کوئی مقتدی قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائگی باقی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، ابو حفص کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبوق کی نماز تو اس لئے فاسد ہوتی ہے، کیونکہ قہقہہ مار کر ہنسنے کا واقعہ نماز کے جس جزء میں پیش آیا ہے، اس کے فاسد ہونے سے ان کی نماز عین وسط سے ٹوٹ جاتی ہے، تو جب ان کی نماز کا یہ وسطی جز فاسد ہوا، تو اس سے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن پہلے امام کے "مدرک" ہونے کی بنا پر اس کی نماز کا یہ جز آخری حصے سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اسے پہلے وہ نماز ادا کرنا ہے جو اس کی چھوٹ گئی تھی، بعد میں وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر بقیہ نماز ادا کرتا ہے اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اس نماز کو اکیلے ہی مکمل کر لیتا ہے، لہٰذا اس کی نماز اس جز کے فاسد ہو جانے کے باوجود ـــــ فاسد نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد میں آجاتا، اور اپنی نماز پڑھ کر امام کے ساتھ شامل ہو جاتا اور اس کے ساتھ دوسرے قعدہ میں شریک ہوتا، تو تب اس کی نماز فاسد نہ ہوتی، تو اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے سارے مقتدی ہی مسبوق ہوں، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر امام پر کچھ نماز ادا کرنا باقی ہو، تو وہ ان میں سے کسی ایک کو ـ اپنا جانشین بنا دے، اس لیے کہ مسبوق جانشین بننے کی اہلیت رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا، اور وہ پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے گا، پھر چونکہ اس پر ابھی نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی لہٰذا وہ بغیر سلام پھیرے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے گا، اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے ـ کھڑے ہو جائیں گے، اور وہ سب اکیلے اکیلے نماز ادا کریں گے اور اگر سابق امام پر مزید نماز کی ادائیگی باقی نہ ہو، تو تب وہ بغیر سلام پھیرے کھڑے ہو جائیں گے اور علیحدہ علیحدہ اپنی نماز مکمل کریں گے، کیونکہ اس حالت میں ان پر علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرنا ہی واجب ہے اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو اور پھر اسے حدث لاحق ہو گیا ہو اور اس نے اپنی جگہ کسی ایسے شخص کو کھڑا کر دیا جو اس کے ساتھ شروع سے شریک تو تھا، مگر وہ اس رکعت کی ادائیگی کے وقت سویا رہا تھا، یا پھر وہ وضو کے لئے چلا گیا تھا، تو اس کی امامت جائز ہوگی، لیکن مناسب ہے کہ نہ تو امام اس کو آگے کرے اور نہ ہی یہ شخص خود آگے ہو، اور اگر اسے امام نے آگے کر بھی دیا، تب بھی اسے چاہیئے، کہ وہ خود پیچھے ہو جائے اور کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو اس کی نسبت نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، کیونکہ اسے لازمی طور پر اپنی فوت شدہ نماز پہلے ادا کرنا ہوگی، لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ وہ آگے ـ کھڑا ہو گیا، تو اس کی جانشینی درست ہوگی، کیونکہ کسی نہ کسی درجے میں وہ نماز مکمل کرانے پر قادر ہے پھر جب وہ آگے ہو جائے، تو اسے چاہیئے، کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کرے کہ وہ انتظار کریں، تاکہ وہ اپنی نیند کی حالت میں، یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں فوت شدہ نماز پہلے مکمل کر لے، بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ وہ مدرک ہے، اور مدرک کے لیے اپنی نماز ترتیب وار ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر اس نے ایسا نہ کیا بلکہ پہلے امام کی نماز مکمل کی، بعد ازاں اس نے کسی مدرک کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دیا

اور وہ خود سلام کے بعد اُٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے حکم ہے کہ وہ نماز کو پہلی رکعت سے شروع کرے، مگر جب اس نے ایسے نہیں کیا، تو اس نے اس ترتیب کو چھوڑ دیا، جس کے ملحوظ رکھنے کا اسے حکم تھا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر کوئی مسبوق امام کی تقلید کرنے سے قبل اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دے، تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے نماز کے تمام ارکان ادا تو کئے ہیں مگر ترتیب چھوڑ دی ہے، اور نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے، فرض نہیں ہے، کیونکہ اگر ترتیب کو فرض قرار دیا جائے، تو یہ نماز کے فرائض اور ارکان پر ایک اضافہ ہوگا، اور یہ اضافہ نسخ کے مترادف ہے، جبکہ کسی دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کو اسی کی ہم پلہ دلیل کے سوا منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا، جبکہ ارکان نماز میں ترتیب ثابت کرنے والی دلیل نماز کے فرائض و ارکان کو ثابت کرنے والے دلائل کے مساوی نہیں ہے پھر اس کی عدم فرضیت کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کی پہلی رکعت کا کوئی سجدہ چھوڑ دے اور آخری رکعت میں اسے قضا کر لے، تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور اگر نماز کے ارکان میں ترتیب ضروری ہوتی، تو لازماً اس کی نماز باطل ہو جاتی۔ اسی طرح اگر مسبوق امام کو سجدہ میں پائے، تو اسے اس کی اتباع کا حکم ہے، جو اس بات کی دلیل ہے، کہ ارکانِ نماز میں ترتیب فرض نہیں ہے، لہٰذا ترتیب کو نظر انداز کر دینے سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

فصل:

استخلاف (جانشینی) کا حکم

امامت کی جانشینی کا حکم یہ ہے کہ اس سے دوسرا شخص امام ہو جاتا ہے اور پہلا شخص امامت سے خارج ہو کر دوسرے امام کا مقتدی ہو جاتا ہے، تاہم دوسرے شخص کا امام اور پہلے امام کا مقتدی ہونا دو شرائط میں سے ایک شرط پائے جانے مشروط ہوتا ہے؛ یا تو دوسرے شخص کو، جو امام والی نماز ادا کرنے کی نیت رکھتا ہو، اسکی جگہ کھڑا کر دیا جائے، یا پھر پہلا امام مسجد سے باہر چلا جائے، حتیٰ کہ اگر کسی امام نے کسی کو اپنا جانشین بنایا ہو، مگر وہ امام ابھی مسجد میں ہی ہو، اور اس کا نامزد کردہ جانشین اس کی جگہ کھڑا نہ ہوا ہو، تو وہ بدستور اپنی امامت پر قائم رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص آکر اس کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتدا درست ہوگی؛ اور اگر اسی حالت میں پہلے امام نے اپنی نماز کو توڑ دیا، تو تمام مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک وہی بدستور امام ہے، وہ فقط اسی وقت "امامت" سے ضرورت کے تحت علیٰحدہ ہوتا ہے، جب کسی اور شخص کو امامت منتقل ہو جائے، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے؛ یا پھر (دوسری شرط یہ ہے کہ) وہ مسجد سے باہر چلا جائے، کیونکہ اس صورت میں صحتِ اقتدا کی شرط یعنی امام اور مقتدی کے مابین اتحاد مقام برقرار نہیں رہتی اور اگر کوئی

دوسرا شخص بھی اس کی جگہ پر کھڑا نہ ہوا ہو اور سابق امام بھی مسجد سے باہر نہ گیا ہو، تو چونکہ پوری مسجد ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، لہٰذا وہ حسب سابق امام برقرار رہے گا اور اس سے امامت منتقل نہ ہوگی یہاں ہمارا یہ کہنا کہ وہ "امام کی نماز کی نیت رکھتا ہو" اس لیے ہے کہ اگر امام نے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو ابھی ابھی آیا ہو اور اس نے ابھی اس کی اقتدا کی نیت نہ کی ہو، تو اگر وہ آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور تکبیر کہہ دے، پھر اگر تو اس نے اسی امام کی اقتدا اور اسی کی نماز ادا کرنے کی نیت کی ہو، تو اس کی جانشینی درست ہوگی، مگر بشر کہتے ہیں کہ جانشینی درست نہ ہوگی اس حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کے نزدیک ابتداءً بے وضو امام کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر چونکہ حالتِ حدث میں اس کی نماز کے برقرار رہنے کا حکم قیاس کے برخلاف نصّ (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، اور نماز کی ابتدا اس کی بقا (باقی رہنے) کے حکم میں ہرگز نہیں۔ جیسا کہ اگر امام کو شروع میں ہی حدث لاحق ہو جائے، تو اس کا نماز کو شروع کرنا ہی جائز نہیں ہوتا البتہ حالتِ حدث میں نماز برقرار رہ سکتی ہے، لہٰذا حالتِ حدث میں کسی کا اس کی اقتدا میں آنا جائز نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے پہلے امام کی اقتدا میں داخل ہونے کی نیت سے تکبیر کہی اور پہلا امام ابھی مسجد ہی میں ہو، تو چونکہ اس کی نماز کی حرمت ابھی برقرار ہے، لہٰذا کسی کا اس کی اقتدا میں آنا بھی درست ہوگا اور امام کو اپنے اس نئے مقتدی کو اپنا جانشین بنانے کا حق بھی حاصل ہوگا، یعنی اس کی اقتدا کر لینے کے بعد امام کے اسے اپنا جانشین مقرر کرنے سے یہی مذکورہ شخص امام کا جانشین قرار پائے گا اور وہ اس کے تمام مقتدیوں کے لیے اس کا جانشین مقرر ہو جائے گا، لہٰذا اس کی جانشینی درست ہوگی، گو وہ مسبوق ہی ہو، جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے اس نیت کے ساتھ تکبیر کہی کہ وہ انہیں مستقل طور پر نماز پڑھائے گا، تو وہ پہلے امام کا مقتدی قرار نہ پائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ امام نے کسی ایسے شخص کو اپنا جانشین بنا دیا ہے، جو اس کا مقتدی نہیں ہے، جانشینی درست نہ ہوگی، کیونکہ جانشینی کا یہ حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا اس حکم کو فقط وہیں تک محدود رکھا جائے گا، جہاں تک نص میں اس کا ذکر ہے اور نص میں فقط اپنے ہی مقتدی کو جانشین بنانے کا ذکر ہے، لہٰذا اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا جب کہ زیرِ نظر صورت میں دوسرے امام کی نماز تو اپنی جگہ صحیح ہوگی، کیونکہ اس نے منفردانہ انداز میں نماز شروع کی ہے، اور منفرد شخص کی نماز جائز ہوتی ہے، لیکن مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ جب دوسرے شخص کی جانشینی درست نہ ہوگی تو پہلا امام ہی ان کا امام رہے گا، اور وہ مسجد سے باہر جا چکا ہے، لہٰذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ انہوں نے اس شخص کے پیچھے نماز ادا کی ہے جو ان کا امام نہ تھا اور اپنے امام کے پیچھے نماز نہ پڑھی اور یہ دونوں باتیں نماز کے لیے مفسد ہیں، مزید براں اس لیے بھی، کہ وہ پہلے امام کے مقتدی تھے، لہٰذا ان کے لیے دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر اپنی نماز کو مکمل کرنا جائز نہیں تھا، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے، بخلاف پہلے امام کے جانشین کے، کیونکہ اس کی جانشینی درست ہے، تو گویا بعینہ وہی امام موجود رہا ہے، جس کی بنا پر معنوی طور پر ان کا امام ایک ہی شخص ہے، گو ظاہراً اس میں

تبدیلی ہوئی ہے، جبکہ یہاں یہ دوسرا شخص پہلے امام کا جانشین نہیں ہے، کیونکہ اس نے تو امام کی بالکل اقتدا نہیں کی، تو گویا یہاں ظاہری اور معنوی طور پر دو ائمہ کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی صورت درپیش ہے، جو جائز نہیں ہے پھر پہلے امام کی نماز سے متعلق کتاب (الصلوٰۃ) میں کچھ مذکور نہیں ہے۔ اسی بنا پر اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ جسے اس نے اپنا جانشین ٹھیرایا ہے، وہ خود بھی اس کا مقتدی ہو گیا ہے، اور جو شخص اپنی نماز سے باہر کے کسی شخص کی اقتدا کرلے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ وہ اپنا جانشین بنائے بغیر مسجد سے باہر چلا گیا ہے، لیکن پہلی رائے ہی زیادہ درست ہے۔

العیون میں ہے، کہ اگر کسی امام کا وضو خطا ہو جائے اور وہ آخری صف میں سے کسی شخص کو امامت کے لیے آگے کر دے، اور بعد ازاں وہ مسجد سے باہر نکل جائے، تو اگر اس شخص نے اسی گھڑی اپنے امام ہونے کی نیت کرلی، تو ان کی نماز جائز ہوگی اور پہلا امام محض ایک مقتدی ہو جائے گا، لیکن اگر اس نے پہلے امام کی جگہ پہنچ کر یہ نیت کی تو اگر پہلا امام اس شخص کے مقام امامت تک پہنچنے سے قبل مسجد سے باہر چلا جائے، تو ان کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر پہلے امام کے مسجد میں سے نکلنے سے قبل دوسرا امام امامت کی جگہ میں پہنچ جائے تو ان کی نماز درست ہوگی۔ واللہ الموفق۔

۲۔ کلام کرنا: اسی طرح نماز کے مفسدات میں سے دوسرا مفسد دانستہ یا بھول کر کلام (بات چیت) کرنا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بھول کر تھوڑی بات چیت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ اگر زیادہ بات چیت کی جائے، تو اس کے متعلق دو اقوال مروی ہیں ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کی دو نمازوں یعنی نماز ظہر اور نماز عصر میں سے کوئی ایک نماز پڑھائی اور آپؐ نے دوسری رکعت پر سلام پھیر دی، بعد ازاں آپؐ بڑی تیزی کے ساتھ باہر نکل گئے۔ پھر ایک شخص جس کا نام ذوالیدینؓ تھا، کھڑا ہوا اور کہا کہ یا رسول اللہ! کیا نماز کم ہو گئی ہے، یا آپؐ بھول گئے ہیں؛ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے کوئی بات بھی پیش نہیں آئی، اس پر انہوں نے کہا، کہ مجھے اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق دیکر بھیجا ہے، ان میں سے کوئی ایک بات ضرور پیش آئی ہے، اس پر آپ دوسرے افراد کی طرف متوجہ ہوئے جن میں ابو بکرؓ و عمرؓ بھی تھے اور فرمایا: کیا ذوالیدین کا کہنا صحیح ہے، تو ان دونوں حضرات نے کہا کہ واقعی ذوالیدین کا کہنا بالکل صحیح ہے اور آپ نے دو رکعات ہی ادا کی ہیں، اس پر آپؐ اٹھے اور باقی نماز پڑھ کر سلام پھیرا، اور بعد ازاں سجدۂ سہو کیا۔"

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر گفتگو فرمائی تھی، کیونکہ آپؐ یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ پوری نماز ادا کر چکے ہیں اور ذوالیدین نے بھی بھول کر بات چیت کی، کیونکہ ان کا یہ گمان تھا کہ نماز

کم ہوگئی ہے، مگر بایں ہمہ آپ نے نماز کو ازسرِنو نہیں پڑھا اور نہ ہی ذوالیدین اور ابوبکرؓ و عمرؓ کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا — مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ — میری امت، پر سے بھول چوک اور مجبوری کے تحت کیے ہوئے کام کا گناہ اٹھا لیا گیا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بھول کر کلام کرنا، بھول کر سلام پھیر دینے کے مشابہ ہے، جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، حالانکہ سلام آدمیوں سے خطاب ہونے کے باعث کلام میں شامل ہے اسی لیے وہ دانستہ سلام پھیرنے کی بنا پر۔ نماز سے خارج ہو جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارا استدلال اوپر نقل کردہ نماز کو بنا کرنے کی حدیث نبوی سے ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب تک وہ کلام نہ کرے وہ اپنی سابقہ نماز کو بنا کر سکتا ہے"۔

کہ آپ نے نماز کے بنا کرنے کو کلام کرنے تک محدود کیا ہے، لہٰذا جب کوئی کلام کی جائے گی، تو لامحالہ اس سے نماز کو بنا کرنے کا حکم ختم ہو جائے گا؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ

"کہ جب ہم حبشہ کے لیے روانہ ہوئے، تو اس وقت تک لوگ نماز میں ایک دوسرے کو سلام کر لیتے تھے، پھر جب میں حبشہ سے واپس آیا، تو میں نے آپؐ کو نماز میں پایا، تو میں نے آپؐ کو سلام کیا، لیکن آپؐ نے میری سلام کا جواب نہیں دیا۔ تو اس پر مجھے اندیشوں نے گھیر لیا۔ جب آپؐ نے سلام پھیرا، تو آپؐ نے فرمایا کہ اے ابن ام عبد، اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں حکم عطا فرما دیتے ہیں — اب اس نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم نماز میں بات چیت نہ کیا کریں"۔

اور معاویہ بن الحکم السلمی سے روایت ہے کہ:

میں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کی، تو مقتدیوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، تو میں نے کہا "یرحمک اللہ" اس پر لوگوں نے مجھے گھور کر دیکھا تو میں نے کہا اس کی ماں اسے روئے کیا بات ہے کہ تم لوگ سرخ آنکھوں سے مجھے گھور رہے ہو، اس پر کچھ لوگوں نے میرے کندھوں پر ہاتھ رکھے، جس سے میں نے اندازہ لگایا کہ وہ لوگ چاہتے ہیں، کہ میں خاموش ہو جاؤں، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو گئے، تو آپؐ نے مجھے پاس بلایا، بخدا میں نے آپؐ سے اچھا کوئی استاد نہیں دیکھا کہ نہ تو آپؐ نے مجھے جھڑکا اور نہ ہی ڈانٹا، البتہ یہ فرمایا کہ ہماری اس نماز میں کسی قسم کی دنیوی بات چیت نہیں کی جا سکتی — نماز تو فقط تسبیح و تہلیل اور قراءت سے عبارت ہے"

اور جو بات نماز کے دوران میں کرنا درست نہ ہو، اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسے کھانا پینا وغیرہ، اس بنا پر زیادہ کلام (تمہارے نزدیک بھی) مفسدِ نماز ہے اور اگر اس میں "مجبوراً" قابلِ قبول عذر ہوتا تو، — کم یا زیادہ کلام میں فرق نہ ہوتا، جیسے روزے کے دوران میں کھاتے پیتے

کا یہی حکم ہے اور "حدیث ذوالیدین" اس ابتدائی زمانۂ اسلام پر محمول ہے جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا مگر جس کا ثبوت یہ ہے کہ ذوالیدین اور ابوبکر و عمرؓ نے نماز میں دانستہ گفتگو کی، مگر آنحضورؐ نے انہیں نماز دہرانے کا حکم نہیں دیا، حالانکہ دانستہ بات چیت کرنے سے بالاجماع نماز فاسد ہو جاتی ہے اور حدیث نبوی میں جس اٹھانے (رفع) کا ذکر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ بھول چوک پر گناہ اور عذاب اٹھا لیا گیا ہے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔ پھر اسے بھول کر سلام پھیرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ فی الجملہ دانستہ سلام کہنے سے بھی نماز برقرار رہتی ہے، یعنی نماز میں السلام علینا و علیٰ عباد اللہ الصالحین کہنا جائز ہے جبکہ نسیان تو عمد سے کم تر درجہ ہے، لہٰذا بھول کر سلام پھیر دینے سے تو بدرجۂ اولیٰ نماز برقرار رہے گی پھر قیاس کی رُو سے دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ لفظ سلام فی نفسہٖ نماز سے معارض نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی "دُعا دینے کے ہیں" الا یہ کہ جب نماز سے خارج ہوتے وقت لفظ سلام کہا جائے، تو شرعی طور پر اسے نماز سے باہر نکلنے کا سبب تسلیم کیا گیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازی کو اکثر اوقات نماز کی رکعات بھول جاتی ہیں، تو اگر ہم بھول کر سلام پھیر دینے کو بھی نماز سے خروج کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو بڑے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا، جبکہ انسان بھول کر بات چیت شاذ ہی کرتا ہے، تو اگر ہم اسے نماز کے لیے مفسد قرار دیں، تو اس میں کوئی حرج پیش نہیں آئے گا، لہٰذا اس پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا۔ واللہ اعلم۔

(۳) **پھونک مارنا:** یعنی ایسی پھونک جو قابل سماعت ہو، بھی امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ "پھونک" کی دو اقسام ہیں قابل سماعت اور ناقابل سماعت۔ ناقابل سماعت پھونک سے بالاجماع نماز نہیں ٹوٹتی، کیونکہ وہ عرفی معنوں میں کلام (بات چیت) نہیں ہے، اس لیے کہ کلام الفاظ کے مرتب اور قابل سماعت مجموعے کا نام ہے اور نہ ہی وہ عمل کثیر ہے تاہم ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کہ بلا ضرورت نماز سے باہر کے کسی عمل کو خواہ وہ قلیل ہی ہو نماز میں داخل کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ رہی وہ پھونک جو دوسروں کو سنائی دے تو وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دیتی ہے، خواہ وہ اس سے۔ اُف اُف کرنا چاہتا ہو، یا نہیں۔ امام ابویوسفؒ کا ابتداءً یہ خیال تھا کہ اگر پھونک مارنے سے اس کی مراد تافیف، یعنی اف یا تف کرنا ہو، جو کسی شئ کی ناپسندیدگی اور نفرت کے اظہار کے لیے کیا جاتا ہے، تو اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس کا اس سے مقصد تافیف نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ خواہ اس کا مقصد اف اف کرنا ہو، یا نہ ہو، بہر حال اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس سے اس کا مقصد اف کرنا ہو، تو یہ لفظ عوامی بات چیت میں شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس سے اظہار مافی الضمیر ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر پھونک مارنے سے اس کا مقصد اف

اف کرنا نہ ہو تو تب وہ عوامی بات چیت میں سے نہ ہونے کے باعث نماز کے فساد کا موجب نہ ہو گی، جیسے کھانسنا وغیرہ۔ جب کہ ان کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنی وضع میں عوامی بات چیت کا حصہ نہیں ہے، لہٰذا قصد و ارادے کے باوجود وہ عوامی بات چیت اور گفتگو نہ ہو گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں اف کے دو حرفوں میں سے ایک حرف ان زائد حروف میں سے ہے جو "الیوم تنساہ"[1] (ال، ی، و، م، ت، ن، س، ا، ہ) میں جمع ہیں، اور حرف زائد کالعدم ہوتا ہے جس کے بعد پیچھے محض ایک حرف رہ جاتا ہے، اور ایک حرف عوامی بات چیت میں سے نہیں ہو سکتا، البتہ اگر تین حروف اصلی یا زائدہ ہوں یا دو حرف اصلی ہوں تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ عرف عام میں "کلام" ان مرتب حروف کا نام ہے، جو قابل سماعت ہوں۔ اور کم سے کم جن حروف سے ان کے مابین تنظیم قائم ہوتی ہے وہ دو حروف ہیں اور اف اف میں دو حروف موجود ہیں اور کسی منظم و مرتب کلام کے کلام ہونے کے لیے جو قابل سماعت ہو یہ ضروری نہیں سمجھا جاتا کہ وہ قابل فہم بھی ہو، کیونکہ عربی کلام دو اقسام پر مشتمل ہوتی ہے؛ مہمل اور مستعمل، اسی لیے اگر کسی نے مہمل الفاظ کے ساتھ گفتگو کی، تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ تافیف (اف اف کرنا) تو قابل فہم کلام بھی ہے، کیونکہ عرف عام میں یہ کسی شی کو حقیر جانتے ہوئے اظہار نفرت کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے والدین کے لیے ادب و احترام کے پیش نظر اس لفظ کو استعمال کرنا حرام ٹھہرا دیا ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا[2] تو ان کو اف (بھی) نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا۔

اور واقعۃً امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی یہ آیت مبارکہ بہت قوی دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اف کرنے کو بھی قول قرار دیا ہے، جو اس کے کلام ہونے کی دلیل ہے علاوہ ازیں "پھونک" کے بات چیت میں شامل ہونے پر حسب ذیل روایت سے استشہاد کیا جا سکتا ہے کہ:

"آپ کا گذر ایک غلام پر سے ہوا جس کا نام رباح تھا اور جو نماز کے دوران میں سجدے کی جگہ مٹی پر پھونکیں مار رہا تھا، تو آپؐ نے اسے فرمایا کہ پھونک نہ مار کیونکہ پھونک مارنا کلام ہے۔"

---

[1] یہ ایسے حروف کا مجموعہ ہے جو حروف زائدہ پر مشتمل ہے اور، جو اکثر حروف زائدہ کے طور پر بات چیت میں شامل ہوتے ہیں۔

[2] بنی اسرائیل–۲۳۔

ایک اور روایت میں ہے کہ "مجھے علم نہیں کہ جو شخص نماز میں پھونک مارے، اس نے گویا نماز میں کلام کی"۔

یہ حدیث اس باب میں نصّ صریح ہے۔ ــــ رہا کسی عذر کی بنا پر کھانسنا، تو اس سے بلاکسی اختلاف کے نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن بلاعذر کھانسنا مشائخ کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، کیونکہ اس میں بھی حروف ہجاء میں سے دو حروف پائے جاتے ہیں۔ جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے گلا صاف کرنے کے لیے کھانسا، تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ ایک رکن یعنی قرارت کو بہتر طریقے پر ادا کرنے کی کوشش ہے ــــ امام الہدیٰ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ السمرقندیؒ سے روایت ہے کہ وہ شیخ ابوبکر الجوزجانی، سے، جو ابوسلیمان الجوزجانیؒ کے خصوصی شاگرد تھے، یہ نقل فرماتے ہیں کہ ان کا قول ہے" اگر اس نے اخ کہا۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ قابل سماعت پھونک مارنے کی طرح اس کا باقاعدہ ہجا ہے اور وہ قابل سماعت بھی ہے جس سے یہ ثابت ہوا، کہ امام ابو یوسفؒ نے اس (اف اف کرنے) کا جو مفہوم بیان ہے۔ وہ غلط ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اسے قول قرار دیا ہے، نیز اس لیے بھی، جیسا کہ ہم جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کیا۔ کہ مرتب حروف۔ جو قابل سماعت ہوں، نماز کو فاسد کرنے کے لیے کافی ہوتے ہیں، گو ان کا اپنا کوئی مفہوم ہو۔ یا نہ ہو، جیسے مثلاً" مہمل حروف سے گفتگو کرنا، جس میں بہت سے حروف ہوں ــــ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس میں سے ایک حرف حروف زائدہ میں سے ہے تو ہمیں بھی یہ تسلیم ہے کہ وہ حروف زائدہ میں سے ہے، لیکن یہ کلمہ بذات خود زائد نہیں ہے اور اگر کسی لفظ میں حروف زائدہ کی جنس سے حروف ہوں، تو خود اس لفظ کو زائد لفظ قرار دینا درست نہیں، اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ قصد وارادے سے کلام کے مفہوم میں تبدیلی نہیں ہوتی صحیح نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید کی اس آیت۔

لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ[1] جو مرجاتا ہے۔ خدا اسے قیامت کے دن نہ اٹھائے گا۔

کو تلاوت کے نقطۂ نظر سے پڑھے۔ تو اسے اس پر اجر وثواب حاصل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی اس کلمے کے ذریعے بعثت خداوندی کا انکار کرنا چاہتا ہو تو وہ حسب ارادہ کافر ہوجائے گا جس سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ جو لفظ وضعاً عوامی بول چال میں شامل نہ ہو وہ قصد وارادے سے اس میں شامل ہوسکتا ہے۔

اور اگر وہ نماز کے دوران میں نوحہ کرنے یا رونے لگا۔ اور اس کے رونے کی آواز بلند

---

[1] النحل۔ ۳۸۔ یاد رہے کہ یہ آیت کا محض ایک ٹکڑا ہے، جب کہ اسی آیت میں اس کی تردید بھی موجود ہے۔

ہوگئی، تو اگر تو اس کا رونا جنت اور دوزخ کے ذکر سے ہو، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا رونا کسی درد یا مصیبت کے باعث ہو، تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ جنت و دوزخ کے ذکر پر آہستہ یا اونچی آواز سے رونا اللہ تعالیٰ کے عذاب اور اس کی گرفت کے ڈر سے یا اس سے بچنے کی امید کی بنا پر ہوتا ہے: لہٰذا یہ تو غالباً صنعتاً اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ اپنے خلیل حضرت ابراہیم کی مدح ان کی تاوہ (رافت قلبی) سے فرماتے ہیں:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ [1] — کچھ شک نہیں کہ ابراہیم بڑے نرم اور متحمل مزاج تھے۔

ایک اور مقام پر فرمایا:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ [2] — بے شک ابراہیم بڑے تحمل والے نرم دل اور رجوع کرنے والے تھے۔

کیونکہ وہ نماز میں بکثرت رویا کرتے تھے۔ اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے سے نماز کے دوران میں ایسی آواز نکلتی تھی، جیسے ہنڈیا سے اس کی پکنے کے وقت نکلتی ہے۔ بہرحال اگر رونے کی یہی وجہ ہو، تو تب تو رونے کی آواز "عام کلام" نہ ہوگی، اور اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جنت اور دوزخ کے ذکر پر آہ و بکاء کرنا، گویا صراحتاً جنت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگنا ہے جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی؛ لیکن اگر یہ رونا کسی درد یا مصیبت کے باعث ہو تو یہ تب یہ عام بات چیت میں شامل ہوگا اور عام بات چیت نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص لفظ "آہ" کہے گو ایسا درد یا مصیبت کے باعث ہی ہو، تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے "اوہ" کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اول الذکر عام بات چیت میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ کھانسنے یا لمبا سانس لینے کے مشابہ ہے جب کہ دوسرا لفظ عام بول چال میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اگر نماز میں کسی شخص کو چھینک آئی اور دوسرے شخص نے اس پر "یرحمک اللہ" کہا، تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ چھینک مارنے والے شخص کا جواب دینا عام بول چال میں سے ہے، جیسا کہ ہم حضرت معاویہؓ بن الحکم السلمی کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ براہ راست چھینکنے والے شخص سے یہ خطاب اطال

---

[1] التوبہ - ۱۱۴۔
[2] ھود - ۷۵

اللہ بقاءک (اللہ تیری عمر دراز کرے) کے مشابہ ہے جس کے ازروئے نص یہ کلام نماز کو فاسد کر دیتا ہے ؛ اسی طرح اگر اسے کوئی اچھی خبر ملے، تو وہ اس پر الحمد للہ یا ستہ یا الشکر کہے یا کوئی عجیب وغریب بات سنے، تو سبحان اللہ کہے، تو اگر اس کا مقصد خبر دینے والے کا جواب دینا نہ ہو۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہو تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابویوسفؒ کے ہاں فاسد نہ ہوگی، اگرچہ اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز یا تو کسی لفظ سے فاسد ہوتی ہے۔ یا نیت سے یہاں پہلی صورت کا بھی احتمال نہیں، کیونکہ یہ تو کلمات ذکر ہیں، اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں۔ اس لیے کہ محض نیت مفسد نماز نہیں ہوتی ؛ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گو یہ الفاظ عام کلام میں شامل نہیں، مگر جب یہ الفاظ جواب کی جگہ استعمال ہوں اور اس سے جواب سمجھا جائے، تو یہ الفاظ عام گفتگو میں شامل ہو جائیں گے۔ اس طرح کی کئی مثالیں مل جاتی ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی آدمی سے جس کا نام یحییٰ ہو اور جس کے سامنے کتاب ہو، یہ کہے :

يٰيَحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ [1] — اے یحییٰ کتاب پوری طاقت کے ساتھ پکڑ و۔

اور اس کا ارادہ اس سے قرآن مجید کی تلاوت نہ ہو بلکہ اسے مخاطب کرنا ہو۔ تو وہ کلام کرنے والا شمار ہوگا، نہ کہ قراءت کرنے والا۔ اسی طرح اگر کسی مسافر سے یہ پوچھا جائے کہ تو کہاں کہاں سے گذرا اور وہ جواباً کہے :

وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَّقَصْرٍ مَّشِيْدٍ [2] — اور بہت سے کنویں بیکار اور بہت سے محل ویران۔

اور اس سے اس کا مقصد اسے مخاطب کرنا ہو تو یہ اس کا جواب ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی شخص کو کوئی غمناک خبر ملے اور وہ جواباً انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھ دے، تو اگر اس سے اس کا ارادہ جواب دینے کا نہ ہو، تو نہا ورنہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ استرجاع (انا للہ . . .) کہتے وقت وہ یہ کہنا چاہتا ہے، کہ "میں بہت غمزدہ ہوں، میری مدد کرو" الاصل میں اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف مذکور نہیں۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان کو یہاں بھی اختلاف ہے۔ تاہم جن مشائخ نے سابقہ صورت کے مطابق

---

[1] مریم - ۱۲ "

[2] الحج - ۴۵

اسے متفقہ مسئلہ قرار دیا ہے۔ وہ اس میں اور تحمید و تسبیح میں یہ فرق کرتے ہیں۔ کہ استرجاع (اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ) کہنا اظہار مصیبت ہے، جس کی نماز میں اجازت نہیں۔ لیکن تحمید (الحمد للہ) کہنا تو اظہار شکر ہے جس کی نماز میں اجازت ہے۔ اور اگر نمازی نے کوئی ایسی آیت تلاوت کی جس میں جنت کا ذکر ہو اور وہ وہاں ٹھہر گیا اور اس نے وہاں حصول جنت کی دعا مانگی، یا کوئی ایسی آیت پڑھی جس میں جہنم کا ذکر ہو اور وہ وہاں ٹھہر جائے اور جہنم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگے، تو اگر وہ نفل نماز ہو، تو یہ عمل مستحسن ہوگا، بشرطیکہ وہ اکیلا ہو، کیونکہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ اللیل (نماز شب) میں سورۃ البقرہ اور سورۂ آل عمران تلاوت کی آپ جب بھی کوئی جنت والی آیت پڑھتے، تو رک جاتے اور اللہ تعالیٰ سے اس کے حصول کی دعا مانگتے اور جب بھی کوئی دوزخ والی آیت تلاوت فرماتے تو آپ رک کر اس کے حصول کی دعا مانگتے۔ اور اگر کوئی مثال ہوتی تو اس مثال پر غور و فکر فرماتے۔"

لیکن امام کے لیے فرض نماز میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی فرض نمازوں میں ایسا نہیں کیا۔ اسی طرح آنحضورؐ کے بعد ہمارے دور تک کے ائمہ بھی ایسا نہیں کرتے رہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کا یہ عمل مقتدیوں پر گراں گذرے گا، جو باعث کراہت ہے، لیکن اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس سے نماز کی زینت یعنی خشوع و خضوع میں اضافہ ہوتا ہے۔

اسی طرح مقتدی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ متوجہ ہو کر سنے اور خاموش رہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ [1]

اور جب قرآن مجید پڑھا جائے تو تم اس کو توجہ سے سنا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

اور اگر کسی شخص نے کسی نمازی سے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ اور اس نے جواباً سبحان اللہ کہہ دیا، جس سے اس کا مقصد اس کو یہ بتانا ہو کہ وہ نماز میں ہے۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

"میں ہر روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں دو مرتبہ ملاقات کے لیے جس وقت چاہتا حاضر ہوتا تھا تو جب میں حضورؐ کے دروازے پر پہنچتا۔ تو اگر تو آپ نماز میں نہ ہوتے، تو دروازہ کھول دیتے اور میں اندر چلا جاتا اور اگر آپ نماز ادا فرما رہے ہوتے تو آپ اونچی آواز سے قرأت شروع کر دیتے، تو میں واپس

---

[1] الاعراف - ۲۰۴۔

لوٹ جاتا ۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازی کو اپنی نماز کی حفاظت کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ ایسا نہ کرے گا، تو ہو سکتا ہے کہ اجازت چاہنے والا شخص اجازت کے لیے اصرار کرے جس کی بنا پر اسے قرآن مجید کی تلاوت میں غلطی لگ جائے۔ پھر چونکہ اس کا مقصد اپنی نماز کی حفاظت کرنا ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یا اسی طرح اگر امام کوکوئی بھول چوک ہو جائے تو مقتدی سبحان اللہ کہے تو مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اس کا اصل مقصد نماز کی اصلاح ہے۔ بنا بریں بوجہ ضرورت اس کلام کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اسے نماز کی اصلاح کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو مقتدی کو پیچھے سے تسبیح نہیں کہنی چاہیئے، کیونکہ اگر وہ قیام کے قریب پہنچ چکا ہو تو اسے دوبارہ بیٹھنا جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہاں تسبیح کہنا مفید نہیں ہوگا۔

اور اگر نمازی کو کسی نے پیچھے سے "لقمہ"[1] دیا۔ تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو لقمہ دینے والا شخص اسی کا مقتدی ہوگا، یا کسی دوسرے امام کا، اگر وہ دوسرے امام کا مقتدی ہو، تو اس صورت میں لقمہ لینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ لقمہ دینے والا شخص کسی اور نماز کے اندر ہو یا نماز سے باہر ہو، اسی طرح اگر لقمہ دینے والا شخص اگر نماز کے اندر ہو۔ تو اس کی بھی نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ ایسا کرنا تعلیم و تعلم ہے اس لیے کہ جب نمازی کسی غیر شخص سے لقمہ قبول کرتا ہے۔ تو وہ گویا زبان حال سے یہ کہتا ہے کہ اس آیت کے بعد کونسی آیت ہے۔ ذرا مجھے بتا دو، اور لقمہ دینے والا شخص لقمہ دے کر یہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس کے بعد یہ آیت ہے، جو میری جانب سے تم قبول کر دو، تو اگر وہ کھلے الفاظ میں یہ کہتا تو نماز کا فاسد ہونا واضح تھا، لہٰذا اس صورت میں بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ علی ہذا اگر کوئی نمازی کو لقمہ دے تو اگرچہ ایک ہی دفعہ لقمہ دیا گیا ہو تو اس سے بھی نماز ٹوٹ جائے گی؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب نمازی لقمہ خود طلب کرے، لیکن اگر اس کے چاہے بغیر اسے لقمہ دے دیا گیا ہو، تو اگر ایک مرتبہ ایسا ہوا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ اگر لقمہ بار بار دیا جائے، تو اس صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ بہرحال یہ عمل نماز کے اعمال میں شامل نہیں اور چونکہ اس میں کسی خاص شخص سے خطاب نہیں ہوتا لہٰذا اس کی قلیل مقدار مکروہ ہوگی اور زیادہ مقدار فساد کا موجب ہوگی؛ اور اگر لقمہ دینے والا شخص اس کا مقتدی ہو تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن استحسان کی رو سے ہم نے اسے جائز قرار دیا

---

[1] عربی زبان میں اس کے لیے "فتح علی الامام" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، لیکن اردو زبان میں اس کے لیے "لقمہ دینے" کی اصطلاح مروج ہے، لہٰذا ترجمے میں ہم نے یہی اصطلاح استعمال کی ہے۔

ہے، اس لیے کہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سورۃ المؤمنون کی تلاوت کی۔ تو آپؐ نے ایک حرف چھوڑ دیا۔ جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپؐ نے پوچھا۔ کیا تمہارے اندر ابی (بن کعب) نہیں ہے۔ اُبیؓ نے کہا کہ ہاں یارسول اللہ میں موجود ہوں تو آپؐ نے فرمایا کہ تم نے مجھے لقمہ کیوں نہ دیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے یہ گمان کیا تھا کہ شاید وہ آیت منسوخ ہو گئی ہے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا اگر وہ منسوخ ہو جاتی تو میں تمہیں آگاہ کر دیتا

نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے۔ کہ!

"جب تم میں سے تمہارا امام لقمہ مانگے، تو اسے لقمہ دے دیا کرو"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز مغرب میں سورۂ الفاتحہ پڑھی مگر انہیں اور کوئی سورۃ یاد نہ آئی، تو حضرت نافعؓ نے پیچھے سے اذا زلزلت الارض کا لقمہ دیا اس پر انہوں نے یہی سورۃ پڑھ دی" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر امام قرارت میں اگلی آیت بھول جائے، یا رکوع کے لیے منتقل ہونے میں چوک جائے تو مقتدی کے لیے اپنی نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی اشد ضرورت ہے، لیکن اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جائے اور پھر اسے لقمہ ملے، تو اگر امام لقمہ قبول کرلے ایک تو ایک قول کی رو سے اس کی اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر وہ لقمہ نہ لے، تو لقمہ دینے۔ اسلئے شخص کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہاں نماز کو بچانے کے لیے ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر مقتدی کو لقمہ دینے میں جلدی نہیں کرنا چاہیئے اور نہ ہی امام کو ان سے لقمہ مانگنا چاہیئے، بلکہ اسے رکوع کر دینا چاہیئے۔ یا اس آیت کو چھوڑ کر اگلی آیت یا اگلی (یا کوئی اور) سورۃ شروع کر دینی چاہیئے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا اور مقتدی کو یہ اندیشہ ہوا کہ امام کی زبان پر ایسے الفاظ جاری ہو جائیں گے، جن سے نماز فاسد ہو جائے گی، تو اسے اس وقت لقمہ دینا چاہیئے؛ اس لیے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ "جب تمہارا امام تم سے لقمہ مانگے، تو تم لقمہ دے دیا کرو" اس وقت وہ امام مستحق ملامت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور کیا۔ ہمارے بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی کو چاہیئے کہ وہ اپنے امام کو لقمہ دیتے وقت تلاوت قرآن کی نیت کرلے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام کے پیچھے مقتدی کو قراءت کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام کو لقمہ دینا بھی منع نہیں ہے۔ لہٰذا اس جائز شی کو کسی غیر جائز شی کی نیت سے ادا کرنا درست نہ ہوگا؛ البتہ یہ قول اس وقت صحیح ہو سکتا ہے۔ جب غیر امام کو لقمہ دیا جائے، تو اس وقت اسے چاہیئے کہ وہ تلاوت قرآن کی نیت کرلے: نہ کہ اسے تعلیم دینے کی اور اس نیت کے ساتھ لقمہ دینا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔

اور اگر نمازی نے قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کی، تو اس کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رفاسد مگر امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، مگر کراہت کے ساتھ، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں بلاکراہت جائز ہوگی، ان حضرات کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

"اُمّ المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ایک آزاد کردہ غلام، جن کا نام ذکوان تھا، رمضان المبارک میں لوگوں کو نماز پڑھاتے، تو قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کرتے تھے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید پر نظر ڈالنا بھی عبادت ہے اور قرأت کرنا بھی ایک عبادت ہے اور ایک عبادت سے دوسری عبادت کو ملا دینا، نماز کے فساد کا باعث نہیں ہوسکتا الا یہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) سے مشابہت پائی جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں ہر شی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے منع نہیں کیا گیا، کیونکہ جس طرح وہ کھاتے ہیں ہم بھی کھاتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اپنے موقف کا دو طریقوں سے اثبات کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ اس صورت میں مصحف قرآنی کو اٹھانے اوراق پلٹنے اور الفاظ کو دیکھنے وغیرہ کے اعمال "اعمال کثیرہ" ہیں، حالانکہ نماز کو ان اعمال کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، لہٰذا اس سے نماز فاسد ہوجائے گی، اس طریقۂ استدلال کے مطابق، اگر قرآن مجید سامنے رکھا ہوا ہو، ورق پہلے سے پلٹا ہوا ہو، یا محراب پر قرآن مجید کی کوئی سورۃ لکھی ہوئی ہو تو اس کی تلاوت سے نماز فاسد نہ ہونی چاہیے، کیونکہ اس صورت میں مفسد عمل، یعنی عمل کثیر نہیں پایا گیا، جبکہ دوسرا طریقۂ استدلال یہ ہے کہ دیکھ کر پڑھنے والا، گویا مصحفِ قرآن سے سیکھتا اور تعلیم حاصل کرتا ہے، اسی لیے جو شخص قرآن مجید سے دیکھ کر پڑھتا اور یاد کرتا ہے اسے متعلم (طالب علم) کہتے ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگا گویا اس نے کسی معلم (استاذ) سے سیکھا ہو جس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس استدلال کے مطابق قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھا کر پڑھنے اور اوراق پلٹنے اور اسے سامنے رکھ کر اس سے تلاوت کرنے اور اوراق نہ پلٹنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ رہی حدیث ذکوان تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ بظاہر ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے جو اہل فتویٰ صحابی تھے، انہیں اس کا علم نہ تھا۔ جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز میں یہ عمل بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر انہیں اس کا علم ہوجاتا، تو وہ پورے رمضان المبارک میں بلاضرورت اس مکروہ عمل کو جاری رکھنے کی کبھی اجازت نہ دیتے اور عین ممکن ہے کہ حدیث میں راوی کے اصل الفاظ یہ ہوں کہ، (کان یؤم الناس (وہ رمضان المبارک میں لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے) اور وکان یقرأ من المصحف (اور نماز سے باہر قرآن مجید کے مصحف سے تلاوت کرتے تھے) یوں اصل میں یہ دو روایات الگ الگ حالتوں سے متعلق تھیں اور راوی اصل میں یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ نماز میں پورا قرآن نہیں، بلکہ اس کی کچھ سورتیں تلاوت فرماتے تھے: تاکہ وہ یہ جتلائیں کہ قیامِ رمضان میں تمام قرآن ختم کرنا فرض نہیں ہے

اور اگر اس نے نماز میں دعا مانگی، تو اگر اس نے کوئی قرآنی دعا مانگی ہو تو اس کی نماز فاسد نہ

ہوگی: کیونکہ یہ عام گفتگو نہیں ہے اسی طرح اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی، جو قرآنی الفاظ کے مشابہ ہو یعنی کوئی ایسی دُعا جو انسانوں سے مانگنا مشکل ہو، جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی جس کا انسانوں سے بھی سوال کیا جا سکتا ہو تو ہمارے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسے مثلاً وہ یہ کہے "کہ اے اللہ مجھے ایک درہم دے یا" میری فلاں عورت کے ساتھ شادی کر دے" یا مجھے فلاں قسم کا لباس پہناؤ وغیرہ، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی، جو نماز سے باہر مانگنا جائز ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی' ان کی دلیل قرآنی آیت:

وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ[1]	اور اللہ تعالیٰ سے اس اس کا فضل مانگو۔

اور فرمان نبوی:

سلو الله حوائجکم حتی الشسع لنعالکم والملح لقدورکم۔	اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کیا کرو، حتیٰ کہ اپنے جوتوں کے تسمہ اور ہنڈیا کے لیے نمک بھی اسی سے مانگو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ نماز فجر میں قنوت پڑھتے، تو اپنے مخالفین کے لیے بددُعا فرماتے تھے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ بات جس سے کسی انسان کو مخاطب کیا جا سکتا ہو، وہ اپنی وضع میں انسانی کلام ہوگی، خالص عبادت نہ ہوگی اور اس قسم کے سوال بندوں کے یاہم بھی جاری رہتے ہیں جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ لوگ ایک دوسرے سے سوال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مجھے درہم دے، یا میری فلاں عورت سے شادی کر دے، لہٰذا یہ عام گفتگو ہوگی اور عام گفتگو نماز کو فاسد کردیتی ہے اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنے کو نماز کے فساد کا ذریعہ قرار دیا، کیونکہ اس کلام کے ذریعے انسان کو مخاطب کیا جاتا، اور اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے گو اسے صیغۂ عبادت میں ہی جواب دیتا ہے، جبکہ یہاں تو یہ صیغۂ (FORM) اپنی وضع میں مکمل طور پر عام بات چیت میں شامل ہے، گو اس کے ساتھ اس نے اللہ تعالیٰ کو مخاطب کیا ہے، لہٰذا یہ صیغہ اپنی وضع کے لحاظ سے مفسد نماز ہوگا۔ رہی حضرت علیؓ والی حدیث تو اس سے اس اجتہاد کی گنجائش ثابت نہیں ہوتی، اسی لئے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے انہیں خط لکھا اور فرمایا تھا کہ:

"جب تمہیں میرا یہ خط پہنچے، تو اپنی نماز کا اعادہ کرلینا"۔

الاصل میں اس موقع پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا اگر کوئی شخص نماز میں کوئی ایسا شعر پڑھ دے جو مفسد نماز ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو حالانکہ بعض اشعار ذکر الٰہی پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، مثلاً

---

[1] النسآء ۳۲۔

الاکل شیٔ ماخلا اللہ باطل [1] — اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شے باطل ہو جانے والی ہے

اسیطرح کسی باہر کے شخص کو نہ چاہیئے کہ وہ کسی نمازی کو سلام کرے، اور نہ ہی نمازی کو چاہیئے کہ وہ کسی اشارے وغیرہ سے اس کا جواب دے: سلام اس لیے نہ کی جائے کیونکہ اس سے نمازی کا دھیان نماز سے ہٹ جائے گا، بناء بریں اسے سلام کہنا خیمہ نماز سے مانع ہوگا جو ایک قابل مذمت فعل ہے۔ اور نمازی کو زبان یا اشارے سے جواب کی ممانعت اس لیے ہے۔ کیونکہ سلام کا جواب دینا من جملہ عام بات چیت میں شامل ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت نقل کر آئے ہیں، جس میں یہ صراحت ہے کہ اسے اشارے سے بھی سلام کا جواب نہ دینا چاہیئے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے سلام کیا، تو کسی نے میرے سلام کا جواب نہ دیا" لہٰذا یہ روایت جواب دینے کی جملہ اقسام کی ممانعت پر مشتمل ہے، علاوہ ازیں اشارہ کرنے سے ہاتھوں کی سنّت یعنی ہاتھوں کو روکنے یا باندھنے کا ترک لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ فِي الصَّلاةِ ۔ نماز میں اپنے ہاتھ روک کے یا باندھ کے رکھا کرو۔

تاہم اگر اس نے زبان (الفاظ) کے ساتھ جواب دیا، تو نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ عام بات چیت میں سے ہے۔ اور اگر اس نے محض ہاتھ کے اشارے سے جواب دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ترک سنت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن بہرحال ایسا کرنا مکروہ ہے

(۴) **دانستہ سلام پھیر دینا:** جس سے مراد نماز سے خارج ہونے کے لیے سلام پھیر دینا ہے کیونکہ اس سلام سے نمازی باہر نکلنے کا قصد کرتا ہے، لہٰذا سلام کہنا عام گفتگو میں سے ہوگا، اس لیے کہ اس سلام سے وہ لوگوں کو مخاطب کرتا ہے اور عام بات چیت نماز کے لیے مفسد ہوتی ہے

(۵) **قہقہہ مار کر ہنس دینا:** خواہ قہقہہ دانستہ ہو یا غیر دانستہ، اس لیے کہ نماز میں قہقہہ مارنا واضح ترین کلام ہے۔ اسی بنا پر اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، حالانکہ عام بات چیت کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، پھر جب ہر قسم کی گفتگو، خواہ دانستہ ہو یا غیر دانستہ، نماز فاسد کرنے کا سبب ہے، لہٰذا قہقہہ سے، تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی؛

(۶) **مسجد سے بلا عذر باہر نکل جانا:** یہ بھی مفسدِ نماز ہے، کیونکہ حالت اختیار میں اس کا قبلہ رو رہنا نماز کے جواز کی اہم شرط ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ تمام باتیں، یعنی دانستہ حدث، گفتگو کرنا، سلام پھیر دینا، قہقہہ مار کر ہنس دینا اور مسجد سے باہر نکل جانا آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پائی جائیں، لیکن اگر وہ تشہّد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ان میں سے کسی شی کا ارتکاب

---

[1] یہ مشہور جاہلی شاعر لبید کا شعر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پسند تھا (البخاری وغیرہ)

کرے تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر اس وقت اس نے کوئی گفتگو کرلی یا وہ مسجد میں نکل گیا۔ تو خواہ وہ منفرد ہو، یا ایسا امام جس کے پیچھے لاحق ہوں یا مسبوق یہ سب خواہ لاحق مقتدیوں نے امام کے ساتھ نماز پالی ہو اور اس کے ساتھ مل کر نماز ادا کی ہو، یا نہیں، بہرصورت اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ منفرد ہو اور اسی وقت قہقہہ مار کر ہنس دے یا دانستہ وضو توڑ دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر امام ہو اور اس کے پیچھے لاحق اور مسبوق دونوں طرح کے مقتدی ہوں، تو ہمارے ائمہ کرام کے ہاں بالاتفاق امام کی نماز مکمل ہوجائے گی، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس آخری صورت میں مسبوق نمازیوں کی نماز فاسد ہوجائے گی، مگر امام ابویوسفؒ و محمدؒ ان کی نماز کو بھی مکمل قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جب قہقہہ اور دانستہ حدث نے امام کی نماز کو فاسد نہیں کیا، تو مقتدی کی نماز تو بدرجۂ اولی فاسد نہ ہوگی، خواہ وہ لاحق ہو یا مسبوق کیونکہ یہاں مقتدی کی نماز اگر فاسد ہوتی ہے، تو مقتدی کے کسی مفسد عمل کی بنا پر نہیں ہوتی، بلکہ امام کے کسی مفسد عمل کی بنا پر فاسد قرار پاتی ہے، تو جب اس مفسد عمل پائے جانے کے باوجود امام کی اپنی نماز فاسد نہیں ہوئی تو مقتدی کی نماز تو بدرجۂ اولی فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے امام نے اس وقت کوئی گفتگو کرلی ہو یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ دانستہ وضو توڑنے یا قہقہہ مار کر ہنسنے اور گفتگو کرنے یا مسجد سے باہر نکلنے میں فرق پایا جاتا ہے — جو یہ ہے کہ دانستہ وضو توڑ دینے سے امام اور مسبوق کی نماز کا وہ جزء فاسد ہوجاتا ہے جس میں وہ واقعہ پیش آیا ہے لیکن چونکہ امام پر اس کے بعد کسی اور فرض کی ادائیگی باقی نہیں رہی، للہٰذا اس کے لیے تو نماز کا یہ فساد فقط اسی جزء تک محدود رہے گا، جس میں وہ واقعہ پیش آیا تھا، لیکن مسبوق پر چونکہ ابھی کئی فرائض (ارکان) کی ادائیگی باقی ہے، لہٰذا اس کے لیے یہ واقعہ نماز کو جاری رکھنے میں رکاوٹ ثابت ہوگا۔ رہی گفتگو تو وہ بے شک نماز کی قاطع اور اس کی ضد ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہٰذا وہ نماز کے لیے مانع ہے، لیکن اس سے نماز فاسد نہ ہوگی اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قہقہہ اور دانستہ حدث دونوں نماز کی نہیں بلکہ طہارت کی ضد ہیں اور طہارت نماز کی اہلیت کی شرط ہے۔ بنا بریں حدث نماز کی شرط کی وساطت سے اہلیت نماز کی ضد ہے اور کوئی شئی اپنی غیر متضاد شئی کے پائے جانے سے معدوم نہیں ہوتی، لہٰذا نماز حدث کی بنا پر معدوم نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے مابین کوئی تضاد نہیں پایا جاتا، البتہ اس سے اس کی اہلیتِ نماز ختم ہوجاتی ہے۔ بنا بریں اس سے نماز کا کچھ حصہ موجود رہے گا، کیونکہ نماز کی کوئی متضاد شئی نہیں پائی گئی البتہ اس کی نماز کا وہ جزء فاسد ہوجائے گا، کیونکہ وہ جزء ایک ایسے شخص کی جانب سے ادا ہوا ہے جو اس کو ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور اگر کوئی غیر اہل شخص کوئی کام کر گذرے۔ تو وہ کام صحیح نہیں ہوتا۔ تو جب امام کی نماز کا یہ جزء فاسد ہوا تو اس سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگئی، کیونکہ اس کی نماز امام کی نماز پر مبنی ہوتی ہے

اور اس کی صحت اور فساد کا امام کی نماز سے ہی تعلق ہوتا ہے۔ پھر جب امام کی نماز کا وہ جزء فاسد ٹھہرا، تو اس کے اس فاسد فعل کے ساتھ جو تحریمہ متصل تھی، وہ بھی فاسد قرار پائی، کیونکہ یہ تحریمہ نماز کے جملہ افعال کے لیے منعقد ہوئی تھی تو جس طرح اس سے نماز کے افعال صحیح اور فاسد ہونے کی دو اقسام میں تقسیم ہو جاتے ہیں تو تحریمہ بھی اسی طرح دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گی، اور جب اس کی "تحریمہ" باطل ہو گئی، تو اس سے مقتدی کی تحریمہ بھی فاسد ہو جائے گی، الاّ یہ کہ امام اور اس کے مدرک مقتدیوں کی نماز اس فاسد جزء کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے، جب مسبوق کی نماز کا بھی یہ جزء اس سے فاسد ہوا، تو اس سے متصل اس کی تحریمہ بھی فاسد ہو جائے گی حالانکہ اس کے بعد کی نماز تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی ادا ہو سکتی ہے۔ اور یہاں اس کا اعادہ نہیں پایا گیا، لہٰذا مسبوق کے حق میں بقیہ ارکان کی تکمیل کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس طرح اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ بخلاف بات چیت کے، کیونکہ بات چیت ادائیگی نماز کی اہلیت کی ضد نہیں ہے، بلکہ وہ تو فی نفسہٖ نماز کی ضد ہے۔ اور ایک متضاد شی کے پائے جانے سے دوسری متضاد شی کا وجود ممنوع تو ہوتا ہے، مگر معدوم نہیں ہوتا، کیونکہ نماز کے افعال تجدد اور تکرار کی بنیاد پر ادا کیے جاتے ہیں تو جب کوئی عمل معدوم ہو جائے تو اس کے بعد اسی کی جنس سے کوئی اور فعل وقوع میں آجاتا ہے۔

پھر جب اس کے بعد کوئی ایسا عمل پایا جائے جو نماز سے متضاد ہو، تو اس سے نماز کے اس جزء کا حصول ممکن نہ ہوگا، جو اس کے ساتھ متصل ہو، بلکہ وہ عمل ہمارے اصول کے مطابق بدستور کالعدم ہی رہے گا یوں نماز کے افعال منتہی ہو جائیں گے۔ اور تحریمۂ نماز کا از سر نو انعقاد نہ ہو سکے گا، کیونکہ اس کا جاری رہنا تو افعال کے جاری رہنے کی بنا پر ہوتا ہے، جب کہ یہاں پر تمام افعال ختم ہو گئے ہیں، لہٰذا یہاں تحریمہ بھی منتہی ہو جائے گی، فاسد نہ ہوگی، تاہم اگر امام کی تحریمہ اپنے اختتام کو پہنچ جائے، تو اس سے مسبوق کی تحریمہ انتہاء کو نہیں پہنچتی، جیسے اگر وہ سلام پھیر دے تو اس سے امام کی نماز ختم ہو جاتی ہے، مگر مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ بخلاف زیر بحث مسئلہ کے۔ مگر جہاں تک لاحق مقتدیوں کا تعلق ہے وہاں تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ اپنی نماز مکمل کرکے امام کے ساتھ مل گئے ہوں اور اس کے ساتھ مل کر انہوں نے نماز ادا کی ہو تو اس صورت میں ان کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ ابھی امام کے ساتھ نہ ملے نہ ہوں، تو ان کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ابو سلیمان کی روایت کے مطابق ان کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کے بموجب ان کی نماز درست ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب نماز کے فاسد کرنے میں نمازی کا کوئی اپنا عمل اثر انداز ہوا ہو، لیکن اگر اس میں اس کے کسی ذاتی فعل کا دخل نہ ہو، جیسے مثلاً تیمم کرنے والے شخص کو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد یا سجدۂ سہو کی صورت میں سلام پھیرنے اور سجدۂ

سہو کی طرف لوٹنے کے بعد پانی حاصل ہو جائے تو اس کی نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی ۔ یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل میں سے ہے جنہیں ہم کتاب الطہارت کے باب تیمم میں مع دلائل بیان کر آئے ہیں۔

اگر کسی امی نے کچھ نماز پڑھ لی اور بعدازاں اس نے کوئی سورۃ سیکھ لی اور باقی نماز میں اس نے وہی، سورۃ پڑھی، تو اس گونگے شخص کی طرح، جس کا گونگا پن نماز کے دوران میں زائل ہو جائے، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ نماز کے شروع میں "قاری" (قراءت کنندہ) ہو اور اس نے نماز کے ابتدائی حصے میں قراءت کے ساتھ نماز ادا کی ہو، مگر بعدازاں وہ قراءت بھول جائے اور امی ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ صاحبین کے ہاں اوّل الذکر صورت میں نماز فاسد، مگر دوسری صورت میں استحسان کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قراءت کرنا فقط ابتدائی دو رکعات میں فرض ہے، اسی لئے اگر قاری دو ابتدائی رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے اور آخری رکعات میں قراءت کرلے تو اس کی نماز درست ہوگی تو جب وہ ابتدائی رکعات میں قاری تھا اور اس نے ابتدائی دونوں رکعات میں قراءت کرلی اور بعدازاں وہ قراءت بھول گیا، تو وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرنے کا فرض ادا کر چکا ہے لہٰذا اس کے بعد اس سے اس کا عاجز ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے قدرت کے باوجود آخری دو رکعات میں وہ قراءت ترک کردے۔ اسی طرح جب اس نے آخری دو رکعات میں سورۃ سیکھ لی تو ابتدائی دو رکعات میں اس کا قراءت سے قاصر ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔ جیسے اگر وہ وہاں دانستہ قراءت ترک کر دیتا، تو تب اس کے لیے کوئی نقصان نہ تھا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اول الذکر صورت میں اگر اسے اعادے کا حکم دیا جائے تو اس سے نماز کی ادائیگی کامل طریقے پر ہوگی لہٰذا پہلی صورت میں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر دوسری صورت میں اسے نماز دہرانے کا حکم دیں تو اس صورت میں مکمل نماز کی ادائیگی بغیر قراءت کے ہوگی، لہٰذا اس صورت میں اسی نماز کو جاری رکھنا ہی بہتر ہوگا، تاکہ وہ کچھ نماز کو تو قراءت کے ساتھ ادا کرنے والا قرار پائے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ قراءت نماز کا رکن ہے جو اسی وقت ساقط ہوتا ہے کہ جب مکمل نماز میں اس سے نمازی کا قاصر ہونا ثابت ہو جائے تو جب اس کا قاصر ہونا کچھ نماز میں ظاہر ہوا ہے۔ تو اس سے مذکورہ شرط فوت ہو جائے گی، جس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی نماز ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امی کی تحریمہ قراءت کے لیے منعقد نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تحریمہ نماز کے

افعال کے لیے کہی جاتی ہے کسی اور شی کے لیے نہیں، تو جب وہ قراءت پر قادر ہو جائے تو قراءت اس کے ارکان نماز میں سے ہو جائے گی؛ لہٰذا دیگر ارکان کی طرح بغیر تحریمہ اس کی بقیہ نماز کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور ارکان نماز کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کمزور بنیاد پر طاقتور عمل کو بنا کرنا ممکن نہیں ہوتا اور قراءت سمیت نماز ادا کرنا بغیر قراءت کے نماز ادا کرنے کی نسبت زیادہ قوی ہوتا ہے؛ لہٰذا اسے کمزور بنیاد پر بنا کرنا درست نہیں ہوگا، جیسے اگر کسی برہنہ شخص کو نماز کے دوران میں کپڑے مل جائیں اور تیمم کرنے والے کو نماز میں پانی حاصل ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ تو جب وہ ابتداءً قرأت کنندہ تھا۔ اور اس کی تحریمہ قراءت سمیت تمام نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی، لیکن وہ اب اپنے التزام کردہ عمل کی ادائیگی پر قدرت کھو بیٹھا ہے۔ لہٰذا اسے از سرنو نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر کسی امی نے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد کسی قاری کی اقتداء کی، پھر جب امام فارغ ہو جائے اور امی اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز قیاس کی رو سے فاسد ہوگی۔ ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہو، یہی صاحبینؒ کا مسلک ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قاری کی اقتداء کر کے یہ التزام کیا تھا کہ وہ پوری نماز قراءت کے ساتھ ادا کرے گا، لیکن جب وہ اپنی نماز مکمل کرنے کیلئے کھڑا ہوا تو وہ قراءت کرنے سے قاصر ہو گیا اس لیے کہ وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں منفرد ہوتا ہے، لہٰذا ان رکعات میں امام کی قراءت اس کی قراءت نہ ہوگی جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس نے قراءت کا التزام اقتدا کے ساتھ ضمنی طور پر کیا ہے اور وہ محض امام کی بقیہ نماز کی حد تک اس کا مقتدی ہے اس سے سابقہ نماز کے لیے نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی۔ کہ اگر وہ امی نماز کو جاری رکھے، تو اس کی کچھ نماز قراءت کے ساتھ ادا ہوگی اور اگر وہ از سرنو نماز ادا کرتا ہے تو اس کی نماز بغیر قراءت کے ادا ہوگی اور بلاشبہ اول صورت زیادہ بہتر ہے۔

(۷) **ستر کھل جانا:** ـــــ اگر نماز کے دوران میں زیادہ ستر کھل جائے تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ ستر چھپانا نماز کی شرائط میں سے ہے، لہٰذا اس کا کھل جانا نماز کے لیے مفسد ہوگا الا یہ کہ اگر ستر تھوڑا کھلے تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جب کہ امام شافعیؒ کو قلیل نجاست کی طرح یہاں بھی اس رائے سے اختلاف ہے ـــ معافی کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر آزاد عورت کے سر سے دوران نماز میں اوڑھنی گر جائے اور وہ کوئی رکن ادا کرنے سے قبل بلا توقف عمل قلیل کے ساتھ اسے اٹھا کر اپنے سر کو ڈھانپ لے تو تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ عورت کے ساتھ اکثر یہ ماجرا پیش آتا رہتا ہے۔ لہٰذا اس کے لیے اس سے بچنا ممکن نہ ہوگا؛ لیکن اگر اس نے ایک رکن ادا کرنے کی مقدار میں توقف کیا، یا اس نے سر کو ڈھانپا تو لیکن عمل کثیر کے

ساتھ ڈھانپا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اسے اس کی ضرورت نہ تھی۔ اسی طرح اگر باندی نماز میں ننگے سر ہو اور اسے اسی حالت میں آزادی مل جائے اور وہ دوپٹہ لے کر سر چھپالے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا، جو آزاد عورت کا بیان ہو چکا ہے۔ اسی طرح مدبرہ[1] اور مکاتبہ[2] اور ام ولد[3] کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب عورتوں کا سر "ستر" میں شامل نہیں ہوتا، جیسا کہ کتاب الاستحسان میں بیان ہوگا، تو جب وہ آزاد ہو جائیں اور فوراً اپنے سروں پر اوڑھنیاں لے لیں، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ستر چھپانے کا حکم ان سے ابھی ابھی متعلق ہوا ہے۔ پھر اگرچہ ان کی آزادی سے یہ واضح ہوا، کہ انہیں ابتدا سے ہی "ستر" ڈھانپنا چاہیئے تھا، مگر چونکہ ان کا سر تو فقط آزاد ہونے کی صورت میں ہی "ستر" قرار پاتا ہے ——— اور ان کی آزادی کا حکم اسی وقت ظاہر ہوا ہے، لہٰذا سر کے ستر ہونے کا حکم بھی اسی گھڑی سے متعلق ہوگا۔ بخلاف ایسے برہنہ بدن شخص کے جسے کپڑا مل جائے۔ کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ اس کا ستر ابھی نہیں کھلا بلکہ وہ تو ابتدائے نماز سے ہی کھلا تھا۔ الا یہ کہ عذر کے باعث اس کا "ستر" ساقط الاعتبار تھا، تو جب اس کا عذر جاتا رہا، تو ثابت ہو گیا کہ اس پر ابتدائے نماز سے ہی اس فرض کی ادائیگی لازم تھی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک ہی تہہ بند میں نماز ادا کر رہا ہو، اور نماز کے دوران میں اس کا ازار بند کھل جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے۔ اور استحسان کا تقاضا بھی یہی ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، کیونکہ نص کی رو سے ستر چھپانا فرض ہے اور اگر ستر کھل جائے خواہ تھوڑا ہی ہو، تو اس سے ستر چھپانے کی شرط فوت ہو جاتی ہے۔ البتہ ہم نے استحسان کی رو سے دفع حرج کیلئے اتنی مقدار میں کشف ستر کو قابل درگذر خیال کیا ہے جس سے بچنا ممکن نہ ہو۔ علیٰ ہذا القیاس اگر نماز کا وقت ہو جائے اور کوئی شخص برہنہ تن ہو۔ تو اس کی نماز بوجہ امر مجبوری درست ہوگی اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، مگر ناپاک ہو تو اس کے حکم کی تفصیل ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس کے لیے برہنہ ہو کر نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اور بالاتفاق اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے میں لپٹ کر نماز ادا کرے اور اگر پورے کا پورا نجس ہو تو اس کے متعلق امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین نماز ادا کرنے کے طریقے میں جو اختلاف ہے۔ ہم اوراق سابقہ میں اس کا ذکر بھی

---

[1] مدبرہ اس باندی کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے اپنی وفات کے بعد آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہوا ہو۔

[2] مکاتبہ: جو باندی مقررہ رقم کے عوض اپنے مالک سے آزادی حاصل کرے۔

[3] ام الولد۔ وہ باندی۔ جو اپنے آقا سے اولاد کی ماں بن جائے۔ اسے آقا کی وفات کے بعد از خود آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔

کرائے ہیں۔

⑧ **عورت کا مرد کے برابر میں آجانا:** اگر کوئی عورت کسی بھی نماز میں۔ جو اس کے اور مرد کے درمیان مشترک ہو، مرد کے برابر میں آجائے" تو اس سے استحسان کی رو سے، ہمارے نزدیک، مرد کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ محاذات سے مرد کی نماز باطل نہ ہو اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے، چنانچہ اگر عورت مرد کے پیچھے کھڑی ہو کر اسی کی نماز کی نیت کر لے۔ اور امام نے بھی اس کی امامت کی نیت کی ہوئی ہو۔ اور پھر وہی عورت مرد کے برابر میں آکر ایستادہ ہوجائے، تو ہمارے نزدیک مرد کی نماز فاسد، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کا فاسد ہونا یا تو اس عورت کی خست کی بنا پر ہوگا، یا اس لیے کہ اس سے مرد کا دل اس کی جانب مائل ہوجاتا ہے اور اس کے دل میں شہوت پیدا ہوجاتی ہے۔ پہلی وجہ تو اس لیے ممکن نہیں، کیونکہ عورت کتے اور خنزیر سے زیادہ تو خسیس نہیں ہوسکتی، تو جب کتے اور خنزیر کی محاذات مفسد نماز نہیں ہے، تو عورت کی کیوں ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ مفہوم تو ایسی نماز میں بھی عورت کے برابر میں آجانے کی صورت میں پایا جاتا ہے جو نماز مرد اور عورت کے درمیان مشترک نہ ہو، حالانکہ وہاں بالاجماع محاذات نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ بھی ممکن نہیں، وہ اس لیے کہ اس مفہوم میں تو عورت بھی مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی بھی نماز فاسد ہونی چاہیے حالانکہ بالاجماع اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہوتی، تو اسی طرح باقی جملہ نمازوں میں بھی وہ مفسد نہ ہوگی، استحسان کی دلیل ایک روایت ہے، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اخروهنّ من حيث اخرهن الله۔	جس طرح اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں پیچھے رکھو۔

جب کہ اس سے قبل آپ یہ فرما چکے تھے کہ:

" مردوں کی بہترین صف ان کی پہلی صف ہے اور سب سے بری صف ان کی آخری صف ہے اور عورتوں کی بہترین صف ان کی آخری صف ہے اور سب سے بری صف ان کی پہلی صف ہے"۔

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ جب آپ نے عورتوں کو پیچھے رکھنے کا حکم دیا ہے تو یہ پیچھے رکھنا نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہوگا۔ بنا بریں اس کا تارک نماز کے فرض کا تارک ہوگا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی؛ ثانیاً یہ کہ اسے پیچھے رکھنے کا حکم درحقیقت مرد کو آگے کھڑے ہونے کا حکم ہے، تو جب مرد نے عورت کو پیچھے نہیں کیا اور

وہ خود آگے نہیں ہوا، تو گویا وہ ایسی جگہ آکر کھڑا ہو گیا ہے جو درحقیقت اس کی جگہ نہیں ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ حدیث چونکہ مرد و عورت کے مابین مشترکہ نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہٰذا باقی صورتیں اصل قیاس پر ہی برقرار رہیں گی۔ اور عورت کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کیونکہ عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم مرد کیلیے ہے چونکہ عورت کے پیچھے ہٹے بغیر اس کو پیچھے رکھنا ممکن ہے، کہ مرد ذرا آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور پیچھے ہٹ کر کھڑا ہونا عورت پر فرض نہیں ہے لہٰذا اس کے ترک سے اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے خواہ وہ عورت نوجوان لڑکی ہو۔ یا نماز کی سمجھ بوجھ رکھنے والی قریب البلوغ لڑکی کہ استحسان کی رو سے دونوں کی محاذات سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، گو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ لڑکی کے سوا، محاذات مفسد نماز نہ ہو۔ کیونکہ غیر بالغ لڑکی کی نماز محض عادت یا اخلاق بنانے کے لیے ہوتی ہے، مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اسے بھی نماز میں پیچھے کھڑے ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے، لہٰذا اصل نماز میں دونوں کے مابین "شراکت" ہو گئی اور جب محاذات پائی جائے تو اصل نماز میں شراکت نماز کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا کہ محاذاۃ نماز کو فاسد کر دیتی ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب صف میں کوئی عورت آکر کھڑی ہو جائے تو اس کے دائیں بائیں اور اس کے پیچھے کھڑے ہوئے ایک شخص کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ایک عورت ان تینوں افراد کے محاذی (برابر) ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ یہ لوگ اس عورت اور دوسروں کے درمیان ستون کی طرح یا کپڑوں کی گٹھڑی کی طرح حائل ہو گئے ہیں۔ بنا بریں ان کے اور عورت کے مابین "برابری (محاذات)" ثابت نہ ہو گی اور اگر وہ دو یا تین عورتیں ہوں تو امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار آدمیوں کی، یعنی ایک ایک کی دائیں بائیں سے اور دو کی ان کے پیچھے سے اور تین عورتیں برابر میں کھڑے ہوئے ایک ایک آدمی کی اور ان کے عین پیچھے آخری صف تک کھڑے ہوئے ہر صف کے تین تین افراد کی نماز فاسد کرنے کا موجب ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں؛ ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار افراد کی یعنی دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے دو افراد کی اور تین عورتیں پانچ آدمیوں کی یعنی ان کے دائیں بائیں سے ایک ایک مرد کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے تین افراد کی نماز فاسد ہونے کا باعث ہوں گی۔ اور دوسری روایت کی رو سے دو عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے آخری صف تک ہر صف کے دو دو آدمیوں کی اور تین عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک مرد کی اور ان کے پیچھے آخر تک ہر صف کے تین تین افراد کی نماز فاسد کر دیتی ہیں، اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر ان کی ایک مکمل صف ہو، تو ان کے پیچھے تمام صفوں کے مردوں کی نماز باطل ہو جائے گی، گو ان کے پیچھے بیس صفیں ہی ہوں امام ابو یوسف کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردوں کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ عورتیں درمیان

میں حائل ہو گئی ہیں، کیونکہ حدیث کی رو سے امام اور مقتدیوں کے مابین حائل ہونا عورتوں کی مکمل صف کی صورت میں ہی وقوع میں آتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، بلکہ یہاں نماز کا فساد تو عورت کے مرد کے برابر کھڑے ہوجانے کی بنا پر وقوع میں آیا ہے اور محاذات (برابری) فقط اتنی ہی تعداد کے مردوں کے ساتھ پائی جاتی ہے — ان کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ دو افراد بھی تین افراد کے حکم میں ہوتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام کو ان کے آگے ہو کر کھڑے ہونے کا اور انہیں تین افراد کی طرح امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہونے کا حکم ہے پھر جب تین عورتوں کا یہی حکم ہے تو دو عورتوں کا بھی یہی حکم ہوگا امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتیں فقط چار افراد کے برابر میں ہو کر کھڑی ہوتی ہیں، لہٰذا ان کی محاذات سے ان چار کے سوا کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہوگی اور عورتوں کی مکمل صف ہونے کی صورت میں بھی قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ ان کے پیچھے فقط ایک صف کی نماز فاسد ہو، کیونکہ اس صف کے بعد جو صفیں ہیں ان میں اور ان عورتوں میں کوئی محاذات (برابری) نہیں پائی گئی لیکن ہم نے استحسان کی رو سے آخر تک کی تمام صفوں کی نماز کو فاسد قرار دیا ہے۔ اس استحسان کی بنیاد حضرت عمر فاروقؓ سے مروی موقوف و مرفوع ایک روایت پر ہے جس میں وہ نقل فرماتے ہیں کہ آں حضورؐ نے فرمایا:

”جس شخص کے اور اس کے امام کے درمیان کوئی دریا ہو یا راستہ ہو۔ یا عورتوں کی صف ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی“۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریا اور راستے کی طرح عورتوں کی صف کو بھی امام اور مقتدیوں کے مابین حائل قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے عقب میں متصل جو صف واقع ہوگی، ان کی نماز اس لیے فاسد ہوگی، کہ انہوں نے عورتوں کو پیچھے نہ کیا، نیز ان کے اور امام کے درمیان عورتوں کی یہ صف حائل ہوجائیگی لیکن ان کے بعد کی جو صفیں ہونگی ان کی نماز کے فاسد ہونے کے ضمن میں فقط عورتوں کی صف کا حائل ہونا پایا گیا ہے۔ اور ان میں سے ہر شخص اپنی اپنی جگہ نماز کے فساد کی کامل وجہ ہے۔ پھر دو عورتیں درحقیقت ”جمع“ کے حکم میں نہیں ہیں جبکہ حدیث میں مذکور لفظ نساء اسم جمع ہے لہٰذا وہ حکم میں عورتوں (النساء) کی مکمل صف کے قائم مقام نہ ہوں گی لہٰذا بریں یہاں پیچھے کی صفوں کے لیے عورتوں کے حائل ہونے کی وجہ نہیں پائی گئی اور چونکہ یہاں نماز محض محاذات کی بنا پر ہی فاسد ہوتی ہے اور محاذات فقط اتنی ہی تعداد میں مردوں کے ساتھ پائی گئی ہے۔ البتہ تین عورتیں حقیقی جمع ہیں، لہٰذا وہ ان لوگوں کے لیے جن کے اور امام کے درمیان وہ حائل ہوگئی ہیں۔ صف ہی کا حکم رکھتی ہیں۔ لہٰذا آخری صف تک ہر صف کے تین تین مردوں کی نماز فاسد ہوجائے گی، البتہ ان کے دائیں بائیں سے صرف ایک ایک مرد کی نماز محاذات کی بنا پر فاسد قرار پائے گی، کیونکہ یہاں صرف محاذات پائی گئی ہے، نہ کہ ان کا حائل ہونا (حیلولۃ)، اور ان کی محاذات فقط انہیں افراد تک محدود ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اور اگر وہ عورت امام کے برابر میں آکر اس کی اقتدا کرلے جب کہ امام بھی اس کی امامت

کی نیت کر چکا ہو، تو امام اور اس کے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام کی نماز اس لیے کہ اس کے اور مذکورہ عورت کے درمیان مشترکہ نماز میں محاذات پائی گئی ہے اور مقتدیوں کی اس لیے کہ امام کی نماز باطل ہو چکی ہے۔ شیخ محمد بن مقاتل الرازیؒ کا قول ہے کہ اس صورت میں اس عورت کی اقتدا ہی درست نہ ہو گی، کیونکہ اس کی نماز کی ابتدا ہی میں محاذات پائی گئی ہے۔ کیونکہ اگر یہ حالت بعد میں طاری ہوتی، تو تب بھی یہ مفسد نماز ہوتی لہٰذا جب وہ ابتدا سے ہی اقتدا کے ساتھ متصل ہے تو وہ اس کی صحت اقتدا کے لیے مانع ہو گی، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ محاذات ایسی نماز میں مؤثر ہوتی ہے۔ جو دونوں کے مابین مشترک ہو، اور یہ شرکت اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک وہ نیت کر کے امام کی نماز میں شریک نہ ہو جائے، لہٰذا آغاز سے ہی اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، اور یہ حالت اسے آغاز نماز سے مانع نہ ہو گی۔ اور اگر وہ امام کے برابر میں آ کر کھڑی تو ہو جائے، مگر امام والی نماز کی نیت نہ کرے، تو امام کی نماز عدم شرکت کی بنا پر فاسد نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑی ہو جائے) اور امام کی اقتدا کرے۔ تو تب بھی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ یہاں اس کی اقتداء ہی درست نہ ہو گی۔ لہٰذا دونوں کی نمازوں میں شراکت نہ ہو سکے گی اسی طرح اگر وہ امام کے پہلو میں آ کر کھڑی ہو جائے اور کسی اور فرض کی نیت کرے، مثلاً اگر امام نماز ظہر پڑھ رہا ہو تو وہ عصر کی نیت کر کے امام کے برابر میں آ کر کھڑی ہو جائے۔ تو تب بھی امام کی نماز فاسد نہ ہو گی، یہ حکم (امام محمدؒ کی کتاب کے، باب الحدث کی روایت کے مطابق ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ ہو گا، لہٰذا دونوں کے مابین نماز میں شراکت نہ ہو گی، لیکن "باب الاذان" کی رو سے امام کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ بنیادی طور پر وہ نماز شروع کر چکی ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان مشترک نماز میں محاذاۃ پائی گئی ہے جس کی بنا پر امام کی اور امام کی نماز ٹوٹ جانے کے باعث خود اس عورت کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی اور عورت پر نفل نماز کی قضا ضروری ہو گی، کیونکہ اصولاً نماز شروع کرنے کے بعد اس کی نماز فاسد ہوئی ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اگر امام نماز ظہر میں ہو اور وہ نفل نماز کی نیت باندھ کر اس کی اقتدا کرے اور پھر امام کے پہلو میں جا کر کھڑی ہو جائے۔ تو امام اور مذکورہ عورت دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اس پر نفل نماز کی قضا ضروری ہو گی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ یہ مسئلہ ازیں قبل بھی بیان ہو چکا ہے۔ اس ضمن میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اصل حکم وہی ہے، جو "باب الاذان" میں مذکور ہے، جب کہ وہ "باب الحدث" والے حکم کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب امام نماز عصر میں عورت کی امامت کی نیت نہ کرے جس کی بنا پر وہ محض اپنی نیت سے اسی طرح اس کی اقتدا میں شامل نہ سمجھی جائے گی۔ جس طرح کہ اگر وہ بالکل اس کی امامت کی نیت نہ کرتا، تو تب بھی حکم ہوتا بنا بریں وہ اصلاً نفل نماز شروع کرنے والی قرار نہ پائے گی۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت مسبوق ہوں اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں، تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی، لیکن اگر وہ مدرک ہوں اور

پھر وہ سو گئے ہوں یا ان کا وضو خطا ہو گیا ہو اور پھر وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں تو اس صورت میں البتہ مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ مسبوق اپنی فوت شدہ نماز میں منفرد نمازی کے حکم میں ہوتا ہے اسی بنا پر مسبوق پر اپنی نماز میں علٰحدہ قرارت کرنا ضروری ہے اور اگر وہ بھول جائے تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اندریں صورت وہ دونوں ایک ہی نماز میں شریک نہ ہوں گے اور محاذاۃ اس کی نماز کے لیے مفسد نہ ہوگی، لیکن چونکہ مدرک مقتدی اپنی بعد کی نماز میں بھی امام کے پیچھے ہی شمار ہوتے ہیں، جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان پر قرارت کرنا واجب نہیں۔ اور سہو ہو جانے کی صورت میں ان پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا گویا وہ حقیقۃً امام ہی کے پیچھے ہیں ۔ لہٰذا دونوں کے مابین مشترکہ نماز میں محاذات (برابری) پائی گئی ہے جس سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

نمازی کے سامنے سے عورت، گدھے اور کتّے کے گذرنے سے اکثر علما کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو ذر الغفاریؓ کی ایک روایت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یقطع الصلوٰۃ مرور المرءۃ والحمار والکلب۔	نمازی کے آگے سے عورت، گدھے اور کتے کے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

اور بعض روایات میں عام کتے کے بجائے "کالے کتے" کا ذکر ہے۔ اس پر حضرت ابو ذر غفاریؓ سے پوچھا گیا کہ کالے کتے کی دوسروں سے کیا خصوصیت ہے تو انہوں نے فرمایا:

"جو بات تمہیں کھٹکی ہے، مجھے بھی کھٹکی تھی تو میں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات پوچھی، تو آپؐ نے فرمایا کہ کالا کتا شیطان ہوتا ہے۔"

ہمارا استدلال حضرت ابو سعید الخدریؓ کی ایک روایت سے ہے جس وہ آپؐ سے سے نقل فرماتے ہیں، کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یقطع الصلاۃ مرور شیٔ فادرؤا ما استطعتم۔	کسی شیٔ کے آگے سے گذرنے پر نماز نہیں ٹوٹتی۔ البتہ جہاں ہو سکے تم انہیں آگے سے گذرنے سے روکو۔

رہی وہ حدیث جس کا اہل ظواہر نے ذکر کیا ہے تو ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اس کی تردید کی ہے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے پوچھا

"اے عروہؓ اہل عراق کیا کہتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ وہ کہتے ہیں کہ عورت گدھے

اور کتے کے سامنے سے گذرنے پر نماز ٹوٹ جاتی ہے، اس پر انہوں نے فرمایا کہ اے اہل عراق نفاق اور اختلاف (شقاق)، والو تم نے ہمیں کتوں اور گدھوں کے ساتھ ملا کر بہت برا کیا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب صلوٰۃ الیل (نماز تہجد) پڑھتے تھے تو میں آپ کے سامنے اس طرح لیٹ کر سوئی ہوتی تھی جس طرح جنازہ سامنے رکھا ہوتا ہے۔

اور عورت کتے اور گدھے کے گذرنے سے نماز نہ ٹوٹنے کے بارے میں بعض خاص احادیث بھی ملتی ہے مثلاً

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے گھر نماز ادا فرما رہے تھے تو ان کے صاحبزادے عمرانؓ نے ان کے سامنے سے گذرنا چاہا، تو آپ نے انہیں اشارہ کیا کہ وہ اپنی جگہ رک جائے وہ رک گیا، پھر ان کی بیٹی زینب نے آپ کے سامنے سے گذرنا چاہا تو آپ نے اشارہ کیا، کہ وہ رک جائے، مگر وہ نہ رکی، جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ "یہ عورتیں بڑی سخت (غالب) ہیں"

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے اپنے بھائی فضل کے ہمراہ ایک جنگل میں پہنچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی، تو ہم نے دیکھا کہ آپ نماز ادا فرما رہے ہیں تو ہم بھی آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے۔ اور ہمارا گدھا حضور کے سامنے چرتا رہا"

اور بعض روایات میں ہے کہ کتے اور گدھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے گذرتے رہتے تھے۔

اور اگر اس نے اپنے سامنے سے گذرنے والے کو تسبیح یا اشارے یا اس کا دامن پکڑ کر روکا، بشرطیکہ نمازی اپنی جگہ سے چلا نہ ہو اور نہ ہی اس نے روکنے میں کوئی سختی کی ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

"جہاں تک ہو سکے، تم اسے (آگے سے گذرنے والے) کو روکو"

نیز فرمایا:

"جب تمہیں نماز میں کوئی معاملہ پیش آجائے، تو تمہیں تسبیح کہنی چاہیئے، کیونکہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق (تالی بجانا) عورتوں کے لیے ہے"

اور "کتاب الصلوٰۃ" میں ہے کہ "جب کوئی شخص کسی نمازی کے آگے سے گذرے اور وہ سبحان اللہ کہہ دے یا ہاتھ سے اسے اشارہ کر دے تو اس کی نماز نہ ٹوٹے گی لیکن مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ ایسا نہ کرے" بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے بیک وقت تسبیح اور ہاتھ سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ان میں سے ایک

شی کافی ہے، مگر بعض مشائخ کا خیال ہے۔ کہ ان میں سے کوئی بھی نہ شی کرے۔ اس توجیہ کے مطابق مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہوگی کہ یہ حدیث اس زمانے سے متعلق ہے جب نماز میں حرکت کرنا جائز تھا۔

⑨ **نماز میں موت، دیوانگی یا بیہوشی کے عوارض کا پیش آجانا:** موت کے پیش آجانے پر تو نماز کا فاسد ہوجانا از خود ظاہر ہے کیونکہ اس کی بنا پر بندہ نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہوجاتا ہے۔ رہی دیوانگی اور بیہوشی تو وہ اس لیے کہ ان سے طہارت باطل ہوجاتی ہے جس سے نماز کو جاری رکھنے میں رکاوٹ پیدا ہوجاتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ ان کا نماز میں پیش آنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا وہ نص و اجماع کے اصل حکم، یعنی حدث کے مترادف نہ ہوں گے اور ان کا پیش آنا بہر صورت مفسد نماز ہے، خواہ نمازی منفرد ہو، مقتدی ہو، یا امام ہو، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک امام ہونے کی صورت میں ان حوادث کے پیش آجانے پر مقتدی اپنی نماز کا اعادہ کریں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتدی کھڑے ہوجائیں گے اور سب اکیلے اکیلے اپنی نماز مکمل کریں گے، جیسے ان کے ہاں امام کو حدث پیش آجانے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

⑩ **عمل کثیر:** کسی ایسے عمل کثیر کو جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا ضرورت انجام دینا بھی مفسد نماز ہے لیکن عمل قلیل نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ عمل قلیل اور عمل کثیر کے مابین حد فاصل کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا فرماتے ہیں، کہ کثیر عمل وہ ہے کہ جس کے انجام دینے میں دونوں ہاتھوں کی ضرورت ہو اور قلیل عمل وہ ہے جس میں دونوں ہاتھوں کی ضرورت نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے اثنائے نماز میں اپنی قمیض کے بٹن بند کیے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن اگر اس کا تہہ بند کھل جائے اور وہ اسے باندھ لے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض مشائخؒ کے نزدیک ہر وہ عمل کہ جسے دیکھنے والا دور سے دیکھے تو یہ سمجھے کہ شاید وہ نماز میں نہیں ہے، عمل کثیر ہوگا اور وہ عمل کہ جس کے کرنے پر اس کے نماز کے اندر ہونے کا گمان ہو، عمل قلیل ہوتا ہے، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے۔ کہ اگر نمازی "حالت خوف" کے بغیر نماز کے دوران میں کسی سے لڑائی کرے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جو نماز میں شامل نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کمان لے کر تیر چلا دے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ کیونکہ تیر کمان لینا اور اس پر تیر چڑھانا عمل کثیر ہے۔ اسی بنا پر اس مقصد کے لیے اسے دونوں ہاتھ استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح دور سے دیکھنے والا شخص اس کے نماز سے باہر ہونا کا بھی گمان کرسکتا ہے۔ بعض اہل ادب نے امام محمدؒ پر اس لفظ یعنی "رمی بہا" (اس کے ساتھ اس نے تیر چلایا)، کے استعمال پر نکتہ چینی کی ہے اور کہا ہے۔ "رمی بالقوس" کے معنی تو ہیں کمان کو اپنے ہاتھ سے نیچے رکھ دینا جبکہ اصل محاورہ "رمی عنہا" ہے۔ "رمی بہا" نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کا اصل مقصد عام لوگوں کو تعلیم دینا ہے

اور چونکہ یہ لفظ عوام کی زبان پر کافی حد تک مروج ہے لہٰذا انہوں نے اسے اسی لیے مفہوم میں استعمال کیا ہے تاکہ انہیں سمجھنے میں آسانی ہو۔ اسی طرح اگر اس نے سر کو تیل لگایا یا سر پر کنگھی کی، یا کسی عورت نے سر پر بچہ اٹھا لیا یا اسے دودھ پلایا۔ تو مذکورہ دونوں تعریفوں کے مطابق عمل کثیر ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ بچے کو محض اٹھانے اور دودھ نہ پلانے سے نماز فاسد نہ ہو گی، جیسا کہ مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھا کر نماز ادا فرماتے تھے، تو جب آپ سجدہ کرتے، تو اسے اتار دیتے اور جب قیام فرماتے تو اٹھا لیتے" اور ایسا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ناپسندیدہ (مکروہ) بھی نہیں ٹھہرایا گیا، کیونکہ آپ کو امامہ کو اٹھانے اور پاس رکھنے کی ضرورت تھی، اس لیے کہ اس بچی کی دیکھ بھال کرنے والا اور کوئی نہ تھا۔ یا پھر آپ اپنے عمل کے ذریعے شریعت میں اس کی اجازت واضح کرنا چاہتے تھے، کہ یہ عمل نماز کے لیے مفسد نہیں ہے، لہٰذا اس طرح کا عمل، اگر کوئی ہمارے اس زمانے میں بھی بوقت ضرورت کرے۔ تو مکروہ نہ ہو گا البتہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہو گا۔

اور اگر اثنائے نماز میں اس کے منہ میں کوئی شئی ہو، جیسے مثلاً درہم، دینار یا موتی وغیرہ جسے اس نے منہ سے پکڑ رکھا، یا منہ میں روک رکھا ہو، بشرطیکہ اس سے اسے قرارت کرنے میں دقت نہ ہوتی ہو گو خلل پڑتا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، اس لیے کہ اس سے نماز کا کوئی رکن فوت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ اس سے نماز کے رکن میں خلل واقع ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا باعث کراہت ہو گا، تاہم اگر وہ مخل نہ ہو، تو نماز مکروہ نہ ہو گی اور اگر مذکورہ شئی سے اسے قرارت کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی، کیونکہ اس طرح اس کا کوئی رکن فوت ہو جائے گا اور اگر اس کے منہ میں کوئی سکرہ[1] (دانہ) ہو، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس طرح یہ عمل کھانے کا عمل، ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کی ہتھیلی میں کوئی شئی (متاع) ہو، جسے اس نے ہتھیلی میں روک رکھا ہو، تو تب بھی اس کی نماز جائز ہو گی، لیکن اگر وہ شئی اسے رکوع کے دوران گھٹنے پکڑنے سے مانع ہو، تو اس کی نماز، ادائیگی سنت میں رکاوٹ پیدا ہونے کے باعث، مکروہ ہو گی ورنہ نہیں، اور اگر اس نے اثنائے نماز میں کسی پرندے کو پتھر مارا، تو عمل قلیل ہونے کے باعث نماز جائز مگر مکروہ ہو گی، کیونکہ ایسا کرنا بہر حال نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے۔ اور اگر اس نے نماز میں کچھ کھا لیا۔ یا پی لیا، تو عمل کثیر پائے جانے کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خواہ اس نے دانستہ کچھ کھایا ہو یا بھول کر ایسا کیا ہو۔ اس لحاظ سے روزے اور نماز میں فرق ہوا۔ کیونکہ روزے میں بھول کر

---

[1] سکرہ ایک خاص قسم کا دانہ ہوتا ہے، جو گیہوں کے کھیت میں پایا جاتا ہے اور جو گیہوں کے مشابہ مگر اس سے چھوٹا ہوتا ہے۔

کچھ کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، مگر نماز میں ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ گو روزے کی حالت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ خواہ بھول کر کھائے یا دانستہ۔ بہر صورت اس کا روزہ فاسد ہو جائے، اس لیے کہ کھانے کا عمل روزے (یعنی کھانے پینے سے اجتناب کرنے) کی ضد ہے۔ لیکن وہاں بھول کر کھانے والے کے لیے معافی کا حکم ایک حدیث (نص) سے معلوم ہوا ہے؛ علاوہ ازیں نماز اور روزے کا مفہوم بھی یکساں نہیں ہے، کیونکہ روزے دار ''حالت صوم'' میں اکثر اس قسم کی صورت حال سے دوچار ہوتا ہے تو اگر اس سے اسکے روزے کو فاسد قرار دینے لگیں، تو ــــ لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ بخلاف نماز کے، اسلیے کہ نماز میں ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے تو یوں نماز کا یہ عمل روزے کے عمل کے ہم معنی نہیں ہے، لہٰذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا۔ اور وہ قیاس یہ ہے کہ نماز میں کھانا ایک ایسا عمل کثیر ہے جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے اگر دور سے کوئی شخص اسے دیکھے تو اسے وہ نماز سے باہر گمان کرے۔ اور اگر اس نے نماز میں کسی لیس دار شی (گوند وغیرہ) کو چبایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام محمدؒ نے یہی بات لکھی ہے، کیونکہ دور سے دیکھنے والا اسے نماز سے باہر گمان کرے گا۔ ان مسائل سے یہ بھی واضح ہوا، کہ عمل کثیر کی مذکورہ دو تعریفوں میں سے دوسری تعریف ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ان مسائل میں تو بلا ضرورت ایک ہاتھ کے استعمال کو بھی نماز کے فساد کا موجب قرار دیا گیا۔ چہ جائیکہ دونوں ہاتھ استعمال کیے جائیں۔ اور اگر اس کے دانتوں کے درمیان کوئی شی اٹکی ہوئی ہو اور وہ اسے نگل لے تو اگر وہ شی چنے کے دانے سے چھوٹی ہو تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ کم ہونے کے باعث کھانے کی اتنی مقدار تھوک کی ضمنی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عام طور پر اس کے دانتوں کے درمیان عادۃً اٹک جانے کے باعث اس سے اجتناب کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم اسے نماز کے لیے مفسد قرار دیں تو اس سے لوگ بڑی تنگی (حرج) میں مبتلا ہو جائیں گے؛ اسی لیے اتنی مقدار نگل لینے سے روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ چنے کے دانے کے برابر یا اس سے بڑی ہو، تو اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر اس نے منہ بھر لے سے کم قے کی اور پھر اسے واپس نگل لیا۔ اور وہ قے اس کے پیٹ میں جا پہنچی بشرطیکہ یہ سب عمل خود بخود ہوا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہ اس کے تھوک کے حکم میں ہے۔ اسی لیے اس سے اس کا وضو بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اسی طرح رات کو نماز تہجد پڑھنے والا بھی، خصوصاً رمضان المبارک کی راتوں میں، جب افطار کے وقت سے اس کا پیٹ بھرا ہوا ہوتا ہے، اکثر اس صورت حال سے دوچار ہوتا ہے۔ تو اگر ہم اسے نماز ٹوٹنے کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ البتہ نماز کے دوران میں سانپ اور بچھو مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

اقتلوا الاسودین و لو کنتم فی الصلوٰۃ   دو سیاہ چیزوں (سانپ و بچھو) کو قتل کر دیا کرو خواہ تم نماز میں ہی کیوں نہ ہو۔

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں ایک بچھو نے کاٹ لیا، تو آپؐ نے اس پر اپنا جوتا رکھ دیا اور پھر آنکھ سے اشارہ کیا، تا آنکہ اسے ہلاک کر دیا گیا۔ پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے، تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بچھو پر لعنت فرمائے، وہ نبی اور غیر نبی دوسری روایت کے مطابق نمازی اور غیر نمازی میں کوئی فرق نہیں کرتا۔" اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ عمل نماز میں مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عمل مکروہ نہیں ہو سکتا، خصوصًا نماز کے دوران میں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازی کو اس کی اذیت سے بچنے کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا یہ بھی ضرورت کا موقع ہوا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب اس کے لیے ایک ہی ضرب سے سانپ (یا بچھو) مارنا ممکن ہو، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذاتِ خود بچھو کے معاملے میں ایسے ہی کیا۔ لیکن اگر اسے سخت بھاگ دوڑ اور کئی ضربات کی ضرورت پڑے، تو تب اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص نماز میں لڑنا شروع کر دے کہ یہ عمل کثیر ہے، جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں ہے۔ شیخ الاسلام السرخسیؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح قول یہ ہے کہ اس سے اس کی نماز نہ ٹوٹے گی، کیونکہ نمازی کو اس عمل کی خصوصی اجازت حاصل ہے، لہٰذا یہ عمل نماز میں وضو خطا ہو جانے کے باعث چل کر کنوئیں سے پانی لینے اور اس سے وضو کرنے کے مشابہ ہوگا۔ یہ مذکورہ احکام اس وقت کے ہیں جب وہ کسی ایسے عمل کثیر کو جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا ضرورت انجام دے، لیکن اگر کوئی عمل بوقت ضرورت کیا جائے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے مثلاً حالتِ خوف میں لڑنا یہی حکم رکھتا ہے، واللہ اعلم۔

(باب دہم)

فی بیانِ صلوٰۃ الخوف
نمازِ خوف کا بیان

نماز خوف پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی :

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت؛
۲۔ اس کی رکعات کی تعداد؛
۳۔ نماز خوف کا طریقہ؛
۴۔ نماز خوف کی شرائطِ جواز؛

تفصیل حسبِ ذیل ہے :

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت (مشروعیت)

امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز خوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی ادا کرنا جائز ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ کے بعد "نماز خوف" ادا کرنا جائز نہیں ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول ہے، ان دونوں کا استدلال اس قرآنی آیت سے ہے کہ:

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً [1]

اور (اے پیغمبر) جب تم ان (مجاہدین کے لشکر) میں ہو اور ان کو نماز پڑھانے لگو، تو چاہیئے کہ ان کی ایک جماعت تمہارے ساتھ مسلح ہو کر کھڑی رہے، جب وہ سجدہ کر چکیں تو پرے ہو جائیں، پھر دوسری جماعت جس نے نماز نہیں پڑھی، ان کی جگہ آئے اور ہوشیار اور مسلح ہو کر تمہارے ساتھ نماز ادا کرے۔ کافر اس گھات میں ہیں کہ تم ذرا اپنے سامانوں اور ہتھیاروں سے غافل ہو جاؤ تو وہ تم پر

یکبارگی حملہ کردیں ۔

کہ اس آیت میں "نماز خوف" کی اجازت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی کے ساتھ مشروط ہے تو جب آپ دنیا سے وصال فرما گئے، تو یہ شرط ختم ہو گئی؛ علاوہ ازیں نماز کے منافی اعمال کی بنا پر اس کی اجازت فقط آپ کی زندگی تک محدود تھی، کیونکہ اس میں بہت سے ایسے کثیر اعمال انجام دینا پڑتے ہیں جو نماز میں شامل نہیں ہیں اور وہ اعمال جانا اور آنا وغیرہ ہیں اور کوئی شئی اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکتی، الآیہ کہ شریعت نے حضورؐ کی زندگی میں اس کے منافی عمل کا اعتبار ساقط کر دیا تھا کیونکہ لوگوں کو حصولِ ثواب کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کرنے کی ضرورت تھی: اور ہمارے زمانے میں یہ مقصد نہیں پایا جاتا، لہٰذا نماز کے منافی عمل کا اعتبار ضروری ہوگا، بنابریں ہر گروہ علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرے ۔ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا استدلال اس کے جواز پر اجماع صحابہؓ سے ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی نماز خوف ادا کی تھی، اسی طرح حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اصبہان (اصفہان) میں نماز خوف ادا کی تھی؛ اسی طرح حضرت سعید بن العاصؓ طبرستان میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ مجوسیوں سے جنگ کرنے میں مصروف تھے، ان میں حضرت حسنؓ حضرت حذیفہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص جیسے صحابہ کرامؓ بھی موجود تھے، تو انہوں نے فرمایا:

"تم میں سے کون آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی نماز خوف میں حاضر تھا؛ تو حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ میں موجود تھا، چنانچہ حضرت سعیدؓ نے ان کے بیان کے مطابق نماز خوف پڑھائی"۔

تو اس طرح اس کے جواز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا جس سے یہ واضح ہوا کہ مخالفین نے مذکورہ حدیث کے ضمن میں یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے ؛ وہ درست نہیں، کیونکہ وہ قیاس اجماع کا معارضہ نہیں کر سکتا؛ علاوہ ازیں نماز خوف میں واجب عمل کو چھوڑنا یعنی نماز کی حالت میں حصول فضیلت کے لئے چلنا پھرنا جائز نہیں ہوتا، لہٰذا یہ قیاس غلط ہوا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ باجماعت نماز کی فضیلت کے حصول کا معاملہ اب بھی پیش آتا ہے، اس لیے کہ دونوں گروہ اپنے میں سے افضل شخص کے پیچھے اور بڑی جماعت میں نماز ادا کرنے کی فضیلت حاصل کرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں؛ نیز شریعت کے جملہ احکام تمام اوقات کے لیے ہیں، الآیہ کہ اس کی تخصیص کے لئے کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو، اور فضیلت کے حصول کا قیاس مخصص نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ؛ رہی وہ آیت مبارکہ تو اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ ہوں تو یہ نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے؛ لہٰذا یہ اس کے سکوت سے اس حکم کو معلق کرنا ہے، جو درست نہیں ہے۔

لہ النساء-۱۰۲-

فصل: (دوم)

نمازِ خوف کی رکعات

اگر تمام لوگ مسافر ہوں یا نماز دو رکعت والی ہو، مثلاً نمازِ فجر ہو تو امام لوگوں کو فقط دو رکعات ہی پڑھائے، اور اگر سب لوگ مقیم ہوں اور نماز بھی چار یا تین رکعات والی ہو تو امام انہیں چار یا تین رکعات ہی پڑھائے۔ ہمارے نزدیک "خوف" کی بنا پر نماز کی رکعات میں کمی نہیں ہوتی، یہی اکثر صحابہ کرام کا مسلک تھا، البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ مقیم کی نماز چار رکعتیں، مسافر کی دو رکعتیں اور نمازِ خوف کی کل ایک رکعت ہے، چنانچہ بعض علما کا بھی یہی مسلک ہے، ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ ذات الرقاع میں دونوں میں سے ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی، لہٰذا آپؐ نے دو رکعتیں پڑھیں اور باقی ہر گروہ نے ایک ایک رکعت پڑھی۔"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازِ خوف کی وہی تفصیل بیان کی گئی ہے، جس پر ہمارا تعامل ہے، اور حضورؐ کے بعد صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طریقے پر عمل کیا، لہٰذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور مذکورہ حدیثِ ابن عباسؓ کی تاویل یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ امام ہر جماعت کو ایک ایک رکعت پڑھائے، بشرطیکہ وہ مسافر ہوں، لہٰذا اس حدیث کی یہی توجیہ ہوگی۔

فصل: (سوم)

نمازِ خوف پڑھنے کا طریقہ

نمازِ خوف کی ادائیگی کے طریقے میں فقہا کے مابین بہت واضح اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں احادیث میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے فقہاء فرماتے ہیں کہ امام تمام لوگوں کی دو جماعتیں بنا دے، ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صف آرا ہو جائے اور دوسری جماعت امام کے ساتھ نماز شروع کر دے، پھر اگر وہ مسافر ہوں یا وہ نماز نمازِ فجر ہو، تو امام انہیں ایک رکعت پڑھائے اور اگر وہ مقیم ہوں۔ اور نماز چار رکعات والی ہو، تو وہ انہیں دو رکعات پڑھائے، بعد ازاں وہ دشمن کے بالمقابل چلے جائیں، پھر دوسری جماعت آجائے تو اسے امام بقیہ نماز پڑھائے اور پھر وہ بھی دشمن کے سامنے چلے جائیں، پھر پہلی جماعت آجائے اور وہ بلا قراءت اپنی فوت شدہ نماز ادا کرے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کی دو جماعتیں بنا دی جائیں، ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صف آرا ہو جائے اور ایک جماعت کے ساتھ امام نماز شروع کر دے اور انہیں ایک رکعت پڑھائے، پھر امام

کچھ دیر یونہی کھڑا رہے' اس دوران میں وہ جماعت اپنی نماز مکمل کرے اور سلام پھیر کر دشمن کے بالمقابل چلی جائے، بعدازاں دوسری جماعت آجائے، توامام انہیں دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے لیکن مقتدی سلام نہ پھیریں، بلکہ اُٹھ کر اپنی نماز مکمل کریں، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، الا یہ کہ وہ اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں، کہ جب تک دوسری جماعت اپنی نماز مکمل نہ کرے، امام سلام نہ پھیرے، بعدازاں وہ سلام پھیر دے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ ہی سلام پھیر دیں۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پہلی جماعت کو ایک رکعت پڑھا لیتے، تو آپؐ ٹھہر جاتے یہاں تک اس جماعت کے لوگ اپنی نماز مکمل کر لیتے، پھر دوسری جماعت آجاتی اور اپنی نماز پہلی رکعت سے شروع کرتی' اس دوران آپؐ انتظار فرماتے رہتے، پھر آپؐ دوسری جماعت کو نماز کی دوسری رکعت پڑھاتے"۔

مگر اس روایت پر کسی بھی فقیہ نے عمل نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شاذ روایت یہ ہے کہ:

"آپ نے دونوں جماعتوں کو دو دو رکعات پڑھائیں، یوں مقتدیوں کی دو دو رکعات ہوئیں، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کل چار رکعات ہوگئیں"۔

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت سہل بن خیثمہ کی روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف اُسی طرح پڑھائی جس طرح ہمارا مسلک ہے"۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات سے ہے کہ ان دونوں حضرات نے حضورؐ کی نماز خوف کی وہی کیفیت بیان کی ہے، جو ہمارا مسلک ہے اور حضرت حذیفہؓ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے طبرستان میں صحابہ کرامؓ کے ساتھ نماز خوف اسی طرح ادا فرمائی۔ جیسے ہمارا مسلک ہے اور اس کی کسی بھی صحابیؓ نے مخالفت نہ کی تو گویا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگیا تھا اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت نقل کی ہے، اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے' کیونکہ ان حضرات دابن مسعودؓ وابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض نہیں ہیں، جبکہ سہل بن خیثمہ کی روایت باہم متعارض ہے، اس لئے کہ بعض راوی ان سے ہمارے موقف کی تائید میں روایت نقل کرتے ہیں، لہٰذا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے!

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے، وہ روایت خود اپنے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے' اس لئے کہ اس روایت میں ہے کہ دوسری جماعت امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی نماز قضا کرے اور پھر امام کے ساتھ ہی سلام پھیرے"۔ یہ طریقہ ابتدائے اسلام میں رائج تھا کہ مسبوق پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرتا تھا، پھر امام کی اتباع کرتا تھا، بعدازاں یہ طریقہ منسوخ ہوگیا اور علماء میں سے کسی نے بھی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت پر عمل نہیں کیا۔ اور جو شاذ روایت نقل کی گئی ہے وہ قبول نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس صورت میں دوسری جماعت کے حق میں فرض نماز ادا کرنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے اقتدا لازم آتی ہے جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے' الا یہ کہ اس حدیث کی

یہ تاویل کی جائے کہ اس وقت آپ مقیم تھے، لہٰذا آپ نے ہر جماعت کو دو دو رکعات پڑھائیں اور انہوں نے دو دو رکعات بعد میں ادا کیں۔ اور یہی ہمارا مسلک ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک امام ہر جماعت کو نصف نماز پڑھاتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دشمن قبلے کی سمت میں نہ ہو اور اگر دشمن قبلے کی جانب ہو، تو ہمارے نزدیک تب بھی افضل یہی ہے کہ نمازیوں کی دو جماعتیں بنا دی جائیں اور امام ہر ایک جماعت کو نصف نماز پڑھائے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر وہ ان سب کو اکٹھے ہی نماز پڑھا دے، تو وہ بھی جائز ہوگا، جس کا طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کی دو صفیں بنا دی جائیں اور امام ان سب کو نماز شروع کرائے وہ رکوع بھی سب ساتھ ہی کریں اور اکٹھے ہی قومہ کریں، لیکن جب سجدے کا وقت آئے تو پہلی صف تو امام کے ساتھ سجدہ کرے اور دوسری صف کھڑے رہ کر پاسبانی کرتی رہے پھر جب پہلی صف سجدہ سے سر اٹھا لے، تو دوسری صف سجدہ کرے اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سر اٹھا لیں، تو تب امام دوسرا سجدہ کرے اور پہلی صف اس کے ساتھ سجدہ میں شریک ہو جائے، اور دوسری صف بیٹھے ہوئے پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سجدہ سے سر اوپر اٹھا لیں تو دوسری صف کے لوگ سجدہ میں چلے جائیں اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، بعد ازاں جب وہ سجدہ سے سر اٹھا لیں، تو پہلی صف پیچھے آ جائے اور دوسری صف آگے ہو جائے۔ پھر امام انہیں حسبِ بالا طریقے پر نماز کی دوسری رکعت پڑھائے۔ پھر جب وہ قعدہ کر لیں، تو سب امام کے ساتھ ہی سلام پھیر دیں۔ امام شافعیؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک دشمن سامنے ہونے کی صورت میں فقط اسی طریقے پر "نماز خوف" ادا کرنا جائز ہے، کسی اور طریقے پر نہیں۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقامِ عسفان میں دشمن سامنے ہونے کی بنا پر اسی مذکورہ طریقے سے نماز خوف ادا فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طریقے میں آنا جانا اور قبلے سے منہ پھیرنا لازم نہیں آتا جبکہ اصولاً یہ سب باتیں نماز کے منافی ہیں، لہٰذا حتی الامکان ان سے بچنا ضروری ہوگا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ ان دونوں طریقوں سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر دشمن قبلے کی جانب بھی ہو تو تب بھی افضل یہی ہے کہ پہلے طریقے کے مطابق ہی نماز پڑھی جائے، کیونکہ یہی طریقہ آیت کے ظاہری مفہوم کے مطابق ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:۔

وَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ اور آگے فرمایا: وَلْتَاْتِ طَآئِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کرنے کا خود حکم دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس طریقے سے پاسبانی بھی زیادہ بہتر طریقے پر کی جا سکتی ہے، اس لیے کہ دوسری جماعت کے لوگ جو پہلی رکعت میں ابھی آکر شامل نہیں ہوئے۔ زیادہ بہتر طریقے سے دشمن پر نظر رکھ سکتے ہیں؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس مسلک کے مطابق ہر صف کو سجدہ میں امام کی مخالفت کرنا لازم آتا ہے حالانکہ امام کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور کسی حالت میں بھی اس کی اجازت نہیں دی گئی، بخلاف چلنے پھرنے اور قبلہ سے منہ پھیرنے کے، اس لیے کہ اگر نماز میں وضو خطا ہو جائے تو ہمارے نزدیک

اسے چلنے اور قبلہ سے منہ موڑنے کی اجازت ہے؛ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی سواری کے جانور پر چاہے، اس کا رُخ کسی بھی جانب ہو، نماز نفل ادا کرنا جائز ہے۔ پھر اس میں بھی شبہ نہیں کہ پہلی جماعت دوسری رکعت میں قراءت نہیں کرتی، کیونکہ وہ امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک ہے۔ گو اس کو مکمل کرنے سے وہ قاصر ہو گئی ہے، تو ان کی حالت نماز کے دوران میں سو جانے اور بے وضو ہو جانے والے شخص کی سی ہوگی، جو جا کر وضو کر کے آتا ہے۔ پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ دوسری جماعت اپنی فوت شدہ نماز میں قراءت کرے گی، کیونکہ وہ مسبوق ہیں، لہٰذا وہ اپنی نماز قراءت کے ساتھ ادا کرینگے یہ حکم چار رکعتوں یا دو رکعتوں والی نماز کا تھا، رہی تین رکعتوں والی نماز مغرب تو امام پہلی جماعت کو اسکی دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو تیسری رکعت پڑھائے گا۔ حضرت سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ وہ پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعات پڑھائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں امام کو مکمل اختیار حاصل ہے وہ جس طرح چاہے نماز پڑھائے۔ سفیان ثوریؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فرض قراءت تو ابتدائی دو رکعات میں ہی کی جاتی ہے، لہٰذا مناسب ہے، کہ دونوں جماعتوں میں سے ہر ایک جماعت کو اس میں سے حصّہ ملے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ہماری بیان کردہ صورت پر عمل کیا جائے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں نصف نماز کی رعایت رکھنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اگر امام چاہے تو پہلی جماعت کو دو رکعات پڑھا دے اور چاہے تو دوسری کو دو رکعتیں پڑھا دے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام پر نماز کو دو حصّوں میں تقسیم کرنا ضروری ہے، مگر یہاں وہ اس سے قاصر ہے اور دوسری جماعت کے لیئے نصف حصّے کو کم کر دینا بڑھانے کی نسبت زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہاں نصف حصّے کا چھوڑنا قصداً نہیں، پہلی جماعت کے ایفائے حق کے لیے حکماً ہے، اس لئے کہ امام پر دونوں کے مابین مساوی تقسیم کرنے کے لیئے واجب تو یہ تھا کہ وہ انہیں ڈیڑھ ڈیڑھ رکعت پڑھاتا، لہٰذا دوسری رکعت پر پہلی جماعت کے اس حق کی بنا پر وہ اسے اسی کے ہمراہ شروع کرے گا، لیکن چونکہ وہ رکعت تقسیم نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے مکمل ہی پڑھا دے اور اگر اس نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھائیں، تو اس نے پہلی جماعت کے حق میں نماز کی تقسیم غلط کر دی۔ اور ایسا اس نے دانستہ کیا ہے، ان کے ایفائے حق کے لیئے حکماً نہیں، کیونکہ وہ ایسا کرنے میں دوسری جماعت کے حق کی ادائیگی میں مشغول نہیں ہوا؛ اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کے حق کو حکماً فوت کر دینا قصداً فوت کرنے سے کم تر ہے، لہٰذا تقسیم کا طریقہ وہی ہوگا، جو ہم نے اوپر بیان کیا - واللہ اعلم - پھر پہلی جماعت لاحق ہونے کی بنا پر آخری رکعت کو بغیر قراءت کے مکمل کرے اور دوسری جماعت پہلی دو رکعات قراءت کے ساتھ ادا کرے جن کے درمیان قعدہ کرنا بھی ضروری ہوگا، جیسے کہ مسبوق نمازِ مغرب کی دو رکعتیں فوت ہو جانے کی صورت میں ایسے ہی کرتا ہے۔

فصل دوم

شرائطِ جواز

نمازِ خوف کے جائز ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

① **نماز کے دوران میں لڑائی نہ کرنا:** کیونکہ نماز میں جنگ کرنے سے ہمارے نزدیک نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نمازِ خوف کے دوران میں جنگ کرنا جائز ہے اور اس سے نماز نہیں ٹوٹتی، یہی امام شافعیؒ کا پہلا قول ہے۔ ان کی دلیل قرآنی الفاظ "وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ" ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان کو اسلحہ اٹھانے کی اجازت دی ہے، تو لازماً انہیں جنگ کرنے کی بھی اجازت ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلحہ لینے کا مقصد جنگ کرنے کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا؛ نیز جب نماز میں چلنے پھرنے کا حکم ساقط ہوگیا ہے، تو جنگ کرنے کا بھی ساقط ہوجائے گا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جس میں مروی ہے کہ جنگِ خندق کے موقع پر آپؐ کی چار نمازیں قضا ہوگئیں، جنہیں آپؐ نے کچھ رات گزرنے کے بعد قضا کیا، اور آپؐ نے فرمایا:

شغلونا عن الصلوۃ الوسطیٰ	انہوں نے ہماری نماز وسطیٰ (نماز عصر) قضا
ملاء اللہ قبورھم و	کرادی ہے، خدا ان کی قبروں اور انکے شکموں کو
بطونھم ناراً۔	آگ سے بھر دے۔

اور اگر نماز کی حالت میں جنگ کرنا جائز ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازوں کو کبھی مؤخر نہ فرماتے۔ علاوہ ازیں ایسا کرنا نماز میں ایسے عمل کثیر کو داخل کرنا ہے، جو نماز کا حصہ نہیں ہے؛ لہٰذا اسے نماز میں داخل کرنا اصولی طور پر مفسدِ نماز ہے اور ہم اپنے اس اصول کو وہیں چھوڑیں گے، جہاں صراحۃً کسی نص میں اس کا جواز مذکور ہو؛ اور نص چلنے کے بارے میں تو وارد ہوئی ہے لڑنے کے متعلق نہیں؛ علاوہ ازیں از روئے نص (حدیث) چلنے کی حالت میں نماز باقی تو رہتی ہے، ادا نہیں کی جاتی اور نماز کی ادائیگی اس کی حالتِ بقا (باقی رہنے) سے افضل ہے، تو اس سے بھلا کیونکر استدلال درست ہوسکتا ہے، بخلاف اسلحہ لینے کے: کیونکہ یہ عمل قلیل ہے، علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ نص (قرآنی حکم) میں اسلحہ کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صراحت موجود ہے۔

② **پیدل واپس جانا:** دوسری شرط یہ ہے، کہ جب نمازی واپس دشمن کے سامنے یا اپنی جگہ جائیں، تو پیدل چلتے ہوئے جائیں، سوار ہوکر نہیں، کیونکہ سوار ہونا عمل کثیر ہے، جس کی فی الوقت ضرورت نہیں، بخلاف پیدل چلنے کے؛ کیونکہ یہ عمل تو ناگزیر ہے، تاکہ وہ دشمن کے بالمقابل جا کر صف آرا ہوجائیں اسی طرح اسلحہ اٹھانا بھی دشمن پر رعب بٹھانے اور مدافعت کی استعداد پیدا کرنے کے لئے ناگزیر معاملہ ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر نمازی اپنے اسلحہ سے غافل ہوجائیں، تو دشمن ان پر یکبارگی ٹوٹ پڑیں گے، جیساکہ خود قرآن مجید میں صراحت کی گئی ہے، تو اصول یہ ہوا کہ نماز میں کوئی ایسا عمل کثیر ادا کرنا جو نماز میں شامل نہ ہو، صرف ضرورت کے تحت جائز ہے لہٰذا اس کی اجازت فقط ضرورت کے مقام تک ہی محدود ہوگی اور اگر دشمن کے حملے

کا خوف اتنا شدید ہو، کہ ان کے لئے سواری سے نیچے اترنا بھی ممکن نہ ہو، تو وہ سواری پر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کریں، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا[1] اگر تم خوف کی حالت میں ہو تو پیادے یا سوار جس حالت میں ہو، نماز پڑھ لو۔

پھر اگر وہ قبلہ رُو ہونے پر قادر ہوں تو ان پر قبلہ رُو ہونا لازم ہوگا، ورنہ نہیں، بخلاف نوافل کے جب انہیں سواری پر ادا کیا جائے کہ ان میں قبلہ رو ہونا لازم نہیں ہوتا، گو وہ قبلہ رُو ہونے پر قادر ہی ہوں، کیونکہ فرض نماز زیادہ اہم ہوتی ہے، اسی بنا پر نفل نماز کو اشاروں کے ساتھ ادا کرنا جائز ہوتا ہے گو وہ نیچے اترنے پر قادر بھی ہو، لیکن فرض نماز میں جائز نہیں۔ اور ظاہر روایت کے مطابق سواری کی حالت میں وہ لوگ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں گے باجماعت نہیں ۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے حالتِ خوف میں، سواری کی حالت میں، باجماعت نماز ادا کرنا استحسان کی رُو سے جائز قرار دیا ہے تاکہ وہ باجماعت نماز کا ثواب حاصل کر سکیں۔ کیونکہ جب ہم نے ان کے لیے باجماعت نماز کا ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس سے بھی بڑے اعمال، یعنی جانا اور آنا جائز قرار دیئے ہیں تو یہ تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ان کے اور امام کے درمیان ایک (خلا) راستہ پیدا ہو جائے گا جس کی بنا پر ان کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، الا یہ کہ مقتدی امام ہی کے ساتھ اسی کی سواری پر سوار ہو، تو تب دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہونے کے باعث اقتدا درست ہوگی اور سواری کی حالت کو چلنے پھرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں ایسا امر مجبوری کیا جاتا ہے لہٰذا وہاں ضرورت کے تحت چلنے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جبکہ یہاں کوئی ایسی مجبوری نہیں اور اگر وہ کسی جانور پر سوار ہو کر نماز پڑھے، جبکہ سواری چل رہی ہو، تو اگر سوار مطلوب (مفرور) ہو تو اس صورت میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ چلنا فی الحقیقت سواری کا فعل ہے اور اسے سوار کی طرف معنوی جہت یعنی چلانے کی بنا پر منسوب کیا جاتا ہے، تو جب کوئی عذر ہو تو سوار کی طرف چلنے کی نسبت نہ کی جائے گی، بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ پیدل چلتے یا پانی پر تیرتے ہوئے نماز ادا کرے کہ یہاں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ درحقیقت اس کا اپنا فعل ہے لہٰذا یہاں عمل کی حقیقی نسبت ساقط نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کا یہ فعل نص (قرآن و سنت) میں وارد شدہ صورت کے مفہوم میں ہو اور یہاں یہ چلنا اس مفہوم میں نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر سوار خود طالب (تعاقب کنندہ) ہو، تو اس صورت میں سواری پر نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کے لیے کوئی خطرہ نہیں ہے اور اس کے لیے نیچے اتر کر نماز ادا کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پیدل چلنے والا شخص رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو وہ بھی اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرے، کیونکہ مریض کی طرح وہ بھی صاحب عذر ہے۔

---

[1] البقرہ - ۲۳۹ -

④ دشمن کا نظر آنا: ایک اور شرط یہ ہے کہ انہیں وہاں سے دشمن نظر آتا ہو، حتیٰ کہ اگر دشمن نظر نہ آتا ہو اور پھر وہ نمازِ خوف ادا کریں تو اگر وہ "نمازِ خوف" پہلے طریقے، یعنی جانے اور آنے کی صورت میں ادا کریں، تو امام کی نماز جائز، مگر مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی، اسی طرح اگر انہوں دور سے کوئی سیاہ چیز دیکھی جسے انہوں نے دشمن سمجھ لیا، بعد میں وہ اونٹ نکل آیا، تو تب بھی نمازِ خوف درست نہ ہوگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں نماز جائز ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ نمازِ خوف حالت خطرہ میں پڑھنے کی اجازت ہے اور انہوں نے حالتِ خطرہ میں ہی اسے ادا کیا ہے، لہٰذا ان کی نماز جائز ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس کے جواز کی شرط دشمن کا خوف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[1] اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں فتنے (آزمائش) میں ڈال دینگے۔

اور یہاں پر یہ شرط نہیں پائی گئی، لیکن امام کی نماز اس لیے درست قرار دی جائے گی، کیونکہ اس کی جانب سے اثنائے نماز میں جانے اور آنے کا عمل نہیں پایا گیا، بخلاف مقتدیوں کے اور چونکہ انہیں نماز میں آنے جانے کی اجازت فقط اسی صورت میں ہے کہ جب دشمن کا خطرہ سامنے ہو، اور یہاں یہ خطرہ ثابت نہیں ہو سکا لہٰذا ان کی نماز درست نہ ہوگی، پھر کسی ایسے درندے کا خطرہ جسے وہ دیکھ سکتے ہوں انسانی دشمن کے خطرے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اس نماز کا جواز عذر کی بنا پر ہے اور یہاں بھی یہ عذر موجود ہے، واللہ اعلم۔

---

[1] النساء-۱۰۱۔

(باب یازدہم)

حکم ہذہ الصّلوٰت اذا فسدت او فاتت عن وقتھا

فاسد یا قضا شدہ نمازوں کا بیان

اگر فرض نمازوں میں سے کوئی نماز فاسد ہو جائے یا اپنے وقت میں جماعت سے یا اپنے اصل مقام سے قضا ہو جائے، پھر اسی نماز کے اختتامی وقت میں وہ نماز یاد آجائے، تو اس کے حکم کی تفصیل حسب ذیل ہے: اگر وہ نماز فاسد ہو جائے، تو جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ وہ نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر کالعدم ہو گئی ہے، بنا بریں اس کے ذمہ اس نماز کی ادائیگی کا حکم برقرار رہے گا، لہٰذا اسے ادا کرنا اس کے لئے لازم ہوگا۔ اور اگر کوئی نماز اپنے وقت سے قضا ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ سو جائے یا اسے نماز پڑھنا یاد نہ رہے۔ اور بعد ازاں وقت نکلنے کے بعد اسے یاد آجائے، یا وہ کسی کام میں ایسا مصروف ہو جائے کہ نماز کا وقت جاتا رہے، تو اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی۔ قضا پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوب قضا کی اصلیت۔

ب۔ شرائطِ وجوب۔

ج۔ شرائط جواز قضا۔

د۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ۔

ا۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوبِ قضا کی اصلیت: وجوبِ قضا کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا او استیقظ فان ذالک وقتھا۔

جو شخص نماز کے وقت سویا رہے یا اسے وہ نماز پڑھنا بھول جائے، تو جب وہ اسے یاد آئے یا جب وہ جاگے تو اسے ادا کرلے کیونکہ اس کے لیے اس نماز کا وہی وقت ہے

بعض دوسری روایات میں ہے "کہ اس کا اس کے سوا کوئی اور وقت ہے ہی نہیں" نیز فرمانِ نبوی ہے:

ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا۔

جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اسے قضا کرلو۔

علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ جب تمام شرائط وجوب جمع ہوں اور اس کے لیئے اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہو تو، اصولاً موقت (پابندی وقت کے ساتھ ادا کی جانے والی) عبادات کو فوت ہو جانے کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لیئے کہ اس کے وجوب کے مقاصد اصلی وقت کی طرح اس کے گذرنے پر بھی بدستور موجود رہتے ہیں اور وہ مقاصد اللہ تعالیٰ کی اطاعت اس کی تعظیم، حق عبودیت اور شکر نعمت کی بجا آوری نیز دونوں اوقات کے درمیانی عرصے میں جو لغزشیں اور گناہ سرزد ہوتے ہیں ان کی معافی چاہنا وغیرہ ہیں۔ پھر اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہے، کیونکہ وقت گذرنے کے بعد جب اسکی ہم جنس نماز ادا کی جا سکتی ہے، تو سابقہ نماز کو بھی اس کے خصوصی استحقاق کی بنا پر قضا کرنا ممکن ہوگا۔ واللہ اعلم۔

ب شرائط وجوب: قضا کے واجب ہونے کی حسب ذیل شرائط ہیں:

① **وجوب نماز کی اہلیت کا ہونا:** کیونکہ غیر اہل شخص پر نماز کی فرضیت "تکلیف مالایطاق" ہے۔

② **نماز کا اصلی وقت سے قضا ہو جانا:** دوسری شرط نماز کا اپنے وقت سے قضا ہو جانا ہے کیونکہ فوت شدہ نماز کو قضا کیا جاتا ہے، اور غیر فوت شدہ نماز کی قضا محال ہے۔

③ **قضا کے وقت میں اس کی ہم جنس نماز کا جائز ہونا:** ایک اور شرط یہ ہے کہ قضا نماز ایسے وقت میں ادا کی جائے، جب اس کی کسی ہم جنس نماز کا ادا کرنا جائز ہو، کیونکہ قضا اس شئی کو جو اس کے لیے ثابت ہو، اس پر واجب قرار دینے سے عبارت ہے، اور اس پر اگلے وقت کی جو نماز واجب ہے، اس کی ادائیگی سے تو فقط اسی وقت کی نماز ادا ہوگی اور کوئی نہیں۔

④ **قضا پڑھنے میں کسی حرج (تنگی) کا نہ ہونا:** کیونکہ شریعت میں حرج کو دور کیا جاتا ہے اور جہاں تک اصل وقت میں نماز کے واجب ہونے کا تعلق ہے، تو قضا کیلیے یہ بات شرائطِ وجوب میں سے نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ قضا ایک مصلحت (یعنی ثواب) کو کھو دینے کی تلافی کا نام ہے اور اس مصلحت کا فوت ہونا وجوب پر موقوف نہیں ہوتا، لہٰذا جیسا کہ اختلافیات میں اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے، نماز کا اصل وقت میں واجب ہونا۔ قضا کے لیئے شرط نہیں ہے،

تو جب یہ بات واضح ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ بچے اور دیوانے شخص پر، اس لیے بچپن اور عہد جنون کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اور نہ ہی کسی کافر پر قضا لازم ہوگی، کیونکہ وہ وجوب نماز کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اس لیے کہ کفار عبادات والے احکام کے مخاطب نہیں ہیں، لہٰذا ان تمام صورتوں، یعنی بالغ ہو جانے، یا جنون سے افاقہ ہو جانے، یا کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں سابقہ نمازوں کی قضا ضروری نہ ہوگی، کیونکہ سابقہ زمانے کی نمازوں کی قضاء ان پر واجب قرار دینے میں بڑا حرج (تنگی) پیش آ سکتا ہے، اس لیے کہ بچپن کا زمانہ خاصا لمبا ہوتا ہے اسی طرح عموماً جب دیوانگی دماغ کو چڑھ جائے، تو کم ہی دور ہوتی ہے اور جو کافر اپنے باپ دادے

کا مقلد ہو، وہ شاذ ہی مسلمان ہوتا ہے، لہٰذا ان پر سابق زمانے کی نمازیں واجب قرار دینے میں بہت حرج واقع ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص بیہوش ہو جائے، تو اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹے (دن، رات) تک یا اس سے کم عرصے تک رہے، تو اس کی نمازوں کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حرج پیش آنے کا احتمال نہیں۔ لیکن اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹوں سے بڑھ جائے، تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اب نمازوں کے تکرار کی حد میں پہنچ جانے کی وجہ سے اس کے لیے حرج پیش آنے کا امکان پیدا ہوگیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا مریض ہو، جو سر کے اشارے سے بھی نماز ادا کرنے سے قاصر ہو، تو اگر اس کی کئی نمازیں قضا ہو جائیں اور بعد ازاں وہ ٹھیک ہو جائے، تو اگر تو اس کی بیماری یا قضا شدہ نمازوں کی حد ایک دن اور رات سے کم ہو، تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر اس کی بیماری ایک دن رات سے بڑھ جائے تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیہوش ہونے والے شخص کے ضمن میں بیان کیا۔ بعض مشائخ مریض کے متعلق فرماتے ہیں کہ مرض خواہ کتنا بھی طویل کیوں نہ ہو، لیکن مریض کو فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ مرض اسے حکم نماز سمجھنے سے قاصر نہیں کرتا، بخلاف بیہوشی کے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ بیہوش شخص [illegible] پر اس لیے قضا نہیں ہوتی کہ وہ نماز کا خطاب سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا، کیونکہ حائضہ اور نفاس والی عورت پر فوت ہونے والی نمازوں کی کوئی قضا نہیں حالانکہ وہ دونوں خطاب کو سمجھتی ہیں، بلکہ قضا ساقط ہونے کی اصل وجہ حرج (تنگی) کا پیش آنا ہے اور یہ حرج مرض کی صورت میں بھی یکساں طریقے سے پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ تھوڑی دیر کی دیوانگی بمنزلہ بیہوشی کے ہے، ان تمام مسائل سے یہ ثابت ہوا کہ وجوب ادا کا مقدم ہونا وجوب قضا کی شرط نہیں ہے، اسی اصول پر ایام تشریق میں فوت ہونے والی نمازوں کا حکم مستنبط کیا جاتا ہے کہ اگر انہیں ایام تشریق کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کیا جائے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا کے وقت اسی کی ہم جنس جو نماز پڑھی جاتی ہے، اس میں اسی کی طرح کی تکبیر نہیں پڑھی جاتی یعنی ایسی تکبیر جو بآواز بلند پڑھی جاتی ہو۔

ج۔ **شرائط جواز قضا:** جو جو باتیں صحت ادا کے لیے شرط ہیں، وہی تمام باتیں صحت قضا کے لیے بھی لازم ہیں، ماسوا "وقت کی شرط" کے، اس لیے کہ درحقیقت قضا نماز کا کوئی معین وقت نہیں ہوتا، بلکہ تین اوقات، یعنی طلوع، زوال اور غروب آفتاب کے سوا، کہ جن میں قضا نماز پڑھنا درست نہیں ہے، باقی تمام اوقات میں انہیں پڑھا جا سکتا ہے، کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، نماز کو قضا اسی طرح کرنا چاہیے، جیسے ادا پڑھی جاتی ہے جبکہ مذکورہ تینوں اوقات میں نماز ناقص طور پر ادا ہوتی ہے، حالانکہ اس کے ذمہ کامل نماز ادا کرنا ضروری تھا، لہٰذا کامل کی جگہ ناقص نماز قبول نہیں ہو سکتی۔ یہ ہمارا مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان اوقات میں نماز قضا کرنا جائز ہے، جیسے کہ ان کے ہاں طلوع آفتاب کے وقت نماز فجر ادا کرنا درست ہے۔ اور جس طرح بالاتفاق اسی دن کی نماز عصر غروب آفتاب کے وقت ادا کی جا سکتی ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ

نے فرمایا:

"جو شخص نماز کے وقت میں سویا رہا، یا اسے پڑھنا بھول گیا، تو جب اسے یاد آئے تو فوراً پڑھ لے، کیونکہ یہی اس کا وقت ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وقت نہیں۔"

کہ اس حدیث نبوی میں قضا نماز کے اوقات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی نمازِ عصر غروبِ آفتاب کے وقت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے، تو اسی طرح دوسری نمازوں کی قضا بھی درست ہوگی۔ ہمارا استدلال ان اوقات میں ہر قسم کی نماز سے ممانعت والی احادیث سے ہے کہ جن میں الفاظ اور مفہوم دونوں طرح سے نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے، جیسا کہ ہم نفل نماز کے ضمن میں اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت سارے اوقات کے لیے عام ہے، جبکہ ہماری روایت کردہ حدیث تین اوقات کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا یہ روایت اوقات کے عموم والی حدیث میں "تخصیص" پیدا کر دے گی، علاوہ ازیں جب دو نصوص (دلیلوں) میں تعارض ہو جائے تو خاص طور پر عبادت کے مواقع میں احتیاطاً ممانعت والی نص کو جواز والی نص پر ترجیح دی جاتی ہے، بخلاف اسی دن کی نمازِ عصر کے کیونکہ نمازِ عصر کا استثناء تو روایات سے ثابت ہے، لہٰذا اسے جائز سمجھا گیا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس نماز کو جائز قرار نہ دیں تو ہم اسے "قضا" قرار دینے والے ہوں گے، حالانکہ نماز کو اپنے وقت سے قضا کر دینا گناہِ کبیرہ ہے، جو تمام پہلوؤں سے معصیت ہے، لیکن اگر ہم اس ادائیگی کو درست سمجھیں تو ایک پہلو یعنی اصل نماز ادا ہونے کے نقطۂ نظر سے، یہ ادائیگی اطاعت خداوندی کا مظہر ہوگی، اور دوسرے پہلو، "یعنی سورج کے پجاریوں" کے ساتھ مشابہت لازم آجانے کے باعث اس میں گناہ کا پہلو بھی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اول الذکر صورت سے یہ صورت زیادہ بہتر ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا وجوب اس کے آخری وقت میں ہیج کر تنگ ہو جاتا ہے، تو چونکہ اسی دن کی نمازِ عصر اسی تنگ وقت میں اس پر واجب ہوئی تھی لہٰذا اسی وقت میں ادائیگی بھی درست ہوگی، اسی بنا پر اگر کوئی کافر شخص اسی وقت مسلمان ہو جائے، یا بچہ بالغ ہو جائے، تو اس پر بھی اس نماز کی ادائیگی لازم ہوگی، حالانکہ عام طور پر اس وقت میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، مگر یہاں چونکہ اس پر نماز کا وجوب بھی ناقص ہوا تھا، لہٰذا اس نے ناقص وقت میں حسب ادا اس کو پڑھ لیا ہے تو اس کی ادائیگی درست ہوگی، بخلاف نمازِ فجر کے جب نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے کہ یہاں ادائیگی درست نہیں ہوتی کیونکہ اس پر نماز کی ادائیگی نمازِ فجر کے آخری تنگ وقت میں اس وقت ہوئی تھی جب نماز ادا کرنا ممنوع نہ تھا، ممانعت تو سورج نکلنے کے بعد شروع ہوتی ہے اور چونکہ اس پر یہ نماز کاملاً فرض ہوئی تھی، مگر اس نے اسے ناقص شکل میں ادا کیا ہے لہٰذا ادائیگی درست نہ ہوگی تو دونوں میں یہی فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

د۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ: قضا نمازوں کی ادائیگی کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ جس نماز کا وجوب اس کے اصل وقت میں ثابت ہو جائے اور پھر وہ نماز اصل وقت سے

قضا ہو جائے، تو اس کی ادائیگی کے لیے "وقت وجوب" کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کی قضا اس کے وجوب سے متاخر ہے، اور چونکہ "قضا" فوت شدہ نماز کے مطابق ادائیگی سے عبارت ہے لہٰذا یہ ضروری ہوگا کہ "نماز کی قضا" فوت ہونے والی نماز کی "ہم صفت" ہو، تاکہ وہ اسی کی ہم مثل ہو جائے، ہاں اگر کوئی عذر یا مجبوری ہو تو الگ بات ہے، کیونکہ عذر کی بنا پر تو اصل ادا بھی ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا کسی عذر کے باعث "قضا نماز" کی "وصف" تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر کسی مانعِ وجوب عذر کی بنا پر کوئی نماز اصل وقت میں "وجوب" کی تعیین (تقدیر) کے بغیر ہی قضا ہو گئی ہو، بعد ازاں وہ عذر زائل ہو جائے، تو اس کی "قضا" میں قضا کے وقت (حال) کا اعتبار ہوتا ہے، وقت وجوب کا نہیں، کیونکہ اس کا وجوب تو اصل وقت میں ثابت ہی نہیں ہوا تھا، لہٰذا اس نماز کو موجودہ وقت کی حالت کے مطابق ہی قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا شدہ نماز اصل نماز نہیں ہوتی، بلکہ وہ ضرورت کے تحت اصلِ نماز کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ وہ "قائم مقام" کے ساتھ مقصد پورا ہونے سے پہلے ہی اصل کی ادائیگی پر قادر ہو گیا ہے، لہٰذا یہاں اصلِ نماز کی "وصف" کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ کہ قضا ہونے والی نماز کی وصف کا، جیسے اگر کسی کی نماز تیمم کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے، تو اس پر پانی کے ساتھ طہارت کر کے نماز ادا کرنا ہی ضروری ہوگا؛ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی مسافر کی "حالتِ اقامت" میں نمازیں قضا ہو گئی ہوں، تو وہ حالت سفر میں چار رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اصل وقت میں اس پر یہ نمازیں اسی طرح قضا اور فوت ہوئی تھیں، لہٰذا وجوب کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ وقتِ قضا کا، اسی طرح اگر کسی مسافر کی، دورانِ سفر میں نماز قضا ہو گئی ہو، تو وہ حالتِ اقامت میں دو رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اس کی نماز وجوب کے بعد قضا ہوئی ہے۔ رہا مریض، تو وہ اپنی حالتِ صحت کی نمازیں اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح کہ وہ ادا کرنے پر قادر ہو، کیونکہ وہ فوت شدہ حالت کے مطابق انہیں ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اور چونکہ ادائیگی سے قاصر ہونے کے باعث اس پر سے اصل نماز بھی ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا اس کی وصف تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ اگر اس کی بیماری کی حالت میں کچھ نمازیں قضا ہوئی ہوں، تو وہ ان نمازوں کو اپنی موجودہ حالت کے مطابق قضا کرے گا نہ کہ نماز کے اصل وقت کے مطابق، حتیٰ کہ اگر اس نے ان نمازوں کو اصل وقت کی حالت کے مطابق قضا کیا، تو اس کی قضا درست نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کی کوئی نماز اشاروں کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ صحت یاب ہو جانے کے بعد اسے اشاروں کے ساتھ قضا کرے تو اس کی قضا درست نہ ہوگی، کیونکہ اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنا حقیقی معنوں میں نماز نہیں ہے۔ یہ نماز تو محض اس بنا پر جائز تھی کیونکہ وہ صحیح طریقے پر نماز ادا کرنے سے قاصر تھا، لہٰذا اس کی معذوری کی بنا پر اس کی یہ نماز، حقیقی نماز کے قائم مقام ہوگی

تھی، تو جب اس نے سر کے اشارے سے نماز ادا نہیں کی، تو وہ حقیقی نماز کے قائم مقام نہ ہو سکی، لہٰذا حقیقی نماز بدستور واجب الاداء ہے۔ بنا بریں وہ اس نماز کو اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح وہ نماز فی الحقیقت واجب ہوئی تھی، واللہ اعلم۔

④ جماعت چھوٹ جانے کا حکم: اگر کسی شخص کی شروع کی با جماعت نماز چھوٹ جائے اور اسے جماعت کا آخری حصہ مل جائے، جیسے مسبوق یعنی وہ شخص جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شامل نہ ہوا ہو، یا لاحق یعنی وہ شخص جو شروع نماز سے امام کے ساتھ نماز میں شامل تو ہو، لیکن وہ اثنائے نماز میں سو جائے، یا اس کا وضو خطا ہو جائے اور اس دوران میں امام کچھ نماز پڑھا چکا ہو، بعد ازاں وہ نیند سے جاگے، یا وضو کر کے آئے، تو یہ دونوں افراد اپنی فوت شدہ نماز کس طرح ادا کریں گے؟

جواب کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ مسبوق کا بیان: مسبوق مقتدی پر یہ لازم ہو گا کہ وہ امام کو جہاں پائے اس کی اتباع اور تقلید کرے، لیکن اس کے ساتھ مل کر سلام نہ پھیرے بلکہ جب امام سلام پھیرے تو وہ اٹھ کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنا شروع کر دے، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے:

ما ادرکتم فصلّوا و ما فاتکم فاقضوا — جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے وہ قضا کر لو۔

اور اگر اس نے پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایسے وقت میں منفرداً نماز شروع کر دی ہے، جب اس پر از روئے نص امام کی اتباع واجب تھی اور جہاں امام کی اتباع واجب ہو وہاں منفرداً نماز ادا کرنا مفسدِ نماز ہے؛ علاوہ ازیں یہ طریقہ حضرت معاذؓ بن جبل کی حدیث کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیے عمدہ سنتیں قائم کی ہیں، پس تم ان سنتوں کی اتباع کرو"

کہ چونکہ حضورؐ کی سنت پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور حضورؐ کی سنت سے امام کی اتباع ثابت ہوتی ہے لہٰذا نماز میں شامل ہوتے ہی اس پر بلا تاخیر امام کی اتباع ضروری ہو جائے گی اور یہ حدیث سابقہ طریقے کی ناسخ ہوگی۔

۲۔ لاحق کا حکم: جبکہ لاحق سب سے پہلے اپنی "فوت شدہ" نماز کو ادا کرے، بعد ازاں امام کی اقتدا کرے، کیونکہ وہ حکماً گویا امام کے پیچھے ہی شمار ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے خود پر پوری نماز کے لیے امام کی اتباع کرنے اور امام کے ہمراہ نماز ادا کرنے کا التزام کیا ہوتا ہے تو یوں وہ حکماً امام ہی کے پیچھے شمار ہوگا، اسی لیئے اس پر نہ تو قراءت ضروری ہے اور نہ ہی سجدۂ سہو، جیسے اگر وہ حقیقتاً امام کے پیچھے ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا، بخلاف مسبوق کے، اس لیئے کہ وہ

اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہوتا ہے، کیونکہ وہ فقط اتنی ہی نماز میں امام کی اتباع کا التزام کرتا ہے جو امام نے ابھی پڑھنا ہو، اسی بنا پر وہ قراءت بھی کرتا ہے اور سجدۂ سہو بھی، بخلاف لاحق کے۔ پھر اگر وہ اپنی نماز ادا کر لے کے بجائے امام کی اتباع کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، مگر امام زفرؒ کے ہاں اس کی نماز فاسد ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں امام زفرؒ کے نزدیک ترتیب شرط ہے لیکن ہمارے تین ائمہ کے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔

یہاں یہ مسئلہ بھی وضاحت طلب ہے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ جو نماز ملتی ہے، آیا وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو نماز اسے امام کے ساتھ ملتی ہے وہ حکماً اس کی اختتامی نماز ہے، گو حقیقت میں وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، اور جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اگرچہ حقیقتاً اس کی اختتامی نماز ہے، مگر حکماً وہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ بشر بن غیاث المریسی اور ابوطاہر الدباس[1] دونوں فرماتے ہیں کہ امام کے ساتھ اس کی ادا کردہ نماز جس طرح حقیقت میں اس کی ابتدائی نماز ہے، اسی طرح حکم میں بھی وہ اس کی ابتدائی نماز ہی ہے۔ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ جس طرح حقیقت میں اس کی اختتامی نماز ہے اسی طرح حکم میں بھی اس کی اختتامی نماز ہے، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، اور اسی قول کو القاضی صدر الاسلام البزدویؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔ یہ مسئلہ درحقیقت صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ رہا ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول سے امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی تائید ہوتی ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دوسرے مسلک کی حمایت ہوتی ہے۔ شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاری[2] فرماتے ہیں کہ میں نے غیر روایت اصول میں امام محمدؒ سے یہ روایت دیکھی ہے کہ مسبوق امام کے ساتھ جو نماز ادا کرتا ہے وہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے اس کی ابتدائی اور جو وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ دونوں اعتبار سے اس کی اختتامی نماز ہے۔ جس طرح مذکورہ بالا فقہاء کا مسلک ہے، ماسوا اس کے جو امام اس کی جانب سے ادا کرتا ہے، یعنی ماسوا قراءت کے کہ اس بارے میں امام کے ساتھ ادا کی ہوئی نماز اختتامی نماز شمار ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ قنوت اور ”ثنا“ پڑھنے کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، بشر بن غیاث المریسی وغیرہ کے

---

[1] ابو طاہر محمد بن سفیان الدباس (چوتھی صدی ہجری) عراق میں اپنے زمانے کے امام اور نامور فقیہ و محدث تھے (حدائق، ص ۲۰۹)۔

[2] محمد بن ابی بکر البخاری (م ۵۵۵ھ) ابراہیم صفار کے اصحاب میں سے ایک نامور فقیہ تھے، آپ کی پہلی نسبت البزدوی تھی، مگر کافی سال بخارا میں رہنے اور درس و تدریس کے باعث البخاری ہو گئی (حدائق ص ۲۵۲)۔

مطابق وہ ''ثنا'' تکبیر تحریمہ کے فوراً بعد پڑھے نہ کہ اپنی بعد کی نماز میں، کیونکہ ان کے نزدیک حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے یہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ''ثنا'' وغیرہ ان باتوں میں شامل نہیں جس کی امام اس کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے، لہٰذا ثنا کے حق میں مسبوق کی وہ رکعت جو اسے امام کے ساتھ پڑھنے کو ملتی ہے اس کی حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے پہلی رکعت ہوگی۔ بنابریں وہ ثنا اسی رکعت میں پڑھے گا، لیکن ان سب ائمہؒ کے نزدیک دُعائے قنوت اسے آخری رکعت میں دوبارہ دہرانا ہوگی: کیونکہ وہی اس کی آخری رکعت ہے، اور امام کے ہمراہ جو اس نے دُعائے قنوت پڑھی تھی، وہ اس کے تابع ہونے کی حیثیت سے پڑھی تھی، لیکن چونکہ وہ اس کی صحیح جگہ پر نہ تھی، لہٰذا اسے صحیح جگہ دعائے قنوت پڑھنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک بھی وہ اسے آخری رکعت میں دہرائے گا، جیسے مذکورہ بالا ائمہ کا مسلک ہے، کیونکہ امام مقتدیوں کی جانب سے قنوت پڑھنے کی ذمہ داری نہیں اٹھاتا۔ بایں ہمہ ان سے مروی ہے کہ وہ آخری رکعت میں اس کا اعادہ نہ کرے، کیونکہ قنوت کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں، دوسری روایت کے مطابق قنوت چونکہ ''قراءت'' کے مشابہ ہے، لہٰذا امام مقتدیوں کی جانب سے اس کی بھی ذمہ داری اٹھاتا ہے لہٰذا اس دوسری روایت کے مطابق یہ بات سمجھنا مشکل نہیں کہ وہ اپنی آخری رکعت میں دعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے گا، کیونکہ اس سے قنوت کا تکرار لازم آئے گا، جو ایک ہی نماز میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف تشہّد کے، کیونکہ گو وہ امام کے ساتھ اس کو، قبل ازیں ادا کرچکا ہے، مگر پھر بھی وہ ایک رکعت قضا ہونے کی صورت میں، اس کا اعادہ کرے گا، اس لیے کہ اگرچہ اس سے تشہّد کا تکرار لازم آتا ہے، لیکن تشہد کا ایک ہی نماز میں اعادہ کرنا جائز ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے مطابق وہ دُعائے افتتاح (ثنا) اس رکعت میں نہیں پڑھے گا، جو اسے امام کے ساتھ ملی ہے، بلکہ وہ اسے بعد میں اپنی نماز کی پہلی رکعت میں پڑھے گا، کیونکہ حکمی طور پر اس کی ابتدائی نماز یہی ہے، امام کے ساتھ ادا کردہ نماز نہیں، لیکن وہ اپنی بعد کی نماز میں دعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے، اس لیے کہ وہ دعائے قنوت امام کے ہمراہ صحیح جگہ پڑھ چکا ہے کیونکہ نماز کا یہی حصّہ اس کی نماز کا اختتامی حصّہ ہے: اور جو نماز وہ بعد میں پڑھے گا، وہ اس کی ابتدائی نماز ہوگی، جبکہ دُعائے قنوت نماز کے اختتامی حصّے میں پڑھی جاتی ہے، نہ کہ ابتدائی حصّہ میں، لہٰذا ہمارے ائمہ کرام کے مابین ''ثمرہ اختلاف'' دُعائے افتتاح (ثنا) میں ہی ظاہر ہوتا ہے نہ کہ دعائے قنوت میں۔ القدوریؒ نے بھی محمدؒ بن شجاع البلخیؒ کے حوالے سے یہی لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کے مابین ثمرہ اختلاف فقط'' دعائے افتتاح '' میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مخالفین کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

"جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو، اور جو چھوٹ جائے وہ تکمیل (اس کا اتمام) کر لو۔"

کہ آنحضورؐ نے "فوت شدہ" نماز کے لیے مطلقاً اتمام کا لفظ استعمال کیا ہے اور کسی شی کا اتمام (تکمیل)، اس کے آخری حصے کی ادائیگی سے ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے جو نماز بعد میں پڑھی ہے، وہ اس کی اختتامی نماز ہے، جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز مغرب میں جس شخص کی دو رکعات چھوٹ جائیں۔ وہ ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اور اگر اس کی چھوٹی ہوئی نماز ابتدائی نماز ہوتی تو اس پر ایک رکعت کے بعد قعدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ قعدہ دو رکعتوں کے بعد واجب ہوتا ہے ایک رکعت کے بعد نہیں۔ اسی طرح جب وہ اپنی دوسری رکعت پڑھتا ہے۔ تو پھر بھی اس پر قعدہ کرنا فرض ہے، حالانکہ دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنا فرض نہیں (بلکہ واجب) ہوتا ہے اور اگر اس کی امام کے ساتھ ادا کردہ نماز اس کی آخری نماز ہوتی۔ تو امام کے ساتھ وہ جو قعدہ کر چکا ہے وہ اپنے صحیح مقام پر ادا ہو جانے کے باعث اس کا فرض قعدہ قرار پاتا، جیسے خود امام کے لیے اس کی یہی حیثیت ہے، لہٰذا اس پر بعد کی نماز میں دوبارہ قعدہ کرنا ضروری نہ ہونا چاہیے تمہارے نزدیک بھی امام کے ساتھ صحیح جگہ پر دعائے قنوت پڑھ لینے کے باعث اس کا اعادہ نہیں کیا جاتا۔ پھر ہمیں یہ الزام نہیں دیا جا سکتا۔ کہ اگر اس کی نماز مغرب کی دو رکعات چھوٹ جائیں، تو وہ ان دونوں رکعتوں کو سورۂ فاتحہ اور قراءت کے ساتھ ادا کرتا ہے حالانکہ اگر امام کے ساتھ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی اور حکمی دونوں طرح اس کی ابتدائی نماز ہوتی۔ تو اس کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز کی دوسری رکعت میں قراءت کرنا لازم نہ ہوتا اس لیے کہ ہم جواباً کہہ سکتے ہیں۔ کہ چونکہ امام تیسری رکعت میں قراءت نہیں کرتا، لہٰذا مسبوق کے لیے لازم ہوگا کہ وہ آخری رکعت میں پہلی رکعت کی چھوٹی ہوئی قراءت کا اعادہ کرے جیسے خود امام کے لیے یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس نے ابتدائی رکعت میں قراءت نہ کی ہو۔ تو وہ تیسری رکعت میں اس کو قضا کر لیتا ہے۔ اور اگر اس نے (مغرب کی) تیسری رکعت میں قراءت کی ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تیسری رکعت میں قراءت کرنا فرض نہیں ہے اور امام کی قراءت مقتدی کی جانب سے اسی وقت کافی ہوتی ہے: جب وہ قراءت مقتدی اور امام دونوں پر فرض ہو، جبکہ تیسری رکعت میں امام کے حق میں قراءت فرض نہیں ہے۔ لہٰذا یہ قراءت مقتدی کی جانب سے کفایت نہیں کر سکتی۔ بنا بریں تیسری رکعت میں اس پر بدستور قراءت کرنا فرض رہے گا، اس لیے نہیں کہ وہ اس کی نماز کا ابتدائی حصہ ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ اس نے امام کے ساتھ جو نماز ادا کی ہے، وہ حقیقی طور پر اس کی ابتدائی اور جو وہ خود ادا کرتا ہے وہ اس کی اختتامی نماز ہے اور جب تک تبدیلی کے حق میں کوئی دلیل نہ مل جائے اس

وقت تک اس کے حقیقی وقوع پر ہی مدار رکھا جاتا ہے۔ اور جو نماز وہ امام کے ہمراہ ادا کرتا ہے، وہ امام کی نماز کا اختتامی حصہ ہے، لہٰذا امام کے تابع ہونے کی بنا پر وہ اس کی نماز کا بھی اختتامی حصہ ہوگا، لیکن اس کا تابع ہونا فقط ان باتوں میں ظاہر ہوتا ہے، جن میں امام مقتدی کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے، ان باتوں میں نہیں جن کی امام مقتدیوں کی جانب سے ذمہ داری نہیں اٹھاتا، لہٰذا ان میں اس کا تابع ہونا ظاہر نہ ہوگا اور چونکہ یہاں حقیقی وقوع کے خلاف کوئی قابل اعتبار دلیل نہیں ملتی، لہٰذا حقیقی وقوع کا ہی لحاظ رکھنا ہی ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت "ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا" سے ہے۔ کہ لفظ "قضا" فوت شدہ نماز کو ادا کرنے سے عبارت ہے۔ اور چونکہ اس کی ابتدائی نماز فوت ہوئی ہے، لہٰذا مسبوق اپنے فوت شدہ (اپنی نماز کے ابتدائی) حصے کو ہی قضا کرے گا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کو نماز کے اختتامی حصے میں پائے، تو یہ لامحالہ طور پر مقتدی کی نماز کا آخری حصہ ہوگا، کیونکہ اگر اسے اسکی ابتدائی نماز قرار دیا جائے تو اس سے دونوں (امام و مقتدی) کے فرضوں کے مابین یکسانیت ختم ہو جائے گی، جو صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ اس کی اور امام کی نماز میں یکسانیت ضروری ہے، لہٰذا جو شی متبوع کے لیے ہوگی، وہی تابع کے لیے بھی ہوگی۔ ورنہ اس کی تبعیت ختم ہو جائے گی اور اس بات کی دلیل کہ ان میں سے ایک کی نماز کو اول اور دوسرے کی نماز کو آخری قرار دینے کی صورت میں دونوں کی نمازوں میں یکسانیت ختم ہو جاتی ہے، یہ ہے کہ نماز کے یہ دونوں حصے قراءت کے معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ قراءت ابتدائی دو رکعات میں پڑھنا فرض مگر آخری دو رکعات میں قراءت فرض نہیں۔ اسی طرح ابتدائی دونوں رکعتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھنا بھی فرض ہے، مگر آخری دونوں رکعتوں میں اس کا پڑھنا فرض نہیں۔ اس طرح چار رکعات والی نماز کا ابتدائی حصہ (شفعۂ اول)، اصل اور دوسرا حصہ (شفع ثانی)، اصل پر اضافہ ہے، کیونکہ نماز ابتداءً فقط دو رکعتیں فرض ہوئی تھی، لہٰذا سفر میں وہی دو رکعات بحال رہیں، مگر حالتِ اقامت میں اس پر اضافہ کر دیا گیا، جیسا کہ خود ایک حدیث میں یہی مضمون بیان ہوا ہے۔ بنا بریں چاہیئے تو یہ تھا کہ اس صورت میں اس کی اقتدا درست نہ ہوتی، بایں ہمہ اس کی اقتدا جو درست قرار دی گئی ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کی نمازوں میں یکسانیت پائی جاتی ہے، لہٰذا جس طرح امام کے حق میں یہ نماز کا آخری حصہ ہے، اسی طرح مقتدی کے حق میں بھی یہ آخری حصہ ہی ہوگا۔ رہی مذکورہ حدیث، تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ کسی شی کا اتمام لازمی طور پر آخری حصے کی ادائیگی ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ اتمام کی صورت وہی ہوگی، جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس حدیث سے کوئی استدلال

نہیں کیا جا سکتا، اور پھر اتمام اول یا آخر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص خط (کتاب) کا اختتامی حصہ پہلے اور ابتدائی حصہ بعد میں لکھ دے تو اس سے بھی اس کا اتمام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح خط (کتاب) کے پڑھنے کی بھی یہی صورت ہو سکتی ہے: کہ پہلے وہ خط کا آخری نصف حصہ پڑھ لے اور بعد ازاں اس کا ابتدائی حصہ پڑھ کر اس کی تکمیل کر لے۔ رہا ابتدائی چھوٹی ہوئی دو رکعات میں قعدہ کرنے کا مسئلہ، تو اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ پہلے دو رکعات پڑھے، پھر قعدہ کرے، مگر ہم نے قیاس کو استحسان یعنی ایک حدیث کی بنا پر چھوڑ دیا ہے، جو حضرت جندبؓ اور مسروقؒ سے مروی ہے کہ ایک بار وہ دونوں اس صورت حال سے دوچار ہو گئے، تو جندبؓ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر قعدہ کیا مگر مسروقؒ نے ایک رکعت ادا کی پھر قعدہ کیا اور پھر دوسری رکعت ادا کی پھر انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ تم دونوں ہی نے ٹھیک کیا، لیکن اگر میں ہوتا، تو میں وہی کرتا جو مسروق نے کیا ہے"۔ یہ جو انہوں نے ان دونوں ہی کے عمل کو درست قرار دیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ بہتر اور زیادہ بہتر کا مسئلہ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے قصے میں فرمایا ہے:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا [1] — تو ہم نے فیصلہ کرنے کا طریقہ سلیمان کو سمجھا دیا اور ہم نے دونوں کو علم (حکمت و نبوت) اور علم بخشا تھا۔

لہٰذا اس سے ان میں سے ہر مجتہد کی تصویب (تائید) نہیں ہوتی، بلکہ یہ نفس اجتہاد کی تصویب تو ہے لیکن ان کے اجتہاد سے ثابت شدہ مضمون کی نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ:

"ہر مجتہد اپنی جگہ صحیح ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان میں سے حق پر ایک ہی ہوتا ہے"۔

لہٰذا ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے۔ پھر اس کا عذر کہ وہ گو امام کے ساتھ حقیقی اور عملی طور پر ابتدائی نماز پڑھتا ہے لیکن ہم نے امام کی اتباع کی بنا پر اس کی اس نماز کو حکماً آخری نماز قرار دیا مگر جب امام کی تحریمہ ختم ہو گئی، تو اس کی اتباع بھی ختم ہو گئی لہٰذا اب حقیقی حالت ہی قابل اعتبار رہو گی جس کی بنا پر مسبوق کی یہ دوسری رکعت ہو گی اور نماز مغرب میں چونکہ دو رکعات کے بعد قعدہ گو فرض نہیں، مگر واجب ہے، لہٰذا اسے اس کے لیے بیٹھنا چاہیئے؛ اسی طرح جب وہ دو رکعات ادا کر لے گا، تو اس پر قعدہ فرض ہو جائے

---

[1] الانبیاء - ۷۹

گا، اس لیے کہ حقیقت میں وہی قعدہ اس کی آخری رکعت کے بعد واقع ہوا ہے، لہٰذا اس کی اس حقیقی حیثیت کا اعتبار ہوگا۔ رہا فریق مخالف کا یہ کہنا کہ "قعدہ ٹھیک موقع پر ادا ہوا ہے، لہٰذا اس کے اعادے کی ضرورت نہیں"، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ امام کی اتباع میں اس کا وہ قعدہ مقتدی کی نماز کے اختتامی حصے میں ادا ہوا ہے، لیکن وہ مسبوق کے حق میں فرض نہ تھا، کیونکہ اس کی فرضیت نماز کے اختتامی حصے میں اس کے واقع ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس قعدہ کے ذریعے اس کا نماز سے باہر نکلنا جائز ہو سکے، حتیٰ کہ اگر نفل نماز ادا کرنے والا شخص دوسری رکعت میں بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو اس کا قعدہ ہمارے نزدیک تبدیل ہو کر واجب ہو جاتا ہے اور فرض نہیں رہتا، کیونکہ اس قعدے کی بنا پر اس کا نماز سے باہر نکلنا نہیں ہوا، تو اسی طرح یہاں بھی ہمارے نزدیک یہ (پہلا) قعدہ مسبوق کے حق میں محض ایک (اضافی) عمل ہوگا، اور جب وہ اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرلے گا، تو چونکہ اب اس کے لیے نماز سے باہر نکلنے کا موقع آگیا ہے لہٰذا اس کے لیے اسی موقع پر قعدہ کرنا فرض ہوگا۔ تاہم جہاں تک "قرارت" کا تعلق ہے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کے ساتھ نماز مغرب کی ایک رکعت ادا کرے، پھر وہ اپنی فوت شدہ نماز کو ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو وہ دو رکعتیں ہی قضا کرے گا اور ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھے گا۔ اور اگر ان دو میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت کرنا چھوڑ دے تو اس کی نماز سب کے نزدیک فاسد ہو جائے گی؛ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ بعد میں اپنی ابتدائی دو رکعتیں ہی قضا کرتا ہے — اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی قرارت کے معاملے میں اس کی یہ ابتدائی رکعات ہیں اور چونکہ ابتدائی رکعات میں قرارت فرض ہوتی ہے، لہٰذا اس کے ترک سے نماز کا فاسد ہو جانا لازم آئے گا، جب کہ مخالفین کے یہاں اس کی وجہ دوسری ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ امام کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ لے، تو وہ اپنی چھوٹی ہوئی ایک رکعت کو قرارت کے ساتھ ادا کرے؛ اور اگر چار رکعتوں والی نماز میں امام کے ہمراہ اسے فقط ایک رکعت ملی، تو وہ جب کھڑا ہوگا تو وہ ایک رکعت قرارت سمیت پڑھ کر قعدہ کرے گا اور تشہد پڑھے گا، پھر وہ کھڑا ہو کر ایک اور رکعت قرارت اور سورۂ فاتحہ کے ساتھ ادا کرے گا اور اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت کرنا چھوڑ دیا تو جیسے کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ رہی تیسری رکعت تو اس میں اسے اختیار ہوگا چاہے کچھ پڑھے چاہے نہ پڑھے، تاہم اس میں بھی قرارت کرنا (سورۂ فاتحہ پڑھنا) افضل ہے؛ جیسا کہ اپنے مقام پر بیان ہوا؛ اور اگر اس نے امام کے ساتھ دو رکعتیں پائیں تو وہ اپنی دونوں رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور قرارت دونوں پڑھے۔ اور اگر اس نے ان

میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت چھوڑ دی، تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ امام نے پہلی دو رکعتوں میں قرارت کی ہو، یا قرارت نہ کی ہو بلکہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کیا ہو۔ اور مسبوق یہی آخری دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے، تو حکم دونوں کا ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ امام کی آخری دو رکعتوں میں پڑھی ہوئی قرارت بھی پہلی دو رکعتوں کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے، لہٰذا آخری دو رکعتیں قرارت سے بدستور خالی رہ جائیں گی، گویا اس نے ان دونوں رکعتوں میں قرارت کی ہی نہ تھی۔ پھر اگر امام کو اپنی ابتدائی نماز میں کوئی شئ بھول جائے۔ مثلاً وہ نماز کے سجدوں میں سے کوئی سجدہ بھول گیا ہو، پھر آخری قعدہ میں مقدار تشہد میں بیٹھنے کے بعد اسے یاد آیا ہو، تو وہ اس کو اسی وقت قضا کرے، خواہ اس نے ایک سجدہ چھوڑا ہو یا متعدد اور خواہ اسے یہ علم ہو کہ اس نے کونسی رکعت کا سجدہ چھوڑا تھا اور خواہ اسے یہ بھی معلوم نہ ہو، تاہم ان سجدوں کو ادا کرنے کا طریقہ کیا ہوگا؛ یہ مسائل ''مسائل سجدات'' کے عنوان سے آئندہ بیان کیے جا رہے ہیں۔

فصل

مسائلِ سجدات (سجدے چھوٹ جانے کے احکام)

تمہید (بنیادی اصولوں کی وضاحت): سجدوں کے مسائل پر ہماری یہ بحث چند اصولوں پر مبنی ہوگی، جن کا پیشگی سمجھنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

① آخری سجدہ اگر اپنے صحیح موقع سے چھوٹ جائے اور بعد میں اسے قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے ملحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ قضا کے سلسلے میں بھی یہی اصول ہے۔

② اگر نماز جائز اور فاسد ہونے کے مابین متردد ہو تو اگرچہ جواز کی متعدد وجوہ ہوں اور فساد کی ایک ہی وجہ ہو تو تب بھی نماز کو فاسد قرار دینا ہی زیادہ بہتر ہے؛ کیونکہ نماز کا وجوب یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ محض مشکوک فعل سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں احتیاط بھی اسی مؤقف کو اختیار کرنے میں ہے۔ اسی لیے کہ اس واجب کو دہرا لینا۔ جو اس پر واجب نہ ہو، خود پر عاید کسی واجب کو چھوڑنے سے افضل ہے،

③ جو سجدہ ٹھیک اپنے مقام پر ادا ہوا اس کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی، لیکن جو سجدہ بعد میں قضا کیا جائے اس کے لیے نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ جب سجدہ اپنے اصل مقام پر ادا کیا جائے، تو اس کے لیے فقط نماز کی نیت ہی کافی ہوتی ہے، اس لیے کہ

یہ نیت نماز کے ہر اس عمل کو شامل ہوتی ہے، جو شرعاً نماز میں کسی بھی موقع پر ادائیگی کے لیے متعین ہوچکا ہو لیکن جو درعمل " نماز میں بے موقع " ادا کیا جائے تو نماز کی یہ نیت اس کو شامل نہیں ہوتی۔

④ اگر کسی فعل کے سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو، تو بدعت ہونے کی حیثیت سے اس کو چھوڑ دینا واجب ہوگا، کیونکہ واجب (ترک بدعت) پر عمل کرنا سنت پر عمل کرنے سے بہتر ہے اور اگر کسی کام کے بدعت اور فرض ہونے میں تردد ہو جائے تو فرض ہونے کی حیثیت سے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ بدعت کو چھوڑنا زیادہ سے زیادہ واجب ہے، مگر فرض پر عمل کرنا واجب سے زیادہ اہم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ فرض چھوڑنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، لیکن بدعت اختیار کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا فرض ہونے کی حیثیت سے اس کی ادائیگی زیادہ بہتر ہوگی۔

⑤ اگر کسی سجدے اور رکعت میں تردد ہو جائے، تو وہ سجدہ کرکے قعدہ کرلے پھر وہ ایک اور رکعت پڑھ کر قعدہ کرکے سلام پھیرے اور سجدۂ سہو کرے، یہاں سب سے پہلے سجدہ اس لیے ادا کیا جاتا ہے، کیونکہ اگر اس نے فقط ایک ہی سجدہ چھوڑا ہو تو سجدہ کرلینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، بعدازاں وہ قعدہ کرے گا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو سجدہ کرلینے سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا؛ پہلے اسے رکعت اس لیے نہیں پڑھنی چاہیئے کیونکہ اگر اس نے فقط رکعت ہی چھوڑی ہو، تو تب تو رکعت ادا کرلینے سے اس کی نماز درست ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے فقط ایک سجدہ ہی ترک کیا ہو تو ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اس نے نماز کے عین وسط میں، اس کو مکمل کرنے سے قبل، ایک مکمل رکعت کا اضافہ کردیا ہے، اور چونکہ اس کی یہ رکعت نفل قرار پائے گی، لہٰذا اس سے وہ فرائض کی تکمیل سے قبل نفل نماز کی جانب منتقل ہو جانے والا قرار پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی۔ رہا سجدہ کرنے کے بعد اسے بیٹھنے (قعدہ کرنے) کا حکم تو وہ اس لیے ہے۔ کہ اگر اس نے محض ایک سجدہ ہی چھوڑا ہو، تو سجدہ کرلینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، لہٰذا اس پر قعدہ فرض ہوگا اور اگر وہ اس صورت میں، قعدہ اخیرہ سے قبل، ایک اضافی رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ فرض مکمل کرنے سے قبل ہی نفل نماز کی جانب منتقل ہوگیا ہے لیکن اگر اس نے پوری رکعت چھوڑی ہو تو اس صورت میں سجدے اور قعدے کا درمیان میں ہونا۔ اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتا، اور اس صورت میں حکم زیادہ سے زیادہ فرض اور بدعت کے مابین متردد ہے، لہٰذا ایسا کرنا (فرض بجا لانا) ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

⑥ نماز مکمل ہونے سے قبل اگر اس میں ایک رکعت سے کم اضافہ کر دیا جائے، تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی مثلاً یہ کہ وہ ایک رکوع یا سجدہ یا قیام یا قعدے کا اضافہ کر دے؛ البتہ امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق ایک سجدے کا اضافہ بھی نماز کے لیے مفسد ہے ۔ فرض نماز مکمل کرنے سے قبل ایک مکمل رکعت کا اضافہ تو وہ نماز کے لیے مفسد ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر دیا جائے، جیسا کہ یہ مسئلہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔

⑦ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب نماز کا رکن نہیں ہے۔ اور ترتیب چھوڑ دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، خواہ ترتیب دانستہ چھوڑی ہو یا بھول کر۔ یہ ہمارے تین ائمہ کا مسلک ہے، جیسا کہ ہم از یں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

⑧ تین یا چار رکعتوں والی فرض نماز میں قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ہے۔ البتہ قعدہ اخیرہ فرض ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

⑨ سجدۂ سہو کے سلام سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جو سجدۂ سہو کسی رکن کو اس کے اصل موقع و محل سے مؤخر کر دینے کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور اسے ہمارے نزدیک سلام کے بعد ادا کیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی پیچھے بیان ہو چکا ہے۔

⑩ اگر نماز کے سجدوں اور رکعتوں میں اشتباہ پیدا ہو جائے، تو شبہ دور کرنے کے لیے "کم تعداد" کو مد نظر رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہی طریقہ قریب الفہم ہے، لیکن اگر دونوں طرف خیال برابر ہوں، تو اس صورت میں اسے اختیار رہتا ہے کہ وہ جس تعداد کو چاہے مد نظر رکھے، کیونکہ یہاں دونوں پہلو یکساں ہیں واللہ اعلم۔

جب یہ تمام اصول ذہن نشین ہو گئے، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ: اگر نمازوں میں سے کسی نماز کا کوئی سجدہ چھوٹ جائے، تو یا تو یہ سجدہ نماز فجر کا ہوگا یا نماز ظہر، عصر یا عشاء کا اور یا پھر مغرب کا، نیز نمازی نے یا تو اس نماز پر کچھ اضافہ کیا ہوگا، یا اضافہ نہ کیا ہوگا:

① نماز فجر: تو اگر اس نے نماز فجر کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہو، مگر اس کی رکعتوں میں اضافہ نہ کیا ہو اور بعد ازاں اسے سلام سے قبل یا سلام کے بعد، مگر بات چیت کرنے سے قبل وہ سجدہ یاد آ جائے، تو وہ اس سجدے کو ادا کرے، خواہ اسے متعین طور پر یہ معلوم ہو کہ اس کا یہ سجدہ پہلی یا دوسری رکعت سے چھوٹا ہے، یا اسے یہ علم نہ ہو۔ کیونکہ یہ سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو گیا ہے مگر اپنی جگہ سے اس کے فوت ہو جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی البتہ چونکہ وہ نماز کا ایک رکن ہے لہٰذا اسے قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ نماز سے خارج ہونے تک وہ سجدہ قضا نہیں کرے گا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر ابتدائی دو رکعتوں میں قرارت کرنا چھوٹ جائے، تو چونکہ قرارت نماز کی رکن ہے، لہٰذا اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کر لینا فرض ہے اور اگر وہ نماز سے فارغ ہونے تک اسے قضا نہ کرے،

تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہٰذا قرارت اگر اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جائے تو اسے بعد میں قضا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ نماز کی تحریمہ برقرار رہنے کی بنا پر ابھی اس کا موقع و محل باقی ہے، تو اسی طرح یہاں (سجدے کا) بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر یہ سجدہ ادا کرتے وقت وہ سجدہ قضا کرنے کی نیت بھی کرے کیونکہ اگر تو واقعی وہ سجدہ پہلی رکعت کا چھوٹا ہوا ہو تو اس صورت میں اس کے قضا ہونے کی بنا پر، اس کی ادائیگی کے وقت نیت ضروری ہوگی، لیکن اگر وہ دوسری رکعت سے تعلق رکھتا ہو، تو اس صورت میں چونکہ وہ نماز کی اصل نیت کے تحت شامل ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی کے لیے نئی نیت کی ضرورت نہ ہوگی، بنا بریں چونکہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا احتیاطاً اس کی نیت کر لی جائے، ایک اور قول کے مطابق وہ اس نماز میں خود یہ واجب سجدہ کی نیت کرے، اسی طرح ہر چھوٹتے ہوئے سجدے کو اسی طریقے سے قضا کیا جائے۔ سجدہ کے بعد وہ تشہد میں بھی بیٹھے۔ کیونکہ نماز کا اصلی سجدہ ادا کرنے کی بنا پر اس کا سابق تشہد ختم ہو گیا ہے، اس لیے کہ اس سجدہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ قعدہ بے موقع ادا ہوا ہے، لہٰذا اس کے لیے تشہد پڑھنا لازم ہوگا اور اگر اس نے اس قعدے کو چھوڑ دیا، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے۔ پھر وہ تشہد پڑھے اور پھر سلام پھیر دے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے، تو اگر اسے متعین طور پر یہ علم ہو کہ یہ دونوں سجدے دو رکعات کے ہیں یا فقط دوسری رکعت کے ہیں، تو ان دونوں صورتوں میں وہ پہلے دونوں سجدہ ادا کرے اور پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے وہ سجدے دونوں رکعات سے چھوڑے ہوں، تو چونکہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر چکا ہے، اور رکعت کی تکمیل ایک ایک سجدے پر ہی موقوف ہوتی ہے، لہٰذا وہ دو سجدے قضا کر کے اپنی نماز کو مکمل کرے گا اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دوسری رکعت سے چھوٹے ہوں تو تب دونوں سجدے اپنے صحیح موقع و محل پر ادا ہونے کی بنا پر ان کی ادائیگی عین اپنے وقت پر ہو جائے گی، لیکن اگر اسے یقین ہو کہ اس نے یہ دونوں سجدے پہلی رکعت سے ہی چھوڑے ہیں، تو تب وہ ایک اور مکمل رکعت ادا کرے، اس لیے اگر کسی نے رکوع کیا ہو، مگر سجدہ نہ کیا ہو اور یونہی سر اٹھا لیا ہو اور پھر قرارت کر کے رکوع اور سجدے ادا کیے ہوں تو اس کی فقط ایک ہی رکعت شمار ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فقط رکوع دو بار کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان میں سے ایک رکوع لغو (بے فائدہ) ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے جو دوسری رکعت میں دو سجدے کیے ہیں وہ اس کے دو رکوعوں میں سے ایک رکوع کے ساتھ ملحق (متصل) ہو جائیں گے، لیکن یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ آیا وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق (متصل) ہوں گے، یا دوسرے کے ساتھ: اگر تو پہلی رکعت کا رکوع قرارت

سے قبل کیا گیا ہو، تو یہ سجدے دوسرے رکوع کے ساتھ ملحق ہوں گے اور پہلا رکوع لغو ہوجائے گا، کیونکہ اس کا اصلی وقت قرارت کے بعد ہے اور اسے قبل از وقت ادا کیا گیا ہے مگر یہاں چونکہ قرارت نہیں پائی گئی، لہٰذا اس پہلے رکوع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جب کہ دوسرا رکوع، چونکہ ٹھیک اپنے موقع پر ادا ہوا ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص اس کے ساتھ دوسرے رکوع میں شریک ہوجائے تو وہ ایک مکمل رکعت پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے پہلے رکوع کو پایا ہو تو وہ مکمل رکعت پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر پہلا اور دوسرا دونوں رکوع قرارت کے بعد ادا کیے گئے ہوں تو تب بھی (امام محمدؒ کی کتاب کے) "باب السہو" کی روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا، البتہ "باب الحدث" کی روایت کی رو سے پہلا رکوع معتبر ہوگا اور اسے بعد میں سجدۂ سہو بھی کرنیکا حکم ہوگا اور اس کا پہلا سجدہ لغو ہوجائے گا پھر اگر کسی نے دوسری رکعت کا رکوع پایا ہو، پہلی رکعت کا نہ پایا ہو تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو، کہ وہ سجدے کونسی رکعت سے تعلق رکھتے ہیں، تو وہ دو سجدے کرکے ایک اضافی رکعت اور ادا کرے - کیونکہ اگر تو اس نے پہلی اور دوسری رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو، تو دونوں سجدے ادا کرتے ہی اس کی نماز مکمل ہوجائے گی، اس لیے کہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کرچکا ہے، لہٰذا ان دو سجدوں میں سے ایک ایک رکعت کے ساتھ شامل ہوجائے گا جس سے اس کی نماز مکمل ہوجائے گی - اس صورت میں یہ سجدے اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جانے کے باعث "قضا" شمار ہوں گے اور اگر یہ سجدے اس کی دوسری رکعت سے چھوٹے ہوں - تو اندریں صورت اس پر فقط وہی سجدے واجب الادا تھے، لہٰذا جب وہ دونوں سجدے کرلے گا، تو یہ سجدے، اپنے مقام پر، یعنی دوسری رکعت کے بعد ادا ہوجانے کے باعث اس کی نماز مکمل اور درست طور پر ادا ہوجائے گی - ان دونوں صورتوں میں اس پر کوئی اور رکعت واجب الادا نہیں ہوتی لیکن اگر اس کے یہ سجدے پہلی رکعت سے چھوٹ گئے ہوں تو تب اسے ایک اور رکعت ادا کرنا ہوگی، پھر اس نے جو دوسری رکعت کے بعد دو سجدے کیے ہیں "باب الحدث" کی روایت کے مطابق وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے بشرطیکہ اس نے رکوع قرارت کرنے کے بعد کیا ہو اور دوسرا قیام اور رکوع "مکرّر" شمار ہوں گے، لہٰذا ان کا اعتبار نہ ہونے کی بنا پر اس کی کل ایک ہی رکعت ادا ہوگی اور اس پر مزید ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگا، مگر "باب السہو" کی روایت کی رو سے چونکہ یہ سجدے دوسرے رکوع سے عملاً متصل ادا ہوئے ہیں، لہٰذا اسی کے ساتھ ملحق قرار پائیں گے، جیساکہ اوپر بیان ہوا - لہٰذا پہلا رکوع اور اس سے قبل والا قیام دونوں لغو قرار پائیں گے - پھر مذکورہ دونوں روایات کے مطابق اس صورت میں اس پر مزید ایک رکعت کی قضا لازم ہوگی اور چونکہ مذکورہ

دونوں صورتوں میں دو سجدوں کی اور اس آخری صورت میں دو سجدوں اور ایک رکعت کی قضا لازم قرار پاتی ہے، لہٰذا ان دونوں صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور اس کی ابتداً لازماً سجدوں کی ادائیگی سے کی جائے گی، کیونکہ اگر اس نے فقط دو ہی سجدے ترک کیے ہوں تو ان کی اور ان کے بعد تشہد کی ادائیگی سے نماز مکمل ہو جائے گی اور فرض ادا ہو جانے کے بعد ایک مزید رکعت کا اضافہ نقصان دہ نہ ہو گا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو تو دونوں سجدے اور ان کے بعد والا قعدہ اس کے لیے نقصان کا باعث نہ ہوں گے اور اگر اس نے پہلے رکعت پڑھی اور پھر سجدے کیے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر تو واقعی اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز تمام ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں، تو فرض مکمل کرنے سے قبل ایسا رکعت کا اضافہ لازم آئے گا، جو فرض نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا اور اسے دونوں سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کرنا ہو گا جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ بعض پہلوؤں سے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ثابت ہوتا ہے پھر اس موقع پر اسے چاہیئے کہ وہ ان دونوں سجدوں میں "قضا" کی نیت کرے، کیونکہ گو ان کی اصلیت میں تردد ہے، مگر احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔

اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے ہوں، پھر اگر تو ان کے بارے میں اس کی "تحری" (سوچ بچار، غور و فکر) فیصلہ کن ہو چکی ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کی "تحری" (سوچ بچار) کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو، تو تب وہ ایک سجدہ کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ کم نماز لازمی طور پر ادا ہو چکی ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے اندریں صورت دو رکعتوں میں فقط ایک سجدہ کیا ہو گا اور چونکہ ایک سجدہ کے ساتھ فقط ایک رکعت مکمل (مقید) ہوتی ہے، لہٰذا اس رکعت کی تکمیل کے لیے ابھی اس پر مزید ایک سجدہ لازم ہو گا اور اس صورت میں وہ قعدہ نہیں کرے گا، کیونکہ ایک رکعت ادا ہونے سے رکعت کے مکمل ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا کہ اس پر تشہد میں بیٹھنا ضروری خیال کیا جائے بلکہ اس پر مزید ایک رکعت پڑھنا۔ اور پھر تشہد میں بیٹھنا اور سلام پھیرنا لازم ہو گا اور سلام کے بعد سجدہ سہو بھی کیا جائے گا، پھر اسے چاہیئے کہ وہ سجدے میں "ترک شدہ" سجدے کو قضا کرنے کی نیت کرے، اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید اس نے پہلے رکوع کے بعد ایک سجدہ کر لیا ہو، لہٰذا اگر اس نے سجدہ کرتے ہوئے قضا کی نیت نہ کی، تو اس سے اس کی دوسری رکعت مکمل (مقید) ہو جائے گی اور پھر اگر وہ اس کے بعد قیام کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے گا، تو وہ فرض مکمل ہونے سے پہلے نفل ادا کرنے والا قرار پائے گا جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اس کے ساتھ قضا کی نیت کر لی تو وہ سجدہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کے بعد اس نے جو رکوع تک نماز پڑھی ہو گی وہ ناتمام رکعت ہونے کے باعث، ناقص

رہ جائے گی، اسی لیے اسے اس سجدہ کی ادائیگی کے وقت قضا کی نیت کرنی چاہیئے۔
پھر امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا، کہ اگر اس نے چاروں سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اسے کیا کرنا چاہیئے۔ ایک قول کے مطابق وہ دو سجدے کر کے پھر ایک اور رکعت ادا کرے اور سجدوں اور رکعت کے درمیان قعدہ نہ کرے، کیونکہ اس نے فی الحقیقت قیام اور رکوع کا اعادہ کیا ہے، لہٰذا جب وہ دو سجدے کرے گا، تو مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق یہ سجدے ان دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے اور دوسرا رکوع اور قیام لغو ہو جائے گا اور اس کی فقط ایک رکعت مکمل ہوگی اور اس کے بعد اگر وہ ایک اور رکعت ادا کرے گا، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

نماز ظہر، عصر اور عشاء: اور اگر اس نے نماز ظہر یا عصر یا عشاء کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو اس صورت میں بھی وہ سجدہ کر کے تشہد میں بیٹھ جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے نماز فجر کے ضمن میں بیان کیا۔ اور اگر اس پر دو سجدے واجب الادا ہوں، تو تب اسے دو سجدے کر کے ایک مزید رکعت پڑھنا ہوگی اور اس پر سجدہ سہو بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ اگر تو اس نے مذکورہ سجدے دو علیحدہ علیحدہ رکعتوں سے چھوڑے ہوں، خواہ رکعت کوئی سی بھی ہو۔ تو اس پر فقط دو ہی سجدے واجب الادا ہونگے اور اگر اس نے وہ سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے ابتدائی تین رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت سے انہیں چھوڑ دیا ہو تو اس صورت میں اس پر ایک مکمل رکعت کی ادائیگی لازم ہو گی کیونکہ حسب اختلاف روایات سجدہ کے بغیر محض قیام اور رکوع لغو ہو جاتے ہیں، تو جب ایک پہلو سے اس پر ایک رکعت اور دوسرے پہلو سے اس پر دو سجدوں کی ادائیگی لازم ٹھہری تو احتیاطاً دونوں کو جمع کر لیا جائے گا: پھر دونوں سجدے ادا کرنے کے بعد قعدہ میں بیٹھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی آخری رکعت کے سجدے ہوں اور چونکہ نماز کے اختتام پر قعدہ کرنا فرض ہے لہٰذا یہاں بھی اس پر قعدہ فرض ہوگا اور ان دونوں سجدوں کی ادائیگی کے وقت وہ خود پر لازم سجدوں کی نیت کرے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے وہ ابتدائی تین رکعات میں سے کوئی سی دو رکعتوں سے چھوٹ گئے ہوں، یا ان میں سے ایک سجدہ کسی ابتدائی رکعت کا ہو اور ایک آخری رکعت کا، یہاں بھی احتیاطاً سب سے پہلے سجدے ادا کیے جائیں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا: اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑے ہوں تو وہ پہلے تین سجدے کرے اور پھر مزید ایک رکعت ادا کرے اس لیے کہ عین ممکن ہے، کہ اس نے تینوں سجدے ابتدائی تین رکعات سے چھوڑے ہوں، لہٰذا ایک ایک سجدے کے ساتھ ہر رکعت کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں اس پر تین سجدوں کی قضا لازم ہوگی اور یہ بھی امکان ہے کہ ایک سجدہ تو ابتدائی رکعات میں سے کسی ایک سے چھوٹا ہو۔ اور باقی دو سجدے آخری رکعت سے ترک کیے ہوں، لہٰذا چوتھی رکعت دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہو جائے گی اور ایک سجدہ اپنے مقام سے ملحق ہو جائے گا؛ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس نے دو سجدے تو ابتدائی تین رکعات

میں سے کسی ایک رکعت سے چھوڑے ہوں اور ایک سجدہ آخری رکعت سے چھوڑ دیا ہو تو حسب اختلاف تینوں رکعات میں سے کسی ایک رکعت کا قیام اور رکوع لغو قرار پائے گا، لہٰذا اس پر ایک رکعت کا چھوڑا ہوا سجدہ اور ایک مکمل رکعت ادا کرنا لازم ہوگی، تو چونکہ اس پر ابتدائی دو صورتوں میں تین سجدے واجب قرار پاتے ہیں اور آخری صورت میں ایک سجدہ اور ایک رکعت واجب الادا ٹھہرتی ہے، لہٰذا ان تمام احتمالات کو جمع کیا جائے گا، تاہم حسب بالا رکعت ادا کرنے سے قبل سجدے ادا کیے جائیں اور ان کی ادائیگی کے وقت خود پر لازم سجدوں کی نیت کی جائے اور سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کیا جائے ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر اگر اس نے چار سجدے ترک کیے ہوں، تو وہ سب سے پہلے چار سجدے اور پھر دو رکعتیں ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے یہ چار سجدے چار رکعات سے چھوڑے ہوں۔ تو اس پر چار ہی سجدے واجب ٹھہرتے ہیں۔ اور اگر اس نے دو سجدے ابتدائی تین رکعات سے اور دو سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں۔ تو اس صورت میں بھی اس پر چار ہی سجدے واجب الادا ہوں گے اور اگر اس نے یہ چار سجدے ابتدائی تین رکعات میں سے کوئی سی دو رکعتوں سے چھوڑے ہوں اور اس نے دو سجدے کسی ابتدائی رکعت میں اور دو آخری رکعت میں کیے ہوں، تو اس کے دو قیام اور دو رکوع لغو ہو جائیں گے اور اس پر دو رکعتوں کی قضا لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی تین رکعات میں سے دو رکعتوں کا ایک ایک سجدہ اور ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس صورت میں اس پر دو سجدوں اور ایک رکعت کی قضا ضروری ہوگی، لہٰذا احتیاطاً ان تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور سب سے پہلے چار سجدے کرے اور بعد ازاں دو رکعتیں پڑھے ۔ دونوں رکعتوں سے قبل سجدے قضا کرنے کا حکم اس لیے ہے، کہ ان کو پہلے ادا کرنے میں کسی قسم کا نقصان نہیں، لیکن دونوں رکعات کو مقدم کرنے میں، البتہ نقصان کا امکان موجود ہے کہ اس سے بعض صورتوں میں فرض نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور جب نماز کسی ایک پہلو سے فاسد قرار پاتی ہو۔ تو اسے احتیاطاً فاسد ہی قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔ ان میں سے تین سجدوں میں وہ خود پر لازم سجدوں کی نیت کرے گا، کیونکہ چار میں سے دو سجدے تو یقینی طور پر قضا ہیں، مگر چوتھا یقینی طور پر قضا نہیں ہے، اس لیے کہ چوتھا لازمی طور پر یا تو اضافی سجدہ ہوگا، یا پھر چوتھی رکعت کا حصہ ہوگا، لہٰذا وہ اس میں یہ نیت نہ کرے ۔ اور چونکہ تیسرا سجدہ "احتمالی" ہے: اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ابتدائی تین رکعتوں سے ہو اور یہ بھی کہ وہ آخری رکعت سے ہو، لہٰذا اس میں بھی وہ احتیاطاً نیت کرے اور پھر جب وہ چاروں سجدے کر لے، تو تشہد میں بیٹھے، اس لیے کہ یہاں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ہو، جہاں قعدہ کرنا فرض ہوتا ہے۔ بعد ازاں وہ اٹھ کھڑا ہو اور مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے اس پر ایک رکعت اور دو سجدے واجب الادا ہوں، لہٰذا یہاں ایک رکعت

کے بعد نماز کے آخری حصّہ ہونے کا احتمال موجود ہے، لہٰذا اس پر یہاں بھی قعدہ کرنا ضروری ہوگا پھر وہ قعدہ کرکے کھڑا ہوجائے اور مزید ایک رکعت پڑھے اور پھر قعدہ کے بعد سلام پھیرے، سجدۂ سہو کرے اور قعدہ کرکے سلام پھیر دے۔ اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ پانچ سجدے اور دو رکعات ادا کرے (یہاں پر اس کے ادا شدہ سجدوں پر قیاس کا مدار ہوگا، کیونکہ اب متروک سجدے ادا شدہ سجدوں کی نسبت زیادہ ہیں) اس لئے کہ اگر اس نے تین رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو اس نے گویا تین رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقیّد) کر لیا، لہٰذا اب اس پر تین سجدوں اور ایک رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ایک رکعت میں دو اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو تو اس پر ایک سجدہ اور دو رکعتیں واجب الادا ہوں گی۔ پھر یہاں چونکہ ایک صورت میں اس پر تین سجدے اور ایک رکعت اور دوسری صورت میں دو رکعتیں اور ایک رکعت واجب الادا ہوگی، لہٰذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا، اور اسے تین سجدے اور دو رکعات ادا کرنا ہوں گی اور وہ حسبِ بالا دو رکعتوں سے قبل تین سجدے کرے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور جب وہ تین سجدے کرلے تو آیا بقیہ دو رکعات پڑھنے سے قبل وہ قعدہ میں بیٹھے یا نہ بیٹھے؟ اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہاں اسے نہیں بیٹھنا چاہیئے، کیونکہ اگر تو یہ تین سجدے تین رکعات کے ہوئے، تو جب وہ یہ تینوں سجدے کرلے گا، تو ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اصل کے ساتھ ملحق ہوجائے گا اور اس کی تین رکعتیں مکمل ہوجائیں گی اور چونکہ تیسری رکعت پر قعدہ کرنا بدعت ہے، لہٰذا اس صورت میں قعدہ ثابت نہیں ہوتا اور اگر اس نے ایک رکعت میں دو سجدے کیے ہوں اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو، تو اندریں صورت جب وہ تین سجدے کرے گا، تو اس کی دو رکعتیں مکمل ہو کر دو سجدے اضافی ادا ہوجائیں گے، جو لغو تصوّر ہوں گے اور دو رکعتوں کے بعد سجدہ بعض مشائخ کے ہاں سنّت ہے، لہٰذا یہاں اس قعدہ میں سنّت اور بدعت ہونے کا اشتباہ پیدا ہوگیا، بنابریں یہاں ترک بدعت زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ یہ قعدہ واجب ہے، مگر ترک بدعت کرنا فرض ہے جو واجب کی نسبت زیادہ اہم ہے، لہٰذا ترک بدعت (عدم قعدہ) ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں بھی تین سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، کیونکہ جب قعدہ کے واجب اور بدعت ہونے میں تردد پیدا ہوجائے، تو واجب پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے، لہٰذا وہ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں استحقاقی قعدہ نہیں، بلکہ مستحب قعدہ کرے، کیونکہ واجب شئی عملاً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ بعدازاں وہ ایک مزید رکعت پڑھ کر پھر قعدہ کرے گا، کیونکہ ایک پہلو سے یہ اس کی آخری رکعت قرار پاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر اس نے تین رکعتوں میں تین سجدے کیے ہوں اور ایک میں دو، تو اندریں صورت، جب اس نے بعد میں تین سجدے کرلیے، تو اس کی تین رکعتیں مکمل ہوجائیں گی، پھر جب وہ ایک مزید رکعت ادا کرلے گا تو اب اس کی چار رکعتیں پوری ہوجائیں گی اور چار رکعتوں کے بعد قعدہ ضروری ہوتا ہے، جبکہ دوسرے پہلو سے یہ تیسری رکعت قرار پاتی ہے، کیونکہ اگر اس نے ایک رکعت کے دو

اور ایک رکعت کا ایک سجدہ کیا ہو تو جب وہ بعد میں تین سجدے کرے گا، تو ان میں سے ایک سجدہ اپنے مقام سے جا کر ملحق ہو جائے گا جس سے اس کی دو رکعات مکمل ہو جائیں گی اسطرح یہ اس کی تیسری رکعت ہو گی اور تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا بدعت ہے، لہٰذا یہاں تعدہ کے بدعت اور فرض ہونے کے مابین شک پیدا ہو گیا، بنا بریں فرض کو ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ گو ترکِ بدعت بھی فرض ہے اور اس پہلو سے وہ دونوں ہی پہلو یکساں قرار پاتے ہیں، لیکن فرض کی جہت کو اس لیے ترجیح حاصل ہے کیونکہ فرض کو ترک کرنے میں عمل کے "قضا" ہونے کا احتمال موجود ہے۔ بعد ازاں وہ تشہد کے بعد اُٹھ کھڑا ہو اور وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے اور سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے اور پھر قعدہ کر کے سلام پھیر دے اور نماز سے فارغ ہو جائے، اور اگر اس نے چھ سجدے ترک کر دیئے ہوں، تو وہ دو سجدے اور تین رکعتیں قضا کرے کیونکہ اس صورت میں یہ ثابت ہوا کہ اس نے ایک رکعت میں فقط دو سجدے کئے ہیں، لہٰذا اس پر تین رکعتیں پڑھنا واجب ہوں گی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو تو اس صورت میں اسے اپنی دو رکعتوں کی تکمیل کے لیے، دو سجدے کرنا ہوں گے اور دو مزید رکعات پڑھنا ہوں گی، لہٰذا احتیاطاً ان دونوں صورتوں کو جمع کیا جائے گا، سب سے پہلے سجدے کرنے کی وجہ کا اوپر ذکر آچکا ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ دو سجدوں کے بعد قعدے کے لیے بیٹھے یا نہ بیٹھے؟ تو اس کے حکم میں مشائخ کا وہی اختلاف ہے جس کا ہم سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ محض ایک رکعت کے بعد کیا جا رہا ہے اور یہ بھی کہ وہ دو رکعتوں کے بعد واقع ہو رہا ہے، کیونکہ اگر تو اس نے فقط ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں، تو تب تو یہ قعدہ فقط ایک رکعت کے بعد ہونا قرار پاتا ہے اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دو مختلف رکعتوں میں کئے ہوں، تو قعدہ دو رکعتوں کے بعد قرار پاتا ہے اور چونکہ ایک رکعت کے بعد قعدہ بدعت اور دو کے بعد بعض مشائخ کے ہاں سنت اور بعض کے ہاں واجب ہوتا ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی حسبِ بالا مختلف فیہ ہو گا؛ اسی طرح یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ جب وہ دو سجدوں کے بعد ایک اور رکعت ادا کرلے گا، اس لیے کہ اس رکعت کے دوسری یا تیسری ہونے کے مابین تردد ہے؛ وہ اس طرح کہ اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں گے تو تب یہ دوسری رکعت ہو گی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو تب یہ تیسری رکعت شمار ہو گی، پھر جب وہ ایک اور رکعت پڑھ لے گا تو تب وہ بالاتفاق قعدہ کرے گا، کیونکہ اب یہاں تیسری یا چوتھی رکعت ہونے کے مابین تردد ہو گا فافہم۔ پھر اگر اس نے سات سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب وہ ایک سجدہ اور تین رکعتیں قضا کرے گا، کیونکہ اس جگہ اس نے فقط ایک ہی سجدہ کیا ہے، لہٰذا اس کی ایک ہی رکعت مکمل شمار ہو گی اور اس پر ایک ہی سجدہ لازم ہو گا جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی بعد ازاں وہ تین رکعات پڑھے گا؛ تاکہ اس کی چار رکعتیں پوری

ہوجائیں؛ اور اگر اس نے آٹھ سجدے چھوڑے ہوں، تو تب دو سجدے اور تین رکعات پڑھے، اس لیے کہ وہ چار رکعات (بغیر سجدہ) ادا کر چکا ہے، تو جب دو سجدے ادا کرلے گا، تو وہ ایک رکوع کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے اور باقی کے قیام اور رکوع حسب اختلاف روایات لغو ہوجائیں گے تو اس طرح وہ کل ایک رکعت ادا کرنے والا شمار ہوگا، تو اس پر اپنی چار رکعات کی تکمیل کے لیے تین رکعات پڑھنا واجب ہوں گی۔

(۳) **نمازِ مغرب:** اور اگر اس نے نمازِ مغرب کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہ فقط اسی سجدے کو دہرائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے دو سجدے ترک کر دیئے، تو وہ دو سجدے اور ایک رکعت مزید ادا کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر وہ دونوں سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس نے یہ دو سجدے دو رکعات سے چھوڑے ہوں تو اندریں صورت وہ اضافی رکعت اس کے لیے محض نفل ہوگی، لہٰذا اس کے لیے یہاں قعدہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ تین سجدے اور ایک رکعت ادا کرے، اس لیے کہ اگر اس نے یہ تین سجدے تین رکعات سے چھوڑے ہوں گے تو جب وہ سجدے کرلے گا، اور بعد ازاں تشہد میں بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز مکمل ہوجائے گی اور اگر اس نے پہلی دو رکعتوں سے ایک اور تیسری رکعت سے دو سجدے ترک کئے ہوں تو اس پر تینوں سجدوں کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی ایک کے دونوں سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر ایک رکعت اور دو سجدوں کی ادائیگی ضروری ہوگی، بنا بریں ان تمام صورتوں کو یہاں جمع کیا جائے گا۔ پھر اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر دو سجدوں اور دو رکعتوں کا ادا کرنا ضروری ہوگا اور اس صورت میں ادا شدہ سجدوں کا اعتبار کیا جائے گا اس لیے کہ ادا شدہ سجدے کم ہیں کیونکہ اس شخص نے فقط دو سجدے کئے ہیں، اب اگر اس نے ایک ہی رکعت کے دو سجدے کئے ہوں، تو اس کی ایک رکعت توانا ہوگئی، لہٰذا وہ دو آخری رکعات ادا کرے گا، اور اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کئے ہوں، تو وہ گویا ہر ایک رکعت کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقید) کر چکا ہے، تو اس پر ان دونوں رکعات کی تکمیل کے لئے دو مزید سجدے اور بعد ازاں ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگی، تو ایک صورت میں اس پر دو رکعات واجب قرار پاتی ہیں اور دوسری صورت میں اس پر دو سجدے اور ایک رکعت ضروری ٹھہرتی ہے، لہٰذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا۔ لہٰذا وہ دو سجدے کرکے دو رکعتیں ادا کرے گا — دو سجدوں کے بعد یہاں بھی قعدہ مختلف فیہ ہے، تاہم اکثر مشائخ کا قول ہے، کہ وہ قعدہ نہ کرے، جیسا کہ پیچھے گذرا البتہ بعد کی ہر دو رکعات کے درمیان اسے لازمی طور پر قعدہ کرنا ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے۔ یہ اس کی تیسری رکعت ہو اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ ایک سجدہ اور دو رکعتیں ادا کرے، لیکن مناسب ہے کہ اس سجدہ سے وہ اس رکعت کے سجدے کی نیت کرے، جس کا اس نے ازیں قبل

ایک سجدہ کیا تھا اور دوسرا ادا نہیں کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر اس نے نیت نہ کی اور اس نے پہلی رکعت کا ایک سجدہ کیا ہوا ہو تو اس صورت میں وہ سجدہ دوسری یا تیسری رکعت کے رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جیسا کہ اس بارے میں حسب بالا دو مختلف روایات مروی ہیں، لہٰذا اس طرح دو رکعات کی تکمیل دو سجدوں پر موقوف ہوگی، پھر جب اس نے دو رکعات ان دو سجدوں سے قبل ادا کر لیں جو نامکمل رکعات کے ساتھ جا کر ملحق ہوں گے اور جنہیں کامل رکعات بنا دیں گے تو اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن اگر وہ فقط اسی رکعت کے دوسرے سجدے کی نیت کرے، جس کا ایک سجدہ اس نے ادا کیا تھا، تو اس سے اس کی وہ رکعت مکمل ہو جائے گی، جس کے بعد اسے فقط دو رکعتیں، درمیان میں قعدہ سمیت ادا کرنا ہوں گی کیونکہ یہ پہلی رکعت یقینی طور پر اس کی دوسری رکعت ہے، لہٰذا اس قعدہ میں بدعت ہونے کا کوئی شبہ نہیں ہوگا اور اگر اس نے چھ سجدے ترک کر دیئے ہوں، تو وہ دو سجدے اور دو رکعات ادا کرے اس لیے کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں، تو جب وہ دو سجدے کرے گا، تو وہ دونوں حسبِ اختلافِ روایات ان میں سے کسی ایک رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی، جس کے بعد وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے گا، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ کے بدعت ہونے کا کوئی احتمال نہیں۔ پھر وہ ایک اور رکعت ادا کر کے آخری فرض قعدہ کرے۔

۴۔ **رکعات کا اضافہ کر دینا:** یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنی نماز کی رکعتوں میں کوئی اضافہ نہ کیا ہو اور اگر اس نے ان پر اضافہ کر دیا ہو، مثلاً اس نے فجر کی تین رکعتیں پڑھ لی ہوں پھر اگر اس نے اس کا ایک سجدہ چھوڑا ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے دو سجدے یا تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ ان مسائل کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر نماز کے صحیح اور فاسد ہونے میں شبہ (تردد) ہو جائے، تو اس نماز کو احتیاطاً فاسد ہی قرار دیا جائے گا؛ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص فرض مکمل ہونے سے قبل نفل نماز شروع کر دے اور فرض مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز کا سجدہ بھی کر لے، حالانکہ اس پر قعدہ اخیرہ باقی ہو، یا اس پر نماز کا کوئی سجدہ باقی ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ نفل نماز میں اس کا داخلہ اسی وقت درست طور پر ہو سکتا ہے جب وہ فرض نماز مکمل کر کے اس سے باہر ہو جائے جبکہ اس پر ابھی ایک رکن باقی ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر کوئی شخص فرض مکمل کرنے سے پہلے کوئی اور کام شروع کر دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جب فرض نماز کی رکعات پر ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے تو اس کی اس زائد رکعت کو اصل نماز کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا اور انکی مجموعی تعداد ملاحظہ کی جائے گی، بعد ازاں نماز کے سجدوں کو گنا جائے گا۔ چنانچہ فجر کی نماز کے اضافہ سمیت کل چھ سجدے ہوں گے، کیونکہ تمام رکعت سمیت اس کی کل تین رکعات ہو جائیں گی کیونکہ ہر رکعت کے لیے کل دو سجدے ہوتے ہیں

اور نماز ظہر میں اضافی رکعت سمیت سجدوں کی تعداد دس ہو گی اور مغرب کی نماز کے اضافہ سمیت سجدے آٹھ ہوں گے؛ پھر یہ دیکھا جائے گا؛ اگر اس نے کل سجدوں میں نصف یا اس سے کم سجدے چھوڑے ہوں تو ہم اس کی نماز کو فاسد قرار دیں گے، اس لیے کہ ممکن ہے، اس نے ہر رکعت میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، لہٰذا، فرض نماز کی تمام رکعتیں مکمل (مقید) ہو گئی ہوں، بعدازاں وہ فرض یعنی ان سجدوں کو ادا کرنے سے پہلے زائد رکعت یعنی نفل نماز کی جانب منتقل ہو گیا ہو، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے نصف سے زیادہ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو گی کہ فرض کی زائد رکعت سمیت تمام رکعتیں سجدوں کے ساتھ مکمل (مقید) نہیں ہوئیں، اسلیے کہ نماز فجر زائد رکعت سمیت دو سجدوں کے ساتھ نامکمل رہتی ہے؛ اور اگر اس نے دو سجدوں سے ایک ایک رکعت کو مقید بھی کر لیا ہو، تو فقط دو رکعتیں ہی مقید (مکمل) ہوں گی، اس لیے کہ تین رکعتوں کا فقط دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہونیکا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا یہاں فرض سے نفل نماز میں منتقل ہونا نہیں پایا گیا۔ اسی طرح نماز ظہر کی پانچ رکعتیں چار سجدوں کے ساتھ مکمل نہیں ہو سکتیں اور نہ ہی نماز مغرب زائد رکعت سمیت تین سجدوں کے ساتھ مکمل ہونے کا امکان رکھتی ہے، لہٰذا یہاں فرض نماز سے نفل نماز میں منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر جس جگہ نماز فاسد نہیں ہوتی، وہاں لازمی طور پر اداشدہ سجدوں کی تعداد رکعات سے کم ہو گی پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس فرض نماز میں کتنے سجدے ادا ہوئے ہیں، بعدازاں وہ اپنی فرض نماز کو حسب بالا طریقے سے مکمل کرے — جب ان اصولوں کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے نماز فجر میں تین رکعتیں پڑھیں اور ایک سجدہ چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اس لیے کہ یہ سجدہ، خواہ اس نے پہلی رکعت سے چھوڑا ہو، یا دوسری رکعت سے بہرصورت اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے جیسے ہی اس تیسری رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید (مکمل) کیا تو اس کی یہ رکعت نفل ہو جائے گی، لہٰذا وہ نوافل میں داخل ہونے کی بنا پر ضرورۃً فرض نماز سے خارج تصوّر ہو گا، حالانکہ ابھی اس پر ایک سجدہ ادا کرنا باقی ہے۔ بنا بریں اس کی نماز فاسد تصور ہو گی اور یہ صورت ایسے ہی ہو گی، کہ جیسے اگر اس نے نماز فجر کی دو رکعتیں پڑھی ہوں۔ اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو۔ اور پھر وہ اٹھ کر وہاں سے چل دیا ہو اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہ ہو گی پھر چونکہ یقینی طور پر معلوم نہیں؛ لہٰذا یہ نماز، جائز اور فاسد ہونے کے مابین "متردد" ہو گی، بنابریں اس نماز کو فاسد ہی قرار دیا جائے گا؛۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں، تو اگر یہ سجدے پہلی اور دوسری رکعت سے تعلق رکھتے ہوں اور پھر وہ تیسری رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ اپنی دونوں رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل کر چکا ہے اور پھر وہ فرض نماز شروع کرنے سے قبل نفل نماز شروع کر چکا ہے؛ اسی طرح اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی رکعت کا ایک سجدہ) اور ایک سجدہ تیسری رکعت سے چھوڑ دیا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے سجدے کو چھوڑ دینا نماز کے فاسد ہونے

کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے وہ دونوں سجدے تیسری رکعت سے چھوڑے ہوں، تو تب اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ دو رکعتیں پڑھ چکا ہے اور ہر ایک رکعت میں اس نے دو دو سجدے کیے ہیں، لہٰذا دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد ہوتی تو تب بھی نماز فاسد ہو جاتی، تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمد الاصل میں اس مسئلے میں دو اقوال نقل فرماتے ہیں: ایک قول کی رو سے اس کی نماز فاسد اور دوسرے کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اگر تو ان کی دو اقوال سے مراد دو وجوہ ہیں کہ جن میں سے ایک کی رو سے نماز جائز اور دوسری کی رو سے نماز فاسد قرار پاتی ہو، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس کی نماز کو فاسد ہی قرار دیں گے۔ تاہم بعض مشائخ نے فی الواقع یہاں اختلاف ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ ایک قول کی رو سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور دوسرے قول کی رو سے جائز قرار پاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے دونوں متروک سجدوں کو اس کی تیسری رکعت پر محمول کیا جائے گا جس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے تو تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے چار سجدے چھوڑے ہوں۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اب متروک سجدوں کی تعداد نصف سجدوں سے زیادہ ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس نے فقط دو سجدے ادا کیے ہیں، خواہ اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں، یا دو رکعات میں۔ لہٰذا اضافی رکعت کے باوجود وہ فرض نماز سے خارج ہو کر نفل نماز میں داخل ہونے والا نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اضافی نماز ایک رکعت سے کم ہے، بنا بریں وہ یہاں نفل نماز میں منتقل ہونے والا قرار نہ پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی۔ پھر اس پر لازم ہوگا کہ وہ سجدے کر کے التحیات میں بیٹھ جائے، مگر سلام نہ پھیرے اور اٹھ کر مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ دو سجدے وہ ازیں قبل کر چکا ہے تو اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کیے ہوں تو تب تو اس پر فقط دو سجدے ہی فرض تھے، لیکن اگر اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں تو اس صورت میں اس پر ایک مکمل رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ لہٰذا احتیاطاً تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا۔ وہ ابتدا دو سجدوں سے کرے اور پھر تشہد پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت مذکورہ بالا طریقے سے ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے نماز فجر کی دو رکعات ادا کی ہوں اور اس کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اسی طرح اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اس نے فقط ایک ہی رکعت پڑھی ہے لہٰذا وہ اس کے ساتھ اپنی ایک رکعت کو

تکمیل کرنے کے لیے ایک اور سجدہ کرے ــ اور پھر ایک اور رکعت پڑھ لے۔ جیسے اگر اس نے نماز فجر میں دو رکعتیں ادا کی ہوں اور تین سجدے ترک کر دیئے ہوں۔ تو جس طرح وہاں نماز ادا کی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ادا کی جائے گی اسی طرح اگر کسی نے چھ سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کوئی سجدہ کیا ہی نہیں اور اس نے فقط تین رکوع کیے ہیں، لہٰذا وہ دو سجدے کرے تاکہ اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے۔ پھر وہ ایک اور رکعت پڑھے ـ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے نماز فجر میں دو رکعتوں کے چاروں سجدے چھوڑ دیئے ہوں اسی طرح اگر اس نے نماز ظہر، یا عصر یا عشاء کی پانچ رکعتیں پڑھی ہوں اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر وہ اٹھ کر چل دیا ہو، تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اگر یہ دو سجدے ابتدائی چار رکعتوں سے چھوٹے ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا اگر اس نے تین یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس نے ہر رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو یعنی تین سجدے تین رکعات سے چار چار رکعات سے اور پانچ پانچ رکعتوں سے چھوڑے ہوں یہ اس کے فاسد ہونے کا پہلو ہے اور اگر اس نے چھ سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس صورت میں اسکی نماز فاسد نہ ہوگی ، کیونکہ یہاں متروک سجدوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے فقط چار سجدے کیے ہیں، لہٰذا وہ چار اور سجدے کر کے کھڑا ہو جائے اور دو مزید رکعات ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے چار رکعات پڑھی ہوں اور ان کے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو یہاں بھی وہی حکم اور حکم کی وہی وجہ ہو گی۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ۔ ؛ اسی طرح اگر اس نے اس نماز کے سات یا آٹھ یا نو یا دس سجدے ترک کر دیئے ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس شخص کا تھا جو چار رکعات پڑھے ۔ اور تین یا دو سجدے یا ایک سجدہ چھوڑ دے ۔ یا بالکل ہی سجدہ نہ کرے، جو حکم اور اسکی جو وجہ وہاں تھی وہی حکم اور اس کی وہی وجہ یہاں بھی ہو گی جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نماز مغرب کی چار رکعات پڑھ لیں اور اس کا ایک سجدہ یا دو یا تین یا چار سجدے چھوڑ دیئے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے نماز ظہر، عصر اور عشاء کے ضمن میں بیان کیا۔ کہ جب ان کی چار کی جگہ.... پانچ رکعات پڑھی جائیں اور ان کے پانچ یا اس سے کم سجدے چھوڑ دیئے جائیں۔ اور اگر اس نے اس کے ـــــ پانچ یا چھ یا سات سجدے ترک کر دیئے ، تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور اس کی ادا کردہ نماز کو دیکھا جائے گا اور اس کا حکم ایسے ہی ہوگا جیسے اگر وہ نماز مغرب کی تین رکعات پڑھے اور اس کے تین سجدے یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دے کہ وہاں بھی اس کے ادا شدہ سجدوں کو دیکھا جاتا ہے اور ہر ادا شدہ سجدہ کے ساتھ ایک اور سجدہ ملا کر رکعت کو مکمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۵۔ **لاحق کا حکم:** اور اگر کسی نے امام کے پیچھے تکبیر تحریمہ کہی، پھر وہ اس کے پیچھے سو گیا جب کہ اس دوران امام نے چار رکعتیں مکمل کر لیں، پھر وہ اسی سونے والے شخص کو آگے کر کے اپنا جانشین بنا دے۔ تو وہ لوگوں کو اشارہ کرے کہ وہ ٹھہر جائیں اور اس کی اتباع نہ کریں پھر وہ اپنی ایک رکعت پڑھ کر اس کا ایک سجدہ کرے، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو مقتدی بھی اس کی تقلید کریں ؛ اسی طرح وہ دوسری، تیسری اور اپنی چوتھی رکعت پڑھے تاہم امام ایسے شخص کو آگے کر کے گنا ہگار ہو گا۔ اسے چاہیئے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے کھڑا کرے جو شروع نماز سے اس کی ساتھ شامل رہا ہو اور وہ سویا بھی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کر کے جماعت میں دوبارہ آکر شامل ہو جائے تو اسے آگے کرنے کا بھی یہی حکم ہے، خواہ وہ شخص مسافر ہو، یا مقیم؛ امام کو چاہیئے، کہ اسے آگے کھڑا نہ کرے اور خود اس کو بھی چاہیئے کہ وہ آگے کھڑا نہ ہو، کیونکہ وہ ایک پہلو سے امام کی نماز مکمل کرانے پر قادر نہیں ہے، وہ اس طرح کہ اگر وہ سابق امام پر واجب سجدوں کو قضا کرنا شروع کر دے تو وہ مکروہ معاملے کا مرتکب ہو گا، اس لیے کہ وہ مدرک ہے اور ترتیب وار ایک ایک کر کے ارکان نماز ادا کرنے کا پابند ہے، تو اگر وہ اپنی نماز شروع کر دے تو اس نے لوگوں (مقتدیوں) کو نماز میں زیادہ دیر تک رکے رہنے پر مجبور کر دیا، کیونکہ اسے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ وہ انہیں اشارہ کرے کہ وہ اس کی چار رکعات اور ان کے ایک ایک سجدے میں اتباع نہ کریں ـــــ البتہ دوسرے سجدے میں وہ اس کی تقلید کریں، کیونکہ وہ نماز کی یہ رکعات ادا کر چکے ہیں، لہٰذا انہیں دوبارہ یہ رکعات نہیں پڑھنی چاہئیں۔ تو اگر وہ آگے ہو گیا تو اسے ان دو مکروہ کاموں میں سے کسی ایک کا لازماً ارتکاب کرنا پڑے گا، اسی لیے نہ تو امام کو چاہیئے کہ وہ اسے آگے کرے اور نہ خود اس کو چاہیئے کہ وہ آگے ہو۔ تاہم اگر وہ آگے کھڑا ہو گیا اور اس نے متروک سجدوں کو پہلے ادا کر لیا اور مقتدیوں نے اس کی تقلید کی، تو درست ہو گا، کیونکہ وہ سابق امام کا جانشین ہے، پھر یہ سجدے اگرچہ اس کی نماز میں شمار نہیں ہوتے، لیکن اس کے باوجود یہاں نفل نماز ادا کرنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ یہ سجدے اس کی نماز میں نفل نہیں ہیں، بلکہ وہ ان سجدوں کی ادائیگی میں پہلے امام کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے وہ فرض نماز ادا کر رہا ہو، ؛ اس کی نظیر ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ اگر امام اپنا سر رکوع سے اٹھائے اور اسے "حدث" لاحق ہو جائے اور امام کسی ایسے شخص کو جو اسی وقت مسجد میں آیا ہو اپنی جگہ آگے کر دے، تو وہ بھی امام کی نماز کو مکمل کرا سکتا ہے کہ وہ پہلے دو سجدے کرتا ہے پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرتا ہے۔ گو کہ اس کے یہ دونوں سجدے شمار نہیں ہوتے، مگر پھر بھی اس پر واجب ہے۔ کہ وہ امام اول کے چھوڑے ہوئے دونوں سجدے ادا کرے اس کے باوجود اس کی امامت جائز ہوئی ہے، کیونکہ یہ دونوں سجدے سابق امام پر

فرض تھے۔ اور چونکہ یہ اس کا قائم مقام ہے، لہٰذا یہ اس پر بھی فرض ہوں گے۔ اور اگر اس نے اپنی نماز ابتدا سے ترتیب وار پڑھنا شروع کر دی، تو اس صورت میں جب وہ ایک رکعت پڑھے۔ تو مقتدیوں کو اشارے سے اپنی تقلید کرنے سے روک دے، کیونکہ وہ ایک سجدہ سمیت یہ رکعت ازیں قبل ادا کر چکے ہیں، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرے۔ تو مقتدی بھی اس سجدے میں اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ انہوں نے یہ سجدہ نہیں کیا۔ اسی طرح باقی کی تمام رکعات میں اسی طرح عمل کیا جائے گا۔ اور جب وہ اس طرح نماز پڑھ لیگا تو بعض مشائخ کے نزدیک تو اس کی اور مقتدیوں سب کی نماز درست ہوگی، مگر بعض مشائخ کے یہاں تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ مشائخ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس موقع پر امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ کہ وہ اپنی نماز ترتیب وار شروع سے ادا کرے اور مقتدی کسی بھی رکعت میں اس کی تقلید نہ کریں، ہاں البتہ جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو وہ امام کی تقلید کریں؛ امام محمدؒ یہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ آیا امام کی نماز فاسد نہ ہوگی؟ انہوں نے پوچھا وہ کیوں۔ میں نے کہا اس لیے کہ یہاں امام کبھی تو لوگوں کا امام ہو جاتا ہے اور کبھی وہ امام نہیں ہوتا اور یہ بات قبیح (نامناسب) ہے اگر تو ایسا ایک رکعت میں ہوتا، تب تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا، امام محمدؒ نے یہاں یہ سوال تو نقل کیا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ کا جواب نقل نہیں فرمایا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جواب کے بغیر سوال نقل کرنے کو ان کے رجوع کر لینے سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں انہوں نے امام محمدؒ کی مذکورہ دلیل پر ہی اعتماد کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ درحقیقت مناسب تو یہ ہے کہ مقتدی کی "بطور امام" جانشینی درست نہ ہو، اس لیے کہ اس صورت میں "مقتدی" امام ہو جاتا ہے، حالانکہ "تابع (مقتدی)" ہونے اور "متبوع (امام)" ہونے میں بڑا فرق ہے۔ جب کہ نماز کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا جو شخص نماز کے کسی حصے میں تابع ہو وہ اس کے کسی اور حصے میں متبوع نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نماز میں عدم تقسیم ہونے کے باعث اسے کسی ایک حصے میں "تابع" تسلیم کرنا اسے ضرورۃً ہر شئی میں تابع تسلیم کرنا ہے کیونکہ نماز حکماً دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی لہٰذا یہ بات درست نہیں، الا یہ کہ ہم نے نص کی رو سے دوسرے شخص کی جانشینی کو درست تسلیم کیا ہے، مگر اس کا جواز فقط اسی موقع تک محدود رہے گا، جس موقع کا صراحت کے ساتھ حدیث میں ذکر آیا ہے، جب کہ نص (حدیث) میں کسی ایک شخص کے کئی بار امام بننے اور پھر مقتدی قرار پانے کا کوئی ذکر نہیں اور پھر ایسا نماز کی ہر رکعت میں ہوتا ہے۔ کہ وہ پوری رکعت کو بطور مقتدی ادا کرتا ہے، مگر جب وہ متروک سجدے تک پہنچتا ہے تو وہ امام ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا اور اس کی جانشینی درست نہ ہوگی؛ پھر امام محمدؒ کے قول کہ "اگر ایسا ایک ہی رکعت میں ہوتا، تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا" مراد یہ

ہے کہ اگر امام نے ایک ہی رکعت کا سجدہ چھوڑا ہوتا اور پھر وہ اس سونے والے شخص کو اپنا قائم مقام ٹھہرا دیتا اور وہ ترتیب وار اپنی نماز پڑھنا شروع کرتا اور مقتدی اس کا سجدے میں تک پہنچنے تک انتظار کرتے، تو جب وہ متروک سجدے تک پہنچ جاتا، تو مقتدی اس کی تقلید کرتے ـــ اس کے بعد وہ شخص پھر "مقتدی" ہو جاتا، تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس کی نماز فاسد ہو جاتی، کیونکہ وہ ایک مرتبہ امام اور دو مرتبہ مقتدی ٹھہرا ہے، الا یہ کہ ہم نے استحسان کی رو سے اس کے جواز کو تسلیم کیا ہے، کیونکہ فی الجملہ اس قسم کی صورت حال جائز ہے۔ اس لیے کہ جب امام کو حدث پیش آ جائے اور وہ مسبوق کو آگے کر دے، تو اس کی قائم مقامی درست تسلیم کی گئی ہے، حالانکہ وہ اپنی قائم مقامی سے قبل ایک مقتدی تھا، مگر قائم مقامی کے بعد نماز کی تکمیل تک وہ امام رہتا ہے۔ پھر جب وہ خود پیچھے ہو جاتا ہے اور کسی دوسرے شخص کو آگے کر دیتا ہے، تاکہ وہ اس کی جگہ مقتدیوں کو سلام پھرائے اور مسبوق خود کھڑا ہو کر اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی شروع کر دیتا ہے، تو ایک پہلو سے وہ دوبارہ مقتدی ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نماز میں وہ کسی اور شخص کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی جب کہ یہاں بھی وہ ایک دفعہ مقتدی اور کئی دفعہ امام قرار پاتا ہے، لیکن ہمارے اکثر مشائخؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور نہ ہی یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ امام صاحبؒ نے جواب دیا ہو، مگر امام محمدؒ نے وہ جواب نہ لکھا ہو جس کی وجہ یہ ہے، کہ امام کی قائم مقامی گو ایک نص (حدیث) سے ثابت ہوئی ہے۔ مگر وہ قیاس کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور یہ ضرورت یہاں بھی ثابت ہے لہٰذا اس کی جانشینی درست ہوگی ـــ رہا ان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ ایک ہی شخص کے تابع اور متبوع ہونے میں بہت فرق ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی عمل میں ایسا ہوتا تو واقعی قابل اعتراض تھا، لیکن دو مختلف اعمال میں ایسا ہونا ممکن ہے اور نماز تو درحقیقت مختلف اعمال کے مجموعے کا نام ہے، لہٰذا یہ بات عین جائز ہے کہ ایک ہی شخص نماز کے ایک عمل میں تابع اور دوسرے میں متبوع ہو۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فی الحقیقت نماز "قابل تقسیم" ہے کیونکہ یہ مختلف اعمال و افعال سے عبارت ہے، ہاں البتہ نماز کے صحیح اور فاسد ہونے نماز واقعی قابل تقسیم نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں پہلے ہی سے مختلف اعمال کی تقسیم موجود ہے اور اس تقسیم کا ختم ہونا شریعت کے کسی واضح حکم سے ہی ثابت ہو سکتا ہے اور نماز کے فاسد اور جائز ہونے کے معاملے میں تو اصل حقیقت کے خلاف ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے لیکن نماز کے کسی اور معاملے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں، لہٰذا جواز اور فساد میں ایسی تقسیم ممکن نہیں، تاہم جہاں تک بلا ضرورت تابع اور متبوع ہونے کا معاملہ ہے، تو اس کے لیے نماز

کے ناقابل تقسیم ہونے میں تو اجماع قائم ہوچکا ہے، مگر ضرورت کے موقع پر ایسا ہونے کے خلاف کوئی اجماع نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی تبدیلی پیدا کرنے والی معتبر دلیل مل جائے، تو اس سے حقائق بھی تبدیل ہوجاتے ہیں، جب کہ زیر نظر صورت کے بارے میں تو ایسی کوئی دلیل نہیں ملتی، بلکہ شریعت نے اس صورت کے جواز کو برقرار رکھا ہے، کیونکہ شریعت نے "جانشینی" کو درست قرار دیا ہے، جس سے ثابت ہوا، کہ بوقت ضرورت امام کی جانشینی جائز ہے، اور انسان کا کبھی تابع اور کبھی متبوع ہونا ممنوع نہیں ہے اور ضرورت کے موقعوں پر سنے شرعی حکم کی جانب نہیں، بلکہ ضرورت (حاجت) ہی کی جانب دیکھا جاتا ہے، چنانچہ جس رکعت کو امام محمدؒ نے استحسان کی رو سے جائز قرار دیا ہے، اس کے متعلق بھی کوئی خاص شرعی حکم مذکور نہیں ہے، پھر انہوں نے مسبوق کے جس مسئلے سے استشہاد کیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق بھی کوئی خاص شرعی حکم مذکور نہیں ہے اسکے جواز کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ جن موقعوں کے بارے میں کوئی نص شریعت وارد نہیں ہوئی وہاں حقیقت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور چونکہ شریعت میں ضرورت کے مواقع پر جواز کا ذکر آیا ہے، لہٰذا جہاں کہیں بھی کوئی ضرورت (حاجت) ثابت ہوگی، وہاں شریعت کی جانب سے حکم جواز ثابت ہوجائے گا — اسی بنا پر گو شریعت میں ایک نماز پانچ ائمہ کی امامت میں پڑھنے کا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن اس کے باوجود بوقت ضرورت اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح اگر کسی امام کا ایک ہی مقتدی ہو اور امام کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ خود بخود امامت کے لیے متعین ہوجاتا ہے اور جب پہلا شخص آئے گا، تو وہ اس کا مقتدی ہوگا پھر اگر دوسرے شخص کو حدث لاحق ہوجائے، تو پہلا شخص امامت کے لیے متعین ہوجائے گا پھر جب دوسرا شخص واپس آئے گا تو وہ مقتدی ہوجائے گا بعد ازاں اگر پہلے شخص کو پھر حدث لاحق ہوجائے، تو اب یہ دوسرا شخص امامت کے لیے مقرر ہوجائے گا۔ یہ بات اگر کئی بار بھی پیش آئے، لیکن جب اس کی ضرورت ہوگی تو ایسا کرنا خود جائز ثابت ہوجائے گا، لہٰذا ہر وہ جگہ جہاں جانشینی کی ضرورت ثابت ہوگی وہ جانشینی کے جواز کی حدیث (نص) کا مصداق ثابت ہوجائے گی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(باب دوازدہم)

فی بیان الجمعة

نماز جمعہ کا بیان

ا۔ **نماز جمعہ:** نماز جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی۔

ا۔ فرضیتِ نماز جمعہ

ب۔ فرض ہونے کی نوعیت

ج۔ طریقۂ ادائیگی

د۔ شرائط وجوب جمعہ

ھ۔ شرائط ادائے جمعہ جو حسب ذیل ہیں،

ا۔ خطبہ جمعہ۔

۲۔ نماز جمعہ کی جماعت کا ہونا۔

۳۔ نماز جمعہ کا وقت۔

و۔ مفسدات جمعہ اور جمعہ فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان۔

ی۔ جمعہ کے دن کے مستحبات و مکروہات۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ **فرضیت نماز جمعہ:** نماز جمعہ فرض ہے، جس کو چھوڑنے اور ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور اس کا منکر کافر ہو جاتا ہے نمازِ جمعہ کی فرضیت کی دلیل قرآن مجید، سنّتِ نبوی اور اجماع امت تینوں میں موجود ہے:

ا۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ [1]

اے اہل ایمان جب جمعے کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو خدا کی یاد (یعنی نماز) کیلئے جلدی کرو۔

---

[1] الجمعہ۔ ۹۔

ایک قول کے مطابق ذکرِ الٰہی سے مراد نمازِ جمعہ یا خطبۂ جمعہ ہے؛ اور ان میں سے ہر ایک عمل اپنی اپنی جگہ حجت (واجب) ہے، کیونکہ خطبے کے لیے السعی (تیز تیز چلنا) نمازِ جمعہ ہی کی بنا پر واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے نمازِ جمعہ کا وجوب ساقط ہو جائے، تو اس پر خطبہ کے لیے سعی کرنا واجب نہیں رہتا، لہٰذا خطبۂ جمعہ کے لیے سعی کا واجب ہونا گویا نماز کے لیے واجب ہونا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ذکرِ الٰہی نماز اور خطبۂ جمعہ دونوں کو شامل ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک شی اپنی اپنی جگہ ذکرِ الٰہی پر مشتمل ہوتی ہے۔

۲۔ سنّتِ نبوی سے اس کی دلیل یہ مشہور روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

ان اللّٰہ تعالٰی فرض علیکم الجمعۃ فی مقامی ھذا فی یومی ھذا فی شھری ھذا فی سنتی ھذا فمن ترکھا فی حیاتی او بعد مماتی استخفافاً بھا وجحوداً علیھا وتھاوناً بحقھا ولہ امام عادل او جائر فلا جمع اللّٰہ شملہ ولا بارک لہٗ فی امرہ الا لا صلوٰۃ لہٗ الا لا زکاۃ لہٗ الا لا حج لہٗ ولا صوم لہٗ الا ان یتوب فمن تاب تاب اللّٰہ علیہ۔

بیشک اللہ تعالیٰ نے تم پر میری اسی جگہ میں اسی دن میں اسی مہینے میں نمازِ جمعہ فرض کی ہے اور یہی میری سنت ہے۔ جس شخص نے اسے میری زندگی میں یا میرے مرنے کے بعد اسے حقیر سمجھتے ہوئے، یا اس کا انکار کرتے ہوئے یا اس سے سستی کرتے ہوئے چھوڑ دیا، تو خواہ اس کا امام عادل ہو، یا ظالم اللہ تعالیٰ اس کی نیکیوں کو جمع نہیں کریں گے اور نہ اس کے کام میں برکت ہوگی، یاد رکھو، نہ اس کی نماز قبول نہ اس کی زکواۃ قبول، نہ حج قبول اور نہ روزہ قبول ہوگا، ہاں اگر وہ توبہ کر لے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کریں گے؛

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ:
"جس کسی نے تین جمعے سستی سے چھوڑ دیئے، اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگا دیں گے،
اور اس قسم کی وعید فرض کے سوا کسی اور بات پر نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ اور اسی پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔

فصل (دوم)

اس کے فرض ہونے کی نوعیت

اس کے فرض ہونے کی نوعیت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ معذور اور غیر معذور دونوں کے لیے وقت کا اصلی فریضہ نمازِ ظہر ہے، لیکن غیر معذور (یعنی تندرست

مقیم اور آزاد شخص کو حکم ہے کہ وہ قطعی طور پر نمازِ جمعہ ادا کر کے اس فریضے (نمازِ ظہر) سے سبکدوش ہوجائیں؛ جبکہ معذور افراد کو اس کے ذریعے نمازِ ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی اجازت (رخصت) ہے؛ چنانچہ اگر وہ نمازِ جمعہ ادا کر لیں، تو ان سے ظہر کی نماز ساقط ہوجائے گی اور ان کا جمعہ بطورِ فرض قبول ہوجائے گا، تاہم اگر وہ اس رخصت پر عمل نہ کریں، تو ان کے لئے سابقہ حکم، یعنی عزیمت، ہی بحال رہے گا اور ان کے لئے اصل فریضہ محض نمازِ ظہر ہی ہوگی۔ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کی رُو سے وقت کا اصلی فریضہ نمازِ جمعہ ہی ہے، لیکن نمازِ ظہر ادا کر لینے سے بطورِ رخصت نمازِ جمعہ ساقط ہوجاتی ہے؛ دوسرے قول کی رُو سے دونوں میں سے بلاتعین ایک نمازِ فرض ہے اور اس کی تعیین خود اس کے عمل سے ہوگی، ان میں سے جس پر بھی وہ عمل کرے گا، وہ اس کے لیے فرض کے طور پر متعین ہوجائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں، کہ وقت کا اصل فرض نمازِ ظہر ہے اور جمعہ اس کا متبادل فریضہ ہے۔ یہ تو تھے ہمارے ائمہ کرامؒ کے اقوال، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ درحقیقت ظہر کی "قصر" نماز ہے، مگر ہمارے نزدیک نمازِ جمعہ نمازِ ظہر کے علاوہ ایک مستقل نماز ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلتا ہے کہ اگر نمازِ جمعہ کے دوران میں نمازِ ظہر کا وقت نکل جائے، تو اس کے لیے نماز کو جاری رکھنے کا کیا حکم ہوگا؟ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک وہ از سرِ نو نمازِ ظہر پڑھے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اسی نمازِ جمعہ کو نمازِ ظہر کے طور پر مکمل کرے گا۔ امام شافعیؒ حضرت عمر فاروقؓ اور امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ نمازِ جمعہ کو خطبۂ جمعہ کے باعث کم (قصر) کر دیا گیا ہے"۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موجود وقت نمازِ ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور جب وقت کو کسی خاص نماز کے وجوب کا سبب قرار دے دیا جائے، تو وہ نماز کے دیگر اوقات کی طرح ہر روز اس کے وجوب کا سبب قرار پائے گا، پھر اگر نماز کے قصر کا کوئی سبب پایا جائے تو اسے قصر کر لیا جائے گا، جیسے مثلاً سفر کے باعث اس کو قصر کرنے کی اجازت ہے اور یہاں قصر کا ایک سبب، یعنی "خطبۂ جمعہ" اور جامع مسجد کے لیے قطعِ مسافت کر کے آنے کی مشقت پائی گئی ہے، لہٰذا اس کا اصل فریضہ نمازِ ظہر ہی ہوگی، ہماری دلیل یہ ہے کہ نمازِ ظہر اور نمازِ جمعہ دو بالکل مختلف نمازیں ہیں، کیونکہ دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ شرائط ہیں، جیسا کہ آئندہ ذکر آئے گا کہ نمازِ جمعہ کی بعض ایسی خصوصی شرائط ہیں، جو نمازِ ظہر کے لیے ثابت نہیں، اور محض قصر کے حکم سے ایک ہی فرض نماز کی شرائط مختلف نہیں ہو سکتیں، لہٰذا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ فرض ہوں گے، جس کی بنا پر ایک نماز پر دوسری نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے اگر نمازِ ظہر کے دوران اس کا وقت نکل جائے، تو اس پر نمازِ عصر کو استوار (بنا) کرنا درست نہیں؛ رہی حضرت عمرؓ اور امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ والی روایت تو اس میں فقط نماز میں کمی کی وجہ بیان کی گئی۔ اور اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ مقصور نماز ظہر ہی رہے گی، یا نہیں۔ پھر یہاں امام شافعیؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی کبھار کسی عذر کی بنا پر کوئی

وقت نماز کی ادائیگی سے خالی بھی رہ جاتا ہے، جیسے یوم عرفہ کو نمازِ عصر کا وقت نمازِ عصر سے اور مزدلفہ کی شب نمازِ مغرب کا وقت، نمازِ مغرب سے خالی رہتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ نمازِ ظہر کا وقت نمازِ ظہر کی ادا سے خالی ہو، مگر اس کے وجوب سے خالی نہ ہو، لیکن یہ وجوب نمازِ جمعہ کی ادائیگی سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کرینگے۔

رہا ہمارے ائمہ کرام میں اختلاف، تو یہ اختلاف بعض مشہور روایات پر مبنی ہے جو بظاہر باہم متعارض ہیں، مثلاً مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

واول وقت الظهر حين تزول الشمس۔ ظہر کی نماز کا وقت زوالِ آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔

اور اس قسم کی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں نمازِ ظہر اور نمازِ جمعہ میں فرق نہیں کیا گیا نیز متعدد مشہور احادیث میں جمعہ کے دن، نمازِ ظہر کے وقت میں متعین طور پر نمازِ جمعہ کی فرضیت بیان ہوئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور ان دونوں کو جمع کرنا ائمہ کرامؒ کے نزدیک بالاتفاق جائز نہیں ہے، لہٰذا امام محمدؒ نے اپنے ایک قول میں ان دونوں قسم کی روایات کو باہم ناسخ ومنسوخ کا درجہ دیا ہے اور انہوں نے "حدیث جمعہ" کو "فرضیت ظہر" والی حدیث کا ناسخ قرار دیا ہے، جیسے کہ دونوں روایات کی اصل ترتیب معلوم ہونے کے موقع پر یہی مسلمہ دستور ہے، الا یہ کہ ان کے ہاں بندے کو اجازت ہے کہ وہ نمازِ جمعہ کے ذریعے "نمازِ ظہر" کو خود سے ساقط کر سکتا ہے؛ جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ فرماتے ہیں کہ دلائل سے دونوں نمازوں کی فرضیت ثابت ہو چکی ہے، مگر چونکہ دونوں کو بیک وقت فرض قرار دینا ممکن نہیں، اسی لئے نمازی ان میں سے جو نماز بھی ادا کرلے، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے، بنا بریں شریعت کی جانب سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو بطور فرض متعین نہیں کیا گیا، یہ تعیین تو نمازی خود کرتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ ان تمام احادیث پر موافقت اور مطابقت کے ذریعے عمل کرنے کے قائل ہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منسوخ سمجھنے کی نسبت دونوں پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، لہٰذا انہوں نے کہا کہ "وقت کا اصلی فرض تو نمازِ ظہر ہی ہے، مگر بندے کو حکم ہے کہ وہ نمازِ جمعہ ادا کرکے، فریضۂ ظہر سے سبکدوش ہو جائے، لہٰذا اس طرح بحد امکان دونوں نصوص پر عمل ہو جائے گا، اسی لیے جمعہ فوت ہو جانے یا ظہر کا وقت نکل جانے کے بعد نمازِ ظہر کی قضا لازم ہو جاتی ہے اور چونکہ قضا "ادا" کی جانشین ہوتی ہے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اصلی فریضہ نمازِ ظہر ہی ہے، کیونکہ چار رکعتیں دو رکعتوں کی جانشین نہیں ہو سکتیں۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جب نمازِ ظہر نمازِ جمعہ سے منسوخ ہو گئی، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کا اصلی فرض نمازِ جمعہ ہی ہے اور چونکہ نمازِ ظہر کا وقت نکلنے سے جمعہ کے بجائے ظہر کی قضا لازم ہو جاتی ہے لہٰذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ نمازِ جمعہ نمازِ ظہر کی متبادل نماز ہے۔

جب ائمہؒ کے مابین یہ اصولی اختلاف واضح ہو گیا، تو اب ہم اس پر متعدد مسائل کا تخریج (استنباط) کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل بلا عذر نماز ظہر ادا کر لے اور وہ اس کے بعد نماز جمعہ کے لیے بھی حاضر نہ ہو اور نہ ہی اسے ادا کرے، تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک اس سے فرض ساقط ہو جائے گا اور اس پر نماز ظہر کا اعادہ بھی واجب نہ ہو گا، مگر امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ اس نے موجود وقت کا اصلی فرض ادا کر لیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، لیکن بندے کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائے، تو جب اس نے نماز جمعہ نہیں پڑھی، تو اس پر وہی (اصل) فرض برقرار رہے گا اور جب اس نے یہ فرض نماز ادا کر لی، تو چونکہ اس نے — وقت کا اصل فرض ادا کر لیا ہے، لہٰذا اس پر نماز کا اعادہ واجب نہ ہو گا؛ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ ان کے ایک قول کے مطابق، ان میں سے ایک کوئی ایک نماز غیر متعین طور پر فرض ہے جس کی تعیین محض اس کے اپنے فعل سے ہوتی ہے، تو جب اس نے نماز ظہر پڑھ لی، تو اصولی طور پر اس کا فرض متعین ہو گیا۔ اور دوسرے قول کے مطابق اگرچہ وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے جس کا ادا کرنا عزیمت ہے۔ تاہم اسے اس بات کی بھی رخصت (اجازت) ہے۔ کہ وہ نماز ظہر ادا کر کے نماز جمعہ کو خود پر سے ساقط کر لے — اور یہ اس کے لیے "رخصت" ہے جبکہ زیر نظر صورت میں وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے — امام زفرؒ کو اس سے اختلاف اس لیے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے اور متبادل حکم کی اجازت فقط اس صورت میں ہوتی ہے۔ جب وہ اصل حکم پر عمل کرنے سے کسی عذر کی بنا پر قاصر ہو جائے، جیسے مٹی اور پانی کا یہی حکم ہے اور وہ چونکہ یہاں اصل نماز ادا کرنے پر قادر ہے، لہٰذا متبادل نماز سے اس کا فرض ادا نہ ہو گا اور اس پر اسکا اعادہ لازم ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص، مثلاً بیمار یا مسافر اپنے گھر میں اکیلے ہی نماز ظہر ادا کر لے، تو ہمارے تمام ائمہؒ کے نزدیک، اصولی اختلاف کے باوجود، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز ظہر ہی ہے، تاہم غیر معذور افراد کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائیں، جب کہ معذور شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے نماز ظہر سے سبکدوش ہونے کی اجازت (رخصت) ہے، مگر یہاں چونکہ معذور شخص نے اس رخصت (نماز جمعہ کی ادائیگی) سے استفادہ نہیں کیا، لہٰذا اس کے ذمے اصل حکم (عزیمت) یعنی نماز ظہر ہی باقی رہا اور وہ چونکہ اسے ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی جانب سے یہ فرض ادا ہو جائے گا — امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ نماز جمعہ اس پر بطور (عزیمت) فرض ہے، تاہم اسے نماز جمعہ چھوڑنے کی بھی اجازت (رخصت) ہے اور یہاں چونکہ وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے۔ لہٰذا

اس کی نماز درست ہوگی۔ امام زفرؒ کے ہاں اس بنا پر، کہ اس پر حالتِ عذر، مثلاً بیماری یا سفر کے باعث نماز جمعہ کی متبادل نماز کے طور پر نماز ظہر ہی واجب تھی اور وہ یہ نماز ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص پہلے اپنے گھر میں نماز ظہر ادا کرے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے مسجد میں حاضر ہو جائے اور امام کے ساتھ شریک ہو کر نماز جمعہ ادا بھی کرے، تو ہمارے تین ائمہؒ کے نزدیک اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر مرفوع (ختم) ہو جائے گی اور وہ اس کی نماز نفل قرار پائے گی، اور اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پا جائے گا؛ اس لیے کہ غیر معذور (قادر) شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے، نماز ظہر کو خود سے ساقط کرنے کا حکم ہے۔ اور زیر نظر صورت میں چونکہ وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہے لہٰذا جب وہ نماز جمعہ ادا کرے گا، تو اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پائے گا۔ اور ایسا ہونا اسی وقت ممکن ہے جب اس کی ادا کردہ نماز ظہر مرفوع (حکماً ختم) ہو جائے، کیونکہ ایک وقت میں دو فرائض کا جمع ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ بنا بریں جمعہ کے اصلی فرض ہونے کی بنا پر لازمی طور پر نماز ظہر حکماً ختم ہو جائے گی، جب کہ امام زفرؒ کے مطابق نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر، نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے جس کیلیے ان کے ہاں بنیادی شرط اس کا اصل حکم سے معذور ہونا ہے۔ اور یہاں چونکہ وہ اپنے عذر کے باعث نماز ظہر ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی جانب سے اس قائم مقام نماز کی ادائیگی درست ہوگی جس کے بعد اصل نماز پر قدرت حاصل ہو جانے کے باوجود قائم مقام نماز مرفوع نہ ہوگی، اور اگر کوئی غیر معذور شخص گھر میں نماز ظہر پڑھ لے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے گھر سے چل دے۔ تو اس کی چار صورتیں ہوں گی:

① یہ کہ وہ اس وقت گھر سے چلے جب امام نماز جمعہ پڑھا کر فارغ ہو گیا ہو، تو اس صورت میں بالاجماع اس کی ادا کردہ نماز مرفوع (حکماً ختم) نہ ہوگی۔

② یہ کہ اگر وہ جامع مسجد میں بروقت پہنچ جائے اور امام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ ادا کر لے، تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز ظہر بالکل ہی ادا نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک وہ نماز جمعہ کی قائمقام ہے جس کے لیے اصل نماز سے عاجز ہونا شرط ہے۔ اور یہاں اس کا عاجز ہونا سرے سے ہی موجود نہیں، لہٰذا اس کی نماز جمعہ صحیح ہوگی؛

③ یہ کہ اگر وہ امام کے ساتھ نماز جمعہ میں آکر شریک ہو جائے۔ اور نماز مکمل کرنے سے پہلے قبل درمیان میں بول پڑے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر

مرفوع نہ ہوگی۔ حسن بن زیادؒ نے اس مسئلے میں اپنی کتاب الصلوٰۃ میں یہ اختلاف اسی طرح بیان کیا ہے۔

④ یہ کہ جب وہ گھر سے نکلا تو اس وقت نماز جمعہ ہو رہی تھی، مگر جب وہ جامع مسجد میں پہنچا تو نماز جمعہ مکمل ہو چکی تھی: اس کے بارے میں اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ کا کچھ حصہ ادا کرنے سے سابقہ ادا کردہ نماز ظہر حکماً ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر نماز جمعہ تو ادا نہ کی ہو، لیکن وہ باتیں جو نماز جمعہ کی خصوصیات میں سے ہیں پائی جائیں، مثلاً نماز جمعہ کے لیے سعی (تیزی کے ساتھ چلنا) وغیرہ، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ دونوں صورتوں میں نماز ظہر اس لیے مرفوع قرار دی گئی تھی، کیونکہ نماز جمعہ بروقت ادا ہو جانے کے باعث، اصلی فریضہ وہی قرار پا گئی تھی۔ اور ایک وقت میں دو فرض نمازوں کا جمع ہونا محال ہوتا ہے، مگر یہاں یہ صورت یعنی دو فرائض کا جمع ہونا نہیں پایا گیا، لہٰذا نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی کیونکہ کسی ایسے صحیح اداشدہ عمل کا باطل ہونا جس سے ظاہری طور وہ فارغ ہو گیا ہو محض ضرورت (مجبوری) کے تحت ہی ہوتا ہے، جبکہ نماز جمعہ کے مکمل اور بطور فرض ادا ہونے سے قبل ایسی کوئی ضرورت نہیں —— امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اسطرح ہے کہ اس نے فرض نماز کا جو حصہ ادا کیا ہے، وہ بطور فرض ادا ہو گیا ہے اور چونکہ جب تک نماز ظہر بطور فرض کے باقی ہے، نماز جمعہ کے کسی حصے (فعل) کا بطور فرض ادا کرنا صحیح نہیں ہو سکتا، لہٰذا نماز جمعہ کے صحت انعقاد کے لیے لازم ہوگا کہ نماز ظہر کو مرفوع تصور کیا جائے، اسی طرح نماز جمعہ کے لیے تیز تیز چل کر آنا (سعی) نماز جمعہ کے خصائص میں سے ہے، لہٰذا وہ بھی ادائے جمعہ ہی کے ساتھ ملحق ہوگی اور وہ بطور فرض اس وقت تک منعقد نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ نماز ظہر کو کالعدم تصور نہ کیا جائے، لہٰذا نماز جمعہ یا اس کے ملحقات کی صحت انعقاد کے لیے نماز ظہر کو مرفوع قرار دیا جائے گا۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے بھی اس حکم کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ پڑھنے لگے اور اسے یاد آ جائے، کہ اس پر تو نماز فجر کی قضا باقی ہے، تو اس کی بھی تین صورتیں ہو سکتی: اولاً یہ کہ اسے اس وقت یاد آئے جب وقت میں اتنی گنجائش موجود ہو، اگر وہ اس وقت نماز فجر ادا کرنا چاہے تو اس کا جمعہ فوت نہ ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ نماز جمعہ کو توڑ ڈالے اور پہلے نماز فجر ادا کرے اور پھر نماز جمعہ پڑھے، تاکہ دونوں میں ترتیب برقرار رہے، کیونکہ یہ ترتیب ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ثانیاً یہ کہ اگر اتنا وقت نہ ہو، بلکہ خطرہ ہو کہ اگر وہ نماز فجر پڑھنے لگا تو اس کی نماز جمعہ اور نماز ظہر اپنے وقت سے

قضا ہوجائے گی تو اس صورت میں وہ بالاجماع نماز جمعہ ہی جاری رکھے۔ اور اس کی نیت نہ توڑے، کیونکہ یہاں تنگی وقت کی بنا پر اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی؛ مثلاً یہ کہ اگر وہ نماز فجر ادا کرتا ہے تو اس کا جمعہ تو بے شک نکل جائے گا، لیکن ظہر کی نماز کا وقت موجود رہے گا تو امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نماز فجر پڑھ لے اور بعد ازاں نماز ظہر ادا کرے اور اس کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی؛ جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ اپنی نماز جمعہ کو جاری رکھے اور اس کو درمیان سے منقطع نہ کرے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے اور چونکہ نماز فجر ادا کرنے کی صورت میں اس کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے، لہٰذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی جیسے اگر نماز فجر کے دوران میں اسے نماز عشاء یاد آجائے، مگر نماز عشاء قضا کرنے کی صورت میں اسے آفتاب کے طلوع ہو جانے کا خدشہ ہو تو وہاں اسے نماز فجر جاری رکھنے کا حکم ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، جس کے، نماز فجر کی قضا کر لینے کی صورت میں، قضا ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، لہٰذا اس سے ترتیب ساقط نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

فصل (سوم)

شرائطِ نماز جمعہ

جمعہ کے صحیح ہونے کی متعدد شرائط ہیں؛ ان میں سے بعض کا تعلق نمازی سے ہے اور بعض کا دوسری اشیاء سے۔ نمازی سے متعلق شرائط چند ہیں:

① عاقل ہونا؛
② بالغ ہونا؛
③ آزاد ہونا؛
④ مرد ہونا؛
⑤ مقیم ہونا؛
⑥ بدنی طور پر صحت مند ہونا۔

لہٰذا جمعہ نہ تو دیوانوں پر فرض ہے، نہ بچوں اور نہ آقاؤں کی اجازت کے بغیر غلاموں پر اور نہ مسافروں پر اور نہ عورتوں اور بیماروں پر۔ عاقل اور بالغ ہونا اس لیے کہ جب نماز جمعہ کے لیے بعض ایسی بھی شرائط ہیں جو عام نمازوں کے لیے نہیں ہیں، تو جو باتیں عام نمازوں کے لیے شرط ہیں وہ تو بدرجۂ اولیٰ نماز جمعہ کے لیے شرط ہوں گی۔ رہی آزادی (حریت) کی شرط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام سے فائدہ اٹھانے کے حقوق اس کے آقا کے لیے مختص ہوتے ہیں، البتہ نماز پنجگانہ کے اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں اور یہ مستثنیٰ اوقات

پنجگانہ نمازوں کو منفردانہ طور پہ بلا جماعت پڑھنے کے لیے ہیں، بلا جماعت اس لیے کہ باجماعت نماز کے لیے آنے اور امام اور مقتدیوں کے انتظار کرنے میں آقا کے مفادات کا، جو غلام پر ہیں نقصان اور حرج ہوتا ہے۔ اسی بنا پر غلام پر حج بیت اللہ اور جہاد بھی فرض نہیں ہے اور یہی بات نماز جمعہ کے لیے سعی (تیز تیز چلنے) اور امام مقتدیوں کا انتظار کرنے میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا غلام سے نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے، رہی مقیم ہونے کی شرط، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسافر شہر میں داخل ہونے اور امام اور نمازیوں کا انتظار کرنے سے قاصر ہوتا ہے کیونکہ اسطرح وہ قافلے سے پیچھے رہ جائے گا جس سے اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے

رہا مریض تو اس سے سقوط جمعہ کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو نماز جمعہ میں حاضری سے قاصر ہوتا ہے، یا پھر حاضری کی صورت میں اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے؛ باقی رہی عورت تو اس کے لیے نماز جمعہ فرض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے خاوند کی خدمت میں مصروف رہنا مردوں کی مجالس میں حاضری سے مانع ہوتا ہے، کیونکہ عورت کا گھر سے باہر نکلنا اس کے لیے کسی فتنے (آزمائش) کا سبب بن سکتا ہے، اسی بنا پر عورتوں پر نہ جماعت ہے اور نہ جمعہ اور اس بات کی دلیل کہ عورتوں پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے، حضرت جابر بن عبداللہ کی ایک روایت ہے جس میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر	جو شخص بھی اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر
نعليه الجمعه الا مســـا فراً	ایمان رکھتا ہے، اس پر جمعہ فرض ہے
او مملوكاً او صبيّاً او امرءةً او	الا یہ کہ وہ مسافر، غلام، بچہ، یا عورت
مريضاً من استغنى عنها بلهو او	یا مریض ہو، جو شخص کسی کھیل یا تجارت
تجارةٍ استغنى الله عنه والله	کے باعث نماز جمعہ سے غافل (مستغنی)
غني حميد.	رہا۔ خدا تعالیٰ بھی اس سے غافل (مستغنی)
	ہو جائیں گے اور اللہ تعالیٰ تو بہت بے
	پرواہ اور ستودہ صفات ہے۔

رہا نابینا شخص تو آیا اس پر نماز جمعہ فرض ہے یا نہیں، اس پر تو تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ اگر اسے کوئی لانے اور لے جانے والا شخص موجود نہ ہو، تو اس پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے جیسے کہ کسی پرانے مریض پر جمعہ واجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اسے کوئی لانے اور لے جانے والا شخص موجود ہو پھر یہ شخص خواہ محض رضا کارانہ طور پہ یہ خدمت انجام دیتا ہو۔ یا اس کے مالدار ہونے کی صورت میں وہ مالی معاوضہ لیکر یہ کام کرتا ہو بہر صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نماز جمعہ واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ایک قول کے مطابق اس پر جمعہ فرض ہوگا۔ یہ اختلاف درحقیقت حج کے اختلاف پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نابینا کے پاس سفر خرچ اور سواری موجود ہو اور وہ کسی شخص کو اجرت پر مقرر کرکے

اپنے ساتھ لے جانے پر بھی قدرت رکھتا ہو، جو اس کی رہنمائی کر سکے یا پھر اس کے ساتھ کسی شخص نے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے مکہ مکرمہ لانے اور لے جانے کا ذمہ دار ہوگا۔ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حج غیر واجب اور صاحبین کے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الحج میں تذکرہ کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر وہ لوگ جن پر جمعہ فرض نہیں ہے۔ اگر جامع مسجد میں حاضر ہو جائیں اور نماز جمعہ ادا کرلیں۔ تو ان میں سے جو وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، مثلاً بیمار، مسافر، یا غلام اور عورت وغیرہ تو ان کا جمعہ ادا ہو جائے گا اور ان سے نماز ظہر کی فرضیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جمعہ کی عدم فرضیت ان کے مذکورہ عذر کی بنا پر تھی، اور یہاں ان کی حاضری کی صورت میں ان کے یہ عذر دور ہو گئے ہیں ـــ غلام کی صورت میں دلالۃً آقا کی اجازت سمجھی جائے گی، جبکہ عورتوں کے بارے میں حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ:

”عورتیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرتی تھیں اور ان سے کہا جاتا تھا کہ صرف تیل لگا کر آئیں خوشبو لگا کر نہیں“

غلام کی صورت میں نماز جمعہ اور حج میں فرق یہ ہے کہ اگر غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر حج بیت اللہ ادا بھی کرلے تو تب بھی اس کا حج اس کی جانب سے ادا نہیں ہوتا اور آزادی کے بعد اسے دوبارہ فرض حج ادا کرنا ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ سے اس کو روکنے کا مقصد اس کے آقا کے حقوق کی رعایت تھی لہٰذا یہاں ہم اس کی نماز جمعہ کو درست قرار دیں گے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی نماز کو جائز نہ قرار دیں، جب کہ اس دوران میں اس سے آقا کے مفادات بھی معطل رہے ہیں، تو اس پر نماز ظہر کو واجب قرار دینا ضروری ہوگا۔ یوں دوسری مرتبہ آقا کے مفادات میں تعطل واقع ہوگا۔ بنا بریں آقا کے حقوق کی رعایت الٹا اس کے نقصان میں بدل جائے گی، جو دانش سے بعید ہے، لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں آقا کے حال کی رعایت نماز جمعہ کو درست قرار دینے ہی میں ہے۔ بنا بریں وہ دلالۃً اذن یافتہ تصور ہوگا جیسے "عبد محجور"[1] کہ اگر وہ اپنے آپ کو کسی مزدوری کے لیے پیش کرے، تو اس کی یہ پیشکش جائز نہ ہوگی، لیکن اور اگر وہ اجرت پر کوئی کام کر دے تو جائز ہوگا اور اس اجیر پر لازم ہوگا کہ وہ اس کو پوری اجرت ادا کرے، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ کے، اس لیے کہ وہاں حج کو جائز قرار دینے میں آقا کے حقوق کی رعایت کا ہونا قطعاً ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ہم اس کے حج کو فی الوقت درست نہ قرار دیں تو اس سے فی الحال اس کی منافع کسی اور عبادت کا حکم ثابت نہیں ہوتا اور چونکہ درحقیقت وہ حج کے حکم کا مخاطب ہی آزادی کے بعد ہوتا ہے، لہٰذا اس حکم سے آقا کے حقوق میں کوئی تعطل پیدا نہ ہوگا تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

---

[1] عبد محجور اس غلام کو کہتے ہیں جس کو تصرفات، مثلاً خرید و فروخت کرنے کی اجازت نہ ہو۔

دیگر شرائط جواز: ظاہر روایات میں صحت نماز جمعہ کی حسب ذیل پانچ شرائط مذکور ہیں،

① کسی جمعہ کے قابل شہر (مصر جامع) کا ہونا؛
② بادشاہ کا ہونا؛
③ خطبہ جمعہ؛
④ باجماعت نماز کا ادر
⑤ وقت کا ہونا۔

① **مصر جامع:** جمعہ کی اہلیت رکھنے والے شہر کی شرط ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک اس کے وجوب کی بھی شرط ہے اور اس کے جائز ہونے کی بھی، چنانچہ ہمارے نزدیک جمعہ فقط شہر اور اس کے مضافات کے رہنے والوں پر ہی فرض ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز جمعہ کا شہر اور اس کے مضافات کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرنا بھی جائز نہیں، لہٰذا جمعہ ایسے دیہات کے رہنے والوں پر جو شہر کے مضافات میں واقع نہ ہوں۔ فرض نہیں ہے اور نہ ہی دیہاتوں میں جمعہ کی ادائیگی جائز ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہر کا ہونا نماز جمعہ کے فرض ہونے اور اس کے جائز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، لہٰذا ان کے ہاں ہر وہ بستی جہاں چالیس آزاد اور مقیم مرد رہتے ہوں اور جو گرمی اور سردی کے موسم میں وہاں سے نقل مکانی بھی نہ کرتے ہوں تو ان پر جمعہ فرض ہے اور وہاں جمعہ قائم ہونا چاہیئے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

"اسلام میں جو اولیں جمعہ ادا کیا گیا وہ "جوائی" کی بستی میں ادا کیا گیا۔ جو بحرین میں بنو عبدالقیس کے دیہاتوں میں سے ایک دیہات پر مشتمل ہے۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو یہ لکھ بھیجا کہ آیا جوائی میں جمعہ جائز ہے، یا نہیں؛ تو انہوں نے فرمایا کہ تو وہاں بھی جمعہ ادا کر اور تو جہاں کہیں بھی ہو وہاں بھی جمعہ ادا کر، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دیگر نمازوں کی طرح نماز جمعہ کا جائز ہونا کسی خاص جگہ اور خاص مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ: آپ نے فرمایا:

لاجمعۃ و لا تشریق الا فی مصر جامع۔	جمعہ اور تکبیر، تشریق جمعہ والے شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا؛

"جمعہ، تکبیر، تشریق، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ جمعہ کے قابل شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں۔"

نیز یہ روایت بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ہی جمعہ پڑھایا

کرتے تھے اور اس کے ارد گرد کسی اور جگہ جمعہ ـــ ہونے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ نے بھی، گو کئی ملک فتح کیے، مگر جمعۃ المبارک کا اہتمام فقط شہروں ہی میں کیا، جو ایک طرح سے اس بات پر ان کا اجماع ہے کہ نماز جمعہ کے لیے شہر کا ہونا شرط ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعۃ اسلام کے بڑے شعائر (نشانات) میں سے ہے لہٰذا وہ ایسی جگہ سے مختص ہوگا، جہاں پر شعائر اسلام کا بخوبی اظہار ممکن ہو اور ایسا فقط شہر ہی میں ممکن ہوسکتا ہے ـــ رہی مذکورۃ الصدر حدیث: تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ اس میں مذکور "جواثی" بحرین کے ایک شہر کا نام ہے اور اس میں جو لفظ قریہ مذکور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات کسی بڑے قصبے کو بھی قریہ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ قریہ اس بستی کا نام ہے، جہاں متعدد گھر موجود ہوں، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا[1] اور جس بستی میں ہم ٹھہرتے تھے وہاں سے پوچھ لیجئے۔

حالانکہ یہ شہر مصر تھا؛ اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:

وَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ هِيَ اَشَدُّ قُوَّةً مِّنْ قَرْيَتِكَ الَّتِيْٓ اَخْرَجَتْكَ اَهْلَكْنٰهُمْ[2] اور بہت سی بستیاں تمہاری بستی سے جس (کے باشندوں) نے تمہیں وہاں سے نکال دیا زور و قوت میں کہیں بڑھ کر تھیں ہم نے ان کو ہلاک کر دیا۔

حالانکہ یہاں شہر مکۃ المکرمہ مراد ہے اور امام شافعیؒ نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ غلط ہے، کیونکہ ان کا یہ قیاس جنگل سے باطل ٹھہرتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی جنگل میں نماز جمعہ جائز نہیں ہے۔

پھر جمعہ کی اہلیت رکھنے والے "شہر" اور "مضافات شہر" کی تعریف کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اس ضمن میں مختلف اقوال مروی ہیں: الکرخی نے لکھا ہے کہ "شہر جامع" (جمعہ کے قابل شہر) وہ ہے۔ جہاں حدود و احکام شریعت کا نفاذ کیا جاتا ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے اس ضمن میں دو اقوال مروی ہیں؛ الاملاء میں مذکور ہے کہ ہر وہ شہر جہاں منبر ہو، اور قاضی ہو جو احکام اسلام کا نفاذ اور حدود شریعت قائم کرتا ہو، تو وہ "شہر جامع" ہے اور وہاں کے باشندوں پر جمعہ واجب ہوگا؛ دوسری روایت میں ہے۔ کہ جب کسی شہر میں اتنے نمازی اکٹھے ہو جائیں کہ وہ سب ایک مسجد میں نہ سما سکتے ہوں، تو امام (حاکم)

---

[1] یوسف - ۸۲۔

[2] محمد - ۱۳۔

کے لیے ضروری ہے کہ وہ وہاں ان کے لیے ایک "جامع مسجد" بنادے اور ان کے لیے کوئی ایسا شخص مقرر کردے، جو انہیں وہاں نماز جمعہ پڑھا سکے : ایک تیسری روایت کے مطابق اگر کسی قصبے میں دس ہزار یا اس سے زیادہ باشندے موجود ہوں۔ تو وہ فرماتے ہیں کہ میں انہیں یہ کہوں گا کہ وہ وہاں نماز جمعہ قائم کریں؛ ہمارے بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں ہر پیشے والا شخص کسی اور پیشے کو اختیار کیے بغیر، پورے سال تک اپنے اسی پیشے کو جاری رکھتا یعنی گذر بسر کرسکتا ہو۔ ابوعبداللہ البلخیؒ فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ جس جگہ کے باشندے اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہوجائیں تو وہ اس میں پورے نہ آسکیں، حتی کہ وہ "جامع مسجد" کی تعمیر کی ضرورت محسوس کرنے لگیں تو اس شہر میں جمعہ کا قیام جائز ہوگا۔ حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" (جمعہ والا شہر) وہ شہر ہے کہ جب مطلق شہروں کا ذکر آئے تو اسے بھی شمار کیا جائے؛ ابوالقاسم الصفار سے اس شہر کے متعلق پوچھا گیا جہاں نماز جمعہ جائز ہوتی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں کوئی ایسا قلعہ ہو، جس کے ذریعے وہ دشمن سے اپنا دفاع کرنے پر قادر ہوں، تو اس جگہ کو شہر کہنا اور شہر سمجھنا درست ہوگا، پھر ضروری ہوگا کہ وہاں کوئی عادل حاکم مقرر کیا جائے، جو وہاں احکام الٰہی کا نفاذ کرسکتا ہو، جس سے صورت یہ ہو کہ اگر اس کے پاس دو اشخاص مقدمہ لے کر آئیں، تو وہ ان کے درمیان فیصلہ کرسکے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بڑا شہر وہ ہے، جس میں گلیاں اور بازار ہوں اور اس کے ماتحت کئی دیہات ہوں اور وہاں کوئی ایسا والی (حاکم) ہو جو اپنی طاقت اور اپنی ذاتی معلومات یا کسی دوسرے کے علم کے ذریعے ظالم سے مظلوم کا انصاف کرنے پر قادر ہو اور لوگ اپنے معاملات میں اس کی جانب رجوع کرتے ہوں؛ یہی قول زیادہ صحیح ہے؛

اور جہاں تک مضافات شہر کی تشریح کا تعلق ہے تو اس کی تشریح میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے: کہ اس میں اصل اعتبار اذان کا ہوتا ہے کہ اگر شہر میں کھڑے ہوکر اذان دی جائے اور اس جگہ تک پہنچ جائے تو وہ آبادی شہر کے مضافات میں سے ہوگی، ورنہ نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس بستی کے باشندوں کی تعداد چالیس نفوس سے کم ہو تو ان لوگوں پر ضروری ہوگا کہ وہ اذان کی آواز سن کر شہر میں چلے آئیں۔ ابن سماعہؒ امام ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل ہوجائے تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی اور اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل نہ ہو، تو تب وہ شہر کے مضافات میں سے نہ ہوگی۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ جو آبادی شہر کی عمارتوں سے الگ تھلگ ہو وہ شہر کے مضافات توابع، میں سے نہیں ہوتی۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں۔ کہ اس میں اصل اعتبار ایک میل یعنی تین فرسخوں کا ہوتا ہے اور بعض فقہا کے نزدیک

اگر وہ جگہ شہر سے ایک یا دو میل کے فاصلے پر ہو تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ بعض نے اس کا اندازہ چھ میل مقرر کیا ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں اس کا اندازہ تین میل ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ شہر سے تین فرسخ تک فرض ہو جاتا ہے حسن بصریؒ کا قول ہے کہ چار فرسخ تک نماز جمعہ فرض ہوگی۔ بعض فقہا کے مطابق اگر وہاں سے بغیر تکلف کے نماز جمعہ میں حاضری اور رات کو واپس اپنے گھر میں پہنچ جانا ممکن ہو، تو ان پر نماز جمعہ ضروری ہوگی ورنہ نہیں اور یہی قول زیادہ بہتر ہے۔ اسی مسئلے کے ساتھ ایام حج میں مقام منیٰ میں اقامت جمعہ کا مسئلہ بھی متعلق ہے: امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہاں جمعہ پڑھانے والا خلیفۃ المسلمین یا امیر عراق یا امیر حجاز یا امیر مکہ ہو، تو وہاں جمعہ ادا کرنا جائز ہے خواہ وہ مقیم ہوں، یا مسافر یا پھر ان کی جانب سے کسی شخص کو وہاں جمعہ پڑھانے کی اجازت دی گئی ہو اور اگر وہاں نماز جمعہ پڑھانے والا فقط "امیر حج" ہو یعنی وہ شخص جسے حجاج کے معاملات کو درست رکھنے کے لیے متعین کیا گیا ہو، تو اس صورت منیٰ میں نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، خواہ وہ مقیم ہو، یا مسافر، کیونکہ اسے وہاں جمعہ پڑھانے کی اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اسے امیر عراق یا امیر مکہ کی جانب سے اس کی اجازت حاصل ہو، تو تب وہاں جمعہ درست ہوگا۔ ایک اور قول کے مطابق اگر وہ مقیم ہو، تو جمعہ درست اور مسافر ہو تو درست نہ ہوگا، پہلا قول ہی صحیح ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں نماز جمعہ جائز نہیں ہے اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ میدان عرفات میں نماز جمعہ جائز نہیں گو یہاں جمعہ خلیفۃ المسلمین یا امیر عراق پڑھائیں۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ہمارے ائمہ میں یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ شیخین کے ہاں منیٰ مضافات مکہ میں سے ہے اور امام محمدؒ کے ہاں یہ مکہ کے مضافات میں سے نہیں، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، کیونکہ دونوں کے مابین چار فرسخ کا فاصلہ ہے اور گو توابع (مضافات) کی تعیین میں بعض فقہاء نے اس فاصلے کو معتبر گردانا ہے، لیکن ہمارے مسلک میں ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔ صحیح یہ ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اقامت جمعہ کے لیے "شہر جامع" کا ہونا شرط ہے، الا یہ کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منیٰ "شہر جامع" نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ایک بستی ہے، لہٰذا جس طرح عرفات میں نماز جمعہ ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح منیٰ میں بھی اقامت جمعہ کی اجازت نہیں، جبکہ شیخین فرماتے ہیں کہ ایام حج میں وہ شہر بن جاتا ہے، اس لیے کہ وہاں عمارتیں اور بازار بن جاتے ہیں اور وہاں والی آجاتا ہے اور حدود واحکام کا نفاذ کرتا ہے، لہٰذا یہ جگہ دوسرے شہروں کی طرح ہوگی، بخلاف میدان عرفات کے، اس لیے کہ عرفات تو محض ایک جنگل ہے، لہٰذا وہ لوگوں کے جمع ہونے اور بادشاہ کے آنے سے بھی شہر نہیں بن سکتا۔

کیا شہر سے باہر ایسی جگہ جہاں شہر کی عمارتیں ختم ہو جائیں نماز جمعہ جائز ہے؟ الفتادیٰ

میں امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت مذکور ہے۔ کہ اگر امام (خلیفہ یا حاکم) جمعہ کے دن شہر سے
باہر نکلے اور ایک یا دو میل جائے، اور جمعہ کا وقت ہو جائے تو وہاں اسکی اقتداء میں نماز جمعہ جائز
ہو گی، مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہاں نماز جمعہ جائز نہیں ہو گی۔ بعض فقہا امام ابو حنیفہؒ
وابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے جائز اور امام محمدؒ کے مسلک پر غیر جائز قرار دیتے ہیں، جیسا ان
کے مابین منیٰ میں اقامت جمعہ کے متعلق اختلاف اوپر بیان ہوا۔

پھر جہاں تک ایک ہی شہر میں دو مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو الکرخیؒ
لکھتے ہیں۔ کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شہر میں دو یا تین مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے
میں کوئی مضائقہ نہیں، مگر امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں ۔ ایک
روایت کے مطابق ایسا کرنا اسی وقت جائز ہے جب دونوں مقامات کے درمیان
کوئی بہت بڑا دریا بہتا ہو۔ جیسے دریائے دجلہ۔ کہ اس سے شہر دو شہروں کے حکم میں
ہو جائیگا ۔ ایک قول کے مطابق ۔ ان کے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کے
اوپر کوئی پل وغیرہ نہ ہو اور اگر دریا پر پل ہو تو تب دو جگہ جمعہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ
اس صورت میں اس کے لیے فقط ایک ہی شہر کا حکم ہوگا۔ چنانچہ اسی لیے وہ شہر کے درمیان
پل کو بند کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ تاکہ آنا جانا منقطع ہو جائے، جب کہ دوسری روایت
کے مطابق اگر وہ بڑا شہر ہو تو فقط دو جگہ جمعہ جائز ہے، تین جگہ نہیں۔ اور اگر ان کے
درمیان کوئی چھوٹی نہر ہو تو تب جمعہ دو جگہ جائز نہ ہوگا، اور اگر وہ دو جگہ جمعہ ادا کریں، تو ان میں
سے جہاں پہلے جمعہ پڑھا گیا ہو، وہ جمعہ جائز ہوگا۔ اور بعد میں جمعہ پڑھنے والوں کو لازم
ہوگا کہ وہ نماز ظہر ادا کریں اور اگر انہوں نے ایک ساتھ نماز سے فراغت پائی ہو،
یا یہ علم نہ ہو، کہ ان میں سے پہلے کون لوگ فارغ ہوئے ہیں، تو ان سب کی نماز جائز ہوگی۔
امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شہر میں دو یا تین یا اس سے زیادہ جگہ نماز
جمعہ جائز ہے؛ امام محمدؒ اپنی کتاب "نوادر الصلوٰۃ" میں فرماتے ہیں کہ اگر امیر نے کسی شخص کو کسی
"جامع مسجد" میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے مامور کیا اور وہ خود کسی کام سے چلا گیا۔ اور پھر وہ
شہر میں واپس آگیا اور کسی مسجد میں جا کر اس نے نماز جمعہ ادا کر لی تو اس صورت میں "جامع مسجد"
والوں کی نماز جمعہ جائز ہو گی، لیکن خود "امیر" کی نماز جمعہ جائز نہ ہو گی، الا یہ کہ اس بارے میں
وہ لوگوں سے زیادہ علم رکھتا ہو، تو اس کی نماز بھی درست ہو گی۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے دو مقاما
پر الگ الگ جمعہ ادا کیا گیا ہو؛ وہ مزید فرماتے ہیں۔ کہ اگر امام جمعۃ المبارک کے دن نماز
استسقاء کے لیے شہر سے باہر آجائے اور اس کے ہمراہ بہت سے لوگ ہوں، اور وہ اپنے پیچھے
کسی شخص کو جامع مسجد میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے اپنا قائم مقام بنا جائے، پھر جب نماز
کا وقت ہو جائے تو وہی حاکم لوگوں کو شہر سے ایک تیر گرنے کے فاصلے پر صحراء میں نماز جمعہ پڑھا
دے۔ ادھر شہر کی جامع مسجد میں اس کا جانشین بھی جمعہ پڑھا دے تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں

کی نماز جمعہ درست ہو گی، جو اس بات کی دلیل ہے۔ کہ ظاہر روایت کے مطابق جمعہ دو مقامات پر جائز ہے اور اسی پر فتویٰ اور اعتماد ہے کہ ایک شہر میں دو جگہ نماز جمعہ جائز ہے، مگر دو سے زیادہ مقامات پر جمعہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلی جگہ تشریف لے گئے اور شہر میں ایک شخص کو کمزور لوگوں کو نماز (عید) پڑھانے کے لیے اپنا جانشین بنا گئے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا، لہٰذا جب نماز عید دو جگہ جائز ہوئی تو نماز جمعہ بھی جائز ہو گی، کیونکہ ان دونوں کے لیے شہر کا ہونا یکساں طور پر شرط ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی ایک جگہ جمعہ ادا کرنے کی صورت میں زیادہ بھیڑ ہو جانے سے لوگوں کو جو تکلیف پیش آ سکتی ہے وہ دو جگہ نماز جمعہ ادا ہونے سے نہیں ہو گی، لہٰذا دو سے زیادہ مقامات میں نماز جمعہ کی ادائیگی درست نہ ہو گی اور وہ جو امام محمدؒ سے تین مقامات کی روایت ملتی ہے، اس سے مراد بوقت مجبوری یا بوقت ضرورت ہے۔

پھر بادشاہ کا ہونا ہمارے نزدیک نماز جمعہ کی صحت کے لیے ضروری ہے، حتی کہ اس کی یا اس کے کسی نائب کی عدم موجودگی میں جمعہ جائز نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بادشاہ (حاکم) کی موجودگی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک فرض نماز ہے لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح اس کو قائم کرنے کے لیے بادشاہ (حاکم) کی موجودگی ضروری نہ ہو گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم "تارک جمعہ" کے لیے امام کے ہونے کا بطور شرط ذکر کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ولہٗ امامٌ عادلٌ او جائرٌ؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "چار چیزوں کا قیام والی (حاکم، گورنر) کے ذمہ ہے۔ ان میں آپ نے جمعہ کو بھی شمار فرمایا" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس کے لیے حاکم کی شرط نہ ہو، تو اس سے لوگ بڑی آزمائش میں پڑ جائیں گے، اس لیے کہ اس نماز کو مجمع عظیم کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ پھر چونکہ تمام اہل شہر کی امامت کرنا شرف و عظمت اور فخر کے اسباب میں سے ہے، لہٰذا اس کے لیے وہ تمام لوگ جو بلند ہمت اور اقتدار کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ سب اس کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے اور یوں ان کے درمیان باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہو جائے گا جس سے باہمی لڑائی تک نوبت پہنچ سکتی ہے، لہٰذا جمعہ پڑھانے کا معاملہ والی (حاکم) کے سپرد کر دیا گیا ہے تاکہ وہ یا تو خود جمعہ پڑھائے یا کسی اور شخص کو، جو اس کے خیال میں اس کے لیے موزوں ہو، اپنی جگہ تعینات کر دے تاکہ والی (حاکم) کی اطاعت کی بنا پر یا اس کی سزا کے ڈر سے، لوگ باہمی جھگڑے سے بچ جائیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جمعہ پڑھانے کا معاملہ اگر حاکم کے سپرد نہ ہو، تو ہر ایک گروہ اپنی اپنی مسجدوں میں جمعہ ادا کرنے لگ جائے گا جس سے جمعہ کا اصل فائدہ، یعنی زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لیے بڑا اجتماع ممکن نہ ہو گا اور یا پھر نماز جمعہ کا اہتمام فقط ایک بار ہو گا جس میں قریب کے لوگ تو شامل ہو جائیں گے لیکن باقی شہر کے لوگ محروم رہ جائیں گے لہٰذا عقل و دانش کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پڑھانے کا معاملہ حاکم وقت کے سپرد کر دیا جائے

کہ وہ خود یا اس کا کوئی نائب مستحب وقت کی رعایت کرتے ہوئے اہل شہر کی حاضری کے بعد انہیں نماز جمعہ پڑھائے، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب بادشاہ یا اس کا کوئی نائب حاضر ہو لیکن اگر کسی فتنے یا امام کے وفات پا جانے اور کسی اور والی کی عدم موجودگی کے باعث کوئی حاکم بھی موجود نہ ہو، تا آنکہ نماز جمعہ کا وقت ہو جائے۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر سب لوگ مل کر کسی شخص کو نماز جمعہ پڑھانے کے لیے منتخب کر لیں۔ یہی امام محمدؒ سے روایت ہے، جسے انہوں نے العیون میں ذکر کیا ہے، جس کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ سے مروی روایت ہے کہ جب حضرت عثمان غنیؓ کے مکان کا محاصرہ کر لیا گیا تو لوگوں نے حضرت علیؓ سے جمعہ پڑھانے کی درخواست کی، چنانچہ انہوں نے اس موقع پر لوگوں کو جمعہ پڑھایا اور العیون میں امام محمدؒ سے شہر کے اس والی کے بارے میں مروی ہے — جو فوت ہو جائے اور خلیفہ کو اس کے فوت ہو جانے کا علم نہ ہو، تا آنکہ جمعہ کا دن آجائے تو اگر فوت ہو جانے والے کے نائب نے یا صاحب شرطہ (پولیس کمشنر)، یا قاضی نے نماز جمعہ پڑھائی تو نماز درست ہوگی۔ اور اگر لوگوں نے کسی عام آدمی کو آگے کر دیا۔ تو اس کا آگے ہونا درست نہ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد سابق والی کی زندگی میں بھی اس کی جگہ قائم مقام ہونے کی اہلیت رکھتے تھے، لہٰذا اس کی وفات کے بعد بھی انہیں کو یہ استحقاق حاصل ہوگا تا آنکہ بادشاہ کسی اور شخص کو یہاں کا والی مقرر نہیں کر دیتا۔ امام محمدؒ نوادر الصلوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ...... (حاکم) خطبہ دے رہا ہو اور اس دوران میں کوئی دوسرا حاکم خلیفہ کی جانب سے مقرر ہو کر آجائے تو اگر وہ دوسرا حاکم اسی کو خطبہ مکمل کرنے کو کہے۔ تو اس کا خطبہ مکمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کے خطبے کی وہ مقدار بھی خطبہ میں شامل ہوگی جو وہ پہلے دے چکا ہو اور اس کا نماز جمعہ کی امامت کرانا بھی درست ہوگا، کیونکہ اس نے اسی کی اجازت سے خطبہ پڑھا تھا، لہٰذا وہ اس کا نائب ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے خطبہ مکمل کرنے کو نہ کہا بلکہ خاموش ہو کر بیٹھا رہا تا آنکہ پہلے حاکم نے اپنا خطبہ مکمل کر لیا۔ پھر دوسرے حاکم نے یہ چاہا۔ کہ وہ اس کے خطبے سے نماز جمعہ پڑھائے، تو جمعہ درست نہ ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہوگا، کہ وہ نماز ظہر ادا کرے۔ کیونکہ اس کے سکوت میں دو احتمال ہیں: ایک یہ اس کی جانب سے اجازت ہو اور دوسرا یہ کہ اجازت نہ ہو۔ لہٰذا اس کا سکوت اس احتمال کی موجودگی میں معتبر نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دوسرا حاکم اس وقت آئے جب پہلا امام خطبے سے فارغ ہو گیا ہو، اور دوسرے امام نے اسی خطبہ کے ساتھ نماز پڑھائی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ خطبہ معزول حاکم کا ہے جب کہ دوسرے حاکم کی جانب سے کوئی خطبہ نہیں دیا گیا۔ حالانکہ خطبہ نماز جمعہ کے لیے لازمی طور ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب پہلے — (حاکم) کو دوسرے — حاکم کے آنے کا پتہ ہو اور اگر اسے علم نہ ہو پھر وہ خطبہ دے کر نماز ادا کرے اور دوسرا حاکم اس دوران خاموش رہے، تو اس کی نماز جائز ہوگی

اس لیے کہ وہ اسی وقت معزول ہو سکتا ہے۔ جب اسے اپنی معزولی کا علم ہو، جیسے وکیل "اختیار عام" کے بارے میں یہی حکم ہے۔ ہاں البتہ اگر اس نے اسے کوئی رقعہ لکھ بھیجا ہو یا کسی کو اپنی جانب سے قاصد بنا کر ارسال کیا ہو تو وہ معزول ہو جائے گا۔ رہا غلام کہ اگر وہ لوگوں کا بادشاہ ہو جائے اور وہ خود لوگوں کو جمعہ پڑھائے یا کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے تو درست ہو گا۔ جیسے کہ آزاد مگر مسافر بادشاہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کی صحت کے لیے ایسے امام (حاکم) کا ہونا شرط ہے جو آزاد اور مقیم ہو، حتیٰ کہ اگر وہ غلام یا مسافر ہو تو اس کی جانب سے جمعہ قائم کرنا درست نہ ہو گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام اور مسافر دونوں پر جمعہ واجب نہیں۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اربعة لا جمعة عليهم المسافر والمريض والعبد والمرأة۔ چار افراد یعنی مسافر، بیمار، غلام اور عورت پر جمعہ لازم نہیں۔

اور اگر وہ لوگوں کو جمعہ پڑھائے گا تو اس کی نماز جمعہ نفل ہو گی۔ یوں نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والے کی اقتدا کی سی صورت پیدا ہو جائے گی، جو جائز نہیں۔ ہمارا استدلال آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے لوگوں کو فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں جمعہ پڑھایا، حالانکہ آپؐ مسافر تھے، حتیٰ کہ آپؐ نے نماز ظہر میں دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا کرتے تھے:

"اے اہل مکہ تم لوگ اپنی اپنی نماز پوری کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں"۔

نیز حضورؐ کا ارشاد ہے:

اَطيعوا السلطان ولو امّر عليكم عبد حبشي اجدع۔ اپنے بادشاہ کی اطاعت کرو، خواہ تم پر کسی ناک کٹے حبشی ہی کو امیر بنا دیا جائے۔

اور اگر کسی غلام میں امام بننے کی اہلیت نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اطاعت کرنے کا حکم کیوں دیتے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ دونوں وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، الا یہ کہ انہیں نماز جمعہ چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے تاکہ وہ سفر کا سامان مہیا کرنے یا اپنے آقا کی خدمت کرنے میں مصروف رہ سکیں اور یہ حکم ان کی رعایت کے لیے ہے۔ تو جب ان میں سے کوئی ایک جامع مسجد میں آ جائے تو یہ اس بات کا ثبوت ہو گا کہ انہوں نے اس اجازت (رخصت) سے فائدہ نہیں اٹھایا اور انہوں نے عزیمت والا راستہ اختیار کیا ہے، لہٰذا ان کے لیے اصل حکم دوبارہ عود کر آئے گا اور وہ حکم میں آزاد اور مقیم لوگوں کی طرح ہو جائیں گے جیسے اگر کوئی مسافر رمضان المبارک میں روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہو گا۔ لہٰذا یہاں اس کی امامت جمعہ بھی درست ہو گی اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ فرض نماز پڑھنے

والے کی فرض نماز ادا کرنے والے کے پیچھے اقتدا کرنا ہے لہٰذا یہ اقتدا جائز ہوگی، جبکہ بچہ اور عورت اگر جمعہ پڑھائیں تو ان کا جمعہ پڑھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں باقی نمازوں میں بھی امامت کی اہلیت نہیں رکھتے، لہٰذا نمازِ جمعہ میں تو بدرجۂ اولیٰ ان کی امامت درست نہ ہوگی، الّا یہ کہ اگر عورت سلطان (حاکم) ہو اور وہ کسی نیک شخص کو نمازِ جمعہ کی امامت کے لیے مامور کردے، جو انہیں نمازِ جمعہ پڑھا دے، تو جمعہ جائز ہوگا، کیونکہ فی الجملہ عورت بادشاہ یا قاضی ہوسکتی ہے، لہٰذا اس کی امامت بھی درست ہے۔

خطبۂ جمعۃ المبارک

خطبۂ جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ جوازِ جمعہ کے لیے اس کا شرط ہونا؛

ب۔ خطبہ دینے کا وقت؛

ج۔ خطبہ دینے کا طریقہ اور اس کی شرعی مقدار

د۔ خطبہ کے امورِ مسنونہ؛

ھ۔ خطبہ میں امورِ ممنوعہ؛

ا۔ جوازِ جمعہ کے لیے خطبے کا شرط ہونا: نمازِ جمعہ کے لیے خطبہ کے شرط ہونے کی دلیل قرآن مجید میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ — پس اللہ کے ذکر کی طرف جلدی کرو۔

کہ یہاں "ذکرِ الٰہی" میں خطبۂ جمعہ بھی شامل ہے، لہٰذا ذکرِ الٰہی ہونے کی حیثیت سے خطبہ بھی سعی کرنے کے اس حکم میں داخل ہے، یا پھر "ذکر اللہ" سے مراد ہی خطبۂ جمعہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے خطبہ کے لیے سعی کرنے کا جو حکم دیا ہے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ خطبہ انعقادِ جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "نمازِ جمعہ محض خطبۂ جمعہ کی بنا پر کم کی گئی ہے"۔ تو انہوں نے بتلایا کہ نصف نماز محض خطبے کے لیے ساقط ہوئی ہے، حالانکہ وہ نصف نماز بھی فرض تھی اور وہ نصف نماز کسی ایسے ہی عمل سے ساقط ہوسکتی ہے، جو فی نفسہٖ فرض ہو، لہٰذا خطبۂ جمعہ فرض ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کی وجہ سے نمازِ ظہر کا چھوڑنا بذریعہ نص ثابت ہوا ہے، اور نص اسی طرح یعنی وجوبِ جمعہ کی صورت میں وارد ہوئی ہے، پھر یہ خطبہ اگرچہ نمازِ ظہر کی دو رکعتوں کے قائم مقام ہے، مگر بایں ہمہ وہ نماز کا رکن نہیں۔ بلکہ شرط ہے، اس لیے کہ نمازِ جمعۂ خطبہ جمعہ سے قائم نہیں ہوتی، لہٰذا وہ اس کے ارکان میں شامل نہ ہوگا۔

ب۔ خطبۂ جمعہ کا وقت: خطبہ جمعہ کا وقت نمازِ ظہر ہی کا وقت ہے، لیکن ضروری ہے کہ خطبہ نمازِ جمعہ سے قبل دیا جائے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، وہ نمازِ جمعہ کے لیے شرط ہے اور کسی شی کی

شرط ہمیشہ اس سے پہلے اور مقدم ہوا کرتی ہے اور خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بھی ہمیشہ ایسے ہی کیا؛ اسی طرح میدان عرفات میں خطبۂ حج ہمیشہ نماز سے قبل دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ مناسکِ حج کی تعلیم دینے کے لیے مسنون ہوا ہے، جبکہ عیدین کا خطبہ ہمیشہ نماز کے بعد دینا ہی مسنون ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرینگے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

ج۔ **خطبۂ جمعہ کا طریقہ اور اس کی شرعی مقدار:** اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے خطبہ دینے کی نیت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا شرط ہے، ان سے الامالی میں بھی یہی روایت اس تشریح کے ساتھ نقل کی گئی ہے کہ یہ "ذکر الٰہی خواہ کم ہو، یا زیادہ" حتیٰ کہ اگر اس نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھ دی یا تہلیل (لا الٰہ الا اللہ) یا تحمید (الحمد للہ) کہہ دی تو اس کا خطبہ درست ہوگا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس کا ایسا کلام کرنا، جسے عرف عام میں خطبہ سمجھا جاتا ہو شرط ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے لیے شرط ہے کہ وہ دو خطبے پڑھے۔ جن کے مابین جلسہ بھی کرے اس لیے کہ حکم خداوندی ہے:

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ [1] تو اللہ کے ذکر (نماز) کی طرف جلدی کرو۔

کہ یہاں "ذکر الٰہی" کا جملہ مجمل ہے، جس کی تفسیر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے دو خطبوں کی صورت میں اپنے عمل سے بیان فرمائی ہے، جس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی درحقیقت دو خطبوں کا حکم دیا ہے۔ امام ابویوسفؒ ومحمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اصل شرط خطبۂ جمعہ ہے اور خطبہ عرف عام میں وہ ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا، رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم پر درود وسلام اور تمام مسلمانوں کے لیے دعا اور وعظ ونصیحت پر مشتمل ہو، لہٰذا اس مطلق لفظ کو متعارف ومتداول مفہوم پر محمول کیا جائے گا؛ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ اپنا موقف دو طرح سے ثابت کرتے ہیں: اولاً اس طرح کہ اصل واجب "ذکر الٰہی" ہے، کیونکہ قرآن مجید میں فاسعوا الیٰ ذکر اللہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور "ذکر الٰہی" ایک معروف لفظ ہے، جس کے بارے میں کسی قسم کی کوئی جہالت نہیں ہو سکتی، لہٰذا یہ لفظ "مجمل" نہ ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ نے اس کو بغیر کسی قرینہ کے، حضورؐ کے عمل کے ساتھ ملانے میں تکلف برتا ہے، بنا بریں ذکر الٰہی سے عرفی خطبہ یا ذکر طویل کی قید لگانا بھی بلا دلیل جائز نہیں ہو سکتا۔ اور ثانیاً اس طرح کہ گو اصطلاحی طور پر ذکر اللہ کو خطبہ کے ساتھ مقید کیا جانا تو درست ہے لیکن لغوی طور پر خطبہ کا لفظ ہمارے مسلک کے مطابق ہی استعمال ہوتا ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفۂ سوم حضرت عثمان غنیؓ جب خلیفہ منتخب کیے گئے، تو انہوں نے جو پہلا خطبہ دیا اس میں انہوں نے پہلے فرمایا "الحمد للہ"۔ بعد ازاں وہ خاموش ہو گئے، پھر انہوں نے کچھ دیر توقف کرنے کے بعد فرمایا:

---

[1] الجمعہ۔ ۹۔

"تمہیں زیادہ باتیں کرنے والے امام سے زیادہ عمل کرنے والے امام کی ضرورت ہے اور بلاشبہ حضرت ابو بکر و عمرؓ خطیب کے طور پر اس مقام کے لیے زیادہ موزوں تھے، اور تمہیں اس کے بعد بھی خطبے سننے کو ملتے رہیں گے۔ اور میں اپنے اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ سے غلطیوں کی معافی چاہتا ہوں"۔

یہ کہہ کر وہ نیچے اتر آئے اور لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھائی اور چونکہ یہ واقعہ مہاجرین اور انصار صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور ان سب نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور کسی نے ان پر اعتراض نہ کیا، حالانکہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے) کی خصوصیات سے متصف تھے، لہٰذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اصل شرط محض ذکرِ الٰہی ہے اور مطلق ذکرِ الٰہی گو عرفی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل ضروری شئ لغوی اور عرفی ذکر ہے، جو یہاں پایا گیا ہے، یا پھر یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو ذکر اصطلاحی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اور وہ یہ ذکرِ الٰہی کر چکا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف تو عوامی معاملات ——— میں معتبر ہوتا ہے، جس کا مقصد عوامی غرض و غایت پر دلالت ہے، لیکن جہاں تک بندے اور اس کے خدا کے مابین کسی معاملے کا تعلق ہے، تو اس کے لیے لفظ کے لغوی مفہوم پر ہی مدار ہوتا ہے اور یہاں پر یہ لغوی مفہوم موجود ہے؛ علاوہ ازیں اتنی مقدار میں کلام کو عرفی طور پر بھی خطبہ ہی قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ مروی ہے کہ آپ کے سامنے ایک دفعہ ایک شخص نے کہا:

من یطع اللّٰہ ورسولہ فقد رشد و — جس نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کی وہ راہ یاب ہوگیا اور جس نے ان دونوں
من عصاھما فقد غوی۔ — کی نافرمانی کی وہ بھٹک گیا۔

تو آپ نے اسے بُرا خطیب قرار دیا[۱] یوں آپ نے محض اتنی سی کلام بولنے پر اس کیلئے خطیب کا لفظ استعمال فرمایا؛

د۔ خطبہ کے امورِ مسنونہ: خطبہ میں حسبِ ذیل تین باتیں مسنون ہیں:

① یہ کہ خطیب دو خطبے دے، جیسا کہ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا؛ خطیب کو چاہیئے کہ وہ پہلے ایک ہلکا سا خطبہ دے اور اللہ تعالیٰ کی حمد سے اس کی ابتدا کرے، بعد ازاں اللہ تعالیٰ کی تعریف (ثنا) کرے اور اس کے وحدہٗ لاشریک ہونے کی شہادت دے، پھر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور پھر وعظ و نصیحت کرے اور قرآن مجید کی کوئی سورۃ پڑھے اور پھر کچھ دیر کے لئے بیٹھ جائے، بعد ازاں وہ دوبارہ کھڑا ہو اور دوسرا خطبہ پڑھے، جس میں وہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرے، پھر آنحضورؐ پر درود بھیجے اور پھر تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کیلئے دُعا کرے۔ اور خطبے کی طوالت "طوالِ مفصّل[۲]" سورتوں کے مساوی ہونی چاہیئے، جیسا کہ حضرت

---

[۱] کیونکہ خطیب نے اللہ تعالیٰ اور رسول کریم کی نافرمانی کو ایک ہی جملے میں جمع کر دیا تھا جو طبیعت اقدس پر گراں گذرا۔
[۲] سورۃ الحجرات سے لے کر سورۃ البروج تک کی سورتیں طوالِ مفصّل کہلاتی ہے۔

جابرؓ بن سمرہ روایت فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دو خطبے کھڑے ہو کر دیتے تھے، جن کے درمیان آپ ہلکا سا جلسہ فرماتے تھے اور ان میں قرآن مجید کی آیات تلاوت کرتے تھے۔ شیخ و امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ کے نزدیک یہ بات بھی مستحب ہے کہ خطیب اپنے خطبے میں:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ	جس دن ہر شخص اپنے اعمال کی نیکی کو موجود
خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَّمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ[1]	پائے گا اور ان کی برائی کو بھی دیکھ لیگا

پڑھے۔ پھر دونوں خطبوں کے درمیان میں جلسہ کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے، اور اسی طرح خطبے میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دونوں باتیں خطبے کے لیے شرط ہیں۔ صحیح مسلک ہمارا ہی ہے، اس لیے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جلسہ اور تلاوت قرآن کی شرط کے بغیر "مطلق ذکر الٰہی" کا ذکر کیا ہے، لہٰذا اسے خبر واحد کی بنا پر شرط قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس طرح خبر واحد سے قرآنی حکم کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ وہ اصولاً اس کے لیے ناسخ نہیں، بلکہ مکمل کرنے والی ہو سکتی ہے، تو اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن سے خطبے کی جو مقدار ثابت ہوتی ہے وہ تو فرض ہے، اور جو خبر واحد سے ثابت ہوتی ہے وہ سنت ہے تاکہ دونوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ فقط ایک ہی خطبہ دیا کرتے تھے، پھر جب آپ بھاری یعنی عمر رسیدہ ہو گئے، تو آپ نے دو خطبے دینا شروع کر دیئے، اور ان کے مابین جلسہ کرنے لگے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ درمیان والا جلسہ محض استراحت (آرام) کے لیے ہے، اس کی لازمی شرط نہیں۔

(۲) **خطیب کا پاک (طاہر) ہونا:** ہمارے نزدیک یہ بھی سنت ہے، شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر امام خطبہ کے وقت حالتِ جنابت یا حالتِ حدث میں بھی ہو، تو تب بھی خطبہ درست ہے؛ البتہ نماز جمعہ کے لیے طہارت شرط ہوگی، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر طہارت کے خطبہ جائز نہ ہوگا یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے، کیونکہ خطبہ بمنزلہ نصف نماز کے ہے، جیسا کہ ہم سطور بالا میں "اقوالِ صحابہؓ" نقل کر آئے ہیں، اسی بنا پر خطبۂ جمعہ نماز کے وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں دینا جائز نہیں ہے، لہٰذا جس طرح طہارت خود نماز کی شرط ہے، اسی طرح خطبہ کی بھی ہے؛ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ظاہر روایت میں خطبہ کے لئے طہارت کی شرط کا ذکر نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خطبہ ایک "ذکر" ہے اور بے وضو اور جنبی کو "ذکر الٰہی" سے ممانعت نہیں ہے اور اسے نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اسی بنا پر عموماً خطبہ قبلے کی جانب پشت کر کے کیا جاتا ہے اور اگر اس کے درمیان بات چیت کر لی جائے، تو اس سے وہ فاسد نہیں ہوتا، بخلاف نماز کے۔ پھر جنبی اور بے وضو کے خطبہ دینے کی صورت میں یہ مذکور نہیں کہ اس خطبے کا اعادہ کرنا چاہیئے، یا نہیں، لیکن اگر کوئی جنبی اذان دیدے، تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے، بنا بریں دونوں میں فرق یہ ہے کہ اذان بالکل نماز کی ہیئت میں ...... یعنی قبلہ رُو ہو کر کہی جاتی ہے، بخلاف خطبے

---

[1] آلِ عمران - ۳۰۔

کے، لہٰذا جنبی کے اذان دینے سے جو خلل واقع ہوگا۔ وہ خطبے کی نسبت زیادہ سخت ہوگا اور زیادہ نقصان ہونے کی بنا پر اس کی تلافی کی بھی ضرورت ہوگی مگر تھوڑے نقصان کی صورت میں نہیں۔ جیسے نماز میں واجب چھوڑنے کی تلافی تو سجدۂ سہو سے کی جاتی ہے۔ لیکن سنت چھوڑ دینے پر سجدۂ سہو کی ضرورت نہیں ——— یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ کرنا دونوں جگہ ہی مستحب ہو۔ نوادر ابی یوسف میں یہی مذکور ہے کہ اسے اعادہ کرنا چاہیئے اور اگر وہ اس کا اعادہ نہ کرے۔ تو تب بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ قبلہ رو ہونا اس کی شرائط میں شامل نہیں ہے۔ اس عبارت سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ خطبہ نماز جیسا نہیں ہوتا کہ اس کے لیے طہارت شرط ہو۔ الا یہ کہ اس میں طہارت کا ہونا مسنون ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ خطبہ اور نماز دونوں کو باہم ملا کر ادا کیا جائے اور اس سنت کو پورا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ طہارت سے نہ ہو۔

⑤ کھڑے ہو کر خطبہ دینا: اسی طرح خطبے میں کھڑا ہونا سنت ہے، شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ بیٹھ کر خطبہ پڑھ دے تو ہمارے نزدیک ظاہر نقل کی بنا پر خطبہ جائز ہوگا۔ حضرت عثمانِ غنیؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ بوڑھے اور عمر رسیدہ ہو جانے کے بعد بیٹھ کر خطبہ دیا کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس بارے میں ان کی مخالفت نہ کی۔ الا یہ کہ حالتِ اختیار میں کھڑے ہونا مسنون ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے نیز مروی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے پوچھا کہ کیا آنحضورؐ کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے یا بیٹھ کر تو انہوں نے فرمایا کہ کیا تم قرآن مجید میں یہ نہیں پڑھتے۔ وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا[1] (اور انہوں نے آپ کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا)۔

⑥ خطبے کے دوران لوگوں کی جانب رُخ اور قبلے کی جانب پیٹھ کرنا: اس لیے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی طریقے پر خطبہ دیا کرتے تھے: اسی طرح لوگوں کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ امام کی جانب اپنا رُخ رکھیں، اس لیے کہ خطبۂ جمعہ کو سنانا اور اس کا سننا دونوں واجب ہیں اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کے چہرے ایک دوسرے کے روبرو نہ ہوں امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، کہ وہ اس وقت تک امام کی طرف اپنا رُخ نہیں کرتے تھے جب تک کہ مؤذن اذان سے فارغ نہ ہو جاتا تھا، پھر جب امام خطبہ شروع کرتا، تو آپ اس کی جانب متوجہ ہو جاتے تھے۔

⑦ خطبے کو طول نہ دینا: اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبوں کو مختصر رکھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

"نماز کو لمبی کیا کرو اور خطبہ مختصر رکھو"

نیز حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ "نماز کا لمبا اور خطبے کا مختصر ہونا آدمی کے

---

[1] الجمعہ:۱۱

سمجھدار ہونے کی علامت ہے، یعنی اس سے آدمی کے سمجھدار ہونے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ **دورانِ خطبہ میں امورِ ممنوعہ:** دورانِ خطبہ میں حسبِ ذیل باتیں ممنوع ہیں:

(۱) خطبے کے درمیان میں بات چیت اور گفتگو کرنا منع ہے۔[۲] اسی طرح اثنائے خطبہ میں قرآن مجید کی تلاوت اور نماز ادا کرنا بھی منع ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت آ جائے، جب امام خطبہ دے رہا ہو، تو مناسب ہے کہ وہ دو ہلکی ہلکی رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کرے۔ ان کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی یہ روایت ہے کہ:

"ایک دفعہ سلیک الغطفانیؓ مسجد نبوی میں، جمعہ کے دن اس وقت آئے، جب آپؐ خطبہ شروع کر چکے تھے، تو آپؐ نے اس سے پوچھا کیا تو نے نماز ادا کر لی ہے اس نے کہا کہ نہیں، تو آپؐ نے فرمایا کہ پھر تو دو رکعتیں ادا کر لے"۔

کہ آپؐ نے انہیں دورانِ خطبہ میں تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ: فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا[۱] (پس اس کو سنو اور خاموش ہو جاؤ) سے ہے، کہ نماز ادا کرنے سے سننے اور خاموش رہنے پر اثر پڑتا ہے، لہٰذا سنت قائم کرنے کے لئے فرض کا چھوڑنا لازم آئیگا جو جائز نہیں۔ رہی مذکورہ الصدر حدیث تو وہ منسوخ ہے، کیونکہ یہ اجازت سماعتِ خطبہ کے وجوب اور آیتِ قرآنیہ: وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا کے نزول سے قبل کی ہے، جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت سلیک کو دو رکعتیں ادا کرنے کا حکم دیا، مگر بعدازاں لوگوں کو آپؐ نے امام کے خطبے کے دوران میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا، لہٰذا یہ روایت منسوخ تصور ہوگی، یا پھر یہ حکم خاص طور پر حضرت سلیکؓ کے لیے ہوگا، واللہ اعلم۔ علیٰ ہذا القیاس ہر وہ بات جو اسے خطبہ سننے سے غافل کر دے، مثلاً سبحان اللہ، یا لا الٰہ الا اللہ کہنا یا لکھنا وغیرہ، اس کے لیے ممنوع ہوگی۔ اس کے بجائے ضروری ہوگا، کہ وہ خاموش ہو کر اسے سنے کیونکہ "مطلق حکم" وجوب کے لیے ہوتا ہے، اس مسئلے کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ یعنی وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا[۲] (اور جب قرآن مجید پڑھا جائے، تو اسے متوجہ ہو کر سنا کرو اور خاموش ہو جایا کرو) پر ہے، کہ ایک قول کے مطابق یہ آیت مبارکہ خطبے کے بارے میں ہی نازل ہوئی ہے اور اس آیت میں چپ رہنے اور غور سے سننے کا حکم ہوا ہے۔

نیز مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا	جس شخص نے امام کے خطبے کے دوران میں اپنے کسی ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو جا، تو

---

[۱] الاعراف ۷: ۲۰۴

[۲] ایضاً

صلاۃ لہٗ۔ اس نے لغو کام کیا، اور جس نے (اس وقت) کوئی لغو کام کیا اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔

پھر یہ جو ہم نے سننے اور خاموش رہنے کے حکم کا ذکر کیا ہے یہ حکم خطیب کے قریب بیٹھنے والے افراد کے لیئے ہے؛ رہے اس سے دُور بیٹھنے والے ایسے افراد جن تک امام کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ کیا کریں؟ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ شیخ محمدؒ بن سلمہ البلخی فرماتے ہیں کہ اس کے لیے قرآن مجید کی تلاوت کرنے سے خاموش رہنا زیادہ سود مند ہے المعلی نے بھی امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اسی رائے کو شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے مختار ٹھہرایا ہے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی یہ روایت ہے، کہ ان دونوں نے فرمایا: "اس خاموش رہنے والے شخص کا اجر جو نہ سنتا ہو اس شخص ہی کی طرح ہے جو امام کی آواز سنتا ہو"؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کے قریب ہونے کی حالت میں دو باتوں کا حکم ہے ایک سننے کا اور دوسرے خاموش رہنے کا، اور دُور والا شخص گو امام کی آواز سننے سے تو قاصر ہے، مگر خاموش رہنے سے تو قاصر نہیں ہے، لہٰذا اس پر خاموش رہنا ہی واجب ہوگا - اور شیخ نصیر بن یحییٰؒ نے اسے آہستہ آہستہ قرآن مجید کی تلاوت کرنے کی اجازت دی ہے - ہمارے ائمہ ثلٰثہ میں سے حکیم بن زہیر فرماتے ہیں کہ وہ کتب فقہ کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر خاموش رہنا اور سننا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب وہ امام کے قریب ہو، تاکہ وہ خطبے کے ثمرات میں تدبر و تفکر کے ذریعے پوری طرح شریک ہو سکے، لیکن یہ بات امام سے دُور بیٹھنے والے شخص کے حق میں نہیں پائی جاتی، لہٰذا وہ اس دوران میں قرآن مجید کی تلاوت اور کتب فقہ کا مطالعہ کر کے اپنے لیئے ثواب حاصل کر سکتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خاموش رہنا بذاتِ خود کوئی مقصد نہیں، بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ وہ خطیب کو سن سکے، پھر جب اس سے سننے کا فرض ساقط ہو گیا، تو اس پر خاموش رہنے کا فرض بھی باقی نہ رہا واللہ اعلم۔

(۲) چھینکنے والے اور سلام کہنے والے کا جواب دینا: بھی مکروہ ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مکروہ نہیں ہے؛ یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے، کیونکہ سلام کا جواب دینا فرض ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے، کہ اس سے سننے اور خاموش رہنے کے اُس فرض پر عمل کرنے میں فرق پیدا ہوتا ہے جو اس حالت میں اس پر فرض ہے اور چھینکنے والے کو جواباً یرحمک اللہ کہنا فرض نہیں ہے، لہٰذا اس کی بنا پر فرض حکم کو نہ چھوڑا جائے گا ـــ اسی طرح اس حالت میں سلام کا جواب دینا بھی فرض نہیں ہے، کیونکہ اس حالت میں سلام کا جواب دینے سے گناہ لازم آتا ہے، لہٰذا نماز کی حالت کی طرح، اس حالت میں بھی اس کا جواب دینا لازم نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ خطبے کے دوران میں سلام تحیۃ (زندگی کی دُعا) نہیں ہوتی - بنا بریں وہ جواب دیئے جانے کا مستحق نہ ہوگا، مزید براں اس لیے بھی کہ سلام کا جواب دینا ہر حالت میں لازم نہیں ہوتا، مگر اس حالت میں خصوصی طور پر خطبہ کی سماعت ضروری ـــ ہے، لہٰذا اسی پر عمل کرنا

زیادہ ضروری ہوگا — اس کی مثال وہ مسئلہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ آفاقی (بیرونی افراد) کے لیے بیت اللہ شریف کا طواف کرنا نفل نماز سے افضل ہے اور مکہ کے رہنے والے کے لیے نفل نماز ادا کرنا طواف کرنے سے بہتر ہے، وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سننا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے زیادہ افضل ہے، لہٰذا اس کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اسے سنے اور جہاں خطبے میں حضورؐ کا نام نامی آئے وہاں حضورؐ پر درود نہ بھیجے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا ثواب کسی وقت بھی حاصل کیا جا سکتا ہے، مگر خطبہ سننے کا ثواب فقط اسی حالت میں حاصل کیا جا سکتا ہے، لہٰذا خطبہ سماعت کرنا ہی زیادہ افضل ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اسے چاہیئے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نامی سننے پر آہستہ آہستہ درود پڑھتا ہے، کیونکہ اس سے خطبہ سننے میں کوئی فرق نہیں آئے گا؛ البتہ اس کے لیے دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہو جائے گا، لیکن کیا چھینکنے والا شخص الحمدللہ کہے؛ تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ وہ آہستہ سے اپنے دل میں کہہ لے، کیونکہ اس سے اس کے خطبہ سننے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

④ خطبے کے دوران میں سلام کہنا: بھی مکروہ ہے، جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں، جب خطبہ دیا جا رہا ہو، لیکن کیا دوسری اذان کے وقت بھی جب امام خطبہ دینے کے لئے برآمد ہو گیا ہو اور امام کے خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یہ باتیں مکروہ ہیں؛ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک اس وقت بات چیت مکروہ نہیں، لیکن نماز ادا کرنا مکروہ ہے، ان کی دلیل ایک روایت کے یہ الفاظ ہیں، کہ "امام کے برآمد ہو جانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اور خطیب کی کلام اس کی کلام کو باطل کر دیتی ہے"۔ کہ آپ نے کلام کو کلام (یعنی خطبے) کی قاطع قرار دیا، لہٰذا وہ خطبے اور نماز سے قبل مکروہ نہ ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گفتگو سے ممانعت خطبہ سننے کی بنا پر ہے اور یہ بات فقط خطبے کے دوران ہی پائی جاتی ہے، بخلاف نماز کے، کیونکہ وہ اکثر اوقات لمبی ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر خطبے کی سماعت اور تکبیر تحریمہ کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب امام برآمد ہو جائے، تو اس وقت نہ گفتگو کرنا جائز رہتا ہے اور نہ نماز ادا کرنا۔"

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا،

اذا کان یوم الجمعۃ دقفت جب جمعے کا دن ہوتا ہے، تو فرشتے

الملائکۃ علی ابواب المساجد یکتبون الناس الاول فالاول فاذا خرج الامام طووا الصحف وجاؤا یستمعون الذکر۔

مسجدوں کے دروازوں پر آکر کھڑے ہوجاتے ہیں، اور وہ مسجد میں آنے والوں کو ترتیب وار لکھتے رہتے ہیں، مگر جب امام برآمد ہوجاتا ہے تو وہ اپنے رجسٹر لپیٹ لیتے ہیں اور خطبہ سننے آجاتے ہیں۔

کہ آپ نے امام کے باہر نکل آنے کے بعد فرشتوں کے رجسٹر لپیٹ لینے کی خبر بیان فرمائی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ فرشتے اسی وقت اپنے رجسٹر لپیٹتے ہیں جب لوگ اپنی گفتگو بند کر دیتے ہیں، کیونکہ جب لوگ بولتے ہیں تو فرشتے انہیں لازماً قلمبند کرتے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ [1]

کوئی بات اس کی زبان پر نہیں آتی، مگر ایک نگہبان اس کے پاس تیار رہتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اب امام خطبے کے لیے تیار ہو کر نکلا ہے اور جو شخص کسی کام کے لیے تیار ہوجائے وہ ایسے ہی ہوتا ہے جیسے وہ اس کو شروع کر بیٹھا ہو، اسی لیے اس وقت نماز شروع کرتے ہی مکروہ قرار دی جاتی ہے۔ تو اسی طرح بات چیت کا بھی یہی حکم ہوگا، رہی مذکورہ حدیث تو اس میں یہ مذکور نہیں کہ غیر کلام کلام کو باطل نہیں کر دیتی اور یہاں انہوں نے اس سکوت سے استدلال کیا ہے، جو صحیح نہیں۔

۵ خطیب کا دوران خطبہ میں بات چیت کرنا: بھی مکروہ ہے، تاہم اگر وہ ایسا کرے، تو اس سے اس کا خطبہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ بہر حال وہ نماز نہیں ہے، لہٰذا گفتگو سے خطبہ فاسد نہ ہوگا، تاہم گفتگو کرنا مکروہ ہوگا، اس لیے کہ خطبہ اذان کی طرح مسلسل اور ترتیب وار شروع ہوا ہے اور گفتگو کرنے سے اس کی ترتیب اور اس کا نظم قائم نہیں رہتا، اِلّا یہ کہ اگر اس نے کوئی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں گفتگو کی تو یہ گفتگو مکروہ نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ جمعہ کے دن خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمانؓ آگئے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آنے کا کونسا وقت ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین میں نے اذان سننے کے بعد فقط وضو کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس موقع پر وضو! کیا آپ کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کرنے کا حکم دیا ہے؟"

یہ اس لیے کہ ایسی بات چیت خطبہ ہی سے ملحق ہوجاتی ہے، کیوں کہ خطبے میں بھی وعظ ونصیحت ہوتی ہے، بنابریں ایسی گفتگو مکروہ نہ ہوگی اور اگر امام کا خطبے کے بعد نماز شروع کرنے

---

[1] ق-۱۸۔

سے قبل وضو خطا ہو جائے اور وہ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کر دے، تو اگر وہ پورے
یا کچھ خطبے کے دوران یہاں موجود رہا ہو تو درست ورنہ جائز نہ ہوگا اور اس صورت میں وہ لوگوں
کو نمازِ ظہر پڑھائے گا، جبکہ خطبہ میں حاضر ہونے کی صورت میں چونکہ دوسرا شخص پہلے شخص کا
قائم مقام ہے اور پہلے شخص (امام) کو اقامتِ جمعہ کا حق حاصل تھا، لہٰذا دوسرے شخص کو بھی نیابۃً
یہ حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ پورے خطبے میں نہ سہی اس کے کچھ حصے کے دوران حاضر رہا، تو
تب بھی اس کی نیابت درست ہوگی، کیونکہ جتنی مقدار میں اس نے خطبہ سنا ہے اگر اتنی مقدار
میں ہی وہ خطبہ سنتا تو جوازِ جمعہ کے لیے کافی تھا، لہٰذا جب اتنی مقدار میں اس نے یہ خطبہ دوسرے
افراد کے ساتھ مل کر پایا ہے، تو وہ قابلِ لحاظ ہوگا۔ یہ حکم دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ
امام کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی سرکاری طور پر اجازت ہو یا نہ ہو، بخلاف قاضی کے کیوں کہ
اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان دونوں (قاضی اور امامِ جمعہ) میں فرق یہ
ہے کہ جمعہ کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی عذر کے وقت اسے جانشین بنانے کی اجازت
نہ ہو تو اس سے جمعہ قضا ہو سکتا ہے اور والی (گورنر) کی طرف سے اس علم کے باوجود کہ اسے اثنائے نماز
میں کوئی ایسا عارضہ پیش آ سکتا ہے جو اس کے لئے نماز کی ادائیگی سے مانع ہو سکتا ہے، اس کی
تقرری دلالۃً اس بات کی غماز ہے کہ اسے نائب مقرر کرنے کی اجازت ہے، بخلاف قاضی کے،
کیونکہ "قضا (عدالت) کسی وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی کہ کسی عذر کے باعث یا اس کے گزر
جانے سے وہ فوت ہو جائے، لہٰذا نصاً (صراحۃً) اور دلالۃً دونوں طرح اس کو اپنا جانشین مقرر
کرنے کی اجازت نہ ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہوا؛ تاہم اگر وہ خطبۂ جمعہ میں حاضر نہ ہو تو اس کے
لیے امام کی قائم مقامی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ جمعہ کو ابھی شروع کرنے والا ہے اور اس کی
تکبیر تحریمہ ابھی امام کی تکبیر تحریمہ پر بھی مبنی نہیں ہوئی، جبکہ نمازِ جمعہ شروع کرنے کے لیے خطبہ شرط
ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور اگر امام نے نماز شروع کر دی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا اور
اسی وقت کوئی نووارد شخص آ گیا جو خطبہ جمعہ کے وقت موجود نہ تھا اور امام نے اسی کو اپنا جانشین
ٹھہرا دیا، تو اس کی یہ جانشینی درست ہوگی اور وہ لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھا سکتا ہے، کیونکہ پہلے
امام کی تکبیر تحریمہ، جمعہ کی شرط، یعنی خطبۂ جمعہ کی موجودگی میں منعقد ہوئی ہے، اور چونکہ یہ دوسرا شخص
اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر ہی بنا کر چکا ہے اور جو شخص نماز پڑھانے کے لیے جمعہ کی ابتدائی
تکبیر کہتا ہے خطبہ اس کے لیے شرط ہے، اس شخص کے لیے نہیں جو اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی
تکبیر تحریمہ پر بنا کرتا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اسی بنا پر امام کے ہر مقتدی کا جمعہ جائز ہوتا ہے
خواہ اس نے خطبۂ جمعہ سنا ہو یا نہ سنا ہو۔ لہٰذا یہاں بھی اس کی امامت درست ہوگی
اور اگر اس کے جانشین نے امام کے نماز شروع کرنے کے بعد کوئی بات کر دی ہو تو اگر وہ امام
کے خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، تو وہ نمازِ جمعہ از سرِ نو پڑھائے گا اور اگر وہ حاضر نہ رہا ہو
تو قیاس کا تقاضا یہ ہے، کہ وہ انہیں نمازِ ظہر پڑھائے، جبکہ استحسان کی رو سے وہ انہیں نماز
جمعہ ہی پڑھائے گا، قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے، کیونکہ وہ نمازِ جمعہ کی از سرِ نو تکبیر کہتا

ہے اور جو شخص نماز جمعہ کی از سر نو تکبیر تحریمہ کہے، تو اس کی تکبیر تحریمہ کے لیے خطبہ لازمی شرط ہے؛
جبکہ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ پہلے شخص کی جگہ اس کا جانشین ہو گیا، تو وہ گویا اسی کے حکم میں
ہو گیا، تو اگر پہلا شخص اثنائے نماز میں گفتگو کرتا، تو اس کے لیے بھی از سر نو نماز شروع کرنا ضروری
ہوتا، تو اسی طرح اس کے قائم مقام کے لیے بھی یہی حکم ہوگا۔ حاکم اپنی مختصر میں فرماتے ہیں: کہ امام کو جب
حدث ہو جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو خطبے میں موجود نہ ہو اور پھر وہ نماز شروع
کرنے سے قبل بے وضو ہو جائے، تو اس کی جانشینی جائز نہ ہوگی اور پھر اگر اس دوسرے شخص نے
کسی ایسے بے وضو ہو جانے والے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو خطبے حاضر تھا، تو تب بھی اس کی
جانشینی درست نہ ہوگی، کیونکہ جب وہ بذاتِ خود جمعہ قائم کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا، تو اسے
کسی اور شخص کو اپنا جانشین ٹھہرانے کا بھی اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر امام نے کسی ایسے
جنبی شخص کو آگے کر دیا جو خطبے کے دوران میں حاضر تھا اور پھر اس جنبی نے اپنی جگہ کسی اور پاک
شخص کو جانشین کر دیا تو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ جنبی جو خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، بواسطہ
غسل "اقامتِ جمعہ" کا اہل ہے، لہٰذا اس کی جانب سے اپنا جانشین مقرر کرنا جائز ہوگا اور
اگر جس شخص کو اس نے آگے کھڑا کیا ہے، وہ بچہ ہو، یا فاتر العقل شخص ہو یا عورت ہو یا کافر ہو اور
پھر وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے۔ جو خطبے میں موجود رہا ہو، تو یہاں بھی جانشینی درست نہ ہوگی، بخلاف
جنبی شخص کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جنبی جمعہ کی ادائیگی پر ایک پہلو سے قادر ہے، کیونکہ وہ
ازالۂ جنابت اور ازالۂ حدث کر کے ادائے جمعہ کی اہلیت رکھتا ہے، لہٰذا اس صورت
میں اس کی جانب سے جانشین کی نامزدگی، ایک ایسے شخص کی جانب سے ہوگی، جو اپنا جانشین
نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لہٰذا یہاں جانشینی صحیح ہوگی، جیسے کہ دیگر مقامات پر اس کی جانب
سے جانشینی کا تقرر درست ہوتا ہے، تو جب اس نے کسی اور شخص کو اپنا "جانشین" بنا دیا
تو اس کی جانشینی درست ہوگی، اس لیے کہ اس نے اپنا "جانشین" اس وقت مقرر
کیا ہے جب وہ خود دوسرے کا "جانشین" بن چکا تھا، لہٰذا اسے اپنا جانشین مقرر کرنے کا
حق (ولایت) حاصل ہوگا، بخلاف چھوٹے بچے، فاتر العقل شخص اور عورت کے؛ اس لیے کہ
بنیادی طور پر بچہ اور "فاتر العقل شخص ادائیگی جمعہ کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، جب کہ عورت
مردوں کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتی اور یہ لوگ کسی اور ذریعے سے بھی اپنے اندر یہ اہلیت
پیدا نہیں کر سکتے، لہٰذا ان کی جانشینی درست نہ ہوگی، اس لیے کہ استخلاف (جانشین
مقرر کرنے) کا مقصد نماز کی صحت کو برقرار رکھنا ہوتا ہے، اور چونکہ جس شخص میں
جانشینی ——— کی صلاحیت ہی موجود نہ ہو، اس کی نامزدگی بے فائدہ ہوتی ہے؛
لہٰذا ان کی جانشینی صحیح نہ ہوگی۔

اور جب ان کی اپنی "جانشینی" ہی درست نہ ہوگی، تو ان کی جانب سے کسی اور کو اپنا

"جانشین" مقرر کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو جب انہوں نے کسی اور شخص کو آگے کر دیا تو گویا انہوں نے اپنے آپ کو ہی آگے رکھا اور ان کا آگے ہونا شرعی طور پر کالعدم سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص بذاتِ خود اس نماز میں آگے ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، بخلاف باقی نمازوں کے، اس لیے کہ ان میں کسی کو آگے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، خود بھی کوئی شخص آگے ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "اقامت" جمعہ کا "خلیفہ" یا سربراہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے ــــ اور چونکہ آگے ہونے والا شخص سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے مامور نہیں ہے، لہٰذا اس کا خود آگے ہو کر کھڑا ہونا درست نہ ہوگا، لیکن جہاں تک باقی نمازوں کا تعلق ہے، تو ان کی اقامت کا "خلیفۂ اسلام" یا سربراہ مملکت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب کافر کسی مسلمان کو اپنا جانشین بنا دے، اور یہ مسلمان لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھا دے، تو اگرچہ یہ کافر اسلام قبول کر کے "ادائے جمعہ" کی اہلیت حاصل کر سکتا ہے، مگر بایں ہمہ اس کی جانب سے جانشین کا تقرر جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک دینی معاملہ ہے اور ان دینی معاملات کا تعلق ولایتِ سلطنت سے ہے اور کسی کافر کو مسلمانوں پر "ولایتِ سلطنت" حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا کافر کی جانب سے جانشینی درست نہ ہوگی، بخلاف بے وضو شخص اور جنبی کے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مسافر یا غلام یا مکاتب کو آگے کر دیا اور انہوں نے لوگوں کو نماز جمعہ پڑھا دی تو ہمارے نزدیک نمازِ جمعہ جائز ہوگی، البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یہ لوگ اقامتِ جمعہ کی اہلیت رکھتے ہیں - یہ حکم تو اس وقت کا ہے، جب امام کسی شخص کو آگے کھڑا کر دے اور اگر اس نے کسی کو آگے نہ کیا اور صاحب شرطہ (پولیس کمشنر) یا قاضی از خود اس کی جگہ کھڑے ہو گئے، تو درست ہوگا، کیونکہ ان باتوں کا تعلق امورِ عامہ ( )سے ہے اور ان حضرات کو امام نے "امورِ عامہ" کے لیے دوسروں پر مقدم (مقرر) کیا ہوا ہے، لہٰذا یہ لوگ بذاتِ خود سربراہ مملکت کے قائم مقام ہوں گے؛ علاوہ ازیں اس موقع پر جھگڑے اور انتشار سے بچانے کے لیے قوم کو کسی امام کی ضرورت ہوتی ہے، اور انہیں دوسرے لوگوں پر ان کے تقدم (تقرر) کی بنا پر یعنی ان میں سے ہر ایک کے "نائب سلطان" اور اس کی جانب سے عامل ہونے کی حیثیت سے، پہلے ہی اہلیت حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ان میں سے کسی ایک نے ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو خطبے کے دوران میں حاضر تھا تو درست ہوگا، اس لیے کہ جب ان دونوں میں سے ایک کو خود آگے ہونے کے اختیارات حاصل ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو انہیں کسی اور شخص کو آگے کرنے کے بھی اختیارات حاصل ہوں گے، اس لیے کہ ہر وہ شخص جو خود "اقامتِ نماز" کی اہلیت رکھتا ہو، وہ دوسرے شخص کو اپنا "جانشین" بنا سکتا ہے۔

⑥ نمازِ جمعہ میں جماعت کا ہونا: نمازِ جمعہ کی جماعت پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

ا۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛
ب۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛
ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد؛
د۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت؛
ھ۔ نماز جمعہ کا وقت اور؛
و۔ جمعہ میں قراءت کی مقدار؛
تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛ جمعہ کے لیے باجماعت نماز کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز کو "جمعہ" کہا جاتا ہے لہٰذا اس معنوی مناسبت کی بنا پر اس میں جماعت کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ اس کے اصطلاحی مفہوم کی اس کے لغوی مآخذ سے تطبیق ہو سکے، جیسے "صرف" "سلم" اور "رہن" وغیرہ کے اصطلاحی الفاظ میں لغوی مفہوم کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جیسا کہ اوپر گذرا، جمعہ باجماعت طریقے سے ادا کرنے کی صورت میں ہی نمازِ ظہر چھوڑنے کی اجازت ثابت ہوئی ہے، اسی لیے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کبھی بھی بلا جماعت ادا نہیں فرمائی، اور اسی پر اُمت کا اجماع ہو چکا ہے۔

ب۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛ اس میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے، کہ "جماعت" نماز جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے، یہاں تک کہ جمعہ اس کے بغیر جائز نہیں ہوتا، چنانچہ اگر امام خطبے سے فارغ ہو اور ایک شخص کے سوا سب لوگ اِدھر اُدھر چلے جائیں، تو باقی لوگ نماز ظہر پڑھیں گے، نماز جمعہ نہیں! اسی طرح اگر وہ امام کے خطبے سے قبل وہاں سے چلے جائیں اور پھر امام اکیلے ہی خطبہ پڑھے مگر جب جماعت کا وقت ہو، تو سب لوگ واپس آجائیں، تو اس صورت میں بھی اگر امام نے انہیں نماز جمعہ پڑھائی تو جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ جماعت کا ہونا جس طرح باجماعت نماز کے لیے ضروری ہے، اسی طرح "سماعِ خطبہ" کے دوران بھی اس کا ہونا لازم ہے، اس لیے کہ خطبہ بھی نماز کی دو رکعات کے مشابہ ہے، جیسا کہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نمازِ جمعہ کو خطبے کی بنا پر کم کر دیا گیا ہے" لہٰذا نماز جمعہ کے آغاز کی طرح اثنائے خطبہ میں بھی "جماعت" کی موجودگی ضروری ہے، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا "جماعت" کا ہونا اثنائے نمازِ جمعہ میں آخر تک بھی شرط ہے یا نہیں، ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اثنائے نماز میں آخر تک جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے، جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک نمازِ جمعہ کے آغاز کی طرف اس کے برقرار رہنے کی حالت میں بھی "جماعت کا ہونا شرط ہے" لہٰذا ضروری ہوگا کہ جماعت نماز کے اوّل سے آخر تک برقرار رہے، جیسے مثلاً طہارت، ستر چھپانے اور قبلہ رُو ہونے کا یہی حکم ہے، چنانچہ اگر لوگ اس وقت چلے جائیں جب امام

ایک رکعت سجدہ سمیت مکمل کر چکا ہو، تو ہمارے نزدیک امام اپنی نماز جمعہ ہی مکمل کرے گا، لیکن
امام زفرؒ کے مطابق اگر لوگ آخری قعدہ میں تشہّد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل بھی چلے جائیں
تو نماز جمعہ فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز ظہر ادا کرنا لازم ہو گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ
اس نماز کے لیے جماعت کا ہونا شرط ہے، لہٰذا یہ شرط بھی دوسری شرائط کی طرح حالتِ انعقاد
اور حالتِ بقا دونوں کے لیے یکساں طور پر ضروری ہو گی، جیسے نماز کے وقت کے ہونے،
ستر چھپانے اور قبلہ رُو رہنے کا یہی حکم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز نماز کے لیے شرط
ہو، تو وہ نماز کے تمام اجزا کی یکسانیت کی بنا پر، تمام اجزا کے لیے یکساں طور پر شرط ہو گی
الاّ یہ کہ وہ شرط ایسی ہو کہ کسی عذر یا حرج پیش آنے کی بنا پر اس کا نماز کے تمام اجزا (حصّوں)
کے ساتھ یکساں طور پر متصل رہنا ممکن نہ ہو، جیسے نیت کہ جو نماز کے انعقاد (شروع کرنے)
کی شرط تو ہے (بقا کی نہیں)، لیکن یہاں امام کے حق میں اختتامِ نماز تک جماعت کو شرط قرار
دینے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نماز مکمل ہونے سے قبل، اس شرط کا فوت ہو جانا (یعنی
لوگوں کا نماز کے دوران میں چل دینا) شاذ ہی کہیں ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح "جماعت" ابتدائے
نماز جمعہ کی شرط ہے، اسی طرح اس کے برقرار رہنے کے لیے بھی یہ لازمی شرط ہو گی۔ اسی
بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے ایک رکعت کے مکمل ہونے تک اس کے باقی رہنے کو شرط قرار دیا ہے،
حالانکہ کسی شئ کے محض حالتِ انعقاد (ابتدا) میں شرط ہونے کے لیے ایسا ضروری نہیں ہوتا،
بخلاف مقتدی کے۔ اس لیے کہ اس شرط کے برقرار رکھنے میں مقتدی کے لیے بڑا حرج ہے،
کیونکہ بسا اوقات اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹ جاتی ہیں، لہٰذا اس کے لیے جماعت کا ہونا
فقط حالتِ انعقاد (ابتدائے نماز) میں ہے اس کی حالتِ بقا میں نہیں، جبکہ ہمارے
ائمہ کرامؒ کا استدلال یہ ہے کہ قیاس (معنی) کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا نہ حالتِ
انعقاد (ابتدا) میں شرط ہوتا اور نہ حالتِ بقا (اس کے باقی رہنے) میں۔ اس لیے کہ کسی شئ کے
شرط ہونے میں یہ بات مدِ نظر رکھی جاتی ہے کہ وہ شئ مکلّف (بندے) کی استطاعت میں ہو
تاکہ اس پر عاید شدہ ذمہ داری (تکلیف) اس کی حسبِ استطاعت ہو، الاّ یہ کہ وہ ایسی شرط ہو
جو از خود لازماً وقوع میں آنے والی ہو، مثلاً نماز کا وقت وغیرہ، کیونکہ اگر اس کا وقوع از خود نہ
ہو، تو مکلّف کبھی بھی اس شرط کو ادائیگی نماز کے لیے حاصل نہ کر سکے گا اور چونکہ کسی مکلّف کو دوسرے
پر کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہوتا، اس لیے وہ ذاتی طور پر "جماعت" کی شرط پورا کرنے
کی اہلیت نہیں رکھتا، لہٰذا مناسب تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا بالکل شرط نہ ہوتا، لیکن ہم نے
شرعی حکم بنا پر اسے نماز کی شرط قرار دیا ہے، تاہم اس شرط کو فقط اسی حد تک ضروری تسلیم کیا
جائے گا کہ جس سے شریعت کے اس حکم کی تحصیل ہو سکے اور یہ بات فقط حالتِ انعقاد (ابتدا)
میں اس کے شرط قرار دینے سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اسے نماز کی حالتِ بقا کے لیے
شرط قرار دینے کی کوئی ضرورت نہ ہو گی۔ بنابریں یہ شرط بھی حکماً نیت ہی کی طرح ہو گی، بلکہ

اس سے بھی بدرجۂ اولیٰ اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوگا، اس لیے کہ نیت کا حصول تو پھر بھی مکلّف کی استطاعت میں ہے، لیکن چونکہ اس کا نماز کے آخر تک برقرار رکھنے میں حرج پیش آتا تھا، لہٰذا دفع حرج کی بنا پر اسے فقط ابتدائے نماز میں شرط قرار دیا گیا، حالتِ بقا (اس کو باقی رکھنے) میں نہیں، تو جو شرط بالکل ہی بندوں کی استطاعت سے باہر ہو وہ تو بدرجۂ اولیٰ حالتِ بقاء میں شرط نہ ہوگی، لہٰذا اسے نماز کی ابتدا کے لیے ہی شرط قرار دیا جائے گا؛ اسی بنا پر مقتدی کے لیے وہ بالاجماع حالتِ انعقاد میں شرط ہے، حالت بقا میں نہیں، لہٰذا امام کے حق میں بھی یہی حکم ہوگا۔

بعد ازاں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان آگے پھر اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "جماعت کا ہونا" نماز جمعہ کے "انعقاد ادا" (نماز شروع کرنے) کی شرط ہے، محض تکبیر کی نہیں، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک وہ محض تکبیر تحریمہ کہنے کی شرط ہے، حتیٰ کہ اگر لوگ تکبیر تحریمہ کے بعد، ایک رکعت مکمل ہونے سے قبل چلے گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بقیہ لوگوں کی نماز جمعہ فاسد ہو جائے گی اور اسے از سر نو نماز ظہر ادا کرنا ہوگا، جیسے امام زفرؒ کا بھی مسلک ہے، جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ جمعہ ہی مکمل کرے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مقتدی کی نماز جمعہ کی صحت کے لیے جماعت کا ہونا فقط تکبیر تحریمہ کے وقت ضروری ہے، تو اسی طرح امام کے لیے بھی یہی حکم ہوگا۔ اور جمعہ پڑھنے والے کی اگر تکبیر تحریمہ درست ہو جائے، تو اس پر نماز جمعہ کو استوار کرنا بھی درست ہوتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص امام کے ساتھ آخری قعدے میں جا کر ملے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ نماز جمعہ ہی ادا کرتا ہے۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا ایک قول ہے لیکن امام محمدؒ نے ایک نقل (روایت) کی بنا پر یہاں قیاس کو ترک کر دیا ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اگر امام کے لیے جماعت کا ہونا "تکبیر تحریمہ" کہنے کے وقت کی شرط قرار دی جائے تو اس میں بڑا حرج پیش آئے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی تکبیر تحریمہ اسوقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس وقت لوگوں کی جماعت اس کے ساتھ اس میں شرکت نہ کرے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ تمام مقتدیوں کی تکبیریں امام کی تکبیر کے ساتھ متصل طور پر نہ کہی جائیں جس کا حصول بہت مشکل ہے۔ اسی لیے بالاجماع یہ شرط نہیں ہے، کیونکہ اگر لوگوں کی جماعت مسجد میں موجود ہو، اور امام تکبیر تحریمہ کہہ دے جس کے بعد مقتدی بھی تکبیر کہہ دیں، تو امام کا نماز شروع کرنا، لوگوں کا اس کی تکبیر تحریمہ اور نماز میں شرکت کرنا صحیح ہوگا، لہٰذا تکبیر تحریمہ کہتے وقت جماعت کا ہونا مشکل ہونے کی بنا پر امام کے لیے ضروری نہ ہوگا، لیکن ادائیگی نماز کے لیے اس کی موجودگی شرط ہوگی، بخلاف مقتدیوں کے۔ اس لیے کہ ان کے لیے یہ ممکن ہے کہ تکبیر تحریمہ کہتے وقت اسے شرط قرار دیا جائے، کیونکہ ان کے لیے امام کے ساتھ اس کی تکبیر تحریمہ میں

شرکت کرنا ممکن ہے کہ امام ان سے قبل تکبیر تحریمہ کہہ چکا ہو۔ پھر اگر یہ ثابت ہو جائے کہ امام کے
لیے جماعت کا ہونا انعقاد نماز کی شرط ہے تکبیر تحریمہ کی نہیں، تو ادائیگی
نماز سجدے کے ساتھ رکعت کی تکمیل سے ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ ادائے نماز ایک فعل ہے۔ اور
موقع کی ضرورت (حاجت)، یہ ہے کہ وہ فعل ادائیگی نماز کا ہو۔ اور ادائیگی نماز کا یہ فعل قیام
قرارت، رکوع اور سجدے (کے مجموعے پر مشتمل ہوتا) ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھا لے۔
کالعیاذ اللہ وہ نماز ادا نہ کرے گا، تو جب تک وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مقید)
نہ کرے اس وقت تک وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہ ہوگا۔ بنا بریں جب وہ سجدہ
کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مقید) نہ کرے، اس وقت تک ادائیگی نماز کا فعل نہیں پایا
جاتا، اور چونکہ جماعت کی شرط ادائیگی نماز تک برقرار نہیں رہی، لہٰذا جمعہ درست نہ ہوگا۔
بنا بریں اگر اس نے جب نماز جمعہ شروع کی ہو تو اس وقت اس کے پیچھے کافی لوگ ہوں۔
مگر اس کے بعد وہ وہاں سے چلے گئے اور امام اکیلا کھڑا رہ گیا، تو اس کی نماز جمعہ فاسد
ہو جائے گی اور وہ از سر نو نماز ظہر ادا کرے گا، کیونکہ جماعت انعقاد جمعہ کی شرط ہے، جو یہاں
نہیں پائی گئی، اور اگر لوگوں کی کوئی اور جماعت آگئی اور وہ اس کے پیچھے کھڑی ہو گئی اور
پھر پہلے سے موجود لوگ چلے گئے، تو وہ، جماعت کی شرط برقرار رہنے کی وجہ سے نماز جاری
رکھے گا۔

یہ تمام بحث تو اس بارے میں تھی کہ امام کے لیے اس کے ساتھ مقتدیوں کی شراکت
ضروری ہے۔ رہا مقتدی کے لیے جمعہ کی صحت کا مسئلہ، تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں
کہ بالاتفاق مقتدی کے لیے جمعہ کی تمام نماز میں شرکت شرط نہیں ہے، البتہ آگے اختلاف ہے؛ امام
ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ فقط تکبیر تحریمہ میں شرکت کافی ہے جبکہ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں ایک روایت
کے مطابق ایک مکمل رکعت میں شرکت لازمی ہے، جب کہ دوسری روایت کی رو سے
اس کے کسی ایک رکن میں شرکت کافی ہے، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے، حتیٰ کہ اگر مسبوق
امام کو جمعہ کی پہلی یا دوسری رکعت یا دوسری رکعت کے رکوع میں پالے تو وہ بالاتفاق
نماز جمعہ کو پانے والا ہوگا، لیکن اگر وہ دوسری رکعت کے سجدے میں یا تشہد میں امام کے
ساتھ شریک ہو تو وہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک "جمعہ" پانے والا ہوگا، کیونکہ
یہاں تکبیر تحریمہ میں شرکت پائی گئی ہے، جب کہ امام محمدؒ کی ایک روایت کی رو سے پوری رکعت
میں شرکت نہ ہونے کے باعث وہ جمعہ پانے والا نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق
ایک رکن میں شرکت ہو جانے کی بنا پر وہ نماز جمعہ پانے والا تصور ہوگا، یہی امام زفرؒ
کا بھی قول ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ اس وقت شرکت کی جب امام تشہد کی مقدار میں قعدہ کر
چکا تھا، مگر اس نے ابھی سلام نہ پھیرا تھا، یا پھر سجدہ سہو ہونے کی صورت میں، وہ سلام پھیر
چکا تھا، مگر ابھی وہ سجدہ سہو کر رہا تھا تو امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ نماز میں شرکت
ہو جانے کے باعث وہ نماز جمعہ کو پانے والا شمار ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کے
کسی رکن میں شرکت نہ ہونے کی بنا پر وہ جمعہ" پانے والا شمار نہ ہوگا اور وہ ظہر کی چار رکعات

ادا کرے گا۔ یہ چار رکعات امام محمدؒ کے نزدیک محض نماز ظہر نہ ہوں گی، ابلکہ دونوں کا مجموعہ ہونگی، حتی کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ ان چاروں رکعات میں قراءت کرے، البتہ قعدۂ اولی کے فرض ہونے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں: امام طحاویؒ کی ان سے روایت کے مطابق وہ فرض اور المعلی کی روایت کی رو سے وہ فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ امام محمدؒ یہاں احتیاطی مسلک پر عمل پیرا ہیں، کیونکہ دلائل کے مابین تعارض ہے، لہٰذا انہوں نے وہ دونوں چیزیں اس پر لازم قرار دی ہیں جو جمعہ اور ظہر دونوں فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہیں: بقول بعض امام شافعیؒ کے قول کے مطابق یہ چاروں رکعات خالص ظہر کی ہوں گی، حتی کہ اگر وہ قعدۂ اولی ترک بھی کردے تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ان سب حضرات کی دلیل ابن شہاب الزہریؒ کی اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ کے واسطے سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس شخص نے نماز جمعہ کی ایک رکعت پالی تو اس نے گویا پوری نماز کو پالیا، تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت شامل کرے، لیکن اگر اس نے لوگوں کو قعدہ میں بیٹھے ہوئے پایا تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے" اور بعض روایات میں ہے کہ اس صورت میں وہ ظہر کی چار رکعات ہی ادا کرے"

یہ روایت اس باب میں نص صریح کا حکم رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے نماز ظہر کے قائم مقام ہونے کا علم ہمیں نصوص شریعت سے جن چند شرائط کے ساتھ ہوا ہے ان میں سے ایک شرط باجماعت نماز اور دوسری بادشاہ کی موجودگی بھی ہے جو یہاں تاخیر سے شامل ہونے والے مقتدی کے حق میں نہیں پائی گئیں، لہٰذا مناسب تو یہ تھا ہر مسبوق ظہر کی چار رکعات ہی قضا کرتا، مگر چونکہ نص (حدیث) سے یہ ثابت ہے کہ جو مسبوق نماز کی ایک رکعت میں امام کے ساتھ مل جائے، وہ دوسری رکعت قضا کر کے جمعہ ادا کرے، لہٰذا وہاں تو ہم قیاس کو ترک کر دیں گے، جب کہ زیر بحث صورت میں کوئی نص موجود نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں طرح کے دلائل کی روشنی میں امام محمدؒ نے احتیاطی مسلک اختیار کیا ہے۔

جب کہ امام ابوحنیفہؒ ابویوسفؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاقضوا۔ — جو نماز تمہیں مل جائے وہ امام کے ساتھ پڑھ لو اور جو نہ ملے وہ قضا کر لو۔

کہ آنحضورؐ نے مسبوق کو اس کی فوت شدہ نماز ہی بعد میں قضا کرنے کا حکم دیا ہے اور زیر نظر صورت میں اس کی فوت شدہ نماز امام والی نماز یعنی دو رکعتیں ہی ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے۔

نیز حضرت ابوالدرداءؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من ادرک الامام فی التشھد یوم الجمعۃ فقد ادرک الجمعۃ۔ | جو شخص نماز جمعہ میں امام کے ساتھ تشہد میں مل گیا، تو اس نے نماز جمعہ کو پالیا۔

علاوہ ازیں "لزوم نماز" کا سبب تکبیر تحریمہ ہی ہے اور وہ امام کی تکبیر تحریمہ میں اس کے ساتھ شریک ہو کر اپنی نماز کو اس کی نماز پر بنا کر چکا ہے، لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح اسے بھی وہی کچھ لازم ہوگا۔ جو امام کو لازم تھا۔ اور ان کا "الزہری" کی روایت سے استدلال درست نہیں ہے، کیونکہ امام زہریؒ کے ثقہ شاگرد، مثلاً معمرؒ الاوزاعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ ان سے مذکورہ الفاظ کے بجائے حدیث نبوی کے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں کہ آں حضورؐ نے فرمایا:

"جس کسی نے نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے اس نماز کو پالیا۔"

جب کہ "جمعہ" کا لفظ اس میں محض اضافہ ہے یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی روایت کا یہ جملہ "کہ جس نے لوگوں کو جلسہ میں پایا، وہ چار رکعتیں ہی ادا کرے" الزہریؒ سے ان کے کمزور شاگرد ہی نقل کرتے ہیں۔" الحاکم الشہیدؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ اگر یہ اضافہ ثابت بھی ہو جائے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے، کہ اگر اس نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قعدہ میں ہیں اور سلام پھیر چکے ہیں۔" اس طرح دونوں طرح کی روایات پر بقدر امکان عمل ہو جائے گا، اور ان حضرات نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ قیاس ایک رکعت پالینے کی صورت میں باطل قرار پاتا ہے۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک رکعت میں شامل ہو جانے کی صورت میں ہم نص کی بنا پر اسے جمعہ کا پانے والا خیال کرتے ہیں، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں پر بھی نصوص سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ فقط دو رکعتیں ہی بعد میں قضا کرے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ تمام روایات نقل کر چکے ہیں اور امام محمدؒ وغیرہ نے جس احتیاطی مسلک کا ذکر کیا ہے وہ بالکل درست نہیں کیونکہ اگر وہ چار رکعتیں نماز ظہر کی ہوں، تو انہیں نماز جمعہ کے لیے کہی گئی تکبیر تحریمہ پر مکمل نہیں کیا جاسکتا، جیسے کہ اگر وہ نماز جمعہ میں امام کو تشہد میں پائے اور ظہر کی نماز کی نیت کر کے اس کی اقتدا میں شامل ہو جائے، تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور اگر وہ نماز جمعہ ہے تو وہ نماز چار رکعات پر مشتمل کیونکر ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مخالفین کے دلائل کی رو سے نماز کا فساد لازم آتا ہے، اور ہمارے دلائل سے اس کی صحت ثابت ہوتی ہو، تو پھر اس صورت پر عمل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں ہو سکتی، واللہ اعلم۔

ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد:

نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی تعداد کے متعلق امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ جمعہ میں ان کی کم از کم تعداد، امام کے علاوہ تین افراد ہونا ضروری ہے۔ امام ابویوسفؒ کے ہاں دو اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کے علاوہ چالیس افراد کی موجودگی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبدالرحمانؓ بن کعبؓ بن مالک کی ایک روایت

ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

"جب میرے والد محترم کی آنکھیں جاتی رہیں۔ تو میں ہی انہیں مسجد کی طرف لے جاتا تھا، تو جب بھی وہ نماز جمعہ کی اذان سنتے تو ابوامامہ اسعدؓ بن زرارہ کے لیے استغفار کرتے، تو میں نے ایک دن سوچا کہ میں ان سے ابوامامہؓ کے لیے استغفار کرنے کی وجہ ضرور پوچھوں گا۔ پھر ایک دن جب میں انہیں مسجد کی طرف لے جا رہا تھا۔ تو انہوں نے اذان کی آواز سنی اور ابوامامہؓ کے لیے استغفار کیا، تو میں نے اس پر اپنے والد محترم سے کہا۔ کہ میں آپ کو کافی عرصے سے ابوامامہ کے لیے استغفار کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں، اس کی وجہ کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ ہمیں مدینہ منورہ میں جس شخص نے پہلا جمعہ پڑھایا وہ اسعدؓ تھے۔ میں نے پوچھا کہ تم لوگ اس وقت کتنی تعداد میں تھے، انہوں نے کہا کہ چالیس نفوس تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ظہر کی نماز کو جمعہ کی بنا پر چھوڑنا نصّ سے ثابت ہے اور نص میں کسی جگہ پر یہ مذکور نہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین آدمیوں کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کی ہو۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کے لیے خطبہ دے رہے تھے کہ اسی اثنا میں چند غلے سے بھرے ہوئے اونٹ مدینہ منورہ میں آگئے، تو تمام لوگ ادھر کو چل دیئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا اور اس وقت آپ کے ہمراہ فقط بارہ افراد رہ گئے۔ جن میں حضرت ابوبکرؓ عمرؓ عثمانؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ شامل تھے، اور آپؐ نے انہیں کے ساتھ جمعہ کی نماز کھڑی کر دی"۔

نیز مروی ہے کہ حضرت مصعبؓ بن عمیر نے مدینہ منورہ میں بارہ افراد کے ساتھ جمعہ ادا کیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تین کی تعداد "جمع" ہونے میں اس سے زیادہ تعداد کے مساوی ہے، لہٰذا جماعت کو چالیس افراد کے ساتھ مشروط ٹھہرانے کے کوئی معنی نہیں۔ بخلاف دو افراد کے کہ وہ تعداد جمع کی تعداد نہیں، جب کہ حضرت اسعدؓ بن زرارہ کی روایت میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ اتفاقاً اس وقت چالیس افراد موجود تھے؛ چنانچہ یہ بھی مروی ہے کہ حضرت اسعدؓ بن زرارہ نے جمعہ ۱۲ افراد کے ساتھ ادا کیا اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت جمعہ بارہ افراد کے ساتھ ادا فرمایا، جب باقی لوگ تجارت (خرید و فروخت) کے لیے چل دیئے تھے اور آنحضورؐ کو کھڑے ہوئے چھوڑ گئے تھے۔ رہی ہمارے ائمہ کے درمیان اختلافی بحث تو امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ "نماز جمعہ کی شرط باجماعت طریقہ پر اسے ادا کرنا ہے" اور دو افراد کی صورت میں یہاں یہ شرط موجود ہے، کیونکہ وہ سب امام سمیت ۳ تین افراد ہیں اور تین آدمیوں کی جماعت "جمع مطلق" ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اس صورت میں امام ان

سے آگے کھڑا ہوتا ہے اور مقتدی اسکے پیچھے صف بستہ ہوتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جمعہ کی صحت ان میں سے موجود ہر ایک کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے سوا نماز کے شرکا کی تعداد جمع مطلق ہونی چاہیے تو جب یہ شرط حاصل ہو جائے گی اس کے بعد ہی وہ نماز ادا کر سکتا ہے اور یہ شرط اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی جبتک کہ امام کے علاوہ تین افراد کی جماعت موجود نہ ہو کیونکہ اگر امام سمیت موجود افراد کی تعداد تین ہو، تو ان میں سے ہر ایک کے لیے شرکا کی تعداد کل دو یعنی تثنیہ ہو گی اور تثنیہ "جمع مطلق" نہیں ہو سکتا، بخلاف باقی سب نمازوں کے کیونکہ وہاں "جمع" کا ہونا ان کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، حتّٰی کہ وہاں ان میں سے ہر ایک شخص انفرادی طور بھی ادائیگی کی یہ شرط پوری کر سکتا یعنی نماز ادا کر سکتا ہے، الا یہ کہ دو افراد امام کے پیچھے صف بستہ ہوں گے، کیونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی اتباع کے اظہار کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو، لیکن ایک مقتدی ہونے کی صورت میں وہ امام کے پیچھے کھڑا نہیں ہوتا، تاکہ وہ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے کی ممانعت کی زد میں نہ آئے، مگر جب دو افراد ہو جائیں گے، تو یہ خدشہ ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا وہ امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہوں گے، واللہ اعلم۔

د۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت: ہمارے نزدیک ہر وہ شخص جو فرض نمازوں میں مردوں کی امامت کی اہلیت رکھتا ہو جمعہ کی صحت کے لیے اس کا ہونا درست ہوگا، لہٰذا اس کے لیے صرف مرد ہونا اور عاقل و بالغ ہونا ہی کافی ہوگا، اور اس کا آزاد یا مقیم ہونا شرط نہ ہوگا، حتّٰی کہ محض غلام یا مسافر کے ہونے کی صورت میں بھی جمعہ درست ہوگا لیکن اگر شرکائے جمعہ صرف دیوانے اور عورتیں ہی ہوں تو ان کے ساتھ جمعہ درست نہ ہوگا۔ تاہم امام شافعیؒ کے ہاں مقتدیوں کا آزاد اور مقیم ہونا بھی شرط ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں مقتدیوں کے محض غلام یا مسافر ہونے کی صورت میں جمعہ درست نہ ہوگا؛ ان کی دلیل یہ ہے کہ غلاموں اور مسافروں پر جمعہ ضروری نہیں؛ لہٰذا وہ بچوں اور عورتوں کے مشابہ ہوں گے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کا درجہ مقتدیوں سے زیادہ ہوتا ہے تو جب آزاد ہونا اور مقیم ہونا امام کے لیے بھی شرط نہیں ہے، تو مقتدیوں کے لیے تو بدرجۂ اولٰی یہ شرط نہ ہوگا اور جمعہ غلاموں اور مسافروں پر اس وقت ضروری نہیں ہوتا جب وہ مسجد میں حاضر نہ ہوں، لیکن اگر وہ مسجد میں حاضر ہو جائیں، تو پھر ان پر بھی جمعہ لازم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مانع وجوب زائل ہو چکا ہے، بخلاف بچوں اور عورتوں کے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

ہ۔ نماز جمعہ کا وقت: نماز جمعہ کی شرائط میں سے ایک شرط نماز ظہر کے وقت کا ہونا بھی ہے، حتّٰی کہ زوال آفتاب سے پہلے اسے ادا کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت مصعبؓ بن عمیر کو مدینہ منورہ بھیجا تو ان سے فرمایا کہ:

اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة۔	جب سورج ڈھل جائے تو لوگوں کو نماز جمعہ پڑھانا۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت اسعدؓ بن زرارہ کو لکھا کہ:

اذا زالت الشمس من الیوم الذی تتجهز فیه الیهود لسبتها فازلف الی الله تعالیٰ بو کعتین۔	جس روز یہودی اپنا یوم السبت منانے کی تیاریاں کرتے ہیں، اس دن سورج ڈھلنے پر تم اپنے رب کے حضور دو رکعتیں ادا کرو۔

اور وہ جو حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ضحیٰ (چاشت) کے وقت یعنی اس کے قریب تر وقت میں جمعہ ادا کیا، تو اس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ انہوں نے اسے زوالِ آفتاب سے مؤخر نہ کیا تھا پھر اگر کوئی شخص عصر کا وقت آنے تک نماز جمعہ ادا نہ کرے تو اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ نماز عصر کے وقت میں بھی ادا کرنا جائز ہے۔ ان کا یہ قول باطل ہے، اس لیے کہ نص کی رُو سے نماز جمعہ نمازِ ظہر کے قائم مقام ہے، لہٰذا اس کے لیے نماز ظہر کے وقت کا ہونا ضروری ہو گا اور جب نماز کسی دوسری نماز کے قائم مقام ہو جائے اسے اس کے علاوہ کسی اور وقت میں ادا کرنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم۔

یہ وہ شرائط ہیں جو ظاہر روایت میں مذکور ہیں اور النوادر میں ایک اور شرط مذکور ہے جو ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور وہ یہ ہے کہ جمعہ کی ادائیگی بطریق اشتہار و دعوتِ عام ہونی چاہیئے، حتیٰ کہ اگر کسی فوج کا سپہ سالار کسی قلعے میں ہو اور وہ قلعے کے دروازے بند کرا دے اور اس کے اندر نماز جمعہ پڑھائے، تو جمعہ جائز نہ ہو گا۔ النوادر میں یہی مذکور ہے کہ جب بادشاہ اپنے فہندرہ (محل) میں نماز ادا کرے اور لوگ امراء کے ساتھ جامع مسجد میں ہوں تو لکھا ہے کہ اگر تو محل کے دروازے کھلے ہوں اور لوگوں کو وہاں آنے کا اذن عام ہو، تب تو جمعہ جائز ہو گا اور نمازِ جمعہ کا دو جگہ ادا کرنا درست ہو گا۔ اور اگر عوام کو آنے کی اجازت نہ ہو اور وہ فقط اپنے لشکر کے ہمراہ نماز ادا کرے تو بادشاہ کی نماز جائز نہ ہو گی، لیکن جامع مسجد میں عوام کی نماز درست ہو گی اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب اذن عام کا ہونا شرط ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اذان کا حکم نمازِ جمعہ کے لیے ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ [1]	اے اہل ایمان جب تمہیں جمعہ کے دن نماز کے لیے بلایا جائے، تو اللہ کے ذکر (نماز) کے لیے جلدی کرو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

اور اذان کا یہ حکم اشتہار اور دعوتِ عام کے لیے ہے اور اسی اجتماع عام کی بنا پر ہی اس کا نام ہی "جمعہ" رکھا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت

---

[1] الجمعہ ۹۔

اور دعوتِ عام ہو، تاکہ اس کے لغوی مفہوم سے موافقت ہو سکے۔ واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

نمازِ جمعہ میں (قراءت کی) مقدار

نمازِ جمعہ کی کل دو رکعات ہیں، جس کا علم ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد کے لوگوں کے عمل سے ہوا ہے اور اسی پر اُمت کا اجماع بھی ہے اور امام کے لیے مناسب ہے، کہ وہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور اتنی قراءت کرے، جتنی قراءت نمازِ ظہر میں کی جاتی ہے، جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے برکت کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق، پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ اور سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت میں فاتحہ اور سورۃ المنافقون پڑھی، تو بہت اچھا ہوگا۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہی سورتیں پڑھا کرتے تھے؛ نیز مروی ہے، کہ آپؐ نے نمازِ عیدین اور نمازِ جمعہ میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھی، تو اگر کوئی شخص آپؐ کے اس عمل کے مطابق بطورِ تبرک کے اکثر اوقات یہی سورتیں پڑھے تو یہ بھی بہت اچھا ہے، لیکن انہیں سورتوں پر ہمیشگی اختیار نہ کرنی چاہیئے، بلکہ اسے بعض اوقات اور سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئیں، تاکہ قرآن مجید کے بعض حصے کا چھوڑنا لازم نہ آئے اور تاکہ عام لوگ انہیں سورتوں کے پڑھنے کو ضروری نہ سمجھ بیٹھیں اور ان دونوں رکعات میں قراءت اونچی آواز سے پڑھے، کیونکہ حدیث میں اونچی آواز سے قراءت کرنے کا ذکر ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (کے پیچھے نمازِ جمعہ پڑھی تو) سُنا کہ آپؐ نمازِ جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ المنافقون پڑھ رہے ہیں۔" اور اگر آپؐ جہر نہ فرماتے تو انہیں ان کی قراءت کیسے سُنائی دیتی اور اسی پر امت میں توارث کے ساتھ عمل جاری ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے دن لوگوں کے دل مجمع کی کثرت کی بنا پر اپنے کاروباری معاملات میں مشغول نہیں ہوتے، لہٰذا وہ امام کی قراءت پر خوب غور و خوض کریں گے، لہٰذا انہیں قراءت کے فوائد حاصل ہوں گے، جیسے کہ رات کی نمازوں میں جہراً قراءت کی جاتی ہے۔

فصل (پنجم)

مفسداتِ جمعہ اور جمعہ فاسد ہو جانے کے احکام

نمازِ جمعہ کو وہ سب باتیں فاسد کر دیتی ہیں جو دیگر نمازوں کو فاسد کر دیتی ہیں، جن کا ہم

اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں اور وہ باتیں، جو خاص طور پر نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں، حسب ذیل ہیں:

۱۔ **اثنائے جمعہ میں نماز ظہر کے وقت کا نکل جانا:** یہ بھی اکثر مشائخ کے نزدیک مفسد نماز ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے جمعہ فاسد نہیں ہوتا، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اکثر فقہا کے نزدیک نماز جمعہ کو نماز ظہر کے وقت ہی میں پابندی وقت کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس لیے اسے نمازِ عصر کے وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک نماز عصر کے وقت میں بھی اس کی ادائیگی جائز ہے، اس پر بھی پہلے گفتگو ہو چکی ہے اسی طرح اگر آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد، نماز ظہر کا وقت نکل جائے، تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نمازِ جمعہ فاسد ہو جاتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہ مسئلہ بھی "اثنا عشریہ" مسائل میں سے ہے جن کا ازیں قبل ذکر آچکا ہے؛ ۲۔ **ایک رکعت مکمل کرنے سے قبل نماز جمعہ میں "جماعت کا فوت ہو جانا":** یعنی لوگ رکعت مکمل کرنے سے قبل امام کو چھوڑ کر چلے جائیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اگر "جماعت" ایک رکعت مکمل ہونے کے بعد ٹوٹے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، جبکہ امام زفرؒ کے مطابق اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے ہم ان مسائل کا سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر نماز جمعہ وقت نکل جانے یا جماعت فوت ہو جانے کے باعث فوت ہو جائے، تو دونوں صورتوں میں از سرِ نو نماز ظہر ادا کی جائے گی، اور اگر اُن باتوں سے نمازِ جمعہ فاسد ہو جائے جن باتوں سے دوسری نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں، مثلاً وضو خطا ہو جانے اور گفتگو کرنے وغیرہ سے۔ تو اس صورت میں وہ دیگر شرائط کی موجودگی میں نماز جمعہ کو از سرِ نو ادا کرے گا؛ لیکن اگر جمعہ (ظہر) کا وقت نکل جائے، تو اکثر علما کے نزدیک اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ جمعہ کو قضا نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ قضا کو ادا کے مطابق ادا کیا جاتا ہے اور یہاں اصل نماز چند مخصوص شرائط کے ساتھ فرض تھی، جن کا حصول ہر شخص کے لیے مشکل ہوتا ہے، لہٰذا اس سے وہ نماز ساقط ہو جائے گی، بخلاف دیگر فرض نمازوں کے جب وہ اپنے وقت سے فوت ہو جائیں، واللہ اعلم۔

فصل: ۶

جمعۃ المبارک کے دن کے مستحبات اور مکروہات

جمعہ کے مستحبات حسب ذیل ہیں:

۱۔ غسل کرنا:

۲۔ خوشبو لگانا؛

۳۔ اپنے پاس موجود اچھے سے اچھے کپڑے زیب تن کرنا؛

۴۔ غسل کرنا، کیونکہ جمعہ اسلام کے بڑے بڑے شعائر میں سے ہے، لہٰذا مستحب ہے کہ وہ اسے بہترین طریقے سے قائم کرے؛ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعۃ المبارک کے دن غسل کرنا فرض ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم۔	ہر بالغ (صاحب احتلام) شخص پر جمعہ کے دن غسل واجب ہے۔

یا آپؐ نے فرمایا: کہ ہر بالغ (محتلم) پر غسل کرنا حق ہے جبکہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من توضأ یوم الجمعۃ فبھا ونعمت ومن اغتسل فھو افضل۔	جو شخص جمعہ کے دن وضو کرلے۔ تو وہ بہتر اور اچھا ہے اور جس نے غسل کیا وہ افضل ہے۔

اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے۔ اس کی تاویل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں فرماتے ہیں:

"لوگ اپنے اپنے کام خود کرتے تھے اور پشم پہنتے تھے، جس میں ان کو پسینہ آجاتا تھا اور مسجد میں مچھلی کی سی مشک پھیل جاتی تھی، اور یہ بو بعض لوگوں کو ناگوار گزرتی تھی، لہٰذا انہیں اس کی بنا پر غسل کرنے کا حکم دیا گیا، بعدازاں جب انہوں نے اُون کے علاوہ دوسرے لباس پہننا شروع کیے اور زیادہ محنت ومشقت کرنا چھوڑ دیا تو یہ حکم منسوخ ہوگیا"۔

پھر آیا یہ غسل نماز جمعہ کے لئے کیا جائے، یا صرف جمعۃ المبارک کے دن کے لیے؛ حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن اس کی فضیلت کے اظہار کیلئے ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"جمعہ کا دن تمام دنوں کا سردار ہے"۔

اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ غسل خاص نماز جمعہ کے لیے ہے، اس لیے کہ اسے بعض ایسی شرائط کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے جو دیگر نمازوں کے لیے شرط نہیں ہیں اور اسے ایسی فضیلت حاصل ہے جو اور کسی نماز کو حاصل نہیں۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل غسل کرلے، پھر اس کا وضو خطا ہوجائے اور وہ وضو کرکے نماز جمعہ پڑھ لے تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ اس سے جمعہ کے دن کی فضیلت اور ثواب حاصل نہ کرسکے گا، جبکہ حسنؒ بن زیاد کے مطابق اسے مذکورہ فضیلت

حاصل ہوجائے گی، اسی طرح اگر اس نے وضو کیا، اور پھر نماز کے بعد غسل کرلیا۔ تو اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اور اگر وہ جمعہ کے دن غسل کر کے اسی کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرلے، تو اسے اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالاتفاق جمعۃ المبارک کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل ہوجائے گی، کیونکہ یہاں غسل اور اس کے ساتھ نماز ادا کرنا دونوں باتیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

جمعۃ المبارک کے مکروہات

جمعۃ المبارک میں حسب ذیل باتیں مکروہ ہیں (۱) جمعہ کے روز شہر میں نماز ظہر باجماعت ادا کرنا، خواہ یہ باجماعت نماز قید خانے میں ادا کی جائے یا قید خانے سے باہر، حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے، اور اسی طرح امت میں یہی رواج چلا آتا ہے، کہ جمعہ کے دن نماز ظہر کے وقت مساجد کو تالے لگا دیئے جاتے ہیں، جو اس بات کی علامت ہے۔ کہ جماعت تمام لوگوں کے لئے مکروہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی، کہ اگر ہم معذور افراد کو شہر میں باجماعت نماز ادا کرنے کی اجازت دے دیں، تو کبھی غیر معذور افراد بھی ان کی تقلید کرسکتے ہیں جس سے نماز جمعہ میں حاضری کم ہوجائے گی، جو جائز نہیں؛ مزید برآں اس لئے بھی کہ شہر کا ہر باشندہ اس وقت میں دو باتوں کے لئے مامور ہے؛ اولاً یہ کہ ترک جماعت کرے، ثانیاً یہ کہ وہ نماز جمعہ کے لئے حاضر ہو، اور معذور افراد ان میں سے ایک بات یعنی "ترک جماعت" پر تو قادر ہیں، لہٰذا انہیں اسی کا حکم ہوگا، رہے دیہاتوں والے لوگ، تو وہ اس دن نماز ظہر باجماعت طریقے سے اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کرسکتے ہیں، کیونکہ ان پر جمعہ کی حاضری ضروری نہیں؛ علاوہ ازیں یہاں جماعت کرانے سے جمعہ کے مجمع میں کمی نہ ہوگی، لہٰذا ان کے لئے یہ دن بھی دوسرے ایام ہی کی مانند ہوگا (۲) جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور مؤذن اس کے سامنے اذان کہہ دیں، تو اس وقت ہر قسم کی خرید و فروخت مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری تعالٰے ہے: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ۔ اور خرید و فروخت ترک کرنے کا حکم اس کے ارتکاب سے روکنے کے لئے ہے، اور روکنے کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے؛ تاہم اگر اس نے کسی شئی کو بیچا تو جائز ہوگا، اس لئے بیع کو چھوڑنے کا حکم نفس بیع کی بنا پر نہیں، بلکہ خطبہ کی سماعت ترک کرنے کی بنا پر ہے۔

باب سیزدھم

فی صلوٰۃ الفرض الکفایہ

(فرض کفایہ نماز کا بیان)

اس کا مفصل بیان انشاء اللہ آگے آئے گا۔

(باب چہاردہم)

فی صلوٰۃ الواجبۃ

واجب نمازوں کا بیان

واجب نماز کی دو اقسام ہیں: نماز وتر اور نماز عیدین۔

(۱) **نماز وتر:** وتروں پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ نماز وتر واجب ہے یا سنت؛

۲۔ کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے؛

۳۔ نماز وتر کی رکعات

۴۔ نماز وتر کا وقت؛

۵۔ نماز وتر میں قراءت کا حکم؛

۶۔ دعائے قنوت اور؛

۷۔ مفسدات وتر نیز فاسد یا قضا ہوجانے کا شرعی حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) نماز وتر واجب ہے یا سنت:

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے تین روایات مروی ہیں: حماد بن زیدؒ ان سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرض ہیں اور یوسف بن خالد السمتی ان سے نقل فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہیں اور نوح بن ابی مریم المروزی کی الجامع میں ان سے روایت ہے کہ وہ سنت ہیں۔ اور امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان سب حضرات کے مطابق وتر تمام مؤکدہ سنتوں سے زیادہ مؤکد ہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثلاث کتبت علیّ ولم تکتب علیکم الوتر والضحیٰ والاضحیٰ وفی روایۃٍ کتبت علی وھی لکم سنّۃ الوتر والضحیٰ والاضحیٰ۔	تین نمازیں مجھ پر فرض ہیں، مگر تم پر فرض نہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق کی نمازیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ وہ مجھ پر فرض ہے، مگر تمہارے لیے

سنت ہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق
کی نمازیں۔

اسی طرح حضرت عبادہؓ بن الصامت روایت فرماتے ہیں۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ کتب علیکم فی کل یوم خمس صلوات وقال صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبۃ الوداع صلو خمسکم۔	بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ الوداع کے خطبے میں فرمایا: تم پانچ نمازیں ادا کرو۔

اسی طرح حضرت معاذؓ سے مروی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن بھیجا، تو آپؐ نے انہیں فرمایا:

"تو انہیں بتانا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے دن رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں"

اور اگر وتر واجب ہوتے، تو دن رات میں فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پانچ نمازوں پر وتروں کا اضافہ کرنا۔ مذکورہ احادیث کو منسوخ قرار دینا ہے۔ اس لیے کہ اس اضافہ سے قبل دن اور رات میں کل فریضہ پانچ نمازیں تھیں اور اس اضافے سے ان کی کل تعداد کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید اور احادیث مشہورہ کو خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس میں سنت ہونے کی علامات واضح طور پر پائی جاتی ہیں، کیونکہ انہیں نماز عشا کے بعد ضمنی طور پر ادا کیا جاتا ہے حالانکہ ایک فرض دوسرے فرض کے تابع نہیں ہوتا، اسی طرح نہ ان کا کوئی الگ وقت ہے، نہ ہی اذان اور نہ ہی انہیں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے حالانکہ فرض نمازوں کے اوقات بھی مقرر ہیں ان کے لیے اذان و اقامت بھی ہے اسی لیے وتر کی تینوں رکعات میں قرارت کی جاتی ہے جو اس کے سنت ہونے کی علامت ہے ؛ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت خارجہ بن حذافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ زادکم صلاۃ الا وھی الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔	بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز یعنی نماز وتر بڑھا دی ہے، لہٰذا تم اسے نماز عشاء سے لے کر طلوع فجر کے مابین ادا کر لیا کرو۔

اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ آنحضورؐ نے وتروں کے پڑھنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر (حکم) وجوب کے لیے ہوتا ہے ؛ ثانیاً اس طرح کہ آپؐ نے

اس کو اضافہ قرار دیا اور اضافہ ہمیشہ اسی شی کی جنس سے ہوتا ہے اور اگر یہ اضافہ اس کا ہم جنس نہ ہو تو اسے "قرآن" تو کہا جاتا ہے، مگر اضافہ نہیں کہا جاتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اضافہ مقررشی پر ہوتا ہے اور فرض ہی مقررشی ہے۔ رہے نفل، تو ان کی تعداد مقرر نہیں لہٰذا ان پر اضافہ کا اطلاق درست نہیں۔ پھر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ فرض پر اضافہ تو ہے لیکن یہ اضافہ اس کے فعل میں ہے وجوب میں نہیں۔ اس لیے کہ صحابہ کرامؓ اس حکم سے پہلے بھی وتر ادا کیا کرتے تھے، جیسا کہ آنحضورؐ کے الفاظ الا دھی الوتر (آگاہ ہو جاؤ کہ یہ وتر ہیں) سے عیاں ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے اس کا ذکر جانے پہچانے انداز میں کیا ہے۔ اور اس قسم کا جانا پہچانا انداز اسی صورت میں ممکن ہے جب وتروں کی نماز پہلے سے متداول و متعارف ہو۔ اسی بنا پر آپؐ نے اس کی تشریح نہیں فرمائی اور اگر یہ عمل پہلے سے ان کے ہاں معروف و متداول نہ ہوتا تو آپ اس کی تشریح ضرور فرماتے لہٰذا آپ کا اس کی تشریح نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اضافہ وجوب میں ہے۔ محض فعل اور عمل میں نہیں۔ یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سنتوں پر اضافہ ہے، کیونکہ وتر ازیں قبل سنت طریقے سے ہی ادا کیے جاتے تھے۔ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اوتروا یا اھل القرآن فمن لم یوتر فلیس منا۔	اے اہل قرآن تم وتر پڑھا کرو۔ جو شخص وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے چھوڑنے پر وعید بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے؛ نیز ابوبکر احمد بن علی الرازیؒ اپنی اسناد سے ابو سلیمان بن ابی بردہؓ کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

الوتر حق واجب فمن لم یوتر فلیس منا۔	وتر ایک واجب حق ہے جو شخص وتر نہیں پڑھتا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وتر واجب ہیں"؛ اسی طرح الطحاویؒ نے بھی اس پر اسلاف کا اجماع نقل کیا ہے۔ اور اس طرح کے لوگوں کو جھٹلایا نہیں جا سکتا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب وتر قضا ہو جاتے ہیں تو صاحبین کے نزدیک انہیں قضا کرنے کا حکم ہے اور یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول ہے، جبکہ کسی چھوٹی ہوئی نماز کو قضا کرنے کا حکم اس کے واجب ہونے کی دلیل ہوتا ہے، اسی بنا پر وتروں کو اگر سواری سے اتر کر ادا کرنا ممکن ہو تو انہیں بالاجماع سواری پر ادا کرنا جائز نہیں، وتروں کے بارے میں یہ حکم ہمیں ایک روایت سے ملتا ہے، جو اس کے واجب اور ضروری ہونے کی علامت ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کی تین رکعات مقرر ہیں اور تین رکعات نفل ادا کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ پھر جہاں تک محولہ بالا روایات کا تعلق ہے تو ان میں سے جو پہلی روایت

ہے، اس سے فرضیت کی نفی ثابت ہوتی ہے وجوب کی نہیں؛ اس لیے کہ ”کتابت“ کا لفظ فرضیت سے عبارت ہے، جب کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ وہ فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں، اور یہی امام ابو حنیفہؒ کے آخری اقوال میں سے ایک قول ہے، جب کہ دوسری حدیث مبارکہ وتروں کے واجب ہونے سے قبل کے زمانے پر محمول ہے۔ رہی دوسری روایات تو ان میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ وہ سب روایتیں نماز پنجگانہ کی فرضیت پر دلالت کرتی ہیں، جب کہ وتر ہمارے نزدیک فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں۔

حکایت: اس کے متعلق ایک حکایت بھی منقول ہے کہ:

”یوسفؒ بن خالد السمتیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے وتروں کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ واجب ہیں۔ اس پر امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اے امامؒ آپ نے کفر یہ بات کہہ دی ہے۔ یہ واقعہ امام ابو یوسفؒ کے امام صاحب کی شاگردی میں آنے سے قبل کا ہے، تو گویا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے یہ سمجھا کہ وہ فرض ہیں، تو اس پر انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ امام صاحب نے پانچ فرض نمازوں پر ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے یہ سنا تو ابو یوسفؒ سے کہا، کہ تمہارا میری بات کو کفر قرار دینا مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتا، کیونکہ میں واجب اور فرض میں زمین و آسمان کا جو فرق ہے اسے خوب اچھی طرح جانتا ہوں۔ پھر انہوں نے ان دونوں کے مابین فرق کو واضح کیا۔ تو امام ابو یوسفؒ نے اپنے سابقہ قول پر معذرت کر لی۔ چنانچہ بصرہ کے نامور فقیہ ہونے کے باوجود وہ امام صاحب سے حصول علم کے لیے ان کی مجالس میں بیٹھنے لگے۔“

تو جب وتر فرض نہ ہوں گے۔ تو وتروں کے اضافے سے نمازوں کی تعداد بڑھ کر پانچ نہ ہوگی؛ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وتروں کے اس اضافے سے مذکورہ روایات کا نسخ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ان کے واجب ہونے کے باوجود دن رات میں بدستور پانچ نمازیں ہی فرض رہیں گی۔ پھر جہاں تک مخالفین کے اس قول کا تعلق ہے کہ وتروں کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں، تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اس کا وقت مقرر ہے اور وہ ”عشاء“ کی نماز کا وقت ہے الا یہ کہ یاد ہونے کی صورت میں نماز عشاء کو وتروں سے قبل ادا کرنا ضروری ہے، تاہم اس سے وتروں کی تبعیت پر دلالت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ حکم ایسے ہی ہے جیسے ہر فرض نماز کو سابقہ نماز کے بعد ادا کرنا شرط ہے۔ اسی لیے استحسان کی رو سے انہیں اپنے وقت میں ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے، کیونکہ — انہیں آخر شب تک مؤخر کر دینا مستحب ہے، جب کہ نماز عشاء کو آخر شب تک مؤخر کرنا سخت مکروہ ہے اور یہ اس کے منفرد نماز ہونے کی دلیل ہے، اس لیے کہ اگر وہ محض نماز عشاء کے تابع ہوتے۔ تو کراہت اور استحباب میں بھی اسی کے تابع ہوتے۔ اور جہانتک وتروں کے لیے جماعت، اذان اور اقامت نہ ہونے کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام باتیں شعائر اسلام کے ساتھ مخصوص ہیں، لہٰذا وہ

فقط فرض نمازوں کے ساتھ مختص رہیں گی، اسی لیے ان تمام شعائر کا عورتوں کی نماز، نماز عیدین اور نماز کسوف میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ پھر جہاں تک وتر کی تینوں رکعتوں میں قرارت کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ باہم دگر مختلف دلائل کا پایا جانا ہے، جن کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرارت کی جاتی ہے۔ اسی بنا پر ہم انہیں فرائض مطلقہ کے تحت داخل نہیں کر سکتے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

فصل (دوم)

کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے

نماز وتر کا وجوب نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح کسی خاص گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وجوب نماز کے اہل تمام لوگوں کے لیے عام ہے، خواہ وہ آزاد ہوں، یا غلام، مرد ہوں یا عورتیں، کیونکہ ہم نے جن دلائل وجوب کا ذکر کیا ہے وہ کسی خاص طبقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔

فصل (سوم)

نمازِ وتر کی رکعات

نماز وتر کی رکعات میں بھی فقہا کے مابین اختلاف ہے ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ وتروں کی رکعات تمام اوقات میں ایک سلام کے ساتھ تین ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نمازی کو اختیار ہے وہ چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے اور چاہے تو تین یا پانچ یا سات یا نو یا گیارہ رکعات ادا کر لے اور یہ حکم تمام اوقات کے لیے ہے جب کہ ابن الشہاب الزہریؒ فرماتے ہیں کہ رمضان المبارک میں وتروں کی رکعات تین اور غیر رمضان میں ایک رکعت ہے امام شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من شاء او تربرکعة ومن شاء اوتر بثلاث او خمس۔ — جو شخص چاہے وتروں کی ایک رکعت پڑھے اور جو چاہے تین یا پانچ رکعتیں ادا کرے۔

ہمارا استدلال حضرت عبد اللہؓ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایات سے ہے کہ یہ حضرات روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات وتر ہی پڑھا کرتے تھے اور حضرت حسنؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ وتروں کی تین رکعات ہیں اور سلام فقط ان کے آخر میں ہے"۔ اور حسن اس پائے کے بزرگ ہیں کہ ان کی بات کو جھٹلایا نہیں جا سکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر نفل ہیں اور نفل فرائض کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی فرض نماز میں کوئی مثال موجود ہو، حالانکہ ایک رکعت کی فرضوں میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ پھر اختیار دینے والی حدیث وتروں کے وجوب سے قبل کے زمانے پر محمول ہے جبکہ دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایات ہیں۔

فصل (چہارم)

وتر نماز کا وقت

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا۔ نماز وتر کا اصلی وقت؛

ب۔ مستحب وقت؛

① **نماز وتر کا اصلی وقت:** امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز عشاء کا وقت ہی ہے، مگر انہیں اسکے بعد ادا کرنا ضروری ہے، چنانچہ باوجود اس بات کے کہ نماز عشاء کا وقت ہی ان کا وقت ہے مگر نماز عشاء سے قبل ان کو ادا کرنا درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں دونوں میں ترتیب نہیں پائی گئی ہے، ہاں البتہ اگر وہ بھول جائے، تو دیگر نمازوں کی طرح یہاں بھی اجازت ہے کہ جس وقت وہ نماز یاد آئے وہی اس کا وقت ہوتا ہے، لیکن عام حالات میں شرعاً دونوں میں ترتیب ضروری ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اسی اختلافی مسئلے پر ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی کہ نماز وتر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور ان حضرات کے ہاں سنت ہے۔ چنانچہ اسی اصولی اختلاف پر حسب ذیل دو مسائل مبنی ہیں: اولاً یہ کہ اگر کوئی شخص بھول کر نماز عشا بلا وضو ادا کرلے اور پھر وضو کرکے وتر پڑھ لے، بعد ازاں اسے یاد آجائے کہ اس نے نماز عشا بلا وضو ادا کی ہے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر فقط نماز عشاء کا اعادہ ضروری ہوگا، وتروں کا نہیں، جبکہ دوسرے ائمہؒ کے نزدیک اس پر دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہیں، لہٰذا وقت کے معاملے میں وہ مستقل ہوں گے، نماز عشاء کے تابع نہ ہوں گے اور جیسے ہی شفق غائب ہوگی، نماز عشاء کی طرح ان کا بھی وقت ہو جائے گا، مگر ان کا وقت عشاء پڑھ لینے کے بعد ہے، چنانچہ یاد ہونے کی حالت میں نماز عشاء کی نماز وتر پر تقدیم واجب ہے، لیکن حالت نسیان میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، جیسے نماز عصر اور نماز ظہر کے مابین ترتیب کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کے وقت تک نماز ظہر ادا نہ کی ہو، تا آنکہ نماز عصر کا وقت ہو جائے، تو اس صورت میں یاد

ہونے کی صورت میں نمازِ ظہر کو نمازِ عصر سے مقدم کر کے ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ بھول جائے تو اس صورت میں نمازِ عصر کو نمازِ ظہر سے پہلے ادا کرلینا بھی درست ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وتروں کا وقت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا نہ کہ نمازِ عشا کے بعد، یہ ہے، کہ اگر اس نے طلوعِ صبحِ صادق تک نمازِ عشاء ادا نہ کی ہو تو جس طرح اس پر نمازِ عشا کی قضا لازم ہوگی اسی طرح اس پر وتروں کی قضا بھی ضروری ہوگی اور اگر اس کا وہی وقت ہوتا، تو اس پر وتروں کی قضا لازم نہ ہوتی۔ اس لیے کہ عشا کی ادائیگی نہ ہونے کے باعث اس کے وقت کا ہی اثبات نہیں ہوا۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر اس مسئلے کی تخریج ہے، جبکہ صاحبینؒ کے مسلک پر اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ وہ سنت ہیں، لہٰذا نمازِ فجر کی دو سنتوں کی طرح نمازِ عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر وتروں کا وقت اس کے بعد ہوگا۔ اسی بنا پر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حدیث میں یہ فرمایا:

"اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک نماز بڑھا دی ہے اور اس کا وقت نمازِ عشا اور طلوعِ صبحِ صادق کے مابین رکھا ہے۔"

اور جو شے دو اشیا کے مابین ہو، اس کا ان دونوں سے مقدم ہونا محال ہوتا ہے۔ امام صاحب کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کے نمازِ عشا کے بعد ادا کرنے کے حکم سے نمازِ عشا سے قبل ادا کردہ فعل کی نفی ثابت نہیں ہوتی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص اس گمان سے کہ وہ نمازِ عشاء ادا کر چکا ہے نمازِ وتر پڑھ لے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ اس نے تو نمازِ عشاء نہیں پڑھی تھی تو وہ بالاتفاق نمازِ عشا تو پڑھے گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وتروں کا کا اعادہ نہیں کرے گا، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ان کا اعادہ لازم ہوگا! دوسرا مسئلہ، جو الجامع الصغیر میں مذکور ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کہ اس نے نمازِ وتر نہیں پڑھی اور وقت میں بھی گنجائش موجود ہو نمازِ فجر پڑھ لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نمازِ فجر پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ واجب عملاً فرض ہی کی طرح ہوتا ہے، لہٰذا اس کے اور فرائض کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے ہاں اس کی نمازِ فجر جائز ہوگی، اس لیے کہ فرائض اور سنتوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے وقت پر وتروں کو چھوڑ دیا تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس کی قضا لازم ہوگی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس پر قضا نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر تو اس مسئلے کا سمجھنا کوئی مشکل نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ واجب ہیں اور واجب شے فرض کی طرح قابلِ قضا ہوتی ہے، اسی طرح امام شافعیؒ کے ہاں اس کی قضا کا ضروری نہ ہونا بھی سمجھ میں آ سکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں یہ سنت ہیں اور سنتوں کی قضا نہیں ہوتی۔ اسی طرح صاحبینؒ کے مسلک پر بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ انہیں قضا نہ کیا جائے اور غیر روایت الاصول میں ان سے یہی روایت نقل بھی کی گئی ہے لیکن انہوں نے ایک حدیث کی بنا پر استحسان پر عمل کرتے ہوئے، ان کی قضا ضروری قرار دی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن وتر او نسیه فلیصلّه اذا ذکره فان ذالك وقته۔	جو شخص وتروں کے وقت سویا رہے یا انہیں ادا کرنا بھول جائے، تو جب یاد آئیں، انہیں پڑھ لے، اس لیے کہ یہی ان کا وقت ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں وتروں کے وقت کے دوران یاد آنے اور وقت کے بعد یاد آنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایک اختلافی یا اجتہادی مسئلہ ہے لہٰذا ان حضرات نے احتیاطاً ان کی قضا کو واجب ٹھہرایا۔

ب۔ وتروں کا مستحب وقت

نماز وتر کا مستحب وقت رات کا پچھلا پہر ہے، اس لیے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کب وتر پڑھا کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا:

"کبھی آپ وتر رات کے ابتدائی، کبھی وسطی اور کبھی آخری حصے میں پڑھا کرتے تھے، پھر آپؐ نے اپنی حیاتِ مبارکہ کے آخری ایام میں رات کے پچھلے پہر ہی وتر پڑھنا شروع کر دیئے تھے"۔

نیز فرمان نبوی ہے:

صلوٰة اللّیل مثنیٰ مثنیٰ فاذا خشیت الصّبح فاوتر برکعة۔	"نماز شب" دو دو رکعات ہیں، پھر جب تمہیں صبح ہو جانے کا گمان ہو، تو انہیں ایک رکعت سے وتر بنا لیا کرو (وتر پڑھ لیا کرو)

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب ان کے قضا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر اسے وتروں کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو، تو اسے چاہیئے کہ وہ وتر پڑھ کر سوئے۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ ہمیشہ رات کے ابتدائی حصے میں اور حضرت فاروقِ اعظم رات کے آخری حصے میں وتر پڑھا کرتے تھے اس پر آنحضورؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا:

"تو نے زیادہ مضبوط طریقہ پکڑا ہے اور حضرت عمرؓ سے کہا کہ تو نے افضل طریقہ اپنایا ہے"۔

فصل: (پنجم)

نماز وتر میں قراءت کا حکم

وتروں کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، ان حضرات ائمہ (امام شافعیؒ وصاحبینؒ کے نزدیک اس لیے کہ یہ نفل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس بنا پر کہ اگرچہ یہ واجب ہیں، جن کے بارے میں ایک احتمال تو فرض ہونے کا ہے اور دوسرا نفل ہونے کا، لیکن چونکہ فرضیت کا

پہلوؤں میں راجح ہے اور اس کے راجح ہونے کا اثبات ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں کچھ شبہ ہے، لہٰذا ان کے نفل ہونے کا احتمال ہوتے ہوئے انہیں واجب قرار دیا جاتا ہے، بنا بریں اگر تو وہ فرض ہیں تو ان کی دو رکعتوں میں قراءت کافی ہو گی، جیسے نمازِ مغرب کا یہی حکم ہے، اور اگر وہ نفل ہیں تو اس صورت میں اس کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا ضروری ہو گا، جیسے نوافل کا یہی حکم ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی تمام رکعات میں قراءت کر لی جائے۔ الکرخیؒ اپنی مختصر میں وتروں میں قراءت کی مقدار کا کوئی ذکر نہیں کرتے، البتہ امام محمدؒ نے الاصل میں لکھا ہے، کہ "وتروں میں جتنی بھی قراءت کر لی جائے وہی بہتر ہے" اور ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپؐ وتروں کی پہلی رکعت میں "سورۃ الاعلیٰ"؛ دوسری میں "الکافرون" اور تیسری میں "سورۃ الاخلاص" پڑھا کرتے تھے" تاہم وتروں کے لیے قرآن مجید کا کوئی خاص حصہ مقرر کر لینا مناسب نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے آنحضرتؐ کی اتباع میں پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ، دوسری میں "الکافرون" اور تیسری میں سورۃ الاخلاص پڑھی تو یہ بھی اچھا ہو گا، لیکن اسے چاہیئے کہ وہ اس پر ہمیشگی اختیار نہ کرے، تاکہ جاہل لوگ اسی کو قراءت کے لیے یقینی طور پر مخصوص نہ سمجھ لیں۔

پھر جب وہ تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہو تو تکبیر کہے اور اپنے دونوں ہاتھ کانوں کی لوؤں تک اٹھائے اور پھر انہیں نیچے لٹکائے اور پھر قنوت پڑھے۔ تکبیر اس لیے کہ حضرت علیؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ جب بھی قنوت پڑھتے تو تکبیر کہتے تھے۔ رفع یدین اس بنا پر کہ فرمان نبوی ہے۔" ہاتھ سات مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ نہ اٹھاؤ"۔ ان سات میں آپؐ نے دعائے قنوت کے پڑھنے کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ رہا ہاتھ نیچے چھوڑنے کا حکم تو ہم اسکی ازیں قبل تشریح بیان کر آئے ہیں، واللہ الموفق۔

فصل (ششم)

دعائے قنوت کا بیان

دُعائے قنوت پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی:

ا۔ دُعائے قنوت کی حیثیت؛
ب۔ دعائے قنوت پڑھنے کا موقع و محل؛
ج۔ اس کی مقدار اور؛
د۔ قنوت فوت ہو جانے کا حکم؛

ا۔ دعائے قنوت کی حیثیت

دُعائے قنوت پڑھنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور صاحبین کے ہاں سنت ہے اس سے آگے اختلافی بحث اسی طرح ہے، جس طرح خود وتروں میں ہے۔

۲ دعائے قنوت کا موقع ومحل

ہمارے نزدیک دُعائے قنوت پڑھنے کا مقام فقط وتر کی رکعت میں رکوع سے قبل ہے، امام شافعیؒ کو ہم سے تین باتوں میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ دعائے قنوت نماز فجر کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد پڑھی جائے اور وتروں میں قنوت فقط رمضان المبارک کے آخری نصف حصّے میں رکوع کے بعد پڑھی جائے، پہلے مسئلے کے متعلق ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے جس میں آپؐ قبائل کے خلاف بددُعا فرماتے تھے۔"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے کہ یہ حضرات نقل فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نماز فجر میں فقط ایک مہینے تک قنوت پڑھی، جس میں آپ رعل وذکوان کے خلاف بد دُعا فرماتے تھے اور کہتے تھے: اللّٰھم اشدد وطاتک علی مضر واجعلھا علیھم سنین کسنی یوسف[1] بعدازاں آپؐ نے اس قنوت کو چھوڑ دیا تھا"

لہٰذا یہ روایت ایک طرح سے منسوخ ہوگی، جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ آنحضورؐ نمازِ فجر کی طرح نمازِ مغرب میں بھی قنوت پڑھتے تھے، حالانکہ نمازِ مغرب میں قنوت پڑھنا بالاجماع منسوخ ہے اور حضرت عثمان النہدیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز ادا کی تو میں نے انہیں نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا دوسرے مسئلے میں امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عمرؓ بن الخطاب سے مروی یہ روایت ہے کہ جب انہوں نے حضرت ابی بن کعبؓ کو رمضان المبارک کی راتوں میں نماز پڑھانے کا حکم دیا، تو انہیں ہدایت کی کہ وہ رمضان المبارک کے آخری نصف حصّے میں قنوت پڑھیں۔" جبکہ ہمارا استدلال حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی اس روایت سے ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں:

"ہم نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو رات کے وقت نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، تو ہم نے دیکھا، کہ آپؐ نے رکوع سے قبل دعائے قنوت پڑھی"۔

اور ان حضرات نے سال میں کسی خاص وقت میں اس کا پڑھنا بھی بیان نہیں کیا اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد "قیام کو قرات کے ساتھ طویل کرنا ہے اور اصطلاح میں لمبے قیام کو بھی "قنوت" کہا جاتا ہے، کیونکہ اس سے انہوں نے قنوتِ وتر مراد لی ہے۔ ہم نے اس روایت کو مذکورہ تاویل پر اس لیے محمول کیا ہے کیونکہ حضرت ابیؓ بن کعب کی امامت حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے کا حصّہ ہے، اور سان پر ان کا حال مخفی نہیں رہ سکتا، جبکہ ہمیں حضرات صحابہؓ سے اس کے برخلاف روایات ملتی ہیں؛ تیسرے مسئلے میں

---

[1] اے اللہ مضر پر اپنی گرفت سخت کر دے اور ان پر حضرت یوسفؑ کے سات سالوں کی طرح کے قحط کے سال مسلط کر دے۔

انہوں نے نمازِ فجر میں قنوت پڑھنے سے بھی استدلال کیا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت ہے کہ آپؐ نے نمازِ فجر میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی، تو انہوں نے اس پر "قنوتِ وتر" کو بھی قیاس کر لیا۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتروں میں دعائے قنوت رکوع سے قبل پڑھتے تھے، اور نمازِ فجر والی روایت سے اس پر استدلال کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ منسوخ واقعے سے استدلال ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

③ دعائے قنوت کی مقدار

الکرخیؒ نے قنوت کی مقدار "سورۃ الانشقاق" کے مساوی لکھی ہے، اسی طرح الاصل میں بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قنوت کے لیے: اللّٰھُمَّ انا نستعینک اور اللّٰھُمَّ اھد نا نیمن ھَدَیت "، پڑھا کرتے تھے، اور یہ دونوں دعائیں محولہ بالا سورۃ کے مساوی ہیں؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت کو زیادہ طویل نہیں کرتے تھے۔ رہی دعائے قنوت تو اس مقصد کے لیے حدیث میں کوئی خاص دُعا مقرر نہیں ہے الکرخی نے بھی کتاب الصلوٰۃ میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ سے کئی دعائیں منقول ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر کوئی دُعا مقرر ہو جائے، تو وہ دُعا مانگنے والے کی زبان پر بلا حضورِ قلب خود بخود جاری ہو جاتی ہے، جس سے اس کی قبولیت پر اثر پڑتا ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ تمام نمازوں میں قراءت کے لیے کوئی خاص سورتیں مقرر نہیں ہیں، تو دعائے قنوت کا تو بدرجہ اولی یہی حکم ہو گا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دُعا مقرر ہو جائے، تو اس سے "رقتِ قلبی" پیدا نہیں ہوتی، ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے اس قول سے کہ "قنوت کے لیے کوئی دعا مقرر نہیں ہے"، "اللّٰھم انا نستعینک" کے علاوہ کوئی اور دُعا مراد ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ نے قنوت میں اس دُعا کے پڑھنے پر اتفاق کیا ہے، لہٰذا اس کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور اگر کوئی اور دُعا پڑھ لی جائے، تو تب بھی جائز ہے اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور دعائے قنوت بھی پڑھ لی جائے، تو وہ بہتر ہو گا تاہم افضل یہ ہے کہ مذکورہ دعائے قنوت کے بعد وہ دعا پڑھی جائے، جو آنحضورؐ نے حضرت حسن بن علیؓ کو سکھائی تھی جو اللّٰھُمَّ اھدِنَا فِیْمَنْ ھَدَیتَ ... اِلیٰ آخرہ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ وتروں میں ایک مقرر دُعا پڑھی جائے، اس لیے کہ بعض اوقات امام جاہل بھی ہو سکتا ہے، لہٰذا ایسی قنوت پڑھنے کا مرتکب ہو سکتا ہے، جو عامۃ الناس کی گفتگو کے مشابہ ہو گی، جس سے نماز بالکل ہی فاسد ہو جائے گی اور وہ جو امام محمدؒ سے یہ مروی ہے، کہ "مقرر دعا" سے "رقتِ قلبی" پیدا نہیں ہوتی، وہ نماز کے علاوہ دوسرے مناسک (اوقاتِ عبادت) پر محمول ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت کو آہستہ پڑھا جائے یا بالجہر، تو القاضی اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں، کہ اگر وہ اکیلا ہو، تو اسے اختیار ہے؛ وہ چاہے، تو بالجہر پڑھ لے اور دوسروں

کو سُنائے اور چاہے تو اتنی آواز سے پڑھے کہ جسے وہ خود سُن سکے اور چاہے، تو بالکل آہستہ پڑھ لے، جیسے قراءت کے لیے بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ امام ہو تو اس صورت میں دعائے قنوت بالجہر پڑھے لیکن قراءت سے قدرے پست آواز میں، اور مقتدی بھی اس میں امام کی تقلید کریں تا آنکہ وہ اِنَّ عذابك بالكفار ملحق تک پہنچ جائے۔ اور اگر امام اس کے بعد دُعا مانگے تو آیا مقتدی اس کے ساتھ شامل ہوں، یا نہ ہوں اس بارے میں الفتاوای میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف بیان کیا گیا ہے۔ امام ابویوسفؒ کے مطابق وہ اس میں امام کی اتباع کریں اور اسے بھی پڑھیں گے، جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے، کہ وہ اس کے ساتھ نہ پڑھیں لیکن آمین کہیں، اور بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ اگر مقتدی چاہیں تو خاموش ہو کر کھڑے رہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھا جائے، یا نہیں؛ ابوالقاسم الصفار فرماتے ہیں، کہ یہاں درود شریف نہ پڑھا جائے، کیونکہ یہ درود شریف پڑھنے کا موقع نہیں ہے، اور فقیہ ابو اللیث کا قول ہے کہ اسے درود شریف پڑھنا چاہیئے اس لیے کہ قنوت ایک دُعا ہے، لہٰذا افضل یہ ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھی شامل کیا جائے؛ الفتاوای میں یہی قول مذکور ہے اور مختصر الطحاوی کی شرح القاضی میں یہ تمام تفصیل بیان کی گئی ہے، لیکن ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے دعائے قنوت کو امام اور مقتدی دونوں کے لیے اخفا (آہستہ پڑھنے) کو ہی مختار ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً [1] اپنے رب کو عاجزی کے ساتھ اور آہستہ آہستہ پکارو۔

نیز فرمانِ نبوی ہے،

بہترین دُعا بالاخفا ہوتی ہے،

۴۔ دعائے قنوت فوت ہو جانے کا حکم: اگر کوئی شخص قنوت پڑھنا بھول جائے، یہاں تک کہ وہ رکوع میں چلا جائے، اور اسے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے، تو وہ اس کا اعادہ نہ کرے کیونکہ اس سے دعائے قنوت کا پڑھنا ساقط ہو گیا ہے، اور اگر وہ رکوع میں ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ سے ایک غیر روایت الاصول میں مروی ہے کہ وہ واپس لوٹ کر پہلے دعائے قنوت پڑھے، اس لیے کہ دعائے قنوت کا پڑھنا قراءت سے مشابہت رکھتا ہے اور اگر وہ سورت یا سورۂ فاتحہ پڑھنا بھول جائے اور اسے رکوع میں یا رکوع سے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو اس صورت میں اسے واپس لوٹنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا، لیکن ظاہر روایت کے مطابق دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھنے سے ہی رکوع مکمل ہوتا ہے، کیونکہ سورۃ اور سورۃ الفاتحہ پڑھے بغیر سرے سے ہی رکوع ہی مکمل نہیں ہوتا، لہٰذا

---

[1] الاعراف - ۵۵۔

وہ قراءت سے ہی مکمل ہوتا ہے، کیونکہ سورۃ الفاتحہ یا سورۃ کی قراءت واجب ہے اور ان کے چھوڑنے سے رکوع باطل ہو جاتا ہے، بنابریں وہاں رکوع باطل کرنے کا مقصد اسے بطریق احسن واکمل ادا کرنا تھا، لہٰذا وہاں اس کو باطل کرنا جائز ہوگا رہی دعائے قنوت تو اس کے نہ ہونے سے رکوع کی تکمیل پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جیسے کہ باقی نمازوں میں قنوت نہیں پڑھی جاتی اور رکوع اس کے بغیر بھی معتبر ہوتا ہے، لہٰذا یہاں رکوع کا باطل کرنا واجب عمل یعنی قنوت کے لیے ہوگا، حالانکہ کسی فرض کو واجب عمل کے لیے چھوڑنا جائز نہیں ہے، تو ان دونوں میں یہ فرق ہوگا۔ پھر یہاں اسے رکوع میں بھی قنوت نہ پڑھنی چاہیئے، بخلاف عیدین کی تکبیروں کے کہ اگر وہ رکوع کی حالت میں یاد آجائیں تو اسی میں ان کو ادا کر لیا جاتا ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عیدین کی تکبیریں قیام کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اسی بنا پر رکوع کی تکبیر اس کے لیے جھکتے ہوئے کہی جاتی ہے، حالانکہ یہ تکبیر بھی صحابہ کرامؓ کے اجماع کے ساتھ عید کی تکبیروں میں شمار ہوتی ہے، تو اگر حالتِ رکوع میں ایک تکبیر کہنا جائز ہے تو کسی عذر کی بنا پر باقی کی تکبیرات کہنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، جبکہ قنوت پڑھنے کی شرعًا اجازت فقط حالتِ قیام میں ہے اور چونکہ شریعت کا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لہٰذا قنوت پڑھنا رکوع میں جو ایک پہلو سے قیام ہی ہے جائز نہ ہوگا اور اگر وہ قیام کی جانب لوٹ آئے اور دعائے قنوت پڑھ لے، تو ظاہر روایت پر قیاس کے مطابق اس کا رکوع باطل نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ پڑھنے کے لیے قیام کی جانب لوٹا ہو، کہ اس صورت میں، رکوع باطل ہو جائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے، کہ جب تک وہ سجدہ کر کے اپنی رکعت کو مکمل نہ کرے اس وقت تک قراءت کرنے کا موقع باقی رہتا ہے، چنانچہ یہاں اسے رکوع سے واپس لوٹنے کا حکم ہے، پھر جب وہ لوٹ جائے اور سورۂ فاتحہ یا سورۃ پڑھ لے تو اس عمل سے فرض ادا ہو جائے گا، پھر چونکہ فرائض کے مابین ترتیب واجب ہے اور یہ ترتیب اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک کہ وہ رکوع کو باطل نہ کرے، بخلاف قنوت کے اس لیے کہ اس کا اصل موقع فوت ہو چکا ہے، اسی بنا پر وہ اس کے لئے واپس نہیں پلٹتا، پھر اگر وہ واپس ہو جائے۔ تو اس نے گویا ایسے واجب کو ادا کرنے کے لیے، فرض عمل کو توڑا ہے، جو اپنے موقع ومحل سے قضا ہو چکا ہے، لہٰذا اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ سورۃ فاتحہ یا سورۃ پڑھنے کے لیے واپس قیام کی طرف لوٹا، پھر اس نے قراءت کر لی اور دوسری مرتبہ رکوع بھی کر لیا، بعد ازاں کوئی شخص اس سے دوسرے رکوع میں مل جائے، تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے رکوع قراءت مکمل کر کے کیا ہو، مگر اسے یہ خیال ہو، کہ اس نے قراءت نہیں کی، پھر وہ رکوع سے سر اٹھائے تو وہ قیام کے لیے لوٹ جائے اور پھر قراءت کرے، یا قنوت اور رکوع دونوں کا اعادہ کرے یہی ظاہر قول ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے رکوع قراءت سے قبل کر لیا ہے، لہٰذا وہ رکوع قابل اعتبار نہ ہوگا، اور اگر وہ اسے سورۂ فاتحہ اور سورۃ سے قبل ادا کر لیتا تو وہ اس کا اعادہ کرتا، لہٰذا یہاں تو وہ بدرجۂ اولیٰ رکوع کا اعادہ کرے گا۔

فصل

مفسداتِ وتر اور ان کے فاسد یا قضا ہوجانیکا بیان

وتروں کے مفسدات اور فاسد ہونے کے بعد احکام کی تفصیل وہی ہے جو ہم اوپر فرض نمازوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ قضا ہو جائیں، تو وہ حسب اختلاف اقوال، قضا کرنے کا پابند ہوگا تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے والله اعلم۔

(۲)

صلوٰۃ العیدین

نمازِ عیدین کا بیان

عیدین کی نماز پر ہماری بحث حسبِ ذیلِ عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

ا۔ نمازِ عیدین سنت ہے یا واجب؛
ب۔ نمازِ عیدین کی شرائط وجوب وجواز؛
ج۔ نمازِ عیدین کا وقت؛
ھ۔ نمازِ عیدین کی رکعات اور طریقہ؛
و۔ نمازِ عیدین کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہونے کا بیان؛
ز۔ عید کے دن کے مستحبات؛

تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ نمازِ عیدین سنت ہے، یا واجب؛

الکرخی رحمہ اللہ نے نماز عیدین کے وجوب کی صراحت کی ہے، اور لکھا ہے کہ نماز جمعہ کی طرح نماز عیدین شہر والوں پر ادا کرنا واجب ہے اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ "جس شخص پر نماز جمعہ ضروری ہے اس پر نماز عیدین بھی ادا کرنا واجب ہے" اور الاصل میں بھی ایسی ہی عبارت مذکور ہے جس سے اس کے واجب ہونے پر دلالت ہوتی ہے؛ اس لیے کہ اس میں لکھا ہے کہ ماسوائے قیام رمضان (نماز تراویح)، نماز کسوف اور نماز عیدین کے کوئی نفل نماز باجماعت ادا کرنا جائز نہیں" اور اگر نماز عیدین سنت ہوتی، تو نماز کسوف اور نماز تراویح کے ساتھ اس کا استثناء نہ کیا جاتا، تاہم الجامع الصغیر

---

[۱] الکوثر - ۲۔
[۲] الحج - ۳۰۔

میں اسے سنت کا عنوان دیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ "اگر نماز عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو ان میں سے اول الذکر سنت ہے"۔ (غور سے دیکھا جائے، تو) یہ اختلاف محض طرز بیان (عبارت) کا اختلاف ہے۔ اس لیے کہ الجامع الصغیر کی عبارت کی تاویل یہ ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ یا پھر یہ کہ وہ سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ واجب ہی کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی فعل پر لفظ سنت کا اطلاق اس کے وجوب کی نفی نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کے وجوب پر کوئی مستقل دلیل قائم ہو جائے۔ ابوموسیٰ الضریر اپنی مختصر میں لکھتے ہیں کہ وہ فرض علی الکفایہ ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور یہی ہمارے ائمہ کرامؒ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، واجب نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ "نماز چاشت" کی، جو سنت ہے، متبادل نماز ہے، لہٰذا یہ بھی سنت ہی ہوگی، اس لیے کہ کوئی متبادل شی اپنے اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ [1] — پس تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر۔

جس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ "نماز عید پڑھیے اور اونٹ قربانی کیجیے"، اور چونکہ مطلق امر (حکم) وجوب کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰاكُمْ [2] — تاکہ اس بات کے بدلے کہ اس نے تم کو ہدایت بخشی ہے، تم اس کو بزرگی سے یاد کرو۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد نماز عید ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید شعائر اسلام میں سے ہے، تو اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ کبھی لوگ اجتماعی طور پر اس کو چھوڑ دیں، جس سے شعائر اسلام میں سے ایک اہم رکن فوت ہو جائے، لہٰذا شعائر اسلام کو فوت ہونے سے بچانے کے لیے اسے واجب قرار دینا ہی زیادہ صحیح ہے۔

فصل (نہم)

شرائطِ وجوب و جواز

ہر وہ بات جو نماز جمعہ کے واجب اور اس کے جائز ہونے کی شرط ہے وہ نماز عیدین کے واجب اور جائز ہونے کے لیے بھی شرط ہے، مثلاً امام (حاکم)، والی، شہر

جماعت اور وقت کا ہونا، البتہ خطبہ نماز عیدین کے لیے شرط نہیں ہے، بلکہ وہ نماز کے بعد مسنون ہے اور اگر کوئی شخص اسے چھوڑ دے تو اس کی نماز عید جائز ہوگی۔ رہا امام (حاکم، والی) کا ہونا، تو ہمارے نزدیک وہ بھی شرط ہے، جیسا کہ نماز جمعہ کے ضمن میں اس کا ذکر آیا؛ اسی طرح شہر کا ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ ہم حضرت علیؓ کی یہ روایت اوپر نقل کر آئے ہیں "کہ جمعہ، تشریق (نماز عیدالفطر اور نماز عیدالاضحیٰ)، شہر جامع" کے سوا کہیں جائز نہیں ہے"؛ اس سے ان کی مراد محض عیدالفطر، یا عیدالاضحیٰ اور ایام تشریق نہیں ہے، کیونکہ یہ ایام تو ہر جگہ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس سے مراد نماز عیدین ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرن اولیٰ سے مسلمانوں میں یہ دستور چلا آتا ہے کہ لوگ نماز عیدین فقط شہروں ہی میں ادا کرتے ہیں، تاہم اسے ایک شہر میں دو مقامات پر بھی ادا کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہم جمعہ کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح نماز عیدین کے لیے جماعت کا ہونا بھی شرط ہے، اس لیے کہ اسے ہمیشہ باجماعت ہی ادا کیا جاتا ہے، علیٰ ہذا القیاس اسکے وقت کا ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ امت میں یہ رواج چلا آتا ہے، کہ وہ اسے ایک مقرر وقت پر ہی ادا کرتے ہیں؛ اسی طرح نمازی کا مرد، عاقل، بالغ اور آزاد ہونا اور بدنی طور پر اس کا صحت مند اور مقیم ہونا بھی اس کے وجوب کی شرائط میں سے ہے، جیسے کہ جمعہ کے وجوب کے لیے بھی یہی شرائط ہیں، حتیٰ کہ عورتوں، بچوں، دیوانوں اور مالکوں کی اجازت کے بغیر غلاموں، معذوروں اور مریضوں پر نماز عید واجب نہیں ہوتی، جیسے ان پر جمعہ بھی واجب نہیں تفصیل "جمعہ" کی بحث میں بیان ہو چکی ہے۔ علاوہ اس لیے بھی کہ جب ان مذکورہ افراد سے عذر کے باعث فرض (جمعہ) ساقط ہو جاتا ہے تو واجب تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گا؛ پھر آقا جس طرح اپنے غلام کو جمعہ سے روکنے کا حق رکھتا ہے اسی طرح اسے نماز عیدین سے بھی روکنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

رہی عورتیں تو آیا ان کے لیے نماز عید کے لیے نکلنے اور نماز عید میں شریک ہونے کی اجازت ہے یا نہیں؛ اس پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نوجوان عورتوں کو تو نہ نماز عید میں حاضر ہونے کی اجازت ہے اور نہ نماز جمعہ میں اور نہ ہی کسی اور نماز میں؛ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ [1] — اور تم اپنے گھروں ہی میں ٹھہری ہو

کیونکہ انہیں گھروں میں ٹھہرے رہنے کا حکم درحقیقت ان کو باہر نکلنے کی ممانعت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کا گھروں سے باہر نکلنا فتنے (خرابی) کا باعث ہو سکتا ہے اور چونکہ فتنہ حرام ہے اور جو شی حرام تک پہنچانے والی ہو وہ خود بھی حرام ہوتی ہے لہٰذا ان کا نکلنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بوڑھی عورتوں کے متعلق بھی ائمہ میں اتفاق ہے کہ انہیں نماز فجر، مغرب، نماز عشاء اور نماز عیدین کے لیے جانے کی اجازت ہے، البتہ نماز ظہر اور نماز عصر

اور نماز جمعہ کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان کو اس کی اجازت نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں انہیں اجازت ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے گھروں سے باہر نکلنے کی ممانعت فتنے (خرابی) کی بنا پر ہے اور بوڑھی عورتوں میں ایسا کوئی احتمال نہیں ہو سکتا، اسی لیے خود امام صاحبؒ نے بھی انہیں ان دو نمازوں کے علاوہ باقی نمازوں میں باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ظہر اور نماز عصر کا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس وقت فاسق و فاجر قسم کے لوگ محلوں اور گلیوں میں چل پھر رہے ہوتے ہیں؛ اس لیے یہ احتمال ہے، کہ ان میں سے کسی کو ان کی جانب میلان ہو جائے، یا پھر خود ان کا کسی مرد کی جانب میلان ہو جائے، کیونکہ بوڑھی ہونے کے باوجود ان کی مردوں سے رغبت باقی رہتی ہے۔ البتہ نماز فجر، مغرب اور عشاء میں چونکہ پورا ماحول ہی تاریک ہوتا ہے اور ان کے اور مردوں کے درمیان تاریکی حائل ہو جاتی ہے، اسی طرح اس وقت فاسق و فاجر لوگ بھی گلیوں اور بازاروں میں نہیں ہوتے، لہٰذا اس سے فتنہ واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا اور عیدین میں اگر فاسق و فاجر لوگوں کی کثرت ہوتی ہے۔ تو اس کے ساتھ ساتھ شریف لوگوں کی بھی کثرت ہوتی ہے، لہٰذا شریف لوگوں اور علماء کی ہیبت ان دونوں فریقوں کو باہم فتنے میں مبتلا ہونے سے باز رکھے گی، لیکن چونکہ شہر کی نماز جمعہ میں بہت رش ہوتا ہے، لہٰذا عین ممکن ہے کہ انہیں دھکا پڑ جائے یا وہ کسی کو دھکا مار دیں جو باعث فتنہ ہے، جب کہ عیدین تو شہر سے باہر کھلے میدان میں ادا کی جاتی ہے، اور بوڑھی عورت کے لیے وہاں ایک کنارے پر رہ کر مردوں کے دھکوں سے بچنا ممکن ہے۔ لہٰذا امام صاحبؒ نے یہاں ان کو شامل ہونے اور نکلنے کی اجازت دی ہے، واللہ اعلم۔ پھر یہ اختلاف دراصل رخصت اور اباحت (جواز) میں ہے، جب کہ اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بھی گھروں سے باہر نہ نکلیں، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوٰۃ المرءۃ فی دارھا افضل من صلاتھا فی مسجدھا وصلاتھا فی بیتھا افضل من صلاتھا فی دارھا وصلاتھا فی مخدعھا افضل من صلاتھا فی بیتھا۔	عورت کا اپنے گھر میں نماز ادا کرنا مسجد میں نماز ادا کرنے سے، اور اپنے مکان میں نماز ادا کرنا مکان کے صحن میں نماز ادا کرنے سے اور کوٹھڑی میں نماز ادا کرنا مکان میں نماز ادا کرنے سے افضل ہے۔

پھر جب انہیں نماز کے لیے باہر نکلنے کی اجازت ہے تو آیا وہ باہر نکل کر نماز ادا کریں یا نہیں حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ہاں وہ نماز ادا کریں، اس

لہ الاحزاب: ۳۳

لیے کہ ان کے باہر نکلنے کا مقصد ہی نماز ادا کرنا ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

لا تمنعوا اماء الله مساجد الله	اللہ کی باندیوں (عورتوں) کو مسجدوں
و لیخرجن اذا خرجن تفلات	میں آنے سے نہ روکو، البتہ انہیں
ای غیر متطیبات۔	چاہیئے کہ وہ مسجدوں میں خوشبو لگا کر نہ آئیں۔

حسن امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ نماز عید ادا نہ کریں۔ اس لیے کہ ان کے باہر نکلنے کا مقصد تو محض "سواد امت" میں اضافہ ظاہر کرنا ہے، جیسا کہ حضرت ام عطیہؓ سے روایت ہے۔ کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ عورتیں نکلا کرتی تھیں حتی کہ پردہ دار اور حائضہ عورتیں بھی"۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حائضہ عورتیں نماز ادا نہیں کر سکتیں، لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ ان کا نکلنا محض مسلمانوں کی تعداد میں اظہار اضافہ کے لیے تھا، تو اسی طرح ہمارے زمانے میں بھی یہی حکم ہوگا۔

رہے غلام تو اگر وہ عیدین اور جمعہ کے لیے اپنے آقا کے ہمراہ سواری کے جانور کی حفاظت کے لیے آئیں، تو کیا وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر سکتے ہیں، اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، الا یہ کہ نماز ادا کرنے سے آقا کے حق یعنی سواری کی حفاظت میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا ہو۔

عیدین کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے، اس لیے کہ خطبہ ہمیشہ نماز عید کے بعد پڑھا جاتا ہے، حالانکہ شرط ہمیشہ شئی سے پہلے یا اس سے متصل ہوتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ نماز کے بعد پڑھا جاتا ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کی ہے، یہ سب لوگ خطبہ سے قبل، نماز عید ادا کرتے تھے"۔

اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کی، یہ سب حضرات خطبے سے قبل نماز عید ادا فرماتے تھے اور اس کے لیے نہ اذان کہلواتے تھے اور نہ اقامت"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خطبۂ عید کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو عیدین

کے احکام و مسائل تعلیم دیئے جائیں اور انہیں وعظ و نصیحت کی جائے لہٰذا خطبے کو نماز سے موخر کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا، تاکہ تعمیل حکم نسبتاً وعظ و خطبے کے قریب ہو اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ نماز عید کے بعد ہے، حسب ذیل روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ مروان[1] بن الحکم نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا تو اس پر ایک شخص اٹھ کھڑا ہوا اور کہا اے مروان تو مسجد کے "منبر" کو باہر نکال لایا ہے حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نہیں نکالا کرتے تھے اور تو نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا ہے، حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے بعد خطبہ دیا کرتے تھے۔ اس پر مروان نے کہا کہ اس طریقے کو چھوڑ دیا گیا ہے اس پر حضرت ابو سعید الخدری رضی نے سائل کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ اس شخص نے وہی کہا ہے جو میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ آپ نے فرمایا تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے ہاتھ (طاقت) سے ٹھیک کر دے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے اس کی اصلاح کی کوشش کرے اور جس کو اس کی بھی استطاعت نہ ہو وہ اس کو دل سے برا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔"

اور بنو امیہ نے اس لیے نماز عید سے قبل خطبہ دینا شروع کیا تھا، کیونکہ وہ لوگ خطبے کے دوران میں ناجائز باتیں کیا کرتے تھے اور چونکہ لوگ نماز کے بعد ان باتوں کو سننے کے لیے نہ ٹھہرتے تھے، لہٰذا انہوں نے خطبہ نماز سے پہلے دینا شروع کر دیا تاکہ لوگ اسے مجبوراً سنیں؛ پھر اگر کسی شخص نے نماز سے قبل خطبہ دیا اور بعد میں نماز ادا کی تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اگر کوئی شخص بالکل ہی خطبہ چھوڑ دے۔ تو نماز عید تب بھی جائز ہوتی ہے، لہٰذا یہاں تو بدرجۂ اولیٰ نماز جائز ہوگی۔

اور عیدین کے خطبے کا طریقہ وہی ہے۔ جو خطبۂ جمعہ کا ہے، کہ خطیب دو خطبے دے جن کے درمیان وہ کچھ دیر کے لیے بیٹھ جائے اور وہ اس میں قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھے اور مقتدی اس خطبے کو خاموشی اور توجہ کے ساتھ سنیں، کیونکہ ان خطبوں میں امام لوگوں کو احکام کی تعلیم دیتا اور وعظ و نصیحت کرتا ہے اور لوگوں کو یہ بات اسی وقت فائدہ دے سکتی ہے جب وہ اسے سنیں اور عیدین میں نہ اذان ہے اور نہ ہی اقامت، جیسا کہ ہم حضرت عبد اللہ بن عباس رض کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان کر آئے ہیں؛ نیز حضرت جابر بن سمرہ سے مروی ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ایک یا دو بار نہیں، بلکہ متعدد

---

[1] غالباً یہ اس زمانے کی بات ہے جب مروان بن الحکم مدینہ منورہ کا گورنر تھا۔

بار نمازِ عید پڑھی، آپ یہ نماز اذان اور اقامت کے بغیر ادا فرماتے تھے،
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہم تک امت میں یہی دستور چلا آتا ہے
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں تو فرض نمازوں کے اعلان کے لیے ہیں، جب کہ یہ نماز
تو فرض نہیں ہے۔

فصل (دہم)

نمازِ عیدین کا وقت

الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ نمازِ عیدین کا وقت صبح سورج کے سفید ہو جانے سے لیکر زوالِ آفتاب (دوپہر) تک رہتا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت نمازِ عید ادا فرماتے تھے جب سورج ابھی ایک یا دو نیزے بلند ہوا ہوتا تھا۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ کچھ لوگ رمضان المبارک کی تیس تاریخ کو چاند دیکھنے کی خبر لے کر مدینہ منورہ پہنچے تو آپ نے حکم دیا کہ نمازِ عید اگلے روز ادا کی جائے گی اور اگر نمازِ عید زوالِ آفتاب کے بعد بھی جائز ہوتی تو اس تاخیر کے کوئی معنی نہ تھے؛ علاوہ ازیں امت میں بھی یہی دستور چلا آتا ہے۔ لہٰذا امت کی اتباع ضروری ہو گی۔ اور اگر کسی نے نمازِ عید الفطر کو پہلے دن، کسی عذر کے باعث ادا نہ کیا، تو وہ اسے دوسرے دن ادا کرے اور اگر اس نے دوسرے دن بھی سورج ڈھلنے تک اسے ادا نہ کیا تو اس سے یہ نماز ساقط ہو جائیگی خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر چھوڑی ہو، یا بلا کسی عذر کے لیکن اسکے برعکس اگر کسی نے نمازِ عید الاضحیٰ پڑھنا پہلے دن چھوڑ دیا ہو، تو اسے دوسرے دن اور دوسرے دن ادا نہ کیا جا سکا ہو تو تیسرے دن ادا کیا جا سکتا ہے، خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر ترک کی ہو، یا بلا کسی عذر کے، الّا یہ کہ اگر تاخیر بلا کسی عذر کے ہو تو وہ گنہگار ہو گا اور کسی عذر کی بنا پر تاخیر ہوئی ہو تو وہ گنہگار نہ ہو گا، کیونکہ، اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نمازِ عید فقط عید ہی کے دن ادا کی جا سکے، جیسا کہ اس نماز کا نام ہی نمازِ عید ہے اور نمازِ عید عید ہی کے دن ادا ہو سکتی ہے، لیکن مذکورہ بالا روایت (نص) کی بنا پر ہم نے اپنے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور مذکورہ روایت کے مطابق نمازِ عید الفطر کو اگلے روز ادا کرنے کے جواز کو جائز تسلیم کر لیا اور چونکہ مذکورہ حدیث کا حکم ایک عذر پر مبنی ہے، لہٰذا غیر عذر کی تمام صورتیں اصل قیاس کے مطابق ہی رہیں گی اور نمازِ عید الاضحیٰ کو جو ہم نے دوسرے اور تیسرے دن میں ادا کرنا جائز تسلیم کیا ہے تو اس کی وجہ ''قربانی کی اجازت'' سے استدلال ہے۔ کیونکہ قربانی عید کے دوسرے اور تیسرے دن میں بھی جائز ہوتی ہے، لہٰذا نمازِ عید کو بھی انہی ایام میں ادا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ نمازِ عید قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے لہٰذا

وہ انہی ایام کے ساتھ مخصوص رہے گی اور چونکہ قربانی کے دن تین ہیں اور تشریق کے بھی تین دن ہیں مگر ان کا سلسلہ چار دن تک جاری رہتا ہے، تو دسویں ذوالحجہ خاص طور پر قربانی کے لیے مخصوص ہے اور تیرھویں تاریخ فقط تکبیر تشریق کے لیے ہوتی ہے جب کہ درمیان کے دو دن نماز عید اور تشریق دونوں کے لیے ہیں۔

فصل

نمازِ عیدین کی رکعات اور طریقہ

امام نماز عید کی دو رکعتیں اس طرح پڑھائے۔ کہ پہلے تکبیر تحریمہ کہے، پھر نماز شروع کرکے اور آخر تک ثناء پڑھے اکثر علماء کا یہی مسلک ہے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک ثناء تکبیروں کے بعد پڑھی جائے، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں، کیونکہ ثناء (دعائے استفتاح) اپنے نام کی طرح ہمیشہ نماز کے شروع میں پڑھی جاتی ہے لہٰذا اس کا موقع ومحل نماز کے آغاز میں ہی ہوگا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تعوّذ بھی پڑھنا چاہیئے اور پھر وہ تکبیریں کہے، جب کہ امام محمدؒ کے ہاں تعوّذ تکبیروں کے بعد پڑھا جائے، اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے۔ کہ آیا تعوّذ ثنا (دعائے افتتاح) کا مسنون حصہ ہے یا قرارت کا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں وہ دعائے قرارت کرے اور اپنی یہ رکعت رکوع اور سجدہ کرکے مکمل کرے، بعد ازاں دوسری رکعت میں پہلے قرارت کرے اور پھر تین تکبیرات کہے اور چوتھی تکبیر پر رکوع کرے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیام میں نماز عید میں کل نو تکبیریں ہیں۔ ان میں سے چھ تکبیریں تو زائد ہیں اور تین اصلی ہیں: اصلی تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دو تکبیریں ہیں اور چونکہ دونوں رکعتوں کی قرارت کے مابین موالات (تسلسل) ہونی چاہیئے، لہٰذا وہ پہلی رکعت میں تکبیروں کے بعد اور دوسری رکعت میں تکبیروں سے قبل قرارت کرے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ بارہ تکبیریں کہے: سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں، تو ان کے ہاں زائد تکبیروں کی تعداد نو ہو جائے گی، پانچ تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں ماسوا تین تکبیریں اصلی ہونگی انکے نزدیک ہر رکعت کی ابتداء تکبیروں سے کرنی چاہیئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ وہ اصلی تکبیروں کے علاوہ بارہ تکبیریں کہے، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں اور امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ یہ تکبیریں دونوں رکعتوں کی ابتداء میں قرارت سے قبل کہی جائیں۔ یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ، ابو مسعود الانصاریؓ، ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حذیفہؓ بن الیمان کی روایات سے ہماری تائید ہوتی ہے، جب کہ حضرت علیؓ سے منقول

ہے کہ انہوں نے دونوں عیدوں کے مابین فرق کیا ہے۔ ان کے ہاں عید الفطر میں گیارہ تکبیریں ہیں، جن میں سے تین اصلی اور آٹھ زائد میں اور ہر رکعت میں زائد تکبیریں مساوی یعنی چار چار ہوں گی اور نماز عید الاضحیٰ میں کل پانچ تکبیریں ہیں جن میں سے تین اصلی اور دو زائد ہیں نیز ان کے ہاں دونوں رکعتوں میں قراءت کے بعد تکبیریں کہی جانی چاہئیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے دو روایات مروی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں کل تیرہ تکبیرات کہی جائیں، جن میں سے تین تکبیریں اصلی اور دس زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہی جائیں؛ انہی سے دوسری روایت کی رو سے کل بارہ تکبیرات کہی جائیں، جیسے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان کا یہ مسلک بھی ہے کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے قبل کہی جائیں۔ ہم نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہو جانے کی بنا پر حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ بن مسعود کے مسلک کو ترجیح دی ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

ولید بن عقبہ ان کے پاس آئے اور کہا کہ کل عید ہے آپ مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں کہ مجھے کیا کرنا چاہیئے، تو لوگوں نے ابن مسعود سے کہا کہ آپ ان کو (نماز کا طریقہ) سکھائیں، تو انہوں نے اسی (مذکورہ) طریقے کے مطابق انہیں نماز سکھائی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کی اس تعلیم سے اتفاق کیا۔

ایک دوسرے قول کے مطابق حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مختار مسلک تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اصل میں بالجہر تکبیر کہنا بدعت ہے، تو جتنی تکبیرات تو اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہیں وہ تو بالیقین بدعت نہ ہوں گی، البتہ ان کی جو تعداد اختلافی ہے ان میں بدعت کا توہم (شبہ) رہے گا، اسی لیے کم تکبیروں والی روایت کو قبول کرنا ہی زیادہ بہتر اور احتیاط کے زیادہ قریب ہے، الّا یہ کہ ہمارے اکثر علاقوں میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت پر ہی عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ خلافت بنی عباس کے زمانے میں خلفائے بنو عباس امراء کو انہی کی روایت پر عمل کرنے کا حکم دیتے تھے۔ ان فصول کا بیان الجامع الکبیر میں ہے پھر الاصل میں ان تکبیروں کے مابین فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ہر تکبیر کے بعد تین تسبیحوں کے برابر فاصلہ کیا جائے۔ اور زائد تکبیرات کہتے وقت ہاتھ بھی اٹھائے جائیں۔ ابو عصمہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان میں سے کسی تکبیر کے وقت رفع یدین نہ کیا جائے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سوائے تکبیر تحریمہ کے کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کیونکہ وہ سنت ہیں، لہٰذا یہ تکبیرات اپنی ہم جنس تکبیروں یعنی رکوع کی تکبیروں ہی کے حکم میں ہوں گی۔ ہمارا استدلال اس حدیث مشہور سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ سات مقامات کے سوا

کسی اور مقام پر رفع یدین نہ کرے، جن میں سے ایک موقع عیدین کی تکبیروں کا بھی ہے بعلاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد بہرے شخص کو آگاہ کرنا ہے اور یہ آگاہی رفع یدین کے بغیر نہیں ہوسکتی، لہٰذا تکبیر تحریمہ اور دعائے قنوت کی طرح اس وقت بھی رفع یدین کرنا چاہیئے، بخلاف رکوع کی تکبیروں کے، کیونکہ انہیں قیام سے رکوع میں منتقل ہوتے وقت کہا جاتا ہے، لہٰذا یہاں یہ مقصد محض دیکھنے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ بنابریں بہرے شخص کو آگاہ کرنے کے لیے وہاں رفع یدین کی کوئی ضرورت نہیں اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی محولہ بالا روایت فقط فرض نماز پر محمول ہے۔

پھر امام نماز عید کی دونوں رکعات میں جو سورۃ چاہے قراءت کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نماز عید میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھا کرتے تھے لہٰذا اگر کوئی شخص حصول برکت کے لیے اکثر اوقات آنحضورؐ کے اس عمل کی تقلید کرے تو بہتر ہے۔ تاہم انہی سورتوں کو ہی نماز عید میں پڑھتے رہنا مکروہ ہے۔ کہ ان کے علاوہ کوئی اور سورت کبھی نہ پڑھے جیساکہ ہم نماز جمعہ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ پھر ان دونوں رکعات میں بالجہر قراءت کی جائے جیساکہ آپؐ سے بھی ان نمازوں میں بالجہر قراءت کی روایت ملتی ہے اور قرن اولیٰ سے لے کر ہمارے اس زمانے تک مسلمانوں میں بھی یہی دستور (توارث) چلا آتا ہے پھر مقتدی امام کی زیادہ سے زیادہ تو یا کسی صحابیؓ کی روایت میں مذکور تعداد تک اس کی اتباع کرے، کیونکہ وہ اپنے امام کے تابع ہے، لہٰذا اس پر امام کی اتباع اور اپنی رائے کو ترک کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا۔	امام تو اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے لہٰذا اس کی مخالفت نہ کرو۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

"تو امام کو جس حال میں بھی پائے، جب تک یقینی طور پر اس کی غلطی ثابت نہ ہوجائے، اس کی اتباع کرے"

لہٰذا اس کی اتباع واجب ہوگی اور اس سے زیادہ تکبیرات اجتہادی امور میں سے نہیں ہیں اسی لیے اگر وہ اقوال صحابہؓ سے آگے بڑھ جائے، تو چونکہ اس وقت اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہوجائے گی لہٰذا اس کی اتباع ضروری نہ ہوگی کیونکہ غلط باتوں میں امام کی اتباع نہیں کی جاتی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص ایسے امام کی اقتدا کرے جو رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتا ہو۔ یا نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھتا ہو، یا نماز جنازہ میں پانچ تکبیروں کا قائل ہو، تو اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہوجانے کی بنا پر ان امور میں وہ اس کی اتباع نہ کرے، کیونکہ یہ سب اعمال منسوخ ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ کتنی تکبیروں تک وہ امام کی اتباع

کرے ؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف رائے ہے : اکثر مشائخ کا قول ہے کہ وہ تیرہ تکبیرات تک امام کی تقلید کرے ۔ پھر اس کے بعد خاموش ہو کر کھڑا رہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سولہ تکبیروں تک امام کی تقلید کرے ، اس لیے کہ یہاں تک تاویل کی گنجائش ہے۔" شاید اس مسلک کے لوگوں کا یہ خیال ہو کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں مذکور تیرہ تکبیروں سے مراد زائد تکبیریں ہیں تو جب ان کے ساتھ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دونوں تکبیرات شامل کر لی جائیں۔ تو اس سے تکبیروں کی مجموعی تعداد سولہ ہو جاتی ہے ، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ امام کے قریب ہو اور خود امام کی تکبیر اس کو سنائی دیتی ہو ، لیکن اگر وہ امام سے فاصلے پر ہو اور اس تک مکبّرین (تکبیر کہنے والوں) کی آواز ہی پہنچتی ہو ، تو جتنی تکبیریں اس کو سنائی دیں ، وہ ان سب میں امام کی تقلید کرے ، اگرچہ اسے اقوال صحابہؓ میں منقول تعداد سے زیادہ تکبیریں ہی کہنا پڑیں ۔ اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید غلطی مکبر سے ہوئی ہو اور اگر وہ ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے ، تو ہو سکتا ہے کہ یہ وہ تکبیر ہو جو امام نے کہی ہو ، یا پھر اس میں مکبرین کو غلطی لگی ہو ، لہٰذا دونوں احتمال ہونے کی بنا پر وہ مکبرین کی اتباع کرے تاکہ وہ امام کی کہی ہوئی تکبیریں یقین کے ساتھ ادا کرنے والا ہو جائے ۔ اسی لیے بعض فقہا کا قول ہے کہ اگر مقتدی امام سے دور ہو کہ اسے فقط مکبرین کی آواز ہی سنائی دیتی ہو تو مناسب ہے کہ وہ ہر تکبیر افتتاح (تحریمہ) کی نیت سے کہے ۔۔ اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے اس سے قبل جو تکبیر سنی تھی ، وہ شاید مکبر کی غلطی ہو اور امام نے اب تکبیر تحریمہ کہی ہو ۔ اور اگر امام نماز عید شروع کر چکا ہو ، پھر کوئی شخص آ کر اس کی اقتدا کر لے تو اگر یہ اقتدا زائد تکبیروں سے قبل کی ہو تو وہ امام کی اس کے مسلک کے مطابق اتباع کرے ۔ اور اپنی رائے کو چھوڑ دے ، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ امام کے زائد تکبیروں کہہ دینے کے بعد اس وقت آ کر شامل ہوا ہو ، جب امام قرارت شروع کر چکا ہو ، تو وہ تکبیر تحریمہ کہے اور پھر زائد تکبیریں اپنے مسلک کے مطابق کہے ، نہ کہ امام کے مسلک کے مطابق ، کیونکہ وہ مسبوق ہے اور اگر اس نے امام کو حالت رکوع میں پایا ہو پھر اگر اسے امام کے رکوع کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو گو کہ امام کے فارغ ہونے سے پہلے مسبوق کا اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنا ایک منسوخ عمل ہے ، مگر پھر بھی وہ پہلے تکبیر تحریمہ اور زائد تکبیریں کہے اور پھر امام کی تقلید کرے ۔ اس لیے کہ نسخ نماز کے اس حصے کے متعلق ہے ۔ جسے امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کیا جانا ممکن ہو ، لیکن نماز کا وہ حصہ جس کا امام کی فراغت کے بعد ادا کرنا ممکن نہ ہو ، اس میں نسخ ثابت نہیں ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ امام کی اتباع کر لے تو اس کی یہ اتباع دو حال سے خالی نہ ہوگی : یا تو وہ ان تکبیرات

کو ادا کرے گا یا ادا نہیں کرے گا؛ اگر اس نے ادا نہ کیا ہو، تو واجب شئی کا چھوڑ دینا لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے انکو ---- ادا کیا ---- تو ایک پہلو سے ان کی ادائیگی باموقع اور دوسرے پہلو سے بے موقع ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی واجب عمل کو کسی ایک پہلو سے ادا کرنا اس کو بالکل چھوڑ دینے سے افضل ہے اور اگر اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے تکبیرات کہنا شروع کیں تو امام رکوع سے سر اٹھالے گا تو وہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع کی تکبیر کہہ دے۔ اس لیے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو رکوع فوت ہو جائے گا اور رکوع کے فوت ہو جانے سے اس کی رکعت فوت ہو جائے گی، جس سے اس کی کہی ہوئی تکبیرات بھی فوت ہو جائیں گی اور چونکہ یہاں تکبیرات کہنے سے خود ان تکبیروں کا اور دیگر ارکان رکعت کا چھوٹ جانا لازم آتا ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا۔ پھر جب وہ رکوع میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے مطابق وہ رکوع ہی میں تکبیرات کہہ لے، مگر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ وہ رکوع میں تکبیرات نہ کہے، اس لیے کہ یہ تکبیرات اپنے اصلی مقام یعنی قیام سے قضا ہو گئی ہیں، لہٰذا دعائے قنوت کی طرح وہ بھی ساقط ہو جائیں گی، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ رکوع قیام ہی کے حکم میں ہوتا ہے، اسی لیے جو شخص امام کو رکوع میں پالے وہ رکعت پانے والا شمار ہوتا ہے، لہٰذا اس کا موقع و محل برقرار سمجھا جائے گا، جہاں وہ یہ تکبیرات کہہ سکے گا، مگر رفع یدین نہ کرے۔ بخلاف دعائے قنوت کے (جسے رکوع میں پڑھنا درست نہیں)، اس لیے کہ دعائے قنوت معناً قرارت کے مفہوم میں ہے لہٰذا اس کا موقع و محل محض قیام ہی ہے، جو فوت ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس کے لیے رکوع میں تکبیرات اور تسبیحات دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، تو وہ تکبیرات کہے اور تسبیحات چھوڑ دے، کیونکہ تکبیرات واجب ہیں اور تسبیحات سنت ہیں اور واجب عمل کی ادائیگی میں مشغول ہونا سنت میں مشغول ہونے سے زیادہ اولیٰ ہے، پھر اگر اس کی تکبیرات مکمل ہونے سے قبل امام رکوع سے سر اٹھالے تو وہ بھی اپنا سر اٹھالے، کیونکہ امام کی اتباع واجب ہے اور باقی کی تکبیرات اس سے ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ ان تکبیرات کا اصل موقع فوت گیا ہے اور اگر امام نے پہلی رکعت میں قرارت سے فارغ ہونے کے بعد رکوع کیا۔ پھر اسے یاد آیا کہ اس نے تکبیرات نہیں کہیں، تو وہ قیام کی طرف لوٹ کر تکبیرات کہے اور اپنے رکوع کو باطل کر دے تاہم قرارت کے اعادہ کی ضرورت نہیں، لہٰذا امام اور مقتدی میں فرق ہوا کہ امام کو رکوع سے قیام کی طرف واپس لوٹنے کا حکم ہے اور اسے حالت رکوع میں تکبیرات کہنے کا حکم نہیں، جبکہ بعد میں ملنے کی صورت میں مقتدی کو حالت رکوع میں تکبیرات کہنے کا حکم ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تکبیرات کا اصل موقع قیام ہی ہے اور یہ جو ہم نے مقتدی کے حق میں رکوع کو "قیام کے حکم میں" قرار دیا ہے وہ محض ضرورت یعنی امام کی اتباع واجب ہونے کی بناء پر ہے اور امام کے حق میں یہ ضرورت ثابت نہیں

لہٰذا اس کے لیئے تکبیرات کا موقع و محل محض قیام ہی ہوگا، اور اسے قیام کی جانب واپس لوٹنے کا حکم ہوگا۔ پھر قیام کی طرف واپسی ضروری ہونے کی وجہ سے اسے رکوع کو ختم کرنا پڑے گا، جیسے اگر اس کو رکوع میں یاد آجائے کہ اس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو اسے واپس ہونے اور قراءت کرنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، تاہم یہاں اعادۂ قراءت کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ قراءت کو مکمل کرکے اس سے فارغ ہو چکا ہے۔ اور کوئی رکن مکمل ہونے اور اس سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہو جانے کے بعد باطل ختم نہیں ہوسکتا، لہٰذا قراءت جس طرح مکمل ہوئی تھی، اسی طرح برقرار رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اسے تکبیرات کا چھوڑنا قراءت سے فارغ ہو جانے کے بعد یاد آئے، لیکن اگر اسے اس سے قبل یاد آجائے مثلاً یہ کہ اس نے محض سورۂ فاتحہ پڑھی ہو، اور ابھی سورۃ نہ پڑھی ہو، تو اس صورت میں وہ قراءت کو چھوڑ کر پہلے تکبیرات کہے۔ اس لیے کہ یہاں اس نے قبل از وقت قراءت شروع کر دی ہے۔ لہٰذا وہ اسے ترک کر دے۔ اور وہ اس عمل کو انجام دے گا جو اس سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ اصل میں تو یہ اسی کا مقام ہے۔ بعد ازاں وہ قراءت کا اعادہ کرے اس لیے کہ اگر کسی رکن کو اس کے مکمل ہونے سے قبل چھوڑ دیا جائے، تو اصولاً وہ عمل متروک ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ عمل فی نفسہٖ قابل تقسیم نہیں ہوسکتا۔ اور جو عمل حکماً قابل تقسیم نہ ہو، تو اس کا وجود محض اس جز کے پائے جانے سے معتبر ہوگا، جس سے کہ اس کی تکمیل ہوتی جیسے اگر کسی شخص کو رکوع میں (پہلی رکعت کا) چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے اور وہ وہیں سے نیچے جھک جائے تو وہ رکوع کا اعادہ کرے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقتدی امام کو پہلی رکعت میں پائے اور اگر اس نے امام کو دوسری رکعت میں پایا۔ تو وہ تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کی اقتدا میں شامل ہو جائے اور امام کے مسلک کے مطابق اس رکعت میں اس کی اتباع کرے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تو وہ اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے۔ پھر اگر اس کا مسلک امام کے مسلک کے خلاف ہو، تو وہ اپنی اس رکعت میں اپنے ذاتی مسلک کا تتبع کرے، کیونکہ اپنی فوت شدہ نماز میں وہ منفرد کے حکم میں ہوتا ہے، بخلاف لاحق کے۔ اس لیے کہ لاحق حکماً امام ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی رائے امام کی رائے کے موافق ہو، مثلاً اس طرح کہ امام کا مسلک بھی حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے مسلک کے مطابق ہو اور مقتدی کا بھی، تو وہ پہلے قراءت کرے اور بعد ازاں عید کی تکبیریں کہے۔ الاصل، الجامع اور الزیادات میں یہی منقول ہے۔ اسی طرح نوادر ابی سلیمان کے ایک مقام میں بھی یہی تحریر ہے، جب کہ دوسرے مقام میں ہے کہ وہ پہلے تکبیرات کہے اور بعد ازاں قراءت کرے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الاصل میں

مذکور قول امام محمدؒ کا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مسبوق بعد میں اپنی نماز کا آخری حصہ ادا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ امام دوسری رکعت میں پہلے قرارت کرتا ہے، پھر تکبیرات کہتا ہے، لہٰذا مسبوق بھی ایسا ہی کرے گا اور النوادر میں جو قول مذکور ہے وہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں مسبوق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابتدائی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور پھر قرارت کی جاتی ہے لہٰذا وہ بھی ایسا ہی کرے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں روایتوں کا اختلاف ہے۔ النوادر میں جو روایت مذکور ہے اس کی دلیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، وہ یہ کہ مسبوق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ پہلی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور بعد ازاں قرارت کی جاتی ہے، لہٰذا وہ اسی فوت شدہ رکعت کے مطابق اپنی نماز ادا کرے گا اور چونکہ اس کی جو نماز فوت ہو چکی ہے۔ اس میں اسے تکبیرات کو قرارت پر مقدم کرنے کا حکم تھا، لہٰذا وہ اسی کے مطابق اپنی نماز قضا کرے گا۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت میں اس کی فوت شدہ رکعت نماز کا ابتدائی حصہ ہے لیکن چونکہ وہ ظاہری طور پر دوسری رکعت ہے اور امام کے ساتھ اس نے جو رکعت پائی ہے، اس میں امام نے پہلے قرارت کی تھی، بعد ازاں اس نے تکبیرات کہی تھیں، اس لیے کیونکہ یہ امام کی دوسری رکعت تھی، تو اگر وہ یہاں تکبیرات کو قرارت سے قبل ادا کرے تو اس سے دونوں رکعات کی تکبیروں کے مابین موالات (تسلسل) قائم ہو جائے گی حالانکہ صحابہ کرامؓ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا، لہٰذا ایسا نہ کیا جائے گا، تاکہ ظاہری طور پر اجماع صحابہؓ کی مخالفت لازم نہ آئے اور اگر وہ قرارت سے رکعت کو شروع کرے، تو اس سے دونوں رکعتوں میں قراوت کا پہلے پڑھنا لازم آتا ہے، لیکن صحابہ کرامؓ میں سے یہ مسلک حضرت علیؓ کا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی ایسے پہلو پر عمل کرنا، جس کے بارے میں کسی صحابیؓ کا قول ملتا ہو۔ اس پہلو پر عمل کرنے سے بہتر ہے، جس کے متعلق کسی صحابیؓ کا قول نہ ملتا ہو، کیونکہ وہ مسلک بالیقین باطل ہو گا۔

فصل (دوازدہم)
نمازِ عید کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان

وہ تمام باتیں، جو دیگر نمازوں اور نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں وہی نماز عید کو بھی فاسد کرنے کا باعث ہیں، مثلاً اثنائے نماز یا آخری قعدہ میں نماز کے وقت کا نکل جانا، جماعت کا چھوٹ جانا، اسی تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کا ذکر ہم نماز جمعہ کے ضمن میں کر آئے ہیں، الّا یہ کہ اگر نماز عید ان باتوں سے فاسد ہو جائے جن سے باقی نمازیں فاسد ہوتی ہیں، مثلاً دانستہ وضو خطاء کر دینے وغیرہ سے تو اس صورت میں نماز عید کو اسی کی مذکورہ شرائط کے ساتھ دوبارہ پڑھا جائے، لیکن اگر نماز عید وقت نکل جانے یا جماعت چھوٹ جانے کے باعث فوت ہو جائے۔ تو نماز عید ساقط ہو جاتی ہے، تاہم ہمارے نزدیک نماز عید کی کوئی قضا نہیں، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ اکیلے ہی اسی طرح نماز ادا کرے جس طرح امام ادا کرتا ہے اور وہ اسی کی طرح اس میں تکبیرات کہے، مگر ہمارا قول ہی صحیح تر ہے، اس لیے کہ نماز عید کو اس طریقے سے ادا کرنے کا طریقہ جمعہ کی طرح ہمیں "سنت نبوی" سے معلوم ہوا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کی ہی طرح اسے کبھی بھی اکیلے ادا نہیں فرمایا، بنا بریں باجماعت طریقے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس نماز کا ادا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز چند ایسی شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن کا حصول قضا میں ممکن نہیں بنا بریں نماز جمعہ کی طرح اس کی بھی قضا نہ ہوگی۔ تاہم اس کی جگہ اگر وہ چاہے تو چار رکعات "نماز چاشت" ادا کر سکتا ہے، کیونکہ نماز عید کے فوت ہو جانے کے بعد قضا کے ذریعے تو شرائط کے مفقود ہونے کی بنا پر اس کی تلافی کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ "نماز چاشت" ادا کر کے ثواب حاصل کر لے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوگا۔ تاہم نماز عید کی جگہ "نماز چاشت" ادا کرنا واجب نہیں، کیونکہ اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

"جس شخص کی نماز عید قضا ہو جائے وہ چار رکعات قضا کر لے"

فصل: ۱۳

عید کے دن کے مستحبات و مکروہات

۱۔ **مستحبات:** عید کے روز کئی اشیا مستحب ہیں۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے کہ اس دن،

① مسواک کرنا،
② غسل کرنا،
③ کوئی شی کھانا،
④ اچھا لباس پہننا،
⑤ خوشبو لگانا اور
⑥ نماز عید کے لیے جانے سے قبل اپنا صدقۂ فطر ادا کر دینا مستحب ہے۔

غسل اور مسواک کرنے، خوشبو لگانے اور اچھا لباس پہننے کا خواہ وہ نیا ہو، یا دھلا ہوا استحباب تو انہی دلائل کی بنا پر ہے جن کا ہم "جمعہ" کے باب میں پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔ رہا عید کے لیے جانے سے قبل صدقۂ فطر ادا کرنا، تو اس کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عید گاہ کے لیے جانے سے قبل اپنا فطرانہ نکال کر جاتے تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ "ادائے واجب" کے لیے پیش قدمی (مسارعت) ہے، لہٰذا ایسا کرنا مستحب ہوگا ــــ رہا اس دن کچھ "کھانے کا مسئلہ" تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ افطار ــــ (عید الفطر) کا دن ہے، جب کہ عید الاضحیٰ کے دن اسے اجازت ہے وہ چاہے تو کچھ کھا لے اور چاہے تو کچھ نہ چکھے "تاہم "ادب" (مستحب) یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے تک وہ کچھ نہ چکھے، تاکہ اس کا پہلا کھانا قربانی سے ہو۔

⑦ عید گاہ کی طرف منہ اندھیرے جانا اور عید الاضحیٰ کے دن اونچی آواز سے تکبیرات پڑھتے ہوئے جانا، اور جب وہ عید گاہ پہنچ جائے۔ تو تکبیریں پڑھنا بند کر دے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم راستے میں تکبیرات پڑھتے تھے ــــ رہی عید الفطر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس دن تکبیرات بالجہر نہ پڑھی جائیں، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس دن بھی انہیں جہراً ہی پڑھا جائے ــــ الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ دونوں عیدوں میں تکبیریں بالجہر پڑھی جائیں ان کی دلیل آیت قرآنیہ:

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ تاکہ تم روزوں کا شمار پورا کر لو اور اس

عَلٰی مَا ھَدٰکُمۡ ؎ | احسان کے بدلے کہ خدا نے تم کو ہدایت بخشی ہے ، اسے بزرگی سے یاد کرو۔

ہے ، کیونکہ عدت رمضان المبارک ، مکمل ہونے کے بعد تکبیرات عید کے علاوہ کوئی اور تکبیر ضروری نہیں ، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

" ایک دفعہ انہیں لے جانے والے شخص ؎ نے عید الفطر کے دن عیدگاہ پہنچایا ، تو انہوں نے سنا کہ لوگ تکبیرات کہہ رہے ہیں ، تو حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کیا امام نے تکبیر کہہ دی ہے ، تو ان کے ہمراہی نے کہا نہیں ۔ اس پر انہوں نے کہا کہ کیا لوگ دیوانے ہو گئے ہیں "

اور اگر بالجہر تکبیر کہنا سنت ہوتا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کبھی یہ الفاظ ارشاد نہ فرماتے ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل شی اخفا ر آہستہ پڑھنا ، ہے ۔ الّا یہ کہ خاص طور پر کسی ذکر کو بالجہر پڑھنے کی صراحت ملتی ہو چونکہ عید الاضحیٰ میں تو ایسی صراحت پائی جاتی ہے ، لہٰذا وہاں تو اس کی اجازت ہوگی ، لیکن عید الفطر میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی ، لہٰذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا ۔ رہی مذکورہ آیت تو اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد نماز عید ہے ، اور اگر سابقہ قول بھی مد نظر رکھا جائے تو پھر بھی اس آیت میں تکبیر سے تعرض تو ہے ، جبکہ ہماری بحث وصف تکبیر یعنی اسے آہستہ یا بالجہر کہنے سے متعلق ہے اور اس بارے میں مذکورہ آیت خاموش ہے ۔

۸ ۔ خطبۂ عید سے فارغ ہونے کے بعد نفل نماز پڑھنا ، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

من صلی بعد العید اربع رکعات کتب اللہ لہٗ بکل نبت و بکل ورقۃ حسنۃ ۔	جو شخص نماز عید کے بعد چار رکعات ادا کر لے گا ۔ اللہ تعالیٰ اسے ہر نباتات اور ہر پتے کے بدلے ایک ایک نیکی عطا فرمائیں گے ۔

جب کہ نماز عید سے قبل گھر یا عیدگاہ میں بالکل نفل نماز نہ پڑھی جائے ، یہی اکثر علما کا مسلک ہے ، جیسا کہ مکروہ اوقات کے ضمن میں ہم آئندہ بیان کریں گے ۔

⑨ امام کے لیے یہ بھی مستحب ہے ، کہ جب وہ باہر کھلے میدان میں نماز عید پڑھنے کیلئے جانے لگے تو کسی کو شہر میں اپنا نائب مقرر کر جائے ، تاکہ وہ شہر میں معذور افراد کو نماز پڑھا سکے ۔ اس

؎ البقرہ - ۱۸۵ ؛ ؎ حضرت عبداللہ عباسؓ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے ، یہ اسی زمانے کا قصہ ہے ۔

لیے کہ مروی ہے کہ :

"حضرت علیؓ جب کوفہ تشریف لائے (اور عید کا دن آیا) تو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا۔ تاکہ وہ کمزور لوگوں کو نماز عید مسجد میں پڑھائیں اور خود پچاس شیوخ (بزرگوں) کے ساتھ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلے میدان میں پیدل تشریف لے گئے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ، حصول ثواب میں ضعیف لوگوں کی اعانت ہے، لہٰذا یہ بہتر ہوگا۔ تاہم اگر وہ ایسا نہ بھی کرے، تب بھی کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ــــ اور خلفائے راشدین بجز حضرت علیؓ کے کسی سے مروی نہیں اور اس لیے بھی کہ کمزور لوگوں پر نماز عید ادا کرنا ضروری نہیں، لیکن اگر وہ کسی کو اپنا نائب بنا جائے، تو وہ زیادہ بہتر ہوگا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور نماز عیدین کے لیے منبر کو باہر نہ نکالا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہیں کرتے تھے۔ اور آپؐ کے بارے میں صحیح روایت سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ اونٹنی پر سوار ہو کر عیدین کا خطبہ دیا کرتے تھے اور امت میں یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ہمارے اس زمانے تک یہی دستور (توارث) چلا آتا ہے اسی بنا پر "عید گاہ" میں اینٹوں اور گارے سے علیحدہ منبر بنایا جاتا ہے اور جو عمل لوگوں میں متداول ہو اس پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

---

(۴)

فصل (چہاردہم) صلوٰۃ الکسوف والخسوف

سورج اور چاند گرہن کی نماز

نماز کسوف (سورج گرہن) پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر محیط ہوگی:

ا - نماز کسوف واجب ہے۔ یا سنت ؛

ب - نماز کسوف کی رکعات اور طریقۂ ادائیگی ؛

ج - نماز کسوف پڑھنے کی جگہ ؛

د - نماز کسوف کا وقت تفصیل حسب ذیل ہے

ا - نماز کسوف آیا واجب ہے یا سنت

امام محمدؒ نے الاصل میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے نماز کسوف کے عدم وجوب کا عندیہ ملتا ہے، اس لیے کہ وہ لکھتے ہیں: "اور نفل نماز با سوائے قیام رمضان (نماز تراویح) اور نماز کسوف کے باجماعت نہ ادا

کی جائے"۔ تو انہوں نے نفل نمازوں سے نماز کسوف کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، تو چونکہ مستثنیٰ اشی مستثنیٰ منہ کی ہی ہم جنس ہوتی ہے، لہٰذا اس سے اس کے نفل ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ اسی طرح حسنؒ بن زیاد کی روایت سے بھی اس کے نفل ہونے کا ہی اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ روایت کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے نماز کسوف کے متعلق فرمایا ہے۔ کہ "اگر لوگ چاہیں تو اسے دو رکعات کی صورت میں ادا کرلیں اور چاہیں تو چار رکعت پڑھ لیں اور چاہیں تو اس سے بھی زیادہ رکعات ادا کرلیں۔ اور چونکہ اس قسم کا اختیار واجبات میں نہیں دیا جاتا، بلکہ نوافل میں دیا جاتا ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ یہ نماز نفل ہے جبکہ ہمارے بعض مشائخ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ اسلیے کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن حضرت ابراہیمؓ ابن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا سورج کو گرہن لگ گیا، اس پر لوگوں نے کہا کہ سورج کو گرہن حضرت ابراہیمؓ کے وصال کی بنا پر لگا ہے جب یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنی، تو فرمایا کہ "ہرگز ایسا نہیں، یاد رکھو سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں (آیات) ہیں اس لیے انکو نہ تو کسی کے وفات پانے سے گرھن لگتا ہے اور نہ ہی کسی کے زندہ ہونے سے تو جب تم ان میں سے کوئی شی دیکھو، تو اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کی بڑھائی بیان کرو اور اس کی تسبیح اور نماز پڑھو، تاآنکہ سورج کا گرہن پوری طرح دور ہو جائے"۔

اور حضرت ابومسعود الانصاریؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

"جب تم اسے (سورج گرہن کو) دیکھو تو اٹھ کھڑے ہو۔ اور نماز ادا کرو"۔

اور چونکہ مطلق امر (حکم) وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا اسکی تعمیل واجب ہوگی اسیطرح حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک دفعہ سورج کو گرہن لگ گیا، تو آپ گھبرائے ہوئے اٹھے اور ڈر گئے، کہ شاید قیامت آگئی ہے، تاآنکہ آپ مسجد میں داخل گئے، پھر آپؐ نے کھڑے ہوکر نماز ادا کی اور اپنے قیام رکوع اور سجدے کو خوب طویل کیا اور کہا، "کہ ان نشانات کے بھیجے جانے کا تعلق نہ کسی کے مرنے سے ہوتا ہے اور نہ کسی کے زندہ ہونے سے بلکہ اللہ تعالیٰ تو انہیں اس لئے ظاہر کرتا ہے، تاکہ اس کے بندے اس سے ڈریں، تو جب تم ان میں سے کوئی شی دیکھو تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی جانب متوجہ ہو جایا کرو اور اس سے بخشش مانگتے رہا کرو"۔

بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

"پس ڈر کر نماز کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع کرو"۔

اور امام محمدؒ کا اس نماز کو نفل قرار دینا، اس کے وجوب کی نفی نہیں، اس لیے کہ نفل نماز کا مطلب مقررہ نماز سے اضافی نماز ہے، تو چونکہ ہر واجب نماز بھی مقررہ فرض نماز پہ اضافہ ہے، لہٰذا اسی کو واجب نماز کہنا بھی درست ہوگا، جیسا کہ امام محمدؒ نے حکم میں اسے قیام رمضان المبارک، یعنی نماز تراویح، سے ملایا ہے، حالانکہ نماز تراویح سنّت مؤکدہ ہے، جو مفہوم کے لحاظ سے واجب ہی کے حکم میں ہے۔ اسی طرح حسنؒ بن زیادؒ کی روایت بھی اس کے وجوب کی نفی نہیں کرتی، اس لیے کہ بعض اوقات واجب عبادات میں بھی اختیار دے دیا جاتا ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ [له]	پس اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو یا ان کے کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

فصل

نماز کسوف کی رکعات اور طریقۂ ادائیگی

نماز کسوف کی دو رکعات ہیں۔ اور ہر رکعت میں ہمارے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح، ایک ایک رکوع اور دو دو سجدے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کسوف کی ہیں تو دو ہی دو رکعتیں، مگر ان کے ہاں ہر رکعت میں دو دو رکوع اور دو دو سجدے ہیں، جس کا طریقہ یہ ہے کہ امام قرارت کرے، رکوع کرے، پھر وہ اپنا سر اٹھا کر دوبارہ قرارت کرے اور پھر رکوع کرے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے، کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سورج کو گرہن لگا تو آپ نے سورۃ البقرۃ پڑھنے کے مساوی طویل قیام کیا، پھر آپ نے لمبا رکوع کیا اور پھر اپنا سر اوپر اٹھایا اور پہلے قیام سے قدرے کم طویل قیام کیا اور پھر پہلے رکوع سے قدرے کم طویل رکوع کیا۔"

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام محمدؒ نے اپنی ذاتی سند کے ساتھ حضرت ابوبکرہؓ سے روایت کیا ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک مرتبہ سورج کو گرہن لگ گیا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چادر مبارک گھسیٹتے ہوئے باہر تشریف لائے، تا آنکہ آپؐ مسجد میں داخل ہو گئے، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں جن میں قیام آپؐ نے اتنا لمبا کیا کہ سورج بالکل صاف ہو گیا۔ یہ واقعہ آپؐ کے بیٹے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کے بعد کا ہے، پھر آپؐ نے فرمایا بے شک سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کے نشانات میں سے دو نشان ہیں، جنہیں نہ تو کسی کی موت سے گرہن لگتا ہے اور نہ ہی کسی کے پیدا ہونے سے، تو جب تم ان میں سے کوئی خوف انگیز بات دیکھو تو فوراً نماز اور دعا کی جانب متوجہ ہو جاؤ تاکہ تم پر جو مصیبت آئی ہے، وہ دور ہو جائے۔"

کہ اس میں مستعمل لفظ صلاۃ (نماز) مطلق ہے، جسے متعارف و متداول مفہوم پر ہی محمول کیا جائے گا، جب کہ ابوبکرہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری طرح کی دو رکعتیں پڑھائیں۔"

ابوالجلاص رازی نے حضرت علیؓ، نعمانؓ بن بشیر، عبد اللہ بن عمرؓ، سمرہؓ بن جندب اور مغیرہؓ بن شعبہ وغیرہم سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں عام نمازوں کی طرح کی دو رکعتیں پڑھائیں ۔ جہاں تک حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت سے استشہاد کا تعلق ہے ۔ تو اس کا جواب یہ ہے ۔ کہ ان کی روایات میں باہمی تعارض ہے : ایک روایت تو وہ ہے ، جو تم نے نقل کی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار سجدوں کے ساتھ چار رکعات ادا فرمائیں اور جو روایت فی نفسہ متعارض ہو ، وہ کسی اور روایت کا معارضہ (مقابلہ) نہیں کر سکتی ، یا پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری نقل کردہ روایات ، دوسری نمازوں سے مطابقت ہونے کی بنا پر زیادہ پختہ ہیں ۔ لہٰذا ان پر ہی عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا ، یا پھر یہ کہ ہم امام شافعیؒ کی نقل کردہ حدیث کو اس بات پر محمول کر سکتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کے رکوع کو دوسری نمازوں کی نسبت زیادہ لمبا کر دیا تھا ، جیسا کہ مروی ہے کہ اس نماز میں آپ کے سامنے جنت اور دوزخ کو پیش کیا گیا تو پہلی صف کے لوگوں نے اس گمان پر کہ آنحضورؐ نے اپنا سر اٹھا لیا ہوگا ، اپنا سر اٹھایا ہوگا ، جنہیں دیکھ کر پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اٹھا لیے ہوں گے ، پھر جب پہلی صف والوں نے دیکھا ہوگا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدستور حالت رکوع میں ہیں ۔ تو انہوں نے دوبارہ رکوع کر دیا ہوگا اور انہیں دیکھ کر پچھلے لوگ بھی رکوع میں چلے گئے ہوں گے ، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر اوپر اٹھایا ہوگا پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اوپر اٹھا لیے ہوں گے ۔ تو جو لوگ پہلی صف کے پیچھے تھے ، انہوں نے یہ سمجھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکوع کیے ہیں ، تو یوں انہوں نے اپنے علم کے مطابق یہی روایت آگے نقل کر دی ، لیکن چونکہ پہلی صف کے لوگوں کو اصل صورت حال کا صحیح علم تھا ، لہٰذا انہوں نے وہی بیان کیا ہے ، جو کہ ان کے مشاہدے میں آیا تھا اور عموماً آخری صفوں میں کھڑے ہونے والے افراد کو اس قسم کا اشتباہ ہو ہی جایا کرتا ہے جب کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ عورتوں کی صفوں میں اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اس وقت بچوں کی صفوں میں کھڑے ہوتے تھے ، لہٰذا انہوں نے وہی نقل کیا جو انہیں اس وقت معلوم ہوا ۔ لہٰذا دونوں روایات کو باہم تطبیق دینے کے لیے اسی توجیہ پر محمول کیا جانا بہتر ہوگا ، چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں ان روایات کے مابین اسی طرح تطبیق دی ہے اور شیخ ابو منصور لکھتے ہیں کہ یہاں روایات کا اختلاف ناسخ و منسوخ کی طرح ہے ، نہ کہ اختیار دینے والی روایات کی طرح ، کیونکہ اس بارے میں ائمہ کے مابین اختلاف ہے ۔ اور اگر یہ نمازی کو اختیار دینے والا معاملہ ہوتا ۔ تو ائمہ کے مابین یہاں اختلاف رائے نہ ہوتا ۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ ابتدائی زمانۂ اسلام میں نمازمیں جو اضافے تھے وہ منسوخ ہو گئے ہیں اور نماز پڑھنے کا طریقہ ہمارے ہاں متعارف و متداول طریقے پر آ کر مستحکم ہو گیا ، بنا بریں نسخ کو ایسی صورت پر محمول کرنا جس کا منسوخ ہونا ظاہر ہو گیا ہو ایسی صورت

پر محمول کرنے سے بہتر ہے جس کا کسی اور ذریعے سے منسوخ ہونا ظاہر نہ ہوا ہو۔ شیخ ابو منصور الماتریدی ابو عبد اللہ البلخی سے روایت کرتے ہیں کہ "نماز کسوف" میں اضافہ بلاشبہ ثابت ہے، مگر یہ اضافہ کسوف (سورج گرہن) کی بنا پر نہیں، بلکہ بعض دوسرے حالات پیش آنے کی بنا پر تھا۔ حتیٰ کہ مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں چند قدم آگے کی طرف بڑھائے تھے یوں لگتا تھا کہ آپ کسی شئ کو پکڑنا چاہتے ہیں۔ پھر آپ پیچھے کی جانب ہٹ گئے، جیسے کوئی شخص کسی شی کو دیکھ کر پیچھے کو ہٹتا ہے[1]، لہٰذا عین ممکن ہے کہ یہ اضافہ مخصوص قسم کے حالات کے پیش آنے پر ہو تو جو شخص ان حالات کو نہیں جانتا اس کے لیے اس بارے میں لب کشائی کرنا درست نہیں اور یہ بھی ممکن ہے واقعی آپ نے ایسے ہی کیا ہو، اس لیے ایسا کرنا مسنون ٹھہرا، تو چونکہ یہاں صورت حال واضح نہیں، لہٰذا ان روایات کی بنا پر قابل اعتماد صورت کو چھوڑنا اس وقت تک درست نہیں، جب تک کہ وہ صورت یقینی طور پر ثابت نہ ہو۔

پھر اس نماز کو صرف باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا تھا اور اسے وہی امام پڑھا سکتا ہے جسے نماز جمعہ اور نماز عید پڑھانے کا استحقاق حاصل ہو، لیکن اگر ہر علاقے کے لوگ اسے اپنی اپنی مساجد میں ادا کرنا چاہیں۔ تو وہ جائز نہیں ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ جس مسجد کا کوئی امام مقرر ہو، اس مسجد میں اسے باجماعت طریقے سے ادا کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ یہ نماز صرف شہروں سے ہی مخصوص نہیں ہے، لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح اس کے لیے بادشاہ کا ہونا ضروری نہ ہوگا، ۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ اس نماز کو باجماعت طریقے سے پڑھنے کا طریقہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے سے ہی معلوم ہوا ہے، لہٰذا اس کو فقط وہی شخص پڑھا سکتا ہے، جو بادشاہ کے قائم مقام ہو اور ہم اس نماز کا شہر کے ساتھ تعلق نہ ہونا بھی تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ ہمارے مشائخ کہتے ہیں کہ یہ نماز فقط شہروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا یہ نماز بادشاہ کے ساتھ بھی مشروط ہوگی، لیکن اگر امام (سربراہ مملکت)، نماز نہ پڑھائے اور لوگ علیحدہ علیحدہ اپنی اپنی نماز ادا کریں۔ تو اگر وہ چاہیں تو دو رکعات پڑھ لیں اور چاہیں۔ تو چار رکعتیں ادا کر لیں، تاہم چار رکعات ادا کرنا زیادہ افضل ہے، پھر اگر وہ چاہیں۔ تو ان رکعات میں قرارت کو خوب طویل کریں اور چاہیں تو مختصر قرارت پڑھ لیں اور پھر سورج کے صاف ہونے تک تسبیح میں مشغول رہیں، اس لیے کہ سورج کے صاف ہونے تک ان پر تضرع (اظہار عجز) کرتے

---

[1] مروی ہے کہ اس نماز کسوف میں آپ کو جنت و دوزخ کا مشاہدہ کرایا گیا تھا آپ نے جب جنت کا منظر دیکھا۔ تو چند قدم آگے کی جانب بڑھے منظر بدلا، تو آپ کو دوزخ کا نظارہ دکھایا گیا جس سے آپ پیچھے کی جانب پلٹ آئے (فتح الباری وغیرہ)۔

رہنا ضروری ہے اور یہ تضرع کبھی تو دعا کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی قرآن مجید کی تلاوت کی صورت میں ایک صحیح روایت میں ہے کہ پہلی رکعت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام سورۃ البقرہ کے اور دوسری رکعت میں سورۂ آل عمران کے مساوی تھا، تو ان میں قرارت کو طویل کرنا افضل ہے تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز کسوف کی (با جماعت) نماز میں بالجہر قرارت نہ کی جائے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں امام ان میں بالجہر قرارت کرے جبکہ امام محمدؒ کا قول اس بارے میں متردد ہے۔ اکثر روایات میں ان کا قول امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں نقل کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے مخالفین کی دلیل وہ روایت ہے جو امُّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھی اور اس میں بالجہر قرارت فرمائی" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس نماز کو بڑے مجمع کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، لہٰذا نماز جمعہ اور نماز عید کی طرح اس میں بھی بالجہر قرارت کی جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت سمرہؓ بن جندب کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں بہت لمبا قیام فرمایا جس میں آپؐ کی کوئی آواز بھی نہ سنی گئی"

اور عکرمہؒ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کسوف پڑھی اور میں آنحضورؐ کے پہلو میں تھا، مگر میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حرف بھی نہ سنا"

نیز ارشاد نبوی ہے:

صلوٰۃ النّھار عجماء — دن کی نماز گونگی ہوتی ہے۔

یعنی ان میں قابل سماعت آواز سے قرارت نہیں کی جاتی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ اس موقع پر لوگوں کے دل تو اس گھبراہٹ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، لہٰذا اس سے وہ قرارت سے صحیح فائدہ یعنی الفاظ قرآنی میں غور و خوض نہ کر سکیں گے، جس طرح کہ دن کی باقی نمازوں میں وہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، کیونکہ ان کے دل اپنے کاروباری معاملات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جب امُّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے متصادم ہے۔ بنا بریں ہم مذکورہ قیاس اور دیگر احادیث کے ظاہری مفہوم پر عمل پیرا ہوں گے اور ہم محولہ بالا روایت کو اتفاقی اور جزوی جہر پر محمول کریں گے تاکہ تمام روایات سے مطابقت پیدا کی جا سکے۔ جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نماز ظہر میں کبھی کبھار ایک یا دو آیتیں باآواز بلند پڑھ دیا کرتے تھے، واللہ اعلم۔

نماز کسوف میں اذان ہے اور نہ ہی اقامت، اس لیے کہ اذان اور اقامت تو فقط فرض نمازوں کیساتھ مخصوص ہیں — اسی طرح ہمارے نزدیک اس میں خطبہ بھی نہیں، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع پر خطیب دو خطبے بھی پڑھے جس کی دلیل امُّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھائی اور پھر خطبہ دیا، جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کی"۔

ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ وسلم سے خطبہ دینا منقول نہیں، لہٰذا اُمّ المومنین کی روایت کے لفظ خطب کے معنی "دعا" ہوں گے، یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپؐ کو خطبہ دینے کی اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ آپؐ لوگوں کی اس بات کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ "سورج گرہن حضرت ابراہیمؓ کی وفات کی بنا پر ہوا ہے" اور خطبہ نماز کے لیے نہ تھا۔ واللہ اعلم۔

ب۔ خسوف قمر (چاند گرہن) کی نماز: ۔ چاند گرہن میں بھی نماز ادا کرنا بہت بہتر ہے، جیسا کہ ہم اوپر یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؛ "جب تم خوفزدہ کرنے والے ان احوال میں سے کوئی حالت دیکھو، تو فوراً نماز کی جانب متوجہ ہو جاؤ"۔ اور چاند گرہن کی نماز ہمارے نزدیک باجماعت ادا نہیں کی جاتی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اسے باجماعت ادا کیا جاتا ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ چاند گرہن میں لوگوں کو نماز پڑھائی اور پھر کہا کہ میں نے ویسے ہی نماز پڑھائی ہے، جیسے کہ میں نے خود رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا"۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے چاند گرہن میں باجماعت نماز پڑھنا مروی نہیں، حالانکہ سورج گرہن کی نسبت چاند گرہن زیادہ ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غیر فرض نمازوں میں اصل یہ ہے کہ انہیں بلاجماعت پڑھا جائے، چنانچہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

صلوٰۃ الرجل فی بیتہ افضل الا المکتوبۃ۔	مرد کے لیے فرض نماز کے سوا باقی تمام نمازوں کا گھر میں ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اِلّا یہ کہ باجماعت ادا کرنا کسی دلیل سے ثابت ہو، جیسے نماز عیدین، نماز تراویح اور سورج گرہن کی نمازیں وغیرہ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رات کے وقت لوگوں کا جمع ہونا قدرے مشکل ہوتا ہے، یا پھر اس سے کسی خرابی (فتنہ) پیدا ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث اس لیے اساس عمل نہیں بن سکی کیونکہ یہ ایک مشہور واقعے کے متعلق ہونے کے باوجود خبر واحد ہے۔

اسی طرح خوفزدہ کرنے والے دیگر مواقع پر بھی نماز ادا کرنا مستحب ہے، مثلاً سخت آندھی، یا زلزلہ آنے یا خوب اندھیرا چھا جانے اور مسلسل بارش برستے رہنے وغیرہ کے موقعوں پر، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے بصرے میں زلزلہ آنے کے موقع پہ نماز ادا کی"۔

نماز پڑھنے کا مقام چاند گرہن میں تو لوگ اپنے اپنے گھروں ہی میں نماز ادا کریں، اس لیے کہ اس میں علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرنا سنت ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، البتہ سورج گرہن کے متعلق القاضی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس نماز کو ہر شخص وہیں پڑھے جہاں وہ عام نمازیں ادا کرتا ہو، یا پھر جامع مسجد میں ادا کرے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ شعائر اسلام میں سے ہے، لہٰذا اسے ایسے مقام پر ادا کیا جائے جو اسلام کے اظہار شعائر کے لئے بنیادی طور پر تیار کیا گیا ہو، تاہم اگر لوگ کسی اور جگہ اکٹھے ہو جائیں اور باجماعت نماز ادا کریں۔ تو جائز ہو گا۔ بایں ہمہ ان میں سے اول الذکر صورت افضل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

نماز خسوف کا وقت اسے مکروہ اوقات کے سوا ہر اس وقت میں ادا کرنا جائز ہے جس میں دوسری تمام نمازوں کا ادا کرنا درست ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تو یہ نماز نفل ہے، تو چونکہ ان اوقات میں نوافل کا ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے خواہ ان نوافل کے لئے اسباب بھی موجود ہوں، مثلاً تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضو کے نوافل اور طواف کی دو رکعات وغیرہ، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے اور اگر انہیں واجب سمجھا جائے، تو پھر اس لیے کہ ان اوقات میں واجب نمازوں کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے جیسے سجدۂ تلاوت وغیرہ، واللہ الموفق۔

(۴)

صلوٰۃ الاستسقاء

نماز استسقاء

نماز استسقاء کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ استسقا کے لیے کوئی نماز نہیں اور یہ کہ اس کے لیے فقط "دعا" ہے "نماز نہ ہونے" سے ان کی مراد یہ ہے کہ "نماز باجماعت نہیں"، جس کی دلیل امام ابو یوسفؒ سے مروی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔ "میں نے امام ابو حنیفہؒ سے استسقاء کے متعلق پوچھا کہ آیا اس میں نماز یا کوئی مقرر دعا یا کوئی خطبہ ہے، تو انہوں نے فرمایا اس میں نماز باجماعت تو نہیں، البتہ دعا اور استغفار ضرور ہے، تاہم اگر لوگ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں تو مضائقہ نہیں۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام (حاکم) یا اس کا نائب استسقاء کے لیے دو رکعات نماز باجماعت پڑھائے، جیسے جمعہ کی نماز پڑھائی جاتی ہے اور "ظاہر روایت" میں امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں، البتہ بعض دیگر مآخذ میں ان کا قول امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں مروی ہے مگر الطحاویؒ نے ان کا قول امام محمدؒ کی تائید میں نقل کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے کہ ان دونوں (امام ابو یوسفؒ و محمدؒ) کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقا کے لیے دو رکعت نماز با جماعت پڑھائی"
اور عبداللہ بن عامرؓ سے ایک روایت مروی ہے کہ:
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید کی طرح اس کی دو رکعات پڑھائیں"۔[1]
جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال قرآنی حکم:

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا[1] — اور میں نے کہا کہ تم اپنے پروردگار سے مغفرت مانگو کہ وہ بڑا بخشنہار رہے ہے۔

سے ہے کہ اس سے مراد استسقاء کے لیے استغفار کرنا ہے، جس کی دلیل ارشادِ باری تعالیٰ:

يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا[2] — وہ تم پر آسمان سے لگاتار مینہ برسائے گا۔

ہے تو چونکہ قرآن حکیم میں استسقاء کے لیے فقط استغفار کرنے کا حکم مذکور ہے، لہٰذا جو شخص اس موقع پر نماز کا قائل ہے اس کے لیے دلیل پیش کرنا لازم ہوگا؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کسی مشہور حدیث سے نماز استسقاء پڑھنا ثابت نہیں، اسکے بجائے مروی ہے کہ:

ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ ادا فرما رہے تھے کہ ایک شخص کھڑا ہوگیا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ زمین خشک ہوگئی ہے، مال مویشی ہلاک ہوگئے ہیں۔ آپؐ ہمارے لیے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دعا مانگیے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کے لیے ہاتھ اوپر اٹھا دیئے اور دعا کی اور ابھی آپؐ نے دعا ختم کرنے کے لیے اپنے ہاتھ ملائے نہ تھے کہ آسمان سے بارش برسنا شروع ہوگئی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ ہی کے لیے خوبی ہے، ابوطالب کی اگر وہ آج زندہ ہوتے تو ان کی آنکھیں یہ منظر دیکھ کر آسودہ ہوجاتیں، اس پر حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ شاید آپ کی مراد یہ شعر ہے:

وابيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

"یعنی آپ سفید رنگت والے ہیں، آپ کے روئے اقدس کا واسطہ دے کر بادلوں کے برسنے کی دعا کی جاتی ہے، آپؐ یتیموں کا آسرا اور بیواؤں کا سہارا ہیں"
اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں میری یہی مراد تھی۔ بعض دیگر روایات میں ہے کہ اس پر ایک اعرابی (بدو) کھڑا ہوا اور اس نے یہ اشعار پڑھے:

اتيناك والعذراء يدمى لبانها وقد شغلت ام الصبي عن الطفل
وليس لنا الا اليك فرارنا وليس فرار الناس الا الى الرسل

ہم آپ کے پاس اس حال میں آئے ہیں کہ کنواری کے پستانوں سے بقیہ حاشیہ جاری

---

[1] نوح - ۱۰۔
[2] نوح - ۱۱۔

ہے اور بچے کی والدہ بھوک کی وجہ سے بچے کے حال سے بے خبر ہے۔ ہمارے پاس آپ کے پاس آنے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں اور ایسے موقعوں پر لوگ پیغمبروں ہی کے پاس آتے ہیں"۔ اس پر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم رو پڑے حتیٰ کہ آپ کی داڑھی مبارک تر ہو گئی، پھر آپؐ نے منبر پر بیٹھ کر خطبہ دیا! اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کی اور دعا کے لیے ہاتھ اُٹھا دیئے اور فرمایا: اللّٰھُمَّ اسقنا مغیثاً غذ باً طیباً نافعاً غیر ضار عاجلاً غیر آجلٍ[1] اور ابھی آپ نے ہاتھ اپنے سینے کی طرف نہیں لوٹائے تھے (دعا ختم نہ کی تھی)، کہ آسمان سے بارش برسنے لگی، پھر کچھ دنوں کے بعد لوگ چیختے ہوئے آپ کے پاس آئے کہ یارسول اللہ ہم ڈوب گئے اس پر آپ اتنا ہنسے کہ آپ کی داڑھیں دکھائی دینے لگیں، پھر آپ نے فرمایا: اللّٰھم حَوَالینَا وَ لَاعَلَیْنَا (اے اللہ ہمارے آس پاس بارش ہو، ہم پر نہ ہو) تو اسی وقت آسمان سے بادل چھٹ گئے اور مدینہ منورہ تاج کی طرح چمک اٹھا اس پر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ ہی کے لیے ابوطالب کی خوبی ہو، اگر آج ابوطالبؓ زندہ ہوتے تو یہ منظر دیکھ کر یقیناً ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں، اس پر حضرت علی اٹھے اور انہوں نے ابوطالب کے اشعار پڑھے"۔

اور اس موقع پر آپؐ سے نماز پڑھنے کی کوئی روایت نہیں ملتی، اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"وہ استسقاء کے لیے مدینہ منورہ سے باہر نکلے، مگر با جماعت نماز نہ پڑھی، بلکہ وہ منبر پر بیٹھ گئے اور فقط استغفار کیا۔ اس پر لوگوں نے کہا کہ اے امیرالمؤمنین آپؐ نے بارش برسنے کی دعا نہیں مانگی۔ تو انہوں نے کہا کہ میں نے آسمان کے ان نچھتروں کے ذریعے بارش طلب کی ہے، جن کے ذریعے آسمان سے بارش برستی ہے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی کہ: اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّہٗ کَانَ غَفَّارًا۔

ایک اور روایت میں ہے کہ:
انہوں نے حضرت عباسؓ کو ہمراہ لیا اور انہیں منبر پر بٹھایا، خود ان کے پہلو میں بیٹھ کر یہ دعا مانگی، اَللّٰھُمَّ اِنَّا نَتَوَسَّلُ اِلَیْکَ بِعَمِّ نَبِیِّکَ[2]" اور پھر ایک طویل دعا مانگی، اور جب تک بارش برسنا شروع نہ ہو گئی آپ منبر سے نیچے نہ اترے"۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے استسقاء کے لیے دعا مانگی مگر نماز ادا نہ

---

[1] ترجمہ: اے اللہ سیراب کرنے والی بارش برسا، میٹھی، پاکیزہ، فائدہ مند، غیر نقصان دہ بارش، جلد اور بلا تاخیر برسا۔
[2] اے اللہ ہم تیرے رسول کے چچا کے وسیلہ سے بارش کی دعا مانگتے ہیں۔

فرمائی ۔ اور جس روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت طریقے سے نماز استسقاء پڑھی وہ روایت شاذ ہے، حالانکہ یہ موقع تو شہرت کا تھا ۔ اس لیئے کہ نماز استسقاء تو بڑے مجمع کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اس نوع کی روایات میں کذب (جھوٹ) کا پہلو سچ پر اور راوی کے وہم کا پہلو اس کی یادداشت پر غالب ہوتا ہے، لہٰذا یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی، حالانکہ یہ مسئلہ ایسا ہے اگر جس کی ہر علاقے اور شہر میں بکثرت ضرورت پیش آتی ہے ۔ اور جس مسئلے میں ابتلائے عام ہو اور ہر خاص و عام کو اس کی ضرورت پیش آتی ہو، اس کے متعلق شاذ روایت قبول نہیں کی جاتی، واللہ اعلم ۔

پھر صاحبینؒ کے نزدیک نماز عید کی طرح اس کی ہر دو رکعات میں بالجہر قراءت کی جائے اور امام قرآن مجید میں سے جہاں سے چاہے قراءت کرے تاہم افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الغاشیۃ پڑھی جائے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید میں انہیں سورتوں کو پڑھا کرتے تھے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی مشہور روایت کے مطابق امام اس میں تکبیرات (زائدہ) نہ کہے، جبکہ امام محمدؒ سے دوسری روایت کی رُو سے وہ اس میں تکبیرات (زائدہ) کہے پھر نماز استسقاء کے لیئے اذان ہے اور نہ اقامت: امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر تو یہ مسئلہ سمجھنا آسان ہے کیونکہ ان کے ہاں تو اس میں باجماعت نماز ہی نہیں، البتہ اگر لوگ چاہیں تو انفرادی طور پر نماز پڑھ سکتے ہیں ۔ اور یہ انفرادی نماز دُعا کے مفہوم میں ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ اس کے لیئے نماز باجماعت کا حکم ہے، لیکن بایں ہمہ چونکہ نماز عید کی طرح یہ نماز بھی فرض نماز نہیں ہے جبکہ اذان اور اقامت تو فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہٰذا اس کے لیئے بھی اذان اور اقامت نہیں ہے پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاحبینؒ کے نزدیک امام خطبہ بھی دے مگر امام ابوحنیفہؒ کے ہاں خطبہ نہیں ہے، تاہم اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز ادا کی، تو وہ نماز کے بعد دُعا میں مشغول رہ سکتے ہیں، کیونکہ خطبہ تو باجماعت نماز کے ضمنی افعال میں سے ہے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک تو اس موقع پر باجماعت نماز ہی مسنون نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک چونکہ یہاں باجماعت نماز سنّت ہے، لہٰذا اس کے بعد خطبہ بھی مسنون ہوگا ۔ بعدازاں امام محمدؒ کے نزدیک امام نماز عید کی طرح، دو خطبے دے، جن کے مابین وہ کچھ دیر کے لیئے جلسہ بھی کرے مگر امام ابویوسفؒ کے مطابق وہ فقط ایک ہی خطبہ دے، کیونکہ یہاں خطبہ دینے کا اصل مقصد دُعا کرنا ہے، بنابریں وہ جلسہ کرکے، خوامخواہ اس کے درمیان انقطاع پیدا نہ کرے نماز استسقاء کے لیئے نہ تو منبر باہر نکالا جائے اور نہ ہی اگر وہاں پہلے سے کوئی منبر موجود ہو تو امام اس پر چڑھ کر بیٹھے، کیونکہ یہ عمل خلاف سنّت ہے، جیساکہ جب مروان بن الحکم نے منبر (نماز عید کے لیئے) شہر سے باہر نکالا، تو لوگوں نے اس پر تنقید کی تھی اور اسے خلاف سنّت قرار دیا تھا، جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہٰذا امام کسی تیر کمان یا تلوار کا سہارا لے کر زمین پر ہی کھڑے ہو کر خطبہ دے ۔ اور اگر اس نے عصا کا سہارا لیا، تو وہ بھی خوب ہے، کیونکہ اس کا خطبہ طویل ہو سکتا ہے، لہٰذا اسے سہارا لینے کے لیئے عصا کی ضرورت ہوگی ۔ اسی طرح امام کو چاہیئے کہ وہ لوگوں

کی جانب منہ کر کے خطبہ دے اور لوگ بھی اسی کی جانب متوجہ رہیں۔ اس لیئے کہ خطبہ سنانا اور خطبہ سننا اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے رُوبرُو ہوں؛ اور خطبہ کے دوران میں لوگ خاموش رہیں اور خطبہ سُنتے رہیں۔ اس لیئے کہ اس خطبے میں امام انہیں وعظ ونصیحت کرتا ہے، بنابریں ان کا خاموش رہنا اور خطبہ سننا لازم ہوگا اور جب امام خطبے سے فارغ ہو جائے، تو وہ لوگوں کی جانب اپنی پشت اور قبلے کی جانب اپنا چہرہ کرے؛ اور پھر دعائے استسقاء کرنے میں مشغول ہو جائے؛ اور لوگ خطبے اور دُعا میں بدستور قبلہ رُو ہو کر بیٹھے رہیں، کیونکہ قبلہ رُو ہو کر دُعا مانگنا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتا ہے؛ پھر وہ اللہ تعالیٰ سے دُعا مانگے اور تمام مسلمانوں کی مغفرت کے لیئے استغفار کرے۔ اور لوگ بھی استغفار کرتے رہیں اور بارش برسنے کی دُعا کرتے رہیں۔ آیا اس موقع پر امام اپنی چادر پلٹے؟ امام صاحبؒ کے نزدیک تو اس کی کوئی ضرورت نہیں، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک کچھ خطبہ ہو جانے کے بعد وہ چادر پلٹائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ؛ "نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی چادر کو پلٹا تھا؛ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ "آپؐ نے جمعہ کے روز بارش برسنے کی دُعا مانگی، مگر اپنی چادر نہیں پلٹائی" علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ چونکہ استسقاء تو محض ایک دُعا ہے، لہٰذا دیگر دُعاؤں کی طرح اس میں چادر پلٹانے وغیرہ کی کوئی ضرورت نہ ہوگی: اور وہ جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم سے چادر پلٹنے کی روایت ملتی ہے وہ قابلِ احتمال ہے کہ شاید آپ کی چادر اِدھر اُدھر ہو گئی ہو، تو آپؐ نے اسے ٹھیک کر دیا ہو، تو اس سے راوی نے یہ سمجھا ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر پلٹی تھی، یا پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ آپؐ کو بذریعۂ وحی یہ معلوم ہوا ہو۔ کہ جب آپؐ چادر پلٹیں گے، تو دنیا میں بھی خشک سالی کی جگہ ہریالی پیدا ہو جائے گی، لہٰذا آپؐ نے چادر پلٹا دی۔ اور یہ بات کسی اور شخص کے حق میں نہیں پائی جا سکتی۔ پھر صاحبینؒ کے نزدیک چادر پلٹنے کی ترکیب یہ ہے، کہ اگر چادر چارکونوں والی (مربع) ہو تو وہ اس کے اوپر والے دونوں کناروں کو نیچے اور نیچے والوں کو اوپر کر دے۔ لیکن اگر وہ چادر گول ہے تو ایسی صورت میں وہ دائیں کندھے سے بائیں کندھے کی طرف اور بائیں سے دائیں سے کندھے کی جانب چادر تبدیل کر دے۔ تاہم اکثر علماء کے نزدیک مقتدی چادریں تبدیل نہ کریں، مگر امام مالکؒ کے نزدیک وہ بھی اپنی اپنی چادریں پلٹائیں، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی چادر پلٹی تو تمام لوگوں نے بھی اپنی اپنی چادریں پلٹائیں"۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام کے لیئے چادر پلٹنے کا حکم قیاس کے برخلاف نصّ سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہٰذا اسے اپنے مقام ورود تک ہی

محدود رکھا جائے گا۔ اور چونکہ اس بارے میں جو روایت مروی ہے وہ شاذ ہے، جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرامؓ کا چادریں پلٹنا معلوم تو ہوا ہو، مگر آپؐ نے انہیں اس پر ٹوکا نہ ہو، جس کی بنا پر یہ محض "تقریرِ نبوی" ہوگی اور یہ بھی امکان ہے، کہ آپؐ کا قبلے کی جانب منہ اور لوگوں کی جانب پشت ہونے کے باعث آپ کو اس کا علم ہی نہ ہوا ہو، لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت ان کے لیے حجت نہیں ہوسکتی، پھر اگر امام چاہے تو دُعا کے وقت اپنے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھائے اور چاہے تو محض انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کرے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میدانِ عرفات میں کسی ہاتھ پھیلا کر کھانا مانگنے والے مسکین کی طرح ہاتھ پھیلا کر دُعا مانگتے تھے۔ پھر مستحب ہے کہ امام اور لوگ مسلسل تین دن نماز استسقاء کے لیے نکلیں، اس لیے کہ دُعا کا اصل مقصد قبولیت ہے، اور تین دن کی مدت عذر مسموع ہونے کے لیے آخری حد سمجھی جاتی ہے اور اگر امام (حاکم) لوگوں کو نماز استسقاء کے لیے نکلنے کا حکم دے مگر خود نہ نکلے، تو یہ بھی درست ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

> ایک قبیلے نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خشک سالی کی شکایت کی، تو آپؐ نے انہیں ہدایت کی کہ وہ گھٹنوں کے بل جھک کر دُعا کریں۔"

مگر آپ خود تشریف نہ لے گئے۔ پھر جب لوگ امام کے حکم پر باہر نکلیں، تو وہ دُعا میں مشغول رہیں اور باجماعت نماز نہ پڑھیں، تاوقتیکہ امام کسی شخص کو نماز پڑھانے کے لیے مامور نہ کر دے کیونکہ یہ ایک دعا ہے اور دُعا کے لیے امام کی حاضری ضروری نہیں۔ اور اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر نکل جائیں تب بھی درست ہے، کیونکہ یہ دُعا ہے اور دُعا کے لیے امام کی اجازت ضروری نہیں ہوتی اور اکثر علما کے نزدیک اہل ذمہ[1] (ذمیوں) کو نماز استسقاء کے لیے باہر نکلنے کی دعوت نہ دی جائے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی خوشی سے نکلنا چاہیں تو انہیں اس سے منع نہ کیا جائے تاہم صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے، اس لیے کہ مسلمان تو استسقاء کے لیے باہر نکل کر اللہ تعالیٰ کی رحمت کے منتظر رہتے ہیں، جبکہ کفار تو اللہ تعالیٰ کی لعنت اور ناراضگی کے مستحق ہیں، لہٰذا انہیں باہر نکلنے کی اجازت نہ دی جائے، واللہ اعلم۔

---

[1] غیر مسلم اقلیت مراد ہے۔

(باب پنجدھم)

فی الصّلٰوۃ المسنُونہ

سُنّت نماز کا بیان

فرض نمازوں کے ساتھ جو سنّت نمازیں ہیں، ان پر ہماری گفتگو حسبِ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

ا۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل۔

ب۔ سنت نماز میں قراءت کا بیان؛

ج سنت نمازوں کے مکروہات اور

د۔ سنت نمازوں کے فوت ہو جانے کا بیان

تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

ا۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل

تمام سنت نمازوں کا وقت فرض نمازوں والا وقت ہی ہے، کیونکہ وہ فرض نمازوں ہی کے تابع ہیں، لہٰذا وقت کے معاملے میں بھی وہ ان کے تابع ہوں گی۔ ظاہرِ روایت کے مطابق ان کی مجموعی تعداد دن رات میں کل بارہ رکعات ہے، یعنی دو، چار، دو اور پھر دو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازِ فجر سے قبل دو، اور نمازِ ظہر سے قبل ایک سلام کے ساتھ چار اور اس کے بعد دو، نماز مغرب کے بعد دو اور دو رکعات نمازِ عشاء کے بعد ہیں۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی لکھا ہے اور مزید تحریر کیا ہے کہ اگر عصر و عشاء سے قبل چار چار رکعتیں ادا کرلی جائیں تو خوب ہے، الکرخی نے بھی یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ چار عصر و عشاء سے قبل اور چار عشاء کے بعد بھی مسنون ہیں۔ حسنؒ بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ عصر سے قبل دو رکعات بھی سنت ہیں، تاہم عمل الاصل کی مذکورہ بالا روایت پر ہی کیا جاتا ہے۔ ان مسنون نمازوں کی اساس اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من ثابر علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم واللیلة بنی اللہ له بیتاً	جس شخص نے دن رات میں بارہ رکعات پر ہمیشگی اختیار کی، اللہ تعالیٰ اس کے لیے

فی الجنّة رکعتین قبل الفجر واربع قبل الظّھر ورکعتین بعد ھا ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعد العشاء۔	جنّت میں ایک محل تعمیر فرمائیں گے، یعنی فجر سے قبل دو، ظہر سے پہلے چار اور بعد میں دو، اور نمازِ مغرب وعشاء کے بعد دو دو رکعتیں۔

اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ان پر ہمیشگی فرمائی اور ایک یا دو بار کسی عذر کی بنا پر چھوڑنے کے سوا، آپؐ نے انہیں کبھی نہ چھوڑا۔ اور یہی سنّت کی تشریح ہے۔ ان میں سے زیادہ مؤکد نمازِ فجر کی دو رکعتیں ہیں، اس لئے کہ ان کے بارے میں جتنی ترغیب ملتی ہے کسی اور سنّت نماز کے متعلق نہیں ملتی جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

رکعتا الفجر خیر من الدّنیا وما فیھا	فجر کی دو رکعتیں دنیا وما فیہا سے بہتر ہیں۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت کے مطابق، وَاِدْبَارَ النُّجُوْمِ[1] سے مراد نمازِ فجر کی ہی دو رکعات ہیں۔ نیز نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

"ان دونوں رکعات کو پڑھا کرو، کیونکہ ان میں بہت زیادہ ثواب ہے۔"

نیز فرمایا:

"خواہ تمہیں گھوڑے روند ڈالیں، لیکن ان رکعات کو ضرور ادا کرو۔"

نیز صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت راوی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر روز زوال سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے، ان راویوں میں حضرت ابوایوبؓ انصاریؓ جیسے صحابہ کرامؓ شامل ہیں اور اس بارے میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول بھی مروی ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور حضرت عبیدہ السلمانیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کسی بات پر اتنے متفق نہ تھے۔ جتنے نمازِ ظہر سے پہلے چار رکعتوں کی محافظت (پابندی سے ادائگی) اور ایک بہن کی عدّت میں دوسری بہن سے نکاح کی حرمت پر متفق تھے۔ پھر یہ چاروں رکعات ہمارے نزدیک ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کیا جائے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے امّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کی طرح "دن رات میں بارہ رکعتوں کی روایت نقل" کی ہے جس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ "ظہر سے قبل چار رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ"، ہمارا استدلال حضرت ابوایوب الانصاریؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے، میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ کونسی نماز ہے۔ جس پر آپؐ مداومت فرماتے ہیں، تو آپؐ نے

---

[1] الطور۔

فرمایاکہ:

یہ وہ گھڑی ہے جس میں آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور میں یہ چاہتا ہوں کہ ان میں میرا جو پہلا عمل پہنچے وہ کوئی نیک عمل ہو۔ میں نے پوچھا کہ کیا ان چاروں رکعتوں میں قراءت ہے، کہا کہ ہاں، میں نے عرض کیا ایک سلام کے ساتھ یا دو سلاموں کے ساتھ، فرمایا ایک سلام کے ساتھ۔

یہ روایت اس باب میں نص صریح ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں سلام سے مراد تشہد ہے، اس لیے کہ تشہد میں شہادت کے ساتھ لفظ سلام بھی آتا ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ اور الاصل میں مذکور ہے کہ نمازِ عصر سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب ہے تو وہ اس لیئے کہ ان رکعات کا سنّت مؤکدہ ہونا ثابت نہیں، کیونکہ نہ تو ان کا امّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ذکر ہے اور نہ ہی کسی اور روایت میں یہ مروی ہے کہ آپؐ ان سنتوں پر مواظبت فرماتے تھے، اسی لیئے ان کی تفصیل میں روایات کا اختلاف پایا جاتا ہے، بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے چار رکعتیں پڑھیں۔ اور بعض میں ہے کہ آپؐ نے دو رکعات ادا فرمائیں لیکن چار رکعات پڑھنا ہی بہتر ہے، اس لیے کہ امّ المؤمنین حضرت امّ حبیبہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

من صلی اربع رکعات قبل العصر کانت لہ جُنّۃ من النار۔	جو شخص عصر سے قبل چار رکعات پڑھ لے تو یہ اس کے لیے جہنم کی آگ سے ڈھال ثابت ہوں گی۔

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر نمازِ مغرب کے بعد وہ چھ رکعات ادا کرے، تو وہ اوّابین (توبہ کرنے والوں) میں شامل ہو جائے گا: اور پھر یہ آیت مذکور ہے:

اِنَّہٗ کَانَ لِلْاَوَّابِیْنَ غَفُوْرًا [1]	بیشک وہ رجوع کرنے والوں کو بخش دینے والا ہے۔

اور الاصل میں یہ جو مذکور ہے کہ نمازِ عشاء سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب (حسن) ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان نفلوں کا سُنتِ مؤکدہ (راتبہ) ہونا ثابت نہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص انہیں ادا کرے تو یہ خوب ہوگا، کیونکہ نمازِ عشاء نمازِ ظہر کے مشابہ ہے کہ جیسے اس سے قبل اور اس کے بعد نفل نماز ادا کرنا جائز ہے تو اس سے قبل اور اس کے بعد بھی اس کی اجازت ہے۔ اور الکرخیؒ نے جو نماز عشاء کے بعد چار رکعتوں کا ذکر کیا ہے، تو اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی بعد العشاء اربع رکعات کنّ لہ کمثلھن من لیلۃ القدر۔	جس شخص نے نمازِ عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھیں اسے ان رکعتوں کے برابر شب قدر

[1] بنی اسرائیل - ۲۵۔

میں نماز ادا کرنے کا ثواب ملے گا۔

نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:۔

اُن سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامِ رمضان المبارک کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رمضان المبارک میں قیام یکساں ہوتا تھا، آپؐ ہمیشہ نمازِ عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے، ان چاروں رکعات کے حُسن اور طوالت کے بارے کچھ نہ پوچھیے اور پھر آپؐ تین رکعت وتر پڑھتے تھے"۔

جمعہ سے قبل اور اس کے بعد کی سُنتوں کے متعلق اختلاف ہے اور الاَصل میں مذکور ہے کہ جمعہ سے قبل اور جمعہ کے بعد چار چار رکعتیں سُنّت ہیں، الکرخی نے بھی یہی لکھا ہے، مگر الطحاویؒ امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ نماز جمعہ کے بعد چھ رکعات ہیں، ایک قول کے مطابق یہی حضرت علیؓ کا بھی مسلک ہے اور وہ جو ہم نے ذکر کیا کہ آپؐ نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھتے تھے، وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مسلک ہے امام محمدؒ کتاب الصّوم میں کہتے ہیں، کہ معتکف اتنی دیر تک جامع مسجد میں رہ سکتا ہے، جتنی دیر میں چار یا چھ رکعات پڑھی جا سکتی ہیں۔ نمازِ جمعہ سے قبل چار اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے، کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ نمازِ ظہر ہی کی طرح ہے، اور چونکہ ظہر سے قبل بھی چار رکعات ہیں، تو اسی طرح نماز جمعہ سے بعد بھی چار ہی رکعتیں ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ اپنے قول کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مسلک میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں پر عمل ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھیں اور دوسری روایت میں ہے، کہ آپؐ نے نمازِ جمعہ کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں، لہٰذا ہم نے آنحضورؐ کے قول اور فعل دونوں کو جمع کر دیا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نمازی کو چاہیئے، کہ وہ پہلے چار رکعتیں پڑھے اور پھر دو رکعتیں۔ حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے، تاکہ وہ فرض نماز کے بعد اسی کے مساوی نفل نماز ادا کرنے والا قرار پائے، جبکہ ظاہرِ روایت کی وجہ وہ روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

مَنْ کان مصلّیاً بعد الجمعۃ فلیُصَلّ اربعاً	جو شخص نمازِ جمعہ کے بعد نماز پڑھنا چاہے، تو وہ چار رکعتیں پڑھے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل مروی ہے، اس میں اس عمل پر "مداومت" کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ تاہم کسی کو نمازِ جمعہ کے بعد مزید نماز پڑھنے سے ہم منع نہیں کرتے، بلکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ جمعہ کے بعد سنت چار رکعات ہیں، اس سے زیادہ نہیں، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل: (دوم)

سنّت نماز میں قراءت کا بیان

سنت نماز کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس لیے کہ سُنّت نماز نفل نماز ہوتی ہے اور چونکہ نفل نماز کا ہر شفع (جفت یہ حصہ) علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے، جیساکہ ہم نفل نماز میں سابقًا بیان کر آئے ہیں، لہٰذا اس نماز کا ہر شفع (جفت، حصہ) فرض نمازوں کے پہلے جفت حصے کی مانند ہوگا۔ اور ہم ازیں قبل حضرت ابوایوب انصاریؓ کی ایک روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ ظہر کی چاروں رکعتوں میں قراءت کرنے کے متعلق پوچھا کہ آیا اس کی چاروں رکعتوں میں قراءت کی جائے، تو آنحضورؐ نے فرمایا کہ ہاں، واللہ اعلم۔

فصل: (سوم)

سنت نمازوں کے مکروہات

سنت نماز (اور نفل نماز) میں حسب ذیل امور مکروہ ہیں: ① امام کا امامت کی جگہ کھڑے ہوکر نفل ادا کرنا مکروہ ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں جہاں ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ روایت بھی نقل کر آئے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات سے قاصر ہے کہ اس نے جہاں نماز ادا کی ہو، اس سے کچھ آگے یا پیچھے ہوکر نماز ادا کرے۔"

تاہم مقتدی کے لیئے اسی جگہ نماز ادا کرنا مکروہ نہیں، کیونکہ امام کے حق میں کراہت کی وجہ اشتباہ ہے اور اشتباہ والی یہ بات مقتدی کے حق میں نہیں پائی جاتی، تاہم اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ وہاں سے تھوڑا بہت اِدھر اُدھر ہو جائے تاکہ صفیں ٹوٹ جائیں اور نووارد پر جماعت کا اشتباہ مکمل طور پر ختم ہو جائے، جیساکہ اوپر گذرا۔ ② کوئی سنّت یا نفل نماز اس وقت ادا کرنا بھی مکروہ ہے جب لوگ با جماعت نماز ادا کر رہے ہوں، یا مؤذن اذان یا اقامت شروع کر چکا ہو، ہاں البتہ نمازِ فجر کی دو رکعتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ وہ انہیں مسجد سے باہر ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے نمازِ فجر کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو وہ سُنتوں کو چھوڑ سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نووارد جب نماز کے لیے مسجد میں داخل ہو، تو وہ یا تو فرض نماز ادا کر بیٹھا ہوگا اور یا پھر اس نے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہوگی، تو اگر اس نے فرض نماز ادا نہ کی ہو تو پھر وہ یا اس وقت مسجد میں داخل ہوا ہوگا جب مؤذّن اقامت شروع کر چکا ہو، یا پھر وہ اس وقت آیا ہوگا جب نماز شروع ہو چکی ہو؛ اگر تو وہ اس وقت آیا ہو جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو تو اس کے لیے مسجد میں ہر قسم کی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہوگی، خواہ وہ نفل

نماز فجر کی سنتیں ہوں، یا کوئی اور نماز ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس پر باجماعت نماز سے صرفِ نظر کرنے کا الزام آئے گا، حالانکہ ارشاد نبوی ہے:

مَنْ کان یومن باللہ والیوم الآخر فلا یقفنّ فی مواقع التُّھم۔ — جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ تہمت کے مواقع سے بچے۔

رہا مسجد سے باہر نفل نماز پڑھنے کا مسئلہ، تو اس کے متعلق بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ فجر کی دو رکعات (فرض) ہیں تو ان کے لیے بھی حکم کی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ تکبیر تحریمہ میں شامل ہونا نفل نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

تکبیرۃ الافتتاح خیرٌ من الدنیا وما فیھا۔ — تکبیر تحریمہ میں شریک ہونا، دنیا اور مافیہا سے بہتر ہے۔

اور نفل نماز کا بہرحال یہ مقام نہیں اور چونکہ تکبیر تحریمہ میں شریک ہونے کی صورت میں نفل نماز کے اور نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں تکبیر تحریمہ کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے، جن میں سے تکبیر تحریمہ کا ثواب زیادہ ہے لہٰذا تکبیر تحریمہ میں شامل ہونا حصول ثواب کے نقطۂ نظر سے زیادہ بہتر ہے، بخلاف نماز فجر کی دو (سنت) رکعتوں کے، کیونکہ ان کے بارے میں اتنی ہی تاکید ملتی ہے، جتنی تاکید تکبیر اولیٰ کی مروی ہے، فرمان نبوی ہے:

نماز فجر کی دو رکعتیں دنیا و ما فیہا سے بہتر ہیں۔

لہٰذا وہ اور تکبیر تحریمہ یکساں درجہ رکھتی ہیں۔ اس سے آگے اس حکم کی تخریج میں مشائخ کے مابین اختلاف رائے ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ اس مسئلے کا اصل عنوان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس وقت امام کے قریب پہنچا۔ جب وہ تکبیر اولیٰ کہہ چکا تھا۔ اور سورۃ کی تلاوت شروع کر چکا تھا؛ تو اسے فجر کی دو رکعات (مسنونہ) پڑھ لینی چاہئیں، تاکہ اسے تکبیر تحریمہ کی کھوئی ہوئی فضیلت کی جگہ مسنون نماز ادا کرنے کی فضیلت حاصل ہو سکے، کیونکہ یہاں تکبیر اولیٰ کی فضیلت کا حصول تو قطعاً ممکن نہیں ہے، تو جب اس کے لیے ان میں سے ایک فضیلت کا حصول ممکن نہیں رہا۔ تو اسے دوسری فضیلت حاصل کر لینی چاہیئے، لیکن اگر امام نے ابھی تکبیر اولیٰ نہ کہی ہو، تو اسے امام کے ساتھ شامل ہو کر تکبیر اولیٰ کی فضیلت حاصل کر لینی چاہیئے، اس لیے کہ جب دونوں فضیلتوں میں تعارض واقع ہو گیا تو تکبیر اولیٰ کو باجماعت نماز کی فضیلت شامل کرنے سے تائید وتقویت حاصل ہو جائے گی، لہٰذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہو گا الا یہ کہ اس مسئلے کا عنوان اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے۔ کہ اگرچہ مؤذن اقامت

شروع کر چکا ہو تو اس کے باوجود اگر اسے ایک رکعت امام کے ساتھ حاصل ہونے کی توقع ہو، تو وہ نفل (سنتیں) ادا کر لے، گو درجے میں دونوں یکساں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اگر وہ نماز میں فوراً شامل ہو گیا، تو نماز فجر کی سنتوں کی فضیلت مکمل طور چھوٹ جائے گی اور اگر اس نے امام کے ساتھ شامل ہونے سے قبل دو رکعات ادا کر لیں۔ تو اس کا تکبیر اولیٰ کا ثواب مکمل طور پر نہ چھوٹے گا، اس لیے کہ ایک پہلو سے تکبیر اولیٰ نماز کے اختتام تک برقرار رہتی ہے، کیونکہ تکبیر اولیٰ ہی تکبیر تحریمہ ہے اور وہ (تحریمہ)، اس وقت تک برقرار رہے جب تک کہ ارکان نماز باقی ہیں اور چونکہ نماز کی نیت برقرار رہنے کے باعث کسی نہ کسی حد تک تکبیر اولیٰ برقرار رہتی ہے لہٰذا وہ ایک پہلو سے اس کی فضیلت حاصل کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کے علاوہ اسے باجماعت نماز کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے گی، ارشاد نبوی ہے:

من ادرك ركعة من الفجر فقد ادركها۔ — جس شخص نے نماز فجر کی ایک رکعت پا لی۔ اس نے پوری نماز کو پا لیا۔

علاوہ ازیں اس سے بھی کہ اس نے نماز کا اکثر حصہ پا لیا ہے کیونکہ اس کی فقط ایک رکعت چھوٹی ہے اور اسے ایک مکمل رکعت اور قعدہ مل گیا ہے: اور چونکہ اکثر شی کل شی کے حکم میں ہوتی ہے لہٰذا یہاں نماز فجر کی دو (مسنون) رکعات کو پڑھ لینا زیادہ بہتر ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے دونوں رکعتوں کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، اس لیے کہ جب دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں گی تو نماز کے اعلیٰ ارکان میں سے کوئی رکن بھی باقی نہ رہے گا، اور نماز کا جو تھوڑا سا حصہ بچے گا بھی، تو کم ہونے کے باعث اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اس لیے کہ چھوٹ جانے والا حصہ زیادہ اور اکثر ہے۔ اور چونکہ شی کا اکثر حصہ کل شی کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا دونوں (فرض) رکعات فوت ہو جانے کی بنا پر وہ ان کے حصول ثواب سے محروم رہ جائے گا۔

بنا بریں اسے باجماعت نماز کو ہی اختیار کر لینا چاہیے اس لیے کہ امام کیساتھ شامل ہو جانے سے اسے باجماعت نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"باجماعت نماز اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت، پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے"۔

دوسری روایت میں ہے کہ ستائیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے"۔

لہٰذا باجماعت نماز میں شامل ہونا ہی زیادہ بہتر ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ مسجد میں داخل ہوتے ہی اپنی نماز شروع کر دے اور اس کے بعد مؤذن اقامت شروع کر دے: تو اس کی بھی حسب ذیل دو صورتیں ہیں۔ یا تو اس نے نفل نماز شروع کی ہوگی، یا پھر فرض نماز شروع کی ہوگی۔ اگر تو اس نے نفل نماز شروع کی ہو اور پھر جماعت

کھڑی ہوجائے، تو وہ اس (شفع جفت حصے) کو مکمل کرے جسے وہ شروع کر چکا ہے۔ اور اس سے زیادہ نہ پڑھے جفت حصے (شفع) کو مکمل کرنے کا حکم اس لیے کہ اسے باطل ہونے سے بچانا ضروری ہے اور وہ اس پر قادر بھی ہے، تاہم وہ دو رکعات سے زیادہ نہ پڑھے۔ اس لیے کہ نفل نماز شروع کرنے سے، دو رکعت سے زیادہ نماز واجب نہیں ہوتی، لہٰذا دو سے زیادہ رکعات پڑھنا ایسے ہی ہوگا جیسے از سرِ نو نفل نماز شروع کرنا اور ہم اوپر یہ بیان کر آئے ہیں کہ اقامت ہوجانے کے بعد نفل نماز شروع کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے فرض نماز شروع کی ہو اور اس دوران اقامت ہوجائے تو اگر تو وہ نماز فجر ہی ادا کر رہا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو فوراً توڑ دے، تاوقتیکہ اس نے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کی ہو، کیونکہ یہاں یہ نماز توڑنا اگرچہ بظاہر نقصان ہے، مگر یہ معنوی طور پر نقصان نہیں ہے اسلیے کہ اب اس کے لیے اپنی نماز کو علیٰ وجہ الکمال ادا کرنا ممکن ہوگا اور جس طرح کہ کسی عمارت کو بہتر طور پر مکمل کرنے کیلیے گرا دینا اس کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا، جیسے اگر کوئی شخص مسجد کو اس لیے شہید کر دے تاکہ وہ اسے زیادہ خوبصورت طریقے سے تعمیر کرے، تو وہ گنہگار نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اپنی ایک رکعت سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر لی ہے، تو اب وہ اپنی نماز کو باطل نہ کرے، کیونکہ وہ اپنی نماز کا بیشتر حصہ ادا کر چکا ہے اور شئ کا اکثر حصہ کل شئ ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور فرض نماز مکمل ہوجانیکے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتی اور وہ اپنی نماز ادا کرلینے کے بعد بھی باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز فجر کے بعد نفل ادا کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر وہ نماز ظہر میں ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کر لی ہو، تو وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ادا کرلے، کیونکہ اس کے لیے ایک طرف اپنی ادا شدہ نماز کو بچانا ممکن ہے تو دوسری جانب جماعت کی فضیلت کا حصول بھی ممکن ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک کے مطابق باجماعت نماز ادا کرنا پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتا ہے، اور اگر وہ دو رکعات پڑھ چکا ہو تو وہ قعدہ میں بیٹھ کر سلام پھیر دے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں؛ اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگیا ہو تو وہ اس کا سجدہ کرنے سے قبل، تشہد کی جانب لوٹ جائے۔ اور سلام پھیر دے مگر حالت قیام میں کھڑے کھڑے سلام نہ پھیرے اس لیے کہ اس نے پہلے جو قعدہ کیا تھا وہ سنت تھا، جب کہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے، لہٰذا اس کے لیے لازم ہے کہ وہ تشہد کی جانب لوٹ جائے اور سلام پھیر دے۔ تاکہ اس کی یہ دو رکعات نفل ہوجائیں، لیکن اگر وہ تیسری رکعت کا سجدہ کر چکا ہو، تو وہ اپنی اسی نماز کو مکمل کرے، اس لیے کہ وہ اپنی نماز کا اکثر حصہ مکمل کر چکا ہے، لہٰذا اس کیلیے اسے باطل کرنا (اتمام) ممکن نہ ہوگا، البتہ وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے بعد امام کے ساتھ، نفل نماز کی نیت سے، شامل ہوجائے، اس لیے کہ مروی ہے،

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد الخیف میں نماز پڑھائی، تو آپ نے

دیکھا کہ دو آدمی صف کے پیچھے کھڑے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ انہیں میرے پاس لے آؤ، تو جب انہیں بلایا گیا۔ تو وہ سخت گھبرائے ہوئے آئے۔ آپ نے پوچھا کہ تمہیں کیا ہوا ہے کہ تم ہمارے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہوئے، تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے گھر میں نماز ادا کر لی تھی، تو آپ نے فرمایا کہ جب تم اپنے گھر میں نماز ادا کر چکو اور پھر تمہیں جماعت مل جائے تو اس کے ساتھ بھی نماز ادا کر لو اور اسے تم نفل نماز سمجھو۔"

اور یہ واقعہ نماز ظہر کا ہی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی الاملا میں بھی یہی روایت مروی ہے۔ اور اگر وہ پہلی ہی رکعت میں ہو اور اس نے ابھی ایک رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو، تو اس کا کتاب میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی غرض سے، اس نماز کو باطل کر دے، تاکہ اسے تکبیر اولی کا ثواب حاصل ہو جائے، کیونکہ اگر نماز ایک رکعت سے کم ہو، تو اسے نماز شمار نہیں کیا جاتا، جیسے اگر وہ تیسری رکعت میں ہو اور اس نے سجدہ نہ کیا ہو، تو وہاں اسے واپس لوٹ آنے کا حکم ہے۔ نماز عصر اور نماز عشاء کا بھی یہی حکم ہے، تاہم نماز عصر کی صورت میں وہ اپنی نماز مکمل کر کے باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، لہٰذا وہ مسجد سے باہر نکل جائے، اس لیے کہ مسجد سے چلے جانے میں مسجد میں ٹھہرے رہنے کی نسبت امام کی مخالفت کم ہے اور اگر نماز مغرب ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو تو وہ اسے باطل کر دے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا لی، تو اکثر نماز ادا ہو جانے کے باعث اس کے لیے نماز کو باطل کرنا ممکن نہ ہوگا، اور اگر اس نے یہاں نماز کو توڑ دیا تو وہ نماز مغرب سے قبل دو رکعت نفل ادا کرنے والا شمار ہوگا، حالانکہ اس کی ممانعت ہے اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو تو وہ نماز جاری رکھے اور نماز کے بعد بھی امام کے ساتھ شامل اس لیے کریا تو وہ امام ہی کی طرح تین ہی رکعات بطور نفل ادا کرے گا، تو تین رکعات نفل پڑھنا لازم آئے گا، جو شریعت میں جائز نہیں ہے، یا پھر وہ چوتھی رکعت بھی اس کے ساتھ ملائے گا، جس سے اپنے امام کی مخالفت لازم آجائیگی۔ تاہم امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور جب امام فارغ ہو تو وہ اپنی نماز کا آخری شفع (جفت حصہ) مکمل کرنے کے لیے ایک مزید رکعت پڑھے۔ بشر المریسیؒ کا قول ہے کہ وہ امام ہی کے ساتھ سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ یہ تغیر (تین نوافل) امام کی اقتدا کی بنا پر ہے، جو جائز ہے، جیسے کہ جب مسبوق امام کو قعدہ میں پاتا ہے، تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، حالانکہ نماز کی ابتدا قعدہ کے ساتھ نہیں ہوتی، تو جس طرح وہاں اقتدا کی بنا پر نماز میں تبدیلی جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی تبدیلی درست ہوگی۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ شامل ہو ہی جائے۔ تو اس صورت میں وہ چار رکعتیں ہی مکمل کرے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اس لیے کہ دوسری رکعت کے لیے اٹھتے ہی اس پر دو رکعتوں کا پورا کرنا لازم آجائے گا، کیونکہ ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے:

"بخدا میں کبھی بھی ایک رکعت نماز ادا کرنا جائز قرار نہیں دیتا"
لہٰذا وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی صورت میں اپنی چار رکعتیں ہی مکمل کرے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اس نے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہو، لیکن اگر وہ مسجد میں داخل ہونے سے قبل فرض نماز ادا کر چکا ہو، تو اگر تو وہ ایسی نماز ہے، جس کے بعد نفل مکروہ نہیں' تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے، ورنہ نہیں۔

فصل (چہارم)

سنتوں کے قضا ہو جانے کا بیان

ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان نماز فجر کی دو رکعات (مسنونہ) کے سوا باقی مسنون نمازوں کے متعلق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اگر وہ قضا ہو جائیں تو ان کی قضا نہیں ہے، خواہ وہ اکیلی ہی قضا ہوئی ہوں، یا فرض کے ساتھ، البتہ امام شافعیؒ اپنے ایک قول میں وتروں پر قیاس کرتے ہوئے ان کی قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ہمارا استدلال امّ المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر کے بعد میرے حجرے میں تشریف لائے، تو آپؐ نے دو رکعات ادا فرمائیں۔ تو میں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ یہ کیسی دو رکعات تھیں آپ ازیں قبل تو انہیں ادا نہیں فرماتے تھے آپ نے فرمایا کہ یہ وہ دو رکعات تھیں جو میں نماز ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، دوسری روایت کے مطابق آپؐ نے کہا کہ یہ ظہر کی دو رکعات ہیں' جو میں ایک وفد کی آمد کی بناء پر ادا نہ کر سکا تھا تو میں نے اس بات کو پسند نہ کیا، کہ میں سب لوگوں کے سامنے نماز ادا کروں کہ وہ مجھے دیکھتے رہیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر کبھی میری بھی وہ دو رکعات رہ جائیں تو کیا میں بھی ان کی قضا کروں" تو آپ نے فرمایا نہیں"

یہ روایت اس باب میں "نص" ہے۔ کہ مسنون نماز کی قضا امت پر ضروری نہیں ہے اور یہ بات چونکہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور آنحضورؐ کی اخصوصیات (خصائص) میں ہمیں شرکت کا حق حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اس حدیث کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نماز فجر کی سنت رکعات کی بھی قضا ضروری نہ ہو، لیکن ہم نے استحسان یعنی "لیلۃ التعریس" کی روایت کی رو سے فقط اس صورت میں ان کی قضا تسلیم کی ہے۔ جب وہ فرض نماز کے ساتھ قضاء ہو جائیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، آپؐ کے طریقے سے عبادت ہے جو کسی عمل کو کسی

خاص وقت میں اور کسی مخصوص انداز میں ادا کرنے کا نام ہے جیسے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو انجام دیا ہو۔ لہٰذا کوئی فعل کسی دوسرے وقت میں ادا کرنا آنحضورؐ کا طریقہ نہیں ہو سکتا، اور اگر ایسا کیا تو وہ سنت نہیں، بلکہ نفل ہوگا، رہیں نماز فجر کی دو سنت رکعتیں تو اگر وہ فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "شب تعریس" میں ان کو قضا کیا تھا، لہٰذا اگر ہم بھی ایسا کریں گے۔ تو ہمارا یہ عمل آنحضورؐ کے طریقے ہی کے مطابق ہوگا، بخلاف وتروں کے اس لیے کہ وترامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور واجب شئی عملاً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے، جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک گو وہ سنت مؤکدہ ہیں، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس کی قضا کے واجب ہونے کا علم ایک روایت کی رو سے ہوا ہے، جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور نماز فجر کی دو سنت رکعتیں اگر فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو "شب تعریس" والی حدیث کی بنا پر ان کو قضا کیا جائے جیسا کہ مروی ہے:-

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اُس وادی میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی سے جاگے، تو آپؐ نے وہاں سے کوچ کیا اور کچھ آگے جا کر پڑاؤ کیا اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا انہوں نے اذان کہی، تو آپؐ نے نماز فجر پڑھائی۔"

اور اگر یہ دو رکعتیں اکیلی ہی قضا ہو جائیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ سورج نکل آنے کے بعد زوال تک وہ ان کی قضا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال "شب تعریس" والی مذکورہ روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو آفتاب کے بعد زوال سے قبل ان کو قضا فرمایا تھا، لہٰذا ان کی قضا سی وقت ہوگا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ سنت نمازیں فرض نمازوں کے تابع ہوتی ہیں۔ اور اگر انہیں ایسے وقت ہیں قضا کیا جائے، جب ان سے متصل فرض نماز موجود نہ ہو، تو سنت نماز تابع ہونے کے بجائے اصل اور متبوع قرار پائے گی اور سنت مؤکدہ باقی نہ رہے گی، اس لیے کہ ان کا سنت ہونا۔ ان کے تابع ہونے سے مشروط تھا، جب کہ "شب تعریس" میں سنت اور فرض دونوں ہی اکٹھے قضا ہوئے تھے، لہٰذا انہیں فرض نماز کے تابع ہونے کی حیثیت سے قضا کیا گیا جس سے کسی کو اختلاف نہیں، اختلاف تو فقط اس صورت میں ہے۔ جب وہ اکیلی قضا ہو جائیں، لہٰذا انہیں تنہا قضا کرنے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں ـــــ اسی بنا پر دیگر سنت نمازیں بھی قضا نہیں کی جائیں۔

---

[1] لیلۃ التعریس کی روایت سے وہ روایت مراد ہے جس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ واپسی کے سفر میں آپؐ مع صحابہ کرام نماز فجر کے لیے نہ اٹھ سکے تھے پھر آپ نے دوسری وادی میں پہنچ کر مع اذان و اقامت کے باجماعت نماز ادا فرمائی تھی۔

(۲)

نماز تراویح

رہی وہ نمازیں جو صحابہ کرامؓ کی سنت ہیں۔ ان میں نماز تراویح سرفہرست ہے، نماز تراویح پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ نماز تراویح کا وقت اور اس نماز کی حیثیت؛

ب۔ نماز تراویح کی رکعات؛

د۔ نماز تراویح کے امور مسنونہ اور۔

ھ۔ فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں قضا کا حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ نماز تراویح کا وقت اور ان کی حیثیت: نماز تراویح سنت ہے، حسنؒ بن زیادؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ "رمضان المبارک میں قیام کرنا (نماز تراویح ادا کرنا) سنت ہے جس کو چھوڑنا نہ چاہیئے؛ امام محمدؒ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نماز تراویح سنت ہے، مگر یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں ہے، کیونکہ آپؐ کی سنت وہ ہے جس پر آپ نے ہمیشگی اختیار فرمائی ہو اور اسے ایک یا دو بار کے سوا، وہ بھی کسی نہ کسی عذر کی بنا پر کبھی نہ چھوڑا ہو جب کہ یہاں حال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز پر ہمیشگی نہیں فرمائی، بلکہ اسے محض چند راتوں میں ادا کیا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ آپؐ نے اس نماز کو باجماعت طریقے سے محض دو راتیں پڑھایا تھا، جس کے بعد آپؐ نے اسے باجماعت ادا کرنا چھوڑ دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مجھے یہ خدشہ ہے کہ کہیں تم پر یہ نماز فرض نہ ہو جائے"؛ لیکن چونکہ صحابہ کرامؓ نے اس پر ہمیشگی اختیار فرمائی ہے، لہٰذا یہ صحابہ کرامؓ کی سنت ہوئی۔

فصل (ششم)

نماز تراویح کی رکعات

نماز تراویح کی دس تسلیمات (سلاموں) کے ساتھ کل بیس رکعات ہیں جنہیں پانچ آرام کے وقفوں (ترویحہ) میں ادا کیا جاتا ہے۔ ہر دو تسلیمات (سلاموں) کے بعد ایک آرام کا وقفہ (ترویحہ) ہوتا ہے، اکثر علما کا یہی قول ہے، جب کہ امام مالکؒ کے ایک قول کیمطابق اس کی چھتیس ۳۶ اور دوسرے قول کی روسے چھبیس ۲۶ رکعات ہیں۔ اس بارے میں صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے، اس لیے کہ مروی ہے :

"حضرت عمر فاروقؓ نے رمضان المبارک کے مہینے میں صحابہ کرامؓ کو جمع کیا اور حضرت ابی بن کعب کو امامت پر مامور فرمایا، جو انہیں ہر رات بیس رکعتیں پڑھاتے تھے"۔

اور چونکہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے اس عمل کی مخالفت نہ کی، لہٰذا اس پر گویا ان کا یہ اجماع ہو گیا تھا۔

رہا نماز تراویح کا وقت تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت نماز عشاء اور نماز وتر کے مابین ہے، لہٰذا اسے وتروں کے بعد ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جب کہ اکثر مشائخ کے نزدیک اس کا وقت عشاء سے لے کر طلوع صبح صادق تک ہے لہٰذا عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر، نماز عشاء سے قبل انہیں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے نماز عشاء کی سنتوں کا یہی حکم ہے اور الناطفی اس امام کے متعلق لکھتے ہیں جس نے بھول کر لوگوں کو بلا وضو نماز عشاء پڑھا دی پھر اس کے بعد کسی اور امام نے نماز تراویح باوضو حالت میں پڑھائی ہو، بعد ازاں یہ انکشاف ہوا کہ پہلے امام کا تو وضو نہ تھا تو اس پر نماز عشاء اور نماز تراویح دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا؛ عشاء کے اعادہ میں تو شک ہی نہیں۔ رہی نماز تراویح تو وہ اس لیے کہ انہیں (نماز عشاء کے بعد، طلوع صبح صادق تک پڑھا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس کا صحیح وقت ہے۔ پھر کیا نماز تراویح کو نصف شب تک موخر کرنا درست ہے؟ یا نہیں بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ نماز عشاء کے تابع ہے۔ اور چونکہ نماز عشاء کو نصف شب تک موخر کرنا مکروہ ہے، لہٰذا نماز تراویح کو بھی موخر کرنا مکروہ ہوگا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے۔ کہ یہ مکروہ نہیں، کیونکہ یہ قیام اللیل ہے اور "قیام اللیل" کو رات کے آخری حصے میں ادا کرنا افضل ہوتا ہے۔

نوٹ: فصلوں کے نمبر الحاقی اور مسلسل ہیں۔

فصل (ہفتم)

نماز تراویح کے امور مسنونہ (سنتیں)

نماز تراویح میں حسب ذیل باتیں مسنون ہیں۔

① اسے باجماعت طریقے سے مسجد میں ادا کرنا؛ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی راتیں نماز تراویح پڑھائی مسجد میں باجماعت طور پر پڑھائی اسی طرح صحابہ کرام نے بھی اسے مسجد میں ہمیشہ باجماعت ہی ادا فرمایا، لہٰذا نماز تراویح کو مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کرنا ہی سنت ہوگا، پھر مشائخ کے مابین جماعت اور مسجد کے سنت ہونے کی کیفیت میں اختلاف ہے کہ آیا وہ "سنت عین" ہے۔ یا سنت علی الکفایہ بعض مشائخ نے اسے سنت "علی الکفایہ" قرار دیا ہے۔ کہ اگر کچھ لوگ اسے مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کرلیں تو یہ سنت باقی لوگوں سے ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر سب لوگ ہی مسجد میں اس کو ادا کرنا چھوڑ دیں، تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے؛ اور جو شخص اپنے گھر میں اکیلا یا باجماعت نماز تراویح ادا کرلے، تو اسے نماز تراویح ادا کرنے کا ثواب نہ ملے گا۔ کیونکہ اس نے مسجد اور جماعت کے ثواب کو نظر انداز کردیا ہے۔

② نماز تراویح یا قیام رمضان یا وقت کی سنت کی نیت کرنا۔ اور اگر اس نے مطلق نماز کی یا نفل نماز کی نیت کی، تو بعض مشائخ کے ہاں ایسا کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ یہ نماز سنت ہے اور سنت نماز مطلق نماز، یا نفل نماز کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔
ان کی دلیل حسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ نماز فجر کی دو رکعتیں اگر سنت کی نیت سے ہی ادا کی جائیں؛ تو درست ہوتی ہیں۔ مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ نماز تراویح اسی طرح باقی کی تمام سنت نمازیں مطلق نماز کی نیت سے ادا کی جاسکتی ہیں، اس لیے کہ اگرچہ یہ نمازیں سنت ہیں۔ مگر نفل نماز ، ہونے سے باہر نہیں ہیں، حسب کہ نوافل کو "مطلق" نماز کی نیت سے ادا کیا جاسکتا ہے، بایں ہمہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے "نماز تراویح" یا "وقت کی سنتوں" یا "قیام رمضان" کی نیت سے ہی ادا کیا جائے، تاکہ اختلاف سے بچا جاسکے۔ اور اگر کوئی شخص نماز تراویح کی نیت کرکے کسی "فرض نماز ادا کرنے والے" یا "نفل نماز پڑھنے والے" کی اقتدا کرلے تو ایک قول کے مطابق اس کی یہ اقتدا جائز ہوگی اور اس کی نماز تراویح درست ہوگی؛ ایک اور قول کی رو سے اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اسلاف کے عمل کے خلاف ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر ایک سلام (دو رکعات ادا کرنے والا دو سلام چار رکعات) ادا کرنے والے کی اقتدا کرلے تو ایک

قول کے مطابق اس کی اقتدا درست نہ ہوگی جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اقتدا درست ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ (دونوں کی) نماز ایک ہی ہے لہٰذا ایک اور دو سلام کی نیت لغو ہوگی، اسی بنا پر دو رکعتیں ادا کرنے والا اس شخص کی اقتداء کر سکتا ہے۔ جو اس سے قبل چار رکعتیں ادا کر چکا ہو۔ تو اسی طرح یہاں بھی اقتدا جائز ہوگی۔

③ امام کا پہلی رکعت میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثنا، تعوذ اور تسمیہ اور مقتدی کا فقط ثنا پڑھنا سنت ہے، البتہ مقتدی کے لیے تعوذ پڑھنے میں اختلاف ہے، جس کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ آیا تعوذ ثنا کے تابع ہے یا قراءت کے جیسا کہ ہم ازیں قبل اپنے مقام پر بیان کر آئے ہیں ——— تشہد میں اگر تو امام کو معلوم ہو کہ زیادہ دیر تک بیٹھنا مقتدیوں پر بار خاطر نہیں ہوتا تو وہ زیادہ دیر تک بھی بیٹھے اور احادیث میں مذکور دعائیں پڑھ سکتا ہے۔

④ ہر رکعت میں دس آیات کے مساوی قراءت کرنا: حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس میں کم از کم اتنی قراءت کی جائے جتنی قراءت کہ ہلکے فرائض، یعنی نماز مغرب، میں کی جاتی ہے ایک اور قول کے مطابق اس میں نماز عشاء کے مطابق قراءت کی جائے، کیونکہ نماز تراویح نماز عشاء کے تابع ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ہر رکعت میں بیس تک آیات تلاوت کی جائیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تین ائمہ بلائے اور ان سے قراءت کرنے کو کہا: ان میں سے پہلے کو کہا کہ وہ ہر رکعت میں تیس آیات پڑھے، دوسرے کو ہر رکعت میں پچیس اور تیسرے کو ہر رکعت میں بیس آیات پڑھنے کا حکم دیا،، ان میں سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہی "سنت" کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ نماز تراویح میں ایک بار قرآن مجید ختم کرنا مسنون ہے اور یہ بات امام ابوحنیفہ کے قول میں ہی پائی جاتی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو حکم دیا تھا وہ "باب فضیلت" میں سے ہے یعنی کہ رمضان المبارک میں دو یا تین مرتبہ قرآن مجید ختم کیا جائے۔ پھر یہ حکم ان کے اپنے زمانے کے متعلق تھا، جب کہ ہمارے زمانے میں امام کو مقتدیوں کے شوق یا ان کی سستی کو مد نظر رکھ کر قراءت کرنی چاہیئے، لہٰذا وہ نماز میں اتنی ہی قراءت کرے جس سے لوگ جماعت سے برگشتہ[1] نہ ہوں، کیونکہ زیادہ لمبی قراءت کی نسبت نمازیوں کی تعداد میں اضافہ زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔ پھر افضل یہ ہے کہ نماز تراویح کی تمام رکعات میں یکساں قراءت کی جائے، تاہم اگر یکسانیت نہ بھی رہے، تب بھی قراءت مکروہ نہ ہوگی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ایک سلام کے ساتھ ادا کی جانے والی دونوں رکعات میں قراءت یکساں کی جانی چاہیئے، جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے زیادہ طویل کیا جائے، جیسے فرائض میں یہی حکم ہے۔

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے۔ بجائے تنفیر القوم کے تغییر القوم تحریر ہے، ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

⑤ **ایک سلام کے ساتھ دو دو رکعات ادا کرنا:** تاہم اگر اس نے چار رکعتوں کو ایک سلام کے ساتھ ادا کر لیا اور ان کے مابین اس نے ”بقدر تشہد“ قعدہ بھی کیا تو بلا شبہ ہمارے ائمہ کے اصولوں کے مطابق، نماز جائز ہو گی، کیونکہ ہمارے ہاں اصولاً کئی رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ”تکبیر تحریمہ“ ہمارے نزدیک نماز کی شرط ہے رکن نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ ہمارے اس مؤقف میں ہم سے اختلاف کرتے ہیں۔ آگے ہمارے مشائخؒ میں پھر اختلاف ہے کہ آیا دو سلام کے ساتھ پڑھی جانے والی چار رکعات کی جگہ ایک سلام کے ساتھ ادا کردہ چار رکعات درست ہیں یا وہ محض ایک سلام سے ادا کی جانے والی نماز ہی کی جگہ پڑھی جا سکتی ہیں۔ بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز ایک سلام والی نماز ہی کی جگہ کافی ہو سکتی ہے۔ دو سلام والی نماز کی جگہ نہیں اس لیے کہ اس سے تکبیر تحریمہ، ثنا تعوذ اور تسمیہ متروک ہو جانے کے باعث سنت متوارثہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ لہٰذا یہ فقط ایک ہی سلام والی نماز کی جگہ ہی درست ہو گی۔ جب کہ اکثر مشائخؒ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ جائز ہو سکتی ہے اور یہی قول صحیح ہے[1] اسی طرح اگر کسی نے تراویح کی تمام رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھا اور ہر دو رکعات کے بعد اس نے قعدہ کیا تو یہ نماز تمام رکعتوں کی طرف سے جائز ہو جائیگی، اس لیے کہ اس نے نماز کے ارکان اور اس کی شرائط کو پورا کیا ہے، کیونکہ ہر دو رکعات کے بعد نئی تکبیر تحریمہ کہنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر دو رکعات کے بعد قعدہ کیا ہو، لیکن اگر اس نے قعدہ نہ کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہو گی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر کوئی شخص چار رکعت نماز نفل ادا کرے اور درمیان میں قعدہ نہ کرے اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز، مگر امام محمدؒ کے ہاں قیاس کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو گی۔ پھر جب یہ نماز ان کے نزدیک اصولی طور پر درست ہے، تو پھر آیا ایسی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ درست ہو گی، یا محض ایک سلام والی نماز کی جگہ۔ اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز محض ایک سلام والی نماز (دو رکعات) کی ہی جگہ جائز ہو گی اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ پہلا جفت حصہ (شفع) مکمل ہو، اور چونکہ اس کی تکمیل قعدے کے ساتھ ہوتی ہے، جو یہاں نہیں پایا گیا، اور کامل شئی ناقص شئی کے ساتھ ادا نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس سے فقط دو رکعات ہی درست ہو سکتی ہیں، اور اگر اس نے تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیں اور درمیان میں قعدہ نہ کیا تو بعض مشائخؒ کے ہاں یہ بالکل ہی جائز نہ ہو گا۔ اس حکم کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ اگر کسی شخص نے تین رکعات نفل ادا کیے اور درمیان میں قعدہ نہ کیا۔ تو بعض کے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہو گی، کیونکہ اگر یہ تین رکعات فرض، یعنی نماز فرض، (نماز مغرب) کی ہوتیں، تو وہ جائز قرار پاتیں، تو اسی طرح نفل نماز بھی جائز

ہوگی۔ جب کہ بعض فقہا کے ہاں اس کی یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا نوافل میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف نماز مغرب کے، بنا بریں یہاں یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے قعدہ کیا ہی نہیں۔ اور اگر وہ قعدہ نہ کرتا تو اس کی نفل نماز جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح نماز تراویح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اگر تیسری رکعت میں اس کا کھڑا ہونا بھول کر ہو تو اس پر کسی قسم کی قضا ضروری نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے غلط فہمی میں یہ نماز (نفل) شروع کر دی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس صورت میں ہمارے تین ائمہ کے نزدیک قضا لازم نہیں ہوتی اور اگر وہ دانستہ اٹھ کھڑا ہوا تو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کا جائز قرار دیتے ہیں اس پر دو رکعات کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ تحریمہ برقرار رکھنے کے باعث، اس کی دوسری رکعت بالکل صحیح ادا ہو گئی ہے اور چونکہ اس نے ایک اور رکعت اس کے ساتھ شامل کرنے کی وجہ سے اسے مکمل نہیں کیا، لہٰذا اس پر قضا لازم ہوگی، لیکن جو ائمہ اسے جائز قرار نہیں دیتے۔ ان کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر دو رکعات کی قضا ضروری ہوگی۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس پر کسی قسم کی قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ دوسری رکعت کے بعد نہ بیٹھنے کی وجہ سے اس کی تکبیر تحریمہ ہی فاسد ہو چکی ہے،...... جس سے تیسری رکعت کو بغیر تکبیر تحریمہ کے شروع کرنا لازم آیا جس سے امام ابو حنیفہؒ کے ہاں قضا لازم نہیں ہوتی؛ اسی طرح اگر اس نے دس سلام کے ساتھ (بیس) رکعات پڑھیں، یعنی ایک ایک سلام اور ایک ایک قعدے کے ساتھ تین تین رکعات ادا کیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے تمام تراویح کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھ لیا اور قعدہ فقط ان کے آخر میں ایک ہی کیا، تو بعض کہتے ہیں کہ اس کی یہ نماز تمام تراویحوں کی جگہ کافی ہوگی، جب کہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ تمام نماز فقط ایک سلام والی نماز (دو رکعتوں) کی جگہ ہی جائز ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے ہر دو رکعت کے بعد قعدہ چھوڑ کر خود ہی اس میں خلل ڈالا ہے۔

⑥ ہر ایک ترویحہ (چار چار رکعتوں) کو ایک ہی امام کا پڑھانا؛ اہل حرمین والشریفین اور اسلاف کا اس پر عمل ہے لہٰذا ایک ترویحہ (چار رکعات) کو دو امام نہ پڑھائیں کیونکہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے اس لیے اس کے درمیان میں امام کی تبدیلی تراویح کے مابین انتظار کے مشابہ ہوگی، جو استحباب کے خلاف ہے اسی طرح ایک ہی امام دو مساجد میں مکمل تراویح نہ پڑھائے؛ اگر کسی نے ایسا کیا۔ تو بعد میں پڑھائی جانے والی تراویح شمار نہ ہوگی اور مقتدیوں پر اس کا اعادہ لازم ہوگا، کیونکہ مقتدیوں کی نماز سنت اور ان کے امام کی نماز نفل ہوگی اور چونکہ سنت نماز نفل کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے، لہٰذا یہاں اقتدا درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ایک ہی سنت کو دو مرتبہ ادا نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس نے

جو نماز پہلی مسجد میں پڑھائی۔ تو وہ شمار ہوگی، اور اس کے ان مقتدیوں پر نماز کا اعادہ نہ ہوگا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ البتہ بطور مقتدی کے دو مسجدوں میں نماز تراویح ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ یہاں نفل نماز والے نے سنت نماز والے کی اقتدا کی ہے، جو جائز ہے، جیسے اگر اس نے فرض نماز ادا کر لی ہو، پھر اسے جماعت مل جائے تو وہ جماعت میں شامل ہو جائے تو ایسا کرنا جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

اگر لوگوں نے ایک مرتبہ نماز تراویح ادا کر لی ہو اور پھر وہ دوسری مرتبہ اسے ادا کرنا چاہیں تو اسے وہ اکیلے اکیلے ادا کریں، باجماعت نہیں، اس لیے کہ دوسری مرتبہ ان کی نماز مطلق نفل ہوگی اور مطلق نفل نماز کو باجماعت ادا کرنا مکروہ ہے؛

نماز تراویح بلا عذر بھی بیٹھ کر ادا کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ یہ نوافل ہیں، تاہم سنت متوارثہ کے خلاف ہونے کی بنا پر ایسا کرنا غیر مستحب ہوگا اور حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے نماز فجر کی دو سنتیں بلا عذر بیٹھ کر ادا کیں تو جائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر وہ بلا عذر انہیں سواری پر ادا کرے، جب کہ وہ اتر کر ادا کرنے پر بھی قدرت رکھتا ہو، تو وہ بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سنت نماز کے ادا کرنے پر دوسری نمازوں سے زیادہ تاکید اور ترغیب اور چھوڑنے پہ دوسری سنت نمازوں سے زیادہ وعید ملتی ہے، لہٰذا یہ مسنون نماز وتروں کی طرح واجب نماز کے حکم میں ہوگی۔

جب امام ایک ترویحہ (چار رکعات) ادا کرلے، تو وہ اگلی ترویحہ (چار رکعات) ادا کرے۔ تو وہ اگلی ترویحہ (چار رکعات) شروع کرنے سے پہلے ان چاروں رکعتوں کے مساوی وقت کیلئے بیٹھے، جس میں وہ تسبیح (سبحان اللہ) تہلیل (لا الہ الا اللہ) اور تکبیر (اللہ اکبر) اور نبی اکرم صلی اللہ پہ درود پڑھتا رہے اور دعا کرتا رہے اور پانچویں ترویحہ (بیس رکعات) کے بعد بھی اسی طرح اتنا ہی وقفہ کرے۔ کیونکہ ہمارے اسلاف سے یہی طریقہ مروی ہے رہا پانچ سلام پھیرنے (دس رکعات) کے بعد استراحت کرنا آیا یہ مستحب ہے یا نہیں۔ بعض فقہاء کے ہاں یہ مستحب ہے اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس موقع پر استراحت کرنا مستحب نہیں ـــــ اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ ایسا کرنا ہمارے اسلاف کے عمل کے خلاف ہے، واللہ اعلم۔

فصل (ہشتم)

نماز تراویح فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں شرعی حکم

یہاں ایک اور سوال بھی توجہ طلب ہے کہ اگر نماز تراویح فوت ہو جائے یا قضا ہو جائے تو آیا اسے قضا کیا جائے یا نہیں اس بارے ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ اسے قضا کرنا چاہیئے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اسے قضا نہ کیا جائے، اس لیے کہ نماز تراویح نماز مغرب اور نماز عشاء کی سنتوں سے زیادہ تو مؤکد نہیں ہے، تو جب ان کی قضا نہیں، تو ان کی بھی قضا نہ ہوگی۔

(باب ہفدھم)

فی صلوٰۃ التطوّع

نفل نماز کا بیان

نفل نماز پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

ا۔ آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

ب نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ج افضل نوافل کا بیان؛

د۔ مکروہ نوافل کا بیان؛

ھ۔ مکروہ اوقات برائے نوافل اور

ز۔ فرض اور نفل نمازوں میں فرق۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، تو اس پر اس نماز کو جاری رکھنا لازم ہوجاتا ہے اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے تو اس پر اس کی قضا لازم ہو جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شروع کر لینے کے باوجود نہ تو نفل نماز کو جاری رکھنا ضروری ہے اور نہ ہی فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کو قضا کرنا لازم قرار پاتا ہے، اس لیے کہ نفل نماز تو محض تبرع (خوشی) سے کیا ہوا عمل ہے۔ اور اس کا تبرع ہونا وجوب کے منافی ہے۔ تو جب اس نماز کو جاری رکھنا ضروری نہیں تو فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا بھی لازم نہ ہوگی، کیونکہ قضا بھی اصل نماز کے مطابق ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ادا شدہ نماز عبادت ہے اور کسی عبادت کو باطل کرنا حرام ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ[1] اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔

---

[1] محمد - ۳۳

لہٰذا اس عمل کو باطل ہونے سے بچانا واجب ہوگا، جس سے اس نماز کو جاری رکھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے پھر جب اس نے اس عبادت کو باطل کر دیا۔ تو اس نے ایک ایسی عبادت کو باطل کیا ہے، جس کا ادا کرنا اس پر واجب ہو چکا تھا، لہٰذا تلافی مافات کے لیے اس پر قضا لازم ہوگی، جیسے بطور نذر واجب شدہ نماز اور فرائض کا یہی حکم ہے۔ اس سے امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آ گیا۔ کہ یہ نفل نماز تو محض تبرع ہے، اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ بیشک شروع کرنے سے پہلے واقعی یہ نماز محض تبرع تھی، لیکن شروع کر لینے سے بعد وہ ایک اور جہت سے یعنی نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے واجب ہو جاتی ہے، بنا بریں یہ از فی نفسہٖ واجب نہ سہی واجب لغیرہٖ تو ہے۔ اور اگر اس نے نفل نماز کی نیت سے امام کے ساتھ نماز شروع کی، جب کہ امام ظہر کی نماز میں ہو پھر وہ نماز کو توڑ دے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر وہ دوبارہ نفل نماز کی نیت سے اسی امام کے ساتھ شامل ہو جائے۔ تو اب اسکی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو اس نے پہلی نماز کو قضا کرنے کی نیت کی ہوگی یا اس نے متعین طور پر کسی نماز کی نیت نہ کی ہوگی، یا پھر اس نے کسی دوسری نماز کی نیت کی ہوگی۔ پہلی دونوں صورتوں میں تو اس سے قضا ساقط ہو جائے گی اور یہ نماز، سابقہ نماز کے فاسد ہو جانے سے، لازم شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس سے سابقہ نماز کی قضا ساقط نہ ہوگی، کیونکہ فاسد ہو جانے سے وہ نماز نذر نماز کی طرح اس کے ذمہ لازم ہو گئی، لہٰذا اس نماز کو کسی ایسے امام کے پیچھے ادا کرنا جائز نہیں۔ جو کوئی اور نماز ادا کر رہا ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے اس نماز کو پہلی دفعہ شروع کیا تھا: تو اگر وہ اسے مکمل کر لیتا۔ تو اس پر اور کوئی شی واجب نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اس نے دوسری دفعہ وہی نماز شروع کر کے اسے مکمل کر لیا ہے تو تب بھی اس پر اور کوئی شی لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس نے پہلی مرتبہ امام کے پیچھے فقط یہی نماز ادا کرنے کی نیت کی تھی، جیسے اب اس نے کیا ہے اور اگر اس نے دوسری بار کسی اور نفل کی نیت کر لی تو الاصل میں ہے۔ کہ تب بھی اس کی یہ نماز پہلی فاسد شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہی امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ یہ نماز سابقہ نماز کے قائم مقام نہ ہوگی، یہی امام محمدؒ کا قول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے دوسری نماز کی نیت کر لی، تو چونکہ اس نے خود پر عاید شدہ قضا سے روگردانی کی ہے، لہٰذا اسکی یہ نماز پہلی نماز کی قائم مقام نہیں ہو سکتی، بخلاف سابقہ صورت کے، امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے۔ کہ اس نے دونوں مرتبہ ایک ہی امام کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی ہی نیت کی ہے اور چونکہ وہ اسی نیت کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی نماز ادا ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

پھر ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک نماز کو شروع کرتے ہی اس کو پورا کرنا لازم ہو

جاتا ہے، خواہ وہ نماز کسی مکروہ وقت میں شروع کی جائے، یا کسی صحیح وقت میں، جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے، اس نماز کی تکمیل ضروری نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر وہ اس نماز کو توڑ دے، تو اس پر کوئی قضا لازم نہ ہوگی، جب کہ ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ وہ اس نماز کو توڑ دے۔ اور اگر اس نے اس کو مکمل کر لیا، تو اس نے برا کام کیا، تاہم اس پر قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ نماز جس طرح واجب ہوئی تھی، اس نے اسی طرح اسے ادا کر دیا ہے، لیکن اگر وہ اس نماز کو توڑ دے۔ تو اس پر قضا لازم ہوگی تاہم مکروہ وقت میں روزہ شروع کرنے سے امام ابوحنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر روزے کی تکمیل واجب نہیں ہوتی، جب کہ صاحبینؒ کے ہاں اس کی تکمیل ضروری ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے میں صاحبین نماز اور روزے کو یکساں حیثیت دیتے ہیں اور دونوں کے مکروہ وقت میں شروع کرنے کو "نذر" کی طرح لزوم کا سبب قرار دیتے ہیں، کیونکہ ادا کیا جانے والا عمل ایک عبادت ہے۔ اسی طرح امام زفرؒ بھی دونوں کو ممنوع وقت میں شروع کرنے کی بنا پر مساوی حیثیت دیتے ہیں، البتہ امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے۔ جو کئی پہلوؤں سے ہے تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) پہلے فرق کو سمجھنے کے لیے ایک تمہید کی ضرورت ہے اور وہ تمہید یہ ہے کہ جو شی ایک جیسے اجزا سے مرکب ہو تو اس کے کچھ اجزا پر بھی "کل شی" کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ جیسے مثلاً لفظ "ماء" (پانی)، کہ پورے سمندر کو بھی پانی کہا جاتا ہے اور سمندر کے ایک قطرے کو بھی یہی نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح سرکے تیل اور ہر مائع کا یہی حکم ہے، لیکن جو شی "مختلف قسم کے اجزاء" سے مل کر بنی ہو، اس کے کچھ اجزا پر بھی "کل شی کا لفظ نہیں بولا جا سکتا۔ جیسے شکنجبین کہ فقط سرکے یا فقط شکر (sugar) کو شکنجبین نہیں کہا جا سکتا؛ اسی طرح اکیلے ناک کو چہرہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی اکیلے گال کو چہرہ کہا جا سکتا ہے؛ اور نہ محض ہڈیوں کو "انسان" قرار دیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ دیکھیے کہ روزہ ایک ہی طرح کے اجزاء سے مرکب ہے، لہٰذا اس کے ہر جز (حصے) کے لیے بھی لفظ صوم (روزے) کا اطلاق درست ہے جب کہ نماز مختلف اجزا یعنی قیام، قراءت، رکوع اور سجدہ وغیرہ سے مل کر تشکیل پاتی ہے، لہٰذا اس کے کسی ایک حصے کو صلاۃ (نماز) نہیں کہا جا سکتا، اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ روزہ نہیں رکھے گا (معاذ اللہ) پھر وہ روزہ رکھ لے تو روزہ شروع کرتے ہی وہ حانث (قسم باطل کرنے والا) ہو جائے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ (معاذ اللہ) تو جب تک وہ پہلی رکعت کا سجدہ نہ کرے اس وقت وہ حانث نہیں ہوتا۔ جب یہ تمہید اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ اسے مکروہ اوقات میں روزے سے منع کیا گیا ہے لہٰذا اس نے جیسے ہی روزہ شروع کیا وہ ممنوع فعل کا مرتکب ہو گیا، جب کہ مکروہ اوقات میں نماز کی نماز ممانعت ہے، تو جب تک وہ سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کرے اس وقت

یک ممنوع فعل کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ جب تک اس کی نماز اس مقام تک نہیں پہنچی، اس کی یہ نماز خالصتاً غیر ممنوع عبادت ہوگی، البتہ اس کے بعد ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ روزے کو شروع کرنا وجوب کا سبب ہے اور گو روزے کو شروع کرنا بھی ممنوع ہے لیکن چونکہ وہاں شروع کرنا ہی ممنوع ہے، لہٰذا وہاں شروع کرنے کا یہ عمل تو سبب وجوب نہ ہوگا، لیکن نماز کو شروع کرنا چونکہ منع نہیں ہے لہٰذا یہاں پر یہ سبب وجوب ہوگا تو جب یہ بات خوب ذہن نشین ہوگئی، تو اب ہم کہتے ہیں، کہ یہاں نماز کو جاری رکھنے کا حکم اس کے بطور عبادت اداشدہ حصے کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے لیکن ممنوع اوقات میں روزے کا جتنا حصہ ادا ہوا ہے وہ تمام کا تمام ہر پہلو سے معصیت ہے لہٰذا اس کو جاری رکھنا بھی معصیت (نافرمانی) ہے۔ اور اس کو جاری رکھنے کا حکم اگر ثابت بھی ہوتا تو وہ بطور عبادت اداشدہ حصے کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے ہوتا، جب کہ یہاں اس نے روزے کا جتنا حصہ ادا کیا ہے، وہ ممنوع ہونے کی بنا پر سرے سے عبادت ہے ہی نہیں اور چونکہ عبادت کو مستحکم کرنا اور باطل ہونے بچانا واجب اور معصیت (نافرمانی) کو مستحکم کرنا اور اس کو جاری کرنا معصیت ہوتا ہے، لہٰذا یہاں وجوب کی صورت میں ایک پہلو سے روزے کی حفاظت کرنا اور دوسرے پہلو سے اس کا ترک کرنا لازم قرار پاتا ہے۔ بنا بریں شک پیدا ہو جانے کی بنا پر روزے کا باقی رکھنا لازم نہ ہوگا، جب کہ تعارض ہو جانے کی صورت میں اصولاً جانب فساد کو ترجیح دی جاتی ہے اور کسی بھی عمل کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے اسے جاری رکھنا یا تو عبادت ہوتا ہے یا پھر معصیت اور چونکہ عبادت کو تو واجب قرار دینا ممکن ہے مگر معصیت (نافرمانی) کو واجب قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا تعارض ہو جانے کے باعث اس کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی حرمت والی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ اس نے نماز کا جتنا حصہ ادا کیا ہے وہ چونکہ خالص غیر ممنوع عبادت کے طور پر ادا ہو چکا ہے، لہٰذا اس کو مستحکم کرنا اور بچانا واجب ہوگا، پھر چونکہ اس اداشدہ حصے کو محفوظ کرنا اس (نماز) کو جاری رکھنے سے ہی ممکن ہے اور اس کو جاری رکھنے سے بھی، اگر وہ ممانعت کا مرتکب ہوتا ہے، تاہم اسے جاری رکھنے سے یہ عبادت مستحکم ہو جاتی ہے اور اسے مستحکم کرنا ضروری ہے اور آئندہ جو وہ عبادت کرے گا، وہ ایک پہلو سے عبادت اور دوسرے پہلو سے ممنوع ہوگی، لہٰذا وہ دو پہلوؤں سے عبادت کرنے والا، اور ایک پہلو سے ممنوع فعل کا مرتکب ہوگا، بنا بریں یہاں اس کے "عبادت والے پہلو کو" ترجیح حاصل ہو جائے گی اور اگر وہ اس کو ممنوع فعل ہونے کی بنا پر جاری نہیں رکھتا تو اس سے مزید عبادت کے حصول سے رکنا اور "اداشدہ عبادت" کو باطل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اداشدہ عبادت کو باطل کرنا مطلقاً منع ہے، لہٰذا اداشدہ عبادت کو بچانے کے لیے اس کو جاری رکھنا اس کو باطل کرنے سے بہتر ہوگا۔ بنا بریں اس کے لیے نماز کو جاری رکھنا واجب ہوگا، پھر اگر اس نے اس نماز کو فاسد کر دیا تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ جب کہ بعض مشائخ دونوں میں (ایک اور پہلو سے) فرق بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ان (مکروہ)

اوقات میں نماز کی ممانعت ایسی دلیل سے ثابت ہوئی ہے جس میں خبر واحد ہونے کی بنا پر کچھ اشتباہ سا ہے۔ اور چونکہ علمائے کرام کو اس "صحت ورود" میں اختلاف ہے، لہٰذا یہاں اثبات ممانعت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے اور جہاں اس قسم کی صورت حال ہو، وہاں اس کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص اس نماز کو شروع کر کے باطل کر دے، اس پر قضا لازم قرار دی جائے اور یوں سمجھا جائے، جیسے اس نے گویا کسی ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہی نہ تھا، بخلاف روزوں کی ممانعت کے، کیونکہ یہ ممانعت ایسی "حدیث مشہور" سے ثابت ہے جسے ائمہ فتاویٰ نے ہمیشہ قبول کیا ہے، تو چونکہ وہاں یہ ممانعت تمام پہلوؤں سے ثابت شدہ ہے، لہٰذا وہاں اس کی ابتداء کرنا ہی درست نہ ہوگا اور اس کو فاسد کر دینے کی صورت میں اس کی قضا لازم نہ ہوگی، — نامور فقیہ ابو احمد العیاضی السمرقندی نے اتنی فرق کا ذکر کیا ہے اور ایک اور فرق کی جانب بھی اشارہ کیا ہے — جو یہ ہے کہ روزے کا وجوب روزے کے ارتکاب سے ہوتا ہے اور یہ ارتکاب چونکہ ممنوع روزے کا ہی ایک فعل ہے، لہٰذا یہاں اس کا آغاز ہی صحیح نہ ہوگا، جب کہ نماز کا وجوب تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے جو کہ ایک قول ہے اور وہ نماز کا حصہ نہیں ہے، لہٰذا یہ نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہنا بمنزلہ نذر کے ذریعہ وجوب ہوگا، واللہ اعلم۔ بایں ہمہ اگر وہ اس عمل کو اس لیے باطل کر دے، تاکہ اس کو زیادہ مکمل طریقے سے ادا کیا جا سکے تو اس سے اس عمل کا ابطال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی ابطال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے نماز کی ادائیگی ممنوع فعل کے بغیر ہوگی، لیکن بایں ہمہ اگر وہ اس کو ادا کر لے، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ نیت کرنے سے فقط یہی ایک نماز اس پر لازم ہوئی تھی، جو اس نے ادا کر لی ہے، تاہم وہ ایسا کرنے سے گنہگار ہوگا، اس لیے کہ اس نے اس نماز کو ممنوع وقت میں ادا کیا ہے۔ اور اگر اس نے طلوع آفتاب کے وقت نفل نماز شروع کی، پھر اس نے اسے توڑ ڈالا اور پھر اس کو شام کو اس وقت قضا کیا جب سورج کی رنگت تبدیل ہو چکی تھی، تو قضا درست ہوگی، اس لیے کہ اس پر یہ نماز واجب بھی ناقص ہوئی تھی اور اس نے اسے ادا بھی ناقص کیا ہے، لہٰذا اس کی یہ نماز ادا ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسی وقت میں اس نماز کو شروع کیا ہو۔ پھر نماز کو شروع کرنا اس وقت "وجوب" کا سبب ہوگا، جب اس کا آغاز صحیح طریقے سے ہوا ہو، لیکن اگر اس کا شروع کرنا ہی درست نہ ہو، تو اس کا وجوب بھی ثابت نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے نفل نماز کو بلا وضو یا ناپاک کپڑے کے ساتھ شروع کر دیا ہو، تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی قاری (قراءت کرنے والا) امّی کے پیچھے نفل نماز کی نیت سے نماز میں شامل ہو جائے، یا کوئی شخص عورت یا جنبی یا بے وضو کی اقتدا کرے اور پھر اس نماز کو توڑ دے، تو ان تمام صورتوں میں اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نماز

شروع کرنا ہی درست نہ تھا۔ کیونکہ اس نے ایسے شخص کی اقتدا کی ہے، جو اس کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتا تھا۔ اسی طرح غلطی سے کسی نماز کو شروع کرنے سے بھی وہ نماز واجب نہیں ہوجاتی، چنانچہ اگر اس نے کوئی نماز اس خیال سے شروع کی کہ وہ نماز اس پر واجب ہے، پھر اس پر واضح ہوجائے کہ اس پر کوئی نماز واجب نہ تھی تو اس نماز کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جبکہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے، البتہ حج کے معاملے میں نفلی حج شروع کرنے سے اس کو مکمل کرنا واجب ہوجاتا ہے، خواہ وہ اپنے صحیح علم کے مطابق اسے شروع کرے یا محض اپنے گمان پر، ان دونوں کے مابین فرق کتاب الصوم میں بیان ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (دوم)

نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ہمارے ائمہؒ سے مروی ظاہر روایت کے مطابق نفل نماز شروع کرنے سے فقط دو رکعات واجب ہوتی ہیں، خواہ اس کی نیت اس سے زیادہ نماز ادا کرنے کی ہی ہو۔ الا یہ کہ وہ کسی امام کی اقتدا کرے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں تین روایات مروی ہیں: بشر بن خالد ان سے یہ روایت کرتے ہیں، کہ اگر کسی شخص نے چار رکعت نفل ادا کرنے کی نیت کی اور پھر اسے فاسد کر دیا، تو اسے چار رکعات قضا کرنا لازم ہونگی۔ بعد از اں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا اور کہا کہ وہ فقط دو رکعات ہی قضا کرے۔ جب کہ بشر بن ابی الازہر ان سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص خاص تعداد میں نیت کر کے نفل نماز شروع کرے۔ تو نماز شروع کرتے ہی اس پر اتنی ہی تعداد میں نماز ادا کرنا ضروری ہوجائے گا، خواہ اس نے سو رکعت نماز کی نیت کر کے نماز شروع کی ہو اور ان سے غسان ــــــ روایت کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے چار رکعتوں کی نیت کی، تو اس کو چار رکعات ہی ادا کرنا ضروری ہونگی لیکن اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی۔ تو وہ نماز اس پر لازم نہ ہوگی، تاہم اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ "نذر" سے "حسب نذر" نماز لازم ہوجاتی ہے، خواہ کی کتنی ہی زیادہ نماز کے لیے نذر مانی جائے۔ بشر بن ابی الازہر کی روایت کی دلیل یہ ہے۔ کہ "نذر" کی طرح کسی نماز کو شروع کرنا، اس کے لزوم کا سبب ہے۔ پھر جس طرح نذر سے "حسب نذر" نماز واجب ہوجاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی نماز شروع کرنے سے حسب نیت نماز ضروری ہوجاتی ہے۔ غسان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ یہ نماز اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس نماز کے وجوب کا سبب بندے کا خود پر اس نماز

کو واجب کرنا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے چار رکعات سے زیادہ نماز واجب نہیں کی گئی، لہٰذا بندے کی خود پر واجب کردہ نماز تو بدرجۂ اولیٰ چار سے زیادہ رکعات پر مشتمل نہ ہوگی۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے سے اس نماز کا واجب ہونا ذاتی طور پر نہیں، بلکہ محض ادا شدہ نماز کو باطل ہونے کی بچانے کے لیے ہے۔ اور یہ مقصد دو رکعات مکمل ہونے پر پورا ہوجاتا ہے، لہٰذا اس سے زیادہ اس پر نماز کا وجوب بلا ضرورت ہوگا، بخلاف نذر کے، کیونکہ نذر میں نماز کا وجوب اس کے الفاظ کی بنا پر وضعی یعنی اصلی طور پر ہوتا ہے، لہٰذا نذر کے الفاظ جتنی نفل نماز کو شامل ہوں۔ اتنی ہی نماز واجب ہوجاتی ہے اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ نذر کی طرح نماز کو شروع کرنا اس کے وجوب کا سبب ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ وہاں درست ہے لیکن اسی حد تک کہ جس حد تک نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے اور چونکہ یہ سبب وجوب یعنی نماز شروع کرنا، دوسرے جفت حصے (شفع ثانی) میں نہیں پایا گیا، لہٰذا یہ حصہ واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ بنیادی (وضعی) طور پر وجوب سبب نہیں ہے، بلکہ اسے تو محض ضرورت کے تحت سبب وجوب تسلیم کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، لہٰذا اس کے دوسرے جفت حصے (شفع) کے وجوب کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہاں وہ صریح الفاظ میں خود پر نماز لازم کرلیتا ہے، لہٰذا جتنی نماز کی وہ نذر مانے گا اتنی ہی نماز اس پر واجب ہوجائے گی اور مؤکدہ سنتوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان کو بھی شروع کرنے سے فقط دو رکعات ہی واجب ہوتی ہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو ہمارے ائمہ سے ظاہر روایت کے مطابق۔ یہ صحیح ہونے کی بناء پر اس پر فقط دو رکعات ہی واجب ہوں گی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق جہاں نوافل میں چار رکعات کی قضا لازم ہوتی ہے، وہاں سنتوں میں بھی چار رکعات کی قضا ہوگی۔ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ نے نماز ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں، جو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں امام ابو یوسفؒ کے قول کو ہی مختار ٹھہرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو اس پر چار رکعتوں کی قضا لازم ہوگی اور اگر اسے کسی بیع کی خبر ملی اور وہ سنتوں کے دوسرے (جفت حصے) میں منتقل ہوگیا ہو، تو اس کا پہلا جفت حصہ باطل نہ ہوگا، اور یہ نماز اس کی خلوت صحیحہ کے لیے بھی مانع شمار ہوگی یہ قول شیخ الامام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ کا ہے۔

جب یہ اصول اچھی طرح ذہن نشین ہوگیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جس شخص پر نماز شروع کرنے سے دو رکعات واجب ہوگئی ہوں اور وہ اس نماز سے فارغ ہو کر قعدے میں بھی بیٹھ گیا ہو اور پھر وہ مزید نماز ادا کرنے کے ارادے سے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگیا، تو اس پر مزید دو رکعات ادا کرنا لازم ہوجائے گا جنہیں وہ اسی تکبیر تحریمہ پر بنا کرے، اس لیے کہ اس کی ادا شدہ نماز بطور عبادت ادا ہوچکی ہے تو اس عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے، اس پر دو مزید رکعات

کہ تکمیل لازم ہوگی، اور اس کا تیسری رکعت ادا کرنے کیلئے کھڑا ہونا شفعِ اول پر دوسرے شفع کو استوار کرنا ہے اور چونکہ اس
کیلئے ایسا کرنا ممکن بھی ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے اور ایک ہی شرط بہت سے افعال کیلئے کافی ہو سکتی
ہے، جیسے مثلاً ایک ہی طہارت (وضو، غسل) سے متعدد نمازیں ادا کرنا جائز ہے اور ان دو نئی رکعات
میں بھی، پہلی رکعات کی طرح، قراءت کرنا واجب ہوگا، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع (جفت، جوڑا) علیحدہ
علیحدہ نماز ہوتا ہے، اسی لیے فقہا فرماتے ہیں کہ نفل ادا کرنے والا جب تیسری رکعت کے لیے
اٹھے، تو اسے چاہیئے، کہ وہ باقاعدہ دُعائے افتتاح، یعنی سبحانک اللّٰھم... الی آخرہ پڑھے،
جس طرح کہ وہ نماز کی ابتدا میں اسے پڑھتا ہے، اس لیے کہ یہ مزید نماز کا آغاز کر رہا ہے اور نفل نماز کو
علیحدہ علیحدہ دو دو رکعات پر مشتمل ہوتی ہے لیکن چونکہ اس نے اسے اپنی پہلی تکبیر تحریمہ پر ہی جاری
رکھا ہے، لہٰذا اس موقع پر اسے مسنون ثنا پڑھنی چاہیئے اور اگر اس نے دو رکعت نفل نماز پڑھی اور
اسے اس میں سہو ہو گیا، پھر اس نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، بعد ازاں اس نے چاہا کہ وہ اس تکبیر تحریمہ پر
دو مزید رکعتیں ادا کرے، تو اب اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے کی صورت سجدۂ سہو
نماز کے "عین درمیان میں واقع ہو جائے گا جو جائز نہیں ہے، بخلاف مسافر کی نماز کے کہ اگر وہ
نمازِ ظہر ادا کر رہا ہو، اور پھر وہ اس میں اسے سہو ہو جائے اور پھر وہ سجدۂ سہو بھی کرے، بعد ازاں وہ اقامت
(د   ) کی نیت کرے، تو وہاں اس کا مزید دو رکعات ادا کرنا درست ہوگا، اور وہ اٹھ کر دو
رکعات ادا کرے۔ گو کہ وہاں اس کا سجدۂ سہو نماز کے عین درمیان واقع ہوتا ہے، ان دونوں میں فرق
یہ ہے کہ سلام شریعت میں نماز کو ختم کرنے والی (محلّل) ہے، الا یہ کہ شریعت نے اسے سجدۂ سہو کی
حالت میں اس عمل سے روک دیا ہے، یا پھر ضرورت کے پیشِ نظر تکبیر تحریمہ دوبارہ لوٹ آتی ہے کیونکہ
سجدۂ سہو" نماز کی تحریمہ میں ہی ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ ضرورت اسی نماز کی حد تک یعنی اس کی تکمیل کے
لیے ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ کا باقی رہنا یا اس کا واپس لوٹ آنا کسی اور نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اور
چونکہ نفل نماز میں بھی ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہٰذا یہاں سلام
کا نماز کو ختم کرنے کا عمل پوری طرح ظاہر ہوگا۔

اور چار رکعات نفل ادا کرنے والا اگر قعدۂ اولیٰ چھوڑ دے۔ تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ
اس کی نماز فاسد ہو جائے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز شمار
ہوتا ہے، اسی لیے، اس کی ہر دو رکعات کے بعد، فرض نماز کے آخری قعدے کی طرح، قعدہ کرنا فرض
ہوگا، مگر استحسان کی رُو سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا قول ہے اس
لیے کہ جب وہ قعدہ کرنے سے قبل تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، تو اس نے اس تمام نماز کو
فرض نماز کی طرح گویا ایک ہی نماز بنا دیا اور نفل نماز چونکہ فرض نماز کے تابع ہے، اسی لیے نفل نماز کو کسی
حد تک فرض نماز پر قیاس کرنا جائز ہے، بنا بریں قعدۂ اولیٰ دونوں شفعوں کے درمیان حد فاصل
ہو جائے گا، جبکہ آخری قعدہ فرض ہے اور حد فاصل والا قعدہ (قعدۂ اولیٰ) واجب ہوتا ہے، بخلاف
اُس صورت کے" کہ اگر وہ نوافل کی ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے اور آخری دو
رکعتوں میں قراءت کرے کہ اس طرح بالاجماع اس کی پہلی دونوں رکعات (شفع) فاسد ہو جائیں گی

اور ہم نے اس نماز کو قراءت کے حق میں چار رکعتوں والی فرض نماز کی طرح ایک ہی نماز قرار نہیں دیا اس لئے کہ قعدہ اخیرہ تو فرض لغیرہا (کسی اور سبب کی بنا پر واجب ہوتا) ہے جس کا سبب نماز سے خارج ہونا ہے، تو جب وہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھ گیا اور یہ نماز چار رکعات والی نماز بن گئی، تو گویا نماز سے باہر نکلنے کا وقت نہیں آیا، لہٰذا اب یہ قعدہ فرض نہیں رہے گا اس کے برعکس قراءت تو فی نفسہٖ رکن ہے، تو جب اس نے پہلے شفع میں اسے چھوڑ دیا تو اس نے پہلا شفع فاسد کر دیا لہٰذا دوسرے شفع کو اس پر بنا (استوار) کرنا درست نہ ہوگا۔ اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس نے نفل نماز کی تین رکعات ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کیں ـــــ تو مناسب ہے، کہ اس کی اس نفل نماز کو فرض نماز یعنی نمازِ مغرب پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے جیسے اگر نمازِ مغرب کو ایک ہی قعدے کے ساتھ ادا کیا جائے، تو وہ جائز ہوتی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ قعدہ جس رکعت سے متصل ہے یعنی اس کی آخری رکعت وہ فاسد ہو جائے گی، کیونکہ محض ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا اس سے پہلی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے چھ رکعات نفل ایک ہی قعدہ کے ساتھ پڑھے، تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی یہ نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ جب چھ رکعات ایک ہی تکبیر تحریمہ اور ایک ہی نیت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہیں، تو انہیں ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کرنا بھی جائز ہوگا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ ہم نے جو چار رکعات نفل نماز کو جائز سمجھا ہے، تو اس کی وجہ استحسان یعنی اس کا چار رکعات والی فرض نماز پر قیاس ہے اور چونکہ فرائض میں ایسی چھ رکعات والی نماز کے ایک قعدہ کے ساتھ جائز ہونے کی کوئی مثال موجود نہیں، لہٰذا یہاں استحسان کے بجائے، اصل قیاس پر ہی مدارِ حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

پھر نفل نماز کے فاسد ہونے کی صورت میں فقط اسی "شفع" کی قضا واجب ہوتی ہے، جس شفع کے ساتھ کہ مفسد (فاسد کرنے والا عمل) متصل ہو، نہ کہ اس شفع کی جو بالکل صحیح طریقے سے ادا ہو چکا ہو، چنانچہ اگر کسی نے چار رکعات نفل کی نیّت باندھی اور پھر وہ تیسری یا چوتھی رکعت میں بول پڑا تو اس صورت میں اسے دوسرے شفع کی قضا کرنا ہوگی، نہ کہ پہلے شفع کی، اس لئے کہ یہاں ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہٰذا دوسرے شفع کے فاسد ہو جانے سے پہلے شفع کا فاسد ہو جانا لازم نہیں آتا، بخلاف فرض نماز کے، اس لیے کہ وہ پوری کی پوری ایک ہی نماز ہے، جس کی بنا پر اس کے ایک حصے کے فاسد ہو جانے سے باقی تمام نماز کا فاسد ہونا بھی لازم آجاتا ہے، اور اگر کسی نفل نماز پڑھنے والے نے نماز ظہر والے کی، شروع نماز میں، اقتدا کر لی، بعد ازاں اس نے نماز توڑ دی، یا اس نے اس کی آخری قعدے میں اقتدا کی تو دونوں صورتوں میں اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ اقتدا کرتے ہی اس پر امام کی نماز لازم ہو جائے گی اور چونکہ امام کی نماز چار رکعات پر مشتمل تھی، لہٰذا اس پر بھی چار ہی رکعات ضروری ہوں گی اور جس شخص نے یہ نیت کی کہ وہ نماز ظہر کی چھ رکعات ادا کرے گا تو اس پر دو رکعات کا ادا کرنا لازم نہ ہوگا اس لیے کہ اس

کا نماز شروع کرنا دو رکعتوں میں نہیں پایا گیا اور چونکہ یہ واقعہ نماز ظہر کا ہے جس کی کل چار رکعات ہیں، جبکہ باقی دو رکعتوں میں محض نیت پائی گئی ہے اور محض نیت سے اس پر کوئی شئی لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر مسافر یہ نیت کرلے کہ وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے گا، بعد ازاں اس نے فقط دو رکعات ادا کیں، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ مسافر کے لیے نماز ظہر کی فقط دو رکعات ہی ہیں، لہٰذا اس کی اضافی نیت لغو شمار ہوگی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس نے نماز کو کسی ایسے عمل سے فاسد کیا ہو، جو عمل بنیادی طور پر نماز سے متضاد ہو، جیسے مثلاً دانستہ وضو توڑ دینا گفتگو کر لینا یا قہقہہ مار کر ہنس پڑنا یا کوئی ایسا عمل کثیر کرنا جو نماز کے اعمال میں شامل نہ ہو، لیکن اگر نماز قرارت چھوڑ دینے سے فاسد ہوئی ہو، بایں طور کہ اس نے نماز کی چاروں رکعات میں قرارت نہ کی ہو، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر چار رکعتوں ہی کی قضا ضروری ہوگی، یہ مسئلہ ان مسائل میں شامل ہے جو "ثمان مسائل" (آٹھ مسائل) کے عنوان سے معروف ہیں، اس باب میں اصول یہ ہے کہ اگر پہلا شفع قرارت چھوڑنے کی بنا پر فاسد ہو جائے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی "تحریمہ" (نماز) برقرار رہتی ہے، لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوگا، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب پہلا شفع فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ ہی باقی نہیں رہتی، لہٰذا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اگر تو پہلا شفع دونوں رکعتوں میں قرارت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی فاسد ہو جاتی ہے؛ لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا اور اگر دو میں سے ایک رکعت میں قرارت چھوڑنے سے نماز فاسد ہوئی ہو تو اس کی تحریمہ برقرار رہے گی؛ اور اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا صحیح ہوگا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز کے ہر شفع میں قرارت کرنا فرض ہے، تو جس طرح اس کی دونوں رکعات میں قرارت چھوڑ دینے سے وہ شفع باطل ہو جاتا ہے، تو اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت میں بھی قرارت چھوڑ دی تو اس سے بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایک رکن کو چھوڑ دیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے کوئی ایک رکوع یا سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہاں یہ فرق نہیں کیا جاتا کہ اس نے ایک رکعت میں اسے چھوڑا ہے یا دو رکعات میں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لہٰذا قرارت کا چھوڑنا، نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں دانستہ وضو خطا کر دینے اور گفتگو کرنے کی مانند ہوگا، تو جب نماز کے افعال فاسد ہو گئے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی برقرار نہ رہی، کیونکہ تحریمہ کے برقرار رہنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ نماز کے مختلف افعال کو باہم متحد کرے، تو جب نماز کے افعال ہی فاسد ہو گئے، تو پھر نماز کی تحریمہ (نماز) بھی باقی نہ رہی لہٰذا اس کا نماز کے دوسرے شفع کو شروع کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، بنابریں یہاں فاسد ہو جانے کا کوئی سوال نہیں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ نماز کے افعال قرارت، یعنی نماز کا ایک رکن چھوڑنے کے باعث

فاسد ہوگئے ہیں، لیکن اس کی تحریمہ (نماز) بہرحال باقی ہے۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ فقط انہی دو رکعات کے لیے نہ کہی تھی، بلکہ وہ پہلے اور دوسرے شفع دونوں کے لیے تھی، اسی بنا پر اگر وہ قراءت کر لیتا تو دوسرے شفع کا پہلے شفع پر بنا کرنا درست ہوتا، تو چونکہ یہاں اس کی تحریمہ باطل نہیں ہوئی، لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست ہوگا جو بعدازاں ترک قراءت سے فاسد ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ افعال کے باطل ہو جانے کے بعد تحریمہ کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے وہ نماز کا کوئی اور رکن چھوڑ دے یا نماز میں بول پڑے یا دانستہ وضو توڑ دے کیونکہ "تحریمہ" تو نماز کے مختلف اعمال کو باہم جمع کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ تاکہ وہ ان تمام کو ایک ہی عبادت بنا دے، لہٰذا افعال کے باطل ہو جانے سے اس کی تحریمہ از خود باطل ہو جائے گی، جیسے کہ امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ الاّ یہ کہ اگر تو اس نے شفع اول کی دونوں رکعتوں میں قراءت چھوڑ دی ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا ایک رکن چھوڑ دینے کے باعث یقینی اور قطعی ہو جاتا ہے لیکن اگر اس نے نماز کی ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دی، ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا یقینی نہیں ہوتا، کیونکہ مشہور تابعیؒ "حضرت حسن بصریؒ ایک رکعت میں قراءت ہو جانے کی صورت میں نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، گو ان کا یہ قول فاسد ہے، لیکن چونکہ ہم نے یہاں نماز کے فاسد ہونے کا حکم ایک اجتہادی دلیل سے سمجھا ہے، جو یقینی اور قطعی علم کی موجب نہیں ہوتی، اس لیے عین ممکن ہے کہ ان کا ہی قول صحیح ہو، البتہ ہم نے اپنے موقف کی صحت کو اور ان کے موقف کے غلط ہونے کو "غالب رائے" کے ساتھ قبول کیا ہے، لہٰذا ہم دوسرے شفع کی تحریمہ کو یقینی طور پر باطل نہیں سمجھ سکتے، بلکہ یہاں اس کا فساد مشکوک ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ جب "پہلا شفع" جائز اور باطل ہونے کے درمیان متردد ہو، تو اصولاً احتیاط اسی میں ہے کہ اسے فاسد ہی قرار دیا جائے تاکہ اس پر اس کی قضا لازم قرار پائے اور اس کی تحریمہ کو باقی رکھا جائے تاکہ دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا صحیح ہو اور پھر اس شفع میں بھی مفسد عمل پائے جانے کی بنا پر اس پر اس کی قضا بھی لازم ہو جائے۔

جب یہ اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ نماز کی چاروں رکعات میں قراءت ترک کر دے، تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر فقط دو رکعتیں ہی قضا کرنا لازم ہوں گی، کیونکہ پہلا شفع باطل ہو جانے کی بنا پر اس کی تحریمہ یقینی طور پر فاسد ہو گئی ہے، لہٰذا اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا ضروری ہوگی؛ کیونکہ اس کی تحریمہ پہلے شفع کے باطل ہو جانے کے باوجود ابھی تک برقرار ہے، لہٰذا دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا بالکل صحیح ہوگا، پھر اس میں بھی قراءت چھوڑ دینے کے باعث اسکا

وہ شفع بھی فاسد قرار پائے گا، لہٰذا اس پر دونوں شفعوں کی قضا لازم ہو گی۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعتوں میں سے ایک میں اور آخری دو میں سے بھی ایک رکعت میں قراءت نہ کی، یا اس نے چار رکعات والی نماز کی فقط ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر فقط ابتدائی دو رکعتوں کی قضا لازم ہو گی، کیونکہ جب اس نے پہلی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی تو اس کا وہ شفع باطل ہو گیا جس کی بنا پر اس کی تحریمہ بھی باطل ہو جائے گی، لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی درست نہ ہو گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ نماز فاسد ہو جانے کے باوجود اس کی تحریمہ برقرار رہتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ نماز کا فاسد ہونا یہاں کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کی تحریمہ برقرار رہے گی۔ اور یوں دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا اور نماز شروع کرنا درست ہو گا، بعد ازاں یہ دوسرا حصہ بھی دونوں رکعتوں میں یا دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں قراءت کر لی، تو اس پر بالاجماع دو رکعات کی یعنی پہلے شفع کی قضا لازم ہو گی، اس لیے کہ اس کی یہ نماز قراءت نہ کرنے کی بنا پر فاسد ہوئی ہے، لہٰذا اس پر اس کی قضا ضروری ہو گی۔ رہا دوسرا شفع تو وہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں مکمل نماز ہے، کیونکہ تکبیر تحریمہ برقرار رہنے کے باعث اس کا اس کو شروع کرنا بالکل درست تھا اور چونکہ یہاں ان دونوں رکعات میں قراءت پائی گئی ہے لہٰذا اس کی ان دونوں رکعتوں کی ادائیگی صحیح ہو گی، اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک جب اس کی تحریمہ ہی باطل ہو گئی، تو اس کا دوسرے حصے میں داخل ہونا ہی درست نہ ہو گا، لہٰذا یہ حصہ نماز شمار نہ ہو گا۔ بنا بریں اس پر فقط پہلی دو رکعات ہی کی قضا لازم ہو گی۔ اور بالاجماع اس کی یہ دو آخری رکعات پہلی دو رکعات کی قضا شمار نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ و محمد اور امام زفرؒ کے ہاں اس لیے کہ تکبیر تحریمہ برقرار نہ رہنے کی بنا پر، اس کا یہ دوسرا شفع نماز ہی شمار نہ ہو گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نماز کا یہ حصہ گو صحیح طور پر ادا ہوا ہے، مگر چونکہ یہ نماز اسی تحریمہ پر مبنی ہے، جو پوری نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی اور پھر دونوں کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے لہٰذا اس میں ادا اور قضا دونوں کی گنجائش نہیں ہو سکتی اور اگر اس نے چار رکعتوں میں سے کسی ایک

ابتدائی رکعت میں قراءت کی تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر فقط دو رکعات کی قضا لازم ہو گی، مگر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں چاروں رکعتوں کی قضا لازم ہو گی۔ اور الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں امام ابو حنیفہؒ کا قول امام محمدؒ کی تائید میں مذکور ہے، مگر ان کا صحیح قول وہی ہے۔ جو ہم اوپر دلائل سمیت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی۔ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو چار رکعات کی اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہو گی اور اگر اس نے فقط ابتدائی دو رکعات میں قراءت کی۔ تو بالاتفاق اس پر آخری دو رکعات کی

قضا لازم ہو گی۔ اسی طرح اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ احکام اس وقت کے ہیں۔ جب وہ دونوں حصوں کے درمیان تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لے، اور اگر اس نے یہاں اس مقدار میں قعدہ نہ کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک قعدہ ترک کر دینے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور ان کے نزدیک اس پر مذکورہ احکام تفریع نہ کئے جا سکیں گے؛ اور اگر اس کے پیچھے کوئی شخص اس کا مقتدی ہو تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو خود اس کے امام کا ہے۔ لہٰذا جس نماز کی امام پر قضا لازم ہو گی اس کی مقتدی پر بھی لازم ہو گی اس لیے کہ مقتدی کی نماز صحت اور فساد کے معاملے میں امام کی نماز کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔ اور اگر مقتدی اثنائے نماز میں بول پڑے مگر امام اپنی نماز جاری رکھے ، تا آنکہ چاروں رکعات مکمل کرے اور ان چاروں رکعات میں اس نے قراءت بھی کی ہو اور دو رکعات کے بعد قعدہ بھی کیا ہو، تو اگر مقتدی امام کے قعدہ اولیٰ میں بمقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے ہی بول پڑا ہو، تو اس پر فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہو گی۔ اس لیے کہ ابھی اس پر آخری حصے کی ادائیگی ضروری نہیں ہوئی تھی، کیونکہ اس کا لزوم شروع کرنے سے ہوتا ہے اور چونکہ اس نے ابھی اس حصے کو شروع کیا ہی نہیں تھا اور اس کی جانب سے فقط ابتدائی دو رکعات کا آغاز پایا گیا ہے، لہٰذا نماز کے فاسد ہو جانے کی صورت میں اس پر فقط انہی دو رکعات کی قضا لازم ہو گی۔ اور اگر وہ تشہد کے بعد تیسری رکعت کے لیے اٹھنے سے قبل بول پڑا ہو، تو اس پر کسی قسم کی کوئی قضا واجب نہ ہو گی، اس لیے کہ اس نے خود پر جو التزام کیا تھا اسے اس نے درست طریقے سے ادا کر دیا ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو اور پھر مقتدی بول پڑے اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا، مگر عصام بن یوسفؒ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں۔ کہ اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہو گی، جب کہ شیخ امام صدر الدین ابو المعین فرماتے ہیں، کہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے اصولوں کے مطابق سمجھنا چاہیئے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس تمام عمل کو ایک ہی نماز قرار دیتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے۔ کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک قعدہ اولیٰ ترک ہو جانے کے باوجود اس کی نفل نماز فاسد نہیں ہوتی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ ہر شفع ایک علحدہ نماز ہے، اسی لیے ان کے ہاں قعدۂ اولیٰ فرض ہے، لہٰذا یہاں مقتدی فقط دوسرے شفع کو باطل کرنے والا ہو گا، بنا۔ بریں اس پر فقط انہیں دو رکعات کی قضا لازم ہو گی۔

فصل (سوم)

افضل نوافل کا بیان

ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک دن میں چار رکعت نفل ادا کرنا زیادہ افضل ہے، جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک دن اور رات دونوں میں دو دو رکعات نفل ہی زیادہ فضیلت رکھتے ہیں۔ ان کی دلیل حضرت عمار بن رویبہؓ کی حسب ذیل روایت ہے۔ کہ فرماتے ہیں :

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز کا آغاز دو رکعات سے کرتے تھے:"

اور یہ بات سب کو معلوم ہے۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین صورت پر ہی عمل کرنے کو ترجیح دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نوافل کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ ایک ایک اضافی تکبیر اور سلام ہے لہٰذا یہی طریقہ افضل ہوگا، اسی لیے انہوں نے نماز ظہر سے قبل کی چار رکعات کے متعلق بھی یہ کہا ہے۔ کہ انہیں دو سلام کے ساتھ ادا کیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ مسعود کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

"وہ ہمیشہ چاشت کی نماز چار چار رکعات ادا فرماتے تھے:"

اس بارے میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت پر عمل کرنا عمارؓ بن رویبہ کی روایت پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ اس میں "مداومت" کا ذکر ہے، جب کہ عمارؓ بن رویبہ نے مداومت کی صراحت نہیں کی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ "مفسر" روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چار رکعات ادا کرنا بدن انسانی کے لیے زیادہ محنت و مشقت کا باعث ہے۔ مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل ترین عمل کے متعلق پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ "وہ عمل جو بدن پر زیادہ شاق گذرے"۔ رات کی نماز میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چار چار رکعات ادا کرنا افضل ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک رات کی نماز دو دو رکعات ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ۔ بین کل رکعتین فسلم۔ — رات کی نماز دو دو رکعات ہے۔ اور ہر دو رکعات کے بعد تم سلام پھیر دو۔

کہ آپ نے دو رکعات کے بعد سلام پھیر دینے کا حکم دیا ہے اور چونکہ یہاں آپ کا مقصد اس کو واجب کرنا نہیں ہے، کیونکہ یہ غیر واجب ہے لہٰذا اس کا مستحب ہونا از خود متعین ہوگیا ہے اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت کا متوارث عمل نماز تراویح میں دو دو رکعات ہی چلا آتا ہے نیز ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"ان سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رمضان المبارک کی راتوں میں قیام کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ آنحضورﷺ کا قیام رمضان اور غیر رمضان میں یکساں ہوتا تھا، اس طرح کہ آپؐ نماز عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے۔ ان چاروں رکعات کے حسن اور طوالت کے بارے میں کچھ نہ پوچھیے

بعد ازاں پھر آپ چار رکعات ادا فرماتے ان کے بھی حسن اور طوالت کے متعلق کچھ نہ
پوچھیے۔ بعد ازاں تین رکعت نماز وتر ادا فرماتے تھے ، بعض دیگر روایات میں ہے کہ جب
ان سے یہ پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا تم میں سے بھلا اس کی کون طاقت رکھتا ہے۔ پھر اس سے
آگے وہی روایت مذکور ہے،، کہ اس روایت میں ام المؤمنین نے عادت اور ہمیشگی کو ظاہر
کرنے والے الفاظ استعمال فرمائے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل اعمال پر ہی
مداومت (ہمیشگی ، فرماتے تھے۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضور دو رکعتوں کے بعد سلام
نہیں پھیرتے تھے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا۔ تو پھر چار رکعات کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دونوں حصوں (شفعوں)، کو باہم ملانا مسلسل روزے رکھنے کے مترادف
ہے، چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ چار رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کرے گا ؛ پھر
اس نے چار رکعات دو سلام کے ساتھ ادا کر لیں تو اس کی نذر پوری نہ ہوگی ، امام محمدؒ نے
الزیادات میں یہی لکھا ہے جیسا کہ مسلسل روزے رکھنے کا بھی یہی حکم ہے پھر روزوں میں جس
طرح ایسا کرنا افضل ہے تو اسی طرح نماز میں بھی یہی طریقہ افضل ہوگا۔ اور اس کا مقصد وہی
ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ چار رکعات والا قیام بدن پر زیادہ شاق گزرتا ہے،
لہٰذا یہ افضل ہوگا، جب کہ فرمان نبوی فسلّم (پس سلام کہہ ، کے معنی ہیں التحیات پڑھ، اس
لیے کہ اسے جس طرح شہادت "یعنی" اشہد ان لا الہ الا اللہ " کی بنا پر تشہد کہہ دیا جاتا ہے
تو اسی طرح سلام یعنی السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین" کی وجہ سے
" سلام " (تسلیم) بھی کہہ دیا جاتا ہے اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ آنحضورؐ
نے یہاں سلام پھیرنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، حالانکہ یہاں سلام
پھیرنا (متفقہ طور پر) واجب نہیں ہے ، چنانچہ اگر وہ چار رکعات پڑھ لے تو بالکل جائز ہے، جب
کہ اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے ، لہٰذا اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا افضل ہوگا۔ رہی نماز
تراویح تو اسے دو دو رکعات ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسے ہمیشہ با جماعت ادا کیا جاتا ہے
لہٰذا سہولت اور آسانی کے لیے اسے دو دو رکعات کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے کیونکہ جماعت
میں بیمار بھی ہوتے ہیں اور اہل حاجت بھی اور یہاں اس پر کوئی بحث نہیں ، بلکہ ہماری بحث
تو اکیلے نماز ادا کرنے کی صورت میں ہے ۔

فصل

مکروہ نوافل

مکروہ نوافل کی دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک کا تعلق تو تعداد سے ہے اور دوسری کا وقت سے؛ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دن میں ایک سلام کے ساتھ چار سے زیادہ رکعات ادا کرنا مکروہ ہے، لیکن رات میں ایسا کرنا مکروہ نہیں، بلکہ رات کو چھ یا آٹھ تک رکعات ادا کی جاسکتی ہیں۔ الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اور الجامع الصغیر میں ہے کہ "تو اگر چاہے تو رات کی نماز ایک تکبیر (تحریمہ) کے ساتھ دو رکعتیں ادا کرلے، اور چاہے تو ایک نیت میں چار رکعات اور چاہے تو چھ رکعات پڑھ لے" اور اس سے زیادہ تعداد کا کوئی ذکر نہیں۔ اس باب میں اصول تو یہ ہے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور چونکہ کوئی تابع اپنے اصل کا مخالف نہیں ہوتا، لہٰذا اگر دن میں چار سے زیادہ رکعات پڑھ لی جائیں تو اس سے فرض نمازوں کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور رات کی نماز میں اصل قیاس یہی تھا، مگر ہمیں چار رکعات سے لے کر آٹھ رکعات تک نوافل کی اجازت ایک نص (حدیث) سے معلوم ہوئی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رات کو وقت پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ رکعات ادا فرمایا کرتے تھے"۔

ان میں سے تین رکعات نماز وتر کی اور دو رکعات نماز فجر کی سنتوں کی ہوتی تھیں۔ اس طرح پیچھے دو، چار، چھ اور آٹھ رکعات رہ جاتی ہیں، لہٰذا اس تعداد تک نماز بلا کراہت ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے، البتہ آٹھ سے زیادہ تعداد میں ایک سلام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں اختلاف ہے، بعض مشائخ کے ہاں یہ مکروہ نہیں۔ شیخ امام الزاہد السرخسیؒ نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس میں ایک عبادت کا دوسری عبادت سے اتصال پایا جاتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا۔ تاہم اس اصول کا دن میں چار رکعتوں سے زیادہ پر اطلاق مشکل ہوگا، اسی لیے صحیح قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اکثر مشائخ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور اگر اس نے دن میں چار سے اور رات میں آٹھ سے زیادہ رکعات رنیت باندھ کر شروع کردیں، تو وہ اس پر لازم ہوجائیں گی، کیونکہ وجوب کا سبب یعنی نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے۔ پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ حسب اختلاف دو یا چار رکعات میں لمبا قیام کرنا افضل ہے یا زیادہ رکعات ادا کرنا۔ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک لمبا قیام افضل ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک زیادہ رکعات افضل ہیں اس مسئلے کا اصل عنوان "طویل عبادت افضل ہے۔ یا زیادہ سجدے" اس ضمن میں ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل نماز کون سی ہے، تو حضورؐ نے فرمایا:

طول القنوت یعنی لمبا قیام

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ارشاد باری:

وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ [1] اور خدا کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس جگہ قنوت سے مراد "طویل قیام" ہے۔ پھر انہوں نے یہ آیت مبارکہ تلاوت کی:

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّیْلِ [2] (بھلا مشرک اچھا ہے) یا وہ جو رات کے وقتوں میں عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، کہ اگر تو اس کا قرآن مجید پڑھنے اور تلاوت کرنے کا معمول نہ ہو، تو پھر طویل قیام افضل ہے اور اگر اس کا قرآن مجید کی تلاوت کا معمول ہو، تو پھر کثرت سجود افضل ہے۔ اس لیے دونوں صورتوں میں قیام میں کوئی اختلاف نہیں اور اس کے ساتھ زیادہ رکوع وسجود شامل ہو جاتے ہیں، واللہ اعلم۔

ب۔ مکروہ اوقات:

اور وہ نوافل جو اوقات کی بنا پر مکروہ ہوتے ہیں۔ اس سے مراد وہ نوافل ہیں، جو مکروہ وقت میں ادا کیے جاتے ہیں۔ مکروہ اوقات کی کل تعداد بارہ ہے۔ ان میں سے بعض اوقات میں تو کراہت فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کچھ اوقات میں وقت کے علاوہ کوئی اور شی کراہت کا موجب بنتی ہے۔ وہ اوقات جن میں فی نفسہ کراہت ہوتی ہے، وہ کل تین ہیں: (۱) ان میں سے ایک وقت تو طلوع آفتاب کا ہے، تاآنکہ سورج اونچا اور سفید نہ ہو جائے، دوسرا وقت دوپہر یعنی استواء کا وقت ہے تاآنکہ سورج ڈھل جائے اور (۳) تیسرا وقت غروب آفتاب سے پہلے کا وہ وقت ہے جب سورج کی رنگت تبدیل ہو کر سرخ یا زرد ہو جائے، تاآنکہ وہ ڈوب جائے۔ ان تینوں اوقات میں ہر قسم کے نوافل جمعہ سمیت تمام ایام میں اور مکہ سمیت تمام مقامات میں مکروہ ہیں پھر خواہ ایسے نفلی نوافل ہوں جن کا کوئی سبب (وجہ) نہ ہو، یا ایسے نوافل ہوں جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کعبہ کی دو رکعات اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جمعہ کے روز زوال کے وقت نفل نماز ادا کر لینے میں کوئی حرج نہیں، جبکہ امام شافعیؒ کا قول

---

[1] البقرہ۔ ۲۳۸۔

[2] الزمر۔ ۹

ہے کہ ان اوقات میں مکہ مکرمہ میں نفل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے سوا باقی ایام میں زوال کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث سے حجت پکڑتے ہیں جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "مکہ مکرمہ" کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کی کراہت سے مستثنیٰ فرمایا تھا۔ ہمارا استدلال حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"تین اوقات ایسے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو دفنانے سے منع فرماتے تھے؛ یعنی جب سورج طلوع ہو، تاآنکہ وہ خوب اونچا ہو جائے اور جب غروب ہونے کے قریب ہوا اور زوال کے وقت"۔

اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا اور کہا کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع و غروب ہوتا ہے"۔

اور الصنابحی روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے روکا ہے اور فرمایا ہے کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے نکلتا ہے اور اس وقت شیطان سورج کے پجاریوں کے سامنے سورج کو مزین کر کے پیش کرتا ہے تاکہ وہ اسے سجدہ کریں، لیکن جب وہ اونچا ہو جاتا ہے، تو پھر وہ اسے چھوڑ دیتا ہے، پھر جب دوپہر کا وقت ہوتا ہے، تو دوبارہ اس کے ساتھ مل جاتا ہے پھر جب سورج ڈھل جائے، تو پھر وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ بعد ازاں جب سورج ڈوبنے کے قریب ہو تو پھر وہ اس سے جا ملتا ہے۔ تو پھر جب سورج ڈوب جاتا ہے تو وہ اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تم ان اوقات میں نماز نہ پڑھو"۔

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں بلا کسی تفریق کے ہر قسم کی نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، لہٰذا آنحضورؐ کا یہ حکم عام اور مطلق ہوگا اور آنحضورؐ نے احادیث بالا میں ممانعت کی وجہ بھی بیان فرمادی ہے۔ اور وہ سورج کا شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع کرنا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ سورج کے پجاری سورج کے طلوع کے وقت اس کو سلام کرنے کے لیے سجدہ کرتے اور اس کی عبادت بجا لاتے تھے۔ اور زوال کے وقت اس کے مکمل ہو جانے پر اور پھر اس کے غروب ہونے پر اسے الوداعی سلام کیا کرتے تھے

لہٰذا ان اوقات میں شیطان آکر اسے اپنے دو سینگوں کے درمیان کر لیتا ہے، تاکہ سورج کو کیے جانے والے سجدے اس کی جانب ہوں۔ اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ سورج کے پجاریوں سے مشابہت لازم نہ آئے اور یہ بات یکساں طور پر تمام مقامات میں پائی جاتی ہے، کیونکہ آں حضور ؐ نے عام الفاظ اور عام صیغے استعمال کر کے اس حکم کو خود ہی عام کر دیا ہے، لہٰذا یہاں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں اور وہ روایت جس میں مکہ مکرمہ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے ایک شاذ روایت ہے، جو مشہور حدیث کے مقابلے میں قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمعہ کے دن کو اسی طرح مستثنیٰ کرنے والی روایت بھی غریب ہے، لہٰذا اس کے ذریعے کسی مشہور حدیث کی تخصیص کرنا جائز نہیں۔

ب۔ مکروہ اوقات کی دوسری قسم:

وہ اوقات جن میں وقت کے علاوہ کسی اور سبب سے نفل ادا کرنا مکروہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

① صبح صادق سے لے کر نماز فجر تک؛ ② نماز فجر سے طلوع آفتاب تک؛ ③ نماز عصر سے لے کر غروب آفتاب تک۔ یہاں تک تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان اوقات میں قضا اور واجب نمازیں ادا کرنا بلا کراہت جائز ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان اوقات میں نئے نوافل ادا کرنا مکروہ ہیں، تاہم وہ نوافل جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کی دو رکعتیں اور تحیۃ المسجد وغیرہ ہمارے نزدیک ان کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے؛ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مکروہ ہے۔

ان کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا:

اذا دخل احدکم المسجد فلیحیہ برکعتین۔ تم میں سے جب کوئی شخص مسجد میں آئے تو دو رکعت تحیۃً ادا کرے

کہ اس میں آنحضور ؐ نے کسی خاص وقت کی تخصیص نہیں فرمائی اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد نماز ادا فرمائی"۔

اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی تو انہوں نے اپنے پیچھے کسی کے وضو ٹوٹنے کی آواز سنی نماز کے بعد انہوں نے فرمایا کہ میں تم پر یہ لازم قرار دیتا ہوں کہ جس شخص کا وضو ٹوٹ گیا تھا، وہ اٹھ کر جائے اور جا کر وضو کر آئے اور اپنی نماز دہرائے لیکن صفوں میں سے کوئی شخص نہ اٹھا۔ اس پر حضرت جریر بن عبداللہ البجلی نے فرمایا کہ اے امیر المؤمنین آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر ہم سب دوبارہ وضو

کرلیں اور ہم سب اپنی نماز دہرالیں۔اس رائے کو حضرت عمر فاروق نے پسند کیا اور فرمایا اے جریرؓ تم دور جاہلیت میں سردار اور دور اسلام میں فقیہہ ہو۔ اس پر سب لوگ اٹھے، وضو کا اعادہ کیا اور نماز دہرائی"

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جن لوگوں کو حدث نہیں ہوا تھا ان حضرات نے جو نماز ادا فرمائی وہ نفل نماز تھی اور اس کا مزید ثبوت یہ ہے ان اوقات میں فرض نماز مکروہ نہیں ہے، تو اسی طرح نفل نماز بھی مکروہ نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"مجھے ان لوگوں کی شہادت سے جو میرے اور حضرت عمر فاروقؓ کے نزدیک انتہائی پسندیدہ تھے یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں اور نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں"

کہ یہ حکم ہر قسم کی نمازوں کے لیے وسیع ہے، الا یہ کہ اگر کسی نماز کا خصوصیت کے ساتھ استثناء ہو تو الگ بات ہے۔ اسی طرح حضرت ابوسعید الخدریؓ بھی فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے" اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد خانہ کعبہ کے طواف کے سات چکر لگائے۔ اور اس وقت تک نماز نہ پڑھی جب تک وہ "ذی طویٰ" کی جانب نہ نکل گئے، اور وہاں جاکر انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد نماز ادا کی اور فرمایا" ان دو رکعتوں کی جگہ یہ دو رکعتیں ہیں اور اگر طلوع آفتاب کے فوراً بعد نفل نماز بلا کراہت جائز ہوتی تو وہ اس نماز کو مؤخر نہ کرتے، کیونکہ ذی طویٰ کی نسبت مکہ مکرمہ میں نماز خصوصاً طواف کی دو رکعتیں پڑھنا زیادہ افضل ہیں۔ جہاں تک ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس وقت نماز ادا کرنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، جس پر حسب ذیل روایت دلالت کرتی ہے کہ:

حضرت ابوسعید الخدریؓ سے پوچھا گیا کہ حضرت عائشہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپؐ نے نماز عصر کے بعد نماز ادا کی، تو انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ نے وہی کچھ کیا جو آپؐ کو حکم ملا اور ہم وہی کریں گے جو ہمیں حکم ملا ہے"

کہ انہوں نے اس روایت میں یہ اشارہ کیا ہے کہ اس وقت نماز پڑھنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ اور آنحضورؐ کی خصوصیات میں ہمیں شرکت کا کوئی حق نہیں۔ چنانچہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز عصر کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں تو میں نے ان کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے نماز ظہر کی دو رکعات سے آنے والے) وفد نے غافل کر دیا تھا، تو اب میں نے اسے قضا کیا ہے۔ تو انہوں نے

پوچھا کہ کیا ہم بھی ایسا کریں ۔ تو آپؐ نے فرمایا "نہیں"۔

اس روایت میں آپؐ نے اپنی اسی خصوصیت کی جانب اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ سنت مؤکدہ آنحضورؐ کے لیے فرض تھیں اور ہمارا مسلک حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباسؓ، امّ المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوسعید الخدریؓ کے مسلک پر مبنی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے جو روایت نقل کی گئی ہے، وہ غریب ہے، جسے قبول نہیں کیا جا سکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایسا اس لیے کیا تھا تاکہ وہ "بے وضو" شخص کو اس کے فریضۂ نماز سے سبکدوش کر سکیں اور اس نوع کے کام کے لیے کسی مکروہ فعل کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا، جب کہ نوافل کو فرائض پر قیاس کرنا درست نہیں؛ اس لیے کہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں۔ بلکہ کسی اور مقصد کی بنا پر ہے اور وہ یہ ہے کہ باقی وقت کو وقت کی فرض نماز کے تابع ہونے سے نکالنا ہے، کیونکہ وہ وقت اصل عبادت سے مملوء رہتا ہے۔ اور چونکہ فرض نمازیں دوسری نماز کے تابع ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا لہٰذا اس پر قیاس کرنا باطل ہوگا۔

علیٰ ہذا ظاہر روایت کے مطابق ان اوقات میں ایسی واجب نماز کو جو بندے کے کسی اپنے فعل کی بنا پر واجب ہوئی ہو، مثلاً نذر وغیرہ۔ اور فاسد شدہ نفل نماز کی قضا وغیرہ کو ادا کرنا بھی مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان کا ادا کرنا مکروہ نہیں، کیونکہ وہ واجب نمازیں ہیں، جیسے کہ ان اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا یا نماز جنازہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "نذر" فی نفسہ واجب نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو فی نفسہ ایک نفل نماز ہے؛ اسی طرح محض نفل نماز شروع کرنے سے واجب نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کا وجوب تو ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے، اور چونکہ یہ نماز فی نفسہ نفل ہے لہٰذا وہ مکروہ رہے گی۔

(۴) ایک اور مکروہ وقت غروب آفتاب کے بعد کا بھی ہے کہ اس میں بھی نفل وغیرہ ادا کرنا مکروہ ہیں، کیونکہ اس سے نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہو جاتی ہے جو موجب کراہت ہے (۵) امام کے نماز شروع کرنے کے بعد اور (۶) مؤذن کے اقامت شروع کرنے کے بعد اور امام کے نماز شروع کرنے سے قبل بھی نوافل ادا کرنا، جماعت کے حق کی بنا پر مکروہ ہیں جس طرح کہ ان اوقات میں فجر کی سنتوں کے سوا باقی سنتیں ادا کرنا بھی مکروہ ہیں۔ اس کی تفصیل ہم اوپر سنتوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں (۷) جمعہ کے روز امام کے خطبہ دینے کے وقت میں بھی نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے خطبہ کی سماعت متاثر ہوتی ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت ہلکی ہلکی دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کی جا سکتی ہیں یہ مسئلہ بھی پوری تفصیل کے ساتھ نماز جمعہ کی بحث میں ازیں قبل بیان ہو چکا ہے؛ (۸) امام کے خطبہ کے لیے باہر نکل آنے کے بعد اور خطبہ شروع کرنے سے قبل، نیز خطبہ مکمل کرنے کے بعد ؛ نماز

شروع کرنے سے قبل بھی نماز ادا کرنا، اور بات چیت کرنا اور وہ تمام باتیں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہیں جن کو اثنائے خطبہ میں مکروہ قرار دیا جاتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ان دونوں اوقات میں بات چیت کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس مسئلے پر بھی ازیں قبل گفتگو ہو چکی ہے ⑨ نماز عید سے قبل بھی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی شدید خواہش (حرص)، کے باوجود بھی نماز عیدین سے قبل نوافل ادا نہیں فرمائے - حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے نکلے تو دیکھا کہ لوگ نماز ادا کر رہے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ نماز عید سے قبل کوئی نماز جائز نہیں۔ تو ان سے کہا گیا۔ کہ آپ ان کو منع کیوں نہیں کرتے، فرمایا کہ نہیں اس لیے کہ میں ڈرتا ہوں کہ مبادا آیت قرآنی۔

أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ[1] بھلا تم نے اس شخص کو دیکھا جو منع کرتا ہے (یعنی) ایک بندے کو جب وہ نماز پڑھنے لگتا ہے۔

کی زد میں آجاؤں ⑩ حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت حذیفہؓ تو نماز عید سے قبل لوگوں کو نماز ادا کرنے سے باقاعدہ روکا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید کو جلدی ادا کرنا مسنون ہے! اور نوافل میں مشغول ہو جانے سے نماز عید میں تاخیر ہو سکتی ہے اور اگر وہ اپنے گھر میں نفل ادا کرے تو اس کے یہ نوافل طلوع آفتاب کے مکروہ وقت میں واقع ہو سکتے ہیں، اور یہ دونوں باتیں ہی مکروہ ہیں ــ ہمارے ائمہ میں سے محمد بن مقاتل الرازیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا صرف عیدگاہ میں مکروہ ہے۔ اس لیے کہ مبادا لوگوں کو عید کی نماز سے قبل ہی یہ گمان ہو جائے کہ وہ نماز عید ادا کر رہے ہیں، جب کہ گھر میں طلوع آفتاب کے بعد نوافل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن ہمارے اکثر ائمہ کا یہی مسلک ہے۔ کہ نماز عید سے قبل نہ تو گھر میں نوافل ادا کیے جائیں اور نہ ہی عیدگاہ میں۔ تاکہ اس دن کی پہلی نماز نماز عید ہو، واللہ اعلم۔

فصل (پنجم)
فرض اور نفل نمازوں میں فرق

فرض اور نفل نمازوں میں چند باتوں کا فرق ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔

---

[1] العلق - سورۃ ۱۰۔

مگر فرض نماز کو بلا عذر بیٹھ کر ادا کرنا جائز نہیں، اس لیئے کہ نفل نماز ہمیشہ کی جانے والی نیکی (خیرِ دائم) ہے اور اگر ہم اس کے لیے قیام کو ضروری قرار دیں تو اس کے لیے اس نیکی پر مداومت کرنا مشکل ہو جائے گا، لیکن فرض چونکہ اوقات کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، لہٰذا ان کے لیے قیام کے فرض ہونے کو لازم قرار دینے میں کوئی حرج واقع نہ ہوگا۔ نوافل میں کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ماخوذ ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز ادا کرتے تھے، تو جب آپؐ رکوع کرنا چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ اور چند آیات پڑھ کر رکوع فرما دیتے اور پھر سجدہ کر کے بیٹھ جاتے تھے۔"

اسی طرح اگر کسی شخص نے فرض نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا اور پھر بلا عذر بیٹھنا چاہا، تو بالاجماع اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے نفل نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا ہو اور بعد ازاں وہ بلا عذر بیٹھ گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استحسان کی رو سے اس کی اجازت ہے۔ ، جب کہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے ہاں اسے اس کی اجازت نہیں اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، کیونکہ نماز شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے، اور اگر اس نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ دو رکعات کھڑے ہو کر ادا کرے گا۔ تو اسے بلا عذر بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ وہ چونکہ اپنی خوشی (تبرّع) سے نماز ادا کر رہا ہے جس میں اسے بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر شروع کرنے کا اختیار حاصل ہے لہٰذا اسی بنا پر اسے بعد میں بھی ایسا کرنے کا اختیار حاصل رہے گا رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ شروع کرنے سے نفل نماز لازم ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں بنیادی (وضعی) طور پہ نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، بلکہ وہ ادا شدہ عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے لازم قرار پاتی ہے اور یہاں چونکہ جو نماز وہ ادا کر چکا ہے وہ نماز کی اصلیت برقرار رہنے کی بنا پر بطور عبادت برقرار رہے گی نہ کہ کسی اور وصف کی بنا پر، کیونکہ فی الجملہ بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے لہٰذا بقیہ نماز میں قیام کی وصف کا التزام کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لیے کہ بقیہ نماز کا وجوب تو محض عند الضرورۃ ہوتا ہے اور قیام کو ضروری قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لیے نماز شروع کرنے، اس پر دو سے زیادہ رکعات لازم نہیں ہوتیں کیونکہ ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے اس سے زیادہ نماز کی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے کیونکہ وہ شرعاً تو بنیادی طور پر ہی وجوب کے لیے مقرر ہے اسی لئے اگر نمازی نماز کے ساتھ کسی اور وصف کو بھی لازم ٹھہرائے تو وہ لازم ہو جائے گی، چنانچہ اگر اس نے نماز کی مطلق نذر مانی۔ تو اس کے متعلق در الاصل میں، کوئی روایت نہیں ملتی۔ اس کے متعلق ایک قول یہ ہے

کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو ہم اس فصل کے آغاز میں اوپر بیان کر آئے ہیں۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اسے کھڑے ہو کر نوافل ادا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ "نوافل" کا لفظ قیام کو شامل نہیں ہوتا، جیسے رمضان المبارک میں مسلسل روزے رکھنے کا یہی حکم ہے ایک اور قول یہ بھی ہے کہ نذر میں کھڑے ہو کر ہی نوافل ادا کرنا لازم ہیں، کیونکہ نذر ایک بنیادی ذریعۂ وجوب ہے، لہٰذا خود پر واجب کردہ اس نماز کو خدا کی واجب کردہ نماز پر قیاس کیا جائے گا۔ اور چونکہ فرض نماز کو سوائے حالت عذر کے قیام کے ساتھ ادا کرنا ہی لازم ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جب کہ نفل نماز کو شروع کرنا بنیادی ذریعۂ وجوب نہیں ہے، بلکہ اسے تو ضرورۃً ذریعۂ وجوب قرار دیا جاتا ہے اور چونکہ یہ ضرورت فقط اصل نماز میں ہے، نہ کہ اس کی تابع صفت میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہٰذا نفلوں کیلئے یہ حکم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی اور شروع کا کچھ حصہ بیٹھ کر اور کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا، تو جائز ہوگا، جیسا کہ اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز بیٹھ کر شروع کرتے، پھر معمول کی منزل قرارت فرماتے تھے، پھر جب دس یا کم و بیش آیات رہ جاتیں۔ تو آپؐ کھڑے ہو جاتے تھے اور اپنی قرارت کو مکمل کر کے رکوع اور سجدہ کرتے۔ پھر آپ دوسری رکعت میں بھی ایسے ہی کرتے"

کہ آپ بیٹھک سے قیام اور قیام سے بیٹھک کی طرف منتقل ہو جایا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنا نفل نماز میں جائز ہے! ② دوسرا فرق یہ ہے کہ نوافل کو نیچے اترنے کی قدرت کی باوجود، سواری پر ادا کرنا جائز ہے، مگر فرائض سواری پر ادا کرنا جائز نہیں جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں! ③ ایک اور فرق یہ ہے کہ نوافل کی چاروں رکعات میں قرارت کرنا ضروری ہے، جب کہ فرائض کی چار میں سے محض دو رکعات میں قرارت ضروری ہوتی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرائض کی ابتدائی دو رکعات میں قرارت نہ کر سکے۔ تو اس کا دوسرا شفع (آخری دو رکعات) فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ قرارت کو دوسرے حصے میں قضا کر لیا جاتا ہے، بخلاف نوافل کے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کہ نفل نماز کا ہر دو رکعات پر مشتمل حصہ علٰحدہ علٰحدہ نماز شمار ہوتا ہے۔ اور حضرت عمرؓ، عبداللہؓ بن مسعود اور زیدؓ بن ثابت الانصاری موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع دونوں طرح سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لایصلی بعد صلاۃٍ مثلھا۔ — کسی نماز کے بعد اسی جیسی نماز ادا نہ کی جائے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد (توجیہ) یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد قرارت میں اسی فرض نماز جیسی نماز نہ پڑھی جائے یعنی جس کی دو رکعتیں قرارت کے ساتھ ہوں اور

دو بلا قراءت۔ گویا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ چار فرضوں کے بعد ایسے چار نوافل پڑھے جائیں جن کی دو رکعتوں میں قراءت ہو اور دو میں نہ ہو اور چونکہ کسی فعل سے ممانعت اس کی متضاد (صورت کے حکم سے عبارت ہوتی ہے، لہٰذا یہ حدیث نوافل کی چاروں رکعات میں قراءت کرنے کا حکم متصور ہوگی۔ اور اس کو رکعات میں مماثلت پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ بالاجماع ایسا کرنا منع نہیں ہے۔ جیسے نماز فجر میں دو رکعتوں کے بعد دو رکعتیں اور ظہر میں چار سنت رکعتوں کے بعد مقیم کے لیے چار فرض اور مسافر کے لیے دو رکعات اور ان کے بعد دو رکعات (سنت) ہیں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس حدیث نبوی کا مفہوم یہ ہے کہ دوہی قضا شدہ فرض نماز نہ پڑھی جائے اس لیے کہ ابتدائی زمانہ اسلام میں جب فرض نماز قضا ہو جاتی تھی تو اسے اگلے دن، اسی وقت کی نماز کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا ہے۔ اس توجیہ (تاویل) کا بظاہر مصداق وہ روایت ہے، جس میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا او استیقظ من الغد لو قتھا۔	جو شخص کسی نماز کے وقت سویا رہے یا اس کو پڑھنا بھول جائے، تو جب وہ نماز یاد آجائے، یا جب وہ بیدار ہو، تو وہ اگلے دن کی اسی وقت کی نماز کے ساتھ اسے ادا کرلے۔

پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لایصلی بعد صلاۃً مثلھا" کے ساتھ یہ حدیث منسوخ ہوگئی، اسی طرح اس حدیث کو فرض نماز کے بعد اس وسوسے سے کہ شاید اس کی نماز میں کوئی گڑبڑ نہ ہوگئی ہو، اعادے کی ممانعت پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ بنا بریں اس حدیث کا مقصد وسوسے کو دور کرنا اور اس کی تقلید سے منع کرنا ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث سے ایک ہی مسجد میں "اعادۂ جماعت" کی ممانعت مراد ہو، اس صورت میں یہ حدیث اس مسئلے میں ہمارے لیے امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہوگی، واللہ اعلم (۴) ایک اور فرق یہ ہے کہ چار رکعات والی فرض نماز میں دو رکعات کے بعد قعدہ کرنا بالاتفاق فرض نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اسے ترک کر دے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ نوافل میں اس کے متعلق اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ فرضوں کی تیسری رکعت کے لیے، قعدہ کرنے سے پہلے بھول کر کھڑا ہو جائے، تو اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہوگیا ہو تو پیچھے نہ بیٹھے، اور اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب نہ ہو تو وہ لوٹ جائے اور قعدہ کرلے اور آخر میں سجدہ سہو کرے، جب کہ نوافل کے متعلق امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اگر اس نے چار رکعات کی نیت کی ہو، تو جب تک وہ سیدھا کھڑا نہ ہو اور پیچھے بیٹھ جائے البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہوگیا ہو تو آیا وہ واپس لوٹے یا

نہیں، البتہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ استحسان کی رو سے یہاں بھی اسے واپس نہ لوٹنا چاہیے اس لیے کہ جب اس نے چار رکعات کی نیت کر لی، تو اب اس کی یہ نماز "ظہر" کے مشابہ ہو گئی ہے جب کہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ کہ وہ نیچے بیٹھ جائے۔ کیونکہ ان میں سے ہر شفع (دو رکعات پر مشتمل حصہ) علٰحدہ علٰحدہ نماز ہے۔ ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے، تاہم اگر اس نے دو رکعات کی نیت کی ہو اور پھر وہ قعدہ کیے بغیر تیسری رکعت کے لیے اٹھ جائے تو یہاں وہ بالاتفاق نیچے بیٹھ جائے، کیونکہ یہاں ہر دو رکعات نماز فجر کے مشابہہ ہیں؛ ⑤ ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز سوائے رمضان المبارک کے دوسرے ایام میں باجماعت ادا کرنا جائز نہیں ہیں جبکہ فرض نمازوں میں "جماعت" واجب ہے یا سنت مؤکدہ۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

صلوة المرء فی بیته افضل من صلاته فی مسجد ہ الاالمکتوبه۔	فرض نماز کے سوا باقی تمام نمازیں مرد کے لیے گھر میں ادا کرنا مسجد میں ادا کرنے سے افضل ہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دو رکعات اپنے گھر میں ادا کرتے تھے۔ پھر آپ مسجد کی طرف نکلتے تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جماعت شعائر اسلام میں سے ہے، لہٰذا وہ فرائض یا واجبات کے ساتھ مخصوص ہو گی، نہ کہ نوافل کے ساتھ رہا نماز تراویح کو باجماعت ادا کرنے کا مسنون ہونا، تو وہ اس لیے کہ انہیں جماعت سے پڑھنے کا طریقہ ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے معلوم ہوا ہے، جیسا کہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو راتیں مسجد میں نماز تراویح پڑھائی، جس کے بعد لوگ اپنی علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرتے رہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں مشورہ لیا کہ اگر وہ سب لوگوں کو ایک ہی امام کے پیچھے نماز تراویح کیلیے جمع کر دیں تو کیا بہتر نہ ہو گا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا جس پر انہوں نے تمام لوگوں کو حضرت ابی رضی اللہ عنہ بن کعب کی اقتداء میں جمع کر دیا؛ ⑥ ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز کسی خاص وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی اس کی کوئی خاص تعداد مقرر ہوتی ہے، لہٰذا نوافل کو خواہ کسی بھی وقت میں اور کسی بھی تعداد میں ادا کر لیا جائے تو جائز ہے۔ الا یہ کہ انہیں کچھ اوقات میں اور ایک خاص تعداد میں ادا کرنا مکروہ ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جب کہ فرائض کسی نہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، نیز ان کی تعداد بھی مقرر ہوتی ہے، اور انہیں ان کی مقررہ تعداد سے زیادہ ادا کرنا جائز نہیں اسی طرح انہیں کچھ اوقات میں ادا کرنا جائز اور کچھ میں جائز نہیں ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے ⑦ نوافل مطلق نماز کی نیت کے ساتھ ادا کیے جا سکتے ہیں، مگر فرائض کو ان کی مقدار و خاص نیت سے ہی

ادا کرنا جائز ہوتا ہے۔اس بارے میں دونوں میں فرق کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے ⑧ ایک اور فرق یہ ہے کہ فرائض میں باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، مگر نوافل میں ضروری نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی، پھر اسے چھوٹی ہوئی کوئی فرض نماز یاد آگئی، تو اس کی نفل نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ فرض نماز میں ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں فرض نماز کو اس کے مقررہ وقت سے پہلے ادا کرنا لازم آجاتا ہے، جو کہ نماز کے لیے مفسد ہے، جب کہ نوافل کے لیے چونکہ کوئی وقت ہی مخصوص نہیں ہوتا، لہٰذا ان کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں؛ بخلاف فرائض کے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے کسی فرض نماز میں کوئی قضا شدہ نماز یاد آگئی، تو اس کی یہ فرض نماز نفل میں تبدیل ہو جاتی ہے، مگر بالکل فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اگر نوافل میں اسے کوئی چھوٹی ہوئی فرض نماز یاد آجائے۔ تو تب تو بدرجۂ اولیٰ اس کی نماز باطل نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

(باب ھیژدہم)

(باب) فی صلوٰۃ الجنازۃ

نماز جنازہ کا بیان

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل چھ عنوانات پر محیط ہوگی:

ا- میت کو غسل دینا۔

ب- میت کو کفن دینا۔

ج- جنازہ اٹھانا۔

د- نماز جنازہ۔

ھ- میت کو دفن کرنا۔

و- شہید کے احکام۔

آخری وقت کے احکام: قبل اس کے کہ ہم اصل بحث شروع کریں، ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ قریب المرگ مریض اور غسل سے قبل میت کے ساتھ مستحب معاملے کی کچھ تفصیل بیان کر دیں، تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کا آخری وقت آجائے تو مستحب یہ ہے کہ اسے "قبلہ رُو" کرکے ویسے ہی دائیں پہلو پر لٹا دیا جائے جیسے اسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، کیونکہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہٰذا جیسے میت کو قبر میں لٹایا جاتا ہے، اسی طرح اسے اس موقع پر بھی لٹا دیا جائے، اور اسے "کلمۂ شہادت" کی تلقین کی جائے اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

لَقِّنُوا موتاکم لا الٰہ الا اللّٰہ۔ تم اپنے مُردوں کو لا الٰہ الا اللّٰہ کی تلقین کیا کرو۔

کہ اس جگہ میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، اس لیے کہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہٰذا قریب المرگ ہونے کی بنا پر اسے مجازاً میت (مردہ) کہا گیا ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّکَ مَیِّتٌ وَ اِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ [1] — اے پیغمبر تم بھی مرجاؤ گے اور یہ بھی مرجائیں گے

پھر جب اس کی روح قفص عنصری (جسم) سے پرواز کر جائے، تو اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔ اور اس کی ڈاڑھی کو باندھ دیا جائے، کیونکہ اگر انہیں بحالہ رہنے دیا گیا، تو اس کی شکل مثلہ کی طرح کریہ المنظر نظر آئے گی اور مروی ہے کہ آپؐ حضرت ابوسلمہؓ کے پاس تشریف لائے۔ تو دیکھا کہ ان کی آنکھیں کھلی پڑی ہیں تو آپؐ نے ان کی آنکھیں بند فرما دیں، اور اگر اس کے رشتہ داروں، دوستوں اور ہمسایوں کو اس کے مرنے کی اطلاع کر دی جائے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تاکہ وہ بروقت پہنچ کر اس کی نماز جنازہ میں شامل ہو سکیں، اس کے لیے دعائے مغفرت کر سکیں اور راستے رخصت کر سکیں اور مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسکین عورت کے بارے میں۔ جو مدینہ منورہ کے ایک کنارے پر رہتی تھی، یہ فرمایا تھا کہ جب وہ مرجائے تو تم مجھے اطلاع کر دینا" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موت کی اطلاع سے، لوگوں میں اطاعت خداوندی کی ترغیب اور اس کی استعداد پیدا ہوگی، لہٰذا یہ اعانت علی البر والتقویٰ یعنی نیکی اور تقویٰ کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرنے کے باب میں سے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى [2] — اور ایک دوسرے کے ساتھ نیکی اور تقویٰ میں تعاون کرو۔

اور فرمان نبوی ہے:

الدال علی الخیر کفاعلہ۔ — کسی کام کی ترغیب دینے والا شخص اس کو انجام دینے والے ہی کی طرح ہوتا ہے۔

الا یہ کہ بازاروں اور محلوں میں بآواز بلند اعلان کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ ایسا کرنا جاہلی دور کے دستور تعزیت کے مشابہ ہے؛ نیز مستحب یہ ہے کہ مردے کو دفنانے میں جلدی کی جائے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

عجلوا بموتاکم فان یک خیرا قدمتموہ وان یک شرا فبعدا لاھل النار۔ — اپنے مردوں کو دفنانے میں جلدی کیا کرو، اس لیے کہ اگر تو وہ نیک ہے تو تم اسے جلدی آگے بھیجو گے اور اگر وہ برا ہے تو اہل دوزخ پر خدا کی لعنت۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردے کے جلدی دفنانے کو مستحب

---

[1] الزمر — ۳۰
[2] المائدہ — ۲۔

قرار دیا اور اس کے مقصد سے بھی مطلع فرمایا ہے۔ بہرحال مردے کو سب سے پہلے غسل دینا چاہیئے۔

فصل (اول)

میت کو غسل دینے کا بیان

میت کو غسل دینے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ غسلِ میت کا وجوب۔

ب۔ غسلِ میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔

ج۔ غسل کا طریقہ۔

د۔ غسل میت واجب ہونے کی شرائط۔

ہ۔ کون غسل دے اور کون نہ دے۔

(ا) میت کو غسل دینے کا وجوب:

میت کو غسل دینے کا وجوب نص، اجماع امت اور قیاس تینوں سے ثابت ہوتا ہے۔

نص سے اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

المسلم علی المسلم ست حقوق وذکر من جملتھا ان یغسلہ بعد موتہ۔	ایک مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق ہیں، جن میں ایک اس کے مرنے کے بعد غسل دینا بھی ہے۔

اور اس حدیث میں مستعمل لفظ "علی" کلمۂ وجوب ہے۔

نیز مروی ہے کہ:

"جب حضرت آدم علیہ السلام کی وفات ہوئی۔ تو انہیں فرشتوں نے غسل دیا، اور پھر ان کے بیٹے سے کہا یہی تمہارے مردوں کے لیے مسنون طریقہ ہے"

اور سنت مطلقہ "واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے ہمارے اس زمانے تک لوگوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، لہٰذا اس کا چھوڑنے والا سنت متوارثہ کا تارک ہوگا اور پھر اس کے وجوب پر "اجماع" بھی منعقد ہو چکا ہے۔ رہا قیاس تو اس کی عبارت مشائخ کے مابین مختلف فیہ ہے، شیخ محمد بن شجاع البلخیؒ فرماتے ہیں کہ انسان مرنے کے بعد، اپنے اجزا میں دم مسفوح (دم رواں) جذب ہو جانے کی وجہ سے، تو اپنے شرف وکرامت کی بنا پر، ناپاک نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر مرنے سے وہ ناپاک ہو جائے تو دوسرے ناپاک مردہ جانداروں کی طرح وہ بھی غسل دینے سے پاک نہ ہو حالانکہ انسان غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مردہ شخص غسل دیے جانے سے قبل کنویں

میں گر جائے، تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، لیکن اگر غسل دیئے جانے کے بعد گرے تو اس سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ "مرنے کی وجہ سے" ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اس کی ناپاکی حدث (بے وضو) ہو جانے کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس لیے کہ مرتے وقت اعضائے بدن کے ڈھیلے پڑ جانے اور عقل کے ماؤف ہو جانے کی بنا پر کوئی نہ کوئی حدث لازماً لاحق ہو جاتا ہے اور چونکہ جسم انسانی طہارت کے معاملے میں دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتا، لہٰذا پورے بدن کو غسل دینا ضروری ہوگا، تاہم زندگی میں تو حدث ہو جانے کی بنا پر دفع حرج کے لیے ہم چند ظاہری اعضا کے دھونے پر اکتفا کر لیتے تھے، کیونکہ زندگی میں یہ معاملہ اکثر پیش آتا رہتا ہے، اسی بنا پر چونکہ شہوت کے ساتھ منی کا خروج اکثر نہیں ہوتا، لہٰذا وہاں غسل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور مرنے کے بعد چونکہ غسل کرانے میں کوئی حرج نہیں، لہٰذا یہاں تمام جسم کو غسل دینا ہی ضروری ہوگا "مگر اکثر مشائخ" فرماتے ہیں۔ کہ جسم میں سے روح کے نکل جانے سے اسی طرح انسانی بدن ناپاک ہو جاتا ہے، جس طرح کہ دوسرے بہتے ہوئے خون والے حیوانات کے بدن ناپاک ہو جاتے ہیں، اسی لیے اگر کوئی مردہ کنوئیں میں گر جائے۔ تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، الا یہ کہ جب وہ غسل کر لے تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر انسان کے بدن کو پاک قرار دیا جاتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک شرف و کرامت کسی مطہر (طہارت کنندہ) عمل (یعنی غسل) کے پائے جانے سے جسم انسانی کو پاک قرار دینے میں ہے، نہ کہ جسم میں ناپاکی کے داخل نہ ہونے میں۔ جب کہ البلخی کے ہاں "شرف و کرامت جسم انسانی میں نجاست کے داخل نہ ہونے میں ہے۔ اس بارے میں اکثر مشائخ کا قول ہی زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ اس میں دونوں دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی "نجاست کا سبب پائے جانے کی بنا پر جسم پلید قرار پاتا ہے۔ اور "پاکی کا سبب (غسل) پائے جانے سے جسم پاک سمجھا جاتا ہے۔ اور بلا شبہ سبب پائے جانے کے باوجود ثبوت حکم سے انکار کر دینے کی نسبت یہ طریقہ قیاس کے زیادہ قریب ہے۔

فصل (دوم)

غسل میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا

میت کو غسل دینا "واجب علی الکفایہ" ہے، چنانچہ اگر کچھ لوگ میت کو غسل دے دیں، تو چونکہ دیگر واجبات علی الکفایہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا باقی لوگوں سے یہ واجب ساقط ہو جاتا ہے؛ اسی طرح فقط ایک ہی مرتبہ غسل کا پانی بہانا واجب اور تکرار (ایک سے زیادہ مرتبہ پانی بہانا) سنت ہے، چنانچہ اگر میت کو فقط ایک ہی مرتبہ غسل دینے پر اکتفا کیا گیا، یا آب رواں میں ایک ہی بار غوطہ دے دیا گیا، تو جائز ہوگا، کیونکہ اگر تو یہ غسل "ازالۂ حدث" کے لیے ہے، جیسا کہ بعض فقہا کا خیال ہے، تو غسل جنابت کی طرح ایک ہی مرتبہ غسل

دینے سے یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے اور اگر اس کے بدن میں نجاست کے جذب ہوجانے کی بنا پر یہ غسل ضروری ہوا ہے، جیسا کہ بعض فقہا کا یہی خیال ہے، تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر تو یہ بات اور بھی زیادہ مناسب ہے اور ایک ہی مرتبہ غسل دینا کافی ہوگا، لیکن اگر مردہ بارش میں بھیگ گیا تو یہ غسل کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل واجب تو "فعل غسل" ہے۔ جو یہاں نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ پانی میں ڈوب گیا ہو اور پھر نکالا گیا ہو، تو اگر نکالنے والے نے اسے اچھی طرح ہلایا جلایا ہو جیسے پانی میں کسی شئی کو پاک کرنے کے لیے ہلایا جاتا ہے۔ تو اس سے غسل ساقط ہوجائے گا، ورنہ نہیں۔ وجہ ہم بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

فصل (دوم)

غسل دینے کا طریقہ

ہمارے نزدیک جب میت کو غسل دینا ہو تو اس کے جسم سے کپڑے اتار دیے جائیں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے نہ اتارے جائیں بلکہ کپڑے جسم پر رہتے ہوئے اسے غسل دیا جائے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دیے جانے کی روایت سے ہے۔ کہ آنحضورؐ کو آپ کی قمیص میں ہی غسل دیا گیا، ہماری دلیل یہ ہے۔ کہ غسل کا اصل مقصد حصول طہارت ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد غسل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، جب کہ اس کے بدن پر جو کپڑے ہیں وہ غسل دیتے وقت نکلنے والی اندرونی آلائشوں (حقیقی پلیدی) سے ناپاک ہوجاتے ہیں اور پھر چونکہ ان کا نچوڑنا بھی ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا اس سے حصولِ طہارت میں دشواری ہوگی؛ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس کے بدن کے کپڑے علیحدہ کر دیے جائیں تو اس سے بآسانی یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہوگا ـــــ رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص سمیت غسل دینے کا واقعہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی عظمت و حرمت کی بنا پر فقط آپ کے لیے ہی مخصوص تھا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ:

> "جب بعض صحابہ کرامؓ نے غسل کے وقت آپ کے جسم اطہر سے کپڑے اتارنا چاہے تو قدرت نے ان سب پر اونگھ طاری کر دی حتی کہ ان میں سے ہر ایک کا سر اس کی ٹھوڑی سے لگ رہا تھا۔ اس حالت میں انہیں آواز سنائی دی کہ اپنے نبیؐ کو برہنہ نہ کرو، دوسری روایت میں ہے کہ یہ آواز آئی کہ اپنے نبیؐ کو قمیص سمیت غسل دو۔"

یہ روایت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہ بات فقط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور ہمیں حضورؐ کی ذاتی خصوصیات میں شرکت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بدن سے کپڑے اتارنے کا اصل مقصد حصول طہارت ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر پہلے ہی پاک تھا حتیٰ کہ حضرت علیؓ نے جب آنحضورؐ کو غسل دیا تو فرمایا:

"آپ زندگی میں بھی پاکیزہ رہے اور وصال کے بعد بھی"۔

بعد ازاں میت کو "تختے" پر لٹا دیا جائے، کیونکہ تختے پر رکھے بغیر اس کو غسل دینا ممکن ہو نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اسے زمین پر رکھا جائے تو اس سے اس کا جسم مٹی وغیرہ ملوث ہو جائے گا، پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اسے تختے پر کیسے رکھا جائے۔ آیا اسے "سمت قبلہ" میں لمبائی کے رخ پر لٹایا جائے یا چوڑائی کے رخ پر ہمارے بعض ائمہ نے اسے لمبائی کے رخ پر سمت قبلہ میں اسی طرح لٹانے کا قول مختار ٹھہرایا ہے جس طرح ہمارے ہاں حالت مرض میں اشاروں سے نماز کے لیے مریض کو لٹایا جاتا ہے، جب کہ بعض ائمہ اسے چوڑائی کے رخ پر لٹانے کو ترجیح دیتے ہیں جیسے اسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ جیسے بھی اسے لٹایا جا سکتا ہو۔ لٹا دیا جائے۔ کیونکہ غسل دینے کی جگہ کے لحاظ سے، اس میں تبدیلی کا امکان رہتا ہے۔ پھر ایک چیتھڑے (خرقہ) کے ساتھ اس کا ستر ڈھانپ دیا جائے، اس لیے کہ مرنے کے بعد بھی اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی ممانعت برقرار رہتی ہے۔ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تنظر والی فخذ حیّ و لا میّت۔ تم کسی مردہ یا زندہ شخص کی ران کو مت دیکھو۔

اسی لیے کسی اجنبی شخص کے لیے اجنبی عورت کو غسل دینے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ کہ وہ فرماتی ہیں:

"مردہ شخص کی ہڈی کو توڑنا ایسے ہی ہے۔ جیسے کسی زندہ شخص کی ہڈی کو توڑنا"۔

اس سے معلوم ہوا کہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں یکساں احترام کا مستحق ہے اور "ستر" دیکھنے کی حرمت بھی اسی انسانی احترام کی بنا پر ہے۔ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ جب میت کو غسل دینے کا ارادہ ہو تو اسے ویسا ہی کوئی کھلا ازار پہنا دیا جائے جیسا ازار وہ اپنی زندگی میں غسل کے وقت پہنتا تھا۔ ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، کیونکہ غسال کے لیے تہبند کے نیچے سے اس کے جسم کو دھونا مشکل ہوتا ہے؛ پھر اس کے ستر پر ڈالا جانے والا کپڑا (خرقہ) رکھ دیا جائے۔ عبد اللہ البلخیؒ نے بھی اپنی نوادر میں اسی کی صراحت کی ہے۔ پھر ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ کر سب سے پہلے کپڑے (خرقہ) کے نیچے سے اس کے "ستر" کو صاف کیا جائے، اس لیے کہ کسی کے ستر کو ہاتھ لگانا اس کے دیکھنے سے بھی زیادہ برا ہے اور چونکہ اس کو دیکھنا حرام ہے لہٰذا اس کو ہاتھ لگانا تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا، ظاہر روایت میں میت کو استنجا کرانے یا نہ کرانے کا کوئی ذکر نہیں ملتا، مگر صلوٰۃ الآثار میں یہ مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو استنجا کرایا جائے اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مطابق استنجا نہ کرایا جائے

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ استنجا کی جگہ کم ہی نجاست حقیقیہ سے خالی ہوتی ہے، لہٰذا اس جگہ سے نجاست کا ازالہ لازم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ موت کے بعد مفاصل و اعضا پر گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے، تو اگر اسے استنجا کرایا جائے تو عین ممکن ہے کہ اس سے اعضا کی یہ گرفت مزید ڈھیلی ہو جائے جس سے زیادہ نجاست نکل آئے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ استنجا ہی نہ کرایا جائے، بلکہ محض وہاں پانی پہنچانے پر اکتفا کیا جائے، اسی لیے ہمیں (واللہ اعلم) ظاہر روایت میں زیر بحث ہی نہیں ملتی: ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہو، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا بھی اس سے رجوع کر لینا بیان کیا جاتا ہے۔ شاید اسی لیے ظاہر روایت میں اس بحث سے تعرض نہیں کیا گیا۔ بعد ازاں بہت کو نماز کی طرح مکمل وضو کرایا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خواتین سے، جنہوں نے آنحضورؐ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا فرمایا تھا کہ:

ابدائن بمیامنها و مواضع الوضوء منها۔ — دائیں جانب اور اس میں بھی اعضائے وضو سے غسل دینا شروع کرنا۔

اس لیے بھی کہ چونکہ زندگی میں غسل کرنے کا یہی طریقہ تھا، لہٰذا مرنے کے بعد بھی غسل کا یہی طریقہ مسنون ہوگا، کیونکہ دونوں جگہ غسل نماز کے لیے ہی کیا جاتا ہے، الا یہ کہ میّت کو کلّی اور استنشاق نہ کرایا (ناک میں پانی نہ ڈالا) جائے، کیونکہ میت کے منہ میں پانی گھمانا ممکن نہیں ہے پھر اس کو اوندھا کیے بغیر منہ سے پانی نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اور ایسا کرنا مثلہ ہے، بایں ہمہ اس بات کا امکان بھی ہے کہ ایسا کرنے سے شاید اس کے منہ سے کوئی رطوبت وغیرہ خارج ہو جائے۔ اسی طرح پانی اس کے ناک کے بانسے میں سانس سے کھینچے بغیر اوپر نہیں چڑھ سکتا اور میت سے اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر غسال اس قسم کا خود تکلف کرے، تو خواہ مخواہ حرج واقع ہوگا۔ اسی طرح غسل کے لیے وضو کراتے وقت اس کے پاؤں کا دھونا بھی مؤخر نہ کیا جائے، بخلاف زندگی میں غسل کرنے کے کیونکہ اس وقت غسل کا پانی اس کے پاؤں کے نیچے جمع ہو جایا کرتا تھا، اگر اس وقت تو غسل کا پانی "تختے" پر جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے پاؤں کے دھونے کو مؤخر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں اسی طرح اس کے سر پر بھی مسح نہ کرایا جائے۔ تاہم زندگی میں ظاہر روایت کے مطابق غسل میں مسح کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ وہاں مسح کا حکم "تعمیل حکم کی بنا پر ہے، حصول طہارت کے لیے نہیں۔ اور یہاں اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو وہ تعمیل حکم کے لیے نہیں، بلکہ حصول طہارت کے لیے ہوگا۔ حالانکہ مسح "حصول طہارت" کا ذریعہ نہیں بعد ازاں میت کے سر کے بالوں اور ڈاڑھی کو خطمی[1] سے دھویا جائے کیونکہ اس کے ساتھ دھونے سے زیادہ بہتر طریقے سے طہارت حاصل ہوتی ہے: اور اگر

---

[1] ایک قسم کی نباتات جو دواؤں میں کام آتی ہے۔

خطمی میسر نہ ہو تو صابن وغیرہ سے دھولیا جائے اور اگر صابن بھی میسر نہ ہو، تو پھر خالص پانی ہی کافی ہے اور میت کے بالوں میں کنگھی نہ کی جائے، اس لیے کہ اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کو دیکھا۔ کہ وہ میت کے بالوں میں کنگھی کر رہے ہیں تو انہوں نے فرمایا:

"تم لوگ کیوں اپنی میت کے بالوں میں کنگھی کر رہے ہو؟"

اور یہ قول گو انہی سے مروی ہے مگر چونکہ دوسرے صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ملتی، لہٰذا یہ ایک طرح سے اجماع صحابہؓ کے قائمقام ہے، نیز اس لیے بھی کہ اگر اس کے بالوں میں کنگھی کی جائے تو اس سے اس کے بعض بال ٹوٹ سکتے ہیں، حالانکہ سنت یہ ہے کہ اسے تمام اجزا سمیت دفن کیا جائے، اسی لیے حکم ہے کہ نہ تو اس کے ناخن کاٹے جائیں اور نہ اس کی مونچھیں اور داڑھی کاٹی یا تراشی جائے اور نہ ہی اس کا ختنہ کیا جائے اور نہ اس کی بغل اور زیر ناف کے بال صاف کیے جائیں، کیونکہ ان تمام امور کا تعلق زیب وزینت کے ساتھ ہے اور چونکہ مردے کو زیب وزینت کی کوئی ضرورت نہیں، لہٰذا اس کے جسم سے مذکورہ اشیا میں سے کوئی شی بھی دور نہ کی جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، گو کہ اس میں حصول زینت ہی ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کنگھی کی جائے اور اگر اس کے زیر ناف اور بغل کے بال لمبے ہوں تو وہ بھی صاف کیے جائیں اور اگر وہ اپنی زندگی میں زیبائش کے لیے سر کے بال کاٹنے کا عادہ ہو۔ تو مرنے کے بعد بھی اس کے بال مونڈھے جا سکتے ہیں، لیکن اگر وہ بالوں کو تراشوا کر حصول نیت کا عادی نہ ہو بلکہ بال رکھنے کا عادی ہو تو، پھر اس کے بال نہ کاٹے جائیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

اصنعوا بموتاکم ما تصنعون بعرائسکم — تم اپنے مردہ عزیزوں کے ساتھ وہی کچھ کرو، جو اپنے دولہوں کے ساتھ کرتے ہو۔

اور یہ سب افعال دولہوں کے ساتھ کیے جاتے ہیں؛ ہمارا استدلال اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت اور اُس قیاس سے ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث میں زیب وزینت سے مراد وہ زینت ہے جس میں اس کے اجزا کا ازالہ نہ ہوتا ہو، مثلاً خوشبو لگانا، میل کچیل صاف کرنا، وغیرہ جس کی دلیل ہماری محولہ بالا روایت ہے۔ بعد ازاں اسے بائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے، تاکہ غسل کی ابتدا دائیں طرف سے کی جا سکے، کیونکہ دائیں جانب سے غسل شروع کرنا سنت ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا بعد ازاں اسے خالص پانی کے ساتھ، غسل دیا جائے تاکہ وہ حصہ بالکل صاف ہو جائے اور مروی ہے کہ اتنا پانی بہایا جائے کہ تخت سے متصل جو اس کا بدن ہے وہاں بھی پانی پہنچ جائے یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ غسل دینے سے قبل پانی کو بیری کے پتوں کے ساتھ جوش دے

لینا چاہیئے۔ اور اگر بیری کے پتے نہ ملیں تو پھر اشنان[1] کے پتوں کو ملا کر پانی ابال لیا جائے اور اگر یہ دونوں ہی نہ ہوں تو پھر صاف پانی ہی کافی ہے۔ بعدازاں اسے اس کی داہنی کروٹ پر لٹا دیا جائے۔ اور اس حصے کو بیری یا اشنان والے یا صاف پانی کے ساتھ دھویا جائے، حتی کہ پانی میت کے نیچے تک پہنچ جائے۔ پھر میت کو ایک شخص اپنے سینے یا ہاتھ کے ساتھ عقب سے سہارہ دے کر بٹھالے۔ پھر اس کے پیٹ کو آہستہ آہستہ ملا جائے حتی کہ اس کے مخرج (قبل ودبر) میں اگر کوئی مواد باقی ہو تو وہ بھی بہ جائے ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق سب سے پہلے غسّال اس کو بٹھائے اور اس کے پیٹ کو پہلے آہستہ آہستہ ملے۔ اور پھر اس کے بعد اسے غسل دے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے بدن میں کوئی گندا مواد باقی ہو، تو اس طریقے سے وہ باہر نکل آئے گا جس کے بعد کو جب تین بار پانی بہا کر غسل دیا جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ میت کے پیٹ میں بعض اوقات کوئی نجاست ہوتی ہے جو غسل سے قبل پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے نہیں نکلتی، مگر جب وہ دو مرتبہ گرم پانی سے اسے غسل دیا جائے تو وہ باہر نکل آتی ہے، لہٰذا دو مرتبہ غسل دینے کے بعد ہی پیٹ پر ہاتھ پھیرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

"جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے کا معاملہ حضرت علیؓ، حضرت عباسؓ، فضل بن عباسؓ اور صالحؓ (آں حضورؐ کے آزاد کردہ غلام) کے سپرد ہوا تو حضرت علیؓ نے آں حضورؐ کو اپنے جسم کے ساتھ سہارہ دے کر بٹھا لیا اور آپؐ کے پیٹ پر آہستہ آہستہ ہاتھ پھیرا، مگر اس میں سے کچھ بھی نہ نکلا اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اے حبیب خدا! آپؐ نے پاکیزہ حالت میں زندگی گذاری اور اسی پاکیزگی کے ساتھ وفات پائی۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے حضورؐ کے شکم مبارک پر ہاتھ پھیرا تو اس سے کستوری کی خوشبو سارے مکان میں پھیل گئی۔"

بہرحال پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے اگر پیٹ میں سے کوئی شی برآمد ہو، تو اسے صاف کر دیا جائے تاکہ اس سے کفن آلودہ نہ ہو۔ اور پھر نجاست حقیقیہ کو صاف کرنے کے لیے اس جگہ کو بھی دھو دیا جائے ظاہر روایت میں پیٹ پر ہاتھ پھیرنے کے علاوہ اور کسی شی کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے بعد غسل اور وضو کے اعادے کی ضرورت نہیں، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کا اعادہ کیا جائے۔ ان کا استدلال حالت زندگی سے ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ موت خروج نجاست سے بڑی شی ہے، مگر اس کے باوجود جب موت بھی حصول طہارت سے مانع نہیں

---

[1] ایک قسم کی گھاس

تو جسم سے خروج نجاست تو بدرجۂ اولیٰ حصول طہارت سے مانع نہ ہوگا۔ بعد ازاں اسے دائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے۔ پھر اس جانب کو صاف پانی سے دھویا جائے، تاآنکہ اس جانب سے جسم پوری طرح پاک وصاف ہوجائے۔ اور تین مرتبہ غسل دینے کا عمل مکمل ہوجائے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ان عورتوں سے جو آپ کی صاحبزادی کو غسل دے رہی تھیں یہ فرمایا تھا کہ "اسے تین یا پانچ یا سات مرتبہ غسل دو" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ زندگی میں تین مرتبہ غسل کے لیے جسم پر پانی بہانا مسنون ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی تین کی تعداد کا ملحوظ رکھنا سنت ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ پہلی مرتبہ بدن سے میل کچیل اور نجاست صاف کرنے کے لیے اسے صاف پانی سے غسل دیا جائے پھر دوسری بار بیری یا صفائی میں اسی جیسی کسی شئی کے پانی سے غسل دیا جائے کیونکہ یہ پانی حصول طہارت اور میل کچیل کے ازالے میں زیادہ مؤثر ہوتا ہے، پھر تیسری مرتبہ صاف اور کچھ کافور ملے پانی کے ساتھ غسل دیا جائے؛ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ گرم پانی کے ساتھ غسل نہ دیا جائے کیونکہ اس سے اعضا میں مزید استرخاء (ڈھیلا پن) پیدا ہوجاتا ہے، بلکہ پہلی مرتبہ اسے ٹھنڈے پانی کے ساتھ غسل دیا جائے، مگر ان کا یہ قول درست نہیں۔ اس لیے کہ اسے غسل تو دیا ہی اس لیے جاتا ہے تاکہ اس کے بدن سے میل کچیل اور ناپاکی دور ہوجائے۔ بعد ازاں کسی کپڑے سے اس کا بدن خشک کر دیا جائے، تاکہ اس کا کفن پانی سے بھیگ نہ جائے، جیسے عموماً زندگی میں غسل کے بعد ایسے ہی کیا جاتا ہے اور غسل دینے میں عورت کا بھی وہی حکم ہے جو مرد کا ہے؛ اسی طرح بچہ غسل دیئے جانے میں "بالغ شخص" کی طرح ہے، کیونکہ "میت" کو غسل اس پر نماز ادا کرنے کے لیے دیا جاتا ہے اور چونکہ بچے اور عورت پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے لہٰذا وہ بھی اسی حکم میں ہوں گے۔ الا یہ کہ اگر کوئی بچہ نماز وغیرہ کا شعور نہ رکھتا ہو تو اسے غسل میں وضو نہ کرایا جائے، کیونکہ حالت موت کو حالت حیات پر قیاس کیا جاتا ہے اور چونکہ حالت حیات میں بے سمجھ بچے کے وضو کا اعتبار نہیں ہوتا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کے وضو کا اعتبار نہ ہوگا؛ اسی طرح اس بارے میں محرم (حالت احرام والا) اور غیر محرم (بے احرام) دونوں برابر ہوتے ہیں، اس لیے کہ موت کی بنا پر دنیوی احکام کے ضمن میں "احرام" کا اعتبار ختم ہوجاتا ہے، واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

غسل میت واجب ہونے کی شرائط

غسل میت واجب ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی موت ولادت کے بعد واقع ہوئی ہو، چنانچہ اگر کوئی بچہ مردہ حالت میں پیدا

ہوا ہو تو اسے غسل نہ دیا جائے ۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی روایت ملتی ہے، جیساکہ وہ فرماتے ہیں۔ کہ "جب بچہ چیخ مار کر روئے اور پھر مرجائے، تو اس کا باقاعدہ نام رکھا جائے اور اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے ، وہ وارث بھی ہوگا اور مورث (صاحب وراثت) بھی لیکن اگر وہ روئے نہیں ۔ تو نہ اس کا نام رکھا جائے اور نہ ہی غسل دیا جائے۔ اور نہ ہی وہ وارث ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اسے نہ غسل دیا جائے نہ نام رکھا جائے اور نہ اس کی نماز پڑھی جائے الکرخیؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ مگر امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ "اسے غسل دیا جائے۔ اور اس کا نام رکھا جائے لیکن اس پہ نماز جنازہ نہ پڑھی جائے" الطحاویؒ بھی یہی لکھتے ہیں کہ امام محمدؒ اس ساقط شدہ حمل کے متعلق، جس کی تخلیق مکمل ہوچکی ہو فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے کفنایا جائے اور اس پر حنوط بھی ملا جائے، مگر اس پر نماز نہ پڑھی جائے، تو خلاصہ یہ کہ اس پر تو تمام روایات متفق ہیں۔ کہ جو بچہ مردہ حالت میں پیدا ہو، اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، البتہ اسے غسل دینے میں اختلاف ہے۔ الطحاویؒ کی مختار روایت کی دلیل یہ ہے۔ کہ مردہ بچہ بھی ایک "مؤمن فرد" ہے، لہٰذا اسے غسل دیا جائے گو اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، جیسے باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے اور الکرخی کی روایت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ سے مروی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا استهل المولود غُسل وصلى عليه وورث وان لم يستهل ولد يغسل ولم يصل عليه ولم يورث۔

اگر بچہ چیخا ہو تو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور وہ وارث بھی ہوگا ۔ اور اگر وہ نہ چیخا ہو اور مرجائے، تو اسے غسل دیا جائے اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے اور نہ ہی وہ وارث ہوگا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "وجوب غسل" کا حکم شریعت کی جانب سے ہے اور اس میں لفظ "میت" استعمال ہوا ہے اور چونکہ عرف عام میں لفظ "میت/مردہ" اس بچے پر نہیں بولا جاتا۔ جو پیدا ہی مردہ حالت میں ہو، لہٰذا اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے گی، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو "استقاط" چار مہینوں سے قبل ہوا ہو۔ تو اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے۔ اس بارے میں ان کا یہی ایک قول مروی ہے اور اگر اس حمل پر چار مہینوں کی مدت پوری ہوچکی ہو۔ اور اس کے اعضا کی تخلیق واضح طور پر نظر آتی ہو تو اس کے متعلق ان سے دو اقوال مروی ہیں، مگر صحیح قول ہمارا ہی ہے، جیساکہ ہم نے بیان کیا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب وہ بالکل نہ رویا ہو، لیکن اگر وہ پیدا ہونے کے بعد

چلایا ہو، بایں طور کہ جس سے اس کی زندگی کا پتہ چل جائے، مثلاً وہ رو دے، یا وہ اپنے کسی عضو یا حصۂ جسم کو ہلائے، وغیرہ ذالک تو اسے بالاجماع غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں روایت نقل کی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس موقع پر "چلانا" اس کی زندگی کی علامت ہے، لہٰذا اس کی موت لامحالہ طور پر اس کی زندہ ولادت کے بعد واقع ہوئی ہے۔ بنا بریں اسے غسل دیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے "چلانے" کے متعلق دایہ یا بچے کی والدہ گواہی دے تو غسل اور نماز کی حد تک تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ دینی معاملات میں عادل شخص کی "خبر واحد" قبول کی جاتی ہے، مگر "وراثت" کے لیے تنہا بچے کی ماں کی گواہی بالاتفاق قبول نہ کی جائے گی، اس لیے کہ یہاں اس پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس طریقے سے اپنے لیے مال حاصل کرنا چاہتی ہو۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس بارے میں دایہ کی گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دایہ کی گواہی قبول کی جاتی ہے، بشرطیکہ وہ عادل ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر بیان ہوگی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی انسانی جسم کا کوئی ایک حصہ یا عضو، مثلاً اس کا ایک ہاتھ یا پاؤں مل جائے۔ تو اس کو غسل نہ دیا جائے، کیونکہ "شریعت" میں میت کے غسل کا حکم ہوا ہے اور "میت" مردہ شخص کے پورے جسم کا نام ہے، لیکن اگر جسم کا بیشتر حصہ مل جائے، تو اسے غسل دیا جائے گا کیونکہ اکثر حصہ کل شئ کے حکم میں ہوتا ہے اور اگر جسم کا قلیل یا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، القدوریؒ نے بھی اپنی شرح مختصر الکرخیؒ میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ جسم کی اتنی مقدار حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح میت نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ غسل نماز کے لیے دیا جاتا ہے۔ اور جب تک نصف سے زیادہ جسم نہ ہو اس پر نماز نہیں پڑھی جاتی، لہٰذا اس کو غسل بھی نہ دیا جائے گا؛ اور القاضی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں کہ اگر اس کے جسم کا نصف حصہ مع سر (HEAD) ملے، تو اس کو غسل دیا جائے اور اگر سر اس کے ساتھ نہ ہو۔ تو اس کو غسل نہ دیا جائے۔ تو گویا انہوں نے سر کے ساتھ نصف جسم کو اکثر جسم تسلیم کیا ہے، کیونکہ سر جسم کا سب سے معظم حصہ ہے اور اگر اس کا درمیان سے کٹا ہوا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر جسم کے قلیل یا نصف حصے کو غسل دیا جائے، تو اس پر نماز بھی پڑھی جانی چاہیئے کیونکہ میت کو غسل نماز کے لیے ہی دیا جاتا ہے تو اگر اس پر نماز پڑھی جائے، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے جسم کا بقیہ حصہ بھی مل جائے، لہٰذا اس پر بھی نماز پڑھنا ضروری ہوگا، یوں ایک ہی میت پر دو بار نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ یا پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کے جسم کا وہ حصہ ہے وہ ابھی زندہ ہو، جس سے ایک زندہ شخص کے حصۂ جسم پر نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو کہ صریح غلط ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک عضو بھی ملے تو اسے بھی غسل دیا جائے اور اس پر نماز بھی پڑھی جائے، ان کی دلیل یہ ہے کہ:

"ایک مرتبہ جنگ جمل کے موقع پر کسی پرندے نے ایک ہاتھ لا کر مکہ مکرمہ میں

پھینک دیا، تو اہل مکہ نے اسے غسل دیا اور اس پر نماز پڑھی - کہا جاتا ہے کہ یہ ہاتھ حضرت طلحہؓ یا عبدالرحمٰن بن عتابؓ بن اسید کا تھا۔
اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:
"انہوں نے شام میں ہڈیوں پر نماز جنازہ پڑھی اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف سے مروی ہے کہ انہوں نے شہداء کے سروں پر نماز جنازہ ادا فرمائی"
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم انسانی ادب و احترام کی بنا پر ہے، اسی طرح غسل کا حکم بھی احترام انسانی پر مبنی ہے۔ اور چونکہ انسان کا ہر عضو ہی قابل احترام ہے لہٰذا ہر عضو کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: "کسی انسان کے محض ایک عضو پر نماز نہ پڑھی جائے" یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اسے غسل بھی نہ دیا جائے کیونکہ "غسل" نماز جنازہ کے لیے ہی دیا جاتا ہے۔ اسی طرح غسل و نماز کی جو حکمتیں ہم نے سطور بالا میں بیان کی ہیں۔ ان سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ رہی اہل مکہ والی روایت تو وہ ہمارے لیے حجت نہیں۔ اس لیے کہ راوی نے یہ بیان نہیں کیا کہ ان پر نماز جنازہ کس نے پڑھائی تاکہ ہم یہ دیکھتے کہ آیا اس کا یہ عمل ہمارے لیے حجت ہے یا نہیں لہٰذا ہم یہاں پر مذکور لفظ الصلوٰۃ کو "دعا" پر محمول کریں گے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح کی روایات بھی حجت نہیں ہیں، چنانچہ ہڈیوں پر بالاجماع نماز نہیں پڑھی جاتی؛ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ "مرنے والا یہ شخص" مسلمان ہو؛ چنانچہ کسی کافر کو غسل دینا ضروری نہیں - اس لیے کہ "میت" کو غسل دینے کا یہ حکم اس کے احترام و اکرام کی بنا پر ہے جبکہ کافر اس اعزاز و کرام کا استحقاق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر وہ کسی مسلمان کا محرم اقربی عزیز ہو تو اگر وہ اس کو غسل دے، کفن پہنائے، اس کے جنازے کے پیچھے پیچھے چلے اور اس کو دفن کرے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ مسلمان بیٹے کو اپنے کافر باپ کے ساتھ حسن سلوک سے منع نہیں کیا گیا، بلکہ دنیا میں ان کی معروف طریقے سے "مصاحبت" کا حکم دیا گیا ہے کہ:

وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا[1] اور ان کے ساتھ دنیا میں اچھی طرح رہ۔

اور چونکہ اس کو غسل دینا اور دفن اور کفن کا انتظام کرنا بھی حسن سلوک (برّ) میں شامل ہے لہٰذا اس کی اجازت ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ:
"جب ان کے والد ابو طالب فوت ہو گئے تو وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] لقمان ۱۵۔

کے پاس آئے اور کہا: یارسول اللہ! آپ کے گمراہ چچا وفات پا گئے ہیں تو آپ نے فرمایا تو جا اور اسے غسل دے اور کفن پہنا کر اسے زمین میں دفن کر دے اور مجھ سے ملنے تک کسی کو کچھ نہ بتانا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایسے ہی کیا اور پھر میں نے آکر آنحضورؐ کو بتایا تو آپ نے مجھے ایسی ایسی دعائیں دیں جو مجھے سرخ اونٹوں کے حاصل ہونے سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔"

اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ:

ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پوچھا کہ میری نصرانی بیوی فوت ہو گئی ہے: تو مجھے کیا کرنا چاہیئے انہوں نے فرمایا اسے غسل دو اور دفن کر دو۔"

اسی طرح الحارث بن ابی ربیعہ کی نصرانی والدہ وفات پا گئیں۔ تو وہ چند صحابہ کرامؓ کی معیت میں جنازہ کے پیچھے پیچھے گئے تاہم اس کا انتظام اس کا کوئی مسلم قرابت دار اسی وقت کرے جب اس (متوفی) کا کوئی ہم مذہب وہاں موجود نہ ہو، لیکن اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو تو مسلمان کو چاہیئے کہ وہ میت کو اس کے ہم مذہب کے حوالے کر دے تاکہ جو معاملہ وہ اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہیں وہی اس کے ساتھ بھی کر لے۔ اور اگر کوئی مسلمان فوت ہو جائے اور اس کا باپ کافر ہو تو آیا وہ اس کے غسل اور تجہیز و تکفین کا انتظام کر سکتا ہے، یا نہیں، یہ مسئلہ کتاب میں مذکور نہیں۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ دی جائے، بلکہ مسلمان ہی اسے غسل وغیرہ دیں، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"ایک دفعہ ایک یہودی اپنے آخری وقت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آیا تو اس کی وفات تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس کھڑے رہے جب اس کی وفات ہو گئی، تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا اپنے بھائی کے کفن دفن کا انتظام کرو۔"

اور اس کے یہودی باپ کو اس کی اجازت نہ دی گئی: علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت کو غسل دینے کا حکم اس کی اعزاز و اکرام کی بنا پر ہے۔ اور کسی کافر کو غسل و کفنانے کی اجازت دینا اس میت کے اعزاز و اکرام کے خلاف ہے۔" ③ تیسری شرط یہ ہے کہ (مرنے والا عادل) ایک شخص ہو چنانچہ اگر کوئی باغی قتل ہو جائے تو نہ اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز پڑھی جائے۔ المعلیٰ امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل فرماتے ہیں۔ اور یہی امام ابو یوسف و محمدؒ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے غسل بھی دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے، عنقریب ہم اس مسئلہ کی تفصیل بیان کریں گے۔ فقیہ ابوالحسن الرستغفنی تلمیذ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ لکھتے ہیں کہ اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے۔" انہوں نے ان دونوں کے مابین یہ فرق بیان کیا ہے کہ "غسل دینا اس کا حق اور نماز جنازہ پڑھنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، تو جو اس کا اپنا حق ہے وہ تو ادا کر دیا جائے اور جو اس کا حق نہیں ہے، وہ اس کی ذلت و اہانت کے لیے ادا نہ کیا جائے۔ اسی بنا پر کافر کو بھی غسل

دیا جاتا ہے، مگر اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اور اگر مسلمان اور غیر مسلم میتیں ایک ہی جگہ جمع ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو مسلمان میتوں کی کوئی نشانی موجود ہو جس سے دونوں میں امتیاز کرنا ممکن ہو تو اس سے امتیاز کر لیا جائے مسلمان کی یہ علامتیں چار ہیں (۱) ختنہ کرانا (۲) خضاب لگانا (۳) سیاہ کپڑے پہننا اور (۴) زیر ناف بالوں کو صاف کرنا اور اگر میتوں پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو۔ تو پھر اگر تو ان میں مسلمانوں کی اکثریت ہو تو ان سب کو غسل دیا جائے اور کفنایا جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے اور ان پر نماز بھی ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں پر نماز کی نیت کی جائے اور اگر ان میں کافروں کی تعداد زیادہ ہو، تو پھر انہیں غسل تو دیا جائے، مگر ان کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے۔ القدوری نے اپنی شرح مختصر میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ حکم کا مدار "اکثریت" پر ہوتا ہے اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے: کہ اگر اکثریت کفار کی میتوں کی ہو: تو ان پر نماز نہ ادا کی جائے لیکن ان کو غسل دیا جائے اور کفنا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ مسلمان کو تو غسل دیا جاتا ہی ہے رہے کافر، تو ان کو بھی فی الجملہ غسل دینے کی اجازت ہے۔ لہٰذا اسی فی الجملہ اجازت پر عمل کیا جائے، تاکہ مسلمان کو غسل دینے کا واجب عمل بھی ادا ہو سکے اور اگر وہ سب کے سب برابر ہوں، تو تب تو بدرجہ اولیٰ ان کو غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس طرح فی الجملہ جائز صورت پر عمل ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو غسل دینے کے واجب حکم کا حصول بھی ممکن ہو جاتا ہے اور جائز صورت پر عمل کرنا بہر حال ترک واجب سے بہتر ہے؛ پھر آیا ان پر نماز پڑھی جائے؛ یا نہیں بعض فقہا کے نزدیک نہ پڑھی جائے، اس لیے کہ کسی مسلمان پر نماز نہ پڑھنا کسی کافر پر نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ کیونکہ کافر پر نماز پڑھنے بالکل اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں؛

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا[1] اور اے پیغمبر (اگر) ان میں سے کوئی مر جائے تو کبھی اس پر نماز نہ پڑھنا۔

تو چونکہ فی الجملہ مسلمان پر ترک نماز کی اجازت ہے، جیسے کہ باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے، لہٰذا نماز نہ پڑھنا ہی یہاں آسان تر ہے جب کہ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ ان پر نماز تو ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں کے لیے ہی دعا کی نیت کی جائے اس لیے کہ گو وہ اس وقت اپنے اس عمل نماز میں مسلمانوں کی تعیین کرنے سے تو قاصر ہیں، مگر وہ اپنی دعا میں تو مسلمانوں کی تعیین کر سکتے ہیں۔ البتہ دفن کے متعلق المبسوط میں کوئی روایت نہیں ملتی، مگر الحاکم الجلیل اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ ان سب کو مسلمانوں کے قبرستان ہی میں دفنایا جائے۔ تاہم مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے لیے علیٰحدہ قبرستان بنایا جائے اور ان کی قبروں کو بالکل ہموار کر دیا جائے اور اونچا نہ رکھا جائے، فقیہ ابو جعفر الہندوانی کا

[1] التوبہ - ۸۴

بھی یہی قول ہے اور یہی قول احتیاط کے قریب تر ہے۔ دراصل یہ اختلاف اس کتابی (یہودی، عیسائی) عورت کے متعلق ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور وہ حاملہ ہو کر مرجائے اور اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہو، کہ اس پر نماز تو بالاجماع نہ پڑھی جائے گی، اس لیے کہ کافر پر نماز جنازہ کی اجازت نہیں اور جو بچہ بھی اس کے پیٹ میں ہے وہ نماز جنازہ کا استحقاق نہیں رکھتا لیکن بہرحال اسے غسل دیا جائے اور کفنایا جائے گا، جب کہ اس کے دفن کے متعلق صحابہ کرامؓ کے مابین میں اختلاف پایا جاتا تھا بعض صحابہ (اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہونے کے باعث) اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفنانے کے حق میں تھے اور بعض صحابہ کرامؓ کے ہاں اسے مشرکوں کے قبرستان ہی میں دفن کیا جائے کیونکہ بچہ جب تک اس کے شکم میں ہے وہ اسی کے جسم کا ایک حصہ ہے حضرت واثلہ بن الاسقعؓ فرماتے ہیں کہ اس کی قبر ہی علیحدہ بنا دی جائے اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر "دارالاسلام (مسلم حکومت) میں کوئی میت یا مقتول پایا جائے تو اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت موجود ہو، تو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کیا جائے۔ یہ حکم تو ظاہر ہے لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت بھی موجود نہ ہو، تو اسکے متعلق دو روایتیں ہیں۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں ہی کے قبرستان میں دفنایا جائے، اس لیے کہ گمان غالب یہ ہے کہ وہ مسلمان ہوگا جس کی دلیل یہ مسلم علاقہ یعنی "دارالاسلام" ہے اور اگر ایسی ہی کوئی لاوارث لاش دارالحرب میں ملے، تو اگر اس کے جسم پر مسلمان والی کوئی علامت ہو، تو بالاجماع اسے غسل دیا جائے، نماز پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو، تو پھر اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں — صحیح قول یہ ہے کہ اسے نہ غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز ادا کی جائے۔ اور نہ ہی مسلمانوں کے قبرستان میں اسے دفن کیا جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ نشانی اور جگہ دونوں کو جمع کرنا شرط نہیں، بلکہ اگر خالی نشانی ہی مل جائے تو بالاجماع اسی پر عمل کیا جائے، اور آیا اکیلے "مقام" کی دلیل پر عمل کیا جا سکتا ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ گمان غالب ہونے کی بنا پر اس پر بھی عمل کیا جائے: (۴) (شرط چہارم یہ ہے کہ) وہ "زمین میں فساد" کے لیے کوشش کرنے والا نہ ہو، لہٰذا اگر باغی، ڈاکو، دوسروں پر حملہ کرنے والے اور گلا گھونٹ کر ہلاک کرنے والے مارے جائیں تو ان کو غسل نہ دیا جائے، اس لیے کہ مسلمان کو غسل اس کے اعزاز و اکرام کی بنا پر دیا جاتا ہے اور یہ لوگ قطعاً کسی اعزاز و اکرام کے مستحق نہیں بلکہ اہانت اور ذلت کے مستوجب ہیں۔ اور فقیہ ابوالحسن

ارسنطفی تلمیذ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ فرماتے ہیں۔ کہ باغی کو غسل تو دیا جائے[1] مگر اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے، اس لیے کہ غسل دینا تو اس کا حق ہے لہٰذا اس کا حق ادا کیا جائے گا۔ مگر اس پر نماز ادا کرنا یہ خدائی حق ہے لہٰذا اس کی اہانت کے لیے اس کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے جیسے کہ کافر کو غسل تو دیا جاتا ہے، مگر اس پر نماز ادا نہیں کی جاتی۔ العیون میں بھی یہی قول مذکور ہے جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو ظلماً قتل کیا گیا ہو، اس کو غسل نہ دیا جائے مگر اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے لیکن جو ظلم کرتا ہوا مارا جائے تو اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے؛ ⑤ شرط پنجم پانی کی موجودگی ہے؛ اس لیے کہ ہر عمل استطاعت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ اور چونکہ پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں استطاعت مفقود ہے، لہٰذا یہاں غسل دینا ساقط ہو جائے گا۔ تاہم اسے پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جائے۔ اس لیے کہ تیمم زندگی میں بھی غسل کا قائم مقام تھا تو اسی طرح وفات کے بعد بھی وہ اس کا قائم مقام ہوگا، الّا یہ کہ ہر جنس اپنے ہم جنس کو ہاتھ سے تیمم کرائے، کیونکہ زندگی میں اسی کو ہی بلا شہوت اعضائے تیمم کو ہاتھ لگانا جائز تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ رہا مخالف جنس کا فرد (یعنی مرد کے بجائے عورت یا برعکس)، تو اگر تو وہ اس کا محرم ہو۔ تو تب تو یہی حکم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ دونوں اجنبی ہوں، تو پھر اگر وہ باہم میاں بیوی نہ ہوں، تو وہ اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرائے، کیونکہ زندگی کی طرح مرنے کے بعد بھی ہاتھ لگانے کی حرمت بدستور رہتی ہے، الّا یہ کہ ان میں سے کوئی ایک فرد حد شہوت سے باہر ہو، مثلاً وہ چھوٹا بچہ یا بچی ہو تو تب کپڑے کے بغیر بھی اسے تیمم کرایا جا سکتا ہے۔ اور اگر وہ دونوں باہم میاں بیوی ہوں تو بیوی اپنے خاوند کو ہاتھ پر کپڑا لپیٹے بغیر بالاجماع تیمم کرا سکتی ہے، کیونکہ اسے تو اپنے خاوند کو بلا حائل غسل دینا بھی جائز ہے، لہٰذا تیمم کی تو بدرجۂ اولی اجازت ہوگی بشرطیکہ زندگی میں خاوند نے اس کو طلاق بائن نہ دی ہو، اور خاوند کی وفات کے بعد بھی کوئی ایسی بات پیش نہ آئی ہو جو اس کی علیحدگی (طلاق بائن) کو ثابت کر دے، یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جب کہ امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اپنے بیان پر بیان کر دیں گے؛ چونکہ وہ کپڑا ہاتھ پر لپیٹے بغیر اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، لہٰذا تیمم تو بدرجۂ اولی کرا سکتی ہے، البتہ ہمارے نزدیک خاوند اپنی بیوی کو کپڑے کے بغیر تیمم نہیں کرا سکتا، مگر امام شافعیؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اس کا ذکر آئندہ کریں گے، ⑥ ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ میت شہید بھی نہ ہو، اس لیے کہ بذریعہ نص شہید کو غسل نہ دینا ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ہم اس عنوان کے تحت بیان کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے کہ بجائے یُغسل کے لا یُغسل و لا یصلی علیہ ہے۔ حالانکہ یغسل ولا یصلی علیہ ہونا چاہیے جیسا کہ اگلی عبارت سے واضح ہوتا ہے چنانچہ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

فصل : (چہارم)

غسل کون دے

اس ضمن میں اصولی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ ہر جنس ہی اپنی جنس کو غسل دے، لہٰذا مرد مرد کو اور عورت عورت کو غسل دے، کیونکہ زندگی میں فقط ہم جنس افراد کو ہی ایک دوسرے کو بلا جھجک ہاتھ لگانا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، پھر چاہے غسال جنبی مرد ہو، یا حائضہ عورت، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد حصول طہارت ہے، جو بہر صورت حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا ان کا غسل دینا جائز ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے حائضہ عورت کا میت کو غسل دینا مکروہ قرار دیا ہے، اس لیے کہ اگر وہ خود غسل کرے، تو اس کے غسل کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تو اسی طرح جب وہ میت کو غسل دے گی، تو وہ غسل بھی قابلِ اعتنا نہ ہوگا۔ اور کوئی جنس اپنی مخالف جنس کو غسل نہ کرائے، اس لیے کہ مخالف جنس کو ہاتھ لگانا جس طرح زندگی میں حرام تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی حرام ہی رہے گا، اور مجبوب (کٹے ہوئے عضو تناسل والا مرد) اور خصی اس بارے میں مرد ہی کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی مخالف جنس کو ہاتھ لگانا ممنوع ہے ہاں البتہ بیوی اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، بشرطیکہ خاوند نے اپنی زندگی میں اسے طلاق بائن نہ دی ہو، اور نہ ہی اس کی وفات کے بعد کسی شئ سے اس کی جدائی ثابت ہوتی ہو یا پھر مرنے والا چھوٹا لڑکا ہو یا چھوٹی لڑکی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی سفر میں مر جائے تو اگر اس کے ہمراہ مرد حضرات ہوں۔ تو وہ اس کو غسل دیں، لیکن اگر اس کے ساتھ عورتیں ہی عورتیں ہوں، مرد کوئی نہ ہو، تو اگر ان میں اس کی بیوی موجود ہو، تو وہ اپنے خاوند کو غسل دے۔ اور کفنائے۔ اور باقی سب عورتیں مل کر اس پر نماز پڑھیں اور اس کو دفن کر دیں۔ بیوی کے اپنے خاوند کو غسل دینے کا جواز ایک روایت سے ثابت ہے، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر ہمیں ان مسائل کا پہلے علم ہوتا، جن کا ہمیں بعد میں پتہ چلا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فقط آپؐ کی ازواج ہی غسل دیتیں۔"

اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ جب حضورؐ کا وصالِ اقدس ہوا، تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ عورت اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، انہیں بعد میں اس کا علم ہوا، اسی طرح مروی ہے کہ:

"حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنی بیوی ام عمیسؓ کو یہ وصیت کی تھی کہ وفات کے بعد انہیں وہی غسل دے۔"

ایک اور صحابی حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے بھی ایسی ہی وصیت فرمائی تھی، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ غسل دینے کی اجازت نکاح پر مبنی ہوتی ہے، تو جہاں نکاح باقی ہو وہاں یہ

اجازت بھی برقرار رہے گی اور چونکہ عورت کا نکاح عدت مکمل ہونے تک باقی رہتا ہے لہٰذا اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی، لیکن عورت مرجائے، تو خاوند اسے غسل نہیں دے سکتا، اس لئے کہ عورت کے وفات پاجانے سے مرد کا نکاح فوراً ختم ہوجاتا ہے اور خاوند اپنی بیوی کے لیے اجنبی ہوکے رہ جاتا ہے، لہٰذا اس کے لئے اسے غسل دینا جائز نہ ہوگا۔ ملک نکاح کو یمین (غلامی) پر قیاس کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ اگر مالک وفات پاجائے، تو ملک یمین (غلامی) برقرار رہتی ہے، لیکن اگر غلام یا باندی (محل) فوت ہوجائے، تو ملکیت فوراً ختم ہوجاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب ان کے مابین زندگی میں مفارقت کا ہونا ثابت نہ ہو، لیکن اگر مفارقت (علیحدگی) ثابت ہوجائے، بایں طور کہ مرد بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دے دے اور پھر عدت کے دوران میں ہی اس کا انتقال ہوجائے، تو عورت کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے خاوند کو غسل دے سکے، اس لیے کہ مفارقت ہوتے ہی نکاح کا تعلق ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر عورت نے خاوند کے بیٹے کا (شہوت) کے ساتھ بوسہ لے لیا، پھر جبکہ وہ ابھی عدت ہی میں تھی کہ خاوند فوت ہوگیا، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ خاوند کے بیٹے کو شہوت کے ساتھ چومنے سے ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، لہٰذا اس سے ضرورۃً رشتہ نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اگر (العیاذ باللہ) عورت دین اسلام سے مرتد ہوجائے، پھر خاوند کی وفات کے بعد اسلام لے آئے، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لیے کہ ارتداد سے بھی رشتہ نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی کو ـــــ طلاق رجعی دی، پھر عدت کے دوران میں ہی خاوند کا انتقال ہوگیا، تو اسے غسل دینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح کا تعلق ختم نہیں ہوتا! اسی طرح اگر خاوند کی وفات کے بعد کوئی ایسی چیز ثابت ہوجائے جس سے دونوں میں مفارقت ثابت ہوتی ہو، تو بھی ہمارے نزدیک عورت اپنے خاوند کو غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کو ہمارے اس موقف سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اگر عورت خاوند کی وفات کے بعد کافر ہوجائے اور پھر اسلام قبول کرے، تو اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی اُن کی دلیل یہ ہے، کہ خاوند کی وفات کے بعد عورت کے مرتد ہوجانے سے نکاح ختم نہیں ہوا، بلکہ نکاح تو خاوند کے وفات پاجانے سے ختم ہوا ہے، لہٰذا اسے بدستور اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل رہے گا، بخلاف خاوند کی زندگی میں اس کے مرتد ہوجانے سے ہمارا استدلال یہ ہے کہ نکاح کا زائل ہونا عدت گذرنے پر موقوف ہوتا ہے، پھر خاوند کے وفات پاجانے کے باوجود حکماً نکاح برقرار رہتا ہے، لہٰذا عورت کے مرتد ہوجانے کی بنا پر نکاح ختم ہوگا اور چونکہ خاوند کی وفات کے بعد مطلقاً نکاح تو برقرار نہیں رہتا، البتہ اس کو چھونے اور دیکھنے کی حد تک برقرار رہتا ہے، لہٰذا ارتداد سے جس طرح عورت کا مطلق نکاح ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح نکاح کا باقی حصہ بھی یعنی اس کو ہاتھ لگانے اور دیکھنے کی حلت بھی باقی

نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت نے اپنے خاوند کے بیٹے سے بدکاری کرلی، یا اس کے مرنے کے بعد اس کا (شہوت کے ساتھ) بوسہ لیا یا شبہ میں اس کے ساتھ جماع کرلیا گیا جس سے اس پر عدت ضروری ہوگئی، تو تب بھی ہمارے نزدیک وہ عورت اپنے خاوند کو غسل نہیں دے سکتی، البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اور اگر جس وقت خاوند کی وفات ہوئی ہو وہ شبہ سے جماع کئے جانے کے باعث، عدت میں تھی، تو تب بھی اسے اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل نہ ہوگا، اسی طرح اگر مذکورہ صورت میں اس کی اس غیر خاوند سے عدت گذر جائے تو تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم برقرار رہے گا، البتہ امام ابویوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، اس لیے کہ جب اس کی موت کے وقت اسے غسل دینا، عورت کے لیے روا نہ تھا تو اس کے بعد بھی اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند اپنی سالی (کے ساتھ شبہے میں جماع کرلے، اور اس پر عدت واجب ہوجائے، پھر اسی دوران میں اس کا خاوند فوت ہوجائے اور اس کے مرنے کے بعد اس (کی بہن) کی عدت گزرے، تو تب بھی یہی مذکورہ اختلاف ہوگا؛ اسی طرح اگر کوئی مجوسی مسلمان ہوجائے، پھر مر جائے اور اس کی وفات کے بعد اس کی مجوسی بیوی مسلمان ہوجائے، تو وہ ہمارے نزدیک غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی، امام ابویوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان تینوں مسائل میں السرخسی نے یہی اختلاف بیان کیا ہے اور القاضی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر ہمارے نزدیک عورت خاوند کو غسل دینے کی مجاز ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اور اگر ان عورتوں میں اس کی بیوی نہ ہو، لیکن ان کے ساتھ کوئی کافر مرد ہو، تو عورتوں کو چاہیئے کہ اسے غسل دینا سکھائیں اور پھر میت کو اس کے سپرد کردیں تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، بعد ازاں تمام عورتیں اس پر نماز ادا کرلیں۔ اور پھر وہ کافر مرد اس کو دفنا دے۔ اس لیے کہ گو ان کے درمیان دینی رشتہ موجود نہیں ہے، مگر پھر بھی جنس کا اپنی جنس پر نظر ڈالنا ہی نسبتاً بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر ان کے ہمراہ کوئی مرد نہ ہو، نہ مسلمان اور نہ کافر تو پھر اگر ان کے ہمراہ کوئی چھوٹی بچی ہو جو حد شہوت تک نہ پہنچی ہو اور میت کو غسل بھی دے سکتی ہو، تو عورتیں اس بچی کو غسل دینا سکھا دیں اور پھر اسے اور میت کو تنہا چھوڑ دیں؛ تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، اس لیے کہ اس بچی کے حق میں ستر کا حکم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر ان کے ساتھ کوئی کم سن بچی بھی نہ ہو، تو تب وہ اس کو غسل نہ دیں، خواہ وہ اس کی محرم ہوں یا غیر محرم، اس لیے کہ ستر کو دیکھنے کے معاملے میں محرم اور اجنبی عورت دونوں برابر ہیں۔ تو جس طرح اس کو اجنبی عورت غسل نہیں دے سکتی، تو اسی طرح اس کی محرم عورتیں بھی غسل نہیں دے سکتیں لیکن وہ اس کو تیمم کرا سکتی ہیں، پھر اگر تو وہ اس کی محرم ہوں تو ہاتھوں پر کپڑا لپیٹے بغیر اس کو تیمم کرا سکتی ہیں لیکن اگر وہاں اس

لے ایسی باندی جو اپنے آقا سے صاحب اولاد ہو، جو اپنے خاوند کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے۔

کی کوئی محرم نہ ہو، تو پھر کوئی عورت ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرائے، کیونکہ یہ عورت جس طرح زندگی میں اس کو تیمم کرانے کی مجاز نہ تھی۔ اسی طرح وفات کے بعد بھی اجازت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ان عورتوں میں اس کی کوئی ام ولد ہو، تو وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق اسے غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ مگر امام صاحب کے پہلے قول میں اسے اجازت دی گئی ہے: اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، کیونکہ وہ عدت گذارنے میں منکوحہ عورت کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کے باوجود یہاں اس کی "ملک" باقی نہیں رہی، اس لیے کہ اس کے ساتھ تعلق "ملک یمین" (غلامی) کا تھا اور وہ چونکہ اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہوجاتی ہے اور آزادی ملک یمین (غلامی) کے منافی ہے، لہٰذا اس کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا بخلاف منکوحہ بیوی کے، کیونکہ اس کی آزادی ملک نکاح کے منافی نہیں ہے، جیسے خاوند کی زندگی میں بھی یہی حکم تھا۔ اسی طرح اگر ان میں اس کی کوئی باندی یا مدبرہ ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ باندی کا اس لیے کہ آقا کے مرنے سے اس کی ملکیت اس کے ورثا کی جانب منتقل ہوجاتی ہے، لہٰذا اب وہ دوسروں کی باندی ہے اور کسی دوسرے شخص کی باندی کو غیر شخص کا ستر دیکھنے کی اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اس کو تیمم کرانا ہو تو وہ بغیر کپڑے کے تیمم کرا سکتی ہے، اس لیے کہ باندی مواضع تیمم کو ہاتھ لگا سکتی ہے، بخلاف ام ولد کے۔ اس لیے کہ وہ تو اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہوجاتی ہے اور وہ دوسری اجنبی آزاد عورتوں کی طرح ہوجاتی ہے۔ اور مدبرہ کا اس لیے کہ وہ آزاد ہوجاتی ہے اور پھر اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی۔ تو جب ام ولد اس کو غسل نہیں دے سکتی، تو وہ تو بدرجۂ اولیٰ نہ دے سکے گی؛ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ باندی اپنے آقا کو غسل دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ فی الوقت اسے کسی غسل دینے والے شخص کی ضرورت ہے، لہٰذا یہاں اس کی ملکیت حکماً برقرار رہے گی۔ لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ضرورت اس کے کسی ہم جنس شخص کے غسل دینے یا پھر اسے تیمم کرا دینے سے پوری ہوجاتی ہے۔ اور اگر مرنے والی عورت ہو، اور وہ کسی سفر میں مری ہو، تو پھر اگر اس کے ہمراہ عورتیں ہوں تو وہ اس کو غسل دیں، ۔ ہمارے نزدیک اس کا خاوند اس کو غسل دینے کا مجاز نہیں، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس اس حال میں تشریف لائے کہ وہ یہ کہہ رہی تھیں وا راساہ (ہائے میرا سر)۔ تو حضورؐ نے فرمایا وا رساہ ہائے میرا سر، لا علیک (نہ کہ تیرا) اس لیے کہ اگر تو میرے سامنے فوت ہوگئی، تو میں تجھے غسل دوں گا، کفناؤں گا اور تجھ پر نماز پڑھوں گا۔"

تو جو بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے۔ وہ اصولاً امت کے لیے بھی جائز اور مباح ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے اور مروی ہے کہ:

حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کے وصال کے بعد حضرت علیؓ نے ہی انہیں غسل دیا تھا؛
اس لیے کہ میت کو غسل دینے کی ضرورت کے پیش نظر نکاح حکماً قائم رہتا ہے، جیسے اگر خاوند مرجائے۔ تو بیوی کو غسل دینے کی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جو مردوں کے درمیان وفات پا جائے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے پاک مٹی کے ساتھ تیمم کرا دیا جائے''۔

کہ آپؐ نے یہاں یہ امتیاز نہیں کیا کہ آیا ان میں اس کا خاوند ہو یا نہ ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورت کے مرتے ہی خاوند کا اس سے رشتۂ نکاح ختم ہوجاتا ہے، لہٰذا اسے ہاتھ لگانے اور اسے دیکھنے کی اسے اجازت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی اپنی بیوی سے مباشرت کیے بغیر اسے طلاق دے دے کہ دونوں صورتوں میں دلالت وصف سے ثابت ہوگیا ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلیے اس پر حرام ہوگئی ہے اور ہمیشہ کیلیے کسی عورت کا حرام ہونا ابتداءً اس سے نکاح ہونے اور انتہاءً برقرار رہنے دونوں کے منافی ہے۔ اسی لیے خاوند کو، اس کے مرتے ہی اپنی سالی اور چوتھی بیوی بیوی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہوجاتا ہے۔ اور جب اس سے اس کا نکاح ختم ہوگیا، تو اب وہ عورت اس کے لیے اجنبی بن گئی، لہٰذا اسے چھونا اور دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب خاوند فوت ہوجائے، اس لیے کہ وہاں تعلق نکاح باقی ہے، کیونکہ خاوند عورت کا مالک اور عورت اس کی مملوکہ ہوتی ہے اور ملکیت مالک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتی ہاں البتہ اگر محل (عورت) فوت ہوجائے۔ تو ملک یمین (غلامی) کی طرح ملکیت نکاح بھی ختم ہوجاتی ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا جب کہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ یہاں غسل دینے سے مراد غسل کا سبب بننا (حکم دینا) ہے، یعنی میں تیرے غسل کا بندوبست کرونگا، جیسے کہا جاتا ہے کہ ''امیر نے گھر بنایا'' اور ہم اس روایت کو اس لیے بھی اسی پر محمول کریں گے تاکہ منصب نبوت کو اس سے پیدا ہونے والے ایسے شبہات سے بچایا جاسکے جن سے عام طبائع کو نفرت ہے اور تاکہ مختلف دلائل کے مابین تطبیق دی جاسکے نیز اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ فقط نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی کہ وفات کے باوجود بھی آپ کا نکاح اپنی ازواج کے ساتھ برقرار رہا، جیسا کہ فرمان نبوی ہے۔

کل سبب و نسب ينقطع بالموت الا سببي و نسبي۔	مرنے سے ہر رشتہ اور ہر نسب ختم ہوجاتا ہے، سوائے میرے رشتے اور میرے نسب ہے۔

رہی حضرت علیؓ کی روایت، تو ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو ام ایمنؓ نے غسل دیا تھا، اور اگر یہ ثابت بھی ہوجائے کہ حضرت علیؓ نے ہی انہیں غسل دیا تھا تو اس

پر حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے اعتراض کیا تھا جس پر حضرت علیؓ کو یہ کہنا پڑا،
"کیا آپ کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاطمہؓ تمہاری دنیا و آخرت میں رفیقۂ حیات ہے"
یہاں حضرت علیؓ کا اپنی اس خصوصیت کا دعویٰ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین خاصا معروف تھا، کہ خاوند اپنی بیوی کو غسل نہیں دے سکتا، اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی مسلمان عورت نہ ہو، بلکہ کوئی کافر عورت ہو، تو لوگ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر اسے اور میت کو تنہا چھوڑ دیں، تاکہ وہ اس کو غسل دے کر کفن پہنا دے، پھر مرد اس پر نماز ادا کر لیں۔ اور اس کو دفن کر دیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر ان کے ساتھ کوئی بھی مسلمان یا کافر موجود موجود نہ ہو، تو پھر اگر ان کے درمیان کوئی کم عمر بچہ ہو، جو حد شہوت کو نہ پہنچا ہو، بشرطیکہ وہ غسل دینے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو لوگ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر وہ اسے غسل دے اور اس کو کفن پہنا دے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی کم عمر بچہ نہ ہو، تو تب اسے غسل نہ دیا جائے گا بلکہ محض تیمم کرایا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، الا یہ کہ اگر کوئی محرم مرد ہو تو تب وہ اسے بغیر کپڑا لپیٹے تیمم کرائے۔ اور اگر کوئی محرم نہ ہو تو پھر ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرایا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اس وقت وہ اپنی نگاہ اس کی کہنیوں پر مرکوز نہ کرے۔ اس لیے کہ زندگی میں اس کی کہنیوں کو اسے دیکھنے کی اجازت نہ تھی لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کوئی ایسا بچہ مر جائے جو حد شہوت تک نہ پہنچا ہو، تو اگر اسے عورتیں غسل دے لیں۔ تو کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر چھوٹی بچی جو حد شہوت کو نہ پہنچی ہو، تو اگر اسے مرد غسل دے لیں، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ چھوٹے بچے اور چھوٹی بچی کی حد تک "ستر" کا حکم ثابت نہیں ہوتا، پھر جب میت کو غسل دیا جائے، تو اسے کفن پہنا دیا جائے۔

فصل (پنجم) کفن کا بیان

کفن پہنانے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ کفن دینے کا وجوب۔
۲۔ کفن کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔
۳۔ کفن کے کپڑوں کی تعداد۔
۴۔ کفن کیسا ہو۔
۵۔ کفن پہنانے کا طریقہ۔

ازار اور ایک چادر جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

"مجھے میرے انہی دو کپڑوں میں کفن دینا"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مرد زندگی میں عام طور پر کم از کم دو کپڑے ہی پہنتا ہے۔ اسی بنا پر دو کپڑوں میں اس کے لیے باہر نکلنا اور ان میں نماز ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے، تو اسی طرح وہ ہی کپڑوں میں اسے کفنایا بھی بلا کراہت درست ہوگا۔ تاہم عام حالات میں ایک ہی کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے، جیسا کہ زندگی میں ایک کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی ایک کپڑے میں اس کو کفن دینا مکروہ ہے، الّا یہ کہ مجبوری ہو تو الگ بات ہے۔ بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود ہی نہ ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"جب حضرت مصعب رضؓ بن عمیر شہید ہو گئے۔ تو انہیں ایک ہی دھاری دار چادر (نمرہ) میں کفن دیا گیا (وہ اتنی چھوٹی تھی) کہ جب اس کے ساتھ ان کا سر ڈھانپا جاتا تو پاؤں کھل جاتے اور جب ان کے پاؤں چھپائے جاتے تو سر کھل جاتا تھا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے اور ان کے پاؤں پر گھاس (اذخر) ڈال دی جائے"

اسی طرح مروی ہے کہ:

جب حضرت حمزہ رضؓ شہید ہوئے۔ تو انہیں ایک ہی کپڑے میں کفنایا گیا۔ کیونکہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود نہ تھا۔

تو معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے؛ قریب البلوغ لڑکا اس بارے میں بالغ مرد ہی کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اسے اتنے ہی کپڑوں میں کفنایا جائے۔ جن میں کہ بڑے مردوں کو کفنایا جاتا ہے۔ کیونکہ قریب البلوغ لڑکا زندگی میں بھی بڑے مردوں جیسا لباس ہی پہنتا ہے۔ لہٰذا اسے کفن بالغ افراد جیسا ہی پہنایا جائے؛ لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو، جو قریب البلوغ نہ ہو، تو اسے اگر دو کپڑوں، یعنی ازار اور چادر میں کفنایا جائے تو بہتر ہے اور اگر اسے ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا۔ تو وہ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ زندگی میں اسے ایک ہی کپڑے پر اکتفا کرنا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔

رہی عورت تو اسے عموماً پانچ کپڑوں میں کفنایا جاتا ہے، یعنی قمیص (درع)، اوڑھنی سینہ بند، اوپر سے لپیٹنے کا کپڑا (لفافہ)، اور دوجی (خرقہ)، اور عورت کے کفن میں یہی طریقہ مسنون ہے جیسا کہ ام عطیہ رضؓ روایت کرتی ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کو، جنہوں نے حضور کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا، کفن کے لیے ایک ایک کپڑا کر کے۔ کل پانچ کپڑے مرحمت فرمائے تھے،

سب سے آخر میں ایک دھجی (خرقہ) دی جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا"۔
اور جیسا کہ ہم حضرت علیؓ سے روایت نقل کر آئے ہیں کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں عموماً پانچ کپڑے ہی پہنتی ہے، یعنی قمیص (کرتی)، اوڑھنی، ازار، (شلوار) اوپر سے اوڑھنے کی چادر اور نقاب۔ تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اسے پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔ پھر دھجی (خرقہ) سے عورت کے پستانوں اور پیٹ کو چھاتی کے قریب سے کفن کے تمام کپڑوں کے اوپر سے باندھ دیا جائے، تاکہ جب اس کا "جسد خاکی" چارپائی پر رکھا جائے، تو اس کا کفن کھل نہ جائے اس ضمن میں ہمارا یہی مسلک ہی صحیح ہے، جیسا کہ ہم حضرت ام عطیہؓ کی روایت نقل کر آئے ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو سب سے آخر میں کپڑے کی دھجی (خرقہ) دی، جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا" پر کم از کم وہ کپڑے جن میں عورت کو کفنایا جا سکتا ہے، تین ہیں، یعنی "ازار" چادر اور اوڑھنی۔ اسی لیے کہ دنیا میں اس کا ستر انہی تین کپڑوں سے چھپ سکتا تھا، حتیٰ کہ اس کے لیے انہی کپڑوں میں نماز ادا کرنا اور باہر نکلنا بھی جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ تاہم اسے دو کپڑوں میں کفنانا مکروہ ہے، ہاں البتہ اگر چھوٹی بچی کو دو کپڑوں میں کفن دے دیا جائے، تو مضائقہ نہیں، لیکن قریب البلوغ لڑکی، کفن کے معاملے میں، جوان عورت کے حکم میں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور ساقط شدہ حمل کپڑے کی کسی دھجی میں لپیٹ دیا جائے تو ٹھیک ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس کی کامل حرمت نہیں ہوئی! نیز اسلیے بھی کہ شریعت میں میت کو کفنانے کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ ساقط شدہ حمل پر لفظ میت کا اطلاق درست نہیں ہوتا۔ جیسے کہ میت کے بعض اجزا پر بھی اس کا اطلاق درست نہیں! اسی طرح اگر کوئی بچہ مردہ پیدا ہوا ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز اگر انسانی جسم کا کوئی عضو یا اس کا لمبائی یا چوڑائی کے رخ پر حصوں میں کٹا ہوا، نصف حصہ جسم ملے تو اس کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ سر نہ ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کے ساتھ سر ہو۔ تو القاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اسے باقاعدہ کفن پہنایا جائے، جب کہ القدوری کے اس قول پر قیاس کرتے ہوئے جو انہوں نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں لکھا ہے۔ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسے کسی کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، جیسا کہ ہم غسل کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں، لیکن اگر جسم کا کثیر حصہ مل جائے۔ تو اسے باقاعدہ کفن پہنایا جائے۔ اسلیے کہ شئی کا اکثر حصہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کافر مر جائے اور اس کا کوئی قریبی رشتہ دار مسلمان اس کو غسل دے اور کفنائے، تو وہ اسے کسی دھجی (خرقہ) میں لپیٹ دے اس لیے کہ مسنون طریقے پر کفنانا میت کے اعزاز و اکرام کی بنا پر ہوتا ہے اور شہید کو نیا کفن نہ پہنایا جائے، بلکہ اسی کے کپڑوں

میں اسے کفنا دیا جائے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

زملوھم بثیابھم وکلومھم۔ — انہیں انہی کپڑوں میں زخموں سمیت لپیٹ دو۔

فصل (ہفتم)

کفن کیسا ہو؟

افضل یہ ہے کہ کفن کا کپڑا سفید رنگ کا ہو، اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں، کہ آپ نے فرمایا:

احب الثیاب الی اللہ تعالی البیض فلیلبسھا احیاءکم وکفنوا فیھا موتاکم۔ — اللہ تعالی کو سب سے زیادہ سفید کپڑے پسند ہیں، لہٰذا تم میں سے زندہ لوگ بھی یہی پہنیں اور اسی میں تم اپنے مردہ عزیزوں کو کفناؤ۔

نیز فرمایا:

"تم یہی سفید کپڑے ہی پہنا کرو، اس لیے کہ یہ تمہارے لیے بہترین پوشاک ہے اور اسی میں تم مردوں کو کفنایا کرو۔"

مزید فرمایا:

حسنوا اکفان الموتی فانھم یتزاورون فیھا بینھم ویتفاخرون بحسن اکفانھم۔ — اپنے مردہ عزیزوں کو بہترین کفن پہناؤ، اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور اپنے اچھے کفنوں سے ایکدوسرے کے سامنے اظہار تفاخر کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:

"تم میں سے جو کوئی اپنے مرنے والے عزیز کا منتظم ہو، تو وہ اسے اچھا کفن پہنائے۔"

اور دو (ابھری ہوئی درزوالا کپڑا)، کتان اور قصب وغیرہ ساری قسم کے کپڑے ہی بہتر ہیں پرانے کپڑے کو بھی اگر دھو لیا جائے، تو وہ نئے کپڑے ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا تھا کہ:

"میرے انہی دو کپڑوں کو دھو کر انہی میں مجھے کفنا دینا کیونکہ یہ آخر پیپ اور گندے مواد کے لیے ہی ہیں اور زندہ آدمی مردے کی نسبت نئے کپڑوں کا زیادہ حق رکھتا ہے۔"

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہر وہ لباس جسے کوئی شخص زندگی میں پہن سکتا ہو، اس میں مرنے کے بعد بھی اسے دفنانا درست ہے، اسی لیے مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا یا زرد رنگ کا یا زعفران سے رنگا ہوا کفن مکروہ ہے، لیکن عورتوں کے لیے ایسا کفن مکروہ نہیں ہے جیسا کہ زندگی میں بھی یہی حکم ہے۔

فصل (ہشتم)

کفن پہنانے کا طریقہ

مناسب یہ ہے کہ سب سے پہلے کفن کے کپڑوں کو کسی طاق تعداد میں، یعنی ایک بار یا تین بار یا پانچ بار (اس سے زیادہ نہیں) خوشبو سے دھونی دی جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"جب تم میت (کے کفن) کو دھونی دو تو طاق تعداد میں دھونی دیا کرو۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نئے یا دھلے ہوئے کپڑوں کو زندگی میں دھونی دے کر یا خوشبو لگا کر پہنا جاتا ہے، لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، اور طاق تعداد کا ملحوظ رکھنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے کہ:

ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اللہ تعالیٰ طاق (ایک) ہے اور طاق عدد کو پسند فرماتا ہے۔

پھر لفافے یعنی بڑی چادر کو سب سے نیچے بچھا دیا جائے پھر اس پر لمبائی کے رخ ازار رکھ دیا جائے، پھر اگر قمیص ہو تو وہ میت کو پہنا دی جائے، تاہم شلوار کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ کفن کے کپڑوں کا اعتبار زندگی میں پہنے جانے والے کپڑوں سے کیا جاتا ہے اور چونکہ زندگی میں شلوار اس لیے پہنی جاتی ہے۔ تاکہ چلتے وقت ستر نہ کھل جائے اور مرنے کے بعد ایسی کوئی ضرورت نہیں رہتی، لہٰذا ازار ہی شلوار کے قائم مقام ہوگا۔ البتہ ازار زندگی میں قمیص کے نیچے سے پہنا جاتا ہے۔ مگر کفن میں اسے قمیص کے اوپر سے پہنایا جاتا ہے۔ اور وہ کندھوں سے لے کر قدموں تک ہوتا ہے، دنیا میں ازار کو قمیص کے نیچے سے پہننے کی وجہ یہ ہوتی ہے تاکہ چلنے پھرنے سے اس کا ستر نہ کھل جائے لیکن مرنے کے بعد چونکہ اسکے چلنے پھرنے کا کوئی امکان نہیں رہتا لہٰذا اس کو قمیص کے اوپر سے پہنایا جاتا ہے، بعدازاں اس کی ڈاڑھی اور سر کے بالوں پر حنوط لگایا جائے، اس لیے کہ مروی ہے:

"جب حضرت آدم علیہ السلام کا وصال ہوا اور فرشتوں نے انہیں غسل دیا تو انہوں نے انہیں حنوط بھی لگایا۔"

اور اس کے مقامات سجدہ یعنی پیشانی ناک دونوں گھٹنوں اور دونوں ہاتھوں، دونوں پاؤں پر کافور

لگایا جائے، جیسا کہ حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"میت کے مقامات سجدہ پر کافور لگاؤ"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت کی تعظیم و تکریم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اسے خوشبو لگائی جائے، تاکہ جسم کے گلنے سڑنے سے بدبو پیدا نہ ہو اور تاکہ لاش جلدی خراب ہونے سے محفوظ رہے اور مقامات سجدہ تعظیم و اکرام کے زیادہ مستحق ہیں؛ اسی طرح سر کے بال اور ڈاڑھی بھی اسی اعزاز و اکرام کے مستحق ہے، کیونکہ وہ انسان کے عظیم القدر اعضا میں سے ہیں، جیسا کہ معلوم ہے کہ سر دماغ اور حواس کا مرکز ہے۔ جب کہ ڈاڑھی چہرے کا حصہ ہے اور چہرہ انسانی اعضا میں سب سے زیادہ معزز و محترم عضو ہے؛ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کافور اس کی آنکھوں، ناک اور اس کے منہ پر چھڑکا جائے اس لیے کہ کافور چھڑکنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ گوشت خور کیڑے کو اس جگہ سے دور رکھا جائے، جہاں اسے لگایا جاتا ہے، لہٰذا جسم کے ان اعضا کو مختص کرنا چاہیے اور اگر کافور دستیاب نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اور زعفران اور ورس کے سوا، مرد کو دوسری تمام خوشبوئیں لگانے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو زعفران استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر الاصل میں یہ مذکور نہیں کہ جن مقامات سے مواد خارج ہوتا ہے آیا ان کو بند کیا جائے، یا نہیں جب کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو یہ خطرہ ہو کہ وہاں سے کوئی آلودہ کرنے والا گندہ مواد وغیرہ نکلے گا جس سے کفن آلودہ ہو جائے گا، تو اگر اس کے منہ اور ناک میں کوئی روئی وغیرہ لگا دی جائے تو مضائقہ نہیں جب کہ امام شافعیؒ نے میت کی سرین میں بھی روئی لگانے کو جائز قرار دیا ہے، مگر ہمارے مشائخ نے اسے قبیح خیال کیا ہے اور اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو، تو اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر بائیں طرف سے اس کا ازار بند لپیٹ دیا جائے۔ اور اگر اس کا ازار اتنا لمبا ہو کہ اس میں اس کا سر اور پورا جسم لپٹ جائے، تو زیادہ بہتر ہوگا، پھر اسی طرح اس کی دائیں جانب سے آزار بند کو لپیٹ دیا جائے۔ اس طرح ازار بند کا دایاں پہلو بائیں پہلو کے اوپر رہے گا پھر اسی طریقے سے اس کے اوپر سے لفافہ، یعنی بڑی چادر کو لپیٹ دیا جائے جیسا کہ زندگی میں بھی چادر اوڑھنے کا یہی طریقہ رائج ہے، کہ بائیں جانب کو دائیں جانب سے پہلے لپیٹا جاتا ہے، پھر دائیں جانب کو بائیں جانب پر لپیٹا جاتا ہے، لہٰذا اسی طرح مرنے کے بعد یہی طریقہ درست ہوگا۔ اور اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ اس کا کفن بکھر جائے گا، تو اسے گرہ دے دی جائے، لیکن جب میت کو قبر میں رکھ دیا جائے، تو پھر یہ گرہیں کھول دی جائیں اس لیے کہ اب وہ اندیشہ ختم ہو گیا ہے جس کی بنا پر گرہ لگائی گئی تھی، واللہ اعلم۔

رہی عورت تو اس کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کے لفافہ اور "ازار" کو نیچے بچھا دیا جائے۔ جب کہ لفافہ اوڑھنی اور اس دھجی (خرقہ) کے اوپر رکھا جائے جس سے، کفن کے اوپر سے پینے کے قریب عورت کے پیٹ اور چھاتی کو باندھ دیا

جاتا ہے، تاکہ چارپائی اٹھاتے وقت پستانوں کی حرکت کے باعث، اس کا کفن نہ کھل جائے، اور اس خرقہ (دھجی) کو ناف اور سینے کے درمیان عرضاً رکھا جائے، امام محمدؒ نے غیر روایت الاصول میں یہی لکھا ہے، اور پھر اس کے بالوں کو سینے کے درمیان میں دونوں طرف سے لاکر، اوڑھنی کے نیچے رکھ دیا جائے، اور پشت کی جانب اس کے بالوں کو نہ لٹکایا جائے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک، اس کے بالوں کو پشت کی جانب نیچے لٹکا دیا جائے، ان کی دلیل حضرت اُمّ عطیہؓ کی روایت ہے، کہ وہ فرماتی ہیں:

"جب آنحضورؐ کی صاحبزادی حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا، تو ہم نے انکے بالوں کی تین مینڈھیاں کیں، ایک پیشانی کے بالوں سے اور دو اطراف کے بالوں سے پھر ہم نے انہیں ان کی پچھلی جانب ڈال دیا"

جو اس بات کا ثبوت ہے۔ کہ یہی مسنون طریقہ ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے، کہ بالوں کو پشت کی جانب ڈالنا باب زیب وزینت میں سے ہے، جب کہ اس وقت زیب وزینت کی کوئی ضرورت نہیں جب کہ ام عطیہؓ کی حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ یہ حضرت ام عطیہؓ کا ذاتی فعل ہے اور حدیث میں یہ مذکور نہیں۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا علم ہوا تھا۔ یا نہیں۔ پھر محرم (حالت احرام والے شخص) کو بھی ہمارے نزدیک ویسے ہی کفنایا جاتا ہے۔ جیسے ایک عام شخص (غیر محرم) کو کفن دیا جاتا ہے، یعنی اس کا سر اور چہرہ ڈھانپ دیا جائے۔ اور اسے خوشبو بھی لگائی جائے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ نہ ہی اس کا چہرہ اور سر کپڑے سے ڈھانپا جائے۔ اور نہ ہی اسے خوشبو لگائی جائے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس محرم (احرام باندھنے والے شخص) کے بارے میں پوچھا گیا جس کی اونٹنی بدک جائے اور وہ نیچے گر جائے جس سے اس کی گردن کچلی جائے۔ تو آپ نے فرمایا کہ اسے بیری کے پتوں والے پانی کے ساتھ غسل دو اور اسے اسی کے کپڑوں میں کفنا دو اور اس کے سر کو نہ ڈھانپو اس لیے کہ وہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا۔ دوسری روایت میں ہے کہ خوشبو اس کے قریب بھی نہ لے جاؤ"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو عطار تابعیؒ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے بارے میں فرمایا۔ جو دوران احرام فوت ہو جائے، کہ:

خمروا ھم ولا تشبھوھم بالیھود۔ ان کے سر کو ڈھانپ دو اور انہیں یہودیوں سے مشابہت نہ دو۔

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے مُحرم کے متعلق فرمایا:
"جب وہ مرجائے تو اس کا احرام ختم ہوجاتا ہے"
علاوہ ازیں ارشادِ نبوی ہے:

اذا مات انسان انقطع عملہٗ الامن ثلاثۃ ولد صالح یدعولہ وصدقۃ جاریۃ وعلم علمہ الناس ینتفعون بہ۔

جب کوئی انسان فوت ہوجائے تو ان تین آدمیوں کے سوا ہر شخص کا عمل منقطع ہوجاتا ہے، اولاً جس کا کوئی بیٹا ہو جو اس کے لیے دعا کرتا ہو (ثانیاً)، یا کوئی صدقہ جاریہ ہو یا (ثالثاً) اس نے کسی کو علم سکھایا ہو جس سے لوگ استفادہ کرتے ہوں۔

اور احرام باندھنا ان تین اعمال میں شامل نہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ روایت چونکہ ہماری محولہ بالا روایات سے متضادم ہے، لہٰذا ان دونوں پر عمل موقوف ہو جائے گا، اور وہ "حدیث مطلق" باقی رہ جائے گی۔ جیسے ہم نے ابھی نقل کیا ہے کہ موت سے عمل منقطع ہوجاتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد کوئی خاص "محرم" ہو، جس کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصی طور پر یہ حکم دیا ہو، جس کی دلیل، ہماری محولہ بالا روایات ہیں۔

فصل نہم
کفن دینا کس شخص کی ذمہ داری ہے

اگر تو میت کا اپنا مال موجود ہو، تو کفن اس کے اپنے مال میں سے خرید کیا جائے۔ اندریں صورت قرض اور وصیت ادا کرنے نیز تقسیم وراثت سے پہلے، مجموعی مال سے کفن کے مصارف پورے کیے جائیں، اس لیے کہ یہ کفن میت کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، لہٰذا اس کی وہی حیثیت ہوگی جو زندگی میں اس کے ذاتی خرچ کی تھی، لیکن اگر میت کے پاس کوئی مال موجود نہ ہو، تو کفن کی ذمہ داری اس شخص پر عاید ہوتی ہے جو اس کے "مصارف" کا ذمہ دار اور کفیل تھا تو جس طرح زندگی میں اس کا خرچہ اس کے ذمہ تھا، اسی طرح کفن دینا بھی اس کے ذمہ ہوگا۔ الّا یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک بیوی ہونے کی صورت میں اسکے اخراجات کی کفالت اس کے خاوند پر عاید نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی موت سے، اس کا نکاح ختم ہوگیا اور اب وہ خاوند کے لیے محض اجنبی عورت ہے، مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک بیوی کے کفن کا خرچہ خاوند پر ہی عاید ہوتا ہے جیسا کہ زندگی میں، اس کے لباس کی ذمہ داری اسی پر تھی تاہم بالاجماع بیوی پر خاوند کے کفن کی ذمہ داری نہیں، جیسا کہ زندگی میں اسکے لباس کی ذمہ داری بیوی پر نہیں اور اگر اس کا ذاتی مال

بھی نہ ہو اور نہ ہی کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس کے اخراجات کا ذمہ دار ہو، تو زندگی میں اس کے نان نفقے کی طرح، اس کے کفن کی ذمہ داری بھی سرکاری خزانے (بیت المال) پر ہی عاید ہوگی، کیونکہ بیت المال ہوتا ہی عام مسلمانوں کی ضروریات کے لیے ہے۔ اسی طرح اگر (خدانخواستہ) کسی میت کی قبر کسی نباش نے کھود دی ہو، تو اگر وہ میت ابھی تازہ ہو اور اس کا جسم پھٹا بھی نہ ہو، تو دوسری مرتبہ بھی کفن کی ذمہ داری اس کے چھوڑے ہوئے مجموعی مال پر ہی ہوگی، اس لیے کہ دوسرے مرتبہ کفن دینا بھی ویسے ہی ضروری ہے، جیسے کہ پہلی مرتبہ کفنانا ضروری تھا۔ اور اگر اس کا ترکہ تقسیم کر دیا گیا ہو، تو پھر یہ ذمہ داری اس کے وارث کی ہوگی نہ کہ اس کے قرضخواہوں اور اوصیاء (اصحاب وصیت) کی، اس لیے کہ مال کے تقسیم ہو جانے سے مال کے ساتھ میت کا جو حق متعلق تھا وہ ختم ہوگیا اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا جب وہ مرا تھا تو اسکے پاس کوئی مال موجود نہ تھا، لہٰذا اس کا وارث ہی اسے کفن دے گا اور اگر اس کا نہ تو ذاتی مال موجود ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وارث موجود ہو تو پھر حسب سابق اس کے کفن کی کفالت سرکاری بیت المال سے ہی کی جائے گی، جیسے کہ زندگی میں اس کے اخراجات کی بیت المال ہی کفالت کرتا تھا۔ اور اگر قبر اس وقت کھودی گئی جب لاش پھٹ چکی۔ اور اس کا کفن اتار لیا گیا ہو تو اسے فقط ایک ہی کپڑے میں کفنا دیا جائے، اس لیے کہ لاش کے پھٹ جانے کی صورت میں وہ لاش انسانوں کے حکم میں شامل نہ رہی۔ اسی بنا پر ایسی حالت میں اس پہ نماز بھی ادا نہیں کی جاتی، بنا بریں وہ لاش ساقط شدہ حمل ہی کے حکم میں ہوگی، واللہ اعلم۔ پھر جب اسے کفنا دیا جائے تو اس کا جنازہ اٹھایا جائے۔

فصل (دہم)

جنازہ اٹھانے کا بیان

جنازہ اٹھانے پر ہماری یہ بحث حسب ذیل نکات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کو اٹھانے کا طریقہ۔

ب۔ جنازہ لے کر اس کے ساتھ چلنا اور اس کو نیچے اتارنا۔

د۔ جنازہ اٹھانے کے مسنون اور مکروہ افعال۔

ا۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کا طریقہ: ہمارے نزدیک سنت طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کو اس کی چاروں اطراف سے چار افراد اٹھائیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ دونوں ڈنڈوں کے درمیان سے اٹھایا جائے جس کا طریقہ

یہ ہے کہ جنازہ دو افراد اٹھائیں - ان میں سے ایک آگے ہو جائے اور وہ جنازہ کی دونوں اطراف کو اپنے کندھے پر رکھ لے اور دوسرا اس کے پیچھے ہو اور وہ بھی ایسا ہی کرے[1] لیکن جنازہ اٹھانے کا یہ طریقہ (ہمارے نزدیک) مکروہ ہے، حسن بن زیاد نے المجرد میں اس کی صراحت کی ہے. امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ بن معاذ کا جنازہ عمودین کے درمیان سے اٹھایا تھا۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

"سنت یہ ہے، کہ جنازہ اس کی چاروں اطراف سے اٹھایا جائے"

نیز مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جنازے کی چاروں اطراف میں چکر لگایا کرتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ لوگوں میں یہی طریقہ زیادہ مشہور و متداول ہے۔ اور پھر اس طریقے میں جنازہ نیچے گرنے کا بھی کوئی خدشہ نہیں ہوتا اور اس سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے، نیز یہی طریقہ لوگوں کے مابین متداول بھی ہے اور پھر اس سے جنازہ اٹھانے کی، بوجھ اٹھانے سے بھی مشابہت نہیں ہوتی، اور ہمیں اسی کا حکم ملا ہے۔ اسی بنا پر جنازہ کو پشت یا سواری پر بار کرنا مکروہ ہے۔ رہی مذکورہ حدیث تو اس کی تاویل یہ ہے کہ جگہ کی تنگی یا اٹھانے والوں کی کثرت کی بنا پر آنحضورؐ نے ایسا کیا ہوگا۔ پھر جو شخص یہ چاہتا ہو، کہ جنازہ اٹھانے کی سنت کو مکمل کرے، تو اسے چاہیے، کہ وہ جنازے کی چاروں اطراف کا چکر لگائے، جیسا کہ ہم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ وہ جنازے کے چاروں طرف چکر لگاتے تھے لہٰذا اسے چاہیے کہ وہ جنازے کو اگلی جانب سے پہلے دائیں کندھے پر رکھے اور پھر اسی کی پچھلی جانب کو اپنے اسی کندھے پر اٹھائے بعد ازاں دوسری جانب سے جنازے کی اگلی جانب کو اور پھر پچھلی جانب کو بایاں کندھا دے۔ الجامع الصغیر میں یہی طریقہ مذکور ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر شئ میں دائیں جانب سے آغاز کرنے کو پسند فرماتے تھے۔ تو اگر وہ اسی طریقے سے جنازہ اٹھائے گا تو جنازہ اٹھانے کی ابتدا حامل (اٹھانے والے) اور میت

---

[1] یہاں الکاسانی کو شوافع مسلک کے بیان میں کچھ تسامح ہوا ہے۔ یا پھر وہ اسے واضح نہیں کر سکے۔ شوافع کے ہاں جنازہ اٹھانے کے دو طریقے مسنون ہیں: ان میں سے ایک تثلیث اور دوسرا تربیع کہلاتا ہے۔ تثلیث والے طریقہ میں ایک شخص جنازے کے تابوت کو اگلی جانب سے اپنے دونوں کندھوں پر رکھ لیتا ہے اور دو افراد تابوت کو دائیں بائیں سے اپنے کندھوں پر رکھ لیتے ہیں۔ جب کہ تربیع میں چار افراد جنازہ اس طرح اٹھاتے ہیں۔ کہ ہر دو جانب سے دو دو افراد چارپائی کو لاش کے درمیان سے کندھا دے کر اٹھاتے ہیں۔ غالباً یہاں مؤخر الذکر طریقہ ہی مراد ہے (الجزیری الفقہ علی المذاہب الاربعۃ جلد اول)

دونوں کی داہنی جانب سے ہی ہوگی۔ پھر یہ جو ہم نے جنازہ اٹھانے کی ابتدا جنازے کی اگلی داہنی جانب سے کرنے کو کہا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگلا حصہ جنازے کا مقدم حصہ ہے اور کسی شی کی ابتدا ہمیشہ اس کے مقدم حصے سے ہی کرنی چاہیے پھر وہ میت کی داہنی جانب ہی سے پچھلے حصے کو اپنا کندھا دے اس لیے کہ اگر وہ اس موقع پر جنازہ کی بائیں جانب سے اس کے اگلے حصے کو کندھا دے، تو اس سے اسے میت کے آگے سے چلنا لازم آئے گا۔ اور آگے چلنے کی نسبت جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا زیادہ افضل ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ ایسا کرے، یا وہ میت کی بائیں جانب کے پچھلے حصے کو بایاں کندھا دے تو بائیں جانب کو بائیں جانب پر مقدم کرنا لازم آتا ہے، پھر وہ بائیں جانب کے اگلے حصے کو اپنا بایاں کندھا دے؛ کیونکہ اگر وہ ایسا کریگا تو اسے اٹھانے سے فراغت، جنازہ کے پیچھے جا کر ملے گی، لہٰذا وہ اس کے پیچھے چل سکے گا۔ بنا بریں یہی طریقہ افضل جنازہ ہے۔ اس طریقے سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے اور اس سے سنت بھی پوری طرح ادا ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم نے اس کی ترتیب بیان کی۔ جنازے اٹھانے والے شخص کو چاہیئے کہ وہ ہر جانب دس دس قدم چلے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

من حمل جنازۃً اربعین خطوۃً کفرت اربعین کبیرۃ۔	جو شخص جنازہ اٹھا کر چالیس قدم چلیگا اس کے چالیس کبیرہ گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

اور اگر جنازہ بچے کا ہو تو افضل یہ ہے کہ اسے بھی مرد ہی اٹھائیں اور اس کے جنازے کو سواری پر لے کر چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے کا جنازہ بھی بالغ افراد کی طرح قابل احترام ہوتا ہے، اسی لیے بالغ اشخاص کی طرح اس پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے اور چونکہ اس کا احترام تو اسے ہاتھوں پر اٹھانے میں ہے، جب کہ سواری پہ بار کرنے میں اس کی اہانت ہے، کیونکہ اس سے سامان اٹھانے سے مشابہت ہو جاتی ہے۔ اور قابل احترام شی کی اہانت کرنا مکروہ ہے لہٰذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر کوئی شخص سواری پر خود سوار ہو کر اسے اٹھالے تو اس میں مضائقہ نہیں جس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے والا شخص سواری پر پہلے خود سوار ہو اور پھر اسے اٹھالے، کیونکہ اس صورت میں اکرام کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ شیر خوار اور دودھ چھڑانے کی عمر والے بچے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر اسے کسی پرتی (طبق، بڑے تھال) میں ڈال دیا جائے، جسے لوگ باری باری اٹھالیں تو جائز ہوگا، واللہ اعلم۔

اور جنازہ لے کر تیز تیز چلنا، آہستہ آہستہ چلنے کی نسبت افضل ہے، جیسا کہ ارشاد خداوی ہے کہ:

"جنازے کو لے کر جلدی جلدی چلو اس لیے کہ اگر تو وہ نیک شخص ہے، تو یہ جلدی کرنا اسے اس کے اچھے انجام تک جلد پہنچا لے کا موجب ہوگا اور اگر وہ برا آدمی ہے، تو تم جلدی اسے اپنی گردنوں سے اتار دو گے" اور دوسری روایت میں آخری جملے کی جگہ ہے۔" تو اہل جہنم پر خدا کی لعنت"۔

لیکن مناسب یہ ہے، کہ تیز تیز چلنا دوڑنے سے کم ہو۔ جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا۔ کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازے کے ساتھ چلنے کے متعلق پوچھا۔ تو آپ نے فرمایا "کہ ڈبکی چال (خبب) سے قدرے کم چلنا چاہیئے" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ڈبکی (تیز) چال چلنے سے جنازے کے ہمراہ چلنے والوں کو تکلیف ہوگی جنازہ لے جاتے وقت جنازے کا سر آگے کی جانب ہونا چاہیئے، اس لیے کہ وہ جسم کے اعضا میں سے سب سے بہتر عضو ہے، لہٰذا اس کو آگے رکھنا ہی بہتر ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جنازے کی تعظیم اسی میں ہے، کہ اس کا سر اگلی جانب رکھا جائے۔ جنازے کے ہمراہ چلنے (مشایعت) کے لیے، ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ جنازے کے پیچھے پیچھے چلا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنازے کے آگے آگے چلنا افضل ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے۔ جو امام ابن شہاب الزہریؒ نے حضرت سالمؒ کے حوالے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازے کے آگے آگے چلتے تھے۔"

کہ یہ الفاظ حضورؐ کی عمومی عادت بیان کر رہے ہیں۔ اور چونکہ یہ تینوں حضرات افضل طریقے کو پسند فرماتے تھے لہٰذا یہی طریقہ افضل ہوگا؛ مزید براں اس لیے کہ یہ لوگ میت کے سفارش کرنے والے ہیں اور سفارش کرنے والے لوگ ہمیشہ آگے آگے چلتے ہیں؛ نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز جنازہ کے لیے زیادہ احتیاطی طریقہ ہے۔ اس لیے کہ اس طریقے میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح روایت کردہ ایک حدیث سے ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجنازہ متبوعۃ ولیست بتابعۃ لیس معہا من تقدمہا۔	جنازہ متبوع ہوتا ہے تابع نہیں ہوتا، (لہٰذا) اس کے ہمراہ چلنے والوں کو اس سے آگے ہونے کا حق حاصل نہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن معاذؓ کے جنازہ کے ہمراہ اس کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے۔"

اور حضرت معمرؒ طاؤسؒ کی وساطت سے ان کے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات تک ہمیشہ جنازہ کے پیچھے پیچھے ہی چلتے تھے۔"

نیز حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ "جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنے کی فضیلت آگے آگے چلنے کی نسبت ایسی ہے۔ جیسے فرض نماز کی نفل نماز پر فضیلت؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ

جنازہ کے پیچھے چلنا حصولِ عبرت کے نقطۂ نظر سے بھی زیادہ سود مند ہے، کیونکہ اس طرح ہمراہ چلنے والا جنازے کو سامنے دیکھے گا، تو اسے لازماً عبرت ہو گی، لہٰذا یہی طریقہ زیادہ افضل ہے جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے آگے چلنا فقط "بیان جواز" اور لوگوں کے لیے کثرت ازدحام کے باعث "اظہار سہولت" کے لیے تھا؛ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے عمل کی بھی یہی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"اس اثنا میں کہ میں۔ ایک جنازے کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے چل رہے ہیں۔ اس پر میں نے حضرت علیؓ سے کہا۔ کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے کیوں چل رہے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ انہیں علم ہے کہ جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا آگے چلنے کی نسبت افضل ہے۔ مگر وہ لوگوں کے لیے سہولت پیدا کر رہے ہیں"

اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ جنازے کی تکریم و تعظیم کے باعث لوگ عام طور پر اس کے آگے آگے چلنے سے احتراز کرتے ہیں، حالانکہ اگر سب لوگ ہی جنازے کے پیچھے پیچھے چلیں۔ تو اس سے جنازہ کے ہمراہ چلنے والوں کے لیے راستہ تنگ ہو سکتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "یہ لوگ اس کے سفارشی ہیں، لہٰذا انہیں آگے آگے چلنا ہی مناسب ہے" بجا لیکن نماز جنازہ پر اس اصول کو منطبق کرتے ہیں بڑی دشواری ہو گی، اس لیے کہ نماز جنازہ کی حالت نماز بھی "سفارش کی حالت ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود لوگ میت کے آگے کھڑے نہیں ہوتے۔ بلکہ میت کو آگے رکھتے ہیں۔ پھر رہا ان کا یہ قول کہ یہ طریقہ نماز کے لیے زیادہ احتیاطی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کے اتنے پیچھے چلنا ہی افضل ہے: کہ جس سے جنازہ نظر آتا ہے اور اس طریقے سے اس کے ہمراہ چلنے میں نماز جنازہ کے فوت ہونے کا کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا تاہم اگر وہ اس کے آگے آگے چلیں، تو اس کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ مروی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے چلتے تھے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، الا یہ کہ تمام لوگوں کا اس سے آگے آگے چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے جنازہ کے متبوع ہونے کا ہر پہلو سے ابطال لازم آتا ہے؛ نماز جنازہ ادا کرنے کے لیے سواری پر سوار ہو کر جانے میں کوئی مضائقہ نہیں، تاہم پیدل چلنا زیادہ افضل ہے کیونکہ یہی طریقہ خشوع کے زیادہ قریب اور سفارش کے زیادہ مناسب ہے، مگر سوار کے لیے جنازہ کے آگے آگے چلنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کو تکلیف ہو گی۔ اور آگ لے کر قبر تک جنازہ کے ہمراہ نہ چلنا چاہیے یعنی اس کی قبر میں انگارے نہ رکھنے چاہئیں، اس لیے کہ مروی ہے:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک جنازہ کے لیے نکلے، تو آپ نے دیکھا کہ ایک

عورت کے ہاتھ میں انگیٹھی ہے. تو آپ نے پکار کر اسے علیحدہ کر دیا، تا آنکہ اس نے آگ کو مٹی کے ساتھ نہ چھپا دیا"
اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا :
"میرے ہمراہ انگیٹھی لے کر مت چلنا"
علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ یہ ایک عذاب کا آلہ ہے، لہٰذا اس کو ساتھ لے کر چلنا بدفالی ہو گی؛

جیسا کہ حضرت ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس بات کو سخت ناپسند کرتا ہوں کہ دنیا سے میرا آخری سامان آگ ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، لہٰذا ان کے ساتھ مشابہت ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہو گا۔ پھر جنازہ کے ہمراہ چلنے والے کا نماز جنازہ پڑھے بغیر واپس ہو جانا مکروہ ہے، کیونکہ جنازہ کے پیچھے پیچھے نماز جنازہ پڑھنے کیلیے ہی چلا جاتا ہے، لہٰذا حصول مقصد سے قبل اسے واپس نہ ہونا چاہیئے عورتوں کے لیے جنازہ کے ہمراہ چلنا مناسب نہیں، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع کیا ہے اور فرمایا ہے:

انصرفن مازورات غیر ماجورات۔	جنازہ کے ساتھ چلنے والی عورتیں گناہ لے کر واپس ہوتی ہیں، ثواب لے کر نہیں۔

اور جنازہ سامنے آنے کی صورت میں کسی شخص کو جنازہ دیکھ کر اٹھنا نہ چاہیئے تا وقتیکہ وہ جنازے کے ہمراہ جانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ جنازے کے ہمراہ اور گھر پر بین کرنا اور ماتم کرنا منع ہے اس لیے کہ مروی ہے۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو احمق آوازوں سے منع کیا ہے۔ اولاً مردے پر رونے والی عورت کی اور ثانیاً مغنیہ کی آواز سے"
رہا محض رونا۔ تو وہ منع نہیں ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے:
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کی وفات پر روئے، اور فرمایا:
آنکھ روتی ہے دل پریشان ہے مگر ہم وہ نہیں کہتے جس سے ہمارا خدا ناراض ہو اور اے ابراہیم ہم تمہارے بچھڑنے پر غم زدہ ہیں"

اور اگر جنازہ کے ہمراہ کوئی بین یا ماتم کرنے والی عورت ہو تو اسے ڈانٹ کر خاموش کر دیا جائے۔ تاہم اگر وہ نہ رکے، تو تب بھی جنازے کے ہمراہ جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور کسی کو اس کی وجہ سے جنازہ پڑھنے سے نہ رکنا چاہیئے، کیونکہ جنازہ پڑھنا سنت ہے، لہٰذا کسی دوسرے شخص سے کوئی بدعت سرزد ہونے کی بنا پر اسے سنت پر عمل کرنا نہ چھوڑنا چاہیئے۔

اور جب کوئی شخص جنازے کے ہمراہ چلے تو اسے خاموشی اختیار کرنی چاہیئے: اسی بنا پر باآواز بلند ذکر کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ حضرت قیسؓ بن عبادہ سے مروی ہے کہ:

"صحابہ کرامؓ تین موقعوں پر آواز بلند کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے: جنگ کے وقت جنازہ اور ذکر کے وقت۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا؛ جنازے کے ہمراہ چلنے والے شخص کے لیے جنازہ نیچے اتارنے سے قبل بیٹھنا مکروہ ہے کیونکہ وہ جنازے کے تابع ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے بیٹھنے سے قبل نہیں بیٹھنا چاہیئے: علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ لوگ یہاں میت کی تعظیم کے لیے آئے ہیں اور جنازہ نیچے اتارنے سے قبل بیٹھ جانا، اس کی تعظیم کی منافی ہے۔ تاہم جنازہ نیچے اتارنے کے بعد اگر لوگ بیٹھ جائیں۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ حضرت عبادہؓ بن الصامت سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک نہ بیٹھتے تھے جب تک کہ میت کو قبر میں نہ اتار دیا جاتا اور آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ قبر کے کنارے پر کھڑے رہتے۔ ایک مرتبہ ایک یہودی نے کہا کہ ہم بھی اپنے مردوں کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتے ہیں۔ تو آپ یہ سن کر بیٹھ گئے اور صحابہؓ سے فرمایا؛ تم ان کی مخالفت کیا کرو۔"

رہا میت کو نیچے اتارنا اور رکھنا تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اسے سمت قبلہ میں چوڑائی کے رخ رکھا جائے جیسا کہ امت میں عہد بہ عہد یہی دستور چلا آتا ہے، واللہ اعلم۔

پھر جب جنازہ، رکھ دیا جائے تو اب اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

فصل (یازدہم)

نماز جنازہ

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کو محیط ہوگی:

۱۔ نماز جنازہ کا فرض علی الکفایہ ہونا؛
۲۔ کن لوگوں کے اوپر نماز جنازہ پڑھی جائے۔
۳۔ نماز جنازہ کا طریقہ۔
۴۔ نماز جنازہ کی شرائط، اس کے مفسدات اور مکروہات؛
۵۔ میت پر نماز پڑھانے کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے؛

① نماز جنازہ کی فرضیت:

نماز جنازہ فرض ہے اور اس کے فرض ہونے کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے کہ

آپؐ نے فرمایا:

صلوا علی کل برٍّ و فاجرٍ — ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

ایک اور روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک نماز جنازہ ہے" کہ اس حدیث میں جملہ للمسلم علی المسلم استعمال ہوا ہے جو کلمہ وجوب ہے، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت مسلمہ نے نماز جنازہ ادا کرنے پر ہمیشگی اختیار کی ہے جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے اور پھر اس کی فرضیت پر امت کا اجماع بھی ہے۔ اِلّا یہ کہ وہ فرض کفایہ ہے: کہ اگر بعض لوگ اسے ادا کر لیں تو باقی لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اصل فرض "میت" کے حق کی ادائیگی ہے اور چونکہ یہ مقصد چند لوگوں کے نماز ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے اور پھر امت کے ہر فرد پر اس کو فرض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے، لہٰذا وہ بھی بمنزلہ جہاد کے ہوگا، تاہم جہاد کی طرح، اس کے چھوڑنے پر سب کے اتفاق کر لینے کی گنجائش نہیں۔

(۴) کن کن لوگوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے؟

رہا یہ مسئلہ کہ کن کن لوگوں کی نماز پڑھی جائے؟ تو اس ضمن میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ مسلمان بچہ جو ولادت کے بعد فوت ہو، اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی، خواہ وہ بچہ ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام ماسوائے باغیوں، ڈاکوؤں اور انہیں کی طرح کے مفسد لوگوں کے حکم جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

صلّوا علی کل برٍّ و فاجر — ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

نیز آپؐ نے فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے ایک حق نماز جنازہ ادا کرنا بھی ہے؛ گو اس حکم میں کوئی استثناء نہیں کیا گیا لیکن اگر کسی اور دلیل سے کوئی استثناء ثابت ہو تو وہ قابل قبول ہوگا۔ جیسے کہ باغی اور انہیں کی طرح کے مفسد لوگ ایک اور دلیل کے ذریعے، اس عمومی حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

تاہم ہر ملنے والی لاش پر نماز نہ پڑھی جائے۔ جیسا کہ ہم اسکی تفصیل غسل میت کے تحت بیان کر آئے ہیں اور اگر کوئی بچہ اثنائے ولادت میں مر جائے، تو اگر وہ اس وقت مرا ہو جب اس کے جسم کا بیشتر حصہ شکم مادر سے باہر آچکا تھا، تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن اگر اس کا کمتر حصہ نکلا ہوا اور وہ مر جائے تو اکثر حصے (کے مردہ پیدا ہونے) کا اعتبار کرتے ہوئے، اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی اور اگر اس کا نصف حصہ جسم برآمد ہوا ہوا اور وہ مر جائے تو اس کا "کتاب" میں کوئی ذکر نہیں ملتا تاہم اس کا حکم بھی وہی ہونا چاہیئے، جو ہم نصف لاش کے غسل کے ضمن میں "غسل" کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ اس پر بھی نماز پڑھی جائے لیکن ہمارے نزدیک تا وقتیکہ میت کے جسم کا بیشتر حصہ نہ ملے اس کے قلیل حصہ جسم کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے، اس لیے کہ اگر ہم جسم کے اس کچھ حصے پر نماز ادا کر لیں تو جب باقی کا جسم دستیاب ہوگا، تو ہمیں اس پر بھی نماز ادا کرنا لازم ہوگا، جس سے ایک جسم پر دو یا اس سے زیادہ مرتبہ، نماز پڑھنا لازم آئے گا، جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بخلاف لاش کے اکثر حصے کے، کیونکہ اگر اس پر نماز ادا کر لی جائے، تو باقی حصے پر، کم ہونے کے باعث نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہم اس مسئلے کو بھی قبل ازیں

بیان کر آئے ہیں اور وہاں ہم نے دو حصوں میں قطع کیے ہوئے جسم کے نصف حصے میں امام طحاوی اور الکرخیؒ کی روایات کا اختلاف بھی نقل کیا تھا اور ہمارے نزدیک کسی لاش پر ایک سے زیادہ مرتبہ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، نہ اکیلے اور نہ ہی جماعت کے ساتھ، الا یہ کہ اگر پہلی مرتبہ دوسرے لوگوں نے اس کے "ولی" (وارث) کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر لی ہو، اور پھر اس کا "ولی" آ گیا ہو تو یہاں البتہ نماز کے اعادہ کی اجازت ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ جس شخص نے نماز ادا نہ کی ہو، وہ بعد میں بھی نماز ادا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت نجاشیؓ کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی تھی۔ اور اس میں شبہ نہیں۔ کہ ان پر پہلے بھی نماز پڑھی گئی ہوگی، اسی طرح مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک نئی قبر کے پاس سے گزرے، تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا۔ تو بتایا گیا۔ کہ یہ فلاں عورت کی قبر ہے، فرمایا: تم نے مجھے اطلاع کیوں نہ دی۔ لوگوں نے کہا، کہ ہم نے رات کے وقت اسے دفن کیا تھا تو ہمیں آپ کے متعلق "حشرات" کا اندیشہ ہوا (لہٰذا ہم نے آپؐ کو اطلاع نہ دی) اس پر آپؐ نے فرمایا جب بھی کوئی شخص فوت ہو جائے، تو مجھے ضرور اطلاع دیا کرو، اس لیے کہ اس پر میری نماز اس کے حق میں ذریعہ رحمت ہوگی، پھر آپؐ اس قبر کو سامنے رکھ کر قبلہ رو ہو کر کھڑے ہو گئے اور آپؐ نے اس پر نماز ادا فرمائی"۔

اسی طرح صحابہ کرامؓ کی ہر ایک جماعت نے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز الگ الگ پڑھی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ بھی دعا ہے اور اگر دعا کا اعادہ ہو جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، نیز اس لیے بھی کہ چند لوگوں کے نماز ادا کر لینے سے، گو اس کا حق تو ادا ہو جاتا ہے، مگر ہر مسلمان کو نماز ادا کرنے کا حق حاصل ہے اور اس پر اسے باقاعدہ ثواب بھی ملتا ہے اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ میت کی بزرگی و شرافت کی بنا پر اس کی نماز جنازہ ادا کرنے والے کی مغفرت ہو جائے اور پھر ایک دفعہ نماز پڑھ لینے سے ہر مسلمان کی طرف سے اس کا حق ادا نہیں ہو جاتا، لہٰذا اسے اپنے اس حق کو ادا کرنے کی اجازت ہونی چاہیئے۔ جب کہ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کی نماز جنازہ پڑھائی پھر جب آپؐ نماز سے فارغ ہو گئے، تو حضرت عمرؓ آ گئے، ان کے ساتھ اور لوگ بھی تھے، تو انہوں نے چاہا کہ وہ بھی اس پر دوبارہ نماز پڑھ لیں۔ مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز جنازہ کا اعادہ نہیں کیا جاتا لیکن تم میت کیلیے دعا اور استغفار کر سکتے ہو"۔

یہ روایت اس بارے میں "نص" صریح ہے، نیز مروی ہے کہ:

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی ایک مرتبہ نماز جنازہ نکل گئی، تو جب وہ دونوں وہاں آئے تو انہوں نے میت کے لیے فقط استغفار کرنے پر اکتفا فرمایا۔

اسی طرح منقول ہے کہ:

"حضرت عبداللہؓ بن سلام حضرت عمر فاروقؓ کی نماز جنازہ میں شامل ہونے سے رہ گئے
پھر جب وہ وہاں آئے تو انہوں نے فرمایا کہ تم مجھ سے نماز جنازہ میں تو سبقت لے گئے ہو
مگر دعا میں نہیں لے جا سکتے۔"

اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ امت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین اور صحابہ کرامؓ کی قبروں پر نماز جنازہ ادا نہ کرنے کا دستور چلا آتا ہے، حالانکہ اگر دوبارہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہوتا، تو کوئی شخص بھی بالخصوص، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز ادا کرنے باز نہ رہتا، کیونکہ آنحضورؐ تو اس وقت بھی قبر میں ویسے ہی ہیں جیسے آپ کو رکھا گیا تھا، کیونکہ انبیاء کے اجسام زمین پر حرام ہوتے ہیں، جیسا کہ خود حدیث میں بھی اسی کی صراحت کی گئی ہے، بناء بریں آنحضورؐ پر نماز نہ ادا کرنے پر امت کا اجماع اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اس کا اعادہ جائز نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کے فرض کفایہ ہونے کے باعث، میت پر ایک مرتبہ نماز جنازہ کر لینے سے فرض تو ادا ہو گیا ہے۔ اسی لیے جس شخص نے پہلی مرتبہ نماز جنازہ ادا نہ کی ہو وہ اگر دوسری مرتبہ بھی نماز جنازہ میں شامل نہ ہو، تو وہ گنہگار نہ ہو گا، پھر جب ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کرنے سے فرض کفایہ تو ادا ہو گیا، تو اب دوسری مرتبہ اس کا نماز ادا کرنا نفل ہو گا، اور چونکہ نماز جنازہ کو بطور فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کر لیتا ہے، وہ دوسری مرتبہ نماز جنازہ میں شامل نہیں ہوتا لہٰذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب "غیر ولی" آگے ہو کر نماز پڑھا دے، کہ یہاں ولی کو نماز کے اعادے کی اجازت ہوتی ہے کیونکہ (ولی) کے شامل نہ ہونے سے، جب پہلی نماز جنازہ درست نہ ہوگی، تو اس سے ثابت ہوگا کہ ابھی فرض ادا نہیں ہوا۔ اس لیے کہ آگے کھڑا ہونے کا حق تو ولی کا تھا، مگر جب کوئی دوسرا شخص اس کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہو گیا، تو اسے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آگے ہونے کے حق کی تلافی کر لے۔ لہٰذا دوسری بار نماز جنازہ ادا ہونے سے پہلی نماز بھی بطور فرض ادا ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔ چنانچہ مذکورہ روایت میں اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ کا اعادہ فرمایا، کیونکہ آگے ہونے کا اصل حق تو آپ کو حاصل تھا، کیونکہ آپ تو امت کے ہر فرد کے لیے سب رشتہ داروں سے بھی قریب تر ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ [1]	پیغمبر مومنوں پر اس کی جانوں سے بھی زیادہ حق رکھتے ہیں۔

نیز مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یصلی علی موتاکم غیری مادمت بین اظهرکم.	جب تک میں تمہارے اندر موجود ہوں، کوئی دوسرا شخص کسی میت پر نماز نہ پڑھایا کرے۔

تو اس طرح چونکہ فرض ادا نہ ہوا تھا لہٰذا آپ نے اسکا اعادہ فرمایا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے مذکورہ بالا فعل کی بھی یہی تاویل ہے کیونکہ درحقیقت نماز پڑھانے کا اختیار تو حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حاصل تھا اسلئے

---

[1] الاحزاب۔ ۶۔

وہی خلیفۂ اول تھے، مگر چونکہ وہ امور خلافت کے نمٹانے اور فتنہ کو دبانے میں مصروف تھے۔ اور لوگ ان کے پہنچنے سے قبل ہی انفرادی طور پر نماز پڑھتے رہے، لہٰذا جب وہ فارغ ہوگئے۔ اور انہوں نے حضورؐ پر نماز پڑھی؛ تو اس کے بعد کسی اور شخص نے آپ پر نماز نہ پڑھی۔ واللہ اعلم۔

رہا نجاشی کے نماز جنازہ ادا کرنے کا قصہ تو اس میں ایک احتمال تو یہ ہے۔ کہ وہاں "صلوٰۃ" بمعنی دعا ہو کیونکہ بعض اوقات صلوٰۃ بول کر دعا مراد لی جاتی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید یہ آں حضورؐ کی خصوصیت ہو۔ اور رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ہر شخص کو اس پر نماز پڑھنے کا حق ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ بجا، لیکن اب تلافی مافات کی کوئی صورت باقی نہیں رہی کیونکہ فرض نماز تو ادا ہوگئی، اور نماز جنازہ کو بطور نفل ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی تفصیل میں ان کے اس قول کا جواب بھی آگیا کہ نماز جنازہ تو دعا اور استغفار ہے۔ وہ اس طرح کہ بطور نفل دعا و استغفار کرنا تو جائز ہے، مگر بطور نفل نماز جنازہ ادا کرنا مشروع نہیں۔

اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز نہیں۔ جبکہ امام شافعی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت نجاشیؓ پر غائبانہ نماز ادا کرنے کے واقعے سے ہے، کیونکہ وہ اس وقت وہاں موجود نہ تھے، مگر اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس وقت زمین کو لپیٹ دیا گیا تھا" اور یہ خصوصیت کسی اور شخص کو حاصل نہیں ہوسکتی، پھر امام شافعیؒ نے جس قیاس کا یہاں ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ اگر میت مشرقی جانب ہو، تو نماز جنازہ میں قبلے کی جانب منہ کرنے سے میت کی جانب پشت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اگر وہ میت کی جانب منہ کرنے تو کعبہ سے روگردانی لازم آتی ہے، اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں، پھر اگر بچہ کسی سوار [illegible] کے ہاتھ میں ہو، تو تاوقتیکہ اسے نیچے رکھ دیا جائے، اس پر نماز نہ ادا کی جائے، اس لئے کہ میت بمنزلہ امام کے ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا کہ میت تو سوار ہو، اور لوگ زمین پر ہوں — اور ہمارے نزدیک باغیوں اور ڈاکوؤں پر بھی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ چونکہ وہ مسلمان ہیں، لہٰذا ان پر نماز جنازہ ادا کی جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں کہ

وان طائفتان من المومنین اقتتلوا — اور اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں

فاصلحوا بینھما — تو ان کی صلح کرادیا کرو۔

لہٰذا یہ لوگ قتال کے باوجود بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم:

صلوا علی کل برٍ وفاجرٍ — ہر نیک و بد پر نماز پڑھو،

کے تحت شامل ہوں گے۔ ہمارا استدلال اس واقعے سے ہے۔ کہ حضرت علیؓ نے اہل نہروان کو غسل دیا اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی"۔ تو ان سے پوچھا گیا۔ کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں یہ کافر نہیں ہیں، بلکہ یہ ہمارے بھائی ہیں، جنہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی ہے"۔ کہ اس روایت میں انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہیں غسل نہ دینا اور ان کی نماز جنازہ ادا نہ کرنا، ان کی

اہانت و تذلیل کے لیے ہے، تاکہ اس سے دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور چونکہ یہ واقعہ حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی حضرت علیؓ کی مخالفت نہ کی، لہٰذا یہ ان کا اجماع سمجھا جائے گا۔اس کی مثال مصلوب (پھانسی پانے والے شخص) کی سی ہے کہ اس کی اہانت اور دوسروں کی عبرت کے لیے اس کی نماز ادا نہیں کی جاتی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ پھر جب باغیوں کے لیے یہ حکم ثابت ہوگیا، تو ڈاکوؤں کے لیے بھی یہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ ڈاکو بھی معنوی طور پر باغیوں ہی کے حکم میں ہیں کیونکہ وہ بھی باغیوں ہی کی طرح زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، لہٰذا وہ بھی اہانت کے حکم میں انہی کی طرح ہوں گے۔ اس تفصیل سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا حدیث سے باغی اور ان جیسے لوگ اجماع صحابہ کی بناء پر مستثنیٰ ہیں؛ اسی طرح جو شخص دوسروں کو گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیتا ہو، امام ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق اس کا بھی یہی حکم ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہر اس شخص کا یہی حکم ہے کہ جو سامان ہتھیانے کے لیے قتل کرتا ہو اور جو لوگ شہر میں اسلحہ کی نمائش کرتے ہوں؛ کیونکہ یہ لوگ بھی زمین پر فساد کرنے والے ہیں؛ لہٰذا وہ باغیوں ہی کے مشابہ ہوں گے، واللہ اعلم۔

فصل (دوازدہم)

نماز جنازہ کا طریقہ

نماز جنازہ پڑھانے کے لیے، خواہ جنازہ مرد کا ہو یا عورت کا، امام کو اس کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیئے جب کہ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد نے اپنی کتاب الصلاۃ میں نقل کیا ہے کہ امام کو چاہیئے، کہ اگر جنازہ مرد کا ہو تو وہ اس کے وسطی حصے کے سامنے اور عورت کا ہو تو اس کے سینے کے بالمقابل ہو کر کھڑا ہو۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا جنازہ ہونے کی صورت میں وسطی حصے کے سامنے کھڑا ہونے سے نماز کے دوران میں اس کی دونوں اطراف یکساں ہوں گی، لیکن عورت ہونے کی صورت وہ اس کے سینے کے سامنے ہو کر کھڑا ہو، تاکہ وہ اس جسم کے ستر غلیظہ سے دور رہے؛ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ سینہ انسانی جسم کا وسطی حصہ ہے کیونکہ ٹانگیں اور سر تو جسم کے اطراف (کنارے) ہیں۔ اصل جسم سرین سے گردن تک کا حصہ ہے، اور چونکہ جسم کے اس حصے کا وسطی حصہ سینہ ہی ہے لہٰذا اسی وسطی حصے کے سامنے کھڑے ہونا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ تاکہ دوران نماز اس کی دونوں جانبیں ایک جیسی ہوں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دل علم و حکمت کا مخزن ہے، لہٰذا اسی کے سامنے کھڑے ہونا زیادہ بہتر ہوگا۔ امام شافعیؒ سے امام کے کھڑے ہونے کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی۔ جب کہ ان کے شاگرد کہتے ہیں کہ اس وقت امام کو مردہ کے سر کے سامنے اور عورت کی سرین کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیئے، چنانچہ یہی شافعیؒ مسلک ہے ان کی دلیل حضرت انسؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو وہ اس کی (سرین) کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہوئے پھر ایک مرد کی نماز پڑھائی تو وہ اس کے سر کے سامنے ہو کر کھڑے ہوئے ان سے پوچھا گیا آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس طرح نماز پڑھاتے تھے، تو انہوں نے فرمایا ہاں"۔

امام شافعیؒ کے شاگرد کہتے ہیں کہ ہمارے استاد کا مسلک چونکہ سنت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہی ان کا مسلک ہوگا گو ان سے صریحاً یہ روایت نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت حضرت سمرہؓ بن جندب صحابی کی روایت سے معارض ہے، اس لیے کہ وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام قلابہؓ کی نماز جنازہ پڑھائی، جن کا زچگی میں انتقال ہو گیا تھا، تو آپؐ اس کے جسم کے وسط میں کھڑے ہوئے"۔

یہ روایت ہمارے موقف کی مؤید ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ امام کو سینے کے بالمقابل ہو کر ہی کھڑے ہونا چاہیئے، اس لیے کہ سینہ جسم کا وسطی حصہ ہے۔ یا پھر ہم اس روایت کی تاویل کریں گے۔ وہ یا سطرح کہ ہو سکتا ہے آپؐ اس کے سینے کے بالمقابل ہی کھڑے ہوئے ہوں، مگر چونکہ ان میں سے ایک موقع پر آپ کا سر کی جانب اور دوسرے موقع پر سرین کی جانب زیادہ جھکاؤ ہو گیا ہو تو راوی نے گمان کر لیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں میں فرق کیا ہے۔

پھر وہ چار تکبیرات کہے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہا کرتے تھے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ دراصل خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس بارے میں مختلف روایات ملتی ہیں کہ آپ نے پانچ، سات، نو اور اس سے زیادہ تکبیرات کہیں۔ الا یہ کہ آپؐ کی زندگی مبارک کا آخری عمل چار تکبیرات پر ہی مشتمل تھا، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ

"انہوں نے جب صحابہ کرامؓ کو تکبیرات کی تعداد میں مختلف پایا۔ تو ان کو جمع کر کے فرمایا تمہارے درمیان ابھی سے اس بارے میں اختلاف ہے تو جو لوگ تمہارے بعد آئیں گے انمیں تو یہ اختلاف اور بھی زیادہ ہو جائے گا، لہٰذا یہ دیکھو کہ آں حضورؐ کا اپنی زندگی میں آخری عمل کیا تھا، بس تم اسی پر عمل کرو۔ تو انہوں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے آخر میں ایک عورت کا جنازہ پڑھایا تھا اور آپ نے چار تکبیرات ہی کہی تھیں لہٰذا انہوں نے اسی پر اتفاق کر لیا"۔

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ میں تکبیرات کی تعداد چار ہی ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کا اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔ حتی کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے جب نماز جنازہ کی تکبیرات کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ:

"یہ سب تکبیرات ہی ٹھیک ہیں، لیکن میں نے دیکھا کہ لوگوں (صحابہ کرامؓ) نے چار تکبیرات پر اتفاق (اجماع) کر لیا تھا"۔

لہٰذا صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع حجت ہے؛ اسی طرح راوی روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہلے متعدد تکبیرات کہتے تھے، پھر راویوں نے بتایا کہ آپؐ نے جو آخری نماز پڑھائی اس میں آپ نے چار تکبیرات ہی کہی تھیں"۔

اس طرح یہ روایات باہم ناسخ و منسوخ کا درجہ رکھتی ہیں کیونکہ امت نے آنحضورؐ کے ان مختلف افعال کو تخییر (نمازی کے اختیار) پر محمول نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضورؐ کی آخری نماز سے آپؐ کے سابقہ افعال منسوخ ہو گئے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر ایک تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے اور چونکہ فرض نمازوں میں چار سے زیادہ رکعات نہیں ہوتیں لہٰذا نماز جنازہ میں بھی چار ہی تکبیرات ہوں گی۔ الا یہ کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کے لیے ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ اس کے بعد چار مزید تکبیریں ہوں اور ہر تکبیر ہر رکعت کے قائم مقام ہو اور اہل تشیع کا گمان ہے کہ حضرت علیؓ "اہل بیت" پر تو پانچ تکبیرات کہتے تھے اور باقی لوگوں پر چار چار، لیکن یہ روایت حضرت علیؓ پر ایک افترا (بہتان) ہے۔ اس لیے کہ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ پر چار ہی تکبیرات کہی تھیں؛ نیز مروی ہے کہ:

"حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی نماز جنازہ حضرت ابوبکرؓ نے پڑھائی اور چار تکبیرات ہی کہیں اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی نماز جنازہ پڑھائی۔ تو چار تکبیرات ہی کہیں"؛

پھر جب وہ پہلی تکبیر کہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی ثنا بیان کرے یعنی سبحانک اللّٰھمّ و بحمدک آخر تک پڑھے، جب کہ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دعائے افتتاح (ثنا) نہیں ہے مگر ان کا یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ ہمارے اسلاف کی عادت اور روایت دونوں ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ باقی نمازوں کی طرح اس میں بھی پہلی تکبیر کے بعد دعائے افتتاح "ثنا" پڑھتے تھے پھر جب وہ دوسری تکبیر کہے۔ تو حسب ذیل درود شریف پڑھے؛

اللّٰھمّ صلّ علیٰ محمّدٍ وعلیٰ آل محمّد (سے لے کر) انک حمید مجید تک

پھر جب وہ تیسری تکبیر کہے، تو سب لوگ میت کے لیے استغفار کریں اور حضور باری تعالیٰ میں اس کی شفاعت کریں، کیونکہ نماز جنازہ بنیادی طور پر ایک دعا ہے (دعا کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ اس میں پہلے حمد (الحمد للہ) ہو، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف ہو، پھر اس کے بعد دعا ہو، تاکہ یہ دعا قبولیت کے لیے زیادہ مؤثر ثابت ہو نماز جنازہ کی دعا یہ ہے:

اَللّٰھُمَّ اغفر لِحَیِّنَا وَمَیِّتِنَا وشاھدنا وغائبنا۔۔۔ الی آخرہ ؎

بشرطیکہ وہ یہ دعا جانتا ہو۔ اور اگر اسے یہ دعا نہ آتی ہو۔ تو "اللّٰھمّ اغفر للمؤمنین والمؤمنات ۔۔۔ (آخر تک)" پڑھے۔

یہ دعا تو اس وقت پڑھی جائے، جب میت بالغ ہو، لیکن اگر میت بچہ ہو تو پھر:

اللّٰھمّ اجعلہُ لنا فرطاً وذخراً وشفعۃً فینا ؎

پڑھنا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی روایت

ہے۔ پھر وہ چوتھی تکبیر کہہ کر دونوں طرف سلام پھیر دے، کیونکہ اب نماز سے باہر نکلنے کا وقت آگیا ہے اور
سلام ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ پھر آیا سلام بآواز بلند کہے، یا پست آواز کے ساتھ؛ اس کا ظاہر روایت میں
کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سلام بآواز بلند نہ کہی جائے اس
لیے کہ آواز بلند کرنے کا مقصد دوسروں کو اطلاع دینا ہوتا ہے، جب کہ نماز جنازہ میں بآواز بلند سلام کہنے
کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ سلام چوتھی تکبیر کے متصل بعد پھیرا جاتا ہے۔ تاہم ہمارے اس زمانے میں
حسنؒ کی روایت کے برخلاف ہے۔

پھر ظاہر روایت میں چوتھی تکبیر کے بعد، سلام کے سوا اور کوئی دعا مذکور نہیں۔ تاہم ہمارے بعض مشائخ
نے سب سے آخر میں:

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ

کی دعا پڑھنے کو مختار ٹھہرایا ہے۔ پھر اگر امام پانچویں تکبیر کہے۔ تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، لیکن امام
زفرؒ فرماتے ہیں کہ پانچویں تکبیر میں بھی امام کی اتباع کی جائے کیونکہ یہ تکبیر مختلف فیہ ہے۔ لہٰذا عید کی زائد

تکبیروں کی طرح مقتدی یہاں بھی امام کی اتباع کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانچ تکبیرات کہنا، منسوخ
شی پر عمل کرنا ہے، اس لیے کہ چار سے زائد تکبیروں کا منسوخ ہونا ہماری مذکورہ بالا روایات سے ثابت
ہو چکا ہے اور چونکہ اس میں امام کا غلطی پر ہونا قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ اس غلط کام میں
امام کی تقلید نہ کرے، بخلاف عید کی زائد تکبیروں کے کہ وہاں پر امام کی غلطی اتنی قطعیت کے ساتھ ثابت
نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر وہاں بھی اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ تو وہ وہاں بھی امام کی تقلید نہ کرے
جیسا کہ ہم "نماز عیدین" کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ پھر امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں مختلف روایات ہیں
کہ مقتدی جب چار سے زائد تکبیرات میں امام کی تقلید نہیں کرے گا۔ تو پھر اسے کیا کرنا چاہیئے ایک روایت
کی رو سے وہ انتظار کرے اور سلام میں دوبارہ اس کی تقلید کرے، اس لیے کہ تحریمہ نماز میں برقرار
رہنا تو خطا (غلطی) نہیں ہے، بلکہ اصل غلطی تو اس کی زائد تکبیرات میں تقلید ہے۔ لہٰذا وہ اس میں امام کی تقلید
نہ کرے، البتہ (خاموش کھڑا رہ کر) اس کا انتظار کرے، جب کہ دوسری روایت میں ہے کہ وہ امام کی

---

[1] پوری دعا اسطرح ہے: اللّٰھُمَّ اغفر لحینا ومیّتنا وشاھدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثٰنا اللّٰھُمَّ من
احییتہ منّا فاحییہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفّہ علی الایمان " الجزیری، الفقہ علی
المذاھب الاربعہ ۱: ۸۳۷) کے مطابق احناف کے ہاں یہ دعا سب سے بہتر سمجھی گئی ہے۔ اللّٰھُمَّ اغفر لہٗ وارحمہ
وعافہ واعف عنہ واکرم نزلہ ووسع مدخلہ وغسّلہٗ بالماء والثلج والبرد ونقہ من الخطایا کما
ینقی الثوب الابیض من الدّنس وابدلہٗ داراً خیراً من دارہ واھلاً خیراً من اھلہ وزوجاً خیراً من
زوجہ وادخلہٗ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار۔

[2] دوسری روایت کے مطابق مکمل دعا اس طرح ہے: اللّٰھُمَّ اجعلہٗ لنا ذخرا واجرا، اللّٰھُمَّ اجعلہٗ لنا شا[فعا و]
مشفعاً: (لڑکی ہونے کی صورت میں ضمیر ھا سے بدل دی جائے۔

مزید اتباع نہ کرے اور سلام پھیر دے، اس لیے کہ چوتھی تکبیر کے بعد نماز کی تحریمہ کو باقی رکھنا غلطی ہے۔ کیونکہ چوتھی تکبیر کے متصل بعد سلام پھیرنے کا حکم ہے، لہٰذا جس طرح وہ عیدین کی زائد تکبیروں میں امام کی تقلید نہیں کرتا تو اسی طرح یہاں بھی اس کے ساتھ شامل رہکر انتظار کرتے ہوئے اس کی تقلید نہ کرے۔

اور نماز جنازہ میں قرآن مجید کا کوئی حصہ بھی تلاوت نہ کیا جائے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور اسے پہلی تکبیر اور ثناء کے بعد پڑھا جائے لیکن ہمارے نزدیک اگر سورۂ فاتحہ کو دعا اور ثنائے خداوندی کے طور پر پڑھا جائے، تو تب تو مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہوگا، امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب — سورۂ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں۔
اور
لا صلوٰۃ الا بقراءۃ — قرأت کے بغیر کوئی نماز درست نہیں ہوتی۔

اور چونکہ یہ بھی نماز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے لیے نماز ہی کی طرح طہارت کا ہونا اور قبلہ رو ہونا شرط ہے لہٰذا اس میں فاتحہ پڑھی جائے؛ نیز حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ:
"آپؐ نے میت پر چار تکبیرات کہیں اور پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھی۔"
اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق مروی ہے کہ:
"انہوں نے ایک مرتبہ نماز جنازہ پڑھائی اور اس میں سورۂ فاتحہ باآواز بلند پڑھی اور پھر کہا کہ میں نے اسلیے اسے بالجہر پڑھا ہے تاکہ تم جان لو کہ اس کا پڑھنا بھی سنت ہے۔"
ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے کہ:
"ان سے نماز جنازہ میں قرأت کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے نہ تو کوئی قول (دعا) مخصوص کیا ہے اور نہ ہی قرأت۔ دوسری روایت میں ہے کہ نہ دعا مخصوص کی ہے اور نہ قرأت؛ تو جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جو عمدہ سے عمدہ کلام یا دوسری روایت کے مطابق عمدہ سے عمدہ دعا تم پڑھ سکتے ہو وہ پڑھ لیا کرو۔"
نیز حضرت عبدالرحمانؓ بن عوف اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"نماز جنازہ میں قرآن مجید کی کوئی شئی (سورت، قرأت نہیں کی جاتی۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم دعا کے لیے ہے۔ اور دعا کی تمہید حمد وثنا اور درود شریف ہے نہ کہ قرأت قرآن مجید جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا دونوں حدیثیں کہ سورۂ فاتحہ اور قرأت کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی، نماز جنازہ کو شامل نہیں اس لیئے کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں ہے بلکہ وہ تو میت کے لیے دعا اور استغفار ہے، اسی بنا پر اس میں نماز کے وہ اصلی ارکان یعنی رکوع وسجود وغیرہ مفقود ہیں، جن سے نماز تشکیل پاتی ہے۔ الا یہ کہ اسے صلاۃ (نماز) اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ دعا پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہا اس کے لیے طہارت اور قبلہ رو ہونے کی شرط کا ہونا، تو اس سے اس

کے نماز ہونے پر کوئی دلیل نہیں بنتی، جیسے سجدۂ تلاوت کے لیے بھی یہی باتیں شرط ہیں (مگر وہ نماز نہیں)، نیز اس لیے بھی کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں، لہٰذا اس پر "لا صلوٰۃ" کا اطلاق ہی درست نہ ہوگا، پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف کی حدیث سے معارض ہے جبکہ حضرت جابرؓ کی روایت یہ احتمال رکھتی ہے کہ آنحضورؐ نے سورۂ فاتحہ کو بطورِ ثنا پڑھا ہوگا، قرآن مجید کی قراءت کے طور پر نہیں اور اسے اس مقصد کے لیے پڑھنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ نہیں۔

پہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کرے جبکہ بلخ کے بہت سے ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کیا جائے۔ شیخ نصیر بن یحییٰ ایک تکبیر میں رفع یدین کرتے اور دوسری میں نہیں کرتے تھے۔ اس مسلک کے حامی علماء کا استدلال یہ ہے کہ ان تکبیرات کو نماز عیدین کی تکبیرات اور وتروں کی دعائے قنوت کی تکبیر کی طرح حالت قیام میں کہا جاتا ہے اور ان سب کی تکبیرات کی مشترک حکمت یہ ہے کہ ان کے ذریعے پیچھے کھڑے ہوئے بہرے لوگوں کو آگاہ کرنا ہوتا ہے لہٰذا رفع یدین مناسب ہے، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث مبارکہ ہے جس میں آپ نے سات مقامات پر رفع یدین کرنے کا حکم دیا ہے جن میں نماز جنازہ شامل نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا کہ:

"پہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کیا جائے۔"

کیونکہ ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، تو پھر جس طرح ہمارے نزدیک باقی نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہاں بھی رفع یدین نہیں کیا جائے گا اسی طرح ہر تکبیر کے بعد جو مسنون دعائیں وغیرہ پڑھی جاتی ہیں، انہیں بالجہر نہ پڑھا جائے کیونکہ یہ ایک ذکر ہے اور ذکر میں اخفاء ہی سنت ہے۔

اور اگر عورتیں نماز جنازہ پڑھیں تو ان کی امام پنجگانہ فرض نمازوں کی طرح پہلی صف کے وسط میں کھڑی ہو۔ اور اگر امام ایک، یا دو یا تین تکبیریں کہہ چکا ہو، جس کے بعد کوئی شخص آکر اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ تکبیر نہ کہے، بلکہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے۔ اور جب امام تکبیر کہے۔ تو اس کے ساتھ مل کر وہ بھی تکبیر کہے اور پھر جب امام سلام پھیر دے۔ تو وہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی تکبیرات مکمل کرے۔ یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کا مسلک ہے جب کہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر فقط ایک تکبیر کہے پھر اگر امام نے اس وقت تک محض ایک تکبیر کہی ہو تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے اور اگر امام نے دو تکبیریں کہہ لی ہوں تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے، اس مسلک کے مطابق وہ پہلی تکبیر کو قضا نہیں کرے گا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ مسبوق ہے، لہٰذا باقی نمازوں کی طرح جب وہ امام کیساتھ شامل ہو تو اسے اسی وقت تکبیر تحریمہ کہنی چاہیئے؛ جیسے کہ اگر وہ وہاں شروع سے ہی موجود ہو اور تکبیر تحریمہ اس سے قبل کہہ دی جائے، تو وہ بالاجماع تکبیر تحریمہ کہتا

اور امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہ کرنا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جب کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ دونوں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"جو شخص امام کی پہلی تکبیر کہنے کے بعد آکر اس کے ساتھ ملے تو وہ امام کے ساتھ شامل ہوجائے اور فوت شدہ نماز کو قضا نہ کرے۔"

اس عنوان پر چونکہ تمام صحابہؓ میں سے فقط انہی سے یہی ایک روایت ملتی ہے اور کسی دوسرے صحابیؓ سے اس کے خلاف کوئی اور قول نہیں ملتا، لہٰذا یہ قول صحابہ کرامؓ کے اجماع کے درجے میں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک تکبیر ایک ایک رکعت کے قائم مقام ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، جیسے اگر چار رکعات والی نماز کی کوئی رکعت چھوٹ جائے تو تب بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ پھر جس کی ایک رکعت چھوٹ جائے وہ امام کی اسی حالت میں تقلید کرتا ہے جہاں اس نے امام کو پایا ہو۔ اور وہ اسی وقت اپنی فوت شدہ نماز کو قضا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے کا حکم منسوخ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ بخلاف اس صورت کے جب وہ امام کے پیچھے شروع سے ہی موجود ہو کہ وہ تکبیر تحریمہ کے حق میں "مدرک" ہی سمجھا جاتا ہے جیساکہ عام طور پر لوگ امام کے بعد ہی تکبیر کہتے ہیں، مگر اس کے باوجود ان کی یہ نماز ادا ہی سمجھی جاتی ہے، قضا نہیں اور وہ اپنی نیت مکمل کرنے کے فوراً بعد تکبیر کہتا ہے۔ بخلاف مسبوق کے، کہ وہ پہلی تکبیر کا مدرک (پانے والا) نہیں ہوتا اور چونکہ یہ تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، لہٰذا وہ دوسری نمازوں کی طرح امام کی سلام سے قبل نماز کی قضا میں مشغول نہیں ہوسکتا، پھر امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک وہ اپنی چھوٹی ہوئی ہوں تکبیر کو قضا کرے، کیونکہ مسبوق کو لازماً اپنی فوت شدہ نماز کی تکمیل کرنا ہوتی ہے، لیکن ضروری ہے کہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل وہ اس کی تکمیل کرلے، اس لیے کہ جنازہ اٹھائے جانے کے بعد نماز جنازہ کی ادائیگی کا کوئی تصور نہیں ہوسکتا، مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر تو امام نے ایک ہی تکبیر کہی ہو۔ تو تب تو اس پر کسی شئ کی قضا ضروری نہیں لیکن اگر اس کی دو تکبیریں چھوٹ گئی ہوں، تو اسے ایک تکبیر بعد میں قضا کرنا ہوگی، اور اگر وہ چوتھی تکبیر کے بعد امام کے سلام سے قبل آکر امام کے ساتھ شامل ہوا ہو، تو تب وہ اس کے ساتھ شامل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس کی نماز فوت ہوگئی جب کہ امام ابویوسفؒ کے ہاں وہ اس وقت ایک تکبیر کہے اور امام کے سلام کے بعد وہ باقی باتیں تکبیرات کہے، جیسے کہ اگر وہ وہاں موجود ہوتا، اور انہوں نے امام کی چوتھی تکبیر سے قبل کوئی تکبیر نہ کہی ہوتی، تو تب یہی حکم ہوتا۔ اس بارے میں امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ اکیلے تکبیر کہنے کی کوئی گنجائش نہیں، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام اس کے بعد کوئی اور تکبیر نہیں کہتا۔ کہ جس میں وہ اس کی تقلید کرسکے اس باب میں امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا اصول یہ ہے۔ کہ مقتدی امام کی تکبیر کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے، لہٰذا جب امام چوتھی تکبیر کہہ کر نماز سے فارغ ہوگیا۔ تو اب کسی شخص کے لیے نماز میں داخل ہونا ممکن نہ ہوگا، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک چونکہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے لہٰذا وہ یہاں تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہوسکتا ہے؛ عصام بن یوسفؒ نے

لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہاں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ اسوقت آئے جب امام تین تکبیرات کہہ چکا ہو کہ اس وقت اسے تکبیر نہیں کہنی چاہیئے، بلکہ امام محمدؒ کے نزدیک چوتھی تکبیر کا انتظار کرنا چاہیئے۔ اس لیے کہ امام کی فراغت سے قبل، فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جانا گو اصولاً تو جائز نہیں، مگر یہاں ہم نے ضرورت کے تحت، اسے جائز تسلیم کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہاں امام کا انتظام کرے۔ تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ صورت کے۔

فصل (سیزدہم)

نماز جنازہ کی شرائط

ہر وہ بات جو دوسری نمازوں کے لئے شرط ہے۔ مثلاً حقیقی اور حکمی طہارت اور قبلہ رو ہونا، ستر چھپانا اور نیت کرنا وغیرہ۔ یہ باتیں نماز جنازہ کے لیے بھی شرط ہیں۔ چنانچہ اگر لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہو۔ مگر ان کا امام بلا طہارت ہو تو ان کے ذمہ نماز کا اعادہ ضروری ہوگا اور اگر مقتدی طہارت کے بغیر ہوں۔ تو ان کی نماز فاسد مگر امام کی درست ہوگی اور ان پر اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ میت پر نماز پڑھنے کا حق امام کی نماز کے ساتھ ادا ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ کے لیے باجماعت نماز شرط نہیں ہے۔ اور اگر لوگوں نے جنازہ کا سر رکھنے میں غلطی کر دی اور اسے الٹا کر کے پاؤں کی جگہ کر دیا۔ تو چونکہ اس سے نماز جنازہ کی شرائط میں کوئی کوتاہی نہیں ہوتی۔ کوتاہی تو محض اس کو رکھنے میں ہوئی ہے جس سے نماز کا جواز متأثر نہیں ہوتا لہٰذا نماز جنازہ درست ہوگی تاہم اگر انہوں نے ایسا جان بوجھ کر کیا ہو تو "سنت متوارثہ" کی خلاف ورزی کی بنا پر وہ گنہگار ہونگے۔ اور اگر انہوں نے جنازہ کی نماز کے لیے تحری (غور و خوض) کی ہو، مگر پھر بھی صحیح سمت قبلہ کے پہچاننے میں غلطی ہو جائے، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس طرح کے حالات میں تو دوسری فرض نمازیں بھی جائز قرار پاتی ہیں، لہٰذا یہ تو بدرجۂ اولی جائز ہوگی، لیکن اگر انہوں نے دانستہ ایسی غلطی کی۔ تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ "قبلہ رو" ہونیکی شرط کا یہی تقاضا ہے، کیونکہ دوسری نمازوں کی طرح، اس نماز میں بھی، حالت اختیار میں یہ شرط ساقط نہیں ہوتی؛ اسی طرح اگر کسی نے بلا عذر سوار ہو کر یا بیٹھ کر نماز جنازہ پڑھی۔ تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کی طرح اس کی نماز جنازہ درست ہو؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد میت کے لیے دعا ہے جس میں کوئی فرق نہیں آتا جب کہ اس کے ارکان تو اس کی تکبیرات ہیں جن کو سواری پر بھی ادا کرنا ویسے ہی ممکن ہے، جیسے کہ حالت قیام میں ان کی ادائیگی درست ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں نماز جنازہ کا حکم کھڑے ہو کر ادا کرنے کی صورت میں وارد ہوا ہے، لہٰذا شریعت کے اصل حکم (نص) کی پوری طرح رعایت رکھنا ضروری ہوگا؛ اسی بنا پر اس کی شرائط میں سے کسی بھی شرط میں خلل اندازی کرنا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح اس کے کسی رکن میں بھی ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ یہاں تو

بدرجۂ اولی یہ حکم ہوگا، کیونکہ رکن شرط سے زیادہ اہم ہوتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ سواری کی حالت میں یا بیٹھ کر ادا کرنا میت کی تحقیر کے مترادف ہوگا، حالانکہ نماز جنازہ کا حکم تو اس کی تعظیم و تکریم کے لیے ہے اسی بنا پر جنازہ کا حکم ان لوگوں کے حق میں ساقط ہو جاتا ہے جن کی تحقیر و اہانت ضروری ہو، مثلاً باغی، کافر اور ڈاکو وغیرہ۔ لہٰذا تعظیم و تکریم والی اس نماز کو اس طریقے سے ادا کرنا جس سے میت کی تحقیر لازم آتی ہو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طریقے سے نماز جنازہ کی ادائگی سے اس کے اصل مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا باطل ہے۔ اور اگر میت کا "ولی" بیمار ہو اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھے، جب کہ باقی لوگ اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز درست مگر امام محمدؒ کے ہاں امام کی نماز جائز۔ مگر مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس حکم پر ہے کہ آیا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے والے مقتدی کیلیے بیٹھے ہوئے امام کی اتباع کرنا درست ہے۔ یا نہیں۔ اور یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے اور اگر لوگوں کو نماز کے بعد یاد آیا کہ انہوں نے تو اسے غسل نہ دیا تھا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو انہیں دفن کرنے سے قبل یاد آگیا یا پھر دفن کے بعد اگر تو انہیں دفن کرنے سے قبل یاد آگیا تو وہ اسے غسل دیں اور نماز کا اعادہ کرلیں۔ اس لیے کہ میت کا پاک ہونا جواز نماز کے لیے لازمی شرط ہے، جیسے کہ امام کا پاک ہونا با جماعت نماز کے لیے لازمی شرط ہے اور چونکہ میت بھی لوگوں کے لیے، بمنزلہ امام کے ہے، لہٰذا اس کی طہارت کا اعتبار ہوگا، تو جب میت کو طہارت حاصل نہ ہوگی، تو اس پر پڑھی گئی نماز کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ لہٰذا اسے غسل دے کر نماز جنازہ کا اعادہ کرلیا جائے۔ اور اگر انہیں دفنانے کے بعد یاد آیا ہو تو اب قبر کو کھودا نہ جائے اس لیے کہ قبر کو کھودنا حرام ہے کیونکہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا اس سے غسل ساقط ہو جائے گا اور اس کی نماز کا اعادہ بھی نہ کیا جائے گا، کیونکہ میت کا پاک ہونا نماز کی صحت کے لیے لازمی شرط ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر ابھی مٹی نہ ڈالی گئی ہو۔ تو اس وقت تک اسے نکالا جا سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے نکالنا قبر کھودنا (نبش) نہیں ہے، لیکن اگر انہوں نے اس پر مٹی ڈال دی ہو۔ تو وہ اسے باہر نہ نکالیں البتہ وہ اپنی نماز کا اعادہ کرلیں۔ اس لیے کہ پہلی نماز امکان کے باوجود، طہارت نہ کرانے کی بنا پر ناقابل اعتبار ہوگی اور چونکہ اب اس کو پاک کرنے کا امکان باقی نہیں رہا، لہٰذا یہاں اس کی طہارت کی شرط ساقط ہو جائے گی، بنا بریں اس کی نماز جنازہ دوبارہ پڑھی جائے۔ اور اگر اسے غسل دینے کے بعد مگر نماز جنازہ سے قبل دفن کر دیا جائے، تو جب تک لاش کی حالت تبدیل نہ ہوئی ہو، اس وقت تک اس کی قبر پر نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ الامالی میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر (زیادہ سے زیادہ) تین دنوں تک نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ ابن رستمؒ نے بھی امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے تین دن تک جواز نماز کی وجہ وہ روایت ہے جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی قبر پر نماز ادا فرمائی تھی، تو جب کسی ایسی میت کی قبر پر دوبارہ نماز ادا کرنا جائز ہے جس کی ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کی جا چکی ہو، تو جس میت کی بالکل ہی نماز ادا نہ کی گئی ہو، اس پر نماز پڑھنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا؛ اور تین دنوں کے بعد اس لیے نہیں، کہ نماز میت کے (سالم) بدن پر ادا کرنا مشروع ہے اور چونکہ تین دن کے بعد اس کا جسم پھٹ جاتا اور تبدیل

ہوجاتا ہے، لہٰذا اس کا بدن نہیں رہتا۔ وجہ یہ ہے کہ بدن کم مدت میں نہیں پھٹتا، مگر زیادہ مدت میں پھٹ جاتا ہے اور زمین کی مقدار کو "حد کثرت" میں سمجھا جائے گا، کیونکہ جمع کثرت سے عبارت ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ احکام کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور چونکہ عام طور سے دیکھنے میں آتا ہے کہ تین روز کے بعد اس کی لاش پھٹ جاتی ہے اور اس کے اعضا تبدیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں لہٰذا تین دن کے بعد نماز جائز نہ ہوگی مگر صحیح یہ ہے کہ دنوں کا اندازہ مقرر کرنا لازم نہیں، کیونکہ موسم گرما اور موسم سرما اور میت کی حالت میں تفاوت ہونے سے، مثلاً اس کے موٹا، یا پتلا ہونے سے یا پھر علاقوں کی نسبت سے اس مدت میں کمی و بیشی ممکن ہے، لہٰذا یہاں "گمان غالب" پر عمل کیا جائے گا پھر اگر یہ کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد پر آٹھ سالوں کے بعد نماز ادا کی تھی تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس جگہ نماز سے مراد ان کے لیے دعا کرنا ہے۔ واللہ اعلم جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۔ "اور ان کے حق میں دعائے خیر کر کہ آپ کی دعا ان کے حق میں موجب تسکین ہے۔"

کہ اس آیت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے۔ جب کہ ایک اور قول کی رو سے اس عرصے میں ان کے اعضاء متفرق نہیں ہوئے تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ جب حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو وہاں سے منتقل کرنا چاہا، تو ان کو ویسے ہی پایا جیسے انہیں دفن کیا گیا تھا جس پر انہوں نے انہیں ویسے ہی چھوڑ دیا۔ اسی طرح ایک پوری جماعت پر بھی ایک ہی بار نماز ادا کرنا کافی ہوتا ہے پھر اگر کئی جنازے جمع ہو جائیں تو امام کو اختیار ہوگا؛ وہ چاہے تو ان سب پر ایک ہی مرتبہ نماز ادا کرے اور چاہے تو ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھ لے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"غزوۂ احد کے دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دس دس شہیدوں پر ایک ہی مرتبہ نماز جنازہ ادا فرمائی"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد مردہ افراد کے لیے دعا اور شفاعت ہے۔ اور یہ بات ایک ہی بار ان پر نماز ادا کر لینے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، پھر اگر وہ چاہے کہ ان پر ایک ہی مشترکہ نماز ادا کرے تو اس صورت میں بہتر یہ ہے کہ ان میں سے سب سے افضل شخص کو امام کی طرف سب سے پہلے رکھا جائے۔ پھر اسی طرح درجہ بدرجہ جنازوں میں ترتیب کی جائے تاہم اگر اس نے ایسا نہ کیا۔ تو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر اگر کئی جنازے اکٹھے ہو جائیں تو انہیں کیسے رکھا جائے؟ تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ سب جنازے یا تو ایک ہی جنس کے ہوں گے یا دو جنسوں کے پھر اگر تو وہ جنازے ایک ہی جنس کے ہوں تو اگر لوگ چاہیں تو ان کی اسی طرح ایک ہی صف بنالیں۔ جیسے کہ وہ اپنی زندگی میں نماز کے لیے اسی طرح سے صف بناتے تھے، اور اگر وہ چاہیں تو سمت قبلہ میں انہیں آگے پیچھے ترتیب وار رکھ لیں، تاکہ امام ان کے سامنے کھڑا ہو سکے۔ ظاہر روایت میں یہی حکم مذکور ہے۔ جب کہ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول میں مذکور ہے کہ دوسری صورت پہلی صورت سے افضل ہے اس لیے کہ اصل سنت یہ ہے کہ انہیں امام کے سامنے رکھا جائے

اور یہ بات دوسری صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے نہ کہ پہلی صورت میں۔ اور اگر انہیں یکے بعد دیگرے رکھا جائے تو مناسب یہ ہے کہ ان میں سے افضل شخص کا جنازہ امام کے متصل سامنے ہو، امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ امام کے متصل سامنے ان میں سے افضل اور عمر رسیدہ شخص کا جنازہ رکھا جائے۔ امام ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احسن طریقہ یہ ہے کہ امام کے متصل سامنے و ان میں سے افضل افراد کے جنازے ہوں۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

لیلینی منکم اولوا الاحلام والنھی۔ تم میں سے میرے متصل، وہ لوگ ہونے چاہئیں جو تم میں سے عقلمند اور سمجھدار ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ہر ایک کا سر ایک ہی جانب کو بالکل ایک ہی سیدھ میں رکھا جائے۔ تو وہ زیادہ بہتر ہے۔ اور اگر انہیں ”درج کے طریقے پر رکھا جائے، یعنی اس طرح کہ دوسرے شخص کا سر پہلے شخص کے کندھے کے برابر ہو، جیسا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول ہے، تو تب بھی خوب (حسن) ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اگر جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا گیا۔ تو وہ خوب (حسن) ہوگا، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے ساتھ آپ کے دونوں صحابہ (ابوبکرؓ و عمرؓ) کو اسی طرح دفنایا گیا ہے، لہٰذا نماز کے لیے بھی اسی ترتیب سے انہیں رکھنا بہتر ہوگا۔ اور اگر وہ جنازے مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہوں، یعنی کہ مردوں اور عورتوں کے ہوں، تو مردوں کو امام سے متصل سامنے اور عورتوں کو ان کے بعد قبلے کی جانب رکھا جائے، کیونکہ زندگی میں بھی مردوں اور عورتوں کی صفیں اسی طرح قائم ہوتی ہیں، چونکہ مرد امام سے متصل ہوتے ہیں، لہٰذا مرنے کے بعد بھی اسی طرح انہیں رکھا جائے گا، البتہ بعض علما یہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کے جنازے امام کے متصل سامنے اور مردوں کے ان کے بعد رکھے جائیں، کیونکہ زندگی میں مرد عورتوں کی نسبت سمت قبلہ میں پہلے اور عورتیں ان کے پیچھے ہوتی ہیں۔ تو اسی طرح ان کے جنازے بھی اسی ترتیب سے رکھے جائیں گے۔ اور اگر وہاں ایک مرد، ایک بچے ایک مخنث ایک عورت اور ایک بچی کا جنازہ جمع ہو جائے۔ تو امام کے متصل سامنے پہلے مرد کا جنازہ، پھر بچے کا، پھر مخنث اور پھر عورتوں کا۔ اور پھر چھوٹی بچی کا رکھا جائے، اس مسئلے کی اساس دراصل ایک حدیث نبوی پر ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ:

”تم میں سے جو سمجھ دار ہیں۔ وہ مجھ سے متصل بعد کھڑے ہوں، پھر ان کے بعد، سمجھ میں ان کے قریب تر لوگ کھڑے ہوں“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ زندگی میں اسی طرح امام کے پیچھے کھڑے ہوئے تھے، لہٰذا مرنے کے بعد بھی ان کے جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا جائے گا۔ اور اگر امام نے کسی جنازے پر ابھی ایک تکبیر کہی تھی کہ ایک اور جنازہ آگیا اور پہلے جنازے کے ساتھ اسے بھی رکھ دیا گیا۔ تو وہ پہلے جنازے پر اپنی نماز جاری رکھے، جب کہ دوسرے جنازے پر از سر نو نماز ادا کرے کیونکہ اس کی تکبیر تحریمہ پہلے جنازے کے لیے منعقد ہوئی تھی، لہٰذا وہ پہلے سے مکمل کرے۔ اور اگر اس نے دوسری تکبیر دونوں کی نیت سے کہی ہو، تو تب بھی وہ تکبیر پہلے جنازے کے لیے ہی ہوگی، اس لیے کہ ابھی اس نے پہلی نماز سے باہر

نکلنے کا کوئی ارادہ نہیں کیا، لہٰذا وہ بدستور اسی سابقہ نماز ہی میں رہے گا۔ اور اس کی یہ تکبیر دوسرے
جنازے کے لیے شمار نہ ہوگی؛ اور اگر اس نے دوسری تکبیر فقط دوسرے جنازے کے لیے کہی
ہو، تو اس صورت میں یہ تکبیر فقط دوسرے جنازے کے لیے ہوگی۔ کیونکہ
دوسرے جنازے کے لیے تکبیر کہنے کے باعث وہ پہلی نماز جنازہ سے باہر ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی
ہوگا جیسے کہ وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو اور عصر کی نیت کر کے تکبیر کہہ دے۔ تو وہ نماز ظہر سے نماز عصر میں
منتقل ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب وہ دونوں
کی نیت کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے پہلی نماز کو ابھی ترک
نہیں کیا۔ لہٰذا وہ بدستور سابقہ نماز میں ہی رہے گا، اور دوسری نماز کا شروع کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب
وہ دوسرے شخص کی نماز جنازہ شروع کر دے تو جب اس سے فراغت ہو جائے۔ تو تب وہ پہلے
جنازے پر دوبارہ نماز ادا کرے، یعنی از سرِ نو، واللہ اعلم۔

فصل (چہاردہم)

مفسدات نماز جنازہ

نماز جنازہ ان تمام باتوں سے فاسد ہو جاتی ہے، جن سے باقی نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں
جن کی تفصیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، مثلاً دانستہ وضو خطا کر دینا، بول پڑنا، قہقہہ مار کر ہنس دینا
اور دوسرے نواقضِ نماز کا پیش آ جانا وغیرہ۔ ہاں البتہ عورت کا مرد کی محاذات (برابر
) میں آ جانا نماز جنازہ کے لیے مفسد نہیں ہے، اس لئے کہ محاذات سے نماز کے فاسد ہونے
کا علم ہمیں بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے اور چونکہ یہ نص فقط مطلق نماز کے متعلق وارد ہوئی
ہے، لہٰذا اس حکم میں دوسری نمازیں شامل نہ ہوں گی؛ جس طرح کہ اس حکم میں سجدۂ تلاوت شامل
نہیں، اس طرح قہقہہ مار کر ہنسنا بھی نماز جنازہ کی طہارت کو باطل نہیں کرتا؛ کیونکہ قہقہہ سے وضو
خطا ہو جانے کا علم ہمیں جس نص کے ذریعے ہوا ہے وہ نص (حدیث) باقاعدہ نمازوں کے
بارے میں ہے، لہٰذا اس حکم کا اطلاق بھی دوسری نمازوں پر نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں اور بنا
کرنے کے مسئلے میں فرق یہ ہے کہ اگر نمازِ جنازہ میں وضو خطا ہو جائے، تو اس صورت میں وہ
دوسری نمازوں کی طرح اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکتا ہے، گو ہمیں اس مسئلے میں بھی نماز جاری رکھنے
کا حکم بذریعۂ نص (حدیث) معلوم ہوا ہے اور یہ حدیث مطلق نماز کے بارے میں ہے، مگر ان دونوں
میں فرق یہ ہے کہ قہقہہ کو نماز میں ذریعۂ حدث اس کی قباحت کے باعث سمجھا گیا ہے اور چونکہ نماز
کا خصوصی ادب و احترام ہے، لہٰذا اس میں قہقہہ لگانے کی قباحت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور
اس میں شبہ نہیں کہ عام نمازوں کا احترام نماز جنازہ سے زیادہ ہے؛ لہٰذا عام نمازوں میں قہقہہ مار کر
ہنس دینا نمازِ جنازہ میں قہقہہ مارنے کی نسبت زیادہ قبیح فعل ہے، مگر اس کا عام نمازوں میں طہارت

کے باطل ہونے کا ذریعہ ہونا، نمازِ جنازہ میں اس کے بطلانِ طہارت کا سبب نہیں ہے، بخلاف نماز کو بنا (استوار) کرنے کے کیونکہ جب نماز کو بنا (استوار) کرنا اعلیٰ نماز میں جائز ہے اور چلنا پھرنا قابلِ برداشت ہے، تو ادنیٰ نماز (جنازہ) میں تو بدرجۂ اولیٰ ایسا کرنا دلالۃً جائز ہوگا؛ نیز اس لئے بھی کہ اگر ہم یہاں نماز استوار (بنا) کرنے کو جائز قرار نہ دیں، تو لوگوں کی نماز بالکل فوت ہوجائے گی؛ اس لیے کہ متعلقہ شخص کے وضو کرکے آنے تک، لوگ نماز سے فارغ ہوجائیں گے اور پھر نماز کا اعادہ کرکے اس کی تلافی کرنا بھی ممکن نہیں، جیساکہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو اگر ہم نماز کے جاری رکھنے (بنا کرنے) کے جواز کو تسلیم نہ کریں تو اس کی نماز بالکل ہی فوت ہوجائے گی، تو جب عام نمازوں میں بنا نماز کو (استوار) کرنا جائز ہے، تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

فصل (پنجم)

مکروہات نماز جنازہ

نمازِ جنازہ طلوع و غروبِ آفتاب اور عین دوپہر کے وقت ادا کرنا مکروہ ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل حضرت عقبہؓ بن عامر کی روایت نقل کر آئے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں:

"تین اوقات ایسے ہیں کہ جن میں ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کرنے اور مُردوں کو دفنانے سے منع کیا ہے۔"

اس روایت میں مُردوں کو دفنانے سے مراد ان پر نمازِ جنازہ ادا کرنا ہے، نہ کہ ان کو دفن کرنا کیونکہ ان اوقات میں مردوں کو دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں پھر اگر لوگ ان اوقات میں نمازِ جنازہ ادا کرلیں، تو اس کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، کیونکہ شریعت میں نمازِ جنازہ کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے لہٰذا جس وقت میں بھی اسے ادا کرلیا گیا۔ وہ ادا ہوگی، نہ کہ قضا۔ اور ان اوقات میں موجود کراہت نماز کو قضا کرنے سے مانع ہے، ادا کرنے سے نہیں، جیسے کہ اگر کسی نے نمازِ عصر سورج زرد ہونے کے بعد پڑھ لی تو اس کی نماز ادا ہوجائے گی، تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہوچکی ہے، اسی طرح نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے بعد سورج کی رنگت تبدیل ہونے سے قبل نمازِ جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں، (بلکہ خارجی عوامل کی بنا پر ہے، لہٰذا اس کراہت کا اثر فرض نماز کی ادائیگی پر ظاہر نہ ہوگا، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر انہوں نے چاہا کہ نمازِ جنازہ ادا کریں، مگر عین اس وقت سورج غروب ہوگیا، تو ان کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ پہلے نمازِ مغرب ادا کریں اور پھر نمازِ جنازہ پڑھیں، کیونکہ نمازِ مغرب، نمازِ جنازہ کی نسبت زیادہ مؤکد ہے، لہٰذا اس کو پہلے پڑھنا زیادہ بہتر ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازِ جنازہ پہلے ادا کرنے سے نمازِ مغرب میں تاخیر ہوگی، جو کہ مکروہ ہے۔

فصل (شانزدھم)

میت پر نماز پڑھانے کا حقدار کون ہے

الاصل میں ہے کہ قبیلے (محلے) کا امام میت پر نماز پڑھانے کا زیادہ حقدار ہے، جبکہ حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر وہاں سب سے "بڑا امام" (الامام الاعظم، مقتدر حکمران) حاضر ہو، تو وہی نماز جنازہ پڑھانے کا حق دار ہے، اور اگر وہ حاضر نہ ہو، تو پھر شہر کا امیر، وہ موجود نہ ہو، تو قبیلے (محلے) کا امام (سردار) اور اگر وہ بھی غیر موجود ہو، تو پھر درجہ بدرجہ اس کے قریبی رشتہ دار اس کا حق رکھتے ہیں۔ ہمارے مسلک کا خلاصہ یہی دو روایات ہیں، اور ان دونوں روایات میں تطبیق دینا ممکن ہے، کیونکہ اگر تو بادشاہ خود موجود ہو، تو جب تو اسے ہی امامت کا حق ہے اس لیے کہ وہی "اماموں کا امام" ہے اور اگر وہ موجود نہ ہو تو پھر "قاضی" امامت کا استحقاق رکھتا ہے، کیونکہ، قاضی بادشاہ کا نائب ہوتا ہے اور اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو پھر قبیلے (محلے) کا امام اس کا حق رکھتا ہے کیونکہ مرنے والا جب اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی تھا، تو اس کی یہ رضامندی مرنے کے بعد بھی اس کی رضامندی کی دلالت ہوگی؛ اس لیے کہ میت اپنی زندگی میں کسی شخص کو امامت کے لیے متعین کر جائے، تو وہ شخص اس کے قریبی رشتہ داروں سے بھی زیادہ نماز پڑھانے کا حقدار ہوگا، کیونکہ خود میت کو اس کی امامت پسند تھی، الا یہ کہ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں قبیلے (محلے) کے امام کو سب سے مقدم رکھا ہے، کیونکہ بادشاہ تو جنازوں میں کم ہی حاضر ہوتا ہے، پھر درجہ بدرجہ اسکے قریبی عصبہ (صلبی رشتے دار) اور دیگر اعزہ یہ استحقاق رکھتے ہیں، کیونکہ اب میت کی مصالح کا خیال رکھنا انہیں کی ذمہ داری ہے — یہ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق، "قریبی رشتے دار" بادشاہ سے بھی زیادہ امامت کا استحقاق رکھتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے، کہ اس جگہ حکم کا مدار "ولایت" پر ہے اور چونکہ قریبی رشتے دار، اس بارے میں بادشاہ سے مقدم ہے، لہٰذا نمازِ جنازہ میں تقدم کا بھی اسی کو حق حاصل ہوگا جیسے کہ نکاح وغیرہ کے دیگر مسائل و معاملات میں بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ یہ نماز دُعا اور شفاعت کے لیے مشروع کی ہے، تو چونکہ قریبی شخص کی دُعا زیادہ اخلاص اور زیادہ "حضورِ قلب" پر مبنی ہوتی ہے، کیونکہ اسے مرنے والے سے زیادہ محبت و شفقت ہوتی ہے اور پھر اس کی دُعا میں زیادہ رقت اور تضرع بھی پایا جاتا ہے لہٰذا اس کی دُعا اور شفاعت زیادہ بہتر طور پر قبول ہوگی اور وہی دُعا کرانے کا حقدار ہوگا جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"جب حضرت حسنؓ کا وصال ہوا، تو حضرت حسین بن علیؓ نے سعید بن العاص سے کہا، کہ وہ ان کی نمازِ جنازہ پڑھائیں کیونکہ وہ (سعید) اس وقت مدینہ منورہ کے والی تھے۔ اور کہا کہ اگر یہ بات مسنون نہ ہوتی، تو میں کبھی بھی آپ کو آگے کھڑا نہ کرتا، دوسری روایت میں ہے کہ

انہوں نے فرمایا، اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے کھڑا ہونے سے منع نہ کیا ہوتا، تو میں تمہیں کبھی آگے نہ کرتا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا تعلق عمومی معاملات سے ہے، لہٰذا نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح اس کا تعلق بھی بادشاہ وقت ہی کے ساتھ ہوگا، بخلاف نکاح وغیرہ کے، کیونکہ وہ خالصۃً انفرادی معاملات ہیں، جن کا نفع یا نقصان اس کے "ولی" (سرپرست) کو ہی پہنچتا ہے۔ بادشاہ کو نہیں، کیونکہ وہاں "قریبی رشتے دار" کی ولایت متعلقہ فرد کے لیے زیادہ فائدے مند ہوتی ہے، لہٰذا ولایت بر بنائے شفقت ہے، جو متعلقہ فرد پر اس کے بادشاہ سے مقدم حق کی بناء پر مقدم ہوتی ہے، بخلاف زیر نظر صورت کے۔ رہا ان کا یہ قول کہ قریبی شخص کی دعا اور اس کی شفاعت نسبتہً زیادہ قبول ہوتی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں، کہ نماز میں دوسرے شخص کے آگے کھڑے ہونے سے قریبی شخص کی دعا اور سفارش ختم نہیں ہو جاتی، جبکہ واقعۃً امام (حاکم) کی دعا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا کہ تین افراد کی دعا میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ان میں سے ایک امام (حاکم) بھی ہے۔" پھر قبیلے (محلے) کے امام کی تقدیم ضروری تو نہیں، البتہ افضل ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں کہ مرنے والا اپنی زندگی میں بھی اس کی امامت پر راضی تھا، البتہ بادشاہ کا تقدیمی حق لازمی ہے، کیونکہ ہمیں اس کی تعظیم کا حکم ہوا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس کو آگے کھڑا نہ کیا گیا، تو اس سے مختلف افراد کے مابین حصول امامت کے لیے باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہونے کا امکان ہوگا، جیسا کہ ہم قبل ازیں نماز جمعہ اور عیدین کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر مرنے والے کے دو ولی (قریبی رشتہ دار) ایک ہی درجے کے ہوں، تو ان میں سے جو رشتے دار زیادہ "معمر" ہوگا، وہ امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام نمازوں میں بھی معمر فرد کو آگے کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے، تاہم ان دونوں رشتہ داروں کو یہ حق حاصل ہوگا، کہ وہ کسی تیسرے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیں، لیکن اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک ایک شخص کو آگے کر دیا، تو ان مقدم کردہ افراد میں سے جو زیادہ "معمر" ہوگا وہی امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا، لیکن انہیں اس وقت تک کسی کو آگے کھڑا کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھ نہ لیں، کیونکہ ان دونوں کو مشترکہ طور پر "ولایت تقدم" حاصل ہے، اگرچہ ہم نے اس کے معمر ہونے کی بناء پر ان میں سے "معمر" شخص کو "امامت" کا زیادہ حقدار ٹھہرایا ہے، لہٰذا اگر اس نے کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام کر دیا، تو اس قائم مقام کی نسبت امامت کا دوسرا (ولی) زیادہ حقدار ہوگا۔ پھر اگر اس مسئلے میں ان دونوں اولیاء (رشتے داروں) کے مابین جھگڑا ہو جائے: اور کوئی تیسرا شخص ان کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہو کے اور نماز پڑھا دے، تو اگر اس کے ولی اس کے ساتھ نماز ادا کریں، تو نماز جائز ہوگی اور انہیں نماز کے اعادہ کا حق حاصل نہ ہوگا لیکن اگر انہوں نے اس کے ساتھ نماز ادا نہ کی، تو تب انہیں نماز کے لوٹانے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی ایک شخص دوسرے کی نسبت "مرنے والے" کے زیادہ قریب ہو تو تب "ولایت امامت" اسی کو حاصل ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آگے کھڑا کر دے، اس لیے کہ دور والا رشتہ دار قریبی

رشتہ دار کی بنا پر محجوب ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا، لیکن اگر میت کا قریب ترین رشتہ دار اتنی دور ہو کہ اس کے آتے آتے نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی اور اس سے دور والے رشتہ دار کو حقِ ولایت حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر غیر موجود قریبی رشتہ دار کسی شخص کو خط لکھ کر اپنی جگہ مقرر کر دے، تو اس " دور کے رشتہ دار" کو اسے روکنے اور خود آگے کھڑا ہونے یا کسی اور شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اب دور والے رشتہ دار کی ولایت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ اس کے پہنچنے کا انتظار کرنے سے میت (کی لاش) کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور اگر کسی کے مولیٰ (قریبی رشتے دار) کو اس کی ولایت سے نقصان پہنچنے کا احتمال ہو، تو اس کا حق ولایت ختم ہو جاتا ہے اور اس سے دور والے رشتہ دار کو "حق ولایت" حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص ہو تو شہر میں مگر بیمار ہو، تو وہ تندرست شخص ہی کے حکم میں ہوگا۔ لہٰذا اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے، آگے کر دے اور دور والا رشتہ دار اسے روک نہیں سکتا۔ نیز اس لیے بھی کہ بیماری کے باوجود اس کی ولایت بدستور برقرار ہے، اسی بنا پر اسے خود آگے کھڑے ہو کر نماز پڑھانے کا بھی حق حاصل ہے، لہٰذا اسے کسی اور شخص کو آگے کھڑا کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا تاہم عورتوں، چھوٹے بچوں اور دیوانوں کو یہ حق حاصل نہیں، کہ وہ کسی کو آگے کر سکیں، کیونکہ انہیں خود آگے ہونے کا حق حاصل نہیں، اور اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کا خاوند بھی ہو اور کوئی سمجھ دار بالغ بیٹا بھی تو اس کی ولایت اس کے بیٹے کو حاصل ہوگی، نہ کہ اس کے خاوند کو، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

ان کی بیوی فوت ہو گئی تو انہوں نے بیوی کے ورثاء سے کہا کہ زندگی میں ہم اس کے زیادہ حقدار تھے، تو جب وہ مر گئی ہے، تو اب تم اس کی ولایت کا زیادہ حق رکھتے ہو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا شوہر ہونا، اس کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو گیا ہے، جبکہ اس کی قرابت موت سے ختم نہیں ہوئی، تاہم بیٹے کے لیے خود آگے ہونا مکروہ ہے، اسے چاہیئے کہ وہ اپنے والد کو آگے کرے تاکہ والد ہونے کا ادب و احترام بھی برقرار رہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اسے خود "ولی" ہونے کی بنا پر کسی بھی شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل حق ولایت اسی کو حاصل ہے، اور اسے جو آگے کھڑا ہونے سے روکا گیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادا اس سے اس کا باپ اپنی خفت محسوس کرے، لہٰذا اصولاً اس کا آگے کھڑے ہونے کا حق ختم نہیں ہوا، لیکن اگر اس عورت کا یہ بیٹا کسی اور خاوند سے ہو، تو پھر اسے اپنے سوتیلے والد کو آگے کرنے کے بجائے خود آگے کھڑے ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ عورت کا اصل "ولی" وہی ہے، اور اس پر اس کی والدہ کے شوہر کی تعظیم واجب نہیں ہے، علیٰ ہٰذا القیاس عورت کے تمام قرابت دار خاوند سے زیادہ "حقِ ولایت" رکھتے ہیں، یہی حکم کسی آزاد شدہ لونڈی کے سابق مالک اس کے بیٹے اور موالات (منہ بولے رشتہ دار) کا ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دونوں کے مابین جو اصل تعلق تھا، وہ ختم ہو گیا ہے۔ اور اگر "مرحومہ" کا باپ اور خاوند اور خاوند سے بیٹا بھی ہو، تو تب خاوند کو تو حقِ ولایت حاصل نہ ہوگا، رہا اس کا باپ اور بیٹا، تو امام محمد کی، کتاب الصلاۃ میں ہے کہ

باپ دوسرے تمام رشتے داروں سے ولایت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے، ایک قول کے مطابق یہ امام محمدؒ ہی کا اپنا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹے کو زیادہ حق ولایت حاصل ہے، الّا یہ کہ بیٹا، عورت کے باپ (اپنے نانا) کو اس کی تعظیم کی بنا پر آگے کھڑا کر دے، جبکہ امام محمدؒ کے ہاں اصل ولایت تقدیم باپ کو حاصل ہے، مگر دوسرے قول کی رُو سے نمازِ جنازہ میں بیٹے کو ولایت تقدم حاصل ہے یہی ان تمام ائمہ کا مسلک ہے اسلیے کہ عورت کے والد کو اس کے بیٹے پر فضیلت حاصل ہے اور پھر چونکہ وہ عمر رسیدہ بھی ہے، لہٰذا دوسری نماروں کی طرح اس کی یہ فضیلت "استحقاق امامت" کے لئے قابلِ اعتبار ہوگی، بخلاف دوسری ولایات کے پھر کسی اجنبی کی نسبت مولیٰ موالات (منہ بولا بھائی) زیادہ استحقاق رکھتا ہے، اس لیے کہ عقد موالات کی بنا پر وہ قریبی رشتہ داروں کے حکم میں ہے۔ اور اگر بیٹا مر جائے اور اس کا باپ اور دادا بھی ہو، تو ولایت اس کے والد کو حاصل ہوگی، لیکن اسے چاہیئے، کہ وہ اپنے والد یعنی مرحوم کے دادا کو اس کی تعظیم و تکریم کی بنا پر آگے کر دے، اسی طرح اگر مکاتب کا بیٹا مر جائے، اور اس کا آقا بھی موجود ہو، تو آگے ہونے کا حق مکاتب کا ہے، مگر اسے چاہیئے، کہ وہ احترام کی بنا پر اپنے آقا کو آگے کر دے۔ پھر جب میت پر نمازِ جنازہ پڑھ لی جائے، تو اُسے دفن کر دیا جائے۔

فصل (ہفدہم)

دفن کرنے کا بیان

دفن کرنے پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ دفن کرنے کا وجوب۔

۲۔ کیفیت وجوب۔

۳۔ قبر بنانے کا مسنون طریقہ۔

۴۔ دفن کرنے کا مسنون طریقہ

۵۔ قبر کھودنے، دفن کرنے اور ان سے متعلقہ مسائل کی سنتیں۔

۱۔ **دفن کرنے کا وجوب**: دفن کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر اب تک عہد بہ عہد تمام انسانوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، اور اس کے چھوڑنے والے کو ناپسند (اور معیوب) سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے، الّا یہ کہ اسکا "وجوب علی الکفایہ" ہے کہ اگر کچھ لوگ اس کو ادا کر دیں تو چونکہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا باقی لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔

فصل (ھیژدہم)

قبر بنانے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک "لحد" اور امام شافعیؒ کے نزدیک "شق" مسنون ہے، امام شافعیؒ کی دلیل اہل مدینہ کے توارث (دستور) رہے ہے، کہ ان کے ہاں شق کا ہی دستور رائج تھا، نہ کہ لحد کا اور ان کا یہ دستور حجت ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ مبارک سے ہے کہ:

اللحدُ لنا وَ الشق لغیرنا "لحد" ہمارا اور "شق" باقی لوگوں کا طریقہ ہے

دوسری روایت میں "اللحد لنا والشق لاہل الکتاب" (لحد ہمارا اور شق اہل کتاب کا دستور رہے) کے الفاظ بھی مروی ہیں، نیز مروی ہے کہ:

"جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا، تو صحابہ کرامؓ کے مابین آپ کی قبر کے متعلق اختلاف پیدا ہوا، کہ آیا آپ کی قبر میں لحد بنائی جائے یا شق؛ مدینہ منورہ میں حضرت ابوطلحہ انصاریؓ لحد بناتے تھے، جبکہ حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح شق کھودتے تھے، تو صحابہ نے دونوں کو ہی بلانے کے لیے ایک ایک آدمی بھیج دیا، اس موقع پر حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب نے کہا کہ "اے اللہ اپنے نبیؐ کے لیے ان میں سے بہتر طریقے کو اختیار فرما۔ اتفاق کی بات دیکھئے کہ ابوطلحہ گھر میں مل گئے، مگر ابوعبیدہؓ گھر پر نہ ملے اور حضرت عباسؓ مستجاب الدعوات تھے (یوں ان کی دُعا قبول ہوگئی)"۔

جبکہ اہل مدینہ میں "شق" کا دستور اس لیے تھا، کیونکہ جنت البقیع کی زمین نرم تھی، اور اسی بنا پر اہل بخارا کے ہاں بھی لحد کے بجائے شق کو ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ وہاں کی زمین نرم ہونے کی بنا پر، وہاں لحد کھودنا مشکل ہے؛ لحد کھودنے کا طریقہ یہ ہے، کہ پہلے قبر کھودی جائے، پھر قبر میں قبلہ کی سمت ایک اور گڑھا بنایا جائے، اور پھر اس میں "میت" کو رکھ دیا جائے، جبکہ شق کا طریقہ ہے، کہ قبر کے وسط میں ایک اور گڑھا کھودا جائے، اور پھر اس میں میت کو رکھ دیا جائے، اور پھر لحد پر اینٹ اور نرکل رکھا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر نرکل کا ایک گٹھا رکھا گیا تھا، نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قبر میں تھوڑی سی کھلی جگہ دیکھی، تو آپؐ نے گورکن کو کچی اینٹ کا ایک ٹکڑا دیا اور فرمایا کہ اس کے ذریعے خالی جگہ کو بھر دیا جائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر صانع (صنعت والے) سے یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنی صنعت کو اچھی طرح پختہ کرے"۔

اسی طرح حضرت سعیدؓ بن العاص سے روایت ہے کہ:

"میری قبر پر کچی اینٹیں اور نرکل رکھنا، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر و عمرؓ کی قبروں پر ایسے ہی کیا گیا"۔

علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ کچی اینٹیں اور نرکل اس لیے رکھنا ضروری ہیں۔ تاکہ جب اوپر سے مٹی ڈالی جائے، تو وہ مٹی کو میت تک پہنچنے سے روک دیں جبکہ پکی اینٹیں اور لکڑی گاڑنا مکروہ ہے، جیساکہ حضرت ابراہیم النخعیؒ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا: "صحابہ کرامؓ قبروں پر مٹی اور نرکل رکھنا ہی پسند فرماتے تھے اور پکی اینٹ استعمال کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے" نیز مروی کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو عمارتوں جیسا بنانے سے منع فرمایا" ہے اور چونکہ پکی اینٹوں اور لکڑی کا استعمال تو عمارتوں میں کیا جاتا ہے، لہٰذا ان کا استعمال کرنا مکروہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پکی اینٹیں زیب و زینت کے لئے استعمال کی جاتی ہیں حالانکہ میّت کو زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی نیز اس لیے بھی کہ پکی اینٹوں کو آگ چھوتی ہے، لہٰذا انہیں قبر پر رکھنا بد فالی ہونے کی بنا پر مکروہ ہوگا، جیسے کہ قبر کو بنانے کے بعد اس پر آگ جلانا مکروہ ہے، جبکہ شیخ ابوبکر محمد بن الفضلؒ البخاری کہا کرتے تھے، کہ ہمارے علاقے میں پکی اینٹیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ ہمارے علاقوں کی مٹی نرم ہوتی ہے اور وہ لکڑی استعمال کرنے اور میت کے لیئے تابوت بنانے کو بھی درست خیال کرتے تھے، حتیٰ کہ اگر لوہے کا تابوت بنا دیا جائے، تو ہمارے ان علاقوں میں اس کا بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

فصل (نہم دہم)

دفن کرنے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک مسنون یہ ہے کہ میت کو "سمتِ قبلہ" کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کا طریقہ یہ ہے، کہ جنازہ قبر پر قبلے کی جانب رکھ دیا جائے اور پھر وہاں سے میّت کو اٹھا کر لحد میں رکھ دیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں جنازے کو "سل" کی صورت رکھا جائے۔ اور سل کا طریقہ یہ ہے کہ جنازے کو قبر کی داہنی جانب رکھا جائے، اور پھر لمبائی کے رخ میت کے پاؤں قبر میں اتارے جائیں، جنہیں کوئی شخص قبر میں اتر کر پکڑے، اور پھر انہیں آہستہ آہستہ اپنی جگہ پر رکھ دے اور پھر اس کے سر کو قبر میں داخل کر دیا جائے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قبر میں سل کے طریقے سے داخل کیا گیا"

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ اتنا مشہور ہے کہ اس کے لیے مروجہ طریقے سے حدیث نقل کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ واقعہ بلا کسی اختلاف کے عوام سے عوام کی جانب منتقل ہوتا رہا ہے ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو دجانہؓ کو سمت قبلہ سے قبر میں داخل کیا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں سمت قبلہ سے داخل کیا گیا، تو چونکہ یہ روایت امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث سے معارض ہے لہٰذا اس سے اس پر عمل بھی ساقط ہو جائے گا، اس کے ساتھ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ روایت ثابت بھی ہو تو نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کو سل کے طریقے پر اس لیے قبر میں اتارا گیا کیونکہ وہاں اس کی ضرورت تھی، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حجرے میں دیوار کی جانب وصال فرمایا تھا، اور چونکہ انبیاء علیہم السلام کے دفن کے سلسلے میں سنت یہ ہے کہ جہاں ان کا وصال ہوتا ہے انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے، لہٰذا آپ کی قبر مبارک دیوار کے قریب تر بنائی گئی۔ اور لحد بالکل دیوار کے نیچے کھودی گئی۔ اور چونکہ آپ کو سمت قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کرنا مشکل تھا۔ لہٰذا اس مشکل کے پیش نظر آپ کو "سل" کے طریقے پر قبر مبارک میں اتارا گیا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر دونوں سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں اتارا جائے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ چونکہ قبلے کی سمت قابل تعظیم سمت ہے۔ لہٰذا اسی جانب سے میت کو داخل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ معاملہ تو کافی مشہور ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ:

"امام ابو حنیفہؒ حمادؒ سے اور حمادؒ حضرت ابراہیم النخعیؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے مدینہ منورہ کے ایسے افراد نے بتایا جنہوں نے اسلام کا قرن اول دیکھا تھا کہ صحابہ کرامؓ میت کو قبلے کی جانب سے قبر میں داخل کرتے تھے، مگر بعد ازاں ینبع میں زمین نرم ہونے کی بناء پر "سل" کے طریقے سے میت کو داخل کرنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم۔

ہمارے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قبر میں اترنے والے لوگ طاق تعداد میں ہوں، یا جفت میں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں داخل ہونے والوں کی تعداد طاق ہونی چاہیئے، ان کا قیاس کفن کے کپڑوں، غسل اور دھونی دینے کی تعداد سے ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، کہ جب صحابہ کرام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کیا۔ تو حضرت عباسؓ، فضل بن عباسؓ حضرت علیؓ اور حضرت صہیبؓ نے اور دوسرے قول کے مطابق صہیبؓ کی جگہ مغیرہ بنؓ شعبہ نے آپ کو آپ کی قبر مبارک میں داخل کیا تھا اور قول کی روسے ان دونوں کے بجائے چوتھے ابو رافع تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے، کہ اس ضمن میں جفت تعداد سنت ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر میں لوگوں کا داخل ہونا میت کو داخل کرنے کی ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، لہٰذا اس میں اصلی چیز ضرورت ہے اور اس کے لیے طاق اور جفت دونوں اعداد یکساں ہوں گے، نیز اس لیے بھی کہ یہاں داخل ہونے والوں کی مثال جنازہ اٹھانے والوں کی سی ہے۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک جنازے کو کل چار افراد اٹھا کر لے جاتے ہیں، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو آدمی جنازہ اٹھاتے ہیں۔ لہٰذا جس طرح وہاں بھی جفت تعداد میں لوگ جنازہ اٹھاتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، اس لیے کہ یہ قیاس جنازہ اٹھانے والے لوگوں کی تعداد" اور صحابہ کرامؓ کے عمل کی مخالفت کی بناء پر باطل قرار پاتا ہے۔ اور حضرت صحابہؓ کے بارے میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے خصوصاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے معاملے میں سنت کو چھوڑ دیا ہوگا، پھر کسی مسلمان کی قبر میں اس کے کسی قریبی کافر عزیز کو داخل کرنا مکروہ ہے اس لیے کہ جس جگہ کافر ہو، اس جگہ خدا تعالیٰ کی ناراضگی اور لعنت نازل ہوتی ہے، لہٰذا

مسلمان کی قبر کو اس سے محفوظ رکھا جائے۔ اس موقع پر اس کی قبر میں فقط مسلمان ہی داخل ہوں، تاکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق دفن کرسکیں۔ اور جب اس کو قبر میں لٹا دیں، تو کہیں،

"بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلٰی مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ"

اور پھر جب میت کو لحد میں رکھا جائے، تو اس وقت بھی رکھنے والا کہے:

"بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلٰی مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ"

اور حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے المجرد میں یہ روایت نقل کی ہے، کہ اسے یہ کہنا چاہیئے:

بسم اللّٰہ وفی سبیل اللّٰہ وعلی ملّۃ رسول اللّٰہ"

اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب میت کو قبر میں اتارتے یا اسے لحد میں لٹاتے تو فرمایا کرتے تھے:

بسم اللّٰہ وباللّٰہ وعلی ملّۃ رسول اللّٰہ"

حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ:

"جب وہ کسی میت کو دفن کرتے، یا سونے کے لیے لیٹتے، تو فرماتے بسم اللّٰہ وباللّٰہ وعلی ملۃ رسول اللّٰہ اور فرمایا کرتے تھے۔ کہ نیند بھی ایک طرح کی موت ہے۔

شیخ ابو منصور الماتریدیؒ فرماتے ہیں کہ اس دعا کا مفہوم یہ ہے کہ" ہم نے اللہ کے نام کے ساتھ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر اسے دفن کیا"، لہٰذا یہ جملہ میت کے لیے دعا نہیں ہے، کیونکہ اگر میت کی موت "ملت اسلام" پر آئی ہو، تو اس کی حالت کا تبدیل ہونا ممکن نہیں اور اگر اس کی وفات غیر ملت اسلام پر آئی ہو تو اس دعا سے اس کی حالت ملت اسلام کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اہل ایمان دنیا میں اللہ تعالیٰ کے شہداء گواہ ترجمان ہیں، لہٰذا وہ اس طریقے سے اس کی ملت اسلام پر وفات کی گواہی دیتے ہیں اور پھر مسلمانوں میں یہی طریقہ رائج ہوگیا۔

اور میت کو داہنی کروٹ پر قبلہ رو کرکے لٹایا جائے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے جنازے میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اے علی اس کو قبلہ رو کرکے لٹا دو اور اس کو لٹاتے وقت تمام لوگ یہ کہیں " بسم اللّٰہ وعلی ملۃ رسول اللّٰہ"

پھر اسے پہلو کے بل لٹایا جائے، نہ کہ چہرے کے بل الٹا کرکے اور نہ ہی پشت کے بل چت لٹایا جائے اور جب اس کو قبر میں اتار دیا جائے۔ تو اس کے کفن کی گرہیں کھول دی جائیں، کیونکہ یہ گرہیں اس لیے دی جاتی ہیں تاکہ جب جنازے کو اٹھایا اور لے جایا جائے، تو اس کا کہیں کفن نہ کھل جائے اور اب قبر میں رکھنے سے یہ خطرہ ٹل گیا ہے اور اگر میت کو غیر سمت قبلہ میں لٹا دیا گیا تو اگر اس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو، البتہ کچی اینٹیں لگا دی گئی ہوں تو انہیں ہٹا دیا جائے، کیونکہ ایسا کرنا نبش (قبر کھودنا) نہیں ہے اور اگر اس پر مٹی ڈال دی گئی ہو، تو اس صورت میں اسے یونہی رہنے دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ نبش ہے اور نبش (قبر کھودنا) حرام ہے،

اور ایک ہی قبر میں دو یا اس سے زیادہ افراد نہ دفن کیے جائیں، جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر ہمارے اس زمانے تک یہی دستور چلا آتا ہے اور اگر اس کی ضرورت ہو۔ تو ان میں سے افضل شخص کو مقدم رکھا جائے اور ان کے مابین مٹی ڈال کر فاصلہ کر دیا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احد کے دو شہیدوں کو ایک ہی قبر میں دفن کرنے کا حکم دیا اور اس وقت ہر قبر میں دو دو یا تین تین افراد کو دفن کیا جا رہا تھا اور فرمایا ان میں سے جسے قرآن کریم زیادہ یاد ہو اسے مقدم رکھو"

اور اگر وہ ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو مرد کو سمت قبلہ میں مقدم رکھا جائے اور عورت کو زندگی کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے پیچھے رکھا جائے اور اگر ایک مرد، ایک عورت، ایک مخنث اور ایک بچی کے جنازے اکٹھے دفن کرنا ہوں، تو قبلے کی جانب سب سے پہلے مرد کا، پھر بچے کا، پھر مخنث کا اور پھر بچی کا جنازہ رکھا جائے، اس لیے کہ یہ لوگ زندگی میں بھی امام کے پیچھے اسی طرح صف بندی کیا کرتے تھے نیز نماز جنازہ پڑھتے وقت بھی ان کے جنازے اسی ترتیب سے رکھے جاتے ہیں، لہٰذا قبر میں بھی انہیں اسی طریقے سے لٹایا جائے۔ اور دفن کرتے وقت عورت کی قبر کو کسی کپڑے کے ساتھ ڈھانپ دیا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت فاطمۃ الزہراء کی قبر پر کپڑے سے پردہ کر لیا گیا تھا اور حضرت علیؓ نے ان کا جنازہ اٹھا کر قبر میں رکھا تھا، کیونکہ عورت کا حال پردے اور ستر پر مبنی ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے تو ممکن ہے کہ عورت کے جسم کا کوئی نازک حصہ کھل جائے۔ اور مردوں کی نگاہ اس پر پڑ جائے۔ اسی لیے عورت کی نعش تابوت میں رکھی جاتی ہے، جب کہ مرد کے لیے یہ حکم نہیں۔ اور عورت کے قریبی رشتے دار دوسروں کی نسبت عورت کی نعش کو قبر میں اتارنے کے زیادہ حقدار ہیں۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کو اس کی زندگی میں اس کو ہاتھ لگانے کی اجازت نہ تھی۔ تو اسی طرح اس کے مرنے کے بعد بھی یہی حکم بحال رہے گا۔ تاہم اگر حاضرین میں کوئی بھی اس کا قریبی رشتے دار نہ ہو، تو اس صورت میں دوسرے لوگ اس کی لاش قبر میں اتار سکتے ہیں۔ اور عورتوں کو کسی عورت کی نعش قبر میں داخل کرنے کے لیے آنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہی مرد کی قبر، تو ہمارے نزدیک اس کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قبر پر بھی پردہ کیا جائے، ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت سعد بن معاذ کو قبر میں اتارا، تو اس وقت آپؐ کے ساتھ اسامہؓ بن زید تھے، تو آپؐ نے ان کی قبر پر پردہ کر لیا"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

وہ ایک میت کے پاس سے گذرے جسے دفن کیا جا رہا تھا اور اس کی قبر کو اوپر سے ڈھانپا ہوا تھا۔ تو انہوں نے ان سے یہ پردہ چھین لیا اور فرمایا کہ یہ مرد ہے اور دوسری روایت کے مطابق فرمایا تم عورتوں سے مشابہت اختیار نہ کرو"

اور جہاں تک حضرت سعدؓ بن معاذ کی حدیث کا تعلق ہے، تو ان کی قبر پر اس لیے پردہ کیا گیا تھا۔

کیونکہ کفن ان کے جسم پر پورا نہ تھا، تو ان کی قبر پر پردہ کر لیا گیا، تاکہ ان کے جسم کا کوئی حصہ کھل نہ جائے۔ اور عین ممکن ہے کہ ایسا قبر میں داخل ہونے والوں کو بارش یا دھوپ کی گرمی سے بچانے کے لیے کیا گیا ہو اور بوقت ضرورت ہمارے نزدیک ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اور قبر کو اوپر سے کوہان نما کیا جائے چوکور (مربع) نہیں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر کو چوکور اور اوپر سے بالکل ہموار کیا جائے جیسا کہ محدث المزنیؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ:

"جب حضرت ابراہیمؑ کا انتقال ہوا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قبر کو اوپر سے ہموار بنایا"

ہمارا استدلال حضرت ابراہیم النخعیؒ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"مجھ سے اس شخص نے بیان کیا کہ جس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی قبروں کو دیکھا تھا کہ وہ ساری قبریں کوہان نما ہیں"

نیز مروی ہے کہ:

جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ طائف میں فوت ہو گئے، تو محمد بن الحنفیہؒ نے ان کی نماز پڑھائی اور ان پر چار تکبیریں کہیں اور ان کی قبر میں لحد بنوائی، نعش کو قبلے کی جانب سے قبر میں داخل کیا، ان کی قبر کو اوپر سے کوہان نما بنایا اور اس پر ایک خیمہ لگایا"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر کو چوکور (مربع) بنانا اہل کتاب کا عمل ہے اور اہل کتاب سے مشابہت اختیار کرنا حرام ہے۔ اور جو روایت انہوں نے بیان کی ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ان کی قبر کو پہلے اوپر سے ہموار بنا یا گیا تھا اور پھر اس کے درمیان سے اسے کوہان نما بنا دیا گیا تھا جس کی دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایت ہے۔ اور قبر کے کوہان (اونچائی) کی مقدار زمین سے ایک بالشت بھر یا اس سے قدرے زیادہ ہونی چاہیے قبر کو گچ کرنا، یا مٹی سے لیپنا مکروہ ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ نے تو قبر پر کسی قسم کی تعمیر اور اس پر علامت نصب کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر کچھ لکھنا مکروہ ہے، الکرخیؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لاتجصّصوا القبور و لا تبنوا علیہا ولا تقعدوا و لاتکتبوا علیہا۔ قبروں کو نہ گچ کرو، نہ ان پر عمارت بناؤ، نہ ان پر بیٹھو اور نہ اس پر کچھ تحریر کرو"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان امور کا تعلق زیب و زینت سے ہے جب کہ میت کو زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی؛ نیز یہ محض بلا فائدہ مال کا اسراف اور تضییع بھی ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا؛ اور قبر میں سے جو مٹی نکلی ہو، اس کے علاوہ کوئی اور مٹی ڈالنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس پر اور مٹی ڈالنا" بمنزلہ عمارت بنانے" کے ہے تاہم قبر پر پانی چھڑکنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ اس سے مٹی ہموار ہوتی ہے ۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے پانی چھڑکنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ یہ گارے کی لپائی کے مشابہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے قبر کے اوپر سے گذرنے، اس پر بیٹھنے

اس پر سونے اور اس پر بول و براز کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اس لیے کہ مروی ہے کہ:
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے۔
اور قبر پر نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر پر نماز ادا کرنے سے روکا ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: کہ قبرستان کے درمیان میں نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور اگر وہ وہاں نماز جنازہ ادا کرلیں تو جائز ہوگا، جیسا کہ مروی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ام سلمہؓ کی نماز جنازہ بقیع کے قبرستان ہی میں ادا کی گئی اور حضرت ابوہریرہؓ نے امامت کرائی تھی، جب کہ شرکائے جنازہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جیسے صحابہ کرامؓ بھی شامل تھے۔ اور قبروں کی زیارت کرنے اور مرحومین کے لیے دعا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ قبریں اہل ایمان کی ہوں تاہم قبروں میں داخل ہونے والا کسی قبر کے اوپر سے گذرنے کا مرتکب نہ ہو، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الافزورھا فانھا تذکرکم الآخرۃ

میں نے تمہیں زیارت قبور سے روکا تھا، مگر اب تم بے شک ان کی زیارت کرو، اس لیے کہ یہ قبریں تمہیں آخرت کی یاد دلاتی ہیں۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس دور تک امت کا اسی پر تعامل ہے۔

فصل ہشتم

شہید کے احکام

شہید پہ ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات پر محیط ہوگی:
۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط
۲۔ دنیا میں شہادت کے احکام۔
تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط:

اثبات شہادت کی متعدد شرائط ہیں تفصیل حسب ذیل ہے: ① وہ مقتول ہو یعنی کسی اور شخص نے اسے مارا ہو۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص خودکشی کر کے مرجائے، یا کسی اونچی جگہ سے گر کر ہلاک ہوجائے یا آگ میں جل کر مرجائے، یا دب کر یا غرق ہوکر ہلاک ہوجائے، تو وہ شہید نہ ہوگا، کیونکہ مقتول نہ ہونے کے باعث، وہ شہدائے احد کے حکم میں نہ ہوگا، تاہم جنگ میں انہیں اسلحہ یا کسی بھی شئی کے ساتھ قتل کردیا جائے، تو وہ سب شہید ہی ہوں گے، اس لیے کہ تمام شہدائے احد کو اسلحہ کے ساتھ ہی قتل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ بعض شہدا اسلحہ کے بغیر بھی قتل کردیے گئے تھے، البتہ شہر میں اسلحہ اور غیر اسلحہ

کے حکم میں فرق ہے، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ (۲) وہ شخص مظلوم ہو، چنانچہ اگر کسی شخص کو قصاص یا رجم وغیرہ میں قتل کیا گیا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ شہدائے احد کو ظلماً قتل کیا گیا تھا، نیز مروی ہے کہ:

"جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو رجم کرایا۔ تو اس کا چچا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور کہا کہ "ماعز اس طرح مارا گیا ہے جس طرح کسی کتے کو مارا جاتا ہے۔ اب آپ فرمائیے کہ میں اس کے ساتھ کیا کروں، تو آپ نے فرمایا، کہ تم اس کے متعلق ایسا نہ کہو: اس نے بلاشبہ ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کی توبہ روئے زمین کے تمام لوگوں میں تقسیم کردی جائے۔ تو سب (کی مغفرت) کے لیے کافی ہو جائے، جا اور اسے غسل اور کفن دے اور پھر اس پر نماز ادا کر۔"

اسی طرح ہر وہ شخص جو حد یا تعزیر میں مارا جائے یا اس نے کسی قوم پر چڑھائی کی ہو اور وہ اسے قتل کردیں تو وہ شہید نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے خود اپنے آپ پر ظلم کیا ہے اسیطرح اگر اسے کسی درندے نے پھاڑ کھایا ہو۔ تو ظلم ثابت نہ ہونے کی بنا پر وہ شہید نہ ہوگا؛ (۳) اس کے قتل سے مالی معاوضہ بھی لازم نہ ہوتا ہو، چنانچہ اگر اسے خطایا شبہ عمد کے طور پر قتل کر دیا گیا ہو، یعنی اس طرح کہ اسے دن کی روشنی میں چھوٹی لاٹھی سے یا کوڑے سے ہلاک کیا گیا ہو، یا اسے گھونسا یا لات ماری گئی ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں وہ شہید نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قصاص کے بجائے مال (دیت) واجب ہوتا ہے جو ظلم میں کمی کی علامت ہے، لہٰذا یہاں بھی اس کا قتل "شہدائے احد" کے حکم میں نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تمام صورتوں میں چونکہ قتل رہائشی علاقے میں ہوا ہے۔ اور اگر وہ کسی کو مدد کے لیے پکارتا، تو اس کو مدد مل سکتی تھی لہٰذا جب اس نے کسی کو مدد کے لیے نہیں پکارا، تو گویا اس نے خود اپنے قتل میں قاتل کی اعانت کی ہے، بخلاف اس صورت کے۔ جب اسے کسی صحراء وغیرہ میں بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کیا گیا ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ڈکیتی کی واردات ہونے کی بنا پر، اس کے بدلے میں قتل (قصاص) ضروری ہوتا ہے نہ کہ دیت، نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ کسی سے مدد طلب کرتا، تو تب بھی تو اس کو اس صحراء میں مدد نہیں پہنچ سکتی تھی، لہٰذا مدد کے لیے نہ پکار کر اس نے اپنی ہلاکت میں آسانی پیدا نہیں کی۔ اسی طرح اگر اسے بڑی لاٹھی یا چھوٹے چپٹو یا بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے یا گلا گھونٹ کر، یا پانی میں ڈبو کر یا کسی پہاڑ کی چوٹی سے گرا کر ہلاک کیا ہو۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں قاتل پر قصاص کے بجائے دیت واجب ہوتی ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے ہاں یہاں قصاص واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں مقتول شہید ہوگا اور اگر اس پر رات کے وقت شہر میں چوروں نے حملہ کر دیا اور اسے ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کر دیا۔ یا اسے ڈاکوؤں نے شہر سے باہر ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے مار ڈالا، تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قتل کا بدلہ مال نہیں، بلکہ قصاص ہے۔ اور اگر کسی شخص کو شہر میں دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ ظلماً قتل کر دیا گیا ہو۔ مثلاً اسے لوہے، یا اس کے مشابہ تانبے

ر) یا مثل ( ) وغیرہ یا ان کے مشابہ کسی دھات کے ہتھیار کے ساتھ قتل کیا گیا ہو یا وہ ایسا آلہ ہو جو زخم کرنے، کاٹنے یا چبھونے کے عمل میں لوہے کی طرح ہو، مثلاً اسے شیشے یا نرکل کی تیز دھار سے مار ڈالا گیا ہو یا اسے لچکدار نیزہ چبھو دیا ہو یا اس نے اسے بغیر پھل والا تیر مارا ہو یا اسے آگ میں جلا دیا ہو۔ یا اسی طرح کا کوئی اور انداز اختیار کیا ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو ان تمام صورتوں میں قصاص واجب ہو گا، خلاصہ یہ کہ ہر وہ قتل کہ جس سے قصاص لازم ہوتا ہو، تو اس سے مقتول شہید ہو گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مقتول شہید نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے۔ کہ "حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ دونوں کو غسل دیا گیا (گویا وہ حکماً) شہید نہ تھے"؛ نیز اس لیے بھی کہ اس اس قتل کا بدلہ مال یا قصاص ہوتا ہے لہٰذا یہ مقتول شہدائے احد کے مفہوم میں نہ ہوں گے بلکہ ان کا قتل خطا یا "شبہ قتل عمد" ہو گا ہمارا استدلال یہ ہے۔ کہ اس معاوضے (قصاص) کا واجب ہونا شبہ کے معدوم ہونے کی دلیل ہے اور پھر یہاں ہر پہلو سے ظلم بھی ثابت ہے، اس لیے کہ اگر شبہ ہوتا، تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا۔ لہٰذا یہ مقتول شہدائے احد کے ہی مفہوم میں ہوں گے، بخلاف اس صورت کے جب قتل کا بدلہ متعین طور پر "مال" ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ بات اس "جرم" میں تخفیف کی علامت ہے کیونکہ قتل میں مال (دیت) اسی وقت واجب ہوتا ہے جب قتل میں اچھی طرح شبہ ثابت ہو جائے، لہٰذا اس صورت میں مقتول شہدائے احد کے ہم معنی نہ ہو گا، کیونکہ اندریں صورت دیت مقتول کے قتل کا قتل ہے، تو جب بدل (معاوضہ) مقتول (کے ورثاء) تک پہنچ گیا۔ تو گویا ایک پہلو سے اس کا مبدل باقی رہا۔ لہٰذا اس کی شہادت میں خلل واقع ہو جائے گا۔ مگر قصاص چونکہ اس کا بدل (معاوضہ) نہیں ہے بلکہ وہ مساوات کے طریقے پر، اس فعل کا بدلہ ہے۔ لہٰذا اس سے اثبات شہادت کا حکم متاثر نہیں ہو گا اور حضرت ابوبکر و عمرؓ کو جو غسل دیا گیا تھا تو اس کی وجہ ان کا ارتثاث (کچھ دیر کے لیے زندہ رہنا) تھا اور یہ ارتثاث بھی، جیسا کہ آئندہ ذکر ہو گا اثبات حکم شہادت سے مانع ہوتا ہے۔

اور اگر کوئی مقتول ایسی جگہ پایا گیا۔ جہاں قسامہ[1] اور دیت واجب الادا ہوتے ہوں تو تب بھی وہ شہید نہ ہو گا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر پہلے قصاص واجب تھا، مگر بعد میں مصالحت ہو جانے کے باعث "دیت" سے اس کا تبادلہ ہو گیا۔ تو اس سے مقتول کی شہادت متاثر نہ ہو گی، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کے قتل سے مالی معاوضہ واجب ہوا ہے؛ اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے، تو وہ شہید ہو گا، اس لیے کہ یہاں بھی قتل کا اصل بدلہ قصاص تھا، مگر وہ بعد میں دیت سے تبدیل ہو گیا۔ یہاں اس کے وجوب کا ثمرہ مقتول کا شہید ہونا ہے؛ ⑦ اس کی شہادت میں "ارتثاث" بھی نہ ہو یعنی اس زخم سے اس کی شہادت بوسیدہ (موخر) نہ ہو۔ ارتثاث کا یہ لفظ "ثوب الرث" "(بوسیدہ کپڑے) سے ماخوذ ہے، اس حکم کی بنیاد چند روایات پر ہے کہ:

---

[1] اگر کوئی مقتول ملے، مگر قاتل کا کوئی پتہ نہ ہو تو اس گاؤں کے تمام معزز افراد سے قسم لی جاتی ہے۔ کہ ہم اس کے قتل میں شامل ہیں نہ ہمیں اس کے قاتل کا پتہ ہے۔ پھر ان سب پر مقتول کی دیت واجب ہو جاتی ہے۔

"جب حضرت عمر فاروقؓ کو زخم لگا تو وہ اس کے بعد اپنے گھر لے جائے گئے۔ جہاں وہ دو دن تک زندہ رہے۔ پھر ان کی وفات ہوگئی۔ تو شہید ہونے کے باوجود، انہیں غسل دیا گیا، اسی طرح حضرت علیؓ کو بھی زخم لگنے کے بعد گھر لے جایا گیا اور پھر ان کی وفات ہوئی، تو شہید ہونے کے باوجود انہیں غسل دیا گیا؛ جب کہ حضرت عثمان اپنی قتل گاہ ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہٰذا انہیں غسل نہیں دیا گیا"، اور حضرت سعد بن معاذ "ارتثاث" کی حالت میں زندہ رہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اپنے بھائی کو غسل دینے میں جلدی کرو تاکہ فرشتے ہم سے پہلے ہی انہیں غسل نہ دے دیں، جیسے حضرت حنظلہؓ کو فرشتوں نے غسل دے دیا تھا"

نیز اس لیے بھی کہ شہدائے احد اپنی اپنی "شہادت گاہوں" میں ہی شہید ہو گئے تھے اور وہ اس کے بعد زندہ نہیں رہے تھے۔ حتی کہ مروی ہے کہ ایک (پانی کا) پیالہ ان کے سامنے گھمایا گیا، مگر انہوں نے شہادت کے ثواب میں کمی واقع ہو جانے کے خوف سے، اسے نہیں پیا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص زخم لگنے کے بعد کچھ عرصہ زندہ رہے تو وہ "شہدائے احد" کے ہم معنی شہید نہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی زخمی ابھی زندہ ہو، اور اسے وہاں سے منتقل کر دیا جائے، تو اس سے اس کی کمزوری میں اضافہ ہوگا اور اس سے اسے ایسی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا کہ اگر اس کو وہاں سے منتقل نہ کیا جاتا تو وہ اس کو محسوس نہ ہوتیں۔ اور چونکہ اس کی موت تکلیفیں سہنے کے بعد واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا زخم کے ساتھ ان تکلیفوں کو بھی اس کی موت میں حصے دار سمجھا جائے گا۔ اور اگر منتقل کرتے وقت ہی اس کی شہادت ہو جائے، تو اسے غسل دینا ساقط ہو جائیگا لیکن اگر اس کو منتقل کرتے وقت زخم کے علاوہ کوئی اور تکلیف پہنچی ہو اور پھر اس کی موت واقع ہوئی ہو تو اس سے اس کا غسل ساقط نہ ہوگا، کیونکہ یہاں شک پیدا ہو گیا ہے اور محض شک سے غسل دینا ساقط نہیں ہوتا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کی شہادت خالص زخم سے واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کے ساتھ اسے ایک اور تکلیف یعنی شہادت گاہ سے منتقلی کی اذیت بھی پہنچی ہے، جب کہ اس کو زخم لگانا حرام اور منتقل کرنا مباح ہے۔ لہٰذا وہ محض حرام عمل سے شہید نہیں ہوا، لہٰذا وہ شہدائے احد کے ہم معنی نہیں ہوگا پھر مرتث (جینے والا) اسے کہتے ہیں جسے مقتولوں کی صف سے نکال لیا گیا ہو۔ اور وہ دنیا کے حالات میں آ گیا ہو، یعنی دنیا کے احکام اس پر جاری ہوئے ہوں، یا اسے کوئی فائدہ اور نفع حاصل ہوا ہو۔

تو جب یہ تمہیدی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم کہتے ہیں۔ کہ جو شخص میدان جنگ سے زندہ حالت میں اٹھا لیا گیا ہو۔ پھر وہ اپنے گھر میں یا لوگوں کے ہاتھوں میں مر جائے، تو وہ مرتث ہوگا اسی طرح اگر اس نے کچھ کھایا، پیا، یا کچھ بیچا یا خریدا، یا اس نے کوئی طویل بات کی۔ یا اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہوا یا وہ اپنی جگہ سے اٹھ کر دوسری جگہ چلا گیا اور وہاں اس نے ایک مکمل دن یا مکمل رات بالکل ہوش و حواس میں گذاری۔ تو وہ مرتث ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر وہ ایک مکمل نماز کے وقت تک اس حالت میں زندہ رہا، کہ وہ نماز اس کی ذمہ قرض (قضا) ہو گئی، بشرطیکہ وہ ہوش و حواس

ہیں ہو، تو وہ بھی مرتث ہے لیکن اگر وہ اسی جگہ ہوش وحواس سے بیگانہ پڑا رہا، تو وہ مرتث نہیں ہوگا۔
امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ ایک پورا دن زندہ رہا، تو وہ مرتث ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ وصیت کی
تو وہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مرتث ہوگا۔ جب کہ امام محمدؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے
بعض فقہاء کے مطابق دونوں ائمہ کے مابین یہاں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام
ابویوسفؒ کے ہاں یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دنیا کے معاملے میں کوئی وصیت کرے، جس سے
بالاجماع ارتثاث واجب ہوجاتا ہے کیونکہ دنیوی معاملات کے متعلق وصیت کرنا دنیوی معاملات
اور اس کے احکام میں سے ہے، لہٰذا اس سے شہادت کے مفہوم میں کمی واقع ہوجاتی ہے، اور امام
محمدؒ کا فتویٰ اس صورت سے متعلق ہے جب وہ آخرت کے مسائل سے کوئی وصیت کرے
جس سے بالاجماع ارتثاث لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ حضرت سعدؓ بن الربیع کا وصیت کرنا۔ چنانچہ مروی ہے کہ:

"غزوۂ احد کے دن جب مسلمانوں کو زیادہ نقصان اٹھانا پڑ رہا تھا اور جنگ پوری طرح
پھیل چکی تھی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ کوئی شخص ہے جو یہ دیکھے
کہ سعد بن ربیعؓ کا کیا حال ہے اس پر حضرت عبداللہ بن عبدالرحمٰن النّجاریؓ نے انہیں دیکھا
تو انہیں زخمیوں میں پڑے پایا، تاہم ابھی ان میں کچھ زندگی باقی تھی۔ حضرت عبداللہ نے کہا کہ
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں جاکر دیکھوں کہ آیا تم مقتولوں میں ہو، یا
زندہ لوگوں میں، تو انہوں نے فرمایا کہ میں مقتولوں میں سے ہوں۔ میری جانب سے نبی اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم کو میرا اسلام پہنچا دیجیے۔ اور کہیے کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ آپؐ
کو وہ بہترین بدلہ عطا فرمائے جو کسی بھی نبی کو اس کی امت کی جانب سے دیا جا سکتا ہے
اور میری قوم کو بھی میرا سلام پہنچا دینا اور کہہ دینا کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ اگر تمہارے ہوتے
ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی گزند پہنچ گیا، تو قیامت کے دن تمہارا کوئی عذر مسموع
نہ ہوگا۔ حضرت عبداللہؓ کہتے ہیں کہ وہ اسی وقت وفات پا گئے، تو آپؐ نے انہیں بھی غسل نہ
دیا اور ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔"

اور الزیادات میں ہے، کہ اگر کسی نے سعد بن معاذؓ جیسی وصیت کی، تو وہ ارتثاث نہ ہوگا۔ اور نماز
ادا کرنا بھی ارتثاث ہے، کیونکہ یہ بھی دنیوی مسائل میں سے ہے، اور اگر وہ صفوں کے درمیان اپنی ٹانگ
گھسیٹ رہا ہو، کہ اسے گھوڑے روند ڈالیں، تو وہ ارتثاث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے دنیوی زندگی
کی کوئی راحت حاصل نہیں بخلاف اس صورت کے، جب وہ اپنے خیمے یا اپنے گھر میں جاکر بیمار پڑا
رہا۔ اس لیے کہ اس نے وہاں پہنچ کر کچھ آرام حاصل کر لیا ہے، لہٰذا وہ مرتث ہوگا۔ پھر یہ مرتث گو احکام
دنیوی کے لحاظ سے شہید نہیں، مگر ثواب آخرت کے اعتبار سے شہید ہی ہے، حتیٰ کہ اسے شہدا جیسا ثواب
ملے گا، جیسے مثلاً غرق ہونے والا، جل مرنے والا، پیٹ کی مرض میں انتقال کرنے والا اور حالت سفر میں
وفات پا جانے والے شخص کا یہی حکم ہے، کہ یہ سب لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کے حق میں شہادت
کی بناء پر شہید ہی ہیں، کہ آپؐ نے ان کو شہید قرار دیا ہے، گو ان کی یہ شہادت دنیوی احکام میں ظاہر نہیں

ہوتی: ⑤ ایک شرط یہ ہے کہ مقتول مسلمان ہو اور اگر وہ کافر ہو، مثلاً کوئی "ذمی" جو مسلمانوں کے ہمراہ لڑنے کے لیے نکلا ہو، اور وہ مارا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، اس لیے کہ غسل نہ دینا مسلمان مقتول کے ادب و احترام کی بنا پر ہے۔ اور کافر کسی تعظیم و تکریم کا مستحق نہیں، ⑥ مقتول احکام کا مکلف ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت کے صحیح ہونے کی یہ بھی ایک شرط ہے لہٰذا بچہ، دیوانہ ان کے نزدیک شہید نہ ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں چونکہ یہ شرط نہیں ہے لہٰذا ان کے ہاں مقتول ہونے کی صورت میں بچہ اور دیوانہ بھی شہید ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسے ظلماً قتل کیا گیا ہے اور اس کے قتل سے مالی معاوضہ بھی لازم نہیں ہوتا، لہٰذا عاقل بالغ شخص کی طرح وہ بھی شہید ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "ناحق" قتل کر دیئے جانے سے ایک گنہگار شخص کے گناہوں کی تطہیر ہو جاتی ہے تو جو شخص پہلے ہی معصوم ہے اس کی تو بدرجۂ اس سے تطہیر ہو جائے گی؛ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شہداء سے غسل کا ساقط ہونا ان کی خصوصی تعظیم و تکریم کی بنا پر ایک حدیث (نص) سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا یہ حکم ایسے افراد کے لیے ثابت نہ ہوگا، جو تعظیم و تکریم میں ان کے ہم رتبہ نہیں، اور غسل کا ساقط ہونا ان کی گناہوں کی طہارت پر مبنی نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام کو غسل دیا گیا اور ہمارے رسول سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی غسل دیا گیا، حالانکہ انبیاء علیہم السلام تمام مخلوق میں سب سے زیادہ پاک و صاف ہوتے ہیں، لہٰذا اس وصف کو شہداء کی طہارت نفس کے ساتھ مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بچے کا کوئی گناہ ہی نہیں ہوتا جسے قتل (شہادت) پاک کرے۔ بنا بریں اس کے حق میں قتل اور خودکشی دونوں ہی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

⑦ شہید کا جنابت سے پاک ہونا: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے مگر صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں چنانچہ اگر کوئی جنبی قتل ہو جائے، تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہید نہ ہوگا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک شہید ہوگا - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے طریقے سے اس کا قتل ہونا اس کے غسل جنابت کے قائم مقام ہے، جیسے ذبح کا عمل تمام رگوں کی طہارت کا ذریعہ بن جاتا ہے لہٰذا اس سے حالت جنابت بھی ختم ہو جائیگی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس سے اس کی حالتِ حدث ختم ہو جاتی ہے: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

"حضرت حنظلہؓ غزوۂ اُحد میں حالتِ جنابت میں شہید ہوئے، تو فرشتوں نے انہیں غسل دیا حتیٰ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے اس ساتھی کو فرشتوں نے غسل دیا ہے، ذرا اس کے گھر والوں سے پوچھو کہ کیا ماجرا ہے؟ تو جب ان کی بیوی سے پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ وہ حالتِ جنابت میں (غسل کے لیے) گھر سے نکلے تھے، کہ انہوں نے جنگ کی آواز سُنی اور ادھر چلے گئے، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بنا پر فرشتوں نے انہیں غسل دیا ہے۔"

تو آنحضورؐ نے اس حدیث میں اشارہ کیا ہے کہ غسل دینے کی وجہ جنابت ہے؛ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روکتی ہے، مگر پہلے سے موجود ناپاکی کو ختم نہیں

کرتی، جیسے ذبح کا یہی حکم ہے کہ ذبح سے، جو جانور پہلے حلال ہو، اس کے جسم میں موت کی پلیدی داخل نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی جانور پہلے ہی سے حرام ہو، تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دخول نجاست سے مانع ہونے کا حکم خلافِ قیاس ہے، لہٰذا یہ شہادت حالتِ حدث (پلیدی)، کو ختم کرنے کا باعث نہ ہوگی، کیونکہ نجاست کو جسم میں داخل ہونے سے روکنا، اس کو ختم کرنے کی نسبت ادنیٰ درجہ ہے۔ رہی حدث (ناپاکی حالت)، تو وہ بڑی ناپاکی نہ ہونے کے باعث از خود بوجہ ضرورت، ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ موت بذاتِ خود حدث سے خالی نہیں ہوتی، کیونکہ عام طور پر موت سے قبل انسانی عقل ماؤف ہو جاتی ہے، لہٰذا اس سے لامحالہ حدث واقع ہو جاتا ہے، جبکہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روک دیتی ہے، تو اگر شہادت سے حدث (چھوٹی ناپاکی) بھی ختم نہ ہو، تو اس سے اعضائے وضو کو دھونے اور پاک کرنے کی ضرورت پیش آئے گی، تو اس سے شہادت کے نجاست کو روکنے کا اثر ظاہر نہ ہوگا، لہٰذا ہم نے اسی ضرورت کے تحت شہادت سے اس حدث کو مرفوع خیال کیا ہے، جبکہ جنابت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ اکثر نہیں پائی جاتی کہ اس کا وجود اثر شہادت کو ختم کرنے کا سبب قرار دیا جائے، بلکہ اس کا وقوع چونکہ شاذ ہی ہوتا ہے، لہٰذا شہادت سے اس کا اثر ختم نہ ہوگا، اور اگر حائضہ اور نفساء (حالت زچگی والی) عورتیں شہید ہو جائیں، تو اگر تو ان کی شہادت خون بند ہو جانے اور پاک ہونے کے بعد مگر غسل سے پہلے، وقوع میں آئی ہو، تو ان کا اور جنبی دونوں کا حکم اور ان میں اختلافی بحث یکساں ہے، اور اگر ان کی شہادت خون بند ہونے سے قبل پیش آئی ہو، تو امام ابوحنیفہؒ سے ان کے متعلق دو روایات ہیں، ایک روایت کے مطابق ان کا حکم جنبی کی طرح ہوگا کیونکہ غسل کی شرط یعنی حیض ونفاس پائے گئے ہیں، اور دوسری روایت کی رُو سے انہیں غسل نہ دیا جائے، اس لیئے کہ جب ان پر غسل خون بند نہ ہونے کے باعث، موت سے قبل بھی ضروری نہ تھا، تو وہ موت کے بعد بھی واجب نہ ہوگا۔ رہا وہ غسل جو موت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، تو چونکہ وہ شہید ہیں، لہٰذا وہ شہادت کی بنا پر ختم ہو جائے گا۔ اور صحت شہادت کے لیے مرد ہونا بالا جماع شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عورتیں بھی شرعی احکام کی مخاطب ہیں اور وہ بھی روزِ قیامت کو اپنے قاتلوں سے جھگڑا کریں گی، لہٰذا ان پر بھی شہادت کا اثر ثابت ہوگا، تاکہ مردوں کی طرح یہ اثر ان کے لئے بھی ایک اہم شہادت ثابت ہو، واللہ اعلم۔

جب شرائطِ شہادت کا پتہ چل گیا، تو ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص حربی کافروں سے جنگ کرتے ہوئے میدانِ جنگ میں یا کسی اور جگہ مارا گیا، یا اپنی جان، یا مال یا اپنے گھر والوں یا کسی مسلمان یا کسی ذمی کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوگیا، تو وہ شہید ہوگا، خواہ اسے ہتھیاروں کے ساتھ مارا گیا ہو، یا بغیر ہتھیاروں کے۔ اس لیے کہ اس میں شہادت کی تمام شرائط موجود ہیں، لہٰذا وہ شہدائے احد کے حکم میں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی قسم کی ڈکیتی کی واردات کے دوران میں مارا گیا، تو وہ بھی شہید ہوگا، کیونکہ اسے ظلماً قتل کیا گیا ہے اور اس قتل سے مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے کہ

من قتل دون مالہ فھو شھید۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے۔

اور یہ قتل بھی چونکہ مال کی حفاظت کے دوران میں ہوا ہے، لہٰذا وہ شہید ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص باغیوں کے خلاف جنگ کر رہا ہو، تو وہ مارا جائے تو وہ بھی شہید ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اسے غسل دینا ضروری ہوگا، اس لیے کہ باغی پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہٰذا وہ ایسا مقتول ہے جس کے قتل کا معاوضہ یعنی قصاص واجب ہے، جس سے ان کے نزدیک شہادت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ پیچھے گذرا۔ ہمارا استدلال حضرت عمارؓ کے متعلق ایک روایت سے ہے کہ:

"جب غزوۂ صفین میں حضرت علیؓ کے جھنڈے تلے ان کو شہید کر دیا گیا، تو انہوں نے کہا مجھے غسل نہ دینا اور نہ ہی میرے یہ کپڑے اتارنا، کیونکہ میں میدانِ قیامت میں امیر معاویہ سے انتقام لونگا"

اور وہ باغیوں کے ہاتھوں شہید ہوگئے تھے، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ:

تقتلك الفئة الباغية۔ تمہیں ایک باغی گروہ قتل کرے گا۔

اور مروی ہے کہ جب جنگ جمل کے دن حضرت زید بن صوحان شہید ہوگئے۔ تو انہوں نے فرمایا: نہ مجھے غسل دینا اور نہ میرے جسم سے میرے یہ کپڑے اتارنا، اس لئے کہ میں جھگڑا کرنے والا شخص ہوں، قیامت کے دن اپنے قاتل سے جھگڑوں گا۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے ساتھی شہیدوں کو غسل نہیں دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ لوگ معنوی طور پر شہدائے احد ہی کے حکم میں ہیں، کیونکہ انہیں ظلماً قتل کیا گیا ہے۔ اور ان کے قتل کے بدلے میں مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ باغی پر قصاص کا وجوب درست نہیں۔ اور اسی پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ "ہر وہ خون جو قرآن مجید کی تاویل کر کے بہایا جائے، وہ باطل ہوگا"۔ اور مقتول اگر باغی نہ ہو، تو گو اس کا قصاص واجب ہوتا ہے لیکن یہ تو الٹا اس گناہ کے شدید ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہٰذا اس سے شہادت میں کوئی کمی واقع نہ ہوگی، بخلاف وجوب دیت کے۔ اور اگر کوئی شخص کسی میدانِ جنگ میں مردہ پایا جائے، تو اگر تو اس کے جسم پر قتل کا کوئی اثر نہ ہو، یعنی کوئی زخم، یا گلا گھونٹنے یا ضرب یا خون نکلنے وغیرہ کا نشان نہ ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ مقتول اور خودکشی کرنے والے شخص میں فرق قتل کے کسی نشان کے ہونے یا نہ ہونے سے کیا جاتا ہے، تو اگر اس کے جسم پر کوئی ایسا نشان موجود نہیں ہے، تو بظاہر اس عمل کو دشمن کی جانب منسوب نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ جب دونوں فریقوں کے مابین جنگ کا آغاز ہوا ہو تو اس کا دل شدتِ خوف سے بند ہو گیا ہو، اور بزدلوں کے ساتھ اکثر یہ معاملہ پیش آتا ہے لیکن، اگر اس کے جسم پر قتل کا کوئی نشان ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ بظاہر اس کی موت کا سبب دشمن کا حملہ ہی ہے۔ جیسا کہ اصول یہ ہے کہ جب کوئی واقعہ کسی سبب کے بعد پیش آئے تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور اگر اس کے جسم کے کسی عضو سے خون نکل رہا ہو، تو اگر تو وہ عضو ایسا ہو جس سے اندرونی چوٹ کے بغیر بھی خون نکل سکتا ہو، جیسے مثلاً ناک یا عضو تناسل یا دُبر وغیرہ، تو ایسی صورت میں وہ شہید نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی انسان کی نکسیر پھوٹ جاتی ہے اور کبھی کبھار زیادہ گھبراہٹ کے باعث پیشاب کے راستے سے خون خارج ہونا شروع ہو جاتا ہے

اور بعض اوقات کسی اندرونی چوٹ کے بغیر سرین سے خون نکل آتا ہے، تو چونکہ یہاں غسل کے ساقط ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر غسل ساقط نہ ہوگا ۔ اور اگر خون اس کے کان یا آنکھ سے نکل رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ عام طور پر ان مقامات سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوا کرتا، جب تک کسی اندرونی حصے میں کوئی چوٹ نہ لگے، تو بظاہر یہی نظر آتا ہے، کہ اس کے سر پر چوٹ لگی ہے، جس کی بنا پر اس کے کان اور آنکھ سے خون بہہ نکلا ہے ——— اور اگر خون اس کے منہ سے بہہ رہا ہو، تو اگر وہ خون اس کے سر کی جانب سے نیچے آ رہا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لئے کہ جو خون سر سے اترتا ہے، تو اس کا نزول منہ کی یا ناک کی طرف سے یکساں طور پر ہوتا ہے، اور اگر یہ خون اس کے پیٹ سے اوپر کو آ رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیئے کہ پیٹ سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوتا۔ جب تک اس کے پیٹ میں کوئی چوٹ نہ لگی ہو۔ اور ان دونوں میں تمیز خون کا رنگ دیکھ کر ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ شخص مسلمانوں کی لشکر گاہ میں مردہ پایا جائے، تو اگر تو وہاں دشمن سے مقابلہ ہوا ہو، تو وہ شہید ہوگا، اور اس صورت میں نہ قسامہ ہے اور نہ دیت۔ اس لیئے کہ وہ بظاہر دشمن کے ہاتھوں قتل ہوا ہے۔ اور وہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ میدانِ جنگ میں کوئی مقتول پایا جائے، تو تب یہی حکم ہوتا ہے، اور اگر دشمن سے جنگ پیش نہ آئی ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیئے کہ بظاہر وہ دشمن کے ہاتھوں قتل نہیں ہوا، اسی لیئے اس میں قسامہ بھی ہے اور دیت بھی ——— اور اگر دشمن کی سواریاں اسے روند جائیں، جبکہ دشمن بھی اس پر سوار ہوں، یا اس کو ہانک کر لے جا رہے ہوں، یا آگے سے کھینچ رہے ہوں، اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے، یا دشمن اپنے کسی جانور کو بدکا کر بھگا دے، یا اس کے پہلو میں لکڑی وغیرہ چبھو دے جس سے وہ اس کے اوپر سے گر کر ہلاک ہو جائے، یا دشمن نے اس پر آگ برسائی ہو، جس سے وہ جل جائے، یا مسلمان کسی بحری جہاز میں ہوں، اور دشمن ان پر آگ برسائے جس سے وہ جل جائیں، یا یہ آگ اس جہاز سے دوسرے بحری جہاز تک پہنچ جائے، جس میں مسلمان ہوں اور وہ اس میں جل جائیں، یا دشمن ان پر پانی برسا دے، جس سے وہ غرق ہو جائیں، یا انہیں خندق میں گرا دیں، یا انہیں شہر پناہ پر سے نیزہ مار کر یا دھکا دے کر نیچے گرا دیں، جس سے ان کی موت واقع ہو جائے یا ان پر وہ کسی دیوار کو گرا دیں، تو ان تمام صورتوں میں یہ سب لوگ شہید ہوں گے، اس لیئے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی عمل سے واقع ہوئی ہے، لہٰذا ان سب کو شہادت کا حکم شامل ہوگا، اور اگر مسلمان کی سواری دشمن کی سواری سے بدک کر بھاگ جائے، یا ان کی جمعیت دیکھ کر ان کی جانب سے بدکائے بغیر بھاگ جائے، اور وہ اس جانور سے گر کر مر جائے، یا مسلمانوں کو شکست ہو جائے۔ اور وہ خود کو خندقوں میں گرا دیں، یا وہ شہر پناہ سے چھلانگ لگا دیں، تا آنکہ وہ مر جائیں، تو وہ شہید نہ ہوں گے، اس لیئے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی فعل سے واقع نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اس نے دشمن پر حملہ کیا اور وہ اپنے گھوڑے پر سے گر پڑا، یا مسلمان دیوار پر نقب لگا رہے ہوں کہ دیوار ان پر گر پڑے تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک شہید نہ ہوں گے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے

اختلاف ہے۔ الزیادات میں امام محمدؒ نے اپنے ان مسائل کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ کسی ایسے عمل سے قتل ہوا ہو، جو عمل دشمن کی جانب منسوب ہو، تو وہ شہید ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ مگر امام ابویوسفؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ جنگی عمل کی بنا پر قتل ہوا ہو تو وہ شہید ہوگا ورنہ نہیں، خواہ وہ عمل دشمن کی جانب منسوب ہو یا نہ ہو۔ جب کہ حسنؒ بن زیاد کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ دشمن کے کسی ایسے عمل سے مقتول ہوا ہو کہ اگر ویسے ہی عمل سے کوئی شخص مسلمانوں کے درمیان دارالاسلام میں مقتول ہوتا تو اس سے یا تو قصاص واجب ہوتا، یا کفارہ، تو وہ شہید ہوگا، اور اگر وہ کسی دشمن کی جانب سے پیدا کردہ کسی سبب سے ہلاک ہوا ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس قسم کے مسائل کی تفصیل الزیادات میں موجود ہے۔

فصل (بیست ویکم)

دنیا میں شہادت کا حکم

دنیوی احکام و مسائل میں شہید عام مردہ افراد ہی کی طرح ہوتا ہے، البتہ دونوں کے مابین فقط دو باتوں میں فرق ہے: (۱) اکثر علما کے ہاں اسے غسل نہیں دیا جاتا۔ البتہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے۔ اس لیے کہ غسل دینا اولاد آدم کی تکریم کی بنا پر ہے اور جتنا کوئی دوسرا شخص تعظیم و تکریم کا مستحق ہو سکتا ہے شہید بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے زیادہ ادب واحترام کا مستحق ہے۔ لہٰذا اس کو غسل دینا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا، جیسا کہ مرتث کو غسل دیا جاتا ہے، اور جو شخص کسی حق میں مارا جائے، اسے بھی غسل دیا جاتا ہے۔ تو اسی طرح شہید کا بھی یہی حکم ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غسل کا وجوب تو جسم کی طہارت کے لیے ہے، اسی بنا پر غسل کے بعد ہی اس پر نماز جنازہ ادا کرنا درست ہوتا ہے۔ اس سے قبل نہیں اور چونکہ شہید پر بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کی طہارت کے لیے بھی غسل دینا ضروری ہوگا۔ اور شہدائے احد کو زندہ افراد کی آسانی کے لیے غسل نہیں دیا گیا تھا کیونکہ ان میں سے بہت سے لوگ زخمی تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ وہ دن مسلمانوں کیلیے سخت آزمائش اور ابتلاء کا دن تھا۔ لہٰذا وہ ان کو غسل دینے کی طاقت نہ رکھتے تھے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے شہدائے بدر کے بارے میں فرمایا:

زملوھم بکلومھم ودمائھم فانھم یبعثون یوم القیامۃ داودا جھم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک

انہیں ان کے زخموں اور خون کے ساتھ انہی کے کپڑوں میں لپیٹ دو۔ اس لیے کہ جب وہ قیامت کے دن اٹھیں گے۔ تو ان کی گردن کی رگوں سے خون بہہ رہا ہوگا۔ اس خون کی رنگت تو خون جیسی مگر مہک کستوری کی سی ہوگی۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

"انہیں انہی کے کپڑوں میں لپیٹ دو اور انہیں غسل نہ دو۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی اللہ کے راستے میں زخمی ہوتا ہے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا۔ کہ اس کی رگِ گردن سے خون بہہ رہا ہوگا جس کا رنگ خون جیسا مگر خوشبو کستوری جیسی ہوگی"۔

اور یہ روایت مشہور (لائم) ہے، تو ثابت ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل دینے کا حکم نہیں دیا اور پھر اس کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ وہ قیامت کے روز اس حالت میں اٹھیں گے کہ ان کی رگ ہائے گردن سے خون بہہ رہا ہوگا، لہٰذا غسل دے کر ان کے خون کو صاف نہ کیا جائے، کیونکہ وہ ان کے لیے قیامت کے گواہی کی طور پر پیش ہوگا اس سے واضح ہوا کہ شہید کو غسل نہ دینا اس کی تعظیم وتکریم کی بنا پر ہے، کیونکہ شہادت ان کے جسم میں موت کی ناپاکی داخل نہیں ہونے دیتی، جیسے کہ شہدائے احد کے ساتھ یہی عمل اپنایا گیا اور وہ جو حضرت حسن بصریؒ نے غسل دینے کا مشکل ہونا بیان کیا ہے، وہ درست نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ انہیں انہی کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دو اور آپ نے اس کا مقصد بھی بیان کر دیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب صحابہ کرام کے زخم قبریں کھودنے اور انہیں دفن کرنے سے مانع نہیں ہوئے تو وہ انہیں غسل دینے سے کیسے مانع ہو سکتے تھے۔ حالانکہ غسل دینا گڑھا کھودنے اور دفن کرنے کی نسبت زیادہ آسان ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اگر غسل نہ دینا مشکل ہونے کی بنا پر ہوتا تو حکم دیا جاتا، کہ انہیں تیمم کرا دیا جائے جیسے کہ ہمارے زمانے میں بھی اگر میت کو غسل دینا پانی کی عدم دستیابی کے باعث مشکل ہو تو اس صورت میں اسے تیمم کرا دیا جاتا ہے۔ اور اس بات کا مزید ثبوت ہے۔ کہ جس طرح شہدائے احد کو غسل نہیں دیا گیا تھا، اسی طرح شہدائے بدر، شہدائے خندق اور شہدائے خیبر کو بھی غسل نہیں دیا گیا اور وہ جو انہوں نے غسل کے مشکل ہونے کا ذکر کیا ہے۔ تو یہ واقعہ کسی ایک دن کا نہیں تھا، اسی لیے حضرت عثمانؓ، حضرت عمارؓ وغیرہ کو بھی غسل نہیں دیا گیا تھا حالانکہ اس وقت مسلمانوں کو پوری طاقت حاصل تھی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہؓ شہدائے احد کو غسل نہ دینے کی وجہ وہ نہیں سمجھتے تھے جو حضرت حسن بصریؒ سمجھتے ہیں۔ (۲) دوسرا فرق ہے۔ کہ اسے اسی کے کپڑوں میں کفن دیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

زملوھم بدمائھم — انہیں ان کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دو۔

اور اسی روایت میں "انہی کے کپڑوں میں دفن کیے جانے کی صراحت ہے۔ اور ہم اوپر حضرت عمارؓ اور زید بن صوحانؓ کی روایات نقل کر آئے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے خود وصیت کی تھی کہ ان کے کپڑے نہ اتارے جائیں۔ البتہ ان کے جسم سے چمڑے کے آلات ہتھیار، پوستین، زائد کپڑے، موزے، کمر پر باندھا جانے والا پٹکا، اور ٹوپی وغیرہ اتار دی جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے کوئی شئی نہ اتاری جائے۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

زملوھم بثیابھم۔ انہیں انہیں کے کپڑوں میں لپیٹ دو۔
ہمارا استدلال حضرت علی کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے فرمایا:
"ان سے عمامہ، موزے اور ٹوپی اتار لی جائے"
نیز اس لیے بھی اس کے بدن پر فقط وہی کپڑے چھوڑے جاتے ہیں، جو کفن کا کام دیتے ہیں اور کفن وہ ہوتا ہے جو اس کے ستر کو چھپائے۔ اور یہ اشیاء یا تو زیب وزینت کے لیے پہنی جاتی ہیں، یا سردی دور کرنے کے لیے، یا اسلحہ پہننے کے لیے، اور ان میں سے کسی ایک شئ کی بھی میت کو ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا اس کے لیے یہ اشیا کفن نہیں ہوسکتیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک زملوہم بثیابہم میں ثیاب (کپڑوں) سے مراد وہ کپڑے ہیں، جن سے کفن دیا جاتا ہے اور جو ستر چھپانے کے لیے پہنے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ اہل جاہلیت کی عادت تھی، اس لیے کہ وہ اپنے سورماؤں کو ان کے تمام اسلحہ سمیت دفن کرتے تھے، اور ہمیں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے روک دیا گیا ہے، پھر لوگ اپنے شہیدوں کے کفن میں جو چاہیں رہنے دیں اور جو چاہیں اتار لیں۔ اس لیے کہ حضرت حمزہؓ کے متعلق مروی ہے کہ:
ان کے اوپر ایک ہی دھاری دار چادر تھی، جس سے اگر سر کو چھپایا جاتا تو ان کے پاؤں برہنہ ہوجاتے، اور اگر پاؤں کو چھپایا جاتا، تو سر کھل جاتا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے اور ان کے پاؤں کو اذخر گھاس سے ڈھانپ دیا جائے اور یہ ان کے کفن میں اضافہ ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ یہ اضافہ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ کفن کے بارے میں سنت کی تکمیل ہوسکے۔ لہٰذا لوگوں کو اس کا حق حاصل ہوگا" اور اس کے جسم سے کپڑوں میں کمی ورثا کے حق میں نقصان ہوجانے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے جسم پر جو لباس وغیرہ ہے اسے اگر اس کے جسم پر یوں ہی رہنے دیا گیا، تو اس سے اس کے ورثاء کو نقصان پہنچ جائے، ان کے علاوہ باقی مسائل میں شہدا عام مردوں ہی کے حکم میں ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح انہیں غسل نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان پر نماز بھی نہیں پڑھی جاتی، ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی ایک روایت ہے کہ:
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد میں سے کسی پر بھی نماز جنازہ نہیں پڑھی"
نیز اس لیے بھی کہ نماز میت کے حق میں شفاعت اور دعا کا حکم رکھتی ہے اور شہید تو اپنی شہادت کی بنا پر پہلے ہی گناہوں سے پاک ہوتا ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
تلوار تمام گناہوں کو معاف کرانے کا ذریعہ ہے"
لہٰذا انہیں اس کی ضرورت نہیں، جیسے کہ وہ غسل سے مستغنی ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے شہدا کی وصف بیان کرتے ہوئے انہیں زندہ قرار دیا ہے، اور نماز تو مردہ لوگوں پر پڑھی جاتی ہے، زندہ لوگوں پر نہیں۔ ہمارا استدلال ایک روایت سے ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد

نماز جنازہ پڑھی تھی حتیٰ کہ مروی ہے کہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی گئی جس کی بعض علماء نے یہ توجیہ کی ہے کہ ایک ایک شخص پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی جا رہی تھی۔ تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر ہر ایک کے ساتھ نماز پڑھی گئی۔ تو اس طرح ان پر ستر مرتبہ نماز ادا ہوئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ روایت کے مطابق ان پر واقعی ستر بار نماز پڑھی گئی ہو، اور یہ تعظیم فقط ان کے ساتھ مخصوص تھی۔ اور وہ جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت مروی ہے۔ وہ درست نہیں، ایک قول کے مطابق چونکہ وہ اس دن بہت مشغول تھے، اس لیے کہ ان کے والد، بھائی اور ماموں شہید ہو گئے تھے۔ تو وہ مدینہ منورہ واپس آ گئے تھے تاکہ وہ یہ سوچیں کہ کفار پر دوبارہ حملہ کیسے کیا جائے۔ لہٰذا وہ اس وقت موجود نہ تھے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز ادا فرمائی، اس لیے انہوں نے مذکورہ روایت بیان کی ہے اور جو حضرات اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے یہی روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نماز ادا فرمائی تھی۔ پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلان سنا کہ شہداء کو ان کی شہادت گاہوں میں دفن کر دیا جائے، تو وہ لوٹ آئے، اس وقت انہیں وہاں دفن کر دیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت پر نماز اظہار تعظیم کے لیے پڑھی جاتی ہے، اسی لیے کفار کے بجائے صرف مسلمان نماز کے لیے مخصوص ہیں اور شہید تو اس اعزاز کے زیادہ مستحق ہیں۔ اور وہ جو انہوں نے کہا کہ وہ پاک ہیں، لہٰذا دعا سے مستغنی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بندہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، دعا سے مستغنی نہیں ہوتا چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے نماز پڑھی حالانکہ بلا شبہ آپ کا درجہ شہداء سے کہیں بلند تھا، اور انہیں جو زندہ کہا گیا ہے وہ اخروی احکام کے لحاظ سے ہے اسی لیے فرمایا:

بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ [1] بلکہ وہ زندہ ہیں اور ان کو رزق مل رہا ہے۔

لیکن دنیوی احکام میں شہید میت کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس کا مال وراثت میں تقسیم ہو جاتا ہے اس کی بیوی عدت کے بعد نکاح کر سکتی ہے۔ اور نماز جنازہ کا وجوب ایک دنیوی حکم ہے، لہٰذا اس بارے میں وہ میت کے حکم میں ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

یہ پہلی جلد تمام ہوئی۔ دوسری جلد جو اس کے ساتھ متصل ہے، کتاب الزکوٰۃ سے شروع ہوگی۔

کتابُ الزّکوٰۃ

بنیادی طور پر اس کتاب کا موضوع دو چیزیں ہیں۔

ا- انواع زکاۃ کا بیان۔

ب- ہر نوع کے حکم کی تفصیل۔

انواع زکاۃ | ابتداءً زکاۃ کی دو قسمیں ہیں۔

۱- فرض۔ یہ مال کی زکاۃ ہے۔

۲- واجب۔ نفسِ ذات اور شخص کی زکاۃ ہے اسے صدقہ فطر بھی کہتے ہیں۔

پھر مال کے لحاظ سے زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔

۱- سونے، چاندی، اموالِ تجارت اور چرنے پھرنے والے مملوکہ مویشیوں کی زکاۃ۔

۲- زرعی پیداوار یعنی فصلوں اور پھلوں کی زکاۃ۔ جو کہ عشر ($\frac{1}{10}$) یا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) ہے۔

مال کی زکاۃ | کا بیان چند مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) فرضیتِ زکاۃ۔
(۲) کیفیت فرضیت۔
(۳) سبب فرضیت۔
(۴) رکن زکاۃ۔
(۵) شرائط رکن۔
(۶) وہ کیا سبب ہے جس سے زکاۃ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے؟

اب ان مباحث کو الگ الگ فصلوں میں ذکر کیا جاتا ہے۔

فصل

فرضیت زکاۃ

زکاۃ کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل

سے ثابت ہے ۔ ان مصادر کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے ۔

۱۔ کتاب اللہ قرآن مجید کی متعدد آیات میں مالک وخالق حقیقی نے زکاۃ دینے کا حکم دیا اور فرمانبرداری کرنے والوں کو بشارت اور نافرمانی کرنے والوں کو شدید عذاب کی وعید سنائی۔

۱۔ وَآتُوا الزَّكٰوةَ

اور زکوٰۃ ادا کرو۔

۲۔ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔

(اے پیغمبر) آپ ان کے اموال سے زکوٰۃ لے لیجئے۔ جس کے ذریعہ سے آپ ان کو پاک صاف کردیں گے۔

۳۔ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ۔

"اور جن کے مال میں حصہ مقرر ہے مانگنے والے اور (غیرت کے سبب) نہ مانگنے والے کے لیے۔"

اس آیت میں حصہ مقرر سے مراد زکوٰۃ ہے۔

۴۔ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ۔

"اور جو لوگ سونا چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے سو آپ انہیں خبر سنا دیجیے دردناک عذاب کی جس دن (پہلے) اس (خزانہ) کو جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا۔ پھر اس (خزانہ) سے ان کی پیشانیوں اور پہلوؤں اور پشتوں کو داغا جائے گا (اور کہا جائے گا) یہ وہ (خزانہ) ہے جو تم اپنے لیے جمع کرتے تھے، سو اب اپنے خزانے کا مزہ چکھو۔"

خزانہ سے مراد ہر وہ مال ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل مال ادیت الزکاۃ عنہ فلیس بکنز وان کان تحت سبع ارضین وکل مال لم تود الزکوٰۃ عنہ فھو کنز وان کان علی وجہ الارض۔

"ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا کی گئی ہو۔ وہ خزانہ نہیں ہے، اگرچہ وہ سات زمینوں کے نیچے ہو۔ اور ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا نہیں کی گئی وہ خزانہ ہے اگرچہ زمین کے اوپر پڑا ہوا ہو۔"

تو اللہ تعالیٰ نے مال کا خزانہ کر کے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے والوں کو عذاب الیم کی وعید سنائی ہے۔ اور اس قدر شدید وعید ترکِ فرض پر ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ زکاۃ فرض ہے۔

۵۔ یاایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم۔
اے ایمان والو خرچ کیا کرو اپنی کمائی کی عمدہ اور پاکیزہ چیز کو۔
زکاۃ کی ادائیگی بھی انفاق فی سبیل اللہ میں شامل ہے۔

۶۔ واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین۔
اور بھلا کیا کرو، بے شک اللہ بھلا کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔

۷۔ وتعاونوا علی البر والتقویٰ۔
اور ایک دوسرے کی مدد کرتے رہا کرو نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں۔

زکاۃ دینا بھی بھلائی اور بر و تقویٰ پر تعاون کے ذیل میں داخل ہے۔ اور یہ تمام اوامر احکام ہیں۔ لہٰذا زکاۃ دینا فرض ہے۔

(ب) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کثیر احادیث میں زکاۃ کی ادائیگی کی تاکید فرمائی اور مانعین کے لیے سخت ترین عذاب کا ذکر فرمایا۔ یہاں چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے، جس میں آپ نے ارکانِ اسلام بیان فرمائے۔
بنی الاسلام علی خمس شھادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔
پانچ چیزیں اسلام کے بنیادی ارکان ہیں ۱۔ توحید و رسالت کی شہادت۔ ۲۔ نماز قائم کرنا ۳۔ زکوٰۃ دینا۔ ۴۔ رمضان کے روزے رکھنا ۵۔ استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرنا۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر ارشاد فرمایا۔
اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شھرکم وحجوا بیت ربکم و اذوا زکوٰۃ اموالکم طیبۃ بھا انفسکم تدخلوا جنۃ ربکم۔
اپنے رب کی عبادت کرتے رہو اور نماز پنجگانہ پڑھتے رہو۔ اور رمضان کے روزے رکھتے ہو اور بیت اللہ کا حج کرتے رہو اور اپنے اموال کی زکوٰۃ دیتے رہو پوری خوشی سے تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

۳۔ حضرت ابوہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:
کوئی سونے چاندی والا نہیں، جو اس کا حق ادا نہیں کرتا مگر قیامت کے دن اس سونے چاندی

کو چادروں اور پتریوں کی شکل میں ڈھالا جائے گا پھر انہیں جہنم کی آگ میں گرم کیا جائے گا پھر ان سے اس کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا۔ یہ عذاب قیامت کے تمام دن مسلسل رہے گا جو کہ پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے بارے میں فیصلہ فرما چکیں گے، سو یہ بھی اپنا راستہ دیکھ لے گا، جنت کی طرف جائے گا یا جہنم کی طرف۔ اور کوئی گائے بکریوں کا مالک نہیں جو ان کا حق ادا نہیں کرتا مگر ان مویشیوں کو قیامت کے دن لایا جائے گا اور یہ اسے اپنے کھُروں سے روندیں گے اور اپنے سینگوں سے ماریں گے۔ (پھر آپؐ نے اس عذاب کی مدت بیان فرمائی، جیسا کہ ابھی گذری)

صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! گھوڑے کے مالک کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا گھوڑا تین طرح کا ہوتا ہے۔ کسی کے لیے باعث اجر، کسی کے لیے جہنم سے بچاؤ کا سبب اور کسی کے لیے بوجھ اور گناہ ___ چنانچہ جو شخص بطور سامان جہاد فی سبیل اللہ اس کی نگہداشت کرتا ہے تو وہ اگر اسے کسی چراگاہ یا سبزہ زار میں چرنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کی خوراک اور لید کے برابر اس کو نیکیاں عطا فرمائیں گے۔ اور اگر وہ کسی پانی سے بھرپور نہر سے گذرتا ہے، اور مالک اسے پلانا نہیں چاہتا لیکن وہ پانی پی لیتا تو اللہ تعالیٰ اس کے پینے کے برابر مالک کے لیے نیکیاں لکھیں گے۔

اور جو شخص مسلمان کے سامنے اپنی دولت وثروت کی نمود و نمائش اور اپنی جاہ وحشمت ظاہر کرنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے تو یہ قیامت میں اس کے لیے بوجھ ہوں گے۔ اور جو شخص مفلسی اور محتاجی سے بچنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے اور پھر ان میں اللہ کے حق کی ادائیگی نہیں بھولتا تو یہ قیامت میں اس کے لیے آتش جہنم سے بچنے کا سبب ہوں گے۔

۴۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: کوئی بکریوں والا نہیں، جو ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا مگر اسے قیامت کے دن ایک وسیع میدان میں ان کے سامنے ڈالا جائے گا اور وہ اسے اپنے کھُروں سے روندیں گی اور اپنے سینگوں سے ماریں گی۔

۵۔ آپ سے روایت ہے کہ آپؐ نے بکریوں، اونٹوں، گایوں اور گھوڑوں کی زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے بارے میں فرمایا۔

میں تم میں سے بعض کو پاتا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر بکری ممیا رہی ہوگی۔ کہے گا "اے محمد اے محمد" تو میں کہوں گا "اب میں تمہیں اللہ سے نہیں بچا سکتا۔ خبردار رہو، میں نے بات پہنچا دی۔"

اور تم میں سے کسی کو پاتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر اونٹ بلبلا رہا ہوگا، پھر کہے گا "اے محمد، اے محمد" تو میں کہوں گا "اب میں تمہیں اللہ سے کوئی نفع نہیں پہنچا سکتا" سنو میں نے بات پہنچا دی؟"

اور تم میں سے کسی کو پاتا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر گائے رانبھ رہی ہوگی پھر کہے گا، "اے محمد، اے محمد" تو میں کہوں گا "آج میں تمہیں خدا سے نہیں چھڑا سکتا" سنو میں نے بات پہنچا دی۔"

اور میں تم میں سے بعض کو دیکھتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر گھوڑا ہنہنا رہا ہوگا، پھر کہے گا "اے محمد، اے محمد" تو میں کہوں گا "اب میں تمہارے کسی کام نہیں آسکتا" سنو میں نے حکم پہنچا دیا"
اس مضمون کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ فرض ہے۔

(ج) **اجماع:** امت کا عہد نبوی سے لے کر آج تک اس بات پر اجماع رہا ہے کہ زکوٰۃ دینا فرض ہے۔

(د) **عقل:** عقل کئی وجوہ سے زکوٰۃ کی فرضیت کا فیصلہ کرتی ہے۔

۱۔ زکوٰۃ کی ادائیگی میں غرباء کی اعانت، بے کسوں کی دستگیری ہے، اور یہ ناداروں اور درماندگان کو مالی تقویت پہنچا کر انہیں توحید و عبادات اور دوسرے فرائض شرع ادا کرنے کی طاقت و قوت بخشتی ہے، اور اصول یہ ہے کہ جو چیز کسی فریضہ کا وسیلہ ہو، وہ خود بھی فرض ہوتی ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کی ادائیگی صاحب زکوٰۃ کو گناہوں سے پاک کر دیتی ہے اور اس کے اخلاق کو فطری بخل کے عیب سے صاف کر کے سخاوت و سماحت کی خوبی سے آراستہ کر دیتی ہے جس سے انسان ادائے امانت اور مستحقین کے حقوق ادا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔
اس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے: خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء پر اپنا فضل فرمایا اور انہیں دولت و ثروت کی نعمت سے نوازا جس سے وہ اپنی حوائج اصلیہ اور بنیادی ضرورتوں کے بارے میں مطمئن اور بے فکر ہو کر خوش عیشی اور آرام کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اور نعمت کا شکر ادا کرنا شرعاً بھی فرض ہے اور عقلاً بھی زکوٰۃ درحقیقت اسی نعمت کے شکر کی ایک صورت ہے لہٰذا فرض ہے۔

فصل

کیفیتِ فرضیت

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد اس کی ادائیگی فوراً واجب ہے یا ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے۔ امام کرخی نے فرمایا کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد اس کا

فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ انہوں نے "المنتقی" میں جو مسئلہ لکھا، اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، چنانچہ فرمایا کہ "جب کسی شخص نے زکوٰۃ ادا نہ کی جتیٰ کہ دو سال بیت گئے تو اس نے عمل سوء کیا اور گنہ گار ہوا، اور اس کا یہ فعل حلال نہیں، اور اس پر ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔"

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ "جس شخص نے زکوٰۃ ادا نہیں کی اسکی شہادت قبول نہ کی جائے"

ان سے یہ بھی روایت ہے کہ" ادائیگی زکوٰۃ میں تاخیر جائز نہیں"۔۔۔ یہ صراحت اور نص ہے کہ ادائے زکوٰۃ فی الفور واجب ہے۔ اور یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔۔۔

۲۔ جصّاص نے ذکر کیا کہ ادائے زکوٰۃ میں تاخیر جائز ہے۔ اور انہوں نے اس مسئلہ سے استدلال کیا ہے کہ" ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہوئی اور سال گزرنے اور اداؤ زکوٰۃ پر قادر ہونے کے بعد (بغیر اس کے تصرف و اختیار کے) اس کا بقدر نصاب مال ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے۔ تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اس پر ادائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اگر ادائے زکوٰۃ فی الفور واجب ہوتی تو ایسی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ۔۔۔ ادائے زکوٰۃ رمضان کے فوت شدہ روزے کی طرح ہے کہ بلا تعین وقت اس کی قضاء لازم ہے۔"

ابو عبدؒ اللہ الثلجی نے ہمارے اصحابؒ سے نقل کیا کہ "وجوب ادائے زکوٰۃ اپنے اندر گنجائش لیے ہوئے ہے"۔ اور ہمارے عام مشائخ کا قول ہے کہ "ادائے زکوٰۃ کا وجوب علی سبیل التراخی ہے اور تراخی کا مفہوم ان کے یہاں یہ ہے کہ "ادائے زکوٰۃ بلا تعیین و تحدید وقت مطلقاً واجب ہے۔ چنانچہ جس وقت بھی ادا کرے گا، اسے واجب کی بجاآوری کرنے والا سمجھا جائے گا اور یہی وقت وجوب (کی سببیت) کے لیے متعین ہو جائے گا ۔۔۔ اور جب ادا نہیں کرتا اور وقت گزرتا جا رہا ہے تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہوتا جا رہا ہے، حتیٰ کہ زندگی کی آخری ساعات میں جب اتنا وقت باقی رہ جائے، جس میں ادائیگی ممکن ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اب اگر میں نے ادا نہ کیا تو مر جاؤں گا اور ادا نہ کر سکوں گا، تو اس وقت اس پر دائرہ وجوب بالکل تنگ ہو جائے گا اور اسی وقت ادا کرنا لازم ہوگا، حتیٰ کہ اگر ادائیگی نہ کی اور مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔"

اس اختلاف کا منشا دراصل یہ اختلاف ہے کہ وہ امر اور حکم شریعت جو وقت ادا کی تعیین کے بغیر مطلقاً وارد ہوا ہے تو اس کے مقتضاء پر عمل کرنا کیا فی الفور واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ ۔۔۔ چنانچہ قضاء صوم رمضان، کفارات، نذر مطلق، سجدہ تلاوت وغیرہا کا حکم بھی اسی قبیل سے ہے اور اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

امام الہدیٰ الشیخ ابو منصور ماتریدی سمرقندی کا قول اس کے مابین ہے "کہ مقتضائے امر کو بجالانا فی الفور واجب ہے کہ سب سے پہلی فرصت جس میں ادا کرنا ممکن ہو، بجالائے لیکن یہ وجوب عملاً ہے، اعتقاداً نہیں یعنی یہ اعتقاد نہ رکھے کہ فی الحقیقت بھی اس کا ابھی بجالانا واجب تھا بلکہ اس اعتقاد مبہم کے ساتھ فی الفور عمل واجب ہے کہ اللہ

تعالیٰ کی اس سے جو بھی مراد ہے، فی الفور یا علی التراخی، وہ حق ہے"
یہ مسئلہ درحقیقت اصول فقہ سے تعلق رکھتا ہے، اور ہو سکتا ہے کہ درج بالا ہلاک نصاب کا مسئلہ اس اصل پر مبنی ہو، چونکہ ہمارے نزدیک ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، اس لیے وہ شخص پہلی ممکنہ فرصت سے ادائیگی کو مؤخر کرنے کی وجہ سے قصور وار نہیں سمجھا جائے گا لہٰذا زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، اور ان کے نزدیک چونکہ وجوب ادار فی الفور ہے۔ اس لیے تاخیر کی بنا پر قصور وار ہے، لہٰذا ضامن ہوگا اور اسے زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی ___ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسئلہ ایک دوسری اصل پر مبنی ہو جس کا ہم صفت واجب کے بیان میں ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

فصل

سبب فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کا سبب "مال" ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کے شکر میں واجب ہوئی، اسی لیے اس کی مال کی طرف اضافت کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے "زکاۃ المال" ایسے موقع میں اضافت سببیت کے بیان کے لیے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے صلاۃ الظہر، صوم الشھر حج البیت وغیر ذلک۔

فصل

شرائط فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق مالک نصاب اور صاحب زکوٰۃ سے ہے اور بعض مال زکاۃ سے متعلق ہیں۔

الف: مالک نصاب سے متعلقہ شرائط

شرط ۱: اسلام ہمارے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے کافر پر زکوٰۃ واجب نہیں (یعنی آخرت میں کافر سے زکوٰۃ کے بارے میں مواخذہ نہیں ہوگا، اس لیے کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر شرائع وعبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ یہی قول ہمارے اصحاب کے مذہب میں سے صحیح ہے۔ بخلاف شافعی کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق بھی اصول فقہ سے ہے۔

اور احکام دنیا کے لحاظ سے تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے کہ زکوٰۃ کافر اصلی پر واجب نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اس سے اداء زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ روزہ اور نماز کا حکم ہے۔

مرتد کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کہ اگر وہ سال بھر مرتد رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ لازم نہ ہوگی اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں ہو گا ۔۔۔ شافعیؒ کے نزدیک حالت ارتداد میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا جائے گا ۔۔۔ اور مرتد کی نمازوں کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

۴۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد میں وجوب کی اہلیت ہے کیونکہ وہ بواسطہ ایمان زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہے جیسا کہ وہ بواسطہ طہارت نماز ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے ۔۔۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ کافر اصلی سے بھی اسلام کے بعد ادائیگی کے لیے کہا جائے لیکن اس کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کیا جاتا ہے اور تخفیف کے پیش نظر ادائیگی اس سے ساقط قرار دی گئی ۔۔۔ لیکن مرتد کا معاملہ مختلف ہے۔ مرتد تخفیف کا مستحق نہیں ہے کیونکہ یہ محاسن اسلام کو دیکھنے اور پرکھنے کے بعد اسلام سے پھرا ہے، اس لیے اس کا کفر شدید ہے۔ لہٰذا یہ اس حکم میں کافر کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ :

الاسلام یجبّ ما قبلہ۔

اسلام گذشتہ تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔

نیز زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر (مرتد) میں عبادت کی شرط۔ اسلام نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کی اہلیت نہیں، لہٰذا یہ بھی کافر اصلی کی طرح اہل وجوب میں سے نہیں ہوگا۔

اور شافعیؒ کا یہ کہنا کہ وہ ایمان کی شرط پوری کر کے ادائیگی پر قادر ہے، ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان اصل ہے اور تمام عبادات اس کے تابع ہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ کوئی فعل ایمان کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا۔ اور ایمان بذات خود عبادت ہے، اسی لیے دنیا و آخرت میں کسی بھی حالت میں کسی (مکلف) مخلوق سے ایمان معاف نہیں ہوتا، اور دوسری عبادات (بعض حالتوں میں) میں معاف ہو جاتی ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان بذات خود عبادت ہے۔ اور دوسری عبادات اس کے وسیلہ سے عبادت بنتی ہیں۔ لہٰذا وہ اس کے تابع ہیں اور یہ متبوع لہٰذا ایمان کو محض شرط قرار دے کر مرتد پر زکوٰۃ اور دوسری عبادات کے وجوب کا حکم لگانا، تابع کو متبوع اور متبوع کو تابع بنانا ہے۔ یہ تو قلب حقیقت ہے جس سے منشاء شریعت میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ بخلاف صلاۃ اور طہارت کے۔ کہ اس میں صلاۃ اصل ہے اور طہارت اس کے تابع اور شرط ہے، لہٰذا اس صورت میں صلاۃ کو واجب قرار دینے سے طہارت خود بخود واجب ہو جاتی ہے۔ ان دونوں مثالوں میں یہی فرق ہے۔

شرط نمبر۲۔ فریضۂ زکوٰۃ کا علم ہونا یہ شرط ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور اس سے ہماری مراد حقیقت علم نہیں بلکہ اسس سبب کا مہیا ہونا ہے جو ذریعۂ علم ہے۔ اور زفر کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی حربی دارالحرب میں اسلام لایا۔ اور اس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی اور وہیں کئی سال تک مقیم رہا، اس کے پاس سوائم تو تھے، لیکن اسے شرائع کا علم نہیں تھا تو ہمارے نزدیک اس پر ان سوائم کی زکوٰۃ واجب نہیں، حتی کہ جب وہ ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے تو اسے زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نہیں کہا جائے گا۔ یہ خلاف زفرؒ کے۔ اور ہم نے یہ مسئلہ کتاب الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

۴۔ اور آیا اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی جب کوئی ایک آدمی اسے دارالحرب میں تبلیغ کردے یا وہ دارالحرب سامان جہاد کا محتاج ہو؟ اور ہم نے اس بارے میں اختلاف کا کتاب الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

شرط نمبر۳۔ بلوغ تو بچے نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے اور یہی علیؓ اور ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان دونوں نے فرمایا کہ "نابالغ پر جب تک صلاۃ فرض نہیں ہوتی اس وقت تک زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوتی۔"

شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے اور ولی یہ ادا کرے گا۔ اور یہ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا قول ہے —— ابن مسعودؓ فرماتے تھے کہ "ولی یتیم کے سال شمار کرتا رہے جب وہ بالغ ہو جائے تو اسے بتلا دے" اس میں اشارہ ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب تو ہے لیکن ولی کو ادا کرنے کا اختیار نہیں یہی ابن ابی لیلیؒ کا فتویٰ ہے۔ حتی کہ انہوں نے یہ کہا کہ اگر ولی اس کے مال سے زکوٰۃ ادا کر دے تو ضامن ہوگا۔

ہمارے اصحابؒ نے اس مسئلہ پر دو انداز میں بحث کی ہے، —— بعض نے اس مسئلہ کو اس اصل پر مبنی قرار دیا ہے کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے اور نابالغ میں یہ اہلیت نہیں ہے کہ اس پر عبادت واجب ہو۔ چنانچہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جیسا کہ صلاۃ اور صوم اس پر واجب نہیں ہوتے۔

شافعی کے نزدیک زکاۃ حقوق العباد میں سے ہے۔ اور بچہ ان لوگوں میں سے ہے جن پر حقوق العباد کی ادائیگی واجب ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان، جنایات کا تاوان، اقارب اور زوجات کا نفقہ، خراج، عشر اور صدقۂ فطر بچے پر واجب ہے۔ اور اگر یہ عبادت بھی ہے تو عبادت مالیہ ہے، جس میں نیابت چل سکتی ہے، چنانچہ مالی عبادت وکیل کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتی ہے۔ ولی اس میں بچے کا نائب ہے۔ لہذا

اس واجب کی ادائیگی میں وہ بچے کا قائم مقام ہوگا، برخلاف عبادات بدنیہ کے کہ ان میں نیابت نہیں ہوتی ــــ اور بعض نے اس مسئلہ میں کسی اصل پر بنا کیے بغیر از سر نو گفتگو کی ہے اور حدیث سے دلائل فراہم کئے ہیں جسے عنقریب ذکر کیا جائیگا۔

طریق بحث | شافعیؒ کے قول کہ زکوٰۃ حق العبد ہے، کی بنیاد نص، دلالت اجماع اور حقیقت زکوٰۃ پر ہے ــــ ۱۔ نص تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

انما الصدقات للفقراء

اور فرمایا۔

والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم۔

کہ ان دونوں میں اضافت بحرف اللام ہے، اور اضافت بحرف اللام اختصاص ملکیت کا تقاضا کرتی ہے جب کہ مضاف الیہ میں مالک بننے کی صلاحیت ہو۔

ب۔ اجماع سے استدلال یوں ہے کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اگر وہ اپنا بقدر نصاب مال کسی فقیر کو ہبہ کر دے اور ہبہ کرتے ہوئے اس کے دل میں اداء زکوٰۃ کی نیت موجود نہیں تھی، تو زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے گی، حالانکہ عبادت بغیر نیت ادا نہیں ہوتی۔

۲۔ اور زکوٰۃ میں ساعیؒ زکوٰۃ جبر کر سکتا ہے اور قسم اٹھوا سکتا ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں حقوق العباد میں ہوتی ہیں۔

نمبر۳ اور ذمی کو اداء زکوٰۃ کا وکیل بنانا صحیح ہے، حالانکہ ذمی اہل عبادت میں سے نہیں ہے (تو معلوم ہوا کہ زکوٰۃ عبادت یعنی حق اللہ نہیں بلکہ حق العبد ہے)۔

ج۔ حقیقت زکوٰۃ سے استدلال یوں ہے کہ زکوٰۃ کی حقیقت ہے دو فقیر کو مال کا مالک بنانا اور زکوٰۃ سے صرف فقیر ہی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ فقیر (عبد) کا حق ہے۔ اور بچپن حقوق العباد کی ادائیگی سے مانع نہیں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (لہٰذا نابالغ غنی کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے)۔

اس شرط کے بارے میں ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الٰہ الا اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ الیہ سبیلا۔

جس چیز پر اسلام کی بنیاد ہو وہ عبادت ہوگی۔ اور جن عبادات میں سقوط کا احتمال ہے وہ فی الجملہ مقرر و معلوم ہیں۔ چنانچہ صوم و صلوٰۃ کی طرح زکوٰۃ بھی بچوں پر واجب نہیں ہے۔

(اب تفصیل سے شافعیؒ کے استدلال ونظائر کا جواب دیا جاتا ہے)۔

(ا) آیت مذکورہ میں صدقہ سے مراد محلِ صدقہ یعنی مال ہے۔ نفس صدقہ نہیں۔ اس لیے کہ نفس صدقہ نام ہے " اللہ تعالیٰ کی راہ میں مال نکالنے کا۔ اور یہ حق اللہ ہے، حق العبد نہیں ___ اسی طرح دوسری آیت میں "حق معلوم" سے مراد مال ہے اور مال زکوٰۃ نہیں بلکہ محلِ زکوٰۃ ہے۔

(ب) ۱ بقدر نصاب مال فقیر کو ھبہ کرنے سے زکوٰۃ کا ساقط ہونا اس لیے ہے کہ اس میں دلالۃً نیت پائی جاتی ہے۔

۲ ادائیگی زکوٰۃ پر ساعی کا جبر کرنا تاکہ جس پر زکوٰۃ واجب ہے وہ خود ادا کرے، یہ اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں۔ (اور اس میں نیت پائی گئی) چنانچہ اگر صاحب زکوٰۃ نے اپنا ہاتھ دراز کیا اور ساعی نے اس کے ادا کرنے کے بغیر اس کے ہاتھ سے جھپٹ لیا تو ہمارے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی ___ اور قسم اٹھوانے کا جواز اس بات کے ثبوت کے لیے ہے کہ ساعی کو مطالبہ کرنے کی ولایت واختیار حاصل ہے تاکہ صاحب زکوٰۃ اپنے اختیار سے زکوٰۃ ادا کرے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زکوٰۃ حق العبد ہے۔ (ادائیگی کے لحاظ سے چونکہ اس کا ایک گونہ تعلق حاکم کے ساتھ بھی ہے اس لیے اسے جبر واستحلاف کا حق حاصل ہے۔)

۳ وکیل ذمی کے توسط سے اداءِ زکوٰۃ اس لیے درست ہے کہ درحقیقت ادا کرنے والا موکل ہے۔ (اور عبادت مالی میں ذمی کی وکالت اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں)

باقی خراج پر اس کا قیاس درست نہیں کیونکہ خراج عبادت نہیں بلکہ زمین کی مونت (خرچہ) ہے ___ اسی طرح زکوٰۃ کو (ہمارے خلاف) صدقۂ فطر کی نظیر بنانا بھی امام محمدؒ کے قول کے مطابق درست نہیں (کہ ان کے نزدیک نابالغ پر صدقۂ فطر واجب نہیں)

اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس لئے درست نہیں کہ صدقۂ فطر میں بھی ایک گونہ مؤنت پائی جاتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " أدوا عمن تمونون " یعنی اپنے زیر کفالت افراد کی طرف سے ادا کرو ___ لہٰذا صدقۂ فطر مؤنت (خرچہ) ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتا ہے، عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔

عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔

طریق بحث ۲

از روئے حدیث شافعیؒ نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

۱۔ ابتغوا فی اموال الیتامی خیراً کیلا تاکلها الصدقة۔
یتیموں کے مال میں بہتری کے اسباب تلاش کرو تاکہ اسے صدقہ نہ کھا جائے۔
اگر یتیم کے مال میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی تو صدقہ اسے کھا کر ختم نہ کرتا۔

۲۔ ایک دوسری روایت میں آپ نے فرمایا۔
من ولی یتیما فلیؤد زکوۃ ماله "، وفی روایة " من ولی یتیما فلیزك ماله "۔

جو شخص کسی یتیم کا ولی بنے، اسے چاہیئے کہ اس کے مال کی زکاۃ ادا کرے۔
۳۔ زکاۃ کا حکم عام ہے۔ اس میں بالغ اور نابالغ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔
۴۔ وجوب زکاۃ کا سبب ملکیت نصاب ہے۔ اور یہ سبب نابالغ کے مال میں بھی پایا گیا تو اس میں بھی بالغ کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر ایجاب زکوٰۃ کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ حدیث کے مطابق وہ مرفوع القلم ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ایجاب زکوٰۃ ایک فعل ہے۔ اور ایسے شخص پر فعل واجب کرنا جو کرنے سے عاجز ہے، تکلیف مالایطاق ہے ــــــ اسی طرح ولی پر واجب کرنے کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں کہ وہ نابالغ کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ نص کتاب اللہ سے ولی کو احسن طریق کے بغیر یتیم کے مال کے قریب جانا بھی ممنوع ہے۔ اور یتیم کے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا، اس کے مال کو غیر احسن طریق سے صرف کرنا ہے، جیسا کہ ہم نے خلافیات میں ذکر کیا ہے۔

اور شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی ہیں وہ غریب ہیں یا اخبار آحاد سے ہیں، اس لیے وہ کتاب اللہ کے معارض نہیں ہوسکتیں ــــــ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث میں صدقہ سے مراد نفقہ ہو، جیسا کہ ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ وعلی عیالہ صدقۃ اور خود اس حدیث میں بھی اس بات قرینہ موجود ہے۔ کیونکہ حدیث میں اکل کی اضافت تمام مال کی طرف کی گئی ہے۔ اور تمام مال کو نفقہ کھا سکتا ہے زکوٰۃ نہیں ــــــ اور ان حدیثوں میں صدقہ اور زکوٰۃ کو صدقہ فطر پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، کیونکہ صدقہ فطر کو بھی زکوٰۃ کہہ دیتے ہیں۔

اور دوسری حدیث میں فلیزك مالہ سے مراد ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے تاکہ اس کا مال بڑھ جائے۔ اس لیے کہ تزکیہ کا معنی ہے تنمیہ۔ اور یہ معنی لینا اس لیے مناسب ہے تاکہ تمام دلائل میں مطابقت ہو جائے۔

اور حکم زکاۃ کا عموم بچوں کو شامل نہیں ہے یا یہ کہ یہ حکم عام نہیں بلکہ خاص ہے۔ اور نابالغ بچے اس میں سے مخصوص ہیں، اُن دلائل کی بنا پر جو ہم نے ذکر کیے۔ واللہ اعلم۔

شرط نمبر ۴ عقل ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک مجنون اصلی کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ جنون کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اصلی ۲۔ طاری۔

جنون اصلی یہ ہے کہ کوئی شخص حالت جنون میں بالغ ہو ہمارے اصحاب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا جنون نصاب پر انعقاد حول سے مانع ہے (یعنی ایسے جنون کی حالت میں نصاب کے سال شمار نہیں کیے جائیں گے) چنانچہ افاقہ وصحت کے بعد گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا۔ اور سال کا آغاز اس کے افاقہ کے وقت سے شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اب وہ اس بات کا اہل ہوگیا کہ اس کے مال کے سال کا اعتبار کیا جائے جیسے بچہ جب بالغ ہو جائے کہ اس پر گذشتہ بچپن کے زمانے کی زکاۃ ادا کرنا واجب نہیں۔ اور ہمارے نزدیک اس کے سال نصاب کی ابتداء وقت بلوغ سے ہوگی، ایسے ہی یہ بھی

ہے۔ اور جیسے اس پر صوم و صلوٰۃ واجب نہیں، ایسے ہی زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور جنون طاری (جو بلوغ کے بعد کسی وقت عارض ہو) اگر پورا سال رہے تو وہ بھی جنون اصلی کے حکم میں ہے۔ دیکھئے! صوم کے بارے میں اِس کا حکم یہی ہے، تو زکاۃ کے سلسلہ میں بھی ایسا ہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ سال کا زکوٰۃ سے ایسا ہی تعلق ہے، جیسا ماہ رمضان کا صوم سے۔ اور جو جنون پورے ماہ پر محیط ہو، وہ وجوب صوم سے مانع ہے، اسی طرح جو جنون پورے سال کو گھیرے ہوئے ہو وہ وجوب زکاۃ سے مانع ہوگا۔ اور جیسا کہ جنون وجوب صلوٰۃ و حج سے مانع ہے، ایسے ہی وجوب زکوٰۃ سے بھی مانع ہوگا۔

اور اگر جنون تمام سال نہیں رہا بلکہ سال کے کچھ حصہ میں ہوا پھر افاقہ ہوگیا تو محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اگر اسے سال کے اول، وسط یا آخر، کسی حصہ میں ساعت بھر بھی افاقہ ہوگیا تو اس سال کی زکاۃ واجب ہوجائے گی۔ اور یہی ابن سماعہ نے ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔ اور ہشام کی روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ اگر سال کے اکثر حصہ میں اسے افاقہ رہا تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اس روایت کی وجہ اور علت یہ ہے کہ اکثر سال کا افاقہ تمام سال کا افاقہ سمجھا جائیگا۔ اس لئے کہ بہت سے احکام میں کسی شی کے اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے خصوصاً جس چیز میں احتیاط ہو۔

دوسری روایت جو کہ محمد کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو صوم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اور یہ قیاس صحیح ہے اس لیے کہ سال زکوٰۃ کے لیے ایسا ہی ہے جیساکہ ماہ صوم کے لیے اور ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اگر جنون سے افاقہ ہوجائے تو تمام ماہ کے روزے واجب ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح اور سال کے کسی حصہ میں اسے کچھ افاقہ ہوگیا تو اس سال کی زکوٰۃ اس پر لازم ہوگی۔

اور جو شخص کبھی مجنون ہوجاتا ہے اور کبھی ہوش میں آجاتا ہے، وہ تندرست آدمی کی طرح ہے۔ اسے خوابیدہ اور بے ہوش آدمی کے درجہ میں شمار کیا جائے گا۔

شرط نمبر ۵ - حریت ہے۔ اس لیے کہ ملکیت وجوب زکوٰۃ کی شرائط میں سے ہے۔ جیساکہ ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ اور مملوک کسی شی کا مالک نہیں ہوتا۔ چنانچہ غلام پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی اگرچہ اسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہو۔ اس لیے کہ اگر اس پر دین نہیں ہے، تو اس کی تمام کمائی آقا کی ہے، اور آقا پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہے، جو اس کی کمائی کے برابر ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک آقا بھی اپنے اجازت دادہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا، اور اس زائد کمائی کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی — اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگرچہ آقا اس کمائی کا مالک تو ہوجائے گا، لیکن یہ قرض میں مطلوب ہے۔ اور جو مال قرض میں مطلوب ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، اس لیے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی — اسی بنا پر مدبّر اور امّ ولد کا بھی یہی حکم ہے — اسی طرح

مکاتب پر اس کی کمائی کی زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ رقیت (غلامی) کے باقی ہونے کی وجہ سے اس کی کمائی حقیقت میں اس کی ملکیت ہی نہیں ــــ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ شہادت موجود ہے کہ:

المکاتب عبد مابقی علیہ درھم۔

(ترجمہ) مکاتب عبد رہتا ہے، جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے ــ اور عبد مرقوق (غلام) کو کہتے ہیں، اور رقیت ملکیت کے منافی ہے۔

باقی مُسْتَسْعیٰ (وہ مقروض جس سے قرض خواہ اپنا قرض وصول کرنے کے لیے محنت مزدوری کروائے) ابوحنیفہ کے قول کے مطابق مکاتب کے حکم میں ہے ــ اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد شخص ہے جو مقروض ہوگیا ہے۔ تو دیکھا جائے گا کہ قرض کی ادائیگی کے بعد اس کی کمائی میں سے کتنا مال بچتا ہے؟ اگر بقدر نصاب بچ جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

شرط نمبر ۱ کسی شخص کا صاحب نصاب پر کوئی قرض نہ ہو۔ اگر اس پر قرض ہے تو بقدر قرض اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، خواہ اس قرض کی ادائیگی فی الحال ہو یا فی المآل۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک دَین وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتا، خواہ وہ کیسا ہی ہو۔ شافعیؒ نے امر زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس امر میں مدیون اور غیر مدیون میں کوئی فرق نہیں ــــ نیز وجوب زکوٰۃ کا سبب ملکیتِ نصاب ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ یہ مال نصاب تجارت کے لیے یا چرانے کے لیے رکھا ہوا ہو۔ یہ دونوں چیزیں پائی گئیں۔ ملکیت تو ظاہر ہے اس لیے کہ مدیون اپنے مال کا مالک ہے۔ کیونکہ حرِ صحیح کا دَین اس کے ذمّے واجب ہوتا ہے۔ اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا۔ اسی لیے وہ جیسے چاہے اپنے مال میں تصرف کرنے کا مختار ہے ــ باقی (دین کے ہونے ہوئے)، یہ مال تجارتی اور سائمہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ دین اس کے منافی نہیں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہے۔

ہماری دلیل حضرۃ عثمان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپؓ نے رمضان میں خطبہ دیا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

الا ان شھر زکاتکم قد حضر، فمن کان لہ مال وعلیہ دین فلیحسب مالہ بما علیہ ثم لیزک بقیۃ مالہ۔

سنو! تمہارا زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ آچکا۔ تو جس کے پاس مال ہو اور اس پر دین بھی ہو تو وہ اپنے مال اور قرض کا حساب کرے اور بقیہ مال کی زکوٰۃ دے

اور آپؓ نے یہ صحابہؓ کی موجودگی میں فرمایا تھا۔ اور اُن میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ تو صحابہ کا اس پر اجماع ہوگیا کہ جس قدر مال دین میں مطلوب ہو، اتنے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ مدیون کا مال حکم زکوٰۃ کے عموم سے خارج ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ بقدر قرض مال اس کی حاجت اصلیہ اور بنیادی ضرورت

میں داخل ہے۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ اور جو مال انسان کی بنیادی ضرورت ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے غنا ثابت نہیں ہوتا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے یوں ارشاد ہوا ہے:

لا صدقة الا عن ظهر غنى۔

صدقہ تو پس از غنا واجب ہوتا ہے۔

اسی میں شافعیؒ کے اس قول کا جواب بھی آگیا کہ "سبب و شرط وجوب پایا گیا" کیونکہ غنا بھی اس کے ساتھ شرط ہے' اور دین کے ساتھ غنا نہیں پایا جاتا۔

علاوہ ازیں یہ کہ اس کی ملکیت نصاب ناقص ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرض خواہ کو اختیار ہے کہ اگر اسے موقعہ ملے تو بغیر عدالت کے فیصلے اور مالک کی رضامندی کے اپنے قرض اور حق کی جنس میں سے لے سکتا ہے —— اور شافعیؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار جنس اور خلاف جنس دونوں میں حاصل ہے کہ وہ جو چاہے لے لے۔

یہ تو عدم ملکیت کی علامت ہے، جیسا کہ مال ودیعت اور مغصوب میں ملکیت نہیں۔ تو کم از کم اس کا نقصانِ ملکیت کی دلیل ہونا تو واضح ہے۔

رہا عشر، تو ابن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع ہے۔

اس روایت کے مطابق تو استدلال نہیں ہو سکتا —— ہاں ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عشر بہر صورت واجب ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر خراج کی طرح زرخیز اور آباد زمین کی مؤنت ہے۔ اس لئے اس میں مالک کے غنا کا اعتبار نہیں۔ اور اسی لیے ہمارے نزدیک اس میں اصل ملکیت کا بھی اعتبار نہیں، حتی کہ عشر وقف کردہ زمینوں اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہے۔ برخلاف زکاۃ کے کہ اس میں مالک کا غنی ہونا ضروری ہے۔ اور غنا اور دین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

دین مہر کا حکم اسی سے زوجہ کے مہر کا مسئلہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مہر بھی ہمارے نزدیک مانع زکاۃ ہے، خواہ وہ معجل ہو یا مؤجل، اس لئے کہ جب بھی زوجہ نے مطالبہ کیا اسے دینا پڑے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ مہر مؤجل مانع زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ عادتاً اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور مہر معجل کا چونکہ عادتاً مطالبہ کیا جاتا ہے، اس لیے وہ مانع ہوگا —— اور بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زوج مہر ادا کرنے کا عزم کیے ہوئے ہو تو مانع ہوگا اور اگر ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو مانع نہ ہوگا، کیونکہ اسے دین شمار نہ کیا جائے گا۔ اور احکام میں آدمی سے اس چیز کا مؤاخذہ ہوتا ہے، جو اس کے پاس ہو۔

مسئلہ: شیخ امام ابو بکر محمد بن فضل بخاری نے اجارۂ طویلہ کے بارے میں، جو اہل بخارا میں معروف ہے، فرمایا ہے کہ اجرت معجلہ کی زکاۃ آجر پر واجب ہوگی، اس لیے کہ فسخ

سے پہلے وہ اس کا مالک ہو چکا ہے ۔ اگرچہ سال کے بعد فسخ سے اس پر دَین چڑھ جائے ـــــ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مستاجر پر بھی اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ اس اجرت کی حیثیت آجر کے پاس رکھے ہوئے مال کی ہے ۔

مسئلہ : مشائخ نے بیع الوفاء کے بارے میں جو اہل سمرقند کے ہاں معتاد ہے، فرمایا ہے کہ اس کے ثمن کی زکوٰۃ اگر وہ سال بھر باقی رہے، بائع پر واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک ہو چکا ہے ـــــ اور بعض نے یہ کہا کہ مشتری پر بھی لازم ہوگی، اس لیے کہ اسے بائع کے پاس رکھا ہوا مال شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا مشتری سے اس کی چیز کا مواخذہ ہوگا۔

مسئلہ : کوئی شخص معاملۂ بیع وشراء میں تاوان کا ضامن ہوا، پھر مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا (یعنی مبیع پر کسی نے دعویٰ کر دیا اور دعویٰ ثابت ہو گیا) تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر یہ دعویٰ استحقاق سال کے اندر ہوا تو مانع زکوٰۃ ہوگا، (تاوان کی ادائیگی سے دین لاحق ہونے کی صورت میں) کیونکہ مانع (دَین) موجب زکوٰۃ (سال) کے ساتھ جمع ہو گیا، لہٰذا وہ مانع وجوب ہوگا ـــــ اور اگر سال گذرنے کے بعد مبیع پر کسی نے دعویٰ استحقاق کیا تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ نو پید دَین ہے، کیونکہ وجوب دین صرف دعویٰ استحقاق کی وجہ سے ہوا۔ اگرچہ ضمان اس کا سبب ہے، حتیٰ کہ تمام مال سے تاوان ادا کیا جائے گا، لیکن چونکہ وجوب دین صرف استحقاق کی وجہ سے ہوا، (اور یہ دعویٰ سال کے بعد ہوا)، اس لیے یہ پہلے سے واجب شدہ زکوٰۃ کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

نفقہ زوجات اور زکوٰۃ رہا نفقہ زوجات۔ تو جب تک دین نہ ہو جائے، قاضی کے مقرر کرنے یا آپس کی رضامندی سے، مانع زکوٰۃ نہ ہوگا کیونکہ یہ شیئاً فشیئاً واجب ہوتا ہے، تو جب تک قاضی کا فیصلہ یا آپس کی رضامندی نہ پائی جائے تو ساقط ہوتا رہتا ہے اور جب قاضی مقرر کر دے یا وہ آپس میں طے کر لیں تو یہ مانع زکوٰۃ بن سکتا ہے دین ہونیکی وجہ سے۔

نفقۂ محارم اور زکوٰۃ ایسے ہی نفقۂ محارم مانع زکوٰۃ بن جاتا ہے، جبکہ قاضی ایک ماہ سے بھی کم کی مختصر مدت میں اسکی ادائیگی کا فیصلہ کرے، اسلئے کہ اب وہ دَین بن گیا ـــ ہاں اگر مدت طویل ہو تو پھر دَین نہیں بنے گا بلکہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ محض صلہ رحمی ہے، بخلاف نفقۂ زوجات کے (کہ یہ واجب ہے)، ہاں! کبھی قاضی نفقۂ محارم بھی فی الجملہ مقرر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے (تب یہ واجب ہو جاتا ہے)، لیکن ضرورت ادنیٰ مدت میں پوری ہو جاتی ہے ـــ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نفقۂ محارم آپس کی رضامندی سے قلیل مدت میں ادا کرنے کے فیصلہ سے بھی دین بن جاتا ہے۔

دین خراج اور زکوٰۃ فقہاء نے کہا کہ خراج کا دَین بھی مانع وجوب زکوٰۃ ہے۔ کیونکہ اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے ـــ اور عشر جب اس کے دست دین ہو جائے بایں طور کہ مالک اپنے عشری غلہ کو تلف کر دے، تو اس کا بھی یہی حکم

ہے — ہاں محض وجوب عشر مانع وجوب زکوٰۃ نہیں ہیں۔ کیونکہ عشر کا تعلق غلے اور پیداوار سے ہے، غلے کے باقی رہنے سے یہ بھی باقی رہتا ہے اور غلے کے تباہ ہو جانے سے یہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اور غلہ مال تجارت بھی نہیں ہے کہ دین کی وجہ سے غلہ صاحب دین کا حق بن جائے۔

گذشتہ سال کی زکوٰۃ باقی ہو تو کیا موجودہ سال میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟

بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی گذشتہ سال کی زکوٰۃ ادا نہیں کی اور ادائیگی اسی مال میں سے واجب ہے یا زکوٰۃ کا دَین اس کے ذمہ واجب ہے، بایں طور کہ مال زکوٰۃ کو تلف کر دیا اور وہ عین سے منتقل ہو کر اس کے ذمہ دَین ہو گیا، تو امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے قول میں ان میں سے ہر ایک (دوسرے سال کے لئے) مانعِ وجوب زکوٰۃ ہے، خواہ انکا تعلق اموال ظاہرہ سے ہو یا اموال باطنہ سے۔ ۲ زفر فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مانع وجوب نہیں ہو سکتے۔ ۳ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نصاب موجود میں سے واجب الاداء زکوٰۃ تو مانع ہوگی۔ البتہ دین زکوٰۃ مانع نہیں بن سکتا۔

کرخیؒ نے زفر کا دوسرا قول ایسا ہی نقل کیا ہے، لیکن انہوں نے اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ اور قاضیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ان کا یہ مذہب سونا، چاندی، اموال تجارت یعنی اموال باطنہ میں ہے۔ زفرؒ کے دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے، کہ امام اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ تو بندوں کی طرف سے ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہ ہوا۔ خواہ یہ اموال عین کی صورت میں ہوں یا دین کی صورت میں، لہٰذا یہ مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوں گے۔ اور یہ کفارات اور نذور وغیرہ اللہ کے دیون کی طرح ہیں (کہ وہ بھی مانع وجوب نہیں ہیں)، بہ خلاف اموال ظاہرہ کے کہ امام ان کی زکاۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ (لہٰذا وہ مانع ہوں گے)۔

اور زفر کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ عبادت و قربت ہے، لہٰذا دین نذور و کفارات کی طرح یہ بھی مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوگی۔

ابو یوسف نے واجب الاداء زکوٰۃ اور دین میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دین زکوٰۃ ذمے میں واجب ہوتا ہے، اس کا نصاب سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا دین کفارات و نذور کی طرح یہ بھی مانع وجوب نہ ہوگا۔

اور واجب الاداء زکوٰۃ تو نصاب سے متعلق ہے، کیونکہ واجب الاداء، نصاب کا ایک جزء ہے، اور کسی ایک جزء پر استحقاق نصاب کو ناقص کر دیتا ہے کیونکہ جس چیز پر کسی کا حق ہو وہ مصروف کی مانند ہے۔ (لہٰذا مانع وجوب زکوٰۃ ہوگا)، حکایت ہے کہ ابو یوسف سے کہا گیا کہ زفرؒ کے خلاف آپ کے پاس کیا حجت ہے، تو فرمایا ایسے شخص کے مقابلے میں میری کیا حجت ہو سکتی ہے، جو دو سو درہم میں چار سو درہم واجب کرے — اور حقیقت یونہی

ہے، جیساکہ ابو یوسف نے فرمایا۔ اس لیے کہ اگر اس کے پاس دو سو دراہم ہیں اور اس نے ان کی کئی سال زکوٰۃ ادا نہیں کی تو زفرؒ کے قول کے مطابق اصل نصاب سے کئی گنا زیادہ زکوٰۃ واجب ہو جائے گی، اور یہ بہت ہی غیر مناسب ہے۔

ابو حنیفہؒ اور محمد فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک ایسا دین ہے، جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔ دیکھئے اگر واجب الادا زکوٰۃ نصاب سوائم کی ہے تو زکاۃ سوائم کا سلطان کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ خواہ وہ عین ہوں یا دین۔ اور اسی لئے جب مالک سال پورا ہونے کا انکار کرے، یا اُس کے مال تجارت ہونے کا انکار کرے یا اسی طرح کا کوئی اور عذر کرے تو اس سے قسم اٹھوائی جاتی ہے۔ تو یہ بمنزلہ دیون عباد کے ہو گیا۔ (لہٰذا مانع وجوب زکوٰۃ ہو گا۔) اور (اگر واجب اللاداز کوٰۃ مال تجارت میں ہے تو) ــــ زکاۃ مال تجارت کا بھی تقدیراً اور حکماً بندوں کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ زکوٰۃ لینے کا اصل میں حق سلطان کو ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما لیتے رہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا ــــ پھر ان کے زمانہ میں جب اموال کثیر ہو گئے اور انہوں نے محسوس کیا کہ اب ان کی وصولی اور تتبع میں ارباب اموال کو زیادہ ضرر اور تکلیف پہنچتی ہے تو انہوں نے مصلحتاً زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کو سونپ دی، اور یہ اجماع صحابہ کے ساتھ ہوا۔ اب ادا زکوٰۃ میں ارباب اموال امام کی طرف سے گویا کہ وکلاء ہیں ــــ غور کیجیے کہ آپؓ نے فرمایا تھا۔

من کان علیہ دین فلیؤدہ ولیزک مابقی من مالہ۔

جس پر دین ہو، پہلے وہ ادا کرے اور باقی مال کی زکوٰۃ دے۔

تو درحقیقت ارباب اموال کو زکوٰۃ ادا کرنے میں وکیل بنایا گیا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ وصول کرنے کے بارے میں امام کا حق باطل نہیں ہوا ــــ اسی لیے ہمارے اصحابؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شہر والوں کے بارے میں امام کو معلوم ہو کہ وہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی ترک کیے ہوئے ہیں تو وہ ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن امام کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ترک کی تہمت کے بغیر محض اپنی رائے سے اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے لگے، کیونکہ اس میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی مخالفت ہے۔

اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم (یا اس کے برابر چاندی) یا بیس مثقال سونا ہو، اور اس نے دو سال اس کی زکوٰۃ ادا نہ کی، تو ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا ــــ مال تجارت میں بھی یہی اختلاف اور یہی حکم ہے اور سوائم کے بارے میں بھی یہی ہے کہ اگر اس کے پاس پانچ سائمہ اونٹ تھے، اور دو سال گذر گئے کہ اس نے ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کی تو وہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔ اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہ ہو گا ــــ اور اگر دس اونٹ تھے اور دو سال گذر گئے تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں ادا کرے گا، اور دوسرے سال کی ایک بکری اور اگر پچیس اونٹ تھے تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بنت مخاض اور دوسرے سال کی چار بکریاں واجب ہوں گی ــــ اور اگر اس کے پاس تیس سائمہ گائیں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک

تبیع یا تبیعہ ادا کرے گا، اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں — اور اگر چالیس گائیں تھیں تو پہلے سال کے لیے ایک تبیع یا تبیعہ دے گا— اور اگر وہ چالیس بکریوں کا مالک تھا تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر اس کے پاس ۱۲۱ بکریاں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔

دین طاری اور زکوٰۃ اگر سال کے درمیان مالکِ نصاب پر بندوں کی طرف سے قرض چڑھ گیا تو کیا اس سے نصاب کا سال ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ —— ابو یوسف نے فرمایا کہ سال منقطع نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر سال پورا ہونے سے پہلے قضاء قاضی یا قرض خواہ کے معاف کرنے سے قرض ختم ہو گیا تو سال پورا ہونے سے زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہو گی۔

زفر نے فرمایا کہ قرض لاحق ہونے سے سال منقطع ہو جاتا ہے۔

اصل میں یہ مسئلہ درمیان سال نقصان نصاب کے مسئلہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ دین طاری ہونے سے مال حاجت اصلی سے زائد نہ رہا، تو مالک سے صفت غنا معدوم ہو گئی۔ تو یہ ایسا ہی ہو گیا، جیسے سال کے درمیان نصاب ناقص ہو جائے —— اور ہمارے نزدیک درمیان سال نقصان نصاب سال کو منقطع نہیں کرتا، اور زفر کے نزدیک اس سے سال منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ تو یہ مسئلہ بھی اسی کی مثل ہے۔

دیون اللہ اور زکوٰۃ وہ دیون جن کا بندوں سے تعلق نہیں ہے، مثلاً نذور، کفارات، صدقۂ فطر، وجوب حج وغیرہ، تو یہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتے، اس لیے کہ ان کا اثر احکام آخرت کے لحاظ سے مرتب ہوتا ہے، کہ ادا کرنے پر ثواب اور چھوڑنے پر گناہ، باقی دنیا کے احکام کے لحاظ سے ان کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دیون کے ادا کرنے کے لیے مجبور کیا جا سکتا ہے نہ محبوس۔ تو دنیوی احکام کے لحاظ سے گویا یہ بالکل معدوم ہیں۔

صاحب نصاب کا دین کس مال سے ادا کیا جائے گا کسی شخص پر دین ہو، اور اس کے پاس مال زکاۃ اور اس کے علاوہ خدمتگار غلام، استعمال کے کپڑے، رہائشی مکانات وغیرہ بھی ہیں، تو ہمارے نزدیک دین مال زکوٰۃ میں سے ادا کیا جائے گا، خواہ وہ مال جنس دین سے ہو یا نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ دوسری اشیاء سے ادا نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ جنس دین سے ہو۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ دین اس کی ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ وہ مال زکاۃ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا اور مہر میں غیر معین خادم رکھا۔ اور اس کے پاس ایک خادم اور دو سو درہم ہیں۔ تو ہمارے نزدیک دین مہر دو سو درہم میں سے ادا کیا جائے گا، خادم نہیں دیا جائے گا —— اور زفرؒ کے نزدیک اس دین میں خادم دیا جائے گا۔ ان کا کہنا یہ ہے دین ہم جنس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہے، لہٰذا اسی میں ادا کیا جائے گا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مال زکوٰۃ کے علاوہ

دوسری چیزیں بقیہ بنیادی ضرورتوں کی طرح اس کی ضرورت اور اس کا بنیادی حق ہیں۔ اور مال زکاۃ بنیادی ضرورتوں سے زائد ہے، لہٰذا مال زکاۃ ہیں سے دین کی ادائیگی میں ارباب اموال کو زیادہ آسانی اور رعایت ہے۔ اسی وجہ سے اس کی اور اس کے اہل وعیال کی خوراک، پوشاک ہیں سے دین ادا نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ اس جنس کا ہو ۔۔۔ محمدؒ نے اصل میں اسی سلسلہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے "مجھے بتلائیے کہ اگر ایسے شخص کو صدقہ دیا جائے تو کیا وہ مصرفِ صدقہ نہیں ہو گا؟" مطلب اس کا یہ ہے کہ مالِ زکاۃ تو دین میں مطلوب ہونے کی وجہ سے گویا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور گھر اور خادم کی ملکیت سے اس کے لیے صدقہ لینا حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ فقیر اور محتاج ہے اور فقیر و محتاج پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس مختلف قسم کے اموال زکاۃ مثلاً دراہم و دنانیر، اموال تجارت اور سوائم ہوں۔ تو دین دراہم و دنانیر اور اموال تجارت سے ادا کیا جائے گا، سوائم سے نہیں۔ اس لیے کہ ان کی زکاۃ ارباب اموال خود ادا کرتے ہیں اور سوائم کی زکاۃ امام وصول کرتا ہے۔ اور بسا اوقات لوگ بخل کرتے ہوئے فقراء کو دینے میں کوتاہی کرتے ہیں، لہٰذا دین کی ادائیگی اموال باطنہ میں سے ہونی چاہیے، تاکہ امام اموال ظاہرہ سوائم کی زکاۃ وصول کر کے فقراء کو دے سکے، اس میں فقراء کی رعایت ہے یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔

اور زفرؒ کے نزدیک دین ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ سوائم سے ہو ۔۔۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا، اور پانچ غیر معین سائمہ اونٹ مہر ٹھہرایا۔ اور اس کے پاس اموال تجارت بھی ہیں اور سائمہ اونٹ بھی۔ تو مذکورہ اختلاف کی وجہ سے زفرؒ کے نزدیک مہر میں بعینہ اونٹ دیے جائیں گے، اور ہمارے نزدیک مہر مالِ تجارت سے ادا کیا جائے گا۔ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ یہ صورت اس وقت ہو گی، جب مصدق (صدقہ، زکوٰۃ لینے والا) آتا ہو۔ اگر وہ نہ آتا ہو تو صاحب مال کو اختیار ہے، چاہے تو دین سوائم سے ادا کر دے اور زکاۃ سوائم دراہم سے ادا کرے اور چاہے تو دین دراہم سے ادا کرے اور زکاۃ مال سوائم سے ادا کر دے۔ اس لیے کہ صاحب مال کے حق ہیں دونوں برابر ہیں۔ فرق تو مصدق کے حق میں ہے، کیونکہ اسے سوائم کی زکوٰۃ لینے کا اختیار رہے، دراہم کی نہیں۔ لہٰذا اگر مصدق آتا ہے تو دین دراہم ہیں سے ادا کیا جائے گا اور وہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔

ہاں اگر اس کے پاس سوائم کے علاوہ کوئی مال زکاۃ نہیں ہے تو پھر دین اسی میں سے ادا کیا جائے گا اور عام استعمال کے سامان کو نہیں چھیڑا جائے گا۔ اس کی وجہ ابھی اوپر گذری۔ پھر اگر اس کے پاس مختلف انواع کے سوائم ہیں تو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جن سوائم میں سب سے کم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، ان سے دین ادا کیا جائے گا تاکہ زیادہ زکوٰۃ واجب ہو، اور اس سے مقصود فقراء کی رعایت ہے۔ مثلاً کسی شخص کے پاس پانچ اونٹ، تیس گائے اور چالیس بکریاں ہیں، تو دین اونٹوں یا بکریوں میں سے ادا کیا جائے گا اس لیے کہ ان کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو قیمت

کے اعتبار سے گائے کی زکوٰۃ تبیع سے کم ہے) گایوں سے نہیں، تاکہ تبیع زکوٰۃ میں واجب ہو، کیونکہ اس کی قیمت بکری سے زیادہ ہے ـــ اور یہ اس وقت ہے جب بکری اور اونٹ سے دین ادا کرنے سے پورا ادا ہو جاتا ہو اور کچھ باقی نہ بچتا ہو۔ لیکن اگر دین اتنا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پورا نصاب، دین میں دینے کے بعد بھی کچھ دین بچ جاتا ہے، اور اگر گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے تو پورا ہو جاتا ہے اور کچھ باقی نہیں رہتا، تو ایسی صورت میں گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے۔ کیونکہ اگر اونٹوں سے دین ادا کیا گیا اور پورا نہ ہوا تو پھر باقیماندہ، بکریوں سے ادا کیا جائے گا، اس طرح بکریوں کا نصاب بھی ادائیگی دین کے سبب ناقص ہو جائے گا۔ نتیجۃً زکوٰۃ میں واجب ہونے والی دو بکریاں ختم ہو جائیں گی۔ اور اگر گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے تو ایک تبیع کی زکوٰۃ ختم ہو گی اور دو بکریوں کی زکوٰۃ واجب رہیگی، کیونکہ جب دین گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا تو سائمہ اونٹوں کا بھی مکمل نصاب بچ جاتا ہے (تو اونٹ اور بکریوں کے نصاب میں ایک ایک بکری واجب ہو گی)، اور ایک تبیع قیمت میں دو بکریوں سے کم ہے۔

اور اگر اس کے پاس صرف اونٹ یا بکریاں ہی ہیں تو صاحب مال کو اختیار ہے، جس سے چاہے دین ادا کرے، اس لیے کہ مقدار واجب یعنی بکری میں دونوں برابر ہیں۔

"نوادر الزکوٰۃ" میں مذکور ہے کہ (ایسی صورت میں) مُصَدِّق کو چاہیے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ لے، بکریوں کی نہیں۔ اس لیے کہ اونٹوں میں واجب ہونے والی بکری نفس نصاب سے نہیں ہے تو اس کے لینے سے نصاب ناقص نہیں ہوتا (اور وہ اپنا دین بکریوں سے ادا کرے گا) اور اگر دین اونٹوں سے ادا کیا گیا (تو اس کا نصاب اس وجہ سے کم ہو گیا) تو مصدق چالیس بکریوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ لے گا تو بکریوں کا نصاب بھی ناقص ہو جائے گا۔ (تو اس دوسری صورت میں فقراء کا نقصان ہے) اور پہلی صورت فقراء کے لیے زیادہ سود مند ہے (لہٰذا اس کا اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے) اور اگر کسی شخص کے پاس ۲۵ اونٹ، ۳۰ گائے اور ۴۰ بکریاں ہیں، اور دین صرف اتنا ہے کہ بکریوں سے پورا ادا ہو جاتا ہے، تو بکریوں کے نصاب سے ہی ادا کیا جائے گا، اس لیے کہ (مذکورہ صورت میں) اس کی زکوٰۃ کی قیمت کم بنتی ہے ـــ اور اگر بکریوں کے نصاب سے دین پورا ادا نہیں ہوتا تو پھر دیکھا جائے گا، اگر درمیانہ بنت مخاض کی قیمت ایک بکری اور درمیانہ تبیع سے کم بنتی ہے، تو دین اونٹ کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اور اگر بنت مخاض کی قیمت، بکری اور تبیع سے زیادہ بنتی ہے تو پھر دین بکریوں اور گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جس صورت میں فقراء کا زیادہ نفع ہو وہ اختیار کی جائے۔

اور اگر اس کے پاس بالکل ہی مال زکاۃ نہیں ہے۔ (اور وہ مدیون ہے)، تو دین اولاً اسکے عام استعمال اور کام کاج کے سامان سے ادا کیا جائے گا۔ (اور اگر اس سے پورا نہ ہو تو) پھر مکان وغیرہ غیر منقولہ جائداد سے پورا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ سامان کی ملکیت تو گھڑی گھڑی میں بدلتی رہتی ہے، لیکن زمین، مکان وغیرہ میں ملکیت عام طور پر نہیں بدلتی۔ تو اس صورت میں قرض دار اور قرض خواہ دونوں کی رعایت مطلوب ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل (ب)

مالِ زکوٰۃ سے متعلقہ شرائط

شرط ۱:۔ "مال کی ملکیت"۔ چنانچہ وقف کردہ سوائم اور فی سبیل اللہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان میں کسی کی ملکیت نہیں ——— اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ میں تملیک ہوتی ہے، اور غیر مملوکہ شیٔ کی تملیک کا تصور نہیں ہو سکتا۔

ہمارے نزدیک اس مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جس پر دشمن غالب ہو گیا اور اسے اپنے دار میں لے گیا ہو۔ اس لیے کہ اپنے دار میں لے جا کر جمع کرنے سے وہ اس کے مالک بن گئے، اور مسلم کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی ——— اور شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہو گی، اس لیے کہ دشمن کے قبضہ کر لینے اور اپنے دار میں جمع کر لینے کے باوجود مسلم کی ملکیت باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کا قبضہ ختم ہو گیا۔ اور ان کے نزدیک زکاۃ صرف ملکیت سے واجب ہو جاتی ہے (اگرچہ قبضہ نہ ہو۔ لٰہذا ایسی صورت میں زکوٰۃ واجب ہو گی)

شرط ۲:۔ "ملکیتِ مطلقہ"۔۔۔ یعنی مال کی ملکیت کے ساتھ اس پر قبضہ بھی ہو۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے ——— زفرؒ کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے ——— چنانچہ ہمارے نزدیک "مالِ ضمار" میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اور ان دونوں حضرات کے نزدیک واجب ہوتی ہے۔ اور "مالِ ضمار" اس مال کو کہتے ہیں، جس سے فائدہ اٹھانا مقدور میں نہ ہو (کہ وہ قبضہ میں نہیں ہے) باوجودیکہ اصل ملکیت بدستور باقی ہو۔ جیسے بھاگا ہوا، یا راہ سے بھٹکا ہوا غلام، گم شدہ مال، سمندر میں غرق شدہ مال، سلطان کا اصرار کے ساتھ لیا ہوا مال اور وہ دین جس کا مدیون انکار کر دے اور مالک کے پاس کوئی بیّنہ نہیں ہے، اور اسی حالت پر سال گذر جائے۔ پھر مالک کو بیّنہ مل جائے بایں طور کہ مدیون خود لوگوں کے پاس اقرار کرلے، اور صحراء میں دفن کردہ مال جب کہ مالک کو اس کا مقام یاد نہ رہے (کہ ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہو گی اور زفر و شافعی کے ہاں زکوٰۃ واجب ہو گی) ہاں اگر چھوٹے گھر میں مال مدفون ہے تو اس میں بالاجماع زکوٰۃ واجب ہو گی ——— البتہ کنجان باغ اور بڑے گھر میں دفن شدہ مال میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

زفر و شافعی نے اس سلسلہ میں حکم زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس میں اس قسم کی کوئی تفصیل نہیں ——— نیز وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے، قبضہ سے نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مسافر کے مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، حالانکہ حالت سفر میں اس کا قبضہ نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کی ملکیت باقی ہے ۲ بطور دین کے دیے ہوئے

مال میں مالک پر زکوٰۃ واجب ہے، باوجودیکہ اس پر قبضہ نہیں ہے۔ ۳ چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال میں زکوٰۃ واجب ہے (حالانکہ وہ اس وقت قبضہ میں نہیں ہے) — تو اس تمام سے یہ ثابت ہوا کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے۔ اور (مذکورہ بالا صورتوں میں) ملکیت باقی ہے، لہٰذا زکوٰۃ واجب ہوگی، ہاں اس پر فی الحال ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ قبضہ بعید ہونے کی وجہ سے وہ ادائیگی سے قاصر ہے، اور یہ چیز وجوب زکوٰۃ کے منافی نہیں، جیسا کہ مسافر کی مثال سے معلوم ہوا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو حضرۃ علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے: فرمایا:
لا زکوۃ فی مال الضمار۔
مال ضمار میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور مال ضمار وہ مال ہے جس سے قیام ملکیت کے باوجود نفع نہ اٹھایا جا سکے۔ یہ " البعیر الضامر " (دبلا اونٹ) سے ماخوذ ہے۔ جو زندہ ہونے کے باوجود شدید دبلا ہونے کی وجہ سے فائدہ مند نہ ہو — اور اوپر ذکر کیے گئے تمام اموال مالک کے لیے نفع رساں نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا، لہٰذا ان پر " مال ضمار " کی تعریف صادق آتی ہے۔

نیز اس لیے کہ جس مال سے مالک فائدہ اٹھانے کی قدرت نہ رکھتا ہو، وہ اس مال کی ملکیت سے غنی نہیں ہوتا، اور مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر غنی پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

باقی مسافر کا مال نائب کے توسط سے اس کے لیے مقدور الانتفاع ہے (لہٰذا اسے دلیل بنانا صحیح نہیں)، ایسے ہی چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال ہے کہ کھود کر اسے برآمد کیا جا سکتا ہے برخلاف ویرانے اور بیابان میں دفن شدہ مال کے، کہ تمام بیابان کو کھودنا طاقت سے خارج ہے، ایسے ہی جس دین کا مدیون انکار کر دے اور کوئی بیّنہ موجود نہ ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو اوپر مذکور ہوا — اور اگر بیّنہ ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے — بعض کہتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اس لیے کہ کبھی شاہد شہادت سے پھر جاتا ہے۔ الّا یہ کہ قاضی کو اس دین کا ذاتی طور پر علم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں قاضی اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے، لہٰذا ایسے مال سے فائدہ اٹھانا اس کے بس میں ہے۔

اور اگر مدیون اندر اقرار کرتا ہے اور باہر انکار، تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابو یوسفؒ سے یونہی منقول ہے، کیونکہ علیحدگی میں کیا گیا اقرار اس کے لیے کچھ مفید نہیں، تو گویا کہ یہ اندر باہر انکار کرنے والا ہے۔

افلاس سے متعلقہ مسائل، تفلیس کا حکم: اور اگر مدیون دَین کا اقرار تو کرتا ہے لیکن مفلس اور کنگال ہے، تو اگر اس کے دوالیہ ہونے کا

فیصلہ نہیں ہوا تو ان سب (یعنی حنفیہ) کے قول کے مطابق اس دَین کی زکوٰۃ واجب ہے جس ج
بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس دَین کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ مفلس اور تنگدست کو دیا ہو
دین مقدور الانتفاع نہیں ہے، لہٰذا یہ مال ضمار کے ذیل میں شمار ہوگا۔
صحیح دوسرا قول ہے، کیونکہ مفلس کمانے اور قرض لینے پر قادر ہے۔ علاوہ ازیں۔ آہستہ آہستہ
افلاس کے زائل ہونے کا احتمال ہے کیونکہ مال تو آنے جانے والی چیز ہے۔
اور اگر اس کے دوالیہ ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے تو بھی ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس دین
کی زکوٰۃ واجب ہے — اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی — محمد نے یہ اپنے اصول اور
قاعدہ کے مطابق فرمایا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک تفلیس (کسی کو دوالیہ قرار دینا) ہو سکتی ہے،
اور اس فیصلہ سے مدیون کے عجز میں اضافہ ہو جاتا ہے، کیونکہ تصرف کا دروازہ اس پہ بند ہو جاتا ہے
اس لیے کہ لوگ اس سے معاملہ نہیں کرتے — بہ خلاف اس شخص کے جس کی تفلیس کا فیصلہ نہ کیا گیا ہو۔

اور ابوحنیفہ نے اپنے اصول کے مطابق یہ فتویٰ دیا، کیونکہ حالت حیات میں ان کے نزدیک تفلیس
ثابت نہیں ہوتی، اور اس کا فیصلہ کرنا باطل اور کالعدم ہے۔
ابویوسفؒ اگرچہ تفلیس کے قائل ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ مفلس کسب کے ذریعہ ادائیگی کی فی الجملہ
قدرت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ دین فی الجملہ مقدور الانتفاع ہے، لہٰذا تفلیس کا اثر یہ ظاہر ہوگا کہ مطالبہ
دین فراخ دستی اور خوشحالی تک مؤخر ہو جائے گا، گویا کہ یہ دینِ مؤجل ہے۔ چنانچہ اس دین کی زکوٰۃ
واجب ہوگی۔
مسئلہ: کسی انسان کے پاس ودیعت رکھی، پھر مُودِع (جس کے پاس ودیعت رکھی) یاد نہ
رہا، اگر وہ شخص اس کے شناسا اور جان پہچان والے لوگوں میں سے تھا، تو یاد آنے پر گذشتہ زمانہ کی
زکوٰۃ اس پہ واجب ہوگی، اس لیے کہ شناسا شخص کو بھول جانا نادر الوقوع ہے، تو گویا کہ اس شخص
تک پہنچنا اس کے لیے ممکن تھا (کیونکہ نادر مدارِ حکم نہیں بن سکتا) اور اگر مُودِع اجنبی اور ناواقف
تھا تو گذشتہ زمانہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں اس شخص تک پہنچنا متعذر
اور ناممکن تھا۔

مسئلہ: دَین کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ (عاقلہ:
وہ اقارب جن پر دیت تقسیم ہوتی ہے) اس لیے کہ دین کتابت حقیقت میں دین ہی نہیں۔ کیونکہ آقا کا
اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی لیے دین کتابت کی کفالت صحیح نہیں۔ اور مکاتب
کے ذمے جب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام رہتا ہے۔ تو اندریں صورت دین کتابت
ایک گونہ آقا کی ملکیت ہے (غلام ہونے کی وجہ سے)، اور ایک گونہ مکاتب کی بھی ملکیت ہے، کیونکہ وہ
اپنے کسب میں آزاد کی مانند ہے تو بدل کتابت میں آقا کی ملکیت مطلق نہیں ہے بلکہ ناقص ہے (اس لئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی)
ایسے ہی عاقلہ پہ واجب شدہ دیت میں مقتول کے ولی کی ملکیت متزلزل اور غیر یقینی ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ عاقلہ میں سے اگر کوئی مرجاتا ہے تو اس کے حصہ کے بقدر دیت ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا دیت میں ملکیت مطلقہ نہ ہوئی، اور وجوب زکوٰۃ کے لئے ملکیت مطلقہ شرط ہے۔

اسی اصول سے ابو حنیفہؒ کے اس قول کی وجہ بھی نکل آتی ہے کہ جس دین کا انسان حقدار بنا لیکن وہ بنیادی طور پر کسی شئی کے بدلہ میں نہیں، مثلاً میراث میں دین مل گیا یا مرنے والے نے اس کے لئے دین کی وصیت کر دی ——— یا دین کا حقدار بنا لیکن ایسی شئی کے بدلہ میں جو بالکل مال نہیں ہے مثلاً عورت کے لئے مہر کا حق، خاوند کے لئے بدل خلع اور دمِ عمد سے بدلِ صلح۔ کہ ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

دین کی اقسام اور ان کے احکام

حاصل کلام یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق دُیون کے تین مراتب ہیں (۱) دین قوی (۲) دین ضعیف (۳) دین متوسط، ہمارے اکثر مشائخؒ نے یونہی بیان کیا ہے۔

۱۔ دین قوی وہ ہے جس کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا مثلاً تجارتی کپڑا یا غلام وغیرہ سامان تجارت کا ثمن وصول کرنا ہے یا مالِ تجارت کی پیداوار کے بدلے میں حقدار بنا تو اس دین کی زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الاّ یہ کہ اس پر گذشتہ مدت کی زکوٰۃ سے کچھ بھی ادا کرنا لازم [illegible] اس کے قبضہ میں چالیس درہم نہیں آجاتے تو جب بھی چالیس درہم اس کے قبضہ میں آجائیں، ان میں سے ایک درہم ادا کرے گا ——— اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جتنا اس کے قبضہ میں آتا جائے گا، اس کی زکاۃ ادا کرتا جائے گا، خواہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔

۲۔ دین ضعیف وہ ہے جس کا حقدار بنا لیکن کسی شی کے بدلے میں نہیں، خواہ اپنے اختیار کے بغیر حقدار بنا جیسے میراث میں مل گیا یا اپنے اختیار سے، جیسے وصیت قبول کی۔ یا کسی ایسی شی کے بدلہ میں حقدار ہوا جو مال نہیں ہے۔ جیسے، مہر، بدل خلع، ——— بدل صلح اور بدل کتابت ——— اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک تمام پر قبضہ نہ کرلے اور قبضہ کے بعد اس پر ایک سال گذر جائے۔

۳۔ دین متوسط وہ ہے جس کا ایسے مال کے بدلے میں حقدار بنا جو تجارتی نہیں، مثلاً خدمت گار غلام اور عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کا ثمن ——— اس دین کے بارے ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ۱۔ اصل میں مذکور ہے کہ اس دین کی زکوٰۃ قبضہ سے پہلے واجب ہو جاتی ہے، لیکن ادائیگی لازم نہ ہوگی جب تک دو سو درہم پر قبضہ نہ کرلے، جب دو سو درہم اس کے قبضہ میں آگئے تو گذشتہ مدت کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

۲۔ ابن سماعہ کی روایت عن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ یہ ہے کہ اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ دو سو درہم اس کے قبضہ میں آجائیں اور قبضہ سے لے کر ان پر ایک سال گذر جائے۔ یہ ابو حنیفہؒ سے صحیح ترین روایت ہے۔

ابو یوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ تمام دیون برابر ہیں، اور سب قوی ہیں۔ اور قبضہ سے پہلے ان میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے سوائے عاقلہ پر واجب شدہ دیت اور مال کتابت کے، کہ ان میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک قبضہ نہیں کر لیتا اور پھر اس پر ایک سال نہیں گذر جاتا۔

ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت کے سوا تمام دیون صاحب دین کی ملکیت مطلقہ ہیں، ذاتاً بھی اور قبضتہً بھی، اس لیے کہ وہ دین کے بدل یعنی عین مال پر قبضہ کرنے سے ان پر قبضہ کر سکتا ہے (یعنی یہ دیون اگرچہ حقیقتہً اس کے قبضہ میں نہیں لیکن حکماً اس کے قبضہ میں ہیں) تو ان میں بھی ایسے ہی زکوٰۃ واجب ہوگی جیسے دوسری اعیان مملوکہ مطلقہ میں واجب ہوتی ہے ـــــ الا یہ کہ اس پر فی الحال ادائیگی لازم نہیں ہے، اس لیے کہ وہ حقیقتہً اس کے قبضہ میں نہیں، تو جب وہ اس کے قبضہ میں آتے جائیں، مقدار مقبوض کے مطابق ادائیگی لازم ہوتی جائے گی۔ جیسا کہ زائد علی النصاب عین کے بارے میں ان کا مذہب ہے۔ بہ خلاف دیت اور بدل کتابت کے کہ ان میں ملکیت مطلق نہیں بلکہ ناقص ہے، اور بیان اس کا اوپر گذرا۔ واللہ اعلم۔

ابو حنیفہؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں ۱۔ دین مال نہیں ہے بلکہ وہ فعل واجب ہے۔ یعنی دین، صاحبِ دین کو مال سونپنے اور مالک بنانے کے فعل کا نام ہے۔ اور زکاۃ تو مال میں واجب ہوتی ہے۔ جب دین مال ہی نہیں تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔ اور دین کے فعل ہونے کی کئی وجوہ ہیں، جو ہم نے مفلس میت کے دین کی کفالت کے سلسلہ میں خلافیات میں ذکر کی ہیں۔

ہونا تو یہی چاہیئے تھا کہ کسی دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہو جب تک کہ وصول نہیں کر لیتا اور اس پر ایک سال نہیں گذر جاتا، مگر یہ کہ جس دین کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا، اسے حکماً مال ہی شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ شئی کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، تو گویا کہ یہ مال ہی ہے۔ تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ مبدل یعنی مال اس کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ مال تجارت ہے، جسے اس کے قبضہ میں ایک سال ہو گیا، (لہٰذا اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی)

۲۔ اگرچہ دین مال ہے اور مملوک بھی ہے، لیکن یہ ایسا مال ہے، جس میں قبضہ کا احتمال نہیں، کیونکہ یہ حقیقی مال نہیں بلکہ حکمی مال ہے جو کسی کے ذمے واجب ہوتا ہے، اور جو مال ذمہ میں واجب ہو، اس پر قبضہ ممکن نہیں۔ تو دین ذاتاً اور قبضتہً مال مملوک نہ ہوا (یعنی ملکیت مطلقہ نہ پائی گئی) لہٰذا اس میں مال ضمار کی طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی ـــــ قیاس تو یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کے دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیئے کیونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت ناقص ہے۔ مگر جو دین مال تجارت کا بدل ہے، وہ احتمال قبضہ میں عین کے ساتھ لاحق ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مال تجارت کا بدل ہے جو قابل قبضہ ہے، اور اصول یہ ہے کہ بدل مُبدَل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور مبدل (مال تجارت) قابل قبضہ عین ہے تو اس کا قائم مقام بھی ایسا ہی ہوگا (یعنی قابل قبضہ دین ہوگا لہٰذا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی)، باقی اس دین میں جو بنیادی طور پر کسی شئی کا بدل نہیں،

اور اس دین میں جو مال کا بدل نہیں، یہ علت نہیں پائی جاتی ——— ایسے ہی وہ دین جو غیر تجارتی مال کا بدل ہو، صحیح روایت کے مطابق اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک مقدارِ نصاب پر قبضہ نہ کر لے اور قبضہ کے بعد اس پر سال نہ گذر جائے ——— کیونکہ یہ ثمن غیر تجارتی مال کا بدل ہے، تو یہ مبدل کے قائم مقام ہوگا۔ اور اگر مبدل حقیقۃً اس کے قبضہ میں ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔ تو ایسے ہی اس کے بدل میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، بخلاف مال تجارت کے بدل کے ———

باقی جس دین میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کی کتنی مقدار قبضہ میں آنے پر زکاۃ نکالنا ضروری ہوتا ہے؟ اس کی تفصیل بالکل اس مال عین کی طرح ہے جو قدرِ نصاب سے زائد ہوا اور اس پر سال گذر گیا ہو۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین کی زیادت میں جب تک وہ چالیس درہم نہ ہو جائے، زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، تو دین میں بھی ایسا ہی ہے کہ جب تک مقبوض چالیس درہم نہ ہو جائے، کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ پھر چالیس مقبوض دراہم سے ایک درہم زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جتنا قبضہ میں آ جائے، اتنے کی زکوٰۃ نکالنا واجب ہے، خواہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔ اور اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

کرخیؒ نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے، جب اس کے پاس دین کے سوا کوئی مال نہ ہو، لیکن اگر اس کے پاس دین کے سوا بھی مال ہے تو جس قدر دین قبضہ میں آئے اسے مال مستفاد سمجھا جائے گا اور اسے مال موجود کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا (یعنی دونوں کی مجموعی طور پر زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا)، واللہ اعلم۔

شرط ۳ مال کا نامی ہونا۔ اس لئے کہ زکاۃ کا مفہوم و معنی "نماء" صرف مال نامی میں پایا جاتا ہے اس سے ہماری مراد واقعی نماء نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا اعتبار نہیں۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ وہ مال تجارت یا اسامت (چرانے) کے ذریعہ نماء حاصل کرنے کے لئے رکھا ہوا ہو ——— کیونکہ اسامت دودھ، گھی، مکھن اور نسل کے حصول کا سبب ہے۔ اور تجارت ربح کے حاصل ہونے کا سبب ہے ——— ۔ تو سبب کو مُسَبَّب (یعنی نسل اور ربح وغیرہ) کے قائم مقام کیا گیا اور حکمِ زکوٰۃ کو سبب سے متعلق کیا گیا (یعنی اس سبب کا موجود ہونا ایسا ہے جیسا کہ مُسَبَّب موجود ہے۔ گو فی الواقع نماء نہ ہو) جیسے (عام طور پر) سفر مشقت کا نکاح وطی کا اور نوم حدث کا سبب ہے (کہ ان اسباب کا پایا جانا اثباتِ احکام کے لئے کافی ہے۔ گو کبھی مُسَبَّب نہ بھی پایا جائے)

آپ اگر چاہیں تو اس شرط کو یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ "مال کا حاجتِ اصلی سے زائد ہونا" کیونکہ اسی مال سے انسان غنی بنتا ہے، اور نعمت کی حقیقت یعنی تنعم و ترفہ اور فراخی و کشادگی کے ساتھ گذرِ اوقات، اسی مال سے میسر آتی ہے۔ اور ایسے ہی مال کے ہوتے ہوئے ادائے زکوٰۃ خوشدلی اور مسرتِ قلب کے ساتھ ہو سکتی ہے ——— اس لئے کہ جو مال انسان کی حاجتِ اصلی

اور بنیادی ضرورت ہے، اس سے انسان غنی نہیں بنتا اور نہ ہی ایسے مال سے فراخی وکشادگی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اتنا مال انسان کی زندگی کی بقاء اور اس کی صحت وتندرستی کے لئے ضروری ہے لہٰذا نعمتِ بدن کا شکر ادا کرنا ہی اتنے مال کا شکر سمجھا جائے گا ——— اور اتنے مال سے خوش دلی سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، چنانچہ یہ ادائیگی اس نہج پر نہ ہوگی، جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ:

وادوا زکوٰۃ اموالکم طیبۃ بھا انفسکم

اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو۔

لہٰذا یہ زکوٰۃ ہی نہ ہوگی۔

اور حاجت وضرورت ایک باطنی امر ہے، جس پر اطلاع نہیں ہوسکتی، نتیجۃً حاجت سے زائد مال کا بھی پتہ نہیں چل سکتا، لہٰذا زائد عن الحاجۃ ہونے کی دلیل اس کے قائم مقام ٹھہرائی گئی، اور وہ دلیل یہ ہے کہ "مال کا تجارتی یا سائمہ ہونا" یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجوبِ زکوٰۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ نامی اور حاجتِ اصلی سے زائد ہو یا نہ ہو، جیسے عام استعمال اور کام کاج کے کپڑے، گھر میں چارہ کھانے والے، بار بردار اور محنت مزدوری کے جانور، خدمتگار غلام، رہائشی مکان، سواریاں (گاڑی، سائیکل، ہوائی جہاز وغیرہ) اہل وعیال کی خوراک پوشاک، آرائشی برتن، ہیرے موتی، زیبائشی قالین، چادریں اور دیگر سامان جن میں تجارت کی نیت نہیں، (کہ ان سب میں زکوٰۃ واجب ہے)

مالکؒ نے احکام زکوٰۃ کے عموم سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، جیسے "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" اور "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" اور "وَآتُوا الزَّكٰوةَ" وغیر ذلك

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ نعمتِ مال کے شکرانہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور نعمت کا مفہوم ان اموال میں بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے کیونکہ بقاءِ حیات ان سے متعلق ہے۔ لہٰذا ان اموال کا تو زیادہ شکر ادا کرنا چاہیئے ——— ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ دلائل کی بنا پر وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مال کا نامی اور زائد عن الحاجۃ ہونا ضروری ہے، اور ان اموال میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ زکوٰۃ کے عام احکام میں مراد اموالِ نامیہ، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ ہیں ——— باقی یہ کہنا کہ "یہ نعمت ہیں" تو سابقہ تفصیل سے معلوم ہوچکا کہ ان اموال کا نعمت ہونا نعمتِ بدن کے ذیل میں داخل ہے۔ کیونکہ ان اموال کے ذریعہ بدن ہلاکت (اور مرض) سے محفوظ رہتا ہے۔ لہٰذا نعمت بدن کا شکر ہی ان اموال کا شکر سمجھا جائے گا۔ اور نعمتِ بدن کا شکر صلوٰۃ وصوم وغیرہ عبادات بدنیہ ہیں

اور حق تعالیٰ کا فرمان "وَآتُوا الزَّكٰوةَ" تو ہماری دلیل ہے۔ اس لئے زکوٰۃ عبارت

ہے نماء سے۔ اور نماء مالِ نامی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور مالِ نامی کی تفسیر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ وہ مال ہے جو حصولِ نماء کے لئے رکھا ہوا ہو۔ جو کہ جانوروں میں اسامت اور اموالِ تجارت میں تجارت کے ذریعے ہوتا ہے۔ الا یہ کہ اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی کا تجارتی ہونا اس کی اصل خلقت سے ثابت ہے۔ کیونکہ حوائجِ اصلیہ پورا کرنے کے لیے سونا چاندی کا عین اور ذات انتفاع کے قابل نہیں —— (تو لامحالہ ان کی تجارت کرنا پڑے گی) تو ان کو تجارتی بنانے کے لیے انسان کا نیت کرنا ضروری نہیں، کیونکہ نیت تعیین کے لیے ہوتی ہے۔ اور یہ فطری و خلقی طور پر تجارت کے لیے متعین ہیں، لہٰذا یہاں تجارت کی نیت کی حاجت نہیں۔ چنانچہ سونا، چاندی میں بہر صورت زکوٰۃ واجب ہے۔ خواہ تجارت کرے یا بالکل نیت ہی نہ کرے یا اس سے نفقہ کی نیت کرلے۔

سامان کب تجارتی بنتا ہے؟ ہاں اثمان مطلقہ کے سوا سامان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ جیسا کہ تجارت کے قابل ہیں۔ ویسا ہی ان کا عین اور ذات بھی انتفاع کے قابل ہے۔ بلکہ مقصودِ اصلی ان کے عین اور ذات سے انتفاع ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے۔

ایسے ہی جانوروں میں بھی نیت کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ جیسے دودھ اور افزائشِ نسل کے لائق ہیں ویسے ہی بار برداری، سواری اور گوشت کے فوائد بھی ان سے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا نیتِ اسامت ضروری ہے۔

مسئلہ: نیتِ تجارت و اسامت کا، جب تک وہ فعلِ تجارت و اسامت کے متصل نہ ہو، اعتبار نہیں، کیونکہ احکام میں مجرد نیت غیر معتبر ہے۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا۔

ان اللہ عفا عن امتی ما تحدثت بہ انفسھم ما لم یتکلموا بہ او یفعلوا۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت کو معاف کیا ہے جو کچھ وہ اپنے جی میں باتیں کرتے ہیں، جب تک زبان پر نہ لے آئیں یا کر نہ گذریں۔

نیتِ تجارت کی اقسام اور متعلقہ مسائل تجارت کی نیت کبھی صراحۃً ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً۔ صریح تو یہ کہ عقدِ تجارت کرتے ہوئے نیت کرلے کہ یہ مملوکہ چیز تجارت کے لیے ہے۔ بایں طور کہ کوئی سامان خریدا، اور خریدتے ہوئے نیت کرلے یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی ہو جائے گا، خواہ وہ ثمن جس کے ذریعے خرید کیا، اثمان سے ہو یا سامانِ تجارت سے ہو یا عام استعمال اور کام کاج کے مال سے ہو—یا بایں طور کہ اپنا گھر سامان کے بدلے تجارت کی نیت سے کرایہ پر دیا۔ تو یہ بھی مالِ تجارت ہو جائے گا۔ کیونکہ تجارت کی صریح نیت عقدِ تجارت کے متصل پائی گئی۔ شراء کی صورت تو بالکل واضح ہے کہ وہ عقدِ تجارت ہے۔ ایسے ہی اجارہ ہے، کیونکہ اجارہ کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں منافع کے عوض مال ہوتا ہے، اور یہ عین تجارت ہے۔ اسی لیے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو، وہ اجارہ کا بھی مختار ہے

لیکن اس نیت کا اعتبار ہوگا جو فعل سے متصل ہو۔

مسئلہ: اگر کوئی شی خریدی اور نیت یہ ہے کہ یہ روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے ہے، تجارت کے لیے نہیں، تو وہ تجارتی شی نہ ہوگی، خواہ ثمن مال تجارت سے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے مال سے۔ اس لیے کہ مال تجارت کی خریداری سے اگرچہ دلالۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجارت کے لیے ہے، لیکن یہاں صریح نیت روزمرہ استعمال کی پائی گئی، للذا صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر سامان کا بائنں بغیر عقد کے مالک ہوا، بایں طور کہ اسے وراثت میں مل گیا، اور اس نے اس مال میں تجارت کی نیت کر لی تو وہ تجارتی نہیں بنے گا۔ اس لیے کہ یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی ہے، اور عمل تجارت تو کجا، کوئی عمل ہی نہیں پایا گیا، کیونکہ میراث وارث کی ملکیت میں بغیر اس کے اختیار کے داخل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی سامان کا ایسے عقد کے ذریعے مالک ہوا، جس میں بالکل مبادلہ نہیں ہے، مثلاً ہبہ، وصیت اور صدقہ، یا ایسے عقد کے ذریعے، جس میں مال کا غیر مال سے مبادلہ ہے، مثلاً مہر، بدل خلع، بدل صلح عن دم العمد اور بدل عتق، اور اس میں تجارت کی نیت کر لی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ تجارتی ہو جائے گا۔ اور محمد کے نزدیک تجارتی نہیں بنے گا۔ کرخی نے یونہی نقل کیا۔

اور قاضی شہید نے اس کے الٹ اختلاف ذکر کیا، انہوں نے کہا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں تجارتی نہیں ہوگا۔ اور محمد کے قول میں تجارتی ہو جائے گا۔

جو کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، وہ یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ نیت کسی ایسے عمل سے متصل نہیں ہوئی، جسے تجارت کہا جائے، کیونکہ تجارت یہ ہے کہ مال کا مال سے مبادلہ ہو، تو یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی اور وہ غیر معتبر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تجارت اکتساب مال کے عقد کا نام ہے۔ کہ جو اشیاء قبول کرنے کے بغیر ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتیں، انہیں قبول کر لینا — اور یہ چیز کسب میں موجود ہے للذا نیت فعل قبول کے متصل ہوئی۔ تو اسے شراء اور اجارہ کے ساتھ ملانا زیادہ مناسب ہے پہلا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ تجارت کہتے ہیں مال کے بدلے مال کا کسب کرنا۔ اور عقد قبول میں اکتساب مال بالکل بغیر بدل کے ہے، للذا یہ باب تجارت سے نہ ہوگا۔ تو نیت عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ (چنانچہ یہ مال تجارتی نہیں بنے گا)۔

مسئلہ: اگر سامان بطور قرض لیا اور تجارت کی نیت کی، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (بعض کہتے ہیں کہ وہ تجارتی بن جائے گا، اس لیے کہ قرض بالآخر مال کے بدلے مال ہی ہو جاتا ہے "جامع" میں اسی طرف اشارہ ہے، کہ ایک شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اور اس کے سوا کوئی مال نہ تھا، اس نے سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے کسی آدمی سے پانچ قفیز (ایک قسم کا پیمانہ) تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے بطور قرض لیے، اور وہ قفیز ختم نہ ہوئے حتیٰ کہ سال

گذر گیا۔ تو اس پر دوسو درہم کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے' اور دَین مال زکوٰۃ سے ادا کیا جائے گا، نہ اس جنس سے، جو مال زکوٰۃ نہیں ہے"۔ تو ان کا یہ قید لگانا کہ "تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے قرض لیا" اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تجارت کے لیے قرض لیا تو وہ تجارتی ہو جائے گا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، اگرچہ نیت بھی کر لے۔ کیونکہ قرض اعارہ ہے، اور یہ احسان اور نیکی ہے' تجارت نہیں، لہٰذا نیتِ تجارت عملِ تجارت سے متصل نہ ہوئی' اس لیے غیر معتبر ہے۔

مسئلہ: اگر کچھ سامان روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے خریدا' پھر اس کے بعد نیت کی کہ یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی نہیں بنے گا' جب تک اسے بیچ نہ لے' تو اس کا بدل تجارتی ہو جائے گا۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں فرق ہے کہ اگر کسی کے پاس مالِ تجارت تھا' پھر اس نے نیت کر لی کہ یہ روزمرہ استعمال کے لیے ہے۔ تو اس مال کی تجارتی حیثیت ختم ہو جائے گی' اگرچہ اسے استعمال میں نہ لائے۔

کیونکہ نیت جب تک فعل سے متصل نہ ہو' غیر معتبر ہے' اور پہلی صورت میں یہ فعلِ تجارت نہیں کر رہا' لہٰذا فی الحال معتبر نہ ہو گی۔ بہ خلاف دوسری صورت کے۔ کیونکہ اس میں ترکِ تجارت کی نیت ہے۔ اور یہ فی الحال تجارت ترک کر رہا ہے۔ تو نیت ایک عمل یعنی ترکِ تجارت سے متصل ہوئی' لہٰذا معتبر ہو گی۔

ان دونوں صورتوں کی نظیر سفر و اقامت کا مسئلہ ہے، کہ مقیم اگر سفر کی نیت کر لے تو مسافر نہیں بنتا، جب تک شہر کی آبادی سے نکل نہ جائے۔ اور مسافر اگر قابلِ اقامت مقام میں اقامت کی نیت کرے تو اسی وقت مقیم بن جائے گا۔

اس کے علاوہ مسائلِ عقائد سے ان کی نظیر یہ ہے کہ کافر اگر نیت کرے کہ ایک ماہ کے بعد اسلام قبول کروں گا، تو فی الحال مسلم نہیں بنے گا۔ اور مسلم اگر ارادہ کرے کہ چند سال کے بعد کفر اختیار کروں گا، والعیاذ باللہ، تو وہ اسی وقت کافر ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر اس سامان کے عوض — جو روزمرہ استعمال کے لیے خریدا تھا اور پھر تجارت کی محض نیت کر لی تھی) — کچھ عرصہ بعد دوسرا سامان خریدا، تو یہ بدل اسی سابق نیت سے تجارتی بن جائے گا — ایسے ہی وصیت، قرض، مال کا غیر مال سے مبادلہ وغیرہ مسائل مذکورہ جن میں تجارت کی نیت کی تھی (لیکن معتبر نہ ہوئی) کہ اگر ان سامانوں سے کچھ دوسرے سامان خرید کیے تو وہ دوسرے سامان تجارتی بن جائیں گے (اور اس میں نیت جدیدہ کی ضرورت نہیں)، کیونکہ نیت فی الواقع پائی گئی تھی، لیکن عمل تجارت سے متصل نہ ہونے کی وجہ سے کارگر نہ ہوئی تھی، پھر جب اس کے بعد عمل تجارت پایا گیا تو وہی سابقہ نیت اس میں مؤثر ہو گی چنانچہ یہ مال تجارتی بن جائے گا، کیونکہ نیت تجارت، عمل تجارت کے ساتھ پائی گئی۔

مسئلہ: دلالۃً نیت پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شی سامان تجارت کے عوض خریدی، یا اپنا تجارتی دار کسی سامان کے عوض کرایہ پر دیا، تو وہ عوض تجارتی بن جائے گا۔

اگرچہ صراحۃً تجارت کی نیت نہ کی کیونکہ جب مال تجارت کے عوض خریدا تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا مقصد تجارت کرنا ہے، باقی اگر مال تجارت کے علاوہ کسی سامان سے خریدتا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں (کہ اس میں تجارت کے لیے صریح نیت ضروری ہے) رہی اجارۂ دار کی صورت، تو اس لیے کہ تجارتی عین کے منافع کا بدل (یعنی کرایہ) تجارتی شمار ہونے میں تجارتی عین کے بدل کی مانند ہے۔ "اصل" کی کتاب الزکوٰۃ میں ایسا ہی مذکور ہے۔

اور "جامع" میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صریح نیت کے بغیر (کرایہ) مال تجارت نہیں بنے گا۔ "جامع" میں ہے "مستاجر کے پاس تجارت کے لیے ایک جاریہ (لونڈی) ہے جس کی قیمت ایک ہزار درہم کے مساوی ہے۔ آجر اس جاریہ کے عوض اپنا گھر کرایہ پر دیتا ہے، اور اس کا ارادہ تجارت کرنے کا ہے، تو عقدِ اجارہ کے وقت نیتِ تجارت شرط ہے تاکہ وہ جاریہ تجارتی بن جائے" — اس صورت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ گھر تجارتی تھا یا غیر تجارتی، اس سے معلوم ہوا کہ کرایہ کے مکان کے کرایہ کو تجارتی بنانے کے لیے نیت شرط ہے، اگرچہ وہ گھر تجارتی ہو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، اور مشائخ بلخ "جامع" کی روایت کو صحیح قرار دیتے تھے، کیونکہ عین اگرچہ تجارت کے لیے ہے، لیکن کبھی اس کے منافع کے کرایہ سے مقصود منفعت اٹھانا ہوتا ہے، مثلاً سواری کرایہ پر دیتا ہے تاکہ اس کا خرچ نکل آئے، دار کرایہ پر اٹھا دیتا ہے تاکہ آباد رہے۔ لہٰذا تردد کے ہوتے ہوئے کرایہ مال تجارت نہیں بنے گا، اِلّا یہ کہ نیتِ تجارت کرلے۔

مسئلہ: دراہم، دنانیر اور کیلی و وزنی اشیاء جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے (یعنی ذوات الامثال) کے عوض سامان خریدا، تو وہ تجارتی سامان نہیں ہوگا، جب تک خریدتے وقت تجارت کی نیت نہ کرلے۔

اگرچہ دراہم و دنانیر اثمان ہیں اور ذمہ میں واجب ہونے والی کیلی و وزنی اشیاء لوگوں کے ہاں اثمان سمجھی جاتی ہیں، کیونکہ جیسا کہ مال تجارت ان سے خریدا جاتا ہے، ایسے ہی روزمرہ استعمال کی اشیاء اور خوراک وغیرہ ضروریات بھی ان سے خریدی جاتی ہیں۔ لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذریعے خریدی ہوئی شی تجارت کے لیے متعین نہ ہوگی

مسئلہ: اسی بنا پر اگر مضارب نے مال مضاربت سے غلام خریدے پھر ان کے نفقہ کی نیت سے ان کے لیے لباس اور گیہوں خریدا، تو یہ سب مال تجارت ہوگا، اور اس تمام میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ کیونکہ مضاربت کے غلاموں کا نفقہ مال مضاربت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے دین اور عقل پر اعتماد کرتے ہوئے اس کا مطلق تصرف ان چیزوں کی طرف راجع سمجھا جائے گا، جن کا اسے اختیار ہے اُن چیزوں کی طرف، جن کا اسے اختیار نہیں، تاکہ وہ خائن اور عاصی نہ بنے، اور

اگرچہ وہ نفقہ کی صراحت بھی کر دے (تب بھی یہ لباس اور گیہوں تجارت کے لیے ہوں گے۔)
اس کے مثل یہ مسئلہ ہے کہ مالک نے تجارت کے لیے غلام خریدے پھر ان کے لیے لباس اور گیہوں خریدا۔ تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے' اس لیے کہ مالک جیسے تجارت کے لیے خریداری کرنے کا مختار ہے ویسے ہی نفقہ اور عام استعمال کے لیے خریداری بھی کر سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ مالِ تجارت سے خرچ کرے یا غیر مالِ تجارت سے' لہٰذا کسی خارجی دلیل کے بغیر یہ اشیاء تجارت کے لیے متعین نہیں ہوں گی۔

مختلف پیشوں میں استعمال ہونے والے سامان کی زکوٰۃ کا حکم

پیشہ ور لوگ جو اجرت لے کر کام آتے ہیں، جیسے رنگریز، دھوبی، چمڑا صاف کرنے والے' اگر اپنے کام میں استعمال ہونیوالی ضروری اشیاء مثلاً رنگ، صابن، تیل وغیرہ خریدیں اور خریدتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ کام میں استعمال کرنے کے لیے ہیں، تو آیا یہ مالِ تجارت ہیں؟ بشر بن الولید' ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ" رنگریز نے کسم اور زعفران خریدا تا کہ لوگوں کے کپڑے رنگے تو اس پر ان کی زکوٰۃ واجب ہے۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں، اگر شی مستعمل کا اثر عمل کے بعد معمول فیہ میں باقی رہتا ہے' جیسے رنگ، زعفران اور چربی جس سے چمڑے کی دباغت کی جاتی ہے' تو یہ مالِ تجارت شمار ہو گی' کیونکہ اجرت باقی رہنے والے اثر کے عوض ہے' اور یہ اثر مال ہے' اس لیے کہ یہ رنگ اور چربی کے اجزاء سے ہے، اگرچہ لطیف ہے، سو یہ مال تجارت ہے اور اگر شئ مستعمل کا اثر معمول فیہ میں باقی نہیں رہتا، جیسے صابن، اُشنان (ایک قسم کی بوٹی، جس کی راکھ سے ہاتھ کپڑے دھوتے ہیں، قلی (ترش گھاس کی راکھ سے بنایا ہوا کھار سجّی) اور گندھک، یہ مال تجارت میں شمار نہیں ہو گی، کیونکہ ان کا عین تو تلف ہو گیا اور دھوئے ہوئے کپڑے میں ان کا کوئی اثر منتقل نہیں ہوا تاکہ اس کے لیے بھی عوض میں سے حصہ ہو۔ بلکہ سفیدی کپڑے کی اصل حالت ہے جو میل دور ہونے سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو وہ جو کچھ بھی عوض لیتا ہے وہ اس کے عمل کا بدل اور اجرت ہے ان اشیاء کا بدل نہیں، لہٰذا یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

رہے کاریگر کے آلات و اوزار اور سامان تجارت کے ظروف ، تو یہ بھی مال تجارت نہیں ہیں، کیونکہ یہ عام طور پر سامان کے ساتھ فروخت نہیں سامان کیے جاتے۔

مویشیوں سے متعلقہ سامان: مویشی فروش نے لگام، مہار، پالان اور زین خریدی۔ اگر یہ چیزیں عادۃً مویشیوں کے ساتھ فروخت کی جاتی ہیں تو مال تجارت ہوں گی، کیونکہ انہیں تجارت کے لیے لیا گیا ہے۔ اور اگر عادۃً مویشیوں کے ساتھ فروخت نہیں کیجاتیں بلکہ ان کے ساتھ جانوروں کو باندھا جاتا ہے، اور ان کی حفاظت کی جاتی ہے تو یہ کاریگر کے آلات کی مانند ہیں۔ لہٰذا اگر انہیں خریدتے ہوئے تجارت کی نیت نہیں تھی تو یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

مسئلہ: ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کسی غلام نے خطا سے قتل کر دیا پھر قاتل غلام کو مقتول کے عوض میں دیا گیا تو یہ تجارتی ہوگا، کیونکہ مال تجارت کے عوض میں ہے، ایسے ہی اگر دیت میں سامان اور حیوان دیئے گئے ذکر یہ بھی مال تجارت شمار ہوں گے، لیکن اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمداً قتل کیا، پھر آقا نے دیت کی بجائے قاتل غلام یا کچھ سامان لے کر صلح کر لی، تو یہ مال تجارت نہ ہوں گے، کیونکہ یہ مقتول غلام کا عوض نہیں بلکہ قصاص کا عوض ہیں اور قصاص مال نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

شرط نمبر ۴: سال گزرنا۔ اور یہ شرط بعض اموال کے لحاظ سے ہے۔ اس شرط سے متعلق تمام گفتگو کے دو حصے ہیں ۱۔ ان اموال کا بیان، جن میں سال گذرنا شرط ہے، اور جن میں شرط نہیں ہے ۲۔ کن چیزوں سے سال کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے اور کن سے منقطع نہیں ہوتا۔

حصہ نمبر ۱: اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اصل نصاب یعنی وہ نصاب جو سال کے شروع میں موجود تھا، میں سال گذرنا شرط ہے۔ اسے لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول:

کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گذر جائے۔

نیز اس لیے کہ مال کا نامی ہونا وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، جیسا کہ ہم ذکر چکے ہیں۔ اور مال تب بڑھتا ہے، جب اس کو بڑھایا جائے، اور اس کے لیے مدت ضروری ہے۔ اور کم از کم مدت جس میں تجارت یا اسامت کے ذریعے مال بڑھایا جا سکتا ہے، عادتاً ایک سال ہے

مال مستفاد کے احکام مال مستفاد یعنی وہ مال جو درمیان سال حاصل ہوا کے لئے آیا علیحدہ سال گذرنا شرط ہے یا اسے اصل مال کیساتھ ضم کر دیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوٰۃ دی جائے گی؛ حاصل کلام یہ ہے کہ مال مستفاد دو صورتوں سے خالی نہیں ۱۔ سال کے درمیان ملا۔

۲۔ یا سال کے بعد ملا — پھر سال کے درمیان ملنے والا مال بھی دو صورتوں سے خالی نہیں ۱۔ مال مستفاد اصل مال کی جنس سے ہے ۲۔ یا اس کی جنس کے خلاف ہے۔

تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مال مستفاد اصل کی جنس کے خلاف ہے، جیسے اونٹ مال مستفاد ہے اور اصل مال گائے ہے، یا گائے مستفاد ہے اور اصل بکریاں ہیں — تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اسے اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے بلکہ اس کے لیے از سر نو سال شمار ہوگا۔

اور اگر مستفاد اصل کی جنس سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ مستفاد اصل سے متفرع اور نکلا ہوا ہے جیسے ولد، یا اصل اس کے حصول کا سبب ہے جیسے ربح۔

۲۔ مستفاد نہ تو اصل سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے، جیسے کوئی چیز اصل کی جنس سے خریدی۔ یا ورثہ میں مل گئی، یا کسی نے اسے ہبہ کر دی یا کسی نے اس کے لیے وصیت کر دی تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مستفاد اصل سے متفرع ہے یا اس کے سبب حاصل ہوا ہے تو بالاجماع اسے اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ اور اگر ہے تو

اصل کے ہم جنس، لیکن نہ اس سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے۔ تو ہمارے نزدیک یہ بھی اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ضم نہیں کیا جائے گا۔
شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔
لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول :
کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ اس پر سال گذر جائے۔
اور (اصل کے سال تک)، مال مستفاد کا سال پورا نہیں ہوا، لہٰذا اس میں زکوٰۃ واجب نہیں
نیز اس لیے کہ زکوٰۃ کی لازمی شرط ملکیت ہے۔ اور مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے
اس لیے کہ سبب ملکیت میں اصل ہے — کیونکہ اس کی ملکیت کا سبب علحدہ ہے —
لہٰذا سال کی شرط میں بھی اسے اصل شمار کیا جائے گا، جیسے خلاف جنس سے مستفاد کے لیے الگ سال شمار کیا جاتا ہے۔ بہ خلاف ولد اور ربح کے، اس لیے کہ یہ ملکیت میں اصل کے تابع ہیں، کیونکہ سبب ملکیت میں اصل کے تابع ہیں لہٰذا سال میں بھی اصل کے تابع ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے احکام کا عموم سال کی شرط کے بغیر مطلقاً وجوب کا تقاضا کرتا ہے، ہاں مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل کی وجہ سے اس عموم سے مخصوص کی گئیں — نیز اس لیے کہ جو مستفاد اصل کی جنس سے ہو، وہ اس کا تابع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اصل پر زیادت ہے۔ اس لیے کہ اصل اس کے ذریعے زائد اور کثیر ہو جاتا ہے، اور زیادت مزید علیہ کے تابع ہوتی ہے۔ اور تابع کے لیے علیحدہ شرط نہیں ہوتی، جیساکہ اس کے لیے علیحدہ سبب نہیں ہوتا، تاکہ تابع اصل نہ بن جائے، لہٰذا اصل کا سال گذرنے کے ساتھ زیادت میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسے وَلَد اور ربح میں — بہ خلاف مستفاد من خلاف الجنس کے، کیونکہ یہ تابع نہیں ہے بلکہ اپنی ذات میں اصل ہے۔ غور کیجیے کہ اس کی وجہ سے اصل میں نہ زیادت ہوتی ہے نہ کثرت۔ (معلوم ہوا کہ یہ بالکل علیحدہ ہے)
باقی شافعیؒ کا یہ قول کہ "مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے کیونکہ وہ سبب ملکیت میں اصل ہے" مسلم ہے۔ لیکن اس کا اس وجہ سے اصل ہونا، ہماری بیان کردہ دوسری وجہ کے لحاظ سے تابع ہونے کے منافی نہیں، کہ اصل میں اس کے ذریعے زیادت اور کثرت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ ایک گونہ اصل ہے اور ایک گونہ تابع، تو سال کے حق میں جہت تبعیت کو ترجیح ہوگی، اس لیے کہ وجوب زکوٰۃ میں احتیاط کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے۔
اور شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث عام مخصوص البعض ہے، کہ وَلَد اور ربح اس سے مخصوص ہیں۔ تو متنازع فیہ مستفاد بھی گذشتہ دلائل کی بنا پر اس سے مخصوص ہوگا۔
مسئلہ : ہمارے نزدیک مستفاد کو اصل مال کے ساتھ اس وقت ملایا جائے گا، جب کہ اصل نصاب کامل ہو، لیکن اگر اصل نصاب سے اقل ہے، تو مستفاد اس کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ نصاب اس کے ساتھ کامل ہو جاتا ہو اور مستفاد کے پائے جانے کی حالت میں دونوں پر سال پورا ہو جاتا ہو، کیونکہ جب اصل نصاب سے اقل ہے تو اس پر سال کی شرط پوری نہ ہوئی

تو مستفاد کے لیے از راہ تبعیت یہ شرط کیسے پائی جاسکتی ہے؟

مسئلہ: وہ مال جو سال کے بعد مستفاد ہو، اسے بلا خلاف گذشتہ سال کے حق میں اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اسے صرف اس سال کے حق میں اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا، جس میں وہ حاصل ہوا۔ اس لیے کہ نصاب سال گذرنے کے بعد حکماً جدید سمجھا جاتا ہے، گویا کہ پہلا نصاب معدوم ہو گیا۔ اور دوسرا وجود میں آیا، کیونکہ شرط وجوب یعنی نمار تجدد حول سے متجدد ہو جاتی ہے، تو گویا کہ وہ نصاب بھی متجدد ہے، اور پہلے سال کا نصاب کالعدم ہو چکا ہے — اور مستفاد اصل موجود کے تابع ہوتا ہے، اصل معدوم کے نہیں۔

مسئلہ: جو کچھ ہم نے ذکر کیا، یہ اس وقت ہے جب کہ مستفاد زکاۃ ادا کردہ اونٹوں کا ثمن نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسے اونٹوں کا ثمن ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک اسے اس کے ہمجنس موجود نصاب کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اصل کے سال گذرنے پر اس کی زکوٰۃ دی جائے گی، بلکہ اس کے لیے علیحدہ سال کا گذرنا شرط ہے — اور صاحبین کے نزدیک اس مستفاد کو نصاب موجود کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس پانچ سائمہ اونٹ اور دو سو درہم ہیں، سائمہ کا سال پورا ہوا تو اس نے ان کی زکاۃ ادا کر دی، پھر ان کو دراہم کے عوض بیچ دیا، اور ابھی ان دراہم کا سال پورا نہیں ہوا۔ تو ابوحنیفہ کے نزدیک اس ثمن کے لیے از سر نو سال شمار کیا جاتا گا، دراہم کے نصاب کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا — صاحبین کے نزدیک ضم کیا جائے گا وجہ آگے آرہی ہے)۔

اب اس مسئلہ کا دوسرا پہلو دیکھئے، اگر اس نے سائمہ اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کر دی پھر انہیں علوفہ (وہ مویشی جنہیں گھر میں چارہ کھلایا جائے)، بنالیا، پھر بیچ ڈالا۔ اس کے بعد نصاب دراہم کا سال پورا ہو گیا تو یہ ثمن دراہم کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور دراہم کے سال کے مطابق تمام کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

مسئلہ: کسی شخص کے پاس خدمتگار غلام ہے، اس نے اس کا صدقۂ فطر ادا کر دیا یا اس کے پاس غلہ تھا۔ تو اس کا عشر ادا کر دیا۔ یا اس کی زمین تھی تو اس کا خراج ادا کر دیا، پھر انہیں بیچ ڈالا۔ تو ان کا ثمن اصل نصاب کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نصوص زکوٰۃ کا ظاہر سال کی شرط سے خالی ہے۔

نیز اس میں معنی تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ ثمن اصل کے ساتھ ضم ہوگا، اور اس پر دلیل علوفہ اونٹوں، خدمتگار غلام، عشر ادا کردہ غلہ، خراج ادا کردہ زمین کا ثمن ہے کہ یہ اصل کے ساتھ ضم ہوتا ہے،

ابوحنیفہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے عموم کو اپنی دلیل بناتے ہیں کہ:

لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔

کسی مال میں زکاۃ واجب نہیں حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔
اس حدیث میں مال مال کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا۔ الایہ کہ وہ مستفاد جو سائمہ اونٹوں کا ثمن نہیں ہے، دلیل کی بنا پر مخصوص ہے۔ (کہ وہ اصل کے ساتھ ضم ہوتا ہے) تو ثمن اصل عموم پر باقی رہا (یعنی سال گذرنے سے پہلے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ) یہ ثمن حدیث مشہور کی بنا پر عمومات زکوٰۃ سے مخصوص ہے، آپ نے فرمایا
لا ثنی فی الصدقۃ۔

زکوٰۃ دو مرتبہ نہ لی جائے۔
ہاں اگر مالک، سال اور مال صورۃً اور معنیً مختلف ہو گئے تو اس کی زکوٰۃ لینا اس حدیث سے مخصوص ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ صورت میں نہ تو مالک بدلا اور نہ ہی سال مختلف ہوا۔ اور یہ بالکل واضح ہے، ایسے ہی مال بھی من حیث المعنی مختلف نہیں ہوا، کیونکہ ثمن، سائمہ اونٹوں کا بدل ہے، اور کسی شی کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہی ہوتا ہے۔ لہٰذا معنیً سائمہ اونٹ بھی باقی ہیں۔ (تو حدیث مذکور کی بنا پر ان کی دوبارہ زکوٰۃ نہ لی جائے گی)۔
اور صاحبین نے معنی تبعیت کے اعتبار کا جو کہا ہے، یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے۔ لہٰذا باطل ہے، علاوہ ازیں تبعیت کا اعتبار اگر موجب ضمؔ ہے تو (ثمن کے بدل ہونے کی، علت کا اغلباً ضم کو حرام قرار دیتا ہے۔ اور حرمت کا قول احتیاطاً اولی ہے۔
باقی اگر سائمہ اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کر دی، پھر انہیں علوفہ بنا لیا، پھر دراہم کے عوض بیچ دیا۔ تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ ثمن اصل کے ساتھ ضم نہیں ہوگا۔ اور صحیح یہ ہے کہ بالاجماع یہ ثمن ضمؔ کیا جائے گا۔ ضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ان اونٹوں کو علوفہ بنا لیا تو وصف نما فوت ہونے کی وجہ سے وہ مال زکوٰۃ نہ رہے، تو گویا کہ پہلا عین ختم ہو گیا اور دوسرا عین وجود میں آیا، تو یہ ثمن سائمہ اونٹوں کا بدل نہ ہوا، لہٰذا اس میں تحریم ضمؔ کی علت نہ پائی گئی۔ ایسے ہی دوسرے مسائل میں ثمن مال زکوٰۃ یعنی مال نامی زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کا بدل نہیں لہٰذا ضم کرنے سے علت حرمت ضم لازم نہیں آتی۔
مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو نصاب ہیں، ایک زکوٰۃ ادا کردہ اونٹوں کا ثمن ہے، اور دوسرا ثمن کے علاوہ دراہم و دنانیر ہیں، اور ان دونوں میں سے ایک کا سال دوسرے سے پہلے پورا ہو جاتا ہے، پھر اسے وراثت یا ہبہ یا وصیت کے ذریعے دراہم حاصل ہوئے تو مستفاد کو ان دونوں میں سے اس نصاب کے ساتھ ملایا جائے گا، جس کا سال جلد پورا ہوگا، خواہ وہ جونسا ہو۔
اور اگر اسے وراثت یا ہبہ یا وصیت کے ذریعے تو کچھ حاصل نہیں ہوا، لیکن اس نے ... کی زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اس میں تصرف کیا، اور اسے اس میں نفع ہوا، اور ابھی زکاۃ ادا کردہ ... کے ثمن کا سال پورا نہیں ہوا، تو یہ نفع مستفاد اس نصاب کے ساتھ ضم کیا جائے گا، جس سے حاصل ہوا، اونٹوں کے ثمن کے ساتھ نہیں، اگرچہ دوسرے نصاب کا سال پورا ہونے میں دیر ہو۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مستفاد کی تبعیت دونوں نصابوں کے ساتھ مساوی ہے، لہٰذا مستفاد کو اس نصاب کے ساتھ ملانا راجح ہے جس کا سال جلد پورا ہوتا ہو کہ اس میں فقراء کی رعایت ہے۔ اور دوسری صورت میں مستفاد دونوں کا برابر کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک کے ساتھ اس کی تبعیت قوی ہے۔ کیونکہ ایک سے متفرع ہونے کی وجہ سے اس کا یہ حقیقی تابع ہے۔ لہٰذا حقیقی تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور تابع کا حکم اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

حصہ ۲: ان چیزوں کا بیان، جن سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور جن سے منقطع نہیں ہوتا۔

سال کے درمیان پورے نصاب کے ہلاک اور ختم ہو جانے سے سال منقطع ہو جائے گا، حتیٰ کہ اسی سال میں اگر اسے اور نصاب حاصل ہو گیا تو اس کے لیے از سر نو سال شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گذر جائے۔" اور ہلاک شدہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا۔ اور مستفاد کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ بر خلاف اس کے کہ نصاب کا کچھ حصہ ہلاک ہو جاتا ہے، پھر اسے اتنا مال مل جاتا ہے، جس سے نصاب کامل ہو گیا (کہ سال پورا ہونے پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے)، اس لیے کہ باقی ماندہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا تھا (کہ اتنے میں کچھ اور مال مل گیا جس سے نصاب کامل ہو گیا) تو سال کا سلسلہ منقطع نہ ہوا۔

مسئلہ: اگر سال پورا ہونے سے مال تجارت کو مال تجارت سے بدل لیا اور وہ دونوں سامان کی قبیل سے ہیں، تو اس سے سال کا حکم باطل نہیں ہوگا، خواہ ہمجنس کے ساتھ بدلے یا خلاف جنس کے ساتھ۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اموال تجارت میں وجوب زکوٰۃ مال کے معنی اور حقیقت یعنی مالیت اور قیمت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تو سال مال کے معنی اور مالیت پر منعقد ہوا، اور مالیت باقی رہی، مال بدلنے سے ختم نہیں ہوئی اور ۔۔۔ ہمارے نزدیک دراہم و دنانیر کا بھی یہی حکم ہے کہ سال کے درمیان پہلے سے موجود دراہم و دنانیر کو بیچ کر دوسرے لے لیتا ہے تو سال پورا ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوگی، خواہ ہمجنس کے ساتھ بیچے یا خلاف جنس کے ساتھ، مثلاً دراہم کو دراہم کے عوض بیچا اور دنانیر کو دنانیر کے عوض، یا دراہم کو دنانیر کے عوض بیچا اور دنانیر کو دراہم کے عوض ۔۔۔ شافعی فرماتے ہیں کہ سال کا حکم منقطع ہو جائے گا، تو ان کے قول کے مطابق صرافوں کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا مال تو گھڑی گھڑی میں بدلتا رہتا ہے ۔۔۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حقیقۃً مختلف عین ہیں، لہٰذا ان میں سے ایک، دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوگا، چنانچہ ان میں سے ایک پر منعقد ہونے والا سال منقطع ہو جائے گا، جیسا کہ سائمہ کو سائمہ کے عوض، ہمجنس یا خلاف جنس کے عوض بیچے (کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر میں بھی وجوب زکوٰۃ کا تعلق معنی اور مالیت کے ساتھ ہے عین کے ساتھ نہیں، اور مالیت و معنی استبدال کے بعد بھی باقی ہے، لہٰذا سال کا حکم باطل نہ ہوا، جیسا کہ سامان تجارت میں ہے ۔۔۔ بر خلاف جب کہ سائمہ کو سائمہ کے عوض بدلے۔

اس لیے کہ یہاں حکم وجوب عین کے ساتھ متعلق ہے، اور عین بدل گیا۔ لہٰذا پہلے پر منعقد ہونے والا سال باطل ہوگیا تو دوسرے کے لیے از سر نو سال شروع ہوگا۔

اگر سائمہ کو سائمہ کے عوض خلاف جنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو گایوں کے عوض یا گایوں کو بکریوں کے عوض بیچا تو بالاجماع سال کا حکم منقطع ہو جائے گا — اور اگر ہمجنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو اونٹوں کے عوض، یا گایوں کو گایوں کے عوض یا بکریوں کو بکریوں کے عوض بیچا، تو ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے قول میں اس کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ سال منقطع ہو جائے گا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ منقطع نہیں ہوگا — زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنس ایک ہے لہٰذا ان کی مالیت متحد ہوگی، تو سال منقطع نہ ہوگا، جیساکہ دراہم کو دراہم کے عوض بیچے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائم میں وجوب زکوٰۃ کا تعلق عین کے ساتھ ہوتا ہے، معنی اور مالیت کے ساتھ نہیں، ذرا دیکھیے ایک شخص کے پاس پانچ دبلے پتلے اور لاغر اونٹ ہیں، جن کی مالیت دو سو درہم کے مساوی نہیں، لیکن ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائم میں وجوب کا تعلق عین سے ہے، اور عین مختلف ہوگیا، لہٰذا سال کا حکم بھی مختلف ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر سائمہ کو دراہم یا دنانیر یا سامان کے عوض بیچا اور اس سامان میں تجارت کی نیت ہے، تو بالاتفاق پہلے سال کا حکم باطل ہو جائے گا، کیونکہ دونوں مالوں میں وجوب کا تعلق مختلف چیزوں سے ہے، کہ ایک میں وجوب کا تعلق عین سے ہے اور دوسرے میں معنی سے۔

زکوٰۃ میں حیلہ کا حکم اگر کوئی شخص وجوب زکوٰۃ سے بچنے کیلئے مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی صورت بطور حیلہ اختیار کرتا ہے، تو کیا یہ اس کے لیے مکروہ ہے؟ — محمد فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے — اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مکروہ نہیں۔ اور اس اختلاف کا منشا وجوب شفعہ کو روکنے کے لیے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے — اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد اسقاطِ زکوٰۃ کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہے جیساکہ وجوب شفعہ کے بعد اسقاطِ شفعہ کیلئے حیلہ کرنا مکروہ ہے۔

شرط نمبر ۵ - نصاب ہے۔ نصاب سے متعلق گفتگو کے چند اہم پہلو یہ ہیں۔

۱۔ نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے ۲۔ اس شرط کے اعتبار کی کیفیت ۳۔ مقدار نصاب ۴۔ صفت مقدار ۵۔ نصاب میں مقدار واجب ۶۔ صفت مقدار۔

اب ترتیب وار ان موضوعات کا بیان کیا جاتا ہے۔

شرط نمبر ۱ - کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، چنانچہ نصاب سے کم مال میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ زکوٰۃ غنی پر واجب ہوتی ہے اور غنا صرف اس مال سے حاصل ہوتا ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ اور جو مال نصاب سے کم ہو، وہ حاجت اصلی سے زائد نہیں ہوتا — لہٰذا اس انسان غنی نہیں بنتا۔

نیز زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ میں واجب ہوئی ہے، اور نصاب سے کم مال ایسی نعمت

ہے جس سے مال کا شکرانہ واجب نہیں ہوتا بلکہ نعمت بدن کا شکر ادا کرنا ہی اس کا شکرانہ ہے کیونکہ اتنا مال نعمت بدن کے توابع سے ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۲۔ کمال نصاب کی شرط کا سال کے اول اور آخر میں پایا جانا ضروری ہے، درمیانِ سال ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے درمیان نصاب کم ہوگیا۔ پھر آخر سال میں کامل ہوگیا تو زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ یہ نصاب سوائم کا ہو، یا سونا چاندی کا یا مالِ تجارت کا یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ سال کے اول سے آخر تک کمالِ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک مالِ تجارت اس سے مستثنیٰ ہے۔ مالِ تجارت میں سال کے آخر میں کمالِ نصاب ضروری ہے، سال کے اول اور درمیان نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے اول میں مالِ تجارت کی قیمت سو دراہم تھی، پھر سال کے آخر میں اس کی قیمت دو سو دراہم ہوگئی تو شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی۔

زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نصاب پر سال کا گذرنا اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ چونکہ سال کے درمیان نصاب نہیں پایا گیا، تو اس پر سال گذرنے کی کوئی صورت نہیں اور اسی لیے اگر سال کے درمیان بالکل ختم ہو جائے تو سال کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور اسی طرح اگر نصاب سائمہ ہو، اور درمیانِ سال اسے علوفہ بنا دیا جائے تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔

شافعی کے بھی یہی دلائل ہیں، مگر وہ فرماتے ہیں کہ "میں نے مالِ تجارت میں ایک ضرورت کی بنا پر یہ قیاس ترک کر دیا۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ نصاب تجارت قیمت سے کامل ہوتا ہے، اور قیمت ہر گھڑی میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، کیونکہ طلب و رسد میں کمی بیشی کی وجہ سے بھاؤ بدلتا رہتا ہے۔ لہٰذا تاجر پر ہر روز اپنے مال کی قیمت کا حساب رکھنا گراں اور باعث مشقت ہے۔ تو اس ضرورت کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے وقت یعنی سال کے آخر میں نصاب کامل ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ ضرورت سائمہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ سائمہ کا نصاب قیمت کے اعتبار سے کامل نہیں ہوتا بلکہ عین کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کمالِ نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، تو اس شرط کا سال کے اول و آخر میں پایا جانا ضروری ہے، اس کے علاوہ نہیں۔ اس لیے کہ اول سال انعقاد سبب کا وقت ہے اور آخر سال ثبوتِ حکم کا وقت ہے۔ باقی وسط سال نہ تو انعقادِ سبب کا وقت ہے اور نہ ثبوت حکم کا۔ لہٰذا وسط میں کمال نصاب کا اعتبار کرنا کوئی ضروری نہیں۔ مگر کچھ نصاب باقی رہنا ضروری ہے، جس پر سال شروع ہوا تھا۔ تاکہ بعد میں مستفاد ہونے والا مال اس کے ساتھ ضم ہو سکے۔ اور جب پورا نصاب ہی ختم ہو جائے تو پھر ضم کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ لہٰذا اس کے لیے از سرِ نو سال شمار کیا جائے گا۔

بہ خلاف جب کہ سائمہ کو علوفہ بنا لیا۔ کیونکہ اس صورت میں علوفہ مال زکوٰۃ ہی نہ رہا تو گویا سرے سے نصاب ہی ختم ہوگیا۔

اور شافعی نے جو مشقت کا لحاظ کرنے کا ذکر کیا ہے، یہ وجہ سال کے درمیان کمال نصاب کی شرط ساقط کرنے کے مناسب ہے، سال کے اول میں نہیں۔ کیونکہ آغاز سال میں مال کی قیمت کا حساب لگانے میں کوئی مشقت نہیں، تاکہ سال کے انعقاد کا علم ہو جائے۔ اور اسی طرح سال کے آخر میں قیمت کا حساب کرنے میں بھی کوئی مشقت نہیں تاکہ مال میں وجوب زکوٰۃ کا پتہ چل سکے۔ واللہ اعلم۔
باقی مقدار نصاب اور صفت مقدار نصاب میں مقدار واجب اور صفت مقدار کی معرفت تبھی ممکن ہے، جب کہ اموال زکوٰۃ کی معرفت ہو۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس کا بیان کرتے ہیں۔

تفصیل نصاب زکوٰۃ اموال زکوٰۃ کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی۔ ۲۔ اموال تجارت، یعنی وہ سامان جو تجارت کی غرض سے مہیا کیا گیا ہو ۳۔ سوائم۔

اب ان میں سے ہر ایک کے نصاب کی مقدار اور صفت مقدار، اور ہر نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ کی مقدار اور صفت مقدار۔ اسی طرح سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا کسے اختیار ہے؟ کا چند ذیلی فصول میں ذکر کرتے ہیں۔

فصل

اثمان مطلقہ کی زکوٰۃ

اثمان مطلقہ سونا چاندی ہیں۔ ان کی مقدار نصاب کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں چند صورتیں ہیں ۱۔ کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہے ۲۔ صرف سونا ہے، ۳۔ سونا اور چاندی دونوں ہیں۔

چاندی کا نصاب تو اگر کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہو تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی یہاں تک کہ "وزن سبعہ" کے لحاظ سے اس کا وزن دو سو درہم ہو جائے پھر دو سو درہم میں پانچ درہم زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرۃ عمرو بن حزم نے نام "کتاب الصدقات" میں یہ ذکر فرمایا:

الفضۃ لیس فیھا صدقۃ حتی تبلغ مائتی درھم فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسۃ دراھم۔

چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ "دو سو درہم ہو جائے"، جب اس کی مقدار دو سو درہم ہو جائے تو اس میں پانچ درہم واجب ہیں۔

نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا:

لیس فیما دون مائتین من الورق شئ و فی مائتین خمسۃ۔

دوسو سے کم چاندی میں کچھ نہیں، اور دوسو میں پانچ ہیں۔

اور دراہم میں وزن کا اعتبار ہے، عدد کا نہیں، اس لیے کہ درہم نام ہے "موزون" کا۔ اس سے مراد ایک خاص مقدار موزون ہے، جس کا دوانیق (دانگ) اور حبات (دانے) کے ساتھ وزن کیا گیا ہو — چنانچہ اگر کسی صورت میں دراہم کا وزن (وزن سبعہ کے لحاظ سے) دوسو درہم سے کم ہے اور تعداد دوسو ہے۔ یا ان کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے (وزن سبعہ والے) دوسو درہم کے مساوی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ وزن سبعہ کا مطلب یہ ہے کہ دس دراہم کا وزن سبعة مثاقيل یعنی سات مثقال ہو۔ تو دوسو دراہم کا وزن ایک سو چالیس مثقال ہوگا۔

ہم وزنِ سبعہ کا اس لیے اعتبار کرتے ہیں کہ زمانہ اسلام میں ڈھالے ہوئے دراہم کے لیے اس وزن پر سب کا اجماع ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ دراہم بہت بھاری ہوتے تھے اور کچھ بہت ہلکے۔ پھر زمانہ اسلام میں جب دراہم ڈھالنے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے ایک بھاری درہم اور ایک ہلکا درہم لیا، اور ان دونوں کو ملا کر (برابر کے) دو درہم بنالئے۔ تو یہ وزن سبعہ والے دو درہم بنے پھر امت کا اسی وزن کو اپنانے پر اجماع ہوگیا۔

مسئلہ: اگر نصاب میں دوسو کے وزن سے معمولی سی کمی ہو جو ان دو وزنوں کے درمیان داخل ہو، ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ اس میں زکاۃ واجب نہیں۔ کیونکہ کمال نصاب میں شک پیدا ہو لیا، تو شک کی موجودگی میں ہم نصاب کامل ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر چاندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، تو ہمارے نزدیک اگر ہر ایک کا حصہ مقدار نصاب کو پہنچتا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، وگرنہ نہیں اور جن چیزوں کا حالت انفراد میں اعتبار کیا جاتا ہے، ان کا حالت شرکت میں بھی اعتبار ہوگا — اور شافعیؒ کے نزدیک (بہر صورت) زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

انشاء اللہ یہ مسئلہ ہم سوائم میں ذکر کریں گے۔

فصل

چاندی کیسی ہونی چاہیئے؟

نصاب فضہ کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ چاندی کے نصاب میں اس کے چاندی ہونے کے علاوہ کسی صفت زائد کا اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ چاندی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے خواہ وہ ڈھالے ہوئے دراہم کی شکل میں ہو یا ڈلی، ٹکڑا، زیور یا تلوار، پٹکا، لگام، کاٹھی کے آرائشی سامان یا مصاحف میں آرائشی تاروں یا یا برتنوں وغیرہ کی صورت میں، جب کہ وہ پگھلانے سے الگ ہو کر دوسو درہم کے وزن کو پہنچتی ہو

اور خواہ وہ تجارت کے لیے رکھی ہوئی ہو یا خرچ کے لیے یا آرائش کے لیے یا کچھ بھی نیت نہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر عورتوں کے زیور کے بارے میں، جبکہ وہ پہننے کے لیے ہو، جو کہ مباح ہے یا ثواب حاصل کرنے کے لیے بطور عاریہ دینے کے لیے رکھا ہوا ہو، تو ان کے اس بارے میں دو قول ہیں (ایک قول حنفیہ کی طرح ہے) اور ایک قول میں زیور میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ (اور یہی قول ان کے ہاں مفتیٰ بہ ہے) ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہما سے بھی یہی مروی ہے۔ ان کی حجت یہ حدیث ہے:

لَا زَكَاةَ فِي الْحُلِيِّ۔

زیور میں کچھ زکاۃ نہیں۔

اور ابن عمر سے ان کا قول منقول ہے۔

زَكَاةُ الْحُلِيِّ إِعَارَتُهُ۔

زیور کا اعارہ اس کی زکوٰۃ ہے۔

نیز اس لیے کہ زیور ایک مباح صورت میں استعمال ہونے والا مال ہے، لہٰذا عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کی طرح یہ نصاب زکوٰۃ نہیں ہوگا۔ بخلاف مردوں کے زیور کے، کہ وہ ناجائز اور ممنوع راہ میں استعمال ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر طریق استعمال مباح ہے تو وہ شریعت میں معتبر ہے اور جب طریق استعمال ممنوع اور حرام ہو تو وہ شرع کی نگاہ میں ساقط الاعتبار ہے۔

تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوگا (گویا وہ ہے ہی نہیں اور شریعت اسے استعمال شمار ہی نہیں کرتی۔ کہ اس پر استعمال کا حکم مرتب ہو) اس کی نظیر دوا پینے کی وجہ سے عقل نہ رہنا، اور نشہ کے سبب عقل نہ رہنا، ہے، کہ شریعت نے پہلی صورت کا اعتبار کیا ہے (کہ اسے معذور قرار دیا ہے) اور دوسری صورت شریعت میں ساقط الاعتبار ہے (چنانچہ وہ معذور نہ ہوگا)، عورتوں اور مردوں کا زیور بھی اسی طرح ہے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم۔

"جو لوگ سونا اور چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کے راستہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں، انہیں المناک عذاب کی خبر دے دیجئے۔"

اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خزانہ کرنے اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے پر وعید شدید فرمائی۔ اس میں زیور اور غیر زیور کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور ہر وہ مال جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز اور خزانہ ہے، جیسا کہ ہم نے حدیث روایت کی۔ لہٰذا زیور کی زکوٰۃ ادا نہ کرنے والا خزانہ کرنے والا ہے پس اس وعید کے تحت داخل ہے۔ اور وعید ترک واجب پر ہی ہوا

کرتی ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
ادّوا زکاۃ اموالکم طیبۃ بہا انفسکم۔
اپنے اموال کی زکاۃ خوشدلی سے ادا کرو۔

نیز زیور ایسا مال ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے، اس لیے کہ اس کا آرائش و زیبائش کے لیے مہیا کرنا ہی حاجت اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا فراغی و خوشحالی حاصل ہونے کے سبب یہ نعمت مال ہے، تو اس میں سے کچھ حصہ فقراء کے لیے نکال کر اس کا شکرانہ واجب ہے رہی حدیث، تو بعض ماہرین حدیث نے کہا ہے کہ زیور میں زکوٰۃ کے وجوب و عدم وجوب کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ کوئی حدیث مروی نہیں۔

اور ابن عمرؓ سے روایت کردہ حدیث انہی سے روایت شدہ دوسری حدیث کے معارض ہے کہ "انہوں نے بیٹیوں اور بیویوں کے زیور کی زکاۃ دی"

علاوہ ازیں یہ مسئلہ صحابہ میں مختلف فیہ رہا، لہٰذا بعض کا قول بعض پر حجت نہیں بن سکتا۔ نیز زیور کے اعارہ کو زکوٰۃ کہنا زکوٰۃ شرعی کے وجوب کے منافی نہیں ہے، جب کہ وجوب کی دلیل موجود ہو۔ اور یہ بیان کر چکے ہیں۔

چاندی میں کھوٹ ملا ہوا ہو تو کیا حکم ہے؟ گذشتہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب کہ دراہم خالص چاندی کے ہوں، لیکن اگر ان میں کھوٹ ملا ہوا ہے۔

تو دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر چاندی غالب ہے تو بھی اس کا یہی حکم مذکور ہوگا، کیونکہ کھوٹ ان میں مغلوب اور فنا شدہ ہے حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ جیاد (کھرے دراہم) زیوف (کھوٹے دراہم)، نبھرجہ (تجار کے ہاں ناقابل قبول دراہم)، مکحلہ (سرمہ ملے دراہم)، اور مزیفہ (کھوٹے) دراہم میں زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ ان تمام میں چاندی غالب ہوتی ہے اور جس کی چاندی کھوٹ پر غالب ہو، اس کے لیے مطلقاً درہم کا نام بولا جاسکتا ہے اور شریعت نے درہم کے مسمیٰ میں زکوٰۃ واجب کی ہے۔

۲۔ اور اگر کھوٹ غالب ہے اور چاندی مغلوب ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر وہ دراہم رواج یافتہ اثمان ہیں یا انہیں تجارت کے لیے رکھا ہوا ہے تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اگر ان کی قیمت واجب الزکوٰۃ دراہم میں سے ادنیٰ (وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے)، کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچ جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے ورنہ نہیں ۲۔ اور اگر نہ تو وہ رواج یافتہ اثمان ہیں اور نہ تجارتی ہیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ مگر یہ کہ ان میں اتنی چاندی ہو جو دو سو درہم کے وزن کو پہنچ جائے، بایں طور کہ وہ بڑے ہوں۔ کیونکہ پیتل میں تجارت کی نیت کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور چاندی میں نیت تجارت شرط نہیں۔ تو جب انہیں تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو تو ہم نے سامان تجارت کی طرح قیمت کا اعتبار کیا، اور جب نہ تجارت کے لیے

ہوں اور نہ رواج یافتہ ثمن، تو پھر ہم نے ان میں موجود چاندی کا اعتبار کیا۔ حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس فلوس (ایک سکے کا نام، پیسے) ہیں یا پیسے یا پیتل کے دراہم ہیں یا ایسے پالش شدہ دراہم ہیں کہ چاندی اُن سے جدا نہیں ہوتی اگر وہ تجارت کے لیے ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہو گا۔ اگر ان کی قیمت غالب الفضّہ دراہم کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچتی ہے تو ان میں زکاۃ واجب ہے۔ اور اگر تجارت کے لیے نہیں ہیں تو ان میں زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ پیتل وغیرہ جب تک تجارتی نہ ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

اسی بنا پر "غطارفہ" نامی دراہم جو کہ قدیم زمانہ میں ہمارے دیار میں رائج تھے، کے بارے میں متقدمین مشائخ ماوراء النہر کا یہ جواب تھا کہ "اگر وہ رواج یافتہ اثمان ہیں تو ادنیٰ دراہم یعنی غالب الفضہ کے لحاظ سے ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر وہ رواج یافتہ اثمان تو نہیں لیکن سامان تجارت ہیں تو بھی انکی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اگر تجارتی بھی نہیں تو ان میں موجود چاندی کے بقدر زکوٰۃ واجب ہوگی اگر وہ نصاب کے برابر ہو۔ یا اس کے پاس موجود مال تجارت کے ساتھ ضم کر کے زکوٰۃ واجب ہوگی"

الشیخ الامام محمد بن الفضلؒ البخاری ہر دو سو میں وجوب زکوٰۃ کا فتویٰ دیتے تھے، کہ ان میں ربع العشر($\frac{1}{40}$) واجب ہے، جو عدد کے لحاظ سے پانچ بنتا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ہماری سوسائٹی میں یہ اہم تر نقود ہیں اور ان کا وہی مقام ہے جو اُن کی سوسائٹی میں چاندی کا تھا۔ اور ہم اپنے نقود کو خوب پہچانتے ہیں" اور یہی امام حلوانیؒ اور سرخسیؒ کا مختار ہے۔ لیکن سلف کا قول صحیح تر ہے، ان وجوہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کیں۔

چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم

اگر نصاب چاندی پر کچھ بڑھ جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ زیادت چالیس درہم کے وزن کو پہنچ جائے تو ابوحنیفہؒ کے قول میں ایک درہم واجب ہو گا۔ اور اسی کے مطابق ہمیشہ ہر چالیس میں ایک درہم واجب ہو گا۔

ابویوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کے قول میں زیادت میں اس کے حساب سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، خواہ زیادت قلیل ہو یا کثیر۔ چنانچہ اگر زیادت ایک درہم ہے تو درہم کا $\frac{1}{40}$ واں جزء زکوٰۃ میں واجب ہے۔

اس مسئلہ میں صحابہ میں بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمرؓ سے ابوحنیفہؒ کے قول کی مثل روایت ہے اور علی و ابن عمرؓ سے دوسرے قول کی طرح روایت ہے ــــــ اور سوائم میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے نصاب پر زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتی کہ زیادت نصاب کو پہنچ جائے۔

ان کی حجت یہ روایت ہے جو عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

وما زاد علی المائتین فبحساب ذلك:
دو سو پر جو زیادہ ہو تو اس کے حساب سے،" یہ اس باب میں نص ہے۔
نیز اس لیے کہ نصاب کی شرط قیاس سے ہٹ کر ہے کیونکہ وجوب زکوٰۃ نعمت مال کے تشکرانہ کے طور پر ہے۔ اور نعمت کا مفہوم قلیل وکثیر تمام مال میں پایا جاتا ہے، ہمیں اس شرط کا علم صرف نص سے ہوا ہے اور نص اصل نصاب میں وارد ہوئی ہے۔ (لہٰذا اسی میں منحصر ہوگی) اور زیادت علی النصاب کا معاملہ اصل قیاس کے مطابق ہوگا۔ مگر سوائم میں زیادت کا اعتبار نہیں، جب تک نصاب کو نہ پہنچ جائے، تاکہ شرکت کا ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اعیان میں شرکت عیب ہے۔ اور یہ وجہ دوسری زیادات میں نہیں پائی جاتی۔
ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کی کتاب میں فرمایا:
فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسۃ دراھم وفی کل اربعین درھم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ:
"جب دراہم دو سو ہو جائیں تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں، اور ہر چالیس میں ایک درہم ہے۔ اور چالیس سے کم میں صدقہ نہیں۔"
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو جب یمن روانہ کیا تو فرمایا:
لا تاخذ من الکسور شیئا فاذا کان الورق مائتی درھم فخذ منھا خمسۃ دراھم ولا تاخذ مما زاد شیئا حتی یبلغ اربعین درھما فتاخذ منھا درھما۔
"کسور سے کچھ نہ لینا، پھر جب چاندی دو سو درہم ہو جائے تو ان سے پانچ درہم لے لینا، اور زیادت سے کچھ نہ لینا حتیٰ کہ وہ چالیس درہم ہو جائیں۔ پھر ان سے ایک درہم لے لینا۔"
نیز اصل یہ ہے کہ ہر نصاب کے بعد "عفو" ہے (یعنی زیادت معاف ہے) اور اس سے مقصود ارباب اموال کی رعایت ہے، جیسا کہ سوائم میں ہے۔
نیز کسور کا اعتبار کرنے میں حرج واقع ہوتا ہے، اور شریعت نے حرج کو ختم کیا ہے۔ باقی حضرت علیؓ کی پیش کردہ حدیث، تو ثقات میں سے کسی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے شک کا اظہار کیا ہے کہ "وما زاد علی المائتین فبحساب ذلك" نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حجت ہو، یا حضرت علیؓ کا قول ہے کہ پھر حجت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ میں اختلاف رہا، تو بعض کے قول کو بعض کے خلاف بطور حجت پیش نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ یہ روایت ہماری بیان کردہ روایت کے معارض نہیں بن سکتی۔ اور جو انہوں نے نعمت کے شکرانہ کا ذکر کیا ہے، تو اس کا جواب گذشتہ اوراق میں گذر گیا کہ نعمت کا مفہوم فراخی وخوشحالی ہے اور وہ نصاب سے کم مال سے حاصل نہیں ہوتی۔ پھر یہ قیاس سوائم سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔
علاوہ ازیں یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے۔ لہٰذا باطل ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل: سونے کا نصاب

چاندی کے نصاب میں مقدار واجب ربع العشر (1/40) ہے۔ یہ دوسو میں سے پانچ بنتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ (اس میں قیاس وعقل کو دخل نہیں) کیونکہ مقادیر کا علم صرف شریعت کے بتلانے سے ہوتا ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ھاتوا ربع عشور اموالکم وخمسة من المائتین ربع عشرھا

"اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ، اور دوسو سے پانچ اس کا چالیسواں حصہ ہے۔

باقی صدقہ الواجب کو ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

گذشتہ تفصیل صرف چاندی کے نصاب کے بارے میں تھی، اور اگر کسی کے پاس صرف سونا ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال ہو جائے۔ اور جب اس کی مقدار بیس مثقال ہو جائے تو اس میں نصف مثقال (½) زکوٰۃ واجب ہے۔

دلیل یہ ہے کہ حضرۃ عمرو بن حزم کی حدیث میں یہ مروی ہے۔

والذھب مالم یبلغ قیمتہ مائتی درھم فلا صدقة فیہ فاذا بلغ قیمتہ مائتی درھم ففیہ ربع العشر۔

"سونے کی قیمت جب تک دوسو درہم نہ ہو جائے، اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، اور جب اس کی قیمت دوسو درہم ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے۔"

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوتی تھی (ایک دینار ایک مثقال کا ہوتا ہے)۔

نیز مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرۃ علیؓ سے فرمایا:

لیس علیک فی الذھب زکاة مالم یبلغ عشرین مثقالاً فاذا بلغ عشرین مثقالاً ففیہ نصف مثقال۔

تجھ پر سونے میں زکاۃ واجب نہیں، جب تک بیس مثقال نہ ہو جائے، پس جب بیس مثقال ہو جائے تو اس میں نصف مثقال (½) واجب ہے۔

مسئلہ: سونا خواہ ایک شخص کی ملکیت ہو یا دو آدمیوں میں مشترک ہو۔ جب تک ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہوگا، ہمارے نزدیک ان میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ مسئلہ کی تفصیل نصاب سوائم کے ذیل میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

سونا کیسا ہونا چاہیئے؟

نصاب ذھب کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ سونے کے نصاب میں بھی اس کا صرف "سونا" ہونا کافی ہے۔ اس میں کسی زائد صفت کا اعتبار نہیں۔ چنانچہ سونے میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ سکہ ہو یا ٹکڑا یا کسی شکل میں ڈھالا ہوا یا زیور۔ (یہ حنفیہ کے نزدیک ہے)۔

اور شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق جن زیورات کا استعمال مباح ہے، وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ اور صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا یہ فرمان۔

والذین یکنزون الذھب والفضۃ" الایۃ۔

اور عمرو بن حزم کی کتاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اور حضرت علیؓ کی حدیث مطلقاً سونے میں وجوب کا تقاضا کرتے ہیں۔

اور جن دنانیر پر سونا غالب ہو مثلاً محمودیۃ، صوریۃ وغیرہ، ان کا اور خالص سونے کا حکم ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

باقی "ھرویۃ اور مرویۃ" دنانیر اور جن پر سونا غالب نہ ہو، اگر وہ رواج یافتہ اثمان ہیں یا تجارتی ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، وگرنہ ان میں موجود سونا اور چاندی کی مقدار کا وزن کیا جائے گا بشرطیکہ وہ پگھلانے سے جدا ہو جائیں۔

مسئلہ: اگر سونے کے نصاب پر کچھ سونا زیادہ ہو جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ زیادت چار مثقال ہو جائے تو اس میں دو قیراط واجب ہوں گے"، وھذا عند ابی حنیفۃؒ" اور ابو یوسف، محمد اور شافعی کے نزدیک زیادت میں اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ اگرچہ زیادت قلیل ہو۔

مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

سونے کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟

سونے کے نصاب میں مقدار واجب "ربع العشر" (۱/۴۰) ہے، اس کی دلیل عمرو بن حزم اور علی کی حدیث ہے، کیونکہ بیس مثقال میں سے نصف مثقال ربع العشر ہے رہا واجب کی صفت کا بیان، تو اس کا ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

کسی کے پاس سونا چاندی دونوں ہوں تو اس کا حکم

گذشتہ تفصیل صرف چاندی اور صرف سونے کے نصاب کے بارے میں تھی۔ اور اگر کسی شخص کے پاس سونا اور چاندی دونوں ہیں اور دونوں میں سے کسی کا نصاب کامل نہیں مثلاً دس مثقال اور سو درہم ہیں تو ہمارے نزدیک تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک ضم نہیں ہو گا بلکہ ہر ایک کے لیے علیحدہ کمال نصاب معتبر ہے۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جنسیں ہیں لہٰذا تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، جیسے سوائم جب مختلف اجناس کے ہوں۔

اور یہ دو مختلف عین اس لیے ہیں کہ یہ دونوں صورت اور معنی میں مختلف ہیں۔ صورت کا اختلاف تو ظاہر ہے۔ معنوی اختلاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی باہم کمی بیشی کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے۔ تو یہ اونٹ اور بکریوں کی طرح ہو گئے — بہ خلاف مال تجارت کہ اس میں نصاب کی تکمیل قیمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قیمت ایک ہی جنس ہے، دراہم یا دنانیر، تو مال زکوٰۃ ایک جنس۔ سونا یا چاندی — ہو گا۔ لیکن نفس سونا اور چاندی میں زکوٰۃ عین کے لحاظ سے واجب ہوتی ہے، قیمت کے لحاظ سے نہیں۔ اسی لیے حالت انفراد میں سونا یا چاندی کے نصاب کی تکمیل قیمتاً نہیں ہوتی بلکہ وزناً ہوتی ہے، خواہ قیمت زیادہ ہو یا کم بایں طور کہ نصاب ردی اور گھٹیا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرۃ بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔

مضت السنة من اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم بضم الذهب الی الفضة والفضة الی الذهب فی اخراج الزکاة۔

صحابہ کرام کی یہ سنت جاریہ ہے کہ زکاۃ نکالنے میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ملایا جائے گا۔

نیز جس وجہ اور معنی سے ان میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، اس میں یہ دونوں مال متحد ہیں، اور وہ معنی ہے "اُن کا اصل خلقت اور ثمنیت کے لحاظ سے تجارتی ہونا،" — تو حکم زکوٰۃ میں بھی دونوں ایک جنس کی طرح شمار کیے جائیں گے — اسی لیے مقدارِ واجب — ربع العشر — میں بھی دونوں متفق ہیں۔ اور مقدار واجب کا بالکل ایک جیسا ہونا تب ہوتا ہے جبکہ مال متحد ہو۔ اور جب مال مختلف ہو تو مقدار واجب بھی مختلف ہوتی ہے۔

جب دونوں مال معناً متحد ہوں تو اختلافِ صورت کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے سامان تجارت میں ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک کا نصاب سامانِ تجارت کے ساتھ مکمل کیا جاتا ہے اور اختلاف صورت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی شخص کے پاس بیس۲۰ مثقال سے کم سونا اور دو سو درہم سے کم چاندی ہے اور اس کے پاس سامان تجارت بھی ہے اور شہر (مارکیٹ) میں دراہم اور دنانیر کا ریٹ برابر

ہے ۔ تو اگر چاہے اس میں سونے کے نصاب کو مکمل کرلے اور چاہے تو چاندی کا نصاب پورا کرلے ۔ اور یہ ایسا ہے، جیسے کسی کے پاس سیاہ کے ساتھ سفید دراہم ہوں (کہ دونوں کو ملایا جاتا ہے) بخلاف سوائم، اس لیے یہاں حکم کا تعلق صورت اور معنی دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، اور سوائم کی دو اجناس صورۃً اور معنیً مختلف ہوتی ہے، لہٰذا ایک کا نصاب دوسرے کے ساتھ ملا کر مکمل کرنا متعذر ہے ۔

مخلوط نصاب سے کیا ادا کیا جائے؟

سونا چاندی کو ملا کر جب زکوٰۃ واجب ہوجائے تو اس میں سے کیا ادا کیا جائے؟ اس میں روایت مختلف ہے ۔

ابویوسفؒ ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ سو درہم سے اڑھائی درہم اور دس مثقال سونے سے چوتھائی مثقال ادا کیا جائے گا۔ اور یہ ابویوسفؒ سے بھی ایک روایت (یعنی ان کا ایک قول) ہے۔ کیونکہ یہ صورت تو ازن اور برابری کے زیادہ قریب ہے اور اس میں دونوں پہلوؤں کی زیادہ رعایت ہے ۔ ابویوسف سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر قیمت لگائی جائے گی پھر ایک نوع سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی ۔ یہ صورت نصوص زکوٰۃ کے زیادہ موافق ہے ۔

نصاب کو نصاب کے ساتھ ملانے کی کیفیت

کیفیت ضمّ میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے ۔ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سونا چاندی کو باہم باعتبار قیمت ملایا جائے گا ۔ ابویوسف و محمد فرماتے ہیں کہ ضمّ باعتبار اجزاء ہوگا ۔ اور یہ ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت ہے، جیساکہ نوادر ہشامؒ میں مذکور ہے ۔

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ ایک کی قیمت اس کی عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے اس کے وزن سے زیادہ ہو ۔ مثلاً کسی شخص کے پاس سو درہم ہیں اور پانچ مثقال ہیں، جن کی قیمت سو درہم ہے ۔ تو ابوحنیفہ کے نزدیک دنانیر کی اس کے خلاف جنس دراہم کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی، اور انہیں دراہم کے ساتھ ضم کردیا جائے گا ۔ تو بحیثیت قیمت دراہم کا نصاب پورا ہو جائے گا ۔ تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی ۔ اور صاحبین کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، لہٰذا نصاب کامل نہ ہوا، کیونکہ اس کے پاس چاندی کا نصاب نصف ہے اور سونے کا نصاب چوتھائی، تو اس کے پاس نصاب کی تین چوتھائیاں ہوئیں، لہٰذا کچھ واجب نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس سو درہم اور دس مثقال سونا ہے، جس کی قیمت ۱۴۰ درہم ہے ۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمّ باعتبار قیمت ہوتا ہے، لہٰذا اس کی قیمت ۲۴۰ درہم ہوگئی، تو اس میں ۶ درہم واجب ہوں گے ۔ اور صاحبین کے نزدیک ضمّ باعتبار اجزاء ہوتا ہے، تو اس کے پاس نصف نصاب سونے کا ہوا اور نصف نصاب چاندی کا، تو نصاب تام ہوگیا، چنانچہ ہر ایک نصف میں اس کا ربع العشر، ۴ را واجب ہوگا ۔ لیکن اگر سونا اور چاندی کا وزن اور قیمت دونوں مساوی ہوں، مثلاً سو درہم ہیں اور دس مثقال سونا ہے، جسکی قیمت سو درہم ہے یا ۱۵۰ درہم اور ۵ مثقال سونا ہے یا ۵ مثقال ہیں اور ۵۰ درہم ہیں، تو ان صورتوں میں ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ بالاتفاق اختلاف اصل کے مطابق ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، ابوحنیفہ کے ہاں باعتبار قیمت

اور صاحبین کے ہاں باعتبار اجزاء اور اگر کسی کے پاس سو درہم اور پانچ مثقال سونا ہے، جس کی قیمت پچاس درہم ہے تو بالاتفاق اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ نصاب نہ تو باعتبار قیمت ضم کرنے سے پورا ہوتا ہے اور نہ باعتبار اجزاء — اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے، کہ صرف سونا یا صرف چاندی کے ہوتے ہوئے تکمیل نصاب کے لیے قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی کے پاس چاندی کا جگ ہے، جس کا وزن سو درہم ہے اور اس کی قیمت بناوٹ کی وجہ سے دو سو درہم ہے، تو اس میں باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی — اسی طرح اگر کسی کے پاس سونے کا برتن ہیں، جس کا وزن دس مثقال ہے اور بناوٹ کی وجہ سے اس کی قیمت دو سو درہم ہے، تو اس میں بھی باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی میں قیمت شرعاً ساقط الاعتبار ہے، اس لیے کہ ان سے تو تمام اشیاء کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ ان میں تو صرف وزن ہی معتبر ہے — دیکھیے! ایک شخص کی ملکیت میں چاندی کا جگ ہے، جس کا وزن ایک ۱۵۰ سو پچاس درہم ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی — اسی طرح ایک شخص سونے کے برتن کا مالک ہے، جس کا وزن دس مثقال ہے اور قیمت دو سو درہم ہے کہ، اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں — اگر ان میں قیمت کا اعتبار ہوتا تو ان میں زکوٰۃ واجب ہونا چاہیئے تھی۔

ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سونا اور چاندی دو عین ہیں، جن کا ایجاب زکوٰۃ کے لیے ایک دوسرے کیساتھ ضم کرنا واجب ہے۔ تو یہ ضم عروض تجارت کی طرح باعتبار قیمت ہوگا۔

یہ اس لیے کہ کمال نصاب صرف اتحاد جنس سے ہو سکتا ہے اور اتحاد کی بجز اس کے کوئی صورت ممکن نہیں کہ صفت مالیت کا اعتبار کیا جائے نہ کہ عین کا — کیونکہ اموال اپنے اعیان کے لحاظ سے اجناس ہیں اور اپنی صفت مالیت کے اعتبار سے جنس واحد ہیں — برخلاف جگ اور برتن کی پیش کردہ نظیر کے، اس لیے کہ وہاں اس کا کسی دوسری شی کے ساتھ ملانا واجب نہیں کہ اس میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا — وجہ اس کی یہ ہے کہ سونا چاندی میں شرعاً قیمت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تقابل کیا جائے۔ کیونکہ اگر ہمجنس کے ساتھ تقابل ہو (مثلاً سونے کا سونے کے ساتھ، چاندی کا چاندی کے ساتھ)، اس میں جودت و صنعت کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاتی (بلکہ وزن میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے)، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جيدها ورديئها سواء۔

اس کا بڑھیا اور گھٹیا برابر ہیں۔

ہاں اگر سونا اور چاندی کا تقابل ہو تو جودت اور عمدگی کی قیمت ظاہر ہوتی ہے۔

دیکھیے! حقوق العباد کے سلسلہ میں اگر سونا، چاندی کی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو

خلاف جنس کے ساتھ قیمت لگائی جاتی ہے ـــ مثلاً کوئی شخص کنگن غصب کرلیتا ہے اور اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور مالک اس سے ضمان لینا پسند کرتا ہے تو غاصب کنگن کی خلاف جنس کے لحاظ سے قیمت کا ضامن ہوگا ـــ تو حقوق اللہ میں بھی ایسا ہی ہوگا (کہ تکمیل نصاب باعتبار قیمت ہوگی) ـــ نیز باعتبار قیمت تکمیل نصاب میں باب عبادت کے سلسلہ میں ایک طرح کی احتیاط ہے اور فقراء کی رعایت ہے، لہٰذا یہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

پھر قیمت لگانے میں بھی ابو حنیفہ کے نزدیک فقراء کی منفعت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ ان کی اصل ہے۔ حتیٰ کہ ان سے روایت ہے کہ اگر کسی کے پاس ۱۹۵ درہم اور ایک دینار ہے جو پانچ درہم کے مساوی ہے تو زکاۃ واجب ہوگی، اور بایں طور واجب ہوگی کہ چاندی کی سونے کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، ہر پانچ دراہم ایک دینار کے ہوں گے (تو کل ۴۰ دینار بنے، جن میں ایک دینار واجب ہوگا)۔

مسئلہ: وجوب ضم کے بارے میں گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ سونا چاندی میں سے ہر ایک کا نصاب ناقص ہو۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک کا نصاب تام ہے اور نصاب پر کچھ زائد نہیں ہے تو ضم واجب نہیں، بلکہ مناسب ہے کہ ہر ایک میں سے اس کی زکاۃ ادا کی جائے اور اگر ضم کر دیا اور تمام زکاۃ سونے سے یا چاندی سے ادا کر دی تو بھی ہمارے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں لیکن یہ ضروری ہے کہ اس چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جو مانگ اور چلن کے لحاظ سے فقراء کے لیے زیادہ نفع رساں ہو۔ ورنہ ہر ایک میں سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کر دیا جائے

اور اگر دونوں نصابوں میں ہر ایک پر کچھ زیادت بھی ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک ایک زیادت کا دوسری کے ساتھ ملانا واجب نہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک کسور میں ان کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ـــ اور ابو حنیفہ کے نزدیک دیکھا جائے گا، اگر زیادت چار مثقال یا چالیس درہم کو پہنچتی ہے تو پھر ملانا واجب نہیں۔ اور اگر زیادت چار مثقال یا چالیس درہم سے کم ہے تو پھر ایک زیادت کا دوسری کے ساتھ ملانا واجب ہے تاکہ چالیس درہم یا چار مثقال پورے ہو جائیں۔ کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک کسور میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

فصل
اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم

اموال تجارت میں نصاب کا تخمینہ ان کی دراہم و دنانیر کی قیمت سے ہوگا۔ تو جب تک ان کی قیمت دو سو درہم یا بیس مثقال سونے کو نہیں پہنچ جاتی، ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور جب ان کی قیمت نصاب مذکور کے مساوی ہو جاتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی ـــ یہ اکثر علماءؒ کا قول ہے۔

اصحاب ظواہرؒ کہتے ہیں کہ اموال تجارت میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں۔
مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب اموال تجارت نقد یعنی دراہم و دنانیر بن جائیں (کہ بکنے کے بعد ان کی قیمت حاصل ہو گئی) تو صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کر دے۔
اصحاب ظواہرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا علم نص سے ہے، اور نص دراہم دنانیر اور سوائم کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ پس اگر ان کے علاوہ کسی شئی میں زکوٰۃ واجب ہو تو ان پر قیاس کرتے ہوئے واجب ہوگی، اور قیاس حجت نہیں خصوصاً باب مقادیر میں، ہماری دلیل حضرۃ سمرۃ بن جندب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا باخراج الزكاة من الرقيق الذى كنا نعده للبيع۔
"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تجارتی غلام سے زکاۃ نکالنے کا حکم فرماتے تھے۔"
اور حضرۃ ابوذر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:
فى البرّ صدقة:
گیہوں میں صدقہ ہے۔
اور آپ نے فرمایا:
هاتوا ربع عشر اموالکم۔
اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ۔
اس استدلال پر اگر یہ اعتراض ہو کہ یہ حدیث تو نصاب دراہم کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں ہے "من کل اربعین درھما درھم"
تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پہلا حصہ عام ہے۔ اور آخری حصہ کا خصوص پہلے حصہ کے عموم کو سلب نہیں کرتا ہے۔
یا "من کل اربعین درھما درھم"
کا فرمان قیمت پر محمول ہے یعنی "(اموال میں) ہر چالیس درہم کی قیمت سے ایک درہم واجب ہے۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
ادّوا زكاة اموالكم"
اپنے اموال کی زکاۃ دو۔
کہ اس میں مختلف اموال میں فرق نہیں کیا گیا سوائے ان اموال کے جو کسی دلیل سے اس عموم سے مخصوص ہیں۔
نیز مال تجارت مال نامی زائد عن الحاجة الاصلیہ ہے، لہٰذا سوائم کی طرح یہ بھی مال زکاۃ ہوگا ـــــ رہا اصحاب ظواہر کا یہ استدلال کہ "وجوب زکاۃ کا علم نص سے ہوا ہے اور

مال تجارت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی"، اس کا جواب معلوم ہو چکا کہ اس بارے میں بھی وارد ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے روایات ذکر کیں۔

علاوہ ازیں اصل وجوب تو عقل سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کا شکرانہ ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ نے مال پر قدرت بخشی ہے، اس کے لیے شکر کی یہی صورت ہے کہ وہ عاجز و درماندہ اور محتاج و مفلس کی اعانت کرے۔ شریعت نے تو مقدار واجب کی تعیین کی ہے۔ باقی جو مالکؒ نے فرمایا ہے وہ معقول بات نہیں، اس لیے کہ وجوب زکاۃ کا سبب اور شرط ہر سال پائی گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ واجب ہو۔ بلکہ یہ سوائم اور دراہم و دنانیر کی طرح ہے۔

مسئلہ: مال تجارت خواہ سامان ہو یا زمین یا ناپ تول والی کوئی چیز، سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لیے کہ اموال زکوٰۃ میں وجوب کا تعلق معنیٰ مالیت و قیمت سے ہے اور یہ تمام اموال اس "معنی" میں ایک جنس ہیں —— اسی طرح تکمیل نصاب کے لیے اموال تجارت کو باہم ضم کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ:

جب کہ یہ معلوم ہو چکا کہ اموال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے، چاندی کی قیمت سے کیا جائے گا کہ اس کی قیمت سونے یا چاندی کی مقدار نصاب کو پہنچتی ہے یا نہیں؟ تو مقدار نصاب معلوم کرنے کے لیے قیمت لگانا ضروری ہے، اب یہ معلوم کیجیے کہ قیمت کس لحاظ سے لگائی جائے گی؟ قدوریؒ نے مختصر الکرخیؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دراہم و دنانیر میں سے جو قیمت نصاب پورا کر دے اسی کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ چنانچہ اگر دراہم سے قیمت لگانے سے نصاب پورا ہوتا ہے اور دنانیر سے پورا نہیں ہوتا تو دراہم سے قیمت لگائی جائے گی۔

ابو حنیفہؒ سے امالی میں اسی طرح کی روایت ہے کہ دونوں نقدوں میں جو فقراء کے لیے زیادہ نفع مند ہو، اس کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گا۔

ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس نقد سے مال تجارت خریدا ہے، اسی سے قیمت لگائی جائے گی، اگر دراہم سے خریدا ہے تو دراہم سے قیمت لگائے اور اگر دنانیر سے خریدا ہے تو دنانیر سے قیمت لگائے۔ اور اگر ان نقدین کے علاوہ کسی سامان سے خریدا ہے یا خریدا نہیں بلکہ اسے ہبہ کیا گیا اور اس نے تجارت کی نیت سے قبول کر لیا تو اس علاقہ میں جس نقد کا زیادہ چلن ہو، اسکے لحاظ سے قیمت لگائی جائیگی۔

اور محمدؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں نقد غالب (یعنی جس نقد کا زیادہ چلن ہو) سے قیمت لگائی جائے گی۔
اور کتاب الزکوٰۃ میں انہوں نے ذکر کیا کہ جس دن سال پورا ہو، قیمت لگائے، چاہے دراہم سے اور چاہے دنانیر سے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقوق اللہ میں بھی اُسی لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی جس لحاظ سے حقوق العباد میں قیمت لگائی جاتی ہے، اور حقوق العباد میں سے کسی چیز کی اگر کبھی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو شہر میں نقد غالب کے لحاظ سے قیمت لگائی جاتی ہے مثلاً غصب کردہ یا ہلاک کردہ چیز کی قیمت، اسی طرح حقوق اللہ میں بھی ہوگا۔

ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خرید کردہ مال بدل ہے۔ اور بدل کے حکم کا اصل کے لحاظ سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو اگر مال نقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ خرید کردہ ہے تو اپنی اصل کے ساتھ مال کی قیمت لگانا اولیٰ ہے۔

محمدؒ کی کتاب الزکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سامان تجارت میں وجوب زکوٰۃ مالیت کے لحاظ سے ہے، اعیان کے لحاظ سے نہیں۔ اور قیمت لگانا مقدار مالیت کی معرفت کے لیے ہوتا ہے، اور اس بارے میں دونوں نقد برابر ہیں، لہٰذا صاحب مال کو اختیار ہے کہ جس نقد سے چاہے، قیمت لگائے۔ دیکھیے! سوائم (مثلاً اونٹ) کی کثرت کے وقت، جب کہ ان کی تعداد دو سو ہو جائے صاحب مال کو اختیار ہوتا ہے چاہے چار حقے ادا کرے اور چاہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔ اسیطرح یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر اگرچہ ثمنیت اور معیار قیمت بننے میں برابر ہیں، لیکن ہم نے ایک مرجح کی وجہ سے دونوں میں سے ایک کو ترجیح دی۔ اور وہ مرجح ہے "فقراء کی رعایت"، اور احتیاط پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ دیکھیے! اگر ان میں سے ایک کے ساتھ قیمت لگانے سے نصاب پورا ہوتا ہے اور دوسرے سے پورا نہیں ہوتا، تو فقراء کی رعایت اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس نقد کے ساتھ قیمت لگائی جائیگی جس سے نصاب تمام ہو جائے اسیطرح یہ صورت ہے ہمارے مشائخؒ نے محمدؒ کی دونوں روایتوں کو جمع کرتے ہوئے کتاب الزکاۃ کی روایت کو اُس صورت پر محمول کیا ہے، جب کہ ان میں سے کسی کے ساتھ قیمت لگانے سے فقراء کے لیے نفع میں تفاوت واقع نہ ہوتا ہو۔ بہرکیف مناسب یہ ہے کہ مال تجارت کی اس ادنیٰ سے ادنیٰ چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جس پر دراہم یا دنانیر کا نام بولا جاتا ہے، یعنی جن میں سونا یا چاندی غالب ہو۔

مال تجارت کے ساتھ سونا چاندی ہوں تو اس کا حکم

اسی طرح اگر سامان تجارت کے ساتھ سونا اور چاندی بھی ہیں تو انہیں سامان کیساتھ ضم کردیا جائے گا اور تمام کی مجموعی طور پر قیمت لگائی جائے گی۔ کیونکہ معنی تجارت سب میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضم باعتبار قیمت ہوگا، چاہے تو سامان کی قیمت لگائے اور اسے سونا، چاندی کیساتھ ملا دے۔ اور چاہے تو سونا، چاندی کی قیمت لگائے، اور اس قیمت کو سامان تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کر دے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوگا، چنانچہ سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور یہ قیمت سونا، چاندی کے ساتھ ملائی جائے گی، پھر اگر یہ تمام مقدار نصاب کو پہنچ جائیں تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ صاحبین کے نزدیک باب زکاۃ میں سونا چاندی کی بالکل قیمت نہیں لگائی جائے گی، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

فصل باقی اس نصاب کی صفت یہ ہے کہ تجارتی ہو یعنی اس مال کو تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو۔ اور مال تجارتی تب بنتا ہے جب کہ نیت تجارت عمل تجارت کے ساتھ مقارن ہو جائے جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ برخلاف سونا، چاندی، کہ ان میں نیت تجارت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ خلقی طور پر تجارتی ہیں اور اپنے تجارتی ہونے میں بندے کے محتاج نہیں، بلکہ بندے کی طرف سے ان کا تجارتی بنانا دلالۃً پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی۔

فصل اس نصاب میں مقدار واجب وہی ہے جو سونے اور چاندی کے نصاب میں مقدار واجب ہے یعنی ۴۰ واں حصہ۔ کیونکہ مال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے، چاندی کے ساتھ قیمت لگا کر کیا جاتا ہے، لہٰذا اس میں بھی وہی واجب ہوگا جو سونے چاندی میں واجب ہوتا ہے۔

نیز اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ھاتوا ربع عشور اموالکم۔

اپنے اموال کا ۴۰ واں حصہ لاؤ۔

اس حدیث میں اموال کے درمیان فصل نہیں کیا گیا۔ لہٰذا مال تجارت میں بھی ۴۰ واں حصہ واجب ہوگا۔

فصل

تجارتی مال میں عین واجب ہوتا ہے یا قیمت؟

رہی اموال تجارت میں واجب شدہ مقدار کی صفت، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں عین یعنی نفس نصاب کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے۔

اور ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہے عین یا قیمت تو سال پورا ہونے پر مالک کو اختیار ہے۔ چاہے عین کا چالیسواں حصہ دے اور چاہے تو قیمت کا چالیسواں حصہ نکالے۔

اور مشائخ نے اس کی بنیاد "جامع" کے بعض مسائل پر رکھی۔ "جامع" میں ہے کہ "ایک شخص کے پاس دو سو پیمانہ تجارتی گندم ہے۔ جس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ گندم کا سال پورا ہو گیا، لیکن اس نے زکاۃ ادا نہیں کی۔ یہاں تک کہ گندم کا ریٹ گر گیا اور اس کی قیمت ۱۰۰ درہم رہ گئی۔ یا ریٹ چڑھ گیا اور گندم کی قیمت ۴۰۰ درہم ہو گی۔ تو ابو حنیفہؒ کے قول میں اگر زکوٰۃ عین گندم سے ادا کرے تو ریٹ گرنے یا چڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ پیمانے ادا کرے گا۔ کیونکہ ظاہر ہو چکا کہ اصل نصاب میں یہی واجب تھا۔

اور اگر قیمت ادا کرے تو ریٹ گرنے یا بڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ درہم ادا کرے گا، اس لئے کہ ظاہر ہو چکا کہ سال پورا ہونے کے دن یہی واجب تھا۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر عین گندم سے ادا کرے تو دونوں صورتوں میں پانچ پیمانے ادا کرے، جیسا کہ ابو حنیفہ نے فرمایا ہے۔ اور اگر قیمت سے زکاۃ ادا کرے تو ریٹ گرنے کی صورت میں (سو درہم سے) اڑھائی درہم دے گا اور ریٹ چڑھنے کی صورت میں (۴۰۰ درہم

سے) ۱۰ درہم نکالے گا ـــــ اس لئے کہ ان کے نزدیک واجب اصلی عین کا ۴۰ واں حصہ تھا۔ اور اُسے عین کو قیمت میں منتقل کرنے کا اختیار ادائیگی کے دن حاصل ہوا۔ لہٰذا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

صحیح یہ ہے کہ یہی ہمارے تمام اصحابؒ کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں سب کا متفقہ مذہب یہ ہے کہ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ خواہ وہ نصاب سوائم کا ہو یا مال تجارت کا۔ اور اگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین یا قیمت میں سے کوئی ایک غیر معین طور پر واجب ہوتی تو عین نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت کا ادا کرنا متعین ہو جاتا، جیساکہ دو چیزوں میں اختیار دینے کی صورت میں اصول ہے کہ ایک کے ہلاک ہونے کی صورت میں دوسرا ادائیگی کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر تمام نصاب کسی فقیر کو ہبہ کیا، اور ہبہ کرتے ہوئے اس کے دل میں کسی قسم کی کوئی نیت نہیں تھی تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اگر نصاب میں عین نصاب (کا چالیسواں حصہ) واجب نہ ہوتا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوتی، جیساکہ اُسے غیر نصاب ہبہ کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے سوائم کا نصاب زکوٰۃ فروخت کر دیا اور زکوٰۃ وصول کرنے والا موجود تھا۔ اگر وہ چاہے مشتری سے وصول کرلے اور اگر چاہے تو بائع سے لے لے ـــــ اگر عین کا ۴۰ چالیسواں حصہ واجب نہ ہوتا تو اسے مشتری سے وصول کرنے کا اختیار نہ ہوتا ـــــ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہمارے تمام اصحابؒ کا مذہب یہی ہے کہ واجب عین کا چالیسواں حصہ ہوتا ہے۔

ہاں، ابو حنیفہؒ کے نزدیک سال پورا ہونے پر عین کا چالیسواں حصہ بحیثیت مال واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت عین ـــــ اور صاحبینؒ کے نزدیک صورۃً ومعنیً عین کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن جس پر واجب ہے ـــــ ادائیگی کے وقت اسے عین سے قیمت کی طرف منتقل کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ "جامع" کے مسائل اس اصل پر مبنی ہیں، جیساکہ ہم ذکر کریں گے۔

زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے یا نصاب میں ؟ کل نصاب تلف ہو جانے کا حکم

شافعیؒ فرماتے ہیں سال گزرنے کے بعد واجب شدہ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے نصاب میں نہیں (یعنی زکوٰۃ اس کے ذمہ دین بن جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک دین نہیں بنتی بلکہ نصاب میں سے اس جزء کا نکالنا ضروری ہے)

اس اصل کے مطابق سال گزرنے اور ادائے زکوٰۃ کی قدرت حاصل ہونے کے بعد اگر مال زکوٰۃ تلف ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے ہی مال تلف ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی —— اور شافعیؒ کے نزدیک دو قول ہیں - ایک قول میں زکوٰۃ بالکل واجب نہیں ہوتی - اور دوسرے قول میں واجب تو ہوتی ہے پھر ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی ضمان لازم نہیں -

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ صدقۂ فطر نصاب تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوتا اور عشر و خراج میں بھی اختلافِ مذکور ہے -

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایسا حق ہے جو ذمہ میں واجب ہوا اور ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پختہ ہوگیا - لہٰذا نصاب تلف ہونے سے یہ حق ساقط نہ ہوگا جیساکہ بندوں کے دیون اور صدقۂ فطر ساقط نہیں ہوتے - اور جیساکہ حج میں ہے کہ اگر ایک شخص شہر سے قافلہ روانہ ہونے کے وقت صاحبِ استطاعت تھا پھر اس کا مال تلف ہوگیا تو اس سے حج ساقط نہیں ہوگا -

اور زکوٰۃ ذمہ میں اس لئے واجب ہوتی ہے (یعنی دین بنتی ہے) کہ شرع نے واجب کردہ مقدار کو غیر معین رکھا ہے - نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فی مائتی درھم خمسة دراھم -

وفی اربعین شاة شاة -

دو سو درہم میں پانچ درہم ہیں -

اور چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے -

تو شرع نے پانچ دراہم اور ایک بکری واجب کی لیکن معین نہیں کیا - اور واجب جب معین نہ ہو تو وہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے - جیساکہ صدقۂ فطر وغیرہ میں ہے -

نیز غایت الامر یہ ہے کہ مقدارِ زکوٰۃ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لیکن اس پر قدرت حاصل ہونے کے بعد اس سے شرعاً ادائیگی کا مطالبہ ہوا - اور جو شخص مستحق کے طلب کرنے کے بعد اس کا حق روکے، (تلف ہونے کی صورت میں) وہ ضامن ہوتا ہے - جیساکہ بقیہ امانات میں ہے -

اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب فقیر نے اس سے زکوٰۃ طلب کی یا ساعی نے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کیا - اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی، یہاں تک کہ نصاب تلف ہوگیا -

ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک سے اصلِ واجب کا مؤاخذہ ہوگا یا اس کی ضمان کا -

پہلی صورت کے لئے کوئی وجہ نہیں - اس لئے کہ اصلِ واجب کا محل نصاب ہے - اور محل ضائع ہونے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا - جیسے مجرم یا مدیون غلام، جب ہلاک ہو جائے (تو اس پر ثابت شدہ حق ساقط ہو جائے گا)، اور جیسے زمین کا وہ ٹکڑا، جس میں حقِ شفعہ ثابت

ہے۔ جب دریا بن جائے تو حق ساقط ہو جائے گا)
اور اس کی دلیل کہ اصلِ واجب کا محل نصاب ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:
خذ من اموالھم صدقۃ۔ الایۃ۔
ان کے اموال "میں سے" صدقہ لیجئے۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:
خذ من الذھب الذھب و "من" الفضۃ الفضۃ و... ولا من الابل
الحدیث۔
سونے "سے" سونا، اور چاندی "سے" چاندی
اور اونٹ "سے" اونٹ لو۔
اس میں "مِن" کا کلمہ تبعیض کے لئے ہے جو مقتضی ہے کہ واجب شدہ نصاب کا بعض اور جزء ہو۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: (جو کہ شافعیؒ کا مستدل ہے)
فی مائتی درھم خمسۃ دراھم وفی اربعین شاۃ شاۃ "" میں واجب شدہ مقدار مظروف ہے اور نصاب اس کا ظرف ہے، کیونکہ "فی" ظرفیت کے لئے آتا ہے (معلوم ہوا کہ قدرِ واجب نصاب میں ہے، ذمہ میں نہیں)
نیز اس لئے کہ زکاۃ کا وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں آسانی رہے اور خوشدلی سے ادا کی جا سکے، اسی لئے زکوٰۃ کا وجوب مال نامی زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کے ساتھ مختص ہے، اور اس کے لئے سال اور کمالِ نصاب کی شرط رکھی گئی ہے —— اور آسانی کے مفہوم و معنی میں یہ چیز بھی داخل ہے کہ مقدارِ واجب بقائے نصاب کے ساتھ باقی رہے اور نصاب تلف ہو جانے سے ختم ہو جائے۔
اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں اس لئے کہ وجوبِ ضمان مملوکہ یا مقبوضہ چیز ضائع کرنے سے ہوتا ہے، جیسا کہ تمام ضمانات میں ہے۔ اور اس نے اولین ممکن الاداء وقت سے زکوٰۃ کو مؤخر کر کے فقیر کی مملوکہ چیز کو ضائع کیا نہ مقبوضہ کو، لہٰذا ضامن نہ ہو گا۔
بر خلافِ صدقۂ فطر اور حج، اس لئے کہ یہاں محل واجب ذمہ ہے۔ مال نہیں، اور اس کا ذمہ مال تلف ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔
باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس نے فقیر کے طلب کرنے کے بعد ادا نہ کر کے اس کا حق روک لیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی فقیر اس حق کا مستحق نہیں، اسلئے کہ اسے اختیار ہے کہ کسی اور فقیر کو ادا کر دے (لہٰذا اس نے فقیر طالب کا حق نہیں روکا)
اور اگر ساعی نے مطالبہ کیا اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی۔ حتیٰ کہ مال تلف ہو گیا، تو اس

صورت میں ہمارے اصحاب میں سے اہلِ عراق فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ساعی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے متعین ہے۔ تو اس کے مطالبہ کے بعد اس پر ادائیگی لازم تھی، اس نے ادائیگی روک کر حق ضائع کیا، لہٰذا ضامن ہوگا۔

اور مشائخ ماوراء النہر فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح تر ہے، اس لئے کہ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ "اگر سائمہ روک لئے، جبکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہو چکی تھی، حتیٰ کہ وہ مرگئے تو ضامن نہیں ہوگا" —— اور یہ واضح ہے کہ اس روکنے سے مراد چارہ اور پانی سے روکنا نہیں۔ کیونکہ یہ تو ہلاک کرنا ہے، اور ہلاک کرنے کی صورت میں زکاۃ کا ضامن ہوتا ہے۔ اس سے مراد ہے کہ ساعی کے مطالبہ کرنے کے بعد انہیں روکے رکھا" —— اور عدم ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس روکنے سے اس نے نہ توکسی کی مملوکہ چیز ضائع کی اور نہ مقبوضہ، لہٰذا ضامن نہیں ہوگا۔ باقی محلِ ادا صاحبِ مال کی رائے کے مطابق ہوتا ہے، چاہے سائمہ سے زکوٰۃ ادا کرے، اور چاہے توکسی دوسرے مال سے۔ تو اس نے سائمہ کو اس لئے روکے رکھا تاکہ کسی دوسرے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہتا تھا۔ (کہ اس اثناء میں وہ ہلاک ہوگئے) لہٰذا ضامن نہیں ہوگا۔

بعض نصاب تلف ہونے کا حکم

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ تمام نصاب تلف ہوگیا اور کچھ بچ گیا، اور نصاب پر کچھ زائد بھی نہیں ہے تو بلا اختلاف باقی میں اس کے حصہ کی زکوٰۃ واجب ہے —— کیونکہ بعض کا کل سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ (یعنی جو حکم کل کا ہوتا ہے وہی بعض پر بھی لاگو ہوتا ہے) پھر اگر کل نصاب تلف ہوجائے تو کل زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ توجب بعض نصاب تلف ہوجائے توضروری ہے کہ اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو۔

نصاب میں "عفو" سے متعلقہ مسائل

یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال میں "عفو" نہیں ہے۔ (عفو: ہرنصاب کی دو مقداروں کا درمیانی حصہ، مثلاً ۲۵ اونٹوں میں بنتِ مخاض ہے اور پھر ۳۶ میں بنت لبون —— تو ۲۵ سے ۳۶ کی درمیانی تعداد "عفو" کہلاتی ہے) اور اگر مال میں نصاب اور عفو دونوں جمع ہوں پھر بعض مال تلف ہو ہوجائے، تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول میں تلف شدہ مال کو اولاً "عفو" سے محسوب کیاجائے گا۔ گویاکہ اس کی ملکیت میں صرف نصاب ہی تھا۔

اور محمد وزفرؒ کے قول میں تلف شدہ کو مشترک طور پر تمام مال (نصاب وعفو) سے محسوب کیاجائے گا —— چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں اور ان پر سال پورا ہوگیا، پھر ان میں سے ۴ ہلاک ہوگئے تو ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے قول میں اس پر باقیماندہ میں ایک پوری بکری لازم ہے —— اور محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک اس پر باقیماندہ میں ایک بکری کا ۵/۹ لازم ہوگا۔

ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق صرف نصاب

سے ہے "عفو" سے نہیں ــــ اور محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ دونوں سے متعلق ہے۔

محمدؒ وزفرؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:
فی خمس من الابل شاۃ الی تسع۔

پانچ سے نو تک اونٹوں میں ایک بکری ہے۔

اس حدیث میں واجب شدہ زکوٰۃ کا تعلق کل سے ہے۔

نیز اس لئے کہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے اور "عفو" بھی مال نامی ہے۔ اور اس کے باوجود عفو کے سبب (اصل زکوٰۃ کے علاوہ) کچھ زیادہ واجب نہیں ہوتا۔ (حالانکہ سببِ وجوب پایا گیا، معلوم ہوا کہ نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ ہی اس میں واجب ہے)
علاوہ ازیں ایسی صورت میں وجوب کا تعلق کل اور مجموعہ سے ہوا کرتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ قاضی نے تین آدمیوں کی شہادت پر کسی حق کا فیصلہ کیا، تو اس کا فیصلہ تینوں کی شہادت پر مبنی سمجھا جائے گا۔ اگرچہ فیصلہ کے لئے تیسرے شخص کی شہادت ضروری نہ تھی۔
جب یہ ثابت ہو چکا کہ وجوبِ زکوٰۃ مجموعہ اور کل میں ہے تو جتنا مال تلف ہوگا، اس کی زکوٰۃ بھی ختم ہو جائے گی۔ اور جس قدر باقی رہے گا، اسی کے بقدر زکوٰۃ باقی رہے گی جیسے مال مشترک میں ہوتا ہے ــــ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے جو حدیث عمروؒ بن حزم میں مروی ہے۔
فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ ولیس فی الزیادۃ شیٔ حتی تکون عشراً۔

پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری ہے، اور اس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ دس ہو جائیں۔

نیز اسی حدیث میں ہے:
فی خمس وعشرین من الابل بنت مخاض ولیس فی الزیادۃ شیٔ إلی خمس وثلاثین۔

۲۵ اونٹوں میں ایک بنت مخاض ہے، اور پھر ۳۵ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔

یہ حدیث نص ہے کہ زکوٰۃ نصاب میں واجب ہے "عفو" میں نہیں۔
نیز اس لئے کہ "وقص" یعنی "عفو" نصاب کے تابع ہے، کیونکہ نصاب اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے "عفو" سے مستغنی ہے، اور "عفو" اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے نصاب سے مستغنی نہیں۔ اور مال جب اصل اور تابع پر مشتمل ہو اور اس سے کچھ تلف ہو جائے تو تلف

شدہ کو (اولاً) تابع کی طرف راجع کیا جائے گا۔ اصل کی طرف نہیں جیسے مال مضاربت سے ربح حاصل ہوا پھر مال سے کچھ ضائع ہوگیا، تو ضائع شدہ کو ربح سے محسوب کیا جائے گا راس المال سے نہیں۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی اصل کی بنا پر جب اسّی بکریوں پر سال پورا ہوا۔ پھر ان سے چالیس مرگئیں اور چالیس بچ گئیں تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ چالیس بکریوں میں ایک پوری بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ضائع شدہ کو اولاً "عفو" سے شمار کیا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اس کے پاس شروع سے چالیس بکریاں ہی تھیں۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ چالیس میں نصف بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مقدارِ واجب مجموعہ میں واجب ہوتی ہے۔ اور اس سے نصف تلف ہوچکا، لہٰذا اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر اسّی میں ۲۰ بکریاں تلف ہوگئیں اور ۶۰ باقی رہ گئیں، تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ بکریوں میں ایک بکری واجب ہوگی، ــــــ اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ بکریوں میں ۳/۴ بکری واجب ہوگی۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی پر "جامع" کے بہت سے مسائل مبنی ہیں۔

زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر واجب ہوتا ہے یا صوری و معنوی طور پر ہمارے اصحابؒ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دراہم و دنانیر اور اموال تجارت میں نصاب کا ایک جزء بحیثیت معنی واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت صورت اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جزء نصاب صورۃً و معنیً واجب ہوتا ہے لیکن معنوی طور کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، اور صاحبِ حق یعنی اللہ تعالیٰ کی اجازت سے صورت کا اعتبار باطل ہوجاتا ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ کے قول کی بنا پر مشائخ کا زکوٰۃِ سوائم میں اختلاف ہے ــــ بعض کہتے ہیں کہ سوائم میں بھی من حیث المعنی نصاب کا ایک جزء ہی واجب ہوتا ہے۔ اور جو نصوص خلافِ جنسِ نصاب کے وجوب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ محض تخمینہ کے لئے ہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ نصاب کا جزء واجب نہیں ہوتا بلکہ منصوص علیہ ہی واجب ہے لیکن من حیث المعنی واجب ہوتا ہے۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک سوائم میں منصوص علیہ ہی صورۃً و معنیً واجب ہوتا ہے لیکن کسی دوسری چیز کو معنوی طور پر (نہ صوری طور پر) اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے۔ "جامع" کے مسائل اس اصل مذکور مبنی ہیں (جیساکہ اوپر ذکر ہوا) کہ اگر کسی شخص کے پاس دو سو جانے تجارتی گندم ہے جو دو سو درہم کے مساوی ہے۔ اور ان پر سال پورا ہوگیا، تو اگر عین گندم سے

زکوٰۃ ادا کرے تو بلا خلاف پانچ پیمانے ادا کرے گا، کیونکہ یہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ہے اور یہی واجب ہے، جیسا کہ گذرا ——— اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، خلافاً للشافعیؒ ——— لیکن ابوحنیفہؒ کے نزدیک زیادت و نقصان دونوں صورتوں میں سال پورا ہونے کے دن جو قیمت تھی، یعنی پانچ درہم، ادا کرلے گا ——— اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ادائیگی کے دن جو قیمت ہے، ادا کرے گا، نقصان (یعنی سَو درہم قیمت رہ جانے) کی صورت میں اڑھائی درہم اور زیادت (یعنی چار سَو درہم قیمت ہو جانے) کی صورت میں ۱۰ درہم واجب ہوں گے۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ واجب نصاب کا جزء ہے، اور عینِ منصوص علیہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، ہاں! شرع نے اسے قیمت ادا کرنے کا اختیار دیا ہے یا تو اس پہ آسانی کی غرض سے اور یا اپنے حق کو (مطلق مال میں) بدلنے کی صورت میں ——— اور یہ آسانی ادائیگی میں ہے، واجب میں نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت فقیر کو ادا کرتے کے وقت ہوتی ہے ——— لہٰذا وقت ادا، تک عین منصوص علیہ اور جزء نصاب ذمہ میں واجب رہا، پھر ادائیگی کے وقت اسے قیمت میں منتقل کیا گیا، لہٰذا انتقال کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ مغرور کے وَلَد میں حکم ہے (مغرور: وہ شخص ہے جس نے کوئی باندی خریدی یا کسی عورت سے نکاح کیا اور اس باندی یا منکوحہ سے اس شخص کا بچہ پیدا ہوا پھر اس پر کسی نے دعوٰی کر دیا کہ یہ تو میری ہے تو اس صورت میں مدعی عورت کو تو لے لے گا، اور بچے کے بارے میں حکم ہے کہ) مغرور مالک کو مطالبہ کے دن جو بچے کی قیمت ہے وہ بطور ضمان ادا کرے گا۔ اس لئے کہ بچہ مغرور کے حق میں اگرچہ پیدائشی طور پہ آزاد ہے لیکن مدّعی و مستحق کے حق میں مملوک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کی مملوکہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور اس مدعی کا حق بچے سے قیمت کی طرف مطالبہ و خصومت کے دِن منتقل ہوا (لہٰذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا) اسی طرح درج بالا مسئلہ میں ہے اور ——— ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ واجب جزء نصاب ہے، لیکن اس کا وجوب بحیثیت مطلق مال کے ہے نہ بحیثیت جزء نصاب ہونے کے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پانچ اونٹوں سے ایک بکری کا ادا کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ ان کا جزء نہیں ہے ——— اور وجوب کا جزء نصاب کے ساتھ متعلق ہونا آسانی کے لئے ہے، تحقیقاً نہیں۔ کیونکہ نصاب سے ادائیگی اغلباً زیادہ آسان ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کبھی ادائیگی غیر جزء سے زیادہ آسان ہو تو وجوب اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور غیر جزء کی طرف وجوب کے میلان سے واضح ہوتا ہے کہ یہی واجب ہے کیونکہ یہ مطلق مال ہے، اور یہی ازراہِ استحقاق واجب ہے ——— اور اسی طرح منصوص علیہ بھی مطلق مال سے معلول ہے۔ اور منصوص علیہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ازراہِ تیسیر ہے، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں سے ایک کا ادا کرنا اور بنت مخاض کی جگہ موٹی تازی اونٹنی کا دینا جائز ہے۔

لہٰذا سال پورا ہونے کے دن ۴۰ ویں حصہ کا وجوب بحیثیت مال ہونے کے ہے، اور منصوص علیہ کا وجوب بھی بحیثیت مال ہونے کے ہے۔ لہٰذا یوم وجوب میں اس کی قیمت کا اعتبار ضروری ہے۔ اور بھاؤ گرنے کے سبب تغیر قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ واجبہ کو ساقط کرنے کے لئے تغیر قیمت کی کوئی اہمیت نہیں۔ اور اس سے مقصود فقراء کے حق کی نگہداشت ہے۔

باقی سوائم کے بارے میں مشائخؒ کا اختلاف ہے۔ بعض ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم وجوب کی قیمت کی اعتبار ہوگا، جیساکہ مالِ تجارت میں ہے۔ اس لئے کہ تمام اموال تجارت میں جزء نصاب بحیثیت مال واجب ہوتا ہے ـــــ اور بعض صاحبینؒ کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم ادا کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ سوائم میں صورۃً و معنیً منصوص علیہ واجب ہے۔ لیکن غیر منصوص کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، واللہ اعلم۔

اور جبکہ مالِ زکاۃ جاریہ (لونڈی) ہو۔ جو دوسو درہم کے مساوی ہے، تو بھاؤ گرنے اور چڑھنے وغیرہ تمام مذکورہ صورتوں میں یہی جواب ہے۔ اور اس مسئلہ کی کئی فروع ہیں، جو "جامع" کی کتاب الزکوٰۃ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

وجوب زکوٰۃ کے بعد مال میں تصرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ نصاب سال گذرنے کے بعد (بغیر تصرفِ مالک) تلف ہوجائے۔ لیکن اگر مالک اس میں تصرف کرے تو کیا اس کا تصرف جائز ہے؟ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ـــــ یہ حکم ہماری اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مالِ زکوٰۃ میں وجوب زکوٰۃ کے بعد تصرف کرنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر وہ تمام نصاب زکوٰۃ کو بیچ ڈالے تو ہمارے نزدیک تمام نصاب کی بیع جائز ہے ـــــ باقی شافعیؒ کے نزدیک قدرِ زکاۃ میں بیع جائز نہ ہوگی، اس بارے میں ان کا یہی قول ہے۔ اور بمقدار زکاۃ سے زیادہ کی بیع میں ان کے دو قول ہیں۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب جزء نصاب ہوتا ہے، جیساکہ دلائل مذکور ہوئے پس یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو یہ بطور حقِ عبد واجب ہوتا ہے، جیساکہ شافعیؒ کہتے ہیں اور یا بطور حق اللہ تعالیٰ واجب ہوتا ہے، جیساکہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں۔ بہرکیف دونوں صورتوں میں وجوبِ حق اس میں تصرف سے مانع ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے یعنی "اللہ تعالیٰ کے لئے مال نکالنا" تو نکالنے سے پہلے مال میں کوئی حق ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مال میں نفاذ بیع سے مانع ہو، لہٰذا بیع نافذ ہوجائے گی۔ جیسے کسی غلام نے کوئی جنایت کی، پھر مولیٰ نے اسے بیچ دیا تو اس کی بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں غلام دینے کا "فعل" واجب تھا، تو فعل سے پہلے محل حق سے خالی تھا، لہٰذا اس میں بیع نافذ ہوجائے گی، اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ میں ہے۔

مسئلہ: جب ہمارے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے بعد نصاب میں تصرف جائز ہوا تو تصرف کے بعد دیکھا جائے گا، اگر مالک نے نصاب کے بدلے اسی کی مثل مال لیا ہے تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا اور واجب شدہ زکوٰۃ اس مثل کی طرف منتقل ہوجائے گی کہ اس کی بقا کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہوجانے سے ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر مالک نے نصاب میں ایسا تصرف کیا کہ وہ بالکل ہی ختم ہوگیا تو پھر زکاۃ کا ضامن ہوگا، اور زکاۃ اس کے ذمے دین ہوجائے گی۔

توضیح یہ ہے کہ مال تجارت پر سال گذرا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر مالک نے اسے اپنی ملک سے دراہم یا دنانیر کے عوض نکالا یا سامانِ تجارت کے عوض نکالا پھر اسے پہلے سامان کی قیمت کی مثل کے ساتھ بیچ دیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے واجب کو تلف نہیں کیا بلکہ اسے ایک محل سے اس کے مثل دوسرے محل کی طرف منتقل کیا ہے۔ اس لئے کہ مال تجارت میں معتبر "معنی" یعنی مالیت ہے، صورت نہیں، لہٰذا معنوی طور پر پہلا مال باقی ہے تو اس کی بقاء کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہوجانے سے ساقط ہوجائے گی۔

اسی طرح اگر اس نے نصاب بیچا اور بیع میں اتنی رعایت کی جس قدر لوگ اتنے مال میں کیا کرتے ہیں تو یہ معاف ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں، اسی لئے کہ اتنی رعایت باپ یا وصی کے ساتھ معاملۂ بیع کرنے میں (شبۂ خیانت کی صورت میں) معاف ہے۔

اور اگر اس قدر رعایت کی جس قدر اتنے مال میں لوگ نہیں کیا کرتے تو یہ رعایت کے بقدر زکوٰۃ کا ضامن ہوگا اور اتنی زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی۔ اور باقی مال کی زکاۃ عین سے متعلق ہوگی۔ کہ اس کے باقی رہنے سے باقی رہے گی، اور اس کے تلف ہوجانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر مالک نے مالِ زکوٰۃ اپنی ملک سے بالکل بغیر عوض کے نکالا مثلاً ہبہ کیا، یا غیر فقیر کو صدقہ کیا، یا وصیت کردی —— یا کسی ایسے عوض میں نکالا جو مال نہیں ہے مثلاً اس مال کے عوض نکاح کیا۔ یا دمِ عمد سے صلح کی یا عورت نے خلع کیا، تو ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ مالِ زکوٰۃ کو بغیر عوض نکالنا اور اسی طرح ایسے عوض میں نکالنا جو مال نہیں ہے، اسے تلف کرنا ہے —— اسی طرح اگر اس نے مالِ زکوٰۃ کسی ایسے عوض میں نکالنا جو مال تو ہے لیکن مالِ زکوٰۃ نہیں ہے، بایں طور کہ خدمتگار غلام یا روزمرہ استعمال کے کپڑوں کے عوض بیچ دیا (تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، خواہ عوض اس کے قبضہ میں باقی رہے یا تلف ہوجائے۔ کیونکہ اسنے اس "معنی" کو باطل کردیا جس سے مال، مالِ زکوٰۃ بنتا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کے حق میں یہ بھی مالِ زکوٰۃ کو تلف کرنا ہے —— اسی طرح اگر مالِ زکوٰۃ کے عوض کوئی عین کرایہ پر لیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ منافع اگرچہ فی نفسہ مال ہیں، لیکن مالِ زکوٰۃ نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہ باقی رہنے والے نہیں ہوتے۔

اسی طرح اگر مالِ زکوٰۃ اپنی حوائج کھانے پینے پہننے میں صرف کیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا) کیونکہ

فی الحقیقت مال کا تلف کرنا پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ سوائم کے عوض بیچا، اس نیت سے کہ انہیں سائمہ ہی رکھے گا تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مالِ تجارت کی زکاۃ، سائمہ کی زکاۃ سے مختلف ہے۔ لہٰذا یہ بھی مال تجارت کو تلف کرنا ہے۔

اور اگر مالِ زکوٰۃ سائمہ تھا، پھر اسے اس کی خلاف جنس حیوان یا سامان یا اثمان کے عوض یا اس کی ہم جنس کے عوض بیچا، تو ضامن ہوگا۔ اور قدرِ زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی کہ اس عوض کے تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وجوبِ زکوٰۃ سوائم میں صورت اور معنی دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، لہٰذا سائمہ کو بیچنا، اس کو تلف کرنا ہے، اس کو دوسرے مال کے ساتھ بدلنا نہیں۔

اور اگر مالِ زکوٰۃ دراہم یا دنانیر تھا، پھر سال گزرنے کے بعد وہ بطور قرضہ کسی کو دے دیا پھر مال اس کے پاس تباہ ہوگیا تو "عیون" میں محمدؒ سے مذکور ہے کہ اس پر ادائے زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ اس کی طرف سے تلف کرنا نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر مالِ زکوٰۃ کپڑا تھا۔ اور اس نے بطور عاریہ کسی کو دے دیا پھر اس کے پاس ضائع ہوگیا (تو اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہیں) وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کوئی غلام خطاً سے قتل کر دے، پھر قاتل غلام مقتول کے عوض دیا جائے تو وہ بھی تجارتی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ وہ پہلے کا عوض ہے اور اس کے قائم مقام ہے تو گویا کہ وہی ہے —— اور اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمداً قتل کیا اور اس کے مولیٰ نے دم کی بجائے غلام یا کسی اور چیز پر صلح کر لی تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے۔ اس لئے کہ ثانی اول کا عوض نہیں ہے بلکہ قصاص کا عوض ہے۔ اور قصاص مال نہیں ہے۔

اور فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عصیر (رس) تجارت کے لئے خریدا تو وہ خمر (شراب) بن گیا۔ پھر وہ خمر سرکہ میں تبدیل ہوگئی تو یہ سرکہ تجارتی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عارضی طور پر شراب بنا۔ اور شراب بننے کا اثر صرف یہ ہوا کہ مال کے ذو قیمت ہونے کی صفت زائل ہوگئی تھی۔ پھر جب وہ سرکہ بنا تو وہ صفت لوٹ آئی تو جیسے وہ پہلے ذو قیمت مال تھا، پھر ایسا ہی ہوگیا۔

اسی طرح اگر تجارتی بکری مرگئی، پھر اس کی کھال کی دباغت کی گئی تو یہ کھال تجارتی ہوگی، وجہ ابھی مذکور ہوئی اور اگر سائمہ میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد انہیں بیچ دیا تو اگر مصدق حاضر ہے اور ان کی طرف دیکھ رہا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت لے لے اس صورت میں بیع تمام میں نافذ ہو جائے گی، اور چاہے تو خرید کردہ عین سے واجب شدہ زکوٰۃ لے لے، اس صورت میں قدر ماخوذ میں بیع باطل ہو جائے گی۔

اور اگر مصدق بیع کے وقت موجود نہیں تھا، پھر بیع اور بائع و مشتری کے مجلس کے جدا ہو جانے کے بعد حاضر ہوا تو وہ مشتری سے واجب شدہ زکوٰۃ نہیں لے سکتا، ہاں، بائع سے اس

کی قیمت وصول کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد سائمہ کو بیچنے میں ان کا استہلاک اور ان کو تلف کرنا ہے، اسؒ کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مگر مجلس سے افتراقِ متعاقدین سے پہلے (محض ایجاب وقبول سے) بائع کی ملکیت کا زائل ہونا (کہ معنیٔ استہلاک متحقق ہو) اجتہاد سے ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ خیار مجلس کا مسئلہ اجتہادی ہے، اور صحابہؓ کے درمیان مختلف فیہا رہا ہے۔ تو ساعی (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو یہ حق حاصل ہے کہ ان دونوں قولوں میں سے جو اس کے اجتہاد کے موافق ہو، اختیار کرے۔ پس اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ ملک نفس بیع (ایجاب وقبول) سے زائل ہو جاتی ہے تو وہ بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت وصول کرلے۔ اس لیے کہ استہلاک (تلف کرنا) پایا گیا، اور بیع کل نصاب میں نافذ ہوگی، کیونکہ مبیع (فروخت کردہ) سے کسی شی اور جزء پر حق باقی نہیں رہا، اور اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ نفس بیع سے ملکیت مبیع زائل نہیں ہوتی۔ (بلکہ آخر مجلس بیع تک اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے) تو وہ بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ لے سکتا ہے، جیسا کہ بیع سے پہلے لے سکتا تھا۔ اور قدرِ ماخوذ (وصول کردہ مقدار) میں بیع باطل ہو جائے گی، گویا کہ بیع کی اتنی مقدار کسی کا حق تھا۔

باقی بائع ومشتری کے مجلس سے افتراق کے بعد ملکیت کا زائل ہونا یقینی ہے، اس لیے کہ یہ صورت محل اجتہاد سے خارج ہے (یعنی متفق علیہ ہے) لہٰذا استہلاک یقینی طور پر پایا گیا، چنانچہ واجب شدہ زکوٰۃ اس کے ذمے دَین ہو جائے گی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے، پھر افتراق کی صورت میں بائع ومشتری کے افتراق کے ساتھ کیا سوائم کا بھی اس جگہ سے منتقل کرنا شرط ہے؟ تو ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ اور کرخیؒ نے یہ شرط بھی ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اگر مصدق سوائم کے منتقل کرنے سے پہلے آگیا تو بھی اسے (مذکورہ بالا) اختیار حاصل ہے۔ اور ابن سماعہؒ کی محمدؒ سے روایت بھی یہی ہے۔

مسئلہ: اگر ایسا غلہ فروخت کیا، جس میں عُشر واجب ہو چکا تھا، تو مصدق کو اختیار ہے، چاہے بائع سے وصول کرے اور چاہے تو مشتری سے لے، خواہ مصدق افتراق سے پہلے آیا ہو یا بعد۔ برخلاف زکوٰۃ (تفصیل ابھی گذری)، عشر اور زکوٰۃ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عشر کا عین سے تعلق بہ نسبت زکوٰۃ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دیکھیے! عشر میں مالک کا اعتبار نہیں (صرف عین پیداوار کا اعتبار ہے) بہ خلافِ زکوٰۃ (کہ اس میں مالک کا بھی اعتبار ہے) ——— نیز جس پر عشر واجب ہے، اگر وہ عشر ادا کرنے سے پہلے، وصیت کیے بغیر مرگیا، تب بھی اس کے ترکہ سے عشر وصول کیا جائے گا بہ خلافِ زکوٰۃ (کہ بغیر وصیت اس کا ادا کرنا ضروری نہیں)، واللہ اعلم۔

مسئلہ اوپر جو مذکور ہوا کہ زکوٰۃ میں جزءِ نصاب معنوی طور پر یا صوری اور معنوی دونوں طور پہ ادا کرنا واجب ہے، یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

باقی شافعیؒ کے نزدیک عین منصوص علیہ کا ادا کرنا واجب ہے۔

اسی اصل کی بناء پر زکوٰۃ، عشر، خراج، صدقۂ فطر، نذر اور کفارات میں ہمارے نزدیک قیمت دینا اور کوئی دوسرا "بدل" دینا جائز ہے ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک صرف منصوص علیہ دینا ہی جائز ہے۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

فی الخمس من الإبل السائمة شاة

پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری ہے:

فی أربعین شاة شاة،

چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

یہ تمام کتاب اللہ تعالیٰ کے حکم مجمل "وآتوا الزکوٰۃ" کا بیان ہیں۔ اس لیے کہ اِس حکم میں زکوٰۃ کا بیان اور تفصیل نہیں ہے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بیان فرما دیا۔

(اصول کے مطابق) بیان، مجمل کتاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ لاحق ہوگا، تو گویا کہ اللہ تعالےٰ نے یہ فرمایا: وآتوا الزکوٰۃ من کل اربعین شاة شاة وفی خمس من الابل شاة "، تو اس نص کی وجہ سے "شاۃ" ہی کا ادا کرنا واجب ہوگیا۔ اور اس میں علت نکالنا اور جاری کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے نص کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے رخسار اور ٹھوڑی پر سجدہ کرنے کو پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے قائم مقام ٹھہرانا اور اس میں معنیٔ خضوع کی علت بیان کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس سے نص باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ ہے۔ چنانچہ واجب شدہ جزء نصاب، ہدایا (ھُدٰیٔ کی جمع حرم کی نیاز) اور ضحایا (ضحیہ کی جمع قربانی کا جانور) کی طرح ہوگیا (کہ جیسے ان میں تبدیلی جائز نہیں، اسی طرح زکوٰۃ میں بھی تبدیلی جائز نہیں) ـــــ اور میرے (شافعیؒ) نزدیک پانچ اونٹوں سے ایک اونٹ کی ادائیگی کا جائز ہونا نص کے اعتبار سے ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: خذ من الابل الابل: اونٹوں سے اونٹ لو۔ مگر کم اونٹوں کے نصاب میں آپؐ نے اربابِ اموال کی آسانی کی خاطر خلافِ جنس سے زکوٰۃ واجب کی۔ پس اگر وہ خوشدلی سے پانچ سے ایک اونٹ دینا چاہتا ہے تو اس نے اس آسانی کو از خود ترک کیا۔ لہٰذا اس کا جواز نص کی وجہ سے ہے، آپ (احناف) کی بیان کردہ علت کی وجہ سے نہیں۔

اس مسئلہ میں احناف کے استدلال کے دو اسلوب ہیں۔

۱۔ ابوحنیفہؒ کا اسلوب یہ ہے کہ زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یعنی مالیت کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ اور قیمت کا ادا کرنا بحیثیت مالیت جزء نصاب ادا کرنے کی مانند ہے۔ جزء نصاب کی ادائیگی کا وجوب ہم مسئلہ تفریط کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

اور جزء نصاب کے بحیثیت مال واجب ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا جزء نصاب کے ساتھ تعلق آسانی پہنچانے کی غرض سے رکھا گیا تاکہ نصاب کی بقاء کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے اور

نصاب کے تلف ہو جانے کے ساتھ ساقط ہو جائے — اور معنیً تیسیر تب متحقق ہوگا جب کہ جزءِ نصاب کا وجوب بحیثیت مال ہو، اس لیے کہ اگر عین جزء واجب ہو تو نصاب میں فقراء کی شرکت باقی رہے گی۔ اور اس صورت میں جو تنگی اور مشقت ہے وہ مخفی نہیں۔ بالخصوص جب کہ خوبرو تجارتی لونڈیوں اور ماہر و عمدہ تجارتی گھوڑوں جیسے قیمتی اموال کا نصاب ہو — اور اگر جزءِ نصاب بحیثیت مال واجب ہو تو اس میں یہ تنگی اور پریشانی پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں رب المال (مالک) کو اختیار ہے اگر اس کی رائے میں جزءِ نصاب کی ادائیگی زیادہ آسان ہے تو وہ دے دے۔ تو اس صورت میں آسانی و راحت کا معنی و مقصود حاصل ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث میں "شاۃ" کا ذکر مالیت کے تخمینے کے لیے ہے، نفسِ شاۃ کے وجوب کے لیے نہیں — اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں ایک موٹی تازی اونٹنی دیکھی تو آپؐ مصدّق پر ناراض ہوئے اور فرمایا کہ "کیا میں نے تمہیں لوگوں کا بہترین اور عمدہ مال لینے سے منع نہیں کیا؟" تو مصدق نے عرض کی "اخذتھا ببعیرین من ابل الصدقۃ: میں نے یہ زکوٰۃ کے دو اونٹوں کے بدلے لی ہے۔

اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔

ارتجعتھا! میں نے یہ اونٹنی پہلے اونٹ لوٹا کر دوبارہ لی ہے۔

اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے — ظاہر ہے کہ دو اونٹوں کے بدلے ایک اونٹ لینا باعتبار قیمت ہے۔ تو یہ حدیث ہمارے مذہب کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

ابو یوسف و محمد کا اسلوب استدلال یہ ہے کہ زکوٰۃ میں بعینہٖ نص میں وارد شدہ واجب ہوتا ہے یعنی مال تجارت سے ۴۰ واں جزء اور سوائم سے منصوص علیہ صورۃً و معنیً ادا کرنا۔ اور واجب کردہ کی کوئی عقلی وجہ نہیں بلکہ یہ بندگی محض ہے، حتیٰ کہ اگر حق سبحانہٗ و تعالیٰ ہمیں یہ حکم دیتے کہ میرے حق میں اس مال کو تلف کر دو یا سوائم کو آزاد کر دو"، تو ہم یہی کرتے، اور منصوص علیہ سے غیر منصوص کی طرف انحراف و عدول نہ کرتے۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے جب یہ حکم دیا کہ اسے میرے محتاج و مفلس بندوں پر صرف کرو تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ (اور ضروریات کا پورا ہونا مطلق مال سے ممکن ہے) تو فقراء پر زکوٰۃ کو صرف کرنے کی وجہ عقلی ہو گئی، یعنی کفایت ضرورت، جو مطلق مال کی حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ میں واجب شدہ کی مطلق مال علت ہو گئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارباب اموال کو زکوٰۃ فقیر پر صرف کرنے کا حکم دے کر فقیر کو یہ بتلا دیا کہ میں نے انہیں منصوص علیہ میں اپنے ثابت شدہ حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی اجازت دی ہے" — مثلاً ساجد کی گندم عابد پر قرض ہے، اور عامر نے ساجد سے دراہم کا دین لینا ہے۔ تو ساجد نے عابد سے کہا کہ "تم میرے گندم کے بدلے سے عامر کو دراہم ادا کر دو"۔ تو ساجد کا یہ کہنا عابد کے لیے اس بات کی اجازت ہوگا کہ وہ ساجد کے حق گندم کو دراہم سے بدل دے۔ اور عابد کو یوں سمجھا جائے گا، گویا کہ اس نے ساجد کو عین حق ادا کر دیا پھر اسے دراہم سے بدل کر ساجد کے امر سے عامر کو دیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقیر کو جو وصول ہوتا ہے

وہ مطلق مال کی علت کے تحت وصول ہوتا ہے، خواہ منصوص علیہ یا غیر منصوص جزء نصاب ہو یا نہ ہو، اور قیمت کی ادائیگی مال مطلق کی ہی ادائیگی ہے، جس کا بہ تعین زکوٰۃ منصوص علیہ کی قیمت سے اندازہ لگایا گیا ہے۔ بس یہ اس کے لیے کافی ہوگا، جیسا کہ پانچ میں سے ایک اونٹ ادا کر دے۔

بر خلاف رخسار اور ٹھوڑی پر سجدہ کی مثال کے (جو شافعی نے تعلیل کے خلاف پیش کی) کیونکہ اس میں سرے سے قربت وعبادت کا معنی نہیں پایا جاتا۔ اور اسی لیے ایسا سجدہ بطور نفل بھی نہیں کیا جا سکتا، اور عجز کی صورت میں بھی اسے اختیار نہیں کیا جا سکتا، اور جو چیز قربت نہ ہو وہ قربت کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

بر خلاف ہدایا وضحایا (جس پر شافعیؒ نے زکوٰۃ کو قیاس کیا)، اس لیے کہ ان میں خون بہانا واجب ہے، حتی کہ اگر وہ جانور ذبح کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے تلف ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں (کیونکہ واجب ادا ہو چکا) اور خون بہانا مال نہیں ہے، لہٰذا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا (یعنی مال کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے)، واللہ اعلم۔

بیان سوائم | سوائم (تعریف آگے آ رہی ہے) میں تین اجناس کے جانور داخل ہیں
۱۔ اونٹ، ۲۔ گائے، ۳۔ بکری۔

اب ہر ایک کے نصاب کی الگ الگ تفصیل کی جاتی ہے۔

نصاب اِبل | پانچ[۵] سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے، دس[۱۰] میں دو بکریاں، پندرہ[۱۵] میں تین بکریاں۔ بیس[۲۰] میں چار بکریاں

پچیس[۲۵] میں ایک بنت مخاض (۳۵ تک)

چھتیس[۳۶] میں ایک بنت لبون (۴۵ تک)

چھیالیس[۴۶] میں ایک حقہ (۶۰ تک)

اکسٹھ[۶۱] میں ایک جذعہ (۷۵ تک)

جذعہ زکوٰۃ میں واجب ہونے والے اونٹ بچوں میں سے آخری ہے کہ اس سے زیادہ عمر کا بچہ زکوٰۃ میں واجب نہیں ہوتا۔

اصل اس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو ایک مکتوب لکھا پھر حضرت ابو بکر نے وہ مکتوب حضرت انسؓ کو لکھ کر دیا۔ اس مکتوب میں یہ تھا: چوبیس[۲۴] اور اس سے کم میں بکریاں ہیں، ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، پھر پچیس[۲۵] سے پینتیس[۳۵] تک ایک بنت مخاض پھر چھتیس[۳۶] سے پینتالیس[۴۵] تک ایک بنت لبون، پھر چھیالیس[۴۶] سے ساٹھ[۶۰] تک ایک حقہ، پھر اکسٹھ[۶۱] سے پچھتر[۷۵] تک ایک جذعہ، پھر چھہتر[۷۶] سے نوے[۹۰] تک دو بنت لبون اور پھر اکانوے سے ایک سو بیس[۱۲۰] تک دو حقے ہیں۔

اس تمام تفصیل میں کوئی اختلاف نہیں، صرف حضرت علیؓ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپؓ نے فرمایا! "پچیس۲۵ میں پانچ بکریاں ہیں اور چھبیس۲۶ میں ایک بنت مخاض ہے"۔

اس روایت کا حضرت علی سے ثبوت اور صحت مشکل ہے، کیونکہ یہ احادیث مشہورہ کے مخالف ہے۔ ان میں سے ایک روایت ابھی مذکور ہوئی، اور ایک روایت آپ کا وہ مکتوب ہے، جو آپؐ نے عمرو بن حزم کو لکھا تھا۔ اور ان کے علاوہ بہت سی احادیث مشہورہ ہیں۔

نیز اس لیے کہ یہ روایت سوائم میں اصولِ زکوٰۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس روایت میں دو فریضے (۲۵ اور ۲۶) پے در پے مذکور ہیں کہ ان کے درمیان "عفو" نہیں۔ حالانکہ سوائم میں اصل یہ ہے کہ ہر دو فریضوں کے درمیان "عفو" ہے۔ یہی اس روایت کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

سفیانؒ ثوری سے حکایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت علیؓ کا مقامِ فقاہت اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایسی بات کہیں، یہ غلطی حضرت علیؓ کے رُواۃ ہی سے واقع ہوئی ہے"۔۔۔ مراد یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہو "چھبیس۲۶ میں بنت مخاض ہے اور پچیس۲۵ میں پانچ بکریاں ہیں جو بنت مخاض کی قیمت ہے"۔ تو اس نے ان دونوں کو جمع کر دیا۔

ایک سو بیس۱۲۰ سے اوپر مقدارِ نصاب کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ جب اونٹ ایک سو بیس۱۲۰ سے زیادہ ہو جائیں تو فریضہ از سرِ نو شروع ہو گا۔ اور حساب کا مدار مقدارِ نصاب میں خمسینات (خمسینۃؓ کی جمع پچاسہ) پر اور مقدارِ واجب میں حِقَاقٌ (حِقّۃؓ کی جمع) پر ہو گا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ ہر پچاسے کے اندر اندر حقہ سے پہلے جتنے "واجب" اور "عفو" ہیں، وہ سب عائد ہوں گے۔

تفصیل یہ ہے کہ اونٹ جب ایک سو بیس۱۲۰ پر زیادہ ہو جائیں تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۲۵) تو اس میں ایک بکری اور دو۲ حقے واجب ہیں، پھر دس۱۰ (۱۳۰) میں دو بکریاں اور دو۲ حقے، پھر پندرہ۱۵ (۱۳۵) میں تین بکریاں اور دو۲ حقے، پھر بیس۲۰ (۱۴۰) میں چار بکریاں اور دو۲ حقے، پھر پچیس۲۵ (۱۴۵) میں، ایک بنت مخاض اور دو حقے ہیں۔ ۱۵۰ تک۔ اور ۱۵۰ میں تین حقے ہوں گے۔ کہ ہر پچاس میں ایک حقہ آتا ہے۔

پھر فریضہ از سرِ نو شروع کیا جائے گا۔ تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۵۵) تو ایک بکری اور ۳ حقے واجب ہوں گے۔ پھر دس (۱۶۰) میں، دو۲ بکریاں اور ۳ حقے۔ پھر ایک سو پچھتر۱۷۵ میں ایک بنت مخاض اور تین حقے، پھر ایک سو چھیانوے۱۸۶ میں ایک بنت لبون اور تین حقے واجب ہوں گے ایک سو چھیانوے تک۔ ایک سو چھیانوے۱۹۶ سے میں چار حقے ہیں دو سو۲۰۰ تک۔ پھر چاہے تو "ہر پچاس میں ایک حقہ" کے حساب سے دو سو۲۰۰ میں چار حقے دے دے، اور چاہے تو "ہر چالیس میں ایک بنت لبون" کے حساب سے پانچ بنت لبون دے دے۔

پھر جیسے ۱۵۰ سے ۲۰۰ تک حساب کیا گیا، اسی طرح ہر پچاس میں فریضہ از سرِ نو شروع۔

حساب کیا جائے گا اور اس میں بکریوں کے ساتھ بنتِ مخاض، بنت لبون اور حقہ آئیں گے۔ یہ تو ہمارا مذہب تھا۔

مالکؒ کا مذہب یہ ہے ایک سو بیس سے اوپر ہر دہائی کی نو اکائیاں "عفو" میں داخل ہیں اور ہر دہائی پر نصاب میں تبدیلی ہو گی۔ حساب کا مدار مقدارِ نصاب میں خمسینات (پچاسوں) اور اربعینات (چالیسوں) پر اور مقدارِ واجب میں حقاق اور بنات لبون پر ہے۔ کہ (مجموعہ کے اعتبار سے) ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون واجب ہو گی۔

چنانچہ ایک سو تیس میں ایک حقہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گی۔ اس لئے کہ اس میں ایک پچاس اور دو چالیس پائے گئے ——— ایک سو چالیس میں دو حقے اور بنت لبون، ایک سو پچاس میں تین حقے، ایک سو ساٹھ میں چار بنت لبون، ایک سو ستر میں ایک حقہ اور تین بنتِ لبون، ایک سو اسی میں دو حقے اور دو بنت لبون، ایک سو نوے میں ۳ حقے اور ایک بنت لبون واجب ہے، دو سو میں چاہے چار حقے دے اور چاہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔

شافعیؒ کا مذہب مالکؒ کے مذہب کی طرح ہے، کہ مدارِ حساب نصاب میں خمسینات و اربعینات پر اور مقدارِ واجب میں حقاق اور بنات لبون پر ہے۔ صرف ایک فریضہ میں مالکؒ سے اختلاف ہے شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک سو بیس پر ایک اونٹ بھی زیادہ ہو جائے تو اس میں تین بنت لبون واجب ہوں گی۔

مالکؒ و شافعیؒ کی حجت حضرۃ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کتاب الصدقات" لکھوائی اور اسے اپنی تلوار کی میان میں رکھ لیا، آپ وہ مکتوب اپنے عمال کو بھیجنے نہیں پائے تھے کہ وفات پا گئے۔ پھر حضرۃ ابوبکرؓ اور عمرؓ اس پر عمل کرتے رہے، حتی کہ ان کا انتقال ہو گیا، اس مکتوب میں یہ ہے۔

اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ۔

جب اونٹ ایک سو بیس پر زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس میں ایک بنت لبون، اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے۔

لیکن مالکؒ فرماتے ہیں کہ لفظ زیادت سے اتنی زیادت مراد ہو گی، جس میں منصوص علیہ کا اعتبار کرنا ممکن ہو۔ اور یہ دس سے کم نہیں ہو سکتی۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نفس زیادت کے ساتھ متعلق کیا ہے اور نفسِ زیادت ایک زیادہ ہونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

پس اس اکائی کے حاصل ہونے پر چالیس میں ایک بنتِ لبون واجب ہے، اور یہ اکائی (ایک والیس والی اکائی) صرف تعیین واجب کے لئے ہے۔ لہٰذا اسے مقدار واجب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ پھر عمر کے لحاظ سے بہترین بنتِ لبون اور حقہ ہیں اسی

لئے کہ سب سے ادنیٰ بنت مخاض ہے اور سب سے اعلیٰ جذعہ ہے، تو ان کے درمیان والی عمر سب سے معتدل ہے۔

ہماری دلیل قیسؒ بن سعد کی یہ روایت ہے کہ: میں (قیس) نے ابوبکرؒ بن عمرو بن حزم کو کہا۔
"مجھے وہ نوشتہ صدقات دکھاؤ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمروؓ بن حزم کے لئے لکھا تھا۔"

تو انہوں نے ایک ورق کا نوشتہ نکالا، اس میں یہ لکھا ہوا تھا:
"فاذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین استونف الفریضۃ، فما کان اقل من خمس وعشرین ففیہا الغنم، فی کل خمس ذود شاۃ"

"پس جب اونٹ ایک سو بیس[۱۲۰] سے زیادہ ہو جائیں تو فریضہ از سرِ نو شروع کیا جائے گا۔ پچیس[۲۵] سے کم کم میں بکریاں واجب ہوں گی، کہ ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہو گی۔"
حضرۃ علیؓ اور حضرۃ ابن مسعودؓ سے بھی یہی مذہب مروی ہے۔ اور اس باب میں قیاس و اجتہاد کا کوئی دخل نہیں، لہٰذا ان کا یہ مذہب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر دلالت کرتا ہے۔
حتیٰ کہ حضرۃ علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہمارے پاس کوئی خصوصی شئی نہیں جسے ہم پڑھتے ہوں سوائے کتاب اللہ اور اس صحیفہ کے، اس میں اونٹوں کا نصاب ہے، اور اسے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا ہے، ہمارے لئے اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہے۔" اور یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے یہ صحیفہ حضرۃ عثمانؓ کے پاس بھیجا اور یہ کہا کہ:
مر سعاتک فلیعملوا بہا۔

"اپنے ساعیوں (زکوٰۃ وصول کرنے والوں) کو حکم دیجئے کہ اس پر عمل کریں۔" تو حضرۃ عثمان نے جواب دیا:
لا حاجۃ لنا فیہا معنا مثلہا وما ہو خیر منہا۔
ہمیں اس کی ضرورت نہیں۔ ہمارے پاس اس کی مثل موجود ہے۔ اور اس میں اُس سے بہتر تفصیل نہیں۔
تو انہوں نے بھی حضرۃ علیؓ سے موافقت کی۔

نیز ایک سو بیس[۱۲۰] میں دو[۲] حقوں کا وجوب متفقہ اخبار اور اجماع امت سے ثابت ہے، لہٰذا ان کے اسقاط کے لئے اس کے ہم پلہ دلیل چاہیئے ——— اور ایک سو بیس[۱۲۰] کے بعد آثار و اخبار مختلف ہیں لہٰذا اختلاف آثار ہوتے ہوئے متفقہ اخبار سے ثابت شدہ واجب کو ساقط کرنا جائز نہیں۔ بلکہ حدیث عمروؓ بن حزم پر عمل ہو گا اور حدیث ابن عمرؓ زیادت کثیرہ پر محمول ہو گی یعنی "اتنے زیادہ ہو جائیں کہ دو سو کو پہنچ جائیں"۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ (وہاں) ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے

(باقی چالیس سے کم میں کیا واجب ہوتا ہے؟ اس حدیث میں اس کی صراحت نہیں اور خلاف کی نفی نہیں)

رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "ہر مال میں اسی کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے"۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اسی وقت جب اس کا احتمال بھی ہو — لہٰذا آپ نے یہ بات کیونکر کہی کہ (۲۰ اپر) زیادت میں بھی اسی کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوگی؟ کیونکہ زیادت کو (حکم میں) ۱۲۰ کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ۱۲۰ ایں واجب شدہ دونوں حقے (اجماع اور متفق علیہ آثار سے ثابت ہونے کی وجہ سے) علی حالہ باقی ہیں، اور دونوں حقوں کے علی حالہ باقی رہتے ہوئے ان پر بنا کرنا ممکن نہیں (یعنی دو حقے بھی ہوں اور پھر زائد میں جنسِ ابل سے زکوٰۃ واجب ہو) لہٰذا دونوں حقوں کے باقی ہوتے ہوئے زیادت میں جنسِ ابل سے زکوٰۃ واجب کرنے کا احتمال ہی نہیں اسی لئے ہم (۲۰ اپر) زیادت میں بکری کا واجب قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ ابتداء نصاب میں ہوتا ہے حتیٰ کہ دونوں حقوں کو باقی رکھتے ہوئے ۱۴۵ کے بعد جب بنا کرنا ممکن ہوا، تو ہم نے بنا کی (کہ جنسِ ابل سے بنت مخاض کو واجب قرار دیا) پھر جب تعداد ۱۵۰ ہوتی تو زکوٰۃ بنتِ مخاض سے حقہ کی طرف منتقل ہوگئی، کیونکہ اس میں تین مرتبہ پچاس آتا ہے، تو ہر پچاس میں ایک حقہ واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

نصاب بقر

سائمہ گایوں کا نصاب یہ ہے — تیس ۳۰ سے کم گایوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر ہر تیس گایوں میں ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہوتا ہے (تبیع: گائے کا بچہ جو دوسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو) اور انتالیس ۳۹ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں — پھر جب چالیس ہو جائیں تو ایک مسن یا مسنہ — واجب ہوتا ہے (مسن: گائے کا دو سالہ بچہ جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو گائے کی زکوٰۃ میں مذکر و مونث بچہ برابر ہے)

اتنے نصاب میں امت میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور اصل اس میں یہ روایت ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرۃ معاذؓ سے جس وقت انہیں یمن بھیجا، فرمایا،

"فی کل ثلاثین من البقر تبیع او تبیعہ و فی کل اربعین مسنۃ"

"ہر تیس ۳۰ گایوں میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے۔ اور ہر چالیس میں ایک مسنہ ہے۔"

لیکن جب چالیس سے زیادہ ہو جائیں تو اس میں روایت مختلف ہے، (محمد کی "جامع" کی "کتاب الزکوٰۃ" میں مذکور ہے: "ما زاد علی الاربعین ففی الزیادۃ بحساب ذلک۔" چالیس سے زیادہ میں اس کے حساب سے واجب ہوگا۔" اور انہوں نے اس بات کی تفصیل نہیں کی۔

کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلی میں مذکور ہے: جب اکتالیس۴۱ گائیں ہوں تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس پر ایک پورا مُسنّہ اور ۴۰/۱ مسنہ یا ۳۰/۱ تبیع واجب ہے"۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ چالیس۴۰ سے زیادہ میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی نصاب نہیں ہے بلکہ زیادت قلیل ہو یا کثیر، اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے: کہ چالیس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ پچاس۵۰ ہو جائیں۔ پھر پچاس میں ایک پورا مُسنّہ اور ۴/۱ مسنہ یا ۳/۱ تبیع واجب ہوتا ہے"۔

اسدؒ بن عمرو کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے: چالیس۴۰ سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ ساٹھ ہو جائیں، پھر ساٹھ میں دو تبیع (مذکر یا مؤنث) واجب ہوتے ہیں۔

یہی ابو یوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔

پھر ساٹھ سے زیادہ میں مدارِ حساب، مقدارِ نصاب میں ثَلاثِینَات (تیس۳۰ تیس) اور اربعینات (چالیس چالیس) پر، اور مقدارِ واجب میں اَتبِعَہ (تبیع کی جمع) اور مُسِنّات (مُسِنّۃ کی جمع) پر ہے۔ اور ہر دہائی کی نو اکائیاں "عفو" میں داخل ہوں گی۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ ہر تیس۳۰ میں ایک تبیع یا تبیعہ اور ہر چالیس۴۰ میں ایک مُسِن یا مسنہ واجب ہوگا۔

تو جب گائیں ستّر ہو جائیں تو ان میں ایک مسنہ اور ایک تبیع واجب ہے پھر اسّی میں دو مُسنّے نوّے۹۰ میں تین تبیع، سَو میں ایک مسن اور دو تبیع، ایک سَو دس میں دو مسن اور ایک تبیع اور ایک سَو بیس۱۲۰ میں تین مسن یا چار تبیع واجب ہونگے اس لئے کہ ۱۲۰ میں ۳ چالیس۴۰ اور ۴ تیس۳۰ پائے جاتے ہیں — الغرض اسیطرح حساب کیا جائیگا۔ "جامع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وَقص (عفو) اور نصاب کو قیاس و رائے سے مقرر کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اس کی معرفت کا ذریعہ صرف نص ہے۔ اور چالیس۴۰ سے ساٹھ کے درمیان کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ مال زکوٰۃ کو زکوٰۃ سے خالی رکھا جائے۔ (تو "عفو" کی صورت ممکن ہوئی نہ نصاب کی) لہٰذا چالیس سے زیادہ میں گذشتہ کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی

حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ گائے کے نصاب میں اوقاص (وقص کی جمع، عفو) نو نو ہیں، اس پر دلیل چالیس سے پہلے اور ساٹھ سے بعد کا نصاب ہے۔ تو ۴۰ سے ۶۰ کے درمیان بھی ایسے ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ ماقبل سے ملحق ہوگا یا بعد سے، لہٰذا چالیس۴۰ کے بعد نو عفو ہوں گے۔

پھر جب پچاس۵۰ ہو جائیں تو اس میں ایک کامل مسنہ اور ۴/۱ مسنہ یا ۳/۱ تبیع ہوگا۔ کیونکہ دس۱۰ کی زیادت ہوئی، اور دس تیس۳۰ کا ۳/۱ اور چالیس کا ۴/۱ ہیں۔

اسدؒ بن عمرو کی روایت، جو کہ سب سے بہتر ہے، کی وجہ حدیثِ معاذؓ میں مروی ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

لا تاخذ من اوقاص البقر شیئاً:

گائے کے اوقاص سے کچھ نہ لینا۔

اور حضرۃ معاذؓ نے وقص کی تفسیر ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے ساتھ کی۔ چنانچہ ان سے کہا گیا کہ آپ ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟" تو انہوں نے کہا کہ " یہ اوقاص ہیں، جن میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے بھی کہ سائمہ کی زکوٰۃ کا انداز یہ ہے کہ اس میں جانوروں کے حصے اور ٹکڑے واجب نہیں ہوتے تاکہ ارباب اموال کو ضرر پہنچے، اسی لئے اونٹوں میں قلتِ عدد کے وقت خلافِ جنس سے زکوٰۃ واجب ہوئی تاکہ اونٹ کا جزء اور حصہ واجب نہ ہو۔ چنانچہ ایسے ہی گائے کی زکوٰۃ میں بھی حصہ اور جزء کا واجب کرنا جائز نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

نصاب غنم

بکریوں کے نصاب کی تفصیل یہ ہے ـــــ چالیس سے کم بکریوں میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ـــــ جب چالیس ۴۰ ہو جائیں تو ان میں ایک بکری ہے ایک سو ۱۲۰ بیس تک ـــــ پھر ایک سو اکیس میں دو ۲ بکریاں ہیں دو ۲ سو تک ـــــ پھر دو سو ۲۰۱ ایک میں تین بکریاں ہیں چار سو تک ـــــ پھر پورے چار سو میں چار بکریاں ہیں ـــــ پھر ہر سو میں ایک بکری ہے۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

حسنؒ بن حی کا قول ہے کہ جب ۳۰۱ ہو جائیں تو ان میں چار بکریاں ہیں، اور چار سو میں پانچ بکریاں ہیں۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے کہ حدیثِ انسؓ میں روایت ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے انہیں وہ صحیفۂ صدقات لکھ کر دیا جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا، اس میں تفصیل یوں ہے:

وفی اربعین من الغنم شاۃ وفی مائۃ وواحدۃ وعشرین شاتان وفی مائتین وواحدۃ ثلاث شیاہ الی اربعمائۃ ففیھا اربع شیاہ۔

چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے، ۱۲۱ میں دو بکریاں ہیں۔ ۲۰۱ میں ۳ بکریاں ہیں، ۴۰۰ تک، پھر ۴۰۰ میں ۴ بکریاں ہیں:

اور نصابوں کی معرفت شریعت کی اطلاع پر موقوف ہے، اس میں رائے اور اجتہاد کا گذر نہیں۔ واللہ اعلم۔

بحث نصاب مشترک | گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ سوائم صرف ایک شخص کی ملکیت ہوں، اور اگر سوائم دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ شرکت کی حالت میں بھی وہی شرط ضروری ہے جو حالت انفراد میں ہے۔ یعنی کمالِ نصاب، کہ ہر شریک کا نصاب کامل ہو، چنانچہ اگر ہر شریک کا حصہ بقدر نصاب ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

اور شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اِسَامَت (مویشیوں کا چرانا) کے اسباب متحد ہیں کہ دونوں کا چرواہا، چراگاہ گھاٹ، باڑہ اور کتا ایک ہیں، اور دونوں میں وجوبِ زکوٰۃ کی اہلیت ہے تو ان دونوں کا مال ایک ہی سمجھا جائے گا، اور ان دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اگرچہ وہ دونوں اگر منفرد ہوتے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔

شافعیؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ وما کان بین خلیطین فانھما یتراجعان بالسوِیَّۃ

زکوٰۃ کے خوف سے متفرق کو جمع نہ کیا جائے اور مجتمع میں تفرق نہ کی جائے۔ اور جو چیز دو شریکوں میں مشترک ہو تو وہ دونوں باہم برابر برابر رجوع کرلیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع و تفرق کا اعتبار کیا ہے۔ کہ آپؐ نے متفرق نصاب کو جمع کرنے اور مجتمع نصاب کو جدا کرنے سے منع فرمایا:

اور اگر حالتِ جمع (شرکت) کو حالتِ انفراد پر قیاس کیا جائے اور ہر شریک کے لئے کمالِ نصاب کی شرط لگائی جائے تو جمع (شرکت) کا مفہوم باطل ہو جائے گا اور مجتمع کو جدا کرنا لازم آئے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ۔

مردِ مسلم کی سائمہ (بکریوں) میں، جبکہ چالیس سے کم ہوں۔ زکوٰۃ نہیں۔

یہ حدیث مطلق ہے، کہ اس میں حالتِ شرکت و انفراد کی کوئی قید نہیں، لہٰذا شریک و منفرد ہر ایک کے لئے کمال نصاب وجوبِ زکوٰۃ کے لئے شرط ہے۔

باقی حدیث محوّلہ بالا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "لا یجمع بین متفرق" ہماری دلیل ہے، اس لئے کہ اس سے مراد تفرقِ ملکیت ہے، نہ کہ تفرقِ مکان، کیونکہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک نصاب دو مکانوں میں ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہٰذا اس سے مراد تفرق ملکیت ہے۔ اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کی ملکیت جدا جدا ہے تو زکوٰۃ کی وجہ سے اسے جمع نہ کیا جائے اور یوں نہ سمجھا جائے کہ گویا ایک ہی ہیں۔

مثلاً دو آدمیوں میں پانچ اونٹ، یا تیس گائیں یا چالیس بکریاں مشترک ہیں، اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے۔ اور مصدق یہ چاہتا ہے کہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کرلے، بایں طور کہ دونوں کی ملکیت کو جمع کرے اور اسے ایک ہی مال شمار کرے، تو اسے یہ اختیار نہیں۔

یا مثلاً دو آدمیوں میں اسی بکریاں مشترک ہیں، اور ان کا سال پورا ہو چکا ہے۔ تو ہر شریک پر ایک بکری واجب ہوتی ہے ۔ اب زکاۃ کے خوف سے دونوں چاہتے ہیں کہ اپنی ملکیت کو جمع کر لیں، اور یوں سمجھیں کہ گویا ایک ہی ملکیت ہے، تاکہ مصدق کو ایک ہی بکری دینا پڑے" تو انہیں یہ اختیار نہیں ۔ کیونکہ ان کی ملکیت متفرق ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی وجہ سے جمع کرنے کے مختار نہیں اور آپؐ کے فرمان : " لا یفرق بین مجتمع " میں بھی اجتماع ملکیت مراد ہے مثلاً ایک شخص کی دو مختلف چراگاہوں میں اسّی بکریاں ہیں ۔ اور اس صورت میں اس پر ایک بکرا واجب ہوتی ہے ۔ اب اگر مصدق چاہتا ہے کہ اس مجتمع ملکیت کو جدا جدا کر دے (دو چراگاہوں کی وجہ سے) انہیں دو الگ الگ نصاب شمار کرے تو اسے یہ اختیار حاصل نہیں ۔ کیونکہ ملکیت مجتمع ہے، لہٰذا مصدق تفریق کرنے کا مالک نہیں ۔

یا (کم از کم) یہ حدیث ہماری تاویل کا احتمال رکھتی ہے، لہٰذا اس پر محمول ہوگی تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے ۔

نصابِ مشترک کی امثلہ

درجِ ذیل مثالوں سے اس اختلاف اور اس کے نتائج کی وضاحت ہوتی ہے ۔

۱ - پانچ اونٹ دو آدمیوں میں مشترک ہیں اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ نصاب ناقص ہے ۔ شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے ۔

۲ - اگر اونٹ دس ہیں تو بلا اختلاف ہر ایک پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ ہر شریک کا نصاب کامل ہے ۔

۳ - اگر اونٹ پندرہ ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک تین بکریاں واجب ہیں ۔

۴ - اگر اونٹ بیس ہیں تو ہر شریک پر دو بکریاں واجب ہیں، اس لئے کہ ہر ایک کا نصاب کامل ہے ۔

۵ - اگر اونٹ پچیس ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر دو دو بکریاں واجب ہیں ــــ شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بنت مخاض واجب ہے ۔

۶ - اگر تیس گائیں دو آدمیوں میں مشترک ہیں، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکوٰۃ واجب نہیں شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک تبیع واجب ہے ۔

۷ - اگر گائیں ساٹھ ہیں تو بلا اختلاف ہر شریک پر ایک تبیع واجب ہے ۔

۸ - اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو ہمارے نزدیک کسی پر کچھ واجب نہیں ــــ شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے ۔

۹- اگر بکریاں اسّی ہیں تو ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

مسئلہ: مثال کے طور پر سلمان کی عثمان کے ساتھ ایک بکری میں شراکت ہے کہ دونوں نصف نصف کے مالک ہیں ــــ اور سلمان کی عدنان کے ساتھ اناسی بکریوں میں شراکت ہے۔ کہ دونوں ½ ۳۹، ½ ۳۹ بکریوں کے مالک ہیں ــــ تو اس صورت میں قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف کے قول کے مطابق سلمان پر زکاۃ واجب ہے۔

اور زفرؒ کے قول کے مطابق اس پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ــــ اور قاضیؒ نے مختصر "طحاوی" کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ، محمدؒ اور زفرؒ کے قول میں سلمان پر زکاۃ واجب نہیں بہ خلاف جبکہ سلمان کسی ایک شخص کے ساتھ اسّی بکریوں میں شریک ہو (کہ اس صورت میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہوگی) ــــ اور ابو یوسفؒ کے قول میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہے، جیسا کہ جب وہ کسی ایک آدمی کے ساتھ اسّی بکریوں میں شریک ہو۔

قائل بالوجوب کی دلیل یہ ہے کہ کمالِ نصاب کے وقت زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اور سلمان کی ملکیت میں نصاب کامل ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر وہ بکریاں سلمان اور کسی ایک آدمی میں مشترک ہوتیں۔

عدم وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ اگر تقسیم کی جائے تو سلمان کا نصاب کامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک بکری سے صرف نصف کا مالک ہے۔ تو نصاب پورا نہیں ہوتا، لہٰذا زکوٰۃ واجب نہ ہوگی ــــ اسی طرح اگر ساٹھ گائیں یا دس اونٹ درجِ بالا صورت کے مطابق مشترک ہوں، تو ان میں بھی مذکورہ بالا اختلاف کے ساتھ حکم ہوگا۔

مسئلہ: سوائم کے اشتراک کے بارے میں جو تفصیل و اختلاف مذکور ہوا، اموالِ تجارت اور سونا، چاندی کے بارے میں بھی بالکل یہی تفصیل ہے۔ اور ہم پہلے اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اور طحاویؒ نے ذکر کیا کہ زرعی پیداوار میں بھی یہی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کہنا ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مذہب کے مطابق ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے "پانچ وَسَق" کا نصاب شرط ہے (وسق: ۵ من پونے پانچ سیر کا ہوتا ہے)

باقی ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق یہ کہنا ٹھیک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں ہے، بلکہ قلیل و کثیر پیداوار میں عشر واجب ہے۔

مسئلہ: مالِ مشترک پر سال پورا ہونے کے بعد مصدق آیا، گذشتہ تفصیل اختلاف کے مطابق اس نے زکوٰۃ واجب پائی، تو وہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کرے گا اور تقسیم مال کا انتظار نہیں کریگا اس لئے کہ ان دونوں کے علم کے مطابق اشتراک سے مالِ مشترک میں زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے، اور مصدق کو مال کی تمیز حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا ہر شریک کی طرف سے مصدق کو دلالۃً اجازت ہے کہ وہ اس کے مال سے زکوٰۃ وصول کرلے۔

پھر مصدق کے زکوٰۃ وصول کرنے کے بعد دیکھا جائے گا، اگر زکوٰۃ ماخوذہ ہر شریک کے حصہ کے بقدر ہے، کچھ زائد نہیں، بایں طور کہ وہ دونوں مال میں برابر کے شریک تھے، تو وہ دونوں باہم رجوع نہیں کریں گے (یعنی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کریں گے) اس لئے کہ مقدار ماخوذ ہر ایک پر برابر برابر واجب تھی۔

اور اگر ان دونوں کی شرکت میں تفاوت تھا، اور مصدق نے ایک شریک سے اس کے ساتھی کی وجہ سے زیادہ زکوٰۃ وصول کرلی تو وہ اپنے ساتھی سے اتنی مقدار وصول کرے گا۔

مثلاً ۱ انثی بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، مصدق نے ان سے دو بکریاں لے لیں، تو کوئی شریک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہر ایک پر برابر برابر زکوٰۃ واجب تھی۔ یعنی ایک ایک بکری۔ لہٰذا اس نے ہر ایک سے اس پر واجب شدہ زکوٰۃ ہی لی ہے۔

۲۔ اگر وہ دونوں انثی بکریوں میں تین حصوں کے اعتبار سے شریک تھے (کہ دو حصے ایک کے اور ایک حصہ دوسرے کا تھا) تو اس میں صاحب ثلثین (دو حصوں کے مالک) پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ اس کا نصاب مع زیادت کامل ہے، صاحب ثلث ایک حصہ والے) پر کچھ واجب نہیں، کیونکہ اس کا نصاب ناقص ہے۔ پھر جب مصدق آیا تو اس نے بکریوں میں سے ایک لے لی تو صاحب ثلث صاحب ثلثین سے بکری کی تہائی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی۔ تو زکوٰۃ میں لی گئی بکری کے بھی تین حصے تھے۔ تو صاحب ثلثین کی زکوٰۃ کی وجہ سے صاحب ثلث کا بکری میں تہائی حصہ بھی چلا گیا، لہٰذا وہ تہائی حصہ کی قیمت وصول کرسکتا ہے۔

۳۔ ایک سو بیالیس بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، ایک کے دو ثلث (تہائی) تھے اور دوسرے کا ایک ثلث۔ ہر ایک پر ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوئی۔ پس مصدق آیا اور اس نے بکریوں میں سے دو بکریاں لے لیں، تو صاحب ثلثین (دو تہائیوں والا) صاحب ثلث (ایک تہائی والا) سے بکری کی تہائی قیمت وصول کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی، ہر بکری میں دو حصے انثی بکریوں کے مالک کے تھے اور ایک حصہ چالیس بکریوں کے مالک کا تھا۔ اسی طرح زکوٰۃ میں دی گئی دونوں بکریوں کے بھی تین تین حصے تھے۔ ان میں ایک بکری اور بکری کی ایک تہائی صاحب ثلثین کی تھی اور بکری کی دو تہائیاں صاحب ثلث کی تھیں۔ حالانکہ صاحب ثلث پر ایک پوری بکری واجب تھی، تو مصدق نے دو بکریاں لے کر صاحب ثلثین کے حصے سے ایک بکری اور بکری کا ایک تہائی لے لیا، اور صاحب ثلث کے حصے سے صرف دو تہائیاں لیں۔ اور اس نے صاحب ثلثین کے حصہ سے ایک تہائی صاحب ثلث کی زکوٰۃ میں وصول کی، لہٰذا صاحب ثلثین صاحب ثلث سے بکری کی ایک تہائی قیمت وصول کرسکتا ہے۔

ہماری فہم قاصر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "وما کان بین خلیطین فانھما یتراجعان بالسویۃ" کا یہ معنی و مفہوم تھا، جو اوپر بیان ہوا، واللہ اعلم۔

فصل

نصاب سائمہ کی شرائط

مویشیوں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

شرط ۱ وہ مویشی اسامت کے لئے فراہم کئے گئے ہوں۔ یعنی ان مویشیوں کو دودھ حاصل کرنے اور افزائش نسل کے لئے (مباح جنگلوں) میں چرایا جاتا ہو۔ اس لئے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ مالِ زکاۃ کے لئے "نامی" ہونا ضروری ہے، یعنی وہ مال جو تحصیل نما کے لئے مہیا کیا گیا ہو اور مویشیوں میں نما اور اضافہ اسامت سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے افزائش نسل ہوتی ہے۔ اور مال بڑھ جاتا ہے ـــــ (اور ایسے مویشیوں کو سوائم کہا جائے گا)

اور اگر وہ مویشی (جنگلوں میں) چرائے تو جاتے ہیں، لیکن اِن سے مقصود بار برداری یا سواری کا کام لینا یا محض گوشت حاصل کرنا ہو تو ان میں زکوٰۃ نہیں۔

اور اگر وہ مویشی چرائے تو جاتے ہیں لیکن ان کو تجارت کے لئے رکھا ہوا ہے تو ان میں مال تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی، سائمہ کی نہیں۔

پھر سائمہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چر پھر کے گذارہ کرتے ہوں، اور انہیں چارہ کھلانے کی ضرورت پیش نہ آتی ہو ـــــ اور اگر انہیں سال میں کچھ عرصہ جنگلوں میں چرایا جاتا ہو، اور کچھ عرصہ ان کو چارہ کھلایا جاتا ہو اور ان پر خرچ کیا جاتا ہو، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کسی بھی چیز کے اکثر کو کل سمجھا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہلِ لغت کے ہاں ان مویشیوں پر جنہیں سال میں کچھ عرصہ چارہ کھلایا جاتا ہو، "سائمہ" کا اطلاق نادرست نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ ان میں "نما" پائی جاتی ہے اور ان پر خرچ کم ہے ـــــ کیونکہ اسی صورت میں آسانی اور خوشدلی سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے ـــــ اور یہ تب ممکن ہے، جب وہ مویشی سال کا اکثر حصہ چرنے پھرنے پر اکتفا کرتے ہوں۔

شرط نمبر ۲: اونٹ، گائے، بکری میں سے ہر ایک کی جنس کا متحد ہونا ضروری ہے، خواہ نوع اور صفت میں متفق ہوں یا مختلف۔ لہٰذا سوائم کی ہر جنس میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی، جب اُس جنس سے نصاب کامل ہوگا۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ سب نر ہیں یا مادہ، یا ملے جلے ہیں۔ اور خواہ سب ایک نوع کے ہوں، یا مختلف انواع کے جیسے اونٹوں میں عربی اور بختی اونٹ، گایوں کے ساتھ بھینسیں، بکریوں کے ساتھ بھیڑیں ـــــ اس لئے کہ شریعت نے مویشیوں کا نصاب اونٹ، گائے اور بکری کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ تو جنس کا عنوان تمام انواع کو شامل ہے خواہ وہ کسی صفت کی ہوں۔ جیسے "حیوان" کا عنوان جنس ہے، جو تمام انواعِ حیوان پر مشتمل ہے۔ وغیر ذلک۔

اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ وہ مویشی خواہ پالتو اور گھریلو جانوروں سے پیدا ہوئے ہوں یا پالتو

اور جنگلی و وحشی کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں، ہاں دوسری صورت میں یہ ضروری ہے کہ ماں گھریلو اور پالتو ہو۔ جیسے بکری اور ہرن کے ملاپ سے پیدا شدہ، جبکہ ماں بکری ہو۔ اور جیسے پالتو اور جنگلی گائے سے پیدا شدہ، جبکہ ماں پالتو ہو — تو ان میں بھی زکواۃ واجب ہوتی ہے، اور تکمیل نصاب میں ان کو بھی شمار کیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان میں زکواۃ واجب نہیں۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے بکری کے عنوان سے نصاب بیان کیا ہے۔ فرمایا: "فی اربعین شاۃ شاۃ" — اور بکری اور ہرن سے پیدا ہونے والا ماں کی نسبت سے اگرچہ بکری ہے لیکن باپ کی نسبت سے بکری نہیں ہے۔ لہٰذا یہ علی الاطلاق بکری نہ ہوئی، اس لئے نص اس کو شامل نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ماں کی جانب راجح ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آزادی و غلامی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے۔ نیز اس وجہ سے جو ہم "کتاب العتاق" میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

شرط ۳ عمر۔ اور اگر کسی کے پاس اونٹ، گائے، بکری کے صرف بچے ہوں تو ان کا حکم

ضروری ہے کہ تمام سائم بڑی عمر کے ہوں، یا نصاب میں بعض بڑی عمر کے ہوں اور باقی چھوٹے)

اور اگر سب فُصلان (فصیل کی جمع، اونٹ بچہ جو بنت مخاض سے چھوٹا ہو) یا حُملان (حَمل کی جمع، بکری بچہ جو ایک سال سے کم ہو) یا عجاجیل (عجول کی جمع، گائے بچہ جو تبیع سے کم عمر ہو) ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی — یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔

ابو حنیفہؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے، وہی چھوٹوں میں بھی واجب ہوگا، یہ قول زفرؒ و مالکؒ نے اختیار کیا۔

پھر ابو حنیفہؒ نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ "چھوٹوں میں سے ہی ایک واجب ہوگا" اور یہ ابو یوسفؒ و شافعیؒ کا قول ہے۔

پھر اس سے بھی رجوع کیا اور کہا کہ "ان میں کچھ واجب نہیں" اور یہ ان کا آخری قول ہے اور محمدؒ نے اسے اختیار کیا۔

فُصلان کی زکاۃ کے بارے میں ابو یوسفؒ سے روایت مختلف ہے۔

۱۔ ان میں کچھ واجب نہیں حتیٰ کہ ان کی اتنی تعداد ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں سے ہی ایک واجب ہوتا، اور یہ تعداد پچیس ۲۵ ہے۔

۲۔ پانچ فُصلان میں ۱/۵ فصیل، دس میں ۲/۵ فصیل، پندرہ ۱۵ میں ۳/۵ فصیل، بیس ۲۰ میں ۴/۵ فصیل، اور پچیس میں ایک فصیل واجب ہوگا۔

۳۔ پانچ فصلان میں درمیانے درجہ کی بکری کی قیمت اور ۱/۵ فصیل کی قیمت کو دیکھا جائے گا۔ جو قیمت اقل ہوگی، وہ واجب ہوگی۔ اور دس فصلان میں دو بکریوں کی قیمت اور ۲/۵ فصیل کی قیمت کو دیکھا جائے گا، جو قیمت اقل ہوگی، وہ واجب ہوگی، پندرہ میں تین بکریوں کی قیمت اور ۳/۵ فصیل کی قیمت کو دیکھا جائے گا، جو قیمت اقل ہوگی، وہ واجب ہوگی، بیس ۲۰

میں چار بکریوں کی قیمت اور ⅘ فصیل کی قیمت دیکھیں گے، ان میں سے اقل قیمت واجب ہوگی۔ اور پچیس میں ایک فصیل واجب ہوگا۔ اور ان تمام روایات میں پچیس سے زیادہ میں اس وقت تک کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب تک ان کی تعداد اتنی نہ ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں دو واجب ہوتے، اور یہ تعداد ۷۶ ہے (کہ ان میں دو بنت لبون واجب ہوتی ہیں، تو ۷۶ بچوں میں دو بچے واجب ہوں گے) پھر کچھ واجب نہیں، حتیٰ کہ اتنی تعداد ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں تین واجب ہوتے اور یہ تعداد ہے ایک سو پینتالیس (کہ ان میں تین حقے ہیں، تو ۱۴۵ بچوں میں تین بچے واجب ہوں گے)

زفرؒ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کے عموم کو حجت بنایا ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

"فی خمس وعشرین من الابل بنت مخاض" اور "فی ثلاثین من البقر تبیع او تبیعۃ"

کہ ان نصوص میں چھوٹوں اور بڑوں میں کچھ فرق بیان نہیں ہوا ـــــ اور اسی سے واضح ہوگیا کہ آپ کے فرمان "فی خمس من الابل شاۃ اور فی اربعین شاۃ شاۃ میں واجب کردہ بکری سے مراد بڑی ہے، چھوٹی نہیں۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹوں میں بھی وجوب زکوٰۃ ضروری ہے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "فی خمس من الابل شاۃ وفی اربعین شاۃ شاۃ" عام ہے (جو بڑے چھوٹے سب مویشیوں کو شامل ہے) ـــــ لیکن زکوٰۃ میں بڑا واجب کرنا ممکن نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سُعاۃ (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو فرمایا تھا:

ایاکم وکرائم اموال الناس۔

(زکوٰۃ لینے میں) لوگوں کے عمدہ اور بہترین مال سے بچو۔

اور فرمایا:

"لا تاخذوا من حرزات الاموال ولکن خذوا من حواشیہا"

"اچھا اور قیمتی مال زکوٰۃ میں مت لو، بلکہ متوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں لو"

اور چھوٹے سوائم سے بڑا لینا عمدہ اور قیمتی مال زکوٰۃ میں لینا ہے، جو کہ منہی عنہ ہے، نیز وجوب زکوٰۃ میں ارباب اموال اور فقراء دونوں جانبوں کی رعایت رکھی گئی ہے۔ غور کیجئے! درمیانہ درجہ کا مویشی زکوٰۃ میں واجب کرنا، اسی لئے تو ہے کہ جانبین کے لئے آسانی رہے۔

اور بڑی عمر کا جانور واجب کرنے میں ارباب اموال کے لئے ضرر رسانی ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بڑے جانور کی قیمت، چھوٹے جانوروں کے پورے نصاب کی قیمت سے بڑھ جاتی ہے اس میں ارباب اموال کے لئے تکلیف مالا یطاق ہے ـــــ اور بالکل واجب نہ کرنے میں فقراء کی حق تلفی ہے، لہٰذا میانہ روی یہ ہے کہ انہی میں سے ایک واجب کیا جائے۔

حضرۃ ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے کہ آپؓ نے فرمایا:

لو منعونی عناقا مما کانوا یؤدونہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتہم۔

"اگر یہ لوگ ایک میمنا بھی روکیں گے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے قتال کروں گا۔"

"عناق" بکری کے چھوٹے سے مؤنث بچہ کو کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ چھوٹے بچہ کو بطورِ زکاۃ لینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک واضح امر تھا۔

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصاب کا رائے سے مقرر و متعین کرنا ممتنع ہے۔ یہ تو صرف نص ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور نص میں "ابل" "بقر" اور "غنم" کے عنوان سے نصاب بیان ہوا ہے، اور اس عنوان میں "فُصلان" "حُملان" اور "عجاجیل" داخل نہیں ہوتے، لہٰذا ان کا نصاب ہونا ثابت نہیں۔

اور حضرۃ ابیؓ بن کعب، جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مصدق تھے، سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

ان لا اخذ من راضع اللبن شیئاً۔

کہ میں دودھ والی سے کچھ نہ لوں۔

رہا حضرۃ ابو بکر صدیقؓ کا یہ فرمانا کہ "لو منعونی عناقا" تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا: لو منعونی عقالاً۔ "عقال: اونٹ یا بکری کی ایک سال کی زکوٰۃ کو اور اسی طرح اس رسی کو بھی کہتے ہیں جس سے اونٹ کے زانو باندھے جاتے ہیں۔ تو دونوں روایتوں میں تعارض ہوا، لہٰذا اسے بطور حجت پیش کرنا صحیح نہیں۔ اور اگر ثابت بھی ہو تو بھی یہ فرمانا بطور مثال ہے، نہ کہ حقیقتاً، یعنی اگر عناق واجب ہوتا اور وہ اسے روک لیتے تو بھی میں ان سے قتال کرتا۔

باقی درج بالا مسئلہ کی صورت کیا ہوگی؟ اس میں مشائخ نے گفتگو کی ہے۔ اس لئے کہ اس کو وقوع پذیر ہونے میں اشکال ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ سال سے پہلے واجب نہیں ہوتی۔ اور سال کے بعد وہ فصیل، حمل اور عجول یعنی کم عمر نہیں رہتے بلکہ بڑی عمر والوں میں شامل ہو جاتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ کیا صغیر السن ہونے کی حالت میں ان پر سال منعقد ہوگا؟ یا جب وہ صغر کی حدود سے نکل کبیر السن ہو جائیں تو کیا ان پر انعقادِ سال کا اعتبار کیا جائے گا؟

بعض نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کسی شخص کے پاس اونٹنیوں کا نصاب تھا چھ ماہ یا کچھ زیادہ عرصہ گذرا تو انہوں نے بچے دیئے۔ پھر وہ مر گئیں، اور اونٹنیوں پر منعقد شدہ سال بچوں پر تمام ہوا جبکہ ابھی وہ چھوٹے تھے، تو کیا ان بچوں میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں۔

اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ کسی شخص کے پاس کبیر السن مویشی تھے، دورانِ سال میں اسے صغیر السن مویشی مل گئے۔ پھر کبیر السن ہلاک ہو گئے، اور صرف مستفاد مویشی بچ گئے، تو کیا مستفاد میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟ اس کا حکم تفصیل سابق کے مطابق ہوگا۔ اسی کی طرف محمدؒ نے اپنی کتاب میں اشارہ کیا کہ کسی شخص کے پاس بکری کے چالیس میمنے ہوں اور ایک بڑا ہو پھر بڑا ہلاک ہو جائے اور میمنوں پر

سال پورا ہو تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کچھ واجب نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک انہی میں سے
ایک واجب ہے، اور زفرؒ کے نزدیک ایک کبیر السن واجب ہوگا۔

مسئلہ: گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سب چھوٹے ہوں، لیکن جب چھوٹے بڑے ملے
جلے ہوں، یا چھوٹوں کے ساتھ ایک کبیر السن ہو، تو پھر چھوٹوں کو نصاب میں شمار کیا جائے گا، اور بلا اختلاف
ان میں وہی واجب ہوگا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے (یعنی کبیر السن)، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے روایت ہے۔ وتعد صغارها وكبارها
مال میں چھوٹے بڑے سب شمار کئے جائیں۔

روایت ہے کہ لوگوں نے حضرۃ عمرؓ سے ان کے عامل کی شکایت کی کہ وہ چھوٹا سا میمنا مال زکوٰۃ
میں شمار تو کرتے ہیں ــــ لیکن زکوٰۃ میں قبول نہیں کرتے ــــ تو حضرۃ عمرؓ نے فرمایا کہ "کیا وہ
تمہارے لئے پرورش کرنیوالی یعنی دودھ والی اور قریب الولادۃ حاملہ اور کھانے کے لئے موٹی کی
ہوئی اور بکریوں کا سانڈ نہیں چھوڑتے؟" پھر فرمایا "میمنا کو مال زکوٰۃ میں شمار کرو، اگرچہ چرواہا اسے
شام کو اپنے ہاتھ پر اٹھا کر لایا ہو، لیکن اسے زکوٰۃ میں قبول نہ کرو۔"

نیز اس لئے کہ جب وہ ملے جلے ہوں یا ان میں ایک بڑا ہو تو ان پر ابل، بقر اور غنم کا عنوان
صادق آتا ہے، لہٰذا وہ عموم نصوص کے تحت داخل ہوں گے اور ان میں وہی واجب ہوگا جو
بڑوں میں واجب ہوتا ہے۔

نیز جب ان میں ایک بھی کبیر السن ہو تو سب صغیر السن اس کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا اصل کا
اعتبار کیا جائے گا نہ تابع کا۔

مسئلہ: اگر چھوٹوں میں صرف ایک بڑا ہو، اور سال کے بعد بڑا ہلاک ہو گیا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے
نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو گئی ــ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک چھوٹوں میں ان کے بقدر زکوٰۃ واجب ہوگی،
مثلاً اگر وہ (۳۹) حُملان تھے تو اس پر ایک میمنا کے ۳۹/۴۰ واجب ہوں گے ــ کیونکہ طرفینؒ کے نزدیک
چھوٹوں میں زکوٰۃ کا وجوب بڑوں کی وجہ سے تھا، تو بڑے زکاۃ میں اصل ہوئے۔ لہٰذا ان کی ہلاکت گویا
کہ سب کی ہلاکت ہے۔

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نصاب میں چھوٹے ہی اصل ہیں، اور انہی میں سے ایک واجب ہوتا
ہے،

اور بڑے کا شمار ایک میمنا کے وجوب کا فیصلہ کرنے کے لئے ہوا (یعنی گنتی پوری کرنے کے لئے)
لہٰذا بڑے کی ہلاکت سے فیصلہ کن نمبر ساقط ہوا ہے، اصل واجب ساقط نہیں ہوا۔ اور اگر سب
میمنے ہلاک ہو جائیں اور صرف بڑا بچ جائے، تو اس کے حصہ کی زکوٰۃ لی جائے گی۔ اور یہ اسی بڑے
کا ۱/۴۰ بنتی ہے۔ کیونکہ بڑا اپنی زکوٰۃ کا خود سبب تھا، اور ۳۹ کی زکاۃ اس کے علاوہ تھی
لئے کہ اصل میں زکوٰۃ میں واجب شدہ تو یہی تھا، لیکن چھوٹوں کو اس کا تابع قرار دے کر بڑے سمجھا لیا
تو چھوٹے بھی گویا کہ بڑے ہو گئے (تو جیسا کہ سب بڑوں کی صورت میں ہوتا ہے) جب وہ حملان ہلاک ہوئے

تو ان کے حصہ کی زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی اور بڑے کے حصہ کی زکوٰۃ باقی رہی - جو ہم نے بیان کی ہے -
مسئلہ: چھوٹوں کے بڑوں کے ساتھ اختلاط کی صورت میں اصل یہ ہے کہ چھوٹوں کو بڑوں کا تابع قرار دے کر ان میں زکوٰۃ تب واجب ہوتی ہے، جبکہ (بالفرض سب بڑے ہونے کی صورت میں) بڑوں میں واجب ہونے والا عدد چھوٹوں میں موجود ہو - یہ سب کے نزدیک متفقہ قول ہے -
اور اگر تمام بڑے ہونے کی صورت میں واجب ہونے والا (پورا) عدد چھوٹوں میں موجود نہیں ہے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی اصل کے مطابق بقدر موجود زکوٰۃ واجب ہوگی -

اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص کے پاس دو بڑے اور ایک سو انیس ۱۱۹ میمنے تھے - تو بلا اختلاف ان میں دو بڑے واجب ہیں، کیونکہ (سب بڑوں کی صورت میں) واجب ہونے والا عدد موجود ہے —— اور اگر اس کے پاس ایک بڑا اور ایک سو بیس ۱۲۰ میمنے تھے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول میں صرف وہی بڑا لیا جائے گا، اور بس —— اور ابویوسفؒ کے نزدیک وہی بڑا اور ایک میمنا لیا جائے گا —— اسی طرح اگر ساٹھ عجاجیل ہیں، جن میں ایک تبیع ہے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صرف وہی تبیع لیا جائے گا، اور ابویوسفؒ کے نزدیک تبیع اور ایک عجول لیا جائے گا —— اسی طرح اگر نوے فصلان ہیں، جن میں ایک بنت لبون ہے، تو طرفینؒ کے قول میں صرف وہی بنت لبون زکوٰۃ میں لی جائے گی —— اور ابویوسفؒ کے قول میں وہ بنت لبون اور ایک فصیل واجب ہوگا، ——
وجہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کا چھوٹوں سے بالکل تعلق نہیں ہوتا —— اور ابویوسفؒ کے نزدیک وجوب چھوٹوں سے بھی متعلق ہوتا ہے —— واللہ اعلم -

---

فصل

سوائم میں مقدار واجب کا بیان

مقدار واجب کی تفصیل ہم ابل ، بقر ، اور غنم کی مقدار نصاب کے بیان میں کر چکے ہیں کہ یہ ایک خاص عمر والے معروف سائمہ ہیں - جن کے نام یہ ہیں: بنت مَخاض، بنت لبون، حِقّة ، جَذَعَة، تبیع ، مُسنّة، شاة اب ان اسماء کے معانی جاننا ضروری ہے - بنتِ مَخَاض : وہ اونٹنی بچہ جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو اور اس نے دوسرے سال میں قدم رکھا ہو —— وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی ماں اس کے بعد دوسرے بچے کے ساتھ حاملہ ہونے کے قابل ہوتی ہے —— ماخض، حاملہ اونٹنی کو کہتے ہیں -

بنتِ لبون : وہ دو سالہ اونٹنی بچہ جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو - وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اتنی مدت میں اس کی ماں اس کے بعد حاملہ ہو کر، بچہ جن کر دودھ والی ہو سکتی ہے - لبون کا معنی ہے دودھ والی ——

حِقّۃٌ: تین سالہ بچہ جو چوتھے میں داخل ہو چکا ہو ـــــ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اب یہ سواری اور بار برداری کا حقدار اور قابل ہو چکا ہے اور یا یہ اب سفر میں اور جنگ میں استعمال کئے جانے کا مستحق ہے۔

جَذَعۃ: چار سالہ بچہ جو پانچویں سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ یہ اسم کسی سے مشتق نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مؤنث ہیں۔ ان کے مذکر کے نام یہ ہیں: ابن مخاض، ابن لبون، حِقّ اور جذَع۔ ان سے زیادہ عمر کے اونٹوں کے بھی نام ہیں: ثَنِیّ، سَدِیس، بازِلؒ۔ لیکن چونکہ ان کا باب زکوٰۃ میں کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کتب فقہ میں ان کے معانی کے ذکر کا فائدہ نہیں۔ تَبِیع: ایک سالہ گائے کا بچہ جو دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔ اس کی مؤنث تبیعۃ ہے۔

مُسِنّۃ: دو سالہ گائے کا بچہ جو تیسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔ اس کا مذکر مُسِنّ ہے۔

رہی بکری: تو ابو حنیفہؒ سے اصل میں مذکور ہے کہ بکری کی زکوٰۃ میں صرف ثَنِیّ اور اس سے اوپر جائز ہے ـــــ اور بکری میں ثَنِیّ وہ ہے جو دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔

حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بھیڑ سے جَذَع اور بکری سے ثَنِیّ جائز ہے۔ اور یہی ابو یوسفؒ محمدؒ اور شافعیؒ کا قول ہے ـــــ اور طحاویؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ بھیڑ میں جذع اور بکری میں ثَنِیّ جائز ہو ـــــ اس لئے کہ انہوں نے کہا "زکوٰۃ میں وہی لیا جائے گا جو قربانی میں جائز ہے" اور قربانی میں بھیڑ کا جَذَع جائز ہے۔ طحاویؒ کا قول حسنؒ کی روایت کی تائید کرتا ہے ـــــ بھیڑ میں جذع وہ ہے جو چھ ماہ کا پورا ہو چکا ہو، اور بعض کا قول ہے کہ جس کا اکثر سال پورا ہو چکا ہو ـــــ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ بکری میں صرف ثنی ہی جائز ہے۔

حسنؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا

انما حقنا فی الجذعۃ والثنیۃ۔

ہمارا حق تو جذعہ (چھ ماہ کا برّہ) اور ثنیہ (ایک سالہ بکری بچہ) میں ہی ہے۔

نیز اس لئے کہ جذع قربانی میں جائز ہے تو اس کا زکوٰۃ میں جائز ہونا اولیٰ ہے، کیونکہ قربانی میں زکوٰۃ کی نسبت زیادہ شروط ہیں۔ تو قربانی میں جائز ہونا بطریق اولیٰ زکوٰۃ میں جائز ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ حضرۃ علیؓ سے روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا:

لا یجزئ فی الزکوٰۃ الا الثنی من المعز فصاعداً۔

زکوٰۃ میں صرف بکری کا ثنی اور اس سے اوپر ہی کافی ہو سکتا ہے۔

اور حضرۃ علیؓ کے علاوہ کسی صحابیؓ سے اس کا خلاف مروی نہیں۔ لہٰذا یہ تعیین صحابہؓ کے اجماع سے ثابت ہوئی۔

علاوہ ازیں باب نصاب ایسا ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ آپؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

سوائم میں واجب شدہ کیسا ہونا چاہیئے؟

سوائم میں واجب شدہ میں کئی صفات کا پایا جانا ضروری ہے، تفصیل درج ذیل ہے۔

صفت نمبر ۱: انوثۃ، یعنی اونٹوں کی جنس سے اونٹوں میں واجب ہونے والے کا مؤنث ہونا یعنی زکوٰۃ ابل میں بنتِ مخاض، بنتِ لبون، حقہ اور جذعۃ ہونا ضروری ہے۔ ان کے مذکر یعنی ابن مخاض ابن لبون، حق اور جذع کا زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں۔

ہاں! مگر یہ کہ ان کی قیمت دی جائے ـــــ کیونکہ مقدار واجب کا علم صرف نص سے ہوا ہے۔ اور نص میں مؤنث وارد ہیں، لہٰذا مذکر زکوٰۃ میں دنیا جائز نہ ہوگا مگر بطریق قیمت، کیونکہ باب زکوٰۃ میں قیمت دینا بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔

رہی گائے! تو اس میں مذکر و مؤنث دونوں جائز ہیں، کیونکہ نص میں دونوں وارد ہوئے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " وفی ثلاثین من البقر تبیع او تبیعۃ "

اسی طرح پچیس ۲۵ سے کم اونٹوں میں مذکر یا مؤنث بکری دینا دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ نص میں " شاۃ " کا لفظ ہے، جو مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح بکریوں کی زکوٰۃ میں ہمارے نزدیک مذکر یا مؤنث دونوں دینا جائز ہے ـــــ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکر یعنی بکرا دینا جائز نہیں، مگر یہ کہ سب بکرے ہوں تو پھر جائز ہے۔

لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع میں " شاۃ " کا لفظ ہے، آپؐ نے فرمایا: " فی اربعین شاۃ شاۃ۔ " اور شاۃ کا لفظ لغت میں مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔

صفت نمبر ۲: واجب شدہ کا درمیانہ ہونا، پس ساعی کے لئے زکوٰۃ میں جیّد یا رَدی لینا جائز نہیں ہاں! یہ ممکن ہے کہ صاحبِ مال کی رضامندی سے قیمت لگا کر لے لے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے ساعیوں کو حکم دیا:

ایاکم وحرزات اموال الناس وخذوا من اوساطہا۔

لوگوں کے عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچو۔ اور اموال سے درمیانہ زکوٰۃ میں لو۔

اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے ساعی سے کہا:

ایاك وکرائم اموال الناس وخذ من حواشیہا، واتق دعوۃ المظلوم فانہا لیس بینہا وبین اللہ حجاب۔

عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچ، درمیانہ مال زکوٰۃ میں لے، اور مظلوم کی بد دعا سے ڈر اس لئے کہ اس کی بد دعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔

اور ایک معروف حدیث میں ہے کہ آپؐ نے صدقہ کے اونٹوں میں ایک موٹے کوہان والی یعنی بڑھیا اونٹنی دیکھی تو آپؐ ساعی پر غضب ناک ہوئے اور فرمایا کہ "کیا میں نے تمہیں عمدہ مال لینے سے روکا نہیں ؟" حتی کہ ساعی نے کہا "یا رسول اللہ ! میں نے یہ اونٹنی دو کے بدلے میں لی ہے۔"

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ کی بنیاد جانبین کی رعایت پر رکھی گئی ہے، اور رعایت اس میں ہے کہ درمیانہ مال زکوٰۃ میں لیا جائے۔ کیونکہ بڑھیا لینے میں ارباب اموال کیلئے ضرر ہے اور گھٹیا مال لینے میں فقراء کا نقصان ہے ــــ لہٰذا جانبین کی رعایت اس میں ہے کہ درمیانہ لیا جائے ــــ اور درمیانہ یہ ہے کہ بڑھیا سے نیچے ہو اور گھٹیا سے اوپر ہو ــــ محمدؒ نے "منتقی" میں یہی تفسیر بیان کی ہے۔

مسئلہ: زکوٰۃ میں نہ رُبی (بضم الراء) لیا جائے اور نہ ماخِض اور نہ اکیلۃ اور نہ ہی فحلِ غنم (یعنی بکریوں کا سانڈ) ــــ محمدؒ نے فرمایا: رُبی وہ ہے جو اپنے بچے کی پرورش کر رہی ہو (یعنی دودھ والی)۔ اکیلۃ وہ ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے فربہ کی گئی ہو ــــ اور ماخِض وہ ہے جس کے پیٹ میں بچہ ہو۔

بعض لوگوں نے محمدؒ کی رُبی اور اکیلۃ کی تفسیر پر طعن کیا ہے۔ ان کا گمان اور خیال یہ ہے کہ رُبی پالی ہوئی اور اکیلۃ کھائی ہوئی کو کہتے ہیں ــــ لیکن ان کا طعن خود انہی پر لوٹتا ہے، اور ان پر لازم تھا کہ وہ اس سلسلہ میں محمدؒ کی پیروی کرتے، کیونکہ محمدؒ جیسے مسائل شریعت میں امام ہیں، ویسے ہی لغت میں بھی مرتبہ امامت پر فائز ہیں، جن کی لغت کے بارے میں پیروی کرنا ضروری ہے، جیسے کہ ابو عبیدؒ، اصمعیؒ، خلیلؒ، کسائیؒ، فراء وغیرہم ناقلینِ لغت کی پیروی کی جاتی ہے۔

دیکھئے! (امام لغت) ابو عبید قاسم بن سلام نے بایں جلالتِ مرتبہ لغت میں محمدؒ کی پیروی کی۔ (امام لغت) ابو العباس ثعلب سے پوچھا گیا کہ "غزالۃ" کیا ہے ؟ تو انہوں نے جواب دیا وہ عین سورج ہے" اور پھر کہا کہ "کیا تم دیکھتے نہیں کہ محمد بن الحسن نے ایک دن اپنے غلام سے کہا: "ھَلْ دَلَکَتِ الغَزَالَۃُ" یعنی کیا سورج ڈھل گیا ہے ؟"

اور ثعلبؒ کہا کرتے تھے کہ ہمارے نزدیک محمدؒ (لغت میں) سیبویہؒ کے ہم پلہ ہیں، اور ان کا قول لغت میں حجت ہے۔" ــــ لہٰذا طاعن پر لازم تھا کہ وہ اس بارے میں محمدؒ کی پیروی کرتا۔ اور ایسا کیوں نہ ہو؟ اس لئے کہ صاحب "دیوان" اور صاحب "مجمل اللغۃ" نے بھی "رُبی" کی تفسیر محمدؒ کے موافق ذکر کی ہے۔ صاحب "دیوان" نے کہا: "الربی التی وضعت حدیثا" یعنی ربی وہ ہے جس نے قریبی زمانہ میں بچہ جنا ہو ــــ اور صاحب "مجمل" نے کہا:

"الربی الشاۃ التی تحبس فی البیت للبن" ربی وہ بکری ہے جسے دودھ کے لئے گھر میں روکا ہوا ہو" تو ظاہر ہے کہ یہ پالنے والی ہے نہ کہ پالی جاتی ہے ــــ

اکیلۃ کی تفسیر اگرچہ بعض کتب لغت میں طاعن کے قول کے موافق ہے لیکن محمدؒ کی تفسیر اصول سے زیادہ مناسبت اور موافقت رکھتی ہے ــــ اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ وزن "فعیل"

جب بمعنی مفعول ہو تو یہ مذکر و مؤنث میں برابر استعمال ہوتا ہے، اور صیغہ تانیث کے لئے اس میں ھا تانیث داخل نہیں ہوتی، چنانچہ کہا جاتا ہے: "اِمْرَأَةٌ قَتِيْلٌ وَجَرِيْحٌ" بغیر ہاء تانیث کے —— تو اگر اکیلۃ بمعنی ماکولۃ ہوتا تو اصل کے مطابق اس پر ھاء داخل نہ ہوتی، اس پر ھاء کا داخل ہونا یہ بتلاتا ہے کہ یہ "ماکولۃ" کا نام نہیں بلکہ اس جانور کا نام ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے تیار کیا گیا ہو، جیسے اضحیۃ اس جانور کا نام ہے جو تضحیۃ یعنی قربانی کے لئے تیار کیا گیا ہو۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک ایک جنس کے نصاب میں خواہ ایک نوع کے مویشی ہوں یا دو نوع کے مثلاً نصاب میں بھیڑ اور بکریاں ہیں یا گائیں اور بھینسیں ہیں یا عربی اور بختی اونٹ ملے جلے ہیں، دونوں صورتوں میں مصدق تفصیل سابق کے مطابق انہی میں سے درمیانہ درجہ کا ایک لے گا —— شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ غالب نوع سے زکوٰۃ لے گا —— اور ایک قول یہ ہے کہ ایک بھیڑ اور ایک بکری کی قیمت کو جمع کرے، اور دیکھے کہ اس کا نصف کتنا بنتا ہے؛ پھر اس نصف کی قیمت کے برابر ایک بھیڑ یا ایک بکری لے ——

لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ہم پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے لوگوں کا عمدہ اور بہترین مال لینے سے منع فرمایا اور درمیانہ مال لینے کا حکم دیا، اور اس میں آپ نے نصاب کے ایک نوع یا دو نوع ہونے میں فرق نہیں کیا، (لہٰذا دونوں صورتوں کے لئے یہ حکم برابر حیثیت رکھتا ہے)

اور اگر کسی کے پاس پانچ اونٹ ہیں، جو سب کے سب بنتِ مخاض ہیں، یا بنتِ لبون ہیں، یا حِقاق ہیں یا جذاع ہیں تو ان میں ایک متوسط بکری واجب ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فی خمس من الابل شاۃ"

اگر وہ انتہائی لاغر اور دبلے ہیں، پس اگر ان میں متوسط بنتِ مخاض اور عمر کے لحاظ سے اس سے بہتر اور اعلیٰ موجود ہے تو بھی ان میں متوسط بکری واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر اونٹ پچیس[۲۵] ہیں اور ان میں ایک متوسط بنتِ مخاض ہے تو ان میں بنتِ مخاض واجب ہوگی اور وہی لی جائے گی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فی خمس و عشرین من الابل بنت مخاض" اور اگر وہ بنتِ مخاض عمدہ ہے تو مصدق عمدہ نہیں لے گا بلکہ ایک متوسط بنتِ مخاض کی قیمت لے گا، اور اگر اس نے عمدہ لے لی تو (متوسط سے) زیادہ قیمت واپس کرے گا۔

اور اگر وہ اونٹ انتہائی لاغر اور دبلے ہیں اور نہ تو ان میں کوئی بنتِ مخاض ہے اور نہ کوئی ایسا اونٹ ہے جس کی قیمت بنتِ مخاض کی قیمت مساوی ہو بلکہ اس کی قیمت متوسط بنت مخاض کی قیمت سے کم ہے تو ان میں (متوسط اور موجود کی قیمت کی نسبت کے) اندازے سے ایک بکری واجب ہوگی۔ اور اس کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے ایک متوسط بنتِ مخاض کو اس باب میں معیار

بنایا جائے اور اس کی قیمت کو اور نصاب میں موجود سب سے بہتر کی قیمت کو دیکھا جائے، اگر متوسط بنت مخاض کی قیمت مثلاً سو درہم ہے اور نصاب میں سب سے بہتر کی قیمت پچاس درہم ہے تو ان میں ایک ایسی بکری واجب ہے جس کی قیمت نصف بکری کی قیمت کے برابر ہو —— اسی طرح اگر قیمت میں تفاوت نصف سے زیادہ یا کم ہو تو اس تفاوت کے اندازے سے واجب ہوگی —— یہ "زیادات" کے مسائل سے ہے، وہاں دیکھ لیجیئے۔

مسئلہ: زکوٰۃ میں متوسط لینا واجب ہے لیکن اگر کسی صورت میں متوسط، نصاب میں نہ ہو، بلکہ اس سے بہتر یا کمتر موجود ہو تو محمدؒ نے "اصل" میں فرمایا کہ مصدق کو اختیار ہے اگر چاہے واجب شدہ کی قیمت سے لے، اور چاہے تو کمتر لے اور واجب شدہ کی باقی قیمت دراہم کی صورت میں لے لے —— اور ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ اختیار صاحب سائمہ کو ہو۔ چاہے تو قیمت دے اور چاہے بہتر دے اور متوسط سے زیادہ قیمت واپس لے لے۔ اور چاہے کمتر دے اور متوسط کی باقی قیمت ساتھ دے دے۔ اس لئے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور اس میں مصدق کو نہیں بلکہ صاحب مال کو اختیار ہوتا ہے —— مصدق کو صرف ایک صورت میں اختیار ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب صاحب مال واجب شدہ کی ادائیگی میں عین کا جزو دینا چاہے تو مصدق کو وہ جزء لینے یا نہ لینے میں اختیار ہے، مثلاً بنت لبون واجب تھی تو صاحب مال نے چاہا کہ بطریق قیمت حقہ کا جزء دے، یا حقہ واجب تھا اور اس نے چاہا کہ بطریق قیمت جذعہ کا جزء دے تو مصدق کو اختیار ہے چاہے قبول کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس میں عین کا ٹکڑے کرنا ہے۔ اور اعیان میں ٹکڑے عیب ہیں، لہٰذا اسے اختیار ہے کہ قبول نہ کرے —— باقی اس کے علاوہ صورتوں میں مصدق کو اختیار نہیں اور نہ ہی اسے قبول نہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

گھوڑوں کا حکم

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ گھوڑے چند صورتوں سے خالی نہیں۔ (۱) یا تو وہ علوفہ ہوں گے (۲) یا سائمہ —— پس اگر وہ علوفہ ہیں کہ انہیں خود چارہ کھلایا جاتا ہے اور وہ سواری یا بار برداری یا جہاد فی سبیل اللہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ حاجت اصلی پورا کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور مال زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی اور حاجت اصلی سے زائد ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

(ب) اور اگر انہیں چارہ تو اپنی گرہ سے کھلایا جاتا ہے لیکن وہ تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بالاجماع ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ مال نامی، حاجت اصلی سے زائد ہے، کیونکہ انہیں تجارت کے لئے فراہم کرنا ہی نماء اور حاجتِ اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔

(۲) اور اگر وہ سائمہ تو ہیں لیکن سواری[۲] یا بار برداری یا جہاد وغزوہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو وجہ سابق کی بناپر ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ (ب) اور اگر سائمہ ہیں اور تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بلا اختلاف ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

(ج) اور اگر وہ سائمہ ہیں اور انہیں دودھ اور افزائش نسل کے لیے رکھا ہوا ہے، پھر اگر وہ مذکر و مؤنث ملے جلے ہیں تو ابو حنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور ان کے مالک کو اختیار ہے، چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کر دے اور چاہے تو ان کی قیمت لگائے اور ہر دو سو درہم سے پانچ درہم ادا کرے —— اور اگر (مذکورہ تفصیل کے ساتھ) صرف مؤنث ہیں تو ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں، جو طحاوی نے ذکر کی ہیں اور اگر صرف مذکر ہیں تو اس میں بھی ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، جن کا طحاوی نے آثار میں ذکر کیا ہے۔

ابو یوسف و محمد کا قول یہ ہے کہ گھوڑے جیسے بھی ہوں، ان میں زکاۃ واجب نہیں۔ شافعی نے بھی اسے اختیار کیا ہے —— ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عفوت لکم عن صدقة الخیل والرقیق الا ان فی الرقیق صدقة الفطر۔

میں نے تمہارے لیے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کی، مگر یہ کہ غلاموں میں صدقہ فطر ہے۔

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقة:

مسلم پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

یہ تمام روایات اس بات میں نص ہیں (کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں)۔

نیز سائمہ کی زکوٰۃ کے لیے اونٹ گائے اور بکری کی طرح معین نصاب ہونا ضروری ہے اور شریعت نے سائمہ گھوڑوں کے لیے کوئی نصاب معین نہیں کیا اس لیے ان میں گدھوں کی طرح سائمہ کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرۃ جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فی کل فرس سائمة دینار ولیس فی الرابطة شئ۔

ہر سائمہ گھوڑے میں ایک دینار ہے اور جہاد کے لیے بندھے ہوئے میں کچھ واجب نہیں۔

اور روایت ہے کہ حضرۃ عمر بن الخطاب نے ابوعبیدہؓ بن الجراح کو گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں لکھا: کہ گھوڑوں کے مالکوں کو اختیار دو، اگر چاہیں تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کریں، وگرنہ گھوڑوں کی قیمت لگاؤ اور ہر دوسو درہم سے پانچ درہم لے لو۔"

اور حضرۃ سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے کہ حضرۃ عمر نے جب علاء بن الحضرمی کو بحرین عامل بنا کر بھیجا تو انہیں ہدایت کی کہ "ہر گھوڑے سے دو بکریاں یا دس دراہم لینا"

نیز (بہ تفصیل مذکور) گھوڑے مال نامی، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ ہیں، لہٰذا ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق"۔ تو اس میں مراد وہ گھوڑے ہیں جو سواری اور جہاد کے لیے رکھے ہوئے ہوں، سائمہ گھوڑے مراد نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے گھوڑوں اور غلاموں کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور غلاموں سے بھی مراد خدمتگار غلام ہیں ـــــ غور کیجیے! کہ آپ نے غلاموں میں صدقہ فطر واجب کیا ہے اور صدقہ فطر خدمتگار غلاموں میں واجب ہوتا ہے۔ (تو یہ قرینہ ہے کہ گھوڑوں سے بھی مراد سائمہ نہیں بلکہ حاجت اصلی میں لگے ہوئے گھوڑے ہیں)۔

اور یا کم از کم یہ حدیث ہماری تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہے، لہٰذا اس پر محمول ہوگی تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے۔ اور ان کے دوسری حدیث سے استدلال کا بھی یہی جواب ہے۔

رہی یہ صورت کہ جب سب کے سب مؤنث ہوں یا مذکر ہوں۔ تو ان میں وجوب زکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اونٹ، گائے اور بکری پر قیاس کیا جائے گا کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اگرچہ سب مؤنث ہوں یا مذکر ہوں۔ اسی طرح گھوڑوں میں بھی ہوگا۔

اور صحیح یہ ہے کہ ایسی صورت میں گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مال زکوٰۃ مال نامی ہوتا ہے۔ اور ایسے گھوڑوں میں دودھ اور نسل کی نماء نہیں ہے۔ اور نہ ہی گوشت زیادہ ہونے کی نماء ہے۔ اس لیے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ـــــ بہ خلاف اونٹ، گائے اور بکری کے، کیونکہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہے ـــــ تو ان کے موٹے ہونے کے ساتھ گوشت کا زیادہ ہونا بمنزلہ دودھ اور نسل کی زیادتی کے ہے۔ واللہ اعلم۔

باقی خچروں اور گدھوں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ سائمہ ہوں۔ کیونکہ عادۃً ان سے مقصود باربرداری اور سواری ہوتی ہے، دودھ اور نسل نہیں، لیکن کبھی انہیں ضرورت و حاجت سے فارغ ہونے کے وقت چرایا جاتا ہے تاکہ چارے کا خرچ بچ جائے۔ (لہٰذا ان میں سائمہ کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی)

اور اگر خچر اور گدھے تجارت کے لیے رکھے ہوئے ہیں تو پھر ان میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔

فصل
زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کرنیکا حق کس کو حاصل ہے؟

سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کون کر سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ زکوٰۃ لینے کا اختیار کسے حاصل ہے۔؟

۲۔ لینے والے کے لیے اختیار ثابت ہونے کی کیا شرائط ہیں۔؟

۳۔ کس قدر لیا جائے گا۔؟

مبحث اوّل :۔ مال زکاۃ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ظاہرہ، یعنی مویشی اور وہ مال جو تاجر کے پاس ہو اور اس کا عاشر پہ گذر ہو۔

۲۔ باطنہ، سونا، چاندی اور وہ اموال تجارت جو اپنے ٹھکانوں پر ہوں (یعنی سفر میں تاجر کے ساتھ نہ ہوں)۔

اموال ظاہرہ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ان کی زکوٰۃ لینے کا سربراہِ ریاست امام اور اس کے نائبین کو اختیار حاصل ہے۔ اور سربراہ کے نائبین مُصَدِّقِین ہیں یعنی سُعَاۃ اور عُشَّار

سُعَاۃ: ساعی کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو قبائل (گاؤں، دیہات، ڈیروں وغیرہ) میں گھومتا پھرتا ہے تاکہ مویشیوں کی زکوٰۃ ان کے ٹھکانوں سے وصول کرے۔

عُشَّار: عاشر کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو امام کی طرف سے راستے پر مقرر ہوتا ہے۔ تاکہ وہاں سے گذرنے والے تاجروں سے ان کے پاس موجود مال تجارت کی زکوٰۃ وصول کرے۔ (جب کہ شرائط وجوب پائی جائیں۔ — اور مُصَدِّق ان دونوں کے لیے اسم جنس ہے (کہ یہ دونوں مصدِّق کے ذیل میں داخل ہیں)۔

امام کو مویشیوں اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حاصل ہونے پر دلیل کتاب، سنت، اجماع امت اور اشارۂ کتاب ہے۔

کتاب اللہ میں فرمان ہے:

خذ من اموالهم صدقةً:

یہ آیت زکاۃ کے بارے میں نازل ہوئی؛

اکثر اہل تفسیر اسی پر متفق ہیں۔ اس میں اللہ عزوجل نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام (سربراہ ریاست) کو زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے اور لینے کا حق حاصل ہے۔

نیز فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیھا۔ الایۃ۔
صدقات (زکوٰۃ) فقراء، مساکین اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے ہی ہیں،، الایہ۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے امام کو وصولی زکوٰۃ کا اختیار حاصل ہونے کے متعلق تشفی بخش وضاحت فرما دی۔ کیونکہ صدقات میں عاملین کا حق مقرر فرمایا۔ اگر امام کو ارباب اموال سے مویشیوں کے ٹھکانوں میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حاصل نہ ہوتا، اور ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کے سپرد ہوتی تو ان مصارف صدقات میں عاملین کا ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

السنۃ: سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبائل عرب، شہروں اور دور دراز علاقوں میں مویشیوں کے ٹھکانوں پہ ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مصدّقین بھیجا کرتے تھے۔ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کا یہی طریق کار رہا۔ حتیٰ کہ جب بعض قبائل عرب نے زکوٰۃ کی ادائیگی روک لی تو حضرت ابوبکر صدیق نے فرمایا: بخدا اگر یہ لوگ ایک رسی بھی روکیں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیتے تھے، تو میں اس پر ان سے جنگ کروں گا"۔ اور خلفاء راشدین کے بعد سے آج تک عمال اور سربراہ اسی پر عمل کرتے چلے آئے ہیں۔

اسی طرح مال باطن کو جب تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گذرے تو اسے اختیار ہے کہ اس کی زکوٰۃ فی الجملہ وصول کرلے۔ اس لیے کہ تاجر جب اس مال کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا اور آبادی سے نکال لیا تو وہ مال ظاہر بن گیا اور سوائم کے ساتھ لاحق ہوگیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو مویشیوں کے ٹھکانوں میں زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت وحمایت کرتا ہے، کیونکہ صحراؤں بیابانوں اور دور افتادہ علاقوں میں سلطان کی حمایت وحفاظت کے بغیر مویشی محفوظ نہیں رہ سکتے ــــ اور یہ وجہ اس مال میں بھی موجود ہے جو تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گذرتا ہے۔ (کیونکہ امام کی وجہ سے اس کا مال راستے میں مامون رہا)۔ لہٰذا یہ سوائم کی طرح ہے، اور اس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوچکا ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے عشار مقرر کیے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم سے ۱/۴، ذمی سے ۲/۴۰ اور حربی سے ۴/۴۰ وصول کریں"۔ اور آپؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور کہیں منقول نہیں کہ کسی ایک صحابی نے اس کا انکار کیا ہو، لہٰذا یہ اجماعی مسئلہ ہوا۔

اور روایت ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عمال اور حکام کو یہی فرمان لکھ کر بھیجا اور فرمایا کہ "مجھے اس کی اس شخص نے خبر دی ہے، جس نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سُنی۔"

اموال باطنہ کا حکم وہ اموال باطنہ جو شہر کے اندر رہیں (یعنی انہیں لے کر عاشر پر گذر نہ ہو) تو ان کے بارے میں ہمارے اکثر مشائخ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے اپنے عہد مبارک میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا، پھر ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اپنے دور میں ان اموال کی زکوٰۃ وصول کی۔ پھر عثمانؓ نے کچھ عرصہ ان کی زکوٰۃ وصول کی، اور جب لوگوں کے اموال زیادہ ہوگئے اور آپؓ نے دیکھا کہ ان کی جستجو اور تلاش میں امت کو تنگی اور ان کی چھان بین میں اربابِ اموال کو ضرر ہے تو انہوں نے ان اموال کی زکوٰۃ کی ادائیگی اربابِ اموال کے سپرد کر دی۔

امام الہدی الشیخ ابومنصورؒ الماتریدی السمرقندی نے فرمایا:

ہم تک یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمین سے چاندی اور اموال تجارت کی زکاۃ کا مطالبہ کرنے کے لیے کوئی آدمی بھیجا۔ لوگوں ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کیا کرتے تھے، اور بعض لوگ یہ زکوٰۃ ائمہ اور حکام کے پاس لے آتے تو وہ اسے قبول کر لیتے اور یہ نہیں پوچھتے تھے کہ ان کے پاس کتنا مال ہے؟ اور نہ ہی اس زکوٰۃ کا مطالبہ کرتے تھے سوائے اس کے کہ حضرۃ عمرؓ نے اطراف واکناف میں عشار بھیجے۔ اور آپؓ کا یہ اقدام۔ اُن لوگوں کے بارے میں تھا جن کا گھر بعید تھا، اور ان کے لیے زکوٰۃ لے کر امام کے پاس آنا باعث مشقت تھا۔ واللہ اعلم۔

حضرۃ عمرؓ نے ہر طرف حربی اور ذمی تجار کے لیے عاشر مقرر فرمائے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم تاجروں سے جو وہ (بخوشی) دیں، وصول کرلیں۔ حضرۃ عمرؓ کا عمل مسلمین کے لیے بطور تخفیف تھا۔ نہ یہ کہ امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نقود اور اموال تجارت کے ارباب سے مطالبہ کرے کہ وہ عشار کو زکوٰۃ ادا کریں، سوائے مویشیوں (کی زکوۃ) کے کہ ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق ائمہ وحکام کو حاصل ہے۔ اور اگر کوئی شخص اموال باطنہ کی زکوٰۃ امام کے پاس لے آئے تو اسے قبول کرلے اور سنت جاریہ اور عادت مستمرہ سے تجاوز نہ کرے۔

عصر حاضر میں حکومت کی طرف سے وصولیٔ زکوٰۃ کا حکم ہمارے زمانے کے سلاطین وسربراہان جو زکوٰۃ وصدقات عشر وخراج وصول کرتے ہیں لیکن اسے مصارف معینہ میں صرف نہیں کرتے، تو کیا ان کے وصول کرنے سے ارباب فرائض سے یہ فرائض ساقط ہوجائیں گے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

فقیہ ابوجعفرؒ الہندوانی نے فرمایا کہ اس سے صاحبِ فرائض سے ہر قسم کے فرائض ساقط ہوجاتے ہیں، اگرچہ اربابِ حکومت اسے مصارف صدقات میں صرف نہ کریں۔ اس لیے کہ انہیں لینے کا حق حاصل ہے۔ تو ان کے لینے سے ہم سے فریضہ ساقط ہوجائے گا، پھر اگر وہ اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے تو اس کا وبال ان پر ہے۔

الشیخ ابوبکرؒ بن سعید فرماتے ہیں کہ خراج ساقط ہوجاتا ہے اور صدقات ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ خراج کا مصرف افواج وسپاہ ہیں اور وہ اسے افواج پر صرف کرتے ہیں اور دشمن سے قتال کرتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر دشمن حملہ آور ہو تو وہ اس سے لڑتے ہیں اور انہیں مسلمین کی سرحدوں سے بھگاتے ہیں۔ باقی زکوٰۃ وصدقات کو ان کے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

ابوبکر الاسکاف فرماتے ہیں کہ کسی قسم کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا، اور دوبارہ دینا پڑے گا، کیونکہ ارباب حکومت اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

اور اگر صاحب مال انہیں دیتے وقت یہ نیت کرے کہ میں ان کو مال کی زکوٰۃ دے رہا ہوں (یعنی ان کو مصرف سمجھتے ہوئے)، تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے اور زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ حکام و امراء فی الحقیقت فقراء ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ لوگ اپنے ذمے واجب شدہ تاوان اور عوام کے تلف کردہ حقوق ادا کرنے لگیں تو فقراء بن جائیں۔

اسی بارے میں یہ دلچسپ اور عبرت آموز روایت ہے کہ ابو مطیع البلخی نے یہ فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ہامان کے لیے صدقہ لینا جائز ہے — یہ خراسان کا والی تھا، اور ابو مطیع نے وجہ سابق کی بنا پر یہ فرمایا — اور یہ بھی حکایت ہے کہ "بلخ" میں ایک امیر و سربراہ نے ایک فقیہ سے سوال کیا کہ مجھ پر قسم کا کفارہ ہے کیا ادا کروں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "روزے رکھو" اس پر امیر رو پڑا اور سمجھ گیا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر تم عوام کے تاوان اور حقوق ادا کرو تو تمہارے پاس کچھ بھی نہ بچے۔ (خیال رہے کہ کفارۂ قسم میں اولاً دس مساکین کا کھانا یا لباس یا ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے اور اگر یہ میسر نہ ہوں تو پھر تین روزے رکھنا لازم ہوتے ہیں)

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر سلطان اور صدر مملکت کسی شخص کا مال ناحق اور زبردستی لے اور صاحب مال دیتے ہوئے نیت کرے کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ یا میری زمین کا عشر ہے تو یہ جائز ہے، (اس کی زکوٰۃ اور عشر ادا ہو جائے گا)، واللہ اعلم۔

فصل

زکوٰۃ وصول کرنیکا اختیار کب حاصل ہوتا ہے؟

اس کی چند شرائط ہیں۔

شرط ۱: امام و سربراہ کی جانب سے اموال کی حفاظت و حمایت ہونا۔ چنانچہ اگر اہل عدل کے کسی شہر اور قبضہ پر باغی (امام برحق سے ناحق بغاوت کرنیوالے) حملہ آور ہوئے اور تسلط حاصل کر لیا اور سوائم کی زکوٰۃ، زمینوں کے عشر و خراج وصول کر لیے پھر امام عادل و برحق ان پر غالب آیا تو وہ ان لوگوں سے دوبارہ زکوٰۃ عشر و خراج نہیں لے گا۔ اس لیے کہ امام کو زکوٰۃ و عشر لینے کا حق حفاظت و حمایت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور حفاظت نہیں پائی گئی (اس لیے اسے لینے کا حق نہیں)

ہاں! اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ صاف رکھنے کے لیے انہیں فتویٰ دیا جائے کہ زکوٰۃ اور عشر دوبارہ ادا کر دیں — باقی خراج کے بارے میں محمد نے سکوت اختیار کیا، اور دوسرے مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا، بعض نے کہا کہ زکوٰۃ و عشر کی طرح خراج بھی دوبارہ دے دیں — اور بعض

نے کہا کہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ خراج جنگ و قتال کرنے والے افراد پر صرف کیا جاتا ہے۔ اور اہل بغاوت بھی دشمنان اسلام سے قتال کرتے ہیں اور حریم اسلام کی حفاظت کرتے ہیں۔ (للہذا خراج اپنے مصرف میں صرف ہوا)۔

شرط ۲: زکوٰۃ کا واجب ہونا۔ اس لئے کہ ماخوذ زکوٰۃ ہے۔ اور زکوٰۃ عرف شرع میں مقدار واجب کا نام ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ لینے سے پہلے زکوٰۃ واجب ہونا ضروری ہے۔

پس تمام شرائط وجوب کی رعایت رکھی جائے گی، جو کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں یعنی ملک مطلق، کمال نصاب، النصاب کا نامی ہونا، سال گذرنا، کسی بندے کی طرف سے مطالبۂ دین نہ ہونا، وجوب کا اہل ہونا وغیر ذلک۔

شرط ۳: مال کا ظاہر ہونا اور مالک کا حاضر ہونا، چنانچہ اگر مالک حاضر ہے اور مال ظاہر نہیں ہے، تو اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جب تک مال ظاہر نہ ہو وہ سلطان کی حفاظت وحمایت کے تحت داخل نہیں ہوتا ــــ اسی طرح جب مال ظاہر ہو، لیکن مالک حاضر نہ ہو یا مالک کی طرف سے اس کا اجازت دادہ حاضر نہ ہو، جیسے مستبضع وغیرہ تو بھی اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائیگا۔ (مُستَبضِع: حامل بضاعت۔ اور بضاعت وہ مال ہے جو مالک کسی آدمی کو دے دے تاکہ وہ اس سے کاروبار کرے اور منافع حاصل کرے اور جب مالک طلب کرے تو لوٹا دے)

مسئلہ: اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ ساعی مویشیوں کے باڑے میں ان کے مالک سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے آیا تو مالک نے کہا کہ یہ میرا مال نہیں ہے یا ابھی اس کا سال پورا نہیں ہوا یا ان کی قیمت سے زیادہ مجھ پر قرض ہے تو اس کی بات مانی جائے گی، اس لیے کہ وہ وجوب زکوٰۃ کا انکار کر رہا ہے۔ اور اس سے قسم لی جائے گی، کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی ساعی کا مطالبہ۔ للہذا (الیمین علی من انکر کے تحت)، قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے دوسرے مصدق کو زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق مقرر نہیں کیا گیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا جھوٹ بالکل ظاہر اور یقینی ہے اور اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق بھی مقرر تھا تو قسم سے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ کوئی رسید دکھلائے، یا نہ دکھلائے، یہ ظاہر الروایۃ ہے ــــ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ جب تک رسید پیش نہیں کرتا، اس کی تصدیق نہیں جائے گی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خبر صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ لہٰذا کوئی مرجح ہونا چاہیئے، اور رسید صدق کے راجح ہونے کی علامت ہے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رجحان صدق تو بغیر رسید کبھی ثابت ہے، کیونکہ وہ امین ہے۔ اس لیے کہ اسے حق حاصل ہے کہ وہ زکوٰۃ دوسرے مصدق کو دے دے۔ تو اس نے صرف دی ہے کہ میں زکوٰۃ ایسے شخص کو دے دی کہ جسے حکومت نے اسی کام کے لیے مقرر کیا تھا چنانچہ یہ مُودَع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) کی مانند ہے، جب وہ کہے کہ میں نے ودیعت

مُوْدِع (ودیعت رکھنے والا) کو دے دی تھی (کہ اس کے قول کا اعتبار ہوگا) باقی رسید کوئی یقینی علامت نہیں ہے، اس لیے کہ لکھائی کے ساتھ لکھائی مشابہ ہوجایا کرتی ہے۔

اسی بنا پر اگر وہ اس مصدق کے علاوہ کسی اور کے نام پر رسید لایا تو بھی قسم کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ یہ جواب ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے کیونکہ رسید شرط نہیں ہے، تو اس کا پیش کرنا اور نہ کرنا برابر ہے —— اور حسن کی روایت کے مطابق اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ رسید شرط ہے۔ لہٰذا رسید کے بغیر اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان کی زکوٰۃ فقراء کو ادا کر دی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے زکوٰۃ لی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مصدق اپنی ذات کے لیے صدقہ نہیں لیتا، بلکہ مستحقین کو پہنچانے کے لیے لیتا ہے۔ اور مستحقین فقراء ہیں، اور مالک نے انہیں زکوٰۃ خود پہنچادی (لہٰذا اب اس سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ) لینے کا حق سلطان کے لیے ہے۔ تو اس نے یہ کہہ کر کہ "میں نے خود ادا کر دی ہے"، سلطان کا حق ضائع کرنا چاہا اور اسے اس کا اختیار نہیں —— اسی طرح عشر میں بھی یہی اختلاف ہے

عاشر پر گذرنے کے احکام

ایسے ہی جو شخص عاشر پر سوائم یا دراہم یا دنانیر یا اموال تجارت لے کر گذرتا ہے۔ تو اس میں بھی گذشتہ تمام تفصیل کے مطابق جواب دیا جائیگا۔ ہاں ایک صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ جب وہ سوائم کے علاوہ باقی چیزوں کے بارے میں کہے کہ میں نے ان کی زکوٰۃ خود ادا کر دی ہے، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اور دوبارہ زکوٰۃ نہیں لی جائے گی، اس لیے کہ اموال باطنہ کی جب تک شہر کے اندر اندر تجارت ہو تو ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مالک حق رکھتا ہے۔ لہٰذا اس نے ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر کے کسی کا حق ضائع نہیں کیا۔

مسئلہ: تاجر کا عاشر پر گذر ہوا، اور اس کے پاس صرف سو درہم تھے، اس نے عاشر کو بتلایا کہ میرے پاس (گھر میں) سو درہم اور بھی ہیں۔ اور دراہم پر سال پورا ہو چکا ہے۔ تو عاشر اس کے پاس موجود سو درہم کی زکوٰۃ نہیں لے گا —— اس لیے کہ (عاشر کو) لینے کا حق حفاظت کی وجہ سے ہے۔ اور نصاب سے کم مال قلیل ہے، جو (سلطان کی) حفاظت کا محتاج نہیں —— وہ سو درہم جو گھر میں ہیں، وہ حفاظت کے تحت داخل ہی نہیں ہوئے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کسی کی کچھ بھی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔

مسئلہ: اگر تاجر سامان لے کر عاشر پہ گذرا اور اس نے عاشر سے کہا کہ یہ سامان تجارت کے لیے نہیں ہے یا کہا کہ یہ مال بضاعت ہے (بضاعت کی تفصیل شرط نمبر ۲ کے ذیل میں گذر چکی ہے) یا کہا کہ میں مال بطور اجیر لے جا رہا ہوں، تو قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ

امین ہے، اور کوئی ظاہری علامت کذب نہیں پائی گئی۔

مسئلہ: تفصیل مذکور کے مطابق جن باتوں میں مسلم کی تصدیق کی جاتی ہے، ان میں ذمی کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين۔

جب (غیر مسلم) عقد ذمہ قبول کر لیں تو ان کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمین کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور جو چیزیں مسلمین پر عائد ہوتی ہیں، وہ ان پر بھی عائد ہوں گی۔

نیز اس لیے کہ ذمی کا اس باب میں مقدار ماخوذ کے سوا کسی بات میں مسلم سے فرق نہیں ہے پس مسلم سے جتنا لیا جاتا ہے، ذمی سے دوگنا لیا جائے گا۔ جیسا کہ تغلبی کا حکم ہے۔ اس لیے کہ ذمی سے بسبب حفاظت اور صدقہ کے نام سے لیا جاتا ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ صدقہ نہیں ہے۔

مسئلہ حربی کی تفصیل مذکور میں سے کسی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے عشر (۱/۱۰) لیا جائیگا ہاں اگر باندیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری امہات اولاد میں یا لڑکیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری اولاد میں (تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی) (دیگر بہر صورت اس سے عشر اس لیے لیا جائے گا) کہ اس کے پاس موجود مال کی حفاظت اور عصمت کے سبب لیا جاتا ہے، اور حفاظت پائی گئی لہذا کوئی چیز عشر لینے سے مانع نہیں ہے ـــــ باقی استیلاد (ام ولد بنانا) اور نسب (اولاد کہنا) کے بارے میں اس کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ استیلاد اور نسب جیسا کہ دار الاسلام میں ثابت ہوتے ہیں، ایسے ہی دار الحرب میں بھی ثابت ہوتے ہیں ـــــ (لہذا تبدیلی دار کا ان پر کوئی اثر نہ ہوگا) ـــــ اور محمدؒ نے اس کی علت یہ بیان کی کہ حربی دو حالتوں سے خالی نہیں، سچا ہوگا یا جھوٹا، پس اگر وہ سچا ہے (تو اس سے ام ولد اور اولاد کا عشر لینے کا حق نہیں) اور اگر وہ جھوٹا ہے تو اس کے اقرار کرنے سے اسی وقت وہ اس کی ام ولد بن گئیں، اور ام ولد میں عشر نہیں ہوتا ـــــ اور اگر حربی نے کہا کہ یہ میرے مدبّرین ہیں، تو اس کی بات کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ تدبیر (مدبر بنانا) دار الحرب میں صحیح نہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص عاشر پر مال لے کر گذرا اور کہا کہ یہ میرے پاس بطور بضاعت ہے، یا کہا کہ میں اس مال میں بطور اجیر کام کر رہا ہوں، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس سے عشر نہیں لیا جائے گا ـــــ (حربی) کے علاوہ باقی مسائل میں (عشر) سے مراد عاشر کا حق ہے) اور اگر کہا کہ یہ مال میرے پاس بطور مضاربت ہے تو بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا ـــــ اور کیا اس سے عشر لیا جائے گا؟ ابو حنیفہؒ اولاً کہتے تھے کہ عشر لیا جائے گا۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ عشر نہیں لیا جائے گا، اور یہی ابو یوسفؒ و

محمدؒ کا قول ہے۔

اگر عبد ماذون (اجازت دادہ غلام) اپنی کمائی اور تجارت کا مال لے کر عاشر پر گذرا اور اس پر دین نہیں ہے۔ اور دوسری شرائط وجوب زکوٰۃ بھی اس میں جمع ہیں، پس اگر اس کے ساتھ اس کا مولیٰ (آقا) بھی ہے تو بالاجماع اس سے عشر لیا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ مولیٰ (آقا) نہیں ہے تو بھی ابوحنیفہ کے قول میں اس سے عشر لیا جائے گا ——— اور صاحبینؒ کے قول میں عشر نہیں لیا جائے گا۔

ابویوسف نے فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ ابوحنیفہ نے عبد ماذون کے بارے میں بھی رجوع کیا ہے یا نہیں ——— اور بعض کا قول ہے کہ "مضارب میں رجوع کرنے سے عبد ماذون میں خودبخود رجوع ہو جاتا ہے"۔

ابوحنیفہ کے مضارب کے بارے میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب بمنزلہ مالک ہے اس لیے کہ وہ مال میں تصرف کرنے کا مالک ہے، اسی لیے رب المال (مال کا مالک) کا اس سے بیع کرنا جائز ہے۔

ابوحنیفہ کے آخری قول، جو کہ صاحبین کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لیے ملک شرط ہے، اور مضارب مال کا مالک نہیں، اور رب المال نے اسے زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم بھی نہیں دیا، کیونکہ عقد مضاربت سے صرف مال میں تصرف کرنے کی اجازت ملتی ہے (تو ادائیگی زکوٰۃ کے لیے الگ اجازت ہونی چاہیئے)۔

اسی سے اس استدلال کہ "یہ بمنزلہ مالک ہے" کا جواب بھی نکل آیا، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بمنزلہ مالک ہے، لیکن مال میں تصرف کے اختیار میں، نہ کہ ادائیگی زکوٰۃ میں، جیسے مستبضع ہوتا ہے۔

اور عبد ماذون اس تفصیل کے مطابق مضارب کے مفہوم میں داخل ہے۔ اور اس لیے کہ اسے بھی صرف تصرف کی اجازت ہے۔ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ عبد ماذون کے بارے میں بھی ابوحنیفہ کا رجوع ہے۔

مسئلہ: مسلم سے، جب اس کا عاشر پر گذر ہو، سال میں صرف ایک مرتبہ وصولی کی جائے گی ——— اس لیے جو اس سے لیا جاتا ہے، وہ زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوتی ہے ——— ذمی کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ جب وہ عقد ذمہ قبول کر لیتا ہے تو اسے مسلمانوں والے تمام حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، اور اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہو جاتی ہیں جو مسلمانوں پر لازم ہیں۔ نیز

اس لیے کہ عاشر اس جو لیتا ہے، صدقہ کے نام سے لیتا ہے —— اگرچہ وہ حقیقۃً صدقہ نہیں ہے —— جیسے تغلبی سے لیا جاتا ہے —— لہٰذا اس سے بھی سال میں صرف ایک مرتبہ لیا جائے گا۔

حربی کا بھی یہی حکم ہے، ہاں! اگر اس نے عشر دیا پھر دار الحرب لوٹ گیا، اور پھر آیا تو اس سے دوبارہ عشر لیا جائے گا، اگرچہ دار الحرب سے اسی دن نکل آیا ہو —— اس لیے کہ اہل حرب سے لینا ان کے پاس موجود اموال کی حفاظت کے سبب ہے، لہٰذا جب تک وہ دار الاسلام میں ہیں —— اور سال باقی ہے، ان کو حاصل شدہ حمایت وحفاظت متحد رہی۔ لہٰذا ان سے لینے کا حق بھی متحد رہا، (چنانچہ ایک مرتبہ ہی ان سے لیا جائے گا)۔

لیکن جب وہ دار الحرب میں داخل ہوئے اور پھر دار الاسلام لوٹے تو انہیں ازسرِنو حمایت حاصل ہوئی، لہٰذا ازسرِنو وصولی کی جائے گی۔

حربی کا عاشر پر گذر ہوا۔ لیکن اسے معلوم نہیں ہوا، حتیٰ کہ وہ دار الحرب لوٹ گیا، پھر دوبارہ آیا، تو اس سے گذشتہ کی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ اس لیے کہ جو گذر گیا اس کا حق ساقط ہو گیا، کیونکہ دار الحرب میں داخل ہونے کی وجہ سے لینے کا اختیار —————— منقطع ہو جاتا ہے —— اور اگر ایک مسلم اور حربی کا گذر ہوا، اور عاشر کو پتہ نہیں چلا۔ پھر دوسرے سال ان کا علم ہو گیا تو ان سے (گذشتہ دفعہ کی) وصولی بھی کرے گا، اس لیے کہ وجوب ثابت ہو چکا تھا، اور اسے ساقط کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی۔

مسئلہ: اگر عاشر پر سبزیاں اور پھل وغیرہ ایسی چیزیں لے کر گذرا، جو سال بھر باقی نہیں رہتیں، تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس سے عشر نہیں لیا جائے گا، اگرچہ ان کی قیمت دو سو درہم ہو۔

ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ اس سے عشر لے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال تجارت ہے —— اور مال تجارت میں "معنی" یعنی مالیت اور قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، عین کا نہیں —— تو جب اس کی قیمت قدر نصاب کو پہنچتی ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہو گی —— اسی لیے ایسے مال کی جب شہر میں تجارت کرے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی الخضراوات صدقۃ:

ترکاریوں میں صدقہ نہیں:

اور صدقہ کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے تو اس مراد زکوٰۃ ہوتی ہے۔ باقی جن ترکاریوں سے شہر کے اندر تجارت کرتا ہے، وہ اس فرمان سے دوسری دلیل کی وجہ سے مخصوص ہیں۔

اور یا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ:

لیس فیھا صدقۃ توخذ؂

یعنی ان کی زکوٰۃ لینے کا امام کو حق حاصل نہیں بلکہ ان کا مالک ان کی زکوٰۃ خود ادا کرے گا۔

نیز وجوب زکوٰۃ کے لیے سال شرط ہے۔ اور ترکاریاں سال بھر باقی نہیں رہتیں، اور عاشر ترکاریوں سے بطریق زکوٰۃ لیتا ہے۔ تو جب ان میں وجوب زکوٰۃ کی شرط نہ پائی گئی تو لینا صحیح نہیں، نیز وصولی کا اختیار عاشر کو حفاظت کے سبب ملا۔ اور یہ اشیاء حفاظت کی محتاج نہیں، کیونکہ کوئی بھی ان کو نہیں لوٹتا۔

نیز ترکاریاں عاشر کے پاس بیابان میں تباہ ہو جائیں گی، اس لیے ان سے لینے میں کوئی فائدہ نہیں۔

قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ترکاریوں (وغیرہ) کے مالک پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ آیا عاشر کو لینے کا اختیار ہے؟ اور کرخی نے ذکر کیا ہے کہ ابوحنیفہ کے قول میں ترکاریوں میں کچھ واجب نہیں —— اس نقل کا اطلاق وعموم دلالت کرتا ہے کہ (سال بھر باقی نہ رہنے والی اشیاء میں)، وجوب زکوٰۃ مختلف فیہ ہے — واللہ اعلم۔

مسئلہ: بچے (نابالغ) اور مجنون کے مال سے عاشر کچھ نہیں لے گا، اس لیے کہ ہمارے نزدیک بچے اور مجنون میں وجوب زکوٰۃ کی اہلیت نہیں۔

مسئلہ: اگر بنو تغلب کے کسی بچے اور عورت کا عاشر پر گذر ہوا، تو بچے پر کچھ واجب نہیں، اور عورت پر وہی واجب ہوگا جو مرد پر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بنو تغلب بس جو لیا جاتا ہے، اس میں صدقات کی روش اپنائی جاتی ہے، اس میں اور صدقات میں اس کے سوا کچھ فرق نہیں کہ یہ (مسلم کی مقدار ماخوذ سے)، دوگنا ہوتا ہے — اور صدقہ بچے سے نہیں لیا جاتا، اور عورت سے لیا جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر تاجر خوارج کے زیر تسلط علاقہ سے گذرا اور خوارج کے عاشر نے اس سے اپنا حق وصول کر لیا، پھر وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرا، تو وہ اس سے دوبارہ عشر لے گا۔

اس لیے کہ اس نے اہل عدل کے سلطان کی حمایت کے تحت داخل ہونے کے بعد خوارج کے عاشر پر گذر کر اہل عدل کے سلطان اور فقراء کا حق ضائع کر دیا۔ لہذا ضامن ہوگا۔

مسئلہ: کوئی ذمی عاشر پر بغرض تجارت خمر (شراب) اور خنازیر (خنزیر کی جمع) لے کر گذرا، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق خمر کے ثمن سے عشر لے گا اور خنازیر سے عشر نہیں لے گا۔ ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دونوں سے عشر لے گا، اور یہی زفر کا قول ہے۔ شافعی کے قول کے مطابق دونوں سے عشر نہیں لے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خمر اور خنزیر بالکل مال نہیں ہیں، اور عشر صرف مال سے لیا جاتا ہے۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اہل ذمہ کے حق میں ذو قیمت مال ہیں، ان کے نزدیک خمر ایسے ہی ہے جیسے ہمارے نزدیک سرکہ، اور خنزیر کی ان کے ہاں وہ حیثیت ہے جو ہمارے یہاں بکری کی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی ذمی کی خمر اور خنزیر تلف کر دے تو اسے ضمان دینا پڑے گی۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ خمر و خنزیر میں دو وجہ سے فرق ہے۔

۱۔ خمر ذوات الامثال سے ہے۔ (ذوات الامثال: وہ اشیاء جن کی مثل اور نظیر موجود ہو) اور مثلی اشیاء میں قیمت اصل کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ لہٰذا خمر کی قیمت لینا عین خمر لینے کی طرح نہیں ہے۔ اور خنزیر ذوات القیم سے ہے (ذوات القیم، وہ اشیاء جن کا مثل موجود نہ ہو، اور تلف ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دی جائے)، ذوات الامثال سے نہیں، اور غیر مثلی چیزیں قیمت اصل کے قائم مقام ہوتی ہے، لہٰذا خنزیر کی قیمت لینا ایسا ہی ہے، جیسے عین خنزیر لینا، اور یہ مسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔

۲۔ وصولی عاشر کا حق بسبب حمایت ہے۔ اور مسلم کو فی الجملہ خمر کی حمایت و حفاظت کا اختیار حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص خمر کا وارث ہوا، تو اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اسے غصب ہونے سے بچائے، اور اگر کوئی غصب کرے تو اس سے خصومت کرے اور سرکہ بنانے کے لیے اس سے واپس لے۔ (جب اپنی خمر کی حفاظت درست ہے، تو اسے اختیار ہے کہ ثبوتِ ولایت کا سبب یعنی سلطنت پائے جانے کے وقت وہ دوسرے کی خمر کی حمایت کرے۔

اور مسلم کو خنزیر کی حفاظت کا بالکل اختیار نہیں ہے۔ حتی کہ اگر وہ اسلام لایا اور اس کے پاس خنزیر تھے تو اس کے لیے ان کی حفاظت کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ انہیں چھوڑ دے۔ لہٰذا کسی دوسرے کے خنزیر کی حفاظت کا اختیار بھی حاصل نہیں ہوگا۔

فصل

عاشر گذرنے والے تاجر سے کتنا لیگا ؟

تفصیل یہ ہے کہ گذرنے والے تاجر کی تین حالتیں ہیں، یا تو وہ مسلم ہوگا، یا ذمی ہوگا اور یا حربی ہوگا۔ اگر گذرنے والا تاجر مسلم ہے تو عاشر اس سے اموال تجارت میں ربع العشر ۱/۴ ۱۰ (یعنی ۱/۴۰) لے گا۔ اس لیے کہ مسلم سے جو لیا جاتا ہے وہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے لہٰذا اموال تجارت میں زکوٰۃ کی واجب شدہ مقدار کے مطابق لیا جائے گا۔ یعنی ۱/۴۰، اور اسے مصرف زکوٰۃ میں صرف کیا جائے گا، اور اس کے مال سے اس سال کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو اس سے نصف العشر ۲/۱۰ یعنی ۱/۲۰ لیا جائے گا اور شرائط زکواۃ پر لیا جائے گا لیکن سے جزیہ اور خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا اور اس وصولی سے اس تاجر پر عائد شدہ اس سال کا جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن بنو تغلب کے نصاری اس سے مستثنی ہیں، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے معاہدہ کیا تھا کہ ان سے جزیہ کی بجائے دوگنا صدقہ لیا جائے گا۔ لہذا جب عاشر نے ان سے یہ وصول کر لیا تو جزیہ ان سے ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ حربی ہے تو اس سے اتنا لیا جائے گا جتنا وہ (اپنے ملک میں) مسلم تاجروں سے لیتے ہیں، اگر معلوم ہوا کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے ۴/۱۰ لیتے ہیں تو ان سے بھی اتنا ہی لیا جائے گا، اور اگر وہ ۲/۱۰ لیتے ہیں تو ہم بھی ۲/۱۰ لیں گے اور اگر وہ ۱/۱۰ لیتے ہیں تو ہم بھی ۱/۱۰ لیں گے۔ اس لئے کہ اس سے ان کے قلوب میں دار الاسلام کے ساتھ مخالطت اور اور روابط کا داعیہ پیدا ہوگا۔ چنانچہ جب وہ اسلام کے محاسن دیکھیں گے۔ تو ان کے دل اسلام کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ معلوم نہیں کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے کتنا لیتے ہیں، تو پھر ان سے ۱/۱۰ لیا جائے گا۔ اس حکم کی اصل اور بنیاد وہ گزشتہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف اطراف میں مقرر عشار کو یہ فرمان لکھا کہ "مسلم سے ۴/۱۰ ذمی سے ۲/۱۰ اور حربی سے ۱/۱۰ لو" اور آپ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں تھا، اور کسی ایک نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی لہذا صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (ان حربیوں) سے اتنا لو، جتنا وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں" اس پر آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ" اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ وہ ہمارے تجار سے کتنا لیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: پھر ان سے ۱/۱۰ لو"۔ اہل حرب سے جو لیا جاتا ہے وہ جزیہ اور مونہ کے معنی میں ہے۔ لہذا اسے جزیہ کی جگہ سمجھا جائے گا، اور جزیہ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا۔

فصل

رکن زکوٰۃ کا بیان

زکوٰۃ کا رکن (حقیقت ظاہری) یہ ہے: نصاب میں سے ایک (خاص) جزء اللہ تعالیٰ کے لیے نکالنا اور اسے اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دینا، بایں صورت کہ مالک اس مال سے اپنا قبضہ اور ملکیت ختم کر کے فقیر کو اس کا مالک بنا دے اور اسے فقیر کے سپرد کرے یا فقیر کے نائب یعنی مصدّق کے سپرد کر دے ــــ اس میں فقیر کے لیے ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتی ہے۔ اور صاحب مال کی حیثیت فقیر کو مالک بنانے اور سپرد کرنے میں اللہ تعالیٰ کے نائب کی ہے ــــ دلیل اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

الم یعلموا ان اللہ ھو یقبل التوبۃ عن عبادہ و یاخذ الصدقات۔ الآیۃ:

"کیا انہیں معلوم نہیں کہ اللہ ہی بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے۔"

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الصدقات تقع فی ید الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر۔

"صدقہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچنے سے پہلے رحمان کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے۔"

پھر اللہ تعالیٰ نے مالکوں کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، فرمایا: وآتوا الزکوٰۃ (زکوٰۃ دو) اور ایتاء (دینا) تملیک (مالک بنانا) ہی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقات سے تعبیر فرمایا:

انما الصدقات للفقراء (صدقات (زکوٰۃ) فقراء کے لیے ہیں) کیونکہ صدقہ میں بھی تملیک ہوتی ہے۔ لہٰذا مالک کی حیثیت اپنی سابقہ ملکیت کے پیش نظر مقدار زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نکالنے والے کی ہے۔

نیز زکوٰۃ ہماری اصل کے مطابق عبادت ہے۔ اور عبادت یہ ہے کہ عمل کلیۃً صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور ہمارے قول کے مطابق جب مالک فقیر کو مقدار واجب سپرد کرتا ہے تو اس کی نسبت بالکل مالک سے منقطع ہو جاتی ہے اور نسبت خالصتہً اللہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ اور اس عمل میں عبادت مقدار واجب سے اپنی ملکیت ختم کر کے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف نکالنے میں ہے نہ کہ فقیر کو مالک بنانے میں، اسلئے یہ تملیک فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور صاحب مال اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے نائب ہوتا ہے

امام ابو حنیفہ کے نزدیک رکن زکوٰۃ بحیثیت معنی نہ بحیثیت صورت، جزء نصاب نکالنا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صورۃً ومعنیً جزء نصاب نکالنا رکن ہے، لیکن صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی اجازت سے کسی دوسری چیز کو من حیث المعنی اس کا قائم مقام کرنا جائز ہے اور صورت

کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں اور ابو حنیفہؒ کے قول کے
مطابق سوائم کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بھی ذکر کر چکے ہیں۔
اب حقیقت و رکن زکاۃ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

مشترکہ رفاہی کاموں میں زکاۃ صرف کرنیکا حکم

مسئلہ: مساجد، خانقاہ، مدرسہ، پانی کا حوض، ٹینکی کی تعمیر، پلوں کی اصلاح اور مردوں کے کفن دفن میں زکوٰۃ کا صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں بالکل تملیک نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ: زکوٰۃ کی رقم سے طعام خریدا، اور صبح، شام فقراء کو کھلایا، لیکن عین طعام ان کے سپرد نہیں کیا، تو زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔

مسئلہ: زکوٰۃ کی نیت سے فقیر میت کا دین ادا کیا تو زکاۃ ادا نہ ہوتی، اس لیے کہ فقیر کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے فقیر کو تملیک نہ پائی گئی۔

مسئلہ: اگر کسی زندہ فقیر و محتاج شخص کا دین بغیر اس کی اجازت کے زکوٰۃ کی نیت سے ادا کر دیا تو بھی زکوٰۃ ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ عدم قبضہ کی وجہ سے تملیک نہ پائی گئی —— اور اگر فقیر کی اجازت سے دین ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ فقیر کو تملیک پائی گئی، کیونکہ فقیر نے جب اسے اجازت دے دی تو یہ قبضہ کرنے میں فقیر کا وکیل بن گیا، تو ایسا ہے گویا فقیر نے خود قبضہ کیا اور پھر اس مال کا قرض خواہ کو مالک بنا دیا۔

مسئلہ: اپنا غلام زکوٰۃ کی نیت سے آزاد کر دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔ کیونکہ آزاد کر دینا تملیک نہیں ہے بلکہ اسقاطِ ملکیت ہے۔

مسئلہ: مقدار زکوٰۃ سے غلام خریدا، اور اسے آزاد کر دیا تو اکثر علماء کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہ ہوئی اور مالکؒ نے فرمایا کہ ادا ہو گئی —— انہوں نے اللہ تعالیٰ کے فرمان : وَفِي الرِّقَابِ (اور گردنوں کے چھڑانے میں زکوٰۃ صرف کرو) کی یہی تفسیر بیان کی ہے کہ صاحب مال مقدار زکوٰۃ سے غلام خریدے اور اسے آزاد کر دے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ادائے زکوٰۃ میں تملیک واجب ہے، اور آزاد کرنے میں ازالۂ ملکیت ہے، تملیک نہیں۔ لہٰذا واجب نہ پایا گیا تو ادائیگی صحیح نہ ہوئی —— باقی اللہ تعالیٰ کے فرمان "وفی الرقاب" سے مراد و مُکَاتَبِیْن کی زکوٰۃ سے مدد کرنا ہے —— اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر صاحب مال نے زکوٰۃ امام مملکت یا عامل صدقہ کو دے دی تو جائز ہے اس لیے یہ فقیر کی طرف سے قبضہ کرنے میں نائب ہیں۔ تو ان کا قبضہ کرنا فقیر کا قبضہ کرنا ہے۔

مسئلہ: اگر زکاۃ فقیر بچے یا فقیر مجنون کو دی، اور ان کے لیے ان کے ولی، باپ، دادا، یا ان کے وصی نے قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اس لیے کہ ولی ان کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کرنے کا مختار ہے۔

اسی طرح اگر بچے یا مجنون کی طرف سے اس کے عزیز قریب نے قبضہ کیا، اور وہاں اس سے زیادہ قریب کوئی عزیز نہیں ہے۔ اور وہ اس کی کفالت میں ہے، تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی، اس لیے کہ صدقے پر قبضہ کرنے میں وہ ولی کے معنی میں ہے، کیونکہ قبضہ کرنا تو محض نفع رسانی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ بچے اور مجنون کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنے کا مختار ہے۔

مسئلہ: مُلْتَقِط نے لَقِیط کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ اس لئے کہ اسے لقیط کے لئے قبضہ کرنے کا اختیار ہے۔ لہٰذا فقیر کو صدقہ کی تملیک پائی گئی ——— (لقیط: راستے، کھیت وغیرہ سے اٹھایا ہوا بچہ، جہاں اسے بھوک اور افلاس کے خوف یا زنا کی تہمت سے بچنے کے لیے پھینک دیا گیا ہو ——— مُلْتَقِط: لقیط کو اٹھانے والا)۔

مسئلہ: "عیون" میں ابویوسف سے مذکور ہے کہ جو شخص کسی یتیم کی کفالت کرتا ہو، اور اسے لباس خوراک فراہم کرتا ہو اور اس میں اپنے مال کی زکاۃ ادا کرنے کی نیت کرلے تو زکاۃ ادا ہو جائے گی۔ اور محمد نے فرمایا کہ لباس کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اور طعام کے بقدر زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہاں اگر طعام اس کے سپرد کر دیا تو پھر ادا ہو جائے گی ——— اور بعض نے کہا کہ فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس لیے کہ ابویوسف کی مراد یہ نہیں کہ اسے بطور اباحت کھلایا گیا ہو تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی بلکہ ان کی مراد بطور تملیک کھلانا ہے۔

مسئلہ: اگر یتیم خود عاقل اور سمجھدار ہے تو زکوٰۃ اسی کو دی جائے، اور اگر وہ عاقل نہیں تو ولی بطور نائب اس کی طرف سے قبضہ کرے اور پھر اس مال سے اس کی پوشاک اور خوراک کا بندوبست کرے، اس لیے کہ ولی کا قبضہ کرنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ اگر وہ خود عاقل ہوتا اور قبضہ کرتا۔

مسئلہ: عاقل بالغ مستحق زکوٰۃ کے لیے کسی اجنبی کا قبضہ کرنا درست نہیں ہے۔ مگر یہ کہ وہ اس اجنبی کو اپنا وکیل بنائے۔ اس لیے کہ اجنبی کو اس پر کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں۔ لہٰذا اس کی طرف سے اجازت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ ہبہ پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: اسی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اپنے غلام، مدبّر اور امّ وَلَد کو دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اس لیے کہ تملیک نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ یہ لوگ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے، لہٰذا ان کو دینا اپنے آپ کو دینا ہے۔

مسئلہ: اپنے مکاتب کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، اس لیے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ نیز اس لیے کہ اس کی کمائی میں ابھی تردّد ہے کہ بالآخر اس کی ہوگی یا اس کے مولی کی ہوگی، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔

مسئلہ: اپنے والد اور اپنے سلسلۂ نسب میں اوپر تک (دادا، پڑدادا، نانا پڑنانا وغیرہ)، اور اپنی اولاد اور اپنے سلسلۂ اولاد میں نیچے تک (پوتا، پڑپوتا، نواسا، پڑنواسا وغیرہ)، میں سے کسی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ان کی ملکیت سے انتفاع کر سکتا ہے۔ لہٰذا ان کو دینا ایک

گو نہ اپنے آپ کو دینا ہے۔ لہٰذا تملیکِ مطلق واقع نہ ہوگی۔ اسی لئے ایسے قرابت داروں کی ایک دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

مسئلہ: میاں بیوی ایک دوسرے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ بیوی اپنے خاوند کو زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی اہلیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا میں اپنے میاں کو زکوٰۃ دے سکتی ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ اس میں تیرے لئے دو اجر ہیں، ایک تو صدقے کا اجر، اور دوسرا صلہ کا اجر" — ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عرفاً و عادۃً میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے مال سے ایسے انتفاع کرتا ہے، جیسے اپنے مال سے، لہٰذا مکمل طور پر معنیً تملیک نہ پایا گیا۔ اسی لئے (بالاتفاق) خاوند کے لئے اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اسی طرح بیوی کے لئے حکم ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ بالا مسائل ایک اور اصل پر بھی متفرع ہوتے ہیں، جس کا ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ واللہ اعلم۔

فصل:

رکنِ زکوٰۃ کی شرائط

یہ شرائط مختلف انواع کی ہیں۔ بعض کا تعلق مُؤدّی (زکوٰۃ ادا کرنے والا) سے ہے، بعض کا مُؤدّٰی (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے) سے اور بعض کا مُؤدّٰی الیہ (جس کو زکوٰۃ دی جائے) سے۔

مُؤدّیِ زکوٰۃ کے لئے شرط | زکوٰۃ دینے والے کے لئے زکوٰۃ کی نیت کرنا شرط ہے — اس شرط کی تفصیل دو حصوں میں بیان ہوگی۔

عا۔ نیت ادائے زکوٰۃ کے جواز کی شرط ہے کہ اس کے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔

اس پر دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا عمل لمن لا نیۃ لہ : نیت کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں۔

اور فرمایا: انما الأعمال بالنیات ، اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ عبادتِ مقصودہ ہے۔ لہٰذا صوم و صلوٰۃ کی طرح بغیر نیت ادا نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر اپنا تمام مال فقیر کو بطور صدقہ دے دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو استحساناً یہ اس کے لئے زکوٰۃ سے کافی ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ادائے زکوٰۃ جائز اور درست نہ ہو۔

(استحسان: ادلہ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے، اور قیاس کی ایک قسم ہے۔ جس میں قیاس جلی کو ترک کر کے لوگوں کے لئے زیادہ سہولت والی چیز کو اختیار کیا جاتا ہے، جبکہ وہ قیاس جلی سے زیادہ قوی ہو۔ گویا کہ یہ قیاس خفی و دقیق ہے)

قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ عبادت مقصودہ ہے، لہٰذا اس کے لئے نیت ہونا ضروری ہے — اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نیت دلالۃً پائی گئی، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جس شخص پر زکوٰۃ

واجب ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تمام مال صدقہ کرے اور زکواۃ کی نیت سے غافل رہے، لہٰذا دلالت حال یہ ہے کہ نیت پائی گئی۔

مسئلہ: تمام مال کسی فقیر اور مستحق زکواۃ کو ھبہ کر دیا، یا تطوع اور نفل کی نیت سے دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ زکواۃ ادا ہو جائے گی۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر نیت کی کہ تمام مال صدقہ کرے گا، پھر تھوڑا تھوڑا صدقہ کرتا رہا، تو وجہ سابق کی بناء پر زکواۃ سے کافی ہوگا — اور اگر تمام مال صدقہ کرنے کی نیت نہیں کی اور صدقہ کرتا رہا، حتیٰ کہ مال ختم ہو گیا تو زکواۃ کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ (ہر دفعہ) بعض مال صدقہ کرنے کے بعد زکواۃ اس پر واجب رہی۔ اور (آہستہ آہستہ) باقی تمام مال صدقہ ہو گیا۔ پس زکواۃ ساقط نہ ہوئی۔

مسئلہ: اگر اپنا کچھ مال بغیر نیت زکواۃ صدقہ کیا تو یہ تو واضح ہے کہ تمام مال کی زکواۃ سے کافی نہ ہوگا، لیکن، کیا جس قدر مال صدقہ کیا ہے، اس کی زکواۃ ادا ہو جائے گی؟

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ادا نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہے کہ تمام مال کی زکواۃ ادا کرے۔

محمدؒ فرماتے ہیں کہ بقدر صدقہ مال کی زکواۃ ادا ہو گئی، اب باقی کی زکواۃ ادا کرے۔

چنانچہ اگر اس نے دو سو میں سے پانچ درہم صدقہ کیے، اور زکواۃ کی نیت نہیں کی یا تطوع و نفل کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں اس سے پانچ کی زکواۃ ساقط نہیں ہوگی، اور کل دو سو کی زکواۃ اس پر لازم ہے — محمدؒ کے نزدیک پانچ کی زکواۃ ساقط ہو جائے گی، جو کہ ⅛ درہم بنتی ہے۔ اور باقی کی زکواۃ ادا کرے گا — اسی طرح اگر دو سو میں سے سو صدقہ کر دیے، اور زکواۃ کی نیت نہیں رکھتا، یا نفل صدقہ کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک سو کی زکواۃ ساقط نہیں ہوگی، اور اس پر کل کی زکواۃ لازم ہے — اور محمدؒ کے نزدیک سو کی زکواۃ ساقط ہو جائے گی جو کہ ½ ۲ درہم بنتی ہے، اور باقی کی زکواۃ ادا کرے گا — قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں یہ اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضیؒ نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ صدقہ کردہ کے بقدر زکواۃ ساقط ہو جائے گی، اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بعض مال کو کل مال پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی اگر وہ کل مال صدقہ کر دیتا تو کل کی زکواۃ ادا ہو جاتی، تو جب اس نے بعض مال صدقہ کیا تو اتنے کی زکواۃ ادا ہونی چاہیئے، اس لئے کہ مقدار واجب تمام نصاب میں پھیلی ہوئی ہے — ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل مال صدقہ کرنے کی صورت میں بغیر نیت زکواۃ ساقط ہو جاتی ہے کہ زکواۃ واجب شدہ مال سے اُس کی ملکیت بطور بِرّ و قربت ختم ہوئی، اور بعض مال صدقہ کرنے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ: اگر پانچ درہم صدقہ کئے، اور پانچوں میں زکواۃ اور تطوع (نفلی صدقہ) کی نیت کی، تو یہ زکواۃ سے شمار ہوں گے۔ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے — اور محمدؒ کا قول ہے کہ تطوع سے شمار ہوں گے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نیتوں میں تعارض ہو گیا، جس کی وجہ سے کسی ایک کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا تعیین کالعدم ہو گئی، اور صدقہ میں مطلق نیت رہ گئی، تو وہ تطوع سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ ادنیٰ مرتبہ

ہے، اور ادنیٰ کا وقوع یقینی ہوتا ہے۔
ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعارضِ جہتین (فرض و نفل) کے وقت اقویٰ پر عمل کیا جاتا ہے، اور وہ فرض ہے، جیساکہ دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو اقویٰ کو اختیار کیا جاتا ہے ۔۔ نیز اس لئے کہ تعیین کا زکوٰۃ میں اعتبار ہوتا ہے، تطوع میں نہیں۔ کیونکہ تطوع تعیین کا محتاج نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مطلقاً صدقہ سے مراد تطوع ہوتا ہے۔ لہٰذا تطوع کی تعیین بے سود ہے، اور زکوٰۃ کی تعیین باقی رہی، لہٰذا یہ دراہم زکوٰۃ سے شمار ہوں گے۔
مسئلہ: فقیر کو زکوٰۃ دینے کے وقت آمر (حکم دینے والا) کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، چنانچہ اگر پانچ درہم کسی شخص کو دیئے، اور اسے حکم دیا کہ میرے مال کو زکوٰۃ کے طور پر فقیر کو دے دو، پس اس نے دے دیئے لیکن دیتے کے وقت اس کے دل میں زکوٰۃ کی نیت حاضر نہیں تھی، تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اس لئے کہ موکل کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے اور مؤدِّی فی الحقیقت آمر ہے، اور مامور کی حیثیت ادائیگی میں نائب کی ہے ۔۔ اس لئے اگر کسی ذمی کو ادائے زکوٰۃ میں وکیل بنایا تو جائز ہے، اس لئے کہ فی الحقیقت مؤدِّی مسلمہ ہے ۔۔ اور فتاویٰ میں حسنؒ بن زیاد سے مذکور ہے کہ ایک شخص نے کسی کو چند دراہم دیئے، تاکہ بطور تطوع ان کو صدقہ کر دے، پھر آمر نے نیت کر لی کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ سے ہیں۔ پھر مامور نے صدقہ کر دیا، تو آمر کے مال کی زکوٰۃ سے ادا ہوں گے۔

۔۔ اور اگر یہ کہا کہ یہ دراہم میری قسم کے کفارہ سے صدقہ کر دو پھر آمر نے نیت کر لی کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ سے ہیں، تو جائز ہے، اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ من حیث المعنی زکوٰۃ دینے والا آمر ہوتا ہے۔ اور مامور تو اس کی طرف سے نائب ہوتا ہے۔
مسئلہ: اگر کہا کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو اللہ کے لئے مجھ پر لازم ہو گا کہ ان سو دراہم کو صدقہ کر دوں" پھر داخل ہونے کے وقت اپنے مال کی زکوٰۃ کی نیت کر لی، تو یہ زکوٰۃ سے شمار نہیں ہوں گے، اس لئے کہ داخل ہونے کے وقت گذشتہ نذر یا گذشتہ قسم کی وجہ سے اس پر صدقہ کرنا واجب ہو گیا۔ اور اس میں رجوع کا احتمال نہیں، بخلاف پہلی صورت کے، (کہ نفلی صدقہ اور کفارے میں رجوع کا احتمال ہے، کہ وہ پھر بھی ہو سکتا ہے)
مسئلہ: اگر کسی دوسرے کی طرف سے بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا، تو اگر اپنا مال اس کی طرف سے صدقہ کیا تو وہ صدقہ خود اسی کی طرف سے جائز ہو گا اور دوسرے کی طرف سے جائز نہ ہو گا، اگرچہ وہ دوسرا اس کی اجازت دے دے اور اس پر راضی ہو جائے ۔۔ باقی غیر کی طرف سے صدقہ کا عدم جواز اس لئے ہے کہ اس کی طرف سے تملیک نہ پائی گئی، کیونکہ ادا کردہ مال میں اس کی کوئی ملکیت نہ تھی، اور اجازت دینے سے وہ ادا کردہ مال کا مالک نہیں ہو گا۔ لہٰذا یہ صدقہ اس کی جانب سے واقع نہ ہو گا بلکہ صدقہ کرنے والے کی جانب سے شمار ہو گا، کیونکہ صدقہ اسی سے وجود پذیر ہوا ہے، لہٰذا اُسی پر نافذ ہو گا۔
اور اگر غیر کا مال بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ پس اگر اس نے

اجازت دے دی اور مال ابھی باقی ہے تو (نیت کرنے سے) زکواۃ ادا ہو جائے گی، اور اگر مال ختم ہو چکا ہے تو (اجازت سے) وہ تطوع اور نفلی صدقہ ہو گا، زکواۃ ادا نہ ہو گی، اس لئے کہ جب اس نے مالک کی اجازت اور امر کے بغیر صدقہ کیا اور مال تباہ ہو گیا تو اس مال کا بدل اس کے ذمہ دَین بن گیا۔ اب اس کی اجازت کے بعد اگر اس صدقہ کو زکواۃ سے شمار کیا جائے تو اس کی طرف سے زکواۃ دَین کی صورت میں ادا کی اور یہ جائز نہیں۔ (کہ زکواۃ میں کسی کا دَین معاف کر دیا جائے) واللہ اعلم۔

۲۔ نیت کس وقت ہونی چاہیئے؟: طحاویؒ نے ذکر کیا کہ "زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت صحیح ہو گی جب کہ زکاۃ نکالتے ہوئے نیت پائی جائے، جیسا کہ انہوں نے باب الصلوٰۃ میں کہا ہے ۔۔۔ اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہونے کے لیے نیت کا ادا سے مقارن اور متصل ہونا ضروری ہے، محمدؒ بن سلمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ "اگر صدقہ کرنے کے وقت اسے اتنا استحضار ہے کہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ کیا صدقہ کر رہے ہو؟ تو وہ بغیر تفکر کے جواب دے سکے" تو یہی اس کی طرف سے نیت سمجھی جائے گا اور اس کے لیے کافی ہو گی۔ جیسا کہ انہوں نے صلوٰۃ کی نیت میں کہا ہے۔

اور صحیح یہ ہے کہ نیت ان دونوں میں سے کسی ایک موقع میں بھی پائی جائے تو اس کا اعتبار ہو گا۔ زکوٰۃ دینے کے وقت یا زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کرنے کے وقت ۔۔۔ ہشامؒ نے محمدؒ سے اسی طرح روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص نیت کر لیتا ہے کہ آخر سال تک وہ جو کچھ صدقہ کرے گا، وہ اس کے مال کی زکوٰۃ ہو گی، پھر وہ آخر سال تک صدقہ کرتا رہا۔ اور اس کے دل میں نیت مستحضر نہیں تھی تو محمد نے فرمایا کہ "یہ اس کے لیے کافی نہ ہو گا"۔ (یعنی اسے پھر زکوٰۃ دینا ہو گی)، ۔۔۔ اور اگر اس نے قدر زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کیا اور اسے اپنی آستین (اور تھیلی وغیرہ) میں باندھ لیا، اور کہا کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے، پھر صدقہ کرتا رہا، اور نیت مستحضر نہ تھی تو محمد نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ یہ اس کے لیے زکاۃ سے کافی ہو جائے گا؛ اس لیے کہ پہلی صورت میں دونوں وقت نیت نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں ایک وقت یعنی مال زکوٰۃ کو جدا کرتے وقت نیت پائی گئی ۔۔۔ اور خاص زکوٰۃ دینے کے وقت نیت اس لیے شرط نہیں ٹھہرائی گئی کہ کبھی زکوٰۃ ایک ہی دفعہ دے دی جاتی ہے، اور کبھی متفرق طور پر ادا کی جاتی ہے ۔۔۔ اگر متفرق طور پر دینے کی صورت میں ہر دفعہ نیت شرط ٹھہرائی جائے تو اس میں تنگی ہے۔ اور شریعت نے تنگی کو ہٹایا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

زکوٰۃ میں کیسا مال دیا جاسکتا ہے؟

مُؤَدّٰی (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے) کے لیے چند شرائط ہیں۔

۱۔ وہ علی الاطلاق ذو قیمت مال ہو، خواہ وہ منصوص علیہ ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، یا غیر جنس سے ہو۔ اس میں ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ مال جس کا نفلی صدقہ کرنا جائز ہے، اسے زکوٰۃ میں دینا بھی جائز ہے، اور جس کا نفلی صدقہ جائز نہیں، اس کا زکوٰۃ میں دینا بھی جائز نہیں۔

اور شافعی کے نزدیک صرف منصوص علیہ کا ادا کرنا جائز ہے ــــ مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔

مسئلہ: بعض اموال میں مُؤَدّٰی میں قدر اور صفت دونوں کا اعتبار ہوتا ہے، اور بعض اموال میں صرف قدر کا اعتبار ہوتا ہے صفت کا نہیں۔ اور بعض اموال میں صرف صفت کا اعتبار ہوتا ہے قدر کا نہیں ــــ پھر ان تمام صورتوں میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مال زکوٰۃ دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو عین ہوگا اور یا دین۔

تقسیم اوّل اگر وہ عین ہے تو وہ پھر دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان اموال سے ہوگا جن میں ربا جاری نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان اور سامان۔ اور یا ان اموال سے ہوگا، جن میں ربا جاری ہوتا ہے، جیسے کیلی اور وزنی اشیاء۔

پس اگر عین ان اموال سے ہے جن میں ربا جاری نہیں ہوتا تو دیکھا جائے گا، اگر وہ سوائم سے ہے تو اگر اس نے سوائم میں منصوص علیہ زکوٰۃ میں ادا کیا، جیسے بکری اور بنت مخاص وغیرہ، تو اس میں واجب شدہ کی صفت کی رعایت کی جائے گی، یعنی جو مال زکوٰۃ میں دے رہا ہے وہ متوسط ہو، چنانچہ ردی دینا جائز نہیں ہے، مگر از راہ قیمت، لہٰذا اگر اس نے زکوٰۃ میں ردی مویشی دیا تو اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اس پر تکمیل زکوٰۃ لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ادا نہیں کیا ــــ اور اگر اس نے جید اور بڑھیا مویشی زکوٰۃ میں دیا، تو جائز ہے ــــ کیونکہ اس نے واجب مع زیادت ادا کیا۔

اور اگر سوائم کی زکوٰۃ قیمت میں ادا کرنا چاہے تو متوسط جانور کی قیمت ادا کرے بس اگر اس نے ردی جانور کی قیمت زکوٰۃ میں دی تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوئی، اور اس پر تکمیل زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر دو متوسط بکریوں کی جگہ ایک موٹی تازی بکری زکوٰۃ میں دی جس کی قیمت دو متوسط بکریوں کے برابر ہے، تو جائز ہے۔ اس لیے کہ حیوان ربوی (رباوالے) اموال سے نہیں، اور غیر ربوی اموال میں جَودت (عمدگی، بڑھیاپن) ذو قیمت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک بکری کو دو بکریاں

کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

لہٰذا موٹی تازی بکری کی ذات ایک متوسط بکری کے مقابل اور اس کی جودت کی قیمت دوسری بکری کے مقابل شمار ہوگی۔

اور اگر عین سامان تجارت سے ہے، پس اگر اس نے نصاب سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کیا تو جائز ہے، خواہ وہ نصاب کیسا ہی ہو، اس لیے کہ اس نے پورے معنی میں واجب ادا کیا۔ اور اگر اس نے غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کی، پس اگر وہ جنس نصاب سے ہے تو اس میں واجب کی صفت یعنی جید، متوسط اور ردی کی رعایت کی جائے گی، اور اگر اس نے جید اور متوسط کی بجائے ردی دے دیا تو جائز نہ ہوگا، مگر از راہ قیمت، کہ اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور زکوٰۃ کا پورا کرنا اس پر لازم رہے گا — اس لیے کہ سامان ربوی اموال سے نہیں۔ چنانچہ ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض بیچنا جائز ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان میں جودت اور عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔ اسی لیے اگر دو ردی کپڑوں کے عوض ایک عمدہ کپڑا ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔

اور اگر سامان کی زکوٰۃ غیر نصاب سے ادا کرتا ہے اور وہ خلاف جنس نصاب ہے، تو اس میں واجب کی قیمت کی رعایت رکھی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے واجب سے ناقص ادا کیا تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوگی۔

اور اگر مال زکوٰۃ ایسا ہے کہ اس میں ربوٰ جاری ہوتا ہے یعنی کیلی و وزنی اشیاء ہیں، تو اس کی بھی کئی صورتیں ہیں — اگر وہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ادا کرتا ہے، تو وہ کیسا ہی ہو، زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر جو واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا۔

اور اگر وہ غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو غیر نصاب جنس نصاب سے ہوگا یا خلاف جنس سے — پس اگر مؤدّی خلاف جنس سے ہے، مثلاً چاندی کی جگہ سونا ادا کیا یا جو کے عوض گندم ادا کی تو اس میں بالاجماع واجب کی رعایت رکھی جائے گی۔ چنانچہ اگر اس نے واجب سے کم قیمت ادا کیا تو تمام واجب ساقط نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر تکمیل واجب لازم ہے۔ کیونکہ ربوی اموال کا جب خلاف جنس کے ساتھ تقابل ہو تو ان میں جودت و عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔

اور اگر مؤدّی جنس نصاب سے ہے تو اس میں تین اقوال ہیں۔

۱۔ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں قدر معتبر ہے، قیمت نہیں۔

۲۔ زفرؒ کا قول ہے اس میں قیمت معتبر ہے، قدر نہیں۔

۳۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے، اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر قدر کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قدر معتبر ہوگی، جیسا کہ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے فرمایا۔ اور اگر قیمت کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قیمت معتبر ہوگی، جیسا کہ زفرؒ نے فرمایا۔

ثمرۂ اختلاف | اس اختلاف کی وضاحت درج ذیل مسائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ کسی شخص کے پاس تجارت کے لیے عمدہ گندم کے دو سو پیمانے ہیں، جن کی قیمت دو سو درہم ہے، ان پر سال گذر گیا تو اس نے اس گندم زکوٰۃ ادا نہیں کی اور اس کی جگہ ردی گندم کے پانچ پیمانے ادا کیے تو ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے اور اس سے زکوٰۃ ساقط ہوگئی کیونکہ اس میں قدر کا اعتبار ہوگا، عمدگی کی قیمت معتبر نہیں۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ ردی گندم زیادہ ادا کرے یہاں تک کہ مقدار واجب کی قیمت پوری ہو جائے، زفرؒ کے نزدیک فقراء کے حق میں قیمت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے اور محمدؒ کے نزدیک فقراء کے لیے انفع کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔

اس میں ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا اعتبار و قیاس صحیح ہے۔ اس لیے کہ اموال ربویہ کا جب ہم جنس کے ساتھ تقابل ہو تو اس میں جودت کی قیمت نہیں لگائی جاتی، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

جیدھا ورد یئھا سواء (ربوی اموال میں) عمدہ اور ردی برابر ہیں۔

مگر محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان اموال میں فی الحقیقت جودت ذو قیمت ہوتی ہے، بس اتنا ہے کہ ربا جاری ہونے کی وجہ سے شریعت کی نظر میں جودت کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اور ربوٰا اس مال کا نام ہے جو لین دین میں کسی عوض سے زائد ہو، اور زکوٰۃ میں لین دین کا معاملہ ہی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار جودت کے لیے مسقط نص ہے اور نص مطلق ہے بس اس کا تقاضا یہ ہے کہ در ربوی اموال میں، جودت کے ذو قیمت ہونے کا اعتبار مطلقاً ساقط ہو۔ ہاں! مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل سے مقید ہیں (تو وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گی)۔

۲۔ اگر کسی کے پاس ردی تجارتی گندم کا نصاب ہے جس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ بس اس نے پانچ ردی پیمانوں کی جگہ چار عمدہ پیمانے گندم زکوٰۃ میں ادا کر دی تو ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک صرف چار پیمانے ہی زکوٰۃ ادا ہوئی اور اس پر لازم ہے کہ ایک اور پیمانہ زکوٰۃ میں ادا کرے شیخین کے نزدیک تو وجہ یہ ہے کہ قدر کا اعتبار ہے، قیمت کا نہیں۔ اور محمدؒ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فقراء کے لیے انفع کا اعتبار کیا جائے گا ـــ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر مزید کچھ دا نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۳۔ اسی بنا پر اگر کسی کے پاس دو سو عمدہ درہم ہیں، جن پر سال پورا ہو جائے بس اس نے زکوٰۃ میں پانچ ردی دراہم ادا کیے تو ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اس لیے کہ قدر پائی گئی، اور محمد کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ انفع نہ پایا گیا، اور زفر کے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ قیمت نہ پائی گئی۔

اور اگر پانچ ردی دراہم کی جگہ چار عمدہ دراہم ادا کیے تو ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک صرف چار دراہم زکوٰۃ میں ادا ہوئے اور اس پر ایک اور درہم کی ادائیگی لازم ہے۔ ابوحنیفہ وابویوسف

کے نزدیک وجہ قدر کا اعتبار ہے، کیونکہ قدر ناقص ہے۔ اور محمد کے نزدیک وجہ فقراء کے لیے انفع کا اعتبار ہے، کیونکہ یہاں فقراء کے لیے قدر انفع ہے۔ اور زفر کے نزدیک اس صورت میں زکوٰۃ ادا ہو گئی، کیونکہ قیمت پائی گئی۔

۴۔ اگر کسی شخص کے پاس چاندی کا کنگن ہے یا عمدہ چاندی سے بنا ہوا برتن ہے، جس کا وزن دو سو درہم کے برابر ہے، اور اس کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے تین سو درہم ہے، پس اگر وہ اسی نصاب سے زکوٰۃ ادا کرے تو اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کرے گا، اور اگر نصاب کے علاوہ چاندی سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک (وزن کے مطابق) دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا — اور محمد و زفر کے نزدیک تین سو درہم کی زکوٰۃ دے گا — دونوں اقوال کی وجہ وہ اصل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر چاندی کے علاوہ کسی اور جنس سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو بالاجماع تین سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ جو کہ ساڑھے سات درہم بنتی ہے۔ کیونکہ جب خلاف جنس کے ساتھ تقابل ہو تو جورت (اور ساخت) کی قیمت ظاہر ہو جاتی ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں اس نے پانچ ردی درہم ادا کیے جن کی قیمت چار عمدہ دراہم بنتی ہے تو جائز ہے اور ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر مزید ادا کرنا لازم ہے، یہاں تک کہ واجب کی قیمت پوری ہو جائے۔

۵۔ نذر بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ اگر یہ نذر مانی کہ میں عمدہ گندم کا ایک پیمانہ صدقہ کروں گا، پھر اس نے ردی گندم کا ایک پیمانہ صدقہ کر دیا تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے قول کے مطابق نذر پوری ہو گئی — اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر زیادہ ادا کرنا لازم ہے — اور اگر یہ نذر مانی کہ میں ردی گندم کا ایک پیمانہ صدقہ کروں گا۔ پھر عمدہ گندم کا نصف پیمانہ صدقہ کیا، جس کی قیمت ردی گندم کے ایک پیمانہ کو پہنچتی ہے، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک صرف نصف پیمانہ کی نذر پوری ہوئی اور اس پر باقی نصف کا صدقہ لازم ہے — اور زفر کے قول میں اس پر اس کے سوا کچھ لازم نہیں — نذر اور زکوٰۃ اس اختلاف میں برابر ہیں۔ اور اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۶۔ اگر نذر مانی کہ دو بکریوں کا صدقہ کروں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کا صدقہ کیا، جس کی قیمت دو بکریوں کے برابر ہے تو جائز ہے، اور نذر پوری ہو گئی (یعنی زفر کے نزدیک) جیسا کہ زکوٰۃ میں یہی حکم ہے۔

بخلاف اس کے اگر یہ نذر مانتا ہے کہ حرم میں دو بکریوں کی بدی (نیاز) بھیجوں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کی بدی بھیجی جس کی قیمت دو بکریوں کی قیمت کے برابر ہے تو صرف ایک ہی بدی ادا ہو گی، اور اس پر دوسری بدی بھیجنا لازم ہے۔

اس لیے کہ یہاں عبادت نفس ذبح اور خون بہانے میں ہے ، تملیک میں نہیں ، اور ایک جانور کا ذبح کرنا دو جانوروں کے ذبح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

۷۔ اسی طرح اگر نذر مانی کہ دو غلاموں کو آزاد کروں گا ، پھر اس نے ایک غلام آزاد کیا جس کی قیمت دو غلاموں کی قیمت کے مساوی ہے تو جائز نہیں ۔ اس لیے کہ یہاں عبادت تملیک میں نہیں بلکہ غلامی کے ازالہ میں ہے ، اور ایک کی غلامی کا ازالہ دو کی غلامی کے ازالے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ۔ اسی لیے ایک غلام کے آزاد کرنے سے صرف ایک کفارہ ہی ادا ہو گا اگرچہ وہ غلام موٹا تازہ ہو (یعنی ایک غلام باوجود قیمتی ہونے کے دو کفاروں سے کفایت نہیں کرے گا ، واللہ اعلم۔

تقسیم ثانی (اور اگر مال زکاۃ دین ہے تو اس میں حاصل کلام یہ ہے (کہ نصاب اور ادا کردہ کے دین اور عین ہونے کے لحاظ سے چند صورتیں بنتی ہیں)

۱۔ نصاب عین سے عین کا ادا کرنا جائز ہے ، بایں طور کہ عین کی صورت میں دو سو درہم تھے ، ان پر سال پورا ہو گیا ، تو انہی میں سے پانچ ادا کر دیئے ۔ اس لیے کہ اس نے نصاب کامل سے کامل ادائیگی کی ہے ، تو جو اس پر واجب تھا ، اس نے وہ ادا کر دیا ، لہٰذا وہ واجب سے بری ہو گیا۔

۲۔ اسی طرح اگر نصاب دین سے عین ادا کرتا ہے ۔ بایں طور کہ اس کے دو سو دراہم کسی پر دین تھے ، ان پر سال پورا ہوا ، اور ان میں زکوٰۃ واجب ہوئی ، تو اس نے نصاب دین سے پانچ درہم عین کی صورت میں (یعنی نقد) ادا کر دیئے ، تو جائز ہے ۔ اس لیے کہ اس نے نصاب ناقص (باعتبار مرتبہ) سے کامل ادائیگی کی ۔ کیونکہ عین تو بذاتہ مال ہے ، اور دین کی مالیت انجام میں عین بننے کے اعتبار سے ہے ۔ اسی طرح عین کا سب کو مالک بنایا جا سکتا ہے ، اور دین کی تملیک صرف مدیون کو ہو سکتی ہے۔

۳۔ نصاب عین سے دین ادا کرنا جائز نہیں ہے — مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پہ پانچ درہم دین ہیں ، اور اس کے پاس دو سو درہم عین کی صورت میں موجود ہیں جن پر دین گذر چکا ہے ، تو اس نے دو سو کی زکاۃ کی نیت سے فقیر کو پانچ درہم (جو اس پر دین تھے) صدقہ کر دیئے — کیونکہ یہ کامل نصاب سے ناقص ادائیگی ہے ، لہٰذا اپنی ذمہ داری سے بری نہیں ہو گا۔

اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ دو سو کی زکاۃ کی نیت سے فقیر کو نقد پانچ درہم صدقہ کرے ، پھر اس سے اپنے دین میں وصول کر لے ، تو یہ اس کے لیے جائز اور حلال ہے۔

۴۔ باقی نصاب دین سے دین ادا کرنا تو اس میں دو صورتیں ہیں

۱۔ اگر نصاب دین ایسا ہے جو عین ہو جائے گا ، تو دین کی صورت میں ادائیگی جائز نہیں ہے — مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پہ پانچ درہم بطور دین تھے ۔ اور ایک دوسرے آدمی پہ دو سو درہم دین ہیں ، ان پہ سال پورا ہوا ، تو مالک نے دو سو درہم (دین) کی زکوٰۃ کی نیت سے یہ

پانچ درہم فقیر مدیون کو صدقہ کر دیے — اس لیے کہ یہ دو سو درہم وصولیابی کے بعد عین بن جائیں گے۔ تو انجام کار یہ ہوگا کہ یہ نصاب عین سے دین کی ادائیگی ہوگی، اور یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ اور اگر ایسے نصاب دین سے ادائیگی ہے جو عین نہیں بنے گا۔ تو یہ ادائیگی بصورت دین جائز ہے۔ مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر دو سو درہم دین تھے، ان پر سال پورا ہوگیا تو اس نے زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو دو سو درہم ہبہ کر دیے — کیونکہ یہ دین عین نہیں بنے گا، پس بالآخر یہ نہیں ہوگا کہ یہ عین سے دین کی ادائیگی ہوئی، کہ نصاب کامل سے ناقص ادائیگی لازم آئے لہٰذا جائز ہے — یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ مدیون فقیر ہو اور اسے دو سو درہم ہبہ کر دے یا صدقہ کر دے — لیکن اگر مدیون غنی ہے اور اسے دائن نے دو سو درہم ہبہ کر دیے یا صدقہ کر دیے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ مدیون سے دین ساقط ہوگیا، لیکن کیا اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہے کہ زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے، یا ناجائز ہے کہ زکوٰۃ اس پر دین ہو جائے۔

"جامع" میں مذکور ہے کہ یہ ادائیگی ناجائز ہے، اور قدر زکوٰۃ کی ضمان اس پر لازم ہے۔
اور "نوادر الزکوٰۃ" میں مذکور ہے کہ جائز ہے۔

روایت "جامع" کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ اس نے غنی کے حال سے واقف ہوتے ہوئے یا (کم ازکم) بغیر تحری اور سوچ بچار کے اسے زکوٰۃ دی، اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور روایت "نوادر" کی وجہ یہ ہے کہ جواز بایں معنی نہیں کہ واجب ساقط ہوگیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ ممتنع ہوگیا۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ مالیت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور دین کی مالیت اس اعتبار سے ہے کہ انجام میں عین بن جائے گا، پس جب عین بننے کی صورت ہی باقی نہ رہی تو واضح ہوا کہ یہ مال ہی نہیں تھا اور جو چیز مال نہ ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوا کرتی۔ واللہ اعلم۔

فصل

مصارفِ زکوٰۃ

مُؤدّٰی الیہ (جس کو زکوٰۃ ادا کی جائے) سے متعلقہ شرائط کی کئی انواع ہیں۔

۱۔ مؤدی الیہ کا فقیر ہونا چنانچہ غنی پر زکوٰۃ صرف کرنا جائز نہیں ہے، الّا یہ کہ غنی زکوٰۃ وصول کرنے پر عامل مقرر ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل — (فرض) صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا۔

اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کی دلجوئی کرنا (منظور) ہے۔ اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں (صرف کیا جائے) اور قرضداروں کے قرضہ (ادا کرنے) میں، اور اللہ کے رستہ میں، اور مسافروں (کی مدد) میں۔

اللہ تعالیٰ نے اصناف مذکورہ کے لیے صدقات "حرف لام" کے ساتھ مقرر فرمائے۔ اور حرف لام "اختصاص" (ماقبل کی مابعد کے ساتھ خصوصیت کے بیان) کے لیے ہوتا ہے — پس یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف یہی اصناف استحقاق زکوٰۃ رکھتی ہیں، لہٰذا اگر ان کے علاوہ کسی اور پہ زکوٰۃ صرف کرنا جائز ہو تو اختصاص باطل ہو جائے گا —— اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے اور مستحقین کے اسماء اگرچہ مختلف ہیں، لیکن ان سب میں سبب استحقاق ایک ہے، اور وہ فقر و احتیاج ہے۔ سوائے عاملین صدقات کے، کہ یہ باوجود غنا اور تونگری کے اجرت کے مستحق ہیں (جو کہ زکوٰۃ سے ادا کی جائے گی) کیونکہ ان کے حق میں سبب استحقاق عمل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

اب ان اسماء و عناوین کے معانی کا بیان اور مصارف کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔

۱۔ فقراء

۲۔ مساکین ہیں۔ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ یہ دونوں علٰحدہ علٰحدہ جنس ہیں، یہی قول صحیح ہے اس کی دلیل آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔ البتہ فقیر اور مسکین کے معنی میں اور اس بات میں کہ ان دونوں میں سے کون زیادہ حاجتمند اور زیادہ بدحال ہے؟ اہل تفسیر و لغت کا اختلاف ہے۔

۱۔ حسن کا قول ہے کہ "فقیر وہ ہے جو سوال نہیں کرتا، اور مسکین وہ ہے جو سوال کرتا ہے"۔ زہری نے بھی ایسا ہی ذکر کیا، اور ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے — اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکین زیادہ محتاج ہے۔

۲۔ قتادہ کا قول ہے کہ فقیر وہ ہے جو اپاہج ہو اور محتاج ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو محتاج تو ہے لیکن اپاہج نہیں — اس قول کے مطابق فقیر زیادہ محتاج ہے۔

۳۔ ایک قول یہ ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کھانے پینے کے لیے کچھ ہو، اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو — اس کو مسکین اس لیے کہا جاتا ہے کہ حاجتمندی نے اسے حرکت کرنے اور چلنے پھرنے سے بھی ساکن کر دیا، چنانچہ وہ اپنے ٹھکانے سے ہلنے جلنے کی طاقت نہیں پاتا، کیونکہ مسکین کا مادہ "سکون" ہے۔

یہ راجح ترین قول ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ؕ

"یا کسی خاک نشین مسکین کو"

بعض نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ (وہ مسکین) جس نے ناف تک اپنا جسم مٹی اور گڑھے میں چھپا

رکھا ہو۔ (تو اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو)۔
اور ایک شاعر کا شعر ہے۔

اما الفقیر الذی کانت حلوبته
وفق العیال فلم یترک له سبد

"لیکن وہ فقیر جس کی دودھ دینے والی اونٹنی عیال کے لیے کافی تھی پس اس کے لیے کچھ بھی نہ بچا۔"

شاعر نے اس شخص کو فقیر کہا، باوجودیکہ اس کے پاس دودھ دینے والی اونٹنی ہے جو عیال کے لیے کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ فقیر اور مسکین میں سے ہر ایک نام میں احتیاج کا مفہوم پایا جاتا ہے، مگر یہ مسکین کی احتیاج زیادہ شدید ہوتی ہے ــــــ جس نے یہ کہا کہ "فقیر وہ ہے جو مانگتا نہیں، اور مسکین وہ ہے جو مانگتا ہے" اس نے اسی حقیقت کے مطابق کہا، کیونکہ ایک مسلم فقیر کی شان یہ ہے کہ جب تک پیٹ بھرنے کے لیے، اس کے پاس کوئی سبب اور چارہ ہے، وہ برداشت کرتا رہتا ہے، اور اپنا دامن سوال کے دھبے سے پاک رکھتا ہے اور مانگنے کے لیے باہر نہیں نکلتا، تو جب کوئی شخص مانگتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید تنگدستی اور بدحالی میں مبتلا ہے۔

باقی ابوہریرہ سے جو روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لیس المسکین ــــــ الذی یطوف علی الناس، ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان . قیل . فما المسکین یا رسول اللہ؟ قال الذی لا یجد ما یغنیه ولا یفطن به فیتصدق علیه ولا یقوم فیسال۔

مسکین (صرف)، وہ شخص نہیں ہے جو لوگ پر گھومتا ہے اور ایک دو لقمے اور ایک دو کھجوریں لے کر لوٹ جاتا ہے۔ عرض کیا گیا، یا رسول اللہ! تو پھر مسکین کون ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ شخص جس کے پاس بقدر کفایت اسباب نہیں، اور کوئی اس کی حالت کو سمجھتا نہیں کہ اس پر صدقہ کرے، اور وہ خود مانگنے کے لیے کھڑا نہیں ہوتا۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مانگتا ہے وہ اگرچہ تمہارے نزدیک مسکین ہے، لیکن جو مانگتا بھی نہیں اور اس کی حالت بھی مخفی ہے تو اس کی حاجت و مسکنت پہلے سے شدید ہے۔

اور حضرۃ عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:
لیس المسکین الذی لا مال له ولکن المسکین الذی لا مکسب له۔

مسکین (صرف)، وہ نہیں جس کے پاس مال نہیں لیکن مسکین وہ ہے جس کے پاس کمائی کا ذریعہ نہیں۔
تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس کے پاس مال نہیں ہے وہ اگرچہ مسکین ہے، لیکن جس شخص کے پاس مال بھی نہیں اور کمائی کا کوئی ذریعہ بھی نہیں، اس کی مسکنت و احتیاج پہلے سے شدید تر ہے ــــــ گویا کہ آپ نے یہ فرمایا کہ: جس کے پاس مال نہیں اور وہ کمائی

کا کوئی ذریعہ رکھتا ہے تو وہ فقیر ہے، اور جس کے پاس نہ تو مال ہو اور نہ کوئی ذریعہ کسب، وہ مسکین ہے۔

تصحیح: ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں فقراء اور مساکین ایک ہی جنس ہیں۔ اور اس سلسلہ میں ہمارے اصحاب میں کوئی اختلاف نہیں،

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کو ایک ہی جنس پر صرف کرنا جائز ہے، (مثلاً کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے اور کہے کہ اسے فقراء اور مساکین پر صرف کر دو، اور وہ صرف فقراء یا صرف مساکین پر صرف کرے، تو جائز ہے)۔ فقراء اور مساکین کے ایک جنس یا دو جنس ہونے کے بارے میں ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف وصایا میں ہے۔ زکوٰۃ میں نہیں، لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ زکوٰۃ اور وصیت دونوں میں فقراء اور مساکین مختلف جنسیں ہیں۔ وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں ــــ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (بیان مصارف میں) بعض کا بعض پر عطف کیا ہے، اور اصل یہ ہے کہ عطف (معطوف اور معطوف علیہ میں) مغایرت کی دلیل ہوتا ہے۔

باقی زکوٰۃ کا صرف ایک ہی صنف پر صرف کرنے کا جواز ایک دوسری وجہ سے ہے۔ جو وصیت میں نہیں پائی جاتی، اور وہ وجہ ہے "حاجت وضرورت کا دور کرنا" یہ وجہ (اور مطلوب) ایک ہی صنف پر زکوٰۃ صرف کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

لیکن وصیت مُوصٰی لہ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کی (صرف) حاجت وضرورت پورا کرنے کے لیے مشروع نہیں ہوئی، کیونکہ وصیت فقیر اور غنی دونوں کے لیے کی جا سکتی ہے۔ بلکہ کبھی وصیت میں مُوصِی (وصیت کرنے والا) کی بہت سی اغراض ہوتی ہیں، جن سے واقفیت نہیں ہوتی، للہذا مُوصِی کے نص کلام کی علت نکالنا ممکن نہیں، لہٰذا وصیت علت ومعنی کا اعتبار کیے بغیر ظاہر الفاظ کے مطابق جاری ہوگی (مثلاً وصیت کرتا ہے کہ اتنا مال فقراء اور مساکین کو دیا جائے تو دونوں کو دینا ضروری ہے، کسی ایک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں) بخلاف زکوٰۃ کہ اس میں علت ومعنی معقول ہے، یعنی حاجت وضرورت کا پورا کرنا اور فقر ومسکنت کا دور کرنا، اور اس معنی میں تمام اصناف ایک ہی جنس ہیں، (للہذا کسی ایک صنف کو دے دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی) تو وصیت اور زکوٰۃ میں اس وجہ سے فرق ہے، نہ اس وجہ سے جو مشائخ نے بیان کی ــــ واللہ اعلم۔

مصرف ۳ عاملین زکوٰۃ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں، امام نے صدقات جمع کرنے کے لیے مقرر کیا ہو۔

باقی عاملین کو کیا اور کتنا دیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام انہیں مال زکوٰۃ سے بقدر کفایت دے گا۔

شافعی کا قول ہے کہ (جو وہ جمع کر کے لائیں گے)، انہیں اس کا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کو آٹھ اصناف پر تقسیم کیا ہے، جن میں سے ایک صنف عاملین ہے، لہٰذا انہیں زکوٰۃ سے آٹھواں حصہ ملے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عامل اپنے حق کا بطریق گذارہ الاؤنس مستحق ہوتا ہے نہ بطریق زکوٰۃ۔
دلیل اس پر یہ ہے کہ بالاجماع عامل کو دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ غنی ہو، اور اگر یہ صدقہ (زکوٰۃ) ہوتا تو غنی کے لیے حلال نہ ہوتا۔ نیز یہ دلیل ہے کہ اگر صاحب زکوٰۃ اپنی زکوٰۃ خود امام کے پاس لے آئے تو عامل کا اس میں کچھ بھی حق نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عامل کا حق ان صدقات میں ہے، جو اس کے قبضہ میں ہیں حتیٰ کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ تباہ ہو جائے تو اس کا حق بھی ساقط ہو جائے گا، جیسے مضارب کا نفقہ مال مضاربت سے ہوتا ہے، چنانچہ اگر مال مضاربت تباہ ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حق عامل کا حکم ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عامل اپنے حق کا مستحق تو عمل کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اسے اور اس کے معاونین کو جو کچھ ملتا ہے وہ بطور کفایت (گذارہ نفقہ) ملتا ہے، نہ بطور اجرت، اس لیے کہ (اگر اسے اجرت مانا جائے تو ـــــ) اجرت مجہول ہوگی اجرت کا مجہول ہونا ہمارے نزدیک تو واضح ہے اس لیے کہ عامل اور اس کے معاونین کے لیے مقدار کفایت معلوم نہیں ہے ـــــ اور شافعی کے نزدیک بھی اجرت مجہول ہوگی۔ اس لیے کہ عامل کے جمع کرنے سے جمع ہونے والے صدقات کی مقدار مجہول ہے، تو لامحالہ ان کا آٹھواں حصہ بھی مجہول ہوگا۔ (تو شافعیؒ کے قول کے مطابق اجرت اور عمل دونوں مجہول ہوئے) اور بدلین اجارہ میں سے کسی ایک کی جہالت وعدم علم جواز اجارہ کے لیے مانع ہے، تو بدلین کی جہالت سے بدرجہ اولیٰ اجارہ ناجائز ہوگا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ عامل کا استحقاق بطور اجرت نہیں بلکہ عامل و معاونین کے لیے بطور کفایت ہے۔ اس لیے کہ یہ مالکان مویشی کے کام میں مشغول ہیں، لہٰذا ان کی کفایت (گذارہ و نفقہ) انہی کے مال سے ہوگی۔

رہا! شافعی کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صدقات کو اصناف مذکورہ پر تقسیم کر دیا ہے تو اسے تقسیم کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کے مواقع اور مصارف بیان فرمائے ہیں اس کی وجہ آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔

مسئلہ: اگر عامل ہاشمی ہو تو ہمارے نزدیک اس کے لیے مال زکوٰۃ سے (قدر کفایت) لینا حلال نہیں۔ اور شافعی کے نزدیک حلال ہے۔

شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو یمن بطور مصدق بھیجا، اور ان کے لیے (کچھ تنخواہ) مقرر فرمائی، اگر شافعی کے لیے لینا حلال نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علیؓ کے لیے مقرر نہ فرماتے ـــــ نیز اس لیے کہ عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ عمل کی اجرت ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ یہ غنی کے لیے بھی حلال ہے، لہٰذا اس میں عامل ہاشمی و غیر ہاشمی برابر ہیں۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نوفل بن حارث (ہاشمی) نے اپنے دو بیٹے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی خدمت میں بھیجے تاکہ آپ انہیں صدقات پر عامل بنائیں۔ تو آپؐ نے فرمایا: تمہارے لیے صدقہ اور لوگوں کا دھوون حلال نہیں ہے" ــــ نیز اس لیے کہ جمع کردہ مال صدقہ ہے، اور امام و سربراہ کے قبضہ میں ادا شدہ صدقہ کی حیثیت سے پہنچتا ہے۔ چنانچہ اگر اس کا قبضہ میں یہ مال ہلاک ہوجائے تو صاحب زکوٰۃ سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ تو جب یہ مال بحیثیت صدقہ حاصل ہوا، اور صدقہ صاحب صدقہ کو پاک کرتا ہے، لہٰذا اس مال میں خباثت (ناپاکی) سرایت کرچکی ہے۔ لہٰذا خاندان نبوت کی شرافت کے پیش نظر ان کے لیے یہ ناپاک مال اور دھوون لینا مباح نہیں ہے، کہ اس میں درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ہے ــــ یا ہم کہتے ہیں کہ عامل کو دیئے جانے والے مال میں صدقہ کا کچھ شبہ ہے، اور صدقہ لوگوں کا میل کچیل ہے، لہٰذا خاندان نبوت کا اکرام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہوئے ہاشمی کو اس سے بچانا ضروری ہے۔ اور غنی میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، اور پھر وہ اپنے کو اس عمل کے لیے فارغ کرچکا ہے، لہٰذا وہ کفایت اور گذارے کا محتاج ہے۔ اور بوقت حاجت غنی کے لیے صدقہ لینا ممنوع نہیں ہے۔ جیسے مسافر کے لیے (بوقت ضرورت) صدقہ مباح ہے اگرچہ وہ غنی بلکہ بادشاہ ہو، تو اسی طرح غنی عامل کا حکم ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا کہ "عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ اس کے عمل کی اجرت ہے"۔ یہ صحیح نہیں، اور اس کی عدم صحت ہم بیان کرچکے ہیں۔

رہی حضرۃ علی کے بارے میں پیش کردہ حدیث! تو اس میں شافعی کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ آپ نے ان کے لیے کچھ مقرر فرمایا۔ باقی کیا مقرر فرمایا۔ صدقات سے یا غیر صدقات سے؟ اس میں اس چیز کا کوئی بیان نہیں، لہٰذا احتمال ہے کہ آپ نے ان کے لیے بیت المال سے کچھ تنخواہ مقرر فرمائی ہو، کیونکہ آپؓ قاضی بھی تھے۔ واللہ اعلم۔

مصرف ۴ مُؤَلَّفَةُ الْقُلُوْب: وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود ہو ــ انکے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ قریش کے رؤساء اور عرب کے بہادر سردار تھے جیسے ابوسفیانؓ بن حرب صفوان بن امیہ، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری، عباس بن مرداس السلمی مالک بن عوف اور حکیم بن حزام وغیرہم۔ ان لوگوں کے پاس قوت وشوکت اور جمعیت تھی، ان میں سے بعض فی الحقیقت اسلام لے آئے بعض نے صرف ظاہری طور پہ اسلام قبول کیا، اور درحقیقت وہ منافقین تھے، اور بعض نے مصالحت کرلی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے مسلمین کے دلوں کو خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے اور انؐ کے پیروکاروں کو ان کی پیروی پر ابھارنے کے لیے اور جو اچھے طور پر مسلم نہیں بنے تھے ان کی دلجوئی کرنے اور انہیں بہتر مسلم بنانے کے لیے صدقات میں سے کچھ عطا فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن معاملہ اور خوبصورت رویہ کی وجہ سے ان میں سے اکثر بہترین مسلمان بن گئے سوائے ان بدبختوں کے جن کی ہدایت اللہ تعالیٰ کو منظور نہ تھی ــــ حتیٰ کہ صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے اس وقت بھی عطا کرتے تھے، جب کہ میں تمام انسانوں سے بڑھ

کہ آپؐ بغض اور کینہ رکھتا تھا، پھر آپ مجھے مسلسل عطا فرماتے رہے حتیٰ کہ (آپؐ کے اس حسن معاملہ اور اعلیٰ کردار نے مجھے اپنا گرویدہ کر لیا)، میں تمام انسانوں سے بڑھ کر آپؐ سے محبت کرنے لگا (یہی کمال ایمان ہے)۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کیا زکوٰۃ میں ان کا حصہ باقی ہے؟

اکثر علماء کا قول ہے کہ ان کا حصہ منسوخ ہو چکا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک عرصہ گذر گیا اور انہیں کچھ نہ دیا گیا۔ اور آج بھی انہیں کچھ نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ موجودہ کفار کی حالت بھی سابقہ کفار کی طرح ہے۔ اور یہ شافعی کا بھی ایک قول ہے اور بعض نے کہا ہے —— اور یہ شافعی کا دوسرا قول ہے —— کہ ان لوگوں کا حق باقی ہے۔ اور جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لیا کرتے تھے، ان میں سے باقی ماندہ کو بعد میں بھی دیا گیا، اور اب بھی نومسلموں کے دل خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے کے لیے دیا جائے گا، اسی طرح اہل حرب کے رؤسا کو بھی دیا جائے گا، جب کہ ان کا غلبہ ہو اور مسلمین کو ان کی شر انگیزی کا خطرہ ہو —— اس لیے کہ جس وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں دیا کرتے تھے وہ عصر حاضر کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے کہ صحابہؓ کرام کا اس پر اجماع ہو چکا ہے حضرۃ ابوبکرؓ اور حضرۃ عمرؓ نے مؤلفۃ قلوب کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا، اور کسی صحابی نے ان حضرات کے طرز عمل پر انکار نہیں کیا۔

روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو مؤلفۃ قلوب حضرۃ ابوبکرؓ کے پاس آئے۔ اور اپنے حصہ کے لیے نیا فرمان لکھ دینے کی درخواست کی۔ تو انہوں نے نیا فرمان لکھ دیا پھر یہ لوگ حضرۃ عمر کے پاس آئے اور انہیں یہ خبر دی۔ تو حضرۃ عمر نے ان کی ہاتھ سے وہ فرمان پکڑا اور اسے پھاڑ ڈالا، اور فرمایا: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں اس لیے دیتے تھے تاکہ تم اسلام سے مانوس ہو جاؤ، لیکن آج! اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو عزت بخشی ہے، اور اسے غالب کر دیا ہے پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہے تو ٹھیک، ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی"۔ —— پھر یہ لوگ حضرت ابوبکر کے پاس گئے اور انہیں عمر کی اس کاروائی کی خبر دی اور کہا کہ کیا آپؐ خلیفہ ہیں یا وہ؟ " ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ " انشاء اللہ وہی ہوں گے"۔

تو ابوبکر نے عمر کے قول وفعل کی مخالفت نہیں کی، اور یہ بات صحابہ کو پہنچی تو ان میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، للہذا تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا۔ نیز یہ بات باتفاق امت ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اسلام سے مانوس کرنے کے لیے عطا فرمایا کرتے تھے، اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کا عنوان مُؤَلَّفَةُ الْقُلُوب رکھا، اس وقت اسلام کمزور تھا، اہل اسلام قلیل تھے۔ اور یہ لوگ کثرت میں تھے اور قوت وشوکت کے مالک تھے —— لیکن آج بحمد اللہ اسلام غالب ہے، اہل اسلام کثرت میں ہیں، عمارت اسلام کے ستون مضبوط ہو چکے ہیں اور بنیادیں راسخ ہو چکی ہیں۔ اور اہل شرک کمزور اور پست ہو گئے ہیں۔

اور جب کوئی حکم کسی خاص عقلی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو اس وجہ اور علت کے جانے رہنے سے اس حکم کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مشرکین سے معاہدے کیے، اس لیے کہ (اس وقت) ان کے ساتھ معاہدہ اور مدارات کی حاجت تھی، کیونکہ اہل اسلام قلیل اور کمزور تھے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو عزت و مرتبہ سے نوازا اور مسلمین کی تعداد کثیر ہوگی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اہل عہود کو ان کے عہد و پیمان واپس کر دیے جائیں اور تمام مشرکین سے جہاد کیا جائے۔ اس بارے میں سورۃ توبہ کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"اللہ اور اس کے رسول کی طرف ان مشرکین (کے عہد) سے دست برداری ہے جن سے تم نے (بلا تعیین مدت) عہد کر رکھا تھا، سو (انہیں اطلاع کر دو کہ) تم اس سر زمین میں چار مہینے چل پھر لو (تاکہ اپنے ٹھکانے کا بندوبست کر سکو) اور جان لو کہ تم خدا تعالیٰ کو عاجز نہیں کر سکتے۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ کافروں کو رسوا کریں گے، اور اللہ و رسول کی طرف بڑے حج کی تاریخوں میں عام لوگوں کے سامنے اعلان کیا جاتا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول (کوئی میعاد مقرر کیے بغیر ابھی) اُن مشرکین (کو امن دینے) سے دست بردار ہوتے ہیں (جنہوں نے خود نقض عہد کیا) پھر (بھی) اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ اور اگر تم نے (اسلام سے) اعراض کیا تو یہ سمجھ رکھو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکو گے، اور ان کافروں کو ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجیے، ہاں! مگر وہ مشرکین (اس رفع امان و دست برادری سے) مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد کیا پھر انہوں نے (عہد پورا کرنے میں) تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلے میں کسی کی مدد کی۔ سو ان کے معاہدہ کو ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کر دو۔ (اور بدعہدی نہ کرو) واقعی اللہ تعالیٰ (بدعہدی سے) احتیاط رکھنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔ سو جب اشہر حرم (حرمت والے مہینے) گذر جائیں تو ان مشرکین کو (جنھوں نے نقص عہد کیا) جہاں پاؤ مارو پکڑو، باندھو، اور ان کی گھات میں بیٹھو۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز پڑھنے لگیں، اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کا رستہ چھوڑ دو، واقعی اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت کرنے والے بڑی رحمت کرنے والے ہیں۔"

مصرف نمبر۵ غلاموں کی گلو خلاصی: اس بارے میں حق تعالیٰ کے ارشاد: "وفی الرقاب" کی تفسیر میں دو قول ہیں۔

۱- اس کا معنی ہے "وفی عتق الرقاب" یعنی گردنوں کی آزادی میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس قول کے مطابق زکوٰۃ کی نیت سے غلام خرید کر آزاد کرنا جائز ہے۔ اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ یہ مالک کا قول ہے۔

۲- اکثر اہل تفسیر کا قول ہے کہ "الرقاب" سے مراد "مکاتبین" ہیں (مکاتب: وہ غلام جسے مالک نے کہا ہو کہ اگر تم اتنا مال کما کر ہمیں دو تو تم آزاد ہو) تو "فی الرقاب" کا مطلب ہے "وفی فك الرقاب" یعنی گردنوں کے چھڑانے میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ بایں طور

کہ مکاتب کی بدل کتابت کی ادائیگی میں زکوٰۃ سے اعانت کی جائے۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کی کہ "مجھے کوئی ایسا عمل بتلائیے جو مجھے جنت میں داخل کر دے" تو آپ نے فرمایا:

اعتق النسمۃ و فک الرقبۃ:

جان آزاد کر اور گردن چھڑا۔

پس اس نے کہا کہ کیا یہ دونوں برابر نہیں ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا: نہیں! جان کا آزاد کرنا یہ ہے کہ تو انفرادی طور پر اسے آزاد کرے، اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تو اس کی آزادی میں اعانت کرے گا۔"

باقی مکاتب کو زکوٰۃ دینے کا جواز تاکہ وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکے، اور ابتداءً زکوٰۃ کی نیت سے غلام آزاد کرنے کا عدم جواز دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ ایتاءِ زکوٰۃ واجب ہے، اور ایتاء کا مطلب ہے "تملیک" مکاتب کو زکوٰۃ دینے میں تملیک پائی جاتی ہے، لیکن ابتداءً آزاد کرنے میں تملیک نہیں ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جس کی طرف سعیدؒ بن جبیر نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

لا یعتق من الزکاۃ مخافۃ جرّ الولاء

ولاء حاصل کرنے کے اندیشہ کی بناء پر غلام مال زکوٰۃ سے آزاد نہ کیا جائے۔

(ولاء: آزاد کردہ غلام کی میراث جس کا مالک مستحق ہوتا ہے)

مطلب اس کا یہ ہے کہ آزاد کرنے کی وجہ سے غلام کی ولاء (میراث) آزاد کرنے والے کو ملتی ہے۔ لہٰذا آزاد کنندہ کا حق غلام میں باقی رہا اور من کلّ الوجود منقطع نہ ہوا، تو اس میں اخلاص کامل نہ پایا گیا۔ لہٰذا یہ عمل عبادت نہ ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ عبادت ہے، لہٰذا زکوٰۃ ایسے عمل کے ساتھ ادا نہ ہوگی، جو عبادت نہیں ہے۔

لیکن جو مکاتب کو دیا جاتا ہے اس سے دینے والے کا حق ہر وجہ سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اس کا کوئی (دینوی) نفع دینے والے کی طرف نہیں لوٹتا۔ لہٰذا اخلاص کامل پایا گیا (بنا بریں زکوٰۃ ادا ہو جائے گی)۔

مصرف ۶ الغارمین: قرضدار کہا گیا ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کا دین اس کے پاس موجود مال سے زیادہ ہو یا اس کے برابر ہو۔ یا اس سے کم ہو لیکن دین ادا کرنے کے بعد باقی مال بقدر نصاب نہ ہو۔

مصرف ۷ فی سبیل اللہ اس میں وہ تمام اعمال داخل ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہو۔ پس ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کی طاعت اور نیکیوں کے راستے میں سعی کر رہا ہے ___ اگر وہ محتاج ہے تو اس مد سے زکوٰۃ لے سکتا ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد فقراء غازیان اسلام اور مجاہدین ہیں، اس لیے کہ عرف شرع میں جب مطلقاً فی سبیل اللہ کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے۔

محمدؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ حجاج ہیں جو (سامان سفر ختم ہو جانے کے باعث قافلہ سے، کٹ گئے ہوں ــــ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ " ایک شخص نے اپنا اونٹ فی سبیل اللہ وقف کیا تو اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے حاجی کی سواری میں استعمال کرو۔"

شافعیؒ نے فرمایا کہ زکاۃ غازی کو دینا جائز ہے اگرچہ وہ غنی ہو ــــ لیکن ہمارے نزدیک غنی غازی کو زکاۃ دینا جائز نہیں، ہاں مگر یہ کہ وہ محتاج ہو جائے اور اسے سامان جہاد کی ضرورت پیش آئے تو اس کا اعتبار ہوگا اور اس وقت زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔

شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ابو سعید خدری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لاتحل الصدقة لغنی الا فی سبیل اللہ او ابن السبیل او رجل له جار مسکین تصدق علیه فاعطاها له:

"کسی غنی کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں سوائے غازی یا مسافر کے یا اس غنی شخص کے جس کا پڑوسی مسکین تھا، اس کے پاس صدقہ آیا تو اس نے (اپنی طرف سے) صدقہ اسے (بطور ہدیہ) دے دیا۔"

اور عطاء بن یسار نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:
(کسی غنی کے لیے) صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ (قسم کے اغنیاء) کے۔

۱- عامل صدقہ۔
۲- وہ غنی جس نے مالِ صدقہ خرید لیا ہوا۔
۳- قرضدار۔
۴- غازی فی سبیل اللہ۔
۵- کسی فقیر کو صدقہ دیا گیا، پھر اس نے وہ صدقہ کسی غنی کو بطور ہدیہ دے دیا۔

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اغنیاء کے لیے حلتِ صدقہ کی نفی فرمائی، لیکن غازی کو اس سے مستثنیٰ فرمایا۔ اور (اصول یہ ہے کہ) نفی سے استثناء اثبات ہوتا ہے پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ (تمام اغنیاء کے لیے صدقہ حرام اور) غازی غنی کے لیے حلال ہے۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

امرت أن آخذ الصدقة من اغنیائکم وارّدها فی فقرائکم۔

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے اغنیاء سے صدقہ لوں اور تمہارے فقراء کو لوٹاؤں۔"

تو آپ نے لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا، ایک قسم وہ ہے جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جن پر صدقہ صرف کیا جاتا ہے۔ پس اگر غنی پر بھی صدقہ صرف کرنا جائز ہو تو یہ تقسیم باطل ہو جائے گی، اور یہ درست نہیں ہے۔

باقی غازی کا اس سے استثناء اس حالت پر محمول ہے جبکہ اسے حاجت و ضرورت پیش آئے اور اس حالت میں اسے غنی کہنا قبل از احتیاج کے اعتبار سے ہے۔ یعنی کہ وہ غنی تھا پھر وہ (سامان جہاد کے سلسلہ میں) محتاج ہو گیا (تو اس کے لیے زکاۃ حلال ہے) مثلاً اس کے پاس رہائش کے لیے مکان، استعمال کے لیے سامان اور پہننے کے لیے لباس ہے، اور اس کے ساتھ اس کے پاس ضرورت سے زائد، دوسو درہم ہیں، چنانچہ (وہ غنی ہے) اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں پھر وہ سفر جہاد میں نکلنے کا عزم کر لیتا ہے تو اب وہ زاد سفر، اسلحہ، سواری اور خدمت گار (اردلی) کا محتاج ہو گیا، جن چیزوں کا وہ حالت اقامت میں محتاج نہیں تھا۔ لہٰذا جائز ہے کہ صدقات سے اس کی اعانت کی جائے۔ جس سے وہ سفر جہاد میں پیش آنے والی حاجات کو پورا کر سکے۔ تو دیکھیے! یہ شخص اپنی جائے اقامت میں اپنے مملوکہ سامان و نقد کے سبب غنی ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا محتاج نہیں، پھر حالتِ سفر میں ان کا محتاج ہو جاتا ہے۔

پس آپؐ کا فرمان:

"لا تحل الصدقة لغني الا لغاز في سبيل الله"

اس غازی پر محمول ہے جو حالت اقامت میں غنی تھا پھر سفر جہاد کے عزم نے اسے حاجتمند بنا دیا، تو اس وجہ سے سفر جہاد کی ضروری چیزیں اسے زکوٰۃ سے دی جا سکتی ہیں، نہ یہ کہ غنی ہونے کی حالت میں اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

اسی طرح حدیث میں غارم کو جو غنی کہا گیا تو وہ حلولِ دین سے پہلے کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے، جو دَین کے سبب اب حاجتمند ہو گیا ــــ اس کی وجہ یہ ہے کہ غنی اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے مال اسباب کی وجہ سے (دوسروں کی مدد سے) مستغنی ہو، اور کوئی شک نہیں کہ (غازی اور غارم) حاجت پیش آنے سے پہلے ایسے ہی تھے، لیکن بعد ازاں تو وہ ایسے نہیں (لہٰذا انہیں نوپید حاجت کی وجہ سے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک غازی کو اس وقت زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جب کہ وہ خود سامان جہاد فراہم نہ کر سکتا ہو، بصورت دیگر اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں)۔

مصرف ۸: ابن السبیل اس سے مراد وہ مسافر ہے، جس سے پاس زاد سفر ختم ہو گیا اور مال حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں (مثلاً بینک، پوسٹ آفس وغیرہ سے بھی نہیں نکلوا سکتا)، تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ وہ اپنے وطن میں غنی ہو، کیونکہ وہ فی الحال حاجتمند ہے۔ اور اس بارے میں ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لا تحل الصدقة لغنی الا فی سبیل الله او ابن السبیل، الحدیث۔
یعنی کسی غنی کے لیے صدقہ حلال نہیں۔ مگر غازی یا مسافر کے لیے۔ الحدیث۔

کیا زکوٰۃ تمام مصارف میں صرف کرنا ضروری ہے یا کسی ایک مصرف میں صرف کر دینا جائز ہے؟

اگر صاحب زکوٰۃ مذکورہ مصارف میں سے کسی ایک مصرف میں زکوٰۃ صرف کر دے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے ۔۔۔ شافعیؒ کے نزدیک ہر مصرف کے (کم از کم) تین افراد پر زکوٰۃ صرف کرنا ضروری ہے۔
شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساکین۔ الآیہ

اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ صدقات آیت میں مذکورہ اصناف کے لیے بطور شرکت ہیں، لہٰذا ہر صنف کو پورا صدقہ پہنچانا ضروری ہے، مگر چونکہ استیعاب ممکن نہیں ہے، اس لیے ہر صنف کے (کم از کم) تین افراد پر صدقہ صرف کرنا ضروری ہے، کیونکہ جمع صحیح کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے۔

ہماری دلیل سنت مشہورہ، اجماع صحابہ، ائمہ و رؤساء مملکت کا آج تک کا عمل اور عقلی استدلال ہے۔

السنۃ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، جو کہ آپ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے ہوئے ارشاد فرمایا:

فان اجابوك لذلك فاعلمهم ان الله تعالیٰ فرض علیهم صدقة توخذ من اغنیائهم وترد فی فقرائهم۔

پس اگر وہ تمہاری یہ بات مان لیں تو انہیں بتلاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے اغنیاء سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء کو لوٹایا جائے گا۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک صنف فقراء کا ذکر فرمایا اور دوسری اصناف کا ذکر نہیں فرمایا (معلوم ہوا کہ صرف ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔)

ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ "علیؓ نے یمن سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقے کا کچھ سونا بھیجا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اقرع بن حابس، زید الخیل، عیینہ بن حصن، علقمہ بن علاثہ کے درمیان تقسیم کر دیا، اس پر قریش اور انصار کچھ رنجیدہ ہوئے، اور عرض کیا کہ "آپ اہل نجد کے سرداروں کو عطا کرتے ہیں"، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنما أتالفهم۔

میں تو انہیں مانوس کر رہا ہوں۔

اگر ہر صدقہ از راہ استحقاق آٹھ اصناف پر تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ سونا تمام لوگوں کو چھوڑ کر صرف مؤلفۃ القلوب میں تقسیم نہ کرتے۔

اجماع صحابہ روایت ہے کہ عمرؓ جب صدقات کے مویشی گائے بکری وغیرہ جمع کرتے تو ان میں دیکھتے کہ دودھ دینے والا جانور کونسا ہے بس اسے کسی ایک گھر والوں کو دے دیتے اس انداز سے کہ ان کے لیے کافی ہو جائے ۔۔۔ اور کبھی ایک گھرانہ کو دس دودھ والی اونٹنیاں عطا کر دیتے۔ پھر فرماتے: کافی ہونے والا عطیہ ناکافی عطیہ سے بہتر ہے، یا اسطرح کی کوئی بات فرماتے۔

حضرۃ علیؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس صدقہ لایا گیا تو انہوں نے وہ سب ایک گھر والوں کے پاس بھیج دیا۔

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: یہ لوگ (یعنی آیت میں بیان شدہ اصناف) زکوٰۃ کے اہل ہیں، پس جس صنف کو تم زکوٰۃ دے دوگے، تمہارے لیے کافی ہوگا۔

سربراہوں کا عمل اور تعامل اُمت کسی امام و سربراہ کے بارے میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اس نے ان اصناف کو تلاش کرنے کا تکلف کیا ہو اور پھر ان میں تقسیم کیا ہو، علاوہ ازیں اگر کوئی سربراہ ان آٹھ اصناف کو تلاش کرنے کی کلفت برداشت بھی کرتا تو بھی اس میں کامیاب نہ ہوتا ۔۔۔ اسی طرح کسی ایک صاحب مال کے بارے میں یہ مذکور نہیں کہ اس نے ان تمام اصناف پر ایک صدقہ تقسیم کیا ہو، اور اگر ان سب اصناف میں برابر طور پر صدقہ تقسیم کرنا واجب ہوتا تو اس بات کا احتمال نہیں کہ وہ صدقات اس طرح تقسیم کرتے (کہ صرف ایک ہی صنف کو دے دیتے) اور دوسروں کا حق ضائع کر دیتے۔

عقلی استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اصناف پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ایسے اسماء اور عناوین کے ساتھ دیا، جن سے حاجتمندی کا مفہوم واضح ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان کی حاجت و ضرورت پوری ہو۔ اور حاجت کا مفہوم تمام اصناف میں ایک ہی ہے اگرچہ اسماء مختلف ہیں (گویا کہ یہ سب ایک ہی ہیں یعنی حاجت مند لہٰذا کسی ایک کو زکوٰۃ دے دینا کافی ہے)

رہا شافعیؒ کا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے، اس لیے کہ لغت میں "لام" تسویہ (برابر کرنا) کے بیان کے لیے نہیں اختصاص کے بیان کے لیے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ حق صدقات کے ساتھ صرف یہی لوگ مختص ہیں، ان کے علاوہ کوئی اس حق کا مستحق نہیں، شرکت اور تسویہ کے لیے لغت میں صیغہ "بین" کا حرف ہے۔

دیکھئے اب یہ کہا جائے کہ:

الخلافۃ لبنی العباس والسدانۃ لبنی عبد الدار والسقایۃ لبنی ھاشم۔

خلافت بنی عباس کے لیے ہے، کعبہ معظمہ کی خدمت بنی عبدالدار کے لیے ہے اور حجاج کو پانی پلانے کی ذمہ داری بنو ہاشم کی ہے۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان خدمات کے ساتھ یہی لوگ مختص ہیں، اور ان میں غیر کا کوئی حق نہیں۔ نہ یہ کہ یہ خدمات ان لوگوں میں برابر حصوں میں تقسیم ہیں — اور اگر یوں کہا جائے کہ:
الخلافة بین بنی العباس والسدانة بین بنی عبد الدار والسقایة بین بنی هاشم. تو یہ خطا ہوگی۔ (کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ ان خدمات میں یہ لوگ برابر کے شریک ہیں)۔
اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ "مالی لفلان وللموتی" میرا مال فلاں زندہ شخص اور مردوں کے لیے ہے" تو تمام مال اس زندہ شخص کے لیے ہوگا، اور اگر کہا "مالی بین فلان وبین الموتی" تو اس زندہ شخص کے لیے نصف مال ہوگا۔ اور اگر بات ویسے ہوتی، جیسے شافعیؒ نے فرمائی کہ صدقہ آٹھ اصناف میں برابر طور پر تقسیم کیا جائے تو آیت کے الفاظ یوں ہوتے: انما الصدقات بین الفقراء " الایة۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا "ثلث مالی لفلان وفلان" (میرا تہائی مال فلاں اور فلاں کے لیے ہے) تو وہ مال ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ جب وہ کہتا: ثلث مالی بین فلان وفلان"، (کہ اس صورت میں مال برابر طور پر تقسیم ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ "لام" اور "بین" دونوں میں شرکت اور تسویہ کا مفہوم پایا جاتا ہے)۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشتراک بتقاضائے صیغہ نہیں، کیونکہ صیغہ "لام" شرکت وتسویہ کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اسکا تقاضا وہ ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔ ہاں اگر یہ کہ باب وصیت میں جب موصی نے تہائی مال صرف ان دونوں کا حق بنایا، اور تہائی مال ایک مقرر چیز ہے، جو موت کے بعد زیادہ نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس میں اضافہ کا امکان ہے۔ اور جن کے لیے وصیت کی گئی ہے، ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ مستحق نہیں ہے۔ لہذا ان دونوں کی رعایت کرتے ہوئے، ان کے درمیان مال برابر طور پر تقسیم کیا جائیگا رہے صدقات! تو یہ کوئی متعین اموال نہیں کہ جن میں زیادت اور اضافہ کا احتمال نہ ہو۔ کہ بعض مستحقین پر صرف کرنے سے دوسرے بعض محروم ہو جائیں گے۔
بلکہ صدقات تو پے در پے آتے ہیں جب ایک مال ختم ہوتا ہے تو دوسرا آجاتا ہے۔ ایک سال گذر جاتا ہے تو دوسرا سال نیا مال لے کر آتا ہے۔ اسی طرح قیامت تک صدقات منقطع نہیں ہوں گے۔ پس جب سربراہ ایک قوم سے حاصل کردہ صدقہ انہی میں سے صرف ایک صنف پر صرف کر دیتا ہے تو اس سے دوسری اصناف محروم نہیں ہوگئیں، بلکہ سربراہ کے پاس اور صدقہ آئے گا تو وہ دوسرے فریق پر صرف کر دے گا۔ لہذا سربراہ کے پاس آنے والے صدقات میں سے ہر صدقہ میں شرکت وتسویہ کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

غنی کو کیا دینا جائز ہے اور کیا ناجائز؟

غنی کو جیسا کہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے تمام صدقات مفروضہ اور واجبہ دینا بھی جائز نہیں ہے، جیسے عشور، کفارات، نذور اور صدقہ فطر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "انما الصدقات للفقراء" میں صدقات عام ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا تحل الصدقۃ لغنی" میں بھی عموم ہے۔

نیز اس لیے کہ صدقہ ایسا مال ہے جس میں میل کچیل سرایت کرگئی ہے، اس لیے کہ یہ لوگوں کا دھوون ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ انہیں گناہوں سے طہارت حاصل ہوئی ہے اور میل کچیل سے بغیر حاجت وضرورت کے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور حاجت فقیر کو پیش آتی ہے، غنی کو نہیں۔

رہا نفلی صدقہ، تو یہ غنی کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ نفل صدقہ ہبہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مسئلہ: غنی کے غلام، مدبر، ام ولد کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ انہیں جو چیز دی جائے گی وہ ان کے آقا کی ملکیت میں واقع ہوگی، اور آقا غنی ہے، لہٰذا ان کو دینا غنی کو دینا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ غلام محجور ہو (یعنی اس پر تجارت وغیرہ تصرفات کی پابندی ہو) یا ماذون ہو (یعنی اسے تصرفات کی اجازت ہو) لیکن اس پر اتنا دین نہ ہو جو اس کی ذات کی قیمت کے برابر ہے ـــ کیونکہ اس غلام کی کمائی آقا کی ملکیت ہے، لہٰذا اسے دینا آقا کو دینا ہے، اور وہ غنی ہے، لہٰذا جائز نہیں۔ اور اگر غلام ماذون پر اس کی ذات کی قیمت کے برابر دین تو ہے، لیکن وہ آقا کے حق میں ظاہر ہونے والا نہیں (یعنی آقا سے اس کی وصولی کی نوبت نہیں آسکے گی) بایں طور کہ اس کی ادائیگی آزادی کے بعد تک موخر ہے، تو ایسے غلام کی کمائی بھی آقا کی ملکیت ہے، اور آقا غنی ہے۔ (لہٰذا اسے بھی دینا جائز نہیں۔)

اور اگر دین مذکور کی ادائیگی آقا سے متعلق ہے، مثلاً کسی چیز کو ہلاک کرنے سے غلام پر طاری ہونے والا دین اور تجارت کے سلسلہ میں طاری شدہ دین، تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہونی چاہیے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آقا اپنے ایسے غلام ماذون کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا، جس پر اس کی ذات کے برابر دین چڑھ گیا ہو، اور ادائیگی آقا سے متعلق ہو ـــ ـــ اور صاحبین کے نزدیک ایسے غلام کے لیے زکوٰۃ جائز نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ ان کے نزدیک آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔

مسئلہ: غنی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ ظاہری طور پر مکاتب کی کمائی اُسی کی ملکیت ہے، اور آقا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کا مالک ہوگا، اور یہ صورت ابھی نہیں پائی گئی۔

مسئلہ: رہا غنی کا ولد! پس اگر وہ صغیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اگرچہ وہ فقیر ہو اور اس کی ملکیت میں کچھ مال نہ ہو۔ اس لیے کہ چھوٹے بچے کو اس کے باپ کے غنا کے تحت غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور اگر غنی کا ولد کبیر اور فقیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ یہ باپ کے غنا کی وجہ سے غنی شمار نہیں ہوتا، لہٰذا یہ (اس بارے میں) اجنبی کی مانند ہے۔

مسئلہ: اگر کسی ایسی محتاج عورت کو زکوٰۃ دی جس کا خاوند غنی ہے تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ جائز ہے، اور ابو یوسف سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ دوسری روایت ابو یوسف سے یہ ہے کہ اگر قاضی نے اس کے لیے نفقہ کا فیصلہ کیا ہے کہ تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں ــــ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا نفقہ اس کے خاوند پر واجب ہے لہٰذا وہ ولد صغیر کی طرح خاوند کے غنا کی وجہ سے غنی سمجھی جائے گی۔ باقی نفقۂ زوجہ کے لیے قاضی کے فیصلے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ دین نہیں بنتا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ محتاج عورت اپنے خاوند کے غنا کے سبب غنی نہیں سمجھی جائے گی۔ اس لیے کہ وہ خاوند پر صرف مقدار نفقہ کا استحقاق رکھتی ہے، لہٰذا اتنی مقدار سے وہ غنی نہیں سمجھی جائے گی۔

مسئلہ: جس محتاج و ضرورت مند شخص کا بیٹا غنی ہو، اسے بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ بیٹے پر اس کا نفقہ واجب ہے۔ وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مقدارِ نفقہ سے وہ غنی نہیں بنے گا۔ لہٰذا اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

مسئلہ: وقف (جائیداد، مال) کا صدقہ اغنیاء پر صرف کرنا جائز ہے، بشرطیکہ واقف (وقف کرنے والا) نے وقف میں اس کی تصریح کی ہو، "مختصر کرخی" میں یونہی مذکور ہے۔ اور اگر واقف نے اس کی تصریح نہیں کی، تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ صدقہ واجبہ ہے۔

غنا کی حد کیا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ غنا کی تین قسمیں ہیں۔ (یعنی نصاب غنا تین ہیں)

۱۔ وہ غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

۲۔ وہ غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا اور قبول کرنا حرام ہو جاتا ہے لیکن زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی

۳۔ وہ غنا جس کی وجہ سے مانگنا حرام ہو جاتا ہے، لیکن صدقہ و زکوٰۃ لینا حرام نہیں ہوتا ــــ اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱۔ وہ (نصاب) غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ ہے کہ کوئی شخص مال نامی، زائد عن الحاجة الاصلیہ کا بقدر نصاب معروف مالک ہو۔

۲۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے، وہی ہے جس سے صدقۂ فطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص تجارتی سامان و اموال کی اتنی مقدار کا مالک ہو، جو حاجت اصلی سے زائد ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً اس کے پاس کپڑے، بچھونے، مکان، دکانیں، سواریاں خدمتگار وغیرہ اس کی حاجت اصلی سے زیادہ ہیں، اور یہ سب کام کاج اور روزمرہ استعمال کی نیت سے رکھے ہوئے ہیں، تجارت اور اسامت کی نیت سے نہیں۔ پس جب اس زائد سامان کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس پر صدقہ فطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے اور صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے۔

حاجت اصلی کی حد کیا ہے؟ حاجت اصلی کی مقدار وہ ہے جو کرخی نے "مختصر" میں ذکر فرمائی ہے۔

۱۔ انہوں نے کہا: جس شخص کے پاس رہائشی مکان، گھریلو ساز و سامان، خدمتگار، گھوڑا (موٹر سائیکل، سکوٹر، کار)، اسلحہ، پہننے کے کپڑے، عالم ہونے کی صورت میں کتب علم ہوں۔ تو اسے زکاۃ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے پس اگر یہ چیزیں اس کی ضرورت سے اتنی زائد ہوں، جن کی قیمت دو سو درہم کو پہنچتی ہے، تو اس پر صدقہ لینا حرام ہے ـــــ اس لیے کہ حسن بصری سے روایت ہے کہ "وہ یعنی صحابہ کرام اس شخص کو بھی زکوٰۃ دے دیتے تھے، جس کے پاس دس ہزار درہم کا سامان گھوڑا، اسلحہ، خدمتگار اور گھر وغیرہ ہوتا ـــــ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اشیاء انسان کی ان بنیادی ضرورتوں اور لازمی حاجتوں سے ہیں، جن کے بغیر گذارا نہیں۔ لہٰذا ان اشیاء کا وجود و عدم برابر ہے۔ "فتاویٰ" میں مذکور ہے کہ جس شخص کے پاس دو کانیں اور آمدنی والے مکانات ہوں، لیکن ان کی آمدن اس کی اور اس کے اہل وعیال کی کفایت نہیں کرتی تو وہ فقیر و محتاج ہے اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ یہ محمد و زفر کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح جب کسی شخص کے پاس زمین اور باغ ہے، لیکن اس کی آمدن اسے اور اس کے اہل وعیال کے لیے کافی نہیں، تو اس میں بھی تفصیل مذکور ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس خوراک کے لیے گندم ہے، جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اگر یہ اسے ایک مہینہ کے لیے کافی ہے تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ اور اگر ایک سال کے لیے کافی ہے تو بعض نے کہا کہ حلال نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ حلال ہے، اس لیے کہ اس گندم کا کفایت میں صرف ہونا ضروری ہو چکا ہے، اور جو چیز ضرورت بن جائے وہ عدم کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کے لیے ایک سال کی خوراک کا ذخیرہ فرماتے تھے۔

اور اگر کسی شخص کے پاس سردیوں کے کپڑے ہیں اور وہ گرمیوں میں ان کا محتاج نہیں، تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے ـــــ یہ تمام تفصیل "فتاویٰ" میں مذکور ہے۔ اور یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔

[illegible] کا قول یہ ہے کہ جو شخص پچاس درہم کا مالک ہو، اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں، اور نہ اسے دینا مباح ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ علی، عبد اللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم نے فرمایا:

لا تحل الصدقة لمن له خمسون درهما او عوضها من الذهب۔

اس شخص کے لیے صدقہ حلال نہیں، جس کے پاس پچاس درہم ہوں، یا اتنی قیمت کا سونا ہو۔ یہ روایت اس سلسلہ میں نص ہے۔

ہماری دلیل حدیث معاذ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:
خذ من اغنیائھم وردّھا فی فقرائھم۔
ان کے اغنیاء سے لو اور ان کے فقراء کو لوٹا دو۔
تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو حصوں میں بانٹ دیا، اغنیاء اور فقراء، اغنیاء سے صدقہ لینا مقرر فرمایا اور فقراء کو لوٹانا مقرر فرمایا، پس ہر وہ شخص جو اس طبقہ سے نہیں ہے، جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، لازمی طور پر دوسرے طبقہ سے ہوگا، جن کو صدقہ لوٹا دیا جاتا ہے۔
باقی مالکؒ نے جو روایت ذکر کی ہے، یہ حرمت سوال پر محمول ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم یا اتنی قیمت کا سونا ہیں، اسے صدقہ مانگنا حلال نہیں۔
یا یہ روایت کراہت اخذ پر محمول ہے یعنی ایسے شخص کے لیے صدقہ لینا مکروہ ہے، کیونکہ جس شخص کے پاس گذر اوقات کا سبب موجود ہیں، تو اس کے لیے صدقہ سے اپنا دامن پاک رکھنا ہی اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص استغنا اختیار کرتا ہے تو اللہ اسے واقعی غنی بنا دیتا ہے۔ اور جو شخص عفت کے اسباب اختیار کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اسے صاحب عفت بنا دیتا ہے۔"
شافعی کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس کثیر مال ہو اور کمائی کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور اسے محتاج ہونے کا خوف ہے تو اسے زکوٰۃ دینا اور اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔
یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ غنی کو زکوٰۃ دینا ہے، اور غنی کے لیے جواز زکوٰۃ کی کوئی سبیل نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں —— اور مستقبل میں محتاج ہو جانے کے خطرے سے وہ فی الحال فقیر و محتاج نہیں بنے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے سقوط میں اس خطرے کا اعتبار نہیں، چنانچہ (موجودہ حالت کے لحاظ سے) اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ پس اسی طرح زکوٰۃ لینے کے جواز میں بھی اس اندیشے کا اعتبار نہ ہوگا۔ (یعنی محض اندیشے کی وجہ سے اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہ ہوگا۔)
مسئلہ: اگر فقیر قوی ہے اور کما سکتا ہے، تو بھی ہمارے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے —— اور شافعیؒ کے نزدیک حلال نہیں۔
شافعیؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔
لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی۔
صدقہ حلال نہیں ہے کسی غنی کے لیے۔ اور نہ کسی توانا و تندرست کے لیے۔
(بعض روایات میں یوں ہے: "ولا لقوی مکتسب" (اور نہ کسی طاقتور روزی کمانے کے قابل کے لیے)
ہماری دلیل سلمان الفارسی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقہ لایا گیا تو آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: کھاؤ" اور خود نہ کھایا۔ ناممکن ہے کہ وہاں بیٹھنے

والے، تمام صحابہ کرام مفلوج اور اپاہج تھے بلکہ ان میں سے بعض قوی اور کمانے کے قابل تھے (تو ایسے حضرات کو . . دینے معلوم ہوا کہ توانا محتاج کو دیا جا سکتا ہے، شافعی نے جو روایت ذکر کی ہے وہ طلب کرنے اور مانگنے کی حرمت پر محمول ہے کہ اس میں سوال کرنے سے روکا گیا ہے اور کمائی پر ابھارا گیا ہے۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دو آدمیوں نے سوال کیا تو آپ نے ان سے فرمایا:

ان شئتما اعطیتکما منہ، ولاحق فیھا لغنی ولا لقوی مکتسب۔

اگر تم چاہو تو میں تمہیں اس مال سے کچھ دے دوں، لیکن اس میں کسی غنی اور کسی توانا اور کمانے کے قابل شخص کا کوئی حق نہیں۔

دیکھئے! اگر یہ صدقہ ان آدمیوں کے لیے حرام ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں حرام لینے کی پیشکش نہ فرماتے، لیکن آپ نے انہیں یہ بات مانگنے سے روکنے اور کمائی پر ابھارنے کے لیے ارشاد فرمائی، اسی طرح مذکورہ حدیث کا مفہوم ہوگا۔

ایک فقیر کو یکمشت کتنی زکوٰۃ دینی چاہیے؟

صاحب زکوٰۃ کے لیے یہ مکروہ ہے کہ وہ ایک فقیر کو (یکمشت) دو سو درہم یا اس سے زیادہ دے۔ لیکن اگر اس نے دے دی تو جائز ہے، اور ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گئی ــــ زفر کے نزدیک ناجائز ہے، اور زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار نصاب کامل ہے، تو اتنا مال ملنے سے وہ فقیر غنی بن جائے گا، اور غنی کو زکاۃ دینا جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ فقیر ثبوت ملکیت کے بعد غنی بنے گا، اور ثبوت ملکیت سے پہلے وہ فقیر ہی ہے، لہٰذا زکوٰۃ جب اس کے ہاتھ میں پہنچی (جبکہ وہ فقیر ہے) تو ادائیگی صحیح ہو گئی، کیونکہ غنا ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اور ثبوت ملکیت کے لیے قبضہ شرط ہے، چنانچہ پہلے وہ اس مال پر قبضہ کرے گا۔ (حالت فقر میں) پھر مقبوضہ کا مالک ہو گا۔ اور پھر غنی بنے گا ــــ دیکھئے! ــــ فقیر کو یکمشت اتنا مال دینا اسی لئے مکروہ ہے کہ اس سے جب وہ فائدہ اٹھائے گا تو غنی بن چکا ہو گا۔

"جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ محمدؒ نے فرمایا!

وان یغنی بہ انسانا احب الیّ

زکوٰۃ دیکر کسی انسان کو مستغنی اور بے فکر کر دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔

اس قول میں مطلقاً غنی کر دینا مراد نہیں، اس لیے کہ یہ مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں بلکہ اس میں غنائے مقید مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ فقیر کو اتنا مال زکوٰۃ دیا جائے کہ جس سے وہ ایک یا چند دنوں کے لیے سوال کرنے سے غنی اور بے فکر ہو جائے۔ اس لیے کہ صدقہ اسی طرح کے غنا کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۂ فطر کے بارے میں فرمایا:

اغنوھم عن المسئلة فی مثل ھذا الیوم :
فقراء کو اس جیسے دن میں مانگنے سے بے پروا کر دو۔

مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جب کہ فقیر پر نہ تو دین ہو اور نہ ہی اس کے بال بچے ہوں۔ اور اگر اس فقیر پر دین ہے تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں کہ اسے بقدر دین زکوٰۃ دے، بلکہ دین کی مقدار سے زیادہ بھی دے سکتا ہے جو کہ دو سو درہم سے کم ہو۔ اسی طرح اگر اس کے بال بچے ہیں، جن کی خوراک، پوشاک کی احتیاج ہے تو بھی اسے دو سو درہم بلکہ زیادہ بھی دیے جا سکتے ہیں۔

۳۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے، یہ ہے کہ اس کے پاس گذر اوقات کا کوئی سامان ہو، مثلاً اس کے پاس کے ایک دن کی خوراک موجود رہے۔ تو اس کے لیے مانگنا حرام ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
جس شخص نے پس از غنا مانگا تو وہ (اپنے لیے) جہنم کے انگاروں میں اضافہ کر رہا ہے"۔
عرض کیا گیا! یا رسول اللہ! غنا کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:
أن یعلم ان عندہٗ ما یغدّیھم أو یعشّیھم
یہ کہ اس کے پاس صبح و شام کی خوراک موجود ہو۔

اور اگر کسی کے پاس ایک دن کی بھی خوراک نہیں، اور نہ اتنا کپڑا ہے، جس سے وہ اپنا ستر چھپا سکے، تو اس کے لیے مانگنا حلال ہے۔ اس لیے کہ اس وقت وہ محتاج اور ضرورت مند ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:
ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ۔
"تم اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالو"۔

اور اس حالت میں نہ مانگنا، اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اور یہ حرام ہے، پس اس کے لیے مناسب اور جائز بلکہ اس پر واجب ہے کہ اب وہ سوال کرے۔

کافر کو زکوٰۃ، صدقہ فطر وغیرہ دینے کا حکم

شرط ۲۔ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ مسلم ہو، پس کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیث معاذؓ ہے کہ:
خذھا من اغنیائھم
ان کے اغنیا سے لو۔
وردّھا فی فقرائھم۔
اور انہی کے فقراء کو لوٹا دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی کے فقراء کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، جن کے اغنیا سے لی جائے اور وہ لوگ مسلمان ہیں۔ لہٰذا غیر مسلم کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا۔

رہے زکوٰۃ کے علاوہ صدقہ فطر، کفارات اور نذور! تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا مسلم فقراء پر صرف کرنا افضل ہے، تاکہ اس ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرمانبرداری پر اُن کی اعانت ہو۔

لیکن کیا ان کا اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے کہ "جائز ہے"، اور ابو یوسف کا قول ہے کہ "جائز نہیں" یہی زفر اور شافعی کا قول ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات صدقہ فطر اور کفارات وغیرہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں نیز اہل ذمہ پر صرف کرنے کو اہل حرب پر صرف کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے۔

ان تبدوا الصدقات فنعما ھی وان تخفوھا وتوتوھا الفقراء فھو خیر لکم ویکفر عنکم من سیاتکم۔

" اگر ظاہر کرکے صدقات دو تو کیا اچھی بات ہے۔ اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقیروں کو پہنچاؤ تو وہ بہتر ہے۔ تمہارے حق میں اور دور کرے گا کچھ گناہ تمہارے۔"

کہ اس میں فقراء کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا فرق نہیں کیا گیا۔ اس نص کا عموم تو تقاضا کرتا ہے کہ زکوٰۃ بھی اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہو، مگر حدیث معاذ کی وجہ سے زکاۃ اس عموم سے مخصوص ہے ــــ اور کفارات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم۔

" سو اس (قسم) کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا دینا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیتے ہو۔"

کہ اس میں مساکین کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا مگر یہ کہ حربی ایک الگ دلیل کی وجہ سے ان نصوص سے مخصوص ہے۔ (لہٰذا حربی پر زکوٰۃ اور کفارہ صرف کرنا جائز نہیں) نیز اہل ذمہ پر صدقہ صرف کرنا، ان کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرنے کے باب سے ہے۔ اور ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا ینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین۔

اللہ نہیں روکتا تمہیں ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال نہیں کیا اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، کہ تم ان سے بر و احسان کا معاملہ کرو اور

اوران کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں سے محبت فرماتا ہے۔

اس نص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اہل ذمہ کو زکوٰۃ صرف کرنا بھی جائز ہو۔ اس لیے کہ زکوٰۃ دینا بھی ان کے ساتھ برّ و احسان کرنا ہے، مگر یہ کہ ازراہ زکوٰۃ ان کے ساتھ معاملۂ برّ کرنا مراد نہیں ہے، اس کا ہمیں حدیث معاذؓ سے علم ہوا۔

باقی حربی پر صدقات و کفارات صرف کرنا اس لیے جائز نہیں کہ اس میں خود اپنے خلاف قتال پر ان کی اعانت ہے، اور یہ جائز نہیں۔ اور یہ علت و معنی ذمی میں نہیں پایا جاتا (لہٰذا اس پر صدقات و کفارات صرف کرنا جائز ہے)۔

زکوٰۃ کے بارے میں بنو ہاشم کا حکم

۱) جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنی ہاشم سے نہ ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا معشر بنی ھاشم ان اللہ کرہ لکم غسالۃ الناس وعوضکم منھا بخمس الخمس من الغنیمۃ:

"اے گروہ بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے دھوؤن کو ناپسند کیا اور اس کے عوض تمہیں مال غنیمت کے خمس سے خمس عطا فرمایا۔"

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الصدقۃ محرمۃ علی بنی ھاشم۔

زکوٰۃ بنی ہاشم پر حرام ہے۔

نیز روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ نے راستے میں کوئی کھجور دیکھی تو آپ نے فرمایا کہ: اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ یہ زکوٰۃ کی کھجور ہوگی تو میں اسے کھا لیتا (مقصود یہ تعلیم دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معمولی سی معمولی نعمت کی ناقدری اور ضیاع درست نہیں ہے)، پھر فرمایا: اے بنو ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے ہاتھوں کا دھوون حرام قرار دیا ہے۔"

اس حکم کی علت کی طرف آپؐ نے خود اشارہ فرما دیا کہ زکوٰۃ لوگوں کی دھوون ہے، لہٰذا اس میں ناپاکی سرایت کر چکی ہے پس اللہ تعالیٰ نے بنی ہاشم کو ان کی شرافت و بزرگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام و تعظیم کے پیش نظر زکوٰۃ سے محفوظ و مصئون رکھا۔

شرط ۱۲ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنو ہاشم کے موالی سے بھی نہ ہو۔ (موالی، مولیٰ کی جمع ہے، یہ کثیر المعنی لفظ ہے۔ یہاں پر غلام، آزاد کردہ غلام مراد ہے)

اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارقمؓ بن ابی ارقم الزہری کو عامل صدقات بنایا، تو وہ ابو رافع (جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ تھے) کو اپنے ساتھ لے کر آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ابو رافع نے آپ سے زکوٰۃ مانگی تو آپ نے فرمایا:

یا ابا رافع ان الصدقۃ حرام علی محمد و آل محمد وان موالی القوم من انفسھم۔

" ابو رافع! زکوٰۃ محمد اور آل محمد (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) پر حرام ہے، اور قوم کے موالی انہی میں شمار ہوتے ہیں۔"

یعنی صرف حرمت صدقہ میں، اس لیے کہ ہمارا اجماع ہے کہ کسی قوم کا مولی تمام احکام کے بارے میں ان میں شمار نہیں کیا جاتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولی (نکاح کے معاملہ میں) قوم کا کفو اور ہم پلہ شمار نہیں ہوتا، اسی طرح کسی مسلم کا آزاد کردہ غلام اگر کافر ہو تو اس سے جزیہ لیا جاتا ہے (حالانکہ مسلم سے جزیہ نہیں لیا جاتا) اسی طرح تغلبی کے مولی سے جزیہ لیا جاتا جائے گا، اور دوگنا صدقہ نہیں لیا جائے گا (جیسا کہ تغلبی سے لیا جاتا ہے) تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں مراد یہ ہے کہ صرف حرمت صدقہ میں موالی بنو ہاشم انہی سے شمار ہوں گے۔

ہاشم کی اولاد میں سے کن پر زکوٰۃ حرام ہے

بنو ہاشم میں سے جن پر زکوٰۃ حرام ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ آل عباسؓ ۲۔ آل علیؓ ۳۔ آل جعفرؓ ۴۔ آل عقیلؓ ۵۔ اولادِ حارث بن عبد المطلب۔ کرخیؒ نے یونہی ذکر فرمایا ہے۔

شرط ۵۔ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ اس کی اور زکوٰۃ دینے والے کی املاک کے منافع ملے جلے نہ ہوں (بایں طور کہ ہر ایک دوسرے کی مملوکہ اشیاء سے بلا کھٹکے فائدہ اٹھاتا ہو) اس لیے کہ اس صورت میں بہمہ وجوہ، ادائیگی میں فقیر کو تملیک نہیں پائی جاتی، بلکہ اس میں ایک گونہ اپنے اوپر زکوٰۃ صرف کرنا ہے ـــ اسی سے والدین اور دونوں کے ذریعے اوپر تک سلسلۂ نسب اور اولاد اور سلسلہ اولاد میں نیچے تک کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم نکل آتا ہے (کرنا جائز ہے) کیونکہ اس تعلقِ قرابت میں زکوٰۃ دینے والا لینے والے کے مال سے استفادہ کر سکتا ہے۔

مسئلہ: بالاجماع خاوند کا اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اور کیا بیوی اپنے خاوند کو زکاۃ دے سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں ابو حنیفہ اور ان کے صاحبینؒ کا اختلاف ہے، جو ہم گذشتہ اوراق میں ذکر چکے ہیں۔

رہا نفلی صدقہ! تو وہ ان حضرات کو دینا جائز ہے۔ بلکہ ان کو دینا اَولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں دو اجر ہیں، صدقے کا اجر اور صلہ رحمی کا اجر۔

باقی اس کا ایک گونہ خود اپنے اوپر صرف ہونا نفلی صدقہ دینے سے مانع نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! آدمی کا خود اپنے اوپر خرچ کرنا صدقہ ہے، اور اپنے بال بچوں پر خرچ کرنا صدقہ ہے۔ اور ہر اچھا کام صدقہ ہے۔"

باقی والدین اور اولاد کے علاوہ رشتہ داروں، اور بھائیوں، بہنوں وغیرہ کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اس لیے کہ ان کی املاک کے منافع (شرعًا عادۃً وعرفًا) جدا جدا ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان میں سے ایک کی دوسرے کے خلاف شہادت قبول کی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

لاعلمی میں کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی انسان کو زکوٰۃ دیتا ہے اور اس کی حالت کے بارے میں جانتا ہے کہ یہ محل صدقہ ہے لیکن جب کسی کی حالت معلوم نہ ہو اور اسے زکوٰۃ دے دے تو اس میں تین صورتیں ہیں، ایک صورت میں زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کی خطا ظاہر ہو جائے، دوسری صورت میں ادائے زکوٰۃ فاسد ہے یہاں تک کہ اس کا صواب ہونا ظاہر ہو جائے۔ تیسری صورت میں کچھ تفصیل ہے اس میں اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی۔

۱۔ اپنے مال کی زکوٰۃ کسی شخص کو دیتا ہے اور دینے کے وقت اس کے دل میں کوئی کھٹکا اور اس کے معاملہ میں کوئی شک نہیں، پس اسے زکوٰۃ دے دی، تو یہ ادائیگی جائز ہو گئی، الا یہ کہ دینے کے بعد ظاہر ہوا کہ یہ تو محل صدقہ نہیں تھا، تو اب ادائیگی جائز نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ جس وقت اس نے دیتے ہوئے زکوٰۃ کی نیت کی تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے صدقہ، محل صدقہ میں صرف کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ ظاہر یقین سے باطل ہوتا ہے۔ پس جب یقینی طور پر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا۔ تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ جو دیا ہے، وہ واپس لے، اور یہ اس کی طرف سے نفلی صدقہ بن جائے گا۔ چنانچہ اگر دینے کے بعد اس کے دل میں کھٹکا اور شک پیدا ہوا، لیکن یقینی طور پر کوئی چیز ظاہر نہیں ہوئی، تو اس پر اعادہ لازم نہیں، کیونکہ (ظاہر یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہو گئی) اور ظاہر شک سے باطل نہیں ہوتا۔

۲۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس کے دل میں کھٹکا اور اس شخص کی حالت کے بارے میں شک تھا لیکن اس نے تحری اور سوچ بچار نہیں کی اور نہ ہی کوئی خارجی دلیل تلاش کی یا اپنے دل میں تو سوچ بچار کی لیکن کوئی خارجی دلیل طلب نہیں کی۔ تو یہ ادائیگی فاسد ہے، مگر جبکہ یقینی طور پر یا غالب رائے سے یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ محل صدقہ تھا، تو اب زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہو گئی۔ اس لیے کہ اسے جب شک ہوا تھا تو اس کے لیے تحری کرنا اور تحری کے مطابق صرف کرنا لازم تھا، پس جب اس نے ایسا نہ کیا، تو صدقہ اپنے مصرف میں صرف نہ ہوا، لہٰذا ادائیگی فاسد ہوتی، مگر یہ کہ جب ظاہر ہو گیا کہ وہ محل ہے، تو اب ادائیگی جائز ہو گی۔

۳۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس شخص کے بارے میں دل میں کچھ کھٹکا اور شک پیدا ہوا، اس نے تحری کی اور اس کی تحری یہ ہوئی کہ یہ شخص محل صدقہ ہے، پس اسے زکوٰۃ دے دی تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے تحری تو نہ کی لیکن خود اس سے اس کی حالت کے بارے میں دریافت کیا اور زکوٰۃ دے دی، یا اسے فقراء کی صف میں دیکھا یا فقراء کے حلیے میں دیکھا اور زکوٰۃ دے دی، پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ واقعی محل صدقہ ہے تو بالاجماع زکوٰۃ جائز ہو گئی۔ اسی طرح اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہوتی تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔

لیکن اگر بعد میں یہ ظاہر ہوا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا، مثلاً پتہ چلا کہ وہ تو غنی ہے، یا ہاشمی ہے یا ہاشمی کا مولیٰ ہے یا کافر ہے، یا وہ والد تھا، یا بیٹا بیٹی تھی یا بیوی تھی، تو ابوحنیفہ و محمد کے قول میں ادائیگی جائز ہوگئی اور زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی اور اس پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں ہے۔ ابویوسف کے نزدیک ادائیگی جائز نہیں اور اس پر اعادہ لازم ہے — شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

محمد بن شجاع کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ والد، ولد اور زوجہ کی صورت میں ادائیگی جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ابویوسف کا قول ہے۔

اور اگر ظاہر ہوا کہ جسے زکوٰۃ دی تھی وہ دینے والے کا غلام، یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا تو بالاتفاق ادائیگی درست اور جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ لازم ہے۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ اپنا ہی مُستسعیٰ تھا (یعنی ایسا غلام تھا جس کا بعض آزاد ہو چکا تھا، اور باقی کی آزادی کے لیے اس سے کمائی اور محنت کروائی جا رہی تھی)، تو ابوحنیفہ کے نزدیک ادائیگی جائز نہ ہوئی، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکاتب ہے۔ صاحبین کے نزدیک ادائیگی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ حر مدیون ہے ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والا ایسا مجتہد ہے جس کی خطاء یقینی طور پر ظاہر ہو گئی ہے۔ پس اس کا اجتہاد باطل ہو گیا — اور جیسا کہ وہ کپڑوں اور برتنوں کے بارے میں تحری کرے (اور اس کی تحری یہ ہو کہ یہ پاک ہیں، پھر اس بارے میں اس کی خطا ظاہر ہو — اور جیسا کہ وہ زکوٰۃ صرف کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ اپنا غلام یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا —

(تو جیسے ان صورتوں میں خطا سے صرفِ نظر نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ بالا صورت میں ہوگا۔)

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ ایسے مصرف میں صرف کیا، جس میں صرف کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ لہٰذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو گیا، جیسا کہ جب اس نے کسی کو حاجتمند سمجھتے ہوئے زکوٰۃ دی، اور اس کے خلاف اس کی حالت ظاہر نہ ہوئی، (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا۔)

اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ہے جو اس کے نزدیک اور اس کے ظن و اجتہاد کے مطابق محل صدقہ ہو، نہ یہ کہ وہ فی الحقیقت محل صدقہ ہو، اس لیے کہ اسے غنا اور فقر کے حقیقی محل کا علم نہیں، کیونکہ حقیقی غنی اور فقیر پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔

اور اس نے اپنے اجتہاد کے مطابق محل صدقہ میں زکوٰۃ صرف کی، پس وہ مامور بہ کو بجا لایا لہٰذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

بخلاف کپڑوں اور برتنوں کی صورت کے، اس لیے کہ پاک کپڑے اور پاک پانی کا علم حاصل ہونا ممکن ہے۔ پس اس صورت میں مامور بہ ادا نہیں ہوا، لہٰذا جائز نہیں، اور بہ خلاف اپنا غلام ظاہر ہونے کی صورت کے، کیونکہ یہاں غلام کی علامات سے غلام کو پہچاننا ممکن تھا، علاوہ ازیں اس صورت میں صدقہ صرف کرنے کی حقیقت یعنی تملیک متصور نہیں، کیونکہ کسی شی کا خود اپنے آپ کو مالک بنانا محال ہے۔

اور ابو یوسف کا یہ کہنا کہ "یقینی طور پر اس کی خطا ظاہر ہو گئی" درست نہیں ہے۔ یہ کہنا تب درست ہوتا اگر ہم یہ کہتے کہ "وہ شخص اس کے اجتہاد کی وجہ سے محلِ صدقہ بن گیا" لیکن ہم یہ نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جس محل میں شرعاً صدقہ صرف کرنے کا حکم ہے، وہ حالت اشتباہ میں ہے، اور شرعاً وہ شخص صدقہ کا محل ہے، جو اس کی تحری اور سوچ بچار کے مطابق صدقہ لینے کا اہل ہو" (چنانچہ جب اس نے اپنی تحری کے مطابق دے دیا تو شرعاً اس کا یہ اقدام درست ہوا لہٰذا) اس تفصیل کے مطابق اس کی خطا ظاہر نہ ہوئی۔ لاعلمی میں بیٹے پر زکوٰۃ صرف کرنے کے جواز کے بارے میں ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ مشہور حدیث ہے کہ ابو یزید معنؓ بن یزیدؓ بن اخنسؓ سے روایت ہے کہ میرے باپ یزیدؓ نے صدقہ کی نیت سے چند دراہم نکالے، اور انہیں ایک آدمی کے پاس مسجد میں رکھ دیا۔ پس میں آیا اور میں نے وہ دراہم لے لیے اور گھر لے آیا۔ باپ کو پتہ چلا تو انہوں نے کہا کہ "خدا کی قسم میرا تمہیں دینے کا ارادہ نہیں تھا" چنانچہ ہم اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے، تو آپ نے فرمایا:

لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن

"یزید! تم نے جو نیت کی، تمہیں اس کا ثواب مل گیا اور معن! تم نے جو لیا، وہ تمہارا ہو گیا" واللہ اعلم۔

فصل

سال گذرنے کی شرط کی حیثیت

اکثر علماء کے نزدیک مال زکوٰۃ پر سال پورا ہونا ادا زکوٰۃ کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ اور مالکؒ کے نزدیک یہ شرطِ جواز ہے۔ چنانچہ اکثر علماء کے نزدیک سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہے اور مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

تعجیل زکوٰۃ کی بحث کے چند پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ جوازِ تعجیل کے دلائل کیا ہیں؟ دوسرے یہ کہ شرائطِ جواز کیا ہیں؟ تیسرے یہ کہ قبل از وقت ادا کردہ اگر کسی وجہ سے زکوٰۃ نہ بن سکے تو پھر اس کا کیا حکم ہوگا؟

۱۔ اصل جواز تعجیل کا بیان

تعجیل زکوٰۃ کے جواز میں اختلاف ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا۔ مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا ادا کرنا ایک واجب کا ادا کرنا ہے، اور بغیر وجوب کے واجب کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی، اور سال سے پہلے وجوب نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول

مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی لی" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا کم از کم درجہ جواز کا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ قبل از وقت زکوٰۃ لینا جائز ہے۔)

باقی مالک کا یہ کہنا کہ "زکوٰۃ کی ادائیگی واجب کی ادائیگی ہے اور سال پورا ہونے سے پہلے وجوب ہی نہیں ہوتا" اس کا جواب دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ سال پورا ہونے سے وجوب نہیں ہوتا، بلکہ نفس وجوب تو سال پورا ہوتے سے پہلے بھی پایا جاتا ہے کیونکہ سبب وجوب موجود ہوتا ہے۔ یعنی کہ وہ مال نامی، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کے نصاب کامل کا مالک ہے، اور اتنے مال سے غنا حاصل ہو جاتا ہے اور نعمت مال کا شکر واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔

پھر سال سے پہلے وجوب کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب بطور توسع ہے اور ادائیگی ایک سال کی مدت تک مؤخر ہے۔ اس سے مقصود اربابِ اموال کو آسانی اور آسودگی فراہم کرنا ہے۔ جیسے دین مؤجل ہے۔ پس جب زکوٰۃ جلد ادا کر دی تو اس نے یہ آسانی حاصل نہ کی، لہٰذا واجب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے دینِ مؤجل کو اگر کوئی شخص قبل از مدت واپس کر دے تو درست ہے۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ سال سے پہلے زکوٰۃ کا وجوب تو ہو جاتا ہے لیکن از راہ تاکید نہیں، وجوب کی تاکید سال کے آخر میں ہوتی ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ اول سال میں وجوب ہوتا ہے لیکن بطریق استناد، یعنی پہلے تو آخر سال میں واجب ہوتی ہے، پھر سبب کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے وجوب کی نسبت اول سال کی طرف ہو جاتی ہے۔ اور سبب ہے "نصاب کا پورے سال کا ہونا" لہٰذا تعجیل کی صورت میں بھی ادائیگی بعد از وجوب ہی ہے، لیکن اِس طریق سے جو ہم نے ابھی بیان کیا، پس یہ زکوٰۃ ہی واقع ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ سال سے پہلے وجوب نہیں ہوتا، لیکن یہ تو ماننا پڑے گا کہ سبب وجوب یعنی ملکیت نصاب موجود ہے، اور عبادت کا وجوب سے قبل سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کرنا جائز ہے، جیسے زخمی کرنے کے بعد موت سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔

مسئلہ: ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک برابر ہے کہ ایک نصاب کی زکوٰۃ معجلاً دے یا دو کی یا اس سے بھی اکثر نصابوں کی جو اسے سال کے دوران میں حاصل ہوں گے۔

زفرؒ کے نزدیک صرف نصابِ موجود کی زکوٰۃ معجلاً دینا جائز ہے۔

چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس فی الوقت دو سو درہم ہیں، تو اس نے سال پورا ہونے سے پہلے ایک ہزار درہم کی زکوٰۃ یعنی پچیس درہم ادا کر دیے، پھر اسے کچھ اور مال حاصل ہوا یا اسی مال میں نفع ہوا۔ حتیٰ کہ وہ ایک ہزار درہم ہو گئے، پس جب سال پورا ہوا تو اس کے پاس ایک ہزار درہم تھے تو ہمارے نزدیک کل مال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی ہے، اور زفر کے نزدیک صرف دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا ہوئی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو سو درہم کے علاوہ دراہم کی زکوٰۃ میں تعجیل، وجود سبب سے بھی پہلے زکوٰۃ ادا کرنا ہے، لہٰذا جائز نہیں ہے جیسا کہ اگر دو سو درہم کی ملکیت سے پہلے ان کی زکوٰۃ ادا کر دے (تو جائز نہیں ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ملکیت نصاب اوّل سال میں موجود تھی، اور نصاب کی ملکیت کے بعد سال کے اندر اندر جو مال مستفاد ہوتا ہے، وہ سال کی ابتداء میں موجود مال کی طرح ہوتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ سال پورا ہونے پر اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے پس اگر یہ اول سال میں موجود مال کی طرح نہ ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔ تو جب معاملہ یوں ہے تو وہ ایک ہزار درہم یوں سمجھے جائیں گے گویا کہ سال کی ابتداء میں موجود تھے، تاکہ وہ ایک ہزار درہم کے حکماً وجود کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے والا بن جائے۔ لہٰذا یہ ادائیگی جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

شرائط جواز کا بیان

جواز تعجیل کی شرائط تین ہیں۔

۱- اول سال میں نصاب کامل ہونا۔

۲- آخر سال میں نصاب کامل ہونا۔

۳- دوران سال میں نصاب کا منقطع نہ ہونا۔

چنانچہ

۱- اگر اس نے زکوٰۃ جلد ادا کی، جبکہ اس کے پاس سال کے شروع میں نصاب سے کم مال تھا پھر سال کے آخر میں نصاب کامل ہوگیا، تو جب سال تمام ہوا، تب نصاب کامل تھا، تو وہ معجل زکوٰۃ نہیں ہوگی بلکہ نفلی صدقہ ہوگا۔

۲- اسی طرح اگر اس نے زکوٰۃ میں تعجیل کی اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر مثلاً نصف نصاب تباہ ہوگیا۔ تو جب سال تمام ہوا، تب نصاب ناقص تھا، تو یہ تعجیل زکوٰۃ جائز نہ ہوئی۔ وجہ یہ ہے کہ سال کی ابتداء وانتہا میں کمال نصاب ضروری ہے۔ نیز سببِ وجوبِ زکوٰۃ نصاب ہے پس سال کی ابتداء انعقادِ سبب کا وقت تھا، اور انتہاء وجوب کا وقت ہے، یا سبب کی وجہ سے وجوب کی پختگی کا وقت ہے (اقوال کی تفصیل ابھی گذری) اور سال کا درمیان نہ تو وقتِ انعقاد ہے اور نہ ہی وقت وجوب اور نہ ہی سبب کی وجہ سے وجوب کے پختہ اور مضبوط ہونے کا وقت لہٰذا درمیان سال کمالِ نصاب کی شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

نیز درمیان سال کمالِ نصاب کا اعتبار کرنے میں حرج اور تنگی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں تجار ہر دن بلکہ ہر وقت اس کا حساب رکھنے کے محتاج ہوں گے، اور اس میں جو تنگی ہے وہ مخفی نہیں۔

اور سال کی ابتداء وانتہا میں کمالِ نصاب کا خیال رکھنے میں کوئی تنگی نہیں۔ اور تجار کی عادت بھی

یہی ہے کہ وہ اصل سرمایہ کا سال کے اول و آخر میں حساب کرتے ہیں۔ اور درمیان سال اس کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

الا یہ کہ درمیان سال کچھ نہ کچھ نصاب کا باقی رہنا ضروری ہے، اگرچہ وہ قلیل ہو، تاکہ مال مستفاد اس کے ساتھ ملایا جاسکے۔

نیز اس لیے کہ جب نصاب اول پورے کا پورا ختم ہوگیا تو سال کا حکم بھی منقطع ہوگیا لہٰذا معجل کو بطور زکوٰۃ باقی رکھنا ممکن نہیں پس وہ نفلی صدقہ ہوگا۔

مسئلہ: اور اگر کسی شخص کے پاس اول سال میں نصاب کامل تھا، اس نے اس مال کی زکوٰۃ معجلاً ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہوگیا، اور مزید کچھ مال بھی حاصل نہ ہوا، حتیٰ کہ سال پورا ہوگیا اور نصاب ناقص رہا تو وہ تعجیل جائز نہ ہوئی، اور ادا کردہ نفل صدقہ ہو جائے گا۔ اور اس معجل کو نصاب پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مُعجّل کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا اور وہ معجل بطور زکوٰۃ شمار ہوگا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے دو سو درہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلاً ادا کر دی، پھر اسے کچھ مال حاصل نہ ہوا۔ حتیٰ کہ سال تمام ہوا تو اس کے پاس ۱۹۵ درہم تھے، یا اس نے چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ میں تعجیلاً دے دی، پس سال پورا ہوا تو اس کے پاس صرف ۳۹ بکریاں تھیں۔ تو ہمارے نزدیک وہ تعجیل زکوٰۃ صحیح نہ ہوئی، اور شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ جائز اور ادا ہوگئی۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معجّل پورے نصاب سے بطور زکوٰۃ تھا، لہٰذا اتمام نصاب میں معتبر ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ادا کردہ مال ایسا ہے، جس سے اس نے اپنی ملکیت، زکوٰۃ کی نیت سے ختم کی، لہٰذا اب اس کے ساتھ نصاب پورا نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ اگر وہ امام کے قبضہ میں تباہ اور ضائع ہو جاتا (تو اسے ملا کر نصاب پورا نہیں کیا جاتا) اور اگر سال کے آخر میں اسے پانچ درہم مل گئے تو اب تعجیل زکوٰۃ جائز ہوگئی، کیونکہ سال کے اول و آخر میں نصاب کامل پایا گیا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اس نے ان دراہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلاً ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہوگیا، پھر یہ سال ختم ہونے کے بعد دوسرے سال کے شروع میں اسے اتنا مال مل گیا، جس سے نصاب کامل ہو جاتا ہے، پھر دوسرا سال پورا ہوا تو نصاب کامل تھا، تو اس پر دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اور جو اس نے معجلاً ادا کی تھی وہ نفل صدقہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے پہلے سال کے لیے تعجیل کی تھی، اور اس سال کی زکوٰۃ آخر میں نقصانِ نصاب کی وجہ سے اس پر واجب ہی نہیں ہوئی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اس نے ان میں سے پانچ تعجیلاً ادا کر دیئے، پھر سال تمام ہوا تو نصاب ناقص تھا، اور دوسرا سال داخل ہوا، تب بھی نصاب ناقص تھا، پھر جب دوسرا سال تمام ہوا تو اس وقت نصاب کامل تھا، تو وہ پانچ درہم نہ پہلے سال کی زکوٰۃ سے کافی ہوں گے اور

نہ دوسرے سال کی زکوٰۃ سے۔ کیونکہ پہلے سال نصاب آخر سال میں ناقص تھا، اور دوسرے سال، اول سال میں نصاب ناقص تھا، لہٰذا دونوں سالوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی، پس وہ معجلاً ادا کردہ دونوں سالوں کی زکوٰۃ سے واقع نہ ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی کے پاس دو سو درہم تھے، پس سال پورا ہوا تو اس نے اس میں سے پانچ درہم بطور زکوٰۃ ادا کر دیے، حتی کہ کل مال سے پانچ درہم کم ہوگئے، پھر اس نے دوسرے سال کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلاً ادا کر دی، حتی کہ پانچ درہم اور کم ہوگئے، اور کل مال ۱۹۰ رہ گیا، پھر بعد میں اسے دس درہم حاصل ہوئے، تو جب دوسرا سال تمام ہوا، اس وقت اس کے پاس دو سو درہم تھے۔

اس صورت کے بارے میں ''جامع'' میں مذکور ہے کہ دوسرے سال کے لیے جو اس نے پانچ درہم معجلاً ادا کیے تھے، وہ جائز ہیں (اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا ہوچکی)۔

عیسی بن ایان نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ مناسب ہے کہ یہ پانچ درہم دوسرے سال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوں، کیونکہ جب پہلا سال تمام ہوا، تو زکوٰۃ واجب ہوگئی۔ اور دو سو میں سے پانچ زکوٰۃ میں واجب ہوگئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مال میں زکوٰۃ کا وجوب (مزید) وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوتا ہے (کیونکہ نصاب ناقص ہوچکا ہوتا ہے)، تو دوسرا سال جب منعقد ہوا تو نصاب ناقص تھا پس دوسرے سال سے پانچ درہم کی تعجیل نقصان نصاب کی حالت میں ہوئی، لہٰذا جائز نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ پہلا سال پورا ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے۔ اور پہلا سال پورا ہونے کے معًا بعد دوسرے سال کا جزء اول آجاتا ہے۔ (تو دوسرے سال کی زکوٰۃ کا) وجوب اس جزء کے متصل ثابت ہوا، اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر اس کے بعد دوسرے سال کے دوسرے جزء میں نصاب ناقص ہوا، لہٰذا یہ اثناء سال میں نقصانِ نصاب ہے۔ اور اول و آخر سال میں کمال نصاب ہوتے ہوئے درمیان سال نقصان کا کوئی اعتبار نہیں، اور یہاں اول و آخر میں کمالِ نصاب پایا گیا، لہٰذا کمال نصاب ہوتے ہوئے تعجیل جائز ہے، (پس زکوٰۃ ادا ہوگئی) واللہ اعلم۔

فصل

معجّل اگر زکوٰۃ نہ بن سکے تو اس کا کیا حکم ہے؟

زکوٰۃ نہ بن سکنے کی صورت میں اگر معجل فقیر کے قبضہ میں پہنچ گیا تو وہ نفلی صدقہ بن جائے گا، خواہ فقیر کو وہ مال مالکِ مال کے ہاتھ سے ملا ہو یا امام یا اس کے نائب یعنی ساعی کے ہاتھ سے، کیونکہ اصل قربت وعبادت تو پائی گئی، توقف صرف صفتِ فرضیت میں تھا (جب فرضیت نہ پائی گئی تو تطوع پہلے سے موجود ہے) اور صدقہ تطوع جب فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو پھر اس میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا — اور اگر معجل ابھی تک امام کے قبضہ میں باقی ہے تو مالک کو واپس لینے کا حق ہے،

کیونکہ جب تک مال فقیر کے ہاتھ میں نہیں پہنچ جاتا، صرف تمام نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ معجل میں مصدق کا قبضہ من وجہٍ مالک کا قبضہ ہے، کیونکہ مصدق کو زکوٰۃ معجل فقیر کو دینے کا اختیار حاصل ہے۔ (اور اختیار مالک کی طرف سے ہوتا ہے) اگرچہ مصدق کا قبضہ من وجہٍ فقیر کا قبضہ بھی ہے، کیونکہ مصدق فقیر کے لیے قبضہ کرتا ہے، (بہرکیف جب تک صدقہ مصدق کے قبضہ میں ہے، صدقہ کا صرف تمام نہیں ہوا، لہٰذا یہ بالکلیہ صدقہ نہیں بنے گا۔

اگر صدقہ امام کے قبضہ میں ضائع اور تباہ ہوجائے تو ہمارے نزدیک امام اس کا ضامن نہیں ہوگا ــ شافعی فرماتے ہیں کہ اگر امام نے صاحب مال اور حصہ داروں سے پوچھے بغیر پیشگی زکوٰۃ لے لی (اور پھر وہ ضائع ہوگئی)، تو وہ ضامن ہوگا۔

لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ انسان پر ضمان اس کے فعل (مثلاً غصب وغیرہ) کے سبب واجب ہوتی ہے۔ اور یہاں امام کا فعل صرف لینا ہے، اور امام کو (شرعی طور پر) زکوٰۃ لینے کی اجازت ہے، لہٰذا یہ فعل وجوب ضمان کا سبب بننے کے لائق نہیں، اور مال کا تباہ ہونا، اس کے عمل کی وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے ہے۔

مسئلہ: اگر امام نے زکوٰۃ معجل کسی فقیر کو دے دی۔ پھر وہ فقیر سال پورا ہونے سے پہلے غنی ہوگیا، یا مرگیا یا مرتد ہوگیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ادا ہوگئی، ــ

شافعیؒ کا قول ہے کہ امام اس سے زکوٰۃ واپس لے گا۔ ہاں! مگر یہ کہ اسے غنا اور خوشحالی اسی مال زکوٰۃ سے حاصل ہوئی ہو۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معجل کا زکوٰۃ ہونا سال پورا ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے۔ اور اس وقت وہ فقیر محل صدقہ نہیں رہا، لہٰذا وہ مال زکوٰۃ نہیں بن سکے گا۔ ہاں! اگر غنا اسی مال سے حاصل ہوا ہے تو زکوٰۃ ادا ہوجائے گی، اس لیے کہ سال پورا ہونے پر تمام مال اصل ہوجاتا ہے، لہٰذا تابع کو اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ جب دیا گیا تو فقیر کے ہاتھ میں دیا گیا، لہٰذا وہ اپنے مصرف میں صرف ہوا، لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والے غنا سے اس میں تغیر نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر سال گذرنے کے بعد کسی فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہے پھر وہ فقیر غنی ہوجاتا ہے (تو زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا)

مسئلہ: اگر اپنے مال کی زکوٰۃ میں تعجیل کی، پھر مال تباہ ہوگیا، تو ہمارے نزدیک وہ فقیر سے کچھ واپس نہیں لے گا ــــ شافعیؒ کے نزدیک اگر اس نے فقیر کو بتلا دیا ہے کہ یہ زکوٰۃ معجل ہے تو پھر واپس لے سکتا ہے۔

لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ صدقہ محل صدقہ یعنی فقیر میں زکوٰۃ کی نیت سے صرف ہو چکا، پس اب رجوع کا احتمال نہیں، جیسا کہ اگر اسے نہ بتلاتا کہ یہ زکوٰۃ معجل ہے (تو رجوع کا احتمال نہ ہوتا)

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دراہم، دنانیر اور سامان تجارت ہے، اس نے ان میں سے کسی ایک جنس کی زکوٰۃ میں تعجیل کی، پھر کچھ مال تباہ ہوگیا، تو وہ معجل باقی جنسوں سے ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ مالیت کے حکم میں تمام اموال ایک ہیں، اس پر دلیل یہ ہے کہ تکمیل نصاب میں اموال کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، لہٰذا تعجیل میں تعیین جنس کی نیت بے سود ہو گئی، جیسا کہ اگر کسی کے پاس ہزار دراہم ہوتے پس وہ دو سو درہم کی زکوٰۃ میں تعجیل کرے، پھر کچھ مال تباہ ہو جائے (تو وہ معجل باقی مال کی زکوٰۃ سے شمار ہوگی) لیکن سوائم مختلفہ کا حکم اس حکم مذکور کے خلاف ہے۔ مثلاً کسی کے پاس پانچ اونٹ، چالیس بکریاں ہیں، وہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری معجلاً ادا کر دیتا ہے، پھر اونٹ ہلاک ہو جاتے ہیں، تو وہ زکوٰۃ معجل بکریوں کی زکوٰۃ میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے یہ کہ دونوں صورۃً و معنیً مختلف مال ہیں۔

لہٰذا ان میں تعیین کی نیت صحیح ہے پس ایک جنس کی زکوٰۃ معجل دوسری جنس کی طرف سے واقع نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم۔

فصل

زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہو جاتی ہے؟

وجوب زکوٰۃ کے بعد تین چیزوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔

۱- سال گذرنے کے بعد نصاب کا تباہ ہو جانا، خواہ ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے تباہ ہو یا بعد میں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد نصاب تباہ ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

۲- (سال پورا ہونے کے بعد) صاحب مال کا مرتد ہو جانا۔ یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک ارتداد سے زکوٰۃ واجبہ ساقط نہیں ہوتی۔ چنانچہ مرتد اگر اسلام لے آئے تو ہمارے نزدیک اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں۔ اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد واجب کو ادا کرنے پر قادر تھا، لیکن شرط اسلام بجا لانے کی وساطت سے، پس جب وہ مسلم ہو گیا تو اس پر ادائیگی واجب ہو گئی (گویا کہ یہ ادائیگی اس سے فوت ہو گئی تھی) جیسا کہ محدث (بے وضو شخص) اور جنبی شخص، کہ یہ دونوں نماز ادا کرنے پر قادر ہیں، لیکن طہارت کی وساطت سے، پس جب طہارت حاصل ہو گئی تو ان پر (حالت حدث و جنابت میں فوت شدہ نماز کی) ادائیگی واجب ہے۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ ہے۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الاسلام یجبُّ ما قبلہ،

اسلام سابقہ گناہوں کو کاٹ دیتا ہے۔

نیز مرتد اداء عبادت کا اہل نہیں، لہٰذا وہ وجوب عبادت کا بھی اہل نہ ہوگا پس ارتداد کی وجہ سے زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے گی۔

اور جو شافعی نے ذکر کیا کہ "وہ شرط اسلام پوری کرکے ادائیگی پر قادر تھا" یہ ٹھیک نہیں ہے، اس لئے اس میں اصل (اسلام) کو اپنے تابع زکوٰۃ، کا تابع بنانا ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے لیے اصل بنانا ہے تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

۳- ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے بعد صاحب زکوٰۃ کا بغیر وصیت اداء مرجانا، زکوٰۃ کو ساقط کر دیتا ہے ـــ اور شافعی کے نزدیک صاحب زکوٰۃ کی موت سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ صاحب زکوٰۃ جب اداء زکوٰۃ سے پہلے مرگیا، تو دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو ادائیگی کی وصیت کی ہوگی، اور یا نہیں۔

پس اگر اس نے ادائیگی کی وصیت نہیں کی تو دنیوی احکام میں اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، چنانچہ اس کے ترکہ سے وصول نہیں کی جائے گی، اور نہ ہی وصی یا وارث کو متوفی کے ترکہ سے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور یہی اختلاف ہے اس صورت میں کہ جب کوئی شخص مرجائے اور اس پر صدقۂ فطر یا نذر یا کفارات یا صوم یا صلوٰۃ یا نفقات یا خراج یا جزیہ واجب تھا، کہ ہمارے نزدیک یہ ترکہ سے نہیں لیا جائے گا، اور شافعی کے نزدیک متوفی کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا۔

اور اگر جس شخص پر عشر واجب ہو چکا تھا۔ وہ مرگیا، پس اگر پیداوار باقی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر صاحب عشر نے پیداوار کو خود تباہ کر ڈالا، حتی کہ وہ اس کے ذمہ دین بن گیا، اور پھر وہ مرگیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

اور اگر متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی ہے کہ تو پھر زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور ہمارے نزدیک تہائی مال سے ادا کی جائے گی ـــ اور شافعی کے نزدیک تمام مال سے وصیت پوری کی جائے گی۔ اس بارے میں تمام بحث دو اصول پر مبنی ہے۔

ایک اصل تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے۔ اور عبادت جس پر واجب ہو، صرف اس کے اختیار سے ادا ہوتی ہے، خواہ وہ بذات خود ادا کرے، یا ادا کرنے کا امر کرے، یا کسی دوسرے کو نائب بنائے، پس نائب اس کا قائمقام ہوگا۔ اور یہ نائب کے ذریعے ادا کرنے والا ہو جائے گا۔

تو جب متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی تو اس نے اپنا نائب بنایا (اور نائب کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ موصی کا ادا کرنا، لہٰذا زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی) ـــ اور جب وصیت نہ کی ہو تو اس نے اپنا نائب نہیں بنایا، پس اگر وارث کو متوفی کے نائب بنانے کے بغیر شرعاً نائب بنا دیا جائے تو یہ جبری نیابت ہوگی

اور جبر عبادت کے منافی ہے، کیونکہ عبادت ایک فعل ہے جو بندہ اپنے اختیار سے بجالاتا ہے۔

اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ صاحب مال کی زکوٰۃ اس کی اجازت کے بغیر جبراً لے، اور اگر اس نے جبراً زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔

دوسری اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ بطور صلہ واحسان کے واجب ہوئی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ کے مقابل کوئی مال عوض نہیں ہوتا ہے، اور صلات، ادا کرنے سے پہلے موت آجانے سے ساقط ہوجاتے ہیں۔

اور عشر زمین کی مؤنت کے طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ پیداوار اُگتے ہی اغنیاءُ فقراء کے درمیان مشترک ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

یاایھاالذین آمنوا أنفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔

"اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا" اس میں اللہ تعالیٰ نے (حکم فرما کر) پیداوار کی نسبت اغنیاء و فقراء سب کی طرف فرمادی، لہٰذا جب پیداوار میں اشتراک ہے (اور عشر کا تعلق شخص سے نہیں ہوتا بلکہ پیداوار سے ہوتا ہے لہٰذا جب تک پیداوار باقی ہے) صاحب عشر کی موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ حق العبد یعنی فقیر کا حق ہے۔ لہٰذا یہ باقی دیون کے مشابہ ہے۔ اور دوسرے دیون مدیون کی موت سے ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح یہ بھی ساقط نہیں ہوگی۔

مسئلہ: اگر صاحب زکوٰۃ سال کے درمیان مرگیا تو ہمارے نزدیک سال کا حکم منقطع ہوجائے گا — اور شافعی کے نزدیک منقطع نہیں ہوگا، بلکہ وارث اسی سال پر بنا کرے گا، تو جب (مورث کے اعتبار سے) سال پورا ہوجائے گا تو وہ زکوٰۃ ادا کرے گا۔ یہ بحث بھی گذشتہ اصل پر مبنی ہے یعنی ہمارے نزدیک زکوٰۃ عبادت ہے، لہٰذا اس میں مؤدی یعنی مالک کی جانب کا اعتبار ہوگا۔ اور موت سے مالک کی ملکیت ختم ہوگئی، لہٰذا اس کا سال بھی منقطع ہوگیا — اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ عبادت نہیں ہے بلکہ ملکیت کی مؤنت (بار خرچہ) ہے، لہٰذا اس میں نفس ملکیت کے قائم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور ملکیت قائم ہے۔ اس لیے کہ وارث عین ان چیزوں میں جو مورث کی تھیں، مورث کا جانشین خلیفہ ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

کھیتوں اور پھلوں کی زکوٰۃ یعنی عشر کا بیان

(یہ زکوٰۃ کی نوع ثانی ہے، اس نوع کے بارے میں بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

۱- فرضیت کا بیان۔
۲- کیفیت فرضیت کا بیان۔
۳- سبب فرضیت کا بیان۔
۴- شرائط فرضیت کا بیان۔
۵- مقدار مفروض کا بیان۔
۶- صفت مقدار کا بیان۔
۷- عشر لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟
۸- وقت فرض کا بیان۔
۹- رکن کا بیان۔
۱۰- شرائط رکن کا بیان۔
۱۱- کن چیزوں سے عشر ساقط ہوجاتا ہے؟
۱۲- بیت المال میں کون سے اموال رکھے جاتے ہیں؟
۱۳- ان کے مصارف کا بیان۔

فرضیت عشر کا بیان

عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔

۱- کتاب اللہ میں فرمان ہے۔

وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ۔

"اور ادا کرو ان کا حق، جس دن ان کو کاٹو"

اکثر اہل تفسیر کا قول یہ ہے کہ حق مذکور سے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔

اگر اس میں یہ الجھن پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کاٹنے کے دن حق ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ کاٹنے کے دن دانوں اور غلے کی زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے اور ماپنے کے بعد نکالی جاتی ہے، تاکہ کل مقدار معلوم ہوجائے اور پھر اس کا عشر نکالا جاسکے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آیت میں غیر عشر مراد ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مراد —— واللہ اعلم —— یہ ہے کہ:

وآتوا حقه الذی وجب فيه يوم حصاده بعد التنقية۔

(یعنی ان کا وہ حق جو کاٹنے کے دن واجب ہوا، صاف کرنے کے بعد ادا کرو۔)

لہٰذا "یوم" "حق" کا ظرف ہے، ایتاء کا نہیں۔

علاوہ ازیں ابوحنیفہ کے نزدیک ترکاریوں میں بھی عشر واجب ہے، اور ان کا حق کاٹنے کے دن ہی نکالا جاتا ہے اور کسی دوسری چیز (مثلاً صاف کرنا، ماپنا) کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ آیت عشر کے بارے میں ہے۔ مگر یہ کہ آیت میں اس حق کی مقدار کا بیان نہیں ہے، پس یہ آیت مقدارِ حق کے بارے میں "مجمل" تھی، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے "مفسّر" ہو گئی، آپ نے فرمایا:

ماسقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر

بارانی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سینچا گیا ہو تو اس میں بیسواں حصہ ہے۔

جیسے حق تعالیٰ کا فرمان "واتوا الزكاة" مقدارِ حق کے بیان میں مجمل ہے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار اس ارشاد میں بیان فرما دی کہ: في مائتي درهم خمسة دراهم" تو یہ آیت مفسر بن گئی۔ اسی طرح آیت عشر ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض۔

اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا۔

اس آیت میں اس بات پر دلالت ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کا حق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (لکم میں) پیداوار کی نسبت سب کی طرف فرمائی۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ پیداوار میں جیسا کہ اغنیاء کا حق ہے، ویسا ہی فقراء کا بھی حق ہے (اور فقراء کا حق عشر ہی ہو سکتا ہے) چنانچہ عشر کا حق ہونا، اس آیت سے معلوم ہو گیا، پھر حق کی مقدار سنت سے معلوم ہوئی۔

۲۔ السنة: سنت سے عشر کی دلیل ہم روایت کر چکے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ماسقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او داليه ففيه نصف العشر۔

۳۔ الاجماع: پوری امت کا عشر کی فرضیت پر اجماع ہے۔

۴۔ العقل: عشر کی فرضیت پر عقل دلیل بالکل ویسی ہے جو ہم نوع اول میں بیان کر آئے ہیں۔ کیونکہ فقیر کو عشر دینے میں نعمت مال کا شکر ہے۔ اور ایک عاجز و درماندہ کو فرائض کی ادائیگی پر قدرت و قوت بخشنا ہے۔ نیز اس سے انسان گناہوں سے پاک صاف ہو جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں عقلاً و شرعاً لازم ہیں، واللہ اعلم۔

فصل

کیفیتِ فرضیت

(یعنی عشر کی ادائیگی کیا علی الفور واجب ہے یا علی التراخی ؟) اس سلسلے میں تمام بحث بالکل وہی ہے، جو زکوٰۃ کی نوع اول کی کیفیت فرضیت کے ذیل میں بیان ہوئی ہے، اس لیے یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں، وہاں دیکھ لیجیے۔

فصل

سببِ فرضیت

عشر کی فرضیت کا سبب "پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار" ہے اور خراج کے وجوب کا سبب "پیداواری زمین مع حقیقی یا حکمی پیداوار" ہے۔ (حکمی یا تقدیری پیداوار کا مطلب ہے کہ پیداوار حاصل کر سکتا تھا، لیکن اپنے اختیار سے کاشت نہ کی، تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا، جو حقیقی پیداوار کا ہے) —— چنانچہ اگر پیداوار پر کوئی آفت آپڑی اور وہ تباہ ہو گئی، تو عشری زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا، اور خراجی زمین میں خراج واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ نماو اور پیداوار حقیقۃً اور حکماً فوت ہوگئی —— اور اگر عشری زمین تھی، اور زمیندار کاشت کر سکتا تھا، لیکن کاشت نہیں کی، تو اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ حقیقی پیداوار نہیں پائی گئی —— اور اگر خراجی زمین تھی تو اس صورت میں خراج واجب ہوگا، کیونکہ حکمی پیداوار پائی گئی۔

اگر خراجی زمین سیم زدہ ہو، یا اس میں اتنا پانی آگیا ہو کہ اس میں کاشت نہیں ہو سکتی۔ یا وہ دلدلی ہو، یا اس زمین کو پانی نہ پہنچتا ہو، تو اس میں خراج واجب نہیں۔ اس لیے کہ حقیقۃً و حکماً پیداوار نہ پائی گئی۔

تعجیل عشر کا حکم | تعجیل عشر کا مسئلہ بھی اسی پر متفرع ہے۔ تعجیل عشر کی تین وجہیں ہیں۔

ایک وجہ میں تعجیل بلا اختلاف جائز ہے۔

دوسری وجہ میں بلا اختلاف ناجائز ہے۔

اور تیسری وجہ میں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تعجیل بلا اختلاف جائز ہے یہ ہے کہ کاشت اور فصل اگنے کے بعد عشر معجلاً ادا کرے، اس لیے کہ یہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار کے پائے جانے کے

بعد تعجیل ہے ۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس حالت میں فصل کاٹ لیتا تو عشر واجب ہوتا۔
دوسری صورت جس میں بلا اختلاف تعجیل ناجائز ہے، یہ ہے کہ کاشت سے پہلے ہی عشر معجلاً ادا کر دے، کیونکہ یہ تعجیل وجوب عشر سے پہلے ہے، اور سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار کے پائے جانے سے بھی پہلے ہے، کیونکہ حقیقۃً پیداوار نہیں پائی گئی۔
تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ ہے کہ کاشت کے بعد، اگنے سے پہلے عشر ادا کرے، تو اس صورت ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ عشر کی ادائیگی جائز ہے۔ اور محمدؒ کا قول ہے کہ ناجائز ہے — محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب وجوب یعنی "پیداواری زمین مع پیداوار" نہیں پایا گیا، تو یہ وجود سبب سے بھی پہلے تعجیل ہے، لہٰذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر کاشت سے پہلے تعجیل کرتا تو جائز نہ ہوتی۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کے اگنے اور نکلنے کا سبب یعنی کاشت پایا گیا، تو (ایک طرح سے) یہ وجودِ سبب کے بعد تعجیل ہے۔ (گویا پیداوار پائی گئی) لہٰذا تعجیل جائز ہوگی

رہی پھلوں کے عشر کی تعجیل۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پھلوں کے پھوٹنے کے بعد تعجیل کی تو بالاجماع جائز ہے — اور اگر پھوٹنے سے پہلے تعجیل کی، تو کرخی کے بیان کے مطابق اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو فصل اور کھیتی کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں — اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں کہا ہے، کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے — اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جائز ہے — ابو یوسفؒ پھلوں کے لیے درختوں کو بمنزلہ کھیتی اور دالوں کی نال اور تنے کے قرار دیتے ہیں۔ اور کھیتی جب اپنی نال اور تنے پر کھڑی ہو جائے تو عشر کی تعجیل (دانہ پیدا ہونے سے پہلے) جائز ہے۔ اسی طرح درخت موجود ہونے کی صورت میں پھل پھوٹنے سے پہلے تعجیل عشر جائز ہے۔
اور ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک درخت اور کھیتی کی نال میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ درخت وجوب عشر کا محل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو لکڑی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے کاٹ دیا جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا۔ لیکن کھیتی کے نال وجوب عشر کا محل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر دانہ پیدا ہونے سے پہلے کھیتی کی نالوں اور تنوں کو کاٹ دیا جائے، تو ان میں عشر واجب ہوتا ہے۔
مسئلہ: خراج اور جزیہ کی تعجیل جائز ہے۔ اس لیے کہ خراج کا وجوب تو "پیداواری زمین مع حکمی پیداوار" کے پائے جانے سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی بایں صورت کہ صاحب خراج کاشت کی قدرت رکھتا ہو۔ تو بھی خراج واجب ہو جاتا ہے، اور کاشت کی قدرت موجود ہے (لہٰذا سبب وجوب موجود ہونے کی وجہ سے تعجیل جائز ہے)
اور جزیہ کے وجوب کا سبب ذمی ہونا ہے، اور یہ سبب بھی موجود ہے (لہٰذا تعجیل جائز ہے)
واللہ اعلم۔

فصل

شرائط فرضیت عشر

فرضیت عشر کی شرائط میں سے بعض کا تعلق اہلیت سے ہے اور بعض کا محلیت سے ـــــ اہلیت عشر کی دو شرطیں ہیں۔

اہلیت عشر کی شرط ۱ اسلام ہے۔ اور اسلام حق عشر کی ابتداء کے لیے شرط ہے۔ (یعنی نئے سرے سے عشر عائد کرنے کے لیے اسلام شرط ہے) چنانچہ بلا اختلاف ابتداءً یہ حق صرف مسلم پر عائد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کافر ابتداءً وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا ابتداً عشر کافر پر عائد نہیں ہوگا۔

اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو (کسی مسلم سے) کافر کی طرف عشر منتقل بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کافر کی طرف عشر کا انتقال جائز ہے۔

چنانچہ اگر ذمی نے کسی مسلم سے عشری زمین خریدی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر خراج لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے، اور محمد کے نزدیک صرف ایک عشر لازم ہوگا ـــــ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ "اصل یہ ہے کہ ہر وہ زمین جس پر ابتداً حق عشر مقرر کیا گیا ہو، وہ حق مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا، جیسے خراج نہیں بدلتا، اور عشر و خراج کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک زمین کی مؤنت (خرچہ) ہے اور اس کا مالک سے کوئی تعلق نہیں، حتیٰ کہ غیر مملوکہ زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، لہٰذا مالک کے اختلاف سے یہ حق مختلف نہیں ہوگا۔

اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب کافر پر عشر واجب ہوا ـــــ جیسا کہ محمد نے فرمایا ـــــ تو اس پر عشر کے عام سے دوگنا واجب ہوگا۔ جیسے تغلبی پر واجب ہوتا ہے، اور اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے اور اس وجہ کی بناء پر (جب بلا اختلاف) کافر پر ابتداً عبادت عشر واجب نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح (انتقال زمین کی صورت میں)، اس پر عشر باقی نہیں رہے گا۔

تو جب ذمی پر عشر واجب کرنا متعذر ہو گیا تو اب ذمی کے لیے زمین پر کوئی حق مقرر کیے بغیر دار الاسلام میں اپنی زمین سے نفع اٹھانے کی کوئی راہ نہیں بچی، لہٰذا ہم نے اس زمین پر خراج مقرر کیا جس میں ذلت اور زیر دستی کا معنی پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر ذمی اپنے دار کو باغ بنالے۔ (تو وہ خراجی بن جاتا ہے)۔

مسئلہ: ذمی کی زمین خراجی کب بنے گی؟ اس بارے میں ابو حنیفہ سے روایت مختلف ہے "سیر کبیر" میں مذکور ہے کہ ذمی کے خریدنے کے ساتھ ہی زمین خراجی بن جائے گی۔

اور ایک دوسری روایت یہ ہے کہ جب تک اس زمین پر خراج مقرر نہیں کیا جاتا، وہ خراجی نہیں بنے گی۔ اور خراج اس وقت لیا جائے گا، جب خریدنے کے وقت سے لے کر اتنی مدت گذر جائے، جس میں اس کے لیے کاشت کرنا ممکن ہو، خواہ بالفعل وہ کاشت کرے یا نہ کرے۔

"عیون" میں بھی اسی طرح کا مسئلہ مذکور ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو خراجی زمین فروخت کی، اور ابھی اتنا سال باقی ہے، جس میں مشتری اسے کاشت کر سکتا ہے، تو اس زمین کا خراج مشتری پر لازم ہے، اور اگر اتنی مدت باقی نہیں رہی تو پھر اس کا خراج بائع پر لازم ہوگا۔

مسئلہ: ابھی مذکور ہوا کہ اگر عشری زمین ذمی کی ملکیت ہے تو محمد کے نزدیک اس سے عشر ہی لیا جائے گا، لیکن اس عشر کا مصرف کیا ہوگا؟ اس بارے میں محمد سے روایت مختلف ہے۔

"سیر کبیر" میں مذکور ہے کہ اسے صدقہ کی جگہ صرف کیا جائے گا، کیونکہ محمد کے نزدیک جب مقدار واجب میں تغیر نہیں ہوا تو اس کی صفت میں بھی تغیر نہیں ہوگا، اور انہی سے ایک روایت یہ ہے کہ اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس پر مالِ صدقہ کا اطلاق تو ہو نہیں سکتا۔

کیونکہ یہ کافر سے لیا ہوا مال ہے، لہٰذا اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر کسی مسلم نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج لازم ہے، اور وہ زمین عشری نہیں بنے گی، اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ زمین کی مؤنت (خرچہ) مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہاں! مگر جب کہ کوئی ضرورت اور داعیہ ہو، چنانچہ جب ذمی کسی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو وہاں تبدیلی کی ضرورت ہے، کیونکہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے — لیکن مسلم! یہ فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے، لہٰذا یہاں مالک کے بدلنے سے مؤنت کے بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

مسئلہ: اگر کسی مسلم نے کسی ذمی کو عشری زمین فروخت کی، پھر کسی دوسرے مسلم نے شفعہ میں وہ زمین لے لی تو اس میں عشر ہی واجب ہوگا، اس لیے کہ معاملہ بیع شفیع (شفعہ کرنے والا) کی طرف منتقل ہو گیا، گویا کہ اس نے یہ زمین شفیع کو ہی فروخت کی ہے، لہٰذا مسلم سے مسلم کی طرف انتقال زمین ہوا، (لہٰذا عشر واجب ہوگا)۔

مسئلہ: اسی طرح اگر (ذمی کو زمین فروخت کی، لیکن) بیع فاسد تھی، پھر فساد بیع کی وجہ سے بائع نے اس سے زمین واپس لے لی، تو وہ پھر عشری بن جائے گی، اس لیے کہ بیع فاسد جب فسخ ہوتی ہے تو وہ اصل اور بنیاد سے ہی رفع ہوتی ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی تو وہ وہ بیع اپنے (اوپر مرتب ہونے والے) تمام احکام کے ساتھ رفع ہوگی۔

مسئلہ: اگر (ذمی) مشتری نے زمین میں کوئی عیب پایا تو "سیر کبیر" کی روایت کے مطابق اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لیے محض اس کے خریدنے سے وہ زمین خراجی ہو گئی، پس اس کے قبضہ کی حالت میں زمین میں ایک زائد عیب پیدا ہو گیا، یعنی اس زمین پر خراج کا لاگو ہونا، لہٰذا عیب کی وجہ سے رد کرنا اب ممنوع ہو گیا، ہاں! عیب کے بقدر (بائع پر) رجوع کرے گا (اور عیب کے حساب سے بائع سے زیادہ ادا شدہ قیمت واپس لے لے گا)

اور دوسری روایت کے مطابق جب تک زمین پر خراج مقرر نہیں ہوتا، اسے عیب کی وجہ سے ردّ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس میں کوئی عیب پیدا نہیں ہوا۔

پھر اگر اس نے بائع کی رضامندی سے زمین واپس کی تو ابوحنیفہ کے نزدیک وہ دوبارہ عشری نہیں بنے گی بلکہ علیٰ حالہ خراجی رہے گی، اس لیے کہ بائع کی رضامندی سے ردکرنا بمنزلہ بیع جدید ہوتا ہے، اور زمین جب خراجی بن جائے تو پھر مالک کے بدلنے سے عشری نہیں بنتی۔

مسئلہ: اگر تغلبی نے عشری زمین خریدی تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے۔ اور محمد کے نزدیک اس پر ایک عشر لازم ہے ــــ محمد نے تو اس بارے میں اپنی اصل کے مطابق یہ بات کہی ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ ہر مؤنت جو کسی زمین پر مقرر کی گئی ہو وہ مالک بدلنے سے نہیں بدلتی، اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

ابوحنیفہ و ابویوسف فرماتے ہیں کہ اصل تو وہی ہے جو محمدؒ نے ذکر کیا، لیکن جب کوئی مغیّر بدلنے والا پایا جائے تو پھر تغیر ہو جاتا ہے۔ اور یہاں مغیر پایا گیا، اور یہ حضرت عمرؓ کا قضیہ ہے کہ انہوں نے صحابہ کی موجودگی میں بنی تغلب سے اس بات پر مصالحت کی کہ مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے، ان سے اُسکا دوگنا لیا جائے گا۔

پھر اگر تغلبی مسلم ہو گیا، یا اس نے وہ زمین کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دی تو ابوحنیفہ کے نزدیک دوگنا عشر کا حکم تبدیل نہیں ہوگا ــــ اور ابویوسفؒ کے نزدیک حکم بدل جائے گا، اور ایک عشر رہ جائے گا۔

ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوگنا عشر اس پر اس لیے واجب تھا کہ وہ تغلبی نصرانی ہے کیونکہ دوگنا عشر صرف انہی کے ساتھ مختص ہے۔ اسلام لانے سے جب وہ نصرانی نہ رہا تو دوگنا عشر کا حکم بھی نہیں رہے گا۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوگنا عشر تغلبی پر بطور خراج تھا، اور خراج مالک کے اسلام لانے سے نہیں بدلتا، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مسلم بھی فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے۔

اور محمد کی اصل کے مطابق تو اس صورت میں تغیر پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام لانے سے پہلے یا مسلم کو فروخت کرنے سے پہلے ہی اس پر ایک عشر واجب تھا، پس وہی ایک عشر واجب رہے گا، جیسا کہ پہلے تھا ــــ کرخی نے مختصر میں ایسا ہی ذکر کیا ہے کہ محمدؒ کے نزدیک ایک عشر واجب رہے گا۔
اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر تغلبی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو اس سے سب کے قول کے مطابق (بشمول محمدؒ) دوگنا عشر لیا جائے گا۔

صحیح وہ بات ہے جو کرخیؒ نے ذکر فرمائی، اس لیے کہ یہ محمدؒ کی اصل کے مطابق ہے۔

مسئلہ اگر تغلبی عشری زمین خریدتا ہے، پھر اسے کسی ذمی کو فروخت کر دیتا ہے، تو اس پر بھی دوگنا عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تغلبی پر دوگنا عشر بطور خراج ہے، اور خراج مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا۔

اور حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اُس ذمی مشتری پر خراج لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دوگنا عشر صرف تغلبی کے ساتھ مختص ہے۔ واللہ اعلم۔

اہلیت عشر کی شرط ۲

فرضیت عشر کا علم ہے۔ اور اصحاب ثلاثہؒ کے قول کے مطابق اس سے مراد سبب علم ہے، (یعنی اگر حصول علم کے اسباب پائے جاتے ہیں۔ تو عشر فرض ہو جائے گا، خواہ اس نے علم حاصل کیا ہو یا نہیں) اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے، اور یہ مسئلہ کتاب الصلوۃ میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ، عقل اور بلوغ اہلیت وجوب عشر کی شرائط نہیں ہیں۔ چنانچہ بچے اور مجنون کی زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے، (جو بچے اور مجنون کو بھی شامل ہے۔)

ماسقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودالیۃ ففیۃ نصف العشر۔

بارانی زمین میں عشر ہے، اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سینچا گیا ہو، اس میں نصف عشر (۱/۲) ہے۔

نیز اس لیے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرچ) ہے، جیسے خراج زمین کی مؤنت ہے۔ (تو اس کا تعلق مالک سے نہیں بلکہ زمین سے ہے)، اور اسی لیے ہمارے نزدیک ایک زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہوتے (کیونکہ دو خرچوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے)۔

اور (چونکہ یہ زمین کی مؤنت ہے)، اس لیے امام و سربراہ کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور جبراً لے لے، اور (جبراً لینے سے بھی) زمیندار سے عشر ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ اگر وہ خود ادا کرتا تو ساقط ہو جاتا، مگر اتنی بات ہے کہ اگر خود ادا کرے تو یہ عبادت ہوگی، پس اسے عبادت کا ثواب ملے گا، اور جب امام جبراً لے تو اسے فعل عبادت کا ثواب تو نہیں ملے گا، ہاں صرف اللہ کے راستے میں مال چلے جانے کا ثواب حاصل ہوگا، جیسے نہ چاہنے کے باوجود نازل ہونے والی مصیبتوں کا ثواب ملتا ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے، کہ امام زکوٰۃ جبراً نہیں لے سکتا، اور اگر جبراً لے لے تو صاحب مال سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی اور اسی لیے اگر صاحب عشر مر گیا اور کھیتی اور غلہ باقی اور قائم ہے تو اس سے عشر وصول کیا جائے گا، بخلاف زکوٰۃ کہ یہ صاحب زکوٰۃ کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اسی طرح زمین کی ملکیت وجوب عشر کے لیے شرط نہیں ہے۔ وجوب عشر کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے۔ چنانچہ جن اراضی کا کوئی مالک نہ ہو، ان میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، یعنی وقف کردہ اراضی میں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے (جو کہ مملوکہ و غیر مملوکہ اراضی کو شامل ہے۔)

یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض ۔ (ترجمہ گذر چکا ہے)

اسی طرح یہ فرمان الٰہی بھی عام ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ ۔ (ترجمہ گذر چکا ہے۔)

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی عام ہے:

"ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودالیۃ ففیہ نصف العشر"

نیز عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، زمین میں نہیں۔ لہٰذا زمین کی ملکیت اور عدم ملکیت ایک ہی درجہ میں ہے۔

مسئلہ: وجہ سابق کی بنا پر ماذون اور مکاتب کی زمین میں بھی عشر واجب ہے۔

ٹھیکے پر زمین دے تو عشر کس پر لازم ہے؟ اگر اپنی عشری زمین کرایہ پر دے تو پیداوار کا عشر ابوحنیفہ کے نزدیک مُوجِر (اجرت پر دینے والا) پر لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مُستاجِر (کرایہ پر لینے والا) پر لازم ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ سابق تفصیل سے ظاہر ہے کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار مستاجر کی ملکیت ہے، لہٰذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا، جیسے مُستَعِیر (بطور عاریہ زمین لینے والا) پر لازم ہوتا ہے۔

ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے پیداوار معنوی طور پر موجر کی ملکیت ہے، اس لیے کہ پیداوار کا بدل یعنی اجرت اس کی ملکیت ہے (اور بدل کی ملکیت گویا مبدل منہ کی ملکیت ہے) لہٰذا یوں ہو گیا، گویا کہ اس نے خود زمین کاشت کی۔

اس استدلال میں اشکال ہے، اس لیے کہ اجرت تو منفعت کے مقابل ہے نہ کہ پیداوار کے، اور صاحبین کے نزدیک عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار بغیر کسی عوض کے خالص مستاجر کی ملکیت ہے، لہٰذا اس میں (مستاجر پر) عشر واجب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارۂ زمین میں پیداوار اگرچہ حقیقۃً عین ہے، لیکن حکماً منفعت ہے، پس اجرت اس کے مقابل ہوگی۔ لہٰذا معنوی طور پر پیداوار آجر کی ملکیت ہے، لہٰذا اس کا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔

مسئلہ: (اجارہ زمین کی صورت میں) اگر پیداوار تباہ ہو جائے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اگر کاٹنے سے پہلے تباہ ہوئی تو موجر پر عشر واجب نہیں، اور مستاجر پر اجرت واجب ہے۔ اس لیے کہ اجرت انتفاع پر قادر ہو جانے سے واجب ہو جاتی ہے، اور انتفاع پر قدرت پائی گئی (لہٰذا اجرت واجب ہے۔)

اور اگر پیداوار کاٹنے کے بعد تباہ ہوئی تو موجر سے پیداوار کا عشر ساقط نہیں ہوگا، اس لیے

ابو حنیفہؒ کے نزدیک عشر موجر کے ذمہ بطور دین واجب ہوتا ہے (عین) پیداوار میں واجب نہیں ہوتا، کہ پیداوار کے تباہ ہونے سے ساقط ہو جائے، لہٰذا پیداوار کے ضائع ہونے سے موجر سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور مستاجر سے اجرت بھی ساقط نہیں ہوگی۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اجارہ کی صورت میں بھی) عشر (عین) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر واجب ہوگا، جس کی پیداوار ہے اور اگر کاٹنے سے پہلے یا کاٹنے کے بعد پیداوار تباہ ہوئی، تو عشر سمیت تباہ ہوگی (یعنی دونوں صورتوں میں مستاجر پر عشر واجب نہیں ہوگا۔)

اعارۂ زمین کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟

اگر کسی مسلم کو اپنی زمین بطور عاریہ دی، پس اس نے وہ زمین کاشت کی، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عشر مستعیر (عاریہ لینے والا) پر لازم ہے، اور زفر کے نزدیک معیر (عاریہ دینے والا) پر لازم ہے۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت بھی اسی طرح ہے۔ (کہ معیر پر لازم ہے)۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ کی حقیقت ہے "کسی کو بغیر عوض کے منفعت کا مالک بنانا" پس اعارہ منفعت کا ہبہ ہے، تو یہ کھیتی کے ہبہ کے مشابہ ہے، (اور کھیتی کے ہبہ کی صورت میں عشر واہب پر لازم ہوتا ہے، تو یہاں بھی معیر پر لازم ہوگا۔)

ہماری دلیل یہ ہے کہ اعارہ کی صورت میں منفعت صورۃً و معنیً مستعیر کو ہی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ معیر کو منفعت کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ملتا۔ لہٰذا عشر مستعیر پر ہی لازم ہوگا۔ اور اگر کسی کافر کو بطور عاریہ زمین دی تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ (کہ مستعیر پر عشر واجب ہے) کیونکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے ـــ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق پیداوار میں عشر واجب ہے، (لہٰذا مستعیر ادا کرے گا) اور دوسری روایت کے مطابق رب المال پر عشر واجب ہے۔ (چنانچہ معیر ادا کرے گا۔)

مزارعت کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟

اگر بطور مزارعت زمین دیتا ہے، تو چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار میں مالک اور مزارع دونوں شریک ہیں، لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد مزارعت سرے سے ہے ہی فاسد، (لہٰذا عشر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) اور (بالفرض) اگر ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت جائز ہوتی، تو (عشر کے سلسلہ میں) ان کے اصول کے مطابق تمام عشر رب المال (مالک) پر واجب ہوتا، مگر یہ کہ مالک کے اپنے حصہ تمام عشر عین پیداوار میں واجب ہوتا (کہ پیداوار کے ضائع ہونے سے اتنے حصہ کا عشر ختم ہو جاتا) اور مزارع کے حصہ کا عشر اس کے ذمہ دین ہوتا (کہ پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں بھی ادا کرنا پڑتا)۔

عضب کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟ اگر کسی غاصب نے عشری زمین غصب کرلی، پھر اسے کاشت کیا، پس اگر کاشت کرنے سے زمین میں کچھ نقصان نہیں ہوا تو پیداوار میں عشر غاصب پر لازم ہے، مالک زمین پر نہیں، اس لیے مالک کو کچھ بھی منفعت حاصل نہ ہوئی (بلکہ خالصتاً تمام منفعت غاصب کو حاصل ہوئی، لہٰذا عشر اسی پر واجب ہوگا) جیسا کہ عاریہ کی صورت میں ہوتا ہے۔
اور اگر کاشت سے زمین میں کچھ نقصان پیدا ہوگیا تو غاصب پر زمین کے نقصان (کی ضمان) لازم ہے، گویا کہ مالک نے اسے بطور اجارہ زمین دی ہے، (کہ اجارہ کی صورت میں نقصان کی ضمان لازم ہوتی ہے۔) اور پیداوار کا عشر مالک پر لازم ہوگا۔ (کیونکہ نقصان کی ضمان ملنے سے کچھ بدلِ منفعت اسے حاصل ہوگیا تو اجارہ کی طرح عشر بھی اسی پر واجب ہوگا) یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔
اور صاحبین کے نزدیک (بہرصورت عشر) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، (اور پیداوار چونکہ غاصب کے پاس ہے، لہٰذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔)

مسئلہ: (سابقہ تمام صورتیں اور ان کے احکام زمین کے عشری ہونے کی صورت میں تھے) اور اگر زمین خراجی ہو تو سابقہ تمام صورتوں میں اس کا خراج بالاجماع مالک زمین پر لازم ہے۔ ہاں! غصب کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے جبکہ کاشت سے زمین کچھ نقصان نہ ہوا ہو، پس اس صورت میں زمین کا خراج غاصب پر لازم ہے۔ اور اگر کاشت سے زمین میں نقصان ہوا ہے تو پھر بھی خراج مالک پر لازم ہے، گویا کہ مالک نے غاصب کو زمین اجارہ پر دی ہے ــــ اور محمد نے اس صورت کے بارے میں فرمایا کہ "زمین کے نقصان اور خراج کو دیکھو، اگر نقصان کی ضمان خراج سے زیادہ ہے تو خراج مالک پر لازم ہے پس وہ غاصب سے ضمان وصول کرے گا، اور اس سے خراج ادا کرے گا۔ اور اگر نقصان کی ضمان خراج سے کم ہے تو خراج غاصب پر لازم ہوگا، اور اس سے نقصان کی ضمان ساقط ہوجائے گا۔"

مسئلہ: کسی عشری زمین میں کھیتی تھی، جو پک چکی تھی، مالک نے وہ زمین کھیتی سمیت فروخت کی یا صرف کھیتی فروخت کی تو اس کھیتی کا عشر بائع پر لازم ہے، مشتری پر نہیں، اس لیے کہ اس لیے کہ پکنے کے ساتھ عشر کے وجوب و تقرر کے بعد فروخت کی۔
اور اگر زمین کھیتی سمیت فروخت کی، اور کھیتی ابھی سبز اور کچی تھی، پس اگر مشتری نے اُسی وقت کاٹ لی تو بھی اس کا عشر بائع پر لازم ہوگا، اس لیے کہ سبز فصل کو کاٹنے سے اس میں وجوب عشر ثابت ہوگیا ــــ اور اگر کھیتی کو چھوڑے رکھا، حتیٰ کہ وہ پک گئی تو ابوحنیفہ و محمد کے قول کے مطابق اس کا عشر مشتری پر لازم ہے، اس لیے اب وجوب تنوں اور نالوں سے دانوں کی طرف منتقل ہوگیا ہے، اور یہ چونکہ مشتری کی ملکیت میں ہوا، اس لیے اُسی پر عشر واجب ہے۔
اور اس بارے میں ابویوسف کی روایت یہ ہے کہ سبز اور کچی فصل کے بقدر عشر بائع پر لازم ہے اور اس کے بعد زیادہ کا عشر مشتری پر لازم ہے۔

پھلوں کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔

مسئلہ: وجوب عشر کے لیے عدم دین شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہوتا، بخلاف زکوٰۃ، (کہ وہاں دین کی صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی) اور ان دونوں میں وجہ فرق گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

فصل

شرائطِ محلیّت عشر

محلیّت عشر کی شرائط کئی ہیں۔

۱۔ زمین عشری ہو پس اگر زمین خراجی ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا، اور اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک ایک زمین میں خراج کے ساتھ عشر دونوں جمع نہیں ہوتے اور شافعی کے نزدیک جمع ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک خراجی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا حتی کہ انہوں نے فرمایا کہ سرزمین سواد (عراق) کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف حق ہیں۔ لہٰذا (ایک محل میں) یہ ایک دوسرے کے لیے دافع نہیں ہوں گے — ان کے ذاتاً مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، اور محلاً یوں مختلف ہیں کہ خراج ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور سبباً یوں اختلاف ہے کہ خراج کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے اور عشر کے وجوب کا سبب پیداوار ہے، چنانچہ پیداوار کے بغیر عشر واجب نہیں ہوتا۔ اور خراج پیداوار کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے۔

جب ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف ہیں تو ان میں سے ایک کا وجوب دوسرے کے وجوب کے لیے رکاوٹ نہیں بنے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن مسعود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔

کسی مسلم کی زمین میں بیک وقت عشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے۔

نیز آج تک کسی امام عادل اور ظالم والی نے سرزمین سواد سے عشر نہیں لیا، لہٰذا اس سرزمین میں وجوب عشر کا کہنا اجماع کے مخالف ہے، لہٰذا باطل ہے۔

نیز اس لیے کہ (در حقیقت) عشر و خراج کے وجوب کا سبب ایک ہی ہے۔ یعنی پیداواری (زمین) لہٰذا یہ دونوں ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتے، جیسے ایک مال میں دو زکاتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی زکوٰۃ سائمہ اور زکوٰۃ تجارت۔

اور اس بات پر دلیل کہ ان کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے، یہ ہے کہ ان دونوں کی اضافت ارض (زمین) کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے، خراج الارض (زمین کا خراج) عشر الارض (زمین کا عشر)۔ اور اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے۔ مگر اتنی سی بات ہے کہ اگر پیداواری زمین کو کاشت نہ کیا اور بیکار چھوڑے رکھا تو بھی اس میں خراج واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس میں نماء اور افزائش کا نہ پایا جانا اس کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا حکماً و تقدیراً یہ نماء اور موجود سمجھی جائے گی۔ چنانچہ اگر پیداوار ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو مثلاً پیداوار تباہ ہو گئی، تو خراج واجب نہیں ہوگا۔

اور عشر حقیقی پیداوار کے بغیر اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ اس کا تعین ہی پیداوار کے ذریعے ہوتا ہے (یعنی پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہے)، تو جب پیداوار ہی نہیں تو اس کا عشر واجب ہونا واجب ممکن نہیں۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص نے تجارت کے لیے عشری زمین خریدی یا تجارت کے لیے خراجی زمین خریدی تو اس میں عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، اور دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ زکوٰۃ تجارت واجب نہیں ہوگی۔ اصحاب سے یہی روایت مشہورہ ہے اور امام محمد سے یہ بھی روایت ہے کہ اس صورت میں عشر اور زکاۃ یا خراج اور زکوٰۃ واجب ہوں گے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق زمین سے ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور پیداوار اور زمین مختلف مال ہیں، لہٰذا ایک مال میں دو حقوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سب میں وجوب کا سبب ایک ہی ہے، یعنی زمین، تو جیسے کہ سب کی اضافت زمین کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "عشر الارض" "خراج الارض" اور "زکاۃ الارض" اور ان میں سے ہر ایک حق اللہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو اموال نامیہ سے متعلق ہیں، ان میں سے دو حق (بیک وقت) ایک مال کے سبب واجب نہیں ہوتے۔ جیسے تجارتی سوائم کی زکوٰۃ، (کہ اس میں تجارت کے لحاظ سے زکوٰۃ واجب ہے، لہٰذا سوائم کی زکوٰۃ اس میں واجب نہ ہوگی۔)

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عشر و زکوٰۃ کے اجتماع اور خراج و زکوٰۃ کے اجتماع کی کوئی صورت نہیں تو عشر کا یا خراج کا واجب کرنا اولیٰ ہے، اس لیے کہ ان دونوں کا وجوب زیادہ عام ہے، دیکھئے! عشر خراج بچپن اور جنون کے عذر سے ساقط نہیں ہوتے، جبکہ زکوٰۃ ان اعذار سے ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں عشر و خراج کا واجب کرنا ہی اولیٰ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ زمین کا عشری ہونا وجوب عشر کی شرط ہے، تو اب عشری زمین کا بیان ضروری ہوگیا۔

عشری زمین کا بیان

حاصل کلام یہ ہے کہ اراضی کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) عشری۔ (۲) خراجی

عشری زمین کی تفصیل یہ ہے کہ

۱- سرزمین عرب سب کی سب عشری ہے۔ محمدؒ نے فرمایا کہ زمین عرب مقام عذیب سے مکہ تک، (اور عدن ابین سے مقام مہرہ، یمن میں اقصائے حجر تک ہے — اور کرخی کہتے ہیں کہ سرزمین عرب حجاز تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بیابان پر مشتمل ہے۔

اور یہ عشری زمین اس لیے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاءِ راشدین نے سرزمین عرب سے خراج وصول نہیں کیا، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ عشری زمین ہے اس لیے کہ زمین میں عشر یا خراج میں سے کوئی ایک مؤنت (خرچہ) ضرور پائی جاتی ہے نیز اس لیے کہ خراج مال فئی کے مشابہ ہے، لہٰذا سرزمین عرب پر ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ اہل عرب پر ثابت نہیں۔ واللہ اعلم۔

۲- وہ سرزمین جس کے بسنے والے خوشی سے اسلام لائے ہوں، وہ بھی عشری زمین ہے۔

۳- وہ زمین جو بزور شمشیر فتح ہوئی اور پھر مسلمان مجاہدین میں بانٹ دی گئی، وہ بھی عشری ہے۔ اس لیے کہ اراضی عشر یا خراج کی مؤنت سے خالی نہیں ہوسکتیں۔ اور مسلم کی زمین میں ابتداً عشر واجب کرنا ہی اولیٰ ہے، کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور خراج میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے۔

۴- مسلم اگر اپنے دار کو باغ بنالے تو وہ بھی عشری ہوگا، بشرطیکہ عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو، پس اگر وہ باغ [illegible] سے سینچا گیا تو وہ خراجی ہوگا۔

مسئلہ: وہ بے آباد زمین، جسے مسلم نے امام کے اذن سے آباد کیا ہو، (اس کے حکم میں تفصیل ہے) ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عشری زمین کے احاطہ میں ہے تو عشری ہوگی، اور اگر خراجی زمین کے احاطہ میں ہے تو خراجی ہوگی — محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اسے بارش کے پانی سے یا اس کنوئیں کے پانی سے، جسے خود کھودا ہو، یا دجلہ وفرات کی مانند بڑی نہروں اور دریاؤں کے پانی سے، جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں، سیراب اور آباد کیا ہے تو وہ عشری زمین ہے — اور اگر اسے آباد کرنے کے لیے نہر شاہ اور نہر یزدگرد جیسی عجمیوں کی نہروں سے کوئی نہر نکال کر لایا تو وہ خراجی زمین ہوگی۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی مسلم کی زمین پر ابتداءً خراج عائد نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں فئی کی طرح ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، ہاں مگر اس صورت میں کہ خود خراج اپنے اوپر لازم کرلے — پس جب اس نے کوئی چشمہ نکالا، یا کنواں کھودا یا دریاؤں کے پانی سے زمین کو آباد کیا تو اس نے خراج لازم ہونے کے اسباب اختیار نہیں کیے، لہٰذا اس پر خراج عائد نہیں ہوگا۔ اور جب اس نے (اعاجم کی) مملوکہ نہروں کے پانی سے زمین آباد کی تو اس نے خراج لازم ہونے کا سبب اختیار کیا

کیونکہ یہ نہریں فیٔ کے حکم میں داخل ہیں، پس یوں ہو گیا، گویا کہ اس نے خراجی زمین خریدی۔
ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کسی شی کا احاطہ اسی شی کے حکم میں داخل ہے، کیونکہ وہ اس کا تابع ہے جیسے گھر کی چاردیواری گھر کے حکم میں داخل ہے، چنانچہ اس سے انتفاع جائز ہے۔
اسی لیے جو غیر آباد زمین کسی قریہ کے احاطہ (سرکل) میں ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ قریہ کے تابع ہے، لہٰذا اہل قریہ کا حق ہے۔
ابو یوسف کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ بصرہ خراجی ہے، کیونکہ وہ خراجی زمین کے احاطہ میں ہے، اگرچہ اسے مسلمانوں نے آباد کیا ہے۔ مگر ابو یوسف نے اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا، کیونکہ صحابہ کرام نے بصرہ پر عشر عائد کیا تھا۔
خراجی زمینوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ۱- وہ زمینیں جو بزور شمشیر فتح ہوئیں پھر سربراہ نے ان پر احسان کیا ہے کہ وہ اراضی ان کے مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیں۔
تو امام ان کے افراد و جماعت پر جزیہ مقرر کرے گا، جب کہ وہ اسلام نہ لائیں، اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کرے گا، خواہ وہ اسلام لائیں یا نہ لائیں۔
اور سواد کی تمام زمین خراجی ہے۔ اور سواد کی حدود عذیب سے عقبہ حلوان تک اور علث سے عبادان تک ہیں۔ کیونکہ عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ علاقے فتح کیے تو صحابہ کرام کی موجودگی میں ان پر خراج مقرر کیا، پھر حذیفہ بن الیمان اور عثمان بن حنیف کو ان اراضی پر عامل بنا کر بھیجا، انہوں نے ان اراضی کی پیمائش کی اور ان پر خراج عائد کیا۔ نیز اس لیے کہ صورت مذکورہ میں کافر پر ابتداً کوئی مؤنت عائد کرنے کی حاجت ہے۔ اور کافر پر ابتداً خراج عائد کرنا جس میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، بہتر ہے بہ نسبت عشر کے کہ اس میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔
اور قیاس یہ تھا کہ مکہ معظمہ بھی خراجی ہو، کیونکہ یہ بھی بزور شمشیر فتح ہوا، اور اہل مکہ کے پاس چھوڑ دیا گیا اور تقسیم نہیں کیا گیا، لیکن ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا، کیونکہ آپؐ نے مکہ پر خراج مقرر نہیں کیا، لہٰذا تعظیم حرم کی وجہ سے مکہ اس حکم سے مخصوص ہے (یعنی عشری ہے)۔
اسی طرح اگر امام نے (کسی علاقہ کے) کفار پر احسان کیا اور ان کے سروں اور اراضی کے عوض دراہم، دنانیر یا اس جیسی کسی شئ کی مقررکردہ مقدار پر ان سے مصالحت کر لی تو وہ اراضی بھی خراجی ہیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ سے ان کے سروں کے جزیہ اور ان کی اراضی کے خراج کے عوض دو ہزار جوڑوں (سوٹوں) پر مصالحت فرمائی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "دو ہزار دو سو جوڑوں کے عوض صلح فرمائی، جو ان سے ایک سال میں دو مرتبہ میں لیے جائیں گے، آدھے رجب میں اور آدھے محرم میں۔"
اسی طرح اگر سربراہ اہل ذمہ کی کسی جماعت اور گروہ کو جلاوطن کر دے اور ان کی جگہ دوسے

ذمیوں کو لا بٹھائے (تو وہ زمین خراجی ہی رہے گی) کیونکہ یہ لوگ پہلوں کے قائم مقام ہیں۔

۲۔ بنو تغلب کے نصاریٰ کی زمین بھی خراجی ہے، اس لیے کہ عمرؓ نے ان سے دوگنا عشر لینے پر مصالحت کی تھی، اور یہ درحقیقت خراج ہے، چنانچہ مالک کے بدلنے سے خراجی زمین کی طرح اس کا حکم بھی نہیں بدلتا۔

۳۔ وہ بے آباد زمین جسے کسی مسلم نے آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا جاتا بھی خراجی ہے ــــ اور خراجی پانی ان چھوٹی نہروں کا پانی ہے، جنہیں اعاجم نے کھودا ہو جیسے نہرشاہ اور نہر یزدگرد وغیرہ، جو کہ قبضہ کے تحت داخل ہو جاتی ہیں اسی طرح ان چشموں اور نالوں کا پانی جو بیت المال کے مال سے نکالے گئے ہیں خراجی ہے۔
اور عشری پانی بارش، کنوؤں، چشموں اور دریاؤں کا پانی ہے جو کسی کی ملکیت میں داخل نہیں ہیں، جیسے دریائے سیحوں، جیحوں، دجلہ و فرات وغیرہ۔ کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں ملکیت میں داخل کرنا ممکن نہیں ــــ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ان دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے، کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں حمایت و حفاظت میں داخل کرنا فی الجملہ ممکن ہے، بایں طور کہ کشتیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھا جائے، حتیٰ کہ وہ پل کے مشابہ ہو جائیں۔

۴۔ وہ بے آباد زمین جو کسی ذمی نے آباد کی، اور غنیمت کی زمین، جو امام نے ذمی کو دے دی جو کہ مسلمین کیساتھ مل کر قتال کیا کرتا تھا، اور ذمی کا دار جو اس نے بستان یا گنجان باغ بنا لیا تو یہ بھی خراجی ہو گا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کافر کی زمین پر ابتداً خراج مقرر کرنا ہی اولیٰ ہے۔

محلیت عشر کی شرط ۲ پیداوار کا موجود ہونا۔ چنانچہ اگر کسی زمین میں کوئی پیداوار نہیں ہوئی تو عشر واجب نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ واجب پیداوار کا ایک جزء ہوتا ہے۔ اور بغیر پیداوار کے اس کا ایک جزء واجب کرنا محال ہے۔

شرط ۳ پیداوار ایسی ہو، جس کی کاشت سے زمین کا نماء مقصود ہو، اور عادۃً اس کا غلہ حاصل کیا جاتا ہو۔ پس ایندھن کی لکڑیوں، گھاس پھونس اور نرکل (نے، جس سے قلم بناتے ہیں۔ اور چھتوں میں ڈالتے ہیں) میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ ان اشیاء سے زمین کا نماء نہیں ہوتا۔ اور عادۃً ان کا غلہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے زمین کی قوت روئیدگی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ بلکہ زمین خراب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ زمین کی ثمار نہ ہوتیں ــــ لیکن اگر مالک نے زمین میں خود ایندھن کی کھیتی کاشت کی، یا بید کے درخت لگائے جو ہر تین یا چار سال میں کاٹے جاتے ہیں تو ان میں عشر واجب ہو گا، کیونکہ یہ وافر اور مکمل غلہ ہے اور گنے اور قصب الذریرہ میں عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ اس سے زمین کی نماء مطلوب ہوتی ہے۔ لہٰذا شرط وجوب عشر پائی گئی، پس عشر واجب ہو گا۔
مسئلہ: پیداوار کا ایسا ہونا کہ اس کا پھل باقی رہنے والا ہو (یعنی سال بھر خراب نہ ہونا ہو) یہ

وجوب عشر کی شرط نہیں ہے ۔ بلکہ پیداوار کا پھل خواہ باقی رہنے والا ہو یا (جلد) خراب ہونے والا ہو مثلاً ترکاریاں، تازہ کھجوریں، ککڑی، کھیرا، پیاز، لہسن وغیرہ ان سب میں ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عشر واجب ہے ـــــ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک عشر صرف دالوں اور ان چیزوں میں واجب ہے، جن کا پھل باقی رہتا ہے۔

صاحبین کی حجت پر روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی الخضراوات صدقة۔

"سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں"

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے۔

ابوحنیفہ کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔

اس فرمان کا سب سے زیادہ مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ یہ حقیقۃً زمین سے نکالی ہوئی ہیں باقی دانے! تو وہ حقیقۃً زمین سے نہیں نکلتے بلکہ زمین سے جو پیدا ہوتا ہے، اس سے نکلتے ہیں۔ اس پر اعتراض نہ کیا جائے کہ: "مما اخرجنا لکم من الارض" سے مراد ہے: من الاصل الذی اخرجنا لکم" (یعنی اس اصل سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالی)۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوآتکم:

"ہم نے تمہارے اوپر لباس اتارا جو تمہاری شرمگاہوں کو چھپاتا ہے"

مراد ہے کہ لباس کی اصل یعنی پانی اتارا، عین لباس مراد نہیں، کیونکہ یہ آسمان سے نہیں اترتا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

خلقکم من تراب۔

"تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔"

یعنی تمہاری اصل آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا ـــــ تو اسی طرح مذکورہ بالا آیت کا مفہوم ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا قول حقیقت (اصطلاحی) ہے، اور اصل حقیقت کا اعتبار ہے، اور کسی دلیل کے بغیر اس سے عدول و انحراف جائز نہیں ہوتا، اور پیش کردہ نظائر میں دلیل عدول موجود ہے۔ (للہذا وہاں مجازی معنی مراد ہوگا) اور اس کے علاوہ میں حقیقی معنی مراد لینا ضروری ہے نیز ابوحنیفہ کے قول کے مطابق آیت میں اضافت حقیقی رہتی ہے۔ کیونکہ زمین سے نکالنا اور اگانا صرف اللہ تعالیٰ کا ہی کام ہے، اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں دیکھتے حق تعالیٰ فرماتے ہیں،

أفرأيتم ما تحرثون ؟

أءنتم تزرعونه ام نحن الزارعون ؟

لیکن نکالنے اور اگانے کے بعد تو بندے کا بھی کچھ دخل ہو جاتا ہے کہ وہ پانی لگاتا ہے، حفاظت کرتا ہے وغیرہ لہٰذا اس آیت کو حقیقی اضافت پر عمل کرتے ہوئے نبات پر محمول کرنا، دانوں پر حمل کرنے کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔

ابو حنیفہ کی دوسری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

وآتوا حقه یوم حصاده:

اور ان کو کاٹنے کے دن ان کا حق ادا کرو۔

اس آیت میں حق کا سب سے زیادہ مناسب مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ کاٹنے کے دن سبزیوں کا ہی حق ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور دانوں کے حق میں ادائیگی توصاف کرنے تک مؤخر ہوتی ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب اودالية ففيه نصف العشر۔

اس میں عموم ہے۔ کہ دانوں اور سبزیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ وجوب عشر کا سبب پیداواری زمین مع پیداوار ہے، اور سبزی کی پیداوار انتہا درجہ کی ہوتی ہے، کیونکہ اس کا نشوونما بہت زیادہ ہوتا ہے۔

باقی صاحبین نے جو حدیث پیش کی ہے وہ غریب ہے۔ پس اس جیسی حدیث کے ساتھ کتاب اور خبر مشہور کی تخصیص جائز نہیں ـــــ یا یہ حدیث زکوٰۃ پر محمول ہے ـــــ یا لیس فی الخضراوات صدقة کا مطلب ہے "لیس فیها صدقة توخذ"، یعنی سبزیوں سے امام صدقہ وصول نہیں کرے گا بلکہ سبزیوں کے مالک خود ان کا صدقہ ادا کریں گے۔ تو اس حدیث میں امام کے لینے کی نفی ہے (اور سبزیوں کے بارے میں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ سبزیوں کا عشر امام نہیں لے گا بلکہ مالک خود ادا کریں گے) واللہ اعلم۔

مسئلہ: اسی طرح وجوب عشر کے لیے کسی نصاب کی شرط نہیں، اور پیداوار قلیل ہو یا کثیر سب میں عشر واجب ہے، یہ ابو حنیفہ کا مسلک ہے ـــــ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جب پیداوار کیلی ہو، مثلاً گندم، جو، مکئی، چاول وغیرہ غلے، تو پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں ہوتا ـــــ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے اندازے سے ایک وَسَق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اور ایک رطل نصف من کا ہوتا ہے۔ تو آٹھ رطل چار من ہو گئے، تو پانچ وسق بارہ سو (۱۲۰۰) من ہو گئے۔ ؎

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل ۵ ⅓ کا ہوتا ہے۔

صاحبینؒ کی اس مسئلہ میں حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:
لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔
پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔
اور ابوحنیفہ حق تعالیٰ کے درج ذیل فرامین کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ان میں کوئی نصاب مقرر نہیں کیا گیا، لہٰذا قلیل و کثیر پیداوار اس عموم میں داخل ہے۔ فرمایا:
"یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔"
اور فرمایا:
"وآتوا حقه یوم حصاده"
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی عام ہے، اور اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں:
"ماسقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر"
نیز اس لیے کہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار قلیل و کثیر پیداوار میں موجب فرق نہیں ہے، (لہٰذا پیداوار قلیل ہو، تب بھی سبب وجوب پایا جائے گا)۔ رہی صاحبین کی پیش کردہ حدیث! تو اس سے استدلال کا جواب دو وجہوں سے ہے۔
۱۔ یہ خبر واحد ہے، لہٰذا کتاب اور خبر مشہور کے معارضہ میں مقبول نہیں۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جو آیت تلاوت کی اور جس سنت کے آپ وارث ہوئے یہ مقدار نصاب سے تعرض کے بغیر صرف وجوب کا تقاضا کرتی ہیں اور جو ہم نے روایت کی، وہ مقدار نصاب کا تقاضا کرتی ہے، لہٰذا تو روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان ہوگا، اور خبر واحد بیان بن سکتی ہے، جیسے مجمل اور متشابہ کا بیان خبر واحد سے جائز ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو بیان پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جن دلائل سے ہم

لہ نوٹ: ہمارے ہاں معروف حساب سے آن کا وزن حسب ذیل ہے۔

ایک رطل ——— ۳۴ تولہ ڈیڑھ ماشہ۔
ایک من ——— ۶۸ تولہ ۳ ماشہ۔
ایک صاع ——— بحساب درہم ——— ۲۷۰ تولہ۔
بحساب مثقال ——— ۲۷۳ تولہ۔
ایک وسق ——— بحساب درہم ——— ۵ من اڑھائی سیر۔
بحساب مثقال ——— ۵ من پونے ۵ سیر۔
(دیکھئے رسالہ "اوزان شرعیہ")

نے تمسک کیا ہے، وہ عام ہیں، جو ان چیزوں کو بھی شامل ہیں جو وسق کے تحت داخل ہوتی ہیں اور ان کو بھی جو وسق کے تحت داخل نہیں ہوتیں، اور آپ نے مقدار کے بارے میں جو خبر دی ہے، وہ صرف ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے، جو وسق کے تحت داخل ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ بیان کی شان یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کو بیان کرے، جن کا مُبیَّن (جس کا بیان ہو) تقاضا کرتا ہے ـــــ اور یہ روایت اس شان کی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، للذا یہ روایت مقام بیان میں وارد نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے، کیونکہ مطلقاً صدقہ کا اسم زکوٰۃ معروفہ کی طرف راجع ہوتا ہے ـــ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ پانچ وسق سے کم تجارتی گندم یا کھجور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے جب تک اس کی قیمت دو سو درہم کو نہ پہنچ جائے۔

یا کم از کم یہ کہ حدیث میں صدقہ کا اسم زکوٰۃ کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا زکوٰۃ پر محمول ہوگا۔ تاکہ بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

ثمرات اختلاف اب ہم گذشتہ دو اختلافی مباحث (ترکاریوں میں عشر اور نصاب عشر) میں ابویوسف و محمد کے مذہب کی فروع اور خود صاحبین کے مابین اختلافی اور اتفاقی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

مسئلہ: صاحبین کے نزدیک انگوروں میں عشر واجب ہے، اس لیے کہ خشک کر دہ انگور یعنی کشمش سال بھر باقی رہ سکتی ہے، لہٰذا (تازہ) انگوروں کا خشک ہونے کے لحاظ سے اندازہ لگایا جائے گا۔ پس اگر اندازہ ہے کہ ان انگوروں سے پانچ وسق کشمش حاصل ہو جائے گی تو ان انگوروں میں عشر (۱/۱۰) یا نصف عشر (۱/۲۰) واجب ہوگا، ورنہ انگوروں میں کچھ واجب نہیں۔

اور محمد سے روایت ہے کہ اگر انگور بالکل نرم اور پتلے چھلکے کے ہیں کہ ان سے صرف رس حاصل کیا جا سکتا ہے اور انہیں خشک کر کے کشمش نہیں بنائی جا سکتی، تو ان انگوروں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ کثیر مقدار میں ہوں۔ کیونکہ انگوروں میں تو عشر واجب ہی خشک انگوروں کی مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

مسئلہ: ابویوسف کا تمام پھلوں کے بارے میں یہی قول ہے، کہ اگر وہ خشک کر کے سال بھر رکھے جا سکتے ہیں تو خشک ہونے کی حالت کے لحاظ سے ان کا اندازہ لگایا جائے گا۔ پس اگر وہ قدر نصاب کو پہنچتے ہوں تو ان میں عشر (یا نصف عشر) واجب ہوگا، ورنہ نہیں، جیسے انجیر، آلوبخارا، امرود، آڑو اور ان جیسے دوسرے پھل، کیونکہ ان کو خشک کر کے سال بھر رکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یہ کشمش کی طرح ہیں۔

اور محمد کا قول ہے کہ انجیر، آلوبخارا، امرود، آڑو، سیب خوبانی، بیر، توت، کیلا اور خرنوب (ایک درخت ہے، جس کے دانے باقلاء کے مشابہ ہوتے ہیں) میں عشر واجب نہیں کیونکہ اگرچہ ان میں سے بعض کو خشک کر کے اور بعض کو چیر کر خشک کر کے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے،

لیکن ان پھلوں سے اس طریقہ سے فائدہ اٹھانا اکثر نہیں ہوتا، اور عادتاً ایسا نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ: اخروٹ، بادام اور پستہ میں عشر واجب ہے، کیونکہ سال بھر باقی رہتے ہیں، اور زیادہ تر انتفاع ان سے خشک کردہ میوؤں سے ہوتا ہے پس یہ کشمکش کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ: محمد سے روایت ہے کہ پیاز میں عشر واجب ہے، کیونکہ یہ سال بھر باقی رہتا ہے اور کیلی ہے، (یعنی لین دین میں اسے ماپا جاتا ہے۔)

مسئلہ: مُؤرِد (آدھیرہ) گلاب اور نیل کے پتوں (یعنی وسمہ) میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ خوشبودار پودے ہیں، اور ان سے انتفاع عام نہیں ہوتا ہے۔

مسئلہ: مہندی کے بارے ابو یوسف کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب ہے، اور محمدؒ کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ ایک خوشبودار پودا ہے، لہٰذا آدھیرہ اور گلاب کے مشابہ ہے ـــــ ابو یوسفؒ وجوب عشر کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک تو یہ کیلی ہے، اور دوسرے اس سے انتفاع عام ہوتا ہے۔ بخلاف آدھیرہ کے۔

مسئلہ: کُسم اور السی کے پودے میں عشر واجب ہے، جبکہ ان کا دانہ پانچ وسق کے بقدر ہو، کیونکہ ان کی زراعت سے مقصود دانہ ہوتا ہے، اور دانہ وسق کے تحت داخل ہوتا ہے، پس اس میں وسقوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ جب دانہ بقدر نصاب ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ اور کسم اور السی کے پودے میں بھی بطریق تبعیت عشر واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ: قِنَّب (سن کی قسم کا ایک درخت، جس کی چھال سے رسیاں، ڈوریاں بنائی جاتی ہیں) کے بیج میں صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق کے بقدر ہوں۔ کیونکہ یہ باقی رہتے ہیں، اور زراعت سے یہ مقصود ہوتے ہیں، اور ان سے انتفاع عام ہوتا ہے اور قنب میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ یہ درخت کی چھال ہے، پس یہ بھی باقی درختوں کی چھال کے مشابہ ہے کہ ان کی چھال کی طرح اس میں بھی عشر واجب نہیں۔

مسئلہ: صاحبینؒ نے فرمایا چیڑ کے درخت کے دانوں میں عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق ہوں، کیونکہ ان کا ذخیرہ ہو سکتا ہے۔ اور چیڑ کی لکڑی میں کچھ واجب نہیں، جیسا کہ دوسرے درختوں کی لکڑیوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا ـــ

مسئلہ: کَرَوِیَا (سونف سے ملتا جلتا ایک تخم ہے) دھنیا، زیرہ اور رائی میں عشر واجب ہے۔ وجہ اس کی بیان ہو چکی۔

مسئلہ، پہاڑی پودینہ، کلونجی، میتھی میں عشر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا تعلق ادویہ سے ہے، لہٰذا ان سے انتفاع عام نہیں ہوتا۔

مسئلہ: نے شکر (گنا) سے اگر شکر بنائی جاتی ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔ بشرطیکہ اس سے حاصل شدہ شکر پانچ فَرَق ہو (فَرَق، ایک پیمانہ، جو سولہ[16] رطل کا ہوتا ہے)

محمدؒ نے ایسا ہی فرمایا، کیونکہ یہ باقی رہتی ہے، اور اس سے انتفاع عام ہوتا ہے۔

مسئلہ: بگوط (ایک درخت کے پھل کا نام ہے) میں کچھ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی منفعت عام نہیں۔

مسئلہ: تخم خربوزہ، تخم ککڑی، تخم کھیرا، تخم کھجور میں اور ہر اُس تخم میں جو صرف زراعت کے قابل ہے عشر واجب نہیں ہوتا، اس میں صاحبینؒ کا کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ زراعت سے بذاتہ یہ تخم مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو ان سے پیدا ہوتی ہے (یعنی خربوزہ وغیرہ) اور صاحبین کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (لہٰذا اس کے تخم میں بھی واجب نہ ہوگا)

مسئلہ: صاحبینؒ کی اصل پر ایک مسئلہ یہ متفرع ہوتا ہے کہ جب زمین سے مختلف اجناس پیدا ہوئیں، مثلاً گندم، جو، مسور کی دال، اور ان میں سے ہر صنف بقدر نصاب یعنی پانچ وسق نہیں ہے تو کیا ہر صنف کے لیے علیحدہ حکم ہوگا یا پانچ وسق کے نصاب کی تکمیل کے لیے ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا؟

محمدؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مختلف اجناس کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ہر جنس کا انفرادی طور پر اعتبار ہوگا۔

اور جب ایک جنس کی دو نوعیں اور قسمیں کسی زمین میں پیدا ہوں تو اس بارے میں محمدؒ نے ابو یوسفؒ سے کوئی روایت بیان نہیں کی ــــ البتہ حسن بن زیاد اور ابن ابی مالکؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر دو قسمیں ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل (کمی بیشی) کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، جیسے سفید گندم اور سرخ گندم وغیرہ، تو ایک کو دوسری کے ساتھ ضم کیا جائے گا، خواہ وہ دونوں ایک زمین سے پیدا ہوئی ہوں یا مختلف زمینوں سے، بہر صورت دونوں کو ضم کر کے تکمیل نصاب کی جائے گی ــــ اور اگر دونوں نوع ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا جائز ہے جیسے گندم اور جو تو پھر ان کا ضم کرنا درست نہیں ہے اگرچہ دونوں ایک ہی زمین سے پیدا ہوں۔ اور ہر صنف و نوع کا انفرادی طور پر تعین کیا جائے گا، اور جب تک ہر نوع پانچ وسق کے بقدر نہیں، اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور یہی محمدؒ کا قول ہے۔

اور ابن سماعہ کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ اگر دو غلے ایک ہی وقت میں پکتے ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، اگرچہ ان کی اجناس مختلف ہوں، اور اگر دونوں ایک وقت میں نہیں پکتے ہیں تو ضم نہیں ہوگا۔

پکنے کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حق عشر منفعت میں واجب ہوتا ہے، پس اگر دو غلے ایک وقت میں پکتے ہیں تو ان کی منفعت ایک ہے، لہٰذا پیداوار کی جنس کا اختلاف غیر معتبر ہوگا۔ جیسے باب زکوٰۃ میں سامان تجارت کا حکم ہے ــــ اور اگر وہ مختلف اوقات میں پکتے ہیں تو ان کی منفعت بھی مختلف ہوگئی، لہٰذا وہ مختلف اجناس کی طرح ہو جائیں گے، (خواہ ایک ہی جنس کے ہوں)

تفاضل کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے ____ جو کہ محمدؒ کا قول بھی ہے ____ کہ جب جنس متحد ہو تو جن چیزوں میں تفاضل جائز نہیں ہوتا، ان میں نوع کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسے باب زکوٰۃ میں سیاہ اور سفید دراہم کا حکم ہے کہ تکمیل نصاب میں ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، اگرچہ نوع مختلف ہے ____ لیکن جن چیزوں میں تفاضل جاری نہیں ہوتا (یعنی تفاضل جائز ہوتا ہے) تو ان میں ضم کے ممنوع ہونے کے بارے میں اختلافِ جنس معتبر ہے، جیسے باب زکوٰۃ میں اونٹ اور گائے کا حکم ہے (کہ ان کا ضم جائز نہیں ہے) اور یہ محمدؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔

مسئلہ: ابو یوسف نے فرمایا کہ جب کسی شخص کی مختلف علاقوں میں مختلف اراضی ہوں، اور ان سب کا عامل ایک ہے، تو ان کی پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے گا، اور اس طرح نصاب کی تکمیل کی جائے گی، اور اگر عامل مختلف ہیں تو کسی عامل کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں، جب تک اس کے زیر عمل زمین کی پیداوار پانچ وسق نہ ہو جائے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ جب مالک ایک ہو تو پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے، اگرچہ اراضی اور عمال مختلف ہوں۔

اور یہ ان دونوں حضرات کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کا جواب مختلف حیثیتوں سے ہے ____ ابو یوسف کا مذکورہ صورت میں جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک سے مطالبہ کرنے کا اختیار ساقط ہو جاتا ہے، انہوں نے اس بات کا تعرض نہیں کیا کہ اللہ کے ساتھ جو بندے کا تعلق ہے (یعنی اخروی حساب کے لحاظ سے)، کیا اس میں بندے پر حق واجب ہے یا نہیں، حالانکہ دیانت اور حساب آخرت کے لحاظ سے اس پر ادائیگی واجب ہے، کیونکہ وہ نصاب کا مالک ہے۔ صرف یہ ہے کہ (قانوناً) اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا ____ اور محمد کا جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک پر حق واجب ہے، اور انہوں نے عامل کے مطالبہ کا تعرض نہیں کیا پس ان دونوں کے مابین حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

مسئلہ: صاحبین کے قول پر ایک یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ مشترکہ زمین سے اگر پانچ وسق پیداوار ہوئی تو اس میں عشر واجب نہیں، حتیٰ کہ ہر شریک کا حصہ پانچ وسق ہو جائے۔ اور حسنؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مشترکہ پانچ وسق میں بھی عشر واجب ہے ____ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے مالک ہونا شرط نہیں ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ وقف کردہ زمین، مکاتب اور ماذون کی زمین میں عشر واجب ہے (حالانکہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی) وجوب عشر کے لیے تو صرف کمال نصاب یعنی پانچ وسق پیداوار ہونا شرط ہے، اور یہ شرط پائی گئی، (لہٰذا مذکورہ صورت میں عشر واجب ہوگا)۔

لیکن صحیح پہلی بات ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصاب وجوب عشر کے لیے شرط ہے، لہٰذا ہر ایک کے حق میں کمال نصاب کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ مال زکوٰۃ میں ہوتا ہے، اور اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

جو اشیاء ماپ میں نہ آتی ہوں، ان کا عشر کیسے ادا کیا جائے؟

گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ صاحبین عشر کے بارے میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن یہ تمام تفصیل ان اشیاء و اجناس کے بارے میں ہے جو کیل کے تحت داخل ہوتی ہیں، یعنی ان کو ماپا جا سکتا ہے، رہیں وہ اشیاء، جنہیں ماپا نہیں جا سکتا جیسے کپاس اور زعفران تو ان کے حکم کے بارے میں صاحبین کے مابین اختلاف ہے۔

ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قیمت کا اعتبار رہے، مطلب یہ ہے کہ پیداوار کی قیمت ملنے جانے والے دانوں میں سے کمتر قیمت کے پانچ وسق دانوں کی قیمت کے بقدر ہو جائے (تو اس میں عشر واجب ہے)، اور محمد فرماتے ہیں کہ غیر کیلی پیداوار کا جن چیزوں سے اندازہ کیا جاتا ہے ان میں سے اعلیٰ اندازے کے لحاظ سے پیداوار کے پانچ گنا ہونے کا اعتبار رہے۔ چنانچہ کپاس کا گٹھوں کے لحاظ اعتبار ہوگا کہ گٹھا کپاس کا اعلیٰ اندازہ ہے، پس جب کپاس پانچ گٹھے ہو تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں۔ اور ہر گٹھے میں تین سو من (شرعی) معتبر ہیں، پس کل کپاس پندرہ سو من شرعی ہوگی۔ (شرعی من ۸۶ تولہ تین ماشہ کا ہوتا ہے)۔

اور زعفران میں منوں کا اعتبار ہے، پس جب زعفران پانچ من (شرعی) ہو تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں ــــ اسی طرح شکر میں بھی پانچ کا اعتبار ہے۔

محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وسقی اشیاء میں وسق سے اس کی اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس باب میں وسق اعلیٰ ترین اندازہ ہے، اور غیر وسقی اشیاء میں اعلیٰ ترین اندازے وہ ہیں جو ہم نے ذکر کیے لہٰذا انہی سے اندازہ لگانا ضروری ہے۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اصل وسق کا اعتبار ہے، کیونکہ نص میں یہی وارد ہوا ہے، مگر یہ کہ اگر وسق کا صورۃً و معنیً اعتبار کرنا ممکن ہو، تو وسق کا اعتبار ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہیں ہے تو پھر معنیً وسق کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور معنیً وسق (ادنیٰ) وسقی شی کی قیمت ہے۔ (لہٰذا ادنیٰ وسقی چیز کے لحاظ سے جب غیر وسقی چیز کی قیمت پانچ وسق کے برابر ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔)

شہد کا حکم

شہد کے بارے میں قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں ابو یوسفؒ سے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ شہد میں پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، پس اگر شہد پانچ وسق کی قیمت کے بقدر ہو تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں۔ اور ان کا یہ قول غیر کیلی چیزوں میں اپنی اصل کی بناء پر ہے کہ وہ ان میں وسقوں کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ سے یہ جو روایت ہے کہ وہ شہد میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔ کیونکہ شہد تو کیل کیا ہی نہیں جاتا۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا دس رطل اندازہ لگایا ہے۔

اور ان سے یہ بھی روایت ہے کہ وہ شہد کے پانچ مشکیزوں کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے

ہر مشکیزہ پچاس من (شرعی) کا ہو، تو کل شہد اڑھائی سو من (شرعی) بن جاتا ہے۔

محمد شہد کے پانچ فَرَق (پیمانہ کا نام) کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے ہر فرق ۳۶ چھتیس رطل کا ہو، پس ایک فرق اٹھارہ من (شرعی) کا ہوا، اور کل شہد نوّے من (شرعی) ہوگیا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بناء پر ہے، کہ (غیر کیلی اشیاء میں) ہر شئے کے اعلیٰ اندازے سے پانچ گنا وجوب عشر میں معتبر ہے۔

اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف شہد کا نصاب دس رطل اعتبار کرتے ہیں — اور محمد ایک روایت میں پانچ فَرَق، اور ایک روایت میں پانچ مشکیزے اور ایک روایت میں پانچ من (شرعی) کا اعتبار کرتے ہیں۔

شہد میں وجوب عشر کے بارے میں اختلاف و دلائل کا بیان

شہد میں عشر کا وجوب ہمارے اصحاب کا مذہب ہے، اور شافعیؒ نے فرمایا کہ شہد میں عشر واجب ہی نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس بارے میں جو روایت ہے اس کا ثبوت پایۂ صحت کو نہیں پہنچتا، اور ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہد میں وجوب عشر کا سبب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار نہیں پایا جاتا، کیونکہ شہد زمین کی نماء نہیں ہے بلکہ وہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ زمین کی پیداوار نہیں ہوئی۔

ہم کہتے ہیں کہ شہد میں عشر کا وجوب اگر آپ کے نزدیک ثابت نہیں ہے (تو نہ سہی)، ہمارے نزدیک تو ثابت کیا ہے۔ آپ اس روایت کو نہیں دیکھتے کہ "ابو سیارہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ اور کہا کہ "میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں" (یعنی پالی ہوئی ہیں)، تو آپؐ نے فرمایا "ان (سے حاصل شدہ شہد) کا عشر ادا کرو" پھر ابو سیارہ نے عرض کی کہ "یا رسول اللہ! ان کی (وادی) میرے لیے مخصوص فرما دیں"، پس آپؐ نے وہ (وادی)، ان کے لیے مخصوص فرما دی۔"

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ "بنو فہر کا ایک بڑا خاندان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی پالتو مکھیوں کا عشر ادا کرتا تھا، کہ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ دیتا تھا۔ اور آپؐ نے ان کے لیے دو وادیاں مخصوص فرمائی تھیں — پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے وہاں کی حاصلات پر سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل بنایا، تو انہوں نے سفیان کو کچھ بھی دینے سے انکار کر دیا، اور کہا کہ "یہ تو خاص حصہ تھا، جو ہم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے سفیان نے یہ قصہ عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا، تو عمرؓ نے جواب دیا کہ "نحل تو مکھیوں کا ایک بادل ہے، کہ اللہ جسے رزق پہنچانا چاہتا ہے، اس کی طرف ہانک دیتا ہے، پس اگر وہ تمہیں وہ حصہ ادا کر دیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے تو وادی ان کے لیے مخصوص رکھو، وگرنہ وادی کو لوگوں کے لیے کھلا کر دو اور پابندی ہٹا لو" — پھر وہ عشر ادا کرنے لگے۔

اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو لکھا کہ "شہد سے عشر لیا جائے"۔

اور عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ شہد سے عشر لیا کرتے تھے۔ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ لیتے تھے۔

اور ابن عباس کے بارے میں بھی روایت ہے کہ ان کا بھی یہی عمل تھا، جس وقت وہ بصرہ میں بطور والی مقرر تھے۔

رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "یہ زمین کی نماء نہیں ہے" تو ہم کہتے ہیں کہ یہ زمین کی نماء کے ساتھ ملحق ہے، اس اعتبار سے کہ لوگ اس کے لیے بھی زمین (فارم) تیار اور مہیا کرتے ہیں ـــــ نیز اس لیے بھی کہ شہد (مکھیوں کے ذریعے) درختوں کے شگوفوں سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ پھل کی طرح ہے۔

مسئلہ: شہد میں عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے، جبکہ وہ عشری زمین میں ہو، لیکن اگر وہ خراجی زمین میں ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ شہد میں وجوب عشر اس لئے ہے کہ یہ شگوفوں سے پیدا ہونے کی وجہ سے بمنزلہ پھل ہے۔ اور خراجی زمین کے پھلوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا، (لہٰذا شہد میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا)

نیز اس لیے کہ خراجی زمین میں خراج واجب ہوتا ہے، پس اگر شہد میں عشر بھی واجب ہو جائے تو ایک زمین (کی پیداوار) میں عشر و خراج جمع ہو جاتے ہیں، اور ہمارے نزدیک عشر و خراج بیک وقت جمع نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ: ابو حنیفہ کے قول کے مطابق شہد قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے، کیونکہ شہد نماء کے ساتھ ملحق ہے اور اس میں پھلوں کا حکم جاری ہوتا ہے، اور اس میں ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصاب شرط ہے۔ اور اس بارے میں ہم صاحبین سے روایت کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: پہاڑوں میں جو شہد اور پھل پائے جاتے ہیں، ان کے بارے میں محمد کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ان میں عشر واجب ہے۔ اور اصحاب املاء کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ان میں کچھ واجب نہیں۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں سب کے لیے مباح ہیں، اور کسی کی ملکیت نہیں ہیں، لہٰذا ان میں عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ ایندھن کی لکڑیوں اور گھاس میں واجب نہیں ہوتا ـــــ ابو حنیفہ عمومات عشر سے استدلال کرتے ہیں۔ ذکر احکام عشر میں خود کاشتہ پھلوں وغیرہ کی تخصیص نہیں ہے، ہاں مگر یہ کہ پیداوار کی ملکیت شرط ہے، تو مذکورہ صورت میں جب وہ اسے اپنے قبضہ میں لیتا ہے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گئے، جیسا کہ اس کی زمین میں ہوتے (تو ان میں عشر واجب ہوتا)۔

مسئلہ: وجوب عشر کے لیے سال گذرنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر زمین سے سال میں کئی دفعہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر دفعہ عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ عشر کی نصوص میں سال کی شرط کا کوئی ذکر نہیں ـــــ نیز اس لیے کہ عشر درحقیقت پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہٰذا پیداوار کے تکرار سے وجوب عشر بھی مکرر ہوگا۔

مسئلہ: خراج مقاسمہ کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کا تعلق بھی پیداوار سے ہے۔ باقی خراج وظیفہ، تو وہ سال میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے نہیں ہے، بلکہ یہ ذمے میں واجب ہوتا ہے ـــ اسکا علم عمرؓ کے مقرر کرنے سے ہوا، اور انہوں نے سال میں صرف ایک مرتبہ ہی مقرر کیا (لہٰذا سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوگا) (خراج مقاسمہ اور وظیفہ کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔)

فصل

مقدارِ واجب کا بیان

اس فصل میں گفتگو کے دو حصے ہیں۔
۱۔ عشر کی مقدارِ واجب کا بیان۔
۲۔ خراج کی مقدارِ واجب کا بیان۔

عشر کی مقدارِ واجب

جس زمین کو بارش کے پانی یا بہتے ہوئے پانی سے سینچا جائے تو اس میں کامل عشر واجب ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ یا اونٹنی کے ذریعے سینچا جائے تو اس میں نصفِ عشر (۱/۲۰) واجب ہے۔

اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس زمین کو بارش سیراب کرے، اس میں عشر ہے، اور جو زمین بڑے ڈول یا رہٹ یا اونٹنی کے ذریعے سیراب کی جائے، اس میں نصفِ عشر واجب ہے۔"

انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا،
فیما سقتہ السماء او العین او کان بعلاً العشر وما سقی بالرشاء ففیہ نصف العشر۔

جس زمین کو بارش کے یا چشمے کے پانی سے سیراب کیا گیا یا وہ بارانی ہو تو اس میں عشر ہے، اور جس زمین کو رسی کے ساتھ سینچا گیا ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

نیز اس لئے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرچہ) کے طور پر واجب ہوا ہے، لہٰذا مؤنت کی قلت و کثرت سے واجب بھی مختلف ہوگا۔

مسئلہ: اگر کھیتی سال کے کچھ عرصہ میں بہتے ہوئے پانی سے سیراب کی جاتی ہے اور کچھ عرصہ کسی آلہ کے ذریعے سیراب کی جاتی ہے، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کا اکثر، کل کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ باب زکوٰۃ میں اسامت (چرانے) کے سلسلے میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ: مالکِ زمین نے غلہ کے لئے زمین کو سیراب کرنے یا اسے آباد کرنے پر جو خرچ کیا یا محافظ کو مزدوری دی۔ یا کارکنوں کو اجرت دی یا بیل پر خرچہ ہوا تو اسے الگ محسوب نہیں کیا جائے گا کہ خرچہ نکالنے کے بعد باقی غلہ سے عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے؛
"ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ ففیہ نصف العشر"

تو آپ نے ان خرچوں کا الگ حساب کرنے کے بغیر مطلقاً عشر اور نصفِ عشر واجب قرار دیا۔
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرچوں کے تفاوت کی وجہ سے واجب میں تفاوت رکھا، اگر خرچوں کو الگ

منہا کر لیا جائے تو پھر تفاوت واجب ختم ہو جائے گا بلکہ دونوں قسم کی زمینوں میں ایک ہی طرح کا حق یعنی عشر واجب ہونا چاہیئے۔

خراج کی مقدار واجب

خراج کی دو قسمیں ہیں، (۱) خراج وظیفہ (۲) خراج مقاسمہ۔

خراج وظیفہ تو وہ ہے جو عمرؓ نے مقرر فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قابل زراعت صاف زمین کے ہر جریب میں، جو اس میں کاشت کیا جائے، اُس سے ایک قفیز اور ایک درہم واجب ہے۔ قفیز ایک صاع کا ہو، اور درہم وزن سبعہ کے لحاظ سے ہونا چاہیئے۔ اور ایک جریب ذراع کسریٰ کے حساب سے ساٹھ گز لمبا اور ساٹھ گز چوڑا ہوتا ہے (یعنی ۶۰ × ۶۰ = ۳۶۰۰ گز) اور کسریٰ گز عام گزوں سے ایک مٹھی زیادہ ہوتا ہے۔ (یعنی سات مٹھیوں کا۔ جبکہ عام شرعی گز چھ مٹھی ہوتا ہے)

اور سبزی کے ایک جریب میں پانچ درہم واجب ہے اور انگوروں کے ایک جریب میں دس درہم واجب ہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ایسا ہی مقرر فرمایا۔ اور اس پر کسی نے انکار نہیں کیا اس طرح کا واقعہ اجماع ہوتا ہے۔

مسئلہ رہی وہ زمین، جس میں پھلدار درخت اس طور پر ہوں کہ اس میں کاشت ممکن نہیں۔ تو اس کی جریب میں کیا واجب ہوگا؟ ظاہر الروایہ میں اس بارے میں ذکر نہیں۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "جب کھجوریں گھنی اور گنجان ہوں تو ان پر بقدر طاقت خراج مقرر کیا جائے گا، اور میں انگوروں کے جریب پر (مقررشدہ خراج) دس درہم سے زیادہ نہیں کروں گا"

مسئلہ: جس زمین میں زعفران لگایا گیا ہو، اس کے ایک جریب سے بھی بقدر طاقت خراج لیا جائے گا۔ چنانچہ زعفران کی پیداوار کو دیکھا جائے، اگر یہ پیداوار زرعی زمین کی پیداوار کے برابر ہے، تو اس سے زرعی زمین کی پیداوار کے بقدر خراج لیا جائے گا (یعنی ایک قفیز زعفران اور ایک درہم) اور اگر زعفران کی پیداوار سبزی کی پیداوار کے برابر ہے، تو سبزی کے جریب کے خراج کے بقدر خراج لیا جائے (یعنی پانچ درہم) اسی طرح زیادہ میں ہوگا۔ کیونکہ خراج کی بنا طاقت اور برداشت پر ہے (کہ جتنا خراج برداشت کر سکتا ہے، اتنا عائد کیا جائے گا)

دیکھیئے! کہ حذیفہؓ بن الیمان اور عثمانؓ بن حنیف نے حضرت عمرؓ نے حکم سے جب سواد عراق کی پیمائش کی اور ہر قابل زراعت جریب پر ایک قفیز اور ایک درہم، اور سبزی کے قابل ہر جریب پر پانچ درہم اور انگوروں کے قابل ہر جریب پر دس درہم مقرر کیئے تو عمرؓ نے انہیں کہا، "شاید تم نے اتنا بوجھ ڈال دیا ہے جو وہ برداشت نہیں، تو ان دونوں حضرتؓ نے جواب دیا کہ "نہیں بلکہ ہم نے اتنا بوجھ ڈالا ہے جو وہ برداشت کر سکتے ہیں، اور اگر ہم اس سے زیادہ کرتے تو پھر وہ برداشت نہ کر پاتے۔"

تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج کی بنا طاقت اور قوت برداشت پر ہے۔ لہٰذا خبر میں مذکورہ تین اشیاء کے علاوہ اشیاء میں طاقت کے مطابق اندازہ لگایا جائے گا، پس زعفران کی زمین پر

اور خراجی زمین میں باغ پر بقدرِ طاقت خراج مقرر ہوگا ——— اور فقہاء نے کہا کہ نہایتِ طاقت نصف پیداوار ہے، اس پر زیادہ نہ کیا جائے۔

مسئلہ: فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زعفران کی زمین تھی، اس نے زعفران کی جگہ بغیر عذر کے دانے کاشت کئے، تو اس سے زعفران کا خراج ہی لیا جائے گا، کیونکہ اس نے کوتاہی کی کہ زعفران کاشت نہیں کیا حالانکہ اس کی قدرت رکھتا تھا، پس یہ ایسے ہو گیا، گویا کہ اس نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا، اور اس میں کچھ کاشت نہیں کیا، اور اگر وہ زمین میں کچھ کاشت نہ کرتا تو اس سے زعفران کا خراج لیا جاتا، اسی طرح اس صورت میں بھی لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی انگور کی بیلیں بغیر عذر کے کاٹ ڈالیں اور ان کی جگہ دانے کاشت کئے، تو وجہ سابق کی بنا پر اس سے انگوروں کا خراج لیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر خراجی زمین سے صرف خراج کے بقدر پیداوار ہوئی تو اس سے نصف خراج لیا جائے گا۔ اور اگر خراج سے دوگنا یا اس سے بھی زیادہ ہوئی تو اس پر مقرر شدہ تمام خراج لیا جائے گا۔ اور اگر زمین مقرر شدہ خراج کو ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو بلا اختلاف خراج کم کیا جائے گا اور جتنا وہ برداشت کر سکتی ہے۔ اتنا لیا جائے گا۔

مسئلہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ زمین مقرر شدہ خراج سے زیادہ برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہے تو کیا خراج بڑھایا جائے گا یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نہیں بڑھایا جائے گا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ بڑھایا جائے گا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خراج کا مبنیٰ طاقت پر ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا زمین جب طاقت رکھتی ہو تو مقدارِ مقرر سے زیادت جائز ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طاقت کی علت و معنیٰ کا اعتبار منصوص اور مُجمَع علیہ کے علاوہ میں ہوتا ہے، اور خراج کی مقدارِ مقرر منصوص اور مجمع علیہ ہے، جیسا کہ بیان ہو چکا۔ لہٰذا قیاس سے اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

خراجِ مُقَاسمہ یہ ہے کہ امام کوئی شہر فتح کرے، پھر اہلِ شہر پر احسان کرے اور ان کی اراضی پر خراجِ مقاسمہ مقرر کر دے۔ کہ اُن سے پیداوار کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی لیا جائے گا۔

اور یہ جائز ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح کیا تو ایسا ہی کیا تھا ———

اس خراج کا حکم وہی ہے جو عشر کا ہے۔ اور یہ بھی عشر کی طرح پیداوار میں واجب ہوتا ہے، مگر اتنی بات ہے کہ اسے خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، کیونکہ درحقیقت تو یہ خراج ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

صفتِ واجب کا بیان

عشر میں پیداوار کا جزء واجب ہوتا ہے، کیونکہ یہ پیداوار ہی کا عشر یا نصفِ عشر ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ پیداوار کا جزء ہے۔ مگر یہ کہ ہمارے نزدیک یہ جزء بحیثیتِ مال واجب ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت جزء، چنانچہ ہمارے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک عین جزء واجب ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ دینا جائز نہیں ــــ یہ مسئلہ قیمت ادا کرنے کے جواز و عدم جواز کا ہے اور زکوٰۃ کی بحث میں گذر چکا ہے۔

فصل

عشر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر کھیتی کے نکلنے اور پھلوں کے ظاہر ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے ابویوسفؒ کے نزدیک پکنے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے ــــ محمدؒ کے نزدیک فصل صاف کرنے اور پھل توڑنے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جب پھل کاٹ کر باڑہ میں رکھے گئے اور گندم بکھیری اور اڑائی گئی اور اُس وقت وہ پانچ وسق تھے، پھر کچھ ضائع ہو گئے تو باقی میں عشر واجب ہوگا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وجوبِ عشر فصل کو صاف کرنے اور پھل کو توڑنے کے وقت ہو جاتا ہے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کاٹنے اور پھل توڑنے کی حالت وہ حالت ہے جس میں دانہ اور پھل کا بڑا ہونا انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور وہ خوب مضبوط ہو جاتے ہیں، لہٰذا یہی حالتِ وجوبِ عشر ہونی چاہیے۔

ابویوسفؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ "وآتوا حقه یوم حصاده" اور ان کا حق ادا کرو ان کے کاٹنے کے دن ــــ اور ان کے کاٹنے کا دن ہی ان کے پکنے کا دن ہے (کہ پکنے پر کٹائی ہوتی ہے) لہٰذا یہی وجوب عشر کا وقت ہے۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

"یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" (ترجمہ گذر چکا)

اس میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ "جو ہم نے زمین نکالا ہے، اُس سے خرچ کرو"۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ وجوبِ عشر کا تعلق فصل نکلنے سے ہے ـــــ نیز اس لئے کہ فصل جونہی نکلتی ہے تو وہ مالِ مشترک کی طرح مشترک ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "جو ہم نے تمہارے لئے" زمین سے نکالا "ـــــ اس میں اللہ تعالیٰ نے پیداوار سب کے لئے مقرر فرمائی ـــــ (کیونکہ اس میں خطابِ "کُمْ" عام ہے) پس اس میں اغنیاء و فقراء سب داخل ہیں ، (تو پیداوار نکلتے ہی جیسا کہ وہ مالک کا حق بن جاتی ہے ، اسی طرح اسی وقت پیداوار میں فقراء کا حقِ عشر بھی ثابت ہوجاتا ہے)

نتیجۂ اختلاف جب عشر کے وجوب کا وقت اور اس بارے میں اختلاف معلوم ہوچکا۔ تو اب اس پر مرتب ہونے والے نتائج کا ذکر کیا جاتا ہے۔

ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس اختلاف کا فائدہ صرف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے پس جو پیداوار وجوبِ عشر کے بعد ضائع کی ، اس کے عشر کا ضامن ہوگا ۔ اور جو وجوب سے پہلے ضائع کی ، اس کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا ۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ثمرۂ اختلاف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہوتا ہی ہے ، ضائع ہونے کی صورت میں بھی ظاہر ہوگا ، کہ وجوبِ عشر کے بعد جو پیداوار ضائع ہوئی تکمیلِ نصاب میں اسے باقی پیداوار کے ساتھ شمار کیا جائے گا اور جو وجوب سے پہلے ضائع ہوئی اسے شمار نہیں کیا جائے گا تفصیل درج ذیل ہے ۔

مسئلہ : کسی انسان نے کھیتی یا پھلوں کو پکنے سے پہلے تلف کر دیا ، حتیٰ کہ اس پر ضمان لازم ہوگئی ، تو صاحب مال تلف کرنے والے سے تلف کردہ مال کی ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا ۔ اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ بچ گئی تو تلف کردہ پیداوار کا عشر ضمان سے ادا کرے گا اور باقی عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔

اور اگر صاحب مال نے خود پیداوار تلف کی یا اسے کھا لیا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا ، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا ۔

اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ چھوڑ دی تو تلف کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا اور اس قدر اس کے ذمہ دین ہوگا ، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا ۔

یہ تفصیل ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق ہے ، کیونکہ اس صورت میں وجوبِ عشر کے بعد تلف کرنا پایا گیا ، اس لئے کہ پیداوار کے ظاہر ہونے سے عشر واجب ہوچکا تھا ۔ لہٰذا حقِ عشر کی ضمان اس پر لازم ہے ، (جیسا کہ اگر وہ سال گذرنے کے بعد مالِ زکوٰۃ تلف کر دیتا تو اس پر زکوٰۃ کی ضمان لازم ہوتی)

باقی صاحبین کے قول کے مطابق تلف کردہ کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا ، کیونکہ وجوبِ عشر کے وقت سے پہلے تلف کرنا پایا گیا ۔

مسئلہ : اگر پیداوار خود بخود ضائع ہوگئی تو ضائع شدہ میں بلا اختلاف عشر نہیں ہے ، خواہ تمام پیداوار ضائع ہوئی ہو یا بعض ، کیونکہ خود ضائع ہونے کی صورت میں عشر کی ضمان لازم نہیں ہوتی ، خواہ وجوبِ عشر سے پہلے ضائع ہوئی ہو یا بعد میں (اور بعض پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں) باقی پیداوار کا عشر اس سے ادا کیا جائے گا ، خواہ باقی پیداوار قلیل ہو یا کثیر یہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے ۔ کیونکہ ان کے

نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ باقی پیداوار میں عشر واجب ہے بشرطیکہ وہ بقدرِ نصاب یعنی پانچ وَسْق ہو ـــــــ اور اگر وہ بقدرِ نصاب نہیں ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک ہلاک شدہ پیداوار کی مقدار باقی پیداوار کے نصاب کی تکمیل میں معتبر نہیں ہوگی۔ بلکہ باقی پیداوار اگر بذاتہ بقدرِ نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں۔

گذشتہ تفصیل اُس صورت میں ہے، جبکہ پیداوار پکنے سے پہلے ضائع ہو جائے یا ضائع کر دی جائے لیکن اگر پکنے، صاف کرنے اور پھل توڑنے کے بعد یا پکنے کے بعد اور صاف کرنے اور توڑنے سے پہلے تمام پیداوار ضائع ہوگئی تو واجب عشر ساقط ہو جائے گا، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے جب نصاب زکوٰۃ ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے ـــــــ اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی ہے ـــــــ اور یہ مسئلہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کچھ پیداوار ضائع ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہو جائے گا، اور باقی پیداوار کا عشر اُسی میں باقی رہے گا، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر، یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، کیونکہ ان کے ہاں نصاب شرط نہیں، اور صاحبینؒ کے نزدیک ضائع شدہ کو ملاکر باقی پیداوار کا نصاب مکمل کیا جائے گا اور پانچ وسق کے تمام ہونے میں اُسے بھی محسوب کیا جائے گا۔

ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ضائع شدہ کو وسقوں کے پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ باقی پیداوار کے تمام ہونے کا اعتبار ہوگا پس اگر وہ بذاتہ بقدرِ نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

مسئلہ: اگر پیداوار ضائع کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں ـــــــ (۱) مالک نے خود تمام پیداوار ضائع کر دی تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا، اور یہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور اگر کچھ پیداوار ضائع کی تو ضائع کردہ کے عشر کے بقدر اس پر دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا۔

(۲) مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے پیداوار ضائع کر دی تو مالک اس سے ضمان لے گا، اور اس سے عشر ادا کرے گا، کیونکہ اس صورت میں ضائع شدہ کا خلف اور بدل یعنی ضمان پایا گیا، پس گویا کہ پیداوار معنوی طور پر قائم ہے۔

اور اگر غیر مالک نے کچھ پیداوار ضائع کی، تو مالک اس سے ضمان لے گا اور ضائع کردہ کے بقدر اس سے عشر ادا کرے گا، اور باقی پیداوار کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر صاحب مال نے خود پھلوں سے کھایا یا کسی دوسرے کو کھلایا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا اور وہ عشر اس کے ذمہ میں دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔ یہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔

اور ابویوسف سے روایت ہے کہ معروف طریقہ کے مطابق جو اس نے خود کھایا یا کھلایا

اس کے عشر کا تو ضامن نہیں ہوگا ، ہاں! نصاب یعنی پانچ وسق کی تکمیل میں اسے شمار کیا جائے گا پس جب سب دکھایا، کھلایا ہوا اور باقی مل کر بقدر نصاب ہو جائے تو باقی کا عشر ادا کرے گا۔

ابو یوسفؒ کی حجت یہ ہے کہ سہل بن ابی حثمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع۔

"جب تم (پھلوں کا) اندازہ کرو پس (اس کے مطابق) وصول کرو، اور تہائی چھوڑ دو، پس اگر تہائی نہ چھوڑو تو چوتھائی چھوڑ دو۔"

اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ابو حثمہ" کو خارص (پھلوں کا اندازہ لگانے والا) بنا کر بھیجا، تو ایک آدمی آیا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! ابو حثمہ نے مجھ پر زیادتی کی" (یعنی اندازہ زیادہ لگایا) اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو حثمہ سے کہا کہ "تیرا چچا زاد یہ کہتا ہے کہ تو نے اس پر زیادتی کی ہے"۔۔۔۔۔ تو ابو حثمہ نے عرض کی "یا رسول اللہ! میں نے اس کے لئے اس کے اہل کے عَرِیَّہ (وہ درخت جسے کسی کو پھل کھانے کے لئے ہبہ کر دیا جائے) اور مساکین کے کھانے اور آندھی میں ضائع ہونے والے پھلوں کے بقدر چھوڑ دیا تھا"

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (شکایت کنندہ سے خطاب کرتے ہوئے) فرمایا:

لقد زادك ابن عمك وانصفك۔

"تیرے ابن عم نے تجھے زیادہ دیا اور تجھ سے انصاف کیا ہے"۔ اور ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: اندازہ لگانے میں تخفیف کرو، اس لئے کہ مال میں عَرِیَّہ (ہبہ کردہ درخت) بھی ہوتا ہے اور وصیت کردہ بھی"۔۔۔۔۔ عَرِیَّہ سے مراد صدقہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اندازے میں تخفیف کا حکم دیا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مال میں عریہ اور وصیت کردہ درخت بھی ہوتا ہے۔۔۔۔۔ پس اگر مالک صدقہ کردہ پھلوں یا خود اور اہل و عیال کے کھائے ہوئے پھلوں کے عشر کا ضامن ہو تو تخفیف ثابت نہیں ہوتی۔

نیز اگر اس کی ضمان مالک پر لازم ہو تو وہ عشر کے خوف سے کھانے سے رک جائے گا، اور اس میں حرج ہے۔ مگر یہ کہ اسے تکمیل نصاب میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ وجوب ضمان کی نفی میں مالک کے لئے تخفیف و رعایت ہے، اور تکمیل نصاب میں اسے شمار نہ کرنے سے اسکا بھی نقصان ہے اور فقراء کا بھی نقصان ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔

ابو حنیفہؒ کا استدلال اُن نصوص سے ہے جو ماکول اور باقی پیداوار کے درمیان کسی فرق کے بغیر پیداوار میں وجوب عشر کے مقتضی ہیں۔

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: "و آتوا حقه یوم حصاده"

اس میں اللہ تعالیٰ نے فصل کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنے کا حکم دیا، لہٰذا کاٹنے سے پہلے جو کچھ لیا گیا ہے، اس میں حق واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات آیت کے قرینے سے معلوم ہوتی ہے، گذشتہ حکم سے

متصل پہلے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ -

"ان کا پھل کھاؤ، جب وہ پھل لائیں۔"

یہ حکم دلالت کرتا ہے کہ کھانے کے بقدر پھل (حق عشر سے) زائد ہیں، کیونکہ اگر وہ زائد نہ ہوتے تو "کلوا من ثمرہ اذا أثمر" فرمانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ پھل کھلائے جاتے ہیں، اور وہ کھانے کے علاوہ کسی کام کے نہیں۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت (وآتوا ———) وجوب عشر کو لازم ہے، کیونکہ حصاد کا مطلب ہے قطع کرنا، کاٹنا بس اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ کاٹا جائے، اس سے کچھ لیا جائے۔ اس سے کاٹی ہوئی پیداوار کا عشر نکالنا لازم آتا ہے، خواہ وہ کھائی جا چکی ہے یا باقی ہے، اس کا کوئی فرق نہیں۔

علاوہ ازیں ہم کہتے ہیں کہ آیت سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنا واجب ہے، لیکن کاٹنے کے دن اس کا حق کیا ہے؟ کیا باقی پیداوار کا عشر ادا کرنا بس کافی ہے یا باقی اور کھائی ہوئی پیداوار کا عشر ادا کرنا ضروری ہے؟ آیت میں اس میں سے کسی بات کا تعرض نہیں کیا گیا۔ لہٰذا (یہ کہنا کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ باقی پیداوار کا عشر ادا کیا جائے) سکوت کردہ امر سے تمسک ہے، اور یہ صحیح نہیں۔ باقی یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "کلوا من ثمرہ اذ أثمر" کا کوئی فائدہ ہونا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تمہارے بیان کردہ فائدہ کے علاوہ کوئی اور فائدہ ہو۔ اور وہ یہ بیان کرنا ہے کہ ان سے انتفاع مباح ہے۔ اور اس سے مقصود کفار کے اس اعتقاد کی تردید ہے کہ آیت میں مذکورہ اشیاء جب اصنام کے لئے خاص کر دی جائیں تو ان سے انتفاع حرام ہو جاتا ہے" تو اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ "کلوا من ثمرہ اذا أثمر" یعنی ان سے فائدہ اٹھاؤ اور انہیں اصنام پر صرف کر کے ضائع مت کرو، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بعد میں یہ فرمایا: "ولا تسرفوا انہ لایحب المسرفین" "اور اسراف نہ کرو، بے شک اللہ اسراف کرنے والوں سے محبت نہیں فرماتا" باقی اس سلسلہ میں جو احادیث بیان کی گئی ہیں تو کہا گیا ہے کہ وہ عشر اور نصف عشر کی حدیث سے پہلے وارد ہوئی ہیں، لہٰذا عشر کے حکم سے وہ منسوخ ہو گئی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

رکنِ عشر کا بیان اور شرائطِ رکن

عشر کا رکن "تملیک" ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "واتوا حقہ یوم حصادہ" اور "ایتاء" (دینا) تملیک کو ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے بارے میں بھی یہی فرمایا:

"وآتوا الزکوٰۃ" لہٰذا مباح کردہ گندم سے عشر ادا نہیں ہوتا (کیونکہ تملیک نہیں پائی گئی) اسی طرح کسی ایسے طریقہ سے جس میں سرے سے تملیک ہی نہ پائی جائے، عشر ادا نہیں ہوگا، جیسے مساجد کی تعمیر اور اس جیسے دوسرے کام جو کہ ہم نوع اول میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر بہ ہمہ وجوہ تملیک نہ پائی گئی تو بھی عشر ادا نہیں ہوگا، اور ان تمام چیزوں کا بیان گذر چکا ہے۔

رہیں شرائط رکن، تو وہ بھی ہم نوع اول میں ذکر کر چکے ہیں کہ ان میں سے بعض کا تعلق مُؤدِّی سے ہے، بعض کا مُؤدّٰی سے اور بعض کا مُؤدّٰی الیہ سے، لہٰذا یہاں اعادہ کی حاجت نہیں، واللہ اعلم۔

فصل

اُن چیزوں کا بیان، جن سے عشر واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے

(۱) پیداوار کا مالک کے عمل دخل کے بغیر تباہ ہو جانا۔ کیونکہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، پس جب پیداوار ہی تباہ ہو جائے تو جو کچھ اس میں واجب ہوا تھا وہ بھی ساتھ ہی ختم ہو جائے گا، جیسے سال گذرنے کے بعد نصابِ زکوٰۃ تباہ ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے —— شافعیؒ کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اس میں بالکل اُسی نوعیت کا اختلاف ہے، جو زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے، اور مسئلہ کی وضاحت گذر چکی ہے —— اگر کچھ پیداوار تباہ ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہو جائے گا۔ اور باقی پیداوار کا عشر ادا کرے گا، خواہ پیداوار قلیل ہو یا کثیر۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے —— اور صاحبینؒ کے نزدیک تباہ شدہ پیداوار کو تکمیل نصاب کے لئے باقی پیداوار کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اگر نصاب پورا ہو جائے تو عشر ادا کرے گا ورنہ نہیں —— اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تباہ شدہ پیداوار کو ملائے بغیر باقی پیداوار کا بقدرِ نصاب ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اگر پیداوار تباہ کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر غیر مالک نے تباہ کی تو اس سے ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا، اور اگر اس نے کچھ پیداوار تباہ کی تو ضمان سے تباہ کردہ مقدار کا عشر ادا کرے گا۔ (۲) اگر مالک نے خود تمام پیداوار تباہ کر ڈالی، یا کچھ تباہ کی بایں طور کہ اسے کھا لیا۔ تو ابو حنیفہؒ کے قول میں تباہ کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہو جائے گا، بخلاف ابو یوسفؒ کے (کہ ان کے نزدیک مالک نے معروف طریقہ کے مطابق جو کھایا، کھلایا، اس کا ضامن نہیں ہوگا) مسئلہ گذر چکا ہے۔

(۲) وجوبِ عشر کے سقوط کا ایک سبب ارتداد ہے (العیاذ باللہ) یہ ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک ارتداد سے عشر ساقط نہیں ہوتا، جیسے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔

۴۔ مالک نے پیداوار تباہ کر دی اور ادائیگی عشر کی وصیت کے بغیر مرگیا تو ہمارے نزدیک عشر ساقط ہو جائے گا، اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے۔ اور اگر پیداوار بعینہٖ موجود ہے تو اس سے عشر ادا کیا جائے گا، یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے اس صورت میں بھی عشر ساقط ہو جائے گا بخلاف زکوٰۃ کے، اور ان دونوں میں فرق کی وجہ گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

دفائن اور معادن کا حکم

گذشتہ تفصیل زمین سے نکلنے والی چیزوں کے بارے میں تھی۔ رہا ان چیزوں کا حکم جو زمین سے نکالی جاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں بحث دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ زمین سے نکالی ہوئی چیزوں میں سے کن میں خمس (۱/۵) واجب ہے؟ اور دوسرا یہ کہ خمس کا مصرف کیا ہے؛ اور خمس لینے کا اختیار کسے حاصل ہے۔؟

حصۂ اول: زمین سے نکالی جانے والی چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں (۱) کنز، یہ وہ مال ہے جو بنی آدم نے زمین میں دفن کیا ہو۔ (۲) مَعدِن۔ یہ وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے زمین کی آفرینش کے دن ہی زمین میں ودیعت فرما دیا۔

ان کے علاوہ ایک اسم رِکاز ہے، اس کا اطلاق کنز اور معدن دونوں پر ہوتا ہے۔ مگر یہ کہ معدن پر اس کا اطلاق حقیقۃً ہوتا ہے اور کنز کے لئے اس کا استعمال مجازاً ہے۔

دفینہ کا حکم کنز دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو کنز دارالاسلام سے ملے گا یا دارالحرب سے، پھر دونوں صورتوں میں یا تو کسی کی مملوکہ زمین سے حاصل ہوگا یا غیر مملوکہ زمین سے۔ اور پھر اس دفینہ میں یا تو کوئی علامت اسلام ہوگی مثلاً مصحف ہے، یا دراہم پر لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہوا ہے، یا اس طرح کی کوئی اور علامت اسلام اور یا اس دفینہ میں علامات جاہلیت پائی جاتی ہیں مثلاً دراہم پر صنم یا صلیب نقش ہے وغیرہ، اور یا اس میں کسی قسم کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔

تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر کنز دارالاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں مثلاً پہاڑوں، بیابانوں وغیرہ میں پایا گیا پس اگر اس میں اسلام کی کوئی علامت ہے تو وہ بمنزلۂ لقطہ ہے، اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ ہوگا جو لقطہ کے ساتھ ہوتا ہے، تفصیل کتاب اللقطہ میں دیکھ لیجئے کیونکہ اس دفینہ میں جب اسلام کی علامت پائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ اہل اسلام کا مال ہے۔ اور اہلِ اسلام کا مال، غنیمت نہیں بن سکتا۔ مگر چونکہ اس کا مالک معلوم نہیں ہے اس لئے یہ لقطہ (گمشدہ مال) کے درجہ میں ہے۔

اور اگر اس دفینہ میں جاہلیت کی علامت پائی گئی تو اس میں خمس (۱/۵) ادا کرنا واجب ہے، اور اس کے چار خمس (۴/۵) بلا اختلاف، دفینہ پانے والے کو ملیں گے، جیسے معدن کا حکم ہے، تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

اور اگر دفینہ میں نہ تو اسلام کی کوئی علامت ہے اور نہ جاہلیت کی کوئی علامت، تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں اس کا حکم وہی ہوگا، جو لُقطہ کا حکم ہے۔ اور اسے غنیمت نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اسلام کا عہد اب طویل ہو چکا ہے۔

پس ظاہر یہ ہے کہ یہ کافروں کا مال نہیں ہوگا، بلکہ مسلمانوں کا مال ہے جس کا مالک معلوم نہیں، لہٰذا اسے لُقطہ (گمشدہ مال) سمجھا جائے گا۔

اور اس کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا دفینہ مالِ غنیمت کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ کنوز عام طور پر کافروں کے دبائے ہوئے ہیں۔

اور اگر اس دفینہ میں جاہلیت کی علامت پائی جاتی ہے تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ روایت ہے کہ آپؐ سے کنز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

فیہ وفی الرکاز الخمس۔

اس (کنز) میں اور رکاز میں خمس واجب ہے۔

اور نیز اس لئے کہ یہ دفینہ غنیمت کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ یہ کافر کی ملکیت کے حکم میں ہے اور پانے والا اس پر بزورِ بازو غالب آیا، لہٰذا یہ مالِ غنیمت ہوگا، پس اس میں سے ایک خمس (۱/۵) (حکومت کو) ادا کرنا واجب ہے، اور چار خمس (۴/۵) پانے والے کا حق ہے، کیونکہ اس نے بزورِ بازو یہ دفینہ حاصل کیا ——

اور دفینہ پانے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا ذمی، بڑا ہو یا چھوٹا، اسے ۴/۵ بہر صورت ملیں گے) کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے، اس میں پانے والوں کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا، —— نیز اس لئے کہ یہ مال بمنزلہ غنیمت ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس میں خمس واجب ہے اور غلام، بچہ اور ذمی غنیمت کے اہل ہیں۔ (لہٰذا اس میں سے ۴/۵ پانے والے کا حق ہے)

ہاں اگر اس نے یہ کنز امام کے اذن سے نکالا اور امام نے اس کے ساتھ کچھ معاہدہ کیا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اپنی شرط پوری کرے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

المسلمون عند شروطھم۔

مسلمان اپنی شرطوں کے پاسبان ہوتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ جب امام نے نکالنے والے کے لئے کچھ مقرر و معین کر دیا تو اس نے مشروط کو اس کے عمل کی اجرت قرار دے دیا، لہٰذا اس طرح سے وہ مشروط کا مستحق ہوگا —— اور اگر کنز کسی کی مملوکہ زمین میں پایا گیا تو اس میں خمس تو بلا اختلاف واجب ہے۔ اسکی ایک دلیل وہ روایت ہے جو ابھی اوپر گذر رہی —— نیز اس لئے کہ یہ کفار کا مال ہے، جس پر یہ بزورِ بازو غالب ہوا پس اس سے خمس

لیا جائے گا (مالِ غنیمت ہونے کے لحاظ سے)

لیکن اس صورت میں باقی چار خمسوں (۴/۵) کا مستحق کون ہے؟ اس میں اختلاف ہے ــــ ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ آباد کاری کے لئے سب سے پہلے جس شخص کو یہ زمین الاٹ کی گئی تھی اگر وہ زندہ ہے تو ۴/۵ کنز اس کا حق ہے ــــ اور اگر وہ مرچکا ہے تو اس کے ورثا کا حق ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہوں، اور اگر اولین آباد کار معلوم نہیں اور نہ ہی اس کے ورثا معلوم ہیں تو کنز کا ۴/۵ زمین کے (زمانہ اسلام میں معلوم) آخری مالک یا اس کے ورثا کا حق ہے۔

اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ۴/۵ کنز پانے والے کا حق ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا مال غنیمت ہے جس تک غانمین کا ہاتھ نہیں پہنچ سکا اور صرف پانے والے کا ہاتھ اس تک پہنچا، لہٰذا غنیمت ہونے کے لحاظ سے اس میں خمس واجب ہے، اور خاص پانے والے کی دسترس ہونے کی وجہ سے وہی خاص طور پر اس کا حقدار ہے۔ ملکیت کا یہی مفہوم ہے (کہ کوئی چیز خاص طور پر کسی کے قبضہ میں ہو) تو جیسا کہ اگر وہ کسی غیر مملوکہ زمین میں کنز پاتا تو ۴/۵ کا مالک ہوتا، اسی طرح اسی صورت میں بھی ہوگا۔

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سب سے پہلے جسے زمین عطا کی گئی (اولین الاٹی) وہ اس زمین کا تمام مشمولات و دفائن سمیت مالک بنا، کیونکہ وہ اس زمین کا مالک امام کی تملیک سے بنا، اور امام اس زمین کا مالک الاٹی اور دوسرے غازیوں کے ذریعے پائے جانے والے استیلا و غلبہ کے سبب بنا، اور استیلا و غلبہ جیسا کہ زمین کے ظاہر پر حاصل ہوا، ویسا ہی زمین میں موجود چیزوں پر بھی حاصل ہوا۔ لہٰذا الاٹی تمام مشمولات کا بھی مالک ہوگا ــــ اور بیع سے زمین کے اندر موجود چیزیں ملکیت سے زائل نہیں ہوتیں، کیونکہ بیع سے صرف وہ چیزیں ملکیت سے خارج ہوتی ہیں، جن پر بیع واقع ہو، اور بیع زمین کے ظاہر پر واقع ہوتی ہے نہ کہ زمین کے اندر موجود چیزوں پر۔ اور جب زمین کے اندر والی چیزیں زمین کے تابع نہیں ہیں تو (بیع و انتقال کے باوجود) وہ الاٹی کی ملکیت میں باقی رہیں، پس ۴/۵ کنز الاٹی کو ملے گا ــــ اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے کسی شخص نے مچھلی کا شکار کیا، جس نے کوئی موتی نگلا ہوا تھا یا کسی پرندے کا شکار کیا، جس نے کوئی ہیرا نگلا ہوا تھا، کہ وہ تمام (مچھلی، پرندے اور موتی ہیرے) کا مالک ہوگا۔ اور اگر اس نے وہ مچھلی اور پرندہ فروخت کیا تو موتی اور ہیرا اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ عقدِ بیع مچھلی اور پرندے پر واقع ہوا ہے، موتی اور ہیرے پر نہیں۔ مذکورہ صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام کی الاٹمنٹ سے الاٹی زمین کے اندر موجود تمام چیزوں کا مالک کیسے بن سکتا ہے؟ حالانکہ اگر امام ایسا کرے تو یہ تقسیم غنیمت میں ناانصافی اور ظلم ہوگا۔ اور امام تقسیم میں ناانصافی کرنے کا مالک نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ امام نے اسے صرف زمین ہی کا مالک بنایا ہے، پس کنز الاٹی کی ملکیت نہ ہوا۔

اس کا جواب دو وجہوں سے ہے (۱) امام نے تو صرف اسے رقبۂ زمین کا مالک بنایا، جیسا کہ آپ نے ذکر کیا، لیکن امام کی تملیک سے جب وہ زمین کا مالک بن گیا تو اب زمین کے اندر موجود چیزوں

پر تنہا اُسی کا استیلا و غلبہ ہو گیا اسی سے اس بات کا جواب بھی معلوم ہو گیا کہ پھر اس میں خمس کیوں واجب ہے ؛ کیونکہ وہ زمین کے اندر موجود چیزوں کا امام کی تملیک سے مالک نہیں ہوا کہ خمس ساقط ہو جائے زمین کے اندر موجود چیزوں کا تو وہ اس لئے مالک ہوا ہے کہ ان پر صرف اسی کا استیلاء و غلبہ پایا گیا۔ لہٰذا اس میں خمس واجب ہوگا ، جیسا کہ اگر غیر مملوکہ زمین میں کنز پاتا تو خمس واجب ہوتا۔ (۲) تقسیم غنیمت میں اس پہلو سے مساوات کی رعایت کرنا متعذر اور ناممکن ہے۔ لہٰذا ایسی مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تاکہ حرج اور تنگی واقع نہ ہو۔

گذشتہ تفصیل اُس صورت میں تھی جبکہ کنز دارالاسلام میں پایا گیا ہو، لیکن اگر کنز دارالحرب میں پایا گیا تو اس میں بھی تفصیل ہے۔ ——— اگر کنز ایسی زمین سے ملا جو کسی کی ملکیت نہیں تو وہ تمام کنز پانے والے کا حق ہے۔ اور اس میں خمس واجب نہیں۔ کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو اس نے از راہ تسلط و غلبہ حاصل نہیں کیا، کیونکہ اس جگہ پر اہلِ اسلام کا غلبہ نہیں تھا ، لہٰذا یہ مالِ غنیمت نہ بنا ، پس اس میں خمس نہیں ہے ، اور پورا کنز اُسی کا ہوگا ، کیونکہ یہ مال مباح ہے ، جس پر اُس کا قبضہ ہوا ، پس یہ اس کا مالک ہوگا ، جیسے ایندھن اور گھاس کا حکم ہے (کہ یہ مال مباح ہیں ، جو قبضہ کرلے ، اسی کی ملکیت ہیں)

اور مذکورہ صورت میں خواہ یہ دارالحرب میں (ویزا) امان لیکر داخل ہوا ہو یا بغیر (ویزے) امان کے (بہرصورت کنز اُسی کا ہوگا) کیونکہ (ویزے) امان کا فائدہ مال مملوک میں ظاہر ہوتا ہے مالِ مباح میں نہیں۔

اور اگر اس نے دارالحرب میں کسی کافر کی مملوکہ زمین میں کنز پایا ، پس اگر وہ امان لے کر داخل ہوا ہے تو کنز مالکِ زمین کو لوٹا دے گا ، کیونکہ جب یہ امان (ویزا) لے کر داخل ہوا تو اس کے لئے اہل حرب کی رضا کے بغیر ان کے اموال سے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ دہی اور امانت میں خیانت ہے ——— پس اگر اس نے یہ کنز مالکِ زمین کو واپس نہ کیا تو اس کا مالک تو ہو جائے گا لیکن وہ اس کے لئے پاک اور طیّب نہیں ہے ، کیونکہ اس میں خیانت کی خباثت اور گندگی سرایت کر چکی ہے ، پس اس (سے چھٹکارا پانے) کی راہ یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دے ——— اور اگر اس کنز کو فروخت کر ڈالا تو اس کی بیع جائز ہے ، کیونکہ اس کی ملکیت قائم تھی ، لیکن یہ مشتری (خریدار) کے لئے طیّب نہ ہوگا بخلاف بیع فاسد میں بیچے ہوئے مال کے۔ (کہ اس میں مبیع فی نفسہ طیب ہے) اور ان دونوں صورتوں میں فرق ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں ذکر کریں گے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں وہ دارالحرب میں بغیر امان (ویزے) کے داخل ہوا تھا تو وہ کنز اس کے لئے حلال ہے۔ اور اس میں خمس بھی نہیں ——— حلال تو اس لئے ہے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ اہلِ حرب کی رضا کے بغیر بھی ان کا جو مال لے سکتا ہے اسے لے ——— اور خمس اس لئے واجب نہیں کہ یہ مال قوت وطاقت کے ذریعے حاصل نہیں کیا گیا لہٰذا یہ مالِ غنیمت نہیں ہے ، پس اس میں خمس واجب نہیں ہوگا ———

چنانچہ اگر کوئی ایسی جماعت دارالحرب میں داخل ہوگئی ، جسے وہاں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی ، اور وہاں اہلِ حرب کوئی کنز ان کے ہاتھ لگ گیا۔ تو اس میں خمس واجب ہے ، کیونکہ یہ مال زبردستی

اور بر وزِ بازو حاصل ہونے کی وجہ سے غنیمت کے ذیل میں داخل ہے۔

اگر کسی شخص نے (دارالاسلام میں) کسی کے مملوکہ گھر میں یا اپنے گھر میں کنز پایا تو اس میں بلا اختلاف خمس واجب ہے۔ بہ خلاف معدن کے کہ اس میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمس واجب نہیں ——

(کنز میں خمس اس لئے واجب ہے) کیونکہ کنز زمین کے اجزاء میں سے نہیں ہے)، اسی لئے (بالاجماع ۴/۵ کنز رقبہ کے مالک کو نہیں ملے گا (جبکہ وہ خریدار ہے اور الاٹی یا اس کے ورثا میں سے نہیں ہے)، پس اگر کنز میں مؤنت (بار خرچہ) یعنی خمس پایا جائے تو اس میں جزء (کنز) کی کل (زمین) کے ساتھ حکم میں مخالفت لازم نہیں آتی (کیونکہ کنز زمین کا جز ہے ہی نہیں)، بہ خلاف معدن کے (کہ اگر اس میں خمس واجب ہو تو جز یعنی معدن کا حکم کل یعنی زمین سے مختلف ہو گا، کہ گھر والی زمین میں تو عشر و خراج کچھ واجب نہیں اور اس کے جز میں خمس واجب ہو رہا ہے) تفصیل آگے آرہی ہے۔ رہی یہ بات کہ گھر میں ملنے والے کنز کا ۴/۵ کس کا حق ہے؟ اس میں ہمارے اصحابؒ میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ۴/۵ اولین الاٹی کا حق ہے —— اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ۴/۵ کنز پانے والے کا حق ہے۔ کیونکہ یہ مال مباح ہے جو سب سے پہلے اس کے ہاتھ لگا (لہذا وہی اس کا مالک ہے۔ بشرطیکہ اس پر علامت جاہلیت ہو۔)

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا مال مباح ہے، جس پر ایک خاص شخص کا قبضہ ہو چکا ہے یعنی الاٹی کا قبضہ، پس معدن کی طرح یہ اُسی کی ملکیت ہو گا، ہاں اتنا فرق ہے کہ معدن بیع میں مشتری کو منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ زمین کے اجزاء سے ہے۔ اور کنز بیع میں مشتری کو منتقل نہیں ہوتا کیونکہ وہ مبیع اور تملیک کے اجزاء میں سے نہیں —— پس جب کنز پر الاٹی کا قبضہ ہو چکا تو وہ اسی کی ملکیت میں باقی رہے گا۔ جیسے اگر کوئی شخص مچھلی شکار کرے، جس کے پیٹ میں موتی ہو، تو وہ مچھلی اور موتی کا مالک ہوتا ہے، کیونکہ دونوں پر اسی کا قبضہ ثابت ہُوا۔ پھر اس کے بعد اگر وہ مچھلی بیچے تو موتی بیع میں داخل نہیں ہو گا اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔

مُختَطُّ الاٹی، وہ شخص ہے، جسے امام نے خاص طور پر وہ قطعۂ زمین الاٹ کیا ہو —— پس اگر اولین الاٹی معلوم نہیں تو زمانۂ اسلام میں اس کا جو آخری مالک معلوم ہو اُسے کنز کا ۴/۵ دیا جائے گا (ورنہ بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا) الشیخ الامام الزاہد السرخسی رحمہ اللہ نے یہی تفصیل بیان کی ہے۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ کنز دارالاسلام میں پایا گیا ہو ——

کان کا حکم

بنیادی طور پر معدن سے نکلنے والی اشیاء دو طرح کی ہوتی ہیں ۱۔ ٹھوس ۲۔ مائع پھر ٹھوس اشیاء کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ وہ دھاتیں جو پگھلانے سے پگھل جاتی ہیں اور ان سے زیور ڈھالے جاتے ہیں، جیسے سونا، چاندی، لوہا، شیشہ، تانبا وغیرہ

۲۔ وہ اشیاء جو پگھلانے سے پگھلتی نہیں ہیں، جیسے یاقوت، بلور، عقیق، زمرد، فیروزہ۔ سرمہ، گیرو، ہڑتال، گچ، چونے کا پتھر وغیرہ۔

اور مائع اشیاء جیسے پٹرول، تار کول اور رال جیسی دوسری چیزیں؛
تفصیل احکام یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دو صورتوں سے خالی نہیں، یا وہ کان دارالاسلام سے ملے گی یا دارالحرب سے، پھر جس زمین سے وہ دریافت ہوئی ہے وہ مملوکہ ہوگی یا غیر مملوکہ۔
۱۔ پس اگر کان دارالاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں دریافت ہوئی ہے اور وہ کان ہے بھی کسی دھات کی کہ اس میں پگھلنے اور زیور میں ڈھلنے کی صلاحیت ہے تو اس میں خمس (۱/۵) واجب ہوگا۔ خواہ وہ سونا چاندی ہو یا کوئی اور پگھلنے والی دھات ہو، اور خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔ (بہر صورت اس میں خمس واجب ہے) اور اس کے چار خمس ۴/۵ دریافت کرنے والے کے ہیں، خواہ وہ کوئی بھی ہو یعنی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مسلم ہو یا ذمی، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت) ہاں اگر دریافت کرنے والا امان لے کر آیا ہوا حربی ہے تو اس سے تمام کان واپس لے لی جائے گی۔ مگر یہ کہ جب امام نے اس سے معاہدہ کیا ہو تو پھر اس کے لئے اپنا عہد پورا کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے۔
شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دریافت ہونے والی کان سونا، چاندی کی ہے تو اس میں ۴۰ واں حصہ واجب ہے، جیسا کہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے، حتی کہ ان کے ہاں اس میں نصاب بھی شرط ہے، پس دو سو درہم سے کم مقدار چاندی (اور بیس مثقال سے کم مقدار سونے) کی کان میں ۴۰ واں حصہ واجب نہیں۔ اور ان کے بعض اصحاب نے تو سال گذرنے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور سونا، چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں میں ان کے نزدیک خمس واجب نہیں ہے۔
اور ہمارے نزدیک تمام دھاتوں میں غنیمت کا خمس واجب ہے، اور کسی دھات میں زکوٰۃ کی شرائط میں سے کوئی شرط ضروری نہیں ——— اور اس خمس کا محتاج والدین اور اولاد پر صرف کرنا بھی جائز ہے، جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے ——— بلکہ دریافت کرنے والے کے لئے بھی جائز ہے کہ اگر وہ محتاج ہے اور ۴/۵ کان بھی اس کی کفایت نہیں کرتی، تو وہ اپنے اوپر صرف کر سکتا ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ بن حارث مزنی کو قبلیہ (جگہ کا نام) کے معادن بطور جاگیر کے عطا فرمائے، اور آپؐ ان سے ۴۰ واں حصہ لیا کرتے تھے"۔
نیز اس لئے کہ کانیں بھی زمین کی نشوونما سے ہیں، اس لئے ہونا تو یہ چاہیئے کہ ان میں بھی عشر واجب ہو، مگر چونکہ ان کے نکالنے میں خرچہ بہت زیادہ ہوتا ہے، اس لئے ۴۰ ویں حصہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
وفی الرکاز الخمس۔
اور رکاز میں خمس واجب ہے۔
رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقۃً ہوتا ہے اور کنز پر مجازاً۔ اس کے چند دلائل ہیں،
۱۔ رکاز کا لفظ "رکز" سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ہے کسی چیز کا زمین میں گاڑنا۔ اور یہ مفہوم کان پر زیادہ صادق آتا ہے، کیونکہ کان زمین میں گاڑی ہوئی ہوتی ہے، بہ خلاف کنز کے کہ وہ زمین میں رکھا جاتا ہے اور زمین کے ساتھ صرف اتصال رکھتا ہے۔

۲- رسول اللہ صلی اللہ وسلم سے قدیم کنز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا،

فیہ وفی الرکاز الخمس۔

اس میں اور رکاز میں خمس واجب ہے۔

اس میں رکاز کا کنز پر عطف ہوا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ رکاز سے مراد معدن ہے۔

۳- روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا؛

المعدن جبار والقلیب جبار وفی الرکاز الخمس۔

کان ہدر (معاف) ہے، اور کنواں ہدر ہے اور رکاز میں خمس ہے۔

تو آپ سے پوچھا گیا، وما الرکاز؟ یا رسول اللہ ——— "یعنی یا رسول اللہ! رکاز کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا؛

ھو المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ یوم خلق السموٰت والارض۔

رکاز وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق کے دن پیدا فرما دیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ رکاز کا حقیقی مصداق معدن ہے۔

پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معدن میں سونا چاندی اور دوسری دھاتوں میں کسی فرق کے بغیر مطلقاً خمس واجب فرمایا، تو معلوم ہوا کہ تمام دھاتوں میں خمس واجب ہے۔

نیز اس لئے کہ کانیں کافروں کے قبضہ میں تھیں، پھر ان کا قبضہ ختم ہو گیا، اور مسلمین کا ان جگہوں پر قبضہ ثابت نہیں ہوا، کیونکہ غازیوں کا مقصد پہاڑوں اور بیابانوں پر تسلط حاصل کرنا نہیں تھا۔ پس پہاڑوں اور بیابانوں کے اندر جو کچھ تھا، وہ حکماً کافروں کی ملکیت میں رہا، اور اب کان دریافت کرنے والا بزورِ بازو اس پر قابض ہوا،

(پس یہ غنیمت ہے، لہٰذا اس میں خمس واجب ہے۔ اور ⅘ کان دریافت کرنے والے کا حق ہے۔ جیسا کہ کنز میں ہوتا ہے۔

اور شافعیؒ کے لئے حدیثِ بلالؓ بن حارث میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ آپؐ نے بلالؓ سے ۴۰ ویں حصہ سے زائد اس لئے نہ لیا ہو کہ آپ کو ان کی حاجت وضرورت کا علم ہو، اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ پس اس حدیث کا یہی مطلب لینا چاہیئے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

۲- اور اگر کسی ایسی چیز کی کان دریافت ہوئی، جس میں پگھلنے کی صلاحیت نہیں، تو اس میں خمس واجب نہیں ہوتا، اور وہ پوری کی پوری کان دریافت کرنے والے کی ہے۔ کیونکہ ہڑتال، گچ، چونا اور ان جیسی دوسری چیزیں زمین کے اجزاء سے ہیں۔ لہٰذا یہ مٹی کی طرح ہیں (اور مٹی میں خمس نہیں) اور یاقوت اور دوسرے نگینے پتھروں کی قبیل سے ہیں، ہاں صرف اتنی بات ہے کہ یہ چمکدار پتھر ہیں، اور پتھر میں خمس نہیں ہوتا۔

٣۔ مائع اشیاء مثلاً پٹرول، تارکول کی کان میں بھی کچھ واجب نہیں، اور یہ پوری کی پوری کان دریافت کنندہ کا حق ہے، کیونکہ یہ پانی ہے (اور پانی میں خمس نہیں ہوتا) ـــــ اور پھر یہ ان چیزوں سے ہے جن پر استیلاء و تسلط مقصود نہیں ہوتا، پس یہ کفار کے قبضہ میں نہیں تھا کہ اب یہ مال غنیمت بن جائے، لہٰذا اس میں خمس واجب نہیں۔

پارے کا حکم

ابوحنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ پارے میں خمس واجب ہے۔ اور پہلے ان کی رائے یہ تھی کہ پارے میں خمس نہیں ہوتا ـــــ اور ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ اس میں خمس ہے۔ پھر انہوں نے اس رائے سے رجوع کیا اور کہا کہ پارے میں خمس نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوحنیفہؒ سے پارے کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں خمس نہیں ہے" ـــــ پھر میں اس سلسلہ میں آپ سے گفتگو کرتا رہا۔ حتیٰ کہ آپ کی رائے یہ ہوئی کہ "پارے میں خمس ہے" ـــــ اور میرا (پہلے) یہ خیال تھا کہ پارہ، سیسے اور لوہے کی طرح ہے (کہ اس میں خمس ہونا چاہیئے) پھر اس کے بعد مجھے یہ بات پہنچی کہ وہ اس طرح نہیں ہے بلکہ وہ بمنزلہ تارکول اور پٹرول ہے (پس اس میں خمس نہیں ہوگا)

ابوحنیفہؒ کے پہلے قول (اور ابو یوسفؒ کے آخری قول) کی وجہ یہ ہے کہ پارے میں بذاتہٖ کسی شکل میں ڈھلنے کی صلاحیت نہیں ہے، لہٰذا یہ پانی کے مشابہ ہے۔

اور ابوحنیفہؒ کے آخری قول کی وجہ یہ ہے ـــــ اور یہی محمدؒ کا قول ہے ـــــ کہ پارہ اگرچہ بذاتہٖ کسی شکل میں نہیں ڈھلتا لیکن کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر ڈھل جاتا ہے، پس یہ چاندی کے مشابہ ہے۔ کہ چاندی بھی بذاتہ کسی شکل میں نہیں ڈھلتی، اسے بھی کسی صورت میں ڈھالنے کے لئے تانبا اور پیتل ملایا جاتا ہے تو جب چاندی کی کان میں خمس واجب ہوتا ہے تو پارے کی کان میں بھی واجب ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ کان دارالاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں پائی جائے۔ اور اگر کان دار الاسلام میں مملوکہ زمین میں، یا گھر یا منزل یا دکان میں دریافت ہوئی تو پھر کان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ مالک کا حق ہے۔ دریافت کنندہ مالک ہو یا کوئی اور، کیونکہ معدن زمین کی تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ زمین کے اجزاء سے ہے کہ زمین سے پیدا ہوتی ہے اور زمین میں پیدا ہوتی ہے ـــــ دیکھیئے! زمین کی بیع میں نام لئے بغیر کان بھی داخل ہوتی ہے (معلوم ہوا کہ یہ زمین ہی کا حصہ ہے) تو جب امام کی الاٹمنٹ سے الاٹی اس جگہ کا مالک ہوا تھا تو زمین کے تمام اجزاء سمیت مالک ہوا تھا، اسی طرح بیع میں زمین کے توابع کے ساتھ معدن بھی مشتری کو منتقل ہو جاتی ہے۔ بہ خلاف کنز کے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ (لہٰذا جس کی مملوکہ زمین میں کان ملے گی پھر اسی کا حق ہے)

اور اس میں اختلاف ہے کہ اس میں خمس واجب ہے یا نہیں؟

ابوحنیفہؒ کے نزدیک دار میں ملنے والی کان میں خمس واجب نہیں، اور مملوکہ زمین سے ملنے والی کان کے بارے میں سے دو روایتیں ہیں ـــــ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس میں بھی خمس نہیں۔

اور کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ اس میں خمس واجب ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت مذکور ہے۔
اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کان زمین سے ملے یا دار سے، دونوں صورتوں میں خمس واجب ہے
بشرطیکہ ایسی دھات کی کان ہو جس میں پگھلنے کی صلاحیت ہے۔
ان دونوں حضرات کی حجت نبی صلی علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ: "و فی الرکاز الخمس"،
کہ اس میں کوئی فرق بیان نہیں ہوا، اور رکاز کا حقیقی مصداق کان ہے، جیسا کہ گذر چکا۔
نیز اس لئے کہ امام نے اس زمین کا جس کو بھی مالک بنایا، اس حال میں بنایا کہ اس کے ساتھ حق خمس
متعلق رہے گا، کیونکہ خمس فقراء کا حق ہے، اور امام کو فقراء کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں۔
ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ (اس روایت کے مطابق کہ زمین میں بھی خمس واجب نہیں) یہ ہے کہ کان
زمین کا ایک جزء ہے، لہٰذا زمین کی ملکیت کے ساتھ وہ کان کا بھی مالک ہوتا ہے۔ اور امام نے حق خمس
کی قید کے بغیر اس کا مالک بنایا تھا، لہٰذا الاٹی اس کا اسی طرح مالک ہوگا۔
اور امام کو یہ اختیار حاصل ہے (کہ وہ بغیر خمس کے تمام کان کا کسی کو مالک بنا دے) دیکھئے! اگر امام
یہ جانتا ہو کہ ⅘ کان سے غازیوں کی حاجت پوری نہیں ہوگی، اور وہ ⅘ کان کے ساتھ ⅕ کان بھی یعنی پوری
کان غازیوں کو دے دے تو جائز ہے ——— تو جب الاٹی کسی متعلقہ حق کے بغیر اس کا مالک ہوا تو دوسرے
کو بھی وہ زمین اسی طرح منتقل ہوگی (کہ اس میں کوئی حق واجب نہ ہوگا) ——— اور دوسری روایت
کے مطابق ابو حنیفہؒ نے دار اور زمین میں فرق اس لئے کیا کہ اگر امام کسی کو دار الاٹ کرے تو اس میں
کسی قسم کا حق واجب نہیں ہوتا، دیکھئے کہ اس میں عشر اور خراج بھی واجب نہیں ہوتا (لہٰذا اس سے
ملنے والی کان میں بھی خمس واجب نہ ہوگا)۔
بہ خلاف جبکہ زمین الاٹ کی جائے کہ اس میں عشر و خراج واجب رہتا ہے، لہٰذا اس سے ملنے
والی کان میں بھی خمس واجب ہو سکتا ہے۔
اور صاحبینؒ نے جو حدیث بیان کی یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ کان غیر مملوکہ زمین سے ملے۔
یہ مطلب لینا اس لئے مناسب ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں موافقت ہو جائے۔

دار الحرب میں ملنے والی کان کا حکم

اگر کان دار الحرب میں ملی تو دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر غیر مملوکہ زمین میں ملی تو پوری کان دریافت کنندہ کی ہے اور اس
میں خمس واجب نہیں، اس کی وجہ گذر چکی ہے ——— ۲۔ اور اگر کسی حربی کی مملوکہ زمین میں کان ملی تو اس
کی دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر دریافت کنندہ دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا ہے تو پھر پوری کان مالک
زمین کو لوٹا دے گا، اس کی وجہ بھی گذر چکی ہے۔ ۲۔ اور اگر بغیر امان لئے دار الحرب میں داخل ہوا تو
پوری کان اسی کی ہے اور اس میں خمس بھی واجب نہیں، جیسا کہ کنز کا حکم ہے، اور تفصیل بیان ہو چکی۔

سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء کا حکم

سمندر سے جو اشیاء نکالی جائیں مثلاً موتی، مرجان،
عنبر اور اسی طرح جو بھی زیور سمندر سے نکالا جائے،
ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں، اور وہ پورے کا پورا، پانے والے کا حق ہے

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں خمس واجب ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ حضرۃ عمرؓ کے عامل نے انہیں لکھا کہ ایک موتی ملا ہے، اس میں کیا واجب ہے؟ تو عمرؓ نے جواب دیا کہ اس میں خمس واجب ہے ـــــ اور حضرۃ عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے عنبر سے خمس واجب لیا۔ نیز اس لئے کہ جب کان سے نکالی جانے والی شئ میں خمس واجب ہے تو سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء میں بھی خمس واجب ہونا چاہیئے، کیونکہ وجوبِ خمس کی جو علت معدن میں پائی جاتی ہے وہ سمندر میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے کہ یہ بزورِ شمشیر کفار کے قبضہ سے چھینا ہوا مال ہے، کیونکہ پہلے بحر و بر تمام دنیا کفار کے قبضہ میں تھی اور ہم نے ان کے قبضہ سے چھینا، لہٰذا (سمندر سے نکالی والی اشیاء بھی) مالِ غنیمت ہیں، پس تمام غنیمتوں کی طرح اس میں بھی خمس واجب ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرۃ ابن عباسؓ سے عنبر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا،

ھو شی دسرہ البحر لاخمس فیہ۔ یہ سمندر کی گاڑی ہوئی ایک چیز ہے، اس میں خمس نہیں۔

نیز اس لئے کہ موتی اور عنبر سمندر کی تہ سے نکلتے ہیں اور اس پر کفار کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، لہٰذا سمندر سے نکالی جانے والی شئ بزور کافروں کے قبضہ سے لی ہوئی نہ ہوئی، تو یہ غنیمت نہ ہوئی، پس اس میں خمس واجب نہیں ـــــ اسی بنا پر ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ اگر سمندر سے سونا چاندی نکالا گیا تو اس میں کچھ واجب نہیں، وجہ بیان ہو چکی ـــــ اور عنبر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ چشمہ سے پھوٹنے والا ایک مائع ہے۔ پس یہ تارکول کے مشابہ ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ عنبر کسی جانور کی لید ہے، پس یہ باقی لیدوں کے مشابہ ہے (کہ اس میں خمس واجب نہیں)

باقی حضرۃ عمرؓ سے موتی اور عنبر کے بارے میں جو مروی ہے، وہ کافر بادشاہوں کے خزانوں میں پائے جانے والے موتی اور عنبر پر محمول ہے، پس وہ مالِ غنیمت ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہے۔

حصۂ ثانی: اس حصہ کا موضوع یہ ہے کہ خمس کن لوگوں پر صرف کرنا جائز ہے؟ خمس لینے کا اختیار کسے ہے؟ مصارفِ خمس کیا ہیں؟ لیکن ان مباحث کا محل "کتاب السیر" ہے، (اس لئے انشاء اللہ وہاں بیان ہوں گی)، (مختصراً یہ کہ) خمس کا والدین اور اولاد پر صرف کرنا جائز ہے، جبکہ وہ حاجت مند ہوں، بہ خلافِ زکوۃ و عشر (کہ یہ والدین اور اولاد پر صرف نہیں کی جاسکتیں) اور خود اپنی ذات پر بھی خمس کا صرف کرنا جائز ہے، جبکہ وہ ضرورت مند ہو اور ⅘ اس کی کفایت نہ کرتا ہو، بایں طور کہ ⅘ دو سو درہم سے کم ہے لیکن اگر ⅘ دو سو درہم کے برابر ہو تو پھر اس کے لئے خمس لینا جائز نہیں ہے۔

اور حضرۃ علیؓ سے جو روایت ہے کہ "انہوں نے خمس دریافت کنندہ کے لئے چھوڑ دیا تو یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ دریافت کنندہ حاجت مند ہو ـــــ

اور اگر کسی شخص نے از خود خمس فقراء پر صرف کر دیا۔ اور سلطان کے حوالے نہیں کیا تو جائز ہے، اور اس سے خمس دوبارہ نہیں لیا جائے گا، بہ خلاف سوائم کی زکوۃ اور عشر کے (کہ ایسی صورت میں

دوبارہ وصول کئے جائیں گے) واللہ اعلم۔

فصل

بیت المال کی مدّات اور ان کے مصارف

بیت المال میں چار قسم کے اموال رکھے جاتے ہیں (یعنی چار قسم کی علیحدہ علیحدہ مدّات ہیں)

۱۔ سوائم کی زکوٰۃ، عشر اور وہ محصول جو عاشر گذرنے والے مسلم تجار سے وصول کرتا ہے۔

۲۔ اموالِ غنیمت، معادن اور رکاز کا خمس۔

۳۔ زمینوں کا خراج، اہلِ ذمہ کا جزیہ، بطورِ مصالحت بنو نجران سے حاصل ہونے والے کپڑوں کے سوٹ اور بنو تغلب سے حاصل ہونے والا دوگنا صدقہ، اور وہ محصول جو عاشر گذرنے والے ذمّی تجار اور امان لے کر آنے والے اہلِ حرب سے وصول کرتا ہے۔

۴۔ اس میت کے ترکہ سے حاصل ہونے والا مال، جو انتقال کر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں، یا صرف خاوند یا صرف بیوی وارث ہے (کہ ان کا حصہ ادا کرنے کے بعد باقی مال بیت المال میں جمع ہوگا)

مصارف:

۱۔ پہلی مد کا مصرف ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ خمسِ غنائم، معادن اور رکاز کا مصرف ہم کتاب السیر میں بیان کریں گے۔

۳۔ خراج اور جزیہ وغیرہ کو دین کی تعمیر و ترقی اور اہلِ اسلام کی مصالح و ضروریات میں خرچ کیا جائے مثلاً اس سے حاکموں، قاضیوں، مفتیوں، فوجیوں اور راستوں کے نگہبانوں کو تنخواہیں دی جائیں، مساجد، مراکزِ تزکیۂ نفس اور پلوں کی تعمیر، سرحدوں کی حفاظت اور جو نہریں کسی کی ملکیت نہیں ہیں ان کی اصلاح و مرمت میں صرف کیا جائے۔

۴۔ چوتھی مد کا مصرف یہ ہے کہ اسے فقراء اور بیماروں کے علاج معالجہ، غریب و مفلس مردوں کے کفن دفن، لاوارث بچوں کے خرچ اور اگر وہ کوئی جنایت کر بیٹھیں تو اس کی دیت، اسی طرح جو لوگ کمانے سے عاجز ہیں اور ان کا شرعی کفیل کوئی نہیں ہے تو ان کے خرچ میں اس مد کا مال صرف کیا جائے۔

اور امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مستحقین تک ان کے حقوق پہنچائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

صدقۂ فطر کا بیان

(گذشتہ زکوٰۃ فرض تھی) رہی وہ زکوٰۃ جو کہ واجب ہے تو وہ سر کی زکوٰۃ ہے (یعنی شخص کی زکوٰۃ) جسے صدقۂ فطر کہتے ہیں۔ صدقۂ فطر کی بحث درج ذیل عنوانات پر مشتمل ہے:

۱۔ صدقۂ فطر کے وجوب کا بیان۔
۲۔ کیفیتِ وجوب کا بیان۔
۳۔ صدقۂ فطر کس پر واجب ہے؟
۴۔ کسی کی طرف سے واجب ہے؟
۵۔ صدقۂ فطر میں واجب شدہ کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان۔
۶۔ کس وقت واجب ہوتا ہے؟
۷۔ ادائیگی کا وقت کیا ہے؟
۸۔ صدقۂ فطر کے رکن کا بیان۔
۹۔ شرائطِ رکن کا بیان، جو کہ ادائیگی کے جائز ہونے کی شرائط ہیں۔
۱۰۔ ادائیگی کی جگہ کا بیان۔
۱۱۔ صدقۂ فطر واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟

وجوب صدقۂ فطر کا بیان صدقۂ فطر کے وجوب کی یہ دلیل ہے کہ حضرت ثعلبہؓ بن صعیر العذری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب فرمایا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

أدّوا عن كل حر و عبد، صغير وكبير نصف صاع من برّ أو صاعًا من تمر او صاعًا من شعير۔

ہر آزاد اور غلام، چھوٹے اور بڑے کی جانب سے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو (صدقۂ فطر) ادا کرو۔

آپؐ نے ادائیگی کا امر فرمایا، اور مطلق امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم نے زکوٰۃ کی اس نوع کا نام واجب رکھا ہے، فرض نہیں، اس لئے کہ فرض وہ مامور بہ ہوتا ہے جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور زکوٰۃ کی اس نوع کا لزوم دلیلِ قطعی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں عدم لزوم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی خبرِ واحد سے۔ (جس سے فائدۂ ظن حاصل ہوتا ہے، فائدۂ یقین نہیں) —— اور اس باب میں حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ یہ جو روایت ہے کہ:

فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر علی الذکر والانثی والحر والعبد صاعا من تمرا و صاعًا من شعیر۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد وعورت، آزاد وغلام پر کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع صدقۂ فطر فرض کیا ہے۔"

تو فرض سے مراد ہے کہ آپ نے صدقۂ فطر کا ادا کرنا مقرر فرمایا۔ لغت میں فرض کا معنی ہے۔ "التقدیر" یعنی مقرر کرنا، ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا" فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ " پس آدھا اُس کا جو تم نے مقرر کیا تھا"۔ ـــــ اور کہا جاتا ہے" فرض القاضی النفقۃ" قاضی نے نفقہ مقرر کیا۔ تو حدیث میں فرض سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے صدقۂ فطر مذکور مقدار کے مطابق مقرر فرمایا، اس سے قطعی ایجاب مراد نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

کیفیتِ وجوب کا بیان

صدقۂ فطر کا وجوب کیسا ہے؟ اس میں ہمارے اصحابؒ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ صدقۂ فطر اس طور پر واجب ہے کہ اس کی ادائیگی عین یوم فطر میں ضروری ہے (تاخیر کی گنجائش نہیں)

اور بعض کا قول ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں عمر بھر تک تاخیر کرنے کی گنجائش ہے جیسے زکوٰۃ، نذور اور کفارات وغیرہ کا حکم ہے ـــــ اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ صدقۂ فطر کی ادائیگی کے حکم میں وقت کی قید نہیں۔ پس اس کے وجوب کا دائرہ صرف آخر عمر میں جاکر تنگ ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ کا حکم ہے اور جیسے دوسرے تمام اوامر، جن میں وقت کی قید نہیں واللہ اعلم۔

فصل

صدقۂ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟

اس کا بیان شرائطِ وجوب کے بیان پر مشتمل ہے۔ شرائطِ وجوب کی کئی انواع ہیں۔

۔ اسلام۔ لہٰذا کافر پر صدقۂ فطر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ حالتِ کفر میں اس پر صدقۂ فطر واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ اس میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے چنانچہ صدقۂ فطر بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور صدقۂ فطر بالاجماع

اسلام کے بغیر واجب نہیں ہوتا، (اور کافر پر حالت کفر میں واجب کرنے کی صورت میں) یہ ایک ایسے فعل کا واجب کرنا ہے، جس کی ادائیگی پر مکلّف فی الحال اور بعد از اسلام قادر نہیں، لہٰذا یہ وسعت طاقت سے بڑھ کر تکلیف ہے (جو جائز نہیں) اس لئے ہم کہتے ہیں کہ کفار شرائع یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ (یعنی کفار سے ایمان کے بارے میں باز پرس ہو گی، عبادات و اعمال کے بارے میں نہیں)

۲۔ ہمارے نزدیک حریت بھی وجوب صدقۂ فطر کی شرط ہے، لہٰذا غلام پر صدقۂ فطر واجب نہیں۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حریت وجوب صدقۂ فطر کی شرط نہیں ہے، اور غلام پر بھی صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، جو کہ آقا اس کی طرف ادا کرے گا۔

شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أدّوا عن کل حر وعبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور اس کی طرف سے ادا کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ آقا اس کا بوجھ خود اٹھا رہا ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ غلام پر وجوب کا بوجھ ہو۔

ہماری دلیل یہ کہ صدقۂ فطر میں ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اور غلام پر ادائیگی کے ایجاب کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ غلام صدقۂ فطر کی ادائیگی کا فی الحال مکلّف ہے اور نہ آزادی کے بعد، اور کسی پر کسی ایسے فعل کا ایجاب، جس کی ادائیگی کی اس کے لئے کوئی صورت ہی نہ ہو، ممتنع ہے۔ بر خلاف غنی نابالغ بچے کے، کہ جب اس کے ولی نے اس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا نہ کیا ہو تو ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق اس پر ادائیگی لازم ہے، کیونکہ وہ بلوغ کے بعد ادا کرنے پر قادر ہے۔

اور آپ (شافعیؒ) نے جو حدیث پیش کی ہے، اس کا آپ نے یہ مطلب کیسے لے لیا کہ غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ غلام پر صدقۂ فطر واجب بھی ہے؟ ہم عنقریب اس حدیث کا معنی بیان کریں گے۔

۳۔ غنا، پس صدقۂ فطر صرف غنی پر واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک صدقۂ فطر کے وجوب کے لئے غنا شرط نہیں ہے۔ اور جس فقیر کے پاس اپنی اور اہل و عیال کی ایک دن کی خوراک سے زیادہ موجود ہو، اس پر صدقۂ فطر واجب ہے ——— وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب صائم کے لئے بطور مطہّر ہوا ہے (یعنی صدقۂ فطر حالت صوم میں ہونے والی کوتاہیوں اور لغزشوں سے معافی کے لئے رکھا گیا ہے) اور غنا و فقر سے علت تطہیر پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا (تو صائم خواہ غنی ہو یا فقیر دونوں کو کوتاہیوں سے طہارت کی ضرورت ہے)۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لاصدقة الا عن ظهر غنى۔

"صدقہ تو پس از غنا ہوتا ہے۔"

باقی جتنے غنا سے صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، اس کی مقدار ہم زکوٰۃ مال میں بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ: غنا وجوب کی شرط ہے، واجب یعنی صدقۂ فطر کی بقا کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یوم فطر کے بعد فقیر ہو گیا (اور اس نے صدقہ فطر ادا نہیں کیا تھا) تو اس سے یہ واجب ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حق ذمہ میں واجب ہوتا ہے، مال میں نہیں۔ لہٰذا اس حق کی بقا کے لئے مال کی بقا شرط نہیں ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے (کہ وہ چونکہ مال میں واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا مال ضائع ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے)

مسئلہ: ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک عقل اور بلوغ وجوبِ صدقۂ فطر کی شرائط نہیں ہیں چنانچہ بچے اور مجنون پر بھی صدقۂ فطر واجب ہے، جبکہ وہ مالدار ہوں۔ اور ولی ان کے مال سے صدقۂ فطر نکالے گا ——— اور محمدؒ وزفرؒ نے فرمایا کہ بچے اور مجنوں پر صدقۂ فطر واجب نہیں ——— چنانچہ اگر باپ یا وصی نے ان کے مال سے صدقۂ فطر ادا کر دیا تو ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوں گے ——— اور محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک ضامن ہوں گے۔

محمدؒ وزفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر عبادت ہے، اور عبادات بچوں اور دیوانوں پر واجب نہیں ہوتیں، جیسے روزہ، صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہے۔

ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صدقۂ فطر محض عبادت نہیں ہے بلکہ اس میں مؤنت اور خرچہ کا معنی بھی پایا جاتا ہے پس یہ عشر کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اسی طرح کسی شخص پر صدقۂ فطر واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے ماہ رمضان میں روزے بھی رکھے ہوں، چنانچہ اگر کسی شخص نے بڑھاپے یا مرض یا سفر کی وجہ سے روزے نہیں رکھے تو بھی صدقۂ فطر اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صدقۂ فطر کی ادائیگی کے امر میں اس شرط کی قید نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ صدقۂ فطر اس پر بھی واجب ہے، جس پر روزہ فرض ہی نہیں، یعنی نابالغ بچے پر (لہٰذا جو کسی عذر سے روزے نہیں رکھ سکا۔ اس پر صدقۂ فطر بدرجۂ اولی واجب ہوگا)

فصل

صدقۂ فطر کن لوگوں کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے؟

اس کا بیان اس بحث پر مشتمل ہے کہ انسان پر کسی دوسرے کی طرف سے صدقۂ فطر کی ادائیگی واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟ اور اس وجوب کی شرط کیا ہے؟

چنانچہ شرط کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شخص پر دوسرے کی طرف سے صدقۂ فطر کی ادائیگی تب واجب ہوتی ہے، جبکہ خود اس پر صدقۂ فطر واجب ہو۔

اور اس وجوب کا سبب وہ شخص ہے جس کا بارِ خرچ اس پر لازم ہو، اور اسے اس پر ولایت

کا ملہ حاصل ہو۔ کیونکہ جس شخص کے خرچ کا یہ کفیل ہے اور اُسے اس پر مکمل اختیار حاصل ہے وہ حمایت و نصرت میں اس کی ذات کی طرح ہوگا (یعنی گویا دونوں ایک ہی ہیں) تو جیسا کہ اس پر خود اپنی ذات کی زکوٰۃ (صدقۂ فطر) واجب ہے، اسی طرح جو اس کی ذات کی طرح ہے، اس کا صدقۂ فطر بھی واجب ہوگا۔ چنانچہ اس پر واجب ہے کہ اپنے غیر تجارتی غلاموں کا صدقۂ فطر نکالے، کیونکہ وجوب کا سبب یعنی خرچ کی کفالت اور مکمل اختیار بھی پایا جاتا ہے اور وجوب کی شرط بھی پائی جاتی ہے، جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادوا عن کل حر و عبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور ہمارے نزدیک غلام خواہ مسلم ہوں یا کافر، دونوں کا صدقۂ فطر ادا کرے گا۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف مسلم غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرے گا۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں وجوب غلام پر ہوتا ہے اور آقا تو اس کی طرف سے اس بوجھ کا تحمل کرتا ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں غلام کی طرف سے ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور اس کی جانب سے ادا کرنے کا مفہوم ہی یہ ہے کہ آقا اس کی ذمہ داری کو خود اٹھا رہا ہے، پس اس سے ثابت ہوا کہ درحقیقت وجوب غلام پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں وجوب کی اہلیت بھی ہو۔ اور کافر وجوب کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا کافر غلام پر صدقۂ فطر واجب نہیں ہوگا، اور نہ آقا اس کی طرف سے یہ ذمہ اٹھائے گا، کیونکہ ذمہ اٹھانا وجوب کے بعد ہوتا ہے ـــ باقی مسلم غلام وجوب صدقۂ فطر کا اہل ہے۔ پس اس پر صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، مگر چونکہ ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ ادائیگی کا اہل نہیں ہے، اس لئے آقا اس کی طرف سے ادائیگی برداشت کر لے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (غیر تجارتی غلام پاس ہونے کی صورت میں، خواہ وہ مسلم ہو کافر) اس کی طرف سے ادائیگی کے وجوب کا سبب اور شرط پائی گئی، جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، لہٰذا اس کی طرف سے ادائیگی واجب ہوگی۔

اور شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اصل میں وجوب غلام پر ہوتا ہے، اور آقا تو صرف واجب کی ادائیگی برداشت کرتا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ غلام پر ہوتا ہے اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں وجوب کی اہلیت مانی جائے، حالانکہ وہ وجوب کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں واجب تو ادائیگی ہوتی ہے، اور ادائیگی ملکیت کے ساتھ ہوتی ہے، اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں لہٰذا اس پر وجوب بھی نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس کی طرف سے آقا ادائیگی برداشت کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

اور شافعی کا کہنا کہ "نص" میں مامور یہ اُس کی طرف سے ادا کرنا ہے، مسلم ہے۔ لیکن آپ نے یہ کیسے کہا کہ اس کی طرف سے ادا کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ آقا اس طرف سے ادائیگی برداشت کرتا ہے؟ بلکہ بات یہ ہے کہ آقا کو اس کی طرف سے ادا کرنے کا حکم اس لئے دیا گیا کہ اس کا سبب پایا جاتا ہے، یعنی وہ شخص جس کا یہ کفیل ہے اور جس پر اسے مکمل اختیار حاصل ہے۔

پس حدیث میں تو جس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرتا ہے، اس ادائیگی کے وجوب کی ببیت کا بیان ہے - نہ یہ کہ برداشت کے طور پر ادائیگی کا بیان ہے پس آقا میں وجوب ادا کی اہلیت ہونا ضروری ہے، اور یہ شرط پائی گئی -

حضرۃ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أدّوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغيرا وكبير، يهودي او نصراني او مجوسي نصف صاع من برّ أو صاعا من تمر او شعير۔

"ہر آزاد و غلام کی طرف سے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا - یہودی ہو یا نصرانی یا مجوسی، نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو صدقۂ فطر ادا کرو۔"

اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے -

مسئلہ: آقا اپنے مدبّر غلاموں اور امّہاتِ اولاد کی جانب سے بھی صدقۂ فطر نکالے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے کہ: " أدّوا عن كل حرّ و عبد " اور مدبر اور امّ ولد غلام ہی ہوتے ہیں کیونکہ ان میں رقیّت اور ملکیت باقی ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان سے خدمت لے، اور مدبّرہ اور امّ ولد سے جسمانی فائدہ اٹھائے۔ حالانکہ غیر مملوکہ میں یہ چیزیں جائز نہیں -

مسئلہ: آقا پر اپنے مکاتب اور اپنے مکاتب کے غلام کی جانب سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں، کیونکہ ان کا نفقہ آقا پر لازم نہیں، اور ان پر آقا کی ولایت بھی ناقص ہے -

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک مکاتب پر خود اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں ہے ——— اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس پر یہ واجب ہے۔ کیونکہ مکاتب میں ملکیت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنی کمائی کے بارے میں وہ آزاد کی طرح ہے، پس جیسے آزاد شخص پر صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی مکاتب پر بھی واجب ہوگا -

ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقۃً اس کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ "مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے" اور غلام مملوک ہوتا ہے، لہٰذا وہ مالک نہیں بن سکتا۔

مسئلہ: جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو، وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی حیثیت اُس آزاد شخص کی طرح ہے، جس پر دَین ہو، اور اگر وہ غنی ہو، بایں طور کہ دَین کے علاوہ اس کے پاس دو سو درہم یا اس سے زیادہ موجود ہے، تو وہ اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر نکالے گا، وگرنہ نہیں۔

مسئلہ: کرایہ پر دیئے ہوئے غلام، ودیعت رکھے ہوئے غلام، بطور عاریہ دیئے ہوئے غلام کی طرف سے، اور اُس مدیون غلام کی طرف سے جو دَین میں ڈوبا ہوا ہے، اور اُس غلام کی طرف

سے جس کی گردن پر جنایت ہے، آقا پر صدقۂ فطر نکالنا ضروری ہے۔ کیونکہ نص عام ہے۔ اور ان میں صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب اور شرط پائی جاتی ہے، جو کہ پہلے ذکر ہو چکی ہے۔

مسئلہ: اسی وجہ سابق کی بنا پر آقا اپنے گروی رکھے ہوئے غلام کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالے گا۔ یہ اُس صورت میں ہے جبکہ راہن دگروی رکھنے والا) کے پاس دَین کی ادائیگی کے لئے سرمایہ ہو اور اگر اس کے پاس اتنا سرمایہ نہیں ہے تو پھر اس پر گروی غلام کی جانب سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اِس وقت وہ فقیر ہے ــــــ بہ خلاف دَین میں ڈوبے ہوئے اپنے غلام کے (کہ اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا ضروری ہے) کیونکہ صدقۂ آقا پر واجب ہوتا ہے اور آقا پر دین نہیں ہے۔

مسئلہ: رہا اپنے اجازت دادہ غلام کا غلام، تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اُس کے آقا (یعنی اجازت دادہ غلام) پر دَین ہے تو ابو حنیفہؒ کے قول میں (غلام کے غلام کا) صدقۂ فطر ادا کرنا آقا پر واجب نہیں ہے، کیونکہ (وہ غلام اس کے اجازت دادہ غلام کی کمائی ہے، اور) آقا اپنے اجازت دادہ قرضدار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا ــــــ اور صاحبینؒ کے نزدیک اُس غلام کا صدقۂ فطر بھی نکالے گا، کیونکہ آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے ــــــ اور اگر اجازت دادہ غلام پر دَین نہیں ہے۔ تو آقا اس کے غلام کا صدقۂ فطر نہیں نکالے گا، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تجارتی غلام ہے، اور ہمارے نزدیک تجارتی غلام میں صدقۂ فطر واجب نہیں۔

مسئلہ: بھگوڑے غلام، غصب کردہ غلام جس کا غاصب نے انکار کر دیا ہو، اور اسیر غلام کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا آقا پر واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ غلام اِس کے قبضہ اور تصرّف سے باہر ہیں۔ پس یہ مکاتب کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مالِ خُمس کے غلام، قوم کے مشترکہ غلام جو عوامی نفع اندوزی کے مقامات مثلاً زمزم وغیرہ پر متعین ہوتے ہیں، اور مالِ فئی کے غلاموں میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہے، کیونکہ ان پر کسی کو ولایت واختیار حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اِن کا کوئی معیّن مالک نہیں ہوتا۔ اور اس وجہ کی بنا پر ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تقسیم سے پہلے قیدی عورتوں اور مردوں اور مالِ غنیمت کے غلاموں میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہے۔

مسئلہ: جس غلام کے بارے میں یہ وصیت کی گئی ہو کہ یہ ملکیت تو فلاں کی ہوگا اور خدمت فلاں کی کرے گا، تو اس کا صدقۂ فطر اُس پر لازم ہے، جس کی وہ ملکیت ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادوا عن کل حر وعبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے (صدقۂ فطر) ادا کرو۔

اور غلام نام ہے ذاتِ مملوکہ کا، لہٰذا جس کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی گئی ہے، صدقۂ

فطر اس پر واجب ہوگا۔ اور جس کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی ہے، اس کا حق تو صرف منافع ذات سے متعلق ہے، لہٰذا اس کے یہاں اس کی حیثیت بطورِ عاریہ اور کرایہ پر لئے ہوئے غلام کی طرح ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک تجارتی غلاموں کا صدقۂ فطر ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوبِ زکوٰۃ وجوبِ صدقۂ فطر کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے وجوب کا سبب مختلف ہے۔

ہماری دلیل ہے کہ مال کی زکوٰۃ اور ذات کی زکوٰۃ کو جمع کرنے سے صدقہ ڈبل ہوجاتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا ثنیٰ فی الصدقۃ۔

صدقہ میں ڈبلنگ نہیں ہے۔

مسئلہ: جو غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو، ہمارے نزدیک اس کا صدقۂ فطر ان دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ——— اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اُن دونوں پر واجب ہوگا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بنا پر ہے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درحقیقت صدقۂ فطر غلام پر واجب ہوتا ہے، اور آقا تو ملکیت کی وجہ سے اس کی طرف سے برداشت کرتا ہے، پس بقدرِ ملکیت دونوں پر صدقۂ فطر واجب ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک چونکہ اصلاً وجوب آقا پر ہوتا ہے، کیونکہ اس کے وجوب کا سبب ہے "وہ فرد جس کا بارِ خرچہ اس پر لازم ہو اور اسے اُس پر مکمل اختیار حاصل ہو" ——— اور مذکورہ صورت میں دونوں میں سے کسی کو مکمل اختیار حاصل نہیں ہے، (دیکھئے! کہ ان دونوں میں سے کسی کو اُس غلام کا نکاح کرنے کا حق حاصل نہیں، لہٰذا وجوبِ صدقۂ فطر کا سبب نہیں پایا گیا (اس لئے کسی پر اس کا صدقۂ فطر واجب نہیں ہوگا)

اور اگر دو آدمیوں میں کئی غلام مشترک ہوں تو بھی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اُن دونوں پر اُن غلاموں کا صدقۂ فطر واجب نہیں ——— اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسی صورت ہو سکتی ہو کہ اگر وہ تقسیم کریں تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو پورا غلام حصہ میں آتا ہے، تو دونوں میں سے ہر ایک پر اُس غلام کا صدقۂ فطر واجب ہوگا، (اور جو ٹکڑے بچ جائیں کہ جن سے غلام پورا نہیں ہوتا، وہ معاف ہیں)

وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک غلام کی تقسیم نہیں ہو سکتی (یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حالتِ اشتراک میں غلام کی تقسیم کی جائے) لہٰذا ان دونوں میں سے کوئی بھی مکمل غلام کا مالک نہیں ہے (اس لئے کسی پر صدقۂ فطر واجب نہیں)

اور محمدؒ کے نزدیک غلام مشترک کی حالتِ اشتراک تقسیم ہو سکتی ہے، لہٰذا معنوی طور

پر ان میں سے ہر ایک مکمل غلام کا مالک ہے۔ گویا وہ انفرادی طور پر اس کا مالک ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک پر صدقۂ فطر واجب ہوگا، جیسے مشترکہ سوائم میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

اور ابو یوسف اگرچہ غلام مشترک کی تقسیم کے قائل ہیں لیکن مذکورہ صورت میں وہ بھی ابو حنیفہؒ سے موافقت کرتے ہیں، کیونکہ اختیار ناقص ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کو بھی اختیار کامل حاصل نہیں ہے، اور اختیار کا کمال سبب وجوب کا ایک حصہ ہے (لہٰذا وجوبِ صدقۂ فطر کا سبب ہی ناقص ہوا، اس لیے صدقۂ فطر کسی پر بھی واجب نہیں ہوگا)

مسئلہ: اگر ایک لونڈی دو آدمیوں میں مشترک تھی، اس سے ایک بچہ پیدا ہوا، اُن دونوں نے ایک ساتھ اس پر دعویٰ کر دیا، حتیٰ کہ بچے کا نسب اُن دونوں سے ثابت ہوا اور لونڈی ان دونوں کی اُمّ ولد بن گئی تو لونڈی کا صدقۂ فطر ان میں سے کسی پر واجب نہیں، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ وہ لونڈی ان دونوں میں مشترک ہے۔

رہا بچہ! تو ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا پورا صدقۂ فطر واجب ہے۔ اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اُن دونوں پر ایک ہی صدقۂ فطر واجب ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس کی طرف سے صدقۂ فطر واجب ہے، وہ ایک ہے، اور ایک شخص کی طرف سے ایک ہی صدقۂ فطر واجب ہوگا، جیسے باقی اشخاص کا حکم ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ دونوں میں سے ہر ایک کا پورا بیٹا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ترکہ سے پورے بیٹے کی میراث لے گا، لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک پر اس بچے کی طرف سے پورا صدقہ فطر واجب ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے غلام خریدا اور بائع کے لیے یا مشتری کے لیے یا دونوں کے لیے اختیار کی شرط رکھی گئی یا دونوں میں سے کسی نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا، پس یوم فطر مدت اختیار میں لہٰذا آیا (جو کہ تین دن ہوتی ہے) تو صدقہ فطر کا وجوب موقوف رہے گا، اگر تو مدت اختیار گذرنے یا اجازت دے دینے سے بیع تام ہوگئی تو صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ وقت بیع سے اس کا مالک سمجھا جاتا ہے (اور یوم فطر اسی دوران میں آیا)۔ اور اگر بیع فسخ ہوگئی تو صدقہ فطر بائع پر لازم ہوگا، کیونکہ اب یہ واضح ہوگیا کہ مبیع اس کی ملکیت سے نکلا ہی نہیں تھا۔

اور زفر کے نزدیک اگر اختیار بائع کے پاس یا بائع و مشتری دونوں کے پاس ہے، یا بائع نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا ہے تو ان صورتوں میں صدقۂ فطر بائع پر لازم ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ ہو۔ اور اگر اختیار مشتری کے پاس ہے تو صدقۂ فطر مشتری پر واجب ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے دوسرے عقد سے غلام خریدا، اور (خریدنے کے بعد) قبضہ کرنے سے پہلے یوم فطر گذر گیا، تو اگر مشتری اس پر قبضہ کرلے تو اس کا صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لیے کہ ملکیت تو محض خریدنے سے ہی مشتری کی ثابت ہوگئی تھی اور اب قبضہ کرنے سے وہ پختہ ہوگئی۔

اور اگر وہ قبضہ سے پہلے مرگیا تو اس کا صدقہ فطر دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگا، بائع

پر توظاہر ہے، اس لئے کہ بیع سے غلام اس کی ملکیت سے نکل گیا تھا اور وجوب صدقۂ فطر کے وقت یعنی یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کی ملکیت تھا۔

اور مشتری پر اس لئے کہ اس کی ملکیت بیع تمام ہونے سے پہلے ہی فسخ ہو گئی اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے گویا سرے سے ہوئی ہی نہ تھی۔

مسئلہ: اگر مشتری نے خیار رؤیت (دیکھنے کا اختیار) یا خیار عیب (عیب کی وجہ سے ملنے والا اختیار) کی وجہ سے غلام بائع کو واپس کر دیا، اگر تو اس نے قبضہ سے پہلے واپس کیا ہے (جبکہ اس دوران میں یوم فطر آیا) تو اس کا صدقۂ فطر بائع پر لازم ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے واپس کرنا سرے سے فسخ ہوتا ہے (گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی) اور اگر قبضہ کے بعد واپس کیا تو صدقۂ فطر مشتری پہ لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ بمنزلہ بیع جدید ہے (گویا کہ بائع سے اب نئی بیع ہو رہی ہے)

مسئلہ: اگر غلام خریدا تھا اور بیع فاسد تھی، اور اسی دوران میں یوم فطر بھی گذر گیا، پس اگر یوم فطر میں وہ بائع کے پاس تھا تو صدقۂ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ بیع فاسد میں قبضہ سے پہلے مشتری کو ملکیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا یوم فطر میں وہ بائع کی ملکیت میں تھا، تو اس کا صدقۂ فطر بھی اُسی پہ لازم ہوگا۔

اور اگر یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کے ہاتھ میں تھا، تو واپسی کے احتمال کی وجہ سے صدقۂ فطر موقوف رہے گا۔ پس اگر واپس کر دیا تو صدقۂ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ عقد فاسد میں واپسی سرے سے فسخ ہوتا ہے ——— اور اگر مشتری نے اُس میں تصرف کر لیا تھا، حتیٰ کہ اُس پر غلام کی قیمت واجب ہو گئی تو اس کا صدقۂ فطر مشتری پہ لازم ہوگا، اس لئے کہ مشتری کی ملکیت غلام میں پختہ ہو گئی ہے۔

مسئلہ: اگر نابالغ اولاد فقراء ہے تو باپ ان کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ادوا عن کل صغیر وکبیر۔

ہر چھوٹے، بڑے کی طرف سے ادا کرو۔

نیز اس لئے کہ نابالغ اولاد کا نفقہ بھی باپ پہ واجب ہے۔ اور باپ کو اُن پہ مکمل اختیار حاصل ہے، (لہٰذا ان کا صدقۂ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا)

مسئلہ: کیا دادا اپنے فقیر پوتے کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالے، جبکہ اُس کا باپ نہ ہو یا وہ فقیر ہو؟ محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ دادا نہ نکالے ——— اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ نکالے۔ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ نہ ہونے کے وقت دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، پس باپ نہ ہونے کے وقت دادا کی ولایت و اختیار، باپ کی ولایت و اختیار کی طرح ہے (لہٰذا اس کا صدقۂ فطر بھی دادا پر واجب ہوگا)

اور اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دادا کا اختیار مکمل اور مطلق اختیار نہیں ہے۔ بلکہ یہ ناقص

اختیار رہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دادا کو اختیار باپ نہ ہونے کی شرط سے ملتا ہے پس دادا کا اختیار وصی کے اختیار کے مشابہ ہے۔ اور وصی پر موصٰی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی) کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں، اسی طرح دادا پر بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک عاقل بالغ اولاد کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا باپ پر واجب نہیں ہے اگرچہ وہ باپ کی کفالت میں ہوں، بایں طور کہ وہ فقراء اور معذور ہوں۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا صدقۂ فطر باپ پر واجب ہے، ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ادوا عن کل حر وعبد، صغیر او کبیر ممن تمونون۔

"اپنے زیر کفالت افراد سے ہر آزاد و غلام، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرو۔"

پس جب وہ باپ کی کفالت میں ہیں تو ان کا صدقۂ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے یہاں سبب وجوب کے دو حصوں میں سے ایک حصہ یعنی اختیارِ کامل نہیں پایا جاتا (اس لئے سبب نہ ہونے کی وجہ سے صدقۂ فطر واجب نہ ہوگا)

اور شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث کا مطلب یہ ہے عاقل بالغ اولاد کی طرف سے ادا کرنا جائز ہے نہ کہ واجب ہے۔

مسئلہ: بیٹے پر اپنے والدین کی طرف سے نکالنا واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ اس کی کفالت میں ہوں، اس لئے کہ بیٹے کو والدین پر ولایت و اختیار حاصل نہیں۔

مسئلہ: جو بچہ ابھی شکم میں ہو، اس کا صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں۔ اس لئے کہ ایک تو اس پر اختیار کامل حاصل نہیں، اور دوسرا یہ کہ اس کی حیات کا بھی علم نہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک بیوی کا صدقۂ فطر خاوند پر لازم نہیں ہے۔

شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لازم ہے، اس لئے کہ وہ خود خاوند کے نفقہ اور اس کی ولایت و اختیار کو پسند کرتی ہے، لہٰذا سببِ وجوب پایا گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب کے تمام ہونے کی ایک شرط کمالِ ولایت ہے، اور بیوی پر خاوند کی ولایت کامل نہیں ہوتی۔ لہٰذا سببِ وجوب پورا نہ پایا گیا۔

مسئلہ: غلام کے سوا کسی مملوکہ جاندار میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہوتا، یا تو اس لئے کہ اس کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور شریعت میں غلام کے سوا کسی جاندار کا صدقۂ فطر نہیں وارد ہوا ——— اور یا اس لئے کہ صدقۂ فطر روزہ دار کو (حالتِ صوم میں کی گئی) کوتاہیوں اور بدکلامیوں سے پاک کرنا کے لئے واجب ہوا ہے۔ اور پاک کرنے کی علت تمام حیوانات میں ثابت نہیں ہوتی، لہٰذا ان کی طرف سے واجب بھی نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

صدقۂ فطر میں واجب کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان

صدقۂ فطر میں واجب کی جنس اور مقدار کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صدقۂ فطر میں گندم کا نصف صاع یا جو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ گندم کا بھی ایک صاع ہی واجب ہوتا ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ابو سعیدؓ الخدری فرماتے ہیں کہ :

کنت أؤدّی علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعًا من بُرّ۔

میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گندم سے ایک صاع (صدقۂ فطر میں) ادا کیا کرتا تھا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ ثعلبہؓ بن صعیر العذری نے فرمایا:

حطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال أدّوا عن کل حر وعبد نصف صاع من بُرّ او صاعا من تمر او صاعا من شعیر۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب کیا اور ارشاد فرمایا کہ ہر آزاد و غلام کی طرف سے گندم کا نصف صاع یا کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع ادا کرو۔"

اور امام الہدیٰ الشیخ ابو منصور الماتریدی نے ذکر فرمایا کہ دس صحابۂ کرامؓ جن میں ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم بھی شامل ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقۂ فطر میں گندم کا نصف صاع روایت کیا ہے۔ اور ابو منصور نے ان کی روایت سے احتجاج کیا ہے۔

رہی ابو سعیدؓ الخدری کی حدیث! تو اس میں وجوب کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو ابو سعیدؓ کے اپنے فعل کی حکایت ہے پس اس سے جواز معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاع گندم دینا بھی جائز ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں لہٰذا نصف صاع گندم سے مقدار واجب ہے۔ اور اس سے زائد نفل ہے۔ علاوہ ازیں ابو سعیدؓ سے جو الفاظ مروی ہیں، وہ یہ ہیں۔

کنت اخرج علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من طعام صاعا من تمر صاعا من شعیر۔

"میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں طعام سے ایک صاع، کھجور سے ایک صاع جو سے ایک صاع نکالا کرتا تھا۔"

اس میں بُرّ (گندم) کا ذکر نہیں۔ لہٰذا ان کا قول "صاعا من تمر صاعا من شعیر" ان کے پہلے قول "صاعا من طعام" کی تفسیر سمجھا جائے گا۔ (یعنی طعام سے ان کی مراد کھجور اور جو ہیں)

مسئلہ: ہمارے نزدیک صدقۂ فطر میں گندم کا آٹا اور ستو گندم کی طرح ہیں اور جَو کا آٹا اور ستو جو کی طرح ہیں ــــــ اور شافعیؒ کے نزدیک آٹا اور ستو کافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ وہ منصوص علیہ کا اعتبار کرتے ہیں ــــــ اور ہمارے نزدیک منصوص علیہ معلول ہے اور اس میں علت یہ ہے کہ وہ مطلقاً ذو قیمت مال ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے ــــــ اور منصوص علیہ کا ذکر آسانی کے لئے ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لوگ گندم، جو، کھجور سے آپس میں لین دین کرتے تھے ــــــ علاوہ ازیں آٹا منصوص علیہ ہے۔ اس لئے کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادوا قبل الخروج زكاة الفطر، فان على كل مسلم مُدًّا من قمح او دقيق۔

"(عیدگاہ کی طرف) نکلنے سے پہلے زکوٰۃ فطر ادا کرو، پس ہر مسلم پر گندم یا آٹے سے ایک مد واجب ہے"

ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: صدقۂ فطر میں گندم کی نسبت آٹا دینا مجھے زیادہ پسند ہے، اور گندم اور آٹے کی نسبت دراہم دینا اور زیادہ پسند ہے۔ اس لئے کہ اس سے فقیر کی حاجت زیادہ بہتر طریقے سے پوری ہو سکتی ہے"۔

مسئلہ، صدقۂ فطر میں اگر کشمش دی جائے تو کتنی دی جائے؟ اس میں ابو حنیفہؒ سے روایت میں اختلاف ہے ــــــ جامع صغیر میں نصف صاع مذکور ہے ــــــ اور حسنؒ اور اسد بنؒ عمرو ابو حنیفہؒ سے ایک صاع روایت کرتے ہیں، اور یہی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول بھی ہے، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ابو سعید الخدری سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر او صاعاً من زبيب وكان طعامنا الشعير۔

"ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد میں کھجور سے ایک صاع یا کشمش سے ایک صاع نکالا کرتے تھے اور ہمارا طعام جو ہوتا تھا۔"

نیز اس لئے کہ کشمش غذائیت میں گندم کی طرح نہیں ہے بلکہ جو اور کھجور کی طرح گندم سے ناقص ہے لہٰذا جو اور کھجور کی طرح اس میں بھی ایک صاع کا اندازہ ہوگا۔

اور جامع کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کشمش کی قیمت عادۃً گندم کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ پھر جب گندم سے نصف صاع پر اکتفا کیا گیا ہے تو کشمش سے بدرجہ اولی اسی پر اکتفا ہونا چاہیئے ــــــ ان دونوں قولوں میں تطبیق یوں ممکن ہے کہ کشمش میں مقدارِ واجب کو ازراہِ قیمت سمجھا جائے، تو ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں کشمش کی قیمت گندم کی قیمت کے مثل تھی (تو انہوں نے کشمش میں نصف صاع فرمایا) اور صاحبینؒ کے زمانہ میں کشمش کی قیمت جو اور کھجور کی قیمت کی طرح تھی (تو انہوں نے ایک صاع فرمایا) اور ابو حنیفہؒ سے اختلافِ روایت بھی اسی پر محمول کرنا چاہیئے (کہ دونوں اقوال میں اختلاف قیمت میں اختلاف پر مبنی ہے)

مسئلہ: رہا پنیر، تو اس میں قیمت کا اعتبار ہے، اور باعتبارِ قیمت ہی یہ صدقۂ فطر میں دیا جا سکتا ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر پنیر کا ایک صاع نکالنا بھی جائز ہے ——— لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ پنیر کسی ثقہ روایت سے منصوص نہیں ہے۔ اور جو چیز منصوص نہ ہو اس کا صدقۂ فطر میں باعتبار قیمت دینا جائز ہوتا ہے۔ جیسے باقی تمام چیزیں، جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "میں یہ پسند نہیں کرتا کہ صدقۂ فطر میں پنیر دیا جائے۔ لیکن اگر کسی نے ایک صاع پنیر دے دیا تو میرا خیال نہیں کہ اُس پر اعادہ واجب ہوگا۔"

صاع کا وزن کتنا ہے؟ شرعی احکام میں کونسا صاع معتبر ہے؟

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے ——— اور ابویوسفؒ کے نزدیک پانچ اور تہائی (۵⅓) رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ کا صاع پانچ اور تہائی (۵⅓) رطل کا ہے، اور اہلِ مدینہ یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسل در نسل نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا:

کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یتوضا بالمد والمد رطلان ویغتسل بالصاع والصاع ثمانیہ ارطال۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مدّ سے وضو کرتے تھے اور ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔"

یہ اس سلسلہ میں صریح روایت ہے ——— نیز یہی حضرۃ عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔

باقی اہلِ مدینہ کی نقل کے بارے میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے اہلِ مدینہ کے فقہاء میں سے مالکؒ فرماتے ہیں کہ "مدینہ کا صاع عبدالملک بن مروان کی کوشش سے ثابت ہوا ہے" پس یہ نقل پایۂ صحت تک نہیں پہنچی ——— اور یہ بات تو پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔ لہٰذا صاعِ عمرؓ پر عمل کرنا صاعِ عبدالملک پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

مسئلہ: جس صاع سے صدقۂ فطر دیا جائے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ وزن اور (ماپنا) دونوں اعتبار سے آٹھ رطل ہو ——— اور حسنؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس وزن کے لحاظ آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہو یا نہ ہو) ——— ا... سے روایت ہے کہ اس کا کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (وزن کے لحاظ ... یا نہ ہو)

چنانچہ اگر کسی نے وزن کیا اور آٹھ رطل صدقۂ فطر ادا کر دیا (جو کیل کے لحاظ سے آٹھ

طل نہیں بنتا) تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔
اور طحاویؒ فرماتے ہیں کہ وہ صاع معتبر ہوتا ہے جس میں وہ چیزیں آٹھ رطل آجائیں، جو کیل اور وزن میں برابر ہوتی ہیں۔ مثلاً مسور کی دال، ماش کی دال اور کشمش۔
تو جس صاع میں آٹھ رطل مسور اور ماش کی دال سما جائے، اسی صاع سے جو اور کھجور کا کیل کر کے صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا۔
طحاویؒ نے جو ذکر فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں، جن کا کیل اور وزن مختلف نہیں ہوتا، جیسے مسور اور ماش ہے ـــــ اور ان کے سوا باقی اشیاء میں کیل اور وزن کا اختلاف ہوتا ہے بعض وہ ہیں جن کا وزن اُن کے کیل سے زیادہ ہوتا ہے جیسے جو ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو کیل میں وزن کی نسبت زیادہ آتی ہیں، جیسے نمک ہے۔
لہٰذا آلات کیل کا ان چیزوں سے اندازہ لگانا ضروری ہے، جن کے کیل اور وزن میں اختلاف نہیں ہے، جیسے مسور اور ماش۔ پس جس آلۂ کیل میں اس قسم کی چیز کے آٹھ رطل سما جائیں اسی صاع سے جو کھجور کا کیل کیا جائے گا
اور محمدؒ کے قول کی وجہ ہے کہ نص میں صاع کا نام وارد ہوا ہے، اور صاع وہ آلۂ کیل ہے جس میں اصل [illegible] چیزوں کا وزن ہلکے اور بھاری ہونے سے مختلف نہیں ہوتا لہٰذا کیل منصوص علیہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔
اور ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا جب صاع میں اختلاف ہو جائے تو وہ اس کا وزن [illegible] کرتے ہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وزن کا ہے

صفت واجب کا بیان

ہمارے نزدیک صدقۂ فطر میں منصوص علیہ کا وجوب مطلقاً ذو قیمت مال ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ عین ہونے کی حیثیت سے نہیں (یعنی بعینہٖ منصوص علیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ کوئی سا ذو قیمت مال واجب ہے) پس جائز ہے کہ منصوص علیہ کی جگہ دراہم یا دنانیر یا فلوس یا سامان یا جو چاہے ذو قیمت چیز دے دے
شافعیؒ کے نزدیک قیمت نکالنا جائز نہیں ہے ـــــ یہ اختلاف زکوٰۃ میں اسی قسم کے اختلاف پر مبنی ہے ـــــ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نص میں چند مخصوص اشیاء کا وجوب وارد ہوا ہے۔ اور قیمت جائز قرار دینے میں حکم نص کو معلول کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ درحقیقت واجب فقیر و محتاج کو غنی کرنا ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

[illegible] عن المسئلة فی مثل هذا الیوم۔
"اس طرح کے دن میں انہیں (فقراء کو) سوال کرنے سے بے نیاز کر دو۔"
[illegible] کرنا قیمت سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ قیمت سے یہ مقصد زیادہ بہتر اور بھرپور طریقے

سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ قیمت حاجت وضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ مددگار ہے اور اسی سے واضح ہوگیا کہ نص فقیر کو غنی کرنے سے معلول ہے (یعنی نص کے ورود کی علت فقیر کو غنی کرنا ہے اور قیمت سے یہ مقصد بہتر طریق سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے ہم نے قیمت کے وجوب کا کہا) یہ نہیں کہ قیمت کو جائز قرار دینے سے حکم نص کو معلول کرنا لازم آتا ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: صدقۂ فطر میں جو چیزیں منصوص ہیں، ان میں سے بعض کو بعض کی جگہ قیمت کے اعتبار سے ادا کرنا جائز نہیں ہے، خواہ مؤدّی عنہ (جس کی طرف سے ادا کیا جارہا ہے) مؤدّی (جو چیز دی جارہی ہے) کی جنس سے ہو، یا اس کی جنس کے خلاف ہو، ہاں یہ ہے کہ مؤدّی بھی منصوص علیہ ہو۔ پس جیساکہ گندم کی جگہ باعتبارِ قیمت گندم نکالنا، بایں طور کہ متوسط درجہ کی گندم کے ایک صاع کے بدلے عمدہ درجہ کی گندم کا نصف نکالنا جائز نہیں ہے، اسی طرح گندم کی جگہ گندم کے علاوہ کوئی دوسری (منصوص علیہ) چیز باعتبار قیمت نکالنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً ایک صاع گندم کے عوض نصف صاع کھجور دیتا ہے، جس کی قیمت ایک صاع گندم کے برابر ہے۔ (تو یہ جائز نہیں) بلکہ یہ نصف صاع کھجور صرف اتنی مقدار کے عوض ہی واقع ہوگی، اور باقی کی تکمیل اس پر لازم ہے ——— اور یہ حکم اس لئے ہے کہ قیمت کا منصوص علیہ میں اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ غیر منصوص علیہ میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ——— اور یہ بات اہلِ اصول میں سے ان لوگوں کی تائید کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم عین نص سے متعلق ہوتا ہے معنی نص سے نہیں، اور معنی کا اعتبار تو غیر منصوص علیہ میں اثباتِ حکم کے لئے کیا جاتا ہے۔ یہ ہمارے مشائخ عراق کا مذہب ہے۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم معنیٔ نص سے بھی متعلق ہوتا ہے ——— جیساکہ ہمارے مشائخ سمرقند کا قول ہے ——— تو ان کے قول کے مطابق مسئلہ مذکورہ کی تخریج یوں ہوگی کہ اس میں دو صورتیں تھیں کہ مؤدّی، مؤدّی عنہ کی جنس سے ہے یا خلافِ جنس) اگر جنس سے ہے تو اس قول کے مطابق عدم جواز کا حکم) ظاہر ہے، کیونکہ جنس منصوص علیہ کا بعض، کل کے قائم مقام باعتبارِ قیمت یعنی جودت اور عمدگی کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور اموال ربویہ میں جب کسی جنس کا ہم جنس سے مقابلہ ہو تو جودت وعمدگی کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جیدھا ورديئھا سواء"

"اموال ربویہ میں جید اور ردی برابر ہیں" تو آپ نے جودت کے اعتبار کو ساقط فرمایا ہے اور جو چیز شرعاً ساقط ہو وہ حقیقۃً ساقط کے ساتھ ملحق ہوتی ہے (یعنی اسے فی الواقع ساقط سمجھا جاتا ہے)۔

اور اگر مؤدّی، مؤدّی عنہ کی جنس کے خلاف ہے، تو پھر اس قول کے مطابق عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب کے وقت صاحبِ صدقہ کے ذمہ دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے، یا عین منصوص علیہ اور یا اس کی قیمت۔ اور جس پر یہ واجب ہے اسے اختیار ہے، چاہے عین نکالے اور چاہے قیمت ادا کرے، اور اس نے ان دونوں میں سے

جسے اختیار کیا، واضح ہوگیا کہ یہی اصل میں واجب تھا، پس جب اُس نے بعض منصوص علیہ ادا کیا تو سرے سے وہی بطور واجب متعین ہوگیا، لہٰذا اس کی تکمیل اُس پر لازم ہے۔
قول مذکور کے مطابق مسئلہ کی تخریج مذکور صدقۂ فطر میں تو صحیح ہے (زکوٰۃ میں نہیں) اس لئے کہ صدقۂ فطر میں وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، اس لئے آپ دیکھتے ہیں کہ صدقۂ فطر نصاب ضائع ہونے سے ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف زکوٰۃ کے، کہ زکوٰۃ کا وجوب نصاب میں ہوتا ہے، کیونکہ زکوٰۃ ۴۰ واں حصہ ہے، جو نصاب کا جزء ہے، چنانچہ نصاب ضائع ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ محلِ وجوب ختم ہوجاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

صدقۂ فطر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابؒ کا قول یہ ہے کہ صدقۂ فطر یوم فطر (عیدالفطر) کی فجرِ ثانی (صبح صادق) طلوع ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے۔
اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر رمضان کے آخری دن غروبِ شمس کے وقت واجب ہوتا ہے ——— چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک ہوا، یا اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا، یا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کرلیا یا وہ فقیر تھا پھر غنی ہوگیا تو اگر یہ واقعات (عیدالفطر کی) صبح صادق کے طلوع سے پہلے ہوئے تو ہمارے نزدیک اُس پر صدقۂ فطر واجب ہے، اور اگر صبح صادق کے طلوع سے پہلے مرگیا اس کا صدقۂ فطر واجب نہیں۔ اور جو طلوعِ فجر کے بعد مرا، اس کا صدقۂ فطر واجب ہے۔
اور شافعیؒ کے نزدیک اگر یہ واقعات (رمضان کے آخری دن) غروبِ آفتاب سے پہلے واقع ہوئے تو اس پر صدقۂ فطر واجب ہے، اور اگر غروب کے بعد واقع ہوئے تو صدقۂ فطر واجب نہیں ہوگا، اس طرح اگر کوئی شخص غروب سے پہلے مرا تو اس کا صدقۂ فطر واجب ہے اور اگر بعد میں مرا تو واجب نہیں۔
شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صدقہ کے وجوب کی وجہ "فطر" ہے، اسی لئے صدقہ کی فطر کی طرف اضافت کی جاتی ہے، اور اضافت سببیت کی خبر دیتی ہے (یعنی مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) جیسے صلوٰۃ کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور صوم کی اضافت ماہ کی طرف، اور اسی طرح کی دوسری نظائر میں ——— تو رمضان کے آخری دن جونہی سورج غروب ہوا فطر کا وقت شروع ہوگیا، لہٰذا اسی وقت صدقۂ فطر واجب ہوگا۔
ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون۔

یعنی تمہارے (صدقۂ) فطر کا وقت اُس دن ہے جس دن تم افطار کرتے ہو"۔ تو آپؐ نے وقت (وجوب) فطر کی یومِ فطر کی طرف اضافت فرما کر وقت (وجوب) فطر کو یومِ فطر کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے، پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت وجوب کا فطر سے اختصاص ہو، اور یہ اختصاص یوم میں ظاہر ہو سکتا ہے، ورنہ راتیں تو سب کی سب فطر کے حق میں برابر ہیں، (کہ روزہ دن کو ہوتا ہے، رات کو نہیں) لہٰذا (رات سے واجب قرار دینے سے) فائدۂ اختصاص ظاہر نہیں ہوتا ——— اسی سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ "صدقۃ الفطر" سے مراد ہے "صدقۃ یوم الفطر"، پس صدقۂ کی اضافت یومِ فطر کی طرف ہوئی، لہٰذا یوم ہی وجوبِ صدقہ کا سبب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یومِ فطر سے پہلے صدقۂ فطر ادا کر دیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ ظاہر الروایۃ میں اس بارے میں کچھ ذکر نہیں کیا گیا ——— اور حسنؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ صدقۂ فطر ایک دو سال پہلے ادا کرنا بھی جائز ہے ——— اور خلفؒ بن ایوب سے روایت ہے کہ ماہِ رمضان شروع ہونے کے بعد تو تعجیلِ صدقہ جائز ہے، ماہِ رمضان سے پہلے نہیں ——— کرخی نے "مختصر" میں فرمایا کہ ایک دن یا دو دن کی تعجیل جائز ہے ——— حسنؒ بن زیاد کا قول ہے کہ تعجیلِ صدقہ بالکل جائز نہیں ———

حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حق کے وجوب کا وقت یوم فطر ہے، تعجیل کی صورت میں واجب کا وجوب سے پہلے ادا کرنا لازم آتا ہے، اور یہ ممتنع ہے، (جیسے یومِ نحر سے پہلے قربانی کی تعجیل کرنا کہ یہ ممتنع ہے)

خلفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر صوم کی طرف سے ہوتا ہے، لہٰذا وقتِ صوم سے اس کی تقدیم جائز نہیں ہے۔

اور کرخیؒ نے جو ایک دو دن کا ذکر فرمایا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے ان کی مراد شرط عائد کرنا نہیں ہے ——— اور اگر شرط مراد بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب یومِ فطر میں فقیر کو ضروریات سے بے نیاز (و بے فکر) کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ مقصود ایک دو دن کی تعجیل سے حاصل ہو سکتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ ایک دو دن پہلے ادا کردہ یوم فطر تک باقی رہتا ہے، پس یوم فطر میں اس کی ضروریات پوری ہو سکتی ہیں، اور اگر مدت اس سے زیادہ ہو تو ادا کردہ یوم فطر تک باقی نہیں رہے گا، پس مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

اور صحیح یہ ہے کہ (بغیر کسی قیدِ مدت کے) مطلقاً تعجیل جائز ہے ——— اور حسنؒ کی روایت میں ایک دو سال کا ذکر تعیینِ مدت کے لئے نہیں بلکہ کثرتِ مدت کے بیان کے لئے ہے۔ یعنی صدقۂ فطر کی تعجیل جائز ہے اگرچہ بہت مدت پہلے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

ان تستغفر لھم سبعین مرۃ فلن یغفر اللہ لھم

"اگر آپ ستر مرتبہ (بھی) ان کے لئے بخشش مانگیں تو (بھی) اللہ انہیں ہرگز نہیں بخشے گے۔"
اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگرچہ وجوب ابھی تک ثابت نہیں ہوا لیکن سبب وجوب تو موجود ہے یعنی "وہ فرد جس کا یہ کفیل ہے اور جس پر اسے مکمل اختیار ہے" —— اور سبب پائے جانے کے بعد تعجیل جائز ہوتی ہے، جیسے زکوٰۃ، عشر اور کفارۂ قتل کی تعجیل جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت کیا ہے؟

ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک، صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے ہونے پر صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا —— اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادایگی کا وقت صرف عید الفطر کا تمام دن ہے (طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک) اور اگر کسی نے صدقہ فطر ادا نہ کیا حتی کہ تمام دن گذر گیا تو صدقہ فطر ہو جائے۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا حق ہے جس کی پہچان ہی یوم فطر سے ہوتی ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی بھی اسی کے ساتھ خاص ہوگی، جیسے قربانی کا حکم ہے۔

اور اکثر علماء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی کے امر میں وقت کی کوئی قید وارد نہیں ہوئی، لہٰذا اس کی ادائیگی غیر معین وقت میں واجب ہوگی۔ ہاں جب وہ بالفعل ادا کر رہا ہو تو وہ وقت یا اگر اس نے تمام زندگی ادا نہیں کیا تو زندگی کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے گا۔ جیسا کہ زکوٰۃ، عشر، کفارات وغیرہ کا حکم ہے

اور جس وقت بھی ادا کرے گا اسے بروقت ادا کرنے والا سمجھا جائے گا، قضا کرنے والا نہیں جیسا کہ اُن تمام واجبات کا حکم ہے، جن میں تاخیر کی گنجائش ہے۔

ہاں! اتنی بات ہے کہ استحباب اس میں ہے کہ عید گاہ کی طرف روانہ ہونے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔

نیز چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: کہ فقراء کو اس طرح کے دن میں سوال سے بے نیاز کر دو —— تو جب عید گاہ کی طرف روانہ ہونے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا جائے گا تو مسکین و محتاج اُس دن سوال سے بے فکر ہو جائے گا، پس یکسوئی اور اطمینان قلب کے ساتھ نماز ادا کر سکے گا۔

فصل

صدقۂ فطر کے رکن کا بیان

صدقۂ فطر کا رکن تملیک ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

أدّوا عن كلّ حرّ وعبد -

"ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔"

اور ادائیگی تملیک کا دوسرا عنوان ہے ــــ لہٰذا بطور اباحت کھلائے ہوئے کھانے سے، اور اس چیز سے جس میں بالکل تملیک نہ پائی جائے یا تملیک مطلق نہ پائی جائے صدقۂ فطر ادا نہیں ہوگا ــــ تملیک پر مبنی ہونے والے مسائل ہم مال کی زکوٰۃ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔

صدقۂ فطر کے رکن کی شرائط بھی وہی ہے، جو ہم وہاں ذکر کر چکے ہیں، سوائے اس کے کہ یہاں جسے صدقۂ فطر دیا جائے اس کا ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک مسلم ہونا شرط نہیں ہے بس اہل ذمّہ کو صدقۂ فطر دینا جائز ہے۔

اور ابو یوسفؒ و شافعیؒ کے نزدیک جسے صدقۂ فطر دیا جائے، اس کا مسلم ہونا شرط ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اہل ذمّہ کو صدقۂ فطر دینا جائز نہیں مسئلہ کی تفصیل ہم مال کی زکوٰۃ کے سلسلہ بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: ایک انسان کی طرف سے واجب ہونے والا صدقۂ فطر مساکین کی جماعت کو دینا جائز ہے، اور ایک پوری جماعت کی طرف سے واجب ہونے والا صدقۂ فطر ایک مسکین کو دینا جائز ہے۔ اس لیے یہاں بھی واجب شدہ زکوٰۃ ہی ہوتی ہے، لہٰذا مال کی زکوٰۃ کی طرح اس کی جمع و تفریق بھی جائز ہے۔

مسئلہ: صدقۂ فطر کی وصولی کے لیے امام ساعی نہ بھیجے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے ساعی نہیں بھیجا، اور ہمارے لیے آپ کی پیروی ہی ضروری ہے۔

فصل

صدقۂ فطر کس جگہ نکالنا مستحب ہے؟

صدقۂ فطر کی ادائیگی کے مکان کے بارے میں روایات مختلف ہیں ــــ محمدؒ سے روایت ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہاں دی جائے جہاں مال ہے، اور اپنی طرف سے اور اپنے غلاموں کی طرف سے صدقۂ فطر وہاں ادا کیا جائے جہاں وہ خود ہے ــــ اور یہی ابو یوسفؒ کا قول اوّل ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور یہ کہا کہ اپنی طرف سے صدقۂ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ خود ہے، اور

غلاموں کا صدقہ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ رہتے ہوں ـــــ حاکمؒ نے ابو یوسفؒ کے رجوع کا ذکر کیا ہے ـــــ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابوحنیفہ کا قول ابو یوسف کے قول کے مطابق ذکر کیا ہے ـــــ اور تمام روایات میں مال کی زکوٰۃ کے بارے میں یہی ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہیں ادا کی جائے جہاں مال رکھا ہوا ہو، اور اس جگہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف زکوٰۃ بھیجنا مکروہ ہے ـــــ ہاں ابوحنیفہؒ سے صرف ایک روایت یہ ہے کہ اپنے حاجت مند قرابت داروں کی طرف (جو دوسری جگہ ہوں) زکوٰۃ بھیجنے میں کوئی حرج نہیں۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے، تو جب مال کی زکوٰۃ وہاں ادا کی جاتی ہے، جہاں مال ہو تو اسی طرح فرد کی زکوٰۃ بھی وہاں ادا کی جائے گی، جہاں وہ موجود ہو ـــــ

اور ابو یوسف نے صاحبِ صدقہ کی ذات اور غلاموں میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ واضح ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمہ سے ہوتا ہے، اس کے مال سے نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر مال تباہ ہو جائے تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہیں ہوتا ـــــ اور مال کی زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر نصاب ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، پس جب صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمّہ سے ہے تو اس میں ادا کرنے والے کے مکان کا اعتبار ہوگا۔ (یعنی جس کے ذمہ سے متعلق ہوا اور جس کے سبب ہوا، ان کی علیحدہ علیحدہ جگہوں کا اعتبار ہوگا) ـــــ اور جب زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے تو اس میں مال کے مکان کا اعتبار ہوگا ـــــ

ابو یوسف سے صدقہ کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ زندہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے جہاں غلام ہو، اور مردہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے، جہاں آقا ہو، اس لئے کہ زندہ غلام میں وجوب صدقہ غلام کی طرف سے ہے، اس لیے غلام کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ اور مردہ غلام میں ایسا نہیں ہے، لہٰذا آقا کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

فصل

وجوبِ صدقہ کے بعد صدقہ کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟

جن اسباب سے مال کی زکاۃ ساقط ہو جاتی ہے انہی اسباب سے صدقہ فطر بھی ساقط ہو جاتا ہے، سوائے مال تباہ ہونے کی صورت کے، کہ اس میں صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا اور زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ذمّہ سے ہوتا ہے، اور ذمّہ مال کے ضیاع کے بعد بھی برقرار ہے، لہٰذا واجب شدہ بھی برقرار رہے گا۔ اور زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، لہٰذا مال کے ضیاع سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

کتاب الصّوم

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہو گی۔

۱ صیام کی انواع اور ہر نوع کی صفت کا بیان

۲ شرائطِ صیام کا بیان

۳ ارکانِ صیام کا بیان

اسی کے ضمن میں مفسداتِ صوم کی تفصیل بھی آئے گی۔

۴ فسادِ صوم کے حکم کا بیان

۵ وقت مقرر شدہ صوم اگر اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۶۔ صیام کیلئے کون کون سی باتیں مسنون اور مستحب ہیں؟ اور کون سے کام حالتِ صوم میں مکروہ ہیں؟

صیام کی انواع ابتداءً صوم کی دو قسمیں ہیں ۱ صوم لغوی ۲ صوم شرعی۔ صوم لغوی تو یہ ہے کہ لغت میں صوم مطلقاً رُکنے کا نام ہے، خواہ وہ کسی چیز سے رُکنا ہو۔ چنانچہ بات چیت سے رکنے والے یعنی اپنے اختیار سے خاموش ہونے والے کو بھی "صائم" کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے (مریم علیہا السلام کا مقولہ نقل کرتے ہوئے) فرمایا:

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا:

"بے شک میں نے رحمان کے لئے خاموشی کی منّت مانی ہے"۔ اسی سے (نابغہ) شاعر کا یہ شعر ہے

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللُّجُمَا۔

"گرد و غبار میں کچھ گھوڑے چارہ کھانے سے رُکے ہوئے ہیں اور کچھ نہیں رُکے ہوئے، اور کچھ دوسرے گھوڑے لگاموں کو چبا رہے ہیں۔"

اور صوم شرعی چند مخصوص چیزوں یعنی کھانے، پینے اور جماع سے چند مخصوص شرائط کے ساتھ رُکنے کا نام ہے۔ ان شرائط کا ذکر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنی جگہ میں کریں گے۔ پھر صوم شرعی کی چند قسمیں ہیں ۱ فرض ۲ واجب ۳ نفل۔

صومِ فرض کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ صومِ عین

۲۔ صومِ دین

صومِ عین وہ ہے جس کا وقت معیّن ہو، باقی اُس کا تعیّن خواہ اللہ تعالیٰ کی تعیین سے ہو جیسے صوم رمضان ہے (کہ اِس وقت کی تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے) اور جیسے رمضان کے علاوہ نفلی صوم، کیونکہ رمضان کے علاوہ باقی ایّام شرعاً نفلی صوم کے لئے متعین ہیں۔

اور خواہ بندے کی تعیین سے ہو، جیسے وقت معیّن میں نذر مانا ہوا صوم۔

ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے دلیل پیش کی جاتی ہے

کتاب اللہ میں فرمان ہے:

"یاایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون۔"

"اے ایمان دارو! تم پر روزے ایسے ہی فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم تقویٰ شعار بن جاؤ"

اسی طرح فرمان ہے:

"فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔"

تم سے جو بھی اس ماہ کو پالے پس اُسے چاہیئے کہ اِس کے روزے رکھے۔

سنت سے دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

بنی الاسلام علی خمس، شھادۃ ان لا الٰہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔

اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے، جو آپ نے حجۃ الوداع کے سال ارشاد فرمایا:

أیھا الناس اعبدوا ربکم وصلّوا خمسکم وصوموا شھرکم وحجوا بیت ربکم وأدّوا زکاۃ اموالکم طیبۃ بھا انفسکم تدخلوا جنۃ ربکم۔

"اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، ماہِ رمضان کے روزے رکھو بیت اللہ کا حج کرو۔ اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو، تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔"

اجماع: امت کا ماہِ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر اجماع ہے، اس کی فرضیت کا صرف کافر ہی انکار کرتا ہے (کوئی مسلمان اس کی فرضیت کا انکار نہیں کرسکتا)

عقل: عقل کے نزدیک کئی وجوہ سے رمضان کے روزوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے:

۱۔ صوم شکرِ نعمت کا وسیلہ بنتا ہے، اس لئے کہ صوم نفس کو کھانے پینے اور جماع سے روکنے کا نام ہے جو کہ بہت بڑی اور بلند ترین نعمتیں ہیں، ان نعمتوں سے ایک خاص مدت تک رکے رہنے سے ان کی قدر اور قیمت معلوم ہوگی، کیونکہ انسان نعمتوں کی قدر سے نا آشنا رہتا ہے، اور جب وہ کھو جاتی ہیں تو ان کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے لہٰذا صوم انسان کے دل میں ان نعمتوں کا حق پورا کرنے یعنی شکر گزاری کے جذبات پیدا کرتا ہے، اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا عقلاً بھی فرض ہے اور شرعاً بھی، (اور فرض کا وسیلہ بھی فرض ہوتا ہے) اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے آیت صیام میں (صوم کی فرضیت کے ذیل میں) اشارہ فرمایا ہے:

لعلکم تشکرون۔

"تاکہ تم شکر گزار بن جاؤ"

۲۔ صوم تقویٰ کا وسیلہ ہے ـــــ کیونکہ جب انسان کا نفس اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور اس کے دردناک عذاب کے خوف سے حلال چیزوں سے رکنا قبول کر لیتا ہے تو حرام چیزوں سے رکنے میں بدرجۂ اولیٰ اس کے تابع فرمان ہوگا۔ پس صوم اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے بچنے کا سبب ہوا، اور یہ بچنا فرض ہے (تو جو اس کا وسیلہ ہے وہ بھی فرض ہوگا)، آیت صوم کے آخر میں اسی کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے کہ فرمایا:

لعلهم يتقون

"تاکہ وہ تقویٰ شعار بن جائیں۔"

۳۔ صوم میں طبعیت (حیوانیہ) پر غلبہ پانا اور نفسانی خواہشات کو دبانا پایا جاتا ہے، کیونکہ جب نفسِ انسانی سیر ہو جاتا ہے تو اس میں شہوات و خواہشات جنم لینے لگتی ہیں اور جب بھوکا ہوتا ہے تو شہوات سے رکا رہتا ہے، اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من خشي منكم الباءة فليصم فان الصوم له وجاء۔

جسے شہوت کے غلبہ کا خوف ہو اسے روزہ رکھنا چاہیئے۔ اس لئے کہ روزہ اس کی کاٹ ہے۔

پس صوم معاصی سے رکنے کا ذریعہ ہوا جو کہ فرض ہے، تو اس کا ذریعہ بھی فرض ہوگا)

صوم دَین: وہ ہے جس کا کوئی معیّن وقت نہ ہو جیسے قضاء رمضان کا روزہ، کفارہ قتل، ظہار، یمین اور کفارۂ افطار کا روزہ (ہدی میسر نہ ہونے کی صورت میں) حج تمتع کا روزہ (احرام میں) سر منڈانے کا بطور فدیہ روزہ، (حج میں) شکار کی جزا کے طور پر فرض ہونے والا روزہ، نذر غیر معیّن کا روزہ اور قسم کے ذریعے فرض ہونے والا روزہ مثلاً یوں کہا کہ "بخدا میں ایک ماہ روزے رکھوں گا" یہ تمام صوم دَین ہیں)

مسئلہ: مذکورۃ الصدر صوم عین اور دین میں سے بعض ایسے روزے ہیں، جن کا پے در پے اور مسلسل رکھنا ضروری ہے اور بعض ایسے ہیں جن میں تسلسل اور تتابع ضروری نہیں، بلکہ صاحب صوم کو اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے۔

جن روزوں میں تسلسل و تتابع ضروری ہے وہ یہ ہیں : صوم رمضان، کفارۂ قتل، ظہار اور افطار (روزہ توڑنے) کا روزہ اور ہمارے نزدیک کفارۂ قسم کا روزہ بھی اسی میں داخل ہے تفصیل یہ ہے کہ کفارۂ قتل و ظہار میں تو تسلسل و تتابع منصوص علیہ ہے، کفارۂ قتل کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ۔

"پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو اللہ تعالیٰ سے بطور توبہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔"

اور کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ عزّ وجلّ کا ارشاد ہے :

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا۔

"پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو دو ماہ مسلسل روزے رکھے اس سے پہلے کہ دونوں (میاں بیوی) آپس میں ملیں۔"

اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کے بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت یہ ہے : فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ

"پس جو شخص نہ پائے وہ تین دن مسلسل روزے رکھے۔"

اور شافعیؒ کے نزدیک ان میں تتابع و تسلسل شرط نہیں ہے ـــــ اور اس مسئلہ کا مقام "کتاب الکفارات" ہے ـــــ اور جماع کے ساتھ روزہ توڑنے کے کفارے کے بارے میں "حدیث اعرابیؓ" میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ۔

"دو ماہ کے پے در پے روزے رکھو۔"

باقی ماہِ رمضان کے روزوں میں تتابع و تسلسل اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماہِ رمضان کے روزوں کا حکم دیا اور فرمایا :

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔

"پس جو شخص یہ ماہ پائے تو اسے چاہیئے کہ اس میں روزے رکھے۔"

اور ماہ پے در پے ہوتا ہے، کیونکہ اس کے ایام پے در پے ہوتے ہیں تو لامحالہ اس کے روزے بھی پے در پے ہوں گے۔

اسی طرح وقتِ معین میں منت مانے ہوئے روزے، مثلاً یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے اوپر ماہِ رجب کے روزے لازم کرتا ہوں" تو اس میں بھی تتابع ضروری ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے جو ماہ رمضان کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کی گئی ہے ـــــ رہے وہ روزے، جن میں تتابع ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ ہیں : رمضان کی قضاء کے روزے، حج تمتع کے روزے، سر منڈانے کے کفارہ کے روزے، شکار کی جزا کے روزے، نذر غیر معین کے روزے اور قسم کے روزے (مثلاً یوں کہا کہ "بخدا میں دس روزے رکھوں گا") تو ان تمام میں تتابع ضروری نہیں ہے اس لئے کہ ان جگہوں میں اللہ تعالیٰ نے روزے کا ذکر صفتِ تتابع کے بغیر مطلقاً فرمایا ہے ـــــ قضاء رمضان کے

بارے میں فرمایا:

"فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"

"پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو (اور وہ روزے چھوڑ دے) تو اسے دوسرے دنوں میں (روزے رکھ کر) گنتی پوری کرنی چاہیئے۔"

اور حج تمتع کے بارے میں فرمایا:

"فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ"

"پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے کا فائدہ اٹھائے تو اسے جو قربانی میسر ہو (پیش کرے) پھر جسے قربانی نہ ملے تو تین روزے رکھے ایام حج میں اور سات رکھے جب تم (گھروں کو) لوٹ آؤ۔"

اور سر منڈانے کے کفارے کے بارے میں فرمایا:

"فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ۔"

"پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو (اور وہ حالت احرام میں سر منڈالے) تو فدیہ پیش کرے روزوں کا یا صدقہ کا یا قربانی کا۔"

اور حالت احرام میں شکار کی جزا کے بارے میں ارشاد ہے:

"أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ"

"یا اس کے برابر روزے تاکہ اپنے عمل کی سزا چکھے۔"

ان تمام ابواب میں اللہ تعالیٰ نے روزوں کو تتابع کی شرط کے بغیر مطلقاً ذکر فرمایا ہے۔

اسی طرح نذر مطلق میں نذر ماننے والے اور قسم مطلق میں قسم اٹھانے والے نے روزہ تتابع کی شرط کے بغیر ذکر کیا ہے (لہٰذا ان میں تتابع ضروری نہیں۔)

مسئلہ: بعض نے قضاء رمضان کے روزوں کے بارے میں تتابع کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ تتابع کے بغیر یہ روزے صحیح نہ ہوں گے، اور اس بارے میں انہوں نے حضرۃ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت کو حجت بنایا ہے کہ وہ یہ آیت یوں پڑھتے تھے۔

فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ:

"پس پے در پے دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے۔"

چنانچہ اس قرأت سے قرأت معروفہ پر تتابع کا وصف زیادہ ہو جائے گا جیسا کہ حضرۃ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت سے کفارۂ قسم کے روزوں میں قرأت معروفہ پر تتابع کا وصف زیادہ کیا گیا ہے۔

نیز اس لیے کہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور ادا میں تتابع ضروری ہے تو اسی طرح قضاء میں بھی ضروری ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک جماعت، جن میں علیؓ عبد اللہ بن عباس، ابوسعید الخدری، ابوہریرہ، عائشہ وغیرہم رضی اللہ عنہم شامل ہیں، سے قضاء رمضان کے روزوں کے بارے میں مروی ہے کہ چاہے تو پے در پے رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے ــــ سوائے اس کے کہ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "پے در پے رکھے، لیکن اگر جدا جدا رکھے تو بھی جائز ہے" ــــ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تتابع افضل ہے، ضروری نہیں۔ اور اگر تتابع شرط ہوتا تو ان صحابہ پر مخفی رہنے کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اس بات کا بھی احتمال نہیں کہ اگر ان حضرات کو یہ بات معلوم ہوتی تو وہ اس بارے میں حضرت ابیؓ کی مخالفت کرتے

اس اجماع سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حضرت ابی ابن کعب کی قرأت ثابت بھی ہو تو وہ بطور ندب استحباب ہے نہ کہ بطور شرط۔ اس لیے کہ اگر یہ ثابت ہوتی اور تلاوت کیے جانے والے قرآن کی طرح ہو جاتی اور اس سے مراد بھی شرط ہی ہوتی تو احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ حضرات اس کی مخالفت کرتے۔

خلاف کفارۂ قسم کے روزوں میں جو ابن مسعودؓ کی قرأت میں تتابع کا ذکر ہے کہ اس کو اخذ کیا جائے گا، اسی لیے کہ صحابہ [illegible] سے کسی نے اس بارے میں ابن مسعودؓ کی مخالفت نہیں کی۔ لہٰذا عمل کے بارے میں یہ قرأت صحیح منقول کی مانند ہو گئی

قضا مطلقاً [illegible] لیے ہے و [illegible] میں [illegible] ہے، لو [illegible] تے ہیں کہ [illegible] تتابع [illegible] سے [illegible] نہیں [illegible] یہ کہا ہے کہ جہاں بھی روزے پائے جائیں گے، وہاں تتابع شرط ہو گا [illegible] میں تو وقت کی وجہ سے تتابع [illegible] ہوا تھا کیونکہ ایک معین ماہ کے روزے فرض ہے [illegible]۔ اور پورے ماہ میں روزوں کی ادائیگی صفت تتابع کے بغیر ممکن نہیں۔ لہٰذا تتابع کا لزوم اس وقت معین میں روزوں کی بجا آوری کی ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور اصل بھی یہی ہے کہ جن روزوں میں تتابع کا حکم فعل صوم کی وجہ سے ہو، ان میں تتابع شرط ہو گا فعل جہاں بھی پایا جائے یعنی [illegible] قضا اور جن روزوں میں تتابع کا حکم وقت کی وجہ سے ہوتا ہے، ان میں [illegible] جانے سے تتابع بھی ساقط ہو جاتا ہے، اگرچہ فعل کی قضا کا وجوب باقی رہتا ہے۔

پس جس شخص نے یوں کہا: "میں [illegible] کے لیے شعبان کے روزوں کو اپنے اوپر واجب کرتا ہوں" تو اس پر لازم ہے کہ شعبان کے روزے پے در پے رکھے، لیکن اگر اس ماہ سے کچھ روزے چھوٹ گئے، تو چاہے ان کی قضا پے در پے کرے اور چاہے تو جدا جدا کرے۔ کیونکہ یہاں تتابع وقت کی وجہ سے تھا، تو وقت کے سقوط سے تتابع بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے یہ منت مانی کہ "میں اپنے اوپر اللہ کے لیے ایک ماہ کے روزے رکھنا واجب کرتا ہوں"، تو اس پر لازم ہے کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے، اس کی منت صرف ایسے ہی پوری ہو گی۔ اور اگر اس نے ماہ کے درمیان ایک دن کا روزہ چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو ایک ماہ کے روزے رکھنا لازم ہوں گے، کیونکہ یہاں تتابع کا ذکر فعل صوم کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہاں فعل صوم کا تسلسل شرط ہے، جو اس سے کبھی ساقط نہیں ہو گا۔

قتل، ظہار اور [illegible] کے کفارے کے روزوں میں بھی اسی بنا پر تتابع ضروری ہے، کیونکہ ان میں تتابع

ذات صوم کی وجہ سے واجب ہوا ہے (یعنی ان روزوں کا اسی طریقہ سے ادا کرنا مطلوب ہے) لہٰذا یہ واجب صرف اس صورت میں ساقط ہوگا، جب کہ پے در پے یہ روزے ادا کیے جائیں۔

اور جب تتابع کے امر سے مقصود حق وقت کی ادائیگی ہو، اس میں اگر تتابع صیام کی شرط عائد کی جائے تو ایک روزہ چھوٹنے پر بھی از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ روزے رکھ کر جس وقت کی رعایت واحترام کا حکم دیا گیا ہے، تمام روزے اُس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں واقع ہو جائیں گے، اور اگر تتابع صیام کی شرط عائد نہ کی جائے تو اکثر روزے اسی وقت میں واقع ہوں گے اور کچھ روزے دوسرے وقت میں آئیں گے، لہٰذا یہ صورت وقت کا حق ادا کرنے کے زیادہ قریب ہے۔

اور یہ جو ہم نے کہا کہ رمضان کے ماہ میں روزوں میں تتابع حق وقت کی ادائیگی کے لیے ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوران رمضان میں روزہ چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا لازم نہیں ہے، اور اگر نفس صوم کی وجہ سے تتابع کی شرط ہوتی، تو از سر نو روزے شروع کرنا واجب ہوتا، جیسا کہ صفت تتابع کے ساتھ نذر مانے ہوئے روزوں میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ قتل ظہار، قسم کے کفارہ کے روزوں میں ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اگر کسی شخص نے مرض کے سبب ماہ رمضان کے چند روزے چھوڑ دیے پھر ماہ کے دوران ہی صحت یاب ہو گیا اور باقی روزے رکھے تو اس پر واجب نہیں ہے کہ چھوٹے ہوئے روزوں کو رمضان کے متصل قضا کرے، کہ یوم فطر گذرنے کے فوراً بعد اس پر قضا کے روزے رکھنا واجب ہو، جیسا کہ قتل اور روزہ توڑنے کے کفارے کے کفاروں میں ہوتا ہے کہ جب عورت سے حیض ــ جس سے کسی ماہ کے خالی ہونے کی کوئی صورت نہیں ـــ کے سبب کفارے کے روزوں میں سے کچھ روزے چھوٹ جائیں، تو پاک ہوتے ہی اس پر واجب ہے کہ چھوٹے ہوئے روزے مسلسل رکھے، چنانچہ اگر اس نے پاکی کے بعد ایک دن بھی چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا اور یہاں ماہ رمضان کے روزوں میں ایسی صورت نہیں ہے، بلکہ اسے اختیار ہے کہ رمضان سے متصل شوال میں قضاء روزے رکھے یا کسی اور ماہ میں پورے کرے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ ماہ رمضان کے روزوں میں تتابع ذات صوم کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اسے وقت کی وجہ سے ہے پس وقت کے فوت ہونے سے یہ بھی ساقط ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

نمبر ۲ صوم واجب یہ نفلی روزہ ہی ہے جو کہ شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر نفلی روزہ فاسد کر ڈالا تو اس کی قضاء بھی واجب ہے، اسی طرح اعتکاف کا روزہ بھی ہمارے نزدیک واجب ہے۔

باقی یہ مسئلہ کہ نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اسے توڑ دیا تو اس کی قضاً بھی واجب ہے، اس کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

اور اعتکاف کا روزہ کیوں واجب ہے؟ اس کا ہم کتاب الاعتکاف میں ذکر کریں گے۔

نمبر ۳ صوم تطوع رمضان کے علاوہ شروع کرنے سے پہلے روزہ نفل ہوتا ہے کہ اس کا رکھنا ضروری نہیں، لیکن جب رکھ لیا جائے تو پھر اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

یہ روزوں کی تمام اقسام ہیں جن کا اوپر بیان ہوا۔ واللہ اعلم

فصل

روزوں کی شرائط

روزوں کی شرائط دو طرح کی ہیں ، ایک قسم وہ ہے جو تمام روزوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ ادائیگی کے جواز کی شرط ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بعض روزوں میں پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں، یہ وجوب کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جو عام ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق صائم سے ہے، یہ ادائیگی کی اہلیت کی شرط ہے، اور بعض کا تعلق وقت صوم سے ہے، یہ محلیت کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جن کا تعلق وقت صوم سے ہے، دو طرح کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو اصل وقت سے تعلق رکھتی ہے، اور دوسری قسم کا تعلق وقت کے وصف خصوص و عموم سے ہے تفصیل یہ ہے کہ اصل وقت سے متعلق شرط "دن کی سفیدی" ہے (یعنی روزے کا تمام وقت دن کی سفیدی ہے) اور دن کی سفیدی طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ہوتی ہے، پس رات کو روزہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو طلوع فجر تک جماع اور کھانا پینا مباح قرار دیا ہے اور پھر (طلوع فجر سے) رات تک روزہ رکھنے کا حکم فرمایا:

ارشاد الٰہی ہے:

" أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔ "

" تمہارے لیے حلال ہے روزہ کی رات میں بے حجاب ہونا اپنی عورتوں سے، وہ تمہاری پوشاک ہیں اور تم ان کی پوشاک ہو۔ اللہ کو معلوم ہے کہ تم خیانت کرتے تھے اپنے آپ سے سو معاف کیا تم کو اور درگذر کیا تم سے، پھر اب (رات کو) اپنی بیویوں سے ملو اور طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر کیا، اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ صاف نظر آئے تمہیں فجر کا سفید تاگہ سیاہ تاگے سے جدا۔"

یعنی دن کی سفیدی رات کی سیاہی سے خوب واضح ہو جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا مفہوم اسی طرح مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخیط الابیض والاسود هما بیاض النهار وظلمة اللیل۔

سفید اور سیاہ تاگے سے مراد دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی ہے۔

پھر فرمایا:

" ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ "

"پھر روزے کو رات تک پورا کرو۔"
سو اس میں راتوں کو فطر کے لیے اور دن کو روزے کے لیے متعین کر دیا گیا ہے، لہٰذا روزے کا محل دن ہے رات نہیں۔
۲۔ رہی یہ بات کہ (مختلف) روزوں کے لیے عام اور خاص اوقات (وایام) کیا ہیں؟ تو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

نمبر۱۔ صوم نفل ہمارے نزدیک تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں، اور یہی محمد کی ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ نفلی روزہ رمضان کے علاوہ تمام ایام میں جائز ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

"کل عمل ابن آدم لہ الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ۔"
"ابن آدم کا ہر عمل اس کے لیے ہے، سوائے روزہ کے، کہ وہ خاص میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔"
اور آپؐ کا فرمان ہے:
"من صیام من کل شہر ثلاثۃ ایام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فکانما صام السنۃ کلھا۔"
"جس شخص ہر ماہ تین دن تیرھویں، چودھویں اور پندرہویں کا روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔"
تو اس میں آپ نے علی العموم تمام سال روزہ کا محل بنا دیا۔
اور آپؐ کا فرمان ہے:
"من صام رمضان واتبعہ بست من شوال فکانما صام الدھر کلہ۔"
"جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال میں چھ روزے رکھے تو گویا کہ اس نے پوری مدت (یعنی سال) روزہ رکھا۔"
تو اس میں بھی آپؐ نے سال کے پورے عرصہ کو کسی تفصیل کے بغیر روزہ کا محل قرار دیا۔
نیز آپؐ کا فرمان ہے:
"الصائم المتطوع امیر نفسہ ان شاء صام وان شاء لم یصم۔"
"نفلی روزہ (کا ارادہ) رکھنے والا اپنا خود مالک ہے، چاہے روزہ رکھے اور چاہے نہ رکھے۔"
نیز اس لیے کہ جن وجوہ کی بنا پر روزے میں حسن اور عبادت پائی جاتی ہے ـــ جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں ـــ وہ وجوہ تمام ایام میں موجود ہیں۔ لہٰذا تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں، ہاں یہ بات ہے کہ بعض ایام میں روزہ مکروہ ہے اور بعض میں مستحب ہے۔

روزہ کن ایّام میں مکروہ ہے؟:- جن ایام میں روزہ مکروہ ہے، ان میں سے دو دن تو عید کے ہیں یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن، اور تین ایام تشریق ہیں یعنی ذوالحجہ کی ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ کا روزہ۔

اور شافعیؒ کے نزدیک ان ایام میں روزہ جائز ہی نہیں ——— اور یہی ابو یوسف اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ ان کی حجت وہ نہی ہے جو ان ایام میں روزہ رکھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہے، ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"الا لا تصوموا فی ھذہ الایام فانھا ایام اکل وشرب وبعال۔"

"آگاہ رہو! ان دنوں میں روزہ نہ رکھو، اس لیے کہ یہ کھانے پینے اور حقوق زوجیت ادا کرنے کے دن ہیں۔"

اور نہی تحریم کے لیے ہوتی ہے (لہٰذا ان دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے) نیز اس لیے کہ یہ ایام اضدادِ صوم کے لئے معین کیے گئے ہیں، لہٰذا وہ محل صوم بننے کے قابل باقی نہ رہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو نصوص اور عقلی وجہ ذکر کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ ان ایام میں بھی روزہ رکھنا جائز ہو، لہٰذا مذکورہ نصوص کی روشنی میں حدیث میں وارد شدہ نہی کو کراہت پر، اور کھانے پینے کے لیے ان ایام کی تعیین کو ندب واستحباب پر محمول کیا جائے گا تاکہ تمام دلائل میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے ——— اور ہمارے نزدیک (سابقہ احادیث کی بنا پر) ان ایام میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، اور روزہ چھوڑنا مستحب ہے۔

شوال کے چھ روزوں کا حکم رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ ہیں۔ ابو یوسف نے یہی کہا ہے۔ اسلاف رمضان کے فوراً بعد روزہ رکھنے کو مکروہ جانتے تھے، تاکہ کہیں یہ فرض روزوں کے ساتھ لاحق نہ ہو جائے ——— مالک سے بھی ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھے جائیں، میں نے اہل فقہ وعلم میں سے کسی کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا۔ اور نہ ہی ہمیں سلف میں سے کسی کا یہ عمل پہنچا ہے، بلکہ اہل علم اسے مکروہ سمجھتے ہیں اور اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں یہ بدعت کی صورت اختیار نہ کر لیں، اور کہیں جہلاء انہیں رمضان کے ساتھ لاحق نہ کر دیں۔"

اور رمضان کے فوراً بعد روزوں کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ یوم فطر میں بھی روزہ رکھے اور اس کے بعد پانچ روزے رکھے، لیکن اگر عید کے دن روزہ نہیں رکھا، اور اس کے بعد چھ روزے رکھے تو یہ مکروہ نہیں ہے بلکہ مستحب اور سنت ہے۔

یوم شک کے روزہ کا حکم یوم شک (یعنی شعبان کی ۲۹ ویں تاریخ سے اگلے دن) کا روزہ جب کہ رمضان کا چاند نظر آنے میں شک پیدا ہو گیا ہو، کا روزہ رکھنا، رمضان کے روزے کی نیت سے یا متردد نیت سے مکروہ ہے ——— رمضان کی نیت سے رکھنا تو اس لیے مکروہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" لا یصام الیوم الذی یشك فیه من رمضان الا تطوعاً "
" جس دن کے رمضان سے ہونے میں شک ہو، اس میں روزہ نہ رکھا جائے، ہاں خالص نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔"

نیز عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ یہ حضرات یوم شک کا روزہ رکھنے سے منع فرماتے تھے ۔۔ نیز (شک کی صورت میں روزہ رکھنے والا) درحقیقت رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہے، اور حضرۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

" مجھے رمضان کا ایک روزہ چھوڑ دینا اور پھر اس کی قضاء کر لینا اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کردوں۔"

اور متردد نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا، کہ اگر یہ دن رمضان سے ہو تو یہ رمضان کا روزہ ہے، ورنہ نفل ہے ۔۔ بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ متردد نیت درحقیقت نیت ہی نہیں، کیونکہ نیت تو تعیین عمل کا نام ہے، اور تردد مانع تعیین ہے۔

باقی نفل کی نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔

اور شافعی کے نزدیک مکروہ ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" من صام یوم الشك فقد عصی ابا القاسم "
" جس نے یوم شک کا روزہ رکھا، اس نے ابو القاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نافرمانی کی "

اور ہماری دلیل گذشتہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس دن کے رمضان سے ہونے میں شک ہو، اس دن کا روزہ نہ رکھا جائے، مگر نفل روزہ"۔۔ آپ نے نفلی روزہ گذشتہ حکم سے مستثنیٰ فرمایا اور اصول یہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے خلاف ہوتا ہے ۔۔ اور شافعی کی پیش کردہ حدیث میں مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنے سے منع کیا اور فرمایا:

" من صام یوم الشك فقد عصی ابا القاسم"، قرینہ سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے۔

مسئلہ: مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یوم شک میں افضل کیا ہے؟ نفلی روزہ رکھنا، یا روزہ چھوڑنا یا دوپہر تک انتظار کرنا؟

بعض کہتے ہیں کہ روزہ رکھنا افضل ہے، اس لیے کہ عائشہ و علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ دونوں یوم شک میں نیت نفل سے روزہ رکھتے تھے اور فرماتے تھے کہ "ہمیں شعبان میں ایک دن روزہ رکھنا اس سے زیادہ پسند ہے کہ ہم رمضان کا ایک روزہ چھوڑیں"

توان دونوں حضرات نے روزہ رکھا اور اس کی وجہ بھی بتلا دی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر روزہ رکھا جائے تو دو میں سے ایک ہوگا، یا تو رمضان میں

روزہ ہوگا اور یا شعبان میں، اور اگر روزہ چھوڑا تو بھی دو میں سے ایک چیز پائی جائے گی یا یہ رمضان میں روزہ چھوٹے گا یا شعبان میں. للذا احتیاطاً روزہ رکھنے میں ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ افطار افضل ہے۔ محمد بن سلمہ یہی فتوی دیا کرتے تھے، وہ یوم شک میں اپنے سامنے پانی کا پیالہ رکھتے تھے، جب یوم شک کے روزے کے بارے میں کوئی مستفتی آتا تو اسے افطار کا فتوی دیتے اور مستفتی کے سامنے پیالے سے پانی پیتے۔ اور وہ یہ اس لیے کرتے تھے کہ اگر وہ روزے کا فتوی دیتے تو لوگ اس کے عادی ہو جاتے تو انہوں نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں لوگ اسے فرض روزوں کے ساتھ لاحق ہی نہ کر دیں۔

اور بعض یہ کہتے ہیں کہ (مفتی اور پیشوا) خود پوشیدہ طور پر روزہ رکھے اور عوام کو روزہ رکھنے کا فتوی نہ دے، تاکہ جہال اسے رمضان پر زیادت خیال نہ کریں ——— ابویوسف سے ایسے ہی روایت ہے کہ ان سے یوم شک کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے روزہ نہ رکھنے کا فتوی دیا، پھر مستفتی سے کہا ادھر آؤ، جب وہ قریب ہوا تو اسے آہستہ سے بتلایا کہ "میں تو روزہ سے ہوں" اور بعض کہتے ہیں کہ انتظار کرے، پس نہ روزہ رکھے اور نہ افطار کرے، پھر اگر زوال آفتاب سے پہلے پہلے پتہ چل جائے کہ یہ دن رمضان کا ہے تو روزے کی نیت کرے، اور اگر پتہ نہ چلے تو افطار کرلے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اصبحوا یوم الشك مفطرین متلومین۔

"یوم شک میں انتظار کرتے ہوئے روزہ نہ رکھو۔"

یعنی نہ تو کھاؤ اور نہ روزے کی نیت کرو (بلکہ انتظار کرو) ہاں اگر کسی شخص کا پہلے ہی ایک خاص دن روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور یوم شک اسی دن آپڑا تو وہ روزے کی نیت کر سکتا ہے)

رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے کا حکم

یہ بھی مکروہ ہے کہ رمضان سے ایک دن یا دو دن پہلے جان بوجھ کر روزہ رکھا جائے، لیکن اگر کسی شخص کا خاص دنوں میں روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور وہ دن رمضان سے ایک دو دن پہلے آگئے تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے. اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔

لا تتقدموا الشهر بیوم ولا بیومین الا ان یوافق ذلك صوماً كان یصومه احدكم۔

"ماہ رمضان سے ایک دن اور نہ ہی دو دن آگے بڑھو (یعنی روزہ رکھو)، ہاں اگر یہ دن کسی کے معمول کے روزے کے موافق آپڑے (تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے)۔"[۸]

نیز اس لیے کہ رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے میں رمضان پر اضافہ کا وہم پیدا ہو سکتا ہے، اور اگر کوئی اپنے معمول کے مطابق روزہ رکھتا ہے تو یہاں صورت حال ایسی نہیں، کیونکہ اس نے رمضان سے پہلے روزہ رکھنے کی نیت سے روزہ نہیں رکھا، اس لیے اس میں اضافہ کا وہم پیدا نہیں ہو سکتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ شعبان میں رمضان تک روزے رکھا کرتے تھے۔

صوم وصال کا حکم صوم وصال بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صام من صام الدھر۔

"جو مدت دراز (یعنی ہمیشہ) روزہ رکھے اس کا کوئی روزہ نہیں۔"

اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے صوم وصال سے منع فرمایا — ابو یوسف و محمد نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ دو دن روزہ رکھے اور ان کے درمیان افطار نہ کرے (کچھ نہ کھائے) اس لیے کہ دونوں روزوں کے درمیان جب زمان فطر یعنی رات آجائے تو (پہلا) روزہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب یہاں (مغرب) سے رات نمودار ہو اور یہاں (مشرق) سے دن چھپ جائے تو روزے دار کا افطار ہو جاتا ہے، خواہ کھائے یا نہ کھائے" (لہٰذا نہ کھانے میں کوئی فائدہ نہیں، سوائے ضعف کے) اور بعض نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ رات کو چھوڑ کر تمام سال ہر دن روزہ رکھے۔

اور اس میں کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح روزہ رکھنے سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہو جائے گا اور وہ درماندہ ہو کر اپنا ضروری کسب معاش بھی چھوڑ بیٹھے گا۔ اسی لیے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصال سے منع فرمایا اور آپ سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! آپ خود تو وصال فرماتے ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا:

"انی لست کاحدکم انی ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی۔"

"میں ایک عام آدمی کی طرح نہیں ہوں، میں تو اپنے پروردگار کے ہاں شب بسر کرتا ہوں، وہ مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی ہے۔"

اس میں آپؐ نے اپنے وصال کی وجہِ تخصیص کی طرف اشارہ فرمایا کہ (چونکہ) آپ نبوت کی اضافی قوت کے ساتھ مختص ہیں (اس لیے صوم میں وصال آپؐ کے لیے باعث ضعف نہیں ہوتا) بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو شخص تمام ایام روزہ رکھے اور یوم فطر و اضحیٰ اور ایام تشریق میں افطار کرے وہ صوم وصال کی نہی کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

ابو یوسف نے اس پر رد کیا اور کہا کہ میرے نزدیک یہ — واللہ اعلم — (صوم وصال سے خارج) نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا، بلکہ اس نے صوم دھر (صوم وصال) رکھا — گویا کہ ابو یوسف نے اشارہ کر دیا کہ صوم وصال سے نہی ان ایام میں روزہ رکھنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اس سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہوتا ہے، اور کسب معاش کی قوت نہیں رہتی اور منہی عنہ کے درجہ میں دنیا سے قطع تعلق ہو جاتا۔ واللہ اعلم۔

یوم عرفہ کے روزے کا حکم یوم عرفہ کا روزہ حجاج کے علاوہ باقی لوگوں کے حق میں مستحب ہے، اس لیے کہ بہت سی احادیث میں اس روزے کا ندب و استحباب وارد ہوا ہے، نیز اس لیے کہ یوم عرفہ کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے — اور حجاج کے لیے

بھی مستحب ہے بشرطیکہ اس سے وقوفِ عرفات اور دعا میں ضعف پیدا نہ ہو، کیونکہ روزہ رکھنے سے دو عبادتیں جمع ہو جائیں گی، اور اگر ضعف پیدا ہوتا ہے تو پھر حاج کے لیے یہ روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس یوم کے روزے کی فضیلت تو کسی دوسرے سال میں بھی حاصل کرنا ممکن ہے، اور عادۃً یہ سعادت حاصل کی بھی جاتی ہے، لیکن عرفات کے وقوف اور اس میں دعا کی فضیلت کا حصول عام لوگوں کی زندگی میں عادۃً صرف ایک مرتبہ ہی ہوتا ہے، لہٰذا فضیلتِ وقوف کا سمیٹنا ہی بہتر ہے۔

جمعہ کا روزہ: بعض فقہاء صرف جمعہ کے دن کے روزہ کو مکروہ جانتے ہیں، اور اسی طرح سوموار اور جمعرات کے روزے کو بھی مکروہ سمجھتے ہیں لیکن اکثر فقہاء کے ہاں یہ مستحب ہیں۔ کیونکہ ان تمام کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے، لہٰذا روزہ رکھ کر ان کی تعظیم و احترام مستحب ہے۔

ہفتہ کا روزہ: خاص طور پر ہفتہ کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس میں یہود سے تشبہ ہے۔

نوروز کا روزہ: نوروز اور مہرجان کا (خاص طور پر) روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں مجوس سے مشابہت ہے۔

چُپ کا روزہ: چپ کا روزہ کہ آدمی طعام سے بھی رک جائے اور کلام سے بھی، مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے، نیز اس میں مجوس سے تشبہ ہے۔

عاشوراء کا روزہ: بعض فقہاء تنہا یوم عاشوراء کے روزہ کو مکروہ کہتے ہیں کہ اس میں یہود سے تشبہ ہے۔ لیکن اکثر فقہاء اسے مکروہ نہیں جانتے، اس لیے کہ یہ فضیلت والا دن ہے، پس روزہ رکھ کر اس کی فضیلت حاصل کرنا مستحب ہے۔

ایک دن چھوڑ کر روزہ: ایک دن چھوڑ کر ایک دن روزہ رکھنا مستحب ہے، یہ صوم داؤدی ہے کہ سیدنا داؤد علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے تھے نیز اس لیے کہ اس انداز میں روزہ رکھنا بدن پر گراں ہے، کیونکہ مسلسل روزہ رکھنے سے طبیعت عادی ہو جاتی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر الاعمال احمزها۔

"بہترین عمل وہ ہے جو بدن پر زیادہ شاق ہو۔"

ایام بیض کے روزے: ایام بیض (روشن راتوں والے دن) کے روزے بھی مستحب ہیں۔ اس لیے کہ اس میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

"من صام ثلاثة ايام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكانما صام السنة كلها۔"

"جس شخص نے ہر ماہ میں تین دن ۱۳ ویں، ۱۴ ویں اور ۱۵ ویں کو روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔"

صوم دَین کا حکم (گذشتہ تفصیل فرض روزوں کی ایک قسم صوم عین کے بارے میں تھی، اب فرض روزوں کی دوسری قسم صوم دین (وہ روزہ جو آدمی کے ذمّہ دین ہوجائے) کی تفصیل کی جاتی ہے)

سال کے تمام ایام صوم دَین کا محل ہیں، اور چھ ایام۔ عید الفطر، عید الاضحیٰ ایام تشریق اور یوم شک کو چھوڑ کر تمام ایام میں صوم دَین رکھنا جائز ہے۔

یوم شک کے علاوہ باقی (ممنوعہ) دنوں میں صوم دین رکھنا اس لیے جائز نہیں کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، اور نہی اگرچہ کسی دوسرے روزے کے بارے میں یا کسی دوسرے سبب کی وجہ سے وارد ہوئی ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ان ایام میں کوئی بھی روزہ رکھا جائے وہ سبب ضرور پایا جائے گا پس اس سے اُس روزہ میں نقصان پیدا ہوجائے گا۔ حالانکہ اس شخص کے ذمہ کامل روزہ واجب تھا، لہٰذا وہ ناقص ادائیگی سے ادا نہ ہوگا۔ اس سے صوم تمتع کے بارے میں شافعی کے ایک قول کا بطلان بھی واضح ہوجاتا ہے کہ ان ایام میں صوم تمتع جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام میں روزہ رکھنے کی نہی عام ہے، جو تمام قسم کے روزوں کو شامل ہے لہٰذا اس سے اس روزہ میں نقصان واقع ہوگا، حالانکہ اس کے ذمّہ کامل روزہ واجب ہے، پس ناقص روزہ کامل کے قائم مقام نہیں ہوسکتا۔ اور یوم شک میں صوم دین اس لیے منع ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ دن رمضان کا ہو اور ہوسکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر وہ دن شعبان کا ہو تو یہ روزہ قضا بن جائیگا اور اگر رمضان کا ہے تو پھر قضا نہیں بنے گا، لہٰذا شک کے ساتھ یہ قضا (یعنی صوم دین) ادا نہیں ہوگا۔

مسئلہ: کیا عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننا صحیح ہے؟ محمد کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ نذر ماننا تو صحیح ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ ان دنوں میں افطار کرے اور ان کی بجائے دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لے۔ اور اگر ان دنوں میں روزہ رکھا تو گنہگار ہوگا لیکن نذر پوری ہوجائے گی، کیونکہ اس نے اپنے اوپر روزہ ناقص واجب کیا اور ـــــ ناقص ہی ادا کیا۔

ابویوسف کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اسکی نذر ہی صحیح نہیں، اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ ابن المبارک نے بھی ابوحنیفہ سے یونہی روایت کیا ہے، اور یہی زفر اور شافعی کا قول ہے۔

دراصل یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ گذشتہ اوراق میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

اور اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا پھر اسے توڑ ڈالا تو ابوحنیفہ کے قول میں اس پر قضا لازم نہیں اور ابویوسف و محمد کے نزدیک اس پر قضا لازم ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفل کا شروع کر دینا اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسے نذر کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو جب (ان ایام میں رکھے ہوئے روزہ کا) پورا کرنا واجب ہے توڑنے سے اس کی قضا بھی واجب ہوگی۔ جیساکہ اگر دوسرے دنوں میں نفل (صوم) شروع کرتا اور پھر اسے توڑ ڈالتا (تو اس کی قضا واجب ہوتی)۔

ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت نفل کا شروع کرنا اس کے واجب ہونے کا سبب نہیں

ہے (شروع کے بعد) نفل کا واجب ہو جانا تو ایک ضرورت کی بنا پر ہے، تاکہ ادا شدہ عمل کو بطلان سے بچایا جا سکے اور یہاں نہی وارد ہونے کی وجہ سے ادا شدہ عمل کو بچانا ضروری ہی نہیں۔ لہٰذا اسے پورا کرنا بھی واجب نہیں پس توڑنے سے اس کا ضامن نہیں ہو گا۔

اور اگر اوقات مکروہ میں نماز شروع کی پھر اسے توڑ ڈالا تو اس میں ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزے کی طرح اس پر قضا لازم نہیں، اور ایک روایت میں روزے کے برخلاف نماز کی قضا لازم ہے۔ وجہ فرق ہم "کتاب الصلوٰۃ" میں بیان کر چکے ہیں۔

ماہ صیام کے احکام

رمضان کے روزوں کا وقت صرف ماہ رمضان ہے، کسی دوسرے وقت میں یہ روزے (ادائً) رکھنا جائز نہیں۔ پس یہاں دو باتیں بحث طلب ہیں۔

۱۔ رمضان کے روزے کے وقت کا بیان۔

۲۔ اس کے وقت کی پہچان کیسے ہو گی؟

اب تفصیل سے ان کا بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ رمضان کے روزوں کا وقت ماہ رمضان ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"

"تم سے جو شخص اس ماہ میں موجود ہو، وہ اس کے روزے رکھے۔"

یعنی اس ماہ میں روزے رکھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

(صوموا شھرکم۔

اپنے ماہ کے روزے رکھو۔

یعنی اس ماہ میں روزے رکھو، کیونکہ ماہ کا روزہ نہیں رکھا جاتا بلکہ ماہ میں روزہ رکھا جاتا ہے۔

۲۔ ماہ رمضان کے آغاز کا علم کیسے ہو گا؟

اگر تو آسمان صاف ہے تو ماہ رمضان کے آغاز کا علم رویت ہلال سے ہو گا، اور اگر ابر آلود (یا غبار آلود) ہے تو ماہ شعبان کے تیس دن پورے کر کے آئندہ دن رمضان کا شمار کیا جائے گا، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صوموا الرؤیتہ وافطروا الرؤیتہ فان غم علیکم فاکملوا شعبان ثلاثین یوما ثم صوموا۔

"ہلال دیکھ کر روزے شروع کرو اور ہلال دیکھ کر ہی روزے چھوڑو۔ پس اگر ہلال پوشیدہ ہو جائے تو شعبان کے تیس دن پورے کرو پھر روزے رکھو۔"

اسی طرح اگر شوال کا ہلال پوشیدہ رہے تو رمضان کے تیس دن پورے کیے جائیں گے، کیونکہ اصل ماہ کا باقی رہنا اور اس کا کامل ہونا ہے پس اس اصل کو کسی یقینی بنا پر ہی چھوڑا جا سکتا ہے، اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی یقین کی بنا پر ثابت ہوئی ہو، اسے ختم کرنے کے لیے اسی کی ہم پلہ یقینی دلیل

چاہیئے۔

پس اگر آسمان صاف ہے اور لوگوں نے ہلال دیکھ لیا تو روزہ رکھیں ـــــ اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں) اگر ایک آدمی نے رویت ہلال کی شہادت دی تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، جب تک کہ لوگوں کی اتنی بڑی جماعت شہادت نہ دے، جس سے قاضی کو رویت ہلال کا علم و یقین حاصل ہو جائے، یہ ظاہر الروایۃ ہے، اور اس روایت میں لوگوں کی تعداد کا کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا ـــــ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے قسامت کے عدد کے مطابق پچاس آدمیوں کی جماعت کا اندازہ لگایا ہے ـــــ اور خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمی بھی تھوڑے ہیں (کیونکہ بلخ بڑا شہر ہے) ـــــ اور بعض کا قول ہے کہ جن مساجد میں باجماعت نماز ہوتی ہے، ان میں سے ہر مسجد سے ایک یا دو آدمی ہونے چاہئیں ـــــ

حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں ایک یا دو آدمی کی شہادت مقبول ہے، اور یہ شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں دو آدمیوں کی شہادت مقبول ہے۔

حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیز باب اِخبار (خبر دینا) سے ہے باب شہادت سے نہیں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ جب آسمان میں ہلال کے عدم رویت کی (بہ) پائی جائے تو اس میں ایک شخص کی شہادت (اطلاع) قبول کی جاتی ہے۔ اور اگر یہ شہادت ہوتی تو قبول نہ ہوتی کیونکہ شہادات میں عدد شرط ہے۔ تو جب یہ از قبیل اِخبار ہے، شہادت نہیں، لہٰذا (عدد شرط نہیں، کیونکہ) دیانات کے بارے میں خبر دینے میں ـــــ عدد شرط نہیں ہوتا، یہاں تو صرف عدالت شرط ہوتی ہے۔ جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست وغیرہ کے بارے میں احادیث کی روایت میں راوی کی عدالت کافی ہوتی ہے ـــــ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ ایک عادل آدمی کی خبر وہاں مقبول ہوتی ہے۔ جہاں ظاہری حالت اس کی تکذیب نہ کرتی ہے، کیونکہ بے شمار ایسے لوگوں کی موجودگی میں، جنہیں رویت ہلال کے سلسلہ میں اس کی طرح کے اسباب و وسائل میسر ہوں، اور مانع بھی کوئی نہیں ہے، تو صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کو نظر نہ آنا یہ یا تو اس کے کذب کی دلیل ہے اور یا یہ کہ اسے دیکھنے میں غلطی لگی ہے ـــــ اور جب آسمان میں ہلال نظر نہ آنے کی وجہ موجود ہو تو اس وقت صورت حال مختلف ہے، کیونکہ اس صورت میں رویت ہلال میں سب برابر نہیں ہیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ بادل کہیں سے پھٹ گیا ہو اور وہاں سے ہلال ظاہر ہوا ہو اس میں ایک آدمی ہی دیکھ پایا اور کسی دوسرے کے دیکھنے سے پہلے وہ پھر مستور ہو گیا۔

اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں ایک آدمی خواہ شہر کا ہو یا شہر سے باہر کا، بہر صورت ایک آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں، یہ ظاہر الروایۃ ہے۔

اور طحاوی نے ذکر کیا کہ (اگر شہر سے باہر کا آدمی ہے تو اس کی شہادت) قبول کی جائے گی طحاوی کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فضا کی صفائی اور آلودگی میں شہر اور شہر سے باہر کا مطلع مختلف ہوتا ہے، کیونکہ شہر سے باہر کی فضا صاف ہوتی ہے۔ لہٰذا مطلع کے اختلاف سے رویت میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ وجہ یہ ہے کہ مطلع میں اختلاف بہت دور دراز کی مسافت اور فاصلے پر جاکر پڑ تا ہے (تو شہر کے اندر اور باہر ہونے سے مطلع مختلف نہ ہوگا، لہٰذا دیکھنے میں بھی اختلاف نہیں ہو سکتا)۔

مسئلہ: جس ایک شخص نے رویت ہلال کی خبر دی ہے، خود اس پر لازم ہے کہ روزہ رکھے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تو (یقینی طور پر) یہ دن رمضان کا ہے، اور انسان سے اس کے علم و اعتقاد کے مطابق مواخذہ ہوگا۔

اگر اس نے شہادت دی، اور امام نے شہادت رد کر دی، پھر اس نے افطار کر لیا، تو اس پر قضاء لازم ہے، کیونکہ اس نے اپنے زعم کے مطابق رمضان کا روزہ توڑا لہٰذا اس کے زعم کے مطابق اس سے معاملہ ہوگا۔

لیکن اس صورت میں کیا اس پر کفارہ بھی لازم ہے یا نہیں؟ — ہمارے اصحابؒ کا قول ہے کہ کفارہ لازم نہیں ہوگا — اور شافعی کے نزدیک اگر (بعد از رد شہادت) اس نے جماع سے روزہ توڑا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا (ورنہ نہیں)۔

اور اگر امام کے رد شہادت سے پہلے پہلے اس نے روزہ توڑ لیا تو کیا اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں، اس بارے میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں — اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب ہوگا، اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں واجب نہیں —

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا، جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ رمضان کا دن ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے لیے دلیل یعنی رویت پائی گئی ہے اور کسی دوسرے کا عدم علم اس کے علم میں قادح نہیں ہو سکتا، پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا، لہٰذا توڑنے کی صورت میں، اس پر کفارہ واجب ہوگا — اور اسی وجہ سے اس پر روزہ رکھنا بھی واجب تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا جو شعبان کا ہے، شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہے — اور ہم نے اسے شعبان کا دن اس لیے کہا ہے کہ اس دن کا رمضان سے ہونا صرف اس کی رؤیت سے معلوم ہوا، جبکہ آسمان صاف تھا، اور اس صورت میں اس کی رؤیت ثابت معتبر نہیں سمجھی گئی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عام لوگوں کی موجودگی میں جب کہ سب کو برابر طور پر اسباب رویت میسر ہوں، صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کا نہ دیکھنا یہ اس کے عدم رویت کی دلیل ہے۔ تو جب اس کی رویت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس دن کا رمضان سے ہونا بھی ثابت نہ ہوا، پس وہ دن شعبان سے ہی شمار ہوگا، اور بالاجماع شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

اور یہ کہنا کہ اسی رؤیت کی وجہ سے خود اس پر روزہ واجب ہوا ہے — ہمارے نزدیک درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہمارے مشائخ میں سے محققین کا کہنا یہ ہے کہ اس پر روزہ واجب ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ روایت صرف اتنی ہے کہ "وہ خود روزہ رکھے" اور یہ احتیاطاً استحباب پر محمول ہے۔

اور حسن بصری نے فرمایا کہ وہ صرف امام کے ساتھ روزہ رکھے۔ (یعنی قوم سے پہلے روزہ نہ رکھے بلکہ ساری قوم کے ساتھ ملکر روزہ رکھے)۔

اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ لیا اور اس کے تیس دن پورے ہوگئے لیکن ہلال شوال نظر نہیں آیا، تو بھی یہ امام (قوم) کے ساتھ ہی افطار کرے گا، اگرچہ اس کا یہ روزہ تیس سے زیادہ ہوگیا ہے۔ کیونکہ ہم نے اسے روزہ رکھنے کا حکم احتیاطاً دیا تھا، اور اب یہاں احتیاط یہ ہے کہ افطار نہ کرے کیونکہ احتمال ہے کہ جو اس نے دیکھا وہ ہلال نہ ہو بلکہ اس کا خیال ہو، پس شک ہوتے ہوئے روزہ مت چھوڑے۔ نیز اس لیے کہ اگر وہ روزہ چھوڑے گا تو مخالفت قوم کی وجہ سے اس پر تہمت لگنے کا خطرہ ہے، پس احتیاط اسی میں ہے کہ روزہ نہ چھوڑے۔

(گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ آسمان صاف ہو) اور اگر آسمان پر گرد وغبار یا بادل چھائے ہوئے ہیں تو اس صورت میں ایک آدمی کی شہادت بھی قابل قبول ہے، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے آدمی خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد یا عورت، خواہ اس پر کبھی بھی حد قذف جاری نہ ہوئی ہو یا کبھی ہوئی ہو لیکن وہ توبہ کر چکا ہو، سب کی شہادت قبول کی جائے گی، ہاں یہ ضروری ہے کہ شاہد مسلم، عاقل، بالغ، عادل ہو ــــ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں بھی دو عادل مردوں کی شہادت ہونا ضروری ہے، وہ اسے باقی شہادات پر قیاس کرتے ہیں ــ ہماری دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کی کہ "میں نے ہلال دیکھا ہے" تو آپ نے فرمایا کہ "کیا تم شہادت دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں؟" اس نے عرض کی "جی ہاں"، تو آپ نے فرمایا:

قم یا بلال، فاذن فی الناس فلیصوموا غداً۔

"بلال! اٹھو۔ لوگوں میں (ہلال نظر آنے کا) اعلان کر دو، تاکہ وہ کل روزہ رکھیں۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کے بارے میں ایک آدمی کی شہادت قبول فرمائی اور ہمارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اسوۂ حسنہ ہے۔

نیز اس لیے کہ درحقیقت یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس خبر پر مرتب ہونے والا حکم یعنی روزہ خود شاہد پر بھی لازم ہوتا ہے، اور شہادت کا حکم شاہد پر لازم نہیں ہوتا، اور انسان جب خود اپنے اوپر کوئی چیز واجب کر رہا ہو تو اسے متہم نہیں کیا جا سکتا، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے۔ اور اخبار میں عدد شرط نہیں، لیکن چونکہ یہ دینی معاملہ میں اخبار ہے اس لیے اس میں اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت شرط ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔

طحاوی نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ "اس میں صرف ایک آدمی کا قول بھی قبول کیا جائے گا، خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل" لیکن یہ بات ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ ہاں اگر اُن کی مراد عدالت حقیقی ہو تو پھر ٹھیک ہو سکتا ہے، کیونکہ اخبار میں عدالت حقیقی شرط نہیں بلکہ عدالت ظاہری کافی ہے۔

اور غلام اور عورت بھی اخبار کی اہلیت رکھتے ہیں (یعنی ان کی خبر قبول کی جائے گی) کیا آپ

دیکھتے نہیں کہ ان کی روایت حدیث صحیح مانی جاتی ہے۔
اسی طرح جس شخص پر حد قذف جاری ہوئی ہو، ہلال رمضان کے بارے میں اس کی خبر بھی مقبول ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ نے ابوبکرہؓ کی اخبار واحادیث کو قبول کیا ہے حالانکہ ان پر حد قذف جاری ہوئی تھی ___ ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جس پر حد قذف جاری ہوئی ہو رویت ہلال کے بارے میں اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی ___ لیکن صحیح یہ ہے کہ قبول ہوگی اور یہی حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے ___ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں، اور اس کی خبر مقبول ہوتی ہے۔

مسئلہ : ہلال رمضان کے بارے میں کسی ایک عادل شخص نے شہادت دی (اور وہ خود امام کے پاس حاضر نہیں ہوا) بلکہ اس کی شہادت کے بنیاد پر ایک دوسرا عادل شخص امام کے پاس آکر شہادت دیتا ہے، تو اس دوسرے عادل شخص کی شہادت قبول کی جائے گی، مخلاف باقی احکام میں شہادت علی الشہادت کے، کہ ان میں کسی کی شہادت پر شہادت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی، جب تک ایک مرد کی شہادت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں شہادت نہ دیں (کہ اس نے واقعی یہ شہادت دی ہے) اور یہاں اس لیے مقبول ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ از قبیل خبر ہے، از قبیل شہادت نہیں۔

مسئلہ : ہلال رمضان کے بارے میں ایک عادل مرد سے سن کر دوسرے عادل مرد کا خبر دینا جائز ہے، جیسا کہ اخبار واحادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ : اگر تہمت فسق کی وجہ سے امام نے ایک شخص کی شہادت رد کردی، تو شاہد خود اس دن روزہ رکھے گا، اس لیے کہ اس کے نزدیک یہ دن رمضان کا ہے، پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا ___ اور اگر اس نے یہ روزہ جماع سے توڑ ڈالا تو کیا اس پر کفارہ لازم ہوگا؟ اس میں اختلاف کا ہم بیان کر چکے ہیں۔

ہلال شوال کے احکام

اگر آسمان صاف ہو تو ہلال شوال کے بارے میں اتنی بڑی جماعت کی شہادت قبول کی جائے گی، جن کی خبر سے قاضی کو علم ویقین حاصل ہو جائے، جیسا کہ ہلال رمضان میں ہوتا ہے: "دادر الصوم" میں محمد نے ایسے ہی فرمایا ہے ___ اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال شوال کے بارے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ ہلال رمضان کے بارے میں ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں ایک عادل آدمی کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔

اور اگر آسمان ابر آلود یا گرد وغبار آلود ہے تو پھر ہلال شوال کی رویت کے بارے میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ہونا ضروری ہے جو کہ مسلم، عاقل، بالغ آزاد ہوں اور ان پر حد قذف بھی جاری نہ ہوئی ہو، جیسا کہ حقوق واموال کی شہادت میں ہوتا ہے، اس لیے کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کی رویت میں ایک مرد کی شہادت قبول کرنے کی اجازت دی ہے، اور روزے چھوڑنے کی اجازت آپ نے دو

مردوں کی شہادت پر دیتے تھے"
نیز اس لیے کہ یہ باب شہادت سے ہے، غور کیجیے! کہ اس شہادت سے شاہد پر کچھ لازم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس کو فائدہ پہنچتا ہے، کہ اس سے روزہ ساقط ہو جائیگا۔ تو اس میں اس پر تہمت لگنے کا اندیشہ ہے، لہٰذا اندیشہ تہمت کو ختم کرنے کے لیے اس شہادت میں عدد کی شرط ہے، بخلاف ہلال رمضان کی شہادت کے۔ کہ وہاں اندیشۂ تہمت نہیں، کیونکہ وہ شہادت دے کر خود اپنے اوپر روزہ لازم کر رہا ہے، اور اس کا ضرر اسی کو پہنچتا ہے۔

مسئلہ: اگر ہلال شوال نگاہوں سے مخفی رہا۔ تو دیکھیں گے، اگر رمضان کے روزے دو آدمیوں کی شہادت سے شروع کیے گئے تھے، تو رمضان کی گنتی تیس دن پوری کر کے روزہ رکھنا چھوڑ دیں گے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ فطر میں دو آدمیوں کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر رمضان کے روزے ایک آدمی کی شہادت پر شروع کیے گیے تھے (تو تیس دن پورے ہونے پر ہلال مخفی رہنے کی صورت میں فطر میں اختلاف ہے) حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال رمضان کی رویت ایک آدمی کی شہادت سے ثابت ہونے کی صورت میں عدد ایام پورا ہونے پر روزے مت چھوڑے جائیں، اگرچہ ایک آدمی کی شہادت سے روزے رکھنا واجب ہو جاتے ہیں، پس ایک آدمی کی شہادت سے رمضانیت روزے کے حق میں تو ثابت ہو گی، لیکن فطر کے حق میں ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ شرع میں فطر پر ایک آدمی کی شہادت کا اعتبار نہیں، دیکھیے! اگر وہ اکیلا استقلالاً فطر پر شہادت دیتا تو قبول نہ کی جاتی — بخلاف جبکہ دو شاہدوں کی شہادت سے روزے شروع کیے گئے ہوں، کیونکہ دو آدمیوں کی شہادت کا روزے رکھنے اور چھوڑنے دونوں میں اعتبار ہے، دیکھیے اگر وہ دونوں استقلالاً ہلال شوال کی رویت کی شہادت دیتے تو اُن کی شہادت قبول کی جاتی۔

نیز ایک آدمی کی شہادت سے وجوب صوم از راہ احتیاط تھا، اور یہاں احتیاط یہ ہے کہ (محض گنتی پورا ہونے پر) روزے مت چھوڑے جائیں، بہ خلاف جب کہ دو آدمیوں کی شہادت سے روزے رکھے گئے، اس لیے کہ اس صورت میں وجوب صوم دلیل مطلق سے ثابت ہوا پس اس کا اثر اور نتیجہ صوم اور فطر دونوں صورتوں میں ظاہر ہوگا (کہ تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔)

ابن سماعہ کی محمد سے روایت ہے کہ (ایک آدمی کی شہادت پر روزے شروع ہونے کی صورت میں بھی، تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔"

اس پر ابن سماعہ نے محمد پر اشکال وارد کیا اور کہا۔ کہ اگر آدمی کی شہادت پر روزے شروع کر کے گنتی پوری ہونے پر فطر کا فتویٰ دیا جائے تو ایک آدمی کی شہادت پر فطر لازم آتا ہے، اور یہ جائز نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو؟ تو محمدؒ نے جواب دیا کہ "میں کسی مسلم کے بارے میں یہ بدگمانی نہیں کرتا کہ وہ ایک دن بعد میں روزہ رکھنے کی بجائے ایک دن پہلے روزہ رکھنے کی عجلت کرے گا" اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہری صورت حال کے مطابق اگر اس کی شہادت سچی ہے تو پہلا روزہ بالکل صحیح ہے لہٰذا گنتی پوری ہونے پر رمضان پورا ہو جائے گا۔

اور بعض نے محمد کے اس قول کے بارے میں ایک اور جواب دیا ہے، انہوں نے کہا کہ تیس دن پورے ہونے پر فطر کا جائز ہونا ایک آدمی کی شہادت سے قصداً اور استقلالاً ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ جواز اس کی شہادت کے مقتضیٰ سے تبعاً اور ضمناً ثابت ہوا ہے۔ اور بعض اوقات ایک حکم جو کسی شی سے قصداً اور ابتداً ثابت نہیں ہوتا، وہ اس شی کے مقتضیٰ سے تبعاً وضمناً ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے دایہ نے بچے کی ولادت کی شہادت دی، اس سے بچے کا نسب ثابت ہوا اور ثبوت نسب کی بنا پر وہ مستحق میراث بنا (یہاں دایہ کی شہادت سے ضمناً استحقاق میراث ثابت ہوا) اگرچہ دایہ کی قصداً اور ابتداءً شہادت سے استحقاق میراث ثابت نہیں ہوتا (اسی طرح ابتداءً ایک آدمی کی شہادت سے فطر ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ایک آدمی کی شہادت پر آغاز رمضان صحیح ہونے کی بنا پر جب تیس دن پورے ہوئے تو فطر جائز ہے) اور یہ استشہاد صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے، ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق نہیں، کیونکہ دایہ کی ولادت پر شہادت ابوحنیفہ کے نزدیک حق میراث میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔

ہلالِ ذی الحجہ کا حکم اگر آسمان صاف ہے تو ہلال ذی الحجہ میں ویسی ہی شہادت قبول کی جائے گی، جیسی ہلال رمضان اور ہلال شوال میں قبول کی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اگر آسمان پر غبار یا بادل چھایا ہوا ہے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک آدمی کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔ اور کرخی نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے، جیسا کہ ہلال شوال میں ہے، کیونکہ اس شہادت سے ایک حکم شرعی یعنی لوگوں پر قربانی کا وجوب — متعلق ہوتا ہے لہٰذا اس میں عدد شرط ہے۔

صحیح پہلا قول ہے، کیونکہ اس کا تعلق باب شہادت سے نہیں بلکہ باب اخبار سے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس شہادت کے نتیجہ میں قربانی پہلے خود شاہد پر واجب ہوگی (اگر اس میں اہلیت وجوب ہے) پھر دوسروں پر واجب ہوگی (اور شہادت میں حکم شہادت خود شاہد پر لازم نہیں ہوتا) پس یہ باب خبر سے ہے، اور خبر میں عدد شرط نہیں۔

مسئلہ: لوگوں نے یوم شک میں زوال سے پہلے یا بعد ہلال دیکھا تو ابوحنیفہ و محمد کے قول میں یہ ہلال آئندہ رات کا ہے اور وہ دن رمضان کا نہیں ہے۔

ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر زوال کے بعد دیکھا تو اس کا حکم یہی ہے جو مذکور ہوا۔

اور اگر زوال سے پہلے دیکھا تو یہ گذشتہ رات کا ہوگا، اور وہ دن رمضان سے شمار کیا جائے گا۔

اس مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رہا۔ حضرۃ عمرؓ ابن مسعودؓ ابن عمر اور انس سے ابوحنیفہ و محمد کے قول کی طرح روایت ہے — اور عمر رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری روایت بھی ہے، جو ابو یوسف کے قول کی مثل ہے، اور یہی عائشہ وعلی رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔ اور ہلال شوال جو کہ یوم شک یعنی تیس رمضان کو نظر آئے، اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ زوال سے پہلے نظر آیا یا بعد میں: بہر صورت وہ آئندہ شب کا ہلال ہے، اور وہ دن رمضان کا ہی ہے — اور ابو یوسف کے نزدیک اگر زوال سے پہلے نظر آیا تو گذشتہ شب کا شمار کیا جائے گا اور وہ دن یوم فطر ہوگا۔

وجہ اختلاف یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رویت ہلال میں زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس میں غروب آفتاب سے پہلے نظر آنے کا اعتبار ہے۔ اور ابو یوسفؒ زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عادۃً ہلال زوال سے پہلے تب دکھائی دیتا ہے، جبکہ دو راتوں کا ہو۔ لہٰذا اگر یہ صورت ہلال رمضان میں پیش آئی ہے تو وہ دن رمضان کا ہوگا، اور اگر ہلال شوال میں پیش آئی ہے تو وہ یوم فطر ہوگا۔ ابو حنیفہ محمد کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

صوموا الرویتہ وافطروا الرویتہ :

" ہلال دیکھ کر روزہ رکھو، اور اسے دیکھکر افطار کرو "

تو آپ نے رویت ہلال کے بعد روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا حکم دیا، اور ابو یوسفؒ نے جو کہا ہے اُس سے روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا وجوب رویت سے پہلے ہونا لازم آتا ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔

مسئلہ: اگر اہل شہر نے ہلال نہیں دیکھا، انہوں نے شعبان کے تیس دن پورے کیے، پھر روزہ رکھا۔ اور ان میں ایک ایسا آدمی بھی ہے جس نے یوم شک میں رمضان کی نیت سے روزہ رکھا۔ پھر اہل شہر نے ۲۹ رمضان کی شام ہلال دیکھا۔ تو اہل شہر کے ۲۹ روزے ہوئے اور اس شخص کے تیس روزے ہو گئے۔ تو اس صورت میں اہل شہر کا عمل صحیح ہے اور انہوں نے اچھی روش اپنائی، اور اس شخص کا طرز عمل برا ہے اور اس نے خطا کھائی، کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی، کیونکہ سنت یہ ہے کہ جب آسمان صاف ہو تو ہلال دیکھ کر رمضان کا روزہ رکھا جائے یا شعبان کے تیس دن پورے کیے جائیں، جیسا کہ حدیث اس پر ناطق ہے۔ تو اہل شہر نے اس پر عمل کیا اور اس شخص نے مخالفت کی۔ لہٰذا اہل شہر راہ صواب پر چلے اور اس شخص نے غلط روش اختیار کی۔ اور اس صورت میں اہل شہر پر کسی روزے کی قضا لازم نہیں، کیونکہ ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے" اور آپؐ نے دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا۔ پھر فرمایا: "ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے" آپ نے تین مرتبہ ایسا ہی اشارہ کیا اور تیسری مرتبہ میں اپنے انگوٹھے کو بند کر لیا، اس سے ثابت ہوا کہ ماہ کبھی تیس کا ہوتا ہے اور کبھی ۲۹ کا۔ انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ۳۰ روزوں کی بہ نسبت ۲۹ روزے زیادہ رکھے (یعنی آپ کے عہد میں رمضان ۳۰ دنوں کی بہ نسبت ۲۹ دنوں کا زیادہ آیا)۔

مسئلہ: اگر ایک ملک والوں نے تیس روزے رکھے اور دوسرے ملک والوں نے انتیس روزے رکھے پس اگر تیس والوں نے ہلال دیکھ کر روزے رکھے، اور یہ رویت ان کے قاضی کے پاس ثابت بھی ہو گئی یا انہوں نے شعبان کے تیس دن شمار کر کے رمضان کے روزے رکھے، تو انتیس والوں پر ایک روزے کی قضا لازم ہے۔ کیونکہ انہوں نے رمضان کا ایک روزہ چھوڑا۔ اس لیے کہ دوسرے ملک والوں کی رویت سے رمضانیت ثابت ہو چکی تھی، اور ایک ملک والوں کا نہ دیکھنا دوسروں کے دیکھنے کے لیے باعث قدح نہیں ہو سکتا، کیونکہ عدم، وجود کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تیس والوں نے بغیر

رویت ہلال کے یا قاضی کے پاس ثبوت رویت کے اور شعبان کے تیس دن شمار کیے بغیر روزہ رکھ لیا تھا تو انہوں نے بُرا کیا، کہ انہوں نے رمضان کو ایک دن پہلے کر دیا۔ اور دوسروں پر اس کی قضاء لازم نہیں ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ماہ رمضان تیس کا ہوتا ہے کبھی انتیس کا گذشتہ تفصیل اس صورت میں جب کہ دونوں ملکوں کے درمیان مسافت اتنی قریب ہے کہ مطلع مختلف نہیں ہوتا، لیکن اگر مسافت بعیدہ ہے تو دو ملکوں میں سے ایک کا حکم دوسرے پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ دور دراز کی مسافت پر ملکوں کے مطلع میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہر ملک اور علاقہ میں اسی کے مطلع کا اعتبار کیا جائے گا، دُور دراز کے علاقہ کے مطلع کا نہیں۔

ابو عبداللہؒ بن ابی موسی الضریر کے بارے میں حکایت ہے کہ ان سے فتویٰ طلب کیا گیا کہ اسکندریہ میں سورج غروب ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کے منارہ پر ہو وہ کافی دیر تک سورج دیکھتا رہتا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اہل اسکندریہ کے لیے روزہ افطار کرنا حلال ہے، اور جو شخص منارہ کی چوٹی پر ہے اس کے لیے افطار کرنا حلال نہیں ہے جب کہ وہ سورج کے غروب ہونے کو دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ جائے طلوع کی طرح سورج کی جائے غروب میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر علاقہ کے رہنے والوں کے لیے ان کی جائے غروب کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ: اہل شہر نے ۲۹ روزے رکھے اور ہلال دیکھ کر روزے چھوڑے، اور ان میں ایک مریض بھی تھا جس نے روزے نہیں رکھے تھے۔ پس اگر اسے معلوم ہو جائے کہ اہل شہر نے اتنے روزے رکھے تو اس پر بھی انتیس۲۹ روزوں کی قضاء لازم ہے۔ کیونکہ قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ چونکہ ۲۹ ہیں، اس لیے اتنے روزوں کی قضا ہی اس پر لازم ہوگی — اور اگر اس مریض کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اہل شہر نے کتنے روزے رکھے۔ تو پھر اس پر تیس۳۰ روزوں کی قضا لازم ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ایک ماہ میں تیس دن ہوتے ہیں اور اس میں کمی عارضی ہوتی ہے پس جب اسے عارضی کا علم نہ ہو تو وہ اصل پر عمل کرے گا۔

مسئلہ: کسی شخص نے عذر کی وجہ سے ایک ماہ کے تیس روزے چھوڑے، پھر اس نے ہلال کے حساب سے ایک ماہ قضاء کے طور پر روزے رکھے۔ تو وہ ماہ انتیس دن کا ہوا، تو اس پر ایک اور روزے کی قضاء لازم ہے، کیونکہ اس میں چھوٹے ہوئے روزوں کی تعداد کا اعتبار ہے، ماہ کی جگہ ماہ کا اعتبار نہیں، کیونکہ قضا بقدر فوت شدہ ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ تیس روزے ہیں، لہٰذا انتیس پورا کرنے کے لیے ایک روزہ اور رکھے۔

روزہ دار سے متعلقہ شرائط

جن شرائط کا روزہ دار سے تعلق ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ اسلام: بلا اختلاف اسلام روزے کی ادائیگی کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ اور اسلام کے شرط وجوب صوم ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم عنقریب اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۲۔ طہارت: باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حیض و نفاس سے طہارت روزے کی صحت ادا و

کے لیے شرط ہے باقی اس کے وجوب صوم کی شرط ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

بلوغ صحتِ ادا کی شرائط سے نہیں ہے، لہٰذا نابالغ عاقل کے روزے کی ادائیگی صحیح ہے، اور اسے روزے کا ثواب ملے گا، ہاں بلوغ شرائط وجوب سے ہے، اور اس کا ذکر آئندہ ہوگا۔

اسی طرح عقل اور ہوش بھی صحت اداء کی شرائط نہیں ہیں، چنانچہ اگر کسی شخص نے رات کو روزے کی نیت کی، پھر دن میں اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس کا اس دن کا روزہ صحیح ہوگا۔ اور آئندہ دوسرے دن کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس لیے نہیں کہ اس میں ادائیگی کی اہلیت نہیں، بلکہ اس لیے کہ اس دن کی نیت نہیں پائی گئی۔ کیونکہ مجنون اور بے ہوش سے نیت کا تصور نہیں کیا جا سکتا — باقی عقل اور ہوش کے شرائط وجوب ہونے میں کلام ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۳۔ **نیّت**: اس شرط کے بارے میں گفتگو تین مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اصل نیت کا بیان۔

۲۔ کیفیت نیت کا بیان۔

۳۔ وقت نیت کا بیان۔

۱۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق اصل نیت تمام روزوں کے جواز کے لیے شرط ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ مقیم کے لیے بغیر نیت کے بھی جائز ہو جاتا ہے — زفرؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

" فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ "

" تم میں سے جو شخص اس ماہ کو پائے، پس اسے چاہیے کہ اس کے روزے رکھے۔ "

اس میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی قید کے بغیر مطلقاً روزے رکھنے کا حکم دیا، اور صوم (روزہ) کہتے ہیں (کھانے، پینے اور وظیفۂ زوجیت سے، رکنے کو، اور اس شخص نے اس کی پابندی کی، پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔

نیز اس لیے کہ نیت کی شرط تعیین کے لیے ہوتی ہے، اور تعیین کی حاجت تب ہوتی ہے، جب کسی شی میں دوسرے امر کی مزاحمت کا اندیشہ ہو۔ اور رمضان کے روزوں میں مزاحمت کا خطرہ نہیں کیونکہ یہ وقت مقیم کے حق میں صرف ایک ہی قسم کے روزے یعنی رمضان کے روزے کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا یہاں تعیین کے لیے نیت کی ضرورت نہیں۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

" لا عمل لمن لا نية له۔ "

" جس کی نیت نہیں، اس کا کوئی عمل نہیں۔ "

نیز آپ کا فرمان ہے:

" الاعمال بالنيات ولكل امرئ مانوى "

" اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور جو نیت ہے، وہی ملتا ہے۔ "

نیز اس لیے کہ رمضان کے روزے عبادت ہیں، اور عبادت اس فعل کا نام ہے جو بندہ بامر الٰہی اپنے اختیار سے خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لیے بجا لائے ـــــ اور اختیار و اخلاص بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتے۔

رہا زفر کا آیت سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں مطلقاً صوم کا نام بولا جائے، اس سے مراد صوم شرعی ہوتا ہے، اور امساک (رکنا) بغیر نیت کے صوم شرعی نہیں بنتا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور زفر کا یہ کہنا کہ نیت کی شرط تعیین کی غرض سے ہوتی ہے، اور رمضان کا زمانہ صوم رمضان کے لیے متعین ہے، لہٰذا نیت کی حاجت نہیں ـــ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ نیت کی حاجت نہیں، لیکن تعیینِ وصف کے لیے، باقی تعیینِ اصل کے لیے نیت کی حاجت اب بھی ہے ـــ اس کی وضاحت یہ ہے کہ بنیادی طور پر امساک میں تردد ہے کہ وہ بطور عادت یا حمیت ہے، یا اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ بلکہ اصل تو یہ ہے کہ ہر فاعل کا فعل اپنی ذات کے لیے ہوتا ہے، جب تک کہ وہ اسے کسی دوسرے کے لیے نہ کر دے ـــ لہٰذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے ـــ پھر جب اس وقت میں اصل نیت سے امساک بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے ہو گیا، اور یہ وقت فرض امساک کے لیے متعین ہے تو اس میں فرض امساک (صوم) ہی واقع ہوگا اور اس میں تعیین وصف کی حاجت نہیں ہے۔

۲۔ کیفیتِ نیت: کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر صوم عین ہو یعنی رمضان کا روزہ، رمضان سے باہر نفل روزہ اور وقت معین میں نذر مانا ہوا روزہ ہو۔ تو یہ ہمارے نزدیک مطلق نیت سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔

شافعی کے نزدیک نفل روزہ تو مطلق نیت سے جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن واجب روزے کے لیے نیت معین ضروری ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرض روزہ ہے۔ لہٰذا یہ فرض کی نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا ـ جیسے قضا، کفارات اور نذر مطلق کے روزے نیت معین کے بغیر ادا نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرضیت اصل صوم پر ایک زائد صفت ہے جس سے زیادتی ثواب کا تعلق ہوتا ہے، پس اس میں نیت کا زائد ہونا بھی ضروری ہے کہ فرض کی نیت بھی کی جائے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ یہ فرمان ہے: فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ "جو شخص اس کو پائے پس وہ اس کے روزے رکھے" اور (جس نے فرض کی نیت نہیں کی) اس نے اس ماہ کو پایا اور اس کا روزہ رکھا پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

نیز نیت کی شرط یا تو اس لیے ہوتی ہے تاکہ وہ امساک صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے اور یا اس لیے ہوتی ہے کہ مختلف انواع کے روزوں میں تمیز ہو جائے ـــ یہاں اشتراط نیت کی پہلی وجہ بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ مطلق نیت اسی لیے ہے کہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے، اس لیے کہ اتنی نیت قطع تردد کے لیے کافی ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: جو نیت ہو، وہی ملتا ہے"

اور اس شخص نے نیت کی "کہ اس کا یہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہے"، پس اگر یہ اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ سمجھا جائے تو اس نیت کی مطابق نہ ملا۔ اور یہ چیز خلاف نص ہے۔

اسی طرح اشتراط نیت کی دوسری وجہ بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس وقت میں صرف ایک نوع کا روزہ ہی جائز ہے، لہٰذا التعیین و نیت سے تمیز کی حاجت نہیں ہے۔ بہ خلاف قضاء، نذر اور کفارہ کے روزوں کے، کہ وہاں اس وقت یعنی رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات میں، مختلف انواع کے روزے جائز ہیں۔ لہٰذا نیت کے ذریعے تعیین و تمیز کی ضرورت ہے، یہی ان کے درمیان وجہ فرق ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا یہ فرض روزہ ہے، مسلّم ہے، لیکن فرض کی نیت کے بغیر فرض روزہ کیوں ادا نہیں ہو سکتا؟ — اور یہ کہنا کہ "فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے، لہٰذا اس میں نیت زائدہ کی ضرورت ہے"، تو اس میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ "فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے"، کیونکہ صوم خود ایک صفت ہے۔ اور صفت اپنے اوپر کسی ایسی صفت کا احتمال نہیں رکھتی جو اس سے زائد ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو۔ بلکہ فرضیت ایک وصف اضافی ہے پس صوم کو جو مفروض اور فریضہ کہا جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فرض کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ کسی ایسی صفت فرضیت کی وجہ سے نہیں جو اس کے ساتھ قائم ہے — تو جب فرضیت، صوم کے ساتھ صفت قائم نہ ہوئی تو اس کے لیے علیحدہ فرض کی نیت کرنا بھی شرط نہ ہوگا۔

باقی ثواب کی زیادتی فضیلت وقت کی وجہ سے ہے، عمل میں کسی صفت کے زائد ہونے کی وجہ سے نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کسی شخص نے رمضان کا یا نذر معین کا روزہ نفل کی نیت سے رکھا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ روزہ رمضان کا یا نذر معین کا واقع ہوگا — اور شافعی کے نزدیک یہ روزہ رمضان یا نذر معین کا نہیں بنے گا — اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان میں کسی دوسرے واجب مثلاً قضا، کفارہ اور نذر کی نیت سے روزہ رکھا تو بھی یہ روزہ رمضان ہی کا بنے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رمضان کا نہیں بنے گا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس شخص نے نفل کی نیت کی تو اس نے فرض سے اعراض کیا۔ اور جو آدمی کسی فعل سے اعراض کرنے والا ہو، وہ اسے بجالانے والا نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے (نفل روزے کی نیت کرکے) اصل اور وصف کی نیت کی۔ اور یہ وقت اصل کے تو قابل ہے، وصف کے قابل نہیں پس وصف کی نیت باطل اور لغو ہو جائے گی اور اصل کی نیت باقی رہے گی (یعنی صرف روزے کی نیت) اور اتنی نیت صوم و امساک کو اللہ تعالیٰ کے لیے بنانے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر نذر معین کے دن کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو بالاجماع وہی واجب واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی۔ بہ خلاف رمضان کے صوم کے (کہ یہاں رمضان ہی کا روزہ بنے گا)، وجہ فرق یہ ہے کہ ان دونوں وقتوں میں سے ہر ایک اگرچہ اپنے روزے کے لیے متعین ہے، لیکن ان میں سے ایک

یعنی ماہ رمضان ایسی ذات کی تعیین سے معین ہوا ہے، جیسے اختیار کامل حاصل ہے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذات ہے، پس رمضان کی تعیین علی الاطلاق ثابت ہوئی، لہٰذا اس میں ہر قسم کا روزہ فسخ ہوگا۔ اور نذر معین کے وقت کی تعیین ایسی ذات کی طرف سے ہے، جس کے پاس اختیار قاصر ہے یعنی بندہ کی ذات، پس اس کی تعیین کا اثر اس روزہ میں تو ظاہر ہوگا جو اس نے معین کیا ہے، یعنی نفل روزہ، لیکن اس کی تعیین کا ان واجبات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جو ان اوقات میں اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، پس یہ اوقات دوسرے واجبات کا بھی محل ہیں، چنانچہ جب دوسرے واجبات میں سے کسی کی نیت کرے گا، وہ صحیح ہوجائے گا۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل مقیم کے بارے میں تھی، رہا مسافر! تو اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان کا روزہ رکھا تو اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھتا ہے تو اس میں اختلاف ہے — ابوحنیفہ کے قول میں جس کی نیت کرے گا، وہی روزہ ہوگا — ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

اور اگر رمضان میں نفل کی نیت کرتا ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور قدوری کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دو روایتیں ہیں — ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفلی روزہ ہوگا — اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ رمضان کا روزہ ہوگا — اور قدوری کا کہنا ہے کہ پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ مسافر پر واجب ہوتا ہے اور یہی عزیمت ہے اور افطار تو اس کے لیے رخصت ہے۔ جب اس نے عزیمت اختیار کی اور رخصت چھوڑ دی تو وہ اور مقیم برابر ہوگئے، لہٰذا مقیم کی طرح اس کا روزہ بھی رمضان کا ہوگا — ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ اگرچہ مسافر پر واجب ہے، لیکن اس کے ساتھ رعایت کرتے ہوئے، اسے افطار کی رخصت دی گئی، پس اسے اپنے ذمہ واجب شدہ روزے کو ساقط کرنے کی رخصت دینا — جب کہ اس میں اُس کے ساتھ زیادہ رعایت ہے — زیادہ بہتر ہے — باقی نفل روزے کی نیت کی صورت میں ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ روزہ رمضان میں مسافر پر واجب نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے لیے فطر مباح ہے، پس اس کے لیے یہ وقت رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات کے مشابہ ہے، اور اگر وہ رمضان سے باہر نفل روزے کی نیت کرتا تو اس کا نفل روزہ ہوتا، اسی طرح رمضان بھی ہوگا — اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفلی روزہ میں روزہ رکھنے والے کی تعیین نیت ضروری نہیں ہوتی، بلکہ اس میں صرف روزے کی نیت کافی ہوتی ہے، پس تعیین لغو اور بے کار ہوگئی اور اصل نیت باقی ہے — چنانچہ وہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ دار ہوا، لہٰذا اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا — رہا یہ کہنا کہ "رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا" درست نہیں ہے، بلکہ روزہ واجب ہوتا ہے ہاں اسے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے، پس جب اس نے رخصت اختیار نہ کی اور کسی دوسرے واجب کی نیت بھی نہ کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا، پس نفل روزے کی نیت کی صورت

میں وہ رمضان کا روزہ ہی ہوگا۔
باقی وہ مریض جسے افطار کی رخصت حاصل ہے، اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان میں روزہ رکھا تو بلا اختلاف اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا ـــ اور اگر نفل روزے کی نیت سے رکھا تو ہمارے اکثر مشائخ کا قول یہ ہے کہ اس کا یہ روزہ بھی رمضان کا ہی ہوگا، کیونکہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہوگیا تو وہ تندرست آدمی کی طرح ہوگیا۔ کرخی نے مریض اور مسافر کو ایک درجہ میں رکھا ہے ـــ اور ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔

رمضان میں ہر روزے کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے یا سب کیلئے ایک نیت کافی ہے۔

اکثر علماء کے نزدیک رمضان کے ہر روزے کے لیے علیحدہ نیت کرنا شرط ہے ـــ مالک کا قول ہے کہ پورے ماہ کے روزے ایک نیت کے ساتھ بھی جائز ہو جاتے ہیں ـــ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ایک ماہ کے روزے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه" اور ماہ ایک زمانہ کا نام ہے، پس تمام روزے از اول تا آخر ایک عبادت ہوئے، جیسے صلوٰۃ اور حج ہے، پس یہ ایک نیت سے ادا ہو جائیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر دن کا روزہ ایک علیحدہ عبارت ہے، جس کا دوسرے دن سے کوئی تعلق نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر ایک دن روزہ فاسد ہو جائے تو اس سے دوسرا روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہٰذا ہر دن کے روزے کے لیے علیحدہ نیت شرط ہے ـــ اور مالک کا یہ کہنا کہ "ماہ ایک زمانہ کا نام ہے" ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ یہ مختلف زمانوں کا نام ہے، جن میں سے بعض یعنی دن ـــ روزے کا محل ہیں اور بعض ـــ یعنی راتیں ـــ روزے کے اوقات نہیں، پس ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت خلل انداز ہوا جو دونوں میں سے کسی روزے کا وقت نہیں ہے، لہٰذا دو نمازوں وغیرہ کی طرح ہر دو دن کے روزے مختلف عبادت ہوئے۔

صوم دین کے بارے میں نیت کے احکام

اگر صوم دین ـــ یعنی قضاء، کفارات اور نذر مطلق کے روزے ـــ رکھ رہا ہے تو ان میں نیت کی تعیین ضروری ہے۔ حتی کہ اگر اس نے مطلق روزے کی نیت سے بھی یہ روزے رکھے تو بھی اس کے مطلوب روزے ادا نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک رمضان کے علاوہ تمام ایام شرعاً نفل روزوں کے لیے متعین ہیں اور مطلق نیت اسی روزے کی طرف راجع ہوگی، جس کے لیے یہ وقت متعین ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک خارج رمضان اوقات مبہم طور پر ہر قسم کے روزوں کا محل ہیں لہٰذا کسی ایک کے لیے وقت کو متعین کرنے کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ وقت اسی روزے کے لیے خاص ہو جائے ـــ لیکن اگر مطلق نیت کی جائے گی تو یہ نفل روزے کی طرف راجع ہوگی کیونکہ یہ روزے کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور ادنیٰ یقیناً واقع ہوتا ہے۔ پس مطلق نیت سے امساک نفل روزہ بنے گا۔

مسئلہ: اگر روزہ رکھتے ہوئے قضاء رمضان اور نفل روزے کی نیت کی تو ابو یوسف کے قول

مطابق یہ قضاء روزہ ہوگا ــــ اور محمد کا قول ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔
محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ وقت دو مختلف اور منافی جہتوں کے لیے متعین کیا۔ لہٰذا تعارض کی وجہ سے دونوں جہتیں ــــ قضا اور نفل ــــ ساقط ہو گئیں اور اصل نیت یعنی روزے کی نیت باقی رہی، لہٰذا یہ نفل روزہ ہوگا (جیسا کہ اس صورت کا حکم ہے۔)
ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعیین نفل کی نیت کرنا اس صورت میں لغو اور بے کار ہے۔ ــــــ
پس نفل کی نیت تو بے سود ہوئی۔ اور اصل نیت باقی رہی، تو ایسا ہو گیا گویا اس نے قضاء رمضان اور روزے کی نیت کی۔ اور اگر یہ صورت ہوتی تو یہ روزہ قضاء رمضان کا ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر روزہ رکھتے ہوئے قضاء رمضان اور کفارۂ ظہار کی نیت کی تو ابو یوسف نے فرمایا کہ استحساناً یہ قضاء روزہ ہوگا ــــ اور قیاس یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہو، اور یہی قول محمد ہے ــــ قیاس کی وجہ ــــ جیسا کہ ہم پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں ــــ یہ ہے کہ ان دونوں متعین کردہ جہتوں میں منافات ہونے کی وجہ سے تعارض ہے پس دونوں جہتیں ساقط ہو گئیں، جیسا کہ تعارض کی صورت میں ہوتا ہے، اور مطلق روزے کی نیت باقی رہی، لہٰذا یہ نفلی روزہ ہوگا ــــ
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جہت قضاء کی تعیین کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ یہ صوم رمضان کا خلف ہے، اور کسی شی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا وہ شی خود موجود ہے ــــ اور رمضان کا روزہ تمام روزوں سے زیادہ قوت رکھتا ہے، حتیٰ کہ اس کی موجودگی میں تمام روزوں کی نیت غیر مؤثر ہوتی ہے ــــ نیز صوم قضاء ایسے صوم کا بدل ہے جو ابتداً اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا، اور کفارۂ صوم ایسے سبب سے واجب ہوا جو بندے کی طرف سے پایا گیا، لہٰذا صوم قضا قوی تر ہے، پس ضعیف تر اس کے مزاحم نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ: کسی شخص نے معین دن کے روزے کی نذر مانی، پھر اس دن جو روزہ رکھا تو اس میں نذر اور کفارۂ یمین کے روزے کی نیت کر لی، تو اس بارے میں ابن سماعہ کی محمد سے روایت ہے کہ یہ نذر کا روزہ ہوگا، کیونکہ دونوں نیتیں تعارض کی وجہ سے ساقط ہو گئیں اور مطلقاً روزے کی نیت باقی رہی پس وہ نذر معین کا روزہ ہوگا۔ (کیونکہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے) واللہ اعلم۔

وقت نیت: تمام روزوں میں افضل یہ ہے کہ طلوع فجر کے وقت نیت کر لے، اگر یہ ممکن ہو یا رات کو نیت کرے، کیونکہ طلوع فجر کے وقت کی گئی نیت، عبادت کے اولین جزء سے حقیقۃً مل جاتی ہے، اور رات کو کی گئی نیت اولین جزء سے حکماً متصل ہو جاتی ہے۔
اور اگر طلوع فجر کے بعد نیت کی تو اس میں تفصیل ہے ــــ اگر وہ صوم، صوم دین ہے تو بالاجماع جائز نہ ہوگا، اور اگر صوم عین ــــ یعنی رمضان کا روزہ، خارج رمضان میں نفل روزہ اور نذر معین کا روزہ ــــ ہے تو جائز ہو جائے گا۔

زفر کا قول ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا مسافر ہے تو دن میں کی گئی نیت سے اس کا رمضان کا روزہ جائز نہیں ہوگا ــــ

شافعی کا قول ہے کہ دن میں کی گئی نیت سے صرف نفل روزہ جائز ہوتا ہے ___ اور مالکؒ کا قول ہے کہ نفل روزہ بھی جائز نہیں ہوتا۔

اور زوال آفتاب کے بعد دن میں کی گئی نیت سے ہمارے نزدیک نفل روزہ جائز نہیں ہوتا اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں ___

مالک کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ مالک فرماتے ہیں کہ نفل فرض کے تابع ہوتا ہے، اور فرض روزہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز نہیں ہوتا، پس اسی طرح نفل روزہ بھی جائز نہ ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے بتلایا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی (بعض اوقات) صبح کو روزے کی نیت نہیں ہوتی تھی، پھر آپ کا ارادہ ہوتا تو آپؐ روزہ رکھ لیتے" اور عائشہ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف لاتے اور پوچھتے کہ "کیا تمہارے پاس ناشتہ ہے؟" پس اگر وہ کہتے کہ "نہیں" تو آپ فرماتے" تو میں روزہ کی نیت کرتا ہوں"۔

نیز زوال سے پہلے پہلے کی نیت سے نفل روزے کا جائز ہونا علی، ابن مسعود، ابن عباس اور ابوطلحہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

باقی زوال کے بعد کی نیت سے نفل روزہ کا جائز نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ ہمارے نزدیک فرض روزہ کی طرح نفل روزہ بھی غیر متجزی وغیر منقسم ہے ___ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ نفل روزہ میں تجزی و تقسیم ہوسکتی ہے۔ حتی کہ انہوں نے فرمایا کہ "جس وقت سے کوئی نیت کرے گا، اسی وقت سے صائم ہوجائیگا بشرطیکہ دن کے اوّل حصّہ میں امساک پایا گیا ہو۔ اور ان کی حجت ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی وہ روایات ہیں جو ابھی اوپر مذکور ہوئیں، کہ ان روایات میں مطلقاً نیت کا ذکر ہے اور ان میں زوال سے پہلے یا بعد کا کوئی ذکر نہیں۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ روزے میں تجزی اور تقسیم نہیں ہوسکتی، خواہ وہ فرض روزہ ہو یا نفل اور یہ شخص یوم کے اول سے صائم سمجھا جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ رکن صوم ___ یعنی امساک بوقت غداء ___ کے وقت نیت صوم موجود ہو، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ لہٰذا جب اس نے زوال آفتاب کے بعد نیت کی تو رکن صوم کا کچھ حصہ اس شرط سے خالی رہا، لہٰذا شرعاً وہ صائم نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں جو دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں، وہ زوال آفتاب سے قبل پر محمول ہے۔ اس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

اور صوم رمضان میں شافعی کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ شافعی اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"لاصیام لمن لم یعزم الصوم من اللیل۔"

"جو رات کو روزے کا عزم نہیں کرتا اس کا کوئی روزہ نہیں۔"

نیز دن کے اول سے "امساک" رکن صوم ہے پس اس کے لیے نیت ضروری ہے، تاکہ وہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہوجائے۔ اور جب دن پہلے حصے میں نیت نہیں تھی، تو شرط کے فقدان کی وجہ سے دن کی پہلے حصہ کا امساک اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ ہوا۔ پس باقی دن کا امساک بھی اللہ تعالیٰ

کے لیے نہیں بنے گا، کیونکہ صوم فرض میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اسی لیے قضاء کفارات اور نذر مطلق کے مطلق کے روزے، دن میں کی گئی نیت سے جائز نہیں ہوتے، اسی طرح رمضان کا روزہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث" سے لے کر "ثم اتموا الصیام الی اللیل" تک فرمان ہے — اس میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے لیے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا اور جماع مباح قرار دیا ہے۔ اور طلوع فجر کے بعد فجر سے تاخر کے ساتھ مذکورہ امور ثلاثہ سے صیام (رکنے) کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ (ثم اتموا الصیام میں) ثم کا کلمہ تعقیب مع التراخی کے لیے ہوتا ہے۔ پس اس میں اوّل نہار سے تاخیر کے ساتھ روزے کا حکم ہوا۔ اور روزے کا حکم درحقیقت نیت کا حکم ہے۔ کیونکہ شرعاً نیت کے بغیر روزہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس یہ اول نہار سے متاخر نیت کے ساتھ روزے کا حکم ہوا، اور (صورت مذکورہ میں) صائم نے ایسا ہی کیا، تو وہ مامور بہ کو بجا لایا، لہٰذا وہ اپنے فرض سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ اور اس (اتموا الصیام) میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ اول نہار میں امساک، صوم سمجھا جاتا ہے، خواہ اس میں صوم کی نیت پائی جائے، یا نہ پائی جائے، کیونکہ کسی شی کا اتمام تقاضا کرتا ہے کہ اس کے کچھ حصہ کا وجود پہلے سے پایا جاتا ہو۔

نیز ایسے صائم نے رمضان کا روزہ رکھا اور ایسے وقت میں رکھا جو شرعاً صوم رمضان کے لیے متعین ہے۔ کیونکہ رکن صوم اور تمام شرائط۔ جن کا اہلیت اور محلیت سے تعلق ہے — پائی گئی ہیں، باقی شرائط میں تو کوئی کلام نہیں۔ کلام صرف نیت میں ہے — اور نیت صوم کا وقت رکن صوم کے وجود کا وقت ہے (یعنی جب رکن کے وجود کا وقت ہو تو اس وقت نیت کا ہونا ضروری ہے)، اور رکن صوم یہ ہے کہ غدا (ناشتہ) کے متعارف وقت (امور ثلاثہ سے) امساک پایا جائے۔

اور اوّل نہار میں امساک شرط ہے، رکن نہیں ہے۔ کیونکہ عبادت کا رکن وہ ہوتا ہے جو بدن پر شاق اور گراں ہو اور عادت یعنی نفس کا مخالف ہو۔ اور یہ غداء (ناشتہ) کے متعارف وقت امور ثلاثہ سے امساک بنتا ہے — باقی اول نہار میں امساک! یہ تو عادت ہوتی ہے، لہٰذا یہ رکن نہیں ہوگا۔ البتہ شرط ہوگا، کیونکہ یہ معنی رکن کو ثابت کرنے کا وسیلہ ہے۔ مگر فی الحال اس کا وسیلہ ہونا معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ وجودِ رکن کے وقت صوم کی نیت نہ کرے۔ تو جب اس نے نیت کر لی تو اوّل نہار کے امساک کا اپنے وجود کے وقت سے وسیلہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ اور نیت کی شرط اس لیے لگائی جاتی ہے تاکہ وہ امساک جو رکن ہے، عبادت ہو جائے۔ اُس امساک کے لیے نیت شرط نہیں ہے جو بطریق وسیلہ عبادت بنتا ہے۔ جیسا کہ ہم خلافیات میں ثابت کر چکے ہیں۔

رہی حدیث! تو یہ خبرِ واحد ہے، لہٰذا یہ ناسخ کتاب نہیں بن سکتی۔ ہاں اس کے لیے مکمل بن سکتی ہے۔ پس یہ نفیِ کمال پر محمول ہوگی (کہ جس نے رات کو نیت نہیں کی اس کا روزہ کامل نہیں)، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے: "لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد" (مسجد کے ہمسایہ کی نماز نہیں ہوتی مگر مسجد میں)۔ اور نفیِ کمال پر محمول کرنا اس لیے ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر بقدرِ امکان عمل ہو جائے۔

رہے قضاء، نذور، اور کفارات کے روزے! تو صائم ان میں سے کوئی روزہ شرعاً اُس روزے کے لیے معین کردہ وقت میں نہیں رکھتا، کیونکہ خارج رمضان تمام کا تمام نفل کے لیے متعین اور شرعاً نفل کے لیے ہی رکھا گیا ہے، مگر یہ کہ کوئی شخص اسے غیر نفل کے لیے معین کرلے۔ چنانچہ جب کسی شخص نے رات کو کسی دوسرے روزے کی نیت نہیں کی تو شرعاً وہ وقت نفل کے لیے متعین رہا، پس (بعد از طلوع فجر) اسے اس میں تغیر کرنے کا اختیار نہیں۔

لیکن رمضان کی صورت میں تو وہ وقت صوم رمضان کے لیے ہی متعین ہے، اور (طلوع فجر کے بعد نیت کی صورت میں بھی، اس کا رمضان کا روزہ صحیح ہے، کیونکہ صوم کا رکن اور شرائط پائی جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور مسافر جب رمضان کے روزے کی دن کو نیت کرے تو اس میں زفر کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ زفر کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ رمضان میں مسافر پر روزہ حتمی طور پر واجب نہیں ہوتا، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ افطار کرسکتا ہے۔

اور مسافر کے حق میں یہ وقت صوم رمضان کے لیے متعین بھی نہیں ہے، اسی لیے وہ اس وقت میں کوئی دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے پس مسافر کا یہ روزہ خارج رمضان میں صوم قضا کے مشابہ ہوگیا۔ اور صوم قضاء دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوتا، اسی طرح مسافر کا رمضان کا روزہ بھی دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک ادا ہوجاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ رمضان میں مسافر پر روزہ واجب ہی ہوتا ہے اور یہی اس کے حق میں عزیمت ہے، مگر یہ کہ اُسے افطار کی رخصت و سہولت ہے۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک اسے دوسرا واجب روزہ رکھنے کا اختیار بھی ازراہ رخصت و سہولت حاصل ہے، کیونکہ اس سے ایک فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کرچکے ہیں — تو جب مسافر نے افطار کی رخصت اختیار نہ کی اور نہ ہی کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا۔ اور اس نے یہ روزہ رکھا ہے، لہٰذا مقیم کی طرح وہ بھی اپنے فرض سے عہدہ برآ ہوجائے گا۔

مسئلہ: کیفیت نیت اور وقت نیت کی مباحث سے ایک یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ ایک شخص دشمن کے ہاتھ میں اسیر ہے، ماہ رمضان اس پر مشتبہ ہوجاتا ہے، وہ تحری کرتا ہے اور رمضان کے ارادے سے ایک ماہ روزے رکھتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا وہ ماہ جس میں اس نے روزے رکھے فی الواقع ماہ رمضان ہوگا اور یا وہ ماہ، رمضان سے آگے یا پیچھے ہوگا، پس اگر اس کی تحری ماہ رمضان کے موافق پڑی، تو اُس کے روزے صحیح ہوگئے، اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ جو اس پر فرض تھا، وہ بجالایا۔

اور اگر تحری کے مطابق رکھے ہوئے روزے فی الواقع رمضان سے مقدم ہوگئے، تو جائز نہیں ہوں گے، کیونکہ اس نے وجوب سے پہلے بلکہ سبب وجوب کے وجود سے پہلے واجب ادا کیا اور

اگر اس کے روزے ماہ رمضان سے متاخر ہیں پس اگر شوال کے موافق ہوگئے تو جائز ہیں لیکن اس میں اتنی رعایت رکھی جائے کہ دونوں ماہ عدد ایام میں اور تعیین نیت میں اور رات کو نیت پائے جانے میں موافق ہوں۔

موافقت عدد تو اس لیے ضروری ہے کہ رمضان کے بعد ایک ماہ کے روزے قضا شمار ہوں گے اور قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے۔ اور ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا۔ باقی نیت کی تعیین اور رات سے نیت ہوتا اس لیے ضروری ہے کہ قضا روزے نہ تو مطلق نیت کے ساتھ جائز ہوتے ہیں اور نہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ اور اس میں قضا کی نیت شرط ہے؛ قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ "شرط نہیں ہے ــــ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ "شرط ہے" صحیح قدوری کی تحقیق ہے، کیونکہ اس نے تو یہ نیت کی کہ مجھ پر جو رمضان کا روزہ فرض ہے، میں وہ رکھ رہا ہوں، اور اس پر رمضان کی قضا واجب تھی پس یہ اس کی طرف سے نیت قضا کی تعیین ہوگئی۔

اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اس کے ایک ماہ کے روزے ماہ شوال کے موافق پڑے تو دیکھا جائے گا، اگر اس سال رمضان کا ماہ بھی کامل (یعنی دونوں تیس دن کے تھے)، تو وہ یوم فطر کی وجہ سے (مزید) ایک دن قضا روزہ رکھے گا، کیونکہ یوم فطر میں قضا روزہ جائز نہیں ہوتا، تو جب یوم فطر میں رکھا ہوا روزہ جائز نہ ہوا، تو ابھی اس کے ذمہ ایک روزہ باقی ہے)۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا (یعنی ۳۰ دن)، اور شوال ناقص (یعنی ۲۹ دن) تو پھر دو دن مزید روزے رکھے گا، ایک دن تو یہ فطر کی وجہ سے اور ایک دن ماہ کے ناقص ہونے کی وجہ سے کیونکہ قضا فوت شدہ روزوں کے بقدر ہوتی ہے۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور شوال کامل تو اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں، کیونکہ اس نے فوت شدہ (۲۹) روزے پورے کر لیے۔

اور اگر اس کے روزے ہلال ذی الحجہ کے موافق پڑے (کہ اسیر نے اپنی تحری کے مطابق اسے ماہ رمضان کا ہلال سمجھتے ہوئے روزے شروع کیے، اور ہلال دیکھ کر ختم کیے اور فی الواقع یہ ماہ ذی الحجہ تھا) پس اگر اس سال رمضان بھی کامل تھا اور ذی الحجہ بھی کامل، تو وہ مزید چار دن روزے رکھے گا۔ ایک دن یوم نحر کی وجہ سے اور تین دن ایام تشریق کی وجہ سے۔ کیونکہ ان دنوں میں قضا جائز نہیں ہوتی (البتہ ان دنوں میں رکھے گئے روزے صحیح نہ ہوئے)، اور اگر رمضان کامل تھا اور ذوالحجہ ناقص، تو مزید پانچ دن روزے رکھے گئے۔ ایک دن نقصان ماہ کی وجہ سے، اور چار دن یوم نحر اور ایام تشریق کی وجہ سے۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور ذوالحجہ کامل تو مزید تین دن روزے رکھے گا۔ کیونکہ اب اس کے ذمہ اتنے ہی فوت شدہ روزے رہ گئے ہیں۔

اور اگر اسیر کے تحری سے رکھے ہوئے ایک ماہ کے روزے مذکورہ دونوں ماہ کے علاوہ کسی اور ماہ کے موافق پڑے، پس اگر اس سال دونوں ماہ (تحری کے مطابق ماہ رمضان اور فی الواقع ماہ

رمضان) کامل تھے، یا دونوں ناقص تھے یا رمضان ناقص تھا اور دوسرا ماہ کامل، توان صورتوں میں اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں ہے۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا اور دوسرا ماہ ناقص تو مزید ایک دن روزہ رکھے کیونکہ اب اس کے ذمہ ایک ہی فوت شدہ روزہ رہ گیا ہے۔

مسئلہ: اگر اسیر کئی سال تحری سے روزے رکھتا رہا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ ہر سال رمضان سے پہلے روزے رکھتا رہا ہے (تو ظاہر ہے کہ ہر سال کے روزے اداءً تو جائز نہ ہوں گے) لیکن کیا دوسرے سال رکھے ہوئے روزے پہلے سال کے عوض، اور تیسرے سال کے روزے دوسرے سال کے روزوں کے عوض، اور چوتھے سال کے روزے تیسرے سال عوض — اسی طرح مزید سالوں کے روزے — جائز ہو جائیں گے؟ تو بعض کا قول ہے کہ جائز ہوں گے، کیونکہ اس نے دوسرے، تیسرے، چوتھے اور ہر سال اپنے اوپر فرض صوم رمضان کی نیت سے روزے رکھے، حالانکہ (موجودہ سال کے روزے تو ابھی اس پر فرض نہیں ہوتے) اس کے ذمہ صرف سال گذشتہ کے روزوں کی قضا تھی، لہٰذا اس کے روزے موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضا واقع ہوں گے — اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہوں گے، اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہوگی۔ کیونکہ اس نے ہر سال دخول رمضان سے پہلے رمضان کے روزے رکھے۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی نے اس میں تفصیل کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس نے دوسرے سال اس نیت سے روزے رکھے کہ "میں اپنے اوپر واجب شدہ روزے رکھتا ہوں"، ہاں مگر اس کا خیال یہ ہے کہ یہ رمضان کے روزے ہیں — تو یہ روزے گذشتہ سال کے روزوں کی قضا ہو جائیں گے، اسی طرح تیسرے اور چوتھے سال ایسے ہی نیت کرتا ہے تو اس کا یہی حکم ہے — کیونکہ اس نے اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی، اور اس پر موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضاء واجب ہے، موجودہ سال کے روزے ابھی واجب نہیں ہوئے — تو اس طرح تمام سالوں کے روزے کی قضا ہو جائے گی اور صرف آخری سال کے روزوں کی قضاء اس پر لازم رہے گی، کیونکہ ان کی قضاء نہیں ہو سکی۔

اور اگر اس نے دوسرے سال روزے رکھے اور دوسرے سال کے روزوں کی ہی نیت کی، اور تیسرے سال روزے رکھے اور تیسرے سال کے روزوں کی نیت کی (یعنی ہر سال موجودہ سال کی نیت سے روزے رکھتا رہا)، تو کوئی بھی روزہ جائز نہ ہوگا اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہے۔ دوسرے سال کے روزے پہلے سال کے روزوں کے عوض تو اس لیے جائز نہیں ہوں گے کہ اس نے پہلے سال کی قضا کی نیت نہیں کی۔ اور قضا میں تعیین نیت شرط ہے۔ اور دوسرے سال کے عوض اس لیے صحیح نہ ہوں گے کہ اس نے رمضان داخل ہونے سے پہلے ہی روزے رکھے۔ تیسرے اور چوتھے سال میں بھی ایسا ہی ہے — پھر ابوجعفر نے اسی کی ایک مثال ذکر کی کہ ایک شخص جماعت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور امام کی اقتداء کی نیت کرتا ہے، اور اس کا خیال یہ ہے کہ امام زید ہے، لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ عمرو تھا۔ تو اس کی اقتداء صحیح ہے۔

اور اگر زید کی اقتداء کی نیت سے نماز شروع کرتا ہے اور بعد میں علم ہوتا ہے کہ یہ عمرو تھا، تو اس صورت میں اس کی اقتداء صحیح نہیں — کیونکہ پہلی صورت میں اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ امام زید ہے، لیکن اس کا یہ گمان غلط نکلا، تو اس سے امام کی اقتداء کی نیت میں

کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں اس نے زید کی اقتداء کی نیت کی۔ تو جب وہ زید ہی نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ (اس کی اقتداء کی نیت ہی صحیح نہ تھی، لہٰذا اقتداء ہی صحیح نہ ہوئی تو) وہ کسی کا مقتدی نہ رہا ___ اسی طرح یہاں ہے، کہ جب اس نے ہر سال اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی تو اس کی نیت واجب شدہ روزوں سے متعلق ہو گی پہلے اور دوسرے سال کے واجب سے نہیں، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ یہ دوسرے سال کا واجب ہے۔ تو اس کا یہ گمان غلط نکلا، لہٰذا یہ روزے موجودہ سے پہلے سال کے واجب شدہ روزوں کے عوض واقع ہوں گے۔ اس کے گمان کردہ روزوں کے عوض نہیں (کہ وہ تو ابھی واجب ہی نہیں ہوئے) واللہ اعلم۔

روزے کی شرائطِ وجوب

روزہ کن لوگوں پر واجب ہوتا ہے؟ اس کی شرائط درج ذیل ہیں۔

۱۔ **اسلام:** احکام دنیا کے حق میں بلا اختلاف کافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اسے قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اور احکام آخرت کے حق میں بھی ہمارے نزدیک کافر کا یہی حکم ہے (کہ اس سے حالت کفر کے روزوں کا مواخذہ نہیں ہو گا، اور شافعی کے نزدیک (احکام آخرت کے حق میں کافر پر بھی روزے واجب ہیں ___ دراصل یہ مسئلہ اس اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام الٰہی میں عبادات کے مخاطب نہیں ہیں (بلکہ صرف حکم ایمان کے مخاطب ہیں) اور شافعیؒ کے نزدیک (ایمان کے ساتھ) عبادات کے بھی مخاطب ہیں ___ تفصیل کا مقام اصول فقہ ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب کافر ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اسلام لائے تو اس پر رمضان کے گذشتہ روزوں کی قضاء لازم نہیں۔ کیونکہ گذشتہ روزوں میں اس پر وجوب ہی ثابت نہیں تھا، لہٰذا واجب ہی کچھ نہ ہوا، پس قضاء کے وجوب کی کوئی صورت نہیں ___ یہ تفریع وتخریج ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو وجوب قضا کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ پہلے اس پر وجوبِ ادا بھی ہو ___ اور جن مشائخ کے نزدیک وجوب قضا کے لیے یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں بھی شخص مذکور پر قضا واجب نہیں، کیونکہ اس میں تنگی اور مشقت میں ڈالنا ہے، اس لیے کہ اگر اس پر موجودہ رمضان کے گذشتہ روزوں کی قضا لازم ہوئی تو گذشتہ تمام رمضانوں کی قضا بھی لازم ہو گی جو حالت کفر میں گذرے (کیونکہ کچھ روزے کچھ دوسرے روزوں سے اولیٰ وافضل نہیں ہیں۔ اور اس میں جو تنگی ہے وہ مخفی نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے کسی دن زوال سے پہلے اسلام لایا تو اس پر اس دن کا روزہ لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی قضا بھی لازم نہیں ہو گی ___ اور مالک فرماتے ہیں کہ اس دن کی قضا لازم ہے ___ لیکن یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دن کے پہلے حصہ میں وہ وجوب کا اہل ہی نہیں تھا یا اس لیے کہ قضا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ **بلوغ:** رمضان کے روزے نابالغ پر واجب نہیں ہوتے، اگرچہ وہ عاقل ہو، چنانچہ بلوغ کے بعد اس پر ان روزوں کی قضا لازم نہیں ہو گی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

رفع القلم عن ثلاث، عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق وعن النائم حتی یستیقظ۔

"تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے بچے سے بالغ ہونے تک مجنون سے ہوش میں آنے تک اور سوئے ہوئے سے بیدار ہونے تک"۔ نیز نابالغ بچے کے لیے اپنی کم سمجھی، جسمانی کمزوری اور کھیل کود کی طرف طبعی رجحان ہونے کے باعث خطاب شرع سمجھنا اور روزہ ادا کرنا مشکل ہے، لہٰذا شرع نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس سے عبادات ساقط کر دی ہیں، پس جب نابالغی کی حالت میں اس پر روزہ واجب ہی نہیں ہوتا تو اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی — یا اس وجہ سے اس پر قضا لازم نہیں ہوگی کہ اس میں تنگی ہے۔ کیونکہ نابالغی کا عرصہ دراز ہوتا ہے، پس بعد از بلوغ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔ جیسا کہ ہم اس بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر بچہ ماہ رمضان کے کسی دن میں زوال سے پہلے بالغ ہو گیا تو اس دن کا روزہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا، اگرچہ وہ نیت بھی کر لے — اور نہ ہی اس دن کے روزے کی قضا اس پر لازم ہے، کیونکہ وجوب کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے دن کے اوّل حصہ میں روزہ اس پر واجب ہی نہیں تھا، اور ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا (کہ پہلے حصہ میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز تھا اور دوسرے حصہ میں واجب ہو گیا)، — یا اس لیے قضاء واجب نہیں کہ اس میں تنگی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جو بچہ زوال سے پہلے بالغ ہو جائے یا کافر زوال سے پہلے بالغ ہو جائے تو ان پر اس دن کے روزے کی قضا لازم ہے (بشرطیکہ انہوں نے طلوع فجر کے بعد سے اس وقت تک کوئی منافی صوم کام نہ کیا ہو)، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اتنا وقت پا لیا جس میں یہ روزے کی نیت کر سکتے ہیں۔ تو ایسا ہے گویا کہ انہوں نے رات سے روزہ پا لیا۔

لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا پس جب روزہ کا کچھ حصہ اس پر واجب نہیں تھا تو باقی روزہ بھی واجب نہیں ہوگا — اور یا اس لیے کہ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔

اصل وجوب اور وجوب ادا میں فرق، دلائل اور تحقیق

رہی عقل، ہوش اور بیداری؛ تو کیا یہ بھی وجوب صوم کی شرائط میں داخل ہیں؟ اس بارے میں ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب صوم کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔ اور صوم رمضان مجنون، بے ہوش اور سونے والے پر واجب ہوتا ہے لیکن یہ اصل وجوب کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے، وجوب ادا کے اعتبار سے نہیں — کیونکہ فقہاء کے نزدیک وجوب کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ اصل وجوب: اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ذمہ کسی چیز کا واجب ہو جانا۔ اور اصل وجوب اسباب سے ثابت ہوتا ہے، خطاب سے نہیں۔ اور اس کے ثبوت کے لیے قدرت بھی شرط نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبراً ثابت ہو جاتا ہے، خواہ بندہ چاہے یا نہ چاہے۔

۲۔ وجوب ادا: اس کا مطلب ہے کہ ذمہ میں جو کچھ واجب ہوا ہے، اسے اتارنا اور ذمے داری سے فارغ ہونا۔ وجوب ادا خطاب سے ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لیے خطاب سمجھنے پر اور خطاب کے مقصود کی ادائیگی پر قدرت ہونا شرط ہے، کیونکہ جو شخص خطاب سمجھنے سے اور

خطاب کے مقصود کو بجالانے سے عاجز ہے۔ اس کی طرف خطاب متوجہ ہی نہیں ہوتا ـــ چنانچہ مجنون عقل نہ ہونے یا عقل پر پردہ پڑجانے کی وجہ سے، بے ہوش اور سویا ہوا اپنی عقل کے استعمال سے عاجز ہونے کی وجہ سے خطاب کے مقصود کو بجالانے سے عاجز ہیں۔ لہٰذا ان کے حق میں وجوب ادا ثابت نہیں ہوگا (یعنی واجب کی ادائیگی ان پر لازم نہیں) ہاں اصل وجوب ان کے حق میں بھی ثابت ہے، کیونکہ اصل وجوب قدرت پر موقوف نہیں، بلکہ وہ جبراً ثابت ہوتا ہے ـــ اس اصل کی تقریر اصول فقہ اور خلافیات میں معروف ومشہور ہے۔

لیکن ہمارے ماوراء النہر کے اہل تحقیق مشائخ کہتے ہیں کہ حقیقت میں وجوب کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے "وجوب ادا"، پس جو شخص ادائیگی واجب کا اہل ہے، وہی وجوب کا اہل ہے، اور جس میں واجب کی ادائیگی کی اہلیت نہیں، اس پر واجب کا وجوب ہوتا ہی نہیں ـــ میرے استاذ الشیخ الاجل الزاہد، علاء الدین، رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد السمرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے ـــ کیونکہ عقلاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجوب سے مراد دراصل وجوب فعل ہوتا ہے، جیسے صوم، صلاۃ اور تمام عبادات کا وجوب ہے (کہ یہ افعال واجب ہیں) چنانچہ جو شخص فعل واجب کی ادائیگی کا اہل نہیں لازمی بات ہے کہ وہ وجوب کا بھی اہل نہیں ہوگا۔ اور فعل واجب کی ادائیگی کا اہل وہ ہے جو خطاب الٰہی سمجھنے اور خطاب کے مقصود کو بجالانے پر قادر ہو ـــ اور مجنون، بے ہوش اور سویا ہوا شخص خطاب صوم کو سمجھنے اور اسے بجالانے سے عاجز ہیں۔ کیونکہ صوم شرعی اللہ تعالیٰ کے لیے امساک کا نام ہے، اور یہ امساک نیت کے بغیر ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اور یہ لوگ نیت کے اہل نہیں ہیں پس یہ ادائیگی واجب کے اہل نہ ہوئے، لہٰذا وجوب فعل کے اہل بھی نہ ہوئے۔

وجوب اداء اور نفس وجوب میں فرق کرنے والے فقہاء مذکورہ لوگوں کے بارے میں اصل وجوب کے اس لیے قائل ہوئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ بے ہوش اور سونے والا ماہ رمضان کے دوران میں یا ماہ گذرنے کے بعد ہوش میں آجائے یا بیدار ہوجائے تو اس پر قضاء واجب ہے ـــ نیز ہمارے اصحاب کے مذہب کی صحیح روایت یہ ہے کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں افاقہ ہوجائے تو اس پر گذشتہ روزوں کی قضا واجب ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ وجوب قضا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قدرت ہونے اور رکاوٹ نہ ہونے کے باوجود وقت مقرر کردہ واجب اپنے وقت سے فوت ہوجائے۔ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وقت میں وجوب پایا جائے پھر واجب فوت ہو، حتیٰ کہ قضا کا ایجاب ممکن ہوسکے۔ تو اس وجہ سے یہ فقہاء اس بات پر مجبور ہوگئے کہ جنون، بے ہوشی اور نیند کی حالت میں اصل وجوب کو ثابت مانا جائے۔

اور دوسرے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ وجوب قضاء اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ لامحالہ پہلے سے وجوب ہو، یہ صرف اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عبادت اپنے وقت سے فوت ہوجائے اور کسی تنگی کے بغیر قضا پر قدرت حاصل ہو ـــ اسی لیے فقہاء کے راستے اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔

اور یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں افاقہ ہوجائے تو اس پر گذشتہ روزوں کی قضاء لازم ہے، یہ استحسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ لازم نہ ہوں ـــ اور یہی زفرؒ

اور شافعی کا قول ہے ـــ باقی وہ مجنون، جس پر تمام ماہ جنون طاری رہا کہ ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے وہ مجنون ہوا، اور ماہ رمضان گذرنے کے بعد اسے افاقہ ہوا تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر روزوں کی قضا لازم نہیں ـــ اور مالک کے نزدیک اس پر بھی قضاء لازم ہے ـ

(پہلی صورت میں، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قضا نام ہے واجب کی مثل بجا لانے کا۔ اور مجنون پر وجوب ہی نہیں، کیونکہ کسی شخص پر وجوب تب ہوتا ہے، جب اسے خطاب ہو، اور مجنون کو خطاب ہو نہیں سکتا کیونکہ اس میں نہ خطاب سمجھنے کی قدرت ہے اور نہ خطاب کے مقصود کو بجا لانے کی۔ اسی لیے جو جنون تمام ماہ کو گھیرلے، اس میں قضا واجب نہیں ہوتی۔

اور ہمارے اصحاب میں سے جو حالت جنون میں نفس وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استحسان کی وجہ یہ ہے کہ واجب اپنے وقت سے فوت ہوا، اور (ایک ماہ سے کم، مجنون رہنے والا کسی تنگی کے بغیر اس کی قضاء پر قادر ہے، لہٰذا اس پر قضاء لازم ہوگی، جیسے سونے والے اور بے ہوش پر قضا لازم ہے۔ یہ فقہا مجنون پر وجوب کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ سبب وجوب یعنی ماہ رمضان پایا گیا۔ (اور رمضان صوم کا سبب ہے)، اس لیے کہ صوم کی رمضان کی طرف مطلقاً اضافت ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "صوم الشہر" اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، (تو سبب موجود ہوا)، اور (ایسا مجنون کسی حرج اور تنگی کے بغیر قضا پر قادر بھی ہے، (لہٰذا قضا لازم ہوگی) اور پورے ماہ جنون طاری رہنے کی صورت میں اگر قضا کو واجب قرار دیا جائے تو اس میں تنگی اور حرج ہے (اس لیے اس صورت میں قضا واجب نہیں ہوتی)، اور جو فقہا حالت جنون میں اصل وجوب کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون پر قضا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہوگیا، اور وہ کسی حرج اور تنگی کے بغیر اس کی قضاء پر قادر ہے۔ لہٰذا سوئے ہوئے شخص اور بے ہوش پر قیاس کرتے ہوئے روزہ کی قضا اس پر لازم ہوگی ـــ اور ہمارے اس قول ـــ کہ اس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہوگیا ـــ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ماہ رمضان کا روزہ نہیں رکھا ـــ اور بغیر کسی حرج کے قضاء پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ نصف ماہ کی قضاء میں کوئی تنگی نہیں ـــ

اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ صوم عبادت ہے، اور عبادات میں اصل یہ ہے کہ اگر ممکن ہو اور کوئی حرج نہ ہو تو عبادات دوامی طور پر واجب ہوتی ہیں ـــ اس کی وجہ ہم خلافیات میں ذکر کرچکے ہیں۔ مگر یہ کہ شریعت نے صوم پر قادر شخص کے حق میں ماہ رمضان صوم کے لیے معین کر دیا ـــ پس جو شخص عاجز ہے، اس کے حق میں ماہ رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات بطور وقت صوم کے باقی رہے (کہ بنیادی طور پر تمام اوقات عبادت صوم کے لیے ہیں ـــ لہٰذا جو ماہ رمضان میں عاجز ہے، اس کے لیے روزے کا وقت دوسرا ہے)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شخص مذکور سے ماہ رمضان کا صوم فوت ہوگیا، تو اس کے ساتھ ہی صوم سے حاصل ہونے والا ثواب بھی فوت ہوگیا، پس یہ شخص محتاج ہے کہ چند دوسرے دنوں میں روز[ے]

رکھ کے فوت شدہ ثواب حاصل کرے، تاکہ یہ روزہ فوت شدہ روزے کے قائم مقام ہو، اور نقصان فوت کی بقدر امکان تلافی ہو سکے ۔ پس جب یہ شخص کسی حرج کے بغیر روزے کی قضا پر قادر ہوا، تو اب یہ کہنا ممکن ہو گیا کہ اس پر روزہ واجب ہے۔ لہٰذا روزہ واجب ہوگا۔ جیسا کہ بے ہوش اور سونے والے پر واجب ہوتا ہے ۔ بہ خلاف اس جنون کے جو پورے ماہ کو گھیر لے، کہ اس صورت میں قضا واجب قرار دینے میں حرج ہے۔ کیونکہ اتنا طویل جنون کم ہی زائل ہوتا ہے۔ بہ خلاف اس بے ہوشی اور نیند کے جو پورے ماہ پر محیط ہے اس لیے بے ہوشی اور نیند کی اتنی طوالت شاذ و نادر ہے، اور احکام میں نادر معدوم کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ (لہٰذا اتنی طویل بے ہوشی اور نیند کی صورت میں قضا واجب ہے گی، اور جنون کا اتنا دراز ہونا نادر نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں قضا واجب نہیں۔ جنون عارض کے بارے میں ہمارے تمام اصحاب کا جواب ایک جیسا ہے کہ اس میں گذشتہ روزوں کی قضا واجب ہے، جنون عارض یہ ہے کہ ماہ کے وسط میں یا اول ماہ میں (یا آخر میں) اسے افاقہ ہو جائے ۔ چنانچہ اگر کسی شخص پر ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے جنون طاری ہوا، پھر ماہ کے آخری دن اسے افاقہ ہو گیا، تو تمام ماہ کے روزوں کی قضا اس پر لازم ہے۔

اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے پہلے دن مجنون ہوا، اور اسے ماہ گذرنے کے بعد ہی افاقہ ہوا تو بھی اس پر تمام ماہ کے روزوں کی قضاء لازم ہو گی، ہاں جس دن مجنون ہوا، اگر اس روزے کی اس نے رات کو نیت کی تھی (اور جنون کے بعد دن میں کچھ کھایا پیا بھی نہیں ہوا، تو اس دن کی قضاء لازم نہیں ہو گی (کیونکہ نیت ہونے کی وجہ سے اس دن کا روزہ تمام ہو گیا) اور اگر رات کو نیت نہیں کی تھی تو اس دن کا روزہ بھی نیت نہ ہونے کی وجہ سے نہ ہوا، لہٰذا) تمام ماہ کی قضا کرے گا۔

اگر کسی شخص پر ماہ رمضان کے اول اور آخر حصہ میں جنون رہا، اور وسط رمضان میں افاقہ رہا تو بھی اول و آخر حصہ میں فوت شدہ روزوں کی قضا کرے گا۔

رہا مجنون اصلی! یعنی وہ شخص جو حالت جنون میں بالغ ہوا ہو ۔ اگر اسے ماہ رمضان کے کسی حصہ میں افاقہ ہو جائے، تو اس بارے میں محمد سے روایت ہے کہ وہ مجنون اصلی اور عارضی میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی افاقہ سے پہلے اس ماہ کے روزوں کی قضا نہیں کرے گا ۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی بھی اس ماہ کے گذشتہ روزوں کی قضا کرے گا ۔ ہشام کی ابو یوسف سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ کہ ایک بچہ دس سال کی عمر میں مجنون ہو گیا، پھر مجنون ہی رہا، حتی کہ اس کی عمر تیس سال یا اس سے بھی زیادہ ہو گئی۔ پھر ماہ رمضان کے آخری دن وہ ٹھیک ہو گیا، تو قیاس یہ ہے کہ اس پر گذشتہ روزوں کی قضا واجب نہیں ہے ۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ اس ماہ کے گذشتہ روزوں کی قضا کرے ۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ افاقہ کا زمانہ مکلف بننے کے بالکل ابتدائی زمانے کے درجہ میں ہے پس مجنون اصلی اس نابالغ بچے کے مشابہ ہے جو ماہ کے کسی حصہ میں بالغ ہو جائے۔ بہ خلاف جنون عارضی کے، کہ اس صورت میں وہ شخص جنون سے پہلے مکلف بن چکا تھا۔ لیکن ایک عارض کی وجہ سے اداءِ واجب سے عاجز ہو گیا، پس مجنون عارضی اُس مریض کے

مشابہ ہے جو اداءِ صوم سے عاجز ہو اور پھر صحت مند ہو جائے — ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی وجہ دو طریقوں سے ہے، جو ہم جنون عارضی میں ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر کسی مجنون عارضی کو رمضان کے دن میں زوال سے پہلے افاقہ ہو گیا۔ پس اس نے صوم کی نیت کر لی، تو اس کا یہ روزہ رمضان کا شمار ہو گا — اور جنون اصلی کے بارے میں اختلاف مذکور ہے۔ اور بے ہوشی و نیند کی صورت میں زوال سے پہلے پہلے نیت کی جا سکتی ہے۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

مسئلہ: روزہ رکھنے کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے بارے میں بھی تفصیل مذکور ہے کہ ہمارے اہل تحقیق مشائخ کے نزدیک یہ طہارت وجوب صوم کی شرط ہے، کیونکہ حیض و نفاس والی عورت کے لیے صوم شرعی رکھنے کی کوئی صورت نہیں، لہٰذا حیض و نفاس کی حالت میں یہ کہنا کہ ان پر اصل وجوب صوم ہے، متعذر اور ناممکن ہے — ہاں ان دونوں پر روزوں کی قضاء لازم ہو گی، کیونکہ رمضان کے روزے ان سے فوت ہو گئے اور یہ دوسرے چند دنوں میں کسی حرج کے بغیر قضا پر قدرت رکھتی ہیں — نمازوں کی قضا ان پر لازم نہیں ہے، کیونکہ اس میں تنگی ہے — اس لیے کہ نمازوں کا وجوب ایک دن میں پانچ مرتبہ ہوتا ہے، اور حائضہ پر سال میں زیادہ سے زیادہ صرف دس روزوں کی قضا واجب ہو گی۔ اور اس میں کوئی تنگی نہیں — اور اکثر مشائخ کے قول کے مطابق حیض و نفاس سے طہارت شرط وجوب نہیں ہے۔ اور اصل وجوب حیض و نفاس کی حالت میں بھی ثابت ہوتا ہے، طہارت صرف اہلیت اداء کی شرط ہے۔

اصل اس میں یہ روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرۃ عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ "حائضہ روزہ کی قضا کیوں کرتی ہے حالانکہ نماز کی قضا نہیں کرتی؟ تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

أحرورية انت؟ هكذا كن النساء يفعلن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

"کیا تم حروریہ ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں ایسا ہی کیا کرتی ہیں۔"

آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ یہ حکم بندگی محض کے طور پر ثابت ہوا ہے کہ آقا کا حکم ماننا لازم ہے، خواہ وجہ سمجھ آئے یا نہ آئے، ظاہر یہ ہے کہ عائشہؓ کا یہ فتویٰ صحابہ کرامؓ کو پہنچا، اور کہیں یہ منقول نہیں کہ کسی صحابیؓ نے اس کا انکار کیا ہو، لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوا۔

اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر کے بعد زوال سے پہلے پاک ہوئی تو اگر روزہ کی نیت کرنے سے، اس دن کا روزہ صحیح نہ ہو گا، نہ فرض نہ نفل۔ کیونکہ نہ تو ان پر روزہ واجب تھا اور نہ ہی دن کے اول حصہ میں روزہ پایا گیا، لہٰذا اب بھی واجب نہیں ہو گا اور دن کے باقی حصہ میں بھی روزہ نہیں پایا جائے گا، کیونکہ روزہ میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اور دوسرے روزوں کے ساتھ اس روزے کی قضا بھی اس پر واجب ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر سے پہلے پاک ہوئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر حیض دس دن کی مدت پوری ہونے پر اور نفاس چالیس دن کی مدت پوری ہونے پر بند ہوا ہے، تو ان پر عشاء کی نماز کی قضا بھی لازم ہے، اور اگر طلوع فجر سے پہلے روزے کی نیت کر لیں تو آئندہ دن میں رمضان کا روزہ بھی

صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں محض خون بند ہونے سے حیض ونفاس کی مدت پوری ہو گئی، لہٰذا صرف نیت کی حاجت ہے ــــ اور اگر حیض دس دن سے پہلے اور نفاس چالیس دن سے پہلے بند نہ ہُوا تو دیکھیں گے، اگر ابھی اتنی رات باقی ہے، کہ جس میں یہ غسل کر سکتی ہے اور غسل کے بعد نیت کر سکتی ہے تو اس صورت میں بھی حکم سابق جاری ہو گا (یعنی عشاء کی قضا بھی لازم ہے اور نیت کرنے سے آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح ہو جائے گا، خواہ اس نے غسل نہ کیا ہو) اور اگر مدتِ مذکور سے کم رات باقی رہنے پر خون بند ہُوا تو پھر عشاء کی قضاء بھی لازم نہیں اور آئندہ دِن کا روزہ بھی صحیح نہیں، اور اس دن کے روزے کی قضاء ان پر لازم ہو گی، جیسا کہ اگر وہ طلوعِ فجر کے بعد پاک ہوتیں (تو روزے کی قضا لازم ہوتی) کیونکہ حیض میں دس دن سے پہلے اور نفاس میں چالیس دن سے پہلے پاک ہونے کی صورت میں (پاک ہونے کے بعد) اور نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور روزے کے لئے طلوعِ فجر سے پہلے بقدرِ غسل (ونیت) مدت کا ہونا (وجوبِ صلوٰۃ وصوم کے لئے) ضروری ہے۔ اور یہ اجماعِ صحابہؓ سے ثابت ہے۔

مسئلہ: اگر کافر طلوعِ فجر سے اتنی دیر پہلے مسلمان ہُوا، جس میں وہ نیت کر سکتا ہے، تو اس پر آئندہ دن کا روزہ واجب ہو گا، ورنہ نہیں ــــ اسی طرح بچہ اگر طلوعِ فجر سے اتنی دیر پہلے بالغ ہو گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے ــــ اور محمدؒ کے نزدیک مجنونِ اصلی کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جنونِ اصلی بمنزلہ بچپن ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

فصل

روزے کے رکن کا بیان

روزے کا رکن کھانے، پینے اور جماع سے رکنا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی ہے، فرمایا:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ۔ "روزے کی شب میں تمہارے لیے اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کیا گیا ہے"۔

پھر فرمایا۔

فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔

پس اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور (اس میں) طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے ہو اور پی سکتے ہو، یہاں تک کہ تمہارے لیے فجر کا سفید تاگہ (رات کے) سیاہ تاگے سے خوب واضح ہو جائے"۔

یعنی کھانے پینے اور جماع کی اس وقت تک اجازت ہے، جب تک دن کی روشنی، رات کی تاریکی سے خوب جدا ہو جائے۔ پھر دن میں ان افعال سے رکنے کا امر فرمایا:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔ پھر روزہ رات تک پورا کرو۔

پس اس سے معلوم ہوا کہ افعال مذکورہ سے رکنا روزے کا رکن ہے۔ اور اس کے بغیر روزہ نہیں پایا جا سکتا۔

روزے کے مفسدات روزے کے مفسدات و نواقص کی تفصیل اصل مذکور پر مبنی ہے کیونکہ کسی شئے کے رکن کے فوت ہونے پر اس شئی کا ٹوٹ جانا اور ختم ہو جانا ایک لازمی امر ہے۔ چنانچہ روزہ کھانے، پینے اور جماع سے ٹوٹتا ہے۔ خواہ یہ افعال صورۃً و معنًی پائے جائیں یا صرف صورۃً پائے جائیں یا صرف معنًی پائے جائیں، اور خواہ کسی عذر سے پائے جائیں یا بغیر کسی عذر کے اور خواہ عمداً پائے جائیں یا خطاً، رضامندی سے ہوں یا زبردستی، بہرصورت روزہ ٹوٹ جائے گا، ہاں یہ ضروری ہے کہ اسے روزہ یاد ہو، نہ تو روزہ بھولا ہوا ہو اور نہ ہی ایسی صورت ہو جو نسیان میں داخل ہے قیاس تو یہ ہے کہ افعالِ مذکورہ اگرچہ حالتِ نسیان میں پائے جائیں، روزہ فاسد ہو جائے — اور یہی مالکؒ کا قول ہے — کیونکہ رکنِ صوم کی ضد پائی گئی، چنانچہ ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ "لولا قول الناس لقلت یقضی" یعنی اگر لوگوں کی طعنہ زنی کا اندیشہ نہ ہوتا کہ ابو حنیفہؒ نے امر شریعت کی مخالفت کی ہے تو میں کہتا کہ اس صورت میں بھی روزہ قضا کیا جائے (کیونکہ یہ قیاس کا تقاضا ہے) لیکن ہم نے نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ اور اس بارے میں نص ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه

روزے کی حالت میں بھول کر کھائے یا پئے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے۔

فان اللہ عزوجل اطعمہ وسقاہ " اس لیے کہ یہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر کھانے پینے والے کے روزے کی بقا کا فیصلہ فرمایا اور علت میں آپ نے بھولنے والے کے فعل کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب فرمایا، کیونکہ یہ صائم کے قصد کے بغیر وقوع پذیر ہوا ـــــ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کی وجہ سے بھول کر کھانے پینے والے پر روزے کی قضا واجب نہیں ہے، حالانکہ قیاس یہ ہے کہ قضا واجب ہو لیکن جب کسی معاملے میں حدیث صحیح وارد ہو تو قیاس چھوڑ کر حدیث کا اتباع اولیٰ ہے ـــــ اور جس حدیث کو ابو حنیفہؒ صحیح قرار دے دیں، اس میں کسی کے لیے جائے طعن باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح ابو یوسفؒ نے اس حدیث کو پرکھتے ہوئے فرمایا ہے کہ " یہ کوئی حدیثِ شاذ نہیں ہے جس کو رد کرنے کی جرات ہو سکے" اور ابو یوسف کا شمار ماہرینِ حدیث میں ہوتا ہے ـــــ نیز حضرت علی، ابن عمر، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے بھی ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہوئی ہے ـــــ حالت نسیان میں کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ انسان اکثر و بیشتر روزہ بھول جاتا ہے اور ہمہ وقت روزہ یاد رکھنے کی کوشش کرنے میں تنگی ہے۔ لہٰذا تنگی کو ختم کرنے کے لیے نسیان کو (قابل معافی) عذر سمجھا گیا۔

عطاءؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھول کر کھانے پینے اور جماع کرنے میں فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جماع کی صورت میں روزہ فاسد ہو جائے گا' البتہ کھانے پینے کی صورت میں فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائے اسلئے کہ تمام صورتوں میں رکنِ صوم فوت ہو جاتا ہے مگر ہم حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں اور حدیث میں صرف کھانے پینے کی صورت وارد (ہوئی) ہے، لہٰذا جماع اصل قیاس کے مطابق مفسدِ صوم رہا ـــــ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ حدیث کھانے پینے کی صورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن اس کی علت ایسی بیان کی گئی ہے جو تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے یعنی حالت نسیان میں کھانے پینے کا فعل خالصتاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے (کہ یہ صرف اسی کے حکم سے ہوا) چنانچہ آپ نے فرمایا" فانما اطعمہ اللہ وسقاہ" تو آپ نے اس فعل کی نسبت صائم سے قطع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی، کیونکہ صائم اس میں قصد و اختیار کے بغیر ہے اور یہ علت تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ جب علت منصوص علیہ ہو تو اس کا حکم بھی منصوص علیہ ہوتا ہے اور جہاں جہاں وہ علت پائی جائے اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اسی طرح تنگی کی وجہ بھی تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے روزے کی حالت میں کھا لیا، اس سے کہا گیا کہ تم تو روزے دار تھے اور اسے اپنا روزہ دار ہونا بالکل یاد نہیں آ رہا، پھر کچھ دیر کے بعد اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس پر قضا لازم ہے ـــــ زفرؒ اور حسنؒ بن زیاد کے نزدیک اس پر قضا لازم نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا، تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس نے نسیان کی حالت میں کھایا لہٰذا اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا ـــــ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

اس نے عمداً کھایا۔ کیونکہ اپنے خیال کے مطابق وہ روزہ دار نہیں تھا، لہٰذا اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں مکھی داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت نسیان کی صورت کے مشابہ ہے، اور اگر روزہ دار نے مکھی پکڑ کر کھالی تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر کھائی ہے اگرچہ یہ کھانے والی چیز نہیں تھی، جیسا کہ اگر کوئی شخص مٹی کھالے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے

مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں غبار، دھواں یا کوئی بو داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اسی طرح اگر روزے دار نے وہ تری جو کلی کے بعد منہ میں باقی رہ جاتی ہے تھوک کے ساتھ نگل لی، یا منہ میں جمع شدہ تھوک نگل لیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز کو نگل لیا، تو "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اگرچہ یہ چیز اپنے حلق میں جان بوجھ کر لے جائے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر جان بوجھ کر یہ چیز نگلی تو اس پر قضا لازم ہے، کفارہ لازم نہیں ہو گا اور ابن ابی مالکؒ نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ چیز چنے کے دانے کے برابر یا اس سے زیادہ ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور صرف قضا لازم ہو گی، کفارہ لازم نہیں ہو گا۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور ابو یوسفؒ کا قول اسی صورت پر محمول ہے اور اگر وہ چیز چنے کے دانے سے کم ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، جیسا کہ "جامع صغیر" میں مذکور ہے اور "جامع" کا بیان صورتِ مذکورہ پر محمول ہے" اور یہی وجہ صحیح تر ہے، کیونکہ چنے کے دانے سے کم ایک قلیل مقدار ہے، جو عادتاً دانتوں میں رہ جاتی ہے۔ پس اس سے بچنا ممکن نہیں۔ اور یہ بمنزلہ تھوک کے ہے لہٰذا یہ نسیان کے مشابہ ہے۔ لیکن چنے کے دانے کے برابر چیز کی نوعیت یہ نہیں ہے کیونکہ اتنی چیز کا دانتوں میں رہ جانا عادتاً نہیں ہوتا، پس اس سے بچنا ممکن ہے، لہٰذا یہ صورت نسیان کے ساتھ لاحق نہیں ہو گی ـــــ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں روزے کی قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک کھائی جانے والی چیز کھائی ہے۔ بس اتنا ہے کہ اس کی حالت میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، پس یہ بدبودار گوشت کے مشابہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے ایسی چیز کھائی جو عادتاً نہیں کھائی جاتی، کیونکہ ایسی چیز سے غذا مقصود ہوتی ہے نہ دوا۔

مسئلہ: اگر روزہ دار نے جمائی لیتے ہوئے اپنا منہ آسمان کی طرف اٹھایا پس اس کے حلق میں بارش کا قطرہ یا پرنالے سے ٹپکنے والا پانی گر گیا، تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن تھا اور پھر پانی اس کے پیٹ تک پہنچ چکا ہے

مسئلہ: اگر روزے دار کو کھانے یا پینے پر مجبور کیا گیا، پس اس نے کھا لیا یا پی لیا (خواہ اپنے ہاتھ سے کھایا یا اس کے منہ میں ٹھونس دیا گیا)، اور اسے روزہ یاد بھی ہے تو دونوں صورتوں میں، ہمارے

نزدیک بلا اختلاف اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک (ٹھونسے جانے کی صورت میں) روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا مجبور، بھولنے والے شخص سے زیادہ معذور ہے، کیونکہ بھولنے والے شخص سے تو فعل حقیقتاً صادر ہوا ہے۔ صرف نص کی وجہ سے شرعاً اس فعل کی نسبت اس سے منقطع کی گئی ہے لیکن ایسے مجبور سے تو سرے سے فعل ہی نہیں پایا گیا، لہٰذا یہ بھولنے والے سے زیادہ معذور ہے۔ پھر جب بھولنے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو اس مجبور کا روزہ بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا —— ہم کہتے ہیں کہ رکن صوم کا مقصود فوت ہو گیا، کیونکہ غذا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی اور ایک ایسے سبب سے پہنچی جو اکثر و بیشتر نہیں پایا جاتا اور فی الجملہ اس سے بچنا ممکن ہے لہٰذا روزہ باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ وہ مجبور ہو کر خود اپنے ہاتھ سے کھا لے (تو روزہ باقی نہیں رہتا، اور یہ آپ کے نزدیک بھی ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلوب روزہ کا مقصود و معنی ہے، یعنی روزہ اس لیے رکھا جاتا ہے کہ اس سے شکر و تقویٰ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور طبیعت میں شر و فساد کے عناصر مغلوب ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں لیکن جب غذا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی تو یہ مقصود حاصل نہیں ہوا (لہٰذا دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائیگا)

مسئلہ: بیوی نے روزہ رکھا، خاوند نے سوتے میں اس سے جماع کر لیا اور بیوی بیدار نہ ہوئی یا خاوند نے مجنونہ بیوی سے جماع کر لیا جو کہ روزے سے تھی تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بیوی کا روزہ فاسد ہو گیا، اور زفرؒ کے نزدیک فاسد نہیں ہوا —— اس میں منشاء اختلاف بالکل ویسا ہی ہے جیسا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں

مسئلہ: کسی شخص نے کلی کی یا ناک میں پانی ڈالا پس بلا ارادہ پانی حلق میں چلا گیا اور پھر پیٹ تک پہنچ گیا، تو اگر اسے روزہ یاد نہیں ہے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ بھول کر اگر وہ خود پی لے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔

اور اگر اسے روزہ یاد ہے تو ہمارے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہو گیا —— ابن ابی لیلیٰؒ کا قول ہے کہ اگر فرض نماز کے لیے وضو کر رہا تھا کہ (پانی حلق میں چلا گیا) تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر نفل کے لیے وضو کر رہا تھا تو فاسد ہو جائے گا —— اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دونوں میں سے کوئی صورت ہو، روزہ فاسد نہیں ہوگا —— اور بعض کا قول ہے کہ اگر تین مرتبہ کلی کرنے کے دوران میں پانی حلق میں چلا گیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر تین مرتبہ سے زیادہ کلی کرتے ہوئے گیا ہے تو فاسد ہو جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرض نماز کے لیے وضو فرض ہے پس کلی اور ناک میں پانی ڈالنا تکمیل فرض کے لوازم سے ہے۔ پس ان میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی ہے، بخلاف نفل نماز کے۔ اور جن فقہاء نے تین اور زیادہ مرتبہ میں فرق کیا ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں سنت تین مرتبہ ہے، پس اقامت سنت میں واقع ہونے والی خطا تو قابل معافی ہے، لیکن تین مرتبہ سے زیادہ کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا یہ حکم شریعت پر زیادتی ہے جیسا کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

فمن زاد أو نقص فقد تعدى وظلم۔ — پس جس نے تین مرتبہ سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے تعدی وظلم کیا

لہٰذا اس دوران میں واقع ہونے والی خطا قابلِ معافی نہیں ہوگی ــــ اور شافعیؒ کے ساتھ ہمارا اختلاف اسی انداز کا ہے جو ہم جبر واکراہ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس مسئلہ میں شافعیؒ کے قول سے اکراہ کے بارے میں ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کلی اور ناک میں پانی ڈالتے ہوئے عادتاً حلق میں پانی نہیں جاتا، پانی اس وقت حلق میں جاتا ہے جب کلی وغیرہ میں مبالغہ کیا جائے اور روزہ دار کے لیے مبالغہ کرنا مکروہ ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "لقیطؓ بن صبرہ" کو فرمایا تھا!

بالغ فی المضمضة والاستنشاق الا ان تکون صائما۔ — کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، مگر یہ کہ تم روزے سے ہو (تو پھر مبالغہ مت کرو)

لہٰذا روزے کی حالت میں مبالغہ کرنا تعدی ہے، پس اس میں وہ معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ بخلاف بھولنے والے کے کہ نسیان اکثر ہو جاتا ہے!

مسئلہ: اگر روزے کی حالت میں بدخوابی ہوئی اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے، پچھنے لگوانا اور احتلام" ــــ نیز اس انزال میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا یہ بھولنے والے کی طرح ہے۔

مسئلہ: روزے دار نے کسی عورت کو دیکھا، پھر اس کے بارے میں سوچتا رہا، حتیٰ کہ اسے انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا ــــ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلسل اور بار بار دیکھتا رہا پھر انزال ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ بار بار دیکھنا مباشرت کی طرح ہی ہے ــــ ہم کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں جماع نہیں پایا گیا۔ نہ صورۃً نہ معنیً، کیونکہ وہ کسی عورت سے لذت اندوز نہیں ہوا لہٰذا یہ مباشرت کی بجائے احتلام کے مشابہ ہے

مسئلہ: روزہ دار بھول کر کھا رہا تھا یا پی رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آ گیا، اس نے اسی وقت لقمہ پھینک دیا یا پانی پینا بند کر دیا۔ یا وہ سحری کھا رہا تھا کہ فجر طلوع ہو گئی اور اس نے اسی وقت کھانا پینا بند کر دیا تو اس کا روزہ پورا ہو گا کیونکہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد اس نے کچھ نہیں کھایا پیا ــــ اور اگر روزے دار بھول کر دن کو اپنی بیوی سے جماع کر رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آ گیا، پس وہ اسی گھڑی جدا ہو گیا ــــ یا رات کو جماع کر رہا تھا کہ اسی اثناء میں فجر طلوع ہو گئی۔ پس وہ اسی وقت جدا ہو گیا تو اس صورت میں بھی اس کا روزہ پورا ہو گا ــــ زفرؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے ــــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا کچھ حصہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد پایا گیا اور فسادِ صوم کے لیے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ صوم کی ضد پائی گئی اگرچہ قلیل ہے ــــ ہم کہتے ہیں کہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد بیوی سے جدا ہونا پایا گیا۔ اور جدا ہونا ترکِ جماع ہے اور کسی شئے کا ترک کرنا اسکے حصول

کی کوشش کا نام نہیں بلکہ اس کی ضد کو اختیار کرنے کا نام ہے لہٰذا یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد سرے سے جماع پایا ہی نہیں گیا، پس اس کا روزہ بھی فاسد نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ کھانے پینے کی مذکورہ صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح جماع کی صورت میں بھی نہیں ہوگا ــــ لیکن یہ اس وقت ہے، جب یاد آنے اور طلوع ہونے کے فوراً بعد جدا ہو جائے لیکن اگر جدا نہیں ہوا اور اسی حالت پر برقرار رہا (چاہے معمولی وقت کے لیے ہو) تو اس پر قضا لازم ہے۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق کفارہ لازم نہیں ہوگا ــــ ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انھوں نے طلوع اور یاد آنے کی صورتوں میں تفریق کی ہے، طلوع کی صورت میں وہ کفارہ کے بھی قائل ہیں۔ ہاں یاد آنے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں ہوگا اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں قضا اور کفارہ لازم ہے ــــ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہار رمضان میں عمداً جماع پایا گیا، کیونکہ یاد آنے اور طلوع کے بعد ہے لہٰذا قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے ــــ ابو یوسفؒ دونوں صورتوں میں تفریق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ طلوع کی صورت میں جماع کی ابتدا عمداً تھی اور جماع از اول تا آخر ایک ہی عمل شمار ہوتا ہے (لہٰذا جماع کا آخر بھی عمداً ہوا) اور جماع عمد موجب کفارہ ہوتا ہے ــــ لیکن بھولنے کی صورت میں جماع کی ابتدا نسیاناً تھی اور نسیاناً جماع سے تو روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا، چہ جائیکہ کفارہ واجب ہو ــــ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور روزہ توڑنا تب ہوگا جب روزہ موجود ہو اور مذکورہ صورت میں اس کا جماع کی حالت میں برقرار رہنا وجود صوم سے مانع ہے چنانچہ جب روزہ موجود ہی نہیں تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ لہٰذا کفارہ واجب نہیں ہوگا (کیونکہ کفارہ تو روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے۔ باقی قضا اس لیے واجب ہے کہ اس دن کا روزہ نہیں پایا گیا۔ اس لیے نہیں کہ روزہ رکھنے کے بعد اسے توڑ ڈالا۔ نیز یہ ایسا جماع ہے جس کی ابتدا سے وجوبِ کفارہ متعلق نہیں ہوتا لہٰذا ایسے جماع پر برقرار رہنے سے بھی کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ تمام ایک ہی عمل ہے۔ اور (یا کم از کم) اس میں ایک عمل ہونے کا شبہ ہے) اور کفارۂ صوم شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص رمضان میں حالت جنابت میں ہے کہ روزے کا وقت شروع ہوگیا یعنی فجر طلوع ہوگئی تو اس کا روزہ پورا ہوگا۔ یہ اکثر صحابہ کرامؓ کا فتویٰ ہے، جن میں علی، ابن مسعود، زید بن ثابت ابی الدرداء، ابو ذر، ابن عباس، ابن عمر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم شامل ہیں ــــ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایسے شخص کا روزہ صحیح نہیں ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"من اصبح جنبًا فلا صوم له" — جسے حالت جنابت میں صبح ہوئی، اس کا روزہ نہیں،

وَرَبِّ الکعبۃ ... قالہ محمد ورب الکعبۃ۔ — رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے (یہ راوی حدیث کا قول ہے، جس میں اس نے تاکید کے لیے قسم اٹھائی)

اور اکثر صحابہ کرام کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ:
"تمہارے لیے شبِ صیام میں اپنی بیویوں سے جماع کرنا حلال کیا گیا ہے" اور پھر فرمایا! اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور مانگو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے ہو اور پی سکتے ہو یہاں تک کہ فجر کا سفید تاگہ (رات کے) سیاہ تاگے سے خوب جدا ہو جائے ــــ اس فرمان میں اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک جماع حلال قرار دیا ہے۔ اور ظاہر بات ہے کہ جب آخرِ شب میں جماع ہو تو لامحالہ آدمی طلوع فجر کے بعد تک جُنبی رہے گا، پس اس سے معلوم ہوا کہ جنابت سے روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ رہی ابوہریرہؓ کی بیان فرمودہ حدیث! تو عائشہؓ اور ام سلمہؓ نے اسے رد کیا ہے۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کبھی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احتلام کے بغیر حالتِ جنابت میں صبح ہو جاتی تھی، پھر بھی آپؐ رمضان کا وہ روزہ پورا فرماتے تھے" اور ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ "(کبھی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع کی وجہ سے جنابت کی حالت میں صبح ہو جاتی تھی۔" ــــ علاوہ ازیں ابوہریرہؓ کی روایت خبرِ واحد ہے جو کتاب اللہ کی مخالف ہے (لہٰذا قابلِ احتجاج نہیں)

مسئلہ: اگر کسی روزہ دار نے روزہ رکھنے کے بعد روزہ چھوڑنے کی نیت کی، اور نیت کے سوا کوئی دوسرا منافی صوم کام نہیں کیا تو اس کا روزہ پورا ہو جائے گا ــــ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے، اور اس صورت میں روزے کی نیت، اس کی ضد یعنی روزہ چھوڑنے کی نیت سے لوٹ گئی۔ چنانچہ شرط باطل ہونے کی وجہ سے اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احکامِ شرع میں اتصالِ فعل کے بغیر محض نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے میری امت کو دل میں پیدا ہونے والی باتیں معاف کی ہیں جب تک وہ زبان پہ نہیں آجاتیں یا ان پر عمل نہیں ہو جاتا" اور مذکورہ صورت میں روزہ توڑنے کی نیت سے روزہ توڑنے کے فعل کا اتصال نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ روزہ توڑنے کی نیت سے روزے کی نیت نہیں ٹوٹتی، کیونکہ روزے کی نیت کے ساتھ فعل متصل ہے، لہٰذا وہ ایسی نیت سے باطل نہیں ہو گی، جس کے ساتھ فعل نہیں پایا گیا ــــ علاوہ ازیں نیت انعقادِ صوم کی شرط ہے، انعقاد کے بعد بقائے صوم کی شرط نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ (روزہ رکھنے کے بعد) نیند، نسیان اور غفلت کے ہوتے ہوئے بھی روزہ باقی رہتا ہے (حالانکہ اس وقت نیت مستحضر نہیں ہوتی)

روزے کی حالت میں قے کا حکم

اگر روزے دار کو خود بخود قے آگئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، خواہ وہ قے منہ بھر ہو یا اس سے کم ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے سے، پچھنے لگوانے سے اور احتلام سے" ــــ نیز آپؐ کا فرمان ہے کہ "جسے قے آگئی، اس پر قضا لازم نہیں" ــــ اور یہ بھی ایک وجہ ہے کہ بلا اختیار قے سے بچنا ممکن نہیں ہے، بلکہ کبھی قے اس طور پر آتی ہے، جسے روکنا بس سے باہر ہوتا ہے۔ پس یہ صورت نسیان کے مشابہ ہے ــــ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قاعدہ کیمطابق قے سے روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیئے خواہ بلا اختیار قے ہوئی ہو یا خود قے کی ہو۔ کیونکہ شرعاً روزہ کسی چیز کے داخل

ہونے سے فاسد ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: الفطر مما یدخل والوضوء مما یخرج" روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے ٹوٹتا ہے اور وضو کسی چیز کے خارج ہونے سے"، اس حدیث میں آپ نے جنس فطر کو ہر داخل ہونے والی چیز کے ساتھ معلق فرمایا ہے، اور اگر کسی صورت میں فطر صوم داخل ہونے والی چیز کی بجائے خارج ہونے والی چیز کے ساتھ معلق کیا گیا تو یہ خلاف نص ہو گا (اس اصول کے مطابق اختیاری قے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے) مگر ایک دوسری نص سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اختیاری قے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من استقاء فعلیہ القضاء" جس نے جان بوجھ کر قے کی اس پر قضا لازم ہے

لہٰذا غیر اختیاری قے اس اصول میں داخل رہی ——— نیز غیر اختیاری قے میں اس کا کوئی ارادہ اور دخل نہیں ہے، اور انسان سے اس کام کا مواخذہ نہیں ہو گا، جس میں اس کا دخل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بھول لینے والے سے مواخذہ نہیں ہوتا کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اس صورت میں بھی روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کے معنی میں ہے بلکہ اس صورت میں بدرجہ اولیٰ روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ اس میں تو روزہ دار کا بالکل دخل ہی نہیں ہوتا۔ بخلاف نسیان کی صورت کے اس میں تو اپنا دخل بھی ہوتا ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

اور اگر قے آ کر واپس پیٹ میں چلی گئی، پس اگر وہ منہ بھر سے کم ہے، تو بلا خلاف روزہ فاسد نہیں ہو گا ——— اور اگر وہ منہ بھر ہے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور محمدؒ کے قول میں روزہ فاسد نہیں ہو گا ——— اور قدوریؒ نے مختصر کرخی کی شرح میں یہ اختلاف برعکس ذکر کیا ہے، انہوں نے لکھا کہ قول ابو یوسفؒ میں روزہ فاسد نہیں ہو گا اور قول محمدؒ یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گا ——— جو کہتے ہیں کہ روزہ فاسد ہو جائے گا، ان کے نزدیک وجہ فساد یہ ہے کہ مفسد صوم پایا گیا، یعنی پیٹ میں کسی چیز کا داخل ہونا، کیونکہ منہ بھر قے خارج چیز کے حکم میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اتنی مقدار قے سے وضو لوٹ جاتا ہے اور وضو صرف خارج شدہ نجاست سے ٹوٹتا ہے۔ پس جب منہ بھر قے پیٹ میں واپس گئی تو ایک خارج چیز کا داخل ہونا پایا گیا، پس یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے تحت داخل ہے کہ "الفطر مما یدخل" ——— اور جو کہتے ہیں کہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ قے کا واپس جانا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ یہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے جس میں بندے کا کوئی دخل نہیں، پس یہ غیر اختیاری قے آنے کے مشابہ ہے، تو جیسا کہ قے آنا غیر مفسد ہے اسی طرح غیر اختیاری طور پر قے کا واپس جانا بھی غیر مفسد ہو گا ——— اور اگر اپنے اختیار سے قے واپس لے گیا، پس اگر وہ منہ بھر ہے تو بالاتفاق اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ عمداً ایک خارج چیز کا داخل کرنا پایا گیا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ منہ بھر قے خارج چیز کے حکم میں داخل ہے، حتیٰ کہ اس سے وضو لوٹ جاتا ہے، پس اگر وہ اتنی قے واپس لے گیا کہ اس نے ایک خارج چیز کو قصداً پیٹ میں داخل کر لیا، پس یہ فساد صوم کا موجب ہو گا ——— اور اگر وہ

قے منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں روزہ نہیں ٹوٹے گا اور محمدؒ کے قول میں روزہ ٹوٹ جائے گا ــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیاری فعل سے ایک چیز کا پیٹ میں داخل ہونا پایا گیا لہٰذا روزہ فاسد ہو جائے گا ــــ ابو یوسف کہتے ہیں کہ دخول تب ہوگا، جب خروج ثابت ہو، کیونکہ قلیل قے خارج چیز کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہٰذا دخول نہ پایا گیا، پس روزہ فاسد نہ ہوگا ــــ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ قے غیر اختیاری ہو۔ لیکن اگر جان بوجھ کر قے کی پس اگر وہ منہ بھر ہے تو بلا خلاف اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ! جس نے جان بوجھ کر قے کی تو اس پر قضا لازم ہے" ــــ اور اگر وہ منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہوگا ــــ اور محمدؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا۔ محمدؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانِ مذکور ہے کہ: جس نے قصداً قے کی اس پر قضا لازم ہے"، کیونکہ اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید نہیں ــــ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے فاسد ہوتا ہے" اور اس قاعدہ کی بنیاد وہ نص ہے جو پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ اور صورت مذکور میں کوئی چیز داخل نہیں ہوئی لہٰذا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ابھی اوپر جو حدیث مذکور ہوئی وہ قے کثیر پر محمول ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں بقدرِ امکان تطبیق ہو سکے ــــ پھر اختیاراً کثیر قے کرنے کی صورت میں قے کے واپس جانے اور واپس لے جانے کی صورتیں پیش نہیں آتیں کیونکہ اتنی قے کرنے سے روزہ پہلے ہی فاسد ہو چکا ــــ اور محمدؒ کے نزدیک قلیل قے کی صورت میں بھی کوئی فرق نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک محض جان بوجھ کر قے کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے خواہ وہ قلیل ہی ہو ــــ ہاں ابو یوسف کے قول کے مطابق اس میں تفصیل ہے۔ اختیاراً کی گئی قے اگر تو خود پیٹ میں واپس گئی تو روزہ فاسد نہیں ہوگا ــــ اور اگر واپس لے گیا تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ فاسد نہیں ہوگا

مسئلہ: جسم کے قدرتی اور فطری سوراخوں مثلاً ناک، کان، مقعد کے ذریعے کوئی چیز پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے، مثلاً ناک میں دوا ڈالی یا حقنہ کروایا یا کان میں دوا کے قطرے ڈالے اور وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا ــــ پیٹ تک پہنچنے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں، کیونکہ صورتاً کھانا پایا گیا ــــ اور دماغ تک پہنچنے کی صورت میں اس لیے فاسد ہوگا کہ دماغ میں پیٹ کی طرف منفذ اور راستہ ہوتا ہے تو گویا کہ دماغ پیٹ کا ایک کونا ہی ہے ــــ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن صبرہؓ سے فرمایا تھا کہ "کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں خوب مبالغہ کیا کرو۔ مگر یہ کہ تم روزہ دار ہو"، ظاہر ہے کہ آپؐ نے حالت صوم کا اس لیے استثنا فرمایا کہ روزہ فاسد نہ ہو جائے ورنہ استثنا بے فائدہ ہے (خیال رہے، حدیث میں کلی کے ساتھ ناک میں پانی ڈالنے کا بھی ذکر ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناک کے ذریعے بھی روزہ ٹوٹ سکتا ہے) اگر سر تک کوئی چیز پہنچ گئی پھر نکل آئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ مثلاً رات کو ناک میں

کوئی دوا ڈالی پھر وہ دن کو نکل آئی ـــ کیونکہ جب وہ نکل آئی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ پیٹ تک نہیں پہنچی یا پیٹ میں برقرار نہیں رہی ـــ باقی قدرتی سوراخوں کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے کوئی چیز پیٹ تک یا دماغ تک پہنچی مثلاً پیٹ پر یا دماغ پر زخم تھا۔ اس پر دوا لگائی۔ پس اگر وہ خشک دوا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، کیونکہ وہ پیٹ تک پہنچی نہ دماغ تک، چنانچہ اگر معلوم ہو جائے کہ وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئی ہے تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا ـــ اور اگر تر دوا لگائی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا ـــ اور صاحبین کے نزدیک فاسد نہیں ہو گا، صاحبین قدرتی سوراخوں کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قدرتی سوراخوں کے ذریعے دوا وغیرہ کا پہنچنا یقینی ہے اور غیر قدرتی سوراخ سے پہنچنے میں شک ہے۔ لہٰذا شک کی صورت میں فساد کا حکم نہیں کیا جا سکتا ـــ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جب دوا تر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ پیٹ تک پہنچ گئی ہے کیونکہ پیٹ کی طرف منفذ موجود ہے (اگرچہ غیر قدرتی ہے) لہٰذا ظاہر پر حکم جاری کیا جائے گا۔

پیشاب کے سوراخ میں قطرے ڈالنے سے ابو حنیفہ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا ـــ کہا گیا ہے کہ ان حضرات کے درمیان اختلاف ایک امر خفی پر مبنی ہے۔ یعنی اس بات میں اختلاف ہے کہ پیشاب کے سوراخ سے پیشاب نکلنے کی کیفیت کیا ہے؟ صاحبین کے نزدیک پیشاب براہ راست سوراخ سے نکلتا ہے کیونکہ اس سوراخ کا پیٹ کی طرف منفذ ہے لہٰذا جب اس میں قطرہ ٹپکایا جائے گا تو وہ پیٹ تک پہنچ جائے گا جیسے کان میں قطرے ٹپکانے سے پیٹ تک پہنچ جاتے ہیں ـــ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سوراخ سے پیشاب رسنے کے طور پر نکلتا ہے، جیسے نئی ٹھیکری سے پانی رستا ہے۔ (یعنی مثانہ سے پیشاب رس رس کر سوراخ میں آتا ہے اور پھر نکلتا ہے لہٰذا اس میں جو قطرہ ٹپکایا جائے گا وہ پیٹ تک نہیں پہنچے گا ـــ اور ظاہر یہ ہے کہ اس سوراخ سے پیشاب یوں نکلتا ہے جیسے کوئی چیز اپنے منفذ سے نکلتی ہے جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں صاحبینؒ کی طرح روایت ہے اور میرے استاذ رحمہ اللہ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں محمدؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے ـــ رہا عورت کی پیشاب گاہ میں قطرے ٹپکانا تو اس بارے میں ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بالاجماع اس سے عورت کا روزہ ٹوٹ ہو جاتا ہے، کیونکہ عورت کے مثانہ میں منفذ ہوتا ہے تو اس میں جو قطرہ ٹپکایا جائے گا وہ پیٹ تک پہنچ جائے گا، اور یہ کان میں قطرے ٹپکانے کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار کو نیزہ لگا، اور وہ اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ گیا، پس اگر وہ آنی سمیت نکل آیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا اور اگر آنی اندر رہ گئی تو فاسد ہو جائے گا ـــ اسی طرح اگر کسی شخص نے دھاگے سے بندھا ہوا گوشت نگل لیا پھر فوراً اسے کھینچ لیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا، اور اگر اسے چھوڑے رکھا تو فاسد ہو جائے گا ـــ اسی طرح اگر کسی روزہ دار کی مقعد میں کوئی لکڑی داخل کی گئی تو اس بارے میں محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہو گا، ہاں اگر لکڑی کے دونوں کنارے

غائب ہو جائیں تو پھر فاسد ہو جائے گا ـــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیٹ میں داخل ہونے والی شے سے فسادِ صوم کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شے پیٹ میں قرار پکڑ گئی ہو ـــــ اور اگر اپنی مقعد میں انگلی داخل کی تو بعض کا قول ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ فاسد نہیں ہوتا، اور یہ فقیہہ ابو اللیث کا قول ہے، کیونکہ انگلی آلۂ جماع نہیں ہے پس یہ لکڑی کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار نے سرمہ لگایا تو اکثر علماء کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو ـــــ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ فاسد ہو جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہوا تو وہ پیٹ تک پہنچ گیا لہٰذا فاسد ہو جائے گا، ہماری دلیل عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں گھر سے باہر تشریف لائے۔ آپؐ کی دونوں آنکھیں سرمہ آلود تھیں، جو ام سلمہؓ نے لگایا تھا، نیز عدم فساد کی یہ وجہ ہے کہ آنکھوں کا نہ تو پیٹ کی طرف کوئی منفذ ہے اور نہ دماغ کی طرف باقی جو اس کا ذائقہ محسوس ہوتا ہے تو اس کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہوتا اور اثر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا جیسے غبار اور دھوئیں سے فاسد نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر روزہ دار نے اپنے سر یا اعضاء پر تیل مَلا اور وہ جسم میں سرایت کر گیا تو اس سے بھی روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ جسم میں تیل کا اثر پہنچا ہے، عین تیل نہیں ـــــ اگر روزہ دار نے کوئی کنکری یا گٹھلی یا لکڑی یا گھاس یا اس طرح کی کوئی ایسی چیز کھا لی جو عادتاً کھائی نہیں جاتی اور نہ ہی اس سے جسم کو کوئی قوت حاصل ہوتی ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ صورتاً کھانا پایا گیا ـــــ اور اگر اپنی بیوی سے فرج کے نیچے جماع کیا اور انزال ہو گیا یا بیوی سے بوس و کنار کیا یا شہوت سے ہاتھ لگایا اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں ـــــ اسی طرح اگر خاوند نے فعل مذکور کیا اور عورت کو انزال ہو گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ معنوی طور پر جماع پایا گیا کہ خاوند کے چھونے، لپٹنے سے شہوت پوری ہوئی ـــ بہ خلاف محض دیکھنے کے کہ اگر دیکھنے سے انزال ہو گیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ دیکھنا کسی طور پر جماع نہیں ہے۔ اس لیے کہ دیکھنے سے قضائے شہوت نہیں ہوتی بلکہ یہ تو حصول شہوت کا سبب ہے، جیسا کہ یہ حدیث اس پر ناطق ہے کہ!

ایاکم والنظرۃ فانھا تزرع فی القلب الشھوۃ۔ — تاک جھانک سے بچو کیونکہ یہ دل میں شہوت کا بیج بوتی ہے۔

اگر روزہ دار اپنے آلۂ تناسل کو چھیڑتا رہا، پس منی خارج ہو گئی، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور بعض کا قول ہے کہ فاسد ہو جائے گا ـــــ یہ محمد بن سلمہ اور فقیہہ ابو اللیث کا قول ہے کہ ـــــ وجہ یہ ہے اس کے اپنے فعل سے قضاء شہوت ہوئی پس یہ معنوی طور پر جماع ہی ہے ـــــ محمدؒ سے منقول ہے کہ کوئی شخص صبح سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت

میں مشغول ہوا، ابھی انزال نہیں ہوا تھا کہ اسے طلوعِ فجر کا احساس ہوا، وہ فوراً جدا ہو گیا پھر صبح طلوع ہونے کے بعد منی خارج ہوئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا اور یہ بمنزلہ احتلام ہے۔

اگر کسی جانور سے جماع کیا، پس انزال ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے کفارہ لازم نہیں، کیونکہ اگرچہ صورۃً ومعنیً جماع پایا گیا یعنی قضائے شہوت ہوئی لیکن وسعتِ محل کی وجہ سے اسے جماع ناقص کہا جائے گا۔ اور اگر جانور سے جماع تو کیا لیکن انزال نہیں ہوا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔

مسئلہ: روزہ دار عورت کو طلوعِ فجر کے بعد حیض آ گیا یا نفاس شروع ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ حیض و نفاس روزہ کے منافی ہیں، کیونکہ باجماعِ صحابہ خلافِ قیاس محض شرعاً حیض و نفاس اہلیتِ صوم سے منافات رکھتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

بخلاف اس صورت کے کہ انسان طلوعِ فجر کے بعد مجنون ہو گیا یا بے ہوش ہو گیا اور اس نے رات کو روزے کی نیت کی تھی کہ اس کا اس دن کا روزہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ جنون اور بے ہوشی اہلیتِ صوم کے منافی نہیں ہیں۔ یہ صرف نیت کے منافی ہیں۔ (اور نیت کا بقاء ضروری نہیں) بخلاف حیض و نفاس کے کہ وہ اہلیت کے ہی منافی ہیں۔ واللہ اعلم

فصل

فسادِ صوم کا حکم

فسادِ صوم سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہیں اور بعض احکام خاص خاص روزوں سے متعلق ہیں ـــــ فسادِ صوم پر مرتب ہونے والا ایک اثر اور حکم جو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہے، گناہ ہے، کہ اگر کوئی روزہ کسی عذر کے بغیر توڑ دیا تو گناہ گار ہو گا خواہ وہ کوئی سا روزہ ہو۔ کیونکہ اس نے کسی عذر کے بغیر اپنا عمل باطل اور ضائع کر دیا اور بغیر عذر کے اپنا عمل ضائع کرنا حرام ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے:

"وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ" "اور اپنے اعمال ضائع مت کرو"

شافعیؒ بھی یہی فرماتے ہیں، لیکن وہ نفلی روزہ کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ نفلی روزہ بغیر عذر توڑنے سے گناہ نہیں ہوتا۔ ان کا اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے ـــــ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے روزہ توڑا تو گناہ گار نہیں ہو گا ـــ معلوم ہوا کہ عذر سے حکم مختلف ہو جاتا ہے، اس لیے اُن اعذار کا جاننا ضروری ہے، جن کی وجہ سے گناہ اور مؤاخذہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اُن اعذار کی تفصیل بیان کرتے ہیں ـــ ۱۔ مرض ۲۔ سفر ۳۔ اکراہ ۴۔ حمل ۵۔ رضاعت ۶۔ بھوک، پیاس ۷۔ بڑھاپا ـــ

لیکن ان میں سے بعض اعذار وہ ہیں جن سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً جس صورت میں مرض اور عذر بڑھنے کا تو خوف ہے، لیکن ہلاکت کا خوف نہیں تو اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔

اور بعض اعذار وہ ہیں جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کر دیتے ہیں۔ مثلاً وہ صورت جس میں جان کی ہلاکت کا خوف ہو ـــــ اس تمام کی تفصیل یہ ہے کہ عذر مرض میں اتنے مرض سے روزہ چھوڑنے کی محض رخصت حاصل ہوتی ہے، جس میں یہ خوف ہو کہ روزہ سے اس مرض میں اضافہ ہو جائے گا۔ "جامع صغیر" میں اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ "اگر کسی شخص کو خوف ہو کہ اگر اس نے روزہ نہ چھوڑا تو اس کی آنکھوں کا درد بڑھ جائے گا یا اس کا بخار شدید ہو جائے گا تو وہ روزہ چھوڑ دے" ـــــ کرخیؒ نے "مختصر" میں ذکر کیا ہے کہ وہ مرض جس سے روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے یہ ہے کہ اس مرض میں روزہ کی وجہ سے موت کا خوف ہو یا بیماری کے زیادہ ہونے کا خوف ہو خواہ وہ کوئی سی بیماری ہو ـــــ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر مریض کی حالت ایسی ہے کہ اس کے لیے فرض نماز بیٹھ کر ادا کرنا مباح ہے تو اس کے لیے روزہ چھوڑنے میں بھی کوئی حرج نہیں ـــــ اور وہ مرض جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کرنے والا ہے۔ یہ ہے کہ اس سے ہلاکت کا خوف ہو۔ کیونکہ ایسے مرض میں روزہ رکھنا اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ کسی ایسے سبب سے نہیں جس میں حق اللہ یعنی وجوب صوم کی اقامت ہو۔ کیونکہ ایسی حالت میں وجوب ہوتا ہی نہیں ہے ـــــ اور یہ حرام ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں روزہ چھوڑنا مباح بلکہ واجب ہے ـــــ عذر سفر کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مطلقاً سفر شرعی سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ مرض اور سفر کے بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے!

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ـ" یعنی تم میں جو مریض یا مسافر ہو (اور وہ مرض یا سفر کے عذر سے روزہ افطار کرلے) تو دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر گنتی پوری کرلے ـــــ اس سے معلوم ہوا کہ مرض اور سفر سبب رخصت ہیں ـــــ پھر سفر اور مرض کا ذکر اگرچہ آیت میں مطلقاً کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد مقید ہے، کیونکہ مطلق سفر سبب رخصت نہیں ہے۔ اس لیے کہ لغوی طور پر تو محض وطن سے نکلنے یا ظاہر ہونے کو بھی سفر کہا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص شہر سے نکل کر اپنی زمینوں پر گیا تو لغوی طور پر یہ بھی سفر ہے حالانکہ اس سفر سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ سفر جس سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک خاص اندازہ ہے جو ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آدمی اپنے وطن سے کم از کم تین دن کی مسافت اور شافعیؒ کے نزدیک ایک دن رات کی مسافت کے اندازے سے نکلے ـــــ اس اندازے کے بارے میں بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے ـــــ اسی طرح مطلق مرض بھی سبب رخصت نہیں ہے کیونکہ مرض اور سفر کی وجہ سے رخصت اس لیے ہے کہ روزہ رکھنا مریض اور مسافر کے لیے گران اور شاق ہے اللہ تعالیٰ نے ان کی آسانی اور سہولت کے لیے رخصت عطا فرمائی، جیسا کہ فرمایا!

"یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" اللہ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں کرنا چاہتا۔

اور بعض امراض ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں روزہ رکھنا نافع ہوتا ہے، بلکہ روزہ رکھنے سے مرض میں تخفیف ہو جاتی ہے، روزہ رکھنا مریض کے لیے آسان ہو جاتا ہے اور کھانا گراں اور نقصان دہ، اور یہ بات عقل سے بعید ہے کہ جس چیز میں مریض کو سہولت ہے اسے چھوڑنے کی رخصت دیجائے اور جو چیز مریض پر گراں ہے، اس کا اسے پابند کیا جائے۔

اور آیتِ مذکور اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جو بغیر عذر کے روزہ چھوڑ دے، اس پر قضا واجب ہے کیونکہ جب مریض اور مسافر پر قضا واجب ہے، حالانکہ انہوں نے عذر مبیح کی وجہ سے روزہ چھوڑا ہے، تو بغیر روزہ چھوڑنے والے پر بدرجہ اولیٰ قضا واجب ہوگی ــــ اور ہمارے نزدیک سفر میں کوئی فرق ہے، سفر خواہ اطاعتِ الٰہی کے لیے کیا گیا ہو یا کسی مباح کام کو سرانجام دینے کے لیے یا یہ سفر کسی معصیت کے لیے ہو، بہرصورت روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک جو سفر کسی معصیت کے لیے ہو، اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہو گی ــــ یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ سفر رمضان شروع ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں، مسافر کو روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے ــــ علیؓ اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اگر اس نے اپنے وطن میں چاند دیکھا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے حضر میں چاند دیکھا تو اس پر حالت اقامت کے روزے یعنی حتماً ایک ماہ کے روزے لازم ہو گئے، پس اب یہ سفر کرکے یہ روزے اپنے سے ساقط کرنا چاہتا ہے لہٰذا اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے، جس میں سفر شروع کیا ہو۔ اسی طرح صورت مذکور میں ہوگا۔

اکثر صحابہ کرامؓ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "فمن کان منکم مریضًا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" اس میں اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی قید کے مطلق سفر کو سبب رخصت قرار دیا ہے۔ نیز سفر اس لیے سببِ رخصت ہے کہ اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔ اور سفر خواہ رمضان شروع ہونے سے پہلے کریں یا بعد میں دونوں حالتوں میں مشقت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا دونوں حالتوں میں سفر سے رخصت حاصل ہوگی ــــ اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ نے جو وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضر میں چاند دیکھنے سے صوم اقامت لازم ہو جاتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اس وقت جب وہ مقیم رہے، لیکن جب وہ مسافر بنے گا تو اس پر صوم سفر لازم ہوگا یعنی جس میں اسے افطار کی رخصت حاصل ہے۔ اس لیے کہ فرمانِ الٰہی ہے "فمن کان منکم مریضًا او علی سفر" الخ لہٰذا ہم نے جو کہا ہے اس میں دونوں آیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ پس یہ بہتر صورت ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس دن میں سفر شروع کیا اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

دن وہ دن کے اول حصّہ میں مقیم تھا، اس لیے اس دن اس پر مقیمین کا حکم جاری ہو گا لہٰذا اس دن کا روزہ پورا کرنا تو اس پر حتماً لازم ہے، لیکن دوسرے تیسرے دن میں وہ مسافر ہے۔ لہٰذا ان دنوں میں وہ مقیمین کے حکم میں داخل نہیں ہو گا ــــ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ہر دن کا اول جز اس دن کے وجوبِ صوم کا سبب ہوتا ہے چنانچہ سفر والے دن وہ اول جز مقیم تھا۔ لہٰذا جزءِ اول صومِ اقامت کے وجوب کا سبب بنا اور دوسرے اور تیسرے دن میں وہ مسافر ہے، لہٰذا ان دنوں کا جزِ اول اس کے حق میں صومِ سفر کے وجوب کا سبب ہو گا پس اس پر صوم واجب ہے لیکن ساتھ ہی اسے رخصتِ افطار بھی حاصل ہے۔

اگر کسی مسافر نے یہ رخصت اختیار نہ کی اور رمضان کے روزے رکھتا رہا، تو اس کے روزے جائز ہوں گے۔ اور دوسرے دنوں میں اس پر ان دنوں کی قضا لازم نہیں ہو گی ــــ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ مسافر کے لیے رمضان کے روزے رکھنا جائز ہی نہیں ہیں، اور اگر رکھ لئے تو ان کو شمار نہیں کیا جائے گا اور قضا لازم ہو گی ــــ قدوریؒ نے اس میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ "ہمارے اصحاب کے قول میں مسافر کے روزے جائز ہیں اور یہی علی، ابن عباس، عائشہ، عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ اور عمرؓ، ابن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ کے نزدیک جائز نہیں ہیں۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہری مطلب ہے کہ: فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر، اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً مسافر کو دوسرے دنوں میں روزہ رکھنے کا امر فرمایا ہے، خواہ وہ رمضان میں روزے رکھے یا نہ رکھے کیونکہ آیت میں افطار کی قید مذکور نہیں ہے، لہٰذا مسافر کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سفر کے مطابق دوسرے ایام وقتِ صوم قرار دیے گئے ہیں، تو اگر مسافر نے رمضان میں روزے رکھ لیے تو یہ ایام سفر کے روزے قبل از وقت ہوں گے، لہٰذا ان کا کوئی شمار نہیں کیا جائے گا، اور قضاء لازم ہو گی ــــ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من صام فی السفر فقد عصی أبا القاسم — جس نے سفر میں روزہ رکھا، اس نے ابوالقاسم کی نافرمانی کی۔

اس میں سفر میں روزے کو معصیت قرار دیا گیا اور معصیت عبادت کے منافی ہے۔ نیز یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر — سفر میں روزہ رکھنے والا، حضر میں افطار کرنے والے کی مانند ہے (یعنی گنہگار ہے۔)

پس آپؐ نے مسافر کو افطار کی تاکید فرمائی۔

ہماری دلیل رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا طرزِ عمل ہے کہ آپؐ کے بارے میں یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ رکھا، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ چھوڑا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے بارے میں بھی دونوں طرح کی روایتیں آتی ہیں کہ کبھی انہوں نے سفر میں روزہ رکھا

اور کبھی چھوڑا۔ حتیٰ کہ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نہروان کی طرف جا رہے تھے کہ انہوں نے ہلال رمضان دیکھا تو صبح کو روزہ رکھا ـــــ نیز اللہ تعالیٰ نے مرض اور سفر کو روزے داروں کی آسانی اور سہولت کے لیئے سبب رخصت قرار دیا، چنانچہ فرمایا! یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر،

پس اگر ارباب سفر پر غیر سفر میں ہی روزہ رکھنا حتمی ہو اور سفر میں جائز نہ ہو (حالانکہ بعض اوقات انہیں سفر میں روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے) تو اس میں مسافروں کے لیے تنگی پیدا ہو گی اور یہ بات رخصت کے مقصد کے منافی ہے اور اس سے وضع قانون میں تناقض لازم آتا ہے، کہ مقصد سہولت دینا تھا اور پیدا ہو گئی صعوبت، تعالی اللہ عن ذلک ـــــ نیز سفر تو رخصت کا سبب ہے۔ پس اگر سفر میں ادائیگی کے باوجود قضا واجب ہو تو رخصت کا سبب (فرض میں) ایسی زیادت کا سبب بن جائے گا جو غیر معذور کے حق میں بھی واجب نہیں تھی، یعنی ادائیگی کے باوجود قضا کا واجب ہونا اور اس میں صریح تناقض ہے ـــــ نیز مسافر کے لیے رمضان میں روزہ رکھنے کے جواز پر اجماع ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ میں اختلاف واقع ہونے کے بعد تابعین کا جواز پر اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ ہمارے نزدیک عصر اول کا اختلاف عصر ثانی میں اجماع کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا بلکہ اجماع متاخر اختلاف متقدم کو ختم کر دیتا ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے ـــ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ آیت میں افطار کی قید مضمر ہے اور اسی پر اہل تفسیر کا اجماع ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مریض یا مسافر ہو پس وہ روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرلے"۔

قرآن مجید میں مذکور تمام رخصتوں میں یہی چیز ملحوظ ہے۔ قرآن مجید میں ہے!

حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر
وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغٍ
ولا عادٍ فلا اثم علیہ۔

یعنی جو شخص مجبور مضطر ہو کر کھا لے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ کیونکہ نفس اضطرار سے گناہ لاحق نہیں ہوتا اور فرمایا

واتموا الحج والعمرة للہ فان أحصرتم فما استیسر من الھدی۔

اور حج و عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو، پس اگر تم محصور ہو جاؤ تو جو ہدی میسر ہو (بھیج دو)

مطلب یہ ہے کہ محصور ہو کر احرام کھول دو تو جو ہدی میسر ہو بھیج دو ـــ کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ جب تک احرام نہیں کھولا جائے گا وہ حالت حج میں رہے گا ـــ اور فرمایا

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ فمن کان منکم مریضا او بہ أذی من رأسہ ففدیة من صیام۔

اور اپنے سر نہ منڈاؤ حتیٰ کہ ہدی اپنے محل میں پہنچ جائے پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کو (سر کے بالوں کی وجہ) اذیت پہنچتی ہو تو وہ روزوں یا صدقہ یا قربانی کا فدیہ دے۔

مطلب یہ ہے کہ جو مریض ہے یا وہ اذیت محسوس کر رہا ہے، پس وہ سر منڈا لے اور اپنے سے موذی چیز کو دور کر دے تو فدیہ دے ـــــ اور اس بات کی نظائر قرآن مجید میں کثیر ہیں اور اوپر جو

دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں وہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ روزے سے مشقت اور ضعف لاحق ہوتا ہو۔ چنانچہ اگر اس نے اس حالت میں بھی افطار نہ کیا تو یہ اس شخص کی مانند ہے جو حضر میں افطار کرے، کیونکہ اس حالت میں افطار اس پر واجب ہے اس لیے کہ اس حالت میں روزہ رکھنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ حرام ہے۔

پھر ہمارے نزدیک اگر سفر میں تعب اور ضعف نہ ہوتا ہو تو روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے اور شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے — یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار رخصت ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے — قدوریؒ نے اس مسئلہ کے بارے میں صحابہؓ کے مابین بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ: حذیفہ، عائشہ عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے شافعیؒ کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے اور شافعیؒ نے اُن دو حدیثوں کو اپنی حجت بنایا ہے جو ہم پہلے مسئلہ کے ذیل میں روایت کر چکے ہیں اور ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے

یا أیھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام — تا — و لتکملوا العدۃ۔

اس آیت سے ہمارا استدلال کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ روزے مومنین پر فرض ہیں، کیونکہ لغت میں "کتابۃ" کا معنی فرض ہے اور یہ فرمان عام ہے خواہ سفر میں ہو یا حضر میں۔

۲۔ فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر" الآیہ میں اللہ تعالیٰ نے افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرمایا اور افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرضیت کی دلیل ہے، اس لیے کہ قضا آداب و مستحبات میں واجب نہیں ہوتی، قضا صرف فرائض میں واجب ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ قضاء ادا کا بدل ہوتی ہے، جب قضا واجب ہے تو معلوم ہوا کہ ادا بھی واجب ہے

۳۔ یرید اللہ بکم الیسر۔ الآیہ میں اللہ تعالیٰ نے عذر مرض اور سفر کی وجہ سے افطار کو مباح قرار دے کر اپنے احسان و امتنان کا ذکر فرمایا۔ اگر یہ روزے فرض نہ ہوتے تو اباحت فطر پر امتنان کی کوئی وجہ نہیں رہتی، کیونکہ نفل روزہ نہ رکھنا تو پہلے ہی مباح ہے۔

۴۔ ولتکملوا العدۃ میں اللہ تعالیٰ نے قضا میں گنتی مکمل کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ ترک شدہ روزوں کی حفاظت کے لزوم کی دلیل ہے تاکہ قضا میں تقصیر نہ ہو جائے اور یہ چیز فرائض میں ہوتی ہے — نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من کانت لہ حمولۃ تاوی الی سبع

فلیصم رمضان حیث ادرکہ۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کو رمضان کا روزہ رکھنے کا امر فرمایا، جبکہ روزے میں اسے کوئی مشقت نہ ہوتی ہو۔ پس ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ رمضان کا روزہ مسافر پر بھی فرض ہے مگر اسے افطار کی رخصت ہے، اور رخصت کا مطلب یہ ہے کہ نہ رکھنے میں اسے گناہ نہیں ہوگا، نہ

یہ کہ واجب ہی نہیں۔ چنانچہ مسافر پر بھی روزے کا وجوب حکم اصلی ہوا، اور عزیمت کا یہی معنی ہے ـــــ اور انس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

المسافر ان افطر فرخصة و ان یصم فھو افضل ۔ مسافر اگر افطار کرلے تو رخصت ہے اور اگر روزہ رکھے تو افضل ہے۔

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے اور اس میں تاویل کا احتمال نہیں ـــــ اور اس مسئلہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل ذکر کیے ہیں وہ پہلے مسئلہ کے بارے میں بھی حجت ہیں، کیونکہ ان دلائل سے رمضان میں مسافر پر وجوبِ صوم ثابت ہوتا ہے اور جو چیز کسی شمار میں نہ ہو وہ واجب نہیں ہوا کرتی ـــــ شافعیؒ نے جن دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے، ان کا جواب وہی ہے جو ہم پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں اس حالت پر محمول ہیں، جب روزہ رکھنے سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو ـــــ اور ہم نے ان حدیثوں کو اس حالت پر اس لیے محمول کیا ہے تاکہ بقدر امکان تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے ـــــ یہ مسئلہ جو ہم نے بیان کیا کہ رمضان میں مسافر پر بھی روزہ واجب ہے، یہ ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے ـــــ اور بعض مشائخ کے نزدیک رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا اور اس کے لیے افطار مباح مطلق ہے، یہی وجہ ہے کہ مسافر کو افطار کی رخصت بطور تیسیر ہے اور یہ آسانی و سہولت اباحتِ مطلقہ کی صورت میں زیادہ مکمل طور پر پائی جاتی ہے، اس لیے کہ اس طرح خطرہ مؤاخذہ تمام کا تمام ساقط ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ خود رخصت چھوڑ دے اور عزیمت اختیار کرے تو عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا لیکن اس کے باوجود مسافر کے لیے روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ اس کی وجہ حدیث انس ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔

باقی مطلقاً مبیح افطار وہ سفر ہے جس میں روزے کے سبب ہلاکت کا خوف ہو بلکہ اس طرح کی حالت میں اباحتِ افطار تو کجا افطار واجب ہو جاتا ہے، اس کی وجہ عذرِ مرض کے سلسلہ میں گزر چکی ہے۔

روزہ توڑنے پر اکراہ

کسی شخص پر صوم رمضان توڑنے کے لیے جبر و اکراہ کیا جاتا ہے اور اسے قتل کی دھمکی دی جاتی ہے تو اگر وہ شخص تندرست اور مقیم ہے تو اکراہ کی وجہ سے اسے روزہ توڑنے کی رخصت ہے اور روزہ رکھنا افضل ہے، حتّٰی کہ اگر اس نے روزہ نہ توڑا اور اسے قتل کر دیا گیا تو اس پر اسے ثواب ملے گا۔ کیونکہ حالت اکراہ میں بھی وجوب صوم باقی تھا اکراہ کی صورت میں رخصت کا اثر صرف یہ ہے کہ روزہ چھوڑنے کی وجہ سے جو گناہ ہوتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ نہیں کہ سرے سے وجوب ہی ساقط ہو جاتا ہے وجوب پھر بھی باقی رہتا ہے اور ترک صوم حرام بھی رہتا ہے ـــــ تو جب حالت اکراہ میں بھی صوم واجب تھا اور افطار حرام تھا تو اللہ کا حق تام تھا لہٰذا اس شخص نے اکراہ کے باوجود روزہ نہ چھوڑ کر اللہ کی رضا جوئی اور اس کے حق کو قائم رکھنے کے لیے اپنی جان قربان کی ہے۔ لہٰذا یہ اپنے دین کی خاطر جہاد کرنے والا ہے

پس اسے جان کی قربانی کا ثواب ملے گا۔
باقی مریض اور مسافر کے حق میں اکراہ مطلقاً مُبیح بلکہ موجب افطار ہے۔ ان کے لیے افطار افضل بلکہ ان پر واجب ہے اور انہیں افطار نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے افطار نہ کیا اور قتل ہو گئے تو گناہ گار ہوں گے ___ ان میں اور تندرست و مقیم شخص میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تندرست و مقیم کے لیے تو اکراہ سے پہلے وجوب صوم ثابت تھا اور اسے ترک کی بالکل رخصت حاصل نہ تھی تو جب اس پر اکراہ ہوا جو کہ اسباب رخصت سے ہے تو اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ رخصتِ ترک ثابت ہو گئی لیکن وجوب ساقط نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی اس کے ذمہ اللہ کا حق قائم تھا، تو اس نے روزہ ترک نہ کر کے اللہ کا حق قائم رکھنے کے لیے اپنی جان کا نذرانہ پیش کیا۔ لہٰذا اس کے لیے یہی افضل تھا، جیسا کہ کلمۂ کفر کہنے اور دوسرے کا مال تلف کرنے پر اکراہ کیا جائے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ تسلیم نہ کرے اور جان قربان کر دے۔
لیکن مریض اور مسافر کے لیے اکراہ سے پہلے بھی وجوبِ صوم مع رخصتِ ترک ثابت تھا، لہٰذا ضروری ہے کہ اکراہ کی صورت میں اس کا کوئی ایسا اثر ظاہر ہو جو پہلے ثابت نہیں تھا، اور یہ صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ان سے اکراہ کی صورت میں سرے سے وجوب ساقط ہو جائے اور اباحتِ مطلقہ ثابت ہو جائے۔ پس ان کی حالت مردار کھانے پر اکراہ کے قائمقام ہے کہ اس صورت میں اس شخص کے لیے کھانا پینا نہ صرف مباح ہے بلکہ واجب ہے۔ اسی طرح صورتِ ہٰذا میں بھی ہو گا۔
واللہ اعلم

مسئلہ: حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو اگر یہ خوف ہو کہ اس حالت میں روزہ رکھنے سے بچے کو ضرر پہنچے گا، تو انہیں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!
فمن کان منکم مریضاً أو علیٰ سفر فعدۃ من أیامٍ أُخر" اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آیت میں عین مرض مراد نہیں ہے، کیونکہ جس مریض کو روزے سے ضرر نہیں پہنچتا، اسے افطار کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا مرض کا ذکر ایسے امر سے کنایہ ہے، جس کے ہوتے ہوئے روزہ ضرر پہنچائے ___ اور یہ وجہ یہاں پائی گئی، لہٰذا حاملہ اور مرضعہ (دودھ پلانے والی) دونوں رخصت افطار کے تحت داخل ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!
مریض افطار کر سکتا ہے، اور حاملہ عورت، جبکہ اسے بچہ ضائع ہونے کا خوف ہو، اور مرضعہ جبکہ اسے بچہ کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو،"[1] ___ اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!
اللہ تعالیٰ نے مسافر کو نماز کا ایک حصہ معاف کیا ہے اور حاملہ اور مرضعہ کو روزے،" ___
پھر ہمارے نزدیک حاملہ اور مرضعہ پر صرف قضا لازم ہے، فدیہ نہیں ___ شافعیؒ کے نزدیک فدیہ اور قضا دونوں لازم ہیں اور فدیہ یہ ہے کہ ہر دن کے عوض ایک مُد گندم دے ___ اس مسئلہ میں صحابہ اور تابعین میں بھی اختلاف رہا۔ چنانچہ صحابہؓ میں سے علیؓ اور تابعین میں سے حسن (بصری) سے روایت ہے کہ حاملہ اور مرضعہ صرف قضا کریں گی اور فدیہ نہیں دیں گی۔ ہمارے اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے ___ اور ابن عمرؓ صحابی اور مجاہدؒ تابعی سے مروی ہے کہ یہ دونوں قضا کریں

اور فدیہ بھی دیں۔ شافعیؒ نے اسے اپنایا ہے ـــــ شافعیؒ کی حجت یہ آیت ہے!
وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور ان لوگوں پر جو طاقت رکھتے ہیں، فدیہ لازم ہے، جو ایک مسکین کا کھانا ہے۔ حاملہ اور مرضعہ بھی روزہ رکھنے کی طاقت رکھتی ہیں، للذا وہ اس حکم کے تحت داخل ہیں، پس ان پر فدیہ واجب ہو گا ـــــ ہماری دلیل یہ آیت ہے! فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام اخر" ـــــ اس میں اللہ تعالیٰ نے مریض پر صرف قضا واجب کی ہے، پس جو اس کے ساتھ فدیہ کو بھی ضم کرتا ہے تو وہ نص پر اضافہ کرتا ہے، للذا کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں۔ نیز اس آیت میں جب قضا کے ساتھ کچھ اور واجب نہیں کیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حادثہ اور واقعہ کی صورت میں تمام حکم یہی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ موقع حاجت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آیت میں مذکور مرض سے مراد مرض کی صورت نہیں بلکہ اس کا معنیٰ مقصود ہے اور حاملہ و مرضعہ کو جب بچہ کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو تو یہ معنیٰ مرض پا یا گیا، للذا یہ دونوں اس آیت کے تحت داخل ہیں۔ پس آیت "فمن کان منکم مریضاً"، کا مطلب ہے کہ" جو تم میں سے کسی ایسی حالت میں ہو، جس میں روزہ ضرر پہنچاتا ہے یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرلے" ـــــ باقی آیت "علی الذین یطیقونہ"، کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس میں "لا"، مضمر ہے، اور آیت کا مطلب ہے" اور ان لوگوں پر جو روزہ کی طاقت نہیں رکھتے " لغت میں "لا" کا اضمار جائز ہے۔ ایک دوسری آیت ہے" یبین اللہ لکم ان تضلوا" یعنی "ان لا تضلوا" ـــــ اور اس آیت میں ایک قرأت یہ بھی ہے! وعلی الذین یطوقونہ ولا یطیقونہ ـــــ اور ان لوگوں پر جو روزے کے مکلف کیئے گئے ہیں اور اس کی طاقت نہیں رکھتے ـــــ علاوہ ازیں یہ آیت شافعیؒ کی حجت نہیں بنتی۔ کیونکہ اس میں فدیہ اور صوم اس طور پر مشروع ہوئے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہے نہ یہ کہ دونوں کا جمع کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ فرمایا" وان تصوموا خیر لکم"، اور روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے"، پھر حتمی طور پر ماہ رمضان کے روزے واجب ہونے سے یہ اختیار منسوخ ہو گیا، چنانچہ فرمایا!

فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ پس تم میں سے جو اس ماہ کو پائے۔ وہ اس کے روزے رکھے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک فدیہ اور صوم دونوں واجب ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ آیت اس بارے میں ان کی حجت نہیں بن سکتی ـــــ نیز فدیہ اگر واجب ہو تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے اور تلافی کا مقصد تو قضا سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مریض اور مسافر پر فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

شدید بھوک اور پیاس | جس سے ہلاکت کا خوف ہو، مطلقاً مبیح افطار ہیں، یہ اس مرض کے قائمقام ہیں، جس میں روزے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو وجہ گزر چکی ہے۔

بڑھاپا بھی اعذار میں سے۔ چنانچہ شیخ فانی کے لیے ماہ رمضان میں افطار مباح ہے، کیونکہ یہ روزہ رکھنے سے عاجز ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس پر فدیہ واجب ہے ــــ مالک فرماتے ہیں کہ اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فدیہ اس پر واجب کیا ہے جو روزے کی طاقت رکھتا ہے، فرمایا! وعلی الذین یطیقونہٗ فدیۃ طعام مسکین،، اور شیخ فانی تو روزے کی طاقت نہیں رکھتا، لہٰذا اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا ــــ لیکن مالکؒ کا قول اجماع سلف کے خلاف ہے، اس لیے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی پر فدیہ واجب قرار دیا۔ پس یہ ان کی طرف سے اجماع تھا کہ آیت میں شیخ فانی مراد ہے بایں طور پر کہ یا تو حرف ,,لا،، کو مضمر مانا جائے۔ جیساکہ بیان ہو چکا اور یا ”کانوا“ مضمر مانا جائے یعنی ”وعلی الذین کانوا یطیقونہٗ“ اور جو لوگ روزے کی طاقت رکھتے تھے، پھر عاجز ہو گئے تو ان پر ایک مسکین کا کھانا بطور فدیہ واجب ہے۔ واللہ اعلم۔

نیز اس لیے کہ روزہ جب فوت ہو گیا تو اب ضروری ہے کہ اس کی تلافی کی جائے اور اس وقت اس کی تلافی روزے سے کرنا متعذر ہے لہٰذا فدیہ سے تلافی کی جائے گی اور مثال کے طور پر اس حالت میں ضرورت کی وجہ سے روزے کی جگہ فدیہ ایسے ہے، جیسے تلف کردہ چیز کی ضمان میں (اس جیسی چیز نہ ملنے کی صورت میں) قیمت ہوتی ہے۔

فدیہ کی مقدار صدقۂ فطر کی مقدار کے برابر ہے کہ ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو اتنا کھانا دیا جائے جتنا صدقۂ فطر میں دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل کا ذکر ہم صدقۂ فطر میں کر چکے ہیں اور اس بارے میں اختلاف کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔

گذشتہ اعذار سے جیساکہ ماہ رمضان کے روزوں میں افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نذر معین کے روزوں میں بھی ان اعذار سے رخصت یا اباحت حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر نذر معین کے صوم کا دن آ پہنچا، اور وہ شخص اتنا مریض ہے کہ روزہ رکھ ہی نہیں سکتا یا رکھ سکتا ہے لیکن ضرر کا خوف ہے تو وہ روزہ چھوڑ دے اور قضا کرے۔

فساد صوم کے وہ احکام، جو بعض روزوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ یہ ہیں:

۱۔ صوم رمضان کے فساد سے دو حکم متعلق ہوتے ہیں، ایک تو وجوب قضا ہے اور دوسرا وجوب کفارہ ــــ تفصیل یہ ہے، قضا کا وجوب مطلق افساد سے ثابت ہوتا ہے خواہ وہ افساد صورۃً و معنیً ہو، یا صرف صورۃً ہو یا صرف معنیً ہو اور خواہ عمداً ہو یا خطأً، اور خواہ کسی عذر سے ہو یا بغیر کسی عذر کے ہو، کیونکہ قضا تو صرف فوت شدہ کی تلافی کے لیے واجب ہوتی ہے، لہٰذا وجوب قضا صرف روزہ کے فوت ہونے کو مقتضی ہے، اور مطلق افساد سے روزے کا فوت ہونا پایا جاتا ہے۔ لہٰذا قضا سے اس نقصان کی تلافی کی ضرورت ہے تاکہ یہ فوت شدہ روزے کا قائم مقام ہو جائے اور معنیً نقصان فوت پورا ہو جائے۔

رہا کفارے کا وجوب! تو یہ افساد مخصوص سے ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ افطار کامل ہو، جو کھانے، پینے اور جماع سے ہوتا ہے جبکہ یہ افعال صورۃً و معنیً پائے جائیں اور عمداً ہوں اور کوئی ایسا

عذر بھی نہ ہو، جس سے افطار کی اباحت یا رخصت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی اس عذر میں اباحت افطار کا شبہ پایا جاتا ہو ـــــ کھانے، پینے کی صورت و معنی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے غذا یا دوا مقصود ہوتی ہے منہ کے راستے پیٹ تک پہنچائی جائے کیونکہ مکمل طور پر شہوت بطن اسی طریق سے پوری ہوتی ہے اور جماع کی صورت و معنی سے ہماری مراد ہے مرد کا اپنی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا کیونکہ مکمل طور پر شہوتِ فرج اسی طرح حاصل ہوتی ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جماع سے مرد پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں اصل حدیثِ اعرابی ہے کہ! ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کی، "یا رسول اللہ! میں خود بھی ہلاک ہوا اور میں نے دوسرے کو بھی ہلاک کر ڈالا" آپؐ نے دریافت فرمایا "تم نے کیا کیا؟" اس نے کہا کہ "میں نے نہارِ رمضان میں روزے کی حالت میں عمداً اپنی بیوی سے جماع کر لیا" تو آپؐ نے فرمایا کہ "ایک گردن آزاد کر"، اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے اس سے پوچھا "کیا یہ کام بغیر کسی عذر اور سفر کے کیا؟" تو اس نے جواب دیا "ہاں" تو آپؐ نے فرمایا "ایک گردن آزاد کر" ـــــ رہی عورت! تو ہمارے نزدیک جماع سے اسی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے، جبکہ اس فعل میں اس کی رضا شامل ہو۔ شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ عورت پر بالکل واجب ہی نہیں ہوتا اور دوسرا قول یہ ہے کہ واجب تو ہوتا ہے لیکن یہ بوجھ مرد برداشت کرے گا۔ شافعیؒ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارے کا وجوب خلافِ قیاس صرف نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس کی وجہ عنقریب آگے آئے گی اور نص صرف مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے عورت کے بارے میں نہیں، اسی طرح نص میں وجوبِ کفارہ وطی کی وجہ سے وارد ہوا ہے اور عورت سے وطی متصور نہیں کیونکہ وہ تو موطوءہ ( ) ہوتی ہے، واطئہ ( ) نہیں۔ لہٰذا عورت کے بارے میں حکم اصل قیاس کے مطابق رہے گا ـــــ اور ان کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر کفارہ مرد کے فعل کے سبب واجب ہوا، لہٰذا اسے مرد ہی برداشت کرے گا۔ جیسے غسل کے پانی کی قیمت مرد پر واجب ہوتی ہے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ:

نص اگرچہ مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن وہ ایک ایسی علت سے معلول ہے، جو مرد و عورت دونوں میں پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے "حرام محض افطارِ کامل کے ذریعے عمداً رمضان کا روزہ فاسد کرنا"، لہٰذا اس نص کی دلالت سے عورت پر بھی کفارہ واجب ہوگا اور اسی سے واضح ہو گیا کہ کفارے کا تحمل مرد پر لازم نہیں ہے کیونکہ اس پر کفارہ اس کے فعل یعنی روزہ فاسد کرنے کے سبب واجب ہوا ہے۔

اکثر علماء کے نزدیک کفارے کے ساتھ قضا بھی واجب ہوتی ہے ـــــ اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کفارہ روزوں کی صورت میں دیا تو فاسد کردہ روزوں کی الگ قضا ضروری نہیں۔ ان کا خیال

ہے کہ دونوں قسم کے روزوں کا تداخل ہو جاتا ہے ۔۔۔۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ دو ماہ کے روزے تو بطورِ کفارہ، جنایت افساد سے روکنے اور گناہِ افساد کو ختم کرنے کے لیے واجب ہوتے ہیں اور قضا کا روزہ فوت شدہ روزے کی تلافی کے لیے واجب ہوتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی مشروعیت کا مقصد مختلف ہے، چنانچہ دو ماہ کے روزوں سے قضا کے روزے ساقط نہیں ہوں گے جیسا کہ غلام آزاد کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتے اور ابو ہریرہؓ سے روایت بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا، یہ حکم بھی دیا تھا کہ "وہ ایک دن کا روزہ رکھے ۔"

مسئلہ: اگر کسی شخص نے خلافِ فطرت جماع کیا تو ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، کیونکہ اس فعل سے حد واجب ہو جاتی ہے، تو بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہو جائے گا۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ۔۔۔۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا ۔۔۔۔ اور ابو یوسف کی ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ (اس صورت میں) جب عضوِ تناسل کا اگلا حصہ چھپ جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو اور اس پر قضا و کفارہ واجب ہے ۔۔۔۔ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس فعل سے حد واجب نہیں ہوتی، لہٰذا کفارہ بھی واجب نہیں ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ حد و کفارہ زجر و منع کے لیے مشروع ہوئے ہیں، اور زجر کی ضرورت اس فعل میں ہوتی ہے جو غالباً پائی جاتی ہو اور اس فعل کا وجود نادر ہے (لہٰذا حد و کفارہ واجب نہیں ہو گا) نیز یہ ایک ناپسندیدہ محل ہے، لہٰذا یہ فعل مردار سے وطی کے مشابہ ہے (اور اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا) ۔۔۔۔ اور ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوبِ کفارہ کا انحصار اس پر ہے کہ افطارِ کامل کے ذریعے روزہ فاسد کیا جائے۔ اور یہاں یہ وجہ پائی جاتی ہے کیونکہ صورۃً و معنیً جماع پایا گیا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے عمداً کوئی ایسی چیز کھا لی یا پی لی جو بطورِ غذا یا دوا اصلاحِ بدن کے کام آتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں ۔۔۔۔ شافعیؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا وجوب خلافِ قیاس ہے کیونکہ وجوبِ کفارہ کا مقصد گناہ کی معافی ہے اور گناہ کی معافی کے لیے توبہ کافی ہے نیز کفارے کا تعلق بابِ مقادیر سے ہے اور تعیینِ مقادیر میں قیاس رہنمائی نہیں کرتا۔ کفارے کا وجوب صرف نص سے معلوم ہوا ہے اور نص صرف جماع کے بارے میں وارد ہوتی ہے اور کھانا پینا معنیً جماع میں بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جماع کی حرمت ان سے زیادہ شدید ہے۔ چنانچہ وجوبِ حد کا تعلق جماع سے ہے، کھانے پینے سے نہیں، پس جو نص جماع کی صورت کے بارے میں وارد ہوتی ہے، اُسے اکل و شرب کے بارے میں وارد نہیں سمجھا جائے گا، لہٰذا یہ نص اپنے مورد تک محدود رہے گی ۔۔۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من أفطر في رمضان متعمداً — جو رمضان میں عمداً روزہ توڑ ڈالے تو اس پر

فعلیه ما علی المظاهر۔
وہی لازم ہے جو مظاہر پر لازم ہوتا ہے
اور نص کتاب اللہ کے مطابق مظاہر پر کفارہ لازم ہوتا ہے، پس عمداً روزہ توڑنے والے
پر بھی کفارہ لازم ہو گا ــــ نیز ہم اکل و شرب کی صورت میں وجوب کفارہ پر جماع سے استدلال
کرتے ہیں اور اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرتے ہیں ــــ صورت جماع سے ہمارا استدلال یوں ہے
کہ جماع میں کفارہ اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں کسی عذر اور سفر کے بغیر صوم رمضان کو فاسد
کرنا پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بھی اس وجہ پر ناطق ہے اور کھانے پینے کی صورت میں بھی کسی عذر اور
سفر کے بغیر عمداً صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے، للذا جماع کی صورت میں ایجاب کفارہ
سے دلالۃً اکل و شرب کی صورت میں بھی وجوب کفارہ ہو جاتا ہے ــــ رہی یہ بات کہ جماع
کی صورت میں وجوب کفارہ کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ اس کی دو وجہیں ہیں، ایک مُجمَل
اور ایک مُفسّر۔ مُجمَل وجہ حدیث اعرابی سے استدلال ہے، اور یہ ہم "خلافیات" میں ذکر کر چکے ہیں ــــ
مُفسّر وجہ یہ ہے کہ صوم رمضان کا فاسد کرنا ایک گناہ ہے اور عقلاً و شرعاً گناہ کا مٹانا اور ختم کرنا ضروری
ہے کیونکہ یہ ایک قبیح چیز ہے، اور کفارے میں یہ صلاحیت ہے کہ یہ گناہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ کفارہ ایک
نیکی ہے اور شریعت نے نیکیوں کو توبہ سے شمار کیا ہے۔ ایمان اور اعمال صالح سب گناہوں کو مٹا
دیتے ہیں۔ مگر اتنی بات ہے کہ جیسے گناہ مختلف طرح کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان کے مٹانے والے
بھی مختلف ہوتے ہیں، جنہیں صرف شارع احکام یعنی اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ پس جب شرع
نے ایک خاص گناہ میں ایک خاص مٹانے والا واجب قرار دیا، اور پھر اسی طرح کا گناہ کسی دوسرے
مقام میں پایا گیا تو محض اس گناہ کے پائے جانے سے وہ خاص مٹانے والا عمل خود بخود واجب
ہو جائے گا، اور دوسرے مقام میں بھی اس کا وجوب نص ہی سے ثابت سمجھا جائے گا۔ تعلیل و
قیاس سے نہیں، واللہ اعلم ــــ اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں صوم
رمضان کے افساد سے روکنے اور مبارک وقت میں اسے محفوظ رکھنے کے لیے کفارہ اس لیے واجب
ہوا کہ کفارہ میں زاجر بننے کی صلاحیت ہے، اور اس حالت میں کسی زاجر کی حاجت بھی ہے ــــ
صلاحیت تو اس طرح ہے کہ جو شخص یہ سوچے کہ اگر اس نے رمضان کا ایک روزہ بھی توڑ دیا تو اسے
ایک گردن کا آزاد کرنا لازم ہو جائے گا، اور نہ ملنے کی صورت میں پے در پے دو ماہ کے روزے
رکھنے پڑیں گے اور یہ بھی نہ رکھ سکنے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا تو وہ روزے
توڑنے سے باز رہے گا ــــ اور یہاں زجر کی حاجت اس لیے ہے کہ اکل و شرب اور جماع کا طبعی
تقاضا اور شہوت موجود ہے، بلکہ اکل و شرب کا تقاضا جماع کی نسبت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ بھوک
پیاس سے شہوت کم ہو جاتی ہے، للذا اکل و شرب سے زجر کی حاجت زیادہ ہے چنانچہ جماع
میں زاجر کی مشروعیت سے بطریق اولیٰ اکل و شرب میں زاجر کی مشروعیت ہو جاتی ہے ــــ اور
یہ جو کہا جاتا ہے کہ قیاس سے ایجاب کفارہ جائز نہیں ہے۔ طریقہ مذکورہ سے اس قول کا رد
ہو گیا۔ کیونکہ جن دلائل سے قیاس کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ ان میں کفارہ اور غیر کفارہ کا کوئی

فرق نہیں ۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حالتِ صوم میں کوئی ایسی چیز کھالی، جو نہ تو غذا ہے اور نہ دوا، جیسے کنکری، گھٹلی، مٹی وغیرہ تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں ۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ بھی لازم ہو گا۔ کیونکہ بغیر عذر کے افطار پایا گیا۔۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے یہ صورۃً افطار ہے، معنیً نہیں، کیونکہ معنیٔ صوم یعنی ایسے اکل و شرب سے رکنا جس سے جسمانی فوائد حاصل ہوتے ہیں، ابھی بھی باقی ہے۔ صرف صورت صوم فوت ہوئی ہے۔ مگر ہم نے صورت کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرکے فساد صوم کا حکم احتیاطاً دیا ہے ۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے صحیح اور خشک اخروٹ یا بادام نگل لیا تو اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ صورۃً اکل پایا گیا، معنیً نہیں، اس لیے کہ اس کا اس طریق پر کھانا معتاد نہیں ہے۔ پس یہ کنکری کھانے کے مشابہ ہے ۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص اخروٹ یا بادام کو چباتا رہا، حتیٰ کہ چباتے چباتے اس کا مغز بھی نگل گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں، ابن سماعہ کی ابو یوسف سے یونہی روایت ہے، کیونکہ اس نے مغز نگل لیا۔ ہاں اس کے ساتھ ایسی چیز ملالی جو عادۃً نہیں کھائی جاتی ۔

قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر چھوٹا بادام کھا لیا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں" ان کا یہ قول تر بادام پر محمول ہے کیونکہ یہ آڑو کی طرح سب کا سب کھایا جاتا ہے۔ اگر کسی نے تر اخروٹ کھا لیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ یہ عادتاً کھایا نہیں جاتا اور نہ ہی اس سے غذا یا دوا کا حصول مقصود ہوتا ہے

مسئلہ: اگر گوندھا ہوا آٹا یا خشک آٹا کھا لیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اس سے غذا یا دوا مقصود نہیں ہوتی، لہٰذا معنیٔ صوم فوت نہ ہوا۔۔۔ فتاویٰ میں محمدؒ سے ایک روایت یہ مذکور ہے کہ انہوں نے خشک اور گندھے ہوئے آٹے میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا کہ خشک آٹے میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور گندھے ہوئے میں صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں ۔

مسئلہ: اگر کسی نے گندم چبائی تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے ہے جن کا کھانا مقصود ہوتا ہے ۔

مسئلہ: اگر کسی نے ہلیلہ (ہڑ) نگل لیا تو ابن رستمؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اسے بطور دوا یوں استعمال نہیں کیا جاتا۔ اور ہشامؒ کی محمدؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہے، کرخیؒ کہتے ہیں کہ یہ بات میرے نزدیک قیاس سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ اسے بطور دوا یوں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ابن سماعہؒ کی بھی محمدؒ سے روایت یونہی ہے اور قاضیؒ نے بھی مختصر طحاویؒ کی شرح میں یہی ذکر کیا ہے کہ کفارہ واجب ہو جاتا ہے

مسئلہ: اگر کسی شخص نے تر مٹی (گارا) کھا لیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، وجہ گذر چکی ہے، مگر یہ کہ وہ مٹی ارمینا ( ) ہو، تو اس صورت میں قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں ابن رستمؒ کی محمدؒ سے ایسے ہی روایت ہے، محمدؒ نے فرمایا:"کیونکہ یہ بمنزلہ غاریقون (ایک دوا جو بوسیدہ جڑ

کے مشابہ ہوتی ہے) ہے، کہ بطور دوا استعمال کیا جاتا ہے۔ ابن رستمؒ کہتے ہیں کہ میں نے محمدؒ سے کہا کہ "یہ ایک قسم کی مٹی ہے جو بھونی جاتی ہے اور لوگ اسے کھاتے ہیں" تو محمدؒ نے فرمایا "میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے؟ گویا کہ انہیں یہ علم نہیں تھا کہ یہ بطور دوا استعمال ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ: کسی شخص نے درخت کا پتہ کھالیا۔ اگر وہ ایسا ہے کہ عادۃً کھایا جاتا ہے، تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہوں گے، اور اگر عادۃً نہیں کھایا جاتا تو صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے مُشک، غالیہ (ایک مرکب خوشبو) یا زعفران کھالیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں کیونکہ یہ چیزیں کھائی بھی جاتی ہیں اور بطور دوا بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے تل کھالیا تو محمدؒ سے روایت ہے کہ روزہ ٹوٹ گیا، اور کفارہ کے بارے میں ان سے کچھ مذکور نہیں۔ اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ فرماتے ہیں کہ قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ ابوالقاسم الصفار فرماتے ہیں کہ صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ اور یہ بات ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر تل دانتوں کے اندر پھنسا ہوا تھا اور اسے نگل گیا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان میں عمداً اپنے منہ سے سُکرۃ (خاص قسم کی شکر، کوزہ مصری) چوسی، حتیٰ کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہوگیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں، کیونکہ سُکرۃ (کوزہ مصری) یونہی کھائی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر ہلیلہ (ہڑ) چوسا، اور اس کا پانی حلق میں داخل ہوگیا تو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: دانتوں سے خون نکلا، وہ حلق میں داخل ہوگیا یا خود اسے نگل لیا، پس اگر اس میں خون غالب ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اس پر صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں، اور اگر تھوک غالب تھا تو قضا نہ کفارہ، کچھ واجب نہیں ۔۔۔ اگر دونوں مساوی ہیں تو قیاس یہ ہے کہ روزہ فاسد نہ ہوگا، اور استحسان یہ ہے کہ احتیاطاً فاسد ہو جائے گا۔

مسئلہ: اپنے منہ سے خود تھوک نکالا، پھر نگل لیا تو اس پر قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، اسی طرح اگر کسی دوسرے کا تھوک نگل لیا تو بھی صرف قضا واجب ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس سے طبیعت میں کراہت پیدا ہوتی ہے چنانچہ اگر اپنے محبوب اور دوست کا تھوک نگلا تو الشیخ الامام الزاہد شمس الائمہ الحلوانی نے فرمایا کہ اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ کیونکہ محب اپنے محبوب دوست کے تھوک سے کراہت نہیں کرتا۔

مسئلہ: خشک گوشت کے ٹکڑے کھانے سے قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جائیں گے، کیونکہ یہ فی الجملہ کھائے جاتے ہیں، اور خشک چربی کے ٹکڑے کھانے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ کھائی نہیں جاتی ۔۔۔ فقیہ ابواللیثؒ فرماتے ہیں کہ گوشت کی طرح اس میں بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں کیونکہ خشک گوشت کی طرح خشک چربی بھی فی الجملہ کھائی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے مردار کھالیا، پس اگر وہ بدبودار ہو چکا تھا اور اس میں کیڑے پڑ چکے تھے تو اس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں، اور اگر مردار کی کیفیت یہ نہیں تھی تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔

مسئلہ: اگر جماع میں صرف اِدخال ہوا، اور انزال نہیں ہوا، تو بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورۃً و معنیً جماع پایا گیا، کیونکہ جماع تو ہے ہی اِدخال، رہا انزال، وہ تو جماع سے فراغت ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں —— اگر فرج سے باہر ہی انزال ہوگیا تو صرف قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں، کیونکہ یہ ناقص جماع ہے، اس لیے کہ یہ معنیً جماع ہے، صورۃً نہیں۔ اسی طرح اگر کسی چوپایہ سے وطی کی اور انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہوتی ہے، کیونکہ فراخیٔ محل اور خواہش کے نامکمل رہنے کی وجہ سے قضائے شہوت نامکمل رہی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے کھانے کے لیے روٹی کا ٹکڑا لیا، روزہ یاد نہیں، جب چبا رہا تھا تو روزہ یاد آگیا اور یاد کی حالت میں لقمہ نگل لیا تو "عیون المسائل" میں مذکور ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کے چار اقوال ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا —— بعض کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ واجب ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اگر منہ سے نکالنے سے پہلے نگل لیا تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر منہ سے نکال کر پھر نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر نکالنے سے پہلے نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ اور اگر منہ سے نکالا پھر نگلا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ فقیہ ابواللیثؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول (آخری دو قولوں میں) زیادہ صحیح ہے کیونکہ نکالنے کے بعد طبیعت اس سے کراہت کرتی ہے، اور جب تک وہ منہ میں ہو، انسان اس سے لذت حاصل کرتا ہے۔

مسئلہ: اس خیال سے سحری کھاتا رہا کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، اچانک دیکھا تو وہ طلوع ہو چکی تھی، یا اس خیال سے افطار کرلیں کہ سورج غروب ہو چکا ہے، پھر اچانک دیکھا تو وہ غروب نہیں ہوا تھا، تو صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہ افطار عمداً نہیں ہوا بلکہ خطاً ہوا ہے۔ دیکھئے! کہ اس صورت میں اس پر کوئی گناہ لازم نہیں ہوتا۔ (کیونکہ یہ فعل عمداً نہیں ہوا)

مسئلہ: سفر کے دوران میں صبح کو روزہ رکھا، پھر عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ مُبیح افطار سبب یعنی سفر صورۃً موجود ہے۔ لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہوجاتا ہے، اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر ہو خواہ صورتِ دلیل ہی ہو کہ حقیقت میں تو وہ دلیل نہیں بن سکتی لیکن ظاہراً وہ دلیل ہے، تو ایسے شبہ کے ہوتے ہوئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر شبہ کسی صورتِ دلیل کی بنیاد پر بھی نہیں ہے تو پھر محض شبہ کا اعتبار نہیں۔ اور یہاں اسی طرح کا شبہ پایا گیا کہ صورتِ سفر موجود ہے، کیونکہ سفر سے فی الجملہ افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے —— اگر کسی شخص نے بھول کر کھالیا یا پی لیا یا جماع کرلیا یا اسے غیر اختیاری طور پر اسے قے آگئی، تو ان صورتوں میں اسے خیال ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، تو اس کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہاں شبہ کی بنیاد ایسی چیز ہے جو ظاہری طور پر دلیل ہے، کیونکہ ظاہراً روزے کی ضد یعنی اکل و شرب اور جماع پایا گیا، حتیٰ کہ مالکؒ

نے بھول کر کھانے سے فسادِ صوم کا کہا، اور ابو حنیفہؒ نے بھی کہا کہ "اگر لوگوں کی طعنہ زنی نہ ہوتی تو میں بھی قضا کا فتویٰ دیتا" اسی طرح قے، کیونکہ کچھ نہ کچھ قے منہ سے واپس پیٹ میں چلی جاتی ہے، لہٰذا ان صورتوں میں شبہ ایسی جگہ میں ہوا، جہاں اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ محمدؒ نے فرمایا کہ "ہاں اگر اسے معلوم ہو چکا ہو کہ بھول کر کھانے سے یا قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا (اور بعد میں پھر وہ عمداً کھا لیتا ہے) تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہاں اس کا غلط خیال محلِ اشتباہ میں نہیں تھا، لہٰذا اس شبہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، خواہ اسے عدمِ فساد کی خبر پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔

کسی شخص نے پچھنے لگوائے۔ اس سے اسے گمان ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس نے عمداً کھا لیا اگر اس نے اس بارے میں کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا۔ اور اس نے فتویٰ دیا تھا کہ پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو عمداً کھانے سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک عام شخص پر عالم کی تقلید لازم ہے لہٰذا اس میں شبہ کی بنیاد ایک دلیل کی صورت پر ہے۔

اور اگر کسی شخص کو پچھنے لگوانے کے بارے میں یہ حدیث پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أفطر الحاجم والمحجوم۔ پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

اور اس نے پچھنے لگوانے کے بعد اس حدیث کی بنا پر عمداً کھا لیا تو اس بارے میں، حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ بنیادی طور پر ظاہرِ حدیث واجب العمل ہے۔ لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہونا صحیح ہے ——— اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ایک عام آدمی پر مفتی سے پوچھنا واجب ہے نہ کہ ظواہر احادیث پر عمل کرنا، کیونکہ حدیث کبھی منسوخ ہوتی ہے اور کبھی اس کا ظاہر متروک ہوتا ہے لہٰذا یہ بات شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی ——— اور اگر کوئی صورت مذکورہ میں نہ تو کسی فقیہ سے پوچھتا ہے اور نہ ہی اسے حدیث پہنچی ہے تو بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر میں پچھنے لگوانا رکنِ صوم یعنی اکل و شرب اور جماع سے امساک کے منافی نہیں ہے۔ لہٰذا اس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر کسی از راہِ شہوت بیوی سے ملامست یا بوس و کنار کیا، اور انزال نہیں ہوا، پھر اسے خیال ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا۔ تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ محض اتنا فعل ظاہر میں رکنِ صوم کے منافی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا یہ ظن بے محل ہے، لہٰذا کالعدم ہوگا، ہاں اگر اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا تھا یا کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا اور اس نے اس صورت میں افطار کا فتویٰ دیا تھا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ فقیہ سے خطا صادر ہو گئی ہو یا حدیث غیر ثابت ہو، کیونکہ حدیث کا ظاہر اور فتویٰ کی بنیاد پر پیدا ہونے والا شبہ قابلِ اعتبار ہے اور اگر غیبت کی، پس اسے گمان ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد عمداً کھا لیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اگرچہ اس نے کسی فقیہ کے فتویٰ کے مطابق یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، کیونکہ ایسے مقام میں کسی فقیہ کا فتویٰ اور اس کی حدیث کی سمجھ غیر معتبر ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں کسی بھی ایسے شخص کو اشتباہ نہیں ہو سکتا جو معمولی سمجھ بوجھ بھی رکھتا ہو اور

یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ حدیث میں غیبت سے روزہ ٹوٹنے اور حقیقتِ افطار مراد نہیں۔ لہٰذا یہ چیز شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی —— اسی طرح اگر مونچھوں پر تیل مَلا، پھر خیال ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، اور اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا تو اس پر کفارہ لازم ہے اگرچہ اس نے کسی فقیہ سے پوچھا یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، وجہ اس کی گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

مسئلہ: حالتِ اقامت میں روزہ توڑا جس سے اس پر کفارہ واجب ہو گیا، پھر اسی دن سفر میں چلا گیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہو گا —— اور اگر اسی دن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو کفارہ ساقط ہو جائے گا —— دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرض کی صورت میں طبیعت میں تغیر ہوتا ہے کہ انسان صحت سے بیماری کی طرف آتا ہے اور یہ تغیر پہلے باطن میں پیدا ہوتا ہے، پھر ظاہر میں اس کا اثر نمودار ہوتا ہے — چنانچہ جب وہ شخص اسی دن بیمار ہوا تو معلوم ہو گیا کہ یہ تغیر اور مرض افطار کے وقت بھی موجود تھا لیکن اس کا اثر ظاہر میں نمودار نہیں ہوا تھا لہٰذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقتِ افطار میں موجود ہوا۔ لہٰذا سرے سے ایسا افطار ہی نہ ہوا جو موجب کفارہ ہے، یا یوں کہیں کہ وقتِ افطار میں مرض کی بنیاد پائے جانے کی وجہ سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو گیا اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا —— اور سفر کی صورت میں ایسی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ سفر تو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف انتقال کا نام ہے اور اس کی ابتدا فعل انتقال سے ہی ہوتی ہے، لہٰذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقتِ افطار میں نہیں پایا گیا چنانچہ سفر وجوب کفارہ پر اثر انداز نہیں ہو گا —— اسی طرح اگر کسی عورت نے روزہ توڑ ڈالا پھر اسی دن اسے حیض یا نفاس آ گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ حیض رحم میں جمع شدہ خون ہے جو آہستہ آہستہ خارج ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ عذر وقتِ افطار میں بھی موجود تھا۔ البتہ ظاہر نہیں ہوا تھا، چنانچہ یہ کفارہ کے وجوب سے مانع ہو گا۔

اور اگر کسی نے افطار کے دن بہ جبر واکراہ سفر کیا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک کفارہ ساقط نہیں ہو گا۔ اور زفر کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے۔ اس کی وجہ پہلے بھی گزر چکی ہے کہ اس صورت میں افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر کا آغاز وقتِ سفر سے ہی ہوتا ہے، لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والا عذر ماضی کے عمل پر اثر انداز نہیں ہو گا —— اگر کسی نے حالتِ صوم میں افطار کے بعد اپنے آپ کو مجروح کر لیا اور اس سے اتنا شدید بیمار ہو گیا جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں ساقط ہو گا اور عدم سقوط ہی صحیح ہے، کیونکہ یہاں مرض زخم سے پیدا ہوا، اور زخم بالکل نو پید ہے۔ لہٰذا اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا مرض بھی ظاہراً و باطناً نو پید ہے، چنانچہ یہ ماضی کے فعل پر اثر انداز نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: کوئی شخص ماہِ رمضان میں صبح کے وقت روزے کی نیت نہیں رکھتا، پھر اس کے بعد کھا لیتا یا پی لیتا یا جماع کر لیتا ہے تو اس پر صرف اسی دن کی قضا واجب ہے اور کفارہ واجب نہیں یہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے اور زفرؒ کے نزدیک کفارہ بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک رمضان کا روزہ بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے، للذا صوم رمضان کا فاسد کرنا پوری شرائط کے ساتھ پایا گیا۔ اور ہمارے نزدیک نیت کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔ للذا سرے سے روزہ ہی نہیں پایا گیا، تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ —— اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں اگر اس نے زوال سے پہلے کھایا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں اور اگر زوال کے بعد کھایا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے یعنی انہوں نے اس میں ابو حنیفہؒ، محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ بہرکیف جس نے بھی زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے، اس کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ زوال سے پہلے پہلے اکل و شرب اور جماع سے رک کر یہ اس امساک کو فرض امساک یعنی صوم میں بدل سکتا تھا، کیونکہ زوال سے پہلے پہلے روزے کی نیت کرنا جائز ہے لیکن جب اس نے کھایا تو اس نے فرضیت کو خود باطل [illegible] روزہ بننے سے [illegible] فاسد کرنا [illegible] بخلاف [illegible] زوال [illegible] کھایا ہے تو فرضیت کا ابطال نہیں ہوا کیونکہ فرضیت کھانے سے پہلے [illegible] باطل ہو چکی تھی —— کسی شخص کی صبح کو روزے کی نیت نہیں تھی، پھر اس نے زوال سے پہلے نیت کر لی پھر دن کے باقی حصہ میں جماع کر لیا تو اس بارے میں حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا —— اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کفارہ واجب ہوگا —— وجوب کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ زوال سے پہلے دن کو نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ للذا دن یا رات کو نیت کرنا برابر ہے —— اور عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اس صورت میں دن کے اول حصہ میں جماع کرتا تو کفارہ نہیں ہوتا۔ پس اسی طرح اگر آخر حصہ میں جماع کر لیا تو بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہی دن کی بحیثیت محل صوم کی تقسیم نہیں ہو سکتی یا (کم از کم) اس سے آخر یوم میں جماع سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ "منتقیٰ" میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص کی صبح کو روزہ چھوڑنے کی نیت تھی، پھر اس نے روزے کا عزم کر لیا، پھر عمداً کھا لیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس بارے میں جانبین سے دلائل بالکل اسی انداز کے ہیں، جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

متعدد روزے توڑنے کا حکم

کسی شخص نے ایک رمضان میں کئی مرتبہ عمداً جماع کیا، بایں طور کہ ایک دن جماع کیا، پھر دوسرے دن پھر تیسرے دن جماع کیا اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا تو ہمارے نزدیک ان تمام کے لیے ایک ہی کفارہ کفارہ لازم ہوتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اس پر ہر دن کا الگ کفارہ لازم ہوتا ہے —— اور اگر ایک دن کا جماع کیا، اس کا کفارہ ادا کر دیا۔ پھر کسی دوسرے دن جماع کیا تو اس پر دوسرا کفارہ

لازم ہوگا۔ یہ ظاہرالروایہ ہے۔ اور زفرؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس پر دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا ـــــ اگر کسی نے دو رمضانوں میں جماع کر لیا اور پہلے رمضان کا کفارہ نہیں دیا تھا تو ظاہرالروایہ کے مطابق ہر جماع کا الگ کفارہ واجب ہوگا۔ اور محمدؒ نے "کیسانیات" میں ذکر کیا ہے کہ ایک ہی کفارہ واجب ہوگا ـــــ طحاویؒ نے بھی ابوحنیفہؒ سے یہی حکایت کیا ہے ـــــ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کفارہ کا سبب جو ان کے نزدیک جماع اور ہمارے نزدیک روزہ فاسد کرنا ہے ـــــ متکرر پایا گیا۔ اور سبب کے تکرر سے حکم بھی متکرر ہو جاتا ہے۔ قاعدہ یہی ہے۔ ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسے عقوبات بدنیہ یعنی حدود کیونکہ اگر عقوبت میں تکرر ہو تو ہلاکت کا خوف ہے اور یہاں عدم تکرر کا کوئی داعی نہیں۔ لہٰذا وجوب کفارہ متکرر ہوگا، اسی لیے بقیہ کفارات یعنی کفارہ قتل، یمین اور ظہار میں تکرر ہوتا ہے ـــــ

ہماری دلیل اعرابی کی حدیث ہے کہ جب اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے فرمایا "ایک گردن آزاد کر" ـــــ اگرچہ اعرابی کا یہ قول کہ "میں نے جماع کیا" ایک مرتبہ اور کئی مرتبہ دونوں کا احتمال رکھتا تھا، لیکن آپؐ نے استفسار نہیں فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ ہونے سے حکم مختلف نہیں ہوتا۔ [illegible] یہ کفارہ یعنی کفارۂ افطار زجر کے لیے ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کفارہ کا وجوب ایسی [illegible] حالت کے ساتھ مخصوص ہے کہ افطار عمداً ہو اور اس جنایت میں کسی قسم کا شبہ بھی نہ ہو سکتا ہو۔ بخلاف دوسرے کفارات کے ـــــ اور زجر کا مقصد ایک ہی کفارہ سے حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جماع کے بعد کفارہ دے دیا پھر جماع کیا (کہ دوسرا کفارہ واجب ہوگا) کیونکہ جب اس نے کفارہ دینے کے بعد جماع کیا تو معلوم ہو گیا کہ پہلے کفارے سے زجر حاصل نہیں ہوا ـــــ اگر کسی شخص نے روزہ توڑا، ایک غلام آزاد کر دیا، پھر دوسرے دن روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا، پھر تیسرے دن روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا۔ پھر پہلے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کی جگہ مزید غلام واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا غلام پہلے کی طرف سے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا۔ کیونکہ تیسرا دوسرے کی طرف سے کفایت کرے گا ـــــ اور اگر تیسرے غلام کا کوئی حقدار نکل آیا تو اس پر مزید ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے، کیونکہ متقدم کفارہ متاخر جنایت سے کفایت نہیں کرتا۔ اگر کوئی دوسرے غلام کا بھی حقدار نکل آیا (اور ابھی تیسرے غلام کی جگہ کوئی اور غلام نہ دیا ہو) تو دوسرے اور تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرنا ہوگا ـــــ اور اگر پہلے غلام پر بھی کسی کا حق ثابت ہو گیا (اور ابھی دوسرے اور تیسرے کی جگہ کوئی غلام نہیں دیا تھا) تو اس پر ایک ہی غلام آزاد کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ استحقاق ثابت ہونے سے آزادی کالعدم ہو جاتی ہے، تو اب صورت یہ ہوگی کہ اس نے تین روزے توڑے اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا لہٰذا ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر دوسرے غلام کو چھوڑ کر پہلے اور تیسرے غلام کا کوئی حقدار نکل آیا تو تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرے گا کیونکہ پہلے سے تو دوسرا غلام کفایت کرے گا۔ اور اس قسم کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ دوسری آزادی اپنے سے پہلی آزادی سے تو کفایت کرتی ہے۔ بعد والی سے نہیں۔

رمضان کے علاوہ کوئی روزہ توڑنے کا حکم | رمضان کے علاوہ کوئی سا روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ رمضان کا روزہ توڑنے سے کفارہ کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور یہ مبارک وقت میں مبارک روزہ ہے کہ شرف و حرمت میں دوسرے روزے اور دوسرے اوقات اس کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ وجوب کفارہ میں بھی اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوں گے ـــــ باقی جہاں تک قضا واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔

۱۔ فرض روزے

اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر ان میں تتابع و تسلسل شرط ہے جیسے کفارے کے روزے اور نذر کے روزے جن میں تتابع کی قید لگائی ہو۔ تو ان میں کسی ایک روزے کے فساد سے از سر نو روزے رکھنا واجب ہو جاتے ہیں کیونکہ تتابع و تسلسل کی شرط فوت ہو گئی۔

۲۔ اور اگر ان میں تتابع شرط نہیں ہے جیسے قضائے رمضان کے روزے، نذر مطلق اور نذر معین کے روزے تو ان کا حکم یہ ہے کہ قضاء رمضان اور نذر مطلق میں فساد واقع ہونے سے اس روزے کو ذمے میں واجب روزے کے عوض نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ کالعدم ہوگا۔ اور اس شخص کے ذمے وہی روزہ واجب رہے گا جو اس سے پہلے واجب تھا ــــ اور نذر معین میں جو روزہ فاسد ہوا، اس کی قضاء واجب ہو جائے گی۔

۲۔ نفل روزہ | ہمارے نزدیک نفل روزہ فاسد ہونے سے اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ بخلاف شافعیؒ کے، کہ ان کے نزدیک نفل روزے کی قضا واجب نہیں ہوتی ــــ اس بارے میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "کہ میں نے اور حفصہؓ نے صبح کو نفل روزہ رکھا، پھر ہمیں کسی نے حیس (ایک کھانا جو کھجور، ستو اور گھی کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے) بطور ہدیہ بھیجا تو ہم نے اس سے کھا لیا۔ پھر حفصہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا! "اس کی جگہ ایک دن قضا روزہ رکھو۔"

نفل روزے کی قضا کے بارے میں تمام تر بحث اس بات پر مبنی ہے کہ کیا نفل عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ تفصیل ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔

۳۔ صوم مظنون | یہ کہ کوئی روزہ (اسی طرح نماز) اس خیال اور گمان سے شروع کیا کہ یہ اس کے ذمے واجب ہے۔ پھر اثنائے صوم (یا نماز) میں واضح ہو گیا کہ یہ اس کے ذمہ واجب نہیں تھا۔ تو عمداً وہ توڑ دیا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے ــــ اصحاب ثلاثہ فرماتے ہیں کہ "اس کی قضا تو واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ روزہ پورا کرے" ــــ زفر فرماتے ہیں کہ قضا واجب ہے" ــــ طحاوی کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ "اگر کسی شخص نے اس گمان سے نماز شروع کی کہ اس پر واجب ہے، پھر واضح ہوا کہ واجب نہیں تھی تو نماز توڑ دی تو اس کی قضا واجب ہے"، تو نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا قول زفر کی طرح ہے ــــ اور یہی

اختلاف ہے اس صورت میں کہ کفارے کے روزے رکھنے شروع کیے پھر اسی دوران میں اسے خوشحالی اور غلام آزاد کرنے کی استطاعت حاصل ہوگئی تو اس نے عمداً روزہ توڑ دیا ـــــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ واضح ہوگیا کہ یہ روزہ اس پر واجب نہیں تھا تو اس سے واضح ہو گیا اس نے یہ نفل روزہ شروع کیا تھا۔ اور اسی لیے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کا پورا کرنا مندوب ہے۔ اور ہمارے اصحاب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے لازم و واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بھی اس کا جاری رکھنا اور پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور فاسد کرنے کی صورت میں قضا واجب ہو جائے گی، جیساکہ اگر وہ ابتداً نفل کی نیت سے شروع کرتا (تو یہی حکم ہوتا) یہی وجہ ہے کہ حج مظنون شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، تو روزے کا حکم بھی اسی طرح ہوگا ـــــ ہم کہتے ہیں کہ اس نے یہ روزہ بطور مُسْقِط (کسی واجب کو ساقط کرنے والا) شروع کیا ہے نہ کہ بطور موجب (کسی چیز کو واجب کرنے والا) اسی لیے اس روزہ کے پورا کرنا واجب نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ روزہ اپنے ذمہ سے واجب ساقط کرنے کی نیت سے شروع کیا تھا، جب یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ذمہ یہ روزہ واجب ہی نہیں تھا تو اس کی نیت ہی صحیح نہیں ہوتی اور عبادت کا بغیر نیت کے شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا ـــــ ہاں اس کے لیے مستحب ہے کہ روزہ پورا کرے، کیونکہ اپنے گمان کے مطابق اس نے عبادت شروع کی اور اس لیے کہ اس میں عبادت شروع کرنے والے کے ساتھ تشبہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس پر بھی ثواب ملے گا، جیسا کہ اس شخص کو ثواب ملتا ہے جو کسی عذر سے روزہ توافطار کر لیتا ہے، لیکن باقی دن روزے داروں کی مشابہت میں اکل و شرب سے رکا رہتا ہے ـــــ اور یہ اشتباہ باب صوم میں کثرت سے ہو جاتا ہے۔ پس اگر اس صورت میں قضا واجب ہو تو تنگی اور حرج لازم آتا ہے۔ بخلاف حج کے کہ حج میں شک و اشتباہ کا وقوع بہت ہی نادر ہے، لہٰذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا، پس اس صورت میں قضا واجب ہونے میں کوئی حرج اور تنگی واقع نہیں ہوگی ـــــ واللہ اعلم

فصل

جس روزے کا وقت مقرر ہو جب وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

وقت مقرر شدہ روزہ دو قسم کا ہوتا ہے

۱۔ رمضان کا روزہ

۲۔ وہ روزہ جو وقت معین پر رکھنے کی نذر مانی ہو۔

اب تفصیل بیان کی جاتی ہے ـــــ رمضان کا روزہ فوت ہونے سے تین احکام متعلق ہوتے ہیں ـــــ بعض حالات میں دن کے باقی حصہ میں روزے داروں کے ساتھ تشبہ اختیار کرتے ہوئے اکل و شرب سے رکنا واجب ہوتا ہے ـــــ چنانچہ

ا۔ روزہ داروں میں اکل و شرب سے رکنا ہر اس شخص کے لیے واجب ہے، جیسے رمضان کا روزہ رکھنے میں دن کے اول حصہ میں کوئی ایسا عذر لاحق تھا، جس سے روزہ واجب ہی نہیں ہوتا یا جس سے روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے (اور وہ روزہ نہیں رکھتا) پھر دن کے کسی حصہ میں وہ عذر زائل ہو جاتا ہے اور اس کی ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ اگر ایسی حالت دن کے اوّل حصہ میں ہوتی تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوتا اور چھوڑنا مباح نہ ہوتا۔ جیسے نابالغ بچہ جو دن کے کسی حصہ میں بالغ ہو جائے، یا کافر اسلام لے آئے، یا مجنون ہوش میں آ جائے یا حیض والی عورت پاک ہو جائے یا مسافر وطن پہنچ جائے، اور ان لوگوں میں روزہ رکھنے کی اہلیت بھی ہو تو ان پر باقی دن میں اکل و شرب سے رکنا واجب ہے ــــ اسی طرح جس شخص پر دن کے اول حصہ میں سبب وجوب اور اہلیت موجود ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنا واجب ہوا تھا، لیکن اسے جاری رکھنا اس پر متعذر ہو گیا، بایں طور پر کہ عمداً روزہ توڑ لیا یا یوم شک میں افطار کی نیت سے صبح ہوئی، پھر واضح ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے، یا اس خیال سے سحری کھائی کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، پھر علم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی، تو ان تمام صورتوں میں اس شخص پر باقی دن کھانے پینے سے رکنا واجب ہے، تاکہ روزہ داروں سے مشابہت ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک جس شخص پر اول نہار میں روزہ واجب ہو، پھر اس کے لیے روزہ جاری رکھنا متعذر ہو جائے اور اس میں روزے کی اہلیت بھی ہو تو ایسے شخص پر باقی دن تشبہاً کھانے پینے سے رکے رہنا واجب ہے، اور جس شخص کی یہ کیفیت نہ ہو، اس پر واجب نہیں۔ چنانچہ شافعیؒ کے قول کے مطابق دن کے کسی حصہ میں اگر بچہ بالغ ہو جائے، یا کافر مسلمان ہو جائے۔ یا مجنوں کو افاقہ ہو جائے یا حیض والی عورت پاک ہو جائے یا مسافر وطن پہنچ جائے تو ان لوگوں پر تشبہاً رکنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اول نہار میں بھی روزہ واجب نہیں تھا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تشبہاً امساک (رکنا) روزے کی نیابت میں واجب ہوتا ہے اور جب اصل روزہ ہی واجب نہیں ہوا تو اس کی نیابت میں امساک کیسے واجب ہو سکتا ہے؟ اسی لیے اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ "جس دن فلاں شخص آئے گا، اس دن میں اللہ کے لیے روزہ رکھوں گا"، تو وہ شخص دن میں کسی وقت آیا اور اس کے آنے سے پہلے نذر ماننے والا کھا پی چکا تھا تو اس شخص پر باقی دن امساک واجب نہیں ہے، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہو گا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ یوم عاشورہ میں فرمایا
ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه۔ خبردار! جو شخص کھا چکا (سو کھا چکا)، لیکن باقی دن میں ہرگز نہ کھائے۔

اور اس وقت عاشورہ کا روزہ فرض تھا ــــ نیز اس لیے کہ رمضان کا روزہ ایک مبارک وقت ہے، اس لیے جس قدر ممکن ہو سکے اس کی تعظیم واجب ہے، لیکن جب وہ شخص حقیقتاً روزہ رکھ کر اس کی تعظیم سے عاجز ہو گیا ہے تو اب کم از کم یہ واجب ہے کہ اگر اس میں برداشت کی اہلیت ہے تو باقی دن روزے داروں کے ساتھ مشابہت اختیار کر کے اس وقت کی تعظیم کرے تاکہ بقدر

امکان اس کا حق ادا ہو سکے اور اس کے اوپر تہمت طرازی بھی نہ ہو سکے —— ہم نے یہ جو وجہ بیان کی ہے، اس میں اولِ نہار میں روزہ واجب ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں —— امام شافعیؒ نے یہ جو کہا کہ تشبہ روزے سے بطور نیابت واجب ہوتا ہے، ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، بلکہ تشبہ اسلیے واجب ہے کہ بقدرِ امکان اس مبارک وقت کی تعظیم و احترام ہو سکے —— بخلاف نذر کی پیش کردہ مثال کے، کہ وہاں وہ وقت ذاتی طور پر کسی تعظیم و احترام کا استحقاق نہیں رکھتا کہ اس کا حق ادا کرنے کے لیے باقی دن امساک واجب ہو، اور رمضان کی صورت اس کے برخلاف ہے۔

۲۔ صومِ رمضان کی رمضان کی قضا کے بارے میں بحث چند موضوعات کے گرد گھومتی ہے

ا۔ اصلِ وجوبِ قضا کا بیان

ب۔ شرائطِ وجوبِ قضاء کا بیان

ج۔ وقت و کیفیتِ وجوبِ قضاء کا بیان

د۔ شرائطِ جواز کا بیان۔

اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

ا۔ قضا واجب ہونے پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ —— نیز اصل یہ ہے کہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو اگر وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ رمضان کا روزہ خواہ کسی عذر سے فوت ہوا ہو یا کسی عذر کے بغیر، بہرصورت قضا واجب ہوگی، کیونکہ جب معذور پر قضا واجب ہوتی ہے۔ تو کوتاہی کرنے والے پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگی نیز جس وجہ سے معذور پر قضا واجب ہوتی ہے یعنی فوت شدہ روزے کی تلافی کی ضرورت، یہ وجہ غیر معذور میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ غیر معذور کو تلافی کی ضرورت شدید ہے۔

ب۔ قضا کے وجوب کی شرائط یہ ہیں

(ا)۔ قضائی قدرت حاصل ہونا، چنانچہ اگر کسی شخص سے صومِ رمضان عذر مرض یا سفر کی وجہ سے فوت ہوگیا اور وہ شخص بعد میں مریض یا مسافر ہی تھا کہ اسی حالت میں مرگیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملے گا کہ اس پر کوئی قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہ قضا واجب ہونے سے پہلے ہی مرگیا۔ ہاں! اگر اس نے وصیت کی ہے کہ اس کی طرف سے کفارے میں کھانا کھلایا جائے تو اس کی وصیت صحیح ہوگی، اگرچہ قضا اس پر واجب نہیں تھی، اور اس کے تہائی مال سے وصیت پوری کی جائے گی کیونکہ وصیت کی صحت وجوب پر موقوف نہیں ہے، جیسا کہ وہ اپنا تہائی مال فقراء کے لیے وصیت کر جاتا تو اس کی وصیت صحیح ہوتی اگرچہ اس پر کچھ واجب نہ ہوتا اسی طرح اس صورت میں ہے —— لیکن اگر مریض شفایاب ہوگیا یا مسافر اپنے وطن پہنچ گیا اور اسے اتنا وقت مل گیا، جس میں وہ فوت شدہ روزے قضا کر سکتا ہے تو اس پر قضا واجب ہے کیونکہ عذر زائل ہونے کی وجہ سے وہ قضا پر قادر ہے، پس اگر اس نے روزے نہ رکھے۔

حتیٰ کہ اسے موت نے آلیا تو اس پر لازم ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے، اور فدیہ یہ ہے کہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو ایک دن کا کھانا دیا جائے، کیونکہ قضا اس پر واجب ہو چکی تھی، پھر وہ اپنی کوتاہی سے قضا نہیں کرسکا، لہٰذا قضا کا وجوب اس کے بدل یعنی فدیہ کی طرف منتقل ہو جائے گا، اس سلسلہ میں اصل ابو مالک الاشجعیؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "ایک شخص شدید مریض ہے، اور رمضان آجاتا ہے اور وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتا، پھر وہ مرجاتا ہے تو کیا اس کی طرف سے قضا کی جائے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ" اگر وہ روزے کی طاقت حاصل ہونے سے پہلے ہی مرگیا تو اس کی طرف سے قضا نہ کی جائے، اور اگر حالت مرض میں ایسی حالت میں مرا کہ روزے کی طاقت رکھتا تھا تو اس کی طرف سے قضا کی جائے" اور مراد یہ ہے کہ فدیہ دے کر اس کی طرف سے قضا کی جائے نہ یہ کہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے، اس لیے کہ حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً و مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا یصومنّ احد عن احد ولا یصلین احد عن احد۔ — کوئی کسی کی طرف سے نہ تو روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔

نیز جو چیز عین حالت حیات میں نیابت کا احتمال نہیں رکھتی، اس میں موت کے بعد بھی نیابت کا احتمال نہیں ہے جیسے نماز میں ہے۔ اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی تفسیر مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من مات و علیہ قضاء رمضان أطعم عنہ ولیہ۔ — جو شخص اس حالت میں مرگیا کہ رمضان کی قضا اس پر واجب تھی تو اس کا ولی اس کی طرف سے کھانا کھلائے۔

اور کھانا کھلانے کا یہ حکم یا تو وصیت پر محمول ہے یا ندب و استحباب وغیرہ پر محمول ہے۔ اور جب مرنے والا وصیت کر جائے تو یہ اس تہائی مال سے ادا کی جائے گی (جتنی ادا ہو جائے) اور اگر اس نے کوئی وصیت نہیں کی تھی، لیکن ورثاء نے اپنی خوشی سے تبرعاً فدیہ دے دیا تو جائز ہو جائے گا، اور اگر وہ نہ دیں تو ان پر لازم نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک احکام دنیا کے حق میں یہ فدیہ ان سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مرنے والے نے خواہ وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر صورت اس کا فدیہ ورثاء پر تمام مال سے ادا کرنا لازم ہے۔ اس بارے میں اختلاف زکوٰۃ میں اختلاف کی طرح ہے —— اور صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ صوم عبادت ہے، اور فدیہ اس کا بدل ہے۔ اور اصل یعنی صوم بطریق نیابت ادا نہیں ہو سکتا تو اسی طرح اس کا بدل بھی بطریق نیابت ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ بدل اصل کے خلاف نہیں ہوتا —— اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر عبادت کا ادا کرنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ یہ جبر ہوگا اور جبر عبادت کے مفہوم کے خلاف ہے۔ جیسا کہ کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ اسے عذر زائل ہونے کے بعد اتنا وقت مل گیا جس میں وہ فوت شدہ تمام روزے قضا کر سکتا تھا، لیکن قضا سے پہلے مرگیا اور اگر اسے اتنا وقت ملا، جس میں وہ بعض روزے قضا کر سکتا تھا،

بایں طور پر کہ وہ چند دن تندرست رہا پھر مرگیا تو اس بارے میں اصل میں مذکور ہے کہ جتنے
دن وہ تندرست رہا، اتنے دنوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف
ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر وہ مرگیا تو اس پر تمام ماہ کا فدیہ واجب نہیں ہوگا، بلکہ صرف اتنے
دنوں کا فدیہ لازم ہوگا، جتنے دن وہ تندرست رہا۔ اور اگر وہ اتنے دن روزے رکھ لیتا ہے (اور
پورے ہونے سے پہلے مرجاتا ہے) تو اس پر سرے سے وصیت واجب ہی نہیں ہوگی —— اور طحاوی نے
اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ "ابوحنیفہ کے قول میں اگر وہ ایک دن بھی تندرست
رہتا ہے تو تمام روزوں کی قضا اس پر لازم ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر وہ اس دن روزہ نہیں رکھتا
تو پورے ماہ کے فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے، اور اگر وہ اس دن روزہ رکھ لیتا ہے (پھر مرجاتا
ہے) تو بالاجماع اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا" —— اور محمدؒ کے نزدیک جتنے دن وہ تندرست رہا،
صرف اتنے روزے اس پر لازم ہیں" —— قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں لکھا ہے کہ "محمدؒ نے
اصل" میں جو ذکر فرمایا ہے، وہی ہمارے تمام اصحابؒ کا قول ہے، اور طحاوی نے اس مسئلہ میں جو
اختلاف کا ذکر کیا ہے، وہ غلط ہے، دراصل یہ اختلاف مسئلہ نذر میں ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک مریض
یہ نذر مانتا ہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ماہ روزے رکھوں گا"۔ پس اگر وہ تندرستی سے پہلے
جاتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر وہ ایک دن تندرست رہ کر مرجاتا ہے ابوحنیفہ و ابو
یوسفؒ کے قول میں اس پر تمام ماہ کے فدیہ کی وصیت لازم ہے اور محمدؒ کے نزدیک اس پر صرف
تندرستی کے بقدر دنوں کی (قضا اور وصیت) لازم ہوگی" —— یہ تفصیل قدوریؒ کی بیان کردہ ہے ——
اگر قضا کے مسئلہ میں اتفاق ہو، جیساکہ قدوری نے ذکر فرمایا تو اس قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ کسی فعل
کے وجوب کے لیے اس کی ادائیگی کی قدرت شرط ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی
اور ایسی تکلیف عملاً محال اور شرعاً ساقط ہے —— اور صورت مذکورہ میں چونکہ وہ صرف بعض دنوں
کے روزے پر قادر ہوا، لہٰذا اس پر اتنے روزے ہی لازم ہوں گے، پس اگر اس نے اتنے روزے
رکھ لیے تو وہ اپنی ذمہ داری بجالایا، لہٰذا اس پر اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس نے روزے نہیں
رکھے تو اس نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی کی، لہٰذا اس پر صرف اتنے دنوں کے فدیہ کی وصیت
لازم ہوگی، کیونکہ اس پر اتنے ہی روزے واجب ہوئے —— اور اگر قضا و نذر دونوں مسئلوں
میں اختلاف ہے، جیساکہ طحاوی نے ذکر کیا ہے، تو ان دونوں مسئلوں میں محمدؒ کے قول کی وجہ
وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور اس میں فرق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، کیونکہ محمد کا قول دونوں
مسئلوں میں ایک ہے کہ قضا اور منذور روزے صرف اتنے دنوں کے واجب ہوں گے جتنے
دن وہ صحت مند رہا، اور اتنے دنوں کے ہی فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے —— اور شیخین
قول کی وجہ یہ ہے

(۱) کہ جتنے دن وہ صحت مند رہا، اتنے دنوں کے روزوں کا محل از راہ بدل تمام ایام بن سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر دن
روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا، گویا اسے تمام روزے رکھنے کی قدرت حاصل ہوئی، سو اگر اس نے
روزے نہیں رکھے، تو تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا۔ اور بقدر قدرت روزے رکھ لئے اور حق

وقت ادا ہو گیا تو اب کسی دوسرے وقت میں یہ روزے رکھنے کی گنجائش نہیں رہی۔ سوا ازراہ بدل تمام روزوں کا وجوب ممکن نہیں رہا۔ اس لئے ایسی صورت میں تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم نہیں ہوگی۔

(۱۱)۔ وجوب قضا کی ایک شرط یہ ہے کہ قضا میں کوئی حرج اور تنگی نہ ہوتی ہو۔ کیونکہ حرج کی نفی نصِ کتاب سے ثابت ہے ـــــ رہی یہ بات کہ وقت میں وجوب ادا کیا خارج وقت میں وجوب قضا کی شرط ہے؟ تو اس بارے میں ہم مشائخ کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں اور دونوں قولوں کے مطابق اتفاق و اختلاف کی جو صورتیں بنتی ہیں، ان کی تخریج بھی کر چکے ہیں۔

ج ۔ قضا کے وجوب کا وقت وہی ہے جس میں قضا کی ادائیگی واجب ہے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا روزے رمضان کے علاوہ چھ دنوں کو چھوڑ کر تمام سال رکھے جا سکتے ہیں، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے "فمن کان منکم مریضاً أو علیٰ سفرٍ فعدۃٌ من أیامٍ أخر"، اس میں اللہ تعالیٰ نے کسی وقت کی تعیین کے بغیر مطلقاً قضا کرنے کا حکم دیا ہے، للہٰذا کسی دلیل کے بغیر قضا کو بعض اوقات کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

د ۔ وجوب قضا کی کیفیت کہ کیا قضا علی الفور واجب ہوتی ہے یا علی التراخی؟ کے بارے میں بس تمام تر وہی بحث ہے جو قیدِ وقت سے مطلق اور غیر مقید امر کے وجوب کی کیفیت کے بارے میں ہے جیسے کفارات اور نذورِ مطلقہ وغیرہ کا امر ہے جن میں وقت کی کوئی قید نہیں ـــ اور یہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک علی التراخی ہے۔ اور فقہاء کے ہاں "تراخی" کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امر پر عمل کرنا مطلق غیر معین وقت میں واجب ہوتا ہے اور اس میں تعین کا اختیار مکلف کو حاصل ہے۔ پس جس وقت اس پر عمل شروع کرے، وہی وقت وجوب کے لیے متعین ہو جاتا ہے، اور اگر وہ مامور بہ پر عمل نہیں کرتا تو آخر عمر میں جب موت سے پہلے اتنا وقت رہ جائے جس میں وہ مامور بہ بجا لا سکتا ہے، تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہو جائے گا کہ اس وقت فوراً مامور بہ ادا کرنا واجب ہو جائے گا ـــــ اور کرخیؒ نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ مطلق امر کو فوراً بجا لانا واجب ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے ـــ اور عام اصحاب حدیث کے نزدیک امرِ مطلق وجوب علی الفور کا مقتضی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے ـــ اور حج کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے، جو ہم انشاء اللہ "کتاب الحج" میں ذکر کریں گے ـــ قدوریؒ نے کرخی سے نقل کیا ہے کہ وہ قضاء رمضان میں اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا دونوں رمضانوں کے درمیان ادا کرنا ضروری ہے ـــ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ ہمارے اصحاب کا مذہب یہی ہے کہ وجوب قضا کا کوئی وقت متعین نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا کا امر کسی خاص وقت کی تعیین سے خالی ہے، للہٰذا وہ اپنے اطلاق کے مطابق جاری ہوگا ـــ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ "جس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضا رہتی ہو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے" اور اگر قضا کا وجوب علی الفور ہوتا تو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہوتا، کیونکہ اس سے واجب وقت مقررہ سے مؤخر ہو جاتا ہے، اور یہ تاخیر مکروہ ہے ـــ اور اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ "اگر کسی شخص نے رمضان کی قضا میں تاخیر کی، حتیٰ کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہے" ـــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "اس پر فدیہ واجب ہے"، گویا شافعیؒ اس بات کے

قائل ہیں کہ قضاء رمضان علی الفور واجب ہے ہاں دوسرے رمضان تک تاخیر کی رخصت ہے ـــ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قضا کے امر میں وقت کی تعیین پر کوئی دلالت نہیں ہے، پس اس میں وقت معین کرنا دلیل پر تحکم ہے ـــ اور فدیہ کا کہنا تو بالکل باطل ہے، کیونکہ فدیہ صوم سے ایسے عجز کے وقت نائب بنتا ہے، جب عادتاً روزے کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو، جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں ہے، اور اس صورت میں عجز نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے، لہٰذا فدیہ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۵- رہیں قضا کے جواز کی شرائط! تو جو صوم رمضان کی ادا کے جواز کی شرائط ہیں، وہی قضا کے جواز کی شرائط ہیں، سوائے وقت اور رات سے نیت کی تعیین کے ـــ چنانچہ مستثنیٰ اوقات کو چھوڑ کر تمام اوقات میں قضا جائز ہے۔ اور ادا کے برخلاف قضا میں رات سے نیت کی تعیین ضروری ہے۔ فرق کی وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فدیہ کب واجب ہوتا ہے؟

فدیہ کے وجوب کے لیے یہ شرط ہے کہ مکلف قضا سے بھی ایسا عاجز ہو جائے کہ تمام عمر میں اس کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو۔ چنانچہ فدیہ صرف شیخ فانی پر واجب ہوتا ہے۔ مریض، مسافر، حاملہ اور مرضعہ عورت پر اور ہر اس شخص پر جس نے کسی عذر کی بنا پر روزہ افطار کیا ہو، لیکن قضا کی قدرت حاصل ہونے کی امید ہو، فدیہ واجب نہیں ہوتا، (یعنی ان کے لیے فدیہ دینا جائز نہیں ہے) کیونکہ اس کی شرط نہیں پائی جاتی۔ اور شرط ہے دائمی عجز ـــ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فدیہ خلف ہے قضا کا اور اصل پر قدرت حاصل ہوتے ہوئے (یا حاصل ہونے کی امید ہوتے ہوئے) خلف کو اختیار کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ دوسرے اصول کی موجودگی میں اخلاف کو اختیار نہیں کیا جاتا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر شیخ فانی نے فدیہ دیا، لیکن پھر اسے قضا کی قدرت حاصل ہو گئی تو فدیہ باطل ہو جائے گا۔ (اور قضا روزے رکھنا ضروری ہو جائیں گے)

صوم منذور فوت ہونے کا حکم

نذر معین کے روزے اگر اپنے وقت معین سے ہٹ جائیں اور مکلف قضا پر قادر ہو تو رمضان کے روزوں کی طرح ان کی قضاء بھی واجب ہے۔ اور اگر کچھ روزے فوت ہوئے تو صرف اتنے روزوں کی قضا ہی واجب ہوگی، از سر نو شروع کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسے رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے۔ ہاں اگر اس نے نذر ہی یہ مانی کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے گا۔ اور پھر ایک روزہ چھوٹ گیا تو از سر نو روزے رکھنا لازم ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ گذر چکا ہے ـــ اور اگر کوئی آدمی نذر معین کا وقتِ معین پورا ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ یہ روزے اس پر وقتِ معین میں واجب تھے۔ جب وہ اس وقت کے آنے سے پہلے ہی مر گیا تو وہ روزے اس پر واجب ہی نہ ہوئے۔ لہٰذا کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ جیسا کہ کوئی آدمی رمضان آنے سے پہلے ہی مر جائے یا رمضان کے دوران میں مر جائے، اسی طرح اگر کسی شخص نے نذر معین

کا وقت تو پا لیا، لیکن وہ مریض تھا، پھر وہ شفایاب ہونے سے پہلے ہی مرگیا، تو اس پر قضا واجب نہیں، اور اگر موت سے پہلے صحت یاب ہوگیا تھا تو پھر قضا واجب ہوگی، جیساکہ رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے — کسی شخص نے نذر مانی اور اس وقت وہ تندرست تھا، پھر تندرستی کی حالت میں ہی ایک ماہ میں سے کچھ روزے رکھے تھے کہ بیمار ہوگیا، اور ماہ پورا ہونے سے مرگیا تو اس پر لازم ہے کہ باقی ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت کرے — اور اگر حالتِ مرض میں نذر مانی پھر تندرست ہونے سے پہلے مرگیا تو بلا اختلاف اس پر کچھ لازم نہیں - اور اگر ایک دن صحت مند رہنے کے بعد مرا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر تمام ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہوگی اور محمدؒ کے نزدیک جتنا عرصہ تندرست رہا، صرف اتنے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

فصل روزہ دار کے لیے کیا چیزیں مسنون و مستحب ہیں اور کیا مکروہ؟

۱۔ روزہ دار کے لیے سحری کھانا مسنون ہے۔ اس لیے کہ عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے میں سحری کھانے کا فرق ہے" — نیز اس لیے کہ سحری سے دن میں روزہ رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کا ندب بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا!

استعینوا بقائلة النهار علی قیام اللیل وبأکل السحور علی صیام النهار۔ — دن کے قیلولہ سے رات کے قیام پر اور سحری کھانے سے دن کے روزے پر مدد حاصل کرو۔

اور سحری میں سنت یہ ہے کہ تاخیر سے کھائی جائے اس لیے کہ تاخیر سے کھانے سے روزہ رکھنے میں مدد خوب حاصل ہوتی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

ثلاث من سنن المرسلین، تاخیر السحور وتعجیل الافطار ووضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ فی الصلوۃ۔ — تین باتیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں، سحری دیر سے کھانا، افطار جلدی کرنا اور نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا۔

ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ آپؐ نے فرمایا "ثلاث من اخلاق المرسلین"۔ اور اگر کسی شخص کو طلوع فجر میں شک ہو تو اس کے لیے مستحب ہے کہ نہ کھائے، ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا "جب فجر میں شک ہو تو میرے نزدیک پسندیدہ امر یہ ہے کہ کھانا چھوڑ دے"، کیونکہ احتمال ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہو، لہٰذا یہ کھانا روزے

کے فساد کا ذریعہ بن جائے گا، پس اس سے احتراز کرے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ بن معبد سے فرمایا!

الحلال بیّن والحرام بیّن و بینهما امور مشتبهات فدع ما یریبك الی ما لا یریبك۔	حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے، اور ان کے درمیان بعض باتوں میں اشتباہ ہو سکتا ہے پس جس امر میں شک ہو اسے چھوڑ کر ایسے امر کو اختیار کرو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔

اور اگر کسی نے شک کی حالت میں کھا لیا تو اس کے بارے میں وجوبِ قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ طلوعِ فجر میں شک ہونے کی وجہ سے فسادِ صوم بھی مشکوک ہے۔ اور پھر رات کی بقاء اصل اور یقینی ہے، لہٰذا شک کے ساتھ دن کا ثبوت نہیں ہوگا (کیونکہ قاعدہ ہے کہ یقینی امر شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا) ـــــ اور کیا شک کی حالت میں کھانا مکروہ ہے؟ اس بارے میں ہشام کی ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ "مکروہ ہے" ـــــ اور ابن سماعہ کی محمدؒ سے روایت ہے کہ "مکروہ نہیں ہے"۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے ۔ حسن کی ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ "جب شک ہو تو نہ کھائے اور اگر کھا لیا تو برا کیا"، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

ألا أن لكل ملك حمى ألا وأن حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى یوشك أن یقع فیه۔	آگاہ رہو کہ ہر بادشاہ کی ایک مخصوص چراگاہ (مخصوص خطہ) ہوتی ہے۔ خبردار! اللہ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں، پس جو شخص چراگاہ کے اردگرد گھومتا رہتا ہے، کچھ بعید نہیں کہ وہ اس کے اندر ہی چلا جائے۔

اور جو شخص طلوعِ فجر کا شک ہونے کے باوجود کھا رہا ہے، وہ اس چراگاہ کے گرد گھوم رہا ہے، پس وہ اس میں داخل ہو سکتا ہے۔ تو وہ اس حالت میں کھا کر اپنے روزے کو فساد کے لیے پیش کر رہا ہے، لہٰذا یہ مکروہ ہے ـــ اور فقیہ ابو جعفر الہندوانی سے روایت ہے کہ اگر طلوع کی کوئی علامت، ڈھول پیٹنا اور اذان وغیرہ ظاہر ہو جائے تو کھانا مکروہ ہے ورنہ نہیں، لیکن اس پر انحصار و اعتماد نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان علامات میں تقدم و تاخر بھی ہو جاتا ہے ـــــ گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ وہ کھا رہا ہے اور اسے طلوعِ فجر میں صرف شک ہے، لیکن اگر سحری کھاتے ہوئے اس کا گمانِ غالب یہ ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہے تو "اصل" میں مذکور ہے کہ "ہمیں اس صورت میں یہ بات زیادہ پسند ہے کہ قضا کرے" اور حسن کی بھی ابو حنیفہ سے یہی روایت ہے کہ قضا کرے، اور قدوری نے ذکر کیا ہے کہ "صحیح یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں"، اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رات کا ہونا یقینی ہے، لہٰذا اس کے ختم ہونے کے لیے اس کی ضد کا اسی جیسا یقینی ہونا چاہیئے۔ اور حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ غالب گمان بھی ایک دلیل

ہے، جس پر عمل واجب ہے بلکہ احکام میں وجوبِ عمل کے بارے میں گمانِ غالب بمنزلۂ یقین ہوتا ہے۔ اور حسن کی روایت پر ہی ہمارے شیخ رحمۃ اللہ نے اعتماد کیا ہے۔

۴۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں تعجیل مسنون ہے۔ ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "کہ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے" اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں "کہ تین چیزیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں"، اور آپ نے ان میں سے ایک چیز جلدی افطار کرنا" شمار فرمایا نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تزال امتی بخیر مالم ینتظروا للافطار طلوع النجوم۔ — میری امت اس وقت تک خیر و فلاح سے رہے گی جب تک افطار کے لیے ستاروں کے طلوع کا انتظار نہیں کرے گی۔

اور افطار میں تاخیر سے یہی چیز لازم آتی ہے —— اور اگر کسی شخص کو غروبِ آفتاب میں شک ہو تو اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ افطار کرے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سورج غروب نہ ہوا ہو، پس افطار سے روزہ فاسد ہو جائے — اور اگر کسی نے غروبِ آفتاب میں شک کی حالت میں افطار کر لیا [illegible] آفتاب غروب ہوا تھا یا نہیں؟ تو اس بارے میں "اصل" میں کوئی حکم [illegible] شرح میں کچھ ذکر کیا ہے۔ ہاں البتہ قاضی نے مختصر طحاوی کی [illegible] لازم ہے"، تو قاضی نے افطار اور سحری میں فرق کیا ہے، اور [illegible] سحری کے وقت [illegible] اصل اور یقینی ہے، لہٰذا شک کے ساتھ دن ثابت نہیں ہوگا [illegible] یقینی امر مشکوک امر کے ساتھ باطل نہیں ہوگا۔ اور افطار کی صورت میں دن اصل اور یقینی ہے لہٰذا شک کے ساتھ رات ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ افطار ایسے وقت میں پایا گیا جو دن کے حکم میں ہے، لہٰذا قضا واجب ہوگی —— اور ممکن ہے کہ جو قاضی نے فرمایا ہے، یہ احتیاطاً استحسان کے طور پر ہو، لیکن گزشتہ حکم کے مطابق —— اور یہی قیاس ہے —— وجوبِ قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وجوبِ قضا ایک نیا حکم ہے، جس کے ثبوت کے لیے ایک نئے سبب یعنی روزہ فاسد کرنا، کی ضرورت ہے، اور اس سبب کے پائے جانے میں شک ہے، لہٰذا اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ بھی نہیں ہو سکے گا)۔ —— مناسب ہے کہ سحری کے گزشتہ مسئلہ (کہ طلوعِ فجر کا گمان غالب تھا اور سحری کھالے) میں روایتوں کے اختلاف کو اسی پر محمول کیا جائے (کہ ایک نے استحسان کو لیا اور دوسرے نے قیاس کو)۔ —— اگر کوئی شخص افطار کر لیتا ہے اور اس کی غالب رائے یہ ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے تو اس پر قضا واجب نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ غالب رائے بھی ایک حجت ہے جس پر عمل واجب ہے، اور احکام میں غالب رائے بمنزلۂ یقین ہوتی ہے — اور اگر غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب نہیں ہوا اور پھر افطار کر لیتا ہے تو وجوبِ قضا میں کوئی شک نہیں، کیونکہ یہاں غالب رائے کے ساتھ اصل یعنی دن کی

بقاء کا حکم بھی مل گیا، چنانچہ اس کا افطار دن میں ہوا، للہٰذا قضا لازم ہو گی۔
رہی یہ بات کہ کیا اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہوتا ہے ؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ غالب رائے وجوب عمل میں بمنزلہ یقین ہوتی ہے، اور پھر جب اس کے ساتھ اصل یعنی "دن کی بقا" کی شہادت بھی ضم ہو گئی ہے۔ تو یقیناً کفارہ واجب ہو گا ——— اور بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوتا، اور یہی صحیح ہے کیونکہ عزوب کا احتمال بھی موجود ہے للہٰذا شبہ ثابت ہوا، اور یہ کفارہ شبہ کی حالت میں واجب نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: روزہ دار کے لیے "اثمد" وغیرہ سرمہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اگر کوئی روزہ دار سرمہ لگاتا ہے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو، اکثر علماء کا یہی قول ہے، اس لیے کہ ہم روایت کر چکے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں سرمہ لگایا" ——— نیز ہم یہ بھی ذکر چکے ہیں کہ آنکھ کا پیٹ کی طرف کوئی منفذ اور راستہ نہیں ہے، اور اگر وہ اپنے حلق میں سرمہ محسوس کرتا ہے تو یہ سرمہ کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہے۔
مسئلہ: روزے کی حالت میں تیل لگانے میں کوئی حرج نہیں۔ وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ: ابو حنیفہؒ روزہ دار کے لیے گوند چبانے کو مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ اندیشہ ہے کہ اس سے کچھ ٹوٹے اور حلق میں داخل ہو جائے، للہٰذا گوند چبانا روزے کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہے، پس مکروہ ہے۔ تاہم اگر اس نے چبا لیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کے کسی جزء کا پیٹ تک پہنچنا یقینی طور پر معلوم نہیں کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ معجون کی شکل میں ہو، لیکن اگر اس شکل میں نہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے اور ظاہر و غالب یہ ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے۔
مسئلہ: عورت کے لیے مکروہ ہے کہ وہ روزے کی حالت میں اپنے بچوں کو کھانا چبا کر دے، کیونکہ کھانے کا معمولی ٹکڑا پیٹ تک پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہاں اگر اس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو تو پھر ضرورت کی بنیاد پر مکروہ نہیں
مسئلہ: روزہ دار کے لیے شہد یا گھی یا روغن اور اس جیسی چیزیں یہ پرکھنے کے لیے کہ یہ بڑھیا ہے یا گھٹیا، اپنی زبان سے چکھنا مکروہ ہے، اگرچہ حلق میں داخل نہ ہو ——— اسی طرح عورت کے لیے ذائقہ دیکھنے کے لیے شوربہ چکھنا مکروہ ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ کچھ شوربا حلق تک پہنچ جائے گا اور روزہ ٹوٹ جائے گا۔
مسئلہ: روزے کی حالت میں مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں، خواہ مسواک کی لکڑی خشک ہو یا تر اور خواہ وہ پانی میں بھیگی ہوئی ہو یا نہ ہو ——— اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر مسواک پانی میں بھیگی ہوئی ہے تو مکروہ ہے ——— اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دن کے آخر میں مطلقاً مسواک مکروہ ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک۔ — روزہ دار کے منہ کی بُو اللہ تعالیٰ کے ہاں مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

اور مسواک کرنے سے یہ بو زائل ہو جاتی ہے، لہٰذا مکروہ ہے (یہ بُو دن کے آخر میں پیدا ہوتی ہے)، ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھیگی ہوئی مسواک کرنے سے کسی ضرورت کے بغیر منہ میں پانی داخل کرنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا بھیگی ہوئی مسواک کرنا مکروہ ہے ——— اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر خلال الصائم السواک۔ — روزہ دار کا بہترین خلال مسواک ہے۔

یہ حدیث ابو یوسف و شافعیؒ دونوں پر حجت ہے، کیونکہ آپؐ نے مسواک کرنے کی مطلقاً خیریت اور بہتری بیان فرمائی کہ اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی اور دن کے اول یا آخر میں ہونے کا کوئی فرق نہیں فرمایا۔ کیونکہ اس سے مقصود منہ کی پاکیزگی ہے۔ لہٰذا اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی مسواک اور دن کے اول یا آخر میں کرنا سب برابر ہیں۔ اور یہ کلی کی طرح ہے ——— اور شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی ہے اس سے مراد روزہ دار کی عظمت شان بیان کرنا، روزے کی ترغیب دلانا، اور اللہ کے ہاں روزے کی محبوبیت اور پسندیدگی پر تنبیہ کرنا ہے، اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ اور یا یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بو بدلنے کی وجہ سے لوگ روزہ دار کے ساتھ گفتگو سے گریز کرتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، انہیں روزہ دار کے ساتھ گفتگو کی دعوت دی (جبکہ گفتگو کی ضرورت ہو اور وہ محض بُو کی وجہ سے گریز کرتا ہو)

مسئلہ: روزے دار کے لیے (اپنی بیوی سے) بوس و کنار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اپنے نفس پر کنٹرول رکھتا ہو۔ بوسہ کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزہ دار کے لیے بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا مجھے بتلاؤ کہ اگر تم پانی سے کلی کرتے ہو پھر پانی نکال دیتے ہو، تو کیا اس سے روزے میں کوئی فرق پڑتا ہے؟ تو عمرؓ نے جواب دیا کہ "نہیں"، تو آپؐ نے فرمایا "تو پھر روزے سے رہو" ——— اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ عمرؓ نے فرمایا کہ "میں نے اپنی اہلیہ سے خوش طبعی کی، پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی "آج میں ایک بڑا بھاری کام کر بیٹھا، میں نے روزے کی حالت میں اپنی اہلیہ کو چوم لیا۔ تو آپؐ نے پوچھا" ذرا یہ بتلاؤ کہ اگر تم پانی منہ میں صرف ڈالو تو کیا اس سے تمہارے روزے میں کوئی فرق پڑے گا؟ میں نے عرض کیا "نہیں"، تو آپؐ نے فرمایا "تو پھر روزے سے رہو" (یعنی روزہ نہیں ٹوٹا اور روزہ مکمل کرو) ——— اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کبھی کبھار) روزے کی حالت میں بوسہ دے دیتے تھے" ——— اور روایت ہے کہ ایک جوان اور بوڑھے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزے کی حالت میں بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے جوان کو روک دیا اور بوڑھے کو اجازت دی اور فرمایا کہ "بوڑھا

اپنی خواہش نفس پر زیادہ قابو رکھ سکتا ہے اور میں تم سب سے زیادہ اپنی حاجت نفس پر قابو رکھنے والا ہوں" اور ایک روایت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں "لا الشیخ یملك نفسه"، رجبکہ مذکورہ بالا روایت میں "املك لاربه" ہے) باقی رہی مباشرت (یعنی لپٹنا لپٹانا)! تو اس کے جواز کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار روزے کی حالت میں مباشرت کر لیتے تھے۔ اور آپؐ سب سے زیادہ اپنے خواہش نفس پر قابو رکھنے والے تھے"۔۔۔۔۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ مباشرت کو مکروہ جانتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اکثر و بیشتر مباشرت کے وقت اس سے آگے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، بخلاف بوسہ کے (کہ اس میں یہ خطرہ نہیں)، اور حدیث عائشہ میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی، کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خواہش پر سب سے زیادہ کنٹرول رکھنے والے تھے"۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ روزے دار کے لیے وضو کے بغیر کلی کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایک غیر ضروری کام ہے اور اس میں احتمال ہے کہ پانی حلق میں چلا جائے گا، اور اگر وضو میں کلی کرنے کی ضرورت ہے تو مکروہ نہیں، کیونکہ یہاں سنت کی بجا آوری کے لیے کلی کی جا رہی ہے۔ باقی روزے کی حالت میں ناک میں پانی ڈالنا، غسل کرنا، سر پر پانی ڈالنا۔ تر کپڑا لپیٹنا، تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب مکروہ ہیں اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ "مکروہ نہیں"، ابو یوسفؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں گرمی کی شدت سے اپنے سر پر پانی ڈالا"۔۔۔۔۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ "وہ روزے کی حالت میں کپڑا بھگو کر لپیٹ لیتے تھے"۔

نیز اس میں صرف گرمی کی اذیت و تکلیف کا دور کرنا ہے، لہٰذا مکروہ نہیں ہوگا، جیسا کہ سایہ کرنا مکروہ نہیں ہے"۔۔۔۔۔ اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "اس طرح کے افعال سے عبادت سے گھبراہٹ اور اس کی مشقت کو سہارنے سے ہچکچاہٹ کا اظہار ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک خاص حالت پر محمول ہے، اور وہ حالت ہے جبکہ گرمی کی شدت سے افطار کا خوف لاحق ہو جائے، اسی طرح ابن عمرؓ کا فعل بھی ایسی ہی حالت پر محمول ہے، اور اس صورت میں کوئی کلام نہیں"۔

مسئلہ: روزے دار کے لیے پچھنے لگوانے میں کوئی کراہت نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے"۔۔۔۔۔ اور انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں پچھنے لگوائے اکثر علماء کے نزدیک پچھنے لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معقل بن یسار کے پاس سے گذر ہوا، وہ رمضان میں پچھنے لگوا رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا

افطر الحاجم والمحجوم۔ پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

ہماری دلیل ابن عباسؓ اور انسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ اگر پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا تو آپؐ نہ لگواتے۔ اور ہم تک یہ روایت بھی پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ثلاث لایفطرن الصائم القیئ و الحجامۃ والاحتلام۔ تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے، پچھنے لگوانے اور احتلام سے۔

باقی اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام میں تھا، بعد میں آپؐ نے اس کی رخصت دے دی ـــــ دوسرے یہ کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ پچھنے لگوانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا۔ پس ہو سکتا ہے کہ پچھنے لگواتے ہوئے ان سے کوئی ایسا فعل ہو رہا ہو، جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، بایں معنی کہ روزے کا ثواب جاتا رہتا ہے۔ اس کا قرینہ ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص پر گزر ہوا، جو دوسرے شخص کو پچھنے لگا رہا تھا، اور وہ دونوں غیبت میں مشغول تھے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا! پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا"، یعنی غیبت کے سبب (نہ کہ پچھنے کے سبب) جیسا کہ روایت ہے کہ "الغیبۃ تفطر الصائم"! غیبت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے (یعنی اس کا ثواب ختم ہو جاتا ہے)، نیز اس لیے کہ پچھنوں میں خون کا صرف نکالنا ہوتا ہے اور روزہ داخل ہونے والی چیز سے ٹوٹتا ہے۔ جبکہ وضو خارج ہونے والی چیز سے ٹوٹتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یونہی ہے۔

مسئلہ: شادی شدہ عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر نفل روزے رکھے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لایحل لامراۃ تومن باللہ والیوم الآخران تصوم صوم تطوع إلا باذن زوجھا۔ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے۔

نیز اس لیے کہ بیوی سے جسمانی راحت اندوزی خاوند کا حق ہے، اور روزے کی حالت میں یہ ممکن نہیں۔ اور اگر خاوند کو بیوی کے نفل روزہ رکھنے سے (جسمانی یا روحانی) ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے تو اسے روزے سے روکنے کا اختیار بھی ہے۔ لیکن اگر بیوی کے روزے سے اسے کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو تو پھر روکنے کا کوئی جواز نہیں، مثلاً وہ خود روزے سے ہو یا اتنا مریض ہو کہ جماع پر قادر ہی نہیں تو پھر اسے لیے روکنا جائز نہیں۔ کیونکہ روکنے کا اختیار تو اپنے حق کی وجہ سے تھا، جب وہ اس کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو روکنے کا کیا مطلب!

مسئلہ: غلام، لونڈی، مدبر، مدبرہ اور ام ولد کے لیے جائز نہیں کہ مولیٰ و آقا کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے تمام منافع آقا کی ملکیت ہیں۔ ہاں فرائض کے بقدر اوقات ملکیت

سے مستثنیٰ ہیں، لہٰذا وہ اپنے منافع اوقات کو نفل میں صرف کرنے کے مختار نہیں، خواہ ان کے روزہ رکھنے سے آقا کو کوئی نقصان پہنچتا ہو یا نہیں، بخلاف بیوی کی صورت کے، کیونکہ یہاں منع کا اختیار ملکیت کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ نقصان پر موقوف نہیں ہوگا ـــــ اور اگر بیوی نے بغیر اجازت کے روزہ رکھا تو خاوند کو اختیار ہے کہ روزہ تڑوا دے۔ اور اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ غلام کا روزہ تڑوا دے اور پھر جب خاوند اجازت دے یا اس سے جدائی ہو جائے تو عورت اس روزے کی قضا کرے، اور غلام بھی اس روزے کی قضا کرے گا جبکہ آقا اسے اجازت دے یا وہ آزاد ہو جائے، کیونکہ ان دونوں کا نفل روزہ شروع کرنا تو صحیح ہو گیا۔ مگر خاوند اور آقا کے حق کی وجہ سے اسے پورا نہیں کر سکے، تو جب روزہ توڑ لیا تو اس کی قضا ان پر لازم ہوگی۔

مسئلہ: وہ اجیر جسے کسی آدمی نے خدمت کے لیے اجرت پر لیا ہو، وہ متاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ نہیں رکھ سکتا، کیونکہ اس کے روزہ رکھنے سے متاجر کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے چنانچہ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو متاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ متاجر کا حق اس کے منافع میں صرف اتنا ہے کہ وہ اس کی خدمت کرے، اور یہ حق کسی خلل کے بغیر اسے حاصل ہو رہا ہے (لہٰذا اسے نفل روزہ سے روکنے کا حق نہیں) بخلاف غلام کے کہ وہاں اگرچہ نقصان کا اندیشہ نہ ہو، تب بھی منع کر سکتا ہے، کیونکہ وہاں مانع غلام کی ذات کی ملکیت ہے، اور اس ملکیت کا اثر مقدار مستثنیٰ (برائے فرائض) کو چھوڑ کر تمام منافع میں ظاہر ہوگا۔ اور یہاں مانع اجیر کے بعض منافع کی ملکیت ہے۔ یعنی صرف اتنی کہ متاجر کی خدمت ادا ہو سکے۔ اور جب روزہ رکھنے کے باوجود اتنی منفعت کسی خلل کے بغیر حاصل ہو رہی ہے تو اسے روکنے کا اختیار نہیں۔

مسئلہ: بیٹی، ماں، بہن کو یہ اختیار ہے کہ وہ (کنبہ کے سربراہ) مرد کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے منافع اس کی ملکیت نہیں ہیں، لہٰذا انہیں روکنے کا حق بھی حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ وہ کسی اجنبی عورت کو نفل روزہ رکھنے سے منع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اگر مسافر اپنے شہر یا مدت اقامت کی نیت سے کسی دوسرے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے اس دن کا روزہ چھوڑنا مکروہ ہے، اگرچہ وہ دن کے شروع میں مسافر ہو۔ کیونکہ ایک ہی دن میں روزہ چھوڑنے کو حرام کرنے والا سبب یعنی اقامت اور روزہ چھوڑنے کی رخصت اور اباحت دینے والا سبب یعنی سفر جمع ہو گیا، لہٰذا احتیاطاً ترجیح حرام کرنے والے سبب کو ہوگی اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب ہونے سے پہلے وہ شہر میں داخل نہیں ہوگا تو پھر اس دن کا روزہ چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں۔

مسئلہ: ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں میں رمضان کے قضا روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ عمرؓ اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ہاں صرف علیؓ سے کچھ منقول ہے کہ ان دنوں میں قضا روزے رکھنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے عشر ذی الحجہ میں قضاء

رمضان سے منع فرمایا۔ لیکن صحیح اکثر صحابہ کا قول ہے، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد "فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام اُخر" مطلق ہے کہ اس میں ایام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ ذوالحجہ کے عشرہ میں روزے رکھنا مستحب ہے۔ لہٰذا دوسرے دنوں کی نسبت اس عشرہ میں قضاء رکھنا زیادہ بہتر ہو گا۔ — اور اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ اصطلاح حدیث میں "غریب" ہے۔ چنانچہ اصول کے مطابق اس مرتبہ کی حدیث سے کتاب اللہ کے مطلق اور عام حکم کو مقید و مخصوص کرنا جائز نہیں ہے۔ ہم اس حدیث کے حکم کو صرف اس شخص کیلئے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں جو ان دنوں میں نفل روزے رکھنے کا عادی ہے کہ اس کے لیے افضل یہ ہے کہ دوسرے دنوں میں قضا رکھ لے تاکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت سے محروم نہ رہ جائے اور قضا بھی پوری ہو جائے۔ واللہ اعلم

کتاب الاعتکاف

یہ کتاب درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(ا) صفت اعتکاف کا بیان۔

(ب) اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط کا بیان۔

(ج) رکن اعتکاف کا بیان اور اس کے ضمن میں حالت اعتکاف میں امور ممنوعہ کا بیان ہو گا۔ اس طرح جن امور سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے اور جن سے فاسد نہیں ہوتا، وہ بھی اسی کے ذیل میں آئیں گے۔

(د) اعتکاف فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

(ہ) اعتکاف اپنے وقت معین سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حکم اعتکاف کی صفت وحیثیت

بنیادی طور پر اعتکاف سنت ہے۔ ہاں دو چیزوں میں سے کوئی ایک پائے جانے سے واجب ہو جاتا ہے۔ ایک تو "قول" ہے کہ کوئی شخص مطلقاً نذر مانتا ہے کہ "میں اللہ کے لئے ایک دن یا ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے یا مشروط نذر مانتا ہے کہ " اگر اللہ تعالیٰ نے مریض کو شفا دی یا اگر فلاں شخص آگیا تو میں اللہ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا"۔ یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے۔ (تو اس قول سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے۔) دوسری چیز "فعل" ہے۔ یعنی اعتکاف شروع کر لینا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نفل عبادت شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے —— اور اس بات پر دلیل کہ اصلاً اعتکاف سنت ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی اعتکاف پر مواظبت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ وابوہریرہ دونوں سے مروی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم ماہِ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف فرماتے رہے، حتی کہ آپ کا وصال ہو گیا"۔ اور زہری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا "لوگوں پر تعجب ہے کہ اعتکاف چھوڑ بیٹھتے ہیں! رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایک کام کبھی کرتے تھے اور کبھی چھوڑتے تھے۔ لیکن آپ جب سے مدینہ طیبہ تشریف لائے۔ موت تک

آپؐ نے اعتکاف ترک نہیں کیا" اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بنیادی طور پر سنت ہے۔

نیز اس لئے کہ اعتکاف اللہ تعالے کے تقرب کا ذریعہ ہے۔ کہ آدمی، اللہ تعالے کی رحمت کی طلب اور مغفرت کی طمع میں دنیا سے منہ موڑ کر اور اسی کی طرف متوجہ ہو کر اس کے گھر میں ڈیرے ڈال دیتا ہے۔ حتی کہ عطار خراسانی فرماتے ہیں کہ" معتکف اس شخص کی طرح ہے جو اپنا سر خدا کے قدموں میں رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک میری مغفرت نہیں ہو جاتی میں ہٹوں گا نہیں" (اس لئے بھی اعتکاف مسنون ہے۔) ۔۔۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف عبادت ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالے سے منسوب اماکن و مقامات سے چمٹ کر اپنی بندگی کا اظہار پایا جاتا ہے۔ اور عبادت میں عزیمت یہ ہے کہ بقدر امکان اور جب تک کوئی حرج واقع نہ ہو۔ آدمی عبادت میں مشغول رہے۔ اور بعض اوقات و حالات میں عبادت چھوڑنے کی اجازت محض رخصت کے درجے میں ہے۔ لہٰذا جو شخص اعتکاف میں مشغول ہو رہا ہے، وہ عزیمت کو اختیار کر رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اعتکاف کی نذر مان لے تو یہ بھی ان لازمی و دائمی عبادات کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے جن کے ترک میں کوئی رخصت نہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل۔ اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق صاحب اعتکاف سے ہے۔ اور بعض کا مقام اعتکاف سے۔ چنانچہ جن شرائط کا تعلق معتکف یعنی صاحب اعتکاف سے ہے، وہ یہ ہیں نمبر۱ اسلام نمبر۲ عقل۔ نمبر۳ جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت۔ اور یہ شرائط اعتکاف کی دونوں قسموں ۔۔۔ واجب اور نفل ۔۔۔ کے جائز و صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اسی طرح مجنون بھی عبادت کا اہل نہیں کیونکہ عبادت نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی، اور مجنون میں نیت کی اہلیت نہیں ہے۔ اور جنابت والے اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔ جبکہ یہ عبادت مسجد میں ہی ادا ہوتی ہے ۔۔۔ رہا بلوغ! تو وہ صحت اعتکاف کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ سمجھ بوجھ رکھنے والے نابالغ بچے کا اعتکاف صحیح ہے، کیونکہ وہ عبادت کا اہل ہے، جیسا کہ ایسے بچے کا نفل روزہ بھی صحیح ہوتا ہے ۔۔۔ اعتکاف [illegible] اعتکاف کا مذکر اور آزاد ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ شادی شدہ عورت کا خاوند کی اجازت سے اور غلام کا آقا کی اجازت سے اعتکاف صحیح ہے۔ کیونکہ عورت اور غلام عبادت کے اہل ہیں، ان کے لئے مانع آقا اور خاوند کا صرف حق تھا۔ تو جب اجازت حاصل ہو گئی تو وہ مانع زائل ہو گیا ۔۔۔ اگر مملوک نے اعتکاف کی نذر مانی تو مالک کو روکنے کا حق حاصل ہے، پھر جب وہ آزاد ہو جائے تو اس اعتکاف کی قضا کرے ۔۔۔ اسی طرح اگر شادی شدہ عورت اعتکاف کی نذر مان لیتی ہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار ہے، پھر جب اس [illegible] ہو جائے تو قضا کرے (یا جب خاوند اجازت دے تو قضا کرے) کیونکہ خاوند اپنی بیوی کی منفعت کا مالک ہے اور آقا مملوک کی ذات و منفعت کا مالک ہے۔ اور اپنی مرضی سے اعتکاف کی صورت میں خاوند اور آقا کے حق منفعت کے استیفاء میں تاخیر ہوتی ہے۔ لہٰذا انہیں اس وقت تک روکنے کا اختیار ہے جب

تک ان کی منفعت خاوند اور آقا کی ملکیت ہے۔ پھر جب عورت اپنے خاوند سے جدا ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے تو اعتکاف کی قضا واجب ہو گی۔ کیونکہ نذر کا اہل ہونے کی بنا پر ان کا نذر ماننا تو صحیح ہو چکا تھا، لیکن ادائیگی میں خاوند اور آقا کا حق رکاوٹ تھا، جب جدائی یا آزادی سے ان کا حق ساقط ہو گیا تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی، لہٰذا اس کی قضا ان پر لازم ہے ـــــ باقی مکاتب کے بارے میں آقا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے اعتکاف واجب یا نفل سے منع کرے، کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے منافع کا مالک نہیں ہے، لہٰذا مکاتب اپنے حق منافع میں آزاد کی طرح ہے۔

مسئلہ:۔ جب خاوند اپنی بیوی کو اعتکاف کی اجازت دے دے تو پھر اسے اجازت سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے زمان اعتکاف میں اپنی منفعت کے حق کا بیوی کو مالک بنا دیا اور بیوی مالک بننے کی اہل ہے۔ چنانچہ اتنے عرصہ میں اپنی منفعت کی جب وہ خود مالک بن گئی تو اب خاوند کو اپنی اجازت سے رجوع کرنے اور اعتکاف سے روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ بخلاف مملوک کے۔ کہ اگر مالک نے اسے اعتکاف کی اجازت دے بھی دی ہو تو بھی اسے رجوع کا اختیار ہے۔ کیونکہ یہاں مالک نے مملوک کو منافع کا حق ملکیت نہیں دیا، اس لئے کہ وہ ملکیت کا اہل ہی نہیں، مالک نے اسے منافع کا صرف عاریہ کیا ہے، اور عاریہ دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے عاریہ واپس لے لے۔ ہاں مگر یہ رجوع مالک کے لئے مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں وعدہ خلافی اور دھوکہ ہے۔

۴ صحت اعتکاف کے لئے ایک شرط نیت ہے۔ کیونکہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی۔

۵ صحت اعتکاف کی ایک اور شرط روزہ ہے، لیکن یہ اعتکاف واجب کے لئے شرط ہے، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ شافعی کے نزدیک روزہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک اعتکاف روزہ کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور علیؓ سے ایک روایت ہمارے مذہب کی مثل وارد ہوتی ہے۔ اور علیؓ اور ابن مسعودؓ سے شافعیؒ کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ ہے کہ اعتکاف کی حقیقت ہے کہ (مسجد میں) ٹھہرنا اور مقیم رہنا اور یہ حقیقت روزے کی محتاج نہیں۔ نیز روزہ ایک مستقل اور مقصود عبادت ہے۔ لہٰذا اس کی شان یہ نہیں کہ اسے کسی دوسری چیز کی شرط قرار دیا جائے۔ کیونکہ کسی شے کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے۔ (اور روزہ متبوع کے درجہ میں ہے۔ مشروط قرار دینے سے) متبوع کو تابع بنانا لازم آتا ہے، لہٰذا اس میں ایک شی کی حقیقت کا الٹ دینا ہے۔ اسی لئے یہ نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں قرار دیا گیا۔ اور اسی طرح روزے کے بغیر اعتکاف واجب کا بھی آغاز صحیح ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا ہوں" تو جیسے ہی وہ ہلال دیکھے گا، اس پر اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جاتا ہے؛ حالانکہ اس وقت میں تو روزہ نہیں۔ اور اگر روزہ شرط ہوتی تو روزے کے بغیر اعتکاف کا آغاز کرنا جائز ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ شرط کے بغیر عبادت کا شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ کجا یہ کہ اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو۔ روزے کے عدم شرط ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف اپنے اوپر واجب قرار دیتا ہوں" پھر وہ ماہ رمضان میں اعتکاف بیٹھتا ہے، اور رمضان

کے روزے رکھتا ہے۔ تو اس کی نذر پوری ہوگئی۔ اگرچہ اعتکاف کی وجہ سے روزے اس پر واجب ہی نہیں ہوئے ـــــ ہماری دلیل عائشہ رض کی یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا اعتکاف اِلّا بصوم روزے کے بغیر اعتکاف صحیح ہی نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ روزہ نام ہے اکل وشرب اور جماع سے رکنے کا، پھر جب کہ روزے کے دونوں رکنوں میں سے ایک یعنی جماع سے رکنا اعتکاف کی صحت کے لئے شرط ہے، تو دوسرا رکن یعنی اکل وشرب سے رکنا بھی صحت اعتکاف کی شرط ہوگا، کیونکہ دونوں برابر درجہ میں روزے کے رکن ہیں ـــــ نیز اس لئے کہ اس عبادت کا معنی ومقصود ـــــ اللہ کے گھر میں ڈیرے ڈال کر دنیا سے رخ موڑ لینا اور آخرت کی طرف متوجہ ہوجانا ـــــ دونوں شہوتوں یعنی شہوت بطن اور شہوت فرج کو ترک کئے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا، ہاں قدر ضرورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ اور وہ ضرورت ہے جسمانی صحت کو قائم اور برقرار رکھنے کی، اور یہ ضرورت رات کو کھانے پینے سے پوری ہوسکتی ہے، اور جماع کی کوئی ضرورت نہیں، (لہٰذا اس کی دن کو اجازت ہے نہ رات کو) ـــــ اور شافعی کا یہ کہنا کہ "اعتکاف صرف مسجد میں ٹھہرنے کا نام ہے" مسلم ہے۔ لیکن یہ امر اس چیز سے مانع نہیں ہے کہ اکل وشرب سے امساک صحت اعتکاف کی شرط ہو۔ جیسا کہ یہ امر صحت اعتکاف کے لئے جماع سے امساک اور نیت اعتکاف کے شرط ہونے سے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح روزے کا بالذات عبادت مقصودہ ہونا، اس بات کے منافی نہیں ہے کہ روزہ کسی دوسرے امر کی شرط قرار پائے، دیکھئے! قرآن مجید کی قرات بالذات عبادت مقصودہ ہے۔ اس کے باوجود اسے اختیار کی حالت میں جواز صلوٰۃ کی شرط قرار دیا گیا ہے، اسی طرح یہاں ہے ـــــ رہا نفل اعتکاف سے واجب اعتکاف میں روزے کی عدم شرط ہونے پر استدلال! تو نفل اعتکاف کے بارے میں حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں، اور ہمارے مشائخ میں سے کچھ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے (لہٰذا اس روایت کے مطابق تو استدلال درست ہی نہیں) باقی ظاہر الروایہ کے مطابق استدلال اس لئے درست نہیں، کہ نفل اعتکاف کے بارے میں ہمارے اصحاب سے دو روائتیں وارد ہوئی ہیں ایک روایت تو یہ ہے کہ نفل اور یہی "اصل" کی روایت ہے، چنانچہ جب نفل اعتکاف میں زماں کی تحدید نہیں، ـــــ بخلاف اعتکاف واجب کے کہ یہ کم از کم ایک دن کا ہوتا ہے اور دن پورا ہونے سے پہلے اعتکاف واجب سے نکلنا جائز نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں روزہ اعتکاف کے صحیح ہونے کی شرط بن سکتا ـــــ رہی یہ بات کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "اللہ تعالےٰ کے لئے میں اپنے اوپر ماہ رجب کا اعتکاف لازم کرتا ہوں،" تو اس میں وہ اپنے اوپر رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب کر رہا ہے۔ کیونکہ جس اعتکاف کی اضافت ماہ کی طرف ہو۔ اس میں ماہ کے عنوان کی وجہ سے راتیں بھی داخل ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ ماہ نام تو ہے دنوں کا، اور راتیں اس میں تبعاً داخل ہیں، اصلاً ومقصوداً نہیں، لہٰذا راتوں کے لئے وہ شرط قرار نہیں دی جاسکتی جو اصل کے لئے شرط ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ اللہ تعالےٰ کے لئے مجھ پر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، تو اس میں راتیں بھی داخل ہوں گی، اور اسی وجہ مذکور کی بنا پر اس اعتکاف کا آغاز بھی رات سے کرنا ہوگا، اسی طرح یہاں ہے ـــــ باقی ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر اس لئے صحیح اور پوری ہوجاتی ہے کہ یہاں زمان اعتکاف میں اس کی شرط یعنی روزہ پایا جاتا ہے، اگرچہ اس روزہ کا لزوم اعتکاف کے التزام کی وجہ سے

نہیں ہے۔ کیونکہ یہ روزہ اعتکاف کی وجہ سے لازم ہونے والے روزے سے افضل ہے۔ (بہرکیف شرط پائی گئی، اس لئے اعتکاف صحیح ہوگا)

نفل اعتکاف کے جواز کے لئے روزہ شرط نہیں ہے۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ہاں روزے کے ذکینوں میں سے ایک یعنی جماع سے امساک اس کی شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِی الْمَسَاجِدِ" "اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جب تم مساجد میں حالت اعتکاف میں ہو" ——— باقی اکل وشرب سے امساک نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی شرط ہے، دراصل اس میں روایت کا اختلاف مبنی ہے۔ نفل۔ اعتکاف کے کم از کم زمان کے بارے میں روایت کے اختلاف پر۔ کہ کیا نفل اعتکاف کم از کم ایک دن ہونا ضروری ہے یا ضروری نہیں؟۔ محمد نے "اصل" میں فرمایا کہ نفل اعتکاف میں مدت کی کوئی تحدید نہیں، اور اس میں قلیل وکثیر مدت برابر ہے۔ اگرچہ یہ مدت ایک ساعت ہو، اور حسن کی ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ نفل اعتکاف کم از ایک دن کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب اصل کی روایت کے مطابق اس میں مدت متعین نہیں ہے، تو روزہ بھی اس کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ کیونکہ روزے کی تو مدت ایک دن متعین ہے، کیونکہ دن کے بعض حصہ کا روزہ تو مشروع ہی نہیں، لہٰذا روزہ ایک ایسی عبادت کے لئے شرط نہیں بن سکتا جس کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ اور حسن کی روایت کی مطابق چونکہ نفل اعتکاف کی کم از کم مدت متعین ہے۔ اس لئے روزہ اس کی شرط بن سکتا ہے۔ اور اس کے بارے میں بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

اسی سے اس بات کا جواز بھی معلوم ہوگیا کہ اگر یوں کہے کہ "میں اللہ تعالے کے لئے ایک روز کا اعتکاف کروں گا"، تو اس کی نذر صحیح ہے، اور اس پر لازم ہے کہ روزہ کے ساتھ ایک دن کا اعتکاف کرے۔ اور دن کے تعین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے، اور جب فجر طلوع ہو تو وہ مسجد میں ہو، پھر وہ تمام دن اعتکاف سے رہے، اور مسجد سے غروب آفتاب کے بعد نکلے۔ کیونکہ دن سفیدی اور روشنی کا نام ہے اور یہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک رہتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے تاکہ اس کا اعتکاف مکمل دن میں واقع ہو ——— اور اسے تعین کا اختیار اس لئے حاصل ہے کہ اس نے نذر میں دن متعین ہی نہیں کیا ———

اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک رات کا اعتکاف کروں گا"، تو یہ نذر صحیح نہیں۔ کیونکہ صحت اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، اور رات روزے کا محل نہیں ہے، اور اس سے کوئی ایسا امر بھی نہیں پایا گیا جس سے اس کے لئے تبعاً رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جائے۔ پس نذر اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ اور شافعی کے نزدیک یہ نذر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک روزہ صحت اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے ——— اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ اس نذر میں رات کے اعتکاف کی اس کے دن کے ساتھ نیت کرتا ہے تو یہ اعتکاف اس پر لازم ہوگا۔ اور محمدؒ نے "اصل" میں یہ تفصیل ذکر نہیں کی ہے، پس یا تو دونوں روایتوں میں توفیق وتطبیق کی جائے اور اصل میں مذکور روایت کو دن کی نیت نہ ہونے پر محمول کیا ہے اور یا یہ کہا جائے کہ اس میں دو روائتیں ہیں۔ اور ابویوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفرد کو جمع پر قیاس

کرتے ہیں، یعنی اگر وہ نذر میں لفظ جمع کے ساتھ راتوں کا ذکر کرتا تو اس میں دن بھی مذکور ہوتے، اسی طرح جب اس نے ایک رات کا ذکر کیا ہے تو ایک دن اس میں خود بخود مذکور ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لغت کو قیاس سے ثابت کرنا ہے، اور اس کی کوئی صورت نہیں ہے —— اگر یوں کہے کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک رات اور دن کا اعتکاف کروں گا" تو اس پر لازم ہے کہ ایک رات اور دن کا اعتکاف کرے۔ گرچہ رات محل صوم نہیں ہے۔ کیونکہ رات اس میں تبعاً شامل ہے، اور تابع کے لئے وہ شرط نہیں ہوتی جو اصل کے لئے ہوتی ہے —— اگر کسی نے ایسے دن کے اعتکاف کی نذر مانی جس میں وہ کھا چکا ہے، تو یہ نذر صحیح نہیں اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اعتکاف واجب روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ اور جس دن میں کھا چکا ہے اس دن کا روزہ صحیح نہیں ہوتا، تو جب روزہ صحیح نہیں ہوا تو اعتکاف بھی صحیح نہ ہوگا —— اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو دنوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس میں اور کوئی نیت نہیں، تو اسے لازم ہے کہ دو دنوں کا ان کی راتوں سمیت اعتکاف کرے، اور دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب وہ نذر نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو جائے۔ اور وہ رات اور آئندہ دن پھر دوسری رات اور آئندہ دن مسجد میں ٹھہرے، یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے، پھر مسجد سے نکلے۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ پہلی رات نذر میں داخل نہیں ہوگی، نذر میں صرف وہ رات داخل ہوگی جو دو دنوں کے درمیان آ رہی ہے۔ تو ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو۔ ابن سماعہؒ سے روایت ہے کہ مستحب تو یہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو، اور اگر طلوع فجر سے پہلے داخل ہوا تو بھی جائز ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دن حقیقت میں سفیدی اور روشنی کا نام ہے۔ مگر درمیانی رات تتابع اور دوام کی ضرورت کی بنا پر داخل ہوتی ہے۔ اور پہلی رات کے داخل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف جبکہ لفظ جمع کے ساتھ دنوں کا ذکر کرے کہ اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہاں راتوں کا دخول عرف اور عادت کی بنا پر ہے، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ "ہم تین دنوں سے فلاں شخص کے پاس تھے"۔ تو اس سے مراد دن اور اس کے ساتھ راتیں بھی ہوتی ہیں، لیکن تثنیہ میں ایسا عرف نہیں پایا جاتا۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ یہ عرف جمع کی طرح تثنیہ میں بھی ثابت ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ "ہم دو دنوں سے فلاں کے پاس تھے" اور اس کی مراد دو دن اور اس کے مقابل راتیں بھی ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس صورت میں اس پر دو دنوں کا مسلسل اعتکاف لازم ہے، لیکن دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے نذر میں دن معین نہیں کئے —— اور اگر کوئی شخص راتوں کے بغیر صرف دو دنوں کے اعتکاف کی نیت کرتا ہے تو نیت صحیح ہے۔ اور اس پر رات کے بغیر صرف دو دنوں کا اعتکاف لازم ہے۔ کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی۔ اور اسے اختیار ہے کہ مسلسل دو دن اعتکاف کرے یا متفرق طور پر۔ کیونکہ اس کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو تتابع پر دلالت کرتا ہو۔ اور دو دن الگ الگ ہوتے ہیں، کیونکہ دونوں کے درمیان رات حائل ہے۔ لہٰذا یہاں اعتکاف روزے کی طرح ہے۔ پس ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب کے بعد نکل آئے —— اسی طرح اگر کوئی تین دن یا اس سے زیادہ کے اعتکاف کی نذر مانتا ہے، اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا، تو اس پر ان دنوں کا اعتکاف راتوں سمیت لازم ہوگا، اور تعیین کا اسے اختیار ہے، لیکن اس پر لازم ہے کہ تتابع کے

رعایت کرے — اور اگر راتوں کے بغیر صرف دنوں کی نیت کرتا ہے تو بھی وجہ مذکور کی بنا پر اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اس پر راتوں کے بغیر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، اور اسے اختیار ہے کہ متفرق طور پر تین دن اعتکاف کرے، کیونکہ یہاں قربت اعتکاف کا تعلق دنوں سے ہوا ہے، اور ہر دن جدا ہوتا ہے۔ پس تتابع لازم نہیں ہوگا، ہاں جب اس کی شرط عائد کی جائے تو لازم ہوگا، جیسا کہ روزے میں ہے، اور ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب تک رہے، پھر نکل آئے — اور اگر یوں کہا "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو راتوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا (مثبت نہ منفی) تو دو راتوں کا اعتکاف دنوں سمیت لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر تین یا زیادہ راتوں کا کہا تو بھی دنوں کا اعتکاف لازم ہوگا۔ اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوگا، لیکن تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ وجہ اس کی گزر چکی ہے۔ اور مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو — اور اگر دن کے بغیر صرف رات کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہے، کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ رات محل صوم نہیں ہے — قاعدہ اور اصل اس بارے میں یہ ہے کہ "ایام" کا لفظ جب جمع کے صیغہ میں بولا جائے تو اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اسی طرح جب "لیالی" (راتیں) کا لفظ جمع کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے مقابل کے ایام بھی اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل حضرت ذکریا علیہ السلام کا قصہ ہے، کہ ایک خاص امر کی نشانی قرار دیتے ہوئے ایک جگہ فرمایا:

أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا — کہ تم لوگوں سے بات نہیں کر سکو گے تین دن مگر اشارے سے۔

اور دوسری جگہ فرمایا

أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا — کہ تم صحیح تندرست ہونے کی حالت میں لوگوں سے تین رات بات نہیں کر سکو گے۔

حالانکہ قصہ ایک ہے، تو جب ایک جگہ مدت مقررہ کو "ایام" سے تعبیر فرمایا اور دوسری جگہ "لَيَالٍ" ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں جگہ پر مراد لفظ مذکور اور اس کا مقابل ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک دوسرے مقام میں، جہاں ایام کی تعداد راتوں کے مطابق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کا ذکر الگ الگ فرمایا۔

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا — اللہ تعالیٰ نے وہ ہوا ان لوگوں پر سات راتیں اور آٹھ دن متواتر چلائے رکھی۔

(ہم نے دلیل میں دو آیتیں پیش کی ہیں) اور یہاں دو آیتیں جمع کے حکم میں ہیں، کیونکہ اس میں عرف یہی ہے۔ جیسا کہ اسم جمع میں ہوتا، تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے تیس دن اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی (مثبت یا منفی) نیت نہیں رکھتا، تو یہ نذر مسلسل تیس دنوں اور راتوں پر محمول ہوگی، ہاں تعیین کا معاملہ اس کے سپرد ہے اور اگر وہ یہ وضاحت کرتا ہے کہ میں نے اس میں صرف ایام کی نیت کی تھی اور راتیں میری نذر میں شامل نہیں تھیں تو اس کی نیت کو صحیح مانا جائے گا، کیونکہ اس نے عرف کی بنا پر کلام اور الفاظ کے منقول معنی کو چھوڑ کر اس کا حقیقی

مفہوم مراد لیا ہے۔ اور پھر اس حقیقی مفہوم کو استعمال کرنے کے باوجود عرف بھی باقی رہتا ہے۔ لہٰذا اس کی نیت صحیح ہے۔ پھر اسے اختیار ہے کہ یہ تیس۳۰ دن کا اعتکاف مسلسل کرے یا متفرق طور پر۔ کیونکہ الفاظ مذکورہ میں تتابع کی کوئی قید نہیں۔ اسی طرح ایام کا لفظ بھی تتابع و تسلسل کا مقتضی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر دو دنوں کے درمیان ایسا وقت حائل ہے جو محل اعتکاف نہیں ہے۔ اور اگر اس نے مذکورہ صورت میں بعد میں یہ وضاحت کی کہ اس سے میری مراد راتیں تھیں دن نہیں تھے تو اس کی نیت وارادہ پر عمل نہیں ہوگا (اور الفاظ کے ظاہری مفہوم کے مطابق) راتوں اور دنوں کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا، کیونکہ پہلے جب اس نے "ایام" کا لفظ صراحۃً استعمال کیا، اور پھر یہ کہا کہ اس سے میری مراد راتیں تھیں دن نہیں تھے، تو اس نے ایک ایسے مفہوم کی نیت کی جس کا اس کلام میں احتمال ہی نہیں، لہٰذا اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے تیس راتوں کا اعتکاف کروں گا" اور پھر یہ وضاحت کردی کہ میری مراد صرف راتیں ہیں دن نہیں۔ تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے کلام کا حقیقی مفہوم مراد لیا۔ اور لغت میں رات اس زمانہ کا نام ہے جس میں آفتاب غائب رہتا ہے مگر جب راتوں کا ذکر مطلقاً ہو تو عرف کی بنا پر ان کے مقابل ایام بھی شامل ہوتے ہیں، لیکن جب اس نے حقیقی مفہوم مراد لیا، اور اس حقیقی مفہوم کے استعمال کے ساتھ ساتھ عرف بھی باقی ہے، تو اس کی نیت صحیح متصور ہوگی، کیونکہ اس کا صدور اپنے محل میں ہوا ہے۔ اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک ماہ اعتکاف کروں گا" تو اس میں مسلسل رات دن ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہوگا، خواہ اس نے تتابع کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہاں ماہ کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس وہ غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے۔ کہ جب سورج غروب ہو تو وہ مسجد میں ہو۔ پھر تیس۳۰ راتیں اور تیس۳۰ دن اعتکاف سے رہے۔ پھر یہ مدت پوری کرنے کے بعد غروب آفتاب کے بعد مسجد سے نکلے۔ بخلاف جبکہ یوں کہے کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک ماہ روزے رکھوں گا" اور اس میں کوئی تعیین نہیں کیا، اور تتابع کا ذکر کرتا ہے نہ اس کی نیت رکھتا ہے، تو اس پر مسلسل روزے رکھنا لازم نہیں ہوں گے، بلکہ اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے چاہے الگ الگ رکھے —— اور یہ جو ہم نے گذشتہ مسائل میں تتابع کے لزوم کا ذکر کیا ہے۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب ہے۔ اور زفر کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی صورت میں تتابع لازم نہیں ہوگا، ہاں اگر وہ تتابع کا ذکر کرتا ہے، یا اس کی نیت رکھتا ہے۔ تو لازم ہوگا، ورنہ اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے، چاہے متفرق طور پر۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں تتابع کی قید نہیں اور نہ ہی اس نے تتابع کی نیت کی ہے، لہٰذا یہ اپنے اطلاق کے مطابق جاری ہوں گے، جیسا کہ روزے کی صورت میں ہے —— ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں فرق ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف ایسی شے ہے جس میں دوام پایا جاتا ہے۔ اور اس کی بنا اتصال و تسلسل پر ہے کیونکہ اعتکاف مسجد میں اقامت کا نام ہے۔ اور راتیں اقامت کے قابل ہیں۔ لہٰذا ان میں تتابع ضروری ہے۔ اگرچہ الفاظ میں تتابع کی قید نہیں ہے، لیکن ان الفاظ کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ تتابع واجب ہو۔ بخلاف کہ ایک ماہ روزوں کی نذر مانی اور اس پر غیر معین ایک ماہ کے روزے لازم ہو گئے —— ہاں اگر وہ ماہ معین کرے تو یہ حکم نہیں ہوگا —— تو اسے اختیار ہے کہ جدا جدا روزے رکھ کر ایک ماہ پورا کرے۔ کیونکہ اس

نے تتابع کی قید کے بغیر ایک ماہ کے روزے اپنے اوپر واجب کئے تھے۔ اور پھر روزوں کی حیثیت کی بنا تتابع واتصال پر نہیں بلکہ تفریق پر ہے، کیونکہ ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت (یعنی رات) پایا جاتا ہے جو روزے کا محل نہیں بن سکتا۔ لہٰذا نہ تو الفاظ میں صراحتہً تتابع کی قید پائی گئی اور نہ ہی ان الفاظ کا اقتضا یہ ہے اور نہ ہی اس نے ماہ کی تعیین کی ہے۔ کہ تعیین کی وجہ سے تتابع لازم ہو، لہٰذا اس کے لئے اختیار باقی رہا، اور یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ میں جن روزوں میں تتابع کی قید مذکور نہیں، وہاں تتابع لازم نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام میں ہوگا۔ اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" اور صرف دنوں کی نیت کی، راتوں کی نہیں، تو اس کی نیت صحیح نہیں، اور تمام دنوں اور راتوں سمیت ایک ماہ کا اعتکاف لازم ہوگا۔ کیونکہ "ماہ" ایک مدت کا نام ہے جو تیس دن رات پر مشتمل ہوتی ہے اور جو دو مختلف چیزوں ــــــ دن اور رات ــــــ سے مرکب ہے، جن میں سے ہر ایک فی نفسہٖ اپنی جگہ مستقل ہے، جیسے سنگ بلق (سیاہ وسفید پتھر) ہوتا ہے۔ تو جب اس نے "ماہ" کا لفظ بول کر دو چیزوں میں سے ایک کا ارادہ کیا۔ تو اس نے یہ اسم ایسی چیز کے لئے استعمال کیا، جس کے لئے نہ تو یہ وضع کیا گیا ہے اور نہ یہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ استعمال باطل ہے۔ جیسے کوئی شخص ذکر تو بلق کا کرے، اور مراد اس سے صرف سفیدی لے، اور سیاہی نہ لے۔ لہٰذا یہ نیت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی، اس لئے بیکار اور لغو ہے۔ بخلاف اسم خاتم (انگوٹھی) کے۔ کہ یہ اصلاً تو حلقہ کا نام ہے۔ اور نگینہ پر اس کا اطلاق تبعاً ہوتا ہے۔ کیونکہ نگینہ حلقہ میں زینت کے لئے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ انگشتری کے لئے بمنزلہ صفت ہے۔ تو اس میں یہ درست ہے کہ انگشتری کا نام ذکر کیا جائے اور حلقہ مراد لیا جائے۔ لیکن یہاں دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے، لہٰذا کسی ایک پر انفرادی طور پر ماہ کا اسم نہیں بولا جا سکتا۔ بخلاف جبکہ یہ نذر مانے کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک ماہ روزے رکھوں گا" کہ یہاں نذر کا تعلق صرف دنوں سے ہوگا راتوں سے نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ماہ کا اسم صرف دنوں کو شامل ہے، راتوں کو نہیں، کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ محال ہے، بلکہ ماہ کا اسم دونوں اور راتوں دونوں کو شامل ہے، تو روزوں کی نذر کی اضافت بیک وقت دنوں اور راتوں کی طرف ہوئی۔ لیکن چونکہ راتوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ ان کی طرف روزوں کی نذر کی اضافت ہو، لہٰذا نیت اپنے محل میں واقع نہ ہوئی، پس راتوں کا ذکر لغو اور بے فائدہ ہوا۔ اور دن چونکہ روزے کا محل ہیں، لہٰذا ان کی طرف نذر کی اضافت صحیح ہوئی۔ اور یہ معروف قاعدہ کے مطابق ہے۔ کہ جو تصرف بجا ہو، وہ صحیح ہوتا ہے اور جو بے جا ہو، وہ لغو اور عبث ہو جاتا ہے۔ لیکن نذر اعتکاف کی صورت میں، دن اور رات میں سے ہر ایک اعتکاف کا محل ہے، لہٰذا دونوں کی طرف اضافت صحیح ہے۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا۔ دنوں کا نہ راتوں کا"۔ تو جیسا اس نے کہا، ویسا ہی لازم ہوگا، کہ ایک ماہ کے دنوں کا اعتکاف کرنا پڑے گا۔ راتوں کا نہیں۔ کیونکہ جب اس نے نذر میں ماہ کے بعد صرف دنوں کا ذکر کیا تو اس صراحت سے ماہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ جیسا کہ کوئی شخص یوں کہے کہ "میں نے ابلق (چتکبرا) گھوڑا دیکھا، میری مراد ہے کہ میں نے بلق میں سے صرف سفید دیکھا سیاہ نہیں دیکھا۔" (تو اس کا اسے ابلق کہنا لغو ہو گیا) اور اس صورت میں اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل اعتکاف کرے اور چاہے

تو متفرق دنوں میں کرے، کیونکہ اس نے دنوں کا لفظ بولا ہے۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ اعتکاف جو صرف دنوں میں واجب ہو اس میں صاحب اعتکاف کو اختیار ہوتا ہے، چاہے مسلسل کرے اور چاہے متفرق طور پر کرے، اور ہر وہ اعتکاف جو دنوں اور راتوں دونوں میں واجب ہو تو اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ماہ کا اعتکاف کرنا ضروری ہوتا ہے۔

اگر کسی معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی، مثلاً کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا" تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ ماہ رجب میں روزوں کے ساتھ مسلسل اعتکاف کرے، اور اگر اس اثناء میں ایک یا دو دن روزے چھوڑ دیئے تو صرف ان روزوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور ان دنوں میں جو اعتکاف صحیح ہو چکا ہے، اس کی قضا لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی شخص ماہِ رجب کے روزوں کی نذر مانتا اور ایک دو روزے چھوٹ جاتے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے ——— لیکن اگر اس نے ماہ رجب میں اعتکاف نہیں کیا، حتیٰ کہ رجب گزر گیا تو اب اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہے۔ کیونکہ جب رجب کا ماہ اعتکاف کے بغیر گزر گیا تو اب کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اس کے ذمے واجب ہو گیا۔ لہٰذا اسے صفت تتابع کی رعایت رکھنا لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ شروع ہی سے کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا۔ مثلاً یوں کہتا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے کسی ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا"، تو تتابع کی رعایت رکھنا لازم ہوتا۔

اگر کسی نے ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی۔ پھر اس ماہ سے پہلے کسی ماہ میں اعتکاف منذور کر لیا مثلاً کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا" پھر اس کی جگہ ربیع الآخر میں اعتکاف کر لیا تو ابو یوسف کے نزدیک اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اور محمد کے نزدیک یہ کافی نہیں ہے۔ دراصل یہ اختلاف ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص ماہ معین کے روزوں کی نذر مانتا ہے، پھر اس ماہ سے پہلے روزے رکھ لیتا ہے، تو کیا نذر پوری ہو گئی یا نہیں؟ انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف کروں گا"، تو نذر صحیح ہے۔ اور لازم ہے کہ تمام ماہ رمضان کا اعتکاف کرے، کیونکہ نذر کی وجہ سے التزام پایا گیا۔ پس اگر رمضان کے روزے رکھے اور اعتکاف میں بیٹھا رہا تو اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا۔ کیونکہ صحت اعتکاف کی شرط یعنی روزہ پایا گیا، اگرچہ روزے کا لزوم اعتکاف کے التزام کی وجہ سے نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ چیز شرط میں شامل نہیں ہے۔ شرط تو صرف یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ روزہ پایا جائے (خواہ وہ کسی سبب سے ہو) جیسا کہ کوئی شخص حالت حدث میں ہے کہ ظہر کا وقت ہو گیا، تو اس پر طہارت کا حصول لازم ہے، اور اگر کوئی شخص حالت طہارت میں تھا کہ ظہر کا وقت داخل ہو گیا تو اسی طہارت کے ساتھ ظہر کی ادائیگی صحیح ہے (اگرچہ یہ طہارت ادائیگی ظہر کے لئے نہیں کی گئی) کیونکہ شرط صرف طہارت ہے، اور وہ پائی گئی، اسی طرح صورت بالا میں ہوگا ——— اور اگر تمام ماہ رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ مسلسل کسی دوسرے ماہ میں روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا کرے۔ محمد نے جامع، میں یونہی ذکر کیا ہے۔ اور

ابو یوسف سے روایت ہے کہ اب اس پر اعتکاف لازم نہیں ہوگا بلکہ اس کی نذر ساقط ہو جائے گی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نذر کا انعقاد ایسی حالت میں ہوا تھا کہ اعتکاف کی وجہ سے روزہ واجب نہیں ہوا تھا۔ اور اب حالت انعقاد کے مطابق اس نذر کا باقی رکھنا متعذر ہے، لہٰذا ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رمضان میں اعتکاف کی نذر صحیح ہو چکی تھی اور رمضان میں اعتکاف واجب ہو چکا تھا، پس جب اس نے اپنی نذر پوری نہیں کی، تو واجب اس پر باقی رہا، جیسا کہ اگر کسی دوسرے ماہ معین میں اعتکاف کی نذر مانتا، پھر نذر پوری نہ کرتا حتی کہ ماہ گزر جاتا تو قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ پھر اصول ہے کہ اگر کوئی واجب باقی رہتا ہو تو وہ اپنی صحت ادا کی شرط کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی واجب یعنی اعتکاف اپنی صحت ادا کی شرط یعنی روزے کے ساتھ اس کے ذمے باقی رہے گا ——— رہا ابو یوسف کا یہ کہنا کہ نذر بوقت انعقاد رمضان میں موجب صوم نہیں تھی، تو یہ مسلّم ہے، لیکن عین ممکن ہے کہ غیر رمضان میں یہی نذر موجب صوم ہو کر باقی رہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ وجوب صوم اس ضرورت سے تھا کہ اعتکاف کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور غیر رمضان میں اعتکاف کی ادائیگی روزے کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا روزہ بھی واجب ہوگا، اور اعتکاف بھی مسلسل لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اعتکاف ایک ماہ معین میں لازم ہوا تھا اور پھر نہ ہو سکا، لہٰذا اس کی قضا بھی مسلسل لازم ہوگی۔ جیسا کہ اگر ماہ رجب کے اعتکاف کی نذر مانتا اور پھر اعتکاف نہ کرتا تو کسی دوسرے ماہ میں تسلسل کے ساتھ اعتکاف کی قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے نہ تو رمضان کے روزے رکھے اور نہ ہی رمضان میں اعتکاف کیا تو اس پر کسی دوسرے ماہ میں روزے کے ساتھ مسلسل اعتکاف اور رمضان کی قضا لازم ہے۔ اور اگر کسی نے ماہ رمضان کے قضا روزے تسلسل کے ساتھ رکھے، اور اس کے ساتھ اعتکاف بھی کر لیا تو جائز ہے، قضاء رمضان بھی اس سے ساقط ہو جائے گی اور وہ اپنی نذر اعتکاف سے بھی عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جن روزوں میں اعتکاف واجب ہوا تھا، وہ ابھی باقی ہیں۔ پس ایک ماہ مسلسل روزے رکھ کر ان دونوں کو بیک وقت قضا کر سکتا ہے وجہ یہ ہے کہ انہی روزوں کے باقی ہوتے ہوئے ان میں واجب ہونے والا اعتکاف اور روزوں کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا اعتکاف کی ادائیگی بعینہٖ انہی روزوں کے ساتھ واجب باقی رہی، جیسا کہ انعقاد پذیر ہوئی تھی۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہ کیا، یہاں تک کہ آئندہ رمضان آ گیا، پھر اس نے فوت شدہ اعتکاف کے قضا کی نیت سے موجودہ رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کیا تو یہ صحیح نہیں، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف واجب کی بقا سے اس کی صحت ادا کی شرط، روزے بھی واجب ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کے ذمے علیحدہ اور مستقل روزے واجب رہے، اور جو روزے ذمے میں واجب ہوں، وہ ماہِ رمضان کے روزوں کے ساتھ ادا نہیں ہوتے۔

اگر کسی نے عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق میں اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے حکم کی تفصیل ان دو روایتوں کے مطابق ہے، جو ہم کتاب الصوم میں روزے کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ محمد کی ابو حنیفہ سے

روایت کے مطابق نذر صحیح ہوگی۔ لیکن اس سے یہ کہا جائے گا کہ کسی اور دن میں اس کی قضا کرو۔ اور اگر نذر سے ارادہ یمین بھی تھا تو یمین کا کفارہ بھی دے گا۔ لیکن اگر اس نے ان دنوں میں اعتکاف کر لیا تو جائز ہو گیا اور وہ اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا، لیکن گنہ گار ہوگا۔ اور ابو یوسف اور ابن مبارک کی ابوحنیفہ سے روایت کے مطابق ان دنوں میں اعتکاف کی نذر ماننا صحیح ہی نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ روزہ اعتکاف واجب کے لوازم سے ہے، تو جو جواب روزے کی نذر کے بارے میں ہوگا وہی اعتکاف کی نذر کے بارے میں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مقام اعتکاف سے متعلقہ شرائط

۱۔ اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسجد میں ہو۔ اور یہ شرط اعتکاف واجب اور نفل دونوں کے لئے ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ — اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت (جماع) مت کرو، جبکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مساجد میں معتکف ہونے کی قید لگائی، حالانکہ مساجد میں تو جماع ہوتا ہی نہیں کہ مساجد میں جماع سے روکا جائے (اگر اعتکاف کے لئے مسجد ضروری نہ ہوتی تو صرف اتنا کہنا ہی کافی ہوتا کہ "جب تم حالت اعتکاف میں ہو تو جماع مت کرو") تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اعتکاف کا مقام مسجد ہے اور یہ قید اعتکاف واجب و نفل دونوں کے لئے برابر طور پر ہے۔ کیونکہ نص قرآنی مطلق ہے۔

پھر کرخی نے ذکر کیا ہے کہ "اعتکاف صرف ان مساجد میں صحیح ہے، جن میں جماعت ہوتی ہے"۔ کرخی کی مراد اس سے مرد کا اعتکاف ہے۔ اور طحاوی کا قول ہے کہ "ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہے"۔ اور حسن بن زیاد کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ "اعتکاف صرف اس مسجد میں جائز ہے جس میں تمام نمازیں پڑھی جاتی ہیں"۔ اور ابن مسعودؓ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ "اعتکاف صرف مسجد الحرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس میں جائز ہے"۔ گویا کہ ابن مسعود کا رجحان اس بارے میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے گئے اس فرمان کی طرف ہے کہ "لا اعتکاف الا فی المسجد الحرام" یعنی اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے۔ اور آپ سے یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "صرف تین مساجد کی طرف سفر کیا جائے۔ مسجد حرام، میری اس مسجد اور مسجد اقصیٰ کی طرف"، اور ایک روایت میں "مسجد اقصیٰ" کی جگہ "مسجد الانبیاء" کا لفظ ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" کہ اس میں "المساجد" کا لفظ عام ہے۔ اور حذیفہؓ سے روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "الا اعتکاف فی کل مسجد لہ امام ومؤذن" "یہ اس مسجد میں اعتکاف ہو سکتا ہے، جس میں امام اور مؤذن ہو"۔ باقی یہ جو روایت ہے کہ "اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے" یہ نسخ پر محمول ہے، کیونکہ (بتواتر) یہ روایت ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی میں اعتکاف فرمایا"، لہٰذا پہلا قول آپ کے فعل کی دلالت سے منسوخ ہو گیا۔ کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے قول کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ یا یہ حدیث افضلیت کے بیان پر محمول ہے۔ جیسا کہ آپ نے

فرمایا "ہمسایہ مسجد کی نماز صرف مسجد میں ہوتی ہے" یا یہ حدیث مسجد حرام کی مجاورت پر محمول ہے، اور یہ تاویل ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو مسجد حرام کی مجاورت کو مکروہ نہیں جانتے ـــــ رہی دوسری حدیث تو اگر وہ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو یا اسے زیارت پر محمول کیا جائے گا اور یا بیان افضلیت پر۔

پس اعتکاف کے لئے سب سے افضل مسجد حرام ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ، پھر مسجد جامع پھر وہ بڑی مساجد جن میں نمازیوں کی تعداد کثیر ہو ـــــ مسجد حرام اور مسجد نبوی تو اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا! میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مساجد میں پڑھی گئی ہزار نمازوں کے برابر ہے" نیز اس لئے کہ مسجد حرام میں کعبہ کے وقوع اور طواف کے لزوم کی وجہ سے اس مسجد کو جو فضیلت حاصل ہے، وہ دوسری مساجد کو حاصل نہیں۔ پھر اس کے بعد مسجد نبوی کا مرتبہ ہے۔ کیونکہ یہ افضل الانبیاء والمرسلین صلے اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے۔ پھر مسجد بیت المقدس کا مرتبہ ہے، اس لئے یہ انبیاء علیہم السلام کی مسجد ہے، اور اس لئے کہ مسلمین کا اجماع ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کے بعد کوئی مسجد مسجد اقصیٰ سے بہتر نہیں ہے۔ پھر جامع مسجد کا مرتبہ ہے، اس لئے کہ اقامت جمعہ کے لئے یہ اہل اسلام کی جائے اجتماع ہے۔ پھر بڑی مساجد ہیں، اس لئے کہ یہ نمازیوں کی کثرت کی وجہ سے جامع مسجد کے حکم میں ہیں۔

عورت کے اعتکاف کا حکم

عورت کے اعتکاف کے بارے میں "اصل" میں یہ مذکور ہے کہ "عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے اور جماعت والی مسجد میں اعتکاف نہ کرے" اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ "عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کر سکتی ہے، اور اگر چاہے تو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ اور عورت کے لئے گھر کی مسجد محلے کی مسجد سے افضل ہے، اور محلے کی مسجد اس کے لئے مسجد اعظم سے افضل ہے" ـــــ ان دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ دونوں روایتوں کے مطابق عورت کے لئے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنا جائز ہے۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور "اصل" میں جو مذکور ہے، اس میں فضیلت کی نفی ہے، جواز کی نفی نہیں، تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے ـــــ شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اعتکاف ایسی عبادت ہے جو نص قرآنی کے مطابق مساجد کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور عورت کی گھر کی مسجد درحقیقت مسجد نہیں ہے، بلکہ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو عورت کی نماز کے لئے تیار کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس جگہ کے لئے مسجد کے احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا قربت اعتکاف کا بھی اس جگہ میں قائم کرنا جائز نہ ہوگا ـــــ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ یہ عبادت مسجد کے ساتھ مخصوص ہے لیکن عورت کی گھر کی مسجد عورت کے لئے اعتکاف کے سلسلہ میں مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ نماز کے بارے میں بھی یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کے حکم میں ہے، اس لئے کہ وہ بھی جماعت کی فضیلت اور ثواب حاصل کرنے کی محتاج ہے۔ چنانچہ اس جگہ کو عورت کے لئے مسجد جماعت کا حکم دے دیا گیا ہے کہ عورت کے لئے گھر میں پڑھی ہوئی نماز افضل قرار پائی، جیسا کہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عورت کی کمرے کی مسجد

میں پڑھی ہوئی نماز، گھر کے صحن کی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز سے افضل ہے، اور اس کی صحن میں پڑھی ہوئی نماز محلے کی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز سے افضل ہے" تو جب نماز کے حق میں یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کا حکم رکھتی ہے تو اعتکاف کے حق میں بھی اس جگہ کا یہی حکم ہوگا، کیونکہ نماز و اعتکاف میں سے ہر ایک مسجد کے ساتھ خاص ہونے میں برابر ہیں۔

اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر میں مسجد یعنی وہ جگہ جو نماز کے لئے مخصوص کی گئی ہے کے علاوہ کسی اور جگہ میں اعتکاف کرے۔ کیونکہ کسی دوسری جگہ کو مسجد کا حکم حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں اعتکاف بھی جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل! اعتکاف کا رکن اور ممنوعات

اعتکاف کا رکن (مسجد میں) ٹھہرے رہنا اور مقیم رہنا ہے۔ لغت میں "اعتکف" اور "عکف" کا معنی ہے "وہ مقیم رہا"۔ اللہ تعالٰے کا ارشاد ہے: "قَالُوْا لَنْ نَّبْرَحَ عَلَیْهِ عٰکِفِیْنَ" ترجمہ۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر مسلسل ٹھہرے رہیں گے"۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "فلان معتکف علی حرام" یعنی فلاں شخص حرام پر مسلسل قائم ہے ــــ چنانچہ جو شخص مسجد میں عبادت کے لئے مسلسل مقیم رہے، اسے بھی معتکف اور عاکف کہتے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سنیئے! اعتکاف واجب میں معتکف اپنے مقام اعتکاف سے رات کو نکلے نہ دن کو۔ ہاں صرف ضروریات مثلاً بول و براز اور جمعہ میں حاضر ہونے کے لئے نکل سکتا ہے۔ کیونکہ جب اعتکاف کا مفہوم اور حقیقت ہی ٹھہرے رہنا ہے تو نکلنا اس کی ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی، لہٰذا نکلنا اعتکاف کو باطل کرنا ہے۔ اور عبادت کو باطل اور ضائع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالٰے نے فرمایا "وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ" یعنی اپنے اعمال کو باطل اور ضائع مت کرو۔ مگر حاجت انسانی کے لئے نکلنا اس لئے جائز ہے کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں اور اس حاجت کا مسجد میں پورا کرنا متعذر ہے۔ لہٰذا یہاں ضرورت خروج کی داعی ہے۔ نیز اس لئے کہ حاجت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اس عبادت کو برقرار رکھنا ہے۔ کیونکہ آدمی یہ عبادت بقائے حیات کے بغیر انجام نہیں دے سکتا، اور عادتاً زندگی کی بقا خوراک کے بغیر ناممکن ہے، اور جب خوراک کھائے گا تو اس کے فضلات سے فراغت حاصل کرنا ضروری ہوگا۔ جیسا کہ یہ عادت انسانی ہے۔ لہٰذا حاجت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اعتکاف کی ضروریات اور وسائل سے ہے۔ اور کسی چیز کے وسائل خود اس چیز کا حکم رکھتے ہیں۔ لہٰذا معتکف اس حاجت کے لئے مسجد سے باہر ہونے کی حالت میں یوں سمجھا جائے گا گویا کہ مسجد میں ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم حاجت انسانی کے سوا اپنی جائے اعتکاف سے بالکل نہیں نکلتے تھے، نہ رات کو نہ دن کو"۔ اسی طرح جمعہ کے لئے نکلنا بھی ضرورت میں داخل ہے، کیونکہ جمعہ فرض عین ہے۔ اور اس کی ادائیگی ہر مسجد میں ممکن نہیں، لہٰذا وہ جمعہ کے لئے نکلنا بھی کا ویسا ہی محتاج ہے، جیسا

کہ حاجت انسانی کے لئے نکلنے کا محتاج ہے۔ چنانچہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل اور ختم نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ـــــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خروج اعتکاف کی ضد اور اس کے منافی ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف کا مطلب ہی ٹھہرے رہنا ہے، جبکہ خروج جائے اعتکاف سے ہٹنے کا نام ہے، لہٰذا خروج اعتکاف کو باطل اور ختم کر دیتا ہے۔ سوائے اس مقام کے جہاں خروج سے بچنا ممکن نہ ہو۔ جیسے کہ حاجت انسانی ہے۔ اور جمعہ کی صورت ایسی ہے کہ یہاں خروج سے بچنا ممکن ہے، بایں طور کہ وہ اعتکاف ہی جامع مسجد میں کرے (لہٰذا جمعہ کیلئے خروج ضرورت میں داخل نہیں) ـــــ ہم کہتے ہیں کہ اقامت جمعہ فرض ہے، فرمان الٰہی ہے "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ"

یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کی ندا کی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو" اور جمعہ کے لیے سعی کا حکم، جائے اعتکاف سے نکلنے کا حکم ہے۔ اگر جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو باطل کر دیتا تو اس کا حکم نہ دیا جاتا، وگرنہ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعتکاف کو باطل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ابطال حرام ہے۔ نیز جمعہ تو ایسی عبادت ہے، جو اللہ کا حق ہونے کی حیثیت میں اس پر فرض ہے، اور اعتکاف کی عبادت اس پر فرض نہیں تھی۔ پھر جب اس نے نذر مان کر یہ عبادت خود اپنے واجب کی تو ایک ایسی عبادت کے ابطال کے لئے اس کی نذر موثر نہیں ہوگی، جو اس کے ذمہ اللہ کا حق ہے، بلکہ اس حق کے ابطال کے سلسلہ میں اس کی نذر کو معدوم سمجھا جائے گا ـــــ نیز اس لئے کہ اعتکاف وقت جمعہ کو چھوڑ کر باقی اوقات کا ہوتا ہے، لہٰذا اعتکاف کی وجہ سے جمعہ چھوڑنے کی اجازت نہیں دی جائے گی ـــــ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اعتکاف ٹھہرے رہنے کا نام ہے اور خروج اسے باطل کر دیتا ہے، اس کا جواب معلوم ہو گیا کہ جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو ختم نہیں کرتا۔ بلکہ یہ خروج استثناء میں داخل ہے۔

رہی یہ بات کہ جمعہ کے لئے جائے اعتکاف سے کب نکلے؟ اور جامع مسجد میں کتنی دیر ٹھہرے؟ تو اس بارے میں کرخی نے یہ کہا کہ "مناسب ہے کہ آذان کے وقت جمعہ کے لئے نکلے، اور جامع مسجد میں اتنی دیر رہے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار یا چھ رکعات پڑھ سکے" اور حسن بن زیاد کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ "اتنی دیر ٹھہرے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار رکعت پڑھ سکے" اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ جمعہ کے بعد کتنی رکعات ہیں؟ ابوحنیفہ کے قول میں چار رکعت ہیں اور صاحبین کے نزدیک چھ رکعات ہیں۔ تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے ـــــ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی منزل (جائے اعتکاف) دور ہے تو ایسے وقت نکلے۔ جب اس کا اندازہ ہو کہ آذان کے وقت مسجد پہنچ جائے گا" درحقیقت یہ امر مسجد کے قرب و بعد سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ ایسے وقت نکلنا چاہیئے، جب خیال ہو کہ نماز جمعہ اور خطبہ پائے گا اور خطبہ سے پہلے چار رکعات پڑھ لے گا۔ کیونکہ جمعہ کے لئے خروج کی اباحت، اس کے توابع سمیت ہے۔ اور جمعہ کی سنن، نماز کے اندر اذکار مسنونہ کے درجہ میں جمعہ کے توابع سے ہیں ـــــ اور نماز جمعہ کے بعد جامع مسجد میں اختلاف کے مطابق چار یا چھ رکعات سے زیادہ دیر ٹھہرنا مناسب نہیں اور اگر کوئی شخص ایک رات دن ٹھہرا رہا تو اعتکاف تو نہیں ٹوٹے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اعتکاف نہ ٹوٹنا تو

اس لئے ہے کہ جامع مسجد جب ابتدائے اعتکاف کے لئے درست ہے تو بقائے اعتکاف کے لئے بھی درست ہوگی۔ کیونکہ بقاء ابتداء سے زیادہ آسان ہوتی ہے۔ لیکن کراہت اس لئے ہے کہ جب اس نے ایک مسجد میں اعتکاف کا آغاز کیا تو گویا کہ اعتکاف کے لئے اسے معین کر لیا۔ لہٰذا جب تک اس مسجد میں اعتکاف کا اتمام ممکن ہے، وہاں سے منتقل ہونا مکروہ ہوگا۔

مسئلہ: مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے اپنی جائے اعتکاف سے نہ نکلے۔ اس لئے کہ یہاں نکلنا ضروری نہیں۔ کیونکہ مریض کی عیادت فرائض میں داخل نہیں بلکہ اس کا تعلق فضائل سے ہے۔ اور نماز جنازہ فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے کہ باقی لوگوں کے ادا کرنے سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا اس کے لئے اعتکاف کا ابطال جائز نہیں ہے۔ اور یہ جو روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کی اعتکاف میں رخصت عنایت فرمائی ہے۔ تو اس کے بارے ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک نفل اعتکاف پر محمول ہے۔ اعتکاف واجب اس میں مراد نہیں۔ اور نفل اعتکاف میں جب چاہے نکل سکتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ رخصت اس صورت پر محمول ہو کہ معتکف کسی وجہ مباح مثلاً حاجت انسانی یا جمعہ کے لئے نکلے۔ پھر تبعاً مریض کی عیادت کرے یا نماز جنازہ پڑھ لے۔ جبکہ نکلتے ہوئے اس کا یہ قصد نہ ہو۔ اور یہ جائز ہے۔

مسئلہ: عورت اگر اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کر رہی ہو تو اس کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ حاجت انسانی کے سوا گھر کے کسی دوسرے حصہ میں جائے۔ اس لئے کہ عورت کے لئے جائے اعتکاف مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص اعتکاف والی مسجد سے کسی عذر کی بنا پر نکلا، مثلاً مسجد منہدم ہو گئی۔ یا سلطان یا کسی دوسرے آدمی نے اسے زبردستی نکال دیا۔ پھر وہ فوراً کسی دوسری مسجد میں منتقل ہو گیا تو استحساناً اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوا۔ اور قیاس یہ ہے کہ فاسد ہو گیا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی ضد یعنی خروج پایا گیا۔ لہٰذا اعتکاف باطل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اپنے اختیار سے نکلتا تو باطل ہو جاتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ضرورت کی بنا پر نکلا ہے۔ مسجد کے انہدام کے وقت تو ضرورت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ انہدام کے بعد اس میں اعتکاف کرنا ممکن ہی نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں خروج کے بغیر چارہ کار نہیں، اور یہ حاجت انسانی کے لئے خروج کے درجہ میں ہے — اور اکراہ کے وقت خروج کی ضرورت اس لئے ہے کہ اکراہ بھی فی الجملہ اسباب عذر میں داخل ہے۔ لہٰذا خروج کی اتنی مقدار عدم کے ساتھ لاحق ہے۔ جیسا کہ کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی پورا کرنے جائے۔

مسئلہ: اگر کوئی معتکف کسی عذر کے بغیر مسجد سے نکلتا ہے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اگرچہ ایک گھڑی نکلا ہو۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جب تک نصف دن سے زیادہ باہر نہیں رہتا، اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ "ابو حنیفہؒ کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے اور ابو یوسفؒ کے قول میں وسعت اور سہولت زیادہ ہے"۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خروج قلیل معاف ہوتا ہے اگرچہ عذر کے بغیر ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی کے لئے

نکلتا ہے تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ اور نصف دن سے کم مدت قلیل ہے، لہٰذا یہ معاف ہوگی ۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اعتکاف چھوڑ کر اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہوا، جبکہ کوئی ضرورت بھی نہ تھی۔ لہٰذا رکن فوت ہونے سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اور جب کسی شئے کا بطلان رکن کے فوت ہونے سے ہو تو پھر اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ رکن قلیل درجہ میں فوت ہوا ہے یا کثیر درجہ میں۔ جیسے روزے کے باب میں کھانے کا معاملہ ہے۔ اور حاجت انسانی کے لئے نکلنا انسان کی ضرورت ہے۔ اور لوگوں کے چلنے کی رفتار مختلف ہوتی ہے، جس کا ضبط ممکن نہیں، لہٰذا صفت رفتار کا اعتبار ساقط ہے۔ اور یہاں نکلنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔ (لہٰذا معمولی خروج سے بھی اعتکاف باطل ہو جائے گا) اسی طرح جب کوئی معتکف حاجت انسانی کے لئے نکلے، پھر فراغت کے بعد بھی ٹھہرا رہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، خواہ وہ تھوڑی دیر ٹھہرے یا زیادہ دیر، اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ نصف دن سے زیادہ نہیں ٹھہرتا اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر معتکف مینارہ آذان پر چڑھا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ اگرچہ مینارہ آذان کا دروازہ مسجد سے باہر ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ مینارہ آذان مسجد کا حصہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو امور مسجد میں ممنوع ہیں مثلاً پیشاب وغیرہ، وہ اس مینارہ میں بھی ممنوع ہیں، اسی طرح اس مینارہ کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ پس یہ مینارہ مسجد کے زاویہ کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اگر کسی معتکف کا گھر مسجد کے پہلو میں ہو، اور وہ گھر کی جانب اپنا سر مسجد سے نکالے، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ سر نکالنا خروج میں داخل نہیں ہے، دیکھئے! اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ "میں گھر سے نہیں نکلوں گا" پھر وہ اپنا سر گھر سے باہر نکالے تو اس سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنا سر مبارک مسجد سے نکال کر دھو لیتے تھے"۔ اور اگر معتکف مسجد کے اندر ہی کسی برتن میں سر دھولے، جبکہ استعمال شدہ پانی سے مسجد آلودہ نہ ہوتی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہے کہ مسجد آلودہ ہوتی ہے تو پھر مسجد میں سر دھونے سے منع کیا جائے گا۔ کیونکہ مسجد کی نظافت واجب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی مسجد کے اندر کسی برتن میں وضو کرتا ہے، تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔

مسئلہ: کیا نفل اعتکاف کسی عذر کے بغیر مثلاً مریض کی عیادت یا جنازہ کی مشایعت کے لئے نکلنے سے فاسد ہو جائے گا؟ اس میں دو روائتیں ہیں۔ "اصل" کی روایت یہ ہے کہ "فاسد نہیں ہوگا"۔ اور حسن بن زیاد کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ "فاسد ہو جائے گا"۔ یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ "اصل" کی روایت کے مطابق نفل اعتکاف میں وقت کی کوئی تحدید و تعیین نہیں۔ چنانچہ معتکف کو اختیار ہے کہ وہ ایک گھڑی اعتکاف کرے یا نصف دن یا اس سے کم یا زیادہ جتنا چاہے اور پھر جب چاہے نکل جائے۔ لہٰذا جب تک وہ ٹھہرا رہا، اسے معتکف شمار کیا جائے گا۔ اور جب نکل گیا تو سمجھا جائے گا کہ اس نے اعتکاف چھوڑ دیا ہے۔ (یعنی پورا کر لیا ہے) اور حسن کی روایت کے مطابق روزے کی طرح نفل اعتکاف کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اسی لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ اعتکاف واجب کی طرح نفل اعتکاف بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق نفل عبادت شروع کر لینے سے اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

تاکہ اداشدہ عبادت کو بطلان اور ضیاع سے بچایا جا سکے، جیساکہ نفل روزے اور نفل نماز کا حکم ہے۔ اور یہاں بھی ضرورت ہے کہ اداشدہ اعتکاف کو ضیاع سے بچایا جائے، کیونکہ بقدر ادا اعتکاف تو عبادت بن چکا، لہٰذا ضروری ہے کہ اسے بچایا جائے، اور اس کی یہی صورت ہے کہ اب اسے دن کے آخر تک جاری رکھا جائے ــــ اور "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف تو اقامت کا نام ہے، لہٰذا پورے دن کے ساتھ اس کی تحدید نہیں ہو سکتی، جیساکہ وقوف عرفہ میں ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بنیادی طور پر ہر فعل اپنے اعتبار و وجود کے زمانہ میں فی نفسہٖ مکمل و تام ہوتا ہے اور اس کا اعتبار کسی دوسرے فعل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا ــــ اور یہاں بھی جتنی اقامت پائی جائے، وہ فی نفسہٖ فعل تام ہے۔ چنانچہ فی ذاتہٖ وہ اعتکاف ہے، لہٰذا اتنے فعل کی صحت و اعتبار اس پر موقوف نہیں کہ آخر دن تک اس جیسے اور افعال پائے جائیں۔ یہ تو اس کا حقیقی مفہوم ہے۔ لیکن جب حقیقی مفہوم کی تغییر پر کوئی دلیل آجائے تو پھر متعدد اور متغایر افعال کو حکماً حقیقت متحدہ بنا لیا جاتا ہے، جیساکہ روزے میں ہے۔ اور جو شخص یہاں بھی حقیقی مفہوم میں تغیر کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ محتاج دلیل ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ "نفل عبادت شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے"، مسلّم ہے، لیکن یہاں اس کا تعلق صرف اتنی مقدار سے ہوگا جو ادا ہو چکی، اور جب وہ اعتکاف سے نکل آیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے صرف اتنی مقدار ہی اپنے اوپر واجب کی، لہٰذا اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگی۔

مسئلہ: اگر معتکف حالت اعتکاف میں جماع کرلے تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جماع اعتکاف میں ممنوعہ افعال میں شامل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،

وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِى الْمَسَاجِدِ
اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جبکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔

کہا گیا ہے کہ مباشرت کنایہ ہے جماع سے، ابن عباس سے یونہی روایت ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جو مباشرت، رفث اور غشیان کا ذکر فرمایا ہے، ان سے مراد جماع ہے۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ حیادار اور کریم ہیں، اس لئے اپنی مراد کنایہ میں بیان فرماتے ہیں ــــ تو یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اعتکاف میں جماع ممنوع ہے۔ اور معتکف کیلئے جماع کی ممنوعیت مسجد میں ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ حالت اعتکاف کی وجہ سے ہے، اگرچہ آیت مذکورہ بالا میں بظاہر نہی کا تعلق مسجد کے اندر حالت اعتکاف میں مباشرت سے معلوم ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، جو مساجد میں معتکف ہوتے تھے۔ اور پھر مسجد سے نکلتے، اپنی حاجت جماع پوری کرتے اور پھر غسل کرتے اور اپنی جائے اعتکاف کی طرف لوٹ آتے۔ یہ بات نہیں تھی کہ وہ مساجد میں جماع کرتے تھے کہ انہیں اس سے روکا گیا ہو، بلکہ مساجد کا مقام و مرتبہ تو ان کے قلوب میں بہت بلند تھا اور وہ مساجد میں جماع کا تصور نہیں کر سکتے تھے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ حالت اعتکاف میں مباشرت سے نہی اعتکاف کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اگر جماع پایا گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا ــــ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ جماع دن کو ہو یا رات کو، کیونکہ نص مطلق ہے لہٰذا اعتکاف کی حالت میں رات ہو یا دن جماع ممنوع ہے۔ اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جماع عمداً ہو یا نسیاناً، بہر صورت اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ بخلاف روزے کے، کہ نسیاناً جماع سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ تو نسیان باب اعتکاف میں عذر شمار نہیں ہوتا اور

باب صوم میں عذر شمار ہوتا ہے۔ یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ اصول کے مطابق نسیان عذر نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ حالت نسیان میں واقع ہونے والا فعل ایسا ہے، جس سے رکنا اور بچنا فی الجملہ اپنی قدرت میں ہے، اس لئے کہ اس فعل کا وقوع بہر حال کچھ نہ کچھ کوتاہی اور تقصیر کے سبب ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھول کر ہونے والا فعل ایسا ہے جس پر مواخذہ ہونا چاہیئے۔ لیکن نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کی برکت سے یہ مواخذہ اور گرفت معاف ہوئی کہ :

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا "اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر بیٹھیں تو گرفت نہ فرمائیو"۔

اسی لئے باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ اور باب صوم میں اسے عذر اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ اس بارے میں نص وارد ہوئی ہے، لہٰذا صرف اسی باب میں یہ عذر شمار کیا جائے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی حالت میں عین جماع حرام ہے۔ لہٰذا اس میں عمد اور سہو برابر ہیں، اور باب صوم میں افطار حرام ہے، عین جماع حرام نہیں، یا یوں کہا جائے کہ روزے کی حالت میں جماع اس لئے حرام ہے کہ یہ مفطر صوم ہے، محض جماع ہونے کی حیثیت سے حرام نہیں، لہٰذا روزے کی حالت میں جماع کی حرمت ایک دوسرے امر یعنی افطار کی وجہ سے ہے اور افطار کا حکم عمد اور نسیان سے مختلف ہو جاتا ہے۔

مسئلہ : اگر معتکف نے دن کو عمداً کھا پی لیا تو اس کا روزہ فاسد ہو گیا۔ اور روزے کے فساد سے اس کا اعتکاف بھی فاسد ہو گیا۔ اور اگر بھول کر کھایا، پیا، تو اعتکاف فاسد نہیں ہو گا، کیونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ اور اس بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو امور محظورات اعتکاف سے ہیں، یعنی جو امور اعتکاف کی وجہ سے ممنوع ہیں، روزے کی وجہ سے نہیں، جیسے جماع اور مسجد سے خروج، ایسے امور خواہ عمداً ہوں یا سہواً، دن میں ہوں یا رات میں، ان میں کوئی فرق نہیں، اور جو امور محظورات صوم سے ہیں، یعنی جو امور روزے کی وجہ سے ممنوع ہیں، مثلاً اکل و شرب، ایسے امور میں عمد اور سہو کا فرق کیا جاتا ہے۔ اس کی علت ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ : اگر کوئی معتکف اپنی بیوی سے لپٹا چمٹا اور اس سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، کیونکہ مباشرت کی نہی آیت میں منصوص ہے، اور اس کی تفسیر و تاویل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ مباشرت سے مراد یہاں جماع اور دواعی جماع سب ہیں۔ نیز اس لئے کہ انزال کے ساتھ مباشرت معنوی طور پر جماع ہے۔ لہٰذا جماع کے ساتھ لاحق ہو گی —— اسی طرح اگر فرج کے علاوہ کسی اور مقام میں جماع کیا اور انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، وجہ گزر چکی۔ اور اگر انزال نہیں ہوا تو اعتکاف فاسد نہیں ہو گا، کیونکہ انزال کے بغیر محض اتنا فعل جماع کے معنی میں داخل نہیں، لیکن ہے یہ حرام —— اسی طرح بوس و کنار اور چھیڑ چھاڑ کا حکم ہے۔ کہ اگر اس کی وجہ سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ ورنہ فاسد تو نہیں ہو گا، لیکن یہ فعل حالت اعتکاف میں حرام ہے۔ بخلاف روزے کے، کہ روزے کی حالت میں دواعی جماع حرام نہیں ہیں، بشرطیکہ آدمی کو اپنے اوپر کنٹرول حاصل ہو۔ وجہ فرق گزر چکی ہے۔ کہ باب اعتکاف میں تو عین جماع حرام ہے۔ اور کسی شئی کی حرمت سے اس کے دواعی بھی حرام ہو جاتے ہیں، کیونکہ دواعی آدمی کو اس شئے تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور اگر دواعی حرام نہ ہوں تو تناقض لازم آتا ہے۔ لیکن باب صوم میں عین جماع حرام نہیں، اس میں حرام تو صرف افطار ہے یا جماع اس لئے

حرام ہے کہ یہ بھی انطار ہے ۔ اور اس سے دواعی کی حرمت لازم نہیں آتی (یعنی روزے کی حالت میں جماع کی حرمت ایک دوسرے امر کی وجہ سے ہے ۔ لہٰذا صرف جماع تک محدود رہے گی ، دواعی تک وسیع نہیں ہوگی) یہی ان دونوں کے درمیان فرق ہے

مسئلہ : اگر معتکف نے محض دیکھا اور انزال ہوگیا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ جماع نہ صورۃً پایا گیا ہے نہ معنیً ۔ لہٰذا یہ احتلام کے مشابہ ہے ۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ : بیوی خاوند کی اجازت سے اعتکاف میں بیٹھی ہو، تو خاوند کا اس سے قربت کرنا جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ اعتکاف کی اجازت دینے کے بعد اب خاوند کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں، تفصیل گزر چکی ہے ۔ لہٰذا بیوی سے قربت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس سے اس کی عبادت فاسد ہوجائے گی ۔

مسئلہ : ارتداد سے اعتکاف فاسد ہوجاتا ہے (العیاذ باللہ) کیونکہ اعتکاف عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ۔ اسی لئے کفر کی حالت میں اعتکاف انعقاد پذیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ کفر کے ساتھ باقی بھی نہیں رہے گا ۔

مسئلہ : محض بے ہوشی سے بلا اختلاف اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ چنانچہ نہ تو تتابع منقطع ہوگا اور نہ ہوش میں آنے کے بعد از سرِ نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوگا ۔ اور اگر بے ہوشی کئی دن رہی یا اسے کچھ معمولی جنون لاحق ہوگیا تو اعتکاف فاسد ہوجائے گا ۔ اور اس پر لازم ہے کہ شفایاب ہونے کے بعد نئے سرے سے اعتکاف شروع کرے ، کیونکہ یہ اعتکاف مسلسل لازم ہوا تھا۔ اور اب تتابع و تسلسل ختم ہوگیا لہٰذا دوبارہ شروع کرنا پڑے گا ، جیساکہ کفارۂ ظہار کے روزوں میں ہوتا ہے ـــــ اور اگر جنون کا سلسلہ دراز ہوگیا اور کئی سال تک باقی رہا تو کیا افاقہ ہونے کے بعد اعتکاف کی قضا واجب ہے یا اعتکاف ساقط ہوجائے گا ؛ اس میں دو روایتیں ہیں ۔ ایک قیاس کے مطابق ہے اور ایک استحسان کے مطابق ، انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام میں ان کا ذکر آئے گا ۔

مسئلہ : اگر معتکف رات کے وقت (کوئی نشہ آور چیز کھانے سے) مدہوش ہوگیا ۔ تو ہمارے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا (اگرچہ کھانے کا فعل حرام تھا) اور شافعیؒ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوجائے گا ، وجہ یہ ہے کہ مدہوش مجنون کی طرح ہے ، اور جنون سے اعتکاف فاسد ہوجاتا ہے تو اسی طرح مدہوشی سے بھی فاسد ہوجانے گا ـــــ اور ہم کہتے ہیں کہ مدہوشی و مستی ایک خارجی سبب ہے جس کا تھوڑی مدت تک عقل پر اثر رہتا ہے ۔ لہٰذا اس سے نہ تو اعتکاف فاسد ہوگا اور نہ ہی تتابع ٹوٹے گا ، جیساکہ بے ہوشی کا حکم ہے ۔

مسئلہ : اگر عورت کو حالت اعتکاف میں حیض آگیا تو اعتکاف فاسد ہوجائے گا ، کیونکہ حیض اصلیت اعتکاف کے منافی ہے ، اس لئے کہ یہ روزے کے منافی ہے ، اسی وجہ سے حیض کی حالت میں اعتکاف کی ابتدا ہی صحیح نہیں ہوتی ، لہٰذا حیض کی حالت میں اعتکاف باقی بھی نہیں رہے گا ۔

مسئلہ : اگر معتکف کو احتلام ہوگیا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا ، اس لئے کہ معتکف کا اس میں کوئی دخل نہیں ، لہٰذا نہ تو یہ صورتاً جماع ہے اور نہ معنیً ـــــ پھر اگر مسجد آلودہ ہونے کے بغیر مسجد میں غسل کرنا ممکن

ممکن ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ۔ وگرنہ مسجد سے نکلے، غسل کرے اور واپس آجائے ۔

مسئلہ : درج ذیل امور معتکف کے لئے مباح ہیں ۱۔ خرید و فروخت ۲۔ نکاح ۳۔ طلاق سے رجوع ۴۔ خوشبو اور تیل کا استعمال ۵۔ غروب آفتاب سے طلوع فجر تک کھانا پینا ۶۔ بات چیت کرنا۔ بشرطیکہ گناہ کی نہ ہو۔ ۷۔ مسجد میں سونا۔

اب ان میں سے ہر ایک کے متعلق کچھ وضاحت کی جاتی ہے ـــــ خرید و فروخت سے مراد زبانی معاملہ طے کرنا ہے، نہ یہ کہ سامان مسجد میں لانا، کیونکہ مسجد میں خرید و فروخت سے ممانعت اعتکاف کی وجہ سے نہیں بلکہ احترام مسجد کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس طرح تو مسجد مارکیٹ بن جائے گی ـــــ اور مالک سے حکایت ہے کہ مسجد میں زبانی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے ۔ گویا کہ ان کا اشارہ اس روایت کی طرف ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم وبیعکم وشراءکم ورفع اصواتکم وسل سیوفکم بچوں، دیوانوں، خرید و فروخت، شور شرابے اور اسلحہ کی نمائش کو مساجد سے دور رکھو۔

ہماری دلیل کتاب وسنت میں بیع و شراء کے احکام کا عموم ہے، کہ ان میں مسجد اور غیر مسجد کا کوئی فرق نہیں ہے اور علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے بھتیجے جعفر سے فرمایا کہ "تم نے کوئی خادم کیوں نہیں خرید لیا ؟" تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں اعتکاف میں تھا" تو علیؓ نے فرمایا "کہ اگر تم خرید لیتے تو تم پر کیا گناہ ہوتا ؟" تو اس میں آپ نے مسجد میں خریداری کے جواز کی طرف اشارہ فرمایا ـــــ رہی مالک کی پیش کردہ حدیث! تو یہ مساجد کو مارکیٹ کی طرح بنانے پر محمول ہے، کہ اس میں سامان تجارت لایا جائے اور پھر خرید و فروخت ہو۔ اور یا یہ حدیث ندب و استحباب پر محمول ہے۔ تاکہ بقدر امکان دلائل میں تطبیق ہو جائے ۔

نکاح اور رجوع کی اباحت اس لئے ہے کہ نکاح اور رجوع کی نصوص میں مسجد اور غیر مسجد کا فرق نہیں ہے جیسے نکاح کے بارے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ ـــ تو نکاح کر لو دوسری عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں ۔

اور رجوع کے بارے میں ارشاد ہے :

فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ ـــ تو ان عورتوں کو دستور کے مطابق روک لو ۔

اور اس طرح کے دوسرے ارشادات، جن میں نکاح اور رجعت کا حکم عام وارد ہوا ہے ۔ اسی طرح کھانا پینا پہننا، خوشبو لگانا اور سونا اس لئے مباح ہیں کہ اس بارے میں قرآن مجید کی آیات میں عموم ہے ۔ مثلاً فرمان ہے ۔

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا ـــ کھاؤ اور پیو ۔

لباس کے بارے میں ارشاد ہے ۔

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ـــ اے اولاد آدم! تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو ۔

مزید ارشاد ہے ۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

آپ فرما دیجئے کہ اللہ کے پیدا کئے ہوئے لباس کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنایا ہے، اور کھانے پینے کی پاکیزہ اور حلال چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے ؟

اور سونے کے بارے ارشاد ہے۔

وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا — اور ہم نے تمہاری نیند کو باعث راحت بنایا۔

اور پھر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے بارے میں روایت ہے کہ آپ حالت اعتکاف میں مسجد میں سوتے تھے۔ علاوہ ازیں اگر حالت اعتکاف میں مسجد میں کھانا، پینا، سونا ممنوع ہو جائے تو اعتکاف ہی ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان ضروریات کے بغیر چارہ کار نہیں۔

صاف ستھری اور پاکیزہ گفتگو کی اباحت اللہ تعالےٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا — اے ایمان دارو! اللہ سے ڈرو۔ اور سیدھی سیدھی بات کہو۔

اس کی ایک تاویل یہی ہے کہ سچ اور درست بولو، جھوٹ اور فحش مت بکو ــــ اور روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم مسجد میں حالت اعتکاف میں اپنے اصحاب وازواج کے ساتھ بات چیت فرما لیتے تھے رہی فحش اور اثم آلود گفتگو! تو یہ مسجد سے باہر بھی جائز نہیں، چنانچہ مسجد میں تو بدرجہ اولی ناجائز ہوگی۔

مسئلہ: معتکف کے لئے حالت اعتکاف میں حج یا عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے۔ اور جب احرام باندھے تو احرام لازم ہو جائے گا۔ لیکن معتکف ہی رہے۔ یہاں تک کہ اعتکاف کی مدت پوری ہو جائے، پھر احرام کے مطابق عمل کرے۔ ہاں اگر ایسی صورت ہے کہ حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، تو پھر اعتکاف چھوڑ دے۔ اور حج کرے، فارغ ہونے کے بعد از سر نو اعتکاف کرے ــــ حالت اعتکاف میں احرام کی صحت اس لئے ہے کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، دیکھئے! احرام کی حالت میں اعتکاف شروع کرنا درست ہے۔ للذا اگر بعد میں احرام باندھا تو اعتکاف اس کے ساتھ باقی رہے گا۔ تو جب احرام و اعتکاف میں جمع ممکن ہے تو پہلے اعتکاف پورا کرے پھر افعال حج میں مشغول ہو۔ اور اگر حج فوت ہونے کا خوف ہو تو پھر اعتکاف چھوڑ دے۔ اس لئے کہ حج فوت ہو جائے گا اور اعتکاف فوت نہیں ہوگا، تو جو عبادت فوت ہونے والی ہے اسے پہلے ادا کرنا بہتر ہے۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف کی لنسبت حج کی زیادہ تاکید اور اہمیت ہے۔ للذا پہلے حج ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب اعتکاف چھوڑ دیا تو پھر حج سے فارغ ہونے کے بعد اس کی قضا کرے واللہ اعلم۔

فصل

اعتکاف فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے ؟

فاسد ہونے والے اعتکاف کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ واجب ہوگا یعنی اعتکاف منذور، اور یا نفل اعتکاف ہوگا ــــ پس اگر وہ اعتکاف واجب ہے، تو جب قدرت حاصل ہو تو قضا کرے ــــ

ہاں اگر ارتداد کی وجہ سے اعتکاف فاسد ہوا ہے، تو قضا واجب نہیں تفصیل آرہی ہے ـــــ اور قضا اس لئے ضروری ہے کہ فاسد ہو کر اعتکاف کالعدم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا معنوی طور پر یہ فوت شدہ ہی ہے، چنانچہ فوت ہونے کی تلافی و تدارک کے لئے قضا کی ضرورت ہے ـــــ اور قضا بھی روزے کے ساتھ کرے۔ کیونکہ روزے کے ساتھ ہی فوت ہوا تھا، لہٰذا جیسے فوت ہوا، ویسے ہی قضا کرے ـــــ ہاں اگر کسی معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو صرف اتنا قضا کرے، جتنا فوت ہوا، اور از سر نو اعتکاف شروع کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر کسی معین ماہ کے روزوں کی نذر مانی ہو، اور ایک دن کا روزہ چھوٹ جائے، تو صرف اسی دن کی قضا لازم ہوتی ہے، نئے سرے سے روزے رکھنا ضروری نہیں ہوتے، جیسے کہ رمضان کے روزوں کا حکم ہے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے۔ اور اگر کسی غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہو اور اعتکاف فاسد ہو جائے تو از سر نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اعتکاف تتابع اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا تتابع کی رعایت رکھنا ضروری ہے ـــــ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اعتکاف معتکف کے کسی عذر کے بغیر اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً کسی عذر کے بغیر اس نے دن میں کھا لیا یا پی لیا، یا کسی وقت جماع کر لیا یا مسجد سے نکل گیا ـــــ ہاں ارتداد کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے ـــــ یا کسی عذر کی بنا پر اس کے اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً بیمار ہو گیا، اور مجبور ہو کر مسجد سے نکل گیا، یا بالکل غیر اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً حیض آ گیا، یا جنون طاری ہو گیا یا بے ہوشی طویل ہو گئی، بہر صورت قضا واجب ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ قضا اس لئے واجب ہے، تاکہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے۔ اور تلافی و تدارک کی حاجت ان تمام احوال میں ثابت ہے۔ باقی ارتداد کی صورت میں قضا کا ساقط ہونا نص سے معلوم ہوتا ہے، فرمان الٰہی ہے۔

قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ	کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر وہ (اپنے کفر سے) رک جائیں تو ان کے گذشتہ گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔

اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

اَلْاِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهٗ	اسلام گذشتہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔

اور قیاس تو یہ ہے کہ طویل جنون کی صورت میں بھی اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے، جیسا کہ رمضان کے روزے ساقط ہو جاتے ہیں، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ قضا واجب ہو، کیونکہ صوم رمضان میں قضا کا سقوط دفع حرج کے لئے تھا، اس لئے کہ جنون جب طویل ہو جائے تو بہت کم زائل ہوتا ہے، تو اس عرصہ میں رمضان دوبارہ آ جائے گا، چنانچہ قضا کے وجوب سے وہ تنگی میں پڑ جائے گا۔ اور یہ وجہ اعتکاف کی صورت میں متحقق نہیں ہوتی۔ (لہٰذا اعتکاف کی قضا واجب ہوگی) رہا نفل اعتکاف! جبکہ دن ختم ہونے سے پہلے اسے توڑ دے، تو "اصل" کی روایت کے مطابق کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور حسن کی روایت یہ ہے کہ قضا کرے۔ یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ محمدؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق نفل اعتکاف کی کوئی مدت مقرر نہیں اور حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اس کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اور ہم گذشتہ صفحات میں دونوں روایتوں کی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔

اعتکاف اگر وقت معین سے ہٹ جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی تھی اور کچھ اعتکاف فوت ہو گیا تو صرف اتنے کی قضا کرے، نئے سرے سے شروع کرنا لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ روزوں میں ہوتا ہے ــــ اور اگر پورا اعتکاف فوت ہو گیا تو پورے اعتکاف کی مسلسل قضا کرے۔ اسلئے کہ جب اس نے اعتکاف نہیں کیا حتی کہ وقت گزر گیا تو اب اعتکاف اس کے ذمے دین بن گیا۔ تو یوں ہو گیا گویا کہ اس نے غیر معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مان لی ہے۔ (اور اس صورت میں تسلسل ضروری ہوتا ہے) پھر اگر اسے قضا کی قدرت حاصل ہوئی لیکن قضا نہیں کیا، یہاں تک کہ آخری وقت آن پہنچا اور زندگی سے مایوس ہو گیا تو اب اس پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے جو کہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔ اور یہ فدیہ کی وصیت روزوں کی وجہ سے واجب ہے، اعتکاف کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ قضاء رمضان اور نذر معین کے روزوں کا حکم ہے اور اگر کچھ اعتکاف قضا کرنے پر قادر ہوا۔ لیکن قضا نہیں کیا تو بھی یہی حکم ہے ــــ لیکن تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ وہ نذر مانتے وقت تندرست تھا۔ اور اگر وہ نذر مانتے وقت مریض تھا، پھر اس کا مرض جاری رہا، حتی کہ اعتکاف کا وقت فوت ہو گیا اور وہ اسی مرض میں مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے ــــ اور اگر وہ اس دوران میں کچھ دن تندرست رہا تو پھر اس کے حکم میں وہی اختلاف ہے، جو ہم نذر معین کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر کسی نے غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو تمام عمر اس کا وقت ہے جیسا کہ نذر غیر معین کے روزوں کا حکم ہے۔ اور جس وقت بھی اعتکاف کرے گا، یہ ادا اعتکاف ہوگا۔ قضا نہیں، اس لئے کہ نذر میں کسی وقت کی قید نہیں تھی۔ ہاں جب وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو جائے تو وجوب ادا کا دائرہ اس پر تنگ ہو جائے گا۔ اور اس وقت اس پر واجب ہوگا کہ فدیہ کی وصیت کرے۔ جیسا کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزوں میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس نے وصیت نہ کی اور مر گیا تو ہمارے نزدیک احکام دنیا کے لحاظ سے یہ اعتکاف اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ چنانچہ نہ تو اس کے ترکہ سے فدیہ لیا جائے گا اور نہ ہی ورثا پر فدیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر وہ خود تبرع اور احسان کریں تو الگ بات ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ اعتکاف ساقط نہیں ہوگا چنانچہ اس کے ترکہ سے فدیہ وصول کیا جائے گا۔ اور یہ فدیہ تہائی مال سے نہیں بلکہ تمام مال سے لیا جائے گا۔ مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

کتاب الحج

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں حج کے مسائل بیان ہوں گے اور دوسرے حصہ میں عمرہ کے مسائل
مسائل حج کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہو گی۔

۱. فرضیت حج
۲. کیفیت فرضیت
۳۔ شرائط فرضیت
۴۔ ارکانِ حج
۵۔ واجبات حج
۶۔ سنن حج
۷۔ حج میں فرائض، واجبات اور سنن افعال کی ترتیب
۸۔ ارکان حج کی شرائط ۹۔ کن چیزوں سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔
۱۰۔ حج فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
۱۱۔ حج شروع کرنے کے بعد فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
۱۲۔ زندگی بھر سرے سے حج کیا ہی نہیں، تو کیا حکم ہے؟

اب ہم تفصیلی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔

فرضیت حج کا بیان

حج فرض ہے، اور اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماعِ امت اور عقل سے ثابت ہے۔

۱. کتاب اللہ میں فرمان ہے!

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔
اور اللہ کے لیے ان لوگوں پر اس گھر کا حج کرنا ہے جو اس کا راستہ طے کر سکتے ہیں، اور جس نے انکار کیا تو اللہ جہانوں سے بے پرواہ ہے۔

اس آیت میں دو وجہ سے حج کے وجوب کی دلیل ہے۔ ایک تو "علی الناس" فرمایا، اور "علی" ایجاب کے لیے ہوتا ہے، اور دوسرے فرمایا "و من کفر" اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ "جس نے وجوب حج کا انکار کیا" چنانچہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر میں فرمایا "جس نے حج کا انکار کیا، پس حج کو نیکی نہ سمجھا، اور ترک کو گناہ نہ سمجھا" نیز قرآن مجید میں ابراہیمؑ کو خطاب کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا!

"وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ" یعنی لوگوں کو حج کی طرف بلاؤ" اور اس کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے کہ "لوگوں میں یہ اعلان کر دو کہ اللہ نے ان پر حج فرض کیا ہے۔ اور اس تفسیر کا قرینہ اور دلیل آیت مذکور کا آخری حصہ ہے، جس میں فرمایا!

يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ۔
لوگ تمہارے پاس پیادہ اور دبلی اونٹنیوں پر سوار چلے آئیں گے۔

۲. فرضیت حج پر سنت سے دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے!

بنی الإسلام علی خمس شهادة ان لا آله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا۔
اسلام کی بنا پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے ۱۔ توحید (و رسالت) کی شہادت ۲۔ اقامت صلوٰۃ ۳۔ زکوٰۃ کی ادائیگی ۴۔ رمضان کے روزے ۵۔ جو لوگ پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہیں، ان کے لیے بیت اللہ کا حج۔

ایک دوسری روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وادوا زكوة اموالكم طيبة بها انفسكم تدخلوا جنة ربكم۔
اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو۔ نماز پنجگانہ پڑھتے رہو۔ ماہ رمضان کے روزے رکھتے رہو اپنے پروردگار کے گھر کا حج کرتے رہو۔ خوش دلی سے اپنے اموال کی زکوٰۃ ادا کرتے رہو تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

ایک اور روایت میں آپؐ کا ارشاد ہے!

من مات ولم يحج حجة الإسلام من غير ان يمنعه سلطان جائر أو مرض حابس أو عدو ظاهر فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء
جو شخص فرض حج کیے بغیر مر گیا، جبکہ اس کے راستے میں سلطان ظالم یا مرض شدید یا ظاہری دشمن کی کوئی رکاوٹ نہ تھی تو چاہے وہ یہودی ہو کر مرے یا چاہے نصرانی یا مجوسی ہو کر مرے (ہمیں اس کی کوئی

نصرانیاً أو مجوسیّاً۔ پروا نہیں)

ایک اور روایت میں بھی یہی مضمون وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے فرمایا! جو شخص زاد راہ اور سواری کا مالک تھا، اور بیت اللہ پہنچ سکتا تھا، لیکن اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر،،

۳۔ امت کا شروع سے اب تک حج کی فرضیت پر اجماع رہا ہے۔

۴۔ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حج فرض ہو۔ وجہ یہ ہے کہ عبادات کا وجوب یا تو حقِ عبودیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یا نعمت کے شکر کی بنا پر، کیونکہ حقِ عبودیت اور شکرِ نعمت کی ادائیگی عقولِ سلیمہ میں راسخ ہوتی ہے۔ — اور حج میں اظہارِ عبودیت بھی پایا جاتا ہے اور شکرِ نعمت بھی — اظہارِ عبودیت تو اس طرح کہ اظہارِ عبودیت کا مطلب ہے معبود کے سامنے اپنا تذلل اور عجز ظاہر کرنا۔ اور حج میں یہ چیز کامل طور پر پائی جاتی ہے۔ کیونکہ حج کرنے والا احرام کی حالت میں اپنی پراگندگی ظاہر کرتا ہے۔ زیب و زینت اور راحت و آرام کے اسباب کو چھوڑ دیتا ہے اور ایک ایسے غلام کی صورت بنا لیتا ہے، جس پر اس کا آقا ناراض ہو، چنانچہ وہ اپنی پریشان حالی سے اپنے مولیٰ کی مہربانی اور رحمت کو دعوت دیتا ہے، اور جب حاجی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو ایک ایسے غلام کی طرح ہوتا ہے، جس سے اپنے آقا کی نافرمانی ہو گئی ہو اور وہ مولیٰ کے سامنے کھڑے ہو کر زاری و تضرع اور حمد و ثنا کرتے ہوئے اپنے گناہوں اور لغزشوں کی معافی مانگ رہا ہو۔ اور طواف کی حالت میں وہ ایک ایسے مکان سے چمٹ اور لپٹ رہا ہوتا ہے، جس کی اس کے رب کی طرف نسبت ہے۔ اس وقت وہ اس غلام کی طرح ہوتا ہے جو اپنے مولیٰ کے دروازے پر ڈیرے ڈالے بیٹھا ہو اور اس کی پناہ مانگ رہا ہو — اور حج شکرِ نعمت اس طور پر ہے کہ کچھ عبادات بدنی ہیں اور کچھ مالی۔ اور حج ایسی عبادت ہے جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی، اسی لیے حج اس وقت واجب ہوتا ہے جب مال بھی ہو اور بدن بھی صحیح ہو۔ چنانچہ حج میں دو نعمتوں کا شکر ہے — اور کسی بھی نعمت کا شکر یہ ہے کہ انسان اس نعمت کو منعم کی طاقت و بندگی میں استعمال کرے — اور نعمت کا شکر عقلاً بھی واجب ہے اور شرعاً بھی۔ واللہ اعلم

فصل

کیفیتِ فرضیت کا بیان

۱۔ حج فرضِ عین ہے، فرضِ کفایہ نہیں۔ چنانچہ جس شخص میں بھی وجوبِ حج کی شرائط پائی جائیں اس پر حج فرض ہے۔ کچھ لوگوں کے ادا کر لینے سے باقیوں سے ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف جہاد کے کہ جہاد فرضِ کفایہ ہے، کہ اگر کچھ لوگ یہ فرض ادا کر رہے ہیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج کے فرضِ عین ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حج کے ایجاب کا حکم ہر ہر فرد کو ذاتی طور پر شامل ہے

اور قاعدہ یہ ہے کہ انسان اپنی ذمہ داری سے اس وقت تک عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ جب تک اسے خود ادا نہ کرے۔ ہاں جب کسی دوسرے کے ادا کرنے سے مقصود حاصل ہو جائے تو پھر انسان بری ہو جاتا ہے اور حج میں یہ صورت نہیں پائی جاتی

(ب) حج عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، بخلاف نماز، روزے اور زکوٰۃ کے۔ کہ ایک دن رات میں نماز پانچ مرتبہ، اور روزے اور زکوٰۃ ہر سال ایک مرتبہ واجب ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور نماز، روزے اور زکوٰۃ میں تکرار امر مطلق سے ثابت نہیں ہے، بلکہ ایک زائد دلیل سے ثابت ہے۔ نیز روایت ہے کہ جب حج کی آیت نازل ہوئی تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا! یا رسول اللہ! حج ہر سال فرض ہے یا ایک ہی مرتبہ؟ تو آپ نے فرمایا "ایک ہی مرتبہ" اور ایک روایت میں ہے کہ جب آیت حج نازل ہوئی تو انہوں نے پوچھا "یا رسول اللہ! کیا حج صرف اسی سال فرض ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپ نے فرمایا" ہمیشہ کے لیے"

نیز حج ایسی عبادت ہے جو عظیم کلفت اور شدید مشقت سے ادا ہوتی ہے۔ بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں ہوتی۔ پس اگر ہر سال حج فرض ہو تو اس سے حرج لازم آتا ہے، اور شریعت نے تنگی و حرج کو دور کیا ہے۔ نیز اگر ہر سال حج فرض ہو، اور حرج و مشقت کی وجہ سے کوئی شخص ہر سال ادا نہ کر سکے تو گناہ گار اور عقاب و عذاب کا سزاوار ہو گا۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب اقرع بن حابس نے پوچھا کہ "کیا یہ صرف اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپ نے فرمایا "ہمیشہ کے لیے" اور پھر فرمایا کہ، اگر میں ہر سال کہتا تو اسی طرح واجب ہو جاتا، اور اگر ہر سال واجب ہوتا، پھر تم ترک کرتے تو گمراہی میں پڑ جاتے۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ وجوب کے بعد حج فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ حج علی الفور واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلی امکانی فرصت سے موخر کرنے پر گناہ گار ہوگا۔ اور شرائط وجوب جمع ہونے پر یہی سب سے پہلی سنت ہے کہ حج فوراً ادا کیا جائے۔ ابو سہل الزجاجی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ابو یوسف اور محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے ابو یوسف کا قول ہے کہ فوراً واجب ہے اور محمدؒ کا قول ہے کہ تاخیر کی گنجائش ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ ابو حنیفہ سے ایک روایت ابو یوسف کے قول کی طرح وارد ہوئی ہے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج وقت کی قید کے بغیر مطلقاً فرض کیا ہے۔ چنانچہ آیت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حج کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" یعنی "حج کا زمانہ چند مہینے ہیں، جو معلوم ہیں" نتیجہ یہ نکلا کہ کسی وقت کی قید کے بغیر پوری زندگی میں زمانہ حج میں حج ادا کرنا فرض ہے۔ اب اسے فوراً ادائیگی کے ساتھ مقید کرنا ایک مطلق حکم کی

تقیید ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں ہوتی۔ اور روایت ہے کہ مکہ ۸ھ میں فتح ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ میں حج کیا۔ اگر حج فوراً واجب ہوتا تو آپؐ سے تاخیر کا احتمال نہیں تھا اور مزید یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے حج واجب ہونے کے بعد دوسرے سال یا تیسرے سال حج کیا تو یہ اس کا ادا حج ہوگا، قضا نہیں ہوگا۔ اور اگر فوراً واجب ہوتا تو فوری ادا نہ کرنے سے حج کا وقت فوت ہو گیا، لہٰذا دوسرے یا تیسرے سال حج قضا ہونا چاہیئے ادا نہیں، جیسا کہ نماز ظہر یا رمضان کے روزوں کا وقت فوت ہو جائے تو بعد میں وہ قضا ہوتے ہیں۔

اور ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ حج میں حج ادا کرنے کا امر مطلق ہے اور اس میں فوری وجوب کا بھی احتمال ہے اور تراخی کا بھی۔ لیکن فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ اگر اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے تو ظاہر اور غالب یہ ہے کہ مکلف تاخیر کی وجہ سے گناہ گار ہونے کے خوف فوراً حج ادا کرے گا۔۔۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں فوری وجوب ہی مراد ہے تو بھی وہ فوراً ادا کرنے سے وہ گھاٹے میں نہیں رہا بلکہ خیر کی طرف سبقت کرنے کی وجہ سے نفع اور اجر حاصل ہوا۔۔۔ اور اگر اس امر کو تراخی پر محمول کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ فوراً حج ادا نہ کرے اور دوسرے تیسرے سال تک موخر کرتا رہے۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں تراخی ہی مراد ہے، پھر تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر فی الواقع فوری وجوب مراد ہے تو پھر اسے اسے گناہ کا ضرر لاحق ہوگا۔ لہٰذا ان دونوں وجہوں میں سے اس امر کو فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہے ۔۔۔ اور یہ جو ہم نے اوپر تقریر کی ہے یہ امام الہدیٰ الشیخ ابو منصورؒ الماتریدی کا قول ہے۔ اور وہ ہر اس امر کے بارے میں جس میں وقت کی قید نہ ہو۔ اسی بات کے قائل ہیں کہ اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے، لیکن یہ فوری وجوب عملی طور پر ہے، اعتقادی طور پر نہیں یعنی متعین طور پر یہ اعتقاد تو نہ رکھا جائے کہ اس امر میں فوری وجوب مراد ہے، یا تراخی مراد ہے بلکہ اعتقاد یہ ہو کہ اس امر میں اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے، فوری وجوب یا تراخی، وہ حق ہے لیکن اس پر عمل فوری طور پر کیا جائے۔ امر حج میں فوری وجوب کی تائید مزید اس روایت سے ہوتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من ملک زادا و راحلۃ تبلغه الی بیت اللہ الحرام فلم یحج فلا علیہ ان یموت یهودیا او نصرانیا۔	جو شخص زادِ راہ اور سواری کا مالک ہو، جس سے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہے، پھر اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر۔

اس میں آپؐ نے اس شخص کو وعید سنائی جو پہلی امکانی فرصت سے حج کو مؤخر کرتا ہے کیونکہ آپؐ نے فرمایا "من ملک کذا فلم یحج"، اور فاء تعقیب بلا فصل، کے لیے آتی ہے یعنی جس نے زادِ راہ اور سواری کا مالک ہونے کے فوراً بعد حج نہیں کیا، اس کے لیے وعید

مذکور ہے۔

امرِ مطلق کے بارے میں دوسرے مشائخ کے انداز فکر کے مطابق اس مقام میں یوں کہا جائے گا کہ حج کا سال میں ایک وقت معین ہوتا ہے، اور اس وقت کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے، پس اگر وجوب حج کے بعد پہلے سال سے تاخیر کی گنجائش ہو، جبکہ زندگی کا کچھ بھروسہ نہیں، ہو سکتا ہے کہ آئندہ سال وقتِ حج آنے تک زندہ رہے یا نہ رہے۔ تو پہلے سال سے حج کو موخر کرنا اسے فی الحال فوت کرنا ہے، کیونکہ اب اس حج کو آئندہ سال وقتِ حج آنے سے پہلے ادا کرنا ممکن نہیں ہے اور آئندہ سال اس وقت کو پا لینا یقینی نہیں ہے۔ لہٰذا ایک غیر یقینی امر کی بنیاد پر فی الحال یقینی فوات جائز نہیں ہوگا۔ اور جان بوجھ کر کسی واجب کو فوت کرنا حرام ہے ___ باقی یہ کہنا کہ وجوب حج کے امر میں فوری کی قید نہیں ہے،، مسلم ہے لیکن امر مطلق میں جیسے تراخی کا احتمال ہے ویسے ہی فوری وجوب کا بھی احتمال ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی صورت میں اسے فوری وجوب پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب کوئی دلیل قائم ہو جائے تو مطلق کو مقید کرنا جائز ہو جاتا ہے ___ رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی امکانی فرصت سے حج کو موخر کیا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، اور عذر کی صورت میں کوئی کلام نہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کے (کم از کم) افضل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل بھی بغیر عذر کے ترک نہیں فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں تاخیر کی گنجائش سے مانع، فوت ہونے کا احتمال ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر میں اس کا احتمال نہیں تھا، کیونکہ آپؐ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ آپؐ وفات سے پہلے حج کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا!

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ، لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ۔

بیشک اللہ نے اپنے رسول کو واقع کے مطابق سچا خواب دکھلایا کہ تم انشاء اللہ مسجد حرام میں امن و اطمینان کے ساتھ ضرور داخل ہو گے۔

اور اس میں انشاء اللہ فرمانا یا تو تیمن و تبرک کے لیے ہے اور یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں جماعت کو خطاب فرمایا، اور اللہ کو یہ معلوم تھا کہ ان میں سے بعض داخل ہونے سے پہلے انتقال کر جائیں گے۔

اور یہ کہنا کہ "اگر کوئی شخص وجوب حج کے بعد دوسرے یا تیسرے سال حج کرتا ہے تو وہ ادا حج ہی ہوتا ہے۔ قضا نہیں،، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عملی طور پر فوری وجوب کا اثر صرف اتنا ہے کہ پہلی امکانی فرصت سے موخر کرنے پر گناہ کا احتمال ہے۔ عملاً فوری وجوب کا یہ اثر نہیں ہے کہ دوسرا تیسرا سال اس واجب کا وقت ہی نہیں رہا، جیسا کہ باب صلوٰۃ میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب تعجیل تو اس لیے تھی کہ یہ واجب فوت نہ ہو جائے۔ لیکن جب وہ دوسرے تیسرے سال تک زندہ رہا تو فوت ہونے کا احتمال ختم ہو گیا۔ لہٰذا واجب اپنے

وقت میں ادا ہوا، تفصیل باب صلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

فصل

فرضیت حج کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض شرائط مردوں اور عورتوں سب کے لیے ہیں، اور بعض صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں — جو شرائط مردوں اور عورتوں کیلئے مشترکہ ہیں، ان میں سے ایک شرط "بلوغ" اور دوسری شرط "عقل" ہے۔ چنانچہ نابالغ بچے اور مجنون پر حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ امر حج کے مخاطب ہی نہیں، لہٰذا ان پر حج لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر انہوں نے حج کر بھی لیا، پھر نابالغ بچہ بالغ ہو گیا اور مجنوں کی عقل بحال ہوگئی (اور ابھی تک وہ صاحب استطاعت ہیں)، تو فرض حج ان پر لازم ہے۔ اور بچے نے بلوغ سے پہلے جو حج کیا ہے، وہ نفل شمار ہوگا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

أیما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیه حجة الإسلام۔ — جس بچے نے دس حج بھی کیے ہوں، پھر وہ بالغ ہو تو فرض حج اس پر لازم ہے۔

تیسری شرط احکام دنیا کے لحاظ سے اسلام ہے اور یہ شرط اجماعی ہے چنانچہ اگر کسی کافر نے حج کیا، پھر اسلام لایا تو فرض حج اس پر لازم ہوگا اور حالت کفر میں کیا ہوا حج شمار نہیں ہوگا۔ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

أیما اعرابی حج ولو عشر حجج فعلیه حجة الاسلام اذا هاجر۔ — جس اعرابی نے حج کیا، اگرچہ دس حج بھی کر لے تو ہجرت کے بعد فرض حج اس پر لازم ہے

ہجرت سے مراد ہے کہ جس نے اسلام سے پہلے حج کیے ہوں۔ پھر ہجرت کی یعنی لایا نیز اس لیے کہ حج عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور ہمارے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے کافر پر حج ضروری نہیں، چنانچہ آخرت میں اس سے ترکِ حج پر مؤاخذہ نہیں ہوگا — اور شافعیؒ کے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے اسلام شرط نہیں ہے اور کافر پر بھی واجب ہے۔ چنانچہ آخرت میں کافر سے ترک حج کا مواخذہ ہوگا — اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان احکام کے کفار بھی مخاطب ہیں — یہ اختلاف اصول فقہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اپنے مقام پر معلوم ہو چکا ہے — باقی شافعیؒ اپنے مسلک کے لیے آیۃ "وللہ علی الناس حج البیت" سے حجت نہیں پکڑ سکتے، کیونکہ سیاقِ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں "الناس" سے مراد مومنین ہیں، اس لیے کہ بعد میں فرمایا "ومن کفر فان

اللہ غنی عن العالمین"۔۔۔ نیز اس پر ایک عقلی دلیل بھی ہے جو حج وغیرہ تمام عبادات میں جاری ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادت ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بنا پر کافر پر عبادت واجب قرار دی جائے کہ وہ اسلام لاکر یہ عبادت ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس طرح متبوع کو تابع اور تابع کو متبوع بنانا لازم آتا ہے، اور یہ شے کی حقیقت کو الٹنا ہے، تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں بیان ہو چکی ہے، اور ایک عام حکم کی کسی دلیل عقلی سے تخصیص جائز ہے۔

چوتھی شرط حریت ہے، چنانچہ مملوک پر حج واجب نہیں ہوتا، روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس غلام نے دس حج بھی کیے ہوں، آزادی کے بعد فرض حج اس پر لازم ہوگا" نیز اس لئے کہ اللہ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے فرمایا۔ "و للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" اور زادِ راہ اور سواری کی ملکیت کے بغیر استطاعت حاصل نہیں ہوتی، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے اور غلام کے لیے حق ملکیت ثابت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے۔ لہٰذا محض اجازت سے مالک نہیں بنے گا۔ لہٰذا غلام میں وجوبِ حج کی شرط ہی نہیں پائی جاتی۔ (جب تک کہ اسے آزاد نہ کیا جائے) لہٰذا حج اس پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ سو غلامی کی حالت میں وہ جو حج کرے گا، اسے نفل قرار دیا جائے گا۔

نیز اس لیے کہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اس میں آقا کے اذن اور عدم اذن کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا، لہٰذا غلام کا حج کسی صورت میں بھی فرض حج کے قائم مقام نہیں ہوگا۔ بہ خلاف فقیر کے، کہ ابتداءً فقیر پر حج واجب نہیں ہے لیکن اگر اس نے لوگوں سے مانگ تانگ کے حج کر لیا تو اس کا یہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں اگر وہ خوش حال ہو گیا تو بھی اس پر دوبارہ فرض حج کرنا لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ زادِ راہ، سواری اور اپنے بدن کے منافع کی ملکیت وجوبِ حج کی شرط ہے اور استطاعت کے ذیل میں داخل ہے کیونکہ حج کی ادائیگی مال اور بدن دونوں کے ساتھ ہوتی ہے، اور غلام مال اور بدن میں سے کسی شے کا مالک نہیں، لہٰذا غلام پر حج نہ ابتداءً واجب ہوتا ہے نہ انتہاءً۔۔۔ اور فقیر اپنی ذات کے منافع کا مالک ہے کیونکہ اس کے بدنی منافع کسی کی ملکیت نہیں ہیں، مگر یہ کہ وہ زادِ راہ اور سواری کا مالک نہیں جو کہ وجوب کی ابتدائی شرط ہے، لہٰذا ابتداءً تو فقیر پر حج واجب نہیں ہوتا، لیکن جب وہ مکہ پہنچ گیا۔ اور اپنے بدنی منافع کا تو پہلے سے مالک تھا تو اب وہ پیدل چلتے ہوئے قلیل توشہ کے ساتھ بھی حج کر سکتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں اس پر حج واجب ہو گیا، پھر جب اس نے حج ادا کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہی شمار ہوگا۔۔۔ لیکن غلام جب تک غلام ہے، اس کے بدن کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی۔ لہٰذا غلام نہ ابتداءً حج پر قادر ہے اور نہ انتہاءً، پس اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر فقیر جہاد میں شریک ہوا تو اسے مالِ غنیمت سے ان لوگوں کے برابر مکمل حصہ ملے گا، جن پر جہاد فرض تھا، اگرچہ ابتداءً فقیر پر جہاد واجب

نہیں ہوتا۔ اور غلام اگر جہاد میں جہاد میں شریک ہو تو اسے آزاد آدمی کے برابر حصہ نہیں ملے گا بلکہ بخشش کے طور پر اسے کچھ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غلام اور فقیر کی حیثیت میں فرق ہے جو اوپر بیان ہوا۔ لیکن اگر غلام جمعہ کی نماز میں حاضر ہوا اور نماز پڑھ لی تو یہ اس کی فرض نماز شمار ہوگی۔ اگرچہ ابتداءً غلام پر جمعہ فرض نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، اور آقا کی رعایت رکھتے ہوئے غلام کو آقا کی ملکیت میں تصرف کرنے سے روکا گیا ہے، لیکن نماز پنجگانہ کے اوقات کے بقدر اس کے بدنی منافع آقا کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، اور اتنے اوقات میں غلام اپنی اصل حریت پر باقی ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی اس میں حکمت یہی ہے — اور اس میں آقا کا کوئی خاص نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ نمازیں بہت تھوڑی سی ساعات میں ادا ہو جاتی ہیں، لہٰذا اس میں آقا کے نقصان کے بغیر غلام کا نفع ہے تو جب غلام جمعہ کی نماز میں حاضر ہو گیا اور اس کی سعی کے سبب، آقا اس وقت میں غلام سے جو منافع حاصل کر سکتا تھا، وہ فوت ہو گئے تو اب ظہر اور جمعہ دونوں برابر ہیں اور اب مالک کی رعایت اس میں ہے کہ جمعہ جائز ہو جائے، کیونکہ اگر جمعہ جائز نہ ہوا تو غلام پر دوبارہ ظہر ادا کرنا واجب ہو گا، لہٰذا اس میں آقا کے نقصان میں اضافہ ہے۔ بخلاف حج اور جہاد کے، کہ یہ دونوں مال اور جان کے ساتھ ایک طویل مدت میں ادا ہوتے ہیں؛ تو اس میں آقا کے مال کا بھی نقصان ہے اور طویل عرصہ تک غلام کے منافع و فوائد سے محروم رہنے کا بھی لہٰذا ان دو عبادتوں کے بارے میں غلام کی اصل حریت باقی نہیں رہے گی۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ غلام حج ادا کرے تو وہ فرض حج کے قائم مقام ہو جاتا ہے، تو غلام حج ادا کرنے میں جلدی کریں گے کیونکہ حج ایک مرغوب عبادت ہے اور جہاد بھی ایسے ہی ہے لہٰذا اس میں آقا کو ضرر پہنچے گا؛ پس شرع نے آقا کی رعایت رکھتے ہوئے ان پر روک لگا دی اور اس دروازے کو ہی بند کر دیا۔ چنانچہ حج واجب ہی تب ہوتا ہے جب آدمی زاد راہ، سواری اور اپنے بدنی منافع کا مالک ہو۔

مسئلہ: اگر نابالغ بچے نے احرام باندھ لیا، پھر وقوف عرفہ سے پہلے بالغ ہو گیا، پھر اگر وہ اپنے احرام کے مطابق چلتا رہا اور حج پورا کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہو گا — اور شافعیؒ کے نزدیک جب اس نے حالت بلوغ میں وقوف عرفہ کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہو گا — یہ اختلاف دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ جس شخص کے ذمہ فرض حج باقی ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کر لے تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہی ہو گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ اس کا فرض حج شمار کیا جائے گا — اور عنقریب یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر کوئی شخص تجدید احرام کر لیتا ہے، مثلاً تلبیہ کہہ لیتا ہے یا فرض حج کی نیت کر لیتا ہے۔ اور پھر موقوف عرفہ اور طواف زیارت کرتا ہے تو بلا اختلاف یہ فرض حج شمار ہو گا۔ اسی طرح وقوف عرفہ اور پہلے اگر مجنوں کو افاقہ ہو جائے یا کافر اسلام لے آئے پھر وہ تجدید احرام کریں تو ان کا یہ فرض

حج ہو گا ــــ اور اگر غلام نے احرام باندھ لیا تو یہ فرض حج نہیں ہو گا ــــ غلام اور نابالغ بچے مجنوں اور کافر کے درمیان ایک صورت میں اختلافِ حکم کی وجہ یہ ہے کہ کافر اور مجنوں کا احرام عدم اہلیت کی وجہ سے سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اور نابالغ بچے کا احرام اگرچہ صحیح تو ہے، لیکن لازم نہیں ہے کیونکہ بچہ مکلف نہیں، لہٰذا اس میں تو احرام ٹوٹنے کا احتمال ہے، تو جب نابالغ بچے نے فرض حج کی نیت سے تجدید احرام کی تو پہلا احرام ٹوٹ گیا اور دوسرا شروع ہو گیا (اور کافر اور مجنوں کا تو گویا کہ احرام ہی اب شروع ہوا ہے) لیکن غلام جب احرام باندھ لے تو وہ لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی مکلف ہے تو اس نے جب احرام شروع کیا تھا تو وہ نفل تھا۔ لہٰذا جب تک پہلا احرام فسخ نہ ہو جائے دوسرا احرام صحیح نہیں ہے۔ اور (حج پورا ہونے تک) پہلے احرام میں فسخ کا احتمال نہیں۔

وجوبِ حج کے لیے مشترک پانچویں شرط "تندرستی" ہے۔ چنانچہ بیمار، دیرینہ مریض، اپاہج فالج زدہ، بہت بوڑھا جو سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، محبوس اور اس شخص پر جسے ظالم سلطان نے حج پر جانے سے منع کر دیا ہو، حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وجوبِ حج کیلئے استطاعت کی شرط عائد کی ہے ، اور مراد اس سے یہ ہے کہ اس میں مکلف بننے کی استطاعت ہو۔ یعنی اس سلسلہ میں تمام ضروری اسباب و آلات اسے حاصل ہوں اور منجملہ اسباب، بدن کا ایسی آفات سے سالم ہونا ہے جو مناسک حج کی ادائیگی سے مانع ہوں، کیونکہ حج بدنی عبادت بھی ہے، لہٰذا اس میں تندرستی ضروری ہے۔ ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان " من استطاع الیہ سبیلاً " کی یہ تفسیر منقول ہے کہ "سبیل سے مراد ہے کہ انسان کا بدن صحت مند ہو، اور اس کے پاس زادِ راہ اور سواری خریدنے کے لیے سرمایہ ہو اور کوئی رکاوٹ نہ ہو"

نیز اس لیے کہ تمام عبادتیں انسان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات کے شکر میں واجب ہوتی ہیں تو جب وجوب عبادت کا سبب یعنی نعمتِ سلامتیٔ بدن یا مال ہی موجود نہ ہو، تو اسے شکر واجب کا مکلف کیسے کہا جا سکتا ہے؟

باقی نابینا کے بارے میں "اصل" میں ابو حنیفہؒ سے یہ مذکور ہے کہ "نابینا پر بذاتِ خود حج کرنا واجب نہیں ہے، اگرچہ اسے زاد راہ، سواری اور رہنما میسر ہو۔ ہاں اگر اس کے پاس مال ہے تو اس کے مال میں حج واجب ہے" (یعنی اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرائے) اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ "نابینا، اپاہج اور دیرینہ مریض پر لازم ہے کہ وہ بذاتِ خود حج کریں" اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اگر نابینا کو زاد راہ، سواری اور خادم و رہنما میسر ہے تو اس پر بذاتِ خود حج کرنا واجب ہے۔ اور دیرینہ مریض، اپاہج اور مقطوع الاعضاء پر بذاتِ خود حج واجب نہیں ہوتا (اگرچہ انہیں مذکورہ سہولتیں میسر ہوں)

صاحبین کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استطاعت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ "یہ زادِ راہ اور سواری میسر ہونے کا نام ہے"، تو رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد راہ اور سواری میسر ہونے سے فرمائی۔ اور نابینا کو، چونکہ یہ استطاعت حاصل ہے، اس لیے اس پر بذاتہ حج واجب ہے، جبکہ اسے کوئی خادم، رہنما بھی میسر ہو کیونکہ کسی راہنما کے بغیر وہ مناسکِ حج ادا نہیں کر سکتا۔ باقی نابینا اور دیرینہ مریض اپاہج اور مقطوع الاعضاء کے حکم میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نابینا رہنما کی مدد سے خود حج ادا کر سکتا ہے۔ لیکن یہ لوگ بذات خود حج ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتے، لہٰذا اگرچہ کوئی خادم میسر ہو، ان لوگوں پر بذات خود حج واجب نہیں ہوتا ـــــ اور اپاہج و دیرینہ مریض کے بارے میں حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اگرچہ بذاتِ خود تو قادر نہیں، لیکن کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتے ہیں، اور وجوبِ حج کے لیے یہ بھی کافی ہے کہ کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتا ہو، جیسے زادِ سفر اور سواری کی مدد سے حج کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے فرمائی ہے اور ایسی قدرت یہ لوگ بھی رکھتے ہیں، لہٰذا ان پر بھی بذات خود حج واجب ہے ـــــ اور "اصل" میں ابوحنیفہؒ سے جو روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نابینا بذات خود حج کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ راستوں سے واقف نہیں اور سفر کے دوران میں چڑھنے، اترنے وغیرہ پر قادر نہیں، اور دیرینہ مریض اور اپاہج کا بھی یہی حال ہے، لہٰذا یہ لوگ بذات خود حج کرنے پر قادر نہیں بلکہ ایک ایسے آدمی کی مدد سے قدرت رکھتے ہیں جو ان کے اختیار میں نہیں، اور جو شخص کسی خود مختار کے ذریعے سے قدرت رکھتا ہو، اسے علی الاطلاق قادر نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خود مختار آدمی کا فعل اس کے اپنے اختیار میں ہے؛ چاہے مدد کرے یا نہ کرے، لہٰذا ان لوگوں کو علی الاطلاق استطاعت حاصل نہ ہوئی، یہی وجہ ہے کہ جو بوڑھا خود سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، اس پر حج واجب نہیں ہوتا، اگرچہ وہاں اسے تھامنے والا کوئی شخص موجود ہو، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے اس لیے فرمائی ہے کہ یہ حج تک پہنچانے کے اسباب ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ استطاعت انہی پر منحصر ہے، دیکھیے! اگر حج کا ارادہ رکھنے والے شخص اور مکہ کے درمیان بحرِ مواج ہو اور سفینہ کوئی نہ ہو، یا کعبہ اور اس کے درمیان کوئی دشمن حائل ہو تو حج واجب نہیں ہوتا، حالانکہ زادِ سفر اور سواری موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ زاد سفر اور سواری کی تخصیص، انحصارِ شرط کے لیے نہیں ہے بلکہ بیت اللہ تک پہنچانے والا ممکنہ اسباب پر تنبیہہ کرنے کے لیے ہے۔ چنانچہ جو بھی ممکنہ اسباب ہیں، وہ سب معنوی طور پر استطاعت کے ذیل میں داخل ہیں۔ نیز افرادِ مذکورہ پر اس لیے بھی بذات خود حج واجب نہیں ہے کہ اس میں ان لوگوں پر کھلی اور واضح تنگی اور شدید مشقت ہے، اور فرمانِ الٰہی ہے!

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔ (اللہ نے) تم پر دین میں کوئی (واقعی) تنگی نہیں کی ـــــ

وجوب حج کی مشترک چھٹی شرط "زادِ سفر اور سواری کی ملکیت" ہے۔ یہ شرط ان لوگوں کیلیے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو حصے ہیں، ایک تو اس بات کا بیان کہ یہ شرائطِ وجوب سے ہے، اور دوسرا زادِ سفر اور سواری کی تفسیر ــــ چنانچہ شرطِ وجوب ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اکثر علماء کے قول کے مطابق زاد سفر اور سواری شرط ہے، لہٰذا زاد سفر اور سواری کی اباحت سے حج واجب نہیں ہوتا۔ خواہ اباحت اس شخص کی طرف سے ہو، جس کی اباحت باعث احسان ہے، یا اس شخص کی طرف سے جس کی اباحت باعث احسان نہیں مثلاً باپ زادِ سفر اور سواری استعمال کرنیکی اجازت دے دیتا ہے ـــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسے شخص کی طرف سے زادِ سفر اور سواری کی اباحت ہے، جس کی اباحت باعث احسان نہیں، جیسے باپ اپنے بیٹے کے لئے ان چیزوں کو مباح کر دے تو حج واجب ہو جائے گا ــــ اور اگر کوئی اجنبی آدمی یہ چیزیں مباح کرتا ہے تو اس کے بارے میں شافعی کے دو قول ہیں ــــ اور اگر کوئی انسان اسباب حج ہبہ کر رہا ہو تو، ہمارے نزدیک اس ہبہ کا قبول کرنا واجب نہیں ہے ــــ اور شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں ــــ اور مالکؒ کے نزدیک وجوب حج کے لیے سواری کی شرط بالکل نہیں ہے، نہ ملکاً نہ اباحتاً ــــ صرف زادِ راہ کی ملکیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی تندرست ہے اور چل پھر سکتا ہے تو اس پر حج واجب ہے، اگرچہ اس کے پاس سواری نہ ہو ــــ مالکؒ فرمان الٰہی "و للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ کے ظاہر کو حجت بناتے ہیں۔ چنانچہ جو شخص تندرست ہے، چل پھر سکتا ہے اور اس کے پاس زاد سفر بھی ہے تو اسے استطاعت سبیل حاصل ہے، لہٰذا اس پر فرض حج لازم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری دونوں سے فرمائی، لہٰذا کسی ایک کے پائے جانے سے استطاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ محض پیدل چل سکنا استطاعتِ حج کے لیے کافی نہیں ہے۔ پھر سواری کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ باقی وہ لوگ جو مکہ اور اس کے آس پاس رہتے ہیں، ان کے لیے سواری شرط نہیں ہے۔ ان کے لیے یہی کافی ہے کہ تندرست ہو اور پیدل چل سکتا ہو، تو حج واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے لیے پیدل حج کرنے میں کوئی تنگی نہیں، جیسا کہ جمعہ کے لیے پیدل جانے میں اس کے لیے کوئی تنگی نہیں۔

مسئلہ مذکورہ میں شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استطاعت سے مراد بیت اللہ تک پہنچانے والے اسباب و آلات پر قدرت ہے۔ اور یہ قدرت ان اسباب کی اباحت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ملکیت کی شرط عائد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ ملکیت کی شرط کوئی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اسے زادِ سفر اور سواری استعمال کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے اور یہ قدرت ان اسباب کی اباحت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی لیے باب طہارت میں تیمم کے عدم جواز کے لیے، پانی کی ملکیت اور اباحت دونوں برابر ہیں۔ یہاں بھی ایسے

ہی ہوگا ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب و آلات کی استطاعت، اباحت سے ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ اباحت لازم نہیں ہوتی! دیکھیے امبیح کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مباح لہٗ جسے اباحت کی گئی ہے، کو مباح چیز میں تصرّف کرنے سے روک دے۔

توجب مبیح کو یہ اختیار حاصل ہے تو قدرتِ مطلقہ ثابت نہ ہوئی، لہٰذا یہ شخص علی الاطلاق صاحبِ استطاعت نہیں ہے۔ لہٰذا وجوب کی شرط ہی نہ پائی گئی اس لیے حج واجب نہیں ہوگا۔ بخلاف مسئلہ طہارت کے، کہ وہاں جوازِ تیمم کے لیے عدمِ ماء شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ۔ "پس تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو"، اور پانی کی اباحت کی صورت میں عدمِ ماء کی شرط ثابت نہیں ہوتی (جبکہ حج کے لیے استطاعت کا وجود شرط ہے، جو اباحت کی صورت میں کامل طور پر حاصل نہیں ہوتی)

رہی زاد اور سواری کی تفسیر! تو وہ یہ ہے کہ آدمی اتنے مال کا مالک ہو جس سے وہ درمیانہ خرچ سے یعنی اسراف اور بُخل کے بغیر خرچ کرتے ہوئے سوار ہو کر ۔۔۔ نہ کہ پیدل ۔۔۔ مکہ جا اور آسکے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مال اس کی (متوسط) رہائش گاہ، خادم، گھوڑے (آجکل سائیکل، موٹر سائیکل)، ہتھیار، لباس، گھر کے ضروری سازوسامان، اہل وعیال اور خدام کی خوراک، پوشاک اور قرضوں کی ادائیگی سے زائد ہو ۔۔۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ مال لوٹنے کے بعد ایک ماہ کے خرچ سے بھی زائد ہو ۔۔۔ اور حسن نے ابوحنیفہ سے سواری کی یہ تفسیر نقل کی کہ "جب کسی شخص کے پاس مذکورہ ضرورتوں سے زیادہ اتنا مال ہے جس سے وہ کجاوے یا بار بردار جانور کی ایک جانب یا مکمل اونٹ کرایہ پر لے سکتا ہے اور جانے آنے کا (درمیانہ) خرچ رکھتا ہے تو اس پر حج واجب ہے، اور اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ پیدل چلے یا باری کے ساتھ سواری کرایہ پر لے تو اس پر حج واجب نہیں ہوگا ۔۔۔ اور ہم نے مذکورہ ضرورتوں سے زائد مال کا اس لیے اعتبار کیا ہے کہ یہ انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں، جن کے بغیر گزارہ نہیں، لہٰذا جو مال ان ضرورتوں میں درکار ہو، اس کا ہونا، نہ ہونا برابر ہے ۔۔۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے اہل وعیال کے لیے ایک سال کے نفقہ کی اور بعض نے ایک ماہ کے نفقہ کی جو تحدید کی ہے، یہ کوئی لازمی تحدید و تعیین نہیں ہے، بلکہ یہ مسافت کے قریب و بُعد کے اعتبار سے ہے، کیونکہ مسافت مختلف ہونے سے نفقہ کی مقدار میں بھی اختلاف ہوگا، نتیجہ یہ نکلا کہ اتنا نفقہ ہونا چاہیئے، جو گھر واپس آنے تک اہل وعیال کے لیے کافی ہو ۔۔۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ اگر اس کے پاس صرف اتنا مال ہے کہ سواری باری پر کرایہ پر لے سکتا ہے، تو اس پر حج واجب نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ حج تب واجب ہوتا ہے، جب وہ سوار ہو کر حج کر سکتا ہو، نہ کہ پیدل چل کر، اور جو آدمی باری پر سوار ہونے والا ہے وہ تمام راستہ سوار نہیں رہے گا، بلکہ کچھ راستہ سوار ہوگا، اور کچھ راستہ پیدل چلے گا ۔۔۔ اور ابن شجاع نے ذکر کیا کہ اگر کسی آدمی کے پاس ایسا گھر ہے، جس میں نہ تو

اس کی رہائش ہے، اور نہ وہ کرایہ پر دیا ہوا ہے، اور ایسا سامان ہے جو استعمال میں نہیں آتا، اور ایسا غلام ہے، جس سے خدمت نہیں لیتا تو اس پر واجب ہے کہ انہیں بیچے اور ان کے ثمن سے حج کرے اور اگر ان کا ثمن اتنا بنتا ہے کہ نصاب کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر زکوٰۃ لینا حرام ہے، کیونکہ جب سامان کی مذکورہ حیثیت ہو تو وہ دوسرے اموال کی طرح اس کی ضرورت سے زائد ہے اور یہ صاحب استطاعت ہے، لہٰذا اس پر فرض حج لازم ہو گا۔

اگر کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہو کہ اپنا موجودہ گھر بیچ کر اس کے ثمن سے کم قیمت گھر خریدے اور باقی رقم سے حج کرے، تو یہ افضل ہے۔ لیکن یہ اس پر واجب نہیں، کیونکہ وہ رہائش کا محتاج ہے، اور حاجت و ضرورت میں کم از کم ضروری مقدار کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ گھر بیچ کر صرف رہائش پر اکتفا کرے ___ کرخیؒ نے ابو یوسف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اگر کسی شخص کے پاس رہائش گاہ اور خادم نہیں ہے اور نہ ہی اہل و عیال کی خوراک ہے، اور اس کے پاس اتنے دراہم ہیں، جن سے وہ حج کر سکتا ہے تو اس کے لیے مناسب نہیں کہ ان دراہم کو حج کے علاوہ کسی دوسرے کام میں صرف کرے اور اگر صرف کر دیئے تو گناہ گار ہو گا، کیونکہ دراہم کی ملکیت کی وجہ سے وہ صاحب استطاعت تھا، لہٰذا ترک حج میں اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ باقی رہائش گاہ اور خادم کو نہ خریدنے میں اُسے (فی الحال) کوئی ضرر نہیں پہنچ رہا (بخلاف مسکن اور خادم کو بیچنے کے کہ بیچنے سے اُسے (فی الحال) ضرر پہنچتا ہے داس لیے بیچنا واجب نہیں ہے)" ابو یوسف کا یہ قول کہ "نہ ہی اس کے پاس اہل و عیال کی خوراک ہے" مؤوّل ہے۔ تاویل اس کی یہ ہے کہ "اس کے پاس آنے جانے کی مقدار سے زیادہ اہل و عیال کی خوراک نہیں ہے"، کیونکہ حج پر جا کر واپس آنے کے بقدر خوراک تو بنیادی ضرورت ہے۔ لہٰذا اتنی مقدار حج پر مقدم ہو گی، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

وجوب حج کی ساتویں مشترک شرط "راستہ کا پرامن ہونا" ہے۔ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک زادِ سفر اور سواری کی طرح یہ وجوب حج کی شرط ہے، ابن شجاع نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ادا ہے، شرط وجوب نہیں اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جبکہ راستہ پرامن نہ ہونے سے حج فوت ہونے کا خوف ہو تو کیا حج کی وصیت واجب ہے؟ تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرطِ ادا ہے، ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں وصیت واجب ہے اور جو لوگ شرط وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک وصیت واجب نہیں، کیونکہ حج اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ لہٰذا فوت ہونے سے اس کے ذمہ دَین نہیں بنے گا، اس لیے اس کی وصیت بھی لازم نہیں ہو گی۔

شرطِ ادا کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر صرف زاد اور سواری سے فرمائی، اور اس میں راستے کے امن کا ذکر نہیں فرمایا (لہٰذا یہ استطاعت میں داخل ہو کر شرط وجوب نہیں بنے گا)

اور شرطِ وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے ـــــ اور یہی صحیح ہے ـــــ کہ اللہ تعالیٰ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے، اور راستے کے امن کے بغیر بھی استطاعت حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ زاد و راحلہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر میں صرف زاد اور راحلہ کا اس لیے ذکر فرمایا کہ آپؐ نے اتنے بیان اور وضاحت کو کافی سمجھا تاکہ منصوص علیہ سے غیر منصوص پر استدلال کیا جا سکے، اس لیے کہ علت و معنی ـــــ بیت اللہ تک پہنچنے کا امکان ـــــ میں زاد و راحلہ اور امنِ طریق برابر ہیں، ذرا دیکھیے! جیسا کہ آپؐ نے امنِ طریق کا ذکر نہیں فرمایا، ایسے ہی آپؐ نے اعضاء و جوارح کی صحت اور باقی حسی موانع کے زوال کا بھی ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ وجوب حج کی شرائط میں داخل ہیں۔

علاوہ ازیں جس کے لئے بیت اللہ تک پہنچنا ممنوع اور دشوار ہو اس کے لئے زاد و راحلہ چنداں مفید نہیں، سو زاد و راحلہ کی شرط، امنِ طریق کو بھی مستلزم ہے۔

اب وہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں جو صرف عورتوں سے مخصوص ہیں۔ یہ دو شرطیں ہیں

۱۔ عورت کے ساتھ خاوند یا محرم کا ہونا ضروری ہے، اگر خاوند یا محرم میں سے کوئی نہیں ہے، تو عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، یہ ہمارے نزدیک ہے ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک اس شرط میں ذرا وسعت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کو رفیقِ سفر با اعتماد عورتیں مل جائیں تو خاوند اور محرم کے بغیر بھی عورت کے لیے نکلنا اور حج کرنا لازم ہے ـــــ ان کی حجت فرمان الٰہی "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" کا ظاہر ہے، کہ بلا اختلاف "الناس" کا خطاب مردوں، عورتوں سب کو شامل ہے، تو جب عورت کے پاس زاد و راحلہ موجود ہے اور (خاوند یا محرم یا) ایسی با اعتماد عورتوں کا ساتھ میسر ہے، جن سے خرابی کا اندیشہ نہیں تو وہ صاحبۂ استطاعت ہے، لہٰذا فرض حج اس پر لازم ہوگا ـــــ ہماری دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"ألا لا تحجن إمرأة إلا ومعها محرم" — خبردار! کوئی عورت محرم کے بغیر ہرگز حج نہ کرے

اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

لا تسافر إمرأة ثلاثة ایام إلا ومعها محرم او زوج۔ — کوئی عورت محرم یا خاوند کے بغیر تین دن کی مسافت کا سفر نہ کرے۔

نیز اس لیے کہ جب عورت کے ساتھ خاوند یا محرم نہ ہو تو آدمی اس کے بارے میں بے خوف نہیں ہو سکتا، کیونکہ عورتیں تو مذبح پر پڑے ہوئے گوشت کی طرح ہیں، ہاں جو اس سے ہٹا لیں گے، وہ بچ جائے گا۔ اس لیے عورت کے لیے اکیلا نکلنا جائز نہیں ہے، رہی عورتوں کی رفاقت! تو بات یہ ہے کہ جب عورتوں کا اجتماع ہو تو خوف بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجنبی عورت سے خلوت حرام ہے، اگرچہ اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی ہو ـــــ باقی

آیت مذکورہ خاوند یا محرم کا ساتھ نہ ہونے کی صورت میں عورتوں کو شامل ہی نہیں ہوتی۔
کیونکہ عورت بذات خود سواری سے اترنے چڑھنے نہیں سکتی۔ لہٰذا وہ کسی اتارنے چڑھانے والے کی محتاج ہے، اور یہ خاوند یا محرم کے علاوہ کسی دوسرے کے لیے جائز نہیں۔ لہٰذا ایسی حالت میں وہ صاحبۂ استطاعت ہی نہیں، اس لیے وہ نص میں شامل اور داخل نہیں ہوگی۔
مسئلہ: اگر خاوند یا محرم ساتھ جانے سے انکار کردے تو اسے نکلنے پر مجبور نہیں کر سکتے۔
اور اگر خاوند یا محرم زاد راحلہ کی وجہ سے جانے سے انکار کرے تو کیا زاد و راحلہ کا مہیا کرنا عورت پر لازم ہے؟ قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ خاوند یا محرم کیلئے زاد و راحلہ مہیا کرنا عورت پر لازم ہے اور اسطرح اس پر بذات خود حج کرنا واجب ہے
اور قاضیؒ نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ عورت پر یہ لازم نہیں، اور نہ ہی ایسی صورت میں عورت پر حج واجب ہوتا ہے ـــــ قدوریؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خاوند یا محرم بمنزلہ زاد و راحلہ عورت کی ضروریاتِ حج میں داخل ہیں کیونکہ اس کے بغیر عورت کے لیے حج کرنا ممکن نہیں، جیسا کہ زاد و راحلہ کے بغیر حج کرنا ممکن نہیں ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ خاوند یا محرم کا زاد و راحلہ ان کے ذاتی مال سے لازم کیا جائے۔ لہٰذا خاوند یا محرم کے لیے زاد و راحلہ مہیا کرنا عورت پر ایسے ہی لازم ہے، جیسے خود اپنے لیے زاد و راحلہ فراہم کرنا اس پر لازم ہے ـــــ اور قاضیؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خاوند یا محرم کی رفاقت عورت پر وجوب حج کی شرائط میں سے ہیں، اور انسان پر شرط وجوب کی تحصیل لازم نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر شرط پائی جائے تو مشروط واجب ہوتا ہے، وگرنہ واجب ہی نہیں ہوتا۔ دیکھیئے! فقیر پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ زاد و راحلہ کی تحصیل کرے تاکہ اس پر حج واجب ہو۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ جس عورت کا نہ خاوند ہو اور نہ کوئی محرم، اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ کسی آدمی سے نکاح کرے، تاکہ وہ اسے حج کروائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔
مسئلہ: اگر کسی عورت کو محرم کی رفاقت میسر ہو رہی ہو تو ہمارے نزدیک فرض حج کے سلسلہ میں خاوند کی اجازت کے بغیر محرم کے ساتھ نکلنے کا اختیار ہے ـــ اور شافعیؒ کے نزدیک خاوند کی اجازت کے بغیر عورت کو اختیار نہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے اس خروج سے خاوند کا جو عورت پر حق ہے کہ وہ اس سے جسمانی آسودگی اور راحت حاصل کرے، وہ فوت ہو جاتا ہے، لہٰذا خاوند کی رضامندی کے بغیر عورت کو اس کا اختیار نہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کو جب کوئی محرم میسر ہو جائے تو اسے استطاعتِ سبیل حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ اب وہ چڑھنے، اترنے پر قادر ہے۔ اور محرم کی حمایت و صیانت میں خطرات سے محفوظ ہے ـــ رہا یہ کہنا کہ "اس سے خاوند کا حق فوت ہو جاتا ہے" تو ہم کہتے ہیں کہ فرائض ادا کرنے کے بقدر اوقات میں عورت سے نفع اندوزی خاوند کی ملکیت

سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ نماز پنجگانہ اور صوم رمضان وغیرہ میں ہے۔ چنانچہ اگر عورت نفل حج کے لیے نکلنا چاہتی ہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار ہے، جیسا کہ وہ اپنی ضرورت کے لیے نفل نماز اور نفل روزے سے روک سکتا ہے

اور عورت خواہ جوان ہو یا بوڑھی، بہرصورت اسے خاوند یا محرم کے بغیر نکلنے کی اجازت نہیں، کیونکہ ہم نے جو علت ذکر کی ہے کہ عورت سواری پر چڑھنے اترنے میں مددگار کی محتاج ہوتی ہے۔ اس میں بھی جوان اور بوڑھی کا کوئی فرق نہیں، بلکہ بوڑھی عورت کو تو اس کی زیادہ ضرورت ہے، کیونکہ وہ زیادہ محتاج ہے۔ اسی طرح شیطان صفت لوگوں سے بھی خطرہ ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی اندیشہ ہے کہ چڑھتے اترتے ہوئے غلط اور گناہ آلود نظریں اسے تاکیں گی۔ لہٰذا وہ بھی خاوند یا محرم کی محتاج ہے، جو اس کی حفاظت و اعانت کرے۔ واللہ اعلم

محرم کون ہے؟

محرم وہ شخص ہے جس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو، خواہ حرمت نکاح رشتۂ قرابت کی وجہ سے ہو یا رشتۂ رضاعت کی وجہ سے ہو یا رشتۂ سسرالی کی وجہ سے، کیونکہ دائمی حرمت سے خلوت میں تہمت کا اندیشہ زائل ہو جاتا ہے، اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر محرم ناقابلِ اعتماد و اطمینان ہو تو پھر اس کیساتھ بھی سفر کرنا جائز نہیں۔

محرم خواہ آزاد ہو یا غلام، اس میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ غلامی محرمیت کے منافی نہیں ہے، اور خواہ محرم مسلم ہو یا ذمی ہو یا مشرک، کیونکہ ذمی اور مشرک بھی اپنی محارم کی حفاظت کرتے ہیں، ہاں اگر محرم مجوسی ہے تو پھر اس کے ساتھ سفر جائز نہیں، کیونکہ مجوسی محارم کیساتھ نکاح کو مباح جانتے ہیں لہٰذا اجنبی کی طرح اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور فقہاء نے کہا ہے کہ نابالغ بچہ اور مجنوں دورانِ سفر میں محرم کا حکم نہیں رکھتے، کیونکہ یہ حفاظت نہیں کر سکتے۔

نیز فقہاء نے کہا ہے کہ جو بچی رغبت کی عمر کو نہیں پہنچی، وہ محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے کیونکہ اس پر کوئی خطرہ نہیں، لیکن جب وہ رغبت کی عمر کو پہنچ جائے تو پھر محرم کے بغیر سفر نہ کرے، کیونکہ اب وہ خطرے کی حدود میں داخل ہو گئی ہے۔

مسئلہ: خاوند یا محرم کی شرط اس وقت ہے، جب عورت کی جائے قیام اور مکہ کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور اگر مسافت اس سے کم ہے تو پھر وہ محرم کے بغیر بھی حج کر سکتی ہے۔ کیونکہ محرم کی شرط سفر کے لیے ہوتی ہے اور تین دن سے کم مسافت سفر نہیں بنتی، لہٰذا اتنی مسافت کے لیے محرم کی رفاقت شرط نہیں۔ جیسا کہ ایک محلہ سے نکل کر دوسرے محلہ میں جانے کے لیے محرم کی شرط نہیں ہے

مسئلہ: خاوند یا محرم کی رفاقت شرطِ وجوب ہے یا شرطِ جواز؟ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ جیسا کہ امنِ طریق کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ شرط

وجوب ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم امن طریق کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم
عورتوں کے ساتھ مخصوص دوسری شرط یہ ہے کہ حج کا ارادہ کرنے والی عورت ایام عدت میں نہ ہو، خواہ عدتِ طلاق ہو یا عدتِ وفات، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایام عدت میں عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا ہے!

وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ۔ (ایام عدت میں) ان عورتوں کو ان کے گھروں سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مقام "ذوالحلیفہ" سے ان عورتوں کو لوٹا دیا، جو ایام عدت گذار رہی تھیں۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے ایسی عورتوں کو مقام "جحفہ" سے واپس کر دیا۔ نیز اس لیے کہ حج دوسرے وقت میں ادا کرنا ممکن ہے، لیکن عدت صرف اسی وقت میں پوری کرنا واجب ہے، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ایسی صورت اختیار کی جائے، جس سے دونوں پر عمل ہو جائے۔

اور اگر عدت سفرِ حج کے دوران میں واجب ہوتی، تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اگر وہ خاوند کی معیت میں سفر کر رہی ہے، اور طلاق رجعی ہوتی ہے تو خاوند اس سے جدا نہ ہو، کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت ختم نہیں ہوتی، اور افضل یہ ہے کہ وہ عورت کی طرف رجوع کر لے ___ اور اگر طلاق بائن ہوئی ہے یا خاوند کی وفات سے عدت لازم ہو گئی ہے تو دیکھیں گے، اگر اس مقام سے اس کی منزل مدتِ سفر سے کم مسافت پر ہے اور مکہ مدتِ سفر کی مسافت پر ہے تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے، کیونکہ اتنی مسافت کے اندر اندر سفر نہیں بنتا تو گویا کہ وہ اپنے شہر ہی میں ہے۔ اور اگر اس مقام سے مکہ کی مسافت مدتِ سفر سے کم ہے اور گھر مدت سفر کی مسافت پر ہے تو پھر وہ مکہ کی طرف اپنا سفر جاری رکھے کیونکہ مدت سفر سے کم مسافت میں محرم کی رفاقت کی احتیاج نہیں ___ اور اگر اس مقام سے دونوں جانب مدتِ سفر سے کم مسافت بنتی ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے سفر جاری رکھے اور چاہے تو گھر لوٹ آئے ___ اور اگر اس مقام سے دونوں جانب مدت سفر کی مسافت ہے تو پھر دیکھیں گے۔ اگر یہ مقام شہر ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق عدت ختم ہونے تک شہر سے نکلنا جائز نہیں ہے، اگرچہ کوئی محرم بھی مل جائے، اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر کوئی محرم مل جائے تو نکل سکتی ہے، لیکن اگر محرم نہیں ملا تو بلا اختلاف نکلنا جائز نہیں ہے ___ اور اگر وہ مقام جنگل یا دیہات ہے، جہاں اسے اپنی جان و مال کا خطرہ ہے تو پھر سفر جاری رکھے، یہاں تک کہ جائے امن میں داخل ہو جائے۔ جائے امن میں داخل ہونے کے بعد ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اختتام عدت تک نکلنا جائز نہیں ہے، خواہ کوئی محرم ملے یا نہ ملے، اور صاحبین کے نزدیک اگر کوئی محرم مل جائے تو نکلنا جائز ہے ___ یہ کتاب الطلاق کے مسائل ہیں، انشاء اللہ ہم عدت کے بیان میں ان مسائل کو دلائل کے

ساتھ ذکر کریں گے۔

مسئلہ: جن لوگوں پر عذر کی وجہ سے بذات خود حج کرنا واجب نہ ہو، جیسے مریض وغیرہ ہیں، اور ان کے پاس مال ہو تو ان پر لازم ہے کہ کسی آدمی کو اپنی طرف سے حج کروائیں، اور اگر یہ حج کروانے کے جواز کی شرائط کے مطابق ہوا تو یہ ان کے فرض حج کی طرف سے کافی ہوگا۔۔۔اور اگر کسی صاحب عذر نے تکلیف برداشت کرتے ہوئے بذات خود حج کرلیا تو یہ اس کا فرض حج شمار ہوگا، بشرطیکہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہو، کیونکہ اس میں حج فرض ہونے کی اہلیت ہے۔ لیکن چونکہ تنگی اور مشقت کے بغیر مکہ پہنچنا ممکن نہیں تھا۔ اس لیے بذات خود اس کے لیے حج کرنا اس پر واجب نہیں ہوا۔ لیکن جب اس نے تکلیف اور تنگی برداشت کرلی تو اب یہ مشقت رائیگاں نہیں جائے گی، جیسے فقیر حج کرلے یا غلام جمعہ میں شریک ہو جائے تو ادا ہو جاتا ہے۔ بخلاف غلام، نابالغ بچے اور مجنونوں کے، کہ ان کے حج کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اور نابالغ میں تو یہ اہلیت ہی نہیں کہ ان پر حج فرض ہو۔ اور مجنوں سرے سے عبادت کا اہل ہی نہیں۔ واللہ اعلم

مسئلہ: اوپر جو ہم نے وجوب حج کی شرائط، زاد و راحلہ وغیرہ ذکر کی ہیں، ان شرائط کا اس وقت پایا جانا ضروری ہے، جب اہل شہر سفر حج کے لیے نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں۔ چنانچہ اگر وہ سال کے شروع میں حج کے مہینوں سے پہلے اور اہل شہر کی تیاریوں سے پہلے زاد و راحلہ کا مالک ہے تو اسے گنجائش ہے کہ جہاں چاہے، انہیں صرف کرے، کیونکہ اس مرحلے سے پہلے اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا، اور جس پر حج واجب نہ ہو، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حج کی تیاری کرے۔ چنانچہ جیسے چاہے، اپنے مال میں تصرف کرے۔ اور جب اس نے اپنا مال صرف کردیا پھر اہل شہر سفر حج کے لیے نکلنے کی تیاریوں میں لگے تو اب اس پر حج واجب نہیں ہوگا۔ لیکن جب اہل شہر کے نکلنے کا وقت آن پہنچا ہو، اور اس کے پاس مال ہو، تو اب۔۔۔ان لوگوں کے قول کے مطابق جو حج میں فوری وجوب کے قائل ہیں۔ اس کے لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اہل شہر نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں تو استطاعت موجود ہونے کی وجہ سے اس پر بھی حج واجب ہوگیا، لہٰذا اسے بھی لازم ہے کہ حج کی تیاری کرے، اس لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مسافر کے پاس طہارت کے لئے

پانی ہو اور مسافر کا وقت قریب ہو تو طہارت کے علاوہ کسی دوسرے کام میں پانی استعمال کرنا جائز نہیں ہوتا اور اگر اس نے کسی دوسرے مصرف میں مال صرف کردیا تو گناہ گار ہوا، اور اس پر حج لازم ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

ارکانِ حج کا بیان

حج کے دو رکن ہیں۔
۱۔ وقوفِ عرفہ، اور یہ حج کا رکن اصلی ہے۔
۲۔ طوافِ زیارت وقوفِ عرفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر بحث ہوگی۔
ا۔ رکنیتِ وقوف کا بیان
ب۔ مکانِ وقوف کا بیان
ج۔ زمانِ وقوف کا بیان
د۔ مقدارِ زمانِ وقوف کا بیان

رکنیّتِ وقوف کا بیان

وقوفِ عرفہ کے رکنِ حج ہونے پر اللہ تعالےٰ کا یہ فرمان دلیل ہے!
وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً "
کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا!
الحج عرفۃ۔ حج تو نام ہی عرفہ کا ہے۔
مراد ہے وقوفِ عرفہ، کیونکہ حج تو ایک فعل ہے، اور عرفہ ایک جگہ کا نام ہے، تو مکان عرفہ کو حج نہیں کہہ سکتے، لہٰذا وقوف اس میں مضمر ہے اور عبارت یوں ہے "الحج الوقوف بعرفۃ" اور قاعدہ ہے کہ جب حکمِ مجمل کے ساتھ مفسر لاحق ہوجائے تو وہ مجمل شروع سے ہی مفسر سمجھا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا" وللہ علی الناس حج البیت و الحج الوقوف بعرفۃ۔ تو اس حکم کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف وقوفِ عرفہ ہی رکن ہو، مگر یہ کہ ایک دلیل کی وجہ سے طوافِ زیارت کا اضافہ کیا گیا ہے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفسیر کے سیاق میں فرمایا!
من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ جس نے وقوفِ عرفہ کرلیا تو اس کا حج پورا ہوگیا۔
اس میں آپؐ نے وقوفِ عرفہ پر حج کے اسم کا اطلاق فرمایا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وقوفِ عرفہ رکن ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وقوفِ عرفہ واجب ہے، فرض بھی نہیں، کجا یہ کہ رکن ہو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے تمام ہونے کو وقوف سے معلق فرمایا۔ اور جس چیز سے کسی چیز کا تمام ہونا متعلق ہو وہ واجب ہوتی ہے، فرض نہیں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تمام سے مراد نقصان کی ضد نہیں ہے، بلکہ فساد کے احتمال

سے خارج ہونا مراد ہے، "تو" فقد تم حجۃ،، کا مطلب یہ ہے کہ وقوف کے بعد اگر کوئی مفسد پایا گیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، اس لیے کہ پورا ہو چکا ہے، چنانچہ اگر کسی نے وقوف کے بعد جماع بھی کر لیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، ہاں فدیہ لازم ہوگا، جیساکہ ہم ذکر کریں گے، انشاءاللہ تعالیٰ، اور تاویلِ مذکور کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً،، کی رو سے حج فرض ہوا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر وقوفِ عرفہ فرمائی، تو وقوفِ عرفہ فرض یعنی رکن ہوا۔ پس اگر حدیث میں مذکور لفظِ تمام کو نقصان کی ضد پر محمول کیا جائے تو وقوفِ عرفہ فرض نہیں بنتا، کیونکہ حدیث کے اس مفہوم کے مطابق حج اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ تو اس طرح تناقض پیدا ہوتا ہے، اس لیے حدیث میں مذکور لفظِ تمام کو اس مفہوم پر محمول کرنا چاہیئے کہ اب حج فاسد ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ تاکہ تناقض سے بچ کر تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی وقوفِ عرفہ کی رکنیت پر دلیل ہے!

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ۔ پھر تم بھی وہاں سے جاکر واپس آؤ جہاں سے دوسرے لوگ جاکر واپس آتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہلِ حرم عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے (یعنی عرفات میں جاتے ہی نہیں تھے بلکہ مزدلفہ سے واپس آجاتے تھے) اور کہتے تھے کہ ہم تو مجاورِ حرم ہیں۔ ہم عام لوگوں کی طرح عرفات نہیں جائیں گے (جبکہ حرم سے باہر ہے)، تو اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ نازل فرمائی اور اہلِ حرم کو وقوفِ عرفات اور وہاں سے لوگوں کے ساتھ پلٹنے کا حکم دیا، اور ظاہر ہے کہ پلٹنا تبھی ہوگا جبکہ وہاں وقوف ہو۔ تو اس آیت میں عرفات سے پلٹنے کا حکم حکم سے وقوفِ عرفات کا حکم بھی ثابت ہوا۔ اسی بارے میں عائشہؓ سے روایت ہے کہ "قریش اور ان کے ہم مذہب لوگ مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے اور عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت" ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ،، نازل فرمائی۔

اسی طرح امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ وقوفِ عرفات حج کا رکن ہے۔

وقوفِ عرفات کا مقام

پورا میدانِ عرفات مقامِ وقوف ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

عرفات کلھا موقف إلا بطن عرنۃ۔ بطن عرنہ کو چھوڑ کر تمام عرفات جائے وقوف ہے۔

نیز حدیث مذکور بھی اس پر دلیل ہے، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج تو عرفہ ہی ہے، جس نے وقوفِ عرفہ کر لیا، اس کا حج پورا ہو گیا" اس میں آپؐ نے مطلقاً عرفات کو مقامِ وقوف قرار دیا اور کسی خاص جگہ کی تعیین نہیں فرمائی، ہاں بطنِ عرنہ میں ٹھہرنا جائز نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس کے بارے میں یہ خبر دی ہے

کہ بطن عرنہ شیطان کی وادی ہے۔

وقوف عرفات کا وقت

وقوف عرفات کا وقت یوم عرفہ میں سورج ڈھلنے سے لے کر یوم نحر کی صبح صادق طلوع ہونے تک ہے چنانچہ اگر کسی نے اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں وقوف کیا تو اس کا وقوف و عدم وقوف برابر ہے۔ کیونکہ یہ ایسا فرض ہے، جس کے لیے وقت معین ہے، للہٰذا اوقات معینہ والے دوسرے فرائض کی طرح یہ بھی کسی دوسرے وقت میں ادا نہیں ہوگا۔ ہاں! اشتباہ کی وجہ سے مجبوری اور ضرورت کی حالت استحساناً مستثنیٰ ہے۔ تفصیل ہم ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اسی طرح یوم عرفہ میں زوال سے پہلے بھی وقوف کافی نہیں ہوگا۔ جب تک کہ زوال کے بعد وقوف نہیں کر لیتا۔۔۔ اسی طرح جو شخص دن اور رات کے کسی حصہ میں عرفات نہیں پہنچ سکا، تو اس کا حج فوت ہوگیا۔ اس کی بنیادی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال کے بعد وقوف عرفات کیا اور فرمایا،

خُذُوا عَنِّی مَنَاسِکَکُمْ۔ مجھ سے اعمالِ حج (کا طریقہ) اخذ کرو۔

تو یہ وقوف عرفات کے اول وقت کا بیان ہوا۔ اور آپ نے فرمایا!

من ادرك عرفة ادرك الحج جس نے عرفہ پالیا تو اس نے حج پالیا۔ اور ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج۔ جس نے عرفہ رات میں (بھی) فوت ہوگیا تو اس کا حج فوت ہوگیا۔"

یہ وقوف کے آخر وقت کا بیان ہے، اس سے معلوم ہوگیا کہ وقوف عرفات کا وقت آخر رات تک باقی رہتا ہے، اور رات ختم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔۔۔ یہ تفصیل اکثر علماء کے قول کے مطابق ہے۔۔۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوف عرفات کا وقت رات ہے، تو جس نے رات کے کسی حصہ میں وقوف نہیں کیا تو اس کا وقوف جائز ہی نہیں ہوا۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

منْ ادرك عرفه بليل فقد ادرك الحج۔ "جس نے رات میں عرفہ پالیا تو اس نے حج پالیا"

تو اس سے معلوم ہوا کہ رات کے کسی حصہ میں وقوف کرنا اس رکن کی ادائیگی کا وقت ہے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلوٰة وكان قبل ذلك بعرفة ساعة من ليل او نهار، فقد تم حجه وقضى تفثه۔ "جس نے ہمارے ساتھ یہاں وقوف کیا اور ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور اس سے پہلے وہ عرفہ میں رات یا دن کی کسی ساعت میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہوگیا اور اس نے اپنی (اگنا ہوں کی) میل کچیل کو دور کر لیا۔"

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کرنے سے حج پورا ہونے کی خبر دی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ (وقت مذکور کے اندر اندر) غیر معین طور پر تمام ساعات وقوف کا وقت ہیں۔

نیز ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس نے وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا ہو گیا" ـــــ اس میں زمانے اور وقت کی کوئی قید نہیں، لیکن دوسری دلیل کی بنا پر یوم عرفہ میں زوال سے پہلے کا زمانہ اور یوم نحر میں طلوع فجر سے بعد کا زمانہ مراد نہیں ہے۔ لہٰذا زوال سے لے کر طلوعِ فجر تک کا عرصہ اس حدیث میں مراد ہوا۔

نیز اس لیے کہ وقوف بھی ایک عبادت ہے، لہٰذا دوسری عبادات کی طرح یہ رات کے ساتھ مخصوص نہیں ہو گی ـــــ اور مالک نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف یہ ہے کہ "جس نے رات میں عرفہ کو پا لیا، اس نے حج پا لیا" ـــــ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ جس نے رات میں نہیں پایا تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو ان کی رائے ایک ایسے امر پر مبنی ہے۔ جس کے بارے میں یہ حدیث ساکت ہے، لہٰذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر ذوالحجہ کے ہلال میں اشتباہ ہو جائے، اور لوگ ذوالقعدہ کے تیس دن شمار کرنے کے حساب سے وقوفِ عرفات کریں، پھر چند گواہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے تو فلاں دن ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس شہادت کے مطابق وقوفِ عرفات یومِ نحر میں پڑتا ہو، تو استحسان یہ ہے کہ ان کا وقوف صحیح ہے اور ان کی حجت تام ہے ـــــ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وقوف صحیح نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وقوف غیر وقت میں ہوا، لہٰذا جائز نہ ہو گا جیسا کہ اسی صورت میں اگر یہ ظاہر ہوا کہ وقوف یوم ترویہ (۸ ذوالحجہ) میں ہوا تو جائز نہیں ہے۔ اور تقدیم و تاخیر میں کیا فرق ہے؟ (لہٰذا دونوں صورتوں میں غیر صحیح ہو گا)

استحسان کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"صومکم یوم تصومون و اضحاکم یوم تضحون وعرفتکم یوم تعرفون" وفی روایۃ "وحجکم یوم تحجون"

"تمہارے روزے کا وقت وہی ہے، جس دن تم سب روزہ رکھو، اور تمہاری قربانی کا دن وہی ہے جس دن تم سب قربانی کرو، اور تمہارے وقوفِ عرفہ کا دن وہی ہے جس دن تم سب وقوف کرو"

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں "اور تمہارے حج کا دن وہی ہے، جس دن تم سب حج کرو"

تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوف یا حج کا وقت وہ قرار دیا، جس میں لوگ وقوف یا حج کریں (یعنی دلیل کی بنیاد پر جب سب ایک وقت پر متفق ہو جائیں تو وہی اس کا وقت ہو جاتا ہے)، اور شہادت کی وجہ سے وقت میں تبدیلی دو وجہ سے نہیں ہو گی۔ ایک تو یہ کہ یہ نفی پر شہادت ہے، یعنی جوازِ حج کی نفی پر، اور نفی پر شہادت باطل ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ شہادت تو مقبول اور درست ہے، لیکن وقوف بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح کا اشتباہ اکثر ہو جاتا ہے، اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ تو اگر ہم جواز کا حکم نہ لگائیں تو لوگ حرج

میں واقع ہو جائیں گے۔ بہ خلاف اس کے، اگر یہ ظاہر ہو کر وقوف یوم ترویہ میں ہوا، تو
جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ صورت بہت نادرالوقوع ہے، لہٰذا یہ عدم کے ساتھ لاحق ہو
گی۔ نیز اس لیے کہ تاخیر کی صورت میں ان کے عمل کی بنا ایک ایسی دلیل پر ہے، جو ظاہر ہے
اور واجب العمل ہے، یعنی جب آسمان میں ہلال کی عدم روایت کا کوئی سبب ہو تو تیس ۳۰
دن پورے کرنا واجب ہوتا ہے، لہٰذا دلیل پر عمل کرنے کے بعد اگر ان کی خطا ظاہر ہوئی
تو وہ معذور ہیں، بہ خلاف تقدیم کے، کہ یہ خطا کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہٰذا اس میں انہیں
معذور نہیں سمجھا جائے گا

اس کی نظیر یہ ہے کہ قبلہ میں اشتباہ ہوگیا، اس نے تحری کی اور ایک طرف منہ کر کے
نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ قبلہ اس طرف نہیں تھا، تو اس کی نماز جائز ہوگئی، اور اگر تحری
کے بغیر نماز پڑھ لی، پھر جہت قبلہ کے تعین میں خطا ظاہر ہوگئی تو نماز جائز نہیں ہوئی۔
وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور صورت مذکورہ میں کیا گواہوں کا وقوف جائز ہو جائے گا یا نہیں؟ ہشام کی محمدؒ
سے روایت ہے کہ ان کا وقوف اور حج بھی جائز ہوگا۔

مسئلہ: محمد نے فرمایا: اگر امام کے پاس دو گواہ (اپنی رویت کے مطابق) یوم عرفہ
کی شام کو آکر رویت ہلال کی گواہی دیں (کہ ہم نے ۲۹ ذوالقعدہ کو ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس
کے مطابق آج یوم عرفہ ہے۔ جبکہ لوگ اس دن یوم ترویہ کے مناسک ادا کر رہے تھے) تو
ایسی صورت میں اگر امام کے لیے تمام لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ باقی رات میں وقوف ممکن نہیں
ہے تو اس شہادت پر عمل نہ کرے اور آئندہ روز زوال کے بعد وقوف کرے (یعنی حسب
حساب سے وہ مناسک ادا کر رہے ہیں، ویسے ہی ادا کرتے رہیں) کیونکہ اگرچہ گواہوں
نے تو عرفہ کی شام کو گواہی دے دی، لیکن جب لوگوں کے لیے وقوف کے باقی وقت یعنی
رات کے باقی حصہ میں وقوف کرنا متعذر ہے تو یوں ہوگیا گویا کہ انھوں نے وقت گزرنے
کے بعد گواہی دی (جس کا کوئی فائدہ نہیں) ـــ اور اگر ایسی صورت میں امام کے لیے تمام
لوگوں کے ساتھ یا اکثر لوگوں کے ساتھ (جبکہ کمزور اور ضعیف لوگ نہ پہنچ سکتے ہوں) وقوف
ممکن ہو، تو وقوف کرے، اور اگر وقوف نہ کیا تو حج فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ علم و قدرت
کے باوجود وقوف اپنے وقت پر ادا نہیں کیا۔

مسئلہ: محمدؒ نے فرمایا: اگر ہلال میں اشتباہ ہوگیا اور امام اور لوگ (فی الواقع) یوم نحر میں
وقوف کر رہے ہیں۔ اور جس شخص نے ہلال دیکھ لیا تھا وہ اپنی رویت کے مطابق یوم عرفہ میں وقوف
کر چکا ہے، تو اس کا وقوف جائز نہیں ہوا، اور اس پر لازم ہے کہ امام کے ساتھ دوبارہ وقوف
کرے، کیونکہ اب جماعت کے حق میں یوم نحر ہی یوم حج ہوگیا ہے، اور یہ نہیں ہو سکتا کہ
وقوف کا وقت مختلف ہو، لہٰذا اس کے انفرادی فعل کا کوئی اعتبار نہیں ـــ اسی طرح اگر امام

نے کسی اجتہادی وجہ کی بنا پر وقوف مؤخر کر دیا، تو جس نے اس سے پہلے وقوف کیا، وہ جائز نہیں ہوگا۔ پس اگر امام کے پاس دو گواہوں نے ہلالِ ذی الحجہ کی گواہی دی۔ لیکن امام نے ان کی شہادت رد کر دی، کیونکہ آسمان بالکل صاف تھا۔ لیکن دوسری طرف کچھ لوگوں نے ان کی شہادت کی بنا پر وقوف کر لیا تو ان کا وقوف جائز نہیں ہوا، کیونکہ امام نے ایک ایسے سبب سے وقوف موخر کیا ہے جس پر عمل کرنا شریعت میں جائز ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا کہ اشتباہ کی وجہ سے وقوف مؤخر ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

کتنی دیر وقوف ضروری ہے؟

مقدارِ وقوف کے دو درجے ہیں۔ فرض اور واجب۔ وقوف کی فرض مقدار تو یہ ہے کہ مدتِ وقوف کی کسی ساعت میں میدانِ عرفات میں اس کی موجودگی پائی جائے۔ تو اس مدت کے دوران میں وہ جس گھڑی بھی عرفات میں آ گیا، وقوف کا فرض درجہ ادا ہو گیا۔ خواہ اسے عرفات میں اپنی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ بیدار ہو یا سویا ہوا ہو، اور خواہ ہوش میں ہو یا بے ہوش ہو، اور خواہ عرفات میں ٹھہرے یا پیدل چلتے ہوئے یا سواری پر وہاں سے گذر جائے یا کوئی اٹھا کر وہاں سے گزار دے۔ بہرصورت وقوف ادا ہو گیا، کیونکہ وہ فرض مقدار بجالایا۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! جو عرفہ میں ٹھہرا اس کا حج پورا ہو گیا"، اور پیدل یا سواری پر گذرنے کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ٹھہرنا اور وقوف پایا جاتا ہے ——— اور وقوف کرتے ہوئے خواہ وقوف کی نیت کرے یا نہ کرے، بہرصورت وقوف ادا ہو جائے گا۔ بخلاف طواف کے۔ فرق کی وجہ ہم عنقریب طواف کی فصل میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ ——— اور وقوف کرنے والا خواہ بے وضوء ہو یا جنبی، حیض والی عورت ہو یا نفاس والی، وقوف ادا ہو جائے گا، کیونکہ جوازِ وقوف کے لیے طہارت شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ وقوف کی حدیث میں طہارت کی کوئی قید نہیں۔ نیز روایت ہے کہ عائشہ کو جب حیض کی حالت پیش آ گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا!

إفعلي ما يفعله الحاج غير أنك لا تطوفي بالبيت ۔ طوافِ بیت اللہ کے سوا وہ تمام مناسک ادا کرتی رہو جو حاجی ادا کرتا ہے۔

نیز اس لیے کہ وقوف ایسی عبادت ہے، جو بیت اللہ سے متعلق نہیں ہے، لہٰذا رمی جمار کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور وقوف کرنے والے نے ظہر و عصر کی دونوں نمازیں خواہ پڑھی ہوں یا نہ پڑھی ہوں، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ ان نمازوں کا وقوف سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا ان کا ترک مانع وقوف نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

وقوف کی مقدارِ واجب یہ ہے کہ یوم عرفہ میں زوال آفتاب سے لے کر غروب تک وقوف کیا جائے۔ اتنی مقدار ہمارے نزدیک واجب ہے ——— اور شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ بلکہ سنت ہے، کیونکہ ان کے ہاں فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔ تو

جب یہ فرض نہیں ہے تو ...... واجب بھی نہیں ہو گی۔
لیکن ہمارے ہاں فرض و واجب میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ فرض تو وہ ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہوا اور وہ واجب ہے جس کا وجوب دلیل ظنی سے ثابت ہو (جس میں عدم وجوب کا بھی شبہ ہوتا ہے) تفصیل اصول فقہ میں معروف ہے ــــ اور یہاں بھی نفس وقوف تو دلیل قطعی سے ثابت ہے یعنی کتاب اللہ کی نص، خبر، سنتِ متواترہ مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔
لیکن رات کے ایک جزء تک وقوف پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، بلکہ ایسی دلیل ہے، جس میں عدم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی اتنا وقوف خبر واحد سے ثابت ہوا ہے، ایک روایت تو گزر چکی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے رات میں عرفہ پا لیا، اس نے حج پا لیا" اور اس کے سوا دوسری اخبارِ آحاد ہیں، جن سے فرائض بھی ثابت نہیں ہو سکتے کجا یہ کہ ارکان ثابت ہوں۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ زوال سے غروب تک وقوف واجب ہے۔ پس اگر کوئی شخص غروب سے پہلے عرفات سے کوچ کرتا ہے، تو دیکھیں گے، اگر وہ غروب کے بعد عرفات سے نکلا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ واجب ترک نہیں ہوا۔ اور اگر غروب سے پہلے ہی عرفات سے نکل جاتا ہے تو اس پر "دم" لازم ہے۔ کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ پس اس پر دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ اگر کوئی دوسرا واجب ترک کرتا تو دم لازم ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک کوئی دم لازم نہیں، کیونکہ واجب ترک ہی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ وقوف کی اتنی مقدار ان کے ہاں واجب ہی نہیں۔ اور اگر وہ غروب آفتاب اور امام کے کوچ سے پہلے عرفات واپس آ جاتا ہے، پھر غروب کے بعد امام کے ساتھ وہاں سے کوچ کرتا ہے تو ہمارے نزدیک دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اس نے واجب متروک کی تلافی کر لی۔ اور زفر کے نزدیک دم ساقط نہیں ہو گا ــــ اس میں بالکل ویسا اختلاف ہے، جو احرام کے بغیر میقات سے گزرنے میں ہے اور عنقریب اس مسئلہ پر اپنے مقام میں کلام ہو گا۔ انشاء اللہ

اور اگر غروب آفتاب سے تو پہلے، لیکن امام کے عرفات سے نکلنے کے بعد واپس آیا تو کرخی نے ذکر کیا کہ اس صورت میں بھی دم ساقط ہو جائے گا ــــ ابن شجاع کی بھی ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے کہ دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے متروک کی تلافی کر لی، اس لیے کہ غروب کے بعد نکلنا متروک ہوا تھا، تو اب اس کی تلافی ہو گئی ــــ اور "اصل" میں مذکور ہے کہ دم ساقط نہیں ہو گا ــــ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ "اس بارے میں اختلاف کی وجہ درحقیقت یہ اختلاف ہے کہ دم کس وجہ سے واجب ہوتا ہے؟ تو "اصل" کی روایت کے مطابق دم امام سے پہلے کوچ کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی تلافی نہیں ہوتی۔ لہٰذا دم واجب رہے گا۔ اور ابن شجاع کی روایت کے مطابق دم غروب آفتاب سے پہلے نکلنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور لوٹنے سے اس کی تلافی ہو گئی۔ لہٰذا دم واجب نہ رہا۔

قدروی نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور "اصل" میں مذکور روایت مضطرب ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں غروب آفتاب کے بعد لوٹتا ہے، تو بلا اختلاف دم ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ جب لوٹنے سے پہلے آفتاب غروب ہوگیا تو دم واجب اس پر حتمی طور پر لازم ہوگیا، لہٰذا اب لوٹنے سے سقوط کی گنجائش نہیں رہی۔

وقوف فوت ہونے کا حکم | اگر وقوف عرفات فوت ہوجائے تو اس سال کا حج فوت ہوجاتا ہے، اور اس سال استدراک ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شئے کا رُکن اس کی ذات ہوتی ہے، اور یہ محال ہے کہ ذات کے فوت ہونے کے باوجود وہ شئے باقی رہے۔ واللہ اعلم

فصل

طوافِ زیارت کا بیان

طواف زیارت کے بارے میں گفتگو درج ذیل موضوعات پر محیط ہے!

ا۔ طوافِ زیارت کی رکنیت پر دلائل۔
ب۔ طوافِ زیارت کے درجہ رکن کی تفصیل۔
ج۔ طوافِ زیارت کی شرائط، واجبات اور سنن۔
د۔ طوافِ زیارت کا مقام۔
ہ۔ طوافِ زیارت کا وقت۔
و۔ طوافِ زیارت کی مقدارِ فرض و واجب
ز۔ طوافِ زیارت ایّام نحر میں فوت ہوجائے تو کیا حکم ہے!

اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو کی جاتی ہے۔

طوافِ زیارت کی رکنیت پر دلائل | ا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۔ اور (معلوم دنوں میں) اس مامون گھر کا طواف

اور بالاجماع اس سے مراد طوافِ زیارت ہے — اور اس لیے بھی یہاں طواف زیارت مراد لیا جائے گا، کہ اس میں سب کو طواف کا حکم ہے۔ اور طواف قدوم تو سرے سے واجب ہی نہیں، اور طواف صدر بھی سب پر واجب نہیں، کیونکہ اہل مکہ اس سے مستثنیٰ ہیں، بنا بریں طوافِ زیارت ہی اس آیت میں مراد ہے

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ہو گا، کیونکہ اس نے واجب نہیں چھوڑا، اس لیے کہ عجز کی صورت میں خود چلنا واجب ہی نہیں — جب کہ آدمی دوسرے کو اٹھا کر طواف کرائے تو اس سے اٹھانے ہوئے اور اٹھانے والے دونوں کا طواف ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درجۂ فرض تو بس اتنا ہے کہ طواف بیت اللہ کے گرد ہو، اور اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کا طواف بیت اللہ کے گرد ہوا، صرف اتنا ہے کہ ایک کا طواف خود اس کے فعل سے ہوا۔ اور دوسرے کا طواف غیر کے فعل سے — اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ اٹھانے والے کا چلنا تو ایک فعل ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک فعل دو آدمیوں سے وقوع پذیر ہو؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جا سکتا ہے۔

۱۔ باب طواف میں چلنے کا فعل فرض نہیں ہے، بلکہ بیت اللہ کے گرد اس شخص کی موجودگی فرض ہے، اور یہ وقوف عرفات کی طرح ہے، کہ وہاں بھی حاجی کا عرفات میں موجود ہونا فرض ہے، فعلِ وقوف فرض نہیں ہے۔ تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے

۲۔ باب حج میں یہ جائز ہے کہ ایک آدمی کا چلنا دو کی طرف سے کافی ہو، جیسے دو آدمی ایک اونٹ پر سوار ہو کر طواف کریں تو درست ہے — اور اسی طرح شرع میں یہ جائز ہے کہ حقیقتاً ایک فعل کو معناً دو فعلوں کی طرح سمجھا جائے جیسے باپ یا وصی نابالغ بچے کو اپنا مال بیچے یا نابالغ بچے کا مال اپنے لیے خریدے (کہ وہ خود ہی بائع اور مشتری ہوتا ہے کہ اس کی بیع میں شراء اور شراء میں بیع پائی جاتی ہے) اور اسی طرح کے دوسرے مسائل بھی ہیں۔ لہٰذا یہاں بھی یونہی سمجھا جائے گا۔

فصل

طوافِ زیارت کی شرط اور واجبات

طوافِ زیارت کی شرط نیتِ محض ہے کہ صرف طواف کی نیت ہونا ضروری ہے، زیارت کی تعیین ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر درندے کے خوف سے بھاگتے ہوئے یا مقروض کی طلب میں بھاگتے ہوئے طواف ہو گیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ (کیونکہ اس میں بالکل نیت نہیں پائی گئی) ہمارے اصحاب نے طواف اور وقوف میں فرق کیا ہے، وقوف نیت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے جبکہ طواف نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے ... اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ طواف کے وقت طواف کی نیت بالکل شرط نہیں ہے، اس کے لیے احرام کے وقت حج کی نیت کافی ہے، اور کسی علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، جیسا کہ باقی افعالِ حج میں ہے اور جیسا کہ نماز میں ہوتا ہے۔ اور قدوریؒ نے جو فرق ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ رُکن

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ۔ اور لوگوں پر اللہ کے لیے اس کے گھر کا حج فرض ہے۔

اور لغت میں "الحج" کا معنی ہے "تقرب و تعظیم کے طور پر کسی چیز کا قصد کرنا" شاعر کہتا ہے ؎

الم تعلمی یا ام سعد بانما تخاطانی ریب الزمان لاکثرا
واشهد من عوف حلولا کثیرة یحجون بیت الزبرقان المزعفرا

اس میں یحجون سے مراد یہ ہے کہ "وہ تقرب کی غرض سے اس گھر کا قصد کرتے ہیں"، اور عرف شرع میں حج زیارت بیت اللہ کا نام ہے، لہٰذا آیت بالا میں اسے "حِجُّ البیت" سے تعبیر فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ تقرب حاصل کرنے کے لیے بیت اللہ کا قصد کیا جائے۔ اور بیت اللہ کا تقرب اس کے گرد طواف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا طواف حج کا رکن ہوا، اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مراد اس سے طوافِ زیارت ہے۔ اسی لیے عرف شرع میں اس کا نام طواف رکن بھی ہے، بنا بریں یہ طواف رکن ہوگا ــــ اسی طرح امت کا بھی اجماع ہے کہ یہ طواف رکن ہے اور یہ طواف حرم میں بسنے والوں اور باہر سے آنے والوں سب پر واجب اور ضروری ہے۔ اس لیے کہ فرمان "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" اور "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" عام ہے۔

فصل

طوافِ زیارت کا درجہ رُکن

بس اس طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا اس کا رکن ہے، خواہ یہ اس کے اپنے فعل سے ہو یا کسی دوسرے کے فعل سے اور خواہ وہ خود طواف سے عاجز ہو اور کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے طواف کرائے، یا وہ خود طواف پر قادر ہو، لیکن کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے اٹھا کر طواف کرائے، ہاں! اتنی بات ہے کہ اگر وہ عاجز تھا تو یہ طواف اس کے لیے کافی ہوگیا، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اور اگر وہ طواف پر قادر تھا تو بھی طواف تو ادا ہوگیا، لیکن دم لازم ہوگا ــــ طواف تو اس لیے جائز ہوگیا کہ طواف زیارت کا درجۂ فرض یعنی طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا، پا یا گیا، اور دم اس لیے لازم ہے کہ اس نے واجب یعنی قدرت ہوتے ہوئے خود چلنا چھوڑا، چنانچہ طواف میں نقص پیدا ہوگیا، جس کی دم سے تلافی کرنا واجب ہے، جیسا کہ کوئی آدمی سوار ہوکر یا گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے جبکہ وہ چل سکتا تھا، تو دم واجب ہوتا ہے ــــ اور جب خود چلنے سے عاجز ہو تو کچھ لازم نہیں

وقوف نفسِ احرام برقرار ہونے کی حالت میں ادا ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت احرام کی کوئی ضد نہیں پائی جاتی، للٰہذا وقوف کے لیے علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، بلکہ سابقہ نیت یعنی حج کی نیت ہی اس کے لیے کافی ہوتی ہے، جیسا کہ نماز میں رکوع و سجود کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی حاجت نہیں۔ کیونکہ نماز کی نیت رکوع و سجود کو بھی شامل ہوتی ہے، وقوف کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے ـــ لیکن طواف نفسِ احرام قائم ہونے کی حالت میں ادا نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس وقت تو احرام کی ضد، تحلیل (احرام سے نکلنا) پائی جا رہی ہے، کیونکہ طواف سے تحلیل حاصل ہوتی ہے، اور فعل تحلیل کے وقت احرام قائم نہیں رہ سکتا، کیونکہ احرام اور تحلیل آپس میں ضد ہیں، للٰہذا حج کی نیت طواف کو شامل نہیں ہوگی، اس لیے طواف کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے، اور طواف بابِ صلوٰۃ میں سلام کی طرح ہے، کیونکہ سلام نماز کے لیے تحلیل ہے (اور سلام کے لیے بھی مستقل نیت ضروری ہوتی ہے) ـــ یا ہم کہتے ہیں کہ وقوف اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ احرام مطلق قائم ہوتا ہے، چونکہ تمام احکام کے حق میں اسے باقی سمجھا جاتا ہے (اور ہر فعل کے لیے علیحدہ احرام کی ضرورت نہیں ہوتی) للٰہذا وقوف کے لیے، تو حج کی نیت ہی کافی ہو جاتی ہے اور علیحدہ نیت کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن طواف کی نیت ایسی نہیں ہے، طواف ایک گونہ زوالِ احرام کی حالت میں پایا جاتا ہے کیونکہ طواف سے پہلے بال منڈوانے یا کترانے کے ساتھ حاجی تقریباً احرام سے نکل آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب جماع کے سوا باقی تمام افعال جو احرام میں حرام تھے، حلال ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں طواف کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی ضرورت ہے۔

باقی جبکہ یہ طواف اپنے وقتِ مقرر میں ادا کیا جا رہا ہو تو خاص طور پر زیارت کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی واپسی میں پہلے قافلہ کے ساتھ کوچ کرتے ہوئے طواف کرتا ہے تو یہ طوافِ زیارت ہوگا، طوافِ صدر نہیں، اگرچہ اس نے زیارت کی نیت سے طواف نہ کیا ہو کیونکہ ایام نحر طوافِ زیارت کے لیے متعین ہیں۔ للٰہذا ان دنوں میں طوافِ زیارت کرتے ہوئے خاص طور پر نیتِ زیارت کرنے کی حاجت نہیں، جیسا کہ کوئی آدمی ماہِ رمضان میں مطلق روزے کی نیت سے روزہ رکھے، تو وہ رمضان کا روزہ ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت رمضان کے روزے کے لیے مخصوص ہے۔ اسی طرح طوافِ زیارت میں ہے ـــ اسی طرح اگر کوئی آدمی اس وقت میں نفل کی نیت سے بھی طواف کرے تو وہ طوافِ زیارت شمار ہوگا، جیسا کہ کوئی آدمی رمضان میں نفل روزے کی نیت کر لے، تو بھی وہ رمضان کا روزہ سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح ہر طوافِ واجب یا سنت کا جو وقت مقرر ہے اس وقت میں کیا جانے والا ہر طواف، وہ طواف سمجھا جائے گا، جس کے لیے وہ وقت معین ہے، خواہ اس طواف کی تعیین کی ہو یا نہ کی ہو۔ چنانچہ محرم جب مکہ میں داخل ہو کر کسی تعیین کے بغیر

یا نفل طواف کی نیت سے طواف کرتا ہے، تو اگر اس نے عمرے کا احرام باندھا ہے تو یہ عمرے کا طواف سمجھا جائے گا اور اگر حج کا احرام باندھا ہے تو یہ طوافِ قدوم ہوگا، کیونکہ اس کے احرام سے یہی طواف لازم ہوا ہے۔ اور یہ وقت اسی طواف کا تھا ___ اسی طرح قارن اگر کسی تعیین کے بغیر یا نفل کی نیت سے طواف کرتا ہے تو یہ طوافِ عمرہ ہوگا، پھر اگر سعی سے پہلے کسی تعیین کے بغیر یا نفل کی نیت سے ایک اور طواف کرتا ہے تو یہ طوافِ حج سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت، طوافِ زیارت کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک طوافِ زیارت میں طہارت فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، چنانچہ طہارت کے بغیر بھی طواف جائز ہو جاتا ہے ___ اور شافعیؒ کے نزدیک طہارت کے بغیر طواف صحیح ہی نہیں ہوتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الطواف صلاۃ إلا أن اللہ تعالیٰ أباح فیہ الکلام۔ — طواف تو نماز ہی ہے، سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے،

تو جب طواف نماز ہے اور نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی تو طواف بھی طہارت کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے:

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ — اور محفوظ و مامون گھر کا طواف کرو!

اس میں مطلقاً طواف کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کے لیے طہارت کی شرط نہیں لگائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکم مطلق کی خبرِ واحد سے تقیید جائز نہیں ہوتی، لہٰذا یہ حدیث تشبیہ پر محمول ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"، یعنی نبی کی ازواج مؤمنین کی مائیں ہیں، اور مراد ہے کہ وہ ماؤں کی طرح ہیں" ___ اسی طرح حدیث مذکور کا مفہوم یہ ہے "طواف نماز کی طرح ہے"، ثواب میں یا صرف طوافِ زیارت کے ثبوتِ فرضیت میں، کیونکہ تشبیہ میں عموم نہیں ہوتا کہ ہر لحاظ سے طواف نماز کے مشابہ ہو، لہٰذا بعض وجوہ کے لحاظ سے مشابہت پر محمول کیا جائے گا تاکہ کتاب و سنت دونوں پر عمل ہو جائے ___ یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے حقیقی نماز نہیں ہے، اس کے لیے طہارت فرض نہ ہوگی، اور نماز کے مشابہ ہونے کی حیثیت سے، اس کیلئے طہارت واجب ہے، تاکہ بقدرِ امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

جب یہ معلوم ہوگیا کہ طہارت واجباتِ طواف سے ہے، تو اگر کسی شخص نے طہارت کے بغیر طوافِ زیارت کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادۂ طواف واجب ہے کیونکہ اعادہ کی صورت میں ہم جنس سے تلافی ہو جاتی ہے، اور کسی شئے کی ہم جنس سے تلافی

کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس صورت میں تلافی کا مفہوم بدرجہ اتم واحسن پایا جاتا ہے۔ پھر اگر ایامِ نحر میں اعادہ کر لیتا ہے۔ تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہو گا، اور اگر ایام نحر سے مؤخر کر دیتا ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام میں آئے گا۔ انشاء اللہ۔

اور اگر اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر لوٹ گیا تو اس پر دم لازم ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ اگر حالتِ حدث میں طواف کر لیا تھا تو حرم میں شاۃ" (بکری، بکرا یا بھیڑ) لازم ہے اور اگر حالتِ جنابت میں طواف کیا تھا تو پھر اس پر بَدَنۃ" (اونٹ یا گائے) لازم ہے کیونکہ حدث کی صورت میں معمولی نقص واقع ہوا، تو اس کی تلافی کے لیے بکری کافی ہے، جیسا کہ اگر طواف میں ایک چکر چھوڑ دے تو بھیڑ یا بکری لازم ہوتی ہے۔ لیکن جنابت کی صورت میں عظیم نقص واقع ہوا ہے، کیونکہ یہ بڑی ناپاکی ہے، لہٰذا اس کی تلافی کے لیے بھی تلافی میں واجب ہونے والے دونوں جانوروں میں سے بڑا جانور واجب ہو گا۔ اور ابن عباس سے روایت بھی ہے کہ "بدنہ" حج میں دو جگہوں میں واجب ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ طوافِ زیارت حالتِ جنابت میں کرلے، اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرلے"،
تو جب طہارت طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے، تو اگر کسی نے حالتِ حدث یا حالت جنابت میں طواف کر لیا تو نفسِ طواف ادا ہو گیا، چنانچہ اگر طواف کے بعد جماع کرتا ہے تو کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ وطی حالتِ احرام میں نہیں ہوئی اس لیے کہ طوافِ زیارت کر کے وہ احرام سے نکل گیا ہے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے، جب اس نے حلق (سر منڈوانا) یا قصر (بال کتروانا) کے بعد طواف کیا ہو اور پھر جماع ہوا ہو، لیکن اگر حلق یا قصر نہیں کروایا تھا کہ طواف کر لیا اور پھر جماع کر لیا تو دم لازم ہو گا کیونکہ جب تک حلق یا قصر نہ ہو جائے احرام باقی رہتا ہے، اور اگر حالتِ احرام میں وطی ہو جائے تو کفارہ واجب ہوتا ہے۔ ہاں مگر یہ کہ شاۃ واجب ہو گی۔ بدنہ نہیں، کیونکہ رکن ادا ہو چکا ہے۔ اس لیے حرمت مطلقہ تو ختم ہو گئی ہے۔ لہٰذا وطی جنایتِ محض نہ رہی بلکہ جنایت میں کچھ تخفیف ہو گئی، لہٰذا اس میں ہلکا دم کافی ہو گا۔

رہی نجاست سے طہارت! تو بالاجماع یہ طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے لہٰذا اس کی تحصیل نہ تو فرض ہے اور نہ ہی واجب، ہاں سنت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص طواف کرتا ہے، جبکہ اس کے کپڑے پر مقدار درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی ہے تو طواف جائز ہے، اور اس پر کچھ لازم نہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

باقی سترِ عورت (یعنی اپنے ستر کا چھپانا) حدث اور جنابت سے طہارت کی طرح ہے یعنی نہ تو طوافِ زیارت کی شرط ہے، اور نہ ہی فرض ہے۔ ہاں! ہمارے نزدیک واجب ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے ننگے طواف کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے، اس پر اعادہ لازم

ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو اس پر دم لازم ہے ۔ اور شافعی کے نزدیک حدث و جنابت سے طہارت کی طرح ستر عورت شرط جواز ہے، ان کی حجت یہی روایت ہے، جو پہلے مذکور ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "طواف نماز ہے، مگر یہ کہ اللہ تعالٰی نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے"، اور ستر عورت نماز کے جواز کی شرط ہے، لہٰذا طواف کے جواز کی بھی شرط ہو گی ہماری حجت یہ فرمانِ الٰہی ہے!

وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ۔ اور مامون گھر کا طواف کرو

اس میں ستر کی شرط کے بغیر مطلقاً طواف کا حکم ہے، لہٰذا یہ حکم اپنے اطلاق پر جاری ہو گا۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب بالکل اسی انداز میں ہے جو ہم طہارت کے سلسلہ میں ذکر کر آئے ہیں۔ باقی ستر عورت اور نجاست سے طہارت میں فرق یہ ہے کہ نجس کپڑے کے ساتھ طواف سے منع طواف کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مسجد کی وجہ سے ہے۔ یعنی اس سے مقصود مسجد کو نجاست اور آلودگی سے بچانا ہے، لہٰذا اس سے طواف میں کوئی نقصان نہیں ہوتا، اس لیے تلافی کی بھی حاجت نہیں اور ننگے طواف سے ممانعت طواف کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

أَلَا لَا يَطُوفَنَّ بعد عامي هذا مشرك ولا عريان۔ خبردار اس سال کے بعد کوئی مشرک اور کوئی ننگا ہرگز طواف نہ کرے۔

تو جب ننگے طواف سے نہی طواف کی وجہ سے ہے، تو ننگا طواف کرنے سے طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلافی واجب ہے۔ لیکن شاۃ کافی ہے۔ بدنہ کی حاجت نہیں کیونکہ یہ نقص حدث کے نقص کی طرح ہے۔ جنابت کے نقص کی طرح نہیں۔

مسئلہ: محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نقائص مذکورہ میں سے کسی نقص کے ساتھ نفل طواف کر لیا تو ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اگر وہ مکہ میں ہے تو طواف کا اعادہ کرلے اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو صدقہ کرے۔ ہاں نجس کپڑے کے ساتھ طواف کرنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس صورت میں اعادہ و صدقہ کی ضرورت نہیں۔ اور باقی صورتوں میں اعادہ یا صدقہ اس لیے بہتر ہے کہ نفل شروع ہونے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ اس کا مرتبہ اس واجب سے کم ہے جو اللہ تعالٰی کے ایجاب سے ہو، اس لیے اس میں پیدا ہونے والا نقص بھی کم ہے جس کی صدقہ سے تلافی ہو جائے گی۔

مسئلہ: طواف میں عورت اور مرد کے محاذی ہونے سے مرد کا طواف فاسد نہیں ہو گا، اس لیے کہ محاذاۃ کا مفسد ہونا صرف شرع کا حکم ہے جو قیاس سے بالا ہے، اور فساد کا حکم صرف مطلق اور مشترک نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے اور طواف نہ تو حقیقی نماز ہے اور نہ ہی اس میں اشتراک ہوتا ہے۔

مسئلہ: طواف کے چکر لگاتار لگانا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر طواف کرنے والا طواف

چھوڑ کر نماز جنازہ یا نماز فرض یا تجدید وضو کے لیے چلا گیا تو لوٹنے کے بعد جہاں سے طواف چھوڑا تھا، وہیں سے شروع کرے، ازسر نو شروع کرنا لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان! مامون ومحفوظ گھر کا طواف کرو، مسلسل طواف کرنے کی شرط سے خالی ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم طواف چھوڑ کر پانی پینے کی جگہ تشریف لے گئے وہاں آپؐ نے پانی طلب فرمایا، اور پیا، پھر آپؐ واپس تشریف لائے اور وہیں سے طواف شروع کیا جہاں سے چھوڑا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

واجبات طواف

۱۔ طواف کرتے ہوئے پیدل چلے، سوار نہ ہو۔ ہاں اگر عذر ہو تو اجازت ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا تو دم لازم ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے ـــــ شافعیؒ کے نزدیک طواف میں چلنا واجب نہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کر لیتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ انکی حجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر طواف فرمایا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اور مامون گھر کا طواف کرو"، اور جو شخص سوار ہو اسے حقیقی معنی میں طواف کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا سوار ہونے سے طواف میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، جس کی دم سے تلافی واجب ہے۔ باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے بارے میں روایت ہے کہ یہ عذر کی بنا پر تھا۔

عطاؒ نے ابن عباسؓ سے یہی روایت کیا ہے کہ یہ اس وقت ہوا، جبکہ آپؐ بوڑھے ہو گئے تھے اور آپؐ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپؐ کا یہ فعل ایک دوسرے عذر یعنی بغرض تعلیم ہو، چنانچہ جابرؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر اس لیے طواف فرمایا کہ لوگ آپؐ کو دیکھیں، پھر آپؐ سے پوچھیں اور سیکھیں"، اور یہ ایک عذر ہے ـــــ اسی سے گھسٹ گھسٹ کر طواف کرنے کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر تو وہ چلنے سے عاجز تھا تو یہ کافی تھا اور کچھ لازم نہیں، کیونکہ تکلیف بقدر طاقت ہوتی ہے ـــ اور اگر وہ چلنے پر قادر تھا تو پھر اعادہ لازم ہے جب تک کہ وہ مکہ میں ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے کیونکہ چلتے ہوئے طواف کرنا اس پر واجب تھا ـــ اور اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے گا جبکہ وہ چلنے پر قادر ہے، تو اس پر لازم ہے کہ وہ چل کر طواف کرے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس نے ایک غیر مشروع طریقہ پر عبادت کرنے کی نذر مانی، لہٰذا اس طریقہ اور انداز کی نذر تو رائیگاں گئی اور اصل عبادت کی نذر باقی رہی جیسا کہ اگر کوئی شخص طہارت کے بغیر حج کرنے کی نذر مانے تو طہارت کے ساتھ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو اگر وہ مکہ میں ہے تو اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا

ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ "اصل" میں یونہی مذکور ہے ـــــ اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ "اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو یہ بھلا اسے کافی ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جیسی نذر مانی تھی ویسی پوری کی، جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ نذر مانے کہ وہ غصب کردہ زمین پر دو رکعت پڑھے گا یا یوم نحر کا روزہ رکھے گا، تو اس پر واجب ہے کہ کسی دوسری جگہ دو رکعت پڑھے اور کسی دوسرے دن روزہ رکھے، لیکن اگر وہ غصب کردہ زمین میں ہی نماز پڑھ لیتا ہے یا یوم نحر کا روزہ رکھ لیتا ہے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا اور اس کی نذر پوری ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

اس سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے کو اٹھوا کر طواف کرتا ہے تو اگر یہ عذر کی وجہ سے ہے تو جائز ہے۔ اور کچھ لازم نہیں۔ اور اگر بغیر عذر کے ہے تو جائز تو ہو جائے گا، لیکن دم لازم ہوگا، کیونکہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود چل کر طواف کرنا واجب ہے، اور عذر کے بغیر واجب چھوڑنے سے دم واجب ہو جاتا ہے

مسئلہ: حجرِ اسود سے طواف کی ابتداء کرنا، جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے بلکہ سنت ہے ظاہر الروایہ یہی ہے۔ چنانچہ اگر حجرِ اسود کے علاوہ کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو یہ کراہت کے ساتھ اس کے لیے کافی ہو جائے گا، کیونکہ فرمان الٰہی "اور محفوظ گھر کا طواف کرو"، حجرِ اسود سے ابتدا کی شرط سے خالی ہے، لیکن حجرِ اسود سے ابتدا نہ کرنا مکروہ اس لیے ہے کہ اس میں ترکِ سنت ہے ـــــ اور محمدؒ نے "رقیات" میں ذکر کیا ہے کہ "اگر حجرِ اسود کے سوا کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو اسے چکر شمار نہیں کیا جائے گا۔ ہاں جب وہ حجرِ اسود کے مقابل آئے گا تو اس سے طواف کا آغاز سمجھا جائے گا" ـــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجرِ اسود سے ابتداء کرنا طواف کے جواز کی شرط ہے، اور شافعیؒ نے بھی یہی اختیار کیا ہے ـــــ اور حجرِ اسود سے افتتاحِ طواف ـــــ بطورِ سنت یا بطورِ فرض ـــــ کرنے پر دلیل یہ روایت ہے کہ "حضرت ابراہیم علیہ السلام تعمیر کعبہ کرتے ہوئے جب حجرِ اسود کے مقام تک پہنچے تو آپؑ نے اسماعیلؑ سے فرمایا "کوئی پتھر لاؤ، جسے میں ابتداءِ طواف کی علامت کے طور پر یہاں نصب کر دوں"، اسماعیلؑ گئے اور ایک پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا "کوئی اور پتھر لاؤ"، اسماعیلؑ ایک دوسرا پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا "کوئی اور پتھر لاؤ"، تو وہ ایک تیسرا پتھر لے آئے تو ابراہیمؑ نے اسے بھی پھینک دیا اور فرمایا: میرے پاس لانے والا ایک پتھر لے آیا ہے، اور اب تمہارے پتھر کی ضرورت نہیں رہی"، تو اسماعیلؑ نے حجرِ اسود اپنے مقام میں نصب دیکھا۔

باقی حجرِ اسود کے دائیں طرف سے طواف کی ابتداء جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے الٹا طواف کیا کہ بائیں طرف سے شروع کر دیا تو طواف جائز ہو گیا ـــــ اور شافعی کے نزدیک حجرِ اسود کی دائیں

طرف سے ابتدا جوازِ طواف کی شرط ہے، اور اس کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف حجر اسود کی دائیں طرف سے شروع فرمایا، بائیں طرف سے نہیں"، اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مناسکِ حج کی تعلیم کے موقع پر تھا۔ اور آپ نے فرمایا بھی ہے کہ "مناسکِ حج مجھ سے اخذ کرو"، لہٰذا وہاں سے ابتدا ضروری ہے، جہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا فرمائی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "اور مامون گھر کا طواف کرو" مطلق ہے۔ اس میں دائیں یا بائیں طرف سے ابتداء کی کوئی شرط نہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے کہ ایسی صورت میں جب تک وہ مکہ میں ہے، اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے ــــ اور "اصل" میں بھی یونہی مذکور ہے ــــ اور وجہ یہ ہے کہ واجب ترک ہوا، تو جب تک ہم جنس سے تلافی کرنے پر قادر ہے، اعادہ کرکے ہم جنس سے تلافی کرے کہ یہ تلافی کی بہترین صورت ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو ہم جنس کے ساتھ تلافی کرنے سے عاجز ہوگیا، لہٰذا خلافِ جنس یعنی دم سے تلافی کرے۔ تاکہ فوت شدہ واجب کی بقدرِ امکان تلافی ہو جائے، اور یہ فوائت کی ضمان سے متعلق شریعت کے قاعدے کے مطابق ہے ــــ اور قدوری نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں کہا ہے کہ "ایسی صورت میں طواف تو ہو جائے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں طرف سے طواف کرنا سنت ہے ــــ باقی طوافِ زیارت کی سنن، حج کی سنن کے ساتھ ذکر کی جائیں گی۔

مسئلہ: اگر حاجی طواف لقاء (قدوم) اور اس کے بعد سعی کر چکا ہے تو طوافِ زیارت میں رَمل نہیں ہوگا۔ اور اگر طواف لقاء نہیں کیا یا طواف لقاء تو کیا ہے لیکن اس کے بعد سعی نہیں کی تو وہ طوافِ زیارت میں رمل کرے۔ اور قاعدہ اس میں یہ ہے کہ "رَمل اس طواف کی سنت ہے جس کے بعد سعی ہو"، تو جس طواف کے بعد سعی کرنا ہو، اس میں رمل کرے گا، وگرنہ نہیں۔ اس کی وجہ سننِ حج اور افعالِ حج میں ترتیب کے بیان میں آئے گی۔ ان شاء اللہ

مسئلہ: طواف کے دوران میں شعر پڑھنا اور باتیں کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بیت اللہ کا طواف نماز ہے، لہٰذا اس میں باتیں کم کرو"، نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جو شخص طواف میں بات کرنا چاہے تو وہ خیر کے سوا کوئی بات نہ کرے"، نیز اس لیے بھی کہ باتیں کرنے سے وہ دعا سے غافل ہو جائے گا۔

مسئلہ: طواف کرتے ہوئے بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے دوسروں کو تکلیف پہنچے گی کہ وہ دلجمعی سے دعا نہیں کرسکیں گے اور اگر آہستہ آواز سے قرآن مجید پڑھتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی مکروہ ہے۔ لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں، کیونکہ جبکہ جنابت کے سوا تمام احوال میں قرأتِ قرآن مندوب و مستحب ہے

اور یہاں یہ حالت نہیں پائی جا رہی ــــ اور بعض مشائخ کہتے ہیں، دورانِ طواف میں تسبیح اولیٰ ہے، کیونکہ محمدؒ نے "کوئی حرج نہیں" کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ لفظ رخصت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔

مسئلہ: موزے یا جوتے پہن کر طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں، ہاں پاک ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتوں سمیت طواف فرمایا۔ نیز اس لیے کہ موزوں اور جوتوں کے ساتھ نماز جائز ہے، باوجودیکہ نماز میں پابندی زیادہ ہے، تو طواف بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

فصل

مقام طواف

طواف کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس لیے حق تعالیٰ کا فرمان ہے:
وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۔ "اور آزاد و محفوظ گھر کا طواف کرو"۔

اور طواف بالبیت یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے، چنانچہ طواف مسجد حرام میں ہو سکتا ہے، خواہ بیت اللہ سے قریب ہو یا دور ہو، ہاں یہ ضروری ہے کہ مسجد حرام کے اندر اندر ہو، لہٰذا اگر مسجد کی دیوار کے قریب، زمزم سے اوپر اوپر طواف کیا تو کافی ہو جائے گا کیونکہ یہ بیت اللہ کے گرد ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد طواف کیا۔ بایں صورت کہ اس کے اور بیت اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل تھیں، تو یہ طواف جائز نہیں ہوا، کیونکہ دونوں کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل ہیں، لہٰذا یہ بیت اللہ کا طواف نہیں ہوا بلکہ مسجد کا طواف ہوا، کیونکہ مسجد کے گرد ہے ــــ نیز اگر دیواریں حائل ہونے کے باوجود، مسجد کے گرد کیے ہوئے طواف کو جائز سمجھا جائے تو مکہ اور حرم کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز ہو، اور یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا مسجد کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز نہ ہوگا۔

مسئلہ: طواف حطیم سے باہر کرنا چاہیئے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسان وحی ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

ان قومك قصرت بهم النفقة فقصروا البيت عن قواعد ابراهيمؑ وان الحطيم من البيت، ولولا حدثان عهدهم بالجاهلية لرددته الى قواعد ابراهيمؑ	تمہاری قوم (قریش) کا خرچہ تھوڑا پڑ گیا تھا، اس لیے انہوں نے بیت اللہ کو ابراہیمی بنیادوں سے چھوٹا کر دیا، اور یہ جو حطیم ہے، یہ بیت اللہ کا حصہ ہے، اور ان لوگوں کا عہد جاہلیت ابھی تازہ نہ ہوتا تو میں اسے ابراہیمی بنیادوں

ولجعلت له بابین باباً شرقیاً وباباً غربیاً۔ کی طرف لوٹا دیتا۔ اور اس کے دو دروازے رکھتا، ایک شرقی اور ایک غربی“
نیز روایت ہے کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ بیت اللہ کے اندر دو رکعت پڑھے گا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ ”حطیم میں دو رکعتیں پڑھ لو“،
نیز روایت ہے کہ عائشہؓ نے بھی ایسی ہی نذر مانی تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی حطیم میں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا۔
اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ جب حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے، تو نماز میں اس کی طرف منہ کرنا کیوں جائز نہیں۔؟
تو اس کا جواب یہ ہے کہ حطیم کا بیت کا حصہ ہونا خبرِ واحد سے ثابت ہوا ہے اور بیت اللہ رُخ ہونے کا وجوب کتاب اللہ کی نص سے ثابت ہے۔ فرمایا!
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ”۔ اور تم جہاں بھی ہو، اپنا رُخ اس (بیت) کی طرف پھیرو“
اور قاعدہ ہے کہ خبرِ واحد کی بنیاد پر کتاب اللہ پر عمل ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اور خبرِ واحد پر عمل کرتے ہوئے حطیم سے اوپر اوپر طواف کرنے میں نصِ کتاب ” وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ “ پر عمل ترک نہیں ہوتا، بلکہ اس طرح دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔
پس اگر حطیم کے اندر ہو کر طواف کیا تو بیت اللہ کے کچھ حصّہ کا طواف چھوٹ گیا۔ حالانکہ فرض یہ ہے کہ بیت اللہ کا طواف کیا جائے، کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے ” وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ “ میں پورا بیت مراد ہے ——— اور اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ترتیب کی رعایت کرتے ہوئے پورے طواف کا اعادہ کرے لیکن اگر صرف حطیم کے طواف کا اعادہ کیا تو بھی کافی ہو جائے گا، کیونکہ صرف اتنا حصہ ہی چھوٹا تھا، تو اس کی تلافی ہو گئی ——— اور اگر اعادہ نہیں کیا، حتیٰ کہ گھر لوٹ آیا تو دم لازم ہو گا، کیونکہ حطیم بیت اللہ کی چوتھائی ہے تو گویا کہ چوتھائی طواف رہ گیا (اور ایسی صورت میں دم لازم ہوتا ہے۔)

فصل

طوافِ زیارت کا وقت

طوافِ زیارت کے وقت کا آغاز یومِ نحر کی صبح صادق طلوع ہونے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سے پہلے طوافِ زیارت جائز نہیں ہوتا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ”طوافِ زیارت کے وقت کا آغاز نصفِ شبِ نحر سے ہوتا ہے“ ——— لیکن یہ ٹھیک نہیں، کیونکہ شبِ نحر ایک دوسرے رکن یعنی وقوفِ

عرفات کا وقت ہے، لہٰذا یہ طواف کا وقت نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایک وقت دو رکنوں کا وقت نہیں بن سکتا۔

طوافِ زیارت کے آخری وقت کے لیے بطورِ فرض کوئی زمانہ معین نہیں ہے، بلکہ تمام دن اور راتیں اس کا فرض وقت ہیں، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں، لیکن ابوحنیفہ کے قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ طواف زیارت ایامِ نحر میں کیا جائے۔ اور اگر اسے ایامِ نحر سے موخر کیا تو ان کے نزدیک دم لازم ہو گا۔۔۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طواف زیارت کے لیے وقت کی بالکل تحدید نہیں ہے، چنانچہ ایامِ نحر سے موخر ہونے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔۔۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رمی سے پہلے ذبح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو، آپؐ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اب رمی کرلو، اور اس دن افعال حج میں تقدیم و تاخیر سے متعلق آپؐ سے جو بھی سوال کیا گیا، آپؐ نے اس کے جواب میں یہی فرمایا کہ "اب کرلو، کوئی حرج نہیں"۔ تو یہ حدیثِ طوافِ زیارت کے آخری وقت کی تحدید کی نفی کرتی ہے اور تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہونے کی بھی نفی کرتی ہے۔۔۔ نیز اگر طوافِ زیارت کا کوئی آخری وقت معین ہوتا تو اس وقت کے گزر جانے سے وقوف عرفات کی طرح طوافِ زیارت بھی ساقط ہو جانا چاہیئے، لیکن جب یہ ساقط نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لیے کوئی آخری وقت معین نہیں ہے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کفارہ کے حق میں تاخیرِ واجب ترکِ واجب کی طرح ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی احرام کے بغیر میقات سے گزر گیا پھر احرام باندھ لیا تو دم لازم ہو گا، حالانکہ صرف تاخیر واجب ہوئی ہے، ترکِ واجب نہیں ہوا، تو معلوم ہوا کہ جیسے ترکِ واجب سے کفارہ لازم ہوتا ہے ایسے ہی تاخیرِ واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بابِ صلوٰۃ میں جیسے ترکِ واجب سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، ایسے ہی تاخیرِ واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ جیسے کسی واجب کی ادائیگی واجب ہے، ویسے ہی اس واجب کی ادائیگی کے محل و مقام کی رعایت رکھنا بھی واجب ہے، تو تاخیر کی صورت میں ادائیگی واجب کے محل کی رعایت ترک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ بھی واجب تھی تو گویا کہ واجب دو ہوتے ہیں، ایک تو فی نفسہٖ واجب کی ادائیگی، دوسرے محلِ واجب کی رعایت، تو جب تاخیرِ طواف سے یہ دوسرا واجب چھوٹ گیا تو دم سے اس کی تلافی واجب ہوگی، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک طوافِ زیارت ایامِ نحر میں ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر سے اس میں ایک نقص پیدا ہو گیا۔ جس کی تلافی ضروری ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اس لیے جس وقت بھی ادا کرے گا وہ اپنے وقت پر ہو گا۔ چنانچہ کوئی نقص پیدا ہی نہیں ہوا کہ اس کی تلافی کی ضرورت ہو۔ لہٰذا کچھ لازم نہیں ہو گا۔ اور

اوپر جو حدیث مذکور ہوئی ہے، اس میں صاحبینؒ کے لیے کوئی حجت نہیں، کیونکہ اس حدیث میں تقدیم و تاخیر کی صورت میں صرف حرج یعنی گناہ کی نفی کی گئی ہے، اور گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈا لیا تو گناہ کچھ نہیں، لیکن دَم لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور صاحبین کا یہ کہنا کہ "طواف زیارت آخری وقت گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا" مسلّم ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے لیے کوئی وقت معین و مقرر نہ ہو، جیسے فرض نمازیں کہ اگرچہ ان کا وقت مقرر ہے، لیکن وقت گزرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، بلکہ قضا لازم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ طواف زیارت ایام نحر میں سے پہلے دن کیا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایام نحر تین ہیں، اور افضل پہلا دن ہے" اور روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام نحر میں سے پہلے دن طواف کیا"۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل وقت میں عبادت بجا لاتے تھے۔ لہٰذا پہلے دن میں طواف افضل ہوگا۔

نیز اس لیے بھی پہلے دن طواف افضل ہے کہ اس طواف سے حاجی مکمل طور پر احرام سے نکل آتا ہے، کہ اب جماع حلال ہو جاتا ہے، جو کہ اب تک حرام تھا، لہٰذا طوافِ زیارت جلد کرنے میں اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے اور بدنہ لازم ہونے سے بچانا ہے اس لیے بھی پہلے دن افضل ہے

فصل

طوافِ زیارت کا کتنا حصہ فرض ہے؟

طوافِ زیارت میں فرض مقدار سات چکروں کا اکثر حصہ ہے، یعنی تین مکمل چکر اور چوتھے چکر کا اکثر۔ باقی سات چکر مکمل کرنا واجب ہے، فرض نہیں، چنانچہ اگر طواف کا اکثر حصہ ادا کرنے کے بعد اور اتمام سے پہلے جماع پایا گیا تو بدنہ لازم نہیں ہوگا، صرف شاۃ لازم ہوگی، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ سات کے سات چکر فرض ہیں، ان سے کم چکروں سے حلال نہیں ہوتا اور وجہ یہ ہے کہ عبادات کی مقادیر رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتیں، یہ صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات چکر لگائے، للذا ان سے کم چکروں کا کوئی اعتبار و شمار نہیں ہوگا

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" میں امر مطلق ہے، اور امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا (لہٰذا ایک چکر بھی کافی ہونا چاہیے) لیکن ایک سے زیادہ طواف ... دوسری دلیل یعنی اجماع سے ثابت

ہوئی ہے اور اکثر حصہ سے زیادہ کی فرضیت پر اجماع نہیں ہے (لہٰذا وہ درجۂ فرض میں نہیں ہو گا) نیز چکروں کا اکثر حصہ بجا لانے سے اکثر طواف ادا ہو گیا، اور باب حج میں اُن افعال کے سلسلہ میں، جن سے حاجی احرام سے نکلتا ہے، اکثر فعل کو کل فعل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ جیسے ذبح میں چار رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، لیکن اگر مکمل چار رگیں نہ کٹیں اور اکثر کٹ گئیں تو کافی ہے۔۔۔ تو جب معلوم ہو گیا کہ طواف کا اکثر حصہ درجہ فرض میں ہے، تو اتنا حصہ ادا کرنے سے طواف کا فرض حصہ ادا ہو گیا، اور وہ احرام سے نکل آیا۔ لہٰذا اس کے بعد جماع پائے جانے سے بَدَنہ لازم نہیں ہو گا۔ کیونکہ اکثر حصہ سے زیادہ سات چکروں تک کا حصہ درجہ واجب میں ہے، فرض نہیں، لہٰذا ترکِ واجب ہوا، اور ترکِ واجب سے شاہ لازم ہوتی ہے۔ بدنہ نہیں، جیسے رمیٔ جمار کا حکم ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

فصل

اگر ایّامِ نحر میں طواف زیارت نہیں کیا تو کیا حکم ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہو گا، بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ طوافِ زیارت تمام اوقات میں ادا کیا جا سکتا ہے، بخلاف وقوفِ عرفات کے، کہ وہ اپنے وقتِ مقررہ سے فوت ہو جائے، تو ساقط ہو جاتا ہے (یعنی اس کی تلافی ممکن نہیں رہتی) کیونکہ اس کا ایک خاص وقت مقرر ہے۔۔۔ پھر اگر حاجی مکہ میں ہے تو پہلے احرام کے ساتھ ہی ادا کرے کیونکہ پہلا احرام ابھی تک باقی ہے۔ اس لیے کہ تحلّل (حلال ہونا) تو طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی ہوا نہیں۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک ایام نحر سے تاخیر کی بنا پر دم لازم ہو گا۔۔۔ اور اگر حاجی گھر لوٹ گیا ہے تو لازم ہے کہ پہلے احرام کے ساتھ ہی مکہ واپس آئے اور اب مکہ آنے کے لیے نئے احرام کی ضرورت نہیں۔ اور جب تک وہ مکہ واپس آ کر طواف نہیں کر لیتا۔ جماع حرام رہے گا۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہو گا۔۔۔ اور طواف زیارت کے عوض بَدَنہ کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ طواف رُکن ہے اور ارکان حج کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا، بلکہ وقوف عرفات کی طرح اس کا بعینہٖ بجا لانا ضروری ہے اسی طرح طواف میں صرف تین چکر لگانا اور بالکل کوئی چکر نہ لگانا دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اقلّ حصہ کل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔۔۔ اور اگر کسی نے حالت جنابت میں طواف زیارت کر لیا تھا اور پھر وہ گھر لوٹ گیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ مکہ واپس آئے۔۔۔ اور واپسی کا یہ حکم از راہ عزیمت ہے۔۔۔ اور لازم ہے کہ نیا احرام باندھ کر آئے، اور طواف کا اعادہ

کرے ۔ باقی از راہ عزیمت عود اس لیے واجب ہے کہ جنابت کی وجہ سے طواف میں بہت عظیم نقص پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا لوٹ کر دوبارہ طواف کرنا ضروری ہے، جیسا کہ اگر طواف کا اکثر حصہ ترک کر دیتا تو لوٹنا ضروری تھا — اور احرام کی تجدید اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے اصحاب کے اصول کے مطابق جنابت کے ساتھ بھی طواف کرنے سے تحلل ہو جاتا ہے، کیونکہ حدث و جنابت سے طہارت جواز طواف کی شرط نہیں ہے۔ تو جب طواف کرنے سے تحلل ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور حلال شخص کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں — لیکن اگر مکہ نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی جائز ہے، اسلیئے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جنابت سے پیدا ہونے والے نقص کی بدنہ سے تلافی ہو جاتی ہے لیکن عزیمت یہ ہے کہ لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، کیونکہ نقص بہت عظیم ہے، لہٰذا دوبارہ طواف اس نقص کی اکمل طور پر تلافی ہے، کیونکہ یہ تلافی بالجنس ہے، جو تلافی کی کامل ترین صورت ہے۔

اور اگر حالت حدث میں یعنی وضو کے بغیر طواف کیا تھا یا صرف چار چکر لگائے تھے اور گھر چلا گیا تھا، تو اگر لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، تو جائز ہے، کیونکہ اس میں تلافی بالجنس ہے — اور اگر شاۃ بھیج دی اور خود نہیں آیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں نقص معمولی ہے، جس کی شاۃ سے تلافی ہو سکتی ہے — اور افضل یہ ہے کہ شاۃ ہی بھیج دے اس لیے کہ اس سے نقص کی تلافی بھی ہو جائے گی، اور فقراء کا نفع بھی ہو جائے گا، اور دوبارہ سفر کی مشقت بھی نہیں اٹھانا پڑے گی — اور اگر اس صورت میں حاجی ابھی مکہ میں ہی ہے، تو افضل یہ ہے کہ دوبارہ طواف کرلے، کیونکہ اس سے تلافی بالجنس ہو جائے گی، جو کہ بہتر صورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فصل

واجبات حج

واجبات حج پانچ ہیں۔

۱۔ صفا اور مروہ کے درمیان سعی
۲۔ وقوف مزدلفہ
۳۔ رمی جمار
۴۔ حلق یا قصر
۵۔ طواف صدر

اب ہر ایک کو تفصیلاً بیان کیا جاتا ہے۔

ا۔ سعی بین الصفا والمروۃ

حج کے واجب اول سعی کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہو گی!

ا۔ سعی کی صفت کیا ہے؟
ب۔ سعی کی مقدار کیا ہے؟
ج۔ سعی کا رکن۔
د۔ سعی کے جواز کی شرائط
ہ۔ سعی کی سنن کا بیان
و۔ سعی کے وقت کا بیان
ز۔ سعی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

سعی کی صفت وحیثیت

ہمارے اصحاب کے نزدیک سعی واجب ہے —— شافعی کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر ایک قدم کے برابر بھی سعی چھوڑ دی اور حاجی اپنے شہر لوٹ گیا جو کہ ممالک اسلامیہ کی آخری حدود میں واقع ہے، تو بھی اسے کہا جائے گا کہ واپس مکہ لوٹے اور ایک قدم سعی پوری کرے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ سعی فرض ہے نہ واجب ہے، اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں!

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا۔ — پس جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ ان (صفا ومروہ) کے پھیرے لگائے۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ "لا جناح" کا کلمہ فرائض اور واجبات میں استعمال نہیں ہوتا اور اُبیؓ کی قرأت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، اُبیؓ اس آیت کو یوں پڑھتے ہیں "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا" تو معلوم ہوا کہ سعی فرض ہے نہ واجب —— شافعیؒ سعی کی فرضیت پر اس روایت سے حجت پیش کرتے ہیں کہ:

"صفیہ بنت فلان فرماتی ہیں کہ" میں نے ایک عورت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سعی کے بارے میں سوال کرتے ہوئے سنا، تو آپؐ نے فرمایا!

ان اللہ تعالیٰ کتب علیکم السعی بین الصفا والمروۃ۔ — اللہ تعالیٰ نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی تم پر فرض کی ہے۔

اور ہم نے "کتب" سے مراد "فرض" اس لیے کہا ہے کہ لغت میں "کتابۃ" کا معنی "فرض" ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "کتب علیکم الصیام" اور "کتب علیکم" الخ وغیرہ آیات میں فرض ہی مراد ہے۔

ہماری دلیل یہ فرمان ہے!

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ "   اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج لازم ہے"

اور حج بیت اللہ سے مراد زیارت بیت اللہ ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے تو اس آیت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف طواف زیارت ہی حج کا رکن ہو، لیکن ایک دوسری دلیل کی بنا پر اس میں وقوفِ عرفات کا اضافہ کیا گیا تو اب جو سعی کی فرضیت درکنیت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے ـــــ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "حج تو وقوف عرفات ہے" کا تقاضا یہ ہے کہ صرف وقوف ہی رکن ہو، لیکن ایک دلیل کی بنا پر اس میں طواف زیارت کا اضافہ کیا گیا، تو جو شخص سعی کے اضافہ کا بھی دعویٰ کرتا ہے تو دلیل اس کے ذمہ ہے ـــــ نیز حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا! کسی شخص کا حج سعی کے بغیر پورا نہیں ہوتا" اس میں اشارہ ہے کہ سعی واجب ہے فرض نہیں، کیونکہ انہوں نے سعی کے بغیر حج کو ناقص بتلایا فاسد نہیں کہا اور جس چیز کے فوت ہونے سے صرف نقصان ہو، فساد نہیں، وہ واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ فرض کے فوت ہونے سے تو فساد اور بطلان لازم آتا ہے ـــــ نیز سعی اس لیے بھی فرض نہیں کہ فرضیت کسی دلیل دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ اور جہاں اہل دیانت کے مابین اختلاف ہو جائے، یہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کوئی قطعی دلیل موجود نہیں۔ (وگرنہ اختلاف نہ ہوتا) لہٰذا فرضیت ثابت نہیں ہوگی ـــــ باقی آیت سے استدلال کرتے ہوئے جن لوگوں نے سعی کے فرض اور وجوب دونوں کا انکار کیا ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً سعی بین الصفا والمروۃ پر رفع اثم مراد نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ایک صنم صفا پر ہوتا تھا اور ایک مروہ پر، اور بعض کہتے ہیں کہ صفا اور مروہ کے درمیان بھی اصنام ہوتے تھے تو صحابہ نے صفا و مروہ پر چڑھنے اور ان کے درمیان سعی کرنے میں کچھ گرانی محسوس کی کہ کہیں اس سے اصنام کی عبادت اور افعال جاہلیت کے ساتھ تشبہ نہ ہو جائے۔ تو اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بالفعل اصنام کے موجود ہونے یا اصنام کی جگہ ہونے کے باوجود یہاں سعی کرنے میں کوئی گناہ نہیں ـــــ رہی اُبیؓ کی قرات! تو احتمال ہے کہ اس میں "لا" بطور صلہ زائد ہو اور معنی یہ ہو کہ "لاجناح علیہ ان یطوف بہما" کیونکہ "لا" کبھی کلام میں صلہ کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معنی مراد نہیں ہوتا، جیسے فرمان الٰہی ہے "مَا مَنَعَكَ أَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ أَمَرْتُكَ" حالانکہ مراد ہے "ان تسجد" لہٰذا معنی کے اعتبار سے اُبیؓ کی قرات بھی مشہور قرأت کی طرح ہی ہے۔

اور شافعیؒ نے اپنے خیال میں مطابق جس حدیث کو اپنا مستدل بنایا ہے۔ وہ ٹھیک نہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ روایت "صفیہ بنت فلاں" سے ہے ـــــ لیکن چونکہ اس کی راویہ مجہول ہیں جن کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں! لہٰذا اس حدیث سے

استدلال درست نہیں۔ اور شافعیؒ پر بھی تعجب ہے کہ کبھی تو وہ محض غلطی کے وہم کی بنا پر مرسل قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، اور کبھی ایک غیر معروف عورت کو حجت بنا لیتے ہیں! علاوہ ازیں اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے، تب بھی ان کی حجت نہیں بن سکتی کیونکہ کبھی "کتابہ" سے مراد "حکم" بھی ہوتا ہے، فرمان الٰہی ہے!

وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِىْ كِتَابِ اللّٰهِ۔ اللہ کی کتاب میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہیں۔

یہاں کتاب سے مراد حکم ہے، اسی طرح ایک مقام پر فرمان ہے:

"کتب اللہ علیکم" یعنی "حکم اللہ علیکم" تو اگر حدیث میں پہلا معنی یعنی فرض مراد ہو، پھر تو حجت بن سکتی ہے، اگر دوسرا معنی یعنی حکم مراد ہو تو حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم صرف فرضیت میں منحصر نہیں ہے، بلکہ وجوب، استحباب اور اباحت بھی اللہ کے حکم میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی — اور یا ہم اس حدیث کو وجوب پر محمول کریں گے۔ فرضیت پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقض نہ رہے۔

تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ سعی واجب ہے تو اب اگر کسی نے عذر کی وجہ سے سعی ترک کی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر بغیر کسی عذر کے ترک کی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ باب حج میں ترکِ واجب کا یہی حکم ہے۔ اور اس حکم کی بنیاد طوافِ وداع کا حکم ہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ وداع کے بارے میں فرمایا "جو شخص بیت اللہ کا حج کرے اسے چاہیئے کہ سب سے آخر میں، جاتے ہوئے بھی بیت اللہ کا طواف کرے"، اور اس کے ساتھ ساتھ آپؐ نے حیض والی عورت کو طواف وداع ترک کرنے کی رخصت بھی دی بخلاف ارکان کے، کہ ارکان کسی عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ کیونکہ کسی شے کا رکن اس کی ذات ہوتی ہے، تو اگر رکن ہی ادا نہیں ہوا تو وہ شئے ہی ادا نہیں ہوئی، جیسے ارکانِ صلوٰۃ کا حکم ہے اور واجب کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔

مسئلہ: اگر سعی میں سے چار چکر بغیر عذر کے چھوڑ دیے تو دم لازم ہوگا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے۔ اس چیز کے اکثر حصہ کو ترک کرنے پر بھی دم لازم ہو جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد طوافِ وداع اور رمیٔ جمار کے احکام ہیں اور اگر سعی میں سے تین چکر ترک کیے تو ہر چکر کے عوض ایک مسکین کو گندم کا نصف صاع دے، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جاتی ہے تو پھر اسے اختیار ہے، چاہے دم دے، چاہے گندم دے۔ اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے۔ اس چیز کا اقلّ حصہ ترک کرنے سے صدقہ لازم ہوگا۔ اس کی وجہ آئندہ صفحات میں ذکر کی جائے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: اگر سعی کے دوران میں صفا و مروہ پر نہیں چڑھا تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا، کیونکہ صفا و مروہ پر چڑھنا سنت ہے۔ اس لیے ترک مکروہ تو ہے لیکن کچھ لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر طواف میں رَمَل ترک کردے تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا۔

واللہ اعلم

سعی کی مقدار سعی کی مقدار سات چکر ہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل ہے۔ پھر "اصل" میں مذکور ہے کہ صفا سے مروہ تک ایک چکر اور مروہ سے صفا تک دوسرا چکر شمار کیا جائے گا ـــ اور طحاوی کہتے ہیں کہ صفا سے مروہ اور پھر مروہ سے صفا تک ایک چکر شمار ہوگا اور صحیح وہ بات ہے جو "اصل" میں مذکور ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان سات پھیرے لگائے" اور اگر طحاوی کا کہنا صحیح ہوتا تو روایت یوں ہوتی کہ "چودہ پھیرے لگائے" اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ محمد نے "اصل" میں یہ کہا ہے کہ "صفا سے ابتداء کرے اور مروہ پر ختم کرے"۔ اور طحاوی کے قول کے مطابق ختم صفا پر ہوتا ہے، مروہ پر نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے اصحاب کا مذہب وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم

سعی کا رکن سعی کا رکن یہ ہے کہ یہ صفا اور مروہ کے درمیان ہو۔ خواہ اپنے فعل سے ہو، یا دوسرے کے فعل سے، بایں طور کہ سعی کرنے سے خود عاجز ہے کہ بے ہوش ہے اور دوسرا اسے اٹھا کر سعی کرواتا ہے یا بیمار ہے تو سوار ہو کر سعی کرتا ہے۔ بہر صورت سعی ادا ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ صفا اور مروہ کے درمیان ہے ـــ اور اگر خود چلنے پر قادر ہے، پھر بھی کوئی اسے اٹھا کر سعی کرواتا ہے یا سوار ہو کر سعی کرتا ہے تو دم لازم ہے، اس لیے کہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود سعی کرنا واجب ہوتا ہے، تو جب خود سعی نہیں کی تو واجب ترک کیا، اور ترکِ واجب سے دم لازم ہوتا ہے، جیسا کہ طواف میں کسی عذر کے بغیر خود نہ چلے تو دم لازم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

جوازِ سعی کی شرائط ۱۔ سعی طواف کے بعد یا اکثر طواف کے بعد ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی سعی کی۔ اور فرمایا "مجھ سے مناسکِ حج اخذ کرو"۔ نیز اس لیے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور کسی چیز کا تابع اس کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن طواف مکمل ہونے سے پہلے اور اکثر طواف ہو جانے کے بعد اس لیے جائز ہے کہ اکثر شے کل کا حکم رکھتی ہے۔

۲۔ روایت مشہورہ کے مطابق سعی کی ابتداء صفا سے ہو اور اختتام مروہ پر ہو۔ چنانچہ اگر مروہ سے ابتداء کی اور صفا پر اختتام ہوا تو ایک چکر کا اعادہ لازم ہے۔ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جوازِ سعی کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مروہ سے ابتداء کی تو بھی کچھ لازم

نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل سعی ادا ہوگئی، صرف ترتیب چھوٹی، لہٰذا اعادہ لازم نہیں ہے، جیسا کہ اگر بے ترتیب وضو کیا تو وضو ہوجاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعی میں ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی وجہ سے مامور بہ ہے۔

قول کے بارے میں تو یہ روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ۔" تو صحابہ نے پوچھا کہ "یا رسول اللہ ہم سعی کس سے شروع کریں،" تو آپ نے فرمایا "اللہ نے جسے ابتدا میں ذکر فرمایا تم بھی سعی کی ابتدا اسی سے کرو"۔

اور فعل آپ کا یہ ہے کہ آپ نے صفا سے ابتدا کی اور مروہ پر اختتام کیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ایسے مقامات میں بیانِ واجب کے لیے ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ ابھی گذر چکی ہے۔ تو جب معلوم ہوا کہ صفا سے ابتداء لازم ہے، پھر اگر کوئی مروہ سے ابتداء کرتا ہے تو مروہ سے صفا تک یہ چکر شمار نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ صفا سے مروہ تک پہنچے گا تو یہ پہلا چکر شمار ہوگا، تو اس پر واجب ہے کہ چھ چکر پورے ہونے پر (جو غلط ابتداء کے لحاظ سے سات بن جاتے ہیں) صفا پر ٹھہر نہ جائے، بلکہ مروہ کوٹ آئے، تاکہ صحیح سات چکر پورے ہوجائیں۔

باقی جنابت اور حیض سے طہارت سعی کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا جنبی اور حیض والی عورت کی سعی جائز ہے، ہاں یہ ضروری ہے کہ انہوں نے سعی سے پہلے طہارت کی حالت میں طواف کرلیا ہو۔ طہارت کے بغیر سعی اس لیے جائز ہوجاتی ہے کہ سعی بیت اللہ سے متعلق عبادت نہیں ہے، لہٰذا وقوف کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور اس سے پہلے حالتِ طہارت میں طواف ہونا اس لیے ضروری ہے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور حالتِ جنابت و حیض میں کیے ہوئے طواف کا اعتبار نہیں ہوتا، اسی لیے ایسے طواف کا اعادہ لازم ہوتا ہے، تو اس کے تابع یعنی سعی کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد ہے لیکن اگر حالت طہارت میں طواف ہوچکا ہے تو شرطِ جواز پائے جانے کی وجہ سے طواف جائز ہوا اور اس کی تبعیت میں جنبی اور حیض والی عورت کی سعی بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اصل کے جواز کی شرط پائی گئی اور تابع کے لیے کوئی الگ شرط نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے اصل کا جائز ہونا کافی ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ طواف کا حیض و جنابت سے طہارت کی حالت میں ہونا سعی کے جواز کی شرط ہے، پس اگر وہ طواف کے وقت طاہر ہے تو اس کی سعی جائز ہے، خواہ سعی کے وقت وہ طاہر ہو یا نہ ہو، اور اگر وہ طواف کے وقت طاہر نہیں تھا تو سرے سے اس کی سعی جائز ہی نہیں ہوتی۔ خواہ وہ سعی کے وقت طاہر ہی ہو۔ واللہ اعلم

سننِ سعی سعی کی سنن سے ہے کہ ہر چکر کے کچھ حصہ میں رمل کرے اور کچھ میں دوڑے اس کا بیان سننِ حج میں آئے گا، کیونکہ یہ سنن سے ہے، واجبات سے نہیں۔

چنانچہ اگر پورے چکر میں رَمَل کیا یا پورا چکر دوڑا تو کچھ لازم نہیں ہوگا، لیکن ایسا کرنا اچھا نہیں ہے، کیونکہ ترکِ سنت ہے۔ واللہ اعلم

وقتِ سعی سعی کا وقتِ اصلی تو طوافِ زیارت کے بعد یوم نحر ہے، طوافِ قدوم کے بعد سعی کا اصلی وقت نہیں ہے۔ کیونکہ طوافِ قدوم سنت ہے، اور سعی واجب ہے۔ لہٰذا واجب کا سنت کے تابع ہونا مناسب نہیں، لیکن طوافِ زیارت فرض ہے، اور واجب فرض کے تابع ہو سکتا ہے۔ ہاں! حاجی کی سہولت اور آسانی کے پیشِ نظر طوافِ قدوم کے بعد سعی کی رخصت دی گئی، اور اسے سعی کے لیے جائز وقت بنا دیا گیا، کیونکہ یوم نحر میں حاجی پر مناسک کا ہجوم ہوتا ہے، لیکن وقتِ اصلی اس کا طوافِ زیارت کے بعد یوم نحر ہی ہے۔ واللہ اعلم

سعی فوت ہونے کا حکم اگر سعی اپنے وقتِ اصلی یعنی طوافِ زیارت کے بعد ایامِ نحر سے فوت ہو گئی تو اگر وہ ابھی تک اپنے گھر نہیں لوٹا تو سعی کرے، اور کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جو واجب تھا، وہ بجا لایا، اور تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں، کیونکہ وقت اصلی یعنی طوافِ زیارت کے بعد ادا ہوئی۔ اور اگر سعی سے پہلے جماع کر چکا ہے تو بھی کچھ حرج نہیں، کیونکہ طوافِ زیارت سے تحلل ہو چکا، اس لیے کہ سعی رکن تو ہے نہیں کہ تحلل سے مانع ہو، تو جب طواف سے حلال ہو گیا تو اب اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جماع سے پہلے سعی کرتا ہے یا بعد میں۔

ہاں! اگر مکہ میں ہے تو سعی کر لے اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ عذر کے بغیر سعی ترک کی۔ اور اگر مکہ لوٹنا چاہتا ہے تو نئے احرام سے لوٹے، کیونکہ پہلا احرام تو طوافِ زیارت سے اٹھ گیا، کیونکہ طوافِ زیارت سے تحلل ہو جاتا ہے، لہٰذا تجدید احرام کی حاجت ہے، تو پھر اگر مکہ لوٹ کر سعی کر لی تو دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ واجب متروک کا تدارک ہو گیا۔ اور "اصل" میں مذکور ہے کہ اس صورت میں لوٹنے کی نسبت دم دینا مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ اس میں فقراء کا نفع ہے اور نقصان کچھ ایسا عظیم نہیں تھا، تو یہ اس صورت کی طرح ہو گیا کہ بے وضو طوافِ زیارت کیا اور گھر لوٹ گیا۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

فصل

وقوفِ مزدلفہ

حج کے واجب ثانی وقوفِ مزدلفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

۱۔ وقوفِ مزدلفہ کی صفت

ب۔ وقوفِ مزدلفہ کا رُکن
ج۔ وقوفِ مزدلفہ کا مقام
د۔ وقوفِ مزدلفہ کا وقت
ہ۔ وقوفِ مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو ہوتی ہے

وقوفِ مزدلفہ کی صفت وحیثیت

وقوفِ مزدلفہ کی حیثیت کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے ـــــ اور لیثؒ کہتے ہیں کہ یہ فرض ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ یہ حضرات اس فرمانِ الٰہی سے حجت پکڑتے ہیں!

فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ۔ "پس جب تم عرفات سے پلٹو تو مشعرِ حرام کے پاس اللہ کو یاد کرو۔"

اور مشعرِ حرام سے مراد مُزدَلفہ ہے، اور اس کے پاس ذکر کا امر اس بات کی دلیل ہے کہ مزدلفہ میں وقوف فرض ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فرضیت قطعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اور یہاں قطعی دلیل موجود نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں اہلِ دیانت نے اختلاف واجتہاد کیا ہے، اور جہاں کوئی قطعی دلیل موجود ہو، وہاں اہلِ دیانت اختلاف اور اجتہاد ہی نہیں کرتے۔

اور وجوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ عروہؓ بن المضرس الطائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کی: یا رسول اللہ! میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا۔ میرا جس بلند جگہ سے گزر ہوا، میں اس کے اوپر چڑھا، تو کیا میرا حج ہو گیا؟"، اور بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں "میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا اور خود اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا اور میں نے طیؔ کے کسی پہاڑ پر وقوف نہیں چھوڑا۔ تو کیا میرا حج ہو گیا؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے ہمارے ساتھ یہ وقوف (مزدلفہ) کیا اور ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی جبکہ وہ اس سے پہلے عرفات میں رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کر چکا ہو، تو اس کا حج پورا ہو گیا"، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقوف کے ساتھ حج تمام ہونے کو معلق فرمایا، اور جس چیز کے ساتھ کسی چیز کا تمام ہونا معلق ہو، وہ واجب ہوتی ہے۔ فرض نہیں، کیونکہ فرض کے ساتھ تو اصل جواز متعلق ہوتا ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج تو عرفہ ہے، جس نے عرفہ پا لیا، اس نے حج پا لیا"، اس میں آپؐ نے وقوفِ عرفات کو پورا حج قرار دیا، اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ وقوفِ عرفات ہی پورا رکن ہو۔ اور وقوفِ عرفات پانے والا حج پانے والا ہو۔ اور اگر وقوفِ مزدلفہ بھی رکن ہوتا تو وقوفِ عرفات پورا حج نہ ہوتا، بلکہ بعض حج ہوتا، اور کوئی شخص وقوفِ مزدلفہ کے

بغیر حج پانے والا نہ ہوتا۔ اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔ بلکہ اس حدیث کا ظاہر تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف وقوف عرفات ہی حج کا رکن ہو۔ لیکن طواف زیارت کا رکن ہونا ایک دوسری دلیل سے معلوم ہوا، اس لیے یہ بھی رکن ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

نیز عذر کی وجہ سے وقوف مزدلفہ کا ترک جائز ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور اگر یہ فرض ہوتا تو دوسرے فرائض کی طرح اس کا ترک بالکل جائز نہ ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے، بلکہ واجب ہے، ہاں! کبھی عذر ضعف یا مرض وغیرہ کی وجہ سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے اگر وہ جلد چلا گیا اور وقوف نہیں کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

باقی جس آیت سے وقوف مزدلفہ کی فرضیت پر استدلال کیا گیا ہے، اس کی تاویل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں ذکر سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں مزدلفہ میں ادا کرنا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں ذکر سے مراد دعا ہے۔ اور نماز یا دعا کی فرضیت سے وقوف کی فرضیت لازم نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں مطلق امر بیانِ وجوب کے لیے ہوتا ہے بیان فرضیت کے لیے نہیں۔ بلکہ فرضیت ایک زائد دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

وقوفِ مزدلفہ کا رکن

وقوف مزدلفہ کا رکن یہ ہے کہ یہ مزدلفہ میں ہو، خواہ اپنے فعل سے ہو یا کسی غیر کے فعل سے، مثلاً سویا ہوا تھا یا بے ہوش تھا اور کوئی اٹھا کر لے آیا، یا کسی سواری پر سوار ہو کر وقوف کیا۔ بہر صورت وقوف ہو جائے گا اور خواہ اسے علم ہو کہ میں مزدلفہ میں ہوں یا علم نہ ہو، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ مزدلفہ میں آ گیا نیز اس صورت میں صرف نیت ہی فوت ہوئی اور وقوف عرفات کی طرح نیت وقوف مزدلفہ میں بھی شرط نہیں ہے —— اور خواہ مزدلفہ میں قیام کرے یا سواری پر گذر جائے، مزدلفہ میں آنے کی وجہ سے وقوف ہو گیا۔ اگرچہ قلیل ہے۔

وقوف مزدلفہ کے لیے جنابت اور حیض سے طہارت شرط نہیں ہے، کیونکہ اس عبادت کا بیت اللہ سے تعلق نہیں ہے، لہٰذا یہ وقوفِ عرفات اور رمیٔ جمار کی طرح طہارت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

وقوفِ مزدلفہ کا مقام

وقوف مزدلفہ کے لیے ضروری ہے کہ میدانِ مزدلفہ کے کسی حصہ میں ہو، میدان کے اندر جگہ وقوف کا تعین حاجی کے اپنے اختیار میں ہے۔ ہاں! وادی محسر میں وقوف مناسب نہیں ہے۔ اسلیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! پورا عرفات مقام وقوف ہے سوائے بطن عرنہ کے اور پورا مزدلفہ مقام وقوف ہے، لیکن وادیٔ محسر سے اوپر اوپر وقوف کرو" - اس بناء پر وادیٔ محسر میں وقوف مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس وادی میں وقوف کر لیا تو کراہت کے ساتھ

جائز ہو جائے گا۔

افضل یہ ہے کہ امام کے پیچھے اس جبل پر وقوف کیا جائے، جس پر امام وقوف کرتا ہے، اس جبل کو "قزح" کہتے ہیں۔ کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جبل پر وقوف کیا تھا، اور آپؐ نے فرمایا ہے کہ "مناسکِ حج مجھ سے اخذ کرو"، نیز اس لیے بھی یہاں وقوف افضل ہے کہ یہاں امام کا قرب زیادہ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

وقوف مزدلفہ کا وقت

وقوفِ مزدلفہ کا وقت یوم نحر کی طلوعِ فجر سے لے کر طلوعِ آفتاب تک ہے، تو جو اس وقت مزدلفہ میں موجود ہوا اس کا وقوف ہو گیا۔ خواہ اس نے رات مزدلفہ میں گزاری ہو یا نہ گزاری ہو، اور جو اس وقت مزدلفہ میں موجود نہیں ہوا، اس کا وقوف فوت ہو گیا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ شبِ نحر کے نصفِ آخر سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ طوافِ زیارت اور جمرۂ عقبہ کے بارے میں ان کا یہی قول ہے۔

سنت یہ ہے کہ شبِ نحر مزدلفہ میں گزاری جائے، لیکن یہاں شب بسری واجب نہیں ہے، واجب صرف وقوف ہے ـــ افضل یہ ہے کہ وقوف نمازِ فجر کے بعد ہو، یعنی یوم نحر میں فجر کی نماز اندھیرے میں پڑھے، پھر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے اور دعاء و تضرع میں مشغول رہے یہاں تک کہ روشنی پھیل جائے۔ پھر طلوعِ آفتاب سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی جانب کوچ کرے۔ اور اگر کسی نے طلوعِ فجر کے بعد نمازِ فجر سے پہلے منیٰ کی طرف کوچ کیا تو برا کیا۔ لیکن کچھ لازم نہیں ہو گا، کیونکہ صرف سنت ترک ہوئی واللہ اعلم

وقوفِ مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر تو کسی عذر کی بنا پر فوت ہوا ہے تو کچھ لازم نہیں، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ضعیف اہل کو پہلے بھیج دیا تھا، اور انہیں کفارے کا حکم نہیں دیا تھا۔ اور اگر بغیر کسی عذر کے فوت ہوا تو دم لازم ہے۔ اس لیے کہ کسی عذر کے بغیر واجب ترک کیا۔ اور اس سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

فصل

رمئ جمار کے احکام

اس سلسلہ میں گفتگو کے موضوعات درج ذیل ہیں:

ا۔ وجوبِ رمی کا بیان

ب۔ رمی کی تفسیر

ج۔ وقتِ رمی
د۔ مکانِ رمی۔
ہ۔ جمار (کنکریوں) کی تعداد، مقدار، جنس وغیرہ کا بیان
و۔ رمیٔ جمار اپنے وقت سے ہٹ جائے یا فوت ہو جانے تو کیا حکم ہے؟

رمیٔ جمار کے وجوب پر دلائل

۱۔ رمیٔ جمار کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔
۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے، روایت ہے کہ "ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "میں پہلے ذبح کر بیٹھا پھر رمی کی؟" تو آپؐ نے فرمایا "کوئی بات نہیں، رمی کرو"۔ اس میں امر کا ظاہر، وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔
۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی وجوبِ رمی کی دلیل ہے، کیونکہ آپؐ نے رمی کی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال، جن کا مجملِ کتاب کے بیان، ذاتی حوائج اور امورِ دنیا سے تعلق نہ ہو، وجوب پر محمول ہوتے ہیں، کیونکہ آپؐ کے اتباع واقتداء اور آپ کی اطاعت کے وجوب ولزوم اور آپؐ کی مخالفت کی حرمت پر نصوص وارد ہوتی ہیں۔ لہٰذا امورِ مذکورہ کے علاوہ آپؐ کے افعال وجوب پر محمول ہوں گے کہ ان افعال کا اتباع واجب ہے لیکن یہ وجوب عملی طور پر ہوگا، اعتقادی طور پر نہیں، (یعنی یہ اعتقاد نہیں رکھا جائے گا کہ متعین طور پر یہ فعل واجب الاتباع ہے) کیونکہ بعض افعال صرف آپؐ کی خصوصیت ہیں۔ جیسا کہ صلوۃ اللیل صرف آپؐ پر واجب تھی، نو یا نو سے زیادہ بیویوں کی حلت واباحت صرف آپؐ کے لیے تھی۔ لہٰذا متعین طور پر کسی فعل کے واجب الاتباع یا مباح ہونے کا اعتقاد رکھنے سے غیر واجب کے واجب اور غیر مباح کے مباح ہونے کا اعتقاد لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر اس مبہم اعتقاد کے ساتھ کہ اس سے اللہ کی جو بھی مراد ہے، وہ حق ہے، اس پر عمل واجب قرار دیا جائے تو اس میں کوئی حرج اور ضرر نہیں، کیونکہ اگر وہ فی الواقع واجب ہے، تو یہ اس پر عمل کرکے واجب سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اور اگر فی الواقع واجب نہیں ہے، تو بھی عمل کا ثواب پائے گا لہٰذا اس صورت میں بقدر امکان ضرر سے احتراز ہو جاتا ہے، اور ایسا کرنا عقلاً وشرعاً واجب ہے۔ واللہ اعلم

رمیٔ جمار کا مفہوم

رمیٔ جمار کا لغوی مفہوم "کنکریاں پھینکنا" ہے، جمار، جَمرۃ کی جمع ہے، اور جمرۃ کا معنی ہے کنکری۔ اور اصطلاحِ شرع میں رمیٔ جمار کہتے ہیں "مخصوص وقت میں، مخصوص مقام میں اور مخصوص تعداد میں کنکریاں پھینکنا" تفصیل عنقریب آئے گی۔ اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے جمرہ کے نزدیک کھڑے ہو کر جمرہ کے پاس کنکری رکھ دی تو جائز نہیں، کیونکہ

اس میں رمی یعنی پھینکنا نہیں پایا گیا، اور اگر کنکری گرائی تو کافی ہو جائے گا، کیونکہ رمی پائی گئی اگرچہ خفیف ہے۔

اور خواہ خود کرے یا خود اگر کرنے سے عاجز ہے تو دوسرے کی مدد سے کرے، مثلاً کوئی ایسا مریض ہے، جو رمی کی طاقت نہیں پاتا، تو وہ کنکری اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے، پھر خود پھینک دیتا ہے یا کوئی دوسرا اس کی طرف پھینک دیتا ہے تو جائز ہے، کیونکہ افعالِ حج میں نیابت (بصورت اعانت) چلتی ہے، جیسے طوافِ زیارت اور وقوفِ عرفات و مزدلفہ میں ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

رمی کا وقت

رمی کا وقت چار ایام ہیں، ایک یوم نحر اور تین ایام تشریق۔ یوم نحر میں رمی کا وقت صبح صادق کے طلوع ہونے سے شروع ہوتا ہے، چنانچہ طلوعِ فجر سے پہلے رمی جائز نہیں۔ اور وقت مستحب طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے، اور زوال سے پہلے تک رہتا ہے ــــ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ رمیٔ جمار کا وقت نصف شبِ نحر سے شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ان کا طوافِ زیارت اور وقوفِ مزدلفہ کے بارے میں قول ہے، پھر جب آفتاب طلوع ہو جائے تو رمی واجب ہو جاتی ہے ــــ اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ طلوعِ آفتاب سے پہلے رمی جائز ہی نہیں ــــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گھرانے کے کمزور اور ضعیف افراد کو شبِ مزدلفہ میں آگے بھیج دیا تھا" اور روایت ہے کہ آپؐ بنو عبدالمطلب کے جوانوں کی ٹولیوں میں داخل ہوتے اور ان سے فرماتے! لاترموا جمرۃ العقبۃ حتی تکونوا مصبحین۔ "صبح سے پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی نہ کرنا"۔

اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا! طلوعِ آفتاب سے پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی نہ کرنا" تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے، تاکہ دونوں روایتوں میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ رمی کا وقت مستحب یہی ہے۔

رہا رمی کا آخر وقت! تو ابو حنیفہ کے نزدیک یوم نحر میں رمی کا وقت غروبِ آفتاب تک رہتا ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ زوال تک رہتا ہے، جب زوالِ آفتاب ہو جائے تو وقت فوت ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد کی ہوئی رمی قضا شمار ہو گی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے اوقات کا علم صرف شریعت سے ہوتا ہے کہ ان میں قیاس نہیں چلتا اور شریعت میں یوم نحر میں رمی کا وقت زوال سے پہلے وارد ہوا ہے، لہٰذا یوم نحر میں زوال کے بعد رمی کا وقت نہیں رہے گا، جیسا کہ باقی ایام نحر میں شریعت نے رمی کا وقت زوال کے بعد مقرر کیا ہے، اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی نہیں ہو سکتی، اسی طرح یہاں بھی ہو گا اور ابو حنیفہ اسے باقی دنوں پر قیاس کرتے ہیں کہ باقی دنوں میں رمی کا وقت زوال سے لے کر غروبِ آفتاب تک رہتا ہے، تو اس دن میں بھی ایسا ہی ہو گا، کیونکہ یہ دن باقی دنوں سے رمی کے صرف ابتدائی وقت میں ممتاز ہے، انتہائی وقت میں نہیں، لہٰذا باقی دنوں کی طرح اس دن بھی

رمی کا آخری وقت غروب آفتاب تک ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یوم نحر میں رمی نہ کی، یہاں تک کہ سورج غروب ہوگیا، پھر دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے رمی کر لی، تو کافی ہوگئی اور کچھ لازم نہیں۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے ـــ شافعی کے اس صورت میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وقت فوت ہو گیا، لہٰذا فدیہ لازم ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ رمی ایام تشریق کے صرف آخر میں فوت ہوتی ہے ـــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نگہبانوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی" اس کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ کوئی عذر نہیں تھا، اس لیے کہ ممکن تھا کہ ایک دوسرے کو نائب بنا کر دن کو رمی کر لیتے، پس ثابت ہوا کہ اباحت عذر کی وجہ سے نہیں تھی۔ بنا بریں رات میں رمی مطلقاً جائز ہوئی، لہٰذا دم واجب نہیں ہوگا ـــ اور اگر اتنی تاخیر کر دی کہ دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہوگئی تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق رمی کرے، اور تاخیر کی وجہ سے دم ادا کرے۔ اور ابو یوسف و محمد کے قول کے مطابق کچھ لازم نہیں ہوگا۔ دراصل اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مقرر نہیں ہے ـــ یہی شافعی کا قول ہے ـــ اور یہ اختلاف طوافِ زیارت میں اختلاف کی طرح ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک طوافِ زیارت ایام نحر میں ادا کرنا واجب ہے، اور تاخیر سے دم لازم ہو جاتا ہے، اور دوسرے حضرات کے نزدیک طوافِ زیارت کا وقت مقرر نہیں ہے، لہٰذا تاخیر سے دم لازم نہیں ہوتا ـــ جانبین کے دلائل اور ابوحنیفہ کا جواب ہم طوافِ زیارت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم

ایام تشریق میں رمی کا وقت

ایام تشریق میں پہلے اور دوسرے دن ـــ جو کہ ایام رمی کا دوسرا اور تیسرا دن بنتا ہے ـــ رمی کا وقت زوال کے بعد ہے اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہوتی، ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہی ہے ـــ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ دوسرے اور تیسرے دن زوال کے بعد رمی افضل ہے اور زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم نحر میں زوال سے پہلے رمی کا وقت ہے، تو دوسرے اور تیسرے دن میں بھی اس وقت رمی جائز ہو گی، کیونکہ سب ایام نحر ہیں ـــ اور مشہور روایت کی وجہ جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت جمرہ کی رمی کی، اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی" اور اس باب میں قیاس نہیں چلتا، یہ امور صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں

مسئلہ: اگر کسی نے ان دنوں میں کسی دن رمی میں تاخیر کی، اور آئندہ دن طلوع فجر سے پہلے رمی کی تو جائز ہوگئی، اور کچھ لازم نہیں۔ کیونکہ ایام رمی میں رات بھی رمی کا وقت ہے۔ جیسا کہ

ہم حدیث روایت کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کسی نے ایام تشریق میں سے دوسرے دن زوال کے بعد رمی کی، پھر منیٰ سے مکہ کوچ کرنا چاہتا ہے (اسے نفرِ اول کہتے ہیں) تو اسے اختیار ہے کہ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے!

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ۔ "تو جو جلدی کرکے دو دن میں چلا جائے تو اس پر کچھ گناہ نہیں"

یعنی جو شخص ایام تشریق میں سے دو دن رمی کرنے کے بعد مکہ کوچ کر گیا اور تیسرے دن کی رمی چھوڑ دی، تو اس پر تعجیل کا کچھ گناہ نہیں، اور افضل یہ ہے کہ تعجیل نہ کرے بلکہ ایام تشریق کے آخر یعنی تیسرے دن تک رہے، اور تمام دنوں میں رمی کرے، پھر کوچ کرے (اسے نفر ثانی کہتے ہیں)۔

اللہ تعالےٰ کے اس فرمان میں یہی مقصود ہے!

وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ۔ "اور جو پیچھے رہ جائے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں"

آیت مذکورہ کے ظاہر پر دو وجہوں سے اشکال ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالےٰ نے جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان پر کچھ گناہ نہیں یہ جلدی جانے والے کے حق میں تو ٹھیک ہے؛ کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے، لیکن پیچھے رہنے والے کے حق میں یہ کہنا کیسے ٹھیک ہے؟ حالانکہ وہ تو عزیمت اور افضل پر عمل کر رہا ہے ــــ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے پیچھے رہنے والے کے بارے میں فرمایا! فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ لِمَنِ اتَّقٰی " تو پیچھے رہنے والے کے لیے تقویٰ کی قید لگائی۔ حالانکہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قید جلدی جانے والے کے ساتھ لگائی، کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے، اور وہاں یہ قید نہیں؟

پہلے اشکال کا جواب ہے کہ "لا اثم علیہ" سے مراد ہے کہ "اس پر کچھ گناہ نہیں رہا"، یعنی اس کی مغفرت ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس سے اس آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ "فمن تعجّل فی یومین غفر لہ ومن تاخر غفر لہ"، اسی طرح ابن مسعودؓ نے بھی "فلا اثم علیہ" کی یہ تفسیر کی ہے "راجع مغفوراً لہ"، یعنی خواہ کوئی جلدی جائے یا پیچھے رہ جائے وہ مغفور ہو کر لوٹتا ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ "لِمَنِ اتَّقٰی"، میں اس بات کا بیان ہے کہ جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے کے لیے مغفرت کا جو وعدہ مذکور ہوا، یہ تقویٰ کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ (یعنی "لِمَنِ اتَّقٰی"، کا تعلق صرف متاخر کے ساتھ نہیں بلکہ متعجل کے ساتھ بھی ہے) پھر اہل تاویل و تفسیر نے یہاں تقویٰ کی مراد پر بحث کی ہے

ا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں تقویٰ سے مراد حالتِ احرام میں شکار کرنے سے بچنا ہے۔ اسی طرح

اس آیت میں " واتقوا اللہ" سے بھی یہی مراد ہے کہ " اللہ سے ڈرو اور حالت احرام میں شکار کرنے کو حلال مت جانو"
۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تقویٰ سے مراد دوران حج میں اور باقی زندگی میں تمام معاصی سے بچنا ہے۔
۳۔ اور یہ بھی احتمال ہے یہاں تقویٰ سے مراد وہ امور ہوں، جو حالت احرام میں حرام اور ممنوع ہو جاتے ہیں، یعنی فحش گوئی، فسق و فجور، جدال و نزاع وغیرہ۔ واللہ اعلم

مسئلہ: ایام تشریق میں دوسرے دن اس وقت تک کوچ کرنا جائز ہے، جب تک تیسرے دن کی فجر طلوع نہیں ہو جاتی ہے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو جائے تو پھر رمی سے پہلے کوچ کرنا جائز نہیں۔

مسئلہ: ایام تشریق میں تیسرے دن ـــ جو کہ ایام رمی میں چوتھا دن بنتا ہے ـــ رمی کا مستحب وقت زوال کے بعد ہے۔ اور اگر زوال سے پہلے رمی کرلے تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ " نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت رمی کی اور باقی دونوں میں زوال کے بعد رمی کی" اور اوقات مناسک کی تعیین میں قیاس کا کوئی دخل نہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیسرے دن بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہی ہے ـــ نیز یہ بھی ایام تشریق میں سے ایک یوم ہے، لہٰذا پہلے اور دوسرے یوم کی طرح تیسرے یوم میں بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہوگا ـــ ابوحنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا قول ہے کہ " ایام میں سے آخری دن جب شروع ہو جائے تو رمی جائز ہے"۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ کیونکہ اس باب میں رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اس حدیث کی بنا پر ایام تشریق کا آخری دن حدیث جابر سے مخصوص ہوگا۔ اور یا یہ کہا جائے کہ آپؐ کا آخری دن زوال کے بعد رمی کرنا بطور استحباب تھا۔ (اس کے ہم بھی قائل ہیں) ـــ نیز جب اس دن سرے سے رمی کا ترک کرنا جائز ہے تو زوال سے پہلے رمی کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ واللہ اعلم

مقام رمی یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کے پاس رمی کی جائے، اور باقی تین دنوں میں تینوں جمرات ـ اولیٰ، وسطیٰ اور عقبہ ـــ کے پاس رمی کی جائے۔ اس تمام عمل میں کنکری گرنے کی جگہ کا اعتبار ہے، کنکری پھینکنے کی جگہ کا نہیں، چنانچہ اگر دور سے کنکری پھینکی اور وہ جمرہ کے پاس گری تو کافی ہے، اور اگر کنکری جمرہ کے نزدیک نہیں گری تو رمی صحیح نہیں (چاہے جمرہ کے قریب کھڑے ہو کر پھینکی ہو)۔ ہاں! جو کنکری جمرہ کے قریب و جوار میں گرے، اسے شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ اردگرد کی جگہ جمرہ کے تابع سمجھی جاتی ہے۔ لہٰذا وہاں کنکری کرنا ایسے ہی ہے جیسے جمرہ پر گرنا۔ واللہ اعلم

نوٹ: کنکریوں کی تعداد، مقدار، جنس، کنکریاں لینے کی جگہ، ہر دن، ہر جمرہ کے پاس کتنی کنکریاں ماری جاتی ہیں، رمی کی کیفیت، رمی کی سنن، مستحبات اور مکروہات کی تفاصیل ان شاء اللہ افعال حج کی سنن کے ذیل میں آئیں گی۔ واللہ اعلم

رمی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر یوم نحر میں سات کنکریوں میں سے ایک یا دو یا تین کنکریوں کی رمی چھوڑ دی تو آئندہ دن چھوڑی ہوئی کنکریوں کی رمی کرے، اور ہر کنکری کے عوض نصف صاع گندم صدقہ کرے۔ ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہوتی ہو تو پھر کچھ کمی کرلے، تاکہ دم کے برابر نہ ہو جائے — اور قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ جس فعل کو مکمل طور پر چھوڑنے سے دم واجب ہوتا ہے، اس کا اقل حصہ چھوڑنے سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ تفصیل عنقریب آئے گی، ان شاء اللہ۔

اور صورت مذکورہ میں اگر کوئی پوری سات کنکریوں کی رمی آئندہ دن پر اٹھا رکھتا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوتا ، لہٰذا اگر اقل رمی ترک کی ہے تو صدقہ واجب ہوگا۔ اور اگر سات کنکریوں میں سے اکثر کی رمی ترک کرتا ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک دم واجب ہے، کیونکہ اگر سب ترک کر دیتا تو دم واجب ہوتا، پس اکثر ترک کرنے پر بھی دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر پوری رمی ترک دے تو بھی دم واجب نہیں ہوتا، لہٰذا اکثر ترک کرنے کی صورت میں دم واجب نہیں ہوگا۔

اگر دوسرے دن تین جمرات میں سے ایک کی رمی مکمل طور پر ترک کر دیتا ہے تو صدقہ لازم ہے۔ کیونکہ اس دن کے وظیفہ اور عبادت مقررہ کا اقل حصہ یعنی سات کنکریاں ترک ہوئیں۔ لہٰذا صدقہ لازم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ یوم نحر کے علاوہ باقی دنوں کا وظیفہ تینوں جمرات کی رمی ہے۔ لہٰذا ایک جمرہ کی رمی مکمل وظیفے کا اقل حصہ ہے، اور اگر مکمل وظیفہ یعنی تینوں جمرات کی رمی چھوڑتا تو ابو حنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوتا، لہٰذا اقل حصہ ترک کرنے میں صدقہ لازم ہوگا۔ بخلاف پہلے دن یعنی یوم نحر کے، کیونکہ اس کا مکمل وظیفہ ہی سات کنکریوں کی رمی ہے، لہٰذا اس دن سات کنکریوں کی رمی ترک کرنا، دوسرے اور تیسرے دن تینوں جمرات کی یعنی ۲۱ کنکریاں ترک کرنے کے درجہ میں ہے، اور یوم نحر میں تین کنکریوں کی رمی کا ترک دوسرے اور تیسرے دن ایک جمرہ یعنی سات کنکریوں کی رمی کے ترک کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ: اگر تمام دنوں میں رمی نہیں کی، یہاں تک کہ آخری دن یعنی ایام رمی کا چوتھا دن آ گیا تو اس دن ترتیب کے مطابق رمی کرے اور ابو حنیفہ کے نزدیک دم لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابو حنیفہ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک رمی کا وقت محدود و مقرر نہیں — پھر ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس صورت میں صرف ایک دم ہی لازم ہوگا، اگرچہ صرف ایک دن کا وظیفہ

ترک کرنے سے بھی ایک دم لازم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر دن کے وظیفے میں تاخیر ہونے پر بھی ایک دم ہی لازم ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جنایت ایک ہی قسم کی ہے، احرام بھی ایک ہی ہے اور پھر جنایت کسی ذو قیمت شئے میں واقع نہیں ہوئی۔ لہٰذا ان تمام کے لیے ایک دم ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ محرم اگر اپنا چوتھائی سر مونڈلے تو ایک دم لازم ہوتا ہے اور اگر تمام سر مونڈلے تو بھی ایک ہی دم لازم ہوتا ہے۔ اور جیسے ایک عضو پر خوشبو لگائے یا تمام اعضا پر اور جیسے سلا ہوا ایک کپڑا پہنے یا بہت سے کپڑے پہن لے، تمام صورتوں میں ایک ہی دم لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر چند جانوروں کا شکار کرتا ہے تو ہر جانور کے لئے علیحدہ کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ یہاں جنایت ذو قیمت شئے میں ہے۔

مسئلہ: اگر مکمل طور پر رمی ترک کردی، حتیٰ کہ ایام رمی کے آخری دن کا سورج بھی غروب ہوگیا تو سب کے نزدیک رمی ساقط ہوجائے گی اور ایک دم لازم ہوگا۔

رمی کا سقوط تو اس لیے ہے کہ عبادت رمی کا وقت مقرر ہے، اور جن عبادتوں کا وقت مقرر ہو ان کے بارے میں اصول یہ ہے کہ وقت فوت ہونے پر وہ ساقط ہو جاتی ہیں، اور بعض وقتی عبادتوں میں جو قضا واجب ہوتی ہے تو وہ ایک الگ دلیل کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، پھر ان عبادتوں میں وجوب قضا کی جو وجہ ہے، وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ قضا کہتے ہیں کہ اپنے اختیار اور قوت کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کرنا، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت قضا میں فوت شدہ عبادت کی جنس مشروع ہو تاکہ وہ اپنے اختیار کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کرسکے اور رمی کی صورت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس مخصوص ہیئت کے ساتھ ان دنوں کے علاوہ کسی دن میں رمی مشروع نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اپنے اختیار کو ذمے میں واجب رمی کے پورا کرنے میں صرف نہیں کرسکتا تو قضا متعذر ہوئی، لامحالہ وہ ساقط ہوجائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایام تشریق میں نماز فوت ہوجائے، اور کسی دوسرے دن قضا کرنا چاہے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کرے گا، کیونکہ وقت قضا میں تکبیر مشروع ہی نہیں، کہ کہہ سکے، لامحالہ ساقط ہوجاتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہے ـــــ اور دم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ واجب کو اس کے وقت پر ادا نہیں کیا، ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ہر دن کی رمی اسی دن ادا کرنا واجب ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ ہر دن کی رمی اسی دن کرنا واجب نہیں ہے، لیکن ایام رمی کے اندر اندر رمی کرنا تو ان کے نزدیک بھی ضروری ہے۔ بہرصورت واجب وقت پر ادا نہیں ہوا اس لیے دم واجب ہے۔

مسئلہ: اگر دوسرے دن کی رمی میں ترتیب کا خیال نہ رکھا، چنانچہ پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی کی، پھر جمرہ وسطیٰ کی، پھر مسجد کے قریب والے جمرہ کی، پھر اسی دن یاد آگیا کہ ترتیب الٹ گئی ہے، تو مناسب ہے کہ جمرۂ وسطیٰ اور جمرہ عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے، اور اگر اعادہ نہیں

بھی کیا تو بھی کافی ہو جائے گی۔ باقی جمرہ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت نہیں جمرہ وسطیٰ اور عقبہ کا اعادہ تو اس لیے ہے کہ ترتیب چھوٹ گئی۔ اور ترتیب مسنون ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ترتیب سے رمی کی تھی، اور جب مسنون چھوٹ جائے تو اعادہ مستحب ہوتا ہے، اور جمرۂ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ جب وہ جمرہ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے گا تو وہ خود بخود پہلے درجہ میں آجائے گا

باقی جمرۂ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ لازمی اس لیے نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کی رمی کو الگ الگ شمار کیا جا سکتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کی رمی ہوتی ہے۔ کسی دوسرے جمرہ کی رمی نہیں ہوتی۔ اور جن افعال کو الگ الگ شمار کیا جا سکتا ہو، ان میں ترتیب مشروط نہیں ہوتی، جیسا کہ وضوء میں ترتیب مشروط نہیں ہے، بخلاف سعی اور طواف کی ترتیب کے، کہ ان میں سعی کا طواف کے بعد ہونا شرط ہے کیونکہ سعی کسی صورت میں طواف سے الگ نہیں ہو سکتی۔

مسئلہ: اگر ہر جمرہ کی رمی میں صرف تین تین کنکریاں ماریں، پھر اسے بتلایا گیا کہ سات سات کنکریاں ماری جاتی ہیں، تو وہ باقی کنکریاں اس طرح پوری کرے کہ جمرہ اولیٰ کو صرف چار کنکریاں مارے، تو اس کی کنکریاں پوری ہو جائیں گی، کیونکہ جمرۂ اولیٰ کی رمی کسی دوسرے جمرہ پر مرتب نہیں ہوتی، لہٰذا باقی چار کنکریاں مارنے سے سات پوری ہو جائیں گی۔

پھر جمرہ وسطیٰ کی رمی کا اعادہ سات کنکریوں سے کرے، کیونکہ پہلے جو تین کنکریاں مار چکا ہے، اب وہ جمرۂ اولیٰ کی رمی سے پہلے ہو گئیں۔ لہٰذا ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے ان تین کا بھی اعادہ کرے۔ دیکھئے! اگر اس نے سات کنکریاں بھی ماری ہوتیں تو ترتیب درست رکھنے کے لیے ساتوں کا اعادہ کرتا، لہٰذا تین کنکریوں کا تو بدرجہ اولیٰ اعادہ کرے گا۔ اسی طرح جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی سات کنکریوں کا اعادہ کرے گا۔

اور اگر ہر جمرہ کی رمی میں چار چار کنکریاں ماری تھیں تو اعادہ کرتے ہوئے ہر جمرہ کو صرف تین تین کنکریاں مارے گا۔ کیونکہ چار کنکریاں سات کنکریوں کا اکثر حصہ ہے اور اکثر کل کے قائمقام ہوتا ہے۔ تو یوں ہو گیا کہ گویا اس نے جمرۂ ثانی کی رمی جمرہ اولیٰ کی مکمل رمی کے بعد کی، اور اسی طرح جمرہ ثالث کی رمی جمرہ ثانی کی مکمل رمی کے بعد کی، لیکن از سر نو مکمل رمی کرنا افضل ہے، تاکہ باقی تین تین کنکریوں کی رمی بھی ترتیب مسنون کے مطابق ہو جائے۔

مسئلہ: اگر رمی میں صرف ایک کنکری نہیں ماری گئی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کونسے جمرہ کی رمی میں نہیں ماری گئی تو ہر جمرہ کو ایک ایک کنکری مارے، تاکہ واجب یقینی طور پر ساقط ہو جائے جیسے کسی شخص سے پانچ نمازوں سے ایک نماز چھوٹ گئی لیکن یہ معلوم نہیں کہ کونسی نماز چھوٹی ہے تو پانچوں نمازوں کا اعادہ کرے، تاکہ علی وجہ الیقین اپنی

ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے، اسی طرح یہاں ہے۔ واللہ اعلم

فصل

حلق اور قصر کے احکام

حلق (بال منڈوانا) اور قصر (بال کتروانا) کا بیان درج ذیل موضوعات پر محیط ہے:

۱۔ وجوب کا بیان
۲۔ مقدارِ واجب کی تفصیل
۳۔ حلق یا قصر کے وقت اور مقام کا بیان
۴۔ حلق یا قصر ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
۵۔ اگر اپنے وقت یا اپنے مقام پر نہ ہوا تو کیا حکم ہے؟

حلق یا قصر کے وجوب پر دلائل

ہمارے نزدیک اگر سر پر بال ہیں تو حلق یا قصر واجب ہے، اس کے بغیر حلال نہیں ہو گا۔ شافعی کے نزدیک حلق یا قصر واجب نہیں ہے اور حج سے رمی کے ساتھ اور عمرہ سے سعی کے ساتھ حلال ہو جاتا ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ "عمرؓ نے عرفات میں خطبہ دیا اور لوگوں کو مناسکِ حج کی تعلیم دیتے ہوئے یہ کہا کہ "جب تم منیٰ میں آجاؤ تو جو شخص رمی کرلے، اس کے لیے وہ تمام چیزیں حلال ہوگئیں جو احرام کی وجہ سے حرام ہوگئی تھیں، سوائے جماع اور خوشبو کے، یہاں تک کہ طواف کرلے" (پھر یہ بھی حلال ہو جائیں گی)

ہماری دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے:

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ۔

"پھر لوگوں کو چاہیئے کہ اپنا میل کچیل دور کریں۔"

ابن عمر سے روایت ہے کہ میل کچیل سے بال منڈانا، لباس پہننا وغیرہ مراد ہے"

اہل تاویل و تفسیر کا بھی یہی کہنا ہے کہ "تفث" سے سر منڈانا اور مونچھوں، ناخنوں کا کاٹنا مراد ہے۔ کیونکہ لغت میں "تَفَثْ" میل کو کہتے ہیں، گندی مندی عورت کو کہا جاتا ہے اِمرأۃ "تفثۃ"

نیز اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے!

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ

"بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے خواب کو واقع کے مطابق کر کے سچا کر دیا دیوں ہوگا کہ تم انشاء اللہ ضرور مسجد حرام (مکہ) میں امن وامان

مُحَلِّقِیْنَ رُءُوْسَکُمْ وَمُقَصِّرِیْنَ۔ کے ساتھ داخل ہوں گے، اپنے سروں کو منڈاتے ہوئے اور کترواتے ہوئے،،

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ " لَتَدْخُلُنَّ ،، اگرچہ صیغۂ خبر ہے۔ لیکن مقصود اس سے امر ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ "تم مسجد حرام میں داخل ہو جاؤ، اگر اللہ چاہے، امن کے ساتھ، سر منڈاتے ہوئے اور ترشواتے ہوئے" بس اس کا تقاضا ہے کہ داخل ہوتے ہوئے حلق یا قصر واجب ہو، کیونکہ مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق استثناء " آمنین ،، کی طرف راجع ہے، یعنی اگر اللہ نے امن چاہا تو تم داخل ہو جاؤ گے اور اگر امن نہیں چاہا تو نہیں داخل ہو گے۔

اور اگر آیت کو ظاہر صیغہ کے مطابق خبر اور وعدہ پر رکھا جائے تو بھی ضروری ہے کہ مُخْبَرْ بِہٖ خبر کے مطابق ہو، کہ ان کا دخول حلق اور قصر کی حالت میں ہو۔ دوسری طرف حلق اور قصر ایک اختیاری چیز ہے، کبھی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا، لہٰذا ضروری ہے کہ حلق یا قصر واجب ہو تاکہ وجوب سے انہیں حلق یا قصر کی انگیخت ہو اور وہ لازماً ایسا کریں تاکہ مُخْبَرْ بِہٖ اپنے ظاہر کے مطابق پایا جائے — اس تاویل کے مطابق استثناء کا ذکر اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک و تیمن کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور یا استثناء " لَتَدْخُلُنَّ ،، کی طرف راجع ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس دوران میں انتقال کر جائیں یا کسی کے لیے کوئی رکاوٹ آڑے آجائے، لہٰذا دخول مشیئتِ الٰہی سے متعلق ہو گا، تاکہ خبر غلط نہ ہو۔

باقی " مُحَلِّقِیْنَ رُءُوْسَکُمْ وَمُقَصِّرِیْنَ ،، سے مراد ہے کہ بعض حلق کروائیں گے اور بعض قصر کروائیں گے۔ کیونکہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ حلق اور قصر کو جمع نہیں کیا جاتا۔ بس اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر واجب ہے۔ لیکن افضل حلق ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کروانے والے کے لیے تین مرتبہ دعا کی اور قصر کرنے والوں کے لیے ایک مرتبہ۔ آپؐ نے عرض کی " اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما " آپؐ سے عرض کیا گیا " اور سر ترشوانے والوں کی " لیکن آپؐ نے یہی دعا کی " اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما " پھر آپؐ سے عرض کی گئی " اور سر کتروانے والوں کی " اس مرتبہ آپؐ نے دعا کی " اے اللہ سر منڈانے اور کتروانے والوں کی مغفرت فرما " نیز حلق اس لیے بھی افضل ہے کہ حلق میں تو قصر بھی آجاتا ہے، لیکن قصر میں حلق بالکل نہیں ہوتا

رہی ابن عمرؓ کی حدیث! تو اس میں حلق یا قصر کو مضمر مانا جائے گا، مطلب یہ ہو گا کہ " جس نے جمرہ کی رمی کی اور حلق یا قصر کیا تو وہ حلال ہو گیا " اور یہ تاویل اس لیے ضروری ہے، کہ یہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو جائے۔

مسئلہ: حلق یا قصر اس وقت واجب ہوتا ہے، جب سر پر بال ہوں، لیکن اگر سر پر بال نہیں ہیں تو سر پر استرا پھیر والے، کیونکہ روایت ہے کہ " ابن عمرؓ نے فرمایا کہ " اگر یوم نحر

آجائے اور سر پر بال نہ ہوں تو سر پر استرا پھیر لیا جائے،، اور قدوریؒ نے یہ روایت مرفوعاً ذکر کی ہے۔ نیز اس لیے بھی استرا پھروالے کہ اگرچہ وہ سر منڈانے سے عاجز ہے لیکن سر منڈانے والوں کا تشبہ کرنے سے تو عاجز نہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ!

"من تشبہ بقوم فھو منھم۔ جو جس قوم کا تشبہ کرتا ہے، وہ انہی سے ہے"

اگر کسی نے سر منڈانے بیں بال صفا پاؤڈر استعمال کیا تو جائز ہے، لیکن استرا افضل ہے۔ پاؤڈر کا جواز تو اس لیے ہے کہ مقصود یعنی بالوں کا دور کرنا حاصل ہو جاتا ہے، اور استرے کی افضلیت اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "محلقین رؤوسکم" فرمایا ہے اور حلق کا اطلاق استرے کے ساتھ بال منڈوانے پر ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے۔ لہٰذا حلق افضل ہے۔

مسئلہ: حلق یا قصر کا وجوب اس صورت میں ہے، جبکہ محصَر نہ ہو (محصَر: وہ حاجی جس کے سفرِ حج میں رکاوٹ آگئی ہو، جس کی وجہ سے سفر جاری رکھنا ناممکن ہو گیا ہو) لیکن اگر محصَر ہے تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر حلق واجب نہیں۔ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر بھی حلق واجب ہے۔۔۔۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ احصار کے احکام کے ذیل میں آئے گا۔

مسئلہ: جس شخص پر حلق یا قصر واجب ہو، اور وہ حلق کی جگہ خطمی (یا صابن یا شیمپو) سے سر دھولے تو یہ حلق کے قائم مقام نہیں ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق خطمی (صابن شیمپو) سے سر دھونے کی وجہ سے دم بھی لازم ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ دم لازم نہیں ہوگا۔ طحاوی نے تو یہ اختلاف ذکر کیا ہے، لیکن جصاص کہتے ہیں کہ" مجھے اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں،،۔۔۔ اور صحیح یہ ہے کہ دم لازم ہوگا۔ کیونکہ حلق یا قصر واجب ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں لہٰذا تحلّل دونوں میں سے کسی ایک سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہٰذا احرام بھی باقی تھا، تو جب اس نے خطمی (صابن شیمپو) سے اپنا سر دھویا تو اس نے احرام کی حالت میں میل کچیل دور کی، اس لیے دم لازم ہوگا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: عورت پر حلق لازم نہیں، اس لیے ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لیس علی النساء حلق وإنما علیھن تقصیر۔ "عورتوں پر حلق لازم نہیں۔ ان پر صرف قصر لازم ہے"

اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو سر منڈانے سے منع کیا ہے،،

نیز عورتوں کے لیے حلق اس لیے بھی ممنوع ہے کہ حلق عورتوں کے لیے مُثلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ازواجِ مطہرات میں سے کسی ایک نے بھی حلق نہیں کروایا ۔۔۔ ہاں! عورت قصر کروائے اور بالوں کے کناروں سے انگلی کی پور بھر بال کٹروائے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ سے پوچھا گیا کہ "عورت بال کتنے کٹروائے؟" تو آپؓ نے اپنی انگلی کی پور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "اتنے"۔

مسئلہ: حاجی پر یہ لازم نہیں ہے کہ حلق کرواتے ہوئے داڑھی کے بالوں سے بھی کچھ لے اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "حلق کرواتے ہوئے مناسب ہے کہ داڑھی کے بالوں سے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ بال لے"۔ لیکن اس قول کی کوئی حقیقت نہیں، اس لیے کہ گذشتہ نص کیمطابق واجب صرف سر کا کٹروانا یا منڈانا ہے، نیز اس لیے کہ داڑھی کا حلق مُثلہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مردوں کے لیے داڑھی کو اور عورتوں کے لیے گیسوؤں کو باعث زینت بنایا ہے جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ "فرشتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن کی تسبیح یہ ہے:

سبحان من زین الرجال باللحی والنساء بالذوائب۔ "پاک ذات ہے وہ جس نے مردوں کو داڑھیوں سے اور عورتوں کو گیسوؤں سے زینت بخشی"۔

نیز اس لیے کہ اس میں نصاریٰ کا تشبہ ہے، لہٰذا مکروہ ہوگا۔ واللہ اعلم

حلق یا قصر کی واجب مقدار

حلق میں افضل یہ ہے کہ تمام سر کا حلق کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ اور "رأس" پورے سر کو کہا جاتا ہے ۔۔۔ اسی طرح روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کی، پھر ذبح کیا پھر آپؐ نے حلاق (نائی) کو بلوایا، پہلے آپؐ نے دائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس اس نے اس جانب تمام بال مونڈ دیئے اور آپؐ نے یہ بال لوگوں میں تقسیم کردیئے، پھر آپؐ نے بائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس جب وہ مونڈ چکا تو آپؐ نے یہ بال "اُمّ سلیم" کو عطا فرمائے"۔ لہٰذا تمام سر منڈانا افضل ہے۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

اول نسکنا فی یومنا ھذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق۔ "اس دن سب سے پہلی عبادت رمی ہے پھر ذبح، پھر حلق"۔

اور حلق کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا اطلاق تمام سر کے حلق پر ہوتا ہے۔

اگر سر کا کچھ حصہ منڈایا تو دیکھیں گے، اگر یہ چوتھائی سر سے بھی کم ہے تو جائز نہیں"، اور اگر چوتھائی سر ہے تو کافی ہوجائے گا، لیکن مکروہ ہوگا۔ جواز تو اس لیے ہے کہ سر سے متعلقہ عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کا قائم مقام ہوجاتا ہے۔ جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح جائز ہے۔ اور کراہت اس لیے ہے کہ مسنون پورا سر منڈانا ہے۔ اور ترکِ سنت

مکروہ ہوتا ہے۔

رہا قصر! تو اس میں واجب یہ ہے کہ انگلی کی ایک پور کے بقدر بال کتروائے، اس کی دلیل عمرؓ سے وہ روایت ہے، جو اوپر گذری۔ لیکن ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ پور بھر سے کچھ زیادہ کتروائے، کیونکہ پور بھر بال کتروانا بالوں کی تمام اطراف سے واجب ہے اور عادتاً بالوں کی تمام اطراف کا طول برابر نہیں ہوتا۔ پس اگر صرف پور بھر بال کتروائے جائیں تو تمام بالوں سے پور بھر نہیں کٹیں گے، لہٰذا ضروری ہے کہ اس مقدار سے کچھ زیادہ کتروائے تاکہ مقدار واجب کے حصول کا مکمل یقین ہو، اور وہ اپنے اوپر واجب سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائے۔

حلق یا قصر کے زمان ومکان کا بیان

ابو حنیفہ کے قول کے مطابق حلق یا قصر کے لیے خاص زمان اور خاص مکان ہے

چنانچہ حلق یا قصر کا زمان تو ایام نحر ہیں، اور مکان حرم ہے ـــ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اسکے لیے نہ تو کوئی زمان مخصوص ہے اور نہ کوئی مکان ـــ محمدؒ کہتے ہیں کہ مکان تو مخصوص ہے زمان کوئی مخصوص نہیں ـــ زفرؒ کا قول ہے کہ زمان مخصوص ہے، مکان مخصوص نہیں۔

ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر حلق ایام نحر سے موخر کر دیا یا حلق حرم سے باہر کروایا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہو جائے گا، ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا، محمدؒ کے قول کے مطابق مکان سے باہر ہونے کی صورت میں تو دم لازم ہوگا۔ زمان سے تاخیر پر دم لازم نہیں ہوگا، اور زفرؒ کے قول کے مطابق زمان سے تاخیر کی صورت میں دم لازم ہوگا اور خارج مکان ہونے سے دم نہیں لازم ہوگا۔

زفرؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقعہ پر حدیبیہ میں حلق کروایا اور اپنے اصحاب کو بھی حلق کروانے کا حکم دیا، حالانکہ حدیبیہ حِل سے ہے۔ پس اگر حلق حرم سے مخصوص ہوتا تو نہ آپ بنفسِ نفیس حلق کرواتے اور نہ اپنے اصحاب کو اس کا امر فرماتے، تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ حلق کا جواز حرم سے مخصوص نہیں ہے۔ اور یہی روایت مکان کی عدم تخصیص کے سلسلہ میں ابو یوسفؒ کی بھی حجت ہے۔

زمان کی عدم تخصیص کے بارے میں ابو یوسفؒ ومحمدؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا "میں ذبح سے پہلے حلق کروا بیٹھا ہوں"، تو آپؐ نے فرمایا "اب ذبح کرلو، کوئی حرج نہیں" پھر ایک اور آدمی آیا۔ اس نے عرض کیا "میں رمی سے پہلے ذبح کر بیٹھا ہوں"؟ تو آپؐ نے فرمایا "اب رمی کرلو، کوئی حرج نہیں"، اور اس دن آپؐ سے جس عبادت کی بھی تقدیم وتاخیر کے متعلق پوچھا گیا، آپؐ نے یہی فرمایا کہ "اب کرلو، کوئی حرج نہیں"۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر کے لیے کوئی زمان مخصوص نہیں ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام نحر میں حرم میں حلق کروایا۔ پس آپ کا فعل مطلق کتاب اللہ کا بیان ہوگیا ــــ اور تاخیر سے دم اس لیے واجب ہوجاتا ہے کہ وجوبِ کفارہ کے لیے تاخیرِ واجب بمنزلہ ترکِ واجب ہے، وجہ طوافِ زیارت میں گزر چکی ہے ــــ رہا حدیثِ حدیبیہ سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل میں ہے اور کچھ حصہ حرم میں، تو احتمال ہے کہ حلق حرم میں ہوا ہو، پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے حدیث سے استدلال درست نہیں، جبکہ یہ روایت بھی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام حدیبیہ میں نزول تو حصۂ حل میں فرمایا تھا، اور آپ نماز حصہ حرم میں پڑھتے تھے" تو ظاہر یہ ہے کہ حرم میں حلق ممکن ہوتے ہوئے آپ نے حل میں حلق نہیں کروایا ہوگا ــــ رہا دوسری حدیث سے استدلال! تو اس کے تو ہم قائل ہیں کہ زمان ومکان سے تاخیر میں کوئی حرج یعنی گناہ لازم نہیں آتا، لیکن گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ تکلیف کے وقت حلق کروانے میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے، اسی طرح قتلِ خطا میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حلق نہیں کروایا، یہاں تک کہ حرم سے نکل گیا، پھر حرم لوٹ آیا اور حلق یا قصر کروالیا تو دم لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جواز کی شرط پائی گئی۔

یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو مکان کو شرط قرار دیتے ہیں (اور ابو حنیفہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں عدمِ لزومِ دم تب ہوگا جب کہ وہ ایام نحر کے اندر اندر لوٹ آیا ہو)

حلق پر مرتب ہونے والا حکم

حلق کے نتیجہ میں تحلل حاصل ہوتا ہے، یعنی مُحرم کے لیے احرام کی وجہ سے جو امور احرام ہوگئے تھے، اب وہ حلال ہوگئے ہیں، سوائے جماع کے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے ــــ مالک کے نزدیک جماع اور خوشبو کے سوا باقی امور حلال ہوجاتے ہیں ــــ لیث کے نزدیک جماع اور شکار کے سوا سب امور حلال ہوجاتے ہیں ــــ شافعی کہتے ہیں کہ حلق سے فرج کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت بھی حلال ہوجاتی ہے

مالک کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب تم حلق کروالو تو تمہارے لیے جماع اور خوشبو کے سوا ہر چیز حلال ہوگئی" ــــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ عائشہ سے روایت ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے رمی کی، پھر ذبح کیا، پھر حلق کروایا تو اس کے لیے جماع کے سوا ہر شئے حلال ہوگئی" ــــ یہ حدیث تمام پر حجت ہے۔ اس لیے کہ آپ نے ہر چیز کو حلال قرار دیا اور صرف جماع کو مستثنیٰ فرمایا، لہٰذا خوشبو اور شکار مستثنیٰ منہ کی نص کے تحت داخل ہیں، یعنی حلال ہیں، اور فرج کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت نصِ استثناء کی وجہ سے حلت سے خارج ہیں (یعنی یہ

دواعیٔ جماع ہونے کے سبب جماع کے حکم کے تحت آتے ہیں ۔)

رہا حدیثِ عمرؓ سے (مالکؒ کا) استدلال ! تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب یہ بات عائشہؓ کو پہنچی تو آپؓ نے فرمایا "اللہ ان شیخ کی مغفرت کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حلق کروایا تو میں نے خود آپؐ کو خوشبو لگائی ہے"۔

زمان و مکان سے حلق کی تاخیر کا حکم | ابوحنیفہ کے نزدیک حلق یا قصر خواہ اپنے زمان سے مؤخر ہو یا مکان سے، بہرصورت دم واجب ہوگا —— ابویوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا —— محمد کے نزدیک صرف مکان سے ہٹنے کی صورت میں دم واجب ہوگا —— اور زفر کے نزدیک صرف زمان سے تاخیر کے سبب دم واجب ہوگا ۔ تفصیل گذر چکی ہے ۔ واللہ اعلم

فصل

طوافِ وداع کا بیان

طوافِ صدر (وداع) کے بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہیں !

ا ۔ طوافِ وداع کے وجوب کا بیان

ب ۔ شرائط کا بیان

ج ۔ مقدار و کیفیت اور سنن کا بیان

د ۔ وقت کا بیان

ہ ۔ مکان کا بیان

و ۔ طواف وداع چھوڑنے کا بیان

طوافِ وداع کے بارے میں مذاہب و دلائل | ہمارے نزدیک طوافِ وداع واجب ہے —— شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے —— شافعیؒ کے قول کا مبنیٰ یہ ہے کہ وہ فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے، اور بالاجماع فرض تو ہے نہیں، لہٰذا واجب بھی نہیں کہا جائے گا ۔ ہاں ! سنت ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ طوافِ وداع کیا ہے، یہی سنت کی دلیل ہوتی ہے ۔ اور عدمِ وجوب کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اجماع ہے کہ طوافِ وداع حیض و نفاس والی عورت پر واجب نہیں، اگر یہ واجب ہوتا تو طوافِ زیارت کی طرح ان پر بھی واجب ہوتا ۔

ہم فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں، جیسا کہ معلوم و معروف ہے، اور وجوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا !

من حج ھذا البیت فلیکن آخر عھدہ بہ الطواف۔ "جو اس گھر کا حج کرے، تو اس گھر سے اس کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیئے"۔

اور مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، مگر حیض والی عورت اس عموم سے ایک دوسری دلیل کی وجہ سے مخصوص ہے، اور وہ دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض والی عورتوں کو عذرِ حیض کی وجہ سے طوافِ وداع چھوڑنے کی رخصت دی، اور آپ نے عورتوں کو یہ امر نہیں فرمایا کہ طواف کے قائم مقام کوئی اور چیز یعنی دم ادا کرو ــــ اور ہمارے نزدیک ہر اس عبادت کے بارے میں، جس کا عذر کی وجہ سے ترک جائز ہے یہی قاعدہ اور اصول ہے کہ اس کے ترک سے معذور پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (اس قاعدے کا ماخذ یہی حدیث ہے) واللہ اعلم

طوافِ وداع کی شرائط

طوافِ وداع کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق وجوب سے ہے اور بعض کا جواز سے۔

شرائط وجوب! ۱۔ حاجی آفاقی ہو، چنانچہ اہل مکہ پر اور ان لوگوں پر جن کی منزل حدودِ مواقیت کے اندر مکہ کی جانب ہو، حج کرنے سے طوافِ وداع واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ طواف تو بیت اللہ کو "الوداع" کرنے کے لیے واجب ہوتا ہے اسی لیے اس کا نام طوافِ وداع اور طوافِ صدر ہے، صدرٌ کا معنی ہے رجوع، یعنی وہ طواف جو بیت اللہ سے وداع ہوتے ہوئے اور وطن لوٹتے ہوئے واجب ہے ــــ اور اہلِ مکہ میں یہ سبب نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ تو اپنے وطن میں ہی ہیں، اور جو مواقیت کی حدود کے اندر رہنے والے ہیں، وہ بھی اہل مکہ کے حکم میں ہیں، للٰہذا اہل مکہ کی طرح ان پر بھی طواف وداع واجب نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر آفاقی مکہ میں مستقل اقامت کی نیت کر لیتا ہے، بایں طور کہ مکہ کو اپنا وطن اور دار بنا لیتا ہے، تو اس میں دو صورتیں ہیں، یا تو اُس نے نفرِ اول حلال ہونے سے پہلے (یعنی ۱۲ ذوالحجہ کو زوال کے بعد، رمی ختم ہونے سے پہلے) نیت کی ہو گی یا نفرِ اول حلال و مباح ہونے کے بعد، پس اگر نفرِ اول حلال ہونے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو طواف صدر بالاجماع ساقط ہو جائے گا، یعنی واجب ہی نہیں ہو گا۔ اور اگر نفرِ اول حلال ہونے کے بعد نیت اقامت کی تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ساقط نہیں ہو گا، اور اس پر لازم ہے کہ طوافِ وداع کرے ــــ ابو یوسف کا قول ہے کہ تب بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر طواف شروع کر چکا ہے اور پھر نیت کرتا ہے، تو طواف پورا کرنا واجب ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیتِ اقامت کرنے سے وہ اہل مکہ میں سے ایک ہو گیا اور اہلِ مکہ پر طوافِ وداع نہیں ہوتا۔ ہاں شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لیے واجب ہے کہ طواف شروع کرنے سے واجب ہو گیا ہے، للٰہذا ترک جائز نہیں ہو گا، بلکہ اس کا پورا

کرنا واجب ہے۔

ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفرِ اول حلال ہونے کے بعد طواف وداع واجب ہوجاتا ہے، کیونکہ اس کا وقت تو شروع ہو چکا تھا، لیکن نمازِ عشاء اور وتر کی طرح یہ طوافِ زیارت پر مرتب ہوتا ہے، (یعنی اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے طواف زیارت ہوتا ہے پھر طوافِ وداع جیسے وتر کا وقت شروع تو عشاء کے وقت کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے، لیکن ادا عشا کی نماز کے بعد ہوتے ہیں) لہٰذا نفرِ اول حلال ہونے کے بعد اقامت کی نیت کارگر نہیں ہوگی، جیسا کہ نماز کا وقت نکلنے کے بعد اقامت کی نیت سود مند نہیں ہوتی۔

شرط نمبر۲:۔ حیض و نفاس سے طہارت۔ پس حیض اور نفاس والی عورت پر طواف وداع واجب ہی نہیں ہوتا، چنانچہ ترک پر دم بھی لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض والی عورتوں کو یہ طواف ترک کرنے کی رخصت دی اور اس کا کوئی بدل مقرر نہیں فرمایا، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ طواف ان عورتوں پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر واجب ہوتا تو بدل یعنی دم کے بغیر اس کا ترک جائز نہ ہوتا۔

باقی حدث و جنابت سے طہارت، وجوب طواف کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ مُحدِث اور جُنبی پر طواف واجب ہے اس لیے کہ حدث و جنابت کا ازالہ ممکن ہے۔ لہٰذا اسے عذر شمار نہیں کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

شرائطِ جواز

۱۔ نیت، کیونکہ طواف عبادت ہے، لہٰذا اس کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، باقی نیت کی تعیین شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے طواف زیارت کے بعد بلا تعیین نیت یا نفل کی نیت سے طواف کیا تو یہ طواف وداع ہوگا، اس لیے یہ وقت اسی طواف کے لیے متعین ہے، لہٰذا مطلق نیت اسی کی طرف راجع ہوگی، جیسا کہ رمضان کے روزے میں ہوتا ہے۔

۲۔ طوافِ وداع طوافِ زیارت کے بعد ہو، چنانچہ اگر نفرِ اول میں کوچ کیا، پھر طواف کیا، اور اس میں کوئی متعین نیت نہیں ہے، یا نفل طواف کی نیت ہے، یا طواف وداع کی نیت ہے تو یہ طوافِ زیارت ہی واقع ہوگا، طوافِ وداع نہیں، اس لیے یہ وقت طوافِ زیارت کا ہے اور طوافِ وداع اس کے بعد ہوگا۔

مسئلہ: طواف وداع کے فوراً بعد کوچ کرنا، طواف کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر طواف کیا، پھر مکہ میں اپنے کاموں میں مشغول رہا تو دوسرا طواف وداع کرنا واجب نہیں ہے اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "جو اس گھر کا حج کرے اس کا اس گھر سے آخری معاملہ طواف ہونا چاہیئے"۔ تو جب طواف کے بعد یہ اپنے کاموں میں مشغول رہا، تو بیت اللہ کے ساتھ اس کا آخری معاملہ طواف نہ ہوا، لہٰذا پہلے کیا ہوا طوافِ وداع جائز نہ ہونا چاہیئے، کیونکہ مامور بہ ادا نہیں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں

مراد یہ ہے کہ افعالِ حج میں سے آخری فعل بیت اللہ کا طواف ہونا چاہیئے، یہ مراد نہیں کہ مدتِ اقامت کا آخری فعل طواف ہو، چنانچہ جب طواف وداع کر لیا تو بیت اللہ سے متعلقہ آخری عبادتِ حج ادا ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اپنے کاموں میں مشغول رہا تو کوئی حرج نہیں ۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص طواف وداع کر لے، پھر عشاء تک مقیم رہے تو میں یہ پسند کرتا ہوں کہ ایک اور طوافِ وداع کرے، تاکہ طوافِ وداع اور کوچ کے درمیان کوئی حائل نہ رہے ۔

مسئلہ: حدث و جنابت سے طہارت جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ حالت حدث و جنابت میں کیا ہوا طواف جائز ہو گا، اور اسے شمار کیا جائے گا۔ لیکن افضل یہ ہے کہ پاک ہو کر اعادہ کر لے اور اگر اعادہ نہیں کیا تو بھی جائز ہو گیا، لیکن جنابت کی صورت میں شاۃ لازم ہو گی، کیونکہ نقص و عیب زیادہ ہے، لہٰذا اس کی تلافی شاۃ سے ہو گی جیسا کہ اکثر چکر ترک کرنے سے شاۃ لازم ہوتی ہے اور اگر حالت حدث میں طواف کر لیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ صدقہ لازم ہو گا۔ اور یہی صحیح روایت ہے، اور یہی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے، کیونکہ نقص و عیب معمولی ہے، پس یہ ایک یا دو چکر ترک کرنے کی طرح ہے اور ایک روایت ہے کہ شاۃ لازم ہے، کیونکہ یہ واجب طواف ہے، لہٰذا طوافِ زیارت کے مشابہ ہے ۔

مسئلہ: ستر ڈھانپنا جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر ننگے کھلے ہوئے ستر سے طواف کر لیا، جس سے نماز جائز نہیں ہوتی تو طواف جائز ہو جائے گا۔ لیکن دم واجب ہو گا

مسئلہ: نجاست سے طہارت بھی جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے۔ لیکن ایسی حالت میں طواف کرنا مکروہ ہے، اور اس سے واجب کچھ نہیں ہوتا۔ فرق کی وجہ طوافِ زیارت میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

نوٹ: طوافِ وداع کی مقدار اور کیفیت باقی طوافوں کی طرح ہے ۔ اور اس سے متعلقہ سنن کا بیان انشاء اللہ سننِ حج کے ذیل میں آئے گا ۔

طوافِ وداع کا وقت

ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "انسان کے لیے مناسب ہے کہ جب کوچ کا ارادہ کرے تو طوافِ وداع کرے"، لیکن یہ وقت مستحب کا بیان ہے، اصل وقت کا بیان نہیں ۔ اصل وقت یہ ہے کہ طوافِ وداع ایام نحر میں اور ان کے بعد ہر وقت جائز ہے، اور جب بھی طواف کرے گا۔ ادا ہو گا، قضا نہیں۔ چنانچہ اگر طوافِ وداع کر لیا، پھر مکہ میں اس کا قیام طویل ہو گیا، جبکہ نہ تو اقامت کی نیت ہے اور نہ ہی مکہ کو اپنا وطن اور دار بنایا ہے، تو پہلا طوافِ وداع ہی کافی ہے اگرچہ طواف کے بعد سال بھر مقیم رہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ لوٹتے ہوئے طوافِ وداع کرے ۔ وجہ گزر چکی ہے ۔ اور بالاجماع طوافِ وداع ایام نحر سے موخر کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوتا ۔

طوافِ وداع کا مقام طواف وداع کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس کے علاوہ کہیں جائز نہیں ہوتا، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے! جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس گھر سے اس کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے" اور بیت اللہ کا طواف یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے۔ پس اگر کوئی شخص طواف کیے بغیر کوچ کر گیا تو جب تک میقات سے تجاوز نہیں کر جاتا، اس پر واجب رہے گا کہ لوٹے اور طواف کرے، کیونکہ اس نے واجب طواف ترک کیا ہے اور تجدید احرام کے بغیر بجا لانا ابھی ممکن ہے، لہٰذا لوٹنا اور طواف کرنا ابھی واجب ہے۔ اور اگر میقات سے گزر چکا ہے تو اب رجوع واجب نہیں رہا، کیونکہ اب صرف اس صورت میں رجوع ممکن ہے کہ وہ عمرہ کا التزام کرے اور عمرہ کا احرام باندھے، پھر اگر وہ جانا چاہتا ہے تو اپنا سفر جاری رکھے اور دم ادا کر دے، اور اگر لوٹنا چاہتا ہے تو عمرہ کا احرام باندھ کر لوٹے، اور جب مکہ پہنچ جائے تو پہلے طوافِ عمرہ کرے، پھر طوافِ وداع کرے اور تاخیر کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔۔۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں افضل یہ ہے کہ مت لوٹے، اور طواف کی جگہ دم دے دے۔ کیونکہ اس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے اور خود اس کے لیے بھی سہولت ہے کہ سفر کی مشقت اور التزام احرام کے ضرر سے بچ جائے گا۔ واللہ اعلم

حج کرنے کا طریقہ

حج کے فرائض، واجبات اور سنن افعال کی تفصیل و ترتیب جب احرام باندھنے کا ارادہ ہو، تو غسل یا وضو کرے، لیکن غسل کرنا افضل ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقام ذوالحلیفہ پر پہنچے تو آپؐ نے احرام باندھنے کے لیے غسل فرمایا۔۔۔ اور غسل کرنے میں مرد ہو، یا عورت حیض و نفاس سے پاک ہو یا حیض یا نفاس کی حالت میں ہو سب برابر ہیں اس لیے کہ اس سنت سے مقصود نظافت اور جسمانی صفائی ہے، پس اس میں مرد، عورت، پاک اور ناپاک عورت سب مساوی ہیں۔ نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیعت رضوان کے سلسلہ میں درخت کے نیچے فروکش تھے، تو ابو بکر الصدیقؓ خدمت والا میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یا رسول اللہ! اسماءؓ کو تو نفاس شروع ہو گیا ہے"۔۔۔ محمد بن ابی بکر اسی موقعہ پر پیدا ہوئے تھے۔۔۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر سے فرمایا، اسماء کو کہو کہ غسل کرے اور حج کا احرام باندھ لے"۔۔۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ عائشہؓ بھی حیض میں مبتلا ہو گئیں تو آپؐ نے انہیں غسل کرنے اور حج کا احرام باندھنے کا حکم فرمایا۔۔۔ ان دونوں حدیثوں میں غسل کا امر بطور استحباب ہے، بطور ایجاب نہیں، کیونکہ حیض و نفاس کی حالت میں حیض نفاس سے طہارت کا غسل نہیں ہو سکتا۔ احرام باندھتے ہوئے غسل کرنا اس لئے افضل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے لئے غسل کو وضو پر ترجیح دی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

افضل عمل اختیار فرماتے تھے، اسی طرح آپؐ نے عائشہؓ اور اسماءؓ کو بھی غسل کا امر فرمایا۔ نیز اس لیے کہ غسل سے مقصدِ نظافت زیادہ بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے۔

پھر دو چادریں ازار اور رداء پہنے، (ایک لنگی کے طور پر باندھ لے اور ایک اوپر اوڑھ لے) اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چادریں ازار اور رداء ہی زیب تن فرمائی تھیں نیز اس لیے کہ محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننا تو ممنوع ہے اور اس کے ساتھ ستر ڈھانپنا بھی ضروری ہے، اور گرمی سردی سے بچاؤ کی بھی ضرورت ہے، اور یہ مقاصد ازار اور رداء دو چادروں سے ہو سکتے ہیں —— یہ چادریں خواہ نئی ہوں یا پرانی، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ مقصود ہر ایک سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ہاں! نئی چادریں لینا افضل ہے، کیونکہ اس میں نظافت زیادہ ہے۔

سمجھ بوجھ والا جو بچہ احرام باندھنا چاہے تو اس کے ولی کے لیے مناسب ہے کہ اس کے کپڑے اتروائے اور اسے دو چادریں پہنا دے، اس لیے کہ سنن کی رعایت رکھنا بچے کے لیے بھی ویسا ہی ضروری ہے جیسا بالغ کے لیے۔

چادریں پہننے کے بعد جیسا چاہے تیل لگائے اور جیسی خوشبو چاہے استعمال کرے، اور ابوحنیفہ وابو یوسف کے قول کے مطابق تو خواہ ایسی خوشبو ہو، جس کا جسم اور عین احرام کے بعد بھی باقی رہے گا اور خواہ ایسی خوشبو ہو جو جسم دار نہیں ہے، دونوں برابر ہیں۔ محمد بھی پہلے یہی کہتے تھے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے، جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے —— محمد سے ان کے رجوع کے سبب کے بارے میں یہ حکایت ہے کہ "میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا تھا، یہاں تک کہ میں نے کچھ لوگ دیکھے، جنہوں نے بے تحاشا خوشبو لگائی ہوئی تھی جس سے ایک قبیح صورت پیدا ہو گئی تھی، اس لیے میں اسے مکروہ کہنے لگا"۔ یہی مالک کا بھی قول ہے —— محمد کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا "اغسل عنك هذا الخلوق"، "یہ خلوق (خوشبو کا نام) اپنے سے دھو ڈالو"۔

اور عمرؓ و عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی اسے مکروہ سمجھا ہے، اور اس لیے بھی مکروہ ہے کہ اگر جسم دار خوشبو لگی ہوئی ہے تو وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف بھی منتقل ہو سکتی ہے تو یہ ایسا ہو جائے گا، گویا اس نے احرام کے بعد اس جگہ ابتداءً خوشبو لگائی ہے۔

ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت بھی خوشبو لگائی، جس وقت آپؐ نے احرام باندھا اور طواف زیارت سے پہلے اُس وقت بھی لگائی جب آپؐ نے احرام کھولا، اور میں نے احرام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھی"۔ اور یہ بدیہی بات ہے کہ خوشبو کی چمک تبھی ہو سکتی ہے، جبکہ اس کا جسم باقی ہو، تو معلوم ہوا کہ آپؐ نے ایسی خوشبو استعمال کی، جس کا جسم احرام کے بعد تک باقی رہا —— نیز اس لیے کہ جو خوشبو ابھی تک باقی ہے، ابتداء میں

جب یہ لگائی گئی تھی، تو اس وقت اس کا لگانا مباح تھا، کیونکہ غیر احرام کی حالت میں لگائی گئی تھی، اب تو صرف سابقہ خوشبو کی بقاء ہے، اور خوشبو پر باقی رہنے کو خوشبو لگانا نہیں کہتے، اس لیے یہ مکروہ نہیں جیسا کہ کوئی شخص پہلے سر منڈالے پھر احرام باندھے (کہ حالت حلق پر بقا کو حلق کروانا نہیں کہیں گے) ——— رہی حدیث اعرابی! تو یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہنا ہو، اور مرد کے لیے احرام کے بغیر بھی زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ لہٰذا حالت احرام میں تو بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگا ——— ہم نے یہ حدیث اس صورت پر اس لیے محمول کی ہے تاکہ دونوں حدیثوں میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے ——— باقی حدیث عمر و عثمان سے استدلال اس لیے درست نہیں کہ ابن عمر و عائشہؓ سے اس کے خلاف مروی ہے، پس دونوں میں تعارض ہوا، اس لیے عمر و عثمان کے قول کو حجت نہیں بنایا جاسکتا ——— اور محمد نے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی جو وجہ ذکر کی ہے، اگر محض انتقال کو ابتداءً خوشبو لگانا سمجھا جائے تو انتقال سے جزاء واجب ہونی چاہیئے، اور بالاجماع ایسا نہیں ہے۔

اگر کسی نے احرام باندھنے کے بعد خوشبو لگائی، جس سے کفارہ واجب ہو گیا، اور اس نے کفارہ ادا کر دیا، لیکن خوشبو اس پر باقی رہی تو کیا خوشبو کی بقاء سے دوسرا کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک اور کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ حالتِ احرام ہونے کی وجہ سے اس خوشبو کا لگانا ابتداءً ہی ممنوع تھا، پس اس پر باقی رہنا بھی ممنوع ہوگا، بخلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں جب لگائی گئی تھی، تو اس وقت لگانا جائز تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ابتداءً خوشبو لگانے پر جو اثر مرتب ہوتا ہے، وہ تو کفارہ دینے سے ساقط ہو گیا، ———————————

اب محض خوشبو پر بقا ہے اور خوشبو پر بقا سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔

چادریں باندھنے اور خوشبو وغیرہ لگانے کے بعد دو رکعتیں پڑھے، اسلیے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جبکہ میں وادیٔ عقیق میں تھا، میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، اور مجھ سے کہا

صَلِّ فِي هٰذَا الْوَادِي الْمُبَارَكِ رَكْعَتَيْنِ وَقُلْ لَبَّيْكَ بِعُمْرَةٍ وَحَجَّةٍ۔	"اس مبارک وادی میں دو رکعتیں پڑھیئے اور عمرہ و حج کا تلبیہ کہیئے"

دونوں کا تلبیہ اس لیے کہلوایا کہ آپ قارن تھے۔

دو رکعتیں پڑھنے کے بعد احرام کی نیت کرے، اور مستحب یہ ہے کہ جو دل میں نیت کر رہا ہے، وہ زبان سے بھی ادا کرے، چنانچہ اگر حج کا احرام باندھ رہا ہے تو یوں کہے!

اللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ فَيَسِّرْهُ لِي وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي۔	اے اللہ میں حج کا ارادہ کرتا ہوں۔ پس میرے لیے حج آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر عمرے کا ارادہ ہو تو یوں کہے!

اللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْعُمْرَةَ فَيَسِّرْهَا لِي وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي۔	اے اللہ! میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، پس عمرہ میرے لئے آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر حج قران کا ارادہ ہو تو یوں کہے:

اللّٰھم إنی أرید العمرۃ والحج فیسرھما لی وتقبلھما منی — اے اللہ! میں عمرہ و حج کا ارادہ کرتا ہوں، پس ان دونوں کو میرے لیے آسان فرما اور قبول فرما!

دعا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حج ایک عظیم عبادت ہے، جس میں شدید کلفت و مشقت بھی گوارا کرنا پڑتی ہے، للہٰذا اس عبادت کی آسانی اور پورا ہونے کے بعد مقبولیت کی دعا کرنا مستحب ہے، کیونکہ ہر عبادت قبول بھی نہیں ہوتی، دیکھئے! ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام جب اللہ کے بتلائے ہوئے طریقہ کے مطابق بیت اللہ کی تعمیر کر چکے تو یہ درخواست کی

ربنا تقبل منا إنك أنت السمیع العلیم۔ — اے ہمارے رب! ہماری یہ خدمت قبول فرما، بیشک آپ (ہماری درخواست) سننے والے اور (ہمارے دلوں کی کیفیت) جاننے والے ہیں۔

مسئلہ: مستحب یہ ہے کہ اہلال (بلند آواز سے تلبیہ کہنا) میں حج یا عمرہ دونوں کا ذکر کرے اور جب دونوں کا ذکر کرنا ہو تو عمرہ کو حج سے پہلے ذکر کرے اور یوں کہے" لبیك بعمرۃ وحجۃ " اہلال میں اپنے مقصود کا ذکر اور ذکر میں عمرہ کی تقدیم اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یونہی کہنے کا امر ہوا، چنانچہ ابھی اوپر روایت گزری ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اتانی آت من ربی وأنا بالعقیق فقال صل فی ھذا الوادی المبارك رکعتین وقل لبیك بعمرۃ وحجۃ۔"

نیز اس لیے بالفعل عمرہ حج سے مقدم ہوتا ہے، للہٰذا ذکر میں بھی اسے مقدم رکھنا چاہیے۔

تلبیہ نماز کے بعد کہے۔ ہمارے نزدیک یہ افضل ہے ___ شافعیؒ کہتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ اپنی سواری پر بیٹھنے کے بعد تلبیہ کہے ___ مالکؒ کا قول ہے کہ مقام بیداء (ذوالحلیفہ کے قریب، مکہ کی جانب ایک اونچی جگہ) پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہے ___ اس اختلاف کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین تلبیہ کے وقت کی تعیین کے بارے میں روایات مختلف ہیں ___ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد تلبیہ کہا ___ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہا ___ جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے مقام بیداء پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہا ___ ہمارے اصحاب ابن عباس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ یہ اولیت کی دلالت میں محکم ہے اور ابن عمر و جابر کی روایات محتمل ہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز کے بعد تلبیہ کہا اس وقت ابن عمر موجود نہ ہوں، وہ اس وقت آئے ہوں جب آپؐ سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہہ رہے ہوں۔ تو انہوں نے یہ سمجھا کہ یہی آپؐ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا روایت کر دیا۔ اسی طرح ممکن ہے کہ جابرؓ نے بھی آپؐ کو "بیداء" پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہتے ہوئے دیکھا ہو، پس انہوں نے خیال کیا ہو کہ یہی آپؐ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا وہ روایت کر دیا۔ اس تاویل کی صحت

پر یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ" سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلال کے بارے میں اصحاب کا اختلاف کیسے ہوا؟ تو ابن عباس نے کہا کہ" میں اسے خوب جانتا ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں، اور حج کا اہلال کیا، اس وقت آپؐ کی زین کسی ناقہ در مسجد پر کھڑی تھی، اور ابن عمرؓ اس کے پاس تھے، تو جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد میں اہلال کرتے ہوئے دیکھا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے نماز کے بعد اہلال کیا، پھر آپؐ سواری پر تشریف فرما ہوئے، اور اہلال کیا — اور لوگ آپؐ کے پاس جماعتوں کی شکل میں آرہے تھے تو جن لوگوں نے آپؐ کو یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد اہلال کیا۔ پھر آپؐ بیداء پر چڑھے تو اہلال کیا، تو جن لوگوں نے یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے بیداء پر چڑھتے ہوئے اہلال کیا، حالانکہ بخدا آپؐ اپنی جائے نماز میں اہلال کر چکے تھے"

جب اہلال کر چکے تو نمازوں کے بعد کثرت سے تلبیہ کہے، خواہ نمازیں فرض ہوں یا نفل اور طحاوی کہتے ہیں کہ صرف فرض نمازوں کے بعد تلبیہ کی کثرت کرے، نوافل اور فوت شدہ نمازوں کے بعد نہیں۔ انہوں نے اس میں تکبیراتِ تشریق والا حکم جاری کیا ہے اور ظاہر الروایہ میں عمومی طور پر "نمازوں کے بعد" مذکور ہے — نیز اس لیے کہ نماز کے بعد تلبیہ کی فضیلت ہے، کیونکہ اس طرح تلبیہ نماز سے متصل ہو جاتا ہے، جو کہ بذاتِ خود از اوّل تا آخر اللہ کا ذکر ہے۔

اور جب بھی کسی بلند جگہ چڑھے یا کسی وادی میں اترے۔ یا کسی سوار جماعت سے ملے یا نیند سے بیدار ہو، اسی طرح سحری کے وقت کثرت سے تلبیہ کہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ ایسا ہی کرتے تھے۔

تلبیہ بلند آواز سے کہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"افضل الحج العج والثج" "افضل حج وہ ہے، جس میں بلند آواز سے تلبیہ اور قربانی ہو"

نیز خلاد بن سائب الانصاری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے پاس جبرائیل آئے اور مجھے حکم دیا کہ میں اپنے اصحاب و رفقاء کو امر کردوں کہ تلبیہ بلند آواز سے کہیں۔ کیونکہ یہ شعائر حج میں سے ہے" اس میں تلبیہ بلند آواز سے کہنے کا امر بھی ہے، اس کی وجہ کی طرف اشارہ بھی، کہ یہ شعائر حج سے ہے، اور جو اذکار شعائر سے ہوں۔ جیسے اذان وغیرہ، ان کے بارے میں طریقہ یہی ہے کہ انہیں خوب زور و شور سے ادا کیا جائے

مسنون یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والا تلبیہ کہے، اور وہ یہ ہے!

لبیک اللھم لبیک لبیک "میں حاضر ہوں، اے اللہ میں حاضر ہوں آپ

لَا شَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيْكَ لَكَ۔ کا کوئی شریک نہیں۔ میں حاضر ہوں، بیشک سب تعریفیں اور نعمتیں تیری ہی ہیں، اور ملک تیرا ہی ہے، اس میں تیرا کوئی شریک نہیں،،

ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ میں یہی الفاظ مروی ہیں پس مسنون یہ ہے کہ انہی الفاظ میں تلبیہ کہے، ان سے کچھ کم نہ کرے، ہاں اگر کچھ الفاظ زیادہ کر دیئے تو یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے ــــ شافعی کہتے ہیں کہ "کم کرے نہ زیادہ،،۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کمی کی صورت میں تو سنت میں کمی ہوتی ہے، لیکن زیادت کی صورت میں سنت مع زیادت ادا ہو رہی ہے۔ اس پر دلیل صحابہ کی ایک جماعت کا عمل ہے کہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ پر اضافہ فرماتے تھے ــــ ابن مسعودؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

" لبيك عدد التراب لبيك، لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك اله الحق لبيك"

ابن عمرؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

" لبيك وسعديك والخير كله بيديك، لبيك والرغباء اليك"

اور ایک روایت میں ہے والعمل والرغباء اليك ــــــــــ نیز اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کا باب ہے، پس اس میں اضافہ مستحب ہوگا۔ مکروہ نہیں۔

ــــ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ میں کلمہ " لبيك ان الحمد والنعمة لك"، مختلف طرح روایت ہوا ہے، بعض روایات میں کسرہ کے ساتھ " إِنَّ"، ہے، اور بعض میں فتحہ کے ساتھ " أَنَّ"، ہے، لیکن کسرہ زیادہ صحیح ہے، اور محمدؒ نے بھی " اصل،، میں یہی کہا ہے کہ افضل کسرہ کے ساتھ بولنا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر فتحہ کے ساتھ بولا جائے تو یہ جملہ بطورِ تفسیر یعنی " أُلبي بِأَنَّ الحمد لك،، ہوگا، یا بطور تعلیل یعنی أُلبيّ لأنّ الحمد لك" ہوگا۔ اور کسرہ کی صورت میں یہ جملہ بطورِ ابتداءِ حمد و ثنا ہوگا، نہ کہ بطور تفسیر تعلیل تو، یہ صورت حمد و ثنا کے باب میں بلیغ تر ہے، لہٰذا کسرہ کے ساتھ بولنا افضل ہوگا۔

جب محرم مکہ کے قریب پہنچ جائے تو چاہے مکہ میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں دن کے وقت داخل ہوئے اور ایک روایت میں ہے کہ رات کے وقت داخل ہوئے ــــ اسی طرح عائشہ سے روایت ہے کہ وہ مکہ میں رات کے وقت داخل ہوئیں، حسنؓ و حسینؓ سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات رات کے وقت مکہ میں داخل ہوئے ــــ اور یہ جو عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے رات کے وقت مکہ میں داخل ہونے سے منع کیا، تو ان کی یہ نہی بطورِ شفقت ہے کہ کہیں چوری نہ ہو جائے، ابراہیم نخعی نے اس کی یہی تاویل بیان کی ہے۔ نیز اگر رات کے وقت داخل ہو

اور ٹھکانے کا بھی علم نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ جائے نزول کے علاوہ کسی دوسری جگہ پہنچ جائے، پس دوسرے لوگوں کو بھی اذیت پہنچے اور خود بھی تکلیف اٹھاتے۔

پھر مسجد حرام میں داخل ہو، اور افضل یہ ہے کہ باب بنی شیبہ سے داخل ہو، اور یہ دعا کرے:

اللھم افتح لی ابواب رحمتك واعذنی من الشیطان الرجیم۔	اے اللہ! میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور مجھے شیطان مردود سے اپنی پناہ میں لے لے۔

پھر جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو آہستہ آواز میں یہ کہے:

سبحان اللّٰہ، والحمد للّٰہ ولا الٰہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر، اللّٰھم ھذا بیتك عظمتہ وشرفتہ وکرمتہ، فزدہ تعظیما وتشریفا وتکریماً۔	"اللہ ہر عیب سے پاک ہے، سب تعریف اللہ کے لیے ہے، اللہ کے سوا کوئی آلہ نہیں اور اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ یہ تیرا گھر ہے، جسے تو نے عظمت وشرافت اور عزت بخشی ہے، اس کی عظمت وشرافت اور عزت میں اضافہ فرماتا رہ"

مسجدِ حرام کے اندرونی افعال کا آغاز حجر اسود سے ہوتا ہے، چنانچہ سب سے پہلے حجر اسود کے سامنے آئے اور تکبیر کہے، تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے، جیسے نماز میں اٹھاتے جاتے ہیں، لیکن یہاں صرف کندھوں تک ہاتھ اٹھائے گا، اس تمام پر دلیل مکحولؒ کی بیان کردہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد حرام میں داخل ہوتے، تو سب سے پہلے حجر اسود کے سامنے آتے، اور تکبیر و تہلیل کی۔ اور "کتاب الصلوٰۃ" میں یہ روایت گزر چکی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا ترفع الأیدی إلّا فی سبع مواطن"، یعنی ہاتھ صرف سات جگہوں میں اٹھائے جائیں۔ اور ان میں سے ایک مقام آپؐ نے حجرِ اسود کا استلام ذکر فرمایا ـــــ پھر ہاتھ چھوڑ دے ـــ اور ایذاء رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجر اسود کا استلام (حجرِ اسود پر دونوں ہاتھ رکھنا، کبھی چومنا بھی اس کے مفہوم میں داخل ہوتا ہے) کرے، اور افضل یہ ہے کہ بوسہ دے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ حجر اسود سے چمٹ گئے اور اسے بوسہ دیا اور اسے خطاب کرتے ہوئے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ تیری بہت عزت واکرام کرتے تھے"۔ اور ایک روایت میں ہے کہ عمرؓ نے کہا "بخدا میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے۔ اور کسی قسم کا نفع و ضرر تیرے بس میں نہیں، اور اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا، تو میں بھی تجھے نہ چومتا"۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ "اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے استلام کرتے ہوئے نہ دیکھا ہو تو میں بھی تیرا استلام نہ کرتا"، پھر عمرؓ نے استلام کیا ـــ ابن عمرؓ سے روایت ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجرِاسود کے سامنے آئے۔ اس کا استلام کیا، پھر اپنے ہونٹ مبارک اس پر رکھ کر دیر تک روتے رہے، پھر آپؐ مڑے تو کیا دیکھتے ہیں کہ عمرؓ رو رہے ہیں، آپؐ نے پوچھا "تم کیوں رو رہے ہو؟" عمرؓ نے جواب دیا "یا رسول اللہ! میں نے آپؐ کو روتے ہوئے دیکھا، تو آپؐ کے رونے کی وجہ سے میں بھی رونے لگا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ھھنا تسکب العبرات: "یہاں تو آنسو بہتے ہیں"

ابن عباس سے روایت ہے کہ "حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا، آپؐ اپنی خم دار چھڑی سے رکن کا استلام کرتے، پھر اسے منہ کی طرف لے جاتے"، اور ابن عباس سے ہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حجرِاسود قیامت کے دن اٹھایا جائے گا، اس کی دو آنکھیں ہوں گی جن سے دیکھے گا، دو کان ہوں گے جن سے سنے گا، اور زبان ہو گی جس سے بولے گا، پس جن لوگوں نے اس کا استلام کیا تھا، ان کے لیے سچی شہادت دے گا" — اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب حجرِاسود کا استلام کرتے تھے۔ پھر اسے چومتے تھے" —

چنانچہ ایذا رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجرِاسود سے چمٹ جائے اور بوسہ دے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "ابوحفص تم ایک مرد قوی ہو، تمہاری وجہ سے ضعیف کو تکلیف پہنچے گی، چنانچہ اگر راستہ پاؤ تو استلام کرو، ورنہ چھوڑ دو اور تکبیر و تہلیل کرو"۔ نیز اس لیے کہ استلام سنت ہے اور ایذاءِ مسلم حرام ہے، اور فعل حرام کا ارتکاب کر کے سنت پر عمل کرنے کی بجائے فعل حرام کا ترک زیادہ بہتر ہے اور جب ایذاء کے بغیر استلام ممکن نہ ہو، تو حجرِاسود کے سامنے آئے۔ تکبیر و تہلیل اور اللہ کی حمد و ثنا کرے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، جو کہ نماز میں پڑھا جاتا ہے — ہمارے اصحاب سے اس موقعہ میں کوئی مخصوص و معین دعا منقول نہیں ہے، کیونکہ دعاؤں کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ تاہم مجاہد سے مروی ہے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ جب رکن کے پاس پہنچو تو یہ دعا کرو!

"اللّٰھم انی اسالك اجابة دعوتك وابتغاء رضوانك واتباع سنة نبيك"۔ "اے اللہ! میں آپ سے دعا کی قبولیت، آپ کی خوشنودی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباعِ سنت کی بھیک مانگتا ہوں"،

— عطاء سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حجرِاسود کے پاس سے گزرتے تو یہ دعا کرتے!

اعوذ برب ھذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر" "میں اس حجر کے رب کی پناہ چاہتا ہوں قرض، فقر، تنگیٔ سینہ اور عذاب قبر سے"۔

اگر حج کر رہا ہے تو استلام حجر کے وقت تلبیہ ترک نہ کرے، —— اور

اگر عمرہ کر رہا ہے تو استلام کے وقت تلبیہ قطع کر دے، اس کی وجہ آئے گی، انشاء اللہ ـــــ استلام کے بعد طواف شروع کرے، اس طواف کو طوافِ لقاء، طوافِ تحیہ اور طواف اول عہد بالبیت یعنی طوافِ قدوم کہتے ہیں ـــــ اکثر علماء کے نزدیک یہ سنت ہے مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرض ہے ـــــ مالکؒ کی حجت فرمان الٰہی "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" کا ظاہر ہے، کہ اس میں طواف بالبیت کا امر ہے جو وجوب و فرضیت پر دلالت کرتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ بالاجماع طوافِ قدوم اہل مکہ پر واجب نہیں ہوتا اور اگر یہ طواف رکن ہوتا تو اہل مکہ پر بھی واجب ہوتا، کیونکہ ارکان کے بارے میں اہل مکہ اور غیر اہل مکہ کا کوئی فرق نہیں، جیسے طوافِ زیارت کا حکم ہے تو جب یہ طواف اہل مکہ پر واجب نہیں ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ رکن بھی نہیں ہے ـــــ اور آیت میں طواف سے مراد طوافِ زیارت ہے، وجہ یہ ہے کہ اہل تفسیر کا اس پر اجماع ہے۔ نیز آیت میں طواف بالبیت کا خطاب سب کو ہے، اللہٰذا یہاں مراد وہ طواف ہونا چاہیئے جو سب پر واجب ہوتا ہے، اور سب پر جو طواف واجب ہوتا ہے، وہ طوافِ زیارت ہے، طواف قدوم تو اہل مکہ پر واجب ہی نہیں ہوتا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ آیت میں طوافِ زیارت مراد ہے نیز سیاق آیت بھی اس پر دلالت کرتا ہے، ارشاد ہے!

"لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوْا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيْرَ ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ"

"تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں اور تاکہ ایام مقررہ میں ان مخصوص چوپاؤں پر اللہ کا نام لیں جو اللہ نے اُن کو عطا کئے ہیں، سو ان جانوروں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ، پھر لوگوں کو چاہیئے کہ اپنا میل کچیل دُور کریں، اپنے واجبات کو پورا کریں اور اس مامون گھر کا طواف کریں"

اس آیت میں پہلے ہدایا کے ذبح کا حکم ہے، اور ذبح کے بعد حلق اور طواف بالبیت کا حکم ہے۔ کیونکہ "ثم" کا کلمہ ترتیب مع تعقیب کے لیے ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حلق اور طواف، ذبح پر مرتب ہوں، اور ذبح نص قرآن سے ایام نحر کے ساتھ مختص ہے لہٰذا حلق اور طواف بھی ایام نحر میں ہونا چاہیئے اور ایام نحر میں جو طواف ہوتا ہے، وہ طوافِ زیارت ہے، کیونکہ طواف قدوم تو ایام نحر سے پہلے ہو جاتا ہے، تو اس سے بھی ثابت ہوا کہ آیت کریمہ میں طواف زیارت مراد ہے۔ اور اس طواف کی رکنیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

پھر طواف شروع کرے اور طواف کا آغاز اپنی دائیں طرف سے کرے، جو کہ باب کعبہ سے ملی ہوئی ہوتی ہے، چنانچہ بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے، پہلے تین چکروں میں رَمل کرے اور باقی چار چکروں میں اپنی چال کے مطابق چلے ـــــ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ "رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کا استلام کیا، پھر باب کعبہ سے ملی ہوئی اپنی دائیں جانب سے طواف کا آغاز کیا اور بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے"۔ــــ رہا رَمَل! تو اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ "ہر وہ طواف جس کے بعد سعی ہو اُس کی سنن میں سے یہ ہے کہ اس میں اضطباع اور پہلے تین چکروں میں رَمَل کیا جائے، اور جس طواف کے بعد سعی نہ ہو، اس میں رَمل نہیں ہوتا"، یہ اکثر صحابہ کا قول ہے، صرف ابن عباس سے مروی ہے کہ رمل طواف کی سنت نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس اس لیے رمل کیا اور صحابہ کرامؓ کو رمل کی ترغیب اس لیے دی کہ مشرکین کے سامنے اپنی قوت وشوکت کا مظاہرہ کیا جائے۔ کیونکہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ساتھ (عمرۃ القضاء میں) مکہ داخل ہوئے تو کفارِ قریش دار الندوۃ کے پاس صف بستہ ان کی طرف دیکھ رہے تھے اور انہیں ضعیف خیال کرتے ہوئے یہ کہہ رہے تھے کہ "یثرب کے بخار نے انہیں کمزور کر دیا"، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدِ حرام میں داخل ہوئے تو آپؐ نے اپنی رداء سے اضطباع کیا اور رَمَل کیا، اور یہ فرمایا کہ "اللہ اس شخص پر رحم فرمائے، جو اپنی دلیری کا اظہار کرے"، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "اللہ اس شخص پر رحم فرمائے جو آج ان مشرکوں کو اپنی قوت وشوکت دکھلائے" اب چونکہ یہ وجہ زائل ہو چکی ہے، اس لیے اب رَمَل مسنون نہیں رہا ـــ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس سے اس قول کی روایت صحیح نہیں لگتی، کیونکہ صحیح روایت میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد بھی رمل کیا"۔ــــ نیز ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب بیت اللہ کا طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں مخصوص چال چلتے (یعنی رَمَل کرتے) اور باقی چار چکروں میں عام چال کے مطابق چلتے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام بھی رمل کرتے رہے، اسی طرح تا امروز مسلمان رمل کرتے چلے آتے ہیں۔ پس رَمل سنتِ متواترہ کے درجہ میں ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ رَمل کی ابتداء اظہارِ قوت وشوکت کے سبب سے تھی، پھر وہ سبب زائل ہو گیا، لیکن اس معروف قاعدے کے مطابق سنتِ رمل باقی رہی کہ حکم باقی رہنے کے لیے سبب باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع، نکاح وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب سبب کے زائل ہونے کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رمل کیا، تو آپؐ نے از سرِ نو رمل کو سنت بنا دیا۔ چنانچہ ہم اس بارے میں صرف اتباعِ سنت کرتے ہیں، اگرچہ اس کی وجہ تک ہماری رسائی نہیں ہے عمرؓ نے طواف میں رمل کرتے ہوئے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ "مجھے کیا ہے کہ اپنے کندھے ہلا رہا ہوں، حالانکہ یہاں کوئی ایسا آدمی نہیں ہے، جسے میں یہ دکھاؤں، لیکن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کر رہا ہوں"۔ یا آپؓ نے فرمایا "لیکن میں وہ کام کر رہا ہوں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا"۔ــــ پھر اکثر علماء کے نزدیک رمل حجر اسود سے لے کر حجر اسود تک پورے چکر میں ہوتا ہے ـــــ اور سعیدؒ بن جبیر، عطاءؒ، مجاہدؒ اور طاؤسؒ

کہتے ہیں کہ رکن یمانی اور حجرِ اسود کے درمیان رَمل نہ کرے، صرف دوسری جانب رمل کرے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رمل مشرکین کے سامنے قوت کے اظہار کے لیے تھا، اور مشرکین صرف دوسری جانب سے دیکھ سکتے تھے — ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں چکروں میں حجر سے لے کر حجر تک رمل کیا"، اور ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ قوت کے اظہار کے لیے رَمل صرف پہلا تھا، بعد میں یہ سبب زائل ہو گیا، لیکن حکم باقی رہا، یا یہ کہا جائے کہ اس کے بعد از سرِ نو رمل کو سنت قرار دیا گیا، پہلے سبب سے نہیں، بلکہ کسی ایسے سبب سے جو ہماری عقل کی رسائی سے باہر ہے۔

باقی طواف میں اضطباع کی وجہ یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رداء کا اضطباع کر کے رمل کیا کرتے تھے"۔ — اضطباع کا مطلب یہ ہے کہ چادر دائیں بغل کے نیچے سے لا کر بائیں کندھے کے اوپر ڈالی جائے، جس سے دایاں کندھا کھلا رہے گا اور بایاں چھپ جائے گا۔ اسے اضطباع اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ضَبُعٌ یعنی بازو کھول دیا جاتا ہے۔

اگر رمل میں بھیڑ کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو ٹھہر جائے۔ پھر جب کشادگی پائے تو رَمل کرے، کیونکہ طواف بطریق سنت ادا کرنا ضروری ہے، لہٰذا جب تک ایسا ممکن نہ ہو جائے ٹھہرا رہے،

اگر ایذا رسانی کے بغیر ممکن ہو تو حجرِ اسود سے ہر چکر شروع کرتے ہوئے استلامِ حجر کرے، اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی حجرِ اسود کے پاس گزرتے تو استلام کرتے"۔ نیز اس لیے کہ ایک گونہ ہر چکر علیحدہ طواف ہے، لہٰذا پہلے چکر کی طرح ہر چکر میں استلامِ حجر مسنون ہو گا — اور اگر استلام ممکن نہ ہو تو حجرِ اسود کے سامنے آ کر تکبیر و تہلیل کرے۔

باقی رکنِ یمانی کے استلام کے بارے میں "اصل" میں یہ تو کوئی ذکر نہیں ہے کہ یہ سنت ہے ہاں! یہ مذکور ہے کہ "ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اگر رکنِ یمانی کا استلام کر لے تو اچھا ہے اور نہ کرے تو بھی کوئی نقصان نہیں"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکن یمانی کا استلام مستحب ہے مسنون نہیں — اور محمد کا قول ہے "رکن یمانی کا استلام کرے اور اسے مت چھوڑے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے — اور اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس کا چومنا سنت نہیں ہے — شافعیؒ کہتے ہیں کہ رکنِ یمانی کا استلام کرے یعنی اس پر ہاتھ رکھے، پھر اپنا ہاتھ چوم لے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ عمرؓ نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دو رکنوں کا استلام کرتے ہوئے دیکھا، آپؐ نے ان کے علاوہ کسی رکن کا استلام نہیں کیا"۔ — اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکنِ یمانی کا استلام کرتے تھے اور اپنا رخسارِ مبارک اس پر رکھتے تھے"۔ — اور "اصل"

میں جو مذکور ہے کہ یہ مستحب ہے، مسنون نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکن یمانی کا چومنا مسنون نہیں ہے۔ اگر اس کا استلام مسنون ہوتا تو اس کا چومنا بھی مسنون ہوتا، جیسے حجر اسود ہے۔ جابرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ نے رکن یمانی کا استلام تو کیا، لیکن چوما نہیں"، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مستحب ہے، سنت نہیں۔

رہے رُکن عراقی اور رکن شامی! تو اکثر صحابہ کرام کے نزدیک ان کا استلام نہیں ہے، یہی ہمارا قول ہے۔ لیکن معاویہؓ، زیدؓ بن ثابت اور سویدؓ بن عفلہ سے روایت ہے کہ ارکانِ اربعہ کا استلام کیا جائے ــــ ابن عباس سے روایت ہے کہ "میں معاویہ اور سوید کو تمام ارکان کا استلام کرتے ہوئے دیکھا، تو میں نے معاویہؓ سے کہا کہ "صرف ان دو رکنوں کا استلام کیا جاتا ہے" تو معاویہؓ نے کہا کہ بیت اللہ کا کوئی حصّہ مہجور نہیں ہے"۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے، کیونکہ استلام کا سنت ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہوا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکنوں کے علاوہ کسی رکن کا استلام نہیں کیا، جیسا کہ عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوا۔ نیز اس لیے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے تو استلام ارکانِ بیت کا ہے۔ اور رکنِ عراقی و شامی حقیقتاً ارکان نہیں ہیں، کیونکہ کسی شئے کا رکن اس کا کونہ ہوتا ہے، اور رکنِ عراقی و شامی تو بیت اللہ کا وسط بنتے ہیں، کیونکہ اس طرف حطیم ہے اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے، اسی لیے طواف حطیم سے اوپر ہوتا ہے اور اگر حطیم سے اوپر طواف نہ کیا جائے تو نامکمل رہتا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ نماز میں صرف حطیم کی طرف رخ کرنا جائز نہیں ہے، وجہ گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

جب طواف سے فارغ ہو تو مقامِ ابراہیم کے پاس یا مسجد میں جہاں سہولت ہو، دو رکعتیں پڑھے۔ ہمارے نزدیک یہ دوگانہ طواف واجب ہے اور شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور فرض تو ہے نہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہمیشہ ادا کیا ہے۔ لہٰذا سنت ہوگا ــــ اور ہمارے نزدیک فرض اور واجب میں فرق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو، وہ فرض ہے اور جس کا ثبوت دلیل ظنی غیر قطعی سے ہو، وہ واجب ہے ــــ اور دوگانۂ طواف کے وجوب کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے!

واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی۔ "اور ابراہیمؑ کی جائے قیام کو جائے نماز بناؤ"

مقام ابراہیم کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ ابراہیمؑ جب ہاجرہؑ و اسماعیلؑ سے ملنے کے لیے آتے تھے تو اونٹ سے اترنے اور چڑھنے کے لیے اس پتھر پر کھڑے ہوتے تھے تو اس پتھر پر ابراہیمؑ کے قدمین شریفین کے آثار و نشان جم گئے جو ظاہراً معلوم ہوتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ کو جائے نماز بنانے کا حکم فرمایا کہ اس کے قریب کعبہ رخ ہو کر دوگانہ طواف پڑھا جائے، جیسا کہ روایت ہے کہ "جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لائے تو رکنِ یمانی کے پاس نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے، اس پر عمرؓ

نے عرض کیا کہ "کیا ہم مقام ابراہیم کو جائے نماز نہ بنالیں"، اس پر یہ آیت نازل ہوئی واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی اور مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، تو اس سے ثابت ہوا دوگانۂ طواف واجب ہے نیز روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب طواف سے فارغ ہوئے تو مقام ابراہیم کے پاس آئے، اور اس کے قریب دوگانہ ادا کیا اور یہ آیت تلاوت کی" واتخذوا من مقام ابراھیم مصلیٰ" عمرؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ دوگانہ طواف بھول گئے تو انہوں نے مقام ذی طوی" پر قضا کیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ دوگانہ طواف واجب ہے ــــ دوگانہ طواف سے فارغ ہو کر دوبارہ حجرِ اسود کے پاس آئے اور استلام کرے تاکہ افتتاح طواف کی طرح سعی بین الصفا والمروہ کا افتتاح بھی استلام حجر سے ہو جائے، اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس طواف کے بعد سعی ہو اس میں دوگانہ طواف سے فارغ ہو کر حجر اسود کے پاس لوٹے اور جس کے بعد سعی نہ ہو، اس میں دوگانہ سے فارغ ہو کر حجر کے پاس نہ لوٹے۔ عمرؓ، ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے ایسے ہی روایت ہے کہ مت لوٹے۔ اگرچہ طواف کے بعد سعی ہو۔ عمر بن عبدالعزیز کا بھی یہی قول ہے ــــ لیکن صحیح یہ ہے کہ لوٹے۔ اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے مقام ابراہیمؑ کے پیچھے دو رکعتیں پڑھیں، اور اس میں آپؐ نے سورہ بقرہ کی آیات تلاوت کیں۔ ان میں آیت "واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی بھی تھی۔ آپؐ بلند آواز سے تلاوت فرما رہے تھے، جسے لوگ سن رہے تھے، پھر آپؐ رکن کی طرف واپس آئے اور اس کا استلام کیا"

نیز اس لیے کہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد آتی ہے، طواف سے پہلے سعی جائز نہیں اور طواف و سعی کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے تو گویا کہ سعی طواف کا ایک چکر ہے اور ہر دو چکروں کے درمیان استلام سنت ہے، لہٰذا اس موقعہ میں استلام کرے۔ یہ وجہ اس طواف میں نہیں پائی جاتی جس کے بعد سعی نہ ہو، کیونکہ وہاں چکروں کے ساتھ کوئی چیز لاحق نہیں ہوتی، لہٰذا حجر کیطرف لوٹنے کی بھی ضرورت نہیں ــــ استلام سے فارغ ہو کر صفا کی طرف جائے اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن کا استلام کیا اور صفا کی طرف گئے اور فرمایا ہم سعی کی ابتداء وہاں سے کرتے ہیں جس کا اللہ نے ابتداءً ذکر کیا اور پھر یہ آیت پڑھی" اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" الکتاب میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ کس دروازے سے نکلے، باب صفا سے یا جہاں سے سہولت ہو اور اس بارے میں جو مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب صفا سے نکلے" یہ ہمارے نزدیک بطور سنت نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ وہاں سے صفا قریب پڑتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کی کوئی اور وجہ ہو۔

پھر صفا پر اتنا اوپر چڑھے، جہاں سے کعبہ دکھائی دے۔ چنانچہ کعبہ رخ ہو کر تکبیر و تہلیل اور اللہ کی حمد و ثنا کرے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، اور اللہ سے حاجت روائی کی

دعا کرے ــــــ دعا میں اپنے ہاتھ اوپر اٹھائے۔ اور ہتھیلیوں کا بیٹ آسمان کی طرف کرے اس لیے کہ جابرؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم صفا پر چڑھے، حتیٰ کہ کعبہ نظر آنے لگا، پھر آپؐ نے تین مرتبہ تکبیر کہی اور یہ کلمات ادا کیے

لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو علی کل شئ قدیر، لا الٰہ الا اللہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ "

پھر اپنی عام رفتار کے مطابق چلتا ہوا مروہ کی طرف جانے کے لیے نیچے اترے، یہاں تک کہ جب وادی کے درمیان میلِ اخضر کے پاس پہنچے تو دوڑنا شروع کرے، ــ اور دوسرے میلِ اخضر تک دوڑے، تو سعی میلینِ اخضرین کے درمیان ہے۔ اس کی دلیل جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب (صفا پر) دعا سے فارغ ہوئے تو مروہ کی جانب چلے، یہاں تک کہ بطنِ وادی میں جب قدم سیدھے ہو گئے (یعنی ہموار زمین آگئی) تو آپؐ دوڑے، اور سعی کے دوران میں آپؐ نے یہ دعا کی!

رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك انت الأعز الاكرم۔	"اے رب! مغفرت فرما اور رحم فرما، اور ہمارے حالات و سیأات سے درگزر فرما، بلاشبہ آپ ہی غالب و کریم ہیں"

اور عمرؓ جب صفا و مروہ کے درمیان رمل کرتے (یعنی کندھے ہلا ہلا کر چلتے) تو یہ دعا کرتے"

اللّٰھم استعملنی لسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من عذاب القبر۔	"اے اللہ! مجھے اپنے نبی کی سنت کا عامل بنا دے، اور ان کی ملت پر مجھے موت دے اور مجھے عذابِ قبر سے بچالے"

جب دوسرے میلِ اخضر سے گزر جائے تو اپنی رفتار کے مطابق چلے، یہاں تک کہ مروہ آجائے تو اس پر چڑھے، کعبہ رخ کھڑا ہو اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تہلیل کرے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجت برآری کی درخواست کرے۔ خلاصہ یہ کہ مروہ پر بھی صفا جیسے افعال بجا لائے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا ــــ اسی طرح صفا و مروہ کے درمیان سات چکر لگائے، کہ صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے اور ہر چکر میں بطنِ وادی میں سعی کرے ــــ اس میں صفا سے ابتداء ایک چکر اور مروہ سے صفا کی طرف لوٹنا دوسرا چکر شمار کیا جائے گا، بخلاف طحاوی کے کہ وہ کہتے ہیں کہ "صفا سے صفا تک ایک چکر شمار کیا جائے گا" یہ قول ظاہر الروایہ کے خلاف ہے وجہ گزر چکی ہے۔

جب سعی سے فارغ ہو چکے تو دیکھیں گے، اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھا ہے اور اپنے ساتھ کوئی ہدی نہیں لایا تو اب حلق یا قصر کروائے، اسی سے حلال ہو جائے گا، کیونکہ

افعال عمرہ طواف وسعی ہی ہیں، جب یہ دونوں ادا کرچکا تو اب کوئی فعل عمرہ اس کے ذمہ باقی نہ رہا، چنانچہ اب وہ احرام سے نکلنے کا محتاج ہے۔ اور یہ حلق یا قصر ہی سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز سے خروج سلام سے ہوتا ہے ــــ اور حلق افضل ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے ــــ تو جب وہ حلق یا قصر کروالے تو اب تمام ممنوعاتِ احرام حلال ہو گئیں ــــ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے ــــ اور شافعیؒ کا قول یہ ہے عمرہ سے تحلّل سعی سے اور حج سے تحلّل رمی سے ہو جاتا ہے ــــ یہ مسئلہ واجبات حج کے ذیل میں گزر چکا ہے ــــ اور اگر عمرہ کا احرام ہے لیکن اپنے ساتھ ہدی بھی لایا ہے تو سعی سے فارغ ہو کر حلق یا قصر نہ کروائے۔ بلکہ یوم نحر تک حالت احرام میں رہے، احرام سے تحلل صرف یوم نحر میں حلال ہوگا، یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک ہدی لے جانے سے تحلل ممنوع نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ تمتع کے ذیل میں آئے گا ــــ اور اگر حج کا احرام باندھا ہوا ہے تو دیکھیں گے، اگر تو حج افراد کا احرام باندھا ہے تو حالت احرام میں ہی رہے، اور حلال نہ ہو، اس لیے کہ ابھی افعالِ حج اس کے ذمے باقی ہیں، لہٰذا یوم نحر تک اس کے لیے حلال ہونا جائز نہیں ــــ اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ افعالِ عمرہ یعنی طواف وسعی اور عمرہ سے تحلل یعنی حلق یا قصر کروا کے احرام حج کھولنا جائز ہوتا ہے، اس لیے کہ جابرؓ سے روایت ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلیٰ اللہ علیہ وسلّم نے حج افراد کا احرام باندھا ہوا تھا۔ تو رسول اللہ صلیٰ اللہ علیہ وسلّم نے انہیں فرمایا "طواف، سعی اور قصر کروا کے اپنا احرام کھول دو اور حلال ہو کر مقیم رہو، یہاں تک کہ جب یوم ترویہ آئے تو حج کا احرام باندھ لو" ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ اور ابوذر سے روایت ہے کہ "میں شہادت دیتا ہوں کہ احرام کھولنے کی خصوصی اجازت صرف ان سواروں کو تھی، جو نبی صلیٰ اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ تھے"۔

اور اگر حج قران کا احرام باندھا ہوا ہے تو دو طواف کرے اور دو سعی کرے، پہلے عمرہ کا طواف وسعی کرے اور حج کا طواف وسعی کرے ــــ ادائیگی کا طریقہ پہلے بیان کر چکے ہیں ــــ یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک حج قران کی صورت میں حج و عمرہ کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے ــــ اس اختلاف کی بناء اور منشاء یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، احرام عمرہ اور احرام حج۔ اور عمرے کا احرام حج کے احرام میں داخل نہیں سمجھا جاتا ــــ اور شافعی کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے اور احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے۔ (اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "قیامت تک عمرہ حج میں داخل ہو گیا، مراد یہ ہے کہ احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے)۔ کیونکہ نفس عمرہ تو حج میں داخل نہیں ہو سکتا، نیز اس لیے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے کہ شافعی کے قاعدہ کے مطابق احرام رکن ہے۔ لہٰذا احرام افعال حج سے ہے اور افعال میں تداخل جائز ہوتا ہے، جیسے سجدۂ تلاوت، حدود وغیرہ میں تداخل ہو جاتا ہے

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو علیؓ، عبداللہؓ بن مسعود اور عمرانؓ بن حصین سے مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ کو جمع کیا اور دونوں کے لیے دو طواف اور دو سعی کیں"۔ نیز اس لیے کہ قارن کا حقیقی طور پر حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے، کیونکہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ "لبیک بعمرة وحجة"، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "لبیک بعمرة ولبیک بحجة" جیسے یوں کہا جائے "جاءنی زید وجاءنی عمرو" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "جاءنی زید وجاءنی عمرو"، تو جب حج اور عمرہ کا احرام علیحدہ علیحدہ ہے تو ان کا طواف اور سعی بھی علیحدہ علیحدہ کرے۔ اسی طرح اس حج کا نام قران بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ قران کا مطلب ہے "دو چیزوں کا ملانا"، اور دو چیزوں کا ملانا تبھی ہو سکتا ہے جب دو الگ الگ چیزوں کو اکٹھے ادا کیا جائے اور قران کا یہ حقیقی مفہوم ہمارے قول میں تو پایا جاتا ہے، شافعی کے قول میں نہیں۔ اور حقیقت کا اعتبار کرنا ہی شریعت میں اصل ہے۔

رہی حدیث! تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہو گیا" اور اس فرمان کا سبب یہ ہوا کہ پہلے لوگ حج کے اوقات میں عمرہ کرنا بدترین گناہ خیال کرتے تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رخصت دیتے ہوئے کہا "دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة" مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا وقت، حج کے وقت یعنی اشہر حج میں داخل ہو گیا ہے، (کہ اشہر حج میں بھی عمرہ کیا جا سکتا ہے)۔ اور یا یہ حدیث ہماری تاویل کی بھی محتمل ہے اور شافعیؒ کی تاویل کی بھی، لہٰذا مخالف احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

مسئلہ: اگر قارن نے پے در پے دو طواف اور پے در پے دو سعی کرلیں تو یہ کافی ہو جائے گا۔ لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جائز تو اس لیے ہے کہ اس نے دو طوافوں اور دو سعیوں کی اپنی ذمہ داری پوری کر دی اور برا اس لیے کہ اس نے سنت ترک کر دی۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ پہلے عمرہ کے افعال ادا کیے جائیں، پھر حج کے افعال۔

اگر کسی نے پہلا طواف اور سعی حج کی نیت سے کی اور دوسرا طواف اور سعی عمرہ کی نیت سے، تو اس کی نیت بے فائدہ ہے، اور اس کا پہلا طواف اور سعی عمرہ کے ہوں گے۔ کیونکہ یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ افعال کی ادائیگی احرام باندھنے کی ترتیب کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور احرام میں افعال عمرہ کی ادائیگی افعال حج سے مقدم واجب ہوئی ہے، لہٰذا اب اس کے خلاف نیت کرنا بے فائدہ ہے —— اور قارن جب افعال عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلق اور قصر نہ کروائے، کیونکہ ابھی حج کا احرام باقی ہے۔

اور اگر حج تمتع کا احرام باندھا ہوا ہے تو مکہ پہنچ کر عمرہ کا طواف وسعی کرے، پھر اشہر حج میں حج کا احرام باندھے کہ ازار و رداء پہنے اور حج کا تلبیہ کہے۔ کیونکہ وہ حج کا

احرام باندھ کر اب حج میں داخل ہو رہا ہے اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اندرون مکہ سے یا مقام ابطح سے یا حرم کے جس حصہ سے چاہے احرام باندھے اور اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ یوم ترویہ میں منیٰ کی جانب نکلتے ہوئے احرام باندھے یا یوم ترویہ سے پہلے، ہاں! ہمارے نزدیک یوم ترویہ سے جتنا پہلے حج کا احرام باندھے گا۔ وہ افضل ہوگا — اور شافعی کے نزدیک یوم نحر میں احرام باندھنا افضل ہے، شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو یوم ترویہ میں احرام باندھنے کا حکم دیا"، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے — ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من اراد الحج فلیتعجّل۔ جو حج کا ارادہ کرے تو وہ جلدی کرے

اور امر کا کم ازکم درجہ استحباب کا ہوتا ہے (لہٰذا جلدی احرام باندھنا افضل ہے) نیز اس لیے کہ احرام میں تعجیل مسارعت الی العبادت کے باب سے ہے، اس لیے یہ اولیٰ ہے — نیز اس لیے کہ تعجیل احرام میں بدن پر مشقت زیادہ ہے، کیونکہ احرام کے بعد اسے ممنوعاتِ احرام سے اجتناب لازمی ہو جائے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ "زیادہ سخت اور تیز عمل افضل ہوتا ہے"۔ رہی حدیث! تو اس میں ترویہ میں احرام حج باندھنے کی ترغیب ایک خاص وجہ سے دی گئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپؐ نے صحابہ کے لیے افضل کی بجائے الیسر کا انتخاب فرمایا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آپؐ نے انہیں احرام حج فسخ کرنے کا حکم بھی فرمایا۔ حالانکہ اب احرام فسخ نہیں کیا جاتا،

مسئلہ: متمتع (حج تمتع کرنے والا) جب حج کا احرام باندھ لے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طواف قدوم وسعی نہ کرے، کیونکہ طواف قدوم اس حاجی کے لیے ہوتا ہے جو حج کے احرام سے مکہ آئے اور متمتع تو عمرہ کے احرام سے مکہ آیا ہے، حج کے احرام سے نہیں، احرام حج تو وہ مکہ سے باندھ رہا ہے، اور طواف قدوم بغیر قدوم کے نہیں ہوتا اسی طرح سعی بھی نہ کرے۔ کیونکہ طواف کے بغیر سعی مشروع نہیں ہے نیز اس لیے کہ سعی کا اصلی محل طواف زیارت کے بعد ہے، کیونکہ سعی واجب ہے اور حج فرض ہے، اور واجب فرض کا تابع تو ہو سکتا ہے سنت کا نہیں۔ اور طوافِ قدوم سنت ہے لہٰذا سعیٔ واجب اس کا تابع نہیں بن سکتی۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ طوافِ قدوم کے بعد سعی کو اس کے محلِ اصلی سے مقدّم کرنے کی رخصت ہے تو گویا یہ طواف کے بعد از راہِ رخصت واجب ہے چنانچہ جب طوافِ قدوم ہی نہ پایا جائے تو سعی کو اس کے اصلی محل میں ادا کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ طوافِ زیارت سے پہلے جائز نہیں — اور اگر کہا جائے کہ — حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ متمتع جب یوم ترویہ میں یا اس سے پہلے احرام باندھ لے تو اگر چاہے منیٰ جانے سے پہلے طواف اور سعی کر لے، اور یہ افضل ہے — ہشام کی محمد سے روایت ہے کہ طواف وسعی کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ طواف واجب تو ہے نہیں، بلکہ سنت ہے

اور شرع میں سعی کا وجوب اس طواف کے بعد وارد ہوا ہے، تو جب مفرد اور قارن بطور رخصت یہ واجب اس وقت ادا کر سکتا ہے، تو متمتع کو بھی اس طواف و سعی کی اجازت و رخصت ہونی چاہیئے ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ یہ سنت ہے، لیکن یہ اس حاجی کے لیے سنت ہے جو احرام حج سے مکہ آئے۔ اور متمتع احرام حج سے مکہ نہیں آتا، لہٰذا متمتع کے حق میں یہ طواف سنت نہیں ہے ــــ اور حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ انھوں نے اس میں زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یوم ترویہ میں زوال سے پہلے احرام باندھا ہے تو طواف سعی کرے اور اگر زوال کے بعد باندھا ہے تو پھر نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ زوال کے بعد منیٰ جانا لازم ہو جاتا ہے، لہٰذا کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ اور زوال سے پہلے منیٰ جانا لازم نہیں ہوتا، لہٰذا وہ اس وقت طواف و سعی کر سکتا ہے ــــ اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر گزرا ــــ جب مُفرِد یا قارن سعی سے فارغ ہو جائے تو احرام کی حالت میں رہے، اور یوم ترویہ تک عام رفتار سے چلتا ہوا نفل طواف کرتا رہے، کیونکہ نماز کی طرح مناسک حج میں طواف بہترین عمل ہے، تو چاہے کم طواف کرے یا زیادہ کرے۔ لیکن باہر سے آنے والوں کے لیے نفل طواف نفل نماز سے افضل ہے۔ اور اہل مکہ کے لیے نماز افضل ہے، کیونکہ باہر سے آنے والے تو پھر طواف نہیں کر سکیں گے، کیونکہ ہر جگہ تو طواف نہیں ہو سکتا اور نفل نمازیں وہ بعد میں بھی پڑھ سکتے ہیں اور اہل مکہ تو ہر وقت طواف بھی کر سکتے ہیں اور نماز بھی پڑھ سکتے ہیں، لہٰذا جب دونوں جمع ہو جائیں تو نماز افضل ہے ــــ اسی طرح جو نمازی دار الحرب میں پہرہ دے رہا ہے۔ اگر وہاں کوئی ایسا آدمی ہے جو اس کی جگہ پہرہ داری کر سکتا ہے تو اس کے لیے نفل نماز افضل ہے، ورنہ پہرہ داری افضل ہے۔

نفل طواف میں رمل نہ کرے، بلکہ اپنی رفتار کے مطابق چلتا رہے، اور نفل طواف کے بعد سعی بھی نہیں ہے، سعی صرف وہی ہے جو پہلے کر چکا ہے اور ہر طواف یعنی سات چکروں، کے بعد دوگانہ طواف پڑھے۔ بشرطیکہ ایسا وقت نہ ہو جس میں نفل نماز مکروہ ہے

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک دوگانہ طواف پڑھے بغیر دو یا زیادہ طوافوں کو جمع کر دینا مکروہ ہے، خواہ جفت عدد میں طواف جمع کرے یا طاق عدد میں ــــ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر طاق عدد کے مطابق طواف جمع کر لیتا ہے، مثلاً اکٹھے تین یا پانچ یا سات طواف کرتا ہے اور ان کے درمیان دوگانہ طواف نہیں پڑھتا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ "عائشہؓ طوافوں کو جمع کر لیتیں اور پھر بعد میں دوگانہ طواف پڑھتیں"۔ پھر انہوں نے جفت اور طاق کا جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جفت طواف کرتا ہے تو اگر دو کرتا ہے تو اس کے کل چکر چودہ بنیں گے، اور اگر چار کرتا ہے تو کل چکر اٹھائیس بنیں گے

اور طاق طوافوں کی صورت میں چکروں کا مجموعہ طاق ہی رہتا ہے، اور اصل طواف میں سات چکر ہیں، جو کہ طاق عدد ہیں، لہٰذا پہلی صورت اصل طواف سے دور ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، اور دوسری صورت جائز ہے۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوگانہ طواف کا طواف سے تعلق ایسا ہی ہے جیسا سعی کا طواف سے تعلق ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک طواف کے بعد واجب ہوتا ہے اور اگر کوئی دو طوافوں کو جمع کرے اور سعی کو موخر کر دے تو یہ مکروہ ہے، تو اسی طرح دوگانۂ طواف کو موخر کر کے دو طوافوں کا جمع کرنا بھی مکروہ ہو گا، رہی حدیثِ عائشہؓ! تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسا کسی ضرورت و عذر کی بنا پر کیا (اور اس میں کوئی کلام نہیں)

پھر یوم ترویہ یعنی آٹھ ذوالحجہ کو لوگوں کے ساتھ منیٰ جائے۔ اور وہاں ظہر، عصر، مغرب عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھے، اس لیے کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! یوم ترویہ میں جبریلؑ ابراہیمؑ کے پاس آئے، اور انہیں منیٰ لے گئے۔ وہاں انہیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھائیں۔ پھر صبح کے وقت انہیں عرفات لے گئے۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ "جب یوم ترویہ آیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ کی طرف روانہ ہوئے۔ پھر آپؐ نے وہاں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھیں۔ فجر کی نماز کے بعد آپؐ تھوڑی دیر رکے رہے۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہو گیا۔ پھر آپؐ عرفات کی طرف روانہ ہو گئے"۔ اگر کوئی طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ سے چل پڑے تو بھی جائز ہے لیکن روایت مذکورہ کی بنا پر طلوع آفتاب کے بعد جانا افضل ہے۔

پس بوقت مذکور اطمینان و وقار کے ساتھ عرفات کی جانب روانہ ہو، جب عرفات پہنچ جائے تو بطنِ عرنہ کو چھوڑ کر جہاں دل چاہے فروکش ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عرفات کلها موقف إلا بطن عرنة"۔

اور یوم عرفہ میں غسل کرے۔ یہ غسل، جمعہ، عیدین اور احرام کے غسل کی طرح سنت ہے۔ اور "اصل" میں مذکور ہے کہ "اگر غسل کرلے تو اچھا ہے" اس میں اشارہ ہے کہ یہ مستحب ہے — غسل عرفہ یوم عرفہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے یا وقوفِ عرفات کی وجہ سے؟ ممکن ہے کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہو، جو ہم غسل جمعہ کے سلسلہ میں کتاب الطہارت میں ذکر کر چکے ہیں ——

جب سورج ڈھل جائے تو امام منبر پر چڑھے اور امام کے منبر پر موجود ہونے کی حالت میں موذن اذان دیں، جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہو اور دو خطبے دے۔ یہ ظاہر الروایہ ہے — ابو یوسف سے اس بارے میں تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ایک روایت تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی طرح ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب امام اپنے خیمے میں ہو اسی وقت موذن اذان دیں۔ پھر اذان ختم ہونے کے بعد امام خیمے سے نکلے، اور منبر پر چڑھ کر خطبہ دے۔

تیسری روایت طحاوی نے باب خطب الحج میں ذکر کی ہے کہ امام اذان سے پہلے خطبہ شروع کرے، جب خطبہ کے ابتدائی کلمات کہہ چکے تو اذان دی جائے پھر اذان کے بعد خطبہ پورا کرے۔

باقی نماز سے پہلے خطبہ دینا اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے خطبہ دیا تھا۔ نیز اس خطبہ سے مقصود مناسک حج کے احکام کی تعلیم ہے۔ اس لیے بھی یہ خطبہ پہلے ہونا چاہیئے، تاکہ احکام کا علم ہو جائے، نیز اگر خطبہ نماز سے مؤخر کر دیا جائے تو لوگ نماز پڑھتے ہی وقوف کی عبادت میں مشغول ہو جائیں گے۔ اور خطبہ نہیں سنیں گے چنانچہ مقصود حاصل نہیں ہو سکے گا۔

یہ خطبہ سنت ہے فرض نہیں، چنانچہ اگر نماز ظہر و عصر کو اکھٹے ادا تو کیا لیکن خطبہ نہیں دیا، تو جائز ہے، بخلاف خطبہ جمعہ کے کہ وہاں خطبہ کے بغیر نماز جمعہ جائز نہیں ہوتی۔ فرق یہ ہے کہ خطبہ حج تعلیم مناسک کے لیے ہوتا ہے، جمع بین الصلاتین کے جواز کے نہیں، جبکہ خطبۂ جمعہ کی فرضیت نماز جمعہ میں کمی کی وجہ سے ہے کہ یہ دو خطبے دو رکعتوں کے قائمقام سمجھے جاتے ہیں، جیسا کہ عائشہؓ نے فرمایا "نماز جمعہ میں کمی خطبہ کے اضافہ کی وجہ سے ہوئی ہے"۔ اور نماز کا اختصار یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ چھوڑ دیا جائے اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض، فرض کے لیے ہی چھوڑا جا سکتا ہے۔ لہٰذا خطبہ جمعہ فرض ہو گا۔ اور یہاں نماز اختصار نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں فرض نمازیں پوری پوری ادا کی جا رہی ہیں، لہٰذا یہ خطبہ فرض نہیں ہو گا۔ ہاں! خطبہ ترک کرنے سے گنہگار ہو گا، کیونکہ اس میں ترک سنت ہے اور اگر زوال سے پہلے خطبہ دے دیا تو بھی جائز ہے، لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جواز تو اس لیے ہے کہ یہ خطبہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لیے وقت کی شرط عائد نہیں ہو گی۔ اور ایسا کرنا برا اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ یہ خطبہ زوال کے بعد ہو۔ بخلاف خطبہ جمعہ کے کہ اگر یہ خطبہ زوال سے پہلے ہو جائے تو جمعہ جائز ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ خطبہ فرائض جمعہ سے ہے۔ دیکھیئے! اسی خطبہ کی وجہ سے تو جمعہ کی نماز میں اختصار ہوا ہے، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ فرض فرض کی وجہ سے ہی چھوڑا جا سکتا ہے۔ (لہٰذا وقت سے پہلے ہونے کی وجہ سے فرض ادا نہیں ہو گا)

رہی یہ بات کہ امام منبر پر کب چڑھے؟ اذان سے پہلے یا بعد؟ تو اس میں ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت ظہر اور عصر کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں۔ لہٰذا باقی نمازوں کی طرح، اور اس مکان و زمان کے علاوہ ظہر و عصر کی نماز کی طرح یہاں بھی ان دونوں نمازوں میں اذان امام کے نکلنے سے پہلے ہو گی ــــ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ خطبہ نماز سے مقدم ہوتا ہے، لہٰذا یہ اذان خطبہ کے لیے ہوتی ہے۔ لہٰذا خطبہ جمعہ کی طرح امام کے منبر

پر بیٹھنے کے بعد ہوگی۔ اسی سے ابو یوسف کے قول کا جواب بھی نکل آیا کہ ٹھیک ہے کہ یہ ظہر و عصر کی نمازیں ہیں۔ لیکن ان سے پہلے خطبہ بھی تو ہے، لہٰذا خطبۂ جمعہ کی طرح یہاں بھی اذان کا وقت امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد ہوگا۔

جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہو کر دو خطبے دے، اور دونوں کے درمیان خفیف سا بیٹھے، جیسا کہ جمعہ کے درمیان بیٹھا جاتا ہے — اور خطبہ میں پہلے تو اللہ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تہلیل کرے۔ پھر لوگوں کو وعظ و نصیحت کرے، کہ اللہ کے اوامر پر عمل کرنے اور نواہی سے رکنے کی ترغیب دلائے، اور مناسکِ حج کی تعلیم دے۔ کیونکہ اصل میں خطبہ ہوتا ہی تکبیر و تہلیل اور وعظ و تذکیر کے لیے ہے، اور اس میں تعلیم مناسک کا اضافہ اس لیے ہے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے، تاکہ حجاج کو وقوفِ عرفات پھر عرفات سے کوچ۔ پھر وقوفِ مزدلفہ کے بارے میں احکام و مسائل کا علم ہو جائے۔

جب خطبہ ختم ہو جائے تو اقامت کہی جائے، پھر امام ظہر کی نماز پڑھائے۔ پھر عصر کی نماز کے لیے اقامت کہی جائے۔ اور عصر کی نماز پڑھائی جائے۔ تو گویا ظہر و عصر کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامتوں سے ادا کی جائیں گی۔

مسئلہ: ان دونوں نمازوں کے درمیان سنن و نوافل نہ پڑھے جائیں، نہ امام پڑھے، نہ لوگ، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو نمازوں کو مقامِ عرفات میں یوم عرفہ میں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ اکٹھا ادا فرمایا۔ اور ان سے پہلے نہ ان کے بعد نفل پڑھے۔ باوجودیکہ آپ نوافل کا اشتیاق رکھتے تھے — اور اگر ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ پڑھے جائیں تو عصر کے لیے اذان کا اعادہ کیا جائے۔ کیونکہ ہر فرض نماز کے لیے اذان دینا اصل ہے اور اس اصل کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی بنا پر چھوڑا گیا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ ادا نہیں کیے، تو جب نوافل پڑھ کر ان نمازوں کے درمیان فصل کیا جائے گا تو اصل کے مطابق اذان کا اعادہ بھی ہوگا۔

مسئلہ: امام ان دونوں نمازوں میں قرأت آہستہ کرے، بخلاف جمعہ و عیدین کے کہ وہاں قرأت میں جہر کیا جاتا ہے، اس لیے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کرنا شعائر میں سے ہے۔ — اور شعائر میں طریقہ اور اصول یہ ہے کہ انہیں خوب واضح کر کے ادا کیا جائے اور جہر میں زیادہ وضاحت و شہرت ہے اس لیے وہ نمازیں جہر کے ساتھ مشروع ہیں۔ لیکن یہاں ظہر و عصر کی نمازیں اپنے حال پر ہیں۔ ان میں کوئی تغیر نہیں ہوا، اس لیے کہ یہ باقی دنوں کی ظہر و عصر کی طرح ہی تو ہیں۔ یہاں نئی چیز صرف لوگوں کا اجتماع ہے، اور یہ اجتماع وقوف کے لیے ہوا ہے۔ نماز کے لیے نہیں۔ نماز کے لیے یہ اجتماع تو اتفاقاً ہے۔ (لہٰذا یہ نمازیں اپنی اصل کے مطابق ادا کی جائیں گی)

مسئلہ: اگر امام مقیم ہے کہ اہل مکہ سے ہے، تو دونوں نمازیں پوری پوری یعنی چار چار رکعت

پڑھائے، اور لوگ بھی اقتداء میں پوری نماز پڑھیں۔ اگرچہ وہ مسافر ہوں، کیونکہ وقتی نماز میں اگر مسافر، مقیم امام کی اقتداء کرے تو اسے پوری نماز پڑھنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ امام کی اقتداء کرکے وہ اس نماز میں امام کا تابع ہو گیا۔ اور اگر امام مسافر ہے تو ظہر و عصر کی نمازوں میں قصر کرے یعنی دو دو رکعت پڑھائے، پھر جب سلام پھیر لے تو یہ کہہ دے "اے اہلِ مکہ! آپ اپنی نماز پوری کر لیں۔ اس لیے کہ ہم مسافر ہیں"

مسئلہ: جمع بین الصلاتین یعنی عصر کی نماز کو وقت سے پہلے ظہر کے وقت میں ظہر کیساتھ ادا کرنے کے جواز کی کچھ شرائط ہیں، بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ۔۔۔ متفق علیہ شرائط دو ہیں۔

۱۔ عصر کی ادائیگی ظہر کے بعد ہو، ظہر سے پہلے عصر پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اسی ترتیب سے مشروع ہوئی ہے، لہٰذا جب تک کوئی مسقطِ ترتیب سبب نہ پایا جائے، ترتیب ساقط نہیں ہوتی، اور ایسا کوئی سبب نہیں پایا گیا، لہٰذا ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے۔

۲۔ عصر کی نماز ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ادا ہو، یہ شرط بطور استحسان ہے۔ چنانچہ اگر آسمان پر بادل چھائے ہوئے تھے اور ظہر و عصر کی نمازیں پڑھی گئیں۔ پھر واضح ہوا کہ ظہر کی نماز زوال سے پہلے ادا ہوئی اور عصر کی نماز زوال کے بعد، تو استحسان یہ ہے کہ ظہر و عصر دونوں کا اعادہ ضروری ہے ۔۔۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہونی چاہیئے اور ایسی صورت میں صرف ظہر کا اعادہ لازم ہونا چاہیئے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کا دوسرے دنوں میں پیش آنے والی ایسی صورت پر اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ باقی ایام میں اگر کوئی شخص اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، پھر ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی تھی، تو صرف ظہر کا اعادہ لازم ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان جامع یہ ہے کہ وہ اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ اس کے ذمہ صرف عصر ہی لازم ہے۔ پس یہ بھولنے والے شخص کے مشابہ ہے، اور نسیان ایسا عذر ہے جس سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں فی الحقیقت عصر کی نماز وقت سے پہلے ادا ہوئی، اور اصل یہ ہے کہ وقت مقرر شدہ عبادات کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی اور یہاں تقدیم عصر کا جواز نص سے معلوم ہوا، لیکن ایسی صورت میں کہ وہ ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ہو، تو جب ظہر کی نماز ہی جائز اور صحیح نہ ہوئی تو اس میں اصل کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ (کہ ظہر کے ساتھ عصر کا اعادہ بھی ضروری ہوگا)

اب جمع بین الصلاتین کی مختلف فیہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں!

۱. ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصلاتین تب جائز ہوگا، جبکہ دونوں نمازیں جماعت کے ساتھ پڑھی جائیں، چنانچہ اگر کسی نے ظہر یا عصر کی نماز تنہا پڑھی تو عصر کے وقت سے پہلے ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھنا جائز نہیں ہے — ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جواز جمع کے لیے جماعت شرط نہیں ہے اور تنہا پڑھنے کی صورت میں بھی عصر کو وقت سے پہلے پڑھنا جائز ہے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم عصر کا جواز وقوف عرفات کو بچانے (اور مسلسل جاری رکھنے کے لیے ہے، کیونکہ اگر عصر کو اس کے وقت پر ادا کیا جائے تو وقوف کا تسلسل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ وجہ جماعت و انفراد دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے — ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یہاں تقدیم عصر کا جواز اصل سے ہٹ کر ہے، کیونکہ یہ ایسی عبادت ہے جس کا وقت مقرر ہے اور جن عبادات کا وقت مقرر ہو، انہیں وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہوتا مگر تقدیم عصر کا جواز نص سے ثابت ہے اور اس کی وجہ عقل سے بالاتر ہے، لہٰذا اس میں ان تمام امور و حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نص وارد ہوئی تھی اور نص میں عصر کامل کی تقدیم کا جواز وارد ہوا ہے، جبکہ وہ ظہر کامل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہوتی ہے جو جماعت کے ساتھ ادا کی جائے، کیونکہ انفرادی نماز فضیلت میں باجماعت نماز کے مساوی نہیں ہوتی، لہٰذا انفرادی طور پر پڑھی ہوئی نماز منصوص علیہ کے تحت داخل نہیں ہوگی — باقی صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ "تقدیم عصر کا جواز وقوف بچانے کے لیے ہے"، درست نہیں ہے۔ کیونکہ نماز وقوف کے منافی نہیں اس لیے کہ نماز تو وقوف کا حصہ ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتی — ہاں اس کی وجہ عقل سے بالا ہے، لہٰذا اس میں ان تمام حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نص وارد ہے۔ اور یہاں یہ صورت موجود نہیں۔

مسئلہ: اگر دونوں میں سے ہر نماز کی ایک رکعت امام کے ساتھ پائی۔ بایں طور کہ ظہر کی ایک رکعت جماعت کے ساتھ ملی، پھر امام کھڑا اور عصر کی نماز شروع ہو گئی، اور یہ آدمی ابھی ظہر کی باقی ماندہ نماز پوری کرنے لگا، جب اس سے فارغ ہوا تو جماعت کے ساتھ شامل ہو گیا اور کچھ نماز جماعت کے ساتھ مل گئی تو اس صورت میں بھی بلا اختلاف عصر کی تقدیم جائز ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس نے جماعت کی فضیلت پالی۔ لہٰذا عصر کی کامل نماز، ظہر کی کامل نماز کے بعد ادا ہوئی۔

۲. ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازوں کی ادائیگی امام یعنی خلیفہ یا نائب خلیفہ کی اقتداء میں ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ تو پڑھی لیکن امام و خلیفہ کی اقتداء میں نہیں اور عصر کی نماز امام و خلیفہ کے ساتھ پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک عصر کی نماز جائز نہیں ہوئی — اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے — لیکن صحیح ابو حنیفہ کا قول ہے اس کی وجہ پہلے بھی گذر چکی ہے کہ تقدیم عصر کا جواز نص سے ہٹ کر ثابت ہوا ہے جبکہ وہ ظہر کامل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہے جو امام یا اس کے نائب کی اقتداء میں ادا ہو،

کیونکہ کسی دوسرے کی اقتداء میں پڑھی ہوئی نماز فضیلت میں اس نماز کے ہم پلہ نہیں ہے لہٰذا وہ نص کے تحت داخل نہیں ہو گی۔

مسئلہ: اگر خطبہ کے بعد امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی اور امام نے کسی دوسرے آدمی کو نماز پڑھانے کا حکم دیا تو اس کے لیے دونوں نمازیں پڑھانا جائز ہے، خواہ مامور خطبہ میں شریک تھا یا نہیں تھا، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ وہاں خطبہ جواز جمعہ کی شرائط سے ہے، اور یہاں خطبہ جمع بین الصلاتین کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر امام نے کسی کو نماز پڑھانے کا حکم نہیں دیا۔ اور کسی شخص نے اپنی مرضی سے آگے بڑھ کر دونوں نمازیں پڑھا دیں تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمع جائز نہیں ہوا، کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے لیے امام یا اس کا نائب ہونا شرط ہے، اور یہ شرط نہیں پائی گئی، اور اگر آگے بڑھنے والا آدمی قاضی اور کوتوال کی طرح کوئی ذی اقتدار تھا تو پھر جمعہ جائز ہے کیونکہ یہ امام کا نائب ہے۔

مسئلہ: اگر ظہر کی نماز پڑھاتے ہوئے امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی۔ پس امام نے کسی شخص کو اپنا خلیفہ مقرر کیا تو وہ ظہر و عصر دونوں نمازیں پڑھائے گا، کیونکہ وہ امام کا قائم مقام ہے۔ پھر اگر امام کے لوٹنے سے پہلے وہ عصر کی نماز سے فارغ ہو گیا تو اب امام عصر کی نماز عصر کے وقت ادا کرے گا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا خلیفہ بنا دیا تو وہ خود ایک عام مقتدی کی طرح ہو گیا۔ اور اگر مقتدی ظہر کی نماز امام کے ساتھ پڑھے اور عصر کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھ سکے تو پھر وہ عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا کرتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہو گا۔

شرط نمبر ۳: دونوں نمازوں کی ادائیگی کی حالت میں حج کا احرام ہو۔ چنانچہ اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص نے احرام حج کے بغیر امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی۔ پھر حج کا احرام باندھا، تو اس کے لیے عصر کی نماز وقتِ عصر سے پہلے پڑھنا جائز نہیں ہے۔ "نوادر الصلاۃ" میں یہی مذکور ہے ـــــ ابو حنیفہ سے اصول کے علاوہ ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز ہے۔ یہی زفر کا قول ہے ـــــ صحیح "نوادر" کی روایت ہے، کیونکہ عصر کی نماز اس ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے کہ وہ ظہرِ کامل کے بعد ہو۔ اور کامل ظہر محرم کی ہوتی ہے۔ حلال شخص کی ظہر فضیلت میں محرم کی ظہر کی طرح نہیں ہوتی لہٰذا منصوص علیہ سے کم مرتبہ ظہر کے بعد قبل از وقت عصر کی نماز جائز نہ ہو گی ـــــ اسی بناء پر اگر کسی شخص نے حالتِ احرام میں امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی۔ لیکن احرام عمرے کا تھا، پھر حج کے احرام کی نیت کی تو بھی عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے ـــــ اور زفر کے نزدیک جائز ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے ـــــ صحیح ہمارا قول ہے

کیونکہ احرام عمرہ کے ساتھ پڑھی ہوئی ظہر فضیلت میں احرام حج کے ساتھ پڑھی ہوئی ظہر کی طرح نہیں ہے۔ پس یہاں عصر کی ادائیگی موردِ نص کے تحت داخل نہیں ہوتی اس لیے قبل از وقت پڑھنا جائز نہ ہوگا۔

مسئلہ: اگر لوگ امام کو چھوڑ گئے۔ پس امام نے اکیلے ہی دونوں نمازیں اکھٹی پڑھ لیں تو یہ امام کے لیے جائز ہے ــــ اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوا کہ ابوحنیفہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین کے لیے شرط حقیقی امام ہے، جماعت نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں جماعت کے بغیر بھی امام کیلئے دونوں نمازیں جائز ہو رہی ہیں۔ چنانچہ بہت سے مسائل اسی شرط پر مبنی ہیں اور یہ شرط صیغۂ نصوص سے زیادہ قریب ہے ــــ اس شرط پر گزشتہ اس مسئلہ سے اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ جب امام کو ظہر کی نماز کے دوران میں وضو کی ضرورت پیش آجائے پس وہ کسی دوسرے کو خلیفہ بنا کر خود وضو کے لیے چلا جائے، پھر خلیفہ ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے۔ پھر امام آئے تو اس کے لیے عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہاں عدم جواز عدم جماعت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدمِ امام کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ جب وہ چلا گیا تو امام نہ رہا اور ایک عام مقتدی کی طرح ہوگیا ــــ یا یہ کہا جائے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت جمع بین الصلاتین کی شرط تو ہے غیرِ امام کے لیے لیکن امام کے حق میں یہ شرط نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ: امام مر گیا۔ پس اس کے خلیفہ نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو جائز ہے، کیونکہ امام کی موت سے خلفاء کی ولایت باطل نہیں ہوتی۔ جیسا کہ سلطنت اور قضا کی ولایت میں ہوتا ہے۔

نمازوں سے فارغ ہو کر کیا کیا جائے؟

نماز سے فارغ ہو کر امام اور لوگ جائے وقوف کی طرف روانہ ہوں

کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد جائے وقوف کی طرف تشریف لے گئے تھے ــــ پھر دعا کے لیے ہاتھ پھیلائے۔ اور ہاتھوں کا رخ اپنے چہرے کی طرف کرے۔ جیسا کہ دعا کرنے والا کرتا ہے۔ اس لیے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میدان عرفات میں اپنے سینہ مبارک پر یوں ہاتھ پھیلائے دعا کرتے ہوئے دیکھا ہے، جیسے مسکین کھانا مانگتا ہے"۔ ــــ امام اور لوگ غروب آفتاب تک وقوف کریں، اور اس دوران میں تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا، اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں، بارگاہِ الٰہی میں اپنی حوائج و ضروریات کے درخواست پیش کریں اور گڑگڑا کر دعائیں کریں، اسلئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اہلِ عرفہ کی دعا افضل ترین ہے اور یوم عرفہ کی شام میں نے اور مجھ سے پہلے انبیاء نے جو کلمات بولے ان میں سے افضل ترین یہ کلمات ہیں" لا الہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو حیٌّ لا یموت بیدہ الخیر وھو علیٰ کل شیءٍ قدیر"۔

اور علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یوم عرفہ کی شام میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی دعا اکثر یہ رہی ہے!

لا الہ الا اللّٰہ وحدہ لاشریک له له الملك وله الحمد یحیی ویمیت وهو علی کل شیء قدیر اللّٰهم اجعل فی قلبی نوراً وفی سمعی نوراً وفی بصری نوراً، اللّٰهم اشرح لی صدری ویسر لی امری واعوذ بك من وسواس الصدور وسیّآت الامور وفتنه الفقر، اللّٰهم انی اعوذ بك من شر ما یلج فی اللیل وشر ما تهب به الریاح -

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ پورا ملک اسی کا ہے اور وہی سب تعریفوں کے لائق ہے، وہی زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے اور وہی ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! میرے دل میں نور پیدا فرما اور میری سماعت و بصارت کو نورانی بنا، اے اللہ! میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان فرما دے، اور میں آپ کی پناہ چاہتا ہوں سینوں میں وسوسہ ڈالنے والے سے اور برے کاموں سے اور فقر کی آزمائش سے، اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں اس شر سے جو رات میں داخل ہوتا ہے اور اس شر سے جو ہوائیں اڑا لاتی ہیں،،

ہمارے اصحاب سے اس موقعہ میں کسی دعا کی تعیین منقول نہیں ہے، اس لیے کہ انسان جو چاہتا ہے، دعا کرتا ہے، نیز اس لیے کہ دعا کی تعیین سے رقت جاتی رہتی ہے کیونکہ رٹی ہوئی دعا بلا قصد بھی زبان پر جاری رہتی ہے، بس یہ چیز آداب دعا سے بعید ہے۔

مسئلہ: جائے وقوف میں وقفہ وقفہ سے تلبیہ کہتا رہے، تلبیہ قطع نہ کرے۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوفِ عرفات کے وقت سے تلبیہ بند دے ——
صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ کہتے رہے" اور عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے یوم عرفہ کی شام میں تلبیہ کہا تو انہیں کہا گیا کہ "یہ تو تلبیہ کی جگہ نہیں ہے"؟ تو انہوں نے فرمایا "کیا لوگ ناواقف ہیں یا بھول گئے ہیں؟ اس ذات کی قسم ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ مبعوث کیا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں حج کیا، آپؐ نے جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ نہیں ترک کیا"

ہاں یہ ہے کہ گاہے تلبیہ اور گاہے تکبیر و تہلیل کرے یا تکبیر و تہلیل تلبیہ کے ساتھ ملا کر کہتا رہے۔ اس لیے کہ تلبیہ وہ ذکر ہے جس سے اس عبادت کا آغاز کیا جاتا ہے اور جس کا اس عبادت کے دوران میں تکرار کیا جاتا ہے۔ بس یہ نماز کی تکبیر کے مشابہ ہے —— مناسب تو یہ تھا کہ

تکبیر کی طرح تلبیہ بھی عبادت حج کے آخری رکن تک کہا جاتا، لیکن ہم نے اجماع کی وجہ سے جمرۂ عقبہ کی رمی یا قائم مقام رمی کے بعد والے ارکان میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ لہٰذا رمی سے پہلے ارکان میں اصل قیاس کے مطابق عمل ہوگا قطعِ تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قران اور تمتع میں برابر طور پر ہے۔ ہاں جس شخص نے صرف عمرے کا احرام باندھا ہے وہ طوافِ عمرہ شروع کرتے ہوئے جب استلام حجر کرے تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے، پس یہ حج کے طواف زیارت کے مشابہ ہے، اور حج میں تلبیہ طواف سے پہلے قطع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ جائے وقوف میں قبلہ رخ ہو اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "بہترین مجلس وہ ہے جس میں رخ قبلہ کی طرف ہو"۔ اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہو کر جائے وقوف میں تشریف لائے اور قبلہ رخ ہوئے۔ پھر آپؐ غروب آفتاب تک مسلسل یہاں وقوف پذیر رہے"۔ لیکن اگر قبلہ سے تھوڑا سا انحراف بھی ہو جائے تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ وقوف نماز نہیں ہے اسی طرح حالت حدث یا حالت جنابت میں وقوف سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ گذر چکا ہے کہ عبادتِ وقوف بیت اللہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ لہٰذا رمی جمار کی طرح اس کے لیے طہارت مشروط نہیں ہے۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ امام اپنی سواری پر وقوف کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے حالت رکوب میں وقوف کیا۔

مسئلہ: وقوف کے دوران میں امام سے جتنا قریب ہو افضل ہے، اس لیے کہ امام تعلیم دیتا ہے اور دعا دیتا ہے اور یہ جتنا قریب ہوگا، اتنا زیادہ سماع ممکن ہوگا۔

مسئلہ: بطن عرنہ کو چھوڑ کر عرفات سب کا سب جائے وقوف ہے۔ بطن عرنہ میں وقوف مکروہ ہے۔ اس کی وجہ مکان وقوف کے بیان میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: وقوف غروب آفتاب تک ہے۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو امام اور لوگ وہاں سے روانہ ہوں۔ غروب آفتاب سے پہلے کوئی روانہ نہ ہو، نہ امام نہ کوئی دوسرا شخص اس لیے کہ گذر چکا ہے کہ غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کی شام یہ خطبہ ارشاد فرمایا: "امابعد، آج حج اکبر کا روز ہے اہل جاہلیت یہاں سے روانہ ہو جاتے تھے، جبکہ ابھی سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر یوں ہوتا تھا جیسے لوگوں کے سروں پر عمامے ہوتے ہیں، تم ان کی مخالفت کرو"۔ لیکن اگر کسی کو اندیشہ ہو کہ امام تاخیر کرے گا یا وہ بیمار ہو، تو وہ امام سے کچھ پہلے چل پڑے، لیکن حدِ عرفات سے تجاوز نہ کرے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ جب تک وہ حدود عرفات سے تجاوز نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ مکانِ وقوف میں ہی رہا اور اس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو

تکلیف سے بھی بچا لیا۔ لیکن اگر اپنی جگہ پر ثابت قدم رہے اور امام کے ساتھ روانہ ہو تو یہ افضل ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

ثم افیضوا من حیث افاض الناس" پھر تم وہاں سے کوچ کرو، جہاں سے دوسرے لوگ کوچ کرتے ہیں،

مسئلہ: لوگوں کو چاہیے کہ سکون و وقار کے ساتھ عرفات سے روانہ ہوں اور مزدلفہ پہنچیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفات سے نہایت پر سکون انداز میں روانہ ہوئے یہاں تک کہ آپ اپنی ناقہ کی بار بار مہار کھینچ کر ٹھہراتے تھے،" اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ جب عرفات سے روانہ ہوئے تو آپ نے فرمایا "اے لوگو! نیکی گھوڑے کو تیزہ مارنے اور اونٹ کو نشتر چبھونے (یعنی تیز دوڑانے) میں نہیں ہے۔ بلکہ تم اپنی رفتار کے مطابق چلو" نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز کے لیے روانگی ہے۔ کیونکہ مزدلفہ اس لیے آرہے ہیں تاکہ وہاں مغرب و عشاء کی نماز پڑھیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب تم نماز کے لیے آؤ تو چلتے ہوئے آؤ، دوڑتے ہوئے مت آؤ، تم پر سکون و وقار ہونا ضروری ہے

مسئلہ: اگر امام روانگی میں تاخیر کرے اور رات واضح ہو جائے تو لوگ روانہ ہو جائیں۔ کیونکہ جب رات واضح ہو گئی تو روانگی کا وقت ہو گیا۔ اور امام تاخیر کر کے سنت ترک کر رہا ہے لہٰذا لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہے کہ سنت ترک کریں۔

وقوف مزدلفہ جب مزدلفہ پہنچے تو راستے کے دائیں بائیں جہاں چاہے اترے، لیکن نہ تو راستے کے وسط میں ڈیرہ لگائے اور نہ ہی وادی محسّر میں وقوف کرے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "مزدلفہ پورے کا پورا جائے وقوف ہے سوائے وادیٔ محسّر کے" اور راستے کے وسط میں اس لیے نہ اترے کہ اس سے لوگوں کی آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا ہو گی اور انہیں تکلیف پہنچے گی۔

جب عشاء کا وقت ہو جائے تو موذن اذان دے اور اقامت کہے۔ پھر امام عشاء کے وقت میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پہلے مغرب کی نماز پڑھائے پھر عشاء کی نماز پڑھائے۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ زفرؒ کا قول ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں۔ شافعی کا قول ہے کہ اذانیں دو ہوں اور اقامت ایک ہو۔ زفرؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب و عشاء کی نماز دو اقامتوں کے ساتھ پڑھائی۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی جمع بین الصلاتین کی ایک قسم ہے لہٰذا اسے دوسری قسم یعنی عرفات میں جمع پر قیاس کیا جائے گا۔ اور عرفات میں جمع ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوتی ہے، تو یہاں بھی ایسا ہی ہو گا۔

ہماری دلیل عبداللہ بن عمرؓ اور خزیمہ بن ثابت کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھائیں"

اور ابو ایوب انصاری سے روایت ہے کہ "میں نے یہ دونوں نمازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پڑھیں" اور زفر نے جس روایت سے استدلال کیا ہے کہ اس میں "اقامتین" کا لفظ "اذان و اقامت" پر محمول ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "سنۃ العمرین" اور مراد ہوتا ہے ابو بکرؓ و عمر کی سنت۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بین کل اذانین صلاۃ لمن شاء الا المغرب" کہ اس میں اذانیں سے مراد اذان و اقامت ہیں۔ اسی طرح حدیث مذکور میں ہے۔ باقی اسے جمع عرفات پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں دوسری نماز یعنی عصر غیر وقت میں ادا کی جارہی ہے اس لیے وہاں دوسری اقامت کی ضرورت ہے تاکہ اس نماز کے شروع ہونے کا اعلان ہو جائے اور یہاں دوسری نماز یعنی عشاء اپنے وقت میں ادا کی جارہی ہے۔ اس لیے تجدیدِ اعلان کی ضرورت نہیں، جیسا کہ عشاء کی نماز کے بعد وتر کی نماز کے لیے تجدیدِ اقامت و اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ: دونوں نمازیں کے درمیان نفل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں نمازوں کے درمیان نہ تو نفل نماز پڑھی اور نہ ہی کوئی دوسرا کام کیا۔ اور اگر دونوں نمازوں کے درمیان نفل یا کسی دوسرے کام کی وجہ سے وقفہ ہو گیا، تو عشاء کے لئے اقامت کا اعادہ کیا جائے گا، کیونکہ وقفہ کی وجہ سے پہلے اعلان سے تعلق منقطع ہو گیا، اس لئے دوسرے اعلان کی ضرورت ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے مغرب کی نماز بھی اکیلے پڑھی اور عشاء کی نماز بھی اکیلے پڑھی تو جائز ہے۔ بخلاف عرفات میں ظہر و عصر کی نماز کے، کہ وہاں ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمع صرف جماعت کے ساتھ جائز ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں مغرب کی نماز اگرچہ وقتِ اداء میں ادا نہیں کی جارہی، لیکن ایک ایسے وقت میں ادا کی جارہی ہے جو فی الجملہ مغرب کا وقت ہے۔ لہٰذا یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مغرب کی نماز اپنے وقت اداء سے موخر کر کے پڑھی گئی۔ اور ایسا تنہا پڑھنا بھی جائز ہے، جیسا کہ اگر کسی دوسرے سبب سے نمازِ مغرب موخر ہو جاتی اور اسے عشاء کے وقت میں تنہا پڑھتا تو جائز ہے اور عرفات میں عصر کی نماز ایک ایسے وقت میں پڑھی جارہی ہے، جو سرے سے اس کا وقت ہے ہی نہیں۔ لہٰذا وہ تنہا پڑھنا جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت سے پہلے نماز جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ہمیں اس وقت میں اس کا جواز شریعت سے معلوم ہوا اور شریعت میں دونوں نمازوں کا ذکر باجماعت وارد ہوا ہے۔ اس لئے مورد شرع کا ہی اتباع کیا جائے۔ اور افضل یہ ہے کہ دونوں نمازیں امام کے ساتھ باجماعت ادا کرے، کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی غروب آفتاب کے بعد مغرب کی نماز پڑھ لی تو اگر اس کے لیے طلوعِ فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہے تو اس کی یہ نماز جائز

نہ ہوئی۔ اور جب تک فجر طلوع نہیں ہو جاتی اس وقت تک اس پر اعادہ لازم رہے گا۔
یہ ابو حنیفہ، محمدؒ، زفر اور حسنؒ کا قول ہے ___ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگرچہ اس نے برا کیا لیکن یہ نماز جائز ہو گی۔ اور اگر کوئی شخص عشاء کے وقت ہونے پر راستے میں ہی عشاء کی نماز پڑھ لیتا ہے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ___ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے مغرب و عشا کی نمازیں ان کے وقت میں ادا کیں، کیونکہ ان نمازوں کا یہ وقت کتاب اللہ اور سنن مشہورہ سے ثابت ہے جن میں مکان کی کوئی قید نہیں، جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزر چکا ہے ___ لہٰذا اس کی یہ نمازیں جائز تو ہیں۔ جیسا کہ شبِ مزدلفہ کے علاوہ کسی دوسری شب میں پڑھتا تو جائز ہے۔ لیکن چونکہ ان میں تاخیر سنت ہے اس لیے انہیں پہلے پڑھنا برا تو ہے، ناجائز نہیں ہے کیونکہ ترکِ سنت سے جواز سلب نہیں ہوتا۔

دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عرفات سے روانہ ہوئے تو اسامہؓ بن زید آپؐ کے ردیف تھے۔ اسامہؓ کہتے ہیں کہ جب آپؐ مزدلفہ سے کچھ پیچھے بائیں گھاٹی پر پہنچے تو آپؐ نے اونٹ بٹھلایا اور پیشاب کیا، پھر آپؐ آئے تو میں نے آپؐ کو وضو کروایا۔ آپؐ نے ہلکا سا وضوء کیا، میں نے عرض کیا "نماز یا رسول اللہ"، تو آپؐ نے فرمایا "نماز آگے ہے"، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جائے نماز آگے ہے"، پھر آپؐ مزدلفہ آئے، وہاں آپؐ نے خوب وضو کیا" ___
تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اختیار و امکان کی حالت میں اس نماز کا جواز ایک خاص مکان اور ایک خاص زمان کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی کہ عشاء کا وقت اور مزدلفہ کا مقام ہونا چاہیئے۔ چونکہ یہ چیز نہیں پائی گئی اس لیے یہ نماز جائز نہ ہو گی ___ اور جب تک وقت باقی ہے، اس وقت تک اسے اس نماز کے خاص زمان و مکان میں اعادہ کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک بھی یہ نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ کتاب اللہ اور سنن مشہورہ تو جواز کا تقاضا کرتی ہیں، اس لیے کہ یہ وقت تو اس نماز کا ہے۔ کیونکہ ان نصوص میں جگہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حدیث اسامہ کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ اور حدیث اسامہ خبر واحد ہے۔ اور اصول ہے کہ خبر واحد پر ایسے طریقے سے عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ جس سے کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ پر عمل کرنا باطل ہو جائے لہٰذا دونوں کو جمع کیا جائے گا، کہ طلوع فجر سے پہلے پہلے تو خبرِ واحد پر عمل ہو گا اور اعادہ کا حکم دیا جائے گا، اور طلوع فجر کے بعد کتاب و سنن مشہورہ کے مطابق عمل ہو گا، اور اعادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہ صورت اس لیے اختیار کی جا رہی ہے کہ تا کہ سب دلائل پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ حکمِ مذکور اس صورت میں ہے جبکہ طلوعِ فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہو۔ لیکن اگر آخر شب ہے، وقت تنگ ہے،

اور یہ خطرہ ہے کہ مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جائے گی تو بلا اختلاف عشاء کی
نماز راستے میں پڑھنا جائز ہے
حسنؒ کی ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے، کیونکہ طلوعِ فجر سے جمع بین الصلاتین کا وقت
فوت ہو جائے گا تو اس صورت میں جلدی نماز پڑھ کے اسے فوت ہونے سے بچانا مقصود
ہے۔ اور اگر تنگیٔ وقت کی وجہ سے فوت ہونے کا خطرہ تو نہیں، لیکن راستہ بھول گیا ہے۔
تو نماز نہ پڑھے بلکہ موخر کرتا رہے۔ یہاں تک کہ یا تو مزدلفہ پہنچ جائے اور یا، نماز فوت ہونے
کا خوف پیدا ہو جائے تو پھر پڑھ لے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ الموفق

مسئلہ: شب مزدلفہ، مزدلفہ میں ہی بسر کرے۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
یہ رات وہیں گزاری تھی۔ اور اگر کوئی شخص طلوعِ فجر کے بعد وہاں سے گزرا، اور اس نے
رات کا کوئی حصہ وہاں بسر نہیں کیا تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہوگا، لیکن گناہ گار ہوگا۔
کچھ نہ لازم ہونا تو اس لیے ہے کہ وہ رکن بجا لایا ہے۔ یعنی طلوعِ فجر کے بعد مزدلفہ میں ہونا۔
اور گناہ گار اس لیے ہے کہ سنت یعنی مزدلفہ میں رات بسر کرنا چھوڑ دیا۔

مسئلہ: جب فجر طلوع ہو تو امام (اس روز) نماز فجر اندھیرے میں پڑھائے۔ اس لیے
کہ روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی
وقت کے بغیر کوئی نماز پڑھاتے ہوئے نہیں دیکھا۔ سوائے عرفات میں عصر کی نماز کے اور
جمع (مزدلفہ) میں مغرب کی نماز کے اور اسی روز فجر کی نماز کے کہ یہ نماز آپؐ نے وقت
سے پہلے اندھیرے میں پڑھائی"۔ حدیث میں "وقت سے پہلے" سے مراد وقت مستحب
سے پہلے ہے۔ یعنی اس روز آپؐ نے نماز فجر اسفار کی بجائے غلس میں ادا فرمائی نیز اس
لیے کہ غلس میں نماز پڑھنے سے اسفار کی فضیلت فوت ہوتی ہے۔ اور اس کا استدراک
تو ہر روز ممکن ہے، لیکن وقوف کی فضیلت اس روز کے علاوہ کسی دن ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: جب امام نماز پڑھا چکے تو وہ خود اور دوسرے لوگ اُس کے پیچھے یا اس کے
ساتھ وقوف کریں۔ افضل یہ ہے کہ وقوف جبلِ قزح پر ہو۔ ابن عباسؓ "المشعر الحرام" کی
یہی تفسیر کرتے ہیں کہ اس سے مراد جبل قزح اور اس کا ارد گرد ہے اور اکثر اہل تفسیر
کے نزدیک المشعر الحرام سے مراد مزدلفہ ہے۔
بہر کیف یہاں وقوف کریں، اللہ تعالیٰ سے دعائیں کریں، اپنی حاجات کی درخواست
پیش کریں۔ تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں۔

منیٰ کی جانب روانگی

پھر طلوعِ آفتاب سے پہلے منیٰ کی جانب روانہ ہوں، اس لیے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اہل جاہلیت اس
مقام سے اس وقت کوچ کرتے تھے۔ جبکہ سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر ہوتا تھا، تم ان
کی مخالفت کرو"۔ پھر آپؐ طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔ اہل جاہلیت مزدلفہ

میں یہ کہا کرتے تھے کہ "اشرق ثبیر کیما نغیر" یعنی اے جبل ثبیر! چمک تاکہ ہم روانہ ہوں "، "ثبیر" ایک بلند پہاڑی ہے جس پر سب سے پہلے سورج کی روشنی آتی ہے بہرکیف رسول اللہ صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے ان کی مخالفت کی اور مزدلفہ سے طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص طلوعِ فجر کے بعد، لیکن لوگوں کے نماز فجر پڑھنے سے پہلے روانہ ہو گیا تو اس نے برا کیا، اگرچہ لازم کچھ نہیں ہو گا۔ برا تو اس لیے ہے کہ اس نے سنت ترک کی۔ اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ نماز فجر پڑھے، وقوف کرے پھر روانہ ہو۔ اور کسی چیز کا لازم نہ ہونا اس لیے ہے کہ رکن وقوف پا یا گیا۔ اگرچہ ایک گھڑی کا ہے۔

مسئلہ: مزدلفہ سے اطمینان وسکون کے ساتھ چلے۔ اس لیے کہ نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم ایسے ہی روانہ ہوئے تھے۔

مسئلہ: جمرات کو مارنے کے لیے کنکریاں مزدلفہ سے یا راستے سے لے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے ابن عباسؓ کو حکم دیا کہ "کنکریاں مزدلفہ سے لے لیں" اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آ رہا ہے۔ یہ بھی اجماع کی ایک قسم ہے

مسئلہ: اگر کسی نے جمرہ کے پاس سے کنکری لے کر رمی کی، تو یہ رمی ادا تو ہو جائے گی، لیکن یہ ایسا کرنا ہے برا — اور مالک کا قول ہے کہ رمی ادا ہی نہیں ہو گی، کیونکہ یہ استعمال شدہ کنکریاں ہیں — ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلیّ اللہ علیہ وسلّم کا فرمان "رمی کرو، کوئی حرج نہیں"، مطلق ہے اس لیے کسی قید کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا— اور مالکؒ نے جو علت بیان کی ہے، وہ ان کے قاعدے پر ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ اس لیے کہ مالکؒ کے نزدیک استعمال شدہ پانی نہ صرف پاک ہے بلکہ پاک کرنے والا ہے، یہاں تک کہ اس سے وضوء بھی کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا استعمال شدہ کنکریوں کا دوبارہ استعمال تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو جانا چاہیئے— باقی ہمارے نزدیک کراہت اس روایت کی وجہ سے ہے کہ "ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ عہد ابراہیمی سے لے کر آج تک دور جاہلیت اور دورِ اسلام دونوں میں لوگ رمی کرتے چلے آ رہے ہیں اور یہاں صرف اتنی مقدار موجود ہے؟"، تو آپؓ نے فرمایا: "جو کنکری شرف قبول پاتی ہے، وہ اٹھالی جاتی ہے، اور جو رد ہوتی ہیں وہ یہاں باقی رہتی ہیں" اور یہ ایسی چیز ہے، جو رسول اللہ صلیّ اللہ علیہ وسلّم سے سن کر ہی معلوم ہو سکتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک ان کنکریوں کا استعمال اس لیے مکروہ ہے کہ رد شدہ کنکریاں ہیں۔

مسائل رمی

پھر منیٰ آئے اور سب سے پہلے جمرۂ عقبہ کی سات کنکریوں سے رمی کرے اس لیے کہ رسول اللہ صلیّ اللہ علیہ وسلّم جب منیٰ پہنچے، تو آپ کسی چیز پر نہیں چڑھے، یہاں تک کہ آپ نے جمرہ عقبہ کو سات کنکریاں ماریں"،

قطع تلبیہ کے اوقات

جمرۂ عقبہ کو جب پہلی کنکری مارے تو ساتھ ہی تلبیہ قطع کر دے اس لیے کہ اسامہ بن زید اور فضل بن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرہ عقبہ کو پہلی کنکری مارتے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا۔ اسامہ بن زید عرفات سے مزدلفہ تک اور فضل بن عباس مزدلفہ سے منیٰ تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے ۔۔۔ مزید روایت ہے کہ ابن عباس سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا کہ مجھے میرے بھائی فضل نے یہ خبر دی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرۂ عقبہ کو پہلی کنکری مارتے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا" اور فضل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے۔

حج خواہ صحیح ہو یا فاسد، بہرصورت پہلی کنکری کی رمی کے وقت تلبیہ ختم کر دیا جائے گا۔ اس لیے حج صحیح و فاسد کے اعمال میں کوئی اختلاف و فرق نہیں ہوتا، لہٰذا قطع تلبیہ کا وقت بھی نہیں بدلے گا۔

پہلی کنکری کی رمی کے وقت قطع تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قران اور تمتع میں برابر طور پر ہے اس لیے کہ جو شخص حج قران یا تمتع کر رہا ہے، حج کا احرام تو اس نے بھی باندھا ہوا ہے۔ لہٰذا وہ بھی حج افراد کرنے والے کی مانند ہے۔

حج قران کرنے والا جب طواف عمرہ شروع کرے تو تلبیہ قطع نہ کرے، اس لیے کہ اس نے احرام حج باندھا ہوا ہے۔ قارن اس وقت تلبیہ قطع کریگا، جس وقت حج افراد کرنے والا تلبیہ قطع کرتا ہے، اس لیے کہ عمرہ کی ادائیگی کے بعد یہ بھی حج افراد کرنے والے کی مانند ہے ۔۔۔ لیکن صرف عمرے کا احرام باندھنے والا جب استلامِ حجر کرے اور طواف شروع کرے تو تلبیہ ختم کر دے۔ باقی محرمِ حج اور محرمِ عمرۂ محض کے درمیان جو فرق ہے، وہ ہم گزشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں ۔۔۔ اور مالک کا قول ہے کہ صرف عمرہ کرنے والا بیت اللہ پر نظر پڑتے ہی تلبیہ قطع کر دے۔ لیکن یہ قول سدید نہیں ہے، اس لیے کہ قطعِ تلبیہ کا تعلق کسی ایسے فعل سے ہوتا ہے جو افعالِ حج سے ہو جیسے محرمِ حج کے حق کے رمی کا فعل قطعِ تلبیہ کے لیے مخصوص ہے۔ رویت بیت اللہ افعالِ حج سے نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک رؤیت کے وقت تلبیہ قطع نہیں کیا جائے گا۔ اور استلامِ حجر رمی کی طرح افعالِ حج سے ہے۔ لہٰذا قطعِ تلبیہ استلام کے وقت ہوگا، رؤیت کے وقت نہیں۔ محمد اس کی نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس سے حج فوت ہو جائے۔ وہ جب عمرہ کرکے احرام کھولتا ہے تو طوافِ عمرہ میں شروع ہوتے ہوئے تلبیہ قطع کرتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

قارن سے اگر حج فوت ہو جائے تو وہ بھی طواف عمرہ شروع کرتے ہوئے تلبیہ قطع کرے گا، کیونکہ عمرہ تو فوت نہیں ہوا، اس لیے کہ عمرے کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ پس وہ عمرہ بجا لائے اور طواف وسعی کرے، جیسا کہ اگر حج فوت نہ ہوتا تو کرتا۔ اس سے صرف حج فوت ہوا ہے، لہٰذا یہ ویسا ہی عمل کرے گا جیسا فائتِ حج کرتا ہے کہ افعالِ عمرہ یعنی طواف وسعی کے

ذریعے حلال ہو گا۔ جیسا کہ مقیم اس وقت تلبیہ قطع کرتا ہے، جب طوافِ حج شروع کرتا ہے۔
محصَر اس وقت تلبیہ قطع کرے، جب اس کی طرف سے اس کی ہدی ذبح کر دی جائے، کیونکہ جب ہدی ذبح ہو جائے تو وہ احرام سے نکل آتا ہے، اور احرام سے نکلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی حاجی نے جمرہ عقبہ کی رمی سے پہلے حلق کروا لیا تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ حلق کروا کر وہ احرام سے نکل آیا، اس لیے کہ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپؐ نے اس شخص سے، جس نے رمی سے پہلے حلق کروا لیا تھا، یہ فرمایا کہ "رمی کرو، کوئی حرج نہیں"، تو اس سے ثابت ہوا کہ رمی سے پہلے حلق کروا لینے سے احرام کھل جاتا ہے، اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی شخص نے رمی، حلق اور ذبح سے پہلے طواف زیارت کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تلبیہ قطع کر دے۔ ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب تک حلق نہیں کروا لیتا یا یومِ نحر کا سورج نہیں ڈھل جاتا، اس وقت تک تلبیہ کہتا رہے۔ محمد سے اس بارے میں تین روایات ہیں۔ ایک روایت قولِ ابی حنیفہؒ کی طرح ہے۔ دوسری روایت ان سے ابن سماعہ کی ہے کہ جس نے رمی نہیں کہ وہ یومِ نحر کا سورج غروب ہونے پر تلبیہ قطع کرے۔ تیسری روایت ان سے ہشام کی ہے کہ جب ایامِ نحر گذر جائیں تو تلبیہ قطع کرے۔ بہر کیف محمدؒ کی ظاہر روایت ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس نے طواف کر لیا ہے لیکن اس کا احرام ابھی باقی ہے، اور جب تک حلق نہیں کروا لیتا احرام نہیں کھلے گا، دلیل یہ ہے کہ ابھی اس کے لیے خوشبو اور سلا ہوا لباس مباح نہیں ہے۔ پس یہ طواف کالعدم ہے۔ گویا اس نے طواف کیا ہی نہیں، للہٰذا تلبیہ قطع نہیں کرے گا۔

ہاں، جب سورج ڈھل جائے تو پھر قطع کر دے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ اس رمی کا وقت زوال تک ہے۔ جب سورج ڈھل گیا تو اس کا وقت فوت ہو گیا، اس کے بعد جو کرے گا تو وہ قضا ہو گی۔ تو اس کا وقت سے فوت ہونا ایسا ہے، گویا کہ وقت میں ادا چکی ہے۔ اور جب رمی اپنے وقت پر ادا ہو تو تلبیہ ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب اس کا وقت نکل جائے تو بھی تلبیہ ختم ہو جائے گا۔ بخلاف جبکہ رمی سے پہلے حلق کروا لے۔ کیونکہ حلق سے احرام کھل جاتا ہے، حتیٰ کہ خوشبو اور سلے ہوئے لباس کا استعمال بھی حلال ہو جاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ طواف اگرچہ رمی، حلق اور ذبح سے پہلے ہوا، لیکن اس سے عورتوں کے بارے میں احرام کھل گیا، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر طواف کے بعد جماع کرتا ہے تو بدنہ لازم نہیں ہو گا۔ للہٰذا طواف سے بھی ویسے ہی احرام کھل جاتا ہے، جیسے حلق سے کھلتا ہے۔ تو جیسے حلق قبل الرمی سے تلبیہ ختم ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی

طواف قبل الرمی ننگے ہو جائے گا۔ اسی سے ابو یوسف کے استدلال کہ طواف کے بعد بھی اس کا احرام باقی رہتا ہے، کا جواب نکل آیا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ احرام باقی ہے لیکن صرف خوشبو اور سلے ہوئے لباس کے حق میں، عورتوں کے حق میں احرام باقی نہیں رہا، لہٰذا احرام مطلقاً باقی نہ رہا۔ اور تلبیہ کی مشروعیت احرام مطلق میں ہوتی ہے۔

اگر رمی سے پہلے ذبح کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تلبیہ قطع کر دے، بشرطیکہ وہ حج قران یا تمتع کر رہا ہو۔ محمدؒ سے بھی یہ ایک روایت ہے ــــ اور اگر حج افراد کر رہا ہے تو تلبیہ قطع نہ کرے ــــ اس لیے کہ قارن اور متمتع کے لیے ذبح حلق کی طرح احرام کھولنے والا ہے۔ اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔ لیکن حج افراد کرنے والے کا حلال ہونا ذبح پر موقوف نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ذبح اس پر واجب ہی نہیں ہے، لہٰذا مفرد کا تلبیہ ذبح کے وقت قطع نہیں ہوگا ــــ اور ابن سماعہؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ خواہ کسی قسم کا حج ہو، تلبیہ قطع نہ کرے۔ اس روایت کے مطابق ان کے نزدیک ذبح سے احرام نہیں کھلتا بلکہ احرام صرف رمی یا حلق سے کھلتا ہے

رمی کا طریقہ ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریوں کی رمی کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فضلؓ بن عباس سے فرمایا "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح میرے پاس سات کنکریاں لاؤ"، وہ سات کنکریاں لے آئے تو آپؐ انہیں اپنے ہاتھ میں پلٹنے لگے اور یہ فرمانے لگے "انہی جیسی لو، غلو مت کرو، تم سے پہلے لوگ دین میں غلو کرنے سے تباہ ہوگئے"۔

مسئلہ: ٹھیکری کی کنکریوں سے بڑی کنکریاں نہ لیں، اس لیے کہ معاذؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منیٰ میں خطبہ دیا اور مناسک کی تعلیم دی اور فرمایا کہ "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریاں مارو"، اور اس کے ساتھ آپؐ نے اپنی انگشتِ شہادت اور انگشتِ میانہ میں ایک کو دوسری پر رکھا، گویا کہ آپؐ کنکری پھینک رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ اگر کنکری زیادہ بڑی ہوگی تو ازدحام کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ کسی کو لگ جائے گی اور اذیت پہنچائے گی۔

مسئلہ: رمی وادی منیٰ کے نشیبی حصہ میں کھڑا ہو کر کرے اور ہر کنکری تکبیر کہہ کر پھینکے۔ اس لیے کہ عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں نشیب وادی سے پھینکیں اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر بھی کہتے تھے۔ تو ان سے عرض کیا گیا کہ لوگ تو فراز وادی سے رمی کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں، یہ وہ مقام ہے جہاں آپؐ پر سورہ بقرہ نازل ہوئی"۔ ــــ اسی طرح ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے، اور فرماتے تھے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کرتے تھے" ــــ ان کے

بیٹے سالمؒ بن عبداللہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ نشیب وادی میں آئے۔ پھر جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکیں کہ ہر کنکری کے ساتھ ان الفاظ میں تکبیر کہتے "اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللّٰھُمَّ اجعلہ حجاً مبروراً وذنباً مغفوراً وعملاً مشکوراً"

اور فرمایا کہ "مجھے میرے ابا نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ سے جمرۂ عقبہ کی رمی کرتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ اس جیسے کلمات ادا فرماتے تھے" اور اگر کسی نے جمرۂ عقبہ کے اوپر سے رمی کی تو بھی کافی تو ہو جائے گی، لیکن سنت وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں ___ اسی طرح اگر کسی نے تکبیر کی جگہ تسبیح و تہلیل کیا تو بھی جائز ہے اور اس میں کوئی گناہ نہیں۔

مسئلہ: فقہاء کہتے ہیں کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کرتے ہوئے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھے، اور ایسی جگہ کھڑا ہو جہاں سے اپنی کنکریوں کے گرنے کی جگہ دیکھ سکے، اسلیے کہ روایت ہے کہ "ابن مسعود جب جمرۂ کبریٰ کے پاس پہنچے تو آپؓ نے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھا"

مسئلہ: کنکریاں خواہ کسی چیز کی ہوں، پتھر کی یا مٹی یا کسی اور چیز کی، کافی ہو جائیں گی، ہاں یہ ہے کہ وہ چیز زمین کی جنس سے ہونی چاہیئے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف پتھر کی کنکریاں ہی جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف شریعت کی اطلاع و بیان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور شریعت میں "حصیٰ" کا لفظ وارد ہوا ہے، اور حصیٰ چھوٹے چھوٹے پتھروں کو کہتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ "رمی کرو، کوئی حرج نہیں" دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "آج کے روز ہمارا سب سے پہلا فعل رمی ہے، پھر ذبح ہے، پھر حلق ہے" اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس نے رمی کی، اور ذبح کیا اور حلق کیا تو اس کے لئے عورتوں کے سوا ہر چیز حلال ہو گئی" ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایات مطلق ہیں، ان میں رمی کی کوئی صفت بیان نہیں کی گئی، باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب نے جو پتھر کی کنکریوں سے رمی کی ہے تو یہ افضلیت پر محمول ہے، جواز پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اس لیے کہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ جہاں تک ممکن ہو مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تقیید پر رکھا جائے گا۔ اور یہاں یہ ممکن ہے، بایں طور کہ مطلق کو اصل جواز پر محمول کیا جائے اور مقید کو افضلیت پر۔

مسئلہ: اس جمرہ کے پاس دعا کے لیے نہ ٹھہرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ آئے اصل اس میں یہ ہے کہ ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی رمی نہ ہو۔ اس کے پاس وقوف نہیں کیا جاتا اور ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی اور رمی ہو اس کے پاس وقوف کیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جمرۂ عقبہ کے پاس نہیں ٹھہرے اور باقی دونوں جمروں کے پاس ٹھہرے ہیں"

ابو یوسفؒ کا علمی شغف رمی پیدل افضل ہے یا سوار ہو کر؟ اس کے بارے میں ابو یوسف سے کچھ تفصیل مروی ہے۔ حکایت ہے

کہ ابراہیم بن الجراح ابو یوسف سے ملاقات کے لیے گئے، ابو یوسف اس وقت مرض الموت میں مبتلا تھے۔ اس حالت میں ابو یوسفؒ نے ابراہیم سے سوال کیا کہ "رمی کیسے افضل ہے پیدل یا سوار ہو کر؟" ابراہیم نے جواب دیا "پیدل"، تو ابو یوسف نے فرمایا "آپ سے خطا ہوئی" اس پر ابراہیم نے کہا "سوار ہو کر"، تو بھی ابو یوسف نے فرمایا "آپ سے خطا ہوئی" پھر فرمایا کہ "ہر وہ رمی جس کے بعد رمی ہو، وہ پیدل افضل ہے، اور جس کے بعد کوئی رمی نہ ہو وہ سوار ہو کر افضل ہے"

ابراہیم کہتے ہیں کہ میں ابو یوسف کے ہاں سے اٹھا، ابھی گھر نہیں پہنچا تھا کہ ان کی موت کی خبر سنائی دی۔ ہم نے یہ حکایت اس لیے ذکر کی ہے تاکہ تعلیم دین میں ان کی حرص اور شغف کا اندازہ ہو سکے، کہ زندگی کے آخری سانسوں میں بھی انھوں نے تعلیم نہیں چھوڑی۔ ان کا تعلیمی شغف لائق اقتدا ہے۔ اور وجہ اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جس رمی کے بعد رمی ہو، اس میں دعا کے لیے ٹھہرنا سنت ہے، اور وقوف و دعا پیدل شخص کے لیے زیادہ آسان و ممکن ہے، اور جس رمی کے بعد رمی نہ ہو، اس میں سنت لوٹنا ہے، اور لوٹنا سوار شخص کیلیے زیادہ آسان ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر رمی نہیں کی؟ اور یہ فرمایا کہ "مجھ سے افعال حج سیکھ لو، میں نہیں جانتا کہ شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کر سکوں" تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس رمی پر محمول ہے، جس کے بعد کوئی رمی نہیں تھی اور یا یہ روایت تعلیم پر محمول ہے کہ آپؐ اس لیے سوار ہوئے کہ لوگ آپؐ کو دیکھ کر مناسک حج سیکھ سکیں۔

مسئلہ: اگر کسی جمرہ کو سات کنکریاں ایک ہی دفعہ مار دیں، تو وہ ایک کنکری کی بجائے سمجھی جائیں گی، اور چھ کنکریاں مزید مارنا ہوں گی، اس لیے کہ روایت میں کنکریوں کا الگ الگ مارنا وارد ہوا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار کرنا اور اس کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اس کی نوعیت استنجا کے برعکس ہے۔ کہ اگر کوئی شخص ایک ہی پتھر یا ڈھیلے سے استنجا کرتا ہے اور مکمل صفائی حاصل کر لیتا ہے تو اس کے لیے یہی کافی ہے، اور ہمارے نزدیک اس میں تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ کیونکہ وجوب استنجا کی علت عقلی ہے، یعنی تطہیر، تو جب ایک پتھر سے طہارت حاصل ہو جائے تو اسی پر اکتفا کرنا جائز ہو گا، لیکن رمی کا وجوب بندگی محض کے طور پر ہے، لہٰذا اس میں مورد تعبّد کی رعایت رکھی جائے گی، اور روایت میں رمی متفرقاً وارد ہوئی ہے، لہٰذا اسی پر اقتصار و انحصار کیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے سات سے زیادہ کنکریوں کی رمی کی تو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ وہ واجب مع زیادت بجا لایا ہے۔

رمی کا وقت | سنت یہ ہے کہ یوم نحر میں طلوع آفتاب کے بعد اور زوال سے پہلے رمی کرے اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم

نحر میں رمیٔ جمرہ چاشت کے وقت کی اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی۔" اور اگر فجر طلوع ہونے کے بعد طلوعِ آفتاب سے پہلے رمی کر لی تو بھی کافی ہو جائے گی۔ اس میں سفیانؒ اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ کی تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: یوم نحر میں جمرۂ عقبہ کے سوا کسی جمرہ کی رمی نہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کی رمی فرمائی۔

مسئلہ: اس رمی سے فارغ ہو کر وقوف نہ کرے بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے۔

مسئلہ: پھر اگر حج افراد کر رہا ہے تو حلق یا قصر کروائے۔ لیکن حلق افضل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور حجِ افراد میں ذبح واجب نہیں ہوتا ۔۔۔ اور اگر حج قران یا تمتع کر رہا ہے تو اس پر ذبح واجب ہے اور ضروری ہے کہ ذبح حلق سے پہلے ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

یذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علی ما رزقھم من بھیمۃ الانعام فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثھم۔	"اور اللہ کا نام لیں معلوم دنوں میں اس رزق پر جو اللہ نے انہیں بے زبان چوپاؤں کا عطا کیا ہے، پس ان میں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ، محتاج کو بھی کھلاؤ، پھر اپنا میل کچیل اتاریں"

یہاں میل کچیل اتارنے سے مراد حلق ہے اور اللہ نے اسے ترتیب میں ذبح کے بعد ذکر فرمایا ہے ۔۔۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس دن ہمارا سب سے پہلا کام یہ رمی ہے، پھر ذبح اور پھر حلق" اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے رمی کی پھر قربانی کی پھر حلق کرنے والے کو بلوایا۔"

اگر کسی نے بغیر احصار اور رکاوٹ کے ذبح سے پہلے حلق کروالیا تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ ابویوسف، محمد اور اہل علم کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ کچھ لازم نہیں ہوتا ۔۔۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر محصر (وہ شخص، جس کے سفرِ حج میں رکاوٹ آگئی ہو) ذبح سے پہلے حلق کروالے تو اس پر فدیہ واجب ہے ۔۔۔ ابوحنیفہ سے اختلاف رکھنے والوں کی حجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا، جس نے ذبح سے پہلے حلق کروالیا تھا، تو آپؐ نے فرمایا "ذبح کرو، کوئی حرج نہیں۔" اور اگر ترتیب واجب ہوتی تو ترکِ ترتیب میں حرج ہوتا۔

ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ اگر محصر سر کی کسی تکلیف کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کروالیتا ہے تو نصِ صریح کے مطابق اس پر فدیہ لازم ہوتا ہے۔ تو جو شخص کسی تکلیف کے بغیر ذبح سے پہلے حلق کروالے، تو اس پر بدرجہ اولیٰ فدیہ لازم ہونا چاہیے اسی لیے ابوحنیفہ اس شخص کے حق میں جو ذبح سے پہلے کسی تکلیف کے بغیر حلق کروالیتا ہے، زیادہ سختی کے قائل ہیں اور

فرماتے ہیں کہ اسے دم کے علاوہ کوئی چیز کافی نہ ہو گی۔ اور جو کسی تکلیف کی وجہ سے پہلے حلق کرواتا ہے اسے اختیار ہے کہ دم دے یا کھانا کھلائے یا روزے رکھے، جیسا کہ نصِ صریح میں یہ اختیار وارد ہے ــــ اور یہی معقول قول ہے۔ کیونکہ ضرورت حکم میں تخفیف و تیسیر کا سبب ہوتی ہے۔ تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ حالت اختیار میں تقدیم حلق کے سبب ایسی سختی ہونی چاہیے جو حالتِ اعتذار میں نہیں ہے ــــ لیکن یہ کہ حالتِ عذر میں تو فدیہ واجب ہو اور غیر حالتِ عذر میں بالکل ساقط ہو جائے، یہ ممتنع ہے۔ باقی حدیث سے اس کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیث میں لا حرج سے مراد ہے کہ گناہ نہیں ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ کفارہ بھی نہیں ہے۔ اور اثم کے انتفاء سے کفارہ کا انتفاء لازم نہیں ہوتا دیکھیے! جو شخص کسی تکلیف کی وجہ سے حلق کروا لیتا ہے، اس پر کفارہ تو واجب ہے لیکن گناہ کوئی نہیں، اسی طرح خاطی پر کفارہ تو واجب ہوتا ہے گناہ نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک جب حاجی حلق یا قصر کروا لے تو اس کے لیے عورتوں کے سوا تمام ممنوعاتِ احرام حلال ہو جاتی ہیں۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: پھر اسی روز یا آئندہ روز یا اس سے آئندہ روز بیت اللہ کی زیارت کرے اور ان دنوں سے طواف زیارت کو موخر نہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ پہلے روز طوافِ زیارت کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایامِ نحر میں سے پہلے دن طواف کیا۔

طواف میں سات چکر لگائے اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی طواف کیا اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آ رہا ہے۔

مسئلہ: طوافِ زیارت میں رَمل نہ کرے کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ اس لئے کہ طواف لِقاء پہلے کر چکا ہے اور اس کے بعد سعی بھی کر چکا ہے۔ لیکن اگر کسی نے طوافِ لقاء اور سعی نہیں کی ہے تو وہ طوافِ زیارت میں رَمل کرے اور طواف کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کرے

مسئلہ: اگر طوافِ زیارت ایام نحر سے موخر کر دیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اُس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کچھ لازم نہیں ہوتا۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ: جب کوئی شخص طوافِ زیارت مکمل کر لے یا اکثر حصہ ادا کر لے تو اب اس کے لیے بیوی سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے، کیونکہ اب وہ عبادت سے نکل چکا ہے اور اس کے ذمے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حج میں دو احلال ہیں۔ پہلا احلال حلق یا قصر ہے۔ اس سے قربتِ زوجہ کے سوا ہر چیز حلال ہو جاتی ہے۔ دوسرا احلال طوافِ زیارت ہے اور اس سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: طوافِ زیارت کے بعد منیٰ لوٹ آئے۔ رات نہ مکہ میں بسر کرے اور نہ راستے میں

یہی سنت ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا۔ ایام منیٰ میں منیٰ کے علاوہ کسی دوسری جگہ رات گزارنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا، ہاں گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ منیٰ میں شب بسر کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کے ترک سے دم لازم ہوگا۔ ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ اور شافعیؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ آپؐ کے افعال وجوب پر دلالت کرتے ہیں ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ کو بغرض سقایت مکہ میں رات گزارنے کی رخصت دی۔ اگر یہ واجب ہوتا تو نہ تو عباسؓ سقایت کی وجہ سے واجب ترک کرتے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اس کی رخصت دیتے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل سنت پر محمول ہوگا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

مسئلہ: منیٰ میں شب بسر کرنے کے بعد اگلے روز ــــ جو کہ ایام تشریق کا پہلا اور ایام رمی کا دوسرا روز بنتا ہے ــــ تینوں جمرات کی زوال کے بعد رمی کرے ــــ ان جمرات میں سے ایک جمرۂ اولیٰ کہلاتا ہے جو کہ مسجد خیف سے متصل ہے۔ یہ ابراہیمؑ کی مسجد ہے۔ اس جمرہ کو ٹھیکریوں کی طرح کی سات کنکریاں مارے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ جب اس سے فارغ ہو جائے تو اس کے پاس وقوف کرے اور تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہے اور بارگاہِ الٰہی میں اپنی حوائج پیش کرے ــــ پھر جمرۂ وسطیٰ کے پاس آئے اور یہاں بھی جمرہ اولیٰ کی طرح تمام افعال بجا لائے ــــ ان دونوں جمروں کے پاس پھیلا کر ہاتھ اٹھائے ــــ پھر جمرۂ عقبہ کے پاس آئے اور یہاں بھی حسب سابق تمام افعال ادا کرے۔ سوائے اس کے کہ یہاں رمی سے فارغ ہونے کے بعد وقوف نہ کرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریق میں تینوں جمروں کی رمی کی اور ابتدا اس جمرے سے کی جو مسجد خیف سے متصل ہے۔ اور دو جمروں کے پاس وقوف کیا اور تیسرے کے پاس وقوف نہیں کیا" باقی رفع الیدین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ "ہاتھ صرف سات جگہوں پہ اٹھائے جاتے ہیں"، اور منجملہ ازاں ایک مقام آپؐ نے یہ ذکر فرمایا "اور دونوں جمروں کے پاس کھڑے ہونے کے وقت"

پھر ایام تشریق کے دوسرے دن ــــ جو کہ ایام رمی کا تیسرا دن بنتا ہے ــــ زوال کے بعد تینوں جمروں کی رمی کرے اور گزشتہ روز کی طرح تمام افعال ادا کرے۔ رمی سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو منیٰ سے کوچ کرے اور مکہ چلا جائے اور اس سے کچھ لازم نہیں ہوتا ــــ لیکن یہ کوچ غروب آفتاب سے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے "پس جس نے دو دنوں میں جلدی کی (اور کوچ کر گیا) تو اس پر کچھ گناہ نہیں" ــــ اور اگر رمی کے بعد ٹھہرا رہا اور کوچ نہیں کیا حتیٰ کہ سورج غروب ہو گیا تو اب اس کے لیے کوچ کرنا مکروہ

ہے، بلکہ وہ ٹھہرے، یہاں تک کہ ایام تشریق کے تیسرے دن — جو کہ ایام رمی کا چوتھا دن بنتا ہے — کی فجر طلوع ہو اور پھر تینوں جمرات کی رمی کرے — اور اگر کوئی طلوعِ فجر سے پہلے کوچ کر گیا، تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہو گا، لیکن ایسا کرنا ہے بُرا جواز تو اس لیے ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں کوچ کر رہا ہے جس میں ابھی تک رمی واجب نہیں ہوئی۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر اس وقت میں چوتھے دن کی جگہ رمی کی جائے تو جائز نہیں ہے، للہٰذا اس وقت کوچ کرنا جائز ہوا۔ جیسا کہ اگر تین دن رمی کرنا اور کوچ کر جاتا تو جائز تھا لیکن برا اس لیے ہے کہ اس میں ترکِ سنت ہے۔

اور اگر ایام تشریق کے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو گئی تو تینوں جمروں کی رمی کرے۔ پھر کوچ کرے۔ (رمی کے وقت کی تفصیل گزر چکی ہے) اور اگر کوئی رمی سے پہلے چلا گیا تو اس پر دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کر دیا۔

مسئلہ: روانگی کا ارادہ جب بھی ہو، خواہ ۱۲ ذوالحجہ کو ہو یا ۱۳ ذوالحجہ کو۔ بہر کیف اپنا سامان اپنے ساتھ رکھے۔ سامان پہلے مکہ بھیج دینا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "آدمی وہاں کا ہوتا ہے جہاں اس کی قیام گاہ (اور سامان وغیرہ) ہو" اور ایک روایت میں ہے "آدمی وہاں کا ہوتا ہے، جہاں اس کے اہل و عیال ہوں" نیز اس لیے کہ اگر سامان آگے بھیج دے گا، تو اس کا دل سامان میں اٹکا رہے گا، اور نقصان ہونے کا بھی خطرہ ہے عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مارتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے حکایت ہے کہ عمرؓ سامان آگے بھیجنے پر سرقہ کے خطرہ کی وجہ سے مارتے تھے۔

منیٰ سے مکہ روانگی منیٰ سے روانہ ہو کر مقامِ اَبطح میں آئے۔ اسے مُحَصَّب بھی کہتے ہیں اور یہ منیٰ اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے، یہاں کچھ دیر اترے یہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اس لیے کہ نافع عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ مقامِ اَبطح میں اترتے رہے ہیں"۔

پھر مکہ میں داخل ہو اور بیت اللہ سے رخصت ہونے کے لیے طوافِ صدر کرے۔ اسے طوافِ وداع بھی کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ طواف اہلِ آفاق پر واجب ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سات چکر لگائے، ان چکروں میں رَمل نہیں ہے۔ کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھے۔ پھر اپنے اہل و عیال کے پاس لوٹ جائے، کیونکہ اب کوئی رکن اور واجب باقی نہیں رہا — اصل میں ایسا ہی مذکور ہے طحاوی اپنے مختصر میں ابوحنیفہ سے ذکر کرتے ہیں کہ طوافِ صدر سے فارغ ہو کر مقامِ ابراہیم کے پاس آئے اور دو رکعتیں پڑھے۔ پھر چاہِ زمزم کے پاس آئے اور آبِ زمزم نوش کرے اور اپنے چہرے اور سر پر ڈالے۔ پھر مُلتَزَم پر آئے، جو کہ حجرِاسود اور بابِ کعبہ کے درمیان ہے۔ یہاں اپنا سینہ اور پیشانی رکھ کر کعبہ کے پردوں

سے لپٹ جائے اور دعا کرے۔ پھر اپنے گھر لوٹے۔

"عیون" میں بھی یہی تفصیل مذکور ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے آخر میں یہ ذکر کیا ہے کہ حجراسود کا استلام کرے اور تکبیر کہے پھر لوٹے۔

ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر بیت اللہ میں داخل ہونے کا موقعہ مل جائے تو بہت اچھا ہے ——— اور اگر داخل نہیں ہو سکا تو بھی ثواب میں کچھ کمی نہیں۔ اور گھر لوٹتے ہوئے یہ دعا کرے۔

آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون، صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ۔

ہم گھر لوٹ رہے ہیں، ہم توبہ کرنے والے ہیں، اپنے رب کی عبادت کرنے والے ہیں، حمد و ثنا کرنے والے ہیں۔ اللہ نے اپنا وعدہ سچا کر دکھلایا اور اپنے بندے کی نصرت کی۔ اور تمام گروہوں کو اکیلے ہی ہزیمت دی۔

واللہ الموفق

فصل

ارکانِ حج کی شرائط

۱۔ ارکانِ حج کی ایک شرط اسلام ہے۔ اسلام جیسا کہ وجوبِ حج کی شرط ہے، ایسے ہی ادائے حج کے جواز کی بھی شرط ہے۔ کیونکہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادات کی ادائیگی کا اہل نہیں۔

۲۔ دوسری شرط عقل ہے۔ چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا حج جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان پر واجب ہی نہیں ہوتا ——— باقی بلوغ و حرّیت، جوازِ حج کی شرائط میں داخل نہیں۔ چنانچہ ولی کی اجازت سے عاقل بچے کا اور مولیٰ کی اجازت سے بڑے غلام کا حج جائز ہے۔ لیکن یہ حج نفلی شمار ہوگا۔ فرض حج اس سے ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ابھی ان پر حج فرض ہی نہیں ہوا۔

۳۔ ہمارے نزدیک تیسری شرط احرام ہے ——— اور احرام کے سلسلہ میں ہماری گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

ا۔ احرام کی شرطیت کا بیان

ب۔ کس فعل سے آدمی مُحرِم بنتا ہے؟

ج۔ وقتِ احرام

د۔ مکانِ احرام

ہ۔ کس کس چیز کا احرام باندھا جاتا ہے؟
د۔ محرم کو جب احرام کے تقاضوں پر عمل سے روک دیا جائے تو کیا حکم ہے؟
ز۔ احرام میں کون سے افعال ممنوع ہیں اور کون سے جائز؟
ح۔ ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

احرام کی شرطیت پر دلائل

ہمارے نزدیک احرام افعالِ حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک احرام رکنِ حج ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ احرام افعالِ حج کا ایک جزء ہے۔ یہ اختلاف تحریمۂ صلوٰۃ میں اختلاف کی مانند ہے۔

احرام کے وقت کا بیان اسی مبحث کے ذیل میں داخل ہے کہ ہمارے نزدیک احرام باندھنے کا وقت تمام سال ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے اگرچہ مکروہ ہے اور شافعی کے نزدیک اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھنا سرے سے جائز ہی نہیں۔ اور اگر کوئی شخص اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھ لے تو شافعی کے نزدیک یہ عمرے کا احرام بنے گا حج کا نہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ حج کا ہی احرام ہوگا ـــــ یہ اختلاف اسی اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ احرام افعالِ حج کے اداء کے جواز کی شرط ہے تو افعال کی ادائیگی کے وقت سے پہلے اس شرط کا وجود ہو سکتا ہے، جیسے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے شرطِ طہارت کا حصول جائز ہے ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک چونکہ یہ رکن ہے، اس لیے وقت حج سے پہلے احرام جائز نہیں ہوگا، کیونکہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو۔ اس کے افعال کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی۔ جیسے نماز وغیرہ کا حکم ہے۔ اسی طرح احرام بھی وقت حج سے پہلے باندھنا جائز نہ ہو گا۔ تو اس مسئلہ میں ہماری گفتگو دو طرح سے ہے، از روئے بناء اور از روئے ابتداء۔ چنانچہ از روئے بناء شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص حج کا احرام باندھ لیتا ہے، اسے حج کے اتمام کا حکم دیا جاتا ہے۔ ابتداءِ حج کا نہیں۔ اسی طرح جو شخص نماز کی تحریمہ باندھ لیتا ہے اسے اتمام نماز کا حکم دیا جاتا ہے، ابتداءِ نماز کا نہیں۔ پس اگر احرام افعالِ حج میں سے نہ ہوتا تو اسے ابتداءِ حج کا امر ہوتا، اتمامِ حج کا نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احرام فی نفسہٖ رکن ہے اور باقی افعال کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی شئے کا رکن وہ معنیٰ ہوتا ہے جس سے اس شئے کا نام اخذ کیا جائے۔ پھر کبھی تو صرف ایک ہی معنیٰ ہوتا ہے۔ جیسے صوم کا رکن صرف معنیٰ امساک ہے، اور کبھی مختلف معانی ہوتے ہیں، جیسے صلوٰۃ کے باب میں قیام، قرأت، رکوع و سجود ہیں اور بیع کے باب میں ایجاب و قبول ہیں ـــــ اور شرط وہ ہوتی ہے، جس پر اس شئے کا اعتبار و صحت موقوف ہو، جیسے نماز کے لیے طہارت، نکاح کے لیے شہادت ہے ـــــ اور حج کا اسم وقوف

عرفہ اور طواف زیارت سے عبارت ہے، احرام سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" اور حج بیت نام ہے زیارت بیت کا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے" الحج عرفہ"، یعنی حج وقوف عرفہ ہے لیکن احرام پر حج کا نام کہیں نہیں بولا گیا۔ ہاں یہ ہے کہ ان دونوں رکنوں کا اعتبار احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا احرام شرط ہے۔ رکن نہیں، اسی لیے شافعیؒ بھی باقی افعال کی ادائیگی کے لیے اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ احرام کے بعد اتمام کا امر ہے اور یہ قرینہ ہے رکنیت کا، درست نہیں، اس لیے کہ محض احرام کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ اتمام کا حکم اس وقت ہے، جب احرام کے بعد کوئی فعل حج ادا کر لے ــــ اور از روئے ابتداء شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے!

"الحج اشہر معلومات" یعنی حج کا وقت معلوم مہینے ہیں۔ کیونکہ نفس حج کو تو مہینے نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ حج فعل ہے اور مہینہ زمانہ ہے ــــ تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معلوم مہینوں کو حج کا وقت قرار دیا اور عرف شرع میں حج شرائط سمیت چند افعال کے مجموعہ کا نام ہے اور ان میں سے ایک احرام بھی ہے۔ لہٰذا احرام کو بھی وقتِ حج سے مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا
ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

یسألونك عن الاھلة قل ھی مواقیت للناس والحج۔	یہ لوگ آپؐ سے نئے چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپؐ کہہ دیجیے کہ یہ وقت کی علامتیں ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے۔

اس آیت کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ تمام مہینے حج کا وقت ہوں۔ تو تمام مہینوں میں افعالِ حج کی ادائیگی کا احرام جائز ہونا چاہیئے۔ مگر یہ کہ ہمیں ایک دوسری دلیل سے افعالِ حج کی ادائیگی کے لیے کچھ مہینوں کی تعیین معلوم ہو گئی اور وہ دلیل ہے" الحج اشہر معلومات"، پس دونوں نصوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ جو آیت ہم نے تلاوت کی وہ احرام پر محمول کی جائے، جو کہ شرط ہے۔ اور جو آیت آپ نے تلاوت کی وہ نفس اعمالِ حج پر محمول کی جائے، تاکہ دونوں آیتوں پر بقدرِ امکان عمل ہو جائے ــــ نیز اس لیے کہ حج ایک خاص مکان اور زمان کیساتھ مخصوص ہے۔ لیکن بالاجماع مکانِ حج کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے احرام باندھنا جائز ہے۔ لہٰذا زمانِ حج کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں بھی احرام باندھنا جائز ہوگا ــــ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا" یہ بات حج کی سنن میں داخل ہے کہ حج کا احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جائے" اور سنت کی مخالفت مکروہ ہوتی ہے ــــ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ کراہت وقت کی وجہ سے ہے یا کسی دوسری وجہ سے؟
بعض کہتے ہیں کہ کراہت وقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ممنوعاتِ احرام میں واقع ہونے کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ جسے یہ خوف نہ ہو، اس کے لیے یہ مکروہ نہیں ہے۔ اور بعض اس بات کے

قائل ہیں کہ کراہت نفس وقت کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ ابن سماعہؒ، محمدؒ کا یہ قول روایت کرتے ہیں کہ " میں اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھنا مکروہ سمجھتا ہوں۔ اور اگر اس حالت میں احرام باندھنا ہے کہ وہ خلوق یا کسی دوسری خوشبو میں اتنا رچا بسا ہوا ہے، گویا خوشبو میں بیٹھا ہے، تو بھی جائز ہے"
یہ اطلاق اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت نفسِ وقت کی وجہ سے ہے۔ واللہ عزّ و جل اعلم۔

آدمی مُحرِم کیسے بنتا ہے؟

اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے ہم اس کا بیان کرتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص نیت کرلے اور نیت کا کسی ایسے قول یا فعل سے اتصال ہو جائے جو احرام کے خصائص یا دلائل و علامات سے ہے، تو وہ شخص محرم بن جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص حج افراد کا ارادہ رکھتا ہے تو حج کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے، صرف عمرے کے ارادے کی صورت میں عمرے کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے اور حج قران کی صورت میں عمرے اور حج کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے تو وہ محرم ہو گیا کیونکہ تلبیہ احرام کے خصائص سے ہے۔

دل کی نیت زبان پر لائے یا نہ لائے۔ کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ نیت دل کا عمل ہے زبان کا نہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ دل میں جو نیت ہے وہ زبان سے بھی دھرائے۔ پس یوں کہے" اللّٰھمّ انی ارید کذا فیسرہ لی وَتَقَبَّلْہُ منی "، اس کی وجہ اور تلبیہ مسنونہ ہم سنن حج کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص نیت کرتے ہوئے تلبیہ کی جگہ تہلیل یا تسبیح یا تحمید یا اس کے علاوہ کوئی تعظیمی کلمات ادا کرتا ہے، تو بھی محرم بن جائے گا۔ یہ مسئلہ نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی اس اصل کے مطابق ہے کہ نماز کا افتتاح ہر ایسے ذکر سے ہو سکتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی ثناء محض اور تعظیم خالص ہو۔ اور حج کے سلسلہ میں ابو یوسف سے ظاہر روایت بھی یہی ہے، تو وہ اس مقام میں حج اور نماز میں فرق کرتے ہیں۔ اور ایک روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ احرام کا افتتاح بھی صرف تلبیہ سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز کا افتتاح صرف تکبیر سے ہوتا ہے ــــ چنانچہ اس مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہ و محمد نے تو اپنی اصل اپنائی ہے کہ جو ذکر افتتاحِ نماز کے لیے وضع کیا گیا ہے، وہ کسی خاص لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں، اور باب حج میں تو یہ چیز بدرجہ اولیٰ راست بیٹھتی ہے ــــ اور ظاہر روایت کے مطابق ابو یوسفؒ کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ بابِ حج، باب صلوٰۃ سے وسیع تر ہے۔ اس لیے کہ نماز کے افعال ایک دوسرے کے قائمقام نہیں ہوتے، جبکہ افعالِ حج ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مُحصَر کے حق میں ہدی بہت سے افعالِ حج کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: تلبیہ خواہ عربی میں کہے یا غیر عربی میں، اور غیر عربی میں تلبیہ کہتے ہوئے خواہ وہ عربی میں اچھی طرح تلبیہ کہنے کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بہرصورت احرام شروع ہو جائے گا

یہ بات نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو واضح ہے اور حج کے بارے میں محمدؒ سے بھی ظاہر روایت یہی ہے ـــ اور ایک روایت ان سے یہ ہے کہ غیر عربی میں تلبیہ کہنا اس وقت درست شمار ہوگا جبکہ وہ عربی میں اچھی طرح نہ ادا کر سکتا ہو جیسا کہ باب صلوٰۃ میں ہے ـــ پس ابو حنیفہؒ وابو یوسف نے تو یہاں بھی اپنی اصل اپنائی ہے اور محمدؒ نے ظاہر روایت کے مطابق حج اور نماز میں فرق کیا ہے۔ اور ان کے ہاں وجہ فرق بالکل اسی طرح ہے جو ہم گزشتہ مسئلہ میں ابو یوسف کے لیے ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص خود تلبیہ کہنے سے عاجز ہو جائے اور اس کے امر سے کوئی دوسرا اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دے تو یہ بلا اختلاف جائز ہے، مثلاً کوئی شخص فرض حج کے ارادے سے نکلا۔ اسی دوران میں وہ بے ہوش ہو گیا۔ یہاں تک کہ تلبیہ و احرام کا وقت آ پہنچا، تو اس کے رفقاء نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا جبکہ اس نے اپنے رفقاء کو اس کا امر بھی دیا ہوا تھا تو یہ بالاجماع جائز ہے ـــ اور اگر اس نے تلبیہ کہنے کا صراحۃً تو امر نہیں کیا تھا، لیکن اس کے ساتھیوں نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ـــ بہرکیف اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عجز کی صورت میں افعالِ حج ـ طواف، سعی اور وقوف میں نیابت جائز ہے۔ چنانچہ اگر اسے طواف، سعی، اور وقوف کرایا گیا تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

تلبیہ کی صورت میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

" وان لیس للانسان الاما سعی" "اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے، جو اس نے کمایا"

اور بغیر امر تلبیہ کی صورت میں اس کی سعی نہ پائی گئی، کیونکہ دوسرے کا فعل حقیقتاً اس کا فعل تو ہے نہیں، ہاں امر کی صورت میں دوسرے کے فعل کو اس کا فعل سمجھ لیا جاتا ہے، اور امر پایا نہیں گیا۔ بہ خلاف طواف اور اس جیسے افعال کے، کہ وہاں فعل شرط نہیں، بلکہ اس جگہ موجود ہونا شرط ہے، جیسا کہ ہم تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ اور موجودگی پائی گئی۔ اور یہاں شرط قول تلبیہ ہے۔ اور دوسرے کا قول امر و اجازت کے بغیر اس کا قول نہیں سمجھا جا سکتا، اور امر نہیں پایا گیا۔ اس لیے ایسی صورت میں تلبیہ درست نہ ہوگا۔

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں امر دلالۃً پایا گیا۔ یہ دلالت تعلق رفاقت اور رشتۂ مصاحبت کی وجہ سے ہے، کیونکہ سفر حج کے رفقاء میں سے ہر ایک کی دوسرے کو اجازت ہوتی ہے کہ جس فعل کی ادائیگی سے وہ عاجز ہو جائے، دوسرا اس کی طرف سے ادا کرے، لہٰذا دلالۃً امر پایا گیا۔ اور امر کی صورت میں دوسرے کی سعی کا اس کے حق میں اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہمارا قول آیت کے تقاضا کے مطابق ہے

مسئلہ: کسی نے بدنہ کو قلادہ پہنایا اور اس سے اس کا ارادہ صرف حج یا صرف عمرہ یا دونوں کا ہے اور بدنہ کے ساتھ کعبہ کو چل پڑا ہے تو وہ محرم بن گیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،

" یاایہا الذین آمنوا لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشہر الحرام ولا الہدی ولا القلائد"

پھر کچھ بعد میں ارشاد ہے" واذا حللتم فاصطادوا" اور حلت احرام کے بعد ہوتی ہے، حالانکہ اس سے پہلے احرام کا ذکر نہیں، بلکہ وہاں صرف " ولا القلائد" میں قلادہ پہنانے کا ذکر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں روانہ ہونے کے ساتھ قلادہ پہنانا ہی احرام ہے، ہاں ایک دوسری دلیل سے اس پر نیت کا اضافہ کیا گیا ہے ـــ صحابہ کرام کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ شامل ہیں، سے مروی ہے کہ جب کسی نے قلادہ پہنا دیا تو احرام میں داخل ہوگیا۔ اسی طرح ابن عباس سے بھی ان کا یہ قول مروی ہے کہ جب کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوئے قلادہ پہنائے تو وہ محرم ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ روانگی کے ساتھ قلادہ پہنانا احرام کے خصائص سے ہے۔ پس نیت کا ایسے فعل سے اقتران ہو گیا، جو احرام کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ تلبیہ کے مشابہ ہے ـــ اگر یہ کہا جائے کہ کیا عائشہؓ سے روایت نہیں ہے کہ" محرم صرف وہ شخص بنتا ہے، جو تلبیہ کہے"، تو اس کا تقاضا ہے کہ قلادہ پہنانے سے احرام میں داخل نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس صورت پر محمول ہے، جب صرف قلادہ پہنائے اور گھر سے حج کے لیے روانہ نہ ہو۔ یہ مطلب اس لیے اختیار کیا گیا ہے تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ محض جانور کے گلے میں قلادہ پہنانے سے کوئی شخص محرم نہیں بنتا۔ جیسا کہ عائشہ سے روایت ہے کہ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھدی بھیج دیتے تھے اور گھر میں مقیم رہتے تھے۔ لیکن کوئی چیز آپؐ پر حرام نہ ہوتی تھی"

قلادہ پہنانے سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے اونٹ یا گائے کی گردن میں توشہ دان کا دستہ یا جوتے کا تسمہ یا اس کے علاوہ کوئی کھال کا ٹکڑا لٹکا دینا۔ (جس سے یہ پتہ چل جائے کہ یہ قربانی کا جانور ہے)

اگر کسی شخص نے قلادہ تو پہنا دیا، لیکن سفر حج پر روانہ نہیں ہوا، اور نہ ہی کسی دوسرے کے ہاتھ جانور بھیجا تو وہ محرم نہیں بنے گا۔ بلکہ اکثر علماء اور صحابہ کے نزدیک اگر کسی دوسرے کے ہاتھ جانور بھیج بھی دے، لیکن خود روانہ نہ ہو، تو بھی محرم نہیں بنے گا ـــ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ محض جانور بھجوا دینے سے بھی محرم بن جاتا ہے، اگرچہ خود نہ بھی جائے ـــ صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قربانی کے جانوروں کے لیے ہار بنتی، پھر آپؐ وہ جانور مکہ بھجوا دیتے تھے اور خود ہمارے پاس مدینہ میں حلال ہونے کی حالت میں مقیم رہتے تھے کہ محرم جن باتوں سے اجتناب کرتا ہے، آپؐ ان سے اجتناب نہیں فرماتے تھے" نیز اس لیے کہ خود نہ جانا اور محض بھجوا دینا، ایک فعل کا صرف امر ہے، لہٰذا اس سے محرم نہیں بنے گا۔ جیسے کسی دوسرے کو تلبیہ کا امر کردے (اور خود نہ جائے تو محرم نہیں بنتا)

اور اگر قلادہ پہنانے اور بھجوانے کے بعد خود روانہ ہوا تو محرم نہیں بنے گا، جب تک کہ

بدنہ کو پا نہ لے اور اس کے ساتھ نہ چلے۔ پس جب بدنہ کو پالے اور اس کے ساتھ چلنا شروع کر دے تو اسی وقت احرام میں داخل ہو جائے گا۔ سوائے حج تمتع کی ہدی کے، کہ حج تمتع میں بدنہ کو پانے سے قبل ہی محض روانہ ہونے سے احرام شروع ہو جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی احرام شروع نہ ہو، جب تک کہ بدنہ کے ساتھ لاحق ہو کر سفر نہیں کرتا، کیونکہ بدنہ کے بغیر محض چلنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے۔ جبکہ اس کا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ وہ احرام کا ارادہ رکھتا ہے۔ لہٰذا محرم نہیں بنے گا۔ لیکن ھدی تمتع میں ہم نے قیاس کو ترک کیا اور استحسان کو اختیار کیا، اس لیے کہ احرام کی بقاء میں ہدی کا ایک خاص دخل اور اثر ہے جو کسی دوسرے فعل کو حاصل نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حج تمتع میں اپنے ساتھ ہدی لے کر جاتا ہے تو اس کے لیے عمرہ کے بعد حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ اور اگر ہدی نہیں لے کر جاتا ہے تو حلال ہونا جائز ہے۔ تو جب بقاء احرام میں ہدی کا خاص دخل ہے، تو ابتداء احرام میں بھی ہدی کی خاص تاثیر ممکن ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ہدی تمتع کے بعد محض روانہ ہونے سے محرم ہو جانا، اگرچہ ہدی کیساتھ لاحق نہ بھی ہوا، اُس وقت ہے جبکہ یہ اشہر حج میں ہو۔ اور اگر یہ صورت اشہر حج کے علاوہ کسی دوسرے ماہ میں پیش آتی ہے تو ہدی کے ساتھ لاحق ہونے سے پیشتر محرم نہیں بنے گا۔ کیونکہ تمتع کے احکام اشہر حج سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوتے، لہٰذا اشہر حج سے پہلے یہ ہدی تمتع کے لیے شمار نہیں ہوگی، بلکہ نفل ہدی بن جائے گی۔

مسئلہ: اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالا اور حج کی نیت کر لی تو محرم نہیں بنے گا۔ اگرچہ بدنہ کے ساتھ روانہ بھی ہو جائے، کیونکہ جھول ڈالنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے، یہ تو بدنہ کو گرمی سردی سے بچانے یا آرائش کے لیے ڈالا جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے بکری کو قلادہ پہنا کر حج کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا، تو بھی محرم نہیں بنے گا، اگرچہ احرام کی نیت کر لے، کیونکہ بکری کو قلادہ پہنانا ہمارے نزدیک سنت نہیں ہے، لہٰذا یہ احرام کے دلائل و قرائن سے بھی نہیں ہے، کجا یہ کہ خصائص سے ہو۔ بکری کو قلادہ نہ پہنانے پر اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولا الھدی ولا القلائد" دلیل ہے کیونکہ اس میں قلائد کا ہدی پر عطف ہے۔ اور اصلاً عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسری طرف ہدی کا اسم بکری، اونٹ، گائے، سب پر بولا جاتا ہے۔ تو اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ ہدی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جسے قلادہ پہنایا جاتا ہے اور دوسری وہ جسے قلادہ نہیں پہنایا جاتا۔ اور بالاجماع اونٹ اور گائے کو قلادہ پہنایا جاتا ہے، تو اس سے یہ متعین ہو گیا کہ بکری کو قلادہ نہیں پہنایا جائے گا۔ تاکہ قلائد کا ہدی پر عطف عطف علی الغیر ہو۔

مسئلہ: اگر اپنے بدنہ کا اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو بھی محرم نہیں بنے گا اس لیے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار مکروہ ہے، کیونکہ یہ مثلہ ہے اور حیوان کو بلا ضرورت

ایذاء رسانی ہے۔ اس لیے کہ مقصود ــــ یعنی اس بات کی نشان دہی کہ یہ ہدی کا جانور ہے تاکہ گم ہونے کی صورت میں کوئی اس سے تعرض نہ کرے ــــ قلادہ پہنانے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اور کوئی فعل مکروہ علاماتِ احرام بننے کے لائق نہیں ــــ ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے پیشِ نظر مشائخؒ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہوگیا تو صاحبین کے نزدیک محرم ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ قلادہ ڈالنے کی طرح اشعار بھی صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔ للہٰذا قلادہ کی طرح یہ احرام کی علامت بن سکتا ہے ــــ اور بعض کہتے ہیں صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہیں بنے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک اشعار سنت نہیں ہے بلکہ مباح ہے، پس یہ عبادت و قربت نہیں ہے، اس لیے احرام کی علامت نہیں بن سکتا۔

جامع صغیر میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اشعار "حسن" ہے۔ انہوں نے اسے سنت نہیں کہا، اس لیے کہ قلادہ ڈالنے کی وجہِ مشروعیت یعنی نشاندہی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے سنت ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے مقصدِ اعلام کی تکمیل ہوتی ہے اور مثلہ ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے بدعت ہونا چاہیئے۔ پس چونکہ اس کے سنت اور بدعت ہونے میں تردد ہے، اس لیے انہوں نے اسے حسن سے تعبیر کیا ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک اشعار سنت ہے ان کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشعار کیا"

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائی دور کی بات ہے، جبکہ مثلہ مشروع تھا، پھر جب مثلہ سے نہی کر دی گئی تو اس کے ساتھ اشعار بھی ممنوع و منسوخ ہوگیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے کیا تھا کہ گمشدگی کی صورت میں مشرکین کے تعرض کرنے کا کوئی راستہ باقی نہ رہ جائے، کیونکہ مشرکین ہدایا سے تعرض نہیں کیا کرتے تھے۔ قلادہ ہدی ہونے پر مکمل دلالت نہیں کرتا تھا، اس لیے اشعار کی حاجت تھی تاکہ انہیں علم ہو جائے کہ یہ ہدی ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ علت باقی نہیں رہی، اس لیے مثلہ کے منسوخ ہونے کے ساتھ اشعار بھی منسوخ ہوگیا۔

اشعار اونٹ کے کوہان کے نیچے نیزہ مارنے کو کہتے ہیں۔ اور یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک بائیں طرف ہونا چاہیئے اور شافعیؒ کے نزدیک دائیں طرف ہونا چاہیئے۔ اور یہ دونوں باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ آپؐ سروں کی جانب سے دو اونٹوں کے درمیان داخل ہوتے اور پہلے اس اونٹ کو نیزہ مارتے جو آپؐ کے بائیں جانب ہوتا اور یہ اونٹ کے کوہان کی بائیں جانب ہوتی تھی۔ پھر آپؐ مڑتے اور دوسرے اونٹ کی دائیں جانب نیزہ مارتے۔ یہ اتفاقاً ہوتا تھا قصداً نہیں۔ پس بائیں جانب کا اشعار اصلی ہے اور دائیں جانب کا اتفاقی۔ اور اصلی کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اوپر جو ہم نے بیان کیا ہے کہ احرام محض نیت سے ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ کسی ایسے قول یا فعل کا اقتران نہ ہو جائے جو احرام کے خصائص یا دلائل سے ہے، یہ ہمارے اصحاب کا ظاہرِ مذہب ہے ــــ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ

محض نیت سے بھی محرم بن جاتا ہے۔ اور یہی شافعی کا بھی قول ہے۔ ان کا یہ قول ان کے دوسرے قول سے تناقض رکھتا ہے کہ احرام رکن ہے۔ کیونکہ یہاں انہوں نے احرام کی نیت ہی کو احرام قرار دیا۔ حالانکہ نیت رکن نہیں ہوا کرتی بلکہ شرط ہوتی ہے۔ کیونکہ نیت کسی فعل کے عزم کا نام ہے۔ اور کسی فعل کا عزم وہ فعل نہیں ہوتا بلکہ اس فعل کا پختہ ارادہ ہوتا ہے، کہ میں یہ کام ضرور کروں گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،" فاذا عزمت فتوکل علی اللہ"، جب آپؐ کسی کام کا پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر توکل کریں"، اور حدیث میں ہے "خیرالأمور عوازمها" یعنی بہترین کام وہ ہوتا ہے جس پر رائے جم جائے اور اس میں کوئی تردد اور شک وشبہ نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ نیتِ احرام، احرام کا پختہ ارادہ ہے فعلِ احرام نہیں اور احرام کو رکن قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ احرام افعالِ حج سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے نیت محض کو احرام قرار دینا درست نہ ہوا، ورنہ دونوں اقوال میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں محض نیت کو احرام قرار دینا لغت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ لغت میں احرام کہتے ہیں اہلال یعنی بلند آواز سے تلبیہ یا تکبیر کہنے کو کہا جاتا ہے۔ "أحرم" یعنی اس نے حج کا تلبیہ کہا۔ اور ہمارا مذہب اس لغوی مفہوم سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اہلال ضروری ہے۔ خواہ خود کہے یا اس کا قائمقام کہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں ــــ اور اہلال وتلبیہ کے شرط ہونے پر دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حج کے موقعہ پر) عائشہؓ کو غمگین دیکھا تو فرمایا" تمہیں کیا ہوا"، تو انہوں نے جواب دیا کہ" میں اپنا عمرہ تو پورا کرچکی ہوں لیکن حج کے ساتھ میرے مخصوص ایام شروع ہوگئے ہیں"، تو آپؐ نے فرمایا" یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے بناتِ آدمؑ کے ساتھ لازم کی ہوئی ہے (اس لیے گھبرانے کی ضرورت نہیں) حج کرو اور جیسے دوسرے لوگ اپنے حج میں کلمات کہہ رہے ہیں تم بھی ویسے ہی کہتی رہو"۔ تو آپؐ کا یہ فرمان کہ لوگوں کی طرح تم بھی کہو اس بات کی دلیل ہے کہ تلبیہ لازم ہے۔ کیونکہ لوگ تلبیہ ہی کہہ رہے ہوتے ہیں میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجماعِ مسلمین حجت ہے، اور اس کا اتباع اس لیے کہ آپؐ نے عائشہؓ کو مسلمین کے اتباع کا حکم دیا اور روایت ہے کہ عائشہؓ "محرم وہ بنتا ہے جو تلبیہ کہے" اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کچھ مروی نہ مسئلہ اجماعی ہوگیا ــــ نیز محض نیت کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ یہ بات نص سے ثابت ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے ــــ نص تو یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کی باتوں اور خیالات کو معاف کر دیا ہے۔ جب تک کہ زبان پر نہیں لے آتے اور کر نہیں گزرتے"۔ اور عقلی طور پر اس لیے کہ نیت عبادت میں جہت فعل کی تعیین کے لیے وضع کی گئی ہے اور معدوم کی تعیین محال ہے (اس لیے جب تک نیت کے ساتھ فعل کا اقتران نہیں ہوگا، نیت کا کچھ اعتبار نہیں)

مسئلہ: کسی شخص نے حج کا احرام باندھا اور تعیین نہیں کی کہ یہ فرض حج کا احرام ہے اور ابھی اس پر فرض حج باقی ہے تو استحساناً یہ فرض حج ہی ہوگا ــــ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک تعیین نہیں کرتا، فرض حج نہ سمجھا جائے ــــ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت فرض اور نفل حج دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے نیت کے ساتھ تعیین کرنا ضروری ہے۔ یہ خلاف صوم رمضان، کہ وہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ رمضان کے اوقات میں کسی دوسرے روزے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اس لیے تعیین اور نیت کی ضرورت نہیں ــــ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر ابھی فرض حج باقی ہے، اس کی ظاہری حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ احرام حج سے نفل حج کا ارادہ نہیں کر رہا۔ کہ فرض تو اپنے ذمہ لیے پھر رہا ہو اور نفل ادا کر رہا ہو۔ تو اس کی دلالتِ حال کی وجہ سے یہ حج، فرض حج پر محمول کیا جائے گا۔ اور نیت کا اطلاق تعیین ہو جائے گا۔ جیساکہ صوم رمضان میں ہے۔

اور اگر صراحتاً نفل حج کی نیت کرتا ہے، تو نفل حج ہی ہوگا۔ کیونکہ ہم نے اطلاقِ نیت کے وقت دلالتِ حال کی وجہ سے فرض حج قرار دیا تھا۔ لیکن خلاف کی صراحت ہوتے ہوئے دلالت عمل نہیں کرتی۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص تلبیہ کہتے ہوئے صرف احرام کی نیت کرتا ہے۔ حج یا عمرہ کی نیت نہیں کرتا۔ تو جب تک بیت اللہ کے گرد ایک چکر نہیں لگا لیتا، اس وقت تک چاہے حج کی نیت کرے۔ چاہے عمرہ کی۔ لیکن اگر نیت نہیں کی اور بیت اللہ کے گرد چکر پورا ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا ــــ غیر متعین اور مجہول عمل کا احرام انعقاد پذیر اور صحیح ہونے کے سلسلہ میں اصل یہ روایت ہے کہ علیؓ اور ابوموسیٰؓ اشعری حجۃ الوداع کے موقعہ پر جب یمن سے لوٹے تو نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے ان سے پوچھا "تم نے کس عمل کا تلبیہ کہا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "ہم نے تلبیہ میں یہ کہا کہ جس عمل کا رسول اللہ صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے تلبیہ کہا ہے۔ ہم بھی اس کا تلبیہ اور نیت کرتے ہیں"۔ تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ مجہول عمل کا احرام بھی منعقد ہو جاتا ہے ــــ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک احرام ادائِ فعل کے جواز کی شرط ہے، عینِ ادا نہیں ہے بلکہ ادائے فعل کے معاہدہ (کی علامت) ہے۔

تو یہ ممکن ہے کہ اجمال کی صورت میں انعقادِ احرام تو صحیح ہو جائے اور تعیین فعل بیان پر موقوف رہے ــــ بہرکیف جب مذکورہ صورت میں احرام کا انعقاد ہو گیا تو اب اس کے لیے اس احرام سے حج اور عمرہ دونوں جائز ہیں اور اسے اختیار ہے کہ اپنا احرام دونوں میں جس کے لیے چاہے استعمال کرے، لیکن یہ اختیار اس وقت تک ہے، جب تک بیت اللہ کا ایک چکر نہیں لگا لیتا۔ اور جب بیت اللہ کے گرد چکر مکمل ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ طواف عمرہ میں رکن ہے۔ اور طوافِ لقاء حج میں رکن نہیں بلکہ سنت ہے۔ لہٰذا اس طواف کو رکن کی ادائیگی میں شمار کرنا اولیٰ ہے۔ اور عمرہ کا تعین جیسے قصد و نیت سے ہوتا ہے، اسی طرح فعل سے بھی ہو جاتا

ہے ــــ "اصل" میں "حاکم" کہتے ہیں کہ اسی طرح کی صورت میں اگر کسی نے طواف نہیں کیا اور طواف سے پہلے جماع کر بیٹھا یا راستے میں کوئی رکاوٹ آگئی تو یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قضا تو لازم ہو چکی ہے اور جو عمل یقینی طور پر ذمہ میں آتا ہو، اس کی قضا کی جاتی ہے اور دو عملوں میں سے جو کم مرتبہ ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور حج و عمرہ میں کم مرتبہ عمرہ ہے، لہٰذا عمرہ کی قضا واجب ہوگی۔ واللہ اعلم۔

فصل

مکانِ احرام کا بیان

احرام باندھنے کی جگہ کو میقات کہتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ مواقیت اور ان سے متعلقہ احکام بیان کیے جائیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے اس کی تفصیل لکھی جاتی ہے۔

مختلف لوگوں کے لیے مختلف مواقیت ہیں۔ مواقیت کے حوالے سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ اہل آفاق: یہ وہ لوگ ہیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر فرمودہ پانچ مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ کے لیے "ذوالحلیفہ"، اہل شام کے لیے جحفہ، اہل نجد کے لیے قرن، اہل یمن کے لیے یلملم اور اہل عراق کے لیے ذاتِ عرق بطور میقات و احرام مقرر فرمائے اور فرمایا۔ یہ مواقیت ہیں ان علاقوں میں رہنے والوں اور ان سے باہر رہنے والوں کے لیے، جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان مواقیت پر گذر ہو

۲۔ اہلِ حِلّ: یہ وہ لوگ ہیں جو مواقیتِ خمسہ کی حدود کے اندر اور حرم کی حدود سے باہر رہتے ہیں۔ جیسے بستان بنی عامر میں بسنے والے۔

۳۔ اہلِ حرم: یہ اہلِ مکہ اور حدودِ حرم کے اندر رہنے والے ہیں۔

ہر صنف سے متعلقہ احکام

صنفِ اوّل کا میقات وہ ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ اہلِ آفاق سے جو بھی حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، اس کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہ مقامات بطور میقات مقرر ہیں تو لازماً وقت بھی متعین ہونا چاہیے اور وقت کے تعین کی دو صورتیں ہیں۔

یا یہ کہ میقات سے احرام کی تقدیم ممنوع ہو۔ اور یا یہ کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہو۔ پہلی صورت تو مراد نہیں ہے۔ کیونکہ بالاجماع میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہے۔ پس دوسری صورت متعین ہو گئی کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہے ــــ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے ان سے سوال کیا کہ میں نے میقات کے بعد احرام باندھا ہے؟ تو انہوں نے جواب

دیا! میقات پر لوٹ جاؤ، وہاں تلبیہ کہو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہو گا، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ کوئی شخص میقات سے احرام کے بغیر نہ گزرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مکہ میں جانے کے لیے ان مواقیت سے گزرتا ہے، تو بھی اس کے لیے احرام کے بغیر گزرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ اس کا مکہ جانا حج یا عمرہ کی عبادت کے لیے ہو یا تجارت کے لیے یا کسی دوسری حاجت کی وجہ سے جانا پڑا ہو، بہرصورت احرام ضروری ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ضروری ہے ــــ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگر حج یا عمرہ کے لیے مکہ جا رہا ہے تو احرام ضروری ہے اور اگر کوئی دوسرا کام ہے تو پھر مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں احرام کے بغیر سکونت جائز ہے تو دخول بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا، کیونکہ یہ سکونت سے کمتر ہے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

الا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالىٰ لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحدٍ بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة۔	خبردار! جب سے اللہ تعالیٰ نے مکہ بنایا، یہ حرمت والا شہر رہا ہے، مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں ہوا، اور میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہو گا۔ اور میرے لیے بھی دن میں کچھ وقت کے لیے حلال کیا گیا تھا، پھر قیامت تک اسے حرمت والا قرار دے دیا گیا ہے۔

اس حدیث سے استدلال کی تین وجوہ ہیں، ایک تو آپؐ کا فرمانا کہ مکہ حرمت والا ہے۔ دوسرا یہ فرمانا کہ میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہو گا۔ تیسرے یہ فرمانا کہ پھر قیامت تک اس کی حرمت لوٹ آتی ہے۔ ان تینوں فقروں میں آپ نے کسی قید کے بغیر مطلقاً مکہ کو باحرمت قرار دیا ہے (لہٰذا باحرمت شہر میں ادبِ حرمت یعنی احرام کے بغیر دخول ممنوع ہونا چاہیئے۔ خواہ یہ دخول کسی مقصد سے ہو) اور ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ اس مبارک خطۂ ارض کی اللہ کے یہاں بڑی قدر و منزلت ہے۔ اس لیے اس میں داخل ہوتے ہوئے عبادت کا التزام کرنا چاہیئے تاکہ زمین کے باقی حصوں سے اس کی فضیلت کا اظہار ہو ــــ اور اہل مکہ کی طرف سے کعبہ کی تعظیم یہ ہے کہ وہ کعبہ کی آبادی، خدمت اور حفاظت وصیانت کا فریضہ انجام دیتے رہیں اور اسی غرض سے مکہ میں سکونت مباح کی گئی ہے۔

مسئلہ: احرام مواقیت سے جتنا پہلے باندھا جاتے، اتنا افضل ہے۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ممنوعاتِ احرام سے اپنے نفس پر کنٹرول رکھ سکتا ہو ــــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احرام میقات سے افضل ہے۔ اس لیے کہ احرام رکن ہے، پس یہ افعالِ حج سے ہے ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہی نہ ہوتی۔ کیونکہ افعالِ حج کی اوقاتِ مقررہ سے تقدیم جائز نہیں ہے۔ حالانکہ احرام کی تقدیم بالاجماع جائز

ہے، جبکہ یہ اشہرِ حج میں ہو۔ اور اختلاف افضلیت میں ہے، جواز میں نہیں ــ ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے

واتموا الحج والعمرة للّٰہ۔ اور حج و عمرہ اللہ کے لیے پورا کرو۔

علیؓ و ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے اہل کی کوٹھڑی سے احرام باندھا جائے ــــ اور ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس نے مسجدِ اقصیٰ سے مسجدِ حرام کی طرف حج یا عمرے کا احرام باندھا تو اس کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کے لیے جنت واجب ہو جاتی ہے"

مسئلہ: گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ ان مواقیت کے راستے سے مکہ جائے، لیکن اگر ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں مواقیت راہ میں نہیں پڑتے۔ تو وہ ایسی جگہ احرام باندھے جو اس راستے میں کسی میقات کے محاذی ہو۔ کیونکہ یہ جگہ قربِ مکہ کے لحاظ سے اپنے محاذی میقات کے حکم میں ہے۔

اور اگر کوئی شخص بحری سفر کرتا ہوا ایسی جگہ پہنچا کہ اگر وہاں خشکی ہوتی تو احرام کے بغیر وہاں سے گزرنا جائز نہ ہوتا۔ تو اس مقام سے احرام باندھے۔ ابو یوسفؒ نے یونہی بیان کیا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی میقات پر کوئی ایسا شخص آ گیا، جو اس میقات کے علاقہ کا رہنے والا نہیں ہے اور وہ حج یا عمرہ یا مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا جو اس میقات والے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ مواقیت اپنے اہل کے لیے ہیں اور ان غیر اہل لوگوں کے لیے ہیں۔ جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان مواقیت پر گزر ہو۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جن کے لیے ہم نے کوئی میقات مقرر کیا ہے، تو وہ ان کا تو ہے ہی اور ان لوگوں کا بھی وہی میقات ہے جو حج یا عمرہ کے ارادے سے اس میقات سے گزریں۔ نیز اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی میقات سے گزرتا ہے تو وہ اسی میقات والا بن جاتا ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی وہی حکم ہوگا جو اس میقات والوں کے لیے ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں دو میقات پڑتے ہیں، اور وہ پہلے میقات پر احرام نہیں باندھتا اور اگلے میقات پر چلا جاتا ہے تو وہی اس کا میقات ہے، اس کی دلیل گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ پہلے میقات سے احرام باندھے۔ ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے کہ آپؒ نے غیر اہلِ مدینہ کے بارے میں فرمایا کہ جب ان کا مدینہ پر گذر ہو۔ اور وہ مدینہ کا میقات چھوڑ کر جحفہ چلے جائیں تو بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ "ذوالحلیفہ" سے احرام باندھیں، کیونکہ جب پہلے میقات پر پہنچ گئے تو اس کی حرمت کی رعایت لازم ہو گئی، پس ترکِ احرام مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص حج یا عمرے کا ارادہ رکھتا ہے اور احرام کے بغیر کسی میقات سے گذر جاتا ہے، پھر احرام باندھنے سے پہلے لوٹ آتا ہے اور میقات سے احرام باندھتا ہے پھر گذرتا

ہے تو بالاجماع اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ احرام باندھنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور احرام باندھا تو پہلا تجاوز کالعدم ہوگیا اور یہی ابتدائی احرام بن گیا ــــ اگر میقات سے گزرنے کے بعد احرام باندھا لیکن کوئی فعلِ حج ادا کرنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور تلبیہ کہا تو دم ساقط ہو جائے گا اور اگر تلبیہ نہ کہا تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ابویوسفؒ و محمدؒ کا قول یہ ہے کہ خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے، بہر صورت دم ساقط ہو جائے گا ــ اور زفرؒ کا قول یہ ہے کہ دم کسی صورت میں ساقط نہیں ہوگا۔ خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دم کا جواب میقات سے احرام کے بغیر تجاوز گزرنے کی جنایت کی وجہ سے تھا۔ اب لوٹنے سے گذشتہ واقع شدہ جنایت معدوم نہیں ہوگی۔ لہٰذا واجب شدہ دم ساقط نہیں ہوگا ــ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ میقات کا حق یہ ہے کہ اس سے احرام کی حالت میں گزرا جائے، میقات سے احرام باندھنا کوئی ضروری نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے اور میقات سے تلبیہ کہے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کی حالت میں گزرنا ضروری ہے، وہاں احرام باندھنا ضروری نہیں۔ اور صورتِ مذکورہ جب وہ احرام کی حالت میں لوٹا تو حالت احرام میں میقات سے اس کا گزر ہو گیا۔ لہٰذا دم واجب نہیں ہوگا ــ ابوحنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا یہ فتویٰ ہے کہ انہوں نے میقات کے بعد احرام باندھنے والے سے فرمایا: میقات کی طرف لوٹ جاؤ، وہاں تلبیہ کہو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہوگا، تو ابن عباسؓ نے میقات پر تلبیہ کہنا ضروری قرار دیا، اس لیے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔

نیز اس لیے کہ مجاوزت سے صرف تلبیہ ہی فوت ہوا ہے، لہٰذا اس کا تدارک صرف تلبیہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ بر خلاف جبکہ اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے پھر میقات سے دوبارہ تلبیہ کہے بغیر گذر جاتا ہے، کیونکہ جب اس نے اپنے گھر احرام باندھا تو وہی اس کا میقات بن گیا اور اس نے وہاں تلبیہ کہہ لیا ہے۔ لہٰذا اب میقات سے گزرتے ہوئے تلبیہ کہنا لازم نہیں ہوگا۔ اور جب اپنے گھر سے احرام نہیں باندھا تو اس کا میقات وہ مقام ہے جہاں سے تلبیہ کہنا واجب ہوتا ہے اور وہ مقام میقات معہود ہے۔ (لہٰذا لوٹ کر یہاں تلبیہ کہنا ضروری ہے)۔ اور زفرؒ نے جو کہا ہے کہ دم کا وجوب میقات کے سلسلہ میں جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ یہ مسلّم ہے۔ لیکن جب کوئی فعلِ حج ادا کرنے سے پہلے لوٹ آیا تو اب صورت یہ ہو گئی کہ اس نے میقات کے حق میں جنایت نہیں کی بلکہ فی الحال اس کے حق کی ادائیگی نہیں کی، جس کا تدارک کرنے کی حاجت کی۔ اور اس نے لوٹ کر تلبیہ کہہ کر اس کا تدارک کر دیا۔ لہٰذا دم لازم نہیں ہوگا۔

اور اگر میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے، پھر احرام باندھتا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا یہاں تک کہ طواف میں ایک یا دو چکر لگا لیتا ہے یا وقوفِ عرفہ کر لیتا ہے، جبکہ اس کا احرام بھی حج کا ہے۔ پھر اس کے بعد میقات کی طرف لوٹتا ہے تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب احرام افعالِ حج کے ساتھ متصل ہو گیا تو دم کا وجوب موکد ہو گیا۔ اب وجوب موکد لوٹنے سے

ساقط نہیں ہو گا۔

اگر کوئی شخص احرام کے بغیر ایک میقات سے گزرا۔ پھر کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے کسی دوسرے میقات کی طرف لوٹا تو بھی دم ساقط ہو جائے گا۔ پہلے یا دوسرے میقات کی طرف لوٹنا برابر ہے — اور زفرؒ کے قول کے مطابق کسی صورت میں دم ساقط نہیں ہو گا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں — اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں کچھ تفصیل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس میقات کی طرف لوٹا ہے۔ اگر وہ پہلے میقات کے محاذی ہے یا پہلے میقات کی نسبت حرم سے بعید تر ہے تو دم ساقط ہو جائے گا، ورنہ نہیں — صحیح ظاہر الروایہ کا جواب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان پانچ مواقیت میں سے ہر ایک اپنے اہل اور غیر اہل کیلیے میقات ہے۔ اور اس بارے میں وارد شدہ نص محاذات کی قید سے خالی ہے۔

اگر کوئی شخص صورت مذکورہ میں میقات کی طرف تو نہیں لوٹا، لیکن احرام عمرہ کی صورت میں طواف عمرہ سے پہلے اور احرام حج کی صورت میں عرفات سے پہلے اپنا احرام جماع سے فاسد کر دیا تو اس سے یہ دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اب قضا واجب ہو گئی ہے اور قضا میں اس سب کی تلافی ہو جائے گی۔ جیسے کسی کو نماز میں سہو ہو جائے پھر نماز فاسد ہو جائے تو وہ صرف قضا کرتا ہے، سجدۂ سہو اس پر واجب نہیں رہتا

اسی طرح صورتِ مذکورہ میں اگر حج فوت ہو جائے تو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور حج کی قضا کرے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اب میقات والا دم ساقط ہو گیا۔ اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہو گا۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص مکہ میں یا حدودِ حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے سفر کرتا ہے اور میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو جائے گا کیونکہ مکہ یا حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے میقات پر احرام کے بغیر گزرنا جب حرام ہے، تو وہ میقات سے گزر کر دلالۃً احرام کا التزام کر رہا ہے۔ گویا یہ کہہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر احرام باندھنا لازم ہے اور اگر وہ صراحتاً یہ کہتا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوتا۔ اسی طرح جب وہ ایسا فعل کرتا ہے، جو اس التزام پر دلالت کرتا ہے، تو بھی حج یا عمرہ لازم ہو گا۔ جیسے کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، پھر اسے فاسد کر دے تو دو رکعتوں کی قضا اس پر لازم ہے۔ جیسا کہ اگر وہ صراحتہً کہتا کہ اللہ تعالےٰ کے لیے مجھ پر دو رکعت نماز پڑھنا لازم ہے، تو دو رکعتیں لازم ہو جاتیں۔

پھر بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا ہے اسے پورا کرنے کے لیے حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا، تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ اس نے احرام کے بغیر گزر کر میقات کے حق میں جنایت کی اور اس کا تدارک نہیں کیا۔ لہٰذا اس کی تلافی کے لیے اس پر دم لازم ہو گا۔

اور ایسی صورت میں اگر کوئی شخص مکہ میں مقیم رہا، یہاں تک کہ سال بدل گیا۔ پھر احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا تھا، اسے پورا کرنے کے لیے احرام باندھا تو اب اس کے لیے اہل مکہ کا میقات کافی ہوگا کہ حج کی صورت میں حرم سے احرام باندھے گا۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں مقیم رہا تو اہل مکہ کے حکم میں ہو گیا، لہٰذا انہی کے میقات سے احرام باندھنا کافی ہوگا۔

صورتِ مذکورہ میں اگر کوئی شخص مکہ میں داخل ہونے کے سال میقات کی طرف لوٹا اور وہاں جاکر اپنے اوپر واجب حج مثلاً حج اسلام یا حج نذر، یا عمرۂ نذر کا احرام باندھ لیتا ہے، تو اس حج یا عمرہ کے ادا کرنے سے استحساناً وہ حج یا عمرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ جو مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہوا تھا ــــ اور قیاس یہ ہے کہ ساقط نہ ہو۔ ہاں اگر وہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے حج کی نیت بھی کر لیتا ہے تو ساقط ہو جائے گا۔ یہی زفرؒ کا قول بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر سال بدل گیا، پھر میقات کی طرف لوٹا اور حج اسلام کا احرام باندھا تو یہ حج اس کے لیے دوسرے واجب ہونے والے حج سے کافی نہ ہوگا۔ ہاں اگر صراحۃً نیت کر لے تو کافی ہو جائے گا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر جو حج یا عمرہ مجاوزت کے سبب واجب ہوا وہ دوسرے واجب کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر حج کی نذر مانی ہو تو یہ حج اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ اور جیسا کہ سال بدلنے کے بعد حج اسلام کرتا تو بھی حج بسبب مجاوزت ساقط نہ ہوتا ــــ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج یا عمرہ کا لزوم مقدس سرزمین کی تعظیم کے لیے ہوا ہے۔

اور یہ تعظیم مطلق احرام کے ساتھ واجب ہے۔ علیحدہ احرام کے ساتھ نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سرزمین میں محض حج اسلام کے احرام کے ساتھ داخل ہونا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص میقات سے ابتداءً حج اسلام کا احرام باندھتا ہے تو یہ احرام حج اسلام اور مکہ کے احترام دونوں کے لیے کافی ہے۔ اور یہ اس شخص کی طرح ہے جو مسجد میں داخل ہوا، اور فرض نماز پڑھی، کہ یہی فرض نماز، تحیۃ المسجد کے قائمقام بھی ہو جاتی ہے ــــ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ وہ ماہ رمضان کا اعتکاف کرے گا۔ پھر وہ تمام رمضان روزے رکھتے ہوئے اعتکاف کرتا ہے تو یہ جائز ہے، اور رمضان کے روزے ہی ان روزوں کے قائم مقام ہو جائیں گے، جو اعتکاف کی شرط ہیں۔ برخلاف جبکہ سال پلٹ جائے، کیونکہ جب سال پلٹنے تک اس نے مقدس سرزمین کا حق ادا نہیں کیا تو اب وہ حق فوت ہو کر دَین بن گیا اور بذاتہ اصل اور مقصود ہو گیا، لہٰذا کسی دوسرے حج یا عمرہ کے ساتھ ادا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ کوئی شخص ماہِ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانے لیکن ماہ رمضان میں نہ تو روزے رکھے اور نہ ہی اعتکاف کرے اور پھر رمضان کے روزوں کی قضا اعتکاف کے ساتھ کرے تو یہ جائز ہے لیکن اگر رمضان کے روزے تو ماہ رمضان میں رکھتا ہے

لیکن اعتکاف نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ اگلا رمضان آجاتا ہے اور وہ اپنے ذمے اعتکاف کو پورا کرنے کے لیے اس رمضان میں اعتکاف کرتا ہے اور روزے رکھتا ہے تو یہ اعتکاف جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اب اعتکاف والے روزے بذاتہ اصل و مقصود بن گئے ہیں۔ اب وہ رمضان کے روزوں کے ذیل میں ادا نہیں ہوں گے، اسی طرح یہاں ہے ___ ایسے ہی اگر کسی نے عمرۂ نذر کا دوسرے سال احرام باندھا تو (یہ عمرہ، بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے عمرہ سے) کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ عمرہ کو ایام نحر و تشریق تک موخر کرنا مکروہ ہے۔ اور اتنی تاخیر تفویت سمجھی جاتی ہے (للذا یہ عمرہ فوت ہو کر بذاتہٖ اصل و مقصود بن گیا۔)

مسئلہ: اگر کوئی شخص مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہوا، پھر اپنے گھر لوٹ گیا، پھر دوبارہ مکہ لوٹا ___ اور احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہوا ۔ تو ہر مرتبہ کے لیے ایک حج یا ایک عمرہ واجب ہے، کیونکہ ہر دخول بلا احرام وجوب کا سبب ہے۔

اس صورت میں اگر کوئی حج اسلام کا احرام باندھ لیتا ہے تو یہ دخولِ ثانی کے حج سے تو کافی ہوجائے گا۔ بشرطیکہ اسی سال ہو۔ لیکن دخولِ اول کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ دخولِ ثانی سے پہلے کا واجب حج (دخولِ ثانی کے بعد) دین بن گیا، للذا تعیین نیت کے بغیر وہ ساقط نہیں ہوگا۔

مسئلہ: تفصیلِ مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ مواقیتِ خمسہ سے حج یا عمرہ یا مکہ یا حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوئے احرام کے بغیر تجاوز کر جائے لیکن اگر ان مقامات میں داخل ہونے کا ارادہ نہیں بلکہ وہ کسی ضرورت سے بستانِ بنی عامر یا حدودِ حرم سے باہر کسی دوسری جگہ جانا چاہتا ہے تو میقات سے بلا احرام تجاوز کرنے پر کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ میقات پر گزرتے ہوئے حج یا عمرہ کا لزوم میقات کی حرمت، بقعۂ مبارکہ کی تعظیم اور دوسرے مقامات سے مقدس سرزمین کے شرف و فضیلت کے اظہار کے لیے ہوتا ہے، تو اس نیت سے گزرنا ہی احرام کا التزام کرنا ہے۔ لیکن جب وہ بیت اللہ جانے کا ارادہ ہی نہیں رکھتا تو احرام کا التزام نہ ہوا، اس لیے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص بستانِ بنی عامر یا اس سے آگے حدودِ حلّ کے اندر اندر کسی جگہ گیا۔ پھر وہاں اسے کسی ضرورت سے مکہ جانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہ احرام کے بغیر مکہ داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ بستانِ بنی عامر میں پہنچ کر وہ اہل بستان کے حکم میں داخل ہو چکا ہے، اور اہل بستان کسی ضرورت کی وجہ سے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہو سکتے ہیں، تو اسے بھی یہ اجازت حاصل ہوگی ___ اور کہا گیا ہے کہ یہ احرام ساقط کرنے کا ایک حیلہ ہے ___ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب تک میقات سے گزرتے ہوئے بستان بنی عامر میں پندرہ یا پندرہ سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت نہ ہو، اس وقت تک نہ تو احرام ساقط ہوگا اور نہ ہی اسے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی اجازت ہے۔ کیونکہ اس کے لیے بستان وطن تب قرار پائے گا۔ جب کہ

مدتِ اقامت، قیام کی نیت ہو، اور کم از کم مدتِ اقامت پندرہ روز ہے۔
۲۔ دوسری قسم کے لوگوں کا حج و عمرہ کا میقات اپنا گھر ہے، یا وہ اپنے گھر اور حرم کے درمیان حِل کے جس مقام سے چاہیں احرام باندھ سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے «و أتموا الحج والعمرۃ للّٰہ»، اور ہمیں علیؓ و ابن مسعودؓ سے روایت پہنچی ہے کہ جب ان سے اس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو۔ لہٰذا حجاج کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر گذرنا جائز نہیں ہے — اور گھر اور حرم کے درمیان پورا حِل ایک ہی شئے ہے۔ لہٰذا حِل کے آخری حصّہ تک احرام باندھنا جائز ہے۔ جیسا کہ جیسا کہ آفاقی کے لیے اپنے گھر سے لے کر میقات کے آخری حصہ تک احرام باندھنا جائز ہے۔
اگر اہلِ حِل سے کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوئے اپنے میقات سے گزر گیا اور حدودِ حرم میں احرام کے بغیر داخل ہوگیا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے یا بعد میقات کی طرف لوٹ آیا تو اس میں وہی تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے، جو ہم آفاقی کے سلسلہ میں بیان کر چکے ہیں۔
اسی طرح آفاقی یا مکی جب بستانِ بنی عامر میں آجائیں تو یہ اہلِ بستان کے حکم میں سمجھے جائیں گے کہ حج یا عمرہ کی صورت میں ان کا میقات اہل بستان کا ہوگا۔ اسی طرح بستانی یا مکی اگر حدودِ مواقیتِ خمسہ سے باہر نکل جائیں تو حج یا عمرہ کی صورت میں آفاقی سمجھے جائیں گے کہ ان کیلئے بھی احرام کے بغیر اہلِ آفاق کے میقات سے گزرنا جائز نہ ہوگا، جبکہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو۔ اس کی وجہ گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں۔
مسئلہ: ہمارے نزدیک حدودِ حِل میں رہنے والوں کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے، بشرطیکہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو — شافعی کے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور ان کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مکہ میں بار بار آنا جانا ہو تو سال میں ایک مرتبہ احرام باندھنا واجب ہے۔
صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لکڑہاروں کو احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی تھی۔ اور لکڑہاروں کی عادت یہ ہے کہ وہ میقات سے تجاوز نہیں کرتے — اور ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ مکہ سے نکل کر مقام قدید تک پہنچے تھے کہ انھیں مدینہ میں فتنہ برپا ہونے کی خبر پہنچی تو وہ لوٹ آئے اور بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے — نیز اس لیے کہ بستان حرم کے توابع سے ہے۔ لہٰذا حرم کے ساتھ لاحق سمجھا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ اہل بستان کی ضروریات مکہ سے متعلق ہیں، اس لیے انہیں ہر وقت مکہ آنے جانے کی حاجت رہتی ہے۔ پس اگر احرام کے بغیر ان کے لیے مکہ میں داخل ہونا ممنوع ہو تو وہ تنگی اور حرج میں واقع ہو جائیں گے۔ اور حرج شرعاً منفی ہے۔
۳۔ تیسری قسم کے لوگوں کا میقات حج کے لیے حرم اور عمرہ کے لیے حِل ہے۔ چنانچہ مکی حج کیلئے

اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور عمرے کے لیے تنعیم یا حل کے کسی دوسرے مقام سے احرام باندھے۔

حج کے سلسلے میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلیل ہے کہ " وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ "، اور علیؓ و ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو" مگر اہل حرم کیلئے عمرہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اہل حرم کے لیے یہ حکم صرف حج کے بارے میں باقی رہا —— اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرامؓ کو عمرہ ادا کرکے حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم دیا تو پھر یوم ترویہ میں یہ حکم دیا کہ مسجد حرام سے حج کا احرام باندھیں۔ اب عمرے کی ادائیگی کے ساتھ حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم اگرچہ منسوخ ہے، لیکن مسجد حرام سے احرام باندھنے کا حکم منسوخ نہیں ہوا اور مکی چاہے مقام ابطح سے احرام باندھے یا حرم میں جہاں سے چاہے باندھے لیکن مسجد سے احرام باندھنا اولیٰ ہے، اس لیے احرام عبادت ہے اور عبادت مسجد میں ادا کرنا اولیٰ ہوتا ہے، جیسے نماز کا حکم ہے

رہا عمرے کا احرام! تو اس کی وجہ یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے روانگی کا ارادہ فرمایا تو آپؐ عائشہؓ کے پاس گئے، وہ رو رہی تھیں، اور سبب یہ بیان کیا کہ " آپؐ کی تمام ازواج دو عبادتوں کے ساتھ لوٹیں اور میں ایک عبادت کے ساتھ لوٹوں اس پر آپؐ نے عائشہؓ کے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ انہیں تنعیم سے احرام بندھوا کر عمرہ کروا لاؤ۔ نیز اس لیے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ اس کے افعال حل اور حرم دونوں میں پائے جائیں۔ لیکن اگر مکی عمرے کا احرام بھی حرم سے باندھتا ہے، جبکہ عمرہ ادا بھی مکہ میں ہی کیا جاتا ہے تو عمرے کے افعال حل اور حرم میں ادا نہ ہوئے، بلکہ پورے افعالِ عمرہ حرم میں ادا ہو گئے۔ یہ چیز شرع میں عمل احرام کے خلاف ہے

افضل یہ ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں سے احرام باندھا تھا، اور صحابہ کرام بھی عمرے کے لیے یہیں سے احرام باندھتے تھے جو شخص حرم کا نہ ہو، اور حرم میں آجائے، پھر حج یا عمرے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے اہلِ حرم کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اب یہ اہل حرم سے ہو گیا ہے۔ چنانچہ حج کی صورت میں اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور جب عمرہ کے احرام کا ارادہ ہو تو تنعیم جائے اور حل میں عمرہ کیلیے احرام باندھے

مسئلہ: اگر مکی نے اپنا میقات چھوڑ دیا، پس حج کے لیے حل سے احرام باندھا اور عمرہ کے لیے حرم سے، تو اس پر دم واجب ہے، ہاں اگر لوٹے اور تلبیہ کی تجدید کرے یا نہ کرے تو اس میں وہی تفصیل و اختلاف ہے جو آفاقی کے سلسلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص حرم سے حدودِ حل کی طرف نکل آیا، لیکن میقات سے تجاوز نہیں کیا۔ پھر مکہ لوٹنا چاہتا ہے، تو وہ احرام کے بغیر مکہ جا سکتا ہے۔ کیونکہ اہل مکہ لکڑیاں چننے، گھاس اکٹھی کرنے کے حل میں آنے کے محتاج ہیں۔ پس اگر ہر مرتبہ مکہ لوٹتے ہوئے احرام لازم قرار دیا جائے، تو اس میں حرج ہے۔

فصل

وہ افعال جن کا احرام باندھا جاتا ہے

مُحْرَم بہٖ افعال بنیادی طور پر تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) صرف حج (۲) صرف عمرہ (۳) حج مع عمرہ اور مُحْرَم بہٖ کی انواع کے مطابق مُحْرِمین کی بھی تین انواع ہیں (۱) مفرد بالحج (۲) مفرد بالعمرۃ (۳) جامع بین الحج والعمرۃ ـــ تفصیل یہ ہے ـــ

مفرد بالحج وہ ہے جو صرف حج کا احرام باندھے ـــ مفرد بالعمرۃ وہ ہے جو صرف عمرے کا احرام باندھے ـــ اور جامع بین الحج والعمرۃ کی دو قسمیں ہیں۔ قارن اور متمتع ـــ اس لیے ضروری ہے کہ قارن اور متمتع کا شرعی معنی بیان کیا جائے قران اور تمتع کے سبب کیا واجب ہوتا ہے؟ اور افراد، قران اور تمتع میں سے کونسا طریقۂ حج افضل ہے؟ ان تمام امور کی وضاحت کی جائے۔

قارن عرفِ شرع میں قارن اُس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو رکن عمرہ یعنی پورا طواف یا اکثر طواف سے پہلے عمرہ کے احرام اور حج کے احرام کو جمع کرے۔ چنانچہ پہلے عمرہ ادا کرے پھر حلق یا قصر کروا کر عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے حج کا احرام بجا لائے۔ خواہ دونوں احراموں کی اکٹھی نیت کرے یا الگ الگ نیت کرے چنانچہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا پھر طواف عمرہ سے پہلے یا طواف عمرہ کے اکثر حصہ سے پہلے حج کے احرام کی نیت کر لی تو وہ قارن ہی ہوگا کیونکہ قران کا معنی ـــ یعنی دو احراموں کا جمع کرنا ـــ اور قران کی شرط پائی گئی ـــ اور اگر طوافِ عمرہ کے بعد یا طوافِ عمرہ کے اکثر حصہ کے بعد حج کے احرام کی نیت کی تو قارن نہیں بنے گا بلکہ متمتع ہوگا کیونکہ تمتع کا معنی صادق آ رہا ہے۔ یعنی رکنِ عمرہ ـــ مکمل طواف، سات چکر یا اکثر طواف، چار چکر ـــ کے بعد حج کے احرام کی نیت کرنا۔ جیسا کہ ہم متمتع کی تفصیل میں ذکر کریں گے۔ انشاءاللہ

اسی طرح اگر کسی نے پہلے حج کے احرام کی نیت کی پھر اس کے بعد عمرے کے احرام کی نیت کی تو وہ قارن ہی ہوگا کیونکہ قِران کا معنی پایا گیا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ عمرہ کا احرام حج کے احرام سے مقدم ہو۔ دیکھئے! فعلاً عمرہ، حج سے پہلے ہوتا ہے تو اسی طرح قولاً بھی عمرہ کا احرام پہلے ہونا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا کر بیٹھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے حج کا احرام باندھا ہے لیکن ابھی تک طوافِ عمرہ نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ پہلے عمرہ کا طواف و سعی کرے۔ پھر حج کا طواف و سعی کرے تاکہ فعلاً ترتیب کی رعایت ہو سکے۔ اور اگر طوافِ عمرہ نہیں کیا اور عرفات چلا گیا اور وہاں وقوف کر لیا تو اس کا عمرہ ختم ہو گیا کیونکہ حج کی وجہ سے عمرہ فی الجملہ ختم ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عائشہؓ عمرہ کے احرام سے مکہ آئیں تو ان کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا۔

"عمرہ چھوڑ دو، اور حج کا احرام باندھو اور حج میں وہی کچھ کرو جو دوسرے حاجی کر رہے ہیں"ـ

اور صورت مذکورہ میں عمرہ چھوڑنے کی دلیل وقوف عرفات ـ پایا گیا کیونکہ حج کے رکن اصلی کے ساتھ

اشتغال ہو گیا پس یہ اشتغال ترتیب فعلی فوت ہونے کی وجہ سے ضرورۃً عمرہ چھوڑنے کو متضمن ہے۔
اور کیا محض عرفات کی طرف روانگی سے عمرہ ختم ہو جائے گا؟ "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ محض روانگی سے عمرہ ختم نہیں ہوتا — اور "کتاب المناسک" میں مذکور ہے کہ اس میں ایک پہلو قیاس کا ہے۔ اور ایک استحسان کا — قیاس تو یہ کہتا ہے کہ عمرہ ختم ہو جائے اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ختم نہ ہو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ باب صلوٰۃ میں ابوحنیفہؒ کے قاعدہ پر قیاس کیا جائے تو ختم ہونا چاہیے۔ کیونکہ باب صلوٰۃ میں ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن ظہر کی نماز اپنے گھر پڑھے پھر جمعہ کے لیے گھر سے نکلے تو محض نکلنے سے ظہر کی نماز ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ختم ہونا چاہیے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ جب تک وقوف عرفات نہیں ہو جاتا اس وقت تک عمرہ ختم نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ اور نماز کی حیثیت میں فرق ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جمعہ کی طرف سعی اداءِ جمعہ کی ضروریات سے ہے اور جمعہ کی ادائیگی ظہر کی بقاء کے منافی ہے۔ اسی طرح جو چیز اس کے لوازم سے ہے اس کا وجود بھی ظہر کی بقاء کے منافی ہوگا۔ کیونکہ کسی شئی کے لوازم اس کے ساتھ لاحق سمجھے جاتے ہیں — اور یہاں عرفات کی طرف روانگی اگرچہ وقوف عرفات کی ضرورات سے ہے لیکن وقوف عرفات صحیح عمرہ کی بقاء کے منافی نہیں اس لیے کہ قارن اور متمتع کا عمرہ وقوف عرفات کے ساتھ صحیح باقی رہتا ہے یہاں تو صرف افعال میں ترتیب کی رعایت کی حاجت ہے۔ تو جب تک ارکان عمرہ سے پہلے ارکانِ حج نہیں پائے جاتے، ترتیب فوت نہیں ہوگی۔ اور رکنِ حج وقوفِ عرفات ہے۔ عرفات کی طرف محض روانگی رکنِ حج نہیں ہے۔ اس لیے روانگی سے افعال میں ترتیب فوت نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اگر کسی نے حج کے احرام کی نیت کی۔ اور طواف بقاء کر لیا پھر عمرہ کے احرام کی نیت کی، تو مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ افعالِ عمرہ، افعالِ حج سے مقدم ہوں۔ تو جب سنت تقدیم ترک کی تو بدعت پائی گئی۔ اس لیے مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ لیکن عمرہ چھوڑنے کا حتمی حکم نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ افعالِ حج سے طوافِ بقاء ادا ہوا ہے جو کہ رکن نہیں ہے — اور اگر کوئی اس صورت میں عمرہ میں مشغول رہا اور پورا کر لیا تو یہ عمرہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اصل عبادت بجا لایا ہے۔ ہاں ترتیب فعل ترک کر کے سنت کے خلاف کیا، اور ترکِ سنت موجب اساءت ہے۔ موجب فساد نہیں — اور اس صورت میں دمِ قران اس پر واجب ہوگا۔ کیونکہ احرامِ حج و عمرہ جمع ہونے سے قران ہو گیا، اور قران جائز اور مشروع بھی ہے — اور اگر عمرہ چھوڑ دیتا ہے، تو عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ عمرہ چھوڑنا، احرامِ عمرہ کو فسخ کرنا ہے اور فسخِ احرام۔ احرام میں نقص داخل کرنے سے بڑی جنایت ہے۔ اور نقص سے دم واجب ہوتا ہے تو فسخ سے بدرجہ اولیٰ دم واجب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

متمتع: عرفِ شرع میں متمتع اس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو عمرے کا احرام باندھے، اور عمرے کے افعال طواف اور سعی یا رکنِ عمرہ کا اکثر حصہ — یعنی طواف کے چار یا اس سے

زیادہ چکر ۔۔۔ اشہرِ حج میں بجا لائے۔ پھر اشہرِ حج میں ہی حج کا احرام باندھے اور اسی سال ان ایام میں اپنے گھر بار کی طرف مکمل اور صحیح رجوع سے پہلے حج کرے۔ اس طرح ایک سفر میں دو عبادتیں ادا ہو جائیں گی۔ خواہ عمرے کے احرام سے حلق یا قصر کے ذریعے حلال ہو یا نہ ہو۔ جبکہ تمتع کی وجہ سے ھدی پیش کر رہا ہو کیونکہ ھدی پیش کرنے کی صورت میں عمرہ و حج کے درمیان حلال ہونا جائز نہیں ہے اور احرام عمرہ کھولنے سے پہلے حج کا احرام باندھنا ضروری ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ ھدی پیش کرنا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا ۔۔۔ تو متمتع کی دو قسمیں ہو گئیں۔ ایک وہ متمتع ہے جو ھدی پیش نہیں کر رہا اور دوسرا وہ ہے جو ھدی پیش کر رہا ہے۔ چنانچہ جو متمتع ھدی پیش نہیں کر رہا۔ اس لیے کہ افعالِ عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بلا اختلاف حلال ہونا جائز ہے اور جب وہ احرام کھول دے تو باقی حلال ہونے والوں کی طرح یہ بھی حلال ہو گیا۔

یہاں تک کہ حج کا احرام باندھے۔ کیونکہ جب عمرے کا احرام کھول دیا تو احرام سے نکل گیا اور اس کے ذمے کچھ باقی نہ رہا پس وہ مکہ میں حلال ہو کر مقیم رہے یعنی مکمل طور پر اپنے گھر نہ لوٹے کیونکہ اس طرح گھر لوٹنے سے تمتع فاسد ہو جاتا ہے ۔۔۔ اور جو متمتع ھدی لے کر آتا ہے۔ اس کے لیے حج سے فارغ ہونے کے بعد یوم نحر میں ہی حلال ہونا جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کے لیے بھی عمرے کے بعد احرام کھول دینا حلال ہے اور ھدی لانا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا ۔۔۔ صحیح ہمارا قول ہے اس لیے انسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لائے تو آپؐ نے اصحابؓ کو حکم دیا کہ حلق کر والیں سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ ھدی ہے اور اسماءؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"جس کے ساتھ ھدی ہے وہ اپنے احرام پر برقرار رہے اور جس کے ساتھ ھدی نہیں ہے وہ حلق کر والے"۔ اور روایت ہے کہ جب آپؐ نے اپنے اصحابؓ کو حلال ہونے کا حکم دیا تو انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپؐ تو حلال نہیں ہو رہے؟ اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ "میں ھدی لایا ہوں اس لیے میں اپنا احرام یوم نحر تک نہیں کھولوں گا" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقع پر فرمایا "جس معاملہ کا مجھے بعد میں علم ہوا اس کا اگر مجھے پہلے علم ہو جاتا تو میں ھدی نہ لاتا اور دوسرے لوگوں کی طرح احرام کھول دیتا" تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلا دیا کہ ھدی لانا احرام کھولنے سے مانع ہے۔ نیز اس لیے کہ ھدی لانے کا احرام پر اثر مرتب ہوتا ہے کہ ھدی لے کر چلنے سے احرام شروع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ ھدی کی بقا کا احرام پر یہ اثر مرتب ہو کہ وہ حلال ہونے سے مانع ہو جائے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک حج تمتع میں عمرے کا احرام خواہ اشہرِ حج میں باندھے یا ان سے پہلے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ پورے افعالِ عمرہ یا رکن عمرہ یا رکن کا اکثر حصہ اشہرِ حج میں بجا لائے ۔۔۔ اور شافعیؒ کے نزدیک حج تمتع کے لیے یہ شرط ہے کہ عمرے کا احرام اشہرِ حج میں باندھے۔ چنانچہ اگر عمرے کا احرام اشہرِ حج سے پہلے باندھ لیا تو تمتع نہیں ہوگا اگرچہ افعال

عمرہ اشہرِ حج میں بجا لائے۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک احرام رکن ہوتا ہے اس لیے یہ افعالِ عمرہ کا ایک حصّہ ہے اور افعالِ عمرہ کا اشہرِ حج میں ہونا ضروری ہے۔ اور احرام پہلے باندھنے سے پورے افعالِ عمرہ اشہرِ حج میں نہ پائے گئے۔ اس لیے تمتع صحیح نہ ہوا۔ اور ہمارے نزدیک احرام رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ بنا بریں تمام افعالِ عمرہ اشہرِ حج پائے گئے اس لیے تمتع درست ہوا۔

مسئلہ: مکّہ والوں اور مواقیت کی حدود کے اندر رہنے والوں کے لیے حج قران اور تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ بھی قران اور تمتع کر سکتے ہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی۔	پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ اُٹھائے تو جو قربانی میسّر ہو (پیش کرے)

کہ اس فرمان میں اہل مکّہ اور دوسرے لوگوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

ذٰلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔	یہ اس شخص کے لیے ہے جس کے گھر والے مسجدِ حرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے حج تمتع کو باہر والوں کے لیے مخصوص قرار دیا کیونکہ لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے ــــ پھر مسجد حرام کے پاس رہنے والے لوگ کون ہیں؟ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ لوگ اہلِ مکّہ اور اہلِ حل ہیں۔ جن کے گھر بار مواقیتِ خمسہ کی حدود کے اندر ہوں۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مصداق اہلِ مکّہ ہیں کیونکہ حضور و قرب کا معنی انہی پر صادق آتا ہے ــــ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اہلِ مکّہ اور مکّہ سے اتنی مسافت کے اندر اندر رہنے والے لوگ ہیں، جہاں تک نماز کا قصر جائز نہیں ہوتا ــــ کیونکہ اتنی مسافت تو مکّہ کے توا لہ سے شمار ہو سکتی ہے اس سے زیادہ نہیں ــــ صحیح ہمارا قول ہے۔ کیونکہ مواقیتِ خمسہ ـ رہنے والوں کی منازل مکّہ کے توابع سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ان لوگوں کے لیے بو ضرورت مکّہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال ہے۔ لہٰذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین میں ہیں۔

اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ اہلِ مکّہ کو تمتع اور قران کی اجازت نہیں ہے نیز اس ـ کہ اشہرِ حج میں عمرہ کی اجازت بطور رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "الحج اشھر معلومات" اس کی ایک تاویل یہ بیان کی گئی ہے کہ "للحج اشھر معلومات" یعنی حج کے لیے ـ مہینے مقرر ہیں اور لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مہینے ہ لیے مخصوص ہوں، اور ان میں کوئی دوسرا (بیت اللہ سے تعلق رکھنے والا) عمل جائز نہ ہو، لیکن ان مہینوں میں آفاقی کو عمرہ کی رخصت دی گئی۔ اس لیے کہ دو بار سفر کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ تو

آفاقی کی رعایت رکھتے ہوئے ایک سفر کو ساقط کر دیا گیا (کہ اب وہ عمرہ کے لیے الگ سفر کرنے کی مشقت سے بچ جائے گا) یہ وجہ اور علت اہلِ مکّہ اور ان کے تابعین میں نہیں پائی جاتی اس لیے اشھرِ حج میں ان کے لیے عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح صحابیؓ مذکور سے روایت ہے کہ "ہم اشھرِ حج میں عمرہ کرنا اکبر کبائر گناہوں سے شمار کرتے تھے۔ پھر اس کی رخصت دے دی گئی" اور رخصت کسی ضرورت کے تحت ہوتی ہے۔ اور ضرورت اہلِ آفاق کو ہے، اہلِ مکّہ کو نہیں۔ لہٰذا اہلِ مکّہ کے لیے اشھرِ حج میں عمرہ کرنا معصیت ہی رہے گا ـــ نیز اس کے لیے کہ تمتع کی شرط یہ ہے کہ متمتع عمرہ و حج اشھرِ حج میں ادا کرے۔ اور ان دونوں کے درمیان اپنے گھر اور اہل میں نہ جائے، اور مکی کے حق میں یہ شرط پائی نہیں جا سکتی، کیونکہ وہ عمرہ و حج کے درمیان لامحالہ اپنے گھر کے قریب ہوگا۔ لہٰذا شرط مفقود ہونے کی وجہ سے وہ حج تمتع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ:۔ اگر مکی نے اشھرِ حج میں عمرہ و حج جمع کر لیے تو اس پر دم لازم ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ گناہ کے کفارہ کا دم ہے، دم نسک نہیں ہے، جو بطور شکر نعمت ہوتا ہے چنانچہ اس دم سے خود کھانا مباح نہیں ہے اور نہ تنگ دستی کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ دم نسک ہے۔ چنانچہ اس سے خود کھا بھی سکتا ہے اور ھدی کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام بھی ہو سکتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر آفاقی نے اشھرِ حج سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا پھر عمرہ کے احرام سے مکّہ میں داخل ہوا، جبکہ ارادہ حج تمتع کا ہے، تو اسے چاہیے کہ حالتِ احرام میں ہی مکّہ میں مقیم رہے پھر اشھرِ حج شروع ہونے پر افعالِ عمرہ بجا لائے پھر حج کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو یہ حج تمتع ہو جائے گا۔ لیکن اگر عمرہ کے پورے افعال یا اکثر حصہ اشھرِ حج سے پہلے ادا کر لیے پھر اشھرِ حج شروع ہوئے تو حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو بھی متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ عمرہ و حج اشھرِ حج میں مکمل طور پر نہیں پائے گئے ـــ اور اگر اشھرِ حج شروع ہونے کے بعد دوسرے عمرے کا احرام باندھ لیا تو بھی بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ مکّہ میں مقیم ہونے کے بعد وہ اہلِ مکّہ کے حکم میں ہوگیا، اس لیے کہ اب اس کا میقات وہی ہے جو اہلِ مکّہ کا میقات ہے لہٰذا اب، اس کے لیے تمتع درست ہی نہیں ہے ـــ ہاں اگر اپنے وطن لوٹ جائے اور پھر عمرہ کا احرام باندھ کر مکّہ آئے تو حج تمتع ہو جائے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے ـــ اور صاحبینؒ کا قول ہے کہ اپنے وطن چلا جائے یا کسی ایسی جگہ چلا جائے جہاں کے رہنے والے تمتع اور قران کر سکتے ہیں ـــ اس کی تفصیل آرہی ہے ـــ پھر عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تو بھی تمتع ہو جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر مکی وغیرہ کسی ایسے شخص نے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا جس کے لیے تمتع کرنا جائز نہیں ہے، تو اس پر لازم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک چھوڑ دے کیونکہ اس کے لیے ان دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے اور معصیت سے بچنا لازم ہے ـــ پھر دیکھا جائے۔ اگر

عمرہ کے احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام ایسے وقت میں باندھا، جبکہ طوافِ عمرہ بالکل نہیں کیا۔ تو وہ عمرہ چھوڑ دے۔ کیونکہ عمرہ کا عمل قلیل ہے اور حج کا عمل کثیر ہوتا ہے، لہٰذا عمرہ کی مؤنت حج سے خفیف ہے اس لیے عمرہ کا چھوڑنا آسان ہے ـــــ نیز اس لیے کہ معصیت کا سبب عمرہ بنا کیونکہ اسے حج کے وقت میں داخل کیا گیا، لہٰذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے ـــــ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں عمرہ چھوڑے اور حج کے افعال بجالائے اور عمرہ کی چھوڑنے کی وجہ سے اس پر ایک دم اور عمرہ کی قضاء لازم ہو گی۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے ـــــ اور اگر صورتِ مذکورہ میں پورا یا اکثر طوافِ عمرہ کر لیا ہے تو پھر عمرہ نہ چھوڑے بلکہ حج چھوڑ دے کیونکہ عمرہ تو ادا ہو چکا ہے اور حج ادا نہیں ہوا۔ تو حج چھوڑنے میں فعل کی ادائیگی سے رکنا ہے اور عمرہ چھوڑنے میں ایک عمل کا ابطال ہے۔ اور کسی عمل سے رُک جانا عمل کو باطل کرنے سے کمتر ہے، لہٰذا حج کا چھوڑنا اولیٰ ہو گا۔

اور اگر صورتِ مذکورہ میں طوافِ عمرہ کا ایک یا دو یا تین چکر لگا لیئے ہیں تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حج چھوڑ دے۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ عمرہ چھوڑ دے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ چھوڑنے کی مؤنت کم اور ہلکی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ اسے چھوٹا حج کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے۔ اور یہاں اس کی ادا کردہ مقدار کا اعتبار نہیں ہو گا کیونکہ یہ مقدار اقلّ ہے۔ اور اکثر مقدار ادا نہیں ہوئی۔ اور اکثر کے مقابلے میں اقلّ کو معدوم سمجھا جاتا ہے تو گویا اس نے عمرہ کا کوئی فعل ادا نہیں کیا تھا۔ واللہ اعلم ـــــ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حج چھوڑنے میں عمل سے رکنا ہے۔ اور عمرہ چھوڑنے میں عمل کا ابطال ہے اور عمل سے رکنا، عمل باطل کرنے سے کمتر ہے لہٰذا حج چھوڑنا اولیٰ ہو گا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ابھی تک حج کا کوئی عمل نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس وقت تک اس نے صرف احرام حج باندھا ہے اور احرام کا ادائیگی افعال سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں، جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا حج چھوڑنے میں عمل کا ابطال نہیں ہے بلکہ ایک عمل سے صرف رکنا ہے لیکن دوسری صورت میں عمرہ کا کچھ حصّہ ادا کر چکا ہے اگرچہ قلیل ہے تو عمرہ چھوڑنے سے اتنی مقدارِ عمل باطل ہو جائے گی؛ اس لیے حج سے رکنا ہی اولیٰ ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب حج چھوڑ دے تو حج چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم اور حج اور عمرہ کی قضاء لازم ہو گی ـــــ اس جنس کے مسائل میں اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص پر عمرہ چھوڑنا لازم ہو گیا، پس اس نے عمرہ چھوڑ دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے دم لازم ہو گا کیونکہ وہ عمرہ کے احرام سے قبل از وقت حلال ہو گیا۔ لہٰذا مُحصَر کی طرح اس پر دم لازم ہے اور متروکہ عمرہ کی جگہ ایک عمرہ بھی لازم ہے کیونکہ وہ عمرہ شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا، جب اسے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرے ـــــ اور جس شخص پر حج چھوڑنا لازم ہوا اور اس نے حج چھوڑ دیا تو اس پر حج چھوڑنے کی وجہ سے دم اور ایک حج و عمرہ لازم ہیں ـــــ لزوم دم کی وجہ تو وہی ہے۔ جو عمرہ کے ذیل میں گزری ـــــ حج کا لزوم اس لیے ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو

گیا ــــ اور عمرہ اس لیے لازم ہوتا ہے کہ احرام باندھنے کے سال میں حج کے افعال ادا نہیں ہوئے۔ لہٰذا یہ حج فوت کرنے والے کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی عمرہ لازم ہوگا، جیسا کہ حج فوت کرنے والے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر اسی سال حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر عمرہ لازم نہیں ہوگا۔

جس شخص پر حج وعمرہ سے کوئی ایک چھوڑنا لازم ہوا لیکن وہ اس میں مشغول رہا تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا جمع کرنا معصیت تھا۔ تو اس نے جمع کرکے ایک میں نقص داخل کر دیا۔ لہٰذا اس پر دم لازم ہوگا۔ لیکن یہ دم کفارہ ہے دم تمتع نہیں، چنانچہ اس ذبیحہ سے خود کھانا جائز نہیں اور تنگ دستی کی حالت میں روزہ اس دم کے بدلے کافی نہیں ہوتا۔

مسئلہ :۔ ان مسائل سے ایک یہ مسئلہ بھی تعلق رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو حجوں کا اکٹھا احرام باندھ لے یا دو عمروں کا اکٹھا احرام باندھ لے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول کے مطابق دونوں اس پر لازم ہو جائیں گے ــــ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک لازم ہوگا۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے ــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو عبادتوں کا احرام باندھ کر دونوں کو اکٹھا ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا دونوں کا اکٹھا احرام منعقد ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ کوئی شخص دو نمازوں یا دو روزوں کی اکٹھی نیت کر لے تو یہ درست نہیں ہے۔ برخلاف جبکہ حج اور عمرہ کا احرام باندھے کہ ان دونوں کا ادا کرنا ممکن ہے لہٰذا ان کا احرام بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی روزے اور نماز کی نیت کر لے ــــ ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے عمل کا احرام باندھا ہے جس پر دو مختلف وقتوں میں قادر ہے۔ لہٰذا احرام صحیح ہوگا جیسا کہ حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام صحیح ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ شکار کرنے کی جزا میں ظاہر ہوتا ہے کہ شیخین کے نزدیک ایک شکار کے دو فدیے لازم ہوں گے، کیونکہ احرام دو عبادتوں کا تھا۔ اور محمدؒ کے نزدیک صرف ایک فدیہ لازم ہوگا کیونکہ ایک عبادت کا احرام منعقد ہوا تھا۔

ــ پھر ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے درمیان ان دونوں میں سے ایک کے وقتِ ارتفاض میں اختلاف ہے۔ ابویوسفؒ کے نزدیک احرام کے بعد بلافصل ایک کا ارتفاض ہو جاتا ہے۔ اور ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ مکہ معظمہ کی طرف روانہ ہوتے ہی ارتفاض ہو جائے گا ــ اور دوسری روایت یہ ہے کہ جب طواف شروع کرے گا، تب ارتفاض ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر آفاقی نے عمرے کا احرام باندھا اور اسے اشہرِ حج میں ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا، پھر عمرے سے حلال ہونے کے بعد اپنے اہل کے پاس گھر چلا گیا پھر مکہ لوٹا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا، تو وہ متمتع نہیں ہوگا اور اس پر ھدیٔ تمتع لازم نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ افرادِ عمرہ اور افرادِ حج سمجھا جائے گا کیونکہ دونوں احراموں کے درمیان اس کا اپنے گھر میں المام صحیح ہو گیا اور یہ چیز تمتع سے مانع ہے ــــ شافعیؒ کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ المام کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ اس کا لغوی معنی نہیں جانتے تو "المام" کا لغوی معنی ہے "قرب" کہا جاتا ہے "اَلَمَّ بِه" یعنی اس کے قریب ہوا ــــ اور اگر آپ کو اس کا حکم شرعی معلوم نہیں ہے تو وہ بھی عرض کیے دیتے ہیں۔ المام صحیح کا حکم یہ ہے کہ یہ مانع

تمتع ہوتا ہے۔ اس لیے عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اگر متمتع مکہ میں مقیم رہے تو اس کا تمتع صحیح ہوتا ہے اور اگر اپنے گھر لوٹ جائے تو تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی اسی طرح کی روایت ہے جس میں سعید بن المسیب، سعید بن جبیر ابراہیم نخعی، طاؤس اور عطاء رحمہم اللہ جیسے حضرات شامل ہیں۔ ان سب کا یہی قول ہے اور ایسا حکم اپنی رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتا۔ پس ظاہر یہ ہے کہ ان تک یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے ـــــ نیز اس لیے کہ آفاقی کو تمتع کی رخصت اس لیے دی گئی ہے کہ وہ ایک سفر میں دو عبادتیں جمع کر لے اور دونوں عبادتوں کے درمیان منافی نسک کوئی کام خلل انداز نہ ہو اور منافی نسک کام گھر سے فائدہ اندوزی ہے لیکن جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو وطن کے فوائد اسے حاصل ہو گئے، پس اتصال باطل ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ:۔ صورت مذکورہ میں اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آیا پھر حج بھی کیا تو یہ حج تمتع ہو گا۔ کیونکہ پہلے عمرہ کا حکم گھر جانے سے ساقط ہو گیا اور حکم کا تعلق دوسرے عمرے سے ہو گیا، اور اب گھر لوٹے بغیر اشہرِ حج میں عمرہ و حج جمع ہو گئے، اسی کا نام تمتع ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کوئی طواف عمرہ کرنے کے بعد، حلق یا قصر سے پہلے اپنے گھر چلا گیا پھر اپنے گھر عمرہ کے احرام سے نکلنے سے پہلے اسی سال حج کرنے آ گیا تو یہ حج تمتع ہو گا۔ اس لیے کہ حلق کی وجہ سے لوٹنا اس پر لازم تھا۔ اس لیے کہ جس کے نزدیک جوازِ حلق کے لیے حرم شرط ہے یعنی ابوحنیفہؒ اُن کے فتویٰ کے مطابق تو لوٹنا لازم ہی تھا اور جنہوں نے حرم کو شرط قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک بھی لوٹنا اگر لازم نہیں ہے تو مستحب تو ہے ہی۔ لہٰذا تمتع صحیح ہو گا۔

مسئلہ:۔ حج تمتع میں خلل الِمام صحیح سے پڑتا ہے لیکن اگر الِمام فاسد ہے تو تمتع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ الِمام فاسد یہ ہے کہ حج تمتع میں ھدی لے کر آئے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے وطن لوٹ جائے تو اس سے تمتع باطل نہیں ہوتا۔ یہ ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا قول ہے ـــــ چنانچہ اگر شخص مذکور مکہ لوٹ آیا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج کر لیا تو وہ شیخینؒ کے نزدیک متمتع ہو گا۔ اور محمدؒ کے نزدیک الِمام فاسد سے بھی تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اسی سال حج بھی کر لے تو بھی متمتع نہیں ہو گا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحت تمتع کے لیے مانع اپنے اہل میں الِمام ہے اور یہ مانع پایا گیا۔ اور لوٹنا اس پر لازم نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اس کا تمتع ترک کرنے کا خیال ہو گیا تو اس کی ھدی حرم میں ذبح کر دینا جائز ہے۔ تو جب لوٹنا اس پر لازم نہ ہوا تو یوں ہو گیا گویا ھدی نہیں لایا۔ اور اگر ھدی نہ لاتا تو اس صورت میں تمتع باطل ہو جاتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی تمتع باطل ہو جائے گا ـــــ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ نیت تمتع پر قائم ہے، لوٹنا اس پر لازم ہے۔ لہٰذا یہ الِمام صحیح نہ ہوا۔ اس لیے تمتع بھی باطل نہیں ہو گا، جیسے قارن اپنے گھر لوٹ جائے تو قران باطل نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ الِمام صحیح سے تمتع باطل ہونے کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، یہ اپنے گھر لوٹنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص غیر اہل میں چلا گیا۔ بایں طور کہ میقات سے

نکلا اور کسی ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قران اور تمتع کر سکتے ہیں مثلاً بصرہ وغیرہ اور وہاں اپنا گھر بنایا یا نہیں بنایا، اور اسے اپنا وطن قرار دیا یا نہیں دیا، پھر مکہ لوٹ آیا اور اسی سال حج کر لیا تو کیا یہ حج تمتع ہوگا؟ جامع صغیر میں مذکور ہے یہ حج تمتع ہوگا اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ سب کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا — لیکن طحاویؒ نے لکھا ہے کہ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حج تمتع ہوگا۔ اور ان کے نزدیک یہ شخص اور وہ شخص جو مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے کہیں نہیں نکلا دونوں برابر ہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول میں یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ اور اس شخص کا موضع مذکور میں چلے جانا اور اپنے گھر چلے جانا دونوں برابر ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ میقات سے تجاوز کر کے ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قران اور تمتع کر سکتے ہیں تو پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا اور وہ اہل مکہ کے حکم سے نکل گیا، کیونکہ مستقل دوسرا سفر پایا گیا، لہٰذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا، جیساکہ اگر اپنے اہل چلا جاتا تو حج تمتع نہ ہوتا —— ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موضع مذکور میں پہنچنے سے سفر اوّل باطل نہیں ہوگا، جب تک کہ اپنے گھر نہ لوٹ جائے، اس لیے مسافر جب تک اپنے سفر میں متردد رہے، تو جب تک اپنے گھر نہ پہنچ جائے، یہ تمام ایک سفر ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اپنے گھر نہیں لوٹا، لہٰذا سفر اوّل باقی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا مکہ سے نکلا ہی نہیں لہٰذا یہ حج تمتع ہوگا اور ھدیٔ تمتع اس پر لازم ہوگی۔

مسئلہ:۔ اگر کسی شخص نے اشہرِ حج میں عمرے کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا، اور فساد کی حالت میں اسے پورا کیا اور اس سے حلال ہوا، پھر حج کا احرام باندھا اور عمرہ قضاء کرنے سے پہلے اسی سال حج کیا، تو یہ حج تمتع نہ ہوگا۔ کیونکہ تمتع اس وقت ہوتا ہے، جبکہ عمرہ و حج دونوں پائے جائیں۔ لیکن جب عمرہ فاسد ہو گیا تو عمرہ و حج دونوں جمع نہ ہوئے اس لیے حج تمتع نہیں بنے گا۔

اور صورت مذکورہ میں اگر عمرہ کی قضاء کر کے پھر اسی سال حج کرتا ہے، تو یہ تین وجہوں سے خالی نہیں۔

۱:۔ اگر عمرۂ فاسدہ سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولا اور اپنے گھر چلا گیا، پھر مکہ لوٹا اور عمرہ قضاء کیا پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع حج تمتع ہوگا، کیونکہ جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو تمتع کا اہل بن گیا، لہٰذا اس کا یہ حج تمتع ہوگا۔

۲:۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہوا، اور احرام کھولا لیکن حرم سے نہیں نکلا یا نکلا تو سہی لیکن میقات سے آگے نہیں بڑھا، اور اس سے پہلے عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی اور حج کا احرام باندھ لیا تو بالاجماع حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ فاسدہ سے حلال ہونے کے بعد اسے اہلِ مکہ سے ایک شمار کیا جائے گا، اور اہلِ مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ اور اس

جمع کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔

۳:۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہو کر احرام کھولا۔ اور عمرہ فاسدہ کی قضاء سے پہلے حرم سے نکلا اور میقات سے گزر کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع و قران کر سکتے ہیں، مثلاً بصرہ وغیرہ چلا گیا، پھر مکہ لوٹا، اور عمرہ فاسدہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کر لیا تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ گویا وہ مکہ سے نکلا ہی نہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا۔ گویا وہ اپنے گھر جاکر واپس آیا ــــ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور قران کر سکتے ہیں، تو یہ بھی انہی میں سے ایک ہو گیا اور پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا، پھر جب مکہ آیا تو یہ نیا سفر ہوا۔ اور اس سفر میں اسے دو نسک یعنی عمرہ و حج حاصل ہوئے لہٰذا وہ متمتع ہوگا، جیسا کہ وہ اگر اپنے گھر چلا جاتا پھر مکہ لوٹتا اور اشھرِ حج میں عمرہ کی قضاء کرتا اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا تو متمتع ہوتا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ بہ خلاف جبکہ مکہ کو اپنا دار بنا لے، کیونکہ اس صورت میں وہ مکی ہو گیا، اور اہل مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے ــــ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں سفر اوّل کا حکم باقی رہتا ہے کیونکہ انسان جب اپنے وطن سے سفر کرتا ہے تو وہ جب تک اپنے وطن لوٹ نہیں آتا، مسافر سمجھا جاتا ہے تو جب سفر اول کا حکم ابھی باقی ہے تو بصرہ آنے اور وہاں گھر بنانے کا کوئی اعتبار نہیں، تو یہ ایسے ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے نہیں نکلا، یہاں تک کہ عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی۔ اور ایسی صورت میں نہ وہ متمتع سمجھا جاتا ہے۔ اور نہ اس پر دم تمتع لازم ہوتا ہے، کیونکہ جب عمرہ فاسد ہو گیا، تو لازم ہے کہ مکہ سے اسے قضاء کرے، یعنی عمرے کا احرام وہاں سے باندھے، جہاں سے اہلِ مکہ عمرے کا احرام باندھتے ہیں۔ اور یہ چیز اہل مکہ کے ساتھ لاحق ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا اس کا حج اور عمرہ مکی ہوئے، کیونکہ اس کے حج و عمرہ کا میقات اہلِ مکہ کا میقات قرار پایا ہے۔ لہٰذا متمتع نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ سے فارغ ہوتے ہی مکہ میں المام پایا گیا۔ اور یہ اس مکی کی طرح ہو گیا، جو قریب ترین آفاقی علاقہ (یعنی میقات سے باہر) چلا گیا اور عمرہ کا احرام باندھا، پھر مکہ آیا اور عمرہ بجا لایا، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ متمتع نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف جبکہ اپنے وطن چلا جائے کیونکہ وطن لوٹنے سے پہلے سفر کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ مکہ روانگی کے وقت نئے سفر کا آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے سفر سے مکہ میں ہونے کا حکم منقطع ہو گیا۔ پھر اس کے بعد جب مکہ آیا اور عمرہ کی قضاء کی اور حج کیا، تو ایک سفر میں دو نسک پائے گئے، لہٰذا تمتع ہو گیا۔

مسئلہ:۔ تفصیل مذکورہ اس صورت میں ہے، جبکہ اشھرِ حج میں عمرے کا احرام باندھ پھر اسے فاسد کر دے اور فساد کی حالت میں اسے پورا کرے۔ لیکن اگر اشھرِ حج سے پہلے

عمرہ کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کردیا اور اسی حالت میں اسے پورا کیا۔ پھر اگر ابھی میقات سے نہیں نکلا تھا کہ اشہرِ حج شروع ہو گئے، اور اس نے اشہرِ حج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو وہ بالاجماع متمتع نہیں ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے، جو مکی کے تمتع کرنے کا حکم ہے کیونکہ اس صورت میں وہ اہل مکہ میں سے ایک بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ گناہ گار ہوگا، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔ اور اگر اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آتا ہے اور اشہرِ حج میں عمرہ قضاء کرتا ہے، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا ہے، تو وہ بالاجماع متمتع ہوگا۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے ـــــ اور اگر اپنے گھر تو نہیں گیا، لیکن حرم سے نکل کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور قران کر سکتے ہیں، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ لوٹا، اور اشہرِ حج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا، تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کے دو رخ ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ حج تمتع ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہلالِ شوال میقات سے باہر دیکھے، پھر احرام عمرہ باندھ کر مکہ آئے اور اشہرِ حج میں عمرہ قضاء کرے اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرے۔ اور ایک رخ یہ ہے کہ متمتع نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے، جبکہ شوال کا ہلال میقات کے اندر دیکھے ـــــ ابویوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں متمتع ہوگا ـــــ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ موضعِ مذکور میں چلے جانا یوں ہے، جیسے اپنے گھر چلے جانا، تو متمتع ہوتا، اسی طرح اس صورت میں بھی متمتع ہوگا۔ ابوحنیفہؒ پہلی صورت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں اشہرِ حج ایسے وقت میں شروع ہوئے جبکہ وہ تمتع کا اہل تھا، کیونکہ میقات سے باہر ہی اشہرِ حج شروع ہو گئے ـــــ اور دوسری صورت میں اشہرِ حج ایسے وقت میں شروع ہوتے ہیں، جبکہ وہ تمتع کا اہل نہیں۔ کیونکہ (اتنے سفر کی صورت میں) تمتع اس کے لیے شرعی طور پر ممنوع ہے۔ اور جب تک گھر نہ چلا جائے، یہ منع زائل نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی شخص نے اشہرِ حج میں عمرہ شروع کیا۔ پھر عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے اپنے گھر چلا گیا اور حالتِ احرام میں اپنے گھر رہا پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا۔ پھر اسی سال حج کیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تین صورتیں ہیں۔

۱:۔ اگر تو طواف عمرہ کے ایک یا دو یا تین چکر لگائے تھے، کہ اپنے گھر چلا گیا، پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع متمتع ہوگا۔

۲:۔ اگر عمرہ کر لیا اور احرامِ عمرہ کھول دیا، پھر اسی حالت میں اپنے گھر گیا، پھر مکہ واپس آیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع متمتع نہیں ہوگا، اس لیے کہ اپنے اہل میں المام صحیح پایا گیا اور یہ تمتع سے مانع ہے۔

۴:۔ اگر عمرے کا طواف پورا کرنے یا زیادہ حصہ بجالانے کے بعد اپنے گھر لوٹا، اور عمرہ کا احرام نہیں کھولا، اور حالتِ احرام میں اپنے گھر رہا، پھر واپس مکہ آیا اور باقی عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمتع نہیں ہے ـــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ دو سفروں میں ادا ہوا، اور اکثر حصہ پہلے سفر میں پایا گیا، یہ امر تمتع سے مانع ہے ـــــ شیخینؒ کہتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں اپنے گھر میں المام صحیح نہ تھا، کیونکہ اس کے لیے کسی نئے احرام کے بغیر اسی احرام کے ساتھ مکہ لوٹنا مباح ہے۔ تو یہ ایسا ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نیتِ تمتع سے اشھرِ حج میں عمرہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ ھدیٔ تمتع بھی لایا ہے، پھر عمرہ سے فارغ ہو کر حالتِ احرام میں اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر مکہ لوٹتا ہے اور اسی سال حج کرتا ہے تو شیخینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا، کیونکہ گھر میں المام صحیح نہ پایا گیا، تو گویا یہ مکہ میں مقیم رہا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک وجہ مذکور کی بنا پر یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر مکی کوفہ گیا، اور وہاں سے عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آیا اور عمرہ کیا۔ پھر مکہ میں حج کا احرام باندھا (اور حج کیا) تو یہ حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ و حج کے درمیان اپنے گھر میں المام صحیح پایا گیا۔ اور یہ مانعِ تمتع ہے، جیسے کوئی اپنے گھر چلا جائے (تو تمتع نہیں ہوتا) اور اس صورت میں مکی اپنے ساتھ خواہ ھدیٔ تمتع لایا ہو یا نہ لایا ہو، یعنی مکی اگر کوفہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر اپنے ساتھ ھدی بھی لائے تو بھی تمتع نہیں ہوگا، مکی کا ھدی لانا المام کی صحت سے مانع نہیں ہوتا۔ برخلاف جبکہ کوئی ھدی لائے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے گھر چلا جائے تو یہ المام صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ کوفی پر لوٹنا لازم ہے، لیکن مکی پر لوٹنا لازم نہیں ہوتا، اس لیے ھدی کے باوجود مکی کا المام صحیح سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ ھدی نہ ہو تو المام صحیح ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر مکی کوفہ سے حج قران کا احرام باندھ کر آیا تو یہ صحیح ہے، کیونکہ قران کے لیے نفسِ احرام ضروری ہے، اس لیے اس میں المام کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو مکی کا کوفہ سے احرام قران باندھ کر مکہ آنا ایسے ہے، جیسے کوئی حج قران کے لیے مکہ آئے، پھر کوفہ چلا جائے ـــــ اور ابن سماعہؒ، محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مکی کا کوفہ سے احرام قران تب صحیح ہوگا، جبکہ وہ اشھرِ حج سے پہلے مکہ سے نکل گیا ہو۔ لیکن اگر اشھرِ حج مکہ میں شروع ہونے کے بعد وہ کوفہ گیا اور وہاں سے احرامِ قران باندھ کر آیا، تو یہ قران صحیح نہیں ہے، کیونکہ جس وقت اشھرِ حج شروع ہوئے تو یہ ایسی حالت میں تھا کہ اس سال اس کا تمتع صحیح تھا نہ قران، کیونکہ یہ اہل مکہ سے ہے اور اس وقت یہ اپنے اہل میں تھا۔ اس لیے محض کوفہ جانے سے اس کی حیثیت میں تغیر نہیں ہوگا۔

نوادر ابن سماعہؒ میں محمدؒ سے مذکور ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں عمرے کا احرام باندھا۔ اور پھر اسی احرام پر آئندہ سال کے شوال تک قائم رہا پھر اس شوال میں طواف عمرہ کیا اور اسی (آئندہ) سال میں حج کر لیا تو یہ متمتع ہوگا۔ کیونکہ یہ اپنے احرام پر قائم رہا اور عمرہ و حج کے افعال اشہر حج میں بجا لایا، تو یوں ہوگیا، گویا اس نے اشہر حج میں عمرے کا احرام شروع کیا اور اسی سال حج کر لیا۔ اور اگر یوں ہوتا تو یہ متمتع ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی ہوگا —— اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص پر عمرے کے ذریعہ حج سے حلال ہونا واجب ہوا، اور اس نے یہ عمرہ اگلے سال تک مؤخر رکھا، پھر اگلے شوال میں عمرہ کرکے حلال ہوا اور اسی سال حج کر لیا تو یہ متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس وقت اس نے جو عمرہ ادا کیا ہے، یہ تمتع کے لیے نہیں ہے، بلکہ احرام حج سے نکلنے کے لیے ہے۔ اس لیے ان افعال کو عمرہؒ تمتع میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ بہ خلاف پہلی صورت کے (کہ وہاں عمرہ کسی دوسرے مقصد کے لیے نہیں تھا)

فصل

متمتع اور قارن پر تمتع اور قران کے حوالے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

متمتع پر بالا جماع ھدی واجب ہوتی ہے —— ھدی کے حوالے سے درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی (۱) ھدی کی تفسیر (۲) وجوب ھدی کا بیان (۳) وجوب کی شرط کا بیان (۴) واجب کی صفت کا بیان (۵) واجب کی ادائیگی کے مکان کا بیان (۶) واجب کی ادائیگی کے زمان کا بیان۔

ھدی کی تفسیر

آیت تمتع میں مذکور ھدی کی تفسیر میں صحابہؓ کا اختلاف ہے۔ علی، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس سے مراد (شاۃ، بھیڑ، بکری) ہے۔ اور ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اس سے مراد اونٹ اور گائے ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ھدی کا اسم اونٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے، لیکن یہاں آیت کریمہ میں اجماع فقہاء کی روشنی میں شاۃ مراد ہے۔ چنانچہ ھدیٔ تمتع میں شاۃ کے جواز پر سب کا اجماع ہے —— نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ھدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ادنیٰ درجہ کی ھدی شاۃ ہے"۔ ہاں! اونٹ، گائے سے افضل ہے اور گائے، بکری سے افضل ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شاۃ کو ادنیٰ درجہ کی ھدی قرار دے کر اشارہ فرما دیا کہ اونٹ اور گائے ھدی کا اعلیٰ

درجہ ہے ــــ نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جمعہ کے لیے جلدی آنے والا اُونٹ کی هدی پیش کرنے والے کی طرح ہے، پھر کچھ ٹھہر کر آنے والا، گائے کی هدی پیش کرنے والے کی مانند ہے اور اس کے بعد آنے والا بکری کی هدی لانے والے کی مثل ہے" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود اُونٹوں کی هدی لاتے تھے اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ آپؐ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔ نیز اس لیے کہ اُونٹ کا گوشت اور قیمت گائے سے زیادہ ہے اور گائے کا گوشت اور قیمت بکری سے زیادہ ہے، پس اُونٹ فقراء کے لیے نفع ترین ہے، اس لیے افضل ترین ہے (پھر گائے کا درجہ ہے اور ادنیٰ درجہ بکری کا ہے)

وجوبِ هدی کے دلائل

هدی کا وجوب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے کہ۔

فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الهدی۔ — پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے کا فائدہ اٹھائے تو جو هدی میسّر ہو (لازماً ذبح کرے)

جیسا کہ اس فرمان میں ہے!

فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من رأسہ ففدیۃ۔ — پس تم سے جو مریض ہو یا اس کے سر میں اذیت ہو تو فدیہ دے۔

یعنی حلق کروالے تو لازماً فدیہ دے۔ اسی طرح اس فرمان میں ہے!

فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ — پس تم سے جو مریض ہو یا مسافر ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرلے۔

یعنی اگر روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں روزے لازماً رکھے!
نیز اجماع سے بھی هدی کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

وجوبِ هدی کی شرط

هدی واجب ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کی استطاعت رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ هدی واجب کی ہے، جو میسّر ہو۔ اور وجوب اسی پر ہوتا ہے، جو استطاعت رکھتا ہو۔ اور اگر هدی کی استطاعت نہیں رکھتا تو تین روزے ایامِ حج میں رکھے اور سات روزے گھر لوٹ کر رکھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے۔

فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ۔ — پس جو شخص (هدی) نہیں پاتا تو تین دن حج میں روزے رکھے اور سات جب تم لوٹ جاؤ، یہ پورے دس ہوئے۔

اور یہ بلا اختلاف ناجائز ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے ہی تین روزے رکھ لے۔ لیکن کیا اشہرِ حج میں عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے یہ تین

روزے رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے اصحابؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے خواہ عمرہ کا طواف کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہاں عمرے کا احرام باندھ چکا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک حج کا احرام نہیں باندھ لیتا، یہ روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ فقیہ ابواللیثؒ نے اختلاف کا ایسا ہی بیان کیا ہے ـــ اور امام الہدی الشیخ ابومنصور الماتریدی رحمہ اللہ یوں بیان کرتے ہیں کہ قیاس یہ ہے کہ جب تک حج شروع نہ ہو جائے، یہ روزے رکھنا جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فى الحج " اور حج میں تین دن تب ہوں گے، جب حج میں داخل ہو جائے۔ اور حج احرام سے شروع ہوتا ہے ـــ نیز اس لیے کہ شافعیؒ کی اصل کے مطابق دم تمتع، کفارہ کا دم ہوتا ہے، جو نقصان پورا کرنے کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور جب تک حج کا احرام نہیں باندھتا، نقصان ظاہر نہیں ہوگا ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ احرامِ عمرہ، احرامِ حج کے وجود کا سبب ہے۔ لہٰذا احرامِ عمرہ سے پہلے تو سبب ہی نہیں پایا جاتا، اس لیے جائز نہیں ہے ـــ نیز اس لیے کہ متمتع کے لیے مسنون یہ ہے کہ ترویہ کی شام حج کا احرام باندھے۔ روایت بھی یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحابؓ کو اسی کا حکم دیا تھا۔ تو جب متمتع کے لیے ترویہ کی شام احرام باندھنا سنت ہوا، تو اس کے بعد اس کے لیے تین روزے رکھنا ممکن نہیں ہے، اس کے بعد روزے کے لیے صرف ایک دن بچتا ہے۔ کیونکہ ایام نحر و تشریق میں تو روزے ممنوع ہیں۔ لہٰذا احرامِ عمرہ کے بعد، حج شروع ہونے سے پہلے ان روزوں کا جواز تسلیم کرنا ضروری ہے رہی آیت؛ تو اس کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج کا وقت ہے۔ اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حج، صوم کا ظرف نہیں بن سکتا۔ اور وقت میں ظرفیت کی صلاحیت ہے۔ لہٰذا اس آیت شریفہ کی مراد یہ ہے" فصيام ثلاثة ايام فى وقت الحج " جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے" الحج اشهر معلومات " یعنی" وقت الحج اشهر معلومات " اس بناء پر یہ آیت ہماری حجت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے متمتع پر وقتِ حج یعنی اشہرِ حج میں تین روزے واجب کیے ہیں، اور جو احرامِ حج سے پہلے روزے رکھتا ہے تو وہ اشہرِ حج میں ہی رکھتا ہے، اس لیے جائز ہے۔ ہاں احرامِ عمرہ سے پہلے اشہرِ حج کا وقت اس نص سے مخصوص ہے۔

افضل یہ ہے کہ تین دن اس طور پر روزے رکھے کہ آخری روزہ یوم عرفہ میں ہو، بایں طور کہ ایک دن یوم ترویہ سے پہلے روزہ رکھے، ایک روزہ یوم ترویہ میں رکھے اور ایک روزہ یوم عرفہ میں ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تین روزوں کو ھدی کا بدل بنایا ہے۔ اور بدل کا افضل ترین وقت وہ ہے، جب اصل سے مایوسی ہو جائے، کیونکہ مایوسی سے پہلے اصل کے حصول کا احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے تیمم نماز کے آخری وقت تک مؤخر کرنا افضل ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے پانی ملنے کا احتمال ہے۔ اور یہ ایام ہمارے نزدیک ان روزوں

کا آخری وقت ہیں ـــــ اگر روزے نہ رکھے ہوں اور یہ ایام گزر جائیں، تو روزے فوت ہو کر ساقط ہو جاتے ہیں اور ھدی کا حکم لوٹ آتا ہے، پھر اگر ھدی کی استطاعت نہ ہو تو حلال ہو جائے، لیکن اس پر دو دم لازم ہو جائیں گے۔ ایک دم تمتع اور دوسرا ھدی سے پہلے حلال ہونے کا دم ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک ان ایام کے گزرنے سے روزے فوت نہیں ہوتے۔ پھر کب روزے رکھے؟ اس میں ان کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھے۔ صحیح ہمارا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج" میں ان روزوں کے لیے حج کا وقت معین کیا گیا ہے، سوائے اس کے کہ یوم نحر ان روزوں کا بالاجماع وقت نہیں بن سکتا۔ اور شافعیؒ نے جو فرمایا ہے، وہ وقت حج نہیں ہے، اس لیے ان روزوں کا محل نہیں ہو سکتا ـــــ اور روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ "متمتع یوم نحر سے پہلے ہی روزہ رکھے۔"

اور روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا، وہ حج تمتع کر رہا تھا اور اس نے (ھدی تمتع کے بدلے) روزے نہیں رکھے تھے۔ تو عمرؓ نے اسے کہا! "بھیڑ ذبح کرو۔" اس نے جواب دیا! "میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا۔" آپؓ نے فرمایا "اپنی قوم سے مانگ لو۔" اس نے کہا "ان میں سے یہاں کوئی بھی نہیں ہے۔" اس پر عمرؓ نے فرمایا "اے مغیث! اسے میری طرف سے ایک بھیڑ کی قیمت دے دو۔" ظاہر یہ ہے کہ آپؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی، کیونکہ ایسا فیصلہ اپنی رائے اور اجتہاد سے نہیں کیا جا سکتا۔

رہے سات روزے! تو یہ بالاجماع افعال حج سے فراغت سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں ـــــ لیکن کیا افعالِ حج سے فارغ ہونے کے بعد گھر لوٹنے سے پہلے مکہ میں ہی رکھ لینے جائز ہیں؟ ہمارے اصحابؒ کہتے ہیں کہ جائز ہیں۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں یہ سات روزے گھر لوٹنے سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں، ہاں اگر مکہ میں اقامت کی نیت ہو تو پھر مکہ میں رکھ سکتا ہے۔ شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ وسبعۃ اذا رجعتم (اور سات روزے جب تم لوٹو) کہ اس سے مراد ہے "جب تم اپنے گھر لوٹو" ـــــ ہماری دلیل بعینہٖ یہی آیت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "اذا رجعتم" مطلقاً فرمایا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر منیٰ سے مکہ لوٹ کر یہ روزے رکھ لیتے تو بھی جائز ہوں۔ اور بعض اہل تاویل نے اس کی یہی تفسیر کی ہے کہ "اذا رجعتم من منی" بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہے "جب تم افعالِ حج سے فارغ ہو جاؤ۔" اور ایک قول یہ بھی ہے کہ "جب لوٹنے کا وقت آ پہنچے۔"

مسئلہ: تین روزے رکھنے سے پہلے یا ان روزوں کے دوران میں یا روزے رکھ چکنے کے بعد، حلق یا قصر سے پہلے ایام نحر میں اگر کسی شخص کو ھدی کی استطاعت حاصل ہو جاتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر ھدی لازم ہو جائے گی اور روزے کا حکم ساقط ہو جائے گا ـــــ شافعیؒ

فرماتے ہیں کہ ھدی لازم نہیں ہوگی اور روزے کا حکم باطل نہیں ہوگا ـــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روزہ ھدی کا بدل ہے۔ جب اسے بدل کے ذریعے مقصود کے حصول سے پہلے اصل کی استطاعت حاصل ہوگئی تو بدل کا حکم باطل ہوگیا، جیسا کہ اگر تیمم کے درمیان (یا تیمم کے بعد نماز سے پہلے یا نماز کے دوران میں) پانی مل جائے تو تیمم باطل ہوجاتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کسی کو ایام ذبح میں حلق یا قصر کرا کر حلال ہونے کے بعد اور سات روزے رکھنے سے پہلے ھدی کی استطاعت حاصل ہوگئی، تو اب ھدی اس پر واجب نہیں ہے اور اس کے تین روزے صحیح ہیں۔ کیونکہ بدل کا مقصود یعنی احرام سے نکلنا حاصل ہوچکا ہے۔ اور مقصود کے حصول کے بعد اصل پر قادر ہونے سے بدل کا حکم باطل نہیں ہوتا، جیسے کوئی شخص تیمم کرکے نماز پڑھ لے، پھر پانی دستیاب ہو۔

اس سلسلہ کے سات روزوں کے بارے میں ابوبکر رازیؒ اور ابوعبداللہ الجرجانی کی آراء مختلف ہیں۔ جرجانیؒ کہتے ہیں کہ یہ بدل نہیں ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ ھدی کے باوجود یہ روزے رکھنا بالاجماع جائز ہے۔ حالانکہ اصل کے ہوتے ہوئے بدل جائز نہیں ہوتا۔ جیسے پانی کے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں ـــ رازیؒ کہتے ہیں کہ یہ بدل ہیں، دلیل یہ ہے کہ یہ روزے صرف اس وقت واجب ہوتے ہیں جب آدمی اصل سے عاجز ہوجائے۔ اور اصل کی موجودگی میں ان کا جواز ان کی بدلیت کو ختم نہیں کرتا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے تین روزے تو رکھ لیے لیکن احرام نہیں کھولا، یہاں تک کہ ایام ذبح گزر گئے، پھر ھدی کی استطاعت حاصل ہوگئی تو اس کے روزے برقرار ہیں اور ھدی اس پر واجب نہیں ہے۔ حسنؒ بن زیاد کی ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ جیسا کہ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے ـــ وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ذبح ایامِ ذبح میں ہی ہوسکتا ہے، جب یہ ایام گزر گئے تو مقصود یعنی احرام کھولنے کی اباحت حاصل ہوگیا، تو گویا وہ حلال ہو چکا تھا پھر ھدی کی استطاعت ملی۔

ھدیٔ واجب کی صفت وحیثیت

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک ھدی دمِ نسک ہے، جو ایک سفر میں دو نسک کی توفیق ملنے کے شکر میں واجب ہوا ہے اس لئے وہ بھی اس سے کھا سکتا ہے اور دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے، دوسرا شخص خواہ غنی ہو یا فقیر ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ ⅓ اپنے استعمال میں لائے، ⅓ صدقہ کرے، ⅓ اپنے اعزہ و اقرباء اور پڑوسیوں کو ھدیہ کرے، خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی۔ جیسے قربانی کے دم میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

فکلوا منها واطعموا البائس الفقیر	پس خود اس سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو کھلاؤ۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دم کفارہ ہے، جو ایک سفر چھوڑنے کے نقصان کی تلافی کے

طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک حج افراد افضل ہے۔ اور چونکہ یہ دم کفارہ ہے، اس لیے غنی کے لیے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو کفارات کے ذبیحوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

قارن

وجوبِ ھدی کے سلسلہ میں قارن کا وہی حکم ہے، جو متمتع کا ہے کہ اگر ھدی کی استطاعت ہے تو ھدی واجب ہوتی ہے، اور اگر استطاعت نہیں ہے تو روزے رکھنا ضروری ہیں۔ اور قارن کی ھدی کا گوشت غنی اور محتاج دونوں کے لیے مباح ہے، کیونکہ جس وجہ سے دم واجب ہوتا ہے یعنی ایک سفر میں حج وعمرہ کا جمع کرنا، اس میں متمتع اور قارن کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے ـــــ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے، آپؐ نے اُونٹ ذبح کیے اور علیؓ کو ہر اُونٹ سے ایک ٹکڑا لینے کا حکم دیا۔ پھر اس گوشت کو پکایا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ گوشت کھایا اور اس کا شوربہ نوش فرمایا۔

ھدی ذبح کرنے کا مکان

ھدی صرف حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ — اور ھدی جو اپنے محل میں پہنچنے سے روک دی گئی ہو۔

محلّ سے مراد حرم ہے اور ھدی سے ھدیٔ تمتع مراد ہے، اس کا قرینہ یہ فرمان ہے!
"فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی" اور ھدی اس جانور کو کہا جاتا ہے، جو نذرانے کے طور پر بیت اللہ کی طرف بھیجا جائے۔

ھدی ذبح کرنے کا زمان

ھدی صرف ایامِ نحر میں ذبح کی جائے، چنانچہ ایامِ نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک یہ دمِ نسک ہے، اس لیے قربانی کی طرح اس کے ذبح کے لیے بھی ایامِ نحر مقرر و متعین ہیں۔

کونسا احرام افضل ہے

ہمارے اصحابؒ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد۔ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ افراد، تمتع سے افضل ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمتع افضل ہے اور محمدؒ کتاب الرد علی اھل المدینۃ " میں لکھتے ہیں کہ کوئی حج اور کوئی عمرہ افضل ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے سال حج افراد فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج افراد افضل ہے۔ کیونکہ آپؐ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مشہور روایت یہ ہے کہ آپؐ نے حج وعمرہ کے درمیان قران کیا، یہ بات عمر، علی، ابن عباس، جابر اور انس رضی اللہ عنہم نے روایت کی ہے ـــــ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔
"میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، جبکہ میں وادیٔ ع

اس نے کہا! کھڑے ہو جایئے، اس مبارک وادی میں دو رکعتیں پڑھیے اور کہیے! " لبیک بعمرۃ فی حجۃ " اس سے بھی معلوم ہوا کہ آپؐ قارن تھے ـــــ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا! "آگے پیچھے حج و عمرہ کرو، اس لیے کہ یکے بعد دیگرے حج و عمرہ کرنا عمر بڑھاتا ہے اور فقر ہٹاتا ہے" ـــــ نیز اس لیے کہ قران اور تمتع میں دو احراموں کے ساتھ دو عبادتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ ایک احرام کے ساتھ ایک عبادت بجا لانے سے افضل ہے ـــــ اور قران تمتع سے اس لیے افضل ہے کہ قارن کا عمرہ و حج آفاقی ہوتے ہیں، کیونکہ قارن دونوں کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور متمتع کا عمرہ آفاقی ہوتا ہے اور حج مکی ہوتا ہے۔ کیونکہ متمتع عمرہ کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور حج کا احرام مکہ سے باندھتا ہے۔ اور آفاقی حج مکی حج سے افضل ہے، اس لیے کہ فرمانِ الٰہی ہے۔

واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ اور حج و عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو۔

اور اتمام کی تفسیر علیؓ و ابن مسعودؓ سے یہ مروی ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھا جائے اور ظاہر ہے کہ جو فعل اتم ہو، وہی افضل ہو گا ـــــ اور شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت مشہور ہے، اور مشہور پر عمل اولیٰ ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ہماری روایت میں زیادت ہے، جو ان کی روایت میں نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ عادل، ثقہ راوی کی زیادت مقبول ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ہم دونوں روایتوں میں تطبیق کرتے ہیں، اور اصل بھی یہی ہے کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو بقدر امکان دونوں پر عمل کیا جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت قارن تھے، لیکن کبھی آپؐ تلبیہ میں عمرہ و حج دونوں کا ذکر فرماتے اور کبھی ایک کا ذکر فرماتے، کیونکہ جس فعل کا احرام باندھا ہے، تلبیہ میں اس کا نام لینا تلبیہ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ تو جس شخص نے آپؐ کو تلبیہ میں صرف حج کا نام لیتے ہوئے سنا، اس نے اسی ظاہر پر بنا کرتے آپؐ کو مفرد خیال کیا اور یہی روایت کیا۔ اور جس نے دونوں کا نام تلبیہ میں سنا، وہ حقیقتِ حال پر مطلع ہوا۔ اور اس نے قران کی روایت کی۔

فصل

مُحصَر کے احکام

احصار کے بارے میں بحث تین موضوعات پر مشتمل ہے (۱) احصار کی تفسیر کہ احصار کیا ہے اور کس سے ہوتا ہے؟ (۲) احصار کا حکم کیا ہے؟ (۳) احصار زائل ہونے کا کیا حکم ہے؟

احصار کی تفسیر لغت میں مُحصَر کا معنی ہے ممنوع، احصار کا معنی ہے منع کرنا، روکنا عرفِ شرع میں مُحصَر اس شخص کو کہا جاتا ہے، جس نے احرام باندھا ہو، پھر اسے احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ یہ رکاوٹ خواہ دشمن کی

طرف سے ہو، یا مرض یا قید یا عضو ٹوٹنے یا لنگڑا ہونے وغیرہ موانع کی صورت میں، جن سے احرام کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے، اور خواہ یہ مانع حقیقی ہو یا شرعی۔ یہ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ آیت احصار یعنی "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ کے بارے میں نازل ہوئی تھی، جب انہیں دشمنوں نے روک دیا تھا۔ اور اس آیت شریفہ کا آخر "فاذا امنتم" بھی اسی کا قرینہ ہے، کیونکہ امان دشمن سے ہوتی ہے اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "حصر صرف دشمن سے ہوتا ہے"۔۔۔۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کے فرمان "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" کا عموم ہے، کیونکہ احصار رکاوٹ کو کہتے ہیں، اور رکاوٹ جیسے دشمن کی طرف سے ہوتی ہے ایسے ہی مرض وغیرہ سے بھی ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک عموم لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے، خصوص سبب کا نہیں۔ کیونکہ حکم لفظ کے تابع ہوتا ہے، سبب کے نہیں۔ اور کسائیؒ و ابی معاذؒ سے تو منقول ہے کہ مرض سے رکاوٹ پر احصار اور دشمن سے رکاوٹ پر حصر کا لفظ بولا جاتا ہے، اس کی روشنی میں تو یہ آیت مرض کی رکاوٹ کے ساتھ مخصوص ہونی چاہیے ۔۔۔۔ رہا استدلال، فرمان "فاذا امنتم" سے، تو اس کا جواب دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ امن جیسا کہ دشمن سے ہوتا ہے، ایسے ہی مرض کے زائل ہونے سے بھی امن ہوتا ہے۔ کیونکہ جب انسان کا مرض زائل ہو جائے تو وہ موت سے امان پاتا ہے۔ اسی طرح کبھی ایک مرض دوسرے سے امان بن جاتا ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! "زکام جذام سے امان ہے"۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ آیت شریفہ میں دشمن سے احصار مراد ہے اس سے مرض کا احصار مراد ہونے کی نفی نہیں ہوتی ۔۔۔۔ اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے، اگر وہ ثابت ہو تو بھی اس روایت سے مطلق کتاب کا نسخ جائز نہیں اور تعجب اس پر ہے کہ خود شافعیؒ سنت سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل نہیں ۔۔۔۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"جس شخص کا کوئی عضو ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے"۔ "حلال ہو گیا" سے مراد ہے کہ اس کے لیے دم کے بغیر حلال ہونا جائز ہو گیا۔ کیونکہ ایسے افعال سے حلال ہونے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی طرح ہے کہ "جب رات یہاں سے بڑھ آئے اور دن یہاں سے پیچھے ہٹ جائے تو روزہ دار کا افطار ہو گیا"۔ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اس کے لیے افطار حلال ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی معنی یہ ہے کہ اس کے لیے احرام کھولنا حلال ہو گیا ۔۔۔۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر دشمن سے احصار قابل اعتبار سمجھا جاتا ہے ۔۔۔ اور اس کے لوازم سے احرام کھولنے کی اباحت ہے ۔۔۔۔ وہ علت مرض وغیرہ کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ

علت ہے آسودگی اور آسانی کی احتیاج، کیونکہ مدتِ مدیدہ تک احرام پر باقی رہنے میں اسے ضرر اور حرج پہنچتا ہے ۔ اور آسودگی و آسانی کی حاجت مریض کو بھی ہے، پس اس صورت میں بھی احصار پایا جائے گا، اور اس کا حکم ثابت ہوگا، بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، کیونکہ دشمن کا شر تو قتال وغیرہ کے ذریعے دُور کیا جا سکتا ہے، تو اس صورت میں احصار ہٹانا ممکن ہے۔ لیکن مرض کا ہٹانا ممکن نہیں۔ تو جب اُس احصار کو عذر سمجھا گیا ہے تو اس احصار کو بدرجہ اولیٰ عذر ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ:۔ حج کے راستے میں رکاوٹ خواہ کافر دشمن بن رہا ہو یا مسلم، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ احصار کا مفہوم ــــ احرام کے تقاضوں کو بجا لانے میں رکاوٹ ــــ دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں صورتیں آیت کے عموم میں داخل ہوں گی۔

اسی طرح احصار پر مرتب ہونے والے اثرات و نتائج مثلاً احرام کھولنے کی اباحت وغیرہ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے ــــ میں مسلم اور کافر کے احصار کی وجہ سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ اگر زادِ راہ چوری ہو جائے یا سواری ہلاک ہو جائے تو اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں ہے، تو اسے مُحصَر سمجھا جائے گا، کیونکہ اب وہ احرام کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا اس لیے مُحصَر ہے، جیسا کہ اگر مرض آڑے آجاتا تو مُحصَر ہوتا ــــ اور اگر وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہے تو مُحصَر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ احرام کے تقاضے پورے کر سکتا ہے۔ اس لیے اسے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر احرام حج باندھا ہوا ہے، تو حج کے لیے پیدل چلنا اس پر واجب ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ابتداءً تو پیدل چل کر حج کرنا واجب نہیں ہے، لیکن حج میں شروع ہونے کے بعد پیدل چل کر حج کرنا واجب ہو جائے، جیسے وہ فقیر، جس کے پاس کوئی زادِ راہ اور سواری نہیں ہے، کہ ابتداءً اس پر حج واجب نہیں ہے۔ لیکن جب وہ احرام میں داخل ہو جائے تو اب پیدل چل کر حج پورا کرنا واجب ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ــــ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر فی الحال تو چلنے پر قادر ہے، لیکن اندیشہ ہے کہ چلنے سے عاجز ہو جائے گا تو ایسی صورت میں احرام کھول دینا جائز ہے۔ کیونکہ جس قدرتِ مشی سے مناسک تک پہنچا نہ جا سکے، اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ لہٰذا یہ بھی مُحصَر ہے، چنانچہ اس کے لیے بھی احرام کھولنا جائز ہے۔ جیسا کہ اس شخص کے لیے جائز ہے، جو چلنے پر بالکل قادر نہ ہو۔

اسی سے اس صورت کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک عورت نے احرام باندھا اور اس کا خاوند نہیں ہے۔ ہاں ایک محرم اس کے ساتھ ہے۔ تو وہ محرم مر جاتا ہے، یا احرام باندھ لیا اور خاوند اس کا رفیقِ سفر ہے، لیکن اس کے علاوہ کوئی محرم اس کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر وہ خاوند فوت ہو جاتا ہے، تو یہ بھی مُحصَر سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک شرعی مانع اس کے آڑے آگیا کہ خاوند یا محرم کے بغیر عورت حج نہیں کر سکتی۔

اسی سے اس صورت کا جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کسی عورت نے نفل حج کا احرام باندھا، اور اس کا محرم بھی ہے اور خاوند بھی، لیکن خاوند نے اسے حج پر جانے سے روک دیا، تو یہ بھی محصرہ ہے، کیونکہ خاوند اپنی بیوی کو نفل حج سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے جیسا کہ اسے نفل روزے سے روکنے کا اختیار حاصل ہے۔ پس خاوند کے روکنے سے یہ شرعی طور ممنوع ہو گئی، اس لیے محصرہ ہے، جیسا دشمن وغیرہ کا کوئی حقیقی مانع آڑے آجاتا تو وہ محصرہ ہوتی۔

اور اگر کسی عورت نے احرام باندھا جبکہ اس کا خاوند نہیں ہے، ہاں کوئی محرم موجود ہے، تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے میں نہ کوئی حقیقی مانع ہے اور نہ شرعی مانع —— اسی طرح اگر عورت کا محرم بھی ہو اور خاوند بھی، اور خاوند کی اجازت وہ حج کا احرام باندھ لے (پھر خاوند اسے روکے) تو وہ محصرہ نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ خاوند نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کر دیا —— اگر عورت نے احرام باندھا، جبکہ اس کا محرم کوئی نہیں ہے۔ پھر اگر اس کا خاوند بھی نہیں ہے تو وہ محصرہ ہے۔ کیونکہ خاوند اور محرم کے بغیر وہ احرام جاری نہیں رکھ سکتی —— اور اگر خاوند ہے، لیکن اس نے خاوند کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے، تو بھی وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کی اجازت کے بغیر بھی احرام کا جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے —— اور اگر خاوند کی اجازت سے احرام باندھا تو محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ اب کوئی رکاوٹ نہیں ہے —— اگر عورت نے حج اسلام کا احرام باندھا، جبکہ اس کا کوئی محرم اور خاوند نہیں ہے۔ تو وہ محصرہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کے حق و حکم کے پیش نظر احرام جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اور اللہ کی طرف سے رکاوٹ بندوں کی پیدا کردہ رکاوٹ سے قوی تر ہے —— اور اگر عورت کا خاوند بھی ہے اور محرم بھی ہے۔ اور قافلہ کی روانگی کے وقت وہ استطاعت بھی رکھتی ہے، تو اب وہ محصرہ نہیں ہے کیونکہ خاوند کو فرائض کی ادائیگی سے روکنے کا حق حاصل نہیں۔ جیسا کہ فرض نمازوں اور رمضان کے روزوں سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر اس صورت میں خاوند تو ہے، لیکن محرم کوئی نہیں، اور خاوند اسے روکتا ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کو نکلنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور تنہا وہ نکل نہیں سکتی۔

اور ایسی صورت میں خاوند کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اسے نکلنے کی اجازت دے۔

اور اگر اجازت دے بھی دے تو بھی اس کی اجازت کارگر نہیں ہوگی، لہٰذا وہ محصرہ ہے——

اور اس صورت میں کیا خاوند اس کا احرام کھلوا سکتا ہے؟ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اسے احرام کھلوانے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ محصرہ ہو گئی اور خاوند کے منع سے اس کے لیے نکلنا اور احرام جاری رکھنا ممنوع ہو گیا تو اب یہ حج، نفلِ حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفلِ حج میں خاوند احرام کھلوا سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر غلام اور لونڈی مولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں، تو وہ محصر ہیں کیونکہ اجازت کے بغیر احرام جاری رکھنا ان کے لیے ممنوع ہے۔ اور مولی ان کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور اگر مولی کی اجازت سے احرام باندھا ہے تو بھی مولی انہیں روک سکتا ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ وعدہ خلافی ہے۔

مسئلہ :۔ حاجی جب وقوفِ عرفہ کرلے تو محصر نہیں بنتا، ہاں طوافِ زیارت تک بیویوں کے قریب جانا اس کے لیے ممنوع ہے — وقوفِ عرفات کے بعد احصار اس لیے نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے " فان احصرتم فما استیسر من الھدی " اور مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں حج وعمرہ کے اتمام سے روک دیا جائے کیونکہ یہ فرمان " واتموا الحج والعمرۃ للہ " کے فرمان پر مبنی ہے۔ اور وقوفِ عرفات سے حج تمام ہوجاتا ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ " حج تو عرفہ کا نام ہے، جس نے وقوفِ عرفات کرلیا اس کا حج پورا ہوگیا "۔ اور حج پورا ہونے کے بعد احصار ثابت نہیں ہوتا۔ نیز اس لیے کہ محصر اسے کہتے ہیں، جس سے حج فوت ہوجائے، اور رکن اصلی یعنی وقوفِ عرفات کے وجود کے بعد حج فوت ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ محصر نہیں ہوگا۔ لیکن طوافِ زیارت تک بیویوں کے قریب جانے کے بارے میں احرام باقی رہتا ہے، اس لیے کہ بیویوں کی قربت طوافِ زیارت سے پہلے حلال نہیں ہوتی۔ اور اگر کسی کو وقوفِ عرفات کے بعد روک دیا گیا، یہاں تک کہ ایام نحر و تشریق گزر گئے پھر اس کا راستہ چھوڑ دیا گیا، تو وقوفِ مزدلفہ اور رمی جمار اس سے ساقط ہوجائیں گے، اور اس پر ایک دم وقوفِ مزدلفہ کے ترک کی وجہ سے اور ایک دم رمی جمار کے ترک کی وجہ سے لازم ہے۔ کیونکہ یہ دونوں واجب ہیں۔ اور طوافِ زیارت اور طوافِ صدر کرنا اس پر لازم رہے گا۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایام نحر سے طوافِ زیارت مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی ایک دم اس پر لازم ہوگا۔ اسی طرح ان کے نزدیک ایام نحر سے حلق کو مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی ایک دم اس پر لازم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مسئلے کی تفصیل، اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

مسئلہ :۔ مکہ یا حرم میں آجانے کے بعد احصار نہیں ہوسکتا، بشرطیکہ طواف سے نہ روکا جائے۔ اور اگر طواف سے بھی روک دیا جائے تو کیا حکم ہے؟ " اصل " میں اس کے بارے میں کچھ مذکور نہیں۔ اور جصاصؒ نے لکھا ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں پر قادر ہو، یا دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو، تو محصر نہیں بنے گا۔ اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں ہے، پھر وہ محصر ہے — ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ حرم میں داخل ہونے کے بعد آدمی محصر نہیں بنتا، ہاں اگر مکہ پر ایسے دشمن کا غلبہ ہوجائے، جو مکہ میں داخل نہ ہونے دے، جیساکہ مشرکین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آڑے آگئے تھے، تو ایسی صورت میں وہ محصر ہوگا — ابویوسفؒ

سے روایت ہے کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے پوچھا، کیا اہل مکہ پر احصار ہو سکتا ہے؟ تو انہوں نے نفی میں جواب دیا۔ میں نے کہا! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ اُس وقت مکہ دارالحرب تھا، آج وہ دارالاسلام ہے، اس لیے اس میں احصار نہیں ہو سکتا ـــــ لیکن صحیح وہ تفصیل ہے جو جصاصؒ نے ذکر کی ہے کہ اگر وقوف یا طواف پر قادر ہے تو محصر نہیں ہوگا، اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں پھر محصر ہوگا ـــــ وقوف پر قدرت ہونے کی صورت میں احصار نہ ہونے کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں ـــــ اور طواف کی صورت میں احصار اس لیے نہیں ہوتا کہ محصر کو دم دے کر احرام کھولنے کی رخصت اس لیے دی گئی تھی کہ طواف دشوار تھا، اور دم، طواف کے قائم مقام اور بدل بن جاتا ہے۔ لیکن جب وہ طواف پر قادر ہے تو اصل پر قادر ہے، لہٰذا بدل کے ساتھ یعنی دم دے کر احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا اور یہ بمنزلہ حج فوت کرنے والے کے ہے، کہ وہ بھی عمرہ ـــــ جو طواف ہی کا نام ہے ـــــ ادا کر کے حلال ہوتا ہے ـــــ لیکن جب وقوف وطواف میں سے کسی پر بھی قادر نہیں، تو وہ حق میں محصر کے حکم میں ہے، لہٰذا دم دے کر حلال ہونا اس کے لیے جائز ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ:۔ اکثر علماء کے نزدیک احصار جیسا کہ حج سے ہوتا ہے، عمرہ سے بھی ہوتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ سے احصار نہیں ہوتا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ احصار فوت ہونے کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عمرہ میں فوت ہونے کا احتمال ہی نہیں، کیونکہ عمرہ سب اوقات میں ادا ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کے فوت ہونے کا خوف نہیں۔ بہ خلاف حج کے، کہ اس میں فوت ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا حج سے احصار ہو سکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ فرمان الٰہی ہے " فان احصرتم فما استیسر من الھدی " اور یہ فرمان " واتموا الحج والعمرۃ للہ " کے بعد ہے۔ اس لیے اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم۔ یہ ہوگی کہ " اگر تمہیں حج وعمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے، تو . . . " اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحابؓ کو حدیبیہ میں روک دیا گیا، کفار قریش آپؐ کے اور بیت اللہ کے درمیان آڑے آ گئے۔ اور یہ سب حضرات عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تھے، احصار ہونے پر ان حضرات نے اپنی اپنی ھدی ذبح کی، اپنے سروں کا حلق کروایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابؓ کے ساتھ آئندہ سال عمرہ کی قضاء کی۔ حتیٰ کہ اس کا نام ہی عمرۃ القضاء پڑ گیا۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر حج میں دم دے کر احرام کھولنا مباح ہے، وہی علت عمرہ میں بھی موجود ہے۔ اور وہ علت ہے، مدتِ احرام کے دراز ہونے سے ضرر لاحق ہونا، جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل

احصار کا حکم

احصار کے ساتھ کئی احکام متعلق ہوتے ہیں، لیکن ان میں اصل دو حکم ہیں (۱) احرام سے تحلّل کا جواز (۲) جس فعل کا احرام باندھا تھا، تحلّل کے بعد اس کی قضاء کا وجوب —— جواز تحلّل کی بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

(۱) تحلّل کی تفسیر (۲) جواز تحلّل کا بیان (۳) کس چیز کے ساتھ تحلّل ہوتا ہے (۴) مکان تحلّل کا بیان (۵) زمان تحلّل کا بیان (۶) حکم تحلّل کا بیان۔

تحلّل کی تفسیر تحلّل کا مطلب ہے احرام فسخ کرنا اور شرع کے وضع کردہ طریقے کے مطابق احرام سے نکلنا۔

جواز تحلّل کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فان احصرتم فما استیسر من الھدی " اور مطلب اس فرمان کا ہے —— واللہ اعلم —— "فان احصرتم عن اتمام الحج والعمرۃ واردتم ان تحلوا فاذبحوا ما تیسر من الھدی " یعنی جب تمہیں حج وعمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے اور تم حلال ہونا چاہو تو جو ھدی میسّر ہو، وہ ذبح کرو۔ اس اضمار کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ نفس احصار سے ھدی واجب نہیں ہوتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ حلال نہیں ہوتا اور حسب سابق مانع زائل ہونے تک حالت احرام پر باقی رہتا ہے۔ پھر احرام کے تقاضے پورے کرتا ہے، تو اسے اس کا اختیار ہے۔ اس اضمار وتفسیر کی نظیر یہ فرمان ہے" فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ " اور مطلب اس کا یہ ہے کہ " فحلق ففدیۃ" ورنہ محض سر میں تکلیف ہونے سے فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

اسی طرح فرمان ہے" فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر. " کہ اس کا مطلب یہ ہے" فافطر فعدۃ من ایام اخر " کیونکہ نفس مرض اور سفر سے دوسرے دنوں میں روزہ رکھنا واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح فرمان ہے" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ " اور مطلب یہ ہے کہ "فاکل فلا اثم علیہ " کیونکہ نفس اضطرار موجب اثم نہیں ہے —— اسی طرح آیت مذکورہ کی تفسیر ہوگی۔ نیز اس لیے کہ محصر تحلّل کا محتاج ہے، کیونکہ احرام جاری رکھنے میں ایسی رکاوٹ آگئی ہے، جس کا دور کرنا محصر کے لیے ممکن نہیں ہے۔ پس اگر تحلّل اس کے لیے جائز نہ ہو، تو وہ حالت احرام پر باقی رہے گا اور مانع کے زائل ہونے کے بعد احرام پورا کرنے تک ممنوعات احرام میں سے کوئی چیز اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے، وہ مخفی نہیں ہے۔ لہٰذا اس

ضرر اور حرج کو دُور کرنے کے لیے احرام سے نکلنے کی ضرورت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک احصار خواہ حج سے ہو یا عمرہ سے ہو، یا دونوں سے ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں واللہ اعلم

تحلّل کس چیز سے ہوتا ہے؟

اس لحاظ سے محصر کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کا تحلّل صرف ھدی سے ہو سکتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے، جو ھدی کے بغیر بھی احرام سے نکل سکتی ہے۔ پہلی قسم میں ہر وہ محرم داخل ہے جس کے سامنے احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے حقیقی یا شرعی مانع آجائے۔ بشرطیکہ یہ مانع حق اللہ کی قسم ہو، حق العبد کی قسم سے نہ ہو، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے تو ایسا آدمی صرف ھدی سے حلال ہو سکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ خواہ ھدی حرم میں بھیج دے یا ھدی کا ثمن بھیج دے تاکہ ھدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کر دی جائے۔ اور جب تک ھدی ذبح نہ ہو گی اس وقت تک یہ احرام سے نہیں نکلے گی۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ خواہ احرام باندھتے ہوئے یہ شرط لگائی ہو کہ اگر احصار ہو گیا تو میں بغیر ذبح کے احرام سے نکلوں گا۔ یا یہ شرط نہ لگائی ہو۔ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ محصر (بہرصورت) ھدی کے بغیر احرام سے سکتا ہے۔ ہاں اگر اس کے پاس ھدی موجود ہے تو پھر اسے ذبح کرے اور احرام سے نکل آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مالکؒ کا قول ہے ـــــ اور بعض کا قول ہے کہ اگر احرام باندھتے ہوئے یہ قید نہ لگائی ہو کہ احصار کی صورت میں ھدی ذبح کیے بغیر احرام سے نکلوں گا، تو پھر احرام سے نکلنے کے لیے ھدی ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر احرام باندھتے ہوئے شرطِ مذکور عائد کی ہے تو ھدی کے بغیر احرام سے نکل آئے گا۔

جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ ھدی کے بغیر تحلّل ہو سکتا ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ھدی کے بغیر احرام سے نکلے، اس لئے کہ جو ھدی آپ نے ذبح کی، وہ عمرہ کی ھدی تھی، جو آپؐ اپنے ساتھ لے گئے تھے، وہ احصار کی ھدی نہ تھی۔ تو آپؐ نے وہ ھدی پہلی نیت پر ہی ذبح کی، اور دم احصار کے بغیر ہی ا/ سے نکل آئے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ محصر ھدی کے بغیر احرام کھول سکتا ہے۔ ہماری ا/ بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلح حدیبیہ کی حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ آپؐ نے دو دم ذبح کیے۔ صرف ایک دم ذبح کرنے کا ذکر ملتا ہے۔ اگر محصر دم کے بغیر احرام سے نہ نکل سکتا تو آپؐ دو دم ذبح فرماتے۔ اور یہ چیز کہیں منقول نہیں ـــــ ہماری دلیل اللہ تعالے کا یہ فرمان ہے!

ولا تحلقوا رؤسکم حتی	اور اپنے سروں کو نہ منڈاؤ، یہاں تک
یبلغ الھدی محلہ۔	کہ ھدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔

مطلب یہ ہے کہ اپنے مقام پر پہنچ کر جب تک ذبح نہیں ہو جاتی، اس وقت تک حلق ممنوع ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم میں ھدی کے ذبح سے پہلے حلق سے مطلقاً نہی فرمائی ہے

اس نہی میں کہیں یہ قید نہیں ہے کہ احصار کے وقت اس کے پاس ھدی ہو یا نہ ہو، احرام باندھتے ہوئے اس نے کوئی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لہٰذا یہ نہی اپنے اطلاق پر رہے گی اور اسی طرح نافذ ہو گی ـــــ نیز اس لیے کہ تحلّل کی مشروعیت از راہِ رخصت ہے۔ اس لیے کہ اس میں قبل از وقت احرام سے نکلنا ہے۔ لہٰذا اس کا ثبوت ایک ضرورت کی بنا پر ہوا۔ اور یہ ضرورت ھدی کے ساتھ تحلّل سے پوری ہوتی ہے اس لیے ھدی کے بغیر تحلّل کا کوئی جواز نہیں ـــــ رہی حدیث! تو اس میں کہیں کوئی ایسا قرینہ نہیں ملتا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ھدی کے بغیر احرام سے نکل آتے، اور اللہ تعالےٰ کے اس واضح حکم کے بعد کہ محصر ھدی کے بغیر احرام سے نہ نکلے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس کا وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے اس حکم کے خلاف کیا ہوگا لیکن حدیث میں صرف ایک دم کے ذبح کا ذکر آنے کی وجہ یہ ہے ـــــ واللہ اعلم ـــــ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ جو ھدی لے گئے تھے، وہ ھدی تمتع یا قران تھی، لیکن جب آپؐ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا تو دم قران آپؐ سے ساقط ہو گیا، تو اب آپؐ کے لیے اُسے دم احصار بنانا جائز تھا (خلاصہ یہ کہ آپؐ نے وہ ھدی دم احصار کی نیت سے ذبح کیا) اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم یہ کیسے کہتے ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدی کو متعین کردہ مصرف سے ہٹ کر ذبح کیا، حالانکہ تم تو اس بات کے قائل ہو کہ جس نے نفل ھدی بھیجی، اس نے گناہ کمایا، کیونکہ ھدی کو مقرر کردہ مصرف سے ہٹا دیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی مشابہت ومناسبت نہیں۔ کیونکہ بیچنے کی صورت میں ھدی سرے سے تقرب الی اللہ کے مصرف سے ہٹ جاتی ہے، لیکن زیر بحث صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدی کسی ایسے مصرف میں صرف نہیں کی، جس میں تقرب الی اللہ نہیں ہے۔ بلکہ آپؐ نے ایک ایسے مصرف میں صرف کی، جو پہلے مصرف سے بھی افضل ہے۔

یعنی آپؐ نے اسے دم احصار کے طور پر ذبح کیا، جو کہ واجب ہے ـــــ اور اس بات کا قرینہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ھدی کو دم احصار بنا لیا تھا، یہ روایت ہے کہ آپؐ نے اس وقت تک حلق نہیں کروایا، جب تک کہ ھدی ذبح نہیں ہو گئی۔ اور پھر آپؐ [illegible] اے لوگو! ذبح کرو اور احرام کھول دو"۔ واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

تو جب ھدی کے بغیر تحلّل نہیں ہوتا، اور تحلّل کا ارادہ ہے تو ضروری ہے کہ ھدی بھیجے یا اس کا ثمن بھیجے، تاکہ اس سے ھدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح [illegible] کی جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ھدی ذبح کرنے کا کام جن کے سپرد کرے، اُن سے ذبح کے لیے ایک خاص دن طے کر لے پھر ذبح کے بعد احرام کھول دے۔ ذبح سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ذبح ہونے تک اس پر وہ تمام چیزیں حرام رہیں گی، جو محرم غیر محصر پر حرام ہوتی ہیں، چنانچہ نہ تو سر منڈائے اور نہ ہی احرام کے منافی کوئی کام کرے، یہاں تک کہ طے شدہ دن آ جائے

اور علم ہو جائے کہ ھدی ذبح ہو گئی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ " اور اگر اس نے ھدی کے ذبح ہونے سے پہلے احرام کے منافی کوئی کام کر لیا تو اس پر وہی کچھ واجب ہو گا، جو محرم غیر محصر پر واجب ہوتا ہے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی ــــ چنانچہ اگر ذبح سے پہلے سر منڈا لیا تو فدیہ واجب ہے۔ خواہ کسی عذر سے سر منڈایا ہو یا بغیر عذر کے۔ اس لیے کہ اللہ تعالے کا فرمان ہے۔

فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک۔	سو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو فدیہ دے۔ روزوں سے یا صدقہ سے یا (جانور کے) ذبح سے۔

مطلب ہے کہ اگر حلق کروایا تو یہ فدیہ دے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر " اور مراد ہے کہ اگر افطار کرے تو دوسرے دنوں میں روزے رکھے کعبؓ بن عجرہ کہتے ہیں کہ یہ آیت میرے بارے میں نازل ہوئی، قصّہ یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب سے گزرے جبکہ جوئیں میرے چہرے پر گر رہی تھیں۔ آپؐ نے پوچھا! کیا تمہارے سر کے یہ موذی کیڑے تمہیں تکلیف دے رہے ہیں؟

میں نے عرض کیا، جی ہاں! یا رسول اللہ۔ اس پر آپؐ نے فرمایا! سر منڈا لو، اور چھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے، یا تین دن روزے رکھو یا کوئی دم ذبح کرو۔" پھر یہ آیت نازل ہوئی ــــ آیت میں نُسُكٌ، نَسِیکَۃٌ کی جمع ہے، اور نسیکہ کا معنی ہے ذبیحہ۔ اس سے مراد بھیڑ بکری ہے۔ کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ فدیہ میں بھیڑ کافی ہوتی ہے اور بعض روایات میں تو صراحتہً یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبؓ بن عجرہ سے یہ فرمایا کہ" انسک شاۃ " یعنی بھیڑ ذبح کرو۔

اور جب کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے پر نص کی صراحت کے مطابق فدیہ واجب ہو جاتا ہے تو اس نص کی دلالت یہ ہے کہ کسی عذر اور تکلیف کے بغیر سر منڈانے پر بھی فدیہ واجب ہو۔ کیونکہ عذر فی الجملہ تخفیفِ حکم کا سبب ہوتا ہے لیکن جب ضرورت کی حالت میں بھی فدیہ واجب ہے، تو اختیار کی حالت میں بدرجۂ اولیٰ فدیہ واجب ہو گا۔

مسئلہ :۔ دمِ احصار، دمِ تمتع اور قران کی طرح دمِ فدیہ کا بھی حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، باقی فدیے کا صدقہ جہاں چاہے صرف کرے اور فدیے کے روزے، جہاں چاہے رکھے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں صدقہ کا بھی . میں ہونا ضروری ہے، وجہ یہ ہے کہ ھدی تو مکہ کے ساتھ مخصوص ہے، صدقہ بھی مکہ سے مخصوص ہونا چاہیے، علت جامعہ ان دونوں

کے درمیان یہ ہے کہ اہل حرم اس سے انتفاع کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ "ففدیة من صیام او صدقة او نسک" کا فرمان مطلق ہے۔ اس میں مکان کی کوئی قید نہیں۔ ہاں نسک میں مکان کی قید کا اضافہ ایک دلیل کی بناء پر ہے۔ پس جو شخص صدقہ میں بھی تقیید کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیے کہ دلیل پیش کرے۔ رہا یہ کہنا کہ ھدی حرم کے ساتھ اس لیے مخصوص کی گئی تاکہ اہل حرم اس سے انتفاع کر سکیں۔ تو اس بناء پر صدقہ بھی حرم سے مخصوص ہونا چاہیے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے۔ کیونکہ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ھدی حرم سے باہر ذبح کی جائے اور اس کا گوشت حرم میں بانٹا جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر حرم میں ذبح کی جائے اور اس کا گوشت غیر حرم میں صدقہ کیا جائے تو یہ جائز ہے (تو معلوم ہوا کہ محض اہل حرم کا انتفاع حرم میں ذبح کے ضروری ہونے کی علت نہیں ہے) ھدی اور کھانا کھلانے کے فدیہ میں فرق پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر ھدی بھیجنا لازم ہے۔ تو اس ھدی کا مکہ میں ذبح ہونا ضروری ہے ۔۔۔ اور اگر کہا کہ اللہ کے لیے مجھ پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس درہم صدقہ کرنا ضروری ہے، تو وہ جہاں چاہے کھانا کھلائے اور صدقہ کرے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ھدی اور صدقہ کے فدیہ میں فرق ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی محصر نے اس خیال سے احرام کھول دیا کہ حرم میں اس کی طرف سے ھدی ذبح ہو چکی ہو گی، پھر معلوم ہوا کہ ذبح نہیں ہوئی ہے تو وہ حسب سابق ابھی تک محرم ہے، اور جب تک ھدی ذبح نہیں ہو جاتی، اس کا احرام ختم نہیں ہوگا، کیونکہ احرام کھلنے کی شرط ۔۔۔ ھدی کا ذبح ۔۔۔ نہیں پائی گئی۔ اور احرام کھول کر اس نے منافی احرام فعل کا ارتکاب کیا۔ اس گناہ کے کفارہ کے لیے بھی اس پر دم لازم ہوگا۔

مسئلہ :۔ ھدی اونٹ کی بھی ہوتی ہے، گائے کی بھی اور بھیڑ بکری کی بھی۔ اور ادنیٰ درجہ کی ھدی بھیڑ کی ہے۔ اس کی وجہ وہ روایت ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ لغت میں ھدی اس جانور کو کہتے ہیں جو ھدیہ کے طور پر بھیجا جائے اور عرف شرع میں اس جانور کو ھدی کہا جاتا ہے، جو حرم کی طرف ھدیہ کے طور پر بھیجا جائے۔ اور مذکورہ جانوروں میں سے ہر ایک حرم کو ھدیہ کیا جاتا ہے۔ اور ان میں سے افضل اونٹ ہے، پھر گائے۔ اس کی وجہ متمتع کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپ ؐ نے اونٹ ذبح کیے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔

مسئلہ :۔ اگر محصر قارن ہے تو ہمارے نزدیک دو دم دے کر احرام کھولے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک دم سے بھی احرام کھول سکتا ہے۔ یہ اختلاف در اصل ایک قاعدے پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، اس لیے وہ دو

ھدیوں سے حلال ہو سکتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔ اور عمرہ کا احرام، حج کے احرام میں داخل سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے ایک دم ہی احرام کھولنے کے لیے کافی ہے۔

مسئلہ:۔ اگر قارن نے دو ھدیں بھیجیں اور یہ واضح نہیں کیا کہ حج کے لیے کون سی ہے اور عمرہ کے لیے کون سی، تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لیے کہ ان دونوں کا اثر — جوازِ تحلّل — ایک ہے۔ لہٰذا تعیین نیت ضروری نہیں، جیسے ایک رمضان کے دو روزوں کی قضاء میں نیت کا تعین ضروری نہیں۔

مسئلہ:۔ اگر قارن نے حج کے احرام سے نکلنے کے لیے ایک ھدی بھیجی اور عمرہ کے احرام میں باقی رہا، تو کسی احرام سے بھی تحلّل نہیں ہوگا۔ کیونکہ قارن کا ایک احرام سے تحلّل، دوسرا احرام کھولنے کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ ھدی، طواف کا بدل ہے، اور طواف کے ساتھ احرام کھولنے کی صورت میں ایک طواف سے کسی احرام سے بھی تحلّل نہیں ہوتا، اسی طرح ایک ھدی کی صورت میں بھی کسی احرام سے تحلّل نہیں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے کسی فعل کا احرام باندھا، لیکن متعین طور پر نہ حج کی نیت کی، نہ عمرہ کی۔ پھر محصر ہوگیا، تو ایک ھدی سے احرام کھول دے، اور استحساناً اس پر عمرہ لازم ہے۔ کیونکہ مجہول فعل کا احرام صحیح ہوتا ہے — وجہ گزر چکی ہے — اور بیان کا حق اُسے حاصل ہے، چاہے اسے حج کا احرام بنائے، اور چاہے تو عمرہ کا احرام قرار دے کیونکہ اجمال اسی کے کلام میں تھا، لہٰذا تفصیل بھی یہی کرے گا، اور اسی کی تفصیل معتبر ہوگی جیسا کہ طلاق وغیرہ میں ہوتا ہے — اور قیاس یہ ہے کہ احصار کی صورت میں عمرہ متعین نہ ہو، کیونکہ نہ قولاً تعیین پائی گئی اور نہ فعلاً کہ کوئی عمل شروع کر دیتا تو فعل کے قرینہ سے وہ متعین ہو جاتا۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ احصار سے عمرہ متعین ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے عمرہ اقل درجہ رکھتا ہے۔ اور عدم تعین کی صورت میں اقل شی کا وجود یقینی ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے متعین فعل کا احرام باندھا، لیکن پھر بھول گیا اور احصار میں آگیا۔ تو ایک ھدی سے احرام کھل جائے گا، اور ایک حج و عمرہ اس پر لازم ہوں گے، ایک ھدی سے احرام کھلنا تو اس لیے ہے کہ اس نے ایک ہی احرام باندھا تھا، اب وہ جو بھی تھا، بہرصورت ایک دم سے اُس احرام سے تحلّل ہو سکتا ہے۔ باقی حج و عمرہ کا لزوم اس لیے ہے کہ احتمال ہے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ پس اگر اس نے حج کا احرام باندھا تھا تو عمرہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اور اگر عمرہ کا احرام باندھا تھا تو حج اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے احتیاطاً دونوں کا جمع کرنا لازم ہے، تاکہ فرض یقینی طور پر ساقط ہو جائے، جیسا کہ کوئی شخص پانچ نمازوں میں کوئی ایک نماز بھول گیا تو اس پر پانچوں کا اعادہ لازم ہے۔ تاکہ فرض یقینی

طور پر ساقط ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔
اور صورت مذکورہ میں اگر احصار نہیں بھی ہوا، اور مکہ پہنچ گیا تو بھی اس پر حج وعمرہ کرنا لازم ہے، اور اس پر وہ تمام امور لازم ہیں، جو قارن پر لازم ہوتے ہیں کیونکہ اس نے ازراہ نُسک حج وعمرہ کو جمع کیا ہے۔

ھدی کے ذبح کا مکان

ہمارے نزدیک ھدی صرف حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے۔ شافعیؒ کا قول ہے کہ جہاں احصار ہو، وہاں بھی ذبح کی جا سکتی ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال ھدی ذبح کی، اور ہم تک ایسی کوئی خبر نہیں پہنچی کہ آپؐ نے حرم ذبح کی۔ نیز اس لیے کہ ھدی کے ذریعہ تحلّل کی مشروعیت رخصت اور آسانی کے لیے ہوئی ہے۔ اور یہ آسانی اس صورت میں ہے کہ کسی جگہ بھی ھدی ذبح کی جا سکتی ہو ــــ ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے۔

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔	اور اپنے سر نہ منڈاؤ، یہاں تک کہ ھدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔

اگر ہر جگہ ھدی ذبح کی جا سکتی تو آیت میں خاص محل کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

ثم محلھا الی البیت العتیق۔	پھر اس (ھدی)، کے حلال ہونے کی جگہ بیت عتیق سے قریب ہے۔

مراد ہے کہ اُس خطۂ زمین میں، جس میں بیت اللہ ہے۔ بہ خلاف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" کے، کہ یہاں نفس بیت اللہ مراد ہے، کیونکہ یہاں "بالبیت" فرمایا گیا ہے، اور آیت بالا میں "الی البیت" ارشاد ہوا ہے۔ باقی شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دوسری روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ کے سال اپنی ھدی حرم میں ذبح کی۔ پس روایات میں تعارض ہوا، اس لیے روایت بالا سے حجت پکڑنا صحیح نہیں ہے۔
اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ میں اُترے، مشرکین مکہ میں داخل ہونے سے آڑے آئے، پھر سہیل بن عمرو صلح کی پیش کش لے کر آئے اور یہ کہ آپؐ اونٹ لائیں اور جہاں چاہیں ذبح کریں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے صلح کر لی ــــ اور اس بات کا احتمال ہی نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں ذبح ممکن ہونے کے باوجود اپنے اونٹ حِلّ میں ذبح کیے ہوں، جبکہ آپؐ حرم کے بالکل قریب تھے، بلکہ حرم میں ہی تھے ــــ اور مروانؓ اور مسعودؓ بن مخرمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں نزول تو حِلّ میں فرمایا، لیکن آپؐ نمازیں حدود حرم میں ادا فرماتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں آپؐ حرم میں نمازیں

پڑھ سکتے تھے، وہاں آپؐ حرم میں اپنے اونٹ بھی ذبح کر سکتے تھے۔ اور ہم یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ حرم میں ذبح کی سبیل ہوتے ہوئے آپؐ نے حِلّ میں اپنے اونٹ ذبح کیے ہوں گے نیز اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصّہ حِلّ میں ہے اور کچھ حصّہ حرم میں۔ اس بناء پر بھی احتمال نہیں ہوسکتا کہ آپؐ نے حرم میں نحر پر قادر ہوتے ہوئے حِلّ میں نحر کیا ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر کسی محصر نے اس گمان پر کہ اس کی ھدی حرم میں ذبح ہو چکی ہوگی، احرام کھول دیا پھر ظاہر ہوا کہ ھدی غیر حرم میں ذبح ہوئی تو اس کا احرام باقی ہے، کیونکہ تحلّل کی شرط یعنی حرم میں ھدی کا ذبح نہیں پائی گئی، اور جب تک اس کی طرف سے حرم میں ھدی ذبح نہیں ہو جاتی، وہ حسبِ سابق محرم ہی رہے گا۔ اور منافئ احرام افعال کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے بھی اس پر دم لازم ہوگا — وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی محصر نے ھدی بھیجی، اور لے جانے والوں سے یہ طے کرلیا کہ فلاں دن حرم میں میری طرف سے یہ ھدی ذبح کر دی جائے، پھر طے کردہ دن گزر جانے پر اس خیال سے محصر نے احرام کھول دیا کہ اب وہ ھدی ذبح کر دی گئی ہوگی، پھر معلوم ہوا کہ ھدی ذبح نہیں ہوئی، تو اس کا احرام علیٰ حالہٖ باقی ہے۔ وجہ بیان ہوچکی ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی مُفرِد مُحصَر نے دو ھدیاں بھیج دیں، تو وہ ان میں سے پہلی ھدی کے ذبح ہونے پر احرام سے نکل آئے گا۔ اور دوسری ھدی نفل ہوگی، کیونکہ جب ایک ھدی ذبح ہوگئی تو تحلّل کی شرط پوری ہو گئی —— اور اگر محصر قارن ہے تو جب تک دونوں ھدیاں ذبح نہیں ہو جاتیں، اس وقت تک احرام نہیں کھلے گا، کیونکہ قارن کے تحلّل کے لیے دو دم شرط ہیں۔ تو جب تک یہ شرط پوری نہیں ہوتی، احرام کھولنا درست نہیں ہے۔

مسئلہ :۔ اگر محصر ھدی کے ذریعے احرام کھولنا چاہتا ہے۔ لیکن نہ تو ھدی بھیجنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ھدی کا ثمن بھیجنے کی قدرت پاتا ہے۔ تو کیا روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے؟ اور کیا روزے ھدی کا بدل بن سکتے ہیں؟

ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ روزوں سے احرام نہیں کھلے گا، اور روزے ھدئ احصار کا بدل نہیں بن سکتے —— ابویوسفؒ کا ظاہر قول بھی یہی ہے —— اور ایسا محصر بدستور احرام پر برقرار رہے گا، یہاں تک کہ اس کی طرف سے حرم میں ھدی ذبح کی جائے یا وہ خود حرم جائے اور افعالِ عُمرہ —— طواف، سعی اور حلق یا قصر —— ادا کرکے احرام کھولے، جیسا کہ وہ شخص کرتا ہے، جس سے حج فوت ہو جائے —— اور یہ شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے —— اور عطاءؒ بن ابی رباح ایسے محصر کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ھدی کی گندم کے ساتھ قیمت لگائی جائے پھر جتنی گندم بنے، وہ مساکین پر صدقہ کر دی جائے، اور اگر اس کے پاس گندم بھی نہ ہو تو پھر ہر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھے —— اور یہ بات ابویوسفؒ سے بھی مروی ہے اور شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ ھدئ احصار کا بدل ہوسکتا ہے۔ لیکن بدل کی ماہیت

ہیں ان کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ہدیٔ احصار کا بدل کھانا کھلانا ہے (یعنی ہدی کی قیمت لگا کر اتنی گندم مساکین کو دینا) پھر گندم نہ ہونے کی صورت میں کیا روزے اس کے قائم مقام ہو جائیں گے؟ اس میں بھی ان کے دو قول ہیں ۔۔۔ بہرکیف جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہدیٔ احصار کا بدل ہو سکتا ہے۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اس دم کے ذریعے تحلل ہوتا ہے۔ لہٰذا دم تمتع کی طرح اس کا بدل ہونا ممکن ہے ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و لا تحلقوا رءوسکم حتی یبلغ الھدی محلّہ" اس میں اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک سر منڈانے سے نہی فرمائی، جب تک ہدی حرم میں پہنچ کر ذبح نہیں ہو جاتی تو ذبح ہدی اس نہی کی غایت ہے، اور جس حکم کی کوئی غایت متعین کر دی گئی ہو، وہ حکم اس غایت سے پہلے ختم نہیں ہوتا۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک ہدی حرم میں ذبح نہ ہو جائے احرام نہ کھلے۔ خواہ روزے رکھے یا نہ رکھے، کھانا کھلائے یا نہ کھلائے۔ نیز اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کے اتمام سے پہلے دم کے ذریعے احرام کھولنے کا جواز صرف نص پر مبنی ہے، اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا قیاس و رائے سے کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے۔

مسئلہ: ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق محصر کے تحلل کے لیے حلق شرط نہیں ہے۔ محصر حلق کے بغیر محض ذبح سے احرام کھول سکتا ہے لیکن اگر حلق کروا لے تو اچھا ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ حلق کروانا اس کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اگر حلق نہیں کروایا تو بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہے ۔۔۔ اور ابو یوسف کا ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ حلق ایسا واجب ہے، جس کے ترک کی گنجائش نہیں ہے۔ اور جصاصؒ لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک حلق اس صورت میں واجب نہیں ہوتا جبکہ احصار حِلّ میں ہو۔ کیونکہ حلق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ اور اگر حرم میں احصار ہوا تو پھر ان کے نزدیک بھی حلق ضروری ہے ۔۔۔ ابو یوسف کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال حلق کروایا اور اپنے اصحاب کو حلق کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ حلق ضروری ہے ۔۔۔ ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ فرمان ہے: "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" مطلب یہ ہے کہ اگر تم گھر جاؤ اور احرام کھولنا چاہو تو جو ہدی میسر ہو ذبح کرو۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے ہدی کا ذبح محصر کے تحلل کی مکمل شرط قرار دی ہے۔ تو اس کے بعد جو حلق کو بھی واجب کہتا ہے وہ اس شرط کو نامکمل قرار دے رہا ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لیے کہ حلق افعال حج سے تحلل کے لیے ہوتا ہے اور محصر تو افعال حج ادا ہی نہیں کرتا لہٰذا حلق اس پر لازم نہیں ہوگا۔

رہی حدیث! تو جصاصؒ کی تفصیل کے مطابق اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حِلّ میں ہے اور کچھ حرم میں۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ کا احصار حصہ حرم میں ہوا ہو اس لیے آپؐ نے حلق کا حکم دیا ۔۔۔ اور اصل کی روایت کے مطابق جواب یہ ہے کہ حلق کا یہ عمل

اور امر ندب و استحباب پر محمول ہے۔

ھدیٔ احصار کے ذبح کا زمان | ہدی احصار کے ذبح کے لیے یوم نحر مخصوص نہیں ہے، بلکہ احصار کی ھدی کسی وقت بھی ذبح کی جا سکتی ہے۔ خواہ احصار حج سے ہوا ہو یا عمرہ سے، یہ ابو حنیفہ کا قول ہے ــــ ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ حج سے احصار کی ھدی صرف ایام نحر میں ذبح کی جا سکتی ہے، ان ایام کے علاوہ کسی وقت میں اس ھدی کا ذبح جائز نہیں ہے ــــ اور عمرہ سے احصار کی ھدی میں تو کسی کا اختلاف نہیں، کہ یہ ھدی کسی وقت بھی ذبح کی جا سکتی ہے ــــ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دم احرام حج سے تحلل کا سبب ہے۔ اس لیے حلق کی طرح یہ بھی زمانِ تحلّل کے ساتھ مختص ہوگا بہ خلاف عمرہ کے، کہ عمرہ کے احرام سے تحلل جب حلق سے ہوتا ہے تو اس تحلل کے لیے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہوتا۔ تو اسی طرح جب ھدی کے ساتھ تحلّل ہو تو اس کے ساتھ بھی کوئی وقت متعین نہیں ہوگا ــــ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ محصر کے لیے قبل از وقت تحلّل کی اباحت و رخصت اس ضرورت کی بنا پر ہے کہ احرام کی بقاء و امتداد سے محرم کو ضرر نہ پہنچے، لہٰذا ہدی کا ذبح یوم نحر کے ساتھ مختص نہیں ہوگا (ورنہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا) جیسا کہ فائت حج کا تحلّل کے لیے طواف ایام نحر کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور محصر بھی فائتِ حج ہی تو ہے

واللہ اعلم

تحلّل کا حکم | یہ ہے کہ محرم حلال ہو جاتا ہے اور تمام ممنوعاتِ احرام کا استعمال اس کے لیے مباح ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مانع اٹھ گیا۔ تو اب اس کی وہی حالت لوٹ آئی جو احرام سے پہلے تھی۔

دوسری قسم کے لوگ جو ھدی کے بغیر بھی احرام کھول سکتے ہیں ــــ اس قسم میں ہر وہ محصر داخل ہے، جسے حق العبد کی بنا پر شرعاً احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ جیسے بیوی اور غلام، کہ ان کے لیے خاوند اور مولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا شرعی طور پر ممنوع ہے۔ کیونکہ اس میں خاوند اور مولی کی حق تلفی ہے۔ تو ایسی صورت میں خاوند اور مولی کی اجازت ہے کہ وہ ھدی ذبح کیے بغیر فوراً بیوی اور غلام کا احرام کھلوا دیں ــــ اس بحث کے دو موضوع ہیں۔ ایک یہ کہ تحلّل کی اس نوع کا جواز، دوسرے یہ کہ ایسی صورت میں کس چیز سے تحلّل ہوگا؟ ــــ تفصیل یہ ہے کہ اس تحلل کا جواز اس بنا پر ہے کہ عورت سے قربت خاوند کا حق ہے اور اسے اپنا حق وصول کرنے کی حاجت پیش آ سکتی ہے، اور احرام کے ہوتے ہوئے یہ ممکن نہیں ہے، اس لیے تحلّل کی ضرورت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس تحلل کو حرم میں ھدی کے ذبح پر موقوف رکھا جائے۔ کیونکہ اس میں خاوند کے وقتی حق کا ابطال ہے، تو اسے یہ حق دیا گیا ہے کہ اسی وقت بیوی کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور عورت پر لازم ہے کہ ھدی یا اس کا ثمن حرم بھیجے، تاکہ اس کی طرف سے ذبح کی جائے، کیونکہ یہ طواف کے بغیر حلال ہوئی ہے

اور اس پر حج و عمرہ بھی لازم ہیں۔ جیساکہ محصر مرد جب ہدی کے ساتھ حلال ہوتا ہے تو اس پر بھی یہی کچھ لازم ہوتا ہے ـــــ بہ خلاف جبکہ عورت حج اسلام کا احرام باندھے، اور نہ اس کا خاوند ہو، نہ کوئی محرم، یا خاوند یا محرم تھا، لیکن مرگیا۔ تو ایسی صورت میں وہ ہدی کے بغیر احرام نہیں کھول سکتی، کیونکہ یہاں رکاوٹ حق اللہ کی وجہ سے ہے، حق العبد کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو یہاں اس کا تحلل محض جائز کے درجہ میں ہے، یہ تحلل اس پر کسی کا حق واجب نہیں ہے۔ دیکھئے! اس عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک کوئی محرم نہ ملے یا شادی نہ کرے، اس وقت تک اپنے احرام پر باقی رہے تو ایسی صورت میں اس کا تحلل ایسی چیز کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے، جو تحلل کی غرض سے وضع کی گئی ہو ـــ اور یہی ان دونوں کا وجہ فرق ہے۔

اسی طرح غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں۔ جنہیں وہ اپنی مصالح میں صرف کرنے کا محتاج ہے۔ اور یہ احرام کے ہوتے ہوئے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اسے فی الحال تحلل کی حاجت ہے۔ کیونکہ حرم میں ہدی کے ذبح پر تحلل موقوف رکھنے سے اس کی مصالح میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے مولیٰ اسی وقت غلام کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور غلام پر لازم ہے کہ جب آزاد ہو تو ہدی احصار ذبح کرے اور حج وعمرہ کی قضا کرے، اس لیے کہ خطاب کی اہلیت رکھتے ہوئے حج شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا تھا۔ لیکن مولیٰ کے حق کی وجہ سے حج کرنا اس کے لیے متعذر ہو گیا تھا، تو جب آزاد ہو گیا تو مولیٰ کا حق زائل ہو گیا۔ اس لیے اب حج کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی۔ اور عمرہ اس لیے واجب ہوگا کہ احرام باندھنے کے سال حج فوت ہو گیا تھا۔

مسئلہ: اگر غلام نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا تو اس کے بعد مولیٰ کے لیے احرام کھلوانا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس میں وعدہ خلافی ہے۔ لیکن اگر احرام کھلوا دیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں ـــ اور ابو یوسفؒ و زفرؒ سے روایت ہے کہ مولیٰ جب غلام کو حج کی اجازت دے دے تو پھر احرام کھلوانا جائز ہے۔ اس لیے کہ اجازت دے کر اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ پس اب یہ حرّ سے مشابہ ہے ـــ لیکن صحیح ظاہر الروایت کا جواب ہے، کیونکہ جس وجہ سے احرام کھلوانا جائز ہوا تھا ـــ یعنی ملکیت ـــ وہ تو اب بھی موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: مولیٰ جب غلام کا احرام کھلوا دے، تو اس پر ہدی واجب نہیں، کیونکہ غلام کی وجہ سے مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: غلام نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا۔ پھر احصار کا شکار ہو گیا تو اس بارے میں قدوری یعنی شرح مختصر میں لکھتے ہیں کہ مولیٰ پر ہدی بھیجنا لازم نہیں ہے؛ کیونکہ اگر مولیٰ پر لازم ہو تو حق غلام کی وجہ سے لازم ہو گی۔ اور غلام کا مولیٰ پر کوئی حق واجب نہیں ہوتا۔ اور صورت مذکورہ میں اگر غلام کو آزاد کر دیتا ہے تو مولیٰ پر ہدی بھیجنا لازم ہو جائے گا، کیونکہ غلام آزاد ہو کر ان لوگوں میں شامل ہو گیا۔ جن کا حق مولیٰ پر ثابت ہو سکتا

ہے۔ پس یہ غلام اس آزاد شخص کی طرح ہے جو کسی کی طرف سے حج کرتا ہے، پھر وہ شخص محصر ہو جاتا ہے، کہ اس صورت میں حج کروانے والے پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے ـــ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ پہلی صورت میں بھی مولیٰ پر لازم ہے کہ حرم میں ہدی بھیجے، تاکہ وہ غلام احرام کھول سکے۔ اس لیے کہ یہ دم جس مصیبت کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اس میں غلام مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے مبتلا ہوا۔ لہٰذا یہ دم بمنزلۂ نفقہ ہو گیا اور نفقہ مولیٰ پر واجب ہوتا ہے۔ تو اسی طرح دمِ احصار بھی مولیٰ پر واجب ہو گا۔ اور اسی لیے میت کی طرف سے حج کرنے والا جب محصر ہو جائے، تو دمِ احصار مالِ میت سے دینا واجب ہے۔ محصر پر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔

مسئلہ: اگر غلام یا باندی نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا، پھر مولیٰ نے انہیں بیچ دیا تو ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک بیع جائز ہے اور مشتری کو یہ حق ہے کہ انہیں روک دے اور ان کا احرام کھلوا دے ـــ اور زفرؒ کا قول ہے کہ اُسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ہاں خیارِ عیب کی وجہ سے ردّ کر سکتا ہے ـــ اسی طرح اگر کوئی عورت نفل حج کا احرام باندھے پھر نکاح کرلے تو خاوند احرام کھلوا سکتا ہے ـــ اور زفرؒ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہیں۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں اختلاف یونہی بیان کیا ہے۔ اور قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں یہ اختلاف ابو یوسفؒ و زفرؒ کے درمیان ذکر کیا ہے ـــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کی طرف وہی اختیار منتقل ہوتا ہے جو بائع کے پاس ہو۔ اور زفرؒ کے نزدیک بائع کو احرام کھلوانے کا اختیار نہیں رہا تھا، کیونکہ اجازت دے کر وہ اپنا حق ساقط کر چکا تھا۔ تو اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار نہیں ہو گا ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام مشتری کی اجازت سے نہیں باندھا گیا تھا، تو یوں ہو گیا گویا اس نے مشتری کی ملکیت میں ہی بغیر اجازت احرام باندھا گیا تھا ایسا ہوتا تو مشتری احرام کھلوا سکتا تھا۔ اسی طرح صورتِ ھٰذا میں ہو گا ـــ محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو حج کی اجازت دے، پھر اسے بیچ دے تو میں مشتری کے لیے احرام کھلوانا مکروہ نہیں سمجھتا، کیونکہ بائع کے حق میں کراہت وعدہ خلافی کی وجہ سے تھی، اور یہ چیز مشتری کی طرف سے نہیں پائی گئی۔ ابن سماعہؒ، محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شادی شدہ باندی کا مولیٰ اسے حج کی اجازت دے، اور وہ احرام باندھ لے تو خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کا احرام کھلوائے کیونکہ خاوند کو احرام کھلوانے کا حق اس طور پر تھا کہ وہ بیوی کو سفر سے روک سکتا ہے، تاکہ اپنا حقِ راحت اس سے حاصل کرے۔ لیکن باندی کو سفر سے روکنے کا اختیار مولیٰ کے ہاتھ میں ہے، خاوند کے ہاتھ میں نہیں۔ دیکھیئے! اگر مولیٰ باندی کو سفر میں لے جانا چاہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے سفر کی اجازت دیتا ہے تو بھی منع کا اختیار نہیں ہو گا۔

رہی یہ بات کہ اس نوع کا تحلّل کس چیز سے ہوتا ہے؛ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ

تحلّل احرام کے منافی کوئی ادنیٰ سا کام کر لینے سے ہو جاتا ہے، مثلاً خاوند یا مولیٰ بیوی یا غلام باندی کے ناخن کاٹ دیتے ہیں یا انہیں خوشبو لگا دیتے ہیں یا بیوی یا غلام، خاوند یا مولیٰ کے حکم سے یہ کام کر لیتے ہیں یا بیوی خاوند کے حکم سے سر میں کنگھی کر لیتی ہے، یا خاوند اسے چوم لیتا ہے یا اسے لپٹا لیتا ہے تو ان امور سے احرام کھل جائے گا۔ اصل میں یہ روایت ہے کہ عمرہ کے موقعہ پر جب حضرت عائشہؓ کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: کنگھی کر لو اور عمرہ کا احرام کھول دو، نیز اس لیے کہ تحلل کی اباحت خاوند اور مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھی، لہٰذا ان کی طرف سے کوئی ادنیٰ سا منافیٔ احرام کام کرنے سے تحلّل ہو سکتا ہے ـــــ لیکن محض قول سے تحلّل نہیں ہو گا، مثلاً یوں کہے کہ میں نے تیرا احرام کھول دیا، کیونکہ یہ احرام باندھنا نہیں ہے بلکہ احرام کھولنا ہے، اس لیے اس میں محض قول کافی نہیں ہے جیسے آزاد شخص محصر ہو جائے تو یوں کہے کہ "میں نے اپنا احرام کھول دیا"، تو یہ کافی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہدی کی ضرورت ہوتی ہے، واللہ اعلم

تحلّل کے بعد محرم بہ کی قضا کا وجوب

حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ محصر کی چند حالتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ محصر نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔

۲۔ اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا۔

۳۔ دونوں کا احرام باندھا تھا۔ بایں طور کہ قارن تھا۔

چنانچہ اگر اس نے احصار کے وقت صرف حج کا احرام باندھا ہوا تھا تو زوالِ احصار کے وقت اگر حج کا وقت باقی ہے اور اس سال حج کا ارادہ کر لیتا ہے تو احرام باندھے اور حج کرے اس صورت میں نہ تو قضا کی نیت اس پر لازم ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے ـــــ محمدؒ نے "اصل" میں یونہی ذکر کیا ہے ـــــ اور ابن ابی مالکؒ عن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ ذکر کرتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں احرام اوّل چھوڑنے کی وجہ سے دم بھی لازم ہو گا ـــــ اور اگر زوالِ احصار کے وقت سال بدل چکا ہے تو اس پر حج کی قضا اور ایک عمرہ لازم ہے اور یہ حج صرف اس کے ذمے قضا کی نیت سے ساقط ہو گا ـــــ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں اس پر حج کی قضا اور عمرہ لازم ہے اور دونوں میں قضا کی نیت کرنا بھی لازم ہے یہی زفر کا قول ہے قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ایسا ہی ذکر کیا ہے ـــــ اور یہی تفصیل و اختلاف ہے اس صورت میں جبکہ عورت اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر نفل حج کا احرام باندھ لے، پھر خاوند اسے روک دے اور اس کا احرام کھلوا دے، پھر اسے احرام کی اجازت دے دے تو وہ اسی سال احرام باندھ لے یا سال پلٹ چکا ہو تو احرام باندھے زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سال بھی جو حج کرے گا، وہ قضا کی حد میں داخل ہو چکا ہے کیونکہ تحلّل کے ساتھ پہلا احرام فسخ ہونے کی وجہ سے یہ حج نئے احرام کے ساتھ ادا کیا جائے گا، لہٰذا یہ قضا سمجھا

جائے گا۔ اور اس پر حج و عمرہ لازم ہو گا جیسا کہ سال پلٹ جاتا تو لازم ہوتا۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا اسے کہتے ہیں، جو وقت سے فوت ہو جائے اور حج کا وقت تو ابھی باقی ہے لہٰذا اس میں حج کرنا ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں، اس لیے قضا کی نیت کی بھی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے کیونکہ عمرہ کا لزوم احرام والے سال میں حج فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حج تو فوت نہیں ہوا۔۔۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ سال بدل چکا ہو تو بھی صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ شافعیؒ کی حجت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ "حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ" اور مسئلہ "قضا فوت شدہ فعل کی مثل ہوتی ہے" سے یہی مراد ہے۔ اور فوت صرف حج ہوا، اس لیے اس کی مثل صرف حج ہی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت گزر چکی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس کا کوئی عضو لوٹ جائے یا لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام کھول دے اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے" اس میں آپؐ نے عمرہ کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر عمرہ واجب ہوتا تو آپؐ اس کا بھی ذکر فرماتے۔

ہماری دلیل اثر اور نظر دونوں ہیں۔ اثر تو یہ ہے کہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "حج سے احصار کی صورت میں محصر پر حج و عمرہ لازم ہوتا ہے" اور نظر یہ ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہو چکا تھا۔ لیکن اس نے حج پورا نہیں کیا، بلکہ اس سال حج اس سے فوت ہو گیا اور جس سے حج فوت ہو جائے وہ افعالِ عمرہ ادا کر کے احرام کھولتا ہے۔۔۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ فائتِ حج طواف کے ذریعے احرام کھولتا ہے، دم کے ذریعے نہیں اور محصر نے دم دے کر احرام کھولا تھا، اور یہ دم اس طواف کے قائم مقام تھا جو حج فوت ہونے کی صورت میں لازم ہوتا ہے تو اب ایک اور طواف اس پر کیسے لازم ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس دم سے محصر نے احرام کھولا تھا وہ اس طواف کا بدل نہیں تھا۔ تاکہ یہ کہا جائے وہ دم اس طواف کا قائم مقام تھا، لہٰذا طواف کی ضرورت نہیں وہ دم احرام کھولنے میں صرف تعجیل کی وجہ سے واجب ہوا تھا۔ کیونکہ محصر اگر ھدی نہ بھیجتا تو مدت مدید تک احرام کی حالت میں رہتا۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے وہ مخفی نہیں۔ تو اس کے لیے یہ قرار دیا گیا کہ احرام سے جلد نکل آئے اور جو طواف اس پر لازم ہوا ہے اسے دم کے ذریعے موخر کرے۔ چنانچہ دم کے ذریعے اس کا احرام کھلا ہے طواف باطل نہیں ہوا۔ تو جب دم سے طواف ختم نہیں ہوا اور دم طواف کا بدل بھی نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ نئے احرام سے یہ طواف ادا کرے اور یہی عمرہ ہے اور اس بات پر کہ دم طوافِ تحلل کا بدل نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر فائتِ حج لازم شدہ طواف کو، طواف کے بدل دم دے کر فسخ کرنا چاہے تو بالاجماع اس کے لیے یہ درست نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ دمِ احصار احرام کھولنے میں تعجیل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، طوافِ تحلل کے بدل میں نہیں۔ اب بحمداللہ تعالیٰ اشکال دور ہو گیا۔۔۔ رہی ابنِ عباسؓ کی حدیث! تو اگر یہ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو بھی اس سے استدلال مسکوت سے

متمسک ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ کا یہ فرمانا کہ "حج کے بدلے حج اور عمرے کے بدلے عمرہ" صرف حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے، اس سے حج کے بدلے عمرہ و حج کے وجوب کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ ہی اثبات لہٰذا یہ حدیث اس بارے میں ساکت ہے اور اس کا وجوب دلیل قائم ہونے پر موقوف ہے اور یہ دلیل موجود ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ حدیث بالکل اس فرمان الٰہی کی طرح ہے کہ "الحر بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ"، کہ اس سے بالاجماع غلام کے بدلے آزاد اور مرد کے بدلے عورت کے قتل کی نفی نہیں ہوتی، اسی طرح اس حدیث میں ہوگا۔ اور یہ حدیث فائتِ حج یعنی اس شخص پر محمول ہوگی، جس سے وقوف عرفات چھوٹ گیا ہو۔ کیونکہ ایسا شخص عمرہ کے افعال ادا کرکے احرام کھولتا ہے اور اس پر آئندہ سال صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ عمرہ لازم نہیں ہوتا۔

۲۔ اگر صرف عمرے کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ قضا کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے عمرہ واجب ہو چکا ہے۔ اور جس وقت چاہے قضا کرے کیونکہ عمرے کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر حج قران کی صورت میں عمرہ و حج کا احرام باندھا ہوا تھا، تو ایک حج اور دو عمرے قضا کرے۔ حج اور ایک عمرے کی قضا تو اس لیے ہے کہ شروع کرنے سے یہ واجب ہو گئے تھے اور دوسرا عمرہ احرام والے سال حج فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ یہ ہماری اصل کے مطابق ہے ___ اور شافعیؒ کی اصل کے مطابق اس پر صرف حج کی قضا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا صرف ایک احرام ہوتا ہے اور عمرہ کا احرام حج کے احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا قارن کا حکم وہی ہے جو مفرد کا حکم ہوتا ہے اور مفرد جب محصر ہو جائے تو ان کے نزدیک اس پر صرف حج کی قضا واجب ہوتی ہے اسی طرح قارن کا حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

زوالِ احصار کا حکم!

احصار جب زائل ہو تو دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا ھدی بھیجنے سے پہلے زائل [illegible] ہو گا یا ھدی بھیجنے کے بعد، اگر ہدی بھیجنے سے پہلے زائل ہوا ہے تو اپنے احرام کو جاری رکھے اور اس [illegible] تما [illegible] ں کو پورا کرے [illegible] اور اگر ھدی بھیج چکا تھا، پھر احصار زائل ہوا تھا یہ چار صورتوں سے خالی نہیں۔

۱۔ زوالِ احصار کے بعد ھدی اور حج دونوں پا لینے پر قاد[ر] ہے
۲۔ یا دونوں کے پانے پر قادر نہیں
۳۔ یا ہدی تو پا سکتا ہے لیکن حج نہیں۔
۴۔ یا حج پا سکتا ہے لیکن ہدی نہیں۔

پس اگر ہدی اور حج دونوں کے ادراک پر [قا]در ہے تو تحلّ[ل جائز] نہیں ہے [او]ر احرام پورا کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ تحلّل کی اباحت عذرِ احصار کی وجہ سے تھی اور عذر

زائل ہو چکا ہے ـــــ اور اگر کسی کے ادراک پر قادر نہیں ہے تو اب احرام جاری رکھنا لازم نہیں اور تحلّل جائز ہے - کیونکہ احرام جاری رکھنے میں اب کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے احصار ثابت ہو گیا۔ لہٰذا اس کا حکم بھی ثابت ہو گا ـــ اور اگر ہدی کے ادراک پر قادر ہے لیکن حج کے ادراک پر قادر نہیں، تو بھی احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے کیونکہ حج کے بغیر صرف ہدی کے ادراک میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جانا تو حج کے لیے تھا، لیکن جب حج مل ہی نہیں سکتا تو جانے کا فائدہ نہیں۔ لہٰذا ہدی پانے کی قدرت و عدم قدرت ـــــ دونوں برابر ہیں ـــ اور اگر حج کے ادراک پر قادر ہے، لیکن ہدی کے ادراک پر قادر نہیں تو کہا گیا ہے کہ یہ صورت صرف ابوحنیفہ کے مذہب میں پائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے بھی جائز ہے۔ لہٰذا ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہدی کے بغیر حج کا ادراک متصور ہے، لیکن ابویوسفؒ و محمدؒ کی رائے کے مطابق یہ متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار صرف ایام نحر میں ذبح کیا جا سکتا ہے تو جب حج کا ادراک ممکن ہے تو لازماً ہدی بھی پالے گا۔ ان کے نزدیک یہ صورت صرف عمرہ سے احصار کی صورت میں پائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ احصارِ عمرہ کے دم کا ذبح بلااختلاف ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے ـــ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق اس صورت میں قیاس یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم ہے، اور تحلّل جائز نہیں ہے، کیونکہ جب حج کے ادراک پر قادر ہے تو احرامِ حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہوا، لہٰذا عذرِ احصار نہیں پایا گیا۔ اس لیے تحلّل جائز نہیں ہے اور حج کر گذرنا لازم ہے ـــ اور استحسان یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے اور تحلّل جائز ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ہدی کے ادراک پر قادر نہیں ہے (مثلاً احصار کے زوال اور ذبح کے لیے متعین کردہ وقت کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ وہاں پہنچ سکے) تو یوں ہو گیا گویا ہدی ذبح کرنے کے بعد احصار سے زائل ہوا۔ پس ہدی کے ذبح کے ساتھ ہی احرام کھل جائے گا نیز اس لیے کہ ہدی اپنی راہ میں جا چکی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ہدی لے جانے والے پر ذبح کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ تو یوں ہو گیا گویا وہ اس وقت جانے پر قادر ہو گیا جب اسکی طرف سے ھدی ذبح ہو چکی تھی۔ واللہ اعلم

فصل

حالتِ احرام میں کیا ممنوع اور کیا مباح ہے؟ اور فعلِ ممنوع کے ارتکاب سے کیا واجب ہوتا ہے؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر ممنوعاتِ احرام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم

وہ ہے جس سے حج فاسد نہیں ہوتا، اور دوسری قسم وہ ہے جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے — پھر جن ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا ان کی چند انواع ہیں۔

۱۔ بعض ممنوعات کا تعلق لباس سے ہے۔

۲۔ بعض کا تعلق خوشبو سے استعمال اور اس کے قائم مقام میل کچیل دور کرنے سے ہے

۳۔ بعض کا تعلق جماع کے توابع سے ہے۔

۴۔ اور کچھ ممنوعات شکار سے متعلق ہیں۔

۱۔ لباس سے متعلقہ ممنوعات

محرم سلی ہوئی کوئی چیز نہ پہنے، نہ قمیص، نہ قبا، نہ جُبّہ، نہ شلوار، نہ عمامہ، نہ ٹوپی اور نہ موزے۔ ہاں اگر جوتے نہ ہوں تو کعبین سے نیچے موزے کاٹ کر پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس میں اصل عبداللہ بن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ " ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ " محرم کون سے کپڑے پہنے؟" تو آپؐ نے جواب ارشاد فرمایا " نہ قمیص پہنے، نہ عمامے، نہ شلواریں، نہ ٹوپیاں اور نہ موزے۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہیں ہیں تو موزے پہن لے اور انہیں کعبین سے نیچے کاٹ لے (یہاں کعبین سے مراد پاؤں کی ظاہری جانب بالکل درمیان ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں) اور کوئی ایسا کپڑا نہ پہنے جو زعفران یا ورس میں رنگا ہوا ہو۔ اور عورت نہ تو نقاب اوڑھے اور نہ دستانے پہنے۔

اگر کہا جائے کہ اس حدیث میں کچھ اشکال ہے۔ وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال یہ کیا گیا تھا کہ " محرم کیا کیا پہن سکتا ہے؟" اور آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ " یہ یہ سلی ہوئی چیزیں نہیں پہن سکتا"، تو جس بارے میں آپؐ سے سوال ہوا۔ آپؐ نے اس سے اعراض فرما کر ایسے امور کے بارے میں جواب دیا جن کا آپؐ سے سوال نہیں کیا گیا تھا، یہ چیز جواب سے پہلو تہی ہے یا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فعل مذکور کے بارے میں کسی حکم کا اثبات اس بات کی دلیل ہے کہ غیر مذکور فعل کے بارے میں حکم اس کے خلاف ہے، اور یہ بھی خلافِ مذہب ہے؟ اس اشکال کے مختلف جواب ہیں۔

۱۔ احتمال ہے کہ سوال ان چیزوں کے بارے میں کیا گیا ہو جو محرم نہیں پہن سکتا، لیکن سوال میں " لا " کا اضمار کیا گیا ہو۔ کیونکہ کلام میں کبھی "لا" کا اضافہ کیا جاتا ہے (جیسے "لا اُقسِمُ بھٰذا البلد" وغیرہ) اور کبھی " لا " حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "یبین اللہ لکم أن تضلوا"، اور مراد ہے " أن لا تضلوا "، تو حدیث میں سوال یوں ہوگا کہ " محرم کیا چیزیں نہ پہنے؟" تو آپؐ نے فرمایا " محرم یہ چیزیں نہ پہنے " لہٰذا جواب سوال کے مطابق ہے۔

۲۔ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سائل کے حال کے قرینہ یا وحی کے ذریعے یا کسی دوسری دلیل سے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ سائل کی غرض ان چیزوں کو دریافت کرنا ہے جو احرام کے بعد نہیں پہنی جا سکتیں تو آپؐ نے اس کے دلی مقصود کے بارے میں جواب ارشاد فرمایا

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا کی "رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله واليوم الآخر" تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ جواب دیا " ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار" تو اس میں ابراہیمؑ نے اپنے پروردگار سے صرف یہ سوال کیا تھا کہ اھل مکہ میں سے اہل ایمان کو پھلوں کا رزق عطا فرما۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ وہ کافر کو بھی رزق دے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ ابراہیمؑ کی مراد یہ ہے کہ صرف مومن کو رزق ملے۔ کافر کو نہ ملے۔ تو اللہ تعالیٰ نے دل میں پوشیدہ سوال کا جواب دیا۔ اسی طرح اس حدیث میں بھی ہو گا۔

۳۔ محرم کے لباس کے بارے میں سوال ہونے کے بعد آپؐ کا خاص طور پر یہ کہنا کہ محرم سلا ہوا کپڑا نہ پہنے، اس سے معلوم ہوا کہ اَن سلے کپڑے کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فعل مذکور میں کسی حکم کی تنصیص، اس فعل کے ساتھ اس حکم کی تخصیص پر اس وقت دلالت نہیں کرتی جبکہ اس میں تین شرائط پائی جاتی ہوں، ایک یہ کہ تخصیص کی صورت میں کسی ایسی شخصیت کی طرف جواب سے پہلوتہی کی نسبت نہ ہوتی ہو جس کے لیے جواب سے پہلوتہی کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر ایسی نسبت ہو رہی ہو تو پھر تنصیص حکم تخصیص پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف یہ نسبت لازم آ رہی ہے۔ اس لیے یہاں تنصیص، تخصیص پر دلالت کرے گی تاکہ منصب نبوت اس نسبت سے پاک رہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں یہ احتمال ہو کہ غیر مذکور کا حکم، مذکور کے حکم کے خلاف ہو گا، اور یہاں یہ احتمال نہیں ہے۔

دگرنہ لازم آئے گا کہ محرم کچھ بھی نہ پہنے، اور یہ محرم کی گرمی یا سردی کے سبب موت کے منہ میں ڈالنا ہے۔ جو کہ خلاف عقل ہے۔ لہٰذا یہاں ایک نوع یعنی سلے ہوئے لباس سے منع، دوسری نوع یعنی اَن سلے لباس کی اجازت ہو گا۔

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے " الله الذي جعل لكم الليل تسكنوا فيه" اس میں رات کو سکون کے لیے قرار دینا، اس پر دلالت کرتا ہے کہ دن کو کسب اور طلب معاش کے لیے بنایا گیا ہے۔ کیونکہ بقاء کے لیے خوراک ضروری ہے۔ تو جب رات سکون کے لیے ہوئی تو لازماً دن طلب معاش کے لیے متعین ہو گیا۔ تیسری شرط یہ کہ تنصیص امر و نہی کے علاوہ کسی اور چیز میں ہو۔ لیکن اگر تنصیص امر و نہی میں ہے تو یہ تخصیص پر دلالت کرے گی اس لیے کہ ہمارے اصحاب کی مذہب یہ ہے کہ کسی شئے کا امر، اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے، اور کسی شئے سے نہی اس کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ اور یہاں تنصیص محلِ نہی میں ہے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اَن سلے کا حکم سلے کے خلاف ہے۔ واللہ عزّ و جل الموفق۔

نیز (سلا ہوا لباس پہننا) اس لیے ممنوع ہے کہ سلا ہوا لباس حالتِ اقامت کے فوائد سے نفع اندوزی اور پہناوے میں آسودگی کے ذیل میں آتا ہے، جبکہ محرم کی حالت اس کے منافی ہونی چاہیئے۔ نیز اس لیے کہ حاجی حالت احرام میں اپنی بدحالی کے وسیلہ سے اپنے مولیٰ کی نظرِ رحمت کا طلبگار ہوتا ہے، جیسے وہ غلام جس سے آقا ناراض ہو، اپنی بدحالی پیش کر کے اپنے آقا

کی توجہ چاہتا ہے۔ (اور اس کے لیے ان سلا لباس زیادہ مناسب ہے) اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "محرم تو پراگندہ سر اور غبار آلود ہوتا ہے"

مسئلہ: محرم کے لیے سلا ہوا لباس پہننا اس وقت ممنوع ہے جبکہ وہ معتاد و معروف طریقہ کے مطابق پہنے۔ لیکن اگر سلا ہوا لباس غیر معتاد طریقہ سے پہنتا ہے مثلاً قمیض کو بغل کے نیچے سے گذار کر کندھے پر ڈال لیتا ہے یا شلوار کو تہبند کی طرح استعمال کرتا ہے تو یہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حالت اقامت کی نفع اندوزی اور لباس میں آسودگی حاصل نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اس انداز میں قمیص اور شلوار کا پہننا رداء اور ازار کے معنی میں ہے، کیونکہ اس کے سنبھالنے میں بھی ویسا ہی تکلف کرنا پڑے گا، جیسا کہ رداء اور ازار کے سنبھالنے میں تکلف کرنا پڑتا ہے اور رداء و ازار کا پہننا غیر ممنوع ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے قباء اس انداز میں پہنی کہ اپنے کندھے تو قباء میں داخل کر لیے لیکن ہاتھ آستینوں میں نہیں ڈالے۔ تو ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے ــــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سلا ہوا کپڑا پہننا لازم آتا ہے۔ کیونکہ پہننا نام ہے اعضاء چھپانے کا۔ اور اس صورت میں اکثر اعضاء مثلاً دونوں کندھے، پیٹھ وغیرہ سلے ہوئے کپڑے سے چھپ جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بھی ممنوع ہے، جیسا کہ دونوں ہاتھ آستینوں میں ڈال لے، تو ممنوع ہے ــــ ہماری دلیل یہ روایت ہے ممنوع عنہ معتاد طریقہ پر پہننا ہے۔ اور قباء پہننے کا معتاد طریقہ یہ ہے کہ کندھوں پر ڈالنے کے ساتھ دونوں ہاتھ آستینوں میں داخل کیے جائیں،۔ نیز اس لیے کہ حالتِ اقامت کے فوائد سے نفع اندوزی اور لباس کی آسودگی معتاد طریقہ پر پہننے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی، اس لیے اس طور پر پہننا ممنوع نہیں ہوگا ــــ نیز اس لیے آستینوں میں ہاتھ داخل کیے بغیر قباء کندھوں پر ڈال لینا، رداء اور ازار پہننے کے مشابہ ہے، کیونکہ گرنے کے خطرے کی وجہ اس کے سنبھالنے میں بھی اتنا ہی تکلف کرنا پڑے گا جتنا رداء اور ازار سنبھالنے کے لیے کرنا پڑتا ہے۔ اور رداء و ازار پہننا ممنوع نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ بخلاف جبکہ اپنے ہاتھ آستینوں میں داخل کر لے، کیونکہ یہ پہننے کا معتاد طریقہ ہے اور اس سے حضر کے فوائد سے انتفاع اور لباس کی آسودگی بھی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح گرنے کا بھی خطرہ نہیں ہوتا۔ (اس لیے اس طرح پہننا ممنوع ہے) ــــ اور اگر قباء کندھوں پر ڈال کر بٹن بند کر لے، تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب بٹن بند کر لیے، تو سلے ہوئے کپڑے کا آرام حاصل ہو گیا، دیکھئے! اس صورت میں اسے سنبھالنے کا تکلف کرنے کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ (لہٰذا یہ ممنوع ہے)

مسئلہ: اگر کسی کے پاس رداء نہیں ہے، اور قمیص ہے تو کوئی حرج نہیں ہے کہ قمیص پھاڑے اور اسے رداء کے طور پر استعمال کرے کیونکہ جب قمیص پھاڑ دی تو وہ بمنزلہ رداء بن گئی اسی طرح اگر ازار نہ ہو اور شلوار ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کہ ازار بند کی جگہ چھوڑ کر شلوار

اُدھیڑ دے اور بطور ازار استعمال کرے، اس لیے جب شلوار ادھیڑ دی تو وہ بمنزلہ ازار بن گئی اسی طرح اگر کسی کے پاس جوتے نہیں ہیں اور موزے ہیں، تو ابن عمرؓ کی حدیث کی بنا پر کوئی حرج نہیں ہے کہ انہیں کعبین سے نیچے کاٹ کر پہن لے ــــ اور ہمارے بعض متاخرین مشائخ نے کٹے ہوئے موزے پر قیاس کرتے ہوئے صندل جوتا پہننے کی رخصت دی ہے، کیونکہ یہ موزے کے معنی میں ہے اور اسی وجہ سے شیم نامی جوتا پہننے کی بھی رخصت ہے ــــ لیکن جرابیں نہ پہنے، کیونکہ یہ موزوں کے حکم میں ہیں۔

مسئلہ: عمامہ یا کسی ایسی چیز سے اپنا سر نہ ڈھانپے جس سے سر چھپانا مقصود ہوتا ہے۔ کیونکہ محرم کے لیے سر چھپانے والی چیز سے سر چھپانا ممنوع ہے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ ایک محرم "احافیق جردان"، میں اونٹنی سے گر کر مرگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں فرمایا "نہ تو اس کا سر چھپاؤ اور نہ ہی خوشبو اس کے قریب کرو، کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا" ــــ اگر سر پر کوئی چیز اٹھائی، پس اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جسے لوگ سر چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں، تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہننے کی طرح ہی ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس سے سر ڈھانپنا مقصود نہیں ہوتا، مثلاً پانی کا ٹب یا روئی کا گٹھا سر پر رکھ لیتا ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اسے نہ تو پہننا سمجھا جاتا ہے اور نہ سر ڈھانپنا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک مرد اپنا چہرہ نہ ڈھانپے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے چہرہ ڈھانپنا جائز ہے ــــ باقی عورت بھی اپنا چہرہ نہ ڈھانپے، ہاں یہ جائز ہے کہ چہرے سے ذرا ہٹا کر کپڑا لٹکالے ــــ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے"۔ اس میں آپؐ نے مرد و عورت کے احرام کا ایک خاص محل بیان فرمایا۔ اور اگر دو چہرہ ننگا رکھنے میں دونوں شریک ہو جائیں تو پھر خصوصیت نہیں رہتی۔ اسی لیے جب عورت کا چہرہ احرام کا محل خاص قرار دیا گیا تو اس کا سر احرام میں داخل نہیں ہے، اسی طرح مرد میں ہوگا ــــ نیز اس لیے کہ محرم کے احوال خلافِ عادت پر مبنی ہیں۔ اور خلافِ عادت حالت ہمارے قول کے مطابق بنتی ہے۔ کیونکہ مرد عادتاً چہرہ ننگا رکھتے ہیں، لہٰذا چہرہ چھپانا مرد کے لیے خلافِ عادت ہے۔ اور عورتیں عادتاً چہرہ چھپاتی ہیں تو ان کے لیے خلافِ عادت چہرہ کھولنا ہے ــــ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مرد کا احرام اس کے سر اور چہرے میں ہوتا ہے" ــــ اور شافعیؒ کے لیے اپنی پیش کردہ روایت میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف اتنا ہے کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہوتا ہے، اس سے چہرے میں احرام ہونے کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ اثبات۔ لہٰذا یہ مسکوت عنہ ہے اور کسی دلیل پر موقوف ہے اور ہم نے جو روایت بیان کی ہے، وہ چہرہ کے احرام پر دلیل ہے ــــ اسی طرح ہم عورت

کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ ہمیں عورت کے سر میں احرام نہ ہونے کا علم اس روایت سے نہیں ہوتا کہ "عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے"، بلکہ اس کی ایک اور دلیل ہے، جسے ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

مسئلہ: وَرْس (ایک قسم کی گھاس، جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں) اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے، اگرچہ سلے ہوئے نہ ہوں۔ اس کی دلیل ابنِ عمرؓ کی خبر ہے۔ نیز اس لیے کہ ورس اور زعفران خوشبو ہیں، اور محرم کے لیے خوشبو کا استعمال ممنوع ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک محرم کے لیے زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا پہننا بھی جائز نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "عائشہؓ نے حالتِ احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہنے"، اور روایت ہے کہ عثمانؓ نے عبداللہؓ بن جعفر کو حالتِ احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا تو علیؓ نے فرمایا کہ "میں نہیں دیکھتا کہ کوئی ہمیں سنت کی تعلیم دے رہا ہے"۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عمرؓ نے طلحہؓ کو حالت احرام میں زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہنے دیکھا تو منع فرمایا، طلحہؓ نے عرض کیا یہ تو گیرو (سرخ مٹی) سے رنگا ہوا ہے" اس پر عمرؓ نے فرمایا کہ "تم آئمہ ہو، لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں"۔۔۔ تو اس میں عمرؓ کا انکار اور طلحہؓ کا اعتذار اس پر دلالت کرتا ہے کہ محرم کے لیے زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ اور اس روایت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ گیرو میں رنگا ہوا کپڑا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ آپؓ نے فرمایا "تم مقتدا ہو، لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں"، یعنی جو شخص یہ کپڑا دیکھے گا، ہو سکتا ہے کہ وہ خیال کرے کہ یہ گیرو کے علاوہ زردی میں رنگا ہوا ہے۔ تو وہ زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کے جواز کا قائل ہو جائے۔ تو یہ حرام میں وقوع کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے کم از کم مکروہ ہے۔۔۔ زردی میں رنگا ہوا کپڑا اس لیے بھی ممنوع ہے کہ زردی خوشبو ہے، لہٰذا یہ ورس اور زعفران کی طرح ہے۔۔۔ رہی عائشہؓ کے بارے میں روایت! تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کو ناپسند کیا ہے یا یہ روایت زردی کی طرح کے رنگ مثلاً گیرو وغیرہ سے رنگے ہوئے کپڑے پر محمول ہے۔ اور علیؓ کا قول کا بھی یہی جواب ہے، علاوہ ازیں علیؓ کا قول عثمانؓ کے قول یعنی ان کے انکار سے معارض ہے۔ لہٰذا تعارض کی وجہ سے اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ زردی یا زعفران یا ورس میں رنگے ہوئے کپڑے کو دھویا نہ گیا ہو، لیکن اگر یہ کپڑا اس طرح دھویا گیا ہو کہ اس سے خوشبو نہ جھڑے تو پھر ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس میں کوئی حرج نہیں کہ آدمی ورس یا زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے کا احرام باندھے جبکہ اسے دھو دیا گیا ہو اور اس سے نہ تو خوشبو جھڑ رہی ہو اور نہ وہ خوشبو سے لتھڑا ہوا ہو"۔ محمدؒ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "لا ینفض"، کی دو تفسیریں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا رنگ

نہ جھڑ رہا ہو، اور دوسری یہ کہ اس سے خوشبو نہ پھوٹ رہی ہو، اور اعتماد دوسری تفسیر پر ہے۔ چنانچہ اگر رنگ تو نہیں جھڑ رہا لیکن خوشبو پھوٹ رہی ہے تو بھی ممنوع ہے۔ کیونکہ یہ خوشبو کے بقاء کی دلیل ہے۔

اسی طرح جو کپڑا ہروی رنگ میں رنگا ہوا ہو (اس کے پہننے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے) کیونکہ یہ خفیف سا رنگ ہے جس میں معمولی زردی ہوتی ہے اور اس سے کوئی بو نہیں آتی "املاء" میں ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ محرم کے لیے مناسب نہیں ہے کہ زعفران یا ورس سے رنگے ہوئے کپڑے سے تکیہ لگائے یا اس پر سوئے کیونکہ اس میں خوشبو کا استعمال ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ پہننے کی طرح ہے۔

مسئلہ: طیلسان (سبز چادر، جو علماء و مشائخ استعمال کرتے ہیں) پہننے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ طیلسان سلا ہوا کپڑا نہیں ہے۔ ہاں اسے بٹن لگا کر بند نہ کرے، ابن عمرؓ سے یونہی مروی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن ابن عمرؓ کا قول صحیح ہے۔ کیونکہ بٹن بذاتِ خود سلا ہوا ہوتا ہے۔ جب بٹن بند کیا جائے گا تو سلی ہوئی چیز کا استعمال لازم آئے گا۔ اور یہ ممنوع ہے۔ نیز اس لیے کہ بٹن بند کرنے سے اسے سنبھالنے میں کسی تکلف کی حاجت نہیں رہے گی۔ پس یہ سلا ہوا کپڑا پہننے کے متشابہ ہو جائے گا۔ اور رداء و ازار کے مشابہ نہیں ہو گا۔

مسئلہ: ریشم اور اون سے بنا ہوا کپڑا، اون کا کپڑا، السی سے بنا ہوا کپڑا اور دھاری دار کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ رنگین ہو، جیسا کہ عدنی وغیرہ کپڑے ہیں۔ کیونکہ ان کپڑوں میں زیادہ زینت نہیں ہے۔ اور زینت محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ: ازار کو تنکے کانٹے سے جوڑنا اور کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک محرم کو دیکھا، جس نے اپنا کپڑا ایک رسی سے باندھا ہوا تھا، تو آپؐ نے فرمایا برباد ہو! رسی کھول دو۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ محرم اپنا کپڑا باندھے۔ نیز اس لیے کہ اس صورت میں اسے سنبھالنے کے لیے کسی تکلف کی حاجت نہیں رہتی، پس یہ سلے ہوئے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے باندھ لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہو گا۔ کیونکہ حقیقتاً یہ سلا ہوا نہیں ہے۔

مسئلہ: اس میں کوئی حرج نہیں کہ عمامہ کمر سے گزار کر اسے لپیٹ لے، ہاں اسے گرہ نہ دے کیونکہ عمامہ کا لپیٹنا ایک ان سلے کپڑے کا لپیٹنا ہے۔ پس یہ قمیص کو بغل سے گزار کر کندھے پر ڈالنے کے مشابہ ہے۔ لیکن اگر عمامہ کو گرہ دے گا تو یہ مکروہ ہو گا، کیونکہ اس طرح یہ سلے ہوئے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا جیسے ازار کو کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے۔

مسئلہ: محرم کے لیے تھیلی اور پیٹی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ خواہ تھیلی میں اپنا نفقہ ہو یا کسی دوسرے کا۔ اور خواہ پیٹی بک سے باندھی ہو یا تسمے سے ــــ اور ابو یوسفؒ سے روایت

ہے کہ اگر پیٹی ہک سے باندھی تو مکروہ ہے، اور اگر تسمے سے باندھی، تو مکروہ نہیں ــــ اور
تھیلی کے بارے میں مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں اپنا نفقہ ہو تو مکروہ نہیں ــــ اور اگر کسی دوسرے
کا نفقہ ہو تو مکروہ ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تھیلی باندھنا نفقہ کی حفاظت کے لیے
ہوتا ہے۔ جو کہ ایک ضرورت ہے اور کسی کے نفقہ کی حفاظت ضرورت میں داخل نہیں ــــ ابویوسفؒ
سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہک سلا ہوا ہوتا ہے، تو اس سے باندھنا ازار کو بٹن سے بند کرنے
کی طرح ہے۔ بہ خلاف تسمہ کے۔ (کروہ ساتھ سلا ہوا نہیں ہوتا) ــــ ہماری یہ روایت ہے کہ عائشہؓ
سے تھیلی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے کسی استفسار اور قید کے بغیر مطلقاً باندھنے کی اجازت
دی اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے محرم کو اپنی کمر میں تھیلی باندھنے
کی اجازت دی، جبکہ تھیلی میں اس کا نفقہ ہو ــــ اور تابعینؒ کی ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے ــــ
سعید بن المسیّب سے روایت ہے کہ تھیلی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور یہی سعید بن جبیر، عطاءؒ
اور طاؤس رحمۃ اللہ کا قول ہے ــــ نیز اس لیے کہ تھیلی اور پیٹی لپیٹنا ازار لپیٹنے کی طرح ہے۔ لہٰذا
ممنوع نہیں ہو گا۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک محرم کے لیے خیمے کے سائے میں بیٹھنا بلا کراہت جائز ہے۔ اور
مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے مکروہ سمجھا ہے
ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عمرؓ کسی درخت پر کپڑا یا چمڑا ڈال لیتے اور اس کے سائے میں
بیٹھتے۔ اور روایت ہے کہ عثمانؓ کے لیے منیٰ میں خیمہ گاڑا جاتا تھا، اور وہ خیمہ کے سائے میں
بیٹھتے تھے۔ نیز اس لیے کہ کسی ایسی چیز کے سایہ میں بیٹھنا، جو اس سے مس نہیں کر رہی۔ چھت کے
سایہ میں بیٹھنے کے درجہ میں ہے۔ اور یہ ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص کعبہ کے پردے کے نیچے داخل ہو کر چھپ گیا، تو اگر پردہ اس کے سر اور
چہرے سے ٹکرا رہا ہے، تو یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ کسی کپڑے سے سر اور چہرہ چھپانے کے مشابہ
ہے اور اگر پردہ سر اور چہرہ سے جدا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سائبان (چھتری) کے نیچے داخل
ہونے کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ: عورت حالت احرام میں جیسے چاہے سلے ہوئے کپڑے پہنے۔ اپنا تمام جسم ڈھانپے
موزے پہنے، اس میں کوئی حرج نہیں، ہاں چہرہ نہ ڈھانپے۔ جسم ڈھانپنا تو اس لیے ہے کہ عورت
کا تمام بدن ستر ہے۔ اور ان سلے کپڑے کے ساتھ جسم چھپانا متعذر ہے، اس لیے سلا ہوا لباس
پہننے کی ضرورت ہے باقی چہرہ اس لیے ننگا رکھے کہ روایت ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ا
"عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہوتا ہے" اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "ہم رسول اللہ صلّی
اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ حالت احرام میں تھیں، سوار ہمارے قریب سے گزرتے تھے۔ جب وہ ہمارے
برابر ہوئے تو ہم میں ایک اپنی چادر سر سے چہرے پر لٹکا لیتی جب وہ گزر جاتے تو چادر اٹھا
لیتی"، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے لیے چہرہ چھپانا جائز نہیں ہے اور اگر چہرے پر

کوئی چیز لٹکائے اور ہٹا کر رکھے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ نیز اس لیے کہ جب چہرے سے کپڑا دور رہے تو وہ یوں ہے جیسے قبہ میں بیٹھی ہوئی ہے، یا خیمے کے سایہ میں بیٹھی ہوئی ہے۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک عورت حالت احرام میں ریشم، سونا اور جو چاہے زیور پہنے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ عطاء سے روایت ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ اپنی عورتوں کو حالت احرام میں سونا اور ریشم پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ ان اشیاء کا پہننا باب زینت سے ہے اور محرم کے لیے زینت ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ: رنگا ہوا کپڑا نہ پہنے۔ اور اس میں مانع زینت نہیں بلکہ اس میں موجود خوشبودار رنگ ہے۔ اور خوشبو کے استعمال میں عورت اور مرد برابر ہیں۔

مسئلہ: دستانے پہننا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی علیؓ و عائشہؓ کا قول ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، ان کی حجت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ کہ اس کے آخر میں ہے "عورت نقاب نہ اوڑھے اور دستانے نہ پہنے" نیز اس لیے کہ عادتاً عورت اپنے ہاتھ چھپاتی ہے۔ اس لیے اس کی مخالفت میں عادت کے خلاف کرتے ہوئے چہرے کی طرح ہاتھ کھولنا ضروری ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعد بن ابی وقاص اپنی بیٹیوں کو حالتِ احرام میں دستانے پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ دستانے پہننے میں صرف سلی ہوئی چیز سے ہاتھوں کو چھپانا لازم آتا ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممنوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ عورت اپنی قمیص سے بھی ہاتھ چھپا سکتی ہے۔ اگرچہ قمیص سلی ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی اور سلی ہوئی چیز سے چھپالے، تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیئے بہ خلاف چہرے کے۔ (کہ چہرہ چھپانا جائز نہیں) باقی حدیث میں یہ جو آیا ہے کہ وہ عورت دستانے نہ پہنے، یہ نہی بطور استحباب ہے۔ اور ہم اسے استحباب پر اس لیے محمول کرتے ہیں کہ تمام دلائل ... بقدر امکان جمع ہو جائے۔

سلا ہوا کپڑا پہننے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بعض مواقع میں بعینہٖ دم واجب ہوتا ہے، اور بعض مواقع میں متعین طور پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور کبھی روزوں یا صدقہ یا دم میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے اور اس کی تعیین اس شخص کے سپرد ہے جس پر یہ واجب ہوا ہے۔ جیسا کہ کفارۂ یمین میں ہوتا ہے۔ اور اس کا قاعدہ یہ ہوتا ہے اگر پہننے سے کامل فائدہ اٹھایا ہے تو کامل فدیہ واجب ہوگا، اور اس کے لیے دم متعین ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں۔ بشرطیکہ یہ کسی عذر کے بغیر پہنا ہو۔ اور اگر کسی عذر سے پہنا ہے تو تین چیزوں میں سے ایک واجب ہے اور اگر سلا ہوا کپڑا ... پہن کر انتفاع قاصر اٹھایا ہے تو قاصر فدیہ یعنی صدقہ واجب ہے بلکہ حکم بقدر علت ثابت ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سلا ہوا کپڑا مثلاً قمیص یا جبہ یا شلوار یا عمامہ یا ٹوپی یا موزے یا جرابیں کسی ... ضرورت کے بغیر پورا ایک دن پہنتا ہے تو اس پر دم لازم ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کوئی ایک چیز

پورا دن پہننا انتفاع کامل ہے۔ اس سے کامل کفارہ واجب ہوگا جو کہ صرف دم ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کام کسی عذر کے بغیر ہوا ہے۔ اور اگر ایک دن سے کم پہنتا ہے تو دم واجب نہیں صرف صدقہ واجب ہوتا ہے اور ابو حنیفہؒ پہلے یہ کہتے تھے اگر دن کے اکثر حصہ میں پہنے رکھا تو بھی دم واجب ہو جائے گا۔ ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ ابو حنیفہؒ نے پھر اس رائے سے رجوع کیا اور فرمایا کہ جب تک پورا دن نہیں پہنتا دم واجب نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ دن میں جتنے حصہ میں پہنے گا، اسی حساب سے بکری کی قیمت سے واجب ہوگا، مثلاً اگر آدھا دن پہنا ہے تو بکری کی آدھی قیمت واجب ہوگی۔ وعلیٰ ھذا القیاس۔ حلق کے بارے میں بھی محمد سے ایسی ہی روایت ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ اگرچہ ایک ساعت پہنے لیکن پورا دم واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہننا، اگرچہ ساعت بھر ہو انتفاع کامل ہے، کیونکہ بدن سلے ہوئے کپڑے میں لپٹ گیا، اس لیے کامل فدیہ لازم ہوگا۔ محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا جائے گا۔ ابو حنیفہؒ کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ دن کے اکثر حصہ میں پہننا بمنزلہ تمام دن پہننے کے ہے۔ کیونکہ کبھی آدمی دن کے اکثر حصہ میں لباس پہنتا ہے اور رات آنے سے پہلے گھر واپس آکر اسے اتار دیتا ہے، لیکن اسے انتفاع کامل سمجھا جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دن سے کم پہننا انتفاع ناقص ہے کیونکہ پہننے سے مقصود گرمی، سردی کا دور کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے۔ جبکہ تمام دن پہنے۔ اسی لیے لوگ عادتاً دن اور رات کے لیے الگ الگ لباس بناتے ہیں۔ اور دن کا لباس صرف رات میں ہی اتارتے ہیں۔ لہٰذا دن کے بعض حصہ میں پہننا انتفاع ناقص ہے اس لیے کفارہ بھی ناقص واجب ہوگا۔ جو کہ صدقہ ہے، جیسا کہ ایک ناخن کاٹ لے تو صدقہ واجب ہوتا ہے۔

صدقہ کی مقدار

صدقہ کی مقدار نصف صاع گندم ہے۔ ابن سماعہؒ نے ابو یوسفؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ ایک مسکین کو نصف صاع گندم دے۔ اور ہر وہ صدقہ جو احرام میں کسی ممنوع فعل کے ارتکاب سے واجب ہو، اس کی مقدار نصف صاع ہے سوائے اس صدقہ کے، جو مکڑی اور جوں مارنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور ابن سماعہؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ جو شخص ایک ساعت چھوڑ کر تمام دن لباس پہنے تو اس پر اتنا ہی دم واجب ہے یعنی اسی حساب سے ایک دم کی قیمت ادا کرے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ لیکن صحیح ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں ایک مسکین کے لیے صدقہ کی جو مقدار متعین کی گئی ہے وہ کہیں نصف صاع کم نہیں ہے۔ جیسا کہ صدقۂ فطر، کفارۂ یمین، کفارہ فطر اور کفارۂ ظہار میں ہے۔

مسئلہ: اگر قبا کندھوں پر ڈالی اور ہاتھ آستینوں میں داخل نہیں کیے لیکن بٹن لگالیے اور پورا دن ایسے کیے رکھا تو اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ سلی ہوئی چیز سے انتفاع کامل پایا گیا۔ کیونکہ بٹن لگائی ہوئی چیز سلی ہوئی چیز کے حکم میں ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر سر کا چوتھا حصہ ایک دن یا اس سے زیادہ ڈھانپے رکھا تو اس پر دم لازم ہے اور اگر چوتھائی سر سے کم ڈھانپا تو صدقہ لازم ہوگا۔ "اصل" میں ایسا ہی مذکور ہے۔ اور ابن سماعہ "نوادر" میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ "دم لازم نہیں ہوتا، یہاں تک کہ سر کا اکثر حصہ ڈھانپے رکھے"۔ ابن سماعہؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کم حصہ کا ڈھانپنا انتفاع کامل نہیں ہے، لہٰذا اس سے کامل فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ اور "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں چوتھائی سر، کل کا حکم رکھتا ہے۔ جیسے چوتھائی سر منڈاتے پر دم لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر عورت چوتھائی چہرہ چھپائے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک اگر مرد چوتھائی چہرہ ڈھانپے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے ان کے ہاں مرد کے لیے چہرہ ڈھانپنا ممنوع نہیں ہے۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے اپنے جسم پر کوئی پٹی لپیٹی، خواہ عذر سے یا بغیر عذر کے، تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان سلی چیز سے بدن چھپانا ممنوع نہیں ہے۔ لیکن بلا عذر ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ جسم پر باندھنا سلی ہوئی چیز پہننے کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سلا ہوا کپڑا پورا دن اپنے اختیار سے بلا عذر پہنے۔ لیکن اگر کسی عذر و ضرورت کی وجہ سے سلا ہوا کپڑا پہنا تو اس پر روزوں یا صدقہ یا دم میں سے جو وہ چاہے کفارہ واجب ہوگا۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے جو کہ مرض یا سر کی تکلیف کی وجہ سے حلق کروانے کے کفارے کے بارے میں ہے:

"فمن کان منکم مریضاً أو به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة أو نسك"	پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو روزوں سے یا صدقہ سے یا ذبح سے فدیہ دے۔

اور یہ روایت گزر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ سے فرمایا کہ "کیا جوئیں تمہیں تکلیف دے رہی ہیں؟" انہوں نے عرض کیا "جی ہاں"، تو آپؐ نے فرمایا "سر منڈا لو اور بھیڑ ذبح کرو یا تین روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے"۔ یہ نص تخییر اگرچہ سر منڈوانے کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ لیکن اس علت عذر و ضرورت کی حالت میں تیسیر و تسہیل ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی موجود ہے۔ اس لیے جو نص حلق کے بارے میں وارد ہوئی ہے، وہ دلالۃً یہاں بھی وارد ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ تین کفاروں میں سے ایک کا اختیار بلا عذر پہننے کی حالت میں بھی ہے۔ لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ حالت عذر میں تخییر تیسیر و تخفیف کے لیے ہے اور اپنے اختیار سے جنایت کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

مسئلہ: ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مسکین کو طعام کی ادائیگی تملیک سے بھی ہو جاتی

ہے اور تمکین سے بھی۔ بایں صورت کہ مسکین کے لیے طعام مباح کر دیا جائے۔ اور محمدؒ کے نزدیک صرف تملیک سے ادائیگی ہو سکتی ہے۔ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔

مسئلہ: فدیے کے روزوں میں تتابع بھی جائز ہے اور تفرق بھی کیونکہ نص میں صوم کا اسم مطلقاً وارد ہوا ہے۔

مسئلہ: فدیے کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے جیسا کہ دم تمتع میں ہے۔ ہاں! اگر غیر حرم میں جانور ذبح کیا گیا اور اس کا گوشت چھ مسکینوں میں تقسیم کیا گیا، اس طرح کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت ملا تو گندم کے بدل کے طور پر بھی جائز ہے۔

مسئلہ: بالاجماع فدیے کے روزے ہر جگہ رکھے جا سکتے ہیں۔ (اس کے لیے حرم کی تخصیص نہیں ہے) اور ہمارے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے اور شافعیؒ کے نزدیک صدقہ صرف مکہ میں جائز ہو گا۔ اور اس سے مقصود اہل مکہ کی رعایت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دم بھی صرف مکہ میں ہی جائز ہوتا ہے ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ کی نص مکان کی قید سے خالی ہے۔ لہٰذا اسے مطلق ہی رکھا جائے گا۔ اور انتفاع کی علت سے صدقہ کو دم پر قیاس کرنا قیاس فاسد ہے۔ اس کی وجہ ہم احصار کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ ذبح کے جواز ... مکہ سے اختصاص تو نص سے معلوم ہوا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "حتی یبلغ الھدی محلہ"، لیکن صدقہ کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

مسئلہ: یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اگر محرم کے پاس ازار نہ ہو اور اس کے لیے شلوار ادھیڑ کر اس سے جسم چھپانا ممکن ہو تو شلوار ادھیڑ لے۔ لیکن اگر ادھیڑے بغیر پورا دن شلوار پہنے رکھی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر دم لازم ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک بغیر ادھیڑے پہنے رکھے اور اس وجہ سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ ممنوع لباس پہننے سے واجب ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں شلوار پہننا ممنوع نہیں رہا۔ کیونکہ اس کے لیے ان سلا کپڑا پہننا ممکن نہیں ہے سوائے ادھیڑنے کے اور ادھیڑنے میں مال کا نقصان کرنا ہے (جو کہ درست نہیں) ــ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد احرام سے سلے ہوئے کپڑے کی ممنوعیت ثابت ہو چکی ہے اور اس حالت میں شلوار ادھیڑ کر ان سلے کپڑے سے جسم چھپانا ممکن ہے۔ اس لیے ادھیڑنا واجب ہے اور ادھڑے ہوئے کپڑے سے جسم چھپانا بہتر ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو پورا دن ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرتا ہے۔ لہٰذا دم لازم ہوگا۔

باقی یہ کہنا کہ ادھیڑنے میں مال کا نقصان کرنا ہے۔ یہ مسلّم ہے لیکن یہ نقصان حق اللہ کی اقامت کے لیے ہے، اور یہ جائز ہے۔ جیسے زکوٰۃ ہے اور جوتے نہ ہونے کی صورت میں کعبین سے نیچے موزے کاٹنا ہے

مسئلہ: سلا ہوا کپڑا خواہ عمداً پہنے یا سہواً، رضا سے پہنے یا اکراہ سے ہمارے نزدیک سب صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نسیان اور اکراہ کی صورت میں کفارہ

واجب نہیں ہوتا۔ نیز خواہ خود پہنے یا اس کی لاعلمی میں کوئی اسے پہنادے ہمارے نزدیک وجوبِ کفارہ میں دونوں صورتیں برابر ہیں۔ اور شافعیؒ دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ ممنوعِ احرام فعل کے ارتکاب سے واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ جنایت ہے۔ اور نسیان و اکراہ کی صورت میں حرمت نہیں رہتی۔ لہٰذا اس حالت میں صادر ہونے والے فعل کو جنایت نہیں کہا جائے گا۔ اس لیے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ اسی لیے بابِ صوم میں نسیان بالاجماع اور اکراہ میرے نزدیک عذر سمجھا جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ یاد اور رضا کی حالت میں اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس صورت میں انتفاع کامل پایا جاتا ہے۔ اور انتفاع کامل اکراہ اور سہو کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ باقی یہ کہنا کہ نسیان و اکراہ کی حالت میں حرمت باقی نہیں رہتی، درست نہیں ہے۔ بلکہ حرمت تو اس حالت میں بھی باقی ہوتی ہے اور اس حالت میں کیا ہوا فعل جنایت ہی ہے۔ ہاں نسیان و اکراہ کا یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اس حالت کے فعل پر آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نسیان و اکراہ کی حالت میں صادر ہونے والے فعل پر عقلاً مواخذہ جائز ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے شرعاً مواخذہ نہیں ہوگا۔ آپ کی دعا ہے کہ "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا"، نیز آپؐ کا ارشاد ہے کہ "میری امت سے خطا، نسیان اور حالتِ اکراہ کا فعل معاف ہے"۔۔۔ اور پہننے کو روزے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احرام کے احوال ایسے ہیں کہ احرام یاد دلاتے رہتے ہیں اور ان احوال میں نسیان کا وقوع انتہائی نادر ہے، اس لیے اسے کالعدم سمجھا جائے گا بخلاف روزے کے، اس لیے کہ روزے کی حالت ایسی نہیں ہے کہ اس میں روزہ یاد رہے، اس لیے روزے میں نسیان کا وقوع ایک عذر ہے تاکہ حرج واقعہ نہ ہو۔ اسی فرق کی بنا پر باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ نماز کے احوال نماز یاد دلاتے رہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے

مسئلہ: اگر محرم پورا لباس قمیص، عمامہ اور موزے پہن لے تو ایک دم ہی لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ لباس ایک مقصد کے لیے ایک ہی دفعہ پہنا گیا۔ لہٰذا اس کے لیے ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ جیسے جماع میں بار بار دخول کو الگ الگ شمار نہیں کیا جاتا (بلکہ اس پر ایک جماع کے احکام مرتب ہوتے ہیں)

مسئلہ: اگر محرم ایک کپڑا پہننے پر مجبور ہوا، لیکن دو کپڑے پہن لیے، بایں طور کہ ایک قمیص پہننے کی احتیاج تھی، لیکن دو قمیصیں پہن لیں، یا ایک قمیص اور ایک جبّہ پہن لیا یا ٹوپی پہننے کا اضطرار تھا لیکن ٹوپی کے ساتھ عمامہ بھی پہن لیا تو دیکھیں گے۔ اگر یہ دونوں کپڑے ضرورت کی جگہ پر پہنے ہیں تو ایک کفارہ واجب ہوگا۔ جو کہ کفارۂ ضرورت ہے، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہے، لہٰذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ قمیص پہننے کا اضطرار ہو، اور ــــــ جبّہ پہن لے۔ اور اگر دونوں کپڑے دو مختلف جگہوں پر پہنے، ضرورت کی جگہ بھی اور غیر ضرورت کی جگہ بھی، مثلاً عمامہ یا ٹوپی پہننے کا اضطرار تھا، لیکن اس کے ساتھ قمیص وغیرہ بھی پہن لی تو اس پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ ایک کفارہ ضرورت ضروری کپڑا پہننے کی وجہ سے اور دوسرا کفارۂ اختیاً غیر ضروری لباس پہننے کی وجہ سے۔

مسئلہ: اگر ضرورت کی وجہ سے کوئی کپڑا پہنا، پھر وہ ضرورت زائل ہو گئی لیکن اس نے یہ کپڑا

ایک دن یا دو دن پہنے رکھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر تو ضرورت ختم ہونے کے شک تک پہنے رکھا تو ایک کفارہ یعنی کفارۂ ضرورت واجب ہوگا اور اگر زوال ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پہنے رکھا تو دو کفارے واجب ہوں گے، ایک کفارۂ ضرورت، دوسرا کفارۂ اختیار۔ وجہ یہ ہے کہ ضرورت کا ثبوت یقینی تھا، لہٰذا شک کے ساتھ ضرورت زائل ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ یقین کی بنیاد پر ثابت شدہ امر شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اس تفصیل کی روشنی میں شک کی حالت میں پہننے کا مقصد وہی ہے جو پہلی مرتبہ پہننے کا تھا۔ لہٰذا یہ ایک ہی پہننا سمجھا جائے گا۔ اس لیے کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا — اور اگر زوالِ ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پہنا تو دوبارہ پہننے کا مقصد وہ نہیں رہا، جو پہلی مرتبہ پہننے کا تھا، اس لیے ایک اور کفارہ بھی واجب ہوگا — اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر محرم کے جسم پر پھوڑا نکل آئے یا زخم لگ جائے، اور خوشبودار دوا لگانے پر مجبور ہو جائے تو جب تک وہ پھوڑا یا زخم باقی ہے اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگرچہ اس پر دوا کئی مرتبہ لگائی گئی ہو۔ کیونکہ ضرورت باقی تھی۔ لہٰذا سب مرتبہ لگانے کی وجہ ایک ہی تھی۔ اور وہ پھوڑا یا زخم تو ٹھیک ہو گیا لیکن ایک اور پھوڑا یا زخم نکل آیا اور اس پر خوشبودار دوا استعمال کرنا پڑی تو ایک اور کفارہ واجب ہو جائے گا کیونکہ پہلی ضرورت زائل ہو چکی تھی اور دوسری مرتبہ استعمال کی وجہ پہلی سے مختلف تھی۔ اسی طرح اگر محرم بیمار ہو گیا یا اسے بخار نے آلیا اور وہ سلا ہوا کپڑا پہننے پر مجبور ہو گیا، لیکن کسی وقت پہننے کی ضرورت ہے اور کسی وقت نہیں تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جب تک کہ یہ علت زائل نہیں ہو جاتی کیونکہ جتنی مرتبہ بھی پہنا گیا اس کی وجہ ایک تھی۔ اور اگر پہلا بخار تو اتر گیا اور دوبارہ پھر بخار چڑھا یا پہلا مرض ختم ہو گیا اور کوئی دوسرا مرض لاحق ہو گیا تو دو کفارے واجب ہوں گے۔ خواہ پہلے مرض کا کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے — اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلے مرض کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور اگر پہلا کفارہ ادا کر چکا ہے تو پھر ایک اور کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل انشاء اللہ مفسدِ حج ممنوع یعنی جماع کے بیان میں آئے گی کہ اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع پایا جاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

اور اگر پھوڑا نکلا تھا یا زخم لگ گیا تھا اور خوشبودار دوا سے اس کا علاج ہو رہا تھا کہ اسی اثناء میں ایک اور پھوڑا نکل آیا یا ایک اور زخم لگ گیا جبکہ پہلا علی حالہٖ ہی ہے اور وہ دوسرا بھی خوشبودار دوا سے علاج کرتا ہے تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ جب تک پہلا پھوڑا یا زخم ٹھیک نہیں ہو جاتا۔ ضرورت باقی ہے، تو دوسرے علاج کی وجہ وہی ہے جو پہلے کی تھی، اس لیے ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔

مسئلہ: اگر محرم کو دشمن نے گھیر لیا اور اس نے مجبور ہو کر لباس پہن لیا، پھر دشمن چلا گیا تو اس نے لباس اتار دیا، پھر دشمن لوٹا تو اس نے دوبارہ پہن لیا۔ یا دشمن مسلسل مورچہ بند رہا۔ اور محرم اس کے مقابلے کے لیے دن کو ہتھیار پہن لیتا تھا اور رات کو اتار دیتا تھا تو اس صورت میں ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، جب تک کہ یہ

دشمن چلا نہیں جاتا اور کوئی دوسرا دشمن نہیں آجاتا۔ کیونکہ عذر ایک ہے اور ایک عذر کی وجہ سے لباس پہننے پر صرف ایک کفارہ ہی واجب ہوجاتا ہے ـــ مذکورہ اور اس جنس کے تمام مسائل میں اصل یہ ہے کہ پہننے کی صورت کو نہیں بلکہ سبب اور علت کے اتحاد و اختلاف کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر محرم سلا ہوا کپڑا مسلسل کئی دن پہنتا ہے، دن کو اتارتا ہے نہ رات کو، تو بلا اختلاف اس کیلئے ایک ہی دم کافی ہوگا، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہی ہے۔ اسی طرح اگر دن کو پہنتا ہے اور رات کو سونے کے لیے اتار دیتا ہے اور یہ عزم نہیں کرتا کہ بالکل ہی اتار رہا ہوں، تو بالاجماع اس پر ایک ہی دم لازم ہوگا۔ کیونکہ جب تک وہ پہننے کو چھوڑنے کا عزم نہیں کرتا، پہننے کی وجہ ایک ہی رہے گی ـــ اور اگر ایک پورا دن سلا ہوا لباس پہنا، پھر اس کا فدیہ دے دیا، لیکن ایک اور پورا دن یہی لباس پہنے رکھا تو بلا اختلاف اس پر ایک اور دم لازم ہوگا۔ کیونکہ پہننے پر دوام، از سر نو پہننے کے درجے میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی حالت میں احرام باندھتا ہے، جبکہ سلا ہوا لباس پہنے ہوئے تھا۔ پھر یہی لباس پورا دن پہنے رکھتا ہے تو اس پر ایک دم لازم ہوگا ـــ اور اگر پورا دن سلا ہوا لباس پہننے کے بعد اتار دیا اور اس کے ترک کا عزم کر لیا اس کے بعد پھر پہن لیا تو اگر پہلی مرتبہ پہننے کا کفارہ دے چکا ہے تو اس پر بالاجماع ایک اور کفارہ واجب ہے۔ کیونکہ جب پہلے کا کفارہ دے دیا تو وہ معدوم ہوگیا اس لیے دوسری مرتبہ پہننا از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ابھی تک پہلے کا کفارہ نہیں دیا تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر دو کفارے لازم ہیں اور محمد کے قول کے مطابق ایک کفارہ لازم ہے ـــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب تک پہلے کا کفارہ ادا نہیں کرتا وہ پہننا علی حالہ باقی ہے۔ اور دوسری مرتبہ کا پہننا اسی کے ساتھ لاحق ہو جائے گا۔ اس لیے ایک ہی کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہو تو وہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس دوسری مرتبہ کا پہننا الگ شمار کیا جائے گا، اس لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا۔ جیسا کہ رمضان میں دو الگ الگ دنوں میں جماع کرتا ہے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے ترک کے عزم سے لباس اتارا تو پہلے پہننے کا حکم منقطع ہوگیا، اور دوسری مرتبہ کے پہننے کو از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اس لیے ایک اور کفارہ واجب ہوگا ـــ شیخین کے ہاں اصل یہ ہے کہ ترک کے عزم سے اتارنا دو مرتبہ پہننے کے حکم میں اختلاف پیدا کر دیتا ہے، خواہ ان کے درمیان کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور محمدؒ کے نزدیک عزم سے حکم نہیں بدلتا۔ ہاں اگر پہلی مرتبہ کے بعد کفارہ ادا کر چکا ہے تو حکم بدلے گا۔

مسئلہ: اگر محرم ورس یا زعفران سے رنگا ہوا کپڑا پہن لیتا ہے تو دم لازم ہوگا کیونکہ ورس اور زعفران میں خوشبو ہوتی ہے تو اس سے بدن پر خوشبو کا استعمال لازم آتا ہے۔ اسلیے دم لازم ہو جائے گا ـ اسی طرح اگر زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہنتا ہے تو ہمارے نزدیک دم لازم ہوگا۔ کیونکہ زردی تو خوشبو ہونے کی وجہ سے ہمارے نزدیک ممنوعاتِ احرام میں داخل ہے۔

مسئلہ: جن صورتوں میں مفرد پر دم یا صدقہ کا ایک کفارہ واجب ہوتا ہے، ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک قارن پر دو کفارے واجب ہوں گے، کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور جب نقص پیدا ہوتا ہے تو دونوں میں ہوتا ہے اس لئے کفارے بھی دو لازم ہوں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فصل

خوشبو سے متعلقہ مسائل

محرم خوشبو استعمال نہ کرے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "محرم پراگندہ سر، غبار آلود ہوتا ہے" اور خوشبو پراگندگی کے منافی ہے۔ اور روایت ہے کہ "ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس کے اوپر خلوق نامی خوشبو میں لتھڑی ہوئی دو چادریں تھیں اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میں اپنے حج میں کیا کروں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا، یہاں تک کہ آپؐ پر وحی نازل ہوئی۔ پھر جب نزول وحی کی کیفیت آپؐ سے ختم ہوئی تو آپؐ نے پوچھا" سائل کہاں ہے؟ اس آدمی نے عرض کیا" میں حاضر ہوں" اس پر آپؐ نے فرمایا" یہ خوشبو دھو دو، اور حج میں ویسے ہی کرو، جو عمرے میں کرتے ہو" اور یہ روایت پہلے گزر چکی ہے کہ ایک محرم ناقہ سے گر کر شہید ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس کا سر چھپاؤ اور نہ اسے خوشبو لگاؤ۔ کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا" تو آپؐ سر ڈھانپنے اور خوشبو لگانے کی حرمت کی علت احرام قرار دی۔

مسئلہ: اگر محرم نے پورے عضو پر مثلاً سر یا ران یا پنڈلی پر خوشبو لگائی تو اس پر دم لازم ہو گا۔ اور اگر پورے عضو پر نہیں لگائی تو صدقہ لازم ہو گا۔

اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ دم کی قیمت لگائی جائے گی، اور عضو کے لحاظ سے اتنی مقدار صدقہ کی جائے گی۔ چنانچہ اگر چوتھائی عضو کو خوشبو لگائی تو بھیڑ کی چوتھائی قیمت کے برابر صدقہ واجب ہے اور اگر نصف عضو کو لگائی تو بھیڑ کی نصف قیمت کے برابر صدقہ واجب ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس ـــــ اور حاکمؒ نے "المنتقیٰ" میں ایک جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر مونچھوں یا اس کے بقدر داڑھی پر خوشبو لگائی تو صدقہ لازم ہے اور دوسری جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر چوتھائی سر کے برابر خوشبو لگائی تو دم لازم ہو گا۔ اس میں چوتھائی سر کو پورے سر کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حلق میں ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خوشبو کم ہو یا زیادہ، بہرصورت دم لازم لازم ہو گا۔ کیونکہ حالت اقامت کا انتفاع پایا گیا ـــــ اور محمدؒ نے بعض کو کل پر قیاس کیا ہے۔ لیکن وہ صحیح وہ قول ہے جو "اصل" میں مذکور ہے۔ کیونکہ عضو کامل کو خوشبو لگانا انتفاع کامل ہے۔ تو اس میں جنایت بھی کامل ہے۔ لہٰذا کامل کفارہ واجب ہو گا۔ اور پورے عضو سے کم پر خوشبو لگانا انتفاع قاصر ہے، اس لیے کفارہ بھی قاصر ہی واجب ہو گا۔ کیونکہ حکم کا ثبوت بقدر سبب ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر ہر عضو کی منفرق جگہوں پر خوشبو لگائی، تو اسے جمع کیا جائے گا۔ اگر یہ عضو کامل کے برابر ہو جائے تو دم واجب ہو گا۔ اور اگر عضو سے کم رہے تو صدقہ واجب ہو گا۔ وہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر تمام اعضاء کو خوشبو لگائی، پس اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہوا۔ تو ایک ہی دم لازم ہو گا۔ کیونکہ جنایت کی جنس ایک ہے۔ اور مانع ایک ہی احرام ہے اور یہ جنایت ذو قیمت بھی نہیں ہے۔ اس لیے ایک دم ہی کافی ہو گا اور اگر دو مختلف مجلسوں میں ہوا، مثلاً ہر عضو کو علیحدہ مجلس میں خوشبو لگائی تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے ایک دم لازم ہو گا۔ خواہ پہلی مجلس کے لیے ذبح

کیا ہو یا نہ کیا ہو، پہلی مجلس کے لیے کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو ـــــ اور محمدؒ کا قول ہے کہ اگر پہلی جنایت کا کفارہ دے چکا ہے تو اب دوبارہ دینا ہوگا۔ اور اگر پہلی جنایت کے لیے ابھی تک ذبح نہیں کیا ہے تو ایک دم لازم ہوگا۔ یہ اختلاف جماع کی صورت میں اختلاف کی طرح ہے۔ بایں طور کہ وقوفِ عرفہ سے پہلے ایک مرتبہ جماع کرتا ہے، پھر جماع کرتا ہے۔ تو اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہوا تو دونوں کے لیے ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مختلف مجلسوں میں ہوا تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے علیحدہ دم لازم ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلی مجلس کے لیے ذبح کر چکا ہے تو ایک دم اور دینا پڑے گا۔ اور اگر پہلی مجلس کے لیے ذبح نہیں کیا ہے تو ایک ہی دم دونوں کے لیے کافی ہوگا۔ جیسا کہ رمضان میں کفارۂ افطار کا حکم ہے۔ یہ مسئلہ ہم عنقریب ذکر کریں گے ان شاء اللہ۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے خوشبودار تیل استعمال کیا، مثلاً بنفشہ، گلاب، چنبیلی، بکائن، گل خیری کا تیل اور ان کے علاوہ دوسرے تیل، جن میں خوشبو ہوتی ہے۔ تو اگر یہ عضو کامل پر لگایا تو دم لازم ہوگا ـــــ اور شافعیؒ سے منقول ہے کہ بنفشہ خوشبو نہیں ہے، لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ اس سے نکلا ہوا تیل خوشبودار ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بکائن اور دوسرے خوشبودار تیلوں کے مشابہ ہے ـــــ اور اگر [illegible] استعمال کیا۔ لیکن خوشبودار نہیں مثلاً زیتون کا تیل استعمال کیا یا تلوں کا، تو ابوحنیفہؒ کے قول میں اس پر دم لازم ہے اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر صدقہ لازم ہوگا ـــــ شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر بالوں میں استعمال کیا تو دم لازم ہوگا، اور اگر بدن میں استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ـــــ صاحبینؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام میں زیتون کا تیل استعمال کیا۔ اگر تیل کا استعمال موجبِ دم ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے استعمال نہ کرتے۔ کیونکہ آپؐ ایسا کام نہیں کر سکتے جس سے دم لازم ہوتا ہو۔ نیز اس لیے کہ غیر خوشبودار تیل غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ [illegible] لیے ہے کہ اس [illegible] اور ابوحنیفہؒ کی دلیل [illegible] دن [illegible] الگ [illegible] رہیں [illegible] دن کے بعد [illegible] زیتون [illegible] اور فرمایا [illegible] مجھے خوشبو استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ "جو عورت اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔ اس کے لیے حلال نہیں ہے کہ کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے۔ سوائے خاوند کے اس کی موت پر چار ماہ دس دن سوگ کرے۔" اس میں ام حبیبہؓ نے زیتون کو خوشبو کا نام دیا ـــــ نیز اس لیے کہ زیتون خوشبو کی اصل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس میں خوشبو ڈال کر اسے خوشبو بنایا جاتا ہے۔ تو جب اسے خوشبو کے طور پر استعمال کیا جائے گا تو یہ دوسرے خوشبودار تیلوں کی طرح سمجھا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ اس سے پراگندگی زائل ہوتی ہے، جو حدیث کے مطابق احرام کی علامت اور شعار ہے۔ تو احرام کی علامت کا ازالہ کرنے سے یہ جارح بن گیا اور جنایت کامل ہوگئی۔ اور اس لیے دم لازم ہوگا ـــــ اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے، وہ ضرورت کی حالت پر محمول ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

جیسے موجب دم فعل نہیں کر سکتے ایسے ہی کوئی ایسا کام بھی نہیں کر سکتے، جس سے صدقہ واجب ہو۔ حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا حدیث میں عذر و ضرورت کی حالت قرار دے۔ نیز حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے کفارہ نہیں دیا، اس لیے ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے یہ تیل استعمال کیا ہو اور پھر اس کا کفارہ ادا کر دیا ہو۔ لہٰذا یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔

مسئلہ:- اگر محرم نے زیتون کا تیل زخم یا پاؤں کی پھٹنوں میں بطور دوا استعمال کیا، تو اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ زیتون کا تیل اگرچہ خوشبو کی اصل تو بن سکتی ہے، لیکن خود خوشبو نہیں ہے۔ برخلاف جبکہ خوشبو کو بطور خوشبو نہیں بلکہ بطور دوا استعمال کرے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بذات خود خوشبو ہے۔ اس لیے اس کا استعمال خواہ خوشبو کے لیے ہو یا کسی دوسرے مقصد سے بہر صورت کفارہ واجب ہوگا۔

حنفی ائمہؒ کی اقتداء صحابہؓ کی ایک مثال

محمدؒ نے "اصل" میں مذکورہ بالا مسئلہ کا بیان ان عبارت سے کیا ہے "وان دهن شقاق رجليه" (یعنی شقؔ کی جمع شقاقؔ ذکر کی ہے)۔ اس پر یہ طعن کیا گیا ہے کہ صحیح جمع شقوقؔ ہے؟ تو حقیقت یہ ہے کہ محمدؒ نے یہ لفظ عمرؓ بن الخطاب کی اقتداء میں استعمال کیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اس مسئلہ میں یہ لفظ یونہی بولا ہے۔ اور ہمارے اصحابؒ کی سیرت اور عادت یہ ہے کہ وہ صحابہؓ کے کلام کے نہ صرف معانی بلکہ الفاظ کی بھی اقتداء کرتے ہیں۔

مسئلہ:- اگر محرم نے اپنے جسم پر چربی یا گھی ملا تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ چربی اور گھی نہ تو خود خوشبو ہیں اور نہ خوشبو کی اصل بن سکتے ہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ خوشبو ڈالنے سے یہ خوشبودار نہیں ہوتے اور نہ کسی طریقے سے خوشبو بنتے ہیں۔

قاعدہ کلیہ:- ہمارے اصحابؒ کے قول کے مطابق بدن پر استعمال ہونے والی اشیاء کی تین انواع ہیں۔

(۱) ایک نوع وہ ہے جو خوشبو کے محض ہے اور اسے خوشبو کے لیے ہی تیار کیا گیا ہے۔ جیسے مشک کافور، عنبر وغیرہ ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے کفارہ واجب ہوتا ہے، خواہ اسے کسی طور پر استعمال کیا جائے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی آنکھ کا علاج خوشبو سے کیا تو کامل کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ آنکھ عضو کامل ہے۔ اور اس میں خوشبو استعمال کی گئی ہے۔ لہٰذا کفارہ واجب ہوگا۔

(۲) دوسری نوع وہ ہے جو نہ تو خود خوشبو ہے، نہ اس میں خوشبو کا کوئی معنی ہے۔ اور نہ ہی وہ کسی طریقے سے خوشبو بنتی ہے۔ جیسے چربی۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ خواہ اسے کھانے یا بدن پر ملے یا پاؤں کی پھٹنوں میں لگائے، کسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جو خود تو خوشبو نہیں ہے، لیکن خوشبو کی اصل ہے خوشبو کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہے اور سالن کے طور پر بھی، جیسے زیتون اور تلوں کا تیل۔ تو اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں وجہ استعمال کا اعتبار ہے اگر بدن پر تیل کے طور پر استعمال ہوا ہے تو خوشبو کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر کھانے میں یا پاؤں کی پھٹن میں استعمال ہوا ہے تو یہ چربی کی طرح سمجھا جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر خوشبو کھانے میں ڈال کر پکائی گئی اور اس کی صورت بدل گئی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خواہ اس کی بو آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ کیونکہ پکانے سے خوشبو کھانے میں مل کر ختم ہو گئی ہے۔ (اور اب وہ کھانا ہی بن گئی ہے) اور اگر پکائی نہیں گئی اور اس کی بو محسوس ہوتی ہے تو پھر اس کا کھانا مکروہ ہے۔ لیکن کھانے سے کچھ لازم بھی نہیں ہوگا کیونکہ کھانا غالب ہے اور خوشبو اس میں مل جل کر فنا ہو گئی ہے۔ اور اگر کسی نے کھانے کے ساتھ ملائے بغیر عین خوشبو کھالی تو دم لازم ہوگا بشرطیکہ زیادہ مقدار میں ہو۔ اور جس نمک میں زعفران ڈالا گیا ہو تو اس کے بارے میں فقہا کہتے ہیں کہ اگر زعفران غالب ہے۔ تو اس کے کھانے سے کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ نمک زعفران کے تابع ہے، اس لیے خوشبو کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اور اگر نمک غالب ہے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں خوشبو کا کوئی معنی نہیں۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ حالت احرام میں خود زعفرانی نان کھاتے تھے اور فرماتے تھے کہ زرد حلوہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے کسی مرض یا علت کی بنا پر ایسی خوشبو بطور دوا استعمال کی جو کھائی نہیں جاتی یا کسی علت کی بنا پر خوشبو بطور سرمہ استعمال کی تو اس پر تین کفاروں میں جو چاہے ایک کفارہ لازم ہوگا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر محرم ممنوع احرام فعل کا کسی ضرورت و عذر کی وجہ سے ارتکاب کرتا ہے تو اس پر تین کفاروں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ محرم کے لیے خوشبو اور ریحان (خوشبودار پودا) سونگھنا ممنوع ہے۔ ابن عمرؓ اور جابرؓ سے یونہی روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات محرم کے لیے ریحان سونگھنا مکروہ سمجھتے تھے اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کوئی سونگھ لیتا ہے تو ہمارے نزدیک اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا۔ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ فدیہ واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ خوشبو اسے کہتے ہیں جس میں رائحہ ہو، اور ریحان میں عمدہ رائحہ ہوتی ہے، اس لیے یہ خوشبو ہے (اور سونگھنے سے خوشبو کا استعمال ہو لیا) لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ یہ خوشبو ہے۔ لیکن اس سے اس کے بدن یا کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں چمٹا، یوں اس نے صرف خوشبو سونگھی ہے۔ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر کسی عطار کے پاس بیٹھا اور عطر کی بو سونگھی تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں حالت اقامت کا فائدہ اٹھانا پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ہر خوشبودار جڑی بوٹی اور پھل کا یہی حکم ہے۔ کیونکہ اس میں خوشبو کا انتفاع ہے۔ لیکن اگر کوئی سونگھ لے تو لازم کچھ نہیں ہوتا۔ کیونکہ محض سونگھنے سے بدن اور کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں چمٹا۔ اور مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ایام حج میں مکہ سے عطاروں کو اٹھا دینے کا حکم دیتے تھے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے ایسا نہیں کیا۔

اگر محرم نے وہ خوشبو سونگھی جو اس نے احرام سے پہلے لگائی تھی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ خوشبو کا استعمال اس وقت ہوا، جب استعمال مباح تھا۔ اب صرف سونگھنا باقی رہا تو سونگھنے سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اگر عطاروں کے پاس سے گزرنے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ ابن سماعہ، محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دھونی زدہ گھر میں داخل ہوا اور کافی دیر اس میں ٹھہرا رہا، اور اس کی وجہ سے اس کے

کپڑوں سے کچھ رائحہ آنے لگی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس رائحہ کا تعلق کسی عین سے نہیں تھا، اور محض رائحہ ممنوع نہیں ہے۔ اور اگر کپڑوں کو خود دھونی دی اور اس کے نتیجہ میں کپڑوں سے کافی رائحہ چمٹ گئی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہاں رائحہ ایک ٹھوس عین سے چھوٹ رہی تھی، جسے اس نے اپنے بدن میں استعمال کیا، تو یوں ہوگیا گویا اس نے خوشبو استعمال کی۔

مسئلہ:۔ ابن رستمؒ، محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی محرم نے ایسا سرمہ استعمال کیا جسے ایک یا دو مرتبہ خوشبو لگائی گئی تھی تو صدقہ لازم ہوگا، اور اگر زیادہ مرتبہ خوشبو لگائی گئی تھی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ خوشبو جب سرمے پر غالب ہو جائے تو پھر خواہ اسے بطور دوا استعمال کریں یا بطور خوشبو، دونوں برابر ہیں۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے خوشبو کو ہاتھ لگایا اور وہ ہاتھ سے چمٹ گئی۔ تو یہ خوشبو استعمال کرنے کے درجے میں ہے۔ اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا، کیونکہ ہاتھ خوشبودار ہوگیا، اور وجوب کفارہ کے لیے قصد شرط نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ کسی نے استلام حجر کیا، اور حجر سے اس کے ہاتھ کو خوشبو لگ گئی تو اس پر کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ خوشبو استعمال ہوئی، اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا۔ اور کفارے کا وجوب قصد پر موقوف نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر زخم پر خوشبودار دوا لگائی یا کسی علت سے خوشبو استعمال کی، پھر پہلا زخم ابھی ٹھیک نہیں ہوا تھا کہ ایک اور زخم لگ گیا (اور اس پر بھی خوشبو لگائی) تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ پہلا عذر ابھی باقی تھا، اس لیے استعمال کا سبب ایک ہے چنانچہ کفارہ بھی ایک ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ سلے ہوئے کپڑے کے بارے میں ہے۔

مسئلہ: اس میں کوئی حرج نہیں کہ محرم پچھنے لگوائے، فصد کھلوائے۔ پھوڑے کو چیر کر اس پر پٹی باندھے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ (لکڑیاں) باندھے، داڑھ درد کر رہی ہو تو اسے نکلوائے، حمام میں داخل ہو کر غسل کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں ہاتھی دانت سے پچھنے لگوائے" باقی فصد کھلوانا، پھوڑا چیرنا اور زخم لگانا، پچھنے لگوانے کے معنی میں ہے۔ نیز اس لیے کہ ان چیزوں میں [illegible] پائی جاتی ہے۔ اور محرم کے لیے یہ ممنوع نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ امور استعمال دوا کے باب سے ہیں۔ اور محرم کے لیے دوا کا استعمال ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح ٹوٹی ہوئی ہڈی کا جوڑنا باب علاج سے ہے۔ جو محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح داڑھ اکھیڑنا ضرر کا ازالہ کرنے کے باب سے ہے۔ لہذا یہ ہاتھ کو کھانے والے زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے کے مشابہ ہے۔ اور وہ محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ رہا غسل کرنا! تو اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں غسل کیا اور فرمایا "ہم اپنی میل کچیل کا کیا کریں گے؟"

مسئلہ:۔ اگر محرم نے اپنا سر اور داڑھی خطمی سے دھوئی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم لازم ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ لازم ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خطمی خوشبو نہیں ہے۔ یہ صرف

میل دور کرتی ہے۔ اس لیے اشنان کے مشابہ ہے۔ لہٰذا اس کے استعمال سے دم واجب نہیں ہوگا اور صدقہ بھی خوشبو ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ جوئیں مارنے کی وجہ سے واجب ہوتا [illegible] کی دلیل یہ ہے کہ خطمی خوشبو ہے۔ اس لیے کہ اس کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا دوسری خوشبوؤں کے استعمال کی طرح اس سے بھی دم لازم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ خطمی میل دور کرتی ہے اور جوئیں مارتی ہے۔ اس لیے یہ حلق کے مشابہ ہے۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے اپنے سر اور داڑھی کو مہندی لگائی تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ مہندی خوشبو ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت والی عورت کو مہندی لگانے سے منع کیا اور فرمایا کہ "مہندی خوشبو ہے"۔ نیز اس لیے کہ خوشبو اسے کہتے جس کی رائحہ عمدہ ہو۔ اور مہندی کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ خوشبو ہے۔

مسئلہ:۔ اگر محرمہ نے اپنے دونوں ہاتھ مہندی سے رنگے تو اس پر دم لازم ہے [illegible] عورت رنگے تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ انتفاعِ کامل، عضوِ کامل کو خوشبو لگانے [illegible]

مسئلہ:۔ قسط (کٹ)، خوشبو ہے۔ کیونکہ اس کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے اور اس [illegible] لی جاتی ہے۔ اور اس کی رائحہ سے لطف اٹھایا جاتا ہے۔

مسئلہ:۔ وسمہ خوشبو نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی رائحہ عمدہ نہیں بلکہ یہ [illegible] کا رنگ بدلتا ہے۔ اور رنگ بدلنا باب انتفاع سے نہیں بلکہ باب زینت [illegible] ہو کہ یہ جوئیں مارتا ہے تو کچھ صدقہ کر دے۔ کیونکہ [illegible] سے روایت ہے کہ اگر محرم نے اپنے سر پر وسمے سے خضاب کیا [illegible] وجہ سے نہیں بلکہ سر ڈھانپنے کی وجہ سے۔

مسئلہ:۔ سرمہ خوشبو نہیں ہے۔ اور محرم کے جائز ہے کہ ایسا سرمہ لگائے، جس میں خوشبو نہ ہو۔ اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ یہ خوشبو ہے۔ اور محرم کے لیے سرمہ لگانا جائز نہیں ہے۔ لیکن [illegible] نہیں، کیونکہ سرمہ میں عمدہ رائحہ نہیں ہوتی، اس لیے وہ خوشبو میں داخل نہیں۔

مسئلہ:۔ خوشبو خواہ عمداً لگائے یا سہواً خوشبو لگائے یا مجبوری سے [illegible] نزدیک جزا واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ [illegible] چکی ہے۔

مسئلہ:۔ خوشبو کا استعمال مرد اور عورت [illegible] دونوں پر برابر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں کا احرام اور وجوب جزا برابر ہے۔

مسئلہ:۔ اسی طرح قارن اور مفرد دونوں خوشبو کے استعمال میں برابر ہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر مفرد کی نسبت دوگنا جزا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں۔ تو دونوں احراموں میں نقص داخل ہوا۔ اس لیے جزا بھی دوگنا ہوگی۔

مسئلہ:۔ قارن اور مفرد جب تک حلق یا قصر نہ کروالیں، ان کے لیے خوشبو کا استعمال حلال نہیں

ہے۔ کیونکہ حلق یا قصر سے پہلے احرام باقی ہوتا ہے تو جب تک مانع باقی ہے۔ منع باقی رہے گا۔ اور عمرہ کرنے والے کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ اور اس کی وجہ بھی یہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔ گزشتہ اوراق میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

میل کچیل سے متعلقہ احکام | پراگندگی کے ازالہ اور میل کچیل دور کرنے کو خوشبو لگانے کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ اور اس سے مراد دو چیزیں ہیں۔ بال مونڈنا اور ناخن کاٹنا۔

بال منڈانے کا حکم:۔ محرم کے لیے یوم نحر سے پہلے بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔	اور اپنے سر نہ منڈاؤ یہاں تک کہ ھدی اپنی جگہ پہنچ جائے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

المحرم الاشعث الاغبر۔	محرم پراگندہ سر، غبار آلود ہوتا ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاجی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "حاجی پراگندہ سر، میلا کچیلا ہوتا ہے" اور سر منڈانا پراگندگی اور میل کچیل کو دور کرتا ہے۔ نیز اس لیے کہ سر منڈانا حالت آسائش کا فائدہ اٹھانے میں داخل ہے، اور محرم کے لیے ایسا فائدہ اٹھانا ممنوع ہے۔ نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نباتات ہیں، جنہیں احرام کے سبب امن ملا ہے لہٰذا ان سے تعرض کرنا حرام ہوگا، جیسے اس نبات سے تعرض کرنا حرام ہے، جسے حرم کے سبب امن ملا۔ مثلاً درخت اور گھاس وغیرہ۔ اسی طرح اپنے سر پر بال صاف کرنے والا پاؤڈر بھی نہ لگائے۔ کیونکہ یہ حلق کے معنی میں داخل ہے۔ اسی طرح سر کے بالوں سے ایک بال بھی دور نہ کرے اور نہ ہی اسے پاؤڈر لگائے۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے اپنا سر بغیر کسی عذر کے منڈایا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور دم کے سوا کوئی کفارہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بلا ضرورت انتفاع کامل ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے سر منڈایا تو اس پر تین چیزوں میں ایک لازم ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من رأسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک	"پس جو شخص تم میں مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو (اور وہ سر منڈا لے) تو روزہ سے یا صدقہ سے یا قربانی سے فدیہ دے۔"

[illegible] سے جو کعب بن عجرہ کے حوالے سے پہلے گزر چکی ہے۔ نیز ضرورت کا [illegible] کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ تخفیف و تیسیر کے پیش نظر ان تین چیزوں میں سے ایک کا اختیار دیا جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے اپنا تہائی یا چوتھائی سر منڈایا تو اس پر دم لازم ہوگا اور اگر چوتھائی سے کم منڈا

تو صدقہ لازم ہوگا۔ ظاہر الروایہ میں یونہی مذکور ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور طحاویؒ نے اپنی "مختصر" میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق چوتھائی سر منڈانے پر دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک سر کا اکثر حصہ نہیں منڈاتا، دم واجب نہیں ہوگا۔ اور قدوریؒ "مختصر حاکم" کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ چوتھائی سر منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سر کا اکثر حصہ منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک ایک بال منڈانے سے بھی دم واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ تین بال منڈانے سے واجب ہوتا ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ پورا سر منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ داڑھی منڈانے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے کہ پوری یا تہائی یا چوتھائی داڑھی منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔

مالکؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے:

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ — اور اپنے سر نہ منڈاؤ یہاں تک کہ ہدی اپنی جگہ پہنچ جائے۔

اور سر کا اطلاق مکمل سر پر ہوتا ہے۔ (معلوم ہوا کہ مکمل سر منڈانا ضروری ہے) شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تین جمع صحیح ہے، لہٰذا کل کے قائم مقام ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سر کے مسح میں تین بال پورے سر کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نباتات ہیں۔ جنہیں احرام کے سبب امن ملا ہے لہٰذا یہ امن قلیل و کثیر بالوں کو برابر طور پر حاصل ہوگا۔ جیسے وہ نباتات جسے حرم کے سبب امن ملا مثلاً درخت، گھاس وغیرہ کہ ان میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں۔ باقی ہمارے اصحابؒ کے کلام کی بنا اس پر ہے کہ حلق کثیر سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور حلق قلیل سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن قلیل کثیر کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو حنیفہؒ چوتھائی سے کم کو قلیل اور چوتھائی اور اس سے زیادہ کو کثیر قرار دیتے ہیں۔ اور طحاویؒ کی روایت کے مطابق صاحبینؒ نصف سے کم کو قلیل اور نصف سے زیادہ کو کثیر قرار دیتے ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قلیل و کثیر تقابلی اسماء ہیں۔ کسی چیز کی قلت و کثرت کا علم اس کے مقابل سے ہوتا ہے۔ اگر مقابل قلیل ہے تو وہ کثیر ہوگا اور اگر مقابل کثیر ہے تو وہ قلیل ہوگا۔ تو اس سے لازم آتا ہے کہ چوتھائی حصہ قلیل ہو، کیونکہ اس کے مقابل باقی حصے کثیر ہیں۔ لہٰذا یہ قلیل ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سر منڈانے میں چوتھائی حصہ کل کے درجے میں سمجھا جاتا ہے اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ عرب کے بہت سے قبائل، ترک اور کرد کی یہ عادت ہے کہ وہ چوتھائی سر منڈانے پر اقتصار کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کی چار اطراف سے صرف ایک طرف دیکھ کر یہ کہتا ہے کہ "میں نے فلاں شخص کو دیکھا" تو اس کا یہ کہنا سچ سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے مسح میں بھی چوتھائی سر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور احرام سے نکلنے کے لیے بھی چوتھائی سر کا حلق کافی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ کوئی شخص احرام سے نکلنے اور تحلیل کے لیے چوتھائی سر کا حلق کرواتا ہے تو وہ احرام سے نکل جائے گا۔ اور حلال ہو جائے گا۔ لہٰذا چوتھائی سر کا حلق انتفاع کامل ہے۔ اس لیے یہ جنایت بھی کامل ہوگی۔ اور اس کی

[illegible] واجب ہوگا۔ اسی طرح بعض علاقوں مثلاً عراق وغیرہ میں چوتھائی داڑھی منڈانا
[illegible] ہے۔ لہٰذا چوتھائی داڑھی منڈانا کل داڑھی منڈانے کے قائم مقام ہے۔ باقی مالکؒ نے جو آیت
[illegible] استدلال کیا ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، کیونکہ آیت میں پورا سر منڈانے سے نہی ہے۔ اس
[illegible] سر کا کچھ حصہ منڈانے سے نہی کی نفی نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ امر مسکوت عنہ سے تمسک ہے۔ جو صحیح نہیں
[illegible] اور شافعیؒ نے جو کچھ کہا ہے، وہ بھی ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ تین بال لینے کو عرف میں مونڈنا
[illegible] میں یہ شامل ہی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ تین بالوں کے مسح کو عرف میں مسح نہیں کہا
[illegible] مسح میں داخل ہی نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں وجوب دم انتفاع کامل سے
[illegible] بالوں کا مونڈنا انتفاع کامل نہیں ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب
[illegible] ہوگا۔ باقی شافعی کا یہ کہنا کہ بال ایک طرح کی نبات ہیں، جنہیں احرام کے سبب امن [illegible] ہے۔ یہ مسلم
[illegible] قلیل و کثیر سب سے تعرض کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ اور اس
[illegible] کلام تو وجوب دم میں ہے، اور وجوب دم موقوف ہے انتفاع کامل پر اور تین
[illegible] پایا جاتا۔ اسی سے صاحبینؒ کے اس قول کا بھی جواب نکل آیا کہ
[illegible] یہ کہ چوتھائی حصہ بعض [illegible] ضع میں بغیر کسی تقابل کے کثیر
[illegible] کیا جائے گا۔

[illegible] سے کچھ بال لیے، یا ان میں سے کسی کو ہاتھ لگایا اور اس سے کوئی
[illegible] لازم ہوگا کیونکہ میل کے ازالے سے انتفاع پایا گیا۔

[illegible] تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ اپنا سر مونڈے لیکن اگر دوسرے کا سر مونڈا
[illegible] مونڈنے والے پر صدقہ لازم ہے۔ اور مالک [illegible] فرماتے ہیں کہ مونڈنے والے
[illegible] [illegible] کی وجہ سے ہوتا ہے اور
[illegible] جیسے اپنا سر مونڈنا ممنوع
[illegible] تعلق
[illegible] مونڈنا لیکن جب اس پر اپنا سر مونڈنا حرام
[illegible] اس پر حرام ہوگا۔ لیکن دوسرے کا سر مونڈنے سے صدقہ واجب
[illegible] اس میں اس کی ذات کا کوئی انتفاع نہیں پایا گیا — اور جس کا سر مونڈا
[illegible] واجب ہوگی) ہاں اگر منڈانے والا حلال ہے
[illegible] لازم ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں انتفاع
[illegible] کا سر مونڈا گیا ہو) کے امر سے ہو یا امر کے بغیر ہو، طوعاً ہو یا کرھاً،
[illegible] نہیں — اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر محلوق مجبور ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں
[illegible] حالق سے وصول [illegible] اس میں دو وجہیں ہیں — اور یہی ہمارا قول ہے
[illegible] سبب نہیں ہوتی اور کمال انتفاع پایا گیا ہے اس لیے اس پر کامل کفارہ واجب

ہوگی۔ اور محلوق کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جزا کی قیمت حالق (مونڈنے والا) سے وصول کرے۔
اور قاضی ابو حازمؒ سے روایت ہے کہ محلوق کفارے کی قیمت حالق سے وصول کرے گا کیونکہ حالق کی
وجہ سے اُسے یہ ضمان دینی پڑی ہے۔ لہٰذا اسے حالق سے اس کی قیمت وصول
اس شخص کی طرح جسے مال تلف کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہو اگر وہ تلف کرے تو
کرنے کا حق رکھتا ہے) ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے انتفاع کامل حاصل ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ کفارے کی
قیمت کسی سے وصول کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اسے
اور معوض (جس کے عوض میں کوئی چیز ہو، یعنی حق) دونوں اس کے پاس سالم رہتے ہیں اور یہ جائز نہیں
ہے۔ جیسے کوئی شخص دھوکے میں آکر کسی جاریہ سے وطی کر بیٹھا اور پھر عقر یعنی اس وطی کا تاوان اور
جرمانہ دینا پڑا، تو وہ یہ تاوان دھوکہ دینے والے سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔ اسی
طرح یہاں بھی ہے اور اگر حالق حلال ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور محلوق کا حکم ابھی مذکور ہوا
مسئلہ:۔ اگر مونچھیں مونڈیں تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے۔ اسی لئے
آپ دیکھتے ہیں کہ مونچھ داڑھی کے تابع اگتی ہے اور داڑھی کے تابع اسے کاٹا جاتا ہے۔ نیز اس
لیے کہ یہ قلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میں جنایت کا معنیٰ کامل طور پر نہیں پایا جاتا۔ جامع صغیر میں
ہے کہ "اگر محرم نے اپنی مونچھ لی تو اس پر ایک عادل شخص کا فیصلہ لازم ہوگا۔ وہ یہ کہ دیکھا جائے
گا کہ جتنی مونچھ لی گئی ہے، وہ داڑھی کی کم از کم موجب دم مقدار یعنی چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے؟
تو اس کے بقدر صدقہ واجب ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ مونچھ چوتھائی داڑھی کے برابر ہے، تو اس پر بکرے کی
چوتھائی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے۔"

مونچھ کا کاٹنا سنت ہے یا منڈانا؟

"جامع صغیر" کی مذکورہ عبارت میں "مونچھ لینے" کا لفظ ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مونچھ کا
کاٹنا سنت ہے، منڈانا نہیں۔ اور طحاویؒ نے شرح آثار میں ذکر کیا ہے کہ مونچھوں کا منڈانا
سنت ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی نسبت ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی طرف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے
کہ اس میں کاٹنا سنت ہے۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہو چکی ہے کہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے
اور داڑھی میں کاٹنا سنت ہے، منڈانا نہیں۔ تو مونچھ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ مونچھ مونڈنا
باعث عیب ہے، اور اس سے مثلہ کی صورت بن جاتی ہے اسی لیے داڑھی میں مونڈنا سنت نہیں
ہے بلکہ بدعت ہے تو مونچھ میں بھی ایسے ہی ہوگا۔
مسئلہ:۔ اگر گردن کے بال مونڈے تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ گردن عضو کامل ہے۔
اور اس کے بال مونڈنے کا انتفاع مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا سر مونڈنے کی طرح اس میں بھی کامل
کفارہ واجب ہوگا۔
مسئلہ:۔ اگر محرم نے ایک بغل کے بال اکھیڑے تو دم لازم ہوگا
دونوں بغلوں کے بال اکھیڑے تو اس کیلئے بھی ایک کفارہ ہی کافی ہے کیونکہ جنایت

مانع ایک ہے، اور سبب ذو قیمت نہیں ہے۔ لہٰذا ایک کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر ایک بغل کے اکثر بال اکھیڑنے تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ جس عضو کی بدن میں نظیر موجود ہو، اس میں عضو کا اکثر حصہ کل کے قائم مقام نہیں سمجھا جاتا۔ بہ خلاف سر، داڑھی، گردن اور ان اعضاء کے، جن کی بدن میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

فائدہ:- "داصل" کے مسئلہ مذکورہ میں بغلوں کے بالوں کے سلسلہ میں "اکھیڑنے" کا لفظ ذکر کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بغلوں کے بالوں میں سنت اکھیڑنا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ اور "جامع صغیر" میں جو مونڈنے کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، اس سے مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ مونڈنا بھی حرام نہیں ہے۔

مسئلہ:- اگر کسی نے پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈے تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ یہ بال تبعاً مونڈے جاتے ہیں چنانچہ یہ بال مونڈنے سے دم واجب نہیں ہوگا، جیسے مونچھ مونڈنے سے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب مونڈنا مقصود نہ ہو تو جنایت کامل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز اس لیے کہ یہ بال پچھنے لگانے کے لیے مونڈے گئے ہیں، اپنی ذات کے لیے نہیں۔ اور خود پچھنے لگانے سے دم واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ پچھنے لگوانا ممنوعات احرام سے نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو اسی طرح جو کام اس کی وجہ سے کیا جائے، اس پر بھی دم واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لیے کہ پچھنے لگانے کی جگہ پر تھوڑے بال ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ جگہ سینے، کلائی اور پنڈلی کے مشابہ ہے اور ان اعضاء کے بال مونڈنے سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ صدقہ واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص مونڈنے کا محتاج ہے، اس کے لیے اس عضو کا مونڈنا مقصوداً ہوتا ہے کیونکہ مادۂ دموبہ نکلوانے کے حاجت مند کے لیے پچھنے لگوانا امر مقصود ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ بال سر اور گردن کے تابع نہیں مونڈے جاتے۔ پس یہ بال مونڈنا بغل اور زیر ناف بال مونڈنے کے مشابہ ہے۔

مسئلہ:- بال مونڈنا خواہ عمداً ہو یا سہواً طوعاً ہو یا کرہاً، ہمارے نزدیک ہر صورت جزاء واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وجوب جزا میں مرد اور عورت، مفرد اور قارن کا بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دوگنی جزا واجب ہوتی ہے کیونکہ اس کے دو احرام ہوتے ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

ناخن کاٹنے کا حکم:- محرم کے لیے اپنے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، "ثم لیقضوا تفثهم" (پھر اپنی میل کچیل دور کریں) اور ناخن کاٹنا میل کچیل دور کرنے میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے ترتیب میں میل کچیل دور کرنے کو ذبح کے بعد رکھا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے "لیذکروا اسم اللہ فی أیام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الأنعام فکلوا

منها واطعموا البائس الفقير، ثم ليقضوا تفثهم" اس میں میل کچیل دور کرنے کو ذبح کے بعد لفظ "ثم" کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ لفظ ترتیب مع التراخی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے ذبح سے پہلے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لیے ناخن کاٹنا حالتِ اقامت کے فوائد و منافع میں داخل ہے اور محرم کے لیے یہ فوائد اٹھانا ممنوع ہیں۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی ایک قسم کی نبات ہے، جسے احرام کے سبب امن ملا ہے، لہٰذا اس سے تعرض حرام ہے، جیسا کہ نبات کی اس نوع سے تعرض حرام ہے، جسے حرم کے سبب امن ملا ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن بلا عذر و ضرورت کاٹ دیئے تو دم لازم ہوگا، کیونکہ یہ انتفاع کامل ہے، چنانچہ جنایت بھی کامل ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی کامل واجب ہوگا۔ اور اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کم ناخن کاٹے تو ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب ہوگا۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے اور زفرؒ کہتے ہیں کہ تین ناخن کاٹنے سے دم واجب ہو جائے گا زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تین ناخن ہاتھ کے ناخنوں کا اکثر حصہ ہیں۔ اور اس باب میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ سر مونڈنے میں ہے۔ اصحابِ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہاتھ سے کم ناخن کاٹنا انتفاع کامل نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ وجوبِ دم میں ایک ہاتھ پہلے ہی کل اطراف یعنی دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔ اور جو چیز خود کل کے قائم مقام ہو، اس کا اکثر اس کا قائم مقام نہیں بنتا، جیسا کہ سر میں ہے، کہ جب چوتھائی سر کل سر کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو چوتھائی کا اکثر چوتھائی کا قائم مقام نہیں سمجھا جاتا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر قائم مقام چیز کا اکثر اس کا قائم مقام قرار دیا جائے تو پھر اس اکثر کا اکثر اس کا قائم مقام ہوگا۔ تو یہ سلسلۂ قائم مقامی سرے سے تحدید و اندازہ ہی کا خاتمہ کر دے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے دونوں ہاتھ، پاؤں سے متفرق طور پر پانچ ناخن کاٹے تو ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب ہوگا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ دم لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر ہر ہاتھ اور پاؤں سے چار چار ناخن کاٹے تو شیخینؒ کے نزدیک صدقہ واجب ہے، اگرچہ ان ناخنوں کی جملہ تعداد سولہ ہو جاتی ہے۔ اور ہر ناخن کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو پھر اس سے جو چاہے کم کر لے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں دم لازم ہوگا۔ تو محمدؒ صرف پانچ ناخنوں کا اعتبار کرتے ہیں، اور ان میں تفرق و اجتماع کا اعتبار نہیں کرتے اور شیخینؒ پانچ ناخنوں کے ساتھ صفتِ اجتماع کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ پانچ ناخن ایک ہی محل سے ہوں۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن کاٹنے سے دم اس لیے واجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہاتھ پاؤں کا چوتھائی ہے۔ اور ناخن خواہ ایک محل سے کاٹے جائیں یا متفرق طور پر کاٹے جائیں، دونوں صورتوں میں یہ علت برابر پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیت میں اجتماع و تفرق دونوں برابر ہیں۔ بایں طور کہ پانچ

ناخن متفرق طور پر قطع کر دیئے تو بھی دیت واجب ہو جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دم انتفاع کامل سے واجب ہوتا ہے۔ اور انتفاع کامل متفرق طور پر کاٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ عیب ہے اور مُثلہ بن جاتا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ ہر ناخن کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو جو چاہے ۔اس سے کم کرے ۔اس لیے کہ دم اس لیے واجب نہیں ہوا تھا کہ انتفاع کامل نہ ہونے کی وجہ سے جنایت کامل نہ تھی۔ لہٰذا مناسب نہیں ہے کہ گندم کی قیمت دم کی قیمت کے برابر ہو جائے لیکن اگر وہ دم دینا ہی پسند کرے تو اسے یہ اختیار ہے۔ اور اس صورت میں اس پر دم کے سوا کچھ واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے ، ابھی ان کا کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرے ہاتھ یا دوسرے پاؤں کے ناخن کاٹ لیے ۔ تو اگر یہ فعل ایک مجلس میں ہوا تو استحساناً اس پر ایک ہی دم واجب ہے ، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ عنقریب ذکر کریں گے ۔ اور اگر یہ فعل دو مجلسوں میں ہوا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دو دم لازم ہوں گے ، اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلے فعل کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی دم لازم ہوگا ۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے اور چوتھائی سر مونڈا اور ایک عضو پر خوشبو لگائی تو ہر جنس کی جنایت کے لیے علیحدہ دم واجب ہے ۔ خواہ یہ افعال ایک مجلس میں ہوتے ہوں یا مختلف مجالس میں ۔ اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر ماہ رمضان میں حالت صیام میں ایک دن جماع کرتا ہے ، دوسرے دن کھا لیتا ہے ،تیسرے دن پی لیتا ہے ، تو اگر پہلے فعل کا کفارہ افطار دے چکا ہے تو دوسرے فعل کا علیحدہ کفارہ واجب ہے ۔ اور اگر پہلے فعل کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ سب کے لیے کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ اختلاف مجلس کو اختلاف جنس کی طرح قرار دیتے ہیں ۔ اور محمدؒ اتفاق جنس ہوتے ہوئے اختلاف مجلس کا اعتبار نہیں کرتے ۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دونوں ہاتھ پاؤں کے ناخن ایک مجلس میں کاٹ لیتا ہے تو استحساناً ایک دم کافی ہوگا ۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کاٹنے سے علیحدہ دم واجب ہو ، اگرچہ کاٹنے کا فعل ایک ہی مجلس میں ہوا ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دم انتفاع کامل کے حصول سے واجب ہوتا ہے ۔ کیونکہ اسی سے جنایت کامل ہوتی ہے ، جس کے نتیجے میں کامل کفارہ واجب ہوتا ہے اور ہر عضو کے ناخن کاٹنا علیحدہ علیحدہ انتفاع ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارہ بھی علیحدہ علیحدہ واجب ہو اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنایت کی جنس ایک ہے ، مانع ایک ہی احرام ہے اور سبب ذو قیمت نہیں ہے ، لہٰذا ایک ہی دم واجب ہوگا ، جیسا کہ سر منڈانے میں ہے کہ اگر چوتھائی سر منڈائے تو بھی ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر پورا سر منڈائے تو بھی ایک ہی دم واجب ہوتا ہے ۔ وجہ گزر چکی ہے ۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ۔

اور اگر ناخن مختلف مجالس میں کاٹے تو ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے

علیحدہ کفارہ واجب ہوگا۔ خواہ پہلی مجلس کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلی مجلس کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ حرمت احرام کی ہتک سے واجب ہوتا ہے۔ اور ہتک حرمت پہلے عضو کے ناخن کاٹنے سے ہو چکی ہے۔ اور جس کی حرمت کا دامن چاک ہو چکا ہو، اس کی ہتک کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہٰذا دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ رمضان میں دو دن روزہ توڑنے سے دو کفارے واجب نہیں ہوتے کیونکہ کفارے کا وجوب اس ماہ کی ہتک حرمت کی وجہ سے ہوا ہے۔ تاکہ کفارہ سے ہتک کی تلافی ہو جائے۔ تو جب ایک دن روزہ فاسد کرنے سے ہتک حرمت ہو چکی تو دوسرے اور تیسرے دن فاسد کرنے سے ہتک کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف جبکہ پہلی جنایت کا کفارہ دے چکا ہو، کیونکہ اس صورت میں کفارے سے ہتک کی تلافی ہو چکی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ چنانچہ کفارے کے بعد احرام کی حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے تو اب جب پھر ہتک کرے گا تو اس کی تلافی کے لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا، جیسا کہ کفارۂ رمضان میں ہوتا ہے۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارۂ احرام، احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے اور جب تک احرام قائم ہے، اس حالت میں ہر جنایت علیحدہ شمار ہوگی، لہٰذا کفارہ بھی علیحدہ علیحدہ واجب ہوگا۔ ہاں جب مجلس ایک ہو تو جنایات متعددہ کو حکماً حقیقتِ متحدہ سمجھا جاتا ہے، کیونکہ شرع میں مجلس کو مختلف افعال کے لیے جامع قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ خیارِ مخیرّہ، سجدۂ تلاوت، بیع کے ایجاب و قبول وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لیکن جب مجلس مختلف ہو تو ہر جنایت کو علیحدہ سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ متعلقہ حکم میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ بہ خلاف کفارۂ افطار کے، کیونکہ یہ کفارہ روزے پر جنایت کی وجہ سے واجب نہیں ہوا، بلکہ ماہِ مبارک کی ہتک حرمت کی تلافی کے لیے واجب ہوا ہے اور ماہ کی حرمت حقیقتِ واحدہ ہے، جس میں تجزی تقسیم نہیں ہو سکتی اور یہ ہتک پہلے افطار ہی سے ہو چکی ہے، لہٰذا دوبارہ ہتک کا احتمال نہیں۔ اس لیے ایک کفارہ واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر ہاتھ کے ناخن ہتھیلی میں تکلیف کی وجہ سے کاٹے تو اس پر تین چیزوں میں سے جو چاہے ایک واجب ہوگی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر محرم کسی ممنوع احرام فعل کا ارتکاب کسی عذر و ضرورت کی وجہ سے کرتا ہے تو اس کا کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے ـــــ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ اگر محرم کا ناخن ٹوٹ جائے اور اس سے ایک ٹکڑا الگ ہو جائے اور محرم اسے اکھیڑ دے تو اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ جم نہ سکتا ہو۔ کیونکہ یہ ٹکڑا اب زائد ہے نیز اس لیے کہ اس میں نماء کا احتمال نہیں رہا۔ پس یہ حرم کے خشک شجر سے مشابہ ہے کہ اس درخت

کے کاٹنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا

مسئلہ:- اگر محرم نے کسی حلال یا محرم کے ناخن کاٹے، یا حلال نے محرم کے ناخن کاٹے تو اس میں وہی حکم و تفصیل ہے جو حلق کے بارے میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ:- ناخن کاٹنا خواہ عمداً ہو یا سہواً، طوعاً ہو کرھاً، ہر صورت ہمارے نزدیک موجب فدیہ ہے۔ بہ خلاف شافعیؒ کے۔ اسی طرح اس حکم میں مرد اور عورت، مفرد اور قارن برابر طور پر شریک ہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ قارن پر دوگنا فدیہ واجب ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل:-

توابعِ جماع سے متعلقہ ممنوعاتِ احرام

محرم پر واجب ہے کہ دواعی و اسباب جماع ــ بوس و کنار، از راہ شہوت چھیڑ چھاڑ اور فرج کے علاوہ میں جماع ــ سے اجتناب کرے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فمن فرض فیھن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔	پس جو شخص ان مہینوں میں حج فرض کرلے تو نہ رغبت کرے اور نہ گناہ کرے اور نہ حج میں جھگڑے۔

اس کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ رَفَث سے مراد تمام شہوانی حاجات و افعال ہیں۔ نیز عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا گیا کہ محرم کے لیے اپنی بیوی سے کیا حلال ہے؟" تو آپؓ نے فرمایا کہ "کلام کے سوا ہر چیز حرام ہے۔"

مسئلہ:- اگر محرم نے فرج کے علاوہ میں جماع کیا انزال ہوا یا نہیں ہوا یا بوسہ لیا یا چھیڑ چھاڑ کی یا اپنے ساتھ لپٹایا تو دم لازم ہوگا۔ لیکن حج فاسد نہیں ہوگا ــ حج کا عدم فساد تو اس لیے ہے کہ حج کے فساد کا حکم بطورِ تغلیظ فرج میں جماع سے متعلق ہے ــ اور وجوب دم اس لیے ہے کہ انتفاعِ کامل و مقصود حاصل ہوا ہے۔ اور روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ محرم اگر اپنی بیوی سے لپٹائے تو اس پر دم لازم ہوگا ــ اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف مروی نہیں ہے۔

مسئلہ:- دواعیٔ جماع فعل کا ارتکاب خواہ عمداً کیا ہو یا نسیاناً، ہمارے نزدیک بہر صورت دم واجب ہوگا، بہ خلاف شافعیؒ کے۔

مسئلہ:- اگر محرم نے از راہ شہوت اپنی بیوی کی شرم گاہ پر نظر ڈالی اور اس سے منی خارج ہو گئی تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف جبکہ شہوت سے چھیڑ چھاڑ کرے کہ دم واجب ہو جاتا ہے خواہ منی خارج ہو یا نہ ہو۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی سے چھیڑ چھاڑ کرنا استمتاع اور قضائے شہوت کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا یہ انتفاع کامل ہے۔ لیکن محض دیکھنا نہ تو استمتاع کے باب سے ہے اور نہ ہی قضائے شہوت کے قبیل سے ہے۔ بلکہ یہ دل میں شہوت کا شت کرنے کا سبب ہے اور محرم کے لیے ایسی چیزیں ممنوع نہیں ہیں۔ جو شہوت کا بیج بوتی ہیں، مثلاً کھانا ممنوع نہیں ہے۔

فائدہ:۔ "جامع صغیر" میں مذکورہ بالا مسئلہ کے بیان یوں ہے " جب شہوت سے چھیڑ چھاڑ کرے پس منی خارج ہو جائے تو دم لازم ہوگا" اس میں منی کے خروج کا ذکر بطور شرط نہیں ہوا ہے کیونکہ "اصل" میں انہوں نے یہی مسئلہ یوں بیان کیا ہے کہ " اس پر دم لازم ہوگا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو"

فصل:

شکار سے متعلقہ احکام

محرم کے لیے جائز نہیں ہے کہ بری شکار سے تعرض کرے۔ خواہ اسے کھایا جاتا ہو نہ کھایا جاتا ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ـــ سوائے موذی جانور کے جو اکثر و بیشتر تو دا ایذاء پہنچانے کی ابتدا کرتا ہے۔

اس فصل کی گفتگو کے درج ذیل موضوعات ہیں:۔

۱۔ صَید کسے کہتے ہیں؟

۲۔ صَید کی انواع کا بیان۔ اور اس چیز کا بیان کہ کس نوع کا شکار محرم کے حلال ہے اور کس نوع کا حرام؟

۳۔ جس نوع کا شکار حرام تھا اگر اس کا شکار کرے تو کیا حکم ہے؟

صَید کی تفسیر

صَید وہ جانور ہے جو فطری طور پر لوگوں سے بھاگتا اور وحشت کھاتا ہو اور اس کا لوگوں کے ہاتھوں سے بچنا خواہ ٹانگوں سے ہو یا پروں سے۔ (یعنی خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ ہو) چنانچہ اونٹ، گائے، بکری کا ذبح محرم پر حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ صید نہیں ہیں، اس لیے کہ ان کی فطرت میں لوگوں سے تنفر و توحش نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مرغی اور گھریلو بطخ ـــ جسے کسکری بطخ بھی کہتے ہیں کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ان میں صید کی علت یعنی تنفر و توحش نہیں پایا جاتا ـــ باقی وہ بطخ جو لوگوں کے پاس ہوتی ہے اور اڑ جاتی ہے وہ صید ہے، کیونکہ اس میں صید کی علت پائی ہے ـــ اور جھالر دار کبوتر بھی صید ہے۔ اور اکثر علماءؒ کے نزدیک اس میں جزا واجب ہوتی ہے اور مالکؒ کے نزدیک یہ صید نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے صید متوحش جانور کو کہتے ہیں اور جھالر دار کبوتر تو مانوس ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صید نہیں ہوگا۔ جیسے مرغی اور گھریلو بطخ صید نہیں ہوتی ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ کبوتر کی جنس فطرت کے اعتبار سے متوحش ہوتی ہے۔ ہاں بعض کبوتر گھر میں پیدا ہوتے اور مانوس کرتے سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید رہتے ہیں جیسے مانوس کی ہوئی ہرنی، شتر مرغ اور طوطی وغیرہ (کہ یہ مانوس ہونے کے باوجود صید رہتے ہیں) چنانچہ ان میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح فطرتاً مانوس ہونے والے جانور کبھی متوحش ہو جاتے ہیں، جیسے اونٹ کبھی وحشی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید نہیں بنتا، چنانچہ اسے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوتی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وحشت و انس کا اصل فطرت کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے گا۔ اور جنس کبوتر اصل فطرت کے لحاظ سے متوحش ہے۔ بعض کبوتر کسی عارض کی وجہ سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا کبوتر صید ہی رہے گا۔

برخلاف گھریلو بطخ کے۔ کیونکہ یہ متوحش بطخ کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس دوسری ہے۔
کتا صید نہیں ہے۔ کیونکہ یہ متوحش نہیں بلکہ مانوس ہونے والا جانور ہے، خواہ یہ گھریلو پالتو ہو یا وحشی، کیونکہ کتا اصل فطرت کے لحاظ سے گھریلو ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کسی عارض کی وجہ سے متوحش ہو جاتا ہے۔ پس یہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہے۔
اسی طرح گھریلو اور پالتو بلی بھی صید نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طبیعت میں انس پایا جاتا ہے۔ باقی جنگل بلی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ہشام رح کی ابو حنیفہ رح سے روایت یہ ہے کہ اس میں جزا واجب ہے۔ اور حسن رح کی ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اس میں پالتو بلی کی طرح کچھ واجب نہیں ہوتا۔ روایتِ ہشام رح کی وجہ یہ ہے کہ یہ متوحش ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ لومڑی وغیرہ کے مشابہ ہے۔ اور روایتِ حسن رح کی وجہ یہ ہے کہ بلی کی جنس میں اصل فطرت کے لحاظ سے انس پایا جاتا ہے۔ ہاں بعض بلیاں کسی عارض کی وجہ سے متوحش ہو جاتی ہیں۔ پس وہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہیں۔
مسئلہ:۔ پسو، مچھر، چیونٹی، مکھی، بڑی چچڑی، چچڑی اور بھڑ مارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ تنفر و توحش نہ ہونے کی وجہ سے یہ صید نہیں ہیں۔ بلکہ آپ دیکھتے ہیں کہ انسان ان سے بچتا ہے اور یہ انسان کا پیچھا کرتی ہیں۔ اور روایت ہے کہ عمر رض حالت احرام میں اپنے اونٹ کی چچڑیوں کو مار رہے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ وہ موذی چیزیں ہیں، جو ایذا پہنچانے میں غالباً خود ابتداء کرتی ہیں لہٰذا یہ منصوص علیہ موذی جانوروں مثلاً سانپ، بچھو وغیرہ کے ساتھ لاحق ہوں گی۔
مسئلہ:۔ جوں نہ مارے، اس لیے نہیں کہ یہ صید ہے، بلکہ اس لیے کہ اس میں ازالہ میل ہے کیونکہ بال کی طرح یہ بدن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور محرم کے لیے اپنے بدن کی میل دور کرنا ممنوع ہے۔ اور اگر جوں مار دی تو کچھ صدقہ کرے۔ جیسا کہ کوئی بال توڑ دے تو کچھ صدقہ کیا جاتا ہے — اور ظاہر الروایۃ میں صدقہ کی مقدار مذکور نہیں ہے۔ حسن رح کی ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر محرم ایک جوں مارے یا اسے نکال پھینکے تو ایک ٹکڑا کھلا دے، اور اگر جوئیں دو یا تین ہوں تو گندم کی ایک مٹھی دے دے اور اگر بڑی جوں ہو تو نصف صاع گندم دے۔
مسئلہ:۔ ٹڈی نہ مارے، کیونکہ یہ بری صید ہے — صید تو اس لیے ہے کہ یہ اصل فطرت کے لحاظ سے متوحش ہوتی ہے، اور بری اس لیے ہے کہ یہ بر میں پیدا ہوتی ہے اور بر میں ہی رہتی ہے اسی لیے اگر کبھی پانی میں گر پڑے تو مر جاتی ہے — اگر ٹڈی مار دی تو کچھ گندم صدقہ کرے۔ اور عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "تمرة خير من جرادة" ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔
مسئلہ:۔ زمین کے کیڑے — چوہا، سانپ، بچھو، گبریلا، خنافس، جعلان نامی کیڑا جو دیواروں کی جڑ میں ہوتا ہے، ام حنین، صیاح اللیل، جھینگر وغیرہ — مارنے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ یہ صید نہیں ہیں بلکہ حشرات الارض ہیں۔ اسی طرح سیہ اور نیولے کا حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں زمینی کیڑے ہیں — اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ نیولا شکاری کیڑا ہے۔ اور کیڑے صید نہیں ہوتے، کیونکہ یہ لوگوں سے وحشت نہیں کھاتے۔ اور سیہ کے بارے میں ابو یوسف رح کہتے ہیں کہ اسے

مارنے سے جزاء واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ متوحش جنس ہے۔ اور ایذاء میں ابتداء بھی نہیں کرتی۔

فصل:

صید کی انواع کا بیان

نیز اس فصل میں یہ بھی بیان ہوگا کہ ہر نوع سے کس کا شکار محرم کے حلال ہے اور کس کا حرام؛ اب اللہ کی توفیق سے ہی اس کی تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

بنیادی طور پر صید کی دو قسمیں ہیں۔ برّی اور بحری۔۔۔ بحری صید وہ ہے جو بحر میں پیدا ہوتا ہو، باقی رہتا خواہ صرف بحر میں ہو یا بحر و برّ دونوں میں رہتا ہو۔۔۔ اور برّی صید وہ ہے جو برّ میں پیدا ہوتا ہو، اور رہتا خواہ صرف برّ میں ہو یا برّ و بحر دونوں میں۔۔۔ خلاصہ یہ کہ اعتبار پیدائش کا ہے۔

بحری صید کا حکم: بحری صید کا شکار حلال اور محرم دونوں کے لیے حلال ہے۔ خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو ۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ — حلال کیا گیا ہے تمہارے لیے بحر کا شکار اور اس کا کھانا فائدہ مند ہے تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے۔

صَید سے مراد بحری چیزوں کا شکار کرنا ہے۔ کیونکہ صید مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے، "صَادَ يَصِيدُ صَيْدًا" اور شکار کی ہوئی چیز پر صَید کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ یہ کلام اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے حلال و محرم سب کے لیے بحری چیزوں کے شکار کو مباح قرار دیتا ہے۔

برّی صید کا حکم: برّی صید کی دو قسمیں ہیں۔ ماکول اور غیر ماکول۔ تفصیل یہ ہے کہ

1: صید برّی ماکول کا شکار محرم کے لیے حلال نہیں ہے، جیسے ہرن، خرگوش، جنگلی گدھا، جنگلی گائے، اور وہ پرندے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، خواہ وہ برّی ہوں یا بحری کیونکہ تمام پرندے برّی ہوتے ہیں اس لیے کہ برّ میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہاں بعض پرندے خوراک کی تلاش میں بحر میں داخل ہوتے ہیں (اس لیے انہیں بحری کہہ دیا جاتا ہے) ان جیسے تمام برّی صیود کا شکار حرام ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما۔ — اور تم پر برّ کا شکار حرام ہے، جب تک تم حالتِ احرام میں ہو۔

نیز ارشاد ہے۔

ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم۔ — صید کو مت قتل کرو۔ جبکہ تم نے احرام باندھا ہوا ہو۔

ان دونوں آیتوں کا ظاہر محرم کے لیے بطور عموم بالبطور اطلاق برّی شکار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے سوائے اس شکار کے، جو کسی دلیل کی بناء پر مخصوص یا مقید ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

یا ایھا الذین اٰمنوا لیبلونکم اللہ بشیء من الصید تنالہ ایدیکم ورماحکم۔	اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ قدرے شکار سے تمہارا امتحان کرے گا، جس تک تمہارے ہاتھ اور تمہارے نیزے پہنچ سکیں گے۔

اور آزمائش سے مراد نہی ہے۔ اس کا قرینہ سباق آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

فمن اعتدیٰ بعد ذٰلک فلہ عذاب الیم۔	سو جو شخص اس کے بعد حد سے نکلے گا، اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

یعنی جس نے تحریم کے بعد شکار کر کے حد سے تجاوز کیا۔ اور اس آیت میں مراد بری صید ہے، کیونکہ بحری صید اس فرمان کی وجہ سے مباح ہے" اُحلّ لکم صید البحر"

مسئلہ:محرم کے لیے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ کسی کو صید کی راہ دکھلائے یا صید کی طرف اشارہ کر کے بتائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:" خیر کا رہنما فاعلِ خیر کی طرح ہوتا ہے اور شر کا رہنما فاعل شر کی مانند ہوتا ہے۔" ـــ نیز دلالت و اشارہ قتل کا سبب ہے اور جب کسی چیز کی تحریم ہوئی ہے تو اس کے اسباب بھی ساتھ ہی حرام ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ:۔ محرم کے لیے شکار مارنے میں اعانت بھی حلال نہیں ہے۔ کیونکہ اعانت اشارہ و دلالت سے بڑھ کر ہے اور جب ادنیٰ فعل حرام ہے تو اعلیٰ بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ جیسے والدین کے سامنے اف کہنے کی حرمت کے ساتھ ضرب و شتم بھی حرام قرار پائے ہیں۔

عـ۲:۔ صید بری غیر ماکول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو طبعًا موذی ہے اور اکثر و بیشتر ایذاء میں ابتداء کرتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو ایذاء میں ابتداء نہیں کرتی ـــ تفصیل یہ ہے کہ وہ موذی جانور جو ایذاء میں غالبًا ابتداء کرتے ہیں محرم کے لیے انہیں مارنا جائز ہے اور اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا ہے جیسے شیر، بھیڑیا، چیتا اور تیندوا ہے کیونکہ کسی موجب اذیت سبب کا وجود اذیت سے پہلے ہی دور کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے لیے حِل و حرم میں پانچ شرارتی جانوروں کا قتل مباح قرار دیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا! "پانچ شرارتی جانوروں کو محرم حِل و حرم میں مار سکتا ہے عـ۱ سانپ عـ۲ بچھو عـ۳ چوہا عـ۴ باؤلا کتا عـ۵ کوّا"

اور ایک روایت میں چیل وارد ہوا ہے ـــ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان پانچ کو حلال و محرم حِل و حرم میں مار سکتا ہے۔ چیل، کوّا، بچھو، چوہا اور باؤلا کتا" اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ شرارتی جانوروں کو حل و حرم میں مارنے کا حکم دیا چیل، چوہا، کوّا، بچھو اور باؤلا کتا ــ ان پانچ فواسق کی اباحتِ قتل کی علت یہ ہے کہ یہ اکثر و بیشتر ایذا رسانی میں پہل کرتے اور لوگوں پر حملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ چیل کی عادت یہ ہے کہ گوشت اور اوجھ پر جھپٹتی ہے، بچھو جان بوجھ کر ڈستا ہے اور آہٹ کے پیچھے لگ جاتا ہے، اسی طرح سانپ اور کوّا اونٹ کی پہ پیکتے ہیں جبکہ اونٹ والا بھی قریب ہی ہوتا ہے۔ چوہا مال کی چوری کرتا ہے۔ اور باؤلے کتے

کی یہ عادت ہے کہ وہ اکثر لوگوں پر حملہ کرنے میں پہل کرتا ہے اور انہیں زخمی کر دیتا ہے۔ اور بنی آدم سے بھاگتا نہیں ہے۔ یہ علت جو مذکورہ فواسق میں پائی جاتی ہے۔ یہ شیر، بھیڑیے، تیندوے اور چیتے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ فواسق کے بارے میں وارد شدہ نص دلالۃً ان جانوروں میں بھی وارد سمجھی جائے گی۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حدیث میں جس کوتے کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے مراد وہ کوا ہے جو مردار کھاتا ہے۔ یا مردار کے ساتھ خلط ملط کرتا ہے۔ اس لیے کہ کوتے کی یہ قسم ایذاء رسائی میں ابتداء کرتی ہے۔ باقی عقعق کوا اس حدیث کے مفہوم میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ یہ کوا نہ تو مردار کھاتا ہے اور نہ ہی ایذاء میں ابتداء کرتا ہے

غیر ماکول صید بری کی دوسری قسم وہ جانور ہیں جو ایذاء رسانی میں ابتداء نہیں کرتے جیسے بجو اور لومڑی وغیرہ، تو ان کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر یہ حملہ کریں تو انہیں مار دے، اور مارنے سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مارنے سے جزا واجب ہو گی۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محرم قتل یعنی احرام بدستور قائم ہے۔ اس صورت میں حرمت کا سقوط جانور کے فعل سے ہوگا اور بے زبان جانور کا فعل رائیگاں ہوتا ہے، لہٰذا محرم قتل علی حالہٖ باقی ہے۔ جیسا کہ حملہ آور اونٹ کو اگر انسان مار ڈالے تو ضمان دینا پڑتی ہے۔ اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جزا دینا پڑے گی۔ ہماری دلیل ہے کہ جب اس جانور نے حملہ میں پہل اور ایذاء میں ابتداء کی تو یہ فطرتاً وطبعاً موذی جانوروں کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ لہٰذا اس کی عصمت ساقط ہوگئی۔ اور روایت ہے کہ عمرؓ نے بجو کو پہل کر کے مارا، پھر اس کی جزا ادا کی۔ اور فرمایا کہ "ہم نے اسے مارنے میں پہل کی ہے"، عمرؓ نے ادائیگی جزا کی علت ابتداء قتل بیان فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر وہ حملہ میں ابتداء کرتا تو جزا لازم نہ ہوتی۔ باقی زفرؒ کا یہ کہنا کہ احرام ابھی قائم ہے، یہ مسلم ہے۔ لیکن احرام کے قیام کا اثر یہ ہے کہ صید سے تعرض نہ کرے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اذیت برداشت کرنا اس پر واجب ہے۔ بلکہ اذیت کا دور کرنا اس پر واجب ہے۔ کیونکہ اذیت دور کرنے میں حفاظت نفس ہے، جو کہ واجب ہے۔ لہٰذا ایذاء رسانی کی حالت میں جانور کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے، اس لیے جزاء واجب نہیں ہوگی۔ یہ خلاف حملہ آور اونٹ کے کیونکہ اونٹ کی عصمت مالک کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی، جس سے عصمت ساقط ہو جائے۔ لہٰذا قاتل ضامن ہوگا۔

اور اگر جانور حملے میں پہل نہیں کرتا تو پھر اسے قتل کرنے میں پہل کرنا بھی جائز نہیں ہے اور اگر اسے ابتداءً قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر جزا لازم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ابتداءً قتل بھی مباح ہے اور ایسے قتل سے جزا بھی واجب نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن پانچ جانوروں کا قتل محرم کے لیے مباح قرار دیا ہے، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور بجو اور لومڑی کا بھی گوشت نہیں کھایا جاتا لہٰذا مذکورہ بالا جانوروں کے بارے میں وارد شدہ نص کو یہاں بھی وارد سمجھا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالے کا فرمان "یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم

حرم" نیز" وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرمًا" نیز یا ایها الذین آمنوا لیبلونکم اللہ بشیٔ من الصید تنالہ أیدیکم ورماحکم" عام یا مطلق ہیں، ان فرامین میں ماکول اور غیر ماکول کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ اور صَید کا اسم ماکول وغیر ماکول دونوں پر بولا جاتا ہے، کیونکہ دونوں پر صَید کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس پر دلیل شاعر کا یہ قول ہے ؎

صید الملوك ارانب وثعالب
واذا ركبت فصیدی الابطال

(بادشاہوں کا شکار خرگوش اور لومڑیاں ہوتی ہیں، اور جب میں سوار ہوتا ہوں تو میرا شکار بہادر مرد ہوتے ہیں۔)

اس شعر میں لومڑی پر صید کا لفظ بولا گیا ہے (تو معلوم ہوا کہ ہر قسم کا صید مذکورہ بالا حکم حرمت میں داخل ہے) ہاں جو صید حملے میں پہل کرتا ہے وہ دلیل کی بنا پر اس عموم سے مخصوص یا اس اطلاق سے مقید ہے۔ اب جو شخص ان کے علاوہ کسی اور صید کی تخصیص یا تقیید کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بجو صید ہے اور اگر محرم اسے قتل کر دے تو بھیڑ لازم ہے"۔ نیز عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بجو مارنے کی صورت میں محرم پر جزا کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے"۔ اور علیؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "اگر بجو محرم پر حملہ کرے تو اسے مار دے، اور اگر حملہ کرنے سے پہلے اسے مار ڈالا تو اس پر ایک سال کی بھیڑ واجب ہوگی"۔ اور شافعیؒ کے لیے حدیث "پانچ فواسق جانوروں کا قتل مباح ہے" میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ ان جانوروں کا قتل اس لیے مباح ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بلکہ اس میں تو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے قتل کی اباحت کی علت ان جانوروں کا اکثر و بیشتر ایذاء میں ابتداء کرتا ہے۔ اور یہ علت بجو اور لومڑی میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ بنی آدم سے بھاگتے ہیں اور ایذاء نہیں دیتے یہاں تک کہ انہیں چھیڑا جائے۔ چنانچہ جب ان میں اباحتِ قتل کی علت ہی نہ پائی گئی تو قتل بھی مباح نہ ہوگا۔

مسئلہ:۔ سوسمار، جنگلی چوہے، سمور، بڑے گدھ، بندر، ہاتھی اور خنزیر میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ صید ہیں، اس لیے کہ ان میں تنفر و توحش کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر یہ ایذاء میں ابتداء نہیں کرتے۔ لہٰذا یہ تلاوت کردہ آیات کے تحت داخل ہوں گے۔ اور خنزیر کے بارے میں زفرؒ کہتے ہیں کہ اس کے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ" مجھے آلات لہو ولعب توڑنے اور خنزیر کے قتل کے لیے بھیجا گیا ہے"۔ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خنزیر مارنے کی ترغیب دی ہے۔ اور ترغیب کا درجہ اباحت سے اونچا ہے۔ لہٰذا خنزیر مارنے سے جزا واجب نہیں ہوگی ــــ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث غیر حالت احرام پر محمول ہے یا خنزیر کے ابتداءً حملہ کرنے کی صورت پر محمول ہے اور یہ

تاویل اس لیے ضروری ہے تاکہ خبر واحد کتاب اللہ سے موافق ہو جائے۔
مسئلہ:۔ شکاری پرندوں میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل:۔

حرام شکار کرنے سے محرم پر کیا واجب ہوتا ہے؟

حرام شکار میں تین صورتیں پیش آ سکتی ہیں (۱) صید کو قتل کرے گا (۲) یا زخمی کرے گا (۳) یا محض پکڑے گا کہ نہ مارے گا نہ زخمی کرے گا۔ پہلی صورت یعنی صید مارنے کی دو صورتیں ہیں یا بذاتِ خود صید مارے گا یا صید کے مرنے کا سبب بنے گا۔ چنانچہ اگر بذاتِ خود صید مارا ہے تو اس پر مارے ہوئے صید کی قیمت لازم ہے۔ یہ قیمت دو صاحبِ عدل انسان مقرر کریں گے، جنہیں صیود کی قیمتوں میں سوجھ بوجھ ہو۔ اگر یہ شکار کسی ایسی جگہ ہوا ہے، جہاں صیود بیچے جاتے ہیں تو اُسی جگہ اُس مقتول صید کی قیمت لگائیں گے اور اگر جنگل میں شکار مارا ہے تو جنگل سے قریب ترین آبادی میں اس کی قیمت لگائیں گے۔ اگر صید کی قیمت ھدی کے ثمن کو پہنچ جائے تو قاتل کو اختیار ہے چاہے ھدی بھیج دے، چاہے طعام صدقہ کرے، اور چاہے تو روزے رکھے۔ اور اگر صید کی قیمت ھدی کے ثمن کو نہیں پہنچتی تو اسے طعام اور صیام کے درمیان اختیار ہے۔ چاہے صدقہ کرے اور چاہے روزے رکھے۔ خواہ اس صید کی بطورِ قربانی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر ہو یا نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور طحاویؒ نے محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ اختیار حکمین کو حاصل ہے، چاہیں ھدی بھیجنے کا فیصلہ کریں، چاہیں طعام دینے کا فیصلہ کریں اور چاہیں تو روزے رکھنے کا فیصلہ دیں اگر انہوں نے ھدی بھیجنے کا فیصلہ دیا اور اس صید کی نظیر موجود ہے تو قاتل دیکھے گا کہ کون سا جانور خلقی اور صوری اعتبار سے صید کی نظیر ہے، بس وہی جانور بطور ھدی بھیجے گا۔ خواہ اس نظیر کی قیمت صید کی قیمت کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ غرضیکہ قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ صورت اور ہیئت کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ ہرن میں بکری واجب ہو گی۔ اسی طرح بجّو میں بھی بکری واجب ہو گی جنگلی گدھے میں گائے واجب ہو گی۔ شتر مرغ میں اونٹ واجب ہو گا۔ خرگوش میں بھیڑ کا بچہ اور جنگلی چوہے میں چھوٹا مینا واجب ہو گا۔ اور اگر صید کی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور باقی پرندے۔ تو ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ اور کرخیؒ نے محمدؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی قاتل کو اختیار ہے لیکن اگر وہ ھدی بھیجنا چاہے تو پھر اس پر یہ لازم ہے کہ صاحبِ نظیر صید میں اس کی نظیر ہی بھیجے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک صاحب نظیر صید کے شکار سے ابتداءً نظیر ہی واجب ہوتی ہے۔ اور اس میں کسی کو اختیار حاصل نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب نظیر صید کے قتل سے کیا واجب ہوتا ہے؟ اس بارے میں چند اختلافات ہیں۔

اختلاف ۱ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق صیادِ قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک قیمت واجب نہیں ہوتی ـــــ اس بارے میں بنیادی اختلاف اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں ہے!

"ومن قتله منكم متعمدًا فجزاء مثل ما قتل من النعم۔

اور جو شخص تم میں اسے جان بوجھ کر قتل کرے گا تو اس پر جزا واجب ہوگی جو مساوی ہوگی اس جانور کے جسے اس نے قتل کیا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے صید مقتول کی مثل جزا قاتل پر واجب قرار دی ہے ـــــ اور اسی میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیت شریفہ میں مذکور مثل سے کیا مراد ہے؟ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہے ـــ اور محمدؒ و شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے ہیئت اور صورت کے اعتبار سے مثل مراد ہے۔ محمدؒ و شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاتل پر چوپاؤں سے جزا واجب کی ہے، چنانچہ فرمایا "مثل ما قتل من النعم" (مثل اس جانور کا، جسے قتل کیا ہے، چوپاؤں سے) اس میں مثل کا ذکر فرمانے کے بعد "من النعم" سے مثل کی تفسیر بیان فرمائی گئی ہے "من" یہاں تمیز جنس کے لیے ہے۔ لہذا آیت شریفہ سے مراد یہ ہے "ومن قتله منكم متعمدًا فجزاء من النعم وهو مثل المقتول" یعنی "جو شخص صید کو تم میں سے جان بوجھ کر قتل کرے تو اس پر چوپاؤں سے جزا لازم ہے۔ جو کہ مقتول کی مثل ہوگی" یعنی خلقت اور صورت میں صید مقتول کی مثل ہوگی ـــ اور صحابہؓ کی ایک جماعت ـــ جن میں عمرؓ بھی شامل ہیں ـــ سے روایت ہے کہ انہوں نے شترمرغ میں اونٹ، ہرنی میں بکری اور خرگوش میں بھیڑ کا بچہ واجب قرار دیا۔ اور یہ حضراتؓ کتاب اللہ کے معانی و مقاصد سے زیادہ واقف تھے۔ (لہذا صید کی جزا میں مثل خلقی و صوری واجب ہوگی)

ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ اس آیت سے کئی وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ نے اہل احرام کو قتل صید سے جو نہی فرمائی ہے، یہ نہی عام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" میں "الصید" کا ذکر الف و لام کے ساتھ فرمایا ہے۔ اور الف و لام استغراق جنس کے لیے ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ کوئی معہود نہ ہو۔ اس کے بعد فرمایا "ومن قتله منكم متعمدًا فجزاءٌ مثل ما قتل" اس میں "قتله" کی "ھا" لفظ "الصید" کی طرف راجع ہے۔ جس پر لام تعریف داخل ہے۔ (اور اس بنا پر اس میں عموم پایا جاتا ہے) تو اللہ تعالیٰ نے جس صید کی جزا مثل قرار دی ہے، وہ عام ہے، خواہ وہ ذو نظیر ہو یا لانظیر ہو۔ اور ایسی صورت میں مثل سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہی ہو سکتا ہے، مثل خلقی و صوری نہیں۔ کیونکہ مثل خلقی و صوری لانظیر صید میں واجب نہیں ہوتا، بلکہ لانظیر صید میں بلا اختلاف مثل معنوی یعنی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ الصید علی العموم کی جزا میں مذکور مثل سے مثل خلقی و صوری مراد لینا، عموم آیت میں تخصیص کرنا ہے۔ اور جہاں تک ممکن ہو، عموم لفظ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر اس میں تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

۲؎ یہاں مثل کا اسم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے، اس لیے اس سے مراد وہ مثل ہوگا جو اصولِ شریعت میں معروف ہے۔ اور شریعت میں مثل سے مراد صورت اور معنی کے اعتبار سے مثل یا صرف معنی یعنی قیمت کے اعتبار سے مثل لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان میں ہوتا ہے، کہ اگر کوئی شخص کسی کی گندم تلف کر دے، تو اس پر گندم دینا لازم ہے۔ اور اگر سامان تلف کر دے تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے لیکن مثل خلقی وصوری کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے۔ لہٰذا مثل کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے شریعت میں مثل کا صرف متعارف مفہوم مراد لیا جائے گا۔

۳؎ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مقامِ اثبات میں مثل کا لفظ نکرہ استعمال فرمایا ہے، اس لیے اس سے صرف ایک ہی مفہوم مراد ہو سکتا ہے تفصیل یہ ہے کہ مثل کا اسم مشترک ہے، اس کا اطلاق مثل معنوی پر بھی ہوتا ہے اور مثل صوری پر بھی۔ اور یہ بات قطعی ہے کہ لانظیر صید میں آیت سے مراد مثل معنوی ہے۔ لہٰذا ذو نظیر صید کے لیے بھی یہی مثل مراد ہوگی، کیونکہ مقامِ اثبات میں اسم مشترک میں عموم نہیں ہوتا۔

۴؎ اس آیت میں حکمین کی عدالت کا ذکر بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ مثل سے مثل معنوی مراد ہے، کیونکہ یہ واضح ہے کہ عدالت وفیصلہ کی شرط وہاں ہوتی ہے، جہاں نظر اور تامل کی حاجت ہو۔ اور تامل کی ضرورت مثل معنوی یعنی قیمت میں پڑتی ہے، کیونکہ صاحب عدالت آدمی ہی کمی بیشی سے ہٹ کر ٹھیک ٹھیک قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ باقی مثل صوری میں تو صرف مشابہت دیکھی جاتی ہے، اس میں عدالت کی ضرورت ہی نہیں پڑتی — رہا شافعیؒ کا یہ استدلال کہ "من النعم" مثل کی تفسیر ہے، تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اور اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "فجزاءٌ مثل ما قتل" بنفسہٖ کلام تام ہے اور کسی صلہ کے بغیر بذاتہٖ مفید ہے۔ اس لیے کہ یہ مبتداء، خبر ہے۔ اور ارشاد "من النعم" مثل کی تفسیر نہیں بلکہ اس کا تعلق "یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیًا بالغ الکعبۃ" سے ہے۔ کیونکہ حکمین کی ضرورت جیسا کہ تلف کردہ صید کی قیمت لگانے میں ہے، اسی طرح ھدی کی قیمت لگانے میں بھی ہے، جو اتنی قیمت سے مل سکتی ہے (تو اس آیت کا مفہوم یہ ہے!

فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیًا بالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذلك صیامًا۔	پس اس صید مقتول کے مساوی جزاء ہے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عدل والے شخص کر دیں، خواہ یہ جزاء چوپایوں سے ہو بشرطیکہ نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائی جائے یا کفارے کے طور پر طعام مساکین کو دے دیا جائے یا اس کے برابر روزے رکھ لیے جائیں۔)

لہٰذا "مثل ما قتل" کا ربط "من النعم" سے قرار نہیں دیا جائے گا، جبکہ اسے اس رابطہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور قاعدہ بھی یہی ہے، ہاں جب کوئی اضافی دلیل پائی جائے تو پھر ربط مانا جاتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل صید کی جزا تین چیزوں میں سے ایک قرار دی ہے یعنی خواہ ھدی بھیجے یا طعام دے یا روزے رکھ، کیونکہ ھدی اور طعام، اور طعام و صیام کے درمیان حرف تخییر اَوْ داخل ہے۔ اس تخییر کا یہ تقاضا ہے کہ "من النعم" کا تعلق "یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیًا بالغ الکعبۃ" سے مانا جائے، کیونکہ اگر اسے مثل کی تفسیر قرار دیا جائے تو طعام و صیام کو بھی مثل ماننا پڑے گا۔ اس لیے کہ طعام و صیام اور "من النعم" کے درمیان حرف اَوْ ہے۔ اور جن چیزوں کے درمیان اَوْ ہو، وہاں ذکر میں کسی چیز کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی تلاوت میں کسی چیز کے مقدم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معنی میں بھی مقدم ہو (بلکہ سب حکم مذکور میں برابر شریک ہوتے ہیں) تو اس تخییر کی وجہ سے آیت کی مراد یوں بھی درست ہوتی ... "پس جزاء لازم ہے جو مقتول صید کی مثل ہو طعام سے یا روزوں سے یا بصورت ھدی جو پالتو ہے"۔ لیکن یہ واضح ہے کہ طعام و صیام صید مقتول کی مثل نہیں ہیں، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ "من النعم" کا ذکر بھی یہاں مثل کی تفسیر کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے، جس کی مراد کا پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور شافعیؒ نے استدلال میں صحابہؓ کی ایک جماعت کا جو قول پیش کیا ہے، اس میں جانور کے ایجاب سے اس کی قیمت کا ایجاب مراد لیا جائے گا، تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ علاوہ ازیں یہ مسئلہ صحابہؓ کرام کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے مذہب کی مثل روایت کی گئی ہے۔ لہٰذا بعض صحابہؓ کے قول کو دوسرے بعض صحابہؓ کے خلاف حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی اختلاف کی بنا پر ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت لگاتے میں شکار کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے، اور جگہ بدلنے سے قیمت بھی بدل جاتی ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قاتل پر نظیر واجب ہوتی ہے، خواہ حکمین کے فیصلے سے یا ابتداءً ہی، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ اس لیے اس شکار کی جگہ کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور (لا نظیر صید کی قیمت لگاتے میں بھی) شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیمت مکہ یا منیٰ میں لگائی جائے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ شرع کے اصول کے مطابق تلف کردہ چیز کی قیمت میں اتلاف کے مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ دوسرے اموال کے اتلاف کا حکم ہے۔

اختلاف ۲: ہمارے نزدیک طعام صید کا بدل ہے۔ چنانچہ صید کی دراہم سے قیمت لگائی جائے گی اور ان دراہم سے طعام خریدا جائے گا۔ اور یہی ابن عباسؓ اور تابعینؒ کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ طعام ھدی کا بدل ہے۔ چنانچہ ھدی کی دراہم سے قیمت لگائی جائے گی پھر ھدی کی قیمت سے طعام خریدا جائے گا۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ھدی اور طعام دونوں کو قتل صید کی جزا قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "فجزاء مثل ما قتل من النعم — الی قولہ — او کفارۃ طعام مساکین"۔ اور ھدی کی جزاء میں صید کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ خواہ قیمت کے لحاظ سے یا نظیر کے لحاظ سے،

جیساکہ اختلاف کا بیان ہوا ــــ تو طعام کی جزا میں بھی اسی طرح صید کا اعتبار کیا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ لانظیر صید کی صورت میں بلااختلاف طعام صید کی قیمت کے لحاظ سے دیا جاتا ہے، تو اسی طرح ذو نظیر صید کی صورت میں بھی طعام صید کی قیمت کے اعتبار سے دیا جائے گا۔ نیز مہ ایــ ے اور دونوں صورتوں کو شامل ہے۔

اختلاف عــ۳ــ: صید کی جزا میں جو تین چیزیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں اختیار ہے۔ کہ جو چاہے دے۔ ابن عباسؓ سے یونہی روایت ہے۔ اور عطاء، حسنؒ اور ابراہیمؒ وغیرہ تابعینؒ کی ایک جماعت کا بھی مذہب ہے۔ اور یہی ہمارے اصحابؒ کا قول ہے ــ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جزا میں ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ کہ پہلے ھدی بھیجے اور اگر یہ نہ ہو تو طعام دے اور اگر یہ نہ ہو تو روزے رکھے۔ چنانچہ اگر ھدی کی استطاعت ہے تو طعام دینا جائز نہیں، اور اگر ھدی یا طعام کی استطاعت ہے تو روزے رکھنا جائز نہیں، جیساکہ کفارۂ ظہار اور افطار میں ہے کہ ان میں ترتیب ضروری ہے، تخییر نہیں ہے ــ ترتیب کو ضروری قرار دینے والوں کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے بجو کے قتل کی صورت میں بکری جزا دینے کا فیصلہ کیا اور اس کے سوا کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہے ــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایجاب کی ابتدا میں ہی حرف "او" ذکر فرمایا ہے۔ اور "او" جب ایجاب کی ابتداء میں مذکور ہو تو اس سے مراد تخییر ہوتی ہے، ترتیب نہیں۔ جیساکہ کفارۂ یمین میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!" فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ،

(ترجمہ: سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے اوسط درجے کا، جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا۔)

اور کفارۂ حلق کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک"

(ترجمہ: پس فدیہ دے روزوں سے یا صدقہ سے یا قربانی سے)

یہ حرف "او" کے استعمال کا حقیقی مفہوم ہے۔ ہاں اگر کسی جگہ اس کے خلاف مفہوم پر دلیل قائم ہو تو الگ بات ہے جیساکہ آیت محاربین (انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ۔ الایۃ) میں ہے، کہ اس میں ذکر تو حرف "او" کیا گیا ہے، لیکن مراد "واؤ" کا مفہوم ہے۔ تو اب جو شخص یہاں حقیقی مفہوم کے خلاف کا دعویٰ کرتا ہے، تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔

مسئلہ: اگر کسی نے جزا میں ھدی اختیار کی، تو دیکھیں گے، اگر صید کی قیمت اونٹ کو پہنچتی ہے تو اونٹ ذبح کرے۔ اور اگر اونٹ کے برابر نہیں، ہاں گائے کے برابر ہے تو گائے ذبح کرے، اور اگر گائے کے برابر بھی نہیں، ہاں بکری اس [illegible] پہنچتی ہے تو بکری ذبح کرے۔ اگر صید کی قیمت اونٹ یا گائے کے برابر تھی، لیکن اس نے اونٹ یا گائے کی بجائے سات بکریاں خرید کر ذبح کر دیں تو یہ بھی جائز ہے ــــ اگر کسی نے ایک ھدی پسند کی اور اسے خرید لیا۔ لیکن

صید کی قیمت کے لحاظ سے رقم بچ گئی، تو دیکھیں گے، اگر فاضل رقم سے مزید ایک یا ایک سے زیادہ ھدی خریدی جا سکتی ہیں، تو ھدی خریدے۔ اور اگر فاضل رقم ھدی کے برابر نہیں ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اس رقم کو کھانے میں صرف کرے۔ اور چاہے تو اس کے بدلے روزے رکھ لے۔ جیسا کہ اس چھوٹے شکار میں ہوتا ہے، جس کی قیمت ھدی کے برابر نہ ہو۔

جزاء صید کی ھدی کتنی عمر کی ہونی چاہیئے؟ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس ھدی کی کم از کم عمر اتنی ہونی چاہیئے کہ جس سے تمتع، قران اور احصار کی ھدی اور قربانی جائز ہوتی ہے۔ (یعنی اس ھدی کی عمر، قربانی کی کم از کم عمر کے برابر ہونی چاہیئے) اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اس ھدی میں صید کی مقدار کے مطابق بکری اور بھیڑ کا (ایک سال سے کم عمر) بچہ بھی دیا جا سکتا ہے ۔۔ صاحبینؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے جنگلی چوہے میں بکری کا چھوٹا بچہ اور خرگوش میں بھیڑ کا چھوٹا بچہ واجب قرار دیا ۔۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ھدی کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی ھدی کا وہی مفہوم مراد لیا جائے گا۔ جو قرآن مجید میں دوسرے مطلق ھدایا سے لیا جاتا ہے۔ اس لیے اس ھدی کی بھی اتنی عمر ہونا ضروری ہے، جتنی عمر دوسرے ھدایا میں ضروری ہوتی ہے۔ اور صحابہؓ کی جماعت سے جو روایت کیا گیا ہے، یہ ایک واقعہ کی حکایت ہے اور واقعہ میں عموم نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ ازراہ قیمت ایجاب پر محمول ہوگا۔ (کہ بچے کے ایجاب سے مراد ہے کہ اتنے بچے کی قیمت واجب قرار دی) علاوہ ازیں ابن عباسؓ کا قول اس کے خلاف ہے، لہٰذا البعض کا قول بعضؓ کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، جب تک ترجیح کی کوئی دلیل موجود نہ ہو ۔۔ نیز یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ ھدی کا اسم اونٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔

ھدی کہاں ذبح کی جائے؟ قتل صید کی ھدی صرف حرم میں ذبح کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "ھدیًا بالغ الکعبہ" اور اگر غیر حرم میں اس ھدی کا ذبح کرنا جائز ہوتا تو "بالغ الکعبۃ" کی قید ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

فائدہ! اس آیت میں کعبہ تک پہنچانے سے مراد عین کعبہ تک پہنچانا نہیں بلکہ کعبہ کے قریب یعنی حرم میں پہنچانا مراد ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص یہ حلف اٹھایا کہ وہ کعبہ کے دروازے یا مسجد حرام پر نہیں گزرے گا۔ پھر وہ باب کعبہ کے قریب سے گزرا، تو حانث ہو جائے گا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرح ہے: "ثم محلّھا الی البیت العتیق" اور مراد اس سے حرم ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پورا منیٰ مذبح ہے، اور مکہ کے تمام راستے مذبح ہیں۔"

اگر کسی نے حل میں ھدی ذبح کر دی تو جزا ساقط نہیں ہوگی، ہاں اگر اس کا گوشت فقراء پر اس حساب سے صدقہ کر دے کہ ہر فقیر کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت مل جائے تو طعام کے بدل کے طور پر جائز ہو جائے گا ۔۔ جب ھدی حرم میں ذبح ہو جائے تو محض ذبح کرنے سے جزا

ساقط ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر اس کے بعد ھدی تلف ہوگئی یا چوری ہوگئی یا کسی دوسری وجہ سے ضائع ہوگئی (کہ اس کا گوشت فقراء کو نہ پہنچ سکا) تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس کی ذمہ داری پوری ہوگئی، اس لئے کہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔

مسئلہ:۔ اگر قاتل صید جزا میں طعام دینا اختیار کرے، تو صید کی قیمت کے برابر طعام خریدے۔ اور ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے اور اس سے کم دینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ حلق میں ہے۔ ہمارے نزدیک طعام کسی بھی مقام پر صدقہ کیا جاسکتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اسے صرف حرم میں صدقہ کیا جائے۔ تاکہ اہل حرم کو وسعت و فراخی حاصل ہو جیسا کہ ھدی کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اوکفارۃ طعام مساکین" مقام کی قید سے خالی ہے، رہا توسع و فراخی کی علت سے طعام کو ذبح پر قیاس کرنا، تو اس کا بطلان ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ نیز اس لئے کہ خون بہانے کا قربت و عبادت ہونا معقول المعنیٰ نہیں ہے۔ اس کا قربت ہونا صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے اور شریعت میں ذبح کے لئے خاص مکان یا زمان وارد ہوا ہے۔ لہٰذا اس بارے میں شرع کے مورد کا اتباع کیا جائے گا اور اس کا قربت ہونا صرف اس مکان سے مخصوص ہوگا، جو شرع میں وارد ہوا ہے۔ اور وہ حرم ہے۔ رہا طعام کا کھلانا! تو اس کا قربت ہونا معقول المعنیٰ ہے، کیونکہ اہل حاجت کے ساتھ احسان کرنے کے باب سے ہے۔ لہٰذا اس کا قربت و عبادت ہونا کسی مکان سے مخصوص نہیں ہوگا، جیسا کہ کسی زمان سے مخصوص نہیں ہے۔

کفارۂ طعام میں اباحت و تملیک دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ ہم کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔

مسئلہ:۔ قاتل کے لئے ھدی کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے کچھ گوشت کھا لیا تو اتنے گوشت کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہے۔

مسئلہ:۔ ھدی کا گوشت اور طعام اپنی اولاد اور سلسلۂ اولاد میں نیچے تک، اسی طرح اپنے والد اور سلسلۂ آباء میں اوپر تک کسی کو دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ انہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طعام اہل ذمہ کو دینا جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس میں صدقۂ فطر اور نذر کے صدقہ جیسا اختلاف ہے۔ تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

مسئلہ:۔ اگر قاتل صید نے کفارۂ قتل میں روزے اختیار کرے تو صید کی قیمت کے لحاظ سے طعام کا اندازہ لگائے اور ہر نصف صاع گندم کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی ابن عباسؓ اور ابراہیمؒ، عطاءؒ، مجاہدؒ وغیرہ تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر مُد کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "ہر نصف صاع کی جگہ ایک روزہ رکھے"، اور ایسی بات اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی۔ تو متعین ہوگیا کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہے۔

اگر صید کی قیمت کے لحاظ سے طعام کو نصف صاع کے حساب سے تقسیم کرنے کے بعد نصف صاع سے کم کچھ طعام بچ جاتا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اتنی گندم صدقہ کردے اور چاہے تو اس کی جگہ ایک پورا روزہ رکھ لے، کیونکہ دن کے کچھ حصے کا روزہ جائز نہیں ہے۔

اور یہ روزے بلا اختلاف تمام جگہوں اور تمام دنوں میں رکھنا جائز ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ پے در پے رکھے یا الگ الگ رکھے۔ اس لیے کہ ارشاد الٰہی "أو عدل ذلك صياماً" مکان وزمان کی قید اور تتابع وتفرق کی صفت سے خالی ہے۔

مسئلہ:- ہمارے نزدیک وجوب جزا کے لیے اس میں کوئی فرق نہیں کہ صید حلال ہے یا حرام، ہاں یہ ضروری ہے کہ اس کا شکار محرم پر حرام ہو۔ جیسے بجو، لومڑی اور شکاری پرندے ہیں۔ اور صید کی قیمت دیکھی جائے گی۔ اگرچہ اس کا گوشت حرام ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے "یا أیها الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وأنتم حرم ومن قتله منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم"۔ ہاں ظاہر الروایہ کے مطابق اس بات کا خیال رکھا جائے کہ یہ قیمت ایک دم کی قیمت سے تجاوز نہ کرے اور کرخیؒ فرماتے ہیں کہ ایک دم کی قیمت کے برابر نہ ہو، بلکہ اس سے کم رہے۔ بہ خلاف حلال صید کے۔ کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اگرچہ دو یا اس سے بھی زیادہ هدیوں کی قیمت کے برابر ہو۔ اور زفرؒ کا قول ہے کہ حلال صید کی طرح حرام صید کی بھی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ جہاں تک پہنچ جائے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صید کی ضمان قیمت سے ادا کی جاتی ہے، اور جس چیز کی ضمان قیمت سے ادا کی جائے، وہاں پوری قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ حلال صید میں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حرام صید کے قتل سے جو ضمان واجب ہوتی ہے، یہ صرف اس کے صید ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتی ہے۔ اور صید ہونے کی حیثیت سے اس کے گوشت کی قیمت کسی حال میں بھی بکری کے گوشت سے زیادہ نہیں بلکہ بکری کا گوشت اس سے کہیں بہتر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی قیمت دم کی قیمت سے زیادہ مقرر نہ کی جائے بلکہ کرخیؒ کے قول کے مطابق کم رکھی جائے۔ نیز اس لیے کہ یہ ایسی جزا ہے جو غیر مال کے اتلاف سے واجب ہوئی ہے، لہٰذا اس کی قیمت ایک دم سے زیادہ نہیں رکھی جائے گی، جیسا کہ بال مونڈنے اور ناخن کاٹنے میں ہوتا ہے۔ اسی سے زفرؒ کے استدلال کا جواب ہوگیا۔

مسئلہ:- صید کا قتل خواہ پہلی بار ہو یا دوبارہ سہ بارہ ہو، ہر صورت ہر صید کے قتل پر علیحدہ جزاء واجب ہوگی۔ یہ اکثر صحابہؓ اور علماء کا قول ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ دوسری تیسری مرتبہ شکار کرنے پر (علیحدہ) جزاء واجب نہیں ہوتی۔ یہی حسنؒ شریحؒ اور ابراہیمؒ کا قول ہے۔ ان حضرات کی حجت یہ فرمان ہے۔

"ومن عاد فينتقم الله منه" اور جس نے دوبارہ یہ کام کیا تو اللہ اس سے انتقام لے گا۔

اس میں دوبارہ صید قتل کرنے کی سزا اخروی انتقام قرار دی گئی ہے، اس سے دنیوی کفارے کی نفی ہوگئی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ارشاد "ومن قتله منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم" ہر مرتبہ کے قتل کو شامل ہے۔ سو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار قتل صید پر جزا واجب ہو۔ جیسا کہ ارشاد "ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله" (اور جو شخص کسی مؤمن کو خطاء سے قتل

کر بیٹھے تو ایک مؤمن گردن آزاد کرے اور اس کے اہل کو دیت ادا کرے) وغیرہ فرامین ہیں۔ رہا ارشاد "ومن عاد فینتقم اللہ منہ" تو اس میں صرف اتنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عائد سے انتقام لے گا۔ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ کس طرح انتقام لے گا۔ تو احتمال ہے کہ کفارے سے انتقام لے چنانچہ بعض اہل تاویل نے اس آیت کے ضمن میں، کہا ہے کہ فینتقم اللہ منہ بالکفارۃ فی الدنیا او بالعذاب فی الآخرۃ" (مقصد یہ ہے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں) علاوہ ازیں اخروی وعید سے دنیوی سزا کے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اللہ و رسول سے برسرپیکار لوگوں کی حد کو صرف دنیوی جزا قرار دیا۔ فرمایا:-

انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً أن یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض۔

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے برسرپیکار ہیں اور زمین میں فتنہ و فساد برپا کرنے کو دوڑے پھرتے ہیں ان کی سزا صرف یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے یا سولی پر لٹکایا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا انہیں اس سرزمین سے نکال دیا جائے۔"

اور پھر اس کے بعد فرمایا:-

ذلک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم۔

"یہ ان کے لیے رسوائی ہے دنیا میں اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔"

اور بعض حضرات نے آیت کریمہ کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد حلال سمجھ کر شکار کرنا ہے۔ چنانچہ "عفا اللہ عما سلف" کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ حلال سمجھ کر شکار کرتے رہے، انہوں نے جب اس سے توبہ کر لی تو اللہ نے اس گزشتہ جرم کو معاف کر دیا" "ومن عاد" یعنی جس شخص نے حلال سمجھ کر دوبارہ شکار کیا" "فینتقم اللہ منہ" تو اللہ اسے آخرت میں آگ کا عذاب دے کر انتقام لے گا۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ دوسرا اور تیسرا شکار احرام کھولنے اور ترک کرنے کی نیت سے نہ ہو۔ لیکن اگر دوسری تیسری مرتبہ حلال ہونے اور احرام چھوڑنے کی نیت سے شکار کیا تو استحساناً اس پر ایک جزا واجب ہوگی۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ ابھی احرام چھوڑنے کی صرف نیت پائی گئی ہے، اور چھوڑنے کی محض نیت سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے وہ حلال نہیں ہوگا۔ لہٰذا اس نیت کا وجود و عدم برابر ہے۔ لیکن فقہاء نے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا کہ صرف ایک جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ تمام شکار ایک نیت اور ایک مقصد سے ہوئے ہیں سو یہ بار بار شکار عمل جماع میں بار بار دخول کے مشابہ ہے۔

مسئلہ:- شکار خواہ عمداً ہو یا خطأً، حالت تذکر میں ہو یا نسیان میں، اکثر صحابہؓ اور علماءؒ کے نزدیک سب صورتوں میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ خاطی پر کفارہ واجب

نہیں ہوتا۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ خاطی اور ناسی پر کفارہ واجب نہیں —— اس مسئلہ میں بنا اور ابتداً دونوں لحاظ سے بحث کی گئی ہے۔ از روئے بنا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کفارہ احرام کے ممنوع کا ارتکاب کرنے اور احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خاطی اور ناسی کے فعل کو جنایت نہیں کہا جائے گا کیونکہ خطا و نسیان سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اسے اعذار میں داخل سمجھا جائے گا —— اور ہم یہ کہتے ہیں کہ خاطی اور ناسی کا فعل بھی جنایت ہے اور حرام ہے۔ کیونکہ عقلاً ان کے فعل پر مؤاخذہ جائز ہے۔ حظر و حرمت سے موصوف ہوتے ہوئے ان کے فعل سے مؤاخذہ صرف شرعاً معاف ہے۔ لہٰذا ان کے فعل سے کفارہ کا وجوب ممکن ہے۔ اسی طرح خطا و نسیان سے بچنا فی الجملہ ممکن ہے۔ کیونکہ انسان خطا و سہو میں کچھ اپنی کوتاہی کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے عذر نہیں سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ ہاں باب صوم میں نسیان اس لیے عذر ہے کہ حالت صوم میں غالباً نسیان ہو جاتا ہے۔ تو اس کی وجہ سے وجوب قضا میں حرج اور تنگی ہے اور باب حج میں نسیان غالب الوجود نہیں ہے۔ کیونکہ احرام کی حالت ایسی ہے۔ جس میں نسیان نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس حالت میں نسیان نادر الوقوع ہے (اور نادر کالعدم ہوتا ہے) علاوہ ازیں اس باب میں عذر وجوب جزا سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ سر منڈانے سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کسی مرض یا سر میں کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈایا ہو۔ اسی طرح حج فوت ہونے کے حکم میں عذر اور عدم عذر کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورۃ الصدر مسئلہ میں از روئے ابتدا شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم" اس میں اللہ تعالیٰ نے متعمد کا خصوصی طور پر ذکر فرما کر اس پر جزا واجب قرار دی، اگر خاطی اور ناسی پر بھی جزا واجب ہوتی تو تخصیص کا کیا فائدہ؟ —— ہم اسی عمد کی تخصیص سے کئی وجوہ سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ کفارات کا وجوب جنایت کے رفع کے لیے ہوتا ہے۔ (اور حالت احرام میں شکار ایک جنایت ہے) یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس جزا کو کفارہ سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا "اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ" اور یہ فعل حالت احرام میں خواہ خطاً صادر ہوا ہو، تب بھی جنایت ہے (اور فعل خطا کا جنایت ہونا ممکن ہے) دیکھیے اللہ تعالیٰ نے قتل خطا کے کفارہ کو آخر آیت میں توبہ سے تعبیر فرمایا "تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ" حالانکہ توبہ جنایت سے ہوتی ہے۔ (بہرکیف خطا کی صورت میں بھی) رفع جنایت کی ضرورت پائی جاتی ہے اور یہ ضرورت کفارہ سے رفع ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کفارہ اعلیٰ درجہ کی جنایت یعنی عمداً شکار کو رفع کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بڑے گناہ کو رفع کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجہ اولیٰ رفع کر سکتی ہے۔ برخلاف انسان کے عمداً قتل کے کہ اس میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ صرف قتل خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں نص میں کفارہ کا وجوب خطا کی صورت میں ہی وارد ہوا ہے۔ اور خطا کا گناہ عمد کے گناہ سے کمتر ہوتا ہے۔ اور جو چیز ادنیٰ گناہ کے رفع کی صلاحیت رکھتی ہو، وہ اعلیٰ گناہ کو رفع نہیں کر سکتی۔ لہٰذا از راہ دلیل عمد کی

صورت میں) وجوبِ کفارہ ممتنع ہے، کیونکہ اس کے ثبوت کا کوئی طریق نہیں پایا جاتا۔

۲۔ محرم نے احرام باندھ کر شکار کو امان دی ہے، اور اس بات کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ شکار سے تعرض نہیں کرے گا۔ چنانچہ محرم کے لیے صید امانت کی طرح ہے، اور کوئی بھی صاحبِ امانت اگر امانت کو تلف کر دے۔ خواہ عمداً، خواہ خطأً بہر صورت اس پر جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ بہ خلاف انسان کے قتل عمد کے کیونکہ ذاتِ انسان فی نفسہٖ محفوظ ہے، (کہ اس سے تعرض حرام ہے) اور قاتل کے لیے اس کی حیثیت امانت کی نہیں ہے، اس لیے ذاتِ انسان سے تعرض کے بارے میں عمد اور خطا کا حکم مساوی نہیں ہوگا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے صید کو عمداً قتل کرنے کی صورت میں تخییر کا ذکر فرمایا ہے۔ حالانکہ تخییر کا محل حالتِ ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ تخییر میں توسع ہوتا ہے، اور توسع کی حاجت حالتِ ضرورت میں ہے، جیسا مرض یا کسی تکلیف کی وجہ سے حلق کروانے کی صورت میں تخییر دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا ”فمن كان منكم مريضاً أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك“ اور حالتِ عمد حالت ضرورت نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حالتِ عمد میں تخییر کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ حالتِ ضرورت کے حکم کا اس سے اندازہ لگا لیا جائے۔ اگر یہ مقصد نہ ہوتا تو تخییر ذکر ہی نہ کی جاتی۔ لہٰذا حالتِ عمد میں جزا کا ایجاب ہی حالت خطا میں ایجاب جزا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفارۂ یمین میں حالتِ عمد میں اشیاء ثلاثہ کے درمیان تخییر کا ذکر دلالۃً خطا، نوم اور جنون کی حالت میں تخییر ہے۔ کیونکہ تخییر کی وضع تخفیف و توسع کے لیے ہوئی ہے (اور حالتِ عمد میں تخفیف کی ضرورت نہیں) رہی یہ بات کہ متعمد کی تخصیص کیوں کی گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک حال میں کسی حکم کا بیان دوسرے حال میں اس حکم کی نفی کی دلیل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہمارا معروف قاعدہ ہے۔ لہٰذا یہاں خطا و نسیان کے بارے میں استدلال کرنا مسکوت عنہ سے تمسک ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ متعمد کا گناہ عظیم ہونے کی وجہ سے اس کی تخصیص کی گئی ہو، اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جن کا گناہ متعمد سے کمتر ہے یعنی خاطی اور ناسی ان کے لیے یہ کفارہ بطریقِ اولیٰ کافی ہے، کیونکہ جو کفارہ بڑے گناہ کا رفع کر سکتا ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجۂ اولیٰ رفع کرے گا۔ اس تفصیل کی روشنی میں یہ آیت خود شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر حجت ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ:۔ صید کا قتل خواہ انفرادی طور پر ہو یا اجتماعی طور پر۔ ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کامل جزاء واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر محرمین کی ایک جماعت ایک صید کے قتل میں شریک ہوئی تو ہمارے اصحابؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر کامل جزا واجب ہوگی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان سب پر مشترکہ طور پر ایک جزا واجب ہوگی۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتول ایک ہے لہٰذا اس کی ضمان میں ایک جزا ہی واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر ایک جماعت کسی ایک آدمی کو خطا میں قتل کر دے تو ان سب پر ایک دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر حلال لوگوں کی ایک جماعت حرم میں ایک صید قتل کر دے تو ان پر ایک صید کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ہماری دلیل

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ "ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم" اس میں "مَنْ" کا کلمہ عام ہے، کہ ہر قاتل کو انفرادی طور پر شامل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔ "ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جهنم" نیز ارشاد ہے! "ومن یظلم منکم نذقہ عذاباً کبیراً" کہ اس سے ہر ظالم انفرادی طور پر مراد ہے۔

نیز ارشاد ہے "ومن یکفر باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر" کہ اس میں ہر کافر مراد ہے ــــ اور آیت بالا سے ملتا جلتا مقام اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "ومَنْ قتل مؤمناً فتحریر رقبہ مؤمنة" (اور جو شخص کسی مومن کو خطا سے مار بیٹھے تو ایک مومن گردن آزاد کرے) چنانچہ اگر یہ خطا ایک جماعت سے سرزد ہوئی ہو تو ہر فرد پر علیحدہ کفارہ واجب ہوتا ہے ــ باقی اس کے خلاف دیت سے استدلال نہ کیا جائے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت تو ایک ہی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ لفظ کا ظاہر اور عموم تو یہی تقاضا کرتا ہے کہ ہر ایک پر علیحدہ دیت واجب ہو۔ لیکن ایک دیت کا وجوب ہمیں اجماع سے معلوم ہوا، لہٰذا اس بارے میں لفظ کا ظاہر ایک دلیل کی بناء پر ترک کیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا مسئلہ میں شافعیؒ کی نظر محل پر ہے کہ محل یعنی مقتول چونکہ ایک ہے، اس لیے ضمان بھی ایک ہی واجب ہوگی۔ اور ہمارے اصحابؒ کی نظر فعل پر ہے، وہ کہتے ہیں چونکہ فعل متعدد ہے، اس لیے جزا میں بھی تعدد ہوگا ــ اس بارے میں ہماری نظر قوی تر ہے، کیونکہ قتل صید میں جو واجب ہوتا ہے، اسے اللہ تعالیٰ نے جزا سے تعبیر فرمایا ہے، "فجزاء مثل ما قتل من النعم" اور جزا فعل کے مقابل ہوتی ہے، محل کے نہیں ــــ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس واجب کو کفارہ سے تعبیر فرمایا "او کفارة طعام مساکین" اور کفارہ جنایت کی جزا ہوتا ہے۔ بخلاف دیت کے، کہ دیت محل کا بدل ہوتی ہے۔ لہٰذا محل کے اتحاد سے دیت بھی متحد ہوگی اور محل کے تعدد سے دیت میں بھی تعدد ہوگا ــ اور شافعیؒ نے صید حرم سے جو استدلال کیا ہے، اس کا بھی یہی جواب ہے۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان سے مشابہ ہے نیز اس لیے کہ یہ قیمت حرم کے بارے میں جنایت سے واجب ہوتی ہے، اور حرم ایک ہے، لہٰذا ایک ہی قیمت واجب ہوگی۔

مسئلہ:- اگر کسی نے باز، شاہین، شکرے، دور سے واپس آجانے والے کبوتر اور ان جیسے سدھائے ہوئے صید کا شکار کیا تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت سدھائے ہوئے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اس کے مالک کو ادا کی جائے گی، خواہ جہاں تک پہنچ جائے۔ اور ایک قیمت اُن سدھائے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ دو قیمتیں اس لیے ادا کی جائیں گی، کہ اس نے حق اللہ اور حق العبد دونوں میں جنایت کی ہے۔ (مالک کے لیے قیمت لگاتے اضافی صفت کا خیال رکھا جائے گا) کیونکہ بندوں کے یہاں جانور کا تربیت یافتہ ہونا ایک مرغوب وصف ہے اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بہت بلند و بالا ہے، کہ کسی چیز سے فائدہ اٹھائے۔ (اس لیے حق اللہ

کے بارے میں صرف صید ہونے کی حیثیت سے قیمت لگائی جائے گی) نیز اس لیے کہ جو ضمان اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اس کا تعلق صرف صید ہونے سے ہے، باقی اس کا ٹرینڈ ہونا ایک اضافی وصف ہے، لہٰذا وجوب جزا میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ آواز نکالنے والے کبوتر کے بارے میں فقہاء سے ایک روایت یہ ہے کہ آواز کی رعایت رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس وصف کی رعایت کے بغیر سادہ کبوتر کی قیمت ادا کرے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز کا وصف حسن و ملاحت کے باب سے ہے۔ اور صید کی ضمان میں اس کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر کسی حسین و ملیح صید کو قتل کر دیا، جس کی قیمت اس وصف کی بنا پر زیادہ ہے۔ تو اس وصف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور جیسا کہ اگر طوق دار کبوتر یا طوق دار فاختہ کا شکار کیا تو قیمت میں اس وصف کا خیال رکھا جاتا ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز نکالنے کا وصف ایک اضافی چیز ہے۔ اس کا معنی صیدیت سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا محرم پر اس کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اس وجہ پر طوق دار کبوتر و فاختہ اور حسین و ملیح صید کے حوالے سے اشکال وارد ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر صید کے انڈے اٹھا کر بھون لیے یا انہیں توڑ دیا تو لازم ہے کہ ان کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ صحابہؓ نے شتر مرغ کے انڈوں کے بارے میں ان کی قیمت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ نیز اس لیے کہ انڈہ صید کی اصل ہے۔ کیونکہ صید اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا احتیاطاً اس کے بارے میں وہی حکم ہوگا۔ جو صید کے بارے میں ہے (کہ قیمت ادا کی جائے گی) اگر کسی نے انڈہ یا ٹڈی بھون لی، پھر اس کی ضمان ادا کر دی، تو اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔ خود کھائے یا کوئی دوسرا کھائے۔ اور دوسرا شخص خواہ احرام میں ہو یا احرام کے بغیر بہر صورت اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ بہ خلاف اس صید کے، جسے محرم نے قتل کیا ہے، کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور اگر شکار کرنے والے محرم نے جزا ادا کرنے کے بعد صید سے کچھ کھا لیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جتنا کھایا ہے، اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صید کی حرمت اس لیے ہے، کہ وہ ذبح نہ ہونے کی وجہ سے مردار ہے۔ اور اس کا ذبح اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ محرم میں ذبح کرنے کی اہلیت نہیں ہے اور انڈے کی حرمت اس لیے نہیں کہ انڈہ مردار ہوگیا ہے، کیونکہ انڈے کو ذبح کرنے کی حاجت ہی نہیں، پس محرم اس بارے میں مجوسی کی طرح ہوگیا، کہ اگر مجوسی انڈہ یا ٹڈی بھونے تو اس کا کھانا حلال ہے (اور اس کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہے) اسی طرح یہاں بھی ہے — اگر محرم نے انڈہ توڑا اور اس سے مردہ بچہ نکلا تو اس پر زندہ بچے کی قیمت دینا لازم ہوگا اور قیمت لگانے میں کسی ماہر اور ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ بچے کی قیمت کا نصف عشر (۲۰/۱) ادا کرنا لازم ہوگا۔ وہ اسے جنین پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ جنایات کی ضمان میں داخل ہے اور جنین کی صورت میں اس کی قیمت کا نصف عشر (۲۰/۱) لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح اس بچے میں بھی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ صید ہی ہے۔ کیونکہ اگر یہ صورت پیش نہ آتی

تو ہوسکتا تھا کہ یہ پورا صید بن جاتا۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ بچہ انڈا توڑنے کی وجہ سے مرا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے سے مرا ہوا ہو۔ اور صید کی ضمان میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے، اور حقوق اللہ کے ایجاب میں احتیاط کے پہلو پر عمل کیا جاتا ہے (لہٰذا از راہِ احتیاط زندہ کی قیمت دینا لازم ہے)۔۔ اسی طرح اگر ہرنی کے پیٹ پر ضرب لگائی، جس سے اس کا جنین گر پڑا، پھر وہ ہرنی مرگئی تو اس پر دونوں کی قیمت ادا کرنا لازم ہے اور قیمت لگانے میں کسی ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔۔ ماں کی قیمت تو اس لیے لازم ہوگی کہ اسے اس نے قتل کیا ہے۔ اور جنین اس لیے لازم ہوگی کہ احتمال ہے کہ وہ اس کے فعل سے مرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پہلے سے مرا ہوا ہو۔ لہٰذا احتیاطاً ضمان کی ادائگی کا فیصلہ کیا جائے گا۔۔
اگر کسی حاملہ ہرنی کو قتل کیا تو اس پر حاملہ کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ حسن، ملاحت اور فربہی کی طرح حمل بھی ایک صفت ہے۔ اور صید کی ضمان اس کے اوصاف کی رعایت رکھتے ہوئے دی جاتی ہے ۔۔ اگر صید کو دوہا تو دوہنے سے اس میں جو کمی واقع ہو، اس کی ضمان دینا لازم ہے۔ کیونکہ دودھ صید کا ایک جزء ہے۔ جب دوہنے سے وہ کم ہوگیا تو اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا کوئی اور جزء تلف کر دیتا تو ضامن ہوتا، اور جیسا کہ مملوکہ صید میں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر صید کو کسی سبب سے قتل کیا۔ تو دیکھیں گے، اگر سبب اختیار کرنے میں اس نے حد سے تجاوز کیا ہے تو ضامن ہوگا، ورنہ نہیں۔۔ تفصیل یہ ہے اگر کوئی جال نصب کیا، جس میں کوئی صید الجھ کر مرگیا یا شکار کے لیے کوئی گڑھا کھودا، اور صید اس میں گر کر مرگیا تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے۔ اور اگر اپنے لیے کوئی خیمہ گاڑا تھا کہ کوئی صید اس میں الجھ کر مرگیا، یا پانی کے لیے یا روٹی کے لیے کوئی گڑھا کھودا تھا کہ کوئی صید اس میں گر کر مرگیا، تو اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ امور اس کے لیے مباح تھے۔ لہٰذا یہ حد سے بڑھا ہوا سبب نہ ہوا۔۔ اس کی مثال یہ ہے، جیسے کوئی آدمی راستے کے درمیان کنواں کھودے، اور کوئی انسان یا حیوان اس میں گر کر مرجائے تو ضمان لازم ہوتی ہے، اور اگر اپنے گھر میں کنواں کھودا تھا اور اس میں کوئی آدمی گر کر ہلاک ہوگیا تو ضامن نہیں ہوتا۔ کیونکہ پہلی صورت میں سبب اپنی حد سے بڑھا ہوا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح صورت بالا میں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کسی محرم نے دوسرے محرم یا کسی حلال شخص کی شکار میں اعانت کی تو ضامن ہوگا۔ کیونکہ شکار میں اعانت اس کے قتل کا سبب ہے۔ اور وہ محرم اس سبب میں حد سے بڑھ گیا ہے، اس لیے کہ اثم و عدوان پر تعاون ہے اور ارشاد الٰہی ہے "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"۔۔ اور اگر شکار کی راہ دکھائی یا شکار کی طرف اشارہ کیا، پس اس نے بتلانے کے ساتھ ہی اسے مار ڈالا تو اگر جسے بتلایا گیا ہے، وہ پہلے سے شکار کو دیکھ رہا تھا، یا شکار کے بارے میں جانتا تھا، تو بتلانے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود دیکھ رہا ہے یا خود جانتا ہے تو اس کے بتلانے کا صید کے امن کی تفویت میں کوئی دخل نہ ہوا، لہٰذا یہ

بتلانا شکار کا سبب نہیں بنا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک طرح کی انگیخت ہے۔ اور اگر اس کے بتلانے سے شکار دیکھا پھر اسے مارا تو ہمارے اصحابؒ کے نزدیک بتلانے والے پر جزا لازم ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بتلانے والے پر کوئی جزا لازم نہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب صید کے قتل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور بتلانے والے نے تو صید کو قتل نہیں کیا لہٰذا اس پر جزا بھی واجب نہیں ہوگی — ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:۔ "الدال علی الشئی کفاعلہ" کسی چیز کی راہ دکھلانے والا، اس کے فاعل کی مانند ہے اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں "الدال علی الخیر کفاعلہ والدال علی الشر کفاعلہ" اس حدیث کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ دلالت کے لیے وہی حکم ہونا چاہیئے، جو فعل کا ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی چیز کسی دلیل کی بنا پر مخصوص ہو جائے۔ اور روایت ہے کہ ابو قتادہؓ نے حلال ہونے کی حالت میں ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، ان کے رفقاء نے احرام باندھا ہوا تھا۔ چنانچہ بعض نے اس کا گوشت کھا لیا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا "کیا تم نے اشارہ کیا تھا؟ کیا تم نے اعانت کی تھی؟" صحابہؓ نے عرض کی "نہیں" اس پر آپؐ نے فرمایا "تو کھا لو"۔ اگر اعانت و اشارہ سے حکم مختلف نہ ہوتا تو یہ چھان بین کرنے کا کیا فائدہ؟ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اعانت و اشارہ حرام ہے۔ اور اس سے جزا واجب ہو جاتی ہے — اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عمرؓ کی خدمت میں عرض کی "میں نے ایک ہرنی کی طرف اشارہ کیا اور میرے ساتھی نے اسے قتل کیا؟" اس پر عمرؓ نے عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے پوچھا "آپ کی کیا رائے ہے" انہوں نے جواب دیا کہ "میرے خیال کے مطابق اس پر بکری لازم ہے" عمرؓ نے فرمایا "میری بھی یہی رائے ہے" اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے شترمرغ کے انڈے کی طرف اشارہ کیا اور اس کے ساتھی نے اسے توڑ دیا۔ پھر اس نے اس کے بارے میں علیؓ اور ابن عباسؓ سے پوچھا تو دونوں نے یہ فیصلہ دیا کہ "اس پر قیمت لازم ہے۔ عمرؓ اور عبد الرحمٰن کا حکم بھی اسی طرح قیمت پر محمول ہے —

نیز اس لیے محرم نے احرام باندھ کر صید کو امن دیا ہے۔ اور دلالت سے وہ امن زائل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قدرت اور بیداری کی حالت میں صید لوگوں سے بھاگ کر مامون ہوتا ہے، اور عجز و نوم کی حالت میں لوگوں سے چھپ کر امن پاتا ہے۔ اور دلالت اس کی پوشیدگی کو زائل کر دیتی ہے۔ جس سے اس کا امن زائل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ازالۂ امن میں دلالت شکار کی طرح ہے۔ نیز اس لیے کہ اعانت دلالت اور اشارہ قتل کا سبب بنتے ہیں۔ اور یہ ایسے اسباب میں جو حد سے متجاوز ہیں کیونکہ یہ امن زائل کرتے ہیں۔ اور امن زائل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ لہٰذا یہ صورت جال گاڑنے اور اس جیسی دوسری صورتوں سے مشابہ ہے — نیز اس لیے کہ احرام باندھ کر جب اس نے شکار کو اپنی طرف سے امن دے دیا اور اس کا التزام کر لیا تو یوں ہو گیا گویا صید اس کے پاس امانت ہے۔ پس یہ اس صورت سے مشابہ ہے کہ کسی کے پاس ودیعت رکھی گئی اور اس نے چور کو ودیعت چوری کرنے کی راہ بتلائی۔ (کہ اس صورت میں اس پر ضمان لازم ہوتی ہے)

اسکی وضاحت یہ ہے کہ اس صید کا مردار ہونا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کی وجہ سے تھا، اور اہلیت و محلیت کا عدم احرام کے سبب ہے۔ لہٰذا اس واسطے سے یہ حرمت احرام کی طرف ہی لوٹتی ہے، تو جب وہ اس صید سے کھاتا ہے تو ممنوع احرام فعل کا ارتکاب کرتا ہے، اس لیے جزا اس پر لازم ہو گی۔ بہ خلاف جبکہ کوئی دوسرا محرم کھائے کہ اس پر جزا واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے جو کھایا ہے اس کی حرمت اس کے احرام کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ دوسرے کے احرام کی وجہ سے تھی (لہٰذا اس پر صرف توبہ ہی لازم ہو گی)

اور جیسا کہ اس صید کا گوشت کھانا خود اس کے لیے حلال نہیں ہے، اسی طرح کسی دوسرے کے لیے کھانا بھی حلال نہیں ہے، خواہ وہ محرم ہو یا حلال، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے کے لیے اس صید کا گوشت کھانا حلال ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرمت اس کے صید ہونے کی وجہ سے تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔ "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" اور یہ اس کا صید ہے۔ کسی دوسرے کا نہیں، لہٰذا اس پر حرام ہو گا۔ کسی دوسرے پر حرام نہیں ہو گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کا ذبح اہل سے نہیں ہوا اور محل میں واقع نہیں ہوا۔ لہٰذا اس پر بھی حرام ہے اور دوسرے پر بھی حرام ہے۔ جیسا کہ مجوسی کا ذبیحہ ہوتا ہے۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جزا کی ادائیگی کے بعد اس سے کھائے لیکن اگر جزا کی ادائیگی سے پہلے کھایا، تو اس کے بارے میں قاضیؒ "مختصر طحاویؒ" کی شرح میں ذکر کرتے ہیں کہ اس پر ایک ہی جزا واجب ہو گی۔ اور کھائے ہوئے گوشت کی ضمان جزا میں داخل سمجھی جائے گی۔ اور قدوریؒ "مختصر کرخیؒ" کی شرح میں ذکر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس پر دوسری جزا لازم ہے۔ اور یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ دونوں میں تداخل ہو جائے گا۔

مسئلہ:۔ شکار خواہ بذات خود کرے یا کسی دوسرے محرم سے کروائے یا کسی صید کو تیر سے قتل کرے یا سدھائے ہوئے کتے یا باز سے شکار کرے، بہر صورت ایسے صید کا گوشت کھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ کیونکہ کسی دوسرے سے شکار کروانا در حقیقت خود شکار کرنا ہے اسی طرح کتے، باز اور تیر کے ذریعے شکار ہے، کیونکہ شکار کا فعل تو اس کا ہے، یہ سب چیزیں تو آلہ شکار ہیں۔ اور فعل کی نسبت آلہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ آلہ استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے۔

مسئلہ:۔ محرم کے لیے اس صید کا گوشت کھانا حلال ہے، جو کسی حلال نے اپنے لیے شکار کیا ہو۔ یہ اکثر علماء کا مذہب ہے اور داؤد بن علی اصفہانی کہتے ہیں کہ یہ بھی حلال نہیں ہے۔ نیز صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا۔ طلحہؓ، عبداللہ، قتادہؓ، جابرؓ اور عثمانؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اور علیؓ، ابن عباسؓ اور عثمانؓ سے دوسری روایت یہ

یہ ہے کہ یہ حلال نہیں ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:۔ "وحرم علیکم صید البر مادمتم حرماً" اس فرمان میں خشکی کا شکار مطلقاً محرم پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس میں محرم یا حلال کے صید کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ابن عباس رضؓ بھی اسی طرح فرماتے ہیں کہ یہ آیت مبہم ہے تمہارے لیے نہ تو اس کا شکار حلال ہے اور نہ اسے کھانا حلال ہے۔

اور ابن عباس رضؓ سے روایت ہے کہ صعب رضؓ بن جثامہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقام الوا، یا ودان میں جنگلی گدھے کا گوشت بطور ہدیہ پیش کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رد فرما دیا۔ اس پر آپؐ نے صعب رضؓ کے چہرے پر کچھ ناگواری کے آثار دیکھے تو آپؐ نے فرمایا "ہمیں یہ رد نہیں کرنا چاہیے تھا، لیکن ہم محرم ہیں" اور ایک روایت میں ہے کہ "اگر ہم محرم نہ ہوتے تو قبول کر لیتے" اور زید بن ارقم سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو صید کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ یہ روایت بھی مطلقاً وارد ہوئی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ابو قتادہ رضؓ نے ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، جبکہ وہ خود حلال تھے اور ان کے ساتھی محرم تھے۔ اس پر بعض ساتھیوں نے تو گوشت کھایا اور بعض نے انکار کر دیا، پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ "یہ تو ایک دعوت تھی جو خدا نے تمہیں کھلائی ہے۔ کیا تمہارے پاس اس کے گوشت سے کچھ بچا ہے؟" اور جابر رضؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بری صید کا گوشت حالتِ احرام میں کھانا تمہارے لیے حلال ہے۔ جب تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو" یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ قائلین حرمت کے لیے آیت میں کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ آیت میں بری صید کی تحریم ہے، صید کے گوشت کی تحریم نہیں۔ اور یہ تو صید کا گوشت ہے حقیقتہً صید نہیں ہے۔ کیونکہ صید کا مفہوم یعنی لوگوں سے بھاگنا اور وحشت کھانا اس پر صادق نہیں آ رہا۔ علاوہ ازیں صید حقیقت میں مصدر ہے۔ مصید یعنی شکار کردہ جانور پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ رہی صعب رضؓ بن جثامہ کی حدیث! تو ابن عباس رضؓ سے اس حدیث کی روایات میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ آپؐ کی خدمت میں جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا گیا۔ جیسا کہ مالکؒ اور سعیدؒ بن جبیر وغیرہ نے ابن عباس رضؓ سے روایت کیا ہے۔ لہٰذا اختلاف رائے کی وجہ سے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ اور زید رضؓ بن ارقم کی حدیث اس صید پر محمول ہے جو اس نے خود شکار کیا ہو یا کسی دوسرے نے اس کے امر سے یا اس کی اعانت یا دلالت یا اشارے سے شکار کیا ہو۔ اس حدیث میں یہ تاویل اس لیے کی جائے گی تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

مسئلہ:۔ ہمارے نزدیک محرم کے لیے حلال کا شکار کردہ صید کھانا حلال ہے خواہ حلال نے یہ صید اپنے لیے شکار کیا ہو یا محرم کے لیے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ محرم نے اس کا امر نہ کیا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حلال نے محرم کی نیت سے شکار کیا تو محرم کے لیے اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "حالتِ احرام میں بری صید تمہارے

لیے حلال ہے، جب تک تم نے خود اسے شکار نہ کیا ہو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو"۔ لیکن یہ حدیث شافعیؒ کی حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ محرم کے لیے یہ صید اسی وقت بنے گا۔ جبکہ محرم نے اس کا امر کیا ہو۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ واللہ اعلم

صید کو زخمی کرنے کا حکم | اگر صید کو اتنا زخمی کر دیا، جس سے وہ صید ہی نہ رہا یعنی لوگوں سے وحشت کھا کر بھاگنے کی قدرت نہ رہی مثلاً کسی ہرن کا پاؤں کاٹ دیا یا کسی پرندے کے پر کاٹ دیئے تو اس سے جزا لازم ہو جاتی ہے کیونکہ جب اسے صید ہی نہ رہنے دیا تو گویا اسے تلف کر دیا، لہٰذا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر اتنا زخمی کیا، جس سے صیدیت کا معنیٰ فوت نہیں ہوا تو صرف اتنی کمی کا ضامن ہوگا، جو زخم سے پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ صید کی اتنی مقدار کا اتلاف پایا گیا — پھر اگر وہ زخم مندمل ہو جائے اور صید بالکل ٹھیک ہو جائے تو بھی جزا ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جزا کا وجوب، صید کا ایک جزء تلف کرنے کی وجہ سے ہوا تھا اور اندمال سے یہ لازم نہیں آتا کہ اتلاف نہیں ہوا۔ بہ خلاف جبکہ کسی آدمی کو زخمی کیا جائے، پھر اس کا زخم مندمل ہو جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں ضمان کا وجوب عیب پیدا ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ وجہ باقی نہ رہی

اگر کسی صید کو تیر مارا، جس سے وہ زخمی ہو گیا اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر اسے دیکھا تو اسے قتل کر دیا، تو اس کا ایک اور کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ جب زخم کا کفارہ ادا کر دیا تو وہ ختم ہو گیا اور یوں ہو گیا گویا زخم تھا ہی نہیں اور اسے اب ابتداءً قتل کیا ہے، لہٰذا ضمان واجب ہوگی، لیکن مجروح صید کی ضمان! کیونکہ اس زخم کی ضمان ایک مرتبہ نکال چکا ہے۔ لہٰذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔

اور اگر زخمی کرنے کے بعد ابھی کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ پھر اسے دیکھا اور قتل کر دیا تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، اور زخم کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ زخم کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے جب قتل کر دیا تو یوں ہو گیا گویا اسے ایک ہی دفعہ قتل کیا ہے۔ اور حاکمؒ نے اپنی "مختصر" میں ذکر کیا ہے: "سوائے اس کمی کے جو پہلے زخم سے پیدا ہوئی ہے" یعنی اس پر صید مجروح کی ضمان لازم ہوگی، کیونکہ اس کمی کی ضمان ایک مرتبہ واجب ہو چکی ہے، لہٰذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اگر کسی صید کو زخمی کیا اور اس کے مرنے سے پہلے پورے صید کا کفارہ ادا کر دیا پھر وہ صید مر گیا تو ادا کردہ اس کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اس نے وجوب کفارہ سے پہلے کفارہ ادا کیا ہے، لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کیا ہے اس لئے جائز ہے۔ جیسا کہ اگر کسی انسان کو خطا سے زخمی کر بیٹھا، اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر وہ مجروح مر الو اسی وجہ مذکور کی بنا پر ادا کردہ کفارہ کافی ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر کسی صید کا پر اکھیڑا یا ہرن کا دانت اکھیڑ دیا پھر وہ پر اور دانت اُگ آیا اور دوبارہ ویسا ہو گیا۔ جیسا پہلے تھا، یا ہرن کی آنکھ پر ضرب لگائی جس سے وہ سفید ہو گئی۔ پھر اس کی سفیدی ختم ہو گئی تو ہرن کے دانت کی صورت میں ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ دوبارہ اُگ آیا تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور دوسری صورتوں کے بارے میں ان سے کچھ مروی نہیں۔ اور ابویوسف کہتے ہیں کہ صدقہ واجب

ہوتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب احرام پر جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ دوبارہ اگ آنے اور پہلی حالت پر لوٹ آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنایت نہیں ہوئی، لہٰذا جزا ساقط نہیں ہوگی۔ اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ جزا کا وجوب کمی کی وجہ سے ہوا تھا، اور کمی زائل ہوگئی ہے لہٰذا ضمان بھی زائل ہو جائے گی۔

صید پکڑنے کا حکم محرم اگر صید پکڑے تو اس پر صید کا چھوڑنا واجب ہے۔ خواہ صید اس کے ہاتھ میں ہو یا پنجرے میں اس کے ساتھ ہو یا اس کے گھر میں ہو۔ کیونکہ احرام باندھ کر اس نے صید کو امن کا استحقاق دیا ہے اور پکڑ کر اس امان کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔ لہٰذا اس پر واجب ہے کہ اسے امن کی حالت پر لوٹا دے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اسے چھوڑ دے۔

اگر کسی دوسرے محرم نے اس کے ہاتھ سے وہ صید چھڑوا دیا تو چھڑوانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ صید پکڑنے والا صید کا مالک نہیں تھا۔ لہٰذا یہ صید چھڑوا کر اس نے اس کی ملکیت تلف نہیں کی۔ بلکہ پکڑنے والے پر خود واجب تھا کہ اسے چھوڑے، تو اس نے چھڑوا کر وہ کام کیا ہے جو خود اس پر واجب تھا۔

اگر محرم کے ہاتھ میں پکڑا ہوا صید دوسرا محرم قتل کر دے تو دونوں پر جزا واجب ہوگی۔ قاتل پر تو اس لیے کہ وہ محرم تھا اور اس نے صید قتل کیا۔ اور پکڑنے والے پر اس لیے کہ اس نے پکڑ کر اس کا امن فوت کیا۔ اور پکڑنا ضمان کے وجوب کا سبب ہے، مگر یہ کہ چھوڑنے سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن جب چھوڑنا ناممکن ہو گیا تو وجوب ساقط نہیں ہوگا۔ پھر ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک پکڑنے والا یہ ضمان قاتل سے لے سکتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک نہیں لے سکتا۔

زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محرم صید پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا تھا، تو اتلاف کی صورت میں بدل کا مالک کیونکر ہوگا؟ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صید اسی کی ملکیت ہے، اگرچہ ملکیت ثابت و تام نہیں ہوئی، لیکن ثبوت ملکیت کا سبب یعنی پکڑنا اس کے حق میں پایا گیا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "جو پکڑتا ہے، صید اسی کا ہوتا ہے"۔ لیکن چونکہ (احرام کی وجہ سے) اسے عین صید کی ملکیت کا سبب بنانا متعذر ہے، لہٰذا پکڑنے کو بدل صید کی ملکیت کا سبب بنایا جائے گا۔ پس اتلاف کی صورت میں یہ بدل صید کا مالک ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا گویا اصل اس کی ملکیت تھی، جیسا کہ کوئی آدمی کسی مدبّر کو غصب کرے پھر کوئی دوسرا آدمی غاصب کے قبضے میں اسے قتل کر دے یا اسے غصب کرے پھر مالک غاصب سے ضمان لے تو پہلا غاصب دوسرے غاصب یا قاتل سے یہ ضمان لے سکتا ہے۔ اگرچہ وہ مدبّر کا مالک نہیں بنا تھا۔ اور امّ ولد کے بارے میں اگر یہ صورت پیش آئے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ اس کی وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح صورت بالا میں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی حلال شخص نے صید پکڑا پھر احرام باندھا سو اگر وہ صید اس کے ہاتھ میں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اسے چھوڑ دے تاکہ اسے وہ امن مل سکے، جو احرام کی وجہ سے اسے حاصل ہوا ہے۔ لیکن اگر اسے نہ چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا۔

تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر کسی دوسرے آدمی نے اس کے ہاتھ سے چھڑا دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے صید کی قیمت کی ضمان ادا کرنا ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک چھڑانے والا ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بطور حق اللہ چھوڑنا محرم پر واجب تھا، تو اجنبی نے اگر چھڑوا دیا ہے تو اس نے ثواب کا کام کیا ہے۔ لہٰذا ضامن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر حالت احرام میں پکڑتا اور کوئی دوسرا آدمی چھڑوا دیتا تو ضمان واجب نہیں ہوتی۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے آدمی نے چھڑوا کر اس کا مملوکہ صید تلف کیا ہے، لہٰذا ضامن ہوگا۔ جیسا کہ اگر احرام سے پہلے تلف کر دیتا تو ضامن ہوتا۔ اور اس پر دلیل کہ صید اس کی ملکیت ہے، یہ ہے کہ اس نے بہ حالت حلت میں پکڑا ہے۔ اور حلال شخص کا صید پکڑنا ثبوت ملکیت کا سبب ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الصید لمن أخذ" جو پکڑتا ہے صید اسی کا ہوتا ہے۔ اس حدیث میں لام برائے تملیک ہے۔ باقی عارض یعنی احرام کا اثر یہ ہوگا کہ صید سے تعرض کرنا حرام ہو جائے گا یہ نہیں کہ ثابت ہونے کے بعد ملکیت زائل ہو جائے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ چھڑوانے والے نے ثواب کا کام کیا ہے، کیونکہ چھوڑنا واجب ہی تھا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ کس طور پر چھوڑنا واجب تھا؟ کیا اس طرح کہ اس کا قبضہ سرے سے ختم ہو جائے۔ یا اس طرح کہ وہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے اگر صاحبینؒ یہ کہیں کہ اس طور پر چھوڑنا واجب تھا کہ اس کا قبضہ سرے سے ختم ہو جائے تو یہ درست نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ اس طور پر چھوڑنا واجب تھا کہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے، تو یہ مسلم ہے۔ لیکن یہ مقصد اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ اسے اپنے گھر چھوڑ دے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے گھر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ بخلاف جبکہ حالت احرام میں صید پکڑے اور کوئی دوسرا آدمی اس کے ہاتھ سے چھڑوا دے، کیونکہ اس صورت میں پکڑنے والے پر واجب تھا کہ اسے اس طور پر چھوڑ کر اس کا امن حسب سابق لوٹ آئے، جس کا وہ احرام کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ اور پنجرے میں یا گھر میں بند کرنے سے یہ امن حاصل نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں صید امن کا مستحق نہیں ہوا۔ بلکہ جب اس نے حالت حلت میں اسے پکڑا تو یہ اس کا مالک ہو گیا تھا۔ اس پر صرف حالت احرام میں اس سے تعرض کرنا حرام ہے۔ پس تعرض کا ازالہ واجب ہے اور یہ مقصد اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ صید اس کے ہاتھ میں نہ رہے۔ لہٰذا صید گھر میں چھوڑنا یا پنجرے میں بند کرنا حرام نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اگر وہ شکار چھوڑ دیتا ہے پھر احرام سے حلال ہونے کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ میں اسے پاتا ہے تو اسے یہ حق ہے کہ اس سے واپس لے لے۔ اور دوسری صورت (یعنی جب حالت احرام میں شکار پکڑا ہو) میں واپس نہیں لے سکتا۔

اگر صید اس کے ساتھ پنجرے میں بند ہو یا اس کے گھر میں ہو تو ہمارے نزدیک اس صید کا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ واجب ہے چنانچہ اگر کسی نے

نے نہ چھوڑا اور وہ اسی حالت میں مرگیا تو ہمارے نزدیک اس ضمان لازم نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اسے ضمان ادا کرنا پڑے گی۔ یہ بحث درحقیقت اس اختلاف پر مبنی ہے کہ احرام باندھتے ہوئے اگر کسی کی ملکیت میں صید ہے تو ہمارے نزدیک احرام باندھنے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ۔۔ اور شافعیؒ کے نزدیک زائل ہو جاتی ہے ۔ اور صحیح ہمارا قول ہے ، وجہ پہلے بھی بیان ہو چکی کہ یہ صید اس کی ملکیت تھا اور عارض یعنی تعرض کی حرمت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملکیت بھی زائل ہو جائے۔

مسئلہ جزائے مذکورہ کا وجوب مرد، عورت، مفرد اور قارن سب پر برابر طور ہوتا ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دوگنا جزا واجب ہوتی ہے، کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور دو احراموں پر جنایت کرنے کی صورت میں دو کفارے لازم ہوں گے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک قارن پر بھی صرف ایک جزا ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔

نوٹ :۔ وہ فعل جس سے حج سرے سے فاسد ہو جاتا ہے، جماع ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فلا رفث ولا فسوق" ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جماع ہے۔ باقی اس کے مفسد حج ہونے کی وجہ اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کی تفصیل عنقریب ایک مستقل فصل میں آرہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

نوٹ :۔ گزشتہ تمام تر بیان ان محظورات و ممنوعات کا تھا، جن کا تعلق احرام سے ہے اور جو صرف محرم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ آئندہ فصل میں ان محظورات کا بیان کیا رہا ہے، جن کا تعلق حرم سے ہے اور جو حرم کے حوالے سے محرم اور حلال دونوں کے لیے یکساں طور پر ممنوع ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

فصل

ممنوعات حرم کا بیان

محظورات حرم کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا تعلق صید سے ہے اور دوسری قسم نباتات (جڑی بوٹیاں پودے، گھاس وغیرہ) سے متعلق ہے۔

صید سے متعلقہ احکام | محرم اور حلال کسی کے لیے بھی حرم کا صید شکار کرنا حلال نہیں ہے، ہاں جو موذی جانور ایذا رسانی میں پہل کرتے ہیں، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اس کی تفصیل صید احرام میں گزر چکی ہے ۔۔ اس حکم کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :۔

أولم يروا انا جعلنا حرمًا آمنًا۔ کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن والا بنایا ہے۔

نیز ارشاد ہے : " یاایھاالذین آمنوا لاتقتلوا الصید وأنتم حرم " مزید ارشاد ہے : " وحرم علیکم صید البر مادمتم حرمًا " یہ نہی صید احرام اور صید حرم دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے جب کوئی احرام میں داخل ہو تو بھی " أَحْرَمَ " بولا جاتا ہے اور جب کوئی حرم میں داخل ہو تو بھی " أَحْرَمَ " کہا جاتا ہے جیسا کہ جب کوئی نجد میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے " أَنْجَدَ " تہامہ میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے " أَتْهَمَ " عراق میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے " أَعْرَقَ " اسی طرح جب کوئی اشہر حرم میں داخل ہو تو بھی " أَحْرَمَ " کہا جاتا ہے۔ عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں شاعر کا یہ قول اسی سے ہے

قتل ابن عفان الخلیفة محرمًا

ودعا فلم ار مثله مخذولًا

خلیفہ ثالث عثمان رضی اللہ عنہ بن عفان اشہر حرم میں قتل کیے گئے ، اور انہوں نے مدد مانگی ، سو میں نے ان جیسا کوئی بے یار و مددگار نہیں دیکھا۔

آیات بالا میں حُرُم کا لفظ اگرچہ مشترک ہے ، لیکن محل نفی میں مشترک عام ہوتا ہے۔ کیونکہ تنافی نہیں ہوتی۔ ہاں اشہر حرم میں داخل ہونا ان آیات میں بالاجماع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اشہر حرم میں شکار کرنا ممنوع نہیں ہے۔ تو جب اشہر حرم بالاجماع مراد نہ ہوئے تو حرم اور احرام دونوں آیتوں کی مراد قرار پائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل کی وجہ سے مخصوص ہو۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

" الا ان مکة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السماوات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حرامًا الى يوم القيمة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها "

" آگاہ رہو کہ مکہ حرام ہے ، اللہ تعالیٰ نے اسے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے دن سے ہی حرمت بخشی ہے ، یہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ، نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا۔ اور میرے لئے بھی دن کی ایک ساعت کے لیئے حلال کیا گیا تھا پھر قیامت تک کے لیے اس کی حرمت لوٹ آئی ہے۔ نہ اس کی گھاس کاٹی جائے نہ اس کے درخت کاٹے جائیں اور نہ ہی اس کا صید بھگایا جائے۔ "

یہ حدیث کئی وجوہ سے درج بالا حکم کی دلیل ہے۔ (۱) آپ کا فرمان ہے " مکة حرام " (۲) حرمها الله تعالى (۳) ولا تحل لاحد بعدی (۴) ثم عادت حرامًا الى يوم القيامة (۵) لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها۔

مسئلہ : اگر حرم کے صید کا شکار کیا تو جزا واجب ہوگی ، قاتل خواہ محرم ہو یا حلال ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : " ومن قتله منکم متعمدًا فجزاء مثل ما قتل من النعم " اور اس کی جزا وہی ہے جو صید احرام کے شکار کی جزا ہے۔ یعنی صید کی قیمت واجب ہوگی ، پھر اگر یہ قیمت ہدی کو پہنچ جائے تو چاہے اس سے ہدی خریدے یا طعام خریدلے ، ہاں صید حرم کی جزا میں

روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ "اصل" میں یونہی مذکور ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی" کی شرح میں بھی یہی ذکر کیا ہے کہ "صید حرم کا حکم وہی ہے جو صید احرام کا ہے، مگر یہ کہ اس میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے"۔ اور قدوری "مختصر الکرخی" کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "صید حرم کی جزا میں طعام دینا جائز ہے۔ اور اصحاب ثلاثہ کے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور زفر کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، اور شافعی" کا بھی یہی قول ہے۔ اور ھدی کے بارے میں دو روایتیں ہیں"۔ زفر" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ——— صید حرم کو صید احرام پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ جب ایک کی ضمان میں روزے رکھنا جائز ہے تو دوسرے میں بھی جائز ہونا چاہیے ——— ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں صیدوں اور دونوں ضمانوں میں فرق ہے وہ یہ کہ صید احرام کی ضمان کا وجوب فاعل سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ یہ احرام پر جنایت کرنے کی جزا ہے۔ (اور جنایت جانی کا فعل ہے) اور صید حرم کی ضمان واجب ہونے کی وجہ کا تعلق محل سے ہے۔ وہ وجہ یہ ہے کہ حرم کی حرمت کا پاس رکھنا ضروری تھا۔ اس نے شکار کھیل کر حرم کا امن تباہ کیا ہے، اس لیے ضمان دینا ضروری ہے۔ سو یہ ضمان باقی اموال کی ضمان کے درجہ میں ہے۔ اور اموال کی ضمان میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ رہی ھدی! تو اس کے عدم جواز کی روایت کی وجہ تو وہی ہے، جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ضمان اموال کی ضمان کے مشابہ ہے، کیونکہ اس کا وجوب محل سے تعلق رکھنے والے معنیٰ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں ھدی جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ باقی اموال کی ضمان میں جائز نہیں ہے مگر یہ مذبوح ھدی کی قیمت صید کی قیمت کے مثل ہو تو طعام کی جگہ کافی ہو جائے گی ——— اور روایت جواز کی وجہ یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان دو اصلوں سے مشابہت رکھتی ہے۔ ضمان اموال اور ضمان افعال سے۔ ضمان اموال سے مشابہت کی وجہ تو گزر چکی ہے۔ اور ضمان افعال یعنی ضمان احرام سے مشابہت بایں طور ہے کہ یہ ضمان بھی بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں شبہوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ اموال سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے روزے اس کی ضمان نہیں بن سکیں گے اور افعال یعنی احرام کی ضمان سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے ھدی اس کی ضمان بن سکتی ہے۔ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا تاکہ دونوں مثیلوں پہ بقدر امکان عمل ہو جائے، کیونکہ اس کا الٹ ممکن ہی نہیں ——— نیز اس لیے کہ ھدی مال ہے، پس یہ بمنزلہ طعام ہے۔ اور روزے نہ تو مال ہیں اور نہ ہی ان میں مال کا معنیٰ پایا جاتا ہے، چنانچہ دونوں کی حیثیت مختلف ہے۔

مسئلہ ۱- اگر محرم نے حرم میں شکار کیا تو اس پر اتنی ہی جزا واجب ہوگی، جتنی حل میں شکار کرنے سے واجب ہوتی ——— یہ استحسان ہے ——— اور قیاس یہ ہے کہ اس پر دو کفارے واجب ہوں، کیونکہ اس نے احرام اور حرم دونوں پر جنایت کی ہے۔ پس یہ قارن سے مشابہ ہے ——— لیکن استحسان یہ ہے کہ صرف کفارۂ احرام واجب ہوگا، کیونکہ احرام کی حرمت حرم کی حرمت سے قوی تر ہے۔ چنانچہ اقویٰ اضعف کو اپنا تابع بنائے گا۔ اور حرمت احرام کا قوی تر ہونا کئی وجوہ

سے ہے۔

۱ حرمت احرام کی حرمت کا اثر حل اور حرم دونوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ محرم کے لیے حل و حرم دونوں میں شکار کرنا حرام ہے اور حرمت حرم کا اثر صرف حرم میں ہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ حرم کا صید اگر حرم سے نکل کر حل میں چلا جائے تو حلال شخص کے لیے اس کا شکار مباح ہے۔

۲ احرام کی وجہ سے نہ صرف صید بلکہ دوسرے بہت سے امور حرام ہو جاتے ہیں۔ جن کا ذکر محظورات احرام کے ذیل میں گزر چکا ہے ۔ اور حرم کی وجہ سے صرف صید ہی حرام ہوتا ہے یا وہ چیزیں جن کا صید محتاج ہے۔ مثلاً گھاس، درخت۔

۳ وجود کے اعتبار سے احرام کی حرمت حرم کی حرمت کو لازم ہے، کیونکہ محرم لامحالہ حرم میں داخل ہوتا ہے۔ اور حرم کی حرمت کا احرام کی حرمت کے ساتھ پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ احرام کی حرمت قوی تر ہے، لہٰذا وہ ادنیٰ کو اپنا تابع بنا لے گی۔ برخلاف قارن کے، اس لیے کہ وہاں احرام حج کی حرمت اور احرام عمرہ کی حرمت دونوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احرام عمرہ سے بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو احرام حج سے حرام ہوتی ہیں۔ پس ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے۔ لہٰذا ایک دوسرے کا تابع نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر دو حلال شخصوں نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر شکاریوں کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہو تو ضمان ان سب پر تقسیم کی جائے گی۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان محل یعنی حرمت حرم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا فاعل کے تعدد سے ضمان میں تعدد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ دوسرے اموال کی ضمان میں ہوتا ہے۔ برخلاف صید احرام کی ضمان کے (کہ اس کا تعلق فاعل سے ہے)

مسئلہ: اگر محرم اور حلال نے مل کر شکار کیا تو محرم پر پوری قیمت اور حلال پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ محرم پر احرام کی ضمان واجب ہوتی ہے، اور اس میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اور حلال پر محل کی ضمان واجب ہوتی ہے اور اس میں تجزی ممکن ہے۔

مسئلہ: حلال شخص کسی کے ساتھ مل کر شکار کرتا ہے، تو اس کے شریک پر خواہ جزا واجب ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ مثلاً وہ کافر ہے یا بچہ ہے، بہرصورت حلال شخص پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی، جو اس کے حصہ میں آتی ہے۔ کیونکہ اس کے فعل سے محل کی ضمان واجب ہوئی ہے۔ اور اس فعل میں اس کا ساتھی بھی شریک ہے۔ لہٰذا ضمان کے حق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ خواہ شریک میں وجوب جزا کی اہلیت ہو یا نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک حلال اور قارن نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو حلال پر نصف جزا واجب ہوگی اور قارن پر دوگنا جزا واجب ہوگی، کیونکہ حلال پر محل کی ضمان واجب ہوتی ہے اور محرم پر جنایت کی جزا، اور قارن کی جنایت دو احراموں پر ہوتی ہے۔ لہٰذا اس پر جزا بھی دوگنا واجب ہوگی۔

مسئلہ:۔ اگر حلال، مفرد اور قارن نے مل کر شکار کیا تو حلال پر تہائی جزا واجب ہوگی، مفرد پر ایک کامل جزا اور قارن پر دوگنی جزا وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

مسئلہ:۔ اگر حلال شخص نے حرم میں صید پکڑا، ابھی صید اس کے ہاتھ میں تھا کہ دوسرے کسی حلال شخص نے اسے مار دیا، تو پکڑنے والے پر بھی کامل جزا واجب ہوگی اور قتل کرنے والے پر بھی۔ قاتل کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس نے حرم میں حقیقۃً صید تلف کیا ہے۔ اور صیاد پر اس لیے کہ اس نے صید کو پکڑ کر اس کا امن تباہ کیا ہے۔ اور یہ وجوب ضمان کا سبب ہے۔ ہاں یہ ضمان چھوڑنے سے ساقط ہوسکتی تھی، لیکن قتل ہوتے سے چھوڑنا ناممکن ہوگیا، اور امن کی تفویت ثابت اور پختہ ہوگئی۔ تو یوں ہوگیا گویا اس نے خود اسے مارا ہے۔ یہ صورت مغصوب کی صورت کے خلاف ہے، کہ اگر غاصب کے ہاتھ میں کوئی دوسرا آدمی مغصوب کو تلف کردے تو صرف ایک ہی ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور مالک جس سے چاہے اس کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ کیونکہ ضمانِ غصب ضمانِ محل ہوتی ہے، اس میں جزا کا معنی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بطور حق مالک واجب ہوتی ہے۔ اور محل واحد کے مقابلے میں صرف ضمان واحد ہی ہوتی ہے (لہٰذا ایک ہی ضمان واجب ہوگی) اور صید حرم کی ضمان اگرچہ محل کی ضمان ہے۔ لیکن اس میں جزا کا معنی بھی ہے۔ کیونکہ یہ بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کا مارنے والے اور پکڑنے والے دونوں پر واجب ہونا ممکن ہے۔ پھر پکڑنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مارنے والے سے اپنی ادا کردہ ضمان لے۔ ابو حنیفہ رہ کی اصل کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک صید احرام میں صیاد کو قاتل سے ضمان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ پس اسی طرح صید حرم میں بھی ضمان لے سکتا ہے، دونوں صورتوں میں علت جامعہ یہ ہے کہ قاتل نے وہ ضمان صیاد پر لازم کردی، جو وہ صید کو چھوڑ کر ساقط کرسکتا تھا۔ اور صاحبین رح کی اصل کے مطابق صید احرام اور صید حرم دونوں میں فرق کیا جائے گا، کیونکہ صاحبین رح کے نزدیک صید احرام میں صیاد کو قاتل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم میں جس وجہ سے ضمان واجب ہوتی ہے اس کا تعلق محل سے ہے۔ اور محل کی ضمان میں دوسرے پر رجوع کا احتمال ہے۔ جیسا کہ غصب میں ہے۔ اور صید احرام میں جو ضمان واجب ہوتی ہے، وہ فعل کی جزا ہے۔ محل کا بدل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ضمان ادا کرنے سے وہ صید کا مالک نہیں ہوتا۔ تو جب یہ فعل کی جزا ہوئی تو دوسرے پر رجوع نہیں کرسکتا۔

مسئلہ:۔ اگر حلال شخص نے کسی دوسرے حلال یا محرم کو صید حرم کی راہ بتلائی تو ہمارے اصحاب رح ثلاثہ کے نزدیک بتلانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوتا، لیکن بتلا کر اس نے برا کیا اور گناہ کمایا۔ اور زفر رح کے نزدیک بتلانے والے پر بھی جزا ہوتی ہے۔ اور ابو یوسف رح سے ایک روایت زفر رح کے قول کی طرح بھی وارد ہوئی ہے۔ اسی طرح آمر اور مشیر کے بارے میں

بھی یہی اختلاف ہے ــــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم کو احرام پر قیاس کیا جائے گا، اور یہ قیاس صحیح ہے۔ کیونکہ دونوں حرمت شکار کا سبب ہیں۔ اور احرام میں راہ بتلانے سے جزا واجب ہوتی ہے، اسی طرح حرم میں بھی ہو گا ــــ ہم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ جس وجہ سے واجب ہوتی ہے، اس کا تعلق محل سے ہے، اور وہ وجہ ہے حرمت حرم اس کا وجوب قاتل سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور اموال میں محض دلالت سے ضمان واجب نہیں ہوتی، جب تک کہ اس پر عمل نہ ہو۔ (اور عمل اس نے نہیں کیا) باقی یہ گناہ گار اس لیے ہوگا کہ اس بارے میں دلالت اشارہ اور امر حرام ہے، کیونکہ اس میں اثم وعدوان پر تعاون ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے! "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"

مسئلہ:۔ اگر کوئی آدمی حل سے اپنے ساتھ صید لے کر حرم میں داخل ہوا، تو حرم میں داخل ہو کر صید چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ اور اگر ذبح کر دیا تو اس کی جزا ادا جب ہوگی، اور اس صید کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا بیچنا جائز ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حل میں صید اس کی ملکیت تھا، اور حرم میں داخل ہونے سے ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ سو جب اس کی ملکیت باقی ہے تو اس کی بیع بھی صحیح ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کی رعایت رکھتے ہوئے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کسی آدمی کے ہاتھ میں صید ہو اور وہ احرام باندھ لے ــــ اور محمدؒ "اصل" میں فرماتے ہیں کہ "اہل مکہ نر، مادہ چکور کے بارے میں جو رخصت پر عمل کرتے ہیں، یہ اچھا نہیں ہے۔ ان میں سے کوئی چیز حرم میں زندہ داخل نہ کی جائے" وجہ اس کی گزر چکی ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کے اظہار کے لیے اس کو چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے ــــ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اہل مکہ تو نر مادہ چکور کی خرید و فروخت کرتے ہیں، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کرتا۔ اگر یہ فعل حرام ہوتا تو ان پر کھلم کھلا نکیر کی جاتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکیر کا ترک اس لیے نہیں ہے کہ یہ فعل حلال ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ یہ محل اجتہاد ہے، کیونکہ یہ مسئلہ عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان مختلف فیہ تھا۔ اور اگر فروع میں اختلاف ہو تو محل اجتہاد میں نکیر اور روک ٹوک لازم نہیں ہے۔ (بلکہ جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ امت میں شقاق و افتراق کا سبب بنتی ہے۔ اور افتراق کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے) باقی ذبح کرنے سے جزا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس نے ایسا صید ذبح کر دیا، جس کا چھوڑنا ضروری تھا ــــ اور بیع کا فساد اس لیے ہے کہ چھوڑنا واجب تھا، اور بیع سے یہ واجب ترک ہوگا۔ اور اگر کوئی بیع دے تو اس پر واجب ہے کہ بیع فسخ کرے اور مبیع واپس لے، کیونکہ یہ بیع فاسد ہے۔ اور بیع فاسد کا فسخ بطور حق شرع واجب اور ضروری ہے۔ اور اگر بیع فسخ کرنے اور مبیع واپس لینے پر قادر نہ ہو تو اس پر جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کا چھوڑنا واجب تھا، لیکن جب اسے بیچ دیا اور پھر

بیع کا فسخ اور مبیع کی واپسی ممکن نہ رہی تو گویا اسے تلف کر دیا۔ لہٰذا ضمان واجب ہوگی۔

مسئلہ:۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی شکرا یا باز لے کر حرم میں داخل ہوا، تو لازم ہے کہ اسے چھوڑ دے، اس کی وجہ وہی ہے، جو دوسرے صیود کے بارے میں بیان ہوئی سو اگر اسے چھوڑ دیا اور وہ حرم کے کبوتروں کو ہلاک کرنے لگا، تو اس کی وجہ سے چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوڑنا اس پر واجب پر تھا، اور اس نے اپنا واجب پورا کیا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ حِل میں چھوڑتا، پھر وہ حرم میں داخل ہو کر حرم کے صیود کو قتل کرنے لگتا (تو کچھ لازم نہیں ہوتا)

مسئلہ:۔ اگر حِل کے صید پر حِل میں ہی کتا چھوڑا، پس وہ کتا اس کے پیچھے لگ گیا اور اسے حرم میں جا لیا اور مار ڈالا، تو چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا، لیکن اس صید کا گوشت کھایا نہ جائے۔ جزا کا عدم وجوب تو اس لیے ہے کہ وجوبِ ضمان میں حالتِ ارسال (چھوڑنا) کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ارسال ہی سے ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور جب ارسال ہوا تھا، اس وقت مباح تھا، کیونکہ حِل میں پایا گیا۔ لہٰذا اس ارسال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگی۔ رہی صید کھانے کی حرمت! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کا فعل صید کو ذبح کرنا ہے، اور یہ فعل حرم میں ہوا، اس لیے اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر آدمی ذبح کرتا تو حلال نہ ہوتا۔ کیونکہ کتے کا فعل آدمی کے فعل سے اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ:۔ اگر حِل میں صید پر تیر چلایا، پس صید بھاگا، اور تیر اسے حرم میں جا کر لگا تو تیر انداز پر جزا واجب ہوگی۔ محمدؒ "اصل" میں فرماتے ہیں۔ اور میرے علم کے مطابق یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ کہ قیاس یہ ہے کہ اس پر جزا واجب نہ ہو۔ جیسا کہ کتا چھوڑنے میں جزا واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ حِل میں ہونے کی وجہ سے ہر ایک ماذون فیہ ہے۔ اور شکار پکڑنے اور تیر لگنے میں سے ہر ایک کی نسبت چھوڑنے والے اور پھینکنے والے کی طرف ہوتی ہے۔ بالخصوص ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق، کہ وہ بہت سے مسائل میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مسلم پر تیر چلایا، تیر لگنے سے پہلے وہ آدمی مرتد ہوگیا۔ پھر اسے تیر لگا، تو اس پر دیت ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ رمی کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ تیر پھینکنے کی صورت میں جزا واجب ہوگی اور کتا چھوڑنے کی صورت میں واجب نہیں ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ عادۃً تیر لگنے میں تیر پھینکنا ہی موثر ہوتا ہے، کیونکہ پھینکنے اور لگنے کے درمیان کوئی ایسا اختیاری فعل حائل نہیں ہوتا۔ جس سے شرعاً اثر کی نسبت پھینکنے کے فعل سے کٹ جائے۔ لہٰذا شرعی احکام میں تیر لگنے کی اضافت پھینکنے کی طرف ہی ہوتی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا صید کے حرم میں جانے کے بعد اس نے صید پر تیر چلایا۔ اور کتے والی صورت میں کتا چھوڑنے اور صید کو پکڑنے کے درمیان فاعلِ مختار یعنی کتے کا فعل حائل ہے۔ لہٰذا یہاں پکڑنے کی اضافت چھوڑنے والے کی طرف نہیں کی جا سکتی۔ تو یوں ہو گیا جیسا کہ حرم میں باز چھوڑا، اس

نے حرم کے کبوتر کو پکڑ لیا اور مار ڈالا، کہ وہ ضامن نہیں ہوتا۔ وجہ گزر چکی ہے ۔۔۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر حرم میں کتا بھیڑیے پر چھوڑا یا بھیڑیے کے لیے جال لگایا، لیکن کتے نے کسی صید کو پکڑ لیا یا جال میں کوئی صید پھنس گیا، تو فاعل پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ بھیڑیے پر کتا چھوڑنا اور اس کے لیے جال لگانا مباح ہے ۔۔۔ اس لیے کہ بھیڑیے کا مارنا حل و حرم میں محرم و حلال دونوں کے لیے مباح ہے۔ کیونکہ یہ عادۃً ایذا رسانی میں پہل کرتا ہے۔ لہٰذا یہ سبب حد سے متجاوز نہیں ہے کہ اس کا ضامن ہو، اور اگر حرم میں صید کی نیت سے جال لگایا یا کوئی گڑھا کھودا، پس اس میں کوئی صید آ پھنسا، تو اس کی جزا لازم ہوگی۔ کیونکہ صید حرم کے لیے جال لگانے یا گڑھا کھودنے کی اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے، اس لیے ضامن ہوگا ۔۔۔ اور اگر خیمہ نصب کیا اور کوئی صید اس میں الجھ گیا یا پانی کے گڑھا کھودا، اور حرم کا کوئی صید اس میں گر گیا تو ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں حد سے تجاوز نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ کسی شخص نے حرم سے ہرنی کو نکالا اور اس کی جزا ادا کر دی، پھر اس نے بچہ دیا۔ پھر وہ بھی مر گئی اور اس کی اولاد بھی مر گئی تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب جزاء ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا اور اولاد اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی ۔۔۔ اور ابن سماعہؒ محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ "اگر کسی نے حرم سے صید حل کی طرف ہانک دیا اور پھر اسے ذبح کرکے اس کے گوشت سے انتفاع کیا تو یہ حرام نہیں ہے۔ خواہ اس کی جزا ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن میں ایسا کرنا مکروہ سمجھتا ہوں اور پسند کرتا ہوں کہ اس کا گوشت کھانے سے پرہیز کیا جائے" ۔۔۔ ذبح کا جائز ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ صید حل میں داخل ہو کر حلال ہو گیا، لہٰذا اس کا ذبح کرنا حرام نہیں ہوگا ۔۔۔ اور اس فعل کی کراہت اس لیے ہے کہ اگر انتفاع کی یہ روش چل نکلے تو صید حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت ہوگی وہ صید کو حل طرف ہانک دے گا، اور پھر اسے پکڑ کر ذبح کرے گا گوشت سے فائدہ اٹھائے گا اور اس کی قیمت ادا کر دے گا۔ اگر اس کی قیمت ادا کر دی پھر اس سے انتفاع کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ضمان، ضمان ادا کردہ چیز کی ملکیت کا سبب ہے۔ تو جب اس کی قیمت کی ضمان ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا، لہٰذا انتفاع سے ضمان لازم نہیں ہوگی ۔۔۔ اور اگر اسے بیچ دیا اور جزا کی ادائیگی میں اس کے ثمن سے سہارا لیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ کراہت صرف کھانے کے سلسلہ میں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص حرم کے درخت کاٹے اور اس کی ضمان ادا کر دے تو ان سے انتفاع مکروہ ہے، کیونکہ انتفاع کی اس روش سے حرم کے درختوں کا استیصال ہو جائے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں بیان کیا گیا ۔۔۔ اور اگر کسی انسان نے کاٹنے والے سے کٹے ہوئے درخت خریدے تو اس کے لیے ان درختوں سے انتفاع مکروہ نہیں ہے۔

کیونکہ اس نے یہ درخت اس وقت لیے ہیں، جب ان کی قوت روئیدگی ختم ہو چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

نبات سے متعلقہ احکام | حاصلِ کلام یہ ہے کہ حرم کی نباتات دو طرح کی ہیں۔ کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادۃً اگاتے نہیں ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادۃً کاشت کرتے ہیں ــــ پس اگر کوئی ایسی نبات جو عادۃً کاشت نہیں کی جاتی جب وہ خود اُگ آئے اور وہ تر بھی ہو تو خواہ محرم ہو یا حلال، سب کے لیے اس کا کاٹنا اور اکھیڑنا ممنوع ہے۔ جیسے تر گھاس اور تر درخت، ہاں ضروری گھاس یعنی اذخر اس سے مستثنیٰ ہے۔
سو اگر کسی انسان نے ممنوع نبات کاٹ لیا یا اکھیڑ لیا، تو بطورِ حق اللہ اس قیمت ادا کرنا واجب ہے۔ کاٹنے والا خواہ محرم ہو یا حلال، ہاں یہ ہے کہ وہ خطابِ شرعی کا اہل ہو ــــ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا۔ کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن والا بنایا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم کو مطلقاً امن والا قرار دیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے اطلاق پر عمل کیا جائے ــــ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل سے مقید ہو جائے۔
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "اَلا ان مکۃ حرام الخ" تفصیل سے گزر چکا ہے۔ اس میں آپؐ نے ہر گھاس اور ہر درخت کاٹنے سے منع فرما دیا، لہٰذا واجب اور ضروری ہے کہ اسے اس کے عموم پر رکھا جائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص ہو، یعنی اذخر گھاس۔
روایت ہے کہ گزشتہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا کہ "لایختلیٰ خلاھا ولا یعضد شجرھا" تو عباسؓ نے عرض کیا، "الا الاذخر یارسول اللہ فانہ متاع لأھل مکۃ لحیھم ومیتھم" (سوائے اذخر کے یارسول اللہ، اس لیے کہ یہ زندہ، مردہ تمام اہلِ مکہ کے فائدہ کی چیز ہے) تو اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الا الاذخر" اور اسے خاص کرنے کی وجہ وہی ہے جس کی طرف عباسؓ نے اشارہ کیا کہ یہ حیات و ممات کے لمحات میں اہلِ مکہ کی حاجت ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مکہ کی گھاس کاٹنے سے عام نہی فرمائی تھی، پھر عباسؓ کے استثناء سے آپؐ اذخر کا استثناء کیسے فرما دیا، حالانکہ آپؐ کا نطق اپنی خواہش کے تحت نہیں ہوتا تھا؟ اس کا جواب دو وجہوں سے دیا گیا ہے۔
۱۔ احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ مبارک میں یہ استثناء ہو، لیکن عباسؓ نے (نہیٔ عام ودائم کے اندیشہ سے) بولنے میں جلدی کی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل کی بات زبان مبارک سے ارشاد فرما دی۔
۲۔ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو یہ امر دیا ہو کہ مکہ کی ہر قسم کی گھاس کی تحریم کا اعلان کریں سوائے اس گھاس کے جس کا عباسؓ استثناء کریں گے۔ اور ایسا ہونا ممنوع نہیں ہے۔

ملتقط۔ یہ بھی احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عموم ہر قسم کی گھاس کی تحریم فرمائی، اس پر عباس رضی اللہ عنہ نے اہل مکہ کی حاجت اور آسانی کے لیے آپؐ سے اذخر کے بارے میں رخصت کی درخواست کی۔ چنانچہ جبریل علیہ السلام اذخر کی رخصت لے کر آئے۔ جس پر آپؐ نے فرمایا "الا الاذخر" اس پر اگر یہ کہا جائے کہ استثناء کی صحت اور کلام اوّل کے ساتھ اس کے التحاق کے لیے ضروری ہے کہ استثناء پہلی کلام کے ساتھ متصل ہو۔ اور یہاں استثناء کا پہلی کلام سے انفصال ہے۔ کیونکہ پہلی کلام کے انقطاع اور عباس رضی اللہ عنہ کے سوال کے بعد یہ استثناء کیا گیا۔ حالانکہ انفصال سے استثناء صحیح نہیں رہتا اور مستثنیٰ منہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہاں بیغہ تو استثناء کا ہے، لیکن حقیقۃً استثناء نہیں ہے۔ بلکہ یا تو یہ تخصیص ہے۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک عام سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز ہے ـــ اور یا یہ نسخ ہے۔ اور ہمارے نزدیک حکم کے بعد، اس پر عمل سے پہلے نسخ جائز ہے۔ واللہ الموفق۔

اس تحریم میں محرم اور حلال دونوں برابر ہیں۔ اس لیے کہ جو نصوص حرم کے امن کا اقتضاء کرتی ہیں، ان میں محرم اور حلال کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ نیز اس لیے کہ تعرض کی حرمت حرم کی وجہ سے ہے، لہٰذا محرم اور حلال دونوں اس تحریم میں برابر ہوں گے۔

مسئلہ ۱۔ کاٹی یا اکھیڑی ہوئی نبات کی قیمت کی ادائیگی کا طریق وہی ہے، جو صید حرم کی جزا کی ادائیگی کا ہے۔ کہ چاہے تو اس قیمت سے طعام خریدے اور فی فقیر نصف صاع گندم کے حساب سے فقراء پر صدقہ کر دے، اور چاہے تو ھدی خرید لے، بشرطیکہ یہ قیمت ھدی کو پہنچ جائے، جیسا کہ "اصل" اور طحاوی رحمہ اللہ کی روایت ہے۔ پھر یہ ھدی حرم میں ذبح کی جائے ـــ اس ضمان میں ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ بہ خلاف زفر رحمہ اللہ کے، جیسا کہ صید حرم میں تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ ۱۔ قیمت کی ادائیگی کے بعد کاٹی یا اکھیڑی ہوئی نبات سے انتفاع مکروہ ہے۔ کیونکہ اس انتفاع تک وصول ایک خبیث سبب سے ہوا ہے۔ نیز اس لیے کہ انتفاع کی اس روش سے نبات حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت پڑے گی وہ کاٹے گا، اکھیڑے گا اور قیمت ادا کر دے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ ۱۔ کاٹی یا اکھیڑی ہوئی نبات کا بیچنا جائز ہے۔ لیکن اس ثمن کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسے مبیع کا ثمن ہے جو سبب خبیث سے حاصل ہوا۔

مسئلہ ۱۔ خشک درخت یا گھاس کاٹنے اور اس سے انتفاع کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ مر چکے ہیں، اور ان میں روئیدگی باقی نہیں رہ گئی۔

مسئلہ ۱۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مویشیوں کو حرم کی گھاس چرانا جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چرانے میں کوئی حرج نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ھدایا حرم میں لائی جاتی ہیں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ چرنے سے ان کی حفاظت کی جائے۔ پس یہ ایک ضرورت ہے

ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ حرم کی گھاس سے تعرض کرنا جب ممنوع قرار دے دیا گیا تو اس میں برابر
ہے کہ خود تعرض کرے یا اس پر جانور چھوڑے، کیونکہ جانور کے فعل کی اضافت مالک کی طرف ہوتی ہے۔
جیسا کہ صید میں ہے، کہ جب صید سے تعرض کرنا حرام ٹھہرا تو اس میں برابر ہے کہ خود تعرض کرے یا اس
پر کتا چھوڑے یہ بھی اسی طرح ہے۔

مسئلہ:۔ اگر ایسی کھیتی یا درخت ہیں، جنہیں لوگ عادۃً کاشت کرتے ہیں، تو انہیں کاٹنے یا
اکھیڑنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ
مبارک سے لے کر آج تک حرم میں کاشت کرتے اور کاٹتے چلے آرہے ہیں، اور اس پر کسی نے
نکیر نہیں کی۔

مسئلہ:۔ اسی طرح جو چیز لوگ عادۃً کاشت نہیں کرتے۔ لیکن کسی نے وہ کاشت کر لی، مثلاً ببول
کا درخت، پیلو کا درخت وغیرہ، تو اس کے کاٹنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور کاٹنے کی صورت میں حرم کی وجہ
سے ضمان واجب نہیں ہوگی کیونکہ کاشت کرنے سے وہ اس کا مالک ہو گیا۔ پس وہ حرم کا درخت نہ رہا، اور
اس چیز کی طرح ہو گیا، جسے لوگ عادۃً کاشت کرتے ہیں۔

مسئلہ:۔ جس درخت کی جڑ حرم میں ہو اور شاخیں حل میں ہوں، تو وہ حرم کا درخت ہے۔ اور
اگر جڑ حل میں ہے اور شاخیں حرم میں ہے ______ تو وہ حل کا درخت ہے۔ خلاصہ
یہ کہ جڑ کو دیکھا جائے گا، شاخوں کو نہیں، کیونکہ شاخیں جڑ کے تابع ہوتی ہیں۔ لہٰذا اصل کی جگہ کا اعتبار کیا
جائے گا، تابع کی جگہ کا نہیں۔

مسئلہ:۔ اگر کچھ جڑ حرم میں ہے اور کچھ حل میں، تو بھی وہ حرم کا درخت کہلائے گا۔ کیونکہ اس
میں منع و اباحت دونوں جمع ہو گئے، لہٰذا احتیاطاً مانع کو ترجیح دی جائے گی۔ یہ بر خلاف صید ہے،
کیونکہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ جگہ پر جمے ہوئے ہوں۔ چنانچہ اگر
پرندہ کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حرم میں ہے۔ تو اسے شکار کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس درخت کی جڑ
حل میں ہو۔ اور اگر کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حل میں ہے تو اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اس درخت
کی جڑ حرم میں ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کو دیکھا جاتا ہے، درخت کی جڑ کو نہیں۔
کیونکہ صید کا دارومدار اس کے پاؤں اور ٹانگوں پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایسے صید پر تیر چلایا، جس کی ٹانگیں حرم
میں تھیں اور سر حل میں، تو وہ حرم کا صید ہے۔ محرم یا حلال کسی کے لیے اس صید کا شکار جائز نہیں ہے۔ اور
اگر کسی ایسے صید پر تیر چلایا، جس کی ٹانگیں حل میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حل کا صید ہے، اور حلال کے لیے اسے
مارنے میں کوئی حرج نہیں ـــ اسی طرح اگر صید کی بعض ٹانگیں حرم میں ہیں اور بعض حل میں، تو احتیاطاً جانب حرمت
کو ترجیح دیتے ہوئے اسے حرم کا صید قرار دیا جائے گا۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ صید کھڑا ہو، اور اگر صید سویا ہوا ہے اور اس کی ٹانگیں حل میں
ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حرم کا صید ہے کیونکہ ٹانگوں کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے، جب زمین پر ان کا استقرار ہو
اور سونے کی حالت میں اس کی ٹانگیں زمین پر مستقر نہیں ہیں، بلکہ وہ زمین پر گرا ہوا ایک دھڑ ہے۔ جب ٹانگوں کا اعتبار

نہ رہا، تو مانع اور مبیح دونوں جمع ہو گئے، پس احتیاطاً مانع کی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔
مسئلہ:۔ حرم کی کھمبی لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ کھمبی نبات کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی ودیعت ہے۔
مسئلہ:۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حرم کے پتھر اور مٹی حل میں لانا جائز ہے۔ اس لیے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک سے لے کر آج تک مٹی کی ہنڈیاں مکہ سے لاتے رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ جب حرم میں اس کا استعمال جائز ہے، تو اس کا حل میں لانا بھی جائز ہوگا۔ لیکن ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے اس کی کراہت مروی ہے، کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: "أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً" اس میں اللہ تعالیٰ نے نفس حرم کو امن والا قرار دیا ہے۔ نیز اس لیے کہ جب حرم دوسرے کے لیے باعثِ امن ہے، تو خود اس کی ذات بدرجۂ اولیٰ مامون ہوگی۔
مسئلہ:۔ محرم پر محظورات احرام وحرم سے اجتناب کا وجوب اور اس کے احکام کا ثبوت اس وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ خطاب شرعی کی اہلیت رکھتا ہو۔ لیکن اگر اس میں یہ اہلیت نہیں ہے مثلاً محرم ناقل بچہ ہے تو نہ ہی محظورات سے اجتناب اس پر واجب ہے اور نہ ہی کوئی حکم اس پر ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کوئی ممنوع احرام وحرم فعل کر بیٹھے تو نہ اس پر کچھ لازم ہوگا۔ اور نہ اس کے ولی پر۔ اس لیے کہ احرام وحرم کے سبب حرمت کا ثبوت بطور حق تعالیٰ ہے اور بچے سے حقوق اللہ کے بارے میں کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ لیکن ولی کے لیے مناسب ہے کہ ادب سکھلانے اور عادی بنانے کے لیے اسے ان چیزوں سے روکے جن سے اجتناب محرم کے لیے ضروری ہے۔ جیسا کہ اسے نماز کا حکم دیا جاتا ہے۔ باقی غلام نے اگر آقا کی اجازت سے احرام باندھا تو اس پر محظورات احرام سے اجتناب واجب ہے۔ کیونکہ وہ خطاب شرعی کا اہل ہے۔ پس اگر اس نے کوئی ممنوع فعل کر لیا، تو دیکھیں گے، اگر اس کے کفارے میں روزے رکھنا جائز ہے تو روزے رکھے، اور اگر ایسا فعل ہے کہ اس کا کفارہ صرف فدیہ یا طعام ہی ہے۔ تو یہ کفارہ فی الحال اس پر واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ آزادی کے بعد واجب ہوگا۔ اور اگر وہ غلامی کی حالت میں ادا کر دے تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت نہیں۔ اسی طرح اگر آقا یا کسی دوسرے شخص نے اس کی طرف سے ادا کر دیا تو بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں، لہٰذا اگرچہ اسے مالک بنایا جائے، وہ مالک نہیں ہوگا۔
نوٹ:۔ یہاں بحمداللہ احرام اور اس سے متعلقہ احکام کا بیان ختم ہوا۔ اب ہم اصل موضوع یعنی ارکان حج کی شرائط کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان شرائط میں سے اسلام، فعل، نیت اور احرام کا بیان مفصل طور پر ہو چکا ہے۔ اب باقی شرائط بیان کی جاتی ہیں۔
ارکان حج کی شرائط وقت ہے، چنانچہ وقوف عرفات یوم عرفہ سے پہلے، طواف زیارت یوم نحر سے پہلے، اسی طرح کوئی بھی فعل حج اپنے وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ عبادت حج ایسی ہے، جس کا وقت مقرر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الحج أشهر معلومات" اور جن عبادات کا وقت مقرر ہو۔ ان کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی، جیسے عبادت صلوٰۃ وصوم ہے —

اسی طرح اگر وقوفِ عرفات وقت مقرر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دن وقوف کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اس سال کا حج فوت ہو جاتا ہے۔ ہاں اشتباہ کے موقعہ پر استحساناً جائز ہے مثلاً ہلال ذالحجہ کے بارے میں اشتباہ ہو گیا۔ پھر وقوف کے بعد یہ ظاہر ہوا، کہ یہ وقوف یوم نحر میں پڑا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

باقی طوافِ زیارت اگر ایام نحر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دنوں میں کرنا جائز ہے، لیکن ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اشہر حج کا بیان: حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور عشرۂ ذی الحجہ ہیں۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیرؓ شامل ہیں، سے یونہی مروی ہے۔ اسی طرح تابعین کی ایک جماعت جن میں شعبیؒ، مجاہدؒ اور ابراہیمؒ شامل ہیں، سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے۔ اشہر حج سے یہ مسئلہ متعلق ہے کہ کیا اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف و دلائل ہم گزشتہ اوراق میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

شرط ۶: اگر حج خود ادا کرنے کی قدرت و طاقت رکھتا ہے تو خود ادا کرے، چنانچہ حج پر خود قادر ہوتے ہوئے کسی دوسرے کو نائب بنانا جائز نہیں ہے — اس سلسلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ عبادات شرعیہ کی تین انواع ہیں،

۱۔ محض مالی عبادات، جیسے زکوٰۃ، صدقات، کفارات اور عشر ہیں۔

۲۔ محض بدنی عبادات، جیسے نماز، روزہ اور جہاد ہیں۔

۳۔ دونوں سے مرکب عبادات۔ جیسے حج ہے — کہ اس میں بدن کا بھی دخل ہے اور مال کا بھی — چنانچہ جو عبادات محض مالی ہیں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز ہے، خواہ جس پر عبادت واجب ہوئی ہے، وہ خود ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں مال نکالنا واجب ہوتا ہے، اور یہ مقصد نائب کے فعل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے — اور جو عبادات محض بدنی ہیں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وأن ليس للانسان الا ما سعى" (اور انسان کو وہی کچھ ملتا ہے، جو اس نے سعی کی) ہاں اگر کسی عمل کے بارے میں کوئی دلیل وارد ہو، تو وہ مستثنیٰ ہو گا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ "کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے" اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی طرف سے نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے سے اس کا فرض نہ ادا نہیں ہو گا۔ یہ حدیث ثواب کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص (نفلی) روزہ رکھتا ہے یا نماز پڑھتا ہے یا صدقہ کرتا ہے اور اس کا ثواب کسی دوسرے کو بخش دیتا ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، تو اہل السنت والجماعت کے نزدیک یہ جائز ہے، اور اسے ثواب پہنچ جاتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح روایت میں یہ وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے سیاہ و سفید رنگ ملے جلے دو مینڈھے قربان کئے، ایک اپنی طرف سے اور دوسرا امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اللہ کی وحدانیت اور آپؐ کی رسالت پر ایمان لائیں — اور روایت ہے کہ سعدؓ بن ابی وقاص نے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں صدقہ کرنا پسند کرتی تھیں، تو کیا میں ان کی طرف سے صدقہ کر سکتا ہوں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " صدقہ کر سکتے ہو" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اہل اسلام کا اسی پر عمل چلا آ رہا ہے کہ قبور کی زیارت کرتے ہیں۔ اور قبور پر قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں۔ مردوں کو کفن پہناتے ہیں اور صدقہ دیتے ہیں، روزے رکھتے ہیں، نماز پڑھتے ہیں، اور ان عبادات کا ثواب مردوں کو بخشتے ہیں ـــ اور عقلی طور پر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں، کیونکہ کسی عمل کا ثواب ملنا خالصتاً اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے، یہ بندے کا استحقاق نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ جس کے لیے کوئی عمل کیا گیا ہے۔ اس عمل کا ثواب اسے عطا فرما دے، جیسا کہ اسے یہ اختیار ہے کہ کسی عمل کے بغیر ہی کسی کو نواز دے۔

اور جو عبادت بدن اور مال دونوں پر مشتمل ہو ـــ اور یہ حج ہے ـــ اس میں اگر خود قدرت رکھتا ہے تو نیابت جائز نہیں، اور اگر عاجز ہے تو نیابت جائز ہے ـــ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) حج میں نیابت کا فی الجملہ جواز (۲) نیابت کی کیفیت (۳) جواز نیابت کی شرائط (۴) کس فعل سے نائب کی نیابت ختم ہو جاتی ہے اور نائب کی مخالفت کا کیا حکم ہے؟

حج بدل کا جواز: حج میں نیابت کے جواز پر خثعمیہ کی حدیث دلیل ہے۔ روایت ہے کہ بنی خثعم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اور عرض کی یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہے، لیکن وہ بہت بوڑھے ہیں سواری پر ٹھہر نہیں سکتے ـــ اور ایک روایت میں ہے۔ سواری پر جم کر بیٹھ نہیں سکتے ـــ تو کیا یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کروں؟ تو آپ نے فرمایا "اپنے باپ کی طرف سے حج کرو اور عمرہ کرو"۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے اسے یوں فرمایا " مجھے بتلاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر قرض ہو اور تم وہ ادا کر دو تو کیا تم سے قبول نہیں کیا جائے گا؟" اس نے عرض کیا "کیوں نہیں" تو آپؐ نے فرمایا "پس اللہ کا دین قبولیت کے زیادہ لائق ہے"۔

نیز اس لیے کہ حج ایسی عبادت ہے، جو بدن اور مال دونوں سے ادا کی جاتی ہے۔ لہٰذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور ایک حالت میں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کے احکام میں تنافی ہے۔ لہٰذا ہم ان کا دو حالتوں میں اعتبار کریں گے، چنانچہ قدرت کی حالت میں بدن کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز نہیں ہوگی، اور عجز کی حالت میں مال کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز ہوگی۔ اس طرح دو الگ الگ حالتوں میں دونوں حیثیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

حج بدل کی کیفیت: "اصل" میں مذکور ہے کہ حج بدل اس کی طرف سے واقع ہوتا ہے، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو ـــ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ نفس حج تو حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ اور جس کی طرف سے کیا گیا ہے، اسے صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے۔ محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدنی اور مالی عبادت ہے۔ اس میں بدن حاجی کا ہے اور مال اس کا، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے۔

پس جو افعال بدن سے ادا کئے گئے ہیں، وہ صاحب بدن کے ہوں گے اور جو کچھ مال کے سبب سے حاصل ہوا ہے، وہ صاحب مال کو ملے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کسی ممنوعِ احرام فعل کا ارتکاب کرلے تو اس کا کفارہ خود اپنے مال سے ادا کرے گا، حج کروانے والے کے مال سے نہیں، اسی طرح اگر حج فاسد ہو جائے تو قضا اسی پر واجب ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس حج تو اسی کے لیے واقع ہوتا ہے، ہاں شرع نے عاجز پر نظرِ رحمت کرتے ہوئے حج کے نفقہ کا ثواب حج کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

اور "اصل" کی روایت کی وجہ خثعمیہ کی حدیث ہے، کہ اس میں آپؐ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ اگر اس کا حج باپ کی طرف سے واقع نہ ہوتا تو آپؐ اسے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ کے دَین کو بندوں کے دَین پر قیاس کیا ہے۔

جیسا کہ روایت بالا میں گزر چکا ہے — اور بندوں کے دین میں نیابت جائز ہے، اور نائب کا فعل منوب عنہ کے فعل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، یہ بھی اسی طرح ہوگا — اور اور اس پر دلیل یہ ہے کہ احرام کے وقت حاجی کے لیے ضروری ہے کہ جس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اس کی طرف سے حج کی نیت کرے۔ اگر نفسِ حج، حج پر بھیجنے والے کی طرف سے واقع نہ ہوتا، تو اس نیت کی حاجت نہ تھی۔ واللہ اعلم۔

حج بدل کے جواز کی شرائط ۱۔ محجوج عنہ (جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہے) بذات خود حج کرنے سے عاجز ہو، اور اس کے پاس مال بھی ہو۔ چنانچہ اگر وہ خود حج ادا کرنے پر قادر ہے بایں طور کہ وہ تندرست ہے، اور اس کے پاس مال بھی ہے، تو کسی دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود ادائیگی پر قادر ہو اور مالدار بھی ہو، تو فرض کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، مال سے نہیں۔ بلکہ مال شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ اور جب فرض کا تعلق بدن سے ہو، تو اس میں نیابت جائز نہیں ہوتی۔ جیسا کہ خالص بدنی عبادات میں ہے — اسی طرح اگر تندرست تو ہے لیکن فقیر ہے، تو بھی اس کی طرف حج جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ مال وجوب حج کی شرط ہے۔ جب اس کے پاس مال ہی نہیں، تو اس پر حج واجب ہی نہیں۔ لہٰذا ایسی عبادات میں نیابت جائز نہیں ہوگی، جو واجب ہی نہیں ہوئی۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حج کروانے سے لے کر موت تک حج کروانے والے کا عجز دائم رہے۔ اگر موت سے پہلے عجز زائل ہو گیا تو دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ حج بدل کا جواز خلاف قیاس ایسے عجز کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، جس کے زوال کی امید نہ ہو۔ لہٰذا جواز اس عجز کے ساتھ مقید ہوگا۔ چنانچہ اگر مریض یا محبوس کسی شخص کو اپنی طرف سے حج کرواتا ہے، تو اس حج کا جواز موقوف رہے گا۔ حالت مرض یا حبس میں موت واقع ہو گئی تو جائز ہو جائے گا۔ اور اگر موت سے پہلے مرض یا حبس زائل ہو گیا تو جائز نہیں ہوگا۔

(بلکہ پھر خود حج کرنا پڑے گا)

——اگر کوڑھی یا نابینا کسی کو حج کروائیں تو ابوحنیفہ رح کی اصل کے مطابق یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ کوڑھ اور نابینائی ایسے مرض ہیں، جن کے زائل ہونے کی عادۃً امید نہیں ہوتی۔ لہٰذا شرط — یعنی موت تک عجز کا دائم ہونا — پائی گئی۔

ملے ۳ حج بدل کے جواز کی تیسری شرط یہ ہے کہ محجوج عنہ حج کا امر کرے۔ لہٰذا کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر حج جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حج کا جواز ازراہ نیابت ہے۔ اور نیابت امر سے ثابت ہوتی ہے۔ ہاں وارث اپنے مورث کی طرف سے بغیر امر کے حج کر سکتا ہے۔ یہ انشاء اللہ تعالیٰ جائز ہوگا، ایک تو نص کی وجہ سے اور دوسرے اس لیے کہ یہاں دلالۃً امر پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

ملے ۴ حج بدل کے جواز کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احرام باندھتے ہوئے محجوج عنہ کی نیت کرے کیونکہ نائب اس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اپنی طرف سے نہیں، لہٰذا اس کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی زبان سے کہے "لبیک عن فلان" جیسا کہ اگر اپنی طرف سے حج کرتا تو کہتا۔

ملے ۵ پانچویں شرط یہ ہے کہ مامور و نائب کا حج محجوج عنہ کے مال سے ہو، اگر حاجی نے اپنا مال خرچ کر کے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے مال سے میری طرف سے حج کروایا جائے، پھر وہ مر گیا، اور وارث نے اپنے مال سے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فرض کا تعلق اس کے مال سے ہے۔ جب حج میں اس کا مال خرچ نہیں ہوا، تو فرض ساقط نہیں ہوا۔ نیز اس لیے کہ محمد رح کا تو مذہب ہی یہ ہے کہ نفس حج حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے، محجوج عنہ کو تو صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے۔ اور جب اس کے مال سے کچھ خرچ ہی نہ ہو تو اسے کچھ نہیں ملے گا۔

ملے ۶ چھٹی شرط یہ ہے کہ سوار ہو کر حج کرے، چنانچہ اگر کسی کو حج کا امر دیا، اور اس نے پیدل حج کیا تو وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔ اور اس کی طرف سے سوار ہو کر حج کرے گا۔ کیونکہ حج کروانے والے پر سوار ہو کر حج کرنا فرض ہوا تھا، لہٰذا مطلق امر سے یہی مراد لی جائے گی کہ اس نے سواری کے ساتھ حج کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو اس حکم کی مخالفت کی، لہٰذا نفقہ کا ضامن ہوگا۔

مسئلہ:- حج بدل کرنے والے نے خواہ اپنا حج کیا ہو یا نہ کیا ہو، دونوں صورتوں میں اس کے لیے حج بدل کرنا جائز ہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ وہ اپنا حج کر چکا ہو۔ اور شافعی رح فرماتے ہیں کہ جس نے اپنا حج نہ کیا ہو اس کے لیے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کرے گا تو یہ اس کا اپنا حج واقع ہوگا، اور نفقہ کی ضمان اس پر لازم ہوگی۔ شافعی رح کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سنا کہ وہ شبرمہ کی طرف سے تلبیہ کہہ رہا ہے۔ آپ نے پوچھا "شبرمہ کون ہے؟" اس نے جواب دیا

کہ میرا بھائی ہے یا کہا کہ میرا دوست ہے"، تو آپؐ نے فرمایا کہ "کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکے ہو؟" اس نے کہا "نہیں" اس پر آپؐ نے فرمایا پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے" اس حدیث سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ آپؐ نے اس سے اس کے حج کے بارے میں پوچھا، اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف نہ ہوتا تو سوال کا کیا مطلب؟ دوسرے یہ کہ آپؐ نے اسے پہلے اپنی طرف سے پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اپنی طرف سے حج کرنے سے پہلے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اپنی طرف سے حج کرنا اس پر فرض ہے، دوسرے کی طرف سے حج کرنا فرض نہیں ہے، لہٰذا غیر فرض کی وجہ سے فرض کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل خثعمیہ کی حدیث ہے۔ کہ آپؐ نے اس عورت کے سوال کے جواب میں یہ فرمایا کہ "اپنے باپ کی طرف سے حج کرو" اور یہ استفسار نہیں فرمایا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکی ہو یا نہیں۔ اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف ہوتا تو آپؐ پہلے استفسار فرماتے۔ نیز اس لیے کہ اپنی طرف سے حج کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ اور یہ وقت جیسا کہ اس کے حج کا وقت بن سکتا تھا، اسی طرح دوسرے کے حج کا وقت بھی بن سکتا تھا لیکن جب اس نے اس وقت کو دوسرے کے حج کے لئے معین کر دیا تو اب اس وقت میں اسی کی طرف سے حج واقع ہوگا اسی لیے ہمارے اصحابؒ کا قول ہے کہ جس نے حج نہ کیا ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کرے تو وہ نفل حج ہی واقع ہوگا کیونکہ یہ وقت صرف فرض حج کے لیے متعین نہیں تھا بلکہ اس میں فرض اور نفل دونوں حج ہو سکتے تھے، لیکن جب نفل کی نیت کر لی، تو نفل حج ہی واقع ہوگا۔ ہاں اگر نیت میں اطلاق ہے تو پھر فرض حج واقع ہوگا۔ کیونکہ دلالتِ حال یہ ہے کہ وہ فرض حج کر رہا ہے، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ فرض ذمے میں باقی ہوتے ہوئے کوئی نفل کا قصد نہیں کرتا۔ لہٰذا ایسی صورت میں دلالتِ حال کی بنا پر مطلق کو مقید کی طرف راجع کیا جائے گا۔ لیکن دلالت کا اس وقت اعتبار ہوتا ہے، جب اس کے خلاف پر نص نہ ہو۔ لیکن جب نفل کی نیت کر لی تو خلاف پر نص پائی گئی، لہٰذا اس صورت میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

لیکن مذکورۃ الصدر مسئلہ میں افضل یہ ہے کہ اپنی طرف سے حج کر چکا ہو، کیونکہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے میں اپنے فرض کی ادائیگی فی الحال ترک ہو رہی ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کو حج کرانے میں ایک قسم کی کراہت ہے۔ نیز اس لیے کہ اگر ایک مرتبہ پہلے حج کر چکا ہے تو وہ مناسک سے زیادہ واقف ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں اختلاف بھی نہیں رہتا، اس لیے یہ افضل ہے۔ باقی شافعیؒ نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ افضلیت پر محمول کی جائے گی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔

مسئلہ:۔ جسے حج بدل پر بھیجا جا رہا ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، جائز ہے۔ ہاں عورت کو بھیجنا مکروہ ہے۔ لیکن ہے جائز۔ جواز تو حدیث خثعمیہ کی وجہ سے ہے۔ اور کراہت اس لیے کہ عورت کے حج میں ایک طرح کی کمی ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت حج کی پوری سنن ادا نہیں کر پاتی۔ چنانچہ نہ تو وہ طواف میں رَمل کرتی ہے۔ نہ صفا، مروہ کے درمیان سعی اور نہ ہی حلق کرواتی ہے۔

مسئلہ: حج بدل پر خواہ آزاد کو بھیجے یا آقا کی اجازت سے غلام کو، دونوں جائز ہیں۔ لیکن غلام کو بھیجنا مکروہ ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ یہ حج نیابت میں کیا جا رہا ہے۔ اور جس عمل میں نیابت جائز ہے اس میں آزاد اور غلام برابر ہیں۔ کہ خواہ آزاد کو نائب بنائے یا غلام کو۔ جیسا کہ زکوٰۃ وغیرہ میں ہے۔ اور کراھت اس لئے ہے کہ غلام اپنی طرف سے فرض کی ادائیگی کا اہل نہیں۔ لہٰذا دوسرے کی طرف سے اس کی ادائیگی مکروہ ہوگی۔ واللہ الموفق۔

مامور کس فعل کی بنا پر آمر کا مخالف بنتا ہے؟ اور مخالفت کا کیا حکم ہے؟

اگر بھیجنے والے نے اسے یہ حکم دیا کہ صرف حج کرو یا صرف عمرہ کرو۔ لیکن اس نے قران کر لیا تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ آمر کی مخالفت کی ہے۔ اور اس کی وجہ سے خرچ کی ضمان اس پر لازم ہوگی ـــــ ابو یوسفؒ و محمدؒ کہتے ہیں کہ مامور کا یہ عمل آمر کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔ اس میں ہم استحسان کو لیتے ہیں اور قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ اور ضمان بھی لازم نہیں ہوگی۔ ہاں دم قران حاجی پر لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مامور نے مامور بہ فعل، ایک خیر کے اضافہ کے ساتھ ادا کیا۔ لہٰذا دلالۃً وہ اس اضافۂ خیر میں ماذون ہے۔ اس لئے یہ مخالفت نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر کسی آدمی کو کہا کہ میرے لئے یہ غلام ایک ہزار درہم کا خریدو۔ اس نے پانچ سو میں خرید لیا۔ یا کہا کہ یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچ دو۔ اس نے ڈیڑھ ہزار میں بیچ دیا۔ تو یہ جائز ہے۔ اور یہ بیع آمر کے حق میں نافذ ہوگی، وجہ ابھی گزری۔ مذکورہ بالا صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا ـــــ اور دم قران حاجی پر اس لئے واجب ہے۔ کہ اگر وہ محجوج عنہ کے امر سے قران کرتا تو بھی دمِ قران اسی پر واجب ہوتا۔ اور اس کی وجہ عنقریب ذکر کی جائے گی ـــــ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مامور بہ نہیں بجا لایا، کیونکہ اسے امر یہ تھا کہ وہ یہ سفر صرف حج کے لئے وقف رکھے، جب اس نے ایسا نہیں کیا تو آمر کے امر کی مخالفت ہوئی۔ لہٰذا ضامن ہوگا۔

اور اگر اسے یہ امر دیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ اور اس نے عمرہ کر لیا تو بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ امر کی مخالفت کی ـــــ اور اگر عمرہ کرنے کے بعد مکہ سے حج کا احرام باندھا اور حج کیا تو سب کے نزدیک نفقہ کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اسے سفر کے ساتھ حج کا حکم دیا گیا تھا۔ اور اس نے سفر کے بغیر حج کیا۔ کیونکہ پہلا سفر تو عمرہ کے لئے واقع ہوا۔ لہٰذا امر کی مخالفت پائی گئی اس لئے ضامن ہوگا۔

اگر کسی کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس نے حج اور عمرہ کے احرام کو جمع کر لیا۔ کہ اس کی طرف سے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے عمرہ کا احرام باندھ لیا۔ پھر آمر کی طرف سے حج کیا اور اپنی طرف سے عمرہ کیا۔ اور ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مخالفت امر ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نفقہ کو حج اور عمرہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ عمرہ کا خرچ حج کے خرچ سے نکال لیا جائے گا۔ اور حج پر جتنا خرچہ ہوا اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ اور باقی کی ضمان دینا پڑے گی) ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مامور نے نہ صرف مامور بہ فعل یعنی آمر کی طرف سے حج ادا کیا ہے۔ بلکہ آمر کے ساتھ احسان بھی کیا ہے۔ کہ اس کا کچھ خرچہ کم کر دیا ـــــ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اسے امر یہ تھا کہ پورا سفر حج

میں صرف ہو۔ اور وہ یہ امر نہیں بجالایا، کیونکہ اس سفر میں آمر کی طرف سے حج اور اپنی طرف سے عمرہ ادا کیا گیا۔ لہٰذا یہ مخالفت ہے۔ اور اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ مامور بہ بجالانے کا قول کتنا وزن رکھتا ہے۔ باقی یہ کہنا کہ اس نے احسان کیا ہے۔ کہ خرچہ میں کمی کر دی۔ یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ دوسرے کو حج کروانے سے آمر کی غرض ہی یہ ہے کہ اسے نفقہ کا ثواب ملے۔ تو اس نفقہ کا کم کرنا اس کے ساتھ اچھائی اور بھلائی نہیں بلکہ برائی ہے۔

اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے عمرہ کرو۔ چنانچہ اس نے عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کیا۔ اس کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے حج کیا تو اس میں امر کی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ مامور بہ یعنی سفر کے ساتھ عمرہ کی ادائیگی پائی گئی۔ حج اس نے مامور بہ کی ادائیگی کے بعد کیا۔ تو اس کا حج میں مشغول ہونا ایسا ہے جیسا کہ عمرہ کے بعد کسی دوسرے عمل مثلاً تجارت وغیرہ میں مشغول ہو جائے۔ ہاں حج کے لئے قیام کے دوران میں جتنا خرچہ ہوا۔ وہ اپنے مال سے ادا کرے۔ کیونکہ یہ اس کا ذاتی عمل ہے —— اور ابن سماعہ "رقیات" میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی طرف سے حج کیا اور حج کا طواف اور سعی کرنے کے بعد اپنی طرف سے عمرہ کا اضافہ کیا۔ تو یہ مخالفت امر نہ ہوگی۔ کیونکہ خلاف سنت واقع ہونے کی وجہ سے یہ عمرہ واجب الترک ہے —— جیسا کہ ہم قران کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں —— لہٰذا اس عمرہ کا وجود و عدم برابر ہے —— اور اگر اس نے حج و عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھا، پھر طواف نہیں کیا۔ یہاں تک کہ وقوف عرفہ کر لیا اور عمرہ چھوڑ دیا۔ تو اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا، اور اس کے باوجود اسے مخالفت امر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جب اکٹھا احرام باندھا تو اس کے ساتھ ہی مخالفت ہو گئی۔ جیسا کہ ظاہر الروایہ گذر چکی ہے۔ پس یہ حج اس کی اپنی طرف سے واقع ہوا۔ چنانچہ اس کے بعد عمرہ چھوڑنے سے اس میں تغیر کا احتمال نہیں (کہ اب وہ میت کی طرف سے ہو جائے) اگر کسی آدمی کو ایک شخص نے امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو، اور اسی کو ایک دوسرے شخص نے بھی امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ چنانچہ اس نے احرام باندھ لیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا اس نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھا۔ یا کسی ایک کی طرف سے احرام باندھا —— پس اگر اس نے دونوں کی طرف سے احرام باندھا تو یہ مخالفت امر ہے۔ اور یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور دونوں کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی، بشرطیکہ دونوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ کیونکہ ان میں ہر ایک نے اسے حج تام کا امر کیا تھا۔ اور یہ اس نے کیا نہیں۔ لہٰذا دونوں کے امر کی مخالفت ہو گی۔ اور کسی کی طرف سے حج واقع نہ ہوا۔ لہٰذا دونوں کے لئے ضامن ہوگا۔ کیونکہ کوئی بھی اس طرح اپنا مال خرچ کرنے پر راضی نہیں تھا —— اور یہ حج خود حاجی کی طرف سے اس لئے واقع ہوگا، کہ اصل یہ ہے کہ ہر فعل اپنے فاعل کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ دوسرے کی طرف سے تب واقع ہوتا ہے۔ جب اس کے نام سے کیا جائے۔ لیکن جب مخالفت کی تو دوسرے کے لئے نہ بنا۔ اور اس کا فعل اسی کے لئے رہا —— اور اگر وہ یہ حج کسی ایک کے نام کرنا چاہتا ہے، تو اسے اس کا اختیار نہیں۔ بہ خلاف جبکہ بیٹا والدین کی طرف سے حج کا احرام باندھتا ہے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایک کے نام کر دے، کیونکہ بیٹا والدین کی طرف سے مامور نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں آمر کی مخالفت نہ ہوگی۔ اس میں تو جو حج فی الحقیقۃ اس کی طرف سے واقع

ہوتاہے، اس کا ثواب والدین کو دیا جاتا ہے۔ اور پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ اس حج کا ثواب ماں باپ دونوں کے نام کرے۔ پھر اس کا ارادہ بدل گیا، اور اس نے یہ ثواب کسی ایک کے نام کر دیا۔ لیکن یہاں صورت اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہاں حاجی آمر کے حکم سے تصرف کرتا ہے۔ اور جب اس نے دونوں کے امر کی مخالفت کی تو اس کا حج نہ دونوں کے لئے واقع ہوگا، اور نہ کسی ایک کے لئے۔

اور اگر ایک کی طرف سے حج کا احرام باندھا، اور اس ایک کو معین کر دیا۔ تو جسے متعین کیا ہے، حج اس کی طرف سے واقع ہوگا، اور دوسرے کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی۔ یہ ظاہر ہے —— اور اگر غیر معین طور پر کسی ایک کے لئے احرام باندھا تو اسے اختیار ہے کہ جب تک احرام کے ساتھ کسی فعل کی ادائیگی کا اتصال نہیں ہوتا، یہ احرام کسی ایک کے لئے معین کر دے۔ یہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استحساناً قول ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ اور یہ حج خود اس کی طرف سے واقع ہو۔ اور دونوں کے لئے نفقہ کا ضامن ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امر کی مخالفت کی، کیونکہ اسے معین کے لئے حج کا امر دیا گیا تھا۔ اور اس نے مبہم کے لئے حج کیا، اور مبہم معین کا غیر ہے۔ لہٰذا امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس لئے نفقہ کا ضامن ہوگا، اور حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا —— اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ بہ خلاف جبکہ بیٹا والدین میں سے کسی ایک کے لئے حج کا احرام باندھے تو یہ صحیح ہے، اگرچہ تعیین نہ کی ہو۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیٹا والدین کے لئے جو حج کر رہا ہے۔ یہ کسی امر کے تحت نہیں ہے، کہ عدم تعین سے امر کی مخالفت ہو جائے گی۔ بلکہ حج تو وہ اپنی طرف سے کر رہا ہے، پھر اپنے حج کا ثواب کسی ایک کے نام کر دیتا ہے۔ اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں صورت اس کے خلاف ہے (کہ یہاں امر کے تحت حج کیا جا رہا ہے)۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب سے یہ اصل پایہ ثبوت کو پہنچی ہے کہ احرام ادا کا حصہ نہیں ہے بلکہ افعال حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔ پس احرام تقاضا کرتا ہے ادائیگی افعال کی واقعی صورت کا۔ اور ادائیگی افعال کی عملی صورت بواسطۂ تعیین ہوتی ہے۔ چنانچہ احرام کے ساتھ کسی فعل حج کا اتصال سے پہلے اگر اس نے احرام کسی ایک کے لئے متعین کر دیا تو متعین ہو جائے گا۔ اور حج اسی کی طرف سے واقع ہوگا —— اور اگر کسی کے لئے متعین نہ کیا۔ یہاں تک کہ طواف کا ایک چکر پورا ہو گیا پھر اس کا ارادہ ہوا کہ کسی ایک کے لئے متعین کر دے تو یہ کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ احرام کے ساتھ جب ادا کا اتصال ہو گیا۔ تو ادا شدہ مقدار کی تعیین متعذر ہو گئی۔ کیونکہ جتنا فعل ادا ہو چکا ہے۔ وہ تو ہاتھ سے نکل گیا، اب اس کی تعیین کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا یہ احرام اور حج خود اس کی اپنی طرف سے واقع ہوگا۔ کیونکہ افعال کی ادائیگی کا اتصال اس کے احرام کے ساتھ ہوا ہے۔

اگر ایک آدمی نے حج کا حکم دیا اور دوسرے نے اسے عمرہ کا امر کیا۔ پس اگر دونوں نے اسے جمع کرنے یعنی قران کی اجازت دی، تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ اجازت ایسے سفر کا امر ہے، جو کچھ حج کے لئے ہے اور کچھ عمرہ کے لئے۔ اور اس نے ایسا ہی کیا ہے۔ لہٰذا یہ امر کی مخالفت نہ ہوئی —— اور اگر ان کی طرف سے جمع کی اجازت نہ تھی، لیکن اس نے جمع کر لیا تو کرخی کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور قدوری مختصر کرخی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس

لئے کہ اسے ایسے سفر کا امر تھا جو مکمل طور پر حج کے لئے ہو۔ اور اس نے یہ سفر حج اور عمرہ دونوں کے لئے کر دیا۔ لہٰذا یہ امر کی مخالفت ہے۔ ہاں یہ ابو یوسف کی روایت کے مطابق صحیح ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اگر اپنی طرف سے عمرہ کر لیتا ہے تو یہ جائز ہے ــــــ اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے حج کر دو۔ چنانچہ مامور نے اس کی طرف سے حج کیا لیکن پیدل۔ تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس میں امر کی مخالفت ہے۔ اس لئے کہ حج کا امر دیا جائے تو اس میں شرع میں متعارف حج مراد ہوتا ہے۔ اور متعارف حج یہ ہے کہ سوار ہو کر کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سواری مہیا ہونے کی صورت میں حج کا امر فرمایا ہے۔ لہٰذا مطلقاً امر سے مراد سواری پر حج لیا جائے گا۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو ضمان دینا پڑے گی۔ وجہ گذر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ آمر کو حج سے نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ اور نفقہ سواری کی صورت میں زیادہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ثواب بھی وافر ہوگا ــــ اسی لئے محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گدھے پر حج کرتا ہے تو میں اسے ناپسند کرتا ہوں۔ ہاں اونٹ افضل ہے۔ کیونکہ اونٹ کی سواری میں خرچہ زیادہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں مقصود کا حصول زیادہ کامل طور پر ہوتا ہے۔ سو یہ صورت افضل ہوگی۔

اگر مامور نے حج میں کوئی ایسا فعل کر لیا، جس سے دم یا کوئی اور کفارہ وغیرہ واجب ہوتا ہے۔ تو یہ حاجی کو اپنی گرہ سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر آمر کی طرف سے قران کیا، اگر چہ اس کے امر سے ہو، تو بھی دم قران حاجی پر واجب ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام دم جو احرام سے تعلق رکھتے ہوں۔ حاجی کے اپنے مال سے ادا کرے گا۔ ہاں دم احصار اس سے مستثنیٰ ہے، کہ یہ محجوج عنہ کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ قاضی نے بھی مختصر طحاوی کی شرح میں بغیر کسی اختلاف کے یہی ذکر کیا ہے۔ اور "جامع صغیر" کے بعض نسخوں میں ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک دم احصار بھی حاجی پر واجب ہے ــــ

مذکورہ بالا حکم کی وجہ یہ ہے کہ جو دم جنایت کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، تو چونکہ جنایت اس نے خود کی ہے لہٰذا جزا بھی اسی پر واجب ہوگی۔ نیز اس لئے کہ اسے ایسے حج کا امر تھا، جس میں جنایت نہ ہو، تو اس نے جنایت کا ارتکاب کر کے امر کی مخالفت کی۔ لہٰذا ضمان اسی پر واجب ہوگی ــــ اور دم قران حاجی پر اس لئے واجب ہے کہ یہ دم نسک ہے، کیونکہ بطور تشکر واجب ہوتا ہے، اور جیسا کہ باقی تمام مناسک حاجی پر واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ نسک پر بھی حاجی پر واجب ہوگا ــــ رہا دم احصار! تو اس کا استثنا اس لئے ہے کہ اس ضمان کا بوجھ اس کے کندھوں پر محجوج عنہ کی طرف سے پڑا ہے۔ لہٰذا یہ نفقہ اور مونت کی جنس سے ہے۔ اور نفقہ محجوج عنہ پر واجب ہے۔ اسی طرح دم احصار بھی محجوج عنہ کے کھاتے میں ڈالا جائے گا۔

اگر حج بدل کرنے والا وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر بیٹھے تو حج فاسد ہو گیا۔ لیکن مناسک بدستور ادا کرتا رہے۔ خرچہ اپنے مال سے کرے۔ اور اس سے پہلے محجوج عنہ کے مال سے جتنا خرچہ کر چکا ہے اس کی ضمان ادا کرے۔ اور اس پر لازم ہے کہ اپنے مال سے اس حج کی قضا کرے ــــ حج کا فساد تو اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر آئے گی۔

انشاء اللہ ـــــ اور حج فاسد کا جاری رکھنا بھی واجب ہوتا ہے ـــــ اور اس فعل سے پہلے محجوج عنہ کے مال سے جتنا خرچہ کیا ہے۔ اس کی ضمان اس لئے واجب ہے کہ اس نے محجوج عنہ کے امر کی مخالفت کی۔ کیونکہ اسے امر یہ تھا وہ حج صحیح کرے، جس میں منافی حج کوئی کام نہ ہو۔ چونکہ اس نے یہ امر پورا نہیں کیا، اس لئے مخالفت کا ارتکاب کیا۔ لہٰذا جو کچھ خرچ کر چکا ہے، اس کا ضامن ہوگا۔ اور باقی مدت میں اپنے مال سے خرچ کرے، کیونکہ اب یہ حج اس کا ہوگیا۔ اور آئندہ سال اس پر واجب ہے کہ اپنے مال سے اس کی قضا کرے۔ کیونکہ حج جو فاسد کرتا ہے، قضا اس پر لازم ہوتی ہے۔

اگر حج بدل کرنے والے سے حج فوت ہو جائے، تو وہی کچھ کرے، جو فائت حج کرتا ہے۔ اس کی تفصیل عنقریب اپنے مقام پر آئے گی، انشاء اللہ۔ اور اس صورت میں وہ نفقہ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اختیار کے بغیر حج فوت ہوا ہے۔ لہٰذا مخالفت امر نہ پائی گئی۔ اس لئے ضمان بھی واجب نہیں ہوگی ـــــ اور اس پر واجب ہے کہ آئندہ سال اپنی طرف سے حج کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا تھا۔ جب فوت ہوگیا تو قضا بھی اس پر واجب ہوگی۔ اور محمدؒ کے قول کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے، کیونکہ ان کے نزدیک حج بدل حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص میت کی طرف سے حج پر بھیجا گیا۔ سو وہ راستے میں بیمار ہوگیا۔ تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے آدمی کو نفقہ دے کر میت کی طرف سے حج کروائے۔ ہاں اگر اسے اس کی اجازت دی گئی ہو تو پھر جائز ہے۔ کیونکہ اسے حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حج کروانے کا نہیں۔

حج بدل کرنے والے کو جو مال دیا گیا۔ اور اس سے نفقہ پورا نہ ہوا۔ سو اس نے آمر کے مال کے ساتھ ساتھ اپنا مال بھی خرچ کیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر آمر کے مال سے کرایہ اور اکثر خرچہ پورا ہوتا ہے تو یہ حج میت کی طرف سے سمجھا جائے گا۔ اور اپنا کچھ مال خرچ کرنے سے امر کی مخالفت نہیں ہوگی۔ اور اگر آمر کے مال سے کرایہ اور اکثر خرچ پورا نہیں ہوتا تھا (پھر اس نے اپنا مال خرچ کیا) تو یہ حج اس کا اپنا ہوگا۔ نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی۔ اور مال لوٹانے گا ـــــ اصل اس میں یہ ہے کہ اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اقل کو اکثر کے تابع سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اپنی گرہ سے معمولی خرچہ تو کرنا ہی پڑتا ہے، مثلاً کبھی کچھ پانی یا معمولی زاد کی ضرورت پڑی تو اپنا مال خرچ کیا۔ اگر قلیل خرچ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ اس کی وجہ سے آمر کی طرف سے حج واقع نہیں ہوگا۔ تو اس سے حج کروانے کا دروازہ ہی بند ہو جاتا ہے۔ لہٰذا قلیل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اکثر کا اعتبار ہوگا۔

اگر کسی ایسے آدمی کو حج کروایا جو حج ادا کر کے مکہ میں مقیم ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ افعال حج سے فراغت کے ساتھ حج کا فریضہ ادا ہوگیا۔ اور افضل یہ ہے کہ (کوئی ایسا آدمی بھیجے جو) حج کرے اور لوٹ آئے۔ کیونکہ آمر کو نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ تو جتنا نفقہ زیادہ ہوگا، اتنا ہی ثواب وافر ہوگا۔

مسئلہ: حج پر مامور شخص حج سے فارغ ہوا تو اس نے پندرہ یا اس سے زیادہ دن وہاں ٹھہرنے کی نیت کر لی تو اس مدت میں اپنا مال خرچ کرے۔ کیونکہ اقامت کی نیت درست ہے۔ لہٰذا وہ سفر کا تارک

ہوا۔ اس لئے اب اسے آمر کے مال سے خرچ کی اجازت نہ رہی۔ اور اگر خرچ کرے گا تو ضامن ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر خرچ کیا۔

اور اگر اقامت کی نیت کے بغیر مکہ میں مقیم رہا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر معتاد مدت مقیم رہا تو نفقہ محجوج عنہ کے مال سے ہوگا۔ اور اگر اقامت معتاد مدت سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے ــــ چنانچہ حج سے فراغت کے بعد اگر تین دن مقیم رہا تو آمر کے مال سے خرچ کرے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے ــــ "فتاویٰ خراسانی" میں ہے کہ اگر کوئی آدمی حج بدل کے لئے آیا، اس اثناء میں "بغداد" میں داخل ہوا۔ اور اتنا عرصہ وہاں مقیم رہا۔ جتنا عادتاً لوگ رہتے ہیں تو خرچ محجوج عنہ کے مال سے ہوگا۔ اور اگر اس سے زیادہ عرصہ ٹھہرا رہا تو اپنے مال سے خرچ کرے گا ــــ لیکن یہ اس زمانے کی بات ہے، جب ہر طرف امن و امان تھا۔ حاجی مکہ سے اکیلا یا معمولی جماعت کے ساتھ نکل سکتا تھا۔ تو اسلاف نے حج سے فراغت کے بعد مکہ میں مدتِ اقامت کا اعتبار کیا، جیسا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مہاجر کو مکہ میں اقامت کی اجازت دی (یعنی اجازت سے معلوم ہوا کہ حج کے بعد جتنا عرصہ مکہ میں رہے گا وہ اقامت کہلائے گا۔) لیکن ہمارے زمانے میں تنہا یا قلیل جماعت کے ساتھ مکہ سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ قافلہ ساتھ نہ ہو۔ سو جب تک وہ قافلہ کے نکلنے کے انتظار میں ہے، اس کا نفقہ محجوج عنہ کے مال سے ہوگا۔ اسی طرح جب تک وہ قافلہ کے انتظار میں بغداد میں مقیم رہا۔ اس کا خرچ آمر کے مال سے ہوگا۔ کیونکہ قافلہ سے پہلے نکلنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلے نکلنا جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ سو جانے، آنے میں قافلہ کے جانے، آنے پر اعتماد کیا جائے گا۔

اگر پندرہ یا اس سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت کی، اور (اسلاف کے فتویٰ کے مطابق) آمر کے مال سے اسے خرچ کی اجازت نہ رہی، پھر اس کے بعد وطن واپسی کے لئے روانہ ہوا، تو کیا اب آمر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت ہوگی؟ قدوری مختصر کرخی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ سابقہ اجازت پھر لوٹ آئے گی۔ اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ محمدؒ کے قول کے مطابق خرچ کرنے کی اجازت دوبارہ حاصل ہو جائے گی۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابویوسف کے نزدیک دوبارہ اجازت حاصل نہیں ہوگی ــــ لیکن یہ اختلاف اس وقت ہے۔ جبکہ اس نے مکہ کو دار نہ بنایا ہو۔ لیکن اگر اس نے مکہ کو دار بنالیا۔ اور پھر لوٹا، تو بلا اختلاف آمر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت حاصل نہ ہوگی۔ ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پندرہ یا زیادہ دن اقامت کی نیت کرنے سے سفر کا حکم منقطع ہو چکا ہے۔ لہٰذا اب دوبارہ نفقہ کی اجازت حاصل نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر مکہ کو دار بنائے تو اجازت عود نہیں کرتی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اقامت سے ترکِ سفر ہوتا ہے۔ قطع سفر نہیں۔ اور متروک کا عود ممکن ہے۔ لیکن مکہ کو اپنا دار اور وطن بنا لینے سے سفر قطع ہو جاتا ہے۔ اور انقطاع کے بعد عود نہیں ہوتا۔ اگر حج کے لئے مامور شخص نے ماہِ رمضان مکہ میں پانے کے لئے جلدی کی اور ماہِ رمضان میں احرام باندھ کر مکہ چلا آیا، یا شخص مذکور ذوالقعدہ میں مکہ پہنچ جاتا ہے تو عشرہ اضحیٰ تک اپنے مال سے خرچ کرے گا۔ پھر عشرہ اضحیٰ شروع ہونے کے بعد آمر کے مال سے خرچ کرے گا۔ ہشام نے محمدؒ سے

یونہی روایت کیا ہے۔ کیونکہ مناسک کی ادائیگی کے سلسلہ میں وقت معتاد سے پہلے مکہ میں قیام کرنے کی غالباً حاجت نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ اقامت اجازت میں داخل نہیں ہے۔ جیسا کہ حج سے فراغت کے بعد معتاد مدت سے زیادہ قیام اجازت میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ تعجیل امر کی مخالفت نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ آمر نے اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں کیا تھا۔

حج کے دوران میں تجارت جائز ہے تجارت اور اجارہ جواز حج کے لئے مانع نہیں ہیں۔ تاجر اجیر اور کرایہ کا کاروبار کرنے والے کا حج جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

"لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم" تم پر اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم اپنے رب کا فضل طلب کرو۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فضل سے مراد تجارت (کے ذریعے رزق کا حصول) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل جاہلیت عشرہ ذوالحجہ میں تجارت کو گناہ سمجھتے تھے۔ جب اسلام کا دور آیا تو اہل اسلام ان ایام میں تجارت سے ہچکچائے۔ تاکہ کہیں حج میں نقصان نہ ہو۔ اس پر اللہ تعالےٰ نے اس آیت میں حج کے ایام میں طلب رزق کی رخصت عنایت فرمائی ۔۔۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے ابن عمرؓ سے عرض کیا "ہم لوگ کرایہ کا کاروبار کرتے ہیں، ہمارا خیال ہے کہ ہمارا حج نہیں ہوتا" ابن عمر نے فرمایا "کیا تم احرام نہیں باندھتے؟" اس نے عرض کیا "کیوں نہیں" تو آپ نے فرمایا "پھر تم حاجی ہو۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی ایک آدمی آیا تھا، اور اس نے بھی یہی سوال کیا تھا۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی "لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم" نیز اس لئے کہ تجارت اور اجارہ ارکان حج اور ان کی شرائط میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ لہٰذا جواز حج سے مانع نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

فصل

حج کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟

جماع سے حج فاسد ہوجاتا ہے، لیکن جبکہ اس کی شرط پائی جائے۔ سو اس بارے میں دو باتیں بحث طلب ہیں۔ ایک یہ کہ جماع فی الجملہ مفسد حج ہے۔ دوسری یہ کہ اس کے مفسد ہونے کی شرط کیا ہے؟

چنانچہ جماع کے مفسد حج ہونے پر دلیل یہ روایت ہے جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ اگر حالت احرام میں میاں بیوی جماع کر بیٹھیں تو وہ احرام کے مطابق اپنے مناسک جاری رکھیں۔ ان پر ھدی لازم ہے۔ اور آئندہ سال حج کی قضا کریں۔ اور حج کے دوران میں الگ الگ رہیں۔ نیز اس لئے کہ جماع حالتِ اقامت کے فوائد میں سے انتہا درجہ کا فائدہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں احرام پر جنایت بھی انتہا درجہ کی پائی گئی۔ اس لئے یہ مفسدِ احرام ہوگا۔

باقی جماع کے مفسد ہونے کی شرط دو چیزیں ہیں۔ ایک یہ جماع صحیح و کامل ہو، چنانچہ اگر مادون الفرج

میں جماع کیا، یا شہوت سے ہاتھ لگایا یا معانقہ کیا یا چوما چاٹا یا لپٹا لپٹایا تو اس سے حج فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ استفاع کامل نہ پایا گیا۔ لیکن اس سے کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں استمتاع مقصود پایا گیا۔ جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس میں ہم نے شہوت سے چھونے اور دیکھنے میں بھی فرق بیان کیا ہے۔

اور اگر کسی جانور سے وطی کی تو حج فاسد نہیں ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔ اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ سوائے اس کے کہ انزال ہو جائے۔ کیونکہ یہ ایسا استمتاع اور طریقہ لطف اندوزی ہے جس کا عام طور پر قصد نہیں کیا جاتا۔ بہ خلاف ما دون الفرج میں جماع کے (کہ یہ طریقہ عام طور پر اپنایا جاتا ہے)

اور اگر گندے مقام میں وطی کی تو صاحبین کی اصل کے مطابق حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ شرمگاہ میں جماع کا معنی رکھتا ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک اس سے حد واجب ہو جاتی ہے ـــــ اور ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روائتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ قضائے شہوت اور انزال کے بغیر غسل واجب ہونے میں، یہ فرج میں وطی کی مثل ہے۔ اور دوسری روایت ہے کہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ کمال استفاع نہیں پایا جاتا۔ اس لئے کہ سوءِ محل کی وجہ سے قضائے شہوت تام رہتی ہے۔ لہٰذا یہ ما دون الفرج میں جماع کے مشابہ ہے۔ اسی لئے محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے حد واجب نہیں ہوتی۔

جماع کے مفسدِ حج ہونے کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ جماع وقوف عرفہ سے پہلے ہو۔ چنانچہ اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع ہوا تو ہمارے نزدیک اس سے حج فاسد نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے نزدیک جماع سے بہر صورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ وقوف سے پہلے ہو یا بعد میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا مفسدِ حج ہونا اس لئے ہے کہ یہ مفسدِ احرام ہے۔ اور احرام وقوف کے بعد بھی باقی ہوتا ہے۔ کیونکہ رکن حج یعنی طواف زیارت ابھی باقی ہے، اور احرام کے بغیر رکن کی بقاء کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا وقوف کے بعد جماع کرنا، وقوف سے پہلے جماع کرنے کی مثل ہے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا رکن اصلی وقوف عرفہ ہے۔ اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

"الحج عرفة فمن وقف بعرفه فقد تم حجه"	حج تو عرفہ کا نام ہے، سو جس نے وقوف عرفہ کر لیا اس کا حج تمام ہو گیا۔

اس میں آپؐ نے وقوف عرفات کے ساتھ حج تمام ہونے کی خبر دی۔ اور یہ واضح ہے کہ اس سے مراد وہ تمام نہیں ہے، جو نقصان کی ضد ہے، کیونکہ وہ تمام نفس وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ وقوف عرفات کے بعد حج کے فساد و فوات کا احتمال نہیں رہا۔ نیز اس لئے کہ وقوف وجود و صحت کے اعتبار سے اپنی ذات میں ایک مستقل رکن ہے۔ وقوف کا وجود اور صحیح ہونا کسی دوسرے رکن پر موقوف نہیں ہے۔ تو جو رکن وجود میں آ چکا ہے۔ اور صحیح طور پر ادا ہو چکا ہے، وہ باطل اور ضائع نہیں ہو سکتا۔ سوائے اس کے کہ ارتداد (والعیاذ باللہ) پایا جائے۔ اور ارتداد پایا نہیں گیا۔ جب رکن ماضی فاسد نہیں ہوا تو باقی حج بھی فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ باقی کا فساد ماضی کے فساد سے متعلق ہے۔ لیکن اس

صورت میں بدنہ لازم ہوگا۔ وجہ آرہی ہے۔

مسئلہ: جماع کی وجہ سے مرد اور عورت دونوں کا حج برابر طور پہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ موجب فساد علت میں دونوں برابر کے شریک ہیں —— علت کا بیان ہو چکا ہے —— نیز یہ روایت بھی گزر چکی ہے کہ جماع کی صورت میں صحابہ کی جماعت نے دونوں —— کے فساد حج کا فتویٰ دیا تھا کہ دونوں پر حج کی قضاء واجب قرار دی تھی۔

مسئلہ: جماع خواہ عمداً ہو یا خطاً، حالتِ تذکر میں ہو یا حالت نسیان میں۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک بہرصورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک خطا اور نسیان کی صورت میں حج فاسد نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جس کا کئی مرتبہ ذکر آ چکا ہے۔ وہ یہ کہ حج کا فساد فعل محظور کے ارتکاب سے ہوتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک خطا و نسیان کی صورت میں حظر نہیں رہتا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حظر تو رہتا ہے۔ لیکن ایسے فعل پر اخروی مواخذہ نہیں ہوتا۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

مسئلہ: جماع خواہ طوعاً ہو یا کرھاً، بہرصورت حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ اکراہ سے حظر زائل نہیں ہوتا۔ اور اکراہ سے حج فاسد ہونے کی صورت میں عورت پر جو کچھ لازم ہوتا ہے۔ وہ اسے مکرہ سے وصول نہیں کرے گی۔ کیونکہ جماع سے اسے بھی استمتاع حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گی۔ جیسا کہ فریب خوردہ شخص اگر جاریہ سے وطی کرے اور اس پر تاوان لازم ہو جائے گا۔ تو یہ تاوان غریب دھندہ سے وصول نہیں کرے گا۔ یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔

مسئلہ: جماع سے محرمہ عورت کا حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ جماع حالتِ بیداری میں ہو یا حالت نوم میں۔ اور اس سے جماع کرنے والا خواہ محرم ہو یا حلال۔ کیونکہ سونے والی، بھولنے والی کے درجہ میں ہے۔ اور حالت نسیان میں اس فعل سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حالت نوم میں بھی اس فعل سے فاسد ہو جائے گا

فسادِ حج کا حکم

حج کے فساد سے کئی احکام متعلق ہیں۔ حکم ۱۔ ہمارے نزدیک حج فاسد ہونے سے بکری واجب ہوتی ہے اور شافعی فرماتے ہیں کہ بدنہ واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقوف کے بعد جماع سے بدنہ اس لئے واجب ہوتا ہے کہ یہ جنایت بھاری ہے۔ اور وقوف سے پہلے جماع اس سے بھی بھاری جنایت ہے۔ کیونکہ یہ احرام مطلق کے قیام کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے حج کے دونوں رکن باقی ہوتے ہیں، اور وقوف کے بعد صرف ایک رکن باقی رہ جاتا ہے۔ جب وقوف کے بعد جماع سے بدنہ واجب ہوتا ہے، تو وقوف سے پہلے جماع سے بارجہ اولیٰ بدنہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ابن عباس نے فرمایا "حج میں بدنہ دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کرے۔ اور اپنے گھر لوٹ جائے اور دوبارہ نہ آئے۔ اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرے۔ نیز صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت گذر چکی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ "جماع کرنے والے میاں بیوی پر ھدی واجب ہے۔ "ھدی" کا اسم اگرچہ بکری اونٹ اور گائے پر بولا جاتا ہے۔ لیکن بکری کم درجہ کی ھدی ہے۔ اور ادنیٰ درجہ یقینی ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے

بکری پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ علاوہ ازیں یہ روایت بھی بیان ہو چکی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ھدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا "ھدی کا ادنیٰ درجہ بکری ہے"۔

اس ھدی میں بکری کی جگہ اونٹ یا گائے میں حصہ ڈالنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال صحابہ کے درمیان بدلوں میں شرکت قائم فرمائی، چنانچہ ایک ایک اونٹ اور گائے سات سات افراد کی طرف سے ذبح کئے گئے —— باقی شافعی کا اسے وقوف سے پہلے جماع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے کی جنایت وقوف سے بعد کی جنایت سے ہلکی ہے۔ کیونکہ وقوف سے پہلے جماع سے حج کی قضا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ حج فاسد ہو جاتا ہے، اور قضا فوت شدہ فعل کا نائب ہوتا ہے۔ چنانچہ قضا حج سے جنایت کی تلافی ہو جاتی ہے۔ سو اس صورت میں جنایت میں تخفیف ہوئی۔ لہٰذا کفارہ بھی ہلکا واجب ہوگا۔ اور وقوف کے بعد جماع سے ہمارے نزدیک حج فاسد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس صورت میں قضا واجب نہ ہوئی۔ سو جنایت کی تلافی کی کوئی دوسری صورت نہ پائی گئی۔ اور جنایت اپنی شدت و غلظت کے ساتھ باقی رہی۔ اس لئے کفارہ بھی شدید واجب ہوگا۔

مسئلہ: اگر وقوف عرفہ سے پہلے ایک مرتبہ جماع کیا، پھر دوبارہ جماع کیا، تو اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا ہے تو اس پر استحساناً ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لئے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ وجوب دم کے سبب میں تکرار ہے۔ لہٰذا دم میں بھی تکرار ہونا چاہئیے۔ لیکن استحسان کے تحت ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اسباب وجوب ایک ہی مجلس میں جمع ہو گئے۔ اور ان کی جنس بھی ایک ہی ہے۔ لہٰذا ایک ہی کفارہ پر اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ ایک مجلس متفرق اقوال کی طرح متفرق افعال کو بھی جمع کر لیتی ہے اور متفرق کو حکم کے لحاظ سے ایک بنا دیتی ہے۔ جیسا کہ ایک جماع میں کئی مرتبہ دخول سے ایک ہی کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر دخول اگر علیحدہ علیحدہ پایا جائے تو موجب کفارہ ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق دو دم واجب ہوں گے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی دم واجب ہوگا۔ ہاں اگر پہلے جماع کا کفارہ دے چکا ہے تو پھر دوبارہ کفارہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ ماہ رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کے بارے میں ہے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع اول سے کفارہ حرمت احرام کی ہتک کی جزا کے طور پر واجب ہوا ہے۔ اور حرمت تو ایک ہی ہے۔ ایک مرتبہ جب ہتک حرمت ہو گئی تو دوبارہ اس کے ہتک کی کوئی صورت نہیں۔ جیسا کہ ماہ رمضان کے روزے میں ہے۔ اور جیسا کہ ایک مجلس میں دو مرتبہ جماع کرنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر جماع اول کا کفارہ دے چکا ہے تو ہتک کی تلافی ہو گئی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ اس کے بعد اگر پھر جماع کیا تو دوبارہ ہتک احرام پائی گئی، اس لئے دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا —— اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ احرام پر جنایت سے واجب ہوتا ہے۔ اور جنایت متعدد ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی متعدد ہوگا، اصل یہی ہے ہاں اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو جنایاتِ متعددہ کو حقیقت متحدہ کے حکم میں کر دے تو الگ بات ہے۔

وہ دلیل اتحاد مجلس ہے = اور وہ یہاں نہیں پائی گئی۔ بہ خلاف روزے کے، کہ یہ روزے پر جنایت سے واجب نہیں ہوتا، بلکہ ماہِ رمضان کی ہتک حرمت کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسرے جماع سے صرف ایک ہی بکری واجب ہوگی۔ کیونکہ جب پہلے جماع سے ایک بکری واجب ہوتی ہے، تو دوسرے سے بدرجہ اولیٰ ایک ہی واجب ہوگی۔ حالانکہ پہلا جماع احرام صحیح کی حالت میں ہوا اور دوسرا جماع احرام مجروح کی حالت میں۔ تو دوسرے جماع کا کفارہ پہلے سے بھاری کیسے ہوسکتا ہے؟

مسئلہ: اگر وقوف عرفہ کے بعد ایک مرتبہ جماع کیا۔ پھر دوبارہ جماع کیا۔ اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا تو ایک ہی بدنہ واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا تو پہلے جماع کی وجہ سے ایک بدنہ اور دوسرے جماع کی وجہ سے ایک بکری واجب ہوگی، یہ ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے۔ اور محمدؒ کے قول کے مطابق اگر پہلے جماع کے لئے بدنہ ذبح کر چکا ہے، تو دوسرے کے لئے بکری واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔ یہ اختلاف اسی نوعیت کا ہے جو وقوف سے پہلے جماع کی صورت میں ہوا۔ تفصیل ابھی گذری۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ جماع کے بعد جماع کرنے سے احرام ترک کرنے کا ارادہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس سے احرام ترک کرنے اور حلال ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو سب کے نزدیک ایک ہی کفارہ واجب ہوگا خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا مختلف مجالس میں۔ کیونکہ ان سب کا سبب ایک ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ جماع واحد میں کئی مرتبہ دخول کا حکم ہے۔

حکم ۲:۔ فساد حج کا دوسرا حکم یہ ہے کہ فاسد حج کے تمام افعال و اعمال کا بدستور جاری رکھنا واجب ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کی ایک جماعت کا فتویٰ ہے کہ اگر میاں بیوی کا حج فاسد ہوگیا ہے تو بھی وہ اپنا احرام جاری رکھیں۔ نیز اس لئے کہ احرام ایک عقد لازم ہے، جس سے نکلنے کی صرف دو صورتیں ہیں۔ افعال حج کی ادائیگی کر چکا ہو یا احصار کی مجبوری ہو۔ (اور جب مفسد حج فعل پایا گیا، اس وقت تک ان میں سے کوئی بھی چیز نہیں پائی گئی۔ اس لئے احرام سے نہیں نکل سکتا) لہٰذا احرام جاری رکھے، اور وہ تمام افعال بجا لائے جن کا کرنا حج صحیح میں ضروری ہے۔ اور ان تمام امور سے بچے، جن سے بچنا حج صحیح میں ضروری ہے۔ (یہاں تک کہ جب افعال حج ادا ہو جائیں گے۔ تو احرام سے نکل آئے گا۔)

مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل حج افراد کی صورت میں ہے۔ حج قران کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے۔ قارن اگر جماع کر بیٹھا، تو اگر یہ فعل وقوف عرفات سے اور طواف عمرہ سے پہلے یا طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے سے پہلے ہوا تو اس کا عمرہ و حج دونوں فاسد ہوگئے۔ اب اس پر دو دم لازم ہیں، کہ عمرہ و حج ہر ایک کے لئے ایک بکری دے گا۔ اور فساد کے باوجود اس پر لازم ہے کہ عمرہ و حج کے اعمال جاری رکھے اور انہیں پورا کرے۔ اور آئندہ سال عمرہ و حج دونوں کی قضا کرے۔ ہاں دم قران ساقط ہو جائے گا ـــــ مذکورہ احکام کے دلائل کی تفصیل یہ ہے کہ عمرہ اس لئے فاسد ہو جائے گا کہ طواف عمرہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور اس سے عمرہ فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حالت انفراد میں ہے ـــــ اور حج کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور یہ مفسد حج ہے۔ جیسا کہ حالت انفراد میں ہے ـــــ اور دو دموں کا وجوب

اس لئے ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں۔ سو جماع سے دو احراموں پر جنایت ہوئی اور دو عبادتوں میں نقص پیدا ہوا۔ اس لئے کفارے بھی دو واجب ہوں گے۔ جیساکہ مقیم شخص اگر رمضان میں جماع کرے ـــــ عمرہ و حج کو جاری رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ احرام عقد لازم ہے۔ (جس سے ان افعال کو ادا کئے بغیر نہیں نکلا جا سکتا) تفصیل گذر چکی ہے ـــــ قضا اس لئے واجب ہے کہ دونوں کو فاسد کیا سو عمرہ کی جگہ عمرہ اور حج کی جگہ حج قضا کرے ـــــ دم قران کا سقوط اس لئے ہے کہ حج و عمرہ دونوں کو فاسد کیا۔ اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ قارن اگر حج و عمرہ دونوں کو یا کسی ایک کو فاسد کر دے تو دم قران فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دم قران کا وجوب اس نعمت کے شکرانے میں ہے کہ دو عبادتوں کو جمع کرنے کی اجازت مرحمت ہوئی۔ اور فساد سے عبادت و قربت کا معنی باقی نہ رہا۔ اس لئے شکرانہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

حج قران کی صورت میں اگر مکمل طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے یعنی چار چکر لگانے کے بعد یا عمرہ کا طواف و سعی کرنے کے بعد اور وقوف عرفات سے پہلے جماع کیا تو حج فاسد ہو جائے گا۔ اور عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ حج کے فساد کی وجہ تو گذر چکی ہے۔ اور عمرے کے عدم فساد کی وجہ یہ ہے کہ رکن عمرہ سے فراغت کے بعد جماع ہوا۔ اس لئے عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ جیساکہ انفراد عمرہ کی صورت میں ہے ـــــ لیکن اس صورت میں بھی دو دم واجب ہوں گے۔ ایک جماع کے ساتھ حج فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسرا احرام عمرہ میں جماع ہونے کی وجہ سے کیونکہ احرام عمرہ تو ابھی باقی تھا ـــــ اور لازم ہے کہ عمرہ و حج کے افعال کو جاری رکھے اور پورا کرے وجہ گذر چکی ہے ـــــ اور اس صورت میں حج کی قضا واجب ہے، عمرہ کی نہیں۔ کیونکہ حج فاسد ہوا ہے۔ عمرہ نہیں ـــــ اور دم قران ساقط ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک یعنی حج فاسد ہو گیا۔ (اس لئے قران نہ رہا)

اور اگر طواف عمرہ اور وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو حج فاسد ہو گا نہ عمرہ۔ حج کا عدم فساد اس لئے ہے کہ جماع وقوف عرفہ کے بعد پایا گیا، اور اس سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ اور عمرہ اس لئے فاسد نہیں ہوتا کہ رکن عمرہ سے فراغت کے بعد جماع ہوا ـــــ اور اس پر لازم ہے کہ دونوں کو پورا کرے۔ کیونکہ فساد کی صورت میں جب پورا کرنا واجب ہے تو صحت و جواز کی صورت میں بدرجہ اولیٰ پورا کرنا ضروری ہوگا ـــــ اور لازم ہے کہ بدنہ (اونٹ یا گائے) اور بکری پیش کرے۔ بدنہ تو اس لئے کہ وقوف کے بعد جماع کیا۔ اور بکری اس لئے کہ عمرہ کا احرام ابھی باقی تھا۔ اور احرام عمرہ میں جماع سے بکری واجب ہوتی ہے ـــــ اس صورت میں دم قران ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ حج فاسد ہوا نہ عمرہ۔ اس لئے بطور شکر دم کا ایجاب ممکن ہے۔

مسئلہ: حج قران کی صورت میں اگر دوبارہ، سہ بارہ جماع کیا تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو حج افراد کی صورت میں گذر چکی ہے۔ کہ اگر ایک مجلس میں ہوا تو اس پر ایک مرتبہ جماع کا دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا، تو انہیں علیحدہ علیحدہ شمار کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں اختلاف کا بیان بھی ہو چکا ہے۔

مسئلہ: اگر حلق کے بعد اور طواف زیارت سے پہلے جماع کیا تو اس پر ایک بدنہ اور بکری لازم ہو گی۔ کیونکہ قارن دونوں احراموں سے بیک وقت حلال ہوتا ہے۔ اور حلق کے بعد ابھی تک اس کے لئے

جماع حلال نہیں ہوا۔ کیونکہ حج کا احرام ابھی باقی ہے۔ تو اسی طرح عمرے کا احرام بھی باقی ہے۔ (حج قران میں عمرہ و حج کے احرام ساتھ ساتھ چلتے ہیں) جیسا کہ حلق کروانے سے جماع کے علاوہ باقی تمام ممنوعہ امور بیک وقت حلال ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ: اگر مکمل یا اکثر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اب جماع بھی حلال ہو چکا تھا، اور احرام بالکل نہیں رہا تھا۔ ہاں اگر طواف زیارت حلق یا قصر سے پہلے کیا اور طواف کے بعد جماع کر لیا تو دو بکریاں لازم ہوں گی۔ کیونکہ ابھی دونوں احرام باقی ہیں۔

مسئلہ: ابن سماعہ "رقیات" میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حالت جنابت میں یا وضو کے بغیر طواف زیارت کیا یا حالت جنابت میں چار چکر لگائے، پھر اس طواف کا اعادہ کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو محمدؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن اس صورت میں کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ پھر جماع کیا۔ پھر حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ کا استحسان یہ ہے کہ اس سے دم واجب ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف کا قول بھی یہی ہے ـــــ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے مطابق طواف صحیح ہوا، کیونکہ جواز طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا طواف سے احرام کھل گیا اور احرام کھلنے کے بعد جماع سے کفارہ واجب نہیں ہوتا ـــــ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حالت طہارت میں جب طواف کا اعادہ کیا تو پہلا طواف فسخ ہو گیا ـــــ جیسا کہ بعض مشائخ عراق کا طریق ہے ـــــ اور دوسرا طواف معتبر ہو گیا۔ کیونکہ جنابت سے نقصان فاحش ہوتا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جماع طواف سے پہلے واقع ہوا۔ اس سے کفارہ واجب ہو گا۔ بہ خلاف جبکہ وضو کے بغیر طواف کرے، کہ اس صورت میں نقصان معمولی ہوتا ہے۔ لہٰذا پہلا طواف فسخ نہیں ہوتا۔ اور جماع کا وقوع احرام کھلنے کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: ابن سماعہ "رقیات" میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف زیارت میں حطیم کے اندر ہو کر چار چکر لگائے یا طواف عمرہ میں اسی طرح چکر لگائے۔ پھر جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اس کی جگہ ایک اور عمرہ کرنا لازم ہو گا۔ اور حج کی صورت میں بدنہ لازم ہو گا۔ کیونکہ اکثر چکر یعنی چار طواف کا رکن ہیں۔ لیکن جب حطیم کے اندر سے طواف کیا تو اکثر چکر ادا نہ ہوئے۔ لہٰذا طواف سے پہلے جماع پایا گیا۔

مسئلہ: ابن سماعہ، محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر حج فوت ہو گیا۔ پس اس نے جماع کر لیا تو وہ احرام کو جاری رکھے۔ اور جماع کی وجہ سے اس پر دم لازم ہے۔ اور فوات کی وجہ قضا۔ (یعنی صرف حج کی قضا کرے گا)

احرام کا جاری رکھنا تو اس لئے واجب ہے کہ احرام باقی ہے۔ اور دم کا وجوب اس لئے ہے کہ احرام میں جماع پایا گیا (اور موجودہ افعال کے دوران میں جماع کی وجہ سے) عمرہ کی قضا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت یہ افعال عمرہ کی مانند افعال ادا کر کے احرام کھول رہا ہے۔ یہ حقیقتہً عمرہ نہیں ہے بلکہ افعال حج کا بقیہ ہے۔ اور ان افعال کی قضا واجب ہو چکی ہے۔ بہ خلاف جبکہ حقیقتہً عمرہ ہوتا اور اس میں جماع پایا

جاتا تو عمرہ کی قضا لازم ہوتی ہے۔

مسئلہ: حج تمتع کی صورت میں اگر جماع کیا تو دیکھیں گے کہ عمرہ کے احرام میں اس فعل کا ارتکاب کیا یا حج کے احرام میں۔ پھر اس کے مطابق اس کا حکم ہوگا کہ حج افراد اور عمرہ افراد کے احکام کی روشنی میں اس کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ حج تمتع میں حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے ـــــ حج افراد کے احکام گذر چکے ہیں۔ اور عمرہ افراد کے احکام انشاء اللہ عنقریب اپنے مقام میں آرہے ہیں۔

حکم ۳:۔ فساد حج کا تیسرا حکم یہ ہے کہ اس حج کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ صحابہ نے حج فاسد کرنے والے میاں بیوی کے بارے میں فتویٰ دیا تھا کہ دونوں آئندہ سال حج کی قضا کریں" نیز اس لئے کہ اس شخص کو حکم یہ تھا کہ اس طور پر حج کرے۔ جس میں جماع نہ پایا جائے۔ اور اس نے یہ حکم پورا نہ کیا۔ لہٰذا واجب اس کے ذمہ میں باقی رہا۔ سو اس پر لازم ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو ـــــ اور قضا حج کرتے ہوئے اس پر عمرہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فائت حج نہیں ہے۔ اسی لئے آپ دیکھتے ہیں کہ اس سے افعال حج ساقط نہیں ہوتے۔ بہ خلاف محصر کے، کہ جب وہ ھدی ذبح کرکے اپنے احرام سے حلال ہوتا ہے تو اس پر حج و عمرہ کی قضا واجب ہوتی ہے۔ حج کی قضا تو ظاہر ہے۔ اور عمرہ کی قضا اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس سال حج فوت ہو گیا ـــــ پھر اس میں اختلاف ہے کہ میاں بیوی جب قضا حج کریں تو حج کے دوران میں کیا ان پر لازم ہے کہ جدا جدا رہیں؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے۔ لیکن اگر انہیں دوبارہ اس فعل میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر جدا جدا رہنا مستحب ہے ـــــ اور زفر، مالک اور شافعی فرماتے ہیں کہ جدا جدا رہیں۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہ کرام نے ایسی صورت میں یہ فتویٰ دیا کہ میاں بیوی قضا میں جدا جدا رہیں۔ نیز اس لئے کہ اکٹھا رہنے میں یہ خوف ہے کہ دوبارہ جماع نہ کر بیٹھیں۔ لہٰذا واجب ہے کہ جدا رہ کر اس خطرے سے بچیں ـــــ پھر ان حضرات کا مقام افتراق میں اختلاف ہے۔ مالک فرماتے ہیں اپنے شہر سے نکلتے ہی جدا ہو جائیں۔ تاکہ خطرے کی جڑ ہی کٹ جائے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس مقام پر پہنچیں، جہاں گذشتہ سال اس فعل میں مبتلا ہوئے تھے، تو جدا ہو جائیں۔ اس لئے وہ مقام دیکھ کر اپنا فعل یاد کریں گے، تو ہو سکتا ہے کہ دوبارہ وہ فعل کر بیٹھیں۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت جدا ہوں۔ کیونکہ احرام کی وجہ سے جماع حرام ہوا تھا۔ اور اس سے پہلے تو یہ مباح تھا ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں رشتہ ازدواج ہے، اور زوجیت اجتماع کی علت ہے نہ کہ افتراق کی۔ باقی ان حضرات نے یہ جو فرمایا ہے کہ جماع میں واقعہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اندیشہ تو ابتداءً حج میں بھی تھا۔ لیکن اس اندیشہ کے باوجود ابتداءً فاسد شدہ حج میں افتراق واجب نہیں ہوا۔ اسی طرح قضاء حج میں بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اس خاص مقام پر پہنچ کر وہ اپنا فعل یاد کریں گے درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نہ یاد کریں۔ اس لئے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی مقام پر کوئی کام کیا ہے، تو اس مقام پر پہنچ کر وہ اپنا کام یاد کرے۔ نیز اگر وہ اپنا فعل یاد کریں گے تو اس کے ساتھ اس فعل کا وبال بھی تو یاد آئے گا۔ چنانچہ دوبارہ اس فعل کا ارتکاب کرنے سے رک جائیں گے ـــــ نیز افتراق کی دلیل مذکور سلا ہوا لباس پہننے اور خوشبو کا استعمال کرنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے۔ کہ اگر کسی نے

سلا ہوا لباس پہنا یا خوشبو استعمال کی۔ حتیٰ کہ اس پر دم لازم ہوگیا۔ تو بھی سلا ہوا لباس اور خوشبو اپنے پاس رکھنا مباح ہے۔ اگرچہ پاس رکھنے سے سلا ہوا لباس پہننا اور خوشبو لگانا یاد آتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ افتراق لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر دوبارہ اس فعل میں وقوع کا اندیشہ ہو تو مستحب و مندوب ہے۔ اور صحابہ کا فتویٰ افتراق اسی استحباب پر محمول ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل:

شروع کرنے کے بعد حج کس چیز سے فوت ہو جاتا ہے؟

شروع کرنے کے بعد حج کے فوت ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ وقوف عرفات فوت ہو جائے، اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ "حج تو عرفہ کا نام ہے۔ سو جس نے وقوف عرفات کر لیا، اس کا حج تام ہو گیا"۔ اس حدیث سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ آپ نے وقوف عرفہ کو حج قرار دیا، چنانچہ جب وقوف ہو جائے تو حج ہو گیا۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور فائت بھی۔ (لہٰذا جب حج موجود ہو چکا تو اب کسی اور چیز کے فوت ہونے سے فائت نہیں ہوگا) دوسرے یہ کہ آپ نے وقوفِ عرفات کو تمام حج قرار دیا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں تمام سے نقصان کی ضد مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تمام صرف وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ اب فوت ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ نیز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے! "جس نے رات میں عرفہ پالیا، اس نے حج پالیا۔ اور جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا" اس میں آپ نے وقوف عرفات پانے والے کو حج پانے والا قرار دیا، اور جو کسی چیز کو پانے والا ہو، وہ اسے کھونے والا نہیں ہوتا۔ یعنی جو چیز ہاتھ میں ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کھو گئی ہے۔)

شروع کے بعد حج فوت ہونے کے احکام

حج شروع ہونے کے بعد فوت ہو جائے تو اس سے کئی احکام متعلق ہوتے ہیں۔

۱:۔ اس حج کے احرام سے عمرے کے اعمال ــــ طواف، سعی اور حلق یا قصر ــــ ادا کر کے حلال ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے۔ جبکہ حج افراد کر رہا ہو۔ اور یہ چیز اس پر واجب ہے۔ اس لئے کہ دار قطنی اپنی سند سے عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا، سو اسے چاہیئے کہ عمرہ کر کے حلال ہو۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے"۔ اور عمر، زید بن ثابت اور عبداللہ بن عباس کا فتویٰ ہے کہ جس سے حج فوت ہو جائے، وہ ھدی کے بغیر عمرہ کا عمل ادا کر کے احرام کھول دے۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے"۔ ــــ پھر ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے کہ فائت حج جس طواف سے حلال ہوتا ہے، یہ طواف احرام حج سے کرنا لازم ہے یا احرام عمرہ سے؟ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کہتے ہیں کہ احرام حج سے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ احرام عمرہ سے۔ اور فائت حج کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ابو یوسف کی حجت یہ ہے

کہ دارقطنی کی حدیث میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "سوا سے چاہیئے کہ عمرہ کرکے حلال ہو" آپؐ نے اسے عمرہ کا نام دیا۔ اور عمرہ احرام عمرہ سے ہوسکتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ جو افعال ادا کئے جا رہے ہیں، یہ عمرہ کے افعال ہیں۔ لہٰذا یہ عمرہ ہی ہوگا ــــ طرفین کی دلیل صحابہ کا یہ قول ہے کہ "عمرہ کا عمل ادا کرکے حلال ہو"۔ اس میں عمل کی عمرے کی طرف اضافت کی گئی ہے۔ اور کسی چیز کی اپنی ذات کی طرف اضافت نہیں ہوتی (یعنی مضاف، مضاف علیہ میں تغایر ضروری ہوتا ہے) ــــ اصل یہی ہے ــــ نیز اس لئے اس نے حقیقت میں حج کا احرام باندھا تھا، عمرہ کا نہیں۔ اور شرع میں حقیقت کا اعتبار کرنا اصل ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ حج کا احرام، عمرے کے احرام میں تبدیل ہوگیا ہے۔ یہ بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو بدلنا ہے۔ علاوہ ازیں احرام عقد لازم ہوتا ہے۔ جس میں فسخ کا احتمال نہیں۔ اور تبدیلی فسخ ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہیں ــــ ہمارے اس قول کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ فائت حج اگر مکی ہو، تو وہ آفاقی کی طرح طواف کرکے احرام کھولتا ہے۔ اور اس کے لئے حل کی طرف نکلنا لازم نہیں ہے۔ اگر اس کا احرام، عمرے کے احرام میں بدل گیا ہوتا اور اس کے یہ افعال حقیقۃً عمرے کے ہوتے تو اس کے لئے حل یعنی تنعیم وغیرہ جاکر وہاں سے احرام باندھ کر آنا لازم ہوتا ــــ اسی طرح فائت حج اگر جماع کرلے تو اس پر عمرہ کی قضا لازم نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ عمرہ ہوتا تو عمرہ کی قضا واجب ہوتی۔ جیسا کہ حقیقۃً عمرہ میں واجب ہوتی ہے۔ تو ان دلائل سے یہ ثابت ہوا کہ احرام حج، احرام عمرہ میں نہیں بدلتا۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ جو افعال ادا کئے جاتے ہیں، یہ افعال عمرہ نہیں ہوتے بلکہ افعال عمرہ کی مثل ہوتے ہیں، جو احرام حج سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور دارقطنی کی حدیث عمرہ کے عمل پر محمول کی جائے گی۔ تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

۲ـ دوسرا حکم یہ ہے کہ فائت حج پر آئندہ سال حج کرنا واجب ہے۔ اس کی دلیل دارقطنی کی حدیث مذکور اور صحابہ کا فتویٰ مذکور ہے ــــ نیز اس لئے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد جب حج فوت ہوگیا تو واجب اس کے ذمے علی حالہ باقی رہا تو لازم ہے کہ اسے بجالائے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک فائت حج پر دم واجب نہیں ہوتا ــــ اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ دم واجب ہے۔ شافعی نے بھی یہی اختیار فرمایا ہے۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے وقت سے پہلے احرام کھول دیا۔ لہٰذا دم لازم ہوگا۔ جیسا کہ محصر پر لازم ہوتا ہے۔ ہماری دلیل وہ فتویٰ ہے، جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ "فائت حج عمرہ کا عمل ادا کرکے بغیر ھدی کے احرام کھول دے"۔ اسی طرح دارقطنی کی حدیث میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے ساتھ تحلل اور آئندہ سال حج کی قضا، فائت حج کے لئے مکمل حکم قرار دیا ــــ سطور بالا میں روایت گذر چکی ہے ــــ تو اب جو اس حکم میں دم کی زیادت کا دعویٰ کرتا ہے۔ وہ اس حکم کی کلیت کو بعضیت میں بدل رہا ہے۔ اور ایسا کرنا نسخ ہے یا تغیر۔ اور اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے۔ (اور دلیل موجود نہیں) ــــ باقی حسن کا یہ کہنا کہ قبل از وقت تحلل ہے، مسلم ہے۔ لیکن یہ تحلل افعال عمرہ سے ہو رہا ہے۔ اور وہ فائت حج ہے۔ اور فائت حج کے لئے افعال عمرہ، محصر کے لئے ھدی کی مانند ہیں۔

مسئلہ : فائت حج پر طواف صدر (طواف وداع) واجب نہیں۔ کیونکہ شرع نے یہ طواف حج سے فراغت کے بعد واجب قرار دیا ہے۔ جیساکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو اس بیت کا حج کرے تو اس کی اس بیت سے آخری ملاقات طواف ہونی چاہیئے۔" اور اس کا تو حج ہی نہیں ہوا، لہٰذا اس پر طواف صدر واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ : فائت حج اگر قارن ہے تو وہ طواف عمرہ اور سعی کرے۔ پھر حج کے فوات کی وجہ سے ایک اور طواف اور سعی کرے۔ پھر حلق یا قصر کروائے۔ اور دم قران اس پر لازم نہیں رہا ـــــ عمرے کا طواف اور سعی تو اس لئے لازم ہے کہ قارن نے عمرہ اور حج دونوں کا احرام باندھا ہوتا ہے۔ اور عمرہ فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی خاص وقت معین نہیں۔ لہٰذا عمرہ تو ادا کرے گا۔ جیساکہ اگر حج پا لیتا تو ادا کرتا ـــــ اور حج کی وجہ سے طواف و سعی اس لئے واجب ہے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد حج فوت ہوگیا۔ اور جس سے شروع کرنے کے بعد حج فوت ہو جائے وہ صرف افعال عمرہ ادا کرکے احرام کھول سکتا ہے۔ لہٰذا ایک طواف اور سعی حج کی وجہ سے کرے۔ اور حلق یا قصر کروائے۔ رہا دم قران کا سقوط! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دم قران کا وجوب عمرہ و حج میں جمع کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور جمع ہوا نہیں، اس لئے دم قران واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ : فائت حج اس طواف کے آغاز میں تلبیہ قطع کرے۔ جس سے احرام کھول رہا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذرا۔

مسئلہ : فائت حج اگر ایسا متمتع ہے کہ ہدی لے کر گیا ہے، تو اس کا تمتع باطل ہوگیا۔ ایسا متمتع وہی کچھ کرے جو قارن کرتا ہے۔ کیونکہ دم تمتع عمرہ و حج جمع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور حج فوت ہونے کی وجہ سے جمع ہوا نہیں۔ اس لئے دم تمتع واجب نہ رہا۔

فصل :

اگر موت کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

ایک شخص پر حج فرض ہوا۔ ابھی ادا نہیں ہوا تھا کہ مرگیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ حج کروانے کی وصیت کر کے مرا یا بغیر وصیت کے۔ صورت ۱ـــ اگر وصیت کئے بغیر مرا۔ تو بلا اختلاف گنہ گار ہے۔ جو لوگ وجوب علی الفور کے قائل ہیں، ان کے قول کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں، اور جو فقہاء وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر عمر میں جب اتنا وقت رہ جائے کہ جس میں حج ادا ہو سکے، تو وجوب کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت سے حج کی تاخیر حرام ہو جاتی ہے تو اس پر واجب ہے کہ اگر قدرت ہے تو بذات خود ادا کرے۔ اور اگر خود عاجز ہے اور عجز بھی ایسا ہے کہ اس کے زائل ہونے کی امید نہیں۔ اور یہ ممکن ہو کہ اپنے مال سے ادائیگی کرے۔ بایں طور کہ کسی کو اپنا قائم مقام بنانے کی وصیت کرے۔ تو ایسی صورت میں وصیت کرنا واجب ہے۔ چنانچہ جب وصیت نہیں

کی اور مرگیا تو گناہ گار ہوا۔ کیونکہ فرض کو اپنے وقت سے فوت کیا، باوجودیکہ ادائیگی کافی الجملہ امکان تھا۔ اس لئے گناہ گار ہے۔ لیکن احکام دنیا کے حق میں حج اس سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ وارث کو لازم نہیں ہے کہ اس کے ترکہ سے حج کرے۔ کیونکہ حج عبادت ہے۔ اور عبادات خواہ بدنی ہوں یا مالی احکام دنیا کے حق میں موت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ (یعنی اخروی مواخذہ تو ہوگا، لیکن دنیوی احکام میں واجب نہیں رہتیں۔) یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا اور اس کے ترکہ سے اتنا مال لیا جائے گا، جس سے حج ہو سکے۔ اور یہ مال پورے ترکہ سے لیا جائے گا ــــ زکوٰۃ، صوم عشر، نذور، کفارات وغیرہ کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے ــــ اور اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر وارث اس کی طرف سے حج کرنا چاہے، تو کرے، اور مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ اس کے لئے کافی ہوگا" یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ روایت ہے کہ "ایک آدمی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میری والدہ کا انتقال گیا ہے اور وہ حج نہیں کر سکیں۔ تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ تو آپ نے فرمایا "ہاں" تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو ماں کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دی۔ اور یہ استفسار نہیں فرمایا کہ اس نے وصیت کی تھی یا نہیں۔ اگر وصیت کرنے یا نہ کرنے سے حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور استفسار فرماتے۔ رہی جواز کی مشیت الٰہی کے ساتھ تعلیق! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ میت پر حج کا وجوب قطعی تھا۔ اور جو چیز انسان پر قطعی طور پر واجب ہو، اس کا اسقاط قطعی دلیل سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور بیمار میت کے امر کے بغیر وارث کے حج کرنے سے میت سے حج کا سقوط خبر واحد سے ثابت ہوا ہے۔ خبر واحد سے علم عمل تو ثابت ہوتا ہے۔ علم شہادت نہیں، کیونکہ عدم ثبوت کا احتمال ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احتمال مرجوح ہوتا ہے، لیکن علم شہادت میں احتمال مرجوح کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور علم عمل میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا وارث کے حج کی کفایت اور میت سے حج کا سقوط اللہ تعالیٰ کی مشیت سے معلق کیا گیا تاکہ علم قطعی کے بغیر اللہ پر شہادت نہ بن جائے۔ اور یہ اللہ کے دین کے بارے میں کمال ورع واحتیاط ہے ــــ نیز اس لئے کہ جس پر حج واجب ہو، تو اس کا ظاہری حال یہ ہے کہ جب اسے موت تک خود حج کرنے سے عجز کا گمان غالب ہو جائے اور اس کے پاس مال بھی ہو تو وارث کو اپنی طرف سے حج کرنے کا امر کرتا ہے، تاکہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو کر دنیا سے رخصت ہو۔ (لیکن اگر کسی وجہ سے وصیت نہیں کر سکا) تو بھی دلالت حال کی بنا پر وصیت پائی گئی۔ اور جو چیز دلالۃً ثابت ہو، اسے صراحت کی مانند سمجھا جاتا ہے ــــ لیکن اس کے باوجود تعلیق اس لئے کی گئی ہے کہ عدم کا بھی احتمال ہے۔

اعتراض کیا جائے کہ اگر معاملہ یونہی ہوتا تو پھر ہر اس عمل کے ساتھ تعلیق کیوں نہیں لاحق کی جاتی جو خبر واحد سے ثابت ہو؟ (یعنی خبر واحد سے ثابت شدہ ہر عمل کے بارے میں یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ انشاء اللہ یہ عمل کافی ہوگا؟) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس بعید ہے۔ اس لئے کہ ہر خبر میں اس جیسا حکم ــــ یعنی سقوط فرض کا حکم ــــ وارد نہیں ہوتا۔ اور تعلیق کے لحوق کا محل یہی حکم ہوتا ہے۔ اور اگر ایسے کسی مقام

ہیں تعلیق کی تصریح کے بغیر ابوحنیفہ سے اطلاق ثابت بھی ہو، تواس کی وجہ یہ ہے کہ حج کے سلسلہ میں وہ اس کی صراحت کرچکے ہیں۔ اس لئے ہر مقام پر تصریح کی حاجت نہیں رہی۔

صورت ۲: اور اگر وصیت کرکے مرا کہ میری طرف سے حج کیا جائے۔ تو حج ساقط نہیں ہوگا۔ اور واجب ہے کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے، کیونکہ حج کی وصیت صحیح ہے۔ اور اس حج بدل کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ تمام شرائط جواز پائی جائیں، یعنی میت کی طرف سے حج کی نیت ہو۔ حج کا تمام یا اکثر خرچہ موصی کے مال سے ہو۔ ہاں اگر نفل حج ہے تو اپنے مال سے بھی ہوسکتا ہے۔ اور یہ حج سواری پر ہو پیدل نہ ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گزرچکی ہے۔

مسئلہ: یہ حج میت کے تہائی مال سے کیا جائے۔ خواہ میت نے وصیت میں تہائی مال سے حج کرانے کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ قید لگانے کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔ اطلاق کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے ہی نافذ ہوتی ہے۔

مسئلہ: میت کی طرف سے یہ حج اس شہر سے کرایا جائے، جہاں وہ رہتا تھا۔ کیونکہ اس پر اپنے شہر سے حج کرنا فرض تھا۔ لہٰذا اگر وصیت میں اطلاق ہے تو بھی یہی مراد لیا جائے گا۔ اسی لئے محمدؒ فرماتے ہیں۔ جیسا کہ ابن رستم نے ان سے روایت کیا ہے ـــــ کہ اگر ایک خراسانی مکہ میں مرتا ہے، اور اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے گا۔ تو اس کی طرف سے خراسان سے حج کرایا جائے گا ـــــ اور ہشام ابویوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک مکی رَے آیا، اور وہاں اسے موت نے آلیا۔ اور اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے۔ تو اس کی طرف سے مکہ سے حج کرایا جائے گا ـــــ اور اگر اس نے وصیت کی تھی کہ میری طرف سے حج قران کیا جائے، تو پھر رَے سے حج قران کرایا جائے گا، کیونکہ اہل مکہ کے لئے قران نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی وصیت ایسی صورت پر محمول کی جائے گی کہ صحیح رہے۔ اور وہ یہی ہے کہ اس کے مقام دفات سے حج قران کرایا جائے۔

حکم مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ تہائی مال اتنا ہو کہ اس کے مقام سکونت سے حج کروانے کے لئے کفایت کرے۔ اور اگر تہائی مال اتنا نہیں ہے، تو پھر تہائی مال میں جہاں سے حج کروایا جاسکتا ہے، کروایا جائے۔ یہ استحسان ہے۔ اسی طرح اگر وصیت کی کہ میری طرف سے اتنے مال میں حج کروایا جائے۔ تو دیکھیں گے، اگر اتنے مال میں اس کے مقام سکونت سے حج ہوسکتا ہے۔ تو مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ وگرنہ جہاں سے ہوسکتا ہے، وہاں سے کروایا جائے گا۔ یہ استحسان ہے ـــــ اور قیاس یہ ہے کہ ایسی صورت میں وصیت باطل ہوجائے۔ کیونکہ موصی کی مرضی کے مطابق وصیت کی تنفیذ متعذر ہے، اور جب تنفیذ متعذر ہوجائے تو وصیت باطل ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ اگر وصیت کی کہ میری طرف سے ایک غلام آزاد کیا جائے۔ اور غلام کی قیمت تہائی مال سے زیادہ ہو۔ تو وصیت باطل ہوجاتی ہے ـــــ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج کی وصیت سے موصی کی غرض یہ تھی کہ اس کے ذمہ واجب باقی نہ رہے۔ یہ غرض تبھی پوری ہوسکتی ہے کہ وصیت کی تصحیح کی صورت تلاش کی جائے نہ کہ ابطال کی۔ اور وصیت کو مقام سکونت سے حج پر محمول کرنے سے وصیت صحیح رہتی ہے۔ لہٰذا تصحیح وصیت کی غرض سے اسی صورت پر محمول کیا جائے گا۔ اور غلام آزاد

کرنے کی وصیت کے بارے میں تصحیح کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں ۔ اس لئے وصیت باطل ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی آدمی مکہ سے قریب ترین کسی شہر میں گیا اور وہاں جا کر مر گیا۔ اور اس نے حج کی وصیت کی ہوئی تھی۔ تو دیکھیں گے۔ اگر اپنے شہر سے حج کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے نکلا تھا، تو سب کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ اور اگر حج کے لئے نکلا تھا کہ راستے میں مر گیا اور اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا، تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جہاں تک پہنچ گیا تھا۔ وہاں سے حج کروایا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کی نیت سے جتنی مسافت قطع کر چکا تھا۔ اسے حج سے شمار کیا جائے گا۔ اور موت سے یہ مسافت باطل نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "جو شخص اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کرکے نکلتا ہے۔ پھر راستے میں اسے موت آلیتی ہے، تو اس کا اجر اللہ پر ثابت ہو چکا"۔ لہٰذا فرض حج کے سفر کی اتنی مقدار اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی تھی۔ اور اتمام اس کے ذمے باقی تھا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سفر کی اتنی مقدار کا اعتبار تو ہے لیکن احکام آخرت یعنی ثواب کے حق میں، احکام دنیا کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ سفر کا تعلق حج کی ادائیگی سے ہے۔ اور ادائیگی کا سفر سے اتصال نہیں ہوا۔ لہٰذا موت کی وجہ سے یہ سفر دنیوی احکام کے حق میں باطل قرار پایا۔ اگرچہ اخروی احکام کے حق میں باطل نہیں ہے اور ہماری گفتگو احکام دنیا کے بارے میں ہے۔

اور اگر اپنے شہر سے حج کی نیت سے نکلا۔ لیکن کہیں جا کر مقیم ہو گیا۔ حتیٰ کہ سال پلٹ گیا۔ پھر اس کا انتقال ہو گیا، اور اس سے پہلے وہ اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا۔ تو بلا اختلاف اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ ابوحنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اس سفر کا اس حج سے اتصال نہیں ہوا، جس کے لئے سفر کیا تھا (بلکہ اس دوران میں اقامت طویلہ کی وجہ سے سفر قطع ہو گیا) اس لئے اس سفر کو حج سے شمار نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر میت کا تہائی مال اتنا ہے کہ اس سے صرف پیدل حج کیا جا سکتا ہے۔ اس پر ایک شخص کہتا ہے کہ میں میت کی طرف سے اس کی جائے سکونت سے پیدل حج کروں گا۔ تو ہشام محمدؒ سے اس بارے میں روایت کرتے ہیں کہ یہ حج کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ ضروری ہے کہ جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہو سکتا ہے وہاں سے سواری پر حج کرایا جائے۔ اور حسن ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی جائے سکونت سے کسی نے پیدل حج کیا تو بھی جائز ہے۔ اور اگر جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہوتا ہے۔ وہاں سے سوار ہو کر حج کیا تو بھی جائز ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کا مال اتنا ہے کہ اس سے سواری پر حج کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے باوجود کسی نے اس کی طرف سے پیدل حج کیا۔ تو یہ حج جائز نہیں ہے کیونکہ فرض سوار ہو کر حج کرنا تھا۔ لہٰذا وصیت کے اطلاق سے یہی مراد لیا جائے گا۔ گویا میت نے اس کی صراحۃً وصیت کی تھی اور کہا تھا کہ میری طرف سے سواری پر حج کرایا جائے۔ اور اگر وصیت میں یہ صراحت ہوتی تو پیدل حج جائز نہ ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا ـــــ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فرض حج کا ایک تعلق سواری سے ہے۔ اور دوسرا شہر سکونت سے۔ اور بیک وقت دونوں کی رعایت

رکھنا (تہائی مال میں) ممکن نہیں ہے۔ اور دونوں صورتوں میں من وجہ کمال ہے۔ اور من وجہ نقصان، لہٰذا جو صورت بھی اختیار کی جائے گی، جائز ہوگا۔

مسئلہ: اگر تہائی مال اتنا تھا کہ اس میں سوار ہو کر حج نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ میت کی طرف سے ایک جگہ سے سواری پر حج کرایا گیا۔ لیکن تہائی مال سے کچھ بچ گیا۔ اور ظاہر ہوا کہ تہائی مال میں اس جگہ سے بعید تر جگہ سے حج ہو سکتا تھا تو وصی مال کا ضامن ہوگا، اور جہاں سے حج ہو سکتا ہے، وہاں سے پھر حج کرایا جائے گا، کیونکہ واضح ہو گیا کہ وصی نے موصی کی مخالفت کی۔ ہاں اگر بچنے والا سامان یا لباس معمولی مقدار میں ہے، تو اس میں نہ وصیت کی مخالفت ہوگی اور نہ موصی ضامن ہوگا۔ اور یہ فاضل مال ورثہ کو لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ ان کی ملکیت ہے۔

مسئلہ: اگر موصی کے دو وطن ہوں۔ اور اس نے (کسی تصریح کے بغیر) حج کروانے کی وصیت کی تو مکہ سے قریب ترین وطن سے حج کرایا جائے گا۔ کیونکہ قریب ترین وطن وصیت میں یقینی طور پر داخل ہے۔ اور بعید ترین وطن کے داخل ہونے میں شک ہے۔ لہٰذا یقینی صورت پر عمل کیا جائے گا۔

مسئلہ: گذشتہ جن صورتوں میں میت کی جائے سکونت سے حج کروانا واجب ہے۔ اگر وصی نے اس جائے سکونت سے علاوہ کسی اور جگہ سے حج کروایا تو سال کا ضامن ہوگا۔ اور یہ حج خود اسی کے لئے سمجھا جائے گا، اور میت کی طرف سے دوبارہ حج کروانا ہوگا۔ کیونکہ وصی نے وصیت کی مخالفت کی۔ ہاں اگر جس جگہ سے حج کروایا ہے۔ وہ جگہ اور میت کی جائے سکونت اتنی قریب ہیں کہ جائے سکونت سے صبح جا کر رات سے پہلے وہاں سے واپس آیا جا سکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں نہ تو وصیت کی مخالفت ہے اور نہ ہی مال کی ضمان لازم ہوتی ہے۔ اور جگہ کا اتنا اختلاف محلے کے اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا۔ جیسے ایک محلے میں انتقال ہوتا ہے اور اس کی طرف سے حج پر دوسرے محلے سے آدمی بھیجا جاتا ہے، تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح زیرِ بحث صورت میں ہوگا۔

مسئلہ: میت نے وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے حج کروایا جائے۔ اور اس کا تہائی مال اتنا ہے کہ اس میں کئی حج ہو سکتے ہیں، تو جتنے حج ہو سکتے ہیں اتنے کروائے جائیں گے۔ قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں یونہی روایت کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اگر وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے حج کروایا جائے۔ اور اس کے تہائی مال میں کئی حج ہو سکتے ہیں۔ تو اس کے وطن سے ایک ہی حج کروایا جائے گا۔ جو کہ اس پر فرض تھا۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میرے تمام تہائی مال سے حج کروایا جائے تو پھر پورے تہائی مال سے جتنے حج ہو سکتے ہیں کروائے جائیں گے —— اس بارے میں قدوری کی روایت زیادہ وقیع ہے۔ کیونکہ تہائی یا پوری تہائی کی وصیت ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے کہ تہائی پورے حصہ کا نام ہے۔ (تو پورے کا لفظ ذکر کرنے یا نہ کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا) —— پھر اس صورت میں وصی کو اختیار ہے چاہے ایک ہی سال میں تمام حج کروا دے۔ اور چاہے تو ہر سال ایک ایک حج کروائے۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک ہی سال میں تمام حج کروا دے۔ کیونکہ اس صورت میں تنفیذ وصیت میں تعجیل ہے۔ اور اس مقام میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے۔

مسئلہ : اگر وصیت میں اپنی جائے سکونت کے علاوہ کسی جگہ کو متعین کر دیا کہ فلاں جگہ سے حج کروایا جائے، تو لازم ہے کہ تہائی مال سے اسی جگہ سے حج کروایا جائے، جو اس نے متعین کر دی ہے، خواہ وہ جگہ مکہ سے قریب ہو یا بعید، کیونکہ حج کروانا موصی کے امر سے جائز ہوا تھا، لہٰذا جتنا اس نے امر دیا ہے، اسی کے مطابق حج کروایا جائے گا۔

مسئلہ : میت کی طرف سے حج بدل کرنے والے کے پاس آمد و رفت کے خرچ کے بعد جتنا بچ جائے اسے ورثا کو لوٹانا ضروری ہے۔ حاجی کے لئے گنجائش نہیں ہے کہ بچے ہوئے مال سے خود کچھ لے۔ کیونکہ حج کروانے سے نفقہ حج حاجی کی ملک نہیں بنتا بلکہ میت کی ملک رہتا ہے۔ اور حاجی کو آمد و رفت میں بقدر حاجت خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حاجی کے مالک ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ یوں سمجھا جائے کہ حاجی نے بطور اجیر حج کیا اور یہ مال اس کی اجرت ہے۔ اور ہمارے نزدیک اجرت پر طاعات کروانا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا فاضل مال ورثا کی ملکیت ہے۔ اس لئے واجب ہے کہ انہیں لوٹایا جائے۔

مسئلہ : ورثا نے ترکے کے حصے کئے۔ نفقۂ حج کے بقدر مال الگ کر کے باقی ترکہ ورثاء میں بانٹ دیا گیا۔ پھر جدا کردہ مال حج سے پہلے وصی یا حاجی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ترکہ کی تقسیم باطل ہو گئی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ جدا کردہ حصہ پورے مال سے تباہ ہوا ہے۔ وصیت کو باطل قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور باقی مال کی تہائی سے میت کے لئے حج کروایا جائے گا۔ یہاں تک کہ حج ہو جائے یا مال کم پڑ جائے یا تباہ ہو جائے۔

ابو حنیفہ حج کو موصیٰ لہٗ غائب کے حصہ کے منزلہ قرار دیتے ہیں۔ اور موصیٰ لہٗ کی عدم موجودگی میں وصی کی ورثاء کے ساتھ مل کر ترکہ کی تقسیم جائز نہیں ہے چنانچہ اگر وصی نے ورثاء کے ساتھ مل کر ترکہ کے حصے کئے۔ اور موصیٰ لہٗ کا حصہ الگ کر دیا گیا۔ پھر موصیٰ لہٗ غائب تک پہنچنے سے پہلے وہ حصہ وصی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو تباہ شدہ کو تمام مال سے شمار کیا جاتا ہے۔ اور موصیٰ لہٗ باقی تمام مال کا ثلث لیتا ہے۔ اسی طرح حج میں ہو گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر تہائی مال سے کچھ باقی ہے تو اس باقی مال کے ساتھ جہاں سے ممکن ہو حج کروایا جائے۔ اور اگر تہائی سے کچھ نہیں بچا تو وصیت باطل ہو گئی ـــــ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ترکہ کی تقسیم جائز رہے گی۔ اور جدا کردہ مال کے تباہ ہونے سے وصیت باطل ہو جائے گی۔ خواہ تہائی مال سے کچھ بچا ہو یا نہ بچا ہو۔

مسئلہ : اگر جدا کردہ مال تو تباہ نہیں ہوا، لیکن جس شخص کو تیار کر کے بھیجا گیا تھا، وہ مکہ کے راستے میں مر گیا، تو موت تک شخص مذکور نے دستور کے مطابق جو خرچ کیا ہے، اس کی ضمان وصی پر لازم نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس نے یہ مال وصیت کے خلاف نہیں بلکہ عین اس کے مطابق خرچ کیا ہے۔ اور باقی جو مال بچ گیا ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے موصی کے مال کے ساتھ ملایا جائے گا۔ پھر اس مال کی تہائی جدا کر کے میت کے وطن سے حج کروایا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے ـــ اور استحسان یہ ہے کہ باقی مال کے ساتھ جہاں سے ہو سکے حج کروایا جائے۔ یہ صاحبین کا قول ہے۔

فصل:

حج کی نذر ماننے کے احکام

حج جیساکہ ابتداءً اللہ تعالیٰ کی ایجاب سے واجب ہوتاہے ـــــ یعنی جس شخص میں شرائط وجوب جمع ہوجائیں اس پر حج فرض ہوجاتا ہے ـــــ اسی طرح کبھی واجب توہوتاہے اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے۔ لیکن ایجاب کی بنا بندے کی طرف سے سبب وجوب پائے جانے پر ہوتی ہے۔ یعنی بندہ نذر مان لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے ـــــ کیونکہ عبادات اور قربت مقصودہ کی نذر اس عبادت کے وجوب کا سبب ہوتی ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ "جس نے اللہ کی اطاعت و بندگی کی نذر مانی تو اس کی اطاعت بجالائے"۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ "مجھ پر حج لازم ہے" تو بھی حج واجب ہوجائے گا۔ جیساکہ یوں کہے کہ " اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے" تو واجب ہوجاتا ہے۔ کیونکہ حج ہوتا ہی اللہ کے لئے ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ـــــ اور خواہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط سے معلق ہو۔ مثلاً یوں کہاکہ " اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے" تو شرط پائے جانے کی صورت میں نذر پوری کرنا لازم ہوگا۔ اور کفارہ دے کر اس نذر سے نہیں نکل سکے گا۔ یہ ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ اور انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر کہا " اللہ کے لئے مجھ پر احرام لازم ہے" یا کہاکہ "مجھ پر احرام لازم ہے" تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہوگا۔ تعیین اس کے سپرد ہے ـــــ اسی طرح اگر کوئی لفظ ایسا ذکر کیا جو التزام احرام پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کہا " اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر بیت اللہ کی طرف، یا کعبہ کی طرف یا مکہ کی طرف چلنا لازم ہے" تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور اس پر حج یا عمرہ لازم ہے ـــــ اور اگر کہاکہ "حرم کی طرف یا مسجد حرام کی طرف" تو یہ نذر صحیح نہیں ہے۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک نذر صحیح ہے، اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہے ـــــ اور اگر کہا "صفا و مروہ کی طرف" تو کسی کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے ـــــ اور اگر یوں کہا کہ " مجھ پر بیت اللہ کی طرف جانا یا نکلنا یا سفر کرنا یا بیت اللہ میں آنا لازم ہے" تو سب کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے ـــــ ان مسائل کے دلائل انشاء اللہ کتاب النذر میں ذکر کئے جائیں گے۔ نذر کے مسائل کے لئے یہ مستقل کتاب ہے۔ یہاں صرف حج سے متعلق کچھ مسائل ذکر کئے جارہے ہیں۔

مسئلہ: اگر کہا " اللہ کے لئے مجھ پر ھدی لازم ہے" یا کہا " مجھ پر ھدی لازم ہے" تو اسے اختیار ہے چاہے بکری ذبح کرے۔ چاہے اونٹ چاہے تو گائے ـــــ اس لئے کہ ھدی کا اسم ان تینوں میں سے ہر ایک پر بولا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " فما استیسر من الھدی " اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بکری ہے۔ تو جب بکری کو آسان ھدی قرار دیا گیا ہے۔ تو لازم ہے کہ کوئی ایسی ھدی بھی ہے، جو آسان نہیں ہے۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے ـــــ نیز یہ روایت گذر چکی ہے کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ھدی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا " ادنیٰ درجہ کی

ھدی بکری ہے" تو جب بکری ادنیٰ درجہ کی ھدی ہوئی تو لازمی بات ہے کہ کوئی اعلیٰ درجہ کی ھدی ہو۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے ـــــ اور علیؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "ھدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بدنہ دو قسم کے جانوروں سے" نیز اس لئے کہ اسم ھدی کا ماخذ بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ھدی اس جانور کا نام ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جائے۔ اور یہ مفہوم جیسا کہ بکری پر صادق آتا ہے، اسی طرح اونٹ اور گائے پر بھی صادق آتا ہے۔ اور بکری کی جگہ بدنہ کا ساتواں حصہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "بدنہ سات سے کافی ہے اور گائے سات سے کافی ہے"۔

مسئلہ: اگر کہا "اللہ کے لئے مجھ پر بدنہ لازم ہے" تو ہمارے نزدیک چاہے اونٹ کا نحر کرے اور چاہے تو گائے ذبح کرے۔ اور شافعی کے نزدیک اس صورت میں صرف اونٹ ہی جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ "بدنہ" لغت میں اونٹ کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس پر دلیل اللہ تعالےٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:-

"والبدن جعلناها لكم من شعائر الله" اور "بدن" کو ہم نے تمہارے لئے اللہ کی نشانیوں سے قرار دیا ہے"۔

پھر اللہ تعالےٰ نے خود ہی بدن کی تفسیر اونٹ سے فرمائی۔ چنانچہ ارشاد ہے:

فاذكروا اسم الله عليها صواف" "سو تم ان کی صفیں بنا کر ان پر اللہ کا نام لو"۔

یعنی ذبح کرو۔ اور کھڑا کر کے اونٹوں کو ذبح کیا جاتا ہے۔ گایوں کو تو لٹا کر ذبح کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بدنہ سے مراد اونٹ ہوتا ہے۔

نیز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "بدنہ سات سے کافی ہوتا ہے۔ اور گائے سات سے کافی ہوتی ہے"۔ اور جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بدنہ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرتے رہے"۔ ان احادیث میں بدنہ اور گائے کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں الگ الگ جانور ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ علیؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "ھدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بدنہ دو قسم کے جانوروں سے" یہ اس بارے میں نص ہے ـــــ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے سوال کیا کہ "ہمارے ایک ساتھی نے اپنے اوپر بدنہ واجب کر لیا ہے، تو کیا گائے اس کے لئے کافی ہے۔ اس پر ابن عباس نے پوچھا "تمہارا ساتھی کس قبیلہ کا ہے؟ اس نے کہا "بنو رباح کا" اس پر آپ نے فرمایا بنو رباح نے کب سے گائے کو خاص کر لیا ہے؟ گائے تو قبیلہ ازد کے ہاں مراد لی جاتی ہے۔ تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کا تھا"۔ اگر بدنہ کا اسم گائے پر بولنا درست نہ ہوتا تو آپ کے سوال کا کوئی مقصد نہیں آپ کا سوال ہی اس بات کی دلیل ہے کہ بدنہ کا اسم اونٹ اور گائے دونوں پر بولا جاتا ہے۔ لیکن آپ نے اس شخص کے لئے اونٹ اس لئے واجب قرار دیا کہ اس کا ظاہری ارادہ یہی تھا ـــــ نیز اس لئے بدنہ کا لفظ ماخوذ ہے "بَدَانَة" سے۔ اس کا مفہوم ہے ضخامت اور فربہی۔ اور ضخامت اونٹ اور گائے دونوں میں پائی جاتی ہے

ہے ـــ اور یہی وجہ ہے کہ سات آدمیوں کی طرف سے کفایت کرنے میں دونوں برابر ہیں ـــ باقی شافعی نے جو آیت ذکر کی ہے، یہ ان کی حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ بدنہ کا اسم اونٹ پر بولنا درست ہے۔ اور اس کا ہم انکار نہیں کرتے۔ رہا حدیث میں دونوں کا الگ الگ ذکر ہونے سے استدلال، تو یہ درست نہیں۔ کیونکہ حدیث میں گائے کا ذکر تمیز کے طور پر نہیں ہوا۔ بلکہ تاکید کے طور پر ہوا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔ "وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسىٰ وعيسىٰ بن مريم"۔ اور جیساکہ اس قول میں ہے کہ "میرے پاس اہلِ قریہ آئے اور فلاں اور فلاں"۔

علاوہ ازیں اگر عطف دونوں میں ظاہری تغییر پر دلالت کرتا ہے۔ تو دوسری طرف دونوں میں سے ہر ایک کا برابر طور پر سات سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہونا، ان کے معنوی اتحاد پر دلالت کرتا ہے۔ اس تعارض کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

مسئلہ: اگر کہا کہ "لله عليّ جزور" (اللہ کے لئے مجھ پر اونٹ لازم ہے) تو اس پر لازم ہے کہ اونٹ ہی ذبح کرے۔ اس لئے کہ جزور کا اسم صرف اونٹ پر ہی بولا جاتا ہے۔

مسئلہ: ھدی کی نذر میں اطلاق اور تعلیق دونوں جائز ہیں۔ مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر ھدی لازم ہے"۔ (تو شرط پائے جانے پر ھدی لازم ہو جائے گی۔)

مسئلہ: اگر بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا حرم یا مسجد حرام یا صفا و مروہ کی طرف بکری ھدی کرنے کی نذر مانی۔ تو اس میں اتفاق و اختلاف کے ساتھ وہی جواب ہے جو بیت اللہ یا حرم یا صفا و مروہ کی طرف چلنے کی نذر ماننے کی صورت میں ہے۔

مسئلہ: اگر اپنے اوپر واجب کیا کہ جانوروں کے علاوہ کوئی معین مال، کپڑے وغیرہ ھدی کرے گا۔ تو یہ نذر جائز ہے، اور اس پر لازم ہو گا کہ بعینہٖ وہ چیز یا اس کی قیمت صدقہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر صدقہ کرے۔ اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر صدقہ کیا تو بھی جائز ہے ـــ باقی اونٹ، گائے یا بکری کی نذر ماننے کی صورت میں لازم ہے کہ حرم میں ذبح کرے۔ حرم سے باہر ذبح جائز نہیں ہوگی۔ اور گوشت کی تقسیم افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر کرے، اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر تقسیم کیا تو بھی جائز ہے "اصل" میں یونہی مذکور ہے ـــ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں وغیرہ کے عین کے بارے میں عبادت و قربت یہ ہے کہ انہیں صدقہ کر دیا جائے۔ اور صدقہ کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جیساکہ دوسرے صدقات میں ہے لیکن جانوروں کی ھدی میں قربت و عبادت کا مفہوم یہ ہے کہ شرعی طور پر ان کا خون بہایا جائے۔ اور شرع میں خون بہانے کا قربت ہونا مخصوص زمان یا مخصوص مکان کی قید کے ساتھ معروف ہے۔ اور اس مقام میں شرع نے حرم میں خون بہانے کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد ہے "هديا بالغ الكعبة" چنانچہ ھدی کے ذبح کے بعد جائز ہے کہ اس کا گوشت مکہ کے علاوہ دوسرے علاقوں کے فقراء پر تقسیم کیا جائے۔ کیونکہ جب وہ گوشت بن گیا تو دوسرے اموال کی طرح اب اس میں قربت کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اسے صدقہ کیا جائے۔

مسئلہ: بکری کو ھدی بنانے کی نذر مانی تو ابو سلیمان کی روایت کے مطابق بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے۔ اور ابو حفص کی روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نذر کو امر پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جہاں زکوٰۃ میں بکری نکالنے کا امر کیا ہے۔ وہاں قیمت نکالنا جائز ہے۔ اسی طرح نذر میں ہوگا ـــــ اور ابو حفص کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ھدی میں قربت کا تعلق دو چیزوں سے ہے، خون بہانے اور گوشت صدقہ کرنے سے۔ اور قیمت میں صرف ایک ہی چیز پائی جاتی ہے۔ یعنی صدقہ۔ (اس لئے ھدی کی جگہ قیمت صدقہ کرنا جائز نہیں ہے)

مسئلہ: ھدایا کا حرم کی حدود میں ہر جگہ ذبح کرنا جائز ہے۔ اس میں منیٰ کی تخصیص نہیں ـــــ اور بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ منیٰ کے سوا کسی اور جگہ ھدایا کا ذبح جائز نہیں ہے ـــ صحیح ہمارا قول ہے اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "منیٰ پورے کا پورا جائے نحر ہے۔ مکہ کے راستے سب کے سب جائے ذبح ہیں"۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "پورا احرام جائے نحر ہے"۔ اور گذشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرمان الٰہی "ثم محلها الى البيت العتيق" سے مراد حرم ہے۔

اور اگر بدنہ کی نذر مانی ہے تو اسے بھی حرم میں جہاں چاہے ذبح کرے۔ ہاں اگر مکہ میں ذبح کرنے کی نیت کی ہے تو پھر مکہ میں ہی ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے ـــ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ بدنوں کو مکہ میں ہی ذبح کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ثم محلها الى البيت العتيق" طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بدنہ میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جس سے بدنہ کے لئے کسی مکان کی خصوصیت مفہوم ہوتی ہو۔ کیونکہ بدن کا لفظ بدانۃ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے ضخامۃ۔ کہا جاتا ہے "بدن الرجل" یعنی وہ آدمی فربہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان "ومن يعظم شعائر الله" کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ تعظیم سے مراد ہے کہ ان جانوروں کو فربہ کیا جائے۔

مسئلہ: اگر ایک حصہ کی نذر مانی تو اونٹ سے ایک حصہ دینا واجب ہوگا۔ اور یہ اونٹ خواہ حرم میں ذبح کیا جائے یا غیر حرم میں، اور گوشت صدقہ کر دیا جائے۔

مسئلہ: ھدایا کا ایام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ دم نذر، دم کفارہ اور ھدی تطوع کا ذبح ایام نحر سے پہلے جائز ہے۔ دم تمتع، دم قران اور قربانی کا ذبح ایام نحر سے پہلے جائز نہیں۔ اور دم احصار کو ابو حنیفہ کے نزدیک ایام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: ھدی کے جانور کی کم از کم عمر جواز وہی ہے، جو قربانی کے جانور کی ہے۔ یعنی اونٹ، گائے اور بکری میں ثنی (وہ جانور جس نے سامنے کے دانت گرگئے ہوں۔) ہونا چاہئے۔ اور بھیڑ کا جذع (چھ ماہ کا بچہ) اگر بڑا معلوم ہوتا ہے، تو وہ بھی جائز ہے۔ باقی ان جانوروں کی شرائط جواز کی مکمل تفصیل کتاب الاضحیۃ میں آئے گی۔

مسئلہ : ھدایا کی پشت، اون اور دودھ سے انتفاع حلال نہیں ہے۔ ہاں حالت اضطرار اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

"لکم فیہا منافع إلی أجل مسمی ثم محلہا إلی البیت العتیق" — تمہارے لئے ان جانوروں میں ایک وقت معین تک منافع ہیں۔ پھر ان کے ذبح حلال ہونے کا مقام بیت عتیق کے قریب ہے۔

اس کی ایک تاویل یہ ہے کہ منافع سے مراد ان پر سواری کرنا اور ان کے دودھ اور اون سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اور وقت معین سے مراد قلادہ پہنانے اور ھدی بنانے کا وقت ہے۔ یعنی جب تک جانوروں کو ھدی نہ بنایا جائے، اس وقت تک ان سے منافع حاصل کرنا جائز ہے۔ اور جب ھدی بنا دیا جائے تو پھر ان کے ذبح کرنے کا مقام بیت عتیق کے قریب ہے "ثم محلہا إلی البیت العتیق" سے یہی مراد ہے۔ کیونکہ جب تک ھدی نہ بنایا جائے، اس وقت تک جانوروں کے بارے میں قربت وعبادت یہ ہے کہ انہیں صدقہ کر دیا جائے۔ لیکن ھدی بننے کے بعد انہیں مکان مخصوص میں ذبح کرنا قربت کے طور پر متعین ہو جاتا ہے۔ — اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت ہے کہ ایک آدمی بدنہ ہانک رہا تھا۔ تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا کہ "اس پر سوار ہو جاؤ" اس نے عرض کیا "یا رسول اللہ! یہ بدنہ ہے" تو آپ نے فرمایا "ارکبہا ویحک" (اس پر سوار ہو جاؤ، خدا تمہیں سمجھے) اور کہا گیا ہے کہ "ویحک" کا لفظ رحم وترس کھانے کے موقع پر بولا جاتا ہے، جبکہ "ویلک" کا لفظ دھمکانے کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔ بہر کیف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ھدی پر سوار ہونے کی اجازت دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں آتا ہے کہ یہ آدمی چلنے میں بہت مشقت اٹھا رہا تھا۔ اس لئے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے سوار ہونے کی رخصت دی۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ کہ اس جیسی حالت میں بدل ادا کر کے انتفاع جائز ہے۔ کیونکہ حالت اضطرار میں بدل کی ضمانت کے ساتھ غیر کی ملک سے انتفاع جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہدایا پر ضرورت کی وجہ سے سوار ہوا یا بوجھ لادا تو اس کے نتیجے میں ھدی میں جو کمی واقع ہوگی۔ اس کا ضامن ہوگا۔ ھدی کے تھنوں پر پانی کے چھینٹے مارے۔ کیونکہ دودھ سے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور دودھ تھنوں میں رہنے سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔ لہٰذا تھنوں پر پانی کے چھینٹے مارے جائیں، تاکہ دودھ خشک ہو کر اوپر چڑھ جائے۔ اور اس سے پہلے جو دودھ دوھا جا چکا ہے، اگر وہ باقی ہے تو اسے صدقہ کر دیا جائے، اور اگر استعمال کر لیا ہے تو اس کی قیمت صدقہ کرے۔ کیونکہ دودھ ھدی کا ایک جزء ہے۔ لہٰذا اسے بھی قربت میں صرف کرنا واجب ہے، جیسا کہ اگر ھدی سے بچہ ہو تو ھدی کے ساتھ بچے کو بھی ذبح کیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں ہوگا۔

مسئلہ : اگر ھدی منزل پر پہنچنے سے پہلے راستے میں ہلاکت کے قریب ہوگئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ واجب ہے تو اسے ذبح کرے۔ اب وہ صاحب ھدی کی ملک ہے۔ اس کا جو چاہے، کرے۔ اور اس کی جگہ ایک اور ھدی دینا واجب ہے۔ اور اگر وہ نفل ھدی ہے تو اسے ذبح کرے اور اس کے خون میں اس کا پاؤں ڈال کر اس کے کوہان پر (بطور علامت) مل دے۔ اور لوگوں کے کھانے کے لئے اسے چھوڑ دے۔

اس کا گوشت نہ خود کھائے، نہ کسی غنی کو کھلائے۔ واجب اور نفل ھدی میں فرق کی وجہ سے ہے کہ ھدی واجب سے مقصود اسقاط واجب ہوتا ہے، جب وہ اپنے مصرف میں صرف ہی نہ ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ اسے جیسے چاہے، استعمال کرے۔ اور اس کی جگہ ایک اور ھدی دینا اس لئے واجب ہے کہ پہلی ھدی سے جب واجب ساقط ہی نہیں ہوا تو وہ کالعدم ہو گئی۔ اور واجب اس کے ذمہ باقی رہا۔ بہ خلاف نفل ھدی کے (کہ وہ ذمہ میں واجب ہی نہ تھی) نیز اس لئے کہ قربت اس سے ادا ہو چکی اور اس کے علاوہ اس کچھ واجب نہیں ــــ اور یہ جو ہم نے کہا کہ ھدی موصوف کو ذبح کرے اور پھر اس کے ساتھ مذکورہ برتاؤ کرے۔ اس کی ایک وجہ تو اوپر گذر چکی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن جندب الاسلمی کے بدست ھدی بھیجی۔ انہوں نے سوال کیا "یا رسول اللہؐ! اگر یہ تھک ہار کر چلنے سے عاجز ہو جائے؟ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ انہوں نے پوچھا "ایسی صورت میں میری کیا ذمہ داری ہے؟ تو آپ نے فرمایا" اسے ذبح کر دینا۔ اور اس کے پاؤں کو اس کے خون میں ڈبو کر اس کے کوہان کی ایک طرف لگا دینا، اور پھر اسے فقراء کے لئے چھوڑ دینا۔ اس سے نہ خود کھانا نہ اپنے ساتھیوں کو کھلانا" (ساتھی سے مراد اغنیاء ہیں) خود کھانے اور اغنیاء کو کھلانے کی حرمت اس لئے ہے، کہ اگر وہ اپنی منزل پر پہنچ جاتی تو قربت یہ تھی کہ اسے ذبح کیا جاتا۔ لیکن جب وہ اپنی منزل پر نہیں پہنچی، تو اب قربت یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے ــــ نفل ھدی کی جگہ اور ھدی دینا اس لئے واجب نہیں کہ یہ خود واجب نہیں تھی ــــ اس ھدی سے متعلقہ سب اشیاء جھول، مہار وغیرہ کا بھی صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے علیؓ سے فرمایا تھا "اس کی جھول اور مہار کا صدقہ کر دینا اور قصاب کو بطور اجرت اس میں سے کچھ نہ دینا"۔

مسئلہ: دم نذر سے خود کھانا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دماء (دم کی جمع) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کھانا صاحب دم کے لئے جائز ہوتا ہے۔ یہ دم تمتع، دم قران، قربانی اور اس نفل ھدی کا گوشت ہے۔ جو اپنی منزل پر پہنچ گئی ہو ــــ دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہیں ہوتا، یہ دم نذر، دم کفارات، ھدی احصار اور اس نفل ھدی کا گوشت ہے جو اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ پہلی قسم کا دم، دم شکر ہے، سو یہ نسک و عبادت ہے۔ اس لئے صاحب دم کو اس کا گوشت کھانا جائز ہے ــــ اور دم نذر، دم صدقہ ہوتا ہے، اسی طرح دم کفارہ بھی صدقہ کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہ گناہ مٹانے کی غرض سے واجب ہوتا ہے۔ دم احصار بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اس کے ذریعے قبل از وقت احرام کھولا جاتا ہے۔ اور جو نفل ھدی اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو، اس میں قربت یہ ہوتی ہے کہ اسے صدقہ کیا جائے، لہٰذا یہ بھی دم صدقہ ہے ــــ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ جس دم کا گوشت خود کھانا جائز ہو۔ ذبح کے بعد اس کے گوشت کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کا صدقہ کرنا واجب ہو تو خود اس کے لئے اس گوشت کا کھانا جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ اس سے فقراء کے حق کا ابطال ہوتا ہے ــــ اور جس دم کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہ ہو۔ ذبح کے بعد اس کا گوشت صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جب خود کھانا جائز نہ ہو اور صدقہ کرنا بھی ضروری نہ ہو۔ تو اس کا نتیجہ مال کی اضاعت کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر ذبح کے بعد مذبوح صاحب دم کے دخل کے بغیر ضائع ہو جاتا ہے۔ تو مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ ضیاع میں اس کا کوئی دخل نہیں۔ اور اگر ذبح کے بعد اسے خود ضائع کیا، تو دیکھا جائے گا، اگر اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور قیمت صدقہ کرے گا۔ کیونکہ اس دم سے فقراء کا حق متعلق ہو چکا تھا۔ ضائع کرنے سے فقراء کی حق تلفی ہوئی ہے۔ لہٰذا قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور قیمت کو صدقہ کرے گا۔ کیونکہ یہ قیمت ایسی اصل کا بدل ہے، جس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ (لہٰذا اصل کی طرح بدل کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا) اور اگر وہ ایسا دم تھا کہ اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں تھا۔ تو ضائع کرنے سے کچھ ضمان لازم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں فقراء کی حق تلفی نہیں ہوئی اس لئے کہ ایسے دم سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

مسئلہ : اگر مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کا گوشت بیچا، تو بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس کی ملکیت ابھی قائم ہے۔ لیکن اتنا ہے کہ جس دم کا گوشت کھانا جائز نہیں تھا۔ اور اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ اس گوشت کے ثمن کا بھی صدقہ کرے۔ کیونکہ یہ ایسے مبیع کا ثمن ہے، جس کا صدقہ کرنا فقراء کے حق کی وجہ سے واجب تھا۔ سو اس ثمن میں بھی ایک گونہ ناپاکی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے بچنے کی راہ صرف یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل :

عمرہ کے احکام

عمرہ کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) عمرہ واجب ہے یا نہیں۔؟

(ب) اگر واجب ہے تو شرائط وجوب کیا ہیں ؟

(ج) عمرہ کے رکن کا بیان

(د) واجبات عمرہ کا بیان

(ھ) سنن عمرہ کا بیان

(و) مفسدات عمرہ کا بیان

(ز) عمرہ فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے ؟

عمرہ کی کیا حیثیت ہے ؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور وتر واجب ہیں۔ ان حضرات

ہیں ۔ بعض نے عمرہ کے لئے سنت کا لفظ بولا ہے ، لیکن یہ اطلاق وجوب کے منافی نہیں ہے —— اور شافعی فرماتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے —— اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ نفل ہے —— قائلین نفل کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج فرض ہے اور عمرہ نفل ہے" یہ صریح نص ہے —— اور جابرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا "یا رسول اللہ ! کیا عمرہ واجب ہے ؟" تو آپؐ نے فرمایا نہیں ۔ ہاں عمرہ کر لینا تمہارے لئے بہتر ہے" —— اور شافعی کی حجت یہ آیت ہے " واتموا الحج والعمرۃ للّٰہ " اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو" اس میں عمرہ کے اتمام کا حکم ہے ۔ اور حکم فرضیت کے لئے ہوتا ہے —— نیز روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " عمرہ چھوٹا حج ہے" اور بڑے حج کی فرضیت کتاب اللہ کی نص سے ثابت ہے (لہٰذا چھوٹا حج بھی فرض ہوگا) —— شافعی کے خلاف ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے " وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً " اس میں عمرہ کا ذکر نہیں ہے ۔ اور حج کا مطلق اسم عمرہ کو شامل نہیں ہوتا ۔ سو جو شخص عمرہ کو فریضہ قرار دے رہا ہے ، وہ نص پر زیادت کر رہا ہے ۔ اور نص پر زیادت کسی دلیل کے بغیر جائز نہیں ہوتی ۔ اسی طرح حدیثِ اعرابیؓ بھی ہماری دلیل ہے کہ اس میں اعرابیؓ نے ایمان اور شرائع کے بارے میں سوال کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان اور شرائع کی وضاحت کی ۔ اس وضاحت کے بعد اعرابیؓ نے سوال کیا "کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ لازم ہے ؟" تو آپؐ نے فرمایا "نہیں ! ہاں مگر یہ تم ازراہِ نفل کوئی عبادت کرو" ۔ اِس فرمان کا ظاہر تقاضا ہے کہ عمرہ فرض نہیں ہے ۔ باقی شافعیؒ نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے ، اس میں عمرہ کی فرضیت پر کوئی دلالت نہیں ۔ اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اس آیت میں ایک قرات العمرۃ کے رفع کے ساتھ ہے یعنی " واتموا الحجَّ والعمرۃُ للّٰہ " اس قرات کے مطابق اَلعُمرۃُ للّٰہ کلام تام ہے ، اور اس کا اَلحجَّ پر عطف نہیں ہے ۔ اس میں اللہ تعالیٰ کفار کے عقیدہ کا رد فرما رہے ہیں ۔ کفار عمرہ اصنام کے لئے کیا کرتے تھے ۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عمرہ صرف اللہ کا حق ہے ، اور اصنام کی عبادت شرک ہے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر عام قرات کے مطابق العمرۃَ پر نصب بھی پڑھا جائے تو بھی یہ شافعیؒ کی حجت نہیں بن سکتی ۔ کیونکہ اس میں عمرے کے اتمام کا امر ہے ، اور کسی چیز کا اتمام اسے شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے ، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمرہ کا اتمام فرض ہو جاتا ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ علیؓ اور ابن مسعودؓ سے اس آیت کی یہ تاویل منقول ہے کہ حج وعمرہ کا اتمام یہ ہے کہ گھر سے اِن کا احرام باندھا جائے ۔ علاوہ ازیں اگر یہ مان لیا جائے کہ اس میں عمرہ کرنے کا حکم ہے ، تو اس پر کیا دلیل ہے کہ مطلق امر سے فرضیت ثابت ہوتی ہے ۔ بلکہ ہمارے نزدیک فرضیت کے ثبوت کے لئے نفس امر کے علاوہ ایک زائد دلیل چاہیے ۔ ہاں نفس امر کو احتیاطاً وجوب پر محمول کیا جاتا ہے ، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ عمرہ واجب ہے ، لیکن فرض نہیں ہے ۔ رہا حدیث میں عمرہ کو چھوٹے حج سے تعبیر کرنا ، تو احتمال ہے کہ ثواب کے لحاظ سے اسے چھوٹا حج کہا گیا ہو ، کیونکہ عمرہ حقیقۃً حج نہیں ہے ۔ دیکھیے آیت بالا میں عمرہ کا حج پر عطف ہے ۔ اور قاعدے کے مطابق کسی شئی کا اپنی ذات پر عطف نہیں ہوتا (یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے) تو اس سے

معلوم ہوا کہ حج اور عمرہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، نیز کہا جاتا ہے "حج فلان وما اعتمر" فلاں نے حج کیا اور عمرہ نہیں کیا۔ علاوہ ازیں عمرہ کو چھوٹائی کے ساتھ موصوف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عمرہ کا مرتبہ حج سے کم ہے۔ اور یہ متعین ہے کہ حج فرض ہے، اس لئے لازم ہے کہ عمرہ کو واجب قرار دیا جائے، تاکہ مرتبہ کا انحطاط ظاہر ہو۔ کیونکہ واجب کا مرتبہ فرض سے کمتر ہے۔ باقی حدیث میں عمرہ کو تطوع قرار دینا شافعیؒ کے خلاف تو حجت بن سکتا ہے، ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ شافعیؒ عمرہ کی فرضیت کے قائل ہیں، اور فرض میں تطوع ہونے کا احتمال نہیں۔ اور ہم عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور واجب میں جیسا کہ فرض ہونے کا احتمال ہوتا ہے، اسی طرح تطوع ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے، لہٰذا ایک احتمال کے مطابق واجب پر اسم تطوع کا اطلاق صحیح ہے، اور فرض میں یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا، لہٰذا فرض پر اسم تطوع کا اطلاق کسی صورت میں صحیح نہیں۔ حدیث سابق میں سائل کا یہ کہنا کہ "کیا عمرہ واجب ہے؟" یہاں واجب سے مراد فرض ہے۔ (کیونکہ سوال میں واجب کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے) اور علی الاطلاق یعنی عملاً اور اعتقاداً واجب فرض ہوتا ہے۔ (جبکہ واجب میں صرف وجوب عملی ہوتا ہے)، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "لا" فرما کر عمرہ کے علی الاطلاق وجوب کی نفی کی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

وجوب عمرہ کی شرائط عمرہ کے وجوب کی بھی وہی شرائط ہیں، جو حج کے وجوب کی ہیں کیونکہ احکام کے سلسلہ میں واجب فرض کے ساتھ لاحق ہوتا ہے، اور شرائط حج کی تفصیل حج کی فصل میں گذر چکی ہے۔

رکن عمرہ: عمرہ کا رکن طواف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیطوفوا بالبیت العتیق" نیز امت کا اس پر اجماع ہے۔

رکن عمرہ کی شرائط یہ شرائط بالکل وہی ہیں جو حج کے لئے ہیں، سوائے وقت کے، کہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ عمرہ اشہر حج کے علاوہ تمام مہینوں میں اور خود اشہر حج میں بھی جائز ہے، ہاں یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ تمام اوقات میں جواز تو اس کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "واتموا الحج والعمرۃ للّٰہ" میں وقت کی قید نہیں ہے۔ اور روایت ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ نہیں کیا، جس میں میں حاضر نہ ہوں، اور آپؐ کا ہر عمرہ ذوالقعدہ میں ہوا"۔ نیز عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل کی ایک جماعت کے ساتھ عشرۂ ذی الحجہ میں عمرہ کیا"۔ ان دونوں حدیثوں سے اشہر حج میں عمرہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور عمرؓ سے جو روایت ہے کہ آپؓ اشہر حج میں عمرہ سے منع کرتے تھے، تو یہ اہل حرم کے لئے شفقت کے طور پر تھا۔ تاکہ لوگ سال میں صرف ایک ہی وقت میں نہ آئیں بلکہ مختلف اوقات میں آتے رہیں، اور اہل حرم کی معیشت میں فراخی رہے۔ ہاں ظاہر الروایہ کے مطابق ہمارے نزدیک پانچ ایام میں عمرہ مکروہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یوم عرفہ میں زوال سے پہلے مکروہ نہیں۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان ایام میں بھی مکروہ نہیں۔ شافعیؒ کی حجت آیت

بالا اور گذشتہ دونوں حدیثیں ہیں کہ ان میں یوم عرفہ اور یوم نحر بھی داخل ہو جاتے ہیں ۔ ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم عرفہ میں زوال سے پہلے وقوف کا وقت نہیں ہوتا، للہذا زوال سے پہلے عمرہ کرنے سے وقوف میں کوئی حرج واقع نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا: عمرہ کا وقت تمام سال ہے سوائے یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے" اور ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے، کیونکہ اس باب میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں ۔ نیز ان ایام میں حاجی حج کی ادائیگی میں مشغول ہوتا ہے ۔ انہی ایام میں عمرہ کرنے سے حج میں حرج واقع ہوگا۔ اور عین ممکن ہے کہ عمرہ کی مصروفیت کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہو جائے۔ اس لئے ان ایام میں مکروہ ہے ۔ شافعیؒ نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان سے ان ایام میں عمرے کا صرف جواز معلوم ہوتا ہے، اور جواز کے ہم بھی قائل ہیں ۔ بحث صرف کراہت میں ہے، اور کسی چیز کے جائز ہونے سے اس کے مکروہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی، جبکہ کراہت پر دلیل بھی موجود ہو ۔ جس کا بیان سطور بالا میں گذرا۔

مسئلہ: اہل مکہ کے لئے حج و عمرہ کا میقات مختلف ہے ۔ اہل مکہ کے لئے حج کا میقات ان کا گھر ہے، اور عمرے کا میقات حل ہے کہ تنعیم یا کسی دوسری جگہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں ۔

مسئلہ: عمرے کی محظورات وہی ہیں، جو حج کی محظورات ہیں ۔ اور دوران عمرہ میں ان محظورات کے ارتکاب کا حکم بھی وہی ہے، جو دوران حج میں ارتکاب کا ہے ۔ اس کی مکمل تفصیل حج کے بیان میں ہو چکی ہے ۔

واجبات عمرہ: عمرہ میں دو چیزیں واجب ہیں، صفا و مروہ کے درمیان سعی اور حلق یا قصر باقی طواف صدر عمرہ میں واجب نہیں حسنؒ بن زیاد کا قول ہے، عمرہ میں طواف صدر بھی واجب ہے، جیسا کہ کرخیؒ نے ذکر کیا۔ حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طواف صدر طواف وداع ہوتا ہے، اور حاجی کی طرح معتمر کو بھی وداع کی حاجت ہے ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے طواف صدر کو حج سے متعلق کیا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس کی اس گھر سے آخری ملاقات طواف ہونی چاہیئے"۔

سنن عمرہ: عمرہ کی سنن وہی ہیں، جو حج کی ہیں ۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ عمرہ میں طواف عمرہ کے پہلے چکر کے وقت جب استلام حجر کرے تو تلبیہ بند کر دے ۔ یہ اکثر علماءؒ کا قول ہے ۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عمرے کا احرام مدینہ سے باندھ کر آیا ہے، تو حرم میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ قطع کرے، اور مکہ سے احرام باندھا ہے تو جب بیت اللہ پر نظر پڑے، اس وقت تلبیہ قطع کرے ۔ لیکن صحیح اکثر علماءؒ کا قول ہے، اس لئے ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ میں تلبیہ کہتے رہتے، یہاں تک کہ استلام حجر کرتے"۔ اور عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے ذوالقعدہ میں کئے ۔ اور ہر عمرے میں استلام حجر تک تلبیہ کہا۔ نیز اس لئے کہ استلام حجر نسک ہے، اور حرم میں داخل ہونا اور بیت اللہ پر نگاہ پڑنا نسک نہیں ہے، للہذا ایسے فعل کے وقت تلبیہ قطع کرنا اولی ہے، جو نسک ہے ۔ اسی لئے حج میں رمی کے وقت تلبیہ قطع

کیا جاتا ہے، کیونکہ رمی نسک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

عمرہ کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟ اور فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

عمرہ فعل جماع سے

فاسد ہوتا ہے۔ بشرطیکہ اس میں دو چیزیں باقی جائیں ۱۔ جماع فرج میں ہوا ہو۔ اس کی وجہ حج میں گزر چکی ہے ۲۔ مکمل طواف یا اکثر طواف یعنی چار چکر دں سے پہلے ہو۔ کیونکہ عمرے کا رکن طواف ہے۔ تو ادائیگی رکن سے پہلے جماع کرنے سے عمرہ فاسد ہو جائے گا۔

جب عمرہ فاسد ہو جائے تو اسے جاری رکھے۔ اور پھر اس کی قضا کرے اور فساد کی وجہ سے ہمارے نزدیک ایک بکری لازم ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حج کی طرح ایک بدنہ لازم ہوگا۔

مسئلہ: اگر طواف عمرہ کے چار چکر دں کے بعد یا مکمل طواف کے بعد اور سعی سے پہلے یا طواف و سعی کے بعد اور حلق سے پہلے جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ ادائیگی رکن کے بعد جماع ہوا۔ ہاں حالت احرام میں کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔ اور اگر حلق کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوگا کیونکہ حلق پر احرام ختم ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر دوبارہ سہ بارہ جماع کیا تو اس میں اتفاق و اختلاف سمیت بعینہ وہی تفصیل ہے جو حج کے سلسلہ میں گذر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

کتاب النکاح

اس کتاب میں گفتگو کے چار بنیادی موضوعات ہیں۔

(ا) نکاح شرعی کی حیثیت

(ب) رکن نکاح کا بیان

(ج) شرائط رکن کا بیان

(د) نکاح کے حکم کا بیان

فصل

نکاح شرعی کی حیثیت

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ غلبۂ شہوت کی حالت میں نکاح فرض ہے۔ چنانچہ جو شخص نفسانی خواہش سے اتنا مغلوب ہے کہ اس کے لئے صبر کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہ مہر اور نان ونفقہ کی [illegible] کی قدرت رکھتا ہے، پھر نکاح نہیں کرتا تو گناہ گار ہے۔

اور عدم غلبۂ شہوت کی حالت میں نکاح کی کیا حیثیت ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

۱۔ منکرین قیاس، داؤد بن علی اصفہانی وغیرہ اصحاب ظواہر کا قول ہے کہ نماز، روزہ وغیرہ فرض اعیان کی طرح نکاح بھی فرض عین ہے۔ چنانچہ جو شخص مہر، نفقہ اور وطی پر قدرت کے باوجود اسے ترک کرتا [illegible] وہ گناہ گار ہے۔

۲۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خرید وفروخت کی طرح نکاح بھی ایک امر مباح ہے (یعنی دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ کا درجہ بھی اباحت کا ہے)

۳۔ ہمارے اصحاب کا تعین حیثیت میں اختلاف ہے۔ (ا) بعض کہتے ہیں کہ نکاح مندوب ومستحب ہے۔ کرخی کا میلان اسی طرف ہے۔ (ب) بعض کہتے ہیں کہ یہ فرض کفایہ ہے۔ جیسے جہاد اور نماز جنازہ ہے۔ کہ کچھ افراد کے ادا کر لینے سے باقی لوگوں کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (ج) اور بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے

پھر قائلین وجوب کا کیفیت وجوب میں اختلاف ہے۔ ۱ بعض کے نزدیک یہ واجب کفایہ ہے۔ جیسے سلام کا جواب دینا واجب کفایہ ہے۔ ۲ بعض کے نزدیک یہ واجب عین ہے، لیکن صرف عملاً، اس وجوب کا قطعی اور یقینی اعتقاد رکھنا واجب نہیں ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور نماز وتر کی حیثیت ہے۔

اصحاب ظواہر، ظواہر نصوص سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"فانکحوا ما طاب لکم من النساء" "سو نکاح کرو اپنی پسند کی عورتوں سے"

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وإمائکم" اور نکاح کراؤ بے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا۔

اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "نکاح کرو اور طلاق نہ دو، اس لئے کہ طلاق سے رحمٰن کا عرش ہل جاتا ہے"۔ مزید ارشاد نبوی ہے "نکاح کرو، (امت میں) اضافہ کرو، اس لئے کہ قیامت کے دن دوسری امتوں کے مقابلے میں تمہاری کثرت میرے لئے باعث فخر ہوگی" ـــــ مذکورہ آیات (اور احادیث) میں نکاح کا مطلقاً حکم دیا گیا ہے۔ اور امر مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے مگر یہ کہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو۔ نیز اس لئے کہ زنا سے امتناع واجب ہے، اور یہ امتناع نکاح کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اور جو چیز واجب تک وصول کا ذریعہ ہو وہ واجب ہوتی ہے۔ (لہٰذا نکاح واجب قطعی ہے)

شافعیؒ کی حجت درج ذیل آیت ہے۔

"واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔" اور ان مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں یہ کہ اپنے اموال کے ذریعے انہیں چاہو۔

اس آیت میں ایک تو حلال کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور حلال کا لفظ مباح کا مترادف ہے۔ دوسرے لکم فرمایا گیا۔ جبکہ لکم کا استعمال مباحات میں ہوتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح قضائے شہوت کا ایک سبب ہے لہٰذا بغرض جماع باندی خریدنے کی طرح مباح ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قضائے شہوت میں اپنی ذات کو ایصال نفع ہے اور انسان پر اپنی ذات کے لئے ایصال نفع واجب نہیں ہے۔ بلکہ کھانے پینے کی طرح بنیادی طور پر مباح ہے۔ جب نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوا تو یہ واجب نہیں ہوسکتا، کیونکہ مباح اور واجب میں منافات ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نکاح کے عدم وجوب پر دلیل ہے۔

"وسیدا وحصورا ونبیا من الصالحین۔" اور مقتدا ہوں گے اور اپنے نفس کو بہت روکنے والے ہوں گے اور نبی بھی ہوں گے۔ اور اعلیٰ درجہ کے شائستہ ہوں گے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں یحییٰ کی صفت "حصور" بیان فرمائی ہے۔ اور "حصور" اس شخص کو کہا جاتا ہے، جو قدرت کے باوجود نکاح نہ کرے۔ اگر نکاح واجب ہوتا تو ترک واجب پر ان کی مدح نہ کی جاتی، کیونکہ ترک واجب قابل مذمت ہے نہ کہ قابل مدحت۔

ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کے ندب و استحباب کے قائل ہیں ان کی حجت یہ روایت ہے

کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج ومن لم یستطع فلیصم فان الصوم لہ وجاء۔

"تم میں سے جو شادی کی استطاعت رکھتا ہے، اسے چاہیئے کہ شادی کرے، اور جو استطاعت نہیں رکھتا وہ روزے رکھے۔ اس لئے کہ روزہ اس کی قوت (شہوانیہ) کا توڑ کردے گا۔"

اس حدیث میں آپ نے روزے کو نکاح کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ اور روزہ رکھنا واجب نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ غیر واجب، واجب کا قائم مقام نہیں ہوتا —— نیز صحابہ کرام میں کچھ ایسے حضرات بھی تھے۔ جنہوں نے نکاح نہیں کیا تھا، اور یہ بات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے علم میں تھی، اس کے باوجود آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کرنا واجب نہیں ہے۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح فرض کفایہ یا واجب کفایہ ہے۔ ان کی حجت وہ اوامر ہیں جو باب نکاح میں وارد ہوئے ہیں، کیونکہ امر مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے۔ اور نکاح کے بارے میں یقینی اور حتمی طور پر یہ بات نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ انفرادی طور پر اگر کوئی آدمی اسے ترک کرتا ہے، تو گنہ گار نہیں ہے۔ لہٰذا اس امر سے فرضیت و وجوب بطور کفایہ مراد لیا جائے گا، سو نکاح، جہاد، نماز جنازہ اور سلام کے جواب سے مشابہ ہے۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح واجب عین تو ہے۔ لیکن صرف عملی طور پر، یقینی وحتمی اعتقاد کے طور پر نہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جو صیغۂ امر خالی از قرینہ ہو، اس میں فرضیت کا احتمال بھی ہوتا ہے اور ندب کا بھی۔ کیونکہ امر میں مانگ اور طلب ہوتی ہے۔ اور طلب کا معنی ندب، اور فرضیت دونوں میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اس فعل پر عمل تو لامحالہ کیا جائے گا —— اور یہی وجوب عمل کا مفہوم ہے —— اور ابہام کے ساتھ یہ اعتقاد رکھا جائے گا کہ اللہ تعالےٰ کی اس صیغہ میں جو بھی مراد ہے —— وجوب قطعی یا ندب —— وہ حق ہے۔ کیونکہ یہ فعل اگر اللہ کے یہاں واجب ہے تو وہ اس امر پر عمل کرکے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے گا، اور عذاب سے بچ جائے گا۔ اور اگر مندوب ہے تو عمل کرکے ثواب پائے گا۔ لہٰذا بقدر امکان احتیاط کرتے ہوئے اور ضرر سے احتراز کرتے ہوئے بایں طور وجوب کا قول اختیار کیا جائے۔ اور راہ احتیاط اپنانا شرعاً و عقلاً واجب ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کی فرضیت اور وجوب کے قائل ہیں۔ انہوں نے اسی اصل کی بنا پر کہا ہے کہ فرائض وسنن کی ادائیگی کے ساتھ معاملہ نکاح میں مشغولیت نکاح چھوڑ کر اپنے آپ کو نفل عبادات کے لئے یکسو کر لینے سے بہتر ہے —— اور یہ اصحاب ظواہر کا قول ہے —— ہمارے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ فرض وواجب کی ادائیگی میں اشتغال بہر صورت نفل میں اشتغال سے بہتر ہے —— اور جو حضرات نکاح کے ندب واستحباب کے قائل ہیں، وہ اسے دوسرے نوافل پر بعض دیگر وجوہ سے ترجیح دیتے ہیں۔ ۱۔ نکاح سنت ہے، نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے" نکاح میری سنت ہے۔ اور بالاجماع سنت کا درجہ نوافل پر

مقدم ہے۔ نیز اس لئے آپ نے ترک سنت پر ڈرایا ہے۔ ارشاد ہے۔ "جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے"، اور ترک نوافل پر وعید نہیں ہوتی (اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کا مرتبہ دوسرے نوافل سے بلند ہے) ۲ـ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ نکاح کیا، بلکہ اس پر ایسی مداومت فرمائی کہ آپ کے ایام حیات اس سے خالی نہیں رہے۔ مزید براں آپ اللہ کی عطا کردہ اباحت کے مطابق اس میں اضافہ فرماتے رہے۔ اور متعدد نکاح کئے۔ اور اگر نوافل کے لئے یکسوئی افضل ہوتی تو آپ ایسا نہ کرتے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام جہاں تک ممکن ہو، افضل عمل ترک نہیں کرتے۔ کیونکہ بقدر امکان افضل عمل کا ترک، ان حضرات کے شان رفیع کے لحاظ سے لغزش شمار کیا جاتا ہے۔ جب نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں نکاح کی افضلیت ثابت ہو چکی تو امت کے لئے بھی یہی عمل افضل قرار پائیگا۔ کیونکہ شرائع میں اصل عموم ہے۔ خصوص کسی خاص دلیل کی بنا پر ہوتا ہے۔ ۳ـ نکاح ایک ایسے مقصود تک وصول کا ذریعہ ہے، جو نوافل سے افضل ہے۔ اور وہ مقصود ہے اپنے نفس کو بدکاری سے بچانا، عورت کو ہلاکت سے بچانا، کیونکہ عورت کمانے سے عاجز ہے، تو مرد نکاح کرکے عورت کے لباس، رہائش اور خوراک کا ذمہ لیتا ہے۔ اسی طرح نکاح صاحب ایمان وتوحید بچے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ مذکورہ مقاصد میں سے ہر ایک متعدد نوافل پر فضیلت رکھتا ہے۔ سو ان مقاصد تک وصول کا جو سبب اور ذریعہ ہے، وہ بھی نوافل سے افضل ہوگا۔ جیسے جہاد اور قضا ہے۔

اور شافعی کے نزدیک نکاح ترک کرکے عبادت نافلہ کے لئے یکسو ہونا افضل ہے۔ ان کی اصل کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج ظاہر ہے کہ مندوب مباح سے مقدم ہوتا ہے۔ شافعی نے نکاح کی اباحت اور حلت پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ فی نفسہ نکاح مباح اور حلال ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ یہ زنا سے بچنے کا سبب ہے وغیرہ۔ یہ واجب لغیرہ یا مندوب ومستحب لغیرہ ہے۔ اور ایک ہی فعل کا ایک جہت سے مباح ہونا اور دوسری جہت سے واجب یا مندوب ہونا ممکن ہے، کیونکہ جب جہات مختلف ہوں تو منافات نہیں رہتی ——— رہا مقام مدح میں صفت "حصور" سے استدلال! تو احتمال ہے کہ ان کی شریعت میں نوافل کے لئے یکسوئی نکاح میں اشتغال سے افضل ہو۔ پھر ہماری شریعت میں مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر یہ افضلیت منسوخ ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

فصل

رکن نکاح کا بیان

نکاح کا رکن ایجاب وقبول ہے۔ یہ رکن مخصوص الفاظ کے ساتھ ادا ہوتا ہے۔ یا ایسی علامات کے ساتھ، جو الفاظ کے قائم مقام ہوں ——— سو یہ فصل چار مباحث پر مشتمل ہے:

(ا) اس لفظ کا بیان، جس کے حروف و ماخذ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔

(ب) اس لفظ کے صیغہ کا بیان۔

(ج) نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے؟ یا اس کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟

(د) ایجاب وقبول کی ~~صفت~~ کا بیان ۔
اب ہم اللہ کی توفیق و اعانت سے ان کا بیان شروع کرتے ہیں ۔

انعقاد نکاح کے لئے ضروری الفاظ کا بیان | انکاح اور تزویج کے الفاظ سے نکاح کے انعقاد میں کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ لیکن کیا بیع، ھبہ، صدقہ اور تملیک کے الفاظ سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے ؟ اس میں اختلاف ہے ۔ ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ ہو جاتا ہے، اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ انکاح اور تزویج کے الفاظ کے سوا کسی لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ۔
شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اتقوا اللّٰہ فی النساء فانھن عند کم عوان اتخذ تموھن بامانة اللّٰہ واستحللتم فروجھن بکلمة اللّٰہ۔	عورتوں کے بارے اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ وہ تمہارے پاس قیدی ہیں، تم نے انہیں اللہ کی امانت سے لیا ہے، اور اللہ کے کلمہ سے وہ تمہارے لئے حلال ہوئی ہیں ۔

اور قرآن کریم میں اللہ کا یہ کلمہ لفظ انکاح اور تزویج ہے ۔ ارشاد باری تعالٰے ہے " وَاَنکحوا الایامی منکم" نیز ارشاد ہے " زوّجناکھا " نیز اس لئے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج ہے اور ملک ازدواج کا ذریعہ نہیں ہے ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انعقاد نکاح کے لئے کوئی ایسا لفظ ہو جس میں ازدواج کا مفہوم پایا جائے ۔ اور ایسا لفظ صرف انکاح اور تزویج ہی ہے ــــ ہماری دلیل ہے کہ لفظ ھبہ کے ساتھ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نکاح منعقد ہوا ہے، لہٰذا آپ کی امت کے نکاح بھی اس لفظ سے منعقد ہو جانے چاہئیں ۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ نے سورۃ الاحزاب میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا :

یا ایھا النبی إنا أحللنا لك ازواجك التی أتیت اجورھن۔	"اے نبیؐ ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں۔

اور پھر اسی سلسلہ کلام کے ذیل میں ارشاد ہوتا ہے ۔

"وامرأةً مومنة ان وھبت للنبی ان اراد النبی ان یستنکھا۔ خالصةً لك من دون المؤمنین..."	"اور اس مسلمان عورت کو بھی جو اپنے کو نبی کے لئے ھبہ کرے ۔ بشرطیکہ نبی اسے نکاح میں لانا چاہیں، یہ صرف آپؐ کے لئے مخصوص ہے نہ کہ دوسرے مومنین کے لئے ۔

اس میں اللہ تعالٰے نے یہ واضح فرما دیا کہ اگر ایک مومن عورت اپنی ذات نبیؐ کے لئے ھبہ کرے اور نبی اسے قبول فرمالیں تو یہ آپ کے لئے حلال ہے ۔ اور اصل یہ ہے کہ جو چیز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشروع ہو، وہ امت کے لئے بھی مشروع ہوتی ہے، سوائے اس کے کہ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود ہو ۔
اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں خصوصیت کی دلیل موجود ہے۔ کیونکہ اللہ تعالٰے نے اس اجازت کے ساتھ یہ وضاحت فرمادی کہ " خالصة لك من دون المؤمنین " (لہٰذا کسی امتی کا نکاح لفظ ھبہ کے ساتھ جائز نہ ہوگا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس فرمان کا مطلب

ہے کہ ھبہ کی صورت میں اجرو مہر کے بغیر نکاح کا جواز صرف آپ کے لئے ہے، مومنین کے لئے نہیں۔ تو یہاں خصوصیت مہر و اجر کے بغیر جواز نکاح میں ہے۔ لفظ ھبہ کے استعمال میں نہیں۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔
۱ اللہ تعالٰی نے اس کے معاً بعد یہ ذکر فرمایا

"قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم" بے شک ہمارے علم میں ہے، جو ہم نے ان پر ان کی بیبیوں کے بارے میں (مہر) فرض کیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ اپنی ذات ھبہ کرنے والی عورت کا آپ کے لئے خاص ہونا یہ ہے کہ اس نکاح میں اللہ کی طرف سے مہر فرض نہیں ہے۔ ۲ پھر اس کے بعد ارشاد ہے۔

لکیلا یکون علیك حرج۔ تاکہ آپ پر کوئی تنگی نہ ہو۔

اور یہ واضح ہے کہ نفس عبارت (یعنی لفظ ھبہ کے استعمال) سے کوئی تنگی واقع نہیں ہوتی۔ تنگی تو بدل اور مہر دینے میں ہے۔ (لہٰذا خالصۃً کا تعلق مہر سے ہے، لفظ ھبہ سے نہیں)

۳: اللہ تعالٰی یہ بات لفظ ھبہ کے استعمال میں، آپ کے لئے ایک خصوصی امتنان و احسان کے طور پر فرما رہے ہیں جو لفظ تزویج کے استعمال میں نہیں ہے، اور امتنان کی صورت یہی ہے کہ مہر دینا ضروری نہ رہے، لہٰذا خالصۃً لك میں خلوص کا تعلق مہر سے ہوگا۔ (خلاصہ یہ کہ ھبہ کے استعمال سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ خواہ نبیؐ کا ہو یا امتی کا۔ البتہ نبی کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے جب یہ لفظ استعمال کیا جائے گا، تو مہر دینا ضروری نہیں ہوگا، جبکہ امتی کے لئے عام قانون کے مطابق مہر دینا ضروری ہوگا۔)

نیز اس لئے کہ لفظ نکاح و تزویج کے ساتھ انعقاد نکاح اس لئے ہو جاتا ہے کہ یہ الفاظ شرعاً نکاح کے حکم اصلی یعنی ازدواج کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور یہ حکم ملک کے بغیر مشروع نہیں۔ سو یہ الفاظ بولنے سے ازدواج تو لفظاً ثابت ہوتا ہے، اور اس کا لازم، ملک شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اور لفظ تملیک ایک دوسرے حکم یعنی ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نکاح کے سلسلہ میں ملک بغیر ازدواج کے مشروع نہیں ہے۔ سو نکاح کے لئے جب لفظ تملیک کا استعمال کیا تو ضروری ہے کہ اس لفظ کا حقیقی مقتضیٰ یعنی ملک ثابت ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا لازم شرعی یعنی ازدواج ثابت ہو۔ یہ ایک لفظ سے دوسرے پر استدلال ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں حکموں میں شرعاً تلازم ہے، کہ ایک، دوسرے کے بغیر مشروع نہیں ہے۔ سو جب ایک ثابت ہوگا تو لازماً دوسرا بھی ثابت ہوگا۔ اور کسی ایک کے لئے رضا کا اظہار دوسرے کے لئے رضا مند تصور کیا جائے گا ——— رہی حدیث! تو ہم بھی اس کے مقتضا کے قائل ہیں، لیکن آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ ان الفاظ (ھبہ و تملیک وغیرہ) سے استحلال نکاح غیر کلمۃ اللہ سے استحلال ہے؟ سو اب بات حدیث میں مذکور لفظ کلمۃ اللہ کی تفسیر پر آ ٹھہری۔ ہم کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ کلمہ سے مراد حکم ہو۔ جیسے اللہ تعالٰی کے اس فرمان میں ہے "ولو لا کلمۃ سبقت من ربك" لہٰذا یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ ان الفاظ سے جواز نکاح اللہ کا حکم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اللہ کا حکم ہونے پر مذکورہ دلائل، دلیل ہیں۔ علاوہ ازیں جو لفظ بھی کسی حکم شرعی کی علامت ہو۔ وہ اللہ کا حکم ہوتا ہے۔ اور حدیث میں کلمہ کی اللہ تعالٰی کی طرف اضافت اس اعتبار سے ہے کہ اس کا شارع اللہ تعالٰی ہے۔ وہی اس لفظ کو حکم شرعی کے ثبوت کا سبب بنانے والا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اللہ کا کلمہ ہے۔ سو اس وضاحت کی روشنی میں کلمۃ اللہ سے استحلال کا ذکر غیر کلمۃ اللہ سے استحلال کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ غیر کلمۃ اللہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ لہٰذا اس حدیث

سے احتجاج صحیح نہیں ہے

مسئلہ: ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ۔۔۔ فقہاء کے ہاں اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نکاح صرف اس لفظ سے منعقد ہوتا ہے، جو تملیک عین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ ابن رستم نے محمدؒ سے ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہر وہ لفظ جو لغت میں تملیک رقبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ حرہ (آزاد عورت) کے بارے میں اسے نکاح سمجھا جائے گا"۔ اور کرخی سے حکایت ہے کہ لفظ اجارہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔ "فاتوھن اجورھن" (سو انہیں ان کے اجر دو۔) اس میں اللہ تعالےٰ نے مہر کو اجر سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور اجر صرف اجارہ میں ہوتا ہے۔ پس اگر لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہ ہوتا ہو۔ تو مہر کو اجر کہنا درست نہیں ہے ۔۔۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ایسا عقد ہے، جس میں وقت کا تقرر ضروری ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اجارہ میں دوام کی قید لگائی جائے تو اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ جبکہ نکاح عقد دائمی ہوتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ عقد نکاح میں تقرر وقت سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کی حقیقت جدا جدا ہے) لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ مانع انعقاد لفظ کے استعمال سے عقد انعقاد پذیر ہو؟ نیز اس لئے کہ اجارہ میں تملیک منفعت ہوتی ہے۔ اور بضع (فرج) کے منافع، اجزاء اور اعیان کا حکم رکھتے ہیں۔ سو تملیک منفعت سے عین کی تملیک کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

مسئلہ: لفظ اعارہ کے استعمال سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اعارہ کو اگر اباحت منفعت کے معنی میں لیا جائے تو لفظ اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اباحت میں تملیک کا مفہوم بالکل معدوم ہے، اور اگر اسے تملیک منفعت کے معنی میں لیں تو بھی نکاح درست نہیں۔ کیونکہ نکاح کا انعقاد ایسے لفظ سے ہو سکتا ہے، جو تملیکِ رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہو، اور یہ مفہوم اس لفظ میں موجود نہیں۔

مسئلہ: مشائخ کا لفظ قرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ لفظ قرض سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرض، اعارہ کے معنی میں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قرض سے عین کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قرض لی ہوئی چیز قرض لینے والے کی ملک ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: لفظ سَلَم کے بارے میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ لفظ سلم سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ حیوان میں بیع سَلَم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ سَلَم سے ملک رقبہ ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک حیوان میں بیع سلم منعقد ہو جاتی ہے چنانچہ اس بیع میں اگر مبیع پر قبضہ ہو جائے تو اسے ملک فاسد شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس چیز سے بیع فاسد ہو اس سے نکاح بھی فاسد ہو جائے۔

مسئلہ: اسی طرح لفظ صَرف کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ لفظ دراہم و دنانیر میں ملکیت کے اثبات کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کہ تعیین سے متعین نہیں ہوتے اور نکاح میں معقود علیہ تعیین سے متعین ہو جاتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے عین کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ وصیت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ وصیت میں تملیک کی اضافت مابعد الموت کی طرف ہوتی ہے۔ جبکہ نکاح میں اگر زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کی جائے تو نکاح صحیح نہیں ہوتا۔ اور طحاوی سے حکایت ہے کہ لفظ وصیت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے کیونکہ وصیت سے رقبہ کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہوجاتی ہے ـــــ اور ابوعبداللہ بصری حکایت کرتے ہیں کہ کرخی نے فرمایا" اگر وصیت کو حال سے مقید کر دیا۔ مثلاً یوں کہا کہ" میں نے تمہارے لئے اپنی اس بیٹی کی ابھی وصیت کی"، تو نکاح منعقد ہوجائے گا۔ کیونکہ وصیت میں جب حال کی قید لگا دی تو یہ تملیک سے مجاز ہوگیا۔

مسئلہ: لفظ احلال (کسی چیز کا حلال کر دینا) اور اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ ملکیت پر بالکل دلالت نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ جس کے لئے طعام مباح کیا گیا ہو۔ اس کے لئے کھانا پینا تو جائز ہوجاتا ہے۔ لیکن طعام میں ملکیت مبیح کی رہتی ہے۔ چنانچہ مبیح کو روکنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔

مسئلہ: لفظ متعہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ تملیک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے نیز اس لئے کہ متعہ عقد منسوخ ہے۔ اس کی وجہ انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

مسئلہ: اگر لونڈی کی طرف ھبہ کی اضافت کی، مثلاً ایک آدمی نے دوسرے کو کہا کہ" میں نے اپنی یہ لونڈی تجھے ھبہ کی"، تو یہاں اس حال کو دیکھا جائے گا۔ جس میں یہ بات کہی گئی ہے۔ اگر حال نکاح پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً اس وقت گواہ موجود تھے، اور مہر مؤجل یا معجل مقرر کیا گیا تھا۔ وغیرہ۔ تو ھبہ سے نکاح مراد لیا جائے گا، اور اگر حال نکاح پر دلالت نہیں کرتا تو واھب کی نیت پر فیصلہ ہوگا۔ اگر واھب کی نیت نکاح کی تھی اور موھوب لہ نے اس کی تصدیق کی تو اسے نکاح ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر نکاح کی نیت نہیں تھی تو اسے تملیک رقبہ سمجھا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: الفاظ مذکورہ سے جیسا کہ بہ طریق اصالت نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح بہ طریق نیابت بھی منعقد ہوجاتا ہے۔ مثلاً کسی کو اپنا وکیل بناتا ہے۔ یا اپنا قاصد بھیجتا ہے۔ اور وہ الفاظ مذکورہ استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ وکیل کا تصرف موکل کا تصرف سمجھا جاتا ہے۔ اور رسول کا کلام مرسل کا کلام تصور کیا جاتا ہے ـــــ باب نکاح میں جواز وکالت کے لئے اصل یہ روایت ہے کہ نجاشیؓ نے ام حبیبہؓ کا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نکاح کروایا۔ نجاشی کا یہ اقدام دو صورتوں سے خالی نہیں، یا انہوں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے امر سے ایسا کیا یا بغیر امر کے۔ سو اگر انہوں نے امر کے مطابق ایسا کیا تو وہ وکیل قرار پاتے ہیں۔ اور اگر بغیر امر کے یہ قدم اٹھایا تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے بعد میں اس عقد کی اجازت دی۔ اور اجازت لاحقہ وکالت سابقہ کی طرح سمجھی جاتی ہے۔

مسئلہ: نکاح جیسا کہ عبارت سے منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح گونگے کے اشارے سے بھی منعقد ہوجاتا ہے بشرطیکہ اس کا اشارہ معلوم ومفہوم ہو۔

مسئلہ: نکاح تحریر سے بھی منعقد ہوجاتا ہے۔ کیونکہ غائب کی تحریر اس کے خطاب کی طرح ہوتی ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔

جس لفظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اس کا صیغہ کیا ہونا چاہیئے؟

ایجاب وقبول کے الفاظ اگر صیغۂ ماضی میں ہوں تو ان سے نکاح منعقد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً کہتا ہے "میں نے نکاح کرایا" یا "میں نے نکاح کیا" (اور دوسرا کہتا ہے "میں نے قبول کیا") اسی طرح دوسرے الفاظ مذکور کا حکم ہے۔ لیکن ایسے دو الفاظ جن میں سے ایک ماضی ہو اور دوسرا استقبال ہو۔ مثلاً ایک آدمی دوسرے کو کہتا ہے "مجھ سے اپنی بیٹی کا نکاح کر دو" یا "میں تمہارے پاس تمہاری بیٹی سے منگنی کرنے آیا ہوں" یا "میں تمہارے پاس اس لئے آیا ہوں کہ تم اپنی بیٹی کا مجھ سے نکاح کر دو" تو باپ نے کہا "میں نے تجھ سے نکاح کر دیا" یا مرد نے کسی عورت سے کہا "میں ایک ہزار درہم پر تجھ سے نکاح کرتا ہوں۔ تو عورت نے کہا کہ "میں نے اس پر تجھ سے نکاح کیا" یا عورت سے کہا "مجھے اپنا زوج بنالے" یا "اپنے سے میرا نکاح کر دے" تو عورت نے کہا۔ "میں نے تجھے اپنا زوج بنایا" یا "میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو ان تمام صورتوں میں استحساناً نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ نکاح منعقد نہ ہو۔ کیونکہ صیغۂ استقبال وعدہ ہے، اور امر بھی استقبال کی ایک فرع ہے۔ تو چونکہ ابھی استقبال نہیں پایا گیا، اس لئے ایجاب بھی نہیں پایا گیا (اور نکاح کے انعقاد کے لئے ایجاب وقبول جب دونوں ضروری ہوتے ہیں) لیکن فقہاء نے اس مقام میں قیاس ترک کر دیا، کیونکہ روایت ہے کہ بلالؓ نے کسی انصاری گھرانے میں نکاح کا پیغام دیا۔ انہوں نے نکاح کرنے سے انکار کیا۔ بلالؓ نے کہا "اگر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مجھے تمہارے ہاں پیغام نکاح دینے کا امر نہ فرماتے تو میں ایسا نہ کرتا۔ اس پر انہوں نے کہا کہ "تو مالک ہوا" اور روایت میں یہ منقول نہیں ہے کہ بلالؓ نے اپنا پیغام لوٹایا۔ اور اگر انہوں نے دوبارہ پیغام دیا ہوتا تو یہ منقول ہوتا۔ نیز اس لئے کہ جو صیغۂ استقبال استعمال کر رہا ہے اس کا مقصد ایجاب ہی ہے۔ کیونکہ نکاح میں عادتاً بھاؤ تاؤ نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ یہ خلاف بیع کے۔ کہ اس میں بھاؤ تاؤ معتاد ہے۔ لہٰذا بیع میں صیغۂ استقبال بھاؤ تاؤ پر محمول کیا جائے گا، اور ایجاب کے لئے کسی اور لفظ کا ہونا ضروری ہوگا۔ واللہ موفق۔

نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے یا دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟

اس بارے میں اختلاف ہے ——— ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک عاقد سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہو۔ خواہ ولایت اصلیہ ہو۔ مثلاً ملک اور قرابت سے حاصل ہونے والی ولایت، اور خواہ ولایت دخیلہ ہو، جیسے وکالت سے حاصل ہونے والی ولایت ——— ازراہِ ملک ولایت کی مثال:۔ جیسے مولیٰ اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرے۔ ازراہِ قرابت ولایت کی مثال:۔ جیسے دادا اپنے نابالغ پوتے کا اپنی نابالغ پوتی سے نکاح کرے۔ اور بھائی اپنی نابالغ بھتیجی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کرے ——— یا عاقد اصل بھی ہو اور ولی بھی۔ مثلاً کوئی شخص اپنے چچا کی بیٹی کا اپنے سے نکاح کرے ——— یا عاقد جانبین سے وکیل ہو یا جانبین سے پیغامبر ہو، یا ایک جانب سے وکیل ہو اور دوسری جانب سے ولی ہو۔ یا عورت کسی آدمی کو وکیل بنائے کہ مؤکلہ کا نکاح اپنی ذات سے کرلے۔ یا مرد کسی عورت کو وکیل بنائے کہ موکل کا نکاح اپنی ذات سے کرے۔ (ان تمام صورتوں

ہیں عاقد ایک ہے، اور نکاح صحیح ہے) یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب ہے ـــــ زفر کا قول ہے کہ ایک عاقد سے نکاح بالکل منعقد نہیں ہوتا ـــــ اور شافعی کے نزدیک بھی ایک عاقد سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ عاقد جانبین کا ولی ہے، تو منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا ایک شخص کا جانبین کی طرف معاملہ نکاح انجام دینا جائز ہے یا نہیں؟ ـــــ

زفر اور شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکن نکاح یعنی ایجاب وقبول کے دونوں اجزاء باہم مختلف ہیں لہٰذا دو مختلف حصوں کی انجام دہی کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے بیع کے دونوں حصوں کے لئے عاقدین لازم ہیں۔ اور شافعی ولی کو ایک ضرورت کی بنا پر اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ نکاح ولی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا۔ سو اگر ولی کو ایک جانب کے لئے متعین کر دیا جائے تو دوسری جانب کا نکاح منعقد نہیں ہو سکے گا، بالخصوص لڑکی کا نکاح تو ممتنع ہو جائے گا۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن وکالت وغیرہ کی صورت میں یہ مجبوری نہیں پائی جاتی، اس لئے وہاں دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

"ویستفتونك فی النساء قل اللّٰه یفتیکم فیهن وما یتلی علیکم فی الکتاب فی یتامی النساء اللاتی لا تؤتونهن ما کتب لهن و ترغبون ان تنکحوهن"

"اور تم سے رخصت مانگتے ہیں عورتوں کے نکاح کی۔ کہہ دے کہ اللہ تم کو اجازت دیتا ہے ان کی، اور وہ جو تم کو سنایا جاتا ہے قرآن میں، سو حکم ہے ان یتیم عورتوں کا جن کو تم نہیں دیتے جو ان کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور چاہتے ہو کہ انہیں نکاح میں لے آؤ"۔

کہا گیا ہے کہ یہ آیت اس یتیم لڑکی کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے ولی کے زیر تربیت ہے اور مال دار ہے ـــــ اس آیت کریمہ سے استدلال بایں طور ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لا تؤتونهن ما کتب لهن و ترغبون ان تنکحوهن" بطور عتاب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولی اپنی زیر کفالت لڑکی کا معاملہ نکاح تنہا انجام دے سکتا ہے، کیونکہ اگر ولی کے لئے تنہا یہ معاملہ انجام دینا جائز ہی نہ ہو تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب۔ اس طرح تو بلا وجہ عتاب ہوگا ـــــ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" وانکحوا الایامی منکم" اس میں مطلقاً نکاح کرانے کا حکم ہے۔ خواہ دوسرے سے نکاح کرائے یا خود نکاح میں لے آئے ـــــ نیز اس لئے کہ باب نکاح میں وکیل عاقد کی طرف سے سفیر اور معبّر ہوتا ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ نکاح اور عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے، تو جب وکیل محض معبّر اور سفیر ہے اور اسے زوجین پر ولایت حاصل ہے، اور وکیل کی عبارت موکل کی عبارت سمجھی جاتی ہے، تو وکیل کا کلام دو شخصوں کا کلام ہوگا۔ وکیل کا ایجاب عورت کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا عورت نے یہ کہا کہ "میں اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا" اور وکیل کا قبول مرد کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا مرد نے یہ کہا کہ "میں نے قبول کیا" چنانچہ حکماً یہ عقد دو شخصوں کے ساتھ انجام پایا۔ اور ثبوت حکمی ثبوت حقیقی کے ساتھ لاحق

ہوتا ہے ـــــ رہی بیع! تو اس میں بھی ایک شخص اگر ولی ہے تو وہ عقد کے دونوں حصوں تنہا انجام دے سکتا ہے۔ مثلاً باپ اپنے نابالغ بچے کا مال اپنے لئے خریدتا ہے۔ یا اپنا مال نابالغ کو بیچتا ہے۔ یا اپنے ایک نابالغ بچے کے مال کی دوسرے نابالغ بچے سے خرید و فروخت کرتا ہے۔ (تو یہ جائز ہے) ہاں بیع کی صورت میں وکیل دونوں اجزاء کو تنہا انجام نہیں دے سکتا، کیونکہ عقد بیع کے حقوق صرف عاقد کے لئے ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہاں ایک عاقد کا کلام دو شخصوں کے کلام کا قائم مقام نہیں بن سکے گا، نیز ایک [illegible] بیع کے حقوق صرف عاقد کے لئے خاص ہیں اور دوسری طرف بیع کے سلسلہ میں مال کی سپردگی، مال پر قبضہ، مطالبہ ایسے احکام ہیں کہ باہمی متضاد ہیں۔ سو اگر وکیل عقد بیع کی دونوں طرفوں کا کارپرداز ہو جائے تو ایک ہی شخص مطالب بھی ٹھہرے گا۔ اور مطلوب بھی، مال دینے والا بھی اور مال پر قبضہ کرنے والا بھی۔ اور ایسا ہونا ممتنع ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ایجاب وقبول کی صفت وکیفیت بطور رکن، ایجاب وقبول کی حیثیت یہ ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے وجود سے پہلے لازم قرار نہیں پاتا۔ چنانچہ عاقدین سے کسی ایک نے اگر ایجاب کیا تو دوسرے کے قبول سے پہلے اسے رجوع کا اختیار ہے۔ جیساکہ بیع میں ہے۔ کیونکہ ایجاب وقبول کا مجموعہ ایک رکن ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی ایک رکن کا بعض ہے مکمل نہیں ہے۔ اور جو دو چیزوں کا مرکب ہو۔ ایک چیز کے پائے جانے سے اسے وجود حاصل نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

شرائط رکن کا بیان

رکن نکاح کی شرائط کی کئی انواع ہیں۔ بعض شرائط انعقاد نکاح سے تعلق رکھتی ہیں [illegible] جواز نکاح سے، اور بعض کا تعلق لزوم نکاح سے ہے ـــــ پھر شرائط انعقاد بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم عاقد سے تعلق رکھتی ہے۔ اور دوسری قسم کا تعلق عقد بالفعل کے مکان سے ہے۔

عاقد نکاح کے لئے شرط ضروری ہے کہ عاقد صاحب عقل ہو، چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقل اہلیت تصرف کی شرائط [illegible] سے ہے ـــ باقی بلوغ! ہمارے نزدیک نفاذ نکاح کی شرط ہے۔ انعقاد نکاح کی نہیں۔ تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔ اور عاقد کا تعدد ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ بخلاف زفر کے [illegible] تفصیل گزر چکی ہے۔

مکان عقد کے لئے شرط اگر عاقدین حاضر ہیں۔ تو صحت عقد کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے۔ یعنی ضروری ہے کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو۔ چنانچہ اگر مجلس مختلف ہوئی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ مثلاً دونوں حاضر تھے ایک نے ایجاب کیا تو دوسرا قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ گیا یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا۔ جس سے مجلس مختلف ہو جاتی ہے، تو نکاح منعقد نہیں

ہوگا۔ کیونکہ انعقاد نکاح عبارت ہے ایک جزء کے دوسرے کے ساتھ ارتباط سے۔ اور قیاس یہ ہے کہ دونوں جزء ایک ہی مکان اور جگہ میں پائے جائیں۔ لیکن اس قدر اتحاد مکان کے اعتبار سے عقود کا سد باب ہو جاتا ہے لہٰذا اس ضرورت کی بنا پر ایک مجلس میں پائے جانے والے ایجاب وقبول کو حکماً مجتمع سمجھا جائے گا، اگرچہ حقیقۃً متفرق ہوں، اور یہ ضرورت اتحاد مجلس کی شرط سے پوری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جہاں ایجاب وقبول حقیقۃً وحکماً مختلف ہوں، وہاں رکن وجود میں ہی نہیں آتا۔

نوٹ: ایجاب کے جواب میں فوری قبول ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعی کے ہاں یہ بھی شرط ہے ـــــ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آئے گا۔ اور وہاں ہم فرق ذکر کریں گے ـــــ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ عاقدین پیدل چلتے ہوئے یا جانور پر سواری کرتے ہوئے یا جاری کشتی پر بیٹھے ہوئے نکاح کرتے ہیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ ان تمام صورتوں کی تفصیل اور ان میں فرق ان شاء اللہ کتاب البیوع میں مذکور ہوگا۔

گذشتہ تفصیل اس صورت حال میں ہے، جبکہ عاقدین حاضر ہوں، اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک غائب ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہا کہ "میں نے اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا"۔ اور وہ شخص وہاں موجود نہیں تھا۔ پھر اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا "میں نے قبول کیا" یا کسی مرد نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا۔ "میں نے فلانہ کو اپنے نکاح میں لیا" وہ عورت وہاں موجود نہیں تھی، جب اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا "میں نے اسے قبول کیا"، تو یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اگرچہ قبول انہی گواہوں کے سامنے ہو۔ جن کی موجودگی میں ایجاب ہوا تھا۔ یہ ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نکاح منعقد تو ہو جائے گا۔ لیکن غائب کی اجازت پر موقوف رہے گا ـــــ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شخص واحد کا کلام عقد بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں ایک شخص جانبین سے عقد انجام دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اگر جانبین کا مالک یا ولی یا وکیل ہو۔ تو صورت ہذا میں اس کا کلام عقد ہے، ایک جزء نہیں۔ سو اس میں توقف کا احتمال ہے۔ جیسا کہ خلع، طلاق اور مال لے کر آزاد کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت اس کا ایجاب عقد کا ایک حصہ ہے، کل عقد نہیں ہے۔ کیونکہ ولایت نہ ہونے کی وجہ سے اسے کل عقد کا اختیار ہی نہیں۔ اور عقد کا ایک حصہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہتا، جیسا کہ بیع میں ہے ـــــ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے ایک جزء اور شطر توقف کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ توقف بنیادی طور پر حقیقت کے خلاف ہے، (اور ولی یا مالک یا وکیل کا کلام عقد اس لئے بن جاتا ہے) کہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ تو ایک کلام دو کلاموں اور ایک شخص دو شخصوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جبکہ ولایت بھی نہیں ہے، اور تغییر حقیقت کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ اجازت پر موقوف رہنے کی بجائے سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوگا۔ بہ خلاف خلع۔ اس لئے کہ خلع زوج کی جانب سے یمین ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں عورت کے قبول سے طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ اور یہ یمین ہے۔ اور عورت کی جانب سے خلع معاوضہ ہوتا ہے۔ سو خلع (ہر دو جانب سے) عقد تام ہے۔ اس لئے بیع کی طرح اس میں

توقف کا احتمال ہے ـــــ طلاق اور بشرط مال اعتاق میں بھی یہی تفصیل ہے۔

مسئلہ: اگر مرد نے عورت کی جانب پیغامبر بھیجا یا تحریری طور پر پیغام نکاح دیا۔ اور عورت نے (پیغام پہنچنے کی مجلس میں) ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا۔ جنہوں نے پیغامبر کی بات سنی یا ان کے سامنے مکتوب پڑھا گیا۔ تو یہ جائز ہے۔ نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ من حیث المعنیٰ مجلس متحد ہے کیونکہ رسول کا کلام مرسل کا کلام ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مرسل کی عبارت ہی نقل کرتا ہے۔ اسی طرح تحریر بمنزلہ خطاب ہوتی ہے۔ سو رسول کی بات اور تحریر کی سماعت درحقیقت مرسل اور کاتب کے قول کی سماعت ہے ـــــ اور اگر گواہوں نے یہ پیغام اپنے کانوں سے نہیں سنا۔ (تو اگرچہ عورت قبول کر لے) نکاح جائز نہیں ہوگا۔ یہ طرفین کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت نے اتنا کہہ دیا کہ "میں اپنے آپ کو اس کے نکاح میں دیا" تو نکاح جائز ہو گیا، اگرچہ گواہوں نے پیغام نہ سنا ہو ـــــ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک عورت کا قبول، عقد کا ایک جزء ہے۔ جبکہ عقد کے دونوں حصوں پر شہادت ضروری ہے، کیونکہ عقد کے لئے شہادت شرط ہے۔ اور عقد دو حصوں سے قرار پاتا ہے۔ تو جب گواہوں نے پیغام نہیں سنا۔ تو مکمل عقد پر (ایک مجلس میں) شہادت نہ پائی گئی ـــــ لہٰذا عقد صحیح نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف زوج کا قول بھی عقد ہے۔ اور اس موقع پر گواہ موجود تھے (تو گویا عقد کے وقت گواہ موجود ہوئے، لہٰذا عقد صحیح ہے)

مسئلہ: فضولی جانبین کے بارے میں بھی اختلاف مذکور ہے (فضولی وہ شخص ہے جو بغیر کہے وکیل بن جائے) مثلاً ایک آدمی (اپنی طرف سے کہتا ہے کہ) "میں نے فلانہ کو فلاں کے نکاح میں دیا" جبکہ وہ دونوں غائب ہیں۔ تو طرفین کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا، حتی کہ اگر انہیں خبر پہنچی انہوں نے اجازت بھی دے دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہوگا ـــــ اور ابو یوسف کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اجازت سے جائز قرار پائے گا۔ اور اگر ایک فضولی نے کہا "میں نے فلاں کو فلاں کے نکاح میں دیا" جبکہ دونوں غیر موجود ہیں۔ اس پر ایک دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ جب انہیں خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دیں تو نکاح جائز ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر فضولی نے اس فریق کی اجازت سے پہلے عقد فسخ کر دیا۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ تو یہ فسخ صحیح ہے۔ یہ ابو یوسف کا قول ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک فسخ صحیح نہیں ہے ـــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں فضولی کا فسخ کرنا غیر کے حق میں تصرف ہے، لہٰذا یہ صحیح نہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقد متعاقدین کے حق میں منعقد ہو چکا ہے۔ اور اب اس کے ساتھ اس فریق کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ کیونکہ جب اجازت ہوتی ہے تو اس عقد کے تمام احکام اس وقت سے شمار کئے جاتے ہیں۔ جب فضولی کی طرف سے اس کا انعقاد ہوا تھا۔ لہٰذا فسخ کر کے وہ ایسے محل میں تصرف کر رہا ہے، جس کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے۔ اس لئے فسخ صحیح نہیں ہوگا، بخلاف بیع کے، کہ اگر اجازت ملنے سے پہلے فضولی نے بیع فسخ کر دی تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ بیع کا فسخ درحقیقت اپنے آپ کو حقوق کی ذمہ داری سے بچانا

ہے۔ کیونکہ اجازت کی صورت میں عقد بیع کے تمام حقوق وکیل کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں۔ سو یہاں فسخ کرنا اپنے حق میں تصرف ہے۔ اس لئے صحیح ہے۔ جیسے مالک بذات خود اگر نکاح یا بیع کا ایجاب کرے، تو اسے دوسرے کے قبول سے پہلے رجوع کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا ـــــ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت سے پہلے پہلے عقد صرف متعاقدین کے حق میں منعقد ہے۔ حکم شرعی کے حق میں منعقد نہیں ہے۔ لہٰذا اجازت سے پہلے فضولی کا فسخ اپنے ہی کلام میں تصرف ہے کہ اسے توڑ رہا ہے۔ سو جائز ہے، جیسا کہ بیع میں جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

جواز و نفاذ نکاح کی شرائط کا بیان

یہ شرائط کئی انواع کی ہیں۔ ۱ عاقد بالغ ہو۔ اس لئے کہ نابالغ مگر عاقل بچے کا نکاح، اگرچہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن نافذ نہیں ہوتا۔ بلکہ نفاذ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔

کیونکہ نفاذِ تصرف میں مصلحت کی رعایت رکھی جاتی ہے۔ جبکہ بچے کی رغبت لہو ولعب کی طرف زیادہ ہوتی ہے، وہ تامل اور تفکر کا عادی نہیں ہوتا، لہٰذا بچہ مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکتا۔ اس لئے اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، بلکہ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ حتیٰ کہ اگر ولی کی اجازت سے پہلے وہ بالغ ہوگیا، تو بھی محض بلوغ سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ نکاح ایسے حال میں منعقد ہوا تھا کہ ولی کی اجازت ورضا پر موقوف تھا، کیونکہ بچے کی رضا شرعاً ساقط الاعتبار ہے۔ ہاں البتہ بلوغت کے ساتھ ولی کی ولایت بھی زائل ہو جاتی ہے، لہٰذا اب جب تک وہ خود اجازت نہیں دے گا، نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

اور شافعی کے نزدیک نابالغ بچے کے تصرفات سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوتے، بلکہ باطل ہوتے ہیں ـــــ مسئلہ کی تفصیل کتاب الماذون میں گزر چکی ہے۔ ۲ عاقد حر ہو۔ چنانچہ مملوک کا نکاح مالک کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ مملوک بالغ عاقل ہو ـــــ اور اصل اس میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "جس غلام نے اپنے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کیا تو وہ زانی ہے" ـــــ اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔ (ا) اس بات کا بیان کہ آقا کا اذن غلام کے جواز نکاح کی شرط ہے۔ آقا کے اذن یا اجازت کے بغیر غلام کا نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ (ب) اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ (ج) اذن کے مطابق کئے گئے نکاح سے کیا اختیار حاصل ہوتا ہے؟ (د) نکاح مملوک میں مہر کا بیان۔

اب ترتیب مذکور کے مطابق مضامین کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

(ا) کسی مملوک کا نکاح اس کے آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اگرچہ وہ عاقل بالغ ہو، خواہ وہ قن (وہ غلام جس کا باپ بھی غلام ہو) ہو یا مدبر ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو یا مکاتب ہو یا مکاتبہ ہو ـــــ قن تو اس لئے کہ اگر وہ باندی ہے تو بلا اختلاف آقا کے اذن کے بغیر اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بضع کے تمام منافع اس کے آقا کی ملکیت ہیں۔ اور غیر کی ملکیت میں اس کے اذن کے بغیر تصرف جائز نہیں ہوتا

مدبرہ اورام ولد کا بھی یہی حکم ہے، اور وجہ بھی بعینہ یہی ہے۔ اور مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وہ رقبہ کے اعتبار سے آقا کی ملکیت ہوتی ہے۔ اور ملک تمتع ملکِ رقبہ کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن حالت کتابت میں مکاتبہ سے استمتاع اس لئے ممنوع ہے کہ ملک ید نہیں رہا، اور استمتاع میں ملک ید کا اثبات ہے نیز عین ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، اور حسب سابق دوبارہ حالت رقیت میں لوٹ آئے۔ اس لئے بھی مکاتبہ کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آقا کے حق میں تصرف پایا گیا —— اور اگر قنّ مذکر ہے تو بھی اکثر علماء کے نزدیک اس کا نکاح جائز نہیں ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتے۔ سو اس سلسلہ میں غلام کی اصل حریت قائم ہے۔ اور آقا کا ان منافع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہٰذا حر کی طرح غلام بھی نکاح کر سکتا ہے۔ برخلاف باندی کے۔ کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، لہٰذا اس کے لئے آقا کے اذن کے بغیر تصرف کرنا جائز نہ ہوگا —— ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اپنے تمام اجزاء سمیت آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"ضرب لکم مثلا من انفسکم هل لکم مما ملکت ایمانکم من شرکاء فیما رزقناکم فانتم فیه سواء۔" "(اللہ تعالیٰ) تمہارے لئے خود تمہی سے ایک مثال بیان فرماتا ہے۔ بتاؤ کیا تمہارے ممالیک میں سے کوئی تمہارے شریک ہیں اس رزق میں، جو ہم نے تمہیں عطا کیا ہے۔ کہ تم سب اس میں برابر ہو۔"

اللہ تعالیٰ کی بیان فرمودہ مثال سے معلوم ہوا کہ ممالیک سادات کے رزق میں نہ تو شریک ہیں اور نہ ہی اس میں برابر ہیں۔ اور یہ واضح ہے کہ منافع میں شرکت مراد نہیں۔ کیونکہ منافع میں تو اشتراک ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مراد حقیقت ملکیت ہے —— نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے؛

"ضرب اللہ مثلا عبدا مملوکا لا یقدر علی شئ۔" "اللہ مثال بیان فرماتا ہے کہ ایک غلام ہے مملوک کہ کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتا۔"

اور عبد تمام اجزاء سمیت ایک ذات کا اسم ہے۔ (لہٰذا عبد اپنے کسی جزءِ بدن کے بارے میں اختیار نہیں رکھتا) —— نیز اس لئے کہ سبب ملک کی اضافت کل کی طرف ہوتی ہے۔ لہٰذا کل غلام میں ملک ثابت ہوگی۔ رہا غلام کے کسی جزءِ بدن سے آقا کے لئے انتفاع ممنوع ہونا! تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزء آقا کی ملکیت بھی نہیں ہے۔ (یعنی عین ممکن ہے کہ ایک جزء ملکیت میں تو ہو لیکن اس سے انتفاع ممنوع ہو) جیسے مجوسی باندی وغیرہ کا حکم ہے۔

اسی طرح وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہے، آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ مملوک غلام ہے، نیز اس لئے کہ تجارت کی اجازت ملنے سے پہلے وہ محجور تھا۔ (اور اب اسے تجارت کی اجازت ملی ہے) اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ کیونکہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی عورت غلام کو مہر ٹھہرا کر اپنے آپ کو نکاح میں دیتی ہے۔ اور نیت یہ کرتی ہے کہ یہ غلام تجارت کے لئے ہے، تو یہ تجارت کے لئے نہیں ہو گا، اور اگر نکاح تجارت ہوتا، تو بضع کا بدل تجارت کے لئے سمجھا جاتا۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ سو غلام مذکور نکاح کر کے اپنے آقا کی ملک میں تصرف کر رہا ہے، لہٰذا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ باندی کا نکاح آقا کی اجازت

کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل اللہ تعالےٰ کا فرمان " لایقدر علی شئ " ہے، کہ عبد مملوک کی صفت یہ بیان فرمائی کہ وہ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا، اور یہ واضح ہے کہ قدرت حقیقیہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قدرت تو غلام کو حاصل ہوتی ہے، تو متعین ہو گیا کہ قدرت شرعیہ مراد ہے، یعنی شرع کا اذان و اطلاق، تو قدرت شرعیہ کی نفی شرعی اذان و اطلاق کی نفی ہے، اور تصرف شرعی کا اثبات اذان شرعی کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح مدبّر بھی آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عبد مملوک ہے۔

اور مکاتب کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ نبی آخرالزمان کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ :
" مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے "۔ نیز اس لئے کہ کتابت سے پہلے یہ نکاح سے مجبور تھا، اور کتابت سے اسے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ اور نکاح تجارت نہیں ہے — اس کی دلیل و تفصیل ابھی چند سطور پہلے مرقوم ہوئی۔

رہا وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو، تو ابوحنیفہ کے نزدیک آقا کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح بھی جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکاتب ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک غلام مذکور کا نکاح جائز ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک یہ غلام اس حُر کے درجہ میں ہے، جس پر دین ہو۔

مسئلہ : مذکورہ افراد، جن کے بارے میں ہم نے بیان کیا کہ ان کا نکاح آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا ان میں سے اگر کسی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا۔ اور پھر آقا نے اس نکاح کی اجازت دے دی، تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد ایک اہل نکاح سے بر محل صادر ہوا تھا۔ لیکن آقا کے حق کی وجہ سے اس کا نفاذ ممتنع ہو گیا تھا۔ سو جب اس نے اجازت دے دی تو مانع زائل ہو گیا۔

مسئلہ : غلام کے لئے کسی کو اپنی لونڈی بنانا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آقا نے اس کا اذن دیا ہو، کیونکہ وطی کی حلت ملکیت کے دو سببوں میں سے ایک سبب پائے جانے سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے

" والذین ھم لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین "۔ "اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں سوائے اپنی بیویوں یا اپنی لونڈیوں سے، کہ (اس بارے میں) ان پر کوئی ملامت نہیں"۔

اور زیر بحث صورت میں ان میں سے کوئی بھی سبب نہیں پایا جا رہا۔ (کیونکہ نکاح نہیں ہوا۔ اور ملک کی اہلیت نہیں رکھتا۔) اور روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " غلام لونڈی نہیں رکھ سکتا، اور نہ آقا سے لونڈی رکھنے کی اجازت دے سکتا ہے، اور غلام اور مکاتب کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتے، سوائے طلاق کے "۔ یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔

اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟

اجازت کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے، کبھی دلالت سے، اور کبھی ضرورت سے — نص یہ کہ صریحاً اجازت دی جائے جیسے یوں کہے کہ " میں نے اجازت دی "، یا " میں راضی ہوا "، یا " میں نے اذن دیا "، اور اس جیسے دوسرے الفاظ جو اجازت کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں — اور دلالت یہ کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے اجازت معلوم ہوتی ہو، مثلاً آقا کو جب نکاح کی خبر دی گئی تو اس نے کہا " اچھا "، یا " ٹھیک ہے "، یا " کوئی بات نہیں " اور اس جیسے الفاظ، یا غلام کے نکاح کی صورت میں عورت کو پورا یا کچھ مہر بھیج

دے ۔ یا اس جیسا کوئی کام، جس سے رضامندی معلوم ہوتی ہو۔ اور اگر آقا نے غلام سے کہا "طلقها" (اسے طلاق دے) یا کہا "فارقها" (اسے چھوڑ دے) تو یہ اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ طلقھا یا فارقھا میں طلاق اور مفارقت کے حقیقی مفہوم کا بھی احتمال ہے۔ اور متارکت کا بھی احتمال ہے ــــ خیال رہے کہ نکاح فاسد اور نکاح موقوف کو طلاق اور مفارقت بھی کہا جاتا ہے ــــ سو اجازت کے ثبوت میں شک نے احتمال پیدا ہوگیا۔ اور شک واحتمال سے اجازت ثابت نہیں ہوتی ــــ اور اگر یوں کہا کہ "ایسی طلاق دے جس میں تجھے رجوع کا اختیار ہو" تو یہ اجازت ہے، کیونکہ تردد نہ رہا۔ اس لئے نکاح موقوف کی متارکت اور فسخ کی صورت میں رجوع نہیں ہوتا۔

اور ضرورت یہ کہ مثلاً آقا غلام یا باندی کو (عقد نکاح کر لینے کے بعد) آزاد کر دے۔ تو یہ آزاد کرنا نکاح کی اجازت ہوگا۔ اور اگر (نکاح کر لینے کے بعد) نکاح کا اذن دیا۔ تو یہ اذن نکاح اجازت نہیں ہوگا ــــ مذکورہ صورتوں میں فرق کی دو وجہیں ہیں۔ ۱ اگر اعتاق کو اجازت نہ سمجھا جائے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو نکاح موقوف کو باطل کر دے اور یا نکاح اجازت پر موقوف رہے ــــ باطل کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ کیونکہ عقد نکاح اہل سے برمحل صادر ہوا ہے۔ لہٰذا صرف اسی کے ابطال سے باطل ہو سکتا ہے جسے ابطال کا اختیار ہے ــــ اسی طرح موقوف رکھنے کی بھی کوئی سبیل نہیں، کیونکہ اگر موقوف رکھا جائے تو آقا کی اجازت پر موقوف رکھا جائے گا یا غلام کی اجازت پر۔ پہلی صورت کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ اجازت کی ولایت ملک سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ملک اعتاق سے زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ عقد خود غلام نے کیا ہے۔ تو ایک انسان کا اپنا عقد خود اسی کی اجازت پر کیسے موقوف رہ سکتا ہے؟ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں، اور یہاں کوئی اور صورت بھی نہیں ہے، تو لازم ہے کہ ازراہ ضرورت اعتاق کو اجازت قرار دیا جائے۔ اور اذن نکاح کی صورت میں یہ ضرورت نہیں پائی جاتی ــــ ۲ عقد نکاح اہل سے برمحل صادر ہونے کے باوجود اس لئے نافذ نہیں ہو رہا تھا کہ آقا کا حق یعنی ملک باقی تھا۔ اور اس امتناع نفاذ سے آقا کے حق کی رعایت اور اسے ضرر سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ اب اعتاق سے اس کی ملک زائل ہوگئی اور اس کے ساتھ مانع نفاذ بھی زائل ہوگیا۔ اور اذن نکاح سے مانع یعنی ملک زائل نہیں ہوتا۔ ہاں اذن دے کر اس نے غلام کو نکاح کے سلسلہ میں اپنا قائم مقام بنا دیا۔ گویا وہ خود یہ عقد انجام دے رہا ہے۔ اور آقا کو جو اجازت کی ولایت حاصل ہے، یہ اجازت نہیں بنتی، جب تک کہ خود اجازت نہ دے۔ سو غلام کا بھی یہی حکم ہوگا (کہ اذن نکاح کے بعد انعقاد نکاح کے لئے آقا کی اجازت کی ضرورت ہوگی)

زیر بحث صورت میں اگر غلام نے اجازت دے دی تو استحساناً یہ جائز ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہو۔ اگرچہ غلام اجازت دے دے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو صرف عقد کا اذن تھا۔ اور اجازت اور عقد ایک دوسرے سے اسماً، صورۃً اور شرطاً مغایر ہیں ــــ اسماً وصورۃً تغایر میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور شرطاً تغایر بایں طور ہے کہ عقد کا محل وہ خود ہے۔ اور اجازت کا محل نفس عقد ہے۔ اسی طرح شہادت عقد کی شرط ہے، اجازت کی نہیں۔ اور ایک متغایر کے لئے اذن دوسرے متغایر کے لئے اذن نہیں ہوگا ــــ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا یہ عمل کسی قدر ماذون فیہ ہے، سو اس کا یہ تصرف بعد از اذن ہے، اس لئے جائز ہوگا۔ اور اس کے ماذون فیہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ آقا نے اسے عقد نافذ کا اذن کیا تھا، تو اسے

اصل عقد مع وصفِ نفاذ کی تحصیل کا اذن ہوا تھا۔ تو اب اس کی اجازت سے عقد کا نفاذ درحقیقت امر ماذون فیہ کی تحصیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر فضولی نے آقا کے اذن کے بغیر اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کرایا، اور غلام نے اس کی اجازت دے دی، تو عقد نافذ ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجازت سے عقد کی تنفیذ آقا کی طرف سے ماذون فیہ ہے۔ سو غلام کی اجازت سے نافذ ہو جائے گا۔

مسئلہ: سطور بالا میں گزر چکا ہے کہ اعتاق سے ضرورۃً نکاح نافذ ہو جاتا ہے۔ اگر اس صورت میں صاحب معاملہ باندی ہو تو اسے خیار عتق نہیں ملے گا۔ کیونکہ نکاح کا نفاذ عتق کے بعد ہوا، لہٰذا اعتاق حالت نکاح میں نہیں پایا گیا ـــــ اور اس صورت میں اگر اعتاق سے پہلے دخول نہیں ہوا، تو مہر آزاد شدہ باندی کو ملے گا، اور اگر اعتاق سے پہلے دخول ہو چکا تھا، تو مہر آقا کا حق ہے ـــــ صورت مذکورہ میں اعتاق کو اجازت نکاح اس وقت سمجھا جائے گا، جبکہ حالت بلوغت میں باندی کو آزاد کیا ہو۔ اور اگر حالت صغر میں آزاد کیا تو یہ آزادی بالاتفاق اجازت نہیں ہوگی۔ پھر زفر کے نزدیک تو یہ عقد ہی باطل ہو جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک باطل تو نہیں ہوگا۔ ہاں آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ بشرطیکہ اس باندی کے عصبہ نہ ہوں۔ اور اگر اس کا کوئی عصبہ موجود ہے تو عصبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور عصبہ کی اجازت سے جائز ہو جائے گا۔ پھر اگر مجیز باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور ہے۔ تو اسے خیار بلوغ ملے گا۔ کیونکہ حالت صغر میں جب اس پر عقد نافذ ہوا، اس وقت وہ آزاد تھی۔ اور اگر مجیز باپ یا دادا ہے تو خیار بلوغ نہیں ملے گا۔

مسئلہ: باندی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور آقا اجازت دینے سے پہلے مر گیا، تو دیکھیں گے کہ باندی کا وارث کون ہے؟ اگر وارث ایسا شخص ہوا، جس کے لئے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ تو نکاح موقوف باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ سبب حِل یعنی ملک پائے جانے کی وجہ سے حِلِ نافذ نکاح موقوف پر طاری ہو گیا ہے، اور سبب حل کے وجود کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے " والذین ھم لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ماملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین اور نکاح موقوف کا ارتفاع وارث کے لئے ثبوت حلت کا لازمہ ہے ـــــ اور اگر وارث ایسا شخص ہوا، جس کے لئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ مثلاً وارث میت کا بیٹا ہے، اور باندی اس کے باپ کی موطوءہ ہے، یا باندی وارث کی رضاعی بہن ہے یا ایک جماعت باندی کی وارث ہوئی ہے۔ تو اس صورت میں وارث کو اجازت دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ حلت کا طریان نہیں پایا گیا اور نکاح موقوف علی حالہ باقی ہے۔

اسی طرح صورت بالا میں اگر آقا اجازت دینے سے پہلے بیچ دے۔ تو اس میں بھی وہی تفصیل ہے، جو ابھی وارث کے سلسلہ میں بیان ہوئی ـــــ اور اسی بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے اس کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی بھی کر لی، پھر آقا نے اس باندی کو کسی آدمی کے ہاں بیچ دیا۔ تو مشتری کو اجازت دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ زوج کی وطی سے مشتری کے لئے وطی حلال نہ رہی ـــــ اور اگر غلام آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیتا ہے اور آقا اجازت دینے سے پہلے مر جاتا ہے یا اسے بیچ دیتا ہے۔ تو یہاں وارث اور مشتری کو اجازت دینے کا حق حاصل رہتا ہے۔ کیونکہ یہاں وطی کی حلت غیر متصور ہے۔ لہٰذا حلت وطی کا طریان نہ پایا گیا اور نکاح موقوف علی حالہ باقی رہا ـــــ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے

یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح موقوف وارث یا مشتری کی اجازت سے جائز نہیں ہوتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس اختلافؒ کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تو عقد کسی انسان کی اجازت پر موقوف ہو، اس میں دوسرے کی اجازت کا احتمال ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت تو موقوف سے لاحق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ موقوف کی تنفیذ کا نام ہے۔ سو اس کا لحوق اسی حالت پر ہوگا، جس پر نکاح موقوف ہوا تھا۔ اور نکاح کا وقوف اول پر ہوا تھا، ثانی پر نہیں، لہذا ثانی اس موقوف کی تنفیذ کا اختیار نہیں رکھتا ــــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اول کی اجازت پر نکاح اس لئے موقوف تھا کہ اس وقت ملک اس کی تھی۔ اب یہ دوسرے کی ملک ہو گئی ہے۔ تو اجازت بھی دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مالک اصل عقد و وصفِ نفاذ سمیت انشاءِ نکاح کا اختیار رکھتا ہے، تو نکاح موقوف کی تنفیذ کا بدرجہ اولیٰ مختار ہوگا۔ کیونکہ اس میں تو صرف وصفِ نفاذ کا اثبات ہے۔

مسئلہ: اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور بات آقا کی اجازت پر آٹھہری سو آقا نے اسے آزاد کر دیا تو عقد نافذ ہو جائے گا ــــــ اس میں تمام تفصیل وہی ہے جو ہم مملوکہ لونڈی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں ــــــ اسی طرح اگر وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گئی تو بھی عقد نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر آقا کے لئے اس کے ساتھ جماع حلال ہے تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور اگر حلال نہیں ہے، مثلاً آقا کی رضاعی بہن ہے یا مجوسیہ ہے تو عقد آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا ــــــ اور اگر آقا نے مکاتبہ کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بات مکاتبہ کی اجازت پر آٹھہری، سو اس نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بدل کتابت آزاد کر کے آزاد ہو گئی یا آقا نے اسے آزاد کر دیا تو بھی عقد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ وہ بالغ ہو۔ اور اگر وہ نابالغہ ہے تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو ہم مملوکہ باندی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ آقا کے سوا اس کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اور اگر کوئی اس کا عصبہ ہے اور وہ اجازت دے دیتا ہے تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اسے خیارِ بلوغ دے گا۔ جبکہ مجیز باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور ہو۔ تفصیل گزر چکی ہے ــــــ اور اگر آقا نے مذکورہ مکاتبہ کو آزاد نہ کیا۔ یہاں تک کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ آقا کے لئے حلال ہو۔ اور اگر آقا کے لئے حرام ہے، تو پھر آقا کی اجازت کے بغیر عقد جائز نہیں ہوگا۔

اذن کے بعد غلام نکاح کے سلسلہ میں کیا اختیار رکھتا ہے؟

جب آقا غلام کو نکاح کا اذن دے، تو دیکھا جائے کہ یہ اذن خاص ہے یا عام۔ اگر اذن خاص ہے مثلاً کہا کہ "نکاح کر لو" تو اس صورت میں صرف ایک ہی عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ امر مطلق تکرار کا مقتضی نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اگر یوں کہا کہ "کسی عورت سے نکاح کر لو"، تو بھی صرف ایک ہی عورت سے نکاح جائز ہوگا، کیونکہ اسم "عورت" کا اطلاق اس جنس کے

ایک فرد پر ہوتا ہے ـــــ اور اگر اذن عام ہے ۔ مثلاً کہا کہ " جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو " تو اس صورت میں صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہوگا ۔ دو عورتوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوگا ۔ کیونکہ اسے لفظ جمع کے ساتھ نکاح کا اذن دیا گیا ہے ۔ سو اس سے اتنی عورتیں مراد لی جائیں گی جتنی عورتوں سے غلام نکاح کا اختیار رکھتا ہے ۔ اور غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کا اختیار ہے ۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " غلام دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح نہ کرے " ۔ اور اسی پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتوں کو جمع نہ کرے " ۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا اختیار کمال حال کی علامت ہوتا ہے ، کیونکہ نکاح باب ولایت سے ہے ۔ اور غلام کا حال حر سے ناقص ہے ۔ سو اس نقصان کا اثر اختیار نکاح کے عدد میں ظاہر ہوگا ۔ جیسا کہ باری ، طلاق ، عدت ، حدود وغیرہ دوسرے احکام میں ظاہر ہوتا ہے ۔

مسئلہ : آیا اذن تزوج کے تحت نکاح فاسد بھی داخل ہے یا نہیں ؟ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ داخل ہے ۔ چنانچہ اگر کسی غلام نے کسی عورت سے نکاح فاسد کیا اور دخول بھی کر لیا تو آقا کو فی الحال مہر دینا لازم ہو جائے گا ۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ نکاح فاسد اذن کے تحت داخل نہیں ہے ، چنانچہ صورت بالا میں (آقا پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی ، بلکہ) غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا ۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذن نکاح سے آقا کی غرض یہ ہے کہ غلام کے لئے جماع حلال ہو جائے تاکہ وہ زنا سے بچا رہے ۔ اور یہ مقصد نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتا ۔ کیونکہ نکاح فاسد سے جماع حلال نہیں ہوتا ۔ لہٰذا اذن نکاح سے نکاح فاسد مراد نہیں ہوگا ۔ اسی لئے اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ نکاح نہیں کرے گا ۔ تو اس سے مراد نکاح صحیح لیا جائے گا ۔ چنانچہ اگر حالف نکاح فاسد کرے ، تو حانث نہیں ہوگا ۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے ـــــ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے کا اذن مطلق ہے ، سو نکاح صحیح اور فاسد دونوں اس اذن میں داخل ہوں گے ۔ جیسا کہ بیع کا اذن مطلق ہو ، تو بیع صحیح و فاسد دونوں اذن میں داخل سمجھی جاتی ہیں ۔ رہا مسئلہ یمین ! تو اس میں لفظ نکاح سے فاسد قرینہ عرف کی بنا پر مراد نہیں لیا جاتا ، کیونکہ قسمیں عرف وعادت پر محمول ہوتی ہیں ۔ اور نکاح نہ کرنے کی قسم سے عادۃً نکاح صحیح مراد ہوتا ہے ۔ نکاح فاسد نہیں کیونکہ محلوف علیہ کا فساد بذات خود اس پر اقدام کرنے سے مانع ہے ، اس کے لئے حلف اٹھانے کی حاجت ہی نہیں ۔ اس تخریج کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس صورت میں حالف فعل ماضی پر حلف اٹھاتا ہے تو اس میں نکاح صحیح و فاسد دونوں داخل ہوں گے ۔ اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت سے نکاح فاسد کر لیا ، پھر چاہا کہ کسی دوسری عورت کو نکاح صحیح سے اپنے حبالۂ عقد میں لائے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ نکاح کرنے سے ـــــ اگرچہ وہ فاسد ہے ـــــ اذن پورا ہو چکا ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل ہے ، کیونکہ اذن ابھی باقی ہے ۔

اور اگر آقا صراحۃً نکاح فاسد کا اذن دیتا ہے ۔ اور اس صورت میں دخول بھی ہو جاتا ہے ، تو سب کے نزدیک آقا کو فی الحال مہر کی ادائیگی لازم ہو جائے گی ۔ ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق تو یہ ظاہر ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اذن سے نکاح صحیح دلالت موجبہ کی وجہ سے مراد لیا گیا تھا ۔ جب نص و صراحت

اس کے خلاف آگئی تو دلالت باطل ہوگئی۔ واللہ عزوجل الموفق۔

نکاح مملوک میں مہر کا حکم اگر باندی کے ساتھ جماع سے پہلے آقا سے نکاح کی اجازت مل گئی تو زوج پر صرف ایک ہی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر دخول کے بعد اجازت ملی تو قیاس یہ ہے کہ اس پر دو مہر لازم ہوں، ایک مہر اجازت سے پہلے دخول کی وجہ سے اور ایک مہر اجازت کی وجہ سے (اور استحسان یہ ہے کہ ایک ہی مہر لازم ہوگا) قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دو مہروں کے وجوب کے سبب پائے گئے۔ ایک سبب تو دخول ہے۔ کیونکہ نکاح موقوف میں دخول، نکاح فاسد میں دخول کے بمنزلہ ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول سے مہر واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا، اور دوسرا سبب نکاح صحیح ہے، کیونکہ اجازت سے اب نکاح صحیح ہوگیا ہے۔ (اور نکاح صحیح سے مہر واجب ہوتا ہے) —— استحسان کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ نکاح، نکاح فضولی کی طرح مالک کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور عقدِ موقوف میں جب اجازت حاصل ہوجائے تو یہ اجازت وقت عقد سے سمجھی جاتی ہے۔ تو یوں ہوگیا گویا یہ عقد مالک کے اذن سے ہوا، کیونکہ اجازت لاحقہ اذن سابق کی طرح ہے۔ لہٰذا ایک ہی مہر واجب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ کہ اگر مہر مثل واجب ہو، تو اس کا وجوب، عقد سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ اگر عقد نہ ہوتا تو یہ فعل زنا ہوتا۔ اور حد واجب ہوتی۔ مہر واجب نہ ہوتا۔ اور اس عقد میں جب مقرر کردہ مہر واجب ہوچکا ہے، اب اگر مہر مثل بھی واجب ہو تو ایک عقد سے دو مہروں کا وجوب لازم آتا ہے، اور یہ ممتنع ہے۔

مسئلہ: باندی کے لئے جو بھی مہر واجب ہوا ہو، وہ آقا کا حق ہے۔ خواہ یہ مہر عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہو یا دخول کی وجہ سے۔ اور خواہ یہ مہر مقرر کردہ ہو یا مہر مثل، اور باندی خواہ خالص مملوکہ ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو، سوائے مکاتبہ اور اس باندی کے، جس کا کچھ حصہ آزاد ہوچکا ہے۔ کہ ان دونوں کا مہر انہی کو ملے گا۔ حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مہر بضع سے منفعت اندوزی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اگر اس منفعت کو اجزاء و اعیان کے ساتھ ملحق کیا جائے تو اجزاء و اعیان کا عوض آقا کو ملتا ہے، جیسے تاوان میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس منفعت کو حقیقت پر رکھا جائے تو منفعت کا عوض بھی آقا کا حق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجرت میں ہے۔ بخلاف مکاتبہ (اور جزوی آزاد باندی) کے۔ کہ تاوان اور اجرت ان دونوں کو ملتی ہے۔ سو مہر بھی ان ہی کو ملے گا۔

مسئلہ: جب غلام پر مہر واجب ہوجائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ خالص غلام (رقیق) ہے۔ اور نکاح آقا کے اذن سے ہوا ہے۔ تو یہ مہر غلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ کوئی کمائی نہیں کرتا، تو اسے بیچ کر مہر ادا کیا جائے گا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے، کیونکہ مہر ایسا دین ہے جو ثابت تو غلام کے حق میں ہوتا ہے، اور ظاہر آقا کے حق میں ہوتا ہے، اور ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق ایسا دین غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے —— یہ مسئلہ عنقریب کتاب الماذون میں آئے گا، انشاء اللہ تعالےٰ —— اور اگر غلام مدبر یا مکاتب ہے، تو یہ دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے سعی کریں گے۔ اور مہر ان کی کمائی سے پورا کیا جائے گا، کیونکہ انہیں بیچ کر مہر پورا کرنا تو متعذر ہے، اس لئے کہ تدبیر اور کتابت کی وجہ سے بیچنے کا احتمال نہ رہا —— اور جو مہر آقا کے اذن کے بغیر کئے گئے نکاح سے واجب ہو، یہ مہر ان غلاموں سے آزادی

کے بعد وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس دین کا تعلق ایسے سبب سے ہے، جو آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔ (کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن سے نہیں ہوا) سو یہ اس دین سے مشابہ ہے، جو مجور غلام کے اقرار سے ثابت ہو، کہ یہ دین فی الحال غلام پر لازم نہیں ہوتا، بلکہ اس دین کا غلام سے آزادی کے بعد مطالبہ کیا جاتا ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ واللہ اعلم۔

شرط ۳ جواز و نفاذ نکاح کی تیسری شرط نکاح کی ولایت (اختیار) ہے، چنانچہ جسے ولایت حاصل نہیں ہے، اس کا کروایا ہوا نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا —— اس شرط کی وضاحت کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) انواع ولایت کا بیان۔ اسی کے ذیل میں ہر نوع کے ثبوت کا سبب بھی بیان کیا جائے گا۔

(ب) ہر نوع ولایت کے ثبوت کی شرط کا بیان، اور اس کے متعلقات۔

(الف) باب نکاح میں ولایت (اختیار) کی چار انواع ہیں ۱ ولایت ملک ۲ ولایت قرابت ۳ ولایت ولاء ۴ ولایت امامت —— اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱ ولایت ملک کے ثبوت کا سبب ملک ہے۔ (یعنی ملک سے اختیار و ولایت حاصل ہوتی ہے) کیونکہ نکاح کروانے کا اختیار از راہ شفقت و رعایت دیا گیا ہے۔ اور تعلق ملک، مملوک کے حق میں شفقت و مہربانی کا داعی ہے، لہٰذا یہ تعلق ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ اور مملوک کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے، کہ اس کے پاس اختیار ملک نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے۔ لہذا وہ مالک نہیں ہوگا۔

رہیں اس ولایت کے ثبوت کی شرائط! تو ان میں سے ایک شرط مالک کا عاقل ہونا اور دوسری شرط بالغ ہونا ہے۔ سو مجنون اور نابالغ بچے کا کروایا ہوا نکاح جائز نہیں ہے، بچہ خواہ عاقل ہو یا غیر عاقل۔ بہر صورت یہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ لوگ ولایت کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ولایت کی اہلیت مولیٰ علیہ (جس پر اختیار و ولایت حاصل ہے) کے حق میں بہتر معاملہ کرنے کی قدرت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا تعلق کمال عقل و رائے سے ہے۔ جو کہ یہاں مفقود ہے۔ (لہٰذا ان لوگوں کو ولایت حاصل نہیں ہوگی) ذرا دیکھئے کہ یہ لوگ خود اپنے اوپر ولایت نہیں رکھتے، تو دوسروں پر انہیں ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

اور تیسری شرط یہ ہے کہ مالک کو ملک مطلق حاصل ہو۔ یعنی مولیٰ علیہ مالک کا مملوک ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قبضہ میں بھی ہو —— اس اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اپنی باندی یا اپنی مدبرہ یا اپنی ام ولد یا اپنے غلام یا اپنے مدبر کا کروایا ہوا نکاح جائز ہے، خواہ مملوک اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور مکاتب اور مکاتبہ کا کروایا ہوا نکاح ان کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں ہوتا، باندی، مدبرہ اور ام ولد کے نکاح کے جواز میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ بہر صورت ان کا نکاح جائز ہوگا۔ باقی غلام کا نکاح، اگر تو وہ صغیر ہے تو جائز ہے۔ اور اگر کبیر ہے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر بھی جائز ہے۔ اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اور یہی شافعی کا مسلک ہے —— اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک میں داخل نہیں ہیں، بلکہ آقا ان منافع کے بارے میں ایک اجنبی کے درجہ میں ہے، اور انسان دوسرے کی ملک میں اس کی رضا مندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے

کہ آقا کو مکاتب اور مکاتبہ کا نکاح کروانے کا اختیار نہیں ہے، بہ خلاف باندی کے، کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ یہ جبر و اکراہ کروائے ہوئے نکاح سے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان مقاصد کا حصول تب ہو سکتا ہے کہ نکاح برقرار رہے، اور مکرہ کا نکاح قائم نہیں رہے گا۔ کیونکہ غلام طلاق دے کر اسے ختم کر دے گا، لہٰذا اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں ـــــ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ فرمان الٰہی ہے :-

وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم۔ "اور نکاح کراؤ بے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا"

اس میں اللہ تعالےٰ نے صاحبان اختیار کو غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرنے کا مطلقاً حکم دیا ہے، اور اس میں کسی کی رضامندی کی شرط عاید نہیں کی۔ سو جو شخص یہ شرط عاید کرتا ہے، اسے چاہیئے کہ دلیل پیش کرے۔ نیز اس لئے کہ غلام کا نکاح کرانا درحقیقت خود آقا کی اپنی ذات کے لئے تصرف ہے۔ کیونکہ نکاح کے تمام مقاصد و فوائد اسی کی طرف راجع ہوں گے۔ مثلاً اپنی باندی کا نکاح کرانے اور اسی طرح باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرانے کی صورت میں بچہ اس کا ہو گا۔ اسی طرح پاکدامنی اور عفت کی منفعت بھی اسے حاصل ہو گی۔ کیونکہ زنا میں مبتلا ہونے سے مملوک کی ملکیت کم ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ نکاح کرانا خود اپنی ذات کے لئے تصرف ہے اور اپنی ملک میں اپنی ذات کے لئے تصرف نافذ و لازم ہوتا ہے۔ اس میں متصرف فیہ مملوک کی رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ بیع، اجارہ اور دوسرے تصرفات کا حکم ہے ـــــ نیز اس لئے کہ غلام اپنے تمام اجزا سمیت مطلقاً آقا کا مملوک ہے ـــــ اس پر دلائل گذشتہ صفحات میں گذر چکے ہیں ـــــ اور ہر مالک کو اپنی ملک میں اپنی مصلحت کے مطابق تصرف کا اختیار ہے۔ اور غلام کا نکاح کرانا آقا کے حق میں مصلحت ہے۔ کیونکہ نکاح کرانے سے غلام زنا سے بچ جائے گا، اور یوں اس کے مملوک کی قیمت کم نہیں ہو گی۔ رہا یہ کہنا کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک نہیں ہیں! درست نہیں، بلکہ یہ منافع بھی آقا کی ملک ہیں۔

ہاں عورت ہونے کی صورت میں مالکہ کے لئے ان منافع کی تحصیل ممنوع ہے، کیونکہ اس سے فساد اور خرابی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممنوعیت ثبوت ملکیت میں قادح نہیں ہے۔ جیسا کہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن سے آقا کے لئے جماع حرام ہے، باوجودیکہ ملکیت قائم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ـــــ اور مکاتب میں ملکیت مطلقہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کتابت کی وجہ سے قبضہ نہ رہا۔ چنانچہ کتابت کے بعد مکاتب اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر آقا مطلقاً یوں کہتا ہے کہ "جو بھی میرا مملوک ہے، وہ آزاد ہے" تو اس میں مکاتب شامل نہیں ہو گا، جب تک کہ مکاتب کے شمول کی نیت نہ کرے۔ سو اگر ذاتِ مکاتب میں ملکیت کا قیام، ثبوت ولایت کا تقاضا کرتا ہے تو ملک قبضہ کا انعدام، ثبوت ولایت سے مانع ہے۔ لہٰذا شک پیدا ہونے کی وجہ سے مکاتب کے بارے میں ولایت ثابت نہیں ہو گی۔ نیز اس لئے کہ مکاتب کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرانے میں ضرر ہے۔ کیونکہ عقد کتابت سے آقا نے اسے اپنی کمائی کا زیادہ حقدار بنا دیا ہے۔ تاکہ وہ کمائی کر کے شرف حریت پا سکے۔ اب اگر اس کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرانا جائز ہو، تو اس سے اس کی کمائی میں مہر و نفقہ بھی لازم ہو جائے گا۔ جس کے نتیجہ میں وہ حریت سے ہمکنار نہیں

ہو سکے گا، تو اس میں مکاتب کا ضرر اور نقصان ہے۔ لہٰذا مکاتب کی رضا کو شرط ٹھہرایا جائے گا، تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے ــــــ اور یہ کہنا کہ اس نکاح میں کوئی فائدہ نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نر کی طبیعت میں عورت کی طرف میلان ہوتا ہے، تو قضائے شہوت اس کا ظاہری فائدہ ہے۔ بالخصوص جبکہ کوئی مانع یعنی حرمت نہ ہو۔ اسی طرح غلام کی ظاہری حالت کا اقتضا یہ ہے کہ وہ آقا کے احترام میں طلاق دینے سے باز رہے گا۔ سو نکاح باقی رہے گا۔ پس اس سے فائدہ تامہ حاصل ہوگا۔ واللہ الموفق۔

ع۲ ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب نفس قرابت ہے، کمال قرابت نہیں۔ ہاں کمال قرابت، اہل قرابت میں باہمی تقدم و ترجیح کی شرط ہے۔ جیساکہ ہم ذکر کریں گے ــــــ اور یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ شافعی کے ہاں ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب قرابت قریبہ ہے۔ یعنی وہ قرابت جو تعلق ولادت کی وجہ سے قائم ہوتی ہے ــــــ اس اختلاف کا یہ ثمرہ ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کے غیر مثلاً بھائی، چچا نکاح کرانے کا اختیار و ولایت رکھتے ہیں، اور شافعی کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ کسی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لا تنکح الیتیمۃ حتی تستأمر — یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اسے پوچھ لیا جائے۔

اور لغت میں اسم "یتیمۃ" کا حقیقی اطلاق صغیرہ و نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یتم بعد الحلم۔ — بلوغت کے بعد یتیمی نہیں رہتی۔

تو حدیث بالا میں آپ نے یتیمہ کا نکاح کرانے سے منع کیا، اور نکاح کے لئے اس کی اجازت کو ضروری قرار دیا۔ اور دوسری طرف یہ مسلم ہے کہ اجازت دینے کی اہلیت بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے، تو گویا ضمنی طور پر آپ یہ فرما رہے ہیں کہ بلوغت سے پہلے یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے (تو ثابت ہوا کہ حالت یتیمی یعنی باپ دادا کی عدم موجودگی میں بھائی، چچا نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، وگرنہ معاملہ نکاح کو یتیمہ کی بلوغت پر موقوف نہ رکھا جاتا) نیز اس لئے کہ نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عورت کا ایک طرح سے ضرر اور نقصان ہے اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ بالغہ لڑکی کے نکاح کے ذیل میں ذکر کریں گے ــــــ اور ایسا تصرف جس میں مولّی علیہ کا ضرر ہو، ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ جیسے طلاق، عتاق، ہبہ وغیرہ معاملات میں۔ البتہ باپ اور دادا کی ولایت کمال شفقت کی بنا پر نص اور اجماع کی رو سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہے۔ اور باپ، دادا کے علاوہ دوسرے لوگوں کی شفقت کم ہوتی ہے۔ اس کمی شفقت یہ اثر تو بالاجماع مسلم ہے کہ باپ، دادا کے علاوہ ولی مال میں تصرف کرنے کی ولایت نہیں رکھتا، اور اتنا اثر خود تمہارے ہاں بھی مسلم ہے کہ ایسے ولی کا کرایا ہوا نکاح لازم نہیں ہوتا (بلکہ بلوغ کے بعد اختیار ملتا ہے) لہٰذا باپ، دادا کے غیر کی ولایت کو باپ، دادا کی ولایت کے ساتھ لاحق کرنا متعذر ہے ــــــ ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے "وانکحوا الایامی منکم" اس میں عام مؤمنین کو خطاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے یہ فرمان ہے، "وتوبوا الی اللہ جمیعا ایھا المومنون لعلکم تفلحون" پھر ایک خاص دلیل کی بنا پر اجانب اس عموم سے مخصوص ہو گئے۔ تو صرف اقارب اس کے

تحت داخل رہے - اور اقارب میں کوئی تخصیص نہیں۔ ہاں اگر کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل آجائے تو الگ بات ہے۔ نیز اس لئے کہ باپ، دادا کو جو ولایت تنفیذ حاصل ہے، وہ مطلق قرابت کی وجہ سے ہے۔ قرابت قریبہ کی وجہ سے نہیں، قرابت قریبہ تو زیادت ولایت کا سبب ہے۔ کہ ایسے قریبی کو ولایت الزام حاصل ہوتی ہے (یعنی ایسے قریبی کا کرایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے، اور اس میں اختیار نہیں ملتا) نیز اس لئے کہ نفس شفقت تو قرابت مطلقہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس سے ہماری مراد وہ شفقت ہے، جو تعلق انسانیت اور تعلق اسلام کے علاوہ تعلق قرابت کی بنا پر ہوتی ہے ــــ اور یہ شفقت اس بات کی متقاضی ہے کہ ولی، مولی علیہ کے حق میں سوچ بچار کر فیصلہ کرے گا۔ نیز حصول ولایت کی شرط یہ ہے کہ مولیٰ علیہ اپنے بارے میں صحیح اور درست فیصلہ کرنے سے عاجز ہو۔ باوجودیکہ حالات فیصلہ کا تقاضا کرتے ہوں۔ کیونکہ نکاح کی مصالح کفایت کے تحت حاصل ہوتی ہیں۔ اور کفو کا ملنا نہایت دشوار ہوتا ہے۔ لہٰذا (اگر کبھی کفو مل رہا ہو) تو ضرورت ہوتی ہے کہ اس سے فی الحال نکاح کر لیا جائے۔ تاکہ بلوغ کے بعد نکاح کی مصالح حاصل ہو سکیں۔ اور اس ولایت کا فائدہ یہ ہے کہ اس ذریعہ سے نکاح کا مقصود اور موضوع لہ حاصل ہو جاتا ہے ــــ یہ تمام فوائد بھائی اور چچا کے نکاح کرانے میں بھی موجود ہیں۔ سو یہ نکاح نافذ ہو گا۔ ہاں البتہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ لزوم کی شرط ــــ قرابت قریبہ ــــ نہیں پائی گئی۔ باقی بھائی چچا کو مال میں تصرف کی ولایت اس لئے حاصل نہیں ہے کہ اگر یہ حاصل بھی ہو تو بھی کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ اس تصرف کو لازم کہنا تو ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ قرابت غیر قریبہ سے کسی معاملہ کو لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اور لزوم کے بغیر محض نفاذ تصرف کی ولایت حاصل ہونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ مال میں تصرف کرنے سے مقصود یہ ہے کہ نفع حاصل ہو، اور یہ مقصود تب حاصل ہو سکتا ہے کہ بار بار خرید و فروخت کی جائے۔ اور تصرف کے عدم لزوم کے ساتھ بار بار خرید و فروخت ممکن نہیں ہے، کیونکہ جب کوئی چیز خریدے گا تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وقت بلوغ تک اس چیز کو روکے رکھے۔ (یہاں تک کہ صاحب مال بالغ ہو جائے۔ اور اجازت دے۔ پھر معاملہ تام و لازم ہوگا) تو اس تصرف سے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ اس مجبوری و ضرورت کی بنا پر ولی غیر قریب کو مال میں تصرف کی ولایت نہیں دی گئی۔ اور نکاح کرانے کی صورت میں یہ مجبوری حائل نہیں ہوتی (بلکہ مقصود حاصل ہوتا ہے) اس لئے نکاح کرانے کی ولایت دی جائے گی ــــ رہی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو اس میں بدلالت استئمار یتیمہ بالغہ مراد ہے۔ یہ اگرچہ مجاز ہے، لیکن شافعی نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں بھی اضمار ہے، سو اس معارضہ کی وجہ سے اس حدیث سے احتجاج درست نہیں ہے۔ یا اس حدیث کو ہماری تاویل پر محمول کیا جائے تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔ اور تناقض نہ رہے۔

پھر جب بھائی یا چچا نابالغ بچے یا بچی کا نکاح کرا دیں تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بلوغ کے بعد انہیں اختیار ملے گا۔ اور ابویوسف کے نزدیک فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا ــــ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ شرائط لزوم میں ذکر کریں گے۔

ولایت قرابت کے ثبوت کی شرائط یہ شرائط بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں، ایک قسم کا تعلق اصل ولایت کے ثبوت سے ہے اور دوسری قسم اولیاء میں

باہمی تقدم وترجیح سے تعلق رکھتی ہے ـــــ پھر قسم اول کی شرائط کی کئی انواع ہیں، شرائط کی ایک نوع کا تعلق ولی سے ہے، دوسری کا مولی علیہ سے اور تیسری کا نفس تصرف سے ـــــ اب ہر نوع کا مفصل بیان کیا جاتا ہے۔

ولی سے متعلقہ شرائط ثبوت ولایت کے لئے متعدد شرائط ہیں۔ ۱ـ ولی عاقل ہو ۲ـ بالغ ہو۔ چنانچہ مجنون اور نابالغ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں، کیونکہ یہ ولایت کی اہلیت ہی نہیں رکھتے ـــــ اس کی وجہ ولایت ملک کے ذیل میں گذر چکی ہے ـــــ یہی وجہ ہے کہ مجنون اور نابالغ کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، باوجودیکہ وہ اپنی ذات سے ہر کسی کی نسبت قریب تر ہیں۔ سو کسی دوسرے پر ان کی ولایت بدرجہ اولی ثابت نہیں ہوگی۔ ۳ـ ولی وہ ہو سکتا ہے جو بقیہ ترکہ کا وارث بن سکتا ہے۔ کیونکہ ولایت اور وراثت کے ثبوت کا سبب ایک ہی ہے یعنی قرابت۔ تو جو شخص کسی کا وارث بن سکتا ہے وہ اس کا ولی بھی بن سکتا ہے۔ اور جو کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ وہ اس کا ولی بھی نہیں بن سکتا ـــــ اس کلیہ کا طرد تو صرف ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور عکس پر سب کا اتفاق ہے ـــــ اس کلیہ پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسئلہ: مملوک کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز اس لئے کہ مملوک میں ولایت کی اہلیت ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے اسے خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں۔ نیز اس لئے کہ ولایت سے مالکیت کا اشارہ ملتا ہے۔ اور ایک شخص ایک ہی وقت میں مالک اور مملوک کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت غور و فکر اور رعایت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور مصالح نکاح سے واقفیت تامل و تدبر سے ہو سکتی ہے۔ اور مملوک کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے تامل و تدبر کی فرصت نہیں ملتی۔ لہذا مملوک نکاح کرانے میں مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکے گا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

مسئلہ: مرتد کو کسی پر ولایت حاصل نہیں، نہ مسلم پر، نہ کافر پر اور نہ اپنے جیسے مرتد پر۔ کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں بنتا۔ نیز اس لئے کہ مرتد کو خود اپنے اوپر بھی ولایت حاصل نہیں، چنانچہ مرتد کا نکاح کسی سے بھی جائز نہیں ہوتا، نہ مسلم سے، نہ کافر سے اور نہ اپنے جیسے مرتد سے۔

مسئلہ: کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ کافر و مسلم میں وراثت نہیں چلتی۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" دو مختلف دینوں والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں بنتے" نیز اس لئے کہ کافر مسلم پر ولایت کا اہل ہی نہیں۔ کیونکہ شرع نے اہل اسلام پر کافر کی ولایت روا نہیں رکھی۔ حق تعالے کا ارشاد ہے۔

ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا "اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی"۔

اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الاسلام يعلو ولا يعلى   اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ مسلم پر کافر کی ولایت کا اثبات ایک طرح سے کافر کا مسلم کو اطاعت گزار اور فرمان

بردار بنانا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمہ کو کافر کے نکاح سے محفوظ و مصئون رکھا گیا ہے اسی طرح اگر ولی مسلم ہے اور مولی علیہ کافر ہے تو مسلم کو بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ مسلم کافر کا وارث نہیں بنتا۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یرث المومن الکافر ولا الکافر المؤمن۔ مومن کافر کا وارث نہیں ہوتا۔ اور نہ کافر مومن کا۔

ہاں مرتد کا بیٹا اگر مومن ہو، تو وہ اس نص سے مخصوص ہے۔

باقی ولی کا مسلم ہونا فی الجملہ ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا ولی ہوسکتا ہے۔ کیونکہ کفر نہ تو اس شفقت و محبت میں رکاوٹ بنتا ہے، جس کی وجہ سے انسان مولیٰ علیہ کے بارے میں غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ اور نہ وراثت کے لئے مانع ہوتا ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا وارث بنتا ہے۔ نیز کافر کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا دوسرے پر بھی اسے ولایت حاصل ہوسکتی ہے۔ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

الذین کفروا بعضھم اولیاء بعض۔ کافر آپس میں ایک دوسرے کے ولی ہوتے ہیں۔

مسئلہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک عدالت اور دینداری ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے، چنانچہ فاسق کو اپنے نابالغ بیٹے، بیٹی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک عدالت شرط ہے۔ اور فاسق نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"لا نکاح الا بولی مرشد"۔ "نکاح کرانے کا اختیار صرف ولی مرشد کو ہے"۔

اس حدیث میں "مرشد" بمعنی "رشید" ہے۔ جیسے "مصلح"، بمعنی "صالح" ہوتا ہے۔ اور فاسق رشید (دیندار) نہیں ہوتا۔ (لہٰذا اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں)۔ نیز نکاح کرانے کی ولایت، عزت و کرامت ہے جبکہ فسق اہانت کا داعی ہے۔ (لہٰذا فاسق کو یہ عزت حاصل نہیں ہوگی) اور یہی وجہ ہے کہ میں (شافعی) فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتا ——— ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد" وانکحوا الأیامی منکم" عام ہے، اسی طرح نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے" اپنی بیٹیوں کا نکاح کفو سے کراؤ"، اس خطاب میں بھی فاسق و عادل کی تفریق نہیں کی گئی۔ نیز اجماع امت بھی ہماری دلیل ہے۔ کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک سے لے کر آج تک تمام خاص و عام خود ہی اپنی بیٹیوں کا نکاح کرتے چلے آرہے ہیں، بالخصوص اعراب، کرد اور ترک، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔ نیز اس لئے کہ ولایت معاملہ نکاح کے بارے میں سوچ بچار کیلئے دی گئی ہے۔ اور فسق نہ تو سوچ بچار کی کے حصول میں مانع ہے اور نہ ہی سوچ بچار کے داعی ——— شفقت ——— کے لئے رکاوٹ ہے، اسی طرح فسق، وراثت میں بھی قادح نہیں ہوتا۔ لہٰذا ولایت میں بھی قادح نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہے۔ لہٰذا اسے دوسرے پر بھی ولایت حاصل ہوسکتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم (احناف) فاسق کی شہادت قبول کرتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو ولایت کی ایک قسم ولایت ملک ——— حاصل ہے۔ چنانچہ فاسق اپنی باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ تو اسی طرح اسے ولایت کی

دوسری قسم ـــ ولایت قرابت ـــ حاصل ہوسکتی ہے ـــ رہی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ حدیث زیادت "مرشد" کے بغیر بھی ثابت نہیں، تو اس زیادت کے ساتھ یہ کیسے ثابت ہوگی؟ اور اگر ہم اس زیادت کو صحیح مان بھی لیں، تو اس کے مفہوم و مقتضٰی کے ہم قائل ہیں، کیونکہ فاسق بھی مرشد ہے، کہ وہ دوسرے کو رائے دے سکتا ہے، اس لئے وہ آلۂ ارشاد ـــ عقل ـــ رکھتا ہے۔ لہٰذا اس حدیث میں مجنون کی ولایت کی نفی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ـــ

مسئلہ: جس شخص پر حد قذف جاری ہوتی ہو۔ جب وہ توبہ کرلے۔ تو بلا اختلاف اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب اس نے توبہ کرلی، تو وہ عادل ہوگیا۔ اور اگر اس نے توبہ نہ کی تو پھر اس کی ولایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ فاسق کی تعریف کے تحت داخل ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے ـــ وباللہ التوفیق ـــ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ دادا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ ہاں صرف عثمان البتی اور ابن شبرمہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ باپ دادا کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے ـــ ان حضرات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم نکاح بچپن کی حالت تک محدود نہیں رہتا۔ بلکہ بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اور اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کوئی ایسا امر نہ پایا جائے، جس سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ تو اس صورت میں بالغہ پر ولایت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ بلوغ کے بعد گویا از سر نو نکاح کردایا گیا ہے۔ اور بالغہ پر ولایت نہیں ہوتی ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کا فرمان ہے "وانکحوا الایامی منکم" اس میں "ایامٰی" ایّم کی جمع ہے۔ اور ایم ہر وہ بنت آدم ہے جس کا زوج نہ ہو۔ خواہ وہ کبیرہ ہو یا صغیرہ ـــ اس میں کلمہ من اگر تبعیض کے لئے ہو تو یہ آباء کے لئے خطاب ہوگا، اور اگر تجنیس کے لئے ہو تو یہ جنس مومنین کو خطاب ہوگا۔ اور یہ خطاب عام ہے، باپ، دادا کو بھی شامل ہے۔ (لہٰذا باپ، دادا کو نکاح کرانے کی ولایت ہوگی) نیز ابوبکر صدیقؓ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہ کا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے چھ سال کی عمر میں نکاح کیا۔ اور آنحضرت نے آپ کو اپنے عقد میں لیا۔ اسی طرح علیؓ نے اپنی صاحبزادی ام کلثوم کا بچپن کی حالت میں عمر بن الخطاب سے نکاح کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن عمر نے اپنی صاحبزادی کا بچپن کی حالت میں عروہ بن الزبیر سے نکاح کیا ـــ رضی اللہ تعالٰی عنہم ـــ اس سے واضح ہوگیا کہ مذکورہ ہر دو حضرات کا قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے، اس لئے قابل رد ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ حکم نکاح بلوغ کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن یہ عقد سابق ہی سے باقی رہتا ہے۔ اس کے لئے بلوغ کے بعد کوئی نیا نکاح کروانے کی ضرورت نہیں، اور ایسا ہونا ممکن ہے، جیسا کہ بیع میں ہے کہ باپ دادا کو نابالغ بچے کے مال میں خرید و فروخت کی ولایت حاصل ہے۔ اگرچہ اس معاملہ بیع کا حکم یعنی ملک، بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے ـــ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

باپ کو اپنی باکرہ بیٹی کا مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ، اور باپ سے وصول کرنے سے زوج ادائیگی مہر سے بری ہو جائے گا ـــ نابالغہ کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ کیونکہ باپ کو نابالغہ کے مال میں تصرف کی ولایت حاصل ہے۔ رہی بالغہ! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بالغہ بذات خود مہر کا

مطالبہ کرنے سے شرماتی ہے، جیساکہ نکاح کے بارے میں کلام کرنے سے شرماتی ہے۔ سو اس موقع پر اس کی خاموشی اس بات کی علامت ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہے۔ جیساکہ نکاح کے بارے میں اس کا سکوت رضا کی علامت ہے۔ نیز ظاہر یہ ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہوگی۔ کیونکہ باپ اس کا مہر وصول کرکے اس کے ساتھ کئی گنا مال اپنی طرف سے شامل کرے گا۔ اور اسے رخصتی کے لئے تیار کرے گا —— ظاہر یہی ہے —— سو دلالۃً بیٹی کی طرف سے باپ کو مہر وصول کرنے کی اجازت ہے۔ اور اگر بیٹی نے صراحۃً باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دیا تو پھر اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی باپ کو سپرد کرنے سے زوج بری ہوگا —— اور باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کا قائم مقام ہوتا ہے —— اور اگر بیٹی ثیبہ ہے اور عاقلہ بھی ہے۔ تو مہر وصول کرنے کا اختیار اسی کو ہے، باپ کو نہیں، اور زوج صرف اسی کو مہر سونپنے سے بری الذمہ ہوگا، باپ کو سپرد کرنے سے نہیں —— اور باپ، دادا کے سوا جو اولیاء ہیں انہیں مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ خواہ لڑکی بالغہ ہو یا نابالغہ۔ ہاں اگر ولی وصی بھی ہے تو اسے مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، بشرطیکہ لڑکی نابالغہ ہو۔ جیساکہ اسے اس لڑکی کے باقی دیون وصول کرنے کا اختیار ہے —— اور باقی دیون وصول کرنے کا اختیار وصی کو صرف اسی صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ لڑکی نابالغہ ہو۔

اگر ولی مہر کا ضامن بنے، تو ضمان صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کے حقوق ولی سے متعلق نہیں ہوتے۔ سو اس بارے میں وہ اجنبی کی مثل ہے۔ بہ خلاف وکیل بیع کے، کہ یہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ضامن نہیں ہوسکتا —— اور اس صورت میں عورت کو اختیار ہے، چاہے زوج سے مہر کا مطالبہ کرے یا ولی سے، کیونکہ زوج سے عقد کا تعلق ہے، اور ولی ضامن ہے، اور عقد و ضمان دونوں سے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ، دادا کے علاوہ دوسرے عصبات بھی نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور اس میں میراث میں عصبات کی ترتیب کے مطابق الأقرب فالأقرب کے اصول کا خیال رکھا جائے گا (یعنی جو جتنا قریبی ہے وہ اتنا حقدار ہے) جس کی قرابت زیادہ ہے، اس کا حق مقدم ہے —— اور غیر عصبات کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ غیر عصبہ کا کرایا ہوا نکاح جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس نکاح کے زوجین ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے۔ اور یہ نکاح عصبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا —— ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں —— یہ اختلاف دراصل اس اختلاف سے تعلق رکھتا ہے کہ ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؛ جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عصوبت حق ولایت میں تقدیم و ترجیح کی شرط ہے —— تو صاحبین کے ہاں عصوبت اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں ہے۔ یہ صرف قرابت رحم سے تقدم کی شرط ہے۔ چنانچہ جب عصبہ موجود ہو۔ تو غیر عصبہ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور اگر کوئی عصبہ موجود نہیں ہے، تو غیر عصبہ قرابت دار کو، خواہ مرد ہو یا عورت جیسے ماں، بہن، خالہ ہیں۔ الأقرب فالأقرب کے مطابق نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، بشرطیکہ نکاح کرانے والا قریبی وارث بن سکتا ہو —— اور یہی ابو حنیفہ سے مشہور روایت ہے —— صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "النکاح الی العصبات" (معاملہ نکاح عصبات کے سپرد ہے) آپ نے ہر نکاح کا معاملہ ہر عصبہ کے سپرد کیا۔ کیونکہ جنس نکاح کو جنس

عصبات کے مقابلے میں یا جمع کے مقابلے میں لایا گیا ہے، اور یہ جنس نکاح کے ہر فرد کا جنس عصبات کے ہر فرد سے مقابلہ کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز اس لئے کہ باب ولایت میں اصل، عصبات ہیں، کیونکہ امور قبیلہ کے بارے میں انہی کی رائے اور تدبیر معتبر ہوتی ہے۔ اور یہی لوگ قبیلہ کو ننگ و عار سے بچانے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لہٰذا امر نکاح کے بارے میں یہ لوگ نظر و تامل سے کام لیں گے۔ اس لئے یہی لوگ ولایت کے حقدار ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ بالاجماع قرابت عصوبت، قرابت رحم سے مقدم ہوتی ہے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "وانکحوا الایامی منکم" عام ہے۔ اس میں عصبات وغیر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہٰذا نکاح کرانے کی ولایت سب کو علی العموم حاصل ہے۔ سوائے ان لوگوں کے، جو کسی دلیل کے ساتھ اس عموم سے خارج ہوں۔ نیز اس لئے کہ ثبوت ولایت کا سبب مطلق قرابت ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ تعلق قرابت، قرابت دار کو قریب کے حق میں شفقت و مہربانی پر ابھارتا ہے، تو جہاں قرابت پائی گئی۔ وہاں ثبوت ولایت کا سبب پایا گیا۔ (لہٰذا ولایت حاصل ہونی چاہئے) اور یہاں تو ثبوت ولایت کی شرط ـــــ مولی علیہ کا بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہونا ـــــ بھی موجود ہے۔ عصوبت اور قرب قرابت تو تقدم کی شرط ہے، اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ عصبہ، ذو رحم سے مقدم ہوتا ہے۔ اور غیر عصبہ میں بھی اقرب، ابعد پر تقدم رکھتا ہے نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت، استحقاق میراث پر مرتب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں کے ثبوت کا سبب ایک ہے۔ یعنی قرابت۔ تو جو میراث کا حقدار بن سکتا ہے۔ وہ ولایت کا بھی حقدار بن سکتا ہے ـــ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ غلام ہو، تو اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ غلام کسی کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ کافر مسلم کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح مسلم کافر پر ولایت نہیں رکھتا۔ کیونکہ مسلم کافر کی وراثت کا حقدار نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق ولایت، استحقاق میراث کے ساتھ دائر ہے۔ تو جو قرابت دار وارث ہو سکتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے ـــ اس قاعدہ پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ آقا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، حالانکہ وہ وراثت میں حق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام نکاح کروانے کا حق رکھتا ہے حالانکہ وارث نہیں ہوتا؛ کیونکہ یہ علت کا عکس ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا طرد یہ ہے کہ "جو حق وراثت رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت رکھتا ہے" اور ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق یہ درست ہے۔ اس کے عکس یہ ہے کہ "جو حق وراثت نہیں رکھتا، وہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتا" اور علل شرعیہ میں طرد شرط ہے۔ عکس نہیں۔ کیونکہ حکم شرعی کا اثبات علل سے ممکن ہے ـــ اس اعتراض کے جواب میں ہم ایک درجہ نیچے اتر کر یہ کہتے ہیں کہ اس کا عکس بھی ثابت ہے! دیکھئے! آقا کو اپنے مملوک کی ولاء ملتی ہے، اور یہ وراثت کی ایک نوع ہے۔ رہا امام و سربراہ مملکت! تو وہ جماعت مسلمین کا نائب ہے، اور جماعت مسلمین ہر اس شخص کی وارث ہوتی ہے جس کا از روئے ملک قرابت اور ولاء کوئی ولی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے شخص کی میراث بیت المال میں داخل کی جاتی ہے۔ اور بیت المال اہل اسلام کا مال ہے۔ تو فی الحقیقت ولایت اہل اسلام کی ہوئی۔ امام و سربراہ تو ان کا نائب ہے۔ اور اہل اسلام نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور وارث بھی ہوتے ہیں۔ تو بحمد اللہ تعالیٰ اس قاعدہ کا طرد بھی ثابت

ہے اور عکس بھی ــــ رہا علیؓ کا یہ قول کہ " النکاح الی العصبات "، تو اس سے مراد یہ ہے کہ جب عصبات موجود ہوں۔ کیونکہ عصبہ کی عدم موجودگی کی صورت میں عصبہ کو معاملہ نکاح کی تفویض محال ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ کہ عصبہ کے موجود ہوتے ہوئے معاملہ نکاح عصبہ ہی انجام دے گا۔ اس میں تو کوئی کلام نہیں۔ واللہ اعلم۔

مُولیٰ عَلَیہ سے متعلقہ شرائط

مولیٰ علیہ (جس پر ولایت حاصل ہے) کی نسبت سے ولایت کی دو قسمیں ہیں حتمی وایجابی ولایت اور استحبابی ولایت ــــ یہ ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور ابو یوسف کا قول اول بھی یہی ہے ــــ اور محمدؒ کی اصل کے مطابق بھی ولایت کی دو قسمیں ہیں، استبدادی ولایت اور شراکتی ولایت ــــ یہ ابو یوسف کا قول آخر ہے ــــ شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ ان دونوں کے درمیان کیفیت شرکت میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

حتمی وایجابی یا استبدادی ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق مولیٰ علیہ کی عدم بلوغت یا جنون ہے۔ چنانچہ نابالغ، لڑکا ہو یا لڑکی، اور لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ، اور مجنون خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، بالغ ہو یا نابالغ، ولی کو ان پر ایجابی واستبدادی ولایت حاصل ہے۔ (یعنی ولی کو ان کا نکاح کرانے کا حتمی اختیار ہے۔ اس کا معارضہ نہیں کیا جا سکتا)۔ اور بالغ، عاقل پر، اسی طرح بالغہ عاقلہ پر یہ ولایت حاصل نہیں ہوگی ــــ اور شافعی کی اصل کے مطابق ولایتِ استبداد کے ثبوت کی شرط اگر مولیٰ علیہ لڑکا ہے تو صغر اور عدم بلوغ ہے اور اگر لڑکی ہے تو بکارت ہے۔ لڑکی خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ چنانچہ ان کے نزدیک اگر مولیٰ علیہ ثیبہ ہے خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ ولی ان کا نکاح کرانے کی ولایت استبداد نہیں رکھتا ــــ تو ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق یہ ولایت وجوداً و عدماً، لڑکا ہو یا لڑکی، عدم بلوغ کے ساتھ دائر ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک لڑکے کے بارے میں تو یہی شرط ہے۔ البتہ لڑکی کے بارے میں ثبوت ولایت کی شرط بکارت ہے کہ باکرہ پر بہر صورت ولایت حاصل ہے، اور ثیبہ پر ولایت استبداد حاصل نہیں ــــ اور اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہیں تو ان پر ایجابی وحتمی ولایت صرف جنون کی صورت میں حاصل ہوتی ہے، خواہ جنون اصلی ہو۔ بایں طور کہ بالغ ہی حالت جنون میں ہوا، یا جنون عارض ہو، بایں طور کہ بلوغ کے بعد جنون طاری ہوا ــــ یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور زفر کے نزدیک اگر جنون عارض ہو تو ولی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔

تفصیل مذکور کے مطابق ہمارے نزدیک باپ دادا بالغ باکرہ لڑکی کا اس کی رضا کے بغیر نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتے، اور شافعی کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے ــــ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ، اگرچہ عاقلہ، بالغہ ہو، لیکن مصالح نکاح سے آگاہ نہیں، کیونکہ ان مصالح کا علم تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تجربہ حاصل ہوتا ہے ثیابت (ملاپ) سے، اور ملاپ ہوا نہیں۔ لہٰذا باکرہ لڑکی نکاح کے سلسلہ میں صغیرہ نابالغہ کے ساتھ لاحق ہوگی۔ سو اس پر ولایت استبداد حاصل رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ باپ باکرہ کی رضا کے بغیر بھی اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ بہ خلاف ثیبہ

بالغہ کے، کہ وہ تجربہ و ممارست سے مصالح نکاح سے آگاہ ہے، لہٰذا اس پر ولایت استبداد نہیں رہتی ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا نکاح کرانے میں بھی اس کی رضا ضروری ہے۔ ان دونوں کے درمیان علت جامع کا بیان دو وجہوں سے ہے، ایک طریق ابوحنیفہ کا ہے، اور یہ ابو یوسف کا قول اول ہے۔ اور دوسرا طریق محمدؒ کا ہے، جو کہ ابو یوسف کا قول آخر ہے ابوحنیفہ کے طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ عدم بلوغ کی حالت میں حتمی و ایجابی ولایت نابالغہ کی نیابت کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے معاملہ طے کرنے سے عاجز ہے۔ اور جب بلوغ ہو گیا اور عقل بھی موجود ہے تو عجز نہ رہا، اور حقیقتہً قدرت حاصل ہو گئی۔ اسی لئے اب وہ احکام شرع کی مخاطب بن گئی۔ ہاں البتہ (سمجھ بوجھ ہوتے ہوئے بھی) وہ بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہے ــــ اور یہ عجز حقیقی نہیں بلکہ معاشرتی، عرفی ادبی استحبابی ہے۔ کیونکہ اس کام کے لئے مردوں کی محفل میں آنے جانے کی ضرورت پیش آئے گی، جبکہ عورت پردہ نشین اور مستور ہوتی ہے۔ اور عورت کا مردوں کی محفل میں آنا عادتاً و عرفاً باعث عیب ہے۔ سو بالغہ کا یہ عجز استحبابی ہے، حقیقی نہیں۔ لہٰذا بالغہ پر ولایت بھی حسب عجز حاصل ہو گی یعنی استحبابی ولایت، نہ کہ ایجابی ولایت۔ کیونکہ حکم بقدر علت ثابت ہوتا ہے ــــ اور محمدؒ کے طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ بلوغ کے بعد ولی کو ولایت شرکت ملتی ہے، ولایت استبداد نہیں۔ لہٰذا ثیبہ بالغہ کی طرح باکرہ بالغہ کی رضا کا حصول بھی ضروری ہے ــــ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ "ولی کے بغیر نکاح" کے ذیل میں بیان کریں گے ــــ رہی یہ بات کہ باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دلالتہً اس پر راضی ہے۔ کیونکہ عادتاً باپ مہر کے ساتھ اپنا مال ملا کر بیٹی کے لئے سامان تیار کرتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ صراحتہً باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دے تو باپ کو اس کا اختیار نہیں رہتا۔ بخلاف ثیبہ کے، کہ عادۃً اس کیلئے دوبارہ سامان تیار نہیں کیا جاتا۔

جب بالغہ کے نکاح کے جواز کے لئے اس کی رضا شرط ٹھہری، تو اگر اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر اس کا نکاح کیا گیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ راضی ہو گئی تو جائز ہو گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا تو باطل ہو جائے گا۔

مسئلہ: ثیبہ لڑکی کی رضا کا علم کبھی قول سے ہوتا ہے، کبھی فعل سے۔ قول تو یہ کہ صراحتہً رضا کا اظہار کرے، مثلاً کہے کہ "میں راضی ہوئی" "میں نے اجازت دی" یا ان سے ملتے جلتے الفاظ استعمال کرے ــــ اس بارے میں اصل نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "الثیب تستشاد" "ثیبہ سے مشورہ لیا جائے" اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ "ثیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے"۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے" نیز یہ روایت گذر چکی ہے کہ "یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے مشورہ کر لیا جائے" اس میں یتیمہ سے مراد بالغہ ہے ــــ اور فعلاً اظہار رضا کی صورت یہ ہے کہ مثلاً اپنے آپ کو سپرد کر دے، یا مہر و نفقہ کا مطالبہ کرے، یا اس جیسا کوئی کام کرے۔ کیونکہ یہ دلالتہً رضا ہے۔ اور رضا کبھی نصاً ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالتہً۔ اس کے لئے اصل یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ سے فرمایا تھا کہ "اگر تیرے زوج نے تجھ سے ہم بستری کر لی

تو پھر تجھے اختیار نہیں رہے گا "۔

مسئلہ : باکرہ کے لئے اظہار رضا کا مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے۔ اور وہ ہے سکوت ـــــ یہ استحسان ہے ـــــ قیاس یہ ہے کہ سکوت کو رضا نہ سمجھا جائے، کیونکہ سکوت میں رضا و عدم رضا دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا شک واحتمال ہوتے ہوئے یہ رضا کی دلیل نہیں بن سکتی ـــ یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کرانے والا اجنبی ہو، یا ایسا ولی ہو کہ اس سے قریبی ولی بھی موجود ہے، تو ایسی صورت میں سکوت رضا کی علامت نہیں ہوتی ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا ہے کہ "عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے"، تو عائشہؓ نے عرض کیا کہ "یارسول اللہ! باکرہ تو حیا کرے گی ؛ تو آپ نے فرمایا کہ "اس کا اذن، اس کی خاموشی ہے" اور ایک روایت میں یہ ہے کہ "اس کا سکوت اس کی رضا ہے" اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ "اس کا سکوت، اس کا اقرار ہے" ـــــ یہ تمام روایات اس سلسلہ میں نص ہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ "باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے۔ اگر وہ خاموش رہے تو سمجھ لو کہ وہ راضی ہے"۔ یہ بھی نص ہے۔ نیز اس لئے کہ باکرہ اپنی زبان سے نکاح کی اجازت دیتے ہوئے شرماتی ہے۔ کیونکہ اس سے مردوں کی طرف رغبت کا اظہار ہوتا ہے، اور بے حیائی کا الزام لگتا ہے۔ تو اگر اس کے سکوت کو دلالۃً نکاح کا اذن و رضا قرار نہ دیا جائے، اور زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرایا جائے ـــــ جب کہ عادتاً باکرہ اپنی زبان سے اظہار نہیں کرتی ـــــ تو باکرہ کا نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی حاجت ہے۔ لہٰذا زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے۔

رہا یہ کہنا کہ سکوت میں دونوں کا احتمال ہے، درست ہے۔ لیکن رضا کا پہلو عدم رضا سے راجح ہے، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر وہ راضی نہ ہوتی تو رد کر دیتی۔ کیونکہ اجازت دینے میں تو حیا مانع ہے۔ لیکن رد کرنے میں حیا مانع نہیں ہوتی۔ تو جب وہ چپ رہی اور رد نہ کیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ راضی ہے۔ برخلاف جبکہ کوئی اجنبی یا ولیٔ بعید اس کا نکاح کرائے۔ کیونکہ اس صورت میں عدم رضا کا احتمال زیادہ ہے۔ اس لئے کہ احتمال ہے کہ رد کی قدرت رکھنے کے باوجود وہ اس لئے چپ رہی ہو کہ وہ اسے حقیر سمجھتی ہے۔ اور اس کی بات کی پرواہ نہیں کرتی۔ اور یہ ایک واضح امر ہے۔ لہٰذا اس صورت میں رضا کا پہلو راجح نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ حیا اولیاء سے آتی ہے، اجانب سے نہیں، اور ولی قریب کے ہوتے ہوئے ولی بعید اجنبی ہی ہوتا ہے، تو اجانب کے حق میں وہ ثیبہ کی طرح ہے۔ اس لئے کہ کوئی ایسا قول یا فعل ہونا چاہیئے جس سے رضا معلوم ہو۔ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے والا اگر اجنبی یا ولی البعد ہو تو نکاح کا جواز ازراہِ وکالت ہوگا، ازراہِ ولایت نہیں، کیونکہ یہ لوگ ولایت نہیں رکھتے۔ اور وکالت صریح قول سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب نکاح کرانے والا ولی ہو تو وہاں نکاح کا جواز ازراہِ ولایت ہے۔ لہٰذا وہاں صریح اقرار کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ : باکرہ کو نکاح کی خبر ملی تو وہ ہنس پڑی تو یہ اجازت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ انسان اس بات سے ہنستا ہے، جو اسے اچھی لگے۔ سو یہ رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر خبر سن کر رو پڑی تو ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ بھی اجازت ہے۔ اور انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اجازت نہیں بلکہ رد ہے۔ اور یہی محمدؒ کا قول

ہے — پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رونا کبھی غم سے ہوتا ہے اور کبھی شدت فرح سے۔ سو تعارض کی وجہ سے نہ اسے رد قرار دے سکتے ہیں۔ اور نہ اجازت۔ تو یوں ہو گیا، گویا خاموش رہی۔ پس یہ رضا ہے۔ دوسری روایت اور قول محمدؒ — کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر رونا غم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ ناراضی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہے اجازت اور رضا کی دلیل نہیں۔

مسئلہ: اگر ایک لڑکی کا نکاح دو ولیوں نے دو الگ الگ مردوں سے کرا دیا، پھر جب اسے خبر ملی تو اس نے ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دی، تو جس عقد کی اس نے اجازت دی وہ تو جائز ہو گا اور دوسرا باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں کی اجازت دے دی تو دونوں باطل ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس کی اجازت بمنزلہ انشاءِ نکاح ہے، تو گویا اس نے دو مردوں سے نکاح کیا، اور یہ باطل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے — اور اگر صورت بالا میں وہ خاموش رہی تو محمدؒ سے روایت ہے کہ یہ نہ رد ہو گا نہ اجازت، یہاں تک کہ وہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے۔ اور محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر خاموش رہی تو دونوں عقد باطل ہو جائیں گے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ کا سکوت ایک طرح سے اجازت ہوتا ہے۔ تو گویا اس نے دونوں عقدوں کی اجازت دے دی اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سکوت کو اجازت قرار دینا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر اسے اجازت قرار دیا جائے تو یا یہ دونوں عقدوں کی اجازت ہو گی یا کسی ایک عقد کی۔ پہلی صورت ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ بیک وقت دو عقد کرنا ممتنع ہے۔ اور دوسری صورت اختیار کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایک عقد دوسرے سے ترجیح نہیں رکھتا۔ (اور رد قرار دینا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ صریح رد نہیں پایا گیا) پس یہ سکوت کالعدم قرار دیا جائے گا اور معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، کہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے۔

اسی طرح اگر باکرہ سے مشورہ لیا گیا اور وہ خاموش رہی تو اسے اجازت سمجھا جائے گا، بشرطیکہ پوچھنے والا ولی ہو۔ اس کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کسی صاحبزادی کے لئے پیغام نکاح آتا تو آپؐ ان صاحبزادی کے پردے کے قریب ہو کر فرماتے کہ "فلان، فلانہ کا ذکر کرتا ہے" پھر اس کا نکاح کر دیتے" اس سے معلوم ہوا کہ ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت سکوت اختیار کرنا دلالۃً اجازت ہے۔

مسئلہ: فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ولی نے باکرہ لڑکی سے کہا میں تمہارا فلاں سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، اور یہ سن کر لڑکی نے کہا کہ "فلاں اس سے بہتر ہے" تو یہ اجازت نہیں ہے۔ اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا پھر اسے خبر دی تو اس نے کہا کہ "فلاں اس سے بہتر تھا" تو اسے اجازت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں اس کا قول ذکر کردہ آدمی سے نکاح پر عدم رضا کا اظہار ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کا قول اظہار رضا ہے یا کم از کم رد سے سکوت ہے۔ اور باکرہ کا رد سے سکوت کرنا رضا ہوتا ہے — اور اگر ولی نے کہا کہ میں تمہارا کسی آدمی سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، اور اس آدمی کا نام نہیں لیا۔ اس پر وہ خاموش رہی تو یہ رضا نہیں ہوئی — محمدؒ سے یونہی روایت ہے — کیونکہ کسی چیز کے جانے بغیر اس پر راضی ہونا کوئی حیثیت اور وزن نہیں رکھتا۔ اور اگر ولی نے یوں کہا کہ میں تمہارا فلاں یا فلاں یا فلاں سے نکاح کرنا چاہتا ہوں۔ اور کئی آدمیوں کے نام اس کے سامنے لئے، وہ خاموش رہی، تو ذکر کردہ آدمیوں میں سے جس سے بھی

نکاح کردے گا، جائز ہوگا ــــــ اور اگر کئی آدمیوں کا ذکر اجمالاً کیا۔ مثلاً کہا کہ " میں اپنے ہمسایوں میں یا اپنے چچیروں میں تمہارا نکاح کرنا چاہتا ہوں" وہ چپ رہی، تو اگر وہ معلوم ومتعین ہیں تو اس سکوت کو رضا سمجھا جائے گا، ورنہ نہیں۔ کیونکہ معلوم ومتعین کے بارے میں تو رضا متصور وممکن ہے، اور غیر متعین کے بارے میں راضی ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر ولی نے مرد کا نام تو ذکر کیا، لیکن مہر نہیں بتلایا کہ کتنا ہوگا؟ اور وہ خاموش رہی، تو یہ خاموشی رضا نہیں ہوگی۔ کیونکہ پوری رضا تب ہوتی ہے، جب کہ مرد اور مہر دونوں کا ذکر کیا جائے۔

مسئلہ: دلالۃً اجازت کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ اجازت نکاح کا علم ہونے کے بعد دی گئی ہو۔ کیونکہ نکاح کا علم ہونے سے پہلے اس پر راضی ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: ثیبہ بالغہ کا ولی نے نکاح کرایا تو اس نے کہا کہ میں راضی نہیں تھی۔ یا میں نے اجازت نہیں دی تھی، اور زوج نے کہا کہ تم نے اجازت دی تھی، تو اس میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ زوج اس پر ایک ایسے امر ــــ یعنی اجازت و رضا ــــ کا دعویٰ کر رہا ہے، جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اور وہ انکار کر رہی ہے، لہٰذا ("الیمین علی من انکر" کے مطابق) عورت کا قول معتبر ہوگا ــــ اور اگر باکرہ کا نکاح کیا گیا اور (اختلاف کی صورت میں) زوج نے کہا کہ تمہیں عقد کا علم ہو گیا تھا اور تم خاموش رہیں۔ اس پر عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا ــــ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ایک امر حادث یعنی ردّ کا دعویٰ کر رہی ہے، اور زوج اس کا انکار کر رہا ہے، لہٰذا منکر کا قول معتبر ہوگا ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں عورت اگرچہ ظاہراً مدعیہ ہے، لیکن فی الحقیقت منکرہ ہے، کیونکہ زوج از راہ سکوت جواز عقد کا دعویٰ کر رہا ہے، اور وہ انکار کر رہی ہے۔ لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا۔ جیسا کہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) اگر یہ کہے کہ میں نے ودیعت لوٹا دی تھی، تو اس کا قول مانا جاتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ ظاہراً دعویٰ رد کر رہا ہے، لیکن فی الحقیقت ضمان کا انکار کر رہا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ــــ پھر مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عورت پر یمین لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس یمین پر لازم ہے ــــ اصحاب ثلاثہ کا یہ اختلاف معروف ومشہور ہے۔ کہ ابوحنیفہ کے نزدیک چھ چیزوں میں استحسان جاری نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے ــــ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے۔

بکارت وثیابت کی شرعی حقیقت اور متعلقہ مسائل

سطور بالا میں یہ بات آچکی ہے کہ باکرہ بالغہ اور ثیبہ بالغہ کے احکام فی الجملہ مختلف ہیں۔ چنانچہ باکرہ کا سکوت رضا کی علامت ہے جبکہ ثیبہ سے صریح اقرار سے ضرورت ہے۔ باکرہ کا مہر باپ وصول کر سکتا ہے۔ جبکہ ثیبہ کا مہر لینے کے لئے اس کی اجازت چاہیئے۔ تو اب ضروری ٹھہرا کہ بکارت وثیابت سے آگاہی حاصل کی جائے۔ واضح رہے کہ شرعی احکام میں بکارت وثیابت کی لغوی حقیقت مراد نہیں ہے کیونکہ بکارت کی لغوی حقیقت کنوارپن ہے، اور ثیابت کا لغوی مفہوم کنوارپن اور دوشیزگی کا زائل ہونا

ہے۔ جبکہ شرعی احکام بالا جماع اس حقیقت پر مبنی نہیں ہیں، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت کودنے، پھلانگنے یا کثرت حیض یا زیادتی عمر کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو۔ وہ باکرہ اور کنواری کے حکم میں ہی ہے اس کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو باکرہ کے ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت ایسی وطی سے زائل ہوئی ہو، جس وطی سے نسب ثابت ہو جاتا ہے، تو اس لڑکی کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو ثیبہ کے نکاح کے ہیں —— ثبوت نسب اس وطی سے ہوتا ہے جو عقد جائز یا فاسد یا شبہ عقد کی بنا پر ہوئی ہو اور اس وطی سے مہر واجب ہوتا ہو ——

مسئلہ: اگر بکارت زنا سے زائل ہوئی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزنیہ کا نکاح ثیبہ کی طرح کیا جائے گا۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے اور ثیبہ سے مشورہ لیا جائے" نیز فرمایا۔ "ثیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے"۔ اور مزنیہ حقیقۃً ثیبہ ہے۔ کیونکہ ثیبہ وہ ہے جس کی بکارت زائل ہو گئی ہو۔ اور مزنیہ کی بکارت زائل ہو گئی ہے۔ لہٰذا اس پر ثیبہ کے احکام جاری ہوں گے۔ اور ثیبہ کا ایک حکم یہ ہے کہ اس کا نکاح اس کے صریح اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ سو مزنیہ کے سکوت پر بھی اکتفا نہیں کیا جائے گا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے کنواری کے لئے نطق ضروری نہ ہونے اور باکرہ کے سکوت کو نطق کا قائم مقام ہونے کی علت، حیا قرار دی ہے۔ اس کی دلیل اشارۃ النص اور معقول ہے۔ اشارۃ النص کا بیان یہ ہے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے (جب) فرمایا کہ "عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں پوچھا جائے" تو عائشہ نے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! باکرہ تو حیا کرتی ہے" تو آپؐ نے فرمایا "اس کا اذن اس کی خاموشی ہے" اس روایت سے استدلال بایں طور ہے کہ آپ کا فرمان "اس کی خاموشی اجازت ہے" عائشہ کے اس سوال کے جواب میں ہے کہ "باکرہ تو حیا کرتی ہے" یعنی اپنی زبان سے صریح اجازت دینے سے حیا کرتی ہے۔ اور جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو گویا آپؐ نے یہ فرمایا "چونکہ باکرہ صریح اجازت دینے سے حیا کرتی ہے، اس لئے اس کی خاموشی، اس کی اجازت ہے" تو یہ اشارہ ہے کہ نطق کے غیر ضروری ہونے اور سکوت کو نطق کا قائم مقام ٹھہرانے کی علت حیا ہے۔ اور یہ علت نص میں وارد شدہ ہے۔ اور نص کی علت محل نص میں محدود نہیں ہوتی۔ جیسا کہ بلی کا جوٹھا پاک ہونے کی علت، اس کا بار بار گھروں میں آنا جانا، نص میں وارد ہوا ہے۔ (تو اب یہ حکم صرف بلی تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ جہاں یہ علت پائی جائے گی، وہاں یہ حکم بھی پایا جائے گا) —— حیا کے علت ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ باکرہ نکاح کا صریح اذن دینے سے اس لئے شرماتی ہے کہ اس میں مرد کی طرف رغبت و میلان کا اظہار ہے۔ اور عرف میں باکرہ کی طرف سے اس اظہار کو قبیح سمجھا جاتا ہے۔ اور ایسی لڑکی کو بے حیائی کے طعنے ملتے ہیں۔ تو ایک طرف صریح اجازت دینے سے یہ مانع ہے۔ اور دوسری طرف اسے نکاح کی حاجت بھی ہے۔ سو اگر اس کے لسانی اقرار کو شرط ٹھہرایا جائے تو اس کا کبھی نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ایسی شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے —— جب باکرہ کے لئے لسانی اقرار ضروری نہ ہونے کی علت حیا ٹھہری، تو یہ علت مزنیہ میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ مزنیہ حقیقۃً ثیبہ ہے۔ کیونکہ مزنیہ کی

بکارت کا زائل ہونا لوگوں میں ظاہر و مشہور نہیں۔ لہٰذا اس کی صریح اجازت کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اور اسے بے حیائی شمار کیا جائے گا۔ اور یہ علت اس وقت تک رہتی ہے، جب تک کہ نکاح نہیں ہو جاتا یا زنا مشہور نہیں ہو جاتا۔ اور جب نکاح ہو جائے یا زنا مشہور ہو جائے تو پھر صریح اجازت کو قبیح اور باعث عیب نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ اب ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت اقرار و اظہار سے گریز کرنا رعونت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مرد کی طرف اس کے میلان و رغبت کا علم ہو چکا ہے۔ رہی حدیث! تو اس میں ثیبہ متعارفہ مراد ہے۔ کیونکہ مطلق کلام سے امر متعارف مراد لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس لڑکی کی بکارت، کودنے، بھاگنے یا کثرت حیض وغیرہ کی وجہ زائل ہو گئی ہو۔ وہ اس حدیث میں داخل نہیں ہے، اگرچہ وہ بھی لغوی حقیقت کے اعتبار سے ثیبہ ہے، واللہ اعلم ـــــ

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کو ثیبہ نابالغہ کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فی الحال اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کا معاملہ نکاح بلوغ تک متاخر کیا جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اس کی صریح اجازت سے ـــــ نہ کہ سکوت سے ـــــ ولی اس کا نکاح کرائے گا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے پوچھ لیا جائے"۔ اور یتیمہ کا اطلاق لغوی طور پر نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نیز ثیابت مصالح نکاح سے آگاہی کی دلیل ہے۔ نیز ثیابت کا حدوث عام طور پر عقل و تمیز کے بعد ہوتا ہے۔ اور اب اسے تجربہ بھی حاصل ہو چکا ہے۔ ان امور سے اگر خود اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی تو کم از کم فی الحال اس کی وجہ سے ولی کی ولایت بلوغ کے بعد تک متاخر ہو سکتی ہے۔ یہ خلاف باکرہ بالغہ کے، کہ بکارت نکاح کے نفع و نقصان سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اس لئے اس کی عقل بھی کالعدم سمجھی جائے گی۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ نیز نکاح میں عورتوں کے لئے لازمی و قطعی ضرر ہے ـــــ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے ـــــ سو عورت کے لئے نکاح میں کوئی مصلحت نہیں۔ سوائے اس کے کہ قضاءِ شہوت کی حاجت ہو تو نکاح کیا جائے، کیونکہ نکاح کی تمام مصالح اسی پر موقوف ہیں۔ اور ثیبہ نابالغہ میں یہ مصلحت نہیں پائی جاتی، لہٰذا اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہے۔ اور باکرہ نابالغہ کے نکاح کا جواز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے فعل اور صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہوا ہے ـــــ اس کی تفصیل گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وانکحوا الایامیٰ منکم" اور "ایم" اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو، خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ تو اس فرمان سے بطور عموم سب پر ولایت حاصل ہوتی ہے، سوائے ان کے جن کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہوئی ہو۔ نیز اس لئے کہ بکارت زائل ہونے سے پہلے ولایت اس لئے حاصل تھی کہ ثبوت ولایت کا سبب ـــــ قرابت کاملہ اور شفقتِ وافرہ ـــــ اور ثبوت ولایت کی شرط ـــــ نابالغہ کا فی الحال نکاح کا محتاج ہونا تاکہ بعد از بلوغ مصالح نکاح حاصل کر سکے، اور احتیاج کے باوجود خود عاجز ہونا اور ولی کا اس معاملہ پر قادر ہونا ـــــ پایا جاتا تھا۔ اور اب جو امر عارض ہوا ہے، وہ صرف ثیابت ہے، اور ثیابت کا اثر تو یہ ہے کہ اب اس کا نکاح کرانے کی حاجت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ مرد کی قربت سے آشنا ہو چکی ہے۔

اور آشنائی سے اشتیاق بڑھتا ہے، تو جب باکرہ نابالغہ پر ولایت حاصل تھی، تو ثیبہ نابالغہ پر بدرجہ اولیٰ باقی رہے گی ـــــ اور آپ نے جو حدیث نقل کی، اس میں بالغہ مراد ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔

مسئلہ: بالغ مجنون اور مجنونہ کے نکاح کے احکام وہی ہیں جو نابالغ بچے اور بچی کے نکاح کے ہیں خواہ جنون اصلی ہو یا بلوغ کے بعد طاری ہوا ہو۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ جنون طاری کی صورت میں ولی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حالت عقل میں بلوغ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے سو جنون طاری ہونے سے دوبارہ حاصل نہیں ہوگی۔ جیساکہ اگر بے ہوشی کی حالت میں بالغ ہو، پھر بے ہوشی زائل ہو جائے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ثبوت ولایت کے سبب ـــــ قرابت ـــــ اور شرط ـــــ احتیاج کے باوجود مولیٰ علیہ کا عجز موجود ہے۔ اور ثبوت ولایت میں فائدہ بھی ہے۔ لہٰذا ولایت حاصل ہو گی۔ جنون اصلی میں بھی اسی وجہ سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جنون طاری میں بھی حاصل ہو گی۔ نیز مجنون عارضی کے مال میں جب تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس کی ذات کے بارے میں بھی ولایت حاصل ہوگی۔ واللہ اعلم۔

نفس تصرف سے متعلقہ شرائط

تصرف ولی کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تصرف مولیٰ علیہ کے حق میں نافع ہو۔ ضار نہ ہو۔ چنانچہ باپ، دادا اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ نابالغ بچے اور بچی کے غلام کا کسی آزاد عورت یا کسی غیر کی باندی نکاح کریں۔ کیونکہ یہ تصرف مولی علیہ کے حق میں نقصان دہ ہے، اس لئے کہ مہر اور نفقہ تو غلام کی گردن پر لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کے عوض ومقابلہ میں نابالغ مولی علیہ کو کچھ مال حاصل نہیں ہوگا۔ اور ضرر رساں تصرف ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہے۔ جیساکہ طلاق، عتاق، تبرعات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہر وہ شخص جو اپنے تصرف میں اذن کا محتاج ہو، وہ بھی غلام کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جیساکہ مکاتب، شریک، مضارب اور ماذون ہیں۔ کیونکہ ان سب کو تصرف کی جو اجازت حاصل ہے، وہ نظر رعایت کے ساتھ مقید ہے۔ (یعنی یہ صرف ایسا تصرف کر سکتے ہیں، جس فریق ثانی کے مفاد کا خیال رکھا گیا ہو)

رہا نابالغ بچے یا بچی کی باندی کا کسی آزاد شخص یا کسی دوسرے غلام کے ساتھ نکاح کرانا! تو باپ، دادا، وصی، مکاتب، مفاوض، قاضی اور قاضی کا سیکرٹری یہ اختیار رکھتے ہیں، کیونکہ اس میں نفع محض ہے اس لئے کہ مال دیئے بغیر مال حاصل ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ سب افراد یہ اختیار رکھتے ہیں۔ دیکھئے! مذکورہ افراد بیع کا اختیار رکھتے ہیں، باوجودیکہ اس میں مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ سو معاملہ مذکورہ کا انہیں بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا ـــــ باقی شریک عنان، مضارب اور ماذون ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق باندی کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اور ابویوسف کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے۔ ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصرف نافع ہے، کیونکہ اس میں مال دیئے بغیر مال حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا شریک مفاوضہ کی طرح مذکورہ افراد کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا ـــــ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کو تصرف

کی جو اجازت حاصل ہے، یہ صرف تجارت سے مخصوص ہے، اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ ماذونہ اپنا نکاح نہیں کر سکتی، اگر نکاح تجارت ہوتا، تو اسے یہ اختیار بھی حاصل ہوتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے، جبکہ نکاح میں بضع کے عوض مال ہے۔ سو نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مفاوض کے۔ کہ اس کا تصرف نفع سے مختص ہے، تجارت سے نہیں۔ اور یہ تصرف نافع ہے۔

مسئلہ: اگر اپنی باندی کا اپنے نابالغ بیٹے کے غلام سے نکاح کیا، تو ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور زفر کا قول ہے کہ جائز نہیں ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نابالغ بچے کے غلام کا نکاح باپ کی ولایت کے تحت داخل نہیں۔ سو اس بارے میں باپ ایک اجنبی شخص کی مانند ہے۔ اور اس میں ضرر کا احتمال موجود ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی باندی کو بیچ دے۔ جس کے نتیجہ میں مہر و نفقہ غلام پر لازم ہو جائے گا۔ اور نابالغ مولی علیہ کو اس سے نقصان ہوگا۔ تو یوں ہے، گویا باپ نے غلام کا نکاح کسی دوسرے کی باندی سے کیا (اور یہ جائز نہیں۔ اسی طرح مذکورہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی) ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ کو ولایت و اختیار تو شرعاً حاصل ہے۔ صرف اس معاملہ میں اختیار نہیں ہوتا۔ جس میں ضرر پہنچتا ہو۔ اور اس معاملہ میں نفع ہے، ضرر نہیں۔ کیونکہ اولاد بچے کی مملوک ہوگی۔ اور غلام پر مہر و نفقہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ سو اس معاملہ میں نفع محض ہے۔ اس لئے باپ کا اس کا اختیار ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے کہ اسے بیچ دے! ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ نہ بیچے۔ لہٰذا فی الحال حاصل ولایت کو محض ایک احتمال کی وجہ سے معطل کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر باپ، دادا نے نابالغہ بچی کا نکاح کسی ہم پلہ (کفو) سے کر دیا۔ لیکن مہر مثل کے بغیر کیا (یعنی مہر کم رکھا) یا باپ، دادا نے نابالغ بچے کا نکاح کسی عورت سے اس کے مہر مثل سے زیادہ کے ساتھ کیا (یعنی مہر زیادہ رکھا) تو دیکھا جائے گا، اگر یہ کمی بیشی اتنی ہے جتنی کہ لوگ معاملات میں عموماً نظر انداز کرتے ہیں، تو بالاجماع یہ نکاح جائز ہے۔ اور اگر کمی بیشی اس قدر ہے کہ لوگ عموماً اتنا خسارہ برداشت نہیں کرتے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق پھر بھی نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور ہشام صاحبین سے روایت کرتے ہیں کہ نکاح باطل ہوگا ــــ اور اگر باپ، دادا نے نابالغہ بچی کا نکاح مہر مثل کے ساتھ تو کیا، لیکن ہم پلہ سے نہیں کیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ــــ **نوٹ:** اگر مذکورہ کوئی معاملہ باپ، دادا کے علاوہ کسی شخص نے انجام دیا تو بالاتفاق نکاح جائز نہیں ہوگا ــــ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت مولیٰ علیہ کے مفاد کے لئے دی گئی ہے۔ اور نابالغہ کے نکاح میں مہر مثل سے کمی کرنے میں اور نابالغ بچے کے نکاح میں مہر مثل سے بیشی کرنے میں کوئی مفاد نہیں ہے، بلکہ ضرر ہے۔ اور کوئی بھی ضرر رساں معاملہ ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ، دادا کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا معاملہ انجام دے، تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ــــ ابو حنیفہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے عائشہؓ کا نکاح صغر سنی میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پانچ سو درہم پر کیا۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے

عائشہ کو مہر مذکور پر اپنے نکاح میں قبول فرمایا۔ اور یہ واضح ہے کہ عائشہ کا مہر مثل اس سے کئی گنا زیادہ تھا نیز اس لئے کہ باپ کی اپنی اولاد پر شفقت بے پناہ ہوئی ہے۔ وہ اپنی اولاد کے لئے ان فوائد وسہولیات کا خیال رکھتا ہے۔ جن کا اپنی ذات کے لئے بھی خیال نہیں رکھتا۔ تو ظاہر یہ ہے کہ باپ نے یہ معاملہ بچے یا بچی کے لئے بہتر سمجھتے ہوئے ہی کیا ہے۔ کیونکہ نکاح میں صرف مہر مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کی موافقت، حسن اخلاق، صاف ستھرا رہن سہن وغیرہ بہت سی چیزوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جو مال سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ سو شفقت ابوت کے پیش نظر یہ معاملہ بچے، بچی کے مفاد میں ہے، نہ کہ نقصان میں۔ اور باپ، دادا کے علاوہ کسی غیر کے معاملہ طے میں ضرر کی وجہ ظاہر ہے۔ اور کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے کسی خفی مصلحت کی رعایت معلوم ہوتی ہو۔ اور اس کی وجہ سے ضرر ظاہر کو نظر انداز کیا جائے۔ کیونکہ باریک وخفی مصالح کی رعایت وفور شفقت کے باعث ہوتی ہے۔ جو غیر میں نہیں پائی جاتی۔ برخلاف جبکہ باپ نابالغ بچے یا بچی کی باندی کو اتنی کم قیمت پر بیچ دے، جتنی کمی لوگ معاملات میں برداشت نہیں کرتے، تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مالی معاملات میں مقصود، مال حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود یہاں حاصل نہیں ہوا۔

مسئلہ: توکیل میں بھی یہی اختلاف ہے۔ بایں طور کہ ایک آدمی دوسرے کو وکیل بناتا ہے کہ اس کا کسی عورت سے نکاح کرا دے۔ وکیل اس کا نکاح تو کراتا ہے۔ لیکن اس عورت کے مہر مثل سے اتنا زیادہ مہر رکھتا ہے، جتنی زیادت کا خسارہ لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے۔ یا عورت نے کسی آدمی کو وکیل بنایا کہ اس کا کسی سے نکاح کرا دے، وکیل نے مہر کے بغیر اس کا نکاح کرا دیا۔ یا کفو کا خیال نہیں رکھا۔ تو اس میں وہی اختلاف ہے، جو بیع مطلق کے وکیل کے بارے میں ہے ـــــ اسی طرح ایک شخص مرد یا عورت کی طرف نکاح کرانے کا وکیل تھا۔ اس نے موکل کا نکاح ایسے شخص سے کرا دیا۔ جس کے بارے میں وکیل کی شہادت شرعاً قبول نہیں کی جاتی۔ تو اس میں بھی بیع کی طرح کا اختلاف ہے ـــــ اس کی پوری تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الوکالۃ میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح ایک شخص مرد کی طرف سے نکاح کرانے کا وکیل تھا، اس نے موکل کا نکاح کسی کی باندی سے کرا دیا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے، اس لئے کہ الفاظ میں اطلاق تھا۔ نیز اس لئے کہ عورت کی جانب کفایت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ (یعنی عورت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مرد کے ہم پلہ ہو) اور صاحبین کے نزدیک یہ نکاح جائز نہیں۔ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے۔ نیز صاحبین کے نزدیک ایسے مقام میں عرف کی بنا پر جانبین کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے ـــــ یہ استحسان ہے ـــــ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

مسئلہ: اگر باپ نے اپنی نابالغ بچی یا بچے کے خلاف نکاح کا اقرار کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے اقرار کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ دو گواہ نفس نکاح پر گواہی نہیں دیتے ـــــ اور صاحبین کے نزدیک کسی گواہی کے بغیر بھی اس کے اقرار کو سچا مانا جائے گا ـــــ صورت مسئلہ دو طرح پر ہے ـــــ ایک یہ کہ کسی عورت نے نابالغ کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا۔ یا کسی مرد نے نابالغ بچی کے ساتھ

نکاح کا دعویٰ کیا، باپ اس کا انکار کرتا ہے۔ مدعی بیّنہ قائم کر دیتا ہے کہ باپ نے نکاح کا اقرار کیا تھا تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شہادت اور بیّنہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ دو گواہ نفس عقد پر گواہی دیں۔ اور صاحبین کے نزدیک شہادت قبول کی جائے گی اور نکاح ظاہر ہو جائے گا ـــــ دوسری یہ کہ ایک مرد کسی بالغ لڑکی پر یا ایک عورت کسی بالغ لڑکے پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کی صغر سنی میں ہمارا ان کے ساتھ نکاح ہوا تھا، لڑکی یا لڑکا اس کا انکار کرتے ہیں۔ مدعی بیّنہ قائم کر دیتے ہیں کہ باپ نے حالت صغر میں نکاح کا اقرار کیا تھا ـــــ وکیل نکاح جب اپنے موکل یا موکلہ کے خلاف نکاح کا اقرار کرے۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ـــــ آقا اگر اپنے غلام کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو ابوحنیفہ کے نزدیک اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے قبول کیا جائے گا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر آقا اپنی باندی کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو بغیر کسی شہادت کے اس کی تصدیق کی جائے گی ـــــ صورت بالا کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اقرار کسی ایسے عقد کے بارے میں ہو، جس عقد کا وجود میں لانا صاحب اقرار کے اپنے اختیار میں ہو تو ایسے اقرار کی بغیر کسی شہادت کے تصدیق کی جاتی ہے۔ جیسا کہ آقا اپنی باندی کے نکاح کا اقرار کرے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں صاحب اقرار نے ایسے عقد کا اقرار کیا ہے، جس عقد کا ایجاد اس کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ باپ اپنی نابالغ بچی یا نابالغ بچے اور آقا اپنے غلام کے نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ تو جب یہ ایسا عقد ہے، جس کی ایجاد کا انہیں اختیار ہے تو ایسے عقد کے اقرار میں ان پر تہمت کا اندیشہ نہیں۔ لہٰذا اس اقرار کی تصدیق کی جائے گی۔ جیسا کہ ایلا کرنے والا اگر مدت ایلا میں رجوع کا اقرار کرے یا معتدہ کا شوہر حالت عدت میں کہے کہ میں نے تیری طرف رجوع کر لیا تھا تو اس اقرار کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تصدیق کی جائے گی۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

لا نکاح الا بشھود۔ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

اس میں آپ نے انعقاد نکاح اور ظہور نکاح کے درمیان فرق کئے بغیر گواہوں کے بغیر نکاح کی نفی فرمائی۔ بلکہ اس فرمان کو ظہور نکاح پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اسم شاہد کے حقیقی مفہوم پر عمل ہے۔ اس لئے کہ شاہد "شہادت" سے اسم فاعل ہے۔ جس کا مطلب ہے شہادت ادا کرنے والا۔ اور ادائے شہادت کی حاجت ظہور نکاح کے وقت ہوتی ہے۔ انعقاد نکاح کے وقت نہیں۔ نیز اس لئے کہ اس میں غیر کے خلاف ایسے عقد کا اقرار ہے، جو تنہا صاحب اقرار سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ عقد پورا ہونے کے لئے اس کی اور دوسرے دو گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا نکاح اور بیع میں تین وکیلوں کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے دو گواہوں کی مساعدت کے بغیر اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ مزید یہ کہ اس اقرار کی حیثیت کے پیش نظر بھی اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ یہ نکاح کا اقرار ہے۔ اور نکاح کا اقرار منافع بضع (کی تملیک) کا اقرار ہوتا ہے۔ جبکہ منافع بضع صاحب اقرار کی ملکیت نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس لڑکی سے شبہ میں وطی ہو جائے تو مہر لڑکی کو ملتا ہے، باپ کو نہیں۔ بہ خلاف باندی کے۔ کہ باندی کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اپنی ملکیت کا اقرار پایا گیا (اور

یہ درست ہے) تو ابوحنیفہ عقد کی ولایت اور معقود علیہ کی ملکیت دونوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور صاحبین صرف ولایت عقد کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

استحبابی ولایت کا بیان

حرہ، بالغہ، عاقلہ پر، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ولی کو استحباباً ولایت حاصل ہوتی ہے — یہ ابوحنیفہ و زفر اور ابو یوسف کا قول اول ہے — محمدؒ کا قول یہ ہے۔ اور یہی ابو یوسف کا دوسرا قول ہے۔ کہ مذکورۃ الصدر لڑکی پر ولی کو ولایت مشترکہ حاصل ہوتی ہے — اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ حاصل ہوتی ہے — اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ ہی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن عبارت نکاح میں اشتراک نہیں ہے۔ الفاظ نکاح کی تعبیر اور ادائیگی صرف ولی کا حق ہے۔ (مذکورہ الصدر لڑکی کی اپنی تعبیر سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا) — اس ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق صرف مولی علیہ کی رضا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مولی علیہ کی رضا کے ساتھ ولی کی عبارت بھی شرط ہے۔

اختلاف مذکور کی بنا پر اگر ایک حرہ، عاقلہ، بالغہ کسی مرد سے خود نکاح کر لیتی ہے، یا کسی آدمی کو وکیل بناتی ہے اور وہ اس کا نکاح کرا دیتا ہے، یا کوئی فضولی اس کا نکاح کرا دیتا ہے اور یہ اجازت دے دیتی ہے تو ابوحنیفہ و زفر اور ابو یوسف کے قول اول کے مطابق یہ نکاح جائز ہے۔ خواہ اس نے یہ نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، مہر کم رکھا ہو یا زیادہ۔ ہاں اگر اس نے غیر کفو سے خود نکاح کر لیا تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر کم مہر کے ساتھ نکاح کر لیا تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اور اس میں صاحبین اور ابوحنیفہ سے اختلاف رکھتے ہیں — تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ اور محمدؒ کے نزدیک نکاح مذکور جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ولی یا حاکم اس نکاح کی اجازت دے دے چنانچہ اجازت سے پہلے شوہر کے لئے قربت حلال نہیں ہے۔ اور اگر قربت ہوئی تو فعل حرام ہوا۔ اس نکاح سے خاوند کو طلاق، ظہار اور ایلا کا حق نہیں ملتا۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہو گا — لڑکی نے نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے — اور یہی ابو یوسف کا دوسرا قول ہے، جو کہ حسن بن زیاد نے ان سے روایت کیا ہے — اور ابو یوسف سے ایک اور بھی روایت ہے کہ اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہو تو پھر نافذ ہو گا۔ اور متعلقہ تمام احکام ثابت ہوں گے — اور محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر لڑکی کا ولی موجود ہے تو ولی کی اجازت کے بغیر لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہو گا۔ اور اگر ولی نہیں ہے تو پھر لڑکی کا خود نکاح کر لینا جائز ہے — روایت ہے کہ محمدؒ نے ابوحنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا — شافعی کا قول بھی محمدؒ کے ظاہر الروایہ میں منقول قول کی طرح ہے، کہ مذکورۃ الصدر لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ لیکن دونوں میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ محمدؒ کہتے ہیں کہ لڑکی کی

عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے ۔ جبکہ نفاذ ولی کی اجازت سے ہوگا ۔ اسی طرح ولی کی عبارت سے بھی نکاح انعقاد پذیر ہو جاتا ہے ، جبکہ نفاذ نکاح کے لئے لڑکی کی اجازت ضروری ہوتی ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک باب نکاح میں عورتوں کی عبارت قطعاً معتبر نہیں ۔ حتیٰ کہ اگر کوئی عورت کسی عورت کے نکاح کی ، اس کے ولی کی اجازت سے وکیل بنی ، اور اس نے نکاح کرا دیا تو یہ جائز نہیں ہے ۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے قاضی کی اجازت سے اپنی بیٹی کا نکاح کیا تو جائز نہیں ہوگا ۔ شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ۔ وانکحوا الایامی منکم " ایم " اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو ، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں اولیاء کو ایامیٰ کا نکاح کرانے کا حکم دیا ہے جب عورت کا نکاح کرانے کی ولایت ولی کو دے دی گئی تو عورت کے لئے مولی علیہا کا مقام متعین ہو گیا لہٰذا عورت خود ولیہ نہیں ہو سکتی ۔ نیز ارشاد نبوی ہے ۔

لا یزوج النساء الا الاولیاء — عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں ۔

مزید ارشاد ہے ۔

لا نکاح الا بولی ۔ — ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا ۔

نیز اس لئے کہ نکاح اپنی حقیقت ، اپنے حکم اور نتیجہ کے لحاظ سے عورت کے حق میں ضرر رساں ہے حقیقت کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح ، غلامی اور قید ہے ۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ۔

" النکاح رق فلینظر احدکم این یضع کریمته " — " نکاح غلامی ہے ۔ سو (نکاح سے پہلے) سوچ سمجھ لو کہ اپنی متاعِ عزیز (بیٹی) کہاں رکھ رہے ہو ؟ "

نیز ارشاد ہے کہ ۔

اتقوا اللہ فی النساء فانهن عند کم عوان ۔ — عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو ۔ اس لئے کہ وہ تمہارے پاس قیدی ہیں ۔

اور ظاہر ہے کہ غلامی اور قید ضرر اور نقصان ہے ــــ حکم کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح کا حکم ملک ہے ۔ نکاح سے زوج بیوی کے منافع بضع میں تصرف کا مالک ہو جاتا ہے کہ قربت و طلاق دونوں کا حق حاصل ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح اسے باہر نکلنے اور کسی اور کے ساتھ نکاح کرنے سے روک سکتا ہے ــــ اور نتیجہ کے لحاظ سے اس طرح کہ جبراً بھی بیوی سے جماع کر سکتا ہے ــــ ان تمام امور کے ضرر ہونے میں کوئی شک نہیں ۔ ہاں اگر نکاح مصالح ظاہرہ و باطنہ کا وسیلہ بن جائے ، تو اس ضرر و نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے ۔ لیکن ان مصالح کا ادراک رائے کامل سے ہوتا ہے ۔ جبکہ عقل کی کمی کی وجہ سے عورت کی رائے ناقص ہوتی ہے ، لہٰذا عورت کا اپنا کیا ہوا نکاح مضرت ہی مضرت ہے ، اس لئے عورت کو نکاح کرنے کرانے کا اختیار نہیں ہے ــــ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا ۔

ایما امراۃ تزوجت بغیر اذن — جس عورت نے اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کیا

اذن ولیها فنکاحها باطل — تو اس کا نکاح باطل ہے۔

اور تصرفات شرعیہ میں باطل اسے کہا جاتا ہے، جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہ ہو (یعنی وہ بنیادی طور پر ہی غلط ہو۔ جیسا کہ بیع باطل وغیرہ ہوتی ہے) — نیز اس لئے کہ اولیاء کو نکاح میں حق حاصل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اعتراض اور فسخ کرانے کا حق رکھتے ہیں۔ اور اگر اولیاء کو نکاح میں حق حاصل نہ ہوتا تو وہ فسخ کرانے کے کیسے مختار ہوتے؟ تو عورت کا خود نکاح کرنا اولیاء کے حق میں تصرف ہوا۔ اور کسی انسان کے حق میں تصرف کا جواز صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ باندی اگر آقا کی اجازت کے بغیر خود نکاح کرلے، (تو یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہتا ہے) اور اس بارے میں ابو یوسف سے جو روایت کیا گیا ہے۔ کہ اگر عورت نے کفو سے نکاح کیا تو نافذ ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح میں حق اس لئے ملتا ہے، کہ ان کے خاندان پر غیر کفو کے ساتھ نکاح کا بٹہ نہ لگے۔ کیونکہ غیر کفو کے ساتھ نکاح باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر عورت کو کوئی کفو مل گیا اور اس نے ولی سے مطالبہ کیا کہ اس سے میرا نکاح کرا دو۔ تو ولی کے لئے اس میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس سے پس و پیش کیا تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا۔ اور اس حالت میں عورت کا خود نکاح کرنا یوں ہوگا، گویا ولی نے خود نکاح کرایا ہے — اور محمدؒ سے جو مروی ہے کہ وہ ولی کے وجود و عدم کی حالت میں فرق کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کا ولی کے اذن پر موقوف ہونا، ولی کے حق کی وجہ سے تھا، نہ کہ عورت کے حق کی وجہ سے۔ لیکن جب ولی موجود نہیں ہے تو اس کا حق بھی نہیں ہے۔ اب نکاح کا پورا حق عورت کو حاصل ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کا خود عقد کرنا، خالص اپنا حق استعمال کرنا ہے۔ لہٰذا نکاح نافذ ہو جائے گا —

نوٹ: اور اگر عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا اور بات ولی تک پہنچی، اس نے اجازت دینے سے پس و پیش کیا، عورت معاملہ حاکم کے پاس لے گئی تو ابو یوسف کے قول کے مطابق حاکم اس نکاح کی اجازت دے گا اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ از سر نو نکاح کرائے گا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ولی کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور ولی کا اجازت سے گریز کرنا، عقد کو رد کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ عقد سرے سے باطل ہو چکا ہے۔ سو از سر نو عقد کرنے کی ضرورت ہے۔ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی اجازت نہ دے کر مانع نکاح ہو گیا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ولی کے لئے اجازت نہ دینا حلال نہیں ہے۔ اور بلا وجہ رکاوٹ ڈالنے سے اس کی ولایت باقی نہ رہی، اور یہ روایت حاکم کو حاصل ہوگی۔ (لہٰذا حاکم کی اجازت سے عقد نافذ ہو جائے گا)

مذکورۃ الصدر مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہ کتاب اللہ، سنت اور عقل سے استدلال کرتے ہیں کتاب اللہ سے دلیل یہ فرمان ہے۔

"وامراۃ مؤمنۃ إن وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھا" — (نبی کے حلال ہے) وہ مومنہ عورت، جو اپنے آپ کو نبی کے لئے ھبہ کر دے، بشرطیکہ نبی اسے

نکاح میں لانا چاہیں"۔

یہ آیت شریفہ عورت کی عبارت اور لفظ ھبہ سے انعقاد نکاح پر نص ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں مخالف پر حجت ہے ـــــ نیز اللہ تعالٰے کا ارشاد ہے۔

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره۔	"پھر اگر اس نے عورت کو (تیسری) طلاق دے دی تو اس کے بعد وہ اس کے لئے حلال نہ رہے گی۔ یہاں تک کہ اس کے سوا ایک اور خاوند سے نکاح کرے"۔

اس آیت سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ عورت کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے (تنکح) اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عورت کا نکاح کرنا متصور ہے۔ دوسرے یہ کہ عورت کے نکاح کو حرمت کی غایت قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جب عورت خود نکاح کرلے تو حرمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے قول کے مطابق حرمت کی انتہا نہیں ہوتی۔ (یہ مدلول غایت کے خلاف ہے) نیز ارشاد باری تعالٰے ہے۔

فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا۔	"پھر اگر یہ (دوسرا خاوند) اسے طلاق دے دے تو ان دونوں (سابق میاں بیوی) پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ ایک دوسرے کی طرف رجوع کرلیں (یعنی پھر نکاح کرلیں)"۔

اس آیت میں مرد اور عورت دونوں کی طرف رجوع ونکاح کی اضافت کی گئی ہے۔ اور ولی کا کسی حوالے سے بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید ارشاد باری تعالٰے ہے۔

واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن۔	"اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو۔ پھر وہ اپنی (عدت کی) مدت پوری کرچکیں تو انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے مت روکو"۔

اس آیت سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ عورتوں کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، انعقاد نکاح کے لئے ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر طلاق دادہ عورتیں اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنا چاہیں۔ اور فریقین راضی بھی ہوں تو انہیں نکاح سے مت روکو۔ اور کسی کام سے روکنا تقاضا کرتا ہے کہ وہ کام ممکن الوقوع اور متصور ہو۔ (کیونکہ اگر وہ ممکن الوقوع ہی نہیں ہے تو اس سے روکنے کا کیا فائدہ؟)

سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس للولی مع الثیب امر۔	"ولی کو ثیبہ کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں"۔

اور ابن عباس ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الایم احق بنفسها من ولیها۔ "ایم" اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے"
اور ایم اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو —— ان احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر عقلی دلیل یہ ہے کہ لڑکی جب حالت عقل وحریت میں بالغ ہوئی تو نکاح کے بارے میں وہ اپنی ولی خود ہو گئی، اور مولی علیہا نہ رہی۔ جیسے عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو وہ اپنا ولی خود ہوتا ہے اور مولی علیہ نہیں رہتا۔ ان دونوں کے درمیان علتِ جامعہ یہ ہے کہ باپ کو نابالغ بچی کا نکاح کرانے کی ولایت شرعاً بچی کی نیابت کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح ایک تصرف نافع ہے کہ اس میں دینی و دنیوی فوائد پائے جاتے ہیں۔ اور لڑکی کی حالاً اور مالاً اس کی حاجت بھی ہے۔ لیکن بچی ان تمام مصالح کی رعایت رکھنے سے عاجز ہے۔ جبکہ باپ اس پر قادر ہے۔ (اس لئے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور جب بچی بالغ ہو جائے اور سمجھ بوجھ بھی رکھتی ہو، تو عجز حقیقتہً زائل ہو گیا۔ اور اسے اپنے بارے میں تصرف کی حقیقی قدرت حاصل ہو گئی، تو اب غیر کی ولایت اس پر نہ رہے گی بلکہ خود اسے ولایت حاصل ہو گی، کیونکہ نیابتِ شرعیہ ازراہ ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ جب ضرورت ختم ہو جائے تو نیابت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں حریت اس بات کے منافی ہے کہ ایک آزاد شخص پر کسی کو ولایت واختیار حاصل ہو۔ لیکن منافی کے باوجود ایک چیز کا ثبوت ظاہر ہے کہ ازراہِ ضرورت ہی ہو گا۔ (لہٰذا بقدرِ ضرورت یہ اختیار حاصل ہو گا) یہی وجہ ہے کہ نابالغ، عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو اس کا نکاح کرانے کی ولایت بھی ختم ہو جاتی ہے، اور یہ ولایت خود اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ علت فرع میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہو گا — اور اسی بنا پر بلوغ کے بعد باپ کو لڑکی کے مال میں تصرف کی ولایت نہیں رہتی۔ اور یہ ولایت خود لڑکی کو حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح میں ہو گا۔

باقی شافعی نے آیت سے جو استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح کرانے کا خطاب اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ولی جواز نکاح کی شرط ہے۔ بلکہ یہ خطاب لوگوں کے مابین ایک معروف ومعتاد طریقہ کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ عادتاً عورتیں نکاح کا معاملہ خود اپنے ہاتھ میں نہیں لیتیں۔ اس لئے کہ اس میں مردوں کی محافل میں جانا پڑتا ہے۔ نیز از خود نکاح کرنے سے عورت کو بے حیائی کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے عورتوں کی رضامندی سے اولیاء یہ معاملہ انجام دیتے ہیں۔ تو اس میں اولیاء کو نکاح کرانے کی ولایت بطور استحباب دی گئی ہے، بطور ایجاب نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وانکحوا الایامی منکم" سے معاً بعد فرمایا ہے والصالحین من عبادکم وامائکم۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ صلاح جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

"فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً" "پس انہیں مکاتب بنا دو، اگر ان میں خیر پاؤ"۔
حالانکہ معاملہ کتابت کے لئے یہ ضروری شرط نہیں ہے۔ (تو ان قرائن سے معلوم ہوا کہ انکحوا، کا خطاب

ازراہ استحباب ہے) یا یہ آیت کریمہ نابالغ بچوں کے نکاح پر محمول کی جائے گی۔ تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے ــــ اور شافعی نے جو احادیث پیش کی ہیں کہ" لایزوج النساء الا الاولیاء اور لانکاح الا بولی" یہ بھی ندب و استحباب پر محمول ہیں۔ علاوہ ازیں بعض ماہرین حدیث سے منقول ہے کہ تین احادیث کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت پایہ صحت کو نہیں پہنچتی۔ اور ان تین احادیث میں دو احادیث یہی ہیں۔ جو ابھی اوپر مسطور ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں ان احادیث کی تخریج نہیں کی گئی۔ اور علی سبیل التسلیم ان احادیث کے مقتضی کے ہم قائل ہیں۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کی خود ولیہ ہے۔ اس لئے عورت کے خود کئے ہوئے نکاح کو ولی کے بغیر نکاح قرار نہیں دیا جائے گا ــ اور عورت کے ولیہ ہونے پر دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

رہا شافعی کا یہ کہنا کہ نکاح عورت کے حق میں ایک عقد ضار ہے، یہ درست نہیں۔ بلکہ یہ عورت کے لئے عقد نافع ہے۔ کہ اس سے عورت کو رہائش، نان و نفقہ، پیار، محبت، اولاد اور عفت و عصمت جیسے دینی و دنیوی فوائد حاصل ہوتے ہیں، لیکن عورت کو یہ مصالح و فوائد اس وقت حاصل ہوں گے، جب خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت دی جائے، کیونکہ اگر خاوند کو اس پر ملکیت و اختیار حاصل نہ ہو تو وہ اسے باہر نکلنے اور اظہار زینت کرنے سے نہیں روک سکے گا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاوند کا دل بیوی کی طرف سے مطمئن نہیں رہے گا۔ اسی طرح کسی اور مرد سے نکاح کرنے سے بھی نہیں روک سکے گا۔ اور اس کے نتیجہ میں اولاد کا نسب مشکوک و مشتبہ ہو جائے گا۔ تو شریعت نے عورت کی مصالح و فوائد کی رعایت رکھتے ہوئے خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت عطا کی۔ تو یہ ملکیت و اختیار ان مصالح کا وسیلہ ہے۔ اور جو چیز کسی مصلحت کا وسیلہ ہو۔ وہ خود بھی مصلحت ہوتی ہے۔ (لہٰذا یہ ملکیت نکاح کی مصلحت ہے) اور حدیث میں نکاح کو غلامی فرمانا ازراہِ تمثیل ہے، نہ کہ ازراہِ حقیقت۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ نکاح سے بیوی حقیقی باندی نہیں بنتی (بلکہ حرہ رہتی ہے، اور اسے حریت کے تمام حقوق حاصل رہتے ہیں)۔

عورت کی کمیٔ عقل کی حدود

اور شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کی عقل ناقص ہوتی ہے، اس مقام میں قابل احتجاج نہیں۔ کیونکہ عورت کی عقل کو جس معنی میں ناقص کہا گیا ہے، وہ مصالح نکاح سے آگاہی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ لہٰذا اس کمی کی وجہ سے عورت سے نکاح کی اہلیت سلب نہیں ہوگی۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نقصان عقل کی بنا پر معاملات و دیانات کے باقی تصرفات کی اہلیت عورت سے سلب نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کا مکمل اختیار رکھتی ہے۔ اگرچہ مالی معاملات میں ایسی ایسی باریک خیانتیں ہوتی ہیں جن کا ادراک بڑے غور و تامل کے بعد ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت کا حدود و قصاص میں اقرار صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ نیز ایمان لانے اور دیگر شرائع و احکام کی پابندی کرنے کا حکم جیسا کہ مرد کو ہے، ایسا ہی عورت کو بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو جتنی عقل دی گئی ہے وہ ان معاملات کے لئے کافی ہے۔ اس کی تائید مزید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اپنا زوج پسند کرنے میں عورت کی عقل کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ اگر اس نے مطالبہ کیا کہ میرا فلاں کفو سے نکاح کرا دو، تو ولی پر نکاح کرانا فرض ہے۔ اور اگر اس نے نکاح کرانے سے

گریز کیا. تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا، اور اس سے ولایت منقطع ہو کر قاضی کو حاصل ہو جائے گی، اور قاضی اس کا نکاح کرائے گا۔ رہی حدیث عائشہ؛ تو کہا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار زھری پر ہے۔ اور یہ حدیث جب زھری کے پاس پیش کی گئی تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔ اس سے حدیث کا پایہ ثبوت ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس ضعف کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کی راویہ عائشہ ہیں۔ اور عائشہ کا اپنا مذہب یہ ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز ہے۔ ان کے مذہب کا علم اس روایت سے ہوتا ہے کہ "خود انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کیا" تو جب ان کا اپنا مذہب یہ ہے تو وہ ایک ایسی حدیث کیسے روایت کرتی ہیں، جس سے خود ان کا اپنا عمل نہیں ہے؟ (راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا ضعف روایت کی دلیل ہوتا ہے) اور اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو، تو ہم اسے باندی پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں کہ ایما امراة نکحت بغیر اذن موالیھا اس میں 'موالی' کے ذکر سے معلوم ہوا کہ حدیث میں "امراة" سے مراد باندی ہے۔ تو اس صورت میں تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔

اور محمدؒ کا یہ کہنا کہ ولی کو نکاح میں حق حاصل ہے، ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کو ولی پر حق حاصل ہے، نہ کہ ولی کو عورت پر۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ولی لاپتہ ہو تو وہ خود نکاح کر سکتی ہے۔ اور اگر موجود ہو تو انکار کی صورت میں ولی کو مجبور کیا جا سکتا ہے کہ عورت کی مرضی کے مطابق نکاح کرائے۔ جبکہ عورت اگر انکار کر دے تو اسے ولی نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا ولی پر حق ہے۔ اور صاحب حق اگر کسی عقد میں دوسرے کی طرف اپنا حق چھوڑ دے تو اس سے اس کا حق سرے سے ختم نہیں ہو جاتا۔

علاوہ ازیں اگر ولی کا کچھ حق ہے بھی تو اس کا اثر صرف یہ ہے کہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے تو وہ نکاح کے لزوم کو روک سکتا ہے، نفاذ و جواز نکاح کو روکنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ اولیاء کو نکاح میں جو کچھ حق حاصل ہے۔ وہ صرف اس لئے ہے کہ غیر کفو کا سسرال بننے کا عار انہیں لاحق نہ ہو۔ لیکن اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہے تو اب لزوم نکاح کا کوئی مانع نہ رہا۔ اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا — غیر کفو کے ساتھ کئے ہوئے نکاح کے نفاذ میں خود لڑکی کا ضرر ہے، کہ اس کی اہلیت کا ابطال لازم آتا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جب کسی چیز میں دو ضرر جمع ہو جائیں تو جہاں تک ممکن ہو، انہیں دور کیا جائے اور یہاں دونوں کا دور کرنا ممکن ہے۔ بایں طور کہ نکاح کو نافذ تو قرار دیا جائے۔ تاکہ لڑکی کو ضرر نہ پہنچے، لیکن لازم نہ کہا جائے اور اولیاء کے لئے اعتراض کا حق رکھا جائے تاکہ اولیاء کو خفت کا ضرر نہ پہنچے — اور اس کی شریعت میں نظیر ہے۔ کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے۔ ایک مالک اپنے حصہ میں اسے مکاتب بنا دیتا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ (اس نے اپنے حق میں تصرف کیا، اور) اپنے ضرر کو دور کیا۔ چنانچہ اگر غلام بدل کتابت ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا۔ لیکن (جب تک بدل کتابت ادا نہیں کرتا) عقد کتابت لازم نہیں ہوگا اور دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے عقد کتابت کو فسخ کر دے۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے — اسی طرح اگر غلام حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو صحیح ہے۔ چنانچہ اگر اسی حالت میں اسے آزادی مل جائے تو احرام جاری رکھے گا — لیکن غلام کا احرام لازم نہیں ہوتا، چنانچہ آقا کو یہ حق ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے — اسی طرح شفیع کو یہ حق ہے کہ وہ فروختی دار کو شفعہ کے ذریعہ حاصل کرے۔ پھر اگر مشتری وہ دار ہبہ کر دیتا ہے، تو اس کا

عصبہ نافذ تو ہوگا ـــ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے ـــ لیکن لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ شفیع کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر دعویٰ شفعہ کرے اور لے لے ـــ تاکہ شفیع کو بھی ضرر نہ پہنچے ـــ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

فصل

ولایت میں تقدم کی شرائط کا بیان

متعدد اولیاء کی موجودگی میں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دو۲ شرطیں ہیں ۱ـ عصوبت، چنانچہ عصبہ کا حق، ذوی الرحم پر فائق ہے، خواہ عصبہ قریب کا ہو یا دور کا ـــ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ـــ اور صاحبین کے نزدیک عصوبت اصل ولایت کی شرط ہے ـــ تفصیل گذر چکی ہے ـــ ۲ـ قرب قرابت چنانچہ قریب تر کا حق (بہ نسبت خود) بعید سے مقدم ہے۔ اور ابوحنیفہ کے قاعدہ کے مطابق اس شرط کی رعایت عصبات وغیر عصبات دونوں میں رکھی جائے گی ـــ اور صاحبین کے نزدیک یہ تقدم حق کی شرط تو ہے لیکن صرف عصبات میں، کیونکہ صاحبین کے ہاں عصوبت ثبوت ولایت کی بنیادی شرط ہے۔ جبکہ ابوحنیفہ کے نزدیک عصوبت دوسرے قرابت داروں سے تقدم و تفوق کی شرط ہے۔ تو جب تک عصبات موجود ہیں، ولایت انہیں حاصل ہوگی، اور ان میں بھی اقرب، ابعد سے مقدم ہوگا۔ اور جب عصبات نہ ہوں تو ولایت، ذوی الرحم کو حاصل ہوگی۔ اور ان میں بھی اقرب کا حق، ابعد پر فائق ہوگا ـــ ولایت کے سلسلہ میں "الاقرب فالاقرب" (جو جتنا قریب ہے، اتنا زیادہ حقدار ہے) کے اصول کا اس لئے اعتبار کیا گیا ہے۔ کہ یہ ولایت نظر و تامل اور غور و فکر کے ساتھ فیصلہ کرنے کے لئے دی گئی ہے۔ اور اقرب کا فیصلہ اور طے کردہ معاملہ مولیٰ علیہ کے حق میں زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ اقرب زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب کا حق، ابعد سے فائق ہے ـــ نیز اس لئے کہ ولایت کا استحقاق اگر عصوبت کی بنا پر ہو، جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں ـــ تو اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد عصبہ نہیں بنتا۔ اسی طرح اقرب کی موجودگی میں ولی بھی نہیں ہو سکے گا ـــ اور اگر ولایت کا استحقاق وراثت کی بنا پر ہو۔ جیسا کہ ابوحنیفہ کہتے ہیں ـــ تو بھی اقرب کی موجودگی میں ابعد ولی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں وہ وارث بھی نہیں بنتا ـــ اب شرائط مذکورہ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

مسئلہ: نابالغ بچہ اور بچی، بالغ مجنون اور مجنونہ کے اولیاء میں اگر باپ اور دادا دونوں موجود ہوں۔ تو دادا کی نسبت باپ نکاح کرانے کی زیادہ ولایت رکھتا ہے۔ کیونکہ باپ میں عصوبت اور قرب قرابت دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں ـــ اور دادا، پردادا ـــ اسی طرح سلسلۂ البوت کا اوپر کا کوئی بھی فرد۔ حقیقی بھائی کی نسبت نکاح کرانے کا زیادہ حقدار ہے ـــ اور حقیقی بھائی چچا سے اولیٰ ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دادا اور بھائی ولایت میں برابر ہیں۔ جیسا کہ میراث میں برابر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ابوحنیفہ کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی وارث نہیں بنتا، بلکہ ایسی صورت میں وہ بمنزلۂ اجنبی ہے (لہٰذا ان کے نزدیک ولایت میں بھی یہی حکم ہوگا) جبکہ صاحبین کے ہاں دادا اور بھائی دونوں میراث میں شریک ہوتے ہیں۔ سو

اس معاملہ میں بھی دونوں شریک ہوں گے، جیساکہ دو بھائی شریک ہوتے ہیں۔

مسئلہ: ایک مجنونہ عورت ہے، اولیاء میں باپ اور بیٹا دونوں ہیں۔ تو ابو یوسف کے نزدیک بیٹا نکاح کرانے کا زیادہ حقدار ہے ـــــ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو حنیفہ کا قول ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے ـــــ اور معلیؒ کی ابو یوسف سے روایت ہے کہ " دونوں میں سے جو بھی نکاح کرا دے جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں جمع ہو جائیں تو میں باپ کو کہوں گا کہ نکاح کراؤ "ـــــ اور محمدؒ کا قول ہے کہ باپ زیادہ حقدار ہے ـــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ولایت مولیٰ علیہ کی بہتری کے لئے دی گئی ہے۔ سو باپ کا طے کردہ معاملہ زیادہ بہتر ہوگا۔ کیونکہ باپ بیٹے سے زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مجنونہ کے مال میں تصرف کرنے کا باپ کو زیادہ حق ہے۔ نیز اس لئے باپ، اس مجنونہ عورت کی قوم سے ہے، اور بیٹا اس قوم سے نہیں ہے۔ کیونکہ بیٹے کی نسبت اپنے باپ کی طرف ہوتی ہے۔ لہٰذا قرابت قوم کی وجہ سے بھی باپ زیادہ ولایت رکھتا ہے ـــــ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت عصوبت کی بناپر حاصل ہوتی ہے۔ اور جہاں باپ، بیٹا جمع ہو جائیں تو بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ اور باپ صاحب فرض ہوتا ہے۔ (یعنی باپ کو حصہ مقرر ملتا ہے) بس یوں ہوگیا، گویا اخیافی بھائی، عینی بھائی کے ساتھ جمع ہو گیا (کہ ایسی صورت میں عینی بھائی کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور معلی کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ بیٹے میں سے ہر ایک میں سبب تقدم پایا جاتا ہے۔ باپ میں اس لیے کہ وہ مولی علیہا کا ہم قوم ہے۔ اور باپ میں بیٹی کے لیے مہربانی کا جذبہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور بیٹے میں اس لیے کہ وہ عصوبت کی بنا پر مال کا وارث ہے۔ اور یہ دونوں سبب تقدم ہیں اس لیے دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کرا دیا، جائز ہوگا۔ اور اگر (مجلس نکاح میں) دونوں جمع ہو جائیں تو از راہ تعظیم و احترام باپ کو ترجیح دی جائے گی۔ اس طرح اولیاء میں اگر باپ اور پوتا، پڑپوتا، نیچے تک، جمع ہو جائیں، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں افضل یہ ہے کہ بیٹا خود نکاح کرانے کی ولایت باپ کو تفویض کر دے تاکہ اس کا احترام بھی باقی رہے اور کوئی اختلاف بھی نہ رہے۔ اور اگر کسی صورت میں دادا اور بیٹا جمع ہو جائیں تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بیٹا اولی ہے، اور محمد فرماتے ہیں کہ دادا اولی ہے۔ جانبین کے اقوال کی وجوہ بالکل ویسی ہیں، جو ابھی درج بالا مسئلہ کے ذیل میں مذکور ہوئیں بھائی اور دادا کے جمع ہونے کی صورت میں وہی اختلاف ہے، جو ہم ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ذکر کر چکے ہیں۔

رہے غیر عصبات! تو ان میں سے ہر وہ شخص جو وراثت میں حق رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے، اور جو وارث نہیں ہے، وہ ولی بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ باقی کون وارث ہوتا ہے اور کون نہیں اس کا بیان کتاب الفرائض میں آئے گا۔

مسئلہ: اقرب کا حق ابعد پر اس وقت مقدم ہوتا ہے، جب کہ اقرب وہاں موجود ہو یا غیر موجود ہو لیکن اس کا اتہ پتہ ہو کہ بوقت ضرورت اس سے رابطہ ہو سکتا ہو، لیکن اگر اقرب غائب منقطع ہو (یعنی اتنی دور ہو کہ بر وقت اس سے رابطہ نہ ہو سکتا ہو، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ابعد

کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو گی۔ اور زفرؒ کے نزدیک اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، خواہ اقرب وہاں موجود ہو یا غائب منقطع ہو۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح کرانے کی ولایت سلطان کو حاصل ہو جاتی ہے۔ نوٹ! ہمارے مشائخ کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ غیبوبت منقطعہ سے اقرب کی ولایت ختم ہو جاتی ہے یا باقی رہتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اقرب کی ولایت بھی باقی رہتی ہے اور غائب ہونے کی وجہ سے ابعد کو بھی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یوں ہو جاتا ہے گویا اس لڑکی کے برابر درجہ کے دو ولی ہیں، جیسا کہ دو بھائی یا دو چچا ہوں۔ کہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ غائب اقرب سے ولایت زائل ہو کر ابعد کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ قول صحیح تر ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرب ولایت ابھی قائم ہے (اگرچہ وہ غائب ہے) کیونکہ ثبوت ولایت کا سبب۔ قرابت قریبہ۔ قائم ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جہاں وہ خود ہے، اگر وہاں مُولّٰی علیہا کا نکاح کرا دیتا ہے، تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ تو چونکہ ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے، اس لیے کسی دوسرے کو ولایت حاصل نہیں ہو گی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اقرب کی ولایت تو باقی ہے۔ جیسا کہ زفرؒ کہتے ہیں لیکن غائب ہونے کے سبب اقرب مولیٰ علیہا کی حاجت وضرورت پوری نہیں کر سکتا۔ اس لیے اب یہ ولایت سلطان کو حاصل ہو گی۔ جیسا کہ جب کوئی کفو لڑکی کے لیے پیغام نکاح دے (اور لڑکی بھی راضی ہو) لیکن ولی نکاح نہ کرائے تو قاضی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور دونوں صورتوں کے درمیان علت جامعہ "نابالغ بچی کو ضرر سے بچانا" ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں ابعد کو ولایت دینا، عاجز کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا ابعد کو ولایت حاصل ہو گی۔ جیسا کہ باپ اور دادا اگر دونوں حاضر ہوں (تو باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے، کہ یہ مولیٰ علیہا کے حق میں زیادہ بہتر ہے)، اور اس بات کی دلیل کہ ابعد بھی عاجز کے حق میں بہتر معاملہ طے کرنے پر قادر ہے، یہ ہے کہ نکاح کی اکثر وبیشتر مصالح کفاءت اور مہر سے تعلق رکھتی ہیں (کہ ان دو باتوں کی رعایت رکھنے سے مصالح نکاح حاصل ہو جاتی ہیں) اور اس بات میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ غائب اقرب کی بجائے ولی ابعد کفو حاضر سے بہتر طور پر معاملہ طے کر سکتا ہے۔ اور ولی ابعد کے بارے میں غالب امکان یہ ہے کہ کفو حاضر سے معاملہ طے کرنے کا کوئی موقعہ اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹے گا۔ جب کہ غائب اقرب کے لیے کوئی ایسا موقعہ فراہم ہونا بہت مشکل ہے، کیونکہ کفو حاضر غائب اقرب کے آنے تک انتظار نہیں کرے گا۔ اور کفو مطلق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ عادۃً جہاں عورت ہو، وہیں پیغام نکاح دیا جاتا ہے:

وجوہ مذکورہ کی بنا پر اس مقام میں ولیٔ ابعد کو ولایت دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ راجح کے مقابلے میں مرجوح کو کالعدم سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ باپ کی موجودگی میں دادا کا حق کالعدم ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کا یہ کہنا کہ "ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے" درست نہیں۔ اور ہم اسے بھی تسلیم نہیں کرتے کہ غائب اقرب کا نکاح کرانا جائز ہے، بلکہ یہ ناجائز ہے۔ سو غائب اقرب کی ولایت سرے سے منقطع ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے اصحابؒ سے ایک روایت بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ روایت یہ ہے کہ اگر نابالغ بچے کا جنازہ ہو، ولی

اقرب خود موجود نہ ہو، اور اس کی طرف سے ولیٔ ابعد کو یہ مکتوب ملے کہ امامت کے لیے فلاں شخص آگے کیا جائے، تو ولی ابعد کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر غیر موجودگی میں بھی اقرب کی ولایت قائم رہتی تو ابعد کے لیے اس ہدایت سے گریز کی گنجائش نہ ہوتی۔ جیسا کہ اقرب اگر خود حاضر ہوا اور کسی دوسرے شخص کو آگے کرتے تو ولیٔ ابعد کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور عقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ ولی کو ولایت مولیٰ علیہ کی حاجت برآری کے لیے دی جاتی ہے ہے۔ اور جب ولی اقرب غائب ہو تو وہ مولیٰ علیہ کی حاجت پوری نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس کی رائے حاصل کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا۔ سو غائب اقرب یوں ہے، گویا مجنون ہو گیا یا مر گیا، کیونکہ ناقابل انتفاع موجود اور معدوم اصلی برابر ہوتے ہیں۔ نیز اقرب کی ولایت برقرار رکھتے ہوئے ابعد کے لیے ولایت کا اثبات موجب فساد ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ غائب اقرب جہاں موجود ہے، وہاں کسی انسان سے مولیٰ علیہا کا نکاح کر دے۔ ولی ابعد کو اس کا علم نہ ہو، اور وہ یہاں کسی دوسرے سے اس کا نکاح کرا دے سو دوسرے خاوند کے ساتھ اس کی قربت ہو جائے اولاد بھی ہو جائے، پھر پتہ چلے کہ یہ تو فلاں کی بیوی ہے۔ اس صورت میں جو خرابی اور فساد ہے وہ کسی پر مخفی نہیں اور اگر بعض مشائخ کے قول کے مطابق اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی دونوں کی ولایت میں کوئی تنافی نہیں۔ کیونکہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، تو دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کرا دیا، جائز ہو گا۔ جیسا کہ اگر مولیٰ علیہا کے برابر درجہ میں دو بھائی کے چچا ہوں، تو جو بھی نکاح کرا دے جائز ہوتا ہے اور اس میں عاجز کے حق میں کمال شفقت و رعایت ہے۔ کیونکہ اگر ابعد کو کفو مل گیا، تو وہ نکاح کرا دے گا، اور اگر اقرب کو میسر ہو گیا تو وہ نکاح کرا دے گا۔ تو اس میں کمال رعایت ہے لیکن اگر اقرب حاضر ہو تو اسے ترجیح حاصل ہو گی، کیونکہ زیادت قرابت کی وجہ سے وہ زیادہ مہربان ہو گا اسی سے واضح ہو گیا کہ ایسی صورت میں سلطان کی طرف ولایت کے انتقال کا قول باطل ہے کیونکہ سلطان اس کا ولی ہوتا ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو، اور یہاں تو اختلاف اقوال کے مطابق، اس کے ایک یا دو ولی موجود ہیں۔ لہٰذا سلطان کو ولایت حاصل نہیں ہو گی ہاں اگر ولی نکاح میں رکاوٹ ڈالے تو پھر سلطان کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: ولی اقرب کو غائب کب قرار دیا جائے گا؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اگر ولی بغداد اور رے کے مابین مسافت کے فاصلے پر ہو تو یہ غیبت منقطعہ ہے (یعنی یہ اتنی دوری ہے کہ جس سے تعلق ٹوٹ جاتا ہے)، دوسری روایت یہ ہے کہ ایک ماہ یا اس سے زیادہ مسافت کے فاصلے پر ہو۔ تو غائب منقطع قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے کم فاصلے پر ہو تو تعلق ولایت منقطع نہیں ہو گا۔ اور محمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت ہیں کوفہ سے رے تک اور دوسری روایت میں رقہ سے بصرہ تک کی مسافت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابن شجاع کہتے ہیں کہ اگر غائب کسی ایسی جگہ ہے، جہاں قافلے اور پیغامبر سال میں ایک مرتبہ ہی جاتے ہیں تو یہ غیبت منقطعہ ہے۔

اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں قافلے سال میں کئی مرتبہ آتے جاتے ہیں تو یہ غیبت منقطعہ نہیں ہوگی۔ اور الشیخ الامام ابوبکر محمد بن الفضل البخاری سے منقول ہے کہ اگر اقرب کسی ایسی جگہ ہے، جہاں سے اس کی رائے حاصل کرتے کرتے، پیغام نکاح دینے والا کفو ہاتھ سے نکل جائے گا، تو غیبت منقطعہ ہے۔ اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں اس سے جلد رابطہ ہو سکتا ہے تو یہ غیبت منقطعہ نہیں ہے۔ یہ قول تفقہ سے قریب تر ہے، کیونکہ ولایت سے مقصود مولی علیہ کی رعایت اور اسے نقصان سے بچانا ہوتا ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ نابالغ بچے، بچی اور نابالغ مجنون اور مجنونہ کے دو ولی ہوں، ایک اقرب ہو، دوسرا ابعد، لیکن اگر دو ولی ایک ہی درجہ میں ہوں، مثلاً دو بھائی یا دو چچا ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ خواہ دوسرا راضی ہو یا نا راض ہو، ہاں یہ ضروری ہے کہ یہ نکاح کفو کے ساتھ مہر وافر سے کرایا گیا ہو۔ یہ اکثر علماؒ کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اولیاء میں سے انفرادی طور پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے جب تک کہ سب جمع ہو کر نکاح نہیں کرائے نکاح درست نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ مالکؒ کے نزدیک یہ ولایت، ولایت شرکت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک یہ ولایت استبداد و انفراد ہے۔ مالکؒ اسے ولایت مشترکہ اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہاں سبب ولایت یعنی قرابت سب کے درمیان مشترک ہے۔ لہٰذا ولایت بھی سب کے درمیان مشترک ہوگی۔ کیونکہ حکم، علت کے موافق ہوتا ہے۔ سو یہ ولایت، ولایت ملک کی طرح ہوگئی، کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کا نکاح کرا دے تو یہ نکاح دوسرے کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ولایت میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس سبب سے ولایت حاصل ہوتی ہے یعنی قرابت اس میں تجزی کا احتمال نہیں ہے۔ اور ناقابل تجزی چیز کا جب بیک وقت کئی آدمیوں کے لیے ثبوت ہو، تو وہ ہر ایک کے لیے کامل طور پر ثابت ہوتی ہے۔ گویا وہ اکیلا ہے۔ اور یہ چیز صرف اسی کے حصہ میں آئی ہے۔ جیسا کہ ولایت امان جماعت کے ہر فرد کو مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔ بہ خلاف ولایت ملک کے کہ یہ ملک کے سبب حاصل ہوتی ہے، اور ملک میں تجزی ہو سکتی ہے، لہٰذا یہ ولایت بقدر سبب حاصل ہوگی۔

مسئلہ: اگر دو ولیوں میں سے ہر ایک نے الگ الگ مرد سے لڑکی کا نکاح کرا دیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر دونوں عقد بیک وقت واقع ہوئے تو دونوں باطل ہیں کیونکہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اور کوئی ایک دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔ اور اگر آگے پیچھے واقع ہوئے لیکن یہ معلوم نہیں کہ پہلے کون سا نکاح ہوا، تو اس کے لیے بھی حکم مذکور ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ نکاح جائز قرار دیا جائے تو تحری کے ساتھ جائز ہوگا، اور نکاح کے معاملہ میں تحری پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے ساتھ نکاح پہلے ہوا تھا، اور فلاں کے ساتھ بعد میں، تو پہلا نکاح جائز ہوگا اور دوسرا ناجائز۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا" جب دو ولی نکاح کرا دیں تو پہلا نکاح استحقاق جواز رکھتا ہے":
نوٹ: اگر اولیاء میں سے کوئی ایک، باقیوں کی رضا کے بغیر حرہ بالغہ عاقلہ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی سے کسی غیر کفو سے کرا دے تو اس کا حکم انشاء اللہ شرائط لزوم میں ذکر کیا جائے گا۔

فصل

ولایت نکاح کی تیسری قسم کا بیان

باب نکاح میں تیسری قسم کی ولایت، ولایت ولاء ہے (۱) جو کہ ولاء کے سبب سے حاصل ہوتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ولاء بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے" اور نسب ثبوت ولایت کا سبب ہے، تو اسی طرح ولاء بھی ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ پھر ولاء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ولاء عتاقہ ۲۔ ولاء موالات پھر ولاء عتاقہ کے سبب حاصل ہونے والی ولایت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حتمی وایجابی ولایت ۲۔ استحبابی ولایت۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور محمدؒ کے نزدیک ولایت کی دو قسمیں یہ ہیں، ولایت استبداد اور ولایت شرکت۔ اس اختلاف کا تفصیلی بیان اور دلائل ولایت قرابت کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔ ولایت ولاء کے ثبوت کی شرط وہی ہے، جو ولایت قرابت کے ثبوت کی ہے، ہاں البتہ اس ولایت کے ثبوت کے لیے ایک خاص شرط یہ ہے کہ آزاد کردہ شخص کا کوئی عصبۂ قریبی نہ ہو، اور اگر اس کا کوئی عصبہ قریبی موجود ہے تو پھر آزاد کنندہ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اسے ولاء بھی حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ مولیٰ عتاقہ آخری درجہ کا عصبہ ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا کوئی عصبۂ قریبی موجود نہیں ہے تو پھر اسے نکاح کی ولایت حاصل ہے آزاد کردہ خواہ مذکر ہو یا مؤنث۔

رہا مولیٰ موالات! تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب تمام شرائط موجود ہوں اور کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ موالات کو کسی صورت میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔
کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت ولایت کے لیے عصوبت شرط ہے، اور مولیٰ موالات میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

---

(۱) ولاء وہ میراث ہے جو کسی شخص کو آزاد کرنے یا کسی کے ساتھ عقد موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے تفصیل کے لیے متعلقہ باب کی طرف رجوع کیجیے۔

فصل:

ولایت انکاح کی چوتھی قسم کا بیان

باب نکاح میں چوتھی قسم کی ولایت، ولایت امامت ہے۔ جو کہ امامت و سربراہی کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ پھر ولایت قرابت کی طرح ولایت امامت کی بھی دو قسمیں ہیں، اور اس ولایت کے ثبوت کے لیے وہی شرط ہے، جو ولایت قرابت کی دونوں قسموں سمیت ثبوت کی شرط ہے۔ ہاں اس ولایت کے ثبوت کے لیے، دو شرطیں اور ہیں، ایک شرط تو دونوں قسموں کے لیے ضروری ہے، وہ یہ کہ مولی علیہ کا قطعاً کوئی ولی موجود نہ ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہ ہو" اور دوسری شرط ولایت استحبابی یا ولایت شرکت کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ کہ ولی نکاح سے روک دے کیونکہ حرہ بالغہ عاقلہ جب ولی سے مطالبہ کرے کہ فلاں کفو سے نکاح کرا دو، تو ولی پر لازم ہے کہ اس سے نکاح کرائے، کیونکہ ایسی صورت میں ولی کو نکاح میں رکاوٹ ڈالنے سے روکا گیا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز سے نہی، اس کی ضد کا امر ہوتی ہے، تو ولی نکاح میں یہ رکاوٹ ڈال کر لڑکی کو ضرر پہنچایا ہے، اور امام و سربراہ کا منصبی فریضہ ہے کہ اسے ضرر سے بچائے۔ لہٰذا انکاح کرانے کی ولایت امام کو منتقل ہو جائے گی۔

وصی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ وصی کا تصرف امر کا محتاج ہے۔ لہٰذا وکیل کی طرح وصی کا اختیار فعل مامور سے متجاوز نہیں ہوگا۔ اور اگر میت نے اسے وصیت کی ہو تو بھی اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وصیت کرنے سے میت کی مراد اسے نکاح کرانے کی ولایت منتقل کرنا ہے جبکہ ولایت انکاح حالت حیات میں احتمال انتقال نہیں رکھتی، اسی طرح موت کے بعد بھی اس ولایت کا انتقال نہیں ہوگا۔

فضولی کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ اس میں تو ثبوت ولایت کا سبب بالکل نہیں پایا جاتا۔ اور اگر فضولی نے نکاح کرا دیا تو ہمارے نزدیک منعقد تو ہو جائے گا، لیکن اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آرہا ہے۔

فصل:

نکاح میں شہادت کا بیان

جواز و نفاذ نکاح کی چوتھی شرط شہادت ہے، یعنی نکاح گواہوں کے رو برو ہو۔ اس شرط کا بیان درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(ا)۔ اس بات کا بیان کہ اصل شہادت جواز نکاح کی شرط ہے۔

(ب)، جس شاہد کے سامنے نکاح منعقد ہو رہا ہو، اس کی صفات کا بیان۔

ج ۔ وقت شہادت کا بیان۔

شہادت جواز نکاح کی شرط ہے اس بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء تو اسی کے قائل ہیں کہ شہادت جواز نکاح کی شرط ہے، لیکن مالک فرماتے ہیں کہ جواز نکاح کی لیے شہادت شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے۔ چنانچہ اگر نکاح ہوا، اور اس کا اعلان کر دیا گیا۔ تو یہ نکاح جائز ہے، اگرچہ مجلس نکاح میں گواہ موجود نہ ہوں۔ اور اگر کسی مجلس نکاح میں گواہ تو موجود تھے، لیکن ان پر کتمان نکاح کی شرط عائد کر دی گئی تو یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ دیگر تمام معاملات میں گواہ بنانا شرط نہیں ہے، ہاں مندوب و مستحب ہے لین دین کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

یاایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ۔	اے ایمان والو! جب تم ایک میعاد معین تک ادھار کا کوئی معاملہ کرنے لگو، تو اسے لکھ لیا کرو۔"

اور یہ واضح ہے کہ کتابت بذات خود مقصود نہیں، بلکہ مقصود گواہ بنانا ہے، چنانچہ آیت مذکورہ میں ہی آگے چل کر صراحت ہے۔

"واستشھدوا شھیدین من رجالکم"	اور دو شخص کو اپنے مردوں میں سے گواہ بھی کر لیا کرو۔"

اور رجعت کے باب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

واشھدوا ذوی عدل منکم۔	اور اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ۔"

زیر بحث مسئلہ کے بارے میں مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح اور سفاح میں وجہ امتیاز اعلان ہے، کیونکہ زنا پوشیدہ طور پر ہوتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ نکاح علانیہ طور پر ہو، نیز روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح سر سے نہی فرمائی" اور سر سے نہی درحقیقت اعلان نکاح کا امر ہے کیونکہ کسی چیز سے نہی، اس کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دف کے ساتھ ہو" ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

"لا نکاح الا بشھود"	گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔"

"اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا" نکاح کے لیے دو گواہ ضروری ہیں۔"
اور عبداللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

الزانیۃ التی تنکح نفسھا بغیر بینۃ"	زانیہ وہ عورت ہے جو گواہوں کے بغیر اپنا نکاح کرے۔"

اگر نکاح کے لیے شہادت شرط نہ ہوتی تو شہادت کے بغیر نکاح کرنے والی عورت زانیہ نہ کہلاتی

نیز اس لیے کہ تہمت زنا کا دور کرنا ضروری ہے، اور یہ ضرورت و حاجت صرف شہود کے ذریعے پوری ہو سکتی ہے، کیونکہ تہمت دور ہوتی ہے نکاح کی شہرت سے، اور نکاح کی شہرت شہود کے قول سے ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ نکاح میں شہادت کی شرط جحود و انکار کا احتمال ختم کرنے کی وجہ سے نہیں لگائی گئی، کیونکہ جحود و انکار کا احتمال تو نکاح کے ظہور و شہرت سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ عاقدین (اور شاہدین) سے اور پھر ایک دوسرے سے سن سنا کر نکاح کے بہت سے گواہ پیدا ہو جاتے ہیں (اور انکار کی گنجائش نہیں رہتی)۔ اس سے نکاح اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملات میں شہادت کی حاجت اس لیے ہے کہ نسیان یا بعد میں جحود و انکار کا احتمال نہ رہے، کیونکہ یہاں کوئی ایسا سبب نہیں پایا جاتا، جس سے معاملہ طے ہونے کے بعد اسے شہرت ملے اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ سو اس احتمال کو دور کرنے کے لیے شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے شہادت کی ترغیب دی گئی (اور اس احتمال کا دور کرنا مستحب ہے، اس لیے یہاں شہادت مندوب و مستحب ہے۔ جب کہ نکاح میں تہمت سے بچنا ضروری ہے، اس لیے یہاں شہادت بھی ضروری ہے)۔ اور مالکؒ نے اپنے موقف کے اثبات میں یہ جو روایت بیان کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح سر سے منع فرمایا"، تو ہم بھی اس کے قائل ہیں لیکن نکاح سر وہ ہے جس میں دو گواہ بھی موجود نہ ہوں اور جس نکاح میں دو گواہ موجود ہوں، وہ نکاح سر نہیں رہتا، بلکہ نکاح علانیہ ہو جاتا ہے، کیونکہ جو بات دو سے تجاوز کر جائے، وہ سر نہیں رہتی۔ شاعر کہتا ہے ؎

وسرك ما كان عند امرئ وسر الثلاثة غير الخفي

"تیرا سر اور راز وہ ہے جو ایک آدمی کے پاس رہے، اور جو سر تین کو معلوم ہو جائے وہ سر نہیں رہتا"

اسی طرح فرمان نبوی "نکاح کا اعلان کرو" پر ہم بھی عمل پیرا ہیں، کیونکہ نکاح کے وقت دو گواہوں کا حاضر ہونا، نکاح کا (کم از کم) اعلان ہے۔ اور یہ جو فرمایا کہ "اگرچہ دف کے ساتھ ہو" اس میں زیادتِ اعلان کی ترغیب ہے اور (بقدر امکان) نکاح میں زیادت اعلان واقعی مندوب و مستحب ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل:

نکاح کے گواہ کی صفات

نکاح کی شہادت کا حامل وہ شخص ہو سکتا ہے جس میں درج ذیل شرائط پائی جائیں ۱۔ عقل ۲۔ بلوغ ۳۔ حریت چنانچہ مجنونوں، بچوں اور غلاموں کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوتا غلام خواہ قن ہو یا مدبر یا مکاتب، سب کا یہی حکم ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس کے لیے یہ قاعدہ

بیان کیا ہے کہ" ہر وہ شخص جو نکاح کرانے کی ذاتی ولایت رکھتا ہے، وہ نکاح کی شہادت کا بھی اہل
ہے، ورنہ نہیں"، یہ صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت کا تعلق ولایت سے ہے، اس لیے کہ شہادت میں
غیر پر اپنے قول کی تنفیذ ہوتی ہے، اور ولایت بھی نفاذ مشیت سے عبارت ہے۔ اور افراد مذکورہ
نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، کیونکہ انہیں خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے، سو دوسرے
پر کیا ولایت حاصل ہوگی؟ (اسی بنا پر یہ لوگ شہادت کے بھی اہل نہیں)، ہاں اس کلیہ پر مکاتب کے
حوالے سے اشکال ہو سکتا ہے، کہ اسے تو اپنی باندی کا نکاح کرانے کی ولایت ہے (لیکن وہ شہادت
کا اہل نہیں)، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کی ذاتی ولایت نہیں ہے، بلکہ یہ ولایت اسے عقد کے ذریعے
آقا سے حاصل ہوئی ہے (جو ختم بھی ہو سکتی ہے)، تو درحقیقت یہاں بھی نکاح کرانے والا آقا ہی ہوتا
ہے۔ لہٰذا مکاتب بھی شاہد بننے کا اہل نہیں ہے۔ اور بعض حضرات نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا
کہ" ہر وہ شخص جو بذاتہ عقد قبول کرنے کا اختیار رکھتا ہے، وہ عقد اس کی موجودگی میں منعقد بھی ہو سکتا
ہے، ورنہ نہیں"۔ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت رکن عقد یعنی ایجاب وقبول کی شرائط سے ہے۔ اور
قبول کے بغیر رکن عقد وجود پذیر ہی نہیں ہوتا۔ تو جیسا کہ قبول کے بغیر رکن نکاح حقیقۃً وجود میں نہیں آتا، اسی
طرح شریعت کی نظر میں شہادت کے بغیر رکن کا وجود معتبر نہیں ہے۔ (تو جو قبول کی اہلیت رکھتا ہے وہی شہادت کی
بھی اہلیت رکھتا ہے) اور افراد مذکورہ بذات خود عقد قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتے، لہٰذا صرف
ایسے لوگوں کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا۔ اور اس بات پر کہ یہ لوگ شہادت کی اہلیت
نہیں رکھتے، دلیل یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کیا، تو یہ فیصلہ خود اس
کے خلاف فسخ ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا
کہ" ہر وہ شخص جس کی شہادت کی بنا پر کسی بھی فقیہ کے قول کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہو۔ ایسے شخص کی موجودگی میں
نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہ ہو، انعقاد نکاح کے
لئے ایسے شخص کی موجودگی کچھ مفید نہیں"۔ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ موجودگی کا فائدہ یہ ہے کہ بوقت
ضرورت اس کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کیا جا سکے۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی
فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہو، اس کی موجودگی فائدہ مند ہے۔ اور افراد مذکورہ کی شہادت سے کسی فقیہ کے
نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ ابھی یہ بات گذر چکی ہے کہ اگر قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد
پر کوئی فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ خود اس کے خلاف فسخ ہو جائے گا۔

فصل

شاہد کے لیے ایک خصوصی شرط

مسلم مرد کے مسلم عورت کے ساتھ نکاح میں شاہد کا مسلم ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کفار کی شہادت
سے مسلم کا مسلمہ کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ کافر مسلم پر ولایت کا اہل نہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔

ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ اور اللہ نے کافروں کے لیے، مومنوں پر ہرگز کوئی راہ نہیں رکھی۔

اسی طرح کافر، مسلم کا نکاح قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اگر قاضی کافر کی شہادت کی بنیاد پر مسلم کے خلاف فیصلہ دے۔ تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا
اور گواہ دو ذمی ہیں تو ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے قول کے مطابق یہ نکاح جائز ہوگا، وہ گواہ ملت میں خواہ ذمیہ منکوحہ کے موافق ہوں یا مخالف۔ اور محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ ذمیوں کی شہادت سے مسلم کا ذمیہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کا اس بارے میں اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک اہل ذمّہ کی ایک دوسرے کے لئے شہادت مقبول ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ اور محمدؒ و زفرؒ کے مؤقف کی بنیاد یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:

لانکاح الابولی وشاھدی عدل۔ — ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

یہاں عدالت سے دینی عدالت مراد ہے، لین دین کی عدالت مراد نہیں، کیونکہ ہمارا اجماع ہے کہ لین دین میں فسق انعقاد نکاح سے مانع نہیں ہے، (اور معاملتی فاسق شاہد بن سکتا ہے) نیز اس لیے کہ شہادت جواز عقد کی شرط ہے، اور عقد، طرفین یعنی مرد اور عورت کے تعلق سے وجود پاتا ہے، (یعنی عقد کا تعلق زوجین سے ہے)، اور یہاں طرفین کے لیے شہادت نہیں پائی گئی، کیونکہ کافر کی شہادت کافر کے حق میں تو حجت ہوسکتی ہے، لیکن مسلم کے حق میں حجت نہیں بن سکتی۔ سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت کالعدم ہے، لہٰذا جانب زوج میں شہادت نہ پائی گئی، تو یوں ہوگیا، گویا گواہوں نے عورت کی بات تو سنی ہے، لیکن مرد کی بات نہیں سنی، اور اگر فی الواقع ایسی صورت ہو تو نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابوحنیفہ و ابویوسفؒ کتاب و سنت میں حکم نکاح کے عموم سے استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فانکحوا ماطاب لکم من النساء۔ — تو نکاح کرلو اپنی پسند کی عورتوں سے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ — اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئیں یعنی یہ کہ اپنے اموال کے ذریعہ حاصل کرو۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

تزوجوا ولا تطلقوا۔ — نکاح کرو اور طلاق نہ دو۔

ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے "نکاح کرو" یہ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے ارشادات میں، جو کسی شرط کے بغیر وارد ہوئے ہیں۔ ہاں شہادت کی اہلیت اور شاہد کا اسلام زوجین مسلمین کے نکاح میں اجماع کی بناپر شرط قرار دیا گیا ہے۔ سو جو شخص مسلم کے ذمیہ کے ساتھ نکاح میں اس شرط کا مدعی ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لانکاح الابشھود، اور دوسری روایت میں یوں ہے "لانکاح الابشاھدین"

اور نفی سے استثناء ظاہراً اثبات ہوتا ہے۔ (تو گویا آپؐ یہ فرما رہے ہیں کہ ر نکاح گواہوں کی موجودگی میں کرو) اور زیر بحث صورت نکاح میں گواہ موجود ہیں، کیونکہ لغت میں شہادت عبارت ہے اعلام اور بیان سے اور اعلام و بیان کی اہلیت کافر بھی رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ موقوف ہے عقل، زبان اور مشہود بہ کے علم پر، اور یہ چیزیں کافر میں بھی پائی جاتی ہیں (لہٰذا زیر بحث صورت میں شہادت صحیح ہے، اس لیے نکاح بھی صحیح ہوگا)، باقی مسلم کے خلاف کافر کی شہادت ایک خاص دلیل کی بنا پر اس حدیث کے عموم سے مخصوص ہے، سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت اس عموم کے تحت داخل رہی۔ نیز گذشتہ سطور میں یہ بات مسطور ہو چکی ہے کہ شہادت کا تعلق باب ولایت سے ہے۔ اور کافر عقد نکاح میں ذاتی ولایت کی اہلیت رکھتا ہے، اور عقد نکاح کو بذاتہٖ قبول کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ لہٰذا وہ عقد نکاح میں شاہد بننے کا بھی اہل ہے۔ اسی طرح قاضی کے لیے کافر کی اس شہادت کی بنا پر مسلم کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے۔ وجہ آرہی ہے۔ اور اگر قاضی اس شہادت کی بنا پر فیصلہ کر دے تو اس فیصلہ کو توڑا نہیں جا سکتا۔ سو ایسے شاہد کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح نافذ ہوگا۔ رہی محمدؒ و زفرؒ کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم اسے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہا یہ کہنا کہ یہ عقد جانب زوج میں شہادت سے خالی رہا، کیونکہ کافر کی شہادت مسلم کے حق میں حجت نہیں ہے؛ تو ہم کہتے ہیں کہ کافر کی شہادت اگرچہ مسلم کے خلاف کافر کے حق میں حجت نہیں بن سکتی، لیکن مسلم کے حق میں کافر کے خلاف تو حجت بن سکتی ہے۔ اور کافر کی شہادت مسلم کے خلاف اس لیے حجت نہیں بن سکتی ہے کہ شہادت باب ولایت سے ہے، اور کافر کی شہادت کا مسلم کے خلاف حجت تسلیم کرنا کافر کو مسلم پر ولایت دینا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، اور زیر بحث صورت میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ مسلم کے حق میں اسے حجت قرار دینے سے کافر کے لیے ولایت کا اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ جائز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کافر کا قول مسلم کے حق میں حجت نہیں ہے، لیکن اس کی موجودگی تو حجت ہے۔ اور انعقاد نکاح کے لیے قول شرط نہیں ہے، بلکہ موجودگی شرط ہے۔ اور نکاح ایسے شخص کی موجودگی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے، جس کی شہادت مقبول نہ ہو۔ تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔

مسئلہ: کیا دو ذمیوں کی شہادت سے دعویٰ کی صورت میں مسلم کا ذمیہ کے ساتھ نکاح ظاہر او ثابت ہو جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ اس کے بارے میں دیکھا جائے گا، اگر تو عورت مسلم مرد پر نکاح کی مدعیہ ہے اور مسلم انکار کر رہا ہے، تو بالاجماع یہ نکاح ظاہر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کافر کی مسلم کے خلاف شہادت ہے، جو قابل قبول نہیں۔ اور اگر مسلم مرد نکاح کا مدعی ہے اور ذمیہ عورت انکار کر رہی ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق نکاح ظاہر ہو جائے گا۔ خواہ دونوں گواہ یہ کہیں کہ بوقت عقد دو مسلم مرد بھی ہمارے ساتھ تھے یا نہ کہیں۔ اور محمدؒ کی اصل کے مطابق مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ شیخینؒ نے کہا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ظاہر نہیں ہوگا، خواہ وہ دو مسلم مردوں کی موجودگی کا کہیں یا نہ کہیں۔ محمدؒ کے مذہب کے مطابق یہ قول صحیح ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت ایک تو نکاح فاسد پر قائم ہوتی ہے اور دوسرا اس شہادت سے فعل مسلم کا اثبات

ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ صرف یہ شہادت دیں کہ ہم بوقتِ نکاح موجود تھے، تو یہ شہادت مقبول نہیں کیونکہ محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح فاسد پر شہادت ہے۔ اور اگر یہ شہادت دیں کہ بوقت نکاح ہم بھی موجود تھے اور ہمارے ساتھ دو مسلم مرد بھی تھے۔ تو بھی یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اگرچہ یہ کافر کی کافر کے خلاف شہادت ہے، لیکن اس میں فعل مسلم کا اثبات بھی ہے۔ سو یہ مسلم کے خلاف شہادت ہے، اس لیے قبول نہیں کی جائے گی، جیساکہ اگر کسی مسلم نے دعویٰ کیا کہ میرا غلام فلاں ذمی کے قبضہ میں ہے اور اس ذمی نے مسلم کے دعویٰ کا انکار کر دیا اور کہا کہ یہ تو میرا غلام ہے۔ اس پر مسلم نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں دو ذمیوں کی شہادت پیش کر دی۔ اور قاضی سے ذمی کے خلاف فیصلہ کا طلبگار ہوا۔ تو ان ذمیوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ یہ ذمی کی ذمی کے خلاف شہادت ہے، لیکن چونکہ اس میں ایک کافر کی شہادت پر فعل مسلم یعنی قاضی کے فیصلہ کا اثبات ہے، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال بالکل ویسا ہے، جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت باب ولایت ہے۔ اور کافر کو کافر پر ولایت حاصل ہے۔

مسئلہ: اگر دونوں شاہد تحمل شہادت کے وقت تو کافر تھے، لیکن ادار شہادت کے وقت وہ اسلام قبول کر چکے تھے، پھر انہوں نے زوج کے حق میں شہادت دی تو شیخینؒ کی اصل کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کہ ان کی شہادت قبول کی جائے گی، کیونکہ اگر وہ دونوں نکاح کیوقت بھی کافر ہوتے تو ان کی شہادت مقبول ہوتی، سو اس صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور محمدؒ کی اصل کے مطابق اس صورت کا کیا حکم ہوگا اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ شہادت قبول کی جائے گی اور بعض کا قول ہے کہ رد کی جائے گی، جو قبول کے قائل ہیں، ان کی نظر ادار شہادت کے وقت پر ہے اور جو عدم قبول کے قائل ہیں۔ ان کے پیش نظر تحمل شہادت کا وقت ہے۔

فصل: شہادت نکاح کے صحیح ہونے کے لیے پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں شاہدوں نے دونوں عاقدین کا کلام سنا ہو چنانچہ اگر شاہدین نے ایک کی بات سنی اور دوسرے کی نہیں سنی، یا ایک شاہد نے ایک کی بات سنی اور دوسرے نے دوسرے کی بات سنی تو نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ شہادت یعنی شاہدین کی موجودگی رکن عقد کی شرط ہے۔ اور رکن عقد ایجاب و قبول سے عبارت ہے۔ تو جب تک دونوں شاہد دونوں کی بات نہیں سنیں گے، رکن عقد کے وقت شہادت نہیں پائی جائے گی اور شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے رکن کا تحقق بھی نہیں ہوگا، چنانچہ نکاح جائز نہیں ہوگا، واللہ اعلم۔

فصل: شہادت صحیح ہونے کی چھٹی شرط گواہوں کی تعداد ہے، یعنی دو گواہ ہونا ضروری ہے، چنانچہ ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "دو گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا" اور ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ "دو گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔"

مسئلہ: ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کے لیے گواہوں کی عدالت شرط نہیں ہے چنانچہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گواہوں کی عدالت صحت شہادت کی شرط ہے، اور صرف ان گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح انعقاد پذیر ہو سکتا ہے، جو ظاہراً

عادل اور دیندار ہوں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لانکاح الا بولی وشاہدی عدل۔ ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

نیز اس لیے کہ شہادت ایک خبر ہے، جس میں جانب صدق کو جانب کذب پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اور ترجیح ثابت ہوتی ہے عدالت سے (لہٰذا گواہوں کی عدالت و دینداری صحت شہادت کے لیے شرط ہے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے احکام میں عموم ہے، اور وہ اس شرط سے خالی ہیں۔ نیز شرط شہادت اور شہادت سے متعلقہ مجمع علیہا شرائط تو دلیل سے ثابت ہوئی ہیں۔ سو جو شخص عدالت کی شرط کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل بیان کرے۔ نیز اس لیے کہ فسق نکاح کرانے کی ذاتی ولایت قادح نہیں ہے (یعنی فاسق بھی ولی ہو سکتا ہے، اس کی وجہ شرائط ولایت میں گذر چکی ہے (لہٰذا فاسق شاہد بھی ہو سکتا ہے)، اسی طرح حاکم کے لیے فاسق کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے۔ اور اگر وہ فیصلہ کر دے تو اس پر نقض وارد نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے۔ لہٰذا فاسق بھی بارِ شہادت اٹھانے کا اہل ہے۔ فسق تحمل شہادت کی اہلیت میں قادح نہیں ہے۔ صرف اداءِ شہادت میں قادح ہے۔ لہٰذا فسق کا اثر اداءِ شہادت کے وقت تو ظاہر ہوگا، انعقاد نکاح کے وقت نہیں سو فاسق گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد ہو گیا۔ چنانچہ فاسق کی شہادت سے قاضی پر فیصلہ کرنا واجب نہیں ہوتا اور جائز بھی نہیں ہے، ہاں اگر قاضی کو قرائن اور سوچ بچار سے اس کی شہادت میں سچائی مل جائے (تو فیصلہ کر سکتا ہے۔)

اسی طرح انعقاد نکاح کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ گواہوں پر حد قذف جاری نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ ایسے گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جن پر حد قذف جاری ہو چکی ہو۔ ہاں اگر حد جاری ہونے کے بعد وہ توبہ بھی کر چکے ہیں تو بالاجماع نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر انہوں نے توبہ نہیں کی تو ہمارے نزدیک ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ برخلاف شافعیؒ کے، لیکن ہمیشہ کے لیے مردود الشہادۃ ہونا اداءِ شہادت میں تو قادح ہے، تحمل شہادت میں نہیں۔ نیز اس لیے کہ محدود فی القذف کو باب نکاح میں ولی بننے کی ذاتی ولایت حاصل ہے، اسی طرح اس کا بذاتہٖ عقد قبول کرنا بھی صحیح ہے۔ اور اس کی شہادت سے فیصلہ کرنا بھی فی الجملہ جائز ہے، لہٰذا اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر ہو سکتا ہے۔ اور اگر محدود فی القذف پر حد جاری ہو چکی ہے، لیکن اس نے توبہ نہیں کی ہے، یا نہ توبہ کی ہے اور نہ حد جاری ہوئی ہے۔ تو بھی ہمارے نزدیک اس کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ برخلاف شافعیؒ کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق شہادت فاسق کے مسئلہ سے ہے۔

مسئلہ: شاہد کا بینا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ نابینا گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اس کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اندھا ہونا صرف اداءِ شہادت میں قادح ہے، کہ مشہود علیہ اور مشہود لہ کے درمیان تمیز نہ ہو سکے گی (تحمل شہادت میں قادح نہیں ہے) یہی وجہ ہے کہ نابینائی نہ تو نکاح کرانے کی ولایت میں قادح ہے اور نہ بذاتِ خود قبول عقد میں، اسی

طرح نابینا کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے، لہٰذا نابینا اس بات کا اہل ہے کہ اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر ہو سکے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا بھی شرط نہیں ہے، چنانچہ ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے، چنانچہ جب تک دو مرد گواہ موجود نہیں ہوں گے، نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ تفصیل انشاء اللہ کتاب الشہادت میں آئے گی۔

مسئلہ: کافروں کے نکاح میں گواہوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ کافر زوجین کا نکاح کافر گواہوں کی شہادت سے منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف شہادت قابل قبول ہے، خواہ وہ ایک ملت سے تعلق رکھتے ہوں یا مختلف ملتوں سے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گواہوں کا مسلمان ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کافر کا نکاح کافر کی شہادت سے منعقد نہیں ہوگا۔ اور کافروں کی شہادت بھی قابل قبول نہیں ہے۔ قبول شہادت کے بارے میں تو ہم کتاب الشہادت میں گفتگو کریں گے، یہاں ہم صرف کافر کی شہادت سے انعقاد نکاح کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا" اور کفر کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی، کیونکہ کفر عظیم ترین اور گھناؤنا ظلم ہے، لہٰذا کافر کبھی عادل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کافر کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد نہیں ہوگا ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ لانکاح الا بشهود" اور" لانکاح الا بشاهدین" اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی سے استثناء ظاہری طور پر اثبات ہوتا ہے (اور یہاں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لگائی گئی، نیز کفر شاہد بننے میں مانع نہیں ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح کفر نکاح کرانے کی ذاتی ولایت میں بھی رکاوٹ نہیں ہے۔ اور نہ ہی بذات خود قبول عقد سے مانع ہے۔ نیز کافر کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے۔ الہٰذا کافر گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح بھی جائز ہوگا۔

مسئلہ: گواہوں کا اس نکاح کے بارے میں مقبول الشہادۃ ہونا بھی شرط نہیں ہے (جس نکاح پر انہیں گواہ بنایا جارہا ہے)، چنانچہ ایسے گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، جن کی شہادت اس نکاح پر سرے سے ناقابل قبول ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور اس عورت کے بطن سے اپنے دو بیٹوں گواہ بنائے تو ہمارے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ (مثلاً مطلقہ سے دوبارہ نکاح کرتا ہے۔ اور بیٹوں کو گواہ بناتا ہے) اور شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شہادت اس لیے ضروری قرار دی گئی ہے، تاکہ بعد میں اس سے انکار نہ ہو سکے، اور یہ مقصد صرف شاہدوں کی موجودگی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جب وہ مقبول الشہادہ ہی نہیں ہیں تو اس شہادت کا فائدہ ؟۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت انکار کے خطرے کے پیش نظر نہیں رکھی گئی بلکہ تہمت زنا سے بچانے کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور تہمت سے بچاؤ غیر مقبول الشہادۃ گواہوں کی موجودگی سے بھی ہو جاتا ہے (الہٰذا نکاح منعقد ہو جائے گا۔) علاوہ ازیں ان گواہوں کی شہادت اگرچہ مقبول نہیں ہے لیکن خطرۂ جحود و انکار سے صیانت ان لوگوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ان لوگوں کی موجودگی

سے نکاح ظاہر اور مشہور ہو گا۔ اور جب نکاح ظاہر و مشہور ہو جائے تو اس میں سماع کی بنیاد پر دی گئی شہادت بھی مقبول ہوتی ہے۔ تو اس طرح جحود و انکار کا خطرہ نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اپنے دو بیٹوں کو گواہ بناتا ہے، جو اس عورت کے بطن سے نہیں ہیں یا اس عورت کے دو بیٹوں کو گواہ بناتا ہے جو اس کی صلب سے نہیں ہیں تو یہ نکاح جائز ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ پھر اس صورت میں اگر جحود و انکار پایا جائے تو دیکھیں گے، اگر ان بیٹوں کی شہادت ماں باپ میں سے کسی کے حق میں ہے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر ان کے خلاف ہے تو مقبول ہوگی، کیونکہ بیٹے کی شہادت ماں باپ کے حق میں مقبول نہیں ہوتی اور خلاف قبول ہوتی ہے۔

مسئلہ:۔ اگر باپ نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا، اور اپنے دو بیٹے گواہ بنائے، جو کہ منکوحہ کے بھائی ہیں، تو بلاشک وشبہ یہ نکاح جائز ہے۔ پھر اگر زوجین کے درمیان جحود و انکار واقع ہو تو دیکھا جائے گا، اگر باپ جاحد کے ساتھ ہے۔ اور جاحد زوجین میں سے خواہ کوئی ہو۔ گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ باپ کے خلاف شہادت ہے۔ اور اگر باپ مدعی کے ساتھ ہے۔ اور مدعی خواہ میاں ہو یا بیوی۔ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے، اور محمد کے نزدیک صورت مذکورہ میں بیٹوں کی شہادت مقبول ہے۔ تو ابو یوسفؒ کی نظر دعویٰ و انکار پر ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ منکر کے ساتھ ہے تو بیٹوں کی شہادت باپ کے خلاف واقع ہوگی، اس لیے قبول کی جائے گی اور اگر مدعی کے ساتھ ہے تو بیٹوں کی شہادت باپ کے حق میں واقع ہوگی، کیونکہ یہ نکاح باپ نے کرایا تھا، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور محمدؒ کے پیش نظر منفعت اور عدم منفعت ہے خواہ باپ مدعی ہو یا منکر اور اگر باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے تو شہادت قبول کی جائے گی۔ اور زیر بحث صورت میں باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے، اس لئے یہ شہادت مقبول ہوگی۔ محمدؒ کا قول صحیح ہے، کیونکہ قبول شہادت سے مانع اندیشۂ تہمت ہے، اور یہ اندیشہ منفعت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے۔ جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ "اگر تجھ سے زید نے بات کی تو تو آزاد ہے"، پھر غلام نے دعوی کیا کہ زید نے مجھ سے بات کی ہے، لیکن آقا انکار کرتا ہے، چنانچہ زید کے دو بیٹے غلام کی حق میں شہادت دیتے ہیں کہ ہمارے باپ نے اس سے بات کی ہے، تو محمدؒ کے قول کے مطابق ان بیٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ زید بات ہونے کا دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں زید کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر زید بات ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر انکار کرتا ہے تو قبول کی جائے گی۔

اور وکالت کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے، کہ ایک شخص کسی کی طرف سے کسی عقد کے سلسلہ میں وکیل بنا۔ پھر وکیل کے دو بیٹوں نے معاملہ وقوع پذیر ہونے پر شہادت دی، سو اگر حقوق عقد کا فائدہ عاقد (وکیل) کو حاصل نہیں ہوتا تو محمدؒ کے نزدیک بیٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ وہ وکیل دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں وکیل کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک

اگر وکیل دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں ہو گی اور اگر عقد کا انکار کرتا ہے، تو شہادت قبول کی جائے گی۔

فصل

تحمل شہادت کا وقت

شہادت یعنی گواہوں کی موجودگی اس وقت ضروری ہے جب رکن عقد یعنی ایجاب و قبول وجود پا رہا ہو، اجازت عقد کے وقت موجودگی ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عقد اجازت پر موقوف ہو، اور اجازت کے وقت گواہ حاضر ہو جائیں، جب کہ ایجاب و قبول کے وقت موجود نہیں تھے۔ تو یہ عقد جائز نہیں ہو گا کیونکہ شہادت رکن عقد کی شرط ہے۔ اس لیے رکن طے ہونے کے وقت شہادت ہونا شرط ہے، اجازت رکن عقد نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقد موقوف کے نفاذ کی شرط ہے، اور اجازت ہونے میں صورت میں نکاح کا نفاذ اس وقت سے ہوتا ہے، جب ایجاب و قبول ہوا تھا، لہٰذا گواہوں کی موجودگی بھی اسی وقت ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

فصل

جواز نکاح کی پانچویں شرط

نکاح کے جواز و نفاذ کی پانچویں شرط یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے، وہ اس کے لیے حلال بھی ہو۔ اور حلال وہ عورت ہوتی ہے جس سے نکاح ابداً حرام نہ ہو۔ اور جس عورت سے نکاح ابداً حرام ہے۔ اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح تو حلال کرنے کا نام ہے، اور جو ابدی حرام ہو، اس کا حلال کرنا محال ہے۔

ابدی محرمات کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ محرمات از راہ قرابت۔

۲۔ محرمات از راہ مصاہرت۔

۳۔ محرمات از راہ رضاعت۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

محرمات از راہ قرابت: یہ سات قسم کی عورتیں ہیں۔ جن کا بیان درج ذیل آیت میں ہے۔

حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم **واخواتکم** وعماتکم وخالاتکم **وبنات الاخ** وبنات — حرام کی گئی ہیں تم پر ۱۔ تمہاری مائیں ۲۔ تمہاری بیٹیاں ۳۔ تمہاری بہنیں ۴۔ تمہاری پھوپھیاں ۵۔ تمہاری خالائیں ۶۔ بھتیجیاں

الاخت:۔ ے بھانجیاں :۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ عورتوں کی صریح حرمت بیان فرمائی۔ یہاں فعل تحریم کی اضافت ذوات کی طرف ہو رہی ہے، اس کی اضافت کی حیثیت کے بارے میں دو صورتیں ہیں، اضافت حقیقی مراد لی جائے، جیسا کہ اہل السنتہ والجماعتہ کا مذہب ہے (کہ جہاں تک ہو سکے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے) تو مطلب یہ ہو گا کہ یہ ذوات واعیان حرام ہیں۔ کہ یہ اعیان اس تصرف کا شرعاً محل نہیں بن سکتیں جو ان کی جنسوں میں عادۃً کیا جاتا ہے یعنی تصرف استمتاع و نکاح اور یا اضافت مجازی مراد لی جائے اور استمتاع یا نکاح کا لفظ مضمر مانا جائے دونوں میں کوئی سا لفظ مضمر مانا جائے، دوسرے فعل کی تحریم لازماً ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر استمتاع حرام ہو تو نکاح بھی حرام ہو گا۔ اس لیے نکاح سے مقصود استمتاع ہے، اگر وہ حرام ہے، تو نکاح کا کیا فائدہ اور نکاح کا لفظ مضمر ماننے سے استمتاع بھی حرام ہو جاتا ہے کیونکہ نکاح وسیلہ ہے استمتاع کا، جب وسیلہ ہی حرام ہے تو مقصود بدرجۂ اولیٰ حرام ہو گا۔ فعل تحریم کی اضافت کی اس وضاحت کے بعد مذکورۃ الصدر سات اصناف کے بارے میں فرداً فرداً تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

نمبر ۱۔ حقیقی ماں کی حرمت کتاب اللہ کی صریح نص سے ثابت ہوتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: حرمت علیکم امھاتکم: اور اوپر تک دادیوں، نانیوں کی حرمت دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالاؤں کو حرام قرار دیا ہے، جو کہ دادیوں اور نانیوں کی اولاد ہیں، حالانکہ دادیوں، نانیوں کا رشتہ قریب تر ہے تو پھوپھیوں اور خالاؤں کی تحریم سے دادیوں اور نانیوں کی بدرجۂ اولیٰ تحریم ہو جاتی ہے، جیسا کہ والدین کو اف کہنے کی حرمت تو صریح نص میں وارد ہوئی ہے، اور دلالۃً اس سے مار پیٹ اور گالی گلوچ کی حرمت ہو جاتی ہے۔

ع۲۔ بیٹیوں سے نکاح حرام ہے، اور یہ حرمت صراحۃ النص سے ثابت ہے ارشاد الٰہی ہے: "وبناتکم" اور خواہ وہ بیٹی نکاح سے ہو یا سفاح (زنا) سے، کیونکہ نص عام ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سفاح سے پیدا شدہ بیٹی سے نکاح حرام نہیں، کیونکہ اس کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسی بیٹی کی شرعاً بھی اس کی طرف نسبت نہیں ہو گی یہی وجہ ہے کہ یہ بیٹی وراثت اور نفقہ کی نص کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ وراثت کے بارے میں ارشاد ہے: یوصیکم اللہ فی اولادکم۔ الایۃ اور نفقہ کے بارے میں فرمان ہے "علی المولود لہ رزقھن" ان آیات میں اگرچہ عموم ہے لیکن سفاحی بیٹی کے لیے میراث اور نفقہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کسی شخص کی بیٹی باعتبار حقیقت اس مؤنث ذات کو کہا جاتا ہے، جو اس شخص کے پانی سے پیدا ہوئی ہے۔ اور ہماری گفتگو اسی کے بارے میں ہے۔ لہٰذا از راہ سفاح پیدا ہونے والی لڑکی بھی حقیقۃً بیٹی ہی ہے۔ ہاں اس شخص کی طرف اس بیٹی کی اضافت کرنا شرعاً اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس سے برائی و بدکاری کی اشاعت ہوتی ہے، (اور برائی کی طرح برائی کی اشاعت بھی حرام ہے لیکن اس سے حقیقی نسبت کی نفی نہیں ہوتی، کیونکہ حقائق کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ رہی میراث اور نفقہ کے حوالے سے دلیل! تو اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت حقیقی تو اگرچہ ثابت ہے، لیکن شرع نے ایک خاص علت

کی بنا پر وراثت اور نفقہ کے استحقاق کے لیے نسب کے شرعی ثبوت کا اعتبار کیا ہے، اور جو شخص یہاں اس کا مدعی ہو، بیان اس کے ذمہ ہے۔

اور دلالۃ النص سے نیچے تک پوتیوں اور نواسیوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لیے کہ پوتیاں اور نواسیاں، بھتیجیوں، بھانجیوں بلکہ بہنوں سے بھی قریب تر ہیں کیونکہ بہنیں تو باپ کی اولاد ہیں اور پوتیاں نواسیاں اپنی اولاد کی اولاد ہیں تو بھتیجیوں، بھانجیوں اور بہنوں کی تحریم سے دلالۃً پوتیوں اور نواسیوں کی بھی تحریم ہو جاتی ہے۔ اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔

۳، ۴: یہ نص صریح " واخواتکم وعمّاتکم وخالاتکم " کی بنا پر بہنیں، پھوپھیاں اور خالائیں انسان پر حرام ہے، خواہ یہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی کیونکہ بہن، پھوپھی اور خالہ کا طلاق ان سب پر ہوتا ہے۔

اسی طرح انسان پر اپنے باپ اور ماں کی پھوپھی اور خالہ، عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی، حرام ہیں اور اس پر اجماع ہے۔

اسی طرح اپنے دادا، نانا کی پھوپھی اور خالہ، اور اپنی خالہ کی پھوپھی اور خالہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی حرام ہیں، اس پر اجماع ہے۔

۵، ۶: نص صریح " وبنات الأخ وبنات الاخت " سے بھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور بھتیجیوں، بھانجیوں کی بیٹیوں سے نیچے تک نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔

نوٹ: بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ دادیوں، نانیوں، پوتیوں اور نواسیوں وغیرہ کی حرمت بھی صراحۃ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نص میں مذکورہ اسماء کا ان پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دادی، نانی کو ماں اور پوتی، نواسی کو بیٹی کہہ دیا جاتا ہے، لہٰذا ان کی حرمت بھی عین نص سے ثابت ہوئی۔ لیکن یہ قول ان قول کی رائے کے مطابق صحیح بیٹھتا ہے۔ جو ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ دونوں کے حکم میں کوئی تنافی نہ ہو۔ کیونکہ دادی، نانی پر ماں کا اطلاق اور پوتی، نواسی پر بیٹی کا اطلاق بطریق مجاز ہے، یہی وجہ ہے کہ جو ان کے ماں اور بیٹی ہونے کی نفی کرے۔ وہ نفی میں صادق سمجھا جائے گا۔ یہ حقیقت و مجاز میں فرق کرنے کی ایک علامت ہے۔ اور اس فرق کا اثر شرعی احکام میں بھی ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو شخص کسی کو دادا کے حوالے سے کہے کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے، تو اسے قذف نہیں سمجھا جائے گا، اور اسے حد میں نہیں پکڑا جائے گا۔

آیت میں مذکورہ بالا عورتوں سے نکاح کی حرمت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ نکاح قطع رحمی کی طرف مفضی ہو جائے گا، کیونکہ عام طور پر زوجین میں شکر رنجیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں، اور کبھی نوبت تلخی و سختی تک بھی پہنچ جاتی ہے جس سے قطع رحمی کا مرحلہ بھی آسکتا ہے۔ تو یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے، اور جو چیز حرام کا وسیلہ ہو، وہ بھی حرام ہوتی ہے۔ یہ علت مذکورہ سات اصناف کے لیے عام ہے، کیونکہ ان سب کی قرابت محرمۃ القطع اور واجبۃ الوصل ہے، البتہ صنف امہات کے لیے ایک خصوصی علت بھی ہے، وہ یہ کہ ماں کا احترام و تعظیم واجب ہے، اسی لیے اولاد کو والدین کے ساتھ حسن

سلوک رکھنے، ان کی فرمان برداری کرنے اور ان کے ساتھ ادب سے بات کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حتیٰ کہ اف تک کہنے سے روکا گیا ہے سو اگر ماں سے نکاح جائز ہو، جب کہ بیوی خاوند کے ماتحت ہوتی ہے، اور خاوند کی اطاعت و خدمت بیوی پر لازم ہے، تو یہ سب باتیں ماں پر بھی لازم ہوتیں حالانکہ یہ احترام کے منافی ہیں، تو اس اجازت سے تناقض پیدا ہوتا ہے۔ (کہ ایک طرف احترام کا اعلیٰ مقام دیا گیا ہے، اور دوسری طرف نکاح اجازت دی گئی ہے؟ یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں۔)

مسئلہ: پھوپھی، خالہ، چچا، ماموں کی بیٹی سے نکاح حلال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت تحریم میں محرمات کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

"واحل لکم ما وراء ذلکم" — اور ان کے علاوہ باقی تمہارے لئے حلال ہیں

اور محرمات مذکورہ میں پھوپھیوں، خالاؤں، چچوں اور ماموؤں کی بیٹیوں کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا یہ سب حلال ہوں گی۔ اسی طرح احکام نکاح کے عموم میں تو سب عورتیں شامل ہیں، لیکن آیت تحریم میں مذکورہ عورتوں کو اس عموم سے خاص کر لیا گیا۔ تو باقی سب عورتیں عموم کے تحت داخل رہیں، اس لیے ان سے نکاح حلال ہے اور اس بارے میں خاص نص بھی وارد ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

"یاایها النبی انا احللنا لك ازواجك التی آتیت اجورهن وما ملکت یمینك مما افاء الله علیك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التی هاجرن معك" — "اے نبی! ہم نے حلال کی ہیں آپ کے لیے آپ کی وہ بیویاں، جنہیں آپ مہر دے چکے ہیں، اور وہ عورتیں جن کے آپ مالک ہوں اللہ کے مالک بنانے سے اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں، جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی۔"

اور اصل یہ ہے کہ جو حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہوتا ہے، وہ آپ کی امت کے لیے بھی ہوتا ہے جب تک کہ خصوص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ واللہ الموفق۔

۲۔ محرمات ازراہِ مصاہرت: تعلق از دواج اور رشتۂ سسرال سے چار قسم کی عورتوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے:

پہلی قسم: بیوی کی ماں یعنی ساس اور بیوی کی دادی اور نانی کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ ساس کے ساتھ نکاح کی حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے، ارشاد ہے۔

"وامهات نسائکم" — اور تمہاری بیویوں کی مائیں (حرام ہیں)۔

اور اکثر علماء کے نزدیک بیوی خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ، بہر صورت ساس سے نکاح حرام ہے اور مالک، داؤد اصفہانی، محمد بن شجاع ثلجی اور بشر مریسی کہتے ہیں کہ نفس عقد سے ساس کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا جب تک کہ منکوحہ سے قربت نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز

نہیں ہے۔ اور مالکؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے مابین بھی اختلاف ہوا۔ عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ، زید بن ثابتؓ اور عمران بن حصین سے وہی روایت ہے، جو اکثر علماء کا قول ہے اور عبداللہ بن مسعود اور جابر سے روایت کو مالکؒ وغیرہ نے اپنایا۔ اور علی اور زیدؓ بن ثابت سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ اور زید بن ثابتؓ سے ایک روایت یہ ہے طلاق اور موت کی صورت میں فرق ہے قبل از دخول طلاق ہونے کی صورت میں تو ساس سے نکاح جائز ہے لیکن موت کی صورت میں نکاح جائز نہیں۔ موت کو وہ دخول کی مثل قرار دیتے ہیں، کیونکہ حق مہر میں موت بمنزلہ دخول ہے تو حق تحریم میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ ان حضرات کی حجت یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وامھات نسائکم وربائبکم	اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں
اللاتی فی حجورکم من نسائکم	کی بیٹیاں، جو کہ تمہاری پرورش میں رہتی ہوں،
اللاتی دخلتم بھن۔	ان بیویوں سے جن کے ساتھ تمہاری صحبت ہو چکی ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے پہلے بیویوں کی ماؤں کا ذکر فرمایا، پھر حرف عطف کے ذریعے بیویوں کی بیٹیوں کو ان پر معطوف فرمایا اور پھر دونوں جملوں کے بعد دخول کی شرط ذکر فرمائی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ حرف عطف کے ذریعے ایک دوسرے پر معطوف جملوں جن میں سے ہر جملہ مبتدا و خبر ہو۔ کے بعد جو شرط اور مشیت الٰہی کے ساتھ متعلقہ استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف شرط اور استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف شرط اور استثناء کے ساتھ متصل جملے کے ساتھ نہیں۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ " میرا غلام آزاد ہو اور میری بیوی کو طلاق ہو اور مجھ پر حج لازم ہو، اگر میں نے ایسا کام کیا" یا " اگر اللہ نے چاہا" یہاں شرط و استثناء کا تعلق تمام جملوں سے ہے۔ آیت مذکورہ میں بھی ایسی ہی صورت ہے، لہٰذا دخول کی شرط دونوں جملوں کی طرف راجع ہوگی، اور دخول کے بغیر حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امھات نسائکم: بذاتہ کلام تام ہے۔ اور مابعد سے منفصل ہے کیونکہ یہ مبتدا و خبر ہے، اس لیے کہ اس کا آیت کے شروع میں امھاتکم، پر عطف ہے۔ اور معطوف، معطوف علیہ کی خبر میں شریک ہوتا ہے، یعنی معطوف علیہ کی جو خبر ہوتی ہے، وہی معطوف کی بھی خبر ہوتی ہے۔ جیسا کہ " جاءنی زید وعمرو" میں معطوف کا مطلب ہے کہ وجاءنی عمرو۔ تو اسی طرح یہاں بھی " وامھات نسائکم" کا مطلب ہے " وحرمت علیکم امھات نسائکم" اور یہ دخول کی شرط سے خالی ہے۔ تو اب جو دعویٰ کرتا ہے کہ ان جملوں کے آخر میں مذکور شرط دخول کا تعلق تمام جملوں سے ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔

نیز عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا نکح الرجل امراۃ ثم طلقھا	" جب مرد کسی عورت سے نکاح کرلے،
قبل ان یدخل بھا فلہ ان	پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے
یتزوج ابنتھا ولیس لہ ان	تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز

یتزوج الام" ہے، اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ روایت ان دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "جو آدمی کسی عورت سے نکاح کرے، پھر دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دے یا وہ مر جائے تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور جس آدمی نے کسی عورت سے نکاح کیا، پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو اس کی ماں سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں ہے"، یہ روایت بھی دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عبداللہ بن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے اس آیت کریمہ کے بارے میں فرمایا: ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ" یعنی جسے اللہ نے مطلق رکھا ہے، تم بھی اسے مطلق رکھو۔ اسی طرح عمران بن حصین سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "الایۃ مبھمۃ" یعنی یہ آیت (وامھات نسائکم) مطلق ہے، اس میں دخول اور عدم دخول کا کوئی فرق نہیں۔ اور ابن مسعود سے جو روایت ہے تو ان سے رجوع بھی مروی ہے، روایت ہے کہ انہوں نے کوفہ میں ایک شخص کو یہی فتویٰ دیا پھر جب مدینہ آنا ہوا اور صحابہ کرام سے ملاقات ہوئی، مذاکرہ ہوا تو انہوں نے بھی حرمت کے قول کی طرف رجوع کر لیا پھر جب کوفہ واپسی ہوئی، تو انہوں نے جس شخص کو یہ فتویٰ دیا تھا، اسے روک دیا، اس پر عرض کیا گیا کہ اس سے تو اولاد بھی ہو چکی ہے تو آپ نے فرمایا "اگرچہ اولاد بھی ہو چکی ہے، تب بھی حرام ہے"۔ نیز اس لیے کہ یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا کیونکہ جب بیٹی کو طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کیا تو اس سے بیٹی کے دل میں کینہ پیدا ہوگا جو دونوں میں جدائی کا سبب بننے کا۔ جب کہ قطع رحمی حرام ہے، تو جو چیز اس کا سبب ہو، وہ بھی حرام ہوگی۔ عورت اور اس کی ماں، عورت اور اس کی بیٹی، عورت اور اس کی پھوپھی، خالہ کو بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں جمع کرنا بھی اسی وجہ سے حرام ہے تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔ بخلاف جب کہ کسی عورت سے نکاح کیا اور دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو محض عقد سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا کیونکہ یہاں اباحت نکاح قطع رحمی کی طرف مفضی نہیں ہوگی اس لیے کہ عادۃً ماں حظوظ و حقوق میں بیٹی کو اپنے اوپر ترجیح دیتی ہے، جب کہ بیٹی ماں کو اپنے اوپر ترجیح نہیں دیتی، اور یہ بات عادات کے مشاہدے سے واضح ہے۔ لیکن جب دخول ہو چکا ہو تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام قطعی ہے۔ کیونکہ قربت ہو جانے کے بعد اس کی مودت پختہ ہو چکی ہے۔ اب اگر اسے چھوڑ کر اس کی بیٹی سے نکاح کرے گا، تو اس کے دل میں کینہ و کدورت پیدا ہوگی جس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ نیز اس لیے دخول کے ساتھ بالاجماع حرمت ثابت ہو جاتی ہے، اور عقد نکاح دخول کا سبب ہے، اور مقام احتیاط میں سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ (اس لیے کسی عورت کے ساتھ محض عقد نکاح سے بھی اس کی ماں کے ساتھ نکاح حرام ہو جائے گا) اور باپ کی منکوحہ اور حقیقی بیٹے کی منکوحہ کے ساتھ اسی وجہ سے محض عقد ہونے سے بھی نکاح حرام ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل کیمطابق

کسی عورت کے ساتھ محض عقد ہو جانے سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام ہونا چاہیے لیکن اس صورت میں دخول کی شرط نص صریح میں وارد ہوئی ہے، اس لیے یہاں قیاس ترک کیا جائے گا، چنانچہ آیت میں مذکورہ صورت کا حکم اصل قیاس کے مطابق ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک دوسرے پر معطوف جملوں کے لیے بیں مذکور شرط اور استثناء بہ مشیت الٰہی کا تعلق سب کے ساتھ ہوتا ہے! تو کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ استثناء بہ مشیت الٰہی اور اس شرط میں تو صحیح ہے، جس میں سب کے ساتھ تعلق کی تصریح کر دی گئی ہو، لیکن اس صفت کے بارے میں جو کلام کے آخری لفظ کے ساتھ مذکور ہو، یہ قاعدہ نہیں چلتا، بلکہ اس صورت میں صفت کا تعلق صرف آخری لفظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ کہا جائے کہ: جاء نی زید و محمد العالم: یہاں صفت علم کا تعلق صرف محمد سے ہوگا، زید سے نہیں اور آیت مذکورہ میں "اللاتی دخلتم بھن" صفت ہے، شرط نہیں۔ اور جو شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ صفت شرط کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، تو دلیل اس کے ذمہ ہے۔ علاوہ ازیں احتمال ہے کہ صفت بمعنی شرط نہ ہو۔ اور صرف متصل جملے سے اس کا تعلق ہو۔ چنانچہ شک و احتمال کی وجہ سے شرط کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی۔ اور اس بارے میں شک و شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے احتیاطاً حرمت کا قول اپنانا اولی ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ صفت شرط کے معنی میں بھی ہو تو بھی استدلال درست نہیں، کیونکہ جب لفظ کے ساتھ کوئی شرط یا صفت کسی حکم کے اثبات کے لیے مقرون ہو، تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کا وجود شرط کے وجود کے وقت ہوگا، یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس کا حکم کا عدم عدم شرط سے مخصوص ہے، بلکہ عدم شرط و صفت کی صورت میں اس حکم کا وجود و عدم الگ دلیل پر موقوف ہوتا ہے۔ اور خود آیت کریمہ میں اس کا قرینہ موجود ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم" اگر محض صفت کے ساتھ تقیید سے غیر موصوف میں حکم کی نفی ہو جاتی تو صرف صفت کا ذکر کرنا کافی ہوتا اور فان لم تکونوا... ذکر نہ کیا جاتا، اور اس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق ہم بھی اس بات کا قائل ہیں کہ مدخولہ کی ماں اور بیٹی سے نکاح حرام ہے، لیکن عدم دخول کی صورت میں محض منکوحہ کی ماں اور بیٹی سے نہ تو نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت ہوتی ہے اور نہ حلت، بلکہ یہ معاملہ ایک الگ دلیل پر موقوف ہے۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی ماں سے نکاح کی حرمت پر دلیل قائم ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ لہٰذا یہاں نکاح حرام ہوگا۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہاں نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: زوجہ کی دادیوں، نانیوں سے نکاح کی حرمت کی ایک وجہ تو اجماع ہے اور دوسری وجہ وہی ہے، جو ہم امہات کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس نکاح کی حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے بیک وقت حقیقت و مجاز مراد ہونے کے قائل ہیں، بشرطیکہ دونوں کے حکم میں تنافی نہ ہو، تو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: نفس عقد سے منکوحہ کی ماں اور دادی، نانی کی حرمت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ نکاح صحیح ہوا ہو۔ اور اگر نکاح فاسد ہے، تو محض نکاح سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ ایسی صورت میں حرمت کے لیے وطی یا کوئی ایسا فعل پایا جانا ضروری ہے، جو وطی کے قائم مقام ہو مثلاً شہوت سے ہاتھ لگانا یا شرمگاہ کی طرف شہوت سے دیکھنا۔ تفصیل آ رہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں زوجہ کی زوج کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس کی ماں کی حرمت بیان فرمائی۔ اور یہ اضافت صرف عقد صحیح کی صورت میں صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی عقد صحیح کے بغیر اسے زوجہ نہیں کہا جائے گا، لہٰذا عقد صحیح کے بغیر محض عقد فاسد سے منکوحہ کی ماں، دادی نانی سے نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ الموفق۔

فصل دوسری قسم

رشتۂ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی دوسری صنف میں زوجہ کی بیٹی اور اس کی بیٹیاں، ربیبہ کی نواسیاں اور پوتیاں نیچے تک داخل ہیں۔ زوجہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے بشرطیکہ زوجہ سے قربت ہو چکی ہو، اور اگر زوجہ سے قربت نہیں ہوئی تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام نہیں۔ ارشادِ الٰہی ہے:

وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن فان لم تکونوا دخلتم بهن فلا جناح علیکم۔	"اور (حرام ہیں) تمہاری مدخولہ بیویوں کی بیٹیاں جو کہ تمہارے زیر پرورش رہتی ہیں۔ اور اگر تمہاری ان بیویوں سے صحبت نہیں ہوئی تو (ان کی بیٹیوں سے نکاح کرنے میں) تم کو کوئی گناہ نہیں"۔

مسئلہ: بیوی کی بیٹی خواہ اس کے زیر پرورش ہو یا نہ ہو، اکثر علماء کے نزدیک بہرصورت اس سے نکاح حرام ہے۔ اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر تو بیٹی اس کے زیر پرورش ہے۔ تو نکاح حرام ہے، ورنہ نہیں۔ اور یہ علیؓ سے بھی مروی ہے۔ یہ حضرات ارشادِ الٰہی "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے زوجہ کی بیٹی کی حرمت بیان کرتے ہوئے اس کے ساتھ زوج کے زیر پرورش ہونے کی قید لگائی ہے۔ لہٰذا یہ تحریم اس صفت کے ساتھ مقید ہوگی۔ جیسا کہ زوجہ کی طرف اضافت کرنے کی وجہ سے صرف زوجہ کی بیٹی سے نکاح حرام ہوتا ہے، چنانچہ اگر زوجہ کے [illegible] کسی اور کی بیٹی اس کے زیر پرورش ہو، تو اس سے نکاح حرام نہیں ہے۔ لہٰذا حرمت نکاح کے لیے قید اضافت کی طرح قید تربیت کی [illegible] دلیل یہ ہے کہ کسی موصوف کے حکم کی تخصیص اس بات کی دلیل نہیں ہوتی کہ غیر موصوف کا حکم اس کے خلاف ہے، کیونکہ تنصیص تخصیص پر دلالت نہیں کرتی۔ لہٰذا زوجہ مدخولہ کی زیر تربیت بیٹی کی حرمت تو اس بات کی ثابت ہوئی۔ اور جو تربیت نہ ہو، اس کی حرمت

اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ زوجہ کی بیٹی سے نکاح قطع رحمی کا سبب ہوگا۔ خواہ وہ زیر تربیت نہ بھی ہو۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ باقی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس صفت کا ذکر اس بنا پر کیا ہے کہ لوگوں میں معروف طریقہ یہی ہے کہ زوجہ کی بیٹی زوج کے زیر تربیت ہوتی ہے۔ سو یہ کلام بربنائے عرف و عادت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" اور "فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ" وغیرہ میں قید ذکر کرنے کا منشا عرف و عادت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس کے معاً بعد حلت کی صورت ذکر کرتے ہوئے "فان لم تکونوا دخلتم بھن" میں صرف عدم دخول کا اعتبار کیا گیا ہے (عدم تربیت کا نہیں) باقی ربیبہ کی نیچے تک نواسیوں اور پوتیوں کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسری وجہ عقلی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ میں حقیقت و مجاز کے جمع ہو سکنے کی رائے رکھتے ہیں جب کہ دونوں پر عمل ممکن ہو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

فصل

تیسری قسم

رشتۂ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی تیسری صنف یہ ہے: صلبی بیٹے کی بیوی، صلبی پوتے کی بیوی، صلبی نواسے کی بیوی، اور اس صلبی تعلق کا نیچے تک اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ آدمی پر صلبی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔ اور یہ حرمت نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد الٰہی ہے۔

وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ — اور (حرام ہیں تم پر) تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں، جو تمہاری صلب سے ہیں؛

اس آیت میں صلب کا ذکر، ممکن ہے کہ بیان خاصیت کے لیے ہو۔ کیونکہ بیٹا وہی ہوتا ہے، جو صلب سے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا طائر یطیر بجناحیہ" کہ اس میں پروں کے ساتھ اڑنے کا ذکر بیان خاصیت ہے، کیونکہ واضح ہے کہ پرندہ پروں سے ہی اڑتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صلب کا ذکر بیان قسمت و تنویع کے لیے ہو، کیونکہ جیسا کہ صلبی بیٹے کو بیٹا کہا جاتا ہے، ایسے ہی رضاعی بیٹے کو بھی بیٹا کہہ دیا جاتا ہے، اور منہ بولے بیٹے کو بھی بیٹا کہہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، روایت یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منہ بولے بیٹے زید بن حارثہؓ کی طلاق دادہ بیوی سے نکاح کیا تو منافقین نے اس پر نکتہ چینی اور طعنہ زنی کی کہ انہوں نے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کر لیا ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی "وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم"۔ اسی طرح یہ آیت بھی اسی

موقعہ پر نازل ہوئی، فلما قضی زید منہا وطراً زوجنا کہا لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیا ئہم اذا قضوا منہن وطراً۔ نیز اس لیے کہ بیٹے کی بیٹی سے نکاح اگر باپ کے لیے حرام نہ ہو۔ تو ہو سکتا ہے کہ طلاق دینے کے بعد بیٹا اس پر نادم ہو، اور پھر اسی کی طرف رجوع کرنا چاہے لیکن جب وہ دیکھے گا کہ اس سے تو باپ نے نکاح کر لیا ہے تو اس سے ان کے درمیان کینہ و کدورت پیدا ہوگی، اور کینہ سے قطع رحمی جنم لیتی ہے، اور قطع رحمی حرام ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ نکاح حرام ہو۔ تاکہ حرام کا سبب نہ بنے۔ باپ کی منکوحہ سے بیٹے کے لیے نکاح کی حرمت اسی وجہ سے ہے، اسی طرح یہاں بھی نکاح حرام ہوگا اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ بیٹے نے اپنی بیوی سے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر صورت اس سے نکاح حرام ہے۔ کیونکہ نص میں صحبت کی قید وارد نہیں ہوئی۔ نیز عقلی وجہ بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتی۔ تفصیل گذر چکی ہے نیز اس لیے کہ عقد دخول کا سبب ہے۔ اور مقام احتیاط میں سبب، مسبب کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مسئلہ: نیچے تک پوتے اور نواسے کی بیوی کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے، اور دوسری وجہ عقلی دلیل ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ پوتے کو بیٹا مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقۃً نہیں، جب حقیقت مراد لے لی گئی، تو اب مجاز کی گنجائش باقی نہ رہی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے بیک وقت حقیقت و مجاز مراد لینے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل

چوتھی قسم

رشتۂ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی چوتھی صنف میں باپ، دادا، پردادا۔ اوپر تک۔ کی منکوحہ عورتیں شامل ہیں۔ باپ کی منکوحہ کی حرمت تو صریح نص سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تنکحوا ما نکح آباءکم من النساء۔ — ان عورتوں سے نکاح نہ کرو، جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔

یہاں نکاح سے مراد عقد ہے، کیونکہ اسم نکاح کا اطلاق عقد اور وطی دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ بہر صورت باپ کی منکوحہ سے نکاح حرام ہے۔ نیز اس لیے کہ باپ کی منکوحہ سے نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ طلاق و فراق کے بعد باپ نادم ہو، اور اس کی طرف رجوع کرنا چاہے، لیکن جب دیکھے گا کہ اس سے بیٹے نے نکاح کر لیا ہے، تو اس سے دل میں کینہ پیدا ہوگا۔ اور کینہ باہمی دوری کا سبب بنتا ہے، اور یہی قطع رحمی ہے۔ اور قطع رحمی حرام ہے۔ تو یہ نکاح

ایک حرام کا سبب بنا، اس سے تناقض لازم آتا ہے۔ اور تناقض اثر ہوتا ہے سفاہت وجہالت کا، اور اللہ تعالیٰ کی شان سفہ وجہل کے شائبہ سے بھی پاک ہے، اس لیے بھی یہ نکاح حرام ہوگا۔ اور دادا، پردادا کی منکوحہ سے نکاح کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسرا عقل کا بھی یہی تقاضا ہے یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ عدم تنافی کی صورت میں ایک لفظ میں حقیقت ومجاز کے اکٹھے ہونے کی رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

مسئلہ: حرمت مصاہرت جیسا کہ عقد صحیح سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح مملوکہ باندی سے وطی حلال کے ذریعے بھی ثابت ہوجاتی ہے، چنانچہ اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ وطی کرنے سے اس کی ماں، اس کی بیٹی اور اوپر تک اس کی دادیاں، نانیاں اور اس کی بیٹوں کی بیٹیاں نیچے تک حرام ہوجاتی ہیں، اسی طرح وہ باندی، واطی کے باپ، بیٹے، اور اوپر تک دادا، پردادا اور نیچے تک پوتوں، پڑپوتوں کے لیے حرام ہوجاتی ہے۔ اسی طرح نکاح فاسد میں وطی سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے نیز شبہ میں وطی ہوجانے سے بھی بالاجماع حرمت مذکورہ ثابت ہوجاتی ہے، نیز نکاح فاسد اور شبہ کی صورت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور عورت کی شرمگاہ کی طرف شہوت کی نظر کے ساتھ دیکھنے سے بھی ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔ اور بلا اختلاف اگر شہوت کے بغیر باقی اعضاء پر نظر ڈالی یا بلا شہوت ہاتھ لگایا تو اس سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ اور شہوت یہ ہے کہ اپنے دل سے اسے چاہے۔ اور اس کا علم اس کے اقرار سے ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک پوشیدہ امر ہے جس پر کوئی دوسرا مطلع نہیں ہوسکتا۔ رہی یہ بات کہ انتشار آلہ کیا ثبوت شہوت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ شہوتاً دیکھنا اور چھونا انتشار کے بغیر بھی ممکن ہے، جیسا کہ نامرد اور مقطوع الآلہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ اور چھونے کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک زنا سے اور نکاح، ملک اور شبہ ملک کے بغیر بھی دیکھنے اور چھونے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا ملک کے بغیر دیکھنے یا چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوگی۔ شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن" میں ان ربائب کو حرام قرار دیا ہے، جو ہماری مدخولہ عورتوں سے ہوں۔ یعنی اس میں نساء کی ازواج کی طرف اضافت ہے، اور عورت کی زوج کی طرف اضافت نکاح سے ہوتی ہے۔ لہٰذا حرمت ربیبہ کے لیے دخول بالنکاح شرط ہوئی، اور زنا میں دخول بلا نکاح ہوتا ہے، لہٰذا زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔ اسی طرح دیکھنے سے بھی حرمت مذکورہ ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ نظر، دخول کے معنی میں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نظر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور نہ ہی احرام میں اس کی وجہ سے کچھ واجب ہوتا ہے۔ اور ایک قول میں ہاتھ لگانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ لگانے سے حرمت

واقع ہو جائے گی، کیونکہ یہ ایک گونہ استمتاع ہے۔ لہٰذا یہ وطی کے معنی میں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ احرام کے سبب جیسا کہ وطی حرام ہو جاتی ہے، اسی طرح ہاتھ لگانا بھی حرام ہو جاتا ہے۔ اور روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا، جو کسی عورت کا حرام پیچھا کرتا ہے تو کیا اس کی بیٹی سے یا اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ فعل حرام، حلال کو حرام نہیں کر سکتا، یہ حرمت صرف نکاح حلال سے واقع ہوگی"۔ اور زنا سے حرمت مصاہرت کا اثبات فعل حرام سے حلال کو حرام قرار دینا ہے۔ اس لیے از روئے حدیث درست نہیں ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء۔ — اور ان عورتوں سے نکاح نہ کرو، جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہو"۔

نکاح کا لفظ عقد اور وطی دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ سو یہاں یہ لفظ یا تو دونوں میں استعمال کے لیے بطور اشتراک حقیقی مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور یا ایک معنی کے لیے بطور حقیقت اور دوسرے کے لیے بطور مجاز استعمال ہوا ہے۔ بہرکیف دونوں صورتوں میں عقد و وطی دونوں کی تحریم ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں کوئی تنافی نہیں ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ "جن عورتوں سے تمہارے آباء نے عقد یا وطی کی ہو، ان سے نکاح نہ کرو"۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو اس کی ماں اور بیٹی اس کے لیے حلال نہیں رہیں اور ایک روایت میں یوں ہے کہ " اس کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہوگئیں"۔ یہ روایت اس بارے میں نص ہے، کیونکہ اس میں نکاح کا ذکر نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا، "وہ شخص ملعون ہے، جو کسی عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے"، اگر سیلی کی طرف دیکھنا دوسری کے لیے باعث تحریم نہ ہوتا تو اسے ملعون قرار نہ دیا جاتا۔ اور ظاہر ہے کہ منکوحہ صحیحہ کی شرمگاہ کی طرف دیکھنا مباح ہے، (اور وہاں بیٹی کی حرمت نکاح سے ثابت ہو چکی ہے)، لہٰذا یہاں بلا نکاح دیکھنا مراد ہے۔ (اور کسی فعل کا باعث لعنت ہونا، اس کی حرمت کی علامت ہے) سو جب (بلا نکاح) دیکھنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ تو بلا نکاح دخول سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ اسی طرح چھونے سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے، کیونکہ احکام کے حوالے سے دیکھنا، چھونے سے کمتر ہے، دیکھیے! چھونے سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے، لیکن دیکھنے سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور حج میں شہوۃً چھونے سے دم لازم ہوتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، لیکن شہوۃ شرمگاہ کی طرف دیکھنے سے دم لازم نہیں ہوتا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ تو جب دیکھنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ نیز اس لیے کہ نکاح سے حرمت اس لیے ثابت ہوتی ہے کہ نکاح جماع کا سبب داعی ہے اور مقام احتیاط میں سبب مسبب کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جیسا کہ نماز کے بارے میں احتیاط کے پیش نظر نیند، حدث کے قائم مقام ہے، اور بوسہ لینے، ہاتھ لگانے میں سببیت حرمت نکاح کی نسبت بلیغ تر ہے، لہٰذا اس سے بدرجہ اولیٰ حرمت

ثابت ہو گی۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ سے وطی حلال سے موطوہ کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ وہ وجہ یہاں بھی موجود ہے، اور وہ وجہ یہ ہے کہ حلت کی صورت میں من حیث المعنی عورت اور اس کی بیٹی کو وطی میں اکٹھا کرنا ہو جائے گا، کیونکہ ایک کے ساتھ وطی سے دوسری کے ساتھ وطی یاد آئے گی تو یوں ہو جائے گا، گویا اس نے ماں بیٹی دونوں سے اکٹھے ہی اپنی خواہش پوری کی۔ اور ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان" ملعون ہے وہ شخص جو عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے" مصداق یہی ہو۔ اور یہ وجہ وطی حرام میں بھی پائی جاتی ہے، (لہٰذا وطی حرام سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی)۔

رہا آیت کریمہ سے شافعیؒ کا استدلال! تو عرض یہ ہے کہ یہ آیت ان کے حق میں حجت نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف حجت ہے، کیونکہ یہ آیت مدخولہ کی بیٹی سے حرمت نکاح کا مطلقاً تقاضا کرتی ہے کہ خواہ بعد از نکاح دخول ہوا ہو یا قبل از نکاح اس لیے کہ اسم دخول کا حلال و حرام دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت میں بعد از نکاح دخول کا بھی احتمال ہے اور قبل از نکاح دخول کا بھی لہٰذا احتیاط حرمت کا قول اختیار کرنے میں ہے۔ نیز احتمال ثانی کے ہوتے ہوئے آیت سے استدلال بھی درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں آیت میں دخول بانکاح سے حرمت کا صرف اثبات ہے، اسی کو اگر دخول بلا نکاح سے وقوع حرمت کی نفی قرار دیا جائے تو یہ مسکوت عنہ سے احتجاج ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس آیت میں ہمارے لیے چھونے سے حرمت ثابت ہونے پر حجت ہے، کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ دخول کا ذکر ہے اور کسی چیز کے ساتھ دخول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنی پناہ گاہ میں داخل کر لیا جائے اور یہ داخل کرنا اس کا ہاتھ یا جسم کا کوئی اور حصہ پکڑ کر ہو گا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر عورت خود داخل ہونے والی ہوئی، یہ داخل کرنے والا نہ ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ مس بھی موجب حرمت ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں وطی کا بھی احتمال ہے اور چھونے کا بھی لہٰذا ازراہ احتیاط حرمت کا قول اختیار کیا جائے۔

باقی حدیث سے استدلال! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، پھر یہ خبر واحد ہے، جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ (اس لیے قابل احتجاج نہیں)، اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم بھی اس کے مقتضی کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں پیچھے لگنے کا ذکر ہے، وطی کا نہیں۔ اور پیچھے لگنا یہ ہے کہ اسے بہلائے پھسلائے رغبت دلائے، (یہ اگرچہ فعل حرام ہے لیکن) اس سے ہمارے نزدیک بھی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ سبب تحریم وطی ہے، اور اس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ واللہ عزوجل الموفق۔

۳۔ **محرمات ازراہ رضاعت:** ان محرمات کا تفصیلی بیان تو کتاب الرضاع میں آئے گا۔ مختصراً یہ کہ وہ سات اقسام، جن کو اللہ تعالیٰ نے ازراہ قرابت محرمات قرار دیا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ البتہ محرمات قرابت کا بیان تو اللہ تعالیٰ نے وضاحت سے فرمایا، لیکن محرمات رضاعت میں سے رضاعی ماؤں اور بہنوں (وامھاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ) کے سوا کسی صنف کی حرمت وضاحت سے بیان نہیں فرمائی، تاکہ غیر مذکور

کا حکم ازراہ اجتہاد استدلال کے ساتھ معلوم کیا جائے۔ اور استدلال کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔ اس بارے میں اصل تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ جو رشتے نسب سے حرام قرار دیے گئے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہوجاتے ہیں۔

اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔ اسی طرح ازراہ مصاہرت محرمات کی چاروں اصناف رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بیوی کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی سے نکاح حرام ہے، البتہ ماں سے نکاح کی حرمت تو محض عقد صحیح سے ہی ثابت ہوجاتی ہے، لیکن بیٹی سے نکاح کی حرمت بیوی سے صحبت ہونے پر ثابت ہوگی۔ اسی طرح بیوی کی رضاعی دادی، نانی اوپر تک اور رضاعی نواسی، پوتی نیچے تک سے رشتہ مزوجیت حرام ہے۔ اسی طرح رضاعی بیٹے، رضاعی پوتے، نیچے تک کی بیوی رضاعی باپ اور رضاعی دادے پر حرام ہے۔ اسی طرح رضاعی باپ اور رضاعی دادا - اوپر تک کی منکوحہ سے نکاح کرنا رضاعی بیٹے اور رضاعی پوتے نیچے تک کے لیے حرام ہے۔ اسی طرح وطی سے موطوءہ کی رضاعی ماں، رضاعی بیٹی، رضاعی دادی نانی، رضاعی نواسی، پوتی سب واطی پر حرام ہوجاتی ہیں۔ اور موطوءہ واطی کے رضاعی باپ، رضاعی بیٹے، رضاعی دادا، نانا۔ اوپر تک۔ اور رضاعی پوتے، نواسے۔ نیچے تک۔ پر حرام ہوجاتی ہے۔ خواہ یہ وطی حلال ہو، بایں طور کہ ملک یمین کیساتھ ہوئی ہو، یا نکاح فاسد یا شبہ نکاح کی صورت میں ہوئی ہو، یا وطی حرام بصورت زنا ہو، بہرصورت حرمت واقع ہوجائے گی۔ قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ رضاعت کے سبب وہ تمام رشتے حرام ہوتے ہیں۔ جو قرابت یا مصاہرت کے سبب سے حرام ہوتے ہیں، ہاں دو مسئلوں میں مصاہرت اور رضاعت کا حکم مختلف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔

فصل
جواز و نفاذ نکاح کی چھٹی شرط

جواز نکاح کی چھٹی شرط یہ ہے کہ جو نکاح کر رہا ہے، اس سے ناکح کے حبالۂ عقد میں ذوات الارحام کے درمیان جمع نہ ہوتا ہو اور نہ ہی اس سے چار سے زائد عورتوں کے درمیان جمع ہوتا ہو جمع کے بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر جمع کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا ۲۔ باہم غیر ذی رحم عورتوں کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ پھر ذوات الارحام کے جمع کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ نکاح میں جمع کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ملک یمین کے ساتھ وطی اور اس کے دواعی میں جمع کیا جائے۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دو بہنوں کا ایک مرد کے نکاح میں بیک وقت جمع ہونا حرام ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وان تجمعوا بین الاُختین" اس کا عطف ہے "امہاتکم" پر، مطلب ہے کہ "دو بہنوں کو جمع کرنا تم پر حرام ہے" نیز اس لیے کہ دو بہنوں سے بیک وقت نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا۔ کیونکہ دو سوکنوں کے درمیان عداوت محتاج بیان نہیں، اس عداوت کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں نکلے گا اور قطع رحمی حرام ہے تو جو اس کا ذریعہ بن رہا ہو، وہ بھی حرام ہے۔ اسی طرح عورت اور اس کی بیٹی کا جمع ہونا بھی حرام ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ بلکہ یہ بدرجہ اولی حرام ہے، اس کی کہ یہاں تعلق ولادت ہے جس کا وصل بلا اختلاف فرض ہے۔ مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ باہم ذی رحم دو ایسی عورتوں کے جمع کرنے میں اختلاف ہے جن میں سے کسی ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کا دوسری سے نکاح جائز نہ ہو، جیسے پھوپھی اور اس کی بھتیجی خالہ اور اس کی بھانجی، وغیرہ کا جمع کرنا۔ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور عثمانؓ البتی فرماتے ہیں کہ دو بہنوں اور عورت اور اس کی بیٹی کی صورت کے سوا جمع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے پہلے محرمات کا ذکر فرمایا، اور اسی میں دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت بیان فرمائی، پھر فرمایا:

واحل لکم ماوراء ذلکم" اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں۔ اور بہنوں کو جمع کرنے کے علاوہ کوئی صورت آیت میں بیان نہیں ہوئی، لہٰذا باقی تمام صورتیں حلال ہوں گی، ہاں عورت اور اس کی بیٹی کو جمع کرنا دلالۃ النص سے حرام ہے، کیونکہ تعلق ولادت قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا جو نص وہاں وارد ہوئی ہے، وہ یہاں بطریق اولی وارد ہوگی۔ ہماری دلیل حدیث مشہور ہے۔ ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نکاح نہ کیا جائے عورت سے اس کی پھوپھی پر، نہ اس کی خالہ پر، نہ اس کی بھتیجی پر اور نہ اس کی بھانجی پر" اور بعض روایات میں یہ بھی اضافہ ہے کہ "نہ چھوٹی سے بڑی پر اور نہ بڑی سے چھوٹی پر" اس حدیث میں پہلے تو یہ بتلایا کہ پھوپھی کے عقد میں ہوتے ہوئے اس کی بھتیجی کے ساتھ اور خالہ کے ہوتے ہوئے اس کی بھانجی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے، پھر بتلایا کہ بھتیجی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی پھوپھی کے ساتھ اور بھانجی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی خالہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ تاکہ کہیں یہ اشکال نہ ہو کہ جمع کی حرمت ایک طرف سے ہے۔ دوسری طرف سے نہیں، جیسا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے لیکن باندی کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں حرہ کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ نیز نکاح مذکور اس لئے بھی حرام ہے کہ باہم ذی رحم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطع رحمی کا سبب ہے۔ کیونکہ عام طور پر سوتنیں آپس میں لڑتی جھگڑتی رہتی ہیں، ان میں باہمی الفت پیدا نہیں ہوتی، اور اس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں برآمد ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے، لہٰذا اس حرام کا سبب یعنی نکاح مذکور بھی حرام ہوگا۔ ایک روایت کے مطابق اس حدیث کے آخر میں نبی کریم علیہ السلام نے اس وجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "اگر تم نے یہ نکاح کیا تو تم ان میں قطع رحمی کر دو گے"۔

دوسری روایت میں الفاظ یوں ہیں کہ "وہ باہمی قطع رحمی کریں گی"۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ اس نکاح کا نتیجہ قطع رحمی نکلے گا"۔ نیز انسؓ سے روایت ہے کہ صحابہؓ کرام باہم ذی قرابت عورتوں کو نکاح میں اکٹھا کرنے کو مکروہ جانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے کینے اور کدورتیں پیدا ہوتی

ہیں۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ وہ چچازاد بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور فرماتے تھے کہ میں اسے حرام نہیں کہتا لیکن مکروہ سمجھتا ہوں۔ کراہت تو اس لیے کہ قطع رحمی کا امکان ہے۔ اور عدم حرمت اس لیے کہ ان کے درمیان ایسی قرابت نہیں ہے جس کا وصل فرض ہے رہی آیت! تو احتمال ہے کہ "و احل لکم ما وراء ذلکم" کا مطلب یہ ہو کہ "تمہارے لیے ان عورتوں کے سوا، جنہیں اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ باقی سب عورتیں حلال ہیں، اور پھوپھی بھتیجی، خالہ بھانجی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسان سے ارشاد فرمائی، کیونکہ آپؐ کے ارشادات وحی غیر متلو ہیں۔ علاوہ ازیں دو بہنوں کو جمع کرنے کی علت قطع رحمی ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا بہ دلالۃ النص حرمت یہاں بھی ثابت ہوگی۔ سو صرف آیت تحریم میں بیان کردہ محرمات ہی "ما وراء ذلکم" سے مراد نہیں ہیں۔

مسئلہ: ایک بیوہ عورت اور اس کے متوفی خاوند کی بیٹی کا (جو کسی دوسری بیوی سے ہے) اسی طرح ایک عورت اور اس کے باپ کی منکوحہ کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان رشتۂ رحم نہیں ہے۔ لہٰذا یہ باہم ذی رحم کا جمع نہ ہوگا۔ زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں اگر بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری اس کے باپ کی منکوحہ ہے۔ (اور باپ کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہوتا) لہٰذا ان کا جمع جائز نہیں ہے جیسا کہ دو بہنوں کا جمع جائز نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عدم جواز کی شرط یہ ہے کہ حرمت نکاح جانبین سے ہو۔ یعنی دونوں میں ہر ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ اور یہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی، کیونکہ ان میں سے بیوہ کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز ہے۔ کیونکہ وہ خاوند کی بیٹی نہیں ہوگی (بلکہ ایک اجنبی مرد کی بیٹی ہوگی) سو یہاں حرمت جانبین سے نہیں، اس لیے ان دونوں کے درمیان جمع جائز ہے۔

مسئلہ: اگر بیک وقت دو بہنوں سے نکاح کیا، تو دونوں سے نکاح فاسد ہوگا، کیونکہ اس نکاح سے دو بہنوں کا ایک مرد کے عقد میں جمع ہونا لازم آتا ہے، اور فساد میں کسی ایک کے نکاح کو دوسری سے ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ لہٰذا مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی پھر اگر یہ تفریق دخول سے پہلے ہوگئی ہو تو ان عورتوں کے لیے نہ تو مہر لازم ہے۔ اور نہ ہی ان پر عدت گذارنا لازم ہے کیونکہ نکاح فاسد سے قبل از دخول کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ اور اگر بعد از دخول تفریق ہوتی ہے تو دونوں کو عقر ملے گا اور دونوں پر عدت گذارنا بھی لازم ہوگا کیونکہ نکاح فاسد میں دخول ہونے پر یہ حکم مترتب ہوتا ہے تفصیل انشاءاللہ اپنے مقام پر آئیگی۔ اور اگر دو بہنوں سے آگے پیچھے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز رہیگا اور دوسری کا فاسد ہوگا۔ اور دوسری کا نکاح فاسد ہونیکی وجہ سے پہلی کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ وجہ فساد یعنی جمع دوسری کے ساتھ نکاح سے پیدا ہوئی ہے، لہٰذا فساد صرف اسی تک محدود رہے گا۔ سو مرد اور دوسری منکوحہ کے درمیان تفریق کی جائے گی، پھر اگر دخول نہیں ہوا تو اسے نہ مہر ملے گا اور نہ ہی اس پر عدت گذارنا لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری کے ساتھ صحبت ہوگئی ہے تو پھر اُسے عقر ملے

گا اور عدت گذارنا اس پر لازم ہوگا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اس صورت میں جب تک دوسری کی عدت پوری نہیں ہوجاتی، پہلی کے ساتھ صحبت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کریں گے۔ اور اگر دو بہنوں سے نکاح کیا اور دو الگ الگ عقدوں میں کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہو رہا کہ پہلی کون سی ہے؟ تو اس صورت میں تحری پر فیصلہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا نکاح تو یقیناً فاسد ہے، اور وہ معلوم نہیں؟ اور نا معلوم عورت سے مقاصد نکاح کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا تفریق ضروری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کر دیا کہ مجھ سے نکاح پہلے ہوا تھا اور گواہ اس کے پاس موجود نہیں ہیں، تو اس کے لیے نصف مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک کا نکاح تو بالیقین صحیح ہے، اور دخول سے پہلے، عورت کے دخل کے بغیر فرقت بھی ہوچکی ہے، لہٰذا نصف مہر واجب ہوگا۔ اور یہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ وجۂ ترجیح کوئی نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں خاوند پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ خاوند پر کامل مہر کی ادائیگی واجب ہوجاتی ہے۔ اور اگر دونوں نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ہم میں سے پہلی کون ہے؟ تو کسی کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مدعیہ غیر معلوم ہے۔ ہاں اگر وہ کسی خاص مقدار پر برضا و رغبت صلح کر لیتی ہے، تو پھر اتنی مقدار مال کا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح گذشتہ تمام صورتوں کی تفصیل کے مطابق پھوپھی، بھتیجی، خالہ، بھانجی کا جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے اور جیسا کہ مرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی عورت کی بہن کے عقد نکاح میں موجود ہو۔ تے ہوئے اس کے ساتھ نکاح کرے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اسی طرح مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی ذی رحم عورت سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جن باہم ذی رحم عورتوں کا بین نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے نکاح میں چار عورتیں ہیں، اور وہ ان میں سے کسی کو طلاق دے دیتا ہے، تو جب تک مطلقہ کی عدت پوری نہیں ہوجاتی، اس کے لیے نیا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ یہ عدت طلاق رجعی کی ہو یا بائن کی یا تین طلاقوں کی، اور خواہ دخول کے بعد محرمیت طاری ہونے سے ہوئی ہو یا نکاح فاسد یا شبۂ نکاح میں صحبت [illegible] نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق رجعی [illegible] عدت کے سوا ہر عدت میں نکاح ہوسکتا ہے۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، عبداللہ بن عباس اور زید بن ثابت داخل ہیں سے ہمارے قول کی طرح روایت وارد ہوئی ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں سبب حرمت دو بہنوں کا نکاح میں جمع کرنا ہے۔ اور نکاح [illegible] وجہ زائل ہوچکا ہے، کیونکہ مزیل نکاح یعنی طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن پایا گیا۔ [illegible] وجہ ہے کہ اگر حرمت کا علم ہوتے ہوئے طلاق ثلاثہ کے بعد مطلقہ سے وطی کر لے، تو اس پر حد لازم ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح

بہ ہر طور ختم ہو چکا ہے۔ لہٰذا نکاح میں جمع نہیں ہوگا۔ اس لیے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بہن یا ذی رحم سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کی مدت میں خاوند کا کچھ اختیار باقی ہوتا ہے۔ کہ وہ عورت کو باہر نکلنے اور نمایاں ہونے سے روک سکتا ہے۔ اسی طرح عدت کے دوران میں عورت کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ نیز ابھی تک خاوند کا فراش قائم ہے، چنانچہ وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت میں اگر اس عورت کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوا، جب کہ سابق خاوند سے اس کی صحبت ہو چکی ہو، تو یہ بچہ اسی خاوند کا سمجھا جائے گا نسب ثابت ہوگا۔ سو اگر اس مدت کے دوران میں نکاح جائز ہو تو ان تمام احکام میں یہ نکاح دو بہنوں کو جمع کرنا ہوگا۔ لہٰذا یہ صورت بھی نص کے تحت داخل ہے۔ نیز اس لیے کہ مذکورہ احکام نکاح کے احکام ہیں۔ کیونکہ یہ احکام نکاح کا وسیلہ مشروع ہوئے ہیں سو بعض احکام کے لحاظ سے نکاح من وجہ باقی ہے۔ اور جو چیز من وجہ ثابت ہو، وہ باب حرمت میں احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ ملحق قرار دی جاتی ہے، دیکھیے! صرف ایک وجہ یعنی رضاعت کے اعتبار سے ماں اور بیٹی کو تمام احکام میں بہر اعتبار ماں، بیٹی یعنی حقیقی ماں اور بیٹی کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح من وجہ منکوحہ یعنی معتدہ حرمت نکاح میں من کل وجہ منکوحہ کے ساتھ لاحق ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔ نیز اس لیے کہ طلاق سے پہلے جمع اس لیے حرام تھا کہ اس سے قطع رحمی ہوگی۔ کیونکہ آپس میں کینہ پیدا ہوگا۔ جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے۔ اور عدت کے دوران میں نکاح ہونے سے کینہ پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ شدید ہے۔ کیونکہ معتدہ کے لیے قضائے شہوت کی کوئی صورت باقی نہ رہی اور وہ فوری طور پر نعمت زوجیت سے محروم ہو گئی اور ابھی تک اس کے کسی اور سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے، تو اس مدت میں جب وہ اپنی جگہ اپنی بہن (یا ذی رحم) کو اپنے سابق خاوند کے قریب دیکھے گی تو اس کے دل میں شدید کینہ پیدا ہوگا، جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے بخلاف عدت پوری ہونے کے بعد اس کی بہن سے نکاح جائز ہے، کیونکہ اب اس کا پہلے خاوند سے کوئی تعلق باقی نہ رہا اب وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر کے نعمت زوجیت سے لطف اندوز ہو سکتی ہے اب اس کے دل میں کینہ پیدا نہیں ہوگا، اور اگر ہوگا بھی تو قیام عدت کی حالت میں نکاح کی نسبت سے کمتر ہوگا۔ سو شافعیؒ کا استدلال درست نہیں۔

مسئلہ: اگر خلوت صحیحہ ہو چکنے کے بعد طلاق دی تو بھی عدت ختم ہونے سے پہلے مطلقہ کی بہن (یا ذی رحم) سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب خلوت سے عدت واجب ہو گئی تو اس کی بہن سے نکاح بھی ممنوع ہوگا۔ جیسا کہ صحبت سے عدت واجب ہو تو نکاح ممنوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

۲۔ ذوات الارحام اگر ملکیت میں آجائیں تو انہیں وطی میں جمع کرنا (مثلاً دو حقیقی بہنیں یا پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کسی شخص کی ملکیت میں ہوں تو اس کا دونوں سے تعلق صحبت قائم کرنا) یہ اکثر صحابہ کے نزدیک جن میں عمرؓ علیؓ عبداللہ بن مسعود اور عبداللہؓ بن عمر شامل ہیں، جائز نہیں ہے۔ اور عثمان سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "ہر وہ رشتہ جو اللہ نے آزاد عورتوں سے حرام قرار دیا ہے وہ باندیوں سے بھی حرام ہے، سوائے جمع کے" یعنی مملوکہ ذی رحم باندیوں کو وطی میں جمع کرنا جائز ہے اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عثمانؓ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: میں تو اسے حلال نہیں کہنا چاہتا، لیکن ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اور دوسری نے حرام، باقی ذاتی طور پر میں یہ نہیں کرتا، وہ شخص عثمانؓ کے یہاں سے نکلا تو راستے میں اس کی علیؓ سے ملاقات ہوگئی، اس نے یہ بات ان سے ذکر کی تو انہوں نے فرمایا: اگر میرے پاس کچھ اختیار ہوتا تو میں ایسا کرنے والے کے لیے سزا مقرر کر دیتا۔"

اس روایت میں عثمانؓ کی آیت تحلیل سے مراد یہ آیت ہے:

الا علیٰ ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین"	مگر اپنی بیویوں سے یا اپنی لونڈیوں سے، کہ اس میں ان پر کوئی ملامت نہیں۔

اور آیت تحریم سے مراد یہ آیت ہے۔

وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف۔	اور یہ کہ تم دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں رکھو، ہاں جو پہلے ہو چکا۔"

اس میں درحقیقت عثمانؓ نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس بارے میں حلت وحرمت کی دلیلوں میں تعارض ہے۔ سو تعارض کے ہوتے ہوئے قطعی طور پر حرمت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور صحابہ کی اکثریت اپنی رائے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرتی ہے کتاب اللہ سے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وان تجمعوا بین الاختین" اور دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا بھی جمع ہی ہے، لہٰذا یہ بھی حرام ہوگا۔ اور سنت سے یہ کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، وہ اپنا پانی ہرگز دو بہنوں کے رحم میں جمع نہ کرے" رہا عثمانؓ کا یہ کہنا کہ ایک آیت سے حلت معلوم ہوتی ہے اور دوسری سے حرمت! تو جواب یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں محرم کو اختیار کرنا اولیٰ ہوتا ہے، کیونکہ حرام کے ارتکاب سے تو گناہ ہوگا، لیکن مباح کے ترک سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ نیز تعلق صحبت میں اصل حرمت ہے اور اباحت کسی دلیل سے ہوتی ہے تو جب حلت وحرمت کی دلیلوں میں تعارض آجائے تو دونوں کو چھوڑ کر اصل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ پھر ذوات الارحام باندیوں

کو جیسا کہ وطی میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح جماع کے دواعی۔ بوس وکنار اور اس کی شرمگاہ کو بنظر شہوت دیکھنا۔ میں جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حرام کے دواعی بھی حرام ہوتے ہیں تفصیل مذکور کی روشنی میں اب چند مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

مسئلہ : کوئی شخص دو بہنوں کا مالک ہوا تو اسے اختیار ہے کہ جسے چاہے وطی کے لیے منتخب کرے، کیونکہ باندی محض ملکیت سے فراش نہیں بنتی۔ لیکن جب ایک سے وطی کر چکا تو پھر دوسری سے وطی کرنا جائز نہیں رہا، کیونکہ اس طرح دونوں کے درمیان وطی میں حقیقۃً جمع ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر باندی خریدی اور اس سے وطی کر چکا، پھر اس کی بہن ملکیت میں آئی تو اس کے لیے صرف پہلی سے وطی کرنا جائز ہے، دوسری سے نہیں۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور دوسری سے وطی اس وقت جائز ہوگی، جب پہلی سے وطی اس کے لیے حرام ہو جائے۔ بایں طور کہ اس کا کسی دوسرے سے نکاح کر دے یا اسے آزاد کر دے یا بیچ دے، یا ہبہ کر دے، کیونکہ اگر پہلی کے ساتھ تعلق صحبت ہوتے ہوئے دوسری سے وطی کی تو اس سے دو بہنوں کو حقیقۃً وطی میں جمع کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔

مسئلہ : اگر پہلی کو مکاتبہ بنا دیا تو پھر دوسری کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اس صورت میں وطی حلال نہیں ہے، کیونکہ عقد کتابت سے اس نے کسی دوسرے کو اس کے ساتھ صحبت کا مالک نہیں بنایا۔ اور اس روایت میں ان کا یہ قول بھی مروی ہے کہ اگر اس نے پہلی کے ساتھ صحبت کا کسی دوسرے کو مالک بھی بنایا تو بھی دوسری کے ساتھ اس وقت وطی حلال نہیں ہے، جب تک پہلی کو وطی کے بعد ایک حیض نہ آجائے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حاملہ ہو، تو اس طرح اس کا پانی دو بہنوں کی رحم میں جمع ہو جائے گا، لہٰذا حیض سے اس کا استبراء ضروری ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کتابت سے آقا نے اس کی ساتھ صحبت کو اپنے اوپر حرام کر لیا، یہی وجہ ہے کہ اب اگر وہ اس سے وطی کرے گا تو اسے عقر لازم ہوگا۔ اور حالت کتابت میں اگر شبہ یا نکاح سے اس کے ساتھ وطی ہو جائے تو مہر مکاتبہ کو ملے گا۔ آقا کو نہیں، لہٰذا عقد کتابت کے بعد دوسری بہن سے وطی کرنا۔ دونوں کو وطی میں جمع کرنا نہیں ہوگا۔

مسئلہ : اگر کسی باندی سے نکاح کیا، ابھی اس سے صحبت نہیں ہوئی تھی کہ اس منکوحہ کی بہن اس کی ملکیت میں آگئی، تو نئی مملوکہ سے وطی کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ فراش نفس نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ ملک نکاح سے مقصود وطی اور ولد ہوتا ہے تو منکوحہ حکماً موطوءہ ہی ہو جاتی ہے، سو اگر اب اس نے مملوکہ بہن سے وطی کی تو یہ دونوں کو وطی میں جمع کرنا ہوگا۔

مسئلہ : اگر کسی کی ملکیت میں باندی تھی اور اس سے صحبت کر چکا تھا۔ پھر اس کی بہن سے نکاح کیا یا اپنی ام ولد کی بہن سے نکاح کیا تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے، لیکن جب تک مملوکہ باندی یا ام ولد سے صحبت کو حرام نہیں کر لیتا، اس وقت تک زوجہ سے وطی

حلال نہیں ہوگی۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ یہ نکاح بھی جائز نہیں۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح بمنزلۂ وطی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ وطی سے نسب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح نکاح سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی مملوکہ کی بہن سے نکاح کے بعد مملوکہ سے وطی حلال نہیں ہے، اگر نکاح بمنزلۂ وطی نہ ہوتا تو وطی جائز ہوتی، لیکن جب نکاح بمنزلۂ وطی ٹھہرا تو اب نکاح سے دونوں کو وطی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح نہ تو حقیقتاً وطی ہے اور نہ ہی بمنزلہ وطی ہے۔ کیونکہ نکاح اجنبیہ سے ہوتا ہے، حالانکہ اجنبیہ سے وطی جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس نکاح سے دونوں کے درمیان وطی میں جمع نہیں ہوگا۔ ہاں نکاح جب منعقد ہو جائے تو وطی کو حکماً موجود قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ نکاح کا خاص حکم وطی ہے، اور نکاح سے مطلوب ولد ہوتا ہے۔ اور ولد کا حصول عادۃً وطی کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے شرع نے انعقاد نکاح کے بعد وطی کو حکماً موجود قرار دیا ہے، اور ولد کو فراش کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ سو اگر مملوکہ سے وطی کرے گا تو دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک باندی نفس عقد سے فراش نہیں بنتی، چنانچہ نفس عقد سے بچے کا نسب دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا مملوکہ کی بہن سے نکاح، دونوں کو فراش میں جمع کرنا نہیں ہوگا، اس لیے یہ نکاح ممنوع نہیں ہے۔ رہی ام ولد! تو اس کا فراش ضعیف ہوتا ہے، چنانچہ اس سے ولد کے نسب کی نفی محض قول سے ہو جاتی ہے، یعنی صرف یہ انکار کرنا کافی ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے، تو لعان کے بغیر اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ نسب، غیر کی طرف نقل کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ محض انکار کر دینے سے لعان کے بغیر ہی ولد کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ لہٰذا اس نکاح سے مطلقاً فراش میں جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ نکاح جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ : ام ولد کو آزاد کر دیا جائے تو اس پر عدت گذارنا واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ام ولد عدت گذار رہی ہو تو اس مدت میں اس کی بہن سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ہاں عدت کی مدت میں چار نکاح کر سکتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں امر جائز ہیں۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی جائز نہیں۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ معتدہ ہے، لہٰذا ان ایام میں نہ تو اس کی بہن سے نکاح جائز ہے اور نہ ہی اس کے سوا چار عورتوں سے نکاح جائز ہوگا، جیسا کہ حرہ عدت گذار رہی ہو تو اس کا حکم ہوتا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرہ کے ایام عدت میں حرمت اس لیے تھی کہ اس سے دونوں بہنوں کے درمیان من وجہ نکاح میں جمع ہو جاتا ہے۔ اور ام ولد کی عدت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہاں سرے سے نکاح ہی نہیں پایا جاتا۔ نیز اس لیے کہ ام ولد کی عدت، فراش ملک کا ایک اثر ہے۔ اگر ام ولد کا حقیقی فراش باقی ہوتا تو بھی نکاح ممنوع نہ ہوتا، چنانچہ اگر ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے اس کی بہن سے نکاح کرے یا چار مزید عورتوں سے نکاح کرے تو یہ جائز ہے۔ تو جب حقیقی فراش مانع نکاح نہیں ہے تو اس کا اثر بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی سے پہلے ام ولد کی بہن

سے نکاح کا جواز ام ولد کا فراش ضعیف ہونے کی وجہ سے تھا تفصیل گذر چکی ہے بلیکن آزادی کے بعد اس کا فراش قوی ہو گیا ہے۔ تو اب اگر ایام عدت میں نکاح کرتا ہے تو اس سے فراش میں دونوں بہنوں کے درمیان جمع ہو جائے گا، فراش سے مراد دونوں کے ولد کے نسب کا استلحاق ہے، اور ایک زمان میں دو بہنوں کے ولد کے نسب کا استلحاق جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام ولد کی بہن سے نکاح کر بھی لے تو بھی منکوحہ سے وطی حلال نہیں ہوتی، جب تک کہ ام ولد کا فراش زائل نہ ہو جائے۔ باقی ایام عدت میں ام ولد کے سوا چار عورتوں سے نکاح فراش میں جمع ہونے کے باوجود اس لیے جائز ہے کہ فراش کا یہ جمع فی نفسہ جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے چار عورتوں سے نکاح کر لے تو ان عورتوں سے اور ام ولد سے وطی کرنا اس کے لیے حلال ہے۔ سو آزاد کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

جمع کی دوسری قسم اجنبی عورتوں کو جمع کرنا ہے۔ (یعنی ان عورتوں کو جن کے درمیان رشتۂ قرابت ورحم نہ ہو) اس کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی یہ کہ انہیں نکاح میں جمع کیا جائے، دوسری یہ کہ ملک یمین کے ساتھ وطی اور اس کے دواعی میں جمع کیا جائے۔ نکاح میں جمع سے متعلقہ مسائل درج ذیل ہیں۔

مسئلہ: آزاد مرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرے، خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں۔ یہ اکثر علماء کا مذہب ہے۔ اور بعض کے نزدیک بیک وقت نو عورتوں سے نکاح کرنا مباح ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ ایک وقت میں اٹھارہ عورتوں تک نکاح کرنا مباح ہے۔ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ:

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع۔	تو اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کر لو، دو دو اور تین تین اور چار چار سے۔

جو حضرات نو کے قائل ہیں، ان کا طرز استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعداد کو حرف واؤ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور حرف واؤ جمع کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ تو مجموعہ نو ہوا (یعنی ۲+۳+۴=۹) لہٰذا نو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کرنا مباح ہوا۔ نیز یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کہ آپ کے عقد نکاح میں ایک وقت میں نو ازواج رہیں۔ اور آپ امت کے مقتدا پیشوا ہیں، لہٰذا امت کے لیے بھی ایک وقت میں نو عورتوں

سے نکاح جائز ٹھہرا) اور اٹھارہ کے قائلین کا طرز استدلال یہ ہے کہ لغت میں مثنیٰ کا اطلاق دو کے دوگنا (۲ × ۲ = ۴) پر، ثلاث کا اطلاق تین کے دوگنا (۳ × ۲ = ۶) پر، اور رباع کا اطلاق چار کے دوگنا (۴ × ۲ = ۸) پر ہوتا ہے۔ تو مجموعہ اٹھارہ ہوئے (۴ + ۶ + ۸ = ۱۸) (لہٰذا اٹھارہ عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز ہوا)۔ ہماری دلیل ہے کہ ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا، اس کے عقد میں اس وقت آٹھ عورتیں تھیں، انہوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صاحب سے فرمایا کہ "ان میں چار منتخب کر لو اور باقی کو جدا کر دو۔" اگر چار سے زیادہ بیویاں حلال ہوتیں تو آپ جدا کرنے کا حکم نہ دیتے۔ تو معلوم ہوا کہ چار آخری حد ہے، نیز اس لیے کہ اگر چار سے زیادہ بیویاں رکھے گا تو اس میں ناانصافی اور جور کا اندیشہ ہے کہ ان کے حقوق ادا نہیں کر سکے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ سب کے حقوق پورے پورے ادا کرنے کی قدرت نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے "فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃً" میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر تم دو تین چار بیویوں سے باری، جماع اور نفقہ کے بارے میں انصاف نہیں کر سکتے تو ایک ہی سے نکاح کرو۔" برخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے، کہ آپ کے بارے میں جور کا وہم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ آپ کو ازواج کے حقوق کی ادائیگی کے لیے اللہ تعالیٰ کی خاص تائید حاصل تھی۔ تو ایک لحاظ سے آپ کا اتنے گھروں کو سنبھالنا، آپ کی نبوت کی دلیل ہے۔ کیونکہ آپ غنا پر فقر کو فراخی پر تنگی کو۔ اور عبادات وغیرہ میں بھاری اور پر مشقت طریقے کو اپنے لیے اختیار فرمایا۔ حالانکہ یہ تمام امور نکاح کی طرف رغبت و میلان کو ختم کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود آپ ازواج کے تمام حقوق بطریق احسن ادا فرماتے رہے تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اس بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص قدرت عطا کی گئی تھی۔ رہا آیت سے استدلال! اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے ظاہر پر تو عمل کرنا ممکن ہی نہیں کیونکہ مثنیٰ دو سے، ثلاث تین سے اور "رباع" چار سے عبارت نہیں ہوتا، بلکہ مثنیٰ سے کم از کم مراد دو مرتبہ دو ثلاث سے تین مرتبہ تین اور رباع سے چار مرتبہ چار ہوتا ہے۔ اور یہ تعداد تو اٹھارہ سے بھی کہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ (۴ + ۹ + ۱۶ = ۲۹) اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر آیت پر تو عمل متعذر ہے، سو اس کے لیے کوئی تاویل ضروری ہے، تو اس کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ یہاں دو، تین اور چار سے نکاح کے درمیان تخییر ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا "مثنیٰ او ثلاث او رباع" اور "او" کی جگہ واؤ کا استعمال ہو جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ ان اعداد کا ذکر بطور تداخل ہے۔ یعنی ثلاث میں مثنیٰ داخل ہے اور رباع میں ثلاث داخل ہے (الگ الگ تعداد مراد نہیں)، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

ائنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین۔ کیا تم ایسے خدا کا انکار کرتے جس نے زمین کو دو روز میں پیدا فرمایا:

پھر فرمایا:

وجعل فیہا رواسی من فوقہا	اور اس نے زمین میں اس کے اوپر پہاڑ
وبارک فیہا وقدر فیہا اقواتہا فی	بنادیئے اور اس میں برکت ڈال دی اور اس
اربعة ایام ؕ	میں غذائیں مقدر فرمادیں چار دنوں میں۔

کہ اس میں چار دنوں دو دن ملا کر ہیں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تمام تخلیق چھ دن میں ہوئی۔ اور پھر ارشاد ہے کہ آسمانوں کو دو دن میں پیدا کیا" فقضاھن سبع سماوات فی یومین "تو اس طرح پوری کائنات کی تخلیق آٹھ دنوں میں بنتی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق چھ دنوں میں ہوئی۔ تو اس سے ایسی ذات کی خبر میں خلف لازم آتا ہے جس کے بارے میں خلف محال ہے۔ تو لامحالہ اسے تداخل پر محمول کیا جائے گا۔ تو اسی طرح زیر بحث مقام میں مذکور ... وملا کر تین، اور مذکورہ تین ملا کر چار مراد ہیں، تو آیت سے صرف چار بیویاں رکھنے کی اباحت ثابت ہوئی۔

مسئلہ: غلام کو ایک وقت میں دو سے زیادہ نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کی نقلی دلیل اور عقلی توجیہ گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔

فصل

مملوکہ باندیوں کو جو باہم اجنبی ہوں، وطی اور دواعی وطی میں جمع کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ کثیر تعداد میں ہوں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم" یعنی اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم دو، تین یا چار بیویوں سے عدل نہیں کرسکو گے تو صرف ایک سے نکاح کر دیا مملوکہ باندیوں سے حاجت پوری کر و ہ تو اللہ تعالیٰ نے دونوں کا اختیار دیا یعنی چار تک نکاح کی اجازت اس وقت ہے، جب عدل کی قدرت ہو، اور اگر اس بارے میں بھی جور کا اندیشہ ہے تو صرف ایک حرہ سے نکاح کی اجازت ہے، اور اگر ایک حرہ کے بارے میں بھی اندیشہ رکھتا ہے تو باندیاں خرید کر حاجت پوری کرے۔ اور باندیوں میں عدد کی کوئی قید نہیں، کیونکہ" او ما ملکت ایمانکم" مطلقاً وارد ہوا ہے اسی طرح "الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین" نیز "والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم" میں بھی عدد کی کوئی قید مذکور نہیں ہوئی۔ نیز حرائر میں چار سے زیادہ بیویوں کی حرمت اس لیے تھی کہ یہاں باری اور جماع کے بارے میں جور کا اندیشہ تھا، اور یہ وجہ باندیوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ باری اور جماع میں باندیوں کا آقا پر کوئی حق نہیں ہے۔

جوازِ نکاح کی ساتویں شرط نکاح کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے عقد میں کوئی حرہ موجود نہ ہو۔ یہ شرط صرف باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی ہے۔ چنانچہ حرہ کے نکاح میں موجود ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں اصل حضرۃ علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حرہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائیگا" اور علیؓ فرماتے ہیں کہ "باندی پر حرہ سے نکاح ہو سکتا ہے، اور اس صورت میں (بیوی کے حصہ سے) حرہ کو دو ثلث اور باندی کو ایک ثلث ملے گا"۔
نیز اس لیے حریت شرف وعزت اور کمال حال کی علامت ہے تو حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ایک ایسی عورت کو حرہ پر لانا ہے جو حقوق باری وغیرہ میں اس کے مساوی نہیں ہے۔ یہ امر حرہ کی توہین، عیب زدگی اور نقصان حال کا مشعر ہے۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک نکاح کرنے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی اور جو وجہ ذکر کی۔ وہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کرتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک غلام کے لیے حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے وجہ یہ ہے کہ باندی سے نکاح کے جواز کی شرط یہ ہے کہ حرہ سے نکاح کی مقدرت نہ ہو۔ اور شافعیؒ کے یہاں یہ شرط صرف آزاد مرد کے لیے ہے؛ غلام کے لیے نہیں؛ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی طلاق دادہ حرہ کی عدت مکمل ہو چکی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک جس حرہ کو طلاق بائن دی ہے یا تین طلاقیں دی ہیں، اسی کی عدت کے دوران بھی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل حرام حرہ اور باندی کو جمع کرنا نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی باندی سے نکاح کیا، پھر کسی حرہ سے نکاح کیا تو یہ جائز ہے حالانکہ جمع پایا گیا، بلکہ اصل حرام حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حرہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائے"۔ اور مبتوتیت کے بعد باندی سے نکاح کرنے میں یہ صورت متحقق نہیں ہوتی۔ دیکھیے! اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھا لیتا ہے کہ اپنی بیوی کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا، پھر اپنی بیوی کو طلاق بائن دینے کے بعد اس کی عدت کے دوران میں کسی دوسری عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ حانث نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرہ کی عدت کے دوران میں باندی سے نکاح ایک گونہ حرہ پر نکاح ہے، کیونکہ نکاح کے بعض آثار بھی باقی ہیں۔ لہٰذا ایک گونہ ابھی نکاح باقی ہیں۔ لہٰذا یہ من وجہ حرہ پر نکاح ہے۔ اور باب حرمات میں جو چیز من وجہ ثابت ہوا سے احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ ملحق قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا حرام ہے؛ وغیر ذلک۔ لہٰذا یہ نکاح بھی حرام ہوگا۔ باقی حرہ سے نکاح کی عدم مقدرت یعنی حرہ کے مہر کی استطاعت نہ ہونا اور زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہونا ہمارے اصحابؒ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ

ابوحنیفہ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ متزوج کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو اور نہ ہی کوئی حرہ اس کی طرف سے عدت گذار رہی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک مطلقہ بائنہ کی عدت نہ ہونا باندی سے جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک باندی سے جواز نکاح کے لیے ضروری ہے کہ اس کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو، اور نہ ہی وہ حرہ کا مہر ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اور زنا کا خوف ہو۔ چنانچہ اگر کسی آدمی کی ملکیت میں باندی ہے، اور وہ اس سے جماع کا تعلق رکھتا ہے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور اور شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ زنا کا خوف نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آزاد مرد کے لیے جائز ہے کہ ایک سے زیادہ باندیوں سے نکاح کرے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ایک باندی سے نکاح کر چکا ہے تو پھر کسی اور باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ زنا کا خوف نہیں رہا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حرہ کی مقدرت غلام کو باندی کے ساتھ نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ فرمانِ الٰہی ہے۔

ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات۔	اور جو شخص آزاد، مومنہ عورتوں سے نکاح کرنے کی وسعت نہ رکھتا ہو، تو وہ آپس کی مملوکہ مومنہ لونڈیوں سے نکاح کرے۔

اس میں "من" کلمۂ شرط ہے، تو اللہ تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کے لیے حرہ کی عدم استطاعت و مقدرت کو شرط قرار دیا ہے، لہٰذا جواز نکاح کے لیے اس شرط کی رعایت ضروری ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد " فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا وغیرہ میں ہے۔ اور پھر اسی آیت میں آگے مذکور ہے۔

ذلک لمن خشی العنت منکم۔	یہ اس شخص کے لیے ہے، جو زنا کا اندیشہ رکھتا ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے زنا کے اندیشہ کو باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی شرط قرار دیا ہے لہٰذا اس نکاح میں یہ شرط بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ نیز اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح کا جواز ایک ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح میں آزاد کو غلام بنانا ہے، کیونکہ آزاد کا پانی آزاد ہوتا ہے، اور اگر آزاد کے نکاح میں باندی ہو تو اس کا ایک جز غلام بن جائے گا۔ عمرؓ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا، "جس آزاد نے کسی باندی سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف غلام بنایا اور جس غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف آزاد کیا"، اور بلا ضرورت اپنا جز و بدن غلام بنانا جائز نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جب اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غلام بنانا ہلاک کرنا ہے، کیونکہ غلام کو اپنی ذات کے بارے میں حق انتفاع نہیں رہتا اور وہ بہائم کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور بلا ضرورت اپنا کوئی جز ہلاک کرنا جائز نہیں ہے، جیسے اپنا ہاتھ کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے۔ اور جب آزاد عورت

سے نکاح کی مقدرت ہو، تو باندی سے نکاح کی کوئی ضرورت نہیں - لہٰذا ایسی صورت میں اس سے نکاح جائز نہیں ہوگا - اور حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح اسی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ حرہ سے ضرورت پوری ہو رہی ہے - بر خلاف جب کہ نکاح کرنے والا غلام ہو، کہ یہ جائز ہے، کیونکہ اس میں آزاد کا غلام بنانا لازم نہیں آتا کیونکہ غلام کا پانی غلام ہوتا ہے، اور غلام کا غلام بنانا غیر متصور ہے۔

ہماری دلیل حکم نکاح کے عمومات ہیں - جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے -

وانکحوا الایامٰی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم - "اور تم میں جو بے نکاح ہوں، ان کا نکاح کر دیا کرو، اور اپنے غلاموں اور باندیوں میں سے جو اس کے لائق ہو، اس کا بھی"

نیز ارشاد ہے:

فانکحوھن باذن اھلھن" "پس ان سے نکاح کرو ان کے اہل کی اجازت سے"

نیز ارشاد ہے -

واحل لکم ما وراء ذلکم - "اور ان کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں"

کہ ان تمام ارشادات میں حرہ سے نکاح کی مقدرت اور عدم مقدرت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا - نیز اس لیے کہ بنیادی طور پر نکاح ایک عقد مصلحت ہے کہ دینی اور دنیوی مصالح پر مشتمل ہے لہٰذا نکاح میں اصل جواز ہے، جب کہ عاقد اہل ہو اور عقد بر محل ہو - رہا شافعیؒ کا آیت سے استدلال! اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی اباحت کی نفی نہیں ہوتی - ہمارے نزدیک کسی چیز کی کسی شرط سے تعلیق صرف یہ تقاضا کرتی ہے کہ جب شرط پائی جائے تو مشروط پایا جائے گا، یہ ضروری نہیں کہ جب شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہ ہو - اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ" لیکن اگر کوئی شخص دو یا تین عورتوں کے ساتھ نکاح میں ظلم و جور کا اندیشہ نہیں رکھتا، پھر بھی ایک عورت سے نکاح پر اکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے - نیز باندیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے -

فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب" "پھر جب لونڈیاں منکوحہ بن جائیں - پھر وہ وہ بے حیائی کا کام کریں تو ان پر آزاد عورتوں کی سزا سے نصف سزا ہوگی"

اس سے عدم احصان یعنی عدم نکاح کی صورت میں ارتکاب فاحشہ سے حد کی نفی نہیں ہوتی - اور یہی جواب ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ذلک لمن خشی العنت منکم" سے استدلال کا علاوہ

ازیں "عنت" سے مراد ضیق بھی لیا جاتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے "ولو شاء اللہ لاعنتکم"۔ اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تمہیں ضیق میں مبتلا کر دے، تو آیت میں مراد یہ ہے کہ جسے نفقہ وسکنیٰ کی تنگی کا اندیشہ ہو، وہ حرہ کو چھوڑ دے اور باندی سے نکاح کر لے۔ سو آیت میں مذکور "طولاً" سے احتمال ہے کہ مہر کی قدرت مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وطی پر قدرت مراد ہو، کیونکہ نکاح کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے اور مراد اس سے وطی ہوتا ہے، بلکہ نکاح کا حقیقی مفہوم وطی ہی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ وہ جو تم میں سے محصنات یعنی آزاد عورتوں سے وطی کی قدرت نہیں پاتا۔ اور حرہ سے وطی کی قدرت صرف نکاح میں ہوتی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ جو حرہ سے وطی کی قدرت نہیں پاتا۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور جو اس پر قادر ہے۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں حرہ ہے تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ تاویل علیؓ سے منقول ہے۔ سو احتمال کے ہوتے ہوئے آیت کو حجت بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس میں حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی صرف اباحت ہے۔ یہ تو آیت سے استدلال کا جواب تھا۔ رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ باندی سے نکاح حر کو غلام بنانے کو متضمن ہے، کیونکہ حر کا پانی حر ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو اس سے ان کی مراد حقیقی غلامی کا اثبات ہے تو یہ متصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ پانی غیر ذی روح شی ہے۔ اسے حریت اور رقیت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ بچے کے غلام بننے کا سبب ہوگا۔ تو یہ مسلم ہے۔ لیکن اس کا اثر یہ ہے کہ یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ نہ کہ حرام۔ کیونکہ حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے غلام کے لیے باندی سے نکاح کرنا بالاجماع جائز ہے اگرچہ ہمارے نزدیک باندی سے نکاح غلامی کے حدوث کا سبب ہے۔ سو حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے باندی سے نکاح مکروہ ہے۔

مسئلہ: اگر حرہ اور باندی سے ایک ہی عقد میں نکاح کیا تو حرہ سے نکاح جائز ہوگا اور باندی سے نکاح باطل ہوگا کیونکہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی صاحبہ پر داخل کی گئی ہے۔ لہٰذا حالت اجتماع کا حالت انفراد سے اعتبار کیا جائے گا، سو حرہ سے نکاح جائز ہوگا، کیونکہ حالت انفراد میں اگر باندی پر حرہ سے نکاح کیا جاتا تو جائز ہوتا۔ تو اجتماع کی صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا اور باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ سو حالت اجتماع میں بھی یہی حکم ہوگا۔ برخلاف جب کہ دو بہنوں سے ایک ہی عقد میں نکاح کرے۔ کہ دونوں سے نکاح باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں حرام بہنوں کو جمع کرنا ہے اور جمع پایا گیا، لہٰذا دونوں سے نکاح باطل ہوگا۔ اور مذکورہ بالا صورت میں اصل حرام حرہ پر باندی لانا ہے، جمع نہیں۔ دیکھیے! اگر باندی کے ہوتے ہوئے حرہ سے نکاح کرے تو جائز ہے۔ اگرچہ جمع پایا گیا۔ سو جب ایک عقد میں دونوں کا اقتران ہو جائے تو اس میں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کسی اجنبیہ اور محرم عورت سے ایک عقد میں نکاح کرتا ہے۔ تو اجنبیہ سے نکاح جائز ہوگا اور محرم سے باطل ہو جائے گا۔ یہاں بھی حالت اجتماع کو حالت انفراد پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں کیا مہر دونوں پر تقسیم ہوگا؟ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور

پورا مہر اجنبیہ کو ملے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مہر مسمیٰ کو مہر مثل کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

فصل

جوازِ نکاح کی آٹھویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، وہ کسی دوسرے کی منکوحہ نہ ہو۔ اس لیے کہ سلسلۂ محرمات کے ذیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والمحصنات من النساء" اور (حرام ہیں) محصنہ عورتیں"۔

اور محصنہ خاوند والی عورت کو کہتے ہیں۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ خاوند مسلمان ہے یا کافر، بہر صورت منکوحہ دوسرے کے لیے حرام ہے۔ ہاں جو خاوند والی عورت اکیلی قید ہو کر آئی ہو، وہ حلال ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے "والمحصنات من النساء" کے عموم سے "الاماملکت ایمانکم" فرمایا، مملوکات کو مستثنیٰ فرمایا، اور یہاں مملوکات سے خاوند والی قیدی عورتیں مراد ہیں۔ اور یہ مراد اس لیے کی جارہی ہے تاکہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جائے۔ سو اس کا آیت کا تقاضا یہ ہے کہ خاوند والی ہر عورت سے نکاح حرام ہے، سوائے قیدی عورت کے۔ اس آیت کے بارے میں ابن عباسؓ کا یہ قول مروی ہے کہ خاوند والی ہر عورت کے پاس جانا زنا ہے، سوائے قیدی عورت کے۔ مراد وہ قیدی عورت ہے، جو تنہا قید ہوئی ہو اور دار الاسلام میں لائی گئی ہو، کیونکہ ہمارے نزدیک فرقت تباین دارین سے واقع ہوتی ہے، نفس قید سے نہیں۔ تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئیگی اور یہ عورت ذمیہ کے حکم میں ہوگی۔

نیز اس لیے کہ ایک عورت میں دو مردوں کے اجتماع سے فراش فاسد ہو جائے گا، کیونکہ نسب مشتبہ ہو جائے گا، اور بچہ ضائع ہو جائے گا۔ سکون اور الفت و مودت باقی نہیں رہے گا۔ سو نکاح کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ (اس لیے کسی دوسرے کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہے)

فصل

جوازِ نکاح کی نویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے۔ وہ کسی دوسرے سے عدت نہ گزار رہی ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله" — اور تعلق نکاح کا ارادہ بھی مت کرو، یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنے ختم کو پہنچ

جائے"۔

نیز اس لیے کہ حالت عدت میں بعض احکام نکاح قائم رہتے ہیں تو گویا ایک گونہ نکاح ابھی باقی ہے۔ اور باب حرمات میں ایک گونہ ثابت چیز کو ہر گونہ ثابت چیز کے ساتھ لاحق سمجھا جاتا ہے نیز اس لیے قیام عدت کی حالت میں صراحۃً پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ پیغام نکاح حقیقی نکاح سے کمتر ہے۔ تو جب پیغام جائز نہیں، تو نکاح بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا۔ اور خواہ یہ عدت طلاق کی ہو یا وفات کی یا نکاح فاسد یا شبہ نکاح کی صورت میں دخول کی، بہر صورت حالت عدت میں نکاح جائز نہیں۔ دلائل گذر چکے ہیں۔ ہاں صاحب عدت کے لیے اپنی معتدہ سے نکاح کرنا جائز ہے بشرطیکہ عدت کے سوا کوئی اور مانع نکاح نہ ہو۔ کیونکہ عدت اسکا اپنا حق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فما لكم عليهن من عدة تعتدونها۔ سو تمہارے لیے ان پر کوئی عدت گذارنا ضروری نہیں۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عدت کی اضافت ازواج کی طرف فرمائی، معلوم ہوا کہ عدت خاوندوں کا حق ہے۔ اور انسان کو اپنے حق میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جا سکتا۔ اسکا اثر صرف دوسرے کے حق میں ظاہر ہوگا۔

مسئلہ: قیدی عورت کا نکاح قید کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کیساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ اکیلی خاوند کے بغیر قید ہوئی ہو اور دار الاسلام لائی گئی ہو۔ اس جواز پر اجماع ہے، کیونکہ تباین دارین کیوجہ سے میاں بیوی میں فرقت ہو چکی ہے۔ اور قیدی عورت پر عدت گذارنا لازم نہیں ہے۔ ارشاد الٰہی ہے: والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم۔ سطور بالا میں گذر چکا ہے کہ مملوکات سے مراد قیدی عورتیں ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے، کیونکہ تحریم سے استثناء ظاہراً اباحت ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ حلت مطلقاً بیان فرمائی کہ انقضاء عدت کی شرط نہیں لگائی۔ تو معلوم ہوا کہ قیدی عورت پر عدت گذارنا لازم نہیں ہے۔

مسئلہ: اسی طرح مہاجرہ یعنی وہ عورت جو مسلمان ہو کر اپنے خاوند کو چھوڑ کر دار الحرب سے دار الاسلام میں آجائے اسے نکاح جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر عدت بھی لازم نہیں ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مہاجرہ پر عدت لازم ہے۔ اور عدت پوری ہونے سے پہلے اس سے نکاح جائز نہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرقت تباین دارین سے واقع ہوتی ہے۔ سو فرقت دار الاسلام میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوئی، اور داخل ہونے کے بعد وہ مسلمان ہے اور دار الاسلام میں ہے، لہٰذا دوسری مسلم عورتوں کی طرح اس پر بھی عدت واجب ہوگی۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مومنہ مہاجرہ عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے:

ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن۔ اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ نکاح کر لو ان عورتوں سے جب انہیں ان کے مہر دے دو"۔

انہیں اللہ تعالیٰ نے عدت کے ذکر کے بغیر مہاجرہ سے نکاح کو مطلقاً مباح قرار دیا۔ نیز ارشاد ہے: ولا تمسكوا بعصم الكوافر" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو زوج کافر کی عصمت و حرمت کی بنا پر مہاجرہ کے نکاح سے امساک و اجتناب سے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا عدت کیوجہ سے مہاجرہ کیساتھ نکاح سے رکنا جبکہ عدت خاوند کے حق میں اس کی عصمت و حرمت کی رعایت سے امساک ہی ہوتا ہے منہی عنہ ہوا۔ نیز اس لیے کہ عدت زوج کے حقوق میں سے ہے

اور اس آیت کی تفسیر احکام القرآن للجصاص میں یوں مذکور ہے: "والعصمة المنع، فحظر الامتناع من نكاحها لاجل زوجها الحربي۔ والكوافر يجوز ان يتناول الرجال وظاهره في هذا الموضع الرجال الا انه في ذكر المهاجرات"

ایک حق ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ دارالاسلام میں آجانیوالی مسلمہ پر حربی کا کوئی حق باقی رہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قیدی عورت کیلیے عدت لازم نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ کافر ہے لیکن وہ ذمیہ نہیں ہے کہ احکام اسلام اس پر جاری ہونگے۔ مگر اسکے باوجود کافر خاوند کا حق اس سے منقطع ہوجاتا ہے۔ توجو عورت حقیقی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے۔ کافر خاوند کا حق بدرجہ اولیٰ اس سے منقطع ہوجائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مہاجرہ خالی پیٹ ہو۔ اور اگر وہ حاملہ ہے تو اس میں ابوحنیفہ سے مختلف روایتیں ہیں، تفصیل انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے۔

جواز نکاح کی دسویں شرط جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، اسے ایسا حمل نہ ہو جسکا نسب کسی دوسرے سے ثابت ہے، ورنہ مذکوہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ وہ عورت معتدہ نہ ہو۔ جیسے کہ کوئی آدمی کسی کی ام ولد سے اس حالت میں نکاح کرے، جبکہ وہ اپنے آقا سے حاملہ ہے تو یہ نکاح جائز نہیں ہے اگرچہ ام ولد پر عدت لازم نہیں ہے، لیکن چونکہ اس حمل کا نسب ثابت ہے تو نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ ام ولد کیلیے عدت گزارنا ضروری نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب حمل کا نسب کسی سے ثابت ہو، جبکہ اس آدمی کا پانی قابل حرمت ہو تو اس پانی کی حرمت کی حفاظت کرنا لازم ہے۔ اس لیے حاملہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوگیا کہ زنا سے حاملہ عورت سے نکاح جائز ہے ہاں وضع حمل تک وطی نہ کرے۔ یہ ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی زفر کا قول ہے ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حمل مانع وطی ہے، لہٰذا مانع عقد بھی ہوگا۔ جیسا کہ ثابت النسب حمل مانع عقد ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ نکاح سے مقصود وطی کا حلال ہونا ہے لیکن جب وطی حلال ہی نہیں ہوئی، تو نکاح کا کیا فائدہ؟ لہٰذا نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ ثابت النسب حمل کے ہوتے ہوئے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ثابت النسب حمل تو اس لیے مانع نکاح ہے کہ اس پانی کی حرمت کا احترام ضروری ہے۔ اور زنا کے پانی کی کوئی حرمت نہیں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس پانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "زنا کی صورت میں بچہ فراش کے لیے ہے (یعنی جس کے نکاح میں ہے، بچہ اس کا سمجھا جائے گا) اور زانی کیلیے پتھر ہیں"۔ تو جب زنا کے پانی کی کوئی حرمت ہی نہیں ہے تو یہ مانع نکاح بھی نہیں ہوگا۔ ہاں وضع حمل تک وطی کرنا اس لیے جائز نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ ہرگز اپنا پانی دوسرے کی کھیتی میں نہ لگائے"۔ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے دو مردوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک طہر میں ایک عورت پر جمع ہوں"۔ باقی محل پر طاری ہونیوالے ایک عارض کے سبب وطی حرام ہونے سے نکاح حرام نہیں ہوتا۔ نہ بقاءً نہ ابتداءً، جیسا کہ حیض و نفاس کی صورت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: مہاجرہ اگر حاملہ ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے بارے میں ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں۔ محمدؒ کی روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی ابویوسفؒ کی بھی ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے اور ابویوسف کی ابوحنیفہ سے دوسری روایت ہے کہ نکاح تو جائز ہے، لیکن وضع حمل تک وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ حربی کے پانی کی کوئی حرمت نہیں۔ سو یہ زانی کے پانی کے بمنزلہ ہے اور زنا کا پانی جواز نکاح سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح حربی کا پانی بھی جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ باقی وضع حمل تک وطی نہ کرنے کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ حمل ثابت النسب ہے، کیونکہ اہل حرب کے انساب کو ثابت مانا جاتا ہے۔ سو دوسرے ثابت النسب حملوں کی طرح یہ حمل بھی جواز نکاح سے مانع ہوگا۔ طحاویؒ نے ابویوسفؒ کی روایت پر اور کرخیؒ نے محمدؒ کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ اور محمدؒ کی روایت معتمد علیہا ہے۔ کیونکہ حاملہ سے نکاح کی حرمت یقیناً عدت کی وجہ سے تو نہیں ہے

کیونکہ جہاں عدت نہ ہو، وہاں بھی یہ حرمت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ اُم ولد میں ہے، جبکہ وہ اپنے آقا سے حاملہ ہو۔ بلکہ یہ حرمت حمل کے ثابت النسب ہونے کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ اُم ولد میں ہے۔ اور یہاں حمل ثابت النسب ہے۔ لہٰذا نکاح ممنوع ہوگا۔

بنا بریں وہ قیدی عورت جو خاوند کے بغیر ہو، اور وہ حاملہ ہو۔ اور دارالاسلام لائی گئی ہو ضروری ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وضع حمل سے پہلے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خالی پیٹ ہے تو ایک حیض آنے سے پہلے وطی کرنا حلال نہیں ہے، تاکہ صفائی معلوم ہو جائے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں فرمایا "خبردار! وضع حمل سے پہلے حاملہ عورتوں سے وطی نہ کی جائے۔ اور نہ ہی خالی پیٹ عورتوں سے، جب تک وہ ایک حیض کے ساتھ صاف نہیں ہو لیتیں۔"

فصل

جوازِ نکاح کی گیارہویں شرط

زوجین ایک ملت پر قائم ہوں۔ اور اگر ایسا نہیں ہے، بایں طور کہ ان میں سے ایک مرتد ہو، تو اس مرتد کا نکاح دوسرے سے جائز ہی نہیں ہوتا، نہ مسلم سے، نہ غیر مرتد کافر سے اور نہ ہی اپنے جیسے مرتد سے۔ کیونکہ اس نے ملتِ اسلام کو ترک کیا، اور حالتِ ارتداد پر اسے چھوڑا نہیں جائے گا، بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، قتل کے ذریعے، بشرطیکہ وہ مرد ہو۔ اور یہ بالاجماع ہے۔ اور یا حبس و ضرب کے ذریعے، اگر وہ عورت ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ یہاں تک کہ وہ مر جائے یا اسلام قبول کرے۔ سو ارتداد موت کے معنی رکھتا ہے، کیونکہ یہ موت کا سبب ہے۔ اور میت محلِ نکاح نہیں ہوتی نیز اس لئے کہ ملکِ نکاح ایک لائق عصمت ملک ہے۔ اور مرتدہ کے ساتھ عصمت کے برتاؤ کی گنجائش نہیں۔ نیز اس لئے کہ مرتد کے نکاح سے نکاح کے مطلوبہ فوائد حاصل نہیں ہوتے، کیونکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، (اور انجام خدا معلوم کیا ہو) سو اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ارتداد نکاح کے بعد پیش آئے تو نکاح اٹھ جاتا ہے۔ تو جب نکاح کے ساتھ ہی ارتداد ہو رہا ہے، تو بدرجہ اولیٰ مانعِ نکاح ہوگا۔ کیونکہ منع، رفع کی نسبت زیادہ سہل ہوتا ہے۔

فصل

جوازِ نکاح کی بارہویں شرط

اگر مرد مسلم ہے تو عورت مشرکہ نہ ہو۔ چنانچہ مسلم کے لئے مشرکہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

"ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن" — اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔

کتابیہ عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے؛

والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم "اور آزاد عورتیں اس قوم کی جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی ہے۔"

اصل وجہ یہ ہے کہ مسلم کے لئے کافرہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عداوت دینیہ کے ہوتے ہوئے کافرہ کے ساتھ ازدواج و مخالطت سے سکون و مودت حاصل نہیں ہوگا، جو کہ مقاصدِ نکاح کا مدار ہے۔ باقی کتابیہ کے ساتھ نکاح کی اجازت اس کی ھدایت کے پیش نظر دی گئی ہے، کیونکہ وہ انبیاء و رسل کی کتب پر فی الجملہ ایمان رکھتی ہے۔ ہاں تفصیل میں بعض کا انکار کرتی ہے، اور اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ اسے حقیقت سے بے خبر رکھا گیا ہے۔ تو جب اسے حقیقت پر مطلع کیا جائے گا تو وہ تفصیل کے ساتھ ایمان لے آئے گی۔ ظاہر یہی ہے، لیکن یہ اس عورت کے بارے میں ہے، جو کسی دلیل کی وجہ سے ایمان نہ لائی ہو، وہ عورت مراد نہیں جو محض خواہش وطبیعت کی باندی ہو۔ تو مذکورہ عورت کے ساتھ نکاح میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرلے گی۔ تو اس نیک مقصد کے لئے یہ نکاح جائز رکھا گیا ہے۔ بخلاف مشرکہ کے کہ وہ شرک کے معاملہ میں کسی حجت پر قائم نہیں ہے، بلکہ سراسر آباء کی تقلید کررہی ہے۔ اور آباء کے اس عمل کا سلسلہ کسی ایسی شخصیت تک نہیں پہنچتا جس کی بات قبول کرنا اور جس کا اتباع کرنا واجب ہو، مراد رسول ہے۔ تو اس کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ اسے جب دعوت دی جائے گی تو یہ حجت کی طرف کوئی التفات نہیں کرے گی۔ لہٰذا یہ نکاح اچھے انجام سے تہی ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی، بہرصورت نکاح جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ہاں مملوکہ ہونے کی صورت میں اس سے وطی حلال ہے شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے: "ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن" اور کتابیہ بھی فی الحقیقت مشرکہ ہی ہے۔ کیونکہ شرک وہ ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ الوہیت میں شریک ٹھہرائے اور اہل کتاب ایسا کرتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے" وقالت الیھود عزیر ابن اللہ وقالت النصاریٰ المسیح ابن اللہ یعنی یہود نے کہا کہ عزیرؑ اللہ کے بیٹے ہیں اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیحؑ اللہ کے بیٹے ہیں)، نیز نصاریٰ کا یہ قول اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ" ان اللہ ثالث ثلاثۃ " یہ اقوال صریح شرک ہیں۔ تو عمومِ نص تمام مشرکات سے حرمتِ نکاح کو مقتضی ہے۔ لیکن آزاد کتابی عورتیں اس عموم سے ایک دوسری نص کی بنا پر مخصوص ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم "محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں۔ لہٰذا باندیاں ظاہر عموم کی بنا پر حرمت نکاح کے حکم میں داخل رہیں۔ نیز باندیوں سے نکاح کا جواز ازراہِ ضرورت ہے، وجہ گذشتہ اوراق میں بیان ہوچکی ہے۔ اور ضرورت مومنہ باندی کے ساتھ نکاح سے پوری ہوجاتی ہے۔ ہم نکاح کے عمومی احکام سے استدلال کرتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

" واحل لکم ما وراء ذلکم "نیز ارشاد ہے" فانکحوھن باذن اھلھن " نیز " فانکحوا ما طاب لکم من النساء " کہ ان تمام احکام میں مومنہ اور کتابیہ باندی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہو تو الگ بات ہے رہی شافعیؒ کی پیش کردہ آیت! تو اس میں غیر کتابیہ مشرک عورتیں مراد ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب اگرچہ فی الحقیقت

مشرک ہیں، لیکن اسم مشرک کا اطلاق عرف میں اہلِ کتاب کے علاوہ دوسرے مشرکین پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
"مایود الذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین" نیز ارشاد ہے:
ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جهنم" ان آیات میں دونوں فریقوں کے لئے الگ الگ اسم ذکر کئے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں کتابی عورتیں اگرچہ ظاہر لفظ کے مطابق اسم مشرکات کے عموم میں داخل ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے دوسرے ارشاد" والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم "کے مطابق اس عموم سے مخصوص ہوجاتی ہیں۔ باقی کتابی باندیاں اگر پاکدامن ہوں، تو وہ اسم محصنات کا استحقاق رکھتی ہیں کیونکہ کلام عرب میں احصان عبارت ہے منع سے۔ اور منع کا مفہوم عفت وصلاح کے ساتھ بھی حاصل ہوجاتا ہے جیساکہ حریت، اسلام اور نکاح سے حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا اسم محصنات کا عموم کتابی باندیوں کو بھی شامل ہے۔ اور یہ کہنا کہ بنیادی طور پر باندیوں سے نکاح فاسد ہے، درست نہیں، بلکہ نکاح میں اصل جواز ہے، خواہ وہ حرہ سے ہو یا باندی سے، مسلمہ سے ہو یا کتابیہ سے وجہ گذر چکی ہے کہ نکاح ایک عقدِ مصلحت ہے اور مصالح میں اصل اطلاق ہے۔ اور منع کے لیئے کوئی خاص وجہ چاہیئے۔

مسئلہ: مسلم کے لیئے مجوسیہ عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وھذا کتاب انزلناہ مبارک الی قولہ۔ ان یقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا" اس کا مطلب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ تم پر کتاب اس لئے نازل کی گئی ہے تاکہ تم یہ نہ کہو کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں پر نازل کی گئی ہے (لہٰذا ہم اسے کیوں مانیں) اگر مجوس بھی اہل کتاب ہوں تو اہل کتاب کے دو نہیں بلکہ تین گروہ ہوئے جبکہ آیت میں اہل کتاب کے صرف دو گروہ ذکر کرکے گئے ہیں۔ سو اس سے اللہ تعالیٰ کی خبر میں خلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ تو قول مشرکین کی حکایت ہے؟ تو بھی یہ ہماری دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا قول نقل کیا اور اس پر انکار نہیں کیا۔ ان کی تکذیب نہیں کی حالانکہ حکیم جب کسی منکر سے حکایت کرتا ہے، تو اسے بدل دیتا ہے۔ اور اصل اس بارے میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجوس سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو۔ ہاں ان کی عورتوں سے نکاح مت کرو اور ان کے ذبائح مت کھاؤ"۔ آپؐ کا یہ فرمایا کہ "مجوس سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو"۔ اس کی دلیل ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اسی طرح مجوسیہ باندی سے بھی وطی حلال نہیں ہے، اس بارے میں اصل یہ ہے کہ کافرہ سے وطی حلال نہیں ہے۔ نہ نکاح سے اور نہ ہی ملک یمین سے۔ صرف کتابیہ اس سے مخصوص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، "ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن" اور اسم نکاح کا اطلاق عقد اور وطی دونوں پر ہوتا ہے، اس لئے دونوں حرام ہیں۔ جس کے والدین میں سے ایک اہل کتاب ہو اور دوسرا مجوسی، تو اس سے اہل کتاب سا معاملہ کیا جائے گا، کیونکہ اگر والدین میں سے ایک مسلم ہو تو اولاد کو مسلم کے تابع قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ "اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں" سو اسی طرح اگر والدین میں سے ایک کتابی ہو تو والد کو اہل کتاب قرار دیا جائے گا، کیونکہ اہل کتاب کے لئے بعض احکام اہل اسلام کے ہیں، یعنی اہل کتاب سے مناکحت جائز ہے، ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے۔ اور اسلام خود بھی غالب ہوتا ہے

اور اس کے احکام بھی جہاں پائے جائیں غالب ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ کتابی سے اسلام کی امید زیادہ ہے لہٰذا کتابی کو لائق تبعیت قرار دیا جائے گا۔

مسئلہ: صابیہ عورتوں کے بارے میں ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مسلم کے لئے ان سے نکاح جائز ہے، ابویوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ دراصل یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف کی وجہ ان کے مذہب میں اشتباہ ہے، ابوحنیفہؒ کے نزدیک صابی کتاب پر ایمان رکھتے ہیں، زبور پڑھتے ہیں۔ کواکب کی عبادت نہیں کرتے۔ بلکہ محض ان کی ایسی تعظیم کرتے ہیں، جیساکہ مسلمان استقبال کعبہ سے کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔ ہاں بعض معاملات لیس و دوسرے اہل کتاب سے مختلف ہیں۔ اور اس سے نکاح حرام نہیں ہوتا، جیساکہ یہودی کا بصرانی سے ساتھ نکاح ہو سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک صابی کواکب کی عبادت کرتے ہیں۔ اور کواکب کی عبادت ایسے ہی ہے، جیسے بتوں کی عبادت۔ اس لئے اہلِ اسلام کا صابیہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔

جوازِ نکاح کی تیرہویں شرط

اگر عورت مسلم ہے تو مرد کا مسلمان ہونا، چنانچہ مومنہ کا کافر سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا۔ — اور مشرکوں سے نکاح مت کرو، یہاں تک وہ ایمان لے آئیں۔

نیز اس لئے کہ مومنہ اور کافر کے باہمی نکاح میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مومنہ کفر میں مبتلا نہ ہو جائے کیونکہ خاوند اسے اپنے دین کی دعوت دے گا، اور عورتیں عادۃً افعال و اعمال میں اپنے مردوں کا اتباع کرتی ہیں، اور دین کے معاملہ میں انہی کی تقلید کرتی ہیں۔ آیت مذکورہ کے آخر میں اسی طرف ارشاد ہے:

اولئک یدعون الی النار۔ — یہ لوگ (ان عورتوں کو) آگ کی طرف بلائیں گے۔

مطلب یہ کہ انہیں کفر کی دعوت دیں گے، اور کفر کی طرف بلانا آگ کی طرف بلانا ہے۔ کیونکہ کفر کا انجام آگ ہے۔ سو مسلمہ کا کافر کے ساتھ نکاح حرام میں پڑنے کا سبب ہے، لہٰذا یہ حرام ہوگا۔ نص اگرچہ صرف مشرکین کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لیکن اس کی علت یعنی آگ کی طرف بلانا، تمام کافروں کو شامل ہے، سو عموم علت کی وجہ سے حکم بھی عام ہوگا۔ لہٰذا مسلمہ کا کتابی کیساتھ بھی نکاح جائز نہیں ہے، جیساکہ بت پرست اور مجوسی کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ شرع نے اہلِ ایمان پر کفار کی ولایت قطع کی ہے "ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً"، سو اگر مومنہ کا کافر کے ساتھ [illegible] جائز ہو تو اس پر کافر کی ولایت ثابت ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔

مسئلہ: رہے غیر مرتد کفار کے آپس میں ایک دوسرے سے نکاح! تو یہ اکثر علماءؒ کے نزدیک فی الجملہ جائز ہیں۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمام کفار کے نکاح فاسد ہیں۔ کیونکہ اسلام میں نکاح کی کچھ شرائط ہیں جن کی وہ رعایت نہیں کرتے۔ لہٰذا ان کے نکاح غیر صحیح ہیں لیکن یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ابولہب کی بیوی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے، "وامرأته حمالة الحطب" اس میں اللہ تعالیٰ نے اس عورت کا ذکر ابولہب کی بیوی کے عنوان سے فرمایا، اور اگر ان کے نکاح فاسد ہوتے تو اس عورت کا یوں ذکر نہ کیا جاتا۔ نیز اس لئے کہ نکاح آدم علیہ السلام کی سنت ہے، سو اس باب میں کفار آدمؑ کی شریعت پر ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: میں نکاح سے پیدا ہوا، سفاح سے پیدا نہیں

ہوا، حالانکہ آپؐ کے والدین کافر تھے۔ نیز مالکؒ کا قول اپنانے سے بہت سے انبیاءؑ کے نسب میں طعن لازم آتا ہے۔ اور اس کی قباحت مخفی نہیں، کیونکہ بہت سے انبیاءؑ کے والدین کافر تھے، اور مذاہب کو رہنمایانِ مذاہب کے حوالے سے جانچا جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں فسادِ نکاح کا قول اختیار کرنے کی قباحت واضح ہے۔

مسئلہ: اہلِ ذمہ کے باہمی نکاح جائز ہیں، اگرچہ ان کی شریعت مختلف ہو۔ کیونکہ کفر سب کا سب ایک ہی ملت ہے۔ اس لئے کہ یہ سب انبیاء کا انکار کرنے میں متفق ہیں۔ ارشادِ باری ہے "لکم دینکم ولی دین"، کہ اُن سب کے دین کو ایک ہی دین قرار دیا۔ اور ان کا شریعت کے بارے میں اختلاف مختلف گروہوں کے باہمی اختلاف کے بمنزلہ ہے۔ اور گروہی اختلاف سے باہمی نکاح ممنوع نہیں ہوتا، تو اسی طرح شریعت کے اختلاف سے بھی ممنوع نہیں ہوگا۔

جوازِ نکاح کی چودھویں شرط | زوجین میں سے کوئی اپنے صاحب کا مالک نہ ہو، اور نہ ہی دوسرے کا اختیارِ ملکیت اپنے اختیار سے کم ہو، چنانچہ مرد کے لئے اپنی باندی سے اور مشترکہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کے لئے اپنے غلام یا مشترک غلام سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

والذین ھم لفروجھم	اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت
حافظون الا علی ازواجھم أو ما	کرتے ہیں سوائے اپنی ازواج کے یا اپنی
ملکت ایمانھم۔	مملوکہ عورتوں کے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے دو میں سے ایک کام کو حلتِ وطی کا سبب قرار دیا ہے۔ کیونکہ لفظِ "أوْ" دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں کے ساتھ استباحتِ نکاح جائز نہ ہوگی۔ نیز اس لئے کہ نکاح سے زوجین کے ایک دوسرے پر حقوق ثابت ہو جاتے ہیں، ان میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ عورت خاوند سے وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے، اور خاوند عورت سے تمکینِ نفس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن ملکیت حقوقِ مشترکہ سے مانع ہے۔ تو جب ملکیت کے ہوتے ہوئے نکاح کرنے سے نکاح کے ثمرات حاصل نہیں ہوتے، تو اس نکاح کا فائدہ؟ اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں، وہ باندی کو اپنے آقا پر اور غلام کو اپنی سیدہ پر حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ملکیتِ رقبہ تقاضا کرتی ہے کہ ولایت مالک کو حاصل ہو، اور مملوک مولی علیہ ہو، جبکہ ملکِ نکاح میں مملوک کو مالک پر ولایت حاصل ہوتی ہے، تو اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی شخص ایک ہی زمان میں ایک ہی شئی میں والی بھی ہو اور مولی علیہ بھی ہو، اور یہ محال ہے۔ نیز اس لئے کہ ہمارے نزدیک نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، (اور جب تک ادا نہ کرے، اس کے ذمہ دین رہتا ہے، لیکن تعلق ملکیت کی صورت میں آقا کا غلام پر اور نہ غلام کا آقا پر دین واجب ہوتا ہے۔ (سو نکاح اور ملکیت کی مقتضیات میں تفاوت ہے، اس لئے ایک محل میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے)۔

اسی طرح اپنی مدبرہ اور مکاتبہ سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں آقا کی مملوکہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح نکاح کے بعد اگر ملکِ یمین طاری ہو جائے بایں طور کہ زوجین میں کوئی ایک اپنے صاحب کا مکمل طور پر یا جزئی طور پر مالک ہو جائے تو نکاح باطل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

جوازِ نکاح کی پندرھویں شرط

نکاح دائمی اور ابدی ہو۔ چنانچہ نکاح موقت یعنی نکاحِ متعہ جائز نہیں ہے۔ نکاح متعہ کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ بلفظ تمتع سے ہو، اور دوسری یہ کہ لفظِ نکاح و تزویج یا ان کے قائم مقام کسی لفظ سے ہو (اور اس میں وقت کی قید لگادی جائے)۔ پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً یوں کہتا ہے کہ "میں تجھے اتنی رقم یا اتنی مالیت کی یہ چیز اس شرط پر دے رہا ہوں کہ میں تجھ سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال یا اتنی مدت متعہ کروں گا" (یعنی لطف اندوز ہوں گا)۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے۔ صرف بعض لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة" — پھر جس طریق سے تم ان عورتوں سے منتفع ہوئے ہو، سو ان کو ان کے اجر دے دو جو کچھ مقرر ہو چکے ہیں۔

اس آیت سے استدلال تین وجوہ سے ہے ۱ اس میں اللہ تعالیٰ نے استمتاع کا لفظ ذکر فرمایا ہے نکاح کا نہیں، اور استمتاع و تمتع (متعہ) ایک ہی چیز ہے ۲ اس میں اللہ تعالیٰ نے اجرت دینے کا حکم دیا ہے۔ اور حقیقت اجارہ متعہ کی صورت میں متحقق ہوتی ہے، کیونکہ عقد متعہ یہی ہے کہ بضع کی منفعت پر اجارہ کیا جائے۔ ۳ اس میں اللہ تعالیٰ نے استمتاع کے بعد اجرت دینے کا حکم دیا ہے، اور یہ بھی عقدِ متعہ میں ہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ نکاح میں تو نفس عقد سے مہر لازم ہو جاتا ہے، اور اولاً خاوند سے مہر لیا جاتا ہے پھر اسے قربت کی اجازت دی جاتی ہے۔ تو اس آیت کریمہ سے عقدِ متعہ کا جواز معلوم ہوا۔ ہم عدم جواز پر کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

۱ کتاب اللہ میں ارشادِ الٰہی ہے۔

"والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم أو ما ملكت ايمانهم" اس میں اللہ تعالیٰ نے حلتِ جماع کے صرف دو طریقے بیان کئے ہیں۔ اور متعہ نہ تو نکاح ہے اور نہ ہی ملک یمین۔ لہٰذا حرام رہے گا۔ متعہ کے نکاح نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ متعہ طلاق و فرقت کے بغیر ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اور متعہ سے توارث جاری نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ نکاح نہیں ہے، لہٰذا ممتوعہ اس کی زوجہ نہ ہوئی۔ اور اس آیت کے آخر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون (پس جو اس کے علاوہ کے طلب گار ہوں، سو یہی لوگ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ہر راہ سے وطی حرام ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء — "اور اپنی لونڈیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو۔

اس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ وہ لونڈیوں کو اجارہ پر دے دیتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا، تو معلوم ہوا کہ وطی کی یہ صورت حرام ہے۔

۲۔ سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ علیؓ سے روایت ہے کہ یوم خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کر دیا۔ سمرۃؓ الجہنی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے سے نہی فرمائی۔ عبداللہؓ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر میں عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکن اور مقام کے درمیان کھڑے تھے اور یہ فرما رہے تھے کہ "میں نے تمہیں متعہ کی اجازت دی تھی، سو اب جس کے پاس ممتوعہ عورت ہو، اسے چھوڑ دے، اور جو کچھ انہیں دے چکے ہو، وہ مت لو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک متعہ کو حرام کر دیا ہے۔"

۳۔ اجماع یہ ہے کہ پوری امت نے باوجود حاجت پیش آنے کے متعہ پر عمل نہیں کیا۔

۴۔ قیاس یہ کہ نکاح کی مشروعیت سے محض شہوت پورا کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ شریعت کی کچھ خاص اغراض ہیں، اور نکاح ان کا وسیلہ ہے۔ متعہ کے ذریعہ شہوت پوری کرنا ان مقاصد کا وسیلہ نہیں بنتا لہٰذا متعہ مشروع نہیں ہوگا۔ رہی آیت کریمہ " فما استمتعتم به منهن " تو اس میں نکاح کے ساتھ استمتاع مراد ہے۔ کیونکہ آیت کے اوّل اور آخر میں نکاح کا ذکر ہو رہا ہے شروع آیت میں ان عورتوں کا ذکر ہے، جن سے نکاح حرام ہے۔ پھر فرمایا کہ ان کے علاوہ عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ پھر فرمایا " محصنين غير مسافحين " یعنی نکاح میں لانے والے ہو محض مستی نکالنے والے نہ ہو۔ پھر اسی آیت کے سیاق میں فرمایا " ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات " اس میں بھی صرف نکاح کا ذکر ہے، اجارہ اور متعہ کا ذکر نہیں۔ تو ان قرائن کی روشنی میں " فما استمتعتم به " میں از راہِ نکاح استمتاع مراد ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ اس میں واجب شدہ مال کو اجر سے تعبیر کیا گیا ہے! تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ نکاح کے مہر کو بھی اجر کہا جاتا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے، " فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن " نیز ارشاد ہے۔ يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن ان آیتوں میں اجر سے مراد مہر ہے۔"

باقی یہ کہنا کہ اس آیت میں استمتاع کے بعد اجر دینے کا حکم ہے، جبکہ نکاح میں نفس عقد سے مہر واجب ہو جاتا ہے، اور استمتاع سے پہلے لیا جاتا ہے ۔۔۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے، فاتوهن اجورهن اذا استمتعتم به منهن " یعنی جب استمتاع کا ارادہ کرو تو ان کے اجر ادا کر دو جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن اور مراد یہ ہے کہ جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو۔ علاوہ ازیں اگر آیت مذکورہ میں اجارہ و متعہ

ہی مراد ہو تو بھی یہ آیت ہماری تلاوت کردہ آیات اور روایت کردہ احادیث سے منسوخ ہو چکی ہے ۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ" فما استمتعتم " دوسرے فرمان : "یاایھا النبی اذا طلقتم النساء " سے منسوخ ہے ۔ اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ عورتوں کے ساتھ متعہ کی اجازت منسوخ ہے ۔ اور اس کی ناسخ آیات طلاق ، صداق ، عدت و مواریث ہیں ۔ اسی طرح نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے احکام بھی اس کے لئے ناسخ ہیں مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام امور نکاح سے ثابت ہوتے ہیں ۔ اور ان میں سے کوئی چیز متعہ سے ثابت نہیں ہوتی ۔ لہٰذا متعہ جائز نہیں ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

۲ ۔ دوسری صورت یہ کہ یوں کہے "میں تجھ سے دس دنوں یا اتنی مدّت کے لئے نکاح کرتا ہوں" ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ نکاح بھی فاسد ہے ۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح جائز ہے اور یہ ابدی ہوگا ، شرط باطل ہے ، اور حسنؒ بن زیاد ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر انہوں نے اتنی مدت ذکر کی ہے ، جتنی مدت ان دونوں کے زندہ رہنے کا ظاہراً امکان ہے ، تو نکاح باطل ہے ۔ اور اگر اتنی مدت ذکر کی ہے جہاں تک غالب امکان یہ ہے کہ زندہ نہیں رہیں گے تو نکاح جائز ہے ، گویا انہوں نے پوری زندگی کے لئے نکاح کیا ہے ۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں نکاح کا ذکر ہوا ، اور شرطِ فاسد لگائی گئی اور نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ۔ بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور شرط فاسد خود باطل ہو جاتی ہے ۔ جیساکہ اگر یوں کہے کہ "میں تجھ سے نکاح کرتا ہوں اس شرط پر کہ دس دنوں تک تجھے طلاق دے دوں گا"۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ عقد جائز ہو تو دو صورتوں سے خالی نہیں ۔ یا تو مدتِ مذکورہ تک کے لئے ہوگا اور یا ہمیشہ کے لئے ۔ پہلی صورت بھی ممکن نہیں ، کیونکہ یہ بعینہٖ نکاحِ متعہ بن جاتا ہے ۔ صرف اتنا ہے کہ اسے نکاح کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے ، الفاظ کا نہیں ۔ جیسے اصیل کی برات کی شرط کے ساتھ کفالت کے لئے حوالہ کے احکام ہوں گے ، کیونکہ یہ معناً حوالہ ہی ہے ، اگرچہ لفظ حوالہ ذکر نہیں کیا گیا ۔ اور متعہ منسوخ ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں ، کیونکہ اس میں عورت کی رضا کے بغیر اس پر استحقاق ثابت ہوتا ہے ۔ اور یہ جائز نہیں ہے ۔ رہا یہ کہنا کہ "اس نے نکاح کیا ، پھر اس پر شرطِ فاسد داخل کی ہے" درست نہیں ، کیونکہ اس نے شروع ہی سے نکاح مؤقت کیا ہے ۔ اور نکاح مؤقت نکاحِ متعہ ہی ہے ۔ اور متعہ منسوخ ہے ۔ یہ نکاح نکاح مصناف کی طرح ہو گیا ، کہ وہ بھی صحیح نہیں ہوتا ۔ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ نکاح صحیح ہے اور اضافت باطل ہے ، کیونکہ اس نے کیا ہی نکاحِ مصناف ہے ۔ اور نکاح مصناف صحیح نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا ۔ بہ خلاف جبکہ یوں کہے کہ "میں نے تجھ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تجھے دس دنوں تک طلاق دے دوں گا"۔ کیونکہ یہاں اس نے پہلے نکاح کو ابدی رکھا ، پھر نکاح مؤبد میں طلاق کی شرط ذکر کرکے تابید دوام کو قطع کیا ۔ اور اصول یہ ہے کہ نکاح مؤبد شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شروط خود باطل ہو جاتی ہیں اور نکاح صحیح رہتا ہے ، واللہ عزّ وجلّ اعلم ۔

فصل:

جوازِ نکاح کی سولھویں شرط

نکاح کے جواز کے لئے مہر ضروری ہے۔ چنانچہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اس شرط کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

۱۔ مہر کیا جوازِ نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟۔
۲۔ مہر کی کم از کم مقدار کیا ہے؟
۳۔ کونسی چیزیں مہر میں مقرر کی جا سکتی ہیں اور کونسی نہیں؟ اور مہر صحیح یا فاسد ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے؟۔
۴۔ مہر کس چیز سے واجب ہوتا ہے؟
۵۔ کس وقت واجب ہوتا ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے اور اس سے متعلقہ احکام۔
۶۔ کس چیز سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے؟
۷۔ کس چیز سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے؟
۸۔ کس چیز سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے؟
۹۔ مہر کے بارے میں زوجین کا اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

جوازِ نکاح کے لئے مہر شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابؒ کے نزدیک مہر مسلم کے نکاح کے جواز کے لئے شرط ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مہر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک مہر کے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر مقرر نہ کیا، بایں طور کہ مہر کا ذکر ہی نہ کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ اور عورت اس پر راضی بھی ہو گئی تو ہمارے نزدیک نفسِ عقد سے مہرِ مثل واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ عورت کو اختیار ہے کہ خاوند سے مہر کا مطالبہ کرے۔ اور اس صورت میں اگر عورت قربت سے پہلے مر گئی تو خاوند سے مہرِ مثل لیا جائے گا۔ اور اگر قربت سے پہلے خاوند مر گیا تو اس کے ترکہ سے عورت مہرِ مثل کی مستحق ہوگی۔ لیکن شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہرِ مثل واجب نہیں ہوتا۔ مہر کے وجوب کی صرف دو صورتیں ہیں۔ مہر مقرر کیا جائے یا قربت ہو جائے۔ چنانچہ اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے قربت ہو گئی تو مہرِ مثل واجب ہوگا۔ اور اگر قربت سے پہلے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دی تو بلا اختلاف مہرِ مثل واجب نہیں ہوگا۔ اس صورت میں صرف متعۂ طلاق واجب ہوتا ہے۔ اگر مہرِ مثل مقرر نہیں ہوا تھا کہ میاں بیوی دونوں مر گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے ورثاء کو کچھ نہیں ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک خاوند کے ترکہ سے مہرِ مثل بیوی کے ورثاء کو دیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر نکاح کرتے ہوئے مہر کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مہر کی نفی بھی کی گئی ہو تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن أو تفرضوا لھن فریضۃ۔	تم پر کچھ مؤاخذہ نہیں اگر بیویوں کو اس حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس شخص سے مؤاخذہ کی نفی فرمائی، جو مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ طلاق نکاح کے بعد ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کیئے بغیر بھی نکاح ہوجاتا ہے۔

نیز ارشاد ہے:

یاایھاالذین آمنواإذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن۔	اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔"

اس میں بھی اس نکاح میں طلاق دینا مراد ہے، جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ اسی آیت میں "فمتعوھن" سے اس صورت میں متعۂ طلاق واجب قرار دیا گیا ہے۔ اور متعۂ طلاق اس نکاح میں واجب ہوتا ہے، جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کئے بغیر بھی نکاح ہوجاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ جب دلیل قائم ہوچکی ہے کہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا، تو نکاح کرنے میں مہر خود بخود آجاتا ہے، اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا جائے۔ شافعیؒ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کرتے ہیں:

"وآتوا النساء صدقاتھن نحلۃ"۔	اور تم لوگ عورتوں کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو۔"

اس میں مہر کو "نحلۃ" کہا گیا ہے، اور نحلۃ عطیہ کو کہتے ہیں، اور عطیہ صلہ ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مہر بابِ نکاح میں ایک زائد عطیہ ہے، لہٰذا نفس عقد سے واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ نکاح ازدواج کا نام ہے کیونکہ یہ لفظ ہی ازدواج کا مفہوم رکھتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کے درمیان زوجیت ثابت ہو، اور زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع حلال ہو تاکہ مقاصد نکاح حاصل ہوسکیں۔ ہاں البتہ ان مقاصد کے حصول کے لئے خاوند کو منافع بضع میں ایک گونہ ملکیت عطا کی گئی ہے، لیکن عورت کے لئے خاوند پر مہر کی ملکیت کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا خاوند کے حق میں مہر ایک زائد ذمہ داری ہے، جو عورت کو بطور صلہ و دلجوئی دیا جاتا ہے، سو مقرر کئے بغیر مہر عوض نہیں بنے گا۔ اور مہر کے بغیر جواز نکاح پر دلیل یہ ہے کہ آقا اگر اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرے تو نکاح صحیح ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مہر واجب ہو تو آقا پر واجب ہوگا، اور غلام کے لئے آقا پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمیہ سے مہر کے بغیر نکاح کرے تو نکاح جائز ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے میاں بیوی دونوں مرگئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوتا (تو معلوم ہوا کہ مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہے) ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے: واحل لکم ما وراء ذلکم

ان تبتغوا باموالکم " اس میں حلال عورتوں کو مال خرچ کرکے حاصل کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مال خرچ کئے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حلت کے بیان میں مال خرچ کرنے کے ذکر سے بغیر خرچ کئے حلت کی نفی نہیں ہوتی خصوصاً تمہاری اصل کے مطابق کہ کسی حکم کی کسی شرط کے ساتھ تعلیق سے عدمِ شرط کے وقت اس حکم کے وجود کی نفی نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس اور ابضاع میں اصل حرمت ہے۔ اباحت کے ثبوت کے لئے یہ شرط ضروری ہے۔ اور اس شرط کے عدم کی صورت میں حرمت کا ثبوت اصل کی بنا پر ہے۔ عدمِ شرط کی بنا پر نہیں۔ تو بحمداللہ ہماری اصل میں تناقض نہ ہوا۔ اور علقمہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی ایک ماہ تک عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آتا رہا۔ اس کا سوال یہ تھا کہ ایک عورت کا خاوند مر گیا ہے، اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔ تو اب اس کا کیا حکم ہے؟ ابن مسعودؓ کو جواب میں تردد رہا، جب ایک ماہ پورا ہو گیا تو انہوں نے سائل سے کہا کہ اس کا جواب نہ تو مجھے کتاب اللہ میں ملا ہے، اور نہ ہی اُن احادیث میں جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہیں، اب میں اجتہاد کرتا ہوں، اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے۔ اور اگر خطا ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے۔ اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔ اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر خطا ہوا تو مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے، اللہ و رسول اس سے بری ہیں۔ وہ یہ کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا، نہ کم نہ زیادہ۔ یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے، جن کا نام معقلؓ بن سنان تھا، انہوں نے فرمایا میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے بارے میں بالکل ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔ اس کے بعد قبیلہ اشجع کے کچھ لوگ کھڑے ہوئے اور انہوں نے بھی یہی شہادت دی۔ اس پر ابن مسعودؓ کو اتنی خوشی ہوئی کہ اس سے پہلے انہیں اسلام میں کبھی اتنی خوشی نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ ان کا اجتہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے موافق پڑا۔ نیز اس لئے کہ ملک نکاح بذاتہٖ مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے کچھ اور مقاصد کا حصول مقصود ہے۔ اور وہ مقاصد دوامِ نکاح سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اور دوام حاصل ہوگا نفس عقد کے ساتھ مہر واجب ہونے سے کیونکہ زوجین کے مابین ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جن سے خاوند طلاق پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ سو اگر نفس عقد سے مہر واجب نہ ہو تو خاوند معمولی ناراضگی کی صورت میں بھی اس تعلق کو توڑنے کی پروا نہیں کرے گا کیونکہ مہر لازم نہ ہونے کی وجہ سے تعلق توڑنا اس پر شاق نہیں ہوگا، تو اس طرح نکاح سے مقاصد مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کی مصالح اور مقاصد زوجین کے درمیان موافقت سے حاصل ہوتے ہیں، اور موافقت تب ہوگی جب بیوی خاوند کی نظروں میں معزز و مکرم ہو اور دل میں اس کی قدر ہو۔ اور قدر تب ہوگی جب اس کے حصول کے لئے خاوند کو خاطر خواہ مال خرچ کرنا پڑے کیونکہ جس چیز کا حصول مشکل ہو، اس کی قدر زیادہ ہوتی ہے، اور جو چیز آسانی سے حاصل ہو جائے، اس کی قدر نہیں ہوتی۔ تو جب مفت کی بیوی ملے گی تو خاوند کی نظروں میں اس کی قدر نہیں ہوگی، اور بات بات پر اس سے تلخی کھائے گا، تو باہمی موافقت نہ ہو پائے گی۔ چنانچہ نکاح کے مقاصد حاصل نہیں ہو سکیں گے۔ لہٰذا نکاح میں

مہر ہونا ضروری ہے، نیز اس لئے کہ نکاح سے عورت کے بارے میں ایک گونہ ملک ثابت ہوتی ہے،
خواہ اس کی ذات کے بارے میں ہو اور یا اس سے تمتع کے بارے میں، بہر صورت حرّہ کی ملکیت میں
ایک گونہ اس کی ذلت واہانت ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے مقابل میں خاطر خواہ مال ہو جس
سے اس ذلت کا تدارک ہو سکے۔ یہ ہمارے قول کی صحت اور شافعیؒ کے قول کے فساد پر دلیل یہ ہے
کہ اگر بیوی خاوند سے مہر مقرر کرنے کا مطالبہ کرے تو مہر مقرر کرنا اس پر واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے
ٹال مٹول سے کام لیا تو قاضی اسے مجبور کرے گا کہ مہر مقرر کرے۔ پھر بھی اگر اس نے مہر مقرر نہ کیا تو اس کی طرف
سے قاضی مقرر کر دے گا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقرر کرنے سے پہلے بھی مہر واجب ہوتا ہے کیونکہ
اگر مہر واجب نہ ہوتا تو اسے مقرر کرنا ضروری نہ ہوتا۔ اس لئے کہ غیر ضروری چیز کا ضروری ہو جانا محال
ہے۔ اسی طرح عورت کو اختیار ہے کہ جب تک مہر مقرر نہیں کرتا، اور پھر سپرد نہیں کر دیتا خاوند کو اپنے قریب
نہ آنے دے۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ عقد سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ رہا آیت سے
استدلال، تو "نحلۃ" جیسا کہ بمعنی عطیہ آتا ہے، بمعنی دَین بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "ما نحلتك"
یعنی تمہارا دَین کیا ہے؟ تو آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ "عورتوں کے مہر دَین سمجھ کر ادا کرو" اس طرح یہ آیت
شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ اس کا اقتضا یہ ہے کہ نکاح میں مہر دَین کے طور پر واجب ہوتا ہے
تو آیت کی مراد میں احتمال واقع ہو گیا، لہٰذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ باقی یہ کہنا کہ
نکاح کا مفہوم صرف ازدواج ہے، تو یہ ٹھیک ہے، لیکن نکاح کی مشروعیت جن مصالح کی بنا پر ہوئی،
وہ صرف مہر سے حاصل ہو سکتے ہیں، اس لئے مہر واجب ہو گا۔ دیکھئے! نکاح میں ملک کا مفہوم نہیں
پایا جاتا، لیکن چونکہ نکاح کی مصالح ملک کے بغیر حاصل نہیں ہوتیں، اس لئے ملک کو تسلیم کیا گیا ہے،
اسی طرح مہر ہے۔ رہی باندی کی غلام کے ساتھ نکاح کرانے کی صورت، تو کہا گیا ہے کہ مہر واجب ہو
کر ساقط ہوتا ہے۔ اور وجوب کا فائدہ نکاح کا جواز ہے۔ باقی ذمی اگر کسی ذمیہ سے مہر کے بغیر نکاح کر لے
تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق مہر واجب ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب تو ہوتا
ہے، لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہمیں ان کے دینی معاملات
میں مداخلت کی اجازت نہیں۔ چنانچہ اگر انہوں نے قاضی کی طرف مرافعہ کیا تو قاضی عورت کے لئے
مہر مقرر کرے گا۔ اسی طرح اگر میاں بیوی دونوں مر جائیں تو صاحبینؒ کے نزدیک عورت کے ورثاء کو
اس کا مہر مثل ملے گا۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ اس لئے نہیں کیا جائے گا، کہ دلالۃً استیفاء
پایا گیا ہے۔ کیونکہ میاں بیوی کا اکٹھا ایک ہی وقت میں مرنا نادر ہے۔ غالب یہ ہے کہ آگے پیچھے موت
ہوتی ہے، لیکن خاوند کی موت کے بعد جب عورت نے مہر کا مطالبہ نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
وہ پورا مہر یا کچھ مہر وصول کر چکی ہے، اور کچھ معاف کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہ کا
قول تقادم عہد پر محمول ہے، یعنی اتنا زمانہ گذر گیا ہے کہ اس جیسی کوئی عورت باقی نہیں رہی، جس
اس کے مہر کا اندازہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مہر مثل کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ فیصلہ کرنا متعذر
ہے۔ ابو الحسن کرخیؒ اور ابو بکر رازیؒ نے یونہی ذکر کیا ہے۔ اور محمدؒ نے ابو حنیفہؒ کے موقف کی وضاحت

میں اسی طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ بتلایئے کہ آج علیؓ کے ورثاء عمرؓ کے ورثاء پر ام کلثومؓ کے مہر کا دعویٰ کریں تو کیا میں اس کا فیصلہ کروں گا؟ ۔ اور میاں بیوی میں سے ایک کے مرنے میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، لہٰذا اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

فصل

مہر کی کم از کم مقدار

کم از کم مہر دس درہم یا اس کے مساوی مالیت کی کوئی چیز ہونی چاہیئے ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے ۔ کوئی بھی چیز، قلیل ہو یا کثیر، مہر میں دی جا سکتی ہے حتیٰ کہ دانق اور حبہ[۱] بھی مہر بن سکتے ہیں ۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے نکاح میں مٹھی بھر گندم، آٹا یا ستو (بطورِ مہر) دیا، تو اس کا نکاح حلال ہے"۔ انسؓ سے روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوف نے ایک عورت سے بقدر نواۃ سونے پر نکاح کیا ۔ اور یہ صحابہؓ کرام کی موجودگی میں ہوا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہر میں کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے ۔ نیز مہر حق العبد ہے، یعنی عورت کا حق ہے ۔ کیونکہ عورت کو اس میں مکمل تصرف کا اختیار حاصل ہے، چاہے لے چاہے چھوڑ دے۔ لہٰذا اس کی تعیین عاقدین کے سپرد ہوگی (جیسا کہ دوسرے حقوق العباد میں ہے) ۔ ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے: " واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم " اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے ۔ اور حبہ، دانق وغیرہ مال نہیں سمجھے جاتے ۔ لہٰذا یہ مہر نہیں بن سکتے ۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا" نیز علیؓ، عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ "دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا"، اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول سماعی ہے، اس لئے کہ اس باب میں اجتہاد و قیاس نہیں چلتا ۔ نیز جب تعیین مقدار میں اختلاف ہو گیا تو ضروری ہے کہ مقدار متیقن یعنی دس دراہم کو اختیار کیا جائے ۔ رہی حدیث انسؓ تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ جب عقد میں دس درہم سے کم قیمت کا مال بطور مہر رکھا جائے تو نکاح حلال ہو جاتا ہے ۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ ایسی صورت میں نکاح صحیح ہے، بلکہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے ۔ تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے ۔ تو جب کچھ مہر رکھا گیا ہو تو بدرجہ اولیٰ نکاح حلال ہوگا ۔ لیکن اس حدیث میں مذکورہ مقدار سے مہر زیادہ ہونے کی نفی نہیں ہے، جبکہ دوسری حدیث سے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ثابت ہے ۔ لہٰذا ایسی صورت میں نکاح تو صحیح ہو جاتا ہے لیکن مہر کی کم از کم مقدار پوری کرنا ضروری ہوتا ہے ۔ اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے اثر سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ بقدر نواۃ کا وزن کبھی دینار کے برابر بلکہ عادۃً اس سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اگر اس پر یہ اعتراض

۱؎ ۲؎ ان ناموں اور ان کے اوزان کی تفصیل کے لئے مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "اوزان شرعیہ" دیکھئے۔

کیاجائے کہ روایت ہے کہ نواۃ کی قیمت تین درہم تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیمت لگانے والا کوئی غیر معلوم شخص ہے، لہٰذا اس کا عمل دوسرے پر حجت نہیں بن سکتا۔ علاوہ ازیں ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ بقدرِ نواۃ سونے کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ ابراہیم النخعی کا قول ہے۔ علاوہ ازیں خبر اور اثر میں مذکورہ مقدار ہو سکتا ہے کہ مہرِ معجل کے طور پر ہو، پورا مہر نہ ہو، جیسا کہ معروف طریقہ ہے کہ مہر کی کچھ مقدار قربت سے پہلے دے دیتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ مہر کے بغیر جواز نکاح کی حالت میں واقع ہوا ہو، چنانچہ ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے مہر کے بغیر نکاح جائز تھا۔ یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاحِ شغار سے منع فرمادیا۔ باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مہر حق العبد ہے! تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ بقا کی حالت میں تو یہ خالصتاً عورت کا حق ہے لیکن ثبوت کی حالت میں شرع کا حق بھی اس سے متعلق ہوجاتا ہے کہ شریعت عورت کی عزتِ نفس اور احترام کے لئے اتنا مال واجب کرتی ہے جو شریعت کی نظر میں معتد بہ ہے، جیسا کہ نصاب سرقہ میں ہے۔

اگر بوقتِ عقد دس درہم سے کم مہر مقرر کیا گیا تو اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں عورت کو مہرِ مثل ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم مال کو مہر قرار نہیں دیا جاسکتا سو یہ مقرر کرنا فاسد ہے، اور فساد کی صورت میں مہرِ مثل واجب ہوتا ہے، جیسا کہ خمر و خنزیر کو مہر بنایا جائے تو مہرِ مثل واجب ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم مقرر کردی تو کچھ مہر کا ذکر کرنا کم از کم پوری مقدار کا ذکر سمجھا جائے گا کیونکہ مہر کے طور پر دس دراہم میں تجزی و تقسیم نہیں ہوسکتی (یعنی مہر کے سلسلہ میں دس دراہم ایک وحدت ہیں) اور جن چیزوں میں تبعیض نہ ہوسکے، ان میں بعض کا ذکر کرنا کل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ طلاق اور عفو قصاص میں ہے کہ آدھی یا پونی طلاق پوری طلاق سمجھی جائے گی، اور آدھا یا پونا قصاص معاف کرنا پورا قصاص معاف کرنا سمجھا جائے گا۔ اسی طرح مہر میں بھی ہوگا) رہا زفرؒ کا یہ کہنا کہ دس سے کم مہر بننے کے لائق ہی نہیں، لہٰذا یہ مقرر کرنا فاسد ہے! تو ہم کہتے ہیں کہ مقرر کرنا فاسد اس وقت ہوتا ہے جب مقرر کردہ چیز مال نہ ہو یا مجہول ہو۔ اور یہاں مقرر کردہ چیز مال ہے، اگرچہ قلیل ہے تو یہ مہر معلوم ہے۔ ہاں فی ذاتہ اتنی مقدار مہر نہیں بن سکتی، جب تک اس کے ساتھ کچھ اور مال نہ مل جائے۔ سو اتنی مقدار کا ذکر کرنا ایک ایسی چیز کی ادنیٰ مقدار کا ذکر کرنا ہے، جس میں فی نفسہٖ مہر بننے کی صلاحیت ہے۔ اس توضیح کے مطابق ایک شخص کا تصرف بقدرِ امکان صحیح رہتا ہے، لہٰذا تصرف کو کالعدم کرنے کی بجائے یہ توضیح اپنانا اولیٰ ہے۔ نیز اس توضیح کے مطابق ایک یقینی امر پر عمل ہوجاتا ہے، اس لئے بھی اسے اختیار کرنا بہتر ہے، بر خلاف جبکہ عقد میں خمر و خنزیر کا ذکر کیا جائے، تو یہ مہر فاسد ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں۔ لہٰذا نہ یہ خود مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر مہر بن سکتی ہیں۔ اس لئے۔ ان چیزوں کا مقرر کرنا فاسد ہوتا ہے، [illegible] اصلی واجب یعنی مہرِ مثل وا[illegible] ہوجاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں کوئی معین کپڑا یا کوئی خاص قسم کا کپڑا یا کوئی کیلی یا وزنی چیز معین کرکے رکھی، تو یہی مہر ہوگا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو۔ اور قیمت کا اعتبار عقد کے

روز کیا جائے گا، سپردگی کے روز کا نہیں۔ چنانچہ اگر اس کی قیمت عقد کے روز دس درہم تھی، لیکن وہ اس کے سپرد نہیں کی یہاں تک کہ اس کی قیمت گر کر آٹھ درہم رہ گئی تو اسے بس یہی طے شدہ چیز ہی ملے گی۔ اور اگر عقد کے روز اس کی قیمت آٹھ درہم تھی۔ لیکن سپرد نہیں کی تھی قیمت چڑھ کر دس درہم ہوگئی، تو اسے وہ طے شدہ چیز اور دو دو درہم بہرحال دینے ہوں گے۔ اور حسین، ابوحنیفہؒ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کپڑے اور کیلی و وزنی چیز کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کپڑے میں تو سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور کیلی و وزنی چیز میں عقد کے دن کی قیمت کا۔ لیکن اگر طے شدہ چیز معین کر دی گئی ہو تو وہاں اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعیین کے بعد خاوند معین چیز دینے کا پابند ہے، خواہ وہ کپڑا ہو یا کیلی و وزنی کوئی چیز۔ ہاں وصف بیان کرنے کی صورت میں وجہ فرق یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیز جبکہ موصوف ہو کر ذمہ میں واجب ہو تو خاوند وہی چیز دینے کا پابند ہے اور بیوی کی رضا کے بغیر کوئی اور چیز نہیں دے سکتا۔ لہٰذا اس کے ذمہ میں یہی چیز بطور مہر ثابت و لازم ہے، سو استقرارِ مہر یعنی عقد کے دن کا اعتبار ہوگا۔ لیکن موصوف کپڑا بعینہٖ ذمہ میں واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ خاوند کو اختیار ہوتا ہے، چاہے وہ کپڑا دے، چاہے اس کی قیمت دے دے۔ جیسا کہ ایک روایت یہ بھی ہے۔ تفصیل انشاء اللہ آئے گی۔ کپڑا بطورِ مہر سپردگی کے دن واجب و ثابت ہوتا ہے، لہٰذا سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مہر میں مقرر کی گئی ہے، اس میں فی نفسہٖ تغیر نہیں ہوا، تغیر تو لوگوں کی رغبت میں ہوتا ہے، کہ کبھی ایک چیز کی مانگ بڑھ جاتی ہے، کبھی گھٹ جاتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے قیمت پر اثر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چیز غصب کی، جس کی قیمت دس درہم ہے۔ پھر اس کی قیمت گر کر پانچ درہم رہ گئی تو مالک کو واپس کرتے ہوئے کچھ ضمان نہیں دے گا، بلکہ صرف وہی چیز واپس کرے گا۔ نیز اس لئے کہ جب کوئی ایسی چیز مہر میں مقرر کی جائے، جس کی مالیت دس درہم سے کم ہے، تو یہ دس درہم کا مقرر کرنا ہی ہوتا ہے، کیونکہ جس چیز میں تجزی نہ ہوتی ہو، اس میں بعض کا ذکر کرنا کل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا اس نے دو درہم کی چیز کا مہر مقرر کیا تھا، پھر اس کی قیمت بڑھ گئی۔ واللہ عزّ و جلّ اعلم۔

فصل:

کیا چیز مہر میں مقرر کی جا سکتی ہے اور کیا نہیں؟ اور دونوں صورتوں کے احکام کی تفصیل

مقرر کردہ مہر کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

شرط ۱: مقرر کردہ چیز ذو قیمت مال ہو۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی چیز مقرر کر لی جائے، تو صحیح ہے، خواہ وہ مال ہو یا نہ ہو، بس اتنا ہونا چاہئے کہ اس چیز کا عوض لینا جائز ہو۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں اپنی ذات آپ کے لئے ہبہ کرتی ہوں، آپؐ نے فرمایا مجھے

عورتوں کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس پر ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! اسے میرے نکاح میں دے دیجئے۔ آپ نے فرمایا: تیرے پاس کیا ہے؟ اس نے کہا میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے جو میں اسے دوں۔ آپؐ نے فرمایا: کچھ نہ کچھ تو دینا ہوگا۔ اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہو، اس نے کہا، میرے پاس یہ بھی نہیں ہے۔ آپؐ نے پوچھا، کیا تمہیں کچھ قرآن یاد ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں! یہ سورۃ آتی ہے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا! تمہیں یاد قرآن کے عوض یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ یہ واضح ہے کہ یہاں مقرر کردہ چیز یعنی قرآن مجید کی سورۃ کوئی مال نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مہر صحیح ہونے کیلئے مقرر کردہ چیز کا مال ہونا ضروری نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے:

واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم: اور مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں، یہ کہ اپنے اموال سے انہیں حاصل کرو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ سو جو چیز مال نہ ہو، اسے مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مہر بن ہی نہیں سکتی۔ نیز ارشاد الٰہی ہے:۔ "فنصف ما فرضتم" یعنی قبل از خلوتِ صحیحہ طلاق ہو جانے کی صورت میں مقرر کردہ مہر کا نصف دینا ضروری ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مقرر کردہ چیز تنصیف کا احتمال بھی رکھتی ہو۔ اور وہ مال ہے۔ رہا شافعیؒ کا حدیث سے استدلال! تو یہ خبر واحد ہے، اور نصِ کتاب اللہ کو خبر واحد کی وجہ سے ترک نہیں جا سکتا۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا ظاہر متروک ہے کیونکہ قرآن کی سورت بالاجماع مہر نہیں بن سکتی۔ اور تعلیم قرآن کا حدیث میں نہ تو صراحۃً ذکر ہے، اور نہ ہی کسی قرینہ سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمہیں جو قرآن یاد ہے، اس کی برکت و حرمت کے سبب یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ نکاح ذو قیمت مہر دیے بغیر صحیح ہو گیا۔ اس اصل پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں، مثلاً اگر تعلیم قرآن تعلیم احکامِ شریعت یا حج وغیرہ طاعات پر نکاح کرتا ہے تو ہمارے نزدیک ان چیزوں کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مال نہیں ہیں۔

مسئلہ: اگر مہر صحیح مقرر کیا گیا ہو تو مقرر کردہ چیز واجب ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مہر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے، تو عورت کو صرف یہی ملے گا، اور اگر دس سے کم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اس میں زفرؒ اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔ اور اگر مہر فاسد مقرر کیا گیا ہے یا مہر میں گڑبڑ ہے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں اصل عوض مہر مثل ہے۔ مہر مثل کی بجائے مقرر کردہ مہر کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب وہ مہر صحیح ہو لیکن اگر مہر صحیح مقرر نہیں ہوا یا اس میں گڑبڑ ہے تو عوض اصلی کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع فاسد میں اگر مبیع ذوات القیم سے ہے تو اس کی ضمان قیمت سے دی جاتی ہے، ثمن سے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ لیکن نکاح جائز ہوگا کیونکہ نکاح کا جواز

مہر مقرر کرنے پر موقوف نہیں ہے، اگر سرے سے مہر مقرر ہی نہ کیا جائے تو بھی نکاح جائز ہو جاتا ہے تو جب مہر مقرر تو ہو لیکن فاسد ہو تو بدرجۂ اولیٰ جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے مہر کا مقرر کرنا جب فاسد ہوا تو وہ کالعدم ہو گیا، سو صورت یوں ہوئی کہ نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا، اور اس صورت میں نکاح صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اس لئے کہ غیر مال کو مہر بنانا شرط فاسد ہے، اور نکاح شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا، بہ خلاف بیع کے، کہ وہ شرطِ فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بابِ بیوع میں فساد ربا واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور نکاح میں ربا متحقق نہیں ہوتا، لہٰذا شرط باطل ہو جاتی ہے اور نکاح درست ہو کر باقی رہتا ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ مذکورہ میں مذکور مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک بطور اجرت اس کا عوض لینا جائز ہے۔ سو اس کا مہر مقرر کرنا بھی صحیح ہے ــــ اسی طرح اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ دوسری عورت کو طلاق دے گا یا قصاص معاف کرے گا، تو ہمارے نزدیک یہ مہر صحیح نہیں ہے، کیونکہ طلاق مال نہیں ہے، ایسے ہی قصاص بھی مال نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں طلاق و قصاص کا عوض لینا جائز ہے ــــ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو اس کے شہر سے نہیں نکالے گا یا اس کے اوپر دوسرا نکاح نہیں کرے گا، تو اس میں اختلاف مذکور ہے ــــ اگر کسی مسلم نے مسلمہ سے نکاح کیا اور مردار یا خون یا خمر یا خنزیر پر مہر ٹھہرایا تو یہ مہر صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مردار اور خون کسی کے حق میں بھی مال نہیں ہیں۔ اور خمر و خنزیر مسلم کے حق میں ذوقیمت مال نہیں ہیں۔ لہٰذا ان میں سے کسی چیز کو مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے ــــ اسی سے نکاحِ شغار کا حکم معلوم ہو جاتا ہے ــــ نکاح شغار یہ کہ ایک شخص دوسرے سے اپنی بہن کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنی بہن یا بیٹی یا باندی کا نکاح اس سے کرے گا ــــ یہ مہر فاسد ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک بُضع کو مہر ٹھہرا رہا ہے۔ اور بضع کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ اور ایسی صورت میں ہر منکوحہ کو مہر مثل ملے گا، وجہ گذر چکی ہے۔ ہمارے نزدیک نکاحِ مذکور صحیح ہے ــ شافعیؒ کے نزدیک فاسد ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاحِ شغار سے نہی فرمائی ہے۔ اور نہی، منہی عنہ کے فساد کا موجب ہوتی ہے ــ نیز اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک، ہر عورت کی بضع کو نکاح اور مہر دونوں طور پر استعمال کر رہا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح ابدی ہے، جس میں شرطِ فاسد داخل کی گئی ہے اور نکاح شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اسے طلاق نہیں دے گا۔ یا اسے اس کے گھر سے منتقل نہیں کرے گا، وغیرہ ذلك اسی سے واضح ہو گیا کہ مذکورہ صورت میں نکاح اور مہر ایک ہی بضع میں جمع نہیں ہوئے ہے۔ کیونکہ بضع کو مہر بنانا صحیح ہی نہیں۔ رہی نکاح شغار سے نہی! تو نکاحِ شغار وہ نکاح ہے جو عوض سے خالی ہو۔ جیسا کہ جب شہر سلطان سے خالی ہو تو کہتے ہیں "شغر البلد" اور جب کتا اپنی ایک ٹانگ اٹھاتے تو کہتے ہیں: "شغر الكلب" اور نکاح کی مذکورہ صورت میں ہمارے نزدیک نکاح بہ عوض ہوا ہے، کہ مہر مثل واجب ہو گیا، سو یہ نکاحِ شغار نہ ہوا۔ علاوہ ازیں یاں میں نہی عین نکاح سے نہیں ہے، کیونکہ نکاح تو ایک مشروع تصرف ہے۔ جو دینی

و دنیوی مصالح پر مشتمل ہے، سو عین نکاح نہی کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ نہی اس بات سے ہے کہ نکاح مہر سے خالی رکھا جائے۔ اس پر دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نہی فرمائی کہ عورت سے عورت کے عوض نکاح کیا جائے اور کسی کے لئے بھی مہر نہ ہو"، اس میں بات کی طرف اشارہ ہے کہ نہی مہر نہ رکھنے سے ہے، عینِ نکاح سے نہیں۔ لہٰذا نکاح صحیح ہو جائے گا اور مہر مثل واجب ہو گا۔)

مسئلہ: اگر کسی آزاد مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ایک سال خدمت کرے گا، تو یہ مہر فاسد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے مہر مثل ملے گا۔ اور محمدؒ کے نزدیک یہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور عورت کو ایک سال خدمت کی قیمت ملے گا اور شافعیؒ کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال خدمت کرے گا۔ ابن سماعۃ نوادر میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک سال اس کی بکریاں چرائے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال بکریاں چرائے گا۔ لیکن " اصل " کی روایت کے الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ ایک سال ذاتی خدمت کی شرط صحیح نہیں ہے، اسی طرح بکریاں چرانے کی شرط بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی بکریاں چرانا اسی کی خدمت ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض بکریاں چرانے میں دو روایتیں بیان کرتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ بکریاں چرانے کی شرط بالاجماع صحیح ہے۔ اختلاف صرف اس کی ذاتی خدمت کی صورت میں ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر غلام آقا کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرلے کہ ایک سال اس کی خدمت کرے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور ایک سال

خدمت ہی اس کا مہر ہوگی۔ اس بارے میں شافعیؒ نے تو اپنے قاعدہ کے مطابق جواب دیا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا عوض لینا جائز ہے، اسے مہر ٹھہرانا بھی صحیح ہے۔ اور آزاد شخص کے منافع کا عوض جائز ہے کیونکہ بلا اختلاف آزاد شخص کا اجارہ جائز ہے، لہٰذا اس کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، جیسا کہ غلام کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، رہا ہمارے اصحابؒ کا باہمی اختلاف! تو محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حر کے منافع مال ہیں کیونکہ تمام عقود میں انہیں مال تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ تو اسی طرح نکاح میں بھی انہیں مال مانا جائے گا۔ تو جب یہ مال ہوئے تو ان کا مہر ٹھہرانا صحیح ہوا۔ لیکن اس مال کی سپردگی متعذر رہے کیونکہ اس سپردگی میں زوج حر سے استخدام پایا جاتا ہے، اور یہ حرام ہے۔ وجہ ابھی آرہی ہے۔ لہٰذا خدمت کی قیمت کی طرف رجوع ضروری ہوا۔ جیسا کہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا، اور کسی غلام کو مہر ٹھہرایا۔ پھر اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو ایسی صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ غلام کو مہر ٹھہرانا، مال ہونے کی وجہ سے صحیح ہے لیکن استحقاق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا متعذر ہوگیا ہے، لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی، مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ شیخینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع ذو قیمت مال نہیں ہیں۔ جیسا کہ ہمارے اصحابؒ کی معروف اصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غصب اور اتلاف کی صورت میں ان کی علیحدہ ضمان واجب نہیں ہوتی۔ ہاں باقی عقود میں ضرورت کی بنا پر منافع کو شرعاً ذو قیمت قرار دیا گیا ہے، تاکہ ان منافع کے ساتھ حاجت پوری ہوسکے۔ اور زیر بحث

صورت میں ان منافع سے حاجت پوری کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ حاجت پوری ہوتی ہے منافع کو سپرد کرنے سے۔ اور یہاں منافع کی سپردگی شرعاً ممنوع ہے کیونکہ حرۃ عورت کا اپنے حر زوج سے خدمت لینا حرام ہے۔ اس لئے کہ اس میں خاوند کی توہین و تذلیل ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے باپ کو خدمت کے لئے اجارہ پر لے۔ سو منافع خدمت کا سپرد کرنا شرعاً ممکن نہیں ہے چنانچہ ان منافع سے حاجت پوری نہیں ہو سکتی، لہٰذا ان کی یہاں کوئی قیمت نہیں ہو گی۔ تو اب صورت یوں ہو گئی، گویا کوئی ایسی چیز مہر ٹھہرائی، جس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسا کہ خمر و خنزیر کو مہر ٹھہرایا جائے۔ اور ایسی صورت میں قاعدہ کے مطابق ٹھہرایا ہوا مہر صحیح نہیں ہوتا، اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔

چنانچہ اگر مقرر کردہ فعل ایسا ہے، جس میں خاوند کی توہین و تذلیل نہیں ہے مثلاً بیوی کے جانور چرانا، اس کی زمین کاشت کرنا اور گھر سے باہر کے کام کرنا، تو اس کا مہر ٹھہرانا صحیح ہے کیونکہ یہ کام بیوی کی ذمہ داری اٹھانے اور کفالت کرنے کے باب سے ہیں، خدمت کے باب سے نہیں۔ بہ خلاف غلام کے، کہ اس سے بیوی کا خدمت لینا حرام نہیں ہے۔ کیونکہ غلام خدمت لینے اور گھریلو کاموں میں استعمال کے لئے ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ مملوک ہونے کی وجہ سے اسے بہائم کے ساتھ لاحق سمجھا جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا مبنیٰ مصالح معاش کی ذمہ داری میں اشتراک پر ہے کہ نکاح ہوتا ہی اس لئے ہے کہ میاں بیوی مل جل کر ایک گھر کا نظام چلائیں گے، لہٰذا خاوند کا بیوی کو سنبھالنا وہ اس کی خدمت کرنا بیوی کا حق ہے۔ لیکن جب خدمت کو مہر ٹھہرایا تو گویا اس نے بیوی کے حق کو اس کا مہر بنا دیا اور یہ جائز نہیں ہے۔ بہ خلاف غلام کے، کہ اس کی خدمت خالص آقا کا حق ہے۔ لہٰذا اسے مہر ٹھہرانا صحیح ہے۔

مسئلہ: اگر دوسرے اعیان کے منافع کو مہر ٹھہرایا، مثلاً اپنے گھر کے رہائشی حقوق، اپنے غلاموں کی خدمت کے حقوق، اپنی سواری کے استعمال کے حقوق، اپنی زمین کے زراعتی حقوق ایک خاص مدت تک بطور مہر منکوحہ کے سپرد کر دیئے تو یہ صحیح ہے، کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا شرعاً انہیں دوسرے عقود میں اموال کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی حاجت ہے۔ اور حاجت نکاح میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور پھر سپردگی بھی ممکن ہے کہ ان منافع کے اعیان سپرد کر دیئے جائیں۔ اور اس میں خاوند سے خدمت لینے کا معاملہ بھی نہیں ہے۔ سو یہ منافع اموال ہیں اور اعیان کے ساتھ لاحق ہیں اس لئے انہیں مہر ٹھہرانا صحیح ہے۔

مسئلہ: اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے یوں کہا کہ "میں نے اس غلام پر تجھ سے نکاح کیا"، لیکن وہ آزاد نکلا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ معاملہ دو صورتوں سے خالی نہیں ۱۔ مہر ٹھہراتے ہوئے کسی ایسی چیز کا نام لیا جو مہر بن سکتی ہے، لیکن اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر نہیں بن سکتی ۲۔ نام تو ایسی چیز کا لیا جو مہر نہیں بن سکتی لیکن اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا جو مہر بن سکتی ہے۔ سو اگر پہلی صورت ہے کہ یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے اس غلام پر نکاح کیا، لیکن وہ آزاد نکلا، یا اس مذبوحہ بکری پر نکاح کیا لیکن وہ مردار نکلی، یا سرکے کے اس مٹکے پر نکاح کیا، لیکن وہ شراب نکلی تو ایسی صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر ٹھہرانا فاسد ہو جاتا ہے، اور مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مہر صحیح ہے، ہاں البتہ آزاد نکلنے کی صورت میں اس شخص کو غلام فرض کر کے اس کی، قیمت لگائی جائے گی، بکری کی صورت میں مذبوحہ بکری کی قیمت لگائی اور شراب کی صورت میں اتنا مٹکا درمیانی درجہ کے سرکہ کی قیمت لگائی جائے گی۔ اور محمدؒ فرق کرتے ہیں۔ آزاد شخص اور مردار کی صورت میں آپ کا قول ابوحنیفہؒ کے قول جیسا ہے۔ اور شراب کی صورت میں آپ ابو یوسفؒ کا قول اپناتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقرر کردہ چیز مال ہے کیونکہ مقرر تو غلام، مذبوحہ بکری اور سرکہ ہوا تھا، اور ان میں ہر چیز مال ہے لہٰذا یہ مہر تو صحیح ہوا۔ لیکن جب ظاہر ہو گیا کہ مشار الیہ مہر بننے کی صلاحیت میں مقرر کردہ کی جنس کے خلاف ہے تو سپردگی متعذر ہو گئی، لہٰذا آزاد شخص اور مردار بکری کی صورت میں قیمت واجب ہو گی، کیونکہ یہ مثلیات سے نہیں ہیں۔ اور شراب کی صورت میں اتنا سرکہ واجب ہو گا، کیونکہ یہ مثلی چیز ہے۔ اور یہ بالکل ایسے ہی ہے، جیسے اگر مقرر کردہ مہر تباہ ہو جائے یا وہ کسی کا حق نکل آئے (تو اس صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی زیر نظر صورت میں ہو گا) اور محمدؒ وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر عقود میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو جائیں تو دیکھا جاتا ہے، اگر مشار الیہ مسمّٰی کی جنس سے ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ چیز سے ہوتا ہے، اور اگر اس کی خلاف جنس ہے، تو عقد مسمّٰی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ بیع کے بارے میں مجمع علیہ قاعدہ ہے۔ تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ اور زیر نظر صورت میں آزاد شخص اور غلام کی جنس ایک ہے، کیونکہ ان کی منفعت کی جنس ایک ہے، اسی طرح مردار بکری، مذبوحہ بکری کی جنس سے ہے۔ لہٰذا ان میں اعتبار اشارہ کا ہو گا۔ اور تسمیہ کالعدم ہو گا۔ اور مشار الیہ مہر بن نہیں سکتا، سو یوں ہو گیا، گویا اس نے صرف اشارہ کیا تھا نام نہیں لیا تھا، مثلاً یوں کہا تھا کہ "میں نے تجھ سے اس پر نکاح کیا" اور خاموش ہو گیا۔ لیکن سرکہ شراب دو مختلف جنس میں کیونکہ ان کی منفعت کی جنس مختلف ہے۔ سو یہاں عقد کا تعلق مسمّٰی سے ہوا لیکن اس کی سپردگی متعذر ہے۔ اور یہ ہے مثلی چیز، لہٰذا اس کی مثل سرکہ واجب ہو گا۔ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اشارہ اور تسمیہ میں سے ہر ایک تعریف کے لئے وضع کیا گیا ہے، ہاں اتنا ہے کہ اشارہ تعریف میں ابلغ ہے۔ کیونکہ اس سے عین متعین ہو جاتا ہے، اور شرکت کا احتمال نہیں رہتا۔ جبکہ تسمیہ سے عین متعین نہیں ہوتا اور شرکت کا احتمال رہتا ہے۔ سو اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ یہاں صرف اشارہ باقی رہا جبکہ مشار الیہ مہر نہیں بن سکتا کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔ لہٰذا مہر مثل واجب ہو گا۔ جیسا کہ اگر مردار، خون، خمر اور خنزیر کی طرف اشارہ کرے اور منہ سے کچھ نہ بولے (تو

مہر مثل واجب ہوتا ہے) ۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں آزاد شخص کو غلام کہا گیا، جبکہ آزاد کو غلام کہنا باطل ہے کیونکہ جھوٹ ہے، سو یہاں منہ سے مقرر کرنا اور نام لینا تو کالعدم ہوا، اور صرف اشارہ باقی رہا ۔ جبکہ مشار الیہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے، سو اشارہ بھی عدم کے ساتھ لاحق ہوا ۔ سو یوں ہو گیا، گویا نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا (اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے) اور یہ توجیہہ بحمد اللہ تعالیٰ بالکل واضح ہے ۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب نام کسی ایسی چیز کا لے، جو مہر بن سکتی ہے، اور اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کرے، جو مہر نہیں بن سکتی ۔ لیکن اگر صورت اس کے برعکس ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھ سے اس آزاد شخص پر نکاح کیا، لیکن وہ غلام نکلا یا " اس مردار پر نکاح کیا "، اور وہ مذبوحہ نکلا، یا " شراب کے اس مٹکے پر نکاح کیا " لیکن وہ سرکہ تھا تو اس بارے میں ابو یوسفؒ کی روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہے، اور مشار الیہ مہر ہوگا ۔ اور محمدؒ کی روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ اس صورت میں مہر مثل ملے گا ۔ لیکن ابو یوسفؒ کی روایت صحیح تر ہے، کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ باب نکاح میں اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کی کوئی حیثیت نہیں، صرف اشارہ کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہاں مشار الیہ مہر بن سکتا ہے، کیونکہ وہ مال ہے، لہٰذا مشار الیہ ہی بطور مہر ملے گا ۔ اور محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے نام ایسی چیز کا لیا ۔ جو مہر بننے کے قابل نہیں اور اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر بن سکتی ہے، تو اس نے تسمیہ میں ہزل کیا، اور ہازل کے تسمیہ سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ۔ لہٰذا سرے سے یہ کلام ہی لغو اور باطل ہے ۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر شراب سے بھرا ہوا مٹکا ٹھہرایا، جبکہ مٹکے کی قیمت دس درہم یا اس سے زیادہ ہے ۔ تو ابن سماعہؒ اس مسئلہ کے بارے میں محمدؒ سے دو روایتیں ذکر کرتے ہیں ایک روایت یہ ہے کہ مہر میں عورت کو صرف مٹکا ملے گا ۔ دوسری روایت یہ ہے کہ مہر مثل ملے گا ۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسا مہر ٹھہرایا ہے، جس کا ایک حصہ یعنی مٹکا مہر بن سکتا ہے اور دوسرا حصہ یعنی شراب مہر نہیں بن سکتا، لہٰذا جو چیز مہر بننے کے قابل ہی نہیں، اس کا مقرر کرنا لغو ہوا، اور باقی مہر رہے گا ۔ جیسا کہ اگر شراب اور سرکہ مہر ٹھہرایا، جبکہ سرکہ کی قیمت دس درہم ہے، تو عورت کو مہر میں صرف سرکہ ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا ۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں عادۃً ظرف مقصود نہیں ہوتا بلکہ تابع ہوتا ۔ مقصود مظروف ہوتا ہے، زیر نظر صورت میں جب مقصود کا مہر ٹھہرانا باطل ہے، تو تابع خود بخود باطل ہو گیا ۔ (تو یوں ہے گویا مہر ٹھہرایا ہی نہیں لہٰذا مہر مثل واجب ہوگا) واللہ اعلم ۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ " ان دو غلاموں پر نکاح کرتا ہوں "، لیکن ان میں سے ایک آزاد نکلا، تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق عورت کو دوسرا غلام ہی ملے گا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو ۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ منکوحہ کو ایک تو غلام ملے گا اور غلام فرض کرکے اس آزاد شخص کی قیمت ملے گی ۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ غلام کو دیکھا جائے گا، اگر اس کی قیمت مہر مثل کو پہنچ جاتی ہے تو صرف یہ غلام ہی مہر ہوگا ۔ اور

اگر اس کی قیمت مہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل کے ثمن تک پہنچائی جائے گی۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ یہ اختلاف دراصل اصولی اختلاف ہے جس کی تفصیل سطور بالا میں آچکی ہے۔ کہ ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ آزاد کو مہر بنانا صحیح ہوتا ہے، جبکہ اس نے نام غلام کا لیا ہو، پھر ہوتا یہ ہے کہ اس آزاد کو غلام فرض کر کے جتنی قیمت بنتی ہے، وہ مہر قرار پاتی ہے۔ تو زیر بحث صورت میں جہاں تک ممکن ہوگا، عقد کا تعلق ذکر کردہ اشخاص سے ہوگا۔ چنانچہ غلام سے بعینہٖ عقد متعلق ہوگا، کیونکہ یہ ممکن ہے۔ اور آزاد کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت سے عقد متعلق ہوگا۔ کیونکہ عین آزاد شخص سے تعلیق ممکن نہیں ہے۔ اور محمدؒ کی اصل یہ ہے کہ مشار الیہ اگر مسمیٰ کی جنس سے ہو تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے، اور آزاد شخص غلام کی جنس سے ہے، کیونکہ دونوں کی جنس منفعت ایک ہے۔ لہٰذا یہاں بھی عقد کا تعلق دونوں سے ہے، لیکن مسمیٰ اور مہر مثل کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مہر مثل واجب ہوگا دیکھئے! بالفرض اگر دونوں آزاد ہوتے تو مہر مثل واجب ہوتا۔ لہٰذا یہاں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔ اور جب مہر مثل واجب ہوگیا تو مسمیٰ واجب نہ رہا کیونکہ دونوں کا جمع ہونا ممتنع ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی اس بارے میں دو اصلیں ہیں۔ ایک تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مہر ٹھہراتے ہوئے جب اشارہ حر کی طرف کیا جائے اور نام غلام کا لیا جائے تو تسمیہ سے کچھ متعلق نہیں ہوتا، بلکہ اسکا ذکر عدم ذکر کے برابر ہوتا ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ جب عقد کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے، جن میں سے ایک مہر بن سکتی ہو اور دوسری مہر نہ بن سکتی ہو تو غیر صالح مہر کا ذکر لغو ہوجاتا ہے اور صالح مہر چیز مہر قرار پاتی ہے۔ جیسا کہ ایک عقد میں دو عورتوں سے نکاح کرے، جن میں سے ایک سے نکاح حلال ہو اور دوسری سے حلال نہ ہو تو جتنا مہر مقرر کیا گیا ہوگا، وہ سب اس عورت کو ملے گا، جس سے نکاح حلال ہے۔ اور اسی سے نکاح منعقد ہوگا۔ اور ایسا اس لئے کہا جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، عقد و تسمیہ صحیح رہے اور لغو نہ ہو۔ اور زیر نظر صورت میں غلام مہر بننے کے لائق ہے۔ لہٰذا اس کا تسمیہ صحیح ہوگا، اور یہی مہر بنے گا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر ایک گھر اور خادم کو مہر ٹھہرایا، اور خادم آزاد نکلا تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

مسئلہ: اگر مہر ٹھہراتے ہوئے یوں کہا کہ سرکہ کے ان دو مٹکوں پر نکاح کرتا ہوں، لیکن ان میں سے ایک شراب کا مٹکا نکلا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو صرف دوسرا مٹکا ملے گا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم کے مساوی ہو، جیسا کہ دو غلام مہر ٹھہرانے کی صورت میں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ذکر کردہ مٹکا اور اس جیسا سرکے کا ایک اور مٹکا عورت کو ملے گا۔ اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر مہر میں مال مقرر کیا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز بھی ضم کر دی، جو مال تو نہیں ہے، لیکن عورت کی اس میں منفعت ہے، مثلاً دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا اسے اس کے شہر میں ہی رکھے گا یا قصاص معاف کر دے گا، تو ایسی صورت میں اگر وہ منفعت پوری کر دیتا ہے تو عورت کو صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ مالیت کے

مساوی ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز مقرر کی، جو بذاتہ مہر بن سکتی ہے، اور عورت کی منفعت کو شرط ٹھہرایا تو اگر وہ شرط پوری کر دیتا ہے تو تسمیۂ مہر صحیح ہوا اور دس درہم اس کا مہر قرار پایا۔ اور اگر اس نے شرط منفعت پوری نہیں کی تو اسے مہر مثل ملے گا۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی مثل ہے یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو ہمارے نزدیک مہر مثل پورا کیا جائے گا۔ زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر شرط کردہ چیز بھی مال ہی ہے، مثلاً مہر کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ اسے کوئی تحفہ دے گا، پھر وہ شرط پوری نہیں کی، تو مہر مثل پورا کیا جائے گا، اور اگر شرط کردہ چیز غیر مال ہے، مثلاً دوسری عورت کی طلاق یا اس کے شہر سے نہ نکالنا تو ایسی صورت میں اسے صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مال نہ ہو اس کی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان نہیں دی جاتی۔ اور مال ذو قیمت ہوتا ہے۔ تو جب اس نے مال عورت کو نہیں دیا تو اس کے لئے جائز ہے کہ پورا عوض وصول کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل واجب تو مہر مثل ہے۔ اور مہر مثل سے عدول صرف اسی صورت میں ہوتا ہے، جبکہ تسمیہ مستحکم ہو۔ تو اگر منفعت کی شرط پوری کر دیتا ہے تو تسمیہ قرار پکڑ گیا، لہٰذا مسمّٰی ہی واجب ہوگا، اور اگر شرط منفعت پوری نہیں کی تو تسمیہ متقرر نہ ہوا کیونکہ وہ عورت صرف اتنے مال پر راضی نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ دوسری منفعت ملانے سے راضی ہوئی تھی۔ اور وہ منفعت ایسی ہے، جو مدت استیفاء کے دوران میں شرعاً مرغوب اور درست ہے۔ تو جب اس نے منفعت ادا نہیں کی تو تسمیہ متقرر نہ ہوا۔ لہٰذا اس کا حق عوض اصل یعنی مہر مثل میں باقی رہا۔ اور اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، کیونکہ اس کا حق اتنا ہی ہے، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل پورا جائے گا۔

اسی سے ملتی جلتی ایک صورت یہ ہے کہ نکاح کیا اور مہر صحیح کے ساتھ شراب کے کچھ رطل بھی مقرر مقرر کئے، تو اسے صرف مہر مسمّٰی ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور حرام باطل ہو جائے گا، اس صورت میں مہر مثل پورا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا حق اسے مل گیا۔ اور اگر مہر دس درہم سے کم مقرر کیا تھا تو بھی مہر مثل پورا نہیں کیا جائیگا، بلکہ صرف دس درہم دیے جائیں گے، کیونکہ مسلم کے حق میں شراب کا مہر مقرر کرنا صحیح ہی نہیں ہے، کیونکہ مسلم کے لئے شراب سے انتفاع حرام ہے۔ لہٰذا لفد ر شراب مہر کا عوض جائز ہی نہیں۔ سو شراب کا مہر مقرر کرنا کالعدم ہوا گویا اس نے صرف مہر صحیح ہی مقرر کیا تھا، لہٰذا وہی عورت کو ملے گا۔ بہ خلاف پہلے مسئلہ کے۔

مسئلہ: اسی سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر اپنی باندی کو اس معاہدہ پر آزاد کیا کہ مجھ سے نکاح کرو گی، اور اس نے قبول کر لیا، تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے عوض کے بدلے اسے آزاد کیا ہے، سو اس عوض کو قبول کرتے ہی مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی، جیسا کہ معاملہ بیع میں ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور جیسا کہ اگر یوں کہے کہ "تم ہزار درہم پر آزاد ہو" اور وہ قبول کرنے تو فوراً آزادی مل جاتی ہے، بہ خلاف جبکہ غلام کو یہ کہا کہ "اگر تم نے ایک ہزار درہم مجھے ادا کر دیئے تو تم آزاد ہو" کہ اس

صورت میں محض قبول کر لینے سے آزاد نہیں ہوگا، جب تک کہ ادا نہیں کر دیتا۔ کیونکہ اس میں حریت کا معاوضہ طے نہیں کیا جا رہا، بلکہ حریت کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا جا رہا ہے، اور ابھی تک وہ شرط نہیں پائی گئی۔ پھر مذکورہ بالا صورت میں جب آقا کا قول قبول کرنے سے وہ باندی آزاد ہو گئی تو اس کے بعد دو صورتیں ہیں، یا تو اس سے نکاح کرے گی یا نکاح سے انکار کر دے گی۔ اگر اس سے نکاح کر لیا تو دیکھا جائے گا، اگر آقا نے اعتاق کے علاوہ کوئی مہر مالی مقرر کیا ہے، تو اسے وہی مہر ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کیا تھا تو دس درہم دیئے جائیں گے اور اگر بالکل مہر مقرر نہیں کیا تھا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا، اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتاق ہی اس کا مہر ہے، اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتق میں مالیت پائی جاتی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے عوض مال لینا جائز ہے، مثلاً اپنا غلام مال کی کچھ مقدار پر آزاد کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا عتق کا مہر بننا بھی درست ہے۔ طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق مال حقیقی نہیں ہے۔ کیونکہ اعتاق ابطالِ مالکیت کا نام ہے لہٰذا عتق مال کیسے ہو سکتا ہے؟ ہاں! اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ عتق بذاتہٖ مال ہے۔ دیکھئے! طلاق مال نہیں ہے، لیکن اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ اسی طرح قصاص کا بدل لینا جائز ہے، حالانکہ آزاد شخص مال نہیں ہوتا۔ اور اگر اس باندی نے آقا کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، لہٰذا اس سے جبری نکاح نہیں ہو سکتا۔ ہاں البتہ ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک وہ کما کر اپنی قیمت آقا کو ادا کرے گی۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ سعایہ اس پر ضروری نہیں ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سعایہ گردن چھڑانے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ اور یہ عورت تو پہلے ہی آزاد ہے، لہٰذا اس پر سعایہ واجب نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ آقا کسی منفعت کے بغیر اسے آزاد کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کے سامنے یہ منفعت تھی کہ یہ اس سے نکاح کرے گی۔ اور یہ ایسی منفعت ہے، جو مرغوب فیہا ہے لیکن اب اس کے انکار کی وجہ سے اس منفعت کا حصول متعذر ہو گیا، لہٰذا قیمت کو باندی کا قائم مقام ٹھہرایا جائیگا، تاکہ اُسے نقصان نہ ہو۔ باقی سعایہ کے حوالے سے زفرؒ نے جو کچھ کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ سعایہ کبھی گردن چھڑانے کے لئے ہوتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق یہ مستسعیٰ مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے، اور کبھی سعایہ گردن چھڑانے کے لئے نہیں بلکہ گردن پر لازم شدہ کوئی حق ادا کرنے کے لئے ہوتی ہے، جیسے مرہون غلام کو اگر راہن آزاد کر دے اور وہ تنگ حال ہو، تو اس پر سعایہ واجب ہے۔ اور جیسا کہ آقا اگر اپنے غلام کو کہے کہ تو اپنے گردن کی قیمت پر آزاد ہے، اور وہ قبول کر کے آزاد ہو جائے تو اس پر سعایہ واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے اس کے باپ یا اس کے کسی ذی رحم محرم یا کسی غلام، جو اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، کے عتق پر نکاح کرتا ہے (اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو محض قبول کر لینے سے غلام کو آزادی مل جائے گی) پھر دیکھا جائے گا، کہ اس نے اس عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر کیا

ہے یا نہیں۔ اگر عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر نہیں ہے، اور وہ عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو
غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء خاوند کو ملے گی، عورت کو نہیں۔ کیونکہ آزاد کرنے والا خاوند
ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق ولاء آزاد کنندہ کو ملتی ہے۔ اور اگر اس کے
سوا کوئی اور مہر مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو مہر مثل ملے گا،
اور اگر کوئی اور مال مقرر کیا ہے تو مقرر کردہ ہی ملے گا، کیونکہ اس نے
عتق کو پیغام نکاح کے قبول سے معلق کیا تھا۔ جب اس نے قبول کر لیا تو غلام آزاد ہو گیا لیکن غلام کی
آزادی مہر نہیں بن سکتی، کیونکہ مال نہیں ہے۔ سو اگر آزادی کے علاوہ مال بھی مہر ٹھہرایا تھا تو وہی واجب
ہے، کیونکہ مہر ٹھہرانا صحیح ہوا تھا، لہٰذا مسمّٰی واجب ہوگا، اور اگر آزادی کے علاوہ کوئی مہر ذکر نہیں کیا
تھا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر عورت سے قول و قرار کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ تمہاری طرف سے
آزادی ہوگی، اور اس نے اسے قبول کیا تھا، تو وہ غلام عورت کی طرف سے آزاد ہوگا، اور ولاء عورت
کو ملے گی۔ اور یہی غلام اس کا مہر ہوگا، کیونکہ دوسرے کی طرف سے آزاد کرنا تبھی ہو سکتا ہے، جبکہ
پہلے اس کی ملکیت میں دے دیا جائے، تو وہ غلام پہلے عورت کی ملکیت میں آیا پھر اس کی طرف سے
آزاد ہوا۔ جیسا کہ اگر ایک آدمی دوسرے سے کہے کہ تم اپنا غلام میرے کفارۂ یمین میں میری طرف سے
ہزار درہم پر آزاد کر دو، تو یہ جائز ہے۔ اور یہ عتق آمر کی طرف سے ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت
میں جب عورت غلام کی مالک ہوئی، تو وہ مال تھا، اور مہر بن سکتا تھا، لہٰذا وہی مہر سمجھا جائیگا۔
گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ عتق پر نکاح کیا ہو۔ اور اگر اعتاق پر نکاح کیا، مثلاً یوں
کہا کہ یہ غلام آزاد کر دوں گا۔ اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہو گیا، لیکن یہاں محض قبول کر
لینے سے غلام آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہے، اور عتق وعدہ اعتاق
سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اعتاق سے ثابت ہوتا ہے، تو جب تک وہ آزاد نہیں کرے گا،
آزاد نہیں ہوگا، بخلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں نکاح عتق پر ٹھہرا تھا، اعتاق پر نہیں۔ پھر
جب اسے آزاد کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا، تو دیکھیں گے، کہ قول و قرار میں عورت کی طرف سے آزاد
کرنے کا ذکر ہوا تھا یا نہیں۔ اگر یہ ذکر نہیں ہوا تھا تو ولاء خاوند کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ ولاء
معتق کو ملتی ہے، عورت کو مہر مثل ملے گا، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اور اگر اس
کے علاوہ کوئی مال بھی مہر میں ٹھہرایا گیا ہے تو پھر وہی ملے گا کیونکہ اعتاق مال نہیں ہے، بلکہ ابطال
مالکیت کا نام ہے۔ غلام خواہ اجنبی ہو یا عورت کا محرم ہو، بہر صورت یہی حکم ہے۔ اور اگر عورت کی
طرف سے آزاد کرنے کا ذکر کیا تھا، تو ولاء عورت کو ملے گی کیونکہ غلام اس کی ملکیت میں داخل ہو کر
اس کی طرف سے آزاد ہوا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا محرم تھا، تو اس کی ملکیت میں داخل ہوتے
ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبی تھا تو خاوند حسب وعدہ جب بھی آزاد کرے گا، اس آزاد کرنے
کے عمل میں عورت کی طرف سے وکیل سمجھا جائے گا۔ اور اگر صورت مذکورہ میں خاوند نے آزاد کرنے
سے انکار کر دیا، تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، ہاں البتہ دیکھا جائے

گا، اگر اس کے علاوہ کوئی مال مہر میں مقرر نہیں کیا گیا تو اسے مہر مثل ملے گا، کیونکہ اعتاق کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، اور کوئی دوسری چیز بھی مہر نہیں ٹھہرائی گئی، لہٰذا مہر مثل ہی واجب ہوگا، اور اگر کچھ اور مال بھی مقرر کیا تھا تو اگر وہ مہر مثل کی مثل ہے یا اس سے زیادہ ہے، تو وہی ملے گا، کیونکہ خاوند زیادہ دینے پر راضی تھا۔ اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے اور غلام عورت سے کوئی نسبی تعلق بھی نہیں رکھتا تو جتنا مقرر کیا ہے، اتنا ہی ملے گا، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط تھی جس میں عورت کی کوئی ظاہری منفعت نہیں ہے، لہٰذا شرط پوری نہ کر کے اس نے عورت کو کوئی دھوکا نہیں دیا۔ اور اگر وہ غلام عورت کا محرم ہے، تو پھر مہر مثل پورا کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس شرط پر مہر مثل چھوڑنے پر راضی ہوئی تھی۔ اس کے بغیر راضی نہ تھی (اور اس میں اسکی منفعت بھی ہے) لہٰذا وعدہ پورا نہ کر کے اس نے دھوکا دیا ہے۔

تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر نہ ہو۔ لیکن اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ غلام تمہاری طرف سے آزاد کردوں گا، اور عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہوگیا اور غلام عورت کی ملک بن گیا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا ذی رحم محرم ہے، تو ملکیت میں داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا، کیونکہ ذی رحم کو ملکیت میں لینے کا یہی حکم ہے۔ اور یہ غلام ہی اس کا مہر ہوگا، کیونکہ غلام پہلے اس کی ملکیت میں داخل ہوا، پھر آزاد ہوا۔ اور اگر وہ غلام عورت سے اجنبی ہے تو خاوند عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوگا۔ پھر اگر خاوند نے منصب وکالت سے معزول ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تو آزادی عورت کی طرف سے واقع ہوگی اور اگر اس اثنا میں عورت نے اسے منصب وکالت سے معزول کر دیا تو یہ عزل صحیح ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل:

مہر صحیح ہونے کی دوسری شرط

مقرر کردہ مہر کی جہالت اور عدم تعین مہر مثل کی جہالت اور عدم تعین سے بڑھ کر نہ ہو۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر مہر عطلہ سے خالی نہیں یا وہ معین و مشار الیہ ہوگا اور یا غیر معین ہوگا۔ سو اگر وہ معین و مشار الیہ ہے تو اس کا تسمیہ و تقرر صحیح ہے، خواہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں تعیین سے متعین ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی سامان زمین، حیوان اور دراہم و دنانیر کے علاوہ کیلی و وزنی اشیاء، یا کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں متعین نہیں ہوتی۔ جیسے دراہم و دنانیر، بہر صورت ان کا مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں کوئی جہالت نہیں ہے، ہاں اتنا ہے کہ اگر وہ ایسی چیز ہے، جو تعیین سے متعین ہو جاتی ہے تو اس میں خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ عورت کی رضا کے بغیر عین کو روک لے اور اس کی بجائے کوئی اور دے دے، کیونکہ مشار الیہ عقد میں متعین ہو چکا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز بعینہ عورت کا حق بن گئی ہے۔ لہٰذا اس پر واجب ہے کہ بعینہ وہی چیز عورت کو سپرد کر دے۔ اور اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو تعیین سے متعین نہیں ہوتی تو خاوند کے لئے جائز ہے، ذکر کردہ چیز کی بجائے جنس، نوع، قدر اور وصف میں اس کی ہم مثل چیز دے دے، کیونکہ

جب وہ چیز تعیین سے متعین نہیں ہوتی، تو اس کے ذکر کرنے سے مجازاً جنس، نوع، قدر اور وصف میں
اس کی ہم مثل چیز دینا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر سونے یا چاندی کی ڈلی مہر ٹھہرائی ہے۔ تو ایک روایت
کے مطابق بعینہٖ متعین ڈلی دینا واجب ہے، کیونکہ یہ سامان کی طرح تعیین سے متعین ہو جاتی ہے۔ اور
دوسری روایت کے مطابق بعینہٖ اسی ڈلی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ڈھلے ہوئے سونا چاندی
کی طرح ڈلی بھی تعیین سے متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر ذکر کردہ مہر غیر معین ہے تو یہ بھی دو حال سے
خالی نہیں۔ یا وہ بالکل ہی مجہول ہوگا کہ جنس، نوع، قدر اور وصف سب کچھ غیر معلوم ہوگا اور
یا جنس و نوع معلوم ہوگی اور قدر و صفت مجہول ہوگی۔ سو اگر مہر بالکل ہی مجہول ہے، مثلاً کسی
حیوان یا کسی مویشی یا کسی کپڑے یا کسی گھر کو مہر ٹھہرایا اور معین نہیں کیا، تو یہ صحیح نہیں ہوگا عورت کو مہر مثل
ملے گا جتنا بھی ہو۔ کیونکہ جنس کی جہالت نا قابل برداشت ہے۔ اس لئے کہ "حیوان" اسم جنس ہے
جس کے تحت مختلف انواع داخل ہیں، پھر ہر نوع کے نیچے مختلف اشخاص ہیں۔ اسی طرح مویشی اور
کپڑا ہے۔ کیونکہ کپڑے کے اسم کا اطلاق سوتی، ریشمی، اونی ہر قسم کے کپڑے پر ہوتا ہے اور پھر ہر ایک کے
تحت مختلف انواع ہیں۔ اسی طرح گھر کا لفظ ہے، کیونکہ گھر بھی چھوٹا بڑا ہوتا ہے، اس کی ہیئت اور حدود
اربعہ میں بھی اختلاف ہوتا ہے، محل و قوع کے لحاظ سے اس کی قیمت میں بھی بے انتہاء تفاوت ہوتا ہے
لہٰذا یہ جہالت نا قابل برداشت ہے، اور جنس کی جہالت کے ساتھ لاحق ہے۔ اس بارے میں قاعدہ
یہ ہے کہ عوض اگر مجہول ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ جیساکہ بیع و اجارہ میں ہے۔ کیونکہ اس جہالت کا انجام
منازعت ہے۔ لیکن مہر کے باب میں کچھ جہالت گوارا کی جاتی ہے، اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ مہر مثل
نکاح صحیح میں واجب ہوتا ہے، اور یہ واضح ہے کہ مہر مثل میں ایک گونہ جہالت پائی جاتی ہے۔ سو جس
چیز کی جہالت مہر مثل میں جہالت کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو وہ قابل برداشت ہے۔ اور مہر مثل کے
حوالے سے اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور جس چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہو تو اس کے ساتھ اصولی
معاملہ روا رکھا جائے گا اور اس کا مقرر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ جیساکہ باقی اعواض میں ہوتا ہے۔ اس قاعدے
کی روشنی میں غور کیجئے، تو واضح ہو جاتا ہے کہ حیوان، کپڑے اور گھر کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ
کر ہے۔ کیونکہ جب دو عورتیں مال، جمال، عمر، عقل، دین، شہر اور عفت میں مساوی ہوں تو پھر ان
میں اتنا تفاوت باقی نہیں رہتا۔ تو اس طرح مہر مثل میں بہت کم جہالت پائی جاتی ہے، لیکن جنس اور
نوع کی جہالت زائد از حد ہے اور مہر مثل کی نسبت اس میں کہیں زیادہ جہالت پائی جاتی ہے، لہٰذا
مجہول الجنس والنوع چیز کا مہر مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر مقرر کردہ چیز کی جنس اور نوع تو معلوم ہے
لیکن قدر اور صفت معلوم نہیں، جیساکہ کسی غلام یا باندی یا گھوڑے یا اونٹ یا گدھے یا مروی کپڑے
یا ہروی کپڑے کو مہر ٹھہرائے تو یہ صحیح ہے۔ اور اس صورت میں عورت کو درمیانہ درجہ کی مقرر کردہ چیز
ملے گی۔ اور خاوند کو اختیار ہے، کہ عورت کو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے یا اس کی قیمت دے دے
یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی چیز کا بھی مہر ٹھہرانا صحیح نہیں ہے۔ شافعیؒ کے قول
کی وجہ یہ ہے کہ مہر مسمّی کا وصف مجہول ہے۔ لہٰذا اس کا مقرر کرنا درست نہیں ہے، جیساکہ بیع میں
ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وصف کی جہالت بھی جنس کی جہالت کی طرح سبب منازعت بن سکتی ہے، اور جہالت جنس
مانع صحت ہے، اسی طرح جہالت وصف بھی مانع صحت مہر ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح

میں غیر مال کے عوض مال ہوتاہے۔ اور جس حیوان کی جنس اور نوع تو معلوم ہو، لیکن صفت معلوم نہ ہو، وہ غیر مال کا بدل ہو کر، بطور دین ذمے میں واجب ہو سکتا ہے، جیساکہ دیت میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: "مومن جان کے عوض سو اونٹ ہیں"۔ اور یہاں بضع بھی مال نہیں ہے، اس لئے اس کے بدل میں حیوان کا بطور دین ذمے میں واجب ہونا ممکن ہے۔ نیز اس لئے کہ ان اصناف میں سے درمیانہ درجہ کی کسی چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت کے مثل بلکہ اس سے بھی کم تر ہے۔ اور مہر مثل کی جہالت جب مانع صحت نہیں ہے تو یہ بھی مانع نہ ہوگی۔ ہاں مجہول الوصف چیز کا بیع میں ثمن ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ بیع میں بدل کی جہالت بالکل ناقابل برداشت ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ جبکہ نکاح میں معمولی جہالت گوارا کی جاتی ہے۔ جیساکہ مہر مثل کی جہالت قابل برداشت ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں کس کسا کر معاملہ کیا جاتا ہے اور ایک دوسرے کی غلطی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے، لہٰذا اس میں معمولی سی جہالت کا انجام منازعت ہو سکتا ہے، جبکہ نکاح میں مسامحت اور مروت برتی جاتی ہے، اس لئے اس میں مہر مثل یا اتنی جہالت درگزر کی جاتی ہے۔ باقی مذکورہ بالا صورت میں درمیانہ درجہ کی چیز اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے۔ کیونکہ عمدہ واجب ٹھہرانے میں خاوند کا نقصان ہے، اور گھٹیا دینے میں عورت کا گھاٹا ہے، لہٰذا عدل یہ ہے کہ درمیانہ درجہ کی چیز واجب قرار دی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "خیر الأمور اوساطها" کا یہی مطلب ہے۔ اس باب میں درمیانہ چیز کے اعتبار کرنے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس عورت نے اپنے موالی کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس نکاح کے بعد خاوند سے قربت ہوگئی ہو تو عورت کو مہر مثل ملے گا، کم نہ زیادہ" عبداللہ بن مسعودؓ نے مفوضہ کے بارے میں فرمایا کہ "میرے خیال میں اسے مہر مثل دیا جائے گا، اس میں نہ کمی کی جائے گی نہ بیشی" اس کی وجہ اور حکمت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ رہی درمیانہ چیز اور اس کی قیمت کے درمیان اختیار، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حیوان ذمے میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے! مال کے عوض مال کی صورت میں حیوان بطور دین ذمہ میں ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح اتلاف کی ضمان کی صورت میں بھی ذمہ میں واجب نہیں ہوتا، چنانچہ اگر حیوان ہلاک کر دیا تو اس کی ضمان اس جیسے حیوان سے نہیں بلکہ قیمت سے دی جاتی ہے۔ تو فی الجملہ ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے ہم نے درمیانہ درجہ کی چیز کو واجب قرار دیا، اور مطلقاً ثابت نہ ہونے کی حیثیت سے بعینہ وہی چیز یا اس کی قیمت دینے کا اختیار رکھا، تاکہ دونوں شبہوں پر عمل ہو جائے۔ نیز اس لئے کہ درمیانہ چیز کا علم بواسطہ قیمت ہی ہو سکتا ہے، تو استحقاق میں اصل قیمت ہوئی، لہٰذا تسلیم میں بھی اصل ہوگی۔ باقی اس میں اختیار خاوند کو ہے، عورت کو نہیں۔ کیونکہ دعویٰ حق تو خاوند پر ہے، لہٰذا اختیار بھی اسے ملے گا۔

مسئلہ: اگر گھر اور خادم مہر ٹھہرایا تو درمیانہ گھر دیا جائے گا۔ جو عام طور پر عورتوں کو شادی کے موقعہ پر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اہل شہر کے ہاں اینٹ اور پتھر کا مکان مراد لیا جائے گا اور اہل بادیہ کے یہاں اس سے مراد بالوں کا گھر ہوگا۔ اور خادم بھی درمیانہ دیا جائے گا، کیونکہ ان اصناف میں سے جب کسی چیز کا مطلقاً ذکر کیا جائے تو عادتاً متوسط مراد ہوتا ہے۔ اور متوسط کی جہالت مہر مثل کی جہالت

کی مثل بلکہ کمتر ہے لہٰذا یہ صحت مہر میں مانع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر متوسط کی صراحت کر دیتا تو صحیح ہوتا۔ اور اگر عمدہ، متوسط یا ردی کی وضاحت کر دی تو پھر وہی ملے گا جس کی وضاحت کی ہے۔ اگر اس شی کی جگہ قیمت ادا کرنا چاہتا ہے، تو عورت کو قیمت قبول کرنا پڑے گی، کیونکہ اصل قیمت ہی ہے۔ دیکھئے! گھٹیا، بڑھیا اور درمیانہ کا پتہ قیمت ہی سے چلتا ہے، تو قیمت اِن صفات کی معرفت اور پہچان ہوئی۔ لہٰذا اصل واجب قیمت ہی ہوتی ہے، تو ادائیگی میں بھی یہی اصل ہوگی۔ چنانچہ اگر خاوند قیمت ادا کر رہا ہے تو عورت کو قبول کرنا ہوگی۔

مسئلہ: اگر غلام مہر ٹھہرایا تو صحیح ہے۔ اور درمیانہ غلام دیا جائے گا۔ اور اگر سفید غلام مہر ٹھہرایا تو بھی بلاشک صحیح ہے، کیونکہ جب بلا وصف اس کو مہر بنانا صحیح ہے، تو وصف بیان کرنے کے بعد مہر بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اور اس صورت میں عمدہ غلام عورت کو ملے گا۔ کیونکہ سفید سے مراد عرف میں عمدہ غلام لیا جاتا ہے۔ اُن کے عرف میں جید سے رومی غلام، متوسط سے سندھی غلام اور ردی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ اور ہمارے عرف میں جید سے ترکی، متوسط سے رومی اور ردی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جید خادم کی قیمت پچاس دینار، متوسط کی چالیس دینار اور ردی کی تیس دینار ہے۔ اور درمیانہ گھر کی قیمت چالیس دینار ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کا فیصلہ ریٹ چڑھنے اور گرنے کے مطابق کیا جائے گا۔ اور یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ ابوحنیفہؒ کے زمانے میں ریٹ ایک جگہ پر ٹھہرا ہوا تھا، تو انہوں نے مذکورہ فیصلہ فرمایا، صاحبینؒ کے دور میں قیمت میں تغیر شروع ہوگیا تو انہوں نے اسے حالات پر چھوڑ دیا۔ سو ہر ایک نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق جواب دیا۔ بہرکیف قیمت میں معتبر عرف ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر گھر اور خادم مہر ٹھہرایا اور درمیانہ گھر اور خادم واجب ہوگیا۔ پھر عورت نے خاوند سے درمیانہ کی قیمت چھوڑ کر کم پر صلح کر لی، مثلاً ساٹھ یا ستر دینار مان گئی، جبکہ ان کی کل قیمت اسی دینار بنتی ہے، تو یہ جائز ہے، کیونکہ وہ صاحبۂ حق ہے اور حقدار جتنا چاہے اپنا حق چھوڑ دے۔ اور جتنا چاہے لے لے۔ اور اس کی ادائیگی نقد، ادھار دونوں طرح جائز ہے، کیونکہ صلح عین پر واقع ہوئی ہے کہ اس کا کچھ حصہ ساقط کر دیا گیا ہے، لہٰذا باقی بھی عین واجب ہی ہے، اس لئے اس میں تاجیل جائز ہے۔ اور اگر سو دینار پر صلح کی تو زیادت باطل ہے، کیونکہ مقرر کردہ چیز کا اگر ریٹ مقرر نہ ہو تو قیمت عقد سے طے ہوتی ہے، اور جب طے شدہ قیمت اس کا حق بن چکی ہے تو اس حق سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر مقرر کردہ مہر کی جنس، نوع، قدر اور صفت ہر چیز معلوم ہے، مثلاً دراہم و دنانیر کے سوا کسی وصف کردہ کیلی یا وزنی کو مہر ٹھہراتا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ مالِ معلوم ہے، اس میں کچھ جہالت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی چیز بطور دین ذمہ میں مطلقاً ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اس کی بیع اور سلم جائز ہے۔ اور اس کی ضمان مثل سے ہوتی ہے۔ لہٰذا خاوند کو یہی چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور عورت کی رضا کے بغیر اس کے عوض کوئی اور چیز دینا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی کیلی یا وزنی کو مہر ٹھہرایا، لیکن اس کا وصف بیان نہ کیا تو بھی صحیح ہے، کیونکہ اس مال کی جنس اور نوع معلوم ہے، لہٰذا اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ پھر اگر خاوند چاہے تو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے۔ کرخیؒ نے اپنی جامع میں یونہی ذکر کیا ہے۔ اور حسن کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کرخیؒ کی روایت کی

وجہ یہ ہے کہ قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے کسی چیز کے درمیانہ ہونے کا پتہ چلتا ہے، لہٰذا ادائیگی میں قیمت اصل ہوگی۔ جیساکہ غلام میں ہے۔ اور حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز شرع کی طرف سے واجب ہوتی ہے، لہٰذا اس میں شرع کی طرف سے تعیین پائی گئی۔ تو یوں ہوگیا، گویا درمیانہ چیز خود متعین کی تھی، اور اگر صراحۃً ایسا کرتا، تو وہی چیز دینا لازم ہوتی، تو یہاں بھی ایسا ہوگا۔ بہ خلاف غلام کے، کہ اگر صراحۃً درمیانہ درجہ کا غلام دینے کا ذکر کرتا، تو بھی وہی دینا لازم نہ ہوتا۔ تو محض شرع کی طرف سے تعیین کی صورت میں بھی یہ لازم نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: رہے کپڑے! تو اس کے بارے میں "اصل" میں مذکور ہے کہ اگر موصوفہ کپڑوں کو مہر ٹھہرایا تو اسے اختیار ہے، چاہے وہی کپڑے دے، اور چاہے تو ان کی قیمت دے دے، "اصل" میں وقت مقرر کرنے یا نہ کرنے کی کوئی تفصیل مذکور نہیں۔ ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کپڑے دینے کا وقت مقرر کیا تھا تو وہی کپڑے دینا ضروری ہوں گے، اور اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو قیمت ملے گی۔ اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مقرر کردہ کپڑے دینا ضروری ہیں۔ اس روایت میں وقت کی کوئی تفصیل بیان نہیں ہوئی۔ اور یہی زفرؒ کا قول ہے —— "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے ذمہ میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ذوات الامثال نہیں ہیں۔ اتلاف کی صورت میں ان کی ضمان قیمت سے ہوتی ہے، مثل سے نہیں۔ اور عقود معاوضہ میں بھی بذاتہا ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے، بلکہ بواسطہ تعیین وقت ثابت ہوتے ہیں، لہٰذا یہ غلاموں کی طرح ہیں۔ اور غلام کی صورت میں بعینہٖ غلام دینا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ قیمت دینا بھی جائز ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقت مقرر کرنے سے یہ ذمہ میں مطلقاً ثابت ہونے کے لائق ہوگئے، دیکھئے! بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا کپڑے دینا ہی ضروری ہوگا۔ بلکہ اولیٰ یہی ہے، کیونکہ بیع میں بدل، جہالت کا ذرا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور مہر میں معمولی جہالت گوارا ہوتی ہے، تو جب بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہوسکتے ہیں، تو نکاح میں بدرجہ اولیٰ ذمہ میں ثابت ہوسکیں گے۔ ابوحنیفہؒ سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں کپڑوں کے ثبوت سے مانع جہالت تھی، وصف بیان کرنے سے جہالت زائل ہوگئی۔ لہٰذا کپڑے بطور مہر بھی ذمہ میں ثابت ہوسکتے ہیں۔ باقی بیع سلم میں ان کا تاجیل کے بغیر صحیح نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کا علم تاجیل پر موقوف ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ بیع سلم مشروع ہی مؤجل ہوئی ہے، جبکہ مہر میں اجل و وقت شرط نہیں ہے۔ سو ان کا مہر میں تاجیل کے بغیر ثابت ہونا یوں ہے، جیسے بیع سلم میں تاجیل کے ساتھ ثابت ہونا، لہٰذا بہر صورت کپڑے دینا ہی ضروری ہوں گے۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار دراہم پر نکاح کیا" تو یہ تسمیہ فاسد ہے۔ اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ پھر اگر مہر مثل ذکر کردہ دو رقموں میں سے کمتر کی مثل ہے یا اس سے بھی کم ہے، تو اسے کمتر رقم ملے گی، ہاں اگر خاوند زیادہ تر رقم دینے پر راضی ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور اگر مہر مثل زیادہ تر رقم کی مثل ہے تو اسے زیادہ تر رقم ملے گی، مگر یہ وہ کمتر رقم لینے پر راضی ہو جائے۔ اور اگر اس کا مہر مثل کم تر سے اوپر

اورزیادہ ترسے نیچے ہے تو اس صورت میں عورت کو مہرِ مثل ملے گا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ مذکورہ تمام صورتوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ تسمیہ صحیح ہے، اور بہر صورت عورت کو کمتر رقم ملے گی صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہرِ مثل اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب مسمّٰی کا ایجاب متعذر ہو جائے۔ اور یہاں کوئی تعذر نہیں ہے، کیونکہ کمتر کا ایجاب ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ متعین ہے، اور زیادت میں شک ہے، لہٰذا متیقن رقم واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر اپنا غلام ایک ہزار یا دو ہزار پر آزاد کرے یا اپنی بیوی سے ایک ہزار یا دو ہزار پر خلع کرے تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اور ایک ہزار واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو غیر معین طور پر مہر ٹھہرایا گیا ہے۔ کیونکہ لفظ "أو" (یا) سے دو چیزوں میں سے ایک چیز غیر معین طور پر مراد ہوتی ہے۔ اور وہ غیر معین چیز مجہول ہے۔ لہٰذا مہر مسمّٰی مجہول ہوا۔ اور یہ جہالت مہرِ مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے۔ دیکھئے! لفظ "یا" کمتر اور زیادہ تر کے درمیان داخل ہو رہا ہے۔ لہٰذا یہ تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے مہرِ مثل واجب ہوگا، کیونکہ اس باب میں اصل واجب مہرِ مثل ہی ہے۔ اور مہرِ مثل سے عدول اس وقت ہوتا ہے، جب تسمیہ صحیح ہو۔ اور تسمیہ صحیح ہوتا ہے تعین مسمّٰی سے، اور تعین نہیں پائی گئی، لہٰذا مہرِ مثل واجب ہوگا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ مہرِ مثل کمتر رقم سے کم نہ کیا جائے، کیونکہ خاوند اتنا دینے پر راضی ہے۔ اور زیادہ تر سے زیادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اتنی مقدار پر عورت بھی راضی تھی۔ اس پر اس صورت کے حوالے سے اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ یہ غلام یا یہ غلام جو میں چاہوں مہر میں دوں گا، یا ان دو میں سے جو تم چاہو، تمہارا مہر ہوگا، تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اگرچہ مسمّٰی مجہول ہے، کیونکہ اس جہالت کا رفع ممکن ہے۔ دیکھئے! یہ جہالت صاحب اختیار کے اختیار سے ختم ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ جہالت بہت معمولی ہے، اور مہرِ مثل کی جہالت کی مثل یا اس سے بھی کم ہے، سو یہ صحتِ تسمیہ سے مانع نہیں ہوگی۔ بہ خلاف پہلی صورت کے کہ وہاں جہالت کا ازالہ ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ جب کسی کو اختیار ہی نہیں ہے، تو ہر ایک، دوسرے کی پسند کے خلاف کوئی چیز پسند کرے گا، لہٰذا یہاں حد سے زیادہ جہالت ہے، اس لئے یہ تسمیہ صحیح نہ ہوگا۔ اور بہ خلاف اعتاق اور خلع کی صورت کے، کہ وہاں کوئی اصل واجب مقرر نہیں ہے، جسے شک کی صورت میں اختیار کیا جاتا ہو۔ لہٰذا وہاں ذکر کردہ دو چیزوں میں سے متیقن واجب ہوگا، کیونکہ متیقن کا ایجاب بالکل مفت اعتاق و خلع سے اولیٰ ہے، کیونکہ اس پر خاوند اور آقا راضی نہیں ہیں۔ اور زیرِ بحث باب میں اصل واجب مقرر ہے، اور اس سے عدول تعین مسمّٰی کے وقت ہوتا ہے، اور جب کلمۂ شک داخل کیا تو تعین نہ رہا، سو یہ تسمیہ کالعدم ہوا، اور واجب اصلی کا اپنانا واجب ہوا۔

مسئلہ: اگر مہر یوں مقرر کیا کہ "اگر میری کوئی اور عورت نہ ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر کوئی اور بیوی ہوئی تو مہر دو ہزار" یا "اگر عورت کو اس کے شہر سے دوسری جگہ نہ لے گیا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے گیا

تو مہر دو ہزار" یا" اگر یہ عورت باندی ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر آزاد ہوئی تو مہر دو ہزار" یا اسی طرح کی کوئی شرط لگا کر مہر مقرر کرتا ہے، تو بلاشک یہ نکاح تو جائز ہے، کیونکہ نکاح مؤبد جس میں توقیت نہ ہو، شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ شروط زیادہ سے زیادہ مہر پر اثر انداز ہونگی، کہ تسمیۂ مہر فاسد ہے۔ اور فسادِ تسمیہ عدمِ تسمیہ سے بڑھکر نہیں ہے' اور عدمِ تسمیہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، تو فسادِ تسمیہ سے بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔ رہا اس صورت میں مہر کا معاملہ! تو شرط اول بلا اختلاف جائز ٹھہرے گی۔ سو اگر اس نے شرط پوری کر دی تو اس شرط کے مطابق طے شدہ مہر ملے گا۔ اور اگر شرط پوری نہیں ہوئی۔ بایں طور کہ جو کہا تھا، اس کے خلاف پایا گیا یا اس کے خلاف عمل کیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ مہر مثل کمتر رقم سے کم نہ ہو اور زیادہ تر سے زیادہ نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول تھا۔ ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اس صورت میں دونوں شرطیں جائز ٹھہریں گی۔ زفرؒ کا قول ہے کہ دونوں شرطیں فاسد ہوں گی۔ یہ مسئلہ اجارات کے ایک مشہور مسئلہ کی فرع ہے وہ یہ کہ آدمی کوئی کپڑا خیاط کو دے اور یہ کہے کہ اگر تو نے آج سی دیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سیا تو نصف درہم ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر شرط دوسری کے خلاف ہے' سو یہ جہالت تسمیہ کا موجب ہے، اس لئے دونوں تسمیہ فاسد ہوں گے، جیسا کہ اگر خیاط کو کہا کہ اگر رومی سٹائل میں سیا تو ایک درہم اور اگر فارسی سٹائل میں سیا تو نصف درہم ملے گا (کہ یہ تسمیہ فاسد ہے) ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرطِ اول بالاجماع صحیح واقع ہوتی ہے' اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر شرط پوری نہ ہو تو مہر مثل واجب ہو۔ سو اگر شرطِ ثانی کو بھی صحیح مانا جائے تو شرط اول اور تسمیہ اولیٰ کے مقتضیٰ کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور تسمیہ جب صحیح ہو تو پھر اس کے مقتضا کی نفی کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا لامحالہ شرط ثانی باطل ہو گی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خاوند نے جو دوسری عورت کو طلاق دینے یا شہر سے نہ نکالنے کی شرط لگائی ہے، کوئی لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ محض وعدہ ہے، سو اس کے پورا نہ کرنے سے مہر و نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

مسئلہ: اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر یوں کہا کہ "میں تم سے نکاح کرتا ہوں اور مہر کا فیصلہ اپنی رائے پر یا تمہاری رائے پر یا کسی اجنبی کی رائے پر چھوڑتا ہوں"، تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ محکوم بہ مجہول ہے، اور اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، لہٰذا تسمیہ صحیح نہیں ہوگا۔ پھر اگر مہر کا معاملہ اپنی رائے پر چھوڑا تھا تو دیکھا جائے گا، اگر اس عورت کے مہر مثل یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو وہی اسے ملے گا، کیونکہ وہ زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ کیا تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، مگر یہ کہ وہ کم پر راضی ہو جائے۔ اور اگر عورت کی رائے پر معاملہ چھوڑا تھا اور اس نے مہر مثل یا اس سے کم کا فیصلہ کیا تو ٹھیک ہے، یہی ملے گا، کیونکہ وہ خود اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کا حق صرف مہر مثل بنتا ہے، مگر یہ کہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہو۔ اور اگر معاملہ اجنبی کے فیصلے پر موقوف تھا اور اس نے مہر مثل کا فیصلہ دیا تو یہ جائز ہے، اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ دیا تو یہ خاوند کی رضا پر موقوف

رہے گا۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ دیا تو یہ عورت کی رضا پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ اصل حق تو مہر مثل ہے، خاوند زیادہ دینے اور عورت کم لینے پر راضی نہیں ہوگی، لہٰذا زیادت اور نقصان کی صورت میں معاملہ ان کی رضا پر موقوف رہے گا۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ "اس سال میں جو کماؤں یا جتنے مال کا وارث بنوں، وہ تمہارا ہے" تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اندیشہ بھی ہے، کیونکہ ہو سکتا کہ کمائی نہ ہو یا وراثت نہ ملے، محض جہالت صحت تسمیہ سے مانع ہوتی ہے تو اندیشہ و امکان کے ساتھ بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی۔

مسئلہ: اگر دو عورتوں سے ایک مہر پر نکاح کیا، مثلاً کہا کہ میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا" اور ان دونوں نے قبول کر لیا، تو نکاح بلاشک جائز ہے۔ ایک ہزار درہم ان دونوں میں ان کے مہر مثل کے حساب سے تقسیم کئے جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہزار درہم ان کی بضع کا بدل ہے، اور بدل، مبدل کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوتا ہے۔ یہاں مبدل بضع ہے، لہٰذا بدل اس کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوگا، اور اس کی قیمت مہر مثل ہے۔ جیسا کہ اگر دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے تو ثمن انکی قیمت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ پھر اگر ایک نے قبول کیا اور دوسری نے قبول نہیں کیا، تو جس نے قبول کیا، اس کا نکاح جائز ہوگا، یہ بخلاف بیع کے، کہ اگر بیع میں یوں کہتا ہے کہ یہ غلام میں نے تم دونوں کو فروخت کیا، اور ایک نے قبول کیا، دوسرے نے قبول نہیں کیا، تو بیع بالکل جائز نہیں ہوتی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب یہ کہا کہ "میں نے تم دونوں سے نکاح کیا" تو ہر ایک کے قبول کو دوسری کے قبول کی شرط بنایا۔ اور نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں ہوتی تو اس شرط کا داخل کرنا فاسد ہوا۔ اور نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں ایک ہزار درہم دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس نے قبول کیا ہے، اسے اس کا حصہ دے دیا جائے باقی خاوند کے پاس رہے گا۔ زیر بحث صورت میں اگر ایک عورت پہلے سے شادی شدہ ہے یا کسی کی عدت میں ہے یا اس سے نکاح ہی جائز نہیں ہے تو ایک ہزار درہم اس عورت کو ملیں گے جس سے نکاح صحیح ہے، یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار درہم ان دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس کے ساتھ نکاح صحیح ہے، اس کا حصہ اسے دیدیا جائے، باقی خاوند کا مال ہے۔ اسی کے پاس رہے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار درہم کو دونوں کا مہر بنایا گیا تھا، اور دونوں میں سے ہر ایک بنیادی طور پر نکاح کے قابل ہے۔ لیکن ایک شرعی مانع سے ایک کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔ تو محلیت حقیقہ کا اثر یہ ظاہر ہوگا کہ مہر تقسیم ہو جائے گا۔

ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر وطی و جماع کے مقابل ہوتا ہے، اور محرمہ سے جماع ممکن نہیں، کیونکہ شرعاً وہ عقد کا محل نہیں رہی۔ اور جو موجود نا قابل انتفاع ہو، وہ معدوم اصلی کی طرح ہی ہوتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ مہر کسی ایسی ذات کے مقابل رکھا گیا ہے، جس سے نکاح ممکن ہی نہیں ہے، مثلاً عورت اور

گدھی کو اکٹھا کر کے کہے کہ "میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا" (تو ایک ہزار درہم عورت کو ملیں گے) ـــــ زیر بحث صورت میں اگر اس عورت سے ہمبستری ہو گئی، جس سے نکاح حرام تھا تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا، جتنا بھی ہو، کیونکہ آپ اس عورت کے حق میں تسمیہ کا اعتبار ہی نہیں کرتے، تو گویا اس کے لیے مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل تو ملے گا، لیکن یہ رقم ایک ہزار سے اس کے حصہ سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ کیونکہ صاحبین تقسیم کے سلسلہ میں اس عورت کے حق کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

ناموری اور ریاکاری کے مہر کا حکم

جو مہر محض شہرت اور دکھلاوے کے لیے باندھا گیا ہو، اس میں صحیح اور غیر صحیح کی تفصیل یہ ہے کہ دکھلاوا یا تو قدر مہر میں ہوگا اور یا جنس مہر میں۔ اگر دکھلاوا قدر مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں تو یہ طے کرتے ہیں کہ مہر ایک ہزار درہم ہوگا، لیکن مجلس عقد میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مہر دو ہزار درہم ہے، تو اگر وہ مجلس میں یہ نہیں کہتے کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے۔ تو مہر وہی ہوگا، جس کا مجلس میں اظہار کیا گیا، یعنی دو ہزار۔ کیونکہ مہر وہ ہوتا ہے، جو عقد میں مذکور ہو۔ اور مجلس عقد میں دو ہزار ذکر کیے گئے ہیں۔ اور اگر انہوں نے مجلس میں وضاحت کر دی کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے تو پھر ایک ہزار مہر ہوگا، جو انہوں نے علیحدگی میں طے کیا تھا۔ یہ ابوحنیفہ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ اور یہی ابویوسف و محمد کا قول ہے۔ ابوحنیفہ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ بہر صورت مہر وہ ہوگا، جو وہ مجلس عقد میں ظاہر کرتے ہیں یعنی دو ہزار ـــ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مہر اس مال کو کہتے ہیں، جس سے انسان بضع کا مالک ہو۔ اور بضع کی ملکیت اس مال سے حاصل ہوتی ہے جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے۔ اور یہاں مجلس عقد میں بطور مہر جو مال ذکر کیا گیا ہے، وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ تسمیہ صحیح ہے، اور یہی مہر ہوگا، علیحدگی میں طے شدہ بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ جب مجلس میں وضاحت کر دی گئی کہ ایک ہزار درہم محض دکھلاوے کے لئے ہیں، تو مہر ایک ہزار درہم رہا، ایک ہزار کا تسمیہ فاسد ہو کر کالعدم ہوا۔ کیونکہ مہر ایسا معاملہ ہے، جس میں مذاق اور ہزل چلتا ہے ـــــ اور اگر دکھلاوا جنس مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں مہر ایک ہزار درہم طے کیا، لیکن مجلس عقد میں سو دینار ظاہر کیا۔ تو اگر وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ سو دینار کا ذکر محض دکھلاوے کے لئے ہے، تو مہر وہی ہے، جو مجلس عقد میں ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر دکھلاوے کی وضاحت کرتے ہیں تو ابوحنیفہ سے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور ایک دوسری روایت یہ ہے، وہ مہر ملے گا، جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، یعنی سو دینار۔ اس روایت کی وجہ بالکل ویسی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ کہ مہر وہ ہوتا ہے۔ جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے، اور مجلس میں سو دینار ذکر کئے گئے ہیں۔ لہٰذا مہر یہی ہوگا اور علیحدگی میں طے کردہ بات کا اعتبار نہیں ہوگا ـــ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ علیحدگی میں جو بات طے ہوئی۔ اس کا مجلس میں ذکر نہیں کیا گیا، اور جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، وہ طے نہیں ہوا۔ لہٰذا مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اس لیے مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ علیحدگی میں مہر کی اصل مقدار اور جنس وضاحت کے ساتھ طے نہ کی گئی ہو، لیکن اگر وہ علیحدگی میں طے کر لیتے ہیں کہ مہر کی اصل مقدار اور جنس تو یہ ہے لیکن مجلس میں ہم اس سے زیادہ یا کوئی اور جنس ظاہر کریں گے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر انہوں نے علیحدگی میں وضاحت کے ساتھ یہ طے نہیں کیا کہ مجلس میں ہم جو کچھ کہیں گے، وہ محض دکھلاوا ہوگا، تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مہر وہ ہوگا، جو مجلس میں ذکر کیا جائے گا، اور اسے مہر اول میں اضافہ سمجھا جائے گا، خواہ یہ اضافہ مہر اول کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو۔ اگر خلاف جنس سے ہوگا تو یہ تمام کا تمام مہر اوّل پر اضافہ سمجھا جائے گا اور اگر مہر اوّل کی جنس سے ہوگا تو مہر اوّل سمیت مجلس میں ذکر کردہ اضافہ مہر قرار دیا جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ مہر وہ ہے، جو علیحدگی میں طے کیا گیا ہے۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر وہ ہوتا ہے، جو مجلس عقد میں طے کیا گیا ہو۔ اور عقد وہ ہے، جو علیحدگی میں ہو چکا ہے۔ کیونکہ نکاح میں فسخ و اقالہ کا احتمال نہیں ہوتا، للذا دوسرے عقد سے پہلا عقد ختم نہیں ہوگا۔ لہٰذا دوسرا عقد فی الحقیقت عقد ہی نہ ہوا۔ تو اس عقد کی مجلس میں جو مہر ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔ سو مہر وہی رہا، جو عقد اول میں ذکر کیا گیا ہے۔ ابو حنیفہ و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ثانی کے وقت مقصود دو چیزیں ہیں، استیناف عقد اور مہر میں اضافہ۔ استیناف عقد تو صحیح نہیں ہے، کیونکہ نکاح میں فسخ کا احتمال نہیں۔ البتہ اضافہ صحیح ہے۔ تو یوں ہے گویا اس نے مہر میں ایک ہزار درہم یا سو دینار کا اضافہ کر دیا ہے ـــــ اور اگر علیحدگی میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ اصل مہر تو یہ ہے، باقی مجلس میں جو ہم ذکر کریں گے، وہ دکھلاوا ہوگا، تو پھر مہر وہ ہے، جو علیحدگی میں طے پایا اور عقد ثانی کے وقت مجلس میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ لغو ہے، کیونکہ یہ محض دکھلاوے کے لیے کہا گیا ہے۔ اور باب مہر میں مذاق اور ہزل چلتا ہے، للذا یہ باطل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

مہر صحیح ہونے کی تیسری شرط

مہر تب صحیح ہوتا ہے کہ نکاح بھی صحیح ہو۔ چنانچہ نکاح فاسد میں مقرر کیا ہوا مہر صحیح و لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ نکاح ہی نہیں ہے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ ہاں اگر نکاح فاسد کی صورت میں ہمبستری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہو جاتا ہے، لیکن یہ وجوب وطی کی وجہ سے ہوتا ہے، عقد کی وجہ سے نہیں۔ اسکی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مسئلہ: کسی عورت سے نکاح کیا اور کوئی باندی مہر ٹھہرائی، لیکن یوں کہا کہ اس کی پیٹ میں جو بچہ ہے، وہ مہر میں داخل نہیں ہے، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین منکوحہ کو مہر میں ملے گی ـــــ کرخی اور طحاوی نے بغیر کسی اختلاف کے اسے ذکر کیا ہے ـــــ کیونکہ باندی کو مہر میں مقرر کرنا صحیح ہے، اس لیے کہ باندی مال معلوم ہے، اور جنین کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جنین اس کا ایک جزء ہے، ماں کے ساتھ وہ بھی عقد میں داخل ہے۔ سو جنین کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد ہے۔ اور نکاح شرط

فاسد کا احتمال نہیں رکھتا، للہٰذا استثناء لغو اور کالعدم ہوگا، گویا کہ استثناء کیا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی کو باندی ہبہ کی، یا خلع میں یا دم عمد کی صلح میں باندی ٹھہرائی۔ اور جنین کو مستثنیٰ کر دیا، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین دینا ہوگی۔ اور یہ معاملہ صحیح متصور ہوگا، کیونکہ یہ تصرفات شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے۔

مسئلہ: باندی مہر ٹھہرائی، لیکن سپردگی سے پہلے کسی نے اس پر اپنا دعویٰ ملکیت کر دیا یا وہ ہلاک ہوگئی، تو اس کی قیمت دینا واجب ہوگئی۔ کیونکہ ذو قیمت اور مال معلوم ہونے کی وجہ سے اس کا مہر ٹھہرانا تو صحیح تھا، اور طے کرنے سے اسکا سپرد کرنا واجب ہوگیا، لیکن کسی کے دعویٰ استحقاق اور ہلاکت کی وجہ سے

اس کا سپرد کرنا ممکن نہ رہا، اس لیے اسکی قیمت واجب ہوگی۔ بہ خلاف بیع کے، کہ اگر مبیع مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے تباہ ہو جائے۔ تو بائع پر اس کی قیمت دینا لازم نہیں ہے، صرف ثمن ساقط ہوگا۔ کیونکہ مبیع کے تباہ ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے، اور جب بیع ختم ہو جائے تو سپردگی واجب نہیں رہتی۔ للہٰذا قیمت واجب نہیں ہوگی۔

مہر مثل کی تفسیر: مہر مثل یہ ہے کہ عورت کی حقیقی بہنوں، علاتی بہنوں، پھوپھیوں اور چچازاد بہنوں کو دیکھا جائے، کہ ان میں سے جو اس عورت کی ہم شہر اور ہم عصر ہو اور مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری میں اس کی مثل ہو۔ تو جو اس کا مہر ہوگا۔ وہی اس کا مہر ہوگا — مذکورہ امور کی رعایت اس لیے ضروری ہے کہ شہر، عصر، مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری کی صفات میں کمی بیشی سے مہر میں کمی بیشی ہو جاتی ہے اس لئے دونوں عورتوں کا ان صفات میں مماثل ہونا ضروری ہے، ان صفات میں مماثلت کے بغیر مہر مثل مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

کسی عورت کے مہر کا اس کی ماں یا خالہ کے مہر سے اندازہ نہیں لگایا جائے گا، مگر یہ کہ وہ اسکے قبیلہ سے اس کے چچاؤں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہوں۔ کیونکہ نسب کی شرافت سے مہر میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور نسب باپ سے چلتا ہے، ماں سے نہیں۔ عورت کو شرافت نسب باپ اور اس کے قبیلے کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، ماں اور اس کے خاندان کی طرف سے نہیں واللہ اعلم۔

فصل

مہر کس سے واجب ہوتا ہے؟ کس وقت واجب ہوتا ہے؟ وجوب کی کیفیت کیا ہے؟ اور دوسرے متعلقہ احکام

نکاح صحیح میں مہر عقد سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ عقد، ملک کا سبب ہے، اور مہر ملک کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے کہ نکاح عقد معاوضہ ہے کہ اس میں بضع کے عوض مہر ہوتا

ہے۔ تو اس عقد کا تقاضا ہے کہ عوض واجب ہو، جیسا کہ بیع میں ہے —— ہمارے نزدیک خواہ عقد میں مہر مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، بہر صورت عقد صحیح سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا، بلکہ مقرر کرنے سے یا دخول سے واجب ہوتا ہے۔ تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

اور نکاح فاسد میں نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا، بلکہ دخول سے واجب ہوتا ہے کیونکہ دخول سے پہلے تو ملکیت بالکل پائی ہی نہیں جاتی۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے کہ دخول سے پہلے معاوضہ بالکل واجب نہیں ہوتا۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم واجب نہیں ہوتا۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مہر عقد کے فوراً بعد واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت کے سبب واجب ہوتا ہے۔ اور ملکیت عقد کے فوراً بعد بلا فصل پائی جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ معاوضہ مطلقہ تقاضا کرتا ہے کہ عوضین کی ملکیت ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہے۔ ایک عوض یعنی بضع کی ملکیت تو عقد کے فوراً بعد ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے دوسرے عوض یعنی مہر کی ملکیت بھی عقد کے فوراً بعد ثابت ہونی چاہیے۔ تاکہ معاوضہ مطلقہ ٹھیک رہے۔ ہاں اتنا ہے کہ وجوب کے بعد اس کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، صرف مطالبہ مہر کی صورت میں تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ باب بیع میں ثمن ہے کہ واجب تو نفس بیع سے ہو جاتا ہے، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے۔ صرف مطالبہ بائع کے وقت دینا ضروری ہو جاتا ہے —— اگر عورت مہر کا مطالبہ کرے تو خاوند پر واجب ہے کہ پہلے مہر ادا کرے۔ کیونکہ خاوند کا عورت میں حق تو عقد سے متعین ہو چکا ہے۔ لیکن عورت کا مہر محض عقد سے متعین نہیں ہوتا۔ بلکہ قبضہ سے متعین ہوتا ہے۔ تو بصورت مطالبہ خاوند پر واجب ہے کہ ادا کرے، تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ جیسا کہ بیع میں پہلے مشتری ثمن دیتا ہے، پھر بائع مبیع حوالے کرتا ہے۔ لیکن باب بیع میں ثمن اگر دَین ہو، تو مبیع سے پہلے اس کی سپردگی کی جاتی ہے۔ تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ اور اگر عین ہو تو ثمن اور مبیع اکٹھے ایک دوسرے کو سپرد کیے جاتے ہیں لیکن باب مہر میں مہر کی سپردگی بہرحال پہلے ہوتی ہے، خواہ وہ دَین ہو یا عین ہو۔ کیونکہ یہاں دونوں کی ایک دوسرے کو اکٹھی سپردگی متعذر ہے۔ جبکہ باب بیع میں یہ تعذر نہیں ہے۔

تفصیل بالا کی روشنی میں عورت کو یہ حق ہے کہ جب تک خاوند مہر ادا نہ کرے۔ اسے اپنے قریب نہ آنے دے، اگرچہ وہ خاوند کے گھر منتقل ہو گئی ہو۔ کیونکہ عورت کا حق مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا سپردگئی مہر کے عوض سپردگی ذات ہو گئی۔ نیز مہر بضع کا عوض ہوتا ہے۔ جیسا کہ ثمن مبیع کا عوض ہوتا ہے۔ اور بائع کو حق حاصل ہے کہ ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع روک لے۔ اسی طرح عورت کو بھی حق ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے خاوند کو اپنے قریب نہ آنے دے —— مہر کی ادائیگی سے پہلے خاوند کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ عورت کو سفر سے یا گھر سے نکلنے سے روکے، جبکہ وہ اپنے اہل سے ملنے کے لیے جانا چاہتی ہے کیونکہ روکنے کا حق اسوقت حاصل ہوگا جب اسکا حق ادا کریگا۔ جب عورت پہلا بھی اپنا آپ سپرد کرنا

ہی واجب نہیں ہوا۔ تو خاوند کو اسے روکنے کا حق بھی نہیں دیا جائے گا۔ ہاں جب مہر ادا کر دے تو پھر اسے ان تمام باتوں سے روکنے کا حق ہے، سوائے سفر حج کے، کہ جب اس پر حج فرض ہو اور محرم کی رفاقت بھی میسر ہو، تو پھر اسے نہیں روک سکتا۔ اور جب پورا پورا مہر ادا کر دے تو پھر اسے قربت کا مکمل حق حاصل ہے۔ کیونکہ جب اس کا حق ادا کر دیا تو اب معقود علیہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اگر مہر ادا کر دیا، لیکن ایک درہم ادا نہیں کیا۔ تو بھی عورت خاوند کو قربت کا موقعہ نہ دینے اور شہر سے نکلنے کا حق رکھتی ہے، جب تک کہ وہ پورا مہر وصول نہیں کر لیتی، اسے یہ حق حاصل رہے گا، کیونکہ اپنی ذات کو سپرد نہ کرنے کے حق میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تو جب تک خاوند پورا بدل ادا نہیں کر دیتا، اس کا حق باطل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور اگر عورت شہر سے نکلی، تو خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ جو مہر دے چکا ہے، اسے واپس لے، کیونکہ جو مہر اس نے لے لیا ہے، وہ اس کا حق ہے اور حق میں نقص کا احتمال نہیں۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر معجل کی صورت میں تھی۔ مثلاً نکاح کرتے ہوئے مہر کے معجل ہونے کی وضاحت کی گئی تھی یا تعجیل و تاجیل کے بارے میں سکوت برتا گیا تھا، کیونکہ مسکوت معجل کا حکم رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ عقد معاوضہ ہے۔ جو جانبین سے مساوات کا مقتضی ہے۔ عورت تو خاوند کا حق معین کر چکی ہے، لہٰذا خاوند پر بھی واجب ہے کہ عورت کا حق مہر معین کرے، اور مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ اس لیے اصل تو مہر معجل ہے، لیکن اگر موجل رکھا گیا ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر بعض مہر کے لیے بھی وقت کا بالکل تعین نہیں کیا مثلاً صرف اتنا کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم موجل پر نکاح کیا" یا وقت کا ذکر تو کیا، لیکن ایسا کہ اس میں ناقابل برداشت جہالت اور عدم تعین ہے، مثلاً یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا، جو میں تجھے فراخی و خوشحالی یا ہواؤں کے چلنے یا بارش برسنے کے وقت ادا کروں گا" کہ یہ تاجیل نہ ہونے کے برابر ہے۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔

اور اگر یوں کہا کہ نصف مہر معجل ہے، اور نصف مؤجل جیسا کہ ہمارے ہاں مروج ہے۔ اور موجل کا وقت ذکر نہیں کیا، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ تاجیل جائز نہیں ہے اور مہر فوراً ادا کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ اگر یوں کہتا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم موجل پر نکاح کیا"، تو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور اس کا اطلاق، طلاق یا موت سے فرقت کے وقت پر ہوگا۔ ابو یوسفؒ کی ایک مسئلہ کے بارے میں رائے اس قول کی تائید کرتی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کا اس کے خاوند کی طرف سے پورے ماہ کے نفقہ کا کفیل ہوا۔ تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ استحسان کے مطابق اس پر صرف ایک ماہ کا نفقہ دینا لازم ہے۔ اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ جب تک ان کے درمیان نکاح قائم ہے اسے پورے ماہ کا نفقہ دینا لازم ہوگا۔ سو یہاں بھی اسی طرح ہے۔

اگر مہر موجل ہے۔ لیکن اس کا وقت متعین و معلوم ہے، تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عورت کو یہ حق نہیں رہتا کہ خاوند کو قریب نہ آنے دے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی

عورت کو یہ حق حاصل ہے۔ خواہ مدت مختصر ہو یا طویل یہ ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ خیال رہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب مدت معلوم ہو یا مجہول ہو، لیکن جہالت قابل برداشت ہو جیسا کہ فصل کاٹنے اور گاہنے کا وقت متعین کیا جائے۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر کی شان یہ ہے کہ اسے بہرحال سپردگی ذات سے پہلے سپرد کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مہر خواہ معین ہو یا غیر معین، اس کی تقدیم ضروری ہے۔ سو خاوند کا تاجیل قبول کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی ہے۔ برخلاف بائع کے، کہ جب وہ ثمن کی وصولی کا کوئی خاص وقت مقرر کر دے تو اسے مبیع روکنے کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ ثمن کا ہر حال میں بیع سے مقدم ہونا ضروری نہیں ہے دیکھیے! ثمن جب عین ہو۔ تو ثمن اور بیع کی بیک وقت سپردگی ہوتی ہے۔ لہٰذا مشتری کا تاجیل قبول کر لینا، اس بات کی علامت نہیں ہے کہ وہ قبضہ مبیع کے بارے میں اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے تاجیل پر راضی ہو کر اپنا حق ساقط کر دیا۔ لیکن اس سے خاوند کا حق ساقط نہیں ہوگا، جیسے بائع اگر ثمن میں تاجیل پر راضی ہو جائے، تو مبیع روکنے کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ (اسی طرح عورت کا حق بھی ساقط ہو جائے گا) برخلاف جب کہ تاجیل میں بے انتہا جہالت ہو۔ کہ ایسی تاجیل صحیح ہی نہیں ہوتی، لہٰذا مہر کی ادائیگی فی الحال ضروری ہو جاتی ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ مہر کی شان یہ ہے کہ وہ سپردگی ذات سے مقدم ہوتا ہے! ہاں یہ ٹھیک ہے۔ لیکن جب کہ مہر معجل ہو یا مہر طے کرتے ہوئے وقت ادائیگی کے بارے میں سکوت برتا گیا ہو۔ اور اگر مہر موجل ہے، اور تاجیل بھی صحیح ہے۔ تو اس کی شان یہ ہے کہ وہ سپردگی ذات سے متاخر ہوتا ہے۔ کیونکہ تسلیم مہر کی تقدیم عورت کا حق ہے اسلئے کہ تقدیم مہر عقد معاوضہ میں مساوات کو برقرار رکھنے کے لیے واجب ہوئی ہے لیکن جب عورت خود تاجیل پر راضی ہے، تو وہ اپنے اختیار سے اپنا حق ساقط کر رہی ہے لیکن اس سے خاوند کا حق استمتاع ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنا حق ساقط نہیں کیا اور نہ ہی وہ سقوط حق پر راضی ہے۔ تاجیل ثمن سے بائع کا جو حبس مبیع کا حق ساقط ہو جاتا ہے، اس میں یہی علت کارفرما ہے، زیر بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اگر کچھ مہر حالی ہے اور کچھ موجل اور اس کی اجل بھی معلوم ہے، تو مہر حالی ادا کرنے کے بعد وہ بالاجماع جماع کا حق رکھتا ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس لیے کہ اگر پورا مہر موجل ہوتا تو بھی اسے جماع کا حق حاصل تھا لیکن جب کچھ موجل ہے۔ اور معجل وہ ادا کر چکا ہے تو بدرجہ اولی اسے حق حاصل ہوگا۔ وجہ وہی ہے، جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ خاوند اپنا حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوا، لہٰذا اس کا حق ساقط نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ کچھ مہر کو معجل ٹھہرانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اس پر راضی ہوتا تو تعجیل بے معنی دارد! برخلاف جب کہ پورا مہر موجل ہو، کیونکہ اس صورت میں تعجیل قبول کر کے وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی ہوا ہے۔ زیر بحث صورت میں اگر قربت نہیں ہوئی یہاں تک کہ مہر موجل کی اجل موعود آ گئی۔ تو بھی اسے مہر موجل کی ادائیگی سے پہلے جماع کرنے کا اختیار رہے کیونکہ مہر معجل وہ ادا کر چکا ہے۔ اگر پورا مہر موجل تھا اور بوقت تاجیل اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ

پورا مہر ادا کرنے سے پہلے اسے قربت کا موقعہ فراہم کرنا ہوگا، تو ابو یوسف کے نزدیک بھی اسے قربت کا حق حاصل ہے، کیونکہ شرط دخول کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ اپنے حق استمتاع میں تاخیر پر راضی نہیں ہے۔ اگر مہر موجل ہو، اور وقت مقرر آجائے تو بھی ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے سپردگی ذات سے انکار کرے کیونکہ انکار کا حق تاجیل سے ساقط ہو چکا ہے۔ اور ساقط چیز عود کا احتمال نہیں رکھتی۔ جیسا کہ بیع کے ثمن میں تاجیل کا حکم ہے اور ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق عورت کو انکار کا حق ہے۔ کیونکہ وقت مقرر آنے سے پہلے جب اسے یہ حق حاصل ہے تو وقت مقرر آنے پر اسے یہ حق بدرجہ اولی حاصل ہوگا۔

اگر مہر حالی تھا، اور ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر ہو گئی تو ابو حنیفہؒ و محمد کے نزدیک اسے انکار کا حق نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہے۔ کیونکہ یہ تاجیل طاری ہے۔ اس کا وہی حکم ہے، جو تاجیل مقارن کا ہے۔ جانبین کے دلائل گذر چکے ہیں۔

مسئلہ: عورت عاقل بالغ تھی، اور اس کی رضا سے خاوند نے اس سے ہمبستری کی۔ ابھی مہر کی ادائیگی نہیں ہوئی تھی۔ تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خاوند کو دوبارہ جماع سے روک دے۔ اور سفر میں ساتھ جانے سے انکار کر دے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اب اسے یہ اختیار نہیں رہا۔ عورت موصوفہ کے ساتھ خلوت صحیحہ کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے ۔۔۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اپنی رضا کے ساتھ ایک مرتبہ کی قربت یا خلوت سے اس نے تمام معقود علیہ خاوند کو سونپ دیا۔ اور وہ تسلیم کی اہلیت بھی رکھتی ہے۔ لہٰذا انکار کا اختیار باطل ہوگیا۔ جیسا کہ بائع، مبیع مشتری کے حوالے کر دے تو پھر اس کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔ عورت کی رضا اور اہلیت تسلیم میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور معقود علیہ اس باب میں عین کا حکم اور درجہ رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بار کی قربت سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ واضح ہے کہ کچھ معقود علیہ سونپنے سے پورا بدل لازم نہیں ہوتا۔ (جب پورا مہر لازم ہوگیا تو معلوم ہوا کہ اس نے معقود علیہ کی مکمل ادائیگی کر دی ہے) پہلی مرتبہ کے بعد ہر مرتبہ کا جماع استخدام کے ساتھ لاحق ہے لہٰذا اس کے مقابل میں کچھ مہر لازم نہیں ہوتا

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر صرف پہلے جماع کے مقابل نہیں ہوتا۔ بلکہ دوران نکاح میں جتنے جماع پائے جائیں، سب کے مقابل ہوتا ہے۔ کیونکہ بضع کی حرمت شان کا تقاضا ہے کہ اس کی کوئی منفعت بدل سے خالی نہ ہو۔ تو اس کا انکار دراصل بدل کا اصرار ہے۔ اور اسے جب پہلے جماع میں یہ حق حاصل ہے، تو دوسرے اور تیسرے جماع میں بھی یہ حق حاصل ہوگا کہ جب تک مہر نہیں مل جاتا، سپردگی ذات سے انکار کر دے۔ ہاں البتہ ایک مرتبہ وطی سے مہر لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ معقود علیہ تو یقینی طور پر وجود پذیر ہو چکا ہے، اور باقی ابھی تک معدوم و مجہول ہے۔ سو انقسام مہر میں معدوم موجود کے مزاحم نہیں ہوگا۔ اور پھر جوں جوں معقود علیہ عدم سے وجود میں آتا رہے گا۔ بدل یعنی مہر سے اپنا حصہ لیتا رہے گا۔ جیسا کہ غلام اگر جنایت کرے، تو اسکی وجہ سے غلام سپرد کرنا واجب تو ہو جاتا

ہے۔اور اگر وہ کوئی اور جنایت بھی کرلے تو وجوب دفع میں دوسری جنایت پہلی جنایت کے مزاحم ہو جاتی ہے۔اسی طرح تیسری، چوتھی الی آخرہ جنایات کا حکم ہے۔ کہ وہ ایک غلام یا اس کی قیمت ان تمام جنایات کے عوض سمجھی جائے گی۔) برخلاف جب کہ بائع ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے یا کچھ قبضہ کرنے کے بعد مبیع سونپ دے، اور پھر واپس لینا چاہے تو اسے یہ اختیار نہیں ہے۔کیونکہ وہ مکمل مبیع سپرد کرچکا ہے، لہٰذا اب رجوع کا اختیار نہیں ملے گا۔اور زیر بحث صورت میں معقود علیہ نہیں سونپا گیا بلکہ کچھ معقود علیہ سونپا گیا ہے، کیونکہ معقود علیہ بضع کے منافع ہیں، اور تمام منافع ایک ہی مرتبہ میں نہیں سونپے گئے، لہٰذا اس کا انکار دراصل ان منافع کی سپردگی سے انکار ہے۔اور اسے یہ حق حاصل ہے۔جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے سے پہلے کچھ مبیع دے دے تو ثمن وصول کرنے کے لیے اسے باقی مبیع روک لینے کا حق ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ابوالقاسم الصفار سپردگی ذات کے بارے میں تو ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور سفر کے بارے میں ابو حنیفہؒ کے قول کو اپناتے تھے۔

مہر کی ادائیگی کے بعد خاوند کو حق ہے کہ جہاں چاہے، عورت کو لے جائے۔فقیہ ابو جعفر الہندوانی محمد بن سلمہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ مہر دینے کے بعد بھی خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے زبردستی اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔

ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مہر کے دراہم کھوٹے نکلے، اور عورت نے واپس کر دیئے یا عورت نے مہر کے عوض خاوند سے کوئی سامان خریدا، اور قبضہ کرنے کے بعد اس پر کسی نے دعویٰ کر دیا، اور میاں بیوی کی آپس میں قربت ہو چکی ہے تو پھر عورت کو انکار کا حق نہیں رہتا ـــــ صاحبینؒ کی اصل کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے۔کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ مہر پر قبضہ کیے بغیر تسلیم نفس سے حق انکار باطل ہوجاتا ہے۔اور یہاں یہی صورت ہے۔کیونکہ رد و استحقاق سے قبضہ ٹوٹ کر کالعدم ہوگیا، اور یوں ہوگیا گویا اس نے قبضہ کیا ہی نہیں لیکن ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق عورت کو حق انکار ملنا چاہیے پھر ابو یوسف اس صورت اور بیع کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ ثمن کی ادائیگی کے بعد اگر کسی نے اس پر دعویٰ کر دیا اور بائع کو ثمن واپس کرنا پڑا یا ثمن کھوٹا نکلا اور بائع نے واپس کر دیا۔تو اسے حق ہے کہ مبیع واپس لے لے۔اور اپنے پاس روک لے۔کیونکہ استرداد کے بعد مبیع کا اسی حالت پر روکنا ممکن ہے جیسا کہ وہ استرداد سے پہلے تھا۔لیکن یہاں یہ ممکن نہیں ہے۔کیونکہ خاوند کچھ منافع بضع حاصل کر چکا ہے۔لہٰذا یہاں حبس نفس پہلے کی طرح نہیں ہے۔اس لیے اسے دوبارہ حق انکار حاصل نہیں ہوگا۔

یہ مسئلہ بھی اسی فصل سے تعلق رکھتا ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا مہر خاوند کو ہبہ کر دے خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔اس لیے کہ ارشادِ الٰہی ہے،

"فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا" — ہاں اگر بیویاں خوشدلی سے تمہارے لیے کچھ مہر چھوڑ دیں تو پھر اسے مزیدار، خوشگوار سمجھ کر کھالو"

اولیاء میں سے کسی کو اس پر حق اعتراض حاصل نہیں ہے، خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور کیونکہ عورت

نے خالص اپنا حق ہبہ کیا ہے ۔یعنی مہر میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے ۔ اس لیے یہ ہبہ جائز اور لازم ہے ۔ برخلاف جب کہ عورت خود نکاح کر لے اور اپنے مہر مثل سے کم مہر مقرر کرے ۔ تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے ، کیونکہ مہر مقرر کرنا اولیاء کا حق ہے ۔ تو اس نے خالص ان کے حق میں تصرف کیا ہے ۔ نیز اس کے اس فیصلہ سے اولیاء کی عزت و شرافت پر حرف آیا ہے ۔ تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض و فسخ سے اپنی عزت بحال کریں ۔ اکثر علماء کے نزدیک باپ کو اپنی بیٹی کا مہر ہبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے ۔ اور بعض کا قول ہے ، کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے ۔ ان حضرات کا استدلال اس فرمان الٰہی سے ہے ۔

او یعفوا الذی بیدہ عقدۃ النکاح "   یا معاف کر دے وہ شخص ، جس کے ہاتھ میں نکاح کا عقدہ ہے "

اور عقدۂ نکاح باپ کے ہاتھ میں ہوتا ہے ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر عورت کی ملکیت اور خالص اسی کا حق ہے ، کیونکہ یہ اس کی بضع کا بدل ہے ۔ اور بضع اس کی ملکیت ہے ۔ اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ۔

" وآتوا النساء صدقاتھن نحلۃ "   اور تم لوگ بیویوں کو ان کے مہر خوشدلی سے دے دیا کرو "

اس میں مہر کی اضافت عورت کو طرف کی گئی ہے ۔ معلوم ہوا کہ مہر عورت کی ملکیت اور اسی کا حق ہے ۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد " فان طبن لکم عن شیٔ منہ نفسا فکلوہ ھنیئاً مریئاً " بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ مہر خالص عورت کا حق اور ملکیت ہے ۔ کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر لینے کی اباحت کو عورتوں کی اپنی رضا اور خوشی کے ساتھ دی ہوئی اجازت سے معلق کیا ہے ۔ اور کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی چیز اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرے ۔ یہی وجہ ہے کہ ولی عورت کے اموال میں کسی کو کچھ بھی ہبہ نہیں کر سکتا ۔ سو مہر میں بھی ایسا ہی ہو گا ——— رہی آیت شریفہ ! تو کہا گیا ہے کہ عقدۂ نکاح کے مختار سے مراد خاوند ہے ۔ علیؓ سے یونہی مروی ہے ۔ اور ابن عباسؓ سے بھی یہ ایک روایت ہے ۔ اور اگر یہاں ولی مراد ہو تو اسے نزول آیت کے وقت حالت و واقعہ کے بیان پر محمول کرنا ممکن ہے ۔ جیسا کہ ایک قول ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی ۔ اس وقت مہر اولیاء کا حق ہوتا تھا ۔ اس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ شعیبؑ نے موسیٰ سے فرمایا تھا ۔

انی ارید ان انکحک احدی ابنتی ھاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج "   میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کو تمہارے ساتھ بیاہ دوں ۔ اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کرو گے ۔

اس میں شعیبؑ نے مہر کی شرط اپنے لیے لگائی ، بیٹی کے لیے نہیں ۔ لیکن پھر یہ طریقہ اوپر ذکر کردہ آیات سے منسوخ ہو گیا ۔

مسئلہ: آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باندی، مدبرہ اور ام ولد کا مہر اس کے خاوند کو ہبہ کردے کیونکہ ان کا مہر آقا کی ملکیت ہے۔ ہاں البتہ مکاتبہ کا مہر ہبہ کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ اور اگر اس نے ہبہ کر بھی دیا تو خاوند بری نہیں ہوگا۔ اور خاوند مکاتبہ کا مہر آقا کو نہ دے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے آقا کا نہیں۔ اس لیے کہ یہ مکاتبہ کے اکتساب کا حصہ ہے، اور مکاتب جو کچھ کسب کرتا ہے، وہ اس کا حق ہوتا ہے۔ آقا کا نہیں۔

مسئلہ: میاں بیوی دونوں راضی ہوں تو مہر میں اضافہ جائز ہے، اور کمی بھی جائز ہے، جب کہ عورت راضی ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة" اور تم پر اس (کمی بیشی) میں کچھ گناہ نہیں، جس پر تم مہر مقرر کرنے کے بعد باہم رضامند ہو جاؤ"۔

معلوم ہوا کہ مہر طے کرنے کے بعد میاں بیوی جتنی کمی بیشی پر راضی ہو جائیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس آیت کا راجح مصداق اضافہ ہے، کیونکہ اس میں لفظ تراضی مذکور ہے۔ جو کہ دو کے درمیان ہوتی ہے۔ جب کہ کمی کا تعلق صرف عورت کی رضا سے ہے۔ اضافہ اس لیے بھی جائز ہے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے گویا عقد اصل اور اضافہ بیک وقت وارد ہوا جیسا کہ باب بیع میں اضافہ خیار و مدت کا حکم ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے سے غلام خریدا، بیع پکی ہو گئی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو ایک دن کا خیار دے دیا تو یہ جائز ہے۔ چنانچہ اس عرصہ میں اگر نقض بیع ہوا تو یہ درست ہوگا۔ اور اس خیار کو یوں سمجھا جائے گا، گویا اصل بیع میں یہ خیار رکھا گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک ہزار درہم نقد کے ساتھ غلام خریدا، پھر بائع نے مشتری کو ثمن میں ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاجیل جائز ہے۔ اور یوں سمجھی جائے گی، گویا اصل عقد میں یہ تاجیل رکھی گئی تھی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

مسئلہ: مہر میں خیار رویت نہیں ملتا۔ چنانچہ اگر نکاح میں کوئی معین غلام یا باندی مہر ٹھہرائی ہے اور عورت نے اسے نہیں دیکھا، پھر اسے دیکھا تو خیار رویت کی بنا پر اسے رد نہیں کر سکتی۔ کیونکہ نکاح رد کرنے سے فسخ نہیں ہوگا۔ چنانچہ کوئی اور غلام لے گی، اسے بھی خیار رویت سے واپس کرے گی پھر کوئی اور غلام لے گی اور اسے بھی رد کر لے گی، تو یہ غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا جس میں فائدہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اور ایک بے سود کام کے درپے ہونا سفاہت ہے۔ لہٰذا خیار رویت کی بناء پر عورت کو مہر رد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مال لے کر خلع اور اعتاق اور دم عمد سے صلح کا بھی یہی حکم ہے۔ بہ خلاف بیع کے کہ اس میں خیار رویت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ مبیع واپس کرنے سے بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ مشتری ثمن واپس لے سکتا ہے۔ سو یہاں رد کرنا سود مند ہے۔ اس لیے مہر و بیع کا حکم جدا جدا ہے۔

مسئلہ: کیا مہر میں خیار عیب ملتا ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر معمولی عیب ہے تو نہیں ملتا اور اگر عیب غیر معمولی ہے تو ملے گا۔ بدل خلع مال پر اعتاق اور دم عمد سے صلح کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

برخلاف بیع، اجارہ اور مال پر بدل صلح کے، کہ یہاں عیب قلیل ہو یا کثیر، خیار عیب ملتا ہے۔ کیونکہ یہ عقود ردّ سے فسخ ہو جاتے ہیں جب کہ نکاح وغیرہ عقود رد سے فسخ نہیں ہوتے۔ چنانچہ یہ ہو گا کہ رد کے بعد اس جیسا کوئی اور غلام یا کوئی چیز لے گی۔ اور بہت ممکن ہے کہ اس میں بھی کوئی معمولی عیب نکل آئے کیونکہ اعیان معمولی عیب سے بہت کم خالی ہوتے ہیں، پھر اسے واپس کر کے کوئی اور چیز لے گی اس میں عیب نکلنے پر واپس کرے گی، پھر اور لے گی۔ تو اس طرح ایک غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ لہٰذا یہاں رد کرنا سود مند نہیں ہے لیکن بیع اور اجارہ میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہ عقود رد سے فسخ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا یہاں رد سود مند ہے۔ نیز اس لیے کہ عیب کی وجہ سے حق رد فوت شدہ صفت سلامت کے استدراک کے لیے ہوتا ہے، لیکن جب عیب معمولی ہو تو اس کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا، کیونکہ معمولی عیب کو قیمت لگانے والے بھی نظر انداز کر دیتے ہیں، ایک قیمت لگانے والا عیب کے بغیر اس چیز کی قیمت ایک ہزار لگاتا ہے، اور دوسرا عیب سمیت اس کی ایک ہزار قیمت لگاتا ہے۔ لہٰذا صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا سو یہاں رد کر کے استدراک کی حاجت نہیں ہے۔ برخلاف غیر معمولی عیب کے کہ اتنے بڑے عیب کو کوئی بھی قیمت لگانے والا نظر انداز نہیں کرتا۔ لہٰذا یہاں صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم ہو سکتا ہے۔ سو یہاں فائت کے استدراک کی حاجت ہے لیکن یہ وجہ بیع، اجارہ وغیرہ میں موجب اشکال ہے، کیونکہ ان عقود میں معمولی عیب سے بھی حق رد مل جاتا ہے، اگرچہ یہ وجہ ان عقود میں بھی موجود ہے لہٰذا پہلی وجہ ہی اصح ہے۔

مسئلہ: مہر میں شفعہ نہیں چلتا، کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت کی ایک شرط یہ ہے کہ مال کے عوض مال ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشفعہ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں حق شفعہ ثابت نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم۔

فصل

مہر کس چیز سے لازم ہو جاتا ہے؟

مہر تین چیزوں میں کوئی ایک پائے جانے سے لازم ہو جاتا ہے۔ ۱۔ دخول ۲۔ خلوت صحیحہ ۳۔ زوجین میں سے کسی ایک کی موت۔ خواہ مہر مسمّٰی ہو یا مہر مثل ہو۔ چنانچہ ان میں سے کوئی چیز پائے جانے کے بعد صاحب حق کے معاف کرنے کے بغیر معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوتا۔ ۱۔ دخول سے مہر کا لازم ہونا متفق علیہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سے مہر واجب ہو کر خاوند کے ذمے دین ہو گیا ہے۔ اور دخول مہر ساقط نہیں کرتا کیونکہ دخول معقود علیہ کا استیفاء ہے۔ اور استیفاء مبدل، بدل کو ثابت کرتا ہے۔ ساقط نہیں کرتا۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ نیز اس لیے کہ مہر استیفاء کے بغیر مبدل کے محض تسلیم سے بھی لازم ہو جاتا ہے، تو جہاں تسلیم کے ساتھ استیفاء بھی پایا گیا، وہاں بدرجہ اولیٰ لازم ہو گا۔

۲۔ خلوت صحیحہ سے مہر کا لزوم ہمارا مذہب ہے شافعیؒ کے نزدیک خلوت سے مہر لازم نہیں ہوتا چنانچہ

اگر عورت کے ساتھ خلوت صحیحہ ہوئی اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی، جب کہ نکاح میں مہر مقرر ہو چکا تھا، تو ہمارے نزدیک مقرر کردہ مکمل مہر لازم ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نصف مسمیٰ واجب ہوگا۔ اور اگر نکاح میں مہر مقرر نہیں ہوا تھا تو ہمارے نزدیک مکمل مہر مثل واجب ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک صرف متعۂ طلاق واجب ہوگا۔

خلوت کے بعد دخول سے پہلے طلاق ہونے سے عدت کے وجوب میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوتی۔ شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے۔

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم۔	اور اگر تم بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔ جب کہ تم ان کے لیے کچھ مہر بھی مقرر کر چکے تھے، تو جتنا مقرر کیا ہے اس کا نصف واجب ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر مقرر کردہ نکاح میں دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مہر مقرر کا نصف واجب قرار دیا ہے۔ آیت میں مس سے مراد جماع ہے۔ اس میں خلوت اور عدم خلوت کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا لہٰذا جو شخص پورا مہر واجب قرار دیتا ہے، وہ نص کی مخالفت کرتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن۔	تم پر کچھ گناہ نہیں، اگر تم بیویوں کو ایسی حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لیے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔ اور انہیں صرف ایک جوڑا دے دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے جب نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، طلاق ہونے کی صورت میں صرف متعۂ طلاق (ایک جوڑا) واجب قرار دیا ہے، اور اس میں خلوت و عدم خلوت کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا۔ نیز اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن۔	اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو، پھر انہیں ہاتھ لگانے سے قبل طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان پر کوئی عدت گذارنا ضروری نہیں ہے۔ سو انہیں ایک جوڑا دے کر رخصت کر دو۔

اس آیت میں بھی دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں عدت کی نفی اور متعۂ طلاق کا وجوب بیان کیا گیا ہے۔ اور اس میں خلوت اور عدم خلوت کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ نیز اس لیے کہ مہر لازم ہوتا ہے منافع بضع کے استیفاء سے اور استیفاء منافع ہوتا ہے وطی سے، اور وطی ہوئی نہیں۔ اس لیے مہر لازم نہیں ہوگا، اور استیفاء منافع پر مہر کے توقف میں عورت کا کوئی نقصان نہیں، کیونکہ خاوند یا تو یہ منافع حاصل کرے

گا یا طلاق دے گا، اگر منافع حاصل کر لیے تو عورت کا حق مہر پکا ہو گیا اور اگر طلاق دے دی تو اگرچہ نصف مہر فوت ہوا لیکن اس کا بہتر عوض مل گیا کہ معقود علیہ صحیح سلامت واپس ہوا اور نصف مہر ساتھ لایا۔ بہ خلاف اجارہ کے، کہ اجارہ میں معقود علیہ محض حوالے کرنے سے اجرت پکی ہو جاتی ہے۔ استیفاء منافع پر موقوف نہیں رہتی کیونکہ یہاں توقف میں آجر کا نقصان ہے، کیونکہ اجارہ ایک خاص مدت کے لیے ہوتا ہے، تو عین ممکن ہے کہ مستاجر چیز تو اپنے قبضے میں لے لے اور اس سے فائدہ نہ اٹھائے۔ سو اجرت کا لزوم اگر فائدہ اٹھانے پر موقوف رکھا جائے تو آجر کے منافع مفت میں گئے، اس میں آجر کا نقصان ہے۔ لہٰذا اجارہ میں انتفاع پر ممکن کو استیفاء منفعت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ تاکہ آجر کا نقصان نہ ہو۔ اور باب مہر میں توقف سے عورت کو کوئی نقصان نہیں۔ اس لیے یہاں لزوم مہر حقیقت استیفاء پر موقوف رکھا گیا ہے۔ اور استیفاء حقیقی نہیں پایا گیا، اس لیے مہر لازم نہیں ہو گا۔

ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے۔

"وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدھن قنطاراً فلا تاخذوا منه شیئاً اتاخذونه بھتانا واثما مبیناً وکیف تاخذونه وقد افضی بعضکم الی بعض" الایۃ	اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کرنا چاہو اور تم اس ایک کو ڈھیر سا مال دے چکے ہو، تو تم اس میں سے کچھ بھی مت لو، کیا تم اسے لیتے ہو بہتان رکھ کر اور صریح گناہ کے مرتکب ہو کر۔ اور تم اسے کیسے لیتے ہو، حالانکہ تم باہم ایک دوسرے سے بے حجابانہ مل چکے ہو" الایۃ:

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صورت میں خاوند کو عورت سے مہر واپس لینے سے منع فرمایا۔ اور نہی کی علت وجود خلوت قرار دی۔ ماہرین قرآن کا فرمان یہی ہے کہ "افضاء" سے مراد خلوت ہے، خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔ علاوہ ازیں اس لفظ کا ماخذ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سے مراد خلوت صحیحہ ہے، کیونکہ "افضاء" ماخوذ ہے "فضاء" سے اور فضاء اس خطۂ زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی پودا ہو نہ عمارت، نگاہ بلا رکاوٹ اس پر پڑے۔ سو مقتضائے لفظ کے پیش نظر افضاء سے ایسی خلوت مراد لی جائے گی جس میں استمتاع سے کوئی حائل اور مانع نہ ہو۔ سو ظاہر نص کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق سے معمولی سا مہر بھی ساقط نہ ہو، لیکن جس نکاح میں مہر مقرر کیا گیا ہو۔ اس میں دخول و خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس میں مذکورہ صورت میں متعۂ طلاق کو مہر مثل کے نصف کا قائم مقام قرار دینا ایک اور دلیل سے ثابت ہوا ہے لہٰذا خلوت کے بعد کا حکم ظاہر نص کے مطابق رہے گا۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کا گھونگھٹ اٹھا کر اسے دیکھ لیا تو مہر واجب ہو گیا، خواہ دخول ہو یا نہ ہو" یہ اس بات میں نص ہے۔ اور زرارہؓ بن ابی اوفی سے روایت ہے کہ خلفاء راشدین مہدیین نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ "جب پردے گرا دیئے جائیں اور دروازہ بند کر دیا جائے تو عورت کے لئے مہر کامل لازم ہو جاتا ہے (اور طلاق کی صورت میں) اس پر عدت بھی لازم ہو جاتی ہے، دخول ہو یا نہ ہو" اور طحاویؒ نے اس مسئلہ

میں خلفاء راشدین وغیرہم صحابہ کرامؓ کا اجماع نقل کیا۔ نیز اس لیے کہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں تو کوئی شک ہی نہیں، اور جس میں مقرر نہیں ہوا۔ اس میں وجوب کی وجہ ہم مسئلہ مفوضہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ ہاں نفس عقد سے واجب ہونے کے بعد ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش رہتی ہے، اور عند المطلب ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ نفس عقد سے مہر عورت کی ملک بن گیا ہے۔ اور کسی انسان کی اپنی مملوکہ چیز سے ملکیت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ خود اسے ختم نہ کرے یا خود اس میں یا محل میں کوئی ایسی وجہ پیدا نہ ہو جائے، جس کی بنا پر مملوک سے انتفاع حقیقۃً محال ہو جائے۔ اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی۔ لہٰذا مہر ساقط نہیں ہوگا۔ ہاں دخول و خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط محض شرعی حکم ہے۔ اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں، کیونکہ طلاق خاوند کا فعل ہے، اور مہر عورت کی ملک ہے۔ اور کوئی شخص دوسرے کا حق، جو اس کے ذمہ لازم ہو، ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ عورت نے مبدل خاوند کے سپرد کر دیا تو اب خاوند پر بھی واجب ہے کہ وہ بدل عورت کو سونپے۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور تسلیم مبدل پر دلیل یہ ہے کہ یہاں مبدل منافع بضع ہیں۔ لیکن منافع کوئی خارجی اور مادی چیز نہیں ہیں، اس لیے بعینہٖ منافع کی تسلیم غیر متصور ہے۔ ہاں البتہ ان منافع کا محل موجود ہے یعنی عین بضع، اور اس کی تسلیم متصور ہے۔ لہٰذا تسلیم عین کو تسلیم منفعت کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور یہاں تسلیم عین پائی گئی ہے، کیونکہ تسلیم اسی کا نام ہے کہ شی اس طور پر مسلم الیہ کو سونپ دی جائے کہ اس کے لیے انتفاع میں کوئی مانع باقی نہ رہے۔ اور خلوت صحیحہ کی صورت میں تسلیم کامل پائی جاتی ہے۔ لہٰذا خاوند پر واجب ہو جاتا ہے کہ اس کا بدل ادا کرے۔ کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ تسلیم کے مقابلے میں تسلیم ہو، جیسا کہ ملک کے مقابلے میں ملک حکم معاوضہ کا اقتضاء ہے، اور اس کی نوعیت بالکل بیع و اجارہ کی سی ہے۔ رہی آیت! تو اس کے بارے میں بعض اہل تاویل کا یہ قول ہے کہ اس میں "مس" سے مراد خلوت ہے لہٰذا یہ آیت شافعیؒ کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اس آیت میں نصف مفروض کے ایجاب کا ذکر ہے، نصف باقی کے اسقاط کا نہیں۔ دیکھیے! جس شخص کے ہاتھ میں کوئی غلام ہو۔ اور وہ یہ کہے کہ "اس غلام کا نصف فلاں کے لیے ہے۔" تو یہ کہنا باقی نصف کی نفی نہیں ہوتا۔ بلکہ باقی نصف کا حکم مسکوت عنہ ہوتا ہے، اور کسی الگ دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور خلوت کی صورت میں نصف باقی کے بقاء پہ دلیل قائم ہے، جو کہ اوپر گذر چکی ہے۔ اس لیے خلوت کے بعد مکمل مہر واجب ہو جائے گا۔ رہا شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ مہر کا لزوم معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ درست نہیں بلکہ جیسا کہ معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح معقود علیہ کی تسلیم سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور معقود علیہ کی تسلیم اس کے محل کی تسلیم سے کامل ہو جاتی ہے، اور خلوت صحیحہ تسلیم کامل ہی کا دوسرا نام ہے۔ لہٰذا خلوت صحیحہ سے مکمل مہر واجب ہوگا۔

خلوت صحیحہ کی تفسیر: خلوت صحیحہ یہ ہے کہ خلوت گاہ میں کوئی مانع وطی نہ ہو، نہ حقیقی نہ شرعی نہ طبعی۔ مانع حقیقی یہ کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک اتنا مریض ہے کہ جماع کر ہی نہیں

سکتایا اتنا کم عمر ہے کہ اس سے جماع نہیں کیا جاتا یا عورت مرض رتق یا قرن میں مبتلا ہے، کہ یہ دونوں مرض وطی سے مانع ہوتے ہیں۔ (رتق، اس مرض میں فرج پر ایک جھلی سی، آ جاتی ہے، جس سے مقام جماع بند ہو جاتا ہے۔ قرن، اس مرض میں فرج کے اندر دانت جیسی کوئی ہڈی نکل آتی ہے جس سے جماع ممکن نہیں رہتا)۔

نوٹ: خاوند اگر نامرد یا خصی ہے، اور خلوت ہو گئی تو اسے خلوت صحیحہ سمجھا جائے گا، کیونکہ نامردی اور خصی پن مانع وطی نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کی خلوت ایک نارمل شخص کی خلوت کی طرح معتبر ہو گی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک مجبوب (مقطوع الذکر) کی خلوت، صحیحہ شمار کی جائے گی، اور ابو یوسف و محمد فرماتے ہیں کہ صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قطع ذکر مانع وطی ہے۔ لہٰذا قرن و رتق کی طرح یہ بھی خلوت صحیحہ میں رکاوٹ شمار کیا جائے گا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبوب سے سحق (گھسانا) متصور ہے۔ اور اس طریقہ سے یہ حمل بھی ٹھہر سکتا ہے۔ دیکھیے! اگر اس کی بیوی کے ہاں بچہ ہو۔ تو بالاجماع بچے کا نسب اسی سے ثابت ہو گا۔ اور اگر طلاق دے دے تو عورت مہر کامل کی حقدار ہو گی۔ اس لیے کہ اگرچہ یہ وطی مطلق پر قادر نہیں ہے، لیکن وطی جیسا عمل اس سے بھی متصور ہے اور جب اس میں کوئی رکاوٹ نہ رہی ہو تو اسے خلوت صحیحہ ہی سمجھا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں عورت پر عدت بھی واجب ہو گی۔ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں۔ کیونکہ خلوت صحیحہ لزوم مہر کے بارے میں وطی کے قائم مقام قرار دی گئی ہے۔ تو عدت کے حق میں بدرجہ اولیٰ وطی کے قائم مقام ہو گی، کیونکہ عدت کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بھی کرخی کے بیان کے مطابق۔ عدت واجب ہو گی۔ ابو یوسف کا ایک قول یہ ہے کہ اگر مجبوب کو انزال ہوتا ہو تو عدت واجب ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت مجبوب کا پانی نکل کر رحم تک پہنچ جائے، اور ایسی صورت میں بچے کا نسب اسی سے ثابت ہو گا، سو احتیاطاً عدت بھی واجب ہو گی۔ اگر عدت سے لے کر دو سال کے درمیان اسے بچہ ہو گیا تو یہ خاوند کا ہو گا، اور عورت کو تمام مہر دینا پڑے گا۔ کیونکہ ثبوت نسب کا حکم لگانا دراصل ثبوت دخول ہی کا حکم ہے، لہٰذا صاحبین کے قول کے مطابق بھی مہر لازم ہو گا۔ اور اگر مجبوب کو انزال نہیں ہوتا تو عدت لازم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر عدت سے لے کر چھ ماہ سے کم مدت میں اسے بچہ ہو گیا، تو اس کا نسب خاوند سے ثابت ہو گا۔ دگر نہ نہیں۔ اور یہ دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت کی طرح ہے، اور اس معتدہ کی طرح ہے جو عدت ختم ہونے کا اقرار کر لے۔

مانع شرعی: یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی نے رمضان کا روزہ رکھا ہوا ہو یا فرض یا نفل حج یا عمرے کا احرام باندھا ہوا ہو، یا عورت حیض یا نفاس میں ہو۔ کہ یہ تمام امور محرم وطی ہیں۔ تو یہ وطی سے شرعی مانع ہوئے، حیض و نفاس تو طبعاً بھی مانع ہے، کیونکہ یہ گندگی ہے۔ اور طبع سلیم گندگی کے استعمال سے نفرت کرتی ہے۔ رہا رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ! تو اس کے بارے میں بشر، ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ نفل، قضاء رمضان، کفارات اور نذور کے روزے خلوت صحیحہ سے مانع نہیں ہیں۔ اور حاکم جلیل اپنی "مختصر" میں روایت کرتے ہیں کہ نفل روزے کا حکم فرض روزے کی طرح ہے۔ تو اس مسئلہ میں دو روایتیں

ہوتیں۔ روایت مختصر کی وجہ یہ ہے کہ بلا عذر نفل روزہ توڑنا بھی حرام ہے، لہٰذا یہ نفل حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفل حج خلوت صحیحہ سے مانع ہے۔ اسی طرح یہ بھی مانع ہوگا۔ روایت بشرؒ کی وجہ یہ ہے کہ غیر رمضان کا روزہ توڑنے کی ضمان صرف قضا ہے، لہٰذا یہ مانع قوی نہیں ہے، برخلاف صوم رمضان کے کہ اس میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح نفل حج بھی قوی مانع ہے۔ صوم رمضان اور صوم نفل میں فرق کی ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ بلا عذر نفل روزہ توڑنے کی تحریم قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے، اسی طرح نفل روزے کی قضا کا لزوم بھی محل اجتہاد ہے، سو یہ قطعی مانع نہ ہوا۔ اور بلا عذر رمضان کا روزہ توڑنے کی حرمت قطعی ہے۔ اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا بھی قطعی اور یقینی ہے۔ لہٰذا رمضان کا روزہ قطعی اور یقینی مانع ہے۔

مانع طبعی۔ یہ ہے کہ خلوت گاہ میں کوئی تیسرا بھی ہو۔ کیونکہ انسان کسی تیسرے کی موجودگی میں جماع سے حیا کرتا ہے۔ سو کسی غیر متعلق کی موجودگی وطی سے انقباض طبع کا باعث ہے۔ وہ تیسرا شخص خواہ بینا ہو یا نابینا، بیدار ہو یا نائم، بالغ ہو یا نابالغ لیکن عاقل ہو، مرد ہو یا عورت، اور عورت اجنبیہ ہو یا منکوحہ کیونکہ نابینا اگر دیکھ نہیں سکتا، محسوس تو کر سکتا ہے۔ نائم کے بارے میں دھڑکا لگا رہے گا کہ وہ بیدار نہ ہو جائے نابالغ عاقل بچہ بمنزلہ مرد ہوتا ہے۔ اور اس سے بھی انسان مرد کی طرح حیا کرتا ہے۔ ہاں اگر وہ بچہ عاقل نہ ہو تو اس کا کوئی حرج نہیں وہ بہائم کے ساتھ لاحق ہے اس کی موجودگی مانع وطی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اجنبی عورت کی موجودگی میں جماع کرنے سے انسان شرماتا ہے۔ اور پھر خود اس اجنبی عورت کے لیے بھی ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ تو اجنبیہ کی موجودگی انقباض طبع کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر خلوت گاہ میں اس کی کوئی اور بیوی موجود ہو یا اس نے دو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کیا اور دونوں سے خلوت کرتا ہے، تو خلوت صحیحہ نہیں ہے، کیونکہ دوسری کے لیے اس حالت میں ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ سو یہ بھی انقباض کا سبب ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ایک کی موجودگی میں دوسری بیوی سے جماع کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خلوت گاہ میں اس کی باندی موجود ہو تو روایت ہے کہ محمد پہلے یہ فرماتے تھے کہ یہ خلوت صحیحہ ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ باندی کی موجودگی میں خلوت، صحیحہ نہیں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ تھی کہ باندی کو حرہ کا احترام حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس کی موجودگی آقا کے لیے باعث انقباض نہیں ہوگی۔ یہی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا جائز ہے۔ لہٰذا باندی کی موجودگی مانع وطی نہیں ہوگی۔ اور آخری قول کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا اگرچہ حلال ہے، لیکن دوسری عورت کو دیکھنا تو حلال نہیں ہے، چنانچہ فقہاء کا فرمان بھی یہی ہے کہ جیسا کہ ایک بیوی کے سامنے دوسری سے جماع حلال نہیں ہے، اسی طرح باندی کے سامنے بھی بیوی سے جماع حلال نہیں ہے۔

مسئلہ: مسجد، راستے، صحرا میں اور بے پردہ چھت پر خلوت، صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ مسجد میں لوگ نماز کے لیے آتے جاتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ہر وقت کسی کے آنے کا دھڑکا لگا رہے گا۔ اور پھر مسجد میں وطی حرام بھی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد۔ "اور ان بیویوں سے مباشرت نہ کرو۔ دراں حالیکہ تم مساجد میں اعتکاف میں بیٹھے ہو"۔

راستہ گذرگاہ ہوتا ہے۔ کوئی نہ کوئی آتا جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح صحرا اور بے پردہ چھت ہے، کیونکہ یہ دھڑکا لگا رہے گا کہ کوئی تیسرا آدمی نہ آجائے یا کوئی دیکھ نہ رہا ہو۔ اور یہ چیز انقباض کا باعث ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی حجلہ یا کسی قبہ پر پردے لٹکا دیئے گئے اور اس میں خلوت ہوئی۔ تو یہ خلوت صحیحہ ہے۔

مسئلہ: نکاح فاسد میں خلوت صحیحہ نہیں ہوتی، کیونکہ وطی حرام رہتی ہے، سو مانع شرعی قائم ہے۔ نیز اس لئے کہ خلوت سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور مہر کا لزوم، وجوب مہر کے بعد ہوتا ہے۔ جبکہ نکاح فاسد سے مہر واجب ہی نہیں ہوتا، لہٰذا مہر لازم ہونے کی کوئی صورت نہیں، سو نکاح فاسد کے نتیجہ میں ہونے والی خلوت، صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: جہاں خلوت صحیحہ ہو کر مہر لازم ہوا ہو، وہاں عدت بھی واجب ہے، کیونکہ خلوت صحیحہ سے جب مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، تو عدت بدرجۂ اولیٰ لازم ہوگی۔ کیونکہ خلوت صحیحہ حق العبد ہے، اور عدت میں حق اللہ تعالیٰ بھی ہے۔ لہٰذا عدت کے بارے میں احتیاط سے کام لیا جائے گا۔ اور جہاں خلوت فاسدہ ہو، وہاں مہر کامل تو واجب نہیں ہوتا، لیکن کیا عدت واجب ہو جاتی ہے یا نہیں ؟ تو دیکھا جائے گا، اگر فساد خلوت مانع حقیقی کی وجہ سے ہے۔ تو عدت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ مانع حقیقی کے ہوتے ہوئے وطی کی کوئی صورت نہیں۔ اور اگر مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس قسم کے مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی، کیونکہ اس قسم کے مانع کے باوجود وطی ممکن ہے۔ تو وطی کے بارے میں انہیں متہم کیا جائے گا۔ لہٰذا طلاق کی صورت میں احتیاطاً عدت واجب ہے۔ واللہ عزوجل الموفق۔

۳۔ اب لزوم مہر کے تیسرے، سبب زوجین میں سے کسی ایک کی موت کے بارے میں احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ زوجین میں سے کوئی ایک اگر دخول سے پہلے اپنی موت مر گیا، اور نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا، تو مقرر کردہ مہر لازم ہو جائے گا، عورت خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد فسخ نہیں ہوتا، بلکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد فسخ نہیں ہوتا، بلکہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اس لیے کہ عقد نکاح عمر بھر کے لئے باندھا جاتا ہے۔ تو عمر کی انتہاء پر عقد کی بھی انتہاء ہو جاتی ہے۔ جب عقد کی انتہا ہو گئی تو گذشتہ مدت کا عقد لازم و ثابت ہو گیا۔ جیسا کہ رات آنے سے روزہ ذمے میں لازم ہو جاتا ہے، لہٰذا عقد میں طے کیدہ مہر بھی لازم ہو جائے گا نیز اس لیے کہ نفس عقد سے پورا مہر واجب ہو کر اس کے ذمہ دین ہو گیا ہے۔ اور اصول شریعت میں موت کو مسقط دین قرار نہیں دیا گیا۔ لہٰذا دوسرے دیون کی طرح دین مہر بھی موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

اسی طرح زوجین میں سے کوئی ایک قتل ہو جائے، قاتل خواہ اجنبی ہو یا زوجین میں سے کوئی ہو یا خاوند خودکشی کرلے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مہر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر عورت نے خودکشی کی جب کہ وہ آزاد ہے۔ تو معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوگا بلکہ ہمارے نزدیک لازم ہو جائے گا۔ اور زفرؒ شافعیؒ

کے نزدیک مہر ساقط ہو جائے گا۔ زفرؒ و شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دخول سے پہلے عورت نے خودکشی کرکے خاوند کا حق فوت کر دیا، لہٰذا اس کا بھی حق مہر ساقط ہو جائے گا جیسا کہ دخول سے پہلے اگر وہ مرتد ہو جائے یا خاوند کے بیٹے یا باپ سے بوس و کنار کرلے تو ساقط ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خاوند کے حق کا مفوّت پرواز روح کے وقت بنتا ہے، جب کہ اس حالت میں مہر ورثاء کی ملکیت ہو جاتا ہے، لہٰذا عورت کے فعل سے ورثاء کی ملکیت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اگر اسے خود خاوند قتل کرے یا کوئی اجنبی شخص قتل کرے، تو مہر ساقط نہیں ہوتا۔ برخلاف ارتداد اور بوس و کنار کے، کہ ارتداد اور بوس و کنار کے وقت مہر عورت کی ملکیت ہے۔ سو عورت کے فعل سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔

مسئلہ: اگر آقا نے اپنی باندی کو قتل کر دیا تو اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ لازم ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت مہر کو لازم اور پکا کر دیتی ہے۔ اور موت پائی گئی ہے، کیونکہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہی ہوتی ہے۔ اور قتل سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ مقتول قبل از وقت مر گیا ہے، لہٰذا موت کی وجہ سے اس کا مہر پکا ہو جائے گا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی اسے قتل کر دیتا یا اس کا خاوند اسے قتل کر دیتا یا جیسے حرہ خودکشی کرلے تو مہر پکا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی شئی جب اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو لازم ثابت ہو جاتی ہے۔ بہ وجہ قتل کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ قتل سے بھی نکاح اپنی انتہا کو پہنچ گیا اور مبدل ثابت لازم ہو گیا۔ اور مبدل کے وجوب و ثبوت سے بدل واجب و ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا مہر لازم ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدل جس کا حق ہے، اس نے خود مبدل کے مالک ہے اس کا حق فوت کیا، اور مبدل کے حقدار کو دینے کی بجائے مبدل ضائع کرنے سے بدل ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر بائع مشتری کے قبضے سے پہلے مبیع تلف کر دے تو ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں مستحق بدل یعنی آقا نے خود مبدل کو خاوند کا مملوک بننے سے نکالا۔ اور اس اقدام سے سقوط بدل ضروری ہونے پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کبھی اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ مبدل کے حاصل نہ ہونے کے باوجود بدل کی ادائیگی اس پر لازم رہے، کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ کسی کو ضرر اور نقصان نہ ہو۔ تو آقا کا اس حالت میں یہ اقدام دلالۃً اسقاط بدل ہے، تو جیسا کہ اگر وہ صراحۃً بدل معاف کر دیتا تو بدل ساقط ہو جاتا اسی طرح یہاں بھی ساقط ہو جائے گا۔ برخلاف جب کہ حرہ خودکشی کرے، کیونکہ مبدل کے فوت ہونے کے وقت وہ مستحقہ بدل نہیں رہی تھی، اس لیے کہ اس حالت میں وہ ورثا کی ملکیت میں منتقل ہو چکا تھا اور انسان کسی دوسرے کا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جب کہ زیر بحث صورت اس کے خلاف ہے۔ نیز اس لیے کہ تفویت مبدل کے وقت، بدل آقا کی ملکیت اور اس کا حق تھا۔ اور انسان اپنی ملکیت میں استیفاءً و اسقاطاً جیسے چاہے تصرف کرے، لہٰذا اس بدل میں تفویت مبدل کی دلالت سے سقوط کا احتمال ہے، جیسا کہ صراحۃً اسقاط سے ساقط ہو سکتا ہے۔ برخلاف جب کہ خاوند یا کوئی اجنبی قتل کرے کہ اجنبی اور خاوند کا اس کے مہر میں کوئی حق نہیں۔ اگر یہ صراحۃً بھی اس کا مہر ساقط کریں تو ساقط نہیں ہوگا تو ان کے کسی اقدام سے دلالۃً کیسے ساقط ہو سکتا ہے۔ ان صورتوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ حرہ

کی خودکشی پر احکام دنیا سے کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ خودکشی کرنے والی عورت یوں ہے، گویا اپنی موت مری۔ حتیٰ کہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی موت مرتی تو ہوتا۔ لیکن اگر آقا اپنی باندی کو قتل کرے تو کفارہ واجب ہوجاتا ہے، اور اگر کوئی اجنبی اسے عمداً قتل کردے تو قصاص واجب ہوجاتا ہے، اور اگر خطاً سے قتل کردے تو دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے، لہٰذا باندی کا قتل اپنی موت کے بمنزلہ نہ ہوا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کہ آقا باندی کو قتل کردے لیکن اگر باندی خودکشی کرلے۔ تو ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ابویوسفؒ روایت کرتے ہیں کہ اس کا حق مہر ساقط ہوجائے گا۔ اور محمدؒ روایت کرتے ہیں کہ اسے مہر ملے گا۔ اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کی خودکشی آقا کے قتل کرنے کے درجہ میں ہے۔ کیونکہ باب جنایت میں باندی کی جنایت آقا کی جنایت سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ اس کی ضمان آقا کے مال سے ادا کی جاتی ہے، اگر آقا اسے قتل کردیتا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مہر ساقط ہوجاتا، اسی طرح خودکشی سے بھی ساقط ہوجائے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ بدل آقا کی ملکیت اور حق ہے، تو باندی کی تفویت مبدل سے آقا کا حق باطل نہیں ہوگا۔ برخلاف جب کہ آقا خود جنایت کرے کہ اس سے مہر ساقط ہوجاتا ہے۔ دونوں جنایتوں کی درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ باندی کی خودکشی کی جنایت تو ہدر ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خودکشی پر کوئی دنیوی حکم مرتب نہیں ہوتا لہٰذا اسے کالعدم قرار دے کر یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ اپنی موت مری ہے۔ برخلاف آقا کی جنایت قتل کے، کہ اس فعل پر کفارے کا حکم مرتب ہوتا ہے، جو کہ احکام دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا اس جنایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اسے بمنزلہ موت قرار نہیں دیا جائے گا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

نوٹ: مذکورہ اسباب میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے جب مہر لازم اور پکا ہوجائے تو پھر اس کے بعد ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ فرقت عورت کی طرف سے ہو۔ کیونکہ پکا ہونے کے بعد بدل میں سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیسا کہ مبیع پر قبضہ کے بعد ثمن لازم ہوجاتا ہے۔ اور سقوط کا احتمال نہیں رہتا الا یہ کہ مالک خود معاف کردے۔

مسئلہ: جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا، اس میں زوجین میں سے کوئی ایک اگر مرجائے تو ہمارے نزدیک مہر مثل لازم ہوجاتا ہے۔ اور یہی عبداللہ بن مسعود کا مذہب ہے۔ اور علیؓ سے روایت ہے کہ اس صورت میں عورت کو متعہ ملے گا۔ شافعیؒ نے بھی یہی قول اپنایا ہے۔ ہاں البتہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا متعہ بس وہی ہے، جو اس کا حصہ میراث ہے۔ وجوب متعہ کے قائلین کی حجت یہ آیت ہے: لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن اوتفرضوا لھن فریضۃ ومتعوھن"، نیز یا ایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فمالکم علیھن من عدۃ تعتدونھا فمتعوھن"

(ترجمہ سطور بالا میں گذر چکا ہے)۔ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے فرقت کی صورت میں متعہ دینے کا حکم دیا ہے۔ فرقت خواہ طلاق سے ہو یا موت سے، آیت میں ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا

نص اگرچہ طلاق کی صورت میں وارد ہوئی ہے لیکن موت کی صورت بھی اسی میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نص میں اگرچہ صریح طلاق کا حکم مذکور ہوا ہے، لیکن طلاق از راہ کنایات یقیناً اس میں داخل ہے نیز بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہماری دلیل معقل بن سنان کی یہ روایت ہے کہ بروع بنت واشق کا خاوند قربت سے پہلے مرگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے مہر مثل کا فیصلہ فرمایا۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ کی بناء پر مہر طے کردہ نکاح میں زوجین میں سے کسی ایک کی موت سے پورا مہر واجب و لازم ہو جاتا ہے۔ وہی وجہ اس نکاح میں بھی پائی جاتی ہے جس میں مہر طے نہیں ہوا، لہٰذا یہاں بھی پورا مہر لازم ہوگا۔ باقی شافعیؒ کا آیت سے استدلال درست نہیں، کیونکہ آیت میں طلاق کی صورت میں ایجاب متعہ کا حکم ہے۔ موت کی صورت میں نہیں۔ سو جو بھی موت کو طلاق کے ساتھ لاحق کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیئے کہ اس پر کوئی اور دلیل پیش کرے۔ واللہ اعلم۔

فصل

پورا مہر ساقط ہونے کے اسباب

چار اسباب سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے ۱۔ دخول وخلوت سے پہلے طلاق دیے بغیر فرقت سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ یہ فرقت خواہ عورت کی طرف سے ہو یا مرد کی طرف سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فرقت بغیر طلاق فسخ عقد ہوتا ہے۔ اور دخول سے پہلے عقد فسخ کرنے سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ فسخ عقد کا ہمارے نزدیک مطلب ہے، عقد کا سرے سے رفع کر دینا۔ گویا عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ باقی فرقت بغیر طلاق اور فرقت بطلان کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ ۲۔ قبل از دخول یا بعد از دخول پورا مہر معاف کر دینا، بشرطیکہ مہر دین ہو، کیونکہ معاف کر دینا اسقاط ہے، اور جب اہل اسقاط سے قابل سقوط محل میں اسقاط پایا جائے تو سقوط واجب ہو جاتا ہے ۳۔ قبل از دخول یا بعد از دخول مہر پر خلع کرنا۔ پھر اگر مہر پر ابھی قبضہ نہیں کیا تو خاوند سے ساقط ہو جائے گا اور اگر قبضہ کر چکی ہے۔ تو خاوند کو واپس کرے گی۔ اور اگر مہر کے علاوہ کسی مال پر خلع کیا ہے، تو وہ مال عورت پر لازم ہو جائے گا۔ اور خاوند نکاح کے سبب اپنے اوپر واجب شدہ ہر حق۔ مثلاً مہر اور گذشتہ مدت کا نفقہ سے بری ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک خلع اگرچہ طلاق بعوض ہے، لیکن اس میں براءت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گی۔ ۴۔ قبضے سے پہلے پورا مہر ہبہ کر دینا، خواہ وہ عین ہو یا دین، اور قبضے کے بعد پورا مہر ہبہ کر دینا، جب کہ وہ عین ہو۔ ہبہ مہر کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ مہر یا عین ہوگا، یعنی معین و مشار الیہ ہوگا، جس کی تعیین ہو سکتی ہے۔ اور یا دین ہوگا یعنی مہر اس کے ذمے ہوگا، مثلاً دراہم و دنانیر، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ یا مکیلات و موزونات میں سے کوئی چیز یا غلام یا حیوان یا سامان بطور مہر اس کے ذمے ہوگا۔ پھر ہبہ قبضہ سے پہلے ہوا ہے یا بعد میں، اور پورا مہر ہبہ کیا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر عورت نے قبضے سے پہلے پورا مہر ہبہ کر دیا۔ پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند کے لیے عورت کے ذمے کچھ واجب نہیں رہا۔ خواہ مہر عین ہو یا دین۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر مہر دین ہو تو خاوند عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرے گا اور شافعیؒ نے بھی یہی رائے اپنائی ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے ہبہ کر کے مہر میں تصرف اسقاط کیا ہے۔ اور دین کا اسقاط بھی خرچ کی ایک صورت ہے۔ اور مال کا خرچ کرنا قبضے کے بعد ہوتا ہے۔ تو گویا عورت نے پہلے مہر پر قبضہ کیا، پھر اسے ہبہ کیا۔ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو خاوند نصف مہر عورت سے وصول کرتا۔ لہٰذا یہاں بھی وصول کرے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے پہلے جس چیز کا حقدار تھا۔ وہ چیز عورت کی طرف سے ایک ایسے سبب کے ساتھ اس کے پاس واپس آگئی ہے، جو موجب ضمان نہیں ہے۔ خاوند اس صورت میں نصف مہر کا حقدار تھا۔ اور نصف مہر ہبہ کے ساتھ اسے واپس مل گیا ہے۔ اور ہبہ ایسا عقد ہے جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا اسے عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عورت کے حصہ کا نصف مہر لینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

مسئلہ: اگر قبضہ کرنے کے بعد عورت نے مہر ہبہ کیا تو دیکھا جائے گا۔ اگر موہوب عین ہے۔ اس پر قبضہ کرنے کے بعد خاوند کو ہبہ کیا تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے نصفِ موہوب کا بعینہٖ حقدار تھا، اور وہ چیز بعینہٖ اسے مل چکی ہے۔ اور ایک ایسے عقد سے ملی ہے، جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر موہوب خاوند کے ذمہ دین تھا۔ تو دیکھیں گے، اگر وہ حیوان یا سامان ہے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جو اس کا حق تھا، وہ بعینہٖ اسے مل چکا ہے۔ اور اگر وہ دین دراہم و دنانیر ہے، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ۔ یا دراہم و دنانیر کے علاوہ کوئی اور کیلی یا وزنی چیز ہے، عورت نے اس پر قبضہ کیا، پھر خاوند کو ہبہ کر دیا، اس کے بعد خاوند نے اسے طلاق دے دی تو وہ مثل نصف عورت سے وصول کر سکتا ہے، کیونکہ طلاق کی وجہ سے وہ جس چیز کا حقدار ہوا ہے، وہ بعینہٖ وہ چیز نہیں ہے، جو عورت نے اسے ہبہ کی ہے۔ بلکہ اس کی مثل ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ عورت کو اس میں اختیار ہے، چاہے بعینہٖ وہ چیز دے دے یا اس کی مثل دے۔ جیسا کہ خاوند کو بھی اختیار ہے۔ کہ عقد میں طے کرنے کے بعد چاہے بعینہٖ وہ چیز دے یا اس کی مثل دے۔ لہٰذا خاوند کو جو چیز واپس پہنچی ہے۔ وہ بعینہٖ نہیں ہے، جس کا وہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے مستحق ہوا ہے، سو یوں ہے گویا اس نے کوئی اور مال اسے ہبہ کیا ہے۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہوتا۔ تو وہ نصفِ مہر کی مثل عورت سے وصول کرنے کا اختیار رکھتا تھا، یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر دراہم و دنانیر معین تھے، اور عورت نے قبضہ کرنے کے بعد انہیں ہبہ کیا، پھر خاوند نے اسے طلاق دی، تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر زفرؒ کے نزدیک عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا فسخ سے بھی وہ متعین ہو جائیں گے۔ جیسا کہ سامان کا حکم ہے۔

اور ہمارے نزدیک دراہم ودنانیر عقد سے متعین نہیں ہوتے، لہٰذا فسخ سے بھی متعین نہیں ہوں گے۔ تفصیل انشاءاللہ کتاب البیوع میں آئے گی۔

مسئلہ: اگر مہر دین تھا، عورت نے پورے مہر پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں سے کچھ مہر ہبہ کر دیا تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مقبوض عورت سے وصول کرے۔ کیونکہ ایسی صورت میں پورا مہر ہبہ کرنے کے بعد بھی اسے مطالبہ کا حق حاصل ہے، تو کچھ مہر ہبہ کرنے کے بعد بدرجۂ اولیٰ اسے یہ حق حاصل ہوگا۔

مسئلہ: اگر عورت نے نصف مہر پر قبضہ کیا، پھر باقی نصف یا کُل مہر ہبہ کر دیا۔ پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خاوند اس سے کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ چوتھائی مہر اس سے وصول کرے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے خاوند نصف مہر کا حقدار تھا۔ جب عورت نے نصف پر قبضہ کر لیا اور نصف چھوڑ دیا، تو اب خاوند عورت کے قبضہ کردہ نصف مہر کے نصف کا حقدار ہے، جو کہ کل مہر کا چوتھائی بنتا ہے۔ ہاں اگر عورت نصف مہر ہبہ نہ کرتی اور طلاق ہو جاتی تو پھر کچھ نہ لے سکتا، کیونکہ جتنا لینے کا حق بنتا، اتنا دینا اس کے ذمے ہوتا۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق دینے سے خاوند صرف اتنا مہر واپس لینے کا حقدار تھا۔ جو اس کے ذمے تھا، اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ہبہ نہ کرتی تو کچھ بھی نہ لے سکتا۔ اب بقدرِ حق، مہر ایک ایسے سبب سے اسے واپس مل چکا ہے۔ جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی یعنی بذریعۂ ہبہ۔ لہٰذا یہ مزید کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اگر مہر میں باندی طے کی تھی۔ عورت کے قبضہ کرنے کے بعد اس نے بچہ جنا، یا خاوند نے اس پر ایسی جنایت کی، جس سے دیت واجب ہوگئی۔ یا مہر میں کوئی درخت مقرر ہوا تھا، قبضہ کے بعد وہ پھل لایا یا اس میں کوئی عیب پیدا ہوگیا۔ پھر عورت نے وہ مہر خاوند کو ہبہ کر دیا، اور خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند عورت سے نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عوارض زائدہ کے پیدا ہونے سے خاوند کا عین شئی سے حق منقطع ہوگیا۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خاوند کے لئے زیادت سمیت وہ چیز لینا جائز نہیں ہے۔ جب عین شئی سے خاوند کا حق منقطع ہو چکا تھا، تو ہبہ سے اسے وہ چیز نہیں ملی جس کا وہ طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ لہٰذا اس شئی کی نصف قیمت وصول کرے گا۔ اور مہر میں عیب پیدا ہونے کی صورت میں اگرچہ عین سے حق منقطع نہیں ہوتا، لیکن عیب کی وجہ سے عین چھوڑنا اس کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا عین شئی سے اس کا حق لازمی طور پر متعلق نہیں ہوا، اور ہبہ سے اسے بعینہٖ وہ چیز نہیں ملی جس کا طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ اور اگر اس باندی کے بدن میں کوئی زائد چیز پیدا ہوگئی تھی، پھر عورت نے وہ باندی خاوند کو ہبہ کر دی، اس کے بعد اس نے طلاق دے دی تو ابویوسفؒ و ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ عورت سے اس کی ضمان لے گا۔ اور محمدؒ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک زیادتِ متصلہ مانع تنصیف نہیں ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک مانع تنصیف ہے۔

مسئلہ: اگر عورت نے مہر خاوند کو بیچ دیا یا کسی چیز کے عوض ہبہ کیا، پھر طلاق ہوگئی، تو اگر وہ مثلی چیز ہے، تو اس کے نصف کا مثل، اور اگر مثلی نہیں ہے، تو اس کی نصف قیمت عورت سے وصول کر سکتا ہے،

ہے۔ کیونکہ مہر خاوند کو ایک ایسے سبب سے واپس پہنچا ہے، جس سے ضمان متعلق ہوتی ہے، لہٰذا اسے مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اور اسی بنا پر وہ ضمان بھی لے سکتا ہے۔ جیساکہ اگر وہ کسی اجنبی کو بیچتی، پھر اُس اجنبی سے خاوند خریدتا۔

صورت مذکورہ میں اگر عورت نے مہر قبضہ سے پہلے بیچا ہے تو اس پر روز بیع کی نصف قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ضمان میں بیع سے داخل ہوا۔ اور اگر قبضہ کرنے کے بعد بیچا تو روزِ قبضہ کی نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہاں ضمان میں داخل ہونے کا سبب قبضہ ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب

نصفِ مہر ساقط ہونے کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے، جس سے صورۃً و معنیً نصفِ مہر ساقط ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے، جس سے معنیً نصف مہر ساقط ہوتا ہے، اور صورۃً پورا مہر ساقط ہوتا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اور قبل از دخول طلاق دے دی جائے، جبکہ مہر دین ہو اور عورت نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اس بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ کبھی تو بعینہٖ نصف خاوند کو واپس مل جاتا ہے، اور کبھی نصف کا صورۃً و معنیً مثل اور کبھی صرف معنیً مثل واپس ملتا ہے۔ صورۃً نہیں۔ ان تمام صورتوں کی تفصیل یہ ہے کہ مہر مسمّٰی دَین ہوگا یا عین، پھر ان میں ہر ایک مقبوض ہوگا یا غیر مقبوض۔ اگر مہر دین ہے، عورت نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اسے قبل از دخول طلاق دے دی، تو طلاق سے نصفِ مہر مسمّٰی ساقط ہو جاتا ہے، اور نصف باقی رہتا ہے۔ یہ توضیح اکثر مشائخ کے طریق کے مطابق ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ قبل از دخول طلاق سے کل مہر مسمّٰی ساقط ہو جاتا ہے۔ اور عورت کے لئے جو نصفِ مہر واجب ہے، یہ از سرِ نو واجب ہوتا ہے، اور از راہِ متعہ واجب ہوتا ہے، از راہ عقد نہیں۔ ہاں البتہ اِس متعہ کا اندازہ اور تخمینہ نصف مہر مسمّٰی سے لگایا جاتا ہے۔ جبکہ جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے جو متعہ واجب ہوتا ہے، اس کا تخمینہ مہر مثل کے نصف سے نہیں لگایا جاتا۔ کرخیؒ اور رازیؒ نے اس مسئلہ میں یہ طریق اپنایا ہے۔ اور ابراہیم النخعیؒ سے بھی اس بارے میں ایسی ہی روایت وارد ہوتی ہے، کہ انہوں نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں، جبکہ مہر مقرر ہو چکا ہو، فرمایا ہے کہ "عورت کو مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ اور یہ اس کا متعہ ہے"۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: یاایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا فمتعوھن وسرحوھن" اس آیت

میں حق تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں متعہ واجب قرار دیا ہے۔ بغیر اس تفصیل کے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا یا نہیں ہوا تھا۔ ہاں اس متعہ کا نصفِ مہر مسمّٰی کے ساتھ تخمینہ ایک دوسری دلیل سے لگایا گیا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فنصف ما فرضتم" نیز اس لئے کہ قبل از دخول طلاق سے نکاح فسخ ہو گیا، کیونکہ معقود علیہ صحیح سلامت عورت کو واپس مل گیا، اور متعاقدین میں سے ایک کو مبدل کا صحیح سالم مل جانا، اس بات کا مقتضی ہے کہ دوسرے کو بدل صحیح سالم ملے۔ جیسا کہ باب بیع میں قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب عورت کو مبدل صحیح سالم مل گیا، اب اگر خاوند کو بدل صحیح سالم نہ ملے تو عقد معاوضہ میں بدل اور مبدل ایک ہی ملک میں جمع ہو جائیں گے، اور یہ جائز نہیں ہے، قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں مشتری سے ثمن اسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے، چنانچہ مہر میں بھی ایسا ہی ہو گا۔ اکثر مشائخ اپنے موقف کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بتلاتے ہیں، وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اس میں حق تعالیٰ نے نصف مفروض کو واجب قرار دیا ہے، سو از راہِ متعہ دوسرے نصف کو بھی واجب قرار دینا غیر مفروض کا ایجاب ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لئے کہ طلاق اپنی وضع کے اعتبار سے ابطالِ ملک کا تصرف ہے، کیونکہ طلاق قیدِ ملک کے رفع کے لئے وضع کی گئی ہے لہٰذا طلاق اپنی ملک میں تصرف ہے، اور اس تصرف کا اثر یہ ہے کہ مستقبل میں نکاح باقی نہیں رہتا، کیونکہ بقا کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور طلاق سے پہلے تمام مدت میں نکاح کا اثبات ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ تصرفِ اعتاق قبل القبض ہے، کہ اس میں بھی اسقاطِ ملک ہوتا ہے۔ اور اس کا اثر مستقبل میں یہ ظاہر ہوتا ہے ملکیت باقی نہیں رہتی اور ماضی میں ملکیت کا اثبات ہو جاتا ہے، سو طلاق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ اس صورت میں طلاق سے کچھ بھی مہر ساقط نہ ہوتا، جیسا کہ موت سے ساقط نہیں ہوتا، لیکن نصفِ مہر کا سقوط دلیل سے ثابت ہے، (اس لئے نص کے مقابلے میں قیاس متروک ہے)۔ نیز اس لئے کہ مہر اس لئے واجب ہوتا ہے کہ ملک تمتع کے احداث سے عورت کو جو ایک گونہ ذلت لاحق ہوتی ہے، بقدر امکان اس کی تلافی ہو جائے۔ اور طلاق سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ملکیت ہوئی ہی نہ تھی (یعنی قبل از دخول طلاق سے ملکِ نکاح فسخ نہیں ہوتا، اس لئے مہر بالکل ساقط نہیں ہونا چاہیئے)، لیکن نصف مہر کا سقوط نص سے ثابت ہے۔ رہا اختلاف رکھنے والوں کا نص سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نص سورۃ بقرہ کی نص " وان طلقتموهن " الایہ سے منسوخ ہے۔ یا اس نص میں تمتع کا امر ندب و استحباب پر محمول ہے۔ یا اس نکاح میں طلاق پر محمول ہے، جس میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ طلاق فسخ نکاح ہے، درست نہیں، بلکہ طلاق ملک نکاح کا ابطال ہے، سو اس کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ اعتاق ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ معقود علیہ عورت کو واپس نہیں ملا، کیونکہ معقود علیہ ملکِ تمتع ہے، عورت کو یہ ملک واپس نہیں ملی، بلکہ طلاق کی وجہ سے خاوند کی ملک باطل ہو کر مستقبل میں عورت کی ہو گئی ہے۔ نہ کہ اسے واپس ملی ہے یا یوں کہا جائے کہ قبل از دخول طلاق کو ایک گونہ فسخ سے مشابہت ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کہا۔ اور ایک

گونہ ابطال سے مشابہت ہے جیساکہ ہم نے کہا۔ شبہ فسخ پورے بدل کے سقوط کا تقاضا کرتا ہے جیساکہ قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہے۔ اور شبہ ابطال مقتضی ہے کہ کچھ بھی بدل ساقط نہ ہو۔ جیساکہ قبضے سے پہلے اعتاق کی صورت میں ہے۔ لہٰذا نصف مہر کے سقوط اور نصف مہر کی بقا کا فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ دونوں شبہوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ ہمارے طریق کی صحت پر ہمارے اصحابؒ کا بیان کردہ یہ مسئلہ ایک واضح دلیل ہے کہ اگر کسی نے نکاح کیا اور پانچ سائمہ اونٹ مہر ٹھہرائے انہیں عورت کے سپرد کر دیا اور ایک سال پورا ہو گیا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو عورت سے نصف زکوٰۃ ساقط ہوگی۔ اگر قبل از دخول طلاق سے پورا مہر مسمّی ساقط ہو کر ایک دوسرے سبب سے نصف واجب ہوتا تو پوری زکوٰۃ ساقط ہو جاتی۔ نیز پہلے پورا مہر ساقط کرنا، پھر نصف واجب قرار دینا ایک غیر مفید اور عبث فعل ہے۔ اور شریعت کبھی بے فائدہ اور عبث طریق نہیں اپناتی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: مہر مالی کے ساتھ کوئی غیر مالی شرط ٹھہرائی، مثلاً ایک ہزار درہم پر اور اس شرط پر نکاح کیا کہ دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا منکوحہ کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے گا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے صرف نصف مہر ملے گا، شرط ساقط ہو جائے گی، کیونکہ شرط ایسی ہے کہ اگر پوری نہ ہو، تو مہر مثل واجب ہو جاتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔ سو اس کا معاملہ تو ختم ہوا۔ رہ گیا مہر مسمّیٰ، تو اس کی تنصیف کی جائے گی۔

اسی طرح اگر مہر مسمّیٰ کے ساتھ کوئی مجہول و غیر متعین چیز شرط ٹھہرائی، مثلاً یوں کہا کہ ایک ہزار درہم دوں گا اور اس کا اعزاز و اکرام کروں گا یا ایک ہزار درہم دوں گا اور اسے کوئی ہدیہ پیش کروں گا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ اکرام و ہدیہ کی شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ہوتا نہیں۔ لہٰذا یہ شرط ساقط الاعتبار ہوئی۔

مسئلہ: اگر مہر مقرر کرتے ہوئے یوں کہا تھا کہ ایک ہزار یا دو ہزار دوں گا، اور پھر ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مہر مثل واجب ہوا تھا اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق کمتر رقم واجب ہوئی تھی تفصیل گزر چکی ہے۔ پھر قبل از دخول طلاق دے دی تو اسے بالاجماع نصف ہزار ملے گا۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ مہر مثل واجب ہوا تھا۔ اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ کمتر واجب ہوا تھا، سو اس کا نصف کر لیا جائے گا۔

مسئلہ: مہر یوں ٹھہرایا تھا کہ اگر کوئی اور بیوی نہ ہوئی تو ایک ہزار اور اگر ہوئی تو دو ہزار، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے نصفِ اول ملے گا، کیونکہ یہ شرط فاسد ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ یہ دونوں شرطیں جائز ہیں، لہٰذا ان میں سے جو بھی شرط پائی گئی، اس کے مطابق نصف ملے گا۔

مسئلہ: دس درہم سے کم مہر ٹھہرایا، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے پانچ درہم ملیں گے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک دس درہم سے کم مہر ٹھہرانا دس درہم ہی سمجھا جاتا ہے، تو گویا اس نے دس درہم

ہی مہر ٹھہرایا تھا، سو قبل از دخول طلاق ہونے کی وجہ سے مبلغ پانچ درہم اسے ملیں گے۔

مسئلہ: اگر مہر عورت کے قبضہ میں آچکا ہو تو دیکھا جائے گا، اگر وہ دراہم و دنانیر ہیں، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ یا کوئی کیلی یا وزنی چیز خاوند کے ذمہ تھی، اور اب عورت کے قبضہ میں آچکی ہے۔ اور ابھی وہ مہر اس کے ہاتھ میں ہے کہ اسے طلاق ہو گئی تو اس پر قبضہ کردہ چیز کا نصف لوٹانا واجب ہے، (کہ مہر کا مثل دے دے) عین مقبوض لوٹانا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ عین مقبوض عقد میں ہی واجب نہیں ہوتا، فسخ میں یہ بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔ باقی زفرؒ کی اصل کے مطابق چونکہ دراہم و دنانیر عقد سے متعین ہو جاتے ہیں، لہٰذا فسخ میں بھی متعین ہوں گے، سو اگر وہ مہر ابھی اس کے ہاتھ میں ہے، تو اس کا عین نصف لوٹانا واجب ہے۔

اور اگر مہر درمیانہ غلام یا درمیانہ کپڑا تھا، خاوند نے وہ عورت کے حوالے کر دیا تھا، پھر اسے طلاق قبل از دخول دے دی تو عورت پر عین نصف مقبوض لوٹانا واجب ہے، کیونکہ غلام لامثل چیز ہے۔ اور لامثل چیزوں میں اصل یہ ہے کہ جب وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہیں تو درمیانہ چیز مراد ہوتی ہے۔ اور اتنی جہالت ان میں گوارا کر لی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن جب وہ قبضے سے متعین ہو گئی تو اب عین نصف کا ایجاب، مثل یا قیمت کے ایجاب سے بہتر ہے۔ لہٰذا عین مقبوض کا نصف لوٹانا واجب ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ شروع میں ہی معین ہوتا اور پھر عورت کے قبضے میں آجاتا تو عین نصف لوٹانا واجب ہوتا۔

نوٹ: خاوند واجب الرد نصف کا نفسِ طلاق سے مالک نہیں بنتا۔ تفصیل آرہی ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر دین تھا، اور عورت کے قبضہ کرنے کے بعد یا قبضہ کرنے سے پہلے قبل از دخول طلاق ہو گئی۔ لیکن اگر مہر عین ہو، بایں طور کہ معین و مشارالیہ ہو اور اس میں تعیین بھی ہو سکتی ہو، جیسا کہ غلام، باندی اور دوسرے اعیان ہیں، تو یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ علیٰ حالہ ہوگا کہ اس میں نہ کمی ہوئی ہوگی اور نہ زیادتی، اور یا اس میں کمی یا زیادتی ہو چکی ہوگی۔ سو اگر وہ مہر علیٰ حالہ ہے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے، اور عورت نے ابھی اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ قبل از دخول طلاق ہو گئی تو نصف مہر نفس طلاق سے خاوند کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی ملکیت کے لئے فسخ اور عورت کی طرف سے تسلیم کی حاجت نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی اور خاوند نے فسخ و تسلیم سے پہلے اسے آزاد کر دیا۔ تو بلا اختلاف باندی کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مہر عورت کے قبضے میں آچکا تھا تو نفس طلاق سے خاوند واجب الرد نصف کا مالک نہیں بنے گا۔ اور نہ ہی اس نصف میں عورت کی ملکیت فسخ ہوگی، جب تک کہ حاکم اسے فسخ نہیں کر دیتا یا عورت اسے خود سپرد نہیں کر دیتی۔ اور "زیادات" میں اس پر مزید یہ اضافہ بھی مذکور ہے کہ یا جب تک خاوند یہ نہیں کہتا کہ "میں نے فسخ کیا"۔ یہ تو ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ واجب الرد نصف میں نفس طلاق سے عورت کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ یہی زفرؒ کا قول ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی، اور فسخ و تسلیم سے پہلے عورت نے اسے آزاد کر دیا تو پوری باندی آزاد ہو جائے گی، اور فسخ و تسلیم سے پہلے خاوند کا اسے آزاد کرنا صحیح نہیں

ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق طلاق اور فسخ و تسلیم سے پہلے عورت کا اعتاق صرف نصف میں نافذ ہوگا۔ اور نصف کا خاوند کی طرف سے اعتاق جائز ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عود نصف کا موجب طلاق قبل از دخول ہے، اور طلاق ہو چکی ہے، لہٰذا نفس طلاق سے نصف مہر خاوند کی ملکیت میں دوبارہ داخل ہو جائے گا۔ جیساکہ بیع اگر قبضے سے پہلے فسخ ہو جائے تو نفس فسخ سے بائع کی ملکیت لوٹ آتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد اگرچہ طلاق کی وجہ سے فسخ ہو چکا ہے۔ لیکن عقد کے نتیجہ میں حاصل ہونے والا قبضہ ابھی باقی ہے، اور ہمارے نزدیک قبضہ بھی اسباب ملکیت میں سے ہے۔ لہٰذا سبب ملکیت ابھی تک قائم ہونے کی وجہ سے ملکیت باقی ہے۔ لہٰذا جب تک قاضی فسخ نہیں کرتا یا عورت خود سپرد نہیں کرتی یا زیادات کی روایت کے مطابق خاوند فسخ نہیں کرتا، ملکیت زائل نہیں ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فسخ سے سبب ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عورت کی تسلیم قبضے کیلئے ناقض حقیقی ہے۔ اور خاوند کو فسخ کا اس لئے اختیار ہے کہ یہ مہر عقد فاسد کے نتیجے میں مقبوض کی حیثیت رکھتا ہے اور عقد فاسد میں عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ یوں ہے، جیسے کسی نے باندی کے عوض غلام خریدا، غلام پر قبضہ کر لیا لیکن ابھی باندی سپرد نہیں کی تھی کہ اس کے پاس ہی ہلاک ہو گئی، تو اس سے باندی میں عقد فسخ ہو جائے گا، اور غلام میں باقی رہے گا، جب تک کہ اسے واپس نہیں لے لیتا، گویا یہ عقد فاسد کے نتیجہ میں مقبوض ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر ایک بدل ہے جس پر عقد کی وجہ سے ملک مطلق حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک عاقد کے فعل سے یہ ملکیت فسخ نہیں ہوگی۔ جیساکہ باب بیع میں ثمن کا حکم ہے۔ بخلاف جبکہ مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے وہ مملوک مطلق نہیں ہوتا۔

مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر علی حالہ ہو، اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہوئی ہو۔ لیکن اگر مہر میں کچھ زیادت ہو گئی ہے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یہ اضافہ مہر میں ہوا ہوگا یا مہر پر ہوا ہوگا۔ اگر اضافہ مہر پر ہوا ہے مثلاً مہر ایک ہزار مقرر ہوا تھا، پھر خاوند نے عقد کے بعد اس پر ایک سو اور بڑھا دیئے اس کے بعد دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو اسے صرف ایک ہزار کا نصف ملے گا۔ اضافہ باطل ہو جائے گا۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نصف ہزار کے ساتھ اضافہ کا نصف بھی ملے گا۔ ابو یوسفؒ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم

یہ اضافہ بھی مفروض ہے، لہٰذا طلاق قبل از دخول کی صورت میں اس کی تنصیف بھی واجب ہے، نیز ہمارے اصحابؒ کی اصل کے مطابق اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ جیساکہ باب بیع میں ثمن میں اضافہ کا حکم ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے، گویا عقد اصل اور اضافہ پر اکٹھا ہی وارد ہے۔ لہٰذا طلاق کی صورت میں اصل کے ساتھ اضافہ کی بھی تنصیف کی جائے گی۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد میں حقیقۃً مقرر نہیں ہوا تھا۔ یہ واضح ہے اور جو چیز عقد میں مقرر نہ ہوئی ہو۔ طلاق قبل از دخول سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیساکہ مہر مثل کا حکم ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ اضافہ اصل کے ساتھ لاحق ہوتا ہے، تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مہر پر اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا کیونکہ یہ یقینی طور پر عقد سے متاخر ہے۔ اور متاخر کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا خلاف حقیقت ہے۔ بلاضرورت

ضرورت یا حاجت ایسا نہیں کیا جاتا، اور باب بیع میں اس کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ بیع عقد معاینہ ہوتا ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں خسارے کو دور کرنے کے لئے اضافہ کی حاجت پیش آتی ہے۔ لیکن نکاح عقد معاینہ نہیں ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس میں خسارے سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں تغییر حقیقت کی کوئی ضرورت نہیں، رہی نص، تو یہاں عقد میں مفروض مراد ہے۔ کیونکہ متعارف یہی ہے، لہٰذا مطلق سے متعارف ہی مراد لیا جائے گا۔ ارشاد الٰہی " ولا جناح علیکم فیما تراضیتم" اس پر دلیل ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ فریضہ میں داخل نہیں ہے۔

اور اگر اضافہ مہر میں ہوا ہے، تو اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مہر دو حال سے خالی نہیں، خاوند کے ہاتھ میں ہوگا، یا عورت کے ہاتھ میں۔ اگر مہر خاوند کے پاس ہے تو پھر اضافہ دو حال سے خالی نہیں۔ یہ اصل کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل ہوگا۔ اگر اضافہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں اصل سے متولد ہوگا، جیسے موٹا ہونا، خوبصورت ہو جانا۔ نگاہ کا ٹھیک ہو جانا گونگا بہرہ پن ختم ہو جانا، درخت پر پھل آنا، زمین میں فصل اُگنا وغیرہ۔ یا اضافہ اصل سے متولد نہیں ہوگا، جیسے کپڑے کا رنگ دینا، زمین پر عمارت بنانا وغیرہ۔ اسی طرح اضافہ اگر منفصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں۔ یہ اضافہ اصل سے متولد ہوگا، جیسے بچہ، اونٹ، بھیڑ کی مونڈی ہوئی اون، کٹے ہوئے بال، اتارے ہوئے پھل۔ کاٹی ہوئی فصل وغیرہ، یا اصل سے متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے تاوان عقر۔ اور یا نہ متولد ہوگا، نہ متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے ہبہ اور کسب ہے۔ سو اگر اضافہ اصل سے متولد ہے یا متولد کے حکم میں ہے تو وہ بھی مہر میں داخل ہے۔ خواہ اضافہ متصلہ ہو یا منفصلہ۔ چنانچہ اگر قبل از دخول طلاق ہو جاتی ہے، تو بالاجماع اضافہ اور اصل دونوں کا نصف کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ اضافہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے کہ یہ اصل کی نماء اور بڑھوتری ہے۔ تاوان جزء مہر کا بدل ہے اس لئے مہر کے قائم مقام ہوگا۔ اور عقر بھی ایسی چیز کا بدل ہے، جو جزء کا حکم رکھتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی بمنزلہ متولد ہے۔ تو جب یہ اضافے قبضہ سے پہلے ہوئے۔ جبکہ قبضہ عقد کا مشابہ ہے۔ تو بوقت قبضہ ان اضافوں کا پایا جانا ایسا ہے، جیسا کہ یہ اضافے عقد کے وقت موجود تھے، لہٰذا فسخ ان اضافوں پر بھی وارد ہوگا۔

مسئلہ: اگر زیادت اور اضافہ اصل سے متولد نہ ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو مانع تنصیف ہوگا اور عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ زیادت مہر نہیں ہے، نہ مقصوداً نہ تبعاً، کیونکہ مہر سے متولد نہیں ہوئی، سو اس کی تنصیف تو ہو گی نہیں، اور اصل کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ لہٰذا تنصیف ممتنع ہوئی۔ اس لئے جس دن یہ زیادت ہوئی ہے، اس دن کے لحاظ سے اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہے۔ اور یوم زیادت کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ اسی کی وجہ سے عورت کو اصل کا قبضہ ملا ہے۔ اور اگر وہ زیادت اصل سے منفصل ہے تو یہ زیادت مہر کا حصہ نہیں ہوگی، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری کی پوری عورت کی ہے، اس کی تنصیف نہیں

ہوگی، صرف اصل کی تنصیف ہوگی - اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ بھی مہر کا حصہ ہے، لہٰذا اصل کے ساتھ زیادت کی بھی تنصیف ہوگی - صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت کی ملکیت اصل کی ملکیت کے ساتھ حاصل ہوئی ہے - لہٰذا یہ اصل کے تابع ہے - اس لئے اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی، جیساکہ زیادت متصلہ مثلاً موٹاپا اور زیادت منفصلہ، جو کہ اصل سے متولد ہو، مثلاً بچہ، کا حکم ہے۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو مقصوداً مہر ہے اور نہ ہی تبعاً۔ مقصوداً تو ظاہر ہے، کیونکہ عقد میں یہ مقصود نہیں تھی، اسی طرح اگر باندی ہبہ کی جائے تو اس میں بھی یہ زیادت مقصود نہیں ہوتی - نیز یہ تبعاً بھی مہر نہیں ہے، کیونکہ اصل سے متولد نہیں ہے - الغرض یہ کسی طور پر مہر نہیں ہے - یہ صرف عورت کا مال ہے - اور اس کے دوسرے اموال کے مشابہ ہے - بہ خلاف زیادت متصلہ متولدہ اور منفصلہ متولدہ کے، کہ وہ مہر کا نماء ہے، اس لئے مہر کا ایک جزء ہے - چنانچہ اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف کی جاتی ہے - اگر خاوند نے عورت کی اجازت کے بغیر مہر اجرت پر دے دیا تو اجرت خاوند کو ہی ملے گی، کیونکہ ہمارے نزدیک منافع بذاتہا اموال متقومہ نہیں ہیں ان میں مالیت اور تقوّم عقد کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے، اور عقد خاوند سے صادر ہوا ہے، لہٰذا اجرت بھی اسی کو ملے گی - جیساکہ غاصب اگر مغصوب کو اجرت پر دے دے تو اجرت اسے ہی ملتی ہے لیکن اسے چاہیئے کہ اجرت کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو ایک سبب حرام یعنی غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف سے حاصل ہوا۔ تو اس میں خباثت اور گندگی سرایت کئے ہوئے ہے - اس لئے اس سے چھٹکارا پانے کی صورت یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے -

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر خاوند کے ہاتھ میں تھا - اور اس میں کوئی زیادت رونما ہوگئی تھی - اور اگر مہر عورت کے ہاتھ میں ہو یعنی فرقت سے پہلے - تو دیکھا جائے گا - اگر زیادت متصلہ ہے اور اصل سے متولد ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مانع تنصیف ہوگی - اور جس دن خاوند نے یہ مہر عورت کو سپرد کیا تھا، اس دن کے بھاؤ کے مطابق عورت اصل کی نصف قیمت خاوند کو ادا کرے گی - اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ مانع تنصیف نہیں ہوگی، بلکہ اصل کے ساتھ اسے بھی نصف کیا جائے گا محمدؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں نصف مفروض مقرر فرمایا ہے - سو مفروض کی قیمت کا نصف مقرر کرنا خلاف نص ہے - جب اصل مفروض کی تنصیف واجب ہے - اور اس کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں - تو لامحالہ زیادت کی تنصیف بھی واجب ہے - نیز یہ زیادت ہر وجہ سے اصل کے تابع ہے - کیونکہ اس کے ساتھ قائم ہے، اور اصل مہر ہے، لہٰذا زیادت بھی مہر ہی ہوگی - بہ خلافِ زیادت منفصلہ متولدہ کے کہ وہ تابع محض نہیں ہوتی، بلکہ انفصال سے وہ بذاتہ اصل بن جاتی ہے - اس لئے وہ مہر نہیں بنتی - اور بہ خلاف ہبہ میں زیادت متصلہ کے، کہ وہ رجوع و استرداد سے مانع ہوتی ہے، کیونکہ ہبہ میں رجوع کا حق محل اجتہاد ہے، کوئی قطعی

نہیں ہے۔ لہٰذا حالتِ عقد میں اس زیادت کا الحاق ممکن نہیں ہوتا، اس لئے فسخ کا اس پر وارد کرنا
بھی متعذر ہوگا۔ اسی بنا پر ہبہ میں زیادت مانعِ رجوع ہوتی ہے۔ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے قول کی وجہ
یہ ہے کہ یہ زیادت بوقتِ عقد موجود نہیں تھی اور نہ ہی شبہ عقد یعنی قبضہ کے وقت موجود تھی۔ لہٰذا
یہ مہر کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے قبل از دخول طلاق کی صورت میں فسخ عقد میں بھی داخل نہیں
ہوگی۔ کیونکہ فسخ صرف انہی چیزوں پر وارد ہوتا ہے، جن پر عقد وارد ہوا ہو، اور عقد اس پر وارد نہیں
ہوا تھا، اس لئے فسخ بھی اس پر وارد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ زیادتِ منفصلہ متولدہ کا حکم ہے۔ نیز نقضِ عقد
نصفِ اصل پر مع نصفِ زیادت وارد ہوگا یا زیادت کے بغیر وارد ہوگا۔ دوسری صورت ممکن نہیں
کیونکہ یہاں اصل زیادتِ متصلہ کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں
ربا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ زیادت عدمِ ورودِ عقد کی وجہ سے جب محل فسخ ہی نہیں ہے، تو زیادت لینا
عقدِ معاوضہ میں بلا عوض مال لینا ہوگا۔ یہی ربا ہے۔ اور مفروض کی نصف قیمت واجب ہوتی ہے،
نصفِ مفروض نہیں، اس لئے کہ مفروض ضائع اور تباہ شدہ چیز کے درجہ میں ہو چکا ہے۔ رہی آیت
کریمہ! تو اس میں محمدؒ کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، اس لئے کہ مطلق مفروض سے مراد مفروض متعارف
یعنی اثمان ہوتا ہے، سامان نہیں۔ اور اثمانِ مقررہ میں زیادت ونقصان کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور بیع
میں زیادتِ متصلہ پیدا ہونے کی صورت میں بصورتِ اختلاف یہی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے
نزدیک یہ زیادت خاوند کے قبضہ ہی میں ضائع ہوگئی، اور پھر طلاق دی تو عورت کو اصل کا نصف ہی
ملے گا، کیونکہ مانعِ تنصیف اٹھ چکا ہے۔ اگر یہ زیادت متصلہ، غیر متولدہ ہو، تو مانعِ تنصیف ہوگی۔ اور
عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ اور اگر یہ
زیادت منفصلہ، اصل سے متولدہ ہو، تو ہمارے اصحابِ ثلاثہؒ کے نزدیک مانعِ تنصیف ہوگی۔ اور
عورت پر اصل کی نصف قیمت خاوند کو لوٹانا واجب ہوگا۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مانعِ تنصیف نہیں
ہوگی اور اصل کی مع زیادت تنصیف ہوگی۔ اور اگر زیادت منفصلہ، غیر متولدہ ہو تو وہ صرف عورت کی
ہے۔ اور اصلِ مہر دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس پر اجماع ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ
ہے کہ زیادتِ مذکورہ اصل کے تابع ہے، کیونکہ اصل سے متولد ہے، لہٰذا اصل کے ساتھ اس کی بھی
تنصیف ہوگی۔ جیسا کہ وہ زیادت جو قبضہ سے پہلے پیدا ہوتی ہو، اس کی تنصیف کی جاتی ہے۔ ہماری
دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو عقد کے وقت موجود تھی اور نہ ہی قبضہ کے وقت، لہٰذا یہ مہر میں داخل نہیں۔
اور فسخ اس چیز پر وارد ہوتا ہے، جس پر عقد وارد ہوا ہو۔ لہٰذا اس کی تنصیف نہیں کی جائے گی اور یہ عورت
کی ملکیت رہے گی، جیسا کہ طلاق سے پہلے عورت کی ملکیت تھی۔ اور زیادت کے بغیر اصل کی تنصیف
ممکن نہیں ہے۔ یعنی ولد کے بغیر نصف باندی کا رد ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فسخِ عقد کی صورت میں
باندی میں پیدا شدہ زیادت، کا لوٹانا بھی ضروری ہوگا، جبکہ اصل عقد میں یہ زیادت موجود نہ تھی۔
اور عقد معاوضہ میں کسی چیز کا بلا بدل حاصل کرنا ربا ہے، جو کہ حرام ہے۔
جب ربا کی وجہ سے مفروض کی تنصیف متعذر ہوئی۔ تو اسے یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ہلاک شدہ

ہے، کیونکہ جب اس کی سپردگی ممکن ہی نہیں ہے، تو خاوند کے لئے گویا وہ ہلاک ہو چکی ہے۔ اس لئے نصف قیمت واجب ہوگی، تاکہ ربا پیدا نہ ہو۔ واللہ عزّوجلّ اعلم۔

اسی طرح اگر عورت قبل از دخول مرتد ہو جائے یا اپنے خاوند کے بیٹے سے بوس وکنار کرلے، جبکہ اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مہر میں زیادت ہو چکی ہے، تو وہ تمام (مہر مع زیادت) اسی کا ہے، اور روزِ قبضہ کے بھاؤ کے مطابق پورے اصل کی قیمت لوٹانا اس پر واجب ہے۔ ابو یوسفؒ نے "اصل" میں یونہی ذکر کیا ہے، اور یہی محمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اصل مع زیادت لوٹائے گی۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسفؒ ارتداد و تقبیل اور طلاق کی صورتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ طلاق کی صورت میں اصل کی نصف قیمت لوٹانا واجب ہے، اور ارتداد و تقبیل کی صورت میں اصل وزیادت دونوں کا لوٹانا واجب ہے۔ وجۂ فرق یہ ہے کہ ارتداد و تقبیل سے عقد سرے سے فسخ ہو جاتا ہے، گویا ہوا ہی نہیں تھا۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے عوض غلام بیچے، باندی لے لی ہو، لیکن غلام ابھی نہ دیا ہو کہ باندی بچہ جنے پھر غلام مرجائے۔ تو مشتری باندی اور بچہ دونوں واپس لے گا، کیونکہ بائع کے قبضہ میں غلام کے مرنے سے عقد سرے سے فسخ ہو گیا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف طلاق کے، کہ یہ عقدِ نکاح کا کھولنا ہے، فسخ نہیں ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں نکاح طلاق کے وقت سے ختم ہوتا ہے، سرے سے نہیں۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں معقود علیہ عورت کو صحیح سالم واپس ملتا ہے، لیکن طلاق قبل از دخول ایک گونہ طلاق ہے اور ایک گونہ فسخ ہے، اس لئے اس صورت میں دونوں جہتوں کی رعایت رکھتے ہوئے نصفِ بدل لوٹانا واجب ہے۔ جبکہ ارتداد و تقبیل ہر لحاظ سے فسخ ہے۔ اس لئے اس صورت میں پورا بدل لوٹانا واجب ہوگا۔

گذشتہ تفصیل قبل از طلاق زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق دینے کے بعد زیادت رونما ہوئی تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا یہ زیادت خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے کے بعد رونما ہوئی ہوگی اور یا فیصلہ ہونے سے پہلے پیدا ہوتی ہوگی، پھر ان میں سے ہر ایک صورت (مہر پر عورت کے) قبضہ سے پہلے پائی جائے گی یا قبضہ کے بعد سو اگر یہ زیادت قبضہ سے پہلے پیدا ہوئی ہے تو اصل اور زیادت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوں گے خواہ فیصلہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ جیسے ہی طلاق پائی گئی، نصف مہر نفسِ طلاق سے خاوند کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے، اور مہر دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جاتا ہے۔ تو یہ زیادت دونوں کی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے دونوں کے درمیان آدھی آدھی ہوگی۔ اور اگر زیادت قبضہ کے بعد پیدا ہوئی ہے تو دیکھا جائے گا، اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ بھی ہو چکا تھا تو اس صورت کا حکم وہی ہے، جو ابھی اوپر مذکور ہوا۔ کیونکہ فیصلہ ہونے کے بعد نصف مہر خاوند کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے۔ سو یہ زیادت دونوں کی ملکیت میں پیدا ہوئی، اس لئے دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ ہونے سے پہلے زیادت پیدا ہوئی ہے، تو اس وقت مہر پر عورت کے قبضہ کی نوعیت یوں ہے، جیسے عقد فاسد

سے کسی چیز پر قبضہ ہو، کیونکہ ملکیت عورت کی تھی، اور طلاق سے نصف مہر میں عورت کی ملکیت فسخ ہو چکی ہے، چنانچہ اگر مہر غلام ہو، اور عورت، طلاق کے بعد، خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے سے پہلے اسے آزاد کر دے تو یہ اعتاق درست ہے۔ اور اگر ایسی حالت میں خاوند آزاد کرے تو عتق نافذ نہیں ہوگا اگرچہ اس کے بعد قاضی اس کے لئے فیصلہ بھی کر دے، جیسا کہ بائع بیع فاسد کی صورت میں غلام مبیع کو آزاد کرے تو غلام آزاد نہیں ہوتا، اگرچہ وہ غلام بعد میں بائع کو مل بھی جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر میں زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔

مہر میں نقصان ہونے کا حکم: مہر میں کمی اور نقصان ہونے کی ابتداءً دو صورتیں ہیں۔

۱۔ یہ نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہوگا۔
۲۔ یا عورت کے ہاتھ میں پھر اگر نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہے، تو اس میں پانچ حالتیں ہیں۔
۱۔ یہ نقصان کسی اجنبی (تیسرے شخص) کے فعل سے ہوا ہوگا۔
۲۔ یا کسی آفت سماوی سے ہوا ہوگا۔
۳۔ یا زوج کے فعل سے ہوا ہوگا۔
۴۔ یا خود مہر کے فعل سے ہوا ہوگا۔
۵۔ یا عورت کے فعل سے ہوا ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر صورت مہر پر عورت کے قبضہ سے پہلے پیش آئی ہوگی یا قبضہ کے بعد، اور نقصان غیر معمولی ہوا ہوگا یا معمولی۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے اور مہر پر قبضہ سے پہلے ہوا ہے، اور ہے بھی غیر معمولی، تو اس میں عورت کو اختیار ہے، چاہے ناقص غلام لے لے اور اَرش (نقصان کی ضمان) جانی (جنایت کرنے والا) سے وصول کر لے، اور اگر چاہے تو غلام چھوڑ دے اور زوج سے روز عقد کے مطابق غلام کی قیمت وصول کر لے، پھر خاوند اُس جانی سے اَرش وصول کر لے گا۔ عورت کو اختیار اس لئے ملے گا کہ معقود علیہ یعنی مہر میں قبضہ سے پہلے تغیر آگیا، کیونکہ اس کے کچھ حصہ کی قیمت واجب ہو چکی ہے، اصل حصہ باقی نہیں رہا۔ اور قبضہ سے پہلے معقود علیہ کے تغیر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تغیر ہو جائے تو اختیار ملتا ہے۔ پھر اگر عورت نے غلام لینا پسند کیا تو جانی سے ارش وصول کرے گی، کیونکہ جنایت اس کی ملکیت میں ہوئی ہے۔ اور اگر اس نے قیمت لینا پسند کیا تو خاوند جانی سے اَرش وصول کرے گا۔ کیونکہ ضمان ادا کر کے وہ عین کا مالک ہو چکا ہے۔ سو ارش کی وصولی میں وہ عورت کا قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ناقص غلام لے کر نقصان کی ضمان خاوند

سے وصول کرے ۔کیوں کہ جب اس نے غلام لینا پسند کر لیا تو خاوند کو ضمان سے بری کر دیا۔
۲۔ اگر نقصان آفت سماوی سے ہوا ہے تو عورت کو اختیار ہے ،چاہے غلام ناقص لے لے، اس صورت میں اسے اور کچھ نہیں ملے گا۔ اور چاہے روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے ۔کیونکہ عقد کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے۔ اور اوصاف عقد کی وجہ سے ضمان میں داخل نہیں ہوتے، کیونکہ عقد اوصاف پر وارد نہیں ہوا۔ لہٰذا اوصاف کی ضمان بھی واجب نہیں ہوگی۔ صرف اصل کی ضمان واجب ہوگی، کیونکہ عقد اصل پر وارد ہوا ہے۔ باقی عورت کو اختیار اس لئے ملے گا، کہ معقود علیہ یعنی مہر کی حالت میں تغیر ہو چکا ہے، اور تغیر باعثِ اختیار ہوتا ہے۔ جیساکہ بائع کے ہاتھ میں اگر مبیع میں نقصان ہو جائے تو مشتری کو اختیار ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔
۳۔ اگر نقصان خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ عورت کو اختیار ملے گا چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے اور اس کے ساتھ نقصان کی ضمان لے لے۔ اور چاہے تو روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق مہر اور بیع کی صورت میں فرق ہے، کہ بائع اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے جنایت کرے تو مشتری کو نقصان کی ضمان لینے کا اختیار نہیں ہوتا، اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ زوج اگر مہر پر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہے چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے، جبکہ اسے نقصان کی ضمان نہیں ملے گی، اور چاہے تو اس کی قیمت لے لے۔ اس روایت کے مطابق مہر اور مبیع دونوں برابر ہیں۔ اس تسویہ کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے، اور ابھی عورت کی ملکیت اس میں پختہ نہیں ہوئی۔ جیسے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں ہو، اور ایسی صورت پیش آجائے، اور بیع میں وہی حکم ہے، جو اوپر مذکور ہوا، سو نکاح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اوصاف تبعیہ عقد کی وجہ سے اگرچہ قابلِ ضمان نہیں بنتے، لیکن اتلاف سے ان کی ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اتلاف کی صورت میں وہ اوصاف، مقصودہ بن جاتے ہیں۔ ہاں البتہ مبیع کو مضمون بالقیمۃ بنانا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ نقصان سے اس کی ایک اور ضمان یعنی ثمن، واجب ہو چکی ہے۔ اور ایک محل دو ضمانوں کے وجوب کے قابل نہیں ہوتا۔ اور مہر کی ضمان خاوند پر ملک نکاح کی صورت میں واجب نہیں ہوتی، بلکہ قیمت کی صورت میں واجب ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر خاوند مہر کو تلف کر دے تو ملکِ نکاح باطل نہیں ہوتی، البتہ قیمت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جزء کے اتلاف کی صورت میں بھی قیمت واجب ہوگی۔
۴۔ اگر نقصان مہر کے اپنے فعل سے ہوا ہے، مثلاً مہر نے خود اپنے اوپر جنایت کر

لی، تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اس نقصان کا حکم وہی ہے، جو آفت سماوی سے نقصان ہونے کا حکم ہے۔ کیوں کہ انسان کی اپنے اوپر جنایت ہدر ہوتی ہے۔ سو یہ جنایت کالعدم سمجھی جائے گی، پس یہ جنایت آفتِ سماوی کی طرح ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس جنایت کا حکم وہ ہے جو زوج کی جنایت کا حکم ہے۔ کیونکہ ضامن یعنی زوج کے ہاتھ میں مہر مضمون (واجب الضمان) ہوتا ہے۔ اور ضامن کے ہاتھ میں مضمون کی جنایت ضامن کی جنایت کی طرح ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ مغصوب غلام اگر غاصب کے ہاتھ میں اپنے اوپر جنایت کرلے، تو یہ غاصب کی جنایت سمجھی جاتی ہے۔

۵۔ اور اگر نقصان عورت کے فعل سے ہوا ہے، تو جنایت سے عورت کا مہر پر قبضہ ثابت ہوگیا۔ سو یوں ہے، گویا یہ نقصان عورت کے ہاتھ میں ہوا ہے۔ جیساکہ بائع کے ہاتھ میں مشتری کی مبیع پر جنایت اُس کا قبضہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

گذشتہ تفصیل غیر معمولی نقصان کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہوا ہے، تو عورت کو اختیار نہیں ملے گا۔ اور اسے یوں سمجھا جائے گا، جیسے یہ عیب روزِ عقد میں ہی موجود تھا۔ پھر اگر یہ معمولی نقصان کسی آفتِ سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے ہوا ہے تو عورت کو کچھ ضمان نہیں ملے گی۔ اور اگر کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے یا خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو عورت نصفِ نقصان کی ضمان وصول کرے گی۔

گذشتہ تمام تفصیل خاوند کے ہاتھ میں نقصان ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں نقصان ہوا ہے، تو اس میں بھی مذکورہ پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے، اور غیر معمولی ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے، تو ارش عورت کو ملے گا۔ پھر اگر زوج نے اُسے طلاق دے دی، تو اسے (زوج) روزِ قبضہ کے حساب سے نصف قیمت ملے گی، عین مہر پر خاوند کا کوئی حق نہیں ہوگا کیونکہ ارش بمنزلہ ولد ہوتی ہے۔ اس لئے مانعِ تنصیف ہوگی۔ جیساکہ ولد مانعِ تنصیف ہوتا ہے۔ اگر اجنبی نے طلاق کے بعد مہر پر جنایت کی ہے تو زوجہ کو غلام کا نصف ملے گا۔ اور ارش کے بارے میں خاوند کو اختیار ہے چاہے عورت سے نصف ارش لے لے۔ اور اس میں روزِ قبضہ کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور چاہے تو جانی سے نصف ارش وصول کرے کیوں کہ فسخ کا حق اور نصف مہر کی واپسی طلاق سے ثابت ہوتی ہے، اور قاضی کے فیصلے یا باہمی رضامندی پر موقوف رہتی ہے۔ تو ایسی حالت میں مہر عورت کے قبضہ میں یوں ہے، جیسے بیع فاسد میں قبضہ کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی ضمان عورت پر واجب ہے۔

۲ - اگر نقصان زوج کے فعل سے ہوا ہے تو اس کا حکم وہی ہے، جو اجنبی کی جنایت کا حکم ہے - کیوں کہ جب مہر پر عورت کا قبضہ ہے، تو اس کا مہر سے کوئی تعلق باقی نہ رہا - اب اس کی جنایت، غیر کی ملکیت میں جنایت متصور ہوگی - اور اجنبی کی جنایت کا حکم اوپر مذکور ہوچکا ہے -

۳ - اگر نقصان کسی آفت سماوی سے ہوا ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے - تو خاوند کو اختیار رہے چاہے ناقص حالت میں مہر لے لے، جبکہ اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا - اور چاہے تو روز قبضہ کے حساب سے نصف قیمت لے لے - کیونکہ عورت کی معیت میں فسخ کی صورت میں خاوند کا ویسا ہی حق بنتا ہے، جیسا کہ عقد کی صورت میں عورت کا حق بنتا تھا، اور اگر خاوند کے قبضہ میں مہر کو کسی آفت سماوی سے نقصان پہنچتا، تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہوتا کہ اسے ناقص حالت میں لے لے یا اس کی قیمت لے لے - لہٰذا فسخ کی صورت میں خاوند کو بھی ایسا ہی حق ملے گا - اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مہر اور نصف اَرش لے لے، کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق کے بعد مہر عورت کے قبضہ میں، بیع فاسد میں قبضہ کردہ چیز کی طرح ہوتا ہے، کیونکہ اس کی ملکیت میں ہے، اور غیر کا حق فسخ ثابت ہوچکا ہے، سو یہ بیع فاسد میں قبضہ کردہ شی کے درجہ میں ہے - اور اگر چاہے تو روز قبضہ کے حساب سے اس کی قیمت لے لے -

۴ - اگر نقصان عورت کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے، چاہے اس کا نصف لے لے جبکہ اسے ضمان کچھ نہیں ملے گی، اور اگر چاہے تو اس کی قیمت لے لے - یہ ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک ہے - اور زفر فرماتے ہیں کہ خاوند عورت سے نقصان کی ضمان لے سکتا ہے - زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر مہر کی ضمان قبضہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اور اوصاف تبعیہ قبضہ سے قابل ضمان ہوجاتے ہیں، جبکہ محض عقد سے ان کی ضمان واجب نہیں ہوتی - زفرؒ عورت کے فعل کے بغیر جو نقصان پیدا ہوجائے اس کے متعلق بھی یہی فرماتے ہیں - اور وجہ یہی بیان کرتے ہیں - ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنی ملکیت پر جنایت کی ہے، اور اپنی ملکیت پر جنایت سے انسان پر ضمان واجب نہیں ہوتی بخلاف جبکہ خاوند کے فعل سے نقصان ہوا ہو، کہ روایت مشہورہ کے مطابق ضمان واجب ہوجاتی ہے، کیونکہ اس صورت میں خاوند غیر کی ملکیت میں جنایت کر رہا ہے - اور غیر کی ملکیت میں جنایت سے ضمان واجب ہوجاتی ہے - اسی سے زفرؒ کے استدلال کا جواب نکل آیا کہ عورت کا قبضہ اپنی ملکیت پر ہوا ہے، اور اپنی ملکیت پر قبضہ موجب ضمان نہیں ہوا کرتا اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو عورت پر نصف اَرش کی ادائیگی واجب ہے کیونکہ طلاق کی وجہ سے حق فسخ ثابت ہوچکا ہے، تفصیل ابھی گذری -

۵ - اور اگر نقصان مہر کے فعل سے ہوا ہے تو دونوں روایتوں کے مطابق خاوند کو اختیار ہے،

چاہے ناقص حالت میں نصف لے لے اور چاہے تو اس کی نصف قیمت لے لے۔ کیونکہ اگر ہم مہر کی جنایت کو آفت سماویہ کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی، اور اگر عورت کی جنایت کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی سو دونوں روایتوں کیمطابق ضمان واجب نہیں ہوگی۔

گذشتہ تفصیل عورت کے ہاتھ میں مہر میں غیر معمولی نقصان رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہوا ہے تو دیکھا جائے گا۔ اگر کسی اجنبی کے فعل یا خاوند کے فعل سے ہوا ہے تو تنصیف نہیں ہوگی کیونکہ ارش مانع تنصیف ہے۔ اور اگر کسی آفتِ سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو نصف ملے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

نصف مہر کے اسقاط میں نوعِ ثانی کی تفصیل؛

نوع ثانی۔ یعنی جس سے معنیً نصف مہر ساقط ہوتا ہے اور صورۃً کل مہر ساقط ہوتا ہے۔

یہ ہر وہ طلاق ہے، جس میں متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلہ درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے!

(ا)۔ اس طلاق کا بیان، جس میں متعہ دینا واجب ہے اور جس میں مستحب ہے۔ (ب) متعہ کی تفسیر۔ (ج) کس کے حال سے متعہ کا اعتبار ہوگا؟

ا۔ جس طلاق میں متعہ دینا واجب ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ طلاق قبل از دخول ہوئی ہو اور نہ تو نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو اور نہ ہی بعد میں مقرر کیا گیا ہو۔ یا یہ کہ نکاح میں مہر کا تسمیہ فاسد ہو۔ اس صورت میں وجوبِ متعہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ متعہ دینا واجب نہیں ہوتا، بس مستحب ہے۔ تو مالکؒ وجوبِ متعہ کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیانِ متعہ میں حقا علی المحسنین" اور حقا علی المتقین: فرما کر متعہ کو متقی اور محسن کے ساتھ مقید فرما دیا۔ جبکہ امر واجب میں متقی، محسن اور غیر متقی، غیر محسن کا فرق روا نہیں رکھا جاتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متعہ دینا واجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ ومتعوھن:	اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو۔"

اس میں متعہ دینے کا امر ہے اور مطلق امر وجوبِ عمل کے لئے ہوتا ہے۔ اس آیت میں "او تفرضوا" سے مراد ہے" ولم تفرضوا" اس کا قرینہ یہ ہے کہ [illegible] ن پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان معطوف ہے:

وان طلقتموھن من قبل [illegible] وھن وقد [illegible] ضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم

اگر پہلی [illegible] ں مراد ہو: مالم تمسوھن وقد فرضتم لھن اولم تفرضوا: تو مفروض کا اس پر عطف نہ ہوتا۔ اور کبھی او بمعنی واؤ بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔

ولا تطع منھم اٰثما او کفورا: کہ مراد ہے: ولا کفورا: نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ۔ — مقدور والا اپنے مقدور کے مطابق دے اور تنگدست اپنی حیثیت کے مطابق۔"

اس میں علی کلمہ ایجاب ہے۔ نیز ارشاد باری تعالی ہے۔

حقا علی المحسنین:" — نیک لوگوں پر یہ ایک طرح کا حق ہے۔

الفاظ ایجاب میں حق علیہ سے بڑھ کر کوئی کلمہ تاکید کا مفہوم ادا نہیں کرتا، کیونکہ حقیقت ثبوت کا تقاضا کرتی ہیں تو علی الزام وایجاب کا کلمہ ہے۔ اور ان دونوں کا جمع کرنا تاکید شدید کا موجب ہے۔ باقی مالکؒ نے جو استدلال ذکر فرمایا ہے، یہ جیسے ہم پر لازم ہوتا ہے، ایسے ہی خود ان پر بھی لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ مندوب و مستحب میں بھی متقی اور غیر متقی، محسن اور غیر محسن کا کوئی فرق نہیں ہے، جو چیز مستحب ہے۔ وہ سب کے لیے مستحب ہے۔ علاوہ ازیں متقی اور محسن پر ایجاب سے غیر متقی اور غیر محسن پر ایجاب کی نفی نہیں ہوتی دیکھیے! ارشاد باری تعالی ہے کہ قرآن مجید "ھدیً للمتقین" ہے۔ اس سے باقی لوگوں کے لیے ہدایت کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری جگہ اسے "ھدی للناس" بھی فرمایا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور زیر بحث صورت میں متعہ کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ متعہ واجب یعنی نصف مہر مثل کا بدل ہے، اور واجب کا بدل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ واجب کا قائم مقام ہوتا ہے۔ دیکھیے! تیمم چونکہ وضوء کا بدل ہے۔ اور وضو واجب ہے، اس لیے تیمم بھی واجب ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ متعہ نصف مہر مثل کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، یہ ہے کہ کسی شئی کا بدل وہ ہوتا ہے، جو اصل کے سبب سے، اس کے عدم کی صورت میں واجب ہو۔ جیسا کہ تیمم اور وضوء وغیرہ کا معاملہ ہے۔ اور متعہ کے وجوب کا سبب وہی ہے، جو مہر مثل کے وجوب کا ہے، یعنی نکاح، نہ کہ طلاق۔ کیونکہ طلاق مسقط حقوق ہے۔ موجب حقوق نہیں۔ ہاں طلاق سے نصف مہر مثل ساقط ہو جاتا ہے، لہذا باقی متعہ باقی نصف کے بدل کے طور پر واجب ہوگا۔ یہ محمدؒ کا طرز استدلال ہے۔ محمد کے نزدیک مہر مثل کا رہن، متعہ کا رہن سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مہر مثل تباہ ہو جائے تو ان کے نزدیک متعہ بھی ضائع ہو جاتا ہے۔ لیکن ابو یوسف مہر مثل کے رہن کو متعہ کا رہن قرار نہیں دیتے چنانچہ ان کے نزدیک اگر مہر مثل تباہ ہو جائے تو صرف وہی تباہ ہوتا ہے۔ متعہ باقی رہتا ہے۔ سو ابو یوسف از راہ بدل وجوب متعہ کے قائل نہیں ہیں، بلکہ نصوص مذکورہ کے ظواہر کی بنا پر استقلالاً متعہ واجب قرار دیتے ہیں۔ یا مہر مقرر کردہ نکاح میں نصف مسمی سے استدلال کرتے ہوئے بضع کے بدل کے طور متعہ واجب قرار دیتے ہیں۔

(ب) دوسرے یہ کہ ایسے نکاح میں قبل از دخول طلاق ہو گئی ہو، جس میں بوقت نکاح تو مہر مقرر نہیں ہوا تھا، لیکن بعد میں مقرر کر لیا گیا تھا، کہ ایسی صورت میں بھی متعہ دینا واجب ہے۔ یہ ابو حنیفہ و محمد قول ہے اور ابو یوسفؒ کا آخری قول بھی یہی ہے۔ ابو یوسفؒ اولاً یہ فرماتے تھے کہ ایسی صورت میں نصف مفروض واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بوقت عقد مہر مقرر کیا ہو، تو نصف مفروض واجب ہوتا ہے۔ مالک اور شافعیؒ کا قول یہی ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے۔

وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن — اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے

وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم۔ — پہلے طلاق دے دو، لیکن مہر مقرر کر چکے ہو، تو آدھا مہر دینا ہوگا۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق قبل از دخول کی صورت میں مطلقاً نصف مفروض واجب قرار دیا ہے بغیر اس تفصیل کے کہ یہ مقرر کرنا عقد میں ہوا تھا یا بعد میں۔ نیز اس لیے کہ عقد کے بعد مقرر کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد میں مقرر کرنا۔ اور اگر عقد میں مہر مقرر کیا جاتا تو اس کی تنصیف ہوتی۔ اسی طرح بعد میں مقرر کیے گئے مہر کی بھی تنصیف ہوگی۔ ابوحنیفہ و محمدؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے۔

یاایہا الذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فمالکم علیھن من عدۃ تعتدونہا۔ فمتعوھن۔ — "مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کر کے ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تم کو کچھ اختیار نہیں کہ ان سے عدت پوری کراؤ، ہاں ان کو کچھ خرچ دے دو۔"

اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول مطلقات کے لیے متعہ دینا بطور عموم واجب قرار دیا۔ پھر دوسری آیت میں اس مطلقہ کی اس عموم سے تخصیص فرمادی جس کے نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا اور پھر اسے قبل از دخول طلاق ہوگئی۔ سو وہ مطلقہ جس کے نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اور قبل از دخول طلاق ہوگئی ہو۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"لاجناح علیکم ان طلقتم النسآء مالم تمسوھن اوتفرضوا لھن فریضۃ و متعوھن۔ — اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔ ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو۔

اس آیت میں بوقت عقد مقرر نہ کرنا مراد ہے، کیونکہ خطاب میں متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف، بوقت عقد مہر مقرر کرنا ہے، بعد میں نہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن وقد فرضتم لھن فریضۃ" میں بوقت عقد مہر مقرر کرنا مراد ہے، کیونکہ متعارف یہی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ بوقت عقد مقرر کردہ مہر کی، طلاق قبل از دخول کی صورت میں تنصیف ہوتی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر مثل نفس عقد سے واجب ہوجاتا ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ سو بعد میں مہر مقرر کرنا درحقیقت نفس عقد سے واجب ہونیوالے مہر۔ یعنی مہر مثل۔ کی تقدیر و تخمین ہی ہے۔ اور مہر مثل طلاق قبل از دخول سے ساقط ہوجاتا ہے، اور متعہ دینا واجب ہوجاتا ہے۔ للہٰذا جو چیز اصل واجب کا بیان واندازہ ہے، طلاق قبل از دخول سے وہ بھی ساقط ہوجائے گی۔ اور متعہ دینا واجب ٹھہرے گا۔

مسئلہ: ایلا، لعان، قطع عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت کا بھی یہی حکم ہے۔ الغرض ہر وہ فرقت جو خاوند کی طرف سے قبل از دخول ہوئی ہو، جب کہ نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، تو اس سے متعہ دینا واجب ہوجاتا ہے، کیونکہ اگر مہر مقرر ہوتا تو ایسی فرقت سے نصف مسمّٰی واجب ہوتا، اور متعہ مہر کا عوض اور بدل ہے۔ چنانچہ جب مہر مقرر نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند مرتد ہوجائے اور اسلام کا انکار کرے، تو اس کے سبب ہونے والی فرقت میں، بشرط عدم تسمیۂ مہر، متعہ دینا واجب ہے۔

مسئلہ: جو فرقت عورت کی طرف سے ہوئی ہو، اس میں عورت کو متعہ دینا واجب نہیں ہوتا، کیونکہ

ایسی فرقت سے سرے سے مہر ہی واجب نہیں ہوتا، لہٰذا متعہ دینا بھی واجب نہیں ہوگا۔
مسئلہ: مخیرہ (وہ عورت جسے خاوند نے طلاق لینے کا اختیار دیا ہو) اگر قبل از دخول طلاق چاہے اور نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، تو اسے متعہ ملے گا، کیونکہ یہ فرقت درحقیقت خاوند کی طرف سے ہے۔ اس لیے کہ اس بینونت کی اضافت ابانت سابقہ کی طرف ہوتی ہے۔ اور وہ خاوند کا فعل ہے۔
گذشتہ تفصیل وجوب متعہ کے بارے میں تھی۔ اب ان صورتوں کا بیان کیا جاتا ہے۔ جن میں متعہ دینا مستحب ہے۔
اگر طلاق بعد از دخول ہوئی ہے یا قبل از دخول طلاق ہوئی ہے، جب کہ نکاح میں مہر مقرر کیا گیا تھا تو اس میں متعہ دینا مستحب ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بعد از دخول طلاق کی صورت میں متعہ دینا واجب ہے۔ حجت یہ پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً علی المتقین۔	اور مطلقہ عورتوں کو بھی دستور کے مطابق نان ونفقہ دینا چاہیئے، پرہیزگاروں پر (یہ بھی) حق ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم کے ساتھ تمام مطلقات کے لیے، لام تملیک ذکر کرتے ہوئے متعہ واجب قرار دیا۔ ہاں دوسری آیت میں قبل از دخول مطلقہ کو، جس کا نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس عموم سے مخصوص فرمایا لہٰذا قبل از دخول مطلقہ، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اور بعد از دخول مطلقہ اس عموم میں داخل رہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ متعہ دینا نکاح سے واجب ہوتا ہے، بضع کے بدل کے طور پر، خواہ نصف مہر کا بدل بن کر واجب ہو یا استقلالاً واجب ہو۔ بہرصورت جب وہ عورت دخول کے بعد مقرر کردہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو چکی ہے۔ اب اگر اس کے لیے متعہ بھی واجب ہو تو ملک کے دو بدل ہونا اور ایک ہی حالت میں اصل اور بدل کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ ممتنع ہے۔ نیز اس لیے کہ قبل از دخول مطلقہ کے لیے، جس کا نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، بالاجماع متعہ واجب نہیں ہوتا۔ تو بعد از دخول مطلقہ کے لیے بدرجۂ اولیٰ متعہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اول الذکر بعض مہر کی مستحق ہوتی ہے، اور ثانی الذکر کل مہر کی مستحق ہوتی ہے، جب بعض مہر کا استحقاق، استحقاق متعہ سے مانع ہے تو کل مہر کا استحقاق بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔ رہا شافعیؒ کا آیت کریمہ سے استدلال اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "متاع" کا ذکر ندب واستحباب کے طور پر ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ خاوند کے لیے متعہ دینا مستحب ہے، جیسا کہ غیر مدخولہ کو مکمل مہر دینا مستحب ہے۔ یا اس میں متاع سے عدت کی مدت میں، مطلقہ کی خوراک، پوشاک مراد ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں متاع میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ متاع ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ یہ تاویل اس لیے کی جائے گی، تاکہ بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔
مسئلہ: ہر وہ فرقت، جو خاوند کی طرف سے بعد از دخول ہوئی ہو، اس میں متعہ دینا مستحب ہے۔ ہاں اگر وہ مرتد ہو جائے یا اسلام کا انکار کر دے تو پھر مستحب نہیں رہتا، کیونکہ استحباب عبارت ہے طلب فضیلت سے۔ اور کافر اہل فضیلت سے نہیں ہے۔

متعہ واجبہ کی تفسیر: ہمارے اصحابؒ کے نزدیک متعہ واجبہ تین کپڑے ہیں: قمیص، اوڑھنی اور جسم پر لپیٹنے والی بڑی چادر۔ حسن، سعید بن المسیب، عطاء اور شعبی سے یہی مروی ہے۔ عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ سب سے عمدہ متعہ خادم ہے، اس سے کم لباس ہے اور اس سے کم نفقہ ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متعہ تیس دراہم ہیں۔ شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو مجلز فرماتے ہیں کہ "میں نے ابن عمر سے پوچھا، مجھے متعہ اور اس کی مقدار بتلائیے۔ میں مالی طور پر خوشحال ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا: یہ پہناؤ۔ یہ پہناؤ۔ یہ پہناؤ، میں نے ان کا حساب لگایا تو یہ تیس درہم کے بنتے تھے" اس سے معلوم ہوا کہ متعہ کی مقدار تیس درہم ہے۔ ہماری دلیل متعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

متاعاً بالمعروف حقاً علی المحسنین۔ — متاع دینا وعدے اور دستور کے موافق لازم ہے خوش معاملہ لوگوں پر"

اور متاع کا لفظ عرف میں سامان پر بولا جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ کپڑوں کے ایجاب کی اصول شرع میں نظیر موجود ہے، کہ قیام نکاح اور عدت کی حالت میں عورت کا لباس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور باہر نکلتے ہوئے عورت کم از کم لباس جو پہنتی ہے اور جن کپڑوں سے اپنا جسم ڈھانپتی ہے، وہ تین کپڑے ہوتے ہیں لیکن تیس دراہم کے ایجاب کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ملتی، لہٰذا ایسی چیز کا ایجاب، جس کی شریعت میں نظیر موجود ہے اولیٰ ہے۔ باقی ابن عمر کا قول ہماری دلیل ہے، اس لیے کہ آپؓ نے سائل کو لباس پہنانے کا امر دیا تھا، دراہم دینے کا نہیں۔ ہاں اتفاقاً ایسا ہوا کہ اس لباس کی قیمت تیس درہم تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں متعۂ واجبہ کا اندازہ ہی تیس درہم مقرر کر لیا جائے۔

مسئلہ: اگر مرد عورت کو کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت دراہم یا دنانیر کی صورت میں دیتا ہے، تو عورت کو یہ قبول کرنا پڑیں گے کیونکہ کپڑے بعینہا واجب نہیں ہیں، بلکہ مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہیں جیسا کہ باب زکاۃ میں پانچ اونٹوں میں ایک بکری مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہے۔

متعہ میں کس کے حال کا اعتبار ہوگا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں مرد کے حال کا لحاظ کرتے ہوئے متعہ کی مقدار متعین کی جائے گی۔ اور یہ ابو یوسفؒ کا قول۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں عورت کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ دونوں کے حال کا اعتبار ہوگا اور متعۂ مستحبہ میں مرد کے حال کا۔ جو لوگ عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ متعۂ عورت کی بضع کا بدل ہے۔ لہٰذا اسی کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو لوگ متعہ واجبہ میں عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں وہ بھی یہی وجہ بیان کرتے ہیں۔ باقی ان کے قول کے مطابق متعۂ مستحبہ میں مرد کے حال کا اعتبار کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ مقدار کا اندازہ تو واجب میں متعین کیا جاتا ہے، مستحبہ میں نہیں۔ اور جو لوگ دونوں کے حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ میں دو چیزوں کا اعتبار فرمایا ہے۔ اول فراخی و تنگی میں مرد کا حال پیش نظر رکھا چنانچہ فرمایا: "علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ" یعنی "خوشحال پر اس کے مقدور کے موافق اور تنگدست پر اس کی بساط

کے مطابق" دوسرے یہ کہ یہ دستور اور قاعدے کے مطابق ہو، فرمایا" متاعاً بالمعروف "
سو اگر ہم صرف مرد کے حال کا اعتبار کریں تو عین ممکن ہے کہ یہ متعہ دستور کے مطابق نہ ہو۔ کیونکہ اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر ایک مرد دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے، ان میں سے ایک شریف اور معزز خاندان سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری باندی ہے اور عام خاندان کی ہے۔ پھر قبل از دخول دونوں کو طلاق دے دیتا ہے، جب کہ ان کے لیے مہر مقرر نہیں کیا تھا، تو مرد کے حال کے مطابق یہ دونوں متعہ میں برابر ہوں، حالانکہ یہ بات لوگوں کے رواج اور دستور میں منکر ہے، معروف نہیں۔ لہٰذا یہ خلاف نص ہوگا۔

مسئلہ: متعۂ واجبہ کی مقدار واجب نصف مہر مثل سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ یہ انتہائی مقدار ہے کیونکہ مہر مقرر نہ کرنے کی نسبت سے مہر مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کے بارے میں تو زوج کی مالی حیثیت کا خیال رکھا ہے کہ فرمایا " علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ " لیکن مقرر کردہ مہر کا نصف بہر صورت واجب قرار دیا ہے، خواہ زوج کی مالی حیثیت اسے برداشت کر سکتی ہو یا نہ کر سکتی ہو۔ اسی طرح جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو اور زوجین میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کامل مہر مثل کے وجوب وسقوط اور متعہ کے وجوب میں تو علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں مکمل مقرر کردہ مہر کے وجوب میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ اور جب مقرر کرنے کی صورت میں نصف مسمی سے زیادہ واجب نہیں ہوتا، تو مقرر نہ کرنے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ نصف مہر مثل سے زیادہ واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ متعہ نصف مہر مثل کا بدل ہے، اور بدل اصل سے زیادہ نہیں ہوتا۔

دوسری طرف متعہ کی مقدار پانچ درہم سے کم نہ ہو، کیونکہ متعہ بطریق عوض واجب ہوتا ہے۔ اور کم از کم عوض، جو نکاح میں ثابت ہے، دس کا نصف ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل
مہر کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا حکم

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ہوا ہوگا یا کسی ایک کے مرنے کے بعد، زندہ رہنے والے اور میت کے ورثاء کے درمیان ہوا ہوگا۔ یا دونوں کے مرنے کے بعد ان کے ورثاء کے مابین ہوا ہوگا۔ سو اگر یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ان کے درمیان پیدا ہو تو دیکھا جائے گا کہ طلاق سے پہلے ہوا ہے، یا طلاق کے بعد۔ اگر طلاق سے پہلے ہوا ہے۔ تو اختلاف کی نوعیت دیکھی جائے گی، اگر مہر مقرر کرنے یا نہ کرنے میں اختلاف ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی واجب مہر مثل ہے، کیونکہ مہر بضع کی قیمت ہے، اور کسی شی کی اصل قیمت وہ ہوتی ہے، جو ہر وجہ سے اس کی مثل ہو، سو عدل مہر مثل میں ہے۔ مقرر کرنا تو مہر مثل کا اندازہ اور تخمینہ ہوتا ہے۔ جب اختلاف

پیدا ہونے کی وجہ سے تسمیۂ مہر ثابت نہ ہوا، تو واجب اصلی کا اختیار کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر اختلاف مہر مسمی کی مقدار یا جنس یا نوع یا صفت میں ہے تو دیکھا جائے گا کہ مہر کیسا ہے، مہر دین ہوگا یا عین، اگر مہر دین ہے تو اثمان مطلقہ یعنی دراہم و دنانیر کے قبیل سے ہوگا یا مکیلات، موزونات اور مذروعات کے قبیل سے جو کر بیان صفت سے متعین ہو کر ذمہ میں واجب ہو جاتی ہیں۔ سو اگر مہر دین ہے، اور اثمان مطلقہ کی قبیل سے ہے اور اختلاف اس کی مقدار میں ہوا ہے۔ بایں طور کہ مرد کہتا ہے "مہر ایک ہزار درہم مقرر ہوا تھا۔ اور عورت کہتی کہ" دو ہزار مقرر ہوا تھا"۔ یا خاوند کہتا ہے "مہر ایک سو دینار تھا" اور عورت کہتی ہے کہ "دو سو دینار تھا" تو ایسی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور ابتدا خاوند کی قسم سے کی جائے گی۔ پس اگر خاوند قسم اٹھانے سے پس و پیش کرے تو عورت کو (اس کے دعویٰ کے مطابق، دو ہزار درہم (یا دو سو دینار) دے گا۔ اور اگر مرد قسم اٹھالے تو پھر عورت سے قسم لی جائے گی، اگر عورت پیچھے ہٹے تو (مرد کے دعویٰ کے مطابق (ایک ہزار درہم (یا ایک سو دینار) کی حقدار ہوگی۔ اور اگر حلف اٹھالے تو پھر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پھر دیکھیں گے کہ اس کا مہر مثل کتنا ہے؟ اگر اس کا مہر مثل اتنا ہی ہے، جتنا وہ دعویٰ کر رہی ہے یا اس سے زیادہ ہے تو اسے اس کے دعویٰ کے مطابق مہر ملے گا۔ اور اگر مہر مثل خاوند کے دعویٰ کے مطابق یا اس سے کم ہے تو پھر خاوند کے قول کے مطابق اسے مہر دیا جائے گا۔ اور اگر مہر مثل عورت کے دعویٰ سے کم اور مرد کے دعویٰ سے زیادہ ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل ہی دیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، بلکہ ان تمام صورتوں میں خاوند کا قول معتبر ہوگا۔ الا یہ کہ وہ بہت ہی مستنکر دعویٰ کرے۔ حاصل یہ کہ ابو حنیفہ و محمد مہر مثل کا فیصلہ کرتے ہیں ان کے نزدیک آخری بات مہر مثل پر ختم ہوتی ہے۔ اور ابو یوسفؒ مہر مثل کا فیصلہ نہیں کرتے، بلکہ قسم کے ساتھ خاوند کے قول کا اعتبار کرتے ہیں، سوائے اس کے کہ وہ کوئی مستنکر دعویٰ کرے۔ مستنکر کی قسم میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دس درہم سے کم مہر کا دعویٰ کرے۔ یہ تفسیر ابو یوسفؒ سے مروی ہے، کیونکہ مہر کی اتنی مقدار شرعاً مستنکر ہے۔ کیونکہ شرع میں دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اتنے کم مہر کا دعویٰ کرے کہ اس جیسی عورت کا عادۃً اتنا مہر مقرر نہیں کیا جاتا۔ یہ تفسیر ابو الحسن سے مروی ہے۔ اور یہ صحیح تفسیر ہے، کیونکہ یہ عرفاً مستنکر ہے۔ اس لیے کہ ان کا اختلاف مقرر کردہ مہر کی مقدار میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں ہی طور پر مہر مقرر ہونے پر متفق ہیں۔ اور دس درہم سے کم مقدار شرع میں مہر کے طور پر معروف نہیں ہے، کہ اتنا کم مہر مقرر کیا ہی نہیں جاتا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر بائع اور مشتری ثمن کی مقدار میں اختلاف کریں، جب کہ سامان تباہ ہو چکا ہو، تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ اس کا قول مستنکر نہ ہو۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرع میں منکر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں منکر زوج ہے، کیونکہ عورت اس پر زیادت مہر کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا قسم کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ دوسرے مسائل میں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ باب اجارہ میں اگر متعاقدین مقدار مسمی میں اختلاف کریں تو اجر مثل کا فیصلہ نہیں کیا جاتا، بلکہ یمین کے ساتھ مستاجر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے، وجہ وہی

ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً اس شخص کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ظاہر حال جس کی شہادت دے رہا ہو۔ اور ظاہر اس شخص کے قول کی شہادت دے رہا ہے، جس کا قول مہر مثل کے موافق ہے۔ کیونکہ عام رواج کے مطابق لوگ مہر مثل کے اندازے سے مہر مقرر کرتے ہیں، خاوند مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی نہیں ہوتا، اور عورت اور اس کے اولیاء مہر مثل سے کم پر راضی نہیں ہوتے۔ لہٰذا مقرر کرنا، مثل کا اندازہ لگانا ہی ہوتا ہے، سو ظاہر حال اس شخص کا شاہد ہے جو مہر مثل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ اس لیے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس اگر مہر مثل دو ہزار ہو۔ تو عورت کو یہ ملے گا کیونکہ ظاہر عورت کی شہادت دے رہا ہے۔ اور اگر دو ہزار سے زیادہ ہو، تو بھی صرف دو ہزار ملے گا، کیونکہ عورت دو ہزار کا دعویٰ کر کے کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو ایک ہزار ملے گا، کیونکہ ظاہر خاوند کا شاہد ہے۔ اور اگر ایک ہزار سے کم ہے تو بھی ایک ہزار ہی دیا جائے گا، کیونکہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل، مرد کے قول سے زیادہ اور عورت کے قول سے کم ہے، تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، کیونکہ واجب اصل یہی ہے۔ مقرر کرنا تو اس کا اندازہ لگانا ہوتا ہے۔ لہٰذا جب تک مقرر کرنا صحیح طور پر ثابت نہ ہو۔ واجب اصلی سے عدول نہیں کیا جائے گا۔ اور زیر بحث صورت میں اختلاف کی وجہ سے مہر کا مقرر کرنا ثابت نہیں ہو سکا، اس لیے واجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ دونوں سے حلف اس لیے اٹھوایا جائے گا کہ ان میں ہر ایک من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے۔ خاوند اس لیے کہ عورت اس پر ایک ہزار سے زائد کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اور وہ انکار کر رہا ہے۔ اور عورت اس لیے کہ خاوند اس پر ایک ہزار لے کر تسلیم نفس کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہی ہے۔ لہٰذا ہر ایک من وجہ مدعی بھی ہے اور من وجہ منکر بھی ہے۔ اس لیے دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "منکر پر یمین لازم ہے"۔ اور قسم اٹھوانے میں پہلے مرد سے قسم اٹھوائی جائے گی، کیونکہ اس کا انکار شدید تر ہے، یا اس لیے کہ اس کا انکار عورت سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تسلیم نفس سے پہلے بھی منکر ہے اور بعد میں بھی، جبکہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس کے بعد انکار نہیں ہوتا۔ اور تسلیم سے پہلے بھی خاوند کا انکار عورت کے انکار سے سابق ہوتا ہے کیونکہ عورت اولاً مہر پر قبضہ کرتی ہے۔ پھر اپنا آپ سپرد کرتی ہے، تو تسلیم سے پہلے عورت نے ادائیگی مہر کا مطالبہ کیا اور خاوند نے انکار کیا۔ لہٰذا خاوند کا انکار عورت کے انکار سے پہلے ہوا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے اسی سے قسم اٹھوائی جائے۔ وجہ ہم بائع مشتری کے اختلاف میں بیان کر چکے ہیں۔

نوٹ: کرخیؒ نے مذکورہ تینوں صورتوں میں تحالف کا ذکر کیا ہے۔ اور جصاصؒ نے صرف ایک صورت۔ جب کہ مہر مثل دونوں کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے، بایں طور کہ مرد کے قول سے زیادہ ہو اور عورت کے قول سے کم ہو۔ کو چھوڑ کر باقی صورتوں میں تحالف کا انکار کیا ہے۔ اور جامع صغیر میں بھی صرف اسی صورت میں تحالف کا مذکور ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحالف کی حاجت وہاں پیش آتی ہے، جہاں ظاہر کی شہادت نہ ہو۔ اور جب مہر مثل دونوں میں سے کسی ایک کے دعویٰ کی تصدیق کر رہا ہے۔ تو ظاہر اس کا شاہد ہے لہٰذا وہاں تحالف کی حاجت نہیں ہے۔ اور تیسری صورت میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا اس لیے وہاں تحالف کی حاجت ہے۔ اور کرخیؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہر مثل تسمیہ کا اعتبار ساقط ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اور تسمیہ کا اعتبار ساقط ہوتا ہے تحالف سے، کیونکہ ظاہر غیر پر حجت

نہیں ہوتا۔ اس لیے تحالف کی ضرورت ہے۔

مسئلہ : جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تحالف واجب ہے اور ابتدا زوج کے حلف سے ہوتی ہے سو اگر زوج حلف اٹھانے سے پس و پیش کر لے تو اس کے خلاف دو ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ پس و پیش کرنا ایک حجت ہے، جس کی بنیاد پر باب اموال میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں خاوند کو دراہم کی جگہ دنانیر دینے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ دو ہزار درہم قسم اٹھانے میں پس و پیش کرنے کی وجہ سے ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے کہ یہ گریز بمنزلہ اقرار ہوتا ہے۔ اور مقرر کردہ مہر کی شان یہ ہے کہ عورت کی رضا کے بغیر مرد اسے چھوڑ کر اس کی جگہ کوئی اور اختیار نہیں کر سکتا۔

مسئلہ : اگر مرد نے حلف اٹھا لیا تو عورت سے حلف لیا جائے گا، اگر اس نے حلف سے گریز کیا، تو خاوند کے خلاف ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ملے گا۔ اس کی وجہ مرد کے گریز کے ذیل میں گزر چکی ہے، اور اگر عورت حلف اٹھا لے تو پھر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا سو اگر اس کا مہر مثل ایک ہزار ہے، تو خاوند کو ایک ہزار دینا پڑیں گے، اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ایک ہزار کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ لہٰذا اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار ہے تو عورت کو دو ہزار ملیں گے اور اس صورت میں مرد کو دو ہزار میں سے ایک ہزار کے بارے میں اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے تو عورت کے حق میں ایک ہزار پانچ سو کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اس صورت میں ایک ہزار کے بارے میں تو دونوں کی تصدیق کی وجہ سے مرد کو اختیار نہیں ملے گا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ اتنی مقدار کا تسمیہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا، لہٰذا اتنی مقدار کے بارے میں مہر مثل کا معاملہ روا رکھا جائے گا۔ اور اس میں اسے اختیار حاصل ہوگا۔

مسئلہ : اکثر علماء کے قول کے مطابق تحالف کے بعد عقد فسخ نہیں ہوتا۔ اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ فسخ ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیع میں ہے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں ہر ایک ایسا عقد ہے، جو بدل کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع اور نکاح میں فرق ہے، وہ یہ کہ باب بیع میں جب تسمیہ کا اعتبار ساقط ہوتا ہے، تو بیع بلا ثمن رہ جاتی ہے۔ اور بلا ثمن بیع، بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور فساد کو ختم کرنے کے لیے اس کا رفع واجب ہوتا ہے، اور رفع ہوتا ہے فسخ سے۔ اس لیے تحالف کے بعد بیع کا فسخ ضروری ہے۔ بخلاف نکاح کہ نکاح میں اگر سرے سے مہر مقرر ہی نہ کیا جائے، تو بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا، سو تعارض کی وجہ سے جہالت تسمیہ پیدا ہونے پر اس کا اعتبار ساقط ہونے سے بدرجۂ اولیٰ نکاح سے نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہاں فسخ کی حاجت نہیں ہے۔ بیع اور نکاح میں یہی وجہ فرق ہے۔

مسئلہ : گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ کسی کے پاس بینہ نہ ہو، لیکن اگر ان میں سے کسی کے پاس بینہ ہے۔ تو ہم بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ بینہ ایک ایسے امر پہ قائم ہوئی ہے، جو جائز الوجود ہے۔ اور بینہ کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہٰذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اور مہر مثل کا فیصلہ نہیں ہوگا کیونکہ مہر مثل کا فیصلہ از راہ ضرورت ہوتا ہے۔ اور بینہ کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور اس صورت میں زوج کو اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ تسمیہ مہر (مہر مقرر کرنا) بینہ سے ثابت ہوا ہے۔ اور یہ مانع اختیار ہے۔ اور اگر دونوں بینہ قائم کر دیں، تو دیکھا جائے گا کہ مہر مثل کیا ہے؟ اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو عورت کی بینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ یہ بینہ ایک ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے، لہٰذا یہ بینہ مظہرہ ہے۔ جب کہ زوج کی بینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ وہ ایک ہزار پر قائم ہوئی ہے، اور ایک ہزار دونوں کے تصادق سے پہلے ہی ظاہر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ عورت کی بینہ میں اظہار زیادہ ہے، اس لیے اس کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ پھر اس صورت میں دو ہزار کے بارے میں زوج کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ثابت ہوا، دوسرے ہزار کا تسمیہ بینہ سے ثابت ہوا۔ اور تسمیہ مانع اختیار ہوتا ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار ہو (اور دونوں بینہ قائم کر دیں)، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عورت کی بینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ وہ ایک ایسے ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے جو دونوں کے تصادق سے ظاہر نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ مہر مثل کی شہادت سے ظاہر تھی، لیکن یہ ظاہر غیر پر حجت نہیں بن سکتا۔ دیکھیے! محض اس ظاہر کی بنیاد پر یمین یا بینہ کے بغیر فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ جب کہ دونوں کا تصادق بذاتہ حجت ہے۔ لہٰذا عورت کی بینہ مظہرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ اس میں اظہار زیادہ تر ہے۔ اور زوج کی بینہ مظہرہ نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا۔ یا یوں کہا جائے کہ زوج کی بینہ میں اظہار کم تر ہے۔ لہٰذا عورت کی بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ زوج کی بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ زوج کی بینہ مہر مثل۔ دو ہزار سے ایک ہزار کا حط ظاہر کر رہی ہے۔ اس لئے کہ دو ہزار کا ثبوت تو مہر مثل کی شہادت سے ثابت ہوا تھا۔ جبکہ مرد کی بینہ مہر مثل سے ایک ہزار کا حط ظاہر کر رہی ہے۔ اور عورت کی بینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا اور دوسرا ہزار مہر مثل کی شہادت سے ظاہر ہو گیا سو عورت کی بینہ نے کچھ ظاہر نہیں کیا۔ یا محض دو ہزار کی صفت تعیین کی ہے، کیونکہ اصل مہر تو مہر مثل کی شہادت سے ثابت تھا۔ بینہ نے اس کی تعیین کر دی۔

جب کہ مرد کی بینہ اصل کی مظہرہ ہے، لہٰذا اس کی بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔
اور اگر مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے۔ تو تعارض کی وجہ سے دونوں کی بینہ باطل ہو جائیں گی، کیونکہ مہر مثل ان میں سے کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ سو ہر ایک بینہ مظہرہ ہے، اور کسی ایک کی بینہ دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کی بینہ باطل ہو جائیں گی۔ اور مہر مثل کا فیصلہ ہوگا۔ اس صورت میں زوج کو ایک ہزار کے بارے میں تو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کی بینہ تعارض کی وجہ سے کالعدم ہو گئیں۔ اور اتنی مقدار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ہوا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ملے گا، کیونکہ اس مقدار کا ثبوت مہر مثل کے طور پر ہوا ہے۔

مسئلہ: اگر مہر ایسا دین ہے، جو بیان اوصاف سے متعین ہو کر ذمہ میں واجب ہوا ہے، بایں طور کہ اس نے کسی کیلی یا وزنی یا ذرعی (ناپی جانے والی) چیز کو مہر ٹھہرایا تھا، اور اس کے اوصاف بیان

کر دیے تھے پھر دونوں میں کیل یا وزن یا ناپ کی مقدار میں اختلاف ہوگیا، تو یہ اختلاف دراہم اور دنانیر کی مقدار میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، لہٰذا دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا، اور مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ کیونکہ کیلی اور وزنی چیز میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ اسی طرح ذرعی چیز جب کہ ذمہ میں واجب ہو، تو اس میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ اگرچہ عین ہونے کی صورت میں ذرعی چیز کی مقدار معقود علیہ نہیں ہوتی، بلکہ ایک صفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں واجب شدہ چیز ایسی ہے۔ جو عیناً غائب ہے، محض قول و قرار میں مذکور ہے، اور وصف کے اختلاف سے اصل مختلف ہو جاتی ہے۔ اس لیے ذمہ میں واجب شدہ چیز میں وصف اصل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مُسلَم فیہ کی صفت میں اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے۔ لہٰذا وصف میں دونوں کا اختلاف اصل میں اختلاف کے بمنزلہ ہے۔ اور اصل میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور ابویوسفؒ کے نزدیک حلف نہیں اٹھوائے جائیں گے بلکہ یمین کے ساتھ زوج کے قول کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ: اگر اختلاف مسمّٰی کی جنس میں ہے، مثلاً زوج کہتا ہے کہ "میں نے تجھ سے ایک غلام پر نکاح کیا تھا" اور بیوی کہتی ہے کہ "ایک باندی پر کیا تھا" یا زوج کہتا ہے کہ "مہر ایک من جَو تھے" اور بیوی کہتی ہے کہ "ایک من گندم تھی" یا "ہروی کپڑے تھے" یا وہ کہتا ہے کہ "ایک ہزار درہم مہر تھا" اور وہ کہتی ہے کہ "سو دینار تھا" یا نوع میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً ایک ترکی چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا رومی کا، یا ایک مصری دنانیر کہتا ہے تو دوسرا شامی دنانیر کا مدعی ہے۔ یا مہر کی صفت میں اختلاف ہے۔ مثلاً ایک بڑھیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا گھٹیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو یہ اختلاف، عینین میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، سوائے دراہم و دنانیر کی صورت کے، کہ ان کے بارے میں اختلاف، ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جنسیں، نوعین اور موصوفین میں سے ہر ایک میں تملیک کے لیے باہمی رضا کی ضرورت ہے۔ بخلاف دراہم اور دنانیر کے، کہ یہ دونوں اگرچہ مختلف جنس ہیں لیکن مہر مثل دراہم اور دنانیر کی جنس سے ادا کیا جاتا ہے، چنانچہ یہ ممکن ہے کہ عورت کو ایک سو دینار کا مستحق قرار دیا جائے، چاہے باہمی رضا نہ ہو۔ یہ خلاف غلام کے کہ مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا چنانچہ باہمی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہاں غلام کی قیمت کے بقدر مہر دینے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر کے دَین ہونے کی صورت میں تھی۔

اگر مہر عین ہے اور دونوں میں اس کی مقدار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جس میں عقد کا تعلق مقدار سے ہوتا ہے، مثلاً کسی معین طعام کو مہر ٹھہرایا تھا، پھر اس کی مقدار میں اختلاف ہوگیا۔ خاوند کہتا ہے کہ میں نے اس طعام پر تجھ سے نکاح کیا تھا، اس شرط پر کہ یہ طعام دو من ہے۔ تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ اس کا وہی حکم ہے جو اختلاف بالا کا تھا۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے۔ جس میں عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی معین

کپڑے پر نکاح کیا تھا، جس کا ہر ذراع دس درہم کے مساوی ہے، پھر اختلاف ہو جاتا ہے، خاوند کہتا تھا کہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا مہر ٹھہرایا تھا کہ یہ آٹھ ذراع ہے، عورت کہتی ہے کہ نہیں، بلکہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا بطور مہر قبول کیا تھا کہ یہ دس ذراع ہے، تو اس صورت میں بالاجماع حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، اور نہ ہی مہر مثل کا فیصلہ دیا جائے گا، بلکہ خاوند کے قول کا اعتبار ہو گا۔ طعام اور کپڑے کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ طعام میں مقدار حقیقۃً و شرعاً معقود علیہ ہوتی ہے حقیقۃً تو اس لیے کہ معقود علیہ فی الحقیقت ایک عین اور ذات ہے۔ اور شرعاً اس لیے کہ اگر کوئی شخص طعام خرید لاتا ہے کہ یہ دس قفیز ہیں، لیکن وہ گیارہ قفیز نکلتے ہیں۔ تو زائد قفیز اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ الغرض یہاں مقدار معقود علیہ ہے۔ اور معقود علیہ میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ باقی کپڑے میں مقدار، اگرچہ حقیقۃً تو کپڑے کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے لیکن شرعاً یہ صفت جودت کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ دوسرے اجزاء کے لیے صفت جودت ثابت کرتی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کپڑا خریدتا ہے کہ یہ دس ذراع ہے، لیکن وہ گیارہ ذراع نکلتا ہے تو زائد ذراع اس کے لیے حلال ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کپڑے میں مقدار، صفت کی حیثیت رکھتی ہے، تو معقود علیہ جب عین ہو، تو اس کی صفت میں اختلاف سے تحالف واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عین کی صفت جودت میں اختلاف، موجب تحالف نہیں ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز کے کچھ فوت ہونے سے باقی میں کمی اور نقصان پیدا ہوتا ہو، وہ چیز صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس چیز کا بعض حصہ فوت ہونے سے بقیہ میں کوئی کمی اور نقصان نہ ہوتا ہو، وہ صفت کے قائم مقام نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اگر مہر کی جنس اور عین میں اختلاف ہو جائے، جیسے غلام اور باندی کا اختلاف ہے کہ خاوند کہتا ہے کہ "میں نے یہ غلام مہر ٹھہرایا تھا" اور عورت کہتی ہے کہ "میں نے اس باندی پر نکاح قبول کیا تھا" تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف کی طرح ہے، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ جب عورت کا مہر مثل باندی کی قیمت کا مثل یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کو باندی کی قیمت ملے گی، عین باندی نہیں ملے گی، کیونکہ باندی کی تملیک باہمی رضامندی ہی سے ہو سکتی ہے۔ جب کہ دونوں اس پر متفق نہیں ہیں۔ تو باندی کے مالک کی رضا نہ ہونے کی وجہ سے باندی کی تملیک و تسلیم متعذر ہے۔ لہٰذا اس کی قیمت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ بہ خلاف جبکہ دراہم و دنانیر میں اختلاف ہو، کہ زوج کہے "میں نے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا" اور عورت کہے "ایک سو دینار پر نکاح ہوا" کہ یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ بایں معنی کہ اگر عورت کا مہر مثل سو دینار یا اس سے زیادہ ہے تو اسے سو دینار ملیں گے۔ وجہ گذر چکی ہے کہ دراہم و دنانیر میں مہر مثل ان کی جنس سے دیا جاتا ہے لہٰذا اس میں طرفین کی رضا شرط نہیں ہے۔ بہ خلاف غلام کے، کہ مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا، لہٰذا طرفین کی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔

صورت مذکورہ میں عورت کو باندی کی قیمت سے زیادہ نہیں ملے گا، اگرچہ اس کا مہر مثل باندی کی قیمت سے زیادہ ہو۔ کیونکہ وہ خود اتنی مقدار پر راضی ہوتی ہے۔

مسئلہ: جس عین کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، اگر وہ ضائع ہو جائے پھر دونوں میں اس کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں بھی زوج کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مسمیٰ پر تو دونوں کا اتفاق ہے۔ اور ضائع ہونے سے اس کی قیمت زوج پر دَین ہو گئی، اور مقدار دین میں جب اختلاف ہو جائے تو مدیون کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، جیساکہ دوسرے دیون میں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل قبل از طلاق اختلاف رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق کے بعد اختلاف ہوا، تو اگر یہ اختلاف دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور خلوت کے بعد ہوا ہے تو ان تمام صورتوں کا وہی جواب ہے، جو قیام نکاح کی حالت میں اختلاف ہونے کا جواب ہے۔ کیونکہ دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور خلوت کے بعد طلاق ہونے سے مہر مثل ساقط نہیں ہوتا۔

اور اگر یہ اختلاف دخول اور خلوت سے پہلے ہوا ہے، تو پھر دو صورتیں ہیں۔

(۱) اگر مہر دَین ہے۔ اور ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو کچھ زوج کہتا ہے، اس کا نصف واجب ہوگا۔ کتاب النکاح والطلاق میں یونہی مذکور ہے۔ اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور کرخیؒ نے اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "سب کے قول کے مطابق عورت کو نصف ہزار ملے گا"۔ اور محمدؒ "جامع صغیر" میں فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ متعۂ مثل تک عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے اور زیادت میں مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے وجہ یہ ہے کہ اختلاف ہونے کی وجہ سے مسمیٰ تو ثابت نہیں ہوا۔ اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اور اس میں عورت کے متعۂ مثل کو حکم بنایا جاتا ہے، کیونکہ عورت اس پر راضی ہوتی ہے۔ اور خاوند زیادت پر راضی نہیں ہوتا۔ لیکن جب وہ خود زیادت کا اقرار کر رہا ہے۔ تو زیادت میں اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لیکن صحیح پہلا قول ہے۔ کیونکہ یہاں مہر مثل کی تحکیم کی کوئی صورت نہیں۔ اس لیے طلاق قبل از دخول میں مہر مثل ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کی تحکیم متعذر رہے۔ اور متیقن یعنی نصف ہزار کا اثبات واجب ہے۔ پھر عورت کا متعۂ مثل عادۃً اتنا نہیں ہوتا چنانچہ خاوند کے اقرار زیادت کے باوجود متعہ کی تحکیم کا کوئی مطلب نہیں۔ بعض حضرات نے اس پر محاکمہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں روایتوں میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور جواب میں جو اختلاف نظر آتا ہے۔ وہ اس وجہ سے ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے، یعنی یہ دو جواب دو الگ الگ صورتوں کے جواب ہیں کتاب النکاح میں ایک ہزار اور دو ہزار کی صورت بنا کر مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں متعہ کی تحکیم کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ زوج خود اس کے لیے پانچ سو کا اقرار کر رہا ہے۔ جو کہ عادتاً متعۂ مثل زیادہ ہے۔ تو جب وہ خود اسے متعۂ مثل مع زیادت دے رہا ہے۔ تو پھر اس تحکیم کا فائدہ۔ اور جامع کبیر" میں مسئلہ کی صورت دس اور سو کی بنائی گئی ہے۔ بایں طور کہ زوج کہتا ہے کہ میں نے تجھ سے دس درہم پر نکاح کیا، اور عورت کہتی ہے کہ "سو درہم پر کیا"

کہ اس کا متعۂ مثل بیس درہم ہیں۔ تو اس میں زوج اس کے لیے پانچ درہم کا اقرار کر رہا ہے۔ اور یہ اس کے متعۂ مثل سے عادۃً بہت کم ہے اس لیے اسے متعۂ مثل ملے گا۔

(۲) اور اگر مہر عین ہے، جیسا کہ غلام اور باندی کی صورت ہے، تو اس میں عورت کو متعہ ملے گا، الا یہ کہ خاوند باندی کا نصف لینے پر راضی ہو جائے۔ برخلاف جب کہ ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو۔ کہ وہاں نصف ہزار یقیناً ثابت ہے۔ کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ پر تو دونوں متفق ہیں۔ لہٰذا وہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت شدہ امر کا فیصلہ ہے۔ اور یہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت نہیں ہے، کیونکہ دونوں غلام یا باندی میں سے کسی ایک کے تسمیہ پر متفق نہیں ہیں۔ لہٰذا نصف باندی کا فیصلہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک دونوں باندی پر متفق نہیں ہو جاتے۔ اور زیر بحث صورت میں چونکہ اتفاق نہیں پایا گیا۔ اس لیے دونوں بدل ساقط ہو جائیں گے اور متعہ کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ گذشتہ تفصیل زوجین کی حیات میں اختلاف ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا اور دوسرا زندہ ہے، اور اس کے اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو جاتا ہے تو اس میں بھی یہی جواب ہے کہ ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک مہر مثل تک عورت اور اس کے ورثاء کا قول مقبول ہوگا اور زیادت میں زوج اور اس کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک زوج اور اس کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر دعویٰ کریں۔ اور اگر اختلاف زوجین کے ورثاء کے درمیان ہے۔ تو اگر یہ اختلاف اصل تسمیہ میں ہے تو اس کے بارے میں ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ''میں کچھ فیصلہ نہیں کروں گا، یہاں تک کہ اصل تسمیہ پر بینہ قائم ہو۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر حیات میں یہ اختلاف ہوتا تو مہر مثل کا فیصلہ کیا جاتا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کی وجہ سے تسمیہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچے تو عقد کی بنا پر مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ سو یہ حکم زوجین کی موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ جیسا کہ مہر مسمی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہو گئی گویا مہر مقرر کئے بغیر نکاح ہوا۔ پھر زوجین کا انتقال ہو گیا۔ اور ابو حنیفہؒ کا اس صورت کے بارے میں جواب یہ ہے کہ جب تک تسمیہ پر بینہ قائم نہیں ہو جاتی۔ کچھ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ عدم تسمیہ کی صورت میں عقد کی وجہ سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ مہر مثل واجب تو ہوا، لیکن باقی نہیں رہا، کیونکہ زوجین کی موت کے بعد عادۃً مہر باقی نہیں ہوتا یہ تو ابو حنیفہؒ کا اس مسئلہ کے بارے میں قول ہے، یعنی کہ غالب یہ ہے کہ مہر لے لیا جاتا ہے۔ اور بری کر دیا جاتا ہے۔ یہ لوگوں کے درمیان معروف اور معتاد ہے۔ لہٰذا مہر کی بقا بینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگی۔ دوسرا یہ کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مہر مثل باقی ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ کیونکہ یہ فیصلہ اس کے حال کے اندازے سے ہو سکتا ہے۔ اور اب مدت اتنی گذر چکی ہے کہ اس کی حالت کا اندازہ لگانا ممکن نہیں رہا۔ لہٰذا مہر مثل کا فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ علاوہ ازیں مہر مثل کا مطلب ہے کہ اس کے خاندان میں سے اس جیسی عورتوں کے مہر جیسا مہر مقرر کیا جائے

جب وہ دونوں مرگئے ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے خاندان کی عورتیں بھی مرچکی ہوں گی۔ لہٰذا مہر مثل کا اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ قابلِ اشکال ہے۔
اور اگر ورثاء کے مابین مقدارِ مہر میں اختلاف ہوا ہے، تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ اور ابویوسفؒ کے نزدیک بھی زوج کے ورثاء کا قول مقبول ہوگا، الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر دعوی کریں۔ اور محمدؒ کے نزدیک مہر مثل تک عورت کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ حالت حیات میں اس صورت کا حکم ہے۔
مسئلہ: خاوند نے اپنی بیوی کو کوئی چیز بھیجی پھر ان کا اختلاف ہوگیا، عورت کہتی ہے کہ یہ بطور تحفہ تھی خاوند کہتا ہے کہ بطور مہر تھی۔ تو اس بارے میں خاوند کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مالک بنانے والا خاوند ہے اس لیے جہت تملیک سے وہ خوب واقف ہے۔ سو اس کی بات مانی جائے گی۔ ہاں اگر کوئی ایسا طعام بھیجا تھا، جو کھایا جاتا ہے تو اس کے بارے میں خاوند کی بات کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا طعام عادۃً بطور مہر نہیں بھیجا جاتا۔ لہٰذا ظاہر حال اس کے قول کی تکذیب کر رہا ہے۔

فصل

زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہوجائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہو؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ گھر کے سامان میں اختلاف زوجین کے درمیان ان کی اپنی زندگی میں ہوا ہوگا یا ان کی وفات کے بعد ان کے ورثاء کے درمیان ہوا ہوگا، یا ایک کی حیات اور دوسرے کی موت کی حالت میں ہوا ہوگا۔ سو اگر ان کی حاجت حیات میں ہوا ہے تو حالت نکاح میں ہوا ہوگا، یا طلاق کے بعد ہوا ہوگا۔ اب ان تمام صورتوں کا تفصیلی حکم بیان کیا جاتا ہے۔
مسئلہ: اگر حالت نکاح میں یہ اختلاف ہوا ہے، تو جو چیزیں مردوں کے کام کی ہیں، مثلاً عمامہ، ٹوپی ہتھیار وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں عورتوں کے کام کی ہیں، مثلاً اوڑھنی، چادر، چرخہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوجہ کا قول مقبول ہوگا کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں دونوں کے زیر استعمال رہتی ہیں مثلاً دراہم، دنانیر سامان، بچھونے، غلہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابویوسف فرماتے ہیں کہ تمام سامان میں جہیز مثل کی مقدار تک تو عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ زفر ایک قول میں فرماتے ہیں کہ مشکل چیز دونوں کے درمیان نصف ہوگی۔ اور ان کا دوسرا قول۔ اور یہی مالکؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔ یہ ہے کہ تمام سامان آدھا آدھا ہوگا۔ ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ تمام سامان کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ صرف عورت کے بدن کے کپڑے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ حسنؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے بدن کے کپڑوں کو چھوڑ کر باقی تمام سامان میں عورت کا قول

معتبر ہوگا۔ حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی اندرونی چیزوں پر عورت کا قبضہ مرد کے قبضہ سے زیادہ ظاہر ہے۔ لہٰذا ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ ہاں، مرد کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر اس کی تکذیب کر رہا ہے اور زوج کی تصدیق کر رہا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھریلو سامان میں تصرف کا زیادہ حق مرد کو حاصل ہے، اس لیے ظاہر اس کا شاہد ہے۔ اور عورت کے بدن کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر عورت کی تصدیق کر رہا ہے اور مرد کی تکذیب کر رہا ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی جب دونوں آزاد ہوں۔ تو گھریلو سامان پر دونوں کا قبضہ ہوتا ہے۔ لہٰذا پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے لیکن دوسرے قول میں انہوں نے یہی حکم ناقابل فیصلہ چیز کے ساتھ اس لیے مخصوص فرمایا کہ ایسی چیز کے بارے میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ (لہٰذا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور باقی میں ظاہر کے مطابق فیصلہ ہوگا۔) ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہیز مثل کی مقدار تک ظاہر عورت کے لیے شہادت دے رہا ہے، کیونکہ عورت عام طور پر اتنے جہیز سے خالی نہیں ہوتی۔ لہٰذا اتنی مقدار میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی میں ظاہر مرد کی شہادت دے رہا ہے، لہٰذا باقی میں مرد کا قول معتبر ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھریلو سامان پر مرد کا قبضہ عورت کے قبضہ سے قوی تر ہوتا ہے، کیونکہ مرد کا قبضہ، قبضۂ تصرف ہوتا ہے، اور عورت کا قبضہ، قبضۂ حفاظت ہوتا ہے۔ اور قبضۂ تصرف، قبضۂ حفاظت سے قوی تر ہے۔ جیسا کہ دو آدمی ایک سواری میں جھگڑ رہے ہوں، ایک اس پر سوار ہے، اور دوسرے نے لگام پکڑی ہوئی ہے، تو اس صورت میں سوار کا قبضہ اولیٰ اور قوی ہے۔ ہاں جو چیزیں عورت کے کام کی ہیں، ان میں اس ظاہر کے مقابل اظہر آگیا۔ اس لیے ان چیزوں میں ظاہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن کے بعد اختلاف ہوا ہے تو اس صورت میں خاوند کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ طلاق سے وہ اجنبیہ ہوگئی ہے اور اس کا قبضہ زائل ہوگیا ہے۔ لہٰذا اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو دوسرے غیر متعلقہ لوگوں کا ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل حالت حیات میں زوجین کے باہمی اختلاف کی صورت میں تھی لیکن اگر دونوں کا انتقال ہوگیا ہو اور ان کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوا ہو تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثاء کا قول مانا جائے گا۔ اور باقی میں مرد کی ورثاء کے قول کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وارث، مورث کے قائم مقام ہوتا ہے پس یوں ہے گویا دونوں مورثوں کے درمیان حالت حیات میں اختلاف ہوگیا ہے۔

مسئلہ: اگر دونوں میں ایک مرگیا، اور زندہ اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگیا، تو دیکھا جائے گا۔ اگر میت عورت ہے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتی، تو بھی مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثا

کاقول ماناجائے گا۔ اور باقی میں زوج کاقول معتبر ہوگا۔ اور اگر میت زوج ہے توناقابل فیصلہ جہیز میں ابوحنیفہ کے نزدیک عورت کی بات مانی جائے گی۔ ابویوسف کے نزدیک جہیز کے ورثاء کے قول کا معتبر ہوگا اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ وارث، مورث کاقائم مقام ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھر کا سامان زوجین کی حیات میں ان دونوں کے قبضہ میں تھا، کیونکہ آزاد عورت بھی ملکیت اور قبضہ کی اہلیت رکھتی ہے لہٰذا ہونا تو یہ چاہیے کہ پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو، جیساکہ زفرؒ نے کہا ہے لیکن جب زوج مر چکا ہے، تو وہ مانع زائل ہوگیا، لہٰذا سامان پر عورت کا قبضہ ظاہر حیثیت رکھتا ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند نے مرض الموت میں عورت کو طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن دی، پھر وہ مرگیا اس کے بعد عورت اور خاوند کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگیا، تو اگر اس کا انتقال عدت ختم ہونے کے بعد ہوا ہے تو اس صورت میں زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا کیونکہ طلاق کے بعد حالت حیات میں مشکل صورت میں خاوند کا قول معتبر ہے، لہٰذا عدت ختم ہونے کے بعد اس کے ورثاء کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر عدت ختم ہونے سے پہلے انتقال ہوا ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول مانا جائے گا۔ ابویوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کی بات معتبر ہوگی۔ اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا کیونکہ جب تک عدت قائم ہو من وجہ نکاح بھی قائم ہے، سو یوں ہے جیساکہ اگر طلاق سے پہلے خاوند مر جاتا اور عورت زندہ رہتی تو وہاں ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول معتبر ہوتا، ابویوسفؒ کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کا قول تسلیم کیا جاتا اور محمدؒ کے نزدیک زوج کے ورثاء کی بات مانی جاتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل میاں بیوی دونوں کے آزاد یا مملوک یا مکاتب ہونے کی صورت میں تھی لیکن اگر میاں بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا مملوک یا مکاتب ہو تو ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر مملوک مجبور ہے تو یہی حکم ہے۔ اور اگر ماذون یا مکاتب ہے تو اس صورت کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت کا حکم ایک ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیار قبضہ میں مکاتب بمنزلہ حر ہوتا ہے بلکہ وہ قبضہ کے سلسلہ میں حر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہے۔ اور ماذون بھی اسی حیثیت کا حامل ہے۔ سو یہ صورت یوں ہے، جیسے میاں بیوی دونوں آزاد ہوں اور ان میں اختلاف ہو جائے۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور ماذون۔ دونوں میں سے ایک مملوک ہے۔ ماذون کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں اور مکاتب بھی مملوک ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب عبد ہے، جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور عبد مملوک کو کہتے ہیں۔ اور مملوک مالک بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا مملوک کا قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے یہ قبضہ آزاد کے قبضہ کے معارض نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں آزاد کا قبضہ بغیر کسی معارض کے ملکیت کی دلیل ہے۔ برخلاف جب کہ میاں بیوی دونوں آزاد ہوں۔

مسئلہ: اگر خاوند آزاد ہے اور عورت باندی یا مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد ہے، عورت کو آزادی مل گئی۔ اس کے بعد دونوں میں گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف ہوگیا، تو جو سامان عورت کی آزادی سے پہلے دائرہ ملکیت میں داخل ہوا تھا، وہ تمام خاوند کا ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے وقت میں ملکیت میں آیا جب عورت میں ملکیت کی اہلیت ہی نہ تھی، اور جو سامان آزادی کے بعد گھر آیا، اس صورت میں اختلاف کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت میں اختلاف کا حکم برابر ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند مسلمان ہے اور عورت ذمیہ ہے، تو اس صورت کا وہی حکم ہے جو زوجین مسلمین کا حکم ہے۔ کیونکہ کفر

اہلیتِ ملک کے منافی نہیں ہے، بخلاف غلامی کے، کہ غلام میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں ہوتی۔
مسئلہ: اگر گھر میاں بیوی میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو، تو اس کا بھی وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں مذکور ہوا، کیونکہ اعتبار قبضہ کا ہوتا ہے، ملکیت کا نہیں۔
مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل اُس صورت میں ہے، جبکہ عورت یہ اقرار نہ کرے کہ یہ سامان خاوند نے میرے لئے خریدا ہے، اور اگر عورت خود یہ اقرار کرتی ہے تو پھر اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس نے اولاً خاوند کی ملکیت کا اقرار کیا، پھر انتقالِ ملکیت کا دعویٰ کیا، اور دعویٰ انتقال دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔

جوازِ نکاح کی شرائط سے متعلق چند مسائل

۱۔ اگر نابالغ بچے، بچی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ بھائی، چچا وغیرہ کرائیں، تو اس کے جواز کے لئے کفاءت (ہم پلہ ہونا) شرط ہے۔ اور اگر باپ، دادا نکاح کروائیں، تو کیا اس میں بھی کفاءت شرط ہے؟ اس میں ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔
۲۔ رضامندی ہمارے نزدیک جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ شافعیؒ اس میں اختلاف فرماتے ہیں۔ چنانچہ نکاح مکرہ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الاکراہ سے تعلق رکھتا ہے۔
۳۔ اسی طرح سنجیدگی بھی جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے، چنانچہ مذاق مذاق میں کیا ہوا نکاح جائز ہوجاتا ہے، کیونکہ شرع نے بابِ نکاح میں سنجیدگی اور مذاق کو برابر قرار دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا سچ تو سچ ہے ہی، ان کا مذاق بھی سچ ہوتا ہے، (وہ یہ ہیں) طلاق، عتاق اور نکاح"۔
۴۔ ہمارے نزدیک عمد بھی جوازِ نکاح کے لئے ضروری نہیں ہے، چنانچہ خاطی یعنی وہ شخص جس کی زبان سے بلاقصد کلمۂ نکاح نکل جائے، کا نکاح جائز ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک عمد جوازِ نکاح کی شرط ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ ازراہ خطا صادر ہونے والے فعل میں صرف قصد ہی کی کمی ہوتی ہے، اور قصد و عمد جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس پر دلیل مذاق کا نکاح ہے۔
۵ عورت یا مرد کا حلال ہونا یعنی حالتِ احرام سے باہر ہونا ہمارے نزدیک جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک محرم اور محرمہ کا نکاح جائز ہوجاتا ہے۔ ہاں البتہ حالتِ احرام میں وطی حلال نہیں ہوتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع محظوراتِ احرام سے ہے،

اس لئے نکاح بھی ممنوع ہونا چاہیئے، کیونکہ نکاح جماع کا سببِ داعی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرِم پر جماع کی طرح دواعیٔ جماع بھی حرام ہوتے ہیں۔ ہماری دلیل عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے حالتِ احرام میں نکاح کیا" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کم ازکم جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ اس فعل کا جواز ہے۔ اس استدلال پر اگر اعتراض کیا جائے کہ زید بن الاصم کی یہ روایت اس کے معارض ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے مقامِ سرف میں حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا" جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ میمونہؓ سے صرف ایک ہی مرتبہ نکاح ہوا۔ لہٰذا روایات میں تعارض ہے؟ جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت اخذ کرنا دو وجہوں کی بنا پر اولیٰ ہے۔ ایک یہ کہ ابن عباسؓ کی روایت ایک امر عارض یعنی احرام ثابت کر رہی ہے۔ کیوں کہ حلّ اصل ہے، اور احرام عارض ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں روایتوں کے بارے میں حسن ظن سے کام لیتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ زیدؒ کی روایت میں اصل کا لحاظ رکھتے ہوئے ظاہر حال کے مطابق معاملہ بیان کیا گیا ہے، جبکہ ابن عباسؓ کی روایت حقیقت حال بیان کر رہی ہے۔ لہٰذا ابن عباسؓ کی روایت پر اعتماد کرنا اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مزکی پر جارح کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عباسؓ، زیدؒ سے فقیہ تر اور صائب الرائے ہیں، اور راوی کے فقہ و اتقان کی بنا پر کسی روایت کو ترجیح دینا اصلِ صحیح ہے تفصیل اصولِ فقہ میں مذکور ہے۔ نیز اس لئے کہ جن معانی کی وجہ سے حالتِ احرام سے باہر نکاح کو اچھا عمل قرار دیا گیا ہے، وہ معانی حالتِ احرام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا علتِ جامعہ کے ہوتے ہوئے دونوں حالتوں کے درمیان حکم میں فرق کرنا باعثِ تناقض ہے۔ باقی شافعیؒ نے عدمِ جواز کی جو وجہ بیان کی ہے، وہ حیض و نفاس والی عورت کے نکاح سے باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ بالاجماع یہ نکاح جائز ہے۔ حالانکہ نکاح جماع کا سبب داعی ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل:

اہلِ ذمہ کے نکاح کے احکام

جو نکاح اہلِ اسلام کے درمیان جائز ہے، یعنی جس میں مذکورہ بالا تمام شرائطِ جواز پائی جائیں، تو وہ نکاح اہلِ ذمہ کے درمیان بھی جائز ہے۔ اور جو نکاح مسلمانوں کے ہاں فاسد ہیں، اہلِ ذمہ کے حق میں ان میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض فاسد۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ جو نکاح اہلِ اسلام کے لئے فاسد ہے، وہ نکاح اہلِ ذمہ کے لئے بھی فاسد ہے۔ چنانچہ اگر وہ گواہوں کے بغیر نکاح کرتے ہوں، تو ان پر اعتراض کیا جائے گا، اور انہیں اس بارے میں احکام

اسلام ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ عدالت اسلامیہ میں مرافعہ نہ بھی کریں، اور اگر ایسے نکاح والے میاں بیوی اسلام قبول کرلیں، تو ان کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ یہ زفرؒ کے نزدیک ہے۔ اور ہمارے نزدیک ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ مرافعہ کریں یا اسلام لے آئیں، بلکہ انہیں نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ذمہ کو قبول کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم اسلام کے احکام کا التزام کریں گے اور انہیں مانیں گے۔ اور احکام اسلام سے یہ ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت اسلامیہ میں اہل ذمہ کا محارم سے نکاح جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ ہماری شریعت میں گواہوں کے بغیر نکاح کی تحریم کا خطاب علی العموم وارد ہوا ہے، ارشاد نبوی ہے: گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا" اور صحیح قول کے مطابق احکام حرمات کے کفار بھی مخاطب ہیں۔ لہٰذا گواہوں کے بغیر نکاح کی حرمت اہل ذمہ کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہے، جبکہ وہ گواہوں کے بغیر نکاح کا دین رکھتے ہوں۔ کیونکہ ہمیں حکم ہے کہ ہم اہل ذمہ کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ ہاں اہل ذمہ کے جو معاملات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً زنا، تو ایسے کام میں مداخلت کی جائے گی لیکن نکاح کا معاملہ اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے، لہٰذا گواہوں کے بغیر نکاح اہل ذمہ کے حق میں صحیح ہے، جیسا کہ ان کا آپس میں ایک دوسرے سے خمر وخنزیر لینا دینا صحیح ہے۔ اور جیسا کہ خمر وخنزیر کے معاملہ میں اعتراض نہیں کیا جاتا، اسی طرح نکاح کے معاملہ میں بھی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ شہادت بقاء نکاح کی شرط نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ گواہوں کی موت سے نکاح باطل نہیں ہوتا، لہٰذا کافر کے حق میں شہادت کو ابتداء نکاح کی شرط قرار دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ شہادت میں عبادت کا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "واقیموا الشهادة لله" لہٰذا عقد میں اس شرط کی رعایت نہ رکھنے پر کافر سے مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ کتاب اللہ کی نصوص شرط شہادت سے خالی ہیں۔ نکاح مسلم میں شہادت کی قید تو ایک دلیل سے ثابت ہے، کافر کے حق میں جو اس قید کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ رہا زفرؒ کا یہ کہنا کہ انہوں نے عقد ذمہ قبول کرکے احکام اسلام کا التزام کیا ہے! یہ ٹھیک ہے، لیکن گواہوں کے بغیر ان کے نکاح کا جواز احکام اسلام سے ہے۔ اور یہ کہنا کہ "شہادت کے بغیر نکاح کی تحریم عام ہے" درست نہیں، بلکہ یہ تحریم صرف مسلمین کے لئے خاص ہے۔ کیونکہ مخصص موجود ہے۔ اور عمومات کتاب سو کہ شہادت کی شرط سے خالی ہیں۔ اہل ذمہ کے نکاح کو شامل ہیں۔

مسئلہ: ایک ذمیہ کسی ذمی سے طلاق کے بعد عدت گذار رہی ہو، اور اسی عدت کے دوران میں کوئی دوسرا آدمی اس سے نکاح کرے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس نکاح اور گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت ہمارے نزدیک برابر ہے۔ چنانچہ اگر وہ مرافعہ کریں تو ان پر اعتراض نہیں کیا جائے گا اور اگر اسلام قبول کرلیں تو تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ اسی نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح فاسد ہے، ان کے درمیان تفریق کی جائے گی،

اِن حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے جو گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت میں زفرؒ کے قول کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں کہ اہلِ ذمہ نے عقدِ ذمہ قبول کر کے احکامِ اسلام کا التزام کر لیا ہے، اور معتدہ سے نکاح کا فساد اسلام کے مجمع علیہا احکام سے ہے۔ نیز معتدہ سے نکاح کی تحریم کا خطاب عام ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تعزموا عقدۃ النکاح حتی یبلغ الکتاب اجلہ۔ "اور جب تک عدت پوری نہ ہوئے نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرنا۔"

اور حرمات کا خطاب کفار کو بھی ہوتا ہے۔ ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی وہی ہے کہ جو اوپر مذکور ہوا کہ گفتگو اہلِ ذمہ کے دین کے حوالے سے ہے۔ اور اگر ان کے اختیار کردہ معاشرتی قوانین میں عدت واجب ہی نہ ہو، تو ان کے اعتقاد کے مطابق یہ معتدہ سے نکاح بنتا ہی نہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت نہ کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ اور سنت میں احکامِ نکاح مطلقاً وارد ہوئے ہیں، کہ اُن میں نکاح کے لئے عدت ختم ہونے کی شرط مذکور نہیں۔ باقی اہلِ اسلام کے نکاحوں میں یہ شرط اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ اور ارشادِ باری تعالٰے۔ ولا تعزموا عقدۃ النکاح حتی یبلغ الکتاب اجلہ میں اہلِ اسلام کو خطاب ہے، یا اسے اہلِ اسلام سے خطاب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور ان میں تناقض نہ رہے۔ نیز اس لئے کہ عدت میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور یہ من وجہ خاوند کا حق بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فما لکم علیہن من عدۃ تعتدونہا تو عبادت ہونے کی حیثیت سے کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفار اُن شرائع کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادات یا قربات کے قبیل سے ہیں۔ اسی طرح خاوند کا حق ہونے کی حیثیت سے بھی کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کافر اسے اپنا حق تصور ہی نہیں کرتا، بہ خلاف جبکہ کوئی مسلم کسی مسلم کی طلاق دادہ کتابی عورت سے عدت کے دوران میں نکاح کرے، تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلم عدت کو حق واجب سمجھتا ہے۔ لہٰذا اس کے حق کی بنا پر کتابیہ پر عدت کا ایجاب ممکن ہے، اگرچہ عبادت ہونے کی حیثیت سے ممکن نہ ہو۔ اور اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ زوج مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی کافرہ بیوی کو جنابت، حیض اور نفاس سے غسل کرنے پر مجبور کرے کیونکہ غسل بابِ قربت سے ہے۔ اور کافرہ قربات کی مخاطبہ ہی نہیں ہے۔ ہاں اسے یہ اختیار ہے کہ وہ بیوی کو گھر سے نکلنے سے روکے، کیونکہ گھر میں ٹھہرانا اس کا حق ہے۔

مسئلہ: محارم سے نکاح، پانچ عورتوں سے بیک وقت نکاح اور دو بہنوں سے بیک وقت نکاح، کرخی کے بیان کے مطابق، یہ تمام نکاح حکومتِ اسلام میں بالاجماع فاسد ہیں۔ کیونکہ ان نکاحوں کا فساد مسلمانوں کے حق میں، قطع رحمی اور ادائے حقوق۔ رہائش، خوراک، پوشاک وغیرہ۔ میں ظلم کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔ اور یہ وجہ کافر کے ایسا نکاح کرنے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن حرمت و فساد کے باوجود مرافعہ یا اسلام سے پہلے اس باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس کا اعتقاد

رکھتے ہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں ہے۔ جیساکہ غیر اللہ کی عبادت کے باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جاتا، اگرچہ یہ حرام قطعی ہے۔ ہاں اگر وہ قاضی کی طرف مرافعہ کریں تو قاضی ان میں تفریق کر دے گا، جیساکہ اسلام قبول کرنے کے بعد ایسے میاں بیوی میں تفریق کی جاتی ہے۔ کیونکہ جب انہوں نے مرافعہ کیا تو اپنا دین چھوڑ دیا۔ اور اسلام کے فیصلے پر راضی ہوگئے نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے: فان جاء وك فاحكم بينهم " (پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے)۔ اور اگر انہوں نے مرافعہ نہیں کیا اور اسلام بھی قبول نہیں کیا تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ انہیں ان کے نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کو جب ایسے نکاح کا علم ہو جائے تو تفریق کر دے خواہ وہ مرافعہ کریں یا نہ کریں۔ ۲۔ اگر ایک نے مرافعہ کیا، دوسرے نے نہیں، تو ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک دونوں اکٹھے مرافعہ نہیں کرتے، تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بھی مرافعہ کرے تو تفریق کی جائے گی۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں ابویوسفؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہر ہے:

"وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم۔" — اور ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ فرمان کے مطابق فیصلہ کیجئے اور ان کی خواہشات کی پیروی مت کیجئے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کرنے کے لئے مرافعہ کی شرط نہیں لگائی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ان نکاحوں کو حرام قرار دیا ہے، لہٰذا بلا کسی شرط کے اس کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔ نیز شرائع میں اصل، عموم ہے، یعنی یہ شرائع تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہیں لیکن دارالحرب میں عدمِ اختیار کی وجہ سے ان کی تنفیذ متعذر ہے، اور دارالاسلام میں ممکن ہے۔ اس لئے دارالاسلام میں ان شرائع کی تنفیذ بہر صورت لازم ہوگی۔ اور پھر جبکہ یہ نکاح فاسد ہے۔ اور نکاح فاسد میں جماع من وجہ زنا ہوتا ہے۔ لہٰذا جیساکہ اہل ذمہ کو دارالاسلام میں زنا کی چھوٹ نہیں دی جاسکتی، اسی طرح انہیں نکاحِ فاسد کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال اس آیت سے ہے:

فان جاء وك فاحكم بينهم او اعرض عنهم۔ — پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے یا ان سے اعراض کیجئے۔

یہ آیت ابوحنیفہؒ کے لئے دونوں مسئلوں میں حجت بنتی ہے۔ پہلے مسئلہ میں اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ دینے کے لئے اُن کے آنے کو شرط قرار دیا، اور پھر فیصلہ کرنے اور اعراض کرنے میں اختیار دیا۔ الایہ کہ تخییر کے نسخ پر تو دلیل موجود ہے، لیکن آنے کی شرط کے نسخ پر کوئی دلیل قائم نہیں، لہٰذا اس شرط کا حکم باقی ہے اور ابویوسف نے جس آیت سے استدلال کیا ہے، وہ مطلق ہے اور ہمارا استدلال مقید ہے، چونکہ دونوں آیتوں پر عمل کرنا متعذر ہے اور مقید کو مطلق کا بیان بنانا ممکن ہے، اس لئے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ دوسرے مسئلہ میں اس آیت سے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صیغۂ جمع کے ساتھ

ان کے آنے کو فیصلہ کرنے کی شرط قرار دیا، سو اگر ایک آیا، دوسرا نہ آیا تو شرط نہ پائی گئی، للہذا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس ہجر کی جانب یہ مکتوب لکھایا "تو ربا چھوڑ دو اور یا اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ قبول کرو" اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکاحوں کے بارے میں کچھ تحریر نہیں فرمایا، اگر مرافعہ سے پہلے تفریق ضروری ہوتی، تو آپؐ یہ بھی تحریر فرماتے، جیسا کہ آپ نے ربا چھوڑنے کے بارے میں تحریر فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ مسلمانوں نے جب بلادِ فارس کو فتح کیا تو ان سے ان کے نکاحوں کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا۔ اور یہ جو مروی ہے کہ عمرؓ نے یہ مکتوب بھیجا تھا کہ "ماؤں کے ساتھ کئے گئے نکاحوں میں تفریق کر دی جائے" یہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، کیونکہ اگر یہ صحیح ہوتا تو بہ طریق استفاضہ منقول ہوتا، کیونکہ نقل کے دواعی وافر تھے۔ لیکن جب اس طور پر منقول نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہی نہیں ہے۔ یا اسے اس تاویل پر محمول کیا جائے گا کہ آپؓ نے لکھا تھا، پھر اس سے رجوع کر لیا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ نیز اس لئے کہ ہماری طرف سے ترکِ تعرض ان دونوں کا حق ہے۔ جب ایک نے مرافعہ کیا تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا، لیکن دوسرے کا حق تو باقی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تفریق کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک نے مرافعہ کیا تو وہ حکمِ اسلام پر راضی ہو گیا، اس لئے اس کے حق میں حکمِ اسلام جاری کرنا لازم ہے، سو اس کا اثر دوسرے تک متعدی ہوگا۔ جیسا کہ اگر دونوں میں سے اسلام لے آئے تو تفریق کی جاتی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حکمِ اسلام پر راضی ہونا، اسلام قبول کرنے کی نظیر نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اُس نے اظہارِ رضا کے بعد فیصلے سے پہلے رجوع کر لیا۔ تو فیصلہ جاری نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ احکامِ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے۔ جب اظہارِ رضا سے فیصلہ جاری کرنا ضروری نہیں ہوتا، تو اس کی رضا کا اثر دوسرے تک متعدی نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے کے حق میں اس کی رضا کالعدم قرار دی جائے گی۔ بہ خلاف اسلام کے، کہ اس میں یہ ممکن نہیں ہے۔ قاضی امام ابوزید لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اہلِ ذمہ کے مابین محارم سے نکاح صحیح متصور کیا جائے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک ذمی اپنے محارم سے نکاح کر لے، دخول بھی ہو جائے، تو اس سے ابو حنیفہ کے نزدیک اس ذمی کی صفتِ احصان ساقط نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اُس ذمی کے اسلام قبول کرنے کے بعد اگر کسی شخص نے (نکاحِ سابق کی بنیاد پر) اسے زانی کہا، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُس پر حدِ قذف جاری کی جائے گی۔ اگر یہ نکاح فاسد ہوتا تو اس سے صفتِ احصان ساقط ہو جاتی، کیونکہ نکاحِ فاسد میں دخول سے احصان ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے مرافعہ کیا، اور عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی نفقہ کی ادائیگی کا فیصلہ دے گا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اہلِ ذمہ کا آپس میں محارم سے نکاح اسلام میں صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک حربی ایک ہی عقد میں یا یکے بعد دیگرے دو بہنوں سے نکاح کر لیتا ہے، پھر قبولِ اسلام سے پہلے ان میں سے ایک کو جدا کر دیتا ہے، پھر اسلام قبول کر لیتا ہے، تو باقیہ عورت سے نکاح صحیح ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ باقی ثابت کا عین ہے۔ اگر باقیہ سے نکاح حالتِ وقوع میں ہی فاسد ہوتا تو اسلام

کے بعد اس نکاح کو برقرار نہ رکھا جاتا۔ (بلکہ از سرِ نو نکاح ہوتا)۔ اسی طرح اگر علیحدہ علیحدہ مجالس میں پانچ عورتوں سے نکاح کیا، پھر ان میں سے پہلی کو جدا کر دیا، اس کے بعد اسلام قبول کر لیا، تو باقی چار سے نکاح صحیح رہے ہیں، اور اگر یہ نکاح سرے سے فاسد ہوتے، تو اسلام لانے سے صحیح نہ بنتے، بلکہ ان کا فساد مزید پختہ ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اہل ذمہ کے حق میں یہ نکاح اسلام کی نظر میں صحیح ہیں۔ ہاں اسلام لانے کے بعد ایسی صورتوں میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ اہل اسلام کے حق میں یہ نکاح صحیح نہیں ہیں۔

مسئلہ: اگر ذمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں یا اس سے خلع کر لیا، پھر اس کے بعد بھی اُس سے ازدواجی تعلقات قائم رکھے، تو ایسی صورت میں ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگرچہ وہ مرافعہ نہ بھی کریں۔ کیونکہ تین طلاقوں یا خلع سے عقد باطل ہو گیا، اس لیے کہ اس کے وہ بھی قائل ہیں۔ اور عقد باطل ہونے کے بعد ازدواجی تعلقات برقرار رکھنا زنا ہے۔ اور یہ کسی صورت میں جائز نہیں۔

مسئلہ: اگر ایک ذمی نے کسی ذمیہ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے مہر نہیں ملے گا اور ایسا معاملہ ان کے دین میں جائز بھی ہو، تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہو گا۔ اور عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ خواہ دخول ہو یا نہ ہو، اسے طلاق دے یا اسے چھوڑ کر مر جائے دونوں اسلام قبول کر لیں یا ان میں سے ایک اسلام قبول کر لے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ پھر اگر دخول یا خلوت صحیحہ کے بعد اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو مہر مثل لازم ہو جائے گا۔ اور متعہ دینا لازم ہو گا جیسا کہ مسلمہ کا حکم ہے۔ اور اگر کسی حربی نے حربیہ سے دار الحرب میں اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے مہر نہیں ملے گا تو یہ جائز ہے۔ اور بالاتفاق اسے کچھ نہیں ملے گا۔ جانبین کا استدلال وہی ہے جو گذشتہ مسائل میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک چونکہ اہل ذمہ نے ہمارے احکام کا التزام کیا ہے، اس لیے حکم اسلام ان پر جاری ہو گا۔ اور ہمارے احکام سے یہ ہے کہ بغیر مال کے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ بخلاف اہل حرب کے کہ انہوں نے ہمارے احکام کا التزام نہیں کیا۔ اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ان کے دین میں بلا مہر نکاح جائز ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ سوائے ربا جیسے معاملات کے جو اس اجازت سے مستثنیٰ ہیں۔ اور نکاح کا معاملہ مستثنیات میں داخل نہیں ہے، لہٰذا اس بارے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہیں کریں گے اور یہ نکاح ان کے حق میں اسلام کے حکم کے مطابق جائز ہو گا۔ جیسا کہ اسلام کے حکم کے مطابق ان کے لیے آپس میں خمر و خنزیر کی خرید و فروخت جائز ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ بوقت نکاح مہر کی نفی کی ہو۔ لیکن اگر بوقت نکاح مہر کے بارے میں سکوت اختیار کیا تو "اصل" کی ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا۔ "اصل" میں مذکور ہے [illegible]

الذمی اذا تزوج ذمیۃ بمیتۃ او دم او بغیر شی ان النکاح جائز ولہا مہر مثلہا، اس میں "بغیر شی" کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ مہر کے معاملہ میں سکوت برتا گیا ہو، نہ یہ کہ نفی

کی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سکوت کی صورت میں مہرِ مثل واجب ہے۔ تو ابو حنیفہؒ سکوت اور نفی کی کی صورتوں میں فرق کرتے ہیں۔ اور کرخیؒ سے اُن کا یہ قول منقول ہے کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ سکوت اور نفی کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب ان کے دین میں مہر کے ساتھ اور بلا مہر دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے اور نفسِ عقد میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو التزامِ مہر پر دلالت کرتی ہو، تو وجوبِ مہر کے لئے دلیل یعنی تسمیہ مہر ہونا ضروری ہے، اور تسمیہ پایا نہیں گیا، لہٰذا مہر واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مسلمانوں کے نکاح کے، کہ ان کا نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، لہٰذا مسلمان کا عقد کرنا ہی التزامِ مہر کی دلیل ہے۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق سکوت اور نفی میں وجۂ فرق یہ ہے کہ جب وہ مہر کے بارے میں خاموش رہا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ نکاح بلا مہر کے بارے میں اپنا دین نہیں جانتا، سو اس کے اقدامِ نکاح کو التزامِ مہر کی دلیل قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ اہلِ اسلام کے حق میں ہے۔ اور جب وہ صراحتًہ مہر کی نفی کرے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نکاح بلا مہر کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہے۔ لہٰذا اہلِ اسلام کے نکاح کا حکم اس پر لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

مسئلہ: جو چیز اہلِ اسلام کے نکاح میں مہر بن سکتی ہے، وہ اہلِ ذمہ کے نکاح میں بھی مہر بن سکتی ہے۔ یہ ایک واضح بات ہے، کیونکہ جس چیز پر ہمارا نکاح جائز ہوتا ہو، اس پر اہلِ ذمہ کا نکاح بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔ اور جو چیز اہلِ اسلام کے نکاح میں مہر نہیں بن سکتی، وہ اہلِ ذمہ کے نکاح میں بھی مہر نہیں بن سکتی۔ ہاں خمر اور خنزیر اس سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ اہلِ ذمہ کے یہاں خمر و خنزیر ویسے ہی ذو قیمت مال ہیں، جیسا کہ اہلِ اسلام کے نزدیک بکری اور سرکہ ذو قیمت ہیں۔ سو اسلام کے حکم کے مطابق اہلِ ذمہ کا خمر و خنزیر کو مہر ٹھہرانا جائز ہے۔ اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور خمر یا خنزیر کو مہر ٹھہرایا، پھر وہ دونوں مسلمان ہو گئے یا ان میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر مہر عین خمر و خنزیر تھا، اور ابھی اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، تو اسے عین ہی ملے گا۔ اور اگر مہر غیر عین ہو، بایں طور پر اس کے ذمے واجب ہو، تو یہاں خمر کی بجائے قیمت ملے گی اور خنزیر کی بجائے مہرِ مثل ملے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بہر صورت مہرِ مثل ملے گا، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ بہر صورت قیمت ملے گی، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوا کہ خمر و خنزیر اگر ذمہ میں دین ہیں۔ تو عینِ خمر، خنزیر کی صورت میں اس کی ادائیگی نہیں ہوگی بلکہ قیمت یا مہرِ مثل ادا کیا جائے گا۔ عین خمر و خنزیر موجود ہونے کی صورت میں صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عین میں عورت کی ملکیت اگرچہ اسلام سے پہلے ثابت ہو چکی ہے۔ لیکن ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ اور قبضہ میں معنیٔ تملیک پایا جاتا ہے۔ کیونکہ قبضہ ملکیت کو پختہ کرتا ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے ملکیت کا ثبوت نہایت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے۔ دیکھئے! قبضہ سے پہلے اگر مہر خاوند کے پاس تباہ ہو جائے یا عیب دار ہو جائے تو یہ سب خاوند کے کھاتے میں جاتا ہے۔ اور اگر قبضہ کے بعد ضیاع یا عیب پایا جائے، تو یہ سب عورت کے ذمے ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ

قبضہ سے پہلے ملکیت پختہ نہیں ہوتی۔ لہٰذا قبضہ ملکیت کا مؤکّد ہوا، اور تاکید من وجہ اثبات ہوتی ہے، لہٰذا قبضہ من وجہ تملیک ہوا۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک منہی عنہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی سے خمر خریدے۔ پھر قبضہ سے پہلے وہ دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت قبضہ سے پہلے ہی مہر کی مکمل مالک ہو جاتی ہے، کیونکہ ملکیت کی دو قسمیں ہیں، ملکیتِ رقبہ اور ملکیتِ ید یعنی ملکیتِ تصرف۔ یہ واضح ہے کہ ملکیت رقبہ تو عورت کو قبضہ سے پہلے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور ملکیتِ تصرف بھی عورت کو قبضہ سے پہلے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت قبضہ سے پہلے مہر میں ہر طرح سے تصرف کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔ لہٰذا صرف صورت قبضہ باقی رہ جاتی ہے۔ اور مسلم کے لیے خمر و خنزیر پر قبضہ کرنے اور قبضہ کرانے کی صورت منہی عنہ نہیں ہے۔ جیساکہ اگر کوئی مسلم کسی مسلم سے خمر غصب کرلے تو غاصب کو تسلیم کا امر ہوگا اور مغصوب منہ کو قبضہ کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر ذمی کسی مسلم سے خمر غصب کرلے پھر اسلام قبول کرلے، اور جیسے کسی مسلم کے پاس کوئی ذمی خمر بطور ودیعت رکھے، پھر ذمی مسلمان ہو جائے تو اسے مودع سے خمر لینے کی اجازت ہے (اور پہلی صورت میں مغصوب منہ کو خمر لوٹانے کا حکم ہے) ہاں اتنی بات رہ جاتی ہے کہ مہر عورت کی ضمان میں قبضہ سے داخل ہوتا ہے! لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ ثبوت ملکیت بھی قبضہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ عورت کو قبضہ سے پہلے ہی ملکیت تامہ حاصل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں مہر کا عورت کی ضمان میں داخل ہونا تو اس کے ضمان ... جاتا ہے۔ لہٰذا یہ اس کی ملکیت کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ برخلاف بیع کی صورت کے، کہ بیع میں ملک رقبہ تو اگرچہ قبضہ سے پہلے ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملک تصرف ثابت نہیں ہوتی۔ ملک ... قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اس میں تملیک و تملک کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ جب کہ اسلام اس سے منع کرتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ مہر عین خمر و خنزیر کی صورت میں ہو، لیکن اگر خمر و خنزیر بطور مہر مرد کے ذمے دین میں، تو اس صورت میں بالاجماع اسے عین خمر و خنزیر نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو عین ملے گا، اس کی ملکیت عورت کے لیے عقد سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو مرد کے ذمے دَین تھا۔ اس عین میں عورت کی ملکیت قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور قبضہ من وجہ تملیک ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کا تملک ممنوع ہے۔ اور متبادل کے بارے میں ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام جب قبضہ سے منع کرتا ہے، حالانکہ قبضہ عقد کا لازمی تقاضا ہے تو یوں سمجھا جائے گا، گویا یہ منع بوقتِ عقد ہی موجود تھا، لہٰذا مہر مثل واجب ہوگا، جیساکہ اگر بوقت عقد دونوں مسلمان ہوتے تو اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح واقع ہوا تسمیہ بھی صحیح تھا، لیکن اسلام قبول کرنے کے سبب اب تسلیم متعذر ہے۔ کیونکہ تسلیم میں من وجہ تملیک پائی جاتی ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک ممنوع ہے، اس لئے قیمت واجب ہوگی جیساکہ اگر قبضہ سے پہلے مسمّی ضائع ہو جائے تو قیمت واجب ہوتی ... ابو حنیفہؒ خمر کی

صورت میں قیمت کے وجوب کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں، جو محمدؒ نے بیان کی ہے۔ خنزیر کی صورت میں بھی قیاس تو یہی ہے کہ قیمت واجب ہو۔ لیکن یہاں ابوحنیفہؒ استحسان کے پیش نظر مہر مثل واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ خنزیر حیوان ہے۔ اور جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے، اور مہر میں کوئی حیوان اپنے ذمہ لے لے، تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہی حیوان دے یا اس جنس سے درمیانہ درجہ کے حیوان کی قیمت دے بلکہ بابِ تسلیم میں قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے اس کا درجہ اور حیثیت متعین ہوتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لہٰذا اسلام قبول کرنے کے بعد خنزیر کی قیمت دینا، من وجہ خنزیر دینا ہی ہے۔ اور اسلام کے بعد خنزیر دینے کی کوئی سبیل نہیں، لہٰذا خنزیر کی قیمت دینے کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی (اس لئے مہر مثل واجب ہوگا) بہ خلاف خمر کے، کہ اسلام سے پہلے اس کی قیمت واجب نہیں ہوتی، دیکھئے! اگر خاوند خمر کی جگہ اس کی قیمت دینا چاہے۔ تو عورت کو قبول پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا خمر کی قیمت، من وجہ خمر کے حکم میں نہیں ہے اس لیے خمر کی صورت میں قیمت دینا واجب ہوگا۔ خمر و خنزیر میں یہی وجہ فرق ہے۔

گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور اگر مسلمان ہونے سے پہلے مہر پر قبضہ ہوچکا ہے تو پھر عورت کے لیے کوئی پریشانی نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام قبول کرتے ہوئے۔ جو حرام قبضہ میں ہو، وہ معاف ہوتا ہے۔ کیونکہ ملک کامل عقد سے ثابت ہوچکی، اور قبضہ حالت کفر میں ہوچکا۔ اب اسلام کے بعد ملکیت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ دوام ملکیت پایا جائے گا اور اسلام دوام ملکیت کے منافی نہیں جیسا کہ کسی مسلم کا عصیر اگر خمر بن جائے تو اسے خمر میں ملکیت ختم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور جیسا کہ تحریم ربا کے نزول کے وقت ہوا۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپؐ نے اس ربا کا ابطال فرمایا، جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ اور جس ربا پر قبضہ ہوچکا تھا، اس کے بارے میں کوئی تعرض نہیں فرمایا یعنی اسے فسخ کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین میں ایک تاویل یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باقیماندہ ربا ترک کرنے کا حکم فرمایا۔ اور باقیماندہ ربا ترک کرنے کا امر، اس پر قبضہ کرنے سے نہی ہے۔ (معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے جو ہوچکا، وہ معاف ہے) واللہ عزوجل الموفق۔

مسئلہ: اگر ذمی کے نکاح میں مردار یا خون کو مہر ٹھہرایا، تو "اصل" میں مذکور ہے کہ اس کی بجائے عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ عورت کو اس صورت میں کچھ نہیں ملے گا۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی ہے۔ "اصل" کی روایت کو ذمیوں پر محمول کیا ہے اور "جامع" کی روایت کا مصداق حربی قرار دیے ہیں۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس بارے فی الواقع دو روایتیں ہیں۔ "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مردار یا خون کو مہر ٹھہرانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بضع کا استحقاق بدل سے حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن جو چیز مقرر کی ہے، اس کی تسلیم متعذر ہے، کیونکہ وہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہٰذا عورت کو مہر مثل ملے گا۔ جیسا کہ اگر مسلمہ کے ساتھ یہ صورت پیش آتی تو مہر مثل واجب ہوتا۔ اور "جامع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال نہ ہونے کے باوجود عورت کا

مرد اریا خون پر راضی ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بلا عوض اپنے آپ کو سپرد کرنے پر راضی ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہو گا، جیسا کہ اگر ذمی نکاح ہی اس شرط پر کرے کہ مہر نہیں دوں گا، تو جائز ہوتا ہے۔ واللہ عزّ وجل اعلم۔

اہل حرب کے نکاح کے احکام

جو عقد ذمی کے حق میں فاسد ہے، وہ حربی کے حق میں بھی فاسد ہو گا۔ کیونکہ وجۂ فساد میں دونوں برابر ہیں تفصیل گذر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر کافر نے پانچ عورتوں یا دو بہنوں سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا اگر ان سے نکاح ایک ہی دفعہ ہوا ہے، تو مرد اور تمام منکوحات کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ اور اگر سب سے علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے تو پہلی چار سے نکاح صحیح رہے گا اور پانچویں سے باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح بہنوں کی صورت میں پہلی سے نکاح صحیح رہے گا، اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار دیا جائے گا کہ پانچ میں سے کوئی سی چار چن لے اور بہنوں میں سے کوئی سی ایک رکھ لے خواہ ان سے نکاح یکبارگی ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے ہوا ہو۔ یہ استحسان ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ محمدؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ غیلانؓ اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دس عورتیں تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ ان میں سے چار چن لو" اور روایت ہے کہ "قیسؓ بن حارث جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں۔ انہیں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے چار منتخب کرنے کا حکم دیا" نیز روایت ہے کہ "فیروز دیلمی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دو بہنیں تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی کوئی ایک رکھنے کا حکم دیا" ان تمام صورتوں میں آپؐ نے یہ استفسار نہیں فرمایا کہ یہ نکاح یکبارگی ہوئے یا یکے بعد دیگرے ہوئے۔ اگر اس وجہ سے حکم مختلف ہوتا، تو آپؐ ضرور یہ استفسار فرماتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں شریعت مطلقاً اختیار دیتی ہے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا مسلم اور کافر دونوں پر حرام ہے۔ کیونکہ اس حرمت کی وجہ عقلی ہے۔ یعنی ادائیگی حقوق میں ظلم کا اندیشہ اور قطع رحمی کا خوف، جیسا کہ گذشتہ اوراق میں تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اس علت میں مسلم اور کافر دونوں برابر ہیں۔ ہاں! اس حرمت کے باوجود اہل ذمہ سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہم نے ذمہ دے کر ان سے ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کرنے عہد کر لیا ہے۔ اور اہل حرب سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ ہمیں ان پر ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام قبول کر لے تو اب مانع تعرض زائل ہو گیا، اب جمع ممکن نہیں رہا۔ پھر چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں سے یکبارگی نکاح کی صورت میں مرد

اورتمام منکوحات کے درمیان تفریق اس لئے ضروری ہوجاتی ہے، کہ جمع حرام ہے، مانع تعرض اُٹھ چکا ہے۔ اور نکاح میں برابر ہونے کی وجہ سے کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ لہٰذا اس صورت میں جس کا نکاح بھی باطل قرار دیا جائے گا، اس کی حق تلفی ہوگی، لیکن یکے بعد دیگرے نکاح کی صورت میں پہلی چار سے نکاح تو صحیح واقع ہوا۔ کیونکہ آزاد مرد مسلم ہو یا کافر۔ چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے۔ اور پانچویں سے نکاح صحیح نہیں ہوا۔ کیونکہ جمع حرام اسی کی وجہ سے ہوا۔ لہٰذا اسلام کے بعد مرد اور اس پانچویں عورت میں تفریق کی جائے گی۔ اسی طرح جب دو بہنوں سے یکے بعد دیگرے نکاح کیا ہو تو پہلی سے نکاح صحیح واقع ہوا، کیونکہ مانع صحت کوئی نہیں ہے۔ اور دوسری سے نکاح باطل تھا، کیونکہ جمع اسی کی وجہ سے ہوا لہٰذا اسلام کے بعد اِن میں تفریق ضروری ہے۔ باقی جن احادیث سے محمدؒ نے استدلال کیا ہے، ان سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ زوج مسلم کو اختیار ملے گا، لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں ہے کہ یہ اختیار نکاح سابق کی بنیاد پر ملے گا یا نکاح جدید کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ نے انہیں یہ اختیار دیا ہو، کہ ان میں سے جس سے چاہو از سر نو نکاح کر لو، اور یہ بھی احتمال کہ نکاح سابق کی بنیاد پر انہیں یہ اختیار دیا ہو۔ سو دوسرا احتمال ہوتے ہوئے ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ”غیلانؓ اسلام لائے، انہوں نے دورِ جاہلیت میں دس عورتوں سے، نکاح کر رکھا تھا“ مکحول سے منقول ہے کہ یہ واقعہ نزول فرائض سے پہلے پیش آیا، اور تحریم جمع سورۂ نساء سے ہوتی ہے، جو کہ مدینہ ہے۔ اور روایت ہے کہ فیروزؓ جب ہجرت کرکے آئے تو انہوں نے خدمتِ نبوی میں عرض کیا کہ میرے نکاح میں دو بہنیں ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا ”واپس جاؤ اور ان میں سے ایک کو طلاق دو“ اور یہ ایک واضح امر ہے کہ طلاق نکاح صحیح میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنیادی طور پر یہ عقد صحیح واقع ہوا تھا۔ اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

مسئلہ: کسی حربی نے چار عورتوں سے نکاح کیا، پھر وہ خود اور چاروں بیویاں مسلمانوں کی قید میں آگئیں۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے اور تمام بیویوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، خواہ یکبارگی اُن سے نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ چاروں سے اس کا نکاح صحیح تھا۔ اس لئے کہ بوقت نکاح یہ حرّ تھا۔ اور حرّ، خواہ مسلم ہو یا کافر، چار عورتوں سے نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ لیکن اب استرقاق کے بعد چاروں کا استیفا، متعذر ہے۔ کیونکہ اس سے غلام کی زوجیت میں دو سے زیادہ عورتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ غلام دو سے زیادہ عورتیں رکھنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور چونکہ کل کے درمیان جمع ہو رہا ہے، اس لئے تمام منکوحات سے تفریق کی جائے گا، اور اس میں اسے اختیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی دو شیرخوار بچیوں سے نکاح کرے پھر کوئی ایک عورت ان دونوں کو دودھ پلا دے، تو دونوں سے نکاح باطل ہو جاتا ہے، اور اختیار نہیں ملتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ملے گا، کہ ان میں دو چن

لے۔ جیساکہ آزاد مرد کو زیادہ بیویوں میں چار منتخب کرنے کا اختیار ملتا ہے۔

مسئلہ: کسی حربی نے ماں اور بیٹی سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو اگر دونوں سے یکبارگی نکاح ہوا ہے، تو دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ اور اگر علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے۔ تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی سے نکاح جائز رہے گا اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ جیساکہ پانچ عورتوں اور دو بہنوں کو جمع کرنے میں ان قول ہے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیٹی سے نکاح جائز رہے گا، خواہ یکبارگی نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ اور ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ ماں کے ساتھ مجرد عقد ہونے سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔

تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ کسی کے ساتھ دخول نہیں ہوا۔ اور اگر دونوں کے ساتھ دخول ہو چکا ہے، تو بالاجماع دونوں کے ساتھ نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ تحریم مجرد دخول سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر جس کے ساتھ پہلے نکاح ہوا، اس کے ساتھ تو دخول نہیں ہوا، لیکن دوسری کے ساتھ دخول ہو چکا ہے۔ تو اگر پہلی بیٹی ہے، اور دوسری ماں ہے، تو بالاجماع دونوں سے نکاح باطل ہے۔ کیونکہ بیٹی کے ساتھ نکاح سے ماں حرام ہو گئی اور ماں کے ساتھ دخول سے بیٹی حرام ہو گئی۔ اور اگر پہلی کے ساتھ دخول کے بعد دوسری سے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز رہے گا، اور دوسری کا نکاح بالاجماع باطل ہو جائے گا۔ اگر پہلے ماں سے نکاح کیا، لیکن دخول نہیں ہوا۔ پھر اس کی بیٹی سے نکاح کر لیا، اور اس کے ساتھ دخول ہو گیا، تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہاں! اس کے بعد بیٹی کے ساتھ نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہے۔ اور ماں کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ کے نزدیک بیٹی سے نکاح جائز رہے گا۔ جبکہ اس کے ساتھ دخول کر چکا ہے اب وہی اس کی بیوی ہے۔ ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

لزوم نکاح کی شرائط

لزوم نکاح کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔

(ا)۔ پہلی قسم اُن شرائط کی ہے، جو بطورِ لزوم وقوعِ نکاح سے تعلق رکھتی ہیں۔

(ب) دوسری قسم ان شرائط کی ہے، جن کا تعلق بطورِ لزوم بقائے نکاح سے ہے۔

نکاح کے لازمی وقوع کی شرائط: ۱۔ نابالغ بچے اور بچی کے نکاح میں باپ یا دادا کا ولی ہونا۔ اگر باپ یا دادا کے علاوہ بھائی یا چچا وغیرہ ولی ہیں۔ تو نکاح لازم نہیں ہوگا۔ اور نابالغ بچے بچی کو بلوغ کے بعد اختیار ملے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک باپ، دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی کا کروایا ہوا نکاح بھی لازم ہوتا ہے

اور بلوغ کے بعد اختیار نہیں ملتا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نکاح ولی سے صادر ہوا ہے، لہٰذا یہ نکاح اسی طرح لازم ہوگا، جیساکہ باپ، دادا کا کروایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت، مولّٰی علیہ کے حق میں ولایتِ شفقت ونظر ہوتی ہے۔ تو جیسے یہ ولایت حاصل ہے لئے مولّٰی علیہ کے لئے شفیق ومہربان تسلیم کیا گیا ہے، یہی امر ثبوت اختیار سے مانع ہے کیونکہ اختیار نفیٔ ضرر کے لئے دیا جاتا ہے۔ اور یہاں ضرر تو ہے نہیں، لہٰذا اختیار بھی نہیں دیا جائے گا۔ باپ، دادا کے کروائے ہوئے نکاح میں اسی وجہ سے اختیار نہیں ملتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ "قدامہؓ بن مظعون نے اپنے بھائی عثمان بن مظعون کی بیٹی کا عبداللہ بن عمر سے نکاح کیا، بلوغ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اختیار دیا تو اس نے فرقت کو اختیار کیا حتیٰ کہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ "میرے مالک ہونے کے بعد اس نے اپنا آپ مجھ سے چھین لیا" یہ روایت اس باب میں نص ہے، نیز اس میں تو کوئی شک نہیں کہ قرابت باعثِ شفقت ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شفقت بقدرِ قرابت ہوتی ہے۔ لہٰذا قرابت بعیدہ کے سبب حاصل ہونے والی ولایت میں نابالغ بچے، بچی کے لئے اختیار ہونا چاہیئے، تاکہ اگر معاملہ نکاح میں کوئی تقصیر ہوگئی ہو، تو اس کی تلافی ہو سکے۔ اور باپ، دادا کی ولایت میں وفورِ شفقت کی بنا پر تقصیر کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے ان کا کروایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے۔ اور بھائی، چچا کا کروایا ہوا نکاح لازم نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں باپ، دادا کے کروائے ہوئے نکاح میں بھی قیاس تو یہی ہے کہ یہ نکاح بھی لازم نہ ہو، لیکن اس میں فقہاء نے استحسان کو اپنایا ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عائشہؓ سے نکاح ان کے بچپن میں ہوا، اور بلوغ کے بعد آپ نے انہیںؓ اختیار کا حکم نہیں بتلایا۔ (خیال رہے کہ یہ نکاح عائشہؓ کے والد گرامی حضرۃ ابو بکرؓ نے کروایا تھا) اگر ایسی صورت میں لڑکی کو اختیار ملتا اور یہ لڑکی کا حق ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عائشہؓ کو ضرور یہ اختیار دیتے۔

مسئلہ: اگر حاکم نابالغ بچی کا نکاح کروائے تو کیا یہ لازم ہوتا ہے؟ "اصل" کی روایت سے مفہوم ہوتا ہے کہ یہ نکاح لازم نہیں ہوتا۔ "اصل" میں مذکور ہے کہ "اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی اور لڑکی کا نکاح کرائے تو اختیار ملتا ہے" اور ظاہر ہے کہ حاکم باپ، دادا کا غیر ہے۔ اور محمدؒ کا قول بھی یہی ہے کہ لڑکی کو اختیار رہے گا۔ اور خالدؒ بن صبیح المروزی، ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس صورت میں لڑکی کو اختیار نہیں ملتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کی ولایت بھائی، چچا کی ولایت کی نسبت اعم ہوتی ہے، کیونکہ حاکم کو نفس اور مال دونوں میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے، لہٰذا حاکم کی ولایت باپ دادا کی ولایت سے مشابہ ہے۔ اور باپ دادا کی ولایت میں قوتِ الزامِ نکاح پائی جاتی ہے۔ سو حاکم کی ولایت بھی اسی قوت کی حامل ہوگی۔ اور "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بھائی، چچا کی ولایت حاکم کی ولایت سے اقویٰ ہوتی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بھائی، چچا کا رتبہ حاکم سے مقدم ہے۔ چنانچہ بھائی، چچا کی موجودگی میں حاکم نکاح نہیں کروا سکتا۔ اور بھائی، چچا کی ولایت میں الزامِ نکاح کی قوت نہیں ہوتی، لہٰذا حاکم کی ولایت میں بدرجۂ اولیٰ یہ قوت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: جب یہ ثابت ہوگیا کہ نابالغ بچے اور بچی کو نکاح برقرار رکھنے اور ختم کرنے دونوں کا اختیار ہوتا ہے، تو اب دو وضاحت طلب باتیں باقی رہ گئی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ اختیار حاصل کب ہوتا ہے؛ دوسری یہ کہ یہ اختیار کس چیز سے باطل ہوجاتا ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ اختیار بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ بلوغ سے پہلے نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکی بلوغ سے پہلے نکاح پر راضی ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور بلوغ کے بعد اسے اختیار ملے گا۔ کیونکہ رضا کی اہلیت بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے، پہلے نہیں، لہٰذا اختیار بھی بلوغ کے بعد حاصل ہوگا، پہلے نہیں۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اختیار نکاح پر راضی ہونے سے باطل ہوتا ہے، البتہ اظہارِ رضا کبھی نصًا ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً۔ نصًا تو یہ کہ صراحۃً اظہارِ رضا کرے، مثلاً یوں کہے کہ میں نکاح سے راضی ہوں یا میں نے نکاح اختیار کیا یا میں نے اس کی اجازت دی وغیرہ۔ اس سے فرقت کا اختیار باطل ہوجائیگا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔ اور دلالۃً یہ کہ مثلاً باکرہ ہے اور بلوغ کے بعد خاموش رہتی ہے۔ کیونکہ بالغہ کا سکوت رضا کی دلیل ہے۔ اس لئے کہا کہ لڑکی غلبۂ حیا کی وجہ سے صراحۃً اظہارِ رضا نہیں کرپاتی۔ ہاں! اگر لڑکی ثیبہ ہے، مثلاً بلوغ سے پہلے اس کے ساتھ جماع کرچکا تھا، اور وہ ثیابت کی حالت میں بالغ ہوئی، اور بلوغ کے بعد چپ رہی تو اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ عادۃً ثیبہ اظہارِ رضا سے حیا نہیں کرتی، اس لئے کہ ثیابت سے حیا کم ہوجاتی ہے۔ لہٰذا ثیبہ کا سکوت رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔ اور جب تک وہ صراحۃً رضا کا اظہار نہیں کردیتی یا اس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہیں ہوتا، جو رضا پر دلالت کرتا ہو مثلاً جماع کا موقعہ دینا، مہر اور نفقہ مانگنا وغیرہ، اس وقت تک اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ بلوغ کے بعد لڑکے کے سکوت کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ لڑکا اظہارِ رضا سے حیا نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ تو رجولیت کی دلیل ہے۔ لہٰذا جب تک وہ صراحت نہ کردے یا اُس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہ ہو، جو رضا پر دلالت کرتا ہے، مثلاً جماع کرنا، اسے جماع کے لئے بلانا، اس پر خرچ کرنا وغیرہ، اس وقت تک لڑکے کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔

مسئلہ: نکاح کا علم ہونا ازراہِ دلالت بطلانِ اختیار کی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے نکاح کا علم ہی نہیں ہے۔ تو اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ اختیار اس وقت باطل ہوتا ہے، جب لڑکی سے کم از کم دلالۃً نکاح پر رضا پائی جائے۔ اور کسی چیز کے علم سے پہلے اس پر راضی ہونا متصور نہیں ہے۔ کیونکہ رضا کا مطلب تو کسی چیز کو پسند کرنا ہے، اور جسے اس چیز کا علم نہیں ہے، وہ اسے پسند کیسے کرسکتا ہے۔ ہاں جب نکاح کا علم ہو، اور رضا کی دلیل پائی جائے تو اختیار باطل ہوجائے گا۔ اور جب تک نکاح کا علم نہیں ہوتا، اس وقت تک اختیار باقی رہے گا۔

مسئلہ: خیارِ بلوغ آخر مجلس تک ممتد نہیں ہوتا۔ بلکہ باکرہ کے خاموش رہنے سے باطل ہوجاتا ہے بہ خلاف خیارِ مخیرہ اور خیارِ عتق کے، اس لئے کہ وہاں تخییر بندے یعنی زوج اور آقا کی طرف سے پائی گئی ہے، زوج کا معاملہ تو بالکل واضح ہے۔ اور آقا کی صورت میں اس طرح کہ یہ خیار، عتق سے

حاصل ہوتا ہے، اور عتق حاصل ہوتا ہے آقا کے اعتاق سے۔ سو وہاں تخییر بندے کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور بندے کی طرف سے تخییر تملیک ہوتی ہے، جو مجلس میں جواب کا تقاضا کرتی ہے، اس لئے وہ خیار آخرِ مجلس تک ممتد ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کی صورت میں خیارِ قبول کا حکم ہے۔ بہ خلاف خیار بلوغ کے کہ اس کے اثبات میں بندے کا کوئی دخل نہیں، بلکہ یہ شریعت کے اثبات سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا یہ تملیک نہیں ہے، اس لئے آخرِ مجلس تک ممتد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: خیار بلوغ لڑکے اور لڑکی دونوں کو حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ خیارِ عتق صرف مُعتقہ (آزاد کردہ باندی) کو ملتا ہے۔ کیونکہ خیار بلوغ ملنے کی وجہ قصور ولایت ہے، اور اس میں ذکورت وانوثت کا کوئی فرق نہیں۔ جبکہ خیار عتق، عتق کے بعد عورت پر زیادتِ ملکیت نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ وجہ صرف عورت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اسی طرح لڑکے اور لڑکی کو حاصل شدہ خیارِ بلوغ، بشرطیکہ لڑکی ثیبہ ہو مجلس سے اٹھنے سے باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ خیار عتق اور خیار مخیرہ باطل ہوجاتا ہے۔ ان کے درمیان وجۂ فرق تقریباً ویسی ہے، جو ہم باکرہ کے خیارِ بلوغ اور خیار عتق و مخیرہ میں ذکر کرچکے ہیں کہ پہلا خیار سکوت سے باطل ہوجاتا ہے، اور دوسرا باطل نہیں ہوتا۔

مسئلہ: خیارِ بلوغ کا علم بطلانِ اختیار کی شرط نہیں ہے۔ اس بارے میں جہالت کوئی عذر نہیں ہے۔ کیونکہ دارالاسلام علمِ شرائع کا دار ہے، اس میں احکام کا تعلم ممکن ہے۔ لہٰذا خیار بلوغ کے بارے میں جہالت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اسی بنا پر دارالاسلام میں عوام کی شرائع سے جہالت کو عذر قرار نہیں دیا جاتا۔ ہاں! خیار عتق میں علم ہونا شرط ہے۔ اس میں جہالت کو عذر سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دارالاسلام میں ہو، کیونکہ احکام کا علم خود بخود حاصل نہیں ہوجاتا، بلکہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اور باندی کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے تعلم کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ جبکہ حرّہ کو یہ فرصت حاصل ہوتی ہے۔

مسئلہ: خیارِ بلوغ کی صورت میں اگر دونوں میں سے ایک نے فرقت کو اختیار کیا تو یہ فرقت صرف قاضی کے فیصلے سے واقع ہوگی۔ بہ خلاف خیارِ عتق کے، کہ اگر معتقہ نے فرقت پسند کی تو یہ قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع ہوجاتی ہے۔ ان کے درمیان وجۂ فرق یہ ہے کہ خیار بلوغ کی صورت میں اصلِ نکاح موجود ہوتا ہے اور حکمِ نکاح نافذ ہوتا ہے۔ اس میں کمی صرف وصفِ کمال یعنی صفتِ لزوم کی ہوتی ہے۔ لہٰذا زوجین میں سے کسی ایک کی طرف سے فسخ، فواتِ وصف کی بنا پر اصل کا رفع ہوگا حالانکہ فواتِ وصف سے اصل کا رفع واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس میں اصل کو وصف کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔ تو ایک طرف زوجین میں سے کسی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور دوسری طرف اسے اس کی حاجت بھی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ معاملہ قاضی کے حضور پیش کیا جائے جسے ولایتِ عامہ حاصل ہوتی ہے۔ تاکہ وہ بالغ ہونے والے بچے کی ضرورت کو پورا کرتے ہوئے نکاح کا رفع کردے بہ خلاف خیار عتق کے، کہ اس صورت میں عتق کے بعد نکاح برقرار رہنے سے عورت پر ملکیت کا

اضافہ ہوجاتا ہے۔ اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ لہٰذا اُسے یہ زیادت ہٹانے کا اختیار دیا جائے گا، اور یہ ہٹانا اُس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک کہ ثابت شدہ نکاح ہٹ نہ جائے۔ سو اس ضرورت کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ اگر معتقہ فرقت پسند کرے تو فرقت واقع ہوجائے گی۔ اور یہ ممکن بھی ہے، کیونکہ اس میں بعض ملکیت بعض کی تابع نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لئے قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی۔ اِن دونوں صورتوں کی نظیر، عیب کی وجہ سے، قبضے سے پہلے اور قبضے کے بعد شئے کا رد کرنا ہے، کہ پہلی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بغیر رد ہوجاتا ہے، اور دوسری صورت میں اگر دونوں رد پر راضی نہ ہوں، تو قاضی کے فیصلے کے بغیر رد نہیں ہوتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: اگر اپنی نابالغ بیٹی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کیا تو بالاجماع لڑکی کو خیارِ بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ باپ نے نکاح کروایا ہے۔ رہا بھتیجا! تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اسے خیارِ بلوغ ملے گا۔ کیونکہ یہ نکاح چچا سے صادر ہوا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے خیارِ بلوغ نہیں ملے گا مسئلے کی تفصیل گذر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر اپنی باندی کو آزاد کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا۔ جبکہ وہ نابالغہ تھی، تو اسے خیارِ بلوغ ملے گا، کیونکہ ولایتِ ولاء ولایتِ قرابت سے کمتر ہے، جب ولایتِ قرابت کی صورت میں اختیار ملتا ہے، تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ملے گا۔ اور اگر نابالغہ باندی کا نکاح کروانے کے بعد آزاد کیا۔ تو اس صورت میں اُسے خیارِ عتق ملے گا، خیارِ بلوغ نہیں۔ کیونکہ جب نکاح ہوا، اس وقت وہ باندی تھی۔

فصل

شرط-۲: اگر حرّہ، بالغہ، عاقلہ اپنے اولیاء کی رضا کے بغیر، مہرِ مثل کے عوض خود نکاح کر لیتی ہے، تو اس صورت میں زوج کا کفو اور ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔

اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے:

۱۔ برابر ہونا کیا لزومِ نکاح کی فی الجملہ شرط ہے یا نہیں؟
۲۔ برابر ہونا کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے۔
۳۔ کن چیزوں میں برابری کا اعتبار کیا جاتا ہے؟
۴۔ کس کے لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے؟

زوجین کی برابری کیا لزومِ نکاح کی شرط ہے؟ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط ہے۔ اور کرخیؒ کا قول ہے کہ یہ بالکل شرط نہیں ہے۔ اور یہی مالکؒ، سفیانؒ ثوری اور حسن بصری کا بھی قول ہے۔ اِن حضرات کی حجت

یہ روایت ہے کہ "ابوطیبہؓ نے بنو بیاضہ کو پیغامِ نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابوطیبہ کا نکاح کرو۔ اگر تم ایسا نہیں کرو گے، تو زمین میں فتنہ اور فساد کبیر ہوگا۔" نیز روایت ہے کہ بلالؓ نے ایک انصاری گھرانے میں پیغامِ نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا "انہیں جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں حکم دیتے ہیں کہ میرا پیغامِ نکاح قبول کرو۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری نہ ہونے کے باوجود انہیں تزویج کا حکم دیا، اگر برابری کا اعتبار ہوتا تو آپؐ انہیں یہ حکم ہی نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "کسی عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، سوائے تقوای کے" یہ اس باب میں نص ہے۔ نیز برابری کا اگر شریعت میں اعتبار ہوتا، تو قصاص و دیات کے باب میں اس کا سب سے زیادہ اعتبار ہونا چاہیئے تھا، کیونکہ جتنی احتیاط قصاص کے باب میں کی جاتی ہے، اتنی کسی باب میں نہیں کی جاتی۔ لیکن اس کے باوجود قصاص میں برابری کا کوئی اعتبار نہیں ہے، چنانچہ شریف کو وضیع کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ سو بابِ نکاح میں بدرجۂ اولیٰ برابری کی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر مزید دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب برابری کی شرط نہیں ہے، لہٰذا مرد کی جانب بھی برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا یزوج النساء الا الاولیاء	عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں۔
ولا یزوجن الا الاکفاء ولا مہر	اور عورتیں صرف ہم پلہ لوگوں سے نکاح
اقل من عشرۃ دراھم۔	کریں، اور دس درہم سے کم مہر نہیں ہے"

نیز اس لئے کہ برابری نہ ہونے کی صورت میں مصالحِ نکاح تلپٹ ہو جائیں گے، کیونکہ مصالح نکاح حاصل ہوتے ہیں استفراش سے، اور عورت غیر کفو کے استفراش سے ناک بھوں چڑھاتی ہے، اور اسے عار سمجھتی ہے۔ نیز زوجین کے درمیان شکر رنجیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اور انہیں برداشت کئے بغیر نکاح باقی نہیں رہ سکتا۔ اور غیر کفو کی ایسی باتوں کی سہار نہایت دشوار ہوتی ہے، اور طبیعت سلیمہ پر گراں گزرتی ہے۔ لہٰذا برابری نہ ہونے کی صورت میں نکاح برقرار نہیں رہ سکے گا، اس لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ باقی اس موقف کے خلاف جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی دو حدیثیں ان کی حجت نہیں بن سکتیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اس میں امر تزویج افضل یعنی دین کو اختیار کرنے کی ترغیب کے طور پر ہو۔ اور یہ چیز جواز امتناع سے مانع نہیں ہے، جبکہ دین کا اعتبار کرنا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ امر ایجاب ہو، اور یہ اُن کے لئے خصوصی حکم ہو۔ جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطیبہؓ کو دمِ نبوی پینے کی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی، اور اکیلے خزیمہؓ کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر ٹھہرایا، وغیر ذلک۔ اور خصوصیت سے استدلال درست نہیں ہوتا۔ ہم نے دو حدیثوں میں یہ تاویل اس لئے اختیار کی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہی تیسری حدیث، تو اس میں احکامِ آخرت کے

لحاظ سے مساوات کا بیان ہے۔ کیونکہ بہت سے احکامِ دنیا میں عربی کی عجمی پر فضیلت محتاجِ بیان نہیں ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو احکامِ آخرت پر محمول کیا جائے گا، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ باقی نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ قصاص کی مشروعیت کی حکمت و مصلحت بقائے حیات ہے۔ اور اگر اس میں برابری کا لحاظ رکھا جائے تو یہ مصلحت ہی فوت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اپنے سے کم مرتبہ دشمن کو قتل کرنے کے درپے ہو جائے گا، جبکہ بابِ نکاح میں اس شرط کی رعایت سے نکاح کی مصلحت مطلوبہ حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ سطورِ بالا میں گذر چکا ہے۔ لہٰذا نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا باطل ہے۔ اسی طرح عورت کی جانب برابری کی شرط نہ ہونے پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ مرد، کم مرتبہ عورت کے استفراش سے استنکاف نہیں کرتا۔ کیونکہ نفرت و عار لیٹنے والے کو آتی ہے، لٹانے والے کو نہیں، اور زوج تو لٹانے والا ہے، وہ بُری بھلی دونوں کو لٹا سکتا ہے۔

برابری کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے؟

زوج کا ہم پلہ ہونا اُس وقت ضروری ہے، جب عورت اولیاء کی رضا کے بغیر خود اپنا نکاح کرے چنانچہ ایسا نکاح لازم نہیں ہوتا۔ اور اولیاء کو حقِ اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ زوج کی برابری میں اولیاء کا حق ہے، اس لئے کہ اس میں اُن کا بھی نفع ہے۔ دیکھئے! داماد کے علو نسب پر اولیاء فخر کرتے ہیں، اور اس کی دنائتِ نسب سے عار محسوس کرتے ہیں، تو اگر زوج ہم پلہ نہ ہو، تو اس سے ان کی خاندانی عزت و وقار کو ضرر پہنچتا ہے۔ لہٰذا انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض کرکے اپنے خاندان کو اس ضرر سے بچائیں۔ جیسا کہ مشتری اگر حصۂ مشفوعہ کو بیچ دے، پھر شفیع آئے تو اُسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کے لئے، بیع فسخ کر دے اور شفعہ کے ذریعے مبیع لے لے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر اولیاء کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ نکاح ہو، تو لازم ہوگا، اور پھر انہیں حقِ اعتراض حاصل نہیں رہے گا، کیونکہ عورت کا خود نکاح کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو اہل تصرف کا خالص اپنے حق میں واقع ہوا ہے۔ اس کے لزوم کا امتناع برابری میں اولیاء کے حق کی وجہ سے تھا، جب وہ خود راضی ہیں تو انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، جبکہ وہ اہلِ اسقاط ہیں اور محل قابلِ سقوط ہے۔ لہٰذا یہ حق ساقط ہو جائے گا اور نکاح لازم ہو گا۔

اور اگر بعض اولیاء نکاح پر راضی ہو جائیں، تو اس سے، ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق باقی اولیاء کا حق بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہو گا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برابری میں اولیاء کا حق، سب کے لئے بطورِ اشتراک ثابت ہے، اگر ایک راضی ہوا، تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا۔ اس سے باقیوں کا حق ساقط نہیں

ہوگا، جیساکہ اگر ایک گروپ کا دَین ادا کرنا ہو، ان میں سے بعض معاف کردیں، تو باقیوں کا حق ساقط نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اولیاء میں سے کسی ایک کی رضا عورت کی رضا سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اگر عورت کی رضا سے اولیاء کا حق ساقط نہیں ہوتا تو ان میں سے کسی ایک کی رضا سے بدرجۂ اولیٰ ساقط نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزّی و تقسیم نہیں ہوسکتی، اور ایک ایسے سبب یعنی قرابت سے ثابت ہوا ہے، کہ وہ بھی تجزّی قبول نہیں کرتا۔ اور ایسی چیز جس میں تجزّی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس کے بعض کا اسقاط کل کا اسقاط سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا بعض ہے ہی نہیں۔ تو جب اولیاء میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کردیا، تو باقیوں کا بھی ساقط ہوگیا، جیساکہ قصاص، اگر ایک جماعت کے لئے ثابت ہو۔ اور ان میں سے ایک معاف کردے تو اس سے باقیوں کا حق بھی ساقط ہوجاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز برابری میں اولیاء کے حق کا ثبوت بعینہٖ نہیں ہے، بلکہ دفعِ ضرر کے لئے ہے، کہ غیر کفو کے ساتھ نکاح سے اولیاء کو ظاہراً ضرر پہنچتا ہے، کہ خاندانی عزت پر حرف آتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک ولی کی رضا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اُس کے پیشِ نظر کوئی ایسی حقیقی مصلحت ہے، جو برابری کی مصلحت سے عظیم تر ہے، یہ تو اس مصلحت سے واقف ہے۔ لیکن دوسروں کا اس کا علم نہیں اور اگر یہ مصلحت نہ ہوتی تو یہ بھی راضی نہ ہوتا، مثلاً اگر نکاح فسخ کرا دیا جائے تو زنا میں واقع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے ایک کے اسقاط سے کل کا حقِ اعتراض ساقط ہوجائے گا۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ یہ اولیاء کا مشترکہ حق ہے! اولاً تو یہ درست ہی نہیں، کیونکہ ح ہر ایک کو کامل طور پر حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں۔ کیونکہ جس چیز میں تجزی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس میں شرکت نہیں ہوسکتی، جیساکہ حقِ قصاص و امان ہے۔ بخلاف کے، کہ اس میں تجزّی ہوتی ہے، لہٰذا اس میں شرکت بھی ہوسکتی ہے۔ اور بہ خلاف ے کہ لڑکی اولیاء کی رضا کے بغیر، غیر کفو سے خود نکاح کرلے، کیونکہ اس صورت میں لڑکی لیاء کے حق بلکہ نوعیت جدا جدا ہے، اس لئے کہ لڑکی کا حق تو اپنی ذات اور نفسِ عقد بارے میں ہے، جب کہ اولیاء کو لڑکی کی ذات اور نفسِ عقد کے بارے میں کوئی حق ں ہوتا، ان کا حق اپنے خاندان کو صرف عار سے بچانے کا ہے، تو جب دونوں کے حق لی جنس ہی الگ الگ ہے، تو ایک کے سقوط سے دوسرے کا سقوط ضروری نہیں ہوتا۔ ثانیاً ہم تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کرلیتے ہیں کہ یہ مشترکہ حق ہے۔ لیکن اس حق بلکہ ثبوت بعینہٖ نہیں ہے۔ بلکہ دفعِ ضرر کے لئے ہے۔ اور اس کے باقی رکھنے میں بدترین ضرر لازم آتا ہے، اس ضرورت کی بنا پر ایک کے اسقاط سے کل کا حق ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر اولیاء لڑکی کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ اس کا نکاح کردیں تو لازم ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی ایک ولی، دوسرے اولیاء سے پوچھے بغیر، لڑکی کی رضا سے، اس کا غیر کفو سے نکاح کر دے تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس میں مالکؒ اختلاف فرماتے ہیں۔ وجہِ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اولیاء میں سے ہر ایک کو نکاح کرانے کی ولایت مستقل طور پر حاصل ہے، اور مالکؒ کے نزدیک یہ ولایت مشترک طور پر حاصل ہوتی ہے۔ مسئلہ شرائطِ جواز میں مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن کیا یہ لازم ہوگا؟ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک لازم ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کے نزدیک لازم نہیں ہوگا، ان حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے، جو پہلے بھی مذکور ہو چکی، کہ برابری، تمام اولیاء کا حق مشترک ہے، اور ایک شریک اگر اپنا حق ساقط کر دے تو اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا، جیساکہ دین مشترک میں ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزی نہیں ہو سکتی اور ایک ایسے سبب سے حاصل ہوا ہے، کہ اس میں بھی تجزی نہیں ہو سکتی، اور ایسا حق اگر چند افراد کو حاصل ہو، تو ہر ایک کے لئے علی الکمال حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں، صرف ایک ہی فرد موجود ہے۔ جیساکہ حق قصاص و امان کا حکم ہے نیز ایک فرد کا اقدامِ نکاح، جب کہ وہ کامل الرائے ہے، لڑکی بھی راضی ہے، اور برابر کا داماد نہ ہونے سے خود اس کے اور خاندان کے نام پر جو بٹہ لگتا ہے، وہ بھی اُسے معلوم ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا یہ قدم اٹھانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے سامنے ضرور کوئی ایسی خفیہ مصلحت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہ رکھی گئی تو اس کا نقصان، برابری نہ ہونے کے نقصان سے عظیم تر ہوگا۔ لہٰذا یہ نکاح لازم ہوگا۔

مسئلہ: اگر باپ، دادا نابالغ بچے، بچی کا نکاح کرائیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں، برابری لزومِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ جیساکہ ان کے نزدیک یہ جوازِ نکاح کی بھی شرط نہیں ہے۔ سو یہ نکاح جائز اور لازم ہے، کیوں کہ یہ ایک ایسے مرد کا طے کردہ معاملہ ہے، جو کمالِ شفقت کی بنا پر ہر پہلو پر پوری نظر رکھتا ہے۔ بہ خلاف جب کہ بھائی، چچا غیر کفو سے نکاح کرائیں کہ بالاجماع یہ نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ضررِ محض ہے۔ تفصیل شرائط جواز میں بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر بھائی، چچا کفو سے نکاح کرائیں تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے، اگرچہ لازم نہیں ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں ہے، جبکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم بھی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

فصل

کن امور میں برابری ہونی چاہیئے؟

مرد کو درج ذیل امور میں عورت کا ہم پلہ ہونا چاہیئے۔

۱۔ **نسب:** اس کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "قریش ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، اور عرب باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں، برادری بہ برادری اور قبیلہ بہ قبیلہ، اور موالی باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ مرد بہ مرد"۔

نیز اس لئے کہ فخر و عار کا تعلق نسب سے ہوتا ہے، اور دناءت نسب کو باعث ننگ خیال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا نسب میں برابری کا اعتبار کیا جائے گا۔ سو قریش اختلافِ قبائل کے باوجود ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، چنانچہ جو قرشی، ہاشمی نہیں ہے، مثلاً تیمی، اموی یا عدوی وغیرہ ہے وہ ہاشمی کے برابر سمجھا جائے گا، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے "قریش باہم برابر ہیں" اور قریش میں بنو ہاشم بھی آجاتے ہیں۔ اور نص مذکور کے مطابق عرب باہم برابر ہیں لیکن قریش کے علاوہ عرب قریش کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ قریش کو باقی عرب پر فضیلت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت و خلافت قریش کے لئے مخصوص فرمائی۔ ارشادِ نبوی ہے۔

الائمۃ من قریش۔ "ائمہ و سربراہ قریش سے ہوں گے۔"

ہاں عام قریشی، ہاشمی کے ہم پلہ ہے، اگرچہ ہاشمی کو ایک گونہ فضیلت حاصل ہے، لیکن شرع [illegible] بابِ نکاح میں اس فضیلت کا اعتبار نہیں کیا۔ اور یہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل [illegible] تمام صحابہؓ سے ثابت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح [illegible] سے کیا، حالانکہ عثمانؓ اموی تھے، ہاشمی نہ تھے۔ اور علیؓ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح عمرؓ [illegible]، حالانکہ عمرؓ ہاشمی نہیں تھے، بلکہ عدوی تھے، اس سے معلوم ہوا کہ قریش باہم برابر ہیں۔ [illegible]ب نکاح میں ایک شاخ کو دوسری شاخ سے افضل قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہاں البتہ محمدؒ نے [illegible]نبوت کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک جو قریشی، ہاشمی نہیں ہے، وہ [illegible]می کے برابر نہیں ہوگا۔ موالی، عرب کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیونکہ عرب کو عجم پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں موالی آپس میں ایک دوسرے کے ہم [illegible] ہیں۔ کیونکہ نص سے ثابت ہے، اور موالی عرب موالی قریش کے ہم پلہ ہیں کیونکہ ارشا[illegible] نبوی "موالی با[illegible] برابر ہیں، مرد بہ مرد" [illegible]ہم ہے۔

مسئلہ: عجم کے مابین سبب مفاخرت اسلام ہے، نسب نہیں۔ چنانچہ جس شخص کے باپ نے اسلام قبول کیا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے جس کے

یہاں دادا سے اسلام چلا آرہا ہو، ہاں جس شخص کا دادا مسلمان ہوا ہو۔ وہ اس خاندان کا ہم پلہ ہے۔ جو کئی پشتوں سے مسلمان چلا آرہا ہو۔ کیونکہ کسی شخص کی تعریف دادا سے مکمل ہو جاتی ہے۔ اور اس سے زائد کا سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ اور بعض حضرات نے اس کی وضاحت میں کہا ہے کہ یہ اعتبار اس مقام میں کیا جائے گا۔ جہاں اسلام ایک طویل عرصہ سے موجود ہو، لیکن اگر کوئی ایسی جگہ ہے۔ جہاں اسلام کی مدت کچھ زیادہ نہیں ہے۔ اور وہاں نومسلم ہونے کو باعث عار نہیں سمجھا جاتا تو وہاں سب ایک دوسرے کے برابر قرار دیئے جائیں گے، کیونکہ اس صورت میں ضرر کا کوئی احتمال نہیں۔

۲۔ حریت: اس میں برابری اس لیے ضروری ہے کہ غلامی کا عیب، نسب کے عیب سے بدتر ہے۔ چنانچہ غلام، مدبر، مکاتب کسی حال میں نسلاً آزاد عورت کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی مولیٰ عتاقہ نسلاً آزاد عورت کا کفو ہو سکتا ہے۔ ہاں وہ اپنے مثل کا کفو ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حریت اصلیہ باعث تفاخر ہوتی ہے۔ اور اعتاق کے ذریعے حاصل ہونے والی حریت پر طعنہ زنی اور حرف گیری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

مسئلہ: جس شخص کا باپ آزاد ہوا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے۔ جس کے دادا کو آزادی حاصل ہوئی ہو۔ ہاں جس خاندان میں دادا سے آزادی چلی ہو، وہ اس خاندان کا ہم پلہ سمجھا جائے گا، جو کئی پشتوں سے آزاد چلا آرہا ہو، جیسا کہ اسلام کی صورت میں بیان ہوا۔ کیونکہ اصل تعریف تو باپ سے ہوتی ہے۔ اور تمام تعریف دادا سے ہوتی ہے۔ اور جب کوئی چیز تمام اور مکمل ہو جائے، تو پھر اس کے بعد کسی مرتبے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ: کسی معمولی خاندان کا آزاد کردہ غلام، کسی معزز خاندان کا آزاد کردہ باندی کا ہم پلہ نہیں ہے۔ چنانچہ عرب کا آزاد کردہ غلام، بنوہاشم کی آزاد کردہ باندی کا کفو نہیں ہے اور اگر بنوہاشم کی آزاد کردہ باندی نے اپنی مرضی سے عرب کے آزاد کردہ غلام سے نکاح کر لیا تو اس کے آزاد کنندہ کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ ولاء بمنزلہ نسب ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

الولاء لحمة کلحمة النسب۔ ولاء بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے۔

۳۔ مال: چنانچہ مفلس غنیہ کا کفو نہیں ہوگا۔ کیونکہ عادتاً مال کے حوالے سے تفاخر کسی دوسری چیز کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ بہت ہے۔ نیز نکاح کا مہر اور نفقہ سے ایک لازمی تعلق ہے۔ کہ نکاح میں مہر ضروری ہے اور نفقہ بھی لازمی ہے۔ جب کہ نسب اور حریت سے نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن جب نسب اور حریت میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، تو یہاں بدرجہ اولیٰ اس کا اعتبار کیا جائے گا

مسئلہ: مال میں کفاءت معتبرہ یہ ہے کہ مرد مہر مثل اور نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اس سے زیادہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مرد مہر مثل اور نفقہ دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ تو وہ نسبتاً مالدار عورت کا ہم پلّہ سمجھا جائے گا۔ ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے ظاہر الروایات میں یونہی مروی ہے اور "اصول" کے علاوہ ایک روایت میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک (بہ خلاف ابو یوسفؒ کے) کفارت کے غنا میں مساوات بھی شرط ہے۔ کیونکہ عادۃً غنا میں تفاخر ہوتا ہے۔ لیکن صحیح پہلی روایت ہے۔ کیونکہ غنا ناپیدار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مال آنے جانے والی چیز ہے۔ لہٰذا غنا میں مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پس جو شخص مہر اور نفقہ کی ادائیگی کی بھی قدرت نہیں رکھتا وہ غنیہ کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ اس معاملہ کا عوض ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی استطاعت ضروری ہے، اور ازدواجی زندگی کی بقا نفقہ سے ہوتی ہے، اس لئے نفقہ پر قدرت ہونا بھی ضروری ہے۔ نیز جس شخص کو مہر و نفقہ کی طاقت حاصل نہ ہو، اسے عادۃً حقیر سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ معمولی نسب والے کو بہ نظر حقارت دیکھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس قدر مفلسی سے مصالح نکاح بھی تلپٹ ہو جائیں گے، جیسا کہ ذلت نسب کی صورت میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ استطاعت مہر سے مراد اتنا مہر ہے کہ جو عرفاً و عادۃً پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ مہر مؤجل مراد نہیں۔ کیونکہ مہر مؤجل میں خوشحالی حاصل ہونے تک مسامحت برتی جاتی ہے، اور عادۃً فی الحال طلب نہیں کیا جاتا، اور پھر جبکہ مال دھوپ چھاؤں کی مانند ہوتا ہے۔ ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر مرد نفقہ برداشت کرنے کی قدرت رکھتا ہے، مہر کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ غنیہ کا کفو ہوگا۔ چنانچہ حسن بن ابی مالک روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو یوسفؒ سے کفو کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ "جو مہر اور نفقہ کی استطاعت رکھتا ہے"۔ میں نے کہا "اور اگر صرف نفقہ برداشت کر سکتا ہو" تو فرمایا "یہ کفو ہوگا"۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ آدمی کو اپنے باپ کے مال کے لحاظ سے مہر ادا کرنے پر قادر سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غنی کے نابالغ بچے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اگرچہ فی نفسہ وہ فقیر ہو، کیونکہ اسے باپ کے غنا کے اعتبار سے غنی شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن باپ کی مال داری کو کسی شخص کی نفقہ پر قدرت نہیں سمجھا جاتا۔ کیونکہ عادۃً باپ اپنے بیٹے پر واجب شدہ مہر تو برداشت کرتا ہے، لیکن اس کی بیوی کا نفقہ برداشت نہیں کرتا۔

بعض کا قول ہے کہ اگر مرد صاحب مرتبہ اور ذی جاہ ہو۔ مثلاً سلطان یا عالم ہو، یہ غنیہ کا ہم پلہ ہوگا، اگرچہ صرف بقدر نفقہ مال رکھتا ہو۔ کیونکہ مہر میں آسودہ حاصل ہونے تک عموماً مسامحت سے کام لیا جاتا ہے۔ مال صبح کو آتا ہے تو شام کو چلا جاتا ہے، اور بقدر ضرورت خرچ سے گذر بسر ہو سکتی ہے لہٰذا جاہ و مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے اسے غنیہ کا کفو قرار دیا جائے گا۔

۴ - دین - ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مرد کا دینداری میں بھی عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر دیندار گھرانے کی لڑکی نے از خود کسی فاسق سے نکاح کر لیا تو شیخین کے نزدیک اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔ کیونکہ نسب، حریت اور مال کی نسبت، دینداری زیادہ باعث تفاخر ہے۔ اور فسق بدترین

ننگ و عار ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ دینداری میں کفاءت ضروری نہیں ہے، کیونکہ دینداری کا تعلق امور آخرت سے ہے۔ اور کفاءت کا تعلق احکام دنیا سے ہے۔ لہٰذا فسق کفاءت میں قادح نہیں ہوگا۔ ہاں اگر فسق فاحش ہے، بایں طور کہ لوگ اس کا مذاق اڑاتے ہیں۔ اس پر ہنستے ہیں تالیاں پیٹتے ہیں اور اسے تھپڑ مارتے ہیں، تو ایسا شخص بے شک کفو نہیں ہوگا لیکن اگر فاسق تو ہے، مگر بارعب اور پرہیبت ہے، مثلاً سنگجو اور ستمگر امیر ہے، تو یہ کفو ہوگا، کیونکہ اس فسق کو عادتاً عیب نہیں سمجھا جاتا لہٰذا یہ کفاءت میں قادح نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر کھلم کھلا فاسق ہے، تو یہ کفو نہیں ہوگا اور اگر ڈھکا چھپا فاسق ہے، تو اسے کفو سمجھا جائے گا۔

کیا مرد کے خاندان کا ہم پیشہ ہونا ضروری ہے؟ کرخی لکھتے ہیں کہ ابو یوسف کے نزدیک صنعت و حرفت میں بھی کفاءت ضروری ہے۔ لہٰذا جولاہا خاندان، جوہری اور روپے کے تاجر خاندان کا ہم پلہ نہیں ہوگا۔ کرخی مزید لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ نے جو اسے ضروری قرار نہیں دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس معاملے میں عرب کے طور طریقوں کو بنیاد بنایا ہے۔ اور عرب کے یہاں ان کے موالی یہ کام کرتے تھے، اور ان کاموں کو وہ بطور پیشہ نہیں اپناتے تھے۔ لہٰذا پیشہ کوئی باعث عار چیز نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے اہل بلاد کی عادات کو بنیاد بنایا ہے۔ کہ ان کے یہاں یہ کام بطور پیشہ اختیار کیے جاتے ہیں اور گھٹیا پیشہ کو باعث عار خیال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے قاضی نے بھی مختصر طحاوی کی شرح میں حرفت میں کفاءت کا ضروری ہونا ذکر کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ سو ایک ہی پیشہ سے منسلک دو خاندان ہم پلہ قرار دیے جائیں گے، مثلاً پارچہ فروش پارچہ فروش کے اور جولاہا، جولاہے کے ہم پلہ ہے۔ اور اگر بالکل ایک پیشہ تو نہیں ہے۔ لیکن ملتے جلتے پیشے ہیں۔ مثلاً پارچہ فروش اور زرگر زرگر اور عطر فروش جولاہا اور حجام، حجام اور دباغ آپس میں ہم پلہ قرار دیے جائیں گے۔ لیکن جن پیشوں میں بہت تفاوت ہو، مثلاً عطر فروش اور سالوتری، پارچہ فروش اور کفش دوز، ایک دوسرے کا کفو نہیں ہوں گے۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک حرفت میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ غیر معتبر ہے، ہاں اگر بہت ہی تفاوت ہو، مثلاً وہ جولاہا، حجام یا دباغ وغیرہ ہے۔ تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حرفت کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو لازم الوجود ہو۔ دیکھیے! وہ شخص اسے ترک بھی کر سکتا ہے لیکن اس قول پر جولاہا پن وغیرہ پیشوں کے حوالے سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ ان پیشوں کو چھوڑنا بھی ممکن ہے لیکن اس کے باوجود یہ کفاءت میں قادح ہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ: اہل کفر باہم ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ کفاءت کا اعتبار تو عیب و عار کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور کفر سے بڑھ کر کوئی عیب اور باعث عار نہیں ہے۔

فصل

برابری کا اعتبار کس کیلئے کیا جائے گا ؟

برابری کا اعتبار عورتوں کے لیے کیا جاتا ہے مردوں کے لیے نہیں، یعنی مرد کو عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے، عورت کے لیے مرد کا ہم پلہ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ نصوص میں اسی طرح وارد ہوا ہے، کہ صرف مردوں کی جانب کفاءت کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیز جس وجہ سے کفاءت مشروع ہوتی ہے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرد کو عورت کے برابر ہونا چاہیئے، کیونکہ ناک بھوں عورت چڑھاتی ہے، مرد نہیں، اس لئے کہ عورت لیٹنے والی ہے، مرد لٹانے والا ہے، لہٰذا مرد کو عورت کی طرف سے کوئی عار لاحق نہیں ہوتا۔

اور ہمارے بعض مشائخ اس بات کے قائل ہیں کہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک عورت کو بھی مرد کے برابر ہونا چاہیئے۔ یہ حضرات اس بارے میں ایک مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں، جو جامع صغیر، باب الوکالۃ میں مذکور ہے۔ وہ یہ کہ "ایک امیر نے کسی شخص کو کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کراؤ، اس نے کسی کی باندی سے اس کا نکاح کروا دیا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے" لیکن اس مسئلہ سے ان حضرات کے خیال کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ احتمال ہے کہ یہاں صاحبین کے نزدیک عدم جواز کسی اور وجہ سے ہو۔ وہ یہ کہ صاحبینؒ کا قاعدہ ہے کہ توکیل مطلق عرف و عادت سے مقید ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ امر طریق متعارف کی طرف راجع ہوگا۔ جیسا کہ بیع مطلق کے وکیل کے بارے میں ہے۔ اور ابو حنیفہ کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ضرورت یا تہمت کا مقام نہیں ہے۔ تو توکیل مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتی ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ صاحبین خاص اس صورت میں مطلق کو متعارف پر محمول کرتے ہوئے کفاءت کا اعتبار کرتے ہوں۔ جیسا کہ ان کا اصول ہے۔ اور متعارف، ہم پلہ کے ساتھ نکاح کروانا ہے۔ لہٰذا انہوں نے اس جیسی صورت میں عرف و عادت کی رعایت سے استحسان کرتے ہوئے عورت کی جانب میں بھی کفاءت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور محمد نے تو "اصل" کے باب الوکالۃ میں اس مسئلہ کے ذیل میں قیاس و استحسان کی صراحت فرمائی ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ نہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ صاحبین عورتوں کی جانب کفاءت کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ علی الاطلاق کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ وہ خاص اس صورت میں عرف کی بنا پر استحسان کرتے ہوئے کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی نے کسی عورت کے سامنے اپنا نسب بیان کیا، اور اس نے اس کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کرایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب بیان کے خلاف ہے۔ تو اس میں یہ چند صورتیں ہیں۔ نسب مکتوم بیان کردہ نسب کی مثل ہوگا یا اس سے اعلیٰ ہوگا یا اس سے ادنیٰ ہوگا۔ سو اگر وہ ان کردہ نسب کی مثل ہے، مثلاً اس نے بیان کیا تھا کہ وہ تیمی ہے۔ پھر ظاہر ہوا کہ وہ عدوی ہے، تو اس میں عورت کو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ کسی چیز پر رضا، اس کی مثل پر بھی رضا سمجھی جاتی ہے۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے، مثلاً بیان کیا تھا کہ وہ عربی ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ قرشی ہے، تو اس صورت میں بھی عورت کو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ ادنیٰ پر رضا، اعلیٰ پر بدرجہ اولیٰ رضا ہوگی۔ حسن بن زیاد سے ایک

روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو خیار ملے گا، کیونکہ اعلیٰ نسب کا حامل اس کے اتنے ناز نخرے برداشت نہیں کرے گا۔ جتنے کہ نسبتاً ادنیٰ برداشت کر سکتا ہے۔ لہٰذا بیان کردہ نسب پر رضا نسبتاً اعلیٰ نسب پر رضا نہیں سمجھی جائے گا لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ عورت کفو پر راضی ہوتی ہے۔ حالانکہ کفو اتنے نخرے برداشت نہیں کرتا جتنے غیر کفو کرتا ہے، لیکن چونکہ غیر کفو کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے اس لیے عورت کفو کو پسند کرتی ہے۔ لہٰذا بیان کردہ نسب پر رضا بدرجہ اولیٰ اعلیٰ نسب پر رضا سمجھی جائے گی۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے مثلاً بیان کیا کہ وہ قرشی ہے، اور پھر ظاہر ہوا کہ وہ عربی ہے۔ تو اس صورت میں عورت کو اختیار ملے گا، اگرچہ وہ اس کا کفو ہو، مثلاً عورت خود بھی عربیہ ہو۔ کیونکہ عورت اس علو نسب کی زیادت کی وجہ سے راضی ہوئی تھی، اور یہ ایسی زیادت ہے، جس میں لوگ رغبت رکھتے ہیں۔ سو جب اس کی شرط پوری نہ ہوئی تو رضا کا سبب نہ پایا گیا، لہٰذا اسے اختیار ملے گا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اختیار دیا جاتا ہے دفع عار کے لیے۔ اور یہاں باعث عار چیز کوئی نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کا کفو ہے۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مرد غلط بیانی کرے۔ لیکن اگر عورت نے غلط بیانی کی ہو، مثلاً عورت نے اپنا نسب بیان کیا، مرد نے اس سے نکاح کر لیا، پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب یہ نہیں ہے۔ تو اس صورت میں خاوند کو اختیار نہیں ملے گا۔ خواہ وہ آزاد نکلے یا باندی۔ کیونکہ عورت کی جانب کفاءت کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے اس بنا پر نکاح کیا کہ وہ آزاد عورت ہے۔ بچہ بھی ہو گیا پھر کسی شخص نے گواہ پیش کر دیے کہ یہ تو میری باندی ہے۔ تو اس صورت میں آقا کو اختیار ہے چاہے نکاح برقرار رکھے اور چاہے تو باطل کر دے، کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن کے بغیر ہوا۔ لہٰذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور خاوند آقا کو "عقر" دے گا، کیونکہ اس نے ایک ایسی باندی سے وطی کی ہے، جو فی الحقیقت اس کی مملوک نہیں تھی۔ لہٰذا اس کی سزا واجب ہونی چاہیے یا تاوان، سزا کے ایجاب کی تو کوئی صورت نہیں، کیونکہ شبہ کی بنا پر یہ کام ہوا۔ لہٰذا تاوان واجب ہوگا۔ رہا بچہ! تو اگر فریب خوردہ خود آزاد ہے۔ تو یہ بچہ قیمت کے ساتھ آزاد ہوگا (یعنی آقا کو قیمت دے دی جائے گی اور بچہ آزاد ہوگا)، اس لیے کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے روایت ہے کہ عمرؓ نے ایسی ہی صورت میں صحابہ کی موجودگی میں مذکورہ فیصلہ دیا۔ اور اس پر کسی صحابی کا انکار منقول نہیں ہے، لہٰذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا نیز اس لیے کہ اس بچے کی ولادت ظاہر نکاح کی بنا پر ہوئی ہے، کیونکہ باپ کو تو حقیقت حال کا علم نہیں تھا، لہٰذا باپ نظر و توجہ کا مستحق ہے۔ اور باندی کا مدعی بھی توجہ کا مستحق ہے، کیونکہ اس کی مملوکہ باندی سے یہ بچہ پیدا ہوا۔ لہٰذا بقدر امکان جانبین کی رعایت واجب ہے۔ تو صورت اولاد میں ہم نے باپ کی رعایت رکھی اور معنی اولاد میں آقا کا خیال رکھا، چنانچہ بچہ آزاد ہو گیا، لیکن اس کی قیمت آقا کو دی جائے گی۔ اور یہ قیمت یوم خصومت کے حساب سے لگائی جائے گی، کیونکہ وجوب ضمان کے سبب۔ یعنی مدعی سے بچے کو روکنے۔ کا وقت یہی ہے۔ اس لیے کہ آقا کے حق میں تو بچہ غلام پیدا ہوا تھا، لیکن اسے

قبضہ سے خصومت کے دن رو کا گیا ہے۔ لہٰذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا۔ اور اگر بچہ خصومت سے پہلے ہی مر گیا تو والدہ پر اس کی قیمت کی ضمان واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ ضمان روکنے سے واجب ہوتی ہے۔ اور والدہ کی طرف سے روکنا نہیں پایا گیا۔ نیز اس لیے کہ بچے کی موت میں والدہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اگر وہ بچہ مال چھوڑ کر مرا، تو وہ باپ کا ہو گا، کیونکہ مرنے والا اس کا بیٹا تھا اور آزادی کی حالت میں مرا۔ لہٰذا باپ اس کا وارث ہو گا۔ اور اس میں سے مدعی آقا کو کچھ بھی دینا ضروری نہیں ہے، کیونکہ میراث میت کا بدل نہیں ہوتی۔ اور اگر اس بچے کو کسی نے قتل کر دیا، اور باپ نے دیت وصول کی تو اس صورت میں آقا کو بچے کی قیمت دینا پڑے گی کیونکہ دیت مقتول کا بدل ہوتی ہے تو یوں سمجھا جائے گا گویا بچہ زندہ ہے۔ اگر مذکورہ باندی کے پیٹ پر کسی آدمی نے ضرب لگائی جس سے مردہ جنین ساقط ہوا، تو ضارب پانچ سو درہم کے غلام کا ضامن ہو گا۔ اور والد آقا کو ضمان ادا کرے گا۔ اگر جنین بچہ تھا، تو اس کی قیمت کا نصف عشر دے گا اور اگر بچی تھی تو اس کی قیمت کا عشر آقا کو ادا کرے گا۔

اور اگر فریب خوردہ خود بھی غلام ہے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تمام اولاد مدعی آقا کی غلام ہو گی۔ اور محمدؒ کے نزدیک یہ اولاد آزاد ہو گی۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ اور فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے۔ کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق یہ بچہ مدعی آقا کی ملک ہونا چاہیے۔ کیونکہ باندی اس کی ملکیت تھی، اور بچہ اس کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور آزادی و غلامی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے اجماع صحابہ کے مقابلے میں قیاس چھوڑ دیا۔ اور صحابہ نے یہ فیصلہ اس فریب دادہ کے بچے کے بارے میں کیا تھا، جو خود آزاد تھا۔ لہٰذا فریب دادہ اگر غلام ہے، تو اس صورت میں اصل قیاس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فریب دادہ نے جو ضمان ادا کیا ہے۔ کیا وہ فریب دھندہ سے وصول کرے گا؟ جواب یہ ہے کہ فریب دھندہ کی چند صورتیں ہیں: فریب دھندہ اجنبی ہو گا یا باندی کا آقا ہو گا یا خود باندی ہو گی۔ تو اگر فریب دھندہ اجنبی ہے اور آزاد ہے اور اس نے اسے دھوکہ دیا اور کہا اس عورت سے نکاح کر لو، یہ آزاد ہے۔ یا نکاح کرنے کا مشورہ تو نہیں دیا لیکن اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت آزاد ہے یا اتنا کہا کہ یہ آزاد ہے، اور نکاح کر دیا۔ تو اس صورت میں فریب خوردہ فریب دھندہ سے اولاد کی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ اس صورت میں درحقیقت وہ اس بات کا ضامن بنا ہے کہ اس نکاح میں اگر اسے کوئی تاوان لاحق ہوا، تو وہ میں ادا کروں گا۔ لہٰذا فریب دادہ ضمان اس سے وصول کرے گا۔ ہاں "عقر" اس سے نہیں لے گا، کیونکہ یہ خود اس کے فعل کی وجہ سے واجب ہوا ہے۔ لہٰذا یہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ اور اگر اس نے صرف اتنا کہا تھا کہ یہ آزاد ہے نہ تو اسے نکاح کا مشورہ دیا اور نہ ہی نکاح کرایا، تو یہ محض خبر کاذب ہے۔ اس کی بناء پر مخبر سے کچھ وصول نہیں کر سکتا، کیونکہ اتنا کہنے سے وہ ضامن نہیں بنتا۔

اور اگر فریب دھندہ کسی کا غلام ہے، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا، تو غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے ضمان وصول کرے گا۔ اور اگر آقا نے

نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا تو پھر فی الحال رجوع کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ مکاتب یا مکاتبہ ہے تو پھر آزادی کے بعد ان سے وصول کرے گا۔ کیونکہ انہیں آقا کا حکم دینا صحیح ہی نہیں ہے۔

اور اگر باندی کے آقا نے اسے فریب دیا ہو، تو فریب خوردہ آقا کو اولاد کی کچھ بھی قیمت بطور ضمان ادا نہیں کرے گا، کیونکہ اگر آقا کو ضمان ادا کرے گا، تو پھر اسی سے وصول بھی کرے گا۔ لہٰذا وجوب ضمان کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ فریب خود اس کی منکوحہ باندی نے دیا ہو، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے نہیں کہا۔ بلکہ خود اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا ہے تو اس سے فوراً ضمان وصول نہیں کرے گا، بلکہ آزادی کا انتظار کرے گا۔ کیونکہ یہ دین آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔ اور اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا کہا تھا تو اسی وقت باندی پر رجوع کر سکتا ہے، کیونکہ یہ دین درحقیقت آقا کے حق میں واجب ہوا ہے گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ کسی نے اسے دھوکہ دیا ہو لیکن اگر کسی نے اسے دھوکہ نہیں دیا بلکہ اس نے خود گمان کیا کہ یہ آزاد عورت ہے، اور اس سے نکاح کر لیا، لیکن وہ باندی نکلی۔ تو اس کی ضمان وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اس صورت میں تمام اولاد باندی کے آقا کی غلام ہوگی۔ کیونکہ باندی اس کی مملوکہ ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

لزوم نکاح کی تیسری شرط

حرہ، عاقلہ، بالغہ اگر اولیاء کی رضا کے بغیر، خود، کسی غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے، تو ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل کامل ہونا چاہیئے۔ حتیٰ کہ اگر کفو سے بھی نکاح کرے، جب کہ اولیاء کی رضا شامل ہو، اور مہر مثل سے اتنا کم مہر طے کرے کہ عام طور پر لوگ معاملات میں اتنی کمی سے صرف نظر نہیں کرتے تو بھی اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔ زوج یا تو اس کا مہر مثل پورا کرے گا اور یا ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، نکاح اس کے بغیر بھی لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا۔

نوٹ: یہ مسئلہ اور اس سے پہلا مسئلہ یعنی جب عورت اولیا کی رضا کے بغیر غیر کفو سے نکاح کر لے ابو حنیفہ وزفر کی اصل، ابو یوسف کی ایک روایت اور محمد کی روایت مرجوحہ پر متفرع ہوتے ہیں، کیونکہ بنیادی طور پر نکاح جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں محمد کی اصل اور ابو یوسف کی دوسری روایت کے مطابق یہ نکاح جائز ہی نہیں ہے۔ لہٰذا تفریع قابل اشکال ہے۔ بناء بریں صورت مسئلہ کے بارے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ یہ تفریع اس صورت میں ٹھیک بیٹھتی ہے، جب ولی نے عورت کو نکاح کرنے کی اجازت دی ہو، پھر وہ غیر کفو یا کفو سے مہر مثل سے کم تر مہر پہ نکاح کر لے۔ اور "اصل" میں ایک اور صورت بھی ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ ولی اور عورت کو غیر کفو یا کفو کے ساتھ مہر مثل سے کمتر

مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، پھر اکراہ زائل ہو جائے تو غیر کفو کی صورت میں ولی اور عورت دونوں کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر ایک راضی بھی ہو جائے تو دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا اور کفو والی صورت میں ولی کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ سو اگر عورت نکاح اور مہر پر راضی ہو جائے تو بھی ولی اسے فسخ کرا سکتا ہے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور محمد کے نزدیک اور ابو یوسف کے آخری قول کے مطابق ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل نہیں ہو گا۔ اور شافعیؒ کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یہ بنتی ہے کہ ولی کسی آدمی کو عورت کا نکاح کرانے کا حکم دے اور وہ شخص عورت کی رضا سے غیر کفو یا کفو کے ساتھ کمتر مہر پر نکاح کرا دے۔

دلائل: ابو یوسف و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر خالصتاً عورت کا حق ہے۔ یہ بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت کی مانند ہوتا ہے۔ سو عورت نے کمی کر کے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ لہٰذا نکاح صحیح اور لازم ہو گا۔ جیسا کہ اگر وہ مہر بالکل معاف کر دے تو بھی نکاح جائز ہے۔ باب بیع میں اسی وجہ سے ثمن معاف کرنا یا معمولی ثمن طے کرنا جائز ہے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہو گا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر میں اولیاء کا حق ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادتی مہر باعث فخر اور نقصان مہر باعث عار ہوتا ہے۔ لہٰذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض کر کے اپنے خاندان سے عار دور کریں۔ عدم کفارت کی صورت میں اسی بنا پر انہیں حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی انہیں یہ حق حاصل ہو گا۔ نیز اس لیے کہ اس نے اپنا مہر گرا کر اپنے خاندان کی عورتوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ کیونکہ مدت گذرنے کے بعد خاندان کی لڑکیوں کے مہر کا تعین اس کے مہر سے ہو گا۔ سو اس کا موجودہ اقدام خاندان کے لیے مستقبل میں ضرر رساں ثابت ہو گا۔ اس لیے انہیں حق حاصل ہو گا کہ وہ نکاح فسخ کر کے اپنے خاندان کو ضرر سے بچائیں۔ واللہ اعلم۔

فصل
لزوم نکاح کی شرط نمبر ۴

لزوم نکاح کے لیے ضروری ہے کہ خاوند میں قطع عضو اور نامردی کا عیب نہ پایا جاتا ہو، بشرطیکہ عورت بھی ایسی حالت میں خاوند سے راضی نہ ہو۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نامردی کا عیب لزوم نکاح سے مانع نہیں ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رفاعہ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! میں رفاعہ کے نکاح میں تھی۔ انہوں نے مجھے تین طلاقیں دے دیں۔ میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا، تو بخدا! میں نے ان کے پاس پھندنا پایا ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا اٹھے اور فرمایا "شاید کہ تم رفاعہ کی طرف رجوع کرنا چاہتی ہو، نہیں یہاں تک کہ تم اس کی مٹھاس چکھ لو اور وہ تمہاری مٹھاس چکھ لے"۔ اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ عورت نے اپنے خاوند پر نامردی کا دعویٰ کیا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے اسے خیار نہیں دیا۔ اور اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہی نہ ہوتو آپ ضرور اسے خیار دیتے۔ نیز اس عیب سے مقصود عقد یقینی طور پر فوت نہیں ہوتا۔ لہٰذا خیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے خیار نہیں ملتا۔ برخلاف قطع عضو کے۔ کہ اس صورت میں مقصود کا فوت یقینی ہے۔ لہٰذا وہاں اختیار حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل اجماع صحابہ ہے۔ روایت ہے کہ عمرؓ نے نامرد کے بارے میں فیصلہ دیا کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے، اگر اس عرصہ میں اسے وظیفۂ زوجیت ادا کرنے کی قدرت حاصل ہوجائے تو ٹھیک، وگرنہ تفریق کردی جائے، اور عورت پر عدت گزارنا لازم ہوگا۔ ابن مسعودؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ اور علیؓ سے مروی ہے کہ عنین کو ایک سال کی عدت دی جائے، اگر وصل پر قادر ہوجائے تو ٹھیک، وگرنہ دونوں میں تفریق کردی جائے۔ ان حضرات کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا۔ اور اس پر کسی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہٰذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا۔ نیز اس لیے کہ عقد کی بناء پر کم از کم ایک مرتبہ وطی عورت کا خاوند پر حق ہے۔ اور عجز ثابت ہونے کے باوجود عقد کو لازم قرار دینا عورت کی حق تلفی اور اس پر ظلم ہے۔ جب کہ فرمان الٰہی ہے "ولا یظلم ربك احداً" تیرا رب کسی پر ظلم نہیں کرتا"، اور فرمان نبوی ہے "حق تلفی و ضرر رسانی اسلام میں نہیں ہے"، سو اس صورت میں لزوم عقد کا قول باعث تناقض ہے، اور یہ محال ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے خاوند پر لازم کیا ہے کہ اگر بیوی کو رکھنا ہے تو دستور کے موافق رکھے وگرنہ اچھے طریقے سے چھوڑ دے، ارشاد ہے فامساك بمعروف او تسریح باحسان اور یہ ایک واضح امر ہے کہ عاجز و نامرد ہونے کے باوجود عورت کو نکاح میں رکھنا کسی لحاظ سے بھی امساك بالمعروف نہیں ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس پر تسریح بالمعروف واجب ہے۔ اگر خود چھوڑ دے تو بہتر، وگرنہ قاضی چھڑوا دے گا۔ نیز اس لیے کہ مہر عقد نکاح میں عوض ہوتا ہے۔ اور وصل پر قادر نہ ہونے سے عوض میں عیب پیدا ہوجاتا ہے، کیونکہ اس سے مہر کا ثبوت یقینی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ کسی ایسے قاضی کی عدالت میں جھگڑا لے جائیں، جو خلوت سے لزوم مہر کی رائے نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ وہ طلاق کا فیصلہ دے گا اور نصف مہر دلوائے گا۔ سو اس عجز سے مہر میں یہ عیب پیدا ہوگیا کہ اس کا ثبوت یقینی نہ رہا۔ اور جب عوض میں عیب پیدا ہوجائے تو خیار ملتا ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ اس کے خلاف رائے رکھنے والے حضرات نے جو حدیث پیش کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ اس میں عورت نے نامردی کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ اس کا یہ قول قضیب کی باریکی سے کنایہ ہے۔ نیز اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے عیوب سے مقصود عقد فوت نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان ہوگی۔ جب کہ ایک سال کی مدت تک جماع پر قادر نہ ہوسکنے سے مقصود عقد کا فوت ہونا ایک امر ظاہر ہے۔ لہٰذا اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل کی روشنی میں اگر عورت مرافعہ کرے اور دعویٰ کرے کہ میرا خاوند عنین ہے لہٰذا مجھے طلاق دلوائی جائے، تو قاضی خاوند سے پوچھے گا کہ کیا تمہارا اس سے وصل ہوا ہے یا نہیں؟ اگر

اس نے اقرار کرلیا کہ وصل نہیں ہو سکا تو قاضی اسے ایک سال کی مہلت دے گا، عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اور اگر اس نے وصل کا دعویٰ کیا۔ اور عورت ثیبہ ہے تو یمین کے ساتھ اس کا یہ قول تسلیم کیا جائے گا کہ وصل ہو چکا ہے، کیونکہ ثیابت فی الجملہ وصل کی دلیل ہے۔ اور مانع وصل ایک عارض ہے کیونکہ اصل عیب نہ ہونا ہے۔ لہٰذا ظاہر مرد کا شاہد ہے۔ ہاں البتہ دفع تہمت کے لیے اس سے حلف لیا جائے گا۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں باکرہ ہوں، تو عورتوں سے اس کا معائنہ کروایا جائے گا۔ اور اس لیے ایک عورت کا معائنہ بھی کافی سمجھا جائے گا، کیونکہ بکارت ایسا باب ہے، جس پر مرد تو مطلع نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اس باب میں ضرورت کی بنا پر تنہا عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور اس میں ایک عورت کی شہادت بھی مقبول ہوگی، جیسا کہ ولادت کے باب میں صرف دایہ کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ نیز اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ شرمگاہ کو دیکھنا حرام ہے، اور عزیمت بھی یہی ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وقل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن۔ — اور مؤمنہ عورتوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی نگاہوں کو جھکائے رکھیں۔

دیکھنا رخصت ہے، اور یہ رخصت ایک کے معائنہ سے پوری ہو جاتی ہے، نیز قاعدہ یہ ہے کہ جن معاملات میں تنہا عورتوں کا قول مقبول ہے، ان میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ روایتِ حدیث میں یہ شرط نہیں ہے۔ ہاں دو عورتوں کا معائنہ زیادہ موثوق ہوگا، کیونکہ دو کی خبر سے غلبۂ ظن زیادہ قوی ہو جائے گا۔ سو اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہے، تو یمین کے ساتھ مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر انہوں نے کہا کہ یہ باکرہ ہے۔ تو عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس صورت میں یمین کے بغیر عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ عورت میں بکارت اصل ہے۔ اور اصل کی شہادت سے عورتوں کی شہادت میں قوت پیدا ہو گئی ہے۔ لہٰذا یمین نہیں لی جائے گی۔

مسئلہ: جب یہ ثابت ہو جائے کہ عورت سے مرد کا وصل نہیں ہو سکا۔ یہ بات خواہ مرد کے اقرار سے ثابت ہو یا بطور بکارت سے۔ تو قاضی مرد کو ایک سال کی مہلت دے گا، کیونکہ اس کی نامردی ثابت ہو چکی ہے۔ اور نامرد کو ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر صحابہؓ کا اجماع ہو چکا ہے۔ نیز اس لیے کہ احتمال ہے کہ اب تک عدم وصل عجز کی بنا پر ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وصل پر قادر ہو لیکن اس سے بغض اور نفرت ہو۔ لہٰذا اسے اتنی مہلت دی جائے گی کہ اگر محض بغض کی وجہ سے وصل نہیں ہوا، تو اپنے نام سے نامردی کا دھبہ دھونے کے لیے اتنی مدت میں اس سے صحبت کر سکے۔ اور اگر ایک سال کی مدت گذر گئی اور وصل نہ ہوا تو اب یہ بات متعین ہو گئی کہ عدم وصل عجز کی وجہ سے ہے۔

نوٹ: ایک سال کی مدت اس لیے رکھی گئی ہے کہ یہ عجز خلقی ہو وہ یہ بھی احتمال ہے کہ کسی بیماری سے یا طبیعت پر حرارت یا برودت یا رطوبت یا یبوست کے غالب آنے کی وجہ سے ہو۔ اور سال

میں چار موسم پائے جاتے ہیں، اور چار موسم چار طبائع پر مشتمل ہوتے ہیں لہٰذا اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی موسم اس کی طبیعت کے موافق پڑ جائے، مانع اٹھ جائے اور وصل ہو سکے۔ اور عبداللہ بن نوفل سے مروی ہے کہ دس ماہ کی مہلت دی جائے گی لیکن یہ قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ اور پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عبداللہ بن نوفل صحابی ہیں یا تابعی، لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ اختلافی رائے اجماع کو مجروح نہیں کر سکتی۔ نیز اس لیے کہ مہلت اس لیے دی جاتی ہے۔ کہ وہ چار موسموں میں سے کسی موسم میں وصل پر قادر ہو سکے۔ اور چار موسم پورے سال میں پورے ہوتے ہیں۔ یہاں یہ بات بحث طلب ہے کہ شمسی سال کا اعتبار کیا جائے گا یا قمری سال کا؟ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "ظاہر الروایۃ کے مطابق قمری سال کی مہلت دی جائے گی اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ شمسی سال کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چار موسم شمسی سال میں پورے ہوتے ہیں، کیونکہ شمسی سال قمری سال سے کچھ دن زیادہ ہوتا ہے سو اس زائد مدت میں عارضہ زائل ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا شمسی سال کی مہلت دینا اولیٰ ہے ظاہر الروایۃ کا مستدل کتاب وسنت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد ہے۔

"یسئلونک عن الاھلۃ قل	لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں
ھی مواقیت للناس	دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں
والحج۔	کے (کاموں کی میعادیں، اور حج کے وقت
	معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مدت، اوقات اور وقت حج کی پہچان کے لیے ہلال کو علامت قرار دیا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ورحمت ہے۔ اگر اوقات کا تعین، ایام یعنی شمسی سال کے حساب سے فرض قرار دیا جاتا تو یہ عوام الناس کے لیے مشکل ہوتا۔ اور سنت سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موسم حج میں خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا "آگاہ رہو! زمانہ اپنی اسی ہیئت پر گھوم گیا ہے جو کائنات کی تخلیق کے دن اس کی تھی۔ سال بارہ ماہ کا ہے، ان میں سے چار ماہ حرمت والے ہیں تین پے درپے، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور ایک رجب مضر، جو جمادی اور شعبان کے درمیان ہوتا ہے۔ تین مسلسل اور ایک تنہا۔ عربی میں ماہ کو "شہر" کہتے ہیں، اور شہر لغوی اعتبار سے ہلال کا نام ہے کہا جاتا ہے۔ رایت الشھر "مراد ہوتی ہے: رایت الھلال۔ اور ایک قول یہ ہے کہ شہر کو شہرت کی بنا پر شہر کہا جاتا ہے۔ اور شہرت ہلال کی ہوتی ہے تو صحابہ کرام کا عنین کو ایک سال کی مہلت دینا جب کہ سال بارہ شہر کا ہوتا ہے۔ اور شہر ہلال کو کہتے ہیں۔ درحقیقت قمری سال ہی کی مہلت دینا ہے۔

مسئلہ: سال کا آغاز مرافعہ کے روز سے کیا جائے گا۔ اور اس سے پہلی مدت سال میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ نے شریح کو یہ مکتوب بھیجا کہ "عنین کو روز مرافعہ سے ایک سال کی مہلت دی جائے۔ نیز ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرافعہ سے پہلے اس کا عدم وصل ممکن ہے کہ

عجز کی بنا پر، اور ممکن ہے کہ قادر ہونے کے باوجود ناپسندیدگی کی وجہ سے ہو۔ سو جب حاکم اسے مہلت دے گا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ نامردی کی عار سے بچنے کے لیے ضرور وطی کرے گا۔ اور اگر پھر بھی اس نے صحبت نہ کی تو اب اسی کا عجز متعین ہو جائے گا۔

مسئلہ: ماہ رمضان اور ایام حیض سال میں شمار کئے جائیں گے۔ ان کی بجائے مزید مدت نہیں ملے گی، اس لیے کہ صحابہ کرام نے عنین کے لیے ایک سال کی مدت مقرر کی، باوجودیکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سال میں ماہ رمضان بھی ہوتا ہے ایام حیض بھی آتے ہیں۔ اگر یہ ایام سال میں محسوب نہ ہوتے تو وہ ایک سال سے زیادہ مدت مقرر فرماتے۔

مسئلہ: اگر اس مدت کے دوران میں خاوند یا بیوی اتنا بیمار ہو گئے کہ جماع ممکن نہ رہا، سو اگر یہ مرض پورا سال رہا، تو خاوند کو مزید ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر تمام سال نہیں رہا تو اس کے بارے میں ابن سماعہ ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر نصف ماہ یا اس سے کم عرصہ مرض رہا تو یہ مدت سال سے شمار کی جائے گی۔ اور اگر نصف ماہ سے زیادہ رہا تو یہ عرصہ سال سے شمار نہیں کیا جائیگا، اور سال کے بعد بقدر ایام مرض مزید مہلت ملے گی۔ خاوند کے غائب ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ ابن سماعہ ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کرتے ہیں کہ اگر مرد یا عورت سال میں ایک دن یا دو دن بھی ٹھیک رہے تو اسی سال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے مزید مہلت نہیں ملے گی۔ اور ابن سماعہ محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مرض کا دورانیہ ایک ماہ سے کم ہے، تو یہ سال میں شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہے، تو پھر ایام مرض کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اتنی مدت مزید مہلت دی جائے گی۔ اس بارے میں "اصل" یہ ہے کہ قلیل ایام مرض کو سال سے خارج کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان سال میں عام طور پر اتنا بیمار ہو ہی جاتا ہے۔ اور کثیر ایام کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ تو ابو یوسف نے ایک روایت کے مطابق۔ جو کہ ان سے صحیح تر روایت ہے۔ نصف ماہ اور اس سے کم مدت کو قلیل شمار کیا ہے۔ اور نصف ماہ سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیا ہے۔ اور اس بارے میں وہ کم رمضان سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ یہ واضح ہے کہ ماہ رمضان کو سال سے محسوب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ماہ رمضان میں رات میں وطی ہو سکتی ہے۔ دن میں نہیں۔ اور ایک ماہ کی مجموعی مدت میں راتیں، نصف ماہ ہوتی ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر مانع جماع نصف ماہ یا اس سے کم مدت رہا ہو، تو یہ مدت سال میں شمار کی جائے گی۔ اس استدلال سے نصف ماہ اور اس سے کم مدت کا اعتداد تو ثابت ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ مدت کے اعتداد کی نفی نہیں ہوتی۔ ابو یوسفؒ سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سال کے دوران میں جب اسے اتنا موقعہ ملا، جس میں وطی ممکن تھی، لیکن اس نے وطی نہیں کی۔ تو کوتاہی اس کی طرف سے ہوئی ہے لہٰذا یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ تمام سال ٹھیک اور صحت مند رہا۔ بخلاف جب کہ تمام سال بیمار رہے اور اتنی مہلت بھی نہ پائے کہ وطی کر سکے تو پھر اس کے حق میں سال شمار کرنا متعذر ہے۔ لہٰذا مزید ایک سال کی مہلت ملے گی۔ اور محمد ایک ماہ سے کم مدت کو

قلیل اور ایک ماہ اور اس سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ مدت کے پیمانوں میں جلد ختم ہونے والا آخری پیمانہ ماہ ہے، لہٰذا ایک ماہ کثیر مدت کا حکم رکھتا ہے اور اس سے کم، قلیل مدت کے حکم میں ہے۔

مسئلہ: ابو یوسف فرماتے ہیں کہ سال کی مہلت ملنے کے بعد اگر عورت فرض حج کے لیے چلی گئی، تو مدت حج سال سے شمار نہیں کی جائے گی، کیونکہ فرض حج سے روکنا شرعاً ممکن نہیں ہے۔ تو ان ایام میں وہ شرعاً وطی پر قادر نہیں رہا، لہٰذا اتنے ایام اسے مزید مہلت ملے گی۔ اور اگر خاوند حج کے لیے چلا جائے۔ تو یہ ایام سال سے شمار ہوں گے۔ کیونکہ وہ عورت کو اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، یا حج کو موخر کر سکتا ہے، کیونکہ مدت العمر حج کا وقت رہتا ہے۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر احرام بند ہونے کے بعد عورت نے اس سے خصومت کی، تو احلال کے بعد اسے ایک سال کی مہلت ملے گی، کیونکہ احرام کی حالت میں وطی شرعاً ممکن نہیں ہے لہٰذا اس مدت کی ابتداء اس وقت سے شمار کی جائے گی، جب سے وطی کرنا اس کے لیے ممکن ہوا ہو۔ اور اگر مدت ظہار میں عورت نے خصومت کی، تو اگر یہ اعتاق پر قادر ہے تو گویا وطی پر قادر ہے، غلام آزاد کرے اور وطی کرلے، جیسا کہ محدث تقدیم طہارت کے ساتھ نماز پر قادر ہوتا ہے کہ طہارت حاصل کرے اور نماز پڑھ لے۔ اور اگر وہ اعتاق پر قادر نہیں ہے، تو پھر اسے چودہ ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں اسے کفارۂ ظہار دو ماہ کے روزوں کی صورت میں ادا کرنا ہوگا اور ان دو ماہ میں وطی شرعاً حرام ہے۔ لہٰذا ان دو ماہ کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور ان کے علاوہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر اس نے سال کی مہلت کے دوران میں ظہار کیا تو اس سے مہلت میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ ترک ظہار پر قادر تھا۔ لیکن اس کے باوجود جب اس نے ظہار کیا تو اس نے اپنے اختیار سے وطی اپنے لیے ممنوع کرلی، لہٰذا اس کے اقدام کی وجہ سے عورت کا حق ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر عنین کی بیوی رتقاء یا قرناء ہو (رتقاء! وہ عورت جس کی شرمگاہ پر جھلی ہو، جس کی وجہ سے جماع ممکن ہو۔ قرناء! وہ عورت جس کی شرمگاہ میں ہڈی ابھری ہوئی ہو) تو ایسی صورت میں ایک سال کی مہلت نہیں دی جائے گی، کیونکہ ایسی عورت کا وطی میں کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے کہ مانع وطی خود اس میں موجود ہے۔ لہٰذا مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند اتنا کم عمر ہے کہ عام طور پر اتنی میں وطی نہیں ہوتی عورت بالغہ ہے۔ اور اسے یہ معلوم نہیں ہے۔ اور وہ مہلت دینے کا مطالبہ کر دیتی ہے۔ تو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ اس کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گی۔ جب وہ بالغ ہو جائے۔ تو پھر اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ کیونکہ جب وہ جماع کرنے کی عمر میں ہی نہیں ہے۔ تو اسے مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔ نیز اس لیے کہ اس مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس مدت میں بھی وہ جماع نہ کر سکا تو پھر فرقت کا اختیار ملتا ہے۔ اور عنین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ بچہ طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ بچے میں جماع کی خواہش عام طور پر بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا فی الحال مہلت نہیں دی جائے گی۔

مسئلہ: اگر خاوند بالغ، مجنون ہو، اور عورت اسے عنین پائے، تو فقہاء کے نزدیک اس صورت میں مہلت نہیں دی جائے گی۔ ھکذا ذکر الکرخی کیونکہ مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر دخول نہ ہو سکے تو تفریق کر دی جائے۔ اور عنین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ مجنون طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ایک سال انتظار کیا جائے گا۔ برخلاف نابالغ بچے کی صورت کے، کہ وہاں بچپن جماع سے مانع ہے۔ لہٰذا بچپن کے ختم ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ پھر ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ صحیح وہ ہے، جو کرخی نے بیان کیا ہے، کہ جنون کی حالت میں بالکل مہلت نہیں دی جائے گی وجہ اوپر بیان ہو چکی ہے۔

مسئلہ: ایک سال کی مہلت گذرنے کے بعد اگر میاں بیوی دونوں متفق ہوں کہ وصل ہوا ہے، تو وہ اس کی بیوی رہے گی، اور اسے اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بیوی دعویٰ کرے کہ وصل ہوا ہے۔ تو اگر وہ عورت ثیبہ تھی۔ تو یمین کے ساتھ مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر وہ باکرہ تھی، تو اس کا معائنہ کرایا جائے گا۔ اگر معائنہ سے معلوم ہو کہ وہ ابھی تک باکرہ ہے۔ تو عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر معائنہ کا نتیجہ یہ ملا کہ وہ ثیبہ ہے تو مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر معائنے سے کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہو تو پھر اسے جانچا جائے گا۔ اور جانچ کے طریق کے بارے میں مشائخ کے مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ اسے کہا جائے گا کہ دیوار پر پیشاب کرے، اگر اس کا پیشاب دیوار پر گرا، تو وہ باکرہ ہے۔ وگرنہ ثیبہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مرغی کے انڈے سے جانچا جائے گا، اگر اس کے مقام مخصوص میں انڈا سما جائے تو وہ ثیبہ ہے، وگرنہ باکرہ ہے۔

مسئلہ: اگر ثابت ہو جائے کہ وطی نہیں ہوئی۔ یہ بات خواہ مرد کے اعتراف سے ثابت ہو یا ظہور بکارت سے۔ تو قاضی عورت کو خیار دے گا۔ کیونکہ صحابہ کرام نے عنین کی بیوی کو خیار دیا ہے۔ اور وہ ہمارے راہنما ہیں پھر چاہے تو عورت فرقت اختیار کرے اور چاہے نکاح میں رہے۔ لیکن اختیار اس وقت دیا جاتا ہے جب ثبوت خیار کی شرائط پائی جائیں۔ سو اس خیار کے بارے میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

ا۔ ثبوت خیار کی شرائط کا بیان۔

ب۔ حکم خیار کا بیان۔

ج۔ کس چیز سے خیار باطل ہو جاتا ہے؟

شرائط خیار: ۱۔ اس نکاح میں اس عورت سے بالکل وصل وصحبت نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ اگر ایک مرتبہ بھی وصل ہوا ہو۔ تو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ وطی ہونے سے عورت کو اس کا حق مل گیا اور خیار اس وقت حاصل ہوتا ہے جب عقد کے ذریعہ حاصل ہونے والا اس کا حق واجب فوت ہوتا ہو۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی۔ اور اگر جس عورت کے لیے مہلت دی گئی ہے۔ اس کے سوا کسی اور بیوی سے صحبت کی یا مرافعہ سے پہلے کسی دوسری بیوی سے صحبت کر چکا تھا۔ تو اس سے مرافعہ کرنے والی بیوی کا حق تاجیل وخیار باطل نہیں ہو گا، کیونکہ اسے اس کا حق نہیں ملا۔ سو وہ تاجیل وخیار

کا حق رکھتی ہے۔

۲۔ بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس عورت نے یہ علم ہوتے ہوئے کہ یہ عنین ہے، اس سے نکاح کر لیا۔ تو اسے خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ علم کے باوجود اس سے نکاح کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس عیب کو قبول کرتی ہے۔ جیسا کہ مشتری کو اگر بوقت بیع عیب کا علم ہو، تو خیار عیب نہیں ملتا، اور عیب پر رضا سے رد ممنوع ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے۔ اور اگر بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہیں تھا۔ نکاح کے بعد ایک مرتبہ وصل بھی ہوا، لیکن پھر اس کی یہ طاقت جاتی رہی، اس کے بعد فرقت ہو گئی، اب اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح ہو، اور وصل نہ ہو سکے۔ تو عورت کو خیار ملے گا۔ کیونکہ عجز متحقق نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا دوبارہ اس سے نکاح کرنا عیب پر رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ اور ایک عقد میں وصل ہونے سے دوسرے عقد میں عورت کا حق وصل باطل نہیں ہوتا۔

اور اگر قاضی نے عنین کو مہلت دی، لیکن وصل نہ ہو سکا، چنانچہ تفریق کر دی گئی اس کے بعد پھر دونوں نے نکاح کر لیا تو عورت کو خیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں عورت کو عیب کا یقینی علم تھا۔ اس کے باوجود نکاح قبول کرنا عیب پر رضا کی دلیل ہے، لہٰذا اب اختیار نہیں ملے گا۔ واللہ اعلم۔

حکم خیار: اس خیار کا حکم یہ ہے کہ عورت کو فرقت اور نکاح کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ پھر چاہے وہ فرقت اختیار کرے یا نکاح میں رہنا پسند کرے۔ اگر اس نے نکاح میں رہنا پسند کیا تو اس کا حق وصل باطل ہو جائے گا، اور اس نکاح کے دوران میں اسے کبھی حق خصومت حاصل نہیں ہو گا۔ وجہ گذر چکی ہے کہ علم کے باوجود نکاح اختیار کرنا عیب پر رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے فرقت اختیار کی تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کرخی نے یونہی بیان کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اس کلام کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ نفس اختیار سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:

ظاہر الروایۃ کے مطابق نفس اختیار سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، اور اس کے کے فیصلے کی حاجت نہیں ہے۔ جیسا کہ خیار معتقہ اور خیار مخیرہ کی صورت میں ہوتا ہے اور حسن سے روایت یہ ہے کہ جب تک قاضی یہ نہیں کہتا کہ میں نے تم دونوں کی درمیان تفریق کی۔ تک فرقت واقع نہیں ہو گی۔ اس روایت کے مطابق یہ خیار، خیار بلوغ کے بمنزلہ ہے۔ یہ تو قا کا بیان تھا۔ اور بعض مواضع میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ کا قول وہ ہے۔ جو حسن نے روایت کیا۔ اور ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ وہ صاحبین کا قول ہے۔

حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت، فرقت بطلان ہے۔ اور اس میں ہمارے کے مابین کوئی اختلاف نہیں، صرف شافعی اس میں اختلاف فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک عنقریب یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی۔ یہ اختیا

صرف خاوند کے پاس ہے۔ الا یہ کہ قاضی خاوند کے قائم مقام ہو کر تفریق کرتا ہے۔ نیز اس لیے کہ اس فرقت کا سبب یعنی تاجیل، قاضی کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ مہلت صرف قاضی ہی دیتا ہے۔ سو اس سبب سے متعلقہ فرقت بھی قاضی کے ساتھ مخصوص ہو گی، جیسا کہ فرقت لعان میں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو مذکور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے عورت کو تخییر اختیار طلاق کی تفویض ہے۔ لہٰذا عورت کا فرقت اختیار کرنا من حیث المعنی قاضی کی طرف سے تفریق ہے۔ عورت کی طرف سے نہیں۔ اور قاضی زوج کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہ اختیار رکھتا ہے کہ اختیار طلاق تفویض کر دے۔

مسئلہ: اس فرقت کو طلاق بائن تصور کیا جائے گا، کیونکہ اس تفریق سے غرض یہ ہے کہ عورت کو ایک ایسے خاوند سے چھڑایا جائے، جس سے عورت کا حق پورا کرنے کی توقع نہیں ہے۔ تاکہ عورت کے ساتھ ظلم اور ناانصافی نہ ہو، اور یہ مقصود طلاق بائن سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اسے طلاق رجعی قرار دیا جائے تو خاوند، عورت کی رضا کے بغیر پھر اس سے رجوع کرے گا، اور اس کے بعد دوبارہ تفریق کی حاجت پیش آئے گی۔ سو ایسی تفریق غیر مفید ہے۔

مسئلہ: اس فرقت کی صورت میں عورت کو مہر کامل ملے گا۔ اور اس پر عدت گزارنا واجب ہو گا، بشرطیکہ خلوت صحیحہ ہو چکی ہو۔ اس پر اجماع ہے۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی، تو عدت واجب نہیں ہو گی۔ ہاں اگر مہر مقرر ہوا تھا تو نصف مہر ملے گا۔ اور اگر مقرر نہیں ہوا تھا تو متعہ ملے گا۔

مسئلہ: قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، عدت واجب ہو گئی، عدت کے آغاز سے لے کر دو سال کے دوران میں اگر بچہ پیدا ہوا۔ تو یہ خاوند کا بچہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ معتدہ اگر وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت کے درمیان بچہ جنتی ہے۔ تو اس بچے کا نسب خاوند سے ثابت ہو گا۔ کیونکہ عدت کا وجوب حمل و فراغ کو پرکھنے کے لیے ہوا ہے، اور حمل کی مدت ہمارے نزدیک دو سال تک دراز ہو سکتی ہے۔ سو دو سال تک پیدا ہونے والے بچے کا نسب خاوند سے چلے گا پھر اگر خاوند نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ صحبت کی تھی۔ تو ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاکم فرقت کو باطل کر دے گا۔ اور اس کے لیے بچہ کافی دافی شاہد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کے ثبوت سے دخول ثابت ہوا۔ اور ثبوت دخول سے ابطال فرقت ضروری ہو جاتا ہے۔ نیز اگر قاضی کی تفریق کے بعد دو شاہد دخول پر شہادت دیں، تو فرقت باطل ہو جاتی ہے۔ سو جب نسب ثابت ہو جائے تو بھی فرقت باطل ہونی چاہیئے۔ کیونکہ دخول پر نسب کی شہادت دو گواہوں کی شہادت سے قوی تر ہے۔

مسئلہ: اسی طرح اگر قاضی نے مجبوب (مقطوع الذکر) اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کی آغاز مدت سے لے کر دو سال کے دوران میں عورت نے بچہ جنم دیا، تو اس کا نسب ثابت و صحیح سمجھا جائے گا، کیونکہ مجبوب کی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے، اور نسب مجبوب سے

ثابت ہوتا ہے۔ الا یہ کہ یہاں فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ مجبوب سے نسب کا ثبوت دخول کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے دخول حقیقی غیر متصور ہے۔ اس سے صرف پانی خارج ہوتا ہے۔ اور یہاں استقرار حمل پانی خارج ہونے سے ہوا ہے۔ سو جب دخول ثابت نہیں ہوا۔ تو فرقت برقرار رہے گی۔

مسئلہ: قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، اس کے بعد خاوند نے شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت سے پہلے اقرار کیا تھا کہ ہمارا وصل ہوا ہے۔ تو قاضی فرقت کو باطل کر دے گا کیونکہ عورت کے اقرار پر شہادت یوں ہے، گویا اس نے قاضی کے پاس خود اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ تفریق سے پہلے اقرار کر لیتی تو فرقت واقع نہ ہوتی۔ اور اگر خاوند نے یہ شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت کے بعد اقرار کیا ہے کہ فرقت سے پہلے ہمارا وصل ہوا تھا۔ تو اس سے فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس وقت عورت کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کے فیصلے کو باطل کرنا چاہتی ہے۔ لہٰذا قاضی کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر باندی کا خاوند عنین ہو، تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس بارے میں تمام اختیار آقا کے ہاتھ میں ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ باندی کو اختیار حاصل ہوگا۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ خیار حق وطی کے فوت ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وطی باندی کا حق ہے لہٰذا خیار بھی اس کو حاصل ہوگا، جیسا کہ آزاد عورت کی صورت میں ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ وطی سے مقصود ولد ہوتا ہے، اور ولد تنہا آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ نیز فرقت اور بقائے نکاح میں سے کوئی ایک اختیار کرنا باندی کا اپنی ذات پر تصرف ہے۔ جب کہ باندی کی ذات مکمل طور پر آقا کی ملکیت ہے، لہٰذا اس بارے میں تصرف کا اختیار آقا کو حاصل ہوگا۔

یہ خیار کیسے باطل ہوتا ہے؟: یہ خیار دو طرح سے باطل ہوتا ہے نص سے اور دلالت سے۔ نص تو یہ کہ اسقاط خیار یا اس کے قائم مقام کسی مفہوم کی صراحت کر دے، مثلاً یوں کہے کہ "میں نے حق خیار ساقط کیا"، یا "میں نکاح پر راضی ہوں"، یا "میں نے خاوند کو پسند کیا" وغیرہ۔ یہ صراحت قاضی کی تخییر سے خواہ پہلے ہو یا بعد میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور دلالت یہ کہ کوئی ایسا کام کرے، جو عقد نکاح میں رہنے کی خواہش کو ظاہر کرتا ہو۔ مثلاً قاضی نے اسے اختیار دیا۔ اس کے بعد وہ خاوند کے ساتھ رہی اور ہم کنار ہوتی رہی۔ وغیرہ اس سے خیار باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خاوند کے ساتھ راضی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی ایسا کام مہلت گذرنے کے بعد، قاضی کی تخییر سے پہلے کیا، تو اسے رضا نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ مہلت گذرنے کے بعد عورت کا خاوند کے ساتھ رہنا، ممکن ہے کہ خاوند کو پسند کرنے کی وجہ سے ہو، اور ممکن ہے کہ اس کی مالی حالت پسند کرنے کی وجہ سے ہو لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے اسے رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔

مسئلہ: کیا مجلس تخییر سے اٹھنے کے ساتھ خیار باطل ہو جاتا ہے؟ کرخی ذکر کرتے ہیں کہ ابن سماعہ اور بشر ابویوسف سے روایت کرتے ہیں کہ "جب حاکم تخییر دے اور عورت اختیار کا فیصلہ کرنے سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے یا حاکم خود ہی مجلس سے چلا جائے یا کوئی سپاہی اسے مجلس سے اٹھائے اور وہ کچھ نہ بولے، تو اس سے خیار باقی نہیں رہتا،" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیار مجلس تخییر تک محدود رہتا ہے، اور کرخی نے اس بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ خیار، مجلس تک محدود نہیں ہے۔ اور ابویوسف و محمد سے روایت ہے کہ خیار مخیرہ کی طرح یہ خیار بھی مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ صاحبین سے مروی کی وجہ یہ ہے کہ یہاں قاضی کی تخییر زوج کی تخییر کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس عورت کو خاوند اختیار دے، وہ مجلس سے اٹھنے کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عورت کے نتیجے پر پہنچنے سے پہلے جب حاکم مجلس سے اٹھ گیا کیونکہ حاکم کے اٹھنے سے مجلس تخییر ختم ہو گئی۔ اور اسی طرح جب کسی سپاہی نے اسے مجلس سے اٹھایا اور وہ کچھ نہ بولی، کیونکہ اٹھائے جانے سے پہلے وہ اختیار پر قادر تھی، لیکن قدرت کے باوجود اس کا امتناع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ نکاح پر راضی ہے ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے۔ اور یہی اس خیار اور خیار مخیرہ کے درمیان وجہ فرق ہے۔ کہ خیار مخیرہ مجلس تک اس لیے محدود رہتا ہے کہ زوج تخییر سے اسے طلاق کا مالک بنا دیتا ہے، کیونکہ کسی شی کا مالک وہ ہوتا ہے، جو اپنے اختیار اور مشیت سے اس میں تصرف کرے۔ سو خاوند کی طرف سے تخییر طلاق کی تملیک ہوتی ہے۔ اور جواب تملیک مجلس تک محدود ہوتا ہے، کیونکہ تملیک کرنے والا عادۃً مجلس کے اندر جواب کا طلبگار رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع کی صورت میں خیار قبول مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ اسی طرح خیار مخیرہ میں بھی ہے۔ اور قاضی کی طرف سے تخییر طلاق کی تفویض ہوتی ہے، تملیک نہیں۔ کیونکہ قاضی بذات خود طلاق کا مالک نہیں ہے اس لیے کہ خاوند نے اسے اختیار طلاق کا مالک نہیں بنایا۔ خاوند نے اسے طلاق صرف تفویض کی ہے، سو جب وہ خود طلاق کا مالک نہیں ہے۔ تو دوسرے کو کیسے مالک بنا سکتا ہے۔ دونوں تخییروں میں بس یہی فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: سحر زدہ اور خصی مذکورۃ الصدر تمام صورتوں میں عنین کی طرح سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ان دونوں کے پاس آلۂ تناسل کا وجود عنین کی طرح ہے، لہٰذا احکام میں بھی عنین کی مانند ہوں گے۔ اور خنثیٰ کا بھی یہی حکم ہے۔ رہا عضو کٹا! سو جب یہ پتہ ہو کہ یہ مجبوب ہے، خواہ اس کے اپنے اقرار سے یہ پتہ لگا ہو یا کپڑوں کے اوپر سے ٹٹولنے سے۔ تو اگر بوقت نکاح عورت کو اس کا علم تھا تو اسے اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ وہ اس پر راضی ہو چکی ہو۔ اور اگر اسے علم نہیں تھا۔ تو اسے فی الحال اختیار دیا جائے گا، اور اس میں ایک سال کی مہلت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مہلت امید وصل کے تحت دی جاتی ہے۔ جب کہ مجبوب سے وصل کی کوئی امید نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں مہلت دینا سود مند نہیں ہے۔ اس لیے مہلت نہیں دی جائیگی۔ سو اگر عورت

نے فرقت اختیار کی اور قاضی نے ان کے درمیان تفریق کر دی یا خود بخود تفریق ہوگئ۔ اختلاف کی تفصیل گذر چکی ہے۔ تو عورت کو کامل مہر ملے گا اور اس پر کامل عدت گذارنا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ خلوت ہو چکی ہو۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصف مہر ملے گا۔ اور عدت کامل واجب ہوگی۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی تو بالاجماع نصف مہر ملے گا، اور عدت گذارنا واجب نہیں ہوگا تفصیل گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل : مذکورہ پانچ عیوب۔ قطع عضو، نامردی، سحر زدگی، خصی پن اور ہیجڑاپن کے علاوہ دوسرے عیوب سے خاوند کا خالی ہونا کیا لزوم نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ وابویوسف فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ہر ایسے عیب، جس کی موجودگی میں خاوند کے ساتھ زندگی گذارنا تکلیف وضرر کا موجب ہو۔ مثلاً جنون، جذام، برص سے خاوند کا خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ چنانچہ ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ ہوسکتا ہے۔ ہاں ان کے علاوہ باقی عیوب سے خالی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا مذہب ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے، کہ عیوب خمسہ میں عورت کو خیار ملنے کی وجہ دفع ضرر ہے۔ اور یہ عیوب الحاق ضرر میں عیوب خمسہ سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ کیونکہ عادۃً یہ متعدی بیماریاں ہیں۔ سو جب عیوب خمسہ کی وجہ سے اختیار حاصل ہوتا ہے تو ان عیوب کی وجہ سے بدرجۂ اولیٰ اختیار حاصل ہونا چاہیئے۔ بہ خلاف جب کہ یہ عیوب عورت میں ہوں۔ کیونکہ یہ عیوب اگرچہ خاوند کے لیے مضرت رساں ہیں۔ لیکن خاوند کے لیے طلاق دے کر اپنے آپ کو اس مضرت سے بچانا ممکن ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، لہٰذا عورت کے لیے ضرر سے بچنے کی ایک ہی راہ یعنی فسخ رہ جاتی ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ عیوب خمسہ میں اختیار اس ضرر سے بچانے کے لیے حاصل ہوا تھا کہ ان عیوب کی وجہ سے عورت کو عقد کے ذریعے حاصل ہونے والا حق وطی فوت ہو جاتا ہے۔ جب کہ عیوب مذکورہ کی وجہ سے حق وطی فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان عیوب کے ہوتے ہوئے خاوند وطی کرسکتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اختیار نہیں ملے گا۔

باقی عورت کا عیوب مذکورہ سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کا پانچ عیوب۔ جنون، جذام، برص، رتق اور قرن سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ اور ان کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ شافعی اس روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فر من المجذوم فرارك من الاسد۔ مجذوم سے یوں بھاگو، جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔

اور فسخ فرار ہی کی ایک صورت ہے۔ اور اگر جذام کے ہوتے ہوئے نکاح لازم ہوتا تو آپ

فرار کا حکم نہ دیتے۔ نیز روایت ہے کہ آپ نے ایک عورت سے نکاح کیا، تو اس کے پہلو میں کچھ سفیدی پائی۔ تو آپ نے اسے رد فرما دیا اور فرمایا کہ اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ" اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہوتا تو آپ رد نہ فرماتے۔ نیز ان عیوب کی موجودگی میں مصالح نکاح حاصل نہیں ہوسکتیں یا کم از کم ان میں خلل تو ضرور واقع ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے بعض عیوب۔ جنون، جذام، برص ایسے ہیں کہ طبیعت سلیم ان سے نفرت کرتی ہے لہٰذا موافقت نہیں ہو پائے گی۔ اور بعض عیوب رتق اور قرن وطی سے

مانع ہیں۔ جب کہ اکثر مصالح نکاح کا حصول وطی پر موقوف ہے مثلاً زنا سے عفت، سکون نفس اور اولاد کی مصالح وطی سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جنون، جذام وغیرہ اگر خاوند میں پائے جائیں تو عورت کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ سو عورت میں یہ عیوب ہونے کی وجہ سے بھی نکاح لازم نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان عیوب کی وجہ سے بھی فسخ نہیں ہوگا۔ علت جامعہ یہ ہے کہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے حکم عقد۔ یعنی ازدواج حکمی اور ملک استمتاع فوت نہیں ہوتا۔ صرف بعض ثمرات عقد میں خلل پڑتا ہے۔ اور اگر اس عقد کے تمام ثمرات فوت ہو جائیں، بایں طور کہ عقد کے فوراً بعد زوجین میں سے کوئی ایک مر جائے، تو بھی کامل مہر تو واجب ہوتا ہے، لیکن حق فسخ ثابت نہیں ہوتا۔ تو بعض ثمرات کے فوت ہونے سے بدرجہ اولیٰ حق فسخ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج حکمی ہے، ملک استمتاع اسی کی تاکید کے لیے مشروع ہوا ہے۔ اور مہر اس ملک کے احداث کے مقابل واجب ہوتا ہے۔ جب کہ فسخ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ احداث ملک نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اس کے مقابل جو چیز واجب ہوئی ہے یعنی مہر، وہ بھی مرتفع نہیں ہوگی، لہٰذا فسخ جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عیوب استمتاع سے مانع نہیں ہیں۔ جنون، جذام اور برص کی صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ رتق اور قرن بھی ایسے ہی ہیں، کیونکہ گوشت کاٹا جا سکتا ہے۔ اور قرن توڑا جا سکتا ہے۔ لہٰذا استمتاع ممکن ہے۔ اور باقی عیوب میں اسی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں بھی فسخ نہیں ہوگا۔

شافعیؒ نے اپنے استدلال میں جو پہلی حدیث پیش کی ہے۔ اس کے مفہوم کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجذوم سے اجتناب ضروری ہے لیکن یہ فرار از راہ طلاق بھی ممکن ہے، فسخ ضروری نہیں۔ جب کہ حدیث میں راہ فرار کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ رہی دوسری حدیث! تو اس کی صحیح روایت میں صرف اتنا وارد ہوا ہے کہ آپ نے اسے فرمایا" اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ" اور یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق سے ہے۔ جب کہ گفتگو فسخ کی صورت میں ہو رہی ہے۔ اور شافعیؒ کی بیان کردہ روایت میں جو رد کا ذکر آیا ہے، یہ راوی کا قول ہے، لہٰذا حجت نہیں ہوگا۔ یا یہ کہ ہم اس حدیث کو طلاق کے ساتھ رد کرنے پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور تناقض

نر ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ: نکاح کا خیار رویت سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور اسے دیکھا نہیں۔ تو دیکھنے پر اسے خیار نہیں ملے گا بہ خلاف بیع کے، کہ بیع میں خیار رویت حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح خیار شرط سے خالی ہونا بھی لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ خواہ خیار زوج کے لیے ہو یا زوجہ کے لیے یا دونوں کے لیے، تین دن کا ہو یا کم یا زیادہ کا۔ چنانچہ اگر خیار شرط کے ساتھ نکاح کیا تو شرط باطل ہو گی اور نکاح جائز ہو گا۔

فصل:
شرائط لزوم نکاح کی دوسری قسم بقائے نکاح کے لزوم کی شرائط

یہ شرائط بھی دو طرح کی ہیں: بعض وہ ہیں جن کا تعلق زوج کے ساتھ اپنی زوجہ کے نکاح کی بقا لازم ہونے کے بارے میں ہے۔ اور بعض شرائط کا تعلق باندی کی بقائے نکاح لازم ہونے کے سلسلہ میں آقا کے ساتھ ہے۔

سو زوجہ کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے، جب زوج نے اسے یا اس کے علاوہ کسی دوسرے کو طلاق کا مالک نہ بنایا ہو۔ مثلاً زوجہ کو طلاق کی نیت سے یوں نہ کہا کہ "تمہیں اپنی ذات پر اختیار ہے"، یا "تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے" یا صراحتہً کہہ دیا ہو کہ "اپنے آپ کو طلاق دے لو"، یا "اگر تم چاہو تو تم طالق ہو"، یا کسی آدمی کو کہہ دیا ہو کہ "اگر تم چاہو تو میری زوجہ کو طلاق دے دو" اسی طرح کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور کسی وقت کی طرف اضافت بھی نہ ہو، وگرنہ نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ طلاق کی تملیک سے نکاح کی پوزیشن یہ ہو گئی ہے کہ اس کا زوال زوج کے اختیار پر موقوف نہیں رہا۔ اور تعلیق و اضافت سے بھی معاملے کی نوعیت یہی بنتی ہے۔ اور نکاح کی بقا لازم نہ ہونے کا مطلب یہی ہے، کہ اس کا زوال زوج کے اختیار میں نہ ہو۔ اور باندی کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے جب آقا نکاح میں دی ہوئی اپنی باندی کو آزاد نہ کرے۔ چنانچہ اگر آقا نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا تو عقد کی بقا لازم نہیں رہے گی، بلکہ باندی کو خیار ملے گا۔ اسے خیار عتاقہ کہتے ہیں۔ اس بارے میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اس خیار کے ثبوت کی شرائط کا بیان۔

۲۔ وقت ثبوت کا بیان۔

۳۔ کس چیز سے یہ خیار باطل ہو جاتا ہے؟

خیار عتاقہ کے ثبوت کی شرائط: ۱۔ بوقت اعتاق نکاح موجود ہو، چنانچہ اگر پہلے آزاد کیا پھر کسی سے اس کا نکاح کیا تو خیار نہیں ملے گا، کیونکہ بوقت اعتاق نکاح موجود نہیں تھا۔ اور اگر آزاد

کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا، جب کہ وہ نابالغہ ہے، تو اسے خیار بلوغ ملے گا، خیار عتق نہیں ملے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔

۲۔ باندی کا نکاح نافذ بھی ہو۔ چنانچہ اگر باندی نے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی مرضی سے کسی انسان سے نکاح کر لیا، پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا۔ تو اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا۔

مسئلہ: باندی کو خیار عتق ملنے کے لیے کیا یہ ضروری ہے کہ بوقت اعتاق اس کا زوج غلام ہو۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے۔ بوقت اعتاق باندی کا زوج آزاد ہو یا غلام، بہر صورت اسے خیار عتق حاصل ہو گا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں یہ شرط ہے۔ اور اگر بوقت اعتاق اس کا زوج آزاد ہے تو خیار عتق حاصل نہیں ہو گا۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا "بریرہؓ کا خاوند غلام تھا۔ اس لیے آپؐ نے بریرہؓ کو اختیار دیا، اور اگر وہ آزاد ہوتا تو آپؐ اسے خیار نہ دیتے" یہ اس باب میں نص ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عائشہ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ نیز زوج جب غلام ہو تو خیار اس لیے دیا جاتا ہے کہ باندی کو عدم کفارت، نفقہ اولاد کے لزوم اور آقا کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے نقصان معاشرت کا ضرر نہ پہنچے لیکن اگر زوج آزاد ہے تو ان میں سے کوئی ضرر بھی نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا خیار نہیں ملے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بریرہ کو جب آزاد کیا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا۔

"ملکت بضعك فاختاري" "اب تم اپنی بضع کی مالک ہو چکی ہو، سو تمہیں اختیار ہے"

ایک روایت میں "ملکت امرك" اور ایک اور روایت میں "ملکت نفسك" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس روایت سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک تو نص سے اور دوسرا علۃ النص سے۔ نص سے استدلال یوں ہے کہ جب بریرہ کو آزادی ملی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اختیار دیا۔ اور روایت ہے کہ اس وقت ان کا خاوند آزاد تھا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہم عائشہ سے روایت کر چکے ہیں کہ بریدہؓ کا خاوند غلام تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہٰذا ان سے احتجاج نہیں ہو سکتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت میں حریت کا اثبات ہے۔ اور تمہاری روایت میں رقیت کی بقا کا بیان ہے۔ اور اثبات اولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ بقا کا بیان کبھی استصحاب حال کے پیش نظر کر دیا جاتا ہے۔ جب کہ اثبات کی بنیاد لامحالہ کسی دلیل پر ہوتی ہے۔ سو جس نے یہ روایت کیا کہ وہ غلام تھا۔ تو احتمال ہے کہ اس نے استصحاب حال پر اعتماد کرتے ہوئے یہ روایت کیا ہو۔ اور جو یہ روایت کر رہا ہے کہ وہ آزاد تھا، تو لامحالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر یہ روایت کر رہا ہے۔ سو یہ دو مزکیوں کی طرح ہو گئے کہ ان میں سے ایک شاہد پر جرح کرتا ہو اور دوسرا تزکیہ کرتا ہو، تو جارح کے قول پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ نیز ہماری روایت قیاس کے موافق ہے، اور تمہاری روایت قیاس کے مخالف۔ اس کی وجہ ہم ان شاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور قیاس سے موافق روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ علۃ النص سے استدلال یوں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کی ملکیت کو بریرہ کے لیے ثبوت خیار کی علت بنایا۔ کیونکہ پہلے آپ نے فرمایا "ملکت بضعك" یا "نفسك" پھر اس

کے بعد حرف تعقیب کے ساتھ "فاختاری" فرماکر بریرہؓ کے لیے خیار کا اثبات فرمایا اور ملکیت ذات رفع ولایت میں فی الجملہ مؤثر ہے۔ کیونکہ ملکیت میں اختصاص ہوتا ہے۔ اور غیر کی ولایت ہوتے ہوئے اختصاص نہیں ہو سکتا۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسے وصف کے بعد ذکر کیا جائے۔ جو شرعی طور پر اس حکم کی تعلیق ہوتی ہے جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" اور الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ" میں ہے۔ اور جیساکہ روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سھا فسجد" اور ان ماعزا زنا فرجم" وغیرہ میں ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حکم عموماً علت سے عام ہوجاتا ہے، خصوصی محل کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا۔ جیساکہ دوسری علل شرعیہ وعقلیہ میں ہے۔ زیر بحث مقام میں بریرہؓ کا زوج اگرچہ غلام تھا، لیکن چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی بنیاد ایک عام معنی یعنی ملکیت ذات پر رکھی ہے۔ اس لیے عموم معنی کا اعتبار کیا جائے گا خصوص محل کا نہیں۔ واللہ الموفق

نیز اعتاق کی وجہ سے عورت پر ملک نکاح میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اعتاق کی وجہ سے خاوند کو عورت پر ایک زائد عقدہ کا اختیار مل جاتا ہے، جو کہ اعتاق سے پہلے اسے حاصل نہیں تھا۔ اس لیے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق طلاق بنا کے مطابق ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ اسی اصل کی فرع ہے، (یعنی باندی کی تغلیظ کے لیے دو طلاقیں کافی ہیں، جب کہ آزاد عورت تین طلاقیں سے مغلظ ہوتی ہے۔ تو اعتاق سے خاوند کو مزید ایک طلاق کا اختیار مل گیا) اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے، اور اسے اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور رفع زیادت اسی وقت ممکن ہے، جب کہ اصل نکاح کا رفع ہو للہذا رفع زیادت کی ضرورت کی بنا پر اسے رفع وفسخ نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اسی سے اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ اگر خاوند آزاد ہو، تو عورت کے لیے کوئی ضرر اور نقصان جیسا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی ضرر کی ایک وجہ موجود ہے۔ نیز اگر باندی کو خیار عتق نہ ملے اور نکاح کی بقا لازم رہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زوج آزاد عورت کی بضع کے منافع ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے جو عقد میں آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، جو کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ جیساکہ اگر زوج غلام ہوتا، تو یہ جبر جائز نہ ہوتا۔ سو اگر آزاد ہے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ نیز اگر اس نکاح کی بقا کو لازم کہا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کی بضع کے منافع کا بغیر کسی بدل کے استیفاء ہو، اور یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ بدل عورت کا حق ہے۔ وہ بدل کے بغیر منافع کے استیفاء پر راضی نہیں ہے۔ سو اگر اسے خیار عتق نہ دیا جائے تو لازم آئے گا کہ زوج ایک آزاد عورت کی بضع کے منافع اس کی رضا کے بغیر ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے۔ جو اس کے آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر زوج غلام ہو تو عورت کو خیار عتق اسی وجہ سے ملتا ہے سو اگر وہ آزاد ہے، تو بھی اسے خیار عتق ملے گا۔

مسئلہ: اسی طرح اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ عورت کا بوقت نکاح باندی ہونا خیار عتق کے حصول کی شرط ہے یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اسے بہر صورت خیار عتق حاصل

ہو گا. خواہ وہ بوقت نکاح باندی تھی اور پھر اسے آزادی ملی، یا بوقت نکاح وہ آزاد تھی، پھر اس پر غلامی طاری ہوئی، اور اس کے بعد آزادی حاصل ہوئی۔ چنانچہ اگر حربیہ نے دار الحرب میں نکاح کیا۔ پھر میاں بیوی دونوں قید ہو کر دار الاسلام آئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا تو ابو یوسف کے نزدیک اسے خیار عتق حاصل ہو گا۔ اور محمد کے نزدیک بوقت نکاح اس کا باندی ہونا شرط ہے لہٰذا اسے خیار نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمہ نے کسی مسلم سے نکاح کیا۔ پھر دونوں مرتد ہو کر دار الحرب چلے گئے۔ اس کے بعد دونوں قیدی بنا کر دار الاسلام لائے گئے، یہاں دونوں نے پھر اسلام قبول کر لیا۔ اس کے بعد باندی کو آزاد کر دیا گیا، تو اس صورت میں بھی اختلاف مذکور ہے تو محمد نکاح کے بعد طاری ہونے والی غلامی اور نکاح کے وقت موجود غلامی میں فرق کرتے ہیں اور ابو یوسفؒ دونوں صورتوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں۔ محمد وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ بوقت نکاح باندی ہو، تو یہ نکاح بصورت اعتاق موجب خیار کے طور پر منعقد ہوتا ہے۔ اور اگر وہ بوقت نکاح آزاد ہو، تو آزاد عورت کا نکاح موجب خیار کے طور پر انعقاد پذیر نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے بعد غلامی طاری ہونے سے خیار حاصل نہیں ہو گا کیونکہ یہ رضا میں خلل کا موجب ہو گا۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ خیار اعتاق کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ زیادت ملک اعتاق کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ زیادت ملک نتیجہ ہے عتق کا اور عتق نتیجہ ہے اعتاق کا۔ یہ زیادت نکاح کے سبب حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح سابق کا انعقاد موجب زیادت کے طور پر نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ جب یہ نکاح ہوا تھا۔ اس وقت وہ باندی تھی۔ اور باندی کا نکاح زیادت ملک کا موجب نہیں ہوتا حاصل یہ ہے ابو یوسفؒ زیادت ملک کو اعتاق کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اور محمد اس زیادت کو اعتاق کے پہلے پائے جانے والے عقد کا حکم ٹھہراتے ہیں۔

اسی اصل کی بنا پر ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خیار عتق دوبارہ، سہ بارہ بھی حاصل ہو سکتا ہے اور محمد فرماتے ہیں کہ خیار عتق صرف ایک ہی مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی باندی کو آزادی ملی، اس نے زوج کو اختیار کیا، اس کے بعد میاں بیوی دونوں مرتد ہو کر دار الحرب چلے گئے پھر دونوں قیدی بنا کر دار الاسلام لائے گئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا، تو ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے پھر خیار عتق ملے گا۔ اور محمد کے نزدیک اب اسے خیار عتق حاصل نہیں ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ خیار، اعتاق سے حاصل ہو گا۔ اور محمد کے نزدیک یہ خیار، عقد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عقد متکرر نہیں ہوا۔ لہٰذا خیار عتق بھی دوبارہ حاصل نہیں ہو گا۔

۲۔ خیار عتاقہ کس وقت حاصل ہوتا ہے: خیار عتق اس وقت حاصل ہوتا ہے۔ جب اسے عتق، خیار عتق اور اطلاعیت اختیار کا علم حاصل ہو۔ سو جس مجلس میں اسے اپنی آزادی کا علم ہو اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ اب مجھے نکاح برقرار رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ تو اس مجلس میں اسے خیار عتق حاصل ہو گا نکاح برقرار رکھے یا فسخ کر دے، (اور اگر اس مجلس میں خیار استعمال نہ کیا تو وہ ختم ہو جائے) اور اگر اسے آزاد کر دیا گیا۔ لیکن اسے آزادی کا علم نہیں۔ یا آزادی کا تو علم ہے لیکن

یہ معلوم نہیں کہ اب مجھے خیار حاصل ہے۔ اب میں اہل اختیار ہوں، چنانچہ وہ کوئی فیصلہ نہیں کرتی، تو اس سے اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔ اور جس مجلس میں اسے ان دونوں باتوں کا علم ہوگا۔ اس مجلس میں اسے خیار عتق ملے گا۔ بہ خلاف خیار بلوغ کے، کہ اس میں خیار کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق بیان ہو چکی ہے۔ اسی طرح اگر باندی کو اس وقت آزاد کیا گیا، جب وہ نابالغہ تھی۔ تو بلوغت کے بعد اسے خیار عتق ملے گا، کیونکہ بوقت اعتاق وہ اہل اختیار نہیں تھی۔ اور اس صورت میں اسے خیار بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ نکاح غلامی کی حالت میں ہوا تھا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن سے نکاح کیا، پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اسے خیار عتق ملے گا۔ اور زفرؒ کے نزدیک خیار نہیں ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مکاتبہ کو کوئی ضرر نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح اس نے خود کیا ہے۔ اور تمام مہر اسی کو ملا ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو خیار دیا، اور وہ مکاتبہ تھیں۔

نیز اس لیے کہ علۃ النص عام ہے تفصیل گذر چکی ہے۔ نیز جیسا کہ باندی کے آزاد ہونے سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی طرح مکاتبہ کے آزاد ہونے سے بھی اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوتا ہے، لہٰذا مکاتبہ کو بھی خیار عتق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۳۔ خیار عتق کیسے باطل ہوتا ہے: خیار عتق ابطال سے باطل ہوتا ہے۔ یہ ابطال خواہ نصاً ہو یا دلالۃً بایں طور کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے نکاح پر رضا جھلکتی ہو جیسا کہ ہم خیار بلوغ کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز یہ خیار مجلس سے اٹھنے سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ مجلس سے اٹھنا اعراض کی دلیل ہے جیسا کہ خیار مخیرہ میں ہے۔ البتہ سکوت سے باطل نہیں ہوتا، بلکہ آخر مجلس تک باقی رہتا ہے۔ بشرطیکہ اس دوران میں کوئی دلیل اعراض نہ پائی جائے، جیسا کہ خیار مخیرہ میں ہے۔ کیونکہ سکوت میں احتمال ہے کہ نکاح برقرار رکھنے پر رضا کی وجہ سے ہو، اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ تامل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ عتق کے بعد اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے۔ اس لیے تامل کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ تامل کے لیے کچھ وقت چاہیئے۔ اس لیے آخر مجلس تک اسے وقت دیا جائے گا، جیسا کہ خیار مخیرہ اور خیار قبول کے باب میں ہے۔ بہ خلاف خیار بلوغ کے، کہ یہ خیار باکرہ کے سکوت سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ بلوغ سے ملکیت نکاح میں تو کچھ اضافہ نہیں ہوا لہٰذا یہاں تامل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ سو باکرہ کا سکوت تامل کے لیے تو ہے نہیں، لہٰذا رضا کی دلیل سمجھا جائے گا۔ اور خیار مخیرہ میں مجلس کا ثبوت اجماع صحابہؓ سے ہوا ہے، اور یہ معقول المعنی ہے۔ نیز چونکہ آزادی سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے اس اضافہ کے حق میں عقد سابق کو بمنزلہ انشاء نکاح قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوگا۔

خیار عتق ملنے کے بعد اگر اس نے فرقت اختیار کی تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم انشاءاللہ ذکر کریں گے۔ لہٰذا اس فرقت میں قاضی کے فیصلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بہ خلاف اس فرقت کے،

جوخیار بلوغ سے واقع ہوتی ہے۔ کہ اس میں قاضی کے فیصلے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرق ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ : زوج کا نان ونفقہ کی ادائیگی پر قادر رہنا، بقائے نکاح کے لزوم کی شرط نہیں ہے چنانچہ اگر وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ اور ایسی صورت میں عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔ شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **فَامساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسان** اس میں اللہ تعالیٰ نے معروف، طریقہ کے مطابق امساک کا امر فرمایا ہے۔ اور جب وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو اب اس کا امساک معروف طریقہ کے مطابق نہیں ہوگا۔ کیونکہ امساک کا معروف طریقہ یہ ہے کہ عورت کا حق وطی اور حق نفقہ ادا کیا جائے بموجب امساک بالمعروف نہ رہا، تو دوسرا راستہ یعنی اچھے طریقے سے چھوڑنا، متعین ہوگیا۔ اگر خود چھوڑ دے تو ٹھیک، وگرنہ قاضی اس کا قائم مقام ہوکر تسریح یعنی تفریق کر دے گا۔ نیز اس لیے کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے زوج کے عجز سے یہ عوض فوت ہوگیا، لہٰذا مُعوَّض یعنی ملک نکاح کی بقا بھی لازم نہیں رہے گی جیسا کہ مشتری اگر مبیع کو عیب دار پائے تو بیع لازم نہیں رہتی۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ قطع عضو اور نامردی کے سبب معوض یعنی وطی کے فوت ہونے سے نکاح کی بقا لازم نہیں رہتی، سو ایسے ہی عوض کے فوت سے بھی نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ نکاح عقد معاوضہ ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ تفریق کی صورت میں زوج کی رضا کے بغیر ملک نکاح کا ابطال ہوتا ہے۔ اور اس کا ضرر نفقہ سے عاجز ہونے کی صورت میں عورت کے ضرر سے بڑھ کر ہے، کیونکہ اگر عورت مطالبہ کرے تو قاضی زوج پر نفقہ فرض اور مقرر کر سکتا ہے، اور عورت کو حکم دے سکتا ہے کہ جب تک زوج کو فراخی حاصل نہیں ہو جاتی، اگر تمہارے پاس مال ہے تو اپنے مال سے خرچ کرتی رہو، وگرنہ قرض لے کر اپنا خرچ چلاتی رہو۔ سو یہ نفقہ قاضی کے فیصلے سے زوج کے ذمے دین بنتا رہے گا۔ اور جب اسے فراخی حاصل ہو جائے گی۔ تو عورت اس سے وصول کرے گی۔ سو عورت کا حق خوشحالی تک مؤخر ہوگا۔ باطل نہیں ہوگا۔ اور ابطال نکاح کا ضرر تاخیر کے ضرر سے کہیں بڑھ کر ہے۔ بخلاف قطع عضو اور نامردی کے سبب تفریق سے، کیونکہ وہاں جانبین سے ابطال حق کا ضرر ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کا بھی حق وطی فوت ہوتا ہے۔ اور یہاں عورت کا ضرر قوی تر ہے، کیونکہ تفریق سے زوج کو تو زیادہ ضرر نہیں پہنچے گا۔ اس لیے کہ وہ وطی سے عاجز ہے نکاح برقرار رکھنے میں عورت کا ضرر زیادہ ہے، کیونکہ وہ وطی کی صلاحیت رکھتی ہے، لیکن اپنا یہ حق نہ تو اس زوج سے وصول کر سکتی ہے، کیونکہ یہ عاجز ہے، اور نہ ہی کسی اور زوج سے، کیونکہ اس کے نکاح میں ہے تو لہٰذا عورت کا ضرر قوی تر ہے، اس لیے وہاں عورت کو ضرر سے بچانا اولیٰ ہے۔ رہا آیت کریمہ سے استدلال، تو اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ امساک بالمعروف سے مراد رجعت ہے، یعنی امساک کے قصد سے مراجعت کرے۔ اور تسریح بالاحسان یہ ہے کہ اسے چھوڑے رکھے، یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ علاوہ ازیں زوج کی حالت کے اختلاف سے امساک بالمعروف مختلف ہوتا رہتا ہے دیکھیے

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں : علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ ۔ سو فی الحال نفقہ دینے سے عاجز کے حق میں امساک بالمعروف یہ ہے کہ وہ نفقہ کا اپنے اوپر التزام کرلے۔ علاوہ ازیں جب زوج امساک بالمعروف سے عاجز ہو جائے تو تسریح بالاحسان اس پر اس وقت واجب ہوتی ہے ، جب وہ اس پر قادر ہو ۔ اور زیر بحث صورت میں وہ تسریح بالاحسان کی قدرت نہیں رکھتا ۔ کیونکہ تسریح بالاحسان یہ ہے کہ طلاق دے کر عدت کے دوران میں اس کا نفقہ برداشت کرے ، جب کہ یہ نفقہ حال سے عاجز ہے ، تو نفقہ عدت کیسے ادا کرے گا ؟ علاوہ ازیں لفظ تسریح محتمل ہے ۔ احتمال ہے کہ اس سے مراد ابطال نکاح کے ساتھ تفریق ہو ، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے من حیث المکان تفریق بدنیہ مراد ہو ۔ یعنی اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے اور اسے گھر میں رکنے پر مجبور نہ کیا جائے ۔ اس لیے کہ لفظ تسریح کا حقیقی مفہوم تخلیہ یعنی راستہ کھلا چھوڑنا ہے ۔
اور یہ تخلیہ کبھی حبس کے ازالہ سے ہوتا ہے ۔ اور ہمارے نزدیک اس صورت میں زوج کو حبس کی ولایت حاصل نہیں رہتی ۔ لہٰذا احتمال ہوتے ہوئے اس آیت کو حجت نہیں بنایا جا سکتا ۔ رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے ! درست نہیں ہے ۔ کیونکہ عوض وہ ہوتا ہے ، جو عقد میں صراحۃً ذکر کیا جائے ، جب کہ بوقت عقد نفقہ منصوص نہیں ہوتا ۔ لہٰذا یہ عوض نہیں ہوگا ۔ ہاں نفقہ ، احتباس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے ۔ اور ہمارے نزدیک عجز کی صورت میں ولایت احتباس باقی نہیں رہتی ۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ یہ عوض ہے ۔ تو معوض کی بقا کا لازم ہونا عوض کے فی الجملہ استحقاق پر موقوف ہوتا ہے ، فی الحال وصول عوض پر نہیں ۔ اور یہاں نفقہ کا استحقاق فی الجملہ ثابت ہے ، اگرچہ فی الحال اسے نفقہ وصول نہیں ہو رہا ۔ لہٰذا معوض یعنی نکاح پر زوج کا استحقاق باقی رہے گا ۔ واللہ عزوجل اعلم ۔

فصل :

حکم نکاح کا بیان

اس بارے میں بنیادی مباحث دو ہیں (ا) حکم نکاح کا بیان ۔ (ب) کس چیز سے اس حکم کا رفع ہو جاتا ہے ؟
پھر حکم نکاح کا بیان دو حصوں پر مشتمل ہے ۔ (ا) نکاح صحیح کا حکم (ب) نکاح فاسد کا حکم ۔
پھر نکاح صحیح کے بعض احکام اصلیہ میں اور بعض تبعیہ ۔ اب تفصیل کے ساتھ یہ احکام ذکر کیے جاتے ہیں ۔
نکاح صحیح کے احکام اصلیہ : ا ۔ حیض و نفاس ، حرام اور ادائے کفارہ سے پہلے ظہار کی حالت چھوڑ کر باقی تمام حالات میں صحبت حلال ہونا ۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے :

والذین ھم لفروجھم حافظون　　　اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے

الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین"۔	ہیں مگر اپنی بیویوں سے یا اپنی مملوکہ باندیوں سے، کہ انہیں کچھ ملامت نہیں۔

اس آیت میں ان لوگوں سے ملامت کی نفی کی گئی ہے، جو اپنی زوجہ سے اپنی شرمگاہ کو بچا کر نہیں رکھتے تو معلوم ہوا کہ زوجہ سے صحبت حلال ہے۔ ہاں حیض کی حالت اس حلت سے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ویسئلونك عن المحيض، قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض و لا تقربوهن حتى يطهرن"۔	اور آپؐ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست ہے، سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارکش رہو۔ اور جب تک پاک نہ ہوجائیں۔ ان سے مقاربت نہ کرو۔

اور نفاس حیض کا ہم جنس ہے، سو اسکا بھی وہی حکم ہوگا جو حیض کا ہے نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم۔	تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔ تو اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو جاؤ۔

اس میں ایک تو زوجہ کو کھیتی قرار دیا۔ اور انسان کو اپنی کھیتی میں تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے صراحۃً کھیتی میں آنے کی اباحت بیان فرمائی۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ فرمان مروی ہے کہ "عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، وہ تمہاری مددگار اور خادمائیں ہیں۔ جو خود کچھ اختیار نہیں رکھتیں۔ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر لیا ہے، اور ان کی فروج کو اللہ کے کلمہ کے ساتھ حلال کیا ہے"۔ اس میں اللہ کے کلمہ سے مراد لفظ انکاح اور تزویج ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لفظ انکاح و تزویج اور اس مفہوم کے دوسرے الفاظ سے صحبت حلال ہو جاتی ہے۔

نیز نکاح کا لغوی مفہوم ضم و تزویج ہے۔ یہ انضمام و ازدواج کا تقاضا کرتا ہے۔ اور انضمام تبھی ہو سکتا ہے، جب وطی و استمتاع حلال ہو، کیونکہ حرمت وطی سے تو انضمام ممنوع ہوجاتا ہے۔

مسئلہ: حلت صحبت کا حکم زوجین کے درمیان مشترک ہے۔ سو جیسا کہ عورت اپنے زوج کے لیے حلال ہے، اسی طرح زوج بھی اپنی زوجہ کے لیے حلال ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لا هن حل لهم و لا هم يحلون لهن۔	نہ وہ عورتیں ان مردوں کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ مرد ان عورتوں کے لیے حلال ہیں۔

اور مخصوص حالات مذکورہ کو چھوڑ کر زوج جب چاہے زوجہ سے صحبت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح زوجہ بھی زوج سے وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے کیونکہ دونوں ایکدوسرے کیلیے حلال ہیں، اور صحبت دونوں کا حق ہے اور جب عورت صحبت کا مطالبہ کرے تو خاوند کیلیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اسکا مطالبہ پورا کرے۔ اور کم از کم ایک مرتبہ صحبت پر اسے حکماً مجبور کیا جائیگا۔ اور ایک سے زائد مرتبہ صحبت کا مطالبہ پورا کرنا حسن معاشرت کے باب سے تعلق رکھتا ہے

۲۔ نکاحِ صحیح سے حالتِ حیات میں زوجہ کو سر سے لے کر پاؤں تک دیکھنا اور چھونا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ صحبت، دیکھنے، چھونے سے بڑھ کر ہے، جب صحبت حلال ہو گئی ہے، تو دیکھنا، چھونا بدرجۂ اولیٰ حلال ہو گا

لیکن کیا حالت حیض و نفاس میں ما دون الفرج سے استمتاع حلال ہے؟ اس میں اختلاف ہے، جو ہم کتاب الاستحسان میں ذکر کر چکے ہیں۔ باقی موت کے بعد ہمارے نزدیک خاوند کے لئے بیوی کو دیکھنا، چھونا حلال نہیں ہے۔ اور اس میں شافعیؒ اختلاف فرماتے ہیں۔ تفصیل کتاب الصلاۃ میں گذر چکی ہے۔

۳۔ نکاحِ صحیح سے تمتع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی مشائخؒ کے اختلاف کے مطابق اس کی بضع اور باقی تمام اعضاء کے منافع سے استمتاع خاوند کے لئے مختص ہو جاتا ہے، یا تمتع کے حق میں خاوند اس کی ذات کا مالک بن جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کے مقاصد اس کے بغیر پورے نہیں ہوتے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو خاوند کا اس کی طرف میلانِ قلب نہیں ہو گا، اسے زوجہ سے سکونِ نفس حاصل نہیں ہو گا۔ اور اشتباہِ نسب کی وجہ سے فراش فاسد ہو جائے گا۔ نیز اس لئے کہ مہر نکاح میں لازمی امر ہے اور یہ ملک کے عوض میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح میں ملک بھی لازمی امر ہے۔ وگرنہ معاوضہ کا مفہوم صادق نہیں آتا۔

مسئلہ: از سرتاپا ملکِ تمتع صرف زوج کو زوجہ پر حاصل ہے، کیونکہ یہ مہر کا عوض ہے۔ اور مہر مرد پر واجب ہوتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ: وللرجال علیهن درجة۔ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے۔ کہ یہاں درجہ سے مراد ملک ہے۔

۴۔ نکاحِ صحیح سے خاوند کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ بیوی کو گھر میں روکے رکھے اور باہر نہ نکلنے دے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اسکنوهن — ان عورتوں کو ٹھہراؤ۔

اس میں اسکان کا امر ہے، جس سے خروج د بروز اور اخراج کی نہی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کسی فعل کا امر اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے۔ نیز ارشادِ الٰہی ہے۔

وقرن فی بیوتکن: — اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

ولا تخرجوهن من بیوتهن ولا — اور ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔

یخرجن: — اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز اس لئے کہ اگر بیوی کو باہر نکلنے سے روکنے کا اختیار حاصل نہ ہو تو اس سے سکون و نسب میں خلل واقع ہو جائے گا، کیونکہ اس سے خاوند شک و شبہ میں مبتلا ہو گا اور اسے نسب کی نفی پر انگیخت ملے گی۔

۵۔ نکاحِ صحیح سے خاوند پر مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک نکاح کا حکمِ اصلی ہے، جس

کے بغیر شرعاً نکاح کا وجود ہی نہیں ہوتا تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر ملک کا عوض ہوتا ہے کیونکہ احداثِ ملک کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ جب معوض موجود ہو تو اس کا عوض بھی واجب وثابت ہونا چاہیئے۔

۶۔ نکاحِ صحیح سے نسب ثابت ہوجاتا ہے۔ ثبوتِ نسب اگرچہ فی الحقیقت دخول کا حکم ہے، لیکن اس کا سبب ظاہر نکاح ہی ہے کیونکہ دخول تو ایک امر باطن ہے۔ لہٰذا اثباتِ نسب میں نکاح کو دخول کا قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بچہ فراش کا ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں"۔ اسی طرح اگر کوئی مشرق میں بسنے والا مغرب میں رہنے والی کسی عورت سے نکاح کرے۔ اور وہ بچہ جنم دے، تو اس کا نسب اسی خاوند سے چلے گا۔ اگرچہ فی الحقیقت دخول نہیں ہوا کیونکہ نسب کا سبب ظاہر یعنی نکاح موجود ہے۔

۷۔ نکاحِ صحیح سے بیوی کا نفقہ وسکنیٰ واجب ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ الٰہی ہے۔

وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف۔

"اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہوگا۔

مزید ارشادِ الٰہی ہے:

لینفق ذوسعة من سعته ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما اٰتاه الله۔

صاحبِ وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیئے، اور جس کے رزق میں تنگی ہو وہ جتنا خدا نے اسے دیا ہے، اس کے موافق خرچ کرے۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم۔

(مطلقہ) عورتوں کو (ایامِ عدت میں) اپنے مقدور کے مطابق وہیں رکھو، جہاں خود رہتے ہو۔

اور اسکان کا امر درحقیقت اس پر انفاق کا امر بھی ہے، کیونکہ عورت اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے کمزور اور نازک ہونے کی بنا پر کمائی کے لئے باہر نہیں نکل سکتی۔ باقی اس نفقہ کے سببِ وجوب، شرطِ وجوب اور مقدارِ واجب کے بارے میں تفصیلی گفتگو ہم انشاءاللہ کتاب النفقہ میں کریں گے۔

۸۔ نکاحِ صحیح سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی مخصوص رشتوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے تفصیل گذشتہ سطور میں بیان ہوچکی ہے۔ اور وہاں ہم دلیل حرمت بھی بیان کرچکے ہیں، اور یہ تفصیل بھی اپنے مقام پر گذر چکی ہے کہ بعض رشتوں سے نکاح نفسِ نکاح سے حرام ہوجاتا ہے اور بعض کی حرمت دخول سے مشروط ہے۔

۹۔ نکاحِ صحیح سے میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث بن جاتے ہیں۔ اس کی دلیل سورۃ النساء کی بارہویں آیت ہے۔

۱۔ نکاح صحیح سے بیویوں کے درمیان عدل واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی مرد کی ایک سے زیادہ بیویاں ہیں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان قسم (شب باشی)، نفقہ اور لباس کے حقوق میں عدل کرے، یعنی ان حقوق میں سب سے برابر کا سلوک رکھے۔ چنانچہ اگر کسی کے نکاح میں دو عورتیں ہوں، آزاد ہوں یا باندیاں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان ماکول، مشروب، ملبوس، رہائش اور شب باشی میں برابری کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع، فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ۔ (سو جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین تین یا چار چار، ان سے نکاح کر لو، اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے)

اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادہ بیویوں میں ترکِ عدل کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا، اور خوف ترکِ واجب پر ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان قسم اور نفقہ میں عدل کرنا واجب ہے۔ اور آخرِ آیت میں بھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

ذلک ادنیٰ ان لا تعدلوا۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

اور جور حرام ہے، تو لامحالہ عدل واجب ہے۔ نیز عدل مامور بہ ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

ان اللّٰہ یامر بالعدل والاحسان۔ "بے شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے"۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم و اطلاق کے ساتھ عدل کا حکم دیا ہے، لہٰذا ہر مقام پر عدل کرنا واجب ہے، سوائے ان صورتوں کے، جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص یا مقید ہیں۔ نیز ابو قلابہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواجؓ کے درمیان تقسیم میں برابری فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے کہ "اے اللہ! جن باتوں کا میں اختیار رکھتا ہوں، ان میں میری یہ تقسیم ہے۔ سو مجھ سے ان باتوں میں مؤاخذہ نہ فرمائیے گا، جو تیرے اختیار میں ہیں، اور میرے اختیار میں نہیں ہیں"۔ اور ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "جس شخص کی دو بیویاں ہوں، اور وہ ان میں سے ایک کی طرف جھک جائے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا"۔

مسئلہ: شب باشی میں باکرہ اور ثیبہ، جوان اور بوڑھی، نئی اور پرانی، مسلمہ اور کتابیہ کے درمیان برابری ضروری ہے، اس لئے کہ دلائل بالا میں ایسا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے کہ وجوبِ قسم کے سبب یعنی نکاح میں سب برابر ہیں، لہٰذا وجوبِ قسم میں بھی برابر ہوں گی۔

مسئلہ: مملوکہ باندیوں کے لئے حقِ قسم نہیں ہے۔ یعنی ان کے پاس شب باشی ضروری نہیں ہے، اگرچہ زیادہ تعداد میں ہوں۔ کیونکہ ارشادِ الٰہی ہے:

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ اوما ملکت ایمانکم۔ "سو اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت، یا تمہاری مملوکہ باندی"

اس آیت میں اللہ تعالی نے پہلے ایک مخصوص عدد تک عورتوں سے نکاح کی اباحت بیان فرمائی، کیونکہ اس سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل انسان کے بس سے باہر ہے، اور جور کا وقوع یقینی ہے اس کے بعد اللہ تعالی نے اس مخصوص تعداد تک عورتوں کے درمیان جور کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا اور کسی عدد کے ذکر کے بغیر باندیوں کو مباح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ باندیوں کے درمیان جور کا خوف نہیں ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب ان کے لئے حق قسم نہ ہو۔ کیونکہ اگر باندیوں کو بھی یہ حق حاصل ہو، تو ان میں بھی جور کا خوف ہوگا، جیسا کہ منکوحات میں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ باندیوں میں وجوبِ قسم کا سبب یعنی نکاح نہیں پایا گیا۔

مسئلہ: اگر کسی کے پاس دو عورتیں ہیں۔ ایک آزاد ہے، دوسری باندی ہے جو کسی دوسرے کی باندی ہے، اور اس کے نکاح میں ہے تو آزاد کو دو دن ملیں گے اور باندی کو ایک دن ملے گا۔ اس لئے کہ علیؓ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے کہ "قسم سے حرۃ کے لئے دو ثلث ہیں اور باندی کے لئے ایک ثلث ہے۔" نیز اس لئے کہ یہ دونوں سببِ وجوب یعنی نکاح میں برابر نہیں ہیں، کیونکہ حرۃ سے نکاح کے بعد یا اس سے نکاح کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح غلام کے لئے دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح جائز نہیں ہے، جبکہ آزاد مرد کے لئے چار عورتوں سے نکاح جائز ہے، تو معلوم ہوا کہ دونوں سببِ وجوبِ قسم میں برابر نہیں ہیں، لہٰذا اس کے حکم میں بھی برابر نہیں ہوں گی۔ بہ خلاف جبکہ مسلمہ اور کتابیہ نکاح میں ہوں، کہ ان کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ دونوں سببِ وجوبِ قسم میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح، مسلمہ کے ساتھ نکاح سے پہلے، بعد اور اس کے ساتھ ہو سکتا ہے، اسی طرح حرِ مسلم کی مانند ذمی بھی چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، سو مسلمہ اور کتابیہ وجوبِ قسم کے سبب میں برابر ہیں، لہٰذا حکم میں بھی برابر ہوں گی۔ نیز حریت کمالِ حال کی علامت ہے۔ اور رقیت نقصانِ حال کی مظہر ہے۔ اور شرعاً اس نقصانِ حال کا اثر مالکیت، حلِ محلیت، عدت، حد وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا رقیت قسم پر بھی اثر انداز ہوگی۔

حرۃ اور باندی کے درمیان یہ تفاوت صرف شب باشی میں ہے، کہ حرۃ کے ساتھ دو راتیں گزارے گا اور باندی کے ساتھ ایک رات۔ باقی ماکول، مشروب اور ملبوس میں دونوں کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ انسان کی حاجاتِ اصلیہ و لازمہ ہیں۔ اور انسان ہونے میں حرۃ اور باندی دونوں برابر ہیں۔

مسئلہ: اگر خاوند بیمار ہوجائے، تب بھی قسم اس پر واجب رہتا ہے۔ جیسا کہ تندرست پر واجب ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں اپنی ازواجؓ سے بیتِ عائشہؓ میں رہنے کی اجازت چاہی تھی۔ اگر مرض سے قسم ساقط ہوجاتا ہو، تو اس استیذان کا کیا مطلب؟

مسئلہ: ایام سفر کا قسم خاوند پر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایک بیوی کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا۔ تو سفر سے واپسی پر دوسری بیوی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایامِ سفر کے بقدر ایام اپنے پاس

گذارنے کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ مدتِ سفر شمار میں نہیں آتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند اپنی مرضی سے کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جا سکتا، باقی بیویاں اس پر اعتراض کا حق نہیں رکھتیں۔ہاں البتہ افضل یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرے۔ جس کا قرعہ نکلے، اسے ساتھ لے جائے۔ تاکہ سب کا دل خوش رہے۔ اور کسی ایک کی طرف میلان کی تہمت نہ لگے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر روانہ ہوتے تو یونہی قرعہ اندازی کیا کرتے تھے۔ شافعیؒ کے نزدیک اگر تو قرعہ ڈال کر ایک بیوی کو ساتھ لے گیا تھا تو یہی حکم ہے، اور اگر قرعہ کے بغیر ساتھ لے گیا تو پھر واپسی پر باقی بیویوں کے لئے ایامِ سفر کا قسم کرے گا۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ قرعہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ سفر میں واقعی اسی بیوی کے جانے کا حق تھا جس کا قرعہ نکلا ہے، یا کسی دوسری بیوی کا۔ قرعہ سے کبھی بھی حق ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قرعہ کا عمل فی نفسہٖ مختلف ہوتا ہے، قرعہ کبھی بھی ایک ہی طرح نہیں نکلتا۔ بلکہ کبھی ایک کے نام نکلے گا تو کبھی دوسرے کے نام۔ سو جس چیز میں بذاتِ خود اتنا اختلاف ہو، وہ کسی دوسری چیز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

مسئلہ: اگر ایک بیوی نے اپنی باری دوسری بیوی کو ہبہ کر دی یا اپنی خوشی سے اپنی باری چھوڑ دی تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ اس کا ذاتی حق ہے، چاہے وصول کرے، چاہے چھوڑ دے۔ روایت ہے کہ جب سودہؓ بنتِ زمعہ بہت بوڑھی ہو گئیں اور انہیں اندیشہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم انہیں طلاق دے دیں گے تو انہوں نے اپنی باری عائشہؓ کو دے دی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ آیت اسی بارے میں نازل ہوئی:

وان امراۃ خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا، والصلح خير‘‘	اور اگر کسی عورت کو اپنے خاوند سے زیادتی یا بے رغبتی کا اندیشہ ہو تو میاں بیوی پر کچھ گناہ نہیں کہ آپس میں کسی قرارداد پر صلح کر لیں، اور صلح خوب چیز ہے‘‘۔

اس میں صلح سے مراد اس معاملہ میں سودہؓ کا طرزِ عمل ہے۔ یہ ابن عباسؓ کی تفسیر ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنے فیصلے سے رجوع کر لے اور اپنی باری کا مطالبہ کرے تو اسے یہ حق حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اس کی طرف سے بطورِ اباحت ہے۔ اور اباحت لازم نہیں ہوتی۔ جیسا کہ طعام اگر کسی کے لئے مباح کر دیا جائے۔ تو مبیح اباحت سے رجوع کر کے اسے روک بھی سکتا ہے۔

مسئلہ: اگر ایک بیوی خاوند پر اس لئے مال خرچ کرتی ہے کہ وہ اس کیلئے حق سے زیادہ باری مقرر کرے تو خاوند کے لئے ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور لازم ہے کہ اس غرض سے جتنا مال لیا ہے، واپس کرے، کیونکہ یہ رشوت ہے، اس لئے کہ اس نے صاحبِ حق کا حق روکنے کے لئے مال لیا ہے۔ اسی طرح اگر خاوند ایک بیوی کو مال دے کہ وہ اپنی باری دوسری کے لئے چھوڑ دے یا ایک بیوی دوسری کو مال دے کہ وہ اپنی باری اس کے لئے چھوڑ دے۔ تو ان میں سے کوئی بھی صورت جائز نہیں ہے۔ اور مال واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں باری کے عوض مال دیا جا رہا ہے۔ لہٰذا یہ بیع کے معنی میں ہے۔ اور باری کی بیع جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی۔

مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کسی شخص کی دو یا اس سے زیادہ بیویاں ہوں۔ اور اگر کسی کی ایک بیوی ہے۔ اور وہ اوقات میں اپنے حق کا مطالبہ کرتی ہے تو اسے کتنا وقت دیا جائے گا؟ اس بارے میں قدوری یہ روایتِ حسنؒ، ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر روزوں میں یا نماز میں یا خرید کردہ باندی میں مشغول رہتا ہو، تو اسے کہا جائے گا، کہ ہر چار دنوں میں ایک دن اور ہر چار راتوں میں ایک رات اپنی بیوی کے لئے مخصوص کرو، اور باقی اوقات حسبِ منشا روزوں میں یا باندی کے ساتھ صرف کرو۔ طحاویؒ بھی یونہی فرماتے ہیں کہ ہر چار رات دنوں میں ایک رات، دن بیوی کے پاس رہے اور باقی تین دن، رات عبادت اور دوسرے اشغال میں مشغول رہ سکتا ہے۔ اس قول کی وجہ وہ روایت ہے جو محمدؒ نے کتاب النکاح میں ذکر کی ہے کہ "ایک عورت اپنے خاوند کو لے کر عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ "میرا خاوند دن بھر روزے سے رہتا ہے اور رات بھر عبادت میں مصروف رہتا ہے"۔ یہ سن کر عمرؓ نے فرمایا "واہ! یہ اپنے خاوند کی کتنی تعریف کر رہی ہے!" اس پر کعبؓ نے کہا کہ "امیرالمؤمنین! یہ اپنے خاوند کی شکایت کر رہی ہے" عمرؓ نے پوچھا "وہ کیسے؟" تو کعبؓ نے جواب دیا کہ "جب وہ ہر دن روزہ رکھتا ہے۔ اور راتیں عبادت میں بسر کرتا ہے۔ تو اس کے لئے کب فارغ ہوتا ہوگا" اس پر عمرؓ نے کعب سے فرمایا کہ "ان کے درمیان فیصلہ کرو" تو کعبؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ "یہ چار بیویوں میں سے ایک ہے، لہٰذا ایک دن افطار کرے اور تین دن روزے رکھے" عمرؓ نے یہ فیصلہ بہت پسند کیا اور کعبؓ کو بصرے کا قاضی بنا دیا۔ محمدؒ نے کتاب النکاح میں یہ روایت تو ذکر کی ہے، لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ ہم اس قول کو اپناتے ہیں۔ اور جصاص کہتے ہیں کہ "یہ ہمارا مذہب نہیں ہے۔ کیونکہ باری میں مزاحمت تب ہوتی ہے، جب کئی زوجات کی اس میں مشارکت ہو۔ لیکن جب بیوی ہی ایک ہے، تو مشارکت نہ ہوئی، لہٰذا اس میں باری مقرر کرنے اور وقت مخصوص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بس اسے یہ کہا جائے گا کہ ہمیشہ روزے نہ رکھو، بلکہ عورت کا حق بھی ادا کرو"۔ قاضیؒ مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ کا پہلا قول یہی تھا کہ اگر زوج چاہتا تو اس کے علاوہ مزید تین عورتوں سے نکاح کر لیتا اور اسے چوتھائی وقت ہی ملتا۔ لیکن جب اس نے مزید تین بیویاں نہیں رکھیں، تو ان پر صرف ہونے والا وقت اپنے لئے مخصوص کر لیا، لہٰذا اس وقت کے بارے میں اسے اختیار ہوگا کہ جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن بعد میں انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ یہ کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ چار عورتوں سے نکاح کرے اور چاروں اپنے حق کا مطالبہ کریں، تو ہر ایک کے حصہ میں ایک رات آئے گی۔ سو اگر ہر رات کسی نہ کسی بیوی کا حق ہو تو وہ اپنے کاموں کے لئے تو فارغ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کے لئے کوئی خاص وقت مقرر کرنا ضرورت نہیں ہے (بلکہ دیانت داری سے حسبِ ضرورت بیوی کا حق ادا کرے) اور اگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق اس کے لئے کوئی باری مقرر نہیں ہو گی کیونکہ جب آزاد بیوی کے لئے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہے، تو باندی کے لئے

بلا وجہ اولیٰ نہیں ہوگا۔ اور پہلے قول کے مطابق، جو کہ طحاوی کا مختار ہے۔ ہر سات راتوں میں ایک رات اس کے لئے مخصوص ہوگی۔ کیونکہ خاوند اس کے اوپر تین آزاد عورتوں سے نکاح کر کے چھ دن کے بارے میں اس کا حق ساقط کر سکتا ہے، اور صرف ساتواں دن اسے دے سکتا ہے، کیونکہ آزاد عورت کے لئے دو راتیں اور باندی کے لئے ایک رات ہوتی ہے۔ لیکن اس نے مزید تین آزاد عورتوں سے نکاح نہ کر کے ان پر صرف ہونے والا اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے، لہٰذا اس وقت کو جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن اس پر وہی اشکال ہے، جو ابو حنیفہؒ سے منقول ہوا اور جو جصاصؒ نے بھی ذکر کیا ہے۔ واللہ عز وجل الموفق۔

۱۱- نکاحِ صحیح سے زوجہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ جب زوج اسے اپنے پاس بلائے تو اس کی بات مانے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف	اور عورتوں کا حق (مردوں پر) ویسا ہی ہے جیسا دستور کے مطابق (مردوں کا حق عورتوں پر ہے"۔

اس کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں کے حق سے مراد مہر اور نفقہ ہے اور ذمہ داری سے مراد یہ ہے کہ اپنے نفس کے بارے میں خاوند کی بات مانے اور اس کی غیبوبت میں اپنے نفس کی حفاظت کرے۔ نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عدمِ طاعت کی صورت میں الگ تھلگ کرنے اور مارنے کے ساتھ تادیب کا حکم دیا اور طاعت کی صورت میں اس سے نہی فرمائی فرمایا:

فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا۔	سو اگر وہ فرمانبردار ہو جائیں تو پھر انہیں ایذا دینے کا کوئی بہانہ مت ڈھونڈو۔

اس سے معلوم ہوا کہ تادیب ترکِ طاعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ لہٰذا خاوند کی طاعت لازم ہوئی۔

۱۲- نکاحِ صحیح سے خاوند کو تادیب کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی جن امور میں خاوند کی اطاعت لازم ہے۔ اگر وہ ان میں خاوند کی اطاعت نہیں کرتی اور نافرمانی کرتی ہے تو خاوند کو تادیب کا حق حاصل ہے۔ لیکن تادیب میں ترتیب کا خیال رکھے۔ چنانچہ پہلے اسے پیار محبت اور نرمی سے سمجھائے کہ دیکھو نیک اور پاکباز عورتوں کے نقشِ قدم پر چلو ایسا، ایسا رویہ مت اپناؤ۔ ہوسکتا ہے کہ وہ موعظت اور نصیحت قبول کرے اور نافرمانی چھوڑ دے۔ سو اگر ایسا ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اسے الگ تھلگ کر دے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے اسے صرف دھمکی دے کہ میں تم سے کنارہ کش ہو جاؤں گا، تم سے پیار نہیں کروں گا، اگر دھمکی سے باز آجائے تو ٹھیک ہے، وگرنہ اس سے کنارہ کش ہو جائے۔

پھر اس ہجر اور کنارہ کشی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے بایں طور کنارہ کش ہو کہ اس سے ہمبستر نہ ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ بایں طور اس سے کنارہ کش ہو کہ ہمبستری کے دوران میں اس سے بات چیت نہ کرے، نہ یہ کہ وظیفۂ زوجیت اور مضاجعت ہی چھوڑ دے۔ کیونکہ یہ تو دونوں کا حق مشترک ہے، لہٰذا اس میں جتنا ضرر اسے پہنچے گا، اتنا اسے خود بھی پہنچے گا۔ سو ایسی تادیب نہ ہوئی

چاہیئے، جس میں اپنے آپ کو ضرر پہنچے اور اپنا حق کھوٹا ہو جائے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کی خوابگاہ جدا کر دے اور اس کی باری میں دوسری کے ساتھ مضاجعت کرے۔ کیونکہ باری کا حق موافقت اور اللہ کی حدود کی حفاظت کی حالت میں ہوتا ہے، حدود کی تضییع اور نافرمانی اور جھگڑے کی حالت میں نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اپنی حاجت کے وقت نہیں بلکہ جب اس پر غلبۂ شہوت ہو تو اس وقت مضاجعت اور جماع نہ کرے۔ کیونکہ یہ ہجر، تادیب زوجہ کے لئے ہے۔ لہٰذا ایسا طریقہ اپنانا چاہیئے، جس میں اس کی تادیب ہوتی ہو، نہ کہ اپنی۔

پھر اگر وہ ہجر سے باز آجائے تو ٹھیک ہے، وگرنہ تیسرا قدم یہ ہے کہ اسے معمولی سا مارے جس سے نہ تو اسے شدید تکلیف پہنچے اور نہ ہی اس میں کوئی عیب اور نقص پیدا ہو۔

اس پورے طریقۂ کار کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

واللاتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن۔	جن عورتوں کے بارے میں تمہیں معلوم ہو کہ سرکشی اور بدخوئی کرنے لگی ہیں۔ تو انہیں سمجھاؤ۔ پھر ان کے ساتھ سونا ترک کر دو، پھر انہیں مارو۔

آیت میں حرفِ عطف اگرچہ واؤ ہے، جو جمع مطلق کے لئے موضوع ہے، لیکن یہاں مراد جمع علی سبیل الترتیب ہے۔ اور واؤ میں اس کا بھی احتمال ہے۔

اگر مار فائدہ مند ثابت ہو تو ٹھیک، وگرنہ معاملہ قاضی کے پاس لے جائے، وہ دو حکم مقرر کر دے گا، ایک خاوند کے خاندان سے اور ایک بیوی کے اہل سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینھما:	اور اگر تمہیں معلوم ہو کہ میاں بیوی میں ان بن ہے تو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے خاندان سے مقرر کرو، وہ اگر صلح کرا دینا چاہیں گے تو خدا ان کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔

اور حکمین کا یہ کام محض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ہے، اس سے زیادہ انہیں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے (جب تک کہ میاں بیوی کی طرف سے کسی فیصلے کا صراحتاً اختیار حاصل نہ ہو) چنانچہ ابتداء میں نرمی اور شفقت کے ساتھ نصیحت کریں۔ اگر وہ نصیحت قبول کر لے تو ٹھیک، وگرنہ ذرا سختی کے ساتھ سمجھائیں۔ پھر بھی سمجھ نہ آئے تو اپنا ہاتھ کھینچ لیں۔

اسی طرح نافرمانی کے سوا اگر وہ کسی اور امر محظور کا ارتکاب کرتی ہے۔ جس میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، تو خاوند بطور تادیب اسے تعزیر دے سکتا ہے۔ کیونکہ خاوند کو تعزیر کا ایسا ہی حق حاصل ہے، جیسا کہ آقا کو حق حاصل ہے کہ اپنے مملوک کو تعزیر دے۔

۱۲۔ جب نکاح صحیح ہو جائے تو پھر مندوب و مستحب یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ

رکھے ۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے ۔

وعاشروھن بالمعروف۔ اوران کے ساتھ معروف کے مطابق رہن سہن رکھو۔

معاشرت بالمعروف کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ قول، فعل اور خلق میں فضل و احسان کا برتاؤ کرے ۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تم میں بہتر وہ ہے، جو اپنے اہل کے لئے بہتر ہو۔ اور میں تم سب میں اپنے اہل کے لئے بہتر ہوں"۔اس کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ رکھو، کہ اگر ویسا ہی معاملہ تمہارے ساتھ کیا جائے، تو تمہیں برا نہ لگے، بلکہ تم خوشی سے اسے قبول کرو۔

اسی طرح عورت کے لئے بھی یہ مستحب ہے کہ وہ اپنے خاوند کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ رکھے نرمی، شائستگی، پیار اور محبت کے ساتھ اس سے گفتگو کرے اور اس کا دل جیتنے کی کوشش کرے۔ ارشادِ باری تعالیٰ " ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف" کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں پر فضل و احسان اور حسن معاشرت کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے خاوندوں کے ساتھ شائستگی اور نرمی کے ساتھ بات کریں۔ واللہ عز وجل اعلم ۔

عزل کا حکم: آزاد بیوی کی رضا کے بغیر خاوند کے لئے عزل کرنا مکروہ ہے۔کیونکہ وطی میں انزال ہوجاتا، بچہ ہونے کا سبب ہوتا ہے ۔اور بچے میں بیوی کا بھی حق ہے، جبکہ عزل سے بچہ نہیں ہوگا ۔ تو گویا عزل بیوی کے حق کے ضیاع کا سبب ہے۔ ہاں اگر وہ خود عزل پر راضی ہے ، تو پھر مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ خود اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہے ۔نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عزل کرو یا نہ کرو، جب اللہ تعالیٰ کسی روح کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمالیں تو وہ پیدا ہو کر رہتی ہے"۔ ہاں بیوی کی رضامندی کی صورت اس حکم سے مخصوص ہے ۔

اسی طرح اگر بیوی کسی کی باندی ہے ، تو رضا کے بغیر عزل مکروہ ہے، لیکن اس میں کس کی رضا کی ضرورت ہے، باندی کی یا آقا کی؟ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت کا حق آقا کو حاصل ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ باندی کی رضا طلب کی جائے گی ۔صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قضائے شہوت باندی کا حق ہے ، اور عزل سے شہوت پوری نہیں ہوتی، لہٰذا باندی سے پوچھا جائے گا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عزل کی کراہت بچے کی صیانت کے لئے ہے ۔ اور بچہ آقا کا حق ہے، باندی کا نہیں۔ لہٰذا آقا سے اجازت طلب کی جائے گی۔ واللہ اعلم ۔

فصل:

نکاح فاسد کے احکام

نکاح فاسد میں دخول سے پہلے تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ۔البتہ دخول سے چند احکام ثابت

ہو جاتے ہیں۔

۱۔ نسب ثابت ہو جاتا ہے۔

۲۔ عدت واجب ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں فی الحقیقت دخول کے احکام ہیں۔

۳۔ مہر واجب ہو جاتا ہے۔

اس بارے میں اصل یہ ہے کہ نکاحِ فاسد کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا محل یعنی نکاح کے حکم۔ ملک۔ کا محل موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ ملک ہوتی ہے منافع میں، اور بضع کے منافع اجزا کے ساتھ ملحق ہیں۔ جبکہ حرّ اپنے تمام اجزا کے ساتھ مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے اور ملک کا محل نہیں ہوتا کیونکہ حرّیت خود مختاری کا نام ہے، اور ملک خود مختاری کے منافی ہے۔ نیز اس لئے کہ آدمی میں ملکیت رقیّت سے حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ حرّیت، رقیت کے منافی ہے۔ الّا یہ کہ شرع نے نکاح صحیح میں اس منافی کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، کیونکہ نکاح انسان کی حاجت ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول کے بعد اس منافی کا اعتبار نہیں کیا، کیونکہ ناکح سے حد دور کرنے اور اس کے پانی کو ضیاع سے بچانے کی حاجت ہے۔ سو نسب کو ثابت اور عدت کو واجب قرار دیا، اور واجب الحرمۃ بضع کی حرمت، کے پیشِ نظر مہر واجب ٹھہرایا، تاکہ اس کا استعمال کوئی تاوان اور سزا نہ ہونے سے بے وقار نہ رہے، لہٰذا نکاح فاسد میں اس ضرورت کی بنا پر صرف وصول کردہ منافع کے حق میں اس نکاح کو منعقد سمجھا جائے گا۔ اور استیفاءِ منافع سے پہلے یعنی دخول سے پہلے پہلے ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا قبل از دخول نکاح فاسد کو انعقاد پذیر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور بعد از دخول مہر مثل کے وجوب پر دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس عورت نے اپنے سرپرستوں کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لیا، تو اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر دخول ہو گیا ہو تو اسے مہر مثل ملے گا" اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی صورت میں، جو نکاح فاسد کا حکم رکھتی ہے، مہر مثل واجب قرار دیا اور اسے دخول سے متعلق فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاحِ فاسد میں مہر مثل کا وجوب دخول سے متعلق ہے۔

مسئلہ: نکاحِ فاسد میں واجب ہونے والے مہر، جسے عُقر کہا جاتا ہے، کے تخمینہ میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک مہر مثل اور مہر مسمّٰی میں سے جو کمتر ہو، وہ واجب ہو گا۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مہر مثل واجب ہو گا خواہ وہ کتنا ہی ہو۔ اجارہ فاسدہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع عقدِ صحیح اور فاسد دونوں سے ذو قیمت ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اعیان میں ہے۔ لہٰذا ذو قیمت ہونے کے اثر کا اظہار لازم ہے، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مہر مثل واجب قرار دیا جائے، خواہ کتنا ہی ہو، کیونکہ یہ بضع کے منافع کی قیمت ہے۔ مہر مثل سے مہر مسمّٰی کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے۔ جب تسمیہ صحیح ہو، اور یہاں تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ عقدِ فاسد میں ہم اسی بنا پر مکمل قیمت واجب قرار دیتے ہیں، سو یہاں بھی ایسا ہی ہو گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر مثل اور مسمّٰی دونوں میں مسمّٰی کمتر ہونے کی صورت میں مہر مسمّٰی واجب ہو گا، اس لئے

کہ عاقدین نے خود منافع کی مسمّٰی سے زیادہ قیمت نہیں لگائی۔ لہٰذا ان منافع کو مسمّٰی سے زیادہ قیمت قرار نہیں دیا جائے گا۔ الغرض چونکہ یہ زیادت عقد کے بغیر حاصل ہوئی ہے، اس لئے اس کی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔ اور اگر مہر مثل مسمّٰی سے کمتر ہے۔ تو مسمّٰی پورا نہیں کیا جائے گا، بلکہ مہر مثل ہی دیا جائے گا۔ کیونکہ مہر مثل عورت کی عمومی رضا کے مطابق ہوتا ہے۔ سو وہ اس پر راضی ہوگی۔

مسئلہ: اسی طرح نکاح فاسد سے وجوبِ عدت کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ عدت کب سے شمار کی جائے گی؟ ہمارے اصحابِ ثلاثہؒ کے نزدیک یہ عدت فیصلہ تفریق کے وقت سے واجب ہوتی ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ آخری مرتبہ صحبت سے ایامِ عدت شمار کئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر کسی عورت کو آخری دفعہ جماع کے بعد، تفریق سے پہلے تین حیض آ گئے ہوں، تو زفرؒ کے نزدیک اس کی عدت پوری ہو گئی۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت وطی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس کا مقصد استبراءِ رحم ہوتا ہے، جو کہ وطی کا حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وطی سے پہلے عدت واجب نہیں ہوتی۔ اور جب اس کا وجوب وطی کی وجہ سے ہے، تو وطی کے بعد بلا فصل واجب ہوگی، جیسا کہ باقی علل کے احکام ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد فراش کے حق میں وطی کے بعد منعقد ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ اور فراش تفریق سے پہلے زائل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے اگر وہ تفریق سے پہلے وطی کرلے تو حد واجب نہیں ہوتی، اور تکرارِ وطی سے صرف ایک ہی مہر واجب ہوتا ہے۔ جبکہ اگر تفریق کے بعد وطی کی تو حد واجب ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی شبہ کی بنا پر وطی ہوئی ہو، تو اگرچہ حد تو واجب نہیں ہوگی، لیکن ایک مزید مہر لازم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نکاح فاسد میں تفریق، نکاح صحیح میں طلاق کے بمنزلہ ہے۔ لہٰذا ایامِ عدت کی ابتداء تفریق سے ہوگی، جیسا کہ نکاحِ صحیح میں طلاق سے ہوتی ہے۔

مسئلہ: نکاحِ فاسد میں خلوت سے عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ یہ کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے، اسے تو صرف ناکح کی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر وصول کردہ منافع کے حق میں نکاح کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ سو جو منافع وصول نہیں کئے، ان کے حق میں اسے اصل کے مطابق معدوم سمجھا جائے گا، اور محض خلوت سے منافع کا استیفاءِ حقیقی نہیں پایا جاتا۔ نیز عدت کا حقیقی موجب وطی ہے، کیونکہ یہ رحم کی صفائی اور فراغ معلوم کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے، اور حقیقی وطی نہیں ہوئی، لہٰذا عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہاں نکاح صحیح میں وطی پر قدرت کو ایک واجب الاحتیاط حکم۔ عدت۔ کے حق میں وطی کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہاں تمکن اور رسائی کی دلیل ملک مطلق موجود ہے۔ اور یہاں یہ دلیل نہیں پائی جاتی بخلاف نکاح صحیح میں خلوت فاسدہ کے۔ جب وطی پر تمکن حقیقی حاصل ہو لیکن حیض، احرام، روزہ وغیرہ کسی عذر کی بنا پر شرعاً وطی ممنوع ہو۔ کہ ایسی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے کیونکہ دلیل اطلاق یعنی ملک مطلق شرعاً موجود ہے۔ صرف ایک عارض کی بنا پر وطی ممنوع ہے۔ سو خلوتِ فاسدہ میں تمکن ثابت ہے اور دلیل تمکن موجود ہے۔ لہٰذا وہاں جانبِ احتیاط میں دلیل کو مدلول کے قائم مقام قرار دیا جائے گا جبکہ نکاحِ فاسد میں صورتِ حال اس سے مختلف ہے۔

مسئلہ: نکاح فاسد میں خلوت سے مہر بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ جب عدت واجب نہیں ہوتی، تو مہر بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جتنی احتیاط عدت کے وجوب میں کی جاتی ہے، اتنی مہر کے وجوب میں نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

حکمِ نکاح کے اسبابِ رافعہ کا بیان

یعنی اُن امور کا بیان جن سے زوجین کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ زوجین کے درمیان وقوعِ فرقت کے کئی اسباب ہیں، لیکن بعض اسباب سے فرقت بطلاق واقع ہوتی ہے اور بعض سے فرقت بغیر طلاق، اور بعض صورتوں میں قاضی کے فیصلے کے بغیر فرقت واقع ہو جاتی ہے اور بعض میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اب ان تمام اسباب کا ذکر کیا جاتا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

۱۔ طلاقِ صریح اور طلاقِ کنایات: اس کی تفصیل ایک مستقل باب میں آرہی ہے۔

۲۔ لعان: اور اس صورت میں ہمارے اصحابؒ کے نزدیک قاضی کی تفریق کے بغیر فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس فرقت کی کیفیت میں بھی ہمارے اصحابؒ کے مابین اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب اللعان میں کریں گے۔

۳۔ خیارِ بلوغ: یعنی نابالغ بچے، بچی کا بلوغ کے بعد خیارِ بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت قاضی کی تفریق سے ہی واقع ہوتی ہے۔ برخلاف اُس فرقت کے جو خیارِ عتق ملنے پر عورت اختیار کرتی ہے، کہ وہ نفس اختیار سے واقع ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان وجۂ فرق گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔

نوٹ: خیارِ بلوغ اور خیارِ عتق دونوں میں فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوتی ہے، بلکہ یہ فسخ ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر دخول نہ ہوا ہو، تو عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ خیارِ عتق کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے واقع ہوتی ہے جو عورت کی طرف سے پایا جاتا ہے۔ یعنی وہ خود فرقت اختیار کرتی ہے، اور عورت کے اس اختیار کو طلاق قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، جب تک کہ اسے یہ اختیار سونپا نہ جائے۔ جیسا کہ مخیّرہ کو طلاق کا اختیار دے دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ فرقت فسخ ہے۔ اور عقد کا فسخ سرے سے اس کا رفع ہوتا ہے۔ اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے، گویا یہ عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اگر فی الواقع عقد ہوا ہی نہ ہوتا، تو عورت کو مہر نہ ملتا، لہٰذا اس صورت میں بھی مہر نہیں ملے گا، جو معدومِ حقیقی کے ساتھ لاحق قرار دی جائے۔ یہی حال خیارِ بلوغ کا ہے کہ اگر صاحبۂ خیار لڑکی ہے اور وہ قبل از دخول خیار ملنے پر فرقت اختیار کرتی ہے۔ تو اسے فسخ سمجھا جائے گا۔ اور اسے مہر نہیں ملے گا۔ وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور اگر صاحبِ خیار لڑکا ہے۔ اور وہ دخول کرنے سے پہلے خیارِ بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرتا ہے تو بھی لڑکی کو مہر نہیں ملے گا۔ اس میں کچھ اشکال

ہے۔ چونکہ یہ فرقت خاوند کی طرف سے ہوئی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اسے فرقت بطلاق قرار دیا جائے اور نصف مہر واجب ہو؟ اس اشکال کا انفصال یہ ہے کہ شرع نے لڑکے کو خیار دیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں اس کا کچھ فائدہ ہو۔ اگر اسے طلاق ہی قرار دیا جائے اور مہر واجب ہو تو اسے خیار دینے کا کیا مطلب؟ کیونکہ طلاق کا اختیار تو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ سو لڑکے کو خیار دینے کا صرف یہی فائدہ ہے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر خیار بلوغ اور خیار عتق ملنے سے پہلے دخول ہو چکا ہو تو پھر مہر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دخول سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے۔ اور اس میں فرقت کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیساکہ دخول کے بعد موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ کیونکہ دخول منافع بضع کے استیفاء سے عبارت ہے۔ جو کہ ایک پوشیدہ امر ہے۔ اس لئے اس میں بنیاد سے ارتفاع نہیں ہو سکتا۔ جسے فسخ کہتے ہیں۔ جبکہ عقد ایک شرعی امر ہے۔ اور یہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز اگر دخول کے بعد فسخ نکاح ممکن ہو، تو وصول کردہ منافع کا رد بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اسے بدل واپس مل گیا ہے، تو واجب ہے کہ مبدل بھی لوٹائے۔ اور مبدل کا لوٹانا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا دخول کے بعد فسخ نکاح بھی ممکن نہیں ہے۔ اور جب منافع کا رد ممکن نہیں رہا تو ان کی قیمت مہر مسمّیٰ ہی ہے۔ لہٰذا اسقاط مہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ جب اس نے منافع حاصل کر لئے تو معقود علیہ زائل کر دیا۔ جو کہ مبدل ہے۔ اب اس کے بعد بدل ساقط نہیں ہو سکتا۔

۴۔ خاوند میں قطع عضو، نامردی، خصی پن، ہیجڑا پن یا سحر زدگی کی وجہ سے عورت کا فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت خواہ قاضی کی تفریق سے واقع ہو یا نفس اختیار سے جیساکہ تفصیل گذر چکی ہے، بہر صورت یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، کیونکہ وہ عورت کے اس حق کے ایفا پر قادر نہیں ہے، جس کی وہ از روئے نکاح حقدار ہے۔ اور یہ اس کے حق میں ظلم اور ضرر ہے۔ الا یہ کہ قاضی دفع ظلم میں خاوند کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا جائے اور وہ سبب نکاح سے مختص ہو، تو یہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، چنانچہ اگر یہ سبب دخول اور خلوت سے پہلے پایا گیا، اور نکاح میں مہر مقرر تھا، تو عورت کو مقرر کردہ مہر کا نصف ملے گا، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو اسے متعہ دینا واجب ہوگا۔

۵۔ عدم کفاءت یا نقصان مہر کے سبب کی جانے والی تفریق۔ اور اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہٰذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ خاوند کے علاوہ کسی کو طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہے لہٰذا اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور یہ فرقت قاضی کے یہاں ہی ہو سکتی ہے، اس کی وجہ ہم خیار بلوغ کے سبب واقع ہونے والی فرقت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

۶۔ دار الاسلام میں بیوی کے قبول اسلام کے بعد خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا۔

۷ - دارالاسلام میں مشرک یا مجوسی خاوند کے قبولِ اسلام کے بعد بیوی کا قبول اسلام سے انکار کرنا -

کافر زوجین میں سے کوئی ایک اگر دارالاسلام میں اسلام قبول کرے تو اس صورت کے احکام میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر وہ دونوں کتابی ہیں اور خاوند مسلمان ہوجاتا ہے تو نکاح علیٰ حالہ رہے گا - کیونکہ مسلمان کے لئے کتابی عورت سے ابتداءً نکاح کرنا جائز ہے، تو اس نکاح کی بقا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی - اور اگر عورت مسلمان ہوتی ہے تو ہمارے نزدیک نفسِ اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی - بلکہ اس کے خاوند کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ یہ دعوت قبول کرلے تو نکاح برقرار رہے گا - اور اگر انکار کردے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کردے گا - کیونکہ مسلمان عورت کا کافر کے نکاح میں ہونا جائز نہیں ہے - یہی وجہ ہے کہ ابتداءً کافر مرد اور مسلمان عورت کا نکاح جائز نہیں ہوتا - لہٰذا اس نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی ہے اور اگر زوجین مشرک یا مجوسی ہیں ان میں سے ایک اسلام قبول کرلیتا ہے، تو دوسرے کو دعوت اسلام دی جائے گی - اور محض ایک کے اسلام قبول کرنے سے ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی - اگر دوسرا بھی اسلام قبول کرلے تو نکاح برقرار رہے گا - اور اگر انکار کردے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کردے گا - کیونکہ مسلم مرد کا مشرکہ عورت سے نکاح نہیں ہوسکتا - ہاں! اگر یہ انکار عورت کی طرف سے ہے تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی کیونکہ اس فرقت کا سبب یعنی اسلام سے انکار، عورت کی طرف سے پایا گیا ہے - اور عورت کی طرف سے واقع ہونے والی فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی لہٰذا اسے فسخ قرار دیا جائے گا - اور اگر یہ انکار مرد کی طرف سے ہے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ فرقت بطلاق ہوگی - اور ابو یوسفؒ کے نزدیک فرقت بغیر طلاق ہوگی - گذشتہ تمام تفصیل ہمارے اصحابؒ کے مذہب کی تھی - اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلے، تو محض قبول اسلام سے فرقت واقع ہوجاتی ہے، ہاں! اگر قبول اسلام دخول سے پہلے ہوا ہے، تو فوراً فرقت واقع ہوجائے گی، اور اگر دخول کے بعد اسلام قبول کیا ہے تو جب تک تین حیض نہیں گذر جاتے - فرقت واقع نہیں ہوگی - اگر اس دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کرلے تو نکاح علیٰ حالہ رہے گا - اور اگر قبول نہ کرے تو یہ مدت پوری ہونے پر فرقت ہوجائے گی - شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد کا کفر مسلمہ کے ساتھ نکاح سے ابتداءً ہی مانع ہے، چنانچہ کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح جائز نہیں ہوتا - اسی طرح عورت کا مشرکہ یا مجوسیہ ہونا مسلم مرد کے ساتھ نکاح سے ابتداءً ہی مانع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم مرد کے لئے مشرکہ یا مجوسیہ سے نکاح جائز نہیں ہے - سو یہ مانع جب نکاح پر طاری ہوجائے تو اسے باطل کردے گا - پس یہ مانع طلاق سے مشابہ ہے - ہماری دلیل اجماعِ صحابہؓ ہے - روایت ہے کہ "ایک تغلبی شخص کی بیوی مسلمان ہوگئی تو عمرؓ نے اسے اسلام کی دعوت دی - اس نے انکار کردیا - تو آپؓ نے ان کے درمیان تفریق کردی" اگر نفسِ

اسلام سے فرقت واقع ہو جاتی ہو، تو تفریق کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں ہوا، اور اس پر کسی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہٰذا اسے اجماعی فیصلہ سمجھا جائے گا۔ نیز قبول اسلام کی بنا پر ابطالِ نکاح کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اسلام تو املاک کی حفاظت کرتا ہے۔ لہٰذا اسے ملکِ نکاح کے لئے مبطل کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور کفر کی بنا پر بھی نکاح کو باطل قرار دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اُن کا کفر تو پہلے بھی موجود تھا، جب وہ ابتداءِ نکاح سے مانع نہیں ہوا، تو بقائے نکاح سے بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو گا، کیونکہ بقاء ابتداء کی نسبت سہل تر ہے۔ لیکن اگر ہم کفر کی صورت میں نکاح کو برقرار رکھیں تو مقاصدِ نکاح حاصل نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقاصدِ نکاح حاصل ہوتے ہیں استفراش سے، اور کافر کے لئے مسلمہ کا استفراش ممکن نہیں ہے۔ اور مسلم کے لئے مشرکہ اور مجوسیہ کا استفراش اُن کی خباثت کی بنا پر حلال نہیں ہے۔ لہٰذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے قاضی، اسلام سے انکار کی صورت میں دونوں کے درمیان تفریق کر دے، کیونکہ اب مقاصدِ نکاح کے حصول کی امید نہیں رہی۔ باقی مشرکہ یا مجوسیہ یا کتابیہ بیوی کے مسلمان ہونے کے بعد اگر خاوند اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے، تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت کو ابو حنیفہؒ محمدؒ فرقت بطلاق قرار دیتے ہیں اور ابو یوسفؒ فرقت بغیر طلاق۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے حاصل ہوتی ہے، جس میں زوجین برابر طور پر شریک ہیں۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا انکار فرقت کا سبب ہے۔ اور اگر انکار عورت کی طرف سے ہو، تو بالاتفاق اس کے نتیجے میں فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے سو مرد کے انکار سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ اس سببیت میں دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ دونوں میں سے ایک، اگر دوسرے کا مالک ہو جائے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے مرد کے انکار کی صورت میں تفریق کی ضرورت اس لئے ہے کہ مقاصدِ نکاح حاصل نہیں ہوتے کیونکہ جب مقاصدِ نکاح حاصل نہ ہو سکیں تو بقاءِ نکاح کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے تفریق ضروری ہو جاتی ہے۔ اور تفریق کا اصل حق خاوند کو حاصل ہے، کیونکہ نکاح اس کی ملک ہوتا ہے۔ قاضی تو اس کا قائم مقام ہو کر تفریق کرتا ہے۔ جیسا کہ قطعِ عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت میں ہے۔ سو فرقت میں اصل فرقتِ طلاق ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو، اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اور عورت کے انکار کی صورت میں اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، اس لئے وہاں اسے فسخ قرار دیا جائیگا۔

۸۔ **ارتداد** زوجین میں سے کسی ایک کے ارتداد سے فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ارتداد بمنزلہ موت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ارتداد کا انجام موت ہے۔ اور میت سے نکاح نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ مرتد کا نکاح ابتداءً بھی کسی کے ساتھ جائز نہیں ہوتا۔ سو ارتداد کے بعد نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہو گی۔ نیز ارتداد کی وجہ سے شرعاً اُسے عصمتِ جان حاصل نہیں رہی۔ اور جب شرعاً عصمت و حفاظت باقی نہ رہے تو ملکِ نکاح بھی باقی نہیں رہتا۔

البتہ عورت کے ارتداد سے بلا اختلاف فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور مرد کے ارتداد سے ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی اور محمد کے نزدیک فرقت بطلاق واقع ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ اگر فرقت خاوند کی طرف سے کسی سبب کے رونما ہونے سے ہوتی ہے اور اسے طلاق قرار دینا ممکن ہے۔ تو اسے طلاق ہی قرار دیا جائے گا، کیونکہ فرقت میں اصل، فرقت طلاق ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ ان کا اپنا ضابطہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے جو زوجین میں برابر طور پر مشترک ہے، کیونکہ زوجین میں سے ہر ایک کا ارتداد وقوع فرقت کا سبب ہے۔ پھر عورت کے ارتداد سے فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہٰذا خاوند کے ارتداد سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی۔ ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت اگرچہ ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے، جو خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، لیکن ارتداد کو طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ارتداد بمنزلہ موت ہوتا ہے اور موت کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، طلاق نہیں ہوتی۔ کیونکہ طلاق ایسا تصرف ہے، جو نکاح کے مستفاد سے مختص ہے، اور ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، ازراہ منافات واقع ہوتی ہے کیونکہ ارتداد اور عصمت ملک ایک دوسرے کے منافی ہیں، کہ جہاں ارتداد آجائے۔ وہاں عصمت ملک باقی نہیں رہتی۔ اور جو فرقت ازراہ منافات حاصل ہوئی ہو۔ وہ ملک نکاح کا مستفاد نہیں ہوسکتی لہٰذا اس فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف اس فرقت کے، جو خاوند کے قبول اسلام سے انکار کے نتیجے میں واقع ہوتی ہے، کہ وہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، کیونکہ اس کا وقوع مقاصد و ثمرات نکاح فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی اضافت خاوند کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ خاوند پر امساک بالمعروف، وگرنہ تسریح بالاحسان لازم ہوتا ہے۔ جب وہ امساک بالمعروف نہیں کرتا تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دیتا ہے جس سے تسریح بالاحسان ہوجاتا ہے۔ تو گویا اس صورت میں وہ خود طلاق دیتا ہے۔ ان دونوں فرقتوں کے درمیان فرق پر دلیل یہ ہے کہ بسبب انکار فرقت قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع نہیں ہوتی۔ اور بسبب ارتداد فرقت نفس ارتداد سے واقع ہوجاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت ازراہ منافات ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک ارتداد کی بنا پر ہونے والی فرقت، نفس ارتداد سے فوراً واقع ہوجاتی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ارتداد دخول سے پہلے ہوا ہے۔ تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور اگر دخول کے بعد ہوا ہے۔ تو وقوع فرقت تین حیض گذرنے تک مؤخر رہے گا۔ یہ بالکل وہی اختلاف ہے، جو زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی صورت میں تھا۔ تفصیل مذکور ہوچکی ہے۔

گذشتہ تمام تفصیل زوجین میں سے ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر زوجین اکٹھے مرتد ہوئے ہیں تو استحساناً ان کے درمیان فرقت واقع نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس کے بعد اگر وہ اکٹھے ہی اسلام قبول کرلیں تو ان کا نکاح برقرار رہے گی۔ جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس صورت میں بھی فرقت واقع ہوجائے۔ اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ایک کا ارتداد باعث فرقت ہے۔ تو

دونوں کا ارتداد بدرجۂ اولیٰ باعث فرقت ہونا چاہیے

کیونکہ دونوں کے ارتداد میں سبب فرقت مع زیادت پایا جاتا ہے۔ اور استحسان کی وجہ اجماع صحابہ ہے۔ کیونکہ ابوبکر صدیق کے دور میں جب عرب مرتد ہو گئے، اور پھر اسلام قبول کیا تو آپؓ نے مرتدین اور ان کی ازواج کے درمیان تفریق نہیں کی۔ اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس واقعہ میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے۔ کہ یہ لوگ اکٹھے مرتد ہوئے تھے اور اکٹھے مسلمان ہوئے تھے۔ لہٰذا اس واقعہ سے زوجین کے اکٹھے مرتد ہونے اور اکٹھے مسلمان ہونے کا حکم کیسے معلوم ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ نے ان صورتوں میں جہاں زوجین کے اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم نہیں تھا، بلکہ ارتداد و اسلام میں تقدم و تاخر کا احتمال تھا۔ تفریق نہیں فرمائی، تو جہاں اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم ہوگا، وہاں بدرجہ اولیٰ تفریق نہیں کی ہوگی۔ علاوہ ازیں ضابطہ یہ ہے کہ جن دو واقعات کے وقوع کے درمیان وقفے کا یقینی علم نہ ہو، تو ان کے بارے میں اکٹھے وقوع کا فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل جانے والوں اور دب کر ہلاک ہو جانے کا حکم ہے۔ (کہ ان سب کی موت کا وقت ایک ہی قرار دیا جاتا ہے۔ اگرچہ فی الواقع ہر ایک کی موت میں کچھ وقفہ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس وقفہ کا یقینی علم نہیں ہے۔)

مسئلہ: اگر ایک مسلم نے کسی کتابیہ سے نکاح کیا، یہودیہ تھی یا نصرانیہ پھر وہ مجوسیہ ہو گئی تو فرقت ہو جائے گی۔ کیونکہ مجوسیہ سے مسلم کا نکاح نہیں ہو سکتا۔ دیکھیے! مسلم کے لیے ابتداءً بھی مجوسیہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔ پھر اگر یہ واقعہ دخول سے پہلے پیش آیا، تو عورت کو مہر ملے گا نہ نفقہ، کیونکہ اس صورت میں یہ فرقت بغیر طلاق ہے۔ لہٰذا فسخ نکاح ہے۔ اور اگر دخول ہو چکا تھا، تو پھر عورت کو مہر تو ملے گا البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب عورت کی طرف سے پایا جائے۔ تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے تو عورت کو نفقہ ملے گا نہ مہر۔ اور اگر دخول کے بعد پایا گیا ہے تو صرف مہر ملے گا، نفقہ نہیں۔ اور اگر فرقت کا سبب مرد کی طرف سے پایا جائے تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے۔ تو مہر مسمی کا نصف دینا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ مہر مقرر ہوا ہو، اور اگر مقرر نہیں ہوا تو متعہ دینا واجب ہوگا۔ اور اگر دخول ہو چکا ہے تو مہر اور نفقہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔

اور اگر یہودیہ سے نکاح کیا تھا، پھر وہ نصرانیہ ہو گئی یا نصرانیہ سے نکاح کیا تھا۔ پھر وہ یہودیہ ہو گئی۔ تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اس پر اعتراض کیا جائے گا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس حالت پر چھوڑنا ممکن نہیں ہے۔ عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ یا تو اسلام قبول کرے اور یا اپنے پہلے دین کی طرف لوٹ جائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا یہاں تک کہ تین حیض گذر گئے تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ مرتد میں ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اب جو دین اختیار کیا ہے، وہ اس کے باطل ہونے کی قائل تھی سو اس پر اعتراض نہ کرنا، اسے باطل پر برقرار رکھنا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ ایک باطل سے

دوسرے باطل کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ اور باطل کی طرف لوٹنے پر مجبور کرنا باطل ہے۔
اور اگر وہ یہودیہ یا نصرانیہ تھی۔ پھر صابیہ ہوگئی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک فرقت واقع ہوجائے گی۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک مسلم کے لیے صابیہ سے نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے مسئلہ بیان ہوچکا ہے۔

۹۔ **دارالحرب میں زوجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا** : لیکن اس سے فوراً فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ تین حیض آنے تک موقوف رہتی ہے۔ بشرطیکہ اسے حیض آتا ہو۔ اور اگر اسے حیض نہیں آتا، تو تین ماہ تک موقوف رہتی ہے۔ اگر اس مدت کے دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کرے تو انکا نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر دوسرا اسلام قبول نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ یہ مدت گذر جاتی ہے۔ تو فرقت واقع ہوجائے گی۔ اس لیے کہ اسلام کو ثبوت فرقت کا سبب بنانا درست نہیں ہے۔ اور نفس کفر بھی فرقت کا سبب نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں دوسرے کو اسلام کی دعوت دی جاتی، اگر وہ انکار کردے تو تفریق کی جاتی ہے۔ تو یہ فرقت دراصل اسلام قبول کرنے سے نہیں بلکہ اسلام سے انکار کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس انکار کا علم اسلام کی دعوت دینے سے ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں دعوت دینا ممتنع ہے، کیونکہ دارالحرب میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ دوسری طرف تفریق کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ مشرک اور مسلمہ کا نکاح نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ہم نے شرط بینونت، تین حیض گذرنے کو علت کے قائم مقام قرار دیا۔ تین حیض گذرنا طلاق رجعی میں شرط بینونت ہے۔ اور جہاں علت کا اعتبار کرنا متعذر ہو۔ وہاں شرط کو علت کا قائم مقام ٹھہرانا اصول شرع میں جائز ہے۔ سو جب مدت عدت یعنی تین حیض گذر جائیں گے۔ تو اس مدت کا گذرنا قاضی کی تفریق کے بمنزلہ ہوجائے گا۔

ابوحنیفہ و محمد کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ اور ابویوسف کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ کیونکہ اصل میں یہ فرقت اسلام سے انکار کے سبب واقع ہوتی ہے۔

اس مدت کے گذرنے سے جب فرقت واقع ہوجائے تو اس کے بعد کیا عورت پر عدت گذارنا واجب ہے؟ مثلاً دارالحرب میں اسلام، عورت نے قبول کیا تھا پھر وہ دارالاسلام چلی آئی تھی۔ اور دارالاسلام میں اس کے تین حیض پورے ہوئے، تو ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر عدت واجب نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عدت واجب ہے۔ مسئلہ گذشتہ اوراق میں گذر چکا ہے۔ اور اگر دارالحرب میں مسلمان ہونے والا مرد تھا تو بالاجماع عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حربیہ ہے۔

۱۰۔ **اختلاف دارین** : مثلاً زوجین میں سے کوئی ایک، مسلمان ہوکر یا ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام چلا آتا ہے۔ اور دوسرے کو دارالحرب میں حالت کفر پر چھوڑ آتا ہے تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت

واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک مستامن کی حیثیت میں دارالاسلام آیا اور دوسرا حالت کفر پر دارالحرب میں رہا تو اس سے بالاجماع فرقت واقع نہیں ہو گی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اختلاف دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین نہیں، بلکہ قید ہونا ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے، کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ ہجرت کر آئیں اور اپنے خاوند ابوالعاص کو حالت کفر پر مکہ چھوڑ آئیں بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نکاح اول کی بنا پر ہی زوجین کی حیثیت سے رہنے کی اجازت دی"۔ اور اگر اختلاف دارین سے فرقت واقع ہو جاتی ہو، تو آپ نکاح اول کی بنا پر زوجیت برقرار نہ رکھتے بلکہ نکاح کی تجدید کرواتے۔ نیز اختلاف دارین کا زیادہ سے زیادہ اثر یہ ہے کہ ولایت منقطع ہو جاتی ہے، جبکہ انقطاع ولایت انقطاع نکاح کا موجب نہیں ہے۔ دیکھیئے! اہل عدل اور اہل بغاوت کے درمیان نکاح برقرار رہتا ہے۔ حالانکہ ولایت منقطع ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف دارین سے ملک نکاح منتفع بہ نہیں رہتا، کیونکہ ایسی صورت میں عادۃً انتفاع کی قدرت حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے زائل ہو جائے گا، جیسا کہ مسلم اگر مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے تو اس کے اموال اس کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں اور اس کی امہات اولاد اور مدبرین آزاد ہو جاتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ وجہ دونوں کی ایک جیسی ہے رہا اہل بغاوت اور اہل اسلام کے حوالے سے استدلال! تو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اہل بغاوت اہل اسلام سے ہیں اور خود بھی مسلمان ہوتے ہیں، اس لیے ان کا اہل عدل کے ساتھ خلط ملط رہتا ہے لہٰذا وہاں انتفاع کا امکان ثابت ہے۔ اس لیے نکاح باقی رہتا ہے۔ جب کہ یہاں صورت حال اس کے خلاف ہے۔

رہا حدیث سے استدلال! تو ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپؐ نے نکاح جدید کے ساتھ زینبؓ کو دوبارہ زوجیت میں دیا تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہٰذا ایک روایت سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں نکاح جدید والی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک امر زائد کا اثبات ہے۔ سو نکاح سابق کے راوی نے استصحاب حال کے پیش نظر یہ گمان کیا کہ دوبارہ تعلق زوجیت نکاح اول کی بنیاد پر ہوا۔ اور اس نے یونہی روایت کر دیا، جب کہ نکاح جدید کا راوی حقیقت حال پر مطلع ہے، لہٰذا اس کی روایت زیادہ قابل اعتماد ہے۔ سو یہ معاملہ جرح و تعدیل کی مانند ہو گیا۔ کہ جرح راجح ہوتی ہے۔

پھر اگر خاوند مسلمان ہو کر دارالاسلام آجاتا ہے۔ اور اس کی بیوی حالت کفر پر دارالحرب میں رہ جاتی ہے۔ تو بلا اختلاف اس پر عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حربیہ ہے۔ اور اگر عورت مسلمان ہو کر دارالاسلام چلی آتی ہے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر عدت لازم نہیں ہوتی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے عدت گذارنا ضروری ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے کوئی ایک ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام چلا آتا ہے، تو بھی فرقت واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اب وہ اہل دارالاسلام سے ہو گیا ہے، سو اس کا وہی حکم ہوگا۔ جو مسلمان ہو کر آنے والے کا ہے۔

بہ خلاف جب کہ زوجین میں سے کوئی ایک امان لے کر دارالاسلام آئے کہ اس سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ حربی مستامن اہل دارالحرب سے ہے۔ یہ تو دارالاسلام میں عارضی طور پر کسی ضرورت کے تحت آیا ہے، توطن کے لیے نہیں آیا۔ لہٰذا اس کے حق میں دارالحرب کا حکم باطل نہیں ہوگا جیسا کہ کوئی مسلم امان لے کر دارالحرب جائے تو اس سے وہ اہل دارالحرب سے نہیں ہو جاتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر زوجین دارالحرب میں مسلمان ہو کر اکٹھے دارالاسلام میں آئے، یا ذمی کی حیثیت قبول کر کے اکٹھے ہی آئے یا اجازت لے کر اکٹھے آئے، تو سب کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا کیونکہ ہمارے نزدیک اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گرفتاری نہیں ہوئی۔

اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آیا کہ زوجین میں سے ایک گرفتار ہوا اور دارالاسلام میں لا کر رکھ گیا، کہ بالاجماع فرقت واقع ہو جائے گی لیکن ہمارے نزدیک اختلاف دارین کی وجہ سے اور شافعیؒ کے نزدیک گرفتاری کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک دارالاسلام میں لانے سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر زوجین کو اکٹھا گرفتار کیا گیا اور دارالاسلام میں لایا گیا تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعی کے نزدیک فرقت ہو جائے گی، کیونکہ گرفتاری پائی گئی شافعی کی حجت یہ آیت ہے:

"والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم" یہ معطوف ہے: حرمت علیکم امھاتکم "پر۔ تو اس آیت میں محصنات یعنی منکوحات کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور مملوکات کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اور حظر سے استثناء اباحت ہوتا ہے۔ تو مملوکات مطلقاً مباح ہوئیں۔ خواہ وہ اکیلی گرفتار ہوئی ہوں یا اپنے ازواج کے ساتھ۔ نیز اس لیے کہ گرفتاری، گرفتار کرنے والے کیلئے ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ کیونکہ یہ شرعاً غیر معصوم محل پر استیلاء اور غلبہ ہے۔ اور ایسے استیلاء سے ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ گرفتار شدہ عورت بالاجماع ہوتی ہے مملوک اور ملک رقبہ سے ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور جب گرفتار کنندہ کو ملک متعہ حاصل ہوئی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ زوج کی ملک زائل ہو جائے گی۔

بر خلاف جب کہ کوئی شخص باندی خریدے، جو کسی دوسرے کی منکوحہ ہو، کہ اس سے مشتری کو ملک متعہ حاصل نہیں ہوتی۔ اگرچہ ملک رقبہ حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ باندی میں زوج کی ملک، ملک معصوم ہے۔ اور محل معصوم پر قبضہ واختیار ثبوت ملک متعہ کا سبب نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زوج کی ملک نکاح ثبوت ملک کی دلیل کے ساتھ مطلقاً ثابت ہے۔ اور ملک نکاح اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کا خود ازالہ نہ کیا جائے یا اس کی بقاء کا فائدہ نہ رہے۔ اور بقا کا فائدہ معدوم ہونا بایں صورت ہے کہ حقیقتاً محل نکاح باقی نہ رہے، یعنی کہ منکوحہ وفات پاجائے یا حکماً باقی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے انتفاع ناممکن ہوجائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے استفاع ناممکن ہوجائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ وہ اس دنیا سے رخصت ہوجائے لیکن یہاں زوج کی طرف سے ازالہ نکاح نہیں پایا گیا، جب کہ محل نکاح بھی ٹھیک ہے اور مالک بھی ٹھیک ہے۔ زندہ ہے، ملک کی احتیاج رکھتا ہے، اور جب دونوں اکٹھے قید ہوں تو استمتاع ظاہراً و غالباً ممکن ہوتا ہے۔ نادر نہیں ہوتا۔ سو جب ہر لحاظ سے ملک نکاح ثابت تو ایسی حالت میں زوال نکاح کا فیصلہ دینا باعث تناقض ہے۔ اور شرع مبین تناقض سے منزہ و مبرا ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے ایک گرفتار ہوا، لیکن ابھی وہ دار الحرب میں ہے تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ کافروں کے واپس لینے یا غازیوں سے زبردستی چھڑا لینے کا احتمال کوئی نادر نہیں ہے، اگرچہ غالباً ایسا نہیں ہوتا۔

بہ خلاف جب کہ دونوں میں سے ایک کو گرفتار کر کے دار الاسلام لے آئیں، اس لیے یہاں ملک نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے ظاہراً و غالباً مصالح نکاح کی اقامت ممکن نہیں رہی۔ رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہاں محل غیر معصوم پر استیلاء ہوا ہے! ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن محل غیر معصوم پر استیلاء اس وقت ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے، جب وہ کسی دوسرے کا مملوک نہ ہو۔ اور یہاں زوج کی ملک قائم ہے۔ وجوہ گذر چکی ہیں۔ لہٰذا یہاں پر گرفتاری، گرفتار کنندہ کے لیے ثبوت ملک کا سبب نہیں ہوگی، چنانچہ زوج کی ملک نکاح قائم رہے گی۔ رہا آیت سے استدلال تو مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ آیت اس صورت پر محمول ہے، جب عورت اکیلی گرفتار ہوئی ہو۔

۱۱۔ **ملک طاری:** بایں طور کہ نکاح کے بعد زوجین میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی کا مکمل طور پر یا اس کے ایک حصے کا مالک ہوجائے۔ تو اس سے فرقت واقع ہوجاتی ہے، کیونکہ بوقت نکاح پائی جانے والی ملک، انعقاد نکاح سے مانع ہوتی ہے، تو نکاح پر طاری ہونے والی ملک سے بھی نکاح باطل ہوجائے گا۔ ملک طاری کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ یہ ایک ایسی فرقت ہے جس کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہٰذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اس فرقت کے لیے قاضی کی تفریق کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فرقت از راہ منافات واقع ہوتی ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ مسائل میں گذر چکی ہے۔ کہ نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ مالک اور مملوک کے درمیان ان کا اثبات ہو ہی نہیں سکتا۔ لہٰذا ان خود بخود فرقت واقع ہوجائے گی، فیصلے کی حاجت نہیں ہے، جیسا کہ زوجین میں سے ایک کے ارتداد سے خود بخود فرقت واقع ہوجاتی ہے۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر غلام اور مدبر اپنی بیویوں کو خرید لیں، تو نکاح باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اس خرید سے انہیں ملک متعہ کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا یہ خرید بطلان نکاح کی موجب نہیں ہوگی۔

نیز مکاتب اگر اپنی بیوی کو خرید لے۔ تو نکاح باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ بیوی کا مالک نہیں ہوا، اسے بیوی میں صرف حق ملک حاصل ہوا ہے۔ اور حق ملک عدت کی طرح ابتدار نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، لیکن بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حق ملک، من وجہ ملک ہوتا ہے۔ اس سے ایک گونہ ملک حاصل ہوتی ہے، اور ایک گونہ نہیں۔ سو جو نکاح پہلے منعقد نہ ہوا در اس کے انعقاد میں شک ہو، تو اسے شک کی بنا، پر منعقد قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور جو نکاح منعقد ہو چکا ہو، اب اس کے زوال میں شک ہو تو محض شک کی وجہ سے اسے زائل قرار نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو چیز یقینی طور پر ثابت نہ ہو، وہ شک کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو۔ وہ شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی۔ بالکل یہی وجہ ہے کہ عدت ابتدائے نکاح سے تو مانع ہوتی ہے، لیکن بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دیا پھر وہ خود اس دنیا سے کوچ کر گیا تو یہ نکاح باطل نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مکاتب میراث اور ترکہ میں داخل نہیں ہوتا، لہٰذا وارث بیٹی کی مکاتب میں حقیقی ملک ثابت نہیں ہوتی، اسے صرف حق ملک حاصل ہوتا ہے۔ اور حق ملک بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مکاتب ترکہ میں داخل ہوتا ہے۔ لہٰذا وارث بیٹی اپنے زوج کی مالک بن جاتی ہے۔ اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وارث، مورث کی تمام املاک میں اس کا قائم مقام ہوتا ہے، اور مورث کی تمام املاک وارث کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ مکاتب بھی مورث کی ملک تھا، لہٰذا دوسری املاک کے ساتھ اس کی ملک بھی وارث کی طرف منتقل ہو گئی۔ چنانچہ یہ اپنی بیوی کا مملوک ہو گیا، اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک باقی رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے مکاتب کو فی الحال ایسے طور پر حق حریت حاصل ہو چکا تھا کہ جب وہ بدل کتابت ادا کر دے گا۔ یہ حق حقیقت کا روپ دھار لے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی ولاء مورث کو حاصل ہوگی، اب اگر ہم اس کی ملک وارث کی طرف منتقل کر دیں تو بدل کتابت کی ادائیگی کی صورت میں بھی حقیقت حریت کا اثبات متعذر اور ناممکن ہو جائے گا، کیونکہ معاہدۂ کتابت وارث کے ساتھ نہیں ہوا تھا، سو مکاتب کے اس حق کے پیش نظر ضروری ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک کو برقرار رکھا جائے۔ اس لیے مکاتب میں وارث کی حقیقی ملک تو ثابت نہیں ہوگی، ہاں حق ملک اسے حاصل ہو جائے گا، کیونکہ ثبوت ملک کا سبب یعنی قرابت اور ثبوت ملک کی شرط یعنی موت دونوں موجود ہیں، لیکن حق ملک ابتداء

نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو نکاح فسخ ہوجائے گا، کیونکہ اس صورت میں وارث بیٹی اس کی حقیقی مالک بن جاتی ہے۔

مسئلہ: معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو) اگر اپنی بیوی خرید لے تو ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح باطل نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک باطل ہوجائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ معتق البعض ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک معتق البعض حر مدیون کی حیثیت رکھتا ہے واللہ اعلم۔

۱۲۔ رضاع طاری: نکاح پر طاری ہونے والے رضاع سے بھی نکاح باطل ہوجاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے شیرخوار بچی سے نکاح کیا، پھر ناکح کی ماں نے اس بچی کو دودھ پلا دیا تو نکاح ٹوٹ جائے گا کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بہن بن گئی ہے۔ اسی طرح اگر دو شیرخوار بچیوں سے نکاح کیا۔ اور کسی ایک عورت نے انہیں دودھ پلا دیا تو دونوں بائنہ ہوجائیں گی۔ کیونکہ دونوں آپس میں رضاعی بہنیں بن گئی ہیں اور رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے، خواہ نکاح سے پہلے رضاع پایا گیا ہے یا نکاح کے بعد اسی طرح دو رضاعی بہنوں سے بیک وقت نکاح کرنا حرام ہے۔ خواہ وہ نکاح سے پہلے رضاعی بہنیں بنی ہوں یا نکاح کے بعد ان میں رشتہ رضاعت قائم ہوا ہو۔ رضاع مقارن اور رضاع طاری سے متعلقہ مسائل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔

۱۳۔ مصاہرت طاریہ: نکاح کے بعد علاقہ مصاہرت قائم ہونے سے بھی نکاح باطل ہوجاتا ہے۔ مثلاً اپنی ساس یا اپنی بیوی کی بیٹی سے صحبت کی، تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ حرمت رضاع کی طرح حرمت مصاہرت بھی ابدی اور دائمی ہے۔

نوٹ: مذکورہ بالا تمام صورتوں میں واقع ہونے والی فرقتیں، بائنہ ہیں۔ کیونکہ بعض صورتوں میں مقصود خلاص ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود فرقت بائنہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اور بعض صورتوں میں محل بنائے نکاح کے قابل نہیں رہتا۔ فافہم، واللہ الموفق۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الایمان

قسموں کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل چار عنوانات پر گفتگو ہوگی۔

۱- یمین (قسم) کی اقسام
۲- ہر قسم کے رکن کا بیان
۳- رکن کی شرائط اور احکام
۴- آیا قسم کے احکام کا مدار قسم کھانے والے کی نیت پر ہوتا ہے یا قسم لینے والے کی نیت پر ہے۔

یمین (قسم) کی اقسام کا بیان:

قسم (یمین) کی ابتداء دو اقسام ہیں: قسم اپنی پہلی تقسیم میں دو اقسام پر منقسم ہوتی ہے اولاً اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے نام پر قسم کھانا۔ لغوی اور شرعی اعتبار سے اسی کو قسم کہا جاتا ہے۔
ثانیاً: اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور شے پر قسم کھانا۔ یہی جمہور علماء کا مسلک ہے مگر اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ قسم کی ایک ہی قسم یعنی "اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے نام کی قسم" کھانا ہی قسم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کی قسم کھانا حقیقی قسم نہیں ہے بلکہ اسے تو مجازاً یہ نام دیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ قسم نہ کھائے گا" پھر اس نے "اپنی بیوی کو طلاق دینے" یا "غلام کو آزاد کرنے پر قسم" کھائی تو وہ حانث ہو جائے گا اور جمہور علماء کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اصحاب ظواہر کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا اصل مقصد مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) کی تعظیم و تکریم ہے اسی لئے اہل عرب ان اشیاء کی قسمیں کھاتے تھے جن کی مخلوق کے ہاں زیادہ قدر و منزلت' نیز جن میں مخلوق کو نقصان پہنچانے اور نفع رسانی کا وصف زیادہ ہوتا تھا جیسے آسمان' زمین' سورج' چاند' رات اور دن وغیرہ اور چونکہ اس طریقے سے تعظیم و تکریم کی اصل مستحق فقط اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی لئے اس طریقے سے اس کی تعظیم و تکریم کرنا عبادت ہے اور عبادت کی مستحق فقط اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ (لہذا قسم اسی کے نام پر کھانی چاہئے)۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من حلف بطلاق او عتاق و استثنی فلا حنث علیه جس شخص نے طلاق یا عتاق کی قسم کھائی اور استثناء (انشاء اللہ) بھی کہہ دیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حلف (قسم) قرار دیا اور حلف اور یمین (قسم) کے دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں جو ایک ہی مسمی پر دلالت کرتے ہیں۔ اصولاً اگر کوئی لفظ مطلق استعمال ہو تو اس سے اس کا حقیقی مفہوم ہی مراد ہوتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ "طلاق" اور "عتاق" (آزادی) کی قسم کھانا بھی حقیقی معنوں میں یمین ہی ہے۔ اسی طرح لفظ یمین کا ماخذ (مادہ= Root) بھی اس بات کی دلیل ہے کیونکہ یہ مادہ "قوۃ" (طاقت) سے ماخوذ ہے۔ قرآن مجید میں ہے:۔

لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِين (ای بالقوۃ) (الحاقۃ:۴۵) تو ہم اسے طاقت کے ساتھ پکڑتے ہیں

اسی لے دائیں ہاتھ کو بھی یمین کہا جاتا ہے کیونکہ وہ عادتاً" قوت و طاقت میں بائیں ہاتھ پر فوقیت رکھتا ہے۔ ایک شاعر نے کہا ہے:

رایت عرابة الاوسی یسمو الی الخیرات منقطع القرین

انا ما رایة رفعت لمجد تلقاها عرابة بالیمین

اور قوۃ کا یہ مفہوم دونوں اقسام میں ہی پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ حالف (قسم کھانے والا) کسی مرھوب (خوفناک) شے کے چھوڑنے یا مرغوب (پسندیدہ شے) کے حاصل کرنے پر "قسم" کے ذریعے پختگی اور قوت حاصل کرتا ہے۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ انسان کو جب اس کی طبیعت کسی ایسے فعل کی دعوت دیتی ہے جس کے ساتھ "وقتی یا فوری لذت" متعلق ہوتی ہے تو چونکہ اس کا انجام رسوا کن ہوتا ہے لہٰذا "عقل" اسے اس بات پر ڈانٹتی اور اس سے باز رکھنے کی کوشش کرتی ہے مگر کبھی کبھار اس کی طبیعت اس پر ثابت قدم نہیں رہتی لہٰذا اسے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی عقل و خرد کے مطابق چلنے کیلئے طاقت اور قوت حاصل کرے۔ لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھالیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام کی عزت و حرمت کو پامال کرنے کی قباحت کا ہر ایک کو علم ہوتا ہے اسی طرح جب اس کی عقل اس کو کسی ایسے عمل کی طرف بلاتی ہے جس کا "انجام" "اچھا" ہوتا ہے لیکن اس کی طبیعت اس کو گراں سمجھتی ہے اور اس سے اسے روکتی ہے لہٰذا اسے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ اسے اس عمل کے حصول اس بابرکت نام کے ذریعے قوت و طاقت حاصل ہوجائے اور یہ مفہوم طلاق و عتاق میں بھی بخوبی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والا مذکورہ شے سے بچنے کیلئے طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کے ڈر سے جو انسانی طبیعت پر گراں ہیں، قوت و طاقت حاصل کرلیتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ یمین یعنی قسم کھانے کا مفہوم دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں میں فرق کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے ابواب الایمان (قسموں کے

ابواب) میں طلاق اور عتاق کی قسم کھانے کو الاصل(۱) اور الجامع (۲) دونوں میں "یمین" قرار دیا ہے' اور لغت کے معاملے میں ان کا قول حجت ہے۔

پھر شریعت میں قسم تین اقسام پر منقسم ہے: (۱) یمین غموس' (۲) یمین اللغو اور (۳) یمین منعقدہ۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل کی "کتاب الایمان" میں قسموں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قسمیں تین طرح کی ہیں۔ (۱) یمین مکفرہ (کفارہ والی قسم)' (۲) یمین لاتکفر (ایسی قسمیں جن میں کفارہ لازم نہیں ہوتا)' (۳) یمین نرجو الاینواخذ بھا صاحبھا (ایسی قسمیں جن کے بارے میں ہمیں امید ہے کہ ان سے حالف کا مواخذہ نہ ہوگا) اس تیسری قسم کی تفسیر امام محمد رحمتہ اللہ نے "یمین لغو" سے کی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے اس قول سے مراد کہ "قسمیں (الایمان) تین طرح کی ہیں" "اللہ تعالیٰ کے نام کی قسمیں" ہیں نہ کہ "جنس ایمان" (قسموں کی جنس) اس لئے کہ ان کی تعداد تو بے شمار ہے۔

پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ امام محمد نے "یمین لغو" پر عدم مواخذہ کیلئے لفظ "الرجاء" (امید' توقع) استعمال کیا ہے حالانکہ یمین لغو پر مواخذہ نہ ہونا نص قرآن سے قطعی طور پر ثابت ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ (البقرہ:۲۲۵) اللہ تعالیٰ تم سے تمہاری لغو (بیہودہ) قسموں پر مواخذہ نہ فرمائے گا۔

اس شبہے کا جواب دو طرح دیا جاسکتا ہے۔ اولاً اس طرح کہ "یمین لغو" سے مراد "یمین کاذبہ" (جھوٹی قسم) ہے لیکن ایسی جھوٹی قسم جو قصد کے بغیر یعنی بھول چوک یا غلطی سے حالف کی جانب سے ہو جس کی ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اس کی تشریح کریں گے اور چونکہ فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) ایسی قسموں سے ارتکاب سے احتراز کرنا اور اپنے آپ کو اس سے بچانا ممکن اور انسانی قدرت میں ہے لہٰذا اس پر مواخذہ کرنا جائز ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے اس پر سے مواخذہ اٹھا لیا ہے مگر چونکہ خطا اور نسیان (بھول چوک) سے صادر شدہ افعال پر بھی توبہ و استغفار ضروری ہے لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں لفظ رجاء (امید) استعمال کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ گو اللہ تعالیٰ نے ایسی قسموں پر محض اپنے فضل سے مواخذہ اٹھا لیا ہے تاہم ان پر مواخذہ ممکن تھا (لہٰذا ان سے بھی اجتناب کی کوشش کی جائے)۔

ثانیاً" اس طرح کہ اگرچہ ایسی قسموں پر مواخذہ یقینی طور پر رفع کیا جاچکا ہے لیکن ہمیں اس بارے میں کہ آیا اس آیت سے مراد واقعی مذکورہ یمین لغو ہی ہے' قطعی یقین نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ تو اختلافی ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اس کا ذکر کریں گے اور جو علم غالب رائے یا قوی گمان سے حاصل ہو وہ علم قطعی اور

---

(۱) یہ امام محمدؒ کی سب سے پہلی تصنیف ہے اور اسی بنا پر اس کا نام "الاصل" رکھا گیا ہے۔ اس کتاب کو دیکھ کر ایک نصرانی حکیم یہ کہہ کر مسلمان ہوگیا تھا کہ ھذا کتاب محمد کم الاصغر فکیف کتاب محمد کم الاکبر یہ تمہارے چھوٹے محمد کی کتاب ہے تو تمہارے بڑے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب کا کیا حال ہوگا۔ اور یہی کتاب ہے جسے امام شافعی نے حفظ کیا تھا اور پھر اسی نہج پر اپنی کتاب "الام" کو تالیف فرمایا۔

(۲) یہ بھی امام محمدؒ کی تصنیف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے وہ مسائل جو امام ابو یوسف کے واسطہ سے امام محمد تک پہنچے ہیں۔ ان مسائل کو امام محمد نے اس میں جمع کیا ہے۔

یقینی نہیں ہوتا۔ لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں لفظ رجاء (امید) استعمال کیا ہے کیونکہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہاں وہ "یمین لغو" نہ ہو جو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے اجتہاد سے سمجھی ہے لہٰذا لفظ رجاء (امید) کا استعمال برمحل ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسمیں دو اقسام کی ہیں: (۱) مشتمل بر ماضی یا (۲) مشتمل بر مستقبل لیکن کرخی رحمہ اللہ کی یہ تقسیم درست نہیں ہے اس لئے کہ تقسیم (Division) کی صحت کیلئے شرط ہے کہ وہ "مقسوم بہ" کی تمام اقسام پر محیط ہو۔ مگر یہاں یہ شرط مفقود ہے اس لئے کہ اس تقسیم سے "زمانہ حال" (Present) پر مشتمل قسمیں خارج ہوگئی ہیں۔ حالانکہ زمانہ حال کی قسمیں بھی "یمین غموس" اور "یمین لغو" میں داخل ہیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ ان کی تشریح کریں گے لہٰذا یہ تقسیم ناقص ہوئی اور تقسیم میں نقصان کا ہونا اس میں "اضافے" کی مانند بڑا عیب ہے لہٰذا صحیح تقسیم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کیونکہ وہ قسموں کی تمام اقسام کو اس طرح حاوی ہے کہ اس کا کوئی جزء بھی اس سے خارج نہیں رہتا۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے جس تقسیم کا ذکر کیا ہے وہ بھی درست ہے الایہ کہ انہوں نے ہر "نوع" (Kind) اور اس کا حکم فوراً ہی ایک ساتھ بیان کردیا ہے جبکہ ہم نے اقسام کے ذکر سے ان کے احکام کے بیان کو مؤخر کردیا ہے تاکہ جو ترتیب ہمارے ذہن میں ہے اس کے مطابق بحث کو آگے چلا سکیں (تفصیل حسب ذیل ہے):

یمین غموس:

"یمین غموس" سے مراد وہ جھوٹی قسم ہے جو زمانہ ماضی یا زمانہ حال سے متعلق قصداً و اراداتاً کھائی جائے۔ خواہ وہ قسم مثبت ہو یا منفی۔ یعنی ہر ایسی خبر جو قسم "زمانہ ماضی (Past) یا زمانہ حال (Present)" سے متعلق ہو جو دانستہ جھوٹ پر مبنی ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کے نام سے مقرون (متصل) ہو جیسے وہ کہے "**واللہ ما فعلت کذا**" (بخدا میں نے ایسا نہیں کیا) حالانکہ وہ جانتا ہو کہ اس نے ایسا کیا ہے یا پھر وہ یوں کہے "**واللہ لقد فعلت کذا**" (بخدا میں نے ایسے ہی کیا ہے) حالانکہ اسے علم ہو کہ اس نے ایسے نہیں کیا' یا مثلاً وہ کہے "**واللہ ما لھذا علی دین**" (خدا کی قسم اس کا مجھ پر کوئی قرض نہیں) حالانکہ وہ جانتا ہو کہ اس کا اس پر قرض ہے' تو یہ یمین غموس کی تشریح ہے۔

یمین لغو:

اس کی تشریح میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس سے مراد زمانہ ماضی یا حال کے متعلق خطا یا غلطی سے اٹھائی ہوئی کوئی جھوٹی قسم ہے یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال کے بارے میں اس گمان سے کوئی خبر بیان کرے کہ وہ بات اسی طرح ہے جیسے اس نے بیان کی ہے حالانکہ حقیقت حال اس سے مختلف ہو خواہ وہ خبر مثبت ہو یا منفی مثلاً وہ یہ کہے کہ "**واللہ ما کلمتُ زیداً**" (بخدا میں نے زید سے کلام نہیں کیا) اور اس کا گمان بھی یہی ہو کہ اس نے اس سے کلام نہیں کیا حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہو یا مثلاً وہ کہے "واللہ یہ آنے والا شخص ضرور زید ہے" یا "یہ پرندہ کوا ہی ہے" اور اس کا گمان بھی یہی ہو کہ فی الحقیقت ایسا ہی ہے

لیکن بعد میں پتہ چلے کہ اس کی خبر غلط تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے ابن رستم (١) نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شے کے بارے میں یہ سمجھ کر قسم کھائے کہ وہی حق ہے حالانکہ حق کچھ اور ہی ہو"۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ در یمین لغو سے مراد ایسی قسمیں ہیں جن کا قسم کھانے والا قصد و ارادہ نہ کرے یعنی ایسی قسمیں جو عوام الناس کی زبان پر قصد و ارادے کے بغیر چڑھی ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر لوگ کہتے ہیں لا واللہ (نہیں بخدا نہیں)' بلی واللہ (ہاں بخدا ہاں)۔ خواہ وہ زمانہ ماضی سے متعلق ہوں یا حال سے یا مستقبل سے۔ جبکہ ہمارے نزدیک مستقبل کے تحت آنے والی قسم "لغو" کے زمرے میں شامل نہیں ہوتی بلکہ وہ "یمین معقودہ" کے تحت آتی ہے جس پر کفارہ لازم ہوتا ہے بشرطیکہ وہ حانث ہوجائے' خواہ قسم کھانے کا اس کا ارادہ ہو یا نہ ہو' جبکہ یمین لغو تو فقط زمانہ ماضی یا حال سے متعلق ہوتی ہے۔ اور وہ جو امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حکایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "یمین لغو" وہ ہے جو لوگوں کے مابین لاواللہ (نہیں بخدا نہیں)' بلی واللہ (ہاں بخدا ہاں) وغیرہ قسم سے جملوں کی صورت میں متداول ہے تو ان کا یہ قول ہمارے نزدیک زمانہ ماضی یا زمانہ حال پر بھی محمول ہے جو ہمارے نزدیک لغو ہوتی ہیں لہٰذا ثمرہ اختلاف ہمارے اور امام شافعی کے مابین فقط ایسی قسموں میں ظاہر ہوتا ہے جنہیں قسم کھانے والا بلا قصد و ارادہ کے کھائے اور وہ قسم مستقبل کے متعلق ہو کہ ہمارے نزدیک ایسی قسم لغو نہیں ہے بلکہ اس پر کفارہ لازم آتا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بھی لغو ہی ہے اور اس پر کفارہ لازم نہیں۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ "یمین لغو" وہ ہے جو معاصی (گناہوں) سے متعلق ہو مثلاً وہ یہ کہے "واللہ میں نماز ظہر نہ پڑھوں گا" اور "میں رمضان المبارک کے روزے نہ رکھوں گا" یا "میں اپنے والدین سے بات چیت نہ کروں گا" یا کہے "واللہ میں ضرور شراب پیوں گا" یا "میں بدکاری کروں گا" یا "میں فلاں شخص کو قتل کروں گا"۔ پھر ان میں سے بعض فقہاء تو مذکورہ بالا صورتوں میں خلاف ورزی کی صورت میں کفارہ لازم قرار دیتے ہیں مگر بعض کفارہ بھی لازم نہیں سمجھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لغوی طور پر "لغو" سے مراد گناہ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:-

وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوا عَنْهُ (القصص:٥٥)

اور جب کوئی لغو بات سنتے ہیں تو اس کو (سن) ٹال جاتے ہیں۔

یہاں لغو سے مراد ایسا کلام ہے "جو گناہ آمیز" ہو' لہٰذا ان کے نزدیک آیت قرآنیہ:-

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ (البقرہ:٢٢٥)

اللہ تعالیٰ تمہارا تمہاری لغو (بیہودہ) قسموں پر مواخذہ نہ فرمائے گا۔

سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری ان قسموں پر جو معاصی کے بارے میں ہوں اور تم ان قسموں کو توڑ دو اور

---

(١) ابراہیم ابن رستم مروزی علامہ' فقیہ اور محدث تھے۔ ابوبکر کنیت اور لقب نجم الدین تھا۔ فقہ میں امام محمد کے شاگرد تھے اور علم حدیث امام اعظم ابوحنیفہؒ کے شاگردوں سے حاصل کیا۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے آپ سے حدیث کی روایت کی ہے۔ نیشا پور میں ٢٢١ھ میں وفات ہوئی۔ (حدائق الحنفیہ' ص:١٢٥)۔

ان کی خلاف ورزی کے مرتکب ہو جاؤ' تمہارا مؤاخذہ نہیں کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ البقرہ کی آیت "لایؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم" کو سابقہ آیت

وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا وَتُصْلِحُوْا بَيْنَ النَّاسِ (البقرہ:۲۲۴)

اور اللہ تعالیٰ کو اپنی قسموں کے ذریعہ سے ان امور کا حجاب مت بناؤ تاکہ تم نیکی' تقویٰ اور اصلاح فی مابین خلق کے کام کرو۔

کے "صلے" کے طور پر ذکر کیا ہے اور اس کے قصے (شان نزول) میں بیان کیا جاتا ہے کہ (ابتدائی زمانہ اسلام میں) کوئی شخص قسم کھا لیتا تھا کہ وہ نیک کام نہیں کرے گا' نہ اپنے رشتہ داروں سے نیکی اور صلہ رحمی کرے گا اور نہ ہی لوگوں کے مابین صلح کرائے گا تو جب اسے ان باتوں کیلئے کہا جاتا تو وہ اپنی معذوری ظاہر کردیتا اور کہتا کہ میں تو اس بات پر خدا کی قسم کھا چکا ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم:

لایؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم (الآیة) کے ذریعے بیان کردیا ہے کہ اس پر اس قسم کے توڑنے اور اس کی خلاف ورزی کرنے کا کوئی گناہ نہیں اس کے بجائے اگر اس نے اس قسم کی حفاظت کرکے گناہ کا ارتکاب کیا اور اس پر اصرار کیا تو اس کا مؤاخذہ ہوگا۔ جیسا کہ فرمایا:۔

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ

اور لیکن (اس قسم پر) جس میں تمہارے دلوں نے (جھوٹ بولنے کا) ارادہ کیا' تمہارا مؤاخذہ کرے گا۔

نیز

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ (المائدہ:۸۹)

اور لیکن اس پر مؤاخذہ کرے گا جن قسموں کو تم نے مضبوط باندھا۔

پھر ان میں سے بعض فقہاء تو اسی آیت کے حکم:

فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ذٰلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم (اى احنثتم)

سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے۔ اوسط درجہ کا جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو' یا ان کو کپڑا دینا' یا ایک گردن (یعنی غلام یا لونڈی) آزاد کرنا اور جس کو مقدور نہ ہو' تو تین دن کے روزے ہیں۔ یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب کہ تم قسم کھالو (یعنی پھر توڑ دو)۔

اور بعض فقہاء تو اصلاً اس پر کفارہ لازم قرار نہیں دیتے جیسا کہ ہم "قسموں کے حکم کے تحت اس کی تفصیل بیان کریں گے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے کہ ان سے "یمین لغو" کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ "کوئی شخص اپنی بات چیت میں لا واللہ (نہیں بخدا نہیں)' یا

بلی واللہ (ہاں بخدا ہاں) وغیرہ قسم کے جملے کہے۔" اسی طرح حضرت عطاء(۱) (تابعی) سے مروی ہے کہ ان سے یمین لغو کے متعلق استفسار کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

هم كلام الرجل فی بيته لا والله و بلی والله

وہ کسی شخص کا اپنے گھر میں یہ کہنا کہ "نہیں بخدا نہیں" اور "ہاں بخدا ہاں"

لہٰذا "موقوف" اور "مرفوع" دونوں طرح سے ثابت ہوا کہ یمین لغو وہی ہے جو ہم نے (اوپر) بیان کی۔ جس میں ماضی اور مستقبل کا کوئی فرق نہیں' لہٰذا ہر صورت میں ایسی قسم یمین لغو ہی ہوگی بشرطیکہ قسم کھانے والا قصد و ارادہ سے قسم نہ کھائے نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے "یمین لغو" کا مقابلہ (comparison) "یمین مکسوب قلب" کے ساتھ کیا ہے کیونکہ ارشاد ہے:۔

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ (البقرۃ:۲۲۵)

اللہ تعالیٰ تمہاری لغو (بیہودہ) قسموں پر مواخذہ نہ فرمائے گا اور لیکن جس میں تمہارے دلوں نے (جھوٹ بولنے کا) ارادہ کیا مواخذہ کرے گا۔

اور اس جگہ "یمین مکسوبہ" سے مراد "یمین مقصودہ" (قصد و ارادے والی قسم) ہی ہے لہٰذا دونوں کے مابین اس تقابل کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو قسم قصد و ارادے کے بغیر کھائی جائے وہ "یمین لغو" میں شامل و داخل ہوگی۔

ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:۔

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ (المائدہ:۸۹)

سے ہے کہ اس میں "یمین لغو" کا تقابل یمین مقصودہ سے کیا گیا ہے اور ان کے مابین "مواخذہ" اور "عدم مواخذہ" کا فرق بیان کیا گیا ہے لہٰذا لازماً "یمین لغو" "یمین مقصودہ" سے مختلف ہوں تاکہ دونوں کے مابین تقابل کا مفہوم واضح ہوسکے اور جو قسم مستقبل کے متعلق ہو وہ "یمین مقصودہ" ہی ہوتی ہے خواہ اس میں قصد و ارادہ پایا جائے یا نہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ لغوی طور پر "لغو" اس شے کا نام ہے جس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِيْمًا (ای باطلا) (الواقعہ:۲۵)

وہ وہاں نہ بک بک سنیں گے اور نہ کوئی (اور) بیہودہ بات۔

---

(۱) اہل مکہ کے مفتی اور محدث تھے۔ آپ کی کنیت ابو محمد ہے۔ ساری زندگی مکہ میں کتاب و سنت کی نشر و اشاعت میں بسر کی۔ محدثین کے پیشوا اور چوٹی کے عالم تھے۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ' ابوہریرہؓ' ابن عباسؓ' ابو سعید خدریؓ' ام سلمہ رضی اللہ عنہم اور دیگر صحابہؓ سے علم حاصل کیا اور آپ سے ابن اسحاق' اوزاعی' امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ نے علم حدیث کا سماع کیا۔ تذکرۃ الحفاظ' مترجم اردو ص:۹۶' ج:۱)۔

نیز اللہ تعالیٰ کفار کے متعلق فرماتے ہیں:۔

وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ (حم سجدہ:۲۶) اور اس کے بیچ میں غل مچا دیا کرو شاید (اس تدبیر) سے تم ہی غالب رہو۔

اور یہ مفہوم ہمارے مسلک کے مطابق ہی پایا جاتا ہے یعنی کہ ایسی بات پر قسم کھانا جس کی کوئی حقیقت نہ ہو بلکہ قسم کھانے والا اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھے کہ معاملہ ایسے ہی ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہو۔ اسی طرح وہ قسمیں جو بلاقصد و ارادہ زبان پر آجاتی ہیں بشرطیکہ وہ زمانہ ماضی یا حال سے متعلق ہوں تو چونکہ ان کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہوتی لہٰذا ایسی قسمیں بھی لغو ہی شمار ہوں گی۔ نیز اس لئے بھی کہ جس کسی شے کی کوئی حقیقت نہ ہو تو وہ شے باطل اور اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا لہٰذا وہ "یمین معقودہ" (ہرگز) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے باقاعدہ احکام ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس میں مؤاخذہ ثابت ہے اور کفارہ بھی "نص" سے ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ "لغو" سے مراد وہی ہے جو ہمارا مسلک ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی یمین لغو کی یہی تشریح مروی ہے کہ:۔

"یمین لغو وہ ہے جس میں کوئی شخص کسی بات پر جھوٹی قسم یہ سمجھ کر کھالے کہ وہ سچا ہے"۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ام **المؤمنین** حضرت عائشہؓ اور نبی اکرمؐ کی روایات میں مذکورہ الفاظ "نہیں بخدا نہیں" اور "ہاں بخدا ہاں" سے مراد ایسی قسم ہی ہے جو ماضی سے متعلق ہو نہ کہ مستقبل سے جس کی دلیل یہ ہے کہ ام المومنینؓ نے بعض روایات میں اس کی تشریح "صیغہ ماضی" سے کی ہے۔ نیز حضرت مطر (**تابعی**) کے ذریعے ایک شخص سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ "وہ اور عبداللہ بن عمرام **المؤمنین** حضرت عائشہؓ کے پاس گئے اور ان سے یمین لغو کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص کہے "فعلنا واللہ کنا (واللہ ہم نے ایسے کیا) وصنعنا واللہ کنا (اور واللہ ہم نے یہ بنایا)"۔ لہٰذا سابقہ روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے کیونکہ "مجمل" (روایت) کو "مفسر" پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ سبحانہ نے قرآن مجید میں "یمین لغو" کا تقابل (Comparison) "یمین مکسوبہ" (قصد و ارادے والی قسم) سے کیا ہے تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایک مقام پر اس کا تقابل "یمین مکسوبہ" سے کیا ہے اور دوسرے مقام پر "یمین معقودہ" کے ساتھ۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ ہم ان دو آیات کو باہمی تعارض و تقابل پر محمول کریں' انہیں باہمی توافق و تطابق پر محمول کرنا بہتر ہوگا۔ لہٰذا ہم دونوں آیات کو جمع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ "یمین لغو" وہ ہے جو نہ تو "مکسوبہ" ہو اور نہ ہی "معقودہ" جبکہ ہمارے اس مخالف نے دو میں سے ایک آیت کو مکمل طور پر معطل کردیا ہے لہٰذا ہمارا یہ مؤقف اس سے (بدرجہا) بہتر ہے۔ رہا ان کا قرآنی "ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم ان تبرو" الایۃ) سے استدلال' تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا:۔

"اور تم اپنی قسموں کو نیک کام کرنے سے ڈھال نہ بناؤ" یعنی یہ کہ تم اس بات پر قسم نہ کھاؤ کہ تم نیک کام نہ کرو گے۔

اور "موقع قسم" میں حرف لا کو "مضمر" (مخفی) رکھنا جائز ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

وَلَا يَأْتَلِ أُولُوالْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبٰى (النور:۲۲)

اور جو لوگ تم میں سے دینی بزرگی اور دنیوی وسعت والے ہیں وہ اہل قرابت کو......دینے سے قسم نہ کھا بیٹھیں۔

جس کا مفہوم ہے لایؤتوا (کہ تم نہ دو)' پھریہاں یہ احتمال بھی ہے کہ مذکورہ آیت کا حکم عام ہو تو مفہوم یہ ہوگا کہ تم نیک کام کرنے سے قسم نہ کھاؤ کہ پھر تم اس کی خلاف ورزی (**حنث**) کیلئے اللہ تعالٰی کا خیال نہ یعنی تم اپنی قسم پوری نہ کرکے اللہ تعالٰی کیلئے مناسب تعظیم و تکریم چھوڑ دو۔ جیسا کہ محاورہ ہے کہ فلان عرضة للناس (فلاں شخص لوگوں کیلئے ڈھال ہے) یعنی لوگ اس کی تعظیم نہیں کرتے اور اس سے متعلق غلط باتیں کرتے ہیں۔ لہٰذا اس مفہوم کے مطابق مذکورہ آیت میں ایسی بات پر قسم کھانے سے منع کیا گیا ہے جس سے متعلق حالف کو اپنی قسم کے مطابق اس کام کے نیک ہونے کی بناپر اس پر عمدرآمد کا یقین یا گمان غالب نہ ہو' واللہ تعالٰی علم۔

یمین معقودہ:

اس سے مراد وہ قسم ہے جو مستقبل کے بارے میں کھائی جائے خواہ وہ مثبت ہو۔ مثلاً "واللہ میں ایسا نہیں کروں گا" یا "واللہ میں ایسا ضرور کروں گا"۔

فصل اول

رکنِ قسم کا بیان

خدا کے نام پر جو قسم کھائی جائے اس کا رکن وہ "لفظ" ہے جو قسم کیلئے استعمال ہوتا ہے اور جو "مقسم علیہ" (جس پر قسم کھائے جائے) اور "مقسم بہ" (جس کی قسم کھائی جائے) سے مرکب ہوتا ہے:

پھر "مقسم بہ" (جس کی قسم کھائی جائے) کبھی تو اسم ہوتا ہے اور کبھی صفت۔ پھر اگر اسم ہو تو کبھی تو وہ صریح ہوتا ہے اور کبھی محذوف (غیرمذکور)۔ پھر مذکور کبھی تو "صریح" ہوتا ہے اور کبھی "کفایہ"۔ "صریح اسم" سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے کسی بھی اسم کا ذکر کیا جائے' خواہ وہ "اسم خاص" ہو یعنی جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہو جیسے "اللہ" اور "الرحمٰن" یا کوئی ایسا اسم ہو جو اللہ تعالیٰ اور دوسرے افراد کیلئے (یکساں طور پر) بولا جاتا ہو۔ مثلاً علیم' حکیم' کریم' حلیم وغیرہ۔ اس لئے کہ گو یہ اسماء مخلوق کیلئے بھی بولے جاتے ہیں لیکن "قسم" کی بناپر ان اسماء کا مفہوم ذات باری تعالیٰ کیلئے متعین ہوجاتا ہے اس لئے کہ "غیراللہ" کی قسم کھانا جائز نہیں۔ لہٰذا اس کے کلام کو ظاہری صحت کیلئے اس "اسم" سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد لی جائے گی۔ الا یہ کہ وہ اس اسم سے غیراللہ کی نیت کرلے۔ تاہم اس صورت میں اس کا یہ کلام "قسمیہ" نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال موجود ہے لہٰذا وہ اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا۔

والرحمٰن' واللہ' باللہ کہنے کا حکم:

بشر المریسی(۱) سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے "والرحمٰن" (رحمٰن کی قسم) کہا' اگر تو اس کی نیت اللہ تعالیٰ کی ذات کی ہو تو وہ حالف سمجھا جائے گا اور اگر اس کی نیت سورۃ رحمان کی ہو تو وہ حالف نہ ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے قرآن حکیم کی قسم کھائی ہے پھر خواہ وہ قسم حرف البا (ب) کے ساتھ ہو یا حرف واؤ (و) کے ساتھ یا حرف تا (ت) کے ساتھ۔ مثلاً وہ یہ کہے "باللہ" یا "واللہ" یا "تاللہ" اس لئے کہ ان تینوں حروف کے ساتھ قسم کھانا اہل عرب کی عادت رہی ہے اور شریعت نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:۔

---

(۱) بشر بن غیاث بن عبدالرحمٰن المریسی المتوفی ۲۱۸ھ۔ عالم' فاضل' فلسفی' متکلم' صاحب ورع و زہد' کچھ عرصہ امام اعظمؒ کی صحبت میں رہے۔ پھر امام ابویوسفؒ کی خدمت میں رہ کر فقہ و حدیث کو حاصل کیا۔ تاریخ ابن خلکان میں ہے کہ آپ مرجی تھے۔ چنانچہ فرقہ مرجیہ مریسیہ آپ ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور خلق قرآن کے بھی قائل تھے۔ حدائق الحنفیہ' الجواہر المضیہ ص: ۱۲۴' جلد اول۔

وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ (الانعام:۲۳)	قسم اللہ اپنے پروردگار کی ہم مشرک نہ تھے۔
وَتَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ (الانبیاء:۵۷)	اور خدا کی قسم میں تمہارے ان بتوں کی گت بناؤں گا۔

اسی طرح برادران یوسف کی طرف سے قرآن مجید میں یہ نقل کیا گیا ہے:

تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوْسُفَ (یوسف:۸۵)	اللہ کی قسم (معلوم ہوتا ہے) تم سدا یوسف کی یاد میں لگے رہو گے۔

نیز فرمایا:

تَاللّٰهِ لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلٰى اُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ (النحل:۶۳)	اللہ کی قسم آپ سے پہلی امتوں کے پاس بھی ہم نے (رسولوں کو) بھیجا۔

نیز ارشاد ہے:

واقسموا باالله (النحل:۳۸)	اور وہ اللہ کی قسم کھاتے ہیں۔

نیز فرمایا:

ویحلفون باالله (التوبه:۵۶)	اور یہ (منافق) لوگ اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں۔

نیز فرمان نبوی ہے:

لاتحلفوا بابائکم ولا بالطواغیت فمن کان منکم حالفا فلیحلف باالله اولیدع	تم اپنے آباء کے نام کی قسم کھاؤ اور نہ شیاطین کے نام کی' تم میں سے جسے قسم کھانا ہو وہ یا تو خدا کے نام کی کھائے یا نہ کھائے۔

البتہ مذکورہ حروف میں سے حرف "با" اس سلسلے میں اصل اور باقی حروف دخیل اور اس کے قائم مقام ہیں سو قسم کھانے والے کے قول "باللہ" کا مفہوم یہ ہوگا کہ "احلف باللہ" (میں اللہ کے نام کی قسم کھاتا ہوں) کیونکہ حرف با الصاق (اتصال) کیلئے آتا ہے۔ (باالفاظ دیگر) وہ فعل اور اسم میں اتصال اور ربط پیدا کرتا ہے اسی لئے اہل نحو حرف با (ب) کو "حرف الصاق" "حرف ربط" "حرف آلہ" اور "حرف سبب" (سببیہ) کہتے ہیں کیونکہ جب تم نے کہا ہے "کتبت بالقلم" (میں نے قلم کے ساتھ لکھا) تو گویا تو نے ان میں سے فعل (کتابت) کو اسم (قلم) کے ساتھ مربوط کردیا۔ پس قلم کتابت کا آلہ اور اس کا ایسا سبب ٹھہرا جس کے ذریعے اس تک پہنچا جاتا ہے۔ سو جب کوئی شخص کہتا ہے "باللہ" (اللہ کے ساتھ)' تو اس نے فعل محذوف (غیرمذکور) یعنی "احلف" کو اسم (اللہ) کے ساتھ ملا دیا اور اس نے اللہ کے نام کو "حلف" اٹھانے کا آلہ اور سبب ٹھہرایا ہے جس کے ذریعے وہ اس (حلف) تک پہنچنا چاہتا ہے۔ لیکن جب اس جملے کا استعمال بڑھا تو لفظ "احلف" (میں قسم کھاتا ہوں) گرا دیا گیا اور فقط باللہ (بخدا) پر اکتفا کیا جانے لگا جیسے کہ بعض الفاظ کو حذف کرنے اور بعض کو

برقرار رکھنے میں اہل عرب کی عادت (اسی طرح رہی) ہے بشرطیکہ موجود الفاظ سے محذوف (ساقط شدہ) لفظ پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو جیسے اہل عرب کا قول "بسم اللہ" وغیرہ۔

پھر (باللہ) میں لفظ اللہ مکسور ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حرف با (ب) حروف جارہ میں سے ہے اور حرف واؤ (و) اس کا قائم مقام ہے۔ گویا حرف با ہی یہاں مذکور ہے۔ اسی طرح "حرف التا" حرف واؤ کا قائم مقام ہے گویا (یہاں بھی) حرف واؤ ہی مذکور ہے الا یہ کہ ان میں سے حرف با اور اسی طرح حرف واؤ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات دونوں کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں جبکہ حرف التا (ت) فقط اللہ تعالیٰ کے نام (اللہ) ہی کے ساتھ مختص ہے۔ مثلاً "تاللہ" (خدا کی قسم) تو کہنا درست ہے مگر "تالرحمٰن" اور "تعزۃ اللہ تعالیٰ" کہنا درست نہیں۔ وجہ کتب نحو میں مذکور ہے۔ اور اگر ان حروف (علامات) میں سے کوئی حرف بھی مذکور نہ ہو مثلاً وہ یہ کہے کہ "اللہ لا افعل کذا (اللہ میں ایسے نہیں کروں گا) تو وہ بھی قسم ہی ہوگی جیسا کہ مروی ہے کہ رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ نے جب اپنی بیوی کو طلاق بائن دی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قسم دیکر اس کی نیت کے متعلق پوچھا تو اس نے کہا "اللہ ما اردت بالبت الا واحدہ" (اللہ میں نے طلاق بائن سے فقط ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا)' جس سے ثابت ہوا کہ صحیح بات وہی ہے جو اہل کوفہ نے کہی ہے کہ اس صورت میں لفظ اللہ (کی ہا) پر زیر ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (لفظ) اللہ کو مکسور ذکر کیا ہے اور آپ "افصح العرب" تھے (آپ کی بات فصاحت و بلاغت کے منافی نہیں ہوسکتی)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرو غیرہ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ ان میں سے ایک نے دوسرے سے پوچھا۔

کیف اصبحت قال خیر عافاک اللہ	آپ کا کیا حال ہے' انہوں نے کہا ٹھیک ہے' اللہ تعالیٰ آپ کو عافیت سے رکھے۔

کہ انہوں نے یہاں لفظ اللہ کا آخری حرف (ہا) کو مکسور ذکر کیا ہے۔

"للہ" کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا للہ (اللہ کیلئے) تو کیا یہ قسم ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے کا (امام محمدؒ کی کتاب) الاصل میں کوئی ذکر نہیں۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بھی قسم ہی ہوگی۔ اس لئے کہ حرف با کی جگہ "حرف لام" لایا جاسکتا ہے جیسے معنوی طور پر "امن بہ" (وہ اس پر ایمان لے آیا) کہنا درست ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فرعون کے قصے میں:

قَالَ آمَنتُمْ لَهُ (طہ:)	(فرعون نے کہا) تم اس پر ایمان لے آئے ہو؟

اور دوسری جگہ "آمنتم بہ" (تم اس پر ایمان لے آئے ہو)' فرمایا۔ حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے۔ اور اگر اس نے کہا "وربی ورب العرش" (میرے رب یا عرش کے رب کی قسم) یا کہا "ورب العالمین" (رب العالمین کی قسم) تو وہ حالف ہوجائے گا کیونکہ یہ اسماء اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے خاص ہیں' دوسروں کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔

اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا

رہا (صفات باری تعالیٰ میں سے) کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا تو اللہ تعالیٰ کی صفات باوجود اس کے کہ وہ سب خدا کی ذاتی صفات ہیں' تین اقسام میں منقسم ہیں:

اول: ان میں سے بعض تو ایسی صفات ہیں جو عوام الناس کے ہاں عام طور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کے سوا کسی اور مقصد کیلئے استعمال نہیں ہوتیں۔ ایسی صفات کے ساتھ قسم کھانا قسم (یمین) ہی ہوگا۔

دوم: بعض صفات ایسی ہیں جو صفات کے علاوہ کسی اور مفہوم کیلئے بھی استعمال ہوتی ہیں' ایسی صفات کے ساتھ قسم کھانا بھی قسم ہی ہوگا۔

سوم: بعض صفات ایسی ہیں جو صفت باری تعالیٰ کے علاوہ غیر صفت باری تعالیٰ میں بھی مستعمل ہیں اور غیر صفت باری تعالیٰ میں ان کا استعمال زیادہ ہو تو ان کے ساتھ قسم کھانا قسم نہ ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں (کہ اس کا مدار عوام کی عرف و عادت پر ہے) کہ جس (جملے) کو لوگ قسم سمجھیں وہ قسم ہوگا۔ الا یہ کہ شریعت میں اس لفظ کے ساتھ قسم کھانے کی ممانعت وارد ہوئی ہو اور جس (جملے' لفظ) کو لوگ قسم نہ سمجھیں وہ قسم نہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کی بزرگی' عظمت' رحمت' قدرت' غصے اور ناراضی کی قسم کھانا:

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا وعزة اللہ' وعظمة اللہ' وجلالہ' وکبریائہ' (اللہ تعالیٰ کی بزرگی' اس کی عظمت' اس کے جلال و کبریائی کی قسم) تو وہ قسم اٹھانے والا ہی ہوگا۔ اس لئے کہ جب بھی یہ صفات مذکور ہوتی ہیں تو ان سے عرف و عادت میں ذات باری تعالیٰ کے سوا کچھ اور مراد نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان صفات کے ساتھ قسم کھانے والے کی مراد اللہ کے نام سے ہی حلف اٹھانا ہوگا۔ اسی طرح سے ان صفات کے ساتھ قسم اٹھانا لوگوں میں معروف و متداول بھی ہے اور شریعت میں ان صفات کے ساتھ قسم کھانے کی ممانعت بھی وارد نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی قدرت' اس کی قوت' اس کے ارادے' اس کی مشیت' اس کی رضا' اس کی محبت اور اس کے کلام کی قسم کھائی تو اس کی قسم صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ ان الفاظ کا استعمال صفت باری تعالیٰ اور غیر صفت باری تعالیٰ میں یکساں ہے لیکن قسم کی مناسبت سے ان کا مفہوم صفت باری تعالیٰ کیلئے متعین ہوجاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی صفات کے سوا کسی اور شے کی قسم کھانا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا قسم کے قرینہ سے ان الفاظ کا ظاہری مفہوم بطور صفت الٰہی متعین ہوگیا۔ اسی طرح عوام الناس کے ہاں بھی ایسی قسمیں متداول و متعارف ہیں۔ لہٰذا اس سے یمین (قسم) ہی مراد ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا " ورحمة اللہ او غضبہ' اوسخطہ (خدا کی رحمت یا اس کے غصے یا اس کی ناراضگی کی قسم) تو یہ قسم نہ ہوگی۔ اسی لئے کہ ان صفات کے ذکر سے عام طور پر ان کے آثار و نتائج مراد ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر رحمت سے مراد جنت ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

فَفِیْ رَحْمَۃِ اللّٰہِ ھُمْ فِیْھَا خَالِدُوْنَ (آل عمران:۱۰۷) وہ اللہ کی رحمت (جنت) میں ہمیشہ رہیں گے۔

اور لفظ غضب اور سخط (غصے اور ناراضگی) سے عادتاً" مراد ان کے اثرات یعنی سزا اور عقوبت ہوتے ہیں نہ کہ بذات خود صفات باری تعالیٰ۔ لہٰذا ان الفاظ سے وہ عادتاً" حالف نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کی مراد ان الفاظ سے صفات الٰہی ہوں (تو تب قسم سمجھی جائے گی)۔ اسی طرح ان الفاظ سے قسم اٹھانا اہل عرب کی عادت بھی نہیں ہے لہٰذا یہ قسم نہ ہوگی۔

اسی طرح "وعلم اللہ" (خدا کے علم کی قسم) بھی استحسان کی رو سے قسم شمار نہ ہوگی اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم ہو' یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس کی عزت و عظمت کی طرح کی ایک صفت ہے۔ ہمارا استدلال ہے کہ عرف عام میں علم سے معلوم (شے) مراد لی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے:۔ اللھم اغفرلنا علمک فینا (یعنی اے اللہ تجھے ہمارے بارے میں جن غلطیوں اور لغزشوں کا علم ہے تو انہیں معاف فرما)۔ نیز کہا جاتا ہے "ھذا علم ابی حنیفہ" یہ امام ابوحنیفہؒ کا علم (معلوم) ہے اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ کا علم ابوحنیفہؒ کے ساتھ قائم و دائم ہے اسی لئے معلوم اللہ (اللہ تعالیٰ کی معلوم شے) بعض اوقات اللہ کا غیر بھی شے ہوسکتی ہے۔ مثلاً کائنات کے جوہر اور اس کی اعراض کا علم۔ اسی طرح تمام معدوم اشیاء وغیرہ کا علم کیونکہ اللہ تعالیٰ کو معدوم اشیاء کا بھی علم ہے اس لئے اس لفظ (علم) سے اٹھائی گئی قسم "قسم" شمار نہ ہوگی۔ الا یہ کہ اس کی مراد صفت باری تعالیٰ ہو۔ اسی طرح عربوں کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کے علم کی قسم متداول و متعارف نہیں ہے لہٰذا وہ نیت کے بغیر قسم نہ ہوگی۔

امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے "وسلطان اللہ" (اس کے قبضہ قدرت کی قسم) کہا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے علم نہیں کہ کوئی اس طرح حلف اٹھاتا بھی ہے (یا نہیں) یعنی کہ اس لفظ سے اٹھائی گئی قسم "قسم" نہ ہوگی۔ قدوری(۱) فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے "سلطان" سے مراد اللہ کی قدرت لی تو وہ حالف ہو جائے گا جیسے کہ اگر وہ کہتا "وقدرۃ اللہ" (خدا کی قدرت کی قسم)' (تو قسم ہوجاتی) اور اگر اس کی مراد "مقدور" (شے) ہو تو وہ حالف نہ ہوگا کیونکہ اندریں صورت اس نے غیر اللہ کے نام کی قسم کھائی ہے اور اگر اس نے وامانۃ اللہ (خدا کی امانت کی قسم) کہا تو الاصل میں مذکور ہے کہ وہ قسم ہوگی اور ابن سماعہ(۲) نے امام

---

(۱) احمد بن محمد بن احمد بن جعفر المعروف بہ قدوری ۳۶۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ابوالحسن کنیت تھی۔ چوتھے طبقہ کے فقہائے کبار اور فضلائے نامدار میں سے ہیں۔ فقہ حنفی میں ایک متن "مختصر القدوری" کے نام سے مرتب فرمایا جو متون اربعہ میں شامل ہے۔ اس کی متعدد اکابر نے متعدد شرحیں لکھیں۔ بغداد کے ایک محلّہ "قدورہ" کی طرف انتساب کے باعث یا "قدور" یعنی ہانڈیوں کے بنانے اور بیچنے کے باعث ان کو قدوری کہا جاتا ہے۔ وفات رجب ۴۲۸ھ۔

(۲) محمد بن سماعہ بن عبداللہ بن ہلال بن وکیع تمیمی کوفی' ولادت ۱۳۰ھ' کنیت ابو عبداللہ تھی۔ آپ فقہ میں امام ابویوسفؒ' امام محمدؒ اور حسن بن زیاد کے شاگرد تھے۔ بغداد کے قاضی بھی رہے۔ دن رات میں دو سو رکعات نفل نماز پڑھتے تھے۔ خود فرماتے تھے چالیس سال میں جماعت کے ساتھ تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی' مگر صرف ایک روز جبکہ والدہ ماجدہ فوت ہوئی تھیں۔ وفات ۲۳۳ھ۔ حدائق الحنفیہ ۱۷۵-۱۷۶۔

ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ قسم نہ ہوگی۔ امام طحاویؒ(۱) نے ہمارے تمام ائمہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ قسم نہ ہوگی۔ امام طحاویؒ کی بیان کردہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی امانت سے مراد وہ فرائض ہیں جن کے ذریعے اس کی عبادت کی جاتی ہے۔ مثلاً روزہ وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ

ہم نے یہ امانت (یعنی احکام جو بمنزلہ امانت کے ہیں) آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی، سو انہوں نے اس کی ذمہ داری اٹھانے سے انکار کردیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمہ لے لیا۔

لہٰذا یہ غیر اسمائے الٰہیہ سے قسم کھانا ہوگا لہٰذا یہ قسم نہ ہوگی جبکہ الاصل میں جو مسلک نقل کیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قسم میں "امانت" اللہ کی کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہی ہوتی ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ "الامین" اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے جو امانت سے مشتق ہے لہٰذا اس کے مطلق ذکر خصوصاً "قسم" کی مناسبت سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہی ہوگی۔

اللہ تعالیٰ کے عہد اور اس کے چہرہ کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا "وعہد اللہ" (خدا کے عہد، وعدے، کی قسم) تو وہ قسم ہوگی جیسا کہ ذکر کیا جاتا ہے۔ عہد ایک قسم ہی ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے کہا "خدا کی قسم" جو صریحاً قسم ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "باسم اللہ لاافعل کذا" (خدا کے نام کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا) تو وہ قسم ہوگی۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اسم اور مسمی دونوں ایک ہی ہوتے ہیں لہٰذا اللہ کے نام سے قسم کھانا اس کی ذات قدسیہ سے قسم کھانا ہے گویا اس نے باللہ (اللہ کی قسم) کہا ہے۔

---

(۱) احمد بن محمد بن سلامہ بن عبدالملک الازدی طحاوی المتوفی ۳۲۱ھ۔ آپ زمانہ میں فقہ و حدیث میں جلیل القدر عظیم الشان امام ثقہ تھے۔ ابن عبدالبر سے منقول ہے کہ آپ کوفی المذہب اور جمیع مذاہب فقہ کے عالم تھے۔ بعض نے چوتھی صدی ہجری کا آپ کو مجدد بھی قرار دیا ہے۔ ابتداء میں آپ شافعی المذہب تھے اور اپنے ماموں امام مزنی شافعیؒ سے پڑھا کرتے تھے۔ شافعی مذہب کو چھوڑنے کا سبب یہ ہے کہ آپ ایک دن اپنے ماموں سے پڑھ رہتے کہ آپ کے سبق میں یہ مسئلہ آگیا کہ اگر کوئی حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو شافعی مسلک میں عورت کا پیٹ چاک کرکے بچہ نکالنا جائز نہیں (جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے)۔ آپ اس مسئلہ کو پڑھتے ہی اٹھ کھڑے ہوئے اور کہنے لگے کہ میں اس شخص کی پیروی ہرگز نہیں کرتا جو مجھ جیسے آدمی کی ہلاکت کی کچھ پروا نہ کرے کیونکہ آپ اپنی والدہ کے پیٹ میں تھے کہ آپ کی والدہ ماجدہ فوت ہوگئیں اور آپ کو پیٹ چیر کر نکالا گیا تھا۔ یہ حال دیکھ کر آپ کے ماموں نے آپ سے کہا کہ خدا کی قسم تو ہرگز فقیہ نہیں ہوگا۔ پس جب آپ خدا کے فضل سے فقہ و حدیث میں امام بے عدیل اور فاضل بے مثل ہوئے تو اکثر فرمایا کرتے تھے کہ میرے ماموں پر خدا کی رحمت نازل ہو کہ اگر وہ آج زندہ ہوتے تو اپنے مذہب شافعی کے بموجب ضرور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔ طحاوی مصر کے ایک قصبے طحاء کی طرف منسوب ہے۔ حدائق الحنفیہ ص:۱۹۰۔

اور اگر اس نے کہا "وجہ اللہ" (اللہ تعالیٰ کے چہرے کی قسم) تو وہ بھی قسم ہی ہوگی ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس لئے کہ اگر وجہ (چہرہ) خدا کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (القصص:۸۸) ہر شے فنا ہوجانے والی ہے سوا اس کی ذات کے

کہ یہاں وجہ سے مراد اس کی ذات ہے اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام (الرحمٰن:۲۷) اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت (والی) اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی۔

کہ یہاں بھی وجہ سے مراد ذات باری ہے۔ حسن(۱) بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "وجہ اللہ لاافعل کذا" (خدا کے چہرے کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا) پھر اگر اس نے وہ کام کردیا تو وہ قسم نہ ہوگی۔ ابن شجاع(۲) فرماتے ہیں کہ ایسی قسم لوگوں کی قسموں میں شامل نہیں وہ تو بیوقوف لوگوں کی قسم ہے۔

لا الہ الا اللہ' اللہ اکبر کی قسم کھانا:

اور معلی(۳) امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا لا الہ الا اللہ لاافعل کذا (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس کا یہ کلام قسمیہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس سے قسم کی نیت کرے اسی طرح اگر کسی نے کہا سبحان اللہ' اللہ اکبر'میں ایسے نہیں کروں گا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانے کا (اہل عرب میں) رواج نہیں ہے۔ یہ الفاظ تو عام طور پر کسی خبر سے پہلے بطور تعجب کے کہے جاتے ہیں لہٰذا یہ قسم نہ ہوگی۔ الا یہ کہ اس نے قسم کھانے کی نیت کی تو الگ بات ہے' تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ گویا اس نے قسمیہ حرف حذف کردیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص

---

(۱) حسن بن زیاد کوفی' امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ نے امام ابوحنیفہؒ سے بکثرت روایات حفظ کیں۔ ۱۹۴ھ میں آپ کوفہ کے قاضی بنے مگر جلد ہی مستعفی ہوگئے۔ بعضوں نے آپ کو تیسری صدی کا مجدد قرار دیا ہے۔ آپ کی تصنیفات میں سے "کتاب مجرد" اور "امالی" مشہور ہیں۔ وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی۔

(۲) محمد بن شجاع ثلجی' بغدادی' ولادت ۱۸۱ھ' آپ کی کنیت ابو عبداللہ تھی۔ اپنے وقت کے فقیہ' اہل عراق کے محدث متورع' عابد' قاری اور بحرالعلوم تھے۔ فقہ حسن بن مالک اور حسن بن زیاد سے حاصل کی۔ مدت تک آپ بغداد کے قاضی رہے۔ آپ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ پچاس سال کی عمر میں ۲۶۶ھ میں نماز عصر پڑھتے ہوئے بحالت سجدہ جاں بحق تسلیم ہوئے۔ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۲۔

(۳) معلی بن منصور رازی المتوفی ۲۱۱ھ' امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے اصحاب کبار میں سے بڑے حافظ حدیث' ثقہ فقیہ نبیل' صاحب ورع تھے۔ کنیت ابویحییٰ تھی' حدیث کو مالک ولیث و حماد اور ابن عیینہ سے روایت کیا ہے اور آپ سے ابن مدینی و ابوبکر شیبہ اور امام بخاری نے غیر جامع میں اور ابو داؤد و ترمذی' ابن ماجہ نے اپنی اپنی سنن میں روایت کی' حدائق الحنفیہ ص۱۶۵۔

کے بارے میں مروی ہے جو کہے "وملکوت اللہ" (خدا کی ملکوت کی قسم) اور "وجبروت اللہ" (اللہ کے جبروت کی قسم) تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے یہ قسم ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو صفت کے علاوہ کسی اور مفہوم میں استعمال ہی نہیں ہوتے۔ لہٰذا ان الفاظ کے ساتھ قسم اللہ تعالیٰ کی عظمت' جلالت اور کبریائی کی قسم کھانے ہی کی طرح درست شمار ہوگی۔

اللہ تعالیٰ کی عمر کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا "وعمراللہ" (خدا کی عمر کی قسم) میں ایسے نہیں کروں گا تو وہ قسم ہوگی اس لئے کہ وہ اللہ کے باقی رہنے کی قسم ہے جو صفت کے علاوہ کسی اور مفہوم میں مستعمل نہیں۔ اسی طرح ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانا عربوں کے ہاں معروف و متداول ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (الحجر:۷۲) آپ کی جان کی قسم وہ اپنی مستی میں مدہوش تھے۔

اور طرفہ (بن العبد) کہتا ہے:

لعمرک ان الموت ما اخطاء الفتی لک الطول المرجی وتبناہ بالید

(تیری عمر کی قسم موت نے کسی نوجوان پر آنے میں غلطی نہیں کی۔ خدا کرے تجھے تیری توقع کے مطابق اور ہاتھ سے کمانے/خرچہ کرنے کا موقع ملے۔)

اور اگر اس نے کہا "وایم اللہ (خدا کی قسم) میں ایسا نہیں کروں گا تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ اہل بصرہ کے نزدیک وہ (لفظ ایم) قسم کے صلوں میں سے ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت زید بن حارثہؓ کو "جنگ موتہ" میں لشکر کی قیادت سونپی اور آپ کو لوگوں کا ان کے متعلق اعتراض کرنا معلوم ہوا تو آپ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا:

وایم اللہ لخلیق للامارۃ خدا کی قسم وہ امارت کے اہل ہیں۔

جبکہ اہل کوفہ کے نزدیک وہ یمین کی جمع ہے اس صورت میں اصل جملہ "وایمن اللہ" ہوگا مگر کثرت استعمال کے باعث تخفیف کیلئے آخر سے نون حذف ہوگیا جیسے کہ قرآن مجید کی آیت:

"حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (النحل:۱۲۰)" (حضرت ابراہیم) بالکل ایک طرف کے ہو رہے تھے اور وہ مشرکین میں سے نہ تھے۔

میں (ولم یک کے آخر سے نون حذف ہوگیا ہے) اور ایمن یمین کی جمع ہے گویا اس نے یہ کہا "یمین اللہ" (خدا کی قسم) جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانا ہے اسی لئے اہل عرب کے ہاں بھی یہ طریقہ متعارف و متداول ہے۔ شاعر امرؤالقیس کہتا ہے:

فقلت یمین اللہ ابرح قاعدا وان قطعت راسی لدیک واوصالی
حلفت لھا باللہ حلفۃ فاجر لنا موا فما ان من حدیث ولا صالی

(میں نے کہا خدا کی قسم میں اسی طرح بیٹھا رہوں گا اگرچہ میرا سر اور میرے جوڑ تیرے پاس کاٹ دیئے جائیں' میں نے اس کے سامنے ایک فاسق و فاجر شخص کی سی قسم کھائی اٹھایا تاکہ وہ سوجائیں۔)

اور عنیزہ کا شعر ہے:

فقالت یمین اللہ مالک حیلۃ وما ان اری عنک الغوایۃ تنجلی

اس نے کہا خدا کی قسم تیرا کوئی حیلہ نہیں (چلے گا) اور نہ ہی میں یہ دیکھتی ہوں کہ تجھ سے گمراہی دور ہوگی۔

کہ امرئوالقیس نے جملہ "یمین اللہ" (اللہ کی قسم) کہا اور اسے اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانا قرار دیا۔

وحق اللہ' والحق اور حقا" کے الفاظ سے قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا "وحق اللہ" (خدا کے حق کی قسم) تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ کی دو روایات میں سے ایک روایت کے مطابق حالف نہ ہوگا اور امام ابویوسف سے دوسری روایت ہے کہ وہ قسم ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ "حق اللہ" میں لفظ حق اللہ کی طرف مضاف ہے لیکن چونکہ کبھی کبھار کوئی شے اپنی ذات کی جانب بھی مضاف ہوتی ہے اور حق اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے لہٰذا یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے یہ کہا ہے "واللہ الحق" (اور اللہ جو حق ہے کی قسم) اور امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولاً کوئی شے اپنی ذات کی طرف مضاف نہیں ہوتی بلکہ اپنے غیر کی طرف ہوتی ہے سو یہ "غیراللہ" کے ساتھ حلف اٹھانا ہوگا لہٰذا وہ قسم نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر لفظ "حق" اللہ کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد عرف شریعت میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور عبادت ہوتی ہے۔ چنانچہ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا بندوں پر کیا حق ہے تو آپ نے فرمایا کہ بندوں پر خدا کا حق یہ ہے:

ان یعبدوہ ولا یشرکو بہ شیئا — کہ وہ اسی کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں

اور اللہ کی اطاعت اور عبادت کی قسم کھانا قسم نہیں ہوتا اور اگر اس نے کہا "والحق" (حق کی قسم) تو وہ قسم ہوگی اس لئے کہ حق اسمائے باری تعالیٰ میں سے ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَيَعْلَمُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِيْنُ (النور:۲۵) — اور ان کو معلوم ہوگا کہ اللہ ہی حق ہے واضح اور روشن۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر تو اس سے اس نے قسم کھانے کی نیت کی تو وہ قسم ہوگی ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ لفظ "حق" جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے مستعمل ہوتا ہے اسی طرح غیراللہ کیلئے بھی مستعمل ہے۔ لہٰذا

اس کا مدار نیت پر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "حقا"" سو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی اسی لئے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ محمد بن سلمہ(۱) کا قول ہے کہ وہ قسم نہ ہوگا اس لئے کہ حقا" صدقا" کہنے کے مشابہ ہے اور ابو مطیع(۲) کہتے ہیں کہ وہ قسم ہوگی اس لئے کہ حق اسمائے الٰھیہ میں سے ہے لہٰذا اس کا حقا کہنا "والحق" (حق کی قسم) کہنے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے "میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں" یا "اللہ کے نام پر حلف اٹھاتا ہوں" یا "میں اللہ کو گواہ بناتا ہوں" یا "اللہ کے نام پر قسم کھاتا ہوں" کہا تو وہ ہمارے نزدیک قسم اور امام شافعی کے نزدیک قسم نہ ہوگی۔ یہ کہ اس کی نیت قسم کی ہو اس لئے کہ اس میں حال کا بھی احتمال ہے اور مستقبل کا بھی۔ لہٰذا نیت ضروری ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ صیغہ "افعل" حقیقی طور پر حال کیلئے ہوتا ہے البتہ اگر حرف "س" اور "سوف" کا قرینہ ہو تو اس سے مستقبل مراد لیا جاتا ہے اور یہی قول صحیح ہے لہٰذا اس طرح یہ اس کے زمانہ حال میں قسم اٹھانے کی خبر ہوگی۔

یہ حکم تو اس وقت ہے جب اس نے "مقسم بہ" (جس کے نام کی قسم کھائی گئی ہو) کا اظہار کردیا ہو اور اگر اس نے اس کا اظہار نہ کیا مثلاً اس نے کہا میں "قسم کھاتا ہوں"" "میں حلف اٹھاتا ہوں"" "میں گواہ بناتا ہوں"" یا "میں قسم کھاتا ہوں" تو اس صورت میں ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک وہ قسم اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قسم حلف نہ ہوگی۔ انکی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس نے "مقسم بہ" کا اظہار نہیں کیا اس لئے اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس نے خدا کے نام کی قسم کھائی ہے اور دوسرا یہ کہ اس نے غیراللہ کی قسم کھائی ہے لہٰذا اس شک کی بناپر اسے قسم نہ سمجھا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ قسم اللہ تعالیٰ کے نام کے بغیر مکمل نہیں ہوتی لہٰذا ان الفاظ سے اس محذوف لفظ کا ازخود اظہار ہوجاتا ہے جس کے بغیر قسم اٹھانا ہی درست نہیں جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واسئل القریۃ التی کنا فیھا (سورۃ یوسف:۸۲) — اور اس بستی والوں سے پوچھ لیجئے جہاں ہم (اس وقت) موجود تھے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ عربوں کی اس طرح کی قسمیں کھانے کی عادت رہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

یَحْلِفُوْنَ لَکُمْ لِتَرْضَوْا عَنْھُمْ (التوبہ:۹۶) — یہ (منافق) اس لئے قسمیں کھاویں گے کہ تم ان سے راضی ہوجاؤ۔

---

(۱) محمد بن سلمہ بلخی فقیہ کامل اور متبحر عالم تھے۔ کنیت ابو عبداللہ تھی، بغداد میں محمد بن شجاع کی خدمت میں ۱۴ سال رہ کر علم فقہ کو حاصل کیا۔ ستاسی سال کی عمر میں ۲۷۸ھ میں فوت ہوئے۔ حدائق ص ۱۸۴۔

(۲) حکم بن عبداللہ بن سلمہ بن عبدالرحمٰن بلخی، آپ کی کنیت ابو مطیع تھی۔ امام ابوحنیفہؒ کی کتاب "فقہ اکبر" کے آپ ہی راوی ہیں، حدیث کو امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، ابن عون وغیرہ سے سنا اور روایت کیا۔ عبداللہ بن مبارک آپ کے علم کے سبب آپ کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ وفات ۱۹۹ھ میں ہوئی، حدائق الحنفیہ ص:۱۶۰)۔

اور اللہ تعالیٰ نے یہاں یحلفون کے بعد باللہ (اللہ کی) کا اضافہ نہیں فرمایا۔ اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

اِذَا جَآئَکَ الْمُنٰفِقُوْنَ قَالُوْا نَشْھَدُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ (المنافقون:۱) — جب آپ کے پاس منافقین آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم (دل سے) گواہی دیتے ہیں کہ آپ بیشک اللہ کے رسول ہیں۔

کہ حق تعالیٰ نے اس کو حلف قرار دیا ہے کیونکہ آگے ارشاد ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَیْمَانَھُمْ جُنَّۃً (المنافقون:۲) — انہوں نے اپنی قسموں کو اپنی جان و مال کیلئے ڈھال بنا رکھا ہے۔

نیز فرمایا:

اِذْ اَقْسَمُوْا لَیَصْرِمُنَّھَا مُصْبِحِیْنَ (القلم:۱۷) — جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی کہ وہ اس باغ کا پھل ضرور صبح مل کر توڑیں گے۔

اور یہاں بھی باللہ (اللہ کے نام کے ساتھ) کا ذکر نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو قسم کہا اور عرف شریعت میں قسم اللہ کے نام کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس آیت میں لفظ ولا یستثنون (کہ انہوں نے استثناء یعنی انشاء اللہ نہیں کہا) سے بھی استدلال کیا کہ استثناء (انشاء اللہ کہنا) تو فقط قسم ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ استثناء کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس سے پہلے یمین (قسم) کا ذکر یقیناً آچکا ہے اس کے بجائے یہ ایسے معاملے کو ظاہر کرتا ہے جس کا وقوع مستقبل میں ہونے والا ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ (الکھف:۲۳) — اور آپ کسی کام کی نسبت یوں نہ کہا کیجئے کہ میں اس کو کل کروں گا مگر یہ کہ اگر خدا چاہے۔

اسی طرح "اعزم" کا مفہوم ہے میں خود پر واجب (لازم) کرتا ہوں لہٰذا یہ بھی فعل کے وجود سے عبارت ہوگی اور قسم کا بھی یہی مفہوم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "عزمت لا افعل کذا" (میں نے عزم کیا کہ میں ایسا نہیں کرونگا) تو بھی وہ حالف ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "الیت لا افعل کذا" (میں قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ایلیہ قسم ہی ہے۔

"عَلَیَّ نذر" کہہ کر قسم اٹھانا:

اسی طرح اگر اس نے کہا "علی نذر" (مجھ پر یہ نذر ہے) یا "نذر اللہ" (یا مجھ پر اللہ کیلئے یہ نذر ہے) تو وہ بھی یمین (قسم) ہوگی۔ اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من نذر وسمی فعلیه الوفاء ومن نذر ولم یسم فعلیه کفارة یمین

جس شخص نے نذر مانی اور اسے متعین کیا تو اس پر اس کی ادائیگی لازم ہے اور جس شخص نے نذر مانی مگر اسے متعین نہ کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔

اسی طرح آپ نے فرمایا:

النذر یمین و کفارته کفارة یمین

نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم والا کفارہ ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ کہا کہ "یا (ام المؤمنین حضرت) عائشہ گھر (رباع) بیچنے سے رک جائیں ورنہ میں ان کو مجور (تصرف سے منع) کردوں گا"۔ جب ان کی یہ بات ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے کانوں تک پہنچی تو انہوں نے کہا کہ "کیا واقعی انہوں نے یہ بات کہی ہے؟" تو لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر ام المؤمنینؓ نے فرمایا کہ "مجھ پر اللہ کیلئے یہ نذر ہے کہ میں اس کے ساتھ کبھی کلام کروں"۔ بعد میں انہوں نے اپنی قسم کی وجہ سے ایک غلام آزاد کیا۔

مجھ پر قسم ہے' اللہ کی قسم' مجھ پر خدا کا عہد یا ذمہ ہے' کے الفاظ کے ساتھ قسم اٹھانا:

اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ "عَلَیَّ یمین" (مجھ پر قسم ہے) یا "یمین اللہ" (اللہ کی قسم) تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ قسم ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک "لہ عَلَیَّ یمین" (اس کیلئے مجھ پر قسم ہے) قسم نہ ہوگی۔ان کی دلیل وہی ہے جو ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں کہ قسم کبھی تو خدا کے نام کی ہوتی ہے اور کبھی غیر اللہ کے نام کی لہٰذا محض شک کی بناپر یہ قسم نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "عَلَیَّ یمین" (مجھ پر قسم) سے مراد "اللہ کی قسم" ہے اس لئے کہ غیراللہ کے نام کی قسم کھانا جائز نہیں اور اس کا محض "یمین اللہ" (اللہ کی قسم) کہنا (جو امام زفرؒ کے نزدیک قسم ہے) نہ کہ "عَلَیَّ یمین" (مجھ پر قسم) کیسے درست ہوسکتا ہے کہ اس سے اس کی معیت کیسے ثابت ہوگی۔ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ "عَلَیَّ یمین" (مجھ پر قسم) یا "یمین اللہ" کا مفہوم یہ ہے کہ "مجھ پر قسم" یا "اللہ کی قسم کے بموجب" (فلاں شئ ضروری ہے) الا یہ کہ یہاں مضاف حذف کردیا گیا اور مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا کیونکہ کثرت استعمال کے باعث اس میں تخفیف (آسانی) ضروری تھی۔

اور اگر اس نے کہا "عَلَیَّ عهد اللہ" (مجھ پر خدا کا عہد) یا "ذمة اللہ" (اللہ کا ذمہ) یا میثاق اللہ (اللہ کا پختہ عہد) تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ "اللہ تعالیٰ کی قسم" اللہ تعالیٰ سے مثبت یا منفی عہد ہی ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِاللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ (النحل:۹۱)

اور جب تم اللہ سے عہد کرو تو اسے پورا کرو۔

پھر فرمایا:

وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا (النحل:۹۱)

اور قسموں کو ان کے مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عہد کو قسم قرار دیا ہے اور "ذمہ" سے مراد عہد ہی ہے اور اسی سے "اہل الذمة"

کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے "اہل العہد" (عہد والے) اور "عہد و میثاق" باہم مترادف الفاظ ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ جب بھی کوئی لشکر روانہ فرماتے تو بطور وصیت کے آپؐ ان سے فرماتے:

وان ارادوکم ان تعطوھم ذمة اللہ وذمة رسولہ فلا تعطوھم ای عہداللہوعہد رسولہ — اور اگر وہ تم سے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ یعنی عہد مانگیں تو تم مت دو۔

اور اگر اس نے کہا کہ "اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا اسلام سے بری یا کافر ہوگا" یا وہ غیراللہ کی، یا صلیب کی عبادت کرے، یا اسی طرح کا کوئی ایسا عمل یا عقیدہ جس کے بارے میں اس کا عقیدہ ہو کہ وہ کفر ہے تو استحسان کی رو سے یہ بھی قسم ہی ہوگی گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ قسم نہ ہو، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے محلوف علیہ فعل کو ایسے عمل یا عقیدے کے ساتھ معلق کیا ہے جو صریحا معصیت ہے، لہٰذا ایسی قسم عرف و عادت کے مطابق قسم نہ ہوگی جیسے کہ اگر وہ یہ کہتا کہ اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ شرابی یا مردار خور ہو (تو یہ بالاتفاق قسم نہ ہوگی)۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ حلف اٹھانا عوام الناس میں متعارف و متداول ہے اس لئے کہ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لیکر ہمارے اس دور تک اس طرح حلف اٹھاتے آئے ہیں اور اس پر کسی فقیہ نے کوئی روک ٹوک نہیں کی اور اگر اس طرح حلف اٹھانا معصیت ہوتا تو لوگ اس طرح حلف نہ اٹھاتے اس لئے کہ غیراللہ کے ساتھ حلف اٹھانا گناہ ہے تو لوگوں کے اس عرف سے یہ ثابت ہوا کہ ان کے ہاں یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانے کا کنایہ ہیں گو مذکورہ بالا الفاظ سے یہ بات مفہوم نہیں ہوتی۔ کنایہ ہونے کی وجہ وہی ہے جیسے کہ اہل عرب کا محاورہ "ان اضرب ثوبی حطیم الکعبة" (لفظی معنی: میں اپنا کپڑا حطیم کعبہ سے مار دوں)۔ ان کے ہاں صدقہ کرنے سے کنایہ ہے اگرچہ وہاں الفاظ سے یہ بات واضح نہیں ہوتی تو کنایہ کی جو وجہ وہاں پائی جاتی ہے وہی یہاں بھی موجود ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ قسم کو مستقبل(Future) کی جانب مضاف (منسوب) کرے اور اگر اس نے قسم کی اضافت ماضی کی جانب کی مثلاً اس نے کہا "اگر اس نے یہ کام کیا ہو تو وہ یہودی یا عیسائی ہو" حالانکہ اس نے وہ کام کیا ہو تو یہ قسم "یمین غموس" ہوگی جس میں کفارہ لازم نہیں ہوتا۔ البتہ کیا اس سے وہ کافر ہوجائے گا؟ اس مسئلے کا "الاصل" میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ محمد بن مقاتل رازیؒ(۱) سے مروی ہے کہ وہ واقعی کافر ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے کفر کو ایسی شے سے مشروط کیا ہے جو اس کے علم کے مطابق موجود ہے تو یہ گویا ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے یہ کہا ہو کہ وہ "اللہ تعالیٰ کا منکر ہے" مگر نصر بن یحییٰ(۲) نے ابن شجاع سے لکھ کر اس بارے میں استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ کافر نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے کہ وہ کافر

---

(۱) امام محمدؒ کے اصحاب میں سے فقیہ اور محدث تھے۔ حدیث کو مطیع اور وکیع اور ان کے طبقہ سے سنا اور روایت کیا۔ مدت تک شہر رے کے قاضی رہے۔ وفات ۲۴۲ھ حدائق الحنفیہ ص:۱۸۷۔

(۲) نصر بن یحییٰ بلخی فقہ میں امام محمدؒ اور ابوسلیمان جوزجانی کے شاگرد ہیں۔ وفات ۲۶۸ھ الجواہر المضئیہ ص ۲۰۰/ج ۲۔

نہ ہوگا۔ اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اس نے نہ تو کفر کا قصد کیا ہے اور نہ ہی اس کا عقیدہ بدلا ہے اس کا مقصد تو محض گفتگو کو بڑھانا اور اس کی تصدیق تھا۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے خدا کی نافرمانی کی اگر میں نے ایسے کیا ہو" یا "میں خدا تعالیٰ کے ہر فرض کی نافرمانی کروں" تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ لوگ ان الفاظ کے ساتھ قسم اٹھانے کے عادی نہیں ہیں اور اگر اس نے کہا "اگر اس نے یہ کام کیا تو وہ مردار کھائے یا خون یا خنزیر کے گوشت کو حلال سمجھے" یا "وہ نماز یا زکوٰۃ چھوڑ دے گا" تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ کسی شے کا اپنے اوپر واجب کرنا نہیں بلکہ یہ تو مستقبل کے زمانے میں کسی معصیت والے کام کی خبر دینا ہے بخلاف مذکورہ بالا اس کے اس قول کے کہ "وہ یہودی ہو' وغیرہ ذالک" کیونکہ وہ تو فوری ایجاب (خود پر کسی شے کا لازم کرنا) ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے آپ کیلئے موت کی یا نار (جہنم) کی دعا کی مثال کے طور پر وہ کہے "اگر اس نے فلاں کام کیا تو اس پر خدا کا عذاب" یا خدا اس کو موت دیدے" تو تب بھی وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی ایجاب (اس کا خود پر کوئی شے واجب کرنا) نہیں بلکہ اپنے خلاف بددعا ہے۔

آباؤ اجداد اور بیٹوں کے نام کی قسم کھانا:

اپنے آباء' اپنی ماؤں اور اپنے بیٹوں کے نام کی قسم نہ کھائی جائے اور اگر اس نے ان کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر اللہ کے نام کی قسم ہے گو ایسی قسمیں لوگوں میں متعارف ہیں لیکن چونکہ شریعت نے ان سے منع کیا ہے (اس لئے ان کا اعتبار نہ ہوگا)۔ فرمان نبوی (علی صاحبها التحية والسلام) ہے:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالطو اغیت فمن کان حالفا فیحلف بالله اولیذر

تم نہ تو اپنے آباء کی قسم کھاؤ اور نہ شیاطین کی پھر تم میں سے جسے کوئی قسم کھانا ہو وہ اللہ کی قسم کھائے یا نہ کھائے۔

نیز آپ نے فرمایا:

من حلف بغیر الله فقد اشرک

جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے یقیناً شرک کیا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ قسم کی یہ نوع "مقسم به" کی تعظیم و تکریم کیلئے ہے جس کا مستحق اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں ہوسکتا۔

دین' اطاعت انبیاء' عرش' بیت اللہ' حجر اسود' نماز روزہ وغیرہ یعنی غیر اللہ کی قسم کھانا:

اسی طرح اگر اس نے اللہ کے دین' اس کی اطاعت' اس کی شریعتوں' اس کے نبیوں اور اس کے عرش کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی غیر اللہ کی قسم کھانا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پیغمبروں کے نام کی قسم کھانا قسم ہے لیکن یہ قول مذکورہ حدیث کی بناپر درست نہیں نیز اس لئے بھی کہ یہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا ہے' لہٰذا یہ قسم جائز نہ ہوگی جیسے "كعبة الله" کی قسم کھانے کا یہی حکم ہے مثلاً اس نے کہا مجھے بیت اللہ یا کعبہ یا مشعر حرام یا صفا و مروہ یا نماز یا روزے یا حج کی قسم کیونکہ یہ بھی غیر اللہ کی قسم

ہی ہے۔ اسی طرح حجر اسود' روضہ نبوی اور منبر نبوی کی قسم کھانا بھی اسی زمرے میں شامل ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

علی ہذالقیاس کوئی شخص آسمان کی قسم کھائے نہ زمین' سورج' چاند اور ستاروں کی اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے سوا کسی اور شے کی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ کی اخلاص کے ساتھ قسم کھانے کے سوا کسی کی قسم نہ کھائے اور اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کی حمد کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیراللہ کی قسم کھانا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ عبادت اور حمد تیرا اپنا فعل ہے۔ اور اگر اس نے قرآن مجید یا قرآن مجید کی کسی سورہ کی قسم کھائی تو وہ بھی قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی غیراللہ کے نام کی قسم کھانا ہے۔ مصحف کے متعلق تو کوئی شک نہیں رہا قرآن اور اس کی کسی سورہ کی قسم کھانا تو وہ اس لئے کہ قرآن مجید سے عرف عام میں وہ کلام مراد ہوتا ہے جو مرتب و منظم حروف اور باہم دگر جداجدا آوازوں کا تقطیع خاص کے ساتھ مجموعہ ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو اس کی ازلی صفت ہے جو ہمیشہ سے اس کے ساتھ قائم و دائم ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کی حدود (جمع حد) کی قسم" تو وہ بھی قسم نہ ہوگی "الاصل" میں یہی مذکور ہے تاہم اس امر میں اختلاف ہے کہ حدود اللہ سے مراد کیا ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ حدوداللہ سے مراد وہ حدود ہیں جو زنا' چوری' شراب پینے اور کسی پر جھوٹی تہمت لگانے وغیرہ کیلئے بطور سزا قرآن مجید میں مذکور ہیں مگر بعض فقہاء کے نزدیک اس سے مراد فرائض مثلاً روزہ اور نماز وغیرہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک غیراللہ کے نام پر قسم اٹھانا ہے لہٰذا یہ قسم نہ ہوگی جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

لا تحلفوا بابائكم ولا بالطوا غيت ولا بحد من حدود الله ولا تحلفو الا بالله ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس منا

تم نہ تو اپنے آباء کی قسم کھاؤ اور نہ ہی شیاطین کی اور نہ ہی اللہ کی حدود میں سے کسی حد کی اور قسم اللہ کے سوا کسی کی نہ کھاؤ اور جو کوئی اللہ کی قسم کھالے تو اس سے راضی ہوجانا چاہئے اور جو راضی نہ ہو وہ ہم میں سے نہیں۔

اور اگر کوئی شخص کہے کہ "اگر اس نے فلاں کام کیا تو اس پر خدا کا غضب' یا اس کی ناراضگی' یا اس کی لعنت ہو" تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تو اس کی اپنے خلاف خدا کے غضب یا اس کی طرف سے سزا یا رحمت سے دوری کی بددعا ہے لہٰذا وہ حالف نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کہا "اس پر اللہ تعالیٰ کا عذاب ہو' اسے سزا ملے اور وہ اس کی رحمت سے دور کردیا جائے" تو یہ بھی قسم نہیں ہے۔

ہمارے بعض عراقی مشائخ قسموں کی تخریج' صفات کی اقسام سے کرتے ہیں کہ صفات دو قسم کی ہیں: اولاً ذاتی اور ثانیاً" فعلی بعد ازاں انہوں نے ان کے مابین نفی و اثبات سے فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ جس صفت کا اللہ تعالیٰ کی طرف اثبات تو کیا جاتا ہو مگر نفی نہ کی جاتی ہو وہ (اللہ تعالیٰ کی) ذاتی صفت ہے جیسے مثلاً علم' قدرت وغیرہ اور جس صفت کا اثبات بھی کیا جاتا ہو اور نفی بھی وہ فعلی صفت ہے جیسے تکوین' احیاء (زندہ کرنا) اور

روزی دینا وغیرہ' پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت اور غضب کو اس کی فعلی صفات میں سے شمار کیا ہے بعد ازاں انہوں نے ذاتی صفت کو قدیم اور فعلی صفت کو حادث قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کی قسم کھانا خود اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہے مگر اس کی کسی فعلی صفت کے ساتھ قسم کھانا غیراللہ کی قسم کھانا ہوگا لہٰذا ایسی قسم قابل اعتبار نہ ہوگی۔ صفات الٰهیه کے حادث ہونے کا قول معتزلہ اور اشاعرہ کا مسلک ہے الا یہ کہ دونوں کے مابین ان صفات کی حد فاصل میں اختلاف ہے معتزلہ نے ان کے مابین وہی فرق بیان کیا ہے جو مذکورہ قائل (فقیہ) نے نفی و اثبات کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جبکہ اشاعرہ نے ان کے مابین لزوم نقصیه اور عدم لزوم کا فرق بیان کیا ہے وہ اس طرح کہ جس صفت کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کی تنقیص لازم آجائے وہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اور جس کی نفی سے اس کا لزوم نہ ہو وہ اس کی فعلی صفت ہے۔ البتہ فریقین کے مابین فعلی صفات کے حدوث (حادث ہونے) پر اتفاق ہے پھر ان کی عبارتوں میں جو اختلاف ہے وہ خدا تعالیٰ کی صفت کلام کی وجہ سے ہے کہ معتزلہ کے ہاں خدا تعالیٰ کی صفت کلام حادث ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی طرف اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے اور اثبات بھی۔ لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کی فعلی صفات میں سے ہونے کی بناء پر وہ حادث ہوگی اور اشاعرہ کے ہاں وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی سے اس کی تنقیص لازم آتی ہے لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہوگی اور ہمارا (۱) اہلسنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ روزازل سے ہی ان کے ساتھ موصوف (متصف) ہیں خواہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتی ہوں یا فعلی بنا بریں مذکورہ تخریج اہلسنت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہوگی اسی لئے اس نوع کے مسائل میں صحیح طریقہ اور حجت مستقیمه وہی ہے جو ہم نے اختیار کی ہے اللہ تعالیٰ ہی سیدھے راستے کی توفیق بخشنے والے اور ہدایت و ارشاد کے طریقے کی ہدایت دینے والے ہیں۔

یہ حکم اسوقت ہے جب قسم میں اللہ تعالیٰ کا نام ایک ہی مرتبہ لیاجائے اور اگر ایک سے زیادہ مرتبہ دہرایا جائے تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقسم به (جس کی قسم کھائی گئی ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا نام) مذکور ہوگا اور مقسم علیه (کس پر قسم کھائی جائے) مذکورہ نہ ہوگا اور اس کی جگہ اللہ تعالیٰ کے نام (مقسم به) ہی کو دوسری مرتبہ دہرا دیا گیا ہوگا یا پھر ان دونوں کا ذکر ہو اور ان دونوں کا ہی اعادہ کیا گیا ہو پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو حرف عطف (واؤ) کے ساتھ ہوگی یا اس کے بغیر۔ اگر تو اللہ تعالیٰ کا نام مذکور ہو اور مقسم علیه (جس پر قسم کھائی جائے) مذکور نہ ہو تاآنکہ اللہ تعالیٰ کا نام دوسری مرتبہ دہرا دیا گیا ہو بعدازاں مقسم علیه مذکور ہو تو پھر اگر دونوں اسمائے الهیه کے مابین حرف عطف (مثلاً حرف واؤ=اردو میں اور) نہ ہو تو بغیر اختلاف کے ایک ہی قسم ہوگی خواہ وہ دونوں اسمائے الهیه علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی۔ دونوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی مثال یہ ہے جیسے اس نے کہا "والله الرحمٰن مافعلت کذا وکذا (اللہ رحمان کی قسم میں نے ایسے ایسے نہیں کیا) کہ یہاں دونوں کے درمیان حرف عطف مذکور نہیں اور پھر چونکہ دوسرا اسم پہلے اسم کی

(۱) مصنفؒ نے یہاں خود کو اشاعرہ میں شامل نہیں کیا' بلکہ اپنا مسلک "ہمارا مسلک" کہہ کر بعد میں بیان کیا ہے۔ اس سے غالباً آپ کی مراد "مذہب ماتریدیہ" سے ہے جو حنفی مسلک کی ترجمانی کرتا ہے۔ جسے امام ابو منصور ماتریدیؒ نے مدون فرمایا ہے۔

صفت ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ پہلے اسم کی صفت لانا ہی تھا لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کی ذات بمع صفت کا ذکر کر کے قسم اٹھانے والا شمار ہوگا نہ کہ اللہ کے اسم اور صفت سے علیحدہ علیحدہ قسم کھانے والا۔ دونوں کے ایک ہونے کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی کہے ''اللہ واللہ ما فعلت کذا'' (اللہ اور اللہ کی قسم میں نے ایسے نہیں کیا) اور چونکہ یہاں دوسرا اسم پہلے اسم کی صفت ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس کے اعادے اور تاکید ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہٰذا وہ ایک ہی قسم ہوگی الا یہ کہ وہ اس سے دو قسموں کی نیت کرے تو اس صورت میں پہلا لفظ اللہ حرف قسم کے حذف کے ساتھ ایک قسم ہوگا کیونکہ تنہا لفظ اللہ بھی قسم ہوسکتا ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ اور اگر اس نے ان دونوں اسموں کے درمیان حرف عطف داخل کیا مثلاً وہ کہے ''واللہ والرحمن لاافعل کذا'' (اللہ اور رحمٰن کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا)۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں لکھاہے کہ یہ دو قسمیں ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔ حسن بن زیاد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ ایک ہی قسم ہوگی۔ یہ قول امام زفر(۱) رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے غیر روایت الاصول میں مذکور دو اقوال میں سے ایک ہے۔ ''الجامع'' میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ جب دو اسماء میں سے ایک کو دوسرے پر عطف کیا گیا تو دوسرا اسم پہلے اسم سے مختلف ہوگا اس لئے کہ معطوف معطوف الیہ کا غیر ہوتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ قسم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک کو دوسرے پر عطف نہ کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسرا اسم پہلے اسم پر معطوف نہ ہو تو دوسرے کو پہلے کی صفت سمجھا جائے گا اور وہ صفت ہونے کی اہلیت بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ دونوں باہم مختلف اسمائے الھیہ ہیں اسی لئے قاضی (Judge) اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء و صفات سے انہیں ایک دوسرے پر عطف کئے بغیر قسم لیتا ہے اور کہتا ہے: واللہ الرحمن الرحیم الطالب المدرک (قسم ہے اللہ تعالیٰ کی جو رحمٰن، رحیم ہر ایک کو ڈھونڈ نکالنے والا' اور ہر ایک ایک کو پانے والا ہے) اور اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ حرف عطف کیساتھ ان اسماء سے قسم لے اس لئے کہ مدعیٰ علیہ (Defendant) پر ایک یہ قسم ضروری ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ حرف عطف کبھی تو استئناف (کلام از سرنو شروع کرنے) کیلئے ہوتا ہے اور کبھی صفت کیلئے جیسا کہ کہا جاتا ہے ''فلاں العالم والزاہد والجواد والشجاع'' (فلاں جو عالم' زاہد' سخی اور بہادر ہے) اور چونکہ اس میں مغائرت کا بھی احتمال ہے اور ایک دوسرے کی صفت ہونے کا بھی لہٰذا محض شک کی بناپر دوسری قسم ثابت نہ ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اہل لغت کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ ایک ہی قسم ہوگی یا دو قسمیں اس مسئلے کا عنوان ''ادخال القسم علی القسم قبل تمام الکلام'' (کلام مکمل ہونے سے قبل قسم کو قسم میں داخل کرنا) ہے کہ آیا وہ درست ہے یا نہیں؟ بعض لغوی لکھتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اور یہی ابو علی القسوی اور خلیل کا بھی قول ہے' یہاں تک کہ سیبویہ نے خلیل سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کی آیت:

(۱) امام زفر بن ہذیل بن قیس بن سلیم العنذیری البصری (ولادت ۱۱۰ھ' وفات ۱۵۸ھ)۔ امام ابوحنیفہؒ کے ان دس اصحاب میں سے تھے جنہوں نے امام کو کتب فقہ کی تدوین میں مدد دی۔ امام صاحب نے ہی آپ کا نکاح پڑھایا اور خطبہ میں فرمایا: ''ھذا زفر امام من ائمۃ المسلمین و علم من اعلامھم فی شرفہ وحسبہ و نسبہ'' حماد بن ابوحنیفہؒ کے اصحاب میں امام ابویوسفؒ کے بعد ان سے بڑا کوئی فقیہ نہ تھا۔ (حدائق الحنفیہ ص ۱۳۵)

وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى ۝ وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى ۝
(سورۃ اللیل:۱-۲)

اور قسم ہے رات کی جب وہ ہر شے پر چھا جائے اور قسم ہے دن کی جب وہ خوب روشن ہوجائے۔

میں ایک ہی قسم ہے مگر بعض کہتے ہیں کہ ایسا درست ہے اور یہی قول زجاج اور فراء کا بھی ہے حتیٰ کہ زجاج کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ "ص" ایک اور "والقرآن ذی الذکر" (قسم ہے قرآن مجید کی جو ذکر پر مشتمل ہے) دوسری قسم ہے۔ ان دونوں اقوال کے دلائل اور ان کی تعریف اور ہر ایک قول کی دوسرے پر ترجیح کی تفصیل کتب نحو میں مذکور ہے پہلے قول کی دوسرے قول پر ترجیح کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہمارا دونوں کو ایک ہی قسم قراردینے سے کسی جواب کے اضافے کی ضرورت پیش نہیں رہتی بلکہ اس کا قول "لا افعل" (میں ایسا نہیں کرونگا) دونوں اسماء کے ساتھ مل کر ایک ہی قسم بن جاتا ہے۔ اور اگر ان کو دو علیحدہ علیحدہ قسمیں شمار کیا جائے تو ہمیں دو اسماء (مقسم بہ) میں سے ایک کے ساتھ مقسم علیہ (جس پر اس نے قسم کھائی ہو) کا اضافہ کرنا ناگزیر ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو "واللہ' واللہ" (خدا کی قسم' خدا کی قسم) میں ایسے نہیں کروں گا۔ لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ کے اس قول پر قیاس کے مطابق جو انہوں نے "الجامع الصغیر" میں نقل کیا ہے یہ دو قسمیں ہوں گی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے "النوادر" میں مروی ہے کہ وہ ایک ہی قسم ہوگی گویا یہاں انہوں نے استحسان کیا ہے اور اسے تکرار پر محمول کیا ہے جیسا کہ لوگوں میں یہ بات متعارف ہے اور "المنتقی" میں بھی امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ "واللہ' واللہ' واللہ میں ایسے نہیں کرونگا" کہے تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تین قسمیں ہوں گی جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو واللہ' والرحمٰن' والرحیم (اللہ کی قسم' رحمان کی قسم اور رحیم کی قسم) مگر اس میں قباحت ہے اور مناسب یہ ہے کہ استحسان کی رو سے وہ ایک ہی قسم ہو (المنتقی میں) یہ بات اسی طرح بیان کی گئی ہے اور اگر اس نے کہا "واللہ واللہ میں ایسے نہیں کرونگا" امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ "قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر دو کفارے لازم ہونگے لیکن میں استحسان (قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی) کی رو سے اس پر ایک ہی کفارہ لازم قرار دیتا ہوں"۔ یہ حکم فقط اس صورت میں ہے جب دونوں اسماء ایک ہی ہوں کہ یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس چھوڑ دیا ہے اور عرف و عادت کی بناپر استحسان پر عمل کیا ہے کیونکہ ان کا گمان ہے کہ لوگوں کے کلام کا مفہوم عرف و عادت پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقسم بہ تو مذکور ہو مگر مقسم علیہ مذکور نہ ہو' تاآنکہ اللہ تعالیٰ کا نام دوسری مرتبہ مذکور نہ ہو اور اگر ان دونوں ہی کا دوبار ذکر کیا گیا ہو پھر اگر ان کے درمیان حرف عطف ہو مثلاً اس نے کہا "**واللہ لا افعل کذا والرحمن لا افعل کذا** (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا' رحمان کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا) یا اس نے کہا ہو "**واللہ لاافعل کذا واللہ لا افعل کذا**" (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کرونگا' اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دو قسمیں ہوں گی' خواہ اس نے یہ بات دو مجلسوں میں کہی ہو یا ایک مجلس میں حتیٰ کہ اگر اس نے مذکورہ کام کیا تو اس پر دو کفارے لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے بغیر حرف عطف کے اعادہ کیا مثلاً اس نے کہا "**واللہ لا افعل کذا**" پھر کہا "**واللہ لا افعل کذا**" (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا' اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کرونگا) تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ جب اس نے مقسم

علیه کو دوسرے اسم کے ساتھ دہرایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے ایک اور قسم کھانے کا ارادہ کیا ہے اور اگر اس کا ارادہ تاکید یا صفت لانے کا ہوتا تو وہ مقسم علیه کا اعادہ نہ کرتا۔ اور اگر اس نے کہا "**واللہ لا افعل کذا**" (بخدا میں ایسے نہیں کرونگا) اور پھر اس نے کہا میرا دوسری دفعہ دہرانے کا مقصد پہلی قسم کی خبردینا تھا تو کرخی(۱) رحمہ اللہ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس بارے میں اس کو سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم سے جو حکم متعلق ہے وہ وجوب کفارہ کا ہے جو اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین ہے اور اس کے الفاظ اسکا احتمال رکھتے ہیں تو اگرچہ یہ بات ظاہر کے خلاف ہی ہے لیکن اللہ تعالیٰ اور بندے کے مابین معاملے میں اس کی تصدیق کی جائیگی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس بارے میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ معلی نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے انسے اس شخص کے متعلق فرمایا جو ایک مجلس میں چار یا اس سے زیادہ یا کم قسمیں کھالے تو امام ابویوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق پوچھا تو جس پر انہوں نے فرمایا کہ ہر قسم کیلئے الگ الگ کفارہ ہوگا اور مجلس کا ایک یا زیادہ ہونا یکساں ہوگا۔ اگر اس نے کہا کہ میری نیت دوسری قسم سے پہلی قسم کی تاکید تھی تو اللہ تعالیٰ کی قسم میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا البتہ اگر اس نے حج و عمرہ اور فدیہ کی قسم کھائی تو اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر وہ قسم جس میں وہ کہے کہ "مجھ پر فلاں چیز واجب ہے" وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں میں فرق ہے کہ مذکورہ یمین سے حالف پر اس کے الفاظ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی عبادت لازم ہوتی اس لئے کہ اس کے ...ناظ وجوب پر دلالت کرتے ہیں یعنی اس کا یہ کہنا کہ "مجھ پر فلاں چیز واجب ہے" اور یہ جملہ خبریہ ہے تو اگر ... نے دوسرے جملے سے پہلے جملے کی خبر بیان کرنے کی نیت کی تو اس کی نیت ٹھیک ہوگی بخلاف اللہ تعالیٰ کی ... کھانے کے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے والے پر جو شے واجب ہوتی ہے وہ اس کے الفاظ میں موجود ... کیونکہ اس کے الفاظ کسی شے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتے یہ کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت و ... کی بناء پر اس پر واجب ہوتا ہے اور جو قسم اللہ تعالیٰ ے نام کے ساتھ منفرد (اکیلی علیحدہ) ہوگی تو اس کا حکم ... نفرد (علیحدہ) ہوگا لہٰذا اس بارے میں کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے پہلی قسم (کی تاکید) ہی ہے' اس کا ...بار نہ ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جو یہ کہے کہ "اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ ...ودی ہوگا" یا "اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ نصرانی ہوگا"۔ "اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ مجوسی ہوگا" "اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ مشرک ہوگا" کہ ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک قسم ہے اور اگر اس نے کہا "اگر اس نے یہ کام کیا تو وہ یہودی' نصرانی' مجوسی' مشرک ہو" تو وہ ایک ہی قسم

---

(۱) معروف کرخی بن فیروز اپنے زمانہ کے مقتدائے طریقت' رہنمائے راہ حقیقت' عارف اسرار الٰہی اور قطب وقت تھے۔ امام علی بن موسیٰ رضاؒ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ بعد ازاں ان کے والدین بھی مسلمان ہوئے۔ ظاہری و باطنی علوم کیلئے آپ نے امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد داؤد طائی کے پاس زانوائے تلمذ طے کئے۔ آپ سے سری سقطیؒ نے ظاہری و باطنی ... اور مشائخ کبار میں سے آپ مستجاب الدعوات ہیں۔ آپ کی وفات ۲۰۰ھ میں ہوئی۔ حدائق ...

ہوگی۔ یہ بات بھی اسی اصول کے مطابق ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے کہ اگر "مقسم بہ" کا ذکر "مقسم علیہ" کے ساتھ کیا گیا ہو اور پھر اس کا اعادہ کیا جائے تو دوسری قسم پہلی قسم سے مختلف ہوگی۔ یہ تمام فقہاء کا مسلک ہے اور اگر مقسم بہ کا ذکر کیا جائے اور پھر اس کا بغیر حرف عطف کے اعادہ کیا جائے تو سب کے نزدیک وہ ایک ہی قسم ہوگی۔

فصل دوم

رُکنِ قسم کی شرائط

قسم کے رکن کی شرائط متعدد ہیں ان میں سے بعض کا تعلق حالف "قسم کھانے والے" سے ہے اور بعض کا محلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) سے اور بعض کا خود رکن سے ہے۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

حالف کی شرائط: عاقل، بالغ، مسلمان ہونا

قسم کھانے والے (حالف) کی شرائط متعدد ہیں: (۱) اس کا عاقل ہونا

(۲) بالغ ہونا۔ اس لئے اگر بچہ اور دیوانہ سمجھ دار نہ بھی ہوں تو ان کی قسم صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ یہ معاملہ خود پر "کچھ واجب کرنے" کا ہے اور وہ اس کے اہل نہیں اسی لئے ان کی نذر بھی صحیح نہیں ہوتی۔

(۳) اس کا مسلمان ہونا، لہٰذا کسی کافر کی قسم صحیح نہ ہوگی یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کافر کسی بات پر قسم کھالے پھر وہ مسمان ہوجائے اور پھر وہ اپنی قسم کی خلاف ورزی کر بیٹھے تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوگا الا یہ کہ اگر وہ حالف کفر میں حانث ہوجائے تو اس پر روزوں سے کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ مالی کفارہ ضروری ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کافر بھی اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے کا اہل ہے اسی لئے اس کے خلاف مقدمات اور اس کے اپنے دعووں میں اس سے قسم لی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا ایلا (اپنی بیوی سے دور رہنے کی قسم کھانا) بھی صحیح ہے اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہوتا تو ایلاء کیسے درست ہوسکتا تھا جیسے کہ بچے اور دیوانے کا ایلاء درست نہیں ہے۔ اسی طرح وہ طلاق اور عتاق (غلام کی آزادی) کی قسم کھانے کا بھی اہل ہے لہٰذا وہ مسمان کی طرح اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کا بھی اہل ہوگا بخلاف بچے اور دیوانے کے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کفارہ ایک عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ ایک عبادت ہے یہ ہے کہ اس کی ادائیگی نیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس کی جانب سے ادا کردے تو وہ ادا نہیں ہوتا اور یہ دونوں باتیں عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے کہ غیر عبادت میں نہ تو نیت شرط ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی "صاحب

حق" ہی سے ضروری ہے جیسے مثلاً قرضہ جات اور غصب شدہ شے کی واپسی وغیرہ (کہ انہیں جس طرح بھی واپس کردیا جائے واپس ہوجاتی ہیں) جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس (کفارہ) میں روزوں کا بھی بطریق بدل عمل دخل ہے اور کسی عبادت کا بدل بھی عبادت ہی ہوتا ہے جبکہ کافر عبادت کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ لہٰذا ان کی قسم پر کفارہ ضروری نہ ہوگا اور بچے اور دیوانے کی طرح اس کی قسم بھی درست (منعقد) نہ ہوگی۔ اور اس سے مقدمات میں جو قسم لی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں قسم لینے کا مقصد اسے جھوٹ بولنے سے بچانا ہوتا ہے لہٰذا وہ اور مسلمان دونوں اس حکم میں مساوی ہیں اس کا مسلمان سے فرق تو عبادت ہی میں واضح ہوتا ہے اور ایلاء (بیوی سے دور رہنے کی قسم) کے متعلق بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ ایلاء "وجوب کفارہ" کیلئے درست نہیں اس لئے کہ ایلاء دو حکموں کو متضمن ہوتا ہے خلاف ورزی (بیوی کے قریب جانے کی صورت میں) کفارے کا اور مدت (چار ماہ تک) میں قریب نہ جانے کی صورت میں طلاق کا۔ پھر چونکہ کفارہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا اس معاملے میں کافر کا مؤاخذہ نہ ہوگا البتہ طلاق بندے (بیوی) کا حق ہے لہٰذا اس معاملے میں اس کا (عدالتی ذریعہ سے) مؤاخذہ ہوگا۔"

قسم کے انعقاد کیلئے آزادی شرط نہیں:

رہی آزادی تو وہ قسم کی درستگی کیلئے ضروری نہیں اسی لئے غلام کی قسم بھی صحیح ہے الا یہ کہ حنث (خلاف ورزی) کی صورت میں اس پر مالی کفارہ اس وقت واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ اس وقت کوئی شے اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی اس پر تو فقط روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اور اس کا آقا اس کو روزے رکھنے سے منع کرسکتا ہے، یہی حکم ہر اس روزے کا ہے جو غلام کے اپنے پیدا کردہ کسی سبب کی بناپر اس پر لازم ہوا ہو، مثلاً نذر کے روزے وغیرہ۔ اس لئے کہ آقا کو غلام کے روزہ رکھنے سے نقصان پہنچ سکتا ہے اور غلام کو یہ اجازت نہیں کہ وہ اپنے مالک کو نقصان پہنچائے اور اگر وہ روزے رکھنے سے پہلے ہی آزاد کردیا گیا تو اس پر مالی کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس میں آزادی کے ساتھ ہی ملکیت کی اہلیت پیدا ہوگئی ہے۔

انعقادِ قسم کیلئے دل کی رضامندی اور سنجیدگی شرط نہیں:

اسی طرح دل کی رضامندی بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے اسی لئے مکرہ (جسے اس پر مجبور کیا گیا ہو) کی قسم بھی درست ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں فسخ کا کوئی امکان نہیں لہٰذا عورت کو طلاق دینے اور غلام کو آزاد کرنے، کسی شے کی نذر ماننے اور اسی طرح ہر اس معاملے کی طرح جس کے فسخ ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں بھی جبر و اکراہ مؤثر نہ ہوگا۔ امام شافعی کے ہاں دل کی رضامندی شرط ہے۔ ان مسائل کو "مسائل اکراہ" کہا جاتا ہے۔

اسی طرح سنجیدگی اور دانستگی بھی شرط نہیں لہٰذا خاطی اور معازل (مذاق کرنے والے) کی قسم بھی معتبر ہوگی، امام شافعیؒ کے نزدیک معتبر نہیں ہوگی۔

محلوف علیہ (جس شے پر قسم کھائی جائے) کی شرائط:

(۱) پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ جس شے پر قسم کھا رہا ہے وہ قسم کھانے کے وقت حقیقتاً متصورالوجود ہو (یعنی اس وقت اس کے وجود کا حقیقی طور پر تصور کیا جاسکتا ہو) اور مستقبل (Future) کے متعلق قسم کے صحیح (منعقد) ہونے کی بھی یہی شرط ہے اور قسم کھالینے کے بعد مستقبل میں اس شے کے وجودی تصور کا باقی رہنا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر محلوف علیہ کوئی ایسی شے ہو جس کے وجود کا حقیقتاً تصور ممکن نہ ہو تو قسم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر قسم کھالینے کے بعد اس کے وجود کا تصور ناممکن ہوجائے تو تب بھی قسم باقی نہ رہے گی یہی امام ابو حنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک نہ تو یہ قسم کے منعقد ہونے کی شرط ہے نہ باقی رہنے کی' اس کی شرط تو فقط یہ ہے کہ وہ قسم مستقبل کے متعلق ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ آیا عادتاً" اس کا متصور الوجود ہونا قسم کے انعقاد کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی شے حقیقتاً متصور الوجود ہو مگر عادتاً" مشکل الوجود ہو تو اس کے باوجود قسم ہوجائے گی البتہ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ شرط ہے اس کے بغیر قسم منعقد نہیں ہوتی۔

مسائل: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "اللہ میں وہ پانی ضرور پیوں گا جو اس کوزہ میں ہے" مگر جب دیکھا گیا تو کوزہ میں پانی نہ تھا تو امام ابوحنیفہ' امام محمد و زفر کے نزدیک یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ انعقاد کی شرط یعنی اس پانی کے پینے کا تصور ہی جس پر قسم کھائی گئی ہے ممکن نہیں۔ مگر امام ابویوسف کے ہاں چونکہ شرط یعنی قسم کا زمانہ مستقبل کے بارے میں ہونا پایا گیا ہے لہٰذا یہ قسم درست ہوگی تاہم اگر اسے علم ہو کہ اس میں پانی نہیں ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمھم اللہ کے نزدیک قسم درست مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہ ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ اس صورت میں قسم درست نہ ہوگی خواہ اسے کوزے میں پانی کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے وقت متعین کردیا ہو' مثلاً اس نے کہا "واللہ میں آج ہی وہ پانی جو اس کوزہ میں ہے بالضرور پیوں گا" حالانکہ کوزے میں پانی موجود نہ ہو تو امام ابوحنیفہ' امام محمد اور امام زفر رحمھم اللہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی' جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "واللہ میں فلاں کو بالضرور قتل کروں گا" حالانکہ وہ پہلے ہی مرچکا ہو مگر اس کی موت کا اسے علم نہ ہو تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ تین ائمہ کے نزدیک یہ قسم ہو جائے گی' مگر امام ابویوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ اور اگر اسے اسکی موت کا علم ہوتو امام زفر رحمہ اللہ کے سوا باقی تینوں ائمہ کرام کے ہاں قسم ہوجائے گی اور اگر اس نے کہا "واللہ میں بالضرور آسمان کو چھوؤنگا" یا "آسمان میں چڑھ جاؤں گا" یا "اس پتھر کو سونے کا بنا دوں گا" تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک یہ قسم منعقد ہو جائے گی مگر امام زفر رحمہ اللہ کے ہاں منعقد نہ ہوگی۔

امام ابویوسفؒ کے ساتھ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں حالف نے اپنے حانث نہ ہونے کیلئے قتل یا مطلق پانی پینے یا کسی خاص وقت میں پانی پینے کو شرط ٹھہرایا ہے اور چونکہ ان باتوں کا نہ ہونا تاکیداً ثابت ہوگیا ہے لہٰذا حنث کی شرط ثابت ہو جانے کے باعث وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہوجائے گا جیسے کہ اس کا یہ قول کہ

"واللہ میں آسمان کو بالضرور چھوؤں گا" یا "میں اس پتھر کو سونے میں بدل دوں گا" امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم پورا کرنے کیلئے اٹھائی جاتی ہے' اس لئے کہ اس کو پورا کرنا ہی قسم کا موجب اور وہی قسم کا مقصد اصلی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے والا اپنی قسم کے ذریعے اپنے کئے ہوئے عہد کو پورا کرنے اور اپنے عہد کو نبھانے کا ارادہ کرتا ہے۔ پھر اس کے عدم ایفاء یعنی حنث (خلاف ورزی) کی بناپر حاصل ہونے والے گناہ کے ازالے کیلئے کفارہ لازم ہوا تو جب اس قسم کا پورا کرنا حقیقی طور پر متصورالوجود نہ ہو تو قسم کے انعقاد کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لہٰذا ایسی قسم سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی۔ اور اس کی دلیل کہ مذکورہ قسم میں حقیقتاً اس کی تکمیل متصورالوجود نہیں' یہ ہے کہ اگر اسے علم ہو کہ اس کوزے میں پانی ہے یا مذکورہ شخص زندہ ہے تو اس کی قسم اس پانی پر ثابت ہو جائے گی جو قسم کھانے کے وقت کوزے میں موجود تھا یا اس زندگی کے خاتمے پر جو قسم کھانے کے وقت قائم تھی اور اللہ تعالیٰ اگرچہ کوزے میں پانی پیدا کرنے پر قادر ہیں لیکن یہ پیدا شدہ پانی وہ پانی ہوگا۔ جس پر اس کی قسم ہوئی تھی اور قتل کی صورت میں زندگی اس طرح ختم ہو چکی ہے کہ اس کے واپس آجانے کا کوئی احتمال نہیں۔ بخلاف اس صورت کے' جب اسے اس کا علم ہو' کہ اس صورت میں اس کی قسم اس پانی پر جو اللہ تعالیٰ اس کوزے میں پیدا کرسکتا ہے اور اس زندگی پر جو اللہ تعالیٰ اس مردہ جسم میں لوٹا سکتا ہے ہوجا۔ ئے گی الا یہ کہ ایسا ہونا قانون عادت کے خلاف ہے لہٰذا قسم کی تکمیل سے وہ قانون عادت کی بناء پر عاجز ہونے کے سبب وہ حانث ہوجائے گا بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا کہ "واللہ میں آسمان کو چھوؤں گا" وغیرہ کیونکہ وہاں قسم کی تکمیل حقیقتاً متصورالوجود ہے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے فرشتوں اور انبیاء علیہم السلام وغیرہ کو اس کی قدرت عطا فرمادی ہے اسی طرح اسے بھی یہ قدرت عطا فرمادیں گے الا یہ کہ وہ عادتاً اس کی تکمیل سے قاصر ہے لہٰذا حقیقتاً اس کے متصور الوجود ہونے کی بناپر قسم ہوجائے گی مگر عادتاً اس کے عاجز ہونے کے باعث وہ حانث ہوجائے گا اور اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

رہی امام زفر سے آسمان کو چھونے وغیرہ کی قسم کھانے پر ہماری بحث تو امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس شے کا قانون عادت کے تحت ہونا مشکل ہو وہ حکم میں محال شے ہی کی طرح ہوتی ہے تو جیسے حقیقتاً ناممکن الوجود شے قسم نہیں ہوتی تو اسی طرح جو شے عادتاً" ناممکن الوجود ہو اس پر بھی قسم نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو حقیقت اور عادت کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور ہمارے مذکورہ مسلک میں دونوں کا الگ الگ لحاظ کیا جاتا ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے مسلک میں عادت کا تو اعتبار کیا جاتا ہے مگر حقیقت کو نظرانداز کردیا گیا ہے' لہٰذا ہمارا مسلک ہی بہتر ہوا۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں آج بالضرور آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا" تو وہ دن کے آخری وقت میں حانث ہوجائے گا یہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کا قول ہے مگر امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کے مطابق وہ اسی وقت حانث ہوجائے گا۔ چنانچہ امام ابویوسفؒ سے ایسی روایت ملتی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے متعلق کہا جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ "وہ آج دجلہ کے تمام پانی کو ضرور پی لے گا" کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پورا دن گزرنے تک حانث نہ ہوگا اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اسی وقت حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے آج کے بجائے کل کہہ دیا تو تب بھی امام صاحب کے نزدیک پورا دن گزرنے تک حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک قسم کا انعقاد دن کے آخری وقت کے آنے سے مشروط

ہے مگر امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اگلے دن کی ابتدائی گھڑی (جزء) میں ہی حانث ہوجائے گا اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط کا انتظار نہیں کیا جاسکتا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنی بیوی سے کہا ہو کہ تجھے کل طلاق ہے' واللہ علم۔

مقید بالوقت اور غیر مقید بالوقت قسم کا حکم:

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب محلوف علیہ قسم کے وقت حقیقتاً یا عادتاً" ناممکن الوجود ہو تاہم اگر کوئی قسم بالاتفاق سب کے نزدیک منعقد ہوجائے مگر بعدازاں وہ شے فوت ہوجائے تو اس طرح کی قسم دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ وقت کے بغیر یعنی مطلق ہوگی یا پھر وہ وقت کے ساتھ مؤقت اور مشروط ہوگی پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مثبت ہوگی یا منفی پھر اگر وہ مطلق اور مثبت ہو مثلاً اس نے کہا "واللہ میں اس چپاتی (رغیف) کو ضرور کھاؤں گا" یا "میں وہ پانی ضرور پیوؤں گا جو اس کوزہ میں ہے" یا "میں اس مکان میں بالضرور داخل ہوں گا" یا "میں بصرہ ضرور جاؤں گا" تو جب تک قسم (حلف) اور مقسم علیہ دونوں قائم رہیں گے اور وقت برقرار رہے گا وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ابھی وقت میں گنجائش ہے جس میں قسم کے پورا کرنے کی امید کی جاسکتی ہے لہٰذا قسم برقرار رہے گی اور اگر حالف اور محلوف علیہ (مقسم بہ) دونوں قائم ہوں مگر وقت گزر جائے تو تمام ائمہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ قسم وقت کے ساتھ مشروط تھی تو جب اس نے مقسم علیہ عمل کو وقت گزرنے تک نہ کیا تو چونکہ وقت کے اندر اس فعل سے اب ناامیدی ہوگئی ہے لہٰذا اس وقت سے اس کی تکمیل کے فوت ہوجانے کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا اور اگر حالف وقت کے اندر اندر فوت ہوگیا اور محلوف علیہ موجود رہے اور پھر وقت گزر جائے تو وہ بالاجماع حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وقت کے ساتھ مشروط قسم وقت کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء میں ادا کی جاسکتی ہے اور وہ اس وقت کے اندر فوت ہوگیا اور میت حنث (خلاف ورزی) کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتی اور اگر محلوف علیہ (مقسم بہ) ہلاک ہوجائے اور حالف (قسم اٹھانے والا) قائم رہے اور وقت ابھی باقی ہو تو امام ابوحنیفہ و محمد و زفر کے نزدیک اس کی قسم باطل ہوجائے گی اور امام ابویوسف کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور وہ حانث ہو جائے گا البتہ حنث کے وقت میں ان سے مختلف روایات ملتی ہیں کہ آیا وہ اسی وقت حانث ہوگا یا غروب آفتاب کے وقت۔ ایک روایت کے مطابق وہ غروب آفتاب کے وقت حانث ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے وہ اسی وقت حانث ہوجائے گا اور یہی ان کا صحیح مسلک ہے۔

اور اگر قسم منفی ہو اور وقت گزر جائے اور مقسم اور مقسم علیہ دونوں سلامت ہوں تو اس نے اپنی قسم پوری کرلی کیونکہ قسم کے پورا کرنے کی شرط پائی گئی ہے اسی طرح اگر قسم اٹھانے والا اور جس پر قسم اٹھائی ہو (مقسم علیہ) وہ دونوں وقت کے اندر اندر ہلاک ہوجائیں تو تب بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے "مقسم علیہ" فعل' وقت کے اندر کرلیا تو حنث کی شرط پائے جانے کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا' واللہ علم۔

رہی وہ قسم جو دلالتاً" مؤقت (یعنی جو کسی اور دلیل سے مشروط بوقت) ہو جسے فوری قسم کہا جاتا ہے اور پہلے وہ فقیہ جن کا ذہن اس کے جواب کی طرف منتقل ہوا وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تھے پھر جس نے بھی آپ کے

اس جواب کو سنا اس نے اس کو اچھا سمجھا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ جو قسم ازروئے نص (فحوائے کلام) مطلق ہو مگر دلالت حال اس شرط کی فوری ادائیگی کی قید پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہ وہ کسی کلام کے جواب میں واقع ہو یا وہ کسی اور معاملے پر مبنی ہو مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے سے کہے "آؤ میرے ساتھ بیٹھ کے (دوپہر کا) کھانا کھاؤ" اور وہ یہ کہے "واللہ میں تمہارے ساتھ (دوپہر کا) کھانا نہیں کھاؤں گا" پھر وہ اس کے ساتھ گھر میں چلا جائے اور وہاں اس کے ساتھ بیٹھ کے کھانا کھالے تو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حانث ہوجائے اور یہی امام زفر کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے آپ کو اس کے ساتھ کھانا کھانے سے روکنا عام ہے لہٰذا اسے کسی ایک کھانے پر محمول کرنا عام کو خاص کرنا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے یہ بات اس کے سوال کے جواب میں کہی ہے لہٰذا اسے فقط اسی کھانے پر محمول کیا جائے گا جس کی جانب اس نے اسے بلایا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی بیوی گھر سے نکلنے کیلئے کھڑی ہوجائے تو اس نے کہا "اگر تو نکلی تو تجھے طلاق" اس پر وہ بیٹھ گئی اور پھر کچھ دیر کے بعد نکل کر چلی گئی تو وہ استحسان کی رو سے حانث نہ ہوگا اس لئے کہ دلالت حال سے اس کی قسم کی تخصیص اسی وقت کے خروج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے' گویا اس نے اسے یہ کہا تھا "اگر تو اسی وقت باہر نکلی تو تجھے طلاق" اور اگر اس نے اس سے کہا کہ "اگر تو اس وقت فوراً یا آج گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق" تو اس صورت میں فوری نکلنے کا اعتبار نہ کیا جائے گا اس لئے اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مقصد صرف اسی وقت نکلنے سے روکنا نہیں بلکہ اس نے اس دن گھر سے مطلقاً" باہر نکلنے سے منع کرنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ اس نے اس پر اضافہ کرکے یہ ثابت بھی کیا ہے۔

مسئلہ: اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو یہ کہا گیا کہ "تو آج رات اس گھر میں غسل جنابت کرے گا" تو اس نے جواباً" کہا کہ "اگر میں نے غسل کیا تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے غسل کیا مگر جنابت سے نہیں۔ بعدازاں اس نے کہا میں نے تو غسل جنابت نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس کا یہ کلام جواب کی جگہ وارد ہوا ہے اور اس سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوئی جو مذکورہ جواب سے اس کے اعراض پر دلالت کرے لہٰذا اسے سابق کلام کے ساتھ ہی مقید کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا گویا اس نے اسی بات کا اعادہ کیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے آج رات غسل جنابت کیا تو تو آزاد" یا کہا "اگر میں نے آج رات اس گھر میں غسل کیا تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے کہا کہ میں نے غسل جنابت مراد لیا تھا تو قضا (عدالت) میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اس پر ایسا اضافہ کیا ہے جس کی جواب میں احتیاج ہے کیونکہ وہ ایسا مفید کلام لایا ہے جو فی نفسہ مستقل ہے لہٰذا اس کا یہ کلام حد جواب سے نکل گیا اور وہ **نیا** کلام بن جائے گا لہٰذا قضاء" (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی لیکن جہاں تک اس کے اور اس کے خدا کے مابین معاملے کا تعلق ہے تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس نے اس کا جواب دیا ہو اور اس کے ساتھ اس نے اس کے مطابق اس پر اضافہ بھی کیا ہو (حاصل کلام یہ ہے کہ) یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس کا کلام ظاہری طور پر کسی نہ کسی درجے میں اس کا احتمال رکھتا ہو گو بظاہر وہ اس کے خلاف ہی ہے۔

مسئلہ: اسی اصول پر اس مسئلے کا بھی استخراج کیا جاتا ہے جس کا محمد بن سماعہ رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا جس نے دوسرے سے کہا کہ "ان ضربتنی ولم اضربک" (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) یا اس کے مشابہہ کوئی جملہ کہا کہ یہ کلام فوری مار پر محمول ہوگا۔ امام نے کہا کہ اس میں حرف "لم" دو قسم کا ہوتا ہے اولاً یہ کہ وہ قبل پر محمول ہو اور ثانیاً یہ کہ وہ بعد پر محمول ہو اگر وہ بعد پر محمول ہو تو وہ فوری طور پر مؤثر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "ان کلمتنی فلم اجبک" (اگر تو مجھ سے بولے پھر میں تجھے جواب نہ دوں) تو یہ جواب اس کے بعد کے زمانے پر محمول ہوگا جبکہ سابقہ جملہ علی الفور زمانے پر محمول تھا اور اگر اس نے کہا "ان ضربتنی ولم اضربک" (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) تو اس سے ہمارے نزدیک حالف کا محلوف علیہ کے مارنے سے پہلے اسے مارنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس جملہ سے بعد کے زمانہ کا ارادہ یا نیت کی تو وہ علی الفور مار پر محمول ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی مروی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حرف "لم" (داخل تو حرف مضارع پر ہوتا ہے مگر اسے) کبھی تو فعل ماضی بنا دیتا ہے اور کبھی مستقبل۔ سو جیسا استعمال ہو لوگوں کے کلام کو مطلق ہونے کی صورت میں کلام کو اس کے مطابق معانی پر محمول کیا جائے گا اور اگر وہ کسی جگہ دونوں معانی میں یکساں طور پر استعمال ہوتا ہو تو نیت سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو متعین سمجھا جائیگا لہٰذا اگر اس نے کہا "ان ضربتنی ولم اضربک" (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) تو امام محمد رحمہ اللہ نے اسے ماضی کے زمانے پر محمول کیا ہے کیونکہ انہوں نے یہ دیکھا کہ اس کے مطلق ہونے کی صورت میں لوگ اس سے یہی مراد لیتے ہیں گویا اس نے یہ کہا اگر تو نے بغیر کسی بدلے (مجازاۃ) یعنی بغیر میری طرف سے تجھے مارنے کی نوبت آنے کے مجھے مارا تو میرا غلام آزاد اور چونکہ اس میں مستقبل کا احتمال بھی ہے لہٰذا اگر تو اس نے اس کی نیت کی تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا اور اس کا کہنا "ان کلمتنی ولم اجبک" (اگر تو نے مجھ سے گفتگو کی اور میں نے تجھے جواب نہ دیا) مستقبل پر ہی محمول ہوگا اس لئے کہ جواب دینا گفتگو میں پہل کرنے سے مقدم نہیں ہوسکتا لہٰذا اسے مستقبل پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سے علی الفور جواب دینا مراد ہوگا کیونکہ اس سے عادتاً فوری جواب ہی مراد ہوتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت ہے جس نے کہا "جو باندی وہ خریدے تو اس کے ساتھ وہ جماع نہ کرے تو وہ آزاد" کہ اسے خریدنے کے فوراً بعد اس کے ساتھ جماع کرنا ہوگا اور اگر اس نے ایسے نہ کیا تو وہ آزاد ہوجائے گی اس لئے کہ اس میں موجود حرف "فا" (اردو=تو) شرط کی فوری تعقیب کا تقاضا کرتا ہے اور اگر اس نے فان لم یطاھا (تو اگر اس نے اس سے جماع نہ کیا) کی جگہ ان لم یطاھا (اگر اس نے اس کے ساتھ جماع نہ کیا) کہا تو پھر اس قسم کا زمانہ خریدنے کے وقت سے لے کر موت تک شمار ہوگا۔ سو جب بھی اس نے اس کے ساتھ جماع کرلیا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اس لئے کہ "ان" حرف شرط ہے جو فوری تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا۔ ہشام امام ابویوسف سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "ان لم تاتنی حتی اضربک فانت حر" (اگر تو میرے پاس نہ آیا یہاں تک میں تجھے نہ ماروں تو تو آزاد) اور پھر وہ اسی وقت اس کے پاس آگیا مگر اس نے اسے نہ مارا، امام نے فرمایا کہ جب بھی وہ اس کو مارے اس کی قسم پوری ہوجائے گی اور وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ فوری

عمل کی نیت کرے وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ حرف "ان" شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے جو فوری تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا بشرطیکہ اس کے کلام میں کوئی ایسا اشارہ موجود نہ ہو جو فوری تعمیل کا متقاضی ہو اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے آج کوئی غلام نہ خریدا اور اسے آزاد نہ کیا تو مجھ پر فلاں چیز ضروری ہوگی" پھر اس نے غلام خریدا اور اسے ہبہ کردیا پھر ایک اور غلام خریدا اور اسے آزاد کردیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی قسم پہلے غلام کے متعلق ہوگی توجب وہ دن گزرگیا اوراس نے اسے آزاد نہیں کیا تو وہ حانث ہوجائیگا۔ اس لئے کہ اس کے کلام کی اصل عبارت یوں تھی "اگر میں نے غلام خریدا تو مجھ پر اس کو آزاد کرنا لازم ہوگا اوراگر میں نے اسے آزاد نہ کیا تو مجھ پر حجت ہو" اور اس بات کا مستحق پہلا غلام تھا لہٰذا دوسرا غلام مذکورہ قسم میں شامل نہ ہوگا۔

○ ہشام (۱) امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے یہ کہا کہ "اگر میں مرگیا اور میں نے تجھے نہ مارا تو میرے سارے غلام آزاد" پھر مذکورہ شخص کو مارنے سے قبل یہ حالف مرگیا تو اس کے غلام آزاد نہ ہونگے اس لئے کہ حنث کی شرط یہ تھی کہ ان کی آزادی موت کے بعد ہو اور چونکہ اس وقت اس کی کوئی شے ملکیت میں نہیں رہی لہٰذا وہ آزاد نہ ہونگے اور اگر اس نے کہا "ان لم اضربک فکل مملوک لی حر" (اگر میں نے تجھے نہ مارا تو میرے سارے غلام آزاد) تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک اس کا آخری سانس باقی ہے۔ البتہ وہ اپنی زندگی کے آخری جز یعنی آخری سانس کے وقت حانث ہوجائے گا جس سے اسی وقت اس کے تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط مذکورہ شخص کو نہ مارنا تھا اور یہ شرط اسی وقت متحقق ہوئی ہے اور اگر اس نے کہا "ان لم ادخل الدار حتی اموت فغلامہ حر" (اگر میں (فلاں) گھر میں داخل نہ ہوا تاآنکہ میں مرجاؤں تو اس کا غلام آزاد) پھر وہ اس مکان میں داخل ہونے سے پہلے ہی مرگیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمد اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جس نے کہا "ان لم اضربک فیما بینی و بین الموت فعبدی حر" (اگر میں نے تجھے اپنے اور موت کے درمیانی عرصے میں نہ مارا تو میرا غلام آزاد) پھر اس نے موت تک اسے نہ مارا تو اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اس لئے کہ اول الذکر صورت میں وہ موت کے بعد حانث ہوتا ہے۔

○ اسی طرح امام محمدؒ زیادات میں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کسی شخص سے کہا "میری بیوی کو طلاق اگر تو نے فلاں کو نہ بتایا جو کچھ تو نے کیا ہے تاآنکہ وہ تجھے نہ مارے تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے اسے بتایا دیا مگر اس نے اسے نہیں مارا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اس لئے کہ اس نے حانث ہونے کی شرط "خبردینا" قرار دیا تھا اس لئے کہ وہ بدلے کے طور پر اس کو مارنے کا مناسب سبب ہے اور خبر دینا ایسا معاملہ ہے جو دراز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہے اور چونکہ اسے قسم کی غایت (انتہاء) بنانا مشکل ہے لہٰذا اسے جزاء (بدلے) کی غایت بنایا جائے گا اور اس کا یہ کہنا کہ تاآنکہ وہ تجھے نہ مارے غرض یعنی مقصد کا

---

(۱) ہشام بن عبداللہ رازی فقیہ فاضل محدث تھے۔ فقہ امام ابویوسف و امام محمد رحمہما اللہ سے حاصل کی اور حدیث کو امام مالکؒ سے روایت کیا۔ "نوادر" اور "صلاۃ الاثر" دو کتابیں تصنیف کیں۔ وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۷۔

بیان ہے مطلب یہ ہوا کہ تاکہ وہ تجھے مارے بنا بریں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ "اگر میں تجھے مارنے کا سبب پیدا نہ کروں (ان لم اتسبب لضربک) تو جب اس نے اس کے کئے کرائے سے اسے آگاہ کردیا تو اس نے اس کو مارنے کا سبب پیدا کر دیا لہٰذا وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوجائے گا۔

○ اسی طرح اگر اس نے کہا ان "لم اتک حتی تغدینی" (اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاآنکہ تو مجھے (دوپہر کا) کھانا نہ کھلائے) یا اس نے کہا "ان لم اضربک حتی تضربنی فعبدی حر" (اگر میں نے تجھے نہ مارا تاآنکہ تو مجھے نہ مارے تو میرا غلام آزاد) اور پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے اسے کھانا نہ کھلایا یا اس نے اسے مارا مگر اس نے جوابا" اسے نہ مارا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اس لئے کہ کھانا کھانا آنے کی غایت نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ تو الٹا آنے کا زیادہ قوی سبب ہے۔ اسی طرح مار تو اسے اور زیادہ مار پر اکساتی ہے نہ کہ اس کے ترک پر لہٰذا وہ اس کی غایت (انتہاء) نہیں ہوسکتی اور اسے اس کی شرط کے پائے جانے کی بناپر اس کی جزا قرار دیا جاتا ہے اور اگر اس نے کہا "ان لم الزمک حتی تقضینی حقی (اگر میں تجھے لازم نہ پکڑوں تاآنکہ تو میرا حق دیدے) یا "اگر میں تجھے نہ ماروں تاآنکہ رات آجائے" یا "میرا ہاتھ درد کرنے لگے" یا "تاآنکہ تو چیخے" یا "تیرے حق میں فلاں آدمی سفارش نہ کرے" یا "تاآنکہ مجھے فلاں شخص نہ روکے"۔ پھر اس نے اس کو اس کا حق ملنے سے پہلے ہی چھوڑ دیا یا متعلقہ اسباب کے پورا ہونے سے پہلے ہی اس نے اسے مارنا ترک کردیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ یہاں حرف "حتیٰ" (تاآنکہ) غایت کیلئے ہے کیونکہ معقود علیہ (جس پر قسم کھائی ہے) یعنی اس کو لازم پکڑے رکھنا ایک دراز طلب فعل ہے اور ادائیگی قرض وغیرہ کیلئے متعلقہ شخص کو مارنا اس کو لازم پکڑے رکھنے کے اختتام کیلئے مؤثر ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ کسی کو لازم پکڑنے' یا سفارش کرانے' یا چیخنے پر مجبور کرنے اور روکنے وغیرہ' اسے مارنے سے روکنے اور اسے ختم کرنے میں مؤثر ہوسکتے ہیں۔ سو شرط پائے جانے کی بناپر یہ افعال فعل مذکور کی غایت ہوں گے اور اس نے اس جملہ سے جزاء (بدلے) کی نیت کی تو دیانتا" (خدا اور اس کے مابین) اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے مگر قضاء (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی بات کا ارادہ کیا ہے جس میں اس کیلئے نرمی پائی جاتی ہے لہٰذا اس کی حالت متہم بالکذب کی ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میں آج تیرے پاس نہ آیا تاآنکہ میں نے تیرے پاس آکر کھانا نہ کھایا"۔ یا "اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاآنکہ میں تجھے نہ ماروں تو میرا غلام آزاد" پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے اس کے پاس کھانا نہ کھایا یا اسے نہ مارا تاآنکہ وہ دن گزر گیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ حرف "حتیٰ" (تاآنکہ) یہاں برائے حرف عطف ہے کیونکہ یہاں دونوں افعال ایک ہی جانب سے یعنی حالف کی جانب سے ہیں پس یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو کہ "اگر میں نے تیرے پاس آکر تجھے نہ مارا یا تیرے پاس آکر کھانا نہ کھایا" لہٰذا جب تک یہ دونوں افعال نہیں پائے جاتے اس وقت تک وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا نہ ہوگا بخلاف سابقہ صورت میں لفظ "حتی تغدینی" (تاآنکہ تو مجھے کھانا نہ کھلائے) کے کیونکہ وہاں دو میں سے ایک فعل دوسرے فرد کی جانب سے ہے جو اس کے فعل کا عوض (معاوضہ) ہے لہٰذا وہ اس کے معدوم ہونے پر حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے "آج" کا دن کہہ کر وقت کی تعین نہ کی ہو اور پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے کھانا نہ کھایا تو وہ حانث نہ

ہوگا اس لئے کہ یہاں قسم کا پورا ہونا بائیں طور پر پایا گیا ہے کہ وہ اس کے پاس آئے اور کھانا کھائے یا اس کے پاس آنے کے بغیر ہی کھانا کھالے اور قسم (نیکی) کے وقت میں بھی گنجائش ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا جیسے کہ اگر وہ اس کی صراحت کرتا اور کہتا "اگر میں تیرے پاس نہ آیا تو تیرے پاس کھانا نہ کھایا" تو ایسی صورت میں وہ جب تک زندہ ہے حانث نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہشام امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت کرتے ہیں جو اپنی باندی کو کہے "اگر تو آج میرے پاس نہ آئی تاآنکہ میں تجھ سے دومرتبہ جماع نہ کروں تو تو آزاد ہے" تووہ اس کے پاس آگئی مگر اس نے اس سے ایک مرتبہ جماع کیا اور صبح ہوگئی تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس کا یہ جملہ اور یہ جملہ کہ "اگر آج رات میرے پاس نہ آئی پھر میں تجھ سے دوبار جماع کروں" حکم میں برابر ہیں لہٰذا باندی کا آنا اور اس کا دومرتبہ جماع کرنا قسم پورا ہونے کی شرط ہوگا تو جب مذکورہ شرط پوری نہ ہوئی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے "آج رات" کہہ کر وقت کی تعین نہ کی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہے کہ وہ جس وقت چاہے اس کے ساتھ مجامعت کرلے۔ اس لئے کہ وقت کی تعیین نہ ہونے کے باعث قسم کے پورا کرنے کیلئے وقت میں بڑی وسعت ہے۔

○ ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے کہ "ان رکبت دابتک فلم اعطک دابتی فعبدی حر" (اگر تو اپنی سواری پر سوار ہوا تو میں نے تجھے اپنی سواری نہ دی تو میرا غلام آزاد) تو یہ قسم علی الفور جواب پر محمول ہوگی کہ جیسے ہی اپنی سواری پر سوار ہو تو اسے فوراً اپنی سواری دے دینی چاہئے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر میں تیرے گھر میں داخل ہوا پھر میں اس میں نہ بیٹھا" تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ حرف "ف" "تعقیب" (Follow Up) کیلئے ہوتا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس پر وہ داخل ہو وہ شے شرط کے بعد فوراً موجود ہوجائے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "اگر اس نے کہا اگر میں نے فلاں شخص کو دیکھا پھر میں اسے تیرے پاس نہ لایا تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے اسے پہلی مرتبہ اسی شخص کے ہمراہ دیکھا جس کے پاس لانے کی اس نے قسم کھائی تھی تو حالف اسی وقت حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس کی قسم اس کے پہلی مرتبہ دیکھنے پر ہی تھی اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اس شخص کو اس کے پاس لاتا جو پہلے ہی اس کے پاس موجود ہے۔ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ حانث نہ ہو جیسے کہ وہ دونوں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو دیکھا اور میں نے تجھے یہ بات نہ بتائی تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے اسے پہلی بار اسی شخص کے ہمراہ دیکھا جس کو خبر دینے کی اس نے قسم کھائی تھی تو امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ کسی ایسی بات کا بتادینا جو اسے پہلے ہی سے معلوم ہو، محال ہے اسی طرح کسی کو اسی کے پاس لانا جس کے پاس وہ پہلے ہی سے موجود ہو محال ہے لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کہے میں بالضرور وہ پانی پیوں گا جو اس کوزے میں ہے جبکہ کوزے میں پانی موجود نہ ہو۔

○ اور اگر کسی شخص نے کہا "اگر میں تجھے ملا اور میں نے تجھے سلام نہ کیا" تو اگر اس نے ملاقات ہوتے ہی اس کو سلام کردیا تو فبہا ورنہ وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر میں نے تجھ سے تیری سواری کا جانور عاریتاً مانگا پھر تو نے مجھے عاریتاً نہ دیا" تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ قسم تو ہاتھ دست بدست تبادلے (مجازاۃ) پر ہے اور یہ جملہ اس کے اس جملے کی طرح نہ ہوگا کہ "اگر [illegible] فلاں گھر میں

داخل ہوا پھر اگر میں نے فلاں سے کلام نہ کیا" کیونکہ یہ قسم اس وقت پوری ہوگی جب وہ اس کے ساتھ کلام کرے گا۔ یہاں اصولی بات ہے کہ اس باب میں کئی جملے معنا "ان لم" سے شروع ہونے والے جملوں کے مشابہ ہیں جو مفہوم میں فلم (پس نہ) کے مماثل ہیں۔ ان تمام جملوں کو عوام الناس کے ہاں ان کے غالب استعمال پر ہی محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے کہا "اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرے پاس نہ آیا" یا "اگر تو نے مجھ سے ملاقات کی تو میں نے تجھ سے ملاقات نہ کی" یا "اگر تو نے میرا اکرام کیا تو میں نے تیرا اکرام نہ کیا" تو یہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی اور یہ جملہ اس صورت میں "ان لم" (وگرنہ) سے شروع ہونیوالے جملوں کی مانند ہوگا اس لئے کہ زیارت کرنا، گھر میں جاکر ملنا عادتاً" دوسرے فریق کی زیارت کے فوراً بعد نہیں ہوتا اس لئے اس کا مقصد محض وہی فعل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ جملہ "اتیتنی فلم اتک" (تو میرے پاس آیا تو میں تیرے پاس نہ آیا) کا معاملہ مشتبہ ہے کیونکہ کبھی تو یہ جملہ "ان لم اتک قبل اتیانک" (اگر میں تیرے آنے سے قبل تیرے پاس نہ آیا) کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور کبھی "ان لم اتک بعد اتیانک" (اگر میں تیرے آنے کے بعد نہ آیا) کے معنی میں سمجھا جاتا ہے لہٰذا یہ جملہ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اسے اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا جس پر عوام الناس میں اس کا زیادہ تر استعمال ہوتا ہو اور اگر عوام الناس کے ہاں بھی دونوں میں سے کوئی مفہوم بھی راجح نہ ہو تو تب اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا خواہ اس نے پہلے (قبل) کی نیت کی ہو یا (بعد) کی۔ بہر صورت اسے اس کی نیت پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے ایسے مشتبہ جملوں کے ساتھ شامل کرلیا جائے گا جس کے معانی معلوم نہیں۔ پھر ایسے جملے جن کے معانی معلوم ہیں کہ ان سے پہلے عمل کرنا مراد ہے یا بعد میں تو یہ وہی جملے ہیں جو قضاء (عدالت) کے ذریعے پہچانے جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین معاملے میں بھی بشرطیکہ اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس نے متعارف مفہوم کے خلاف نیت کرلی تو عدالت اس کی بات کا اعتبار نہ کرے گی البتہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین معاملے میں اس کی نیت قابل اعتبار ہوگی۔ پھر وہ جملے جن کا ظاہری مفہوم قبل (پہلے) کا ہے وہ اس طرح کے جملے ہیں مثلاً "ان خرجت من باب الدار ولم اضربک" (اگر میں گھر کے دروازے سے باہر نکل گیا اور میں نے تجھے نہ مارا) اور وہ جملے جن کا ظاہری مفہوم بعد کا ہے وہ اس طرح کے ہوتے ہیں مثلاً "ان اعطیتنی کذاولم اکافئک بمثلہ" (اگر تو نے مجھے فلاں شے دی اور میں نے اس کے مطابق تجھے بدلہ نہ دیا) اور وہ جملے جن کے مفہوم میں دو احتمال ہوتے ہیں وہ اس طرح کے ہوتے ہیں مثلاً "ان کلمتک ولم تکلمنی" (اگر میں نے تجھ سے کلام کیا اور تو نے مجھ سے کلام نہ کیا) کہ یہاں قبل (پہلے) اور بعد دونوں کا احتمال ہے تو اس جگہ اس نے جس صورت پر بھی اس نے عمل کیا اس سے حالف حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے دو میں سے ایک فعل کی نیت کی تو اس کی جو نیت ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر اس نے قبل کی نیت کی پھر اس نے اس کے جواب ہونے پر صاد کیا تو یہ قسم اس کے جواب ہی پر محمول ہوگی۔ واللہ الموفق۔

نفسِ رکن سے متعلق شرط:

میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ استثناء (Exception) سے خالی ہو مثلاً وہ کہے "ان شاء اللہ تعالیٰ" (اگر اللہ

تعالیٰ نے چاہا) یا "الا ان یشاء اللہ" (مگر یہ کہ اللہ چاہے) یا "الا ان یبدولی غیر ھذا" (الا یہ کہ میرے لئے اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ ظاہر ہوجائے) یا "الا یہ کہ میں اس کے علاوہ کچھ اور دیکھوں" یا "الا یہ کہ میں اس کے علاوہ کسی اور شے کو چاہوں" یا وہ یہ کہے "اگر اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی" یا "اللہ تعالیٰ مجھے اسکی توفیق دے" یا کہا "اللہ تعالیٰ کی مدد یا توفیق کے ساتھ" وغیرہ ذالک پھراگر اس نے مذکورہ بالا جملوں میں سے کوئی جملہ اس سے متعلق کہہ دیا تو وہ قسم نہ ہوگی تاہم اگر اس نے کچھ وقفہ کرکے اس جملے کو کہا تو قسم ثابت ہو جائے گی۔ اس عنوان پر مفصل بحث کتاب الطلاق میں "الاستثناء" اور اس کی شرائط کے تحت ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "الا یہ کہ مجھے اس کی استطاعت نہ ہو" تو اگر اس سے اسکی مراد اسی فعل کی استطاعت ہوجس کا اس نے قصد و ارادہ کیا ہے تو وہ کبھی بھی حانث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ مقارن (متصل) ہے لہٰذا جب تک فعل نہ پایا جائے اس وقت تک شرط نہ پائی جائے گی اور اگر اس سے اس کی مراد "استطاعت اسباب" ہو یعنی آلات، اسباب اور اعضاء و جوارح وغیرہ کا صحیح و سالم ہونا۔ پھر اگر اس کو یہ استطاعت اسباب حاصل ہوجائے مگر وہ مذکورہ کام نہ کرے تو وہ حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ استطاعت مذکورہ دونوں معانی میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ لفظ دونوں معانی میں ہی استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ (سورۃ ھود:۲۰) — اور وہ سننے کی استطاعت نہ رکھتے تھے۔

دوسری جگہ فرمایا:

إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (الکھف:۶۷) — بلا شبہ تو ہرگز میرے ساتھ صبر کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

جس سے مراد فعلی استطاعت ہے۔ دوسری جگہ فرمایا:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (آل عمران:۹۷) — اور اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ شریف کا حج کرنا ہے جوکہ وہاں تک کے راستے کی استطاعت رکھے۔

نیز فرمایا:

فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا (المجادلہ:۴) — پھر جواس کی استطاعت نہ رکھے تواس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

جس سے مراد اسباب و آلات کی سلامتی کی استطاعت ہے لہٰذا ان میں سے اس نے جوبھی نیت کی اس کی وہ نیت درست ہوگی اوراگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اسے اسباب کی استطاعت پر محمول کیا جائے گا جس سے مراد یہ ہے کہ اسے عوارض اور مشاغل میں سے کوئی شے اس فعل سے مانع نہ ہو اس لئے کہ عادت اور عرف میں استطاعت کا مفہوم یہی ہے۔ لہٰذا مطلق ہونے کی صورت میں اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ عزو جل اعلم۔

فصل سوم

یمین (قسم) کی اقسام اور ان کے احکام

قسم کے احکام قسم کے مختلف ہوجانے سے مختلف ہوجاتے ہیں۔

۱۔ یمینِ غموس کا حکم:

یمین غموس کا حکم کفارے کا وجوب ہے لیکن یہ کفارہ توبہ استغفار کی صورت میں ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ قسم بندے کی بہت بڑی جرات ہے حتی کہ شیخ ابو منصور الماتریدی(۱) فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ دانستہ جھوٹی قسم کھانے والا کافر ہوجائے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کا مقصد ان کی تعظیم و تکریم ہے اور جھوٹی قسم (یمین غموس) اٹھانے والا اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اس کی ذات کو کمتر سمجھتے ہوئے بہت بڑی جرات کرتا ہے۔ اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آباؤ اجداد اور شیاطین کی قسم کھانے کی ممانعت کی ہے کیونکہ ان کی قسمیں کھانے سے ان کی تعظیم و تکریم ظاہر ہوتی ہے اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اس کی اس جرات کا گناہ تو بہت زیادہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دانستہ یہ سمجھتے ہوئے بھی کہ اللہ تعالیٰ اس کی بات کو سن رہے ہیں اللہ کے نام کی گواہی اور شہادت پیش کرنا اللہ تعالیٰ کے سامنے بڑی جرات کا اظہار اور ذات باری کا استخفاف (کمتر جاننا) ہے۔ حالانکہ دوسرا شخص یہی سمجھ رہا ہوتا ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کا ذکر تعظیم کے طور پر کیا ہے' اور یہ تو منافقوں کا شیوہ ہے کیونکہ ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان کا اظہار درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات کا استخفاف ہے اس لئے کہ ان کا عقیدہ اس کے خلاف ہوتا ہے تو باوجود اس بات کے کہ فی نفسہ یہ قول دلی تعظیم اور قلبی سچائی کا مظہر ہی ہے۔ اس پر عقوبت (سزا) واجب ہوجاتی ہے کیونکہ ان کا یہ ایمان اللہ تعالیٰ کی ذات کا استخفاف ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ وہ اس کی بناء پر کافر تو نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا یہ فعل ظاہری طور پر اگرچہ اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں جرات اور اس کی ذات کے استخفاف کا آئینہ دار ہے لیکن اس کا مقصد اپنے مقصد اور اپنی منشا کا حصول ہے نہ کہ مذکورہ بالا مقصد۔ اسی اصول پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا یہ قول بھی استخراج کیا جاسکتا ہے جو آپ نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا تھا جس نے پوچھا تھا کہ گناہ گار شخص شیطان کی اطاعت کرتا ہے اور جو شخص شیطان کی اطاعت کرے وہ کافر ہے تو پھر گناہ گار شخص کافر کیوں نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے جواب دیا کہ اس کا یہ فعل (گناہ) اگرچہ شیطان کی اطاعت کے طور پر

---

(۱) محمد بن محمد بن محمود ماتریدی مشائخ کبار میں سے بڑے محقق و مدقق' متکلمین کے امام' ابو منصور کنیت تھی۔ ماترید سمرقند میں ایک محلہ کا نام ہے جس میں آپ رہا کرتے تھے۔ وفات ۳۳۳ھ' حدائق: ص ۱۹۳۔

صادر ہوا ہے مگر اس نے یہ کام قصداً شیطان کی اطاعت کیلئے نہیں کیا۔ جبکہ قصداً ایسا کرنے سے انسان کافر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ انسان دلی عقیدے سے کافر ہوتا ہے نہ کہ ظاہری طور پر صادر ہونے والے عمل سے۔ تو اسی طرح اول الذکر مسئلے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

رہا اس صورت میں مقررہ مالی کفارہ' تو ہمارے نزدیک اس صورت میں وہ واجب نہیں البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ

ہے کہ اس آیت میں یمین لغو سے مؤاخذہ کی نفی کی گئی ہے اور اسے فقط ایسی قسموں کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس کا دل اکتساب کرے اور "یمین غموس" بھی دل کا کسب ہے للذا اس پر مؤاخذہ ثابت ہوگا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مؤاخذہ مبہم رکھا ہے کہ آیا اس پر گناہ ہے یا مقررہ کفارہ۔ لیکن دوسری آیت میں اس کی تشریح کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ مؤاخذہ سے مراد مقررہ کفارہ ہے۔ ارشاد ہے۔

وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسٰکِیْنَ الایۃ

کہ اس آیت میں یمین معقودہ کیلئے مقررہ کفارہ ثابت کیا گیا ہے اور یمین غموس بھی یمین معقودہ ہی ہے اس لئے کہ اس کا مادہ عقد ہے اور عقد سے مراد عقد قلب یعنی دلی عزم و ارادہ ہے اور یہ مضمون مذکورہ آیت کے آخر میں بالصراحت بھی ملتا ہے' کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ (المائدہ:۸۹)

کہ اس جگہ مقررہ کفارہ علی العموم ہر قسم کی قسموں کیلئے ثابت کیا گیا ہے البتہ اس سے یمین لغو کو خود ہی مستثنیٰ کرکے خاص کیا گیا ہے للذا جو شخص مذکورہ عام کی تخصیص کا مدعی ہے اس کو اس پر دلیل پیش کرنی چاہئے۔ علاوہ ازیں مذکورہ آیت میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یمین غموس ہی مراد ہے اس لئے کہ اس مقام پر کفارے کو محض حلف (قسم) کے ساتھ مشروط (معلق) کیا گیا ہے نہ کہ حنث (اس کی خلاف ورزی) سے اور یہی یمین غموس ہے۔ اس لئے کہ دوسری اقسام میں کفارہ حنث (خلاف ورزی) کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس آیت مبارکہ سے ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰہِ وَاَیْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِیْلًا اُولٰٓئِکَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِی الْاٰخِرَۃِ...... الایہ

یقیناً جو لوگ معاوضہ حقیر لے لیتے ہیں بمقابلہ اس عہد کے جو اللہ سے (انہوں نے) کیا اور بمقابلہ اپنی قسموں کے' ان لوگوں کو کچھ حصہ آخرت میں نہ ملے گا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من حلف علی یمین وهو فیها فاجر لیقتطع بها مالا لقی الله وهو علیه غضبان

جس شخص نے کچھ مال حاصل کرنے کیلئے جھوٹی قسم کھائی تو وہ قیامت کے دن خدا سے اس حال میں ملے گا کہ وہ اس پر غضبناک ہوگا۔

اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ آنحضرتؐ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

من حلف علی منبری ھذا بیمین آثمة تبوا مقعدہ من النار — جس شخص نے میرے اس منبر کے پاس جھوٹی قسم اٹھائی وہ جہنم میں اپنا ٹھکانہ سمجھے۔

ان نصوص سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے یمین غموس پر آخرت کا کفارہ (سزا) واجب کیا ہے لہٰذا جو شخص دنیا میں اس پر کفارہ ثابت کرتا ہے وہ نصوص قرآنی پر اضافہ کررہا ہے حالانکہ یہ اضافہ اسی جیسی نص (آیت) سے ہی ممکن ہے۔ اسی طرح نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے مُتلاعنین (ایک دوسرے پر لعان(۱) کرنے والوں) کو لعان سے فراغت کے بعد فرمایا تھا:

ان اللہ یعلم ان احدکما کاذب فھل منکما تائب — بلا شبہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم میں سے کوئی ایک جھوٹا ہے تو کیا تم میں سے کوئی توبہ کرنے والا ہے؟

آپ نے اس موقع پر انہیں توبہ کی تو دعوت دی مگر مقررہ کفارے کی دعوت نہ دی اور یہ بات بخوبی ظاہر ہے کہ اگر ان پر کفارہ واجب ہوتا تو ان کے جھوٹ کے بیان کرنے اور انہیں توبہ کی دعوت دینے کی نسبت یہ بات زیادہ ضروری تھی کہ انہیں کفارہ کے وجوب سے آگاہ کیا جاتا اس لئے کہ توبہ سے گناہ کی معافی کا علم تو زحمت سماعت کے بغیر بھی ہر شخص کو محض اپنی عقل و فکر کے ذریعے بھی ہوجاتا ہے جبکہ مقررہ کفارے کے وجوب کا علم سماعت کے بغیر ہونا ممکن نہیں۔ تو جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود وقت کی ضرورت و اہمیت کے اس کا ذکر نہیں فرمایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہاں واجب نہیں۔ اسی طرح ایک دوسری حدیث میں جہاں یہ مذکور ہے کہ آپ نے مقدمہ کے فریقین میں سے ایک کے حق میں فیصلہ دیا تھا یہ بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیتے ہوئے اس شخص کیلئے شدید وعید کا ذکر فرمایا جو ناحق دوسرے کی چیز لے لے پھر آپ نے دونوں کو قرعہ اندازی (استہام) کا حکم دیا اور یہ بھی فرمایا کہ ان میں سے ہر شخص دوسرے کو اپنی شے حلال اور جائز کردے۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہاں کفارہ ضروری نہیں' اس لئے باوجود اس بات کے یہاں اس کے بیان کی ضرورت تھی آپؐ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا جس سے پتہ چلا کہ کہ واجب نہیں ہے کیونکہ مقررہ کفارے کا وجوب ایک شرعی حکم ہے لہٰذا دلیل شرعی یعنی (نص' اجماع یا قیاس) کے بغیر اس کا اثبات نہیں ہوسکتا جو یہاں موجود نہیں ہے۔ رہے قوی ترین دلائل سو وہ اس کی نفی کے حق میں ہیں۔ اجماع سے تو اس کی نفی کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ اسی طرح نص قطعی سے بھی اسی موقف کا اثبات ہوتا ہے اور اہل دیانت کبھی بھی کسی ایسے مسئلے میں اختلاف نہیں کرتے جس میں کوئی نص قطعی پائی جاتی ہو اور ظاہر نص پر ہی عمل کرنا ضروری ہے گو اس پر قطعی عقیدہ رکھنا ضروری نہیں لہٰذا ظاہرا اس میں اختلاف بھی پیدا نہیں ہوسکتا پھر مخالف (امام شافعیؒ نے) یمین معقودہ سے ہمارے استدلال کی جو ظاہرا نفی کی ہے (وہ درست نہیں) کیونکہ اس مقصد کیلئے ضروری ہے کہ دونوں میں یکسانیت ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یمین غموس

(۱) لعان فقہ اسلامی کی ایک خاص اصطلاح ہے' جس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب میاں کو اپنی بیوی کے کردار پر شبہ ہو جائے' مگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو شرعی قانون کے مطابق اسے عدالت میں چار بار گواہی دینا پڑتی ہے کہ وہ سچا ہے اور اگر جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت۔ اس کے جواب میں عورت بھی چار مرتبہ گواہی دیتی ہے کہ وہ سچی ہے اور پانچویں بار کہتی ہے کہ اگر وہ جھوٹی ہو تو اس پر خدا کی لعنت نازل ہو۔ اس کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کرا دیتا ہے

سے حاصل ہونے والا گناہ بڑا ہے۔ ضروری نہیں کہ جو شے چھوٹے گناہ کا ازالہ کرسکتی ہو وہ اس سے بڑی شے کی اصلاح و تلافی بھی کرسکے اسی لئے اسحاق(ا) کا یمین غموس کے متعلق قول ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہے اور جس شخص نے سب سے پہلے اس کو واجب قرار دیا اس نے گویا مخلوق پر اپنی طرف سے ایک حکم بنا کر نافذ کردیا اور اس کے اس مسلک میں کوئی دوسرا شخص اس کا شریک نہیں ہے پھر اس کیلئے آیت مبارکہ:

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ (البقرہ:۲۲۵)

میں کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ افعال گناہ میں مطلق مؤاخذے سے مراد آخرت کا مؤاخذہ ہوتا ہے اس لئے کہ وہی مؤاخذہ حقیقی اور اصل مؤاخذہ ہے۔ رہا دنیا کا مؤاخذہ تو وہ تو کسی بھلائی کا کام کرنے اور کفارہ ادا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے جو یقینی طور پر معنوی اور حقیقی مؤاخذہ نہیں ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یمین غموس میں آخرت کا کفارہ ثابت ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ارشاد باری تعالیٰ "یئواخذکم" اس بات کی خبر اور اطلاع دیتا ہے کہ اس کا مؤاخذہ ہوگا البتہ اس مؤاخذے کی نوعیت کیا ہوگی وہ یہاں مذکور نہیں ہے جس کا مفہوم ہے کہ اس سے مؤاخذہ کی کوئی نہ کوئی قسم مراد ہوگی اور چونکہ یہاں لفظ مؤاخذہ مذکور ہے للذا یہاں وہی مراد ہونا کوئی اور شے نہیں۔ پھر جہاں تک ارشاد باری تعالیٰ:

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ

کا تعلق ہے تو اس سے مراد مستقبل کے کسی کام پر قسم کھانا ہے اس لئے کہ اس میں عقد کا لفظ مستعمل ہوا ہے اور عقد کے لغوی معنی باندھنے اور جوڑنے کے ہیں اسی سے عقدالحبل (رسی کو گرہ لگانا)' عقدالحمل (بوجھ کو باندھنا) اور انعقاد الرق (کھال یا باریک کاغذ کو باندھنا) ہے جو ایک شے کو دوسری شے سے جوڑنے سے عبارت ہے پھر کبھی کبھار اس کے ذکر سے عہد بھی مراد ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک شے مستقبل میں متحقق ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس آیت کی دو قرات ہیں: ایک تشدید کے ساتھ اور دوسری تخفیف کے ساتھ۔ تشدید والی قرات فقط زبانی عقد یعنی قولی عہد پر ہی محمول کی جاسکتی ہے جبکہ جزم والی قرات سے مراد زبانی یا قلبی عہد ہے۔ مؤخرالذکر سے مراد دلی عزم و ارادہ ہے للذا تشدید والی قرات زبانی عہد کیلئے محکم ہے مگر شد کے بغیر جزم (تخفیف) والی قرات دو معانی کا احتمال رکھتی ہے۔ چنانچہ محتمل (دو احتمال رکھنے والی) قرات کو محکم (ایک ہی مفہوم والی) قرات پر ہی محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں قراتوں پر باہمی توافق کے ذریعے عمل کیا جاسکے اور اس بات کی دلیل کہ آیت کریمہ سے مراد مستقبل کے کسی معاملے پر قسم کھانا ہے یہ ہے کہ اس آیت میں کفارہ کو حلف (قسم کھانے) اور حنث (خلاف ورزی کرنے) کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ ہمیں یہ بات حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرات سے معلوم ہوئی جس میں "انا حلفتم"

(ا) اسحاق بن بہلول بن مؤرق فقیہ' محدث' حافظ حدیث تھے۔ فقہ کو امام ابویوسفؒ کے شاگردوں سے حاصل کیا اور حدیث کو اپنے والد سفیان بن عیینہ اور وکیع بن جراح وغیرہ سے روایت کیا۔ آپ نے ایک کتاب فقہ میں' ایک کتاب علم قراۃ میں اور ایک مسند تصنیف فرمائی۔ وفات ۲۵۲ھ میں ہوئی۔ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۰۔

(کے بعد) "واحنثتم" ہے (جب تم قسم کھالو اور حانث ہو جاؤ) اور حانث ہونا فقط مستقبل کے کسی معاملے پر کھائی ہوئی قسم ہی کی صورت میں ممکن ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "واحفظوا ایمانکم" (اپنی قسموں کی حفاظت کرو) سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کیونکہ حفاظت کسی آئندہ کام ہی کی کی جاسکتی ہے اس لئے کہ حفاظت کرنا اپنی قسم کو پورا کرنے اور اپنے عہد کو وفا کرنے کا نام ہے اور یہ بات نہ تو زمانہ ماضی میں ممکن ہے اور نہ ہی زمانہ حال میں، واللہ الموافق۔

۲- یمین لغو کا حکم:

ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یمین لغو میں نہ تو مالی کفارہ ہے اور نہ ہی توبہ۔ اس لئے کہ ارشاد قرآنی:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ

میں جو حرف نفی (لا) لفظ مؤاخذہ (یؤاخذکم) پر داخل ہے وہ مذکورہ قسم کی صورت میں گناہ اور مالی کفارہ دونوں کی نفی کرتا ہے البتہ ہمارے اور ان کے مابین اس کی تفسیر (تشریح) میں اختلاف ہے اسی طرح (ہمارا) ان لوگوں سے بھی اختلاف ہے جو کسی گناہ پر قسم کھالینے کی صورت میں وجوب کفارہ کے قائل ہیں۔ تفصیل اوپر بیان ہوچکی ہے۔

پھر یہ عدم مؤاخذہ کا حکم فقط اس شخص کیلئے ہے جو اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے اور اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کی آزادی کی قسم کھالی تو اس کا (دنیوی) مؤاخذہ ہوگا یہاں تک کہ اس سے طلاق اور غلام کی آزادی واقع ہوجاتی ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید کی مذکورہ آیت تو اگرچہ عام ہے البتہ ہمیں یہ حکم احادیث نبویہ اور نظر (قیاس) کے ذریعے معلوم ہوا ہے: حدیث نبوی سے مراد یہ فرمان نبوی ہے:

ثلاث جدھن جد وھزلھن جد و نکر الطلاق والعتاق

تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا سنجیدگی یا مذاق میں کہنا دونوں برابر ہیں۔ آپؐ نے ان میں طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کو بھی شمار فرمایا۔

اور "لغو قسم کھانے والا" ان دونوں صورتوں سے خارج نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ یمین لغو کا مذکورہ بالا قرآنی حکم طلاق اور عتاق پر اٹھائی گئی لغو قسموں کو شامل نہیں۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ طلاق اور عتاق ایسی اشیاء ہیں جو فوری طور پر بھی واقع ہوتی ہیں اور معلق (مشروط) بھی۔ پھر اگر اس نے ان کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کردیا جو قسم ہو اور یمین لغو ہونے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ وہ قسم کے منعقد ہونے اور جزاء کو شرط کے ساتھ ملانے سے روک سکتی ہے۔ سو اس کے پیچھے محض طلاق اور عتاق (آزادی) کے الفاظ بغیر کسی شرط کے رہ گئے لہٰذا ان کے افادۂ حکم وجوب کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ بخلاف اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کے اس لئے کہ **مقسم علیہ** کے لغو قرار پانے کے بعد پیچھے لفظ واللہ رہ جاتا ہے جس سے کوئی شے ثابت نہیں ہوتی۔ اس تفصیل سے ثابت ہوا مذکورہ آیت سے مراد اللہ تعالیٰ کی قسموں میں لغو قسم ہے نہ کہ غیر اللہ

مثلاً طلاق اور عتاق اور تمام اجزاء پر مشتمل قسموں میں لغو قسمیں کھانا۔

۳۔ یمینِ معقودہ کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام:

یمین معقودہ سے مراد مستقبل کے کسی کام پر قسم کھانا ہے۔ ایسی قسم چار حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ کسی واجب عمل پر ہوگی یا کسی مستحب (مندوب) فعل کے ترک پر یا کسی مباح کو ترک کرنے یا اس پر عمل کرنے پر۔

پہلی صورت: اگر تو وہ کسی واجب فعل پر ہو مثلاً وہ کہے "واللہ میں آج کی نماز ظہر بالضرور پڑھوں گا" یا "میں بالضرور رمضان المبارک کے روزے رکھوں گا" تو اس پر اس قسم کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ اور اسے اس سے رکنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ فرمان نبویؐ ہے:

من حلف ان یطع اللہ فلیطعہ	جو شخص اس بات پر قسم کھائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے گا، تو اسے چاہئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ضرور اطاعت کرے۔

اور اگر اس کام سے وہ رک گیا تو وہ گنہگار ہوگا اور حانث ہوجائے گا اور اس پر کفارہ بھی لازم ہوگا۔

دوسری صورت: اور اگر وہ قسم کسی واجب فعل کے ترک پر، یا کسی گناہ کے کام پر ہو مثلاً وہ کہے "واللہ میں آج فرض نماز نہ پڑھوں گا، یا میں رمضان المبارک کے روزے نہ رکھوں گا" یا اس نے کہا "واللہ میں بالضرور شراب پیوں گا" یا "میں بالضرور زنا کروں گا" یا "میں بالضرور فلاں شخص کو قتل کروں گا" یا "میں اپنے والد سے کلام نہ کروں گا"" وغیرہ۔ تو اس پر اسی وقت توبہ و استغفار (کفارہ ادا) کرنا واجب ہوگا۔ اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی قسم توڑ دے اور مالی کفارہ ادا کردے۔ اس لئے کہ اس قسم کی قسم کھانا "گناہ" ہے لہٰذا ان گناہوں کی طرح جن میں کوئی مقررہ کفارہ نہیں ہے اسے فوری طور پر توبہ و استغفار کے ساتھ اس گناہ کی معافی مانگنا لازم ہوجاتا ہے۔ اور نبی اکرمؐ سے جو مروی ہے کہ:

من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیکفر عن یمینہ ثم الیات الذی ھو خیر	جو شخص کوئی قسم کھا بیٹھے پھر دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے اور وہ کام کرے جو بہتر ہو۔

تو اس سے بھی یہی مراد ہے کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنی اس قسم کو توڑ دے اور اس کا کفارہ ادا کرے۔ جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے:۔

من حلف ان یعصی اللہ تعالی فلا یعصیہ	جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی قسم کھالی تو وہ ایسا نہ کرے۔

اور چونکہ ایسے کام میں اپنی قسم کو توڑنا ہی گناہ کو چھوڑنا ہے لہٰذا وہ اپنی قسم کو توڑ دے اور اس پر کفارہ

(بصورت توبہ و استغفار) ادا کردے اور مالی کفارہ بھی دے۔ یہی اکثر علمائے کرام کا مسلک ہے۔ امام شعبی (۱) رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی گناہ پر قسم کھالے تو اس پر مقررہ کفارہ نہیں اگرچہ وہ اپنی قسم توڑ ہی دے۔ اس لئے کہ حضرت ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

من حلف احدکم علی یمین فرأی بماهو خیرمنها فلیاته فانه لاکفارة بها

تم میں سے جو شخص کوئی قسم کھالے' پھر وہ دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو وہ اسے پورا کرے' اس لئے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں۔

علاوہ ازیں کفارہ کا حکم تو گناہ کو ختم کرنے کیلئے ہے جبکہ یہاں قسم توڑ دینا کوئی گناہ نہیں۔ بلکہ وہ واجب ہے لہٰذا کفارہ جو گناہ کا اثر دور کرنے کیلئے لازم ہوتا ہے یہاں واجب نہ ہوگا کیونکہ یہاں تو سرے سے اسے گناہ نہیں ہوا۔ ہماری دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ

سے ہے۔ جس میں گناہ کی قسموں اور دوسری قسموں کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا جبکہ فرمان نبوی ہے: "جو شخص تم میں سے کسی بات پر قسم کھالے' پھر وہ دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو وہ اسی بہتر صورت پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے"

رہی حضرت ابوھریرہؓ کی مذکورہ بالا روایت تو وہ اس لئے قابل حجت نہیں کیونکہ خود انہی سے اس کے خلاف روایت مروی ہے جیسا کہ انہی سے روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

اذا حلف احدکم بیمین ثم رای خیرا مما حلف علیه فلیکفر عن یمینه ولیفعل الذی هو خیر

جب تم میں سے کوئی شخص کوئی قسم کھالے' پھر وہ مقسم علیہ سے کوئی بہتر صورت پائے تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے اور وہی کرے جو بہتر ہے۔

اور چونکہ ان سے مروی دونوں روایات کے مابین تعارض ہے لہٰذا ہماری مذکورہ بالا روایت بلا تعارض کے رہ گئی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی بھی عذر سے حنث (قسم توڑنے) کی صورت میں بھی کفارہ کی ادائیگی اور اس کے وجوب پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ اس کا تعلق تو مطلقاً حنث سے ہے۔ خواہ وہ بھول کر اسے توڑ لے یا غلطی سے یا وہ نیند یا بے ہوشی کی حالت میں ایسا کرے یا جبر کی حالت میں۔ لہٰذا اس امر کے معصیت ہونے سے بھی کفارہ پر اثر نہیں پڑے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ تو "امور مباح" پر کھائی گئی قسموں میں واجب ہوا ہے کیونکہ ان میں قسم ٹوٹنے سے وعدے کی خلاف ورزی اور نقض عہد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حالف وعدہ کرتا ہے کہ وہ ایسا کرے گا اور اس پر اللہ کو گواہ بناتا ہے تو جب وہ

(۱) آپ کا نام عامر بن شرجیل ہے۔ کوفہ کے جلیل القدر تابعی ہیں۔ آپ نے پانچ صد صحابہ سے ملاقات کی اور فیض حاصل کیا۔ حدیث فقہ کے امام' بے نظیر حافظ کے مالک' مختلف علوم میں بحر ناپیدا کنار تھے۔ آپ کا شمار امام ابوحنیفہؒ کے اساتذہ میں ہوتا ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: تذکرۃ الحفاظ' جلد اول' اردو

حانث ہوگیا تو اس نے اپنے وعدے کی خلاف ورزی کی اور "نقض عہد" کیا تو اس پر کفارہ واجب ہوجائے گا تاکہ اس کی قسم اس طرح مخفی ہوجائے گویا کہ وہ تھی ہی نہیں۔ یا اس لئے کہ جب اس کی قسم توڑنے کے اس معاملے کا اس کے سابق عہد سے تقابل کیا جائے تو ظاہری طور پر یہ اللہ تعالیٰ کے نام سے استشہاد کے بعد اس کے استخفاف (کمتر جاننے) کے مترادف ہے۔ حقیقتاً اس لئے نہیں کہ کوئی مسلمان بھی حقیقی طور پر اللہ تعالیٰ کی مخالفت کے ارادے سے معصیت کا ارتکاب نہیں کرتا اور نہ ہی وہ اللہ تعالیٰ کے کسی مثبت یا منفی حکم کے استخفاف کا متحمل ہوسکتا ہے لہٰذا ظاہری طور پر اللہ تعالیٰ کے نام کی اس سے جو بے حرمتی ہوئی ہے گو حقیقی اور مخفی طور پر نہ ہوئی ہو۔ اس کا ازالہ کرنے کیلئے اس پر کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ بالا دونوں وجوہ میں سے ہر ایک وجہ موجود ہے لہٰذا اس پر کفارہ ضروری ہوگا۔ رہا ان کا یہ خیال کہ کفارہ تو یہاں ازالہ گناہ کیلئے مشروع ہوا ہے۔ بجا ہے، لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ یہاں تو گناہ ہی نہیں؟ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ یہاں حنث (قسم توڑنا) واجب ہے ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حنث اس لئے ہے کہ اس نے ایک گناہ چھوڑ دیا ہے نہ اس لئے کہ اس نے وہ قسم توڑ دی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ سے ایک عہد ہوتا ہے کیونکہ اس جہت سے قسم توڑنا گناہ ہے جس پر اسے مالی کفارہ ادا کرنے کی ضرورت ہوگی۔

تیسری صورت: اور اگر وہ قسم کسی مستحب (مندوب) عمل کو چھوڑنے پر ہو مثلاً وہ یہ کہے "واللہ میں نفل نماز نہیں پڑھوں گا" اور "میں نفلی روزے نہ رکھوں گا" اور "میں مریض کی عیادت نہ کروں گا" اور "میں کسی جنازے کے پیچھے پیچھے نہ چلوں گا" وغیرہ۔ تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس مستحب فعل کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے۔ یہ مضمون اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں۔

چوتھی صورت: اور اگر وہ قسم کسی مباح عمل کے چھوڑنے یا ادا کرنے پر ہو مثلاً گھر میں داخل ہونے وغیرہ پر تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اپنی قسم کو پورا کرے تاہم اس کو اجازت ہے کہ وہ اگر چاہے تو قسم توڑ دے اور کفارہ ادا کردے۔

پھر کفارہ ہمارے نزدیک فقط ایسی یمین معقودہ (دانستہ اٹھائی گئی قسم) پر واجب ہوتا ہے جو مستقبل کے کسی کام پر کھائی گئی ہو خواہ اس نے قسم کھانے کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو بشرطیکہ وہ کسی مستقبل کے فعل پر ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کیلئے قسم کھانے کا قصد وارادہ ضروری ہے ان کا استدلال نبی اکرمؐ سے مروی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثلاث جدھن جدوھزلھن جدالطلاق والعتاق والنکاح

تین اشیاء ایسی ہیں کہ جنہیں خواہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق سے وہ واقع ہوجاتی ہیں یعنی طلاق، عتاق (آزادی غلام) اور نکاح۔

کہ اس حدیث نبویؐ میں ان تینوں اشیاء کے ذکر میں سنجیدگی اور مذاق میں مساوات رکھی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان تین مقامات کے علاوہ سنجیدگی اور مذاق کے احکام باہم دگر مختلف ہوتے ہیں تبھی مذکورہ بالا امور کی تخصیص مفید ہوسکتی ہے۔ ہماری دلیل ارشاد باری تعالیٰ "ولکن یئواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ.....الایہ

ہے کہ اس آیت میں یمین معقودہ پر قصد و ارادے کی شرط کے بغیر مطلقاً مواخذہ بصورت کفارہ بیان ہوا ہے اس لئے کہ عقد کے معنی باندھنے اور باہم جوڑنے کے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر ارشاد باری تعالیٰ:

ذالک کفارة ایمانکم اذا حلفتم (ای حلفتم و حنثتم) یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب تم قسم کھاؤ' یعنی قسم کھاکر توڑدو۔

میں حلف اور حنث کی صورت میں علی العموم قسموں کے تین متبادل کفاروں کا ذکر آیا ہے اور زیر بحث صورت میں یہ دونوں باتیں (حلف و حنث) موجود ہیں۔ رہی حدیث' تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثلاث جدھن جدوھز لھن جد النکاح والطلاق والیمین تین امور ایسے ہیں خواہ انہیں سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق سے وہ واقع ہوجاتے ہیں' وہ نکاح' طلاق اور قسم ہیں۔

جبکہ تمہاری روایت کردہ حدیث مذکورہ تین امور کے علاوہ باقی امور میں خاموش ہے کیونکہ اس میں باقی امور کے ساتھ مثبت یا منفی طریقے سے تعرض نہیں کیا گیا لہٰذا اس کے ساتھ حجت پکڑنا درست نہیں ہوسکتا' واللہ عزو جل اعلم۔

یمینِ معقودہ میں وجوبِ کفارہ کا وقت:

پھر مستقبل کے متعلق کھائی جانے والی یمین معقودہ میں کفارے کا وجوب حنث (قسم ٹوٹنے کے) پائے جانے کے وقت سے ہوتا ہے لہٰذا جمہور علماء کے نزدیک کفارہ حنث کے بعد ہی واجب ہوتا ہے جبکہ (فقہاء کی) ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس کا وجوب قسم اٹھانے کے وقت سے ہی ہو جاتا ہے لہٰذا ان لوگوں کے نزدیک قسم اٹھانے سے حنث کے بغیر ہی کفارہ واجب ہوجاتا ہے۔ ان کا استدلال' ارشاد باری تعالیٰ: ''ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان '' اور '' ذالک کفارة ایمانکم اذا حلفتم'' سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''فکفارتہ'' میں ضمیر ''ہ'' کا مرجع ما عقدتم الایمان (جو تم اپنی قسموں کو مستحکم کرو) ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ''کفارة ما عقدتم الایمان ''(تمہاری مستحکم کی ہوئی قسموں کا کفارہ) کیونکہ اضافت کا تقاضا ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہوچکا ہو اور اس سے پہلے اس عقد (قسم) کے سوا کچھ اور مذکور نہیں ہے لہٰذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح ''کفارة ایمانکم'' (تمہاری قسموں کا کفارہ) میں بھی کفارہ کی اضافت ''ایمان'' (قسموں) کی طرف کی گئی ہے اسی لئے اسے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور اضافت دراصل اس کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح ارشاد نبویؐ ہے:

من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات الذی ھو خیر

جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی پھر اس نے دیکھا کہ بھلائی تو اس کی برعکس صورت میں ہے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے اور اس پر عمل کرے جو اس سے بہتر ہو۔

اس حدیث نبویؐ سے استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اٹھانے کے بعد اس کے ٹوٹنے سے قبل کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا اور مطلق امر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ ثانیاً" اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "وہ اپنی قسموں کا کفارہ ادا کردے" کہ یہاں اپنے کفارے کی اضافت یمین کی طرف کی ہے۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ "وہ اس پر عمل کرے جو اس سے بہتر ہو اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے" کہ یہاں بھی آپ نے قسم کا کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے حنث کا نہیں' جو اس بات کی دلیل ہے کہ کفارہ محض قسم پر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَىْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ (الکھف:۲۳)

اور آپ کسی کام کی نسبت یوں نہ کہا کیجئے کہ میں اس کو کل کروں گا مگر یہ کہ خدا چاہے۔

کے ذریعے استثناء (انشاء اللہ) کے بغیر وعدہ کرنے سے منع کیا ہے اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ یمین میں تو یہ ممانعت اور بھی زیادہ سخت ہے۔ لہٰذا جس شخص نے (انشاء اللہ) کہے بغیر کسی بات پر قسم کھائی تو وہ اس ممنوع بات پر عمل کرنے کی وجہ سے گناہ کار ہوگیا جس کی بناپر اس پر گناہ کے ازالے کیلئے کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہاں واجب شے کفارہ ہے اور کفارہ ہمیشہ گناہوں پر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ خود نیکیوں کا کفارہ دینا (ان کو محو کرنا) ناممکن ہے کیونکہ گناہوں کا ازالہ (تکفیر) نیکیوں سے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ (ھود:۱۱۴)

"بیشک نیک کام برے کاموں کو مٹا دیتے ہیں"۔

اور قسم اٹھانا بذات خود شریعت میں جائز ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سے زیادہ موقعوں پر قسم کھائی ہے اسی طرح انبیاء سابقین علیہم السلام نے بھی قسمیں کھائی ہیں۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

وَتَاللّٰهِ لَاَكِیْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ (الانبیاء:۵۷)

"اور خدا کی قسم میں تمہارے ان بتوں کی ضرور گت بناؤں گا"۔

اسی طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد کی خبر دیتے ہوئے کہا گیا ہے:

تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ یُوسُفَ (یوسف:۸۵)

بخدا (معلوم ہوتا ہے) تم سدا کے سدا یوسفؑ کی یاد میں لگے رہو گے۔

اسی طرح حضرت ایوب علیہ السلام نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو ماردیں گے اس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی قسم پوری کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهٖ وَلاَ تَحْنَثْ (سورۃ ص:۴۴)	اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لو اور اس سے مارو اور قسم نہ توڑو۔

حالانکہ انبیاء علیہم السلام کبیرہ گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں جواس بات کی دلیل ہے کہ محض قسم کھانا گناہ نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

اذا حلفتم فاحلفو باللہ	جب تم قسم کھاؤ تو فقط اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ۔

نیز فرمایا:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالطواغیت فمن کان حالفا فلیحلف باللہ اولیذر	تم نہ تو اپنے آباء کے نام کی قسم کھاؤ اور نہ ہی شیاطین کی جسے قسم کھانا ہو وہ یا تو اللہ کے نام کی قسم کھائے یا بالکل نہ کھائے۔

اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھانے کا حکم دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض قسم کھانا گناہ نہیں۔ لہٰذا ان پر کفارہ ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ کفارہ تو قسم ٹوٹنے پر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ حقیقت میں وہی گناہ ہے اور اس میں گناہ اس طرح ہے کہ اس نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے یہ عہد کیا تھا کہ وہ یہ کام کرے گا مگر اس نے وہ کام نہ کیا تو گویا قسم توڑنا اس کی جانب سے نقض عہد ہے لہٰذا وہ عہد کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ نقض عہد کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً (النحل:۹۱)	اور تم اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم اس کو اپنے ذمہ کرلو اور قسموں کو بعد ان کے مستحکم کرنے کے مت توڑو اور تم اللہ کو گواہ بھی بنا چکے ہو۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ قسم اٹھانا (عقد یمین) اللہ تعالیٰ کی تعظیم وتکریم کے مترادف ہے اور قسم کھانے والے نے اللہ تعالیٰ کی ذات کواس کی خلاف ورزی کے خلاف اپنا ماوی و ملجا اور اپنا "مامن" (جائے امن) بنایا ہے اور یہ بات ممنوع ہے کہ اسے محو کرنے اور چھپانے کیلئے کفارہ لازم ہو۔ ان کے اس دعوے کا بطلان اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کا کہنا ہے کہ قسم اٹھانے والا اپنی قسم میں استثناء (انشاء اللہ تعالیٰ) نہ کہنے کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے حالانکہ انبیاء علیہم السلام نے بھی اپنی قسموں میں استثناء کو چھوڑا ہے۔ بایں ہمہ ان کو گناہ کے ساتھ متصف کرنا ممکن نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ اپنی قسموں میں استثناء چھوڑ دینا حرام نہیں ہے

وعدہ کرتے وقت انشاء اللہ نہ کہنا مکروہ ہے:

اگرچہ عام طور پر وعدوں میں اس کا ترک کرنا ممنوع بکراہت ہے۔ اس کی (واللہ اعلم) یہ دو وجوہ ہیں:

اولاً: یہ کہ وعدہ درحقیقت فعل کی اپنی جانب اضافت ہے مثلاً یوں کہے "میں کل یہ کام کروں گا" پھر چونکہ اس کا ہر فعل اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوتا ہے اور بندے کا کوئی فعل اس وقت تک متحقق نہیں ہوسکتا جب تک اللہ تعالیٰ کی اسے توفیق حاصل نہ ہو نیز انسان کی جانب سے کوئی فعل اس وقت تک کسب (حاصل) نہیں ہوسکتا جب تک اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے قدرت حاصل نہ ہو' لہٰذا اس کیلئے اپنے وعدے سے استثناء (انشاء اللہ) کو متصل کرنا مستحب ہے تاکہ اس کی ادائیگی میں توفیق الٰہی اس کے شامل حال ہو اور وہ اس وعدے کی خلاف ورزی سے بچا رہے جبکہ قسم میں اللہ تعالیٰ کا نام اس کی قسم کھانے کیلئے پہلے ہی بطور تعظیم موجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ اللہ تعالیٰ سے حصول مدد کا طالب ہوتا ہے اور اسی سے اس کی دادرسی ہوتی ہے لہٰذا استثناء سے تعظیم کا جو مقصد حاصل ہوتا ہے وہ یہاں پہلے ہی سے اضافی طور پر موجود ہے۔ لہٰذا دوبارہ استثناء (انشاء اللہ کہنے) کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ قسم کے شروع ہونے کی حکمت محلوف علیہ خصوصاً" خرید و فروخت کے معاملات کی تاکید و توثیق ہے اور اگر اس نے اس کے ساتھ انشاء اللہ کا اضافہ کردیا تو اس سے وہ مقصد ہی فوت ہوجاتا ہے جس کیلئے یہ عقد (معاملہ) وضع کیا گیا ہے۔ بخلاف مطلق وعدہ کے:

رہی آیت مبارکہ تو اس کی تاویل (تفسیر) دوطرح کی جاسکتی ہے: اولاً اس طرح کہ یہاں اصل عبارت یوں تھی:

یئواخذکم اللہ بمحافظۃ ماعقدتم الایمان والوفاء بھا	اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں کی حفاظت اور ان کو پوری کرنے کا (حکم دیکر) تمہارا مؤاخذہ کرے گا۔

جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا (النحل:۹۱)	اور اپنی قسموں کو پختہ کرنے کے بعد مت توڑو۔

جبکہ آگے اصل عبارت یوں ہے: "فان ترکتم ذالک فکفارتہ" (اگر تم نے اس عہد کو ترک کردیا تو اس کا کفارہ یہ ہے) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ذالک کفارہ ایمانکم اذا حلفتم کے بعد فترکتم المحافظۃ (اور تم نے ان کی حفاظت نہ کی) ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واحفظوا ایمانکم (تم اپنی قسموں کی حفاظت کرو) اور حفاظت قسم کو پورا کرکے ہی کی جاسکتی ہے۔

ثانیاً: اس طرح کہ یہاں حنث کو مضمر (مخفی) سمجھا جائے یعنی اصل عبارت یوں ہوگی:
"اور لیکن اگر تم نے قسمیں توڑ دیں تو اللہ تعالیٰ تمہارا مؤاخذہ کرے گا" اسی طرح اذا حلفتم (جب تم قسم کھالو) کے بعد واحنثتم (اور تم قسم توڑ دو) کے الفاظ مضمر (مخفی) ہیں جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ بِهٖ اَذًى مِنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ (البقرہ:١٩٦) "پس جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو اس کا فدیہ روزے یا صدقہ یا قربانی ہے"۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ "اگر وہ سر منڈ والے تو روزے رکھ کر فدیہ ادا کرے"۔ اسی طرح فرمان باری تعالیٰ:

فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (البقرہ:١٩٦) "پس اگر تم محصور کر لئے جاؤ تو جو قربانی تمہیں میسر ہو وہ ادا کردو"۔

کا مفہوم یہ ہے کہ وہ احرام کھول دے (تو اس پر ھدی ضروری ہے)۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ (البقرہ:١٨٤) پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا حالت سفر میں ہو تو وہ دوسرے ایام شمار کرکے (ان میں روزہ) رکھے۔

سے مراد ہے فافطر فعدة من ایام اخر (پھر وہ افطار کردے تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے) اس لئے کہ ظاہری لفظ یعنی وہ سبب جو تخفیف کا باعث ہے وجوب کا سبب نہیں ہوسکتا۔ للذا یہاں لفظ "رخصت" کو مضمر سمجھا جائے گا تو اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی یمین جو اللہ رب العزت کی تعظیم و تکریم کا سبب ہے' وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہوسکتی۔ للذا یہاں بھی کسی ایسے لفظ کو مضمر سمجھنا جو وجوب کی اہلیت رکھتا ہو ضروری ہے اور وہ لفظ حنث (قسم توڑ دینا) ہے۔ رہی کفارے کی یمین کی طرف اضافت تو اس کے وجوب کی بناپر نہیں بلکہ یہ اضافت تو حنث مراد ہونے کی بناپر ہے جیسے کہ کفارۂ فطر کی روزوں کی طرف اور خون (قربانی) کی حج کی طرف اور سجدے کی سہو کی جانب اضافت کا یہی حکم ہے۔ اگرچہ جن کی طرف مذکورہ احکام کی نسبت کی گئی ہے وہ ان احکام کے سبب نہیں ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ رہی حدیث تو اسے کئی طرح سے روایت کیا گیا ہے۔ ایک روایت ہے:

فلیات الذئ هو خیر ولیکفر یمینه وہ اسی پر عمل کرے جو بہتر ہے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے۔

دوسری روایت میں ہے فلیکفر یمینه ولیات الذی هو خیر "وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے اور اسی پر عمل کرے جو بہتر ہے"۔ ایک اور روایت میں ہے فلیات الذی هو خیر ثم لیکفر یمینه "پھر وہ اسی پر عمل کرے جو بہتر ہے بعدازاں وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے"۔ بہرحال یہ حدیث اپنی تمام روایتوں میں مخالفین کے خلاف ہماری حجت ہے نہ ہمارے خلاف ان کی۔ اس لئے کہ اگر کفارہ نفس قسم سے واجب ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے اچھے یا برے ہونے کی بحث میں پڑے بغیر فرماتے ہیں:

من حلف علی یمین فلیکفر جو شخص قسم کھائے وہ اس کا کفارہ ادا کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس بحث میں نہ پڑتے کہ وہ قسم کس بات پر کھائی گئی ہے کہ اگر مقصد نیک

ہو تو کیسے اور کیوں اس پر اس کا حنث (خلاف ورزی) اور پھر اس کا کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں میں سے بعض قسموں کو خاص کرکے ان کے توڑنے اور کفارہ ادا کرنے کو ان پر عمل کرنے سے بہتر قرار دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کفارے کا وجوب حنث کی بناء پر ہوتا ہے۔ محض قسم اٹھانے سے نہیں اور یہ کہ قسم کے بعد حنث کے بغیر اس کا وجوب نہیں ہوتا۔

کیا قسم توڑنے سے قبل کفارہ کی ادائیگی جائز ہے؟:

پھر قسم توڑنے سے قبل کفارہ کا جواز مختلف فیہ ہے۔ ہمارے ائمہ کے نزدیک وہ جائز نہیں۔ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں قسم توڑنے سے قبل بھی مالی کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔ البتہ حانث ہونے سے قبل روزوں سے کفارہ ادا کرنا بالاجماع جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب وجوب پیدا ہونے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے' جیسے کہ زخمی ہونے کے بعد موت سے قبل اس کا خود ہی مالی کفارہ ادا کرنا جائز ہے اور اس بات کی دلیل کہ اس نے کفارہ اس کا سبب پیدا ہونے کے بعد ادا کیا یہ ہے کہ قسم ہی وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ قسم کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اسے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اسے "کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم" (تمہاری قسموں کا کفارہ جب تم قسم کھالو) کہہ کر اسی طرف اسے مضاف کیا ہے اور اصولاً حکم ہی کی اس کے سبب کی طرف اضافت ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم وجوب کفارہ کا سبب ہے اور چونکہ زیر نظر صورت میں اس نے کفارہ اس کا سبب پیدا ہونے کے بعد ادا کیا ہے لہٰذا وہ جائز ہوگا جیسے کہ اجماع کے موقع پر ایسا کرنا جائز ہے۔ اور حانث ہونے سے قبل مالی کفارہ کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنث سے قبل کفارہ ادا کیا تھا۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سید الشہداء حضرت حمزہؓ کی نعش مبارک کو دیکھا کہ اس کا مثلہ کیا گیا ہے اور اس کو بہت ہی زیادہ زخم پہنچائے گئے ہیں تو یہ بات آپ پر بہت ہی گراں گزری تو اس پر آپ نے قسم کھائی کہ میں اس کے بدلے اتنے قریشیوں کے ساتھ یہی معاملہ کروں گا مگر اسی وقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس قسم کو پورا کرنے کی ممانعت نازل ہوگئی' جس پر آپ نے اپنی قسم کا کفارہ ادا فرما دیا اور یہ کفارہ قسم سے قبل ادا کیا گیا تھا اس لئے کہ اس قسم کی قسموں میں حنث اسی وقت ثابت ہوتا ہے کہ جب متعلقہ شخص اپنی قسم کو حقیقتاً پورا کرنے کے قابل نہ رہے اور ایسا وفات کے وقت ہی ممکن تھا لہٰذا اس سے امت کیلئے بھی حنث سے قبل کفارہ ادا کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مقتدیٰ ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہر سبب اپنے مسبب تک موصل (پہنچانے والا) ہوتا ہے کیونکہ لغوی طور پر سبب اس شے کو کہتے ہیں جو کسی دوسری شے تک پہنچنے کا ذریعہ بنے اور قسم تو حنث سے مانع ہوتی ہے اس لئے کہ حنث وعدے کی خلاف ورزی اور نقض عہد سے عبارت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ إِذَا عَاهَدْتُّمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ○ وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا ○ (النحل:۹۱-۹۲)

اور اللہ سے کئے ہوئے عہد پورے کرو اور اپنی قسموں کو ان کے مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو اور تم اللہ کو گواہ بھی بنا چکے ہو بیشک اللہ کو خوب معلوم ہے جو کچھ تم کرتے ہو اور تم اس عورت کی طرح نہ ہو جاؤ جس نے اپنا سوت کاتا' پیچھے بوٹی بوٹی کرکے اسے نوچ ڈالا۔

اس لئے بھی کہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کے بابرکت نام کی تحقیر (استخفاف) ہے اور ان میں سے ہر ایک شے حنث سے مانع ہے لہٰذا قسم (بذات خود) حنث سے مانع ہوگی جس کی بناپر وہ وجوب کفارہ سے بھی مانع ہوگی اس لئے کہ ہمارے نزدیک بالاتفاق قسم کا وجوب حنث کی شرط ہے سو وہ حنث کے وجوب کا سبب ہو سکتا ہے اس لئے روزے کی صورت میں کفارہ کی قبل از وقت ادائیگی جائز نہیں ہے لہٰذا اسی طرح مالی کفارہ کی ادائیگی بھی (قبل از حنث) درست نہ ہوگی' بخلاف زخم لگنے کے بعد مگر موت واقع ہونے سے قبل کفارہ کی ادائیگی کے کیونکہ وہاں وہی زخم موت کا سبب ہے اس لئے کہ وہ عادتاً" انسان کا رشتہ حیات منقطع کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اور چونکہ وہاں سبب پائے جانے کے بعد کفارہ کی ادائیگی ہوئی ہے لہٰذا وہ جائز ہوگی۔ رہی کفارے کی یمین کی طرف اضافت تو وہ یہاں لفظ حنث کو مضمر (مقدر) سمجھے جانے کی بناپر ہے لہٰذا حنث قسم کے بعد کفارے کا سبب ہوگا اس سے پہلے نہیں اور حنث ہی اس کا سبب ہوگا۔ جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ "ذالک کفارة ایمانکم" میں اسے کفارہ کہا گیا ہے اور کفارہ وہ عمل ہے جو گناہ کو محو کردے اور یہاں حنث کے سوا کوئی اور گناہ ہے ہی نہیں۔ لہٰذا مذکورہ آیت سے مراد یہی ہوگا کہ "اذا حلفتم وحنثتم" (جب تم قسم کھالو اور پھر اس کو توڑ دو)۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کو اسی طرح پڑھتے ہیں۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کفارے کا اصل وجوب تو قسم کھانے سے ہوتا ہے البتہ اس کی ادائیگی حنث کے بعد واجب ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ جو واجب تو نصاب پر ہوتی ہے مگر اس کی ادائیگی سال گزرنے کے بعد ضروری ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے:

لازکاة فی مال حتی یحول علیه الحول

کسی مال پر اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک اس پر سال نہ گزر جائے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں "لازکاة" کہہ کر ادائیگی کے وجوب کی نفی فرمائی ہے۔ اصل وجوب کی نہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجوب تو فقط فعلی وجوب سے عبارت ہے رہا غیر فعلی وجوب تو یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو فہم سے بالاتر ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر ایسا ہوتا تو کفارہ کی بصورت روزہ ادائیگی بھی جائز ہوتی جبکہ روزے وجوب کے بعد ہی رکھے جاسکتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں تو وجوب سرے سے ہی ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ وجوب سے پہلے بھی کفارہ کو کفارہ کہا جاسکتا ہے جس طرح کہ سال مکمل ہونے سے قبل دی جانے والی زکوٰۃ' زکوٰۃ ہوتی ہے اور زخم

لگنے پر مرنے سے قبل ادا کردہ کفارہ' کفارہ ہی ہے سو یہاں اس کے جواز میں حنث کی قید لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ میں کفارے سے مراد حقیقی یعنی وہ کفارہ ہے جو حنث کے بعد واجب الادا ہوتا ہے لہٰذا اس سے وہ کفارہ مراد لینا جو مجازاً کفارہ کہلاتا ہو ناممکن ہے کیونکہ ایک ہی لفظ حقیقی اور مجازی دونوں معانی کا حامل نہیں ہوسکتا۔ رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قبل از حنث کفارہ ادا کرنا تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر حنث کے بعد ہی تھا کیونکہ کسی قسم کو پورا کرنے سے عاجز ہونے کے بعد کفارہ ادا کرنا گویا معنوی طور پر حنث (قسم ٹوٹنے) کے بعد کفارہ ادا کرنا ہے جیسے مثلاً اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں بالضرور بصرہ آؤں گا مگر پھر وہ مرجائے تو اس پر کفارہ لازم ہوجائے گا کیونکہ موت کی وجہ سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہوگیا ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر غلطی اور خطا سے معصوم تھے اور اس قسم کو پورا کرنا معصیت تھا کیونکہ اس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے اور چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قسم اس وقت کھائی تھی جب اس کی ممانعت نازل نہ ہوئی تھی اور وہ فعل مباح تھا لہٰذا آپ کی مذکورہ قسم ہوگئی تھی۔ پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے روکا گیا اور وہ فعل معصیت بن گیا تو یہ ایک نیا معاملہ بن گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس عمل کی ادائیگی سے عاجز ہوگئے جس سے آپ حانث ہوگئے پھر چونکہ اس وقت یہ فعل فی نفسہ ممکن الوجود تھا لہٰذا اس سے ناامیدی اور مایوسی کا وقت ممانعت کا وقت ہوگا نہ کہ آپ کے وصال کا وقت البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کے حق میں حقیقی عجز یعنی موت کا وقت ہی وجوب کا وقت شمار ہوگا اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی لوگ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں لہٰذا وہاں عجز ثابت نہ ہوگا کیونکہ معصیت کی وصف کے باوجود قسم کو پوری کرنے کا تصور موجود ہے تو ان دونوں میں یہی فرق ہے۔

فصل چہارم

قسم میں قسم کھانے والے کی نیت معتبر ہوگی یا قسم لینے والے کی؟

رہا یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کی صورت میں قسم کھانے والے (حالف) کی نیت کا اعتبار ہوگا یا قسم لینے والے (مستحلف) کی نیت کا؟ اس ضمن میں امام ابویوسفؒ' امام ابو حنیفہؒ اپنے استاد حماد کی وساطت سے ابراہیمؒ (۱) (تابعیؒ) سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو قسم کھانے والا مظلوم ہو تو قسم کھانے والے (حالف) کی نیت کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ ظالم ہو تو پھر قسم لینے والے (مستحلف) کی نیت معتبر ہوگی۔ کرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے تمام ائمہ کرام کا یہی مسلک ہے۔ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے ماضی کے بارے میں

(۱) ابو عمران کنیت' ابراہیم نام' فقیہ عراق لقب۔ آپ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور جلیل القدر محدث ہیں۔ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی بچپن میں زیارت سے بھی مشرف ہوئے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے استاذ حماد بن ابی سلیمان کے اساتذہ میں ہیں۔ وفات ۹۵ھ' تذکرۃ الحفاظ' ص ۷۷' ج:۱۔

قسم کھائی ہو تو مذکورہ قول صحیح ہے اس لئے کہ ماضی کے زمانے کے متعلق قسم کھانے کی صورت میں مؤاخذہ بصورت گناہ ہوتا ہے تو اگر قسم کھانے والا ظالم ہو تو اگرچہ اس نے جس بات پر قسم کھائی ہو اس نے اس کے برخلاف نیت کی ہو وہ اپنی قسم کھانے میں گنہگار ہوگا اس لئے کہ وہ اپنی قسم کے ذریعے دوسرے شخص پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور حضرت ابوامامہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من اقتطع حق امرئ ء مسلم بیمینہ حرم اللہ علیہ الجنۃ و اوجب علیہ النار قالوا وان کان شیئا یسیرا قال صلی اللہ علیہ وسلم وان کان قضیبا من اراک قالھا ثلاثا

جس شخص نے اپنی قسم کے ذریعے کسی مسلمان کا حق ناجائز طور پر حاصل کیا اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کردے گا' پوچھا گیا کہ آیا اگر وہ چھوٹی سی شے ہو' آپ نے فرمایا کہ خواہ وہ پیلو کے درخت کی کٹی ہوئی شاخ ہی ہو' آپ نے یہ بات تین دفعہ ارشاد فرمائی۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک نقل کیا ہے کہ:

من حلف علی یمین وھو فیھا فاجر لیقطع بھا مال امرئ ء مسلم لقی اللہ تعالی وھو علیہ غضبان

"جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی حالانکہ وہ اس میں جھوٹا ہو تاکہ وہ اس کے ذریعے کسی مسلمان کا مال حاصل کرلے تو حق تعالیٰ قیامت کے دن اس سے غضبناک حالت میں ملیں گے"۔

اور اگر وہ مظلوم ہو تو چونکہ وہ اپنی قسم کے ساتھ کسی مسلمان کا حق حاصل نہیں کرنا چاہتا لہٰذا وہ گنہگار نہ ہوگا اگرچہ اس نے ظاہر کے خلاف ہی قسم کھائی ہو۔ اگر وہ مستقبل کے متعلق کوئی قسم ہو تو اگر حالف نے الفاظ قسم کے معانی میں سے کسی ایک مفہوم کی نیت کی ہو تو اسی کی نیت کا اعتبار ہوگا نہ کہ قسم لینے والے کی نیت کا اس لئے کہ وہ ایک عقد (معاملہ) ہے اور وہ اس کا عاقد (معاملہ کنندہ) ہے لہٰذا وہ اسی کے ارادے کے مطابق واقع ہوگا۔

فصل پنجم

غیراللہ کے نام کی قسم کھانے کا بیان

غیراللہ کی قسمیں بنیادی طور پر دواقسام میں منقسم ہیں۔ (۱) قسم اول ایسی قسموں پر مشتمل ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یعنی اپنے آباء' اپنے بیٹوں' نبیوں' فرشتوں' روزے' نماز' تمام شرعی احکام' کعبہ معلیٰ' حرم شریف' زمزم' روضہ نبوی اور منبر نبوی وغیرہ کی قسمیں کھانا۔ ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے کسی شے کی بھی قسم کھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے:

انا حلفتم فاحلفوا باللہ — اگر تم قسم کھانے لگو تو فقط اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ۔

اور اگر اس نے ان میں سے کسی کی قسم کھائی تو اس کا نہ کوئی اعتبار ہوگا اور نہ ہی کوئی حکم ہوگا۔

(۲) دوسری قسم ایسی قسموں کی ہے جو شرط اور جزاء کی صورت میں کھائی جائیں اس کی آگے پھر دو قسمیں ہیں

(ا) کسی عبادت کی قسم' (ب) کسی غیر عبادت کی قسم۔

کسی عبادت کی قسم کھانا:

اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس طرح قسم کھائے اور کہے "اگر میں نے فلاں کام کیا تو مجھ پر نماز یا روزہ یا حج یا عمرہ کی ادائیگی' بدنہ (اونٹ) یا ھدی کی قربانی یا غلام کی آزادی یا صدقہ وغیرہ لازم ہو"۔ اس قسم کے حکم میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ مذکورہ قسم کھا لینے کی صورت میں آیا اس پر اپنی قسم کو پورا کرنا لازم ہے۔ بایں طور کہ وہ مذکورہ عبادات بجا لائے یا پھر اس پر کفارہ لازم قرار دیا جائے' تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ ایک حقیقی قسم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ کوئی قسم نہ کھائے گا اور پھر وہ مذکورہ قسم کھا لے تو وہ بالاتفاق حانث ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں قسم (یمین) کا ایک رکن جس کا اس نے ذکر کیا ہے پایا گیا ہے اور پھر اس میں قسم کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے اس طرح کہ یہ قسم متعلقہ شخص کو مذکورہ شے کے لزوم کے خوف سے متعلقہ شرط کے حصول سے باز رکھ سکتی ہے۔ ہم اس قسم کے احکام و مسائل کا "کتاب النذر" میں تذکرہ کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ کیونکہ اس نوع کو شرط کے ساتھ "نذر معلق" بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہاں نذر کا مفہوم بھی موجود ہے یعنی شرط کی موجودگی میں اس پر عبادت کا لزوم و وجوب۔

کسی غیر عبادت کی قسم کھانا:

کسی غیر عبادت کی قسموں سے مراد یہ ہے کہ مثلاً بیوی کو طلاق دینے' یا غلام کی آزادی وغیرہ کی قسم کھانا۔ اس کو سمجھنے کیلئے (۱) اس کے رکن' (۲) رکن کی شرائط' (۳) اس کے احکام' (۴) اور کن باتوں سے اس کا رکن باطل ہو جاتا ہے' وغیرہ کا بیان کرنا ضروری ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

غیر عبادت والی قسموں کا رکن

ایسی قسموں کے رکن سے مراد قسم میں شرط اور اس کی جزاء کا اس انداز میں ذکر کرنا کہ جزاء شرط کے ساتھ مربوط اور اس کے ساتھ معلق ہو۔ یہاں شرط اور جزاء کے الفاظ اور ان سے مراد معانی (مسمی) کو سمجھنا ضروری ہے۔

ا۔ شرط کا مفہوم:

اصطلاح فقہاء میں شرط سے مراد وہ الفاظ ہیں جن پر حروف شرط یعنی حرف ان (اگر)' اذا (جب)' اذاما (جب بھی)' متی (کب)' متی ما (جب کبھی)' مھما (جب' جو) اور اسی طرح کے دوسرے حروف جن کا اہل نحو

و لغت نے ذکر کیا ہے' داخل ہوں۔ ان میں سے حرف اِن (مخفف) تو اصل حرف شرط ہے جو محض جملہ شرطیہ پر داخل ہوتا ہے جبکہ دوسرے حروف اس پر اور دوسرے جملوں یعنی وقت بتانے والے جملوں میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور یہی ان حروف میں سے اصلی اور تابع ہونے کی علامت ہے۔ کرخیؒ نے ان حروف کے ساتھ لفظ کلما (جب کبھی بھی) کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کو بھی حروف شرط میں شمار کیا ہے لیکن وہ فی الحقیقت حرف شرط نہیں ہے اس لئے کہ اہل لغت نے اس کو حروف شرط میں شمار نہیں کیا اگرچہ اس میں شرط کا مفہوم یعنی دوسرے لفظ کے مفہوم کا اس کے داخل شدہ کلمے پر موقوف ہونا پایا جاتا ہے اس لئے کرخی رحمہ اللہ نے اسے بھی شرط قرار دیا ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے "کل امرئة اتزوجها فهی طالق" (جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اس پر طلاق) یا "کل عبد اشتریته فهو حر" (جو غلام بھی میں خریدوں' وہ آزاد) تو اس نے طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کو نکاح کرنے اور خریداری غلام پر موقوف کیا لیکن بطریق تعلیق (شرط کے ساتھ معلق کرنے کی صورت میں) نہیں بلکہ اس طریقے سے کہ اس نے طلاق اور آزادی غلام کا حکم ہراس عورت پر واقع کردیا جو اس کے نکاح کرنے اور (غلام ہونے کی صورت میں) اس کے خرید کردہ ہونے کی وصف کے ساتھ متصف ہو اور ان صفات کے ساتھ ان کا اتصاف (موصوف ہونا) نکاح کرنے اور خریداری کے وقت ہوگا جبکہ شرط کے معنی تو علامت (Sign) کے ہیں اسی سے اشراط الساعہ یعنی علامات قیامت کا لفظ ماخوذ ہے اور اسی سے شرطی (پولیس والا) الشراط (رسی) اور الشرط (نشتر) کا لفظ ماخوذ ہے۔ پھر قسم کھانے والا اپنی قسم کی جزا نازل ہونے کیلئے جو علامت مقرر کردے اسے شرط کہا جانے لگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس کا ذکر کسی اور ہی مقصد کیلئے کیا ہو تو اس کو شرط نہیں کہا جاتا جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ)

(ب) جزاء کا معنی و مفہوم:

جزا سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر حرف تعلیق یعنی حرف "ف" (تو) داخل ہو بشرطیکہ جزا ذکر میں شرط سے متاخر ہو جیسے کوئی شخص کہے' ان دخلت الدارفانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اگر جزاء شرط سے مقدم ہو تو اس پر حرف "ف" لانے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ جزاء تو شرط ساتھ حرف تعلیق کے بغیر بھی معلق ہوجاتی ہے اس لئے کہ بعض اوقات جملے "انت طالق" سے قبل کوئی ایسا جملہ/کلمہ ہوتا ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ ایک یمین ہے جس کی بناء پر ایک عام طلاق ہونے کے بجائے اسے قسم اور تعلیق (طلاق معلق) بنادیتا ہے لہٰذا ایسی صورت میں حرف تعلیق (ف) کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بخلاف حروف شرط کے کیونکہ وہ تو شرط کے لوازم میں سے ہیں خواہ شرط کا ذکر جزاء سے مقدم ہو یا متاخر۔ پھر جزاء پر داخل ہونے کیلئے حرف "ف" کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ وہ واحد ایسا حرف ہے جو بغیر تاخیر کے شرط کی تعقیب (پیچھے آنے) کا تقاضا کرتا ہے مثلاً کوئی شخص کہے "جاء نی زید فعمرہ" (میرے پاس زید تو عمر آیا) جبکہ جزاء کا بھی یہی مفہوم ہے یعنی شرط کے بعد بلا تاخیر آئے۔

شرط کی جزاء وہ ہے جسے کسی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے پھر وہ کبھی تو حصول شرط سے مانع ہوتی ہے جبکہ شرط اپنے انجام بد کی وجہ سے قابل حصول نہ ہوا ... ار وہ متعلقہ فرد کو تحصیل شرط پر اس کے حسن انجام کے باعث آمادہ کرنے والی ہوتی ہے لیکن اس کا مخصوص مقاصد و اغراض پر ابھارنا یا ان سے ر... نا اس کے

مطلوبہ مقاصد اور فوائد و ثمرات میں سے ہے جیسے کہ بیع سے منافع کا اور نکاح سے اولاد کا حصول۔ تاہم ان دونوں (نیکی پر ابھارنے اور برائی سے روکنے) کا نہ ہونا اس کو اس کے قسم ہونے سے خارج نہیں کرتا جیسے کہ بیع سے نفع کا نہ ہونا یا نکاح سے اولاد کا نہ ہونا وغیرہ کا یہی حکم ہے کیونکہ کسی امر کا وجود اس کے رکن کے وجود کا مرہون منت ہوتا ہے نہ کہ اس لئے کہ اس سے مطلوبہ مقصد حاصل ہوتا ہے جیسے بیع اور نکاح کے معاملات وغیرہ اور چونکہ قسم کے ارکان "شرط اور جزاء" ہیں تو جب یہ دونوں ارکان پائے جائیں گے تو وہاں قسم از خود موجود ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مختلف اشیاء کے ناموں کو دریافت کرنے کا ذریعہ اہل لغت ہیں اور وہ روکنے اور ابھارنے کا خیال کئے بغیر شرط جزاء کو یمین قرار دیتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ معاملہ قسم کی صحت کیلئے مذکورہ دونوں باتیں (حمل و منع) شرط نہیں ہیں۔

مسائل:

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا اس نے اپنے غلام سے کہا "اگر تو مکان میں داخل ہوا تو تو آزاد" یا اس نے یہاں اگر (ان) کی جگہ اذا (جب)، اذاما (جب کبھی) یا متی (کب) یا متی ما (جب کبھی) یا حیثما (جہاں کہیں بھی) یا مہما (جب بھی) استعمال کیا تو وہ بھی قسم ہی ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں شرط و جزا دونوں موجود ہیں حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ قسم نہ کھائے گا پھر اس نے مذکورہ بالا جملہ کہہ دیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کہا تجھے کل طلاق ہے یا اس مہینے کے اختتام پر تجھے طلاق تو یہ قسم نہ ہوگی• کیونکہ یہاں حروف شرط موجود نہیں ہیں بلکہ وہ تو کل یا مہینے کی طرف طلاق کی اضافت ہے اس لئے کہ اس نے لفظ کل اور مہینے کو وقوع طلاق کا ظرف (مقام ورود) بنایا ہے جیسا کہ اس کا مطلب ہے کل ہیں اور مہینے میں اور وقوع طلاق کیلئے یہ الفاظ اس وقت تک ظرف (مقام ورود) نہیں ہوسکتے جب تک ان میں طلاق واقع نہ کی جائے۔

اور اگر اس نے کہا "جب کل آجائے گی تو تجھے طلاق" یا اس نے کہا جب کل گذر جائے گی' یا جب رمضان المبارک آجائے' یا جب رمضان المبارک گذر جائے' یا جب سورج طلوع ہوجائے' یا جب سورج غروب ہوجائے' (تو تجھ پر طلاق)۔ ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک یہ قسم اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں قسم کا مفہوم (یعنی روکنا اور ابھارنا (منع و حمل) موجود نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم کھانے والا نہ تو کل کو آنے سے روک سکتا ہے اور نہ ہی اس کے لانے پر قادر ہے لہٰذا یہ قسم نہ ہوگی۔ بخلاف مکان میں داخل ہونے اور زید سے کلام کرنے کے۔ نیز اس لئے بھی کہ شرط وہ ہے جس کا مستقبل میں پایا جانا مشکوک ہو یعنی اس کا موجود ہونا بھی ممکن ہو اور نہ ہونا بھی جبکہ کل تو لازمی طور پر آئے گی لہٰذا وہ شرط نہ ہوگی اور شرط نہ ہونے کی بناپر وہ قسم نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ یہاں ایک شرط کاذکر پایا گیا ہے اور ایک ایسی جزا موجود ہے جو شرط سے متعلق اور مشروط ہے لہٰذا وہ قسم ہی ہوگی جبکہ منع و حمل (روکنا اور ابھارنا) تو قسم کے مقاصد و ثمرات میں سے ہے اور اشیاء کے حقائق ان کی ذات کے تابع ہوتے ہیں اور یہ بات قسم کے ارکان سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ ان مقاصد سے جو اس سے مطلوب و مقصود ہوتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ الموفق۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرط وہ ہے جس کا مستقبل میں ہونا یقینی نہ ہو اور جو کبھی تو ہو اور کبھی نہ ہو جبکہ کل تو لازمی طور پر آئے گی تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ شرط ہونے کی جو شرط آپ نے بیان کی ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ شرط کے شرط ہونے کیلئے محض یہ بات ضروری ہے کہ وہ مستقبل میں ممکن الوجود ہو جس سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ ناممکن الوجود نہ ہو اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے لہٰذا یہاں یہ تصرف (معاملہ) قسم کا ہی تصرف ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر شرط کے عدم امکان کو ہی شرط قرار دیا جائے تو وہ شرط بھی یہاں موجود ہے وہ اس طرح کہ کل وغیرہ کا معدوم ہونا ناممکن نہیں ہے اس لئے کہ ہر گھڑی قیامت قائم ہونے کا امکان موجود ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ (النحل ۱۶ = ۷۷)

اور قیامت کا معاملہ تو بس ایسا (جھٹ پٹ) ہوگا جیسے آنکھ جھپکنا یا اس سے بھی جلدی۔

وجہ یہ ہے کہ اگرچہ قیامت کی بعض علامات ہیں اور قیامت ان کے بغیر قائم نہ ہوگی اور ہمارے اس (زیر بحث) دن میں ان میں سے کوئی علامت بھی نہیں پائی جاتی جس کی بناپر اس پہلو سے کل وغیرہ تک وقوع قیامت سے امن کی توقع ہے۔ لیکن مذکورہ دلیل قیام قیامت سے تو امن دیتی ہے مگر یہ فی نفسہ اس کے تصور سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی سچا آدمی کسی معاملے کی خبر دے اور کہے کہ وہ نہ ہوگا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ واقع نہ ہو مگر وہ فی نفسہ اس کے تصور سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے کہا ہے کہ جو شے ہماری معلومات کے برعکس ہو وہ انسان کے بس میں ہے یہاں تک کہ اس کے ساتھ **مکلف** ہونے کا بھی تعلق ہوتا ہے گو وہ شے حقیقتاً نہ پائی جاتی ہو۔ اس پس منظر میں کل کا آنا فی نفسہ امکان عدم تو رکھتا ہے عدم امکان عدم نہیں۔ لہٰذا اس کے شرط ہونے کی شرط یعنی حقیقی طور پر امکان عدم موجود ہوگا لہٰذا وہ قسم ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا تو اگر چاہے یا ارادہ کرے، یا تو پسند کرے، یا تو راضی ہو یا تیری خواہش ہو تو تجھے طلاق تو یہ قسم نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھالی کہ وہ قسم کھائے گا پھر اس نے یہ مذکورہ بات کہ دی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا ہم نے بیان کیا کہ شرط کے معنی علامت کے ہیں اور اس سے مراد وہ علامت ہے جو حالف نے جزاء کے وقوع کیلئے مقرر کی ہو اور یہاں قسم اٹھانے والے نے اپنی بات ان **مشیئت** (تو اگر چاہے) کو وقوع طلاق کیلئے علم (بفتح لام) یعنی نشان نہیں بنایا بلکہ اس کے ذریعے تو اس نے تملیک طلاق کا اظہار کیا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا ہے "میں نے تجھے تیری طلاق کا مالک بنا دیا ہے" یا اس نے یہ کہا کہ "تجھے اختیار ہے یا تیرے معاملے کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے" چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوتا ہے اور وہ وقوع طلاق کیلئے ایسا نشان نہیں ہوتا جو مجلس تک محدود نہ ہو۔ مثلاً اس کا یہ کہنا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق یا اگر تو نے فلاں شخص سے بات کی"۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شے کا محض علامت ہونا جو حصول طلاق پر دلالت کرتا ہو اس کا حکم اس کے مطابق ہی ہوتا ہے پھر جس کا وجود اس کے ساتھ متعلق ہو تو وہ نشان (علم) نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے حصول کی علت (وجہ) ہوتا ہے اور مشیئت (عورت کا چاہنا) ان امور میں سے ہے جن کے ساتھ اسے طلاق حاصل ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی سے کہے اگر تو چاہے تو

خود طلاق دے لے اور جب شرط کا مفہوم نہ پایا جائے تو مذکورہ مشیئت شرط نہ ہوگی تو چونکہ قسم کے دو ارکان میں سے ایک رکن یعنی "رکن شرط" نہیں پایا گیا لہٰذا قسم نہ پائی گئی اسی لئے وہ حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں چاہوں تو تجھے طلاق تو یہ بھی قسم نہ ہوگی اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اس شرط کو وقوع جزا کیلئے نشان نہیں بنایا بلکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق طلاق دینے کا نشان قرار دیا ہے کیونکہ اس طرح کے موقع پر اسی طرح کی عام طور پر گفتگو کی جاتی ہے گویا کہ اس نے یہ کہا ہے کہ تجھے سنت طریقے کے مطابق طلاق ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر تجھے حیض آجائے تو تجھے طلاق" اس لئے کہ حیض ایک مکمل شے کا نام ہے تو یہ جملہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "جب تجھے حیض آئے اور تو پاک ہوجائے تو تجھے طلاق"۔ اس کی تفصیل الجامع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ قسم نہیں کھائے گا پھر اس نے کہا کل امرأة لی تدخل هذه الدار فهی طالق (جو میری بیوی اس گھر میں داخل ہوئی اسے طلاق) یا اس نے اپنی بیوی سے کہا کلما دخلت هذه الدار فانت طالق (جب بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) تو وہ حانث ہوجائے گا۔ یہاں اس کا حانث ہونا اس لئے نہیں کہ اس نے طلاق کو گھر میں داخل ہونے سے مشروط کیا ہے کیونکہ یہاں کوئی حرف تعلیق نہیں پایا گیا بلکہ اس لئے کہ یہاں اس کا صفت کے ساتھ موصوف ہونا پایا گیا جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اور گھر میں داخل ہونے کے ساتھ طلاق کو مشروط کرنا ظرف ہے جو موصوف ہونے کی صورت میں پایا گیا ہے گویا اس نے اس کے ساتھ طلاق کو موصوف ہونے کے واسطے سے معلق کیا ہے جو شرط کے مشابہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ شرط ہے پھر حرف "کل" استعمال کرنے کی صورت میں جب بھی وہ پہلی دفعہ کسی گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہوجائے گی لیکن جب وہ دوسری دفعہ داخل ہوگی تو طلاق نہ ہوگی لیکن حرف کلما (جب کبھی بھی) استعمال کرنے کی صورت میں وہ جتنی مرتبہ گھر میں داخل ہوگی اتنی مرتبہ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ حرف کل حرف عموم ہے اور یہ جس پر داخل ہو اس کا احاطہ کرلیتا ہے اور چونکہ یہ پہلے مسئلے میں ایک فرد یعنی عورت پر داخل ہوا ہے کسی فعل پر نہیں لہٰذا جب عورت پہلی دفعہ گھر میں داخل ہوگی تو قسم پوری ہوجائے گی لہٰذا دوسری بار عورت کے گھر میں داخل ہونے سے وہ حانث نہ ہوگا جبکہ دوسرے مسئلے میں حرف کل فعل یعنی داخل ہونے کے فعل پر داخل ہوا ہے اس لئے کہ حرف ما اپنے بعد والے فعل کو لغوی طور پر مصدر بنا دیتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ **بلغنی** ما قلت **واعجبنی** ما صنعت (مجھے تیری بات پہنچی اور تیرے کام نے مجھے تعجب میں ڈالا) یعنی تیرے قول اور تیرے عمل نے لہٰذا یوں سمجھا جائے گا جیسے وہ (حرف کل) مصدر پر داخل ہوا ہے نہ کہ اس شخص پر جس پر مصدر واقع ہوا ہے جس کا تقاضا مصدر کا عموم ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا (النساء ۴:۵۶)

جب ان کی کھالیں گل (اور جل) جائیں گی تو ہم اور کھالیں بدل دیں گے۔

یعنی جب بھی کھالیں جلیں گی ان کی تبدیلی کا عمل دہرایا جائے گا۔ اگرچہ جگہ ایک ہی ہے لیکن طلاق ہر

داخلے کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور چونکہ دوسری اور تیسری دفعہ داخلہ پایا گیا ہے لہٰذا اس پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی پھر اگر اس عورت نے کسی اور خاوند سے نکاح کرلیا اور اس کے بعد وہ پھر پہلے خاوند کے نکاح میں آگئی اور پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے ہم عنقریب اس مسئلے کا ذکر "کتاب الطلاق" میں کریں گے' (انشاء اللہ)۔

اور اگر اس نے حرف کلما (جب کبھی بھی) کے ساتھ نکاح کرنے پر طلاق کی قسم کھائی پھر اس کو اس سے نکاح پر تین طلاقیں ہوگئیں بعدازاں وہ عورت کسی اور خاوند سے نکاح کرنے اور طلاق لینے کے بعد اسی پہلے خاوند کے نکاح میں آگئی تو پھر اس کو تین طلاقیں ہوجائیں گی اس لئے کہ اس نے طلاق کی اضافت اپنی ملکیت کی طرف کی ہے اور جو طلاق اس کی ملکیت کی طرف مضاف ہو وہ اس ملکیت کے وجود کے ساتھ متعلق ہوگی بخلاف (مکان میں) داخلے کے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" (انت طالق لو دخلت الدار) تو یہ قسم ہوئی جیسے کہ اگر وہ حرف ان کے ساتھ یہی بات کہتا کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا جب تو داخل ہوئی اس لئے کہ حرف لو (اگر) جس کلمے پر داخل ہو اس پر دوسری شے کا وجود موقوف ہوجاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران:۱۵۹)

اور اگر تو بدخو اور سخت دل ہوتا تو یہ تمہارے پاس بھاگ کھڑے ہوتے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ (الانعام:۲۸)

اور اگر یہ (دنیا میں) لوٹائے جائیں تو جن کاموں سے ان کو منع کیا گیا تھا وہی پھر کرنے لگیں۔

لہٰذا یہ حرف بھی شرط کا مفہوم رکھتا ہے اس لئے کہ جزاء شرط کے وجود پر موقوف ہوتی ہے اگرچہ وہ حقیقتاً شرط نہ بھی ہو اور اگر وہ کہتا "تجھے طلاق ہے اگر (لو) تیرا اخلاق اچھا ہوا تو میں جلد ہی تجھ سے رجوع کرلوں گا" تو یہ قسم نہ ہوگی اور اسی وقت اسے طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ حرف "لو" (اگر) طلاق پر داخل نہیں بلکہ وہ تو رجوع کرنے پر داخل ہوا ہے لہٰذا اسے اسی وقت طلاق ہو جائے گی جیسے کہ اگر وہ کہتا "تجھے طلاق ہے اگر (ان) تیرا اخلاق اچھا ہوا تو میں تجھ سے رجوع کرلوں گا"۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "تجھے طلاق ہے اگر تیرے والد آگئے تو میں تجھ سے رجوع کرلوں گا" تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسے کہ اگر وہ کہتا "تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ سے رجوع کرلوں گا" تو یہ ساری صورتیں قسم نہیں بلکہ وعدہ ہیں۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے ضرور طلاق دے دوں گا"' کہ اس صورت میں اس وقت اس پر طلاق نہ ہوگی اور اگر وہ گھر میں بھی داخل ہوگئی تب بھی اس پر طلاق نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ خود اس کو طلاق نہ دے۔ تاہم اگر اس نے اسے طلاق نہ دی تو اس پر خاوند کی یا اس کی اپنی وفات کے متصل بعد طلاق ہوجائے

گی۔ اس لئے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو ضرور طلاق دینے کی قسم کھائی ہے بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوئی پھر اس نے اسے طلاق نہ دی تو وہ اس پر خود ہی طلاق واقع ہوجائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا "جب تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے میں بالضرور طلاق دے دوں گا پھر اگر تو گھر میں داخل نہ ہوئی اور میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق" کہ اگر اس نے یہی بات کہی ہوتی تو اس پر نہ اس وقت طلاق ہوگی اور نہ ہی گھر میں داخل ہوجانے میں، پھر اگر اس نے طلاق نہ دی تو وہ اپنی یا اپنے خاوند کی زندگی کے آخری لمحے میں مطلقہ ہوجائے گی اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط اسی وقت فوت ہوئی ہے لہٰذا اسی وقت اس پر طلاق ہوگی۔ جیسے اگر اس نے کہا "اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے طلاق" اور پھر وہ بصرہ آنے سے قبل فوت ہوگیا تو جو حکم وہاں ہے وہی یہاں بھی ہوگا۔ اس کی نظیر (مثال) یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میرا غلام آزاد اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے بالضرور ماروں گا" اس لئے کہ اس جملے کا مفہوم ہے کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے ضرور ماروں گا اور اگر میں نے تجھے نہ مارا تو میرا غلام آزاد"۔ واللہ عزوجل الموفق۔

معلی امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تیرا گھر میں داخل ہونا نہ پایا گیا تو تجھے طلاق" یا "اگر تیرا مہر میرے ذمہ نہ ہوا تو تجھے طلاق" یا "اگر تیرا شرف ظاہر نہ ہوا تو تجھے طلاق" کہ یہ تمام صورتیں استثناء (Exception) کی ہیں اور اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس سے امام محمد رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ یہ جملہ استثناء کے مفہوم میں ہے اس لئے کہ یہ ویسے ہی وقوع طلاق سے مانع ہے۔ جیسے استثناء مستثنیٰ (Except) میں ثبوت حکم سے مانع ہوتا ہے یہاں اصول یہ ہے کہ یہ حرف لولا (اگر نہ) کسی اور شے کی وجہ سے حکم کو روکنے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَوْلَآ اَنْ یَّکُوْنَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَنْ یَّکْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُیُوْتِہِمْ سُقُفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَّ مَعَارِجَ عَلَیْہَا یَظْہَرُوْنَ......الآیة (الزخرف:۳۳)

اور اگر یہ (خیال) نہ ہوتا کہ یہ سب لوگ ایک ہی جماعت ہوجائیں گے تو جو لوگ خدا سے انکار کرتے ہیں ہم ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی بنا دیتے اور سیڑھیاں بھی جن پر وہ چڑھتے۔

نیز دوسری جگہ ہے:

وَلَوْلَا رَھْطُکَ لَرَجَمْنٰکَ (ھود:۹۱)

اور اگر تمہاری برادری نہ ہوتی تو ہم تم کو سنگسار کردیتے۔

اسی طرح عوامی بول چال میں کہا جاتا ہے:

لولا المطر لجئتک

اگر بارش نہ ہوتی تو میں تیرے پاس آتا

لہٰذا اس پس منظر میں مذکورہ بالا جملے کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر تیرا گھر میں داخلہ نہ ہوتا تو میں تجھے طلاق دے چکا ہوتا، لہٰذا اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "میں تجھے طلاق دے دیتا اگر تیرا گھر میں داخل نہ ہوتا"۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل نہ ہوئی ہوتی تو میں تجھے کل طلاق دے دیتا" اسی

طرح ان تمام جملوں میں اگر حرف "قد" کی جگہ لقد (البتہ) ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہتا انت طالق امس لولا دخولک الدار (تجھے کل طلاق تھی اگر تیرا گھر میں داخلہ نہ ہو چکا ہوتا)۔ یعنی اگر تو کل گھر میں نہ آتی تو میں تجھے بالضرور طلاق دے دیتا۔

ابن سماعہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنا ہے جو اپنی بیوی سے کہے انت طالق ان دخلت الدار (اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق) کہ وہ اسے خبر دے رہا ہے کہ وہ گھر میں داخل ہو چکا ہے اور اس نے یہ کہ کر اپنی قسم کو مزید مؤکد کردیا ہے گویا اسنے یوں کہا ہے "اگر میں گھر میں داخل نہ ہو گیا ہوتا تو تجھے طلاق تھی' پھر اگر وہ گھر میں داخل ہو گیا ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر داخل نہ ہوا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ جملہ شرط نہیں ہے بلکہ وہ تو ماضی کے متعلق خبر ہے جسے اس نے قسم کی صورت میں لاکر مؤکد کردیا ہے۔ لہٰذا اگر تو وہ جھوٹا ہوا تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ سچا ہوا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے انت طالق لا دخلت الدار (تجھے طلاق تو نہ داخل ہوئی گھر میں) تو یہ جملہ تو ایسے ہی ہے جیسے اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہو چکی ہوتی تو تجھے طلاق"۔ لہٰذا اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو کیونکہ "لا" حرف نفی ہے جسے حلف نے مزید [illegible] کردیا ہے۔ گویا کہ اس نے اس کے داخلے کی نفی کی ہے اور اس کے داخلے کے ساتھ طلاق کو معلق اور مشروط کرکے اسے مؤکد کردیا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوگئی ہے تو تجھے طلاق" تو اس سے ایک طلاق تو فوراً ہو جائے گی اس لئے کہ اس کا کہنا دخلت (تو داخل ہو چکی ہے) تعلیق نہیں بلکہ یہ تو اس کے گھر میں داخل ہونے کی خبر دینا ہے گویا اس نے اس حکم کیلئے گھر میں داخل ہونے کو علت بنایا ہے تاہم اس نے حرف علت کو حذف کردیا پھر خواہ وہ گھر میں داخل ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اس پر طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اگر بطور علت کے کوئی شے بیان کی جائے تو اس کی عدم موجودگی وقوع طلاق سے مانع نہیں ہوتی اس لئے کہ اس کے ساتھ علت بیان کرنا درست نہیں ہے البتہ اس کا طلاق واقع کرنا درست ہے۔

ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی) کہ اس پر طلاق فوراً واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے کہا انت طالق الساعہ وان دخلت الدار (تجھے اسی وقت طلاق ہے اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی ہو) تو ایک طلاق تو اس پر فوراً واقع ہو جائے گی اور اگر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اس پر دوسری طلاق بھی ہو جائے گی اس لئے کہ اس نے ایک طلاق تو اسی وقت دے دی ہے اور اسی پر شرط کو بغیر جزاء کے عطف کیا ہے لہٰذا اس میں اس شرط کی جزا مضمر (مخفی) ہوگی گویا اس نے یوں کہا ہے "تجھے اسی وقت ایک طلاق اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے (پھر) طلاق"۔ لہٰذا ایک طلاق تو اسی وقت ہو جائے گی اور گھر میں داخلے کے بعد دوسری بھی واقع ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق لدخولک الدار (تجھے طلاق' تیرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے) تو اس صورت میں ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے پہلے طلاق دی ہے اور پھر طلاق دینے کی

ایسی وجہ بیان کی ہے جو اس سے پہلے وقوع میں آچکی ہے اور جو شخص طلاق دینے کیلئے کوئی ایسی وجہ (علت) بیان کرے جو زمانہ ماضی میں وقوع میں آچکی ہو تو خواہ وہ وجہ وقوع میں پائی جائے یا نہ بہرصورت اس کو طلاق ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "تجھے طلاق ہے تیرے حیض آنے کی وجہ سے" تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے لحیضتک (تیرے حیض کی وجہ سے) کی جگہ بحیضتک (تیرے ایام کے ساتھ) یا فی حیضتک (تیرے ایام میں) یا بدخولک الدار (تیرے گھر میں داخلے کے ساتھ) یا لدخولک الدار (تیرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے) تو اسے اس وقت تک طلاق نہ ہوگی تاآنکہ اسے حیض نہ آجائے' یا وہ گھر میں داخل نہ ہوجائے۔ اس لئے کہ حرف ب، کلمہ الصاق (واتصال) ہے لہٰذا اس کا اقتضاء یہ ہوگا کہ طلاق حیض اور داخلے کے ساتھ متصل ہو لہٰذا طلاق ان کے ساتھ معلق (مشروط) ہوجائے گی اور حرف "فی" حرف ظرف ہے وہ ایسی اشیاء پر داخل ہوا ہے جو ظرف بننے کی اہل نہیں ہے لہٰذا اسے وہ اس حکم کی شرط بنا دے گا کیونکہ ان دونوں کے مابین مناسبت ہے جیسا کہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کریں گے' (انشاء اللہ)۔

گھر میں داخلہ سے مشروط طلاق کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم:

امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب الجامع میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" (ان دخلت الدار فانت طالق) تو اگر وہ اس پر عدالت میں داعوی کردے تو قاضی طلاق کا فیصلہ جاری کر دے گا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس کا معاملہ دوحال سے خالی نہیں یاتو اس نے شرط کو مقدم کیا ہوگا یا مؤخر۔ اگراس نے مقدم کیا ہوتو اس کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں یاتو اس نے کہا ہوگا:(۱) ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) یا (۲) ان دخلت الدارانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق) یا (۳) ان دخلت الداروانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق) (۴) وان دخلت الدارانت طالق (اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق) اوراگر اس نے شرط کو مؤخر کیا تو اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو اس نے کہا ہوگا (۱) انت طالق ان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) یا (۲) انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی یا (۳) انت طالق فان دخلت الدار (تجھے طلاق تو اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو ان تمام صورتوں کا حکم وہی ہے جو امام نے بیان کیا ہے کہ اگر وہ دعوی دائر کرے تو عدالت (قاضی) اس پر طلاق کا فیصلہ کردے۔ اس لئے کہ یہاں حرف تعلیق یعنی حرف "ف" کی عدم موجودگی کے باعث اس کا طلاق کو معلق (مشروط) کرنا ثابت نہیں ہوتا لہٰذا یہ صورت فوری نفاذ کی ہوگی۔ حکم کو معلق کرنے کی نہیں اور اگر اس نے یہاں طلاق کو معلق کرنے کی نیت کی ہو تو چونکہ اس نے اپنے کلام کے ایک احتمالی مفہوم کی نیت کی ہے اس لئے اسے اس کے اور خدا کے مابین سچا سمجھا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے حرف "ف" کی بطور حرف مضمر (مخفی) کی نیت کی ہو جیسے شاعر کہتا ہے:

من یفعل الحسنات اللہ یشکرھا والشر بالشر عند اللہ مثلان	ترجمہ: جو شخص نیک کام کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی قدر دانی کرتا ہے جبکہ برائی کے مقابلے میں برائی کرنا خدا کے نزدیک دونوں ایک ہی جیسے ہیں۔

کہ اللہ یشکرھا دراصل فاللہ یشکرھا (پس اللہ تعالیٰ اس کی قدر دانی کریگا) ہے۔ مگر اسے عدالت میں دیانتدار تصور نہ کیاجائے گا اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر ہے اور یہی ظاہر روایت کامفہوم ہے۔ ابن سماعہ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں شرط کو درست کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حرف جزاء یعنی "ف" کو محذوف تصور کیا جائے اس لئے کہ اگر وہ حذف نہ سمجھا جائے تو یہ شرط ہی لغو ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق" تو اسے فورا طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں حرف تعلیق، (معلق کرنے والا حرف) موجود نہیں ہے کیونکہ حرف واؤ تو تعلیق کیلئے نہیں وضع کیا گیا۔ اور اگر اس نے اس جملے سے تعلیق کا ارادہ کیا تو نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کااس کے کلام میں احتمال نہیں کیونکہ حرف واؤ تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا۔ اوراگر اس میں حرف فا کوداخل کردیا جائے تو تب اس کے کلام کی صورت یہ ہوگی:

انت دخلت الدار فوانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اور تجھے طلاق ہے) ایک لغو کلام ہے اور اگر وہ ان جملوں کو آگے پیچھے بھی کرے تب بھی یہ کلام درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں گویا عبارت یوں ہوگی "اور تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" حالانکہ حرف واؤ (اور) سے کلام کا آغاز نہیں کیا جاتا۔ اور یہ جو اہل لغت نے لکھا ہے کہ حرف واؤ کبھی کبھار "حرف استیناف" (برائے ابتداء) ہوتا ہے تواس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی مفید جملے کے بعد کوئی کلام اس حرف سے شروع کیا جاسکتا ہے بغیر اس بات کے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ شریک ہو۔ رہی یہ صورت کہ کسی متقدم جملے سے پہلے حرف واؤ (اور) سے کلام شروع کیا جائے تو یہ بات اہل عرب کے کلام میں موجود ہے اور نہ ہی اس کی اجازت ہے۔

اور اگراس نے کہا "اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق" (وان دخلت الدار انت طالق) تواسے فورا طلاق ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں تعلیق کی کوئی دلیل اور کوئی حرف موجود نہیں ہے جبکہ اس طرح کے جملوں میں حرف واؤ کو تحقیق کیلئے لایاجاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے لاتسافرن وان کان الطریق مخوفا (راستہ خوفناک ہے اس لئے تو اس پر ہرگز سفر نہ کر) اور اگر اس نے اس سے تعلیق کی نیت کی تو قاضی اسے سچا نہ جانے کیونکہ اس نے ظاہر سے انحراف کیا ہے البتہ اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین ضرور سچا مانا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال موجود ہے کیونکہ اس نے حرف "ف" کو مضمر کرنے کی نیت کی تو گویا یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے کہا ہو وان دخلت الدار فانت طالق (اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) کہ اس صورت میں حرف واؤ لغو ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے شرط کو مقدم کیا اوراگر اس نے اسے مؤخر کیا اور کہا انت طالق ان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو اس وقت تک اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے ایسے وجوبی جملے کو کلام میں شامل کردیا ہے جس کی بناپر اس کا کلام فوری نافذ ہونے کی بجائے قسم ہوجائے گا لہٰذا ایسی صورت میں حرف "ف" کی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اس نے کہا انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو

گھر میں داخل ہوگئی) تو اس سے اسی وقت اس کو طلاق ہوجائے گی جب اس نے یہ بات کہی ہو اس لئے کہ اس سے تاکید ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک دلالت کرتا ہے کہ:

من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة وان زنا وان سرق — جس نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا وہ جنت میں داخل ہوگا خواہ اس نے زنااور چوری کی ہو۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کو مشروط کرنے کی نیت کی تھی تو اسے نہ عدالت میں سچا سمجھا جائے اور نہ اس کے اور اللہ کے مابین کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا حرف واؤ تعلیق کا احتمال ہی نہیں رکھتا البتہ کرخیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کے اور خداتعالیٰ کے مابین سچا مانا جائے گا اس لئے کہ اس نے حرف واؤ کو زائدہ بنا کر استعمال کیا ہے جیسے قرآن مجید میں ہے:

حَتّٰۤی اِذَا فُتِحَتۡ یَاۡجُوۡجُ وَمَاۡجُوۡجُ وَھُمۡ مِّنۡ کُلِّ حَدَبٍ یَّنۡسِلُوۡنَ○ وَاقۡتَرَبَ الۡوَعۡدُ الۡحَقُّ (الانبیاء:۹۷) — یہاں تک کہ یاجوج اور ماجوج کھول دیئے جائیں گے اور وہ ہر بلندی سے دوڑ رہے ہوں گے اور قیامت کا سچا وعدہ قریب آجائے گا۔

کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس جگہ "واقترب الوعد" سے مراد ہے اقترب الوعد (سچا وعدہ قریب آگیا) اور اس میں حرف واؤ زائدہ ہے کیونکہ اس مقام پر اقترب کا جملہ حتیٰ اذا (یہاں تک کہ جب) کے جواب میں آیا ہے۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کی بات چیت میں حرف واؤ کسی ایسی جگہ زائدہ نہیں ہوسکتا جو جگہ عطف یا تحقیق میں سے کسی ایک کی اہلیت رکھتی ہو۔ لہٰذا اسے اس مقام پر زائدہ بنانا ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بہت سے محقق اہل لغت نے کسی کسی جگہ حرف واؤ کو زائدہ بھی تسلیم کیا ہے جبکہ مذکورہ بالا آیت کے متعلق ان کا کہنا یہ ہے کہ اس کی اصل عبارت یوں تھی
حَتّٰۤی اِذَا فُتِحَتۡ یَاۡجُوۡجُ وَمَاۡجُوۡجُ وَھُمۡ مِّنۡ کُلِّ حَدَبٍ یَّنۡسِلُوۡنَ فُتِحَتۡ وَاقۡتَرَبَ الۡوَعۡدُ...... یہاں تک کہ جب یاجوج وماجوج کو کھول دیا جائے گا اور وہ ہر اونچائی سے اتر رہے ہوں گے انہیں کھول دیا جائے گا اور سچا وعدہ قریب آجائے گا۔
لہٰذا اس جگہ بھی حرف واؤ ایک مضمر (مخفی) جواب پر عطف کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق فان دخلت الدار (تجھے طلاق تو اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی البتہ کوئی شخص اس بارے میں یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کی بیوی پر فوری طور پر طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ حرف "ف" اس سے دور ہے کیونکہ وہ لغو ہے اور جو کلام لغو ہو وہ بمنزلہ سکوت کے ہوتا ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ اس صورت میں طلاق داخلے کے ساتھ مشروط ہوجائے گی اس لئے کہ حرف "ف" سے اگرچہ فی الوقت یہ جملہ مستغنی ہے لیکن بہرحال وہ ایک حرف تعلیق تو ہے لہٰذا اسے جملے میں تعلیق سے مانع اور انفصال (علیٰحدگی) کا موجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔
اور اگر اس نے کہا انت طالق ان (تجھے طلاق ہے اگر) اوراس کے بعداس نے کسی فعل کا ذکر نہیں کیا

تو آیا اس سے طلاق معلق ہوگی یا نہیں اس مسئلے کا ظاہر روایت میں ذکر موجود نہیں اور "النوادر" میں ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر اسے اسی وقت طلاق ہوجائے گی' اس لئے کہ اس نے اس جملے میں کسی ایسے فعل کا ذکر نہیں کیا جس سے وہ مشروط ہوسکے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فوری طور پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس نے جب حرف شرط ذکر کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اس کا فوری طلاق دینے کا ارادہ نہیں۔ وہ تو اس کے ذریعے فقط قسم اٹھانے اور تعلیق (معلق کرنے) کا ارادہ رکھتا تھا' واللہ اعلم۔

"تجھے گھر میں طلاق" کہنے کا حکم:

اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے گھر میں یا مکہ مکرمہ میں طلاق" (انت طالق فی الدار او فی مکہ) تو اس بارے میں اصول یہ ہے کہ حرف "فی" (میں) حرف ظرف ہے اگر تو یہ کسی ایسے لفظ پر داخل ہو جو ظرف ہونے کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں حقیقی مفہوم ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر یہ کسی ایسے کلمے پر داخل ہو جو ظرف بننے کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو اسے شرط سے مجاز تصور کیاجائے گا کیونکہ شرط اور ظرف کے درمیان ایک معنوی مناسبت پائی جاتی ہے۔ پھر ظرف کی دو اقسام ہیں: ظرف مکان اور ظرف زمان۔ اگر تو "فی" ظرف مکان پر داخل ہو تو اس سے اس جگہ میں بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے اور دوسری جگہوں میں بھی جیسے کہ اگر وہ کہے "تجھے گھر میں یا مکہ مکرمہ میں طلاق" تو اس صورت میں خواہ عورت اس گھر میں ہو یا نہ ہو مکہ مکرمہ میں ہو یا کسی اور جگہ' بہر صورت اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ طلاق کسی جگہ یا مقام کے ساتھ مختص نہیں ہوتی جب طلاق ایک جگہ ہوجائے تو تمام جگہوں اور مقامات میں ہوجاتی ہے اور اگر حرف "فی" ظرف زمان پر داخل ہو پھر اگر وہ ماضی کا صیغہ ہو تو اس پر اسی وقت طلاق ہوجائے گی مثلاً وہ کہے انت طالق فی الامس (تجھے کل میں طلاق)' یا گزشتہ سال میں' اس لئے کہ زمانہ ماضی میں از سر نو طلاق دینے کا تصور ممکن نہیں لہٰذا اس کے اس کلام کو زمانہ ماضی کے متعلق خبر سمجھا جائے گا یا پھر ماضی کی جانب طلاق کی اضافت لغو ہوجائے گی اور اس کا یہ جملہ "تجھے طلاق" باقی رہ جائے گا۔ لہٰذا یہ طلاق اسی وقت مؤثر ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے یہ طلاق زمانہ حال (Present) میں دی ہو مثلاً کہا "تجھے اسی وقت میں طلاق" یا "اسی گھڑی میں" تو طلاق فوراً ہوجائے گی اور اگر وہ زمانہ مستقبل (Future) ہو تو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ وقت نہ آجائے مثلاً وہ "کہے تجھے کل میں طلاق" یا "آئندہ آنے والے مہینہ میں طلاق" اس لئے کہ طلاق وقت کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے یعنی یہ کہ کسی وقت طلاق ہو اور کسی وقت نہ ہو لہٰذا جب اس نے آنے والی کل کو اس کا ظرف بنا دیا تو طلاق اس سے قبل نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا انت طالق فی دخولک الدار (تجھے گھر میں داخلے کے وقت میں طلاق) یا فی قیامک (تیرے کھڑے ہونے کے وقت میں) یا فی قعودک (تیرے بیٹھنے کے وقت میں) تو طلاق ان مذکورہ افعال کے ساتھ معلق ہوجائیگی۔ اس لئے کہ کوئی فعل ظرف نہیں ہوسکتا البتہ شرط ہوسکتا ہے لہٰذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کو مجاز ہونے پر محمول کیاجائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "تجھے تیرے مکہ جانے کے وقت میں طلاق" تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جانا (ذہاب) ایک فعل ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہاں فی کی جگہ حرف با استعمال کیا (بذھابک) تیرے مکہ جانے کے ساتھ) تو اس کا بھی یہی حکم ہے

کیونکہ حرف با برائے (اتصال) ہوتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طلاق اس کے جانے کے ساتھ متصل ہو اور یہ صورت چونکہ تعلیق والی ہے لہٰذا وہ اس کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور اگر اس نے کہا "تجھے دھوپ (الشمس) میں طلاق" جبکہ اس وقت وہ سائے میں ہو تو اسے طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ دھوپ (سورج) نہ تو طلاق کا ظرف ہوسکتی ہے اور نہ ہی شرط کا۔ لہٰذا یا تو یہاں یہ حرف فی لغو ہوگا اور شمس (سورج) سے مراد سورج کی جگہ (دھوپ والی جگہ) ہوگی مگر چونکہ طلاق کسی خاص جگہ کے ساتھ مختص نہیں ہوتی لہٰذا اس پر طلاق ہوجائے گی۔

تجھے تیرے روزے' نماز میں طلاق' کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا "تجھے تیرے روزے میں طلاق" (فی صومک) تو جب اس کی بیوی روزے کی نیت کرے گی تو نماز فجر کے وقت سے اس کو طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ روزہ ایک فعل ہے جس کا مفہوم روکنا ہے جو ظرف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا لہٰذا اس لفظ کو شرط سے مجاز سمجھا جائے گا کیونکہ فعل شرط ہوسکتا ہے لہٰذا جب روزے کی اہلیت رکھنے والے کسی شخص کی جانب سے نیت کے ساتھ روزے کا پہلا جز پایا جائے گا تو شرعی روزہ پایا جائے گا اور روزہ پائے جانے سے شرط پائی جائے گی لہٰذا اس پر طلاق ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے کہا "تجھے تیری نماز میں طلاق" تو اس کو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ رکوع کرکے سجدہ نہ کرے اس لئے کہ نماز بھی ایک فعل ہے لہٰذا وہ روزے کی طرح ظرف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ الایہ کہ وہ مختلف افعال یعنی قیام' قرات' رکوع اور سجدہ کا مجموعہ ہے اور جو شے مختلف اشیاء سے مرکب ہو تو اس کے بعض اجزاء کے پائے جانے سے اس پر اس کا نام نہیں بولا جاسکتا جیسے کہ ابلق (نیلگوں رنگ) جو سیاہی اور سفیدی سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح سکنجبین جو چینی اور سرکے وغیرہ سے مرکب ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا جب تک وہ افعال نہ پائے جائیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اس فعل پر لفظ صلوٰۃ کااطلاق نہیں کیا جاسکتا لہٰذا محض نماز شروع کردینے سے وہ حانث نہ ہوگا بخلاف روزہ کے اس لئے کہ روزہ ایک جیسے اجزاء سے عبارت ہے یعنی روکنے اور رکنے کے افعال اور جو شے ہم جنس اجزاء سے مرکب ہوتو لغوی طورپر اس کے بعض اجزاءپر کل کا نام استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً ماء سمندر کے پانی پر بولا جاسکتا ہےاور اس کے ایک قطرے پر بھی لہٰذا شروع دن میں اس کا کھانے پینے سے رکنا(امساک) حقیقی امساک (رکنا' روزہ) ہوگا بنابریں یہاں روزہ کے شروع ہوجانے سے طلاق ہو جائے گی' تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

تجھے تیرے حیض/ تیرے طہر میں طلاق' کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا "تجھے تیرے حیض میں یا تیرے طہر میں طلاق" تو اگر اس وقت اس کی یہی حالت ہو تو اس کوطلاق ہوجائے گی ورنہ نہ ہوگی اور مذکورہ حالتوں کے آنے پر موقوف ہوجائے گی اس لئے کہ اس سے اس کی مرادحیض یاطہر کا وقت ہے یعنی اس وقت میں جب تو حالت حیض یا حالت طہر میں ہو۔ ان مسائل کی مثال وہ ہے جسے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان کیاہے کہ اگرکوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "تجھے تین دن میں طلاق" تو اس پر اسی وقت طلاق ہو جائے گی جب اس نے یہ بات کہی ہو اور اگر اس نے کہا "تجھے اس چپاتی (رغیف) کے

کھانے میں طلاق" تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ تمام چپاتی کھانے سے فارغ نہ ہوجائے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر مسئلے میں حرف ظرف زمانے پر داخل ہوا ہے جو اس کے ظرف بننے کی اہلیت رکھتا ہے اور چونکہ اس نے اس کی طلاق کیلئے پورے وقت کو ظرف بنایا ہے۔ لہٰذا یہ بات اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک کہ طلاق اس کے پہلے وقت میں واقع نہ ہوجائے' جبکہ دوسرے مسئلے میں اس نے طلاق کو کھانے کے فعل کے ساتھ معلق کیا ہے جو ظرف نہیں ہوسکتا البتہ شرط ہوسکتا ہے لہٰذا وہ طلاق کو کھانے کے فعل کے ساتھ معلق کرنے والا قرار پائے گا۔ اور اگر کوئی شے کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو اس کی جزاء اس وقت تک واقع نہیں ہوسکتی جب تک شرط کا وجود مکمل طور پر نہ پایا جائے۔ اور وہ جو ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر طلاق کو ایک طویل وقت کی طرف منسوب کردیا جائے تو طلاق اس کے ابتدائی وقت میں واقع ہوجائے گی اور اگر اسے کسی طویل فعل کی جانب منسوب کردیا جائے تو وہ اس فعل کے آخر میں واقع ہوگی تو اس کی یہی صورت اور یہی وجہ (علت) ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا "تجھے تین دن کے آنے میں طلاق" تو اگر اس نے یہ بات رات کو کہی ہو تو جیسے ہی تیسرے دن کا سورج طلوع ہوگا اس کو طلاق ہوجائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو تین دنوں کے ساتھ معلق کیا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک ان میں سے ہر ایک دن نہ آجائے اور دن کا آغاز فجر کے وقت سے ہوتا ہے اور اگر اس نے یہ بات چاشت کے وقت کہی ہو تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک چوتھے دن کا سورج طلوع نہ ہوجائے کیونکہ جس دن اس نے یہ قسم کھائی ہے وہ دن چونکہ اس (شرط) سے قبل آچکا تھا لہٰذا وہ دن معتبر نہ ہوگا۔ اور ہمیشہ شے اسی شے سے متعلق ہوتی ہے جو آنے والی ہو نہ کہ اس سے جو گذر چکی ہو اور اگر اس نے کہا "تجھے تین دن کے گزرنے میں طلاق"۔ اگر تو اس نے یہ بات رات کے وقت کہی ہو تو اسے اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک تیسرے دن کا سورج غروب نہ ہوجائے اس لئے کہ کسی شے کا جانا اس کے آخری جز کے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور دن کا گزرنا اس کے آخری جز کے گزرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور یہ بات اسی آخری گھڑی میں پائی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے دن چڑھے یہ بات کہی ہو تو جب تک چوتھے دن کی یہی گھڑی نہ آجائے گی اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ گھڑیوں کے اعتبار سے تین دن کا گزرنا اسی وقت منحقق ہوتا ہے اور دنوں کے گزرنے میں اسی کا اعتبار ہوگا نہ کہ پورے دنوں کا اور دنوں کے آنے میں ان کے ابتدائی وقت کا اعتبار ہوگا اور یہی بات عوام الناس کے ہاں متعارف و متداول ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی ہو تو میرا غلام آزاد" تو اس صورت میں گالی دینے والے کا مسجد میں ہونے کا اعتبار ہوگا نہ کہ جس کو گالی دی گئی ہو اس کے مسجد میں ہونے کا۔ لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا خواہ جس کو گالی دی گئی ہو وہ مسجد میں ہو یا کسی اور جگہ میں' اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے مسجد میں مارا یا قتل کیا ہو" تو اس میں مضروب اور مقتول کی جگہ کا لحاظ ہوگا کہ اگر وہ مسجد میں ہو تو وہ حانث ہوجائے گا ورنہ نہ ہوگا اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس کے مفعول (Object) پر اثر پڑتا ہو تو اس کے ضمن میں مفعول کی جگہ کا اعتبار ہوگا اور جس فعل کا اثر مفعول میں ظاہر نہ ہوتا ہو تو اس میں اس کی جگہ کا نہیں بلکہ فاعل (Doer) کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اس اصول کی وجہ الجامع میں ہونے کا ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ

فصل ششم

رکنِ قسم کی شرائط کا بیان

قسم کے رکن کی شرائط کی کئی اقسام ہیں ان میں سے بعض کا تعلق حالف سے ہے بعض کا محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) سے۔ جسے شرط کہتے ہیں۔ اور بعض کا اس فرد سے جس کے متعلق طلاق اور آزادی کی قسم کھائی گئی ہو اور ان میں سے بعض کا تعلق نفس رکن سے ہوتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ حالف کی شرائط:

حالف کے ساتھ جن شرائط کا تعلق ہوتا ہے یہ وہی شرائط ہیں جن کا ہم طلاق اور عتاق میں ذکر کر آئے ہیں اور ہر وہ شے جو طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کے جواز کی شرط ہے وہی ان میں سے ہر ایک کی قسم کے انعقاد کی بھی شرط ہے اور جو ان کی شرط نہیں وہ یہاں بھی شرط نہیں ہے ہم ان سب شرائط کا ذکر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں کریں گے۔

۲۔ محلوف علیہ کی شرائط:

محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی جائے) کی متعدد شرائط ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیش آنے والا معاملہ (امر) ہو لہٰذا کسی ایسے امر کے ساتھ جو اس وقت موجود ہو کسی حکم کو معلق کر دینا قسم نہ ہوگا بلکہ وہ تو فوری نفاذ کا مقتضی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر آسمان ہمارے سر پر ہو تو تجھے طلاق" تو اس پر فوراً طلاق ہوجائے گی اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے اس وقت جب اس کی بیوی حالت حیض میں یا حالت مرض میں ہو یہ کہا کہ "جب تجھے حیض آئے یا تو بیمار ہو تو تجھے طلاق" تو یہ معاملہ آئندہ حیض یا آئندہ مرض سے متعلق ہوگا جو آئندہ کسی زمانے میں پیش آئے نہ کہ موجودہ حیض یا مرض سے اور اگر اس نے اسی حیض کے جاری رہنے یا اسی مرض میں اضافے کی نیت کی تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا۔ اس لئے کہ حیض متعدد اجزاء پر مشتمل ہوتا جو گھڑی گھڑی نکلتا ہے اسی طرح بیماری بھی لمحہ بلمحہ بڑھتی رہتی ہے لہٰذا یہ اضافہ شدہ حیض یا مرض بھی اس تعلیق کا مصداق ہوسکتا ہے تو اگر اس نے اس کی نیت کرلی تو چونکہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا "اگر تجھے کل حیض آگیا تو تجھے طلاق" اور اسے اس بات کا علم ہو کہ وہ عورت اس وقت بھی حالت میں حیض میں ہے تو اس صورت میں اگر یہی حیض اگلے روز تک جاری رہا تو یہی مراد ہوگا اور اگلے روز جب صبح ہوتی تو اسے طلاق ہوجائے گی بشرطیکہ اس گھڑی تک وہ حیض تین دن یا اس سے زیادہ دیر تک جاری رہا ہو اس لئے کہ

اگر اسے اس کے حیض کے آنے کا علم ہو تو یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اپنی قسم سے کل تک کسی اور حیض کے آنے کی نیت کرے لہٰذا اس سے یہ بات متعین ہوجائے گی کہ اس کی نیت اس حیض کے اگلے روز تک جاری اور برقرار رہنے کی ہے۔ اور اس بارے میں تیسرے یا اس سے زیادہ دنوں کی تکمیل کیلئے اسی گھڑی (وقت) کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کیونکہ اگر حیض تین دن سے کم وقت میں بند ہوجائے تو وہ حیض نہیں ہوتا جس سے قسم کی شرط نہ پائی جائے گی اور اگر اسے اس کے حیض کے آنے کا علم نہ ہو تو اس سے آئندہ حیض مراد ہوگا اور اسے اس بارے میں عدالت میں بھی دیانت دار تصور کیا جائے گا اس لئے کہ جب اسے اس کے حیض کے آنے کا علم نہ تھا تو اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ اس کی نیت حیض جاری ہونے کی تھی۔ اور (حکم کی یہی صورت) حالت مرض میں بھی ہے اسی طرح اگر بخار کا مریض کہے اگر مجھے بخار ہوگیا یا کسی سردرد والے نے یہ کہا اگر میرے سر میں درد ہوگیا' اسی طرح نکسیر والا یہی بات کہے یا پھر اگر وہ تندرست ہو تو کہے اگر میں تندرست ہوگیا تو میری بیوی پر طلاق جب وہ یہ کہہ کر خاموش ہوا تو اس وقت وہ تندرست تھا تو اس کی عورت پر طلاق ہوجائے گی۔ اور وہ کسی بینا کی طرح ہوگا جو یہ کہے اگر میں بینا ہوگیا یا سننے کی صلاحیت رکھنے والے شخص کی طرح جو کہے اگر میں سننے لگ گیا۔ اس لئے کہ صحت بھی ایسی حالت ہے جو لمحہ بلمحہ طاری ہوتی ہے لہٰذا جو صحت دوسری گھڑی میں ہے وہ پہلی گھڑی میں نہ تھی لہٰذا جب وہ اس گفتگو سے فارغ ہوا اس وقت اس کو صحت حاصل ہوگئی ہے لہٰذا اس کے حانث ہونے کی شرط پائی گئی اور یہ ممکن نہیں کہ اسے حیض اور بیماری کی طرح مستقبل میں کسی اور صحت و تندرستی کے حصول پر محمول کیا جائے جو اس کی گفتگو کے بعد پیدا ہو۔

اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "جب تو کھڑی ہو' یا تو بیٹھے' یا تو سوار ہو' یا تو لباس پہنے' تو تجھے طلاق" حالانکہ وہ اس وقت کھڑی ہو یا بیٹھی ہو یا سوار ہو یا لباس پہنے ہوئے ہو تو اگر وہ قسم کے بعد اتنی دیر بیٹھی رہے جتنی مقدار میں وہ اس کے ترک کرنے پر قادر ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اسی طرح سکنیٰ (رہنے کی جگہ) کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ وہ اسی گھڑی وہاں سے نقل مکانی شروع نہ کردے اس لئے کہ ان افعال کی مداومت سے وہ حانث ہوجائے گا مداومت سے مراد پیدا ہونے والے ایسے افعال ہیں جنہیں اسی نام سے یاد کیا جائے اور چونکہ قسم کے بعد ایسا فعل پایا گیا ہے جس پر وہی نام صادق آتا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔

رہا داخلہ مثلاً وہ کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے" طلاق جبکہ وہ اس گھر میں پہلے سے موجود ہو تو اس سے یقیناً آئندہ زمانے کا داخلہ مراد ہوگا اور اگر اس نے اسی داخلے کی نیت کی تو تب بھی وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ داخلہ سے مراد باہر سے علیحدہ ہوکر گھر کے اندر آنا ہے جس میں تجدد (اسی عمل کی جدت) کا امکان نہیں' لہٰذا اسی عمل پر برقرار رہنے کی صورت میں یعنی اسی عمل کے دوسرے لمحے میں اس فعل کا نام برقرار نہیں رہتا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس نے کہا "جب تو گھر سے نکلی" اور وہ اس وقت بھی گھر سے باہر ہی ہو کیونکہ باہر نکلنا داخل ہونے کی ضد (Opposit) ہے' جس سے مراد کسی کا اندر سے باہر نکل جانا ہے اور یہ عمل اس کے پائے جانے کے دوسرے لمحے میں متجدد (نیا) نہیں ہوتا لہٰذا یہاں اس پر مذکورہ عنوان (اسم) کا اطلاق درست نہ ہوگا' بخلاف کھڑے ہونے' سوار ہونے اور لباس پہننے وغیرہ کے۔ ان کے مابین اس سے مزید فرق واضح

ہوتا ہے کہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تو دن میں کھڑا ہوا' ایک دن سوار ہوا' اور ایک دن لباس پہنا' اور یہ نہیں کہا جاتا کہ تو ایک دن داخل رہا اور نہ یہ کہ تو ایک دن باہر رہا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دیر اندر یا باہر رہا ہے۔ یہی حکم حمل کا بھی ہے کہ اگر حاملہ عورت سے کہا کہ "جب تو حاملہ ہوجائے تو تجھے طلاق" تو اس سے مراد مستقبل کا حمل ہوگا اس لئے کہ اس سے عرفاً" اور عادتاً" حمل کی ابتداء ہونا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اگر تو نے کھایا یا مارا" تو اس سے اس قسم کے بعد کھانے کا کوئی لقمہ کھانا یا مارنا مراد ہوگا کہ اگر یہ فعل پایا گیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ ضرب ایک تجدد پذیر عمل ہے۔

اور "الاصل" میں ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی سے کہے "جب تک تجھے حیض نہ آئے تو تجھے طلاق" یا "جب تک تجھے حمل نہ ہو" جبکہ وہ اس وقت بھی حالت حمل میں یا حالت حیض میں ہو تو جیسے ہی وہ خاموش ہوگا اسے طلاق ہوجائے گی الا یہ کہ اس کی یہ حالت اس وقت ہوئی ہو جب وہ یہ کہہ کر خاموش ہوا ہو اس لئے کہ اس نے حیض اور حمل کے ہونے کو اپنی قسم کے پورا ہونے کی شرط ٹھہرایا ہے لہٰذا جب تک قسم کے بعد اس پر یہ حالت طاری نہ ہو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس کا وہی حیض مراد لیا جو جاری ہے تو اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا' البتہ حمل کے معاملے میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ حیض مختلف اجزاء کا نام ہے لہٰذا اس کے سلسلے میں اگر قسم کے بعد جو اجزاء خارج ہوں گے ان پر اس کے اسی نام کا اطلاق کردیا جائے' جو ابتداً اس پر مستعمل ہو تو اس کی گنجائش ہے جبکہ حمل تو مختلف اجزاء پر مشتمل نہیں ہوتا اس لئے حیض میں اضافہ ہوتا ہے جبکہ معنوی طور پر حمل میں اضافہ نہیں ہوتا لہٰذا اس بارے میں قطعاً" اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۲) محلوف علیہ کی دوسری شرط:

یہ ہے کہ وہ حقیقتاً متصور الوجود ہو عادتاً" اس کے وجود کا تصور ہونا ضروری نہیں قسم کے منعقد ہونے کی بھی یہی شرط ہے پھر اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کے پائے جانے کا حقیقی طور پر تصور کرنا ممکن نہ ہو تو یہ قسم منعقد ہی نہ ہوگی جیسے اگر وہ اپنی بیوی سے کہے "اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہوگیا تو تجھے طلاق"۔ "اگر دو ضدیں جمع ہوئیں تو تجھے طلاق" کیونکہ اس قسم کی بات اس وقت کی جاتی ہے جب نفی کی تاکید کرنا مقصود ہو یعنی یہ کہ تیری طلاق کا معاملہ اصلاً" اور قطعاً" نہ ہوگا جیسے کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہیں ہوسکتا اور دو ضدیں باہم جمع نہیں ہوسکتیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَلَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ (الاعراف:۴۰)	اور وہ جنت میں داخل نہ ہونگے تاوقتیکہ اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہ ہو۔

یعنی وہ قطعاً" داخل نہ ہوں گے۔

اسی اصول پر اس مسئلے کا حکم بھی دریافت ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کہا "اگر میں نے وہ پانی نہ پیا جو اس کوزے میں ہے تو اس کی بیوی پر طلاق یا اس کا غلام آزاد" یا اس نے کہا "اگر میں نے فلاں کو قتل نہ

کیا" حالانکہ اس کوزے میں پانی موجود نہ ہو اور مذکورہ شخص پہلے ہی مرچکا ہو خواہ اسے اس بات کا علم ہو یا نہ ہو ہم اس نوع کے جملے مسائل' اختلاف و اتفاق کی تفصیل اور اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں دوسرے متعلقہ مسائل اوپر بیان کر آئے ہیں۔

(۳) رہی وہ شرائط جن کا تعلق خاص اس محل (فرد) کے ساتھ ہے جس کی طلاق یا آزادی (غلام) کی قسم کھائی گئی ہو تو ان کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت اس کا اس پر ملکیت کا ہونا ضروری ہے اور ملکیت کی اضافت کا بھی اسی کی جانب یا سببِ ملک کی جانب ہونا ضروری ہے۔ ہم عنقریب کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں ان کی تمام تفصیل بیان کریں گے۔

۴۔ نفسِ رکن کی شرائط:

نفس رکن کی شرائط بعینہ وہی ہیں جو ہم اوپر اللہ تعالیٰ کی قسم کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں یعنی یہ کہ اس جملے میں استثناء(Exception) داخل نہ کیا جائے اگر اس پر استثناء داخل کردیا جائے تو اس سے اس جملے کا قسم ہونا باطل ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر وہ یہ کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے انشاء اللہ طلاق" یا اس نے انشاء اللہ کی جگہ ماشاء اللہ یا بمشیۃ اللہ (اللہ کی مشیت کے ساتھ) کہہ دیا یا اس نے کہا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے فیصلے یا اس کی قدرت کے ساتھ اور اگر اس نے کہا اگر اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی یا اللہ تعالیٰ کی مدد کے ساتھ اور ان سے اس نے استثناء کا ارادہ کیا تو یہ الفاظ خدا اور اس کے مابین تو استثناء تصور ہوں گے مگر عدالت میں انہیں استثناء نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ کسی شے کے موجود ہوجانے کے بعد اس پر اعانت (مدد کرنے) کا امکان نہیں رہتا لہٰذا اسے شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہ ہوگا کہ اسے استثناء سے مجاز سمجھا جائے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر اسے اللہ تعالیٰ نے میسر کیا یا اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ" اور اس سے اس نے استثناء کی نیت کی۔ اور ہم عنقریب کتاب الطلاق میں استثناء کی صحت کے مسائل بیان کریں گے ان میں سے بعض کی تفصیل حسب ذیل ہے:

صحتِ استثناء (انشاء اللہ کہنا) کی شرائط:

پہلی شرط: استثناء کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ وہ ماقبل کی کلام کے ساتھ متصل ہو یعنی یہ کہ اس میں اور سابق کلام میں فاصلہ نہ ہو۔ الا یہ کہ یہ فاصلہ کسی ضرورت کی بنا پر ہو اور وہ جو ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے وہ بھی اسی اصول پر محمول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے تین طلاقیں سو تو اس کو جان لے' اگر میری اجازت کے ساتھ"۔ یا وہ کہے "اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا" تو اس کا یہ استثناء درست ہوگا لہٰذا اس سے اس پر طلاق نہ ہوگی اگرچہ وہ گھر سے باہر نکل جائے۔ اس لئے حرف فاء ایک حرف عطف ہے جو آنے والے جملے کو ماقبل کے جملے کے ساتھ متعلق کردیتا ہے لہٰذا اس سے پورا کلام ایک ہوجائے گا اور اس کے اور سابق کلام کے مابین فاصلہ نہ ہوگا اور اگر اس نے فقط یہ کہا "تو اس بات کو خوب جان لے" یا "چلی جا" تو استثناء درست نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں پایا گیا جو سابق کلام کو

متاخر کلام کے ساتھ ملا دے۔ لہٰذا یہ جملہ نیا کلام شمار ہوگا جس سے کلام میں فاصلہ ہوجائے گا جو استثناء کو سابق کلام سے منقطع کردیتا ہے لہٰذا طلاق بدستور اس کے خروج سے معلق رہے گی۔ (صاحب) قدوریؒ فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر مذکورہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہ ہو اور اس پر طلاق واقع ہوجائے اس کی بنیاد امام صاحب کے اس قول پر ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے تین اور تین طلاق اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔

دوسری شرط: شرط اور جزاء کے مابین کوئی رکاوٹ نہ ہو: اور اگر کوئی شے دونوں کے مابین حائل ہوجائے تو وہ قسم اور تعلیق نہ ہوگی بلکہ وہ طلاق کا فوری نفاذ ہوگا۔ اسی اصول پر دونوں جملوں کے درمیان حرف ندا داخل کرنے کا حکم دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ (حرف نداء) دونوں کے مابین فاصل شمار ہوتا ہے جو کلام کے معلق ہونے سے مانع ہوگا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نداء کی تین قسمیں ہیں: (۱) کسی کو الزامی لقب (قذف) کے ساتھ پکارنا، مثلاً کسی کو کہنا یازانیہ (اے بدکار عورت) یا (۲) کسی کو طلاق کے عنوان سے پکارنا مثلاً کہنا یا طالق (اے مطلقہ) یا (۳) کسی کو اس کے نام سے بلانا مثلاً یا زینب یا عمرو۔ پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی تین تین صورتیں ہیں یا تو اس نے یہ حرف نداء کلام کے آغاز میں شامل کیا ہوگا یا پھر اس کے وسط میں یا اس کے آخر میں۔ ان میں سے ہر ایک کی آگے پھر دو دو اقسام ہیں یا تو اس نے گھر میں داخل ہونے وغیرہ کی شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہوگا یا اس نے اس حکم کا فوری نفاذ کیا ہوگا اور اس میں اس نے حرف استثناء یعنی انشاء اللہ تعالیٰ داخل کیا ہوگا۔

مسائل: اگر تو اس نے اسے کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے والے جملہ کے شروع میں اسے کسی الزامی لقب (قذف، تہمت) کے ساتھ پکارا ہو تو یہ نداء اس کے حکم کو معلق کرنے سے مانع نہ ہوگی اور وہ تہمت صحیح ہوگی جیسے مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا "اے زانیہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" اس لئے کہ اس جملے میں اس کا اسے یازانیہ کہنا اگرچہ نداء کیلئے ہے لیکن یہاں اس نے اس کا ذکر کرکے معنوی طور پر اس کی برائی اس صفت کے ساتھ کی ہے اس لئے کہ یہ لفظ (زانیہ) معنوی طور پر لفظ زنا سے مشتق ہے اور جو لفظ کسی خاص مفہوم سے مشتق ہو وہ یقینی طور پر اس مفہوم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے جیسے کہ دوسرے اسماء جو مختلف معانی سے مشتق ہوتے ہیں مثلاً متحرک ساکن وغیرہ خواہ یہ لفظ نداء کیلئے وضع کیا گیا ہو یا نہ لہٰذا وہ اس کو زنا کے ساتھ موصوف کرنے اور اس کی جانب زنا کی نسبت کرکے اس پر زنا کی تہمت لگانے والا ہوا حالانکہ وہ اس کی بیوی ہے اور اور اگر خاوند بیوی پر الزام لگائے تو لعان کی شرائط کی موجودگی میں۔ اس سے لعان ضروری ہوجاتا ہے۔ پھر اس نے یہ کہ کر اس کی طلاق کو گھر میں داخلے کے ساتھ معلق کردیا ہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق لہٰذا طلاق اس کے ساتھ معلق ہوجائے گی وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے اسے ایسے لفظ کے ساتھ آوازدی ہے تاکہ وہ اس کی بات سننے کیلئے متوجہ اور خبردار ہوجائے پھر جب وہ متوجہ اور خبردار ہوگئی تو اس نے اسے گھر میں داخلے کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کے ساتھ اسے مخاطب کیا۔

(۱) اسی طرح اگر اس نے کہا "اے زانیہ تجھے انشاء اللہ طلاق ہے" تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اس

صورت میں بھی وہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور چونکہ اس نے کلام میں استثناء کو شامل کردیا ہے لہٰذا اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۲) اور اگر اس نے کلام کے شروع میں لفظ طلاق کے ساتھ اسے آواز دی اور کہا "اے طلاق پانے والی اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو اسے اس کے قول "یاطالق" کے ساتھ ہی طلاق ہوجائے گی کیونکہ اس نے اسے طلاق کے ساتھ موصوف کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس نام سے پکارنے سے قبل طلاق مل چکی ہو تاکہ اس نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی درستگی ثابت ہوسکے۔ اور پھر گھر میں داخل ہونے سے اسے دوسری طلاق ہوجائے گی جیسا کہ ہم فصل اول میں بیان کرآئے ہیں اسی طرح اگر اس نے کہا "اے طالق (مطلقہ) تو اگر خدا نے چاہا تو تجھے طلاق" تو اس کو "یاطالق" کے لفظ سے ہی ایک طلاق ہوجائے گی مگر چونکہ دوسری طلاق پر استثناء آگیا ہے لہٰذا وہ واقع نہ ہوگی۔

(۳) اور اگر اس نے کلام کے شروع میں اس کو اس کے نام کے ساتھ آواز دی اور کہا "اے عمرہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو اس پر فی الوقت کوئی طلاق واقع نہ ہوگی البتہ یہ طلاق گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق ہوجائے گی کیونکہ اس نے یہاں اس کو اس کے نام کے ساتھ بلا کر اپنی بات سننے پر متوجہ کیا پھر اس نے اس کی طلاق کو داخلے کے ساتھ مشروط کردیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اے عمرہ تجھے طلاق اے عمرہ انشاء اللہ تعالیٰ" تو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اس سے کوئی طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

(۴) یہ حکم تو اس وقت ہے جب اس نے اس پر تہمت لگا کر یا طلاق پانے والی کہہ کر یا اس کا نام لیکر گفتگو کا آغاز کیا ہو لیکن اگر اس نے کسی شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کی صورت میں وسط کلام میں نداء کو شامل کیا اور کہا "تجھے طلاق اے زانیہ" اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اس کے متعلق ابن سماعہ رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ یہ نداء کلام میں فاصلہ پیدا نہ کرسکے گی اور طلاق گھر میں داخلے کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور وہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا ہوگا اور اس پر لعان ضروری ہوجائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی ابتداً یہی قول تھا مگر بعد ازاں انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور یہ مسلک اختیار کیا کہ اس صورت میں طلاق فوراً واقع ہوجائے گی اور وہ قاذف (تہمت لگانے والا) نہ ہوگا اسی لئے اس پر لعان بھی ضروری نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی "الجامع" میں ذکر کیا ہے کہ طلاق گھر میں داخلے کے ساتھ معلق ہوگی اور یہ نداء شرط اور جزاء میں ایسا فاصلہ پیدا نہ کرسکے گی جس سے تعلیق (معلق کرنے) میں رکاوٹ پیدا ہو اور وہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر لعان ضروری ہوگا۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ امام محمد رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں جس قول کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے تو اس طرح اس مسئلے میں تین اقوال ہوگئے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر تہمت (قذف) اس کے ساتھ معلق مگر باطل ہوگی البتہ طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوجائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق متعلق ہوجائے گی مگر تہمت متعلق نہ ہوگی بلکہ وہ اسی وقت ثابت ہوجائے گی۔ جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے ہاں یہ اس کا قذف (تہمت) کو متعلق کرنا ہوگا۔ جو فی نفسہ باطل ہے جبکہ طلاق سرے سے متعلق نہ ہوگی بلکہ اسی وقت نافذ العمل ہوجائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ

اس نے جب یازانیہ کے بعد شرط "ان دخلت الدار" کہا تو اس نے گویا قذف کو شرط کے ساتھ معلق کردیا ہے جبکہ قذف کسی شرط کے ساتھ معلق نہیں ہوتی اس لئے کہ کسی شخص کو زنا کے وصف سے موصوف کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی کو قیام یا جلوس کے وصف سے موصوف کرنا گویا اس نے اس کو کھڑے ہونے یا بیٹھنے کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور کسی شے کا کوئی وصف بیان کرنا اس شے میں اس وصف کی موجودگی کی خبر دینا ہے اور خبر دینا کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا حتی کہ اگر وہ وصف اس کے اندر موجود ہو تو وہ سچا ورنہ جھوٹا ہوگا۔ یا بالفاظ دیگر وہ اس کے وجود کے وقت اس کی خبر دینے والا اور غیر موجودگی کے وقت خبر نہ دینے والا ہوگا تو جب وہ خبر متعلق نہ ہوگی تو وہ لغو ہوگی جس کی بنا پر وہ شرط اور جزاء کے درمیان حائل ہوجائے گی۔ جس سے جزاء واقع ہوجائے گی لیکن اس کے باوجود وہ اس پر تہمت لگانے والا بھی نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے تہمت کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا ارادہ کیا تھا' اور جو شخص کسی شے کو کسی شرط کے ساتھ متعلق کردے تو وہ اسے فی الوقت ثابت کرنے والا نہیں ہوتا لہٰذا وہ اس پر تہمت لگانے والا نہ ہوگا اور اگر اس کی مقرر کردہ شرط بھی پائی جائے تو تب بھی وہ "تہمت لگانے والا" نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے اس کے ساتھ معلق نہیں کیا کہ اس کی موجودگی سے وہ واقع ہوجائے۔ جو روایت ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس کا جملہ (اے زانیہ) اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود وہ لغو نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا جملہ اے طالق موجودہ خطاب کی تاکید' توثیق کیلئے ہے لہٰذا یہ جملہ خطاب کے نقطہ نگاہ سے اس کی تاکید کرنے والا ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کے ساتھ مل جائے گا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا اس نے یوں کہا "تو اے زانی عورت اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" لہٰذا طلاق داخلہ مکان کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور قذف بدستور ثابت رہے گی۔ چنانچہ اگر وہ یہ کہتا "تو اے عمرہ اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو اس سے شرط کی تعلیق درست ہوتی اور اس کا قول (یا عمرہ) درمیان میں حائل نہ ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کو شرط کے ساتھ اس کا معلق کرنا درست ہے جیسا کہ اوپر امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل کے ضمن میں بیان ہوا مگر قذف ثابت نہیں ہوئی اس لئے کہ اس نے اس کے بعد شرط کا ذکر کیا ہے اور اگر کوئی شے کسی تہمت کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کردے تو تہمت لگانے والا اسی وقت اس کی تحقیق و اثبات کا ارادہ نہیں رکھتا اور نہ ہی شرط کے موجود ہوجانے کے بعد جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ قاضی جلیل فرمایا کرتے تھے کہ اگر کسی قذف (تہمت) کو کسی شرط کے ساتھ معلق کردیا جائے تو اس سے تہمت کا الزام اس سے دور ہوجاتا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کہا ہو "اگر اس نے ایسے کیا ہو تو اس کی بیوی زانیہ ہو یا اس کی ماں زانیہ ہو" جس سے اس کا مقصد اس فعل کا بعید ہونا ہوتا ہے اور اس فعل کا بعید ہونا اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی ماں اور اس کی بیوی سے بدکاری کے وصف کو بعید نہ سمجھا جائے اور یہ مقصد صفت احصان (عفت و پاک دامنی) سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بدکاری اور اس کو اس قابل نفرت کام سے موصوف کرنے سے' واللہ عزوجل واعلم۔

اسی طرح اگر اس نے کہا "تجھے اے بدکار عورت طلاق اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا" میں بھی یہ مذکورہ بالا اختلاف ہے اور اگر اس نے لفظ طلاق کے ساتھ اسے ندا (آواز) دی اور کہا انت طالق یا طالق ان

دخلت الدار (تجھے طلاق اے طلاقن' اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو اس کے متعلق بھی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمھما اللہ کے مابین اختلاف ہے البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ لفظ طلاق کے ساتھ اسے پکارنے اور وصف زنا کے ساتھ "اے زانیہ" کہہ کر ندا دینے میں فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یاطالق کے ساتھ مذکورہ جملہ کہاتو طلاق فورا واقع ہو جائے گی اور وہ "گھر میں داخلہ سے" متعلق نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ دونوں میں فاصلہ کرکے اسے یا طالق (اے طلاقن) کہہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یاطالق (اے طلاقن) کہنا اگرچہ ندا ہے مگر درحقیقت یہ طلاق کو واقع کرنا ہے' لہٰذا اس کا قول انت طالق یاطالق (تجھے طلاق اے طلاقن) درحقیقت عطف کے بغیر طلاق کے بعد طلاق دینا ہے جبکہ ان میں سے مؤخرالذکر طلاق کے ساتھ شرط متصل ہے نہ کہ ان میں سے پہلی کے ساتھ۔ لہٰذا ان میں سے پہلی طلاق فوری نافذ ہو جائے گی بخلاف یازانیہ کہنے کے کیونکہ وہ تو ندا ہے اور اس سے متقدم تائے خطاب کی تاکید و توثیق ہے نہ کہ طلاق کا واقع کرنا۔ لہٰذا یہ اس کے ساتھ معلق نہ ہوگی لہٰذا یہ جملہ دونوں جملوں کے مابین حائل نہ ہونے کی بناپر جزا کے ساتھ شرط کے تعلق سے مانع نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "تجھے طلاق اے طلاقن انشاء اللہ تعالیٰ" تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اسی طرح اس میں اور اس کے قول انت طالق یازانیہ انشاء اللہ (تجھے طلاق اے بدکار عورت' انشاء اللہ تعالیٰ) میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ فرق ہے اور اگر اس نے اسے نام لیکر ندا دی مثلاً یوں کہا "تجھے اے عمرہ طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" تو اس صورت میں بالاجماع طلاق شرط کےساتھ معلق ہوجائے گی البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس میں اور یازانیہ کہنے میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جو یہ ہے کہ جملہ "یا عمرہ" وہی مفہوم دیتاہے جو لفظ انت (تو) سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہ حرف انت کی تاکید ہوگا جس کی بناپر وہ دونوں لفظوں کے مابین حائل نہ ہوگا جبکہ یازانیہ میں ایک ایسا اضافی مفہوم پایا جاتا ہے جو تا (حرف) خطاب میں موجود نہیں' وہ یہ کہ اس سے عورت میں بدکاری کا وصف ثابت ہوتا ہے جس کے ساتھ شرعی طورپر یا تو "حد" کا حکم ثابت ہوتاہے یا لعان کا لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ اسے حرف تا (برائے خطاب) کی تاکید تصور کیا جائے جس کی بناپر فی نفسہ اس کا اعتبار ہوگا اور وہ تا برائے خطاب کے ساتھ ملحق نہ ہوگا لہٰذا وہ دونوں کے مابین حائل رہے گا جبکہ زیربحث صورت میں صورت حال اس کے برعکس ہے جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے کہا "تجھے اے عمرہ انشاء اللہ طلاق" تو اس سے طلاق نہ ہوگی جیساکہ پیچھے گذرا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ندائیہ جملہ گفتگو کے آغاز یا اس کے وسط میں لایا ہو لیکن اگر اس نے اسے اپنی گفتگو کے آخر میں شامل کیا زنا کے ساتھ پکارنے کی صورت میں مثلاً یوں کہاہو انت طالق ان دخلت الداریازانیہ (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے بدکار عورت) تو اس صورت میں طلاق اس کے داخلے کے ساتھ مشروط ہوگی کیونکہ اس نے اسی کے ساتھ اسے معلق کیا ہے اور پھر اس تہمت کے ساتھ اس نے بلایا ہے لہٰذا وہ اس پر تہمت لگانے والا ہوگا اور چونکہ اس تہمت کے بعد کوئی ایسی شرط بھی نہیں پائی گئی جس کی بناپر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اس کی تحقیق کے بعد تہمت کو اس کے ساتھ معلق کیا ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ "تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے زانیہ" کے ساتھ اسے مخاطب کرے کہ اس صورت میں طلاق کا حکم تو باطل ہوجائے گا البتہ تہمت ثابت ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ندائیہ جملہ گفتگو کے آغاز یا اس کے وسط میں لایا ہو' لیکن اگر اس نے اسے اپنی گفتگو کے آخر میں شامل کیا زنا کے ساتھ پکارنے کی صورت میں مثلاً یوں کہا ہو انت طالق ان دخلت الدار یا زانیہ (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے بدکار عورت) تو اس صورت میں طلاق اس کے داخلے کے ساتھ مشروط ہوگی کیونکہ اس نے اسی کے ساتھ اسے معلق کیا ہے اور پھر اس تہمت کے ساتھ اس نے بلایا ہے لہٰذا وہ اس پر تہمت لگانے والا ہوگا اور چونکہ اس تہمت کے بعد کوئی ایسی شرط بھی نہیں پائی گئی جس کی بناپر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اس کی تحقیق کے بعد تہمت کو اس کے ساتھ معلق کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ "تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے زانیہ" کے ساتھ اسے مخاطب کرے کہ اس صورت میں طلاق کا حکم تو باطل ہوجائے گا البتہ تہمت ثابت ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق ان دخلت الدار یا طالق (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے طلاقن) تو اس نے پہلی طلاق کو داخلے کے ساتھ معلق کردیا ہے اور پھر اس کے قول "یاطالق" کے ساتھ اسے ایک اور طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ اول طلاق کے ساتھ تو شرط متعلق ہے مگر دوسری کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے طلاقن" تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اے عمرہ" تو اس نے طلاق کو گھر میں داخل ہونے کے ساتھ معلق کردیا ہے اور پھر اسے آواز دی ہے اور اسے مخاطب کرکے قسم کے ساتھ آواز دیکر متنبہ کیا ہے تو اس کا طلاق کو معلق کرنا درست ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا انت طالق ان شاء اللہ یاعمرہ (تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے عمرہ) تو اس پر کوئی شے واقع نہ ہوگی جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر کسی نے اپنی غیرمدخولہ بیوی سے کہا "انت طالق یا زانیہ ثلاثا" (تجھے اے زانیہ تین طلاقیں) تو اس پر تینوں طلاقیں ہوجائیں گی اور اس پر نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے فقط ایک ہی طلاق ہوگی اور اس پر حد جاری ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مدخولہ اور غیرمدخولہ بیوی میں کوئی فرق نہیں کرتے اس لئے کہ اس کا قول یازانیہ نداء ہے لہٰذا اس کی بناپر طلاقوں یعنی تین کی تعداد میں اور اصل ایک طلاق یعنی یاطالق میں فرق نہ کیا جائے گا اور جب اس نے دونوں کے مابین فاصلہ نہیں کیا تو وقوع آخری حصہ کلام یعنی تین کے عدد پر موقوف ہوگا جس سے وہ عورت اس سے جدا ہوجائے گی اور جدائی ہوجانے کی وجہ سے اس کے ساتھ لعان کا الحاق نہ ہوگا۔ مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا قول "یازانیہ" طلاق واقع کرنے والے اور عدد کے مابین فاصل ہوگا لہٰذا وہ انت طالق کہنے سے ہی اس سے جدا ہوجائے گی۔ جس کی بناپر اس کا جملہ "یازانیہ" اس وقت صادر شدہ شمار ہوگا جب وہ عورت اس کیلئے اجنبی ہوچکی تھی لہٰذا اس پر حد واجب ہوگی اور اس کا قول ثلاثا" لغو ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ صورتحال مدخول بہا سے مشابہ نہ ہوگی کہ اگر اسے یہی جملہ انت طالق یا زانیہ ثلاثا" (تجھے طلاق اے زانیہ تین) کہا تو اس صورت میں وہ تین طلاقوں کی وجہ سے خاوند سے الگ ہوجائے گی اور اس پر نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان۔ اس لئے کہ اگرچہ ہم نے اس کے جملے یازانیہ کو دونوں کے مابین فاصل تسلیم کیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تین طلاقوں کے اس کے ساتھ الحاق و اتصال سے مانع نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے کہا تجھے طلاق اور پھر خاموش ہوگیا پھر اس سے پوچھا

گیا کتنی تو اس نے کہا تین تو جس طرح وہاں تین طلاقیں ہوجاتی ہیں اسی طرح جب وہ یا زانیہ کا فاصلہ پیدا کرکے یہی بات کرے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی مدخول بہا بیوی سے یہ کہا "تجھے تین طلاقیں" یا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق" پھر اگر "تجھ پر طلاق" کے بعد اور "اگر تو گھر میں داخل ہوئی" کہنے سے قبل بیوی فوت ہو جائے تو یہ حکم باطل ہے کیونکہ اس سے اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کوئی عدد کسی طلاق کے ساتھ متصل ہو جائے تو وہی عدد واقع ہوگا اور اس وقت وقوع طلاق کا محل نہ رہی، کیونکہ اس پر طلاق پڑ چکی ہے۔ اور اگر شرط کلام کے آخری حصے کے ساتھ معلق ہو تو اس کلام کا ابتدائی حصہ آخری حصے پر موقوف ہو جاتا ہے اور کلام کے آخری حصے کو ابتدائی حصے سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور یہاں کلام کا آخری حصہ اس وقت کہا گیا ہے جب وہ عورت اس کیلئے اجنبی ہوگئی تھی اور اگر اس نے کہا "تجھ پر تین طلاقیں اے عمرہ" مگر اس کی بیوی یا عمرہ کہنے سے قبل فوت ہوگئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا قول "یا عمرہ" ندا ہے، وہ نہ تو شرط ہے اور نہ ہی عدد کہ اس پر وہ کلام موقوف ہو۔ لہٰذا اس کا کلام اس پر موقوف نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

فصل ہفتم

مشروط و معلق قسموں کا حکم

اس نوع کی قسموں کا حکم ایک ہی ہے جو شرط کے پائے جانے کی صورت میں طلاق یا عتاق (آزادی) کا واقع ہوجانا ہے جس سے واضح ہوا کہ اس قسم کی قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان سے وہ طلاق یا عتاق جو شرط کے ساتھ معلق کی گئی ہو، واقع ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان شرائط کے اعیان کی بالتفصیل وضاحت کرنا چاہیں گے جن کے ساتھ طلاق یا آزادی غلام کا تعلق ہوتا ہے اور ان اعیان (جمع عین، ذات، شے اور امر وغیرہ) میں سے ہر ایک کا مفہوم بھی واضح کریں گے حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مفہوم و معنی پایا جائے تو شرط بھی پائی جائے گی جس سے طلاق اور آزادی غلام ثابت ہوسکے گی ورنہ نہیں۔

پہلا حکم اس لئے کہ طلاق او عتاق کی قسم کھانا درحقیقت انہیں کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا ہے اور انہیں کسی شرط کے ساتھ معلق کر دینے کا مفہوم انہیں وقوع شرط کے بعد کے زمانے میں واقع کرنا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مفہوم واضح نہیں ہوتا تو جب طلاق اور عتاق واقع کرنے کا کوئی ایک رکن اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے تو شرط کے وقوع کے ساتھ ان کا بھی وقوع ضروری ہو جاتا ہے جبکہ شرط کی عدم موجودگی میں ان کا عدم وقوع ہمارے نزدیک تعلیق کے احکام میں سے نہیں ہے بلکہ وہ عدم اصلی کا حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بنیادی طور پر اس حکم کا وقوع ثابت شدہ نہیں تھا اور کسی حکم کا اثبات تو حسب اثبات ہوتا ہے جبکہ [illegible] نے اسے شرط کے بعد ہی ثابت کیا ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بدستور اصل عدم پر ہی برقرار رہے گا نہ کہ یہ

اعدامی صورت شرط کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے ہوگی بلکہ شرط کا تقاضا تو فقط موجودگی شرط کے وقت اس کا وقوع ہے۔

شرطِ واحد سے مشروط اور دو شرطوں کے مابین کلمۂ تخییر داخل کر کے قسم اٹھانا:

پھر اگر شرط ایک ہی شے ہے تو اس کی موجودگی سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی"۔ خواہ شرط کا ذکر اس نے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ پھر خواہ شرط متعین ہو یا مبہم۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں" یا "اس میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا اس نے کہا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں" یا "اس میں داخل ہوئی"۔ اس لئے کہ یہاں حرف "او" (یا) اختیار دینے کیلئے ہے، لہٰذا ان میں سے ہر فعل اپنی اپنی حالت میں شرط ہوگا اور ان میں سے جو شرط بھی پائی جائے گی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی دوسرے فعل کے ساتھ اس فعل کا اعادہ کیا، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی" یا "اس میں داخل ہوئی" پھر خواہ شرط کو وہ پہلے لے آئے یا جملے کے آخر میں یا اس کے وسط میں سب کا حکم برابر ہے۔ ابن سماعہؒ امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس گھر میں یا اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میرا غلام آزاد" تو اس کی قسم دونوں پہلے گھروں میں سے کسی ایک اور آخری گھر میں داخل ہونے پر ہوگی۔ پھر اگر وہ پہلے دو گھروں میں سے کسی ایک گھر اور تیسرے نامزد کردہ گھر میں داخل ہوگئی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے ابتدائی دو گھروں میں سے کسی ایک اور تیسرے گھر میں اس کے داخلے کو اپنے حانث ہونے کی شرط قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس نے ابتدائی دونوں گھروں کا ذکر حرف "او" (یا) کے ساتھ کیا ہے، لہٰذا وہ ان میں سے کسی ایک کو شامل ہوگی۔ پھر اس نے اس کے ساتھ تیسرے گھر میں داخل ہونے کو بھی جمع کردیا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں اس نے حرف جمع یعنی "واوَ" (اور) کے ساتھ "وان دخلت ھذا" کہہ کر اسے اس کے ساتھ جمع کر دیا ہے لہٰذا اول الذکر دونوں میں سے کسی ایک میں داخل ہونا مع تیسرے گھر میں داخلہ کے ایک ہی شرط ہوگا تو جب یہ شرط پائی گئی تو وہ حانث ہو جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ایک ہی قسم کی دو شرطوں کے مابین حرف "او" (یا) داخل ہو۔ لیکن اگر اس نے اسے ایک وقوعی جملے اور ایک قسم میں یا دو قسموں کے مابین داخل کیا جیسا کہ ابن سماعہؒ اور بشرؒ (۱) امام ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے تین طلاقیں یا پھر واللہ میں آج اس خادم کو بالضرور ماروں گا"۔ پھر اس نے اسی دن اپنے خادم کو مارا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور طلاق کا حکم باطل ہوگیا۔ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو بیوی کی طلاق اور خادم کے مارنے کے مابین اختیار دیا تھا، تو جب ان میں سے کوئی ایک فعل پایا گیا تو اس سے خود بخود دوسرے فعل کی نفی ہوگئی، لیکن اگر دن گزر گیا اور اس

---

(۱) بشر بن ابی ازہر یزید نیشاپوری، کوفہ کے مشہور فقیہ عالم فاضل اور محدث تھے۔ فقہ میں امام ابویوسفؒ کے اور حدیث میں عبداللہ بن مبارکؒ اور ابن عیینہؒ کے شاگرد ہیں۔ مدت تک نیشاپور کے قاضی رہے۔ ۲۱۳ھ میں فوت ہوئے۔
[illegible] ص:۱۶۷۔

نے اپنے خادم کو نہ مارا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ بیوی کو طلاق دے دے یا پھر اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے۔ اس لئے کہ وہ دو میں سے کسی ایک معاملے میں حانث ہوا ہے' جو معاملہ فی نفسہ مبہم (غیر متعین) ہے لہٰذا اس کی تعیین کرنا اسی کے ذمہ ہوگا اور اگر اس نے دن گزرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے طلاق دینے کو اختیار کرلیا ہے تو اب اس پر اس کی پابندی لازم ہوگی اور اس کی قسم باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے خود کو طلاق دینے اور قسم پوری کرنے میں اختیار دیا تھا۔ تو جب اس نے طلاق دے دی تو اس سے قسم ساقط ہوگئی' اور اگر اس نے اپنی قسم کو اختیار کرنے اور طلاق کے باطل کرنے کا اعلان کر دیا تو اس سے طلاق باطل نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر خادم کو مارنے سے قبل دن گزر گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خود پر قسم لازم قرار دینے سے قسم واجب نہیں ہوتی کہ وہ اس کے اختیار کرنے سے باطل ہو جائے۔ لہٰذا قسم بدستور اپنی حالت پر برقرار رہے گی۔

اور اگر اس نے کہا "تجھے تین طلاقیں یا پھر واللہ میں فلاں عورت کو بالضرور ماروں گا" لیکن مذکورہ عورت اس کو مارنے سے قبل مرگئی ہو تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ وہ چاہے تو اپنے آپ پر طلاق دینا لازم کرلے یا چاہے تو کفارہ ادا کردے۔ اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط تو مذکورہ عورت کے وفات پاجانے سے ختم ہوگئی' لہٰذا وہ دو قسموں میں سے ایک میں حانث ہو جائے گا اور اگر وہ آدمی خود مرجائے اور جس کو مارنے کی اس نے قسم کھائی تھی وہ زندہ ہو تو اس صورت میں مرنے والے پر حنث اور طلاق دینا ثابت ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ آدمی تعیین سے قبل مرچکا ہے لہٰذا عورت پر طلاق نہ ہوگی اور اس کو اس کے ترکے سے حصہ دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اسے طلاق دینے اور ادائیگی کفارہ میں سے کسی کو منتخب کرنے کا اختیار حاصل ہے تو محض شک کی بناپر اس پر طلاق نہ ہوگی اور حاکم اس کو اس کی تعیین پر مجبور نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک شے یعنی کفارہ (عدالتی) حکم کے تحت نہیں آتے۔ لہٰذا حاکم اس کے لازم کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ لیکن وہ (کفارہ) اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اس پر واجب ہوگا اور اگر کفارہ کے بدلے میں کوئی اور طلاق ہو مثلاً وہ کہے "تجھے تین طلاق یا یہ" تو اس صورت میں حاکم اس پر جبر کرسکتا ہے تاکہ وہ اس مبہم شے کی تفصیل بیان کرے۔ اس لئے کہ یہاں واقع ہونے والی شے طلاق ہے جو عدالت حکم کے تحت آتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا "تجھے طلاق یا مجھ پر حج یا عمرہ" تو حاکم ان میں سے کسی کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا۔ البتہ وقوع میں وہ فتویٰ دے سکتا ہے کہ ان میں سے وہ جس کو چاہے واقع کردے اور دوسرے امور کو باطل کردے۔ اور اگر اس نے کہا "تجھ پر تین طلاقیں یا مجھ پر فلاں عورت حرام" تو اسے ان میں سے کسی ایک کو بطور فتویٰ اختیار کرنے کو کہا جاسکتا ہے اور جب تک اسے بیوی کے قریب گئے ہوئے چار مہینے نہ گزر جائیں قاضی اسے مجبور نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ وہ اس قسم کو کفارہ کے ذریعے اپنے آپ سے ساقط کرنے پر قادر نہیں ہے۔ مگر جب اسے عورت کے قریب گئے ہوئے چار ماہ گزر جائیں تو وہ اس بیوی کو ایلاء (قسم کھانے) کی طلاق دے' جس کے قریب نہ جانے کی اس نے قسم کھائی تھی یا پھر اپنی بیوی کو طلاق دے دے جس سے طلاق دینے کی اس نے بات کی تھی' کیونکہ اب یہ ضروری ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق دی جائے تو اسے حاکم

کی طرف سے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کو کہا جائے گا۔

امام محمدؒ اپنی کتاب "الجامع" میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "واللہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یا اس گھر میں داخل نہ ہوں گا" پھر جب وہ ان میں سے کسی ایک میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حرف "او" (یا) جب دو اشیاء کے مابین آجائے تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر حکم میں شامل کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا (الدھر:۲۴) اور آپ ان میں سے کسی بدعمل یا ناشکرے کا کہا نہ مانیں۔

اور اگر اس نے کہا "واللہ میں اس گھر میں کبھی داخل نہ ہوں گا یا اس دوسرے گھر میں آج بالضرور داخل ہوجاؤں گا" پھر اگر وہ پہلے گھر میں چلا گیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر وہ دن ختم ہونے تک دوسرے گھر میں نہ گیا تو بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی قسم میں اپنے آپ کو یہ اختیار دیا ہے کہ یا تو وہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا یا پھر آج ہی اس دوسرے گھر میں داخل ہو جائے گا اور اگر وہ اسی دن دوسرے گھر میں داخل ہوگیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور اگر دن یونہی گزر گیا تو وہ دو قسموں میں سے کسی ایک میں ضرور حانث ہوجائے گا۔ ابن سماعہؒ اپنی نوادر میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے یہ سنا ہے کہ اگر کسی نے کہا "اگر وہ آج ہی اس گھر میں داخل نہ ہوا تو اس کا غلام آزاد" پھر اگر وہ اس دن اس گھر میں داخل نہ ہوا تو اس میں کا غلام آزاد ہوجائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء درست نہیں اور قسم اپنی جگہ برقرار رہے گی اور میرے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا خواہ اس نے یہ بات پہلی بات سے متصل کہی ہو یا کچھ وقفہ کے بعد۔ لہٰذا اگر وہ اسی دن پہلے گھر میں داخل نہ ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا "پھر اگر وہ اس میں داخل نہ ہوا" کلمہ تخییر (برائے اختیار) نہیں ہے جس کی بنا پر قسم اپنی جگہ بحال رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب شرط ایک ہی چیز ہو، واللہ اعلم۔

دو شرطوں کے مابین حرف عطف داخل کر کے قسم اٹھانا:

اور اگر شرطیں دو ہوں اس طرح کہ اس نے کسی حرف عطف کے ساتھ ایک کو دوسری پر عطف کیا ہو تو حکم اس وقت تک متحقق نہ ہوگا جب تک کہ وہ دونوں اشیاء نہ پائی جائیں کیونکہ اس نے اسے ان دونوں کے ساتھ ہی مشروط کیا ہے تو اگر اس کا حکم ان میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ثابت ہو جائے تو گویا یہ حکم اس کے عمل کے بغیر ہی ثابت ہوگیا ہے، جو جائز نہیں ہے۔ پھر خواہ اس نے دونوں شرطوں کو جزاء سے متقدم ذکر کیا ہو یا مؤخر یا جزاء کے وسط میں۔

مسائل: مثلاً اس نے کہا "اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی" یا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور اس گھر میں"۔ تو ان تمام صورتوں میں جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو اس پر طلاق نہ ہوگی۔ دونوں شرائط کو جزاء سے مقدم یا

مؤخر ذکر کرنے کی صورت میں اس لئے کہ اس نے دو شرائط کو حرف جمع کے ساتھ باہم جمع کر دیا ہے اور اگر کسی شے کو حرف جمع "واؤ" (اور) کے ساتھ جمع کر دیا جائے تو وہ ایسے ہی ہے جیسے انہیں لفظ جمع کہہ کر جمع کیا گیا ہو' اور اگر اس نے الفاظ میں دونوں کو جمع کیا ہوتا اور یہ کہا ہوتا "اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہوئی"۔ تو طلاق فقط اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جب وہ ان دونوں گھروں میں داخل ہو جائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اس میں دونوں شرائط کی کی تقدیم و تاخیر کا حکم اس لئے یکساں ہے کیونکہ جزاء ہمیشہ شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے۔ خواہ شرط کیسی بھی ہو لہٰذا اس میں تقدیم اور تاخیر برابر ہوگی اور اگر وہ وسط جزاء میں ہو تو وہ اس لئے کہ بعض اوقات شے اپنی ہی جنس پر عطف ہوتی ہے نہ کہ غیر جنس پر لہٰذا شرط کا عطف جزاء پر درست نہیں ہوتا اور اگر شرط پر ہی معطوف کیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب عطف حرف فا کے ساتھ مذکور ہو' مثلاً اگر اس نے کہا "گر تو اس گھر میں سو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر سو اس گھر میں داخل ہوئی" یا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق سو اس گھر میں" کہ یہ سب صورتیں برابر ہیں اور اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ ان دونوں گھروں میں داخل نہ ہو جائے۔ جیسے کہ ازیں قبل حرف واؤ کے ساتھ عطف کے ضمن میں بیان ہوا۔ الا یہ کہ سابقہ صورت میں دونوں گھروں میں داخلے کیلئے ترتیب ضروری نہ تھی۔ مگر یہاں پر ترتیب ضروری ہوگی۔ وہ اس طرح کہ وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد داخل ہو ورنہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ حرف واؤ اور حرف فا اگرچہ حروف عطف اور حروف جمع ہیں لیکن ان میں سے حرف واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے' جبکہ حرف فا جمع مقید کیلئے یعنی جمع حسب ترتیب کیلئے۔ اسی لئے دوسرے حرف (فا) کی صورت میں ترتیب ضروری ہے نہ کہ اول الذکر صورت میں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر یہ عطف حرف ثم (پھر) کے ساتھ مذکور ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی' پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی' پھر اس گھر میں" یا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس گھر میں"۔ لہٰذا اس حرف "ثم" اور حرف فا کی صورت میں یکساں طور پر ان میں سے ہر ایک میں داخل کیلئے ترتیب ضروری ہوگی البتہ یہاں (ثم' کی صورت میں) یہ ضروری ہے کہ اس کا دوسرے گھر میں داخل ہونا' پہلے گھر میں داخل ہونے کی نسبت قدرے تاخیر سے ہو۔

○ یہ حکم تو اس وقت ہے جب حرف عطف فعل کے بغیر دہرایا جائے اور اگر فعل کے ساتھ اس کا اعادہ کیا جائے' پھر اگر وہ حرف "واؤ" کے ساتھ مذکور ہو مثلاً اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی"۔ تو اس صورت کا اور اس صورت کا جس میں فقط حرف عطف کا اعادہ کیا گیا ہو حکم یکساں ہے کیونکہ واؤ (اور) جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے جو دونوں شرطوں کو جمع کرنے کا تقاضا کرتا ہے جس میں فعل کا اعادہ اور عدم اعادہ دونوں یکساں ہیں اور اگر یہ اعادہ فعل حرف فا کے ساتھ ہو مثلاً اس نے کہا ہو "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو اس دوسرے میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو اس دوسرے گھر میں داخل ہوئی"۔ ابن سماعہؒ امام ابو یوسفؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے ان صورتوں میں حرف فا (تو) اور حرف واؤ (اور)

کے مابین فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اول الذکر (حرف فا 'تو) کی صورت میں طلاق دونوں گھروں پر ترتیب کی رعایت کئے بغیر داخل ہونے کی صورت میں واقع ہوگی مگر دوسری صورت میں طلاق نہ ہوگی۔ الا یہ کہ حرف فا کے ساتھ جو شرط مذکور ہے وہ آخر میں ہو' حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے قبل داخل ہو جائے' پھر وہ پہلے میں داخل ہو جائے تو وہ حانث نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یعنی یہ کہ حرف واؤ (اور) دونوں کے مابین ترتیب کی رعایت کے بغیر جمع مطلق کا تقاضا کرتا ہے جبکہ حرف فا دونوں کے مابین ترتیب کا تقاضا کرتا ہے۔ جس کے مطابق دوسرا فعل پہلے فعل کے بعد ہونا چاہئے۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے اس مسئلہ کی اس سے زیادہ تفصیل نقل کی ہے۔ وہ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جو اپنی غیرمدخولہ بیوی سے کہے "اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" پھر اس نے اسے طلاق دے دی' پھر وہ مذکورہ شخص کے گھر میں داخل ہو گئی' پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا پھر وہ اسی گھر میں دوسری مرتبہ داخل ہو گئی تو اس کو طلاق نہ ہوگی گویا کہ انہوں نے مذکورہ شخص کے گھر میں داخلے کو قسم کے منعقد ہونے کی شرط قرار دیا ہے اور وہ مذکورہ شخص کے گھر میں پہلی مرتبہ اس وقت داخل ہوئی جب اسے اس پر ملک نکاح حاصل نہ تھی۔ لہٰذا وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو کسی ایسی عورت کو طلاق دینے کی قسم کھائے جو اس کے نکاح میں نہ ہو جس کی بناپر وہ مطلقہ نہ ہوگی اور جب وہ دوسری مرتبہ گھر میں داخل ہوئی' اس وقت وہ اگرچہ اس کی بیوی تھی لیکن اس کی قسم منعقد نہ ہو سکی تھی۔ امام ابویوسفؒ سے یہی حکم ایک دوسرے مسئلے میں بھی مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی دو بیویوں سے کہا "جب میں اس کے ساتھ ہم بستری کروں پھر جب میں اس دوسری سے بھی ہم بستری کرلوں تو میرا غلام آزاد" تو قسم ان میں سے پہلی بیوی پر نہیں بلکہ قسم تو دوسری بیوی سے مجامعت کرنے پر ہے اور وہ دوسری بیوی سے ایلاء کی قسم کھانے والا شمار ہوگا بشرطیکہ وہ پہلی بیوی سے ہم بستری کرچکا ہو۔ اور ان مقامات میں حرف فا حرف واؤ کے مشابہہ نہیں ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ انہوں نے پہلی بیوی سے ہم بستر ہونے کو دوسری بیوی کے حق میں قسم منعقد ہونے کیلئے شرط قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے ہم بستری کرنے سے قبل کہا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی" یا جزاء کو وسط میں لاتے ہوئے یوں کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی"۔ تو امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس گھر میں بھی وہ داخل ہوگی تو اسے طلاق ہو جائے گی اور قسم ساقط ہو جائے گی اور اسے دوسرے گھر میں داخل ہونے سے طلاق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے فعل کا حرف عطف سمیت اعادہ کیا ہے تو یہ شرط پہلے فعل پر عطف نہ ہوگی بلکہ یہ دوسری قسم ہوگی جس کی جزاء محذوف ہوگی۔ لہٰذا ان میں سے جو شرط بھی پائی گئی قسم کی جزاء واقع ہو جائے گی اور قسم ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دوسری شرط کی جزاء باقی نہیں رہی اور اگر اس نے دونوں شرطوں کو جزاء سے مقدم کیا اور کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اوراگر اس گھر میں داخل ہوئی ہو تو تجھے طلاق" تو اس صورت میں اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو جائے اور یہی ابن سماعہؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے۔ امام محمدؒ نے "الجامع" میں لکھا ہے کہ امام ابویوسفؒ سے بھی دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ وہ ان

دونوں کو یکساں سمجھتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس گھر میں بھی داخل ہوگئی اسے طلاق ہو جائے گی جیسے کہ پہلی صورت میں یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جزاء سے قبل جب شرط کو شرط پر عطف کیا ہے تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک ہی قسم ہے۔ اس لئے کہ اس کا پہلا جملہ یعنی "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی" جملہ تام نہیں ہے کیونکہ وہ جزاء کے بغیر ہے۔ پھر اس کا کہنا "اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی" علیحدہ شرط ہوگا الا یہ کہ اس نے اس کے ساتھ کسی جزاء کا ذکر نہیں کیا۔ لہٰذا جو جزاء پہلے جملے کی ہوگی وہی دوسرے جملے کی ہوگی۔ لہٰذا ان دو شرطوں میں سے جو شرط بھی پائی گئی جزاء واقع ہو جائے گی اور دوسری قسم باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی کوئی جزاء باقی نہ رہی بخلاف سابقہ صورت کے کیونکہ وہاں جزاء کے مذکور ہونے کی وجہ سے قسم مکمل ہوگئی ہے۔ پھر جب اس نے فعل کا حرف شرط (ان=اگر) سمیت اعادہ کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک نیا کلام ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے باب میں شرط کا جزاء سے پہلے ذکر کرنا یا بعد میں دونوں برابر ہیں تو اگر وہ اسے اس سے مقدم کرتا تو یہی جواب ہوتا۔ لہٰذا مؤخر کرنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا' واللہ اعلم۔

○ اور اگر اس نے شرط کا اعادہ کیا اور اس کے ساتھ ایک جزاء کا ذکر کیا' پھر اگر اس نے بلا حرف عطف اس کا اعادہ کیا مثلاً یوں کہا "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں' اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق" تو اس کی قسم دوسرے جملے سے مکمل ہوگی اور اس کا پہلا جملہ لغو ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حرف شرط "ان" کی جگہ "اذا" (جب)' "متی" (تب)' "وان" (اگرچہ)' "اذا" (جب)' "وان متی" (اگرچہ تب) کا بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر اس نے پہلے جملے کا آغاز "اذا" (جب) سے کیا ہو اور دوسرا جملہ "ان" (اگر) سے شروع کیا ہو یا پھر اس نے پہلے "اذا" (جب) استعمال کیا ہو یا پھر لفظ "متی" (کب) استعمال کیا ہو کیونکہ شرط کے ساتھ اس وقت تک کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ جزاء کو نہ ملایا جائے اور اس نے جزاء دوسری شرط کے ساتھ ملا دی ہے اور وہ تو حقیقتاً بھی اسی سے متصل ہے لہٰذا وہ جزاء پہلے جملے سے منقطع (علیحدہ) ہو جائے گی۔ یوں پہلا جملہ بغیر جزاء کے رہ جائے گا۔ جس کی بناء پر وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے جزاء کو مقدم کیا اور یوں کہا "تجھے طلاق اگر میں تجھ سے شادی کروں" تو اس صورت میں قسم پہلے جملے پر مکمل ہو جائے گی اور دوسرا جملہ لغو قرار پائے گا کیونکہ جزاء پہلی شرط کے ساتھ متعلق ہوگئی ہے اور دوسرا جملہ پہلے جملے پر عطف کے بغیر ہے لہٰذا وہ ایسی شرط کے طور پر باقی رہا جس کی کوئی جزاء نہیں' جس کی بناء پر وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا "جب میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو اس صورت میں قسم آخری جملے کے ساتھ مکمل ہوگی اور پہلا جملہ لغو ہوگا۔ اس لئے کہ حرف "ان" (اگر) خالصتاً شرطیہ ہے۔ چنانچہ اس کا استعمال صرف اور صرف شرط کیلئے ہوتا ہے جبکہ "اذا" (جب) تو وقت کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے اور چونکہ طلاق کو ان دو جملوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق کرنا ضروری ہے لہٰذا اسے جملہ شرطیہ کے ساتھ متعلق کرنا زیادہ بہتر ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب "الجامع" میں ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایک ہی گھر میں کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میرا غلام آزاد' اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی" پھر وہ اس میں ایک ہی بار داخل ہوئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حانث نہ ہو تا آنکہ وہ اس میں دوبارہ داخل نہ ہو

جائے لیکن ہم استحساناً پہلی مرتبہ داخل ہونے پر حانث قرار دیتے ہیں۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کی تکرار کو کسی ممکنہ فائدے پر محمول کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس کا ارادہ اس پر عطف کرنے کا تھا الا یہ کہ اس نے حرف عطف کو حذف کر دیا ہے۔ لہٰذا اس میں دو مرتبہ داخل ہونا شرط ٹھہرا جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جملے کا اعادہ پہلے جملے کی تردید کے مترادف ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کا مقصد اسے گھر میں داخل ہونے سے روکنا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ انسان ایک ہی بار کے منع کرنے سے داخل ہونے سے منع ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے اعادہ سے الا یہ کہ اس کا ارادہ دوبار داخل ہو جانے سے ہو تو اس صورت میں جو اس کی نیت ہو وہی مراد ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہراً کوئی انسان بے فائدہ بات نہیں کرتا تو چونکہ اس نے ظاہری کلام کے مطابق نیت کی ہے لہٰذا اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر اس نے حرف عطف سمیت کا اعادہ کیا اور کہا "اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا اور اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا" یا کہا "اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا، پس میں نے تجھ سے نکاح کیا" یا "جب میں نے تجھ سے نکاح کیا اور تب میں نے تجھ سے نکاح (تو تجھے طلاق)" تو اس صورت میں اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ اس سے دوبار نکاح نہ کرے کیونکہ جب دو شرائط میں سے ایک شرط کو دوسری پر عطف کیا گیا ہے تو اس نے ان دونوں کے ساتھ جزاء کو معلق کر دیا ہے۔ اور اگر اس نے طلاق کا ذکر پہلے کیا ہو اور کہا "تجھے طلاق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا، پس میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو اس میں یہ طلاق ایک ہی نکاح سے متعلق ہوگی اور یہ صورت سابقہ صورت کے برعکس ہے کیونکہ سابق جملہ جزاء اور شرط کے ساتھ مکمل ہوگیا ہے۔ پھر جب اس نے کلام مکمل ہوجانے کے بعد شرط کا اعادہ کیا تو اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق، اور اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو اسے دو نکاحوں میں سے ہر ایک پر طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے نکاح کا عطف جزاء پر کیا ہے تو اس میں بھی جزاء مضمر (مخفی) ہوگی۔ گویا کہ اس نے دوبارہ کہا ہے "اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق" واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

○ اور اگر اس نے کہا "تو جب بھی اس گھر میں داخل ہوئی اور فلاں شخص سے بات کی تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد" پھر وہ اس گھر میں کئی بار داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے ایک ہی مرتبہ بات چیت کی، تو اس کا فقط ایک غلام ہی آزاد ہوگا۔ کیونکہ اس نے غلام کی آزادی کیلئے گھر میں داخل ہونے سے اور فلاں شخص سے بات چیت کرنے، دونوں کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب دو شرائط میں سے ایک شرط کئی دفعہ پائی گئی مگر دوسری شرط فقط ایک ہی مرتبہ پائی گئی تو اس کی ایک ہی قسم کی شرط پائی گئی ہے مگر قسم کی دوسری شرط فقط ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے لہٰذا اس کا ایک ہی غلام آزاد ہو گا۔ اور اگر اس نے کہا "جب کبھی بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی، پس اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" پھر وہ اس گھر میں تین مرتبہ داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے فقط ایک ہی مرتبہ بات چیت کی تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ اس نے مذکورہ جملے میں حرف فا (تو، پس) کے بعد شرط کا ذکر کیا ہے اور اس کی جزاء گھر میں داخل ہونا قرار دی ہے اور اگر شرط حرف کلما (جب کبھی) کے ساتھ مذکور ہو تو جب بھی دہرائی جائے گی تو جزاء (حکم) کا بھی اتنی ہی بار اعادہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے اس کے ہر بار کے داخلے پر طلاق کو مذکورہ شخص

سے بات چیت کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے تو جب وہ مذکورہ شخص سے ایک مرتبہ بات چیت کرے گی تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ ایک ہی فعل کئی قسموں میں شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہٰذا وہ ان سب قسموں میں حانث ہو جائے گا۔

مسئلہ: ابن سماعہ" امام ابویوسف" سے ایک اور مسئلہ روایت کرتے ہیں جو سابق مسئلے کی شرح و توضیح کا قائم مقام ہے۔ وہ فرماتے ہیں اگر اس نے کہا "تو جب بھی اس گھر میں داخل ہوئی اور تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" تو یہ طلاق دونوں باتوں پر موقوف ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ مذکورہ گھر میں تین مرتبہ داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے فقط ایک مرتبہ بات چیت کی تو اسے ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ یہاں حرف واؤ (اور) جمع کیلئے ہے تو داخل ہونا اور بات چیت کرنا دونوں ایک ہی شرط ہوں گی اور اگر کئی شرائط میں سے ایک شرط کا اعادہ ہو جائے تو اس سے حنث ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور اس نے چوتھی بار گھر میں داخل ہونے سے قبل مذکورہ شخص سے بات چیت کرلی تو اسے ایک اور طلاق ہو جائے گی کیونکہ دوسری قسم کی شرط بھی پوری ہوگئی ہے اور اگر پھر وہ لوٹ آئی اور اس نے مذکورہ شخص سے تیسری مرتبہ بات چیت کرلی تو اس پر تیسری طلاق ہو جائے گی کیونکہ تیسری قسم کی شرط پوری ہوگئی ہے۔ امام" فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ جب اس نے گھر میں داخل ہونے کے بجائے تین مرتبہ مذکورہ شخص کے ساتھ پہلے بات چیت کی' پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اسے ایک طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ دوسری مرتبہ داخل ہوئی تو اسے دوسری اور اگر وہ تیسری بار داخل ہوگئی تو اسے تیسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی کیونکہ اس میں ترتیب کی رعایت ضروری نہیں اور یہ کہ دو شرائط میں سے کسی بھی شرط کو پہلے یا بعد میں بیان کرنے میں بھی کوئی فرق نہیں۔

مسئلہ: ابن سماعہ" نے امام ابویوسف" سے ایک اور مسئلہ بھی روایت کیا ہے جو دوسرے مسئلے کی توضیح و تشریح کے مترادف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "جب کبھی بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" تو اس تمام جملے کے ذریعے طلاق فقط گھر میں داخلے پر ہی ہوگی تو جب بھی وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو قسم ہو جائے گی۔ پھر اگر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور گھر میں داخل ہوگئی پر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت بھی کی تو اسے دوسری طلاق ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور پھر گھر میں داخل ہوگی اور پھر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کرلی تو اس پر ایک اور طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر وہ ابتداء میں تین مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی پھر اس نے ایک مرتبہ مذکورہ شخص سے بات چیت کرلی تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس نے گھر میں داخل ہونے کو انعقاد یمین کی شرط قرار دیا ہے تو جتنی مرتبہ بھی وہ گھر میں داخل ہوگی اتنی ہی بار قسم ہو جائے گی کیونکہ اس نے یہاں حرف "کلما" (جب کبھی بھی) استعمال کیا ہے تو چونکہ اس پر تین قسمیں ہو چکی ہیں لہٰذا وہ ایک ہی شرط کے پائے جانے سے کھل جائیں گی تو جب تک وہ داخل نہ ہوگی محض اس سے بات چیت کرنے سے قسم نہ ہوگی۔ ابن سماعہ" کہتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف" سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ یہ کہتا "جب کبھی بھی (کلما) تو اس گھر میں داخل ہوئی' پس جب کبھی بھی تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" تو اس

صورت میں یہ قسم ان دونوں پر ہوگی اور یہاں حرف فا (پس' تو) جزاء کی علامت ہوگا۔ پھر اگر وہ ابتداء تین مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی پھر اس نے ایک مرتبہ مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر وہ گھر میں (ایک مرتبہ) داخل ہوئی اور اس نے مذکورہ شخص کے ساتھ تین مرتبہ بات چیت کی تو تب بھی اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ گھر میں داخل ہو جانے سے قسم منعقد ہوچکی ہے تو جب اس کی طرف کا اعادہ ہوگا تو اس کے حنث کا بھی اعادہ ہوگا' واللہ اعلم۔

○ اور اگر اس نے کہا "جس عورت سے بھی میں نے نکاح کیا تو اسے طلاق اور اس کی فلاں بیوی پر بھی" تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی اور اس کے ساتھ نکاح کا انتظار نہ کیا جائے گا اس لئے کہ حرف "کل" اگرچہ حرف شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا لیکن اس میں شرط کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اس کے ذریعے اس کی جزاء کا وقوع ایک ایسی عورت پر موقوف ہوتا ہے جو اس کی زوجہ ہونے سے متصف ہو اور فلاں عورت اس کی بیوی ہونے کی وصف سے متصف نہیں ہے لہذا اس کی طلاق اس (نکاح) پر موقوف نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میری بیویوں میں سے جو بیوی بھی اس گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق اور فلاں بیوی پر بھی" یعنی اس نے اپنی بیوی میں سے کسی کا نام لے کر کہا کہ اس پر بھی تو اس پر تو اسی وقت گھر میں داخل ہونے سے قبل طلاق ہو جائے گی' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر وہ گھر میں دوران عدت داخل ہوگئی تو اس پر دوسری طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ عورت اس کے الفاظ "میری بیویوں میں سے جو بیوی بھی گھر میں داخل ہوئی" کے عموم میں بھی شامل ہے۔ اور اگر اس نے کہا "تو اور جو میری بیویوں میں سے اس گھر میں داخل ہوئی اسے طلاق" تو جیسے ہی وہ مذکورہ جملہ کہہ کر خاموش ہوا اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اس نے یہ طلاق ایک خاص وصف کے ساتھ موصوف بیویوں پر وارد کی ہے اور یہ اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ اور اگر وہ اثنائے عدت میں گھر میں داخل ہوگئی تو اسے دوسری طلاق ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے طلاق اور فلاں عورت پر بھی اگر میں اس سے نکاح کروں" تو اس کی بیوی پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ مذکورہ عورت سے نکاح نہ کرے کیونکہ اس نے اس کی طلاق کو ایک شرط یعنی دوسری عورت سے نکاح کے ساتھ معلق کیا ہے کیونکہ اس نے بطور نص حرف شرط استعمال کیا ہے لہذا یہ طلاق اسی کے ساتھ معلق ہوگی بخلاف سابقہ صورت کے۔

○ اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا "تو آزاد ہے اور ہر وہ شخص بھی جو میرے غلاموں میں سے اس گھر میں داخل ہوا"۔ تو پہلا غلام تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے یہ نیت کی کہ اس کی آزادی بھی گھر میں داخلے کے ساتھ معلق تھی تو خلاف ظاہر ہونے کی بناپر عدالت میں اس کی بات کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حقیقی طور پر یہاں شرط کے ساتھ تعلق موجود نہیں ہے اور وہ اس شرط میں بھی ان کے ساتھ شریک ہے کیونکہ ایسا کرنے میں اس کیلئے آسانی اور تخفیف ہے لہذا قاضی اس کی اس بات کی تصدیق نہ کرے' واللہ الموفق للصواب۔

امام محمدؒ نے "الجامع" میں ایک ایسے شخص کا ذکر کیا ہے جس کی دو بیویاں ہوں اور اس نے ایک بیوی سے کہا "تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی' نہیں بلکہ اس کو" پھر اگر ان میں سے پہلی گھر میں داخل ہوگئی تو

دونوں پر طلاق ہو جائے گی اور دوسری بیوی پر اس سے قبل طلاق نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا ان میں سے ایک بیوی سے یہ کہنا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی" اس کی طلاق کو گھر میں داخلے کے ساتھ مشروط کرنا ہے۔ پھر اس کا "لا" (نہیں) کہنا طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے رجوع کرنا ہے مگر اس کا قول "بل" (بلکہ) طلاق کو اس کی سابقہ شرط کے ساتھ معلق قرار دینا ہے۔ لہٰذا اس سے رجوع تو درست نہیں البتہ اثبات (بل' بلکہ) درست ہے۔ لہٰذا اس کی طلاق اسی شرط کے ساتھ معلق رہے گی اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق نہیں بلکہ میرا فلاں غلام آزاد" تو اس کا وہ غلام تو فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا قول "نہیں بلکہ میرا غلام آزاد" ایک مکمل جملہ ہے کیونکہ وہ یا تو مبتداء ہے اور یا پھر خبر۔ لہٰذا اسے اس سے قبل مذکورہ شرط کی کوئی احتیاج نہیں۔ لہٰذا وہ اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا "اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق' نہیں بلکہ فلاں عورت پر" اور وہ عورت اس کی بیوی ہو تو اس کی بیوی کو اسی وقت طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس کا یہ کہنا "نہیں بلکہ فلاں عورت پر" غیر مستقل (ناتمام) جملہ ہے اور وہ اپنے سے پہلے جملے کا محتاج ہے اور سابقہ جملہ ایک شرط کے ساتھ متعلق ہے۔ لہٰذا یہ جملہ بھی اسی کے ساتھ متعلق ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا "تو آزاد ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا' نہیں بلکہ میرا فلاں غلام" تو وہ دوسرا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے کیونکہ اس نے سابقہ کلام کی تصحیح ایک غیر مکمل جملے کے ساتھ کی ہے لہٰذا وہ بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگا۔ ابن سماعہؒ امام ابو یوسفؒ سے اپنی نوادر میں نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق' نہیں بلکہ اس پر" پھر پہلی بیوی گھر میں داخل ہوگئی تو اس پر تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ اس کا کہنا "نہیں بلکہ اس پر" نامکمل ہے۔ لہٰذا اس میں شرط مخفی ہوگی۔ لہٰذا پہلی بیوی کی طلاق کی طرح دوسری بیوی کی طلاق کی شرط بھی گھر میں داخل ہوگی اور چونکہ پہلی بیوی کے حق میں شرط کی جزاء تین طلاقیں تھیں۔ تو اسی طرح دوسری بیوی کی جزاء بھی یہی ہوگی اور اگر اس نے کہا "تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق نہیں بلکہ اس پر" تو دوسری پر ایک طلاق اور پہلی بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ دوسری کیلئے فقط اتنی بات مخفی ہوگی جس سے وہ کلام مستقل (مکمل) ہو جائے اور یہ کلام ایک طلاق کو مضمر مان لینے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تمہیں علم نہیں کہ یہاں طلاقیں متفرق ہیں۔ پس یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یوں کہا ہو "نہیں بلکہ اس پر طلاق" بخلاف سابقہ صورت کے کیونکہ اس نے وہاں تین طلاقوں کو یکبار گھر میں داخلے کے ساتھ متعلق کیا ہے لہٰذا اس کا ایک ہی جملے کے طور پر اعتبار کرنا ضروری ہے جیسے کہ اس نے انہیں معلق کیا ہے۔ لہٰذا یہ جملہ دوسری بیوی کے حق میں تصحیح کنندہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے طلاق اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا نہیں بلکہ اس پر" تو یہاں یہ استدراک (تصحیح) کلام پر ہوگا نہ کہ طلاق پر اور یہ حکم امام محمدؒ کی "الجامع" میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اس بنیاد پر ہو کہ انہوں نے اس کے سابق کلام پر مبنی کیا ہو کیونکہ اس نے اس کی طلاق کو فلاں شخص سے بات کرنے کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پھر اگر اس نے کہا "اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق نہیں بلکہ اس پر" تو اس کا قول "نہیں

بلکہ اس پر" طلاق کی تعلیق ہے کیونکہ اس نے اسے جزاء پر مبنی کیا ہے لہٰذا اس کی طلاق بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگی جس کے ساتھ دوسری بیوی کی طلاق معلق تھی۔

○ بشرؒ امام ابویوسفؒ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کہا "جس عورت سے بھی میں نے نکاح کیا اسے طلاق، اگر میں اس گھر میں داخل ہوا" پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور پھر وہ گھر میں داخل ہوگیا۔ بعدازاں اس نے دوسری عورت سے نکاح کیا تو طلاق اس بیوی پر ہوگی جس سے اس نے گھر میں داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا اور جس عورت سے اس نے گھر میں داخلے کے بعد نکاح کیا اس پر طلاق نہ ہوگی۔ امام محمدؒ نے بھی "الجامع" میں اس مسئلے کا یہی حکم بیان کیا ہے کیونکہ اس نے طلاق ایسی عورت پر واقع کی ہے جو اس کے گھر میں داخل ہونے سے قبل اس کی بیوی ہونے کی صفت سے متصف ہو اور اس معیار پر وہی عورت پورا اترتی ہے جس سے اس نے گھر میں داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا نہ کہ داخل ہونے کے بعد جس سے نکاح کیا ہے۔ لہٰذا جس عورت سے اس نے داخل ہونے کے بعد نکاح کیا ہے اس پر طلاق نہ ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "میری جو اندھی بیوی ہو اسے طلاق، اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی" پھر اس کی کوئی بیوی اس میں داخل ہوگئی اور بعد میں وہ اندھی ہوگئی تو اس پر طلاق نہ ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے جملے میں داخل ہونے کا ذکر پہلے کیا اور کہا "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر وہ عورت جس سے میں نے نکاح کیا تو اسے طلاق" پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر وہ گھر میں داخل ہوا، پھر اس نے دوسری عورت سے نکاح کیا تو یہاں اس عورت پر طلاق ہوگی جس سے اس نے مکان میں داخل ہونے کے بعد نکاح کیا ہے اور جس عورت سے اس نے داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا اس پر طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے مکان میں داخلے کو دوسری قسم کے انعقاد کی شرط بنا دیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے داخلہ کے وقت کہا ہو "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق" تو اس میں وہ بیوی داخل نہ ہوگی جس سے اس نے داخلہ مکان سے قبل نکاح کیا تھا۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ان دونوں مسائل میں یہ نیت کی کہ میں جس سے بھی اس سے پہلے یا بعد میں نکاح کروں تو اس کے باوجود جس کے متعلق اس نے نیت کی ہو اس پر طلاق نہ ہوگی اور نہ ہی اس پر اس کی نیت کی پابندی لازم ہوگی کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال نہیں رکھتے۔ بشرؒ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "جس عورت سے بھی میں نکاح کروں تو اسے طلاق اگر میں گھر میں داخل ہوا" پھر وہ گھر میں داخل ہوا پھر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگر وہ گھر میں دوسری مرتبہ داخل ہوا تو اس پر طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس کی قسم شادی کے بعد داخلہ مکان پر منعقد ہوئی ہے نہ کہ نکاح سے قبل داخلے پر اور چونکہ نکاح سے قبل کے داخلے پر قسم منعقد ہی نہ ہوئی تھی لہٰذا اس سے قسم نہ کھلے گی۔ پھر جب اس کا دوسری مرتبہ داخلہ پایا گیا اور چونکہ اس پر قسم کھائی ہوئی تھی لہٰذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔

○ اور اگر اس نے کہا "جس عورت سے بھی میں ایک سال تک نکاح کروں تو اسے طلاق اگر میں نے فلاں شخص سے بات چیت کی" تو یہ قسم اس بیوی کے متعلق ہوگی جس سے وہ اس وقت نکاح کر رہا ہو خواہ نکاح مذکورہ شخص سے کلام کرنے سے قبل ہو یا بعد میں۔ امام محمدؒ نے "الجامع" میں یہی بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ جب اس

نے کہا "جس عورت سے میں سال تک نکاح کروں" تو ضروری ہوگا کہ وقت کی اس تعیین کا کوئی فائدہ ہو۔ چونکہ اگر قسم کو اس بیوی سے مختص کر دیا جائے جس سے اس نے کلام کرنے سے قبل نکاح کیا ہو تو اس سے وقت کی تعیین کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔ لہٰذا کلام کرنا نکاح کے ساتھ معلق طلاق کی شرط ہوگا۔ اور اگر اس نے جملے کی ابتداء کلام سے کی اور کہا "اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا تو ہر وہ عورت جس سے میں ایک سال تک نکاح کروں اس پر طلاق" تو یہ طلاق کلام کے بعد کے زمانے پر مشتمل ہوگی اور اس کے بارے میں وقت کی تعیین و عدم تعیین دونوں کا حکم برابر ہوگا کیونکہ جب اس نے جملے کا آغاز کلام سے کیا ہے تو گویا اس نے اس سے بات چیت کرنے کو قسم کے منعقد ہونے کی شرط قرار دیا ہے لہٰذا وہ عورت جس سے اس نے کلام کرنے سے قبل نکاح کیا ہو اس حکم میں داخل نہ ہوگی اور یہاں تعیین وقت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے اس مدت کے دوران کئے جانے والے عقد کی تخصیص ہو جائے گی نہ کہ اس کی جس سے وہ بعد از مدت نکاح کرے' واللہ اعلم بالصواب۔

○ اور اگر حالف نے اپنی قسم پر سکوت کے بعد کسی اور جملے کو عطف کیا تو اس کے متعلق امام ابویوسفؒ سے ابطور اصول مروی ہے کہ اگر اس نے سکوت کے بعد اپنی قسم پر کسی ایسی بات کا عطف کیا جس سے اس کے اپنے لئے وسعت پیدا ہوتی ہو تو اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ جیسے کہ سکوت کے بعد استثناء قبول نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے عطف کے ذریعے کسی ایسی بات کا اضافہ کیا جس سے اس کی ذات پر سختی ثابت ہوتی ہو تو اس (اضافے) کو قبول کیا جائے گا۔ جب یہ بات اصولی طور پر ثابت ہوگئی تو ابن سماعہؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام ابویوسفؒ سے اس شخص کے متعلق یہ سنا ہے جو کہے "اگر فلاں عورت گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق" بعد ازاں وہ خاموش ہوگیا اور پھر اس نے کہا "اور اس پر بھی" یعنی اس کی دوسری بیوی پر بھی' تو یہاں اس کی دوسری بیوی بھی قسم میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرف "واؤ" (اور) جمع کیلئے ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا ہے کہ "اور اس پر بھی طلاق اگر یہ اس گھر میں داخل ہوئی" اور اس میں خود اس کے خلاف سختی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی" کیونکہ یہ شرطیہ جملے پر عطف ہے اور اس میں بھی خود اسی پر سختی اور شدت ہے۔ اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلی بیوی کو دونوں گھروں میں سے کسی ایک میں داخل ہونے سے طلاق ہو جائے' جس میں خود اسی پر حکم میں سختی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے طلاق کا فوری نفاذ کیا اور کہا "اس پر طلاق" پھر وہ خاموش ہوگیا اور پھر اس نے کہا اور "اس پر بھی" تو دوسری پر بھی طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے وقوع طلاق کے اس حکم میں دونوں کو جمع کر دیا ہے اور اس میں خود بھی اس پر حکم کی سختی ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" بعد ازاں وہ خاموش ہوگیا اور پھر اس نے کہا "اور اس میں" یعنی اس کے دوسرے گھر میں' تو اسے اس کا حق حاصل نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ پہلے گھر میں داخل ہوگئی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا کہنا "اور اس میں" (یعنی دوسرے گھر میں) یہ پہلی قسم کی شرط میں اضافہ ہے کیونکہ اس طرح اس نے قسم کو دونوں گھروں میں داخلے کے ساتھ معلق کردیا ہے جس سے اس پر طلاق اس وقت تک نہ ہوگی جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو۔ اور ان میں سے کسی ایک میں داخل ہونے سے پہلے طلاق نہ ہوگی حالانکہ سکوت کے بعد قسم کی شرط میں اسے اضافے کا حق حاصل نہیں

تھا۔ علاوہ ازیں یہ تو اس کی اپنے حق میں توسیع ہے' لہٰذا استثناء کی طرح یہ بھی جائز نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

ان اعیان کا بیان جن سے طلاق اور عتاق معلق کئے جاتے ہیں:

رہے وہ اعیان (شروط) جن کے ساتھ طلاق اور عتاق کو معلق کیا جاتا ہے تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس لئے ان سب کو جمع کرنا ممکن نہیں کیونکہ انہیں اختیار کرنا خود فاعل کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا ہم انہی اعیان کے ذکر پر اکتفا کریں گے جنہیں ہمارے ائمہ کرام نے اپنی کتب میں بیان کیا ہے۔

ان کتابوں میں مذکور اعیان (واحد' عین' شے' ذات وغیرہ) کی دو اقسام ہیں: اولاً حسی امور' ثانیاً" شرعی امور۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ **حسی امور:** ان حسی امور میں کسی جگہ میں داخل ہونا' نکلنا' بات چیت کرنا' کسی بات کو ظاہر کرنا' کسی راز کو فاش کرنا' اعلان کرنا' چھپانا' افشاء نہ کرنا' اخفاء کرنا' بشارت دینا' پڑھنا' کھانا' پینا' چکھنا' دوپہر کا کھانا' رات کا کھانا' کپڑے پہننا' رہنا' ٹھہرانا' پناہ دینا' شب باشی کرنا' کسی سے خدمت لینا' کسی کی شناخت کرنا' حق پر قبضہ کرنا' تقاضا کرنا' کسی شے کو منہدم کرنا' کسی کو مارنا اور کسی کو قتل کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

۲۔ **شرعی امور:** دوسری قسم یعنی شرعی امور پر قسم کھانا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ یا تو ان کے صحیح اور فاسد ہونے پر قسم کھانا یا ان کے فقط صحیح ہونے پر نہ کہ فاسد ہونے پر۔ مثلاً کسی کو کوئی شے عطیہ دینا' ہبہ کرنا' پوشاک پہننا' سوار ہونا' بیٹھنا' صدقہ کرنا' کوئی شے عاریتاً" دینا' قرض دینا' بیچنا اور کرایہ پر لینا' خریدنا' نکاح کرنا' پڑھنا' روزہ رکھنا اور دوسری متفرق اشیاء وغیرہ شامل ہیں جنہیں ہم اس کتاب کے آخر میں فصل میں جمع کریں گے۔

ان شروط میں اصول یہ ہے کہ ان میں قسم کھانے والے کے الفاظ ان کی لغوی دلالت کے حوالے سے دیکھے جاتے ہیں نیز یہ کہ تقیید (مقید کرنے) تعمیم (عام کرنے) اور تخصیص میں ان کے تقاضے کیا ہیں؟ الا یہ کہ عوام الناس کے ہاں ان الفاظ کے معانی اس لغوی استعمال سے مختلف ہوں تو اس صورت میں اس لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس صورت میں یہ مفہوم اس کی حقیقت عرفی ہوگا اور جو حقیقت وضعیہ (جس کیلئے اسے وضع کیا گیا ہے) پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ ہمارے اس اصول کی بنیاد یہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس آیا اور کہا کہ ہمارا ایک رفیق مرگیا ہے اور اس نے یہ ایک بدنہ (اونٹ) صدقہ کرنے کی وصیت کی ہے' تو کیا اس کی طرف سے گائے کافی ہوگی؟ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا تمہارا یہ ساتھی کون تھا؟ تو سائل نے کہا کہ وہ بنو رباح میں سے تھا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: بنو رباح کب گائے کی قربانی کرتے ہیں' گائے تو بنوازد کے ہاں ہوتی ہے اور تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کی طرف گیا تھا۔ یہ حدیث اس اصول کی بنیاد ہے کہ مطلق کلام کو اسی پر محمول کیا جانا چاہئے جس کی طرف عوام الناس کے ذہن اسے سن کر مبذول ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ عرف' وضع اصلی (جس مقصد کیلئے کلام وضع کیا گیا ہے) پر طاری ہونے والی ایک حالت ہے اور اصطلاح اہل لغت کی جانب سے ہی جاری ہوتی ہے تو اس سے ظاہر یہی ہے کہ متکلم کا مقصد اس کلام سے یہی تھا لہٰذا اسی پر مطلق لفظ کو محمول کیا جائے گا۔ اس تفصیل سے امام

شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول باطل ٹھہرتا ہے کہ قسمیں ان کے اصل حقیقی معانی پر محمول ہوتی ہیں۔ ہمارے موقف کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے مقروض سے کہے "واللہ میں تجھے بالضرور کانٹے میں گھسیٹوں گا" تو اس سے مراد ڈھیل (مطل) کی سختی ہوتی ہے نہ کہ اس کا حقیقی مفہوم۔

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ کا یہ قول بھی کہ قسموں کے الفاظ قرآنی الفاظ پر محمول ہوتے ہیں صحیح نہیں اس لئے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ چراغ (سراج) کی روشنی میں نہیں بیٹھے گا' پھر وہ سورج کی روشنی میں بیٹھ گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک:

وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً (نوح:۱۶) اور اس نے سورج کو چراغ بنایا۔

میں سورج کو چراغ قرار دیا ہے۔ اس طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ بچھونے پر نہ بیٹھے گا" پھر وہ زمین پر بیٹھ گیا تو وہ حانث نہ ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطاً (نوح:۱۹) وہ خدا جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔

کے ذریعے زمین کو بچھونا قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کسی وتد (میخ) کو ہاتھ نہیں لگائے گا' پھر اس نے پہاڑوں کو ہاتھ لگا دیا تو وہ حانث نہ ہوگا' حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان مبارک:

وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً (النبا :۷) اور اس نے پہاڑوں کو میخیں بنایا۔

کے ذریعے پہاڑوں کو میخیں قرار دیا ہے تو اس سے ثابت ہوا ہے کہ امام مالک کا قول درست نہیں ہے۔

فصل ہشتم

کسی مکان وغیرہ میں داخل ہونے پر قسم کھانا:

داخل ہونے پر قسم کھانے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ دخول کھلی جگہ سے علیحدہ ہوکر محفوظ یعنی مسقف جگہ میں آنے سے عبارت ہے لہٰذا اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں گھر میں داخل نہ ہوگا" حالانکہ وہ اس وقت اسی گھر میں موجود ہو اور قسم کھالینے کے بعد بھی وہ کچھ دیر اسی گھر میں ٹھہرا رہا تو وہ استحسانا" حانث نہ ہوگا اور قیاس کے مطابق وہ حانث ہوجائے گا۔ (کتاب) الاصل میں قیاس اور استحسان دونوں کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ کسی فعل پر دوام' اس فعل کو ازسرنو کرنے کے مترادف ہے۔ جیسے سواری' لباس پہننے وغیرہ کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوار نہ ہوگا اور نہ وہ لباس پہنے گا اور وہ اس وقت بھی سوار ہو یا لباس پہنے ہوئے ہو تو اگر وہ قسم کھانے کے بعد چند لمحے بھی اس حالت میں رہا تو وہ حانث ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) بھی یہی ہے مگر استحسان میں دونوں باتوں میں فرق کیا گیا ہے کہ فعل پر دوام حقیقی طور پر تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دوام سے مراد سابقہ حالت کا برقرار رہنا ہے اور جو فعل ابھی

پیدا ہوا ہے وہ عرض ہے اور کسی عرض (جمع عوارض) کا باقی رہنا محال ہے۔ لہٰذا اس کا دوام بھی امر محال ہوگا جس کی بناپر دوام سے مراد اسی جیسے عوارض کا تجدد ہے اور یہ بات سوار ہونے اور لباس پہننے میں پائی جاتی ہے مگر داخل ہونے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ داخل ہونا کھلی جگہ سے کسی محفوظ یعنی مسقف جگہ میں آنے کا نام ہے جبکہ گھر میں داخل رہنا اپنی حالت پر برقرار رہنا ہے۔ لہٰذا یہ بات ناممکن ہے کہ یہاں کسی قسم کا انتقال پایا گیا ہو جس کو یہ بات ثابت کرتی ہے کہ انتقال نام ہے حرکت کا اور مکث (ٹھہرنا) سکون کا نام ہے اور یہ دونوں باہم متضاد ہیں۔ ان دونوں عوارض کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ہے "میں کل اور آج سوار رہا" اور "میں نے کل اور آج لباس پہنا" بغیر از سرنو سوار ہونے یا لباس پہننے کے، مگر یہ نہیں کہا جاتا ہے میں کل اور آج داخل رہا، جب تک کہ وہ از سرنو داخل نہ ہو۔ اسی طرح جو شخص کسی مکان میں جمعرات کو داخل ہوا اور اس میں جمعۃ المبارک تک ٹھہرا رہا اور پھر اس نے کہا "واللہ میں اس گھر میں جمعہ کے دن داخل نہیں ہوا" تو اسے اپنی قسم میں سچا سمجھا جائے گا۔ اس طرح دونوں میں فرق واضح ہوگیا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ سوار نہ ہوگا اور نہ لباس پہنے گا" حالانکہ وہ اس وقت بھی سوار ہو اور لباس پہنے ہوئے ہو اور وہ اسی وقت سواری سے اتر جائے یا اسی وقت اپنا لباس اتاردے، تو وہ ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط سوار ہونا اور لباس پہننا ہے اور قسم کے بعد یہ دونوں باتیں پائی گئی ہیں اگرچہ ان کا وقت کم ہی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف اپنی قسم سے جتنی مقدار میں عمل کو روکنے پر قادر نہ ہو اتنا عمل ولالتا" اس کی قسم سے مستثنیٰ ہوتا ہے اس لئے کہ قسم کھانے والے کا مقصد اپنی قسم کھانے سے قسم کو پورا کرنا ہے اور اس کی قسم کو پورا کرنا اس استثناء کے بغیر ممکن نہیں ہے پھر خواہ وہ اس گھر میں پیدل چل کر، یا سواری پر سوار ہوکر داخل ہوا ہو دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے کہ داخل ہونے کا لفظ ان تمام صورتوں پر بولا جاتا ہے۔ کیا تمہیں علم نہیں کہ کہا جاتا ہے "میں گھر میں پیدل داخل ہوا" اور "میں گھر میں سوار ہوکر داخل ہوا" اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص کو کہا اور اس نے اسے اٹھا کر گھر میں داخل کردیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ دخول ایک فعل ہے جس کے کوئی حقوق نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دوسرے کو حکم دے کر کوئی کام کرائے تو وہ فعل اسی کی جانب منسوب ہوجاتا ہے مثلاً جانور کو ذبح کرنا اور کسی شخص کو مارنا وغیرہ جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس نکتے کو اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

(۱) اور اگر اسے کسی دوسرے شخص نے اٹھالیا اور اس کے حکم کے بغیر اسے گھر میں داخل کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو ادخال (زبردستی داخل کرنا) ہے، دخول (خود داخل ہونا) نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ داخل ہونا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا ہے جبکہ داخل کرنا اس کو منتقل کرنا ہے اور یہاں وہ فعل نہیں پایا گیا جو اس کی طرف منسوب ہوسکے پھر اس کے زبردستی منتقل کرنے پر وہ دل میں خوش ہو یا ناراض۔ اس لئے کہ محض اس کی رضامندی اس فعل کو اس کی جانب منسوب نہیں کرتی لہٰذا اس سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس کی جانب منسوب کیا جاسکے جس کی بناپر شرط یعنی اس کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ پھر خواہ وہ انہیں روکنے پر قادر ہو یا نہ ہو، یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ انہیں روکنے پر قادر ہو اور اس نے انہیں نہ روکا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود انہیں نہیں روکا تو وہ فعل اب اسی کی جانب

منسوب ہوگا لیکن جمہور علماء کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اس کی جانب سے حقیقی طور پر داخلہ نہیں پایا گیا اور قدرت کے باوجود نہ روکنے سے زیادہ سے زیادہ داخلہ کیلئے اس کی رضامندی ثابت ہوتی ہے اور رضامندی تو وہ معتبر ہوتی ہے جو اس کے اپنے حکم سے ہو اور جو رضامندی اس کے حکم کے بغیر ہو وہ فعل کے اس کی جانب انتساب کیلئے کافی نہیں ہوتی لہٰذا اس سے حقیقی اور معنوی طور پر اس کا داخلہ نہیں پایا جاتا پھر خواہ وہ مکان کے دروازے سے داخل ہو یا دروازے کے بغیر کسی اور جگہ سے دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے کہ اس نے حنث کی شرط مطلق داخلہ کو قرار دیا ہے جو یہاں موجود ہے۔ اور اگر وہ اس کی چھت پر اتر جائے تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ مکان کی چھت مکان کا حصہ ہوتی ہے کیونکہ مکان اس چاردیواری کا نام ہے جسے اس کا دائرہ محیط ہو اور یہ دائرہ اس کی چھت کے ذریعے ہی اسے محیط ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر وہ اس کی دیواروں میں سے کسی ایک دیوار پر کھڑا ہوجائے کیونکہ دیوار بھی اس دائرہ میں شامل ہے جسے مکان محیط ہوتا ہے لہٰذا اس کا حکم بھی چھت ہی کی مانند ہوگا۔ اور اگر وہ کسی سائبان پر جس کا دروازہ ہو یا پردہ نما دروازہ ہو کھڑا ہوجائے تو اگر وہ مکان کی جانب کھلتا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا ورنہ نہیں اس لئے کہ جب وہ مکان کی طرف کھلتا ہو تو اس کا داخلہ مکان کی جانب منسوب ہوگا لہٰذا وہ مکان ہی کا حصہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر وہ دروازے کی دہلیز پر آکر کھڑا ہوجائے تو اگر دروازہ بند کیا جائے تو وہ دہلیز دروازے سے باہر رہ جاتی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مکان سے خارج ہے اور اگر دروازے کو بند کیا جائے تو وہ دہلیز دروازے کے اندر آجائے تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ گھر کے اندر داخل ہونے والا ہوگیا ہے اس لئے کہ دروازہ گھر میں موجود حصہ کو بند کرتا ہے نہ کہ باہر والے حصہ کو۔ اور اگر قسم کھانے والے نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں داخل کردیا مگر دوسرا پاؤں داخل نہ کیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے پورے جسم کے ساتھ اندر منتقل نہیں ہوا بلکہ اپنے جسم کے بعض حصہ کے ساتھ داخل ہوا ہے اور حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

> "میں ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں تھا تو آپؐ نے فرمایا کہ میں ایسی آیت جانتا ہوں جو میرے سوا حضرت سلیمان علیہ السلام کے بعد کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ میں نے عرض کیا یارسول اللہؐ وہ آیت کونسی ہے تو آپؐ نے فرمایا میں اس وقت تک مسجد میں سے نہ نکلوں گا جب تک تجھے وہ آیت نہ سکھاؤں۔ پھر جب آپؐ نے اپنا ایک پاؤں مسجد سے نکالا تو میں نے اپنے دل میں کہا شاید آپؐ بھول گئے ہیں' آپؐ نے فرمایا ہم قرأت کس آیت کے ساتھ شروع کرتے ہیں' میں نے کہا "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کے ساتھ' تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ آیت یہی ہے"۔

اور اگر اس مقدار میں باہر نکلنا' باہر نکلنا ہوتا تو آیت سکھانے میں یہ تاخیر ہوتی جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے وعدہ خلافی کی نسبت کا باعث ہوتی حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے ایسا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا' اور یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کی آیت ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے آیت قرار دیا ہے۔ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کا عنوان ایسے مکان میں داخل ہونا ہے جس کی اندرونی اور بیرونی سطح ایک جیسی ہو کیونکہ اگر مکان نیچے ہو پھر اس میں کوئی شخص اپنا ایک پاؤں

داخل کردے تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے اس کے جسم کا اکثر حصہ مکان میں داخل ہوچکا ہے اور اکثر کیلئے کل کا حکم ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا سر داخل کیا اور اپنے پاؤں داخل نہ کئے یا اس نے اس مکان میں سے کوئی شے وصول کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دخول نہیں ہے۔ چنانچہ کیا تمہیں علم نہیں کہ اگر چور نے یہ کام کیا ہو تو اس کے ہاتھ قطع نہیں کئے جاتے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھر میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کسی ویران گھر میں داخل ہوگیا جو کسی زمانے میں گھر تھا مگر اب اس کی عمارت گر چکی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی دیواریں کھڑی ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے تعین کرکے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مگر اس کی بنیادیں گر گئی ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس کی دیواریں کھڑی ہوں اور وہ اس میں داخل ہوجائے تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے متعین کرکے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کے قسم اٹھانے کے بعد اس کی بنیادیں گر جائیں پھر وہ اس میں داخل ہوجائے تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس کی بنیادیں کھڑی ہوں اور وہ اس میں داخل ہوجائے تو وہ فقہاء کے قول کے مطابق حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس کا لفظ "گھر" اگرچہ مطلق ہے لیکن مطلق لفظ کو متعارف مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور اس کا متعارف مفہوم وہ مکان ہے جو تعمیر شدہ ہو لہٰذا اس میں اس کے نام اور اس کے وصف دونوں کا اعتبار کیا جائے گا جس سے مراد اس کی عمارت ہے کیونکہ یہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے۔ تو جب تک وہ صفت نہ پائی جائے گی وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا قول (یہ گھر) ایک متعین و حاضر مکان کی طرف اشارہ ہے۔ لہٰذا اس میں اس کی معین ذات بغیر کسی وصف کے مراد ہوگی کیونکہ کسی شے کا وصف اس کی تعریف و توصیف کیلئے ہوتا ہے اور تعریف کیلئے اشارہ کافی ہے اور انہدام کے بعد بھی گھر موجود ہوتا ہے کیونکہ عربی زبان میں دار قطعہ زمین (یا صحن) سے عبارت ہے اور یہ قطعہ زمین اس وقت بھی قائم ہے اور اس بات کی دلیل کہ دار سے مراد گھر کی جگہ ہے نہ کہ اس کی عمارت' نابغہ کا یہ قول ہے:

یا دار میہ بالعلیا فالسند اقوت فطال علیھا سالف الابد الا اواری لا۔ یامانا بینھا والنوی کالحوض بالمظلومہ الجلد	ترجمہ: اے میہ کے گھر علیا پھر سند میں واقع' جہاں میں بمشکل گزارہ کرتا رہا ایک طویل زمانے تک اور حال یہ تھا کہ بھوک جہاں چلچلاتے دنوں کی گرمی اور اندھیری زمین پر کسی گڑھے کی طرح کی بھوک کے سوا کچھ نہ تھا۔

کہ شاعر نے یہاں محبوبہ کے مکان کو باوجود اس کے کہ وہ مکینوں سے خالی اور ویران تھا اور اس میں گرمی اور بھوک کے سوا کچھ نہ تھا "دار" قرار دیا ہے اور اگر اس کی بنیادیں دوبارہ کھڑی کردی گئیں اور پھر وہ اس میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ متعین گھر ہونے کی صورت میں تو حانث ہونے میں کوئی شک ہی نہیں اس لئے کہ اگر وہ وہاں بغیر بنیادوں کے داخل ہوتا تو وہ حانث ہو جاتا۔ لہٰذا عمارت کے ساتھ تو بدرجہ و اولیٰ حانث ہوجائے گا اور اگر اس کی تعیین نہ ہو تو اس لئے کہ یہاں "دار" کا نام اور اس کا وصف یعنی اس کی عمارت موجود ہے۔

اور اگر اس جگہ مسجد یا حمام یا باغ بنا دیا جائے اور وہ اس میں داخل ہوجائے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس جگہ سے دار کا نام باطل ہوچکا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اب اسے گھر نہیں کہا جاتا لہٰذا اس سے قسم باطل ہوجائے گی اور اگر اس جگہ دوبارہ گھر بنا دیا گیا اور وہ اس میں داخل ہوگیا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ مکان سابقہ مکان سے مختلف ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "واللہ میں اس مسجد میں داخل نہ ہوں گا" پھر وہ مسجد شہید ہوگئی اور وہاں صحرا بن گیا پھر وہ اس میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اگرچہ اس کی عمارت نہ رہی مگر اس کے باوجود وہ مسجد ہی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مسجد سجدہ گاہ سے عبارت ہے اور یہ مفہوم ویران شدہ مسجد میں بھی موجود ہے۔ اسی لئے امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسجد ویران ہوجائے اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ رہے تو تب بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر یا کسی گھر میں داخل نہ ہوگا" پھر وہ اس کے منہدم اور عمارت ختم ہوجانے کے بعد داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ بیت "بیتوتۃ" (شب بسری کرنے) سے مشتق ہے اور اسے بیت (House) اسی لئے کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں رات گزاری جاتی ہے اور رات صرف عمارت میں ہی گزاری جاتی ہے۔ اسی لئے اہل عرب خیموں کو بھی بیوت کہتے ہیں' لہٰذا یہاں عمارات کا ہونا مسمی (بیت) کی ذات کے ساتھ ملحق ہوگیا جیسے کھانے کا نام دسترخوان کیلئے اور شراب کا نام جام و سبو سے اور حجلہ عروسی دلہن کیلئے۔ لہٰذا اس کے نہ ہونے سے اس کا نام بھی نہ رہے گا۔ اور اگر اس نے کوئی اور گھر بنایا جس میں وہ داخل ہوگیا تو وہ معین مکان کی قسم ہونے کی صورت میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ معاد (انجام) نے پہلے کے بجائے دوسرے مکان کو معین کردیا ہے لہٰذا وہ اس میں داخل ہونے کی بناپر حانث نہ ہوگا' لیکن اگر قسم غیر متعین گھر پر ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں شرط یعنی گھر میں داخلہ پایا گیا ہے اور اگر چھت گر گئی مگر اس کی دیواریں کھڑی رہیں اور وہ اس میں داخل ہوگیا تو قسم میں متعین گھر ہونے کی صورت میں اس میں چھت کا ہونا بمنزلہ گھر کی صفت کے ہے۔ لہٰذا یہ بات حاضر مکان میں لغو مگر غائب گھر ہونے کی صورت میں قابل اعتبار ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس خیمہ میں داخل نہ ہوگا اور وہ خیمہ اس وقت کسی جگہ نصب ہو پھر اسے اکھیڑ دیا گیا اور دوسری جگہ گاڑ دیا گیا اور پھر وہ اس میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح لکڑیوں وغیرہ سے بنائے گئے گھر قبہ (Dome) کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح لکڑیوں سے بنی ہوئی گھر کی سیڑھی یا منبر کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان اشیاء کا نام ان کے ایک مقام سے دوسری جگہ منتقل ہوجانے سے تبدیل نہیں ہوتا۔

معنوی طور پر یہ مسئلہ بھی اسی نوع سے ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھالی کہ "وہ اس ستون یا دیوار کے ساتھ ٹیک لگا کر نہیں بیٹھے گا" پھر اسے منہدم کردیا گیا پھر اسی سامان سے دوبارہ بنایا گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب کوئی دیوار گر جائے تو اس کا نام جاتا رہتا ہے اسی طرح ستون کا بھی یہی حکم ہے لہٰذا اس سے اس کی قسم باطل ہوجائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس قلم کے ساتھ نہیں لکھے گا پھر اس نے اسے توڑ دیا بعد ازاں اس نے اسے دوبارہ گڑھا اور اس سے لکھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ غیر مرمت شدہ کو قلم نہیں کہا جاتا' قلم تو اسے کہا جاتا ہے جس کی نب تراشی ہوئی ہو لہٰذا جب اس کی نب

ٹوٹ گئی تو اس سے اس کا نام جاتا رہا جس سے قسم باطل ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی قینچی پر قسم کھائی پھر اس کو توڑ دیا بعدازاں اس نے اسی سے دوسری قینچی بنالی تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس کے ٹوٹنے سے اس کا نام زائل ہوگیا ہے۔ یہی حکم ہر اس چھری' تلوار اور ہنڈیا کا بھی ہے جو ٹوٹ جائے اور پھر اس کی اصلاح کرکے اسے دوبارہ بنا لیا جائے اور اگر اس نے قینچی کی کوئی کیل نکالی اور اس کو توڑا نہیں' پھر اس میں اس نے وہی کیل ٹھونک دی تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ کیل کے اتار لینے سے اس کا نام ختم نہیں ہوتا' اسی طرح اگر اس نے چھری کا دستہ اتار کر اس پر دوسرا دستہ چڑھا دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ چھری لوہے کا نام ہے' اور اگر اس نے کسی قمیص کو نہ پہننے کی یا کسی حاشیہ دار یا استر دار قبا' یا استردار یا حاشیہ دار جبے یا ٹوپی یا جوتوں کو نہ پہننے کی قسم کھائی اور ان سب کو ادھیڑ دیا (یعنی ان کی کڑھائی یا استر علیحدہ کردیا) اور پھر اس نے انہیں پہن لیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ ان کے ادھیڑنے کے بعد بھی ان کا نام باقی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ادھڑی ہوئی قمیص' ادھڑا ہوا جبہ اور جو قسم کسی خاص شے کے متعلق ہو تو اگر اس شے کا نام باقی رہے اور اس کی حالت بدل جائے تو اس سے وہ قسم باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس زین پر سوار نہ ہوگا" پھر اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور پھر جانور پر ڈال دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کشتی میں سوار نہ ہوگا" پھر اس نے اس کو توڑ دیا اور پھر اس نے اسی لکڑی سے اسے از سر نو بنایا' بعد ازاں وہ اس پر سوار ہوگیا تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ٹوٹنے کے بعد اسے کشتی نہیں کہا جاتا اور کسی شے کے نام کا زائل ہونا قسم کو باطل کردیتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس بچھونے پر نہیں سوئے گا" پھر اس نے اس بچھونے کو ادھیڑ دیا اور اسے دھو دیا بعدازاں اس نے اس پر کوئی غلاف چڑھا کر اسے سی دیا اور پھر وہ اس پر سوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ بچھونے کو ادھیڑنے سے اس کا نام ختم نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ خز (ریشم) کے اس خاص ٹکڑے کو نہیں پہنے گا' پھر اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور پھر اسی کو دوبارہ بن دیا جس سے وہ خز (ریشم) کا دوسرا ٹکڑا بن گیا تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور اس کے دھاگے علیحدہ علیحدہ ہوگئے اس سے وہ نام جاتا رہا جس پر اس نے قسم کھائی تھی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ قمیص نہیں پہنے گا پھر اس نے اسے کاٹ کر کھلے بازوؤں والا جبہ بنا لیا پھر اس نے اسے پہن لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اب اس کا نام تبدیل ہوچکا ہے لہٰذا اس سے اس کی قسم بھی زائل ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس مصحف قرآنی سے نہیں پڑھے گا" پھر اس کی جلد اکھیڑ دی' بعدازاں دوبارہ اس کے اوراق جمع کئے اور انہیں دوسری جلد میں سی دیا اور پھر اس نے اسے پڑھا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے ابھی مصحف قرآن کا نام باقی ہے گو کچھ تغیر آیا ہے۔

اور اگر اس نے ایک خاص جوتے کو نہ پہننے کی قسم کھائی پھر اس نے اس کے تسموں (شراک) کو کاٹ دیا اور اس کی جگہ دوسرا تسمہ لگا دیا اور پھر اس نے اسے پہن لیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ تسموں کے کاٹ دینے کے باوجود بھی اس پر جوتے (نعل) کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر کسی عورت نے یہ قسم کھائی کہ وہ ملحفہ (اوپر اوڑھنے کی چادر) نہیں پہنے گی پھر اس نے اسے دونوں اطراف سے سی دیا اور اسے قمیص بنالیا اور اس میں سے اس نے گلا بھی نکال لیا پھر اس کو پہنا تو وہ حانث نہ ہوگی اس لئے کہ اب وہ اس کی قمیص ہے

اوڑھنے کی چادر نہیں ہے' پھر اگر اس نے دوبارہ اسے چادر بنا لیا اور پہن لیا تو وہ حانث ہو جائے گی کیونکہ کسی اور شے کے ساتھ جوڑے' کچھ اس میں سے گھٹائے اور بڑھائے بغیر اسے دوبارہ اوڑھنے کی چادر بنایا گیا ہے لہٰذا اس کا وہی حکم ہوگا جو اس سے ازیں قبل تھا۔

مسجد وغیرہ میں داخل ہونے کی قسم کھانا:

محمد بن سماعہ رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "وہ اس مسجد میں داخل نہ ہوگا" پھر اس میں کچھ اضافہ کر دیا گیا' پھر وہ اس حصہ میں داخل ہو گیا تو وہ حانث نہ ہوگا' اس لئے کہ قسم ایک خاص جگہ کے متعلق اٹھائی گئی ہے لہٰذا اس کے بغیر وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں فلاں قبیلہ کی مسجد میں داخل نہ ہوں گا پھر اس مسجد میں توسیع ہو گئی پھر وہ اسی توسیع شدہ حصے میں داخل ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا اسی طرح دار (گھر) کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس کی قسم ایک خاص نسبت سے ہے اور یہ نسبت اس توسیع شدہ حصے کو بھی شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی بیت کمرہ/گھر میں داخل نہ ہوگا' پھر وہ مسجد' یہودیوں کے معبد' عیسائیوں کے کنیسہ' آتش پرستوں کے آتش کدے' کعبہ معلیٰ' حمام' دہلیز یا کسی مکان کے دروازے کے سائبان میں داخل ہو گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ عرفاً" اور عادتاً" اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کعبہ معلیٰ کو بیت (گھر) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ (آل عمران:۹۶) — بے شک پہلا گھر جو لوگوں (کے عبادت کرنے) کیلئے مقرر کیا گیا وہی ہے جو مکہ مکرمہ میں ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں مساجد کو بھی خدا تعالیٰ کے گھر قرار دیا گیا ہے۔

فِیْ بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ (النور:۳۶) — (وہ قندیل) ان گھروں میں ہے جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کیا جائے اور وہاں خدا کا نام لیا جائے۔

مگر اس کے باوجود انہیں علی الاطلاق عرفاً" اور عادتاً" گھر (بیت) نہیں کہا جاتا اور چونکہ قسموں کے الفاظ کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کے نفس اطلاق پر اسی لئے یہاں وہ حانث نہ ہوگا۔ جیسا کہ یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ کھائے گا پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو باوجود اس بات کے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اسے بھی گوشت ہی کہا ہے:

لِتَاْکُلُوْا مِنْہُ لَحْمًا طَرِیًّا (النحل:۱۴) — تاکہ اس (سمندر) میں سے تم تازہ گوشت کھاؤ۔

لیکن چونکہ اسے عرف و عادت میں گوشت نہیں کہا جاتا اس لئے اس سے وہ حانث نہ ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ڈیوڑھی (دہلیز) وغیرہ کی صورتوں میں اصل جواب یہ ہے کہ ڈیوڑھی عام طور پر گھر سے باہر ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں شب بسری نہیں کی جاتی لیکن اگر وہ گھر کے اندر ہو

اور اس میں شب بسری کی جاتی ہو تو اس میں داخل ہونے سے وہ حانث ہوجائے گا مگر صحیح جواب وہی ہے جس کا کتاب میں (ازیں قبل) ذکر آیا ہے۔ اس لئے کہ ڈیوڑھی میں عام طور پر شب بسری نہیں کی جاتی خواہ وہ مکان کے اندر ہو یا باہر اور اگر وہ عرف و عادت میں بطور وصف گھر میں داخل سمجھا جائے تو وہ حانث ہوجائے گا۔ الکتاب میں یہی بیان کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی بنیاد اہل کوفہ کے عرف و عادت پر ہے اس لئے کہ ان کی عادت یہ تھی کہ وہ ڈیوڑھی کے باہر والے دروازہ سے مکان کو بند کرتے تھے تو چونکہ اس صورت میں اس میں بیت (گھر) کے معنی، یعنی وہ جگہ جہاں شب بسری کی جاتی ہو پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا ڈیوڑھی بھی مکان میں شامل ہوگی اسی لئے انہوں نے اس کو عرفاً" و عادتاً" بیت (گھر) قرار دیا ہے جبکہ ہمارے علاقے والوں کے عرف و عادت کے مطابق اس میں داخل ہونے سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں گھر (بیت) کے معنی اور عرفاً" و عادتاً" گھر کا مفہوم اور گھر کا نام موجود نہیں ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر کے دروازے سے داخل نہ ہوگا" پھر وہ دروازے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس گھر میں داخل ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ دروازے میں سے داخل ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور اگر اس نے گھر میں نقب کے ذریعے کوئی اور دروازہ کھولا اور اس کے ذریعے وہ اس میں داخل ہوا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے گھر میں داخلے کیلئے ایسے دروازے سے داخل ہونے کی قسم کھائی تھی جو اس گھر کی طرف منسوب ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے اور جو دروازہ کھولا گیا ہے اس کا بھی یہی حکم ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے پہلے دروازے کی نیت کی تو اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ وہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنے مطلق لفظ کے ذریعے مقید (مخصوص) مفہوم کی نیت کی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی دروازہ متعین کردیا اور کہا کہ وہ اس دروازے کے ذریعے داخل نہ ہوگا پھر وہ کسی اور دروازے سے داخل ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی شک ہی نہیں کیونکہ یہاں مطلوبہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر (دار) میں داخل نہ ہوگا پھر وہ اس کے اس مکان میں داخل ہوگیا جس میں وہ رہائش پذیر ہو خواہ وہ مکان اس کی ملکیت میں ہو یا کرائے پر، یا عاریتاً" اس کے پاس ہو تو ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے بھی الاصل میں یہ مسئلہ مستاجر (کرائے پر حاصل کردہ مکان) کی بحث میں بیان کیا ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قول "فلاں کے گھر میں" اس میں اضافت ملکیت کی اضافت ہے جبکہ کرائے کے مکان کی صورت میں ملکیت اصل مالک کی ہوتی ہے اور کرایہ دار کو توفقط اس سے استفادے کا حق حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس کو قسم میں شامل نہ کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عرفاً" اور عادتاً" کرائے اور عاریت پر لئے ہوئے مکان کی نسبت اس میں رہائش پذیر شخص کی طرف ہوتی ہے جس کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ:

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دیوار کے پاس سے گزرے جو آپ کو اچھی لگی، پوچھا کہ یہ کس کی ہے؟ اس پر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا یارسول اللہؐ وہ میری ہے، میں نے اسے کرائے پر

حاصل کیا ہوا ہے۔"
کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے دیوار کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی جس سے ایسے مکانات کی عرفاً" اور شرعاً" نسبت رہائش پذیر لوگوں کی طرف ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے مکان (دارالفلان) میں داخل نہ ہوگا' پھر وہ اس کے کسی ایسے گھر میں داخل ہوا جسے کسی اور شخص نے کرایہ پر حاصل کیا ہوا ہو تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اس مکان میں داخل نہ ہوگا جو فلاں کا مملوکہ ہے اور خواہ وہ اس میں رہائش پذیر ہو یا نہ ہو ملکیت کا حکم یکساں رہتا ہے اور ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کا انتساب رہائش پذیر شخص کی طرف ہوتا ہے توچونکہ وہ اس میں رہائش پذیر نہیں ہے لہٰذا اس کی جانب اس کی ملکیت کی نسبت باطل ہوجائے گی۔ رہا یہ اعتراض کہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی مکان کی نسبت بطور ملکیت مالک کی جانب بھی ہو اور رہائش کی مناسبت سے کرایہ دار کی طرف بھی' تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہات (پہلوؤں) کے مختلف ہوجانے سے اس کا محال ہونا ختم ہوجاتا ہے۔

پھر اگر کسی نے کہا کہ "میں فلاں کی دکان (حانوت) میں داخل نہ ہوں گا" پھر وہ اس کی ایسی دکان میں داخل ہوگیا جسے اس نے کرائے پر دے رکھا تھا پھر اگر تو مذکورہ شخص وہی ہو جس کی وہ دکان ہو' وہ اس میں سکونت پذیر ہو تو اس صورت میں وہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ دکان کی نسبت سکونت پذیر کی جانب کی جاتی ہے اس کے مالک کی طرف نہیں اور اگر جس شخص کے متعلق قسم کھائی ہو وہ دکان اس کی سکونت کی معرفت سے نہ پہچانی جاتی ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں ہمیں معلوم ہے کہ اس نے ملکیت کی نسبت سے بات کی تھی نہ کہ رہائش کی نسبت سے' جیسے کہا جاتا ہے حانوت الامیر (امیر کی دکان) اگرچہ اس میں امیر کی سکونت بھی نہ ہو۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے مکان میں داخل نہ ہوگا پھر وہ ایک ایسے گھر میں داخل ہوگیا جو مذکورہ شخص اور کسی اور شخص کا مشترکہ ہو تو اگر وہ مذکورہ شخص اس میں رہائش پذیر ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ اس میں سکونت پذیر نہ ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ اس میں سکونت پذیر ہو تو اس کی سکونت کی مناسبت سے وہ گھر اس کی جانب منسوب ہوجائے گا خواہ وہ اس کے کسی حصے کا بھی مالک نہ ہوتا تو جب وہ اس کے نصف حصہ کا مالک ہے تو تب تو بدرجہ اولیٰ وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو پھر نسبت ملکیت کی مناسبت سے ہوگی اور ملکیت کی نسبت سے پورا مکان اس کی جانب منسوب نہیں۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں جب وہ یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کی زمین میں کاشت کاری نہیں کرے گا پھر وہ اس کی اور کسی اور شخص کی مشترکہ زمین میں کاشت کاری کرے تو وہ حانث ہوجاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ زمین کے ہر جز (قطعہ) کو زمین کہاجاتا ہے مگر مکان کے کچھ حصے کو مکان نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر (بیت) میں داخل نہ ہوگا اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر وہ مذکورہ شخص کی مسکونہ حویلی میں داخل ہوگیا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس کے اس گھر (بیت' کمرہ) میں داخل نہ ہوجائے جس میں وہ شب بسری کرتا ہو اس لئے کہ بیت (گھر) اس مقام کا نام ہے جس

میں عادتاً شب بسری کی جاتی ہو اور چونکہ صحن میں رات نہیں گزاری جاتی اس لئے وہ یہاں آنے سے حانث نہ ہوگا لیکن اگر اس نے قسم کھاتے وقت اس کی بھی نیت کی ہو تو پھر اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے آپ پر خود سختی کی ہے۔ ابن رستمؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں (معین) شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا' مثلاً عمرو بن حریث کے گھر' جو خاص طور پر اپنے مالکوں کے نام سے مشہور ہوتے ہیں پھر وہ اس گھر میں اس وقت داخل ہوگیا جب عمرو بن حریث نے یا جس کی جانب وہ مکان مشہور ہو اس نے وہ مکان فروخت کردیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ مشہور و معروف مکانوں کی ان کے مالکوں کی جانب نسبت بطریق شہرت کی جاتی ہے بطریق ملکیت نہیں۔ لہٰذا اس کی ملکیت کے زائل ہوجانے سے اس کی قسم ختم نہ ہوگی اور اگر وہ قسم کسی ایسے مکان سے متعلق ہو جو اپنے مالکوں کی نسبت سے معروف نہ ہوں پھر مذکورہ شخص انہیں فروخت کردے' پھر وہ اس میں داخل ہوجائے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کی نیت اس کی ملکیت کی نسبت سے تھی اس کی عرفی نسبت سے نہیں پھر جب اس کی ملکیت نہ رہی تو اس کی نسبت بھی نہ رہے گی۔ ابن رستم امام محمد سے اس شخص کے بارے میں نقل کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس حجرے (کمرہ) میں داخل نہ ہوگا پھر وہ حجرہ منہدم کردیا گیا اور مذکورہ شخص اس کے منہدم ہوجانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا اور حجرہ' دار (مکان) کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ حجرہ سے مراد وہ کمرہ ہے جس کو بنانے کیلئے احجار (پتھر) استعمال کئے جائیں لہٰذا اس کا حکم گھر (بیت) کی طرح ہوگا کہ اگر وہ منہدم ہوجائے تو اس کا نام جاتا رہتا ہے۔ ابن رستمؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا پھر وہ گھر کی چھت (سطح) پر چڑھ گیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ مکان کی چھت مکان کا حصہ ہوتی ہے الایہ کہ اس کی نیت گھر کے صحن میں داخل نہ ہونے کی ہو' تو اس صورت میں وہ دیانتاً حانث نہ ہوگا کیونکہ لوگ گھر (دار) بول کر اس سے فقط گھر کا صحن مراد لیتے ہیں تو چونکہ اس نے اس احتمالی معنی کی نیت کی ہے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ اس مسجد میں داخل نہ ہوگا" پھر وہ اس کے اوپر چڑھ گیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ مسجد کی چھت مسجد کا حصہ ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اگر معتکف اپنے اعتکاف کے دوران میں وہاں منتقل ہوجائے تو اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر مسجد کے اوپر کسی کی رہائش ہو تو وہ حانث نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ مسجد نہیں ہے اور اگر معتکف اس طرف منتقل ہوجائے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر میں سوائے گزرنے کے داخل نہ ہوگا" ابن سماعہؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا اور اس میں بیٹھنے کی نیت نہ کی تو وہ حانث نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے اس گھر میں ہر طرح کے داخلے کی قسم سے ایک خاص صفت کے ساتھ یعنی راستہ گزرنے کیلئے داخلے کو مستثنیٰ کیا ہے اور وہ اسی استثناء کردہ صورت کے مطابق ہی گھر میں داخل ہوا ہے' لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مریض کی عیادت کیلئے داخل ہوا اور اس کا ارادہ اس کے پاس بیٹھنے کا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وہ مستثنیٰ شدہ صفت کے برخلاف گھر میں داخل ہوا ہے اور اگر وہ بیٹھنے کی نیت کے بغیر

داخل ہوا پھر اس میں داخل ہونے کے بعد اس پر کوئی معاملہ واضح ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب وہ داخل ہوا تھا تو چونکہ وہ مستثنیٰ شدہ صورت کے مطابق داخل ہوا تھا اور اس کے بعد اس جگہ میں اس کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ کیونکہ ٹھہرنا (مکث) داخلہ نہیں ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ "الاصل" میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ راستہ گزرنے کے سوا اس گھر میں داخل نہ ہوگا" پھر وہ اس میں بیٹھنے یا اس میں موجود کسی مریض کی عیادت یا اس میں کچھ کھانے کیلئے داخل ہوا اور قسم کے وقت ان باتوں کی نیت نہ ہو تو وہ حانث ہوجائے گا۔ لیکن اگر وہ راستہ گزرنے کیلئے داخل ہوا پھر اسے کوئی بات پیش آگئی اور وہ بیٹھ گیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ راستہ چلنے والا ہی راستہ گزرنے والا ہے۔ تو اگر وہ بغیر راستہ گزرے داخل ہوا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ ماسوائے اس صورت کے جب اس نے اس میں داخل نہ ہونے سے اس میں اترنا مراد لیا ہو تو اگر اس نے اس کی نیت کرلی تو اس کی گنجائش ہے کیونکہ کہاجاتا ہے دخلت عابر سبیل (میں اس میں راستہ گزرنے کیلئے داخل ہوا) جس سے مراد یہ ہے کہ میں وہاں داخل ہونے کے بعد تادیر وہاں نہیں رہا۔ لہٰذا اس نے ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس مکان کو اپنے قدموں سے نہ روندے گا" پھر وہ اس میں سوار ہوکر داخل ہوا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ دخول' سے مراد عرفی دخول ہے نہ حقیقتاً اس کے قدموں کا زمین سے مس ہونا۔ چنانچہ اگر اس کے پاؤں میں جوتے ہوتے تو تب بھی وہ حانث ہوجاتا جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد اس کا داخل ہونا تھا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر میں قدم نہیں رکھے گا" پھر وہ اس میں سوار ہوکر داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ عرفی طور پر قدم رکھنے سے مراد داخل ہونا ہی ہوتا ہے اور اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہاں پیدل قدموں سے چل کر نہیں جائے گا تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ اس گھر میں پیدل چلتے ہوئے داخل ہوا' اور اس کے پاؤں میں جوتا ہو جس کے نیچے سم لگے ہوئے ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "وہ اس مکان میں داخل نہ ہوگا" پھر وہ کسی ایسی دکان (حانوت) میں داخل ہوگیا جو اس مکان سے راستہ کی طرف ہو اور اس مکان کا کوئی اور دروازہ نہ ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ یہ جگہ بھی اسی دائرہ میں واقع ہے جس کو لفظ مکان (دار) محیط ہوتا ہے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو زیرنظر صورت میں مکان کے اندر واقع کسی باغ میں داخل ہوگیا تو امامؒ نے فرمایا کہ وہ حانث نہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ قول اس صورت پر محمول ہے جو مکان سے متصل ہو اور اگر وہ مکان کے وسط میں ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ مکان کا دائرہ اس کو بھی محیط ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا" پھر اس نے ایک سرنگ اس کے مکان تک کھودی جسے اس نے مذکورہ شخص کے مکان کے نیچے سے گزارا پھر اس سرنگ میں داخل ہوکر مذکورہ شخص کے مکان کے نیچے سے گزر گیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ الا یہ کہ

وہ کاریز (زمین دوز نہر) ہو جس میں اس مکان کی طرف کوئی سوراخ ہو جس میں سے وہ مکان والے پانی لیتے ہوں پھر قسم کھانے والا اس کاریز میں داخل ہوا اور اس کھلی جگہ میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ وہاں نہ پہنچا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر کھلا حصہ اتنا کم ہو کہ اس سے گھر والے افراد فائدہ نہ اٹھاتے ہوں' وہ تو فقط روشنی وغیرہ کیلئے ہو' پھر قسم کھانے والا اس کاریز میں داخل ہو کر اس کھلی جگہ تک پہنچ گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کاریز مکان کے نیچے ہے بشرطیکہ اس میں سے مکان تک جانے کا کوئی راستہ نہ ہو تو چونکہ مکان میں داخل ہونے کے دو مقاصد ہوتے ہیں یا تو اس کی تعظیم و تکریم یا پھر اس کی اہانت و تذلیل اور اگر اس مکان کی طرف کوئی راستہ نہ ہو تو یہ دونوں مقاصد ہی حاصل نہیں ہوتے۔ اور اگر اس کاریز میں کوئی ایسی کھلی جگہ ہو جس میں سے لوگ پانی پی لیتے ہوں تو اسے کنوئیں کی طرح مکان کو سہولت پہنچانے والے عوامل میں شامل سمجھا جاتا ہے لہٰذا اس صورت میں ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے وہ مکان کے کنوئیں میں داخل ہوگیا اور اگر وہ سوراخ بہت چھوٹا ہو کہ اس سے روشنی وغیرہ کے سوا استفادہ نہ کیا جاسکتا ہو تو وہ مکان کے متعلقات میں سے نہ ہوگا لہٰذا وہاں داخل ہونے سے وہ گھر میں داخل ہونے والا شمار نہ ہوگا جس سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص اس کے مکان کے نیچے سرنگ میں داخل ہوجائے اور نیچے سرنگ میں گھر بنالے جس میں راستے کی جانب دروازے ہوں (یعنی تہہ خانہ کی صورت ہوجائے) پھر اس میں وہ شخص جس نے اس کے مکان میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہوئی ہو اس میں داخل ہوجائے تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ گھر کے نیچے سرنگ (تہہ خانہ) مکان کے کمروں ہی کے حکم میں ہے۔

اور اگر کسی نے اسکے مکان کے ایک کمرے یا دو کمروں کے نیچے ستون کھڑے کئے' پھر اس نے ان کے دروازے اپنے گھر کی جانب سے بند کردیئے اور ان کے دروازے حالف (قسم اٹھانے والے) کے گھر کی جانب کھول دیئے' پھر قسم اٹھانے والا ان دو کمروں (گھروں) میں داخل ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب ان کے دروازے قسم کھانے والے کے گھر کی جانب کھول دیئے گئے تو وہ دوسرے گھر کی جانب منسوب ہوگئے۔ ابن سماعہؒ سرنگ کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس کا دروازہ ایک مکان کی طرف اور اس کا کھودا ہوا گڑھا دوسرے مکان کی جانب ہو تو وہ اسی مکان کی طرف منسوب سمجھا جائے گا' جس کی طرف اس کے داخل ہونے والا دروازہ ہو' کیونکہ اب وہ اسی کے گھروں میں سے ایک گھر ہے۔

ابن سماعہؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ بغداد میں داخل نہ ہوگا پھر وہ موصل کی جانب سے کشتی میں بیٹھا جو دجلہ میں سے ہو کر گزری تو وہ حانث نہ ہوگا لیکن اگر وہ اس میں سے نکل کر چلا اور اس نے دجلہ کا پل عبور کیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ کنارے کی جانب بڑھا مگر باہر نہ نکلا تو وہ حانث نہ ہوگا بشرطیکہ وہ وہاں مقسم نہ ہو اور اگر اس کے اہل و عیال بغداد میں ہوں اور وہ کنارے کی جانب نکل آیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ کشتی میں سوار ہو کر دجلہ میں موصل سے بصرہ کی جانب نیچے چلا تو وہ دجلہ کے کنارے سے ہو کر گزرا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ تو اس طرح یہ مسئلہ ان کے مابین مختلف فیہ ہوگیا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دجلہ بھی شہر کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر پل بنادیا جائے تو وہ شہر کا حصہ ہوگا تو اس طرح اگر وہ اس مقام پر

کشتی کے ذریعے پہنچا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دجلہ ٹھہرنے اور قیام کرنے کا مقام نہیں' لہٰذا اگر اس نے اس میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہو تو اس قسم سے مقصود دریائے دجلہ نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کی قسم اس پر محمول نہ ہوگی۔

بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس مکان میں داخل ہوئی اور (حالانکہ) تو نے مجھے فلاں کپڑا لاکر نہ دیا تو تجھے طلاق" پھر وہ اس مکان میں داخل ہوگئی۔ بعدازاں اس نے اسے وہ کپڑا دے دیا تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر اس نے اس میں داخل ہونے سے پہلے اسے کپڑا دے دیا تو اس پر طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس کی طلاق کی شرط اس کے مکان میں داخل ہونے کو قرار دیا ہے بلا کسی کپڑے دینے کی وصف کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ جب وہ اس گھر میں داخل ہو تو اس وقت خاوند کو کپڑا دیا جارہا ہو کیونکہ یہاں حرف واؤ (اور) حالیہ ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "اگر گھر میں داخل ہوئی اس حال میں کہ تو سوار ہو" تو داخل ہوتے وقت اس کا سوار ہونا معتبر ہوگا اور داخل ہوجانے کے بعد سوار ہونا معتبر نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر تو نکلی اس حال میں کہ تو نے کچھ نہ کھایا" یا "تو اس حال میں نکلی کہ تجھ پر ازار (تہہ بند' شلوار) نہ ہو" یا "تو باہر نکلی اس حال میں کہ تو نے دوپٹہ نہ اوڑھ رکھا ہو" تو ان سب کا یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اگر تو نے مجھے یہ کپڑا نہ دیا اور تو اس گھر میں داخل ہوگئی تو تجھے طلاق" اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک دونوں باتیں جمع نہ ہو جائیں جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اسے اس وقت تک وہ کپڑا نہ دے جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک فوت نہ ہوجائے یا وہ کپڑا ہی فنا ہوجائے اور پھر وہ اسی وقت گھر میں داخل ہوجائے تو جب یہ دونوں باتیں کسی میں جمع ہوجائیں گی تو اس کو طلاق ہوجائے گی' ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ اس نے کپڑا نہ دینے اور داخل ہونے کی دونوں باتوں کو وقوع طلاق کی شرط قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کا قول "و دخلت الدار" (اور تو گھر میں داخل ہوگئی)' عطیہ نہ دینے پر معطوف ہے۔ اس کا وصف (Objective) نہیں' لہٰذا وقوع طلاق کا حکم ان دونوں امور پر منحصر ہوگا پھر کپڑے کا نہ دینا اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتا جب تک ان میں سے ایک فرد ہلاک نہ ہوجائے یا وہ کپڑا ہی فنا نہ ہوجائے۔ پھر جب ان دونوں میں سے کوئی ایک فرد ہلاک ہوجائے یا وہ کپڑا فنا ہوجائے اور گھر میں داخل ہوجائے تو دونوں شرائط پائی جانے کے باعث وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ تو اس گھر میں بالضرور داخل نہ ہوگی اور مجھے یہ کپڑا نہ دے گی" تو ان میں سے جو امر بھی پایا گیا وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ حرف نفی (لا) دونوں میں سے ہر ایک جملے پر منفرداً داخل ہوا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم دونوں کو علیحدہ علیحدہ روکنے کا باعث ہو جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقرہ:۱۹۷) تو حج میں نہ عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برے کام کرے اور نہ کسی سے جھگڑے۔

وہ مسائل بھی اسی نوع سے متعلق ہیں جنہیں ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق

نقل کیا ہے جو کہے "واللہ میں اس درہم سے گوشت کے علاوہ کوئی شے نہ خریدوں گا" پھر اس نے نصف درہم کا گوشت لے لیا اور نصف درہم کی روٹی خریدلی تو وہ استحسان کی رو سے حانث ہوجائے گا مگر قیاس کی رو سے حانث نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے حانث ہونے کی یہ شرط رکھی ہے کہ وہ تمام درہم سے گوشت کے علاوہ کوئی اور شے خریدے گا اور چونکہ اس نے گوشت پورے درہم کے بدلے نہیں بلکہ اس کے نصف کے عوض خریدا ہے جس سے اس کے حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قسموں کے معانی کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور عوام الناس کے ہاں یہ بات متعارف ہے کہ وہ اس طرح کے کلام سے یہ مراد لیتے ہیں کہ قسم اٹھانے والا شخص تمام درہم سے گوشت خریدے گا اور چونکہ اس نے پورے درہم کے عوض گوشت نہیں خریدا لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پورے درہم کے عوض گوشت کے علاوہ کوئی اور شے نہ خریدے گا تو وہ حانث نہ ہوگا اور عدالت میں اسے دیانتدار تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے ظاہری مفہوم کی نیت کی ہے لہٰذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا "واللہ میں اس درہم کے عوض گوشت کے سوا اور کچھ نہ خریدوں گا" تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ اس پورے درہم کے عوض گوشت کے علاوہ کوئی اور شے نہ خریدے۔ اس حکم سے سابق مسئلے میں قیاس کو تقویت ملتی ہے اس لئے کہ الا (مگر) اور غیر (سوائے' علاوہ) دونوں الفاظ استثناء کیلئے ہوتے ہیں اور سابقہ مسئلے میں ہم کہتے ہیں کہ یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پورے درہم سے گوشت کے علاوہ اور اشیاء خریدنے گا تو اسے عدالت میں بھی سچا سمجھا جائے گا لیکن ہم نے وہاں قیاس کو عرف و عادت کی بناپر چھوڑ دیا ہے جبکہ یہاں خلاف قیاس کوئی ایسا عرف نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں ہم نے قیاس پر ہی اعتماد کیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں اس سے تین رطل گوشت کے سوا کچھ نہ خریدوں گا"۔ پھر اس نے درہم کے کچھ حصے سے تین رطل سے کم گوشت خریدلیا اور باقی درہم سے اس نے گوشت کے علاوہ کوئی اور شے خریدلی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس کا قول "واللہ میں اس درہم کے ساتھ نہ خریدوں گا" اس درہم کے ساتھ ہر شے کے خریدنے پر حاوی ہے۔ بعدازاں اس نے ان تمام اشیاء میں سے ایک خاص شے کے خریدنے کو مستثنیٰ کرلیا ہے جو یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ تین رطل گوشت خریدے گا اور چونکہ یہاں یہ مستثنیٰ شدہ شے کی خریداری کی صورت نہیں پائی گئی ہے لہٰذا جو کچھ اس نے خریدا ہے وہ بدستور قسم میں شامل رہے گا جس سے وہ حانث ہوجائے گا۔ اس نوع سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر اس نے دو آدمیوں کو کہا "واللہ تم دونوں بالضرور ایک ہی گھر میں رات گزارو گے" پھر ان میں سے ایک نے ایک گھر میں اور دوسرے نے دوسرے گھر میں رات بسر کی تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ دونوں ایک سے زیادہ گھر میں رات گزاریں گے اور چونکہ ان دونوں نے ایک سے زیادہ گھروں میں رات بسر کی ہے' لہٰذا اس کے حانث ہونے کی شرط پائی گئی تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب الجامع میں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جو یہ کہے "اگر میں نے ان دونوں کو فلاں شخص کے مکان کے علاوہ مارا ہو تو میرا غلام آزاد" اور اس نے ان میں سے ایک شخص کو مذکورہ

شخص کے مکان میں مارا اور دوسرے کو کسی اور کے مکان میں تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط ان دونوں کو شخص مذکورہ کے علاوہ کسی اور کے مکان میں مارنا قرار دیا تھا اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے اسے یہ دونوں کوڑے فلاں شخص کے گھر میں نہ مارے ہوں تو میرا غلام آزاد" اور صورت حال ویسے ہی ہو جیسے کہ اوپر بیان ہوئی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں شرائط مذکورہ شخص کے مکان میں جمع ہوں اور وہ دونوں باتیں نہیں پائی گئیں' لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے پاس نہ جائے گا" پھر وہ اس کے گھر میں داخل ہوگیا تو اگر وہ اس سے ملنے کا قصد کرکے وہاں آیا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس سے ملنے کا قصد نہ ہو تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اس سے کسی اور کے مکان پر مل لیا تو تب بھی یہی حکم ہے اور یہاں جو ملاقات کے قصد کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خاص اسی سے ملنے کیلئے آنے والا ثابت ہو' اس لئے کہ بعض اوقات انسان کسی شخص کو حقیر جانتے ہوئے یا اس کے اکرام کے باعث حلف اٹھا لیتا ہے کہ وہ اس پر داخل نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک اس کا یہاں آنے میں قصد و ارادہ شامل نہ ہو اور کرخیؒ نے ابن سماعہؒ کی نوادر کے حوالے سے اس کا حکم اس کے خلاف بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کسی نے کہا "واللہ میں فلاں سے ملنے کسی گھر میں نہیں جاؤں گا" پھر وہ ایک گھر میں گیا جس میں مذکورہ شخص اور دوسرے لوگ بھی تھے مگر قسم کھانے والے کو اس کا علم نہ ہو تو وہ اس گھر میں داخل ہونے کے باعث حانث ہوجائے گا تو گویا انہوں نے اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب اسے معلوم ہی نہ ہوگا تو قصد کیسے ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کے حانث ہونے کی شرط مذکورہ شخص پر داخل ہونے کو قرار دیا ہے اور کسی شے کا علم ہونا حانث ہونے کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ "وہ زید سے کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے زید سے کلام کیا مگر اس کو علم نہ تھا کہ یہ زید ہے ان میں ظاہر مذہب وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔

اور اگر اسے علم ہو کہ مذکورہ شخص ان کے اندر موجود ہے' پھر وہ دوسرے لوگوں کو ملنے کے ارادے سے نہ کہ مذکورہ شخص کے ملنے کے ارادے سے ان کے پاس چلا گیا تو وہ اس کے اور خدا کے مابین حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے کسی ایسے شخص کی ملاقات کا قصد کیا ہے جو اس کی قسم میں شامل نہ تھا تاہم قاضی کے ہاں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ ظاہرا وہ ان تمام لوگوں کے پاس آیا ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس کی نیت کیا ہے؟ اسے قاضی نہیں جانتا۔ اگر وہ اس سے کسی مسجد یا سائبان یا ڈیوڑھی (سقیفہ) یا مکان کی ڈیوڑھی میں ملا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو عادتاً دخول پر محمول ہے' اور عادتاً" دخول سے مراد ہے کہ جہاں لوگ ایک دوسرے کے پاس آتے ہیں اور اصل ملنا تو گھروں میں ہی ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کے پاس کسی اونی خیمے (فسطاط) یا کسی عام خیمے یا بالوں سے بنے ہوئے گھر میں داخل ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ قسم اٹھانے والا کوئی دیہاتی شخص ہو تو چونکہ وہ ان مذکورہ بالا مقامات کو گھر قرار دیتے ہیں اور اس باب میں چونکہ مفہوم کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں وہ حانث ہوجائے گا۔

ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر کے

فلاں شخص پر داخل نہ ہوگا" پھر وہ اس مکان میں اس وقت گیا جب وہ اس مکان کے ایک کمرے میں موجود تھا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر وہ مکان کے صحن میں موجود ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ وہ اس وقت تک اس پر داخل ہونے والا نہیں ہوسکتا جب تک وہ اس کو دیکھ نہ لے چنانچہ ماشکی (سقا) امیر کے گھر میں داخل ہوتا ہے لیکن اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ امیر پر داخل ہوا اور پہلی صورت میں اس نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور دوسری صورت میں اس نے اس کو نہیں دیکھا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس بستی کے فلاں شخص کے پاس نہ جائے گا" تو وہ اس وقت تک اس کے پاس جانے والا قرار نہ پائے گا جب تک کہ وہ اس کے گھر میں داخل نہ ہو اور قریہ کی تخصیص کسی اور جگہ میں اس کے جانے اور داخل ہونے پر حانث ہونے سے مانع ہے۔
ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کے پاس نہ جاؤں گا" اور اس نے گھر وغیرہ کا ذکر نہ کیا پھر وہ اس سے کسی اونی خیمے یا کسی گھر میں ملا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ یہ حکم اس پر محمول ہے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ اونی خیموں میں ملنے کو ملنا کہا جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس سے مسجد' یا کعبہ' یا حمام میں ملا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس قسم سے اصل مقصد ایسے مقامات میں داخل ہونے اور اس سے ملنے سے روکنا ہے جہاں داخل ہوکر ملاقات کرنے سے لوگوں کی عزت و تکریم ہوتی ہے اور یہ بات حمام' کعبہ معلیٰ اور مسجد میں ملاقات کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ مذکورہ شخص کے گھر میں کسی اور شخص سے ملاقات کے ارادے سے داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے ملنے کیلئے اس کے پاس نہیں آیا اس لئے کہ اس کا یہ ارادہ نہیں تھا اور اگر اس کی یہ نیت نہ ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ وہ ہر اس شخص پر داخل ہونے والا قرار پائے گا جو گھر میں موجود ہیں۔ لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ جیسے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کو سلام نہیں کرے گا" پھر اس نے لوگوں کی ایک جماعت کو سلام کیا جس میں مذکورہ شخص بھی موجود تھا بشرطیکہ اس کی اسے سلام کرنے کی نیت نہ ہو تو وہاں بھی یہی حکم ہے۔
بشر کہتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے سنا ہے کہ وہ اس شخص کے متعلق فرما رہے تھے جو اپنی بیوی سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس سے باہر نکلی تو تجھے طلاق" تو کسی شخص نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اسے اٹھا کر اس گھر میں داخل کردیا پھر وہ ازخود اس میں سے باہر نکل آئی پھر وہ اس میں داخل ہوئی مگر باہر نہ نکلی تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ حرف "و" (اور) باتوں کے مابین ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ وہ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور دونوں شرائط میں سے کسی ایک شرط کی دوسری شرط پر تقدیم کے بارے میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی لہٰذا ترتیب کا لحاظ کئے بغیر طلاق ان کے ساتھ متعلق ہوجائے گی۔ اسی طرح قیام کرنے' بیٹھنے' خاموش ہونے' کلام کرنے' روزہ رکھنے' روزہ کھولنے' وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا "اگر تجھے حیض آیا اور تو پاک ہوگئی تو تجھے طلاق" پھر وہ اس حیض سے پاک ہوگئی' پھر اسے حیض آگیا' تو اسے طلاق نہ ہوگی تاآنکہ وہ پاک نہ ہوجائے اور اس صورت میں اسے طلاق اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ حیض سے پہلے نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے اسے کہا "اگر تو حاملہ ہوجائے اور بچہ پیدا کرے" اور وہ اس وقت حاملہ ہو اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر تو کاشت کرے اور فصل کاٹ لے" تو اس صورت میں کاشت کاری کا کٹائی سے اور حمل کا ولادت سے اور حیض کا طہر سے مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ

ان میں سے ایک معاملہ عادتاً دوسرے کے بعد ہوتا ہے لہٰذا عادت کے مطابق ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا اور تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد" اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے اسے طلاق بائنہ دے دی پھر اس نے اس سے نکاح کرلیا تو اس کا غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ اس وقت اس کی بیوی ہونے کی وجہ سے اس سے نکاح کا امکان نہیں تھا البتہ طلاق کا احتمال موجود ہے لہٰذا اس صورت میں "جمع" "مطلق جمع" کی رعایت رکھی جائے گی نہ کہ ترتیب کی۔ لہٰذا جب اس نے بیوی کو طلاق دے دی، اس سے نکاح کرلیا، تو گویا اس نے دونوں باتوں کو جمع کرلیا، تو شرط پائی گئی۔

فصل نہم

خروج پر قسم کھانا

خروج کا مفہوم:

خروج سے مراد کسی محفوظ جگہ (قلعہ، حصن) سے کھلی جگہ کی طرف نکلنا (لفظی معنی=جدا ہونا) ہے جو دخول کی ضد (Opposite) ہے لہٰذا باہر نکلنے کے بعد اسی حالت میں ٹھہرے رہنا خروج نہیں جیسے کہ داخل ہوجانے کے بعد کچھ دیر اندر رہنا، داخل ہونا نہیں ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تعریف اور اس کا حقیقی مفہوم دونوں معدوم ہیں، پھر باہر نکلنا جس طرح شہروں، منزلوں اور گھروں سے ہوتا ہے اسی طرح چمڑے کے خیموں، اونی خیموں، عام خیموں اور کشتیوں سے نکلنا بھی خروج ہوتا ہے کیونکہ رہائش والے گھروں کی طرح یہاں بھی خروج کی تعریف پائی جاتی ہے کہ قسم کھانے والا ان سے خود نکلے، اپنے اہل و عیال یا اپنے سامان کو نکالے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اگر وہ قسم کھالے کہ وہ مذکورہ بالا مقامات میں نہیں ٹھہرے گا۔

اسی طرح نکلنا شہروں سے بھی ہوتا ہے اور دیہاتوں سے بھی، کہ قسم کھانے والا اپنے بدن کے ساتھ باہر نکلنے کی قسم کھالے۔ اس سے ہمارے ان ائمہ کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ کسی شہر میں نہیں رہے گا" پھر وہ خود اس میں سے باہر نکل آیا مگر اہل و عیال کو نہ نکالا تو وہ حانث نہ ہوگا اس قسم کے مقامات میں الفاظ کے معانی کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی شخص کسی مکان (دار) سے خود نکل جائے، مگر اس کے اہل و عیال اور اس کا مال و متاع اس مکان کے اندر ہی ہو، تو وہ گھر سے نکلنے والا شمار نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر کسی کے اہل و عیال اور اس کا مال و متاع کسی مکان (دار) میں ہو تو کہا جاتا ہے فلاں شخص مکان سے نہیں نکلا، پھر جو شخص شہر سے نکل جائے تو خواہ اس کے بال بچے اور ساز و سامان کسی گھر میں ہو تو تب بھی اسے گھر سے نکل جانے والا شمار کیا جاتا ہے۔

مسائل: ہشامؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر اس نے کہا "واللہ میں نہیں نکلوں گا" جبکہ اس وقت وہ کسی کمرے میں موجود ہو پھر وہ مکان کے صحن کی جانب نکل آیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ مکان اور گھر (یا کمرہ) ایک ہی قطعہ زمین کے حکم میں ہوتے ہیں لہٰذا اگر مطلق باہر نکلنے کی

قسم کھائی ہو تو اس کا تقاضایہ ہے کہ ان دونوں مقامات سے اسکا خروج ہو تو جب تک یہ بات نہیں پائی جائے گی وہ حانث نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ گھر (کمرے) سے نہ نکلے گا لہٰذا اس صورت میں اگر وہ صحن میں نکل آیا تو وہ حانث ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ کمرے کے اندر سے کمرے کے باہر نکلنا ہے اور اس میں خود اس پر سختی اور شدت ہے۔ پھر اگر اس نے کہا کہ میری نیت تو مکہ مکرمہ یا کسی دوسرے شہر سے باہر نکلنے کی تھی تو اسے نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی جگہ کی تخصیص کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ میں کوئی ذکر نہیں ہے اور جو شے مذکور نہ ہو اس میں تخصیص کی نیت کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ "الجامع" میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "اگر میں باہر نکلا تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے کہا میری مراد فقط بغداد کی جانب سفر کرنا تھا کسی اور طرف نہیں تو اسے بھی نہ تو عدالت میں اور نہ ہی دیانتاً سچا سمجھا جائے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ "وہ "رے" سے "کوفہ" کی طرف نہیں نکلے گا" پھر وہ "رے" سے مکہ مکرمہ جانے کیلئے نکلا اور اس کا راستہ کوفہ میں سے ہو کر جاتا ہو؟ امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر تو وہ جب "رے" سے باہر نکلا ہو اس وقت اس کی نیت ہو کہ وہ کوفہ میں سے ہو کر جائے گا تو وہ حانث ہوجائے گا لیکن اگر اس کی "رے" سے باہر نکلتے وقت تو کوفہ میں سے ہو کر گزرنے کی نیت نہ ہو لیکن راستہ میں کسی ایسی جگہ پہنچنے کے بعد جہاں اس کی قصر نماز شروع ہو جاتی ہو اس کے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آگیا جس کی وجہ سے اسے راستہ تبدیل کرنا پڑا تو اس صورت میں اگر وہ وہاں سے گزرا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ نیت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی جگہ سے نکلتا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کی کوفہ کی طرف نکلنے کی نیت پائی گئی ہے کیونکہ جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ مکہ مکرمہ کی طرف نکلے گا اور وہ کوفہ میں سے ہو کر گزرے گا تو گویا اس کی نیت پائی گئی تو چونکہ کوفہ اور دوسرے شہر کی جانب نکلنے کی نیت پائی گئی ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا جبکہ دوسری صورت میں نکلنے کے وقت نیت نہیں پائی گئی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ خاص طور پر کوفہ کیلئے نہیں نکلے گا نہ کہ کسی اور شہر کیلئے۔ پھر اسے حج کیلئے جانا پڑا اور وہ نکلا تو کوفہ سے ہو کر گزرا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دیانتاً حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے الفاظ کی تخصیص کی نیت کی ہے۔ ابن سماعہؒ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس گھر سے نکلی الا یہ کہ تو مسجد میں جانے کیلئے نکلی تو تجھے طلاق" تو وہ عورت مسجد میں جانے کیلئے نکلی، پھر راستے میں اسے کوئی اور کام پیش آگیا اور وہ مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ چلی گئی تو اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے مسجد کیلئے اس کے نکلنے کو اپنی قسم سے مستثنیٰ کردیا ہے تو جب وہ گھر سے مسجد میں جانے کیلئے نکلی تو اس کا مسجد کیلئے نکلنا ثابت ہوگیا لہٰذا اس کا یہ خروج مستثنیٰ شدہ خروج ہوگا اس کے بعد اگرچہ اس نے مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ جانے کا ارادہ کرلیا ہے لیکن اس نئے ارادے سے اس کا خروج نہیں ہوا بلکہ اس کا باہر ٹھہرنا ہوا ہے جو بہرحال خروج نہیں ہے کیونکہ اس پر خروج کی تعریف صادق نہیں آتی لہٰذا اس سے وہ حانث نہ

ہو گا۔

○ عمر بن اسد فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ "وہ بالضرور شہر سے نکلے گا" کہ اس جگہ خروج سے کیا مراد ہے؟ تو امام نے فرمایا کہ یہ نکلنا اس وقت ہو گا جب وہ شہر کی عمارتوں کو اپنی پشت کے پیچھے کرلے' اس لئے کہ جب وہ اس جگہ تک پہنچ جائے گا تو اسے قصر کی اجازت مل جائے گی اور قصر کی اجازت اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ شہر سے باہر نہ نکل آئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ شہر سے باہر نکل آیا ہے۔ عمر فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو اپنی بیوی سے کہے "اگر تو ناحق گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق" پھر وہ اپنے والد یا بھائی کے جنازے کیلئے نکلی تو (اس کا کیا حکم ہے' امام نے فرمایا کہ) اسے طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح ہر ذی محرم کے جنازے کیلئے نکلنے کا حکم ہے۔ اسی طرح اس کا شادی کیلئے نکلنا یا کسی واجب عمل کیلئے نکلنا بھی اسی حکم میں ہے۔ اس لئے کہ عادتاً" مذکورہ بالا قسم کے الفاظ سے حقیقی واجب امر مراد نہیں ہوتا' اس سے مراد ایسا مباح معاملہ ہوتا ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو' اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق" پھر وہ اس کے کسی ایک دروازے سے باہر نکلی خواہ وہ دروازہ دیوار کے اوپر سے ہو یا چھت کے اوپر سے یا دیوار میں نقب کے ذریعے بنایا گیا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ یہاں حانث ہونے کی شرط پائی گئی ہے' یعنی اس کا گھر سے باہر نکلنا۔ اور اگر اس نے کہا "اگر تو اس گھر کے دروازے سے باہر نکلی" پھر وہ کسی بھی دروازے سے خواہ وہ پرانا ہو یا نیا جو قسم کے بعد نکالا گیا ہو باہر نکلی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کے حانث ہونے کی شرط پائی گئی ہے اور وہ گھر کے دروازے سے باہر نکلنا ہے لیکن اگر وہ دیوار کے اوپر سے یا چھت سے یا نقب کے ذریعے باہر نکلی تو چونکہ مذکورہ شرط نہیں پائی گئی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر وہ قسم میں کسی خاص دروازے کی تعیین کرے تو اس کی تعیین ہو جائے گی اور اس صورت میں وہ کسی اور دروازے سے باہر نکلنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا کیونکہ فی الجملہ یہ تعیین اس کو مقید اور مخصوص کردیتی ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا اور اگر اس نے کہا "اگر تو اس گھر سے سوائے فلاں کام کے باہر نکلی" تو اس صورت اور اس صورت کا جب وہ یہ کہے کہ "ماسوا میری اجازت کے" حکم برابر ہے اور عنقریب ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

○ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس گھر سے فلاں شخص کے ساتھ نکلی تو تجھے طلاق" تو پھر اگر وہ گھر سے اکیلی نکلی یا کسی اور شخص کے ساتھ نکلی' پھر راستے میں مذکورہ شخص اس کے ساتھ مل گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں حرف مع معیت کیلئے ہے جس کا تقاضا ہے کہ وہ نکلنے میں مذکورہ شخص کے ہمراہ نکلے جو یہاں نہیں پایا گیا جبکہ باہر ٹھہرے رہنا خروج نہیں ہے کیونکہ یہاں اس کی تعریف نہیں پائی گئی اور اگر اس نے کہا "اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق" پھر وہ کسی اونچے مکان کی طرف سے اوپر خالی جگہ میں چڑھ گئی یا بڑی شاہراہ کی طرف کسی دروازے کے کسی چھجے پر چڑھ گئی تو وہ حانث نہ ہوگی کیونکہ اسے عرف عام میں گھر سے نکلنا نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر سے نہیں نکلے گا" پھر وہ اس سے پیدل چلتے ہوئے یا سواری کی حالت میں باہر نکل آیا یا اسے کسی دوسرے شخص نے اس کے کہنے پر یا اس کے کہے بغیر گھر سے نکال دیا یا اس نے گھر سے اپنی ایک ٹانگ باہر نکال دی' تو ان سب کا وہی حکم ہے جو ان تمام صورتوں میں داخل

ہونے کا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ مکہ مکرمہ کیلئے نہیں نکلے گا" پھر وہ اپنے شہر سے مکہ مکرمہ جانے کے ارادے سے باہر نکل آیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کا اپنے گھر سے باہر نکلنا یعنی شہر کے اندر سے اس کے خارج کی طرف منتقل ہونا حج کی نیت سے ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے۔ اور ہم سطور بالا میں شہر سے باہر نکلنے کی تعریف بیان کر آئے ہیں' یعنی اس کے شہر کے مکانات اس کے پیچھے رہ جائیں اور اگر اس نے کہا کہ "میں مکہ مکرمہ نہیں آؤں گا" پھر وہ وہاں جانے کے ارادے سے نکلا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک کہ وہ مکہ مکرمہ میں داخل نہ ہوجائے اس لئے کہ کسی شے کے پاس آنے سے مراد اس شے تک پہنچنا ہے اور اگر اس نے کہا "وہ مکہ مکرمہ نہیں جائے گا" تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس کا اور خروج کے الفاظ کا حکم یکساں ہے' بعض کہتے ہیں کہ اس کا اور آنے کے الفاظ کا مفہوم ایک جیسا ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا "اگر تو اس مکان سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضامندی یا میرے علم کے بغیر باہر نکلی......" یا اس نے کہا "اگر تو اس گھر سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضامندی یا میرے علم کے بغیر نکلی......" تو فقہاء کے نزدیک اس سے ہر مرتبہ باہر نکلنا مراد ہوگا یہاں تین مسائل ہیں ان میں سے ایک تو یہی ہے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ کہے تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی حتیٰ کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم دوں' یا راضی ہوں' یا مجھے علم ہو' سوم یہ کہ وہ یہ کہے تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی الا یہ کہ میں تجھے اس کی اجازت دوں یا حکم دوں یا مجھے علم ہو یا میں اس پر راضی ہوں۔

مسئلہ اول: اس کا حکم تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ اس سے مراد ہر مرتبہ اجازت لینا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ایک مرتبہ اجازت دیدی پھر وہ نکلی اور پھر لوٹ آئی اور پھر وہ اس کی جازت کے بغیر باہر نکل آئی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اسے ایک مرتبہ باہر نکلنے کی اجازت دے دی مگر قبل اس کے کہ وہ باہر نکلتی اس نے اسے باہر جانے سے روک دیا مگر وہ اس کے بعد باہر نکلی تو وہ حانث ہوجائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہر خروج کو طلاق کی شرط قرار دیا ہے اور صرف اس خروج کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے جو اس کی اجازت سے متصل ہو اس لئے کہ باذنی (میری اجازت سے) میں حرف "ب" حرف اتصال ہے۔ اہل لغت یہی کہتے ہیں اور "آلۂ اتصال" کے عمل کیلئے دو اشیاء کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ کسی کا کہنا "کتبت بالقلم' وضربت بالسیف" (میں نے قلم کے ساتھ لکھا اور تلوار کے ساتھ مارا) کہ یہاں ضرب کا تلوار کے ساتھ اور لکھنے کا قلم کے ساتھ اتصال ہوا ہے جبکہ یہاں ایسی کوئی ظاہری شے نہیں جو اس اذن کے عمل کے ساتھ متصل ہو لہٰذا ضروری ہے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ مقدر سمجھا جائے جیسے کہ بسم اللہ میں اَبْتَدِءُ (میں شروع کرتا ہوں) کا لفظ اور قسم کیلئے باللہ لا فعلن کذا (اللہ کی قسم میں ایسے ضرور کروں گا) میں اُقْسِمُ (میں قسم کھاتا ہوں) کا لفظ محذوف تصور کیا جاتا ہے تاکہ حرف ب (ساتھ) اول الذکر صورت میں اللہ تعالیٰ کے نام کو "اَبْتَدِءُ" کے ساتھ اور مؤخر الذکر میں اُقْسِمُ کو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ملا دے تاہم یہ ضروری ہے کہ اس مقدر حرف پر کوئی قرینہ ضرور ہو' خواہ وہ دلالت حال سے ہو یا کوئی مذکور لفظ سے اس لئے کہ کسی مخفی شے تک پہنچنا دلالت حال کے واسطے کے بغیر ممکن نہیں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلالت حال نہیں پائی جاتی جو کسی شے کے مخفی ہونے پر دلالت کرے۔ لہٰذا ہم نے

وہ بات یہاں مقدر سمجھی ہے جس پر صدر کلام (ابتداء جملہ) میں مذکور الفاظ دلالت کرتے ہیں اور وہ اس کا جملہ "ان خرجت" ہے جس سے مراد خروج کے سوا اور کچھ نہیں لہٰذا یہاں پوری بات یوں ہوگی "اگر فلاں شخص اس گھر سے اسی طرح نکلا کہ جو نکلنا میری اجازت کے بغیر ہو" اور مصدر اول نفی کی جگہ میں ہے جس سے وہ عام ہوجائے گا لہٰذا اس کی جانب سے دوسرا استثناء درست ہوگا اس لئے کہ بعض مستثنیٰ اس میں سے ثابت ہے اور وہ اس کی اجازت کی وصف کے ساتھ متصل نکلنا ہے گویا اس نے ہر قسم کے نکلنے کی نفی کر کے اس میں سے ایسے خروج کو مستثنیٰ کرلیا ہے جو اس کی جانب سے صفت اذن کے ساتھ متصل ہو لہٰذا جو نکلنا اس صفت سے متصف نہ ہو وہ مستثنیٰ منہ کے تحت بدستور داخل رہے گا جس سے مراد ایسا عمومی خروج ہے جو وقوع طلاق کی شرط ہے لہٰذا جب کوئی ایسا خروج پایا جائے جو صفت اذن کے ساتھ متصل ہو تو وہ وقوع طلاق کی شرط نہ ہوگا اور اگر کوئی ایسا خروج پایا گیا جو صفت اذن کے ساتھ متصل نہ ہو تو وہ وقوع طلاق کی شرط ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اسے کہا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر سے بڑی چادر (ملحفہ) کے بغیر نکلی" لہٰذا ہر وہ خروج جو اس صفت یعنی بڑی چادر کے ساتھ متصل ہو وہ اس قسم سے مستثنیٰ ہوگا اور وہ اس پر حانث نہ ہوگا اور ہر وہ خروج جو اس صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو وہ بدستور نکلنے کی ممانعت کے عموم کے تحت رہے گا جس سے وہ حانث ہوجائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے مذکورہ الفاظ سے فقط ایک ہی بار نکلنے کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اور عدالت دونوں میں سچا تصور کیا جائے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی دو روایات میں سے ایک روایت ہے۔ اور انہیں سے دوسری روایت ہے کہ اسے عدالت میں سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے خلاف ظاہر بات کی نیت کی ہے اس لئے کہ اس جملے کے ظاہری الفاظ ہر مرتبہ اذن کی تکرار کا تقاضا کرتے ہیں۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجازت کا تکرار الفاظ کے ظاہر سے ثابت نہیں ہوتا۔ وہ خروج کے الفاظ کو مضمر (مخفی) تصور کرنے سے ثابت ہوتا ہے تو جب اس نے ان الفاظ سے ایک مرتبہ باہر نکلنے کی نیت کی تو اس نے وہی نیت کی ہے جو اس کے الفاظ کے ظاہر کا تقاضا ہے لہٰذا اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اور اگر اس نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور عورت ہروقت بغیر حانث ہونے کے باہر نکل سکتی ہے اس کیلئے حیلہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی سے کہے "میں نے تجھے ہمیشہ کیلئے اجازت دی" یا "میں نے تجھے ہر زمانے میں نکلنے کی اجازت دی" یا "تو جب بھی نکلنا چاہے تو میں نے تجھے اجازت دیدی ہے"۔ اس طرح اگر اس نے کہا میں نے تجھے دس دن تک اجازت دیدی ہے پھر اگر وہ ان دس دنوں میں کئی بار مکان سے نکلی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اگر اس نے اسے نکلنے کی عام اجازت دی مگر پھر اس نے اسے باہر نکلنے سے روک دیا تو آیا اس کے اس روکنے کے حکم پر عمل کیا جائے یا نہیں؟ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے روکنے پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اس کا دیا ہوا اذن ختم ہوجائے گا' حتیٰ کہ اگر وہ اس کے بعد خاوند کی اجازت کے بغیر کسی گھر سے نکلی تو وہ حانث ہوجائے گی اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے روکنے اور اجازت منسوخ کرنے کے حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اس کو اجازت دیتا' پھر روک دیتا تو اس کا روکنا درست تھا حتیٰ کہ اگر اس کے روکنے کے بعد وہ دوبارہ نکلی تو وہ حانث ہوجائے گا۔

طرح اگر وہ ہر مرتبہ باہر نکلنے کی اجازت دے دے اور پھر اسے روک دے تو اس کے اس روکنے کے عمل پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس حکم سے اس کی دی ہوئی اجازت منسوخ ہوجائے گی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی جانب سے اسے ہر مرتبہ نکلنے کی اجازت سے اس کی مقرر کردہ شرط باطل ہوجاتی ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی شرط ایسا خروج ہے جو اس کی اجازت سے متصل ہونے کے وصف سے موصوف نہ ہو اور اس کی جانب سے اذن عام دیئے جانے کے بعد اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اس اجازت عام کے بعد اس کا جو خروج بھی ہوگا وہ اس کی اجازت سے متصل ہونے کے وصف سے موصوف ہوگا لہٰذا اجازت سے مذکورہ شرط (ممکن الوجود) نہ رہی اور شرط کے بغیر قسم کے باقی رہنے کا کوئی امکان نہیں جیسے جزاء کے بغیر اس کے باقی رہنے کا تصور ممکن نہیں ہوتا کیونکہ قسم جزاء اور شرط دونوں سے مرکب ہوتی ہے لہٰذا اس سے قسم باقی نہ رہے گی لہٰذا اب اسے روکنے کی صورت میں روکنا تو ہوگا مگر قسم موجود نہ ہوگی۔ لہٰذا اس نہی پر عمل نہ کیا جائے گا بخلاف ایک مرتبہ کی خصوصی اجازت کے۔ پھر اس سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فقط ایک ہی مرتبہ اسے باہر نکلنے کی اجازت دی گئی تھی جس سے قسم ختم نہیں ہوئی۔ پھر اس کی جانب سے اسے روک دیا گیا جبکہ ابھی قسم باقی ہے لہٰذا اس کی جانب سے روکنا درست ہے۔

مسئلہ دوم: اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تو ایک مرتبہ کی اجازت پر مشتمل ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ایک مرتبہ اجازت دے دی پھر وہ نکلی پھر لوٹ آئی پھر بغیر اجازت کے وہ باہر نکلی تو وہ حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر اس نے ایک مرتبہ اسے اجازت دے دی' پھر اس نے اسے نکلنے سے قبل روک دیا' پھر وہ اس کے بعد باہر نکلی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ حتیٰ (یہاں تک کہ) ایک حرف غایت (انتہاء کیلئے) ہے اور یہ حرف "الیٰ" کے مفہوم میں مستعمل ہوتا ہے جبکہ حرف الیٰ(تک) کسی مدت کے اختتام کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو اسی طرح لفظ حتیٰ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے جملے "حتیٰ اذن لک" (حتیٰ کہ میں تجھے اجازت نہ دوں) اور الی ان اذن لک (تا آنکہ میں تجھے اجازت نہ دوں) میں کوئی فرق نہیں' اور یہاں "حتیٰ اذن لک" میں حرف ان یعنی "حتیٰ ان اذن لک" (حتیٰ کہ میں تجھے اس کی اجازت نہ دوں) مضمر ہوتا ہے اس لئے کہ حرف حتیٰ' عوامل اسماء میں سے ہے اور جو حرف اسمائے عاملہ میں سے ہو وہ یقینی طور پر افعال (Verbs) پر داخل نہیں ہو سکتے لہٰذا حرف "ان" کو یہاں مضمر سمجھے بغیر یہاں چارہ نہیں تاکہ وہ اس فعل کو جو اس کا صلہ(Connection) ہے۔ بمنزلہ مصدر(Root) بنا دے۔ کہا جاتا ہے احب ان تقوم (میں چاہتا ہوں تیرا کھڑا ہونا) یعنی میں تیرے قیام کو پسند کرتا ہوں' لہٰذا یہاں جملہ "حتیٰ اذن" سے مراد "حتیٰ اذنی" (یہاں تک کہ میری اجازت سے) ہوگا اور "الیٰ اذنی" (میری اجازت تک) کا مفہوم بھی یہی ہے اسی لئے اہل عرب "الیٰ" کے بعد حرف "ان" کو بالضرور داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں "الیٰ ان اذن لک" (یہاں تک کہ میں تجھے اس کی اجازت دوں) مگر ان کی عادت یہ بھی ہے کہ وہ حرف "الیٰ" کے ساتھ حرف "ان" کا اظہار کرتے ہیں جبکہ لفظ "حتیٰ" کے ساتھ "ان" کی عادت حرف "ان" کے اخفاء کی ہے' اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس کی جانب سے اجازت کا ملنا اس کے باہر نکلنے کی آخری حد ہوگی اور جس شے کی کوئی انتہاء مقرر کردی جائے وہ اس غایت (حد) کے پہنچنے پر ختم ہو جاتی ہے لہٰذا یہاں اس کے نکلنے کی اس کی قسم کے ذریعے ممانعت' اس کی جانب سے ایک بار اجازت دیئے جانے سے ختم ہوجائے گی

بخلاف پہلی صورت کے۔ اور اگر اس نے "حتیٰ اذن" (یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں) سے ہر بار باہر نکلنے کی نیت کی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور حرف "حتیٰ" کو انتہاء کے مفہوم کیلئے حرف الی سے مجاز تصور کیا جائے گا اس سے استثناء میں انتہائی مدت کا اختتام ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور چونکہ اس صورت میں اسی کی اپنی ذات پر سختی ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی۔

مسئلہ سوم: رہا تیسرا مسئلہ تو اس میں اکثر علماء کے نزدیک وہی حکم ہے جو "حتیٰ اذن" کا ہے۔ الفراء کہتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو "الا باذنی" (مگر میری اجازت سے) کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حرف "ان" کلمہ استثناء ہے لہٰذا ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ (Excepted from) کو اس پر مقدم کیا جائے اور مستثنیٰ کو مؤخر کیا جائے اور حرف ان فعل مستقبل کے ساتھ بمنزلہ مصدر کے ہے جیسا کہ پیچھے گزرا لہٰذا اصل عبارت یوں ہوگی "ان خرجت من الدار الا خروجا باذنی" (اگر تو گھر سے نکلی بجز اس کے کہ تو میری اجازت سے نکلے) مگر یہ جملہ درست نہیں، لہٰذا کلام میں کچھ اضافہ کرنا ضروری ہے تاکہ کلام درست ہو سکے لہٰذا یہاں ہم حرف باء کا درمیان میں اضافہ کرتے ہیں اور اس کا مفہوم یوں بیان کریں گے الا خروجا باذنی (مگر جو خروج میری اجازت کے ساتھ ہو) اور اگر اس کے محذوف ہونے پر کوئی لفظی دلیل موجود ہو تو لغت میں حرف ب کو ساقط کرنا جائز ہوتا ہے جیسے کہ رؤبہ بن الحجاج سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا آپ کا کیا حال ہے تو انہوں نے کہا خیر (ہے) عافاک اللہ (اللہ تجھے عافیت سے رکھے) یعنی بخیر (میں خیریت سے ہوں) اسی طرح اہل عرف قسم میں بھی حرف ب کو حذف کردیتے ہیں اور باللہ کی جگہ اللہ بولتے ہیں البتہ لفظ اللہ میں ان کے مابین زبر یا جر (زیر) ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔ تو جب یہاں یہ بات جائز ہے تو تصحیح کلام کیلئے اس کا اضافہ دوسری جگہوں پر بھی درست ہے جس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّآ اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ (الاحزاب:۵۳) اے اہل ایمان پیغمبر کے گھروں میں نہ جایا کرو مگر جس وقت تم کو کھانے کیلئے اجازت دی جائے۔

یعنی باذن لکم (تمہارے لئے آنحضورؐ کی اجازت کے ساتھ) جس کی بناء پر صحابہ کرامؓ کو ہر بار داخلے کیلئے اذن (اجازت) کی ضرورت تھی تو اسی طرح ہماری زیر بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا مؤقف یہ ہے کہ اگر یہ کلام جیسا کہ الفراء نے کہا ہے صحیح نہ ہو اور اس کی تصحیح کی ضرورت ہو تو یہ ضروری نہیں کہ تصحیح فقط اسی طریقے سے ہوسکتی ہو جس طریقے کا الفراء نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کی تصحیح اس طرح بھی ممکن ہے کہ یہاں ہم حرف "الا" کو بمعنی حتیٰ اور الی قرار دیں کیونکہ حرف "الا" حرف استثناء ہے اور حرف استثناء سے جو حصہ پہلے ہوتا ہے وہ مستثنیٰ منہ ہوتا ہے جو اس وقت اختتام کو پہنچ جاتا ہے جب استثناء اور مستثنیٰ پایا جائے لہٰذا اس صورت میں حرف استثناء غایت کیلئے ہوگا لہٰذا اسے غایت (حدنہایت) کا قائم مقام تصور کیا جائے گا تو یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے کہا ہو اگر تو گھر سے نکلی میری اجازت تک (الی اذنی) اور اس طریقے سے جملے کی تصحیح کرنا الفراء کے بتائے ہوئے طریقے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ایک جملے کو دوسرے جملے کا قائمقام بنانا جملے میں کوئی حرف مضمر (مخفی) قرار دینے سے افضل اور بہتر ہے کیونکہ کسی کلمہ کو دوسرے کا قائمقام قرار دینے میں گو جملے کے

مفہوم میں قدرے تغیر تو ہوتا ہے لیکن یہ تغیر فقط وصف کی حد تک ہوتا ہے جبکہ اس میں کوئی لفظ پوشیدہ سمجھنا اصل میں تبدیلی ہے لہٰذا اصل جملے میں تبدیلی کی نسبت اس کے وصف میں تبدیلی اور تغیر یقیناً بہتر ہے لہٰذا یہی صورت زیادہ افضل ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ الفراء کے بیان کے مطابق دو باتوں کا مضمر ماننا ضروری ہے اولاً حرف ب کا اور ثانیاً" جالب ب(حرف ب کے متعلق) یعنی "الا خروجا" (مگر جو نکلنا) کا جبکہ ہمارے بیان کردہ موقف کے مطابق کسی حرف کا اضافہ نہیں کرنا پڑتا بلکہ اس میں فقط غایت کے مفہوم کو غایت (حد حکم) کے قائمقام خیال کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ طریقہ آسان ہے لہٰذا اسی کے ساتھ جملے کی تصحیح کرنا بہتر ہوگا۔ اسی لئے ارشاد خداوندی:

لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ (التوبہ ۹ = ۱۱۰)

یہ عمارت جو انہوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں میں موجب خلجان رہے گی اور ان کو متردد رکھے گی' مگر یہ کہ ان کے دل پاش پاش ہوجائیں۔

جس سے مراد ہے الی ان تقطع قلوبھم (یہاں تک کہ ان کے دل کٹ جائیں) اور اللہ تعالیٰ ہی ان کے حالات کو جانتے ہیں۔ مذکورہ جملے سے مراد یہ ہے کہ جس وقت ان کے دل کٹ جائیں گے یعنی موت کے وقت جبکہ ارشاد باری تعالیٰ: الا ان یئوذن لکم (مگر یہ کہ تمہیں اجازت ہوجائے) سے جو ہر مرتبہ اجازت لینے کا اثبات ہوتا ہے وہ اس جملے کے الفاظ سے نہیں بلکہ ایک اور دلیل سے جو یہ ہے کہ دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونا حرام ہے کیا انہیں علم نہیں کہ اس حکم کے آخر میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ (الاحزاب ۳۳ = ۵۳)

اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوتی ہے۔

اور اذیت کا یہ مفہوم ہر گھڑی میں موجود ہے لہٰذا ہر مرتبہ اجازت لینا شرط ٹھہرا۔ واللہ عزو جل اعلم۔

اور اگر اس نے کہا مگر فلاں کی اجازت سے' پھر مذکورہ شخص اجازت دینے سے قبل فوت ہوگیا تو اس سے امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم باطل ہوجائے گی مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسم برقرار رہے گی یہ مسئلہ ان کے مابین ایک اور مسئلہ میں اختلاف کی فرع ہے جو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ "وہ بالضرور وہ پانی پیئے گا جو اس کوزے میں ہے" جبکہ اس کوزے میں پانی کا ایک قطرہ بھی نہ ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی قسم نہ ہوگی مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قسم ہوجائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے جس کا سطور بالا میں ہم ذکر کر آئے کہ جس عمل پر قسم کھائی گئی اس کے باقی رہنے کا حقیقی طور پر ممکن الوجود ہونا امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم کے انعقاد کی شرط ہے مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور اگر اس نے اس طرح اجازت دی جو اس نے سنی نہیں' پھر وہ بغیر اجازت نکل گئی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا مگر امام ابویوسف ؒ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اذن کا تعلق اس کی اجازت سے ہے کیونکہ وہ اس کا کلام ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ رہا اس کی بات کو سننا تو اس کا

تعلق ماذون (اجازت یافتہ فرد) سے ہوتا ہے لہٰذا اذن پائے جانے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس کی جانب سے اجازت اونچی آواز سے دی جاتی جو اس کو سنائی دیتی مگر وہ اس وقت حالت نیند میں ہوتی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ اس کا کلام ہے نیز اس لئے بھی کہ اس کے حانث ہونے کی شرط ایسا خروج ہے جو اس کی مطلقاً اجازت کے بغیر ہو اور اس صورت میں ایک پہلو سے اسے اجازت مل چکی ہے کیونکہ اذن پر مشتمل اس کا کلام پایا گیا۔ علاوہ ازیں اذن سے اصل مقصد یہ ہے کہ وہ اس کی ناپسندیدگی کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلے اور اس کی یہ کراہت اس کے قول اَذِنتُ (میں نے اجازت دی) سے زائل ہو چکی ہے گو اس نے اس کی اس اجازت کو نہیں سنا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت ایک طرح کا اعلان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

واذان من اللہ ورسولہ (التوبہ:۳) اور اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے اعلان ہے۔

یعنی اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے اعلان ہے اسی لئے اس کی یہ بات کہ میں نے تجھے اجازت دی طرح کہنا ہے کہ اس کو سنائی نہ دے تو وہ اعلان نہ ہوا لہٰذا یہاں ایسا خروج جس میں اس کی اجازت شامل ہو نہیں پایا گیا جس سے مستثنیٰ کردہ خروج نہیں پایا گیا جس کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ قسم ایک اعتبار سے روکنے اور دوسرے پہلو سے اس کو اس کی اجازت دینے پر چھوڑنے پر مشتمل ہے اس لئے کہ اس کا جملہ "اگر تو اس گھر سے نکلی" روکنے پر مشتمل ہے اور "مگر میری اجازت کے ساتھ" اس کو اس کی اجازت دینے کے قائمقام ہے اور کسی کو روکنا اور اجازت دینا شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور وہ شرعی امور کا اثبات متعلقہ فرد تک ابلاغ (حکم پہنچانے (Communication) کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح حالف (قسم کھانے والے) کی طرف سے بھی کسی معاملے کا یہی حکم ہوگا چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصلحاتِ (المائدہ:۹۳) جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ کھا پی چکے جبکہ انہوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے اور نیک کام کئے۔

کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی ہے جنہوں نے حرمت شراب کا حکم نازل ہونے کے بعد اس کا علم ہونے سے قبل شراب پی لی تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے "الزیادات" میں لکھا ہے کہ وکیل اپنی وکالت کا علم ہونے سے قبل وکیل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس اثناء میں اس کا کیا ہوا تصرف اس کے موکل کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے جبکہ توکیل بھی ایک اجازت دینا ہے لہٰذا زیر نظر صورت میں بھی علم کے بغیر اس کی جانب سے اذن نہ ہوگا لہٰذا وہ خروج جو مستثنیٰ ہے نہیں پایا گیا جس کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا مزید برآں اس لئے بھی کہ یہاں خروج کا ذکر موقع نفی میں ہے لہٰذا وہ نفی ہر نکلنے کو عام ہوگی ماسوائے استثناء کردہ (Excepted) خروج کے اور یہ وہ خروج ہے جو اس کی جانب مطلقاً" اجازت یافتہ ہو یعنی جس میں اسے ہر پہلو اجازت حاصل ہو اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی تو چونکہ یہ ایسا نکلنا نہ ہوا جسے مستثنیٰ کیا گیا ہے لہٰذا یہ نکلنا روکنے کے عمومی حکم کے تحت شامل رہے گا جس کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ سوئی ہوئی ہو اور

اس نے اسے اجازت دی مگر اس طرح کہ وہ سن سکتی ہو کہ وہاں وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اسے عرفاً" اور عادتاً"
سماع ہی کہا جاتا ہے جیسے کہ اگر اس نے اسے اجازت دی جبکہ وہ اس کی آواز سن رہی ہو مگر زیر نظر صورت میں
وہ غافل ہو اور ہمارا یہ مسئلہ اس صورت سے متعلق فرض کیا گیا ہے جب اس نے اسے اس کی اجازت دی مگر
اس وقت جب وہ عادتاً" اس کی آواز نہ سن سکی ہو اور اس طرح کے سماع کو عرفاً" سماع نہیں کہتے تو ان دونوں
مسائل میں یہ فرق ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سونے والا شخص آواز سنتا ہے کیونکہ اس کے باوجود آواز اس
کے کانوں کے سوراخ (صماخ) تک پہنچتی ہے اور سونا مانع نہیں وہ تو فقط مسموع الفاظ کے سننے سے مانع ہے لہٰذا
یہ ایسے ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس سے گفتگو کی جبکہ وہ جاگ رہا ہو لیکن وہ غافل ہو اور ابن شجاع نے نقل
کیا ہے کہ اس مسئلہ میں بلا کسی اختلاف کے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے خود کو اجازت دینے کا پابند
کرلیا ہے اور وہ اجازت دے چکا ہے البتہ ان کے مابین اختلاف ایک (اور) معاملے میں ہے اور نصر بن یحییٰ ابو
مطیع سے اور وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے وہی نقل کرتے ہیں جو امام ابویوسف" سے مروی ہے الا یہ کہ ابو
سلیمان[1] اجازت کے مسئلے میں ان سے اختلاف نقل کرتے ہیں، واللہ اعلم۔

○ ابن سماعہ" امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل کرتے ہیں جو اپنے غلام سے کہے "اگر
تو اس گھر سے میری اجازت کے بغیر باہر نکلا تو تو آزاد ہے" پھر اس نے اپنے غلام سے کہا تو ہر کام میں فلاں
شخص کی اتباع کر، پھر اسی مذکورہ شخص نے اسے مکان سے باہر نکلنے کو کہا تو وہ باہر نکل آیا تو حنث کی شرط یعنی
آقا کی اجازت کے بغیر غلام کے باہر نکل آنے کی بناپر حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کے آقا نے اسے باہر نکلنے کی
اجازت نہ دی تھی اس نے تو اسے فلاں شخص کی اطاعت اور اتباع کرنے کا حکم دیا تھا اسی طرح اگر آقا نے کسی
اور شخص سے کہا کہ "تو اسے باہر نکلنے کی اجازت دے دے" پھر اس مذکورہ شخص نے اسے اجازت دے دی
جس سے وہ باہر نکل آیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس نے اسے اجازت نہ دی تھی اس نے تو مذکورہ
شخص کو اجازت دینے کے متعلق کہا تھا، اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس نے کسی اور شخص
سے کہا "اے فلاں تو کہہ کہ تیرے آقا نے تجھے باہر نکلنے کی اجازت دے دی ہے" پھر اس شخص نے وہ بات
اسے کہہ دی، پھر وہ باہر نکلا تو اس کا آقا حانث ہوجائے گا کیونکہ آقا نے اسے اجازت نہ دی تھی اس نے تو فلاں
شخص سے کہا تھا کہ اسے اجازت دے دے اور اگر آقا نے اپنے غلام سے قسم کھانے کے بعد کہا "تجھے فلاں
شخص جو حکم دے وہی میرا تجھے حکم ہے" پھر اس شخص نے اسے باہر نکلنے کا حکم دیا تو وہ نکل آیا تو آقا حانث
ہوجائے گا اس لئے کہ اس قسم کھانے سے آقا کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس کی اجازت اور مرضی کے بغیر گھر سے نہ
نکلے لہٰذا جب اس نے اسے کہا تھا کہ "تجھے فلاں شخص جو حکم دے وہی میرا تجھے حکم ہے" تو وہ نہیں جانتا کہ
مذکورہ شخص اسے نکلنے کا حکم دے گا اور چونکہ علم کے بغیر ارادہ و مشیت نہیں ہوسکتی لہٰذا یہ خروج اس کی مرضی
رضا کے مطابق نہ ہوگا جس کی بناپر وہ استثناء کردہ خروج کے تحت نہ آئے گا بلکہ ممنوع خروج میں شامل
گا۔ اور اگر آقا نے کسی شخص سے کہا میں نے اسے نکلنے کی اجازت دے دی ہے پھر اس شخص نے یہ بات
غلام کو پہنچا دی تو اس صورت میں غلام کے باہر نکلنے کی صورت میں آقا حانث نہ ہوگا کیونکہ اجازت کی شرط
آقا کی جانب سے ہے جو حاصل ہوچکی ہے الا یہ کہ اس نے غلام تک یہ بات نہیں پہنچائی تو جب اس نے اسے

[1] موسیٰ بن سلیمان جوزجانی۔ کنیت ابوسلیمان م ۲۰۰ھ

اس کی خبر کردی تو اس نے اس تک یہ بات پہنچا دی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا' اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو میری اجازت کے بغیر نکلی" پھر اس نے کہا "اگر تو اپنے خادم (غلام) کو بیچنا چاہے تو میری جانب سے اجازت ہے" تو یہ اس کی جانب سے باہر نکلنے کی اجازت نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تو ایک معاملہ (مخاطرہ) ہے اور عورت کو اجازت ہے چاہے وہ بیچے اور چاہے وہ نہ بیچے لہٰذا یہ اس کی طرف سے رضا نہ ہوگی۔ ابن سماعہؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے اسے کہا "اگر تو میرے حکم کے بغیر باہر نکلی" (ان خرجت الا بامری) تو اس کی اجازت کی صورت یہ ہوگی کہ وہ خود اسے باہر نکلنے کا حکم دے اور اس کو سنا کر اجازت دے یا اس کی جانب اپنا کوئی قاصد ارسال کرے اور اگر لوگوں کی جماعت اس بات کی گواہی دے کہ اس نے اسے اجازت دے دی ہے جس پر وہ باہر نکل آئی تو وہ حانث ہو جائے گا۔ تو امام ابویوسف رحمہ اللہ نے حکم دینے اور اجازت دینے میں فرق کیا ہے کیونکہ اجازت دینے میں انہوں نے عورت کے سنانے اور اس کی جانب کسی قاصد کے بھیجنے کو شرط قرار نہیں دیا مگر حکم کی صورت میں اسے فرض قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ کسی کام کو کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک مامور کو اس کا علم اور اس کی اطلاع نہ ہو۔ جیسا کہ شرعی امور کے متعلق یہی حکم ہے۔ جبکہ اجازت سے مقصد اس کی رضامندی اور خوشنودی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ عورت اس کی ناپسندیدگی کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلے اور یہ بات نفس اجازت سے حاصل ہو سکتی ہے خواہ اسے اطلاع ہو یا نہ ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت غصہ میں ہو اور نکلنے کا تہیہ کر چکی ہو تو اس نے کہا چھوڑ دو اسے نکلنے دو' (دعوھا تخرج) اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو ان الفاظ سے اس کی جانب سے اذن نہ ہوگا الا یہ کہ وہ ان الفاظ کے ذریعے اجازت کی نیت کرے اس لئے کہ اس کا کہنا چھوڑ دو اسے نکلنے دو' اس کی جانب سے صریحاً" باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ وہ تو اس سے تعرض نہ کرنے کا حکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے یا اپنا راستہ لینے سے نہ روکا جائے لہٰذا نیت کے بغیر اس کی جانب سے یہ اذن تصور نہ ہوگا اور اگر اس نے اسے غصے میں کہا تو نکل' مگر یہ الفاظ کہتے ہوئے اس کی نیت اجازت دینے کی نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ زیر بحث معاملے پر نص ہے الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ باہر نکلے تاکہ اسے طلاق ہو جائے تو اس صورت میں یہ کہنا اس کیلئے وعید ہوگا یا پھر ان معاملے میں وعید کا احتمال رہے جیسا کہ شرعی امور میں ایسا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ (حم السجدۃ:۴۰) تم جو چاہو کرو۔

تو اگر اس نے مذکورہ جملہ کہتے ہوئے اسے دھمکانے کی نیت کرلی جس میں کہ اس کے خلاف شدت اور سختی ہے تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "اس کا غلام آزاد اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ وہ بھول جائے پھر وہ پہلے بھول کر داخل ہوا اور بعد ازاں دانستہ داخل ہو گیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اکثر علماء کا یہ قول بھی اسی اصول پر مبنی ہے کہ اگر اس نے کہا "تجھے طلاق اگر تو اس مکان سے باہر نکلی الا یہ کہ میں تجھے اجازت دوں" کہ یہاں الا ان (الا یہ کہ) حد ممانعت کے اختتام کیلئے ویسے ہی ہے جیسے حرف "حتی" تو جب وہ مکان میں بھول کر داخل ہو گیا تو

اس سے وہ قسم اختتام کو پہنچ گئی لہٰذا دوبارہ دانستہ داخل ہونے کی صورت میں اس کے قسم کے برقرار رہنے کی صورت میں اس کے حانث ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس نے کہا "اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ وہ بھول کر داخل ہو" پھر وہ بھول کر داخل ہوجائے' بعدازاں وہ دانستہ داخل ہوا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے اپنی قسم کو ہر داخلے کیلئے منعقد کیا ہے اور اس نے خود سختی کی ہے البتہ اس نے ایک خاص صفت یعنی نسیان کے ساتھ داخلے کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے لہٰذا اس کے علاوہ ہر قسم کا داخلہ اس کے تحت شامل رہے گا جس کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا۔ ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کہا "میرا غلام آزاد اگر میں ایک مرتبہ بھی اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ مجھے فلاں اس کا حکم دے"۔ پھر مذکورہ شخص نے اسے ایک مرتبہ داخل ہونے کی اجازت دے دی تو اگر وہ اس میں ایک مرتبہ یا اس کے بعد داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس سے قسم ساقط ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے کہا "اگر میں اس گھر میں کبھی ایک مرتبہ بھی داخل ہوا الا یہ کہ مجھے فلاں شخص اس کا حکم دے" پھر اس نے اسے اجازت دے دی اور وہ مکان میں داخل ہوگیا بعدازاں وہ اس کی اجازت کے بغیر ہی داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں ہر مرتبہ داخل ہونے کیلئے اس کی جانب سے حکم کا ہونا ضروری ہوگا اس لئے کہ یہاں اس نے ایک مرتبہ داخل ہونے کو حرف وصل یعنی حرف ب کے ذریعے سے حکم کے ساتھ ملایا ہے لہٰذا اس میں ہر مرتبہ داخل ہونے کیلئے اس کی جانب سے حکم کا ہونا ضروری ہوگا جیسے کہ اگر وہ کہتا مگر فلاں کے حکم کے ساتھ تو اس وقت یہی حکم ہوتا ہے۔

ب۔ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "اس کی بیوی اس کے علم کے بغیر باہر نہ نکلے گی" پھر اس نے اسے باہر نکلنے کی اجازت دے دی پھر وہ ایسے وقت نکلی جب اسے اس کے نکلنے کا علم نہ تھا تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس کے قول مگر میرے علم کے ساتھ سے مراد مگر میری اجازت کے ساتھ ہے اور وہ اس کی اجازت سے ہی نکلی ہے لہٰذا اس کا یہ نکلنا مستثنیٰ شدہ خروج ہوگا جس کی بناپر وہ حانث نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی یا آقا نے اپنے غلام کے متعلق یہ قسم کھائی کہ "اس کے مکان سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گا" یا بادشاہ نے کسی شخص کو یہ قسم دلائی کہ "وہ اس کی مملکت سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گا" پھر وہ عورت اس خاوند سے طلاق بائن پالے یا غلام آقا کی ملکیت سے نکل جائے یا سلطان اس حکومت سے معزول ہوجائے پھر ان میں سے ہر ایک کی اجازت کے بغیر متعلقہ فرد کا خروج ہوجائے تو حالف پر کوئی قسم نہ ہوگی اور یہ قسم اس حالت پر محمول ہوگی جب قسم کھانے والا متعلقہ حقوق کا مالک ہو تو اگر وہ حالت زائل ہوجائے تو اس لئے قسم ساقط ہوجائے گی اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ قسم لینے والے شخص کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے اختیارات کا نفاذ کرے یعنی یہ کہ جس شخص پر اسے خصوصی حقوق حاصل ہیں وہ اس کی مرضی کے بغیر مکان سے باہر نہ نکلے لہٰذا یہ قسم اس کی ولایت (حقوق و اختیارات) تک محدود اور مقید رہے گی جب اس کی ولایت و اقتدار ختم ہوجائے گا تو قسم بھی ازخود رفع ہوجائے گی۔ پھر اگر وہ عورت دوبارہ اسی خاوند کے نکاح میں اور غلام اسی آقا کی ملکیت میں یا رعایا اسی بادشاہ کے اقتدار میں لوٹ آئے تو تب بھی وہ قسم قابل اعتبار نہ ہوگی

[illegible]

کیونکہ وہ قسم ساقط ہوگئی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا لہٰذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قرض خواہ مقروض کو یہ قسم دے کہ "وہ اس شہر سے اس کی اجازت کے بغیر باہر نہ نکلے" تو اس کی یہ قسم بھی قرض کے برقرار رہنے تک برقرار رہے گی اگر مقروض نے قرض ادا کردیا یا قرض خواہ نے اسے قرض معاف کردیا تو قسم ساقط ہوجائے گی پھر اس پر اس کا یا کسی اور شخص کا قرض لوٹ آئے تو اس کی قسم کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ قسم دینے والے کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس قرض کی بناپر جو قسم کھانے کے وقت اس پر واجب الادا تھا شہر سے باہر نہ نکلے جب وہ قرض اتر گیا تو قسم باطل ہوگئی جس کی واپسی کا کوئی احتمال نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء اس عامل (حاکم) کے متعلق کہتے ہیں جس نے کسی شخص کو یہ قسم دلائی کہ "وہ اسے ہر اس شخص کے متعلق بتائے جو اس کے محلے میں اس کے علم کے مطابق فاسق' عیب دار' اور چور اچکے ہوں" اور اسے ان افراد کے متعلق علم نہ ہوا تاآنکہ وہ عامل معزول ہوگیا' پھر اسے معلوم ہوا' تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اسے حاکم بالا تک پہنچائے اور وہ اپنی قسم سے باہر ہوجائے گا اور اس کی قسم باطل ہوجائے گی کیونکہ دلالت غرض کی بناپر اس کی یہ قسم اس کے عامل رہنے تک محدود اور مقید رہے گی کیونکہ حاکم کی غرض یہ تھی کہ اسے ان افراد کے متعلق اس وقت تک بتایا جائے جب تک وہ اس جگہ کا حاکم ہے تو جب وہاں سے اس کی حکومت جاتی رہی تو اس کی قسم باطل ہوگئی تو اگر مذکورہ حاکم اپنے معزول ہوجانے کے بعد دوبارہ حاکم ہوجائے تو مذکورہ شخص پر یہ لازم نہ ہوگا کہ اس تک یہ اطلاعات پہنچائے کیونکہ قسم باطل ہوگئی ہے جو دوبارہ واپس نہ ہوگی خواہ وہی عامل دوبارہ حاکم بن جائے یا نہ بنے۔ اور اگر قسم کھانے والے شخص کو ان باتوں میں سے کوئی بات معلوم ہو جس پر اس نے قسم کھائی تھی مگر اس نے اس کی اطلاع دینے میں تاخیر کردی یہاں تک کہ متعلقہ حاکم معزول کردیا گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس کے معزول ہوجانے کے بعد اس تک اطلاع پہنچانا اس کیلئے قطعاً" سود مند نہ ہوگا اس لئے کہ اطلاع پہنچانا اس کی حکومت اور عہدے پر بحال رہنے تک مقید ہے تو جب اس کی ولایت ختم ہوگئی تو قسم پوری کرنے کی شرط بھی ختم ہوگئی۔ امام محمد رحمہ اللہ "الزیادات" میں فرماتے ہیں کہ یہ حکم اسی طرح ہے الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ اسے اس کی حکومت کے دوران اور اس کے بعد اس کی اطلاع دے گا' اس صورت میں اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین اور عدالت میں سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے ظاہری الفاظ کے مطابق یعنی عموم کی نیت کی ہے لہٰذا اسے دیانت اور عدالت دونوں میں سچا تصور کیا جائے گا۔

○ امام محمد رحمہ اللہ الزیادات میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ "اس کی بیوی اس مکان سے نہ نکلے گی اور نہ اس کا غلام" پھر وہ عورت اس کی جانب سے طلاق بائن پالے یا غلام اس کی ملکیت سے نکل جائے پھر وہ عورت مکان سے باہر نکلی تو وہ حانث ہوجائے گا اور یہ قسم اس کی زوجیت میں رہنے یا اس کی ملک تک محدود نہ ہوگی کیونکہ یہاں مقید کرنے کی کوئی دلیل اس کے قول "مگر اس کی اجازت کے ساتھ" موجود نہیں ہے جس کی بناپر اس کے الفاظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ جب تک وہ اس کی بیوی رہے تو اسے دیانتاً سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے وہی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں مگر اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے عام لفظ کو خاص کرنے کی نیت کی ہے جو خلاف ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص سے کسی حق کا مطالبہ کیا گیا جس پر اس نے قسم کھالی کہ وہ مطالبہ کرنے والے کے گھر سے

نہ نکلے گا تو وہ باہر نکلنے پر حانث ہوجائے گا خواہ اس نے اس کا حق ادا کردیا یا ادا نہ کیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' اور اگر عورت نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا اور وہ نکلنے پر تیار ہوگئی یا کسی شخص نے اپنے غلام کو مارنے کا ارادہ کیا اور وہ اس کیلئے اٹھ گیا تو اس نے کہا تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی یا آقا نے کہا تو آزاد اگر تو نکلا یا مذکورہ شخص نے مارنے والے سے کہا میرا غلام آزاد اگر تو نے اسے مارا' پھر یہ تمام لوگ ان اعمال سے رک گئے تو یہ قسم ساقط ہوجائے گی حتیٰ کہ اگر جس پر قسم کھائی گئی ہو وہ شخص اس کے بعد نکل جائے یا مذکورہ شخص اپنے غلام کو مارے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا کیونکہ اس قسم سے اس کا مقصد اسے فی الوقت باہر جانے یا اسے مارنے سے روکنا ہے تو چونکہ یہاں دلالت غرض کی بناپر یہ قسم حال کے ساتھ مقید ہوگی لہٰذا حالف کے وہاں سے چلے جانے سے اس کی قسم بھی ختم ہوجائے گی لہٰذا اس کے بعد اس کا باہر نکلنا موجب حنث نہ ہوگا۔ یہ مسائل فوری قسم سے متعلق ہیں اور اس کی مثالیں اپنے موقع پر آئیں گی' انشاء اللہ۔

فصل دہم

گفتگو کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا

کلام پر قسم کھانے کی صورت میں کبھی تو محلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) یعنی کلام ابدی ہوتا ہے اور کبھی مطلق اور کبھی وقت کے ساتھ محدود۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

ہمیشہ کیلئے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

ہمیشہ کیلئے بات چیت نہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کے ساتھ ہمیشہ یعنی کبھی بھی گفتگو نہ کرے گا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی کیونکہ یہ قسم ہیشگی پر نص صریح ہے۔

مطلق گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

رہی مطلق قسم تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ قسم کھالے کہ فلاں سے کلام (نہیں) کرے گا اور وہ قسم میں ہمیشہ کا ذکر نہ کرے یہ قسم بھی سابقہ قسم کی طرح ہمیشہ کیلئے ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بھی وقت خواہ رات یا دن میں یا کسی بھی جگہ اور کسی بھی حال میں گفتگو کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے خود کو فلاں شخص کے ساتھ بات چیت کرنے سے روکا اور منع کیا ہے۔

مقصد یہ تھا کہ یہ بات چیت اس کی جانب سے معدوم رہے اور اس کا یہ معدوم رہنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ ساری زندگی اس سے بات چیت کرنے سے باز نہ رہے اگر اس نے اس میں سے کچھ وقت کی نیت کی مثلاً ایک دن یا ایک وقت یا ایک شہر یا ایک پڑاؤ (منزل) کی نیت کی تو اسے نہ تو قاضی کے ہاں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین اس لئے کہ اس نے ایسی تخصیص کی نیت کی ہے جو اس کے الفاظ میں موجود نہیں ہے لہٰذا اس کی بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی' اور اندریں صورت وہ اس وقت تک حانث

نہ ہوگا جب تک وہ قسم کھانے کے بعد اس کے ساتھ ازسرنو بات نہ کرے جو سابقہ گفتگو سے علیحدہ ہو اور اگر اس کی گفتگو اسی سے متصل اور ملی ہوئی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا مثلاً اگر اس نے عورت سے کہا "اگر میں نے تجھ سے کلام کیا تو تجھے طلاق جا چلی جا" یا "جااٹھ جا" تو وہ "جاچلی جا" اور "اٹھ جا" کہنے سے حانث نہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اس لئے کہ یہ جملہ اس کی قسم کے ساتھ متصل اور ملا ہوا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول "میں کلام نہیں کروں گا" یا "اگر میں نے تجھ سے کلام کیا" ایسے کلام پر محمول ہوگا جو اس کی قسم سے اصل مقصود اور مراد ہو جس کی بناپر وہ اس کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ جب اس نے اسے حرف عطف ("و" اور) کے ساتھ ذکر کیا ہے تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اسے کہا اور جاچلی جا' (تو اس کا بھی یہی حکم ہے) جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان الفاظ سے نئے کلام کا ارادہ کیا تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ وہ حقیقت میں کلام ہے اور اس میں خود اس کے اپنے خلاف سختی ہے' اور اگر اس نے اپنے قول "جا چلی جا" (فاذہبی) سے اس کو طلاق دینے کی نیت کی تو اسے کہنے سے طلاق ہوجائے گی کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے کنایوں میں سے ہے اور قسم کی وجہ سے اس پر دوسری طلاق بھی ہوجائے گی کیونکہ جب اس نے اس لفظ سے طلاق دینے کی نیت کی تو وہ ایک نیا کلام ہوگیا جس سے وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو جو قسم کی تخصیص پر دلالت کرتی ہو تو وہ قسم خاص ہوجائے گی مثلاً اگر کسی نے کہا "تو آج میرے لئے زید سے فلاں مسئلے پر گفتگو کر" اس پر وہ جواباً کہے واللہ میں اس سے گفتگو نہ کروں گا' تو یہ قسم دلالت حال کی بناپر فقط اسی دن پر محمول ہوگی نہ کہ کسی اور دن پر۔ اسی بناپر فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا "تو آج میرے پاس آ" اس پر وہ کہے میری بیوی کو طلاق اگر میں تیرے پاس آؤں' تو یہ قسم بھی صرف اسی دن پر محمول ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "تو میرے پاس میرے گھر آ" تو اس نے طلاق کی قسم کھالی کہ وہ اس کے پاس نہ آئے گا تو اس سے مراد اس کے گھر پر آنا ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب تخصیص کی دلیل اور قسم کے مابین زیادہ وقت نہ گزرا ہو لیکن اگر دونوں کے مابین وقت زیادہ ہوگیا تو وہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی لہٰذا اگر اس نے کہا "تم مجھ سے میرے گھر آکر کیوں نہیں ملتے اور مجھے تمہارا مجھ سے نہ ملنا بہت برا لگتا ہے اور میں تمہارے پاس کئی مرتبہ آیا ہوں مگر تو مجھ سے نہیں ملا" دوسرا شخص کہے "اس کی بیوی کو طلاق اگر وہ اس کے پاس آیا" تو یہ قسم ہمیشہ کیلئے اور ہر جگہ کیلئے ہوگی کیونکہ اس کی قسم اور منزل (مکان) کے ذکر کے مابین فاصلہ زیادہ ہوگیا ہے لہٰذا اس سے یہ قسم منقطع ہوجائے گی اور مذکورہ قسم ایک مستقل قسم ہوگی لیکن اگر اس نے اس قسم سے گھر میں آنے کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین دیانت دار سمجھا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ گو اس کے کلام میں اس کا احتمال موجود ہے مگر وہ خلاف ظاہر ہے۔

اور اگر قسم کھانے والے نے محلوف علیہ کے پیچھے نماز پڑھی جس میں وہ بھول گیا جس پر قسم کھانے والے نے سبحان اللہ کہا یا اس نے امام کو لقمہ دے دیا تو وہ حانثِ نہ ہوگا کیونکہ اس عمل کو عرفاً" کلام کرنا نہیں کہا جاتا اگرچہ وہ حقیقی طورپر کلام ہی ہے چنانچہ عرفی کلام سے تو نماز باطل ہوجاتی ہے مگر اس سے باطل نہیں

ہوتی اور فقہاء اس شخص کے متعلق یہ کہہ چکے ہیں کہ جو یہ قسم کھالے کہ "وہ کوئی کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے نماز پڑھی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حانث ہوجائے اس لئے کہ تکبیر اور قرات حقیقی کلام ہیں مگر استحسان کی رو سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اسے عرفی طور پر کلام نہیں کہاجاتا چنانچہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص نماز میں کلام نہیں کرتا اگرچہ اس نے نماز میں قرات کی ہو اور اگر اس نے نماز سے باہر قرآن مجید کی تلاوت کی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے حقیقی طور پر کلام کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانے والا اہل عرب ہو لیکن اگر وہ عجمی ہو یا اس کی زبان عربی کے علاوہ کوئی اور ہو تو وہ حانث نہ ہوگا خواہ اس نے قرآن مجید نماز کے اندر پڑھایا اس سے باہر اس لئے کہ قاری قرآن کو متکلم نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے نماز سے باہر کوئی تسبیح پڑھی یا کوئی تکبیر کہی یا اس نے اللہ اکبر کہا تو وہ ہمارے نزدیک حانث ہوجائے گا مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ مگر صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ یہاں حقیقی طور پر کلام پایا گیا ہے لیکن عرف و عادت کی بناپر ہم نے نماز کی حالت میں حقیقت کو نظرانداز کردیا ہے مگر نماز سے باہر ایسا کوئی عرف نہیں۔ بعض کے نزدیک یہ (اہل عرب) کے عرف کے مطابق ہے جبکہ ہمارے عرف میں وہ نماز سے باہر بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ تلاوت قرآن کو دونوں حالتوں میں کلام نہیں کہاجاتا اور اگر اس نے نماز سے باہر کسی کو لقمہ دے دیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وہ حقیقی طور پر کلام ہے الا یہ کہ ہم نے عرف کی بناپر حالت نماز میں حقیقت کو چھوڑ دیا ہے۔ اور اگر قسم کھانے والا امام ہو اور جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی وہ اس کا مقتدی ہو پھر امام نے سلام کہا تو امام پہلے سلام پر حانث نہ ہوگا اگرچہ مقتدی اس کی دائیں جانب ہو اور سلام کہتے ہوئے اس نے اس مقتدی کو سلام کرنے کی نیت کی ہو کیونکہ وہ اس وقت نماز میں ہے اور نماز کے سلام کو کلام نہیں سمجھا جاتا جیسے کہ اس کی تکبیریں اور نماز میں قرات کلام نہیں ہے چنانچہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عوام الناس کی بات چیت میں سے ہوتی تو اس سے نماز فاسد ہوجاتی' اور اگر وہ امام کے بائیں طرف ہو اور وہ اسے سلام کہنے کی نیت کرے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر مقتدی قسم کھانے والا ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے ان کے اس حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں کے نزدیک مقتدی امام کے سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوتا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وہ امام کے سلام سے نماز سے خارج ہوجاتا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے نماز سے باہر کلام کیا ہے جس سے وہ حانث ہوجائے گا۔

○ اور اگر حالف کسی جماعت پر سے گزرا جن میں وہ شخص بھی تھا جس سے اس نے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو اس نے ان پر سلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے پوری جماعت سے اپنے سلام کے ساتھ گفتگو کی ہے اور اگر اس نے اس کے علاوہ باقی لوگوں کی نیت کی ہو تو وہ اس کے اور خدا کے مابین معاملے میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ سب کا ذکر بعض کی نیت کے ساتھ کرنا جائز ہے مگر قاضی کے ہاں اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اگر حالف نے محلوف علیہ کو نیند سے جگایا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ گو وہ اس سے نہ جاگا ہو کیونکہ آواز سونے والے کے کانوں تک پہنچتی ہے لیکن وہ اسے نہیں سمجھتا اور یہ

ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اس نے اس سے کلام کیا ہو جبکہ وہ غافل ہو' علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اسے عرف میں کلام کہا جاتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے غافل سے کلام کیا ہو لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے دروازہ کھٹکھٹایا جس پر اس نے کہا کون' یا کہا تو کون ہے؟ تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے اس سے استفہامیہ کلام کیا ہے اور اگر وہ دونوں علیحدہ علیحدہ دو جگہوں میں ہوں پھر اس نے اسے بلایا یا اس نے اس سے گفتگو کی تو اگر تو اس کا کلام اس نوعیت کا ہو کہ اگر وہ کان لگا کر سنتا تو اسے سنائی دیتا تو وہ حانث ہوجائے گا خواہ اس نے سنا بھی نہ ہو لیکن اگر دونوں کے مابین اتنا بعد ہو کہ عادتاً" اگر کان لگا کر وہاں سے اس کی بات سنی جاتی تو سنائی نہ دیتی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اگر جگہ اتنی قریب ہو کہ جہاں سے عادتاً" بات سنائی دیتی ہو تو اسے اس سے کلام کرنے والا کہا جاتا ہے خواہ کسی رکاوٹ کی بناپر اسے اس کی بات سنائی نہ دے لیکن اگر اس کی جگہ دور ہو تو تب یہ حکم نہیں ہوتا نیز اس لئے بھی کہ اگر جگہ قریب ہو تو اسی کی آواز کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی آواز اس کے کانوں تک پہنچی ہے مگر اسے سمجھ نہیں آئی تو اس کی حالت بھی غافل سے مشابہ ہوگی اور اگر وہ اس سے دور ہو تو اس کی آواز اس تک بالکل ہی نہ پہنچے گی۔

○ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے کسی اور شخص سے اس کو سنانے کیلئے کوئی بات کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس کے ساتھ بات کرنے کا قصد نہ ہو تو اسے اس سے بات چیت کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی پھر وہ اپنے گھر میں داخل ہوا جبکہ اس میں اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور شخص موجود نہ ہو تو اس نے اس سے کہا "کس نے یہ یہاں رکھا ہے؟" یا "یہ کہاں ہے؟" تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے بیوی سے اس طرح بات چیت کی ہے جس میں اس نے استفسار کیا ہے اور وہاں اس کے سوا کوئی اور شخص بھی موجود نہیں تاکہ اس کی یہ بات چیت لغو نہ ہو لیکن اگر مکان میں اس کے علاوہ کوئی اور شخص بھی موجود ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس نے بیوی کے علاوہ دوسرے شخص سے پوچھا ہو۔ اور اگر اس نے کہا "ہائے افسوس یہ کس نے یہاں رکھا ہے" تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کسی دوسرے شخص سے کلام نہیں بلکہ یہ تو خود اپنے آپ سے کلام ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے اس کو کوئی خط لکھا اور اسے خط دے دیا یا اس نے قاصد بھیجا جس نے پیغام اسے پہنچا دیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ خط لکھنے یا پیغام بھیجنے کو کلام کرنا نہیں کہا جاتا۔

محدود وقت تک گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

رہا محدود وقت کے ساتھ قسم کھانا تو اس کی دو اقسام ہیں: (۱) معین وقت کے ساتھ اور (۲) مبہم صورت میں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:۔

۱۔ معین وقت سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص نے رات کے وقت قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے ایک دن تک بات چیت نہیں کرے گا" تو وہ وقت قسم سے اگلے دن غروب آفتاب کے وقت کے درمیان بات چیت کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ تو اس کی قسم میں بقیہ رات بھی شامل ہوجائے گی لہٰذا اگر اس نے بقیہ رات میں

یا اگلے دن اس سے بات چیت کی تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس کے قول "میں فلاں شخص سے کلام نہیں کروں گا" کے ساتھ اگر ایک دن تک کا جملہ نہ ہوتا تو وہ قسم ہمیشہ تک زمانے پر محمول ہوتی جس کا تقاضا یہ ہوتا کہ اس نے خود کو فلاں شخص سے بات چیت کرنے سے ہمیشہ کیلئے روک دیا ہے لہٰذا ایک دن کا لفظ باقی مدت کو نکالنے کیلئے ہوگا لہٰذا قسم کے متصل بعد کا زمانہ اس کی قسم میں داخل رہے گا جس کے نتیجے میں بقیہ رات شامل ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے دن کے وقت قسم کھائی کہ وہ اس سے ایک رات تک کلام نہ کرے گا' تو وہ وقت قسم سے طلوع آفتاب تک بات چیت کرنے پر حانث ہوجائے گا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر کچھ دن چڑھے اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے ایک دن کیلئے نہیں بولے گا" تو اس کی یہ قسم اس دن اگلی رات اور آنے والے دن کی اسی گھڑی تک ممتد ہوگی جس میں اس نے قسم کھائی تھی کیونکہ اس نے نامکمل دن کے وقت قسم کھائی ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا لازم ہے اور اس کو پورا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ دوسرے دن کو ساتھ ملا کر اسے مکمل نہ کیا جائے لہٰذا تابع ہونے کی بناء پر رات بھی اس میں شامل ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے رات کے وقت یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے ایک رات تک نہیں بولے گا" تو اس کی قسم اسی گھڑی سے آنے والی رات کی اسی گھڑی تک ہوگی اور جو دن دونوں راتوں کے مابین ہے وہ بھی اس میں داخل ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے ادھوری رات کے وقت قسم کھائی ہے لہٰذا اس کو مکمل کرنا ضروری ہوگا اور اس کی تکمیل کی وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔

○ اور اگر اس نے کچھ دن چڑھے کہا "واللہ آج میں تجھ سے کلام نہیں کروں گا" تو اس کی یہ قسم بقیہ دن کیلئے ہوگی تو جب سورج ڈوب جائے گا تو اس کی قسم ساقط ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے رات کے وقت یہ قسم کھائی "واللہ میں آج رات تجھ سے نہیں بولوں گا" تو جب سورج نکل آئے گا تو اس کی قسم ساقط ہوجائے گی کیونکہ اس نے یوم (دن) اور لیلہ (رات) پر الف لام داخل کرکے اس کو ایک متعین وقت یعنی وہی دن اور وہی رات بنا دیا ہے لہٰذا اس دن اور اس رات کے علاوہ کسی اور وقت کو یہ قسم شامل نہ ہوگی' بخلاف اس کے کہ وہ یوما" (کوئی دن) کہے کیونکہ یہاں اس نے یوم کو نکرہ ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اگلے دن کو ساتھ ملا کر اس کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے ایک ماہ تک کلام نہیں کرے گا" تو یہ قسم تیس دنوں کیلئے ہوگی اور اگر اس نے الشھر (اس مہینے) کہا تو اس کی یہ قسم باقی مہینے کیلئے ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے اس سال تک کلام نہیں کرے گا" تو اس سے مراد بقیہ سال ہوگا اور اگر کسی نے کہا "واللہ میں تجھ سے نہ آج اور نہ کل بولوں گا" تو اس کی قسم آج کے بقیہ دن اور آنے والے دن پر مشتمل ہوگی اور وہ رات جو ان کے مابین ہے اس قسم میں شامل نہ ہوگی۔ ابن سماعہؒ نے امام ابویوسف اور امام محمد رحمھما اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس لئے کہ اس نے دونوں کا ذکر علیحدہ علیحدہ حرف نفی (لا) کے ساتھ کیا ہے لہٰذا ان میں سے ہرایک کی علیحدہ علیحدہ نفی تصور ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ پر ہے:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقرہ:۱۹۷) — پس نہ عورتوں سے اختلاط کرے' نہ کوئی برے کام کرے اور نہ کسی سے جھگڑے۔

لہٰذا درمیان میں آنے والی رات قسم میں شامل نہ ہوگی اور اگر اس نے کہا "واللہ میں آج اور کل تجھ

سے کلام نہیں کروں گا" تو آج اور کل کے درمیان والی رات قسم میں داخل ہوجائے گی کیونکہ یہاں اس نے دوسرے اور پہلے وقت کو حرف جمع (و-اور) کے ساتھ جمع کیا ہے جس کی بناپر وہ ایک وقت ہونے کا لہٰذا وہ رات جو ان کے مابین ہے اس میں شامل ہوجائے گی اور بشر امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ درمیان والی رات داخل نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے قسم کو دن کیلئے منعقد کیا ہے اور رات کو ان کے مابین داخل کرنے کی ضرورت نہیں لہٰذا رات اس کی قسم میں داخل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے دو دنوں تک کلام نہیں کرے گا" تو اس قسم میں رات شامل ہوجائے گی خواہ وہ قسم اس نے طلوع فجر سے پہلے کھائی ہو یا اس کے بعد۔ اسی طرح رات کے متعلق بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا "واللہ میں تجھ سے نہ ایک دن اور نہ دو دن کلام کروں گا" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جملہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے کہا ہو "واللہ میں تجھ سے تین دنوں تک کلام نہیں کروں گا" حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے دوسرے یا تیسرے دن میں اس سے گفتگو کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ بشرؒ کی امام ابویوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے جیسا کہ الکرخیؒ نے اپنی مختصر میں یہی روایت بیان کی ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ "الجامع" میں فرماتے ہیں کہ اس کی قسم دو دنوں کیلئے ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے یا دوسرے دن اس سے بات چیت کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر تیسرے دن بات چیت کی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ کرخیؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے یومین (دو دن) کو ایک یوم پر عطف کیا ہے اور عام طور پر معطوف علیہ معطوف سے مختلف شے ہوتی ہے جس کا اقتضا یہ ہے کہ یہاں دو دن پہلے دن کے علاوہ ہوں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "واللہ میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن اور دو دن' یا اس نے کہا تین دن نہیں بولوں گا"۔ اور جو روایت امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی "الجامع" میں بیان کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قسم حرف نفی (لا) کے ساتھ علیحدہ علیحدہ قسم ہے اور حرف واؤ (اور) نے دونوں قسموں کو جمع کردیا ہے تو اب پوری عبارت یوں ہوگی: "میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن کلام نہیں کروں گا اور میں اس سے دو دن کلام نہیں کروں گا" مقصد یہ ہے کہ اس کا حرف نفی (لا) لغو نہ ہو' لہٰذا ہر قسم کی مدت علیحدہ علیحدہ ہوگی چنانچہ پہلے دن میں دو قسمیں اور دوسرے دن میں ایک قسم ہوگی بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن اور دو دن کلام نہیں کروں گا" پھر اس نے تیسرے دن اس سے کلام کرلیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے یہاں حرف نفی (لا) کا اعادہ نہیں کیا جس سے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے ثابت ہو کہ اس کا مقصد دونوں کی علیحدہ علیحدہ نفی ہو جس کی بناپر وہ دو قسمیں ہوجائیں گی اور پیچھے فقط ایک قسم رہ جائے گی اور حرف واؤ (اور) دونوں مدتوں کو باہم جمع کرنے کیلئے ہے جیسے اگر اس نے دونوں مدتوں کو لفظ جمع کے ساتھ باہم جمع کیا اور کہا "واللہ میں فلاں شخص کے ساتھ تین دنوں تک نہیں بولوں گا" اور ان کے مابین تفریق کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کہتا "واللہ میں نہ زید سے کلام کروں گا اور نہ عمر سے" تو اگر وہ ان میں سے کسی ایک سے کلام کرے گا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں زید اور عمر سے کلام نہیں کروں گا" تو جب تک وہ ان دونوں سے کلام نہ کرے' حانث نہ ہوگا۔ بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "واللہ میں اس گھر ایک دن اور ایک دن (یوماً و یوماً) داخل نہ ہوں گا" کہ اس نے ایک زمانے کو بصورت نکرہ دوسرے نکرہ زمانے پر

عطف کیا ہے چونکہ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا دو دن کہنا' لہٰذا درمیان والی رات قسم میں شامل ہوگی جبکہ اس کا قول آج اور کل (الیوم وغدا) ایک متعین زمانے کا ایک متعین زمانے پر عطف ہے اور اس میں رات کو شامل کرنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ لہٰذا رات اس میں شامل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں زید سے ایک دن کلام نہیں کروں گا' واللہ میں اس سے دو دن تک نہیں بولوں گا' واللہ میں اس سے تین دن تک کلام نہیں کروں گا" تو پہلا دن اس وقت سے شروع ہوگا جب وہ تیسری قسم سے فارغ ہوا ہے اور اس دن کے متعلق تین قسمیں ہوں گی اور دوسرے دن پر دو' دوسری اور تیسری قسم ہوگی جبکہ تیسرے دن کے متعلق ایک ہی قسم یعنی تیسری قسم ہوگی' اس لئے کہ ہر وہ قسم جس کا اس نے ذکر کیا ہے بعد میں آنے والی قسموں کی نسبت سے خاص ہے' لہٰذا پہلی قسم اس گفتگو یعنی قسم کے متصل بعد شروع ہوجائے گی' اور دوسری قسم' قسم کے بعد دو دنوں کیلئے اور تیسری قسم کے بعد تین دنوں کیلئے ہوگی' لہٰذا مذکورہ شخص سے بات نہ کرنے پر پہلے دن میں تین قسمیں اور دوسرے دن میں دو اور تیسرے دن میں ایک قسم ہوگی اور ان مسائل کی مثال (نظیر) وہ ہے جو داؤد بن رشید(۱) رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کی ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ "واللہ میں تجھ سے آج ایک سال تک کلام نہ کروں گا" یا "ایک مہینے تک کلام نہ کروں گا" تو اس پر لازم ہوگا کہ اس دن مہینہ بھر تک یا ایک سال تک اس سے بات چیت نہ کرے تا آنکہ وہ مہینہ یا سال پورا ہوجائے یعنی جب بھی اس مہینے یا سال میں وہ دن آئے تو وہ اس سے کلام نہ کرے اس لئے کہ ایک دن کیلئے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ ایک مہینہ یا ایک سال ہوجائے لہٰذا قسم کھانے والے کی یہ مراد نہ ہوگی بلکہ اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ ایک مہینے یا ایک سال تک اسی جیسے دن میں اس سے گفتگو نہیں کرے گا اور اگر اس نے کہا "میں آج کے دن دس دنوں تک تجھ سے کلام نہیں کروں گا" جبکہ وہ ہفتہ کا دن ہو تو یہ قسم دو ہفتہ کیلئے ہوگی اس لئے کہ کوئی ایک دن دس دنوں کا نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ اس کی مراد نہ ہوگی کہ اس کی قسم دس دنوں تک محیط ہو' اس لئے کہ دس دنوں میں ہفتہ کا دن ایک (دو) سے زیادہ بار نہیں آتا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "واللہ میں تجھ سے ہفتہ کے دن دوبار کلام نہیں کروں گا" تو یہ قسم بھی دو ہفتہ کے دنوں کیلئے ہوگی' لہٰذا دو مرتبہ سے اس کی یہی مراد ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "واللہ میں تجھ سے ہفتہ کے دن' تین دن کلام نہیں کروں گا" تو اس کی یہ قسم ہفتہ کے دن کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا "میں تجھ سے کسی ایک دن کلام نہیں کروں گا" یا "میں تجھ سے ہفتہ کے دن ایک دن کلام نہیں کروں گا" تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس سے جو دن چاہے مراد ٹھہرائے کیونکہ اس نے ایسے دن پر قسم کھائی ہے جو متعدد ایام میں شامل ہے لہٰذا اسے اس کی تعیین کا حق حاصل ہوگا۔ اور ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کہا "میں دو دنوں میں سے ایک دن تجھ سے نہ بولوں گا" اور اس وقت اس کے ذہن میں کوئی خاص دن نہ ہو تو ہر دو دنوں میں ایک دن مراد ہوگا اور یہ قول میرے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے اس کا کہنا "میں تجھ سے ایک دن نہ بولوں گا" لہٰذا اس سے قسم کھانے سے لیکر ایک دن کی مدت مراد ہوگی' واللہ اعلم۔

---

(۱) داؤد بن رشید خوارزمی امام محمدؒ اور حفص بن غیاثؒ کے شاگرد ہیں' محدث اور فقیہ کامل تھے۔ امام مسلمؒ' ابوداؤد' ابن ماجہ اور امام نسائی نے ان سے روایت حدیث کی ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی ان سے ایک حدیث بالواسطہ روایت کی ہے۔ وفات ۲۳۹ھ' حدائق ص ۱۷۷۔

مبہم وقت کی قسم کھانا:

رہا مبہم (وقت کی) قسم تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص سے ایک زمانے یا ایک وقت یا خاص زمانے (الزمان) یا خاص وقت (الحین) تک نہیں بولے گا تو اگر لفظ "حین" سے اس کی کوئی خاص نیت ہو تو یہ قسم چھ ماہ تک ہوگی اس لئے کہ عام طور پر "حین" بول کر تھوڑا سا وقت مراد لیا جاتا ہے' اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ ۝ (الروم:۱۷) — سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی۔

کہا جاتا ہے کہ حین تمسون (جب تم شام کرتے ہو) سے مراد نماز مغرب اور نماز عشاء ہیں اور حین تصبحون (جب تم صبح کرتے ہو) سے نماز فجر لیکن کبھی کبھار اس سے طویل وقت بھی مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا ۝ (الدھر:۱) — بیشک انسان پر زمانے میں ایسا وقت بھی آچکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز نہ تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہاں اس سے مراد چالیس سال ہیں اور کبھی کبھار اس سے اوسط وقت بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

تُؤْتِيْٓ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍۭ بِاِذْنِ رَبِّهَا (ابراہیم:۲۵) — اپنے پروردگار کے حکم سے ہر وقت پھل لاتا اور میوے دیتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس آیت میں لفظ "حین" سے مراد چھ مہینے ہیں یعنی اس کی کونپل نکلنے سے لیکر اس کے بڑے ہونے اور پھل دینے تک۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں درخت سے مراد کھجور کا درخت ہے۔ پھر اگر یہ لفظ (حین) مطلق استعمال ہو تو اس سے تھوڑا وقت مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ قسم روکنے اور باز رکھنے کیلئے کھائی جاتی ہے اور اتنی کم مدت سے روکنے کیلئے قسم کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اتنی کم مدت میں تو انسان قسم کے بغیر بھی رک سکتا ہے۔ اسی طرح مطلق ہونے کی صورت میں اسے لمبی مدت پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عادتاً" اس سے طویل مدت مراد نہیں ہوتی اور یہ مفہوم تو لفظ ابد (ہمیشہ) کے ساتھ مراد ہوتا ہے لہٰذا اوسط مدت مقرر ہوگئی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے بھی اس سے یہی اوسط مدت مراد لی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ان دونوں مدتوں (قلیل و کثیر) میں سے ہر ایک دوسری سے بہت فاصلے پر ہے جبکہ اوسط مدت دونوں میں سے ہر ایک کے قریب ہے لہٰذا اس لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا تو جب یہ بات لفظ "حین" میں ثابت ہوگئی تو لفظ (الزمان) تو بھی یہی مفہوم ہوگا کیونکہ

یہ دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں۔ امام ثعلب(۱) (امام لغت) سے مروی ہے کہ لفظ الزمان سے اہل عرب کی مراد صرف چھ مہینے ہوتی ہے تاہم اگر قسم کھانے والے نے مذکورہ بالا معانی میں سے کوئی ایک مفہوم مراد لیا تو اس کا حکم اس کی نیت اور ارادے کے مطابق ہی ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ البتہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ کم وقت کی نیت کی صورت میں اگر لفظ "حین" استعمال ہوا ہو تو اس کو سچا سمجھا جائے گا لیکن اگر اس نے لفظ "الزمان" استعمال کیا ہو تو اسے سچا نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ کم وقت کیلئے لفظ حین کا استعمال تو ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ○

مگر اس مفہوم میں لفظ "الزمان" کا استعمال ثابت نہیں اور کرخی نے اپنی الجامع میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں الفاظ یعنی "حین" اور "الزمان" میں اس نے کم یا زیادہ وقت کی جو بھی نیت کی اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ چھ ماہ سے کم مدت کیلئے عدالت میں اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا "میں اس سے زمانے (دھریا الدھر) تک کلام نہیں کروں گا" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان الفاظ سے اس کی کوئی خاص نیت ہو تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہوتو میں نہیں جانتا کہ الدھر (زمانہ) کیا ہے؟ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے دھرا (نکرہ) کہا ہو تو اس سے مراد چھ ماہ ہوں گے اور اگر اس نے الف لام کے ساتھ الدھر کہا ہوتو اس سے مراد ہمیشہ ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ الدھر کا متعارف مفہوم "ہمیشہ" ہی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے لفظ دھر کے بصورت نکرہ استعمال ہونے پر توقف کیا ہے کیونکہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ کہے دھرا (زمانہ تک) تو وہ نہیں جانتے کہ "دھر" کیا ہے اور الجامع الکبیر میں مروی ہے کہ الدھر کا لفظ تمام عمر پر محمول ہوگا اور اس جگہ اس بارے میں نہ تو اختلاف مروی اور نہ ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ دھرا کی تفسیر نہیں جانتے اور الجامع الصغیر میں لفظ الدھر (بصورت معرفہ) کی صورت میں بھی توقف کرنے کا اشارہ کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہاں مذکور ہے کہ اور "الدھر" میں نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے اور بشر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے توسط سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ لفظ دھر اور الدھر دونوں کا حکم یکساں ہے تو یہاں ان دونوں ائمہ کرام نے لفظ دھر کو لفظ "الحین" اور "الزمان" کی طرح ہی سمجھا ہے اس لئے کہ وہ لفظ حین اور الزمان کی طرح ہی استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے' مارئیتک من دھر (میں نے تجھے ایک عرصہ سے نہیں دیکھا) وما رئیتک من حین (میں نے تجھے ایک وقت سے نہیں دیکھا)

---

(۱) ابو العباس احمد بن یحیٰ بن زید' کوفہ کے مشہور نحوی ہیں۔ ولادت ۲۰۰ھ' ابن الاعرابی اور زبیر بن بکاران کے شیوخ میں سے ہیں' ابوبکر بن الانباری اور ابو عمر الزاہد ان کے مشہور ترین شاگرد ہیں۔ حنبلی المذہب تھے۔ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ صرف دو کتابیں مطبوعہ ہیں۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: اردو دائرہ معارف اسلامیہ' ص ۱۰۱۹' ج ۶' مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی' لاہور۔

کہ ان دونوں کا حکم یکساں ہے اور جب اس پر الف اور لام (The Definite Article) داخل ہوجائے تو اس سے تمام زمانہ مراد ہوتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ لفظ الدھر سے چھ ماہ مراد ہوتے ہیں لیکن یہ قول صاحبینؒ کے ظاہر روایت کے خلاف ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ان کا استعمال مختلف طرح سے دیکھا ہے اور چونکہ اگر ان کو مطلق استعمال کیا گیا ہو تو اس سے متکلم کی مراد کا علم نہیں ہوتا لہٰذا (ان کے ہاں) اس کے حکم میں توقف کیا جائے گا اور امام صاحب نے جو "لاادری" فرمایا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ اس سے کتنا زمانہ مراد لیں' اس لئے کہ اہل لغت سے اس بارے میں کوئی صراحت نہیں ملتی بخلاف لفظ "حین" اور "الزمان" کے کیونکہ ان کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ "تؤتی اکلھا کل حین باذن ربھا" میں لفظ حین کی تفسیر چھ ماہ سے کی ہے اور لفظ زمان اور حین دونوں ایک ہی مفہوم کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ حکم ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ امام صاحب نے نکرہ ہونے کی صورت میں توقف کیا ہے معرفہ ہونے کی صورت میں نہیں یا پھر اس لئے کہ حقیقتاً لغوی طور پر اس کا مفہوم معروف نہیں ہے لہٰذا اس بارے میں امام صاحب نے توقف کیا ہے اور معرفہ ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہونے' دلائل کے مابین تعارض ہوجانے اور کسی ایک جہت کو دوسری پر ترجیح نہ دیئے جانے کی صورت میں توقف کرنا (امام صاحب کے) کمال علمی اور غایت درجے کے ورع و تقویٰ کی علامت ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کسی چیز کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا "لاادری" (میں نہیں جانتا) اور مروی ہے کہ نبی اکرمؐ سے زمین کے افضل ترین قطعات کے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا "لاادری" (میں نہیں جانتا)۔ پھر جب حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے تو آپؐ نے ان سے یہی سوال کیا جسے سن کر وہ آسمان پر چلے گئے۔ پھر جب واپس آئے تو فرمایا کہ میں نے اپنے خداوند عزوجل سے زمین کے افضل ترین قطعہ کے بارے میں پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ مساجد ہیں اور اس میں نماز پڑھنے والوں میں سے افضل وہ ہے جو اس میں سب سے پہلے آئے اور سب سے آخر میں لوٹے اور سب سے برا وہ ہے جو سب سے بعد آئے اور سب سے پہلے واپس ہو۔

اور اگر اس نے کہا "جس روز میں نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو اس کی بیوی کو طلاق" اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس شخص سے رات کے وقت یا دن کے وقت کلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "جس دن میں اس گھر میں داخل ہوا" اس لئے کہ جب لفظ یوم جب کسی ایسے فعل سے متعلق ہو جو زیادہ دیر تک جاری رہنے والا نہ ہو تو اس سے اہل زبان کے ہاں مطلق وقت مراد ہوتا ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ (الانفال:۱۶)	اور جو شخص ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کیلئے یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا۔

تو جس طرح دن کے وقت پیٹھ پھیرنے والا اس وعید کا مستحق ہے اسی طرح رات کے وقت پیٹھ پھیرنے

والا شخص بھی اس وعید کا موجب ہے اور اگر اس نے خاص طور پر رات کی نیت کی تو اسے عدالت میں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کو دیانتدار تصور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ عرف میں مذکورہ لفظ سے مطلق وقت ہی مرادلیا جاتا ہے اور اگروہ اس سے اعراض کرے گا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر اس نے کہا "جس رات میں نے فلاں شخص سے گفتگو کی یا جس رات فلاں شخص آیا تو تجھے طلاق" پھر اس نے اس سے دن کے وقت بات چیت کی یا مذکورہ شخص دن کے وقت آیا تو اس کو طلاق نہ ہوگی کیونکہ "لیلۃ" لغوی طور پر رات کی تاریکی کا نام ہے اسی لئے تاریک رات کو لیلۃ لیلاء اور لیل ثالیل کہا جاتا ہے اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں جس کی بناپر اس لفظ کو اس کے لغوی مفہوم سے دوسرے مفہوم میں لیا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے لیالی (راتوں) کا ذکر کیا تو اس سے مطلق وقت مراد ہوگا اس لئے کہ اہل عرب کے یہاں یہ لفظ لغوی طور پر اسی مفہوم میں متداول ہے جیسا کہ ان کے اشعار سے ظاہر ہوتا ہے:۔

لیالی لا قتنا جذام و حمیرا — جس وقت ہم جذام اور حمیر سے بھڑ گئے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا "جس دن فلاں شخص آیا تو تجھے خود کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا" اور مذکورہ شخص رات کے وقت آیا تو عورت کو طلاق دینے کا حق حاصل نہ رہے گا کیونکہ یہاں لفظ یوم طلاق کے معاملہ میں استعمال ہوا ہے جس سے معین وقت ہی مراد لیا جاتا ہے کیونکہ طلاق کا معاملہ خصوصی وقت کا متقاضی ہوتا ہے جسے مجلس کہتے ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے مخیرہ عورت کے اختیار کو اسی مجلس تک محدود رکھا ہے تو گویا انہوں نے طلاق کے معاملہ کیلئے ایک خاص وقت مقرر کیا ہے تو جب معاملہ ایسا ہو تو مذکورہ لفظ مطلق وقت سے مستغنی ہوجائے گا لہٰذا یوم کا ذکر دن کی سفیدی کیلئے مستعمل ہوگا اور جب دن کے وقت وہ آئے گا تو خواہ عورت کو معلوم ہو یا نہ ہو اسے خود کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوجائے گا اور یہ اختیار وقت گزرنے سے ختم ہوجائے گا اس لئے کہ یہ تو ایک وقت کے ساتھ مشروط معاملہ ہے لہٰذا وقت گزرنے کے ساتھ یہ اختیار باطل ہوجائے گا۔ اور اس کیلئے علم شرط نہیں ہے جیسے کہ اس وقت بھی یہی حکم ہے جب وہ کہے "تجھے آج اپنے معاملے کا اختیار ہے" تو جب وہ دن گزر جائے گا تو اختیار اس کے ہاتھ سے جاتا رہے گا جبکہ مطلق امر مذکور ہونے کی صورت میں اختیار اسی مجلس تک محدود ہوگا جس میں اسے اس اختیار کا علم ہوا ہو۔

اور اگر اس نے کہا "جس رات فلاں شخص آیا تو تجھے اپنے معاملے کا اختیار ہوگا" پھر مذکورہ شخص دن کے وقت آیا تو اس عورت کو مذکورہ اختیار نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ رات (لیلۃ) سے مراد رات کی تاریکی ہے اور الجامع میں مذکور ہے کہ اگر وہ کہے "واللہ میں تجھ سے جمعہ کو کلام نہیں کروں گا" تو اسے جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں مذکورہ شخص سے بات چیت کی اجازت ہوگی اس لئے کہ جمعہ ایک خاص دن کا نام ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا "میں تجھ سے جمعہ کے دن کلام نہیں کروں گا"۔ اسی طرح اگر اس نے جمع (بصورت جمع) کہا تو اس کو جمعہ کے سوا دوسرے ایام میں بات چیت کی اجازت ہوگی اس لئے کہ لفظ "جمع" جمعہ کی جمع ہے جس سے جمعہ کا دن ہی مراد ہوتا ہے لہٰذا یہ لفظ اس کے علاوہ کسی اور دن کو شامل نہ ہوگا بخلاف

اس صورت کے جب اس نے کہا میں اس سے کئی دنوں (ایاما) تک گفتگو نہیں کروں گا کہ اس میں راتیں بھی شامل ہوں گی اس لئے کہ اس کا علم عرفی استعمال کی بناء پر ہوا ہے قرآن مجید میں حضرت زکریا علیہ السلام کے قصہ کے ضمن میں مذکور ہے:

ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ اِلَّا رَمْزًا (آل عمران:۴۱) تین دن تک سوائے رمز و اشارہ کے۔

نیز دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

ثَلٰثَ لَیَالٍ سَوِیًّا (مریم:۱۰) تین راتیں برابر۔

حالانکہ دونوں جگہ قصہ ایک ہی مذکور ہے جبکہ جمع (جمعہ کی جمع) کی صورت میں اس قسم کا عرف موجود نہیں پھر "اگر اس نے کہا میں تجھ سے کئی جمعوں تک نہیں بولوں گا" تو اس سے مراد تین جمعے ہوں گے کیونکہ ہمارے نزدیک وہ جمع اقل ہے۔ لہٰذا یقینی ہونے کی بناء پر اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے الف لام کے ساتھ الجمع کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس سے دس جمعے مراد ہوں گے اسی طرح ایام (دنوں)، ازمنہ (زمانوں)، احایین (وقتوں)، شہور (مہینوں) اور سنین (سالوں) کا بھی یہی حکم ہے کہ الف لام کے ساتھ ان سے (علی الترتیب) دس دن، دس حین (وقت) دس زمانے، دس مہینے اور دس سال مراد ہوں گے۔ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ الجمع (جمعوں) اور السنین (سالوں) کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہمیشہ کی مدت ہوگی اور احایین (اوقات) اور ازمنہ اور الایام سے مراد سات کی تعداد ہوگی اور الشہور (مہینے) بارہ مہینوں سے عبارت ہوں گے۔ اس ضمن میں صاحبین کا اصول یہ ہے کہ اگر اسمائے جمع میں سے کسی پر الف لام برائے تعریف داخل ہوجائے تو اگر اس سے کوئی متعین شے مراد ہو تو اسے اس پر محمول کرلیا جائے تو چونکہ دنوں (الایام) کی صورت میں سات اور مہینوں (الشہور) کی صورت میں بارہ کی تعداد متعین ہے تاہم اگر وہاں ایسی کوئی تعیین و تخصیص موجود نہ ہو تو اسے اس کی تمام جنس پر محمول کیا جائے گا اور یہاں ایسی صورت میں یہ قسم تمام عمر کو حاوی ہوجائے گی۔ مثلاً لفظ السنین (سالوں) اور الاحایین (زمانوں) اور الازمنہ کا یہی حکم ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ اس کو اس آخری حد پر محمول کیا جائے گا جس کیلئے یہ لفظ بصورت جمع اس وقت استعمال ہوتا ہو جب اسے اعداد (ہندسوں) کے ساتھ ملاکر استعمال کیا جائے اور یہ تعداد دس ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ معرفہ یعنی معرف (حرف تعریف والے) لفظ کو جب جنس کی طرف پھیرنا ممکن نہ ہو تو اسے یا تو اس کی محدود و متعارف حد پر محمول سمجھا جائے گا یا پھر اس سے جنس کے کچھ افراد مراد لئے جائیں گے ان دونوں صورتوں میں سے متعارف و متداول تعداد پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں کسی لفظ کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اگر اس سے جنس کے کچھ افراد مراد لئے جائیں تو لفظ بعض کے اضافے کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا متداول و متعارف مفہوم پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور الایام (دنوں) کی صورت میں متعارف و متداول تعداد سات (ہفتہ) ہے جس سے مہینہ تشکیل پذیر ہے اور جس کا آغاز ہفتہ اور اختتام جمعہ پر ہوتا ہے، اور مہینوں (الشہور) کی صورت میں متعارف تعداد بارہ مقرر ہے جس سے سال بنتا ہے۔ اور اگر وہاں اس لفظ کا کوئی ایسا متداول اور متعارف مفہوم موجود نہ ہو تو اسے

جنس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے' للذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اہل لغت کے ہاں الفاظ جمع کا استعمال ہے کیونکہ اعداد سے متصل ہونے کی صورت میں جمع کے استعمال کی آخری حد دس ہے۔ کہا جاتا ہے "ثلاثۃ رجال" تین آدمی' "اربعہ رجال" چار آدمی' "عشرہ رجال" دس آدمی۔ پھر جب اس سے تعداد بڑھ جائے تو کہتے ہیں "احد عشر رجلا" گیارہ آدمی' "عشرون رجلا" بیس آدمی' "مائتہ رجل" سو آدمی' "الف رجل" ہزار آدمی۔ نیز اس لئے بھی کہ لفظ جمع مبہم یا متعین دونوں طرح استعمال ہونے کی صورت میں ہماری مذکورہ بالا مقداروں میں سے ہر ایک پر بولا جاتا ہے اور جب کسی شے کا نام دونوں حالتوں میں ثابت ہو تو اس کا اس حالت کیلئے بھی وہی نام ہوگا جو اس کی ایک حالت میں ہو اور دوسری میں نہ ہو بلکہ وہ اول الذکر مفہوم سے حقیقی مفہوم کی جگہ مجازی مفہوم کے طور پر مستعمل ہوگا للذا اس لفظ کو اس مفہوم پر محمول کرنا جو دونوں حالتوں میں مستعمل ہو زیادہ بہتر ہے اس لئے ہم نے یہاں دس پر اکتفا کیا ہے۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس سے کئی دن (ایاما) نہیں بولے گا تو "الاصل" میں مذکور ہے کہ اس سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس دن مراد ہوں گے...... اور "الجامع" میں مذکور ہے کہ اس سے تین دن مراد ہوں گے مگر الجامع میں ائمہ کے مابین کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا گیا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس نے لفظ جمع کو نکرہ استعمال کیا ہے للذا اس سے جمع صحیح کی کم از کم تعداد مراد ہوگی اور وہ تعداد ہمارے نزدیک تین ہے۔ اور اگر اس نے کہا "میں تجھ سے کئی سال تک نہیں بولوں گا" تو اس سے مراد ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک تین سال ہوں گے۔ جیسا کہ ہم الایام کی بحث میں اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی اور کہا کہ "وہ اس سے تمام عمر (العمر) نہیں بولے گا" تو اگر اس کی کوئی خاص نیت ہو نہ تو اس سے تمام عمر ہی مراد ہوگی اور اگر اس نے عمرا (عمر تک' بصورت نکرہ) کہا تو امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں ایک روایت کے مطابق یہ قسم ایک دن کیلئے اور دوسری روایت کی رو سے لفظ "حین" کی طرح اس سے چھ ماہ مراد ہوں گے اور یہی قول زیادہ واضح ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے ایک حقب تک نہیں بولے گا" تو اس سے مراد اسی (۸۰) برس ہوں گے کیونکہ وہ اسی کا نام ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے کئی دن نہیں بولے گا" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق یہ قسم دس دنوں کیلئے ہوگی اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی قول مروی ہے کیونکہ اس نے اسم جمع پر کثرت کو داخل کیا ہے تو یہ ایسے ہوگا جیسے گویا اس نے لام جنس کے ساتھ (مثلا الایام) اس کا ذکر کیا ہو اور الجامع الصغیر میں ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق یہ قسم سات دنوں کیلئے ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں تجھ سے اتنے اور اتنے دن (کذا و کذا یوما) نہیں بولوں گا تو اس سے اکیس دن مراد ہوں گے اس لئے کہ یہ ایسی کم از کم مقدار ہے جو کسی عدد پر حرف عطف کے ساتھ عطف کی جاتی ہے اور اگر اس نے کہا "اتنے اتنے دن" (کذا کذا یوما) تو اس سے گیارہ دن مراد ہوں گے اور اگر اس نے کہا "میں بضعۃ عشر (دس سے زائد) دنوں تک تجھ سے کلام نہیں کروں گا" تو اس سے تیرہ دن مراد ہوں گے اس لئے کہ حرف "بضع" کا استعمال تین سے لیکر نو کی تعداد تک ہوتا ہے للذا اس سے اس کی کم از کم مقدار مراد ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے دور (بعید) کی مدت تک کلام نہیں کرے گا" تو یہ قسم ایک مہینے

یا اس سے زیادہ دنوں کیلئے ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے قریب (زمانے) تک نہیں بولے گا" اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس سے ایک ماہ سے کم مدت مراد ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ جلد زمانہ) اس سے نہیں بولے گا" اور اس وقت اس کا کوئی خاص ارادہ نہ ہو تو اس سے بھی مہینہ سے کم مدت مراد ہوگی کیونکہ مہینہ کثیر (مدت) کے حکم میں ہے کیونکہ قرضوں (دیون کی ادائیگی) کیلئے اس کو حد بنایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ دور اور تاخیر (اجل) کی مدت ہوگی اور اس مدت سے کم مدت عاجل (جلدی) ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس سے کچھ دیر (ملیا) کیلئے کلام نہیں کرے گا" تو یہ قسم لفظ بعید (دور) کی طرح ایک مہینہ کیلئے ہوگی الا یہ کہ اس کی مراد کوئی اور ہو اور الکرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے کہا "واللہ میں تجھے کچھ دیر کیلئے چھوڑ دوں گا" تو یہ قسم ایک ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک کیلئے ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم مدت کی نیت کی تو اسے عدالت میں دیانت دار تصور نہ کیا جائے گا اس لئے کہ قرآن مجید کی آیت

وَاهْجُرْنِیْ مَلِیًّا○ (مریم:۴۶) اور تو ہمیشہ کیلئے مجھ سے دور ہوجا۔

کی تفسیر میں بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے مراد طویل زمانہ ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم ایک ماہ سے زیادہ تک کیلئے ہو۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس سے سردی میں گفتگو نہیں کرے گا" تو اس کی تاویل یہ کی جائے گی کہ جب لوگ اضافی لباس اور گرم کپڑے پہننے لگ جائیں اور اس قسم کا اختتام اس وقت ہوگا جب اس شہر کے لوگ جس میں اس نے قسم کھائی ہو یہ لباس اتار دیں جبکہ گرمی (صیف) کی قسم کا حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی جب لوگ اضافی لباس جسم سے اتار دیں اور الربیع (موسم بہار) سے مراد سردی کے اختتام اور گرمی کے آنے کا وقت ہوگا یہاں تک کہ گھاس خشک ہوجائے جبکہ الخریف (خزاں) کا زمانہ سردی اور گرمی کے مابین حد فاصل ہے ان تمام الفاظ کا ماخذ لغوی تحقیقات ہیں اور خلف بن ایوبؒ(۱) کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے موسم تک بات نہیں کرے گا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کو اس سے کلام کرسکتا ہے اس لئے کہ وہ موسم کا اولین حصہ ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت بات چیت کرے جب یوم عرفہ (نو ذی الحجہ) کو سورج ڈھل جائے اس لئے کہ وہی اصلی رکن یعنی وقوف عرفہ کا وقت ہے۔

عمروؒ امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ غرۃ الشھر اور راس الشھر سے مراد مہینہ کی پہلی رات اور پہلا دن اور اول الشھر سے مراد نصف ماہ سے کم اور مہینے کے آخر سے پندرہ یوم گزرنے کے بعد کا وقت مراد ہوتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں مہینہ کے شروع سے لیکر اس کے آخر تک روزے رکھوں" یا "مہینے کے آخر تک اس کے شروع سے لیکر" تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ پندرہویں اور سولہویں تاریخ کا روزہ رکھے اس لئے کہ پندرہویں تاریخ اس ابتدائی

---

(۱) خلف بن ایوب بلخیؒ امام زفرؒ اور امام محمدؒ کے اصحاب میں سے فقیہ، محدث، عابد، زاہد تھے۔ فقہ میں امام ابویوسفؒ کے شاگرد ہیں، آپ سے ترمذی میں ایک حدیث مروی ہے۔ حضرت ابراہیم بن ادھم کے پاس رہ کر تصوف و سلوک کی تکمیل کی اور آپ حدیث میں امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں۔ وفات ۲۲۵ھ، تفصیل کیلئے دیکھئے: الجواهر المضیئہ ص:۲۳۱، ج ۱۔

حصے کی آخری اور سولہویں تاریخ اس کے آخری حصے کی پہلی تاریخ ہے۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں تجھ سے دو میں سے ایک دن میں نہیں بولوں گا" یا "البتہ میں بالضرور دو دنوں میں سے ایک دن میں باہر نکلوں گا" یا اس نے احد یومین کی جگہ احد الیومین (دو میں سے ایک دن) کہا یا اس نے احد ایامی (متعدد دنوں میں سے ایک دن) کہا تو یہ تمام الفاظ دس دنوں سے کم تعداد کیلئے ہوں گے کہ اگر وہ دس دنوں سے قبل اس سے بول پڑا یا دس دنوں سے قبل باہر نکل گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس میں رات اور دن دونوں داخل ہوں گے کیونکہ اس طرح کے جملوں میں دو دن ہی مراد نہیں ہوتے بلکہ ان کا ذکر تو دس یا دس سے کم دنوں کے ذکر کی طرح فقط زمانہ حاضر کے تقریبی زمانے کیلئے کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "ان دو دنوں میں سے ایک دن" تو یہ قسم اسی دن اور آنے والی کل پر مشتمل ہوگی کیونکہ اس نے دو دنوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور اشارہ ہمیشہ متعین و مقرر شے کی طرف ہی ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں اور فلاں سے اس سال ایک دن کے سوا گفتگو نہیں کرے گا" پھر اگر اس نے اس مستثنیٰ کردہ دن میں دونوں سے بات چیت کرلی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دن جس میں وہ ان دونوں سے ہم کلام ہورہا ہے وہ دن تو قسم سے مستثنیٰ شدہ ہے لیکن اگر اس نے ایک سے ایک دن اور دوسرے سے دوسرے دن گفتگو کی تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے وہ دن مستثنیٰ کیا ہے جس میں ''ان دونوں سے کلام کرے' وہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اس نے جن دو دنوں میں ان دونوں سے گفتگو کی ہے وہ اس کی قسم سے مستثنیٰ نہیں ہیں لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ پھر اگر اس نے ان میں سے ایک سے کلام کیا بعدازاں دونوں سے اسی دن گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دن جس میں اس نے ان دونوں سے گفتگو کی ہے وہ تو قسم سے مستثنیٰ ہے جبکہ دوسرے ایام میں حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے نہ کہ ان میں سے کسی ایک سے اور اگر اس نے ان دونوں سے کسی اور دن میں گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی قسم ایسے غیرمتعین (نکرہ) دن کے متعلق ہے جس دن وہ ان دونوں سے ہم کلام ہو گویا کہ اس نے یوں کہا ہے الا یوم اکلمھما فیہ (سوائے اس دن کے جس دن میں ان دونوں سے بات چیت کروں) اور اگر اس نے کسی معروف دن کو قسم سے مستثنیٰ کیا پھر اس نے ان میں سے ایک سے اس دن اور دوسرے سے اگلے روز گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط کسی ایسے دن ان دونوں سے گفتگو کرنا تھی جو اس کی قسم سے مستثنیٰ نہ ہو اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی لہٰذا یہاں حانث ہونے کی پوری شرط کے بجائے صرف اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "میں ان دونوں سے بجز (ایک دن) کے کلام نہیں کروں گا" تو وہ ایک ہی دن اُن دونوں سے کلام کرنے میں حانث نہ ہوگا اور اگر ان دونوں سے اس نے کسی اور دن میں کلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے ایک دن کے سوا کوئی دن مستثنیٰ نہیں کیا اور یہاں یہ ایک دن پایا گیا ہے لہٰذا اس کے بعد اس کی قسم مطلق ہوجائے گی اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر اس نے کہا "میں تجھ سے ایک ماہ تک ماسوائے ایک دن کے نہیں بولوں گا" یا اس نے بجز ایک دن (غیریوم) کہا تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا' اور اگر اس کی ایک دن سے کوئی خاص دن کی نیت نہ ہو تو اسے چاہئے کہ تحری (غوروفکر) کرکے جو دن چاہے مستثنیٰ قرار دے لے اس لئے کہ اس نے عام دن (یوم منکر) کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے اور مہینہ میں سے ہر ایک دن

مستثنیٰ ہونے کی اہلیت رکھتا ہے پھر اگر اس نے کہا ایک دن کم تو اس سے مہینہ کے ۲۹ دن مراد ہوں گے اس لئے کہ مہینہ میں کمی ہمیشہ اس کے آخر سے ہوتی ہے' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے حلف اٹھایا کہ "وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرلیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ حرف او (یا) جب نفی (لا) کے بعد مذکور ہو تو اس سے اس جملے میں مذکور دونوں جملوں کی علیحدہ علیحدہ نفی مراد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا (الدھر:۲۴) اور آپ ان میں سے کسی بدعمل اور ناشکرے کا کہا نہ مانیں۔

کہ یہاں (او کفورا) سے مراد وکفورا ہے۔ یہی حکم اس وقت کا ہے جب وہ حرف او (یا) کے بجائے والافلانا (اور نہ فلاں سے) کہے اس لئے کہ حرف نفی (لا) کا جب اعادہ کیا جائے تو وہ دونوں مذکور جملوں میں سے ہر ایک جملے کو علیحدہ علیحدہ شامل ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقرہ:۱۹۷) پس نہ تو عورتوں سے اختلاط کرے' نہ کوئی برا کام کرے اور نہ حج کے دنوں میں کسی سے جھگڑے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں اور فلاں شخص سے نہیں بولے گا" تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں سے گفتگو نہ کرے اس لئے کہ حرف واؤ (اور) جمع کیلئے ہوتا ہے اور دو اشیاء کو حرف جمع کے ساتھ جمع کرنا ایسا ہی ہے جیسے کسی لفظ جمع کے ساتھ ان کا ذکر کرنا گویا اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام نہیں کرے گا اور یہاں اس نے حکم (جزاء) کو دو شرائط کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا اگر ان میں سے ایک جزاء پائی جائے دوسری نہ پائی جائے تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص اور فلاں شخص یا فلاں شخص سے بات چیت نہیں کرے گا" تو اگر اس نے اول الذکر دونوں میں سے ایک سے گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ ان دونوں سے کلام نہ کرے اور اگر اس نے تیسرے سے کلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ اول الذکر دونوں سے یا تیسرے سے کلام کرے تو ان میں سے جو شرط بھی پائی گئی وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کہا "وہ اس سے یا اس سے اور اس شخص سے نہیں بولے گا" تو اگر اس نے اول الذکر کے ساتھ بات چیت کی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے مؤخر الذکر دونوں میں سے کسی ایک سے گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے حانث ہونے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ وہ اول الذکر سے پہلے اور مؤخر الذکر دونوں سے اس کے بعد کلام کرے گا۔ لہٰذا اس کی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ لوگوں سے یا اولاد آدم سے گفتگو نہیں کرے گا" پھر اس نے ان میں سے کسی ایک سے بات چیت کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس کے قول کو کل جنس بنی آدم اور عموم پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قسم کھانے والا اس بات سے خود کو روکتا ہے جو اس کے بس میں ہو اور تمام لوگوں سے بات چیت کرنا اس کے بس سے باہر ہے لہٰذا یہ اس کی مراد نہ ہوگی۔ اسی بات کی طرف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب الجامع میں اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ

کیا تجھے علم نہیں کہ وہ کل اولاد آدم سے بات چیت نہیں کر سکتا اور یہاں اس کا کوئی ایسا معہود و متعارف مفہوم بھی نہیں ہے جس پر اس لفظ کو محمول کیا جاسکے لہٰذا اسے جنس کے بعض افراد پر ہی متعین طور پر محمول کیا جائے گا اور اس میں لفظ بعض پوشیدہ ہوگا اور اگر اس کی نیت کل اولاد آدم سے کلام کرنے کی ہو تو وہ کبھی بھی حانث نہ ہوگا اور اسے دیانتاً بھی اور عدالت میں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم یعنی کل جنس کی نیت کی ہے۔ مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کے کلام سے کل جنس مراد نہیں ہوتی تو اس نے گویا خلاف ظاہر کی نیت کی ہے لہٰذا اسے عدالت میں صادق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے یا غلام نہیں خریدے گا تو اس کا بھی حکم ہے۔

٥ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے ساتھ بات چیت کی ابتداء نہیں کرے گا" پھر دونوں نے ایک دوسرے کو ایک ساتھ سلام کیا تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اس لئے کہ حانث ہونے کی شرط یعنی مذکورہ شخص کے ساتھ گفتگو کا آغاز کرنا نہیں پایا گیا اور یہ بات اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب وہ اپنے ساتھی سے پہلے گفتگو شروع کرے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے یہ کہا "اگر میں نے تجھ سے پہلے، تجھ سے گفتگو کی" کیونکہ جب دونوں کا کلام ایک ساتھ ہوا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ قسم کھانے والے نے اپنے رفیق سے اس سے پہلے بات چیت نہیں کی لہٰذا اس سے حانث ہونے کی شرط نہ پائی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے تجھ سے کلام کیا تا آنکہ تونے مجھ سے کلام نہ کیا" پھر وہ دونوں ایک ساتھ ایک دوسرے سے ہم کلام ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا' یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے اپنے جملے "اگر میں نے تجھ سے کلام کیا" کے ذریعے اپنے آپ کو دوسرے شخص کے ساتھ گفتگو کرنے سے مطلقاً روکا ہے اور اپنے دوسرے ساتھی کی جانب سے گفتگو کرنے کو اپنی قسم کی انتہاء اور غایت مقرر کیا ہے تو جب اس نے غایت اور انتہاء کے پائے جانے سے قبل اس سے بات چیت کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قسم کھانے والے کی غرض اس جملے سے یہ ہے کہ وہ محلوف علیہ (مذکورہ شخص) کے ساتھ گفتگو سے اس کی گفتگو سے قبل خود کو روکے اور باز رکھے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی تو یہ گویا ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے یہ کہا ہو اگر میں نے تجھ سے بات چیت شروع کی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر اس نے کہا "میں تجھ سے کلام نہیں کروں گا" الا یہ کہ تو مجھ سے کلام کرے اس لئے کہ حرف الا ان (الا یہ کہ) جب کسی موقت (وقت کے ساتھ متعلق) شے پر داخل ہوجائے تو وہ "حتیٰ" کے مفہوم ہی میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ (التوبہ:۱۱۰)	یہ عمارت جو انہوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں میں موجب خلجان رہے گی اور ان کو مغرور رکھے گی' حتیٰ کہ ان کے دل پاش پاش ہوجائیں۔

اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا تا آنکہ فلاں شخص داخل نہ ہو" اور

دوسرے شخص نے بھی اس طرح کی قسم کھائی پھر وہ دونوں ہی یکبارگی مکان میں داخل ہو گئے' تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوں گے مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حانث ہو جائیں گے۔

فصل یازدھم

اظہار' افشاء' اعلان' کتمان' اسرار' اخفاء اخبار' بشارت اور قرات وغیرہ پر قسم کھانا

رہا کسی شے کے اظہار' افشاء' اعلان' کتمان (چھپانے)' اسرار' اخفاء' اخبار' بشارت اور قرات وغیرہ پر قسم کھانا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ "میں تیرے بھید کو فلاں پر ظاہر یا افشاء نہیں کروں گا" یا اس نے قسم کھائی کہ "وہ بالضرور اس کے راز کو چھپائے گا' یا اس کو مستور اور مخفی رکھے گا"۔ پھر اس نے مذکورہ شخص کو اس کا راز بتا دیا یا اس کو خط لکھ دیا جو اس تک پہنچ گیا یا اس نے کوئی قاصد پیغام دیکر بھیج دیا اور اسے پیغام پہنچ گیا یا مذکورہ شخص نے اس سے خود پوچھا اور کہا کیا یہ معاملہ ہوا ہے؟ تو قسم کھانے والے نے سرہلا کر اثبات میں جواب دے دیا تو حنث کی شرط پائے جانے یعنی راز کو ظاہر کردینے کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ بھید کو ظاہر کردینے سے مراد ظاہر ہونے کا ثبوت ہے اور یہ بات عبارت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ یہ تو دلالت (Indication) اور اشارے وغیرہ سے بھی حاصل ہوجاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "میرے سامنے فلاں کا یہ عقیدہ ظاہر ہوا ہے" اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ کوئی ایسا عمل کرے جو اس کے عقیدے کا غماز ہو اسی طرح سوال کے بعد سر کے اشارے سے مشارالیہ کا اظہار ہوجاتا ہے لہذا یہ بھی اظہار ہوگا۔ اور اگر اس نے اس قسم سے گفتگو کرنا یا خط لکھنا وغیرہ مراد لیا ہو نہ کہ سر کا اشارہ تو اسے سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے الفاظ سے عموم کی بجائے تخصیص کی نیت کی ہے لہذا اسے اس کے اور خدا تعالٰی کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ یہ قسم کھائے کہ "وہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی جگہ (مکان) نہیں بتائے گا"۔ پھر مذکورہ شخص (محلوف علیہ) نے پوچھا' کیا فلاں شخص فلاں فلاں جگہ میں ہے؟ تو اس نے سر کے اشارے سے اثبات میں جواب دیا تو حنث کی شرط یعنی اعلام پائے جانے کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ یہ بھی علم کو ثابت اور ظاہر کرنا ہے جیسا کہ علم کی صفت یہ بیان کی جاتی ہے کہ جس سے متعلقہ شخص پر مذکورہ شے روشن ہوجائے اور اگر اس نے اس سے کلام یا خط کے ذریعے اطلاع دینے کا ارادہ کیا تو اسے خدا تعالٰی اور اس کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے عموم سے تخصیص کی نیت کی ہے جو جائز ہے اگرچہ وہ خلاف ظاہر ہی ہو لہذا اس کے اور اللہ تعالٰی کے مابین اسے دیانتاً سچا سمجھا جائے گا مگر عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے۔

اور اگر اس نے اعلام (بتلانے) کی جگہ اخبار کا لفظ استعمال کیا مثلاً اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں کو فلاں

کی جگہ کی خبر نہیں بتائے گا" تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ اپنی زبان یا کسی خط یا کسی پیغام کے ذریعے اسے اس کی خبر نہ دے اور اگر اس نے محض سر سے (بتفصیل بالا) اشارہ کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ مذکورہ شخص کو اپنے ہمراہ لے گیا اور اسے مذکورہ شخص کے سر پر پہنچا دیا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوگا یہاں حانث ہونے کی شرط خبردینا ہے جبکہ محض سر کا اشارہ یا سر پر لے جا کر کھڑا کردینا خبردینے کے ضمن میں نہیں آتا کیونکہ خبر تو کلام کی اقسام میں سے ہے۔ کیا تمہیں علم نہیں کہ اہل لغت کے مطابق کلام کی چار اقسام ہیں: امر، نہی، خبر اور استخبار (خبر معلوم کرنا) اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ایسا کلام ہے جو دوسرے کو تکلیف (مکلف ٹھہرانے) کے مفہوم سے خالی ہو اور اشارہ کرنا کلام نہیں ہے لہٰذا وہ خبر نہ ہوگا اور کسی کو اس کے سر پر لے جا کر کھڑا کرنا باب اعلام (آگاہ کرنے) سے ہے باب خبر سے نہیں۔ اور ہر خبر اعلام (دوسرے کو بتانا) ہوتی ہے مگر ہر اعلام کا خبر ہونا ضروری نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی خط کسی شخص کے سامنے پڑھا جائے اور پھر اس سے پوچھا جائے کہ کیا اس خط کی تحریر ایسے ہی ہے جس کے جواب میں وہ سر سے ہاں کا اشارہ کردے تو وہ اقرار کرنے والا نہ ہوگا اور ہر اقرار اخبار ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کیلئے مال کا اقرار نہیں کرے گا پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں شخص کے اس کے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں تو اس نے سر کے اشارے سے ہاں میں جواب دیا تو یہ اس کی جانب سے اقرار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے سامنے خبر پر مشتمل خط پڑھا گیا' تو پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا یہ خط ایسے ہی ہے جیسے تیرے سامنے پڑھا گیا ہے؟ تو اس نے سر سے اشارہ کرکے ہاں کہا تو سننے والے کو یہ حق نہ ہوگا کہ لفظ حدثنا (اس نے ہمیں بیان کیا) اور لفظ اخبرنا (اس نے ہمیں خبردی) کے ساتھ اسے آگے روایت کرے جس سے معلوم ہوا کہ سر کا اشارہ خبردینے کے ضمن میں نہیں آتا۔ اور اگر اس نے لفظ اخبار سے اظہار و اعلام کی نیت کی تو مذکورہ صورت میں وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے اس لفظ اور لفظ اظہار میں باہمی مناسبت کی بناپر اسے لفظ اظہار سے مجاز ٹھہرایا ہے جس میں خود اس کی اپنے اوپر سختی کا اظہار ہوتا ہے لہٰذا اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔

پھر اظہار اور اعلام کے لفظوں سے کھائی گئی قسموں میں اگر قسم کھانے والا یہ چاہے کہ وہ حانث نہ ہو اور وہ متعلقہ شخص کو بتا بھی دے اور ظاہر بھی کردے تو اسے چاہئے کہ وہ کہے کہ ہم تیرے سامنے مقامات یا مخفی اشیاء کا ذکر کرتے ہیں' اگر تو وہ جگہ فلاں شخص یا اس کے خاندان کی نہ ہو تو ہمیں بتادے کہ یہ وہ جگہ نہیں ہے جو تم کہتے ہو اور اگر وہ جگہ وہی مخفی جگہ ہو تو خاموش رہنا' پھر اگر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں حانث ہونے کی شرط یعنی اظہار و اعلام معدوم ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اظہار سے مراد ظاہر کرنا اور اعلام سے اثبات علم ہے جو یہاں نہیں پایا گیااس لئے کہ یہاں اس خبر کا ظہور اور علم اس کے کسی عمل کے بغیر حاصل ہوا ہے یہ حیلہ خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے جو ایک مشہور قصہ(۱) ہے۔

---

(۱) جس قصہ کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے وہ یوں ہے کہ ایک شخص کے گھر میں چور داخل ہوئے اور اس کے گھر کا تمام قیمتی سامان چرا رہے تھے کہ مالک مکان بیدار ہوگیا تو چوروں نے اسے پکڑ کر اسے تین طلاقوں کا حلف لینے پر مجبور کر دیا کہ وہ کسی کو نہیں بتائے گا۔ یعنی اس بات پر حلف لیا کہ اگر اس نے کسی کو چوروں کا نام بتلایا تو اس کی بیوی کو تین طلاق۔ یہ حلف لے کر چور اس کا تمام مال چرا کر لے گئے۔ صبح وہ شخص جب بازار گیا تو دیکھا کہ چور اس کا مال فروخت کررہے ہیں۔ مگر وہ حلف کی وجہ سے مجبور تھا' کسی کو بتا بھی نہیں سکتا تھا کہ یہ چور ہیں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ انہیں نہیں بتائے گا" پھر اس نے ایسے ہی کیا تو یہ ولالت (بتلانا) نہیں اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے ذاتی فعل یعنی ولالت پر قسم کھائی ہے نہ کہ ان کے کسی فعل یعنی استدلال پر اور یہاں ان کا عمل پایا گیا ہے اس کا نہیں لہٰذا حنث کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے سر کے ساتھ اشارہ کیا یا ان کی طرف کسی اور عضو سے اشارہ کیا تو یہ ولالت ہوگا الا یہ کہ وہ ولالت سے زبان یا تحریر کے ذریعے بتلانا مراد لے' تو اس صورت میں یہ قسم اس کی نیت کے مطابق ہوگی کیونکہ ولالت (Indication) کا لفظ فعل اور قول دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ اس کا مفہوم ان دونوں میں پایا جاتا ہے تو جب اس نے ان دونوں میں سے ایک کی نیت کی تو اس نے گویا اپنے الفاظ سے تخصیص کی نیت کی' لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

لفظ بشارت اور لفظ اقرار سے قسم کھانا

لفظ بشارت (سے قسم کھانے) کا وہی حکم ہے جو لفظ خبر سے قسم کھانے کا ہے کہ ایسی قسم کلام اور تحریر دونوں پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ ایک خبر ہے الا یہ کہ وہ خاص قسم کی خبر ہے یعنی ایسی خبر جو متعلقہ شخص کے چہرے کے بشرہ (کھال) کو متاثر کرتی ہے کہ اس پر خوشی اور مسرت کا اظہار ہوجاتا ہے تاہم کبھی کبھار مجازاً اسے ایسی خبر کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسے سن کر متعلقہ فرد کے چہرے پر غم و حزن کی کیفیت نمودار ہوجائے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ○ (التوبہ:۳۴) پس آپ انہیں درد ناک عذاب کی بشارت (خبر) سنا دیں۔

لیکن اگر یہ لفظ مطلق استعمال ہو تو اس سے اول الذکر صورت ہی مراد ہوتی ہے جبکہ دوسری صورت کا پتہ کسی قرینے سے لگتا ہے۔ اسی طرح لفظ اقرار کا بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے حق کا اقرار نہیں کرے گا" تو اس کا بھی وہ حکم ہوگا جو لفظ خبر کا ہے اور محض اشارے سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار درحقیقت ماضی کے متعلق خبر دینا ہے۔

(بقیہ صفحہ سابق) اور یہ مال میرا ہے لیکن اپنا سامان فروخت ہوتے دیکھ کر اس کا کلیجہ منہ کو آرہا تھا' آخر سوچ بچار کے بعد سوائے اس کے اسے کوئی حل نظر نہ آیا کہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے پاس جاکر اپنی مشکل حل کروائے۔ امامؒ صاحب کے پاس آکر اس نے تمام قصہ سنایا تو امامؒ صاحب نے فرمایا کہ اپنے محلّہ کے امام مسجد اور چند دیگر بااثر لوگوں کو میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ جب سب امامؒ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو امامؒ صاحب نے فرمایا تم لوگ چاہتے ہو کہ اس غریب کا تمام مال و متاع اللہ کریم اسے واپس دلوا دیں اور اس کی بیوی کو طلاق بھی نہ ہو۔ سب نے اثبات میں جواب دیا' تو امامؒ صاحب نے اس کا یہ حل تجویز کیا کہ تم لوگ اپنے علاقے کے تمام مشکوک افراد یعنی بد چلن اور بدنام قسم کے لوگوں کو ایک گھر یا کسی مسجد میں جمع کرو۔ دو آدمی دروازہ پر کھڑے ہو جائیں اور مالک مکان کو بھی ساتھ کھڑا کریں۔ پھر گھر سے باری باری سب کو باہر نکالیں اور اس شخص سے ہر ایک کے بارے میں دریافت کریں "کیا یہ تیرا چور ہے؟" اگر وہ شخص اس کا چور نہ ہو تو کہہ دے یہ میرا چور نہیں ہے اور جب اس کا چور آئے تو یہ خاموش رہے۔ اور تم اسے پکڑ لو کہ وہی شخص اس کا چور ہوگا۔ اس طرح چور بھی پکڑا جائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ (عقود الجمان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ النعمان ص:۲۶۹' مطبوعہ حیدر آباد دکن۔

پھر لفظ بشارت، اعلام اور اخبار میں فرق کیا جاتا ہے وہ اس طرح کہ اعلام اور بشارت دونوں کیلئے سچ ہونا شرط ہے للذا خبر کے جھوٹا ہونے کی صورت میں ان الفاظ کا مفہوم ثابت نہ ہوگا اور نہ ہی اس صورت میں کہ جب مخاطب کو اعلام (جتلانے) اور بشارت دینے سے قبل ہی اس بات کا علم ہو، پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے خواہ اس نے اس لفظ کو حرف "ب" کے ساتھ موصول کیاہو یا حرف "ان" کے ساتھ۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ان اعلمتنی ان فلانا قدم، یا ان اعلمتنی بقدوم فلانٍ (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے سے باخبر کیا) کہ ان دونوں صورتوں میں اگر اس نے اسے جھوٹی خبر دی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اعلام اثبات علم ہے بشارت ہے اور کذب علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مخاطب پہلے سے اس کے آنے سے آگاہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ثابت شدہ شے کو ثابت کرنا امر محال ہے یہی حکم لفظ بشارت کا بھی ہے، اس لئے کہ وہ بشارت اس خبر کا نام ہے اور جھوٹی خبر مسرور کن نہیں ہوتی اور اگر وہ اس کے آنے سے پہلے ہی آگاہ ہو تو اس کیونکہ اسے یہ خوشی پہلے ہی سے حاصل ہوتی ہے اور حاصل شدہ شے کو دوبارہ حاصل کرنا محال ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے لفظ خبر استعمال کیا اور اسے حرف "ب" کے ساتھ موصول کیا ہو مثلاً اس نے ان اخبرتنی بقدوم فلان (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے سے خبر دی) کہا تو اس صورت میں اس کا اور اعلام اور بشارت کے الفاظ کا حکم یکساں ہوگا تاہم اگر اس نے اسے حرف "ان" کے ساتھ موصول کیا ہو مثلاً ان اخبرتنی ان فلانا قدم (اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آگیا ہے)، پھر اس نے اسے جھوٹی خبر پہنچا دی یا اس نے اس کے علم کے بعد جاکر خبر کردی تو وہ حانث ہوجائے گا۔ ان دونوں میں یہ فرق الجامع الکبیر میں بیان کیا گیا ہے۔

مسائل: اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں کے بھید اوراس کی جگہ کے متعلق گفتگو نہیں کرے گا" پھر اس نے اسے لکھ کر یا اشارے سے مطلع کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ لکھنا اور اشارہ کرنا کلام میں شامل نہیں البتہ یہ اس کے قائمقام ہوجاتے ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے اوپر کتاب نازل کی ہے مگر ہم عرفاً" یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے کلام کیا ہے پھر اگر اس سے پوچھا گیا اور اس نے جواباً" ہاں، کہہ دیا تو اس نے گفتگو کرلی کیونکہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل کلام نہیں ہے بلکہ اس میں سوال مضمر ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:۔

فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوْا نَعَمْ (الاعراف:۴۴) سو بھلا جو وعدہ تمہارے پروردگار نے تم سے کیا تھا اسے بھی سچا پایا؟ تو وہ کہیں گے ہاں۔

کہ یہاں "نعم" سے مراد یہ ہے کہ ہم نے اپنے رب کے وعدوں کو سچا پایا ہے تو گویا اس نے یہاں اسی کلام کو استعمال کیا ہے جو اس کی مراد کو ظاہر کرتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں عورت سے خدمت نہیں لے گا" پھر اس نے خود کہہ کر اس سے خدمت لی یا اسے خدمت سے متعلقہ کسی شے کا حکم دیا تو اس نے اس سے خدمت لے لی للذا وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ استخدام سے مراد طلب خدمت ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اگر بوقت قسم وہ صحیح تھا پھر وہ گونگا ہوگیا تو مذکورہ بالا تمام الفاظ سے اس کی تمام قسمیں اشاروں اور تحریر سے متعلق ہوں گی بجز اس صورت کے جب اس نے یہ کہہ کر قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے

بھید کے متعلق کسی سے گفتگو نہیں کرے گا" تو یہاں جب تک وہ کسی سے کلام نہ کرے گا حانث نہ ہوگا اس لئے کہ کلام ان منظم ومرتب حروف کا نام ہے جو کسی خاص معنی اور مفہوم پر دلالت کرتے ہوں اور یہ بات اشارے میں نہیں پائی جاتی جبکہ کسی گونگے شخص کی جانب سے خبر افشاء اور اظہار فقط اشارے سے ہی ہوسکتا ہے لہٰذا وہ ان دونوں باتوں سے حانث ہوجائے گا پھر اگر وہ مذکورہ بالا صورتوں میں اشارے کرنے کی بناپر حانث ہوجائے اور پھر وہ کہے کہ میں نے اشارہ کیا ہے لیکن میرا ارادہ اس بات کو بیان کرنے کا نہیں تھا جس پر میں نے قسم کھائی ہے پھر اگر اس نے یہ اشارہ کسی ایسے سوال کے جواب میں کیا ہو جو اس سے پوچھا گیا تھا تو اس صورت میں عدالت میں اس کی بات کی تائید و تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اشارے میں مذکورہ امر کا احتمال ہے تو اگر وہاں اس احتمال کی کوئی دلیل (دلالت) موجود ہو تو یہ احتمال جاتا رہے گا خواہ اس کی نیت ہو یا نہ ہو۔

ابن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگروہ کہے "واللہ میں فلاں کو یہ بات نہیں کہوں گا" تو میرے نزدیک یہاں قول کامفہوم خبراور بشارت کے الفاظ جیسا ہی ہے۔ انہیں معلوم نہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "واللہ میں فلاں شخص کو صبحک اللہ بخیر' (خداتعالیٰ تمہیں خیریت سے رکھے) نہیں کہوں گا" پھر وہ اس کی جانب کوئی قاصد یہ پیغام دیکر بھیج دے کہ خدا تعالیٰ تجھے خیریت سے رکھے' تو وہ حانث ہوجائے گا۔ ابن سماعہ کہتے ہیں کہ کیا تجھے علم نہیں کہ یہاں کہنے والا قاصد ہے اور قاصد مذکورہ شخص کو مذکورہ بات کہنے والا ہے تو اگرچہ یہ وہی بات ہو جس پر اس نے قسم کھائی ہو مگر اس کے باوجود وہ حانث نہ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن مجید میں ہمارے لئے ایسے ہی فرمایا ہے۔

اور اگر اس نے حلف اٹھایا کہ "وہ فلاں شخص کے ساتھ اس معاملے میں گفتگو نہیں کرے گا" تو یہ حلف بلاشبہ اس کی گفتگو سے متعلق ہوگا لہٰذا اس صورت میں خط یا قاصد کے بھیجنے سے وہ حانث نہ ہوگا اور یہ بات کسے معلوم نہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ساتھ اس طرح کلام کیا ہے' رہی حدیث تو وہ بالمشافہ کلام پر محمول ہوتی ہے اس لئے کہ کلام کے سوا حدیث نہیں ہوتی اور اگر اس نے کہا "جو غلام مجھے فلاں بات کی بشارت دے گا تو وہ آزاد" پھر اس کے تمام غلاموں نے اسے وہ بشارت دی تو وہ سب آزاد ہوجائیں گے' کیونکہ ان سب کی طرف سے بشارت اپنی تعریف کے ساتھ پائی گئی ہے اور بشارت کی تعریف وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے ہیں اور اگر اس کو انہوں نے یکے بعد دیگرے خوشخبری سنائی تو دوسرا غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وہ خوشخبری دینے والا نہیں ہے' وہ تو صرف خبر دینے والا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ دوسرے شخص کی خبر متعلقہ فرد کے چہرے پر خوش کن اثر نہیں ڈالتی اسی لئے مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

من اراد ان یقرء القرآن غضاطریا کماانزل فلیقراء بقراءۃ ابن ام عبد	جو شخص یہ چاہتا ہے کہ قرآن مجید کو اسی طرح تازہ اور نرم حالت میں پڑھے جیسا کہ نازل ہوا ہے تو اسے چاہئے کہ وہ ابن ام عبد (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ) کی قرات کے مطابق پڑھے۔

کا پتہ چلا اور انہیں اس کی خبر پہلے حضرت ابوبکرؓ' پھر حضرت عمرؓ نے دی' تو اس پر انہوں نے فرمایا:

بشرنی بہ ابوبکرؓ ثم اخبرنی بہ عمرؓ مجھے ابوبکرؓ نے بشارت دی' پھر عمرؓ نے خبر سنائی۔

پھر اگر ان میں سے کسی ایک نے اپنا کوئی قاصد اس کی جانب بھیج دیا تو اگر تو اس قاصد نے اس خبر کو بھیجنے والے کی جانب منسوب کیا اور کہا "تیرا فلاں غلام تجھے فلاں بات کی خبر دیتا ہے" تو اس صورت میں وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا بھیجنے والا ہی خوشخبری سنانے والا ہے اور اگر قاصد نے خبر تو دی مگر اسے اس غلام کی طرف منسوب نہ کیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اب یہ بشارت اسی کی جانب سے ہے بھیجنے والے کی طرف سے نہیں ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "فلاں شخص کی طرف کوئی خط نہیں لکھے گا" پھر اس نے دوسرے شخص کو حکم دیا جس نے اسے خط لکھ دیا تو ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے امیرالمومنین خلیفہ ہارون الرشید نے یہ مسئلہ پوچھا تو میں نے کہا بادشاہ تو ہمیشہ ہی دوسرے شخص سے خط لکھواتا ہے اور خود بہت کم لکھتا ہے لہٰذا وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ عادتاً خود نہ لکھتا ہو بلکہ دوسرے شخص سے لکھواتا ہو تو اس صورت میں اس کی قسم عادت کے مطابق یعنی اس کے لکھوانے پر ہوگی۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے پوچھا کہ آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کا خط نہیں پڑھے گا" پھر اس نے اس کا خط اول سے لیکر آخر تک دیکھا اور سے سمجھ لیا مگر وہ زبان سے کچھ نہ بولا تو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اس کے متعلق ابویوسف رحمہ اللہ سے پوچھا تھا اور وہ خود بھی اس قسم کے واقعے سے دوچار ہو چکے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ وہ حانث نہ ہوگا لیکن میری یہ رائے نہیں چنانچہ خلف بن ایوب داؤد بن رشید اور ابن رستمؒ نے بھی امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت کی ہے کہ وہ حانث ہو جائے گا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے یہاں حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس نے حقیقی طور پر اس کی تحریر کو پڑھا نہیں کیونکہ قرات تو اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ حروف کے ساتھ زبان کو حرکت نہ دی جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی کیا تجھے علم نہیں کہ ایسا نمازی جو قرأت قرآن مجید پر قادر ہو مگر وہ اس کے حروف کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ "وہ قرآن مجید کی کوئی سورۃ نہیں پڑھے گا" پھر اس نے اس سورۃ پر نظر ڈالی اور اسے سمجھ لیا مگر اس نے اپنی زبان کو حروف کے ساتھ حرکت نہ دی تو وہ حانث نہ ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے عرف و عادت اور لوگوں کے کلام کے معانی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ لوگ اس قسم کی قسموں کا مفہوم کسی کے خط میں موجود مفہوم پر مطلع ہونے سے رکنے کا سمجھتے ہیں اور چونکہ وہ اس کے خط میں موجود معانی پر مطلع ہو چکا ہے لہٰذا وہ حانث ہو جائے گا۔ ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے ایک سطر چھوڑ کر اس کا باقی سارا خط پڑھ لیا تو گویا اس نے اس کا پورا خط پڑھ لیا۔ میں نے پوچھا کہ اگر اس نے نصف خط پڑھ لیا تو؟ تو انہوں نے فرمایا کہ تب نہیں یعنی اس صورت میں اس نے اس کو نہیں پڑھا' امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کا کچھ خط پڑھ لیا تو اگر اس نے اس کے پورے مفہوم کو سمجھ لیا تو گویا اس نے پورے خط کو ہی پڑھ لیا ہے کیونکہ اس خط سے یہی معانی اصل مقصود تھے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی سورۃ نہیں پڑھے گا پھر اس نے اس میں سے ایک حرف چھوڑ دیا تو تب بھی وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے کوئی بھی لمبی آیت چھوڑ دی تو وہ حانث نہ ہوگا

اس لئے کہ اگر اس نے ایک حرف چھوڑا ہو تو اس کے باوجود اسے اس سورۃ کا پڑھنے والا کہا جاتا ہے لیکن بڑی آیت چھوڑنے کی صورت میں اسے سورہ کا پڑھنے والا نہیں کہاجاتا۔ اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جملہ "لاابلغک" (میں (فلاں بات) تجھ تک نہیں پہنچاؤں گا) ویسے ہی ہے جیسے جملہ "لا اخبرک" (میں تجھ کو خبر نہیں دوں گا) اسی طرح اس کا "اذکرک بشئی ء" (میں تجھ سے کسی شے کا ذکر کروں گا)' یا "لااذکرک بشئی ء" (میں تجھ سے کسی شے کا ذکر نہیں کروں گا) کا بھی یہی حکم ہے کہ وہ خط کی صورت میں بھی حانث ہوجائے گا۔

رہا تحریر پر قسم کھانے کی صورت میں ذکر' اخبار (خبردینے)' اعلام (آگاہ کرنے)' ابلاغ (پہنچانے) وغیرہ سے اطلاع پہنچانا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسی طرح تحریر پر قسم کھانے کی صورت میں قول اور کلام کے ذریعے اطلاع دینا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ عمروؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ "وہ کوئی شعر نہیں کہے گا" پھر اس نے نصف بیت کہا تو وہ حانث نہ ہوگا' وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ کسی اور شعر کا نصف بیت کہہ دیا تو تب؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا یہ کیا ہے' وہ حانث نہ ہوگا' اس لئے کہ شعر وہ ہے جس میں الفاظ کے مابین نظم و ترتیب ہو' اور یہ بات ایک بیت میں حاصل ہونا ممکن نہیں۔ عمروؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس فارسی شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ سورۃ الحمد عربی زبان میں پڑھے گا' پھر اس نے عربی زبان میں پڑھا مگر لہجے یا ادائیگی میں غلطی ہوگئی' تو امام فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا' اور اگر کسی فصیح و بلیغ شخص نے یہ قسم کھائی مگر اس سے کہ وہ سورہ فاتحہ عربی میں پڑھے گا۔ پھر اس سے لہجے میں غلطی ہوگئی تو وہ حانث ہوجائے گا جبکہ ان دونوں کی کوئی نیت نہ ہو اس لئے کہ عربی شخص نے اپنی قسم کے ذریعے قرآن مجید کو عربی وضع میں پڑھنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے اور یہ بات خالص عربی لب و لہجے ہی میں ممکن ہوسکتی ہے نہ کہ لحن والے لہجے میں جبکہ عجمی شخص کی نیت عجمی زبان کے بجائے عربی زبان میں پڑھنے کی تھی اور لحن والے لہجے کو عربی ہی سمجھا جاتا ہے' واللہ اعلم۔

فصل دوازدھم

کھانے' پینے' چکھنے' دوپہر اور رات کے کھانے سحری وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم

مذکورہ اشیاء کی قسم کھانے کی صورت میں ان کے معانی کا سمجھنا ضروری ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ کھانے کا مفہوم:

اکل (کھانے) سے مراد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو جس کا کچلنا ممکن ہو اپنے منہ کے ذریعے اپنے پیٹ تک پہنچانا خواہ چبا کر' یا بغیر چبائے مثلاً روٹی' گوشت' پھل وغیرہ۔

۲۔ شرب کا مفہوم:

شرب (پینے) کا مفہوم یہ ہے کہ مائعات میں سے کسی ایسی شے کو جسے چبانا ممکن نہ ہو پیٹ تک پہنچانا مثلاً پانی، نبیذ، دودھ، شہد اور پانی ملے ہوئے ستو وغیرہ کہ اگر یہ بات پائی گئی تو وہ حانث ہوجائے گا ورنہ نہیں الا یہ کہ اسے عرف و عادت میں کھانا یا شرب کہا جائے اس صورت میں وہ حانث ہوجائے گا۔

مسائل: جب اس اصولی بات کا پتہ چل گیا تو ہم کہتے ہیں کہ "اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شے نہیں کھائے گا، اور فلاں شے نہیں پیئے گا" پھر اس نے اس شے کو منہ میں ڈال کر چبایا پھر اس کو باہر نکال دیا تو وہ حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ اسے پیٹ میں داخل نہ کرے کیونکہ اس کے بغیر اس کا یہ عمل اکل و شرب نہ ہوگا بلکہ محض چکھنا ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ چکھنے کے معنی و مفہوم کا اپنے موقع پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ "وہ یہ انڈا نہیں کھائے گا" یا "وہ اخروٹ نہیں کھائے گا" پھر اس نے اسے نگل لیا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس پر کھانے کی تعریف صادق آتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ انگور یا انار نہیں کھائے گا" پھر وہ اسے چبا چبا کر اس کے ٹھوس حصے کو باہر پھینکتا اور اس کے رس کو نگلتا رہا تو وہ نہ تو کھانے پر قسم کھانے کی صورت میں حانث ہوگا اور نہ ہی اس کے پینے کی قسم کی صورت میں۔ اس لئے کہ نہ تو یہ اسے کھانا ہے اور نہ ہی پینا بلکہ یہ تو اسے چوسنا ہے اور اگر انگور کا پانی نچوڑا گیا مگر اس نے اسے نہ پیا اور اس کے چھلکے اور ٹھوس حصے کو کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس میں سے فقط پانی نکلا ہے اور اس میں سے پانی کا نکلنا اس کے اکل (کھانے) سے مانع نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اسے چبائے اور اس کا پانی نگل لے تو محض پانی نگلنے سے وہ اسے کھانے والا نہیں ہوتا جب تک وہ اس کا ٹھوس حصہ نہ نگلے، تو ثابت ہوا کہ چھلکے اور ٹھوس حصے کا کھانا، انگور کا کھانا ہے، جو یہاں پایا گیا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ ہشامؒ امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ سکر (چینی، میٹھا) نہیں کھائے گا، پھر اس نے گڑ کا ... اور مصری لی اور اسے منہ میں رکھ لیا اور اس کا پانی اپنے پیٹ پہنچانا شروع کردیا تاآنکہ وہ پگھل گیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے اسے نہیں کھایا کیونکہ جب اس نے اسے اپنے منہ میں ڈالا تھا تو وہ خود ہی پیٹ میں پہنچ گیا اور چبانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے بھی اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ "وہ انار نہیں کھائے گا" پھر اس نے انار کو چوسا کہ اس سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس دودھ کو نہیں کھائے گا" پھر اس نے اسے روٹی کے ساتھ یا کھجور کے ساتھ کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سرکہ کو نہیں کھائے گا، پھر اس نے اسے روٹی کے ساتھ کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ دودھ کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور یہی حکم سرکہ کا بھی ہے اس لئے کہ وہ من جملہ سالن (ادام) کے ہے لہٰذا روٹی کے ساتھ اسے کھانا ایسے ہی ہوگا جیسے دودھ کے ساتھ روٹی تناول کرنا، لیکن اگر اس نے اسے علیحدہ کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو اسے پینا ہے، کھانا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اس میں پانی ملادیا اور پھر اسے نوش کرلیا تو وہ "اسے میں نہیں کھاؤں گا" کہنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا لیکن اگر اس نے کہا ہو کہ "میں

اسے نہیں پیوں گا" تو تب وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں شرب پایا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس روٹی کو نہیں کھائے گا پھر اس نے اسے خشک کیا' اسے کوٹا اور اس میں پانی ڈال دیا اور پھر اسے پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ شرب ہے' کھانا نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے اسے تر یا خشک حالت میں کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ" عام طور پر روٹی کو اسی طرح کھایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے ستو پانی کے ساتھ ملاکر پی لئے تو وہ ان کا پینے والا ہوگا کھانے والا نہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائے گا' تو یہ قسم روٹی' گوشت اور ماسوائے کھجور وغیرہ کے پھل سے متعلق ہوگی اور یہ قسم ایسی اشیاء کے بارے میں ہوگی جنہیں عادتاً" روٹی کے ساتھ بطور سالن کے کھایا جاتا ہے اس لئے کہ کھانا (طعام) لغوی طور پر اس شے کا نام ہے جو کھائی جائے الا یہ کہ عرفاً" یہ ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہے جنہیں فی نفسہ یا کسی دوسری شے کے ساتھ ملاکر بطور سالن کھایا جاتا ہے اور یہ قسم پر (ہلیلج) اور سقمونیا (ایک دوا) سے متعلق نہ ہوگی اگرچہ انہیں بھی مستقل طور پر کھایا جاتا ہے کیونکہ انہیں عادتاً" نہیں کھایا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے کھانے میں سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے اس کے سرکے' گھی' سالن (یا سرکے کی چٹنی) یا نمک میں سے کچھ لے لیا اور اسے اپنے کھانے کے ساتھ ملا کر کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان اشیاء کو روٹی کے ساتھ بطور سالن استعمال کرتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

نعم الادام الخل سرکہ کیا ہی اچھا سالن ہے۔

لہٰذا یہ عرفی طور پر کھانا ہوگا جس کی بنا پر وہ حانث ہوجائے گا۔ اگر اس نے مذکورہ شخص کے نبیذ یا پانی میں سے کچھ لیا اور اس کے ساتھ اس نے اپنی روٹی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ عام طور پر انہیں روٹی کے ساتھ نہیں کھایا جاتا لہٰذا اسے طعام نہیں کہاجاتا۔ اسی طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ کاقول ہے کہ سرکہ کھانا ہے اور نبیذ اور پانی مشروبات ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سرکہ اور نمک کھانا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' عام طور پر سرکہ اور نمک کو دوسری اشیاء کے ساتھ بطور سالن کھایا جاتا ہے مگر نبیذ اور پانی کو عادتاً" نہیں کھایا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ کھانا نہیں خریدے گا" تو یہ قسم گندم اور اس کے آٹے کے بارے میں ہوگی اور قیاس تو یہ ہے کہ یہ قسم تمام مطعومات (کھائی جانے والی اشیاء) کے بارے میں ہوگی جیسے کہ اکل پر قسم کھانے کا یہی حکم ہے الا یہ کہ استحسان کی رو سے یہ قسم فقط گندم اور اس کے آٹے کے متعلق ہوگی اس لئے کہ بیع فی نفسہ مکمل نہیں ہوسکتی جب تک کہ بائع (فروخت کرنے والا) نہ ہو اور گندم کا بیچنے والا ہی عرفاً" (طعام) کا بیچنے والا کہلاتا ہے جبکہ کھانا (اکل) فی نفسہ مکمل ہوجاتا ہے لہٰذا یہاں نفس اکل (کھانے) کا اعتبار ہوگا نہ کہ کسی اور شے کا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ "لوہا" نہیں خریدے گا۔ پھر اس نے تلوار خریدلی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ تلوار فروش کو حداد (لوہار) نہیں کہتے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہے کو ہاتھ نہیں لگائے گا پھر اس نے تلوار کو چھو لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ چھونا ایسا فعل ہے جو فی نفسہ مکمل ہوجاتا ہے۔ باب الزیادات بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔

قسموں کے احکام کا دارومدار عوام الناس کے عرف پر ہوتا ہے:

امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائے گا' پھر اسے حالت اضطرار میں مردار کھانا پڑا' تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور کرخیؒ فرماتے ہیں کہ یہی امام محمدؒ سے مروی دو روایتوں میں سے ایک ہے اور ابن رستمؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شدید بھوک کی حالت میں مردار کھانا مجبور شخص کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے عام حالتوں میں مباح کھانا اور چونکہ حانث ہونے کی شرط پائی گئی ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق کھانے کا لفظ مردار کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ اسے عرفاً" اور عادتاً" کھانا نہیں کہا جاتا اس لئے کہ عادتاً" اسے نہیں کھایا جاتا جبکہ قسموں کے احکام کا مدار عوام الناس کے ہاں ان کے معانی پر ہوتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا' پھر اسے مجبوری کی حالت میں مردار کھانا پڑا تو وہ حانث نہ ہوگا' اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ حانث ہوجائے گا البتہ اس پر اس کا گناہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردار حرام ہے اور اس کو کھانے کی جو اجازت ہے اس کا اثر اس کے مؤاخذہ میں حکم کی تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ اس فعل کی وصف یعنی اس کی حرمت کی تبدیلی کی صورت میں جیسے اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کردیا جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ جبکہ پہلی روایت کی جو صحیح ہے' دلیل یہ ہے کہ شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا مطلقاً مباح ہے اور مضطر کے حق میں کسی پہلو سے بھی ممانعت کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا اور یہ جو رخصت ہے اس کا اثر حکم اور وصف دونوں کی تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے کھانے سے وہ مجتنب رہا تاآنکہ وہ مرگیا تو اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا اور اگر حرمت باقی ہو تو مؤاخذہ ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ شدید بھوک اور اکراہ کی حالت میں دوسرے کا مال کھانے سے اجتناب کرنا۔

خلف بن ایوبؒ کہتے ہیں کہ میں نے اسد بن عمرو سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی ہو کہ وہ حرام نہیں کھائے گا' پھر اس نے بندر یا کتے یا چیل یا کوے کا گوشت کھالیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی یہی نیت ہو جس کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ مطلق حرام وہ ہوتا ہے جس کی حرمت قطعی دلیل سے ثابت ہو جبکہ مذکورہ اشیاء کی حرمت کا مسئلہ اجتہادی ہے۔ خلف بن ایوبؒ کہتے ہیں کہ میں نے حسنؒ (بن زیاد) سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تمام اشیاء حرام ہیں کیونکہ ان کی حرمت پر دلیل قائم ہوچکی ہے گو وہ دلیل دلیل قطعی نہیں۔

معلی نے امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کے بارے میں یہ نقل کیا ہے جو یہ قسم کھالے کہ وہ کسی حرام شے پر سوار نہ ہوگا کہ اس سے مراد "زنا" ہے کیونکہ حرام مطلق کو ایسی صورت پر محمول کیا جاتا ہے جو فی نفسہ حرام ہو اور یہاں حرام شے "زنا" ہے نیز اس لئے بھی کہ عرفاً" اس سے زنا ہی مراد لیا جاتا ہے لہٰذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا خصی یا کٹے ہوئے عضو والا ہو تو اس سے حرام بوسہ اور اس کے مشابہ افعال مراد ہوں گے۔ ابن سماعہؒ نے امام ابویوسف

رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل کیا ہے جو قسم کھائے کہ "وہ کسی عورت کے ساتھ حرام وطی نہیں کرے گا" پھر اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کی جبکہ اس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہوا تھا یا وہ حالت حیض میں ہو کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا' الا یہ کہ اس کی یہی نیت ہو کہ کیونکہ یہاں مجامعت کی حرمت عارضہ حیض یا ظہار کی بناء پر ثابت ہوئی ہے اور مطلق حرمت کا حکم عارضی حرمت پر لاگو نہیں ہوتا۔ ابن رستمؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی ہو کہ "وہ حرام نہیں کھائے گا" پھر اس نے ایک درہم سے جو اس نے کسی انسان سے غصب کیا ہو کھانا خریدا اور کھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ مطلق حرام کا نام اس شے کیلئے استعمال ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کی بناء پر حرام ہو جبکہ مذکورہ شے کی حرمت بندے کے حق کی بناء پر ہے اور اگر اس نے روٹی یا گوشت غصب کر کے کھایا تو عرف عام کی بناء پر وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کھانے کو نہیں کھائے گا جو فلاں شخص نے خریدا ہو" پھر اس نے وہ کھانا کھالیا جو مذکورہ شخص نے کسی اور کے ساتھ مل کر خریدا ہو تو وہ حانث ہو جائے گا الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ اس نے اکیلے ہی خریدا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ایسا کھانا نہیں کھائے گا جو فلاں شخص کی ملکیت ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ کچھ کھانا بھی حقیقی طور پر کھانا ہی ہوتا ہے۔ اور اسے عرفی طور پر کھانا ہی کہا جاتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے مکان میں داخل نہ ہوگا پھر وہ ایک ایسے مکان میں جو اس کے اور کسی اور شخص کے مابین مشترک تھا' داخل ہو گیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کے کچھ حصے کو مکان نہیں کہتے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ ایسا لباس جو فلاں شخص کی ملکیت ہو نہیں پہنے گا' یا جسے فلاں نے خریدا ہو' پھر اس نے ایسا لباس پہن لیا جو مذکورہ شخص نے کسی اور شخص کے ساتھ مل کر خریدا ہو کیونکہ لباس کے کچھ حصے کو لباس (پوشاک) نہیں کہا جاتا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا' تو اس صورت میں اوام (سالن) سے مراد ہر وہ شے ہوگی جسے عام طور پر روٹی کے ساتھ (بطور سالن) پکایا جاتا ہے' جیسے مثلاً دودھ' گھی' شوربا' سرکہ اور شہد وغیرہ اور جو شے اس کے ساتھ نہ پکائی جاتی ہو وہ سالن (ادام) نہ ہوگی جیسے مثلاً گوشت' بھنا ہوا گوشت' پنیر اور انڈے وغیرہ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور یہی امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے کہ ہر وہ چیز جو روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہو مثلاً گوشت' بھنا ہوا گوشت' انڈے اور پنیر وغیرہ وہ سالن (ادام) ہے۔ ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ خشک اخروٹ بھی سالن (ادام) ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

سید ادام اهل الجنة اللحم وسید ریاحین اهل الجنة الفاغیه

اہل جنت کے تمام سالنوں کا سردار گوشت ہے اور اہل جنت کی تمام خوشبوؤں کا سردار مہندی کا پھول ہے۔

کہ یہ روایت نص ہے نیز اس لئے بھی کہ ادام کا لفظ ائتدام سے ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں۔ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جب انہوں نے ایک عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا' فرمایا تھا:

لونظرت الیھا لکان احریٰ ان یئودم بینکما — اگر تو اسے ایک نظر دیکھ لے' تو اس سے تمہارے درمیان موافقت پیدا ہوگی۔

اوریہاں روٹی اور مذکورہ اشیاء کے مابین کھانے میں جو موافقت ہوتی ہے وہ ظاہر ہے لہٰذا مذکورہ تمام اشیاء سالن (اوام) ہوں گی۔ نیزاس لئے بھی کہ لوگ مذکورہ بالا اشیاء کو عرفاً" اور عادتاً" بطور سالن استعمال کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ادام کے معنی مطلقاً موافقت کے ہیں اور اس کا مکمل مفہوم ان اشیاء میں ہی پایا جاتا ہے جنہیں مستقل طورپر علیحدہ نہ کھایا جاتا ہو بلکہ انہیں فقط طبعی اور ضمنی طورپر کھایا جاتا ہو اور جو اشیاء علیحدہ اور مستقل طورپر کھائی جاتی ہیں ان میں موافقت کا یہ مفہوم ثابت نہیں ہوتا اور جو اشیاء کہ ضمنی نہ ہوں انہیں مستقل طورپر کھایا جاتا ہے لہٰذا ان میں سالن ہونے کا مفہوم واضح نہیں اور گوشت وغیرہ کو مستقل مقصود بالذات کے طورپر کھایا جاتا ہے جیسا کہ صحراؤں کے رہنے والے گوشت کے سوا کوئی اور غذا نہیں کھاتے جس سے ظاہر ہوا کہ حدیث نبوی میں گوشت پر لفظ سالن(ادام) کا اطلاق مجازی ہے اور تربوز(بطیخ) تمام فقہاء کے نزدیک ادام نہیں ہے کیونکہ نہ ہی اس کو ضمنی طورپر کھایا جاتا ہے اور نہ ہی عادتاً" اسے روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے اسی طرح سبزی (بقل) (شاید کچی سبزی) بھی تمام فقہاء کے نزدیک ادام نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے کھانے والے کو سالن کھانے والا نہیں کہتے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے قسم کھائی کہ سالن کی طرح پکائی ہوئی روٹی (خبزا ما دوما) نہیں کھائے گا توانہوں نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ روٹی ہے جسے شوربے اور سرکے وغیرہ میں ڈال کر ثرید بنایا جائے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگروہ پانی یا نمک پانی ملا کراس کا ثرید بنالے تو؟ تو انہوں نے اسے ثرید قرار نہ دیا اس لئے کہ پانی کے ساتھ روٹی کھانے کو عرفاً" سالن کے ساتھ روٹی کھانا نہیں کہتے۔ ابن سماعہ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان اشیاء کا یہ نام ان علاقوں کے عرف و عادت کی بناپر ہے۔
اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ روٹی نہیں کھائے گا" اوز اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو یہ قسم گندم اور جو کے متعلق ہوگی الا یہ کہ قسم کھانے والا کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو جہاں گندم کی روٹی کے سوا اور کوئی روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو اس صورت میں اس کی قسم فقط گندم کی روٹی کے بارے میں ہوگی۔ اور اگر اس نے لوزینہ (لوذینج) (ایک قسم کا حلوہ) وغیرہ کی روٹی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس نے اس کی نیت کی ہو اور اگر اس نے باجرے (الذرہ) اور چاول کی روٹی کھائی تو اگر تو اس علاقے میں یہ روٹی کھائی جاتی ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ کوفہ وغیرہ کے کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو جہاں اس قسم کی عام طورپر روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس نے یہ نیت کی ہو کیونکہ روٹی کا نام گندم اور جو کی روٹی پر ہی بولا جاتا ہے اور مطلق ہونے کی صورت میں اس سے قطائف (ایک قسم کا کھانا جو آٹے کی روٹی سے تیار کیا جاتا ہے) کی روٹی مراد نہ ہوگی لہٰذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح چاول کی روٹی ایسے علاقوں میں عادتاً" اسے نہ کھایا

جاتا ہو بھی مراد نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ گوشت نہیں کھائے گا" تو اگر اس نے مچھلی کے سوا کسی بھی جانور کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا پھر اس میں حرام اور غیر حرام' پکا ہوا بھنا ہوا اور کمزور وغیرہ کی تمام صورتیں یکساں ہوں گی کیونکہ گوشت ایسے جانور کے اجزاء کا نام ہے جو جانور خشکی میں زندگی بسر کرتا ہو لہٰذا اگر اس نے کسی مردار جانور یا خنزیر یا کسی انسان یا ایسی بکری جس پر بسم اللہ دانستہ چھوڑ دی گئی ہو کا گوشت کھالیا یا مجوسی یا مرتد کا ذبیحہ یا اس شکار کا گوشت جسے احرام والے شخص نے ذبح کیا ہو کھالیا پھر اس میں بکری گائے اور اونٹ وغیرہ کا گوشت یکساں ہے کیونکہ لفظ "لحم" ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور اگر اس نے مچھلی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا اگرچہ قرآن مجید میں اس کو لحما طریا (تازہ گوشت) کہہ کر گوشت ہی قرار دیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ اگر مطلقاً لحم کا لفظ بولا جائے تو اس سے مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص کہتا ہے "میں نے فلاں فلاں دن گوشت نہیں کھایا" گو ان ایام میں اس نے مچھلی کھائی ہو کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا" پھر وہ کسی کافر پر سوار ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا' حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا (الانفال:۵۵) اللہ کے نزدیک تمام جانوروں سے بدتر جانور کافر ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی کا گھر برباد نہیں کرے گا' پھر اس نے مکڑی کے جالے کو برباد کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ نے اسے بیت (گھر) قرار دیا ہے:

وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (العنکبوت:۴۱) اور بے شک گھروں میں کمزور ترین گھر مکڑی کا ہے' کاش وہ جانتے۔

اسی طرح ہر وہ شے جو پانی میں رہتی ہو مچھلی ہی کے حکم میں ہے۔ اور اگر اس نے پیٹ کی انتڑیوں مثلاً اوجھ' جگر' دل' گردہ' پھیپھڑا' آنتیں اور تلی کو کھالیا تو (امام) کرخیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہوجائے گا سوائے پیٹ کی چربی کے یہ حکم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اہل کوفہ اور ان علاقوں کی عادت پر مبنی ہے جہاں مذکورہ اشیاء کو گوشت کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے جبکہ ایسے علاقوں میں جہاں مندرجہ بالا اشیاء گوشت کے ہمراہ نہیں بیچی جاتیں وہاں انہیں کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا۔ رہی پیٹ کی چربی تو نہ تو وہ گوشت ہے اور نہ ہی اس سے وہ کام لیا جاتا ہے جو گوشت سے لیا جاتا ہے اور نہ ہی اسے گوشت کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اگر اس نے اس کی نیت کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اسی طرح دنبے کی چکتی (الیہ) کے کھانے سے بھی وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ گوشت نہیں ہے اور اگر اس نے پشت کی چربی یا جو چربی گوشت پر ہو اسے کھایا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وہ تو پلا ہوا (موٹا) گوشت ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اسے چربی والا گوشت کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے وہی کام لیا جاتا ہے جو گوشت سے لیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے مچھلی کے سوا دوسرے جانوروں کے سروں کا گوشت کھایا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ سر جانور کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے لہٰذا اس کا گوشت باقی اعضاء کے گوشت کی طرح ہوگا بخلاف

اس صورت کے جب اس نے قسم کھائی کہ "وہ گوشت نہیں خریدے گا" پھر اس نے کسی جانور کا سر خرید لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ سر کے خریدار کو گوشت کا خریدار نہیں کہا جاتا اس کے بجائے کہا جاتا ہے کہ اس نے سر خریدا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں کھائے گا پھر اس نے پشت کی چربی خریدی تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حانث نہ ہوگا مگر ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا اور الجامع الصغیر میں اس شخص کے متعلق مذکور ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں خریدے گا تو وہ جو چربی بھی خریدے حانث نہ ہوگا ماسوائے پیٹ کی چربی کے یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے چربی نہ کھانے کی قسم کھائی ہو صاحبینؒ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا (الانعام:۱۴۷)

اور گائیوں اور بکریوں سے ان کی چربی حرام کردی تھی سوا اس کے جو ان کی پیٹھ پر ہو

اور مستثنیٰ شے "مستثنیٰ منہ" میں شامل ہوتی ہے جس سے ثابت ہوا کہ پشت کی چربی ہی حقیقی چربی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے عرفاً اور عادتاً" چربی نہیں کہاجاتا بلکہ اسے چربی والا گوشت کہا جاتا ہے لہٰذا اس کے مطلق بولے جانے کی صورت میں اس پر چربی کا اطلاق نہیں ہوگا اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے اسے چربی کہا جانا اس کے قسم میں داخل ہونے کی دلیل نہیں بشرطیکہ وہ اس معنی میں متعارف نہ ہو کیونکہ عام گفتگو میں مطلق الفاظ کو عوام الناس کے ہاں متعارف و متداول معانی پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے مچھلی کے گوشت پر بحث کے ضمن میں مختلف مثالیں بیان کی ہیں۔ نیز جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا (نوح:۱۶)

اور اس نے سورج کو چراغ بنایا۔

نیز فرمایا:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (نوح:۱۹)

اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔

لیکن اگر چراغ اور بستر پر قسم کھائی گئی ہو تو سورج اور زمین اس میں شامل نہیں ہوتے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ "وہ چربی اور گوشت نہیں خریدے گا" پھر اس نے دنبے کی چکتی خرید لی تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ چربی اور گوشت نہیں ہے۔ عمرو "امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کسی شخص کو حکم دیا کہ وہ اس کیلئے گوشت خریدے' پھر اس نے پشت کا گوشت خرید لیا تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چربی کا لفظ پشت کی چربی پر نہیں بولا جاتا جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے لہٰذا یہ امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ مرغی کا گوشت نہیں کھائے گا" پھر اس نے مرغ کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ دجاج (مرغی) کا لفظ مادہ اور نر دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ جریر شاعر کہتا ہے۔

ما مررت بدير الهند ارقنی صوت الدجاج و ضرب بالنواقيس

ب میں دیر الہند کے پاس سے گزرا تو مرغ اور ناقوس بجائے جانے کی آواز نے مجھ پر رقت طاری کردی۔

جبکہ لفظ دجاجة فقط مرغی کیلئے اور لفظ الدیک فقط مرغ (نر) کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح ابل
نٹ) کا لفظ بھی مذکر اور مونث دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ی خمس من الابل السائمۃ شاۃ پانچ چرنے والے اونٹوں پر ایک بکری (بطور زکوۃ) واجب ہے۔

اور یہاں آپ نے دونوں (نراورمادہ) میں سے کسی ایک نوع کی صراحت نہیں فرمائی۔ اسی طرح لفظ
جمل' البعیر' الجزور (سب بمعنی اونٹ) کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح یہ چاروں نام شہری اور بدوی
نوں طرح کے اونٹوں کیلئے استعمال ہوئے جبکہ بختی اونٹ کا نام عربی اونٹ کیلئے مستعمل نہیں ہوتا اسی طرح عربی
نٹ سے بختی اونٹ مراد نہیں لیا جاتا اور البقر (گائے بیل) کا نام بھی مذکر و مؤنث دونوں کیلئے ہوتا ہے۔ ارشاد
ویؐ ہے:

ی ثلاثین من البقر او تبیع تبیعة تیس گایوں/بیلوں پر ایک سال کا بچہ (بطور زکوۃ) واجب ہے۔

کہ یہاں البقر میں نر و مادہ دونوں شامل ہیں۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ن اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ (البقرۃ ۶۷) اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم گائے ذبح کرو۔

کہا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل کے اس بقرہ سے مراد نر بیل تھا اور قرآن مجید کی آیت:

الوادع لنا ربک یبین لنا ماہی (البقرہ:۶۸) (وہ بولے کہ آپ اپنے رب سے ہمیں دریافت کر دیجئے کہ وہ ہمیں بتائے کہ وہ گائے کیسی ہے)۔

بں اس کو نر کے بجائے مادہ بیان کرنے کی وجہ محض بیانیہ ہے' معنوی نہیں۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

وقالت طائفۃ من اھل الکتاب (آل عمران:۷۲) اور اہل کتاب کی ایک جماعت نے کہا۔

نیز فرمایا:

وان من امۃ الا خلا فیھا نذیر (فاطر:۲۴) اور کوئی امت ایسی نہیں جس میں سے کوئی ڈرانے والا نہ گزرا ہو۔

اسی طرح لفظ "شاۃ" (بکری' بکرا) نر اور مادہ دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ فرمان نبویؐ ہے:

فی اربعین شاۃ شاۃ	چالیس بکریوں/بکروں میں (بطور زکوٰۃ) ایک بکری/بکرا واجب ہے۔

کہ یہاں نر و مادہ دونوں مراد ہیں۔ اسی طرح لفظ الغنم (بکریاں) اسم جنس ہے۔ البتہ النعجۃ(بھیڑ) مؤنث کا اور الکبش (مینڈھا' چھترا) نر کا نام ہے۔

اسی طرح لفظ "الفرس" عربی نر و مادہ گھوڑے کیلئے اور "البرزون" غیر عربی مثلاً طحاریہ وغیرہ قسم کے نر و مادہ گھوڑوں کیلئے مستعمل ہے۔ بعض (اہل لغت) کے نزدیک "البرزون" ترکی گھوڑے رگھوڑی کا عنوان ہے جبکہ لفظ الخیل (گھوڑے) اسم جنس ہے جو عربی اور براذین دونوں قسم کے گھوڑوں کو شامل ہے۔ البتہ حمار (گدھا) نر کیلئے ہے جبکہ حمارۃ اور اتان (گدھی) مادہ کیلئے اور البغل اور البغلۃ (خچر) دونوں الفاظ نر و مادہ دونوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی سر نہیں کھائے گا' پھر اگر تو اس نے مچھلی اور بکروں سمیت تمام جانوروں کے سر کی نیت کی تو پھر جس جانور کا سر بھی اس نے کھایا وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ راس(سر) کا لفظ ان تمام جانوروں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے بکریوں اور گایوں کے سر ہی مراد ہوں گے مگر امام ابویوسف اور امام محمد رحمهما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قسم فقط بکریوں (نر و مادہ) کے سروں کو ہی شامل ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کوئی سر نہیں کھاؤں گا' تو ظاہری طور پر اس جملے میں تمام جانوروں کے سر شامل ہوجاتے ہیں لیکن چونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اس جگہ عموم مراد نہیں ہے کیونکہ راس کا لفظ تو چڑیا اور ٹڈی کے سر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ قسم کھانے والے شخص کی یہ مراد نہیں ہے لہٰذا قسم کھانے والے کے ذہن میں اس لفظ سے بعض جانداروں کے سر مراد ہوں گے اور یہ وہ سر ہیں جنہیں بھٹی میں پکایا اور بازار میں فروخت کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مذکورہ رائے کی بنیاد اہل کوفہ کی عادات پر ہے کہ وہ بکروں' گایوں اور اونٹوں کے سر فراہم کرتے اور انہیں بازار میں لے جاکر فروخت کرتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے اس قسم کو اسی پر محمول کیا ہے جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمهما اللہ بغداد چلے آئے تھے جہاں لوگوں نے گائے کے سروں کا کھانا ترک کردیا تھا اور فقط بکروں کے سروں کو کھاتے تھے لہٰذا انہوں نے اس قسم کو اسی پر محمول کیا۔ لہٰذا حقیقی طور پر ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی انڈہ نہیں کھائے گا پھر اگر اس نے مچھلی سمیت ہر جانور کے انڈے کی نیت کی تو اس نے جو انڈا بھی کھایا وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس سے مراد بطخ' مرغابی اور مرغی وغیرہ قسم کے فقط پرندوں کے انڈے ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر اس نے مچھلی کا انڈا کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ لفظ بیض (انڈہ) تمام جانورں کے انڈوں کو شامل ہے اگر تو اس نے یہی نیت کی تو چونکہ اس کے لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے لہٰذا اس کی یہ نیت درست ہوگی اور اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس صورت میں انڈے سے مراد وہ انڈا ہوگا جس کا چھلکا ہو یعنی پرندوں کا انڈا کیونکہ اگر یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے عام طور پر یہی انڈا مراد ہوتا ہے لہٰذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ کوئی پکی ہوئی (مطبوخ) شے نہیں کھائے گا" تو قیاس تو یہ ہے کہ اس
ے مراد ہر وہ شے ہے جسے آگ پر پکایا جائے مثلاً گوشت وغیرہ کیونکہ وہ حقیقی طور پر مطبوخ (پکی ہوئی) ہے۔ الا
کہ اس کو عرفاً فقط گوشت پر محمول کیا جائے گا یعنی وہ گوشت جس میں پانی ڈالا جاتا ہے اور پھر اس کو پکایا جاتا
ے تاکہ اس کا کھانا آسان ہوسکے کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے سبزیاں کھائی ہوں اسے نہیں کہا جاتا کہ اس
نے پکی ہوئی شے کھائی ہے حالانکہ وہ بھی حقیقی طور پر مطبوخ ہی ہیں۔ اور اگر اس نے پکی ہوئی مچھلی کھائی تو وہ
ث نہ ہوگا کیونکہ عرف میں اسے مطبوخ نہیں کہتے تاہم اگر اس نے اپنے قول "میں مطبوخ شے نہیں کھاؤں
" سے گوشت اور دوسری اشیاء کی نیت کی تو اس صورت میں حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا کیونکہ باقی اشیاء
ی حقیقی طور پر مطبوخ ہوتی ہیں اور پھر اس میں اس کے اپنے خلاف سختی ہے۔

اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی بھنی ہوئی (Rosted) شے نہیں کھائے گا اور اس کی نیت ہر
ی شے کی ہو جو بھونی جاتی ہے تو پھر ان میں سے جو شے بھی کھائی حانث ہوجائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ
و اس صورت میں اس کی قسم سے خاص طور پر گوشت ہی مراد ہوگا کیونکہ الشواء (بھوننے) کی حقیقی صورت یہ
کہ اس شے کو آگ پر بھونا جائے تاکہ اس کو کھانے میں سہولت ہو الا یہ کہ اس کے اطلاق کے وقت عرف و
ت کی بناپر اسے فقط بھنے ہوئے گوشت پر محمول کیا جائے گا نہ کہ کسی اور صورت پر۔ چنانچہ یہ جو کہا جاتا ہے
فلاں شخص بھنی ہوئی شے نہیں کھاتا اگرچہ وہ بھنی ہوئی باذنجان (مکئی) اور جوار (الجزر) کھاتا ہو تو یہ کہنا
ست ہوتا ہے اسی طرح بھنے ہوئے گوشت کے بیچنے والے کو شاوی (بھوننے والا) کہتے ہیں لہٰذا اگر اس نے
ی ہوئی (Rosted) مچھلی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کے مطلق استعمال کے وقت اس سے مچھلی کا بھنا ہوا
ت مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا خشک یا اس کی اقسام میں سے کوئی ایسی قسم کا گوشت کھا لیا
ں میں شوربا نہ ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اسے مطبوخ نہیں کہاجاتا اسے تو لحم مقلی (ابلا ہوا گوشت) کہا
ہے اور مطبوخ تو فقط وہ گوشت ہوتا ہے جسے پانی میں ڈال کر پکایا جائے پھر اگر گوشت میں شوربا ڈال کر اسے
جائے اور مذکورہ شخص اس گوشت یا شوربے میں سے کچھ کھالے تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے
نے مطبوخ کھایا ہے' اگرچہ اس نے گوشت نہ بھی کھایا ہو کیونکہ شوربے میں بھی گوشت کے اجزاء ہوتے
۔

ابن سماعہ فرماتے ہیں کہ مطبوخ پر قسم کھانے کی صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہ قسم چربی پر بھی سمجھی
ئے کیونکہ عادتاً" کبھی کبھار اسے بھی پکایا جاتا ہے' پھر اگر سابودانہ پکایا گیا تو وہ بھی (مطبوخ) ہوگا۔ اسی طرح
اسے چربی یا دنبے کی چکتی کے ساتھ پکایا گیا تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اسے گھی یا تیل کے ساتھ پکایا گیا
ہ مطبوخ نہ ہوگا۔ اسی طرح چاول مطبوخ کے ضمن میں نہیں آتے اسی طرح طباہج (فارسی کھانا Persian Dish)
مطبوخ نہیں ہوتا اور نہ ہی بریانی مطبوخ ہوتی ہے اور ان تمام باتوں کا مدار عرف پر ہے۔

داؤد بن رشید امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کے
وں کی پکی ہوئی چیز نہیں کھائے گا' پھر اس نے ہنڈیا تیار کی جسے اس کے علاوہ کسی اور شخص نے پکایا تو وہ حانث
وگا کیونکہ طبیخ (مادہ) طبخ (پکانے) سے بروزن فعیل ہے اور اس سے مراد ایسا فعل ہے جس سے

گوشت کے کھانے میں آسانی ہو اور یہ بات دوسرے شخص کی طرف سے پائی گئی ہے اس کی جانب سے نہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ حلوہ (کوئی میٹھی شے) نہیں کھائے گا' تو اس بارے میں اصول یہ ہے کہ عربوں کے ہاں ہر وہ شے حلوہ ہے جس کی جنس سے کوئی شے کھٹی نہ ہوتی ہو اور جس کی جنس سے کوئی شے کڑوی/نمکین ہو وہ شے حلو (میٹھی) نہ ہوگی اس حکم کا مدار عرف پر ہے لہٰذا وہ خبیص (کھجور اور گھی کے حلوے)' شہد' شکر' ریوڑی' گنہ (ناطف) پھلوں کے گاڑھے شیرے' تازہ اور خشک کھجوروں وغیرہ کے کھانے سے حانث ہوجائے گا "معلی" نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے تر یا خشک انجیر کھائی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس قسم سے کوئی شے کڑوی نہیں ہوتی لہٰذا اس میں حلاوت کے معنی خالص طور پر پائے جاتے ہیں۔ اور اگر اس نے میٹھے انگور' یا میٹھا تربوز' یا میٹھے انار یا میٹھا آلو بخارا کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ان پھلوں کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو میٹھی نہیں ہوتیں' لہٰذا اس میں مکمل طور پر حلاوت کا مفہوم نہیں پایا جاتا اسی طرح کشمش بھی میٹھی اشیاء میں سے نہیں کیونکہ اس کی بعض اقسام کھٹی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ مٹھاس نہیں کھائے گا۔ تو یہ قسم حلوای کی قسم کی طرح ہی ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ خشک کھجور (تمر) نہیں کھائے گا اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو' پھر اس نے کچی کھجور (قضب) کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے پکائی ہوئی گدر کھجور یا تازہ کھجور کھائی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان تمام کو عرف میں تمر/خشک کھجور نہیں کہا جاتا اسی لئے ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ نام ہے الا یہ کہ اس سے اس کی یہی نیت ہو کیونکہ وہ حقیقی طور پر کھجور ہے اور اس نے یہ نیت کرکے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اور اگر اس نے حیس (کھجوروں سے بنایا ہوا حلوہ) کھایا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ حیس ایسی کھجوروں کا نام ہے جسے دودھ میں صاف کیا جاتا ہے اور جس میں دودھ مل جاتا اور جذب ہوجاتا ہے تو چونکہ کھجوروں کی ذات باقی ہے لہٰذا اس کا نام بھی اس پر برقرار رہے گا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسا کھانا ہے جو تمر (خشک کھجور) سے بنایا جاتا ہے اور اس میں گھی وغیرہ بھی ملایا جاتا ہے مگر اس میں زیادہ مقدار تمر (خشک کھجور) ہی کی ہوتی ہے لہٰذا تمر (خشک کھجور) کے اجزاء اپنی حالت پر ہوں گے۔ لہٰذا ان پر کھجور کا نام بھی حسب سابق برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گدر کھجور (بسر) نہیں کھائے گا پھر اس نے دمدار گدر کھجور (بسر مذنب) کھائی تو یہاں چار مسائل ہیں جن میں سے دو متفق علیہ ہیں اور دو مختلف فیہ ہیں اول الذکر دو یہ ہیں کہ جو شخص یہ قسم کھائے کہ "وہ گدر کھجور نہیں کھائے گا" یا اس نے قسم کھائی کہ "وہ تازہ کھجور نہ کھائے گا" پھر اس نے تازہ کھجور کھائی جس میں کچھ گدر کھجور (بسر) بھی تھی تو دونوں صورتوں میں تمام ائمہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ مذنب سے مراد وہ گدر کھجور ہے جس کی دم پک گئی ہو تو چونکہ اس پر اس کھجور کی وصف کا غلبہ ہے جس کی اس نے قسم کھائی ہے لہٰذا اس کا نام باقی رہے گا رہی دو آخری صورتیں تو ان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ تازہ کھجور نہ کھائے گا" پھر وہ دمدار گدر کھجور (بسر مذنب) کھالے یا اس نے قسم کھائی ہو کہ "وہ گدر کھجور نہیں کھائے گا" پھر اس نے ایسی کھجور کھائی جس میں کچھ عنصر گدر کھجور کا بھی تھا تو ان دونوں صورتوں کے متعلق امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عرفی طور پر نام اسی

کا ہوتا ہے جو قسم غالب ہو جبکہ مغلوب (عنصر) معدوم کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح کھانے میں بھی بالذات اسی کو کھانا مقصود ہوتا ہے جس کا غلبہ ہو جبکہ قسم اول میں گدر کھجور کا اور قسم ثانی میں تازہ کھجور کا غلبہ ہوتا ہے' لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ شے بھی کھائی ہے جس پر اس نے قسم کھائی تھی اور دوسری شے بھی کیونکہ وہ ان میں علیحدہ نظر آتی ہے اور اس کو اس کے نام سے پکارا جاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے ایک کو دوسری سے ممیز کردیا پھر اس نے اسے دو حصوں میں قطع کردیا اور وہ ان دونوں حصوں کو کھا گیا رہا ان کا یہ کہنا کہ ان میں سے ایک عنصر غالب ہے ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن مغلوب عنصر کا فنا ہونا فقط ایسی صورت میں ہوتا ہے جب ان کا اختلاط باہمی ممازجت (ملاوٹ) پر مبنی ہو اور اگر ان کا اختلاط مجاورۃ (قرب) کی صورت میں ہو تو تب ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اس کا وہ عنصر صاف نظر آتا ہے لہٰذا وہ فنا نہ ہوگا۔ جیسے اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ستو یا گھی نہ کھائے گا پھر اس نے ایسے ستو کھائے جو گھی میں اس طرح ملائے گئے ہوں کہ گھی میں ستو کے اجزاء صاف علیحدہ نظر آتے ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اختلاط کے باوجود ان میں سے ہر ایک شے بعینہٖ بحال ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بیج نہ کھائے گا پھر اس نے جو بیج بھی کھایا مثلاً سمسم (Samsam) وغیرہ جسے لوگ عادتاً" کھاتے ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کی مطلق قسم اس پر واقع ہوگی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کسی خاص شے کی بعینہٖ نیت کی یا اس کا نام لیا تو وہ فقط اسی کو کھانے سے حانث ہوگا کسی اور سے نہیں کیونکہ اس نے اپنے بولے ہوئے لفظ کی تخصیص کی نیت کی ہے لہٰذا دیانتاً تو اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن عدالت میں نہیں کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر اس نے موتی (لوء لوء) کو نگل لیا تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اگر لفظ حب (بیج) بولا جائے تو اس سے سننے والے کے ذہن میں موتی کا خیال نہیں آتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ انگور نہ کھائے گا پھر اس نے کشمش کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ انگور (عنب) کا لفظ اس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اخروٹ نہ کھائے گا' پھر اس نے اسے تر یا خشک حالت میں کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح آلو بخارا' پستہ (فستق) اور انجیر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے یہ نام خشک اور تر دونوں صورتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ پھل نہ کھائے گا پھر اس نے سیب یا بہی کھالیا' ناشپاتی یا شفتالو یا انجیر یا آڑو' مشمش (زرد آلو) یا تربوز کھالئے تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے ککڑی (قثاء) یا کھیرا یا گاجر کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے انگور یا انار یا تازہ کھجور کھائی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا مگر صاحبینؒ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کشمش یا انار کے بیج یا کھجور کھائی تو وہ بالا جماع حانث نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شے پھل ہے بلکہ انہیں پھلوں کے سردار سمجھا جاتا ہے نیز اس لئے بھی کہ پھل (فاکہ) ان اشیاء کا نام ہے جنہیں بطور پھل کھایا جاتا ہے اور لوگوں کا ان اشیاء کو بطور پھل کھانا ظاہر ہے لہٰذا یہ پھل ہی ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

فَاَنۡۢبَتۡنَا فِيۡهَا حَبًّا۞ وَّعِنَبًا وَّقَضۡبًا۞ وَّزَيۡتُوۡنًا وَّ نَخۡلًا۞ وَّحَدَآئِقَ غُلۡبًا۞ وَّفَاكِهَةً وَّاَبًّا۞ (عبس:۲۷ تا ۳۱)	پھر ہم ہی نے اس میں اناج اگایا' اور انگور' اور ترکاری' اور زیتون' اور کھجوریں' اور گھنے گھنے باغ اور میوے اور چارا۔

سے ہے کہ اس آیت میں فاکھۃ (پھل) کا عطف انگور (عنب) پر کیا گیا ہے اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

فِيۡهِمَا فَاكِهَةٌ وَّنَخۡلٌ وَّرُمَّانٌ۞ (رحمٰن:۶۸)	اس میں پھل کھجوریں اور انار ہیں۔

کہ اس آیت میں رمان (انار) کو فاکھۃ (پھل) پر معطوف کیا گیا ہے اور اصولاً معطوف معطوف علیہ سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ فاکھۃ وہ ہے جس کے کھانے سے تفکہ یعنی تنعم اور تلذذ مقصود ہو نہ کہ شکم پری۔ جبکہ طعام وہ ہوتا ہے جس کے کھانے سے غذا حاصل کرنا اور شکم پری کرنا مطلوب ہوتا ہےاور خشک کھجور(تمر) عربوں کے ہاں بطور غذا یعنی برائے شکم پری کھائی جاتی ہے' حتیٰ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ بیت لا تمر فیه جیاع اهله جس گھر میں کھجور نہ ہو اس گھر والے بھوکے رہتے ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدالفطر کے دن فرمایا کہ ان کو اس جیسے دن میں سوال سے بے نیاز کردو پھر آپ نے ان اشیاء کا ذکر فرمایا جن سے غذا حاصل ہوتی ہے جن میں سے آپ نے خشک کھجور (تمر) کو اور دوسری روایت کے مطابق کشمش کو بھی شمار کیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ پھلوں میں سے کسی پھل کے خشک یا تازہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا جس کی بناپر تازہ بھی پھل ہوتا ہے اور خشک بھی۔ جیسے مثلاً مشمش' آلو بخارا وغیرہ۔ مگر خشک ہونے کی صورت میں مذکورہ اشیاء بالا جماع پھل (فاکھہ) نہیں رہتیں بلکہ انہیں کشمش' چھوارا (تمر) اور انار دانہ کہا جاتا ہے' تو اسی طرح مذکورہ تر پھلوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے جس عرف کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں بلکہ لوگوں کے مابین جاری عرف تو یہ ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں کے باغ (کرم) میں پھل نہیں ہیں بلکہ اس میں تو انگور ہیں اس کے درست نہ ہونے کیلئے یہی دلیل کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام درخت پھل ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھجور کا درخت' انگور کی بیل اور انار کا درخت اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ تمام پھل مثلاً سیب' بہی' آلو بخارا وغیرہ سے کھانے والے کا مقصد محض حصول لذت ہوتا ہے نہ کہ شکم پری' اسی طرح ان پھلوں کی خشک صورتیں بھی پھل ہیں اور تازہ بھی۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہتوت بھی پھل ہے کیونکہ اس سے بھی تلذذ حاصل کیا جاتا ہے جبکہ ککڑی' کھیرا اور گاجر اور تازہ سبزیاں سالن (ادام) ہیں' پھل نہیں ہیں۔ کیا اسے علم نہیں کہ انہیں حصول تلذذ کیلئے نہیں کھایا جاتا اور اگر اس کے اپنے قول "میں پھل نہیں کھاؤں گا" سے نیت یہ ہو کہ وہ انگور' کھجور اور انار نہیں کھائے گا اور پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی پھل کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا الاصل میں یہی حکم مذکور ہے کیونکہ ان اشیاء سے بہرحال لذت حاصل کی جاتی ہے گوکہ ان کیلئے فاکہ (پھل) کا لفظ نہیں بولا جاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میٹھی خشک گدر کھجور اور سرخ گدر کھجور پھل ہے کیونکہ اس سے بھی لذت حاصل کی جاتی ہے۔ امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ آڑو اور عناب بھی پھل ہیں اوران کے تازہ ہونے کی صورت میں تازہ پھلوں میں اورخشک ہونے کی صورت میں خشک پھلوں میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ انہیں بھی

حصول لذت کیلئے کھایا جاتا ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ اخروٹ اگر تر ہو تو وہ بھی پھل ہے اور خشک ہو تو سالن (ادام) ہے۔ امام محمدؒ "الاصل" میں فرماتے ہیں کہ اور خشک پھلوں کا بھی یہی حکم ہے لہٰذا اس حکم میں اخروٹ اور آڑو وغیرہ بھی داخل ہیں۔ معلی نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ خشک اخروٹ پھل نہیں ہے کیونکہ اس کو اکثر روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے۔ رہا اس کی تر صورت تو اسے تو تلذذ کیلئے کھایا جاتا ہے۔ "الاصل" میں جو روایت مذکور ہے کہ وہ پھل ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ان کی تازہ اور خشک دونوں اقسام سے شکم پری مقصود نہیں ہوتی' لہٰذا وہ بھی تمام پھلوں کے حکم میں ہوں گی۔ معلی نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی پھل نہ کھائے گا اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس سے تازہ اور خشک دونوں اقسام مراد ہوں گی۔ لہٰذا اگر اس نے خشک انجیر یا خشک آڑو کھالیا تووہ حانث ہوجائے گا۔ امام محمدؒ نے پھلوں' میووں کو فواکہہ کی طرح سمجھا ہے کیونکہ اس کے دو ناموں میں ایک دوسرے نام کی طرح ہے۔ معلی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس سال کے پھل' یا ثمار (میوے) نہیں کھائے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو وہ موسم تازہ پھل کے آنے کا ہو تو اس سے تازہ پھل مراد ہوگا لہٰذا اگر اس نے اس سال کوئی خشک پھل کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظ میوہ (ثمرہ) کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس وقت قسم کھائی جب تازہ پھل کا موسم نہ ہو تو اس کی قسم اس سال کے خشک پھل کے بارے میں ہوگی' اور قیاس تو یہ تھا کہ اگر اس پھل کے آنے کا موسم ہو تو خواہ وہ تر پھل کھائے یا خشک وہ حانث ہوجاتا۔ کیونکہ لفظ فاکہہ (پھل) ان دونوں اقسا کو محیط ہوتا ہے الا یہ کہ انہوں نے استحسان سے کام لیا ہے کیونکہ جب لوگ اس سال کا پھل کہتے ہیں تو اگر یہ تازہ پھل کے آنے کا وقت ہو تو اس سے تازہ پھل مراد ہوتا ہے نہ کہ خشک اور اگر تازہ پھل' کا موسم گزر جائے تو اس سے خشک پھل مراد ہوتا ہے' لہٰذا قسم کو اسی عرف و عادت پر ہی محمول کیا جائے گا' واللہ اعلم۔

گندم' آٹا یا جو کھانے کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا" یا "یہ گندم نہیں کھائے گا" تو اگر اس سے اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کے بیج کو بیج ہی کی حالت میں نہیں کھائے گا' پھر اس نے اس کی روٹی یا اس سے بنا ہوا ستو کھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا وہ اس وقت حانث ہوگا جب اسے دانتوں سے کاٹ کر کھائے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے مگر امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا۔ تو کیا اگر اس نے اسے بعینہ کھالیا ہو تو وہ صاحبینؒ کے نزدیک حانث ہوجائے گا؟ امام محمدؒ نے "الاصل" میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ وہاں فرماتے ہیں: "قسم ان صورتوں پر واقع ہوتی جن پر لوگ عمل کرتے ہیں" اور صاحبینؒ سے الجامع الصغیر میں ایسی عبارت منقول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وہاں مذکور ہے کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اسے ابطور روٹی کھایا تو تب بھی وہ حانث ہوجائے گا یہ عبارت

اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے اسے دانتوں سے کاٹا تو تب بھی وہ حانث ہوجائے گا جیسے کہ اسے بطور روٹی کھانے کی صورت میں وہ حانث ہوجاتا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عرف عام میں لفظ گندم بول کر اس سے ماخوذ شے یعنی روٹی مراد لی جاتی ہے نہ کہ بنفسہ گندم کے دانوں کا کھانا۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص اتنی گندم یعنی روٹی کھاتا ہے اور مطلق کلام کو متعارف و متداول معانی پر محمول کیا جاتا ہے خصوصا قسموں کے ابواب میں۔ جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی طور پر گندم کا اطلاق اس کی روٹی پر نہیں ہوتا کیونکہ روٹی ایک ایسی مخصوص شے کا نام ہے جو مختلف اجزاء سے مرکب ہوتی ہے لہٰذا جب اس کی یہ ترکیب (دیگر عناصر کے ساتھ اس کی ملاوٹ) ہوگئی تو اس سے یہ نام حقیقی طور پر ختم ہوجائے گا اور چونکہ اس لفظ کو روٹی پر محمول کرنا اس کو مجاز پر محمول کرنا ہے لہٰذا اس کے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ رہا ان کا یہ قول کہ مطلق کلام کو عرفی مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے تو یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن وہ عرفی مفہوم جو اہل زبان کے ہاں متعارف ہو اور اس سے مراد وہ عرفی مفہوم ہوتا ہے جو لغوی استعمال سے ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ مشائخ عراق کا مسلک ہے نہ کہ فعلی اور عملی طور پر اس کے متعارف مفہوم پر جیسا کہ مشائخ بلخ کا قول ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے انسان یا خنزیر کا گوشت کھایا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ گو یہاں گوشت کا کھانا عرفی طور پر نہیں پایا گیا تاہم لغوی طور پر اس لفظ کا اطلاق موجود ہے اور گندم کے نام کا اطلاق اس کے اسی مفہوم میں اہل زبان کے ہاں متداول و متعارف ہے الا یہ کہ اس مفہوم میں اس کا استعمال کم ہوتا ہے اور چونکہ اس مفہوم میں اس کا کم استعمال حقیقی موقع و محل کی کم یابی کی بنا پر ہے لہٰذا اس سے اس لفظ کا مجاز پر اطلاق ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ انسان اور خنزیر وغیرہ کے گوشت کے سلسلے میں یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں کسی نہ کسی درجے میں اس کا استعمال فعلی اور عملی طور پر بھی ثابت ہے کیونکہ گندم پکائی جاتی ہے اور اس کو ابالا جاتا ہے پھر اس کو پکا کر یا ابال کر کھایا جاتا ہے اگرچہ ایسا زیادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ جو نہیں کھائے گا پھر اس نے ایسی گندم کھائی جس میں جو کے دانے بھی تھے تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر یہ قسم اس کی خریداری کے متعلق ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جو شخص ایسی گندم خریدے جس میں جو کے دانے ہوں تو اسے گندم کا خریدار کہتے ہیں نہ کہ جو کا خریدار' اور کسی لفظ کو اس کے ایسے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا جو فی الجملہ مستعمل ہو مجازی مفہوم پر محمول کرنے سے زیادہ بہتر ہے اگرچہ مجازی مفہوم میں اس کا استعمال زیادہ ہی ہو کیونکہ حقیقی مفہوم مجازی مفہوم کے ساتھ اصل استعمال میں شریک ہوتا ہے لیکن مجازی مفہوم لفظ کے وصفی مفہوم میں قطعاً" شامل نہیں ہوتا لہٰذا حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ آٹا نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی روٹی کھالی اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ عادتاً" آٹے کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور آٹے (کو بھون کر) شاذ و نادر ہی کھایا جاتا ہے اور شاذ و نادر معدوم ہی کے حکم میں ہوتا ہے تو چونکہ اس کا حقیقی مفہوم مستعمل نہیں بلکہ مجازی مفہوم مستعمل ہے جو ہمیشہ اس سے بنایا جاتا ہے لہٰذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ بعینہٖ آٹا نہیں کھائے گا تو وہ اس سے بنائی گئی روٹی کے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

وصف کے تبدیل ہو جانے سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کھجور کے شگوفے میں (کفری) سے کچھ نہ کھائے گا پھر وہ گدر کھجور (بسر) ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ گدر کھجور سے کچھ نہیں کھائے گا' پھر وہ تازہ کھجور ہوگئی' یا اس نے کہا کہ وہ اس تازہ کھجور (رطب) سے کچھ نہیں کھائے گا پھر وہ خشک کھجور (تمر) ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ اس انگور سے کچھ نہیں کھائے گا۔ پھر وہ انگور کشمش بن گیا پھر اس نے اسے کھالیا' یا اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس دودھ میں سے کچھ نہ کھائے گا" پھر اس نے اس سے بنائے گئے پنیر کو کھالیا یا دودھ کے ٹپکے ہوئے پانی یا پنیر کے کسی ٹکڑے یا پانی نکالے ہوئے دہی کو کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس انڈے سے کچھ نہیں کھائے گا پھر اس انڈے سے چوزہ بن گیا اور اس نے اس چوزے (کے گوشت) میں سے کچھ کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس شراب کو نہیں چکھے گا" پھر وہ شراب سرکہ بن گئی' تو ان تمام صورتوں میں وہ حانث نہ ہوگا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر قسم کسی خاص شے (عین) کے ساتھ متعلق ہو تو جب تک اس شے پر اس کا نام باقی ہے قسم بھی باقی رہے گی اور نام کے ختم ہوجانے سے قسم بھی ختم ہوجائے گی۔ اور مشارالیہ کا وصف غیر معتبر ہوتا ہے کیونکہ صفت تو موصوف کو دوسری اشیاء سے ممیز کرنے کیلئے ہوتی ہے جبکہ اشارہ (تنہا) بھی تعریف کیلئے کافی ہے لہٰذا یہاں صفت کی ضرورت نہ رہی جبکہ غیر معین شے میں اشارہ کا احتمال ہی نہیں ہوتا لہٰذا اس کی تعریف وصف کے ساتھ کی جاتی ہے۔ جب یہ بات بطور اصول کے ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ان تمام مقامات میں مذکورہ شے کی ذات بدل گئی ہے لہٰذا وہ قسم جو پہلی شے (ذات) پر منعقد ہوئی تھی وہ باقی نہ رہے گی اور تازہ کھجور کی صورت میں ذات (عین) اگرچہ تبدیل نہیں ہوئی لیکن اس کا کچھ حصہ زائل ہوگیا ہے کیونکہ اس کا پانی خشک ہوگیا ہے کیونکہ تازہ کھجور کا نام کھجور اور اس میں موجود پانی دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ تو جب اس کا پانی خشک ہوگیا تو گویا اس نے مشار الیہ کا کچھ حصہ کھایا ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس چپاتی کو نہیں کھائے گا" تو اس نے اس کا کچھ حصہ کھایا تو اس کا یہی حکم ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس نوجوان سے ہم کلام نہ ہوگا" پھر اس نے اس سے اس کے بوڑھا ہونے کے بعد کلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وہاں ذات (عین) قائم ہے اور اس کی فقط وصف (جوانی) فوت ہوئی ہے نہ کہ اس کی بعض شخصیت۔ لہٰذا چونکہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی تھی) وہ تمام کا تمام باقی ہے جس کی بناپر قسم باقی رہے گی اور دوسرا فرق یہ ہے کہ وہ صفات جو ان ذوات (اعیان) میں ہیں قسم کھانے کی صورت میں ان سے روکنے یا ان کے کھانے پر ابھارنے کا باعث ہوتی ہیں جیسے مثلاً کھجور اور انگور میں تازگی اور قسم سے یہی صفات مقصود ہوتی ہیں اس لئے کہ مرطوب (تازہ شے) وہ ہے جس میں رطوبات ہوں لہٰذا قسم اس کے ساتھ متعلق ہوجائے گی جبکہ بچپن اور جوانی ایسی صفات میں سے نہیں جو روکنے کا باعث ہوں بلکہ یہاں اس کی ذات ہی مقصود ہوتی ہے لہٰذا یہاں قسم اس کی ذات سے متعلق ہوگی' نہ کہ ان دو مذکورہ صفات کے ساتھ جیسے کہ اگر

اس نے قسم کھائی کہ اس افریقی ٹوپی (طیلسان) والے سے کلام نہ کرے گا' پھر اس نے اس ٹوپی کو فروخت کردیا اور پھر اس نے اس سے کلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس بھیڑ کے بچہ کا گوشت نہیں کھائے گا" پھر اس نے اس کے مینڈھا ہوجانے کے بعد اس کا گوشت کھایا' یا اس نے بکری کے بچے کا گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی پھر جب وہ بکرا بن گیا تو اس نے اس کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بچی کے ساتھ مجامعت نہیں کرے گا پھر اس نے اس کے پوری عورت ہوجانے کے بعد اس سے مجامعت کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے مذکورہ بالا صورتوں میں بھی ان کی آئندہ صورتوں کی نیت کی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس تربوز کی بیل سے کوئی ایک دانہ بھی نہ کھائے گا پھر اس کے تربوز ہوجانے کے بعد اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا اس کے متعلق اختلاف ہے' واللہ اعلم۔

محلوف علیہ کے کسی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہو جانے کا حکم:

بشر امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس دودھ کو نہیں چکھے گا' یا اسے نہیں پیئے گا' پھر اس میں پانی ڈال دیا گیا اور اس نے اسے چکھ لیا یا اس کو پی لیا تو اگر تو اس میں دودھ غالب ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کے غالب ہونے کی بناپر اس کو بدستور دودھ ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے نبیذ پر قسم کھائی پھر اس میں سرکہ یا نمکین پانی ملا دیا گیا بعدازاں اس میں میٹھا پانی ملادیا گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر محلوف علیہ اپنی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہوجائے تواس میں امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے مابین بلاکسی اختلاف کے غلبہ کا اعتبار ہوتا ہے الایہ کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے رنگ یا ذائقے میں غلبے کا اعتبار کیا ہے نہ کہ اجزاء میں اور یہ کہا ہے۔ اگر تو محلوف علیہ کی حالت ایسی ہو کہ اس میں اس کا رنگ یا ذائقہ نمایاں ہو تو اس کے کھانے سے وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس میں اس کا رنگ اور ذائقہ دونوں ہی ظاہر نہ ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا خواہ اس کے اجزاء زیادہ ہوں یا کم' جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اجزاء کے غلبے کا اعتبار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر تو محلوف علیہ کے اجزاء زیادہ ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر کم ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حکم کا تعلق کثرت سے ہے لہٰذا اقل مقدار اکثر مقدار کے تابع ہوگی لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو رنگ اور ذائقہ باقی ہو تو اس پر اس کا نام باقی رہے گا کیا تجھے علم نہیں کہ کہا جاتا ہے ملاوٹ والا دودھ' ملاوٹ والا سرکہ' اور اگر اس کا رنگ اور ذائقہ باقی نہ رہا ہو تو اس کا نام باقی نہیں رہتا اور کہا جاتا ہے کہ پانی میں کچھ دودھ ہے یا پانی میں سرکہ ہے' لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں کا رنگ یا ان کا ذائقہ ایک ہی جیسا ہو اور اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہو تو اس صورت میں البتہ اس

کے اجزاء کا لحاظ کیا جائے گا۔ اگر تو یہ ثابت ہو کہ محلوف علیہ کے اجزاء غالب ہیں تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو کہ دوسری ملی ہوئی شے کے اجزاء کا غلبہ ہے تو وہ حانث نہ ہو گا۔ اور اگر اس میں شک پیدا ہو جائے اور اسے تحقیقی بات کا علم نہ ہو تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ حانث نہ ہو کیونکہ حانث ہونے کے حکم میں شک پیدا ہو گیا ہے لہٰذا شک کی بناپر یہ حکم ثابت نہ ہو گا مگر استحسان کی رو سے وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہاں وجود و عدم دونوں کا احتمال یکساں ہے لہٰذا اس کی موجودگی کا قول احتیاطاً زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں اس ذمہ داری سے پورے یقین کے ساتھ عہدہ براء ہونا ثابت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اٹھائی گئی قسموں میں یہی بات زیادہ درست ہے اس لئے کہ کفارہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے' لہٰذا اس کے وجوب میں احتیاط سے کام لیا جائے گا جبکہ طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کی قسموں میں البتہ یہ بات درست نہ ہو گی کیونکہ یہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد میں تعارض کی بناپر احتیاط پر عمل کرنا درست نہیں ہوتا لہٰذا وہاں قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا۔

کسی مخلوط شے کے کھانے یا پینے کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھی نہ کھائے گا' پھر اس نے ایسے ستو کھائے جنہیں گھی میں بھونا گیا تھا اور اس کی نیت کوئی نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے "الاصل" میں بیان کیا ہے کہ اگر تو گھی کے اجزاء ستو میں نمایاں نظر آئیں اور اس کا ذائقہ محسوس ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس کا ذائقہ بھی محسوس نہ ہو اور خود گھی بھی نظر نہ آئے' تو وہ حانث نہ ہو گا کیونکہ جب وہ نظر آتا ہو گا تو وہ اس میں فنا نہ ہوا ہو گا تو یہ ایسا ہی ہو گا جیسے گویا اس نے گھی کو علیحدہ طور پر کھایا ہو اور جب وہ گھی نمایاں نظر نہ آئے گا تو گویا وہ فنا اور معدوم ہو جائے گا لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ اور معلی امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو گھی ستوؤں میں نمایاں نظر آئے اور اس حالت میں ہو کہ اگر اسے نچوڑا جائے تو گھی بہہ پڑے' تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر یہ حالت نہ ہو تو وہ حانث نہ ہو گا۔ اس تفصیل سے دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دونوں اقوال میں تطبیق ممکن ہے کیونکہ وہ اس وقت حانث ہو گا جب گھی اس حال میں ہو کہ اگر اس کو نچوڑا جائے اور وہ بہہ پڑے جس سے ثابت ہو گا کہ گھی معدوم نہیں ہوا اور اگر وہ نہ بہے تو گویا وہ معدوم ہو گیا۔ اور اگر محلوف علیہ اپنی ہی جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے مثلاً جس دودھ پر قسم کھائی گئی ہو وہ اور دودھ کے ساتھ مل جائے تو امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت اور سابقہ صورت دونوں یکساں ہیں اور اس میں بھی غلبہ کا اعتبار ہو گا اور اگر غلبہ دوسرے دودھ کا ہو جس پر قسم نہ کھائی گئی ہو تو وہ حانث نہ ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خواہ مغلوب (کم) ہی ہو تب بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ گویا امام محمد رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ہم جنس کے ساتھ ملنے سے معدوم اور فنا نہیں ہوتی وہ تو اسی وقت معدوم ہوتی ہے جب اس کا اس کی غیر جنس کے ساتھ اختلاط ہو اور پھر جب وہ اپنی ہم جنس کے ساتھ ملنے سے معدوم نہ ہو گی تو گویا وہ مغلوب نہ ہو گی۔ معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس شراب (خمر) کو نہیں پیئے گا' پھر اس میں پانی ڈال دیا جو شراب پر غالب آگیا تاآنکہ اس کا رنگ اور اس کا ذائقہ جاتا رہا پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث نہ ہو گا۔ گویا امام محمد رحمہ اللہ نے بھی وہی کہا ہے جو امام ابویوسف رحمہ اللہ

کا قول ہے۔ اور اگر اس نے زمزم کے پانی کے متعلق قسم کھائی کہ وہ اس میں سے کچھ بھی نہ پیئے گا پھر اس میں بہت زیادہ مقدار میں اور پانی ملا دیا تاآنکہ وہ مغلوب ہوگیا پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام محمد رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ہم جنس کے ساتھ مل کر معدوم اور فنا نہیں ہوتی اور اگر اس نے اسے کنوئیں یا بڑے حوض میں ڈال دیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ انہوں نے فرمایا اس کی وجہ میں نہیں جانتا شاید کہ کنوئیں کے چشمے اس بہائے ہوئے پانی کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں اور یا شاید میں نہیں جانتا اس لئے کہ اگر تھوڑا پانی بہت بڑے حوض میں ڈال دیا جائے تو وہ اس کے پورے پانی کے ساتھ مختلط نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ یہ میٹھا پانی نہ پیئے گا" پھر اس میں نمکین کھاری پانی ملا دیا گیا جس میں مؤخر الذکر پانی کا غلبہ ہوگیا پھر اس نے یہ پانی پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا تو گویا یہاں پانی اپنے جنس کے ساتھ مل کر، گو وہ اس سے مختلف ہی ہے معدوم اور فنا ہوجاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے قسم کھائی کہ بھیڑ (ضان) کا دودھ نہ پیئے گا، پھر اس نے بکری (معز) کا دودھ اس میں ملا دیا کیونکہ یہاں بھی غلبے کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ دو علیحدہ علیحدہ اقسام ہیں لہٰذا وہ مختلف جنسوں کی طرح ہوں گی۔ (امام) کرخیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ وہ اس بکری کا وہ خواہ وہ بکری ہو یا بھیڑ دودھ نہ پیئے گا، پھر اسی دودھ میں دوسری بکری یا بھیڑ کا دودھ ملادیا گیا تو اگر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور یہاں کثرت اور غلبے کا اعتبار نہ ہوگا انہوں نے وجہ یہ بیان کی کہ چونکہ اس کی قسم میں بھیڑ یا بکری کا ذکر نہیں ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی قسم دودھ سے متعلق ہے اور اس دودھ کا دوسرے دودھ کے ساتھ اختلاط اسے دودھ ہونے سے خارج نہیں کرتا جبکہ سابق مسئلے میں قسم بھیڑ کے دودھ پر اٹھائی گئی تھی تو جب اس پر بکری کا دودھ غالب آگیا تو گویا اس کی وصف فنا ہوگئی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے دونوں مسائل میں فرق کیلئے استشہاد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اس نے بکری (شاۃ) کو متعین کرکے اس کے دودھ پر قسم کھائی تو اس صورت میں بکری اس کے ساتھ مشابہ نہ ہوگی کیا انہیں علم نہیں کہ اگر وہ کہتا "واللہ میں تازہ کھجور نہ خریدوں گا" پھر اس نے گدر کھجور کا گچھا خریدا جس میں دو یا تینؔ تازہ کھجوریں بھی ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ان میں سابقہ قسم غالب ہے اور اگر اس نے کہا "واللہ میں اس تازہ کھجور کو نہیں خریدوں گا جو اس گچھے میں موجود ہے" پھر اس نے وہی گچھا خرید لیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس مسئلے کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کو ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے یہ کہا ہو کہ واللہ جو کچھ فلاں شخص لیکر آئے گا میں اسے نہیں کھاؤں گا، یعنی فلاں شخص جو کھانا یا گوشت وغیرہ یا کوئی ایسی شے جو کھائی جاتی ہے لیکر آئے گا، پھر مذکورہ شخص نے قسم کھانے والے کو کچھ گوشت پکانے کیلئے دیا پھر اس نے اس گوشت کو پکا لیا بعدازاں اس نے اس میں گائے کے قیمہ (کرش) میں سے ایک ٹکڑا ڈال دیا اور پھر اسے ہنڈیا میں ڈال کر پکایا بعدازاں قسم کھانے والے نے اس کے شوربے کو کھالیا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال نہیں کہ وہ حانث ہو، جب اس نے اس میں اتنا اور گوشت ڈالا ہو جو اپنی قلت کی بنا پر علیحدہ طور پر نہ پکایا جاسکتا ہو اور اس کا شوربہ نہ بنایا جاسکتا ہو اور اگر وہ گوشت اتنی مقدار میں ہو کہ اسے علیحدہ پکایا جاسکتا اور اس کا شوربہ بنایا جاسکتا ہو تو اس صورت میں وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ قسم اس نے اس گوشت کے متعلق کھائی ہے جو فلاں

شخص لیکر آئے گا اور اس کے شوربہ کے متعلق اور شوربہ اس گوشت کی چربی کے بغیر نہیں بن سکتا جسے وہ لیکر آیا ہے پھر جب اس کے ساتھ اور گوشت مل جائے تو اس کی قلت کی بناء پر اس کا شوربہ نہیں ہوسکتا لہٰذا اس نے وہ گوشت نہیں کھایا جو مذکورہ شخص لیکر آیا ہے اور اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اس کو علیحدہ پکایا اور اس کا شوربہ بنایا جاسکتا ہو تو چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے لہٰذا اس میں غلبے کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ حانث ہوجائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ اس شخص کے متعلق فرما چکے ہیں جو یہ کہے کہ "میں وہ نہیں کھاؤں گا جو فلاں شخص لیکر آئے گا" پھر مذکورہ شخص گوشت لے آیا جسے اس نے بھونا اور اس کے نیچے قسم کھانے والے شخص کیلئے چاول ڈال دیئے پھر قسم کھانے والے شخص نے اس کے اطراف سے کھایا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر مذکورہ شخص خشک گوشت لے آیا جسے اس نے پکایا پھر قسم کھانے والے نے اس کا شوربہ کھالیا جس میں خشک گوشت کا ذائقہ تھا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر وہ تازہ کھجور لیکر آیا جس میں سے کچھ شیرہ بہہ پڑا جسے اس نے کھالیا یا وہ زیتون لے آیا جسے اس نے نچوڑا، پھر اس کا تیل اس نے کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔

ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا واللہ میں اس باغ کے میوہ میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا، اور اس کے اندر کھجور کے متعدد درخت ہوں یا اس نے کہا میں اس کھجور کے پھل میں سے نہیں کھاؤں گا، اور وہاں دس یا تین کھجوریں ہوں یا اس نے کہا میں ان دو کھجوروں کے درختوں کا پھل نہیں کھاؤں گا یا میں دو تازہ کھجوریں یا تین سیبوں یا یہ دو چپاتیوں میں سے نہیں کھاؤں گا، یا میں ان دو بکریوں کے دودھ میں سے نہیں پیوں گا پھر اس نے اس میں سے کچھ کھایا یا کچھ پیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ کیونکہ اس نے مذکورہ اشیاء کے بعض حصے کو کھانے سے خود کو روکا ہے اور پھر اس نے اس کا کچھ حصہ تناول کرلیا ہے کیونکہ صرف من تبعیض (کچھ حصے کو بیان کرنے) کیلئے ہوتا ہے لہٰذا جب اس نے کچھ حصہ کھا، یا پی لیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ یہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں ان دو بکریوں کا دودھ نہیں پیوں گا" اور اس نے (لفظ) "من" (سے) نہ کہا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں کا دودھ نہ پیئے گا کیونکہ اس نے ان دونوں کے دودھ پینے کے متعلق قسم کھائی ہے لہٰذا ان میں سے محض ایک بکری کا دودھ پینے سے حانث نہ ہوگا پھر جب وہ دونوں بکریوں کے دودھ میں سے کچھ کچھ بچا لے تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ انسان کیلئے بکری کا تمام دودھ پینا تو ممکن نہیں تو چونکہ قسم سے اس کے تمام دودھ پینے سے روکنا تو مقصود نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کی قسم کچھ دودھ کے متعلق ہی ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سمندر کا پانی نہ پیئے گا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان میں سے ہر ایک کا دودھ دوہ لیا گیا ہو پھر وہ اس متعین دودھ کی طرف اشارہ کرکے کہے "واللہ میں ان دو بکریوں کا دودھ نہیں پیوں گا" پھر اگر وہ دودھ اتنی مقدار میں ہو کہ اسے ایک ہی بار پیا جاسکتا ہو تو وہ اس کا کچھ حصہ پینے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر وہ دودھ اتنا ہو کہ اسے ایک مرتبہ پینا ممکن نہ ہو تو وہ اس کا کچھ حصہ پینے سے حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کی قسم حقیقی طور پر پورے دودھ کو پینے کے متعلق تھی تو اگر تو اس دودھ کو ایک ہی مرتبہ پینا ممکن ہو تو حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر ایک مرتبہ اس کو پینا ممکن نہ ہو تو اسے اس کے جزء پر محمول کیا جائے گا جیسے سمندر کے پانی کا یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "واللہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا" اور وہ اس کو ایک ہی بار کھانے پر قادر نہ

ہوتو اس کا بھی یہی حکم ہے اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو فقہاء رحمھم اللہ نے بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص سے قرض وصول کیا جس میں اس نے دو درہم کھوٹے پائے تو اس نے کہا "واللہ میں ان میں سے کچھ نہ لوں گا" پھر اس نے ان دو میں سے ایک درہم لے لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ حرف "من" تبعیض (بعض) کیلئے ہوتا ہے۔ ابن رستمؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ واللہ میں ان بکری کے بچوں کا گوشت نہیں کھاؤں گا' تو یہ قسم بھی ان کے کچھ حصے کے متعلق ہوگی کیونکہ عادتاً" ان کو ایک ہی مرتبہ کھانا ممکن نہیں ہے۔ اور الاصل میں اس شخص کے متعلق منقول ہے جو یہ کہے میں یہ انار نہیں کھاؤں گا پھر اس نے اس میں سے ایک یا دو دانوں کے سوا تمام انار کھالیا تو وہ استحسان کی رو سے حانث ہوجائے گا کیونکہ اس مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ عرفاً" اگر کسی نے پورا انار کھایا اور ایک دو دانے چھوڑ دیئے ہوں تو یہی کہا جاتا ہے کہ اس نے انار کھایا۔ اور اگر اس نے اس کے نصف یاایک تہائی یا اتنی مقدار میں دانے نہ کھائے جتنے عادتاً" انار کھاتے ہوئے دانے نیچے نہ گرتے ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ اس کے پورے حصے کا کھانے والا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں ان بکری کے بچوں کا گوشت نہیں بیچوں کا یا تیل نکالتے ہوئے متعلقہ شے کا چھلکار بھوسا نہ بیچے گا پھر اس نے اس کا کچھ حصہ بیچ دیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس قسم کو حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے پورے اجزاء کا فروخت کرنا ممکن ہے۔ اور ابن سماعہؒ اس شخص کے متعلق یہ کہہ چکے ہیں جو یہ کہے کہ "میں ان دو افراد سے کچھ نہیں خریدوں گا" تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں سے خریداری نہ کرلے اور یہاں اس کا یہ قول اس کے اس قول "میں یہ دو چپاتیاں نہیں کھاؤں گا" کے مشابہ نہ ہوگا کیونکہ حرف "من" تبعیض کیلئے ہے اور کھانے کے ضمن میں اس تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے مگر خریداری کے ضمن میں نہیں کیونکہ فروخت کی تبعیض نہیں ہوتی' لہٰذا اسے ابتدائے غایت (مدت' اختتام) پر محمول کیا جائے گا۔

اور "الاصل" اور "الجامع" میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا یا وہ اولاد آدم سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم کسی ایک فرد کے متعلق ہوگی کیونکہ ان کے تمام افراد کو جمع کرنا ممکن نہیں لہٰذا اسے جنس کے بعض افراد پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کا ذکر کرآئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کی کمائی میں سے نہ کھائے گا" تو یہاں کسب سے مراد ہر وہ عمل ہے جو انسان کیلئے کرنا ممکن اور میسر ہو مثلاً ایجاب و قبول' بیع' اجارہ' ہبہ' صدقہ' وصیت' قبول کرنا اور مباح اشیاء کو لینا یا کمانا وغیرہ جبکہ وراثت وارث کیلئے کسب نہیں ہے کیونکہ انسان اس کو بغیر محنت اور عمل کے حاصل کرلیتا ہے اور اگر جس شخص کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو وہ مرجائے اور اس سے پہلے اس نے کوئی شے کمائی ہوئی ہو جس کا کوئی شخص وارث ہوا جس سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وارث کے قبضے میں جو سامان آتا ہے اسے عرفاً" مرنے والے کی کمائی ہی کہا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ اس سے کسی دوسرے شخص کی جانب میراث کے علاوہ کسی اور طریقے سے منتقل ہوجائے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا کیونکہ اب یہ مال دوسرے شخص کی ملکیت میں اس کے کسی فعل کی بناپر منتقل ہوا ہے جس سے پہلے شخص کی جانب اس کی نسبت باطل ہوجاتی ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اس نے کہا "میں

اس میں سے نہ کھاؤں گا جو فلاں شخص کی ملکیت ہے یا جس کا فلاں شخص مالک ہے" پھر اگر وہ شے محلوف علیہ کی ملکیت سے نکل کر کسی اور شخص کی ملکیت میں منتقل ہوجائے جس سے حالف کھالے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب دوسرا شخص اس کا مالک ہوگیا تو پہلا شخص اس کا مالک نہ رہے گا لہٰذا اس کی جانب ملکیت کا انتساب بھی باقی نہ رہے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسی طرح اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کی خرید کردہ شے میں سے نہ کھائے گا پھر مذکورہ شخص نے کوئی شے اپنے یا کسی اور کیلئے خریدی اور اس میں سے حالف نے بھی کچھ کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا اگر کسی اور شخص کے حکم سے مذکورہ شخص (محلوف علیہ) نے کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی پھر اس میں سے حالف نے کچھ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب خریداری (الشراء) پر کوئی اور خریدار طاری ہوجائے تو اس کی پہلی نسبت باطل ہوجاتی ہے اور اس کو نئی نسبت حاصل ہوجاتی ہے جس کو قسم شامل نہیں ہے۔ اور اپنے اور غیر کیلئے خریداری اس لئے یکساں حکم رکھتی ہے کیونکہ معاہدے کے حقوق مشتری کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں لہٰذا نسبت اسی کی جانب ہوگی نہ کہ مشتری لہ (جس کیلئے وہ شے خریدی جاری ہے) کی جانب۔ امامؒ فرماتے ہیں اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کی وراثت (میراث) میں سے کچھ نہ کھائے گا۔ پھر مذکورہ شخص مرگیا تو اس نے اس کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں سے کچھ کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا پھر اگر اس کا وارث مرجائے اور اس کی وراثت کا کوئی اور شخص مالک ہوجائے پھر اس میں سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ دوسری وراثت نے پہلی وراثت (کے حکم) کو منسوخ اور باطل کردیا ہے یہ حکم اسی طرح مذکور ہے کیونکہ جب میراث پر کوئی اور میراث طاری ہوجائے تو اس کا پہلا انتساب باطل ہوجاتا ہے اسی نوع سے وہ صورت ہے جس کے متعلق فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کی کاشت کی ہوئی شے میں سے نہ کھائے گا پھر مذکورہ شخص (فلاں) نے اپنی مزروعہ جنس کو فروخت کردیا اور اس میں سے خریدار کے پاس سے حالف نے کچھ کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کاشت کرنے کا انتساب فروخت کرنے سے ختم نہیں ہوتا پھر اگر اس بیج کو خریدار نے کھیت میں بکھیر کر اسے کاشت کردیا اور اس میں سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں زراعت کی نسبت دوسرے شخص کی جانب ہوگی نہ کہ پہلے شخص کی جانب۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو یہ قسم کھائے کہ اگر وہ یہ قسم کھائے کہ "ایسا کھانا جسے فلاں شخص نے پکایا ہو" یا "ایسی روٹی جسے فلاں نے بنایا ہو نہیں کھائے گا" تو اگر اسے خریدنے والے نے آگے فروخت کردیا اور اس میں سے حالف نے کچھ کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کے فروخت کر دینے کے باوجود یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی بنائی ہوئی روٹی ہے یاں فلاں شخص کا پکایا ہوا کھانا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے بنے ہوئے کپڑے کو نہ پہنے گا" پھر مذکورہ شخص نے کوئی کپڑا بنا اور اسے فروخت کردیا پھر اسے قسم کھانے والے نے پہن لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ بیع نسبت کو باطل نہیں کرتی اور اگر وہ ریشم یا اون خز کا کپڑا ہو پھر اس نے اسے ادھیڑ دیا اور کسی اور شخص نے اسے بنا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس دوسری بنائی سے پہلی بنائی کی نسبت باطل اور منسوخ ہوجاتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ ایسا کپڑا جسے فلاں شخص نے چھوا ہو نہیں پہنے گا" پھر اس کپڑے کو اس نے آگے فروخت کردیا (اور وہ اسے پہن لے) تو اگر اس نے اسے خریدا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ چھونے

اور ہاتھ لگانے کی نسبت فروخت کرنے سے باطل نہیں ہوتی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ ایسے کپڑے کو نہ خریدے گا جسے فلاں شخص نے ہاتھ لگایا ہو۔

بشر امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ ان دراہم سے کچھ نہ کھائے گا' پھر اس نے ان کے عوض کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے ان درہموں کو اور درہموں سے بدل لیا اور ان بدلے ہوئے درہموں سے اس نے کھانا خرید کر کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ درہموں کو بنفسہ کھانے کا احتمال نہیں ہے۔ ان کے کھانے کا حکم عرف عام پر مبنی ہوگا جس کے مطابق اس سے ان کے عوض خریدی ہوئی شے کا کھانا مراد ہوتا ہے اور جب اس نے ان درہموں کا اور درہموں سے تبادلہ کرلیا اور ان درہموں سے کھانا خریدا تو یہاں ان درہموں سے خریدی ہوئی شے کا کھانا نہیں پایا گیا لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھالی کہ وہ اس غلام کی قیمت (ثمن) نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی قیمت کے ساتھ کھانا خرید کرکھالیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے والد کی میراث میں سے کچھ نہ کھائے گا اور اس وقت اس کا والد زندہ ہو پھر اس کا والد مرگیا اور وہ اس کے ترکے کا وارث ہوگیا جس سے اس نے کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ حانث نہ ہو کیونکہ خرید کیا ہوا کھانا اس کے باپ کی میراث نہیں مگر استحسان کی رو سے وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ وراثت کے مال کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور اسے عرفاً" اور عادتاً" وراثت کا کھانا ہی کہا جاتا ہے۔ پھر اگر مال وراثت سے اس نے کوئی شے خریدی' پھر اس نے اس شے کے عوض کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے اپنے فعل کسب کے عوض خریدا ہے مال وراثت کے عوض نہیں۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ مال وراثت پر قسم کھانے اور اس کو تبدیل کرنے اور اس مال سے کچھ خریدنے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ "وہ ایسی وراثت میں سے نہ کھائے گا جو فلاں کیلئے ہو" پھر وہ اسے خواہ کسی طرح بھی بدل لے تو وہ حانث ہوجائے گا کہ اگر اس نے اسے کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ مطلق قسم میں عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے اور لوگوں کی عادت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے ترکے کا وارث ہو تو لوگ کہتے ہیں کہ وہ میراث ہے خواہ اس نے اسے تبدیل کردیا ہو۔ معلی" امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو اس مال میں سے جو اس کے والد کی وراثت میں سے اس کے پاس آئے گا نہیں کھلائے گا لیکن اگر اس نے اس کھانے کے عوض اور کھانا خرید لیا اور اس میں سے مذکورہ شخص کو کھلا دیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ قسم اس کھانے سے متعلق تھی جس کا وہ وارث ہوگا لہٰذا اگر اس نے اسے دوسرے کھانے کے عوض فروخت کردیا تو دوسرا کھانا مال موروثہ نہیں ہے اور یہاں اس قسم کو حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہے لہٰذا اسے مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا اور اگر وہ دراہم (نقدی) کا وارث ہوا پھر اس نے اس کے عوض کھانا خرید لیا اور اس میں سے اس نے مذکورہ فرد کو کھلادیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں اسے حقیقت پر محمول کرنا ممکن نہیں لہٰذا اسے مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔

ہشام" کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق کہتے ہوئے سنا جس کے پاس دراہم

ہوں اور وہ قسم کھالے کہ وہ انہیں نہیں کھائے گا' پھر اس نے ان کے عوض دینار حاصل کرلئے یا پیسے حاصل کرلئے' پھر اس نے دیناروں یا نقدی کے عوض کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ درہم نہیں کھائے گا' پھر اس نے ان کے عوض کچھ سامان خرید لیا بعدازاں اس سامان کے عوض اس نے کھانا خرید لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اگر کوئی شخص یہ کہے میں "ان دراہم کے عوض کچھ نہیں خریدوں گا" تو اس قول سے لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس سے کھانے میں خرچ کرنے سے خود کو باز رکھنا مراد لیتے ہیں اور یہ خرچ کرنا کبھی تو براہ راست متعلقہ شے کی خریداری کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی ان کے بدلے میں اور نقدی کے حصول کی صورت میں لہٰذا اس قسم کو عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا جبکہ دراہم کے بدلے میں اسباب کا خریدنا عرف وعادت کے مطابق کھانے پر خرچ کرنا نہیں ہے لہٰذا اس قسم کو اسی پر محمول نہ کیا جائے گا یہ حکم اس حکم کے برعکس ہے جو ابن رستم نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو یہ کہے "واللہ میں تیرے کھانے میں سے کچھ نہ کھاؤں گا" جبکہ مذکورہ شخص کھانا بیچتا ہو پھر اس نے اس سے کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس طرح کی قسموں سے مذکورہ شخص سے نہ خریدنا مراد لیا جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا واللہ میں تیرا یہ کھانا نہیں کھاؤں گا اور اس نے وہاں پر موجود کھانے کی طرف اشارہ کیا جو اس نے اسے ہدیہ دے دیا' پھر اس نے اسے کھالیا تو وہ امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق حانث نہ ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ حانث ہوجائے گا یہ مسئلہ ان ائمہ کے اس شخص کے بارے میں اختلاف کی فرع ہے جس نے کہا "میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر مذکورہ شخص نے اس مکان کو فروخت کردیا پھر وہ اس میں داخل ہوگیا۔ یہ مسئلہ بہت جلد آگے بیان کیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کا کھانا نہ کھائے گا" پھر اس نے ایسا کھانا جو اس کے اور کسی اور شخص کے مابین مشترک ہو کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کھانے کا ہر جزء کھانا ہی ہے اور اس نے "محلوف علیہ" کھانا کھالیا ہے۔ علی بن الجعد(۱) اور ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی زمین کا غلہ نہیں کھائے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس کے غلہ کی قیمت کو کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ عرف و عادت کے مطابق اس قسم سے زمین سے غلے کا حصول مراد ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے معینہ زمین سے حاصل کردہ غلہ کو کھانے کی نیت کی پھر اس نے غلہ کی قیمت کے عوض کچھ کھالیا تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا مگر قاضی کے ہاں نہیں۔ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام ابویوسف رحمہ اللہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ "وہ پانی نہیں پیئے گا" اور اس نے جنس ماء مراد لی تو وہ عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا جبکہ روایت الظاہر کے مطابق اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے

(۱) علی بن الجعد عبید جوھری بغدادی' امام ابویوسفؒ کے اصحاب میں سے حافظ حدیث' ثقہ و صدوق تھے۔ ابوالحسن کنیت تھی' بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلام تھے' آپ نے حدیث جریر بن عثمان' شعبہ' ثوری' امام مالکؒ وغیرھم سے روایت کی اور آپ سے امام بخاریؒ' ابوداؤدؒ' ابوبکر بن ابی شیبہؒ اور یحییٰ بن معینؒ وغیرھم نے روایت کی۔ وفات ۲۳۲ھ' حدائق' ص:۱۷۴' جواہر المضیہ ص:۳۵۵' ج اول۔

اپنے کلام کا حقیقی مفہوم مراد لیا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ الجامع میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کھجور سے کچھ نہ کھائے گا" پھر اس نے اس کے پھل' اس کے گوند یا اس کے گابھے یا اس کی گدر (کھجور) یا اس کے اس گاڑھے شیرہ میں سے کچھ کھایا جو اس کی رطوبت سے نکلتا ہے تو وہ حانث ہوجائے گا' کیونکہ بذات خود کھجور کے درخت کو کھانا ممکن نہیں۔ اس لئے اس کی قسم کو اس سے پیدا شدہ اشیاء پر محمول کیا جائے گا اور الدبس (شیرہ) سے مراد وہ شیرہ ہے جو تازہ کھجور سے بہتا ہے نہ کہ اس کو پکانے کی صورت میں نکلا ہو۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ انگور کی بیل میں سے نہ کھائے گا" پھر اس نے اس سے انگور یا کشمش کھائی یا اس کا رس پی لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ انگور کی بیل سے مراد اس سے پیدا ہونے والی اشیاء ہیں کیونکہ فی نفسہ انگور کی بیل کا کھانا ممکن نہیں جیسے کہ کھجور کے درخت کی صورت میں ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے انگور کو دیکھا اور کہا "اگر اس نے یہ انگور کھایا تو اس کا غلام آزاد" پھر اس نے اس کی کشمش کھائی یا اس کا رس پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ انگور ایسی شے ہے جو بعینہ کھایا جاتا ہے لہٰذا اسے اس کی پیداوار پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بکری سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے اس کا دودھ' مکھن یا گھی کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ بکری کو فی نفسہ کھایا جاتا ہے لہٰذا اس قسم کو اس کے اجزا پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس سے پیدا ہونے والی اشیاء پر۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ایسی ریوڑی/ گنٹہ (ناطف) کھائی جو کھجور یا کھجور کے نبیذ سے بنائی گئی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ حرف من ابتدائی غایت کیلئے ہے اور ابتدائی حالت سے صیغہ کے محذوف ہونے کی بنا پر وہ خارج ہوچکا ہے لہٰذا اس کو قسم شامل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ دودھ نہیں کھائے گا پھر اس نے اس دودھ کا مکھن یا گھی کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ دودھ کو بذات خود کھایا(پیا) جاتا ہے لہٰذا اس قسم کو بعینہ اسی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس کی پیداوار پر' واللہ اعلم۔

کسی شے کے پینے (شرب) پر قسم کھانا:

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں پینے کا مفہوم یہ ہے کہ مائعات میں سے جن کو چبانا ممکن نہ ہو پیٹ میں ڈال لینا' حتی کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ نہ کھائے گا' پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث نہیں ہوتا کیونکہ اکل و شرب (خوردونوش) دو مختلف افعال ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ:۱۸۷)

اور کھاؤ پیو تاآنکہ تمہارے لئے صبح کی سفید دھاری (سپیدہ صبح) رات کی سیاہ دھاری سے واضح نہ ہوجائے۔

کہ یہاں "اکل" کا "شرب" پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف شے معطوف علیہ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ نہ پیئے گا' اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اگر اس نے کوئی مشروب پی لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے عام الفاظ کے ساتھ خود کو پینے سے روکا ہے پھر خواہ تھوڑا مشروب پیئے یا زیادہ کیونکہ مشروب کا کچھ حصہ بھی مشروب ہی کہلاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کھانا نہ کھائے گا'

پھر اس نے کوئی بھی شے معمولی مقدار میں کھالی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ تھوڑا کھانا بھی کھانا ہی ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نبیذ نہیں پیئے گا' پھر اس نے جتنا بھی نبیذ پیا وہ اپنے الفاظ کے عموم کی وجہ سے حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے نشہ آور نبیذ پیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ نشہ آور نبیذ' نبیذ نہیں کہلاتا اس لئے کہ وہ تو کھجور کی شراب ہے اور یہ کھجور کا وہ پانی ہے جو گاڑھا اور سخت ہوجائے خواہ حسب اختلاف جھاگ چھوڑنے لگے یا نہ۔ اسی طرح اگر اس نے کھجور کی شراب پی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اسے بھی نبیذ نہیں کہا جاتا کیونکہ وہ تو اس مثلث (تہائی) کا نام ہے جس میں دوحصے پانی ڈال دیا جائے اور ایک حصہ کھجور کا شیرہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے رس پیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اسے بھی نبیذ نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے ساتھ کوئی مشروب نہیں پیئے گا" پھر اگر اس نے مذکورہ شخص کے ساتھ ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر کوئی مشروب پیا تو وہ حانث ہوجائے گا اگرچہ دونوں کے برتن مختلف ہوں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی مشروب اور مذکورہ شخص نے کوئی اور مشروب پیا البتہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو کیونکہ کسی کے ہمراہ مشروب پینے کا عرفاً" مفہوم یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر مشروب پیئے۔ خواہ دونوں کے برتن ایک ہی ہوں یا مختلف بشرطیکہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو۔ کہا جاتا ہے کہ ہم نے فلاں کے ساتھ بیٹھ کرپیا' ہم نے بادشاہ کے ساتھ بیٹھ کر پیا' گو بادشاہ کسی علیحدہ برتن میں پی رہا ہو۔ اور اگر اس نے ایک ہی مشروب یا ایک ہی برتن کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دجلہ اور فرات میں سے نہ پیئے گا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ کرع کے طریقے پر ان کا پانی نہ پیئے گا وہ حانث نہ ہوگا' کرع کی صورت یہ ہے کہ وہ پانی کو منہ لگاکر پیئے اور اگر اس نے ہاتھ یا برتن میں لیکر پیا تو وہ حانث نہ ہوگا' جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ وہ کرع کے طریقے پر پیئے یا برتن کے ساتھ یا ہاتھ سے چلو بھر کر بہر صورت وہ حانث ہوجائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ کو اہل زبان کے ہاں متعارف و متداول مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور اہل زبان کے نزدیک جو شخص بھی فرات سے ہاتھ یا برتن سے پانی اٹھا کر پیئے تو اسے فرات سے پانی پینے والا ہی کہا جاتا ہے لہٰذا اس کے اس مطلق لفظ کو مجاز ہونے کے باوجود اس کے متعارف مفہوم پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہ کھائے گا' تو اس کو درخت سے کھانے کے متعارف مفہوم یعنی اس کے پھل کھانے پر اور ہنڈیا سے کھانے کے متعارف مفہوم یعنی اس میں پکے ہوئے کھانے پر محمول کیا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلق کلام کو اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور فرات سے پانی پینے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے کیونکہ یہاں حرف من بلا اختلاف ابتدائے غایت کیلئے ہے کیونکہ یہاں اسے تبعیض (بعض جزاء) پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ فرات ایک مشہور دریا کا نام ہے اور دریا اس پانی کا نام ہے جو وادی کے دونوں کناروں کے مابین ہو نہ کہ اس پانی کا جو اس میں رواں دواں لہٰذا یہاں حرف من ابتدائے غایت کیلئے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پینے کی ابتداء اس جگہ سے ہو اور اس (دریا) سے اس کے پانی پینے کی صورت فقط یہ ہوسکتی ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے اور یہی لفظ کرع کی تشریح ہے جیسے کہ

اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس برتن سے نہ کھائے گا تو اس کا یہی حکم ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ فرات سے کسی برتن میں پانی لے اور اس پانی کو پیئے تو وہ اس برتن سے حقیقی طور پر پانی پینے والا ہوگا نہ کہ فرات سے اور ایک ہی پانی دو مقامات سے حقیقی طور پر نہیں پیا جاسکتا۔ اسی لئے اگر اس نے کہا کہ میں نے برتن سے پانی پیا ہے نہ کہ فرات سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے برعکس کیا تو اس کی تکذیب کی جائے گی جس سے پتہ چلا کر فرات سے پینے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے جو ممکن ہے اور کسی نہ کسی حد تک اس مفہوم میں مستعمل بھی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

آپ نے کچھ لوگوں کو دیکھا اور پوچھا کہ تمہارے پاس چھوٹے مشکیزہ میں پانی ہے ورنہ ہم منہ لگا کر پی لیتے۔

اور ہمارے زمانے میں بھی بہت سے دیہاتی اسے اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں باوجود اس کے کہ یہ فعل مستعمل نہیں ہے مگر اس سے اس نام کا حقیقی مفہوم سے منتقل ہونا لازم نہیں آتا جبکہ وہ لفظ نام رکھنے اور بولنے کے اعتبار سے اس مفہوم میں مستعمل بھی ہو جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا' پھر اس نے خنزیر کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا اگرچہ اسے عادتاً" نہیں کھایا جاتا کیونکہ ازروئے لفظ اور ازروئے استعمال اس مفہوم پر یہ لفظ حقیقی طور پر راست آتا ہے اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر حقیقی مفہوم میں کسی لفظ کا استعمال کم ہو تو اس سے اس کا حقیقی مفہوم سے ختم ہوجانا لازم نہیں آتا بخلاف اس صورت کے جب وہ یہ قسم کھالے کہ وہ اس درخت (پودے) سے نہیں کھائے گا یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا کیونکہ وہاں اس حرف (من) کو داخل شدہ لفظ کی تبعیض (بعض اجزاء) پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ درخت اور ہنڈیا فی نفسہ کھائے جانے والی اشیاء سے خارج ہیں اسی لئے وہاں حرف "من" کو اکل کی ابتدائے غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہاں اس کو کھانا اس جگہ سے نہیں ہوتا بلکہ کھانا تو ہاتھ سے ہوتا ہے کیونکہ کھائی جانے والی شے کو پکڑنا ہوتا ہے اور اکل کسی شے کو چبا کر نگلنے سے عبارت ہے اور مذکورہ صورتوں میں چبانا ممکن نہیں لہذا یہاں حرف من کو ابتدائے غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا یہاں اس سے حاصل ہونے والی شے مراد ہوگی جو درخت کی صورت میں اس کا پھل اور ہنڈیا کی صورت میں اس میں پکی ہوئی شے ہے لہذا یہاں حرف "من" برائے تبعیض ہوگا جبکہ یہاں اس کو ابتدائے غایت پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ پانی لازماً کسی نہ کسی جگہ سے پیا جاتا ہے کیونکہ فی نفسہ پانی کو ہاتھ میں تھامنا اور پکڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ شرب کسی شے کو چبائے بغیر نگلنے کا نام ہے اور جسے بغیر چبائے نگلنا ممکن ہو اس کو فی نفسہ پکڑنا ممکن نہیں ہوتا لہذا لازمی طور پر اسے اس برتن پر محمول کیا جائے گا جو اس پانی کو اٹھانے والا ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فرات سے نکلنے والی کسی نہر سے پانی پیا تو ان تمام ائمہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا' امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا حکم سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ یہ نہر دریا' دریائے فرات نہیں ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے کسی برتن میں پانی لیکر پیا ہو صاحبین" کے نزدیک اس بنا پر کیونکہ ان کے ہاں عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جس نے کسی ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلتی ہو تو اسے عرفاً" دریائے فرات سے پینے والا نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے نزدیک فرات سے پانی پینے کا مفہوم یہ ہے کہ پانی اس طرح لیکر

پینا جو دریائے فرات ہی سے لیا گیا ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دریائے فرات کے پانی میں سے نہیں پیئے گا۔ پھر اس نے ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلی ہو پھر خواہ اس نے برتن میں پانی لیکر پیا ہو یا کسی مشکیزہ میں لیکر تو وہ ایک روایت کے مطابق بالاجماع حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس سے منہ لگاکر پانی پیا تو وہ ظاہر روایت کی رو سے حانث ہوجائے گا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نہر کا پانی دریائے فرات سے لیکر اس میں ڈال دیا گیا تو اب اس پانی کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور دریائے فرات کی طرف اس کی نسبت منقطع ہوجائے گی جبکہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے خود کو دریائے فرات کے کسی ایک جز(حصے) کے پینے سے خود کو روکا ہے کیونکہ یہاں حرف "من" پانی پر شرب (پینے) کے صلہ کے طور پر داخل ہوا ہے اور وہ عمل شرب کی اہلیت رکھتا ہے لہٰذا اس پانی کے جز ہونے اور اس کے اس نہر میں داخل ہونے کے باعث جو دریائے فرات سے نکلی ہے اس کی دریائے فرات کی طرف نسبت منقطع نہ ہوگی جیسے برتن یا مشکیزہ میں پانی بھرنے سے اس کا انتساب ختم نہیں ہوجاتا کیا تجھے علم نہیں کہ زمزم کا پانی ہمارے لئے تبرک کے طور پر لایا جاتا ہے جسے پی کر ہم کہتے ہیں کہ ہم نے زمزم سے پانی پیا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ دریائے دجلہ کے پانی سے نہیں پیئے گا" تو یہ جملہ اور یہ کہ وہ دجلہ سے نہیں پیئے گا برابر ہیں کیونکہ اس نے دریا سے پینے کا ذکر کیا ہے لہٰذا اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہوگا۔

معلی امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس نہر کا پانی نہ پیئے گا جو دریائے دجلہ میں جاکر گرتی ہو بعدازاں اس نے دریائے دجلہ میں سے اسی نہر کا پانی لے کر پیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اب اس کا پانی دریائے دجلہ میں شامل ہوچکا ہے تو چونکہ دریائے دجلہ میں شامل ہوجانے سے سابق دریا کی طرف اس کا انتساب ختم ہوچکا ہے، لہٰذا یہ پانی اس دریا کا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گڑھے کا پانی نہ پیئے گا" تو اس کے متعلق اختلاف ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے پانی کو کسی دوسرے برتن میں ڈال کر پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ اس گڑھے پر منہ رکھ کر پانی نہ پیئے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے گڑھے کے متعلق حکم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ گڑھا پانی سے بھرا ہوا ہو تو اس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں حقیقی مفہوم متصورالوجود ہے اور اگر وہ پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اور پھر اس میں سے وہ پانی کسی برتن میں لیکر پی لے تو بالا جماع وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کے حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس کی قسم کو مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کوزے سے پانی نہ پیئے گا" تو اس کی یہ قسم بالا جماع حقیقی مفہوم پر محمول ہوگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اس کے حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اس کا عرفی مفہوم ہے اور اگر اس نے پانی ایک کوزے سے لے کر دوسرے کوزے میں ڈالا اور اس دوسرے کوزے سے اس نے پیا تو اسے پہلے کوزے سے پینے والا نہیں کہا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس گڑھے کے پانی سے نہ پیئے گا، پھر اس نے اس گڑھے سے کسی برتن میں ڈال کر پانی باہر نکالا اور پیا تو وہ بالا جماع حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے قسم گڑھے

کے پانی کے متعلق کھائی ہے اور اس نے اس کا پانی پی لیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گڑھے کا پانی دوسرے گڑھے میں ڈال دیا اور اس دوسرے گڑھے سے اس نے پانی پی لیا۔ تو اس کے متعلق تمام بحث ویسے ہی ہے جیسے اس شخص کے متعلق ہے جس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ دریائے فرات کا پانی نہ پیئے گا" پھر اس نے ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکالی گئی ہو۔ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے یا اس کے پانی سے نہیں پیئے گا' پھر اس نے اس سے مشکیزہ بھرا اور اس سے پیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس قسم کو اس کے مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا' فقہاء کرام اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس بارش کے پانی سے نہ پیئے گا" پھر وہ بارش کا پانی دریائے دجلہ میں جاکر مل گیا پھر اس نے وہ پانی پیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب وہ پانی دریائے دجلہ میں داخل ہوگیا تو اس پانی کی بارش کی طرف نسبت ختم ہوگئی۔ اور اگر اس نے کسی ایسی وادی سے پانی پیا جس میں بارش کا پانی جمع ہو اور اس میں اس سے قبل پانی موجود نہ ہو یا موسلا دھار بارش کا پانی کسی چٹیل میدان میں آکر جمع ہوگیا ہو اور اس میں سے لیکر اس نے پانی پیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ جب اس پانی کی نسبت دریا کی طرف نہ ہوگی تو اس کی نسبت بدستور بارش کی جانب رہے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فرات کے پانی سے نہ پیئے گا" پھر اس نے دریائے دجلہ یا کسی اور دریا یا کسی میٹھے پانی کے کنوئیں سے پانی پیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے خود کو میٹھے پانی کے پینے سے روکا ہے کیونکہ "فرات" دراصل میٹھے پانی کا نام ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَّاَسْقَيْنٰكُمْ مَّآءً فُرَاتًا (مرسلات:۲۷) — اور ہم نے تم کو میٹھا پانی پلایا۔

اور جب کہ اس نے پانی کا لفظ مطلق بولا ہے اور اسے دریائے فرات کی جانب منسوب نہیں کیا تو اس نے گویا یہاں فرات کو بطور صفت استعمال کیا ہے اور اس نے اسی وصف سے متصف پانی پیا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا جبکہ سابقہ صورت میں اس نے پانی کا دریائے فرات کی جانب انتساب کیا تھا اور اس نے حرف تعریف (الف لام) داخل کرکے اسے معرف بنایا ہے لہٰذا اس سے مشہور دریائے فرات مراد ہوگا۔

کسی شے کے چکھنے پر قسم کھا لینے کا حکم:

چکھنا کسی شے کو منہ میں رکھنے کا نام ہے خواہ وہ اسے نگلے' یا نہ نگلے بشرطیکہ اسے اس کا ذائقہ محسوس ہوجائے کیونکہ۔ چکھنا بھی حصول علم کے ان پانچ حواس میں شامل ہے جن میں سننا' دیکھنا' سونگھنا اور چھونا وغیرہ شامل ہیں اور سنی ہوئی' دیکھی ہوئی اور چھوئی ہوئی اشیاء علم کے ذرائع ہیں اور کسی شے کا چکھنے کے ذریعے علم اس شے کو فقط منہ میں ڈال کر چکھنے سے حاصل ہوجاتا ہے خواہ وہ اسے نگلے یا نہ نگلے اسی طرح ہر کھانے میں چکھنا شامل ہوتا ہے مگر ہر چکھنے میں کھانا شامل نہیں۔ جب اس اصول کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ کسی کھانے یا مشروب کو نہیں چکھے گا" پھر اس نے اس شے کو منہ میں ڈال لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کا مفہوم پائے جانے کے باعث یہاں چکھنا پایا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا میری مراد اس کے چکھنے سے یہ تھی کہ میں نہ اسے کھاؤں گا اور نہ ہی اسے پیوں گا تو اسے

اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین تو دیانت دار تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ بعض اوقات چکھنے سے اس کی مراد کھانا اور پینا لیا جاتا ہے۔ عرفاً" کہا جاتا ہے میں نے آج کوئی شے نہیں چکھی' اور میں نے آج پانی کے سوا کچھ اور نہیں چکھا' اور اس سے کھانا اور پینا مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر اس کی یہی نیت ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ اس شے کو کھا یا پی نہ لے کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے مگر اسے قاضی کے ہاں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے ظاہری مفہوم سے اعراض کیا ہے۔ ہشام" کہتے ہیں اور میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں نہ کھانا چکھے گا اور نہ ہی کوئی مشروب' پھر اس نے وہاں کوئی ایسی شے منہ میں ڈال کر چکھ لی مگر اسے پیٹ تک نہ پہنچایا تو امام محمد نے کہا کہ یہ قسم چکھنے کے متعلق ہوگی الا یہ کہ اس سے پہلے اس نے کوئی اور بات کی ہو میں نے ان سے پوچھا کہ اگر محلوف علیہ نے اس سے کہا تو آج میرے ہاں دوپہر کا کھانا کھالے' اس پر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کے گھر میں نہ کھانا چکھے گا اور نہ ہی کوئی مشروب" تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس صورت میں یہ قسم کھانے کے متعلق ہوگی نہ کہ چکھنے کے متعلق جس کی وجہ وہی ہے جسے ہم بیان کرچکے ہیں کہ چکھنے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ اسے چکھی ہوئی شے (مذوق) کے ذریعے علم کے سبب کا حصول ہو' مگر کبھی کبھار اس کا استعمال کھانے اور پینے کے متعلق بھی ہوتا ہے تو اگر تو وہاں کوئی ایسی دلالت حال موجود ہو جس سے اس کا کلام حقیقی مفہوم سے نکل جائے تو اسے اسی پر محمول کیا جائے گا ورنہ لفظ کے حقیقی مفہوم پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ پانی کو نہ چکھے گا" پھر اس نے نماز کیلئے پانی کے ساتھ کلی کی تو وہ حانث نہ ہوگا' اگرچہ اسے پانی کے چکھنے سے علم حاصل ہوا ہے کیونکہ اسے عرف و عادت میں پانی کا چکھنا نہیں کہا جاتا کیونکہ اس کا مقصد تطہیر ہے نہ کہ چکھنا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ کوئی کھانا نہیں کھائے گا" یا "کوئی مشروب نہ پیئے گا" یا "وہ کوئی شے نہیں چکھے گا" اور اس کی نیت باقی کھانے کو چھوڑ کر کسی ایک کھانے اور کسی ایک مشروب کی ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے یا تو اپنے ملفوظ الفاظ کی تخصیص کی نیت کی ہوگی' یا جو الفاظ مذکور نہیں ان کی تخصیص کی نیت کی ہوگی اگر تو اس نے مذکور الفاظ کی تخصیص کی نیت کی مثلاً اس نے کوئی عام لفظ کہا اور اس سے اس کے تحت آنے والے کوئی ظاہری افراد میں سے چند خاص افراد مراد لئے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ خاص مفہوم کی نیت سے کسی عام لفظ کا ذکر کرنا جائز ہے مگر یہ خلاف ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ عام مفہوم کیلئے وضع کیا گیا اور ظاہری طور پر لغتاً" اس لفظ کی دلالت عام مفہوم پر ہی ہے لہٰذا اس میں خاص مفہوم کی نیت خلاف ظاہر ہوگی لہٰذا اس کی عدالت میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے ایسی بات کی تخصیص کی نیت کی جو مذکور نہ ہو تو اس کی نہ دیانتاً" تصدیق کی جائے گی اور نہ قضاء خواہ وہ تخصیص ذات کی طرف راجع ہو یا اس کے کسی وصف کی طرف یا حال کی طرف اس لئے کہ خصوص اور عموم الفاظ کی صفات ہیں نہ کہ معانی کی اور چونکہ جو لفظ بولا ہی نہ گیا ہو وہ تعمیم' تخصیص اور تقیید کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا جب اس نے تخصیص کی نیت کی تو اس نے گویا ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال نہیں جس کی بناپر اس کی نیت سرے سے درست نہ ہوگی۔

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہوگئی تو اس پر متعدد مسائل کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔

مسائل: اگر کسی نے کہا "اگر میں نے کوئی کھانے والی شے کھائی یا پینے والی شے پی یا کسی کھانے یا پینے والی شے کو چکھا تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے کہا میری نیت تو فقط گوشت اور روٹی نہ کھانے کی تھی تو قاضی کے ہاں اس کو سچا تصور نہ کیا جائے گا البتہ اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین وہ سچا ہوگا کیونکہ اس نے عام لفظ بول کر عام کی جگہ خاص شے کی نیت کی ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ اس کا جملہ اگر میں نے کوئی کھانے والی شے کھائی "لاآکل طعاما" (میں کوئی کھانے والی شے نہ کھاؤں گا) کے مفہوم میں ہے۔ لہٰذا وہ بظاہر ہر کھانے والی شے کو محیط ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کی بعض اقسام چھوڑ کر بعض اقسام کی نیت کی تو اس نے عام لفظ سے خاص مفہوم کی نیت کی ہے جس کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہے لیکن چونکہ وہ خلاف ظاہر ہے لہٰذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی البتہ خداتعالیٰ اور اس کے مابین وہ دیانت دار تصور ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا اگر میں نے کوئی شے کھائی یا چکھی یا پی تو میرا غلام آزاد اور اس کی نیت کسی خاص کھانے کے متعلق نہ ہو پھر اس نے کسی دوسرے کھانے کو کھایا یا پیا تو قاضی کے ہاں اور دیانتاً دونوں طرح اس کا غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ اس نے ایسے لفظ کو خاص کرنے کی نیت کی ہے جو اس کے کلام میں مذکور نہیں بلکہ ان کا اثبات بطریق اقتضاء النص ہوا ہے اور جو شے اقتضائے عبارت سے ثابت ہو اس میں تعمیم و تخصیص کا امکان نہیں ہوتا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ اقتضاء النص سے ثابت شدہ لفظ کا بھی عموم و خصوص ہوتا ہے لیکن اس بارے میں ہمارا مسلک ہی صحیح ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا عموم و خصوص مذکور لفظ کی صفات ہیں نہ کہ غیر موجود لفظ کی کیونکہ جو لفظ معدوم ہو وہ حقیقی طور پر کسی صفت سے موصوف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا الا یہ کہ اسے تو ضرورت کی بنا پر کلام کو درست رکھنے کیلئے موجود سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس ضرورت کو پورا کرنے کے سوا یہاں اس کو بدستور غیر موجود ہی تصور کیا جائے گا۔ رہی وہ تخصیص جو مذکور لفظ کی صفت یا اقتضائے حال کی طرف راجع ہو جیسے کہ بشرؒ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے کہا "واللہ میں اس شخص کے ساتھ کلام نہ کروں گا اور وہ اس وقت کھڑا ہو اور اس کی نیت یہ ہو کہ جب تک وہ کھڑا ہے اس وقت تک وہ اس سے کلام نہ کرے گا لیکن اس نے قیام کا لفظ نہ بولا ہو تو اس کی نیت باطل ہوگی اور اگر اس نے اس سے کلام کرلیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ حال اور صفت دونوں ہی لفظ میں مذکور نہیں ہوتے لہٰذا اس میں تخصیص کا کوئی احتمال نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کھڑے ہوئے شخص سے کلام نہیں کرے گا" یعنی تاوقتیکہ وہ کھڑا ہے' تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین تو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ یہاں بولے ہوئے لفظ سے خاص نیت کی گئی ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کو بالضرور پچاس ماروں گا" اور اس کی نیت کسی خاص کوڑے سے مارنے کی ہو لہٰذا وہ جس کوڑے رچابک سے بھی اسے مارے وہ اپنی قسم سے باہر ہوجائے گا اور اس کی یہ نیت باطل ہوگی کیونکہ یہاں مارنے کا آلہ مذکور نہیں لہٰذا اس کی تخصیص کی نیت باطل ہوگی۔ اس کی مثال وہ ہے جو ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا جس نے کہا "واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا' اور اس کی نیت کوفی یا بصری عورت کی ہو تو

امام محمد رحمہ اللہ نے کہا اس میں اس کی یہ نیت معتبر نہ ہوگی' لہٰذا نہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اس کو سچا تصور کیا جائے گا اور نہ ہی قاضی کے ہاں۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا" اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ ایسی عورت سے جس کا والد فلاں قسم کا کام کرتا ہو نکاح نہ کرے گا' تو ان تمام صورتوں میں اس کی نیت جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا" اور اس کی مراد عربی یا حبشی عورت ہو تو امام محمدؒ نے کہا کہ یہاں نیت جائز ہوگی اور اسے اس کی اس نیت میں سچا سمجھا جائے گا تو گویا انہوں نے عربی یا حبشی عورت کو بیان نوع قرار دیا ہے جبکہ کوفی اور بصری ہونے کو وصف سمجھا ہے۔ تو انہوں نے نوع کی تخصیص کو تو جائز قرار دیا ہے مگر وصف کی تخصیص کو نہیں کیونکہ صفت مذکور نہیں ہے جبکہ جنس مذکور ہے یعنی لفظ عورت (امرأۃ) کیونکہ یہ لفظ ہر عورت کو شامل ہے اس لئے یہ مقام نفی میں ہے لہٰذا اس کی نیت باقی انواع کو چھوڑ کر ایک نوع کے متعلق قابل قبول ہوگی کیونکہ اسم جنس تو بہت سی انواع پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا "واللہ میں روئے زمین پر سے کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا" اور اس کی نیت کسی خاص عورت سے نکاح نہ کرنے کی ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسے اس کے اور خداوند تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ یہ لفظ عام ہے اور جنس کے عام افراد کے مابین تخصیص کا احتمال رکھتا ہے لیکن وہ خلاف ظاہر ہے لہٰذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں کوئی باندی نہ خریدوں گا" اور اس کی نیت مولدہ (پیدائشی باندی) کی ہو تو اس کی یہ نیت باطل ہوگی کیونکہ یہ جنس کے افراد میں سے بعض افراد کی تخصیص نہیں ہے وہ تو وصف کی تخصیص ہے لہٰذا یہ وصف کوفی اور بصری ہونے کی نیت کے مشابہہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں کھانا نہ کھاؤں گا یا پانی نہ پیوں گا یا میں عورتوں سے نکاح نہ کروں گا تو اس کی قسم جنس کے بعض افراد کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ اور اگر اس نے مذکورہ الفاظ سے جنس کی نیت کی تو اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

اور اگر اس نے غداء (صبح کے کھانے) اور العشاء (بفتح العین) (شام کے کھانے) کی قسم کھائی تو اس کا حکم سمجھنے کیلئے غداء اور العشاء کے معنی اور ان کے وقت کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ غداء اور عشاء (صبح اور شام کے کھانے) سے مراد وہ کھانا ہے جو انسان عادتاً پیٹ بھرنے کیلئے کھاتا ہے لہٰذا اس کے متعلق ہر علاقے کی عادت کا اعتبار ہوگا تو ان کے ہاں جو بھی غداء (صبح کا کھانا) ہوگا اس قسم کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر شہری یہ قسم کھائیں کہ وہ غداء نہ کھائیں گے' پھر انہوں نے دودھ پی لیا تو وہ حانث نہ ہوں گے کیونکہ وہ اسے عادتاً پیٹ بھرنے کیلئے تناول نہیں کرتے۔ اور اگر کسی دیہاتی نے یہی قسم کھائی پھر اس نے دودھ پی لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ دیہات میں یہ صبح کا کھانا ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ غداء نہ کھائے گا۔ پھر اس نے روٹی کے علاوہ چاول' یا کھجور وغیرہ اتنی مقدار میں کھالی کہ وہ شکم سیر ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور یہ غداء نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے گوشت روٹی کے بغیر کھالیا تو وہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ (امام) کرخیؒ نے یہی فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کوفہ اور بصرہ میں صبح کا کھانا روٹی کے علاوہ نہیں ہوتا اور اس بارے میں حکم کا مدار عرف و عادت

پر ہوتا ہے۔ لہٰذا قسم کھانے والے کے یہاں جو معروف اور عادی غداء ہو اسی کے کھانے سے وہ حانث ہوگا اور جو ایسا نہ ہوگا اس پر وہ حانث نہ ہوگا۔ اور ہشامؒ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے ہریسہ اور چاول کھائے کہ اس سے وہ حانث ہوجائے گا اور امام ابویوسفؒ سے ہریسہ، فالودہ اور خبیص (کھجور کا حلوہ) کے متعلق مروی ہے کہ وہ ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا الا یہ کہ وہی اس کیلئے صبح کا کھانا (غداء) ہو اور اصول یہ ہے کہ ہر شہر میں غداء وہی ہوگا جو اس شہر میں متعارف و متداول ہو لہٰذا اس بارے میں قسم کھانے والے کی عادت کا اعتبار ہوگا۔ پھر اگر قسم کھانے والا کوفی ہو تو اس کی یہ قسم گندم اور جو کے متعلق ہوگی۔ دودھ اور ستو سے متعلق نہ ہوگی اور اگر وہ بدو ہو تو اس کی یہ قسم دودھ اور ستو کے بارے میں ہوگی اور حجازی ہونے کی صورت میں اس سے ستو مراد ہوں گے اور ہمارے ان علاقوں (سمرقند) میں اس سے گندم کی روٹی مراد ہوگی۔

رہا غداء کا وقت: تو اس کا وقت طلوع فجر سے لیکر زوال تک ہے کیونکہ غداء کا کھانا صبح کے وقت کے کھانے سے عبارت ہے اور نصف النہار کے بعد صبح کا وقت نہیں رہتا۔ اور عشاء (شام کے کھانے) کا وقت زوال سے لیکر نصف شب تک ہے کیونکہ لفظ ''العشاء'' (شام کے وقت کھانے) سے عبارت ہے اور شام کا وقت زوال سے شروع ہوجاتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے العشاء کی دو رکعتیں پڑھیں اس سے راوی کی مراد نماز ظہر و عصر ہے اور ہمارے ان علاقوں میں العشاء سے مراد عصر کی نماز سے بعد کا وقت ہوتا ہے۔ جبکہ سحری (سحور) نصف شب سے لیکر طلوع صبح صادق تک کے وقت سے عبارت ہے۔ ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی باندی سے کہا ''اگر تو رات کو مجھے شام کا کھانا نہ کھلائے تو میرا غلام آزاد'' پھر اگر اس نے صرف ایک لقمہ کھایا اور مزید نہ کھایا تو یہ شام کا کھانا نہ ہوگا اور وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ نصف شکم سیری تک نہ کھالے کیونکہ جو شخص ایک لقمہ کھالے تو عادتاً'' وہ کہتا ہے میں نے نہ صبح کا کھانا کھایا اور نہ ہی شام کا۔ پھر جب وہ اکثر کھانا کھالے تو اسے عادتاً'' صبح کا کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے۔ معلیٰؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ''وہ بالضرور اس کے پاس صبح کے وقت آجائے گا'' کہ اگر وہ طلوع فجر سے لیکر نصف النہار تک اس کے پاس آجائے تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اور وہی صبح کا وقت ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ صبح کے کھانے کا وقت یہی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ''وہ اس کے پاس بالضرور چاشت کے وقت آئے گا'' تو اس سے مراد طلوع آفتاب کے بعد اس وقت سے لیکر جب صبح کی نماز پڑھنا جائز ہوتا ہے نصف النہار تک کا وقت مراد ہوتا ہے کیونکہ یہی وقت چاشت کی نماز کا وقت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ صبح نہیں کرے گا' (یا صبح کا کھانا نہ کھائے گا) تو صبح کرنے (تصبیح) سے میرے نزدیک مراد طلوع آفتاب سے لیکر بڑی چاشت (ضحیٰ الاکبر) تک کا وقت ہے اور جب بڑی چاشت کا وقت ہوجائے تو صبح کا وقت جاتا رہتا ہے کیونکہ تصبیح کا مادہ اصباح (صبح کرنے) سے باب تفعیل ہے جس میں کثرت اور زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں ایسی زیادتی ہو جو اصباح سے زیادہ ہو۔ معلیٰؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے صبح تک کلام نہ کریگا۔ امامؒ فرماتے

ہیں کہ جب رات کا آخری ایک تہائی حصہ رہ جائے تو وہ اس سے کلام کرے کیونکہ سحری کا وقت وہ ہے جو فجر سے قریب تر ہوتا ہے۔ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ عشاء (شام) سے دو شامیں مراد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب سورج ڈھلتا ہے کیا تو نہیں جانتا کہ جب سورج ڈھل جائے تو تم کہتے ہو "کیف امسیت" (تو نے کیسے شام کی) اور شام کا آخری وقت وہ ہے جب سورج غروب ہوجائے۔ لہٰذا اگر اس نے زوال کے بعد یہ قسم کھائی کہ وہ شام ہونے تک ایسا نہیں کرے گا تو اس سے سورج کا ڈوب جانا مراد ہوگا کیونکہ اس قسم کو ابتدائی شام پر محمول کرنا ممکن نہیں لہٰذا اسے دوسری شام پر ہی محمول کیا جائے گا' واللہ اعلم۔

فصل سیزدھم

لباس اور پوشاک پر قسم کھانے کا بیان

اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ قمیص یا شلوار یا چادر نہ پہنے گا' پھر اس نے قمیص یا شلوار یا (اوپر لینے کی) چادر کو بطور ازار بند باندھ لیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ اشیاء کو بطور عمامہ باندھ لیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ مطلق لفظ میں عادت کا اعتبار ہوتا ہے اور ان اشیاء کو بطور ازار بند پہننا اور بطور عمامہ باندھنا لوگوں کی عادت نہیں ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ قمیص یا یہ چادر نہیں پہنے گا' پھر وہ اسے جس طرح بھی پہنے حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے چادر کو تہہ بند بنا لیا اور قمیص کو اوپر سے پہن لیا یا اس نے غسل کیا تو قمیص کو اپنے سر پر لپیٹ لیا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس عمامہ کو نہ پہنے گا" پھر اس نے اسے اپنے کندھے پر ڈال لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر کوئی قسم کسی خاص چیز کے ساتھ متعلق ہوجائے تو اس میں اس کے نام کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے بارے میں عادی وصف اور طریقے کا' اس لئے کہ حاضر شے میں صفت معتبر نہیں ہوتی اور یہاں نام باقی ہے گو اس کے پہننے کا یہ طریقہ لوگوں کی عادت کے مطابق نہیں ہے لہٰذا وہ اس سے حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ریشم نہ پہنے گا پھر اس نے ٹھوس (مصمت' یعنی جس کا تانا ریشمی ہو) کپڑا پہن لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ کپڑا اپنے بانے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ تانے (السداء) کی طرف۔ اس لئے کہ وہی اس کا ظاہری حصہ ہوتا ہے اور تانا تو ظاہری حصہ نہیں ہوتا اور اس باب کے مسائل کی مثال تو وہ ہے جو الجامع میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ دو قمیصیں نہیں پہنے گا' پھر اس نے ایک قمیص پہنی اور پھر اس کو اتار دیا' پھر اس نے دوسری قمیص پہنی پھر اسے اتار دیا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ پہنے' اس لئے کہ دو قمیصوں کے پہننے کا عرفاً" مفہوم یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ پہنے۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں ان دونوں قمیصوں کو نہ پہنوں گا" پھر اس نے ان میں سے ایک کو پہنا اور پھر اتار دیا پھر اس نے دوسری قمیص پہنی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں قسم دو خاص اشیاء سے متعلق تھی لہٰذا یہاں نام کا اعتبار ہوگا

اس کے عادتاً" پہننے کا نہیں۔ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ پہنے گا' اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے لوہے کی زرہ یا عورت کی اوڑھنی یا موزے یا ٹوپی پہن لی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ ان تمام پر پہننے کا لفظ صادق آتا ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی اسلحہ نہ پہنے گا' پھر اس نے تلوا لٹکائی یا اس نے تیر کمان کندھے پر ڈالی یا ڈھال اٹھائی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس تمام کو ان کا پہننا نہیں کہاجاتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تلوار لٹکائی اور یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے تلوار پہنی۔ اور اگر اس نے لوہے وغیرہ کی زرہ پہنی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اسلحہ اسی طرح پہنا جاتا ہے۔ اور فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ روئی نہ پہنے گا پھر اس نے سوتی (Cotton) والا کپڑا پہن لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ روئی کو حقیقتاً پہننا ممکن نہیں لہٰذا اسے ایسے لباس پر محمول کیا جائے گا جو اس سے بنایا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے ایسی قبا پہنی جو سوت سے بنی ہوئی تو نہ ہو مگر اس کا حاشیہ سوت کا ہو تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت حاشیئے والی قبا کی ہو کیونکہ حاشیہ لباس نہیں ہے لہٰذا اس کو قسم شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس نے سوت اور کتان (Cotton) سے بنی ہوئی قبا پہنی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ روئی کے بارے میں کھائی گئی قسم اس سے تیار کردہ لباس پر محمول ہوگی اور مذکورہ لباس کا کچھ حصہ سوت سے بنایا گیا ہے۔

اور بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس کپڑے سے قمیص اور شلوار کاٹے گا' بعدازاں اس نے اس سے قمیص کاٹ کر بنالی اور اسے جتنا چاہا پہنا' پھر اس نے وہی قمیص کاٹ کر شلوار بنادی پھر اسے بھی پہنا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی کیونکہ قمیص کپڑا بھی ہے جس سے کاٹ کر اس نے شلوار بنائی ہے اور چونکہ ابھی اس پر کپڑے کا عنوان باقی ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک قمیص کے متعلق یہ قسم کھائی کہ وہ اس سے بالضرور قبا اور شلوار بنائے گا پھر اس نے اس سے قبا کاٹی اور اسے پہنا یا نہ پہنا بعدازاں اس نے اس سے شلوار کاٹ لی تو جیسے ہی اس نے اسے کاٹ کر قبا بنائی وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے شلوار ایسے کپڑے سے کاٹی ہے جو قمیص نہیں کہلاتی حالانکہ اس کی قسم کا تقاضا یہ تھا کہ قمیص سے شلوار کاٹی جاتی نہ کہ قباء سے۔ الزیادات میں ہے کہ اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے اس کپڑے سے قبا اور شلوار نہ کاٹی' اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس تمام کپڑے کو قبا بنا دیا اور اسے سی دیا بعدازاں اس نے قبا کو ادھیڑ دیا اور اس کو شلوار بنا دیا' تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ وہ کچھ اس سے اور کچھ اس سے کپڑا لیکر اسے بنائے گا اور وہ سابقہ حالت پر ہی ہو۔

عمروؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کہ نہ پہنے گا پھر اس نے اسے کاٹ کر دو شلواریں بنالیں پھر اس نے یکے بعد دیگرے انہیں پہنا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی دو شلواریں ہوگئیں تو وہ کپڑا نہ رہا کیونکہ مشارالیہ کپڑے کو پہننے سے مراد یہ تھا کہ اسے ایک ہی مرتبہ پہنا جائے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق سنا ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو نہ پہنے

گا' پھر اس نے اس سے کئی ٹوپیاں بنالیں' پھر اس نے انہیں پہنا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب اس کپڑے کو کاٹ کر ٹوپیاں بنالی گئیں تو اس پر کپڑے کے نام کا اطلاق درست نہ رہا کیونکہ ٹوپی کو کپڑا نہیں کہاجاتا اور اگر اس نے اس سے کاٹ کر قمیص بنالی پھر اس میں سے اتنا تھوڑا سا کپڑا بچ رہا جس سے کرتے کی کلی یا اسی قسم کی کوئی شے بنائی جاسکتی ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اتنی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ لٰہذا وہ اس کپڑے کا پہننے والا ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ انار نہ کھائے گا پھر اس نے اس کے چند دانے کھالئے تو اس کا یہی حکم ہے اسی طرح اگر اس نے اس کپڑے سے جرابیں بنالیں پھر اس نے انہیں پہن لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے اس کو کاٹ کر جرابیں بنالیں' تو اس پر کپڑے کا نام باقی نہ رہا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت کا بنا ہوا کپڑا نہ پہنے گا' پھر اس نے اس میں سے کچھ حصہ کاٹ دیا پھر اس کو پہن لیا پھر اگر جو حصہ اس نے کاٹا ہو اس سے تہہ بند یا چادر نہ بنائی جاسکتی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اگر وہ اتنا کپڑا ہو کہ اس سے مذکورہ کپڑے بنائے جاسکتے ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کپڑے کا نام ایسے کپڑے پر بولا جاتا ہے جس سے ستر چھپایا جاسکتا ہو جس کی کم از کم مقدار تہہ بند ہے۔ تو جو کپڑا اس سے کم ہو وہ کپڑا (ثوب) نہیں ہے۔ اسی طرح اگر عورت نے قسم کھائی کہ وہ کپڑے نہ پہنے گی' پھر اس نے اوڑھنی یا بڑی چادر پہن لی تو وہ حانث نہ ہوگی۔ یہاں اس سے مراد ایسی اوڑھنی ہے جو تہہ بند کی مقدار میں کپڑے پر مشتمل نہ ہو اگر اس کی اوڑھنی اتنے کپڑے پر مشتمل ہو تو وہ حانث ہوجائے گا' بشرطیکہ اس نے اسے پہن لیا اگرچہ اس سے اس کا ستر نہ چھپایا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر حالف نے اس کپڑے کا عمامہ پہنا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اسے سر پر لپیٹ لے اور وہ کپڑا تہہ بند یا بڑی چادر کی مقدار میں ہو یا اس سے قمیص یا بنیان یا شلوار بنائی جاسکتی ہو کیونکہ اگر عمامہ تہہ بند کی مقدار میں نہ ہو تو اسے کپڑا پہننے والا نہیں کہا جاسکتا لٰہذا وہ اس سے حانث نہ ہوگا اور جب وہ کپڑا تہہ بند یا چادر کی مقدار میں ہو تو گویا اس نے ایسا لباس پہن لیا ہے جو کپڑا کہلاتا ہے الا یہ کہ اس نے یہ لباس اپنے جسم کے ایک خاص حصے میں پہنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے قمیص اپنے سر پر پہنی ہو' اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہ پہنے گا اور اس نے کوئی کپڑا نہ کہا تو وہ ازار بند بٹن کاج اور کلی وغیرہ پہننے سے حانث نہ ہوگا۔ یہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کیونکہ عرف و عادت کے مطابق ان اشیاء کے استعمال کو کپڑا پہننا نہیں کہاجاتا اور جس نے یہ اشیاء پہنی ہوں اسے کپڑا پہننے والا نہیں قرار دیا جاتا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے اپنے کپڑے میں اس کپڑے سے ایک بالشت مربہ کپڑے کا پیوند لگاکر پہنا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اتنی مقدار میں کپڑا پہننا کپڑے کے حکم میں ہے لٰہذا وہ اس کپڑے کا پہننے والا ہوجائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا تو وہ عمامہ یا سر پر ڈالنے والی اوڑھنی استعمال کرنے سے حانث نہ ہوگا البتہ شلوار پہننے سے وہ حانث ہوجائے گا اور فقہاء اس شخص کے متعلق یہ فرماچکے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس عورت کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہ پہنے گا' پھر اس نے اس عورت کا بنا ہوا ریشمی کپڑا پہن لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کا یہ وصف کپڑے کی طرف منسوب ہوتا ہے لیکن اگر وہ اس کا بنا ہوا کپڑا (کساء) ہو جس میں تانا سوتی ہو' تو اگر اسے کپڑا (ثوب) کہا جاتا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا ورنہ وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ "فلاں کا (کھڈی پر) بنا ہوا

کپڑا نہ پہنے گا' پھر اسے اس کے غلاموں نے بنا' پھر اگر وہ مذکورہ شخص خود بھی اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس کے بنے ہوئے کپڑے کو پہنے۔ اور اگر وہ شخص ہاتھ سے کام نہ کرتا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ "نسج" بننے کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اسے خود اپنے ہاتھ سے بنے۔ پھر اگر اسے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہو تو اس پر محمول کیا جائے گا ورنہ اس کے مجازی مفہوم پر ہی محمول سمجھا جائے گا۔ پھر اگر مذکورہ شخص اپنے ہاتھ سے کام نہ کرتا ہو تو اس کی قسم سے حقیقی مفہوم مراد نہ ہوگا لہٰذا اس کی اس قسم کو مجاز پر محمول کیا جائے گا اس کی جانب سے دوسرے کو بننے کا حکم دینا ہے۔

بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ کالا لباس نہ پہنے گا' تو امامؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد ایسا کالا لباس ہوگا جو پہنا جاتا ہو لہٰذا ازار بند' بٹن اور کاج وغیرہ کے استعمال کی صورت میں حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ کپڑا پہننا نہیں ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے نہ پہنائے گا' اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے اسے ٹوپی یا موزے یا جرابیں پہنا دیں تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کسوۃ (لباس) اس کا نام ہے جو پہنا جاتا ہے اور یہ بات قلیل وکثیر دونوں صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ اور عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی عورت کو کپڑا نہ پہنائے گا' پھر اس نے اسے سر پر اوڑھنے والی اوڑھنی بھیج دی' تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ حانث نہ ہوگا تو گویا انہوں نے کسوۃ (پوشاک) سے مراد ایسا لباس لیا ہے جو قسم کے کفارہ میں جائز اور کافی ہوتا ہے اور اس کا یہ قول لا البس ثوبا (میں کوئی کپڑا نہ پہنوں گا) کے قائمقام ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کپڑا نہ پہنائے گا' پھر اس نے اسے چند درہم دے دیئے جن سے اس نے کپڑا خرید لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے کپڑا نہیں پہنایا اس نے چند درہم دیئے تھے اور اجازت دی تھی کہ وہ ان سے جو چاہے خریدلے اور اگر اس نے اس کے پاس کسی پوشاک کا کپڑا بھیج دیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ حقوق کا تعلق قاصد سے نہیں بلکہ مرسل کی جانب سے ہوتا ہے۔

فصل چہاردھم

سواری پر سوار ہونے کی قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا تو اس سے ایسے جانور پر سواری مراد ہوگی جس پر لوگ اپنی اقامت گاہوں میں اپنی ضروریات کیلئے سواری کرتے ہیں۔ اگر وہ اونٹ یا گائے پر سوار ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر جانور پر سوار ہونے سے حانث ہوجائے کیونکہ دابہ (جانور) ہر اس جانور کا نام ہے جو زمین پر چلتا ہو۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا (ھود:٦)

اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے۔

نیز فرمایا:

اِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّٰهِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا (الانفال:۵۵)

جانداروں میں سب سے بدتر خدا کے نزدیک وہ لوگ ہیں جو کافر ہیں۔

مگر یہاں فقہاء نے استحسان سے کام لیا ہے اور قسم کو ایسے سواری کے جانوروں پر محمول سمجھا ہے جن پر لوگ شہروں میں اور اپنی ضروریات کیلئے سوار ہوتے ہیں مثلاً گھوڑا' خچر اور گدھا۔ یہ عرف و عادت کی بناپر عام لفظ کی تخصیص ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اس کا ارادہ ہر جانور پر سوار ہونے کا نہ تھا اور یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ شہروں میں ضروریات کیلئے لوگ عادتاً" ہاتھی' اونٹ اور گائے پر سوار نہیں ہوتے اگر اس نے خاص طور پر گھوڑے کی نیت کی تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں مگر ظاہری عموم کے خلاف ہونے کی بناپر فیصلہ کرتے ہوئے اسے سچا نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھوڑے پر سوار نہ ہوگا' پھر وہ ٹٹو پر سوار ہوگیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ ٹٹو پر سوار نہ ہوگا پھر وہ گھوڑے پر سوار ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ "الفرس" عربی گھوڑے کا اور "البرذون" (ٹٹو) شہری (یا ترکی) گھوڑے کا نام ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ کسی عربی شخص سے کلام نہ کرے گا' پھر اس نے کسی عجمی شخص سے بات کرلی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سوار نہ ہوگا اور اس نے کہا کہ میری نیت گھوڑے پر سوار ہونے کی تھی تو اسے نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین کیونکہ یہاں سواری کا جانور مذکور نہیں ہے لیکن اس کی تخصیص کا کوئی احتمال اور امکان نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھوڑے (خیل) پر سوار نہ ہوگا' پھر وہ ٹٹو یا گھوڑے پر سوار ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ لفظ الخیل (گھوڑا) اسم جنس (Generic Noun) ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَّالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْهَا وَزِیْنَةً (النحل:۸)

اور اسی نے گھوڑے' خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الخیل فی نواصیها الخیر الی یوم القیامة

قیامت کے دن تک اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی پیشانی میں خیر رکھ دی ہے۔

لہٰذا یہ لفظ اپنے تمام افراد کو عام اور شامل ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا' اور وہ اس وقت کسی جانور پر سوار ہو اور وہ اسی حالت میں کچھ دیر اور رہے تو خواہ وہ جانور چل رہا ہو یا نہ وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا سوار ہونا آغاز کا احتمال رکھتا ہے اور یہ حالت ہر آن متجدد رہتی

ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا' اور وہ اس وقت کپڑا پہنے ہوئے ہو یا اس نے کہا کہ وہ اس فرش پر نہ بیٹھے گا' اور وہ اس وقت فرش پر بیٹھا ہوا ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' اگر وہ اپنی قسم کے فوراً بعد سواری سے نیچے اتر آیا یا اس نے لباس اتار دیا یا وہ اپنی مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ہم اس مسئلے کا قبل ازیں ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی سواری پر سوار نہ ہوگا' پھر وہ مذکورہ شخص کے غلام کی سواری پر سوار ہوگیا خواہ اس پر قرضہ ہویا نہ ہو وہ حانث نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کامسلک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا اگر اس پر قرضہ ہوتو۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھما اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا اور اس کی ملکیت آقا کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ اس کے غلام کی طرف اور اگر اس پر قرضہ نہ ہوتو اس کی ملکیت غلام کی طرف منسوب ہوگی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقتاً وہ مالک ہی کی ملکیت ہے لہٰذا وہ اس پر سوار ہونے کی بناپر حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی مرکب(سوار ہونے کی شے) پر سوار نہ ہوگا اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہوپھر وہ کشتی یا محمل (کجاوے) یا کسی پالان (اکاف) یا زین والے جانور پر سوار ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ سوار ہونا پایا گیا ہے زین اور پالان (اکاف) والے جانور کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں جبکہ کشتی میں سوار ہونے کی بناپر اس لئے کہ قرآن مجید میں اسے سوار ہونا قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

وقال ارکبوا فیھا بسم اللہ مجریھا ومرسھا (ھود:۴۱)	اور کہا (نوحؑ نے) کہ خدا کا نام لے کر اس میں سوار ہو جاؤ (کہ اسی کے ہاتھ میں ہے) اس کا چلنا اور ٹھہرنا۔

واللہ عزو جل اعلم۔

فصل پنجدھم

زمین' بچھونے یا چارپائی وغیرہ پر بیٹھنے کی قسم کھانا

اگر اس نے زمین پر بیٹھنے کی قسم کھائی تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہو گا جب تک وہ زمین پر نہ بیٹھے اور اس کے اور زمین کے درمیان کپڑے کے سوا کوئی شے نہ ہو اور اگر اس کے اور زمین کے درمیان چٹائی' بوریا' بستر' کرسی یا کوئی ایسی شے ہو جسے اس نے نیچے بچھا دیا ہو تو وہ حانث نہ ہو گا کیونکہ زمین پر بیٹھنے والا وہ ہوتا ہے جو ننگی زمین پر بیٹھے اور اس کے اور زمین کے درمیان کوئی شے حائل نہ ہو اسی کو حقیقتاً زمین پر بیٹھنا کہا جاتا ہے الا یہ کہ ایسا بیٹھنا جو زمین سے متصل کسی کپڑے پر ہو اسے بھی عرفاً" زمین پر بیٹھنا ہی کہا جاتا ہے اور جب اس کے اور زمین کے درمیان کوئی ایسی شے حائل ہوجائے جو منفصل ہو مثلاً بستریا چٹائی تو اسے زمین پر بیٹھنا نہیں

کہا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ کہا جاتا ہے کہ وہ بستر یا چٹائی پر بیٹھا' نہ کہ زمین پر۔ پھر جب اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس فرش پر نہ بیٹھے گا یا اس چٹائی پر یا اس بستر پر نہ بیٹھے گا' پھر اس جگہ ویسی ہی کوئی اور شے رکھ دی جائے اور وہ اس پر بیٹھ جائے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ بیٹھنا اسی دوسری شے کی جانب منسوب ہوگا نہ کہ پہلی شے کی طرف۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر چٹائی (طنفسہ) کو بورئیے پر بچھا دیا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ بورئیے پر بیٹھا ہے بلکہ یہ کہ وہ چٹائی پر بیٹھا ہے۔ اسی طرح اگر بچھونے کے اوپر کوئی اور بچھونا یا بستر پر کوئی اور بستر بچھا دیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بچھونے کی صورت میں خاص طور پر امام ابو یوسف رحمہ اللہ مذکورہ حکم کے خلاف ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس بچھونے پر نہ سوئے گا' پھر اس نے اس پر کوئی اور بچھونا بچھا دیا اور وہ اس پر سو گیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ سونے میں یہ دونوں بچھونے ہی مقصود ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس میں آرام دہی کی خاصیت بڑھ جائے اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بچھونے پر نہ سوئے گا پھر اس نے اس کے اوپر باریک پردہ (قرام) یا پلنگ پوش ڈال دیا اور پھر وہ اس پر سو گیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ ان کے ہونے سے بچھونے پر سونے کا عنوان نہیں بدلتا۔

اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس چارپائی پر یا اس چبوترے پر نہ لیٹے گا یا وہ اس چھت پر نہ سوئے گا پھر وہ اس کے اوپر مصلیٰ یا بچھونا یا بستر بچھا دے پھر اس پر بیٹھ گیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے امیر تخت پر بیٹھا' اگرچہ اس پر کوئی بچھونا ہی ہو۔ اور کہا جاتا ہے وہ چھت پر سویا خواہ وہ بچھونا بچھا کر ہی سویا ہو۔ اور اگر اس نے تخت پر کوئی اور تخت بچھا دیا یا چبوترے پر کوئی اور چبوترا بنا دیا یا چھت پر کوئی اور چھت ڈال دی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اب بیٹھنا دوسری شے کی طرف منسوب ہوگا پہلی کی طرف نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی نیت برہنہ تخت وغیرہ پر بیٹھنے کی ہو تو قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی' یعنی کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ تخت پر نہ سوئے گا پھر وہ تخت پر بچھونا بچھا کر سو گیا۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جو اس کے کلام سے ظاہر نہیں ہوتی۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں اس تخت کے تختوں یا اس کشتی کے تختوں پر نہیں سوؤں گا' پھر اس نے ان پر کوئی بچھونا بچھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے تختوں پر نہیں سویا۔ اور "الاصل" میں مذکور ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ زمین پر نہ چلے گا' پھر وہ اس طرح چلا کہ اس کے پاؤں میں موزے یا جوتے ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ عادتاً" زمین پر اسی طرح چلا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے اس کے اور زمین کے درمیان کوئی ایسی شے نہیں بچھائی جو اس سے علیحدہ ہو اور اگر وہ بستر پر چلا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ وہ بستر پر چلا ہے۔ اور شعر میں بھی وارد ہے:

نحن بنات طارق نمشی علی النمارق

ترجمہ: ہم ستارہ شب کی بیٹیاں ہیں' قالینوں پر چلتی ہیں۔

اور اگر وہ چھت پر چلا تو حانث ہوجائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ یہ چھت کی زمین ہے اور جو شخص چھت پر ہو اسے زمین پر ہی کہا جاتا ہے۔

فصل ششدھم

رہائش' رہائشی مکانات' ٹھکانہ پکڑنے اور رات گزارنے وغیرہ پر قسم کھانا

سکنٰی یعنی رہائش پر قسم کھانے کی صورت یہ ہے کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اس مکان میں نہ رہے گا' خواہ وہ اس میں رہائش پذیر ہو یا نہ ہو۔ اگر تو وہ اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو اس کے سکونت پذیر ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ بذات خود اس میں رہائش اختیار کرے اور اس میں ضرورت کا سامان منتقل کرے اور اس کو اپنا گھر بنالے جب اس نے ایسا کرلیا تو وہ اس مکان کا ساکن ہوگیا اور اپنی قسم میں حانث ہوگیا کیونکہ سکنی سے مراد یہ ہے کہ وہ مستقل طور پر اس مکان میں منتقل ہوجائے کیونکہ اگر کوئی شخص کسی مسجد میں بیٹھ جائے اور وہاں رات گزارے تو اسے مسجد کا رہائشی نہیں کہا جاتا اور اگر وہ اپنی ضرورت کا سامان لیکر وہاں مقیم ہوجائے تو تب اسے ساکن قرار دیا جاتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ سکونت کی صورت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اور یہ بات اسی صورت میں پوری ہوتی ہے جس صورت میں لوگ سکونت اختیار کرتے ہیں' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر وہ اس میں پہلے سے ہی مقیم ہو پھر وہ قسم کھالے کہ وہ اس میں نہ رہے گا تو وہ اپنی قسم کو اس وقت تک پورا کرنے والا نہ ہوگا جب تک وہ خود اس کے بیوی بچے اور اس کے ساتھ رہنے والے لوگ ان کا ساز و سامان اور اس کے خدام اور ماتحت لوگوں سمیت وہاں سے منتقل نہ ہوجائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا اور اسی وقت سے اس نے منتقل ہونا شروع نہ کیا جبکہ اس کیلئے ایسا کرنا ممکن بھی ہو تو وہ حانث ہوجائے گا۔ یہاں تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس میں رہائش نہ رکھے گا' تو وہ فوراً اپنے بال بچوں اور سامان سمیت وہاں سے نقل مکانی کرگیا تو وہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا یہ ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا' کہ اگر کوئی شخص سوار ہو اور یہ قسم کھائے کہ وہ سوار نہ ہوگا یا کپڑا پہنے ہوئے ہو اور یہ قسم کھالے کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا پھر وہ فوراً سواری سے اتر گیا اور اس نے قمیص اتار دی تو وہ حانث نہیں ہوتا۔ ہم اس مسئلے کو ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خود تو فوراً نقل مکانی کرگیا لیکن اس کے اہل و عیال وہاں سے منتقل نہ ہوئے تو ہمارے ائمہ'' فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط اس کی وہاں اپنی رہائش ہے اور وہ اب وہاں ساکن نہیں ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ شہر میں نہیں رہے گا پھر وہ خود وہاں سے چلا گیا اور اس کے اہل و عیال وہیں رہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ ہمارے خلاف حجت قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر میں خود مکہ سے چلا جاؤں اور وہاں اپنے کچھ کاغذات چھوڑ جاؤں تو کیا میں مکہ مکرمہ کا ساکن رہوں گا؟ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کسی گھر میں رہنا عرف و عادت کے مطابق ہوتا ہے اور وہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا مستقل طور پر رہنے

کی نیت سے کسی جگہ رہنے کا نام ہے اور اس طریقے پر رہنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کوئی شخص ویسے نہ رہے جیسے لوگ عادتاً رہتے ہیں جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس میں نہ رہے گا' اور وہ اس وقت اس میں رہائش پذیر ہو تو قسم پورا کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ وہاں سے اپنی سکونت منتقل کردے تو جب اس نے ایسا نہ کیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے اپنے قول "میں اس گھر میں سکونت اختیار نہ کروں گا" کے ذریعے خود کو اس گھر میں رہنے سے روکا ہے اور اس میں رہائش رکھنے کو اس گھر میں موجود کسی سبب کی بنا پر ناپسند کیا ہے اور انسان عادتاً جس چیز کو ناپسند کرکے خود کو اس سے روکتا ہے اسی سے وہ اپنے اہل و عیال کو بھی بچاتا ہے لہٰذا اس کی یہ قسم رہائش پر اور ان اشیاء پر جن کے ساتھ عادتاً سکونت اختیار کی جاتی ہے واقع ہوگی پھر جب وہ خود وہاں سے چلا گیا اور اس نے اپنے اہل و عیال کو اس میں چھوڑ دیا تو قسم پورا کرنے کی شرط نہ پائی گئی۔ لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا اور عادتاً کاغذات کے رجسٹروں کے ساتھ گھروں میں رہائش نہیں رکھی جاتی لہٰذا ان کے باقی رہنے سے اس کی سکونت اور رہائش کا باقی رہنا لازم نہیں آتا لہٰذا اس کا حوالہ بے موقعہ ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں سکونت نہ رکھے گا' پھر وہ خود اس میں سے چلا جائے اور اس کے گھر والے اور ساز و سامان ابھی اسی گھر میں ہو تو اسے عرف و عادت میں اسی گھر میں رہنے والا کہا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ جب اسے کہا جائے اور وہ بازار میں ہو تو کہاں رہتا ہے؟ تو وہ کہتا ہے فلاں جگہ حالانکہ وہ اس وقت وہاں نہیں ہوتا۔ اسی تفصیل سے اس میں اور شہر میں فرق ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جو شخص بصرہ میں ہو اسے کوفہ کا رہنے والا نہیں کہا جاتا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ وہ خود بھی وہاں سے منتقل ہوگیا اور اہل و عیال اور ساز و سامان کو بھی وہاں سے لے گیا البتہ اس نے وہاں تھوڑا سا اثاثہ چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چھوڑا ہوا سامان اتنا کم ہو جس سے نہ تو پورا گھر بھرتا ہو اور نہ ہی گھر کا کچھ تو وہ حانث نہ ہوگا اور میرے نزدیک اس کی کوئی واضح حد نہیں ہے اس کا تعلق تو استحسان اور لوگوں کے تعامل و برتاؤ سے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول "اس نے تھوڑا سا سامان چھوڑ دیا" سے مراد وہ سامان ہے جو قابل اعتناء نہ ہو اور اس جیسا سامان چھوڑا جاسکتا ہو۔ اور اگر اس نے وہاں کھونٹی یا جھاڑو چھوڑ دیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلیل اثاثے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ عموماً ایسی اشیاء رہنے دی جاتی ہیں جیسے کھونٹی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی قسم پوری کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ وہاں سے اپنی سکونت کا ازالہ کردے جب اس کی اشیاء میں سے کوئی شے پیچھے رہ جائے تو اس کیلئے قسم پوری کرنے کی شرط مکمل طور پر نہیں پائی گئی لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ اگر اسے نکلنے اور وہاں سے خود منتقل ہونے' اور سامان منتقل کرنے سے روک دیا گیا یا لوگ اس پر چڑھائی کرتے ہوں یا اس کو مجبور کرتے ہوں کہ وہ مکان خالی نہ کرے تو وہ حانث نہ ہوگا اگرچہ وہ وہاں اسی حالت میں کئی دن رہا ہو کیونکہ وہ خود اس میں مقیم نہیں رہا بلکہ اس کو مقیم رکھا گیا ہے لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ رہائش جاری رکھنا شروع کرنے ہی کی طرح ہے۔ اور جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں سکونت نہ رکھے گا' اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہو پھر اس کو اٹھا کر وہاں زبردستی لے جایا گیا تو وہ حانث نہ ہوگا تو اسی طرح رہائش جاری رکھنے

کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ کہ وہ اکراہ و جبر کے ساتھ ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسی وقت وہاں سے نکل جائے اور اس نے اپنا پورا سامان مکان میں چھوڑ دیا پھر اس نے تین دن مکان کی تلاش میں گزار دیئے اور اسے کرائے پر مکان نہ ملا اور اس کیلئے فقط یہ بات ممکن تھی کہ وہ خود اس مکان سے نکل جائے اور اپنا سامان گھر سے باہر رکھ دے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ سب کچھ منتقل ہونے کے سلسلے میں ہی ہے اس لئے کہ منتقل ہونا عرف و عادت پر محمول ہوتا ہے اور لوگوں کی عام عادت یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف ہی منتقل ہوتے ہیں نیز اس لئے بھی جب تک وہ مکان کی تلاش میں ہو اس وقت تک وہ منتقل ہونے میں مشغول ہوتا ہے۔ جیسے کہ اگر وہ گھر سے ایسے شخص کی تلاش میں نکلا جو سامان اٹھا سکے تو اس کا یہی حکم ہے۔
امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر رہنے والا خوشحال ہو اور اس کا ساز و سامان بہت زیادہ ہو اور وہ اس بات کی استطاعت رکھتا ہو کہ کسی ایسے فرد سے اجرت پر معاملہ طے کرے جو ایک ہی دن میں سامان منتقل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پھر اس نے ایسے نہ کیا اور وہ خود ایک ایک کرکے سامان منتقل کرنے میں لگ گیا اور اس طرح اسے ایک سال لگ گیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نقل مکانی میں وقفہ نہ آیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ حانث ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ اس مکان میں جم کر بیٹھ رہے اور جو شخص نقل مکانی میں مشغول ہو وہ جم کر بیٹھنے والا نہیں ہوتا نیز اس لئے بھی کہ اس پر جلدی جلدی منتقل ہونا لازمی نہیں کیا اسے یہ علم نہیں کہ اگر وہ لوگوں کی عادت کے مطابق نقل مکانی کرے تو وہ حانث نہ ہوگا گو کوئی اور شخص اس کی نسبت جلدی نقل مکانی کرسکتا ہو پھر اگر وہ خود وہاں سے منتقل ہوگیا اور اس نے کہا کہ میں نے اسی کا ارادہ کیا تھا تو اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہ ٹھہرے گا اور وہ اس وقت اس میں ساکن ہو تو اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے البتہ اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے اور اگر اس نے اس وقت قسم کھائی جب وہ اس میں ساکن نہ ہو اور اس نے کہا میرا ارادہ اپنے جسم کے ساتھ وہاں نقل مکانی کرنے کا تھا تو اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے اور اس میں خود اس کے خلاف سختی ہے۔

کسی کے ساتھ رہنے کی قسم کھانا:

اگر کوئی شخص کسی اور شخص کے ساتھ کسی مکان میں رہائش پذیر ہو پھر ان میں سے ایک نے یہ قسم کھائی کہ "وہ اس ساتھی کے ہمراہ وہاں نہ رہے گا" اگر تو اس نے فوراً نقل ہونا شروع کردیا اور یہ اس کیلئے ممکن بھی ہو تو صحیح ورنہ وہ حانث ہوجائے گا۔ اور منتقل ہونے کی صورت وہی ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کہ جب وہ گھر میں ساکن ہو اور یہ قسم کھالے کہ وہ اس میں نہ رہے گا کیونکہ باہم اکٹھے رہنے کی صورت وہی ہوسکتی ہے جو ان دونوں کو ایک ہی جگہ میں جمع کردے لہٰذا جب وہ اسی وقت وہاں سے منتقل نہ ہوگا تو باہم اکٹھے رہنے کی صورت میں رہائش جاری رکھنا گویا دوسرے رفیق کے ساتھ رہائش اختیار کرنا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ پھر اگر قسم کھانے والے نے اپنا سامان محلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی ہو) کے پاس امانتاً" رکھوا دیا یا اس کو

عاریتاً" دے دیا پھر وہ مکان کی تلاش میں نکلا مگر اسے کوئی مکان نہ ملا اور وہ اس مکان میں اپنے ساتھی کے پاس واپس نہ آیا' امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے اس کو اپنا سامان ہبہ کردیا اور اس نے اس پر قبضہ کرلیا اور وہ اسی وقت وہاں سے نکل گیا تو وہ اس کے ہمراہ رہنے والا نہ رہے گا' لہٰذا حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے پاس سامان ودیعت رکھوا دیا اور پھر وہ وہاں سے چلا گیا پھر اس میں عدم واپسی کے خیال سے اس میں سے نکل گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح عاریتاً سامان دینے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس نے اس شے کو ہبہ کردیا اور اسے دوسرے کے قبضہ میں دے دیا اور وہ بذات خود اس میں سے نکل کر چلا گیا تو وہ بذات خود اس کا رہنے والا نہ رہا اور نہ ہی وہاں اس کا مال رہا۔ اسی طرح جب اس نے اپنے سامان کو اس کے پاس ودیعت رکھوا دیا تو وہ اس کا ساکن نہ رہا جس کی بناپر وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سامان کو اس کے پاس امانت رکھوا دیا پھر اس میں سے خود چلا گیا وہ تو فقط دوسرے شخص کے پاس امانت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اسی کو وہ سامان عاریتاً دے دیا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر مکان میں اس کی بیوی ہو' اس نے اسے نکلنے پر آمادہ کیا مگر وہ آمادہ نہ ہوئی اور اس نے نکلنے سے انکار کردیا اور وہ اس میں سے نہ نکلی اور خاوند نے اس کو وہاں سے نکلنے پر آمادہ کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا اور پوری محنت کی مگر وہ وہاں سے جانے پر آمادہ نہ ہوئی تو اگر وہ اس کے باوجود وہاں سے نہ نکلی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ خود بھی حالت اکراہ (مجبوری) میں وہاں رہ جاتا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اسے وہاں ٹھہرنے اور نہ ٹھہرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے ساتھ رہنے والے افراد میں سے کوئی فرد اپنے اختیار سے باہر ہوکر وہاں رہ جائے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ نہ رہے گا پھر اس نے اسے اپنے مکان یا گھر کے صحن یا کسی کمرے یا بالا خانے میں ٹھہرا لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اکٹھے ٹھہرنے سے مراد قرب و اختلاط ہے تو جب اس نے اسے ایسی جگہ ٹھہرالیا جو جگہ سکونت کے قابل ہو تو گویا محلوف علیہ فعل (جس پر قسم کھائی گئی ہے) پایا گیا لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا اور اگر ان میں سے ایک مکان کے اس حجرے میں اور دوسرا دوسرے حجرے میں ٹھہرا یا ایک اس گھر (منزل) میں اور دوسرا دوسرے گھر (منزل) میں ٹھہراتو تب بھی وہ حانث ہوجائے گا الا یہ کہ وہ مکان بہت بڑا ہو۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جیسے غلاموں کا گھر ہوتا ہے وغیرہ یا کوفہ میں دارالولید ہے تو اس صورت میں وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح ہروہ گھر جس میں مقصورے (کمرے) اور منزلیں ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ ایک جگہ نہ ٹھہرے گا' اور اس نے کسی خاص جگہ کا نام نہیں لیا پھر ان میں سے ایک شخص ایک حجرہ میں اور دوسرا شخص دوسرے حجرہ میں ٹھہر گیا تو وہ حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی کمرے میں نہ ٹھہرے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ اس مکان میں نہ ٹھہرے گا' پھر ایک شخص ایک کمرہ میں اور دوسرا دوسرے کمرے میں ٹھہر گیا تو؟ امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ وہ حانث ہوجائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گھر کے دو حجرے دو مختلف گھروں کی مانند ہیں جس کا ثبوت یہ کہ اگر چور سامان چوری کرکے ان میں سے ایک کمرے سے دوسرے کمرے میں چلا جائے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔

لیکن اگر وہ یہ قسم کھائے کہ وہ اس کے ہمراہ کسی ایک گھر میں نہ رہے گا' تو اس کا یہ حکم نہیں کیونکہ اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی گھر میں اکٹھا نہ رہے گا پھر اس جگہ نے ان دونوں کو باہم جمع کردیا۔ اور اگر وہ دونوں گھر کے دو حجروں میں بھی ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مساکنہ (باہم رہنے) سے مراد قرب واختلاط ہے اگر تو وہ چھوٹے گھر کے دو کمروں میں ٹھہرے ہوں تو ان کے مابین قرب و اختلاط پایا جاچکا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایک گھر کے دو بیت (Portion) ہوں لیکن اگر وہ بڑے گھر کے دو کمروں میں ٹھہرے تو اس صورت میں ان کے درمیان قرب نہ پایا جائے گا اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایک محلہ میں دو گھر ہوں اور اگر ان میں سے ایک' ایک بیت میں اور دوسرا دوسرے بیت میں ٹھہرا ہو اور اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ اس کے ہمراہ نہ ٹھہرے گا اور اس نے کسی گھر کا نام نہ لیا تو وہ ان سب کے نزدیک حانث ہوجائے گا کیونکہ ایک ہی گھر کے کئی بیت (کمرے' حصے) ایک ہی گھر کی طرح ہوتے ہیں کیا تجھے علم نہیں کہ اگر چور ان میں سے ایک سے چوری کرکے سامان دوسرے بیت (کمرے' حصے) میں منتقل کردے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس کے ساتھ بازار کی کسی ایسی دکان میں ٹھہرا جس میں کہ دونوں کوئی کام (پیشہ گیری) یا کوئی تجارت کرتے ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا قسم تو ایسے مقامات (منازل) سے متعلق ہوتی ہے جو رہنے کی جگہ اور رہنے کا ٹھکانہ ہو اور جس میں اس کے اہل و عیال ہوں جبکہ خرید و فروخت اور محنت کی دکانوں پر اس کی قسم واقع نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ وہ اس کی نیت کرے یا ان دونوں کے مابین قسم سے قبل کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو تو ایسی صورت میں اس کی قسم اس کے سابقہ کلام اور معانی پر مشتمل ہوگی کیونکہ "سکنی" اس جگہ سے عبارت ہے جس میں لوگ عادتاً پناہ لیتے ہوں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں شخص بازار میں رہتا ہے اگرچہ وہ وہاں تجارت کرتا ہو کیونکہ اگر اس نے بازار کو اپنا ماوی (ٹھکانہ) بنایا ہوا ہوتا تو لوگ کہتے کہ وہ بازار میں رہتا ہے۔ تاہم اگر اس نے کوئی ایسا اشارہ (دلالت) کیا جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس نے بازار میں سکونت چھوڑنے کی نیت کی ہے تو قسم کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اگر وہاں کوئی ایسی دلالت نہ ہو اور وہ کہے کہ میں نے بازار کی سکونت کی بھی نیت کی ہے تو اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ کوفہ میں نہ ٹھہرے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر ان میں سے ایک' ایک گھر میں اور دوسرا دوسرے گھر میں ٹھہر گیا مگر وہ دونوں ایک ہی قبیلے یا ایک ہی محلہ میں یا ایک ہی گلی میں ٹھہرے ہوں تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ دونوں ایک ہی گھر میں سکونت اختیار نہ کرلیں کیونکہ سکونت سے مراد قرب و اختلاط ہے اور یہ بات دو گھروں میں رہنے میں نہیں پائی جاسکتی اور کوفہ کا ذکر اس کے ساتھ قسم کی تخصیص کیلئے ہے۔ حتیٰ کہ کسی دوسرے شہر میں وہ ایک مکان میں رہتے ہوئے بھی حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے پورے کوفہ میں اس کے ساتھ نہ ٹھہرنے کی نیت کی ہے اور محلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی ہو) بھی کوفہ میں ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے خود پر سختی کی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ گھر میں نہ ٹھہرے گا' تو اس صورت میں قسم ایک گھر میں رہنے کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ ایک کشتی میں نہ ٹھہرے گا' اور ان میں سے ہر شخص کے

ساتھ اس کے اہل و عیال بھی ہوں اور اس نے اس کو اپنا گھر بنا رکھا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اسی طرح اگر خانہ بدوش لوگ ایک ہی خیمہ میں جمع ہوجائیں تو ان کا بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کے خیمے الگ الگ ہوجائیں تو وہ حانث نہ ہوں گے اگرچہ ان کے خیمے ایک دوسرے کے قریب قریب ہی ہوں کیونکہ لوگوں کی سکونت عرف و عادت پر محمول ہوتی ہے اور ملاحوں کی عادت یہ ہے کہ وہ کشتیوں پر سکونت رکھتے ہیں اور خانہ بدوش لوگ اپنے اپنے خیموں میں رہتے ہیں ان کی قسموں کو ان کی عادات پر محمول کیا جائے گا۔

کسی شخص کے ہاں پناہ لینے کی قسم کھانا:

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے پاس پناہ نہ لے گا یا وہ کسی جگہ یا مکان یا گھر میں ٹھکانہ نہ پکڑے گا تو ایواء (پناہ لینے' ٹھکانہ پکڑنے) کے معنی ایک جگہ ساکن ہوجانے اور ٹھہرجانے کے ہیں لہٰذا اس کا مذکورہ شخص کے پاس ٹھہرنا خواہ تھوڑی دیر کیلئے ہو یا زیادہ وقت کیلئے رات کے وقت ہو یا دن کے وقت وہ شخص حانث ہوجائے گا اور یہی امام ابویوسف رحمہ اللہ کا آخری اور امام محمد رحمہ اللہ کا ایک قول ہے الا یہ کہ وہ اس سے زیادہ دیر ٹھہرنے کی نیت کرے۔ یعنی ایک مکمل دن کی یا اس سے زیادہ کی تو اس صورت میں جو اس نے نیت کی وہی مراد ہوگی۔ ابن رستمؒ اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اس بات پر طلاق کی قسم کھائی کہ اگر اس نے اور فلاں شخص نے ایک ہی گھر میں پناہ لی' اس لئے کہ (ٹھکانہ پکڑنا) کسی جگہ میں ہونے سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

سَاٰوِیْٓ اِلٰی جَبَلٍ یَّعْصِمُنِیْ مِنَ الْمَآءِ (ھود:۴۳) میں عنقریب پناہ لوں گا ایسے پہاڑ کی جو مجھے پانی (سیلاب) سے بچائے گا۔

یعنی میں اس پر پناہ پکڑلوں گا اور یہ بات کم اور زیادہ دونوں طرح کے اوقات میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول اول یہ تھا کہ ایواء (پناہ پکڑنا) بیتوتت (شب بسری) کے مفہوم میں ہے لہٰذا جب تک وہ اس جگہ رات کے اکثر حصے تک قیام نہ کرے وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اہل عرب پناہ لینے کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جو کہ بیتوتت (شب بسری) کا ہے اور لوگ کہتے ہیں فلاں شخص اس گھر میں ٹھکانہ پکڑے ہوئے ہے جیسے کہ لوگ کہتے ہیں "وہ اسی میں رات گزارتا ہے" اور اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ لفظ تو اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لوگوں کے ہاں ایواء (ٹھکانہ پکڑنے) کا ذکر کرکے سکنی اور مقام رہائش مراد لیا جاتا ہے۔

ابن رستمؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے یہ کہا کہ "اگر میں نے اور تو نے ایک گھر میں پناہ لی" تو یہ قسم امام ابویوسف رحمہ اللہ کے آخری قول اور ہمارے مسلک کے مطابق پلک جھپکنے کے برابر وقت پر ہمیشہ کیلئے ہوگی الا یہ کہ وہ ایک دن یا اس سے زیادہ کی نیت کرے تو اس صورت میں اس کا حکم اس کی نیت پر محمول ہوگا یعنی دن یا اس سے زیادہ کا وقت مراد ہوگا۔ ابن سماعہ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو ٹھکانہ نہ دے گا اور جس کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو وہ حالف کے اہل و عیال میں شامل ہو اور اسی گھر میں رہتا ہو تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ

جس شخص کے متعلق اس نے قسم کھائی وہ اسی حالت میں لوٹ جائے جس پر وہ ازیں قبل ہو اور اگر محلوف علیہ اس کے اہل وعیال میں شامل نہ ہو تو یہ قسم حالف کی نیت پر محمول ہوگی اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کو زیر کفالت نہ رکھے گا تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پر اس کے گھر میں داخل نہ ہوگا اس لئے کہ جملہ لایاویہ (وہ اس کو ٹھکانہ نہ دے گا) بول کر اس کو اپنے آپ اور اپنے گھر سے ملا دینا مراد لیا جاتا ہے اور کبھی کبھار اس سے مراد اس کی کفالت ہوتی ہے۔ پھر اگر اس لفظ میں ان میں سے کسی ایک کی دلیل پائی جاتی ہو تو فبہا ورنہ اس کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پھر اگر محلوف علیہ اس کے پاس اس کی اجازت کے بغیر چلا آیا اور وہ اسے دیکھ کر خاموش ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ایک ذاتی فعل پر قسم کھائی تھی پھر جب اس نے اسے اس کا حکم نہ دیا تو اس کا اپنا فعل نہ ہوا۔ عمروؒ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ایواء (ٹھکانہ دینا) بیتوتت (شب بسری) اور سکنی کے الفاظ قریب قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اور اگر اس نے رات بسر کرنے کی نیت کی تو اس سے رات کا اکثر حصہ مراد ہوگا اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی ہو تو اس سے ایک ساعت (گھڑی) کا گزرنا مراد ہوگا۔

کسی کے ہاں رات گزارنے کی قسم کھانا:

اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ رات بسر نہیں کرے گا یا فلاں جگہ رات نہیں گزارے گا تو اس سے رات گزارنا اور بسر کرنا مراد ہوگا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ اس میں نصف سے زائد رات نہ گزار لے اور اگر اس نے نصف سے کم رات گزاری تو وہ حانث نہ ہوگا خواہ وہ کسی جگہ میں سویا ہو یا نہ سویا ہو۔ اس لئے کہ بیتوتت (شب بسری) نصف سے زیادہ رات کسی جگہ میں گزارنے سے عبارت ہے کیا اسے علم نہیں کہ بعض اوقات کوئی شخص رات کے کسی حصہ میں کسی کے پاس آتا ہے اور اس کے پاس کچھ وقت گزارتا ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے فلاں شخص کے پاس رات گزاری اور اگر وہ رات کا بیشتر حصہ وہاں مقیم رہے تو کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں شخص کے پاس رات بسر کی ہے اور کہا جاتا ہے فلاں شخص اپنے گھر میں رات گزارنے والا ہے اگرچہ وہ رات کے ابتدائی حصہ میں کسی اور جگہ رہا ہو اور اس جگہ سونے کا اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ لغوی طور پر یہ لفظ سونے کا متقاضی نہیں جس طرح جاگنے کا بھی متقاضی نہیں لہٰذا یہ دونوں باتیں اس میں شرط نہ ہوں گی اور ابن رستمؒ امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں آج کی رات بسر نہیں کرے گا اور اس وقت دو تہائی رات گزر چکی ہو پھر وہ ایک تہائی رات اس نے وہیں گزاری تو امام فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ بیتوتت کا لفظ رات کا اکثر حصہ گزارنے پر بولا جاتا ہے لہٰذا اس نے ایسی بات کی قسم کھائی جو متصور الوجود نہیں لہٰذا اس کی قسم ہی درست نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

فصل ہفدھم

کسی سے خدمت لینے پر قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ "وہ اپنی اس خادمہ سے جو اس سے پہلے اس کی خدمت کرتی تھی خدمت نہ لے گا" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھروہ خادمہ اس کے حکم کے بغیر اس کی خدمت کرنے لگ گئی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ جب اس نے اسے خدمت کا موقعہ دے دیا تو اس نے خدمت لینے کا سابق عمل جاری رکھا نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اسے منع نہیں کیا تو گویا اس نے اس سے دلالتاً" خود کہہ کر خدمت لی ہے اگرچہ صریح لفظوں میں اس نے اسے نہیں کہا۔ اور اگر اس نے کسی ایسی خادمہ کے متعلق قسم کھائی جس کا وہ مالک نہ ہو پھر خادمہ نے اس کے کہے بغیر اس کی خدمت کردی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں پہلے سے حصول خدمت کا عمل موجود نہ تھا کہ اسے خدمت کاموقعہ دینا اسے خدمت پر بحال رکھنا سمجھا جائے نیز یہاں خدمت کا موقعہ دینے کو خدمت لینے کی دلالت کا سمجھنا بھی مشکل ہے کیونکہ کسی کی باندی/خادمہ سے مالک کی مرضی کے بغیر خدمت لینا ممنوع ہے لہٰذا یہاں دلالت کی رو سے اجازت نہ ہوگی تو دونوں میں یہ فرق ہوا حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی اس خادمہ کو جو ازیں قبل اس کی خدمت کرتی تھی خدمت کرنے سے روک دیا اور پھر اس نے اس کے حکم کے بغیر اس کی کوئی خدمت کردی تو کہا جاتا ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے روک کر اس کی سابقہ خدمت کے سلسلے کو منقطع کردیا ہے اور پھر خادمہ سے خدمت کا عمل اس کے مالک کی اجازت کے بغیر پایا گیا لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں عورت اس کی خدمت نہ کرے گی۔ پھر اس نے اس کے حکم کے بغیر یا اس کے حکم سے اس کی کوئی خدمت کردی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے اس خادمہ کے فعل یعنی اس کی خدمت کرنے پر قسم کھائی ہے نہ کہ اس کے اپنے فعل یعنی اس سے خدمت لینے پر اور وہ اس کی خدمت کرچکی ہے پھر گھر کا ہر کام اس (مالک) کی خدمت ہے کیونکہ خدمت گھر کے ہر اس عمل سے عبارت ہے جس کی اکثر اوقات اسے ضرورت اور احتیاج ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی خادمہ سے کوئی خدمت نہ لے گا پھر اس نے اس سے وضو کا پانی یا پینے کا پانی طلب کیا یا اس کی طرف کوئی اشارہ کیا اور قسم کے وقت اس کی کوئی نیت نہ تھی تو خواہ اس نے وہ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو بہرصورت وہ حانث ہوجائے گا الا یہ کہ قسم کھاتے وقت نیت کرے کہ وہ اس سے مدد نہ لے گا۔ پھر اگر اس نے اس کی کوئی مدد کردی تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ اس کی مدد نہ کرلے کیونکہ اس نے اس کے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس سے خدمت لینا ہے نہ کہ اپنے فعل یعنی اس سے خدمت طلب کرنے پر تو چونکہ اس نے اس کی خدمت کردی ہے اگرچہ اس نے اس سے خدمت لینے کا ارادہ نہ کیا تھا پھر اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ خود ہی اس کی خدمت کرے، تو اس نے گویا ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے لہٰذا اس کی خدا تعالیٰ اور اس کے درمیان تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کا خادم اس کی خدمت نہ کرے، تو اس سے خادمہ اور خادم مراد ہوں گے خواہ وہ چھوٹے افراد ہوں جو خدمت کرتے ہوں یا بڑے افراد کیونکہ لفظ خادم

مرد و عورت بڑے اور چھوٹے سب کیلئے استعمال ہوتا ہے بشرطیکہ چھوٹا فرد دوسرے کی خدمت کی اہلیت رکھتا ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ہشدھم

کسی شخص کی شناخت پر قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کو نہیں جانتا' حالانکہ وہ اس کو چہرہ سے جانتا ہو مگر اسے اس کا نام معلوم نہ ہو تو اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اور حانث نہ ہوگا کیونکہ جب اسے اس کا نام معلوم نہیں تو گویا وہ اس کو جانتا ہی نہیں جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"آپ نے ایک شخص سے دوسرے کے متعلق پوچھا اور آپ نے اس سے پوچھا کیا تو اسے پہچانتا ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ ہاں میں اسے جانتا ہوں' تو آپ نے فرمایا کیا تجھے اس کے نام کا پتہ ہے؟ تو اس نے کہا نہیں' اس پر آپ نے فرمایا تو اس کو نہیں جانتا۔"

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ اس کا چہرہ تو جانتا ہو مگر اس کا نام اسے معلوم نہ ہو تو گو وہ اس کو مطلقاً نہیں جانتا بلکہ وہ ایک پہلو سے اسے جانتا ہے دوسرے پہلو سے نہیں جبکہ حانث ہونے کی شرط یہ تھی کہ وہ اسے مطلقاً جانتا ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔

خلف بن ایوبؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کے ساتھ مجامعت کی مگر اسے اس کے نام کا علم نہ تھا' پھر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو نہیں جانتا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر کسی کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو اور وہ اسے اپنے کسی ہمسائے کے پاس لے کر آیا اور ابھی تک اس کا کوئی نام نہ رکھا ہو پھر اس کے اس ہمسائے نے قسم کھائی کہ وہ اس بچے کو نہیں جانتا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کی شناخت اس کے نام ہی کے ساتھ ہوسکتی ہے لہٰذا اس کے نام رکھنے سے قبل اس کو نہیں جانا جاسکتا۔

فصل نزدھم

حق لینے' اس پر قبضہ کرنے' اس کا فیصلہ کرنے اور اس کے مقتضیٰ پر قسم کھانے کا بیان

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے بالضرور اپنا حق لے گا یا فلاں شخص سے بالضرور اپنا حق

وصول کرے گا' پھر اس نے خود یا اس کے وکیل نے حق لے لیا یا اس نے مطلوبہ شخص کے ضامن یا اس کے محتال (سرپرست) سے اس کے حکم سے اپنا حق وصول کرلیا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی کیونکہ قضا کے حقوق فاعل کی طرف نہیں بلکہ حکم دینے والے شخص کی جانب سے ہی ہوتے ہیں لہٰذا طالب (مدعی) کے وکیل کا اس کی جانب سے اس کے حق پر قبضہ کرنا درحقیقت اس کا بذات خود قبضہ کرنا ہے اسی طرح مدعی علیہ (مطلوب) کے وکیل یا کفیل یا اس کے سرپرست سے اس کے حق کی وصولی معنوی طور پر خود اس سے حق کی وصولی ہے۔ اور اگر اس نے مطلوبہ شخص کے حکم کے بغیر کسی اور شخص سے اس کا حق وصول کیا یا کفالہ اور حوالہ (قرض کا دوسرے شخص سے متعلق ہوجانا) اس کی اجازت کے بغیر ہو تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور اسے پورا کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقیقتاً مدعی علیہ سے دونوں صورتوں میں اپنا حق وصول نہیں کیا الا یہ کہ جہاں مدعی علیہ کا کوئی حکم پایا جاتا ہو وہاں تو معناً" اس کی جانب سے وہ اس پر قبضہ کرنے والا قرار پائے گا اور دوسرے شخص (غیر) سے اس حق کا وصول کرنا(قبضہ کرنا) خود اسی سے حق وصول کرنا ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس کے حکم سے نہ ہو تو اس کی طرف اس کی نسبت نہ ہوگی' اسی طرح جو کچھ اس نے دیا ہو اس کا دافع الیہ (جس کو وہ حق دیا گیا ہو) سے تعلق نہیں ہوتا لہٰذا اس کی جانب سے اس پر قبضہ نہ پایا گیا جس کی بنا پر اس کی قسم پوری نہ ہوگی' اسی طرح اگر قسم کھانے والا وہی شخص ہو جس پر حق یعنی مال کی ادائیگی واجب ہو پھر اس نے قسم کھائی کہ میں بالضرور فلاں شخص کو اس کا حق ادا کردوں گا یا اسے دے دوں گا پھر اس نے اس کا حق خود اس کو یا اس کے فرستادہ کو ادا کردیا یا بذریعہ احالہ اس کی ادائیگی کردی یا اس نے اس شخص کو حکم دیا جو اس کا ضامن تھا پھر اس سے مدعی نے اپنا حق وصول کرلیا تو قسم کھانے والے کی قسم پوری ہوجائے گی کیونکہ قضا (ادائیگی) کے حقوق کا خود ادا کرنے والے (فاعل) سے تعلق ہونا لازمی نہیں بلکہ حکم دینے والے سے اس کا تعلق ہوتا ہے تو گویا معنوی طور پر وہی اس کا ادا کنندہ ہوگا۔ اور اگر یہ اس کے حکم کے بغیر ہو تو اس صورت میں قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے نہ تو سرے سے اس کا حق ادا کیا ہے اور نہ مال اس کو دیا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ یہ ادائیگی جس کیلئے کی گئی ہو اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتی اور اگر قسم کھانے والے نے ان دونوں صورتوں میں یہ کہا کہ میری نیت خود حق وصول کرنے یا ادا کرنے کی تھی تو اس کا حکم اس کے کہنے کے مطابق ہی ہوگا لہٰذا اگر وہ یہ کام بذات خود نہ کرے تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اور اگر مدعی علیہ (مطلوب) نے قسم کھائی کہ وہ اس کو (حق) نہیں دے گا پھر اس نے مذکورہ صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے اس کی ادائیگی کردی تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے کہا میری نیت تھی کہ میں بذات خود اس کی ادائیگی نہ کروں گا تو عدالت میں اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے گا البتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ حق کی خود یا کسی دوسرے شخص کے ذریعے ادائیگی کرنا قصد و ارادے میں یکساں ہے لہٰذا اس کی قسم اس کو بھی شامل ہوگی۔ پھر جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس کو بذات خود نہ دے گا تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جو خلاف ظاہر ہے اور اس نے اپنی جان پر تخفیف کا ارادہ کیا لہٰذا اس کی عدالت میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس کا کسی کپڑے یا کسی سامان میں مؤاخذہ کیا گیا پھر اس نے سامان پر قبضہ کرلیا تو وہ بمنزلہ مال پر قبضہ کرنے کے ہے کیونکہ وہ اس کا عوض لیکر اس حق کو وصول کرنے والا ہوگیا جیسے گویا اس نے وہ فی

نفسہ اسی حق کو وصول کرلیا ہو۔

اور اگر مدعی نے قسم کھائی کہ وہ اس سے بالضرور اپنا مال لے گا یا بالضرور اس پر قبضہ کرے گا یا بالضرور اس کو پورا پورا وصول کرے گا' مگر اس نے اس کا کوئی وقت مقررہ نہ کیا پھر اس نے اس کو اپنے حق سے بری کردیا یا اس کو اپنا مال ہبہ کردیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا کیونکہ کسی کو قرض سے بری کردینا نہ تو اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے اور نہ ہی اسے وصول کرنا ہے اور چونکہ اس سے قسم پورا کرنے کی شرط فوت ہوگئی ہے اس لئے وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کیا اور اس نے کہا آج یا فلاں دن تک' پھر اس نے اس دن کے آنے سے قبل اس کو اپنا حق معاف کردیا یا اس کو ہبہ کردیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدت گزرنے سے وہ حانث نہ ہوگا مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ایسی قسم جو کسی خاص وقت کے ساتھ معلق ہو امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کے منعقد ہونے کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا کہ میں اس وقت کے آخر تک اپنا قرضہ وصول کرلوں گا حالانکہ جب وہ وقت آیا تو اس پر کوئی قرضہ نہیں تھا لہٰذا ان دونوں ائمہ کے نزدیک تو سرے سے ہی قسم نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ہوجائے گی جس کی بنا پر وہ حانث ہوجائے گا۔ اس مسئلے کی اصل یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ وہ آج بالضرور وہ پانی پیئے گا جو اس کوزہ میں ہے مگر دن پورا ہونے سے قبل اس پانی کو بہا دیا گیا' ہم اس مسئلے کا ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے قرض وصول کیا مگر سکے کھوٹے یا گھسے ہوئے تھے تو یہ قبضہ درست ہوگا اور وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا خواہ اس نے قبضہ دین پر قسم کھائی ہو یا حق ادا کرنے پر کیونکہ بنیادی طور پر وہ اس کا حق ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اسے "صرف" کی قیمت کے طور پر وصول کرنا بھی جائز ہے لہٰذا ان دونوں صورتوں میں اقتضاء قبضہ پایا گیا ہے اور اگر وہ ستوقہ (ایسا کھوٹا چاندی کا درہم جس پر چاندی کا ملمع ہو) ہو تو ایسی صورت میں قبضہ درست نہ ہوگا کیونکہ یہ سکہ درہموں کی جنس سے نہیں ہے اسی لئے اس کو "ثمن صرف" کی صورت میں معاوضہ میں دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے وہ کپڑا بوجہ عیب لوٹا دیا جو اس نے قرض میں وصول کیا تھا یا وہ اس کا مستحق تھا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوجائے گا کیونکہ عیب کی وجہ سے قبضہ کی درستگی متاثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح لوٹانے کے مستحق کپڑے وغیرہ کی وصولی بھی درست ہوتی ہے پھر اس کی جانب سے اجازت نہ ہونے کے باعث اس پر قبضہ باطل ہوجائے گا جس سے قسم اٹھ جائے گی جس کے بعد حانث ہونے کا امکان نہ رہے گا۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کہہ چکے ہیں جس نے اپنے قرض کے بدلے میں بیع فاسد کے طور پر کوئی شے وصول کرلی اور اس پر قبضہ کرلیا کہ اگر وہ شے اس کی قیمت کے مطابق ہو اور اس کے حق کا بدلہ ہو تو اس سے وہ اپنا قرضہ وصول کرنے والا ہوگا اور حانث نہ ہوگا اور اگر وہ اس کے مساوی نہ ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں قابل ضمانت قیمت ضروری ہوتی ہے اصل شے نہیں۔ اور اگر قسم کھانے والے نے اس کے قرض کے مساوی کوئی مال غصب کرلیا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوجائے گا کیونکہ اقتضاء اس کا قبضہ ہوگیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے دینار یا اس کا سامان توڑ پھوڑ دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس کے ذمہ اس کی قیمت واجب الادا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ اس کے قرض کا مساوی بدلہ ہوجائے گا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے فلاں شخص سے تول کر اپنا مال وصول نہ کیا یا میں نے ماپ کر اپنے مال پر قبضہ نہ کیا یا اس نے کہا اگر میں نے تجھ سے اپنا مال درہموں یا وزن کے ساتھ وصول نہ کیا یا اس نے کہا اگر میں نے وہ درہم وصول نہ کئے جو ان درہموں کے عوض ہوں جو میری طرف سے تجھ پر واجب الادا ہیں' پھر اس نے اس کے بدلے میں کوئی سامان یا کوئی ایسی شے جس کا وزن کیا جاتا ہو مثلاً زعفران وغیرہ وصول کرلیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے تولنے' ماپنے اور درہموں کا ذکر کیا ہے تو اس کی قسم اس کے حق کی جنس پر ہوگی لہٰذا جب وہ اس کا کوئی عوض لے لے گا تو وہ حانث ہوجائے گا۔

فصل بستم

کسی شے کو توڑنے' منہدم کرنے کی قسم کھانے کا بیان

ابن سماعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا ہے جو کہے کہ "واللہ میں بالضرور اس گھر کو گرا دوں گا" تو اگر اس نے اس کی چھت گرا دی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ اسے گرا کر اس سے گھر کا عنوان نہیں بدل سکتا اس لئے کہ اگر اس نے اس کی بنیادوں سمیت اسے گرا دیا تو اس کے باوجود اسے مکان ہی کہا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ الدار (مکان' گھر) قطعہ زمین (عرصہ) کا نام ہے لہٰذا اس کی قسم کو چھت توڑنے پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس دیوار کو توڑ دے گا یا آج ہی اس کو گرا دے گا' پھر اس نے اس کا کچھ حصہ توڑ دیا یا اس کا کچھ حصہ گرا دیا اور دن گزرنے تک باقی حصہ نہ گرایا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ھدم سے مراد یہ ہے کہ اس کو اس طرح گرا دیا جائے کہ اس کا کوئی ایسا حصہ بھی باقی نہ رہے جس کو دیوار کہا جاسکتا ہو اس لئے کہ دیوار کو اس طرح گرانا ممکن ہے کہ اس سے اس کا عنوان ختم ہوجائے لہٰذا یہ قسم اسی پر محمول ہوگی بخلاف "گھر" کے۔ پھر اگر اس نے کچھ حصہ گرانے کی نیت کی ہو تو اسے دیانتاً سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ ھدم سے کسر (توڑنا) بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس دیوار کو گرادے گا' پھر اس نے اس کا کچھ حصہ توڑ دیا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک ٹوٹی ہوئی دیوار ہے لہٰذا اس پر گرانے میں اتنا حصہ گرانا ضروری نہ ہوگا جس سے اس کا یہ عنوان ختم ہوجائے۔ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین الفاظ ہیں' ھدم (گرادینا)' کسر (توڑنا) اور نقض (عمارت ڈھانا) اور ان کے بارے میں مسائل ان میں سے ہر ایک لفظ کے معانی کی شناخت پر منحصر ہے۔" الھدم" سے مراد ہے عمارت کو اس طرح گرا دینا جس سے عمارت کا عنوان ہی ختم ہوجائے کیونکہ وہ بنا (تعمیر کرنے) کی ضد ہے اور اگر دیوار کو گرانے کا کچھ کام انجام دیا گیا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس پر دیوار کا لفظ بولا جاسکتا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اگر کسی شے کی ضد پائی جائے تو اس سے اس شے کا وجود باقی نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اس کا اتنا حصہ موجود ہو جس پر عمارت کا لفظ نہ بولا جاسکتا ہو تو اس کی قسم

پوری ہوجائے گی کیونکہ وہ فی نفسہ متحقق ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسَاجِدُ
(الحج ۲۲=۴۰)

اور اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو (راہبوں کے) صومعے اور (عیسائیوں کے) گرجے اور (یہودیوں کے) عبادت خانے اور مسلمانوں کی مسجدیں...... گرائی جاچکی ہوتیں۔

اور اس جگہ اس سے مراد اس کو جڑ سے ختم کرنا ہے نہ کہ اس کی بنیاد میں کوئی دراڑ یا کمزوری پیدا کردینا۔ اسی طرح لفظ نقض (عمارت گرا دینے) کا بھی یہی مفہوم ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص نے اپنا گھر گرا دیا یعنی اس کو ڈھا دیا اور اگر اس نے دیوار کا کچھ حصہ گرا یا ڈھا دیا اور اس نے کہا کہ میں نے اس کا کچھ حصہ گرا دینے کی نیت کی تھی تو اس کی اللہ تعالیٰ اوراس کا مابین تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک عام لفظ سے تخصیص کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور الکسر (توڑ دینا) سے اس میں کوئی سوراخ یا کمزوری وغیرہ پیدا کرنا مراد ہے یا ٹھوس جسموں کا شق کرنا جیسے کہ نرم جسم والے اجسام کیلئے لفظ خرق (پھٹنا) استعمال ہوتا ہے تو جب اس میں یہ بات پائی جائے گی تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی' اگرچہ اس کے باوجود عمارت کے درمیان ترکیب باقی رہے۔

فصل بست ویک
کسی کو مارنے اور قتل کرنے کی قسم کھانا

معلی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے اپنی بیوی کی طلاق اٹھاکر یہ قسم کھائی کہ وہ اس کو بالضرور مارے گا تاآنکہ وہ اس کو قتل کردے یا تاآنکہ اس کی مردہ لاش نہ اٹھائی جائے' اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس کو بہت سخت مارا تو اس سے اس کی قسم پوری ہوجائے گی کیونکہ عام طور پر اس لفظ کو بول کر اس سے سخت مار مراد لی جاتی ہے نہ کہ موت۔ امام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو بالضرور مارے گا تاآنکہ اس پر غشی طاری ہوجائے یا تاآنکہ اس کا پیشاب خارج نہ ہوجائے' تو جب تک یہ باتیں نہ پائی جائیں گی اس کی قسم پوری نہ ہوگی کیونکہ اکثر اوقات یہ جملہ سخت مار کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لہٰذا اس کے وجود کی رعایت رکھنا ازبس ضروری ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بالضرور اپنے غلام کو ہر حق اور باطل کے معاملے میں مارے گا' تو اس سے مراد یہ ہوگا کہ وہ اس کو ہر شکایت پر خواہ شکایت حق ہو یا باطل ہو ضرور مارے گا کیونکہ اس کو حقیقی مفہوم یعنی ہر حق و باطل پر مارنے پر تو محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ غلام ان دو حالتوں میں سے کسی ایک سے کسی وقت بھی خالی نہیں ہوتا اور اول الذکر صورت میں اس کو مارنا فقط شکایت کے موقعہ پر ہوگا جبکہ دوسری صورت میں آقا اس کو ہمیشہ مارنے ہی میں لگا رہے گا لہٰذا عرف کی بناپر اس کی قسم کو شکایت پر محمول کیا جائے گا اور شکایت کے

وقت اس طرح کی ضرب نہیں ہوتی یعنی اس کی مار کو فوری شکایت پر محمول نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ وہ قسم جو کسی ایسے فعل کے متعلق ہو جو وقت کی قید سے آزاد ہو وہ کسی ایک زمانے اور وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی بلکہ وہ تو پوری عمر پر محمول ہوتی ہے الا یہ کہ وہ فوری عمل کا ارادہ کرے تو اس صورت میں اس نے خود اپنے آپ پر سختی کی ہے۔ پھر اگر کسی نے اس کو شکایت کی تو آقا نے اسے مارا پھر اس نے اسی چیز کی دوبارہ شکایت کی اور آقا کو علم ہو کہ یہ شکایت اسی مسئلے میں ہے یا اس کو علم نہ ہو تو دونوں کا حکم یکساں ہے اور اس پر اس کو مارنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ وہ اسے اس کے متعلق ایک مرتبہ مار چکا ہے اور اس قسم سے اس فعل پر جس کی اس نے شکایت کی ہو ایک دفعہ سے زیادہ دفعہ مارنا ضروری نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کہا اگر تو نے مجھے فلاں خبر سنائی تو تجھے ایک درہم' پھر اس نے اسے یکے بعد دیگرے کئی خبریں سنائیں تو اس پر ایک درہم ہی ضروری ہوگا اگرچہ دوسری مرتبہ بھی وہ پہلی مرتبہ کی طرح خبر دینے والا ہی ہے۔ تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

معلی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو بالضرور ایک ہزار مرتبہ قتل کرے گا' پھر اس نے اسے قتل کردیا پھر اس نے کہا میں نے نیت کی تھی کہ میں اس کو قتل کروں گا' تو امامؒ نے فرمایا کہ اسے عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ لوگ اس سے سختی کے ساتھ قتل کرنا مراد لیتے ہیں نہ کہ قتل کا تکرار کیونکہ اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ابن سماعہؒ امام ابویوسفؒ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں نے تجھے اتنا نہ مارا کہ تو نہ زندہ رہے اور نہ مردہ...... تو یہ قسم ایسی سخت مار پر محمول ہوگی جو اس کو درد میں مبتلا کردے تو جب وہ اس طرح کردے گا تو اس نے اپنی قسم پوری کردی کیونکہ اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس کو اتنا مارے گا کہ وہ اس کو صحیح و سالم زندہ نہ چھوڑے اور نہ ہی اسے جان سے مارے گا اور یہ بات سخت قسم کی مار ہی میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمدؒ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ اس نے فلاں شخص کو سنا کہ وہ اپنی بیوی کو ایک ہزار بار طلاق دے چکا ہے' پھر اس نے اس کو سن لیا تو اس پر تین طلاقیں ہوگئیں تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ وقوع کے لحاظ سے تین طلاقیں ایک ہزار طلاق ہی کے حکم میں ہیں نیز اس لئے بھی کہ اس نوع کی گفتگو سے عادت کے مطابق طلاقوں کی سب سے بڑی تعداد مراد ہوتی ہے اور یہ بڑی تعداد تین ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اس کی بیوی کو طلاق اگر وہ فلاں کو ایک ہزار بار نہ ملے' اور وہ اس کو کئی بار مل لے کیونکہ اس سے حقیقتاً ایک ہزار بار ملنا مراد نہیں ہے اس سے تو فقط کثرت مراد ہے اور اس نے تعداد کا ارادہ نہ کیا تھا تو میں اس کو دیانت دار تصور کروں گا کیونکہ عرف و عادت کے مطابق اس طرح کے الفاظ بول کر اس سے خاص مقدار مراد نہیں ہوتی بلکہ اس سے کثرت مراد ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْلَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ (التوبہ:۸۰)

تو ان کیلئے بخشش مانگ یا نہ مانگ (بات ایک ہی ہے) اگر تو ان کیلئے ستر مرتبہ بھی بخشش مانگے گا تو بھی خدا ان کو نہ بخشے گا۔

کہ اس جگہ ستر (۷۰) کی تعداد مراد نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ستر کا عدد بول کر اس سے کثرت مراد لی ہے تو اس لئے یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کو کوفہ میں بالضرور قتل کروں گا" یا اس نے کہا "میں واللہ فلاں عورت سے بالضرور کوفہ میں نکاح کروں گا" پھر قسم کھانے والے نے اسے بغداد میں قتل کیا اور وہ کوفہ میں آکر مرا یا بالغ عورت کے ولی نے اس کا بغداد میں نکاح کردیا مگر اسے کوفہ میں خبر پہنچی تو اس نے اجازت دے دی تو ان دونوں صورتوں میں وہ حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں کام جمعہ کے دن نہیں کرے گا" پھر وہ جمعہ کے روز فوت ہوگیا یا اس نے جمعہ کے دن نکاح کی اجازت دے دی تو قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کام بالضرور کوفہ میں کرے گا یا جمعہ کے دن کرے گا تو مذکورہ دونوں صورتوں میں اس کی قسم پوری ہوجائے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا فعل یعنی قتل کرنا گو بغداد میں ہفتہ کے دن ہی پایا گیا ہے لیکن چونکہ قتل تو ایک مخاطب کی ایک صفت کے ساتھ موصوف ہے لہٰذا اس کی طرف اس کی نسبت اسی وقت درست ہوگی جب اس کا نشان یعنی روح کا نکلنا ثابت ہو اور یہ بات کوفہ میں جمعہ کے دن پائی گئی ہے لہٰذا وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا اگر اللہ تعالیٰ نے فلاں کے ہاں اسی سال کوئی بیٹا پیدا کیا تو میرا غلام آزاد' پھر اس کا اسی سال بیٹا ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اگرچہ خدا کی تخلیق ازلی ہے لیکن یہاں اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہے اور یہ نسبت اس کا نشان یعنی بچے کی موجودگی کی صورت میں ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نکاح شرع میں عورت کی حلت کا نام ہے اور یہ بات عورت کی اجازت کے بعد ہی پائی جاتی ہے۔ اس طرح اگر کسی غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کوئی غلام خرید لیا پھر اس کے آقا کو اس کی اطلاع مل گئی اور اس نے اس بیع کو جائز قرار دے دیا تو وہ اس دن اس کا خریدار ثابت ہوگا جس روز اس کے آقا نے اس کو اجازت دی ہے کیونکہ وہی دن ملکیت کے ثبوت کا دن ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ بیع موقوف اور بیع فاسد کی صورت میں فرماتے ہیں کہ اس کی بیع اسی دن سے ہوگی جس دن اس نے وہ شے فروخت کی ہو اور اسکی خریداری بھی اسی دن سے ہوگی جس دن اس نے اسکو خریدا ہو اور قتل میں ان کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مطابق ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت ہوجانے کے بعد ملکیت عقد (معاملہ بیع) کے ساتھ متعلق ہوجاتی ہے جیسے کہ اگر کسی کو خیار حاصل ہو اور وہ اسکو ختم کردے تو بیع کا تعلق ابتداء سے ہی ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکام "عقد موقوف" کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے وہ تو اس کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور اگر اس کو مارنے کا واقعہ قسم سے پہلے کا ہو اور وہ کوفہ میں یا جمعہ کے دن مرجائے تو وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا اگرچہ مخاطب کی طرف قتل کی نسبت جمعہ کے روز ہی ہوتی ہے کیونکہ یہ قتل کا عمل اس سے قسم سے قبل واقع ہوا ہے لہٰذا اس صورت میں اس کی نیت کا وصف کے ساتھ متصف نہ ہونا ناقابل تصور ہوگا اور انسان خود کو اس بات سے نہیں روک سکتا جس سے رکنا اس کے بس میں نہ کیونکہ قسم کھانے والے کا مقصد قسم کھانے سے اس کو پورا کرنا ہوتا ہے نہ کہ قسم توڑنا اسی لئے اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہ ٹھہرے گا' حالانکہ وہ اس وقت اس میں رہائش پذیر ہو پھر اس نے فوراً وہاں سے منتقل ہونا شروع کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا اگرچہ یہاں رہائش پائی گئی ہے اور حال کی دلالت سے پتہ چلا کہ اس نے خود کو اس قتل سے روکا تھا جو مخاطب

کی طرف منسوب ہو جس کا اس نے قسم کے بعد ارتکاب کیا ہو۔ اس کی مثال (نظیر) وہ مسئلہ ہے جس کا امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے وہ یہ کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا تجھے کل طلاق' پھر اس نے کہا اگر میں نے تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد پھر جب کل آئے گی تو اس کو طلاق ہوجائے گی لیکن اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر اس نے پہلے کہا اگر میں نے تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد' اور پھر کہا جب کل آئے گی تو تجھے طلاق تو جب کل آئے گی تو اس کی بیوی کو طلاق ہوجائے گی اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

فصل بست و دوم

مفارقت (جدائی) اور وزن وغیرہ پر قسم کھانا

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے اس وقت تک جدا نہ ہو گا جب تک وہ اس پر واجب الادا قرض کو وصول نہ کرلے گا اور اس نے اس سے اس شرط پر کوئی شے خریدی کہ بائع کو اختیار ہوگا پھر وہ اس سے جدا ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ قیمت تو وہ ہوتی ہے جو خریدار پر واجب ہو لہٰذا وہ اپنے حق کا وصول کرنے والا نہ ہوا۔ اور اگر اس نے اسے رہن رکھ لیا یا "مکفول عنہ" کو بری قرار دیئے بغیر اس نے کوئی کفیل مقرر کردیا پھر وہ اس سے الگ ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ ان تمام صورتوں میں قرض بدستور مقروض پر واجب الادا ہے اور اسے ابھی وصول نہیں کیا گیا اور اگر مرہونہ شے اس کے الگ ہونے سے قبل تلف ہوگئی تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی کیونکہ وہ اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنے والا ہوگیا اور اگر اس سے جدا ہونے کے بعد وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے حق وصول کرنے سے قبل اس سے الگ ہوگیا۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس کا کسی عورت پر قرض ہو پھر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے اس وقت تک الگ نہ ہوگا جب تک اس سے اپنا حق وصول نہ کرلے گا پھر اس نے اس سے شادی کرلی اور پھر اس سے الگ ہوا اور نکاح کا یہ معاملہ صحیح ہو تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی کیونکہ نکاح کی وجہ سے عورت کا مہر اس کے ذمہ واجب الادا ہوگیا ہے لہٰذا یہ معاملہ اس معاملے کا قصاص (بدل) ہوگا جس کی بناء پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہوجائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو اور اس نے اس کے ساتھ مجامعت نہ کی ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ نکاح فاسد سے مہر واجب نہیں ہوتا جس کی بناء پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو مگر وہ اس سے جدا ہونے سے قبل مجامعت کرے اور اس پر قرضہ کی طرح مہر مثل واجب ہوجائے یا اس کی مقدار اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس سے مجامعت کے باعث اس پر مہر مثل واجب ہوگیا ہے جس کی بناء پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہوگیا پھر اگر یہ معاملہ درست ہو اور پھر عورت کی جہت سے پیدا ہونے والے کسی سبب کے باعث دونوں میں تفریق ہوجائے اور عورت کا مہر ساقط ہوجائے اور وہ اس سے الگ ہوجائے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ عقد نکاح سے واجب ہونے والا اس کا حق اس پر سے ساقط ہوگیا ہے اور اس تفرقہ کے باعث اس کا سابقہ قرض حال

ہوگیا ہے مگر یہ واقعہ قسم کے اٹھ جانے کے بعد ہوا ہے جس کی بناپر وہ حانث نہ ہوگا۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس پر واجب الاداحق کو بالضرور تول کردے گا' پھر اس نے گن کراسے ادا کردیا یوں وہ حق کا وزن کنندہ نہ ہوگا جس کی بناپر وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے وزن پر قسم کھائی ہے اور وزن کرنا اس کا اپنا فعل ہے مگر اس نے یہ نہیں کیا۔ اور ابن سماعہ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب اس نے کہا "واللہ میں اپنا وہ مال جو میں نے تجھ سے لینا ہے اکٹھا وصول کروں گا" اور اس وقت اس کے دس درہم واجب الاداء ہوں اور مدعی پر کسی اور شخص کے پانچ درہم واجب الاداء ہوں اور اس شخص نے قسم کھانے والے شخص سے کہاکہ اس کی طرف سے اس پر واجب الادا پانچ درہم اس کے حق میں محسوب کرلئے جائیں' اور اس نے اسے اس پر واجب الاداء پانچ درہموں کا بدل بنا دیا اور باقی کے پانچ درہم مدعی علیہ نے ادا کردیئے تو یہ صورت درست ہوگی۔ گویا کہ امامؒ نے یہ کہا ہے کہ جب اس کی رقم پوری ہوگئی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ایک ہی مرتبہ حق کی وصولی ایک ہی مرتبہ قبضہ کے معنی میں ہے اگرچہ عرف وزن ہی کا ہو کیا تجھے علم نہیں کہ اگر قرضہ زیادہ مال کی صورت میں ہو تو اسے ایک ہی مرتبہ تول کردینا ممکن نہ ہوگا اور وہ پانچ درہم حقیقی طورپر وصول کرچکا ہے اور پانچ درہم تبادلے میں وصول کرچکا ہے۔ اور ابن رستمؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا "واللہ میں تجھ سے اپنا مال ایک ہی مرتبہ وصول کروں گا" پھر اس نے پانچ سو درہم تولے اوروہ اس نے لے لیئے پھر اس نے پانچ سو درہموں کاوزن کیا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس نے اس سے ایک ہی مرتبہ اپنا حق وصول کرلیا ہے کیونکہ اس کوعلیحدہ علیحدہ شمار نہیں کیاجاتا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اس نے ایک ایک درہم کا وزن کرنا شروع کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں بیان فرمایا ہے کہ اگر اس پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں تو اس نے کہا "اس کا غلام آزاد' اگر اس نے آج تجھ سے ایک درہم چھوڑ کر ایک درہم وصول کیا" پھر اس نے اس سے پانچ درہم وصول کئے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے ایک ہزار درہم ایک ہی دن میں متفرق طورپر وصول کرنے کی قسم کھائی تھی اور اس نے پورے ہزار درہم وصول نہیں کئے بلکہ کچھ درہم وصول کئے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے آج اس میں سے ایک درہم کے بعد ایک درہم وصول نہ کیا۔ پھر اس نے اس سے پانچ درہم وصول کئے اور بقیہ درہم غروب آفتاب تک وصول نہ کئے تو جیسے ہی اس نے پانچ درہم وصول کئے وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے تمام رقم کو متفرق طورپر وصول کرنے کیلئے قسم نہیں کھائی تھی بلکہ اس میں سے بعض رقم وصول کرنے پر کھائی تھی کیونکہ حرف "من" (سے) تبعیض کیلئے ہے۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے آج ایک درہم کے بعد ایک درہم وصول نہ کیا' پھر اس نے دن کے آغاز میں اس کا کچھ حصہ وصول کیا اور دن کے آخر میں باقی رقم وصول کی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے وصولی (اخذ) کی کل مال کی طرف نسبت کی تھی اور وہ کل قرض ایک ہی دن میں متفرق طورپر وصول کرچکا ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے علیحدہ نہ ہوگا جب تک وہ اس سے اپنا حق وصول نہ کرلے گا۔ پھر وہ بھاگ گیا یا اس نے اس پر غلبہ پالیا یا اسے اس سے کسی اور انسان نے روکے رکھا تاآنکہ وہ چلا گیا تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی ہے جو اس سے جدا ہونا ہے اور اس کی

جانب سے جدائی کا یہ عمل نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس نے کہا "تو مجھ سے جدا نہ ہونا تاآنکہ میں تجھ سے تجھ پر واجب الادا حق وصول نہ کرلوں" تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے مقروض کے فعل پر قسم کھائی ہے اور اس کا فعل پایا گیا ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل بست وسوم

کسی ایسی بات (ملکیت وغیرہ) کی قسم کھانا جس کا تعلق حالف کے غیر کے ساتھ ہو

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے یا تو محض اضافت (نسبت) پر اکتفا کیا ہوگا یا پھر اس نے نسبت اور اشارہ دونوں کو جمع کیا ہوگا۔ پھر یہ اضافت (نسبت) یا تو ملکیت کی بناپر ہوگی یا بغیر ملکیت کے' پھر اگر اس نے اپنی قسم میں نسبت پر اکتفا کیا اور نسبت بھی ملکیت کی ہو تو اس کی قسم ہر شے کے متعلق ہوگی جو قسم کھانے کے دن مذکورہ شخص کی ملکیت ہو' حتیٰ کہ وہ حانث ہوجائے گا' پھر خواہ جس شے کے متعلق قسم کھائی ہو قسم کھانے کے دن وہ اس کی ملکیت ہو یا نہ ہو' مثلاً اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کا کھانا نہ کھائے گا یا وہ فلاں شخص کا مشروب نہ پیئے گا یا وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا یا وہ فلاں شخص کی سواری پر سوار نہ ہوگا یا وہ فلاں شخص کی پوشاک نہ پہنے گا یا فلاں شخص کے غلام کے ساتھ نہ بولے گا اور ان میں سے کوئی شے بھی مذکورہ شخص کی ملکیت نہ ہو پھر ان میں سے اس کی ملکیت پیدا ہوجائے یہی "الاصل" اور "الزیادات" میں ظاہر روایت ہے۔ اور یہی امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک ہے اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اضافت ایسی ہو جو اسی وقت عرف و عادت کے مطابق تھوڑی تھوڑی کرکے اس میں پیدا ہوئی ہو تو اس کی قسم اس کے فعل کے دن کی مملوکہ شے پر ہوگی جیسے کھانا (طعام) مشروب' تیل وغیرہ اور اگر وہ اضافت (نسبت) ایسی اشیاء سے متعلق ہو جن میں ملکیت ہمیشہ رہتی ہو اور عادتاً" گھڑی گھڑی پیدا نہ ہوتی ہو تو اس کی قسم' قسم کے دن کی اس کی مملوکہ شے پر ہوگی مثلاً گھر' غلام اور کپڑا وغیرہ۔

ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں روایت کی ہے کہ اس کی قسم اس تمام ذخیرے پر ہوگی جو قسم کھانے کے دن اس کی ملکیت میں تھا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی بیوی یا فلاں کی عورت یا فلاں کے دوست یا فلاں کے بیٹے یا فلاں کے بھائی سے نہیں بولے گا' اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو یہ قسم ان افراد کے متعلق ہوگی جو قسم کھانے کے دن مذکورہ نسبت کے حامل تھے اور بعد میں اس کی اگر کوئی بیوی اور دوست بنے اور بیٹا پیدا ہو تو ان کے بارے میں نہ ہوگی تو ظاہر روایت میں دونوں صورتوں میں فرق کیا گیا ہے جبکہ نوادر کی روایت میں دونوں کے حکم میں یکسانیت ہے۔ النوادر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نسبت حقیقی طور پر موجودگی کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ نسبت کسی موجود شے کی' کی جاتی ہے

معدوم شے کی نہیں۔ اس لئے اس کی قسم، قسم کھانے کے روز کی موجود شے پر ہوگی اسی لئے دونسبتوں میں ایک یعنی اضافت نسبت میں موجود شے کی طرف ہی اضافت ہوتی ہے تو اسی طرح دوسری صورت کے متعلق بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی جس کے مطابق دونوں میں فرق ہے دلیل یہ ہے کہ اضافت ملکیت کی صورت میں اس نے اپنی قسم کو اس مذکور شے پر منعقد کیا ہے جو مذکورہ شخص کی جہت سے علی الاطلاق مضاف (منسوب) ہو علی الاطلاق مضاف ہونے سے مراد یہ ہے کہ خواہ قسم کھانے کے وقت وہ شے اس کی ملکیت ہو یا اسے یہ ملکیت بعد میں حاصل ہوئی لہٰذا اس مطلق کو کسی دلیل کے بغیر مقید کرنا درست نہ ہوگا اور چونکہ فعل کے وقت اس کو ملکیت حاصل ہوچکی ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا اور اضافت نسبت کی صورت میں مطلق کو مقید کرنے کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ قسم سے ان کی ذوات ہی عرف و عادت کے تحت ان کیلئے ان کی وجہ سے مقصود بالذات ہوتی ہیں جیسا کہ واضح ہے لہٰذا اس کی قسم موجودہ شے کے متعلق ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے ان کا نام لیکر ان کا ذکر کیا ہو یا ان کی طرف اشارہ کیا ہو۔ رہی ملکیت تو وہ بالذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کے مالک کی وجہ سے مقصودہوتی ہے۔ اسی لئے ملکیت کے زائل ہونے سے اضافت زائل ہوجاتی ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ نے مذکورہ روایت کی روسے عرف کی بنیاد پر مطلق کو مقید کرنے کا دعوی کیا ہے اور کہا ہے کہ مکان وغیرہ میں ملکیت کا استحداث (آہستہ آہستہ پیدا ہونا) عرف نہیں ہے بلکہ وہ تو بہت ہی نادرالوقوع معاملہ ہے اسی لئے کہا جاتا ہے گھر وہ شے ہے جسے سب سے پہلے خریدا اور سب سے آخر میں بیچا جاتا ہے اور مطلق کو عرف کی بناپر مقید کرنا درست ہے لہٰذا قسم کو اس میں قسم کھانے کے وقت موجود شے کے ساتھ مقید کرنا عرف پر مبنی ہے بخلاف کھانے پینے کی کسی شے وغیرہ کے کیونکہ ان میں نئی نئی ملکیت کا پیدا ہونا عادت کے مطابق ہے لہٰذا مقید کرنے کی دلیل نہ پائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ وجہ پر عرف کا دعوی درست نہیں بلکہ عرف تو مشترک ہے لہٰذا کسی مطلق کو عادت مشترکہ کی بناپر مقید کرنا درست نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا تو اس کے متعلق صحیح قول یہ ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اس لئے کہ ہر وہ اضافت جس میں لام مقدر ہو لہٰذا کھانا اور غلام وغیرہ کی دونوں صورتیں مذکورہ اختلاف پر مبنی ہوں گی۔

پھر اضافت ملک کی صورت میں اگر محلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی گئی ہو) قسم کھانے کے وقت حالف کی ملکیت میں ہو پھر وہ اس کی ملکیت سے نکل جائے پھر وہ مذکورہ فعل کرے تو وہ بالا جماع حانث نہ ہوگا۔

(ب) نکاح اور دوستی وغیرہ کی طرح اضافت (نسبت) کی صورت میں اگر خاوند نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور وہ اس سے بائن ہوگئی یا اس کے دوست کی اس کے ساتھ دشمنی ہوگئی پھر اس نے اس کے ساتھ کلام کیا تو الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا اور الزیادات میں ہے کہ وہ حانث ہوجائے گا کہا جاتا ہے کہ الجامع میں مذکورہ مسلک امام ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کا ہے اور الزیادات میں امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک مذکورہ ہے جو النوادر میں بھی مذکور ہے۔ الزیادات میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی قسم، قسم کے وقت موجود شے کے متعلق واقع ہوئی ہے جس سے موجود اضافت کے ساتھ اس کی تعریف/پہچان ہوئی ہے لہٰذا یہاں حکم کا مدار عرف پر ہوگا اضافت پر نہیں۔ الجامع الصغیر میں جو قول مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان بعض

اوقات اپنے آپ کو اپنی بیوی کے ساتھ بولنے سے روکتا ہے جس کی وجہ بیوی میں کسی سبب کی موجودگی ہوتی ہے لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اضافت کا اعتبار ختم نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے ملکیت اور اشارہ دونوں کو جمع کیا مثلاً کہا میں فلاں شخص کے اس غلام سے نہیں بولوں گا یامیں فلاں شخص کے اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یا میں فلاں شخص کے اس جانور پر سوار نہ ہوں گا یامیں فلاں شخص کا یہ کپڑانہ پہنوں گا پھرمذکورہ شخص نے اپنے غلام یا مکان یاجانور یا کپڑے کو فروخت کردیا پھراس نے اس کے ساتھ کلام کیا یا وہ مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہواتو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی اس خاص شے کے علاوہ کوئی اورنیت ہواور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ جب تک وہ شے فلاں شخص کی ملکیت رہے گی۔ تو دونوں ائمہؒ حانث ہونے کیلئے مذکورہ فعل کے وقت' اشارہ اور اضافت دونوں کااعتبار کرتے ہیں اور چونکہ یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا (ورنہ وہ حانث ہوجائے گا) جبکہ اضافت نسبت کی صورت میں بالا جماع حانث ہونے کیلئے مذکورہ فعل کے وقت اضافت کا قائم ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی بیوی یا فلاں شخص کے دوست سے کلام نہ کرے گا پھراس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی یا اسکا دوست اس کا دشمن ہوگیا بعدازاں اس نے اس کے ساتھ کلام کیا تووہ حانث ہوجائے گا۔ اختلافی مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ اور اضافت دونوں میں سے ہرایک تعریف (معرف بنانے) کیلئے ہے مگر اشارہ میں تعریف کا پہلو زیادہ مؤثر طورپر پایا جاتا ہے کیونکہ اس سے ذات کی تعیین ہو جاتی ہے اور شرکت ختم ہوجاتی ہے جس کی بناپر اضافت لغو ہوجاتی ہے جیساکہ اضافت نسبت کا یہی حکم ہے۔ اور جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نوجوان سے نہیں بولے گا پھراس نے اس کے بوڑھا ہونے کے بعد اس سے کلام کیا تووہ حانث ہوجائے گا جیساکہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے جب اضافت اور اشارے دونوں کو جمع کیا تو جہاں تک ممکن ہوگا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگی کیونکہ جہاں تک مکن ہو عاقل شخص کا تصرف واجب الاعتبار ہوتا ہے اور یہاں اشارے سمیت اضافت کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے اپنی قسم کے ساتھ خود کو محلوف شخص کے ساتھ اپنا تعلق قائم کرنے سے خود کو روکا اور منع کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی عقلمند شخص بھی قسم کے ذریعے خود کو تاکیدی طورپر کسی فعل سے اس وقت تک نہیں روک سکتا جب تک کہ اس کیلئے اس مقصد کا کوئی داعیہ موجود نہ ہو اور مذکورہ ذوات (اعیان) میں کوئی ذاتی سبب ایسا نہیں پایا جاتا جو ان سے ارتباط سے مانع ہو بلکہ ان کے مالک کی وجہ سے اس نے خود کو ان سے ربط و تعلق قائم کرنے سے روکا ہے۔ گھروغیرہ میں تو اس بارے میں کوئی شک ہی نہیں اسی طرح غلام سے بات چیت کرنے سے انسان اس کی خست کی بناپر نہیں رکتا بلکہ اس کے مالک میں کسی سبب کے پائے جانے کے باعث ایسا ہوتا ہے اور یہ بات مالک کی ملکیت ختم ہونے سے ختم ہوگئی اور یہ ایسے ہی ہوگیا جیسا اس نے کہا ہو جب تک وہ فلاں شخص کی ملکیت میں رہے گا بخلاف بیوی اور دوست کے کیونکہ ان سے انسان ذاتی طورپر خود کو روکتا اور منع کرتا ہے لہٰذا مذکورہ قسم ان کی ذات سے متعلق ہوگی اور ذوات میں جدا ہوجانے اور باہمی عداوت سے تبدیلی نہیں ہوتی لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس نوجوان سے نہیں بولے گا پھراس نے اس کے بوڑھے

ہوجانے کے بعد اس سے کلام کیا۔

مسائل: اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس افریقی ٹوپی (طیلسان) والے سے نہیں بولے گا۔ پھر اس نے اس ٹوپی کو بیچ دیا، پھر اس نے اس سے کلام کیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ طیلسان (افریقی ٹوپی) کی وجہ سے اس سے روکنا مقصود نہیں بلکہ اس ٹوپی والے کی ذات مقصود بالذات ہے اور وہ باقی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے (سواری کے) جانوروں پر سوار نہ ہوگا، یا فلاں شخص کے کپڑے نہ پہنے گا یا اس کے غلاموں سے نہ بولے گا تو یہ قسم تین کی تعداد تک ہوگی کیونکہ کم از کم جمع کے افراد تین ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میں فلاں شخص کے کھانے نہیں کھاؤں گا یا میں فلاں شخص کے مشروبات نہیں پیوں گا۔ تو یہ قسم بھی تین کھانوں اور تین مشروبات پر ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اور ظاہر روایت کی رو سے ان میں فعل کے وقت مذکورہ شخص کی ملکیت کا قیام معتبر ہوگا نہ کہ قسم کھانے کے وقت جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے کہا میں نے اس کی ملکیت میں موجود تمام کھانوں کی نیت کی تھی تو دیانتا اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ اس کی یہ بات کلام کے خلاف ہے۔ قدوریؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور الزیادات میں مذکور ہے کہ عدالت میں اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے الفاظ کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے لہٰذا عدالت میں اسے سچا تسلیم کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عورتوں سے نکاح نہ کرے گا یا وہ پانی نہ پیئے گا یا وہ لوگوں سے نہ بولے گا وغیرہ ذالک اور اس نے تمام لوگوں کی نیت کی ہو۔ اور اگر اس نے مذکورہ شخص کے بھائیوں، بیٹوں اور عورتوں سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ان سب سے عملاً گفتگو نہ کرلے تاکہ لفظ کے حقیقی مفہوم پر عمل ہوسکے اور یہ قسم ان تمام لوگوں کو شامل ہوگی جو قسم کھانے کے وقت وہاں موجود تھے کیونکہ یہ اضافت نسبت ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان سب کو گننا ممکن ہو تو اس کی قسم اس کی ملکیت میں موجود تمام افراد یا اشیاء کے بارے میں ہوگی کیونکہ وہ سب اضافت کے باعث معرف ہوگئے ہیں اور ان کا استیعاب (احاطہ کرنا) بھی ممکن ہے لہٰذا اس کا یہ معرف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی لفظ الف لام کے ساتھ معرف ہو اور اگر ان کی تعداد اتنی ہو کہ لکھے بغیر ان سب کا گننا ممکن نہ ہو تو وہ ان میں سے ایک کے ساتھ گفتگو کرکے حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں پوری جنس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس قسم کو جنس کے ادنیٰ افراد (کم از کم ایک) پر محمول کیا جائے گا جیسے کہ اگر وہ یہ کہے میں عورتوں سے نکاح نہ کروں گا۔

فصل اول کے مسائل کی جنس ہی سے وہ مسائل ہیں جن کا خلف بن ایوبؒ نے ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اسد (بن عمر البجلی کوفی م ۱۸۸ھ) سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کی بیٹی یا دو بیٹیوں سے نکاح نہیں کرے گا پھر اس کے گھر میں بیٹی پیدا ہوگئی پھر اس نے اس سے نکاح کرلیا یا اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کی بیٹیوں سے نکاح نہ کروں گا" حالانکہ مذکورہ شخص کی کوئی بیٹی نہ ہو اور پھر اس کے ہاں بیٹی ہوگئی یا اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کی گائے کے دودھ میں سے نہ پیوں گا" مگر اس وقت اس کے ہاں کوئی گائے نہ ہو بعدازاں اس نے گائے خریدلی اور پھر اس نے اس کا دودھ پی لیا یا اس نے چھوٹے بچے سے کہا "واللہ میں تیری بیٹیوں سے نکاح نہ کروں گا" پھر وہ بچہ بالغ ہوگیا اور اس کے ہاں بیٹی پیدا

ہوگئی جس سے اس نے نکاح کرلیا تو کیا ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہوجائے گا یا نہیں؟ یا اس نے کہا ”میں فلاں شخص کے درخت سے کچھ نہ کھاؤں گا“ حالانکہ اس وقت اس کے پاس کوئی درخت نہ ہو پھر اس نے کوئی درخت خرید لیا جس کا پھل مذکورہ شخص نے کھالیا تو انہوں نے کہا کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کی بیٹی سے نکاح نہیں کرے گا اور فلاں شخص کی گائے کا دودھ نہیں پیئے گا اور فلاں شخص کے درخت کا پھل نہیں کھائے گا“ تو وہ ان تمام صورتوں میں حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ فلاں شخص کی بیٹی یا دو بیٹیوں سے نکاح نہ کرے گا تو اس صورت میں وہ حانث ہوجائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اسے قسم لازم ہوجائے گی جبکہ میں کہتا ہوں کہ وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی قسم کھائی ہے جو قسم کھانے کے وقت ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور میں نے حسن (بن زیاد م ۲۰۴ھ) سے پوچھا انہوں نے بھی اس کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق جواب دیا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول ”میں فلاں شخص کی بیٹی سے نکاح نہ کروں گا“ تقاضا کرتا ہے کہ مذکورہ شخص کی کوئی بیٹی اس وقت موجود ہو لہٰذا مذکورہ اضافت کے مطابق اس کی قسم سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی اور اگر اس نے فلاں شخص کی دو بیٹیوں کے بارے میں یہی بات کہی تو اس نے قسم اضافت پر کھائی ہے لہٰذا حلف کے وقت اس کا وجود (ہونا) معتبر ہوگا جیسے کہ اس کا فلاں شخص کا غلام کہنا معتبر ہوتا ہے جبکہ اسد (بن عمرؒ) نے قسم کے وقت محلوف علیہ کے وجود کا اعتبار کیا ہے تو جو شے اس وقت معدوم ہو اس کی طرف اضافت درست نہ ہوگی لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور خلفؒ کہتے ہیں کہ میں نے اسد سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر کی عورتوں میں سے کسی ایک عورت سے نکاح نہ کرے گا اور اس وقت اس گھر میں کوئی شخص بھی نہ رہتا ہو بعد ازاں اس میں لوگوں نے سکونت اختیار کرلی اور اس نے ان میں نکاح کرلیا تو اسد نے کہا کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر حانث ہوجائے گا لیکن میرے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا اور یہ حکم ہماری مذکورہ بیان کردہ تفصیل یعنی اعتبار اضافت کے مطابق ہے۔

فصل بست و چہارم

ایسی اشیاء کی قسم کھانا جن سے قسم کھانے والا خود داخل ہو یا خارج

اگر اس نے کہا اگر میرے اس گھر میں کوئی شخص داخل ہوا یا میری سواری پر سوار ہوا یا میرے غلام کو کسی نے مارا پھر خود حالف نے یہ کام کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں لفظ احدا (کوئی) نکرہ ہے جبکہ حالف یائے اضافت (واحد متکلم) کی بناپر معرف ہوگیا ہے اور معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا کیونکہ معرفہ اس کے ابنائے جنس میں سے متمیّز ہوتا ہے اور نکرہ وہ ہوتا ہے جو ابنائے جنس سے متمیّز نہ ہو بلکہ اس کا مصداق ابنائے جنس یا نوع میں متفرق ہو اور یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی شے اپنی ذات میں متمیّز بھی ہو اور غیر متمیّز بھی۔ اور اسی طرح اگر اس نے کسی شخص سے کہا ”اگر تیرے اس گھر میں کوئی شخص داخل ہوا یا تیرا لباس پہنا یا تیرے

غلام کو مارا" پھر جس کے متعلق اس نے قسم کھائی اس نے ہی ایسے کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ کاف خطاب (ک) کے ساتھ محلوف علیہ معرف ہوگیا ہے لہٰذا وہ نکرہ کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور اگر خود قسم کھانے والے نے ایسے کیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ کسی معرفہ بنانے والے لفظ کی عدم موجودگی کے باعث وہ معرفہ نہیں ہوا جس کی بناپر وہ نکرہ کے تحت داخل رہے گا اور اگر اس نے کہا "اگر یہ قمیص تم نے کسی کو پہنائی" پھر محلوف علیہ نے وہ خود قمیص پہن لی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ تائے خطاب کے ساتھ وہ معرفہ ہوگیا ہے اور اگر محلوف علیہ نے حالف کو یہ قمیص پہنا دی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ یہاں حالف بدستور نکرہ ہے لہٰذا وہ نکرہ کے تحت داخل رہے گا اور اگر اس نے کہا "اگر کسی نے اس سر کو چھوا" اور اس نے اس کے سر کی طرف اشارہ کیا تو اس قسم میں قسم کھانے والا داخل نہ ہوگا اگرچہ اس نے اسے "یائے اضافت" کے ساتھ اس کی طرف منسوب کیا ہو کیونکہ اس کا سر پیدائشی طورپر اس کے جسم کے ساتھ متصل ہے لہٰذا یہ اشارہ حرف یاء کے اپنی طرف اضافت کرنے سے زیادہ قوی اور مؤثر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اگر عبداللہ بن محمد کے غلام نے کسی سے کلام کیا تو میرا غلام آزاد' پھر خود قسم کھانے والے یعنی عبداللہ بن محمد نے ہی اپنے غلام سے خود بات چیت کی تو وہ حانث ہوجائے گا اور قاضی ابوحازم عبدالحمید العراقی (۱) نے اس مسئلے میں الجامع میں اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب یہ تھا کہ وہ حانث نہ ہوتا کیونکہ یہاں حلف اسم علم کے تحت اٹھایا گیا ہے اور اعلام (Proper Nouns) معرفہ ہوتے ہیں اور اہل نحو کے نزدیک اسم علم معرفہ بنانے میں اشارہ سے بھی زیادہ مؤثر ہے اور معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کی مزید پہچان اس کے نام کے ساتھ یعنی بن محمد کے ساتھ کرائی ہے لہٰذا اس کا نکرہ کے تحت داخل ہونا ممنوع ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ حرف علم کو حرف نکرہ کی جگہ استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ اعلام اگرچہ معرفہ ہوتے ہیں لیکن معرفہ کا متکلم اور سامع کے ہاں سابق ہونا ضروری ہے تاکہ اس لفظ کو اس کے نزدیک اور معرفہ کے مقدم و سابق ہونے کی صورت میں اسے اس کے ساتھ اسم علم بنایا جاسکے یا مسمی (Named) کواس کے نام کے ساتھ متعین کرکے معرف کیا جائے جبکہ کوئی اور شے اس سے مزاحم نہ ہو اور یہاں علم اور مزاحمت کااحتمال موجود ہے توجب اسم علم کو نکرہ کی جگہ استعمال کرنا جائز ٹھہرا اور یہاں "نام" کے غیرحالف کیلئے پھیرنے پر دلیل پائی جاچکی ہے جویہ ہے کہ انسان عرف ظاہرمیں اہل زبان ہے اور وہ اپنا ذکر اپنا نام لیکر نہیں کرتا بلکہ وہ اس کی طرف علامات متکلم میں سے کوئی ایک علامت استعمال کرتاہے مثلاً کہتاہے غلامی (میراغلام) تو ظاہریہ ہے کہ اس نے اپنے آپ کا ارادہ نہیں کیا اور وہ اس اسم علم کے تحت داخل نہیں ہے جومعرفہ ہے لہٰذا خود قسم کھانے والا عموم نکرہ سے خارج نہ ہوگا۔

---

(۱) عبدالحمید بن عبدالعزیز عراقی۔ شام' کوفہ اور کرخ کے قاضی رہے ہیں۔ امام محمدؒ کے شاگرد اور امام طحاویؒ کے استاد ہیں۔ عالم' فاضل اور کتاب ادب القاضی' کتاب الفرائض وغیرہ کے مصنف ہیں۔ کنیت ابوحازم تھی۔ وفات ۲۹۲ھ۔ الجواهر المضيئة ص ۲۹۶' جلد اول۔

فصل بست و پنجم

امور شرعیہ پر قسم کھانے اور ان کی صحیح و فاسد اقسام کا بیان

قسموں کی دوسری قسم امور شرعیہ پر قسم کھانا ہے ان میں سے بعض امور صحیحہ پر اور امور فاسدہ پر ہوتی ہیں اور بعض امور صحیحہ پر نہ کہ فاسدہ پر مثلاً بیع' و شراء' ہبہ' معاوضہ' عاریہ' نحلہ (دل کی خوشی سے کوئی ہدیہ دینا) عطیہ' صدقہ' قرض' نکاح' نماز' روزے وغیرہ پر۔ اگر وہ قسم کھائے کہ وہ سونا اور چاندی نہ خریدے گا' پھر اس نے درہم اور دینار یا (چاندی) کے برتن یا خالص ٹھوس شکل میں یا ان سے بنے ہوئے زیورات وغیرہ خرید لئے تو خواہ وہ سونا ہو یا چاندی وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ درہموں اور دیناروں کو خریدنے کی صورت میں حانث نہ ہو گا اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ عرف کا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب سونا اور چاندی کے الفاظ بولے جاتے ہیں تو اس سے عرفاً" درہم اور دینار (سکے) مراد نہیں ہوتے کیا تجھے علم نہیں کہ انہیں علیحدہ ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے لہٰذا سونے اور چاندی کا مطلق لفظ ان کو شامل نہ ہو گا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے الفاظ مذکورہ بالا تمام انواع و اقسام کو شامل ہوتے ہیں کیونکہ یہ اسم جنس (Generic Name) ہیں جبکہ انکا مضروب یا ڈھالا ہوا ہونا یا خالص سونے چاندی کا ڈلا ہونا اس کی انواع ہیں جیسے کہ آدمی کا نام۔ اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ (التوبہ:۳۴)

اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں درد ناک عذاب کی خبر سنا دیجئے۔

کہ اس وعید کے تحت درہم اور دیناروں کی صورت میں ڈھالی ہوئی چاندی اور سونا بھی شامل ہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہا نہ خریدے گا تو اس سے لوہے کی بنی ہوئی ہر چیز مراد ہو گی اور خالص لوہا پھر خواہ وہ اسلحہ جنگ ہو یا غیر اسلحہ بشرطیکہ وہ لوہا ہو تو اسے خریدنے کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی شے خریدی کہ جس کے بیچنے والے کو لوہار (حداد) کہا جاتا ہو تو وہ حانث ہو گا اور اگر اس کے بیچنے والے کو حداد نہ کہا جاتا ہو تو تب وہ حانث نہ ہو گا اور خالص لوہا بیچنے والے کو لوہار (حداد) نہیں کہا جاتا' لہٰذا یہ قسم مطلق لوہے کو شامل نہ ہو گی کیونکہ اس کا اپنا علیحدہ ایک نام ہے لہٰذا وہ لفظ الحدید (لوہے) کی قسم کے تحت نہ آئے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لوہے کا لفظ اسم جنس (Generic Name) ہے لہٰذا یہ معمول اور غیر معمول دونوں کو شامل ہو گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سونے اور چاندی کی صورت میں کہ اگر اس کی مذکورہ نیت ہو تو اسے دیانتاً" سچا تصور کیا جائے گا اور اس بارے میں نیت میں بڑی وسعت ہے کیونکہ اس سے مذکورہ لفظ کی تخصیص ہوتی ہے

اور لوہے کے باب میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے خالص لوہے کی نیت کی تھی پھر اس نے کوئی برتن خرید لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میں نے تو قمقم (تانبے/لوہے کا پانی گرم کرنے کا برتن) کی نیت کی تھی پھر اس نے تلوار یا سوئی یا چھریاں یا کوئی ہتھیار خریدا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسے قاضی کے ہاں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس بات کا امام محمد رحمہ اللہ کے مسلک پر سمجھنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک لوہے کا لفظ عام ہے لہٰذا اگر اس نے اس میں سے متعین طور پر کسی کی نیت کرلی تو اس نے ظاہر سے عدول (انحراف) کیا لہٰذا مناسب تھا کہ عدالت میں اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے البتہ وہ اس کے اور خدا کے درمیان سچا ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ زیادات میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہا نہ خریدے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے لوہے کی بنی ہوئی زرہ یا تلوار یا چھری یا لوہے کے دوبازو یا سر پر رکھنے والا خود یا سوئی یا پرنالہ خریدا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر کوئی ایسی شے خریدی جو مضروب (ڈھلی ہوئی) نہ ہو یا لوہے کا کوئی برتن یا کوئی کیل یا کوئی تالہ یا لوہے کا چولھا خریدا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اسلحہ سوئی اور پرنالہ بیچتا ہے تو اسے لوہار (حداد) نہیں کہتے اور جو دوسری اشیاء بیچے اسے لوہار کہتے ہیں۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے لوہے سے بنا ہوا دروازہ یا لوہے کا چولھا (کانون' Stove) یا لوہے کا ٹوٹا ہوا برتن یا ٹوٹی ہوئی تلوار کا پھل خریدا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا ہے جو یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء حقیقتاً لوہا ہیں لہٰذا ان کو قسم شامل ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے عرف کا اعتبار کیا ہے کہ ان اشیاء کو عرف میں لوہا نہیں کہا جاتا حتیٰ کہ ان کا خریدار لوہار نہیں کہلاتا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ پیتل نہیں خریدے گا' پھر اس نے پیتل کا بنا ہوا تھال یا کوزہ یا چھوٹا برتن خریدا تو وہ حانث ہوجائے گا یہی حکم امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے تو یہاں حقیقت کا اعتبار کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ اس کے خریدار کو صفار (ٹھٹھیرا) کہتے ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے فلوس (تانبے کا پیسہ) خریدا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ عوام کے ہاں اس کو تانبا نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ صوف (پشم) نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بھیڑ خریدی جس کی پشت پر اون ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اور اصول یہ ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ خریدے گا پھر کسی دوسرے شخص نے کوئی شے خریدی اور متعلقہ شخص ضمنی اور تبعی طور پر اس کی اس بیع میں داخل ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر وہ مقصود بالذات کے طور پر اس بیع میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور یہاں پر صوف معاملہ بیع میں مقصود اصلی کے طور پر داخل نہیں کیونکہ بھیڑ کا نام صوف کو شامل نہیں وہ تو بھیڑ کے نام کے تحت ضمنی اور تبعی طور پر داخل ہوا ہے اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کچی یا پکی اینٹ یا نیشکر (قصب) نہ خریدے گا پھر اس نے کوئی بنا بنایا گھر خرید لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ عمارت تو اس معاملہ بیع میں تبعی طور پر داخل ہوئی ہے کیونکہ وہ اس معاملے میں نام لئے بغیر شامل ہوئے ہیں لہٰذا یہ اشیاء اس سے مقصود بالذات نہ ہوں گی وہ تو اس میں ضمنی اور تبعی طور پر داخل ہوئی ہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کھجور والے درخت کا پھل (کھجور) نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی زمین

خریدی جس میں کھجور کے پھل دار درخت تھے اور خریدار نے شرط رکھی کہ کھجور پھل دار ہو تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ پھل تو اس معاملے میں اصلی طور پر داخل ہوئے ہیں تبعی اور ضمنی طور پر نہیں' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کا نام نہ لیتا تو وہ اس بیع میں داخل نہ ہوتے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سبزی نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی زمین خرید لی جس میں سبزیاں تھیں اور بحیثیت خریدار اس نے سبزی ہونے کی شرط رکھی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ سبزی معاملہ بیع میں مقصود اصلی کے طور پر داخل ہوئی ہے تبعی اور ضمنی طور پر نہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ خریدے گا پھر اس نے زندہ بھیڑ بکری خریدی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد (معاملہ) گوشت کو شامل نہیں اس لئے کہ زندہ بھیڑ بکری کا گوشت کاٹنا حرام ہے جس کو بیچنا اور خریدنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ تیل نہیں خریدے گا پھر اس نے زیتون خرید لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد تیل پر نہیں ہوا کیا تجھے علم نہیں کہ وہ فروخت کنندہ کی ملکیت نہیں۔ اسی طرح فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ نرکل اور کھجور کے پتے نہیں خریدے گا پھر اس نے بوریا یا زنبیل خریدی جو نرکل سے بنی ہوئی تھی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نام مذکورہ اشیاء کو شامل نہیں۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ جدی (بکری کا بچہ) نہیں خریدے گا' پھر اس نے ایسی بکری خریدی جو حاملہ تھی۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دودھ نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی چھوٹے غلام کو نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی باندی خریدی جو حاملہ تھی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ستو نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی گندم خریدی جس میں جو کے دانے بھی تھے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں جو کے دانے معاملے کا اصل مقصود بالذات نہ تھے وہ تو اس معاملے میں تبعاً" شامل ہوئے ہیں بخلاف اس صورت کے اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ جو نہ کھائے گا پھر ایسی گندم (کی روٹی) کھائی جس میں جو کے دانے تھے تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ کھانا ایک فعل ہے تو اگر یہ فعل دو اشیاء کے متعلق واقع ہوا ہو تو ان میں سے کوئی شے بھی دوسری کے تابع نہ ہوگی جبکہ خریدنا ایک عقد (معاملہ) ہے اور ایک چیز تو اس معاملے میں مقصود بالذات ہے اور دوسری شے غیر مقصود بالذات ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول یہ تھا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ صوف نہ خریدے گا پھر اگر اس نے ایسی بھیڑ خریدی جس کی پشت پر اون ہو تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دودھ نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ صوف تو ظاہر ہے لہٰذا معاملہ بیع اس کو شامل ہوگا جبکہ دودھ تو باطنی شے ہوتا ہے لہٰذا یہ معاملہ اس کو شامل نہ ہوگا مگر بعدازاں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا اور دونوں کے مابین برابری قائم کی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دھن (تیل) نہ خریدے گا تو یہ قسم ایسے تیل کے متعلق ہوگی جس کے متعلق لوگوں کی عادت ہو کہ وہ اسے بطور دھن (تیل) استعمال کرتے ہوں اور اگر وہ تیل ایسا ہو کہ جسے بطور تیل استعمال کرنا لوگوں کی عادت نہ ہو مثلاً زیتون کا تیل' بیج کا تیل' جانور کی پنڈلی کا تیل (اکارع) وغیرہ خرید لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ دھن (تیل) اس شے سے عبارت ہے جس کے ساتھ لوگ تری حاصل کرتے ہوں

اور چونکہ قسمیں عرف و عادت پر محمول ہوتی ہیں لہٰذا اس قسم کو عمدہ اور پاکیزہ تیلوں (واحد تیل) پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی الدھن (تیل) کو ابطور دھن (تری) استعمال نہ کرے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے ابطور تیل روغن زیتون کا استعمال کرلیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے گھی ابطور تیل استعمال کیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اگر روغن زیتون کو خوشبو (الطیب) کے ساتھ پکایا جائے تو وہ تیل ہوجاتا ہے لہٰذا وہ ایک پہلو سے تیل کا قائم مقام ہے اور ایک پہلو سے ایسا نہیں ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ خریداری کے صورت میں حانث نہ ہوگا مگر ابطور تیل استعمال کی صورت میں حانث ہوجائے گا جبکہ گھی کو دونوں میں سے کسی ایک صورت میں بھی ابطور تیل (تری) استعمال نہیں کیا جاتا لہٰذا اس سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح رونڈی (کسٹرائل) اور بیجوں کے تیل کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے پکا ہوا روغن زیتون خرید لیا اور جب اس نے قسم کھائی تھی تو اس وقت اس کی کوئی نیت نہ تھی تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اگر روغن زیتون کو آگ پر پکایا جائے تو یہ دوسرے تیلوں کی طرح کا ایک تیل ہوجاتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گل بنفشہ یا مہندی نہ خریدے گا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو نہ چکھے گا تو اس سے تیل (دھن) اور پتے دونوں ہی مراد ہوں گے۔

اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بنفشہ نہ خریدے گا تو اس سے تیل مراد ہوگا نہ کہ اس کے پتے اور یہ بات اہل کوفہ کی عادت پر مبنی ہے کیونکہ جب وہ بنفشہ کالفظ علی الاطلاق بولتے ہیں تو اس سے وہ تیل مراد لیتے ہیں جبکہ کوفہ کے علاوہ یہ نام اس کے پتوں کیلئے استعمال ہوتا ہے لہٰذا اسے قسم کی صورت میں اسی پر محمول کیا جائے گا جبکہ امام کرخی رحمہ اللہ نے اسے دونوں پر ہی محمول کیا ہے اور یہی امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے جبکہ مہندی اور گلاب کی قسم' پتوں پر محمول ہوگی ان کے تیل (عرق) پر نہیں الا یہ کہ وہ تیل کی نیت کرے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین بھی اور عدالت میں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس لئے کہ جب لفظ حناء (مہندی) اور گلاب مطلقاً استعمال کئے جائیں تو اس سے مراد پتے ہوتے ہیں نہ کہ تیل۔ اور الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ بنفشہ کی قسم تیل پر اور گلاب کی قسم پتوں پر محمول ہوتی ہے۔ اور الاصل میں الخیری (ایک قسم کی پھولوں والی نبات) کو گلاب اور حنا کی طرح قرار دیا گیا ہے جس سے امام نے اسے پتوں پر محمول کیا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بیج (غالبا سرسوں کا) نہ خریدے گا پھر اس نے بیج کا تیل خرید لیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے حب (دانہ) خریدا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ البزر (بیج) کا لفظ تیل پر واقع ہوتا ہے دانے پر نہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ بیچے گا یا نہ خریدے گا پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا اور اس نے یہ کام کردیا تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی فعل پر قسم کھائی' پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو اسی فعل کا حکم دیا اور اس نے اس کے حکم سے وہ کام کردیا تو اب یہ محلوف علیہ فعل دوحال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کے حقوق ہوں گے یا اس کے حقوق نہ ہوں گے پھر اگر اس کے حقوق ہوں تو وہ یا تو فاعل سے متعلق ہوں گے یا پھر حکم دینے والے سے' یا کسی کی طرف بھی نہیں۔ اگر تو وہ حقوق اس فعل کے فاعل کی طرف لوٹتے ہوں مثلاً خرید و فروخت کسی شے کو اجرت دینا اور تقسیم کرنا وغیرہ تو اس صورت میں تو وہ

حانث نہ ہوگا کیونکہ جب ان معاملات کے حقوق ان کے فاعل (کرنے والے) سے متعلق ہوئے نہ کہ حکم دینے والے سے' تو پھر یہ معاملات بھی فاعل کی طرف منسوب ہوں گے نہ کہ حکم دینے والے کی طرف۔ باوجود اس بات کے کہ حقیقت میں اس فعل کا سر انجام دینے والا اس کا فاعل ہی ہے کیونکہ معاملہ تو اس کا فعل ہے جبکہ حکم دینے والے کا کام تو محض اسے حکم دینا ہے نہ کہ اس کا فعل۔ اور ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک پہلا معاملہ اسی سے متعلق ہوتا ہے اور پھر اس سے حکم دینے والے کی طرف لوٹ جاتا ہے جس کی بناپر اس سے محلوف علیہ فعل نہیں پایا گیا لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ قسم کھانے والا کوئی ایسا شخص ہو جو اپنے معاملات کا خود متولی نہ ہو جس کی بناپر وہ حکم دینے سے بھی حانث ہوجائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اسے اس فعل سے رکنا چاہئے جو عادتاً" اس سے پایا جاتا ہو اور وہ حکم دینا ہے نہ کہ خود اس پر عمل کرنا۔ اور اگر وکیل ہی قسم کھانے والا ہو تو فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں اور حقیقت میں وہی معاملہ کنندہ ہے نہ کہ حکم دینے والا اور اگر اس کے حقوق حکم دینے والے سے متعلق ہوتے ہوں یا وہ معاملہ ایسا ہے جس میں سرے سے حقوق ہی نہیں ہوتے جیسے مثلاً نکاح' طلاق' آزادی غلام' کتابت غلام' ہبہ' صدقہ' پوشاک پہنانا' اقتضا' قضا' حقوق' خصومت اور شراکت وغیرہ ہیں۔ مثال کے طورپر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی شخص کے ساتھ شراکت نہیں کرے گا' پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا پھر اس نے شراکت' ذبح' مارنے' قتل کرنے' عمارت بنانے' سلائی اور نفقہ وغیرہ کا کوئی معاملہ طے کیا پھر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ مذکورہ اشیاء میں سے کوئی شے نہ کرے گا' پھر اس نے اسے خود انجام دیا یا کسی اور شخص کو حکم دیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ وہ معاملات جن کے کوئی حقوق نہیں یا جن کے حقوق حکم دینے والے کی جانب لوٹتے ہیں نہ کہ ان کے فاعل کی طرف تو ایسے معاملات آمر (حکم دینے والے) ہی کی جانب منسوب ہوتے ہیں کیا تو نہیں جانتا کہ وکیل نکاح یہ نہیں کہتا کہ میں نے نکاح کیا بلکہ کہتا ہے میں نے فلاں شخص کا نکاح کیا ہے اور طلاق کا وکیل کہتا ہے میں نے فلاں شخص کی بیوی کو طلاق دی لہٰذا مامور شخص کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے صلح کے متعلق روایت مختلف ہیں۔ بشر بن الولیدؒ (۱) نے ان سے روایت کی ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ مصالحت نہیں کرے گا' پھر اس نے صلح کا کوئی وکیل بنا دیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ صلح بیع کی طرح ایک باہمی معاوضے کا معاملہ ہے۔ ابن سماعہؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ صلح کسی کو بری کرنے کی طرح اپنے حق سے دستبردار ہونے کا نام ہے۔

اور اگر قسم کھانے والے نے کسی ایسے معاملے میں قسم کھائی جس کے حقوق فاعل کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ حکم دینے والے کی جانب لوٹتے ہیں جیسے مثلاً نکاح' طلاق' آزادی غلام وغیرہ اور کہا میں نے یہ نیت کی تھی کہ میں ان امور کو خود انجام نہ دوں گا تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ معاملات حکم دینے والے شخص کی طرف لوٹتے ہیں کیونکہ ان کے حقوق بھی

---

(۱) بشر بن ولید کندی! فقہ میں امام ابویوسفؒ اور حدیث میں امام مالکؒ کے شاگرد ہیں۔ معتصم باللہ کے عہد میں بغداد اور منصور کے عہد میں مدین اور خلیفہ مامون کے عہد میں مکہ معظمہ کے قاضی رہے۔ کند یمن کے ایک مشہور قبیلہ کا نام ہے جس کی طرف آپ منسوب تھے۔ وفات ۲۳۸ھ۔ حدائق: ص ۱۷۷۔

اسی سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے فاعل کی طرف اور اس نے اس ظاہر امر کے خلاف نیت کی ہے لہٰذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی البتہ احتمال ہونے کی بناء پر اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اسے سچا سمجھا جائے گا اگرچہ یہ بات خلاف ظاہر ہی ہے۔ اور اگر اس نے کسی ایسے معاملے میں جس کے کوئی حقوق نہ ہوں مثلاً کسی کو مارنے اور ذبح کرنے وغیرہ میں یہ کہا کہ میں نے یہ نیت کی تھی کہ میں بذات خود اسے انجام دوں گا تو اس کی بات کی دیانتا اور قضاء (عدالت میں) دونوں طرح تصدیق کی جائے گی کیونکہ مارنا اور ذبح کرنا وغیرہ افعال حقیقیہ ہیں اور یہ افعال حقیقی طور پر ان کے فاعل سے پائے گئے ہیں اور یہ ایسا حکمی تصرف نہیں ہے جس کے وقوع میں غیرفاعل کی طرف حکما تبدیلی کا امکان نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں اصل اعتبار عمل اور فعل کا ہوگا تو جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ خود اس عمل کو انجام دے گا تو اس نے گویا حقیقی مفہوم کی نیت کی لہٰذا قضاء اور دیانتا" دونوں طرح اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے فروخت نہ کرے گا' پھر اس نے اس سے بیع کا ایجاب کیا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک خریدار اس کو قبول نہ کرے' اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے ہبہ نہ کرے گا یا اس پر کوئی شے صدقہ نہ کرے گا یا اس کو عاریتا" نہ دے گا یا اس کو بطور نحلہ (دلی خوشی) یابطور عطیہ نہ دے گا' پھر اس نے وہ شے اس کو ہبہ کردی یا اس پر صدقہ کردی یا اس کو عاریتا" دے دی یا بطور نحلہ یابطور عطیہ دے دی مگر محلوف علیہ نے قبول نہ کی تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک وہ حانث ہوجائے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا اور ہم اس مسئلے کا اور ہبہ اور اس کے قریب قریب الفاظ اور بیع کے مابین جو فرق ہے اسے کتاب الھبہ میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ رہا قرض دینے کا معاملہ تو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی روایت کے مطابق جب تک دوسرا شخص اسے قبول نہ کرے وہ حانث نہ ہوگا اورامام ابویوسف رحمہ اللہ سے دو روایات مروی ہیں ایک روایت امام محمد رحمہ اللہ کی تائید میں ہے جبکہ دوسری روایت کی رو سے وہ قبول کئے بغیر ہی حانث ہوجائے گا اس روایت کی رو سے دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صحت کیلئے معاوضے/بدل کا نام لینا ضروری نہیں لہٰذا قرض ہبہ کے مشابہہ ہوگا دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قرض بیع کے مشابہہ ہے کیونکہ وہ ایک عوض کے بدلے میں دوسرے کو قرض کا مالک بنانا ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اس روایت کے مطابق یہ کہہ چکے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے قرض نہیں لے گا' پھر اس نے اس سے قرض مانگا مگر اس نے نہ دیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ یوں انہوں نے قرض دینے اور قرض مانگنے میں فرق کیا ہے کیونکہ قرض مانگنا قرض دینا نہیں بلکہ قرض کا سوال کرنا ہے جیسے کہ باب البیع میں کسی شے کابھاؤ لگانا وغیرہ۔ اوراگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی شے کو نہ بیچے گا پھر اس نے کوئی بیع فاسد کا معاملہ کیا اور خریدار نے اس کو قبول کرلیا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع کا نام صحیح اور فاسد دونوں طرح کے معاملات کو محیط ہے جو کسی مرغوب شے کا مرغوب شے کے بدلے تبادلہ سے عبارت ہے نیز اس لئے بھی کہ بیع کا اصل مقصد اس کے معاوضے کا وصول ہے اور یہ بات قبضہ متصل ہوجانے کے باعث بیع فاسد سے بھی حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ اس سے قبضہ ہوجانے کے بعد حصول ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے کوئی شے مردار اور خون کے بدلے میں فروخت کردی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ بیع کا مفہوم نہ پائے جانے کے باعث یہ

صورت بیع نہیں ہے نیز اس لئے بھی کہ اس سے اصل مقصد یعنی ملکیت حاصل کرنا نہیں ہوتا کیونکہ اس بیع میں ملکیت کی صلاحیت نہیں ہے اور اگر اس نے بیع کا کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں فروخت کنندہ یا خریدار کو خیار بیع ہو تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر وہ حانث ہوجائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا نام جس طرح بیع ثابت کیلئے بولا جاتا ہے اسی طرح ایسی بیع کیلئے بھی بولا جاتا ہے جس میں کسی ایک فریق کو اختیار رجوع ہو کیونکہ عرف کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک صورت کو بیع کہتے ہیں الا یہ کہ ملکیت کا منتقل ہونا ایک زائد شے پر موقوف ہوتا ہے جو اجازت ہے یا اختیار کو ساقط کر دینا ہے لہٰذا یہ معاملہ بیع فاسد کے مشابہہ ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "اختیار کی" کی شرط حکم بیع کے معاملے میں انعقاد بیع سے مانع ہے لہٰذا یہ قبول کے بغیر ایجاب کے مشابہہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق سنا ہے جس نے کہا "اگر میں نے اس غلام کو خریدا تو وہ آزاد" پھر اس نے اس غلام کو اس شرط پر خرید لیا کہ فروخت کنندہ کو تین دن تک رجوع کرنے کا حق حاصل رہے گا پھر وہ تین روزہ مدت گزر گئی اور اس کی بیع پکی ہوگئی تو آزاد ہوجائے گا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ قول ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ بیع کا نام ان کے نزدیک ایسی بیع کو حاوی نہیں ہوتا جس میں فروخت کنندہ کو اختیار ہو لہٰذا محض قبول کرلینے سے ہی وہ اس کا خریدار نہ ہوگا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا اختیار ختم ہوجائے اور اس وقت غلام اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہوجائے گا اور قاضی (۱) نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بیان کیا ہے کہ بیع کی صورت میں خواہ اختیار فروخت کنندہ کیلئے ہو یا خریدار کیلئے بہرصورت وہ حانث ہوجائے گا اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں ایک اصول کا ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ہر وہ بیع جس سے ملکیت ثابت ہوجائے یا اس سے اجازت ملحق ہو اس کے ساتھ قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا اور جس میں مذکورہ دونوں باتیں نہ ہو اس میں وہ حانث نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے خرید و فروخت پر اپنی بیوی کی طلاق یا غلام کی آزادی کی قسم کھائی ہو مثال کے طور پر اس نے اپنی بیوی سے کہا تجھے طلاق یا اس کا غلام آزاد' لیکن اگر اس کے ساتھ اس نے خریدار یا فروخت کنندہ کے غلام کی آزادی کی قسم کھائی ہو' پھر اگر قسم خریدنے پر ہو مثال کے طور پر اس نے کہا اگر میں نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد' پھر اس نے اس کو خرید لیا پھر اس نے اس جائز بیع کے ذریعے خرید لیا تو وہ بلا کسی شک کے آزاد ہوجائے گا اسی طرح اگر خریدار کو اس میں اختیار ہو تو تب بھی یہی حکم ہے صاحبینؒ کے قول پر تو اس کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں کیونکہ خریدار کا اختیار اس پر اس کی جائز ملکیت ہونے سے مانع نہیں جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس طرح جو شے شرط کے ساتھ معلق ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے شرط کے وقت اسے اپنی زبان سے بولا ہو جس کی بنا پر یوں ہوگا جیسے گویا اس نے اس کو شرط خیار پر خریدنے کے بعد آزاد کیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد کردے تو وہ ضرور آزاد ہوجائے گا کیونکہ اس کا اسے آزاد کرنا بیع میں اختیار کیلئے فسخ ہوگا اور اگر اس نے اسے اس شرط پر خریدا کہ فروخت کنندہ کو اختیار ہوگا تو وہ آزاد نہ ہوگا

---

(۱) قاضی ابو نصر احمد اسبیجابی اپنے زمانہ کے امام' فاضل اور متبحر فقیہ تھے۔ اسبیجاب شہر کی طرف نسبت کی وجہ سے اسبیجابی مشہور ہوئے۔ وفات ۴۸۰ھ۔ الجواہر المضیئہ جلد اول' ص:۱۲۷)

اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا اس لئے کہ بائع کا اختیار بلا کسی اختلاف کے فروخت کردہ شے کی ملکیت کے منتقل اور زائل ہونے سے مانع ہوتا ہے خواہ فروخت کنندہ نے بیع کو جائز قرار دے دیا ہو یا نہ دیا ہو کیونکہ اس کی ملکیت اجازت کے ساتھ زائل ہوتی ہے عقد (معاملہ) کے ساتھ نہیں اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر فروخت کنندہ نے بیع کی اجازت دے دی (اختیار ختم کرنے کا اعلان کردیا) تو وہ آزاد ہوجائے گا کیونکہ اجازت سے ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کے بعد اجازت سے قبل اس میں اضافہ پیدا ہوا ہو وہ اس معاملے میں شامل ہوتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو صحیح شرائط کے ساتھ خریدے لیکن اگر اس نے اس کو فاسد شرائط کے ساتھ خریدا' پھر اگر وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد بھی وہ بائع ہی کی ملکیت میں رہتا ہے اور اگر وہ خریدار کے قبضے میں ہو اور وہ معاملے کے وقت اس کے پاس موجود ہو' تو چونکہ اس معاملے کے بعد ہی وہ اس پر قابض ہوا ہے لہٰذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر وہ اس کے گھر وغیرہ میں ہو اور وہاں غیرموجود ہو پھر اگر وہ ایسی شے ہو جو اسی جیسی شے کی صورت میں قابل ضمان ہو جیسے غصب شدہ چیز تو وہ آزاد ہوجائے گا اس لئے کہ محض خریدتے ہی وہ اس کامالک ہوگیا ہے اوراگر وہ شے اس کے پاس امانت ہو یا اس کی ضمان کسی اور شے کی صورت میں واجب الادا ہو مثلاً رہن رکھی ہوئی شے تو وہ آزادہ نہ ہوگا کیونکہ معاملہ بیع کے بعد وہ اس پر قابض نہیں ہوتا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے قسم خریداری کی کھائی ہو لیکن اگر اس نے کسی شے کے فروخت کرنے کی قسم کھائی ہو اور کہا کہ اگر میں نے تجھے فروخت کردیا تو تو آزاد' پھراس نے اس کو جائز بیع کی صورت میں بیچ دیا یا خریدار کو اختیار ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ معاملہ ہوتے ہی اس کی ملکیت اس سے ختم ہوگئی اور ملکیت کے بغیر معاملہ بیع درست ہی نہیں ہوتا اور اگر فروخت کنندہ کو اختیار ہو تو وہ آزاد ہوجائے گا کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہے اور اس کی شرط بھی پائی جاچکی ہے لہٰذا وہ آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو بیع فاسد کی صورت میں فروخت کردیا پھر اگر وہ فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو یا خریدار کے قبضے میں اس سے دور ہو مثلاً امانت رکھوائی ہو یا کسی جگہ رہن رکھوائی ہوئی ہو تو وہ آزاد ہوجائے گا اور اگر وہ خریدار کے قبضے میں ہو خواہ وہ وہاں موجود ہو یا غائب بشرطیکہ وہ فی نفسہ قابل ضمان ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ معاملہ ہوتے ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہوگئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس عورت سے نکاح نہ کرے گا تو یہ قسم صحیح نکاح سے متعلق ہوگی نہ کہ فاسد نکاح سے حتیٰ کہ اگر اس نے اس عورت سے نکاح فاسد کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ نکاح کا اصل مقصد عورت کی حلت ہے اور یہ بات نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی بناپر اس کا سبب یعنی ملک (بضع) حاصل نہیں ہوتی بخلاف بیع کے کیونکہ اس کا اصل مقصد حصول ملکیت ہے اور یہ بات بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور روزہ نہیں رکھے گا' تو یہ قسم بھی صحیح نماز اور صحیح روزہ کے متعلق ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے بغیر طہارت کے نماز پڑھی یا نیت کے بغیر روزہ رکھا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس سے اصل مقصود اللہ تعالیٰ کا حصول قرب ہے اور یہ بات فاسد نماز روزہ سے حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ قسم مکمل طورپر ماضی کے متعلق ہو مثلاً اس نے کہا ہو اگر میں نے نماز پڑھی ہو یا میں نے روزہ رکھا ہو یا میں نے نکاح کیا ہو تو یہ قسم صحیح اور فاسد دونوں طرح کے افعال پر ہوگی

کیونکہ زمانہ ماضی میں صادر شدہ افعال کا مقصد نہ حلت ہوتا ہے اور نہ ہی قرب خداوندی اس کا مقصد تو ایسے عمل کے متعلق خبر دینا ہوتا ہے جس کا مذکورہ عنوان ہو اور نام تو صحیح اور فاسد دونوں صورتوں پر بولا جاتا ہے اور اگر اس کی نیت صحیح کی ہو تو اسے عدالت میں (بھی) سچا سمجھا جائے گا کیونکہ حقیقی نکاح تو وہی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا پھر اس نے تکبیر تحریمہ کہی اور وہ نماز میں داخل ہوگیا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا تاآنکہ وہ رکوع اور ایک سجدہ نہ کرلے' یہ استحسان ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز شروع کرتے ہی حانث ہوجائے کیونکہ جیسے ہی اس نے نماز شروع تو اس پر "مصلی" (نماز پڑھنے والا) کا لفظ بولا جا سکتا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہ رکھے گا۔ پھر اس نے روزے کی نیت کی اور روزہ شروع کردیا جبکہ استحسان کی رو سے نماز اور روزہ کے مابین فرق ہے وہ یہ کہ قسم کھانے والے نے اپنے حانث ہونے کی شرط فعل نماز کو قرار دیا ہے اور نماز عرف شریعت میں اس عبادت کا نام ہے جو مختلف افعال مثلاً قیام' قرات' رکوع اور سجدہ سے مرکب ہو اور جو شے مختلف اجزاء سے مرکب ہو اس کا نام اس کے کسی ایک جز پر نہیں بولا جاسکتا جیسے مثلاً سکنجبین وغیرہ تو جب تک مذکورہ افعال نہیں پائے جائیں گے نماز کا عمل نہ پایا جائے گا بخلاف روزہ کے کیونکہ ایک لمحہ کے روزہ سے مکمل روزہ کا عمل حاصل ہوجاتا ہے کیونکہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو ایک ہی جیسے اجزا سے مرکب ہے اور یہ اجزاء رکنے پر مشتمل ہیں اور اس نے جونہی روزہ رکھا تو اس کے بعض اجزاء پر اس کا پورا نام بولا جاسکے گا جیسے کہ پانی کا نام جس طرح سمندر کے پانی پر بولا جاتا ہے اسی طرح یہ نام اس کے ایک قطرے پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور کسی سرکہ سے بھرے ہوئے مٹکے سے لئے ہوئے قطرے پر بھی حقیقتاً سرکے کا نام ہی مستعمل ہوتا ہے تو جیسے ہی اس نے ایک لمحہ کا روزہ رکھا اس کی جانب سے روزے کا وہ فعل پایا گیا جس سے اس نے خود کو روکا اور منع کیا تھا لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ بخلاف اس صورت کے اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی نماز نہ پڑھے گا' تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ دو رکعات نہ پڑھ لے کیونکہ جب اس نے نماز کا (اضافی) ذکر کیا ہے تو اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ ایسی نماز ہو جو شرعاً" درست ہو اور شریعت میں کم از کم وہ نماز جو قابل اعتبار ہوتی ہے دو رکعات ہیں۔ بخلاف اول الذکر صورت کے کیونکہ وہاں اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط محض فعل نماز کو قرار دیا تھا اور نماز کا فعل مذکورہ افعال کے پائے جانے سے پایا جاتا ہے اور اس کے بعد شرعی طور پر مقرر و معتبر عبادت ہونے تک جو کچھ پایا جاتا ہے وہ تو محض انہی افعال کا تکرار ہے لہٰذا فعل نماز کا عنوان ان کے پائے جانے پر موقوف نہ ہوگا اور یہ سب کچھ قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ میں مذکور ہے جہاں ارشاد ہے:

وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ (النساء:۱۰۲) — اور جب تو ان میں ہو اور تو ان کو نماز پڑھانے لگے۔

کہ یہاں نماز سے مراد دو رکعتیں ہیں کیونکہ وہی سفر کی نماز ہے۔ پھر فرمایا:

وَلْتَاْتِ طَآئِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ (آل عمران) — پھر دوسری جماعت آجائے جس نے نماز نہ پڑھی ہو پھر وہ آپ کے ہمراہ نماز پڑھے۔

کہ اس سے مراد ایک رکعت ہے کیونکہ دوسری جماعت فقط ایک رکعت پڑھتی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی ایک دن کا روزہ نہ رکھے گا' تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ایک مکمل دن کا روزہ نہ رکھ لے کیونکہ اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ ایک دن کی مقدار میں روزہ رکھے اور الیوم (ایک دن) یہاں ظرف ہے اور پورا دن اس وقت تک اس کا ظرف نہیں ہوسکتا جب تک کہ روزہ پورے دن کو محیط نہ ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی روزہ نہیں رکھے گا' کہ یہاں اس نے مصدر (صوم) کا ذکر کیا ہے اور صوم ایک ایسی عبادت ہے جس کیلئے شرعاً" ایک دن کی مقدار مقرر ہے للہذا اس قسم کو شریعت میں معروف و معتاد پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہ رکھے گا' اس لئے کہ اس نے اپنے حانث ہونے کیلئے روزہ کے فعل کو شرط قرار دیا ہے اور روزہ رکھنے کا فعل ایک لمحہ کے روزہ سے معرض وجود میں آجاتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز ظہر نہ پڑھے گا' تو جب تک وہ چاروں رکعات پڑھ کر تشہد نہ پڑھ لے حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ظہر چار رکعات پر مشتمل ہے تو جب تک چاروں رکعات نہ پائی جائیں گی ظہر نہ پائی جائے گی للہذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے نماز ظہر میں امام کے ساتھ شمولیت اختیار کی' پھر اس نے امام کو آخری قعدہ میں پایا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ کسی شے کا ادراک (پانا) اس کے آخری حصہ میں ملنے سے بھی ہوجاتا ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا ہے اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ آپؐ کے آخری زمانہ میں آپؐ سے ملا تھا اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

من ادرک الامام یوم الجمعة فی التشھد فقد ادرک الجمعة	جس نے امام کو جمعہ کے آخری قعدہ میں پالیا اس نے جمعہ پالیا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک روز امام کو تشہد میں پایا تو کہا اللہ اکبر ادرکنا معه الصلوة اللہ بہت بڑا ہے ہم نے نماز امام کے ساتھ پالی ہے۔"

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ امام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ نہ پڑھے گا' بعدازاں اس نے امام کے ساتھ ایک رکعت پالی پھر امام نے سلام پھیردیا اور اس نے کھڑے ہوکر اپنی ایک رکعت مکمل کرلی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے امام کے ساتھ جمعہ کی نماز نہیں پڑھی کیونکہ جمعہ پوری نماز کا نام ہے اور اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا نہیں کی اور اگر اس نے امام کے ساتھ مل کر نماز شروع کی پھر وہ سو گیا یا اس کا وضو باطل ہو گیا پھر وہ وہاں سے چلا گیا اور اس نے جاکر وضو کیا پھر واپس آیا اس وقت تک امام سلام پھیر چکا تھا پھر اس نے نماز میں امام کی اتباع کی تو وہ حانث ہوجائے گا باوجود اس بات کے کہ اس نے امام کے ہمراہ مل کر نماز ادا نہیں کی اس لئے کہ یہاں لفظ مع (ساتھ مل کر) سے حقیقی طور پر مل کر نماز ادا کرنا مراد نہیں ہے بلکہ بحیثیت مقتدی اس کے تابع ہونا مراد ہے کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے افعال اور ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا امام سے متصل پائے جانے کے بجائے اس کے بعد پایا جائے تو اس کے باوجود عرفاً" اسے امام کے ساتھ نماز پڑھنے والا ہی کہا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور یہاں وہ مقتدی ہونے کی بنا پر بدستور امام کا

تابع رہا اور اگر اس نے حقیقی طور پر امام کے ساتھ مقارنت یعنی معیت کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اور اس کے مابین نیز عدالت میں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ وہ کوئی حج نہیں کرے گا یا اس نے کہا وہ حج نہیں کرے گا اور کوئی حج (حجة) نہ کہا تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ اکثر طواف زیارت نہ کرلے اس لئے کہ حج بھی نماز کی طرح ایسے افعال سے مرکب عبادت کا نام ہے جو مختلف الجنس ہیں مثلاً وقوف عرفات اور طواف زیارت وغیرہ۔ توجب تک کل طواف یا اس کا اکثر حصہ نہ پایا جائے گا اس وقت تک حج نہ پایا جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کے دوران میں جماع کرلیا تووہ حانث نہ ہوگا کیونکہ حج ایک عبادت ہے لہٰذا اس سے مراد ایسا حج ہوگا جو صحیح ہو جیسے نماز کا حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عمرہ نہیں کرے گا پھر اس نے احرام باندھ لیا اور طواف کے چار چکر لگا لئے تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ عمرہ کا واحد رکن طواف ہے جو یہاں پایا جاچکا ہے کیونکہ اکثر شے کل شے کے حکم میں ہوتی ہے۔

اور ابن سماعہؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر میں نے ایک عورت کے بعد کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق' پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا بعدازاں اس نے بیک وقت دو عورتوں سے عقد کرلیا تو طلاق آخری دو میں سے کسی ایک پر ہوگی کیونکہ یہاں ایک عورت کے بعد دوسری سے نکاح کرنے کی صورت پائی گئی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دوسری عورت بھی ہے۔ لہٰذا ان دو میں سے ایک پر طلاق واقع ہوجائے گی اور تعیین کا اختیار خود اسے حاصل ہوگا اور اگر اس نے ایک وقت ایک ہی عقد میں دوعورتوں سے نکاح کیا پھر ایک اور عورت سے کیا تو یہ آخری بیوی مطلقہ ہوجائے گی کیونکہ اس سے اس نے ایک عورت سے نکاح کرنے کے بعد نکاح کیا ہے جبکہ اول الذکر دونوں میں سے کوئی سی بھی دوسری کے بعد نکاح کئے جانے کے وصف سے موصوف نہیں ہوسکتی لہٰذا آخری عورت ہی شرط کی حقدار ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق' پھر اس نے کسی بچی سے نکاح کرلیا تو اسے طلاق ہوجائے گی کیونکہ اس قسم سے اس کا مقصد خود کو نکاح سے باز رکھنا تھا لہٰذا اس کی یہ قسم بچی اور بالغ دونوں قسم کی عورتوں سے متعلق ہوگی لہٰذا اس کا یہاں کوئی عورت کہنا ایسے ہوگا جیسے اس نے کوئی مؤنث کہا ہو۔ ابن سماعہؒ انہی سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے ایک ہی عقد میں دو عورتوں سے نکاح کیا تو ان دونوں پر طلاق' پھر اس نے ایک ہی عقد میں تین عورتوں سے نکاح کرلیا تو اس سے اس کی دوبیوں پر طلاق ہوگی یعنی تین میں سے دو مطلقہ ہوجائیں گی کیونکہ یہاں دو عورتوں سے نکاح کرنے کا عمل پایا گیا ہے اگرچہ ان کے ساتھ ایک تیسری عورت بھی ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی دوسری کی نسبت طلاق کی زیادہ حقدار نہ ہوگی لہٰذا دو کی تعیین کا اسے خود حق حاصل ہوگا۔

ابن سماعہؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا واللہ میں اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح نہ کروں گا' پھر اس نے اس کی اجازت کے بغیر کسی مرد سے نکاح کرلیا' بعدازاں اس نے بھی اجازت دے دی تو امامؒ نے فرمایا کہ وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ عقد (معاملہ) کے حقوق معاملہ کنندہ سے متعلق نہیں ہوتے لہٰذا اجازت دینے والے سے متعلق ہوں گے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے

بڑے بیٹے کا کسی سے نکاح نہیں کرے گا' پھر اس نے کسی شخص کو حکم دیا اور اس نے اس کا نکاح کر دیا جب یہ خبر اس کے بڑے بیٹے کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا اس کا نکاح کسی اور شخص نے کیا مگر باپ نے اجازت دے دی اور بیٹا بھی اس پر راضی ہو گیا تو وہ حانث نہ ہو گا کیونکہ عقد (معاملہ) کے حقوق جب معاملہ کرنے والے سے متعلق نہ ہوں تو اجازت دینے والے سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ معاملہ اسی (بیٹے) کی طرف منسوب ہو گا۔

ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کی قسم کھائی کہ وہ اپنی چھوٹی بیٹی کا کسی سے نکاح نہ کرے گا' پھر اس نے اپنے خاندان میں سے کسی شخص سے یا کسی اجنبی سے خود نکاح کر لیا اور اس کا باپ بھی مجلس نکاح میں موجود تھا البتہ وہ خاموش تھا پھر اس شخص نے جس نے اس کا نکاح کا اہتمام کیا تھا منگیتر سے کہا میں نے تیرا اس سے نکاح کر دیا اور دوسرے شخص نے کہا میں نے قبول کر لیا اور باپ خاموش رہا' پھر اس نے نکاح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اسی مجلس نکاح میں کہا میں اس نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو امام محمد رحمہ اللہ کا گمان ہے کہ وہ حانث نہ ہو گا اس لئے کہ جس نے اس کا نکاح کیا ہے وہ اس کے علاوہ کوئی اور شخص ہے اس نے تو فقط اس کی اجازت دی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس نے اپنی باندی کے متعلق یہی قسم کھائی کیونکہ اس نے نکاح کرنے پر قسم کھائی ہے اور اجازت کو نکاح اور تزویج (نکاح کرنا) کہا جاتا ہے تو اس نے وہ کام کیا جس کو وہ لفظ شامل ہی نہیں لہٰذا وہ حانث نہ ہو گا۔ اور ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں روایت فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس کے حکم کے بغیر نکاح کر لیا' اس سے اس کے ولی (سرپرست) نے نکاح کیا پھر نکاح کیئے جانے والے شخص نے کہا کہ وہ اس سے کبھی بھی نکاح نہ کرے گا' بعد ازاں عورت کو نکاح کی خبر پہنچی اور وہ اس پر راضی ہو گئی یا کوئی اور شخص ہو جس نے اس عورت کا اس مرد سے نکاح کیا ہو اور وہ نہ جانتا ہو پھر اس نے اس کے بعد یہ قسم کھائی کہ وہ اس عورت سے نکاح نہ کرے گا بعد ازاں جب اس عورت کو خبر پہنچی تو اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ ان دو صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی حانث نہ ہو گا کیونکہ اس نے قسم کھانے کے بعد اس عورت سے نکاح نہیں کیا اس نے تو قسم سے پہلے ہونے والے نکاح کی اجازت دی ہے یا دوسری صورت میں اس کی بیوی نے اجازت دی ہے۔

ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا کہ میں فلاں عورت سے کوفہ میں نکاح نہ کروں گا' پھر خاتون کے والد نے اس کا نکاح اسی کے ساتھ کوفہ میں کر دیا مگر اس نے بغداد میں اس کی اجازت دی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس وقت جس نکاح کی اجازت دی ہے یہ وہی نکاح ہے جو کوفہ میں ہوا تھا' اور الجامع میں بھی امام محمد رحمہ اللہ نے یہی فرمایا ہے وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر آئے ہیں کہ اجازت دینا نکاح نہیں ہے نکاح تو ایجاب و قبول کا نام ہے تو اگر ایجاب و قبول کے ساتھ اس کی اجازت متصل ہو جائے تو نکاح کوفہ ہی میں منعقد سمجھا جائے گا تو چونکہ حانث ہونے کی شرط پائی گئی ہے لہٰذا وہ حانث ہو جائے گا۔ اور ابن سماعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق' پھر اس کی عقل جاتی رہی اور اس کے باپ نے اس کا اسی عورت سے

نکاح کردیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ نکاح کے معاملہ کے حقوق معقودلہ (جس کیلئے معاملہ نکاح کیا گیا ہو) سے ہی متعلق ہوتے ہیں لہٰذا حقیقت میں وہی نکاح کرنے والا ہوگا جس کی بنا پر وہ حانث ہوجائے گا۔ معلی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے اس عورت کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ نکاح نہ کرے گی' پھر اس کے حکم سے کسی شخص نے اس کا نکاح اس کے ساتھ کردیا تو وہ حانث ہوجائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس کا کسی شخص نے اس کے ساتھ نکاح کردیا اور وہ اس نکاح پر راضی ہوگئی۔ اسی طرح اگر وہ باکرہ ہو پھر اس کے والد نے اس کا کسی سے نکاح کردیا اور وہ خاموش رہی تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ عقد نکاح جب اس کی رضامندی سے ہوا ہے اور اس کے حقوق اسی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے اپنا خود اس سے نکاح کیا ہو۔ یہ روایت ہماری اوپر ذکر کردہ ہشامؒ کی روایت کے مخالف ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کو تجارت کی اجازت نہ دے گا' پھر اس نے اسے اشیاء فروخت کرتے اور خریدتے دیکھا اور اسے دیکھ کر وہ خاموش ہوگیا تو تب بھی وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کا سکوت اس کی جانب سے اجازت ہے۔ لہٰذا یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے خود بول کر اسے اجازت دی ہے۔ اور بشر بن الولیدؒ اور علی بن الجعدؒ نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی طرف سے سکوت اجازت نہیں ہے وہ تو غلام کو تصرف کرنے سے روکنے کے اپنے حق کا اسقاط ہے۔ پھر حجر (ممانعت) ختم ہوجانے کے بعد غلام اپنی ذاتی حیثیت میں کام کرسکتا ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو اپنا شفعہ نہ دے گا' پھر اس نے کوئی ایسا گھر خریدا جس کا وہ صاحب شفعہ ہو جسے سن کر وہ خاموش ہوگیا تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ خاموش ہوجانا اس کو اپنا حق سپرد کردینا نہیں ہے وہ تو اس سے اعراض کرکے اس کو لینے کا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔ عمروؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کا نکاح نہ کرے گا' پھر اس کے غلام نے خود نکاح کرلیا اور اس کے آقا نے اس کی اجازت دے دی تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر باپ نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیٹی کا کسی سے نکاح نہیں کرے گا' پھر اس لڑکی کا اس کے چچا نے نکاح کردیا اور باپ نے اجازت دے دی تو باپ حانث نہ ہوگا کیونکہ آقا کے قسم کھانے کا مقصد یہ تھا کہ اس کے غلام کے ساتھ نکاح کے حقوق متعلق نہ ہوں اور اس نے اجازت دیکر ان حقوق کو خود متعلق کردیا ہے جبکہ والد کا مقصد یہ تھا کہ وہ کوئی ایسا معاملہ نہیں کرے گا جسے نکاح کہا جاسکے اور اجازت دینا تو نکاح نہیں ہے۔

اور علی بن الجعدؒ اور بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے اپنا حق وصول کرنے میں ایک ماہ کی تاخیر بھی گوارہ نہیں کرے گا' مگر ایک ماہ گزرنے تک اس نے اپنے حق کا تقاضا نہ کیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ تاخیر کرنا درحقیقت تاجیل (مدت مقرر کرنا) ہے اور تقاضا نہ کرنا تاجیل نہیں ہے۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کنواری عورت نے قسم کھائی کہ وہ اپنے نکاح کی اجازت نہ دے گی پھر اس کے باپ نے اس کا نکاح کردیا مگر وہ چپ رہی تو وہ حانث نہ ہوگی اور اس کا یہ نکاح پختہ ہوجائے گا کیونکہ خاموشی تو حقیقت میں کوئی اجازت نہیں اسے تو ایک حدیث کی بنا پر اجازت کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔

اور بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا کپڑا نہیں بیچے گا مگر دس درہم کے ساتھ' پھر اس نے پانچ دینار میں بیچ دیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے خود کو ہر بیع سے روکا ہے اور فقط اس بیع کی اجازت دی ہے جو ایک خاص وصف یعنی دس درہموں کے بدلے میں ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی لہٰذا وہ مستثنیٰ منہ (Excepted From) کے تحت باقی رہا۔ اور اگر اس نے اسے دس دینار کے عوض بیچ ڈالا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے دس اور اس کے علاوہ کے عوض فروخت کیا اور دس کا عدد مستثنیٰ (Excepted) ہے اور ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے قسم کھائی کہ "واللہ میں تجھے دس پر یہ کپڑا نہیں بیچوں گا حتیٰ کہ تو اس سے زیادہ مجھے قیمت نہ دے" پھر اس نے نو پر اسے فروخت کردیا تو وہ قیاس کے مطابق حانث نہ ہوگا اور استحسان میں حانث ہوجائے گا اور میں قیاس پر عمل کرتا ہوں۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط دس پر فروخت کرنا ہے اور اس نے اسے دس پر فروخت نہیں کیا بلکہ نو پر بیچا ہے جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر اس قسم کے کلام سے عرف میں مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ اسے دس سے زیادہ رقم کے عوض فروخت کرے گا لیکن اس نے دس سے بھی کم تعداد پر اسے فروخت کردیا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ اور معلیٰؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو دس پر نہ بیچے گا مگر اس سے زیادہ قیمت پر۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اسے اس یا اس سے کم قیمت پر فروخت کیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اس کا یہ قول ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "میں اس کو نہیں بیچوں گا مگر اس سے زیادہ رقم کے عوض" کیونکہ اس نے خود کو ہر بیع سے روکا ہے اور فقط ایک بیع کو مستثنیٰ کیا ہے اور یہ وہ بیع ہے جس کے ذریعے اس کی قسم اس سے بڑھ جائے کیونکہ اس کے قول "میں اس کپڑے کو دس پر نہ بیچوں گا مگر اس سے زیادہ رقم کے عوض" کا مطلب یہ ہے کہ میں اسے دس سے زیادہ قیمت کے سوا فروخت نہ کروں گا تاآنکہ اس کا کیا ہوا استثناء درست ہو اور چونکہ اس نے اسے دس سے زیادہ رقم پر نہیں بیچا لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے کہا حتیٰ کہ وہ اس سے بڑھ جائے' پھر اس نے دس پر اسے بیچ دیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس سے زیادہ یا کم قیمت پر اسے فروخت کردیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے ایک خاص وصف کے ساتھ اسے فروخت کرنے پر قسم کھائی ہے اور وہ یہ ہے کہ قیمت دس ہو اور اگر قیمت نو ہوگئی تو محلوف علیہ بیع نہ پائی گئی۔

اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے اسے بارہ پر خریدا' پھر اس نے اسی شے کو تیرہ دینار پر خرید لیا تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس نے اسے محلوف علیہ قیمت پر خرید لیا ہے اگرچہ اس پر کچھ اضافہ بھی ہے۔ اور اگر اس نے کہا جو پہلا غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد' یا آخری یا درمیان والا غلام آزاد' تو ان میں سے اول اس فرد کا نام ہے جو سب سے پہلے ہو اور آخری اس فرد کا نام ہے جو سب سے آخر میں ہو اور درمیان والا (اوسط) اس فرد کا نام ہے جس کی دونوں اطراف یکساں ہو تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کہا جو پہلا غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد' پھر اس نے قسم کھانے کے بعد ایک غلام خریدا تو وہ آزاد کیونکہ وہ پہلا غلام ہے جسے اس نے خریدا ہے اس لئے کہ وہ ایسا فرد ہے جس سے خریداری میں کوئی غلام مقدم نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے ایک غلام پورا اور دوسرا آدھا خریدا تو فقط پورا خریدا ہوا غلام آزاد ہوگا دوسرا

نہیں۔ اس لئے کہ نصف خریدے ہوئے غلام کو غلام نہیں کہتے لہٰذا یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام خریدا اور کپڑا خریدا ہو' بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا جو پہلی رسی میں نے خریدی وہ صدقہ' پھر اس نے ایک پوری رسی اور ایک آدھی خریدی تو اس میں سے کچھ بھی صدقہ نہ ہو گا اس لئے کہ یہ کر (رسی) اول نہیں ہے اس لئے کہ اگر ہم پوری رسی (کر) کو ایک طرف کردیں تو وہ نصف باقی اور نصف معذول مل کر بھی کر (رسی) بن سکتے ہیں لہٰذا یہ پہلی رسی (کر) نہ ہو گی جسے اس نے خریدا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "جو پہلے پہل میں نے دو غلام خریدے" تو ان میں سے کوئی غلام آزاد نہ ہو گا اور جو غلام ان کے بعد وہ خریدے گا وہ بھی آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان میں منفرد ہونے کا مفہوم نہیں پایا گیا نیز بعدوالوں کی نسبت اس میں سبقت کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا جو آخری غلام میں نے خریدا وہ آزاد تو یہ قسم اس بات پر محمول ہو گی کہ وہ ایک غلام کے بعد دوسرا غلام خریدے یا پھر آقا مرجائے اس لئے کہ اسی وقت یہ معلوم ہو گا کہ وہ دوسرا یا آخری غلام ہے کیونکہ جب تک وہ زندہ ہے یہ امکان موجود ہے کہ وہ شاید کوئی اور غلام خریدے اور اس کی آزادی کے وقت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ کے قول کے مطابق وہ اسی روز آزاد ہو جائے گا جس روز اسے اس نے خریدا ہو حتیٰ کہ وہ اس کے تمام مال سے آزاد کیا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کی زندگی کے آخری لمحے میں آزاد ہو گا اور وہ اس کے ایک تہائی مال میں سے آزاد ہو گا ہم یہ مسائل "کتاب العتاق" میں بیان کریں گے' انشاء اللہ۔

اور اگر اس نے کہا جو درمیان والا (اوسط) غلام میں نے خریدا تووہ آزاد' تو ہر وہ فرد جس کی اطراف مساوی ہوں اپنے ماقبل اور اپنے مابعد کی نسبت سے وہ اوسط (درمیان والا) ہے اور پہلا اور آخری غلام کبھی بھی اوسط نہیں ہو سکتا اور اوسط ہمیشہ طاق تعداد میں ہو گا جفت میں نہیں لہٰذا اگر اس نے پہلے ایک غلام پھر ایک غلام اور پھر ایک غلام خریدا تودوسرا غلام ہی اوسط ہو گا' پھر اگراس نے چوتھا غلام خرید لیا تو دوسرا غلام اوسط ہونے سے خارج ہو جائے گا اور پھر اگر اس نے پانچواں غلام خرید لیا تو تیسرا غلام اوسط ہو جائے گا پھر اگر اس نے چھٹا غلام خرید لیا تو وہ بھی اوسط ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح جب بھی عدد جفت ہو گا تو اس کا وسط نہ رہے گا اور ان میں سے جو فرد نصف اول میں چلا جائے وہ وسط ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

فصل بست و ششم

متفرق امور پر قسم کھانا

اگر اس نے کہا اگر یہ سب گندم ہو تو اس کی بیوی پر تین طلاق' جب دیکھا گیا تو وہ گندم اور کھجور کا مجموعہ تھا تو وہ حانث نہ ہو گا اس لئے کہ اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ سب مجموعہ گندم ہو حالانکہ وہ سب گندم نہیں ہے لہٰذا شرط نہ پائی گئی۔ اور اگر اس نے کہا اگر یہ سب نہ ہو مگر گندم ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں' پھر دیکھا گیا تو وہ گندم اور کھجوریں تھیں تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر وہ حانث

ہوجائے گا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اگر وہ تمام گندم ہی ہو تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسکے کلام کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ سب گندم کے علاوہ کچھ اور ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں' اور یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اس مجموعہ میں گندم کے علاوہ بھی کچھ ہے تو چونکہ حانث ہونے کی شرط پائی جاچکی ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ کا وجود غیر معتبر ہے کیونکہ وہ تو قسم کے تحت سرے سے داخل ہی نہیں اس قسم کے تحت تو مستثنیٰ منہ داخل ہے لہٰذا اس کا پایا جانا معتبر ہوگا' مستثنیٰ کا پایا جانا نہیں تو جب اس کا پایا جانا معتبر ہوگا تو یہ علم نہیں ہوگا کہ آیا مستثنیٰ منہ پایا گیا ہے یا کہ نہیں وہ حانث نہ ہوگا اور اس مسئلے کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا الجامع میں ذکر ہے وہ یہ کہ "اگر اس کے پاس نہ ہوں مگر دس درہم تو اس کی بیوی کو طلاق" پھر اس کے پاس دس سے کم درہم ہوئے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ دس درہم تو مستثنیٰ ہیں لہٰذا ان کا پایا جانا معتبر نہ ہوگا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت ہے کہ اگر قسم طلاق' غلام کی آزادی یا حج یا عمرہ کی ہو یا اس نے کہا کہ مجھ پر اللہ کیلئے اتنا ضروری ہو تو اس صورت میں وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائی ہو تو اس صورت میں اس پر کذب لازم نہ آئے گا اور نہ ہی اس پر کفارہ لازم ہوگا اس لئے کہ یہ قسم اٹھانا ایک امر موجود پر قسم اٹھانا ہے پھر اگر یہ قسم طلاق یا آزادی غلام کی ہو یا نذر کی ہو تو اس کو یہ قسم لازم ہوجائے گی اور اگر اللہ تعالیٰ کے نام کی ہو تو اس کی قسم ہی سرے سے منعقد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا اگر یہ سب کچھ گندم کے سوا یا گندم سے غیر ہو تو وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے گندم کے علاوہ (الاالحنطه) کہا ہو اس لئے کہ غیر اور سوای کے الفاظ بھی حروف استثناء میں سے ہیں۔ اور بشرؒ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوا" پھر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر وہ اس میں داخل نہ ہوا ہو' تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قسم پر اسے کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے بعدازاں امام ابویوسف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا۔ اللہ تعالیٰ کے نام پر اٹھائی گئی قسموں پر کفارہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اپنے اس قول میں کہ "واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوا" سچا ہو تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا اور گر وہ جھوٹا ہو اور اسے علم ہو تو تب بھی اس پر کفارہ لازم نہیں اس لئے کہ وہ یمین غموس ہے اور اگر اسے علم نہ ہو تو وہ یمین لغو ہے جس پر کفارہ نہیں ہوتا۔ رہا غلام کا آزاد نہ ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم پر حانث ہونے کا معاملہ ایسا ہے جس پر کوئی حاکم بھی فیصلہ نہیں کرسکتا کہ اس کے جھوٹے ہونے کی بناء پر دوسری قسم ثابت ہوجائے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر اٹھائی ہوئی قسم ہے جو کسی حاکم کے حکم/فیصلے کے تحت نہیں آتی لہٰذا وہ حکم میں پہلی قسم کی وجہ سے دوسری قسم میں جھوٹ بولنے والا نہ ہوگا جس کی بناء پر غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر پہلی قسم طلاق یا آزادی غلام کی ہو تو وہ امام محمد کے نزدیک دونوں قسموں میں حانث ہوجائے گا اور یہی امام ابویوسف کا قول ہے۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کرلیا اور کہا کہ اگر اس نے پہلی قسم کے بعد کہا یا میں نے وہم کیا یا مجھے بھول ہوگئی یا اس نے دوسری طلاق پر قسم اٹھائی یا آزادی غلام پر قسم کھائی کہ وہ گھر میں داخل ہوا ہے' تو اسے پہلی قسم لازم ہوجائے گی دوسری نہیں پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ہر دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعے اپنے بارے میں دوسری قسم کو جھٹلا دیا ہے اور اسؐ نے خود محلوف علیہ کے وقوع کا

اعتراف کرلیا ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ ان کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسری قسم کے ذریعے اپنی پہلی قسم کی خود ہی تکذیب کردی ہے اور دوسری قسم منعقد ہونے کے بعد اس کی تکذیب نہیں کی اور اس قسم کے منعقد ہونے سے قبل اس کی تکذیب کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا لہٰذا وہ اس میں حانث نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس سے رجوع کرلیا پھر اس نے تیسری قسم کھالی تو تیسرا غلام آزاد نہ ہوگا اور دوسرا غلام آزاد ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے قسم کھالینے کے بعد دوسری قسم کے ذریعے اپنی تکذیب خود ہی کردی ہے' واللہ اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح کیا پھر اس نے کہا جب تیرا آقا مرجائے تو تجھے دو طلاقیں' پھر اس کا آقا مرگیا اور وہی (عورت کا خاوند) اسکا وارث ہو اور اس کے علاوہ کوئی اوراس کا وارث نہ ہوتو اس پر دو طلاقیں ہوجائیں گی اور وہ اس پر حرام ہوجائے گی۔ یہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر طلاق نہ ہوگی اورنہ ہی وہ اس پرحرام ہوگی اور اگر اس کے خاوند نے کہا جب تیرا آقا مرجائے تو تو آزاد' پھراس کا آقا مرگیا اور وہی شخص اس کا وارث ہوا تو دونوں ائمہ کے قول پر وہ آزاد نہ ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائے گی۔ ان مسائل میں تمام تر بحث کا مدار اس بات پر ہے کہ وارث کیلئے ثبوت ملک کا وقت کون سا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وارث کیلئے ثبوت ملک کا وقت آقا کے مرنے کے متصل بعد ہے تو جیسے ہی مورث وفات پائے گا اس کی ملکیت وارث کیلئے ثابت ہوجائے گی توانہوں نے عورت کی آزادی کو ملکیت کے وقت کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا اس کی طرف اس کی اضافت درست ہوگی مگر طلاق کی اضافت درست نہ ہوگی اس لئے کہ جب اس کی ملکیت ثابت ہوئی ہے اس وقت اسکا نکاح باطل ہوا ہے لہٰذا وقوع طلاق درست نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے کہا "جب میں تیرا مالک ہوا تو تجھے طلاق" اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وارث کیلئے ملک مورث کی ملکیت کے ختم ہونے کے بعد ثابت ہوئی ہے لہٰذا مرنے کے بعد پہلے مورث کی ملکیت ختم ہوگی پھروارث کیلئے اس کی ملکیت ثابت ہوگی اور طلاق اور آزادی غلام موت سے متصل بعد منسوب ہیں تو جب وارث کیلئے ثبوت ملک کا یہ وقت نہ ہوا آزادی کا اس کی طرف انتساب بھی درست نہ ہوگا اس لئے کہ آزادی اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس کی ملک میں نہ ہو یا اس کی ملک کی طرف منسوب اور مضاف نہ ہو اور طلاق کی نسبت کا درست ہونااسلئے ہے کہ نکاح کے ختم ہونے کی حالت کی طرف وہ مضاف نہیں ہے لہٰذا اس کی اضافت درست ہوگی اور یوں طلاق واقع ہوجائے گی اور وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس تو وہی ہے جس کا امام زفر رحمہ اللہ نے ذکرکیا ہے کہ متروکہ مال کی ملکیت مورث کی وفات سے متصل بعد وارث کیلئے ثابت ہوجاتی ہے توچونکہ اس نے طلاق کا انتساب ایک ایسے زمانے کی طرف کیا ہے جو نکاح کے ختم ہوجانے کا وقت ہے لہٰذا وہ صحیح نہ ہوگا تاہم مناسب ہے کہ اس کی طرف آزادی کا انتساب درست ہو الا یہ کہ میں نے استحان کیاہے وہ اس طرح کہ وہ بھی درست نہ ہوگی اس لئے کہ آزادی غلام ازالۂ ملکیت ہے اور ازالۂ ملکیت کا تقاضا ہے کہ اس سے قبل اس کیلئے ملکیت ثابت ہو اور آزادی اور ملکیت دونوں ایک ہی مقام (محل) میں ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہوسکتیں پھراس کا آقا مرجائے اور باندی کا غلام اس کا مالک ہوجائے تووہ آزاد ہوجائے گی اس لئے کہ اس

نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف مضاف کیا ہے۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا جب فلاں شخص مرجائے تو تو آزاد' پھر اس نے مذکورہ شخص سے خرید لیا اور اس سے نکاح کرلیا پھر اس کو کہا جب تیرا آقا مرجائے تو تجھے دو طلاقیں پھر اس کا آقا مرگیا اور وہی اس کا وارث ہوگیا توامام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور آزادی واقع نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں ہی واقع نہ ہوں گی۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ آزادی واقع ہوجائے گی مگر طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر طلاق کا واقع ہونا اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر آزادی کا واقع نہ ہونا اوردونوں کے اقوال پر آزادی کاثابت نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جوہم اوپر بیان کرآئے ہیں اورامام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی ملک میں قسم منعقد ہوگئی ہے اور شرط اس کی ملکیت ہی تھی لہٰذا اس کے مابین جو وقت ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے کہ کسی نے اپنی باندی سے کہا ہو اگر گھر میں داخل ہوئی تو تو آزاد پھر اس نے اسے فروخت کردیا اور پھر اس کو خرید لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوگئی' واللہ اعلم۔

کتاب الطلاق

مصنف فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں حسب ذیل پانچ عنوانات پر گفتگو ہوگی:۔

(۱) صفتِ طلاق کا بیان
(۲) مقدارِ طلاق کا بیان
(۳) رکنِ طلاق کا بیان
(۴) شرائطِ رکن کا بیان
(۵) حکمِ طلاق کا بیان

صفتِ طلاق کا بیان:

صفت کے اعتبار سے طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سنت اور طلاق بدعت۔ اگر چاہیں تو ان کو طلاق مسنون اور طلاق مکروہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ طلاق سنت میں گفتگو دو عنوان پر ہوگی۔ طلاق سنت کی تعریف کہ طلاق سنت کیا ہے دوسرے ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے۔ پھر طلاق سنت کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وقتی اور دوسری عددی۔ ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں حسن اور احسن۔ ان تمام کی معرفت عورتوں کی انواع کو جان لینے کے بعد ہی ممکن ہے اور عورتوں کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ آزاد عورتیں اور غلام عورتیں۔ ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں حاملہ اور غیر حاملہ۔ غیر حاملہ کی بھی دو قسمیں ہیں حیض والیاں اور غیر حیض والیاں۔

طلاق احسن:

اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے بیان کرتے ہیں کہ حیض والی عورتوں میں طلاق احسن یہ ہے کہ ان کو ایک طلاق رجعی ایسے طہر میں دی جائے جس میں نہ تو جماع کیا ہو اور نہ کوئی اور طلاق دی ہو اور نہ ہی حالت حیض میں طلاق دی ہو اور نہ جماع کیا ہو۔ پھر شوہر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت اگر آزاد عورت ہے تو تین حیض اور اگر باندی ہے تو دو حیض پوری ہوجائے اور اس کی دلیل ابراہیم نخعیؒ ( ) کی روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اس کو مستحسن سمجھتے تھے کہ سنت کی وجہ سے صرف ایک طلاق دیں اورعدت پوری ہونے تک اس کے علاوہ کوئی اور طلاق نہ دیں۔

ابراہیم نخعی" ایک دوسری روایت میں صحابہؓ کے بارے میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت (کہ ایک طہر میں فقط ایک طلاق دینا اور پھر عدت گزرنے تک اور طلاق نہ دینا) زیادہ بہتر تھی بہ نسبت اس صورت کے آدمی تین طہروں (پاکی کے دنوں) میں تین طلاقیں دے اور یہ اس باب میں صریح نص ہے اور ابراہیم نخعی" جیسے لوگ جھوٹ بیان نہیں کرتے۔ نیز (طلاق دینے میں) کراہت اس احتمال کی بناپر ہے کہ شاید شوہر طلاق دینے کے بعد نادم ہو لیکن جب طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں جماع نہ ہوا ہو تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ شوہر کو ندامت نہیں ہے اس لئے کہ وہ طہرجس میں جماع نہ ہوا ہو' یہ کمال رغبت اور شہوت کا زمانہ ہوتا ہے اور کمال رغبت و شہوت کے ہوتے ہوئے کوئی مرد طلاق نہیں دیتا ہے۔ اس کا طلاق دینا کسی ضرورت کے ماتحت ہے' لہٰذا یہ طلاق مسنون ہے۔ اور اگر شوہر کو اپنے اس فعل پر ندامت ہو جائے تو شوہر تین طہروں میں تین طلاقوں کے مقابلے میں اس صورت (یعنی ایک طہر میں فقط ایک طلاق اور پھر عدت گزرنے دے) میں تدارک بھی ہوسکتا ہے' لہٰذا طلاق کی یہ صورت احسن ہے۔

ہم نے جو یہ شرط رکھی ہے کہ طلاق اس طہر میں دے جس میں کوئی اور طلاق نہ دی ہو تو وہ اس وجہ سے کہ ہمارے نزدیک ایک طہر میں دو طلاقوں یا تین طلاقوں کو جمع کرنا مکروہ ہے اور ہم نے جو یہ شرط رکھی ہے کہ یہ طلاق اس حیض میں نہ ہو جس میں جماع اور طلاق کا وقوع ہوا ہو کیونکہ اگر شوہر نے اس طہر کے حیض میں جماع کیا تو احتمال ہے کہ حمل ٹھہر جائے اور حمل ظاہر ہوجائے اور شوہر اپنے فعل (طلاق) پر نادم ہو پس ظاہر ہوگا کہ اس نے طلاق بلا ضرورت دی ہے اور جب شوہر نے حالت حیض میں طلاق دی تو یہ اس طلاق کی مانند ہوگی جو بعد میں آنے والے طہر میں دی ہو کیونکہ اس حیض کو شمار نہیں کیا جاتا اور جیسے اگر شوہر طہر میں طلاق دے تو اسے اسی طہر میں دوسری طلاق دینا مکروہ ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر جب شوہر نے حالت حیض میں طلاق دی پھر یہ عورت پاک ہوگئی تو اب اس طہر میں بھی دوسری طلاق دینا مکروہ ہے۔

حاملہ کو طلاق دینے کا طریقہ:

اور حاملہ کو طلاق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جب اس کا حمل ظاہر ہوجائے تو احسن طریقہ یہ ہے کہ شوہر اس کو ایک طلاق رجعی دے اگرچہ شوہر نے اس سے جماع کیا ہو اور جماع کے بعد طلاق دی ہو کیونکہ حیض والی عورتوں میں کراہت ندامت کے احتمال کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ حمل کے احتمال کی وجہ سے لہٰذا جب شوہر نے حمل کو جانتے ہوئے طلاق دی تو ظاہر ہے کہ اس کو (اپنے اس فعل پر) ندامت نہیں ہے۔

اسی طرح وہ عورتیں جو مہینوں سے حساب رکھنے والی ہوں مثلاً آئیسہ (جن کے حیض بڑھاپے کی وجہ سے بند ہوچکے ہوں) یا صغیرالسن (کمسن) ہوں تو احسن طلاق یہ ہے کہ شوہر ان کو ایک طلاق رجعی دے اگرچہ یہ طلاق اس طہر کے بعد ہو جس میں جماع ہوچکا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ آئیسہ (جس کا حیض بڑھاپے کی وجہ سے بند ہوچکا ہو) اور صغیرہ (نابالغ) کی طلاق اور جماع کے

درمیان ایک ماہ کا فاصلہ رکھے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آئیسہ اور صغیرہ کے حق میں مہینہ حیض والی عورتوں کے حیض کے قائمقام ہوتا ہے۔ پھر جیسے طلاق سنت میں جماع اور طلاق کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ رکھا جاتا ہے۔ اسی طرح جن عورتوں کو حیض نہیں آتا ان کی طلاق اور جماع کے درمیان بھی ایک ماہ کا فاصلہ رکھا جائے گا جیسا کہ دو طلاقوں کے مابین فاصلہ رکھا جاتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حیض والی عورتوں کو اس طہر میں جس میں جماع ہو چکا ہو' طلاق دینا اس لئے مکروہ ہے کہ شاید اس جماع سے یہ حاملہ ہوجائے اور پھر شوہر کو (طلاق دینے کے بعد) ندامت اٹھانی پڑے اور یہ بات آئیسہ (مایوس الحیض) اور صغیرہ (کمسن) میں نہیں پائی جاتی اگرچہ جماع ہوا کیونکہ حیض سے مایوسی اور صغرسنی دونوں رحم کی فراغت (خالی ہونے) پر دلالت کرنے میں بہ نسبت حیض والی عورتوں میں رحم کی فراغت پر حیض کے دلالت کرنے میں فائق ہیں۔ لہٰذا جب وہاں حیض کے بعد طلاق دینا جائز ہے تو یہاں جماع کے بعد طلاق دینا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

طلاق حسن کی تعریف:

حیض والی آزاد عورت کے حق میں طلاق حسن یہ ہے کہ تین طلاقیں ایسے تین طہروں میں دی جائیں جن میں جماع نہ ہوا ہو اس طرح کہ شوہر بیوی کو جماع سے خالی طہر میں ایک طلاق دے پھر جب دوسرا حیض مکمل ہوجائے اور عورت پاک ہوجائے تو دوسری طلاق دے پھر جب اس کے بعد حیض آکر پاک ہوجائے تو پھر ایک اور طلاق دے۔ اور اگر باندی ہو تو (اولاً) اس کو ایک طلاق دے پھر جب اسے دوسرا حیض آئے اور پاک ہوجائے تو دوسری طلاق دے۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں طلاق سنت تو صرف اسے سمجھتا ہوں کہ بیوی کو ایک طلاق دے اور پھر اسے چھوڑ دے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہوجائے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق مسنون وہ طلاق ہے جو ضرورت کے تحت دی جائے اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہوجاتی ہے لہٰذا دوسری اور تیسری طلاق دوسرے اور تیسرے طہر میں بلا کسی حاجت و ضرورت کے ہے لہٰذا یہ مکروہ ہے۔ اور اسی وجہ سے جیسے یکبارگی دو طلاقوں کو دینا مکروہ ہے اسی طرح ان دو طلاقوں کو علیحدہ علیحدہ کرکے دینا بھی مکروہ ہے کیونکہ ہر صورت میں یہ طلاق بلا ضرورت ہے۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"۔ یعنی تین طلاقیں تین طہروں میں دو۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر ایسے بھی فرمائی ہے کیونکہ روایت ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی پھر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے سنت کے خلاف کیا ہے تمہارے رب نے تمہیں اس طرح حکم نہیں دیا۔

"ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فطلقها لكل طهر تطليقة فتلك العدة التى امر الله تعالى ان يطلق لها النساء"۔

سنت طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کو سامنے رکھ کر ہر طہر میں ایک طلاق دیتے۔ پس یہ وہ عدت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔

لہٰذا طلاق للعدۃ کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طہروں میں تین طلاقوں کے ساتھ کی

اور اللہ تعالیٰ عزوجل نے اسی کا امر کیا اور امر کا ادنیٰ درجہ ندب کا ہے اور مندوب (مستحب) حسن ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (طلاق) کے سنت ہونے کی تصریح کی ہے۔ جبکہ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ "ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل طهر تطليقة" اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ابراھیم نخعیؒ سے صحابہؓ کے متعلق منقول ہے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ طریقہ (یعنی ایک طہر میں ایک طلاق دینا اور پھر عدت گزرنے تک اور طلاق نہ دینا) بہ نسبت اس کے کہ آدمی اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دے احسن (زیادہ بہتر) تھا اور جب وہ اس کی بہ نسبت احسن ہے تو یہ ازروئے ضرورت فی نفسہ حسن تو ہوا۔

البتہ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ دوسری اور تیسری طلاق دینا بغیر کسی ضرورت کے ہے تو ان کا یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات انسان اپنے اوپر اپنی بیوی کے نکاح کے دروازے کو بند کرنا چاہتا ہے جب اسے معلوم ہوجائے کہ اس کے ساتھ نکاح اس کیلئے کسی دینی یا دنیوی مصلحت کا سبب نہیں ہے لیکن بیوی کے ظاہری حسن کی وجہ سے اس کا دل بیوی کی طرف مائل بھی رہتا ہے لہٰذا اسے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ قطع تعلق اس طرح سے ہو کہ پھر اس کی طرف پہنچنے کا دروازہ بند ہوجائے اور اسے ندامت بھی اٹھانی نہ پڑے اور یکبارگی تین طلاقیں دینے سے اس ضرورت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ اسے ندامت ہو اور پھر تدارک بھی ممکن نہ رہے اور زنا میں مبتلا ہوجائے لہٰذا ضرورت ہوگی کہ تین طہروں میں تین طلاقیں (اس طرح دے) کہ وہ اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی ایسے طہر دے میں جس میں جماع نہ کیا ہو اور اپنے آپ کو آزمائے کہ کیا اس کیلئے بیوی سے صبر کرنا ممکن ہے؟ اور اگر ممکن نہ ہو تو اس سے رجوع کرلے اور اگر ممکن ہو تو (دوسرے طہر میں) دوسری طلاق دے اور پھر اپنے آپ کو آزمائے۔ بعدازاں پھر تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے دے تو اس طرح اس شخص پر نکاح کا دروازہ بند ہوجائے گا اور اس کو ظاہرا اور غالبا ندامت بھی نہیں اٹھانی پڑے گی۔ لہٰذا دوسرے اور تیسرے طہر میں دوسری اور تیسری طلاق دینا حاجت و ضرورت کے تحت ہوگا' لہٰذا طلاق دینے کا یہ مسنون طریقہ ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ حکم کا تعلق حاجت کی دلیل کے ساتھ ہے نہ کہ حاجت کی حقیقت کے ساتھ کیونکہ حاجت ایک باطنی امر ہے جس پر بغیر دلیل کے مطلع نہیں ہوا جاسکتا۔ لہٰذا اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو طلاق کی حاجت و ضرورت کے قائم مقام کرلیا گیا ہے پس طہر کا مکرر ہونا ضرورت کے تجدد کی دلیل ہوگا اور حکم اس (دلیل حاجت) پر مبنی ہوگا۔

پھر جب بیوی پر تین طہروں میں تین طلاقیں واقع ہوگئیں تو اگر وہ آزاد عورت ہے تو (اس وقت تک) اس کی عدت کے دو حیض گزر چکے ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک عدت حیض کے اعتبار سے ہے اور صرف ایک حیض باقی رہ گیا پھر جب ایک اور یعنی تیسرا حیض آئے گا تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی اور اگر باندی ہے تو جب دو طلاقیں دو طہروں میں دی جائیں گی تو اس کی عدت کا ایک حیض گزر چکا ہوگا اور صرف ایک حیض باقی رہے گا پھر جب دوسرا حیض آجائے گا تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی۔ اور اگر بیوی مہینوں سے حساب رکھنے والی ہے (یعنی جس کو حیض نہیں آتا) تو شوہر اسے ایک طلاق رجعی دے اور جب ایک ماہ گزر جائے تو دوسری طلاق دے

پھر جب ایک اور ماہ گزر جائے تو تیسری طلاق دے اگر تو یہ عورت آزاد عورت ہے تو جب تین طلاقیں پڑیں گی تو اس کی عدت کے دوماہ گزر چکے ہوں گے اور عدت کا ایک ماہ باقی رہے گا پھر جب تیسرا ماہ گزرے گا تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی۔ اور اگر باندی ہے اور اس پر دو طلاقیں واقع ہوئیں تو (اس کی عدت کا) ایک مہینہ گزر چکا ہوگا اور اس کی عدت کا نصف ماہ باقی ہوگا پس جب نصف ماہ گزر جائے گا تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی۔

حاملہ کو طلاق دینے کا مسنون طریقہ:

اگر عورت (بیوی) حاملہ ہوتو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق سنت یہ ہوگی کہ اس کو تین طلاق دی جائیں اور ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک ماہ کا فاصلہ رکھا جائے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ حاملہ کو سنت (طریقے) کیلئے صرف ایک طلاق دی جائے۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حسن بصری رحمہ اللہ سے یہی خبر پہنچی ہے۔

وہ عورت جس کا طہر ممتد (دراز) ہوگیا ہو اس کے بارے میں اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کو سنت (طریقے) کیلئے صرف ایک طلاق دی جائے۔ امام محمد اور زفر رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں تفریق (زوجین) کی اباحت کا تعلق عدت کے مختلف موسموں کے تجدد کے ساتھ ہے کیونکہ حیض والیوں میں ہر حیض عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہے اور آئسہ اور صغیرہ (کمسن، نابالغ) میں ہر مہینہ عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہے اور چونکہ حاملہ کے حق میں مہینے کے ساتھ استبراء رحم (رحم کی فراغت) محال ہونے کی وجہ سے پوری مدت حمل مدت کا ایک موسم ہے لہٰذا یہ شریعت جس صورت میں وارد ہوئی ہے اس کے معنی کے مطابق نہیں ہے۔ لہٰذا مہینے کے ساتھ فرق نہیں کیا جائے گا اور اسی بناپر وہ عورت جس کا طہر ممتد (طویل) ہو اس میں بھی مہینے کے ساتھ فرق نہیں کیا جاتا تو ایسے ہی حاملہ میں بھی ہوگا۔

- امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِيۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ (بقرہ:۲۲۹)

طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد یا تو قاعدے کے موافق رکھ لینا ہے یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اس آیت میں حاملہ اور غیر حاملہ کے فرق کے بغیر تین متفرق طلاقوں کو مشروع کیا۔

جہاں تک ایک اور ایک طلاق کی مشروعیت کا تعلق ہے تو یہ ان الفاظ قرآنیہ سے ثابت ہے "الطلاق مرتان" کیونکہ اس کا مطلب ہے دو دفعہ جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ رہی تیسری طلاق کی مشروعیت تو وہ ان الفاظ قرآنیہ سے ثابت ہے "اَوۡ تَسۡرِيۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ" یا اللہ عزوجل کے اس ارشاد سے:

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ

پھر اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے۔

جبکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ (حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان) فرق نہیں کیا ہے۔

نیز چونکہ حاملہ کو حیض نہیں آیا کرتا لہٰذا اس میں بھی آئیسہ اور صغیرہ کی طرح دو طلاقوں کے درمیان مہینے کے ساتھ فرق کیا جائے گا۔ اور دونوں (یعنی حاملہ اور آئیسہ و صغیرہ) کے درمیان وجہ جامع (قدر مشترک) یہ ہے کہ آئیسہ وغیرہ میں مہینے کے ساتھ فرق اس لئے ہے کہ عام طور پر ایک مہینہ (بیوی میں) رغبت کے تجدد کا زمانہ ہوتا ہے لہٰذا یہ حاجت کے تجدد کا زمانہ ہے اور چونکہ یہ بات حاملہ میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا اس میں بھی مہینے کے ساتھ فصل و فرق کیا جائے گا۔

جہاں تک امام محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک مہینے کا عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہونے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا کچھ اثر تو ہوتا نہیں لہٰذا یہ وہ وصف تو ہے جس کا وجود ہوتا ہے لیکن وہ وصف نہیں ہے جس میں تاثیر ہوتی ہے (وصف) مؤثر تو بس وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا (یعنی یہ کہ ایک مہینہ رغبت و حاجت کے تجدد کا زمانہ ہوتا ہے) لہٰذا حکم اس پر مبنی ہوگا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں جو ذکر کیا ہے اس میں ان کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ حاملہ میں افضل طلاق یہ ہے کہ اسے ایک طلاق (رجعی) دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک وہ بچہ کو جنم دے لے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ افضل ہے لیکن (یہاں) کلام افضل ہونے میں نہیں ہے۔

البتہ وہ عورت جس کا طہر دراز ہوجائے اس کیلئے طلاق سنت یہی ہے کہ اسے ایک طلاق رجعی دی جائے کیونکہ یہ حیض والی ہے اس لئے کہ اس کو حیض کا خون آیا ہے اور وہ جوان بھی ہے۔ ابھی حد ایاس (جس عمر میں حیض نہیں آتا) کو نہیں پہنچی۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اس کا طہر کسی مرض کی وجہ سے دراز ہوگیا ہے جس میں احتمال ہے کہ وہ کسی وقت بھی زائل ہوجائے لہٰذا اس کیلئے حیض والی عورتوں کے احکام ہی باقی رہیں گے اور حیض والی عورتوں کیلئے جماع سے خالی طہر میں طلاق سنت ایک طلاق دینا ہی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

مسائل:

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک طلاق ایسے طہر میں دی جس میں جماع نہ کیا ہو پھر اسی طہر میں زبانی رجوع کرلیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق سنت کیلئے اس طہر میں (دوسری) طلاق نہ دے۔ یہی قول حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول میں اضطراب ہے۔ ابوجعفر طحاوی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق ذکر کیا ہے جبکہ فقیہ ابواللیث(۱) نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔

---

(۱) نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم ابواللیث فقیہ سمرقندی المشہور بہ امام الھدیٰ علماء بلخ میں سے امام کبیر' فاضل بے نظیر' فقیہ بے مثیل اور جلیل القدر محدث تھے جنہیں ایک لاکھ احادیث زبانی یاد تھیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ وفات ۳۔ ۵ھ' حدائق ص:۲۰۷۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جماع سے خالی طہر میں طلاق بائن دی پھر شوہر نے (دوبارہ) نکاح کرلیا تو شوہر کو بالاتفاق اسی طہر میں (طلاق سنت کیلئے) دوسری طلاق دینے کا حق ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ طہر تو ایک ہی ہے اور ایک طہر میں دوطلاقوں کو جمع کرنا سنت نہیں ہے۔ جس طرح رجوع سے قبل شوہر کو ایک طہر میں دوطلاقیں دینا سنت نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے رجوع کرلیا تو شوہر نے حکم طلاق کو باطل کردیا اور طلاق کو ایسے کردیا گویا کہ وہ طلاق حکماً" واقع ہی نہیں ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ شوہر کی جانب سے سبب (یعنی رجوع) کے پائے جانے کی وجہ سے بیوی پہلی حالت پر لوٹ آئی ہے لہٰذا شوہر کو دوسری طلاق دینے کا حق ہے۔ اسی طرح سے جیسے شوہر نے بیوی کو طلاق بائن ایسے طہر میں دی جس میں جماع نہیں کیا تھا پھر اس سے نکاح کرلیا (تو اس کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے)۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب شوہر نے بوسہ لیکر یا شہوت کے ساتھ چھونے سے یا بیوی کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھ کر رجوع کیا نیز یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جب شوہر نے اپنی بیوی کو شہوت سے پکڑا پھر شہوت کے ساتھ چھونے کی حالت میں ہی اس طرح کہ اس کا ہاتھ شہوت سے پکڑا ہوا تھا کہ اس کو کہا "تجھ کو تین مسنون طلاقیں ہیں" اور یہ طلاقیں شوہر نے ایسے طہر میں دیں جس میں شوہر نے جماع نہیں کیا تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں سنت پڑ جائیں گی' اور پہلی طلاق بھی ساتھ ہی واقع ہوگئی اور شوہر رجوع کرنے والا بھی شہوت کے ساتھ پکڑے رہنے کی وجہ سے ہوگیا۔ پھر دوسری طلاق واقع ہوئی اور شوہر شہوت کے ساتھ پکڑے رہنے کی وجہ سے اس طلاق بائن سے بھی رجوع کرنے والا ہوگیا۔ پھر تیسری طلاق واقع ہوگئی۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی اور باقی دو طلاقیں باقی دو طہروں میں واقع ہوں گی۔ یہ اس وقت تک ہے جب شوہر نے رجوع' زبانی یا شہوت کے ساتھ چھوکر کیا ہو۔ اور اس صورت میں جب شوہر نے رجوع جماع کے ذریعے کیا ہو اس طرح کہ شوہر نے جماع سے خالی طہر میں طلاق دی پھر جماع کرلیا حتیٰ کہ اس جماع کی وجہ سے شوہر رجوع کرنے والا ہوگیا پھر شوہر نے اسی طہر میں دوسری طلاق دینے کا بھی ارادہ کیا تو شوہر کیلئے بالاتفاق دوسری طلاق دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم طلاق تو رجوع کی وجہ سے یقیناً باطل ہوگیا ہے لہٰذا یہ طہر وہ طہر بن گیا ہے جس میں شوہر نے جماع کیا ہے لہٰذا اس میں شوہر کو طلاق دینا جائز نہیں ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب شوہر نے رجوع جماع کے ساتھ کیا ہو اور بیوی حاملہ نہ ہوئی ہو اور اگر بیوی حاملہ ہوگئی ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر کو اسی طہر میں دوسری طلاق دینا جائز ہے۔ جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک دوسری طلاق دینا جائز نہیں ہوگا جب تک پہلی طلاق کو ایک ماہ نہ گزر جائے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی طہر ہے لہٰذا اس میں دو طلاقوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسے پہلے مسئلہ میں جائز نہیں تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ رجعت نے حکم طلاق کو باطل اور معدوم کردیا اور جماع والے طہر میں طلاق دینے کی کراہت اس احتمال کی بناپر ہے کہ حمل کی وجہ سے ندامت لاحق ہو لیکن جب شوہر نے حمل کے معلوم ہونے کے باوجود طلاق دی تو معلوم ہوا کہ شوہر کو ندامت نہیں ہے (بالکل) اسی طرح جیسے

اگر شوہر نے اس طہر میں طلاق نہ دی ہو لیکن جماع کرلیا ہو اور بیوی اس جماع سے حاملہ ہوگئی ہو تو شوہر کیلئے طلاق دینا جائز ہے۔ اسی وجہ کی بناپر جو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں اسی طرح یہاں بھی ہے۔

○ اگر صغیرہ (نابالغ) کو ایک طلاق دی پھر اس کو حیض آگیا اور ایک ماہ پورا ہونے سے قبل پاک ہوگئی تو بالاتفاق شوہر دوسری طلاق دینے کا مجاز ہے۔ کیونکہ جب اس کو حیض آگیا تو مہینے والا حکم باطل ہوگیا کیونکہ صغیرہ کے حق میں مہینہ حیض کا بدل تھا اور مبدل کے ہوتے ہوئے بدل کا کوئی حکم نہیں رہتا اور جب شوہر نے حیض والی بیوی کو طلاق دی پھر وہ آئیسہ ہوگئی (یعنی زیادتی عمر کی وجہ سے حیض آنے بند ہوگئے) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر دوسری طلاق دینے کا اس کے بانجھ ہونے کی وجہ سے مجاز ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ایک ماہ گزرنے پر طلاق دینے کا مجاز ہوگا۔ امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک طہر ہے لہٰذا اس میں دو طلاقوں کی گنجائش نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (حیض سے) مایوسی نے حکم حیض کو باطل کردیا ہے اور عورت حیض والی عدت کی حالت سے منتقل ہوکر مہینے والی عدت کی حالت میں آگئی ہے اور یہی انتقال دو طلاقوں کے درمیان فاصل بن جاتا ہے جیسے صغیرہ کے حق میں ہوتا ہے کہ جب وہ مہینے والی عدت سے منتقل ہوکر حیض والی عدت میں آجاتی ہے تو دوسری طلاق دینا جائز ہوتا ہے اور یہ تفریع اس روایت کے مطابق متصور ہوگی جس میں ایاس کیلئے (عمر کی) ایک معین حد مقرر کی گئی ہے مثلاً پچاس سال یا ساٹھ سال لہٰذا جب طلاق دینے کے بعد جونہی یہ مدت پوری ہوگئی تو مذکورہ وجہ کی بناپر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر دوسری طلاق دینے کا مجاز ہوگا۔ اور وہ روایت جس میں ایاس کیلئے عمر کی کوئی معین حد مقرر نہیں کی گئی بلکہ اس کو عادت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے تو اس کے مطابق یہ تفریع جاری نہیں ہوگی۔

○ اگر بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی پھر اس سے رجوع کرلیا پھر اس کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب یہ پاک ہوجائے پھر حائضہ ہوجائے پھر پاک ہو تو (اس وقت) شوہر اگر چاہے تو طلاق دے سکتا ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس حیض سے متصل طہر میں طلاق دے سکتا ہے۔ اور امام کرخی رحمہ اللہ کا بھی وہی مسلک ہے جو امام طحاوی رحمہ اللہ کا ہے' یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ کتاب الاصل میں جو مذکور ہے اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے ارشاد فرمایا کہ:

"اے عمر اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ رجوع کرلے پھر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کو حیض آئے پھر پاک ہوجائے پھر حیض آئے اور پھر پاک ہو جائے پھر (اس وقت) اگر چاہے تو اس کو پاکی کی حالت میں جماع کئے بغیر طلاق دے۔" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر ثانی تک طلاق نہ دینے کا حکم دیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ طلاق سنت کا وقت طہر ثانی ہے نہ کہ طہر اول۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حیض جس میں طلاق دی ہے وہ عدت میں شمار نہیں ہوگا لہٰذا حیض میں طلاق دینا اس طہر میں طلاق دینے کی مانند ہے جو اس حیض سے متصل ہے اور اگر شوہر اس طہر میں طلاق دیتا جو اس (حیض) سے متصل ہے تو شوہر اسی طہر میں دوسری طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا طہر ہے جس میں حقیقتاً نہ جماع پایا گیا ہے اور نہ ہی طلاق پائی گئی ہے لہٰذا شوہر کو اس طہر میں طلاق دینے کا اسی طرح اختیار ہوگا جس طرح کہ طہر ثانی میں ہوتا ہے رہی حدیث تو ہمیں یہ روایت ملتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ارشاد فرمایا تھا "تم نے سنت کے خلاف کیا" اس طرح اللہ تعالیٰ نے تم کو حکم نہیں دیا سنت طریقہ یہ تھا کہ تم طہر کا انتظار کرتے پھر ہر طہر میں ایک طلاق دیتے"۔ (اس میں) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر طہر میں ایک طلاق دینے کو طلاق سنت قرار دیا اور وہ طہر جو حیض سے متصل ہے وہ بھی طہر ہے لہٰذا اس میں طلاق دینا بھی طلاق سنت ہے۔ اسی طرح دونوں روایتوں کو جمع بھی کیا جاسکے گا کہ اس روایت کو طلاق احسن پر محمول کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طہر میں جس میں جماع نہ ہوا ہو ایک طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ (واقعی) احسن طلاق ہے اور یہ روایت طلاق حسن پر محمول ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا حکم دیا ہے اس طرح سے دونوں روایتوں کو جہاں تک ممکن ہو عمل میں جمع کیا گیا ہے۔

فصل ۱

ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے

جن الفاظ سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ الفاظ جو صریح ہوں' ۲۔ وہ الفاظ جن سے ازروئے دلالت طلاق واقع ہوتی ہے۔

قسم اول:

وہ الفاظ جو صریح ہیں مثلاً شوہر کا یہ کہنا انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ شوہر جب اپنی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہوچکی ہو) بیوی کو انت طالق للسنۃ کہے (یعنی تجھے مسنون طلاق ہے) اور نیت کوئی نہ کرے تو اگر بیوی حیض والیوں میں سے ہے اور ایسے طہر میں ہے جس میں مباشرت نہیں ہوئی تو ایک طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی۔ اور اگر بیوی حالت حیض میں ہے یا ایسے طہر میں ہے جس میں مباشرت ہوچکی ہے تو ابھی طلاق نہ پڑے گی بلکہ جب اس کو حیض آکر پھر پاکی حاصل ہوگی تو اس وقت ایک طلاق پڑے گی۔ کیونکہ شوہر کا انت طالق للسنۃ کہنا طلاق کو اس سنت کے ساتھ واقع کرنا ہے جو معرف باللام ہے اور چونکہ پہلا لام اختصاص کیلئے ہے لہٰذا شوہر کے قول کا مقتضا یہ ہے کہ طلاق سنت کے ساتھ مختص ہو پھر جب لام تعریف کو سنت پر داخل کیا تو اس کا تقاضا سنت کے استغراق کا ہوا جو موجب ہے خالص سنت کا کہ جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ بھی نہ ہو یا پھر اس سے مراد وہ سنت ہوگی جو لوگوں میں متعارف ہو اور طلاق کے باب میں متعارف سنت وہ ہے جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ نہ ہو اور یہ صرف وہ طلاق ہے جو

ایسے طہر میں واقع ہوئی ہو جس میں جماع نہ ہوا ہو۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تینوں واقع ہوجائیں گی کیونکہ وہ طلاق جو معرف باللام سنت کے ساتھ مختص ہو اس کی دو قسمیں ہیں حسن اور احسن۔ احسن طلاق تو یہ ہے کہ جماع سے خالی طہر میں ایک طلاق دے اور حسن طلاق یہ ہے کہ تین طلاقیں تین طہروں میں دے۔ لہٰذا جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو سنت کے ساتھ مختص طلاق دینے کی دو قسموں میں سے ایک کی اس نے نیت کی لہٰذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق ثلاثا للسنة (تجھے تین طلاق سنت ہیں)۔ اور اگر شوہر نے (انت طلاق للسنة کہہ کر اس سے) ایک طلاق بائن مراد لی تو طلاق بائن نہ ہوگی کیونکہ نہ تو طلاق کا لفظ بینونت (بائن ہونے) پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی سنت کا لفظ بلکہ سنت کا لفظ تو بینونت کے ثبوت کیلئے مانع ہے کیونکہ ظاہر الروایت کے مطابق طلاق بائن دینا مسنون نہیں ہے اور یہ محال ہے کہ لفظ سے وہ امر ثابت ہو کہ لفظ جس کے ثبوت سے مانع ہو۔ اور اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی کیونکہ دو کا عدد محض عدد ہے برخلاف تین کے کیونکہ وہ فرد (بھی) ہے اس حیثیت سے کہ وہ کل جنس طلاق ہے۔

اور اگر شوہر نے لفظ طالق سے ایک طلاق مراد لی اور لفظ سنت سے دوسری طلاق تو (دوسری) طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ سنت الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت للسنة اور نیت طلاق کی کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر شوہر نے (بیوی سے) کہا انت طالق ثنتین للسنة (تجھے دو سنی طلاقیں ہیں) تو جماع سے خالی ہر طہر میں ایک طلاق پڑجائے گی کیونکہ یہ طلاق مختص ہے اس (لفظ) سنت کے ساتھ جس پر لام تعریف داخل ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا تجھے تین مسنون طلاقیں ہیں اور فوراً تینوں کے وقوع کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور کہتے ہیں فوراً تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کی نیت صحیح نہ ہوگی اور یہ تینوں طلاقیں تین طہروں میں تقسیم ہوں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے الفاظ میں نہیں ہے لہٰذا شوہر کی نیت باطل ہوگی۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ انت طالق ثلاثا للسنة (تجھے تین سنی طلاقیں ہیں) درحقیقت تین طلاقوں کو تین طہروں میں واقع کرنا ہے کیونکہ یہ تینوں طلاقیں مختص ہیں لفظ سنت کے ساتھ جو معرف بلام تعریف ہے تو گویا شوہر نے یوں کہا ہے کہ تجھے تین طہروں میں تین طلاقیں ہیں۔ اور اگر شوہر صراحتاً اس طرح کہتا اور تینوں طلاقوں کے فوری وقوع کی نیت کرتا تو اس کی نیت صحیح نہ ہوتی تو ایسے ہی یہاں زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق دینا ایسا تصرف ہے جو فی ذاتہ مشروع ہے اور اس میں ممنوعیت و حرمت اس کی ذات کے علاوہ اور معنی کی وجہ سے ہے جس کی وجہ بیان ہو چکی ہے لہٰذا ہر طلاق خواہ وہ کسی وقت میں بھی ہو سنت ہی ہوگی پس تین طلاقوں کو فوری طور پر واقع کرنا بھی درحقیقت سنت طریقے پر ہی واقع کرنا ہے البتہ جب سنت مطلقاً کہتے ہیں تو عرف و عادت کی بنا پر اس سے مراد وہ سنت لیتے ہیں جس میں بدعت کے معنی کہ جس کو حرام لازم ہے کا شائبہ نہ ہو۔ لہٰذا جب شوہر نے فوری وقوع کی نیت کی تو اس نے ایسے معنی کی نیت ہے کہ جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور اس میں خود اپنی ہی جان پر سختی کرنا ہے

لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ایقاع (واقع کرنا) اور دوسری سنت وقوع کیونکہ اکٹھی تین طلاقوں کا وقوع جیسا کہ واضح ہوچکا ہے سنت سے معلوم ہے لہٰذا جب شوہر نے (تین طلاقوں کے) فوری وقوع کی نیت کی تو اس نے سنت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کی نیت کی۔ اور اس (ایک قسم) کی نیت شوہر کی نیت کو محتمل ہے۔ لہٰذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔

○ اگر بیوی آئسہ یا صغیرہ ہو اور شوہر اس سے کہے انت طالق للسنة (تجھے طلاق سنت ہے) اور کچھ نیت نہ ہو تو بیوی کو فوری طور پر ایک طلاق ہوجائے گی۔ اگرچہ شوہر اس سے جماع بھی کرچکا ہو۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی حاملہ ہو اور حمل ظاہر ہوچکا ہو۔

اور اگر شوہر نے آئسہ اور صغیرہ بیوی کو انت طالق ثلاثا للسنة (تجھے تین طلاق سنت ہیں) کہتے ہوئے تین طلاقوں کی نیت کی تو فوری طور پر ایک طلاق واقع ہوجائے گی اور ایک مہینے کے بعد دوسری طلاق پڑے گی اور ایک اور مہینے بعد ایک اور (یعنی تیسری) طلاق پڑ جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حاملہ میں بھی یہی حکم ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ) کے نزدیک حاملہ پر تین طلاق سنت واقع ہوجاتی ہیں جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق سنت واقع ہوتی ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقة للسنة تو اس کا حکم وہی ہے جو انت طالق للسنة کہنے کا ہے اور اسی طرح انت طالق طلاق للسنة کہنے کا بھی یہی حکم ہے۔

دوسری قسم: وہ الفاظ جن سے ازروئے دلالت طلاق سنت واقع ہوتی ہے:

مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا کہ تجھے طلاق عدت ہے یا طلاق عدل ہے یا طلاق دین ہے یا طلاق اسلام ہے یا طلاق حق ہے یا طلاق قرآن ہے یا طلاق کتاب ہے جہاں تک طلاق عدت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جماع سے خالی طہر میں طلاق ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (سورة الطلاق:۱) تو تم ان کو ان کی عدت میں طلاق دو۔

طلاقِ عدل: طلاق دین، طلاق اسلام، طلاق قرآن، طلاق کتاب

وہ طلاق ہے جو باطل سے حق کی طرف مائل ہو کیونکہ جب لفظ عدل مطلق بولا جائے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے اگرچہ لغت میں یہ مطلق میلان پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لفظ جور (ظلم) کے مثل کہ جب وہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حق سے باطل کی طرف میلان ہوتا ہے اگرچہ لغت میں وہ مطلق میلان پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلاق جو باطل سے حق کی طرف مائل ہو وہ طلاق سنت ہے۔

طلاق دین' طلاق اسلام' طلاق قرآن' طلاق کتاب جیسے الفاظ سے ازروئے دلالت طلاق سنت ہی واقع ہوگی' وجہ یہ ہے کہ یہ وہ طلاق ہے جس کا دین' اسلام' قرآن اور کتاب تقاضا کرتے ہیں اور یہی طلاق سنت ہے۔ اسی طرح طلاق حق' وہ طلاق ہے جس کا دین حق تقاضا کرتا ہے اور وہ طلاق سنت ہے۔

اسی طرح شوہر کا بیوی کو یہ کہنا کہ انت طالق احسن الطلاق او اجمل الطلاق او اعدل الطلاق (تجھے احسن طلاق ہے یا اجمل طلاق ہے یا اعدل طلاق ہے) سے ازروئے دلالت طلاق سنت واقع ہوتی ہے کیونکہ شوہر نے الف تفضیل کا استعمال کیا ہے اور اس کی اضافت معرف باللام طلاق کی طرف کی جو حسن وغیرہ کے ساتھ واقع ہے۔ لہٰذا یہ ایسی طلاق کے وقوع کا تقاضا کرتے ہیں جس کو طلاق کی دوسری تمام قسموں پر حسن و جمال اور عدالت میں فضیلت حاصل ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں اعلم الناس ہے اس کے معنی ہیں کہ اس شخص کو لوگوں کے تمام طبقات پر علم کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے اور یہی طلاق سنت کی تعریف ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقة حسنة او جمیلة تو فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقة عدلة او عدلیة اور عادلة او سنیة (یعنی تجھ کو ایک طلاق عدل ہے یا عدل والی طلاق ہے یا طلاق سنی ہے) تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق سنت واقع ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ان الفاظ اور شوہر کے ان کلمات کہ انت طالق للسنة (تجھے طلاق سنت ہے) کہنے کو یکساں قرار دیا ہے۔ جبکہ انہوں نے مذکورہ کلمات کے اور اس قول کہ "انت طالق تطلیقة حسنة او جمیلة" کے درمیان فرق کیا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ ایک طلاق رجعی فوراً پڑجائے گی خواہ بیوی حالت حیض میں ہو یا نہ ہو اور اس طہر میں مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ کلمات (یعنی انت طالق تطلیقة وغیرہ) اور انت طالق تطلیقة حسنة کو یکساں قرار دیا ہے جبکہ مذکورہ کلمات اور انت طالق للسنة کے درمیان فرق کیا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے قول انت طالق تطلیقة سنیة میں طلاق کو مسنون ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے جبکہ طلاق جس وقت بھی دی جائے تو وہ سنی ہی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ ایک مشروع عمل ہے اور صفت و وصف کے اس کے ساتھ لگنے کی وجہ سے وہ مشروعیت سے خارج نہیں ہوجاتا اور اتنی بات ہی اس کے سنی ہونے کے ساتھ متصف ہونے کیلئے کافی ہے اور اس کے کمال درجہ کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر شوہر نے بیوی کو انت بائن کہا تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور کمال درجہ جوکہ تین طلاقوں سے حاصل ہونے والی جدائی ہے مراد نہیں لیں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اسی وجہ سے فوراً ایک طلاق انت طالق تطلیقة حسنة یا انت طالق تطلیقة جمیلة کہنے میں پڑ جائے گی۔ اس کے برعکس انت طالق للسنة میں اسی طلاق کو واقع کیا ہے جو السنة کے ساتھ مختص ہے کیونکہ للسنہ میں پہلا لام (سنت کے ساتھ) اختصاص کیلئے ہے جیسے کہا جاتا ہے هذااللجام للفرس یعنی یہ لگام گھوڑے ہی کیلئے ہے اور کہا جاتا ہے هذا الاکاف للبغلة یہ پالان خچر ہی کیلئے ہے اور کہا جاتا ہے هذا القفل لهذا الباب یہ تالا اسی دروازہ کا ہے اور للسنة میں دوسرا لام تعریف کیلئے ہے۔ پھر اگر یہ لام تعریف جنس کیلئے ہے جو جنس سنت ہے تو یہ سنت کیلئے خالص ہونے کی صفت کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سنت میں بدعت کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اور اگر لام تعریف عہد کیلئے ہے تو طلاق کے باب میں معہود و معلوم سنت وہ ہے جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ نہ ہو اور یہ جماع سے خالی طہر میں طلاق ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی طلاق کو واقع کرتا ہے جو مطلق سنیہ ہونے کے ساتھ موصوف ہے لہٰذا طلاق مطلق سنت کے

طریقہ پر ہی پڑے گی اور مطلق سنی طلاق سنت کے اوقات میں ہی پڑتی ہے۔ اس لئے تو انت طالق للسنة کہنے سے (طلاق) سنت کے وقت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہٰذا زیربحث کلمات میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے سنية' حسنة' جميلة کے الفاظ کے مابین فرق کیا ہے۔ بائیں طور کہ جس کلمہ میں غالب یہ کہ اس کو طلاق کی صفت بنایا جاتاہو تو اس کو طلاق کی صفت ہی بنایا جائے گا مثلاً لفظ سنية اور عدلية اور جس کلمہ میں غالب یہ ہو کہ اس کو عورت کی صفت بنایا جاتا ہو تو اس کو عورت کی صفت ہی بنایا جائے گا مثلاً حسنة اور جميلة کیونکہ کلام میں عورت کا ذکر انت (تو) کے لفظ میں ہے اور تطليقة (طلاق) بھی مذکور ہے لہٰذا جس میں جس لفظ کا استعمال غالب ہے اسی پر محمول کریں گے۔

اگر شوہر نے اپنی حیض والی بیوی کو کہا انت طالق للحيض (تجھے طلاق حیض یعنی حیض کی طلاق ہے) تو ہر حیض کے بعد طہر میں ایک طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ وہ حیض جس کی طرف طلاق کی اضافت کی گئی ہے اس سے مراد عدت کے طہر ہی ہیں اور اگر بیوی حیض والی نہ تھی اور اس کو کہا انت طالق للحيض تو اس پر کوئی طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کی ایسی چیز کی طرف اضافت کی ہے جو موجود ہی نہیں' یہ تو ایسا ہوگیا کہ گویا شوہر نے طلاق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جو پائی نہیں جاتی۔ اور اگر شوہر نے ایسی بیوی جس کو حیض نہ آتا ہو' کو کہا انت طالق للشهور (یعنی تجھے مہینوں والی طلاق ہے) تو فوراً ایک طلاق پڑجائے گی اور دوسرے ماہ میں دوسری اور تیسرے ماہ میں تیسری طلاق پڑ جائے گی کیونکہ وہ مہینے جن کی طرف اضافت کی گئی ہے یہی عدت کے مہینے ہیں۔ اور ایسے ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق حاملہ کا معاملہ ہے (یعنی اگر شوہر نے حاملہ بیوی کو بائیں الفاظ طلاق دی کہ انت طالق للشهور کہ تجھے مہینوں والی طلاق ہے...... تو تین طلاقیں تین ماہ میں پڑجائیں گی)۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ان الفاظ سے طلاق دی جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے (اور یہ وہ طلاق ہے جو جماع سے خالی طہر میں ہو) اور فوری طلاق کے وقوع کی نیت کی تو شوہر کی نیت صحیح ہوگی اور شوہر نے جو نیت کی وہ مراد ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔

جہاں تک احسن' اجمل اور اعدل کے الفاظ کا تعلق ہے (انت طالق احسن الطلاق یا اجمل الطلاق یا اعدل الطلاق میں) تو ان میں وجہ یہ ہے کہ کبھی الف تفضيل کا ذکر کیا جاتا ہے (یعنی صیغہ افعل تفضيل کا آتا ہے) لیکن اس سے مراد مطلق صفت ہوتی ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے وهو اهون عليه (سورۃ الروم:۲۷) (ای هين عليه) یعنی اهون' هين کے معنی میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے اشیاء میں تفاوت نہیں ہے بلکہ وہ سب یکساں ہیں (مطلب یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ وہ بڑی ہوں یا چھوٹی عظیم ہوں یا حقیران سب پر اللہ تعالیٰ کی قدرت یکساں ہے) اور شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے اور چونکہ یہ مراد لینے سے شوہر خود اپنے اوپر سختی کو اختیار کررہا ہے لہٰذا ظاہر معنی سے عدول و انحراف میں اس پر تہمت بھی نہیں آتی۔ لہٰذا اس کو سچا سمجھا جائے گا۔ ایسا ہی حکم دیگر الفاظ کا ہے کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق دینا فی ذاتہ ایک جائز تصرف ہے' لہٰذا کسی بھی وقت میں طلاق دینا سنت ہے یا اس وجہ سے کہ اس کا وقوع سنت سے معلوم ہوا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: جن سے دیانتاً" (فیما بینہ وبین اللہ تعالی) اور عدالت میں دونوں صورتوں میں طلاق سنت ہی واقع ہوتی ہے خواہ شوہر نے نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

دوسری قسم: وہ الفاظ جن سے عنداللہ طلاق سنت واقع ہو جاتی ہے اور اگر شوہر نے طلاق سنت کی نیت بھی کی تو قانوناً" و قضاء" بھی طلاق سنت ہی سمجھی جائے گی اور اگر شوہر نے یہ نیت نہ کی ہو تو طلاق سنت نہیں ہوگی بلکہ فی الحال ایک طلاق پڑے گی۔

تیسری قسم: وہ الفاظ جن میں شوہر کی دیانتاً" (یعنی فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ) تصدیق کی جائے گی اگر شوہر نے کہا کہ اس نے طلاق سنت کی نیت کی تھی (اس صورت میں) طلاق اپنے اوقات میں پڑے گی لیکن ازروئے قضاء (یعنی عدالتی کارروائی میں) شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ طلاق فوراً ہی واقع ہوجائے گی۔ تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

قسم اول کے الفاظ:

یہ ہیں کہ شوہر کا بیوی کو کہنا کہ انت طالق للعدۃ (تجھے طلاق عدت ہے یا تو مطلقہ ہے عدت کیلئے) یا انت طالق طلاق العدل (تجھے طلاق عدل ہے) یا طلاق الدین (تجھے طلاق دین ہے) یا طلاق اسلام ہے یا شوہر نے کہا انت طالق طلاقا عدلا (تجھے عادلانہ طلاق ہے) یا کہا انت طالق طلاق عدۃ (تو طلاق عدت سے مطلقہ ہے) یا کہا انت طالق اجمل الطلاق (تجھے سب سے خوبصورت طلاق ہے) یا کہا تجھے طلاق حسن ہے' یا طلاق قرآن ہے' یا طلاق کتاب ہے یا کہا انت طالق للسنۃ (تجھے سنت کیلئے یا سنت والی طلاق ہے) یا انت فی السنۃ (تجھے سنت میں طلاق ہے) یا انت طالق بالسنۃ (تجھے سنت کے ساتھ طلاق ہے) یا طالق مع السنۃ (تجھے سنت کی معیت میں طلاق ہے) یا انت طالق عند السنۃ (تجھے سنت کے نزدیک طلاق ہے) یاانت طالق علی اللسنہ (تجھے سنت پر طلاق ہے)۔

قسم دوم کے الفاظ:

مثلاً شوہر کا کہنا کہ انت طالق فی کتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی کتاب میں مطلقہ ہے) یا انت طالق بکتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی کتاب کے ساتھ مطلقہ ہے) یا انت طالق مع کتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی کتاب کی معیت میں مطلقہ ہے) کیونکہ اللہ عزوجل کی کتاب میں طلاق سنت اور طلاق بدعت کے وقوع کی دلیل موجود ہے اور وہ اس طرح کہ کتاب اللہ میں مطلق طلاق کی مشروعیت کا ذکر ہے لہٰذا (طلاق ایسا تصرف ہے جو فی ذاتہ ایک جائز تصرف ہے)' لہٰذا شوہر کے کلام میں دونوں قسموں کا احتمال ہے اور (اس کا کلام) اس کی نیت پر موقوف ہوگا۔

قسم سوم کے الفاظ:

یہ ہیں کہ شوہر بیوی سے کہے انت طالق علی الکتاب (تجھے کتاب پر طلاق ہے) یا انت طالق بالکتاب (تجھے کتاب کے ساتھ طلاق ہے) یا انت طالق علی قول القضاۃ (تو قاضیوں کے قول پر مطلقہ ہے) یا انت طالق علی قول الفقہاء (تو فقہاء کے قول پر مطلقہ ہے)۔ یا انت طالق طلاق القضاۃ (تو قاضیوں کی طلاق سے مطلقہ ہے) یا انت طالق طلاق الفقہاء (تو فقہاء کی طلاق سے مطلقہ ہے) کیونکہ قاضی اور فقہاء اللہ کی کتاب ہی کی بات کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ○ اور نہ کوئی تر یا خشک چیز مگر (یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

اور جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اللہ عزوجل کی کتاب میں دونوں امروں (طلاق سنت اور طلاق بدعت) کی دلیل موجود ہے لہٰذا شوہر کے کلام میں دونوں احتمال ممکن ہیں اس لئے شوہر کی دیانتاً" (یعنی فیما بینہ وبین اللہ عزوجل) تصدیق کی جائے گی اور طلاق سنی کے وقت طلاق پڑے گی لیکن قانونی کارروائی یا عدالتی کارروائی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ (مراد) خلاف ظاہر ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

تحریری طلاق دینے کا طریقہ:

اگر شوہر (بیوی کے قریب) موجود نہ ہو اور وہ ایک طلاق سنت دینے کا ارادہ کرلے تو وہ بیوی کو ایسے لکھے گا "جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے اس کے بعد جب تجھے حیض آئے اور بعدازاں تو پاک ہوجائے تو تجھے ایک طلاق ہے"۔ اور اگر شوہر کا ارادہ اس کو تین طلاقیں دینے کا ہو تو یہ لکھے "جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے پھر جب تجھے حیض آئے اور بعدازاں توپاک ہو جائے تو تجھے طلاق ہے' پھر جب تجھے (دوسرا) حیض آئے اور بعدازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے (دوسری) طلاق ہے' پھر جب تجھے (تیسرا) حیض آئے اور بعدازاں تو پاک ہوجائے تو تجھے (تیسری) طلاق ہے"۔ امام محمد رحمہ اللہ نے رقیات (۱) میں ذکر کیا ہے کہ شوہر یوں لکھے کہ جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے اور تو اس کے مضمون کو سمجھ لے پھر تجھے حیض آئے اور بعدازاں تو پاک ہوجائے تو تجھے طلاق ہے۔ اس روایت میں زیادہ احتیاط ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

---

(۱) یہ امام محمدؒ کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو انہوں نے الرقہ کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے۔ اسے امام محمدؒ سے محمد بن سماعہ الکوفیؒ نے روایت کیا ہے۔

فصل ۲

طلاق بدعت کی تعریف اور اقسام

اس فصل میں تین عنوانات پر گفتگو ہوگی:

۱۔ طلاق بدعت کی تفسیر

۲۔ ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق بدعت واقع ہوتی ہے

۳۔ طلاق بدعت کے حکم کا بیان

طلاق بدعت کی اقسام

طلاق بدعت کی دو قسمیں ہیں: طلاق بدعت وقتی' طلاق بدعت عددی۔ طلاق بدعت وقتی کی پھر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم حالت حیض میں ایک رجعی طلاق جبکہ بیوی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہوچکی ہو) ہو خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم نے سنت کے خلاف کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں عدت کو بیوی پر لمبا کرنا ہے کیونکہ وہ حیض جس میں شوہر نے طلاق دی ہے عدت میں شمار نہیں ہوگا لہٰذا بیوی پر عدت طویل ہوگی اور یہ اس کو نقصان پہنچانا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حاجت و ضرورت کیلئے طلاق وہ ہوتی ہے جو کمال رغبت کے زمانے میں دی جائے جبکہ حیض کا زمانہ نفرت کا زمانہ ہوتا ہے لہٰذا ایسے زمانہ میں طلاق دینے کا اقدام کرنا طلاق کی حاجت ہونے پر دلیل نہیں ہوگا پس حیض کے زمانہ میں طلاق دینا سنت نہیں ہوگا بلکہ بیوقوفی ہوگا لیکن اس پر اپنی غیرمدخول بہا (جس سے مباشرت نہ ہوئی ہو) بیوی کو طلاق دینے کا اشکال پیش آتا ہے (کہ وہ تو بدعت نہیں ہے) لہٰذا صحیح وجہ پہلی ہی ہے اور جب حالت حیض میں طلاق دی ہو تو افضل یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے رجوع کرلے کیونکہ روایت ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو اپنی بیوی سے رجوع کرلینے کا حکم دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر بیوی سے رجوع کرلے گا تو پھر اس کیلئے بیوی کو طلاق سنت دینا ممکن ہوگا اور اس طرح یہ عورت شوہر سے غیر مکروہ (مسنون) طلاق سے جدا ہوسکے گی لہٰذا شوہر کیلئے رجوع کرلینا اولیٰ و بہتر ہے۔ اور اگر شوہر رجوع نہ کرے تو اس کو رجعت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ عیون میں مذکور ہے کہ باندی جب آزاد ہوجائے تو حالت حیض ہی میں اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ اسی طرح صغیرہ جب بالغ ہوجائے تو حالت حیض میں اسے بھی اختیار ہوگا (مراد خیار عتق اور خیار بلوغ ہے)۔

طلاق بدعت وقتی کی دوسری قسم: وہ ایک طلاق رجعی ہے جو حیض والی عورتوں کو ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت ہوچکی ہو خواہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو۔ یہ طلاق بدعت اس لئے ہے کہ شاید اس مباشرت سے حمل ٹھہر جائے اور حمل کا علم ہونے پر اس شخص کو ندامت ہو پھر اس وقت ظاہر ہوگا کہ شوہر نے بلاکسی حاجت اور ضرورت کے طلاق دی ہے لہٰذا شوہر کا یہ فعل بیوقوفی ہے سنت طریقہ نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ

جب شوہر نے اس طہر میں جماع کرلیا تو شوہر کی بیوی میں رغبت کم ہوگئی لہٰذا اس طہر میں طلاق دینا علی الاطلاق کسی ضرورت کے ماتحت نہیں ہے اسی لئے یہ طلاق طلاق سنت نہیں۔

طلاق بدعت عددی کا بیان:

طلاق بدعت عددی یہ ہے کہ اکٹھی دو یا تین طلاقیں جماع سے خالی طہر میں دی جائیں خواہ اکٹھی دی جائیں یا بایں طور کہ تین طلاقیں یکبارگی دی ہوں یا الگ الگ یکے بعد دیگرے لیکن سب ایک ہی طہر میں ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں طلاق کے عدد میں سنت و بدعت کو نہیں مانتا بلکہ یہ مباح ہے اور سنت و بدعت تو فقط وقت میں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب و سنت میں طلاق کی عمومات (یعنی وہ نصوص جن میں عموم پایا جاتا ہے) سے استدلال کیا ہے جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو (ان کی دلیل کیلئے) آیات ہیں فطلقوھن لعدتھن (پس ان کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور ارشاد ہے:

لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ (البقرہ:۲۳۶)	تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تم ان عورتوں کو طلاق دے دو جنہیں تم نے ابھی ہاتھ نہیں لگایا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد الطلاق مرتان ہے ان آیات میں ایک اور زائد' متفرق اور مجتمع کے درمیان فرق کئے بغیر طلاق کو مشروع کیا گیا ہے۔ جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے پاگل اور بچہ کی طلاق کے۔ نیز ایک طہر میں کئی طلاقوں کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بلا اختلاف تمام فقہاء کے نزدیک حکم کے حق میں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ جو چیز مشروع نہ ہو اس کا حکم کے حق میں اعتبار نہیں کیا جاتا' کیا دیکھتے نہیں کہ سرکہ اور سونے یا پیتل کی بیع اور اجنبی (غیر محرم) سے نکاح کرنا جب مشروع ہے تو حکم کے حق میں یہ معتبر بھی ہے اور جبکہ مردار' خون' شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت اور محارم سے نکاح جب شریعت میں جائز نہیں ہیں تو حکم کے حق میں یہ معتبر نہیں ہے اور یہاں جب ان کے حکم کے حق میں ان کا اعتبار کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مشروع (جائز) ہیں اور اسی سے معلوم ہوگیا کہ جس طرح ایک طہر میں ایک طلاق دینا اور تین طہروں میں تین طلاقیں دینا مشروع ہے اسی طرح ایک طہر میں اکٹھی دو یا تین طلاقیں دینا مشروع اور جائز ہے۔

احناف کا استدلال: قرآن و سنت اور عقلی دلائل سے ہے۔

قرآن پاک سے دلائل:

(۱) فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (ان کو ان کی عدت میں طلاق دو) کا مطلب ہے کہ ان کی عدت کے طہروں میں طلاق دو (یعنی) تین طہروں میں تین طلاقیں دو اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی یہی تفسیر بیان کی ہے جس کو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں (اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے تفریق یعنی طلاقوں کو الگ الگ

دینے کا حکم دیا ہے اور طلاقوں کو الگ الگ دینے کے حکم کا مطلب ہے کہ جمع (یعنی اکٹھی طلاقیں دینے) سے نہی ہے پھر اگر یہ امر (یعنی تفریق کا) وجوب کیلئے ہے تو یہ تفریق کی ضد یعنی جمع سے نہی تحریم کیلئے ہوگی۔ اور اگر یہ امر ندب و استحباب کیلئے ہے تو وہ تفریق کی ضد یعنی جمع سے نہی ندب ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں مخالف (شوافع) کے خلاف حجت و دلیل ہیں کیونکہ پہلی صورت تحریم پر دلالت کرتی ہے اور دوسری صورت کراہت پر جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ ان (دوباتوں) میں سے کسی کے بھی قائل نہیں ہیں۔

(۲) ارشاد الہی اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق تو دو بار ہی کی ہے) کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے دوسرے کو دو درہم دے تو اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اعطاہ مرتین (اس نے دوسرے کو دو مرتبہ دیا) جب تک وہ اس کو دو مرتبہ نہ دے۔ ان کلمات قرآن سے استدلال اس طرح ہے کہ یہ کلمات اگرچہ ظاہر میں خبر ہیں لیکن ان کا معنی امر کا ہے کیونکہ ان کے ظاہر پر محمول کرنے سے ایسی ذات کی خبر میں خلف لازم آتا ہے جس کی خبر میں خلف کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ کبھی اکٹھی طلاقیں بھی پائی جاتی ہیں اور کبھی کلام کی ادائیگی خبر کی صورت میں کی جاتی ہے حالانکہ مراد امر ہوتا ہے۔ ارشاد الہی ہے: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ یعنی لیتربصن نیز ارشاد الہی ہے: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ یعنی لیرضعن ایسے ہی اس قول میں ہے گویا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا کہ جب تمہارا طلاق دینے کا ارادہ ہو تو عورتوں کو دو مرتبہ کرکے طلاق دو اور تفریق کا امر جمع سے نہی ہوگی کیونکہ جمع تفریق کی ضد ہے پس یہ جمع کے حرام یا مکروہ ہونے پر دلیل ہے جیسا کے ہم بیان کرچکے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ آیت تو تمہارے ہی خلاف حجت ہے کیونکہ اس میں جنس طلاق کا ذکر ہے اور جنس طلاق تین ہوتی ہے اور تین طلاقیں جب دو مرتبہ میں واقع ہوں گی تو ایک مرتبہ میں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی لہٰذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ایک دفعہ میں دو طلاقیں مسنون ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر ہے تین طلاقوں کی تفریق کا نہیں کیونکہ دومرتبہ طلاق کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ نے رجعت (رجوع کرنے) کا حکم اپنے اس ارشاد سے دیا فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اس سے مراد رجعت ہے جبکہ تین طلاقوں کی تفریق یعنی ان کو دومرتبہ میں دینے کے بعد رجوع نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا یہ تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر ہے کل جنس طلاق جوکہ تین طلاقیں ہیں کی تفریق کا حکم نہیں ہے اور تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر دونوں کو جمع کرنے سے نہی ہے۔ لہٰذا آیت سے استدلال کی وجہ بحمداللہ واضح ہوگئی۔

سنت سے دلائل:

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمٰن	تم نکاح کرو اور طلاق مت دو کیونکہ طلاق کی وجہ سے رحمٰن کا عرش لرز جاتا ہے۔

اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینے سے منع کیا۔ یہ تو ممکن نہیں کہ طلاق

سے نہی خود طلاق کی ذات کی وجہ سے ہو کیونکہ وہ نہی کے بعد بھی حکم کے حق میں از روئے شریعت معتبر ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں ایک اور حقیقی معنی ہے جو طلاق کے ساتھ لازم ہے اور جو منہی عنہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ نہی اس معنی سے ہوگی نہ کہ طلاق سے۔ اور یہ بھی جائز نہیں کہ مشروع سے اس کے ساتھ حرام لازم کی وجہ سے منع کیا جائے جیساکہ حالت حیض میں طلاق اور اذان جمعہ کے بعد بیع اور ارض مغصوبہ میں نماز وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ نیز مذکور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جو شخص بھی ایسا لایا جاتا تھا جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی ہوتی تھیں تو آپ اس کو تعزیر (کوڑے مارنا) کرتے تھے اور اس پر ان طلاقوں کو جاری کروتے تھے۔ اور چونکہ ایسا صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوتا تھا' لہٰذا اس پر صحابہ کا اجماع ہوگیا۔

احناف کے عقلی دلائل:

پہلی دلیل: نکاح دین و دنیا کی مصلحتوں کے لئے ذریعہ و وسیلہ ہونے کی بناء پر عقد مصلحت ہے اور طلاق اس عقد کو باطل کرنے والی ہے اور کسی مصلحت کو باطل کرنا فساد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (بقرہ:۲۰۵)(اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے) اور ہمارے (احناف) کے نزدیک شرعی کراہت کے یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے اور اس سے راضی نہیں ہوتے ہیں لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین کے مابین اخلاقی موافقت نہ ہونے یا طبعی تضادات پائے جانے کی وجہ سے یا کسی ایسے فساد کی وجہ سے جس کا تعلق اس عورت کے ساتھ نکاح سے ہے بایں طور کہ شوہر سمجھتا ہو کہ اس عورت کے ساتھ نکاح سے اس کو مصلحتیں حاصل نہیں ہورہی ہیں یا یہ کہ اس عورت کے ساتھ رہنا دینی یا دنیاوی فساد کا سبب ہے۔ تو ان صورتوں میں مصلحت طلاق میں بدل جاتی ہے تاکہ مقاصد نکاح دوسری عورت سے پورے کئے جاسکیں مگر اس میں احتمال ہے کہ شاید شوہر نے پورے سوچ و بچار سے کام نہ لیا ہو اور انجام پر اچھی طرح نظر نہ کی ہو لہٰذا شریعت اور عقل شوہر کو غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں (اور غور و فکر' تدبر و تحمل کا شریعت نے یہ طریقہ مقرر کیا ہے) کہ شوہر بیوی کو ایک طلاق رجعی دے تاکہ اگر اختلاف اور فساد عورت کی طرف سے ہے تو عورت جدائی کا ذائقہ چکھنے کے بعد تائب ہوجائے اور اصلاح احوال کی طرف لوٹ آئے اور اگر عورت تائب نہ ہو تو شوہر اپنے حال پر نظر کرلے کہ کیا وہ اس بیوی کے بغیر صبر کرسکے گا؟ اگر وہ جان لے کہ بیوی کے بغیر صبر ممکن نہیں ہے تو شوہر کو چاہئے کہ وہ اس سے رجوع کرلے اور اگر وہ بیوی کے بغیر صبر کرسکتا ہے تو دوسرے طہر میں دوسری طلاق دے اور اپنے آپ کو آزمائے اور پھر طلاق دے۔ پس اس عورت کے ساتھ نکاح ظاہر و غالب کے اعتبار سے مصلحت ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ غالب یہی ہے کہ (اس صورت میں) شوہر کو ندامت لاحق نہ ہوگی۔ لہٰذا اس عورت کے ساتھ نکاح کے مصلحت نہ رہنے اور طلاق میں مصلحت ہونے کی صورت میں ایک طلاق یا تین طہروں میں تین طلاقیں مباح کی گئیں ہیں۔ لیکن اگر غصہ کی حالت میں یکبارگی تین طلاقیں دیں جبکہ غصہ کی حالت غور فکر کی حالت نہیں ہے تو نکاح کے مصلحت نہ رہنے کا علم نہیں ہوا لہٰذا ظاہر کے اعتبار سے طلاق دینا مصلحت کو باطل کرنا ہوا جوکہ باعث فساد ہے۔

دوسری دلیل: نکاح عقد مسنون ہی نہیں بلکہ واجب ہے جس کی وجہ ہم کتاب النکاح میں ذکر کرچکے ہیں (بدائع جلد دوم ملاحظہ فرمائیں)۔ لہٰذا طلاق دینا سنت کو قطع کرنا اور واجب کو فوت کرنا ہوا لہٰذا طلاق میں اصل تو حرمت اور کراہت ہی ہے لیکن اس مکروہ کی اجازت صرف بیوی کی تادیب یا اپنے آپ کو اس سے چھڑانے کیلئے ہے اور تادیب ایک رجعی طلاق سے حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ اختلاف اور فساد اگر عورت کی جانب سے ہوگا تو جب وہ جدائی کا مزہ چکھے گی تو ظاہر ہے کہ وہ صحیح ہوجائے گی اور تائب ہوکر موافقت اور اصلاح احوال کی طرف متوجہ ہوگی۔ اور اگر شوہر کا مقصود بیوی سے جان چھڑانا ہی ہو تو وہ تین طہروں میں تین طلاقیں دے کر بیوی سے جان چھڑا سکتا ہے اور جو بات رخصت کی بناپر ثابت ہو تو اس کا ثبوت ضرورت کے طریقے پر ہوتا ہے اور ضرورت کے حق (ہونے کی) جو صورت ہم نے بیان کی اس سے پورا ہوجاتا ہے پس تین طلاقوں کو ایک طہر میں جمع کرنے کی ضرورت نہ رہی اور یہ جمع اصل حرمت پر باقی رہی۔

تیسری دلیل: جب شوہر نے ایک طہر میں تین طلاقیں دیں تو ممکن ہے کہ بعد میں شوہر کو اپنے اس فعل پر ندامت ہو اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا (شاید کہ اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کردے) مفسرین نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ اپنے گزشتہ فعل پر ندامت یا پھر اس عمل میں مزید رغبت پیدا ہوجائے اور اب نکاح کے ذریعہ تدارک بھی ممکن نہیں رہا لہٰذا شوہر کا زنا اور بدکاری میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ لہٰذا اکٹھی تین طلاقیں دینے کی صورت میں شوہر کا فعل حرام میں پڑنے کا خطرہ ہے اور تین طلاق نہ دینے کی صورت میں یہ احتمال نہیں ہے اور حرام سے بچنا شرعاً" و عقلاً واجب ہے۔ برخلاف ایک طلاق رجعی کے' کیونکہ ایک طلاق رجوع کے ذریعہ تدارک کرنے سے مانع نہیں ہے اور برخلاف تین طہروں میں تین طلاقوں کے کیونکہ اس صورت میں شوہر کو ندامت نہیں ہوگی کیونکہ وہ تین طہروں میں اپنے آپ کو آزما چکا ہوگا۔ اس طرح سے مخالف نے جو دلائل ذکر کئے تھے ان کا جواب ہوگیا کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق بذات خود ایک جائز تصرف ہے' البتہ ممنوع لغیرہ ہے جیسا کہ ہم دلائل سے ذکر کرچکے ہیں۔

دو یا تین طلاقوں کو جمع کرنے کی کراہت تمام عورتوں کے حق میں برابر ہے خواہ وہ آزاد ہوں یا باندی' مسلمان ہوں یا کتابیہ کیونکہ کراہت کا موجب ان کے درمیان فرق کا موجب نہیں ہے اور اس (موجب) کو ہم بادلائل ذکر کرچکے ہیں۔ جماع سے خالی طہر میں خلع کرنا بالاجماع مکروہ نہیں ہے جبکہ ایسے طہر میں ایک طلاق بائن کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے اور زیادات الزیادات میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ زیادات الزیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق بائن طلاق رجعی سے صرف بینونت (بائن ہونا) میں مختلف ہے اور بینونت صفت سنت کے منافی نہیں' کیا دیکھتے نہیں کہ غیرمدخول بہا (جس سے ہم بستری نہ ہوئی ہو) بیوی کو ایک طلاق دینا طلاق بائن ہوتی ہے اور یہ (طلاق) سنت ہے اسی طرح خلع کرنا ایسے طہر میں جس میں صحبت نہ ہوئی ہو طلاق بائن ہے اور یہ سنت ہے۔ اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کی مشروعیت دراصل ضرورت و حاجت کیلئے رخصت کے طور پر ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اور طلاق بائن کی ضرورت نہیں کیونکہ ضرورت طلاق رجعی سے پوری ہوجاتی ہے لہٰذا طلاق بائن ایسی طلاق

ہوگی جو بلا ضرورت ہوگی۔ لہٰذا یہ (طلاق بائن) سنت نہیں ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ندامت کے احتمال کی بنا پر اس میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے اور رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور بعض اوقات اس شوہر کے ساتھ دوبارہ نکاح پر بیوی راضی نہیں ہوتی تو شوہر اس کا پیچھا حرام طریقہ پر کرتا ہے جبکہ طلاق بائن سے باز رہنے کی صورت میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا لہٰذا اس سے بچنا اور پرہیز کرنا ہی واجب ہے۔ بخلاف غیر مدخول بہا کی طلاق کے کیونکہ یہ طلاق ضرورت کے تحت ہے اس لئے کہ بعض اوقات قبل الدخول (یعنی مباشرت سے قبل) طلاق دینے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور یہاں (غیر مدخول بہا) میں طلاق رجعی سے ضرورت پوری کرنا ممکن نہیں ہے نیز دخول (مباشرت) سے پیشتر بائن کے علاوہ کسی اور طلاق کو واقع کرنا ممکن ہی نہیں لہٰذا یہ طلاق ضرورت کے تحت ہوئی اس لئے یہ مسنون ہے۔ یہی معاملہ خلع کا ہے کیونکہ (کبھی) خلع کرنے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور خلع ابانت (بیوی کو نکاح سے جدا کرنے) کے بغیر متصور ہی نہیں ہوتا کیا تم دیکھتے نہیں کہ خلع کا طلاق رجعی ہونا متصور ہی نہیں ہے۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے خلع پر سے گناہ کو مطلقاً اٹھا لیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ — دونوں پر کچھ گناہ نہیں اس بارے میں کہ عورت بدلہ دے کر چھوٹ جائے۔

پس یہ آیت خلع کے مباح مطلق ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔ پھر طلاق بدعت وقتی (جس میں کراہت باعتبار وقت کے ہو) میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا (جس بیوی سے مباشرت نہ ہوئی ہو) بیوی کا فرق ہے یعنی مدخول بہا کو حالت حیض میں طلاق دینا مکروہ ہے جبکہ غیر مدخول بہا کو حالت حیض میں طلاق دینا مکروہ نہیں اس لئے کہ حالت حیض میں (طلاق دینے کی) کراہت کی وجہ عدت کا طویل ہونا ہے اور جبکہ غیر مدخول بہا میں یہ وجہ پائی نہیں جاتی (کیونکہ غیر مدخول بہا کی عدت نہیں ہوتی) رہا بیوی کا ایسے طہر میں ہونا جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تو یہ غیر مدخول بہا میں متصور نہیں ہے۔ البتہ طلاق بدعت عدد کے اعتبار سے تو اس میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ جو دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں وہ دونوں قسم کی عورتوں کے حق میں مساوی ہیں۔ اور اسی طرح طلاق کے سنت اور بدعت ہونے میں مسلمان بیوی اور کتابیہ (عیسائی یا یہودی) بیوی اور آزاد بیوی اور (دوسرے کی) باندی (جو اپنی بیوی ہو) سب برابر ہیں کیونکہ مذکورہ دلائل ان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔

فصل ۳

ان الفاظ کا بیان جن سے طلاقِ بدعت واقع ہوتی ہے

مثلاً شوہر کا بیوی سے کہنا انت طالق للبدعة (تجھے طلاقِ بدعت ہے) یا انت طالق طلاق البدعة (تو طلاق بدعت سے مطلقہ ہے) یا انت طالق طلاق الجور (تجھے ظلم کی طلاق ہے) یا انت طالق طلاق المعصية (تجھے طلاقِ معصیت ہے) یا انت طالق طلاق الشيطان (تجھے طلاقِ شیطان ہے) ان الفاظ سے اگر

شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ جماع سے خالی طہر میں تین طلاقیں دینا اور جس طہر میں جماع کیا ہو اس میں ایک طلاق دینا اور حالت حیض میں طلاق دینا بدعت ہے لہٰذا جب شوہر نے ان الفاظ سے تین طلاقیں مراد لیں تو اس نے ایسی نیت کی جس کا کلام میں احتمال ہے لہٰذا یہ نیت صحیح ہوئی۔

اور ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ (ان الفاظ سے) ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ طلاق بدعت کی ابتداء کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا تاکہ (طلاق بدعت کی) اضافت (نسبت) اس کی طرف ہوسکے لہٰذا شوہر کا قول للبدعہ لغو ہوجائے گا اور صرف یہ الفاظ کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) باقی رہ جائیں گے اور ان سے ایک طلاق رجعی پڑے گی اور اسی طرح جب شوہر نے کہا انت طالق طلاق الجور (تو طلاقِ ظلم سے مطلقہ ہے) یا انت طالق طلاق المعصیۃ (تو طلاقِ معصیت سے مطلقہ ہے) یا انت طالق طلاق الشیطان (تو طلاقِ شیطان سے مطلقہ ہے) اور نیت تین کی تو تب بھی یہی حکم ہے یعنی ایک طلاق رجعی ہوگی اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو پھر اگر طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں شوہر جماع کر چکا ہو' یا حالت حیض میں ہو تو اسی وقت فوراً ایک طلاق پڑجائے گی اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو جب تک بیوی کو حیض نہ آجائے یا اس طہر میں بیوی سے جماع نہ کرلے طلاق نہ پڑے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۴

طلاقِ بدعت کا حکم

طلاق بدعت کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک طلاق بدعت واقع ہوجاتی ہے جبکہ دیگر بعض لوگوں کے نزدیک طلاق بدعت واقع نہیں ہوتی۔ یہی قول روافض کا بھی ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ ایسی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے جس کے دلائل ہم ذکر کرچکے ہیں۔ لہٰذا طلاق کی یہ قسم مشروع نہیں اور غیر مشروع کا کام حکم کے حق میں معتبر نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک مخصوص طریقے پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہے (یعنی سنت کے مطابق طلاق دینا) اور جس شخص کو تصرف کا اختیار کسی مخصوص طریقہ پر دیا گیا ہو تو وہ شخص اس مخصوص طریقہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے طریقہ پر اس کو کرنے کا اختیار نہیں رکھتا مثلاً سنت کے مطابق طلاق دینے کا وکیل جب طلاق بدعت دے تو مذکورہ وجہ کی بناپر طلاق بدعت واقع نہیں ہوتی' جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ایسے ہی یہاں پر ہے۔ (یعنی اگر طلاق بدعت جو کہ ناجائز ہے کسی نے دیدی تو وہ طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

ہماری دلیل عبادہ ابن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ان کے کسی بزرگ نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو جب اس کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے بیوی جدا ہوگئی اور باقی نوصد ستانوے کا وہ مالک ہی نہیں ہے...... اور حضرت ابن عباس رضی اللہ

عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم میں سے ایک شخص حماقت سے کام لیتا ہے کہ اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے بیٹھتا ہے پھر میرے پاس اے ابن عباس' اے ابن عباس کہتا ہوا آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ (الطلاق = ۲)

اور جو کوئی ڈرتا ہے اللہ سے تو اللہ اس کیلئے چھٹکارے کی کوئی صورت پیدا کردیتا ہے۔

اور تو نے تو اللہ کا خوف کیا نہیں لہٰذا میں تیرے لئے کوئی سبیل اور راستہ نہیں پاتا۔ تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی اور تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے پاس ایسا آدمی لایا جاتا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے چکا ہوتا تو حضرت عمر اس کو (جسمانی) سزا دیتے اور ان تین طلاقوں کو اس پر نافذ کر دیتے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوتے تھے لہٰذا یہ صحابہ کرامؓ کی صرف سے اجماع ہوتا تھا۔ البتہ مخالفین کا یہ قول کہ ناجائز امر حکم کے حق میں معتبر نہیں ہوتا تو ہمیں یہ تسلیم ہے لیکن طلاق ہمارے نزدیک فی نفسہ ایک مشروع امر ہے جس میں کوئی ممانعت نہیں ہے (بلکہ) ممانعت اور حرمت تو طلاق کے علاوہ میں ہے جس کو ہم ذکر کرچکے ہیں یعنی فساد اور زنا میں پڑنے کا اندیشہ اور بیوقوفی اور عدت کو طویل کرنا اور جب طلاق اپنی ذات کے اعتبار سے ایک جائز امر ہے تو حکم کے حق میں اس کا اعتبار کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے غیر کی بناء پر اس سے منع کیا گیا ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا اور غصب شدہ زمین پر نماز پڑھنا وغیرہ۔ اسی سے مخالفین کی دوسری دلیل یعنی یہ کہ جس شخص کو کسی جائز تصرف کا اختیار دیا گیا ہو تو وہ شخص صرف اسی طریقہ پر تصرف کرسکتا ہے جس طریقہ پر اس کو تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہو' کا جواب بھی نکل آیا کیونکہ طلاق دینے والے نے صرف اسی طریقہ پر طلاق دی ہے جس طریقہ پر اس کو طلاق دینے کا اختیار دیا گیا کیونکہ طلاق دینا بذات خود ایک جائز امر ہے اور اس کا غیر مشروع طریقہ پر دینے کا تصور ممکن نہیں ہے۔ صرف اتنا ہوا کہ اس شخص نے طلاق بدعت میں ایک مشروع امر کے ساتھ ایک ممنوع امر کا بھی ارتکاب کیا لہٰذا وہ اس امر ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے گناہ گار ہوگا نہ کہ مشروع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت میں بیع کرنے کی صورت' اور اس طرح کی دیگر صورتوں میں ہوتا ہے۔ وکیل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ سنت کے مطابق طلاق دینے کا وکیل بنانا درحقیقت مشروع طریق پر طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے اس طرح کہ اس میں کسی بھی طور پر حرام کا ارتکاب نہ ہو۔ پس جب وکیل نے طلاق بدعت دی تو اس نے ایسی طلاق مشروع دی جس کے ساتھ حرام بھی لگا ہوا ہے لہٰذا اسے جس کا حکم دیا گیا تھا اس نے وہ نہیں کیا اس لئے طلاق نہیں پڑے گی۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

فصل ۵

طلاق کی مقدار اور عدد کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ زوجین یا تو دونوں آزاد ہوں گے یا دونوں غلام' یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہوگا۔ اور اگر میاں بیوی دونوں آزاد ہوں تو بلا اختلاف آزاد شوہر اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دے سکتا ہے اور اگر زوجین غلام ہوں تو غلام شوہر اپنی باندی بیوی کو بلااختلاف صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے اور جب زوجین میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار شوہر کی غلامی یا آزادی کی حالت سے ہوگا یا بیوی (کی آزادی یا غلامی) کی حالت پر ہوگا۔ ہمارے اصحاب (احناف رحمہم اللہ) کے نزدیک بیوی کی حالت کا اعتبار ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر غلام کے عقد نکاح میں آزاد عورت ہو تو ہمارے نزدیک یہ غلام اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ غلام اپنی آزادی بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اگر آزاد شخص کے عقد نکاح میں غلام بیوی (باندی) ہو تو یہ شخص اپنی غلام بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوگا اور یہ مسئلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین بھی مختلف فیہ تھا۔ حضرت علی اور حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے ہمارے قول کی مثل روایات مروی ہیں جبکہ حضرت عثمان اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی مثل روایات منقول ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ زوجین میں سے جو بھی غلام ہوتا تھا اس کی حالت کا اعتبار کرتے تھے اور عدت کے مسئلہ میں بالاتفاق عورت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا استدلال:

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے آپ نے فرمایا الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء (طلاق کا اعتبار مردوں سے ہوگا اور عدت کا اعتبار عورتوں سے کیا جائے گا) اور اس سے مراد طلاق کی تعداد اور مقدار کا اعتبار ہے نہ کہ اس کو واقع کرنا کیونکہ اس میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے ارشاد فرمایا:

یطلق العبد ثنتین وتعتد الامۃ بحیضتین	غلام دو طلاقیں دے سکتا ہے اور باندی دو ماہواریوں سے عدت گزارے گی۔

اور غلام کے نکاح میں باندی یا آزاد عورت کے ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ غلامی محض حلت (یعنی شوہر کیلئے بیوی کا حلال ہونا) کی کمی میں موثر ہوتی ہے کیونکہ حلت ایک نعمت ہے اور

یہ مرد کے حق میں نعمت ہے نہ کہ عورت کے حق میں کیونکہ وہ تو مملوک اور باندی ہوتی ہے لہٰذا عورت کی غلامی حلت کی کمی میں موثر نہیں ہوگی۔

احناف کا استدلال:

اور ہمارا (احناف کا) استدلال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عقلی دلائل سے ہے۔ کتاب اللہ سے ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

الطلاق مرتان' الی ان قال عزوجل' فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ' (بقرہ:۲۲۹۔۲۳۰)

طلاق تو دو ہی بار کی ہے۔ پھر اگر کوئی اپنی بیوی کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد جائز نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرلے۔

یہ نص آزاد عورت کے متعلق ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ آزاد عورت کی (شوہر کیلئے) حلت تین طلاقوں سے ختم ہوجاتی ہے۔ یہ تفریق کئے بغیر کہ آزاد عورت آزاد مرد کے عقد نکاح میں ہو یا غلام کے عقد نکاح میں۔ لہٰذا اس نص کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ نص آزاد عورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے' اس آیت کریمہ کے قرائن ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ (بقرہ:۲۲۹)

تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے۔

اور باندی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر مال نہیں دے سکتی۔ دوسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ہے (یعنی یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور شوہر سے نکاح کرلے) جبکہ باندی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کرسکتی۔ تیسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَا" (تو کچھ گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر باہم مل جائیں) یعنی زوج ثانی کے طلاق دینے کے بعد دونوں آپس میں نکاح کرسکتے ہیں ایسا صرف آزاد مرد اور آزاد عورت ہی میں ہوسکتا ہے۔

احناف کا حدیث سے استدلال:

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طلاق الامۃ ثنتان وعدتها حیضتان

باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس باندی کیلئے دو طلاقیں بیان کی ہیں کیونکہ آپ نے

جنس کا لام تعریف لفظ امۃ پر استعمال فرمایا ہے گویا آپ نے یوں فرمایا کہ ہر باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کے درمیان فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

احناف کے عقلی دلائل:

پہلی دلیل: طلاق میں اصل ممانعت ہے جس کے دلائل ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں لیکن اخلاق و طبائع مخالف ہونے کی صورت میں چھٹکارے کی ضرورت کے تحت ایک طلاق مباح کی گئی ہے کیونکہ اس وقت مصلحت طلاق دینے ہی میں ہوتی ہے تاکہ زوجین میں سے ہر ایک اپنے موافق طبع سے نکاح کرسکے اور اس طرح مقاصد نکاح حاصل ہوسکیں لیکن طلاق کے بعد جانبین سے نادم ہونے کا احتمال موجود ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔

لَا تَدْرِىْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَالِكَ اَمْرًا (الطلاق:۱) — تم کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کردے اس طلاق کے بعد کوئی نئی صورت۔

پس اگر حرمت صرف ایک طلاق سے ہی ثابت ہوجائے اور دوسری طلاق مشروع نہ ہو تاکہ اس میں شوہر غور و فکر کرسکے تو بعض اوقات شوہر کو اپنے کئے پر ندامت ہو لیکن رجعت کے ساتھ اس کیلئے تدارک ممکن نہ ہو اوردوبارہ نکاح کرنے پر عورت بھی راضی نہ ہو اور شوہر کیلئے اس کے بغیر صبر کرنا بھی ممکن نہ ہو تو اس حالت میں شوہر زنا میں مبتلا ہوگا۔ پس اسی حاجت و ضرورت کی خاطر دوسری طلاق مباح کی گئی ہے اور تیسری طلاق کی حاجت (تو) نہیں ہے لیکن آزاد عورت میں جبکہ وہ آزاد مرد یا غلام کے نکاح میں ہو شریعت میں اس کی مشروعیت نکاح کی اہمیت اور اس کے شرف کے اظہار کیلئے کی گئی ہے اورباندی میں ملک نکاح شرف واہمیت کےاعتبار سے آزاد عورت میں ملک نکاح کے مقابلہ میں کمتر ہوتی ہے کیونکہ نکاح کا شرف اور اس کی اہمیت ان دینی ودنیوی مقاصد کی وجہ سے ہوتی ہے جن کاتعلق نکاح سے ہوتاہے اور ان مقاصد میں سے اولاد کا حصول اور سکون نفس ہیں اور یہ بات سب جانتےہیں کہ باندی سے نکاح میں یہ دونوں مقصود آزاد عورت سے نکاح کے مقابلے میں کمتر ہوتے ہیں کیونکہ آزاد عورت کا بچہ آزاد ہوتا ہے جبکہ باندی کا بچہ غلام ہوتا ہے اور اولاد سے مقصود دنیا میں انس اور مدد اور آخرت میں نیک دعا حاصل کرنا ہوتا ہے لیکن آزاد بچے سے جتنا یہ مقصود حاصل ہوتا ہے اتنا غلام کے مالک کی خدمت میں مشغول رہنے کی بناء پر غلام بچے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح شوہر کو اپنی غلام بیوی سے جو سکون نفس حاصل ہوتا ہے وہ اس کی مانند نہیں ہوتا جو اسے اپنی آزاد بیوی سے حاصل ہوتا ہے پس (تیسری طلاق) اس معنی میں نہیں ہے جس میں شریعت وارد ہوئی ہے لہٰذا یہ (یعنی تیسری) طلاق اصل ممنوعیت پر باقی ہے۔

دوسری دلیل: طلاق کا حکم حلت کا زوال ہے اور وہ حلت محل (یعنی بیو) کی ہوتی ہے۔ پس حلت کا زوال حلت کے بقدر ہوگا اور باندی کی حلت آزاد عورت کے مقابلے میں کمتر ہوتی ہے کیونکہ غلامی حلت کو کم کردیتی ہے اس لئے کہ حلت ایک نعمت ہے۔ اور اس کے نعمت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقاصد نکاح جو کہ نعمت ہیں کیلئے وسیلہ و ذریعہ ہے اور نعمت کیلئے وسیلہ خود نعمت ہوتا ہے۔ اور غلامی کا اثر نعمت میں کمی ہوتا ہے اسی بناپر غلامی کا اثر ملکیت میں کمی کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے' یہاں تک کہ آزاد مرد کو چار عورتوں سے نکاح کرنے کا

اختیار ہوتا ہے جبکہ غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کا جواب:

جہاں تک دو مذکورہ حدیثوں کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ غریب ہیں پھر وہ اخبار آحاد میں سے بھی ہیں جبکہ کتاب اللہ کی مطلق نص کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور نہ خبر مشہور کا خبر واحد کے ساتھ معارضہ جائز ہے۔

مزید ہم کہتے ہیں کہ یہ دو حدیثیں اس بارے میں دلیل بھی نہیں بن سکتیں کیونکہ پہلی حدیث کے الفاظ الطلاق بالرجال میں اسم کا اسم کے ساتھ الصاق ہے جو محذوف ملصق کا مقتضی ہے اور محذوف ملصق کے بارے میں ایک احتمال یہ ہے کہ وہ ایقاع (واقع کرنا) ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ اعتبار ہو لہٰذا دیگر احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ایقاع (واقع کرنے) میں تو کوئی اشکال ہی نہیں تو یہ بات قابل تسلیم نہیں بلکہ اس میں اشکال ہے اور اس اشکال کا بیان دو طریقوں پر ہے۔

پہلا طریق: نکاح منعقد ہونے کے اعتبار سے زوجین میں مشترک ہوتا ہے اور ہر وہ عقد جس کا انعقاد دو عاقدین سے ہو اس میں قاعدہ ہے کہ اس کا ارتفاع (یعنی اس عقد کو ختم کرنا) بھی دونوں ہی سے ہو سکتا ہے بیع و اجارہ وغیرہ کے مثل۔

دوسرا طریق: نکاح (اپنے) احکام و مقاصد میں زوجین کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اب اشکال یہ پیش آیا کہ آیا طلاق کا ایقاع بھی دونوں کی طرف سے مشترکہ طور پر ہوگا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اشکال کا حل اپنے ان الفاظ سے بتایا کہ الطلاق بالرجال۔

رہی دوسری حدیث تو اس کے یہ الفاظ ہیں ان العبد یطلق ثنتین جو تیسری طلاق کی نفی نہیں کرتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے فلان یملک درھمین (فلاں دو درہم کا مالک ہے) جبکہ نبی کریم صلی اللہ وسلم کا ارشاد طلاق الامۃ ثنتان میں طلاق کی اضافت باندی کی طرف ہے اور اضافت اختصاص کیلئے ہوتی ہے لہٰذا یہ ارشاد اس معنی کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ طلاق جو باندی کے ساتھ مختص ہے وہ دو ہیں۔ اب اگر شوہر کو اس پر تیسری طلاق کا اختیار ہو تو وہ اختصاص باطل ہو جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے مال فلان درھمان (فلاں کا مال دو درہم ہیں) تو یہ قول وجہ مذکور کی بناء پر زائد کی نفی کرتا ہے۔ پس ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

مذکورہ بالا گفتگو سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کہ "حلت عورت کی جانب میں نعمت نہیں ہے" کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نعمت کے وسیلہ ہونے کی بناء پر یہ عورت کے حق میں بھی نعمت ہے اور نکاح کے باب میں خود ملک اصل مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو مقاصد جو کہ اصل نعمتیں ہیں ان کیلئے وسیلہ ہوتا ہے اور نعمت کیلئے وسیلہ خود نعمت ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل ۶

رکن طلاق کا حکم

رکن طلاق وہ لفظ ہے جو معنی طلاق پر ازروئے لغت دلیل بنایا گیاہو اور صریح طلاق میں لفظ طلاق کا لغوی معنی تخلیہ کرنا اور چھوڑ دینا اور قید (پابندی' بیڑی) کو ختم کرنا ہے جبکہ طلاق کنایہ میں اس کا معنی قطع تعلق وغیرہ ہے۔ یا وہ لفظ ہے جو معنی طلاق پر دلیل بنایا گیا ہو ازروئے شرع کے اور طلاق کا شرعی معنی دونوں قسموں میں محل کی حلت کو زائد کرنا ہے یا (پھر رکن طلاق) وہ امر ہے جو لفظ کے قائم مقام ہے۔ جہاں تک لفظ کا تعلق ہے تو کی اس مثال طلاق کنایہ مین یہ ہے کہ شوہر کہے انت بائن (تو بائن یعنی جدا ہے) یا ابنتک (میں نے تجھے جدا کردیا) اور طلاق صریح میں یہ ہے کہ شوہر کہے انت طالق (تجھے طلاق ہے) یا کہے طلقتک (میں نے تجھے طلاق دی) اور ان کی طرح کے اور الفاظ' البتہ لفظ "تطلیق" (طلاق دینا) اور طلاق دونوں عرف میں خاص عورت کیلئے ہی استعمال ہوتے ہیں جبکہ لفظ اطلاق کا استعمال عورت کے علاوہ میں ہوتا ہے پس عورت کیلئے تو کہا جاتا ہے طلق یطلق (لام کی تشدید کے ساتھ) تطلیقا و طلاقا جبکہ اونٹ اور قیدی وغیرہ کیلئے کہا جاتا ہے اطلق یطلق (لام کی تخفیف کے ساتھ) اطلاقا اگرچہ دونوں لفظوں کا لغوی معنی ایک ہے مختلف نہیں اور اس جیسی بات جائز ہے جیسا کہ حصان (بالفتح) اور حصان (بالکسر) اور عدیل اور عدل کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور حا کی فتح (زبر) کے ساتھ حصان عورت کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حاء کی کسرہ (زیر) کے ساتھ گھوڑے کیلئے اگرچہ دونوں لفظ ایک ہی لغوی معنی یعنی منع (روک) پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح عدیل کا لفظ آدمی کیلئے مستعمل ہے جبکہ عدل کا لفظ آدمی کے غیر کیلئے استعمال ہوتا ہے حالانکہ ازروئے لغت لفظ معادلہ آدمی اور غیر آدمی دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت مطلقة (بغیر تشدید کے) تو اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عرف میں اطلاق کا لفظ حقیقی قید اور جس سے رہائی کے اثبات کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے لہٰذا قید حکمی (یعنی قید نکاح) پر صرف اس صورت میں محمول کریں گے جب ایسی نیت ہوگی۔

رکن طلاق میں پوری طلاق کو اور طلاق کے کچھ حصے کو ذکر کرنا برابر ہے اس لئے اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق بعض تطلیقة (تجھے کچھ طلاق ہے) یا ربع تطلیقة (چوتھائی طلاق ہے) یا تہائی طلاق ہے یا نصف طلاق ہے یا طلاق کا ہزار واں حصہ ہے تو پوری طلاق پڑے گی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ ربیعہ الرائی رحمہ اللہ (۱) کا قول ہے کہ بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ نصف طلاق حقیقتاً پوری طلاق نہیں ہے بلکہ طلاق کا ایک حصہ ہے اور کسی چیز کا بعض حصہ بعینہ وہی (پوری) چیز نہیں ہوا کرتا۔

---

(۱) ابوعثمان ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن تیمی' مدینہ منورہ کے فقیہ' ممتاز حافظ حدیث اور صاحب بصیرت مجتہد تھے۔ رائے و قیاس میں بہت ماہر تھے۔ اسی وجہ سے ربیعۃ الرائی کہلاتے تھے۔ آپ ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری' امام مالک اور اوزاعی وغیرہ کے استاذ ہیں۔ وفات ۱۳۶ھ' تذکرۃ الحفاظ' مترجم ص:۱۳۹' جلد۱۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے یعنی اس کے اجزاء نہیں ہوتے اور غیر متجزی میں ایک حصہ کو ذکر کرنا کل کو ذکر کرنے کے مترادف ہے جس طرح بعض قصاص کو معاف کردینا درحقیقت کل قصاص کو معاف کرنا ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے ڈیڑھ طلاق ہے یا کہا ایک اور تہائی طلاق ہے تو اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ طلاق کا کچھ حصہ پوری طلاق ہی ہوتی ہے گویا شوہر نے بیوی سے کہا کہ تجھے دو طلاقیں ہیں اس کے برعکس اگر شوہر نے یوں کہا "تجھے ایک طلاق ہے اور اس طلاق کا نصف بھی یا تہائی حصہ بھی" تو طلاق صرف ایک ہی پڑے گی کیونکہ یہاں شوہر نے نصف طلاق (یا تہائی طلاق) کی نسبت اسی ایک واقع شدہ طلاق کی طرف کی ہے اور واقع شدہ کا دوبارہ وقوع متصور نہیں ہے جبکہ پہلی صورت میں شوہر نے نصف کو نکرہ اور واقع شدہ طلاق کی طرف اضافت کے بغیر ذکر کیا لہٰذا یہ ایک اور طلاق ہوگی۔

مسائل:

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور طلاق کا تہائی حصہ ہے اور نصف طلاق ہے یا دو تہائی طلاقیں ہیں" تو تین طلاقیں ہی پڑیں گی کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق کا ہر جزء کامل طلاق ہے یہ تین طلاقیں اسی وقت ہوں گی جب بیوی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہوچکی ہو) ہو اور اگر بیوی غیرمدخول بہا ہو (جس سے مباشرت ابھی نہ ہوئی ہو) تو صرف ایک طلاق ہی پڑے گی کیونکہ غیرمدخول بہا بیوی پہلی طلاق سے بائن ہوجاتی ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر غیرمدخول بہا بیوی کو کہے کہ تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور اس کا تہائی حصہ ہے اور اس کا نصف حصہ ہے" تو اگر ان تمام کا مجموعہ ایک سے زائد نہ ہو تو ایک طلاق ہی ہوگی اور اگر ان کا مجموعہ ایک سے زائد ہوجائے مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے "تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور اس کا چوتھائی حصہ اور اس کا تہائی حصہ ہے اور اس کا نصف حصہ ہے" تو ظاہر الروایت میں اس کا ذکر نہیں ہے اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ دو طلاقیں پڑیں گی اور بعض کا قول ہے کہ ایک طلاق پڑے گی۔

○ اگر شوہر نے (بیوی سے) کہا "تو دو طلاقوں کے تین نصفوں کے ساتھ مطلقہ ہے" تو بیوی کو تین طلاقیں ہوجائیں گی کیونکہ دو طلاقوں کا نصف ایک طلاق ہے تو دو طلاقوں کے تین نصف تین طلاقیں ہوئیں تو یہ ایسے ہوا گویا شوہر نے یوں کہا تو تین طلاقوں سے مطلقہ ہے۔ اگر شوہر کی چار بیویاں تھیں اور شوہر نے کہا بینکن تطلیقة (تمہارے درمیان ایک طلاق ہے) تو ہر ایک کو ایک طلاق پڑ جائے گی کیونکہ جب ایک طلاق کو چار پر تقسیم کیا گیا تو ہر ایک کے حصہ میں طلاق کا چوتھائی حصہ آیا اور طلاق کا چوتھائی حصہ پوری ایک طلاق ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر اپنی چار بیویوں کو کہے کہ تمہارے درمیان دو طلاقیں ہیں یا تین طلاقیں ہیں یا چار طلاقیں ہیں (تو ہر ایک کو ایک طلاق ہوگی) کیونکہ جب دو طلاقوں کو چار کے مابین تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک کے حصہ میں نصف طلاق آئے گی اور نصف طلاق پوری طلاق ہے۔ اور یہ اعتراض کہ ہر طلاق کو علیحدہ علیحدہ

چاروں پر تقسیم کیوں نہیں کیا جاتا تاکہ ہر ایک پر دو طلاقیں پڑیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے ایسا نہیں کیا ہے بلکہ اکٹھی دو طلاقوں کو چار بیویوں پر تقسیم کیا ہے کیونکہ جنس ایک ہے جس میں تفاوت نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ اس ایک جنس کی تقسیم جس میں تفاوت نہ ہو کل جنس پر واقع ہوتی ہے اور جب شی متفاوت ہو تو آحاد و افراد کو تقسیم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ بیویوں کے درمیان ہر طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہو تو اس کی نیت کے مطابق ہوگا اور ہر بیوی پر دو طلاقیں ہوں گی کیونکہ شوہر نے ایسی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور اس میں شوہر پر کوئی اتہام بھی نہیں ہے کیونکہ شوہر نے اپنے اوپر تشدد سے کام لیا ہے لہٰذا شوہر کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے اپنی چار بیویوں کو کہا کہ بینکن خمس تطلیقات (تمہارے درمیان پانچ طلاقیں ہیں) تو ہر ایک پر دو طلاقیں ہوجائیں گی کیونکہ جب پانچ طلاقوں کو چار پر تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک بیوی کے حصہ میں ایک طلاق اور چوتھائی طلاق آئے گی جبکہ چوتھائی طلاق ایک پوری طلاق شمار ہوتی ہے لہٰذا ہر بیوی کو دو طلاقیں ہوجائیں گی اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب شوہر پانچ سے زائد کر کے آٹھ تک کہے۔ اور اگر شوہر نے (اپنی چار بیویوں سے) کہا کہ تمہارے درمیان نو(۹) طلاقیں ہیں تو ہر بیوی کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ جب نو(۹) کو چار پر تقسیم کیا جائے گا تو ہر بیوی کے حصہ میں دو طلاقیں اور چوتھائی طلاق آئے گی اور چوتھائی طلاق بذات خود ایک مکمل طلاق ہے۔ اس طرح ہر ایک کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر یوں کہے "اشرکت بینکن فی تطلیقتین" (تمہارے درمیان میں نے شرکت کی دو طلاقوں میں) یا تین طلاقوں میں یا چار یا پانچ یا چھ یا سات یا آٹھ یا نو طلاقوں میں تو ان الفاظ کا اور یہ الفاظ کہ تمہارے درمیان (طلاق کی) کا حکم یکساں ہے کیونکہ بین (مابین' درمیان) کا لفظ بھی شرکت کی خبر دیتا ہے لہٰذا شوہر کا یہ کہنا بینکن کذا (تمہارے درمیان اتنی طلاقیں ہیں) اس کا معنی ہے اشرکت بینکن کذا (میں نے تمہارے درمیان شرکت کی اتنی طلاقوں میں) اس کے برخلاف اگر شوہر اپنی ایک بیوی کو دو طلاقیں دے پھر دوسری بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اس کی طلاق میں شریک کیا (اشرکتک فی طلاقھا) تو دوسری بیوی پر بھی دو طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ شوہر کا قول اشرکتک فی طلاقھا یہ واقع ہونے والی طلاق میں شرکت کا اثبات ہے اور واقع (ہونے والی طلاق) میں شرکت صرف اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دونوں میں سے ہر ایک طلاق میں شرکت ثابت ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ پہلی بیوی سے اس پر واقع شدہ ایک طلاق اٹھا کر دوسری بیوی پر واقع کر دی جائے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک طلاق میں انفرادی طور پر شرکت لازم آئے گی اور یہ (شرکت) دوسری بیوی پر بھی دو طلاقوں کے وقوع کی موجب ہے۔

رکن طلاق کا ارتکاب یعنی طلاق کے لفظ کی ادائیگی خواہ شوہر نے اصالتاً کی ہو یا اس کے علاوہ کسی نے اس کی طرف سے بطور وکالت یا پیغام رسانی کے نیابتاً" کی ہو برابر ہے (یعنی دونوں کا ایک حکم ہے) کیونکہ طلاق ان امور میں سے ہے جن میں نیابت چلتی ہے لہٰذا نائب کا فعل اصیل ہی کا فعل ثابت ہوگا۔

وہ امور جو الفاظ کے (تلفظ کے) قائمقام ہیں تو وہ کتابت (تحریر) اور اشارہ ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

فصل ۷

شرائطِ رکن کا بیان

شرائط رکن (طلاق) کی چند اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شوہر سے ہے بعض کا بیوی سے، بعض کا نفس رکن سے اور بعض کا وقت سے۔

شوہر سے متعلق شرائط کا بیان

پہلی شرط: شوہر کا عاقل ہونا:

شوہر عاقل ہو خواہ حقیقتاً ہو یا تقدیراً لہٰذا نا سمجھ بچہ اور دیوانہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ تصرف کی اہلیت کیلئے عقل شرط ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے مصلحت ہونے کی معرفت عقل ہی سے ہوتی ہے جبکہ یہ تصرفات بندوں کی مصلحتوں ہی کیلئے مشروع کئے گئے ہیں اور جب نشہ میں مدہوش آدمی اپنی بیوی کو طلاق دے تو اگر اس کا نشہ کسی حرام چیز کے سبب سے ہے مثلاً اس نے اپنی مرضی سے شراب (خمر) یا نبیذ پی یہاں تک کہ اس پر نشہ طاری ہوگیا اور اس کی عقل زائل ہوگئی تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی قول کو امام طحاوی اور امام کرخی رحمہما اللہ نے اختیار کیا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول ہے۔ان (امام طحاوی' امام شافعی وغیرہ) کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ میں مست آدمی کی عقل زائل ہوچکی ہے اور طلاق کے اہل ہونے کیلئے عقل شرط ہے جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ اسی وجہ سے دیوانہ اور نا سمجھ بچہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس شخص کی بھی طلاق واقع نہیں ہوتی جس کی عقل اجوائن خراسانی یا کوئی دوا استعمال کرنے سے زائل ہوجائے اسی طرح یہاں بھی شراب کے نشہ میں مست آدمی کی طلاق نہیں پڑتی اس کی دلیل یہ ہے کہ نشہ میں آدمی کا ارتداد (مرتد ہونا) بھی صحیح نہیں ہوتا ہے تو اس کا طلاق دینا بھی بطریق اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔

احناف کے دلائل:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الی ان قال عزوجل فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ کے عموم سے ہے اس میں نشہ والے اور اس کے غیر کی طلاق کے مابین فرق نہیں کیا گیا سوائے اس شخص کے جس کی تخصیص دلیل سے کی گئی ہو۔

۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمعتوہ (ہر طلاق جائز

ہے سوائے بچہ کی طلاق اور ناقص العقل کی طلاق کے) کا عموم ہے۔

۳۔ نشہ والے کی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو معصیت ہے لہٰذا اس پر سزا کے طور پر اور ارتکاب معصیت سے روکنے کیلئے اس کی عقل کو قائم اور باقی سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر نشہ والے نے کسی انسان پر زنا کی تہمت لگائی یا کسی کو قتل کیا تو اس پر حد اور قصاص دونوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ حد اور قصاص غیرعاقل پر واجب نہیں ہوتے تو یہ دلیل ہے کہ نشہ میں آدمی کی عقل کو قائم تصور کیا گیا ہے اور کبھی حقیقتاً زائل شدہ چیز کو جبکہ اس کا زوال ایسے سبب سے ہوا ہو جو معصیت ہو تو زجر و توبیخ کی خاطر فرضی طور پر قائم کا حکم دیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص اگر اپنے مورث کو قتل کردے تو وہ میراث سے محروم ہوجاتا ہے اور قاتل کو زجر کیلئے اور اس کی سزا کے طور پر مورث کو زندہ فرض کرلیا جاتا ہے برخلاف اس صورت کے جب عقل کا زوال اجوائن خراسانی اور دوا کے استعمال سے ہو کیونکہ اس صورت میں عقل کا زوال کسی ایسے سبب سے نہیں ہوا جو معصیت ہو البتہ نشہ والے کا ارتداد ازروئے استحسان اس کی رعایت کی خاطر صحیح نہیں ہوتا کیونکہ عقل کے حقیقی زوال کے بعد اس کی فرضی بقاء زجر وغیرہ کیلئے ہوتی ہے اور زاجر کی حاجت ایسے امر میں ہوتی ہے جس کا وجود غالب ہو کیونکہ ایسے (غالب الوجود) امر کی طرف طبعی داعی (یعنی میلان) موجود ہوتا ہے جبکہ ارتداد کی طرف داعی (میلان) کے انعدام کی وجہ سے ارتداد کا وجود غالب نہیں ہوتا (لہٰذا زاجر کی حاجت نہیں ہوتی اور نتیجتاً عقل کے فرضی بقا کی ضرورت نہیں ہوتی)۔

عقلی دلیل:

عقل کے حقیقی زوال کی جہت بقاء اسلام کا تقاضا کرتی ہے جبکہ عقل کے فرضی بقا کی جہت اسلام کے زوال کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا بقا اسلام والی جانب کو ترجیح ہوگی کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں۔ اسی بناپر جب کافر کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور مسلمان کو جب کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا ہو اور اس نے وہ کلمہ زبان سے کہ دیا اور یہ بھی بتایا کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن تھا تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جاتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کسی آدمی کو کسی مباح سبب سے نشہ ہوا لیکن اس کی وجہ سے اس کو لذت بھی حاصل ہوئی اس طرح کہ کسی کو شراب پینے پر مجبور کیا گیا یہاں تک کہ نشہ چڑھ گیا یا اس نے پیاس کی مجبوری کی وجہ سے شراب پی اور نشہ چڑھ گیا تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کی طلاق بھی واقع ہوگی کیونکہ اس کی عقل اگرچہ زائل ہوچکی تھی لیکن اس کی عقل کا زوال لذت کے سبب سے ہے لہٰذا عقل کو قائم تصور کیا جائے گا اور اضطرار و اکراہ کو معدوم سمجھا جائے گا کیونکہ گویا اس نے اپنی رضامندی سے شراب پی اور نشہ چڑھ گیا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس شخص کے متعلق ذکر کیا ہے جس نے نبیذ پی، عقل تو اس کی زائل نہیں ہوئی لیکن سر میں درد ہوا اور درد سر کی وجہ سے عقل زائل ہوگئی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس شخص کی عقل کسی معصیت اور لذت کی وجہ سے زائل نہیں ہوئی لہٰذا اس کی عقل حقیقتاً اور تقدیراً زائل ہوچکی ہے۔

اسی طرح جب کسی شخص نے اجوائن خراسانی یا کوئی نشہ آور دوا پی لی اور عقل زائل ہوگئی تو مذکورہ وجہ

کے سبب ایسے شخص کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

دوسری شرط: شوہر کا دیوانہ اور پاگل نہ ہونا:

شوہر دیوانہ اور پاگل نہ ہو' ناقص العقل نہ ہو' برسام کی بیماری میں مبتلا نہ ہو' بے ہوش نہ ہو' سویا ہوا نہ ہو لہٰذا ان صفات کے حامل لوگوں کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم مجنون کے بارے میں ذکر کرچکے ہیں۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: "کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعتوہ" (ہر طلاق جائز ہے سوائے بچہ اور دیوانہ کی طلاق کے)۔

تیسری شرط: شوہر کا بالغ ہونا:

شوہر بالغ ہو لہٰذا بچہ کی طلاق اگرچہ وہ سمجھ دار ہو واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کی مشروعیت محض اس وقت ہے جب نکاح میں مصلحت نہ رہے اور یہ چیز صرف غور و فکر سے ہی معلوم کی جاسکتی ہے جبکہ بچہ کھیل کود میں مشغولیت کی وجہ سے غور و فکر نہیں کرتا لہٰذا وہ نکاح کی مصلحتوں کے باقی نہ رہنے کو نہیں جان سکتا۔

عدمی شرائط: شوہر کا راضی ہونا شرط نہیں:

رہا شوہر کا رضامند ہونا تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ حتیٰ کہ مکرہ (مجبور کئے ہوئے) شخص کی طلاق ہمارے نزدیک واقع ہوجائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الاکراہ میں ذکر کریں گے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کو پچھاڑ کر اس کے سینہ پر چڑھ گئی اور اس کے پاس خنجر تھا جو اس نے اپنے شوہر کے گلے پہ رکھ کر اس کو کہا تو مجھے ضرور طلاق دے ورنہ میں اس خنجر کو چلا دوں گی شوہر نے اسے اللہ کی قسم دی کہ تو ایسا نہ کر اس نے انکار کردیا تو شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں اس واقعہ کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تو آپ نے فرمایا لاقیلولة فی الطلاق (طلاق میں اقالہ یعنی واپسی نہیں ہے)۔

شوہر کا سنجیدہ ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا سنجیدہ ہونا بھی شرط نہیں لہٰذا ہنسی مذاق میں طلاق دینے والے کی بھی طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپؐ نے ارشاد فرمایا:

ثلاث جدھن جد و ھزلھن جد النکاح والطلاق والعتاق

تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی اور جن کا مذاق بھی سنجیدگی ہے (یعنی جن کا قصد بھی قصد اور بے قصد بھی قصد ہے) اور وہ ہیں نکاح' طلاق

اور عتاق۔

دوسری روایت میں عتاق کی جگہ لفظ رجعت ہے۔ اور حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

من لعب بطلاق او عتاق لزمه

جس شخص نے مزاح میں طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وَلَا تَتَّخِذُوْا آيَاتِ اللّٰهِ هُزُوًا (البقرہ:۲۳۱)

اللہ کے احکام کو ہنسی کھیل نہ سمجھو۔

اسی بارے میں نازل ہوئی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا' پھر رجوع کرلیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق میں طلاق دی تھی' اور (اسی طرح) کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کردیتا' بعدازاں یہ کہتے ہوئے رجوع کرلیتا کہ میں نے تو مذاق سے کہا تھا تب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور آپؐ نے ارشاد فرمایا:

من طلق او حرر او نکح فقال انی کنت لاعبا فهو جائز منه

جس شخص نے طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا یا نکاح کیا بعدازاں اس نے کہا کہ میں تو مذاق کررہا تھا تو طلاق' عتاق اور نکاح ہو جائیں گے۔

لفظِ طلاق کو زبان سے ادا کرنا شرط نہیں:

اسی طرح لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا بھی شرط نہیں لہٰذا لفظ طلاق کو واضح تحریر سے اور گونگے کے مخصوص اشارہ سے بھی طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ واضح تحریر (جو پڑھی اور سمجھی جاسکے) الفاظ کے قائم مقام اور مخصوص اشارہ عبارت کے قائم مقام ہوتا ہے۔

شرطِ خیار سے خالی ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں ہے لہٰذا بلا عوض طلاق کے باب میں شرط خیار کرنے والے کی طلاق واقع ہوتی ہے کیونکہ شرط خیار تو اس لئے ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت (جس معاملہ میں شرط خیار کی ہو اس کو) فسخ کرسکے۔ جب یہ معاملہ جوکہ طلاق ہے جب شوہر کی جانب سے ہو تو اس میں فسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لاقیلولة فی الطلاق

طلاق میں اقالہ نہیں ہے۔

رہی طلاق بعوض میں عورت کیلئے شرط خیار سے خالی ہونا تو یہ شرط ہے کیونکہ عورت کی جانب سے مال ہوتا ہے لہٰذا شوہر کی جانب سے (طلاق) مال کا معاوضہ ہوگی اور چونکہ معاوضہ میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا اس

(یعنی معاوضہ) میں شرط خیار صحیح ہے اور یہ شرط خیار سبب کے انعقاد سے مانع ہوگی جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے خیار کے حکم کے تحت رد کردیا تو عقد باطل ہوجائے گا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

شوہر کا صحت مند اور مسلمان ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا صحت مند ہونا بھی شرط نہیں اسی طرح شوہر کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لہٰذا بیمار اور کافر کی طلاق بھی واقع ہوگی کیونکہ بیماری اور کفر دونوں طلاق دینے کی اہلیت کے منافی نہیں۔

طلاق میں شوہر کا قصد و ارادہ شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا عمداً طلاق دینا بھی شرط نہیں لہٰذا خطا سے طلاق دینے والے کی بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے اور خطا کرنے والے سے مراد وہ شخص ہے جو طلاق کے علاوہ دوسرے لفظ کو بولنا چاہتا تھا لیکن سبقت لسانی سے لفظ طلاق زبان پر آگیا کیونکہ خطا سے جو بات فوت ہوئی وہ قصد و ارادہ ہے جو وقوع طلاق کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ ھازل (مراد نہ لینے والا) اور ہنسی کھیل کرنے والی کی طلاق میں ہوتا ہے۔ عتاق (غلام آزاد کرنے) کا بھی یہی حکم ہے یعنی خطا سے بھی واقع ہوجاتا ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ عتاق میں دو روایتیں ہیں کیونکہ ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو اسقینی ماء (مجھے پانی پلاؤ) کہنے کا ارادہ کیا لیکن زبان سے نکلا انت طالق (تو مطلقہ ہے) تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر غلام کو اسقینی ماء کہنے کا ارادہ کیا لیکن زبان سے نکلا انت حر (تو آزاد ہے) تو وہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اور بشرؒ بن ولید کندی نے امام ابویوسف رحمہ اللہ کے واسطہ سے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا کہ دونوں جملے مساوی ہیں (یعنی طلاق بھی پڑ جائے گی اور غلام بھی آزاد ہوجائے گا) یہی قول صحیح ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ہشامؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ ملک بضع (بیوی سے جنسی نفع اٹھانے کی ملکیت) ایسے سبب سے ثابت ہوا ہے جس میں قصد اور عدم قصد دونوں برابر ہیں اور وہ سبب نکاح ہے لہٰذا زوال نکاح کیلئے بھی قصد اور ارادہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ غلام میں ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ غلام میں ملکیت ایسے سبب سے ثابت ہوتی ہے جس میں قصد اور عدم قصد دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ سبب بیع و شراء ہے (کیونکہ بیع و شراء میں نیت اور قصد کا ہونا ضروری ہے ورنہ بیع نہیں ہوگی) لہٰذا غلام میں ملکیت کے زوال میں بھی نیت کے وجود و عدم سے فرق واقع ہوگا لیکن یہ دلیل درست نہیں ہے کیونکہ ثبوت حکم کیلئے (بعض اوقات) ایسی شرائط ضروری ہوتی ہیں جو زوال حکم کیلئے ضروری نہیں ہوتی ہیں لہٰذا ثبوت حکم سے زوال حکم پر استدلال کرنا فاسد ہے۔

فصل ۸

طلاقِ صریح کے احکام

ان میں سے شرط طلاق کی ایک قسم یعنی کنایہ میں نیت کا ہونا ہے اس شرط کے بارے میں جملہ کلام دو عنوانات کے تحت ہے اول ان الفاظ کے بیان میں جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے اور دوم ان الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق کی صفت۔

اول: وہ الفاظ جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔ یہ الفاظ دو قسم کے ہیں' صریح اور کنایہ

صریح: وہ لفظ ہے جو صرف نکاح کی بندش کو کھولنے کیلئے استعمال ہوتا ہے اور وہ لفظ' لفظ طلاق یا لفظ تطلیق ہے مثلاً شوہر کا کہنا انت طالق (تو طلاق والی ہے) انت الطلاق (تو طلاق ہے) یا طلقتک (میں نے تجھے طلاق دی) انت مُطَلَّقَة (ل کی تشدید کے ساتھ) (تو مطلقہ ہے) اس قسم کو صریح اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ صریح لغت میں اس لفظ کا نام ہے جس کے معنی و مراد سامع کیلئے ظاہر اور واضح ہوں۔ عرب جب کہتے ہیں صرح فلان بالامر' تو اس کے معنی ہیں معاملہ کو اس نے کھول دیا اور واضح کردیا اور بلند عمارت کو صرح کہنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ وہ دیگر تمام عمارتوں میں واضح اور ظاہر ہوتی ہے۔ اور ان تمام الفاظ کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ یہ الفاظ صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتے ہیں لہٰذا ان سے وقوع طلاق کیلئے بھی نیت ضروری نہیں کیونکہ نیت کا عمل تو مبہم کی تعیین کیلئے ہوتا ہے جبکہ ان الفاظ میں ابہام ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ' اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط کے بغیر طلاق کو مشروع کیا ہے نیز اللہ تعالیٰ نے الطلاق مرتان (کہ طلاقیں دو ہیں) کو مطلق ارشاد فرمایا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ

پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے۔

اس آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نیت کی شرط کے بغیر حلت کے زوال کا مطلقاً حکم لگایا ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجوع کرلینے کا حکم دیا اور آپ نے یہ سوال نہیں کیا کہ کیا طلاق کی نیت کی تھی یا نہیں؟ حالانکہ اگر نیت شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور دریافت فرماتے' پھر بیوی سے رجوع تو طلاق واقع ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ طلاق بغیر نیت کے بھی واقع ہوجاتی ہے۔

مسائل:

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق ہے بعدازاں شوہر نے کہا کہ میں نے تو ارادہ کیا تھا کہ وہ

بندش اور بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر نکاح کی بندش سے چھوٹنا ہے لہٰذا قاضی کلام کو ظاہر سے پھیرنے میں شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اسی طرح بیوی کیلئے بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ شوہر کی تصدیق کرے کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ (یعنی دیانتاً) اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جو اس کے کلام میں پائے جانے کا فی الجملہ احتمال رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ شوہر کے دل (کی نیت) پر مطلع ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق (بعدازاں) شوہر نے کہا کہ میں نے تو ارادہ کیا تھا کہ وہ عمل سے چھوٹی ہوئی ہے تو نہ قضاً" اس کی تصدیق کی جائے گی اور نہ ہی دیانتاً" کیونکہ (بول چال میں) یہ لفظ عمل سے چھٹا ہوا ہونے کے معنی میں استعمال میں نہیں ہوتا لہٰذا شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے کہ اس کے کلام میں جس کا سرے سے احتمال ہی نہیں ہے۔ لہٰذا شوہر کی تصدیق بالکل نہیں کی جائے گی۔ امام حسن رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے انت طالق کہا (بعدازاں) اس نے کہا کہ میں نے تو کام سے اور بیڑیوں سے رہائی کی نیت کی تھی روایت کیا کہ دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ ان دونوں معاملوں سے بیوی حقیقتاً چھٹی ہوئی ہے پس شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال شوہر کے کلام کی حقیقت میں ہے پس جائز ہے کہ اس کی تصدیق دیانتاً کر دی جائے۔

○ اگر شوہر نے تصریح کر دی اور یوں کہا انت طالق من وثاق (تو قید سے رہا ہے) تو ازروئے قضا بھی طلاق نہیں واقع ہو گی کیونکہ عورت کیلئے بھی کبھی یہ وصف بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بندش سے آزاد ہے (طالق من وثاق) اگرچہ فقط "طالق" کا لفظ اس معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا لیکن جب شوہر نے تصریح کر دی تو اس کے کلام کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے صراحتاً" کہا انت طالق من ھذا العمل (تو اس عمل سے آزاد ہے) تو قضاً" طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ لفظ (یعنی طالق) عمل سے آزاد ہونے کے معنی میں نہ حقیقتاً استعمال ہوتا ہے اور نہ مجازاً' لیکن دیانتاً" طلاق واقع نہیں ہو گی کیونکہ شوہر کا کلام اس معنی کا احتمال تو رکھتا ہے اگرچہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور حسن رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے تو ازروئے قضا بھی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اگر شوہر نے کہا انت اطلق من امراۃ فلان (تو فلاں کی عورت سے زیادہ طلاق والی ہے) اور وہ عورت مطلقہ ہو تو شوہر کی نیت پر منحصر ہو گا الا یہ کہ طلاق کے مطالبہ پر شوہر نے جواباً" یہ کہا ہو کیونکہ لفظ افعل گفتگو میں صراحت کیلئے استعمال نہیں ہوتا۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے دوسرے سے کہا انت ازنی من فلان (تو فلاں سے بڑا زانی ہے) تو یہ صریح تہمت نہیں یہاں تک کہ حد بھی واجب نہیں ہوتی ہے حالانکہ صریح تہمت پر حد واجب ہو جاتی ہے اور جب یہ صریح نہیں تو نیت پر موقوف ہو گا الا یہ کہ کسی طلاق کے مطالبہ پر شوہر نے جواباً" کہا ہو تو اس صورت میں مطالبہ کے قرینہ کی وجہ سے طلاق پر محمول کیا جائے گا۔

○ اسی طرح جب شوہر نے کہا انت مطلقۃ (لام کی تخفیف کے ساتھ) تو بھی شوہر کی نیت پر موقوف ہو گا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ (لفظ) نکاح کی بندش (سے آزاد ہونے) میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ حقیقی بیڑیوں اور حبس و قید سے آزاد ہونے کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا یہ لفظ بھی طلاق میں صریح نہیں پس نیت پر

موقوف ہوگا۔ ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی بیوی سے کہا کونی طالقا (تو طلاق والی ہوجا) کہا یا اطلقی (تو طلاق لے لے) روایت کیا کہ میرے خیال میں طلاق ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا قول کونی (ہوجا) اگرچہ صیغہ امر ہے لیکن امر حقیقی نہیں بلکہ یہ عبارت ہے اس کے مطلقہ ہونے کے اثبات سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول کن فیکون کہ اس میں لفظ کن اگرچہ صیغہ امر ہے لیکن امر حقیقی نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے تکوین سے اور عورت کا مطلقہ ہونا صرف طلاق سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا کونی حرۃ (تو آزاد ہوجا) یا کہا اعتقی (اپنے آپ کو آزاد کرلے)۔

○ اور اگر شوہر نے کہا "اے مطلقہ" تو طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو مطلقہ ہونے سے موصوف کیا اور وہ صرف طلاق دینے سے ہی مطلقہ ہوتی ہے۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے گالی کا ارادہ کیا تھا تو عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے نیز اس وجہ سے بھی کہ شوہر وصف کے متعلق نیت کر رہا ہے کہ وہ وصف نہ ہو تو یہ ظاہر سے عدول و انحراف ہوا لہٰذا قاضی شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا البتہ دیانتاً شوہر کی تصدیق ہوگی کیونکہ بعض اوقات اس جیسے الفاظ سے گالی دینا بھی مراد ہوتا ہے اور اگر بیوی کا اس شوہر سے پہلے بھی کوئی شوہر تھا (یعنی یہ بیوی سابقہ شوہر سے مطلقہ تھی) اور شوہر نے کہا کہ میں نے پہلے شوہر سے مطلقہ ہونے کی نیت کی تھی تو قاضی شوہر کی تصدیق کرلے گا کیونکہ شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال شوہر کے الفاظ میں موجود ہے نیز شوہر نے بیوی کو صرف مطلقہ کہا ہے اس میں اپنی طرف اضافت نہیں کی ہے (کہ وہ مجھ سے مطلقہ ہے) اور عورت کبھی اپنی مطلقہ ہوتی ہے اور کبھی اس کے شوہر اول کی۔ پس شوہر کی نیت اپنے محل میں پائی گئی لہٰذا عدالت میں شوہر کی تصدیق ہوگی لیکن اگر بیوی کا اس سے پہلے کوئی شوہر نہ ہو تو پھر اس کا تو احتمال نہیں کہ وہ (اس شوہر کے) غیر کی مطلقہ ہو لہٰذا (بیوی کے مطلقہ ہونے کا) وصف اس طرف لوٹے گا کہ یہ اپنے اسی شوہر سے مطلقہ ہے۔

اگر شوہر نے کہا انت طالق طالق (تجھے طلاق ہے' طلاق ہے) یا کہا انت طالق' انت طالق (تجھے طلاق ہے' تجھے طلاق ہے) یا کہا قد طلقتک' قد طلقتک (میں نے تجھے طلاق دیدی ہے میں نے تجھے طلاق دے دی ہے) یا کہا انت طالق قد طلقتک (تجھے طلاق ہے میں نے تجھے طلاق دے دی ہے) تو اگر بیوی ایسی ہے جس سے صحبت ہوچکی ہے تو دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ شوہر نے دو جملے ذکر کئے ہیں اور ہر جملہ مکمل طور پر طلاق واقع کرنے والا ہے کیونکہ وہ مبتداء و خبر پر مشتمل ہے اور محل (یعنی بیوی) بھی وقوع طلاق کا محل ہے۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے دوسرے لفظ طلاق سے پہلی طلاق کی خبر دینا مراد لیا تھا تو قاضی شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ الفاظ لغت اور شرع دونوں کے عرف میں انشاء طلاق کیلئے استعمال ہوتے ہیں پس ان کو اخبار (خبر دینے) کیلئے استعمال کرنا ظاہر سے اعراض کرنے کے مترادف ہوگا لہٰذا عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانتاً تصدیق کی جائے گی کیونکہ یہ صیغہ اخبار (خبر دینے) کا صیغہ ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق (تجھے طلاق ہے) تو کسی نے شوہر سے پوچھا "تو نے کیا کہا" شوہر نے جواب دیا "میں نے اسے طلاق دے دی ہے" یا شوہر نے کہا "میں نے بیوی سے کہا ہے کہ وہ مطلقہ ہے" تو قاضی کے ہاں ایک طلاق ہی متصور ہوگی کیونکہ سوال کے قرینہ کی وجہ سے شوہر کے (سوال کے

جواب میں) کلام کو اخبار پر محمول کریں گے۔

فارسی الفاظ میں طلاق دینے کا بیان

رہا فارسی الفاظ میں طلاق دینا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا جس شخص نے فارسی میں کہا "بہشتم آن زن" (میں نے اس بیوی کو چھوڑ دیا) یا کہا "ان زن بہشیتم" یا صرف بہشتم کہا تو جب تک طلاق کی نیت نہیں ہوگی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس لفظ کے عربی معنی ہیں خلیت یعنی میں نے چھوڑ دیا' آزاد کردیا اور لفظ خلیت عربی میں طلاق کے الفاظ کنایہ میں سے ہے تو اسی طرح لفظ بہشتم ہے (یعنی الفاظ کنایہ میں سے ہے) البتہ امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ نے دونوں الفاظ (بہشتم' خلیت) میں دو قسم کا فرق بیان کیا ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ جب شوہر نے لفظ خلیت سے طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہوگی اور جب لفظ بہشتم سے طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ اس لفظ (بہشتم) میں احتمال ہے کہ اہل فارس کی لغت میں یہ (طلاق کیلئے) صریح ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ کنایہ ہو لہٰذا شک کی وجہ سے طلاق بائن ثابت نہیں ہوگی۔

دوسرا فرق اگر غضب و غصہ کی حالت میں یا مذاکرۂ طلاق کے وقت شوہر نے بیوی کو خلیت کہا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر شوہر نے کہا میری مراد لفظ خلیت سے طلاق نہیں تھی تو شوہر کا قول دیانتاً" معتبر نہیں ہوگا جبکہ لفظ بہشتم سے دونوں حالتوں (مذاکرۂ طلاق کی حالت اور غصہ کی حالت) میں طلاق واقع نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہہ دیا کہ میری مراد اس سے طلاق نہیں تھی تو قاضی کے ہاں شوہر کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ تخلیہ کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا یہ تخلیہ سے کمزور تر ہے اور دلالت حال کا اس میں اثر نہیں ہوگا۔
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ان دونوں کے مابین ان دو کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں کیا حتیٰ کہ کہا کہ اگر شوہر نے طلاق بائن کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ خلیت میں ہوتا ہے البتہ بہشتم میں ایک طلاق کے بعد رجوع کا اختیار ہوگا جبکہ وجہ مذکورہ کی بناپر خلیت میں نہیں ہوتا۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر نے " بہشتم آن زن" یا کہا" آن زن بہشتم" کہا تو طلاق واقع ہوجائے گی' خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ اھل عجم کے ساتھ جرجان میں رہے ہیں۔ جس سے امام ابویوسف رحمہ اللہ کو معلوم ہوگیا کہ یہ لفظ ان کی لغت میں طلاق کیلئے صریح ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے صرف بہشتم کہا اور آن زن نہ کہا تو اگر یہ لفظ شوہر نے طلاق کے مطالبہ کے جواب میں یا غصہ کی حالت میں کہا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر شوہر کہے کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر شوہر نے مذاکرۂ طلاق کے وقت یا غصہ کی حالت میں نہیں کہا بلکہ عام حالت میں کہا ہے تو عدالت

میں شوہر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ بہشتم کا معنی خلیت ہے اور خلیت میں اضافت نہ تو نکاح کی طرف ہے اور نہ ہی بیوی کی طرف ہے لہٰذا نیت کے قرینہ اور دلالت حال کے بغیر طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا اور چونکہ غصہ کی حالت اور مذاکرۂ طلاق' ظاہری طور پر طلاق کے ارادہ پر دلیل ہوتے ہیں لہٰذا اب ظاہر سے اعراض کرنے پر شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے لفظ بہشتم سے طلاق بائن کی نیت کی تو طلاق بائن ہی واقع ہوگی۔ اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ یہ لفظ اگرچہ فارسی میں صریح ہے لیکن اس کے معنی عربی میں تخلیہ کے ہیں لہٰذا لفظ تخلیہ کی طرح اس میں بینونت اور تین طلاقوں کا بھی احتمال ہے لہٰذا نیت کی وجہ سے ان پر محمول کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کا قول بہشتم آن زن یا آن زن بہشتم صریح طلاق ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تنہا لفظ بہشتم اگر مذاکرۂ طلاق کے وقت بولا گیا تب تو وہی حکم ہے اور شوہر کا یہ کہنا قابل اعتبار نہ ہوگا کہ میں نے اس سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا اور اگر یہ مذاکرۂ طلاق کے وقت نہ ہو تو پھر غضب و اخبار دونوں حالتوں میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عربی میں اس لفظ کا معنی انت مخلاۃ (تو آزاد شدہ ہے) ہے یا قد خلیتک (میں نے تجھے چھوڑ دیا ہے یا آزاد کردیا ہے) ۔ ہے۔

امام زفر کا قول ہے کہ جب شوہر نے بہشتم کہا اور نیت طلاق بائن کی کی یا غیر بائن کی تو طلاق بائن ہی واقع ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین اور اگر دو کی نیت کی تو دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی۔ امام زفر نے اس لفظ کو لفظ خلیت کے قائم مقام کیا ہے اور اگر شوہر کہے خلیتک اور طلاق کی نیت کرے تو ایک طلاق بائن ہوتی ہے خواہ اس نے بائن کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اگر شوہر تین کی نیت کہے تو تین اور اگر دو کی نیت کرے تو دو طلاقیں امام زفر رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق واقع ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح لفظ بہشتم میں ہوگا۔ اور یہ وہ (تفصیل) ہے جو فارسی میں طلاق کے متعلق ہمارے اصحاب سے منقول ہے۔

غیر عربی الفاظ میں طلاق کا حکم:

اور جس اصول پر ہمارے اس زمانہ میں فارسی (یعنی غیر عربی) میں طلاق دینے کے متعلق فتویٰ ہے وہ یہ ہے کہ اگر فارسی میں کوئی ایسا لفظ ہے جو صرف طلاق ہی کیلئے مستعمل ہوتا ہے تو وہ لفظ صریح ہے اور جب اضافت عورت کی طرف ہو تو اس سے نیت کے بغیر بھی طلاق واقع ہوجائے گی۔ مثلاً ہمارے علاقوں کے عرف میں شوہر کا کہنا "رہا کنم" اور عراق اور خراسان کے عرف میں شوہر کا کہنا بہشتم کیونکہ اختلاف لغات کی وجہ سے صریح میں فرق نہیں ہوتا۔ اور جو الفاظ فارسی میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں وہ فارسی کے الفاظ کنایہ میں سے ہیں لہٰذا تمام احکام میں ان کا حکم بھی وہ ہے جو عربی کے الفاظ کنایہ کا ہے' واللہ اعلم۔

مسائل:

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت طالق کہا اور نیت اس سے طلاق بائن کی کی تو اس کی یہ نیت باطل

ہوگی کیونکہ شوہر نے شریعت کو بدلنے کی نیت کی ہے اس لئے کہ شریعت نے اس لفظ سے تاخیر کے ساتھ یعنی عدت کے پورا ہونے کے بعد طلاق بائن کو ثابت کیا ہے پس اگر شوہر نے فی الفور اور فی الحال اس لفظ سے طلاق بائن دینے کی نیت کی تو یقیناً اس نے شریعت کے حکم کو بدلنے کی نیت کی ہے جس کا اسے اختیار نہیں ہے۔ لہٰذا شوہر کی نیت لغو وباطل ہوگی اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو بھی ظاہر الروایت کے مطابق شوہر کی نیت لغو اور بے کار ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔ یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول طالق' طلاق سے مشتق ہے جس طرح ضارب (ضرب سے مشتق ہے) وغیرہ لہٰذا یہ لفظ اشتقاق کے ماخذ یعنی طلاق کے ثبوت پر دلالت کررہا ہے۔ ان دیگر الفاظ کی طرح جو معانی (مصادر) سے مشتق ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ضارب کا تصور بغیر ضرب کے ہو ہی نہیں سکتا اور قاتل کا تصور بغیر قتل کے ممکن نہیں لہٰذا طالق کا تصور بھی بغیر طلاق کے ممکن نہیں۔ پس (بائنہ کی نیت کرنے کی صورت میں) طلاق بائنہ ہوگی اور تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ طلاق کے لفظ کی تصریح کردے اور کہے انت طالق طلاقا۔ اور جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر انت بائن کہے اور تین طلاقوں کی نیت کرے تو مذکورہ وجہ کے سبب تین طلاقوں کی نیت صحیح ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور ظاہر الروایت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْسَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (البقرہ:۲۳۱)

اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور اپنی مدت گزرنے پر پہنچ جائیں تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ رہائی دے دو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے والے کیلئے عدت کے دوران میں رجوع کے حق کو مطلقاً ثابت کیا ہے یہ فرق کئے بغیر کہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تھی یا نہیں لہٰذا ضروری ہے کہ مطلق طلاق دینے کے وقت رجعت کے حق کو تسلیم کیا جائے سوائے اس وقت کے جب کسی دلیل سے (طلاق کو) مقید کردیا گیا ہو۔ نیز اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ میں احتمال ہی نہیں ہے لہٰذا اس کی نیت صحیح نہ ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے مجھے پانی پلا اور نیت طلاق کی کرلے۔ نیز وصف (طالق) کی دلالت بھی ظاہر روایت کیلئے دلیل ہے کیونکہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے جبکہ شوہر کے قول طالق میں دو وجہوں سے تین طلاقوں کے ہونے کا احتمال ہی نہیں۔

اول وجہ تو یہ ہے کہ طالق ذات کیلئے اسم ہے اور بیوی کی ذات ایک ہے اور ایک میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا البتہ طلاق جو ثابت ہوئی تو (لفظ) طالق کے تقاضے سے ہوئی تاکہ بیوی کو طالق کہنا صحیح ہوجائے کیونکہ بغیر طلاق کے طالق کا تصور نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ بغیر ضرب کے ضارب متصور نہیں ہوتا۔ اور یہ تقاضا فی نفسہ متنوع نہیں ہے لہٰذا نام کے صحیح ہونے کے علاوہ یہ تقاضا معدوم ہوگا۔ یہ بات معروف قاعدے کے مطابق

ہے کہ الثابت ضرورة انه یتقدر بقدر الضرورة (جس شے کا ثبوت ضرورت کی بناپر ہو وہ ضرورت کے بقدر ہوتی ہے) اور چونکہ تین طلاقوں کی نیت کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس (تین) میں طلاق کا ثبوت نہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر بیوی کو کہا انت طالق طلاقا تو چونکہ اس میں طلاق کی تصریح کی گئی ہے لہٰذا (اس میں) طلاق تمام وجوہ سے ثابت ہوگی اور نیت کو قبول کرنے کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ نیز اسی کے برعکس اگر بیوی کو کہا انت بائن تو چونکہ بائن مقتضی ہوتا ہے بینونت کا اور بینونت متنوع ہوتی ہے کہ غلیظہ اور خفیفہ اس کی انواع ہیں لہٰذا محل اشتقاق یعنی بینونت کے متنوع ہونے کی بناپر بائن کا اسم بمنزلہ اسم مشترک ہے مثل جالس کے اسم کے کہ کہا جاتا ہے جلس جبکہ معنی ہوتا ہے وہ بیٹھا اور کہا جاتا ہے جلس جبکہ معنی ہوتا ہے بلند زمین کی طرف آیا۔ پس عمل اشتقاق یعنی جلوس کے متنوع ہونے کی بناپر جالس اسم مشترک ہے۔ ایسے ہی بائن کا اسم بھی ہے۔ اور اسم مشترک سے مراد کی تعیین کسی تعیین کرنے والے سے ہوتی ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے بینونت کی دوقسموں میں سے ایک کی تعیین کی لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوئی اور جب اس کی کچھ نیت نہ ہو تو معین (تعین کرنے والے امر) کے معدوم ہونے کی بناپر طلاق واقع نہ ہوگی۔ برخلاف طالق کے کیونکہ یہ طلاق سے ماخوذ ہے اور طلاق فی نفسہ متنوع نہیں ہے کیونکہ طلاق نام ہی رفع قید (پابندی اٹھانے) کا ہے اور قید کی صرف ایک ہی نوع ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ طلاق علی الاطلاق مذکور ہوگئی ہے لیکن چونکہ لغت و شرع میں طلاق نام ہے قید نکاح کو رفع کرنے اور اٹھانے کا اور ایک نکاح میں قید فقط ایک ہے لہٰذا ضروری ہے کہ طلاق بھی ایک ہو تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے ایسے میں عدد کی نیت کی جس میں عدد ہی نہیں لہٰذا اس کی نیت باطل ہوگی اور ضروری ہوگا کہ تین طلاقیں سرے سے واقع نہ ہوں کیونکہ طلاق کا وقوع ازروئے شرع خلاف قیاس ثابت ہوا ہے لہٰذا جتنے کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے اسی میں محدود ہوگا۔

شوہر نے کہا انت طالق طلاقا تو اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے جبکہ جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ (جامع صغیر کی) اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مصدر کا ذکر تاکید کیلئے ہے کیونکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ شوہر کا قول طالق ہے جو طلاق کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا شوہر کا قول طلاقا اس مصدر کی تصریح ہے جس کا تقاضا طالق کا لفظ کرتا ہے۔ پس یہ تاکید ہے جیسا کہ قمت قیاما اور اکلت اکلا میں ہوتا ہے اور اس سے فقط اتنا ہی فائد حاصل ہوگا جتنا کہ مؤکد یعنی طالق سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر "انت طالق" کہے اور تین طلاقوں کی نیت کرے۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول طلاقا مصدر ہے اور اس میں کل جنس طلاق کا احتمال ہے کیونکہ مصدر ایک کیلئے ہوتا ہے لیکن اس میں کل کا احتمال بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوْرًا وَّاحِدًا وَّادْعُوْا ثُبُوْرًا كَثِيْرًا ○ (فرقان:۱۴) آج ایک ہی موت کو نہ پکارو، بہت سی موتوں کو پکارو۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے ثبور کو جو کہ مصدر ہے کثرت کے ساتھ موصوف کیا ہے۔ اور چونکہ ایک عقد میں

تین کل جنس طلاق ہے تو جب شوہر نے تین کی نیت کی تو اس نے اس معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔ لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور جب اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک پر محمول کریں گے کیونکہ وہ یقینی ہے اسی سے گزشتہ دلیل کا جواب بھی حاصل ہوگیا کیونکہ تاکید پر صرف اسی صورت میں محمول کریں گے جب اس کو کسی جدید فائدہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں یہ ممکن ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

مسئلہ: اگر شوہر نے اپنے قول "طالق طلاقا" سے بلا تقسیم (یعنی طالق اور طلاقا سے علیحدہ علیحدہ ایک ایک طلاق مراد نہیں لی بلکہ اکٹھے دونوں لفظوں سے) دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ مصدر کا لفظ واحد ہے لہٰذا اس میں وحدت کا معنی ثابت کرنا ضروری ہے۔ پھر شے کبھی ذات کے اعتبار سے واحد ہوتی ہے یعنی یہ کہ نوع میں سے اس کی ذات ایک ہوتی ہے جیسے انسان میں زید اور کبھی من حیث النوع (نوع کے اعتبار سے) واحد ہوتی ہے جیسے حیوان میں انسان جبکہ دو میں وحدت نہ تو من حیث الذات پائی جاتی ہے اور نہ ہی من حیث النوع پائی جاتی ہے لہٰذا "دو" عدد محض ہے جس کا واحد کے لفظ میں احتمال نہیں ہے برخلاف تین کے کہ وہ من حیث الجنس واحد ہے کیونکہ شوہر کو اس نکاح میں جتنی طلاق کا اختیار ہے تین اس کی کل جنس ہے اور افعال میں کل جنس جنس واحد ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جب تم اجناس (جنس کی جمع) کو شمار کرتے ہو تو تم اس کو اجناس میں سے ایک جنس شمار کرتے ہو جیسے کہ افعال کی تمام اجناس میں ضرب ایک جنس ہے اور اسی طرح اکل و شرب وغیرہ اور اگر علی التقسیم دو طلاقوں کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر شوہر نے کہا انت الطلاق اور تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ فعل کبھی مفعول کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ھذا الدرھم ضرب الامیر اور مراد ہوتی ہے مضروب امیر۔ اسی طرح کہا جاتا ہے ھذا علم فی حنیفہ اور مراد ہوتی ہیں ان کی معلومات۔ اب اگر ہم لفظ "الطلاق" کو مصدر پر محمول کریں تو شوہر کا کلام لغو اور بیکار ہوتا ہے اور اگر مفعول کے معنی پر محمول کریں تو کلام صحیح ہوجاتا ہے لہٰذا مفعول کے معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہوگا اور شوہر کا تین طلاقوں کی نیت کرنا بھی صحیح ہوگا کیونکہ نیت مذکور کے تابع ہوتی ہے اور مذکور جنس کو لازم ہے۔

مسئلہ: اگر شوہر نے "انت طلاق" بغیر "الف لام" کے کہا تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو اور انہوں نے انت طلاق اور انت الطلاق کے مابین فرق کیا ہے جبکہ امام جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس فرق کی وجہ صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی اس روایت کے مطابق معلوم ہوتی ہے کہ شوہر جب انت طالق طلاقا کہے تو اگرچہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو پھر بھی فقط ایک طلاق واقع ہوگی۔ رہی وہ مشہور روایت جس کے مطابق انت طالق الطلاق اور انت طالق طلاقا دونوں اقوال کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے تو اس کی رو سے شوہر کے قول انت طلاق اور اس کے قول انت الطلاق کے مابین فرق کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ حکایت ہے کہ امام محمد بن حسن رحمہ اللہ سے امام کسائی رحمہ اللہ نے اس شعر کے بارے میں پوچھا۔

فان ترفقی یا ھند فالرفق ایمن　　　وان تخرقی یا ھند فالخرق اشام
فانت طلاق والطلاق عزیمة　　　ثلاث ومن یخرق اعق واظلم

تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر شوہر نے یوں کہا والطلاق عزیمة ثلاث تو انت طلاق کے الفاظ سے بیوی کو ایک طلاق ہوجائے گی اور اس کے الفاظ والطلاق عزیمة ثلاث مبتدا خبر ہوکر گزشتہ کلام (یعنی انت طالق) سے غیر متعلق ہوجائے گا۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا والطلاق عزیمة ثلاثا تو بیوی کو تین طلاقیں ہوجائیں گی گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق ثلاثا والطلاق عزیمة کیونکہ (لفظ) ثلاث اس وقت واقع کی گئی طلاق کی تفسیر ہے۔ امام کسائی نے امام محمد کے اس جواب کو پسند فرمایا۔

مسئلہ: اسی طرح اگر شوہر نے انت طالق الطلاق کہا اور نیت تین طلاقوں کی کی (تو اس کی نیت صحیح ہوگی) کیونکہ اس نے مصدر کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ لام تعریف لگایا لہٰذا اس ملک نکاح میں جتنی طلاقیں مشروع ہیں ان کی کل جنس یعنی تین کو یہ شامل ہوگا۔ پس جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ البتہ اطلاق کے وقت (یعنی جبکہ تین کی نیت نہ ہو) کلام تین طلاقوں کی طرف نہیں پھرے گا کیونکہ یہاں ایسا قرینہ ہے جو آئندہ ذکر کی جانے والی وجہ کی بناپر کلام کے اس طرف پھرنے سے مانع ہے۔ اگر شوہر نے بلا تقسیم دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق مصدر ہے اور مصدر کا صیغہ واحد کا صیغہ ہے لہٰذا اس میں وحدت کے معنی پائے جانے ضروری ہیں جبکہ دو کا عدد عدد محض ہے جس میں وحدت کسی طور پر بھی نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا وہ لفظ جو وحدت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس میں دو کا احتمال نہیں ہوسکتا۔ تین کا احتمال بھی محض وحدت کے اعتبار سے ہوتا ہے کیونکہ اس ملک (یعنی نکاح) میں جتنی طلاق کا اختیار ہے تین ان کا کل جنس ہے اور کل جنس دیگر اجناس کے اعتبار سے ایک ہی جنس ہوتی ہے لہٰذا اس میں وحدت کا معنی ثابت ہوسکتا ہے۔ اور اگر شوہر کی نیت نہ ہو تو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے مصدر کے ساتھ وہ لام تعریف لگایا ہے جو استغراق جنس کیلئے ہے لیکن دلالت حال کی بناپر اس سے ایک طلاق مراد ہوگی کیونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا ممنوع ہے اور مسلمان کی شان سے ظاہر یہی ہے کہ وہ ممنوع کام کا ارتکاب نہیں کرتا پس اس قرینہ کی بناپر صرف ایک طلاق مراد ہوگی' اور یہ اس کی مانند ہوا کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا یا عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا یا بنی آدم سے کلام نہیں کرے گا تو اگر اس نے ان اجناس کی کل جنس کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر اس نے کچھ نیت نہ کی تو دلالت حال کی بناپر کل جنس کا ایک (فرد) مراد ہوگا ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اپنے قول "انت طالق" کے بارے میں کہا کہ اس سے میری مراد ایک طلاق تھی اور اپنے قول الطلاق یا طلاقا سے دوسری طلاق مراد تھی تو اس کو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے دو لفظ ذکر کیے کہ ان میں سے ہر ایک سے پورے طور پر طلاق واقع کی جاسکتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جب شوہر اپنی بیوی کو انت طالق کہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے اور اگر انت الطلاق یا انت طلاق کہے تو تب بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ تو جب شوہر نے یہ مراد لی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق و طالق۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے) اور تین طلاقوں کی نیت کی

تو اس کی نیت صحیح ہوگی حتیٰ کہ اگر بیوی نے جواب میں کہا طلقت نفسی ثلاثا (میں نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں) تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی کیونکہ امر میں مصدر مذکور ہوجاتا ہے اس لئے معنی یہ ہوا کہ تو طلاق حاصل کرلے (حصلی طلاقا) اور مصدر جہاں واحد پر صادق آتا ہے وہیں اس میں کل کا احتمال بھی ہوتا ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اس معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہ کی تو ایک طلاق مراد ہوگی۔ کیونکہ وہ یقینی ہے اور اگر دو کی نیت کی تو نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو عدد محض ہے اور اس میں وحدت کا معنی سرے سے معدوم ہے' لہٰذا واحد کے صیغہ میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

○ اگر بیوی کو ایک طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہوتا ہے پھر عدت ختم ہونے سے پیشتر اس نے کہا کہ وہ طلاق جو میں نے تجھ پر واقع کی تھی اس کو میں نے تین کردیا ہے یا کہا کہ میں نے اس کو بائن کردیا ہے تو اس بارے میں ہمارے اصحاب ثلاثہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (پہلی صورت میں) تین طلاقیں ہوں گی اور (دوسری صورت میں نے) طلاق بائن ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہ تین ہوں گی اور نہ بائن ہوگی اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ (دوسری صورت میں یعنی بائن کر دیا میں) طلاق بائن ہوگی' لیکن پہلی صورت میں تین طلاقیں نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی صفت پر طلاق کے شرعاً وقوع کے بعد اس صفت سے تبدیلی ممکن نہیں کیونکہ اس کی تبدیلی شریعت میں تبدیلی ہوگی جس کا اختیار نہیں' کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیوی کو تین طلاقیں دے پھر ان کو ایک کردے تو وہ ایک نہیں ہوجاتیں اور اسی طرح اگر بیوی کو طلاق بائنہ دی پھر اس کو رجعی کرنے کی نیت کی تو وہ بوجہ مذکورہ رجعی نہیں ہوتی۔ پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی میں فی الجملہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس کو بینونت لاحق ہوجائے کیا دیکھا نہیں جاتا کہ طلاق رجعی دینے کے بعد بیوی کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے تو وہ بائنہ ہوجاتی ہے لہٰذا دوران رجعت اسے بائنہ کر دینا بھی جائز ہے۔ رہی ایک تو اس میں یہ احتمال نہیں کہ وہ کبھی بھی تین بن جائیں۔ لہٰذا شوہر کا قول کہ میں نے اس کو تین کردیا' لغو ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس طلاق کو ابتداء ہی سے بائنہ واقع کرسکے تو اس کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اس کا الحاق بائنہ کے ساتھ کرسکے کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ اس جملہ میں بینونت کا انشاء کرسکے جیسا کہ اس کو ابتداء میں اختیار تھا اور ایک کو تین کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے دو اور طلاقوں کا اس کے ساتھ الحاق کردیا ہے یہ نہیں کہ ایک کو تین بنا دیا۔

فصل ۹

طلاق کنایہ اور اس کی اقسام

طلاق کنایہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم سے مراد وہ الفاظ ہیں جو از روئے وضع کے خود کنایہ ہوں اور

دوسری قسم سے مراد وہ الفاظ ہیں جو نیت کے حق میں از روئے شرع پہلی قسم کے ساتھ ملحق ہیں۔

طلاق کنایہ کی پہلی قسم:

ہر وہ لفظ ہے جو طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے مستعمل ہو مثلاً شوہر کا بیوی سے کہنا انت بائن (تو جدا ہے) انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) انت خلیة (تو خالی ہے) انت بریة (تو بری ہے) انت بتة (تو منقطع ہے) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اختاری (تو اختیار کرلے) اعتدی (تو شمار کر) استبری رحمک (تو اپنے رحم کو پاک کر) انت واحدة (تو یکتا ہے) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) سرحتک (میں نے تجھے آزاد کردیا) حبلک علی غاربک (تیری رسی تیرے کندھے پر ہے) فارقتک (میں تجھ سے جدا ہوگیا) خالعتک (میں نے تجھ سے خلع کرلیا) اور شوہر نے خلع کے معاوضہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ لا سبیل لی علیک (میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) لا ملک لی علیک (مجھے تجھ پر کوئی ملکیت حاصل نہیں) لا نکاح لی علیک (میرا تجھ سے کوئی نکاح نہیں) انت حرة (تو آزاد ہے) قومی (کھڑی ہوجا) اخرجی (نکل جا) اغربی (دور چلی جا) انطلقی (چلی جا) انتقلی (منتقل ہوجا) تقنعی (نقاب ڈال لے) استتری (پردہ کرلے) تزوجی (نکاح کرلے) ابتغی الازواج (شوہروں کو تلاش کرلے) الحقی باھلک (اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا) وغیرہ ذالک۔

اس قسم کے الفاظ کو کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ لغت میں کنایہ اس لفظ کا نام ہے جس کی مراد' سننے والے پر پوشیدہ رہے اور ان (مندرجہ بالا الفاظ) کی مراد سننے والے پر پوشیدہ رہتی ہے کیونکہ شوہر کے قول بائن (جدا) میں نکاح سے بینونت (جدائی) کا بھی احتمال ہے اور خیریا شر سے جدائی کا بھی۔ اور شوہر کے قول حرام میں استمناع (بیوی سے جنسی نفع حاصل کرنے) کی حرمت کا احتمال بھی ہے اور بیوی کی بیع و قتل اور اس کو کھانے وغیرہ کی حرمت کا احتمال بھی ہے۔ اور شوہر کا لفظ "خلیة" خلو سے ماخوذ ہے جس میں شوہر اور نکاح سے خالی ہونے کا بھی احتمال ہے اور خیریا شر سے خالی ہونے کا بھی۔ اور شوہر کا قول "بریة" برئات سے مشتق ہے لہذا اس میں نکاح سے بری ہونا اور خیریا شر سے بری ہونا دونوں احتمال ہیں۔ اور شوہر کا قول "بتة" بت سے مشتق ہے جس کے معنی قطع کرنے کے ہیں لہذا اس میں نکاح سے قطع کرنا اور خیریا شر سے قطع کرنا دونوں احتمال موجود ہیں۔ اور شوہر کا کہنا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اس کے طلاق میں ہونے کا احتمال بھی ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے معاملہ مثلاً گھر سے نکلنے یا گھر سے منتقل ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اور شوہر کا قول "اختیاری" (تو اختیار کرلے) میں طلاق کو اختیار کرنے اور بقا نکاح کو اختیار کرنے دونوں احتمال ہیں۔ اور شوہر کا قول "اعتدی" اعتداد سے امر کا صیغہ ہے اور اس میں احتمال ہے کہ یہ وہ اعتداد ہو جو عدت سے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ وہ اعتداد ہو جو عدد سے ہے یعنی میری ان نعمتوں کو شمار کر جو میں نے تجھ پر کیں اور شوہر کا قول استبرئی رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے) رحم کی برات (یعنی اس کے خالی ہونے) کو جان لینے کے بارے میں امر ہے اور وہ رحم کا مادہ منویہ سے خالی و پاک ہونا ہے اور یہ کنایہ ہے اعتداد سے جو عدت سے ہے' اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو اپنے رحم کو پاک کرلے تاکہ میں تجھے طلاق دوں۔ اور شوہر کے قول

انت واحدۃ میں یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ "واحدۃ" صفت ہو (لفظ) طلقۃ کی یعنی انت طالق طلقۃ واحدۃ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں کہ تو شرافت و عزت میں یکتا و منفرد ہے۔ اور شوہر کے قول خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) میں نکاح کے راستہ کا بھی احتمال ہے اور والدین سے ملاقات وغیرہ کیلئے گھر سے نکلنے کے راستہ کا بھی احتمال ہے۔ اور شوہر کا قول سرحتک' خلیت کے معنی میں ہے۔ سرحت ابلی اور خلیت ابلی ایک ہی معنی (میں نے اونٹ کو (چرنے کیلئے) چھوڑ دیا) میں بولے جاتے ہیں اور شوہر کا قول حبلک علی غاربک یہ استعارہ ہے تخلیہ سے کیونکہ جب اونٹ کی رسی اس کی کوہان پر ڈال دی جاتی ہے تو گویا اس کا راستہ چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ جہاں چاہے چلا جائے اور شوہر کے قول فارقتک (میں تجھ سے الگ ہوگیا) کے معنی میں نکاح سے مفارقت کا بھی احتمال ہے اور جگہ سے یا بستر سے یا دوستی سے مفارقت کا بھی احتمال ہے۔ اور شوہر نے خالعتک کہا اور معاوضہ کا ذکر نہ کیا تو یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو طلاق کے ذریعہ چھڑانے یا آزاد کرنے کے معنی مراد لئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بستر سے دور ہونے کے معنی مراد لئے ہوں۔ اور شوہر کا کہنا کہ لاسبیل لی علیک (میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) اس میں نکاح کی راہ کا بھی احتمال ہے اور بیع و قتل وغیرہ کی راہ کا بھی احتمال ہے۔ اسی طرح شوہر کا قول لا ملک لی علیک (تجھ پر مجھے کوئی ملکیت حاصل نہیں) اس میں ملکیت نکاح بھی مراد ہوسکتی ہے اور ملکیت بیع وغیرہ بھی۔ اور شوہر کا قول لا نکاح لی علیک (میرا تجھ سے نکاح نہیں ہے) اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں اگر میں نے تجھے طلاق دیدی تو (دوبارہ) تجھ سے نکاح نہیں کروں گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ہو کہ میں تجھ سے جماع نہیں کروں گا کیونکہ نکاح کا لفظ جماع کے معنی میں بھی ذکر ہوتا ہے اسی طرح شوہر کا قول "انت حرام" میں ملک نکاح سے چھٹکارے کا احتمال بھی ہے اور ملکیت ذات سے چھٹکارے کا بھی۔ (اسی طرح) شوہر کے قول قومی (کھڑی ہوجا) اور اخرجی (نکل جا) اور اذھبی (چلی جا) میں اس معنی کا احتمال بھی ہے کہ تو ایسا کر کیونکہ تجھے طلاق ہوچکی ہے اور (عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے کہ) جب عورت کو شوہر سے طلاق مل جاتی ہے تو وہ کھڑی ہوجاتی ہے اور شوہر کے گھر سے نکل کر جہاں چاہتی ہے چلی جاتی ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بقائے نکاح کے باوجود وہ اپنے سے دور کرنا چاہتا ہو۔ اسی طرح شوہر کا قول اغربی ہے جوکہ بعد اور دوری کے معنی میں ہے جس کا مطلب ہے دور ہوجا لہٰذا اس میں نکاح سے بعد اور دوری بھی مراد ہوسکتی ہے اور بستر سے دور ہونا بھی مراد ہوسکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کا کہنا انطلقی و انتقلی (چلی جا اور منتقل ہوجا) اس میں طلاق بھی مراد ہوسکتی ہے کیونکہ جب عورت کو طلاق ہوجائے تو وہ اپنے شوہر کے گھر سے چلی جاتی ہے اور اس میں والدین سے ملاقات کیلئے جانا بھی مراد ہوسکتا ہے۔ (اسی طرح) شوہر کا قول تقنعی و استتری (نقاب اوڑھ لے اور پردہ کرلے) یہ دونوں امر کے صیغے ہیں اس میں طلاق کے معنی بھی مراد ہوسکتے ہیں کیونکہ جب عورت مطلقہ ہوجاتی ہے تو عورت کو شوہر کے سامنے اپنے سر کو دوپٹہ سے ڈھانپنا اور اپنے اعضاء کو کپڑے سے ڈھانپنا لازم ہوجاتا ہے اور ان الفاظ کا یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ پردہ میں ہوجا یا چھپ جاتاکہ اجنبی کی نظر تجھ پر نہ پڑے۔ (اسی طرح) شوہر کا قول تزوجی (نکاح کرلے) میں طلاق کا احتمال بھی ہے کیونکہ بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرنا صرف طلاق کے بعد ہی حلال ہوسکتا ہے اور یہ

احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد ہو کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو دوسرا نکاح کرلینا۔ یہی معنی ابتغی الازواج (اپنا شوہر تلاش کرلے) کے ہیں۔ (اسی طرح) شوہر کا کہنا الحقی باھلک (اپنے گھروالوں کے ساتھ مل جا) شوہر کے اس قول میں طلاق کا بھی احتمال ہے کیونکہ عورت جب مطلقہ ہوجاتی ہے تو اپنے گھروالوں کے ساتھ لاحق ہوجاتی ہے' اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ بقائے نکاح کے ہوتے ہوئے اپنے سے دور کرنا مراد ہو۔

الفاظِ کنایہ کا حکم:

اور جب ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں احتمالات موجود ہیں تو سامع کے نزدیک ان الفاظ سے شوہر کی مراد واضح نہیں ہوتی اس لئے مراد کی تعیین کیلئے شوہر کی نیت معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی۔

مندرجہ بالا تمام الفاظ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لیکن صرف تین جملوں سرحتک وفارقتک اور انت واحدۃ میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سرحتک اور فارقتک بھی الفاظ کنایہ ہیں کہ دیگر کنایات کی طرح نیت کے بغیر ان سے طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ دونوں الفاظ صریح ہیں اور دیگر الفاظ صریحہ کی طرح ان میں بھی نیت معلوم کرنے کی حاجت نہیں ہوگی۔ اور لفظ انت واحدۃ ہمارے (احناف کے) نزدیک کنایات میں سے ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ الفاظ طلاق میں سے ہی نہیں ہے یہاں تک کہ (ان کے نزدیک) اس قول سے طلاق واقع نہیں ہوتی اگرچہ طلاق کی نیت بھی کی ہو۔ سرحتک اور فارقتک کے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے۔

فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَانٍ (البقرہ:۲۲۹)

(یا تو) رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اس آیت میں تسریح سے مراد طلاق دینا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (الطلاق:۲)

یا تو قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

اور مفارقت کے معنی طلاق دینا ہے گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کے تین نام رکھے ہیں طلاق' سراح اور فراق۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا طلقتک تو یہ صریح طلاق ہوگی اسی طرح جب شوہر بیوی سے کہے سرحتک یا فارقتک تو یہ بھی طلاق صریح ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صریح طلاق وہ لفظ ہے جو صرف قید نکاح سے چھوٹنے کیلئے استعمال ہوتا ہے کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ لغت میں صریح وہ لفظ ہے جس کا معنی و مراد سننے والے کیلئے واضح ہو اور جو لفظ طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہو اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اور لفظ سراح اور فراق قید نکاح کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے سرحت ابلی (میں نے اپنے اونٹ کو کھلا چھوڑ دیا) اور کہا جاتا ہے فارقت صدیقی (میں نے اپنے دوست سے جدائی اختیار کرلی) لہٰذا یہ الفاظ کنایہ ہیں صریح نہیں۔ لہٰذا ان میں طلاق کیلئے نیت کی ضرورت ہوگی۔ (امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب)۔ امام

شافعی رحمہ اللہ کیلئے مذکورہ بالا آیتوں میں کوئی دلیل نہیں بنتی کیونکہ ان کے موجب (مقتضی) کے ہم بھی قائل ہیں کہ لفظ سراح اور فراق دونوں طلاق تو ہیں لیکن طلاق کنایہ ہیں طلاق صریح نہیں۔ اس لئے کہ جیسا ہم بیان کرچکے ہیں کہ صریح کے معنی ان میں معدوم ہیں۔ رہا دوسرا مسئلہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ انت قائم اور انت قاعدۃ وغیرہ کی طرح انت واحدۃ میں "واحدۃ" عورت کی صفت ہے لہٰذا طلاق کا احتمال ہی نہیں۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے انت واحدہ میں طلاق کی نیت کرلی تو شوہر نے واحدۃ کو مصدر محذوف کی صفت بنا دیا یعنی طلقۃ واحدۃ (ایک طلاق) اور لغت میں یہ طرز رائج ہے مثلاً کہا جاتا ہے اعطیتہ جزیلا اور ضربتہ وجیعا یعنی اعطیتہ عطاء جزیلا و ضربتہ ضربا وجیعا (ان مثالوں میں جزیلا اور وجیعا دونوں بطور صفت واقع ہیں اور ان کے موصوف یعنی عطاء اور ضربا دونوں محذوف ہیں) لہٰذا ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوگی طلاق بائن نہیں۔

ہمارے مشائخ کا محل نزاع میں اختلاف ہے بعض کا تو قول ہے کہ اختلاف اس وقت ہے جب شوہر نے واحدۃ کو ساکن کیا ہو اور کوئی اعراب نہ پڑھا ہو اور اگر واحدۃ پر اعراب پڑھا ہو تو پھر کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اگر واحدۃ کو ضمہ (پیش) کے ساتھ کہا تو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ اس وقت واحدۃ شخص کی صفت ہوگی اور اگر شوہر نے واحدۃ کو منصوب (زبر کے ساتھ) کہا تو بالاتفاق طلاق پڑجائے گی کیونکہ یہ واحدۃ مصدر محذوف کی صفت ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں لہٰذا اختلاف اس صورت میں ہے جب واحدہ کو ساکن کیا ہو اور کوئی اعراب نہ پڑھا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضمہ کے ساتھ پڑھنے میں بھی اختلاف ہوکیونکہ انت واحدۃ کے معنی ہیں انت منفردۃ عن النکاح (تو نکاح سے الگ ہے)۔ اکثر مشائخ کا قول ہے کہ اختلاف سب صورتوں میں ہے کیونکہ عوام کو اس بات کی سمجھ نہیں ہوتی اور وہ مختلف اعرابوں کے درمیان تمیز نہیں کرتے۔

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی لفظ کنایہ سے بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑتی' لہٰذا اگر شوہر نے (الفاظ کنایہ سے) طلاق کی نیت کی تو عنداللہ پڑجائے گی اور اگر شوہر نے طلاق کی نیت نہیں کی تو عنداللہ بھی طلاق نہیں پڑے گی۔

اگر شوہر نے کوئی لفظ کنایہ بولا اور پھر کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے راز سے واقف ہیں لیکن کیا عدالت میں بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی؟ تو (اس سلسلہ میں کلام یہ ہے کہ) یہ یا تو حالت رضا ہوگی اور شوہر نے لفظ طلاق سے ابتداء کی یا طلاق کے مذاکرہ اور مطالبہ کی حالت ہوگی یا غصہ اور لڑائی کی حالت ہوگی۔ پس اگر حالت رضا تھی اور شوہر نے طلاق سے ابتداء کی تو قانوناً شوہر کی تصدیق تمام الفاظ میں کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ کنایہ کے تمام الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں احتمال موجود ہیں اور حالت دونوں میں سے کسی ایک معنی پر دلالت نہیں کرتی' لہٰذا شوہر سے اس کی نیت کے بارے میں دریافت کیا جائے گا اور قانونی کارروائی میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت تھی یا غصہ و لڑائی کی حالت تھی تو پھر فقہاء کا کہنا ہے کہ کنایات کی تین قسمیں ہیں جن میں سے ایک قسم میں تو شوہر کی دونوں ہی حالتوں میں یعنی طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت میں بھی اور غصہ ولڑائی کی حالت میں بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس سے

اس کی مراد طلاق نہیں تھی اور ایک قسم یعنی غصہ و لڑائی کی حالت میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی لیکن طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور ایک قسم میں دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

الفاظِ کنایہ کی اقسام:

پہلی قسم: یہ پانچ الفاظ ہیں: (۱) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)' (۲) اختاری (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے)' (۳) اعتدی (توشمار کر)' (۴) استبری رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے)' (۵) انت واحدہ (تو اکیلی ہے) کیونکہ ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں معنی کا احتمال ہے اور حالت (شوہر کے) ارادۂ طلاق پر دلالت کررہی ہے کیونکہ غصہ و لڑائی کی حالت کے مناسب گالی دینا اور پرے ہٹانا ہے جیسا کہ طلاق بھی ہے جبکہ مذاکرۂ طلاق کی حالت کے مناسب پرے ہٹانا اور طلاق دینا ہے لیکن یہ الفاظ گالی دینے اور پرے ہٹانے کے مناسب نہیں ہیں لہٰذا گالی دینے اور پرے ہٹانے کا احتمال زائل ہوگیا پس حالت ارادۂ طلاق پر دلالت کرنے میں متعین ہے اور دلالت حال کی بناپر طلاق کی جانب کو ترجیح حاصل ہوئی پس شوہر کے کلام میں ارادۂ طلاق ظاہرا ثابت ہوا لہٰذا ظاہری معنی سے لفظ کو پھیرنے میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ صریح طلاق میں نہیں کی جاتی مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق" بعدازاں شوہر نے کہا میں نے بندش اور بیڑی سے آزاد کرنے کے معنی مراد لئے تھے تو شوہر کی قانونا (عدالتی کارروائی میں) تصدیق نہیں کی جائے گی۔

دوسری قسم: یہ بھی پانچ الفاظ ہیں: خلیة (فارغ ہونا)' بریئة (بری یا خلاص یافتہ ہونا)' بتة (منقطع ہونا)' بائن (جدا ہونا)' حرام (حرام ہونا)۔ کیونکہ یہ الفاظ جس طرح طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی طرح گالی کے معنی کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ آدمی بیوی کو (برا بھلا کہتے یا کوستے ہوئے) کہہ سکتا ہے انت خلیة من الخیر تو خیرو بھلائی سے خالی ہے' بریئة من الاسلام (تو اسلام سے بری ہے) بائن من الدین (تو دین سے جدا ہے) بتة من المرئوه (تو مروت سے کٹی ہوئی ہے) حرام (تیرے ساتھ رہنا اور زندگی گزارنا خبیث و حرام ہے) یہ الفاظ غصہ و لڑائی کی حالت کے مناسب گالی بھی بن سکتے ہیں اور طلاق بھی' لہٰذا یہ الفاظ فی نفسہ طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال رکھتے ہیں پس جب شوہر نے ان الفاظ سے غیر طلاق کی نیت کی تو اس نے اس معنی ہی کی ہے نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور ظاہر حال بھی شوہر کی تکذیب نہیں کرتا لہٰذا عدالتی کارروائی میں اس کی بات کو تسلیم کرلیا جائے گا لیکن مذاکرۂ طلاق کی حالت میں اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ حالت صرف طلاق ہی کے مناسب ہے کیونکہ یہ الفاظ پرے ہٹانے کیلئے نہیں ہیں اور حالت گالی کے مناسب ہے اور صرف ارادہ طلاق پر دلالت کرتی ہے جبکہ پرے ہٹانے اور گالی پر دلالت نہیں کرتی۔ پس دلالت حال کی بناپر طلاق کی جہت کو ترجیح حاصل ہے۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ان پانچ الفاظ پر مزید پانچ الفاظ کا اضافہ کیا ہے یعنی (۱) لاسبیل لی علیک (مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے)' (۲) فارقتک (میں تجھ سے جدا ہوگیا)' (۳) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) (۴) لا ملک لی علیک (میری تجھ پر کچھ ملکیت نہیں ہے)

(۵) بنت منی (تو مجھ سے جدا ہوگئی) کیونکہ یہ الفاظ جس طرح طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی طرح گالی کے معنی کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اسی لئے شوہر کہتا ہے لاسبیل لی علیک بشرک (تیرے شر کی وجہ سے مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے)' فارقتک فی المکان لکراھۃ اجتماعی معک (میں مکان میں تجھ سے جدا ہوگیا ہوں کیونکہ میرا تیرے ساتھ اکٹھا رہنا ناپسندیدہ ہے) خلیتْ سبیلک وما انت علیہ (میں نے تیرا راستہ و طریقہ جس پر تو ہے چھوڑ دیا ہے) اور لاملک لی علیک لانک اقل من ان اتملکک (میری تجھ پر کچھ ملکیت نہیں ہے کیونکہ تو اس سے کمتر و حقیر ہے کہ میں تیرا مالک بنوں) و بنت منی لانک بائن من الدین اوالخیر (تو مجھ سے جدا ہے کیونکہ تو دین یا خیر و بھلائی سے جدا و محروم ہے) غصہ کی حالت ان دونوں (یعنی گالی اور طلاق) کے مناسب ہے جبکہ مذاکرۂ طلاق کی حالت مذکورہ وجہ کی بناپر صرف طلاق کے مناسب ہے لہٰذا یہ پانچ الفاظ گزشتہ پانچ الفاظ کے ساتھ لاحق ہوں گے۔

الفاظِ کنایہ کی تیسری قسم: اس میں بقیہ مذکورہ الفاظ شامل ہیں کیونکہ وہ تمام الفاظ گالی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے البتہ پرے ہٹانے اور طلاق کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ بعض اوقات انسان اپنی بیوی کو غصہ کی حالت میں بغیر طلاق کے ہی اپنے سے دور کردیتا ہے ایسا ہی مطالبہ طلاق کے وقت بھی ہوتا ہے۔ پس حالت مذکورہ ان دونوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو اس نے اس معنی ہی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور ظاہری حالت بھی شوہر کی نیت کے مخالف نہیں لہٰذا شوہر کی نیت کی ازروئے قضاء تصدیق ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا "میں نے تجھے تیرے گھر والوں کو ہبہ کیا" خواہ انہوں نے اس کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ شوہر کے یہ الفاظ طلاق کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ عورت طلاق کے بعد اپنے گھر والوں کو لوٹا دی جاتی ہے۔ نیز اس کلام میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح کو باقی رکھتے ہوئے محض بیوی کو اپنے سے دور کرنا اور اس کو اس کے گھر والوں کی طرف بھیجنا مراد ہو' اور حالت ان میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلالت بھی نہیں کررہی لہٰذا اس کلام میں دونوں احتمال باقی ہیں اور گھر والوں کا بیوی کو قبول کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ شریعت میں ایک تصرف کا ہبہ بن جانا موھوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہو) کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ قبول کی حاجت تو محض (ہبہ کے) حکم کے ثابت ہونے کیلئے ہوتی ہے لہٰذا (موھوب لہ کا) قبول کرنا جو کہ (موھوب لہ کیلئے) ملکیت ہے کی شرط ہے۔ اور چونکہ عورت کے گھر والے اس کی طلاق کے مالک نہیں بنتے لہٰذا قبول کرنے کی حاجت بھی نہیں ہے۔

نیز یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے "میں نے تجھے تیرے باپ کو ہبہ کیا' یا تیری ماں کو ہبہ کیا' یا شوہروں کو ہبہ کیا" کیونکہ عام طور پر بیوی طلاق کے بعد ماں' باپ کو لوٹا دی جاتی ہے اور ان کے سپرد کردی جاتی ہے اور (دوسرے) شوہر (طلاق کی عدت کے بعد) اس کے مالک ہوجاتے ہیں۔ اور اگر شوہر نے کہا "میں نے تجھے تیرے بھائی کو ہبہ کیا' یا تیری بہن کو ہبہ کیا' یا تیری خالہ کو ہبہ کیا' یا تیری پھوپھی کو ہبہ کیا' یا فلاں اجنبی کو ہبہ کیا" تو یہ طلاق نہیں ہوگی کیونکہ عام طور پر عورت طلاق کے بعد ان لوگوں کو نہیں لوٹائی جاتی۔ اگر شوہر نے

اپنی بیوی سے کہا "تو میری بیوی نہیں ہے" یا کہا "میں تیرا شوہر نہیں ہوں" یا شوہر سے بطور سوال کہا گیا کہ کیا تیری بیوی ہے؟ تو شوہر نے جواب کیا کہ "نہیں"۔ اب شوہر کہے کہ میری نیت جھوٹ کی تھی تو رضا اور غصہ دونوں حالتوں میں شوہر کی بات کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق نہیں پڑے گی اور اگر شوہر کہے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو طلاق نہیں پڑے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا "میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا اور طلاق کی نیت کی تو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی۔ ایسے ہی جب کہا "اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے" یا کہا "میرے پاس اس کا ثبوت ہے کہ تو میری بیوی نہیں ہے" تو اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ "تو میری بیوی نہیں ہے' یا یہ کہ میری کوئی بیوی نہیں ہے' یا یہ کہ میں تیرا شوہر نہیں ہوں" جھوٹ ہے کیونکہ یہ زوجیت کے قیام کے باوجود اس کی نفی کی خبر دینا ہے لہٰذا یہ جھوٹ ہے' لہٰذا اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اس وقت واقع نہیں ہوتی جب شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا یا کہے "اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے"۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ طلاق کا بھی احتمال رکھتے ہیں کیونکہ شوہر کہہ رہا ہے کہ تو میری بیوی نہیں اس لئے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں پس یہ الفاظ طلاق کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور ہر وہ لفظ جو طلاق کا احتمال رکھتا ہو اس میں جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوجاتی ہے جیسا کہ اس کے قول انت بائن وغیرہ میں ہوجاتی ہے۔ شوہر کا یہ قول کہ میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا مختلف ہے کیونکہ یہ لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ اس میں سرے سے ہی فعل تزوج کی نفی ہے پس جب یہ لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح یہ قول کہ اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے' بھی مختلف ہے کیونکہ نفی ہر قسم زمانہ ماضی کو شامل ہوتی ہے اور اس میں شوہر جھوٹا ہے لہٰذا اس سے کچھ طلاق واقع نہ ہوگی۔

مسائل۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ "مجھے تیری کوئی حاجت نہیں" تو اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو تو بھی طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ عدم حاجت عدم زوجیت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ کبھی انسان ایسے سے نکاح کرلیتا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے کی اسے حاجت نہیں ہوتی لہٰذا یہ شوہر کا قول نکاح کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ پس اس میں طلاق کا احتمال نہیں ہے۔ (اور جب اس قول میں طلاق کا احتمال نہیں ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔)

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا (افلحی اور اس سے طلاق کا ارادہ کیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ افلحی اذهبی (چلی جا) کے معنی میں ہے کیونکہ اہل عرب کا محاورہ ہے کہ افلح بخیر یعنی خیر سے چلا جا۔ اگر شوہر نے کہا اذهبی (چلی جا) اور ارادہ طلاق کا کیا تو طلاق واقع ہوجاتی ہے تو ایسے ہی افلحی میں ہوگا۔ اور شوہر کے قول (افلحی) میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ تو اپنی مراد میں کامیاب ہوجا۔ (اس لئے کہ) جب آدمی اپنی مراد میں کامیاب ہوجاتا ہے تو کہا جاتا ہے افلح الرجل (وہ کامیاب ہوگیا) اور کبھی عورت کی مراد طلاق بھی ہوتی ہے لہٰذا اس قول میں طلاق کا احتمال بھی ہے پس جب شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ (اور طلاق واقع ہوجائے گی) اور اگر شوہر نے کہا "میں نے اپنے اور تیرے درمیان نکاح فسخ کردیا" اور نیت طلاق کی کی تو طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ فسخ نکاح کا

مطلب نکاح کو توڑنا اور ختم کردینا ہے لہٰذا یہ ابانت (زوجیت سے خارج کرنے) کے معنی میں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا "میں نے تجھے طلاق ہبہ کی" اور پھر کہا میرا اس سے ارادہ یہ تھا کہ طلاق تیرے اختیار میں ہوجائے تو قانونا شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ ہبہ (واجب کی) ملکیت کے زوال کا تقاضا کرتا ہے اور بیوی کو طلاق ہبہ کردینا تقاضا کرتا ہے طلاق سے شوہر کی ملکیت کے زوال کا اور یہ زوال طلاق کے واقع ہونے سے ہوتا ہے جبکہ طلاق کو بیوی کے اختیار میں دینا اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے لہٰذا اس کا احتمال اس لفظ میں نہیں ہوگا جو ازالہ ملکیت پر دلالت کرنے کیلئے وضع ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے کہ اس قول سے کچھ بھی واقع نہ ہوگا۔ کیونکہ ہبہ (کی حقیقت) مالک بنانا ہے اور بیوی کو طلاق کا مالک بنانے کا مطلب ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وھبت لک طلاقک کا مطلب یہ ہو کہ میں نے طلاق دینے سے اعراض کیا ہے لہٰذا کوئی طلاق نہیں پڑے گی۔ شوہر نے طلاق دینے کا ارادہ کیا تو بیوی نے کہا مجھے میری طلاق ہبہ کردے اور اس سے اس (یعنی بیوی) کی مراد ہو کہ تو طلاق دینے سے اعراض کر اس پر شوہر نے کہا میں نے تجھے تیری طلاق ہبہ کردی ہے۔ تو شوہر کی قانوناً تصدیق ہوگی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ شوہر نے اس سے طلاق نہ دینے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ بیوی کی جانب سے اسی کا مطالبہ ہوا ہے پس جواب کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا تیری طلاق میں نے چھوڑ دی' یا میں نے تیری طلاق کا راستہ چھوڑ دیا ہے' اور اس کا ارادہ طلاق کا ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ طلاق چھوڑنا اور طلاق کا راستہ چھوڑنا کبھی تو طلاق سے اعراض کے ساتھ ہوتا اور کبھی اپنی ملکیت سے خارج کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق کو اپنے ملک سے نکالنا صرف طلاق دینے سے ہوتا ہے لہٰذا یہ قول طلاق اور غیر طلاق دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے شوہر کی نیت صحیح ہوگی (یعنی طلاق پڑ جائے گی)۔

اگر شوہر نے کہا اعرضت عن طلاقک (میں نے تیری طلاق سے اعراض کیا) یا کہا صفحت عن طلاقک (میں نے تیری طلاق سے منہ موڑا) اور اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ طلاق سے اعراض کرنا طلاق میں تصرف نہ کرنے کا متقاضی ہے اور صفح کا مطلب بھی اعراض کرنا ہے لہٰذا اس میں بھی طلاق کے معنی کا احتمال نہیں ہے اور شوہر کی نیت بھی صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح ہر وہ لفظ جو طلاق کے معنی کا احتمال نہ رکھتا ہو اس سے طلاق نہیں پڑتی ہے خواہ طلاق کی نیت بھی کی ہو جیسے شوہر کا کہنا بارک اللہ علیک (اللہ تجھے برکت دے) یا شوہر کا کہنا اطعمینی (مجھے کھانا کھلا) یا اسقینی (مجھے پانی پلا) وغیرہ ذالک (ان الفاظ سے اگر شوہر طلاق کی نیت کرے گا تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

اگر شوہر نے ان الفاظ کو جو طلاق بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ان الفاظ کو جو طلاق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے دونوں کو جمع کیا اس طرح کہ شوہر نے بیوی سے کہا اذھبی وکلی (چلی جا اور کھانا کھا) یا شوہر نے کہا اذھبی بیعی الثوب (چلی جا اور کپڑے بیچ) اور لفظ چلی جا سے طلاق کی نیت کی تو امام زفرؒ اور امام ابویوسفؒ کے درمیان اختلافات کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق طلاق ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے دو لفظ ذکر کئے ہیں

جن میں سے ایک طلاق کا احتمال رکھتا ہے جبکہ دوسرا طلاق کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا جو لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا وہ لغو اور بے کار ہوجائے گا اور جو لفظ طلاق کا احتمال رکھتا ہے وہ صحیح ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اذهبی (چلی جا) اس حال میں کہ وہ کلی (تو کھا) یا بیعی (تو فروخت کر) کے ساتھ ملا ہوا ہے' طلاق کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کا مطلب ہے اذهبی لتاکلی الطعام (تو چلی جا تاکہ تو جاکر کھانا کھائے) اور اذهبی لتبیعی الثوب (تو چلی جا تاکہ تو جاکر کپڑا بیچے) اور کھانے اور فروخت کرنے کیلئے جانا طلاق کا احتمال نہیں رکھتا پس شوہر کی نیت کارگر نہ ہوگی۔

○ اگر شوہر نے ان الفاظ کنایہ سے جن سے طلاق بائنہ ہوتی ہے تین طلاقوں کی نیت کی مثلاً شوہر نے کہا انت بائن (تو جدا ہے) یا کہا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) یا اسی قسم کا کوئی اور لفظ کہا تو تین طلاقیں ہوجائیں گی البتہ لفظ اختاری (تو اختیار کرلے) میں ایسا نہیں ہے کیونکہ بینونت (جدائی) کی دو قسمیں ہیں غلیظہ (یعنی شدید) اور خفیفہ۔ بینونت خفیفہ وہ جدائی ہے جس کے بعد شوہر کیلئے بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کئے بغیر صرف نکاح جدید سے حلال ہوجاتی ہے اور بینونت غلیظہ وہ جدائی ہے جس کے بعد بیوی کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد ہی اس سابق شوہر کیلئے نکاح جدید سے حلال ہوسکتی ہے۔ لہٰذا شوہر نے جب تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اسی معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ سے مروی ہے کہ جب انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قسم دے کر پوچھا کہ تم نے تین طلاقوں کی نیت نہیں کی تھی اور اگر یہ لفظ تین طلاقوں کا احتمال نہیں رکھتا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قسم لینے کا کوئی معنی نہیں بنتا ہے۔

اسی طرح لفظ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) بھی حرمت غلیظہ اور حرمت خفیفہ کا احتمال رکھتا ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے حرمت کی ان دونوں قسموں میں سے ایک کی نیت کی۔ لہٰذا اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اگر شوہر نے ان الفاظ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق پڑے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر جتنی طلاقوں کی نیت کرے گا اتنی ہی طلاقیں پڑیں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت اور بینونت کی تین قسمیں ہیں غلیظہ' خفیفہ اور ان دونوں کے درمیان متوسطہ۔ اگر شوہر دو قسموں (غلیظہ اور خفیفہ) میں سے کسی ایک کی نیت کرے تو جس طرح اس کی یہ نیت صحیح ہوتی ہے اسی طرح جب وہ تیسری (یعنی متوسط) کی نیت کرے گا تو وہ بھی صحیح ہوگی کیونکہ یہ الفاظ تینوں کا یکساں طور پر احتمال رکھتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن اور حرام (جیسے الفاظ) یہ ذات کیلئے اسم ہیں اور ذات ایک ہی ہے لہٰذا یہاں عدد کا احتمال نہیں ہے اور تین کا جو احتمال ہے تو وہ وحدت کے اعتبار سے ہے جیسا کہ ہم صریح طلاق کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں جبکہ دو میں وحدت کا سرے سے احتمال نہیں ہے بلکہ وہ تو عدد محض ہے لہٰذا اس کا احتمال اس اسم میں نہیں ہوگا جو واحد (ایک) کیلئے وضع ہوا ہو۔ علاوہ ازیں دو طلاقوں اور ایک طلاق کا حاصل تو یکساں ہے کیونکہ بینونت (جدائی) و حرمت میں دونوں کا اثر برابر ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دونوں ہی صورتوں میں کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بغیر ہی بیوی اس شوہر کیلئے محض نکاح جدید سے حلال ہوجاتی ہے۔ لہٰذا دونوں ہی سے وہی بینونت خفیفہ اور حرمت خفیفہ ثابت ہوتی ہے جو کہ ایک طلاق (بائن) سے

ثابت ہوتی ہے۔ پس یہاں معنی میں تیسری قسم کا احتمال نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے جب شوہر اپنی باندی بیوی کو انت بائن (تو بائن ہے) یا انت حرام (تو حرام ہے) کہے اور دو طلاقوں کی نیت کرے تو اس کی نیت کے مطابق دو طلاقیں پڑجائیں گی اس لئے کہ دو طلاقیں باندی کے حق میں کل جنس طلاق ہیں۔ پس دو طلاقیں باندی کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں۔ فقہا کرام کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو ایک طلاق دی بعدازاں اس سے کہا کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے اور دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ سابقہ طلاق کو ملائے بغیر خود دو طلاقیں آزاد عورت کی کل جنس طلاق نہیں ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر تیسری طلاق کے فقط دو طلاقوں سے بینونت غلیظہ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر شوہر اپنے اقوال اعتدی (تو شمار کر) اور استبرئی رحمک (تو اپنے رحم کو فارغ کرلے) اور انت واحدۃ (تو یکتا ہے) میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ الفاظ صریح کے حکم میں ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ ان سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر انت طالق (تجھے طلاق ہے) کہے اور نیت تین طلاقوں کی کرے۔ نیز چونکہ قول انت واحدۃ میں یہ احتمال ہی نہیں کہ اس کی تفسیر تین کے ساتھ کی جاسکے لہٰذا اس میں تین کی نیت کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حال اعتدی اور استبرئی رحمک کا ہے کیونکہ ان دو میں سے ہر ایک سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے کہ شوہر کا کہنا انت واحدۃ۔ اسی طرح اگر ان اقوال میں شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو مذکورہ وجہ کی بناء پر وہ صحیح نہ ہوگی بلکہ بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو تو عدد محض ہے، واللہ اعلم۔

فصل ۱۰

تحریری طلاق دینے کا بیان

کنایہ کی دوسری قسم کہ شوہر کا بغیر خطاب کے کاغذ پر، کسی تختی پر، زمین پر، یا دیوار پر واضح اور پڑھنے کے قابل تحریر میں لکھنا "میری بیوی کو طلاق ہے"۔ اس پر شوہر سے اس کی نیت معلوم کی جائے گی۔ اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تو قانونا شوہر کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس قسم کی کتابت بمنزلہ کنایہ کے ہوتی ہے اس لئے کہ بعض اوقات انسان کا مقصد اس طرح لکھنے سے طلاق دینا ہوتا ہے اور کبھی اس طرح لکھنے سے مقصد خوش خطی کی مشق کرنا ہوتا ہے لہٰذا نیت معلوم کیئے بغیر اسے طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے غیر واضح (جس کے حروف واضح نہ ہوں اور پڑھی و سمجھی نہ جاسکے) بایں طور کہ پانی پر یا ہوا پر لکھا تو یہ کچھ بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اس سے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت بھی کی ہو کیونکہ جس کتابت میں حروف واضح نہ ہوں وہ کتابت شمار نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ کالعدم ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کوئی باضابطہ تحریر، خط یا خطاب اور پیغام کے انداز میں لکھی مثلاً اس نے لکھا "اما بعد اے فلانی تجھے طلاق ہے" یا یہ کہ "جب تجھے میرا یہ خط ملے تو اس

وقت تجھے طلاق ہے" تو اس سے طلاق ہوجائے گی اور اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے سرے سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکن اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے بندش سے آزاد کرنے کا معنی مراد لیا تھا تو پھر فیما بینه وبین الله یعنی دیانتا" اس کی تصدیق کی جائے گی۔ باضابطہ تحریر' خطاب کے قائمقام ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو تبلیغ خطاب کے ذریعہ فرماتے تھے اور کبھی خطوط کے ذریعے اور کبھی قاصد و پیغامبر کے ذریعہ۔ خط' قاصد اور پیغامبر کے ذریعہ تبلیغ بھی خطاب کے ذریعہ تبلیغ ہی کی مانند ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ باضابطہ تحریر بھی بمنزلہ خطاب کے ہے۔ لہٰذا یہ ایسے ہوگیا جیسے شوہر نے بیوی کی موجودگی میں اسے مخاطب کرکے انت طالق کہا ہو یا یہ کہ بیوی کی غیرموجودگی میں اس کے پاس طلاق کا پیغام دیکر قاصد روانہ کیا ہو۔ اب اگر شوہر کہے کہ میں نے تو طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو یقیناً شوہر اپنے کلام کو اس کے ظاہر سے بدلنا چاہتا ہے لہٰذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

پھر اگر شوہر نے باضابطہ تحریر لکھی اور اس تحریر کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں کیا مثلاً اس نے لکھا "اما بعد یا فلانة فانت" (حمد و ثنا کے بعد اے فلانی تجھے.....) تو اس کے بعد جوں ہی وہ طالق (طلاق ہے) لکھے گا تو بغیر وقفہ کے فوراً طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ انت طالق کو خطاب کے طرز پر لکھنا اس کو زبان سے ادا کرنے کے مترادف ہے۔ اور اگر شوہر نے اس تحریر کو بیوی کو موصول ہونے کے ساتھ مشروط کیا مثلاً اس نے لکھا "جب میرا یہ خط تمہیں ملے تو تمہیں طلاق ہے" تو جب تک یہ خط بیوی کو موصول نہیں ہوگا وہ مطلقہ نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کے وقوع کو خط کے موصول ہونے کے ساتھ مشروط کیا ہے لہٰذا خط ملنے سے قبل طلاق نہیں پڑے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کسی اور شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرے۔ اور علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے بیوی کو پیغام کے انداز میں تحریر لکھی کہ "جب تمہیں میرا یہ خط ملے تو تمہیں طلاق ہے" بعدازاں شوہر نے طلاق کے لفظ کو اس میں سے مٹا دیا اور خط روانہ کردیا اور اس خط میں اتنی تحریر باقی رہی جسے عرف میں خط یا پیغام کہا جاتا ہو تو شرط جو کہ بیوی تک تحریر کا پہنچنا ہے پائے جانے کی بناپر طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر تحریر میں سے اتنا کچھ مٹا دیا کہ اتنی بات باقی نہ رہی جو پیغام بن سکے تو وصول ہونے کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط تو خط کا ملنا تھا اور خط موجود نہیں اس لئے کہ اس باقی تحریر کو خط نہیں کہتے تو شرط نہیں پائی گئی۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی' واللہ اعلم۔

اور یہ سب کچھ جو ہم نے ذکر کیا ہے یہ ان الفاظ کا بیان ہے جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔

فصل ۱۱

صریح اور کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق کی صفت کا بیان

طلاق کی جن دو قسموں یعنی طلاق صریح اور طلاق کنایہ کو ہم ذکر کر چکے ہیں ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں۔ طلاق رجعی اور طلاق بائن۔

طلاق صریح رجعی کی تعریف:

طلاق صریح رجعی وہ طلاق ہے جو حقیقتاً مباشرت کے بعد ہو' اور نہ کسی معاوضہ کا اس میں ذکر ہو اور نہ ہی تین کے عدد کے ساتھ صراحتاً" یا اشارۃ" مقرون (ملی ہوئی) ہو اور نہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہو جس میں بینونت (جدائی) کے معنی ہوں یا جو حرف عطف کے بغیر بینونت پر دلالت کرتی ہو اور نہ کسی ایسے عدد یا وصف کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو جو بینونت پر دلالت کرتا ہو۔

طلاق صریح بائن کی تعریف:

طلاق صریح بائن وہ طلاق ہے جو طلاق صریح رجعی کے خلاف ہو اور یہ وہ طلاق ہے جو ابانت کے الفاظ کے ساتھ یا طلاق کے الفاظ کے ساتھ ہو لیکن حقیقتاً مباشرت سے قبل ہو یا مباشرت کے بعد' لیکن اس میں تین کا عدد صراحتاً" یا اشارتاً" مذکور ہو یا کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہو جو بینونت پر دلالت کرتی ہو۔ جب یہ (تعریفیں) معلوم ہوگئیں تو وہ صریح طلاق جو حقیقتاً مباشرت سے قبل دی گئی ہو وہ طلاق بائن ہوتی ہے کیونکہ وہ لفظ جو شرط سے خالی ہو اس میں اصل و قاعدہ یہی ہے کہ جس معنی و حکم کیلئے وہ لفظ وضع ہوا ہے اس کا فائدہ فوری طور پر حاصل ہو جبکہ مباشرت کے بعد طلاق کہنے سے بینونت و جدائی کا عدت کے ختم ہونے تک مؤخر ہونا مذکورہ قاعدہ کے خلاف شریعت سے ثابت ہوا ہے۔ پس جس موقع میں شریعت وارد ہوئی ہے یہ خلاف اصل اسی موقع میں محدود رہے گا۔ اور مباشرت سے قبل طلاق میں حکم اصل قاعدے پر باقی رہے گا۔

مسائل:

○ اور اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت صحیحہ کی پھر صریح طلاق دی اور کہا کہ میں نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہیں کی تو طلاق بائن ہوگی اور وہ رجوع کرنے کا بھی اہل نہیں رہے گا اگرچہ خلوت مباشرت کے حکم میں ہے لیکن یہ حقیقت میں مباشرت نہیں ہے لہٰذا یہ حقیقت میں مباشرت سے قبل دی گئی طلاق متصور ہوگی اسی لئے یہ طلاق بائن ہوگی اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق کسی معاوضہ کے ساتھ مقرون (ملی ہوئی) ہو کہ عوض کے بدلہ میں خلع ہو یا مال پر طلاق ہو اور عوض کے بدلہ میں خلع بھی ہمارے نزدیک مال پر طلاق

ہوتی ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور مال پر طلاق یہ مال کا نفس کے بدلے میں معاوضہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ شوہر محض قبول کرنے سے ایک عوض جو کہ عورت کا مال ہے کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا عورت دوسرے عوض جو کہ خود اس کا نفس ہے کی مالک بن جائے گی تاکہ معاوضہ مطلق ثابت ہوسکے اور چونکہ عورت صرف طلاق بائن کی مالک بنتی ہے لہٰذا واقع ہونے والی طلاق بھی بائن ہوگی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق صراحتاً تین کے عدد کے ساتھ ملی ہوئی ہو اس طرح کہ شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق ثلاثا (تجھے تین طلاقیں ہیں) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ○

پس اگر شوہر بیوی کو تیسری طلاق بھی دے دے تو اس کے بعد یہ بیوی اس شوہر کیلئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک وہ (بیوی) کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے تین کے عدد کی طرف اشارہ کیا اس طرح کہ شوہر نے اپنے انگوٹھے اور انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انت طالق ھکذا (تجھے طلاق ہے اس طرح) کہا۔ اور اگر شوہر نے ایک انگلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق ہوگی جس کے بعد رجوع کرسکے گا اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ جب اشارہ کے ساتھ عبارت کا تعلق ہوجائے تو اشارہ کلام کے قائم مقام ہوجاتا ہے کیونکہ کلام جس غرض کیلئے وضع ہوا ہے یعنی اعلام (دوسرے کو معلوم کرانا) وہ اشارہ سے حاصل ہورہا ہے اور اس پر عرف (رواج) و شرع دونوں ہی دلیل ہیں۔ جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر و باہر ہے۔ رہی شرع تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

الشہر ھکذا وھکذ وھکذا○ مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہے۔

اور آپ نے یہ فرماتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا جس کا مطلب تھا کہ مہینہ تیس دن کا ہوتا ہے بعد ازاں آپ نے پھر ارشاد فرمایا:

الشہر ھکذا وھکذا وھکذا○ مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہے۔

تیسری مرتبہ ھکذا کہتے ہوئے آپ نے اپنے انگوٹھے کو بند فرمالیا جس کا مطلب تھا کہ مہینہ (۲۹) انتیس دن کا ہوتا ہے اور جب اشارہ اپنے ساتھ عبارت کے تعلق کی معیت میں کلام کے قائم مقام ہوا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق ثلاثا (تجھے تین طلاقیں ہیں) اور اشارہ میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوگا نہ کہ بند انگلیوں کا۔ اس لئے کہ عرف و رواج میں ایسا ہی ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہے اور آپ نے تیسری مرتبہ اپنے انگوٹھے کو بند فرمالیا تو اس سے انتیس دن سمجھے گئے حالانکہ اگر بند انگلی کا اعتبار ہوتا تو اس سے اکیس دن سمجھے جاتے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اشارہ میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ بند انگلیوں کا۔ اسی طرح اگر طلاق کسی ایسی

صفت کے ساتھ متصف ہو جو بینونت کی خبر دیتی ہو یا حرف عطف کے بغیر بینونت پر دلالت کرتی ہو مثلاً انت طالق بائن (تو طلاق یافتہ بائن ہے) یا انت طالق حرام (تو طلاق یافتہ حرام ہے) یا انت طالق البتہ (تو طلاق یافتہ بتہ ہے) تو ہمارے نزدیک یہ طلاق بائن ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ایک رجعی طلاق پڑے گی۔
امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے جب انت طالق کہا تو اس نے صریح طلاق دی اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت ہوتی ہے پس جب شوہر نے بائن کہاتو اس نے ایک مشروع امر کو تبدیل کرنے کا ارادہ کیا لہٰذا یہ لفظ اسی پر لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص کہے اعرتک عاریۃ لاارد فیھا (میں نے تجھے یہ شے عاریتا دی اس میں لوٹانا نہیں ہے) نیز جب کوئی کہے انت طالق (تو طلاق یافتہ ہے) اور کہے اس سے میری مراد بینونت ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے پہلے لفظ طلاق کے ذریعہ ہی بیوی کو بینونت کے ساتھ متصف کیا ہے اور لفظ طلاق بینونت کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ مباشرت سے قبل طلاق میں اس لفظ طلاق سے بینونت حاصل ہوجاتی ہے اور مباشرت کے بعد طلاق سے عدت پوری ہونے کے بعد بینونت ثابت ہوجاتی ہے لہٰذا شوہر کا بائن کہنا قرینہ مبینہ یعنی ایسا قرینہ ہے جو وضاحت کرنے والا ہے قرینہ مغیرہ یعنی ایسا قرینہ نہیں ہے جو تغیر کرنے والا ہو۔ پھر اگر شوہر کی نیت نہ ہو تو ایسا نہیں ہوگا کہ لفظ طالِق (طلاق یافتہ) سے ایک طلاق پڑ جائے اور لفظ بائن وغیرہ سے دوسری طلاق واقع ہوجائے کیونکہ لفظ بائن وغیرہ اول طلاق کی وجہ سے عورت کیلئے وصف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا ایک ہی طلاق کا مقتضا ثابت ہوگا اس کا ثبوت ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں ادنیٰ کو لیا جائے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر بیوی سے کہے انت طالق تطلیقۃ قویۃ (تجھے قوی طلاق ہے) یا کہا تجھے شدید طلاق ہے کیونکہ شدت بھی قوت کے معنی میں ہے اور قوی طلاق بائن ہوتی ہے۔ یہی حکم (وقوع طلاق بائن کا) اس وقت بھی ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق تطلیقۃ طویلۃ (تجھے لمبی طلاق ہے) یا کہا انت طالق تطلیقۃ عریضۃ (تجھے چوڑی طلاق ہے) کیونکہ طول و عرض قوت کا تقاضا کرتے ہیں۔

○ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے یہاں سے فلاں جگہ تک طلاق ہے" تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک طلاق رجعی ہوگی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو لمبائی کے ساتھ متصف کیا ہے یہ تو ایسے ہوا جیسے شوہر نے کہا ہو انت طالق تطلیقۃ طویلۃ (تجھے طویل طلاق ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو صورت کے اعتبار سے لمبائی کے ساتھ اور معنی کے اعتبار سے قصر (چھوٹے پن) کے ساتھ موصوف کیا ہے اس لئے کہ طلاق جب ایک جگہ واقع ہوتی ہے تو (حقیقت میں) تمام جگہوں میں واقع ہوتی ہے لہٰذا شوہر کا طلاق کو بعض جگہوں میں قصر (منحصر) کرنا حقیقت میں طلاق کو قصر کے ساتھ موصوف کرنا ہے اور قصر (چھوٹی) طلاق طلاق رجعی ہوتی ہے۔

○ اور اگر کسی نے کہا انت طالق اشد الطلاق (تجھے شدید ترین طلاق ہے) تو اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو یا ایک طلاق کی نیت کی ہو تو ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ طلاق بائنہ کا حکم طلاق رجعی سے شدید تر ہوتا ہے

لہٰذا طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ اسم تفضیل کبھی تو اصل تفاوت یعنی مطلق تفاوت کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ ایک طلاق بائنہ میں موجود ہے کیونکہ ایک طلاق بائنہ طلاق رجعی سے حکم میں شدید تر ہے اور کبھی اسم تفضیل کا صیغہ تفاوت کے انتہائی درجہ کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے اور انتہائی تفاوت تین طلاقوں میں پایا جاتا ہے لہٰذا جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوئی۔ اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہیں کی تھی تو اس سے ادنی (کمترین) مراد لیں گے کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق مل ء البیت (تجھے گھر بھر کے طلاق ہے) اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر کوئی نیت نہ کی تو ایک طلاق بائنہ ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر کے قول "گھر بھر کے" میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے کثرت اور عدد کی نیت کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے اس سے مراد صفت یعنی بڑا اور قوی ہونا مراد لیا ہو۔ لہٰذا شوہر نے جو بھی نیت کی اپنے الفاظ کے محتمل کی نیت کی ہے اور نیت نہ ہونے کی صورت میں ایک طلاق بائنہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق اقبح الطلاق (تجھے سب سے بری طلاق ہے) تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ طلاق رجعی ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو قبح و برائی کے ساتھ متصف کیا ہے اور قبیح طلاق وہ طلاق ہے جس سے شریعت نے روکا اور منع کیا ہو اور یہ طلاق بائن ہے لہٰذا طلاق بائن پڑ جائے گی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ شوہر نے اقبح الطلاق سے مراد شرعی قبح یعنی شرعی کراہت مراد لی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طبعی قبح یعنی کراہت طبعیہ مراد لی ہو اور کراہت طبعیہ سے مراد شوہر کا ایسے وقت میں طلاق دینا ہے جس میں طبعاً طلاق دینا ناپسندیدہ ہوتا ہے لہٰذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہیں ہوگی۔ نیز شوہر کے اقبح الطلاق کہنے میں احتمال ہے کہ قبح بائن کرنے کی وجہ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ قبح زمانہ حیض میں یا جماع والے طہر میں طلاق دینے کی وجہ سے ہو لہٰذا شک کی وجہ سے بینونت واقع نہیں ہوگی۔

○ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ (طلاق کا) بدعت ہونا کبھی تو ہوتا ہے طلاق بائنہ میں اور کبھی ہوتا ہے حالت حیض میں طلاق دینے سے۔ پس بینونت کے ثبوت میں شک واقع ہوا لہٰذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق طلاق الشیطان (تجھے طلاق شیطان ہے) تو اس کا یہ قول اس کے انت طالق للبدعة کہنے کے مترادف ہوگا۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی بیوی کو انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) کہا اور نیت ایک طلاق بائنہ کی کی۔ روایت ہے کہ ایک طلاق بائنہ پڑے گی کیونکہ ان الفاظ میں طلاق بائنہ کا احتمال ہے لہٰذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔

صریح طلاق کو کسی عدد کے ساتھ تشبیہ دینے کا بیان

اگر شوہر نے طلاق صریح کو عدد کے ساتھ تشبیہ دی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی ہوگی جس میں تعدد ہوتا ہے یا پھر عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی ہوگی جس میں تعدد نہیں ہوتا۔ پس اگر طلاق کو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی جس میں تعدد ہوتا ہے مثلاً کہا انت طالق کالف اومثل الف (تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے یا تجھے ہزار کے مانند طلاق ہے) تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: یہی جو بیان ہوئی (یعنی انت طالق کالف: تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے)

دوسری صورت: مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا انت طالق واحدۃ کالف اومثل الف (تجھے ہزار کے مانند ایک طلاق ہے)۔

تیسری صورت: مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا کہ انت طالق کعدد الف (تجھے ہزار کے عدد کے مانند طلاق ہے)۔

پہلی صورت کا یہ حکم ہے کہ اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کی یا کچھ نیت نہ کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ پڑے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لیکن اگر شوہر کہے کہ میں نے اس سے ایک طلاق کی نیت کی تو فیما بینہ وبین اللہ تو میں اس کی تصدیق کروں گا لیکن قضاء میں اس کی تصدیق نہیں کروں گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے قول کالف (ہزار کی طرح) میں عدد کے ساتھ تشبیہ ہے کیونکہ ہزار اسماء اعداد میں سے ہے تو یہ ایسے ہوا گویا اس نے عدد کی تصریح کی ہے اور کہا ہے انت طالق کعدد الف (تجھے ہزار کے عدد کے مانند طلاق ہے) اور اگر شوہر نے اس طرح کہا ہو تو تین طلاقیں پڑتی ہیں لہٰذا یہاں بھی ایسے ہی ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ الف (ہزار) کے ساتھ تشبیہ دینے میں دو احتمال ہیں۔ ہزار کے ساتھ باعتبار عدد کے تشبیہ اور ہزار کے ساتھ باعتبار صفت کے تشبیہ اور وہ صفت قوت و شدت کی صفت ہے کیونکہ کبھی ایک مرد کو قوت و شجاعت میں ہزار مردوں کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ لہٰذا جب شوہر کے کلام میں یہ دونوں احتمال ہیں تو بغیر نیت کے عدد ثابت نہیں ہوگا اور جب شوہر نے عدد کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی اور نیت نہ ہونے کی صورت میں ادنیٰ پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ یہ تو یقینی ہے اور شک کی وجہ سے عدد پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

رہی دوسری صورت یعنی جب شوہر کہے انت طالق واحدۃ کالف (تجھے ایک طلاق ہے ہزار کی طرح) تو اس کا یہ حکم ہے کہ سب کے نزدیک ایک طلاق بائنہ پڑے گی' اس لئے کہ جب شوہر نے ایک کی تصریح کردی تو معلوم ہوا کہ اس نے باعتبار عدد کے تشبیہ کا ارادہ نہیں کیا۔ لہٰذا قوت و شدت میں تشبیہ متعین ہوگئی۔ اور یہ چونکہ بائن میں پائی جاتی ہے لہٰذا ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

رہی تیسری صورت یعنی شوہر کا اپنی بیوی کو کہنا انت طالق کعدد الف او کعدد ثلاث او مثل عدد ثلاث (تجھے طلاق ہے ہزار کے عدد کے مانند یا تین کے عدد کے مانند) تو اس کا حکم ہے کہ عدالت میں اور

فیما بینہ وبین اللہ تین طلاقیں ہوں گی اور اگر شوہر نے اس کے علاوہ کی نیت کی تو اس کی یہ نیت باطل ہوگی۔ اس لئے کہ عدد پر تصریح ایک طلاق کے ارادہ کے منافی ہے لہٰذا شوہر کے اس قول کہ "اس نے تین کی نیت نہیں کی تھی" کی سرے سے تصدیق نہیں کی جائے گی جس طرح اس وقت تصدیق نہیں کی جاتی جب شوہر زبان سے کہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اور نیت ایک کی کرے۔

اگر طلاق کو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی جس میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً شوہریوں کہے انت طالق مثل عدد کذا او کعدد کذا (تجھے فلاں شے کی عدد کے مثل طلاق ہے) اور اس شے میں تعدد نہ ہو جیسے سورج اور چاند وغیرہ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ایک طلاق بائنہ ہوگی جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی شے میں عدد کے ساتھ تشبیہ جس میں تعدد نہ ہو لغو ہے لہٰذا تشبیہ باطل ہوئی اور انت طالق کا قول باقی رہا (جس سے طلاق رجعی پڑے گی)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تشبیہ کی یہ قسم لامحالہ کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا تقاضا کرتی ہے اور عدد کے اعتبار سے زیادت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے پس اس کو صفت کے اعتبار سے زیادت پر محمول کیا جائے گا۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے میری ہتھیلی کے بالوں کی تعداد کی مثل طلاق ہے" یا کہا "جتنے بال میری ہتھیلی کی پشت پر ہیں ان کی مثل" جبکہ وہ اپنی ہتھیلی مونڈ چکا تھا تو ایک طلاق پڑے گی اس لئے کہ شوہر نے ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں تعدد ہے کیونکہ اس ہتھیلی پر یا فی الحال ہتھیلی کی پشت پر بالوں کے وجود کے ساتھ طلاق کو معلق کیا ہے جبکہ بال نہ ہتھیلی پر موجود ہیں اور نہ فی الحال ہتھیلی کی پشت پر موجود ہیں لہٰذا عدد کے ساتھ تشبیہ نہیں پائی گئی اس لئے یہ تشبیہ لغو اور باطل ہوگئی اور صرف انت طالق باقی رہ گیا لہٰذا ایک طلاق رجعی پڑے گی۔

○ اور اگر شوہر نے کہا "تجھے میرے سر کے بالوں کی تعداد کی مثل اور میری ہتھیلی کی پشت کے بالوں کی تعداد کی مثل طلاق ہے" جبکہ شوہر اپنے سر کو مونڈ چکا ہے تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں تعدد ہے کیونکہ سر کے بال متعدد ہوتے ہیں اگرچہ یہ فی الحال موجود نہیں ہیں لہٰذا یہ سر کے بالوں کے ساتھ ان کے وجود کی حالت میں تشبیہ ہے اور وجود کے وقت میں متعدد ہوتے ہیں بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس میں تشبیہ معلق تھی بالوں کے فی الحال وجود کے ساتھ۔ اور وہ (مونڈے ہونے کی بناپر) فی الحال موجود نہیں ہیں لہٰذا تشبیہ لغو ہوئی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تجھے پہاڑ کی مانند طلاق ہے یا رائی کے دانہ کی مانند طلاق ہے" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ ہوگی جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے قول "پہاڑ کی مانند" یا "رائی کے دانہ کی مانند" میں احتمال ہے کہ تشبیہ توحد و اکائی میں ہو کیونکہ پہاڑ اپنے تمام اجزاء سمیت شے واحد ہی ہے متعدد نہیں ہے لہٰذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تشبیہ لامحالہ کسی زیادتی کا تقاضا کر رہی ہے اور عددی زیادت کا یہاں احتمال نہیں ہے کیونکہ (پہاڑ یا رائی کا دانہ) ذات میں ایک ہونے کی بناپر متعدد نہیں ہے لہٰذا اس قول کو اس زیادت پر محمول کریں گے جس کا تعلق صفت کے ساتھ

ہے اور وہ بینونت ہو اس لئے ایک طلاق بائنہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا "تجھے پہاڑ کی بڑائی کی طلاق ہے" یا کہا فلاں کی بڑائی کی مثل طلاق ہے" اور کسی بڑی یا چھوٹی چیز کی طرف اضافت و نسبت کی تو ایک طلاق بائنہ پڑے گی اگرچہ شوہر نے لفظ ایک کا ذکر نہ کیا ہو۔ اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے پہاڑ کے ساتھ بڑائی میں تشبیہ کی تصریح کردی ہے۔ پس یہ قول لامحالہ اس سے زائد کا تقاضا کرتا ہے جتنا کہ صریح طلاق تقاضا کرتی ہے۔ پھر اگر شوہر نے ایک کو ذکر کیا تھا تو ایک طلاق بائنہ متعین ہوگی کیونکہ اس میں زیادت بینونت ہی کی وجہ سے ہوتی ہے اور اگر شوہر نے ایک کے لفظ کو ذکر نہیں کیا تو زیادت باعتبار صفت کے ہوگی جو بینونت ہے یا تو ایک طلاق کے ساتھ یا تین طلاقوں کے ساتھ۔ پس اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ اور اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ وہ ادنیٰ ہے جو کہ یقینی ہے جبکہ ادنیٰ درجہ کی طلاق کا پایا جانا تو یقینی ہے جبکہ اس سے زائد میں شک ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا "تجھے اس کے اور اس کے اور اس کے مثل طلاق ہے" اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کیا پس اگر شوہر نے اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر ایک بائنہ طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو اس چیز سے تشبیہ دی ہے جو متعدد ہے لہٰذا اس میں عدد کے اعتبار سے بھی تشبیہ کا احتمال ہے اور صفت میں بھی تشبیہ کا احتمال ہے جو کہ شدت و سختی ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے جیسے انت طالق کالف (تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے) میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق ہوگی کیونکہ اس نے صفت میں تشبیہ کا ارادہ کیا ہے اور اسی طرح جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو صفت میں تشبیہ پر محمول کیا جائے گا (اور ایک طلاق واقع ہوگی) کیونکہ یہ ادنیٰ ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۱۲

الفاظِ کنایہ کا حکم

وہ الفاظِ کنایہ جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے:

کنایہ کے تین الفاظ سے بالاتفاق طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں اعتدی (تو شمار کرلے)، استبرئی رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے) اور انت واحدۃ (تو یکتا ہے)۔

جہاں تک شوہر کے اعتدی کا تعلق ہے تو وہ اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہو لیکن ہم نے حدیث پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ طلاق بائن ہو لیکن ہم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا اعتدی تو حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قسم دی کہ آپ ان سے رجوع کرلیں اور وہ اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دیں گی تاکہ (قیامت کے دن) ان کا حشر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے زمرہ میں ہو۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے رجوع فرمایا اور ان کی باری کو ان پر لوٹا دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول "اعتدی" اعتداد کا امر ہے اور اعتداد (عدت گزارنا) تقاضا کرتا ہے کہ پہلے طلاق واقع ہوچکی ہو اور مقتضا (یعنی جس کا تقاضاہوا ہو) کا ثبوت بطریق ضرورت ہوتا ہے لہٰذا اس کی مقدار بھی ضرورت کے بقدر ہوگی اور ضرورت کم سے کم میں پوری ہوجاتی ہے جوکہ ایک طلاق رجعی ہے لہٰذااس کے ماسوا ثابت نہیں ہوگی۔ پھرلفظ اعتدی کو محض مدخول بہا بیوی کیلئے طلاق کا تقاضا کرنے والا بنایا جاتا ہے۔ رہی غیر مدخول بہا بیوی تو اس میں اس کو طلاق سے استعارہ شمار کیا جاتا ہے۔ اور استبرئی رحمک شوہر کے قول اعتدی کی تفسیر ہے اس لئے کہ عدت گزارنا استبراء رحم ہی کیلئے مشروع ہے لہٰذا اس کے بھی وہی احکام ہیں جو قول "اعتدی" کے ہیں۔ انت واحدۃ میں یہ وجہ ہے کہ جب شوہر نے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو اس نے واحدۃ کو محذوف مصدر جوکہ طلقۃ ہے کی صفت بنایا گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق طلقۃ واحدۃ جیسا کہ کہا جاتا ہے اعطیتہ جزیلا اور اس کا مطلب ہوتا ہے اعطیتہ عطاء جزیلا۔

وہ الفاظ کنایہ جن سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے

ان کے علاوہ باقی کنایات میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے کہ ان سے طلاق بائن پڑتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان سے طلاق رجعی ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ کنایہ طلاق ہیں لہٰذا یہ طلاق سے مجاز ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق کی نیت کے بغیران کا عمل نہیں ہوتا۔ تو اصل عامل تو حقیقت ہے جوکہ مکنی عنہ (جس سے کنایہ کیا گیا ہے) ہے نہ کہ مجاز جوکہ کنایہ ہے۔ اور اسی وجہ سے گزشتہ تین الفاظ سے بھی طلاق رجعی ہوتی ہے۔ پس باقی بھی ایسے ہی ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں اور یہ الفاظ بینونت کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور محل یعنی بیوی میں بھی بینونت کی قابلیت ہے تو جب یہ الفاظ کسی (طلاق دینے کے) اہل شخص سے پائے جائیں گے تو دخول (جماع و خلوت صحیحہ) سے قبل سے استدلال کرتے ہوئے بینونت ثابت ہوجائے گی۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ الفاظ بینونت کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ ان الفاظ کے ذریعہ دخول سے پیشتر اور عدت کے ختم ہونے پر بینونت ثابت ہوتی ہے اور اسی سے محل کی قابلیت بھی ثابت ہوجاتی ہے کیونکہ ایسے محل میں بینونت کا ثبوت جوکہ اس کا متحمل ہی نہیں ہے محال ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ شریعت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ○ (الاحزاب:۲۸) | (طلاق کے بعد) یا تو رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ○ (سورۃ الطلاق:۲) | تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد۔

فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ○ | تو انہیں (یا تو) قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

ان آیات میں لفظ تسریح اور لفظ مفارقت دونوں طلاق کے کنایات میں سے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (نیز) مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے نکاح کیا تو آپ نے اس کے پہلو میں سفید داغ دیکھے تو آپ نے ارشاد فرمایا الحقی باھلک (اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا) اور یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے۔ (نیز) رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے حلف لیا کہ انہوں نے اس سے تین طلاقوں کی نیت نہیں کی تھی اور لفظ بتہ خود کنایات میں سے ہے۔ پس جب ثابت ہوگیا کہ یہ تصرف مشروع ہے اور تصرف کا وجود حقیقی اس کے رکن کے وجود سے ہوتا ہے جبکہ اس کا وجود شرعی اس وقت ہوتا ہے جب اس کا صدور اس تصرف کے اہل شخص سے ہو اور اپنے محل میں ہوا اور چونکہ یہ بات موجود ہے لہٰذا بینونت ثابت ہوگئی۔ اور جب بینونت ثابت ہوگئی تو ملکیت زائل ہوگئی لہٰذا شوہر کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ طلاق کی مشروعیت اصل میں مصلحت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات زوجین کی طبیعتوں میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلاف طبائع کے وقت نکاح میں مصلحت نہیں رہتی کیونکہ وہ مقاصد نکاح کے حصول کا ذریعہ و وسیلہ نہیں رہا لہٰذا اب مصلحت طلاق میں ہے تاکہ دونوں میں سے ہرایک اپنے موافق طبع سے نکاح کرکے مصالح نکاح کو حاصل کرسکے۔ البتہ کبھی تو اختلاف شوہر کی طرف سے ہوتا ہے اور کبھی بیوی کی جانب سے لہٰذا شریعت نے طلاق کو مشروع کیا اور اختلاف کو ختم کرنے اور موافقت کی طرف لوٹ آنے کی راہ شوہر کو تفویض کی کیونکہ اس میں عقل اور غور و فکر کا کمال درجہ ہوتا ہے تاکہ وہ اپنی حالت پر غور کرے اور اگر اختلاف اس کی اپنی طرف سے ہو تو وہ بیوی کو ایک طلاق رجعی دے یا پھر تین طہروں میں تین طلاقیں دے اور اس دوران اپنے آپ کو آزمائے۔ اگر اس کیلئے بیوی کے بغیر رہنا ممکن ہو اور اس کا دل بیوی کی طرف مائل نہ ہو تو بیوی کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہوجائے اور اگر بیوی کے بغیر رہنا اس کیلئے ممکن نہ ہو تو اس سے رجوع کرلے اور اگر اختلاف بیوی کی جانب سے ہوتو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ بیوی اختلاف سے توبہ کرلے اور دوبارہ موافقت کو اختیار کرلے اور یہ بات طلاق رجعی سے حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ جب بیوی کو علم ہوگا کہ ان کے مابین نکاح قائم ہے تو وہ توبہ نہیں کرے گی لہٰذا ضرورت ایسی جدائی کی ہے جس سے شوہر کیلئے بیوی میں حلت اور ملکیت ختم ہوجائے تاکہ بیوی جدائی کا کڑوا

مزہ چکھ لے اور موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ اور جب ان دونوں طریقوں سے طلاق میں مصلحت ہوتی ہے تو معجل (فوری) اور مؤخر بینونت کی مشروعیت کی حاجت ہوئی تاکہ نکاح کی مصلحتیں جہاں تک ممکن ہو ثابت ہو سکیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ الفاظ طلاق سے مجاز ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو حقیقت (مجاز کے مقابل) ہیں جو خود عمل کرتے ہیں کیونکہ جیسا ہم نے بیان کیا ان میں خود عمل کرنے کی صلاحیت ہے۔ لہٰذا بینونت کا وقوع خود انہی کی وجہ سے ہے مکنی عنہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ طلاق سے مجاز ہیں تو مجاز کا لفظ بھی تو حقیقت کے لفظ کی طرح خود بذاتہ عامل ہوتا ہے کیونکہ مجاز بھی کلام کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے پس وہ حقیقت کی طرح خود عمل کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ہمارا قول ہے کہ مجاز کیلئے حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے البتہ چونکہ بینونت و حرمت کی دو انواع خفیفہ و غلیظہ ہیں اس لئے نیت شرط ہے۔ پس شرط درحقیقت تمیز اور دو انواع میں سے ایک کی تعیین کی نیت ہے طلاق کی نیت نہیں' واللہ اعلم۔

ہم نے جو صریح' کنایہ' رجعی اور بائن کو ذکر کیا ہے تو ان میں خواہ شوہر نے یہ خود اصل ہو کر دی ہوں یا اپنی اجازت اور اپنے حکم کے ذریعہ سے دوسرے سے دلوائی ہوں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ دوسرے سے دلوانے کی دو صورتیں ہیں توکیل اور تفویض۔ تفویض یہ ہے کہ شوہر بیوی کو کہے امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے) اور اختاری (تو اختیار کرلے) اور انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) اور اس قسم کے دیگر الفاظ اور طلقی نفسک (تو اپنے کو طلاق دے لے)۔

فصل ۱۳

تفویضِ طلاق یعنی بیوی کو طلاق سپرد کر دینے کا بیان

جہاں تک شوہر کا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) کہنے کا معاملہ ہے تو اس بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) تفویض یعنی معاملہ طلاق کو بیوی کے ہاتھ میں دینے کی صفت کا بیان
(۲) تفویضِ طلاق کے حکم کا بیان
(۳) ثبوتِ حکم کی شرط کا بیان
(۴) بقاءِ حکم کی شرط کا بیان
(۵) حکم کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان
(۶) ثابت شدہ حکم کی صفت کا بیان

(۷) ان الفاظ کا بیان جو امر بالید (تفویض) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں

(۸) جواب بن سکنے والے الفاظ جب پائے جائیں تو ان کا حکم

(۱) تفویض کی صفت کا بیان:

شوہر کے امرک بیدک کہنے سے اس پر اس کا قول لازم ہوجاتا ہے حتیٰ کہ وہ نہ تو اب اپنے اس قول سے رجوع کرسکتا ہے اور نہ ہی بیوی کو جو اختیار دیا ہے اس سے اس کو منع کرسکتا ہے اور نہ ہی اس تفویض کو فسخ کرسکتا ہے اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو طلاق کا مالک بنایا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کو کسی چیز کا مالک بنا دے تو اس کا اپنا اختیار و ملک زائل ہوجاتا ہے پس اس کو اختیار نہیں ہوتا کہ اس تملیک کو رجوع، نہی اور فسخ سے باطل کرسکے برخلاف بیع کے کیونکہ بائع کا ایجاب تملیک نہیں ہوتا بلکہ وہ تو بیع کے دو رکنوں میں سے ایک رکن کا پایا جانا ہے لہٰذا بیع میں رجوع کا احتمال باقی رہتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق کے وجود کے بعد اس سے رجوع اور اس کے فسخ کا احتمال نہیں ہوتا پس ایسے ہی طلاق کے ایجاب (یعنی اس کی تفویض) کے بعد ہوگا بخلاف بیع کے کہ اس کے مکمل ہوجانے کے بعد بھی وہ فسخ ہوسکتی ہے لہٰذا بیع کے ایجاب کے بعد بھی فسخ اور رجوع کا احتمال رہے گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ تملیک کی اس قسم میں تعلیق کے معنی پائے جاتے ہیں تو جس طرح تعلیقات مطلقہ میں فسخ اور رجوع نہیں ہوسکتا تو اسی طرح یہاں بھی فسخ اور رجوع نہیں ہوسکتا اس کے برعکس بیع میں تعلیق کے معنی سرے سے نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر شوہر (بیوی کو امرک بیدک کہہ کر) مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو یہ تفویض باطل نہیں ہوگی باوجودیکہ مجلس سے قیام اعراض پر دلیل ہونے کی بناپر ابطال کی دلیل ہے کیونکہ جب یہ تفویض صریح ابطال (یعنی صراحتاً" باطل کرنے) سے باطل نہیں ہوتا تو محض ابطال کی دلیل سے کیونکر باطل ہوسکے گا۔ اس کے برخلاف بیع میں جب بائع ایجاب کرے پھر مشتری کے قبول کرنے سے پیشتر مجلس سے کھڑا ہوجائے تو ایجاب باطل ہوجاتا ہے کیونکہ بیع صریح ابطال سے بھی باطل ہوجاتی ہے تو جائز ہے کہ وہ دلیل ابطال سے بھی باطل ہوجائے۔ البتہ عورت کی جانب میں یہ تفویض غیر لازم ہے کیونکہ جب شوہر نے معاملہ اس کے ہاتھ میں دیا تو اس نے اس کو طلاق دے کر اپنے نفس کو اختیار کرنے اور اپنے شوہر کو اختیار کرنے میں تخییر دی اور تخییر لزوم کے منافی ہے۔

(۲) تفویضِ طلاق کے حکم کا بیان:

تفویض طلاق کا حکم یہ ہے کہ طلاق کا اختیار بیوی کے ہاتھ میں آجاتا ہے اس لئے کہ شوہر نے طلاق کے معاملہ کو بیوی کے سپرد کردیا ہے جبکہ شوہر تفویض کرنے کا اہل ہے اور محل یعنی بیوی اس اختیار کو قبول کرلینے کی اہل ہے لہٰذا طلاق کا معاملہ بیوی کے اختیار میں ہوجائے گا۔

پہلی شرط: طلاق کی نیت کرنا:

اس لئے کہ امر کی بیدک کہنا کنایات طلاق میں سے ہے لہٰذا طلاق کی نیت کے بغیر یہ صحیح نہ ہوگا کیا تم دیکھتے نہیں کہ شوہر بذات خود بھی ان الفاظ سے طلاق کی نیت کے بغیر طلاق واقع نہیں کرسکتا تو نیت طلاق کے بغیر دوسرے کو (الفاظ کنایہ سے) طلاق کی تفویض کیسے کرسکتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق کا اختیار بیوی کو نہیں ملے گا۔ اس لئے کہ یہ تصرف طلاق کا احتمال بھی رکھتا ہے اور غیر طلاق کا بھی۔ البتہ جب حالت غصہ کی یا جھگڑے کی ہو یا مذاکرۂ طلاق کی ہو تو عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ظاہری حالت ارادۂ طلاق پر دلالت کررہی ہے لہٰذا ظاہر سے عدول و اعراض کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر عورت دعویٰ کرے کہ شوہر نے اس قول سے طلاق کی نیت کی تھی یا یہ دعویٰ کرے کہ یہ قول غصہ کی حالت میں یا مذاکرۂ طلاق کی حالت میں کہا گیا تھا اور شوہر اس سے منکر ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا' اس لئے کہ بیوی شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کررہی ہے جبکہ شوہر اس دعویٰ سے انکار کررہا ہے۔ اگر بیوی نے غصہ کی حالت میں یا مذاکرۂ طلاق کی حالت میں ہونے پر گواہ پیش کئے تو بیوی کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اس لئے کہ گواہ غصہ اور مذاکرۂ طلاق کی حالت پر مطلع ہوسکتے ہیں اور ان کو اس کا علم ہوسکتا ہے لہٰذا گواہوں کی شہادت مشہود بہ (جس کے متعلق گواہی دی جارہی ہے) کو معلوم کرکے ہے اور (اسی لئے) قبول بھی کی جائے گی۔ اور اگر بیوی نے اس پر گواہ پیش کئے کہ شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے ان گواہوں کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ گواہ شوہر کی نیت پر مطلع نہیں ہوسکتے کیونکہ نیت ایک قلبی معاملہ ہے پس یہ شہادت مشہود بہ کے علم کے بغیر ہوگی لہٰذا قبول نہیں کی جائے گی۔

معاملہ طلاق کے بیوی کے اختیار میں ہوجانے کی شرائط:

دوسری شرط: بیوی کو تفویضِ طلاق کا علم ہو:

عورت کا جان لینا کہ اس کا معاملہ طلاق اس کے ہاتھ میں کردیا گیا ہے۔ اگر بیوی موجود نہ تھی یا موجود تو تھی لیکن اس نے سنا نہیں تھا تو جب تک بیوی سن نہ لے یا اسے خبر نہ مل جائے تو طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ معاملہ طلاق کا بیوی کے ہاتھ میں ہونے کا مطلب بیوی کیلئے اختیار کا ثابت ہونا ہے اور وہ ہے بیوی کا طلاق کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کرنا یا طلاق کو ترک کرکے اپنے شوہر کو اختیار کرنا یعنی شوہر کو ترجیح دینے کو اختیار کرنا۔ اور یہ اختیار اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اختیار دیئے جانے کا علم نہ ہو تو جب عورت کو اختیار دیئے جانے کا علم ہوجائے تو اگر یہ تفویض غیر مؤقت تھی تو جس وقت بھی بیوی کو اس کا علم ہوگا تو طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں ہوجائے گا اور اگر یہ تفویض کسی وقت کے ساتھ مؤقت (مخصوص) تھی اور بیوی کو اسی وقت کے دوران تفویض کا علم ہوگیا تو معاملہ طلاق بیوی کے ہاتھ میں ہوجائے گا اور اگر وہ

تمام وقت گزرنے کے بعد بیوی کو علم ہوا تو اس تفویض کے ذریعہ معاملہ اس کے ہاتھ میں کبھی نہیں آسکتا اس لئے کہ اس جاننے کا فائدہ کوئی نہیں کیونکہ جو تفویض وقت کے ساتھ مخصوص ہو وہ وقت گزرنے پر ختم ہوجاتی ہے اور اگر وقت گزرنے کے بعد بھی طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں ہوجائے تو یہ بغیر تفویض کے ہوگا جو کہ ناجائز ہے۔

اس حکم کے بقا کی شرط کا بیان اور جن امور سے یہ حکم باطل ہوتا ہے اور جن سے باطل نہیں ہوتا' ان کا بیان:

اس کی معرفت معاملہ ہاتھ میں دینے کی اقسام کی معرفت کے بعد ہی ممکن ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ معاملہ ہاتھ میں دینا یا تو منجز (فوری) ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا اور منجز (فوری) یا تو مطلق ہوگا یا مؤقت ہوگا۔

تفویضِ مطلق کے احکام:

پس اگر تفویض مطلق ہو بایں طور پر کہ شوہر نے کہا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) تو اس کے حکم کے باقی رہنے کی شرط مجلس کا باقی رہنا ہے اور اس سے مراد وہ مجلس ہے جس میں بیوی کو اس تفویض کا علم ہوا ہو۔ لہٰذا جب تک بیوی اسی مجلس میں رہے گی تو معاملہ اس کے ہاتھی میں رہے گا اس لئے کہ معاملہ بیوی کے ہاتھ میں دینا درحقیقت اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے کیونکہ شوہر نے معاملہ طلاق کو بیوی کے ہاتھ میں دے دیا ہے کہ وہ اپنی رائے اور تدبیر سے جیسا چاہے تصرف کرے۔ یہی مالک ہونے کا معنی ہے یعنی جیسا چاہے تصرف کرے۔ اور جبکہ شوہر بذات خود طلاق دینے کا مالک ہے تو وہ دوسرے کو اس کا مالک بنا سکتا ہے پس شوہر کے مالک بنادینے کی وجہ سے بیوی طلاق کی مالک ہوگئی اور تملیک (مالک بنانے) کا جواب مجلس کے ساتھ منحصر ہے اس لئے کہ شوہر خطاب (گفتگو) کرنے کا مالک ہے اور ہر وہ آدمی جو دوسرے سے مخاطب ہو وہ اپنی بات کے جواب کا اسی مجلس میں طلب گار ہوتا ہے لہٰذا تملیک کا جواب بھی مجلس کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ جس طرح بیع وغیرہ کے قبول کرنے میں ہوتا ہے۔ اب خواہ مجلس مختصر ہو یا لمبی اس لئے کہ مجلس کا اعتبار غور و فکر کی ضرورت کے تحت کیا گیا ہے اور چونکہ اس میں اشخاص' حالات اور اوقات کے اختلاف کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے اور اس کو سوائے مجلس کے کوئی اور چیز متعین کرنے والی نہیں ہے لہٰذا مجلس کی مقدار مقرر کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی مخیرہ (وہ لڑکی جس کو خیار بلوغ حاصل ہو) کیلئے مجلس ہی کی قید لگائی ہے۔ لہٰذا جب تک مجلس باقی رہے گی معاملہ (طلاق) بیوی کے ہاتھ میں رہے گا اور اگر وہ مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ شوہر تملیک کا جواب اسی مجلس میں چاہتا تھا اور بیوی کا مجلس سے اٹھ کھڑا ہونا یہ جواب سے اعراض کی دلیل ہے لہٰذا ازروئے دلالت یہ تملیک کو رد کرنا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک (شوہر) نے جب ایک مجلس میں جواب طلب کیا ہے تو اس کو کسی دوسری مجلس میں جواب نہیں دیا

جائے گا کیونکہ اس نے (بیوی کو) دوسری مجلس میں جواب دینے کا اختیار نہیں دیا اور مجلس قیام (وغیرہ) سے بدل جاتی ہے لہٰذا معاملہ یعنی اختیار کے باقی رہنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے باطل ہوجائے گا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی سے کوئی ایسا فعل یا قول پایا گیا جو جواب سے اعراض پر دلالت کرتا ہو مثلاً بیوی نے کھانے کیلئے کھانا منگوایا' یا اپنے وکیل کو کسی کام کا حکم دیا' یا کسی دوسرے سے خرید و فروخت میں مصروف ہوگئی' یا کھڑی تھی تو سواری پر سوار ہوگئی' یا سوار تھی تو کسی دوسری سواری پر منتقل ہوگئی' یا کھڑی تھی تو چل پڑی' یا کنگھی کرنے لگی یا غسل کرنے لگی' یا شوہر کو اپنے اوپر قدرت دیدی تو شوہر نے اس سے صحبت کرلی' یا سوگئی۔ اس لئے کہ یہ سب باتیں جواب سے اعراض کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اگر بیوی چل رہی تھی یا میاں بیوی دونوں ایک کجاوہ میں سوار تھے تو اگر فوراً جواب دے دیا تب تو ٹھیک ہے ورنہ بیوی کا اختیار باطل ہوجائے گا اس لئے کہ سواری کا چلنا سوار کے چلانے سے ہوتا ہے۔ اور اگر چل رہی تھی تو سواری رک گئی تو بیوی کو اختیار حاصل رہے گا اور اگر کسی کشتی میں تھی اور وہ کشتی چل پڑی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ کشتی کا حکم بھی وہی ہے جو گھر کا ہے اور ہر وہ کام جس سے اختیار گھر میں باطل ہوتا ہے اس سے کشتی میں بھی باطل ہوجاتا ہے اور ہر وہ کام جس سے گھر میں اختیار باطل نہیں ہوتا اس سے کشتی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر کھڑی تھی تو بیٹھ گئی تو اختیار باطل نہیں ہوگا برخلاف اس کے کہ بیٹھی تھی تو کھڑی ہوگئی (کہ اس صورت میں اختیار باطل ہوجاتا ہے) اس لئے کہ بیٹھنا ذہن کو مجتمع رکھتا ہے جبکہ کھڑا ہونا اعراض کے ارادہ پر دلیل ہے۔

○ اسی طرح اگر ٹیک لگا کر بیٹھی ہوئی تھی تو سیدھی ہوکر بیٹھ گئی تو مذکورہ وجہ کی بناپر اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور اگر (سیدھی) بیٹھی ہوئی تھی تو ٹیک لگالی تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ اس کا اختیار باطل ہوجائے گا کیونکہ ٹیک لگانے والا شخص اپنی فکر کو مجتمع کرنے کیلئے سیدھا بیٹھ جاتا ہے لیکن بیٹھا ہوا شخص اس مقصد کیلئے ٹیک نہیں لگاتا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفکر شخص کبھی تو سوچ و بچار میں ٹیک لگائے ہوئے ہوتو سیدھا ہوکر بیٹھ جاتا ہے اور کبھی سیدھا بیٹھا ہوا ہو تو ٹیک لگالیتا ہے اور چونکہ اختیار تو بیوی کو یقیناً حاصل ہوچکا ہے لہٰذا یہ اختیار شک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

○ اگر بیوی بیٹھی ہوئی تھی تو لیٹ گئی تو امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا اختیار باطل ہوجائے گا۔ جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ حسنؒ بن زیاد نے امام ابویوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ بیوی کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور حسن بن ابی مالکؒ(۱) نے امام ابویوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اختیار باطل ہوجائے گا جیسا کہ امام زفرؒ کا قول ہے۔ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) نماز شروع کردی تو اختیار باطل ہوجائے گا نماز خواہ فرض' واجب یا نفل ہو اس لئے کہ بیوی کا نماز میں مشغول ہوجانا جواب دینے سے اعراض کی دلیل ہے اور اگر شوہر نے بیوی کو اس حال میں اختیار دیا کہ وہ نماز میں مصروف تھی اور اس نے نماز کو مکمل کیا تو (اس بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ) اگر تو نماز فرض تھی یا واجب (مثلاً وتر) تھی تو جب تک

---

(۱) فقہ میں امام ابویوسفؒ کے شاگرد ہیں۔ اپنے زمانہ کے امام فاضل فقیہ کامل تھے۔ وفات ۲۰۴ھ۔

بیوی نماز سے فارغ نہ ہوجائے اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس نماز کو پورا کرنے پر مجبور ہے اس لئے کہ فرض و واجب نماز کو فاسد کرنا ممنوع ہے لہٰذا اس نماز کو پورا کرنا اعراض کی دلیل نہیں ہے اور اگر بیوی نفل نماز میں مشغول تھی تو اگر اس نے دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیردیا تو اس کو اختیار حاصل رہے گا اور اگر اس نے دو رکعتوں پر مزید اضافہ کیا تو اس کا اختیار باطل ہوجائے گا اس لئے کہ نفل نماز کا ہر شفع (دو رکعت) ایک مستقل نماز ہے لہٰذا دو پر زیادتی ابتداء نماز شروع کردینے کے مترادف ہے۔

○ اور اگر بیوی کو (اختیار ملنے کی) خبر اس وقت دی گئی جب وہ ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں مشغول تھی اور اس نے ان چاروں کو پورا کرلیا اور دو رکعت پر سلام نہیں پھیرا تو مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک بیوی کا اختیار باطل ہوجائے گا جیسا کہ مطلق نفل نماز میں باطل ہوجاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ اختیار باطل نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اس لئے کہ یہ (یعنی ظہر سے قبل کی چار سنتیں) بمنزلہ واجب کے ہیں لہٰذا یہ اول سے آخر تک ایک ہی نماز ہے۔

○ اور اگر شوہر نے ہاتھ میں پکڑ کر بیوی کو کھڑا کردیا تو بیوی کا اختیار باطل ہوجائے گا کیونکہ اگر وہ (کھڑے ہونے سے) باز رہنے پر قادر تھی پھر باز نہ رہی تو وہ اپنے اختیار سے کھڑی ہوئی ہے جو کہ اعراض کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ باز رہنے پر قادر نہ تھی تو وہ اس پر تو قادر تھی کہ کھڑے کئے جانے سے پیشتر یہ کہہ دیتی کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو جب اس نے ایسا نہیں کہا تو گویا اس نے جواب دینے سے اعراض کیا ہے۔

○ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) تھوڑا سا کھانا منگوائے بغیر کھالیا یا تھوڑا سا پانی پی لیا یا بیٹھی بیٹھی سوگئی یا کھڑے کھڑے کوئی کپڑا پہن لیا یا بیٹھے بیٹھے کوئی لباس زیب تن کیا اور کھڑی نہیں ہوئی تھی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ اسے گواہوں کو حاضر کرنے کی ضرورت ہے لہٰذا اسے پردہ کرنے کیلئے لباس پہننے کی بھی ضرورت ہے پس یہ (عمل) اختیار کی ضرورتوں میں سے ہوا۔ اس لئے اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور تھوڑا سا کھانا کھالینا اعراض پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اسی طرح بیٹھے بیٹھے سوجانا (عمداً) نیند میں مشغول ہوئے بغیر (بھی اعراض پر دلیل نہیں ہے) اسی طرح جب بیوی نے کچھ تسبیح کی یا تھوڑی سی قرات کرلی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ قلیل قرات اور تھوڑی سی تسبیح (جواب سے) اعراض پر دلالت نہیں کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کچھ تسبیح اور قرات سے (کسی بھی وقت) خالی نہیں ہوتا لہٰذا اگر اس کو اختیار باطل کرنے والا شمار کیا جائے تو تفویض کا باب ہی بند ہوجائے گا ہاں اگر تسبیح و قرات طویل ہوجائے تو خیار باطل ہوجائے گا اس لئے کہ طویل قرات و تسبیح اعراض کی دلیل ہے اور یہ زیادہ نہیں پائی جاتی۔

اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) کہا میرے لئے گواہوں کو بلاؤ تاکہ میں ان کو گواہ بنالوں تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ بیوی کو اپنے اختیار کو انکار سے بچانے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے پس یہ اختیار کی ضرورتوں میں سے ہوا اس لئے یہ اعراض کی دلیل نہیں ہوگا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی نے کہا میرے والد کو بلاؤ میں ان سے مشورہ کروں گی کیونکہ یہ معاملہ ایسا ہے جس میں مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج مطہراتؓ کو طلاق کا اختیار دینے کا جب ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا:

"میں تم پر ایک معاملہ پیش کرتا ہوں' تم اس میں جلدی نہ کرنا یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو"۔
اگر مشورہ خیار کو باطل کرنے والا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مشورہ کی طرف متوجہ نہ فرماتے۔

اور اگر بیوی نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا" یا کہا "میں طلاق کو اختیار نہیں کرتی" تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا اس لئے کہ اس نے تملیک کو رد کرنے کی تصریح کردی اور جبکہ وہ رد کی دلالت سے بھی باطل ہوجاتا ہے۔ تو رد کی صراحت سے تو بطریق اولیٰ باطل ہوجائے گا اور اس میں برابر ہے خواہ شوہر نے تملیک کلما (جب بھی) کے لفظ کے ساتھ کی ہو یا اس کے بغیر۔ بایں طور کہ اس نے کہا "امرک بیدک کلما شئت" (یعنی جب بھی تو چاہے معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)۔ اس لئے کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ بیوی کا اپنے شوہر کو اختیار کرنا تملیک کو رد کرنا ہے پس بیوی کو دیا ہوا اختیار تمام اوقات میں رد ہوجائے گا۔ یہ تمام بحث اس تفویض میں ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو۔

تفویضِ مؤقت کے احکام:

اگر وقت کو مطلق رکھا بایں طور کہ جب تفویض مؤقت ہو تو شوہر نے کہا امرک بیدک اذا شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب تو چاہے) یا کہا امرک بیدک اذا ما شئت یا کہا متی ما شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب بھی تو چاہے) یا کہا حیثما شئت (جہاں تو چاہے) تو بیوی کو اختیار مجلس اور غیر مجلس دونوں جگہ پر حاصل ہوگا اور مجلس کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے معاملہ کو رد کردیا تو یہ رد نہیں ہوگا۔

○ اور اگر بیوی اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگئی یا دوسری بات شروع کردی تو بھی اس کو اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار حاصل رہے گا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو طلاق کا مالک مطلقاً (یعنی وقت کی قید سے آزاد) نہیں بنایا کہ وہ اسی مجلس میں بیوی سے جواب کا طالب ہو بلکہ اس نے بیوی کو طلاق کا مالک بنایا جس وقت بھی بیوی چاہے لہٰذا اس کو اختیار حاصل ہوگا جس وقت بھی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے۔ البتہ اس وجہ سے جو ہم ذکر کریں گے وہ اپنے آپ کو صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دے سکتی ہے۔

اور اگر تفویض کو کسی خاص وقت کے ساتھ مؤقت کیا مثلاً شوہر نے کہا امرک بیدک یوما او شھرا اوسنۃ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ایک دن کیلئے یا ایک ماہ کیلئے یا ایک سال کیلئے ہے) یا کہا امرک بیدک الیوم او الشھر او السنۃ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے آج یا موجود مہینہ یا موجودہ سال) یا کہا امرک بیدک ھذا الیوم اوھذا الشھر او ھذا السنۃ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس دن یا اس مہینہ یا اس سال) تو یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور بیوی کو تمام وقت میں اختیار حاصل رہے گا کہ وہ اس وقت میں جب چاہے اپنے نفس کو اختیار کرلے۔ اور اگر بیوی دوران وقت اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی یا جواب کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو بالاتفاق بیوی کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو ذکر کئے گئے تمام وقت کیلئے معاملہ سپرد کیا ہے لہٰذا جب تک وقت باقی رہے گا اختیار بھی باقی رہے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر

بیوی کے اعراض کرنے سے اختیار باطل ہوجاتا تو پھر وقت کی قید لگانے کا فائدہ کچھ نہ ہوتا اور وقت اور غیر وقت برابر ہوتے۔ البتہ اگر شوہر نے لفظ یوم (دن) شھر (مہینہ) اور سنة (سال) کو نکرہ ذکر کیا تو اس وقت (گھڑی) سے لیکر جس میں شوہر نے یہ کہا اگلے دن اور اگلے مہینہ اور اگلے سال کی اسی گھڑی تک بیوی کو اختیار حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ یوم، شہراور سنة کا اطلاق پورے دن، پورے ماہ اور پورے سال پر ہوتا ہے اور یہ صرف اسی صورت میں پورے ہوتے ہیں جو ہم نے ذکر کی اور مہینہ کا اعتبار یہاں دنوں سے ہوگا اس لئے کہ جب تفویض مہینہ کے (دوران) کسی حصہ میں پائی گئی تو پھر چاند کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہوتا لہٰذا ایام سے (مہینہ کا) اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے لفظ یوم (دن)، شھر (مہینہ) اور سنة (سال) کو لام تعریف ساتھ ذکر کیا تو بیوی کو اس دن اور اس مہینے اور اس سال کے باقی حصے میں اختیار حاصل رہے گا اس لئے کہ معرف بالام صرف باقی حصہ پر صادق آتا ہے اور مہینہ کا اعتبار یہاں پر چاند سے کیا جائے گا اس لئے کہ مہینہ کا اعتبار کرنے میں اصل تو چاند ہی ہے اور اس سے عدول ضرورت کی بناپر ہوتا ہے جوکہ یہاں موجود نہیں۔ اور اگر بیوی نے وقت کے دوران میں اپنے نفس کو ایک مرتبہ اختیار کرلیا تو اس کو دوسری مرتبہ اختیار کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ الفاظ میں وقت کا تقاضا تو ہے تکرار کا تقاضا نہیں ہے۔

○ اور اگر بیوی نے کہا "میں نے اپنے شوہر کو اختیار کیا" یا کہا "میں طلاق کو اختیار نہیں کرتی" تو بعض مواقع میں ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام وقت کیلئے بیوی کے ہاتھ سے اختیار نکل جائے گا حتیٰ کہ وہ اس کے بعد اپنے نفس کو بھی اختیار نہیں کرسکتی۔ اگرچہ وقت باقی ہی کیوں نہ ہو جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیوی کا اختیار صرف اسی مجلس تک کیلئے باطل ہوگا دوسری مجلس کیلئے باطل نہیں ہوگا اور بعض مواقع میں اس کے برعکس اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔

جن کے نزدیک معاملہ عورت کے ہاتھ سے نہیں نکلتا ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کے ہاتھ میں اختیار تمام وقت کیلئے دیا گیا ہے پس اس کا بعض وقت میں اعراض کرنا تمام وقت کے اختیار کو باطل نہیں کرتا جیسا (اس صورت میں خیار باطل نہیں ہوتا) جب وہ اپنی مجلس سے اٹھ جائے یا کسی ایسے کام میں مشغول ہوجائے جو اعراض پر دلالت کرتا ہو۔ اور جن کے نزدیک بیوی کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تملیک کو رد کرنا ہے اور تملیک تو چونکہ ایک ہی ہے لہٰذا ایک مرتبہ رد کرنے سے یہ باطل ہوجائے گی جس طرح کہ بیع کی تملیک باطل ہوجاتی ہے بخلاف مجلس سے اٹھ جانے کے اس لئے کہ مجلس سے اٹھنا حقیقت میں رد کرنا نہیں بلکہ جواب دینے سے امتناع یعنی باز رہنا ہے۔ البتہ وقت کی قید سے مطلق و آزاد تفویض میں مجلس سے قیام کو اس ضرورت کی بناپر رد بنایا گیا ہے کہ شوہر نے جواب اسی مجلس میں طلب کیا ہے جبکہ مجلس قیام سے باطل ہوجاتی ہے۔ پس اگر معاملہ و اختیار باقی رہے تو اس کی بقاء بلا فائدہ ہوگی۔ لہٰذا بقاء میں عدم فائدہ کی بناپر اختیار باطل ہوجائے گا اور یہ ضرورت یہاں معدوم ہے کیونکہ شوہر نے بیوی سے پورے وقت میں جواب طلب کیا ہے نہ کہ اسی مجلس میں لہٰذا قیام مجلس کے بعد اختیار کے بقاء میں فائدہ ہے۔ لہٰذا وہ باقی رہے گا اور اس لئے (بھی) کہ شوہر نے بیوی کو اپنے نفس کو اختیار کرنے اور شوہر کو اختیار کرنے کے مابین خیار دیا ہے۔ اب اگر وہ اپنے نفس کو اختیار کرلے تو تمام مدت کا اختیار باطل ہوجاتا ہے۔

تو اسی طرح جب وہ اپنے شوہر کو اختیار کرلے تو بھی تمام مدت کا اختیار باطل ہوجائے گا۔

○ ابن سماعہ نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ جب شوہر نے امرک بیدک فی ھذا الیوم (اس دن میں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) کہا تو صرف اسی مجلس تک بیوی کو اختیار حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ پہلی صورت (امرک بیدک الیوم) میں تو پورے دن کو اختیار کا ظرف بنایا گیا ہے۔ جیسے کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی کہے للہ علی ان اصوم عمری (اللہ کیلئے اپنی (پوری) عمر روزے رکھنا مجھ پر واجب ہے) تو اس پوری عمر کے روزے رکھنا واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اپنی تمام عمر کو روزے کا ظرف بنایا ہے۔ پس جب پورے دن کو اختیار کا ظرف بنایا گیا ہے تو اختیار مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جبکہ دوسری صورت (امرک بیدک فی ھذالیوم) میں دن کے ایک حصے اور جز کو ظرف بنایا گیا ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص کہے للہ علی ان اصوم فی عمری (اللہ کیلئے مجھ پر واجب ہے کہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں) تو صرف ایک دن کا روزہ لازم ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی عمر کے صرف ایک جزء کو روزوں کا ظرف قرار دیا ہے۔ پس جب دن کا ایک جزء اختیار کا ظرف بنا اور حال یہ ہے کہ کسی ایک جزء کو دوسرے جزء پر اولیت حاصل نہیں ہے لہٰذا اختیار صرف مجلس ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الی راس الشھر (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے مہینہ کی پہلی تک) تو بیوی کو مہینہ کی پہلی تاریخ تک اختیار حاصل رہے گا اور مجلس سے اٹھ جانے اور جواب چھوڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہوجانے سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور کیا شوہر کو اختیار کرنے سے اختیار باطل ہوجائے گا؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم (ابھی) ذکر کرچکے ہیں۔

کسی شرط کے ساتھ معلق تفویض کا بیان:

یہ تفویض دوحالتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگی یا تو غیرمؤقت ہوگی یا مؤقت ہوگی۔ اگر وہ وقت کی قید سے مطلق ہو یعنی غیر مؤقت ہو مثلاً شوہر نے کہا اذا قدم فلان فامرک بیدک (جب فلاں آدمی آجائے تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اور وہ فلاں آگیا تو عورت کو اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب اسے اپنی اسی مجلس میں کہ جس میں فلاں آیا ہے علم ہوجائے کیونکہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے وجود کے وقت مثل منجز (فوری) کے ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ ایسی صورت ہوجائے گی کہ (فلاں کے) آنے کے وقت کہا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ پس جب اسے فلاں کے آنے کا علم ہوا تو اسے اپنی مجلس علم میں اختیار حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر تفویض مؤقت ہو اس طرح کہ شوہر نے کہا اذا قدم فلان فامرک بیدک یوما (جب فلاں آدمی آجائے تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ایک دن کیلئے ہوگا) یا کہا الیوم الذی یقدم فیہ فلان (جس دن میں فلاں آدمی آئے گا) پس جب فلاں آدمی آیا تو جب بیوی کو آنے کا علم ہوا تو اس تمام وقت میں اس کو اختیار حاصل ہوگا البتہ اتنا فرق ہے کہ جب شوہر نے لفظ الیوم کو نکرہ استعمال کیا تو اس سے مراد پورا دن ہوگا۔ مثلاً شوہر نے کہا اذا قدم فلان فامرک بیدک یوما اور اگر اس نے لفظ یوم معرفہ استعمال کیا تو اس سے مراد اس دن کا بقیہ حصہ ہوگا جس میں وہ شخص آیا اور مجلس سے اٹھ جانے سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور کیا بیوی کے اپنے شوہر کو اختیار

کرنے سے اختیار باطل ہوجائے گا؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کو ہم ذکر کرچکے ہیں۔ اور بیوی کو تمام وقت میں صرف ایک مرتبہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ اور اگر بیوی کو فلاں کے آنے کا علم نہ ہوا حتی کہ تمام وقت گزر گیا پھر بعد میں علم ہوا تو اب اس تفویض کی وجہ سے کبھی بھی اختیار نہیں ہوگا اس کی وجہ گزر چکی ہے۔

○ رہی وہ تفویض جو وقت کی طرف مضاف ہو مثلاً شوہر نے کہا امرک بیدک غدا او راس شہر کذا (تیرا معاملہ کل تیرے ہاتھ میں ہوگا یا فلاں مہینہ کی پہلی تاریخ کو) پھر وہ وقت آگیا تو بیوی کو اختیار مل جائے گا کیونکہ جب طلاق میں وقت کی طرف اضافت ہوسکتی ہے تو اس کی تملیک میں بھی وقت کی طرف اضافت ہوسکتی ہے اور اسے یہ حق خیار آئندہ دن کی ابتداء اور مہینہ کی ابتداء مجلس میں حاصل ہوگا اور آئندہ دن کی ابتداء طلوع فجر ثانی سے ہوگی جبکہ مہینہ کی ابتداء چاند رات اور اس سے متصل دن سے ہوتی ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک اذا ھل الشھر (تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہوگا جب مہینہ کا چاند نکلے گا) تو بیوی کو چاند نکلنے کے وقت اختیار ہوگا اور وہ اس مجلس کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الیوم وغدا (تجھے آج اور کل اختیار ہے) یا کہا امرک بیدک ھذین الیومین (ان دو دنوں میں تجھے اختیار ہے) تو اسے ان دو دنوں میں اختیار حاصل ہوگا اور وہ ان میں سے جس دن چاہے اپنے نفس کو اختیار کرسکتی ہے اور جب تک ان دو وقتوں میں سے کچھ بھی وقت باقی ہے تو مجلس سے اٹھنے پر اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اور کیا اس کے اپنے شوہر کو اختیار کرلینے سے اختیار باطل ہوجائے گا؟ تو اس میں وہی سابقہ اختلاف ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الیوم وبعد غد (آج اور پرسوں تجھے اختیار حاصل ہے) اور بیوی نے آج شوہر کو اختیار کرلیا تو اسے پرسوں اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ اسی طرح جب اس نے آج اپنے اختیار کو رد کردیا تو صرف اسی دن کا اختیار باطل ہوگا اور پرسوں کا اختیار اسے حاصل رہے گا۔ لہٰذا پرسوں وہ اپنے نفس کو اختیار کرسکتی ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا اور اس قول کو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی طرف منسوب کیا ہے جبکہ اس مسئلہ کو جامع الصغیر میں بھی ذکر کیا گیا ہے لیکن وہاں اختلاف مذکور نہیں ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو اختیار دو وقتوں میں دیا ہے اور ان کے مابین ایسا وقت رکھا جس میں اس کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ پس اختیار کے اعتبار سے ان میں سے ہر ایک وقت دوسرے سے جدا اور بذاتہ مستقل اور اختیار کے ساتھ یکتا ہے۔ لہٰذا ازروئے معنی تفویض میں تعدد ہے گویا کہ شوہر نے اس طرح کہا ہے "آج تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور پرسوں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا"۔ لہٰذا ان وقتوں میں سے ایک میں رد کردینے سے دوسرے وقت کا اختیار رد نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس شوہر کا یہ کہنا کہ "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے آج' یا اس ماہ' یا اس سال" یا شوہر کا کہنا "آج اور کل تجھے اختیار حاصل ہے" یا "ان دو دنوں میں تجھے اختیار ہے" تو جن کے نزدیک رد کرنے سے اختیار باطل ہوجاتا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں زمانہ ایک ہے جس کے درمیان کوئی ایسا وقت نہیں جس میں بیوی کو اختیار حاصل نہ ہو لہٰذا یہ ایک تفویض ہے اور اس وقت یہی رد کرنا اختیار کو باطل کردیتا ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا "آج تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور کل تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا" تو یہ دو اختیار ہیں حتیٰ کہ اگر بیوی نے آج شوہر کو اختیار کرلیا یا

اختیار کو رد کردیا تو اس کا کل کا اختیار باقی رہے گا اس لئے کہ شوہر جب الفاظ مکرر لایا تو اس نے تفویض بھی متعدد کی لہٰذا ان میں سے ایک کا رد دوسرے کا رد نہ ہوگی۔ اور پھر کل کا دن آنے سے پیشتر شوہر نے اس سے (دوبارہ) نکاح کرلیا۔پھر عورت نے اپنے اختیار کو استعمال کرنے کا ارادہ کیا تو اسے یہ حق ہوگا اور جب وہ اپنے نفس کو اختیار کرے گی تو دوسری طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ شوہر نے دو تفویضوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اسے ایک طلاق کا مالک بنایا ہے پس ایک تفویض کی وجہ سے طلاق دینا دوسری تفویض کی وجہ سے طلاق دینے سے مانع نہیں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک هذه السنة (اس سال تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے) اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا بعدازاں شوہر نے پھر اس سے نکاح کرلیا تو امام ابویوسف کے نزدیک بقیہ سال کیلئے اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ دوسری مرتبہ اپنے نفس کو اختیار کرنے سے طلاق لازم ہوگی اور میں یہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت نہیں کرتا بلکہ یہ ان کے قول پر قیاس ہے۔ اگر امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کو ترک کردیتے اور استحسان کو اختیار کرتے تو بہتر ہوتا۔

○ اور اگر بیوی نے ابھی نہ اپنے آپ کو اختیار کیا تھا اور نہ شوہر کو کہ شوہر نے اسے ایک طلاق دے دی اور بیوی بھی غیرمدخول بہا ہے پھر اسی سال میں اس سے دوبارہ نکاح کرلیا تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ سال کیلئے اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسے بقیہ سال میں اختیار ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے خود اس کام کو کرلیا ہے جو اس نے بیوی کو تفویض کیا تھا لہٰذا یہ معاملہ بیوی کے ہاتھ سے نکل جائے گا جیسے مؤکل جب خود وہ چیز فروخت کردے جس کے فروخت کرنے کا اس نے دوسرے کو وکیل بنایا تھا تو وکیل معزول ہوجاتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معاملہ کو کسی کے ہاتھ میں دینے یعنی تفویض میں تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا جب تک ملک اول کی طلاق قائم ہے زوال ملک (جوکہ طلاق بائنہ یا طلاق رجعی کے بعد عدت کے گزرنے سے ہوتا ہے) سے وہ تفویض باطل نہیں ہوگی جیسا کہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (امام ابویوسف کی دلیل کا جواب) اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر نے جو عمل تفویض کیا تھا اس کو ازخود کرلیا ہے تو ایسا نہیں ہے۔اس لئے کہ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوتا ہے جبکہ اس نے بیوی کو صرف ایک طلاق تفویض کی ہے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بیوی کے اختیار سے صرف یہ تفویض شدہ (یعنی ایک) طلاق ہی نکلی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی شخص کو دو کپڑے فروخت کرنے کا وکیل بنایا پھر مؤکل نے ایک کپڑا خود فروخت کردیا تو وجہ مذکور کی بناپر وکیل کی وکالت باطل نہیں ہوتی ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفات

پہلی صفت:

تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفت یہ ہے کہ یہ حکم بیوی کے حق میں لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ اس کو

صراحتاً یا دلالتاً رد کرسکتی ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ معاملہ بیوی کے ہاتھ میں دینا درحقیقت اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے اور شوہر کو اختیار کرنے کے مابین خیار دینا ہے جو لزوم کے منافی ہے۔

دوسری صفت:

جب یہ اختیار بیوی کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے تو اس خیار سے پھر کبھی حاصل نہیں ہوتا۔ اور بیوی صرف ایک مرتبہ اپنے اختیار کو استعمال کرسکتی ہے۔ اس لئے کہ شوہر کا قول امرک بیدک تکرار کا مقتضی نہیں ہے الا یہ کہ شوہر ہی کوئی ایسا لفظ اس میں شامل کردے جو تکرار کا مقتضی ہو مثلاً وہ کہے امرک بیدک کلما شئت (جب بھی تو چاہے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) تو اس مجلس میں بھی اور اس کے علاوہ بھی اسے اختیار حاصل ہوگا اور اسے حق ہوگا کہ ہر مجلس میں اپنے کو ایک طلاق دے سکے یہاں تک کہ وہ تین طلاقوں سے بائن ہوجائے۔ اس لئے کہ لفظ کلما تکرار افعال کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا (النساء:۵۶) — جب کبھی ان کی جلدیں پک جائیں گی ہم ان کی جلدوں کو بدل کر دوسری کردیا کریں گے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

كُلَّمَا أَوْقَدُوْا نَاراً لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّٰهُ (المائدہ:۶۴) — جب جب وہ لڑائی کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اسے بجھا دیتا ہے۔

لہٰذا یہ لفظ کلما مشیت کے تکرار کے وقت تملیک کی تکرار کا مقتضی ہے البتہ بیوی کو ہر مجلس میں ایک سے زائد طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کی رو سے ہر مجلس میں شوہر بیوی کو یہ کہنے والا بنتا ہے کہ "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" پس جب بیوی نے اپنے اس اختیار کو استعمال کرلیا تو اس تملیک کا مقتضی ختم ہوگیا۔ پھر دوسری مجلس میں دوسری مشیت و چاہت کے وقت از سرنو دوسری تملیک سے اختیار کا حق حاصل ہوگا یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہوجائیں۔ پھر جب وہ تین طلاقوں سے بائن ہوگئی بعدازاں اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اور (دوسرے شوہر سے طلاق حاصل کرنے کے بعد) پھر وہ پہلے شوہر کے پاس واپس آگئی تو اب اس کو اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس کو طلاق دینے کی مالک شوہر کے مالک بنا دینے کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اور شوہر اتنے ہی کا مالک بنا سکتا ہے جتنے کا وہ خود مالک ہو اور وہ صرف اس موجود ملک (نکاح) کی طلاقوں کا مالک تھا نہ کہ اس ملک (نکاح) کی طلاقوں کا جو ابھی موجود ہی نہیں۔

- اور اگر بیوی ایک طلاق سے یا دو طلاقوں سے بائنہ ہوئی پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا بعدازاں پھر یہ پہلے شوہر کے پاس واپس آگئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں پوری ہونے کے بعد اپنے آپ کو ایک طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اختیار نہیں ہوگا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اس مسئلہ کو ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔ اس اختلاف کی بنا اس اختلاف پر ہے کہ شیخینؒ (امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ) کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو بھی منہدم کردیتا

ہے (جیسا کہ وہ تین طلاقوں کو منہدم کرتا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو منہدم نہیں کرتا) اس مسئلہ کو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔

○ اس کے برعکس جب شوہر نے کہا امرک بیدک اذا شئت' یا اذا ما شئت' یا متی شئت' یا متی ما شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب تو چاہے) تو بیوی کو مجلس اور غیر مجلس سب جگہ اختیار حاصل ہوگا لیکن وہ صرف ایک مرتبہ اس اختیار کو استعمال کرسکے گی۔ پس جب اس نے ایک مرتبہ اختیار کرلیا تو اس تفویض میں اس کیلئے اختیار مکرر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اذا اور متی (جب) تکرار کیلئے نہیں آتے بلکہ محض مطلق وقت کا فائدہ دیتے ہیں گویا کہ شوہر نے یوں کہاں "جس وقت میں تو چاہے اختیار کرلے" تو بیوی کو مجلس اور غیر مجلس سب جگہ اختیار حاصل ہوگا لیکن صرف ایک مرتبہ پس جب اس نے اپنے اختیار کو ایک مرتبہ استعمال کرلیا تو تفویض کا مقتضی ختم ہوگیا۔ بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ لفظ کلما تکرار افعال کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا مشیت و چاہت کے تکرار کے وقت تفویض بھی مکرر ہوگی' واللہ اعلم۔

تفویض کا جواب بن سکنے اور نہ بن سکنے والے الفاظ اور ان کا حکم

قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ تمام وہ الفاظ جوشوہر کی طرف سے طلاق بن سکتے ہیں وہ بیوی کی طرف سے (تفویض کا) جواب بن سکتے ہیں اور جو الفاظ شوہر کی جانب سے طلاق نہیں بن سکتے وہ (تفویض کا) جواب بھی نہیں بن سکتے۔ سوائے خاص لفظ "اختیار" کے کیونکہ یہ لفظ قاعدہ کے برعکس اگرچہ شوہر کی طرف سے تو طلاق نہیں بن سکتا لیکن بیوی کی طرف سے (تفویض کا) جواب بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ شوہر کی جانب سے تفویض درحقیقت بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے لہٰذا شوہر جس کا خود مالک ہوگا اسی کا دوسرے کو مالک بنا سکے گا اور جس چیز کا خود مالک نہیں دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا اور یہ قاعدہ کلیہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں۔ بیوی نے جب کہا طلقت نفسی (میں نے اپنے نفس کو طلاق دے لی) یا کہا ابنت نفسی (میں نے اپنے کو بائن کرلیا) یا کہا حرمت نفسی (میں نے اپنے نفس کو حرام کردیا) تو یہ تفویض کا جواب ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر یہی الفاظ اپنی زبان سے ادا کرتا تو طلاق واقع ہوجاتی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی کہے انا منک بائن (میں تجھ سے جدا ہوں) یا کہے انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں)۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے انت منی بائن (تو مجھ سے جدا ہے) یا کہے انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اسی طرح جب بیوی نے شوہر سے انت منی بائن یا انت علی حرام کہا تو یہ بھی (اختیار کا) جواب بن جائے گا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے یہی الفاظ کہے تو طلاق پڑ جاتی ہے۔ اور اگر بیوی نے صرف انا بائن (میں بائن و جدا ہوں) کہا اور (لفظ) منک (تجھ سے) نہیں کہایا اس نے (صرف) انت بائن یا انت حرام کہا اور منی (مجھ سے) اور علیّ (مجھ پر) نہ کہا تو طلاق پڑجاتی ہے اور اگر بیوی نے شوہر کو انت بائن کہا اور لفظ منی (تجھ سے) نہ کہا یا بیوی نے انت حرام کہا اور لفظ "علیّ" (مجھ پر) نہ کہا تو یہ کلام لغو ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے انا بائن (میں بائن و جدا ہوں) یا انا حرام (میں حرام ہوں) کہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر بیوی نے کہا انا منک طالق (میں تجھ سے مطلقہ ہوں) تو یہ بھی جواب ہوگا۔ اسی لئے اگر شوہر

بیوی سے یوں کہتا انت طالق منی (تو طلاق یافتہ ہے مجھ سے) تو طلاق ہوجاتی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی شوہر سے کہے انا طالق اور منک (تجھ سے) نہ کہے اس لئے اگر شوہر انت طالق کہے اور منی (مجھ سے) نہ کہے تو طلاق ہوجاتی ہے۔ اسی طرح اگر بیوی نے شوہر کو جواب دیا انت منی طالق تو یہ جواب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے انا منک طالق تو ہمارے (احناف) نزدیک طلاق نہیں ہوتی۔ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ اور اگر بیوی نے اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہا تو یہ جواب ہوگا۔ اگرچہ یہ لفظ شوہر کی طرف سے طلاق نہیں بن سکتا' کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس نص اور اجماع صحابہ سے ثابت ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

تفویض کا جواب بن سکنے والے الفاظ سے ایک بائنہ طلاق کا واقع ہونا

وہ الفاظ جو (تفویض کا) جواب بن سکتے ہیں اگر تفویض قرینہ طلاق سے خالی ہو تو ہمارے نزدیک ان سے ایک طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا امرک بیدک اور تین طلاقوں کی نیت نہ کی۔ ایک طلاق پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو عدد کو ظاہر کرتا ہو۔ اور بائنہ ہونا اس لئے ہے کہ یہ الفاظ جواب کنایہ ہیں اور الفاظ کنایہ سے ہمارے اصول پر طلاق بائن ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا بیوی سے امرک بیدک کہنا بیوی کے نفس کے معاملہ کو اس کے ہاتھ میں دینا ہے لہٰذا وہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کے وقت اپنے نفس کی مالک بن جاتی ہے اور وہ اپنے نفس کی مالک صرف طلاق بائن سے ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی سے۔ اور اگر تفویض میں طلاق کا ذکر موجود ہو بایں طور کہ شوہر نے کہا امرک بیدک فی تطلیقۃ (طلاق دینے میں تیرا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے) اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا تو ایک طلاق ہوگی اور شوہر کو رجوع کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو صریح طلاق سپرد کی ہے جب اس نے اس کی تصریح کردی اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ شوہر نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک نہیں بنایا بلکہ شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دینے کا مالک بنایا ہے اور بیوی کو اپنے آپ کو طلاق دینے یا نہ دینے کے مابین اختیار دیا ہے۔ یہ بات ہم نے نص کلام سے معلوم کی ہے بخلاف پہلی صورت کے جب شوہر نے تفویض کو مطلق رکھا تھا اس لئے کہ جب شوہر نے تفویض کو مطلق رکھا تو اس نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک بنایا اور بیوی صرف طلاق بائن سے ہی اپنے نفس کی مالک ہوسکتی ہے۔

○ اگر شوہر نے امرک بیدک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی پھر بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لیں تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو مطلق اختیار دیا تھا لہٰذا یہ اختیار ایک طلاق اور تین طلاق دونوں کا احتمال رکھتا تھا۔ اب جب بیوی نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے وہی نیت کی جس کا احتمال مطلق اختیار میں موجود ہے۔ لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوئی۔ اور اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق ہی پڑے گی اس مسئلہ کو ہم گزشتہ اوراق میں ذکر کرچکے ہیں۔ اسی طرح جب بیوی نے طلقت نفسی کہا یا اخترت نفسی کہا اور تین طلاقوں کا ذکر نہیں کیا تو تین طلاقیں ہی پڑیں گی اس لئے کہ یہ تین طلاقوں کی تفویض کا جواب ہے لہٰذا تین ہی معتبر ہوں گی۔ یہی

حکم اس وقت بھی ہے جب بیوی نے ابنت نفسی یا حرمت نفسی کہا یا تفویض کا جواب بننے والا اور کوئی لفظ ادا کیا۔ اور اگر بیوی نے طلقت نفسی واحدۃ (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی) کہا یا اخترت نفسی بتطلیقۃ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا) کہا تو ایک طلاق بائنہ پڑے گی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے بیوی کو تین طلاقیں تفویض کیں اور بیوی نے ایک طلاق اپنے پر واقع کی ہے تو ایک طلاق ہی پڑے گی۔ جیسے اگر شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثا (اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور وہ اپنے آپ پر ایک طلاق ڈال لے تو ایک طلاق بائنہ ہوتی ہے اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک بنایا ہے اور بیوی اپنے نفس کی مالک صرف بائنہ سے ہوتی ہے۔

اور اگر بیوی نے اخترت نفسی بواحدۃ (میں نے اپنے نفس کو ایک مرتبہ میں اختیار کیا) کہا تو تین طلاقیں پڑیں گی۔ اس طرح اس قول اور زوجہ کے قول طلقت نفسی واحدۃ (میں نے اپنے اوپر ایک طلاق ڈال لی) کے درمیان فرق ہوا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے قول بواحدۃ کا معنی بمرۃ واحدۃ (ایک مرتبہ میں) جو کہ عبارت ہے فعل اختیار کو ایک مرتبہ ایسے طور پر اختیار کرنے سے کہ اس کے بعد دوسرے اختیار کی حاجت نہ رہے اور دونوں کے درمیان تعلق کے بالکلیہ منقطع ہونے سے کہ اس کے بعد اب ان کے درمیان کچھ معاملہ باقی نہ رہے۔ ایسا تین طلاقوں ہی سے ہوسکتا ہے۔ برخلاف زوجہ کے قول طلقت نفسی واحدۃ (میں نے اپنے اوپر ایک طلاق ڈالی) کے کیونکہ اس میں زوجہ نے توحد (اکائی) کو اختیار کی ہوئی طلاق کی صفت بنایا ہے۔ فعل اختیار کی صفت نہیں بنایا۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

فصل ۱۴

تخییر (بیوی کو طلاق کا اختیار دینا) کے احکام

رہا شوہر کا اختاری (تو اختیار کرلے) کہنا تو اس میں بھی گفتگو کے وہی عنوانات ہیں جو الامر بالید (معاملہ ہاتھ میں دینے) کے سلسلہ میں تھے اور تمام امور میں جواب بھی وہی ہے جو الامر بالید کے سلسلہ میں تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے اور اس کو اختیار دینا ہے کہ یا اپنے نفس کو اختیار کر یا اپنے شوہر کو۔ اور دونوں (یعنی امر بالید اور تخییر) کے مابین صرف دو چیزوں میں فرق ہے۔ ایک یہ کہ جب شوہر اپنے قول امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) میں تین طلاقوں کی نیت کرے تو وہ نیت صحیح ہوتی ہے جبکہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ لفظ اختاری میں دونوں (زوجین) میں سے کسی ایک کے کلام میں لفظ ''نفس'' کا ذکر ضروری ہے یا تو شوہر کی تفویض میں یا عورت کے جواب میں، اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری نفسک (تو اپنے نفس کو اختیار کرلے) اور بیوی کہے اخترت (میں نے اختیار کیا) یا شوہر کہے اختاری (تو اختیار کر) تو بیوی کہے اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) یا زوجین میں سے کسی ایک کے کلام میں لفظ طلاق کا ذکر ہو۔ اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری (تو اختیار کر) تو بیوی کہے اخترت الطلاق (میں نے طلاق کو اختیار کیا) یا پھر کسی ایسے

لفظ کا ذکر ہو جو طلاق پر دلالت کرتا ہو اور یہ شوہر کی جانب سے تخییر کو مکرر ذکر کرنا ہے۔ اس طرح کہ شوہر کے اختاری اختاری (تو اختیار کر' تو اختیار کر) اور بیوی کے اخترت (میں نے اختیار کیا) یا پھر شوہر یا بیوی کے کلام میں لفظ الاختیارۃ (مصدر یعنی اختیار کرنا) کا ذکر ہو اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری اختیارۃ (تو اختیار کر' اختیار کرنا) اور بیوی کہے اخترت اختیارۃ (میں نے اختیار کیا اختیار کرنا)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے قول اختاری میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس لفظ سے کچھ واقع نہ ہو اگرچہ بیوی اختیار کر ہی لے اس لئے کہ لفظ اختاری ازروئے لغت الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ شوہر اس لفظ سے طلاق نہیں دے سکتا کیونکہ اگر وہ اپنی بیوی سے کہے اخترت نفسی تو بیوی کو طلاق نہیں پڑتی۔ پس جب شوہر اس لفظ سے خود طلاق نہیں دے سکتا تو وہ دوسرے کو اس کی تفویض کیسے کرسکتا ہے البتہ اس لفظ (اختاری) کو کتاب اللہ' سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کی وجہ سے ازروئے شرع الفاظ طلاق میں سے شمار کیا گیا ہے۔

تخییر کے طلاق ہونے پر قرآن سے استدلال:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَهَا فَتَعَالَیْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِیْلًا۝ الی قوله تعالی اجرا عظیما۝(سورۃ الاحزاب:۲۸-۲۹)	اے نبیؐ آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو' تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کردوں۔

(اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ آپ اپنی بیویوں کو (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے) جدائی یا بقاء نکاح کو پسند کرنے کا اختیار دیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ اختیار دیا۔ اور اگر اس سے جدائی واقع نہ ہوتی تو پھر یہ اختیار دینا بے معنی بات ہوتی۔

حدیث سے استدلال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی بیویوں کو اختیار دینے کا حکم ہوا تو آپ نے مجھ سے ابتداء کی اور ارشاد فرمایا: "اے عائشہ میں تم سے ایک معاملہ کا ذکر کرنے لگا ہوں تو جلدی مت کرنا یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ میرے والدین مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کا حکم دینے والے نہیں ہیں کہتی ہیں کہ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

یایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوة الدنیا وزینتها
فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا۝

تو میں نے کہا کیا اس معاملہ میں' میں اپنے والدین سے مشورہ کروں؟ میں تو اللہ اور اس کے رسول صلی

اللہ علیہ وسلم اور آخرت کے گھر کو چاہتی ہوں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا: "بلکہ میں اللہ اور اس کے رسول اور آخرت کے گھر کو اختیار کرتی ہوں" اور تمام ازواج مطہرات نے وہی کیا جو حضرت عائشہؓ نے کیا۔ پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ تخییر (اختیار دینا) جدائی اور بقائے نکاح میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا موجب ہے۔

اجماع سے استدلال:

صحابہؓ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حضرت جابر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ مخیرہ (جسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہو) جب اپنے نفس کو مجلس تخییر میں اختیار کرلے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے اسی طرح فقہاء نے اس خیار کو نکاح پر طاری ہونے والے دیگر خیارات یعنی آزاد کردہ باندی کے خیار اور عنین (نامرد) کی زوجہ کے خیار کے مشابہ قرار دیا۔ اور جب ان خیارات سے فرقت و جدائی واقع ہوجاتی ہے تو (تخییر سے حاصل شدہ) اس خیار سے بھی فرقت واقع ہوگی۔

اس طرح واقع ہونے والی فرقت کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور یہ اصل وقوع کی دلیل ہے اس لئے کہ کیفیت صفت کے قبیل سے ہے اور صفت موصوف کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ لہٰذا اس لفظ (اختاری تو اختیار کر) کا ازروئے شرع الفاظ طلاق میں سے ہونا ثابت ہوا لہٰذا یہ شریعت میں وارد شدہ موقع کے تابع ہوگا اور شریعت میں یہ صریح یا بطور دلالت فراق کے قرینہ یا نفس (جان) کے قرینہ کے ساتھ وارد ہوا ہے کیونکہ فراق کا اختیار کرنا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا وزینتھا میں مضمر ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وان کنتن تردن اللہ ورسولہ۔ پس یہ فراق و جدائی کے اختیار کے مضمر ہونے پر دلیل ہے۔ گویا کہ اللہ نے یوں فرمایا ہے کہ "اگر تم دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کے اختیار کے ساتھ چاہتی ہو" تو یہ ان کیلئے تخییر تھی اس کے مابین کہ یا تو وہ دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کے اختیار کے ساتھ چاہیں یا پھر وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آخرت کے گھر کو چاہیں۔ پس اگر وہ دنیا کو اختیار کرتیں تو وہ طلاق کو اختیار کرنے والی ہوتیں یا (بالفاظ دیگر) ان کا دنیا اور اس کی زیب و زینت کو اختیار کرنا (درحقیقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کو اختیار کرنا ہوتا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تو دنیا اور اس کی زینت نہ تھی۔

اور صحابہ (رضی اللہ عنہم) نے مخیرہ کیلئے مجلس میں اختیار کی قید لگائی اور کہا کہ جب وہ اپنی مجلس (یعنی جس میں اسے اختیار ملا ہے) میں اپنے نفس کو اختیار کرلے تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ پس اس لفظ میں یہی شریعت کے وارد ہونے کا موقع ہے لہٰذا اس لفظ کا حکم شریعت کے وارد ہونے والے موقع میں محدود رہے گا۔

مسائل:

○ لہٰذا جب شوہر نے بیوی کو کہا اختاری (تو اختیار کر) اور بیوی نے کہا اخترت (میں نے اختیار کیا) تو اس سے کچھ واقع نہیں ہوگا کیونکہ اس میں شریعت کے وارد ہونے والے موقع کا معنی نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا اور عورت کا قول جواب نہیں بنے گا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ شوہر کے قول تو "اختیار کر" کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر تو جب بیوی نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو اس نے (شوہر کی تخییر) کا جواب نہیں دیا کیونکہ اس نے نہ تو اپنے نفس کو اختیار کیا اور نہ اپنے شوہر کو لہٰذا کچھ واقع نہ ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ہو کہ "تو اپنے نفس کو اختیار کر" اور اس پر بیوی نے کہا "میں نے اختیار کیا" تو یہ (شوہر کی تخییر کا) جواب بنے گا کیونکہ اس نے یہ شوہر کے قول "تو اپنے نفس کو اختیار کر" کے جواب کے موقع پر کہا ہے لہٰذا اس سے مراد بیوی کا نفس ہوگا گویا کہ بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا "تو اختیار کر" اور بیوی نے کہا "میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا" کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کے قول "تو اختیار کر" کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا۔ لہٰذا بیوی نے یہ (شوہر کی تخییر کا) جواب دیا ہے۔

○ اسی طرح اگر بیوی نے اختار نفسی (میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں یا کروں گی) کہا (یعنی مضارع کا صیغہ استعمال کیا) تو یہ از روئے استحسان جواب بن جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جواب نہ بنے۔ اس لئے کہ "اختار" میں زمانہ حال کا احتمال بھی ہے اور مستقبل کا بھی لہٰذا (مستقبل کے) احتمال کے ہوتے ہوئے یہ جواب نہ بنے گا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صیغہ الفعل زمانہ حال کیلئے وضع ہے اور مستقبل میں اس کا استعمال صرف سین یا سوف کی علامت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ اس کے مقام (یعنی علم نحو) میں معلوم ہو چکا ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کہے اختاری، اختاری اور بیوی کہے میں نے اختیار کیا تو یہ بھی جواب ہوگا اگرچہ دونوں ہی جانب سے لفظ نفس کا ذکر نہیں ہوا کیونکہ اختیار کی تکرار دلیل ہے اختیار طلاق کے ارادے پر اس لئے کہ وہی (یعنی طلاق) تعدد کو قبول کرتی ہے گویا کہ شوہر نے کہا ہے کہ "تو طلاق کو اختیار کر" لہٰذا جواب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اور یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے کہا اختاری اختیارۃ اور بیوی نے کہا اخترت اختیارۃ تو یہ جواب بنے گا اس لئے کہ شوہر کا قول "اختیارۃ" دو معنی کا فائدہ دیتا ہے ایک امر (اختاری) کی تاکید ہے اور دوسرا تفرد و توحد کا معنی ہے۔ پس ایسے لفظ کی قید لانا جو موجب تفرد ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر نے ایسی شے میں اختیار دینے کا ارادہ کیا ہے جو تعدد کو قبول کرتی ہے اور وہ طلاق ہے۔

○ اور یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا اختاری الطلاق (تو طلاق کو اختیار کر) اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو یہ جواب ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو صراحتاً طلاق اختیار کرنا تفویض کیا ہے لہٰذا جواب طلاق کی طرف لوٹے گا۔

اور یہی حکم اس وقت بھی ہے (یعنی جواب بنے گا) جب شوہر نے بیوی سے کہا "تو اختیار کر" اور بیوی نے کہا "میں نے طلاق کو اختیار کرلیا" اس لئے کہ شوہر کے قول "تو اختیار کر" کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر تو جب بیوی نے کہا میں نے طلاق کو اختیار کیا تو اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لہٰذا یہ جواب بنے گا۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا تو اختیار کر اور بیوی نے کہا میں نے اپنے والدین کو اختیار کیا یا اس نے کہا میں نے اپنے اہل کو اور شوہروں کو اختیار کیا تو ازروئے قیاس یہ جواب نہ ہوگا اور اس سے کچھ واقع نہ ہوگا جبکہ ازروئے استحسان یہ جواب بن جائے گا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کے کلام میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو بیوی کے اپنے نفس کو اختیار کرنے پر دلالت کرتا ہو لہٰذا بیوی کا کلام جواب نہیں بنے گا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے کلام میں ایسا لفظ موجود ہے جو طلاق پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر عورت طلاق کے بعد اپنے والدین اور اہل کے پاس چلی جاتی ہے اور دوسرے شوہر کو اختیار کرلیتی ہے لہٰذا اس کے ان مذکورہ لوگوں کو اختیار کرنے میں اس کے طلاق کو اختیار کرنے پر دلالت ہے لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ بیوی نے کہا ہو کہ میں نے طلاق کو اختیار کیا۔

تخییر سے واقع ہونے والی طلاق کا بیان:

اگر تخییر (طلاق کا اختیار دینا) ایک ہو اور شوہر نے تخییر میں تین کا ذکر نہ کیا ہو تو صرف ایک طلاق پڑے گی اگرچہ شوہر نے تین ہی کی نیت کی ہو۔ اور اگر تفویض قرینہ طلاق سے خالی ہو تو ہمارے نزدیک یہ طلاق بائن ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر تخییر سے طلاق کا ارادہ کرے اور بیوی اپنے نفس کو اختیار کرے اور بیوی نے بھی طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی ہوگی۔ امر بالید میں بھی ان کا یہی مذہب ہے۔

صحابہؓ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور بیوی نے اپنے نفس یا شوہر کو اختیار کرلیا تو بعض کا قول ہے کہ اگر اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہیں ہوگا یہی قول حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابوالدرداءؓ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بیوی نے جب اپنے شوہر کو اختیار کیا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ترجیح پہلوں کے قول کو حاصل ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں (ازواج مطہرات کو) اختیار دیا تو ہم سب نے آپ کو اختیار کرلیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طلاق شمار نہیں فرمایا"۔ نیز مسروق(۱) کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے تو کیا یہ طلاق ہوگی؟ تو انہوں نے فرمایا ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا تو کیا وہ طلاق تھی؟

---

(۱) ابو عائشہ مسروق بن اجدع ہمدانی کوفی۔ آپ عرب کے مشہور پہلوان عمر بن معدیکرب کے بھانجے ہیں۔ جلیل القدر تابعی، فقیہ و محدث ہیں، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، معاذ بن جبلؓ، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے علم حاصل کیا۔ آپ کا شمار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے خصوصی تلامذہ میں ہوتا ہے۔ آپ کو ام المومنین حضرت عائشہؓ کے متبنیٰ ہونے کا بھی شرف حاصل ہے۔ وفات ۶۲ھ، تذکرۃ الحفاظ ص:۵۹، ج:۱۔

نیز تخییر کا معنی تو جدائی اور بقاء نکاح کے درمیان اختیار کو ثابت کرنا ہے اور بیوی کا اپنے شوہر کو اختیار کرنا ترک نکاح سے اعراض کی دلیل ہے اور ترک نکاح سے اعراض کا مطلب نکاح کو باقی رکھنا ہے لہٰذا یہ طلاق کیونکر ہو سکتا ہے۔

اور اگر بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا تو بعض کے قول کے مطابق ایک طلاق بائنہ ہوگی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے جبکہ دیگر بعض کے نزدیک ایک طلاق رجعی ہوگی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب بیوی اپنے نفس کو اختیار کرے تو تین طلاقیں ہوں گی اور ترجیح اس قول کو ہے جس کے مطابق صرف ایک طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ نہ رجعی ہوتی ہے اور نہ ہی تین طلاقیں۔

رہا طلاق بائن کا واقع ہونا۔ وہ اس لئے ہے کہ شوہر نے بیوی کو اپنے نفس کو اپنے لئے یا اپنے شوہر کیلئے اختیار کرنے کے مابین اختیار دیا ہے پس جب بیوی نے اپنے نفس کو اپنے لئے اختیار کرلیا تو اگر اس سے طلاق رجعی واقع ہو تو یہ بیوی کا اپنے نفس کو اپنے لئے اختیار کرنا نہیں ہوگا بلکہ اپنے شوہر کیلئے اختیار کرنا ہوگا کیونکہ اس کے شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے رجوع کرلے خواہ بیوی چاہے یا نہ چاہے۔ رہا تین طلاقوں کا واقع نہ ہونا تو اگرچہ تخییر میں تین طلاقوں کی نیت ہو۔ اس کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اختیار سے کچھ واقع نہ ہو کیونکہ یہ الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے۔ یہ تو تخییر کی صحت کی ضرورت کی بناپر شریعت نے اسے طلاق شمار کیا ہے اور حق ضرورت ایک طلاق بائنہ سے پورا ہوجاتا ہے۔

مسائل:

○ اور اگر تفویض میں طلاق کا ذکر ہو مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے اختاری الطلاق (تو طلاق کو اختیار کرلے) اور بیوی نے کہا اخترت الطلاق (میں نے طلاق کو اختیار کرلیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے طلاق کی تصریح کی تو اس طرح اس نے بیوی کو اپنے نفس کو ایک طلاق رجعی کے ساتھ اختیار کرنے اور طلاق کو رد کرنے کے مابین اختیار دیا جیسا کہ شوہر کے قول امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) میں ہوتا ہے اور اگر شوہر نے تخییر میں تین کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا اختاری ثلاثا (تو تین کو اختیار کرلے) اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی کیونکہ تین کی تصریح اختیار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے اس لئے کہ طلاق ہی میں تعدد ہوتا ہے۔ لہٰذا بیوی کے جواب "میں نے اختیار کیا" سے طلاق ہی مراد لیں گے اور تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔

○ اور اگر شوہر نے تخییر کو مکرر بیان کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا اختاری' اختاری (تو اختیار کر تو اختیار کر) اور ہر ایک سے طلاق کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں کہا کہ میں نے اختیار کیا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ تخییر کے رکن اور شرط یعنی نیت کے ہونے کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک خود مکمل تخییر ہے۔ اور دوسرا (لفظ اختاری) پہلے (لفظ اختاری) کی تفسیر بھی نہیں بن سکتا اس لئے کہ شے کی خود اسی کے ساتھ تفسیر نہیں کی جاتی۔ اور اسی طرح نہ تو پہلے کیلئے جواب بن سکتا ہے اور نہ [illegible]

حکم بن سکتا ہے لہٰذا وہ (دو الف اختاری) ایک نیا کلام ہوگا جو تکرار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے لہٰذا بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے اختیار کیا دونوں تخییروں کا جواب ہوگا۔ چونکہ ہر ایک سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے' لہٰذا دو بائنہ طلاقیں پڑیں گی۔

○ یہی حکم اس وقت ہے (یعنی دو بائنہ طلاقیں ہوں گی) جب شوہر نے دوسرے (لفظ اختاری) کو حرف صلہ کے ساتھ ذکر کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا اختاری واختاری یا اختاری فاختاری اس لئے کہ حرف واو اور حرف فاء دونوں حروف عطف ہیں البتہ فاء کا استعمال کبھی علت کی جگہ میں بھی ہوتا ہے اور کبھی حکم کی جگہ میں بھی۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے البشر فقدا تاک الغوث (تو خوش ہوجا کیونکہ تیرے پاس مدد آگئی ہے) اور کبھی کہا جاتا ہے قداتاک الغوث فابشر (تیرے پاس مدد آچکی ہے' پس تو خوش ہوجا) لیکن یہاں پر واو اور فاء نہ تو علت بن سکتے ہیں اور نہ ہی حکم لہٰذا یہاں حرف عطف ہی کیلئے ہوں گے اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف' معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے یوں کہا اختاری' اختاری' اختاری یا کہا اختاری و اختاری و اختاری یا کہا اختاری فاختاری فاختاری اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو یہ مذکورہ بالا وجہ کی بناپر تین طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے کہا اختاری' اختاری' اختاری اور بیوی نے جواب دیا اخترت الاولی او الوسطی او الاخیرہ (میں نے پہلی کو یا درمیانی کو یا آخری کو اختیار کیا) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق تین طلاقیں ہوں گی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی نے صرف ایک ہی طلاق واقع کی ہے لہٰذا صرف ایک طلاق ہی پڑے گی اس لئے کہ طلاق کا وقوع بیوی کے اختیار سے ہو رہا ہے اور اس نے صرف ایک کو اختیار کیا ہے لہٰذا ایک طلاق سے زائد واقع نہ ہوگی جیسا کہ اس وقت بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے جب شوہر بیوی سے کہے اختاری ثلاثا (تو تین کو اختیار کر) اور بیوی کہے اخترت واحدۃ (میں نے ایک کو اختیار کیا)۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو اکٹھی تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور اکٹھی تین میں نہ پہلی ہوتی ہے نہ درمیانی اور نہ ہی آخری ہوتی ہے لہٰذا بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے پہلی کو یا درمیانی کو یا آخری کو اختیار کیا لغو ہوگا۔ اس لئے عورت کی تعیین تو باطل ہوگئی اور صرف اس کا قول میں نے اختیار کیا باقی رہ گیا جو کہ تین تخییروں کا جواب بن سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر بیوی سے کہے اختاری و اختاری و اختاری یا کہے اختاری فاختاری فاختاری اور بیوی کہے میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا۔ اور اگر شوہر بیوی سے کہے اختاری اختاری اختاری یا آخری دونوں تخییروں کو حرف واؤ یا حرف فا کے ساتھ ذکر کرے اور بیوی کہے قد اخترت اختیارۃ (میں نے اختیار کیا اختیار کرنا) تو سب کے نزدیک تین طلاقیں پڑیں گی اس لئے کہ اس کے معنی ہیں اخترت الکل مرۃ (میں نے سب کو ایک مرتبہ اختیار کیا) لہٰذا تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ دونوں ہی جانب سے لفظ نفس کا ذکر نہیں ہوا اس لئے کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ شوہر کی طرف سے تکرار اختیار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے۔ ایسے ہی جب بیوی کہے اخترت

الاختیارۃ یا کہے اخترت مرۃً یا بمرۃٍ یا دفعۃً یا بدفعۃٍ یا بواحدۃ تو مذکورہ وجہ کی بنا پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

اور اگر بیوی کہے قد طلقت نفسی واحدۃ (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دیدی ہے) یا کہا اخترت نفسی بتطلیقۃ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے آپ کو اختیار کیا) تو یہ ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم امر بالید کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے کہا اختاری اختاری اختاری بالف درہم (تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ایک ہزار درہم کے عوض میں) اور بیوی نے کہا میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا' تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تین طلاقیں ہوں گی اور بیوی کے ذمہ ایک ہزار درہم ہوں گے جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ اگر بیوی نے آخری کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق ہوگی اور اس کے ذمہ ایک ہزار درہم ہوں گے اور اگر اس نے پہلی یا درمیانی کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق (تو) ہوگی (البتہ) بیوی کے ذمے کچھ رقم نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ پہلی یا درمیانی یا آخری کی تعیین کرنا ہی لغو ہے کیونکہ شوہر نے اسے اکٹھی تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور ملکیت میں دی ہوئی اکٹھی تین طلاقوں میں نہ پہلی ہوتی ہے نہ درمیانی اور نہ ہی آخری پس یہاں ان کی تعیین لغو ہے لہٰذا تعیین باطل ہوگئی اور صرف اتنی بات کہ اخترت (میں نے اختیار کیا) باقی رہ گیا اور اگر وہ (صرف) اخترت کہہ دیتی تو اسے تین طلاقیں پڑجاتیں اور اس کے ذمہ میں ایک ہزار درہم بھی آجاتے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بیوی کا پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کرنا صحیح ہے اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ یہ دونوں حضرات یہ کہتے ہیں کہ بیوی کے ذمے ہزار درہم صرف اسی وقت لازم ہوں گے جب وہ آخری تخییر کو اختیار کرے۔ اس لئے کہ تینوں تخییروں میں سے ہر ایک علیحدہ تخییر ہے کیونکہ وہ (تخییر) بذات خود ایک کلام تام ہے اور شوہر نے اس کے ساتھ حرف جمع کو بھی ذکر نہیں کیا کہ پورے کلام کو ایک کلام سمجھ لیا جاتا۔ پس ان میں سے ہر ایک تخییر تام ہے اور ہر ایک کو اس کا حکم دیا جائے گا اور چونکہ شوہر نے صرف آخری تخییر میں معاوضہ کا ذکر کیا ہے لہٰذا معاوضہ صرف آخری تخییر کو اختیار کرنے سے واجب ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حرف واؤ یا حرف فاء کو ذکر کیا اور اس طرح کہا اختاری و اختاری و اختاری بالف درہم یا اختاری فاختاری فاختاری بالف درہم اور بیوی نے کہا کہ میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلے کا جواب (پہلے کے جواب سے) مختلف نہ ہوگا یعنی یہ کہ تین طلاقیں پڑیں گی اور بیوی پر ہزار درہم لازم ہوں گے اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے جب تخییرات ثلاثہ کو حرف جمع کے ساتھ جمع کیا تو اس نے کل کو ایک کلام بنالیا اور (اس طرح) بیوی کو حکم دیا کہ وہ اپنے آپ کو ایک ہزار درہم کے عوض میں شوہر پر حرام کرلے لہٰذا وہ اس سے کم میں تحریم (حرام کرنے) کی مالک نہیں ہوگی۔ جیسا کہ جب شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثا بالف درہم (اپنے آپ کو ایک ہزار کے عوض میں تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے لی۔ تو مذکورہ وجہ کی بنا پر

کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں بھی ہے' واللہ اعلم بالصواب۔

فصل ۱۵

عورت کی مشیئت اور خواہش پر طلاق کے احکام

رہا شوہر کا قول انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو یہ بھی تمام ان امور میں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اختیاری کے مثل ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہاں (یعنی ان شئت میں) رجعی واقع ہوتی ہے جبکہ وہاں (یعنی اختیاری میں) طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے کہ جو طلاق تفویض کی گئی ہے وہ یہاں صریح اور وہاں کنایہ ہے۔

○ یہی حکم اس وقت ہے (یعنی طلاق رجعی ہوگی) جب شوہر بیوی سے کہے اگر تو پسند کرے' یا اگر تو راضی ہو یا اگر تیری خواہش ہو یا اگر تیرا ارادہ ہوتو تجھے طلاق ہے۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو افعال قلب میں سے کسی نہ کسی فعل کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا یہ ان شئت (اگر تو چاہے) کہنے کی طرح ہے۔

○ اسی طرح شوہر جب کہے انت طالق حیث شئت یا کہے انت طالق این شئت (جہاں چاہے تجھے طلاق ہے) یا اینما شئت یا حیثما شئت (تجھے طلاق ہے جہاں تو چاہے) تو یہ بھی ان شئت کہنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ "حیث" اور "این" اسم مکان ہیں اوران کے ساتھ "ما" موصولہ ہے اور چونکہ طلاق کا مکان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا لہٰذا بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ان کا (حیث وغیرہ کا) ذکر کالعدم ہوگیا اور صرف مشیت کا ذکر باقی رہ گیا پس یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے شوہر نے انت طالق ان شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) کہا ہو۔ یہی حکم (یعنی طلاق صریح کے وقوع کا) اس وقت بھی ہے جب شوہر کہے انت طالق کم شئت یا انت طالق ماشئت (تجھے طلاق جتنی تو چاہے) البتہ بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اسی مجلس میں جتنی چاہے اپنے اوپر طلاقیں ڈال لے ایک یا دو یا تین اس لئے کہ لفظ "کم" مقدار کیلئے آتا ہے۔ اور طلاق کی مقدار عدد ہے اور عدد ہی واقع ہوتا ہے۔ اسی اسی طرح کلمہ "ما" اس جیسی جگہوں میں بیان مقدار کیلئے بولا جاتا ہے (مثلاً) کہا جاتا ہے کل من طعامی ما شئت یعنی جو مقدار بھی تم چاہو میرے کھانے میں سے کھالو۔

○ اور اگر شوہر نے انت طالق اذا شئت یا انت طالق اذا ما شئت یا متی شئت یا متی ماشئت (تجھے طلاق ہے جب تو چاہے) کہا تو بیوی جب چاہے اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے خواہ مجلس میں یا مجلس کے بعد یا مجلس سے اٹھ جانے کے بعد اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے لیکن اس کو صرف ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ان الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو تکرار پر دلالت کرتا ہو۔ بخلاف انت طالق کلما شئت (جب بھی تو چاہے تجھے طلاق ہے) کے کہ اس صورت میں بیوی کو ایک کے بعد دوسری طلاق کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ اپنے اوپر تین طلاقیں ڈال لے۔ اس لئے کہ جو چیز مشیت کے ساتھ معلق کی

گئی ہے وہ اگرچہ ایک ہے یعنی انت طالق کے مقتضی سے ثابت ہونے والی ایک طلاق لیکن شوہر نے مشیت کو لفظ کلما کے ساتھ ذکر کیا ہے جو تکرار افعال کا مقتضی ہے لہٰذا شرط کے تکرار سے معلق میں بھی تکرار ہوگی اور جب مکرر مشیتوں سے تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوجائے گی۔ برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے' کہ ان کے نزدیک تعلیق باطل نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا بعدازاں وہ پھر پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی اور اس نے اپنے نفس کو طلاق دی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اور بیوی کو یہ حق بھی نہیں کہ وہ ایک جملہ میں اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ اس کی وجہ ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ ہر مشیت کے ساتھ جو معلق ہے اور جو عورت کو تفویض شدہ ہے وہ ایک طلاق ہے جو کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) کا مقتضا ہے لہٰذا اسے تین طلاقوں کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق کیف شئت (تجھے طلاق ہے جیسے تو چاہے) کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول "انت طالق" سے فی الحال ایک طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جب تک بیوی نہ چاہے گی اس پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول انت طالق کیف شئت میں اصل طلاق کا تعلق مشیت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ مشیت کے ساتھ جو معلق ہے وہ طلاق واقع ہونے کی صفت اور کیفیت ہے (یعنی طلاق کا وقوع کس طرح ہوگا) اور نیز بیوی کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل طلاق کا تعلق بھی مشیت کے ساتھ ہے اور وصف (یعنی طلاق واقع ہونے کی صفت) کا تعلق بھی مشیت کے ساتھ ہے اور بیوی کی مشیت بھی مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کیفیت صفت کے باب سے ہے اور شوہر نے وصف کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے اور کسی وصف کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا (درحقیقت) اصل (یعنی موصوف) کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا ہے اس لئے کہ صفت کا بغیر موصوف کے پایا جانا محال ہے' تو جب اصل طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی تو جب تک (بیوی کی) مشیت نہ پائی جائے گی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے قول انت طالق کیف شئت سے اصل طلاق کو تو فی الحال واقع کیا ہے اور طلاق واقع ہونے کی کیفیت کو بیوی کی مشیت کی طرف تفویض کیا ہے اس لئے کہ کیفیت موجود (شے) کی ہوتی ہے نہ کہ معدوم کی اس لئے کہ معدوم (شے) کیفیت کا احتمال ہی نہیں رکھتی پس اصل طلاق کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیوی کو اس میں کیفیت کا اختیار حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض محققین نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے مسئلے کی علت یہ نکالی ہے کہ شوہر نے معدوم کو مکیف کیا ہے حالانکہ معدوم تو مکیف ہو نہیں سکتا لہٰذا وجود ضروری ہے اور وجود کی ضرورت ہے کہ (طلاق کا) وقوع ہو۔ پھر اگر بیوی نے اسی مجلس میں اپنے چاہنے کو استعمال کرلیا' تو اگر شوہر نے بینونت اور تین طلاقوں کی نیت نہیں کی اور بیوی نے ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقوں کو چاہ لیا تو جو بیوی نے چاہا وہی واقع ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو (طلاق کی) کیفیت سپرد کی ہے۔ اور اگر شوہر نے بینونت یا تین طلاقوں کی نیت کی تو جب بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے موافق ہوجائے اس طرح کہ بیوی اس مجلس میں کہے کہ میں نے ایک بائنہ یا تین طلاقوں کو چاہا اور شوہر نے بھی کہہ دیا کہ میں

نے یہی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق یا تین طلاقیں (زوجہ کے چاہنے کے مطابق) پڑجائیں گی۔ اس لئے کہ اگر شوہر کی سرے سے کوئی نیت ہی نہ ہو اور بیوی کہہ دے کہ میں نے ایک بائنہ طلاق یا تین طلاقیں چاہی ہیں تو جو بیوی نے چاہا وہی واقع ہوتی ہے۔ تو پھر جب بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے موافق ہوجائے تو بطریق اولیٰ (بیوی کی مشیت کے مطابق طلاق) ہوگی۔ اور اگر بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے برعکس ہو اس طرح کہ بیوی کہے کہ میں نے تین طلاقیں چاہیں ہیں اور شوہر کہے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے اس چاہنے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کچھ اور واقع نہ ہوگا۔ سوائے اس ایک طلاق کے جو شوہر کے قول انت طالق (تجھے طلاق ہے) سے واقع ہوئی ہے۔ ہاں اگر بیوی کہے شئت واحدۃ ثانیۃ (میں نے ایک دوسری طلاق چاہی) تو یہ دوسری طلاق ہوجائے گی اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بیوی کی مشیت پر ایک طلاق ہوگی۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جب شوہر بیوی سے کہے کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے لے اور بیوی نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق پڑ جاتی ہے۔ اصل مسئلہ کو ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور اگر بیوی نے کہا میں نے ایک طلاق چاہی اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو تین کی نیت کی تھی تو سب کے نزدیک اس چاہنے سے کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ سب کا مسلک یہ ہے کہ شوہر جب بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثا ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی تو جیسا کہ ہم گزشتہ فصل میں ذکر کرچکے ہیں کہ کوئی طلاق نہیں پڑے گی البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول انت طالق کے وجود کے وقت ہی سے ایک طلاق پڑچکی ہے۔ اور اگر بیوی نے کچھ نہ چاہا ہو یہاں تک کہ وہ اپنی مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی ہو اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو یا ایک طلاق کی نیت کی ہو تو (ہر حال میں) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک طلاق پڑجائے گی اور شوہر حق رجوع کا مالک ہوگا۔ اس لئے کہ یہ (ایک طلاق) ادنیٰ تر طلاق ہے جو کہ یقینی ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ بیوی نے چاہی بھی ہو کیونکہ (مجلس سے اٹھ جانے کے باعث) معاملہ اس کے اختیار سے نکل چکا تھا۔

○ اور اگر شوہر نے انت طالق ان شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) کہا اور بیوی نے کہا شئت ان کان کذا (میں نے چاہا اگر فلاں بات ایسے ہو) تو اگر کسی موجود چیز کے ساتھ طلاق کو معلق کیا مثلاً کہا "میں نے چاہا اگر یہ رات ہو یا اگر یہ دن ہو یا اگر یہ میرا باپ ہو یا میری والدہ ہو یا میرا شوہر ہو" وغیرہ ذالک تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ موجود شرط کے ساتھ تعلیق ہے جبکہ موجود شرط کے ساتھ تعلیق تنجیز (یعنی فی الحال واقع کرنا) ہوتی ہے اور اگر طلاق کو کسی غیر موجود شے کے ساتھ معلق کیا مثلاً کہا "میں نے چاہا اگر فلاں چاہے" تو معاملہ اس کے اختیار سے نکل جائے گا یہاں تک کہ کچھ واقع نہ ہوگا اگرچہ فلاں چاہے بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو فوری طلاق دینے کو تفویض کیا ہے جبکہ اس نے طلاق کو معلق کر دیا ہے اور تنجیز اور چیز ہے اور تعلیق اور چیز ہے کیونکہ تنجیز تو طلاق دینا ہے جبکہ تعلیق قسم ہوتی ہے۔ لہٰذا عورت نے وہ نہیں کیا جو اس کے شوہر نے اس کو تفویض کیا تھا اور دوسرے کام میں مشغول ہوکر تفویض شدہ امر سے اعراض

کرنے والی بنی' لہٰذا تفویض باطل ہوجائے گی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق ان شاء فلان (اگر فلاں شخص چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو یہ فلاں شخص کی مجلس علم (یعنی جس مجلس میں اس کو تعلیق کا علم ہوا) میں مقید رہے گا۔ اگر اس نے اپنی مجلس علم میں چاہا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر وہ فلاں شخص موجود نہ ہو پھر اس کو خبر پہنچے تو اس کی مجلس علم میں منحصر رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تملیک طلاق ہے۔ لہٰذا یہ مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ برخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کہا ہو کہ اگر فلاں شخص مکان میں داخل ہوا تو تجھے طلاق تو جب بھی وہ شرط پائی جائے گی خواہ کسی بھی وقت میں ہو طلاق واقع ہوجائے گی اور مجلس کی قید نہیں ہوگی کیونکہ یہاں طلاق کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جبکہ تعلیق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہے شرط کے بعد کے زمانہ میں طلاق کو واقع کرنا۔ لہٰذا طلاق کا وقوع شرط کے وجود کے وقت پر موتوف رہے گا۔ پس جس وقت بھی شرط پائی گئی طلاق واقع ہوجائے گی' اللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۱۲

بیوی کو طلاق کا مالک بنانا

شوہر کا قول طلقی نفسک تو یہ ہمارے نزدیک تملیک (طلاق کا مالک بنانا) ہے خواہ اس کو شوہر نے بیوی کی خواہش کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو اور انت طالق ان شئت کی طرح یہ بھی مجلس تک محدود رہے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ توکیل ہے اور یہ مجلس تک محدود نہیں ہوگا۔ خواہ شوہر نے اس کو بیوی کی خواہش کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر کا کسی اجنبی سے طلق امراتی (میری بیوی کو طلاق دے) کہنا توکیل ہے اور یہ مجلس تک محدود نہیں ہوتا اور یہ توکیل کیلئے فصل ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کو مشیت کے ساتھ مقید کیا مثلاً اس نے اجنبی سے کہا طلق امراتی ان شئت (اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے) تو یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تملیک ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ توکیل ہے۔ لہٰذا اختلاف دوامور میں ہوا۔

رہی امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ گفتگو تو اُن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر تطلیق (طلاق دینے) کی اضافت اجنبی کی طرف کرے اور اس کی مشیت کے ساتھ مقید نہ کرے تو یہ بالاتفاق توکیل ہوتی ہے پس ایسے ہی اس صورت میں بھی توکیل ہوگی جب امر تطلیق کو بیوی کی طرف منسوب کرے اور بیوی کی مشیت کے ساتھ مقید نہ کرے۔ اس لئے کہ صرف ذات ہی مختلف ہوئی ہے اور ذات کے بدل جانے سے صیغہ نہیں بدلتا (یعنی صیغہ تو وہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ بھی توکیل ہے) اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس کو (بیوی کی) مشیت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اس لئے کہ بیوی کی مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں کیونکہ

بیوی اپنے ارادہ و اختیار سے اپنے نفس کو طلاق دیتی ہے اس میں میں مضطرو مجبور نہیں ہے لہٰذا مشیت کا ذکر کرنا لغو ہوا۔ پس یہ (ذکر مشیت) معدوم متصور ہوگا اور صرف طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) رہ جائے گا اور بوجہ مذکورہ یہ توکیل ہے۔ یہ مجلس تک محدود نہیں ہوگی جیسا کہ اجنبی کی صورت میں محدود نہیں ہوتی۔

احناف کی دلیل:

ہمارے پاس اس بات کے بیان کیلئے کہ شوہر کا اپنی بیوی سے کہنا طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) تملیک ہے' اس کی تین وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ ملک میں تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی رائے اپنی تدبیر اور اپنے ارادہ و اختیار سے تصرف کرتا ہے اور بیوی کو چونکہ یہ صفات حاصل ہیں' لہٰذا وہ ملک میں ہی تصرف کرنے والی ہوئی لہٰذا اس کو طلاق دینے کا حق تفویض کرنا بطور تملیک ہوگا۔ بخلاف اجنبی کے کیونکہ اس صورت میں رائے اور تدبیر شوہر کی ہوتی ہے صرف اختیار اجنبی کا ہوتا ہے۔ لہٰذا اجنبی کی طرف طلاق دینے کی نسبت توکیل ہوگی تملیک نہ ہوگی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ملک کی بناپر تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے اور وکیل کے طور پر تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے تصرف کرتا ہے یہاں بیوی اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والی ہے کیونکہ وہ طلاق کے ذریعے غیر کی بندش (نکاح) کو اپنے نفس سے دور کرتی ہے لہٰذا وہ اپنی ملک کی بناپر تصرف کرنے والی ہوئی۔ رہا اجنبی وہ تو غیر کیلئے عمل کرنے والا ہے نہ کہ اپنی ذات کیلئے کیونکہ اجنبی کے عمل کا فائدہ دوسرے کو پہنچتا ہے لہٰذا اجنبی توکیل کی بناپر تصرف کرنے والا ہے نہ کہ ملک کی بناپر۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ شوہر کے اپنی بیوی سے طلقی نفسک (اپنے آپ کو طلاق دے لے) کہنے کو توکیل بنانا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے کہ انسان اپنے بارے میں وکیل نہیں بن سکتا لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ بیوی اپنے آپ کو طلاق دینے میں وکیل بن سکے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ شوہر کے مالک بنا دینے سے اس کو طلاق کی مالکہ کہا جاسکے' لہٰذا طلقی نفسک کو تملیک پر محمول کرنا متعین ہوگیا بخلاف اجنبی کے اس لئے کہ اجنبی تطلیق کے عمل سے حق غیر میں تصرف کرتا ہے اور انسان غیر کے حق میں وکیل بن سکتا ہے' واللہ الموفق۔

امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ کلام تو وہ یہ ہے کہ اگر شوہر کلام کو مطلق لائے (یعنی صرف طلق امراتی "میری بیوی کو طلاق دے" کہے) تو یہ (بالاتفاق) توکیل ہوتی ہے پس ایسے ہی اس صورت میں بھی (توکیل) ہوگی جب مشیت کے ساتھ مقید کرے کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اس میں مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا اس سے مطلق رکھنا برابر ہے اس لئے کہ اجنبی جب طلاق دے گا تو اپنے ارادہ و اختیار سے ہی طلاق دے گا اور یہ کوئی محال نہیں ہے اس لئے کہ اجنبی طلاق دینے میں خود مختار ہے مجبور نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک مطلق اور مقید کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی' مطلق میں دوسرے (یعنی شوہر) کی رائے اور اس کے ارادہ و تدبیر سے تصرف کرتا ہے لہٰذا یہ توکیل ہے نہ کہ تملیک۔ رہا مقید تو اس میں اجنبی

اپنی ذاتی رائے اپنی تدبیر اور ارادہ سے تصرف کرتا ہے اور یہی مالک ہونے کے معنی ہیں کہ مالک اپنے ارادہ و اختیار سے تصرف کرتا ہے اور یہ بحمد اللہ تعالیٰ واضح فرق ہے۔

رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ (طلاق امراتی کو) اجنبی کی مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اجنبی جب طلاق دے گا تو وہ اپنے ارادہ و مشیت سے ہی طلاق دے گا تو نہ تو یہ بات قابل تسلیم ہے کہ یہ دونوں (یعنی مشیت کا ذکر اور عدم ذکر) برابر ہیں اور نہ ہی یہ بات قابل تسلیم ہے کہ اجنبی جب طلاق دے تو اپنی مشیت ہی سے دے گا کیونکہ مشیت کو کبھی ذکر کرکے اس سے فعل کے کرنے نہ کرنے کا اختیار مراد ہوتا ہے یہی معنی وہ ہے جو غلبہ اور اضطرار کی نفی کرتا ہے اور یہی مراد ہے ہمارے اس قول سے کہ معاصی اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کی تخلیق کے متولی ہیں (یعنی ان کے خالق ہیں) اور اللہ تعالیٰ اپنے فعل یعنی تخلیق میں مغلوب و مضطر نہیں ہیں بلکہ مختار ہیں اور کبھی مشیت کو ذکر کرکے اس سے ایثار (ترجیح دینے) کو اختیار کرنا مراد ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اگر میں چاہوں تو ایسا کروں اور اگر چاہوں تو نہ کروں مطلب یہ ہے کہ اگر میں چاہوں تو فعل (کرنے کو) ترجیح دوں اور اگر چاہوں تو فعل پر ترک کو ترجیح دوں اور یہی مراد ہے ہمارے اس قول سے کہ مکرہ (مجبور) مختار نہیں ہوتا۔ مشیت مذکورہ سے یہاں مراد ایثار (ترجیح دینے) والے معنی کو اختیار کرنا ہے نہ کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے والے معنی کو اختیار کرنا' کیونکہ اگر ہم اس کو کرنے اور نہ کرنے کے اختیار پر محمول کریں تو پھر شوہر کا کلام لغو ہوجاتا ہے اور اگر ہم اس کو اختیار ایثار پر محمول کریں تو کلام لغو نہیں ہوتا اور عاقل کے کلام کو لغو ہونے سے جہاں تک ممکن ہو بچانا واجب ہوتا ہے اور اختیار ایثار تملیک میں ہوتا ہے توکیل میں نہیں کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ وکیل مؤکل کی رائے اور تدبیر سے عمل کرتا ہے اس سے تو محض عبارت و الفاظ حاصل کئے جاتے ہیں لہٰذا ایثار مؤکل کی جانب سے ہے نہ وکیل کی جانب سے۔ رہا مالک بنایا ہوا (شخص) تو وہ اپنی رائے و تدبیر اور اپنے ایثار سے عمل کرتا ہے مالک بنانے والے کی رائے و تدبیر و ایثار سے نہیں۔ لہٰذا مشیت کی قید لگانا مفید ہوا۔

توکیل' تفویض اور تملیک:

اور قاعدہ یہ ہے کہ ازروئے لغت توکیل نائب بنانے کو کہتے ہیں جبکہ تفویض بالکلیہ سپرد کردینے کو اسی فرق کی بناپر ہمارے مشائخ نے پہلے کو توکیل اور دوسرے کو تفویض کا نام دیا ہے اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ مشیت کے ساتھ جو مقید ہو وہ تملیک ہوتی ہے اور جو اس سے مطلق ہو وہ توکیل ہوتی ہے اور تملیک مجلس تک محدود رہتی ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کرچکے ہیں کہ مالک بنانے والا اس شرط کے ساتھ مالک بناتا ہے کہ جواب مجلس میں ہی مل جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خطاب کے ذریعہ مالک بنایا ہے اور ہر وہ شخص جو دوسرے سے مخاطب ہو وہ اسی مجلس میں اپنے خطاب کے جواب کا طلب گار ہوتا ہے (چونکہ یہ تملیک ہے) لہٰذا مالک بنانے والا جسے مالک بنایا گیا ہے' یعنی بیوی کو طلاق دینے سے روک بھی نہیں سکتا۔

وکیل کی وکالت صرف مجلس تک محدود نہ ہوگی

پھر توکیل مجلس تک محدود نہیں ہوگی اس لئے کہ وکیل کیلئے مجلس میں اس چیز کی تحصیل ظاہر و غالب

طور پر ممکن نہیں ہے جس کے حصول کیلئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس لئے کہ توکیل عام طور پر ایسے کام میں ہوتی ہے جس کے پاس مؤکل حاضر نہیں ہوتا اور وہ کام اس کی عدم موجودگی میں کیا جاتا ہے کیونکہ مؤکل جب خود موجود ہو تو وہ اپنے کلام کی وجہ سے دوسرے کا کلام لینے سے مستغنی ہوتا ہے۔ پس اگر توکیل مجلس تک مقید ہو تو یہ مفید نتیجے سے خالی بلکہ بیوقوفی ہوگی اور مؤکل وکیل کو منع بھی کرسکتا ہے اس لئے کہ وہ اس کا وکیل ہے لہٰذا وہ اسے معزول بھی کرسکتا ہے۔ اور اگر شوہر نے اپنے قول طلقی نفسک (اپنے آپ کو طلاق دے لے) سے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں بیوی کے اختیار میں آجائیں گی۔ اس لئے کہ شوہر کے بیوی سے طلقی نفسک کہنے کا معنی ہے حصلی طلاقا (تو طلاق کی تحصیل کر) اور مصدر چونکہ اسم جنس ہے اس لئے اس میں خصوص و عموم دونوں کا احتمال ہوتا ہے پس جب شوہر نے اس کلام سے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اس کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔

مسائل:

اور اگر شوہر نے اس سے دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ لفظ مصدر میں وحدت ہوتی ہے جبکہ دو ایسا عدد ہے جس میں وحدت سرے سے نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں۔ اور اگر شوہر کی کوئی نیت نہیں تھی تو ایک طلاق کی نیت سمجھی جائے گی کیونکہ ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ یقینی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں کسی فعل کے بارے میں مطلق امر سے مراد عرف و رواج میں اس فعل سے جو مقصود ہوتا ہے وہی مراد ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے اپنے غلام سے اسق ھذا الارض (اس زمین کو سیراب کر) کہا جبکہ زمین ایسی ہے جو تین مرتبہ سیراب کرنے سے ہی قابل کاشت ہوتی ہے تو وہ غلام اس زمین کو تین مرتبہ سیراب کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اگر وہ زمین ایک مرتبہ سیراب کرنے سے قابل کاشت ہوجائے تو غلام ایک مرتبہ سیراب کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ اور جس کسی نے اپنے غلام سے کہا ''اس شخص کو مار جس نے میری تحقیر کی ہے'' تو اس کو ایسی ضرب پر محمول کیا جائے گا جس سے عام طور پر تادیب ہوتی ہے اور جس سے مقصود آئندہ کیلئے تحقیر سے روکنا حاصل ہوجائے اور اگر کسی کے کپڑے کو نجاست لگی اور اس نے اپنے لونڈی کو کہا ''اس کپڑے کو دھو'' تو وہ باندی اس وقت تک حکم کو پورا کرنے والی نہ سمجھی جائے گی جب تک ایسا دھونا نہ پایا جائے جس سے مقصود یعنی کپڑے کی طہارت حاصل نہ ہوجائے۔ یہ تمام مثالیں اس بات پر دلیل ہیں کہ ظاہر میں مطلق امر سے مراد وہ معنی ہوتا ہے جو عرف و رواج میں اس فعل سے مقصود ہوا کرتا ہے۔ اور شوہر کے اپنی بیوی کو ''تو اپنے آپ کو طلاق دے'' کہنے سے مقصود مختلف ہوتے ہیں کبھی تو وہ طلاق مقصود ہوتی ہے جو ملکیت کو باطل کرنے والی ہو اور کبھی اس سے مقصود وہ طلاق ہوتی ہے جو محل کی حلت کو باطل کرنے والی ہو تاکہ اس کا تدارک نہ ہوسکے تو شوہر نے اپنے کلام میں جو بھی نیت کی وہی مراد ہوگی۔ پھر جب (شوہر کی) تین طلاقوں کی نیت صحیح ہوئی تو اگر بیوی نے اپنے نفس پر تین یا دو یا ایک طلاق واقع کی تو وہ واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور تین (طلاقوں کے) مالک کو ایک یا دو یا تین طلاقیں دینے کا شوہر کی طرح حق حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر بیوی سے کہے ''تجھے طلاق

ہے اگر تو چاہے یا اگر تو ارادہ کرے یا اگر تو راضی ہو یا جب تو چاہے" (اذا شئت متی شئت متی ماشئت) یا جہاں تو چاہے (حیث شئت این شئت) وغیرہ اور تین طلاقوں کو نیت کرے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ شوہر کا قول انت طالق عورت کی صفت ہے اور طلاق تو محض اس تقاضے اور اقتضاء سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کو طالق کہنا صحیح ہو اس لئے تین طلاقوں کی نیت کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس اس اقتضاء کے حق میں تین طلاقیں ثابت نہ ہوں گی۔

اور اگر شوہر نے بیوی سے طلقی نفسک ثلاثا (تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور اس پر بیوی نے اپنے کو ایک طلاق دے لی تو سب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور تین (طلاقوں) کا مالک جب ایک طلاق دے تو وہ واقع ہوجاتی ہے جیسا کہ شوہر (اگر ایک طلاق دے تو وہ واقع ہوجاتی ہے) اور اگر شوہر نے بیوی سے "طلقی نفسک واحدۃ" (تو اپنے کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق نہیں پڑے گی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق پڑجائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی نے اپنے نفس کو وہ طلاق دی ہے جو شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تفویض شدہ مقدار پر کچھ اضافہ بھی کیا ہے لہٰذا تفویض شدہ مقدار تو واقع ہوجائے گی اور زائد لغو ہوجائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے اور اس پر بیوی کہے طلقت نفسی واحدۃ واحدۃ واحدۃ (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی ایک ایک ایک) تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور زائد لغو ہوجاتی ہے تو ایسے ہی زیر نظر مسئلے میں بھی ہوگا۔

پھر اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپکو طلاق دے لے اور اس پر بیوی نے کہا ابنت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کرلیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور بوجہ مذکورہ صفت بینونت لغو ہوجائے گی۔ ایسے ہی زیر نظر مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کیلئے چند فقہی وجوہ ہیں۔

وجہ اول: اگر ایک طلاق واقع ہوئی ہے تو یا تو وہ بطور اصل مقصود ہوکر واقع ہوئی ہے یا تین طلاقوں کے وقوع کے ضمن میں یا اس کی ضرورت کے طور پر۔ پہلی شق کیلئے تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بطور اصل ایک طلاق کو واقع کرنا پایا نہیں گیا کیونکہ ایک کا لفظ تو معدوم ہے اور جو موجود ہے وہ کوئی دوسرا لفظ ہے۔ اور اسی طرح بطور اصل ایک طلاق کے وقوع کا وقت بھی نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو عورت کے نفسی (اپنے آپ کو) کہنے اور اس پر سکوت کرنے کا وقت ہے۔ اور تین کے ساتھ ایک طلاق کے وقوع کا وقت اس کے ثلاثا (تین) کہنے کا وقت ہے۔ دوسری شق کیلئے بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ عورت تین طلاقوں کی مالک ہی نہیں۔ یہ اس لئے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقوں کا مالک ہی نہیں بنایا لہٰذا عورت تین طلاقوں کو واقع کرنے کا اختیار نہیں رکھتی۔ پس تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی اور نہ ہی تین کے وقوع کے ضمن میں ایک طلاق واقع ہوگی لہٰذا سرے سے وقوع طلاق کا قول ہی متعذر و محال ہے۔ برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا طلقی نفسک ثلاثا (تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی (کہ اس میں ایک طلاق

واقع ہوجائے گی) اس لئے کہ یہاں شوہر نے زوجہ کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے لہٰذا وہ تین طلاقیں دینے کی مختار ہے اور جس کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوتا ہے اس کو ایک طلاق دینے کا اختیار بھی ہوتا ہے کیونکہ جو کل کا مالک ہوتا ہے وہ اس کے بعض کا بھی مالک ہوتا ہے۔ زیر نظر مسئلے میں اس کے برعکس ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا "طلقی نفسک واحدۃ" (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی نے جواب میں کہا طلقت نفسی واحدۃ واحدۃ واحدۃ (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی ایک ایک ایک) (کہ اس میں بھی ایک طلاق ہوجاتی ہے) اس لئے کہ یہاں بیوی نے ایک طلاق بطریق اصالت واقع کی کیونکہ بطریق اصالت ایک طلاق کے وقوع کے وقت واحدۃ (ایک) کا لفظ موجود ہے لہٰذا ایک طلاق تو بطریق اصالت واقع ہوگئی۔ پھر بیوی اس کے غیر میں مشغول ہوگئی جس کی وہ مالک نہیں ہے لہٰذا زائد کلام لغو ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا "طلقی نفسک" اور بیوی نے جواب میں کہا قد ابنت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کرلیا) (تو اس میں بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے) اس لئے کہ یہاں بیوی نے تفویض شدہ طلاق کو بطریق اصالت واقع کیا کیونکہ لفظ ابانت (بائن کرنا) باعتبار لغت "الفاظ طلاق میں سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے (انشاء اللہ) البتہ اتنا ہے کہ تفویض شدہ مقدار پر صفت بینونت زائد ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ صفت لغو ہوگی اور اصل طلاق باقی رہے گی۔

وجہ ثانی: اس عورت نے طلقت نفسی ثلاثا (میں نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں) کہہ کر شوہر نے جو حق اسے تفویض کیا تھا اس سے اعراض کیا ہے لہٰذا تفویض باطل ہوگئی اور معاملہ (طلاق) اس کے ہاتھ سے نکل گیا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی دوسرے کام میں مشغول ہوجائے یا اپنی مجلس سے اٹھ جائے اور اس بات کی دلیل کہ عورت نے اپنی تفویض شدہ طلاق سے اعراض کیا ہے یہ ہے کہ اس کو ایک طلاق تفویض کی گئی تھی اور اس نے تین طلاقیں دے لیں ہیں اور ایک اگرچہ تین کا غیر نہ ہو لیکن (پھر بھی تین نہیں ہے بلکہ) تین میں سے ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تین ذات کے اعتبار سے بھی ایک کا غیر ہے کیا ایک تین میں سے ہے (حالانکہ اگر دونوں ایک ہوتے تو پھر ان میں مغایرت نہ ہونی چاہئے تھی جیسا کہ قاعدہ ہے کہ) شے خود اپنے مغائر نہیں ہوتی جبکہ تین اور ایک کے درمیان لفظ، حکم اور وقت تینوں کے اعتبار سے مغائرت ہے۔ لفظی مغائرت تو اس طرح ہے کہ "ایک" کا لفظ اور ہے اور "تین" کا لفظ اور ہے اسی طرح "ایک" کا حکم اور ہے اور "تین" کا حکم اور ہے۔ رہی وقتی مغائرت تو وہ اس طرح ہے کہ ایک طلاق کے وقوع کا وقت تین طلاقوں کے وقوع کے وقت سے جدا و علیحدہ ہے اس لئے کہ ایک طلاق تو بیوی کے طلقت نفسی کہتے ہی واقع ہوجاتی ہے اور تین طلاقیں لفظ "ثلاثا" کہتے وقت واقع ہوتی ہیں اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ اصل واقع ہونے والا تو عدد ہے بائیں معنی کہ جب طلاق کے ذکر کے ساتھ عدد کا ذکر بھی ہو تو عدد کے ذکر سے پیشتر طلاق واقع نہیں ہوتی اور کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصے پر موقوف رہتا ہے پس لفظی اعتبار سے "ثلاثا" (تین) کا ذکر کرکے عورت لفظ، حکم اور وقوع طلاق کے وقت تینوں کے اعتبار سے واحدۃ (ایک) سے اعراض کرنے والی بنی کیونکہ وہ

غیر مملوکہ میں مشغول ہو کر مملوک کو ترک کرنے والی ہوئی ہے اور عورت کا غیر مملوک میں مشغول ہونا مملوک سے اعراض کی دلیل ہے اور عورت کا مملوک سے اعراض تملیک کے بطلان اور معاملہ طلاق کے اس کے ہاتھ سے نکل جانے کو واجب کرتا ہے۔

بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے بیوی سے طلقی نفسک ثلاثا کہا اور بیوی نے جواب میں اپنے آپ کو ایک طلاق دے لی کیونکہ یہاں عورت نے اپنی طرف تفویض کردہ سے اعراض نہیں کیا اس لئے کہ شوہر نے اسے تین طلاقیں تفویض کی تھیں اور تین کے تفویض میں ایک کی بھی تفویض ہوتی ہے کیونکہ تفویض تملیک ہوتی ہے اور تین کی تملیک میں ایک کی تملیک بھی ہوتی ہے۔ اسلئے کہ ایک تین کے اجزاء میں سے ہے اور مملوک شے کا جزء بھی مملوک ہوتا ہے لہٰذا ایک طلاق میں مشغول ہونے سے عورت غیر مملوک میں مشغول ہونے والی اور مملوک کو ترک کرنے والی نہیں بنی۔ اس کے برعکس جزء کی تملیک کل کی تملیک نہیں ہوتی۔ پس دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

وجہ ثالث: یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو صرف ایک منفرد و تنہا طلاق کا مالک بنایا اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک تنہا طلاق نہیں دی۔ پس شوہر نے اس کو جس کا مالک بنایا تھا اس نے وہ نہیں ڈالی لہٰذا کچھ واقع نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہے جب شوہر بیوی سے کہے "طلقی نفسک" اور بیوی اُس کا غلام آزاد کردے۔ اور اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ شوہر نے بیوی کو صرف ایک تنہا و منفرد طلاق کا مالک بنایا ہے کیونکہ اس نے توحد کی تصریح کی اور توحد لغت میں تفرد کی خبر دیتا ہے لہٰذا عورت کی طرف تفویض شدہ طلاق ایک طلاق ہے جو غیر سے تنہا اور منفرد ہے اور عورت اگرچہ تین طلاقوں کے ضمن میں ایک طلاق بھی لائی ہے لیکن وہ ایک تنہا و منفرد طلاق نہیں لائی اس لئے کہ وہ اکٹھی تین طلاقیں لائی ہے اور اکٹھی تین طلاقوں میں ایک اکیلی طلاق نہیں پائی جاتی ورنہ تو محال لازم آئے گا کیونکہ اجتماع و افتراق کے درمیان تضاد ہے۔ پس عورت نے وہ طلاق نہیں ڈالی جو اسے تفویض کی گئی تھی، لہٰذا کچھ واقع نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے بیوی سے "طلقی نفسک ثلاثا" کہا اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی کیونکہ یہاں عورت نے اپنی طرف تفویض کردہ طلاق ہی ڈالی ہے البتہ اتنا ہے کہ اس نے تفویض شدہ مقدار پر (کچھ) اضافہ کیا ہے کیونکہ شوہر نے اسے اجتماع و افتراق کی صفت سے آزاد تین طلاقیں تفویض کی تھیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زوجہ اپنے آپ کو تین طلاقیں متفرق دیتی تو واقع ہو جاتی ہیں جیسا کہ اگر وہ اپنے آپ کو اکٹھی تین طلاقیں دیتی تو وہ واقع ہو جاتیں حالانکہ اگر اسے اکٹھی تین طلاقیں تفویض کی گئی ہوتیں تو پھر وہ تین متفرق طلاقیں واقع نہ کر سکتی تھی۔ پھر جب تین طلاقیں اس کی ملکیت میں آئیں خواہ اکٹھی ہوں یا متفرق و منفرد تو تین میں سے ہر ایک بھی اس کی ملکیت میں آگئی خواہ وہ منفرد و یکتا ہو یا دوسروں کے ساتھ اکٹھی ہو۔ پس عورت نے (اس) ضرورت کے تحت (کہ تین کی تملیک میں ایک کی تملیک ہوتی ہے) مملوکہ طلاق ہی واقع کی ہے۔ یہی جواب اس صورت میں بھی ہے کہ جب شوہر نے "طلقی نفسک واحدۃ" کہا اور بیوی نے جواب میں طلقت نفسی واحدۃ واحدۃ واحدۃ کہا تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس لئے کہ اس نے تفویض شدہ طلاق اور کچھ زائد کو واقع کیا ہے لہٰذا تفویض شدہ مقدار تو واقع ہو جائے گی اور زائد لغو ہوگا۔ جبکہ زیر نظر مسئلے میں بیوی نے سرے سے ہی تفویض شدہ کو

واقع نہیں کیا۔ بس یہی فرق ہے۔

○ اور اس صورت میں بھی کوئی اعتراض لازم نہیں آتا جس میں شوہر نے بیوی سے کہا "طلقی نفسک" اور بیوی نے جواب میں کہا ابنت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کرلیا) اس لئے کہ یہاں بھی بیوی نے تفویض شدہ طلاق اور زائد کو واقع کیا ہے کیونکہ شوہر نے اسے اصل طلاق تفویض کی تھی اور وہ اصل طلاق کے ساتھ وصف کو بھی لائی ہے کیونکہ ابانت الفاظ طلاق میں سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ لہٰذا وصف یعنی وصف بینونت تو لغو ہوگیا اور اصل طلاق یعنی صریح طلاق باقی رہ گئی لہٰذا ایک رجعی طلاق پڑے گی۔

اور قدوری رحمہ اللہ نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ (مذکورہ بالامثال میں) کچھ واقع نہ ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک واحدۃ ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی جواب میں اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو طلقی نفسک ثلاثا ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے لے) کہا اور بیوی نے ایک یا دو طلاقیں اپنے آپ کو دیں تو بالاتفاق کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے اسے تین کی مشیت کی شرط کے ساتھ تین طلاقوں کا مالک بنایا تھا۔ لیکن جب اس نے تین سے کم کو چاہا تو ملکیت کی شرط کے بعض حصے کے پائے جانے کی وجہ سے وہ تین کی مالک نہیں ہوئی جبکہ وہ حکم جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے بعض حصے کے پائے جانے سے ثابت نہیں ہوتا۔

○ اور اگر بیوی کو طلقی نفسک من ثلاث ماشئت (تین میں سے جو چاہے اپنے نفس کو طلاق دے لے) کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایک یا دو طلاقیں تو دے سکتی ہے تین طلاقیں نہیں دے سکتی جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ چاہے تو تین طلاقیں بھی دے سکتی ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے مقام میں لفظ من بیان جنس کیلئے ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ جس کسی نے دوسرے سے کہا کہ کل من ھذا الرغیف ما شئت (اس روٹی میں سے جتنی تو چاہے کھالے) تو اسے پوری روٹی کھانے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "ما" عموم کیلئے ہے اور لفظ "من" حقیقتاً تبعیض کیلئے ہوتا ہے لہٰذا دونوں ہی معنوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہوگا کہ تفویض شدہ تین میں سے ایسا حصہ ہو کہ جس میں عموم ہو اور وہ دو ہے۔ لہٰذا عورت اپنی طرف تفویض شدہ یعنی دو کی مالک ہوگئی۔ رہا روٹی والا مسئلہ تو اس میں دلالت حال کی بنا پر کلمہ "من" سے اس کے حقیقی معنی کے بجائے جنس کا معنی مراد لیا ہے اور دلالت حال یہ ہے کہ کھانے میں اصل فیاضی ہے نہ کہ بخل خصوصاً اس شخص کے حق میں جو (بطور مہمان) آیا ہو۔

○ اور اگر شوہر نے کہا طلقی نفسک ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو طلاق دے لے) اور بیوی نے کہا شئت (میں نے چاہ لیا) تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا "انت طالق انت شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) اور بیوی نے شئت (میں نے چاہا) کہہ دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے تو جب تک بیوی طلاق نہیں ڈالے گی طلاق واقع

نہیں ہوگی اور طلاق ڈالنے کو چاہنا طلاق ڈالنا نہیں ہوتا جبکہ دوسری صورت میں شوہر نے بیوی کی طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ معلق کیا۔ اور بیوی نے (طلاق کو) چاہ لیا (لہٰذا طلاق پڑ جائے گی)۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا "طلقی نفسک" (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) اور بیوی نے جواب میں کہا ابنت نفسی (میں نے اپنے نفس کو بائن یعنی جدا کردیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور اگر بیوی جواب میں کہے قد اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) تو طلاق نہیں ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیوی کا قول ابنت (میں نے بائن یعنی جدا کردیا) الفاظ طلاق میں سے ہے اس لئے کہ ابانت کا لغوی معنی تعلق توڑنے کا ہے اور طلاق کا لغوی معنی بندش اٹھا دینے کا ہے البتہ صریح طلاق کا عمل (حکم) مدخول بہا میں عدت ختم ہونے تک مئوخر رہتا ہے لہٰذا ابانت اور طلاق دونوں لفظوں میں اصل معنی کے اعتبار سے موافقت ہے پس جب بیوی نے کہا میں نے اپنے نفس کو بائن کردیا تو وہ اصل معنی کو تو لائی ہے اور اس کے ساتھ صفت بینونت کا اضافہ کردیا ہے لہٰذا صفت باطل ہوجائے گی اور اصل معنی باقی رہے گا بخلاف "اخترت" کہنے کے کیونکہ لفظ اختیار لغت کی رو سے الفاظ طلاق میں سے نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے "اخترتک" (میں نے تجھے اختیار کیا) یا "اخترت نفسی" (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہے تو طلاق نہیں پڑتی۔ اسی طرح جب بیوی طلقت نفسی (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی) یا "ابنت نفسی" (میں نے اپنے نفس کو بائن کیا) کہے تو طلاق کا وقوع شوہر کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اور جب وہ "اخترت نفسی" (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہے تو اس کا حکم شوہر کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا بلکہ یہ قول باطل ہوجاتا ہے البتہ لفظ اختیار کو نص اور اجماع صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی وجہ سے شریعت میں تخییر اور اس کے ہم معنی یعنی امر بالید کے جواب میں واقع ہونے کے وقت الفاظ طلاق میں سے شمار کیا ہے لہٰذا یہ لفظ ان یعنی (تخییر اور امر بالید) کے ماسوا میں جواب نہیں بن سکتا لہٰذا لغو ہوجائے گا۔ قدوریؒ نے امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا کہ جب شوہر نے بیوی کو طلقی نفسک کہا اور بیوی نے جواب میں ابنت نفسی کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق کچھ واقع نہیں ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ گویا کہ بیوی نے ابنت نفسی بتطلیقة (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے آپ کو بائن یعنی جدا کیا) کہا ہے جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف مذکور نہیں ہے...... اس مسئلے اور شوہر کے طلقی نفسک واحدة (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) کے مابین فرق وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے طلقی نفسک تطلیقة رجعیة (تو اپنے آپ کو ایک طلاق رجعی دے لے) کہا اور بیوی نے اپنے آپ کو طلاق بائنہ دے لی یا شوہر نے طلقی نفسک تطلیقة بائنة (تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے لے) کہا اور بیوی نے طلاق رجعی دے لی تو جس طلاق کا شوہر نے حکم دیا ہے وہی طلاق واقع ہوگی نہ کہ جو بیوی نے اپنے آپ کو دی' کیونکہ وہ شوہر کے اس کو تطلیق کا مالک بنانے کی وجہ سے مالک بنی ہے۔ لہٰذا جس کا اسے شوہر نے مالک بنایا ہے اسی کا اس کو اختیار ہوگا اور بیوی نے جو طلاق اپنے آپ کو دی ہے وہ اصل کے اعتبار شوہر کے اس کو تملیک کردہ کے موافق ہے کیونکہ دونوں ہی الفاظ طلاق ہیں۔ بیوی نے صرف وصف کے اعتبار سے شوہر کے خلاف کیا ہے لیکن جب اصل طلاق واقع ہوگئی تو اپنے پیچھے تملیک کردہ

وصف کو بھی کھینچ لے گی لہٰذا وہی طلاق واقع ہوگی جو بیوی کو تفویض کی گئی ہے' واللہ الموفق للصواب۔

فصل ۱۷

قاصد کے ذریعے طلاق دینا

قاصد کے ذریعے طلاق دینے کی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی غیر موجود بیوی کو کسی شخص کے ہاتھ طلاق بھجوائے اور وہ قاصد عورت کے پاس جاکر اس کو اسی طرح پیغام پہنچا دے تو اس کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ قاصد پیغام بھیجنے والے کے کلام کو نقل کرتا ہے لہٰذا اس کا کلام شوہر کے کلام کی طرح ہے' واللہ الموفق۔

فصل ۱۸

شوہر سے متعلق رکن طلاق کی شرط

یہ ہے کہ شوہر کو طلاق میں شک نہ ہو۔ یہ وقوع طلاق کے حکم کیلئے شرط ہے حتیٰ کہ اگر شوہر کو طلاق میں شک ہوا تو طلاق کے وقوع کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور شوہر پر واجب نہیں ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے جدا رہے کیونکہ نکاح تو یقینی طور پر ثابت ہے اور طلاق کے ذریعہ نکاح کے زوال میں شک واقع ہوا ہے لہٰذا شک کی بناء پر نکاح کے زائل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا مثل مفقود الخبر کی حیات کے کہ وہ ثابت تھی اور اس کے زوال میں شک ہے لہٰذا اس کے زوال کا حکم نہیں لگایا جائے گا یہاں تک کہ شک کی پیروی کی نفی میں مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ (بنی اسرائیل:۳۶) (جس کا تجھے علم نہیں ہے اس کے پیچھے مت پڑ)۔

حدیث میں ہے جب نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کو نماز میں خیال ہوتا ہے کہ شاید ریح خارج ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ وہ نماز سے نہ نکلے یہاں تک کہ (ریح خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے(۱)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یقین کا اعتبار کیا اور شک کو لغو قرار دیا۔

پھر شوہر کا شک یا تو اصل طلاق میں ہوگا کہ آیا اس نے طلاق دی بھی تھی یا نہیں یا طلاق کی مقدار و عدد میں ہوگا کہ اس نے ایک طلاق دی تھی یا دو دی تھیں یا تین دی تھیں یا طلاق کی صفت میں شک ہوگا کہ اس

(۱) مطلب یہ ہے کہ جس طرح ان دو باتوں سے ریح کے خروج پر یقین ہوتا ہے اسی طرح جب ریح کے خروج پر یقین ہو تب وضو ٹوٹ جائے گا اور آواز کا سننا اور بو کا محسوس ہونا ضروری نہیں' البتہ خروج کا یقین ہونا ضروری ہے۔

نے طلاق بائن دی تھی یا رجعی دی تھی۔ پس اگر شک اصل طلاق کے بارے میں ہوا تو طلاق کے وقوع کا حکم بوجہ مذکور (شک) نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر مقدار میں شک واقع ہوا تو کمتر کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ تو یقینی ہے جبکہ زائد میں شک ہے اور اگر اس کے وصف میں شک واقع ہو تو طلاق رجعی کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میں سے کمزور تر طلاق ہونے کی بناپر یقینی ہے۔

فصل ۱۹

بیوی سے متعلق رکن طلاق کی شرائط

پہلی شرط: نکاح یا نکاح کے تعلقات میں سے کسی تعلق کا ہونا:

لہٰذا طلاق صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب بیوی ملک نکاح میں ہو یا ملک کے تعلقات میں سے کسی تعلق یعنی طلاق کی عدت میں ہو یا اس حال میں ہو کہ اس کی اضافت ملک کی طرف ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ طلاق یا تو تنجیزی یعنی فوری ہوگی یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگی یا اسکی اضافت کسی وقت کی طرف ہوگی۔ جہاں تک طلاق تنجیز (فوری' غیر مشروط) کا تعلق ہے تو غیر ملک اور غیر عدت میں وہ طلاق باطل ہوتی ہے مثلاً کسی کا اجنبی عورت کو یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے یا میں نے تجھے طلاق دے دی ہے اس لئے کہ طلاق حلت کو باطل کرنے اور بندش نکاح کو اٹھانے کا نام ہے جبکہ اجنبیہ میں کوئی بندش ہی نہیں ہوتی جس کو باطل کرنے یا ہٹانے کا تصور کیا جاسکے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا طلاق قبل النکاح — نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔

اور اگر عورت کسی دوسرے کی منکوحہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کی اجازت پر یہ طلاق موقوف رہے گی بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا' انشاء اللہ۔

کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی اقسام

کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی دو قسمیں ہیں: تعلیق در ملک اور تعلیق بر ملک۔ تعلیق در ملک کی دو قسمیں ہیں تعلیق حقیقی اور تعلیق حکمی۔

تعلیق حقیقی:

یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق یا اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا یا اگر فلاں آیا' وغیرہ تو تجھے طلاق ہے یہ تعلیق بالاتفاق صحیح ہے اس لئے کہ ملکیت فی الحال موجود ہے اور بظاہر حالت بھی یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے تک ملکیت باقی ہوگی لہٰذا شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء (یعنی

طلاق) کا وجود بھی غالب ہے لہٰذا یمین تعلیق کا مقصود یعنی تحصیل شرط سے باز رہنے پر قوت حاصل ہوگا۔ لہٰذا یمین (یعنی تعلیق) صحیح ہوگی۔ پھر جب شرط پائی گئی تو اگر بیوی شوہر کی ملکیت میں ہو یا عدت میں ہو تو طلاق پڑ جائے گی ورنہ نہیں البتہ یمین (تعلیق قسم) بغیر جزاء کے ختم ہوجائے گی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" اور وہ شوہر کی ملک میں ہوتے ہوئے اس گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہوجائے گی۔ اسی طرح طلاق کا وقوع اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر اسے مکان میں داخلہ سے پیشتر طلاق بائن دیدے پھر عورت عدت کے دوران گھر میں داخل ہوجائے کیونکہ جس کو طلاق بائن ملی ہو ہمارے نزدیک اسے صریح طلاق لاحق ہوسکتی ہے۔ اور اگر مکان میں داخلہ سے پیشتر شوہر نے اسے طلاق بائن دی اور عدت گزر چکنے کے بعد عورت مکان میں داخل ہوئی تو ملکیت اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں پڑے گی لیکن یمین و قسم باطل ہوجائے گی، حتیٰ کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس سے نکاح کرلیا اور اب وہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جو شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت فوری طلاق دینے کی طرح ہوجاتی ہے اور فوری طلاق دینا ملک اور عدت کے نہ ہونے کی صورت میں باطل ہوتی ہے۔

اعتراض: اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا یہ بات نہیں ہے کہ جب تندرست شخص نے اپنی بیوی کو کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" پھر شوہر مجنوں ہوگیا، پھر بیوی گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہوجاتی ہے حالانکہ اگر جنون کی حالت میں طلاق تنجیز دے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔

جواب: اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جاسکتا ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے کے وقت گزشتہ کلام سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کلام کے وقت اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس وقت اہلیت موجود تھی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم نے اس کو حکم و تقدیر کی رو سے تنجیز اعتبار کیا ہے اور مجنوں اس کا اہل ہوتا ہے کہ بطریق حکم اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوسکے کیونکہ عنین (نامرد) کو جب علاج کیلئے مہلت دی گئی اور وہ مدت پوری ہو گئی اور شوہر (اس دوران) مجنوں ہوگیا تو قاضی میاں بیوی کے مابین تفریق کردے گا اور یہ تفریق طلاق شمار ہوتی ہے۔ پس بحمد اللہ تعالیٰ اعتراض کا جواب ہوگیا۔

اور اگر شوہر نے مکان میں داخلہ سے قبل بیوی کو طلاق بائنہ دی اور اس کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کرلیا پھر بیوی گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ جدائی (یعنی طلاق بائن دینے) سے یمین باطل نہیں ہوئی کیونکہ ملکیت کا شوہر کی طرف لوٹ آنا ممکن ہے لہٰذا (یمین کی) جزا یعنی طلاق کا قیام اس طور پر نہیں ہوا کہ ملک کا لوٹ آنا متصور نہ ہو۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں"۔ بعدازاں شوہر نے گھر میں داخلہ سے قبل بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس بیوی نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اور دوسرے شوہر نے مباشرت بھی کرلی پھر وہ دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اب وہ گھر میں داخل ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تین طلاقیں پڑ جائیں گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پچھلے عقد نکاح میں سے جو طلاقیں ایک یا دو بچ گئی تھیں وہ پڑجائیں گی۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی

بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں پھر عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا جس نے اس سے صحبت بھی کرلی اور پھر یہ عورت پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے شوہر کے پاس نکاح میں تین طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ (یعنی پہلا شوہر پھر دوبارہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا) جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔

کیا زوج ثانی زوج اول کی بقیہ ایک یا دو طلاقوں کو منہدم کردیتا ہے؟

دراصل اختلاف اس میں ہے کہ کیا زوج ثانی (زوج اول کی بقیہ) ایک یا دو طلاقوں کو منہدم و ختم کردیتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک زوج ثانی منہدم کردیتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک منہدم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ تھا۔ حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے مذہب کے مطابق منقول ہے جبکہ حضرت عمرؓ، ابی بن کعبؓ، عمران بن حصینؓ سے امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق منقول ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی دلیل باری تعالیٰ کے ارشاد:

اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ۔ تا۔ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ

سے ہے۔ ان آیات میں تین طلاق والی کو مطلقاً حرام قرار دیا یہ فرق کئے بغیر کہ دوسرے شوہر سے نکاح تین طلاقوں کے درمیان ہوا یا درمیان میں نہیں ہوا۔ اور یہ حقیقتاً تین طلاق والی ہے کیونکہ اس طلاق (جس کا ذکر فان طلقها میں ہے) سے پیشتر حقیقتاً دو طلاقیں ہو چکی ہیں اور جس طلاق سے پیشتر دو طلاقیں ہو چکی ہوں وہی تیسری طلاق ہوتی ہے لہٰذا یہ طلاق نص کے تحت آئی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت میں دوسرے شوہر کو حرمت ختم کرنے والا قرار دیا گیا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ جبکہ حتیٰ غایت کیلئے ہوتا ہے اور حرمت کی غایت و انتہاء حرمت کے وجود سے پیشتر متصور نہیں ہے اور حرمت تین طلاقوں سے قبل ثابت ہی نہیں ہوتی۔ لہٰذا دوسرا شوہر حرمت کو ختم اور انتہا تک پہنچانے والا نہیں بنا پس اس کے ساتھ نکاح معدوم کے مثل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کیلئے (اپنے قول کے حق میں) نقلی و عقلی دلائل ہیں۔ جہاں تک نقلی دلائل کا تعلق ہے تو یہ وہ عموم والی نصوص ہیں جو نکاح کے باب میں وارد ہیں مثلاً

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ (النساء:۳) — تو جو عورتیں تم کو پسند ہوں ان سے نکاح کرلو۔

۲۔ اللہ عزوجل کا ارشاد:

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ (النور:۳۲) — تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کردو۔

۳- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق یھتز له عرش الرحمن	نکاح کرو اور طلاق نہ دو کیونکہ طلاق سے رحمٰن کا عرش ہل جاتا ہے۔

یہ اور اس قسم کی دیگر نصوص اس بات کی مقتضی ہیں کہ نکاح جائز ہو خواہ (جس سے نکاح کیا جارہا ہو) وہ عورت مطلقہ ہو یا غیر مطلقہ اورخواہ وہ تین طلاق یافتہ ہو کہ جس سے دوسرے شوہر نے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن تین طلاق والی کہ جس سے دوسرے شوہر نے صحبت نہ کی ہو اس کی ان نصوص سے تخصیص کی گئی ہے۔ پس اس کے علاوہ باقی نصوص کے تحت داخل ہوں گی۔

عقلی دلائل دو ہیں:

(ا) نکاح چونکہ دین و دنیا کی مصلحتوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے یہ مندوب و مسنون اور عقد مصلحت ہے۔ للذا نکاح سے روکنا جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ مصلحت کو قطع کرنا مفسدہ ہوتا ہے جبکہ شریعت تناقض سے منزہ و پاک ہے البتہ کبھی امزجہ اور طبائع کے اختلاف و تباین اور دیگر وجوہات کی بناپر نکاح میں مصلحت نہیں رہتی اور اس منکوحہ سے مصلحتوں کے حصول سے مایوسی ہوجاتی ہے تو اس صورت میں کسی دوسری بیوی سے ان مطلوب مصالح کے حصول کیلئے طلاق کی مشروعیت ہوئی ہے لیکن یہ فیصلہ کرنا کہ یہ نکاح مصلحت نہیں رہا اس کیلئے غوروفکر اور تجربے کی ضرورت ہے۔ اس لئے شوہر جس کو رائے و عقل میں کمال حاصل ہے' طلاق دینا تفویض کیا گیا ہے تاکہ وہ غور و فکر کرلے۔

اور جب اختلاف طبائع کے گمان پر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں لیکن اس کے بعد پھراس کا دل اسی عورت کی طرف مائل ہوا اور دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے کے باوجود جوکہ ایک مرد کی طبیعت پر انتہائی نفرت و وحشت اور دوری کا باعث ہوتا ہے اس سے نکاح کرلیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے مابین موافقت کی سبیل کے قائم ہونے کی بناپر نکاح مصلحت کے طورپر باقی رہا للذا پہلے نکاح کی طرح اس کی بھی حرمت کا قول کرنا جائز نہیں بلکہ اس میں (یعنی اس نکاح میں جو اپنی تین طلاقوں سے مطلقہ کے ساتھ دوسرے شوہر کے اس کے ساتھ جماع کرنے کے بعد کیا ہو) بطریق اولی حرمت کا قول کرنا جائز نہیں کیونکہ پہلے یعنی ابتدائی نکاح میں تو صرف اصل موافقت کی دلیل موجود ہوتی ہے جبکہ اس میں کمال موافقت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے انتہائی نفرت کے باوجود اس عورت کی طرف میلان۔ پھرجب اس عورت کے ساتھ مقاصد کی تحصیل کیلئے ابتداء میں نکاح کرنا جائز تھا تو دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے کے بعد اس سے نکاح کرنا بطریق اولی جائز ہوگا۔

یہ مذکورہ معنی (یعنی جو بات ہم نے ذکر کی) اس کا مقتضی نہیں ہے کہ تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر نے اس سے نکاح کرکے جماع کیا ہو یا تین طلاقوں سے پیشتر کیا ہو کے درمیان فرق کیا جائے۔

پس تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح کے بعد جماع کرنے (اور طلاق دینے) کے بعد پہلے شوہر کیلئے اپنی مطلقہ سے نکاح کے جواز کے بارے میں شریعت کا وارد ہونا تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرے شوہر کے بعد پہلے شوہر کے اس سے نکاح کے جواز میں ازروئے دلالت وارد ہوگا۔

(۲) دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے اور اس کے بعد اس کو طلاق دینے اور پھر عدت گزرنے کے بعد (پہلے شوہر کیلئے مطلقہ میں) حلت' جدید حلت ہوتی ہے۔ اور پہلے نکاح کی طرح جدید حلت بھی صرف تین طلاقوں سے زائل ہوتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ جدید حلت ہے' یہ ہے کہ پہلی حلت تو حقیقتاً زائل ہوچکی ہے کیونکہ حلت تو عرض ہوتی ہے جس کا بقا متصور نہیں البتہ جب دو حلتوں کے درمیان حرمت نہ آئی ہو تو حلت کے تجدد امثال کی بناء پر اس کو دائمی کی مانند سمجھا جاتا ہے اور اس طرح یہ شے واحد کے مثل ہوتی ہے۔ لہٰذا پہلی حلت حقیقی و تقدیری دونوں اعتباروں سے زائل ہوچکی ہے۔ پس دوسری حلت جدید حلت ہوگی۔ اور پہلے نکاح کی طرح یہ جدید حلت بھی صرف تین طلاقوں سے زائل ہوگی۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "فان طلقھا" سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں اس تیسری طلاق کا ذکر ہے جس سے متصلاً پیشتر دو طلاقیں ہوں کیونکہ حرف "ف" بغیر فاصلے کے تعقیب کیلئے ہوتی ہے جبکہ یہاں (تیسری طلاق سے پیشتر) شوہر ثانی کا اس سے جماع کرنا موجود ہے لہٰذا ایک یا دو طلاقوں کے بعد شوہر ثانی سے نکاح و جماع کی صورت اس آیت کے تحت آتی ہی نہیں۔ یا پھر آیت کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ دوسرے شوہر نے جماع کے بغیر طلاق دیدی اور پہلے شوہر نے اس سے (دوبارہ) نکاح کرکے (باقی ماندہ) ایک طلاق دیدی تاکہ دلائل کے درمیان موافقت حاصل ہو۔

البتہ یہ کہنا کہ شریعت نے دوسرے شوہر کے جماع کو حرمت کی انتہا قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ (شوہر ثانی کے) جماع کا حرمت کیلئے غایت و انتہا ہونا تقاضا کرتا ہے کہ جماع کے ہونے کی صورت میں حرمت اپنی انتہا کو پہنچ جائے اور یہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ جماع کی صورت میں جدید حلت ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں) پھر عورت کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر خود شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں' اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا جس نے اس سے جماع بھی کیا پھر عورت (طلاق لے کر دوبارہ) پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی اور اب گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک اس پر کچھ واقع نہیں ہوگا جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق شدہ تو مطلق طلاقیں ہیں جو موجودہ حلت (نکاح) کے ساتھ مقید نہیں اس لئے کہ تعلیق کرنے والے نے اطلاق کو اختیار کیا ہے تقیید کو نہیں اور موجودہ حلت سے اگرچہ طلاق تنجیزی باطل ہوگئی لیکن ایک دوسری حلت پائی جارہی ہے لہٰذا تعلیق باقی ہے اور وجود شرط کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے لہٰذا معلق شدہ طلاقیں واقع ہوجائیں گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے کہے "اگر تو اس مکان میں داخل ہوئی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی"۔ پھر بیوی کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر اس کو تین طلاقیں دے دیں تو گھر میں داخلہ کے ساتھ ظہار کی تعلیق باقی رہے گی یہاں تک کہ اگر بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آجائے اور پھر گھر میں داخل ہو تو بوجہ مذکورہ شوہر کا ظہار باقی ہوتا ہے ایسے ہی زیربحث مسئلہ میں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

ہماری دلیل یہ ہے کہ تعلیق ان طلاقوں کی ہے جو فی الحال موجود حلت کی ہیں اور یہ حلت ایسے طور پر باطل ہو چکی ہے کہ اب اس کا لوٹ آنا متصور نہیں ہے لہٰذا ایسی طلاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو وجود شرط کے وقت موجود حلت کو باطل کرتی ہو کہ یمین کو باقی رہنے والا خیال کیا جاسکتا جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شرط کی یہ حالت ہوجائے کہ اس کا دوبارہ اپنی حالت پر لوٹ آنا متصور نہ ہو مثلاً یہ کہ مکان کو باغ میں یا حمام میں تبدیل کردیا جائے۔ اور اس بات پر دلیل کہ معلق طلاقیں اس کی حلت ہیں یہ ہے کہ معلق وہ طلاق ہوتی ہے جو شرط کی تحصیل سے مانع ہو کیونکہ اس قسم کی یمین سے غرض شرط کی تحصیل سے باز رہنے پر تقویت ہوتی ہے اور یہ رکاوٹ اور منع صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جب وجود شرط کے وقت مشروط کا وجود غالب ہو اور یہ اس حلت میں ہوسکتا ہے جو فی الحال قائم ہے کیونکہ یہ فی الحال موجود ہے اور ظاہر یہی ہے کہ یہ باقی رہے گی لہٰذا یہ مانع اور روک بن سکتی ہے جبکہ وہ حلت جو دوسرے شوہر سے جماع کے بعد حاصل ہو وہ فی الحال معدوم ہے اور ظاہر یہی ہے کہ وہ معدوم ہی رہے گی لہٰذا وجود شرط کے وقت اس میں عدم غالب ہے۔ لہٰذا اس حلت کی طلاق مانع نہیں بن سکتی۔

رہا دوسرے فریق کا یہ کہنا کہ یمین (شرط) کرنے والے نے اطلاق کو اختیار کیا ہے' تو اس کا یہ کہنا صحیح ہے' لیکن اس سے اس کی مراد مقید ہے جس کا علم ہمیں تصرف سے مطلوب و غرض جوکہ تحصیل شرط سے باز رہنے پر تقویت ہے کی دلالت سے حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ باز رہنا صرف موجود حلت کی طلاقوں سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا اطلاق اسی حلت کی طلاقوں کے ساتھ مقید ہوگا۔

رہا مسئلہ ظہار تو اس میں روایت کا اختلاف ہے۔ ابو طاہر(۱) دباس رحمہ اللہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کیا ہے کہ تین تنجیزی طلاقوں سے ظہار باطل ہوجاتا ہے لہٰذا گھر میں داخلہ کے وقت شوہر مظاہر (ظہار کرنے والا) باقی نہیں رہتا۔

یہ جو ہم نے ملک میں وقوع طلاق کیلئے ملک یا عدت کے اعتبار کا ذکر کیا یہ ایک شرط کے ساتھ تھا اور اگر دو شرطوں کے ساتھ ہو تو کیا یہ شرط ہے کہ دونوں شرطوں کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح یا عدت قائم ہو؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ شرط اخیر کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح یا عدت قائم ہو جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دونوں شرطوں کے وجود کے وقت ملک کا قائم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو نے زید و عمرو سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے" پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہوگئی اس کے بعد اس نے زید سے کلام کیا پھر (اسی) شوہر نے اس سے نکاح کرلیا اس کے بعد اس نے عمرو سے کلام کیا تو ہمارے نزدیک طلاق پڑجائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر پہلا کلام ملک میں ہو اور دوسرا کلام

---

(۱) محمد بن محمد بن سفیان' عراق میں اپنے زمانہ کے فقیہ اہل سنت و جماعت تھے۔ ابو طاہر آپ کی کنیت تھی' شام کے قاضی بھی رہے ہیں' پھر وہاں سے مکہ معظمہ ہجرت کرگئے اور وہیں انتقال ہوا۔ چونکہ آپ انگور کا شیرہ فروخت کرتے تھے اس لئے دباس کے نام سے مشہور ہوئے' نیز آپ امام محمدؒ کی جامع صغیر کے مرتبین میں شامل تھے۔ حدائق' ص ۲۰۹۔

غیرملک میں ہو بایں طور کہ بیوی نے شوہر کے ملک نکاح میں ہوتے ہوئے زید سے کلام کیا پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہوگئی۔ اب اس نے عمرو سے کلام کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط کرنے والے نے زید و عمرو دونوں سے کلام کرنے کو وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دیا ہے اور جزاء کے ثابت ہونے کیلئے پوری شرط کا پایاجانا شرط ہے اور جزاء کے ثبوت کا وقت وہی ہے جو شرط کے پائے جانے کا وقت ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب بیوی ان میں سے ایک سے کلام کرے دوسرے سے نہیں تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو اسی طرح جب اس نے ایک سے غیرملک میں کلام کیا تو یہ کالعدم ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں ہی شرطیں غیرملک میں پائی جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجود شرط کے وقت ملک (نکاح) شرط ہے لہٰذا جزاء کے ثبوت کیلئے بھی یہ شرط ہے اور چونکہ جزاء کے ثبوت کا وقت وہی ہے جو شرط اخیر کے پائے جانے کا وقت ہے لہٰذا ملک کا پایا جانا بھی صرف شرط اخیر کے وقت ہی شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی شرط یا تو صحت تعلیق کیلئے ہے یا حکم جو کہ (طلاق) معلق کے وقوع کے ثبوت کیلئے ہے اور ملک دونوں ہی وقتوں میں قائم ہے جہاں تک شرط اول کے وجود کا تعلق ہے تو وہ نہ تو تعلیق کا وقت ہے اور نہ ہی جزاء کے وقوع کا وقت ہے۔ پس اس وقت میں ملک کی شرط لگانے کا کوئی مطلب نہ ہوا۔

اس اختلاف کی نظیر کتاب الزکوٰۃ میں ملتی ہے کہ اگر سال کے اول و آخر میں نصاب کامل ہو تو دوران سال اس میں کمی ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک سال کے اول سے آخر تک نصاب کا کامل رہنا شرط ہے۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی" تو شرط اول یعنی گھر میں داخلہ کے وقت قیام ملک (نکاح) کی شرط ہوگی اس لئے کہ شوہر نے یمین کے انعقاد کیلئے گھر میں داخلہ کو شرط بنایا ہے گویا کہ شوہر نے بیوی سے اس کے گھر میں داخلہ کے وقت کہا کہ اگر تو نے فلاں سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے۔ یمین کا انعقاد صرف اس وقت ہوتا ہے جب بیوی ملک میں ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو۔ پس اگر گھر میں داخلہ کے وقت وہ شوہر کے ملک میں ہو تو شرط یعنی کلام کے ساتھ متعلق یمین صحیح ہوگی۔ لہٰذا جب وہ کلام کرے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر گھر میں داخلہ کے وقت بیوی شوہر کی ملک میں نہ ہو اس طرح سے کہ شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو اور اس کی عدت پوری ہوگئی ہو پھر وہ گھر میں داخل ہوئی ہوتو ملک (نکاح) اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہ ہوگی لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے کلام کیا ہو۔ اور اگر شوہر نے جماع کے بعد اور گھر میں داخلہ سے قبل طلاق دی پھر عورت عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی پھر عدت ہی کی حالت میں فلاں سے کلام کیا تو اسے طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ معتدہ کو صریح طلاق تنجیزی (فوری) لاحق ہوجاتی ہے لہٰذا زوجہ کی مانند حالت عدت میں معتدہ کی طلاق کی تعلیق بھی صحیح ہوگئی۔ اور جب تعلیق صحیح ہوگئی اور ملک نکاح یا عدت میں تعلیق کی شرط بھی پائی گئی تو معلق شدہ طلاق واقع ہوجائے گی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے انت طالق ان کلمت فلانا (اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی تو تجھے طلاق) کہا تو یہ اور شوہر کے قول انت طالق ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اور انت طالق ان

کلمت فلانا (اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی تو تجھے طلاق) یہ دونوں اس حیثیت میں برابر ہیں کہ شوہر نے طلاق کے وقوع کو بیوی کی خواہش پر موقوف رکھا ہے جیسا کہ بیوی کا داخل ہونا اور اس کا کلام کرنا الا یہ کہ وہ انت طالق ان دخلت الدار اور ان کلمتٗ فلانا تعلیق بالشرط ہے اور یہ انت طالق ان شئت' امرک بیدک اور اختاری کی طرح تملیک ہے اسی لئے (اس کا حکم) مجلس تک محدود ہے۔

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے" تو اس کا یہ قول اور یہ اقوال کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" یا "اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تجھے طلاق ہے" اس اعتبار سے برابر ہیں کہ (پہلے قول میں) طلاق کا وقوع عورت کی مشیت پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ (آخری دو اقوال میں) عورت کے گھر میں داخلہ اور عورت کے کلام کرنے پر موقوف ہوتا ہے۔ البتہ اس اعتبار سے اختلاف ہے کہ آخری دو صورتوں میں تعلیق طلاق بشرط کی ہیں جبکہ پہلی صورت "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" اور "تو اختیار کرلے" کی طرح تملیک طلاق ہے اسی لئے اس کا اقتصار مجلس تک ہوگا۔

○ اگر شوہر نے اس بات پر قسم کھائی ہو کہ قسم نہیں کھائے گا (پھر بیوی سے یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ اللہ عزوجل کے ماسوا کی قسم درحقیقت شرط و جزاء ہوتی ہے اور بیوی کی مشیت شرط نہیں ہے کیونکہ طلاق کی شرط وہ چیز ہوتی ہے جس کو طلاق پر علامت بنایا گیا ہو اور علامت وہ شے ہوتی ہے جو طلاق پر دلیل ہوئی ہو اس کے بغیر کہ اس سے طلاق وجود میں آئی ہو کیونکہ ورنہ تو یہ علتٗ ہوگی شرط نہیں جبکہ عورت کی مشیت کے ساتھ طلاق کے وجود کا تعلق ہوتا ہے بلکہ (درحقیقت) یہ تو عورت کی جانب سے طلاق ڈالنا ہے۔ یہی صورت اس وقت ہے جب مشیت شوہر کی ہو۔ بایں طور کہ شوہر نے کہا کہ "تجھے طلاق ہے اگر میں چاہوں" کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو طلاق واقع ہوجاتی ہے جیسا کہ "میں نے طلاق دی" کہنے سے واقع ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے کہے تجھے طلاق ہے اگر میں تجھے طلاق دوں تو؟ یہ طلاق دینے کی شرط پر طلاق کی تعلیق ہے حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو طلاق تنجیزی واقع ہوتی ہے۔ پھر طلاق معلق بھی واقع ہوجاتی ہے۔ اب یہ تعلیق سے طلاق حاصل ہوئی ہے اور اس کے ایسے ہوتے ہوئے یہ شرط بن سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنجیز سے طلاق تنجیز حاصل ہوئی ہے طلاق معلق نہیں بلکہ وہ تو اور چیز سے حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا طلاق معلق کے حق میں تنجیز تو علامت محض ہے پس شرط ہوگی۔

• اسی طرح شوہر کا یہ کہنا کہ "تجھے طلاق ہے اگر تو مائل ہو یا اگر تو ارادہ کرے یا اگر تو پسند کرے یا اگر تو راضی ہو"۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح اس کا قول "اگر تو چاہے" اور طلاق کا تعلق ان باتوں کی خبر دینے کے ساتھ ہوگا نہ ان کے حقائق کے ساتھ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہو جس کا علم صرف زوجہ کی جانب سے ہوسکتا ہے تو طلاق کا تعلق زوجہ کے اس شے کی خبر دینے کے ساتھ ہوتا ہے اور جب طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہو جس کا علم زوجہ کے غیر سے ہوتا ہے تو اس صورت میں زوجہ کا قول گواہی کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسائل:

(۱) جب شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے جواب میں کہا کہ میں "محبت کرتی ہوں" یا "بغض رکھتی ہوں" تو ازروئے استحسان طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس کے وجود کا علم نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ تعلیق اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلیق کے مشابہ ہوئی (یعنی مجھے انشاء اللہ طلاق ہے' کہنے کے مشابہہ ہے اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی)۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہے جس کا علم صرف زوجہ کی جانب ہی سے ہوسکتا ہے لہٰذا طلاق کا تعلق زوجہ کے خبر دینے کے ساتھ ہوگا۔ گویا کہ شوہر نے بیوی سے یہ کہا ہے کہ اگر تو نے مجھ سے محبت کرنے یا مجھ سے بغض رکھنے کی مجھے خبر دی تو تجھے طلاق ہے۔ اور اگر شوہر بصراحت اس طرح کہے تو طلاق کا تعلق نفس خبر دینے کے ساتھ ہوجاتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

(۲) اسی اصول پر جب شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تو پسند کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے جہنم میں عذاب دے یا اگر تو جنت کو ناپسند کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے جواباً" کہا کہ "میں جہنم کو پسند کرتی ہوں" یا کہا کہ "میں جنت کو ناپسند کرتی ہوں" تو بوجہ مذکور طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا "اگر تو مجھ سے دل سے محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور اس نے جواب دیا کہ میں تجھ سے دل سے محبت کرتی ہوں حالانکہ اس کے دل میں اس کے برعکس تھا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے محبت کو دل کے ساتھ مقید کرکے طلاق کو حقیقی محبت کے ساتھ معلق کیا ہے نہ کہ خبر دی ہوئی محبت کے ساتھ۔ لہٰذا جب زوجہ کے دل میں محبت نہ ہوئی تو شرط نہیں پائی گئی۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ شیخینؒ (ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ جب محبت اور کراہت ان باطنی امور میں سے ہیں جن پر اطلاع صرف بیوی کی طرف سے ہی ہوسکتی ہے تو طلاق کا تعلق بھی ان کے بارے میں نفس خبر دینے کے ساتھ ہوگا۔ نہ کہ حقیقت کے ساتھ اور نفس خبر دینا پایا جارہا ہے۔

(۳) اسی اصول پر جب شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تجھے حیض آیا تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا' تو جس وقت اس نے خون دیکھا ہے اسی وقت سے وہ مطلقہ ہوجائے گی جبکہ وہ خون تین دن مسلسل جاری رہا ہو۔ اس لئے کہ حیض پر اطلاع صرف بیوی کی طرف سے ہی ہوسکتی ہے لہٰذا اس کا قول قبول کیا جائے گا اور جب خون تین دن تک جاری رہا تو معلوم ہوا کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ ابتدا ہی سے حیض تھا لہٰذا طلاق اسی وقت سے ہوجائے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ "اگر تجھے ایک حیض آیا تو تجھے طلاق ہے" تو جب تک حیض آکر پاک نہ ہو جائے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے ایک حیض نام ہے کامل حیض کا۔ کیا اوطاس کی قیدی عورتوں کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو نہیں دیکھتے کہ

الا لا توطا الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرأن بحیضۃٍ	آگاہ ہوجاؤ کہ حاملہ عورتوں سے جماع نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں اور غیر حاملہ عورتوں سے جماع نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے استبراء رحم کرلیں۔

لہٰذا اس (نام) کا وقوع بھی پورے حیض پر ہوگا۔ حتیٰ کہ اسی سے استبراء رحم کا اندازہ کیا جائے گا اور حیض پورا اس وقت ہوتا ہے جب وہ ختم ہوکر طہر کے ایک جزء کے ساتھ متصل ہوجائے۔ پس یہ حقیقت میں طلاق کو طہر کے ساتھ معلق کرنا ہوا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا "جب تو ایک دن کا روزہ رکھے تو تجھے طلاق ہے" تو پورے دن کے روزہ پر طلاق واقع ہوگی۔ اور پورے دن کا روزہ اس وقت ہوتا ہے جب رات کا پہلا جزء آجائے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے طلاق کو رات کے شروع ہونے پر معلق کیا تھا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی طرح جب شوہر نے کہا "جب تجھے نصف حیض آجائے تو تجھے طلاق ہے" تو جب تک وہ حیض آکر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ نصف حیض پورا حیض ہوتا ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے جب تجھے حیض آجائے گا تو تجھے طلاق ہوگی۔ اور اسی مذکورہ وجہ کی بناپر یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے کہ جب تجھے حیض کا چھٹا حصہ آئے یا حیض کا تیسرا حصہ آئے۔

اور اسی طرح جب شوہر نے کہا "جب تجھے نصف حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اور جب تجھے حیض کا نصف آخر آئے تو تجھے طلاق ہے" تو جب تک حیض آکر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی لہٰذا جب حیض آکر پاک ہوگی تو دو طلاقیں پڑجائیں گی اس لئے کہ شوہر نے ایک طلاق کو نصف حیض پر معلق کیا اور نصف حیض کامل اور پورا حیض ہوتا ہے اور دوسری طلاق کو بعینہ اسی حیض کے نصف آخر کے ساتھ معلق کیا اور وہ بھی کامل حیض ہے پس یہ دو طلاقوں کو ایک کامل حیض کے ساتھ معلق کرنا ہوا اور حیض کا کامل ہونا اس کے ختم ہونے اور طہر کے ساتھ اتصال سے ہوتا ہے اور جب اس کے ساتھ طہر کا اتصال ہوگا تو دو طلاقیں پڑجائیں گی۔

○ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق فی حیضک او مع حیضک "تجھے طلاق ہے تیرے حیض میں یا تیرے حیض کے ساتھ" تو جوں ہی وہ خون دیکھے گی تو اسے طلاق ہوجائے گی بشرطیکہ وہ خون تین دن تک جاری رہے کیونکہ کلمہ "فی" ظرف کیلئے ہوتا ہے اور حیض طلاق کا ظرف نہیں بن سکتا۔ لہٰذا اسے شرط قرار دیا جائے گا تو گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے "جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے" اور کلمہ "مع" چونکہ مقارنت کیلئے ہوتا ہے لہٰذا یہ تقاضا کرتا ہے کہ طلاق بیوی کے حیض کے ساتھ مقارن ہو۔ پس جب اس نے تین دن تک خون دیکھا تو ظاہر ہوا کہ یہ ابتداء سے ہی حیض تھا لہٰذا اسی وقت سے ہی طلاق ہوجائے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق فی حیضتک او مع حیضتک" "تجھے تیرے حیض میں طلاق ہے یا تیرے ایک حیض کے ساتھ طلاق ہے" تو جب تک حیض والی ہوکر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ حیضۃ ایک کامل حیض کا نام ہے اور حیض طہر کے اتصال سے کامل ہوتا ہے۔ اور اگر بیوی ان تمام مذکورہ بالا صورتوں میں حیض والی ہوتو طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک عورت کو اس حیض سے پاک ہوکر دوبارہ حیض نہ

آجائے کیونکہ شوہر نے وقوع طلاق کیلئے حیض کو شرط قرار دیا ہے اور شرط وہ ہوتی ہے جو (فی الحال) معدوم ہو لیکن اس کے (آئندہ) کا اندیشہ ہو اور (ظاہر ہے کہ) یہ وہ حیض ہوگا جو آئندہ ہوگا نہ کہ وہ جو فی الحال موجود ہے لہٰذا یہ نئے حیض پر طلاق کو معلق کرنا ہوا۔

مسئلہ: اگر شوہر نے بیوی سے کہا "جب تو حائضہ ہوگی تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ فلانی کو" اور بیوی نے جواب دیا کہ مجھے تو حیض آگیا ہے' تو اگر شوہر نے اس کی تصدیق کی تو دونوں پر طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر اس نے بیوی کی تکذیب کی تو بیوی کو تو طلاق ہوجائے گی لیکن اس کی سوکن پر طلاق نہیں پڑے گی۔ اس لئے کہ وہ صرف اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے نہ کہ دوسروں کے حق میں لہٰذا اس کا حیض صرف اسی کے حق میں معتبر ہوگا نہ کہ اس کی سوکن کے حق میں۔ اور یہ ممکن ہے کہ ایک کلام ایک شخص کے حق میں مقبول ہو اور دوسرے شخص کے حق میں مقبول نہ ہو جیسا کہ جائز ہے کہ ایک کلام دو مختلف احکام میں سے ایک کے حق میں مقبول ہو اور دوسرے کے حق میں مقبول نہ ہو جیسے عورتوں کی شہادت جب مردوں کے ساتھ مل کر چوری کے خلاف قائم ہوتو عورتوں کی شہادت مال کے حق میں تو قبول ہوتی ہے لیکن قطع ید کے حق میں قبول نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اور جب شوہر نے کہا کہ "جب تجھے حیض آئے تو میری دوسری بیوی کو طلاق اور میرا غلام آزاد ہے" اور بیوی نے کہا کہ مجھے حیض آگیا تو جب شوہر بیوی کی تصدیق کرے گا تو طلاق و آزادی دونوں واقع ہوجائیں گے اور اگر اس نے بیوی کی تکذیب کی تو کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ بیوی کا اقرار غیر کے حق میں مقبول نہیں کیونکہ یہ غیر کے خلاف بمنزلہ شہادت کے ہے۔

مسئلہ: شوہر نے کہا "جب تو بچہ جنے تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے جواب دیا کہ میں نے بچہ جنا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کرے یا ولادت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ جب دائی ولادت کی گواہی دے دے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ نکاح قائم ہے اس لئے بچہ کی ولادت دائی کی شہادت سے ثابت ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی تعیین اور اس کے لوازم یعنی نسب کے حق میں ضرورت کی بناء پر نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں دائی کی شہادت سے ولادت ثابت ہوتی ہے جبکہ طلاق لوازم ولادت میں سے نہیں ہے لہٰذا اس شہادت سے طلاق کے حق میں ولادت ثابت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: شوہر نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے' یا اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے کہا کہ میں داخل ہوئی ہوں یا میں نے کلام کیا ہے تو بالاتفاق جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کرے یا اس پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دے لیں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ بیوی کا یہ کہنا کہ میں داخل ہوئی یا میں نے کلام کیا غیر یعنی شوہر کے حق کے ابطال کی صورت میں اس کے خلاف اقرار ہے۔ پس یہ غیر کے خلاف شہادت ہے جسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

دو بیویوں کو معلق طلاق دینے کا بیان:

اور اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا "جب تم دونوں کو ایک حیض آئے تو دونوں کو طلاق ہے" یا اس نے کہا "جب تم دونوں کو حیض آجائے تو تم دونوں کو طلاق ہے" تو اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ شوہر جب شے واحد کو دو عورتوں کی طرف منسوب کرے اور اس شے کے وجود کو ان دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دے تو پھر دیکھا یہ جاتا ہے کہ اگر دونوں بیویوں کی طرف سے اس شے کا وجود محال ہو تو دونوں میں سے ایک کے ہاں اس شے کا وجود دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہوگا۔ اور اگر دونوں کی طرف سے اس شے کا وجود محال نہ ہو تو پھر دونوں کے ہاں (علیحدہ علیحدہ) اس کا پایا جانا دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہوگا۔ اس لئے کہ عاقل کے کلام کی جہاں تک ممکن ہو تصحیح واجب ہے اگر اس کے کلام کی تصحیح حقیقی معنی میں ممکن ہو تو بطریق حقیقت (یعنی حقیقی معنی میں) اس کی تصحیح کی جائے اور اگر حقیقی معنی میں اس کی تصحیح ممکن نہ ہو تو بطریق مجاز (یعنی مجازی معنی میں) اس کی تصحیح کی جائے گی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا "جب تمہیں ایک حیض آئے تو تم دونوں کو طلاق ہے' یا جب تم دونوں ایک بچہ جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے" پھر ان میں سے ایک کو حیض آگیا یا ان میں سے ایک نے بچہ جنا تو دونوں کو طلاق ہوجائے گی۔ اس لئے کہ ایک حیض اور ایک ولادت دو عورتوں سے ناممکن ہے پس عقلمند کے کلام کو اس معنی کی طرف نہیں پھیریں گے بلکہ اس سے مراد ان میں سے ایک سے اس شے کا وجود مراد لیں گے کیونکہ دو شخصوں کی طرف فعل کی اضافت کرنا جبکہ مراد یہ ہو کہ اس فعل کا وجود ان میں سے ایک سے ہو۔ اہل زبان کے ہاں متعارف ہے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے فنسیا حوتھما (سورۃ کہف:۶۱) (وہ دونوں اپنی مچھلی بھول گئے) حالانکہ صرف ان کا ساتھی (نوجوان) مچھلی کو بھولا تھا' نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (الرحمٰن:۲۲) ان دونوں سے موتی اور مرجان برآمد ہوتے ہیں۔

حالانکہ یہ صرف ایک سمندر یعنی نمکین سمندر سے نکلتے ہیں نہ کہ شیریں سمندر سے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن حویرثؓ اور ان کے چچا سے ارشاد فرمایا:

اذا سافرتما فاذ ناواقیما جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان و اقامت کہنا۔

حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اذان و اقامت کا حکم صرف ایک کیلئے تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں کی طلاق کو ان میں سے ایک کے حیض اور ایک کے بچہ جننے کے ساتھ معلق کرنا ہوا۔ اور اگر ان میں سے ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو اگر شوہر نے تصدیق کی تو دونوں کو طلاق ہوجائے گی اس لئے کہ خبر دینے والی کا حیض اس کے اپنے حق میں تو اس کے خبر دینے سے ثابت ہوا اور اس کی سوکن کے حق میں شوہر کی تصدیق سے ثابت ہوا' اور اگر شوہر نے اس کی تکذیب کی تو صرف اس کو طلاق ہوگی اس کی سوکن کو نہیں ہوگی کیونکہ خبر دینے والی کا حیض اس کے اپنے حق میں تو ثابت ہوا' اس کی سوکن کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ اور اگر ان

میں سے ہر ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو دونوں کو طلاق ہوجائے گی خواہ شوہر نے ان کی تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ تصدیق کرنے کی صورت میں تو معاملہ واضح ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض اس کی سوکن کے حق میں ثابت نہیں ہوتا اور تکذیب کی صورت میں بھی معاملہ ایسا ہی ہوگا کیونکہ تکذیب اس بات سے مانع ہے کہ ان میں سے ایک کا حیض اس کی سوکن کے حق میں ثابت خود اس کے اپنے حق میں مانع نہیں ہے اور ایک کے اپنے حق میں حیض کا ثبوت خود اس پر وقوع طلاق کیلئے کافی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے "جب تجھے حیض آئے تو تجھے اور تیرے ساتھ اسے بھی طلاق ہے" اور بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا لیکن شوہر نے اس کی تکذیب کی۔

○ اگر شوہر نے کہا "جب تم دونوں کو حیض آئے تو تمہیں طلاق ہے' اور جب تم دونوں بچہ جنو تو تمہیں طلاق ہے" تو جب تک دونوں سے حیض اور ولادت دونوں نہ پائے جائیں گے دونوں پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے حیض یا ولادت کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے اور حیض یا ولادت کا صدور دونوں سے متصور بھی ہے۔ پس ان دونوں ہی سے حیض یا ولادت کے پائے جانے پر طلاق معلق ہوگی۔ یہ اس لئے ہے تاکہ حتیٰ الامکان حقیقت پر عمل ہوسکے۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا' تو اگر تو شوہر نے دونوں کی تصدیق کی تو دونوں مطلقہ ہوجائیں گی اس لئے کہ شوہر نے دونوں کی طلاقوں کو دونوں سے حیض کے وجود پر معلق کیا تھا اور یہ دونوں کے اقرار اور شوہر کی تصدیق کی وجہ سے ثابت ہوگیا ہے۔ اور اگر شوہر نے دونوں کی تکذیب کی تو ان میں سے کسی کو بھی طلاق نہیں ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قول اپنی ذات کی حد تک تو مقبول ہے نہ کہ اس کی سوکن کے حق میں۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں اس کا اپنا حیض ثابت ہوگا اس کی سوکن کا نہیں اور ہر ایک کا انفرادی حیض نصف شرط ہے۔ حالانکہ ہر ایک کی طلاق دونوں کے حیض کے وجود کے ساتھ مشروط ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ شرط کے کچھ حصے کے پائے جانے سے واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر شوہر نے ایک کی تصدیق اور دوسری کی تکذیب کی تو جس کی تکذیب کی ہے اس کو تو طلاق ہوجائے گی لیکن جس کی تصدیق کی ہے اس کو طلاق نہیں ہوگی کیونکہ تکذیب شدہ کا حیض اس کے اپنے حق میں اس کے اطلاع دینے سے ثابت ہوا جبکہ تصدیق شدہ کا حیض شوہر کی تصدیق کی وجہ سے تکذیب شدہ کے حق میں بھی ثابت ہوا ہے لہٰذا تکذیب شدہ کے حق میں دونوں حیض ثابت ہوئے اور (اس طرح) اس کے حق میں پوری شرط پائی گئی۔ لہٰذا اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور چونکہ تصدیق شدہ کے حق میں صرف اسی کا حیض ثابت ہوا ہے اور تکذیب شدہ کا حیض اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا تصدیق شدہ کے حق میں صرف نصف شرط پائی جا رہی ہے' لہٰذا اسے طلاق نہیں ہوگی۔

اسی طرح جب شوہر کہے "جب تم دونوں کو دو حیض آجائیں یا جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے" تو اس کا یہ اور یہ قول کہ "جب تم دونوں کو حیض آئے یا تم دونوں بچہ جنو" حکم میں برابر ہیں یعنی یہ کہ جب تک دونوں کو حیض نہ آئے یا دونوں بچہ نہ جن لیں دونوں پر طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ دونوں سے دو حیضوں کا وجود اور دو بچوں کی ولادت اس طرح ہوتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک حیض آجائے اور ان میں سے ہر ایک ایک بچہ جنے۔ اسی طرح جب شوہر کہے کہ "جب تم دونوں اس گھر میں داخل ہو' یا جب

تم دونوں فلاں سے گفتگو کرو' یا جب تم دونوں یہ کپڑا پہنو' یا جب تم دونوں اس جانور پر سوار ہو' یا جب تم دونوں یہ کھانا کھاؤ' یا جب تم یہ شربت پیو" تو جب تک دونوں سے ان افعال کا صدور نہیں ہوگا طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ دونوں سے ان افعال کا صدور ممکن ہے لہٰذا کلام کی حقیقت پر عمل کیا جائے گا بخلاف شوہر کے اس قول کے کہ "جب تم دونوں کو ایک حیض آئے یا تم دونوں ایک بچہ جنو" اس لئے کہ یہ (یعنی دونوں کا ایک حیض اور ایک بچہ جننا) محال ہے۔

طلاق کو عدمی شرائط کے ساتھ مشروط کرنا:

پھر ملک (نکاح) میں تعلیق جس طرح (کسی شے کے) وجود کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اسی طرح (کسی شے کے) عدم کی شرط کیساتھ بھی صحیح ہوتی ہے کیونکہ شرط محض علامت ہوتی ہے اور عدم چونکہ علامت محض بن سکتی ہے لہٰذا شرط بھی بن سکتی ہے البتہ یہ بات ہے کہ اگر وہ مؤقت ہو تو معلق (طلاق) کا وقوع اس وقت ہوگا جب وقت کی انتہا ہوگی اور اگر غیر موقت ہو تو پھر اس کا وقوع تعلیق کرنے والے یعنی شوہر کی زندگی کے آخری جزء میں ہوگا۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے کہے "اگر میں اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تجھے طلاق ہے" یا کہے "اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے طلاق ہے" تو طلاق اس کی زندگی کے آخری لمحے میں واقع ہوگی کیونکہ شوہر نے طلاق کو گھر میں عدم داخلہ اور بصرہ میں عدم آمد پر مطلق (یعنی غیر مؤقت) طور پر معلق کیا اور اس کا حصول صرف شوہر کی زندگی کے آخری جزء میں ہو سکتا ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے" تو اگر وہ اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک طلاق نہیں دے گا تو اسے طلاق نہیں ہوگی (پھر آخری لمحے میں طلاق واقع ہوجائے گی) کیونکہ اس نے طلاق کو طلاق نہ دینے (جوکہ عدم ہے) کی شرط کے ساتھ غیر مؤقت طور پر معلق کیا اور غیر مؤقت صرف اسی لمحے میں پایا جاسکتا ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا انت طالق اذا لم اطلقک واذا ما لم اطلقک (جب یا جب بھی میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اگر لفظ "اذا" سے اس کی مراد ان (شرطیہ) کے معنی ہیں تو بالاتفاق اس کی زندگی کے صرف آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر لفظ اذا سے اس کی مراد متی (ظرفیہ=جب' جس وقت) کے معنی ہیں' تو جونہی وہ اس کلام سے فارغ ہوکر خاموش ہوگا طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر لفظ "اذا" سے اس کی کچھ مراد نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لفظ "اذا" ان شرطیہ کے معنی میں ہوگا جبکہ صاحبینؒ کا قول ہے کہ متی (جب جس وقت) کے معنی میں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اذا وقت کیلئے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ○ جس وقت آفتاب لپیٹ لیا جائے گا

نیز

اِذَا السَّمَآءُ انۡفَطَرَتۡ○ جب آسمان پھٹ جائے گا

اور

اِذَا السَّمَآءُ انۡشَقَّتۡ○ جس وقت آسمان پھٹ جائے گا۔

لہٰذا لفظ اذا کا معنی "متی" کا ہے اور اگر شوہریوں کہے متی لم اطلقک (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اس لفظ کی ادائیگی سے فراغت کے بعد جونہی وہ خاموش ہوتا ہے طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ پس ایسے ہی لفظ "اذا" کے ساتھ ہوگا۔ اور یہ دلیل ہے کہ جب شوہر بیوی سے کہے انت طالق اذاشئت (تجھے طلاق ہے جب تو چاہے) تو مشیت مجلس تک محدود نہیں ہوتی ہے جیسا کہ متی شئت کہنے کی صورت میں بھی ہوتا ہے جبکہ اگر وہ ان شئت (اگر تو چاہے) کہے تو مشیت مجلس میں منحصر رہتی ہے۔ تو اگر "اذا" شرط کیلئے ہوتا تو مشیت یقیناً مجلس میں منحصر رہتی جیسا کہ ان شئت کہنے کی صورت میں ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

جس طرح لفظ "اذا" بول کر اس سے وقت مراد لیا جاتا ہے اسی طرح اس کو بول کر اس سے شرط بھی مراد لی جاتی ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

استغن ما اغناک ربک بالغنی واذا تصبک خصاصة فتجمل

جب تک تیرا رب تجھے غنا کے ساتھ غنی رکھے تو مستغنی رہ اور جب تجھے ضرورت و حاجت آپہنچے تو اچھے طریقے پر صبر کر۔

کیا دیکھتے نہیں کہ شاعر نے اذا کے بعد والے لفظ کو مجزوم ذکر کیا ہے (جو شرط کے معنی کی وجہ سے ہے)۔ لہٰذا اگر شوہر کہے کہ میں لفظ "اذا" سے وقت مراد لیتا ہوں تو جونہی وہ اس کلام سے فارغ ہوکر خاموش ہوگا طلاق پڑجائے گی جیسا کہ لفظ "متی" میں ہوتا ہے اور اگر کہے کہ میں شرط کا معنی مراد لیتا ہوں تو پھر اس کی زندگی کے آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کلمہ "ان" میں ہوتا ہے۔ چونکہ اس کلام سے فراغت کے وقت وقوع طلاق میں شک واقع ہوا لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ رہا (صاحبینؒ کا) یہ کہنا کہ مشیت مجلس میں منحصر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے انت طالق اذا شئت کہنے سے مشیت بیوی کے قبضہ و اختیار میں آگئی ہے اور چونکہ لفظ "اذا" وقت اور شرط دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے تو اگر اس سے شرط مراد ہو تو مجلس سے کھڑے ہوتے ہی اس کا حکم (یعنی مشیت) باطل ہوجائے گا جیسا کہ "ان شئت" کہنے میں ہوتا ہے اور اگر اس سے وقت مراد ہوتو مشیت باطل نہیں ہوگی۔ جیسا کہ متی شئت کہنے میں ہوتا ہے۔ لہٰذا مجلس سے قیام پر مشیت کے بطلان میں شک واقع ہوا پس شک کے ہوتے ہوئے مشیت باطل نہیں ہوگی۔

شوہر نے بیوی سے کہا "اگر میں اس گھر میں ایک سال تک داخل نہ ہوا تو تجھے طلاق ہے" یا "اگر میں نے فلاں سے ایک سال تک گفتگو نہ کی تو تجھے طلاق ہے" پھر اگر شوہر کے گھر میں داخل ہونے یا کلام کرنے سے قبل ایک سال گزر گیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس سے ایلاء کا مسئلہ بھی نکل آتا ہے۔ (ایلاء یہ ہے کہ) شوہر اپنی آزاد بیوی سے یوں کہے "اللہ کی قسم چار ماہ تک میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ پھر یہ مدت گزر گئی اور شوہر نے بیوی سے قربت نہیں کی تو ایک طلاق بائنہ پڑجائے گی کیونکہ شریعت میں طلاق کو بیوی کے ساتھ چار ماہ تک عدم قربت کی شرط کے ساتھ معلق کرنے کو ایلاء کہتے ہیں اور تعلیق حکمی سے یہی مراد ہے کیونکہ شریعت نے دو احکام میں سے ایک یعنی قسم کو پورا کرنے کے حق میں ایلاء کو مدت ایلاء میں قسم کو پورا کرنے کی شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق بنایا ہے۔

گویا شوہر نے بیوی سے یوں کہا ہے کہ اگر میں نے چار ماہ تک تجھ سے قربت نہ کی تو تجھے طلاق بائنہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِنۡ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیۡعٌ عَلِیۡمٌ۝ (سورۃ البقرۃ ۲۲۷) — اگر وہ پختہ ارادہ کرلیں طلاق دینے کا تو بیشک اللہ تعالیٰ سب کچھ جاننے والا سننے والا ہے۔

پس جب مدت (چار ماہ) گزر جائے اور بیوی اس کی ملک (نکاح) یا عدت میں ہو تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں جیسا کہ تعلیق حکمی میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ایلاء کا ایک دوسرا حکم بھی وہ بیوی سے قربت کرنے پر قسم کا ٹوٹ جانا ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے حکم سمیت اس کے مقام پر کریں گے' انشاء اللہ۔

طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنا:

طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا اجنبی عورت سے یہ کہنا "اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے" تو ہمارے اصحاب کے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر مرد نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے کہ لا طلاق قبل النکاح (نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی)۔ اس ارشاد سے مراد تعلیق ہے کیونکہ طلاق تنجیزی (کے عدم وقوع) میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ نیز سبب ملک سے طلاق کو معلق کرنے میں مرد کے قول انت طالق (درحقیقت) تطلیق (طلاق دینا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہوجاتی ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا کلام نہ پایا گیا ہو لہٰذا گزشتہ کلام تطلیق ہے مگر مانع یعنی عدم شرط کی وجہ سے طلاق فی الحال ثابت نہیں ہوگی اور تطلیق کا تصرف صرف ملک میں ہی ہوسکتا ہے جبکہ یہاں ملک نہیں ہے' لہٰذا طلاق نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کا انت طالق کہنا فی الحال تطلیق نہیں ہے بلکہ یہ شرط کے وقت تطلیق ہے اس معنی میں کہ یہ شرط کے پائے جانے کے وقت طلاق کے جاری ہونے پر علامت ہے۔ لہٰذا یہ شرط کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح کے پائے جانے کا مقتضی ہے نہ کہ فی الحال اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے کیونکہ طلاق شرط کے پائے جانے کے بعد واقع ہوتی ہے۔ رہی

مذکورہ حدیث تو ہم بھی اس کے موجب (مقتضی) کے قائل ہیں کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی اور یہ طلاق نکاح کے بعد ہے کیونکہ طلاق دینے والے نے اسے نکاح کے بعد ہی طلاق بنایا ہے اس معنی میں کہ اس نے نکاح کے بعد طلاق کے جاری و واقع ہونے پر اس کو علامت بنایا ہے اس معنی میں نہیں کہ اس نے (اس کلام کو) نکاح کے بعد طلاق کا انشاء کرنے والا بنایا ہے اور نہ ہی اس معنی میں کہ یہ سابقہ کلام نکاح کے ہونے تک باقی رہتا ہے کیونکہ دوسرا معنی تو محال ہے جبکہ پہلا معنی خلاف حقیقت ہے اور اس میں طلاق کی اضافت شریعت کی طرف ہے شوہر کی طرف نہیں۔

نکاح ہونے پر طلاق کی تعلیق کے جواب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے بلکہ یمین (قسم) اور شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق ہے۔ رہا یہ کہنا کہ طلاق تنجیزی میں کوئی اشکال نہیں ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن حدیث کے وارد ہونے کے بعد۔ رہا حدیث کے ورود سے قبل تو اس میں اس وقت اشکال تھا کیونکہ روایت ہے کہ دور جاہلیت میں ایک شخص اجنبی عورت کو طلاق دے کر اس کی حرمت کا اعتقاد رکھتا تھا۔ حدیث نے اس کو باطل کیا لیکن پہلا جواب زیادہ صحیح اور زیادہ دقیق ہے' واللہ الموفق۔

مسائل:

اس اختلاف پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

(۱) مسئلہ: جب شوہر نے کہا "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق" پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا تو ہمارے نزدیک طلاق ہوجائے گی اور اگر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا تو طلاق نہیں ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ یہ کہے ان تزوجتک (اگر میں نے تجھ سے شادی کی) کیونکہ کہنے والے کے قول میں کوئی موجب تکرار بات نہیں ہے۔

اگر کسی اجنبی عورت سے کہا "جب بھی میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق" تو جتنی مرتبہ وہ اس سے نکاح کرے گا طلاق ہوجائے گی۔ اس لئے کہ لفظ "کل" تو ذات و عین پر داخل ہوتا ہے جبکہ لفظ "کلما" فعل پر داخل ہوتا ہے۔ اور اگر اس مرد نے اس عورت سے تین مرتبہ نکاح کیا اور ہر مرتبہ طلاق ہوگئی پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اس کے بعد پھر پہلے شوہر سے نکاح میں آنے کو تیار ہوگئی جس نے اس سے دوبارہ نکاح کیا تو پھر طلاق ہوجائے گی۔ اس کے برعکس جب شوہر منکوحہ بیوی سے کہے کہ "جب بھی تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" اور وہ تین مرتبہ گھر میں داخل ہوئی تو ہر مرتبہ طلاق ہوئی۔ پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا پھر دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آگئی اور پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے ہمارے نزدیک طلاق نہیں ہوگی کیونکہ جو طلاقیں معلق ہیں وہ موجودہ ملک نکاح کی طلاقیں ہیں جو موجودہ حلت کو باطل کرنے والی ہیں۔ اور یہ (موجودہ) حلت تین طلاقوں سے باطل ہوچکی ہے۔ اور کسی نئی ملک اور نئی حلت کے سبب کی طرف اضافت موجود نہیں ہے لہذا نئی حلت سے حاصل ہونے والی طلاقوں کا اس تعلیق سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس "جب بھی میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق" کہنے کی صورت میں طلاق کو ملکیت کے سبب پر معلق کیا ہے اور یہ تعلیق ہمارے نزدیک صحیح ہوتی ہے لہذا ہر نکاح کے وقت وہ عورت سے گویا یہ

کہنے والا بنا کہ تجھے طلاق ہے خواہ یہ عورت وہی ہو جس پر طلاق متکرر ہوئی یا کوئی دوسری ہو۔

یہی اختلاف ظہار اور ایلاء میں بھی ہے۔ پس اگر کسی اجنبیہ سے کہا "اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے" یا کہا "اللہ کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" واللہ اعلم۔

۲۔ مسئلہ: اگر اپنی بیوی سے کہا "اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تجھے طلاق ہے" یا کہا "اگر یہ دن ہے یا اگر یہ رات ہے تو تجھے طلاق ہے" جب کہ وہ دن یا رات کا وقت ہو تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ تحقیق (یعنی طلاق کو ثابت کرنا) ہے کسی شرط پر طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے کیونکہ شرط تو وہ ہوتی ہے جو معدوم ہو لیکن وجود میں آسکتی ہو جبکہ یہاں تو یہ شرط پہلے ہی سے موجود ہے۔ اور اگر کہا "اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جائے تو تجھے طلاق ہے" تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ شوہر کامقصود طلاق کی تحقیق و اثبات کی نفی کرنا ہے اسی لئے تو اس نے طلاق کو امر محال پر معلق کیا ہے۔

طلاق کی وقت کی طرف اضافت:

طلاق کی اضافت اگر وقت کی طرف ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو شوہر نے طلاق کی نسبت و اضافت زمانہ ماضی کی طرف کی ہوگی یا زمانہ مستقبل کی طرف۔ اب اگر شوہر نے طلاق کی نسبت زمانہ ماضی کی طرف کی تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر عورت اس وقت شوہر کی ملک نکاح میں نہیں ہے تو طلاق نہیں پڑے گی اور اگر اس وقت اس کی ملک نکاح میں ہے تو پھر فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی اور وقت کی طرف اضافت و نسبت لغو ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے کہا "میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل تجھے طلاق ہے" تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ بطریق اخبار اس کے کلام کی تصحیح ممکن ہے کیونکہ جس کے بارے میں خبردی گئی ہو وہ خبر کے مطابق ہوتی ہے اور بطریق انشاء اس کلام کی تصحیح ممکن نہیں الا یہ کہ ماضی کی طرف اس کی اسناد کو باطل کردیا جائے۔ پس بطریق اخبار ہی اس کے کلام کی تصحیح کو اختیار کیا جائے گا۔

اور اگر اس سے کہا کہ "تجھے طلاق ہے گزشتہ کل" تو اگر اس نے عورت سے آج نکاح کیا تو بوجہ مذکورہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر (گزشتہ) پرسوں نکاح کیا تو اس وقت طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس وقت اس کلام کی تصحیح بطریق اخبار ممکن نہیں اس لئے کہ مخبرِبہ (جس کے بارے میں خبردی گئی ہے) موجود ہی نہیں لہٰذا یہ جھوٹ ہوگا۔ پس اس کلام کی تصحیح بطریق انشاء کی جائے گی۔ پھر چونکہ انشاء اضافت کے طور پر اس کی تصحیح چونکہ ممکن نہیں کیونکہ فی الحال موجود طلاق کی زمانہ ماضی کی طرف اضافت و اسناد محال ہے لہٰذا اضافت باطل ہو جائے گی اور انشاء زمانہ حال میں منحصر رہے گی۔ پس طلاق فی الحال واقع ہوگی۔

اور اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا انت طالق اذا تزوجتک قبل ان اتزوجک "تجھے طلاق ہے جب میں تجھ سے نکاح کروں، میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل" پھر اس نے اس سے نکاح کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اس شخص نے طلاق کو نکاح کے بعد واقع کیا ہے پھر واقع شدہ طلاق کی نکاح کے ماقبل کی طرف اضافت کی ہے لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی اور اضافت لغو ہوگی۔ اسی طرح جب انت طالق قبل ان اتزوجک اذا تزوجتک (تجھے طلاق ہے میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل جب میں تجھ سے نکاح کرلوں)۔

پھر اس نے اس سے نکاح کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کا یہ قول قبل ان انزوجک (میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل) لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے تزویج کے ذکر کو مقدم کر کے یوں کہا اذا تزوجتک فانت طالق بل ان انزوجک او قبل ذالک (جب میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل یا (یوں کہا کہ) اس سے قبل طلاق ہے" پھر اس نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرط کے ساتھ معلق (طلاق) شرط کے پائے جانے کے وقت "تنجیزی" (غیر مشروط) کی مثل ہوجاتا ہے۔ پس (گویا کہ) شوہر نکاح کے وقت یہ کہہ رہا ہے کہ انت طالق قبل ان انزوجک (تجھے میرے نکاح کرنے سے قبل طلاق ہے) اور اگر وہ (نکاح کے وقت) صراحتاً ایسا کہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو ایسے ہی یہاں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے نکاح کے بعد طلاق واقع کی ہے پھر اس واقع شدہ طلاق کو نکاح سے ماقبل زمانہ کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا یہ نسبت لغو ہوجائے گی اور واقع شدہ طلاق اپنے حال پر قائم رہے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

اگر شوہر نے طلاق کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کی تو اگر اس نے یہ اضافت ایسے زمانہ کی طرف کی ہے جس میں اس کو قطعی طور پر ملک نکاح حاصل نہیں ہوگی تو یہ اضافت و نسبت صحیح نہیں ہوگی۔ مثلاً شوہر یوں کہے کہ "میری موت کے بعد طلاق ہے" یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر یوں کہے "تجھے میری موت کے ساتھ یا تیری موت کے ساتھ طلاق ہے" کیونکہ اس کے معنی بھی "میری موت کے بعد یا تیری موت کے بعد" کے ہیں اس اضافت کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کو وجود موت کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا موت شرط بنی کیونکہ جزاء شرط کے بعد آئی ہے لہٰذا یہ موت کے بعد طلاق دینا ہوا حالانکہ موت کے بعد شوہر کو ملک نکاح حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ کلام باطل ہوگا۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے جوکہ باندی ہے یہ کہا کہ "تیرے مالک کے تجھے آزاد کرنے کے ساتھ تجھے دو طلاقیں ہیں" پھر مالک نے اسے آزاد کردیا تو اس کے شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس کی طلاق کا تعلق اس کے مالک کے آزاد کرنے ساتھ ہوا ہے لہٰذا اس کے مالک کا آزاد کرنا وقوع طلاق کیلئے شرط ہوا۔ پس شرط پوری ہونے کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اس وقت چونکہ وہ آزاد ہے (یعنی آزادی کی حالت میں اسے دو طلاقیں ہوئی ہیں اس لئے شوہر کو رجعت کا حق ہے) اور اگر مالک نے اس منکوحہ باندی سے کہا "جب کل ہوگی تو تو آزاد ہے" پھر جب کل ہوگی تو اسے دو طلاقیں ہوجائیں گی اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ شوہر کیلئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اور پہلا مسئلہ دونوں برابر ہیں یعنی شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں کہ اس کی عدت تین حیض ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور آزادی کو آئندہ کل کے آنے پر معلق کیا گیا ہے پس طلاق اور آزادی کے وقوع کی حالت ایک ہی ہے یعنی آئندہ کل کے آنے کی حالت۔ لہٰذا یہ دونوں اکٹھے ہی واقع ہوں گی اور آزادی اپنے وقوع کی حالت میں واقع و موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ شے اپنے وجود کی حالت میں موجود ہوتی ہے اور اپنے قیام کی حالت میں قائم ہوتی ہے اور اپنی سیاہی کی حالت میں سیاہ ہوتی ہے'

لہٰذا دونوں طلاقیں عورت پر اس وقت واقع ہوں گی جب کہ وہ آزاد ہوگی۔ لہٰذا حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوگی اور اسی وجہ سے اس کی عدت بھی تین حیض ہوگی۔ اور اسی وجہ سے پہلے مسئلہ میں حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوئی ہے۔ ایسے ہی اس مسئلے میں بھی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب طلاق و آزادی کو آئندہ کل کے آنے پر معلق کیا گیا ہے تو دونوں اکٹھے واقع ہوں گی پھر جب آزادی اسے باندی ہونے کی حالت میں لاحق ہوئی ہے تو طلاق بھی اسی حالت میں لاحق ہوئی لہٰذا دو طلاقوں سے حرمت غلیظہ ثابت ہوجائے گی۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ اس میں طلاق آزادی پر معلق ہوئی ہے لہٰذا اس میں آزادی کے ثبوت کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں بخلاف عدت کے کیونکہ عدت کا وجوب طلاق کے بعد ہوتا ہے کیونکہ طلاق عورت کو منکوحہ ہونے کی حالت میں لاحق ہوتی ہے اور منکوحہ پر عدت نہیں ہوتی لہٰذا عدت کا وجوب وقوع طلاق کے متصل نہیں ہوگا۔ لہٰذا عدت لامحالہ طلاق کے بعد ہوگی اوراس حالت میں وہ آزاد ہے اسی لئے اس کی عدت بھی آزاد عورتوں والی ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غدا (تجھے (آئندہ) کل طلاق ہے یا کہا انت طالق راس شھر کذا (فلاں مہینہ کے شروع میں تجھے طلاق ہے) یا انت طالق فی غد (تجھے کل میں طلاق ہے) تو یہ طلاق صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اضافت کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے اور ظاہر یہی ہے کہ جس وقت کی طرف نسبت کی گئی ہے اس وقت تک ملک باقی بھی رہے گی' لہٰذا اضافت صحیح ہے۔ پھر جب آئندہ کل آئے گی یا مہینہ کا شروع ہوگا تو اگر وہ عورت شوہر کی ملک نکاح میں یا عدت میں ہوگی یا آئندہ کل یا مہینے کے اول جزء میں ہوگی تو اسے طلاق ہوجائے گی ورنہ نہیں جیسا کہ (شرط کے ساتھ) معلق کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق متی لم اطلقک (تجھے طلاق ہے جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں) اور پھر خاموش ہوگیا تو اسے طلاق ہوجائے گی کیونکہ "متی" وقت کیلئے ہوتا ہے لہٰذا شوہر نے طلاق کی اضافت ایسے وقت کی طرف کی ہے جس میں وہ اسے طلاق نہیں دے گا پس جونہی وہ ان الفاظ کو کہہ کر فارغ ہوگا اور خاموش ہوگا تو وہ وقت پایا جائے گا لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی۔ ایسے ہی جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق مالم اطلقک (تجھے طلاق ہے جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دوں) کیونکہ عرف و رواج میں کہا جاتا ہے "مادمت تفعل کذا افعل کذا" اور اس سے مراد ہوتا ہے کہ جس وقت تک تو (ایسا) کرتا رہے گا (میں بھی ایسا کرتا رہوں گا) نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ (علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام) کی طرف سے خبر دیتے ہوئے فرمایا:

وَاَوۡصٰنِیۡ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ مَادُمۡتُ حَیًّا ۝ (سورۃ مریم:۳۱) — اور اس نے مجھے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں۔

یعنی میری زندگی کے وقت تک لہٰذا یہ ایسے ہے گویا کہ شوہر نے کہا "جس وقت میں میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے" توجونہی وہ (اپنے قول کی ادائیگی سے) فارغ ہوکر خاموش ہوا وہ وقت پایا گیا لہٰذا طلاق واقع

ہوجائے گی۔ اور اگر شوہر یہ کہہ کر فوراً طلاق دیدے مثلاً یوں کہے انت طالق مالم اطلقک انت طالق (تجھے طلاق ہے جب یعنی جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) یعنی آخری دونوں عبارتوں کو (متصل) ذکر کیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک متصل دی ہوئی طلاق واقع ہوگی نہ کہ وہ طلاق جس کی نسبت اس زمانہ کی طرف کی گئی ہے جس میں وہ طلاق نہ دے۔ ایسے ہی اگر شوہر نے بیوی سے کہاانت طالق ثلاثا مالم اطلقک انت طالق (تجھے تین طلاقیں ہیں جب میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) تو ہمارے نزدیک صرف یہ ایک متصل طلاق واقع ہوگی کوئی اور نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسے وقت کی طرف مضاف کیا ہے جس میں طلاق نہ ہو اور وہ جیسے ہی مالم اطلقک (جب میں تجھے طلاق نہ دوں) کہہ کر فارغ ہوا تو انت طالق (تجھے طلاق ہے) کہنے سے پہلے وہ (یعنی طلاق سے خالی) وقت پایا گیا لہٰذا اضافت و نسبت والی طلاق (جو کہ تین ہیں) واقع ہوجائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جس وقت کی طرف اضافت ہوئی ہے یہ وہ وقت ہے جو طلاق سے خالی ہو۔ اور جب شوہر نے کلام اول کے متصل ہی "تجھے طلاق ہے" کہہ دیا تو طلاق سے خالی وقت نہیں پایا گیا کیونکہ اس کا پورا قول کہ "تجھے طلاق ہے" طلاق ہے کیونکہ وہ مبتداء اور خبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کلام ہے لہٰذا دونوں کلاموں کے مابین طلاق سے خالی وقت نہیں پایا گیا لہٰذا اضافت شدہ طلاق مضاف الیہ (یعنی طلاق سے خالی وقت) کے معدوم ہونے کی بناپر واقع نہیں ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق غدا (تجھے کل طلاق ہے) اور کہا کہ میری مراد دن کا آخری حصہ تھی تو بالاتفاق قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اگرچہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے کہا انت طالق فی غد (تجھے کل میں طلاق ہے) اور کہا میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے ہاں تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ صرف فیما بینہ وبین اللہ تصدیق کی جائے گی اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق دوسرے دن کے پہلے جزو میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "غد" (آئندہ کل) ایک زمانے کا نام ہے اور زمانہ جب فعل کے ساتھ مقرون ہوتو وہ زمانہ اس فعل کیلئے ظرف بن جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ حرف ظرف یعنی "فی" (میں) مقرون ہو یا نہ ہو کیونکہ کسی کا کہنا کتبت فی یوم الجمعة یا کتبت یوم الجمعة دونوں یکساں ہیں۔ لہٰذا حرف ظرف کا ذکر کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر شوہر حرف ظرف کو ذکر نہ کرے اور یوں کہے انت طالق غدا اور کہے کہ میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو قضا میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی یہی وجہ ہے کہ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی ہو تو دوسرے دن کے اول جزء میں ہی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ امامؒ صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جو زمانہ فعل کیلئے حقیقتاً ظرف ہو (اور یہ وہ ہوتا ہے جو پورا کا پورا فعل کیلئے ظرف ہوتا ہے) تو اسے حرف ظرف کے بغیر ذکر کیا جاتا ہے اور جو زمانہ فعل کیلئے مجازاً ظرف ہو (اور یہ وہ ہوتا ہے جس کا کچھ حصہ فعل کیلئے ظرف ہوتا ہے اور باقی حصہ فعل کے ظرف کا ظرف ہوتا ہے) تو اسے حرف ظرف کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ تو جب شوہر نے حرف ظرف کے بغیر انت طالق غدا کہا تو اس نے پورے غد (آئندہ کل) کو طلاق کیلئے حقیقتاً ظرف بنایا ہے اور وہ طلاق

کیلئے حقیقتاً پورا کا پورا ظرف اس وقت ہوتا ہے جب طلاق اس کے پہلے جزء میں واقع ہو اور جب طلاق پہلے جزء میں واقع ہوجاتی ہے تو ازروئے حکم و تقدیر باقی رہتی ہے لہٰذا پوری آئندہ کل (یعنی غد) طلاق کیلئے ظرف ہوتی ہے۔ اس کا کچھ حصہ تو طلاق کیلئے حقیقتاً ظرف ہوتا ہے اور بقیہ حصہ ازروئے تقدیر و فرض کے۔ اور جب طلاق دن کے آخری حصہ میں ہو تو پوری آئندہ کل کیلئے ظرف نہ ہوگی بلکہ (اس کے) ظرف کی ظرف ہوگی۔ لہٰذا جب شوہر کہے کہ میں نے دن کا آخری حصہ مراد لیا ہے تو اس نے ایسے معاملہ میں ظاہر سے عدول کا ارادہ کیا جس میں وہ جھوٹ کا متہم ہوسکتا ہے لہٰذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے۔

اور جب شوہر کہے انت طالق فی غد تو اس نے غد کے کلمہ کو طلاق کیلئے حقیقتاً ظرف نہیں بنایا بلکہ اس کو (طلاق کا) ظرف کا ظرف بنایا ہے اور بیان کیا کہ طلاق کا ظرف حقیقی غد (آئندہ کل) کا ایک جزء ہے جو غیر متعین ہے۔ لہٰذا اس جزء کی تعیین اسی کے ذمہ ہوتی ہے تو جب اس نے کہا میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو اس نے تعیین کی ہے لہٰذا تعیین میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے ان صمت فی الدھر فعبدی حر (اگر میں نے زمانہ میں روزہ رکھا تو میرا غلام آزاد ہے) پھر اس نے ایک گھڑی کیلئے روزہ رکھ لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی (اور غلام آزاد ہوجائے گا) اور اگر وہ یوں کہے ان صمت الدھر فعبدی حر (اگر میں نے زمانہ بھر روزہ رکھا تو میرا غلام آزاد ہے) تو بالاجماع مذکورہ وجہ کی بناپر اس کی قسم اس وقت ٹوٹے گی جب وہ (مرتے دم تک) ہمیشہ روزہ رکھے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ البتہ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی ہو تو آئندہ کل کے پہلے جزء میں طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ (آئندہ کل کے) اجزاء کے مابین تعارض ہوگا البتہ ازروئے احتیاط ان میں سے پہلے جزء کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اس کیلئے استحقاق کا ثبوت اس احتمال کی وجہ سے ثابت ہے کہ شاید شوہر نے حرف ظرف کو غد (آئندہ کل) کی ظرفیت کی تاکید کیلئے ذکر کیا ہوتا کہ اس بات کے بیان کیلئے کہ وہ طلاق کے ظرف کا ظرف ہے۔ لہٰذا من وجہ استحقاق کے ثبوت کی بناپر پہلے جزء کو دیگر اجزاء پر ترجیح حاصل ہوگی جس وقت کہ جواز میں سب اجزاء میں سب برابر ہوں۔ پس پہلے جزء میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ اسی سے صاحبینؒ کے اس قول کا جواب بھی حاصل ہوگیا کہ غد (آئندہ کل) کے کلمہ کے ساتھ حرف ظرف ذکر نا یا نہ کرنا برابر ہے کیونکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ دونوں یکساں نہیں ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الیوم وغدا (تجھے آج اور کل طلاق ہے) تو آج ہی طلاق واقع ہوجائے گی' اس لئے کہ شوہر نے بیوی کے مطلقہ ہونے کیلئے دونوں ہی وقتوں کو ظرف بنایا ہے حالانکہ دونوں وقت ہرگز ظرف نہیں بن سکتے۔ الا یہ کہ دونوں کے اول جزء میں طلاق کا وقوع ہو کیونکہ اگر طلاق واقع آئندہ کل (غد) تک متوخر ہوتو ظرف ان میں سے صرف ایک ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق الیوم غدا (تجھے آج کل طلاق ہے) یا کہا غداً الیوم (یعنی کل آج طلاق ہے) تو اس وقت کو لیا جائے گا جس کا اس نے پہلے تلفظ کیا ہو کیونکہ پہلی صورت میں شوہر نے طلاق کو آج کے دن (الیوم) میں واقع کیا۔ پھر الیوم کی صفت کے طورپر غد کا ذکر کیا جوکہ محال ہے لہٰذا اس کا قول "غدا"

لغو ہوا اور "الیوم" باقی رہا لہٰذا آج کے دن (الیوم) میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ جبکہ دوسری صورت میں شوہر نے طلاق کی اضافت آئندہ کل (غد) کی طرف کی ہے پھر اس کی صفت "الیوم" ذکر کی جو کہ محال ہے لہٰذا اس کا قول "الیوم" لغو ہوا اور لفظ "غداً" باقی رہا پس طلاق کا وقوع آئندہ کل (غد) میں ہوگا۔

○ اگر شوہر نے انت طالق متی شئت یا متی ما شئت یا اذا شئت یا اذا ماشئت یا کلما شئت کہا تو جب تک بیوی نہ چاہے گی طلاق واقع نہ ہوگی اور جب وہ چاہ لے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ شوہر نے طلاق کی اضافت بیوی کی مشیت کے وقت کی طرف کی ہے اور اس کی مشیت کا وقت وہ ہوگا جس میں اس کی مشیت پائی جائے گی اور جب اس نے چاہ لیا تو وہ وقت پایا گیا لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی اور بیوی کی مشیت صرف مجلس تک محدود نہیں ہوگی۔ برخلاف انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) وغیرہ میں (کیونکہ اس میں مشیت مجلس تک محدود رہتی ہے) کیونکہ جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے کہ یہ (یعنی ان شئت) اضافت ہے جبکہ وہ تملیک ہے۔

کیا معتدہ کو طلاق لاحق ہوتی ہے؟

اسی قاعدے پر عدت میں طلاق کا مسئلہ بھی نکلتا ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عورت یا تو طلاق رجعی کی عدت میں ہوگی یا طلاق بائن یا خلع کی عدت میں۔ اگر وہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو چونکہ طلاق رجعی سے ملکیت زائل نہیں ہوتی لہٰذا ہر لحاظ سے ملکیت کے موجود ہونے کی بناپر اس پر طلاق واقع ہوجائے گی خواہ وہ صریح ہو یا کنایہ ہو۔ اسی وجہ سے شوہر کا ظہار اور ایلاء بھی صحیح ہوتا ہے اور زوجین کے مابین لعان بھی جاری ہوتا ہے۔ جبکہ یہ تمام احکام صرف ملک (نکاح) میں ہی صحیح ہوتے ہیں۔ اور اگر وہ طلاق بائن یا خلع کی عدت میں ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اسے طلاق صریح لاحق ہوجاتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے طلاق صریح نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ملک کو زائل کرنے والے تصرف کا نام ہے اور یہ ملک خلع اور طلاق بائن سے زائل ہوچکا ہے اور زائل شدہ کو زائل کرنا محال ہے اسی وجہ سے ایسی معتدہ سے (عدت والی) خلع کرنا یا اسے طلاق بائن دینا صحیح نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل اول تو یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

المختلعة یلحقها صریح الطلاق ما دامت فی العدة	خلع کرنے والی جب تک عدت میں ہو اُسے صریح طلاق ہوسکتی ہے۔

اور یہ اس بارے میں نص ہے۔ دوسرے یہ کہ خلع اور طلاق بائن سے ایسا نہیں ہوتا کہ عورت محل طلاق نہ رہے کیونکہ طلاق کا حکم اگر وہ ہے جو لفظ طلاق سے ازروئے لغت معلوم ہورہا ہے یعنی انطلاق (رہائی) اور تخلی اور پابندی کا زوال تو یہ معتدہ اس کا محل ہے کیونکہ عدت کی حالت میں وہ مقید اور پابند ہے اس لئے کہ (عدت) اس پر باہر نکلنے اور دوسرے شخص سے شادی کرنے سے رکاوٹ کا نام ہے اور قید و پابندی روک ہی کو کہتے ہیں۔ اور اگر طلاق کا حکم وہ ہو جو لغوی طور پر لفظ (طلاق) سے معلوم نہ ہوتا ہو یعنی ازروئے شریعت محل کی حلت تو محل کی حلت ابھی قائم ہے کیونکہ اس کا زوال صرف تین طلاقوں سے ہوتا ہے جو پائی نہیں

گئیں۔ لہٰذا طلاق بائن کی معتدہ اور خلع کی معتدہ دونوں ہی محل طلاق ہیں۔ اسی سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا کہ طلاق ملکیت کو زائل کرنے کا تصرف ہے' درست نہیں ہے کیونکہ لفظ طلاق زوال ملک نکاح پر نہ تو ازروئے لغت دلالت کرتا ہے اور نہ ہی ازروئے شرع۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لیکن بالا جماع اس میں زوال ملک نکاح نہیں ہوتا اور اگر شوہر رجوع کرلے تو طلاق معدوم نہیں ہوتی بلکہ زوال محل کے حق میں اس کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ زوال ملک (نکاح) کے حق میں اس کا اثر معدوم ہوجاتا ہے اس کے برخلاف طلاق بائن تو ملک کو زائل کرتی ہے (جبکہ پہلی طلاق بائن یا خلع جس سے وہ عدت میں ہے' سے ملک پہلے ہی زائل ہوچکا ہے)۔

کیا معتدہ کو طلاق کنایہ لاحق ہوگی؟

اس سلسلہ میں دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طلاق کنایہ رجعی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں' اعتدی (تو عدت گزار) اور استبرئی رحمک (تو اپنے رحم کو پاک کر) اور انت واحدۃ (تو یکتا ہے) تو ظاہر الروایت کے مطابق یہ طلاق معتدہ کو لاحق ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یہ معتدہ کو لاحق نہیں ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو اعتدی (تو عدت گزار) کہا تو اسے کچھ لاحق نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے اور کنایہ دیگر تمام کنایات کی طرح اسی وقت عمل کرتا ہے جب ملک نکاح قائم ہو۔ ظاہرالروایت کی وجہ یہ ہے کہ کنایہ کی اس قسم سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے لہٰذا یہ صریح کی طرح ہوئی۔ لہٰذا صریح طلاق کی مانند یہ بھی طلاق بائن و خلع سے معتدہ کو لاحق ہوجائے گی۔

اور اگر کنایہ طلاق بائنہ ہو جیسا کہ شوہر کا طلاق کی نیت سے انت بائن (تو بائن و جدا ہے) وغیرہ کہنا تو بالاتفاق مذکورہ معتدہ کو یہ طلاق لاحق نہیں ہوگی کیونکہ بائن کرنے کا مطلب ہے تعلق کو توڑنا اور تعلق پہلے ہی ٹوٹا ہوا ہے۔ لہٰذا اس کو دوبارہ توڑنے کا تصور ممکن نہیں۔ برخلاف طلاق کے (یعنی جبکہ شوہر صریح طلاق دے) کیونکہ طلاق نام ہے قید و پابندی اور محل کی حلت کو زائل کرنے کا اور یہ دونوں باتیں (مذکورہ معتدہ میں) موجود ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کلام (یعنی "انت بائن") کی تصحیح نہ تو بطریق اخبار ممکن ہے کیونکہ جس کی خبر دی گئی ہو وہ دی گئی خبر کے مطابق ہونی چاہئے اور نہ ہی بطریق انشاء ممکن ہے کیونکہ جو جدا کی جاچکی ہو اس کو جدا کرنا محال ہوتا ہے۔ پس اس کلام کی تصحیح نہ تو بطریق اخبار ہوگی کہ یہ جھوٹ ہوگا اور نہ ہی بطریق انشاء ہوگی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شرعاً" بائن کرنا حرام کرنے کو کہتے ہیں اور مذکورہ معتدہ پہلے ہی سے حرام شدہ ہے اور حرام شدہ کو حرام کرنا محال ہوتا ہے۔ اور پھر عدت کے دوران میں طلاق بائنہ فوری دی ہو یا اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہو دونوں صورتیں یکساں ہیں۔ مثلاً شوہر بیوی سے دوران عدت میں طلاق کی نیت سے یوں کہے ان دخلت ہذہ الدار فانت بائن (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو بائن و جدا ہے) لہٰذا اگر عورت عدت کے دوران گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ بائن کرنے کا مطلب ہے تعلق توڑنا جو کہ تعلق یعنی ملک نکاح کے موجود ہونے کی صورت ہی میں ممکن ہے لیکن چونکہ اب تعلق و ملک نکاح نہیں' لہٰذا تعلق کا توڑنا بھی نہیں ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو بائن ہے یا حرام ہے" وغیرہ پھر اس کے بعد بیوی کو طلاق بائن دے دی یا اس سے خلع کرلیا۔ اس کے بعد عدت کی حالت میں عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس پر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مشروط طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور تعلیق باطل ہوجائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ طلاق جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو شرط کی موجودگی میں تقدیری یعنی فرضی طور پر منجز (فوری) طلاق بن جاتی ہے۔ اور اگر شرط کے پائے جانے کے وقت شوہر طلاق بائن منجز (غیر معلق) دے تو عدم ملک کی بنا پر وہ واقع نہیں ہوتی (تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تعلیق کے وقت چونکہ ملک نکاح ہر لحاظ سے قائم تھی لہٰذا تعلیق صحیح ہوئی اور وہ شرط کی موجودگی میں بینونت و جدائی اور زوال ملک کیلئے تمام وجوہ سے سبب واقع ہوئی ہے البتہ بعد میں طاری ہونے والی طلاق بائن سے فی الحال ملک کا زوال من وجہ ہوا ہے اور عدت کے دوران ملک نکاح بعض آثار کی موجودگی کی وجہ سے وہ من وجہ باقی ہے۔ پس منجز طلاق کی بنا پر فی الحال ملک کے من وجہ زوال کی وجہ سے تعلیق شرط کی موجودگی میں ملک کے تمام وجوہ سے زوال کا سبب نہیں رہی بلکہ ملک کے من وجہ زوال کا سبب رہی۔ اس صورت چونکہ بقدر امکان حکم کے حق میں دونوں تصرفوں (یعنی تعلیق و تنجیز) کی تصحیح ہے۔ لہٰذا اس طریقے سے بہتر ہے جس میں ایک تصرف کی تصحیح ہو اور دوسرے کا ابطال ہو۔

طلاق بائنہ سے معتدہ کو منجز (غیر معلق) اور معلق طلاق بائنہ دینے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ دونوں ہی صحیح نہیں ہوتیں کیونکہ یہاں تنجیز اور تعلیق کے وقت ملک کا قیام ایک وجہ سے ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ عدت کی موجودگی کی وجہ سے ملک کا من وجہ قیام تنجیز و تعلیق کی صحت کا موجب ہے جبکہ اس کا من وجہ زوال ان کی صحت کے مانع ہے۔ تو جب تک ان کی صحت کا علم نہ ہو اور ان کی صحت کے بارے میں شک ہو تو شک کی بنا پر یہ صحیح نہ ہوں گے برخلاف ہمارے زیر بحث مسئلے میں تعلیق کے کیونکہ تعلیق کے وقت ملک کے تمام وجوہ سے قیام کی بنا پر تعلیق قطعی طور پر صحیح واقع ہوئی تھی۔ اب بعد میں طاری ہونے والی تنجیز سے اس (تعلیق) کے بطلان میں شک واقع ہوا لہٰذا وہ (تعلیق) شک سے باطل نہیں ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اگر شوہر نے (طلاق بائن یا خلع کی) معتدہ سے ایلاء(۱) کیا تو قسم پوری ہونے کے حکم کے اعتبار سے اس کا ایلاء صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دو میں سے ایک حکم یعنی قسم پوری ہونے کے اعتبار سے ایلاء ازروئے شرع طلاق بائن کی تعلیق ہوتا ہے۔ اور قسم پوری ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مدت ایلاء میں بیوی سے قربت و جماع نہ کرے۔ اور طلاق بائن کے سبب خواہ وہ تنجیز ہو یا تعلیق کی صحت کی شرط ملک کا قیام ہے جیسا کہ بیان ہوچکا تعلیق حقیقی میں ہوتا ہے کیونکہ ایلاء میں طلاق اس وقت واقع ہوتی ہے جب مدت ایلاء شوہر کے بیوی سے قربت کئے بغیر گزر جائے اور جماع میں بیوی کا حق ادا نہ کرنے کی بنا پر وہ ظالم ثابت ہوجائے جبکہ طلاق بائن یافتہ اور خلع کرنے والی کا جماع میں حق ہی نہیں ہوتا لہٰذا طلاق کے بارے میں ایلاء بھی صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں بیوی سے مقاربت نہ کرنے کی قسم کھانا ہے۔

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اسے طلاق کی نیت سے بائن کر دیا یا چار ماہ گزرنے سے قبل اس سے خلع کرلیا' پھر بیوی سے قربت کرنے سے پیشتر اور عدت کے دوران چار ماہ پورے ہوگئے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی بخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق بائن منجز کو وہ طلاق بائن معلق لاحق ہوتی ہے جو کسی سابقہ تعلیق کی بناپر ہو جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق بائن اور خلع سے جو عدت میں ہو اس سے ظہار صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ظہار (خود) تحریم ہے اور حرمت طلاق بائن اور خلع سے ثابت ہوچکی ہے اور حرام شدہ کو حرام کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر ظہار کو ملک نکاح میں شرط کے ساتھ معلق کیا مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے یوں کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی"۔ بعدازاں اسے طلاق بائن دے دی پھر وہ عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی تو بالاجماع یہ ظہار نہیں ہوگا۔ یہ امام زفر رحمہ اللہ کیلئے دلیل ہے۔ ہمارے نزدیک ظہار اور کنایہ بائنہ کے درمیان فرق دو وجھوں سے ہے۔

اول وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ظہار کفارہ کی ادائیگی تک مؤقت حرمت کا موجب ہوتا ہے جبکہ سابقہ طلاق بائن سے حرمت تمام وجوہ سے ثابت ہوچکی ہے لہٰذا ظہار کی بناپر تحریم کا امکان نہیں اس کے برخلاف کنایہ تنجیزی عدت کے ختم ہونے سے پیشتر بعض وجوہ سے زوال ملک کا موجب ہے اور بعض وجوہ سے نہیں لہٰذا یہ سابق تعلیق کی بناپر طلاق بائن کیلئے مانع نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ظہار ایسی حرمت کا موجب ہے جو کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے جبکہ طلاق بائن سے ایسی حرمت حاصل ہوتی ہے جو صرف نکاح جدید ہی سے ختم ہوتی ہے۔ لہٰذا طلاق بائن سے ثابت ہونے والی حرمت قوی تر ہے جبکہ ظہار سے حاصل ہونے والی حرمت کمزور تر ہے لہٰذا یہ قوی تر کے مقابلے میں نہیں آسکے گی۔ کنایہ منجز اور کنایہ معلق کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ بینونت و جدائی اور ملک کے زوال کو واجب کرنے میں دونوں برابر ہیں لہٰذا دونوں پر جہاں تک ممکن ہو عمل کیا جائے گا اور جو صورت ہم نے ذکر کی ہے اس میں دونوں ہی پر عمل ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو عدت میں طلاق کا اختیار دے دیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً اس نے کہا اختاری (تو اختیار کرلے) اور اس نے عدت میں ہی اپنے نفس کو اختیار کرلیا تو بالاتفاق کچھ واقع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ تخییر (اختیار دینا) تملیک ہوتی ہے اور ملک کے بغیر تملیک متصور نہیں۔ اگر شوہر بیوی سے کہے اذا جاء غد فاختاری (جب کل ہو تو تو اختیار کرلے) پھر شوہر اسے طلاق بائنہ دے دے پھر عورت عدت کے دوران اپنے نفس کو اختیار کرلے تو بالاتفاق کچھ واقع نہیں ہوگا۔ یہ بھی امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل ہے۔

ہمارے نزدیک تخییر اور وہ کنایہ جو شرط کے ساتھ معلق ہو کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے کہا "جب کل ہو تو تو اختیار کرلے" تو (اس قول کی رو سے) اس نے بیوی کو آئندہ کل میں طلاق کا مالک بنایا ہے پھر جب اس نے بیوی کو طلاق بائنہ دی تو جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ اس نے ایک اعتبار سے ملک کو زائل کیا جبکہ ایک اعتبار سے ملک باقی رہی لیکن وہ ملک جو من وجہ ہو تملیک کیلئے کافی نہیں ہوتی اگرچہ ازالہ (ملک) کیلئے ہوتی ہے جیسا کہ استیلائد (باندی کو ام ولد بنانے) اور تدبیر مطلق (غلام کو مدبر قرار

دینے) میں ہوتا ہے کہ ام ولد اور مدبر مطلق کی بیع (جوکہ تملیک ہے) جائز نہیں ہے جبکہ ان کو آزاد کرنا (جوکہ ازالہ ملک ہے) جائز ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تخییر میں اختیار کرنے کی جانب کا اعتبار کیا جاتا ہے تخییر یعنی اختیار دینے کی جانب کا اعتبار نہیں کیا جاتا جبکہ تعلیق میں یمین و قسم کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی جانب کا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو گواہ تخییر کی گواہی دیں اور دو گواہ اختیار کرنے کی گواہی دیں پھر سب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو تاوان اختیار کے گواہوں پر ہوگا نہ کہ تخییر کے گواہوں پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے یمین (قسم) کی گواہی دی اور دو گواہوں نے (گھر میں) داخلہ کی' پھر سب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضمان و تاوان قسم کے گواہوں پر آئے گا نہ کہ داخلہ کے گواہوں پر۔ جبکہ تخییر میں اعتبار عورت کے اختیار کرنے کا ہے نہ کہ شوہر کے اختیار دینے کا۔ تو بیوی کے اختیار کرنے کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا لیکن چونکہ وہ اس وقت بائن ہے لہٰذا کچھ واقع نہ ہوگا۔ اور جبکہ تعلیق میں اعتبار یمین و قسم کا ہوتا ہے نہ کہ شرط کا تو قسم کے وقت قیام ملک کا اعتبار ہوگا نہ کہ شرط کے وقت کا۔

○ اور اگر شوہر نے معتدہ بائن یا معتدہ خلع پر زنا کی تہمت لگائی تو لعان نہیں ہوگا اس لئے کہ لعان صرف زوجین کے مابین مشروع ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ (النور:٦) جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کی) تہمت لگاتے ہیں۔

جبکہ زوجیت طلاق بائن اور خلع سے ختم ہو چکی ہے۔ ہر وہ فرقت و جدائی جو ابدی حرمت کی موجب ہے مثلاً حرمت مصاہرت اور حرمت رضاعت تو طلاق اس کو لاحق نہیں ہوتی اگرچہ عورت عدت میں ہو کیونکہ حرام شدہ کو حرام کرنا متصور نہیں ہے۔ نیز طلاق سے ثابت ہونے والی حرمت وقتی ہوتی ہے جبکہ رضاعت و مصاہرت سے ثابت ہونے والی حرمت ابدی ہوتی ہے اور ابدی حرمت دونوں حرمتوں میں زیادہ قوی ہے لہٰذا قوی تر کے مقابلہ میں ضعیف تر نہیں آسکتی۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے مباشرت کے بعد اپنی بیوی (جوکہ دوسرے کے باندی تھی) کو خرید لیا تو اسے طلاق لاحق نہیں ہوگی کیونکہ وہ معتدہ نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کیلئے اس سے مباشرت کرنا حلال ہے۔ حالانکہ معتدہ سے دوران عدت کسی حال میں بھی مباشرت حلال نہیں ہوتی۔

○ ایسے ہی اگر شوہر نے اپنی منکوحہ سے جوکہ غیر کی باندی ہو کہا انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت) ہے بعدازاں اس نے اسے خرید لیا ہے' پھر (طلاق) سنت کا وقت آیا تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وہ معتدہ نہیں ہے۔ اور وہ طلاق جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف مضاف ہو وہ ملک نکاح اور عدت کے علاوہ واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر غلام نے اپنی آزاد بیوی کو کہا کہ انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) پھر اسے طلاق بائن دے دی پھر طلاق سنت کا وقت آیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس شوہر کی معتدہ ہے۔ ایسے ہی جب شوہر نے اپنی بیوی سے جوکہ غیر کی باندی ہے کہا "تجھے طلاق سنت ہے" پھر اس نے اسے خرید لیا اور آزاد کر دیا پھر طلاق سنت کا وقت آیا تو یہ طلاق اس پر واقع ہو جائے گی

کیونکہ وہ اس شوہر کی معتدہ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد عدت کا حکم لگتا ہے۔

○ اور جب کوئی شخص مرتد ہوجائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے۔ پھر بیوی کو طلاق دے تو بیوی پر اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگرچہ وہ عدت میں ہو اس لئے کہ دارالحرب منتقل ہوجانے سے ان کے مابین رشتہ منقطع ہوگیا ہے لہٰذا بیوی پر اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی جیسا کہ بیوی پر عدت ختم ہوجانے کے بعد شوہر کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ بیوی کی عدت کے دوران دارالاسلام میں واپس آگیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ طلاق سے مانع اختلاف دارین تھا جو کہ اب زائل ہوچکا ہے۔ اور اگر بیوی مرتد ہوگئی اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگئی پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو یہ طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ بیوی کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجانے سے رشتہ منقطع ہوچکا ہے۔ اور وہ اس عورت کے مانند ہوچکی ہے جس کی عدت گزر چکی ہو اور اگر وہ حیض آنے سے قبل واپس آگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر کی طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر شوہر کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت عدت تو باقی ہے البتہ اس کا حکم ایک مانع یعنی دارالحرب کے ساتھ لحاق اور اختلاف دارین کی وجہ سے فی الحال ظاہر نہیں ہوا اور پھر جب وہ دارالاسلام میں واپس آگئی تو مانع زائل ہوگیا لہٰذا عدت کا حکم ظاہر ہوگا جیسا کہ مرد کے بارے میں ہوتا ہے (یعنی اگر شوہر عدت کے دوران دارالاسلام میں واپس آجائے تو اس کی دی ہوئی طلاق بیوی پر واقع ہوجاتی ہے)۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مرتدہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی وجہ سے اصلی حربیہ کی طرح ہوگئی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ حربیہ کی طرح اس کو غلام بنایا جاسکتا ہے لہٰذا اس کے حق میں عدت سرے سے باطل ہوگئی اور اس کے دارالاسلام میں واپس آنے سے (عدت) واپس نہیں ہوگی۔ بخلاف مرتد کے۔ اسی اصول پر طلاق قبل الدخول کی تعداد کا مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ اگر شوہر نے اکٹھی (تین یا دو طلاقیں) دیں تو سب واقع ہو جائیں گی اور اگر متفرق طور پر دیں تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب طلاقیں اکٹھی دیں تو سب یکبارگی محل طلاق یعنی ملک نکاح پر وارد ہوئیں لہٰذا سب واقع ہوجائیں گی۔ اور جب طلاقیں متفرق دیں تو پہلی طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور جب دوسری اس پر آئی تو (اس وقت) نہ ملک ہے اور نہ عدت ہے' لہٰذا اس پر واقع نہیں ہوں گی۔

اس اصول کی وضاحت چند مسائل سے ہوتی ہے:

مسائل:

○ جب شوہر نے اپنی بیوی کو دخول (مراد رخصتی اور خلوت صحیحہ ہے) سے قبل کہا "انت طالق ثلاثا" یا کہا "انت طالق ثنتین" تو اکثر علماء کے نزدیک یہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کا قول "ثلاثا" یا "ثنتین" لغو ہوجائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انت طالق مبتداء اور خبر ہونے کی وجہ سے مکمل کلام ہے اور اس کا ذکر عدد کے ذکر سے پہلے ہوا لہٰذا اس کا وقوع بھی پہلے ہوگا تو شوہر نے اپنے قول (کے ابتدائی جملے یعنی) انت طالق سے بیوی کو بائن

کر دیا اور عدد کا ذکر عورت پر اس کے بائن ہونے کے بعد ہوا لہٰذا لغو ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق و طالق۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے یکبارگی تین طلاقیں دیں ہیں لہٰذا وہ یکبارگی ہی واقع ہوں گی۔ وصف یکبارگی پر دلالت دو طرح سے ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ واقع ہونے والا تو عدد ہے جو کہ تین ہے اور شوہر نے تین کو اکٹھے واقع کیا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام اپنے آخری جزء پر مکمل ہوتا ہے کیونکہ متکلم بعض اوقات اپنے کلام کو ایک وقت کیلئے کسی شرط یا کسی صفت کے ساتھ معلق کرتا ہے یا اپنی کسی ضرورت کے تحت اپنے کلام کے ساتھ استثناء کو ملاتا ہے لہٰذا کلام کا پہلا حصہ کلام کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے اور جب موقوف ہونا ثابت ہوا تو پورا کلام ایک جملہ ہوگا اور اکٹھا واقع ہوگا یہ نہیں کہ کچھ حصہ مقدم ہو اور کچھ مؤخر۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق واحدۃ لیکن شوہر کے لفظ "طالق" کہنے کے بعد اور لفظ "واحدۃ" کہنے سے قبل بیوی مرگئی تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ واقع ہونے والی چیز تو عدد ہے اور اس کا وجود مرنے کے بعد ہوا۔

مسئلہ: اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق ثلاثا انشاء اللہ" لیکن ثلاثا کہنے کے بعد اور انشاء اللہ کہنے سے قبل مرگئی تو کچھ واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے جو اول کو متغیر کرنے والا ہے لہٰذا اول کلام کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوا پس حالت حیات میں کچھ واقع نہ ہوگا۔ اور موت کے بعد بھی طلاق کا وقوع نہیں ہوگا کیونکہ استثناء یعنی (انشاء اللہ کے قول) کی موجودگی اور محل (طلاق) کے معدوم ہوجانے کی بناپر طلاق دینا معدوم ہے۔

اسی طرح جب شوہر طلاق کے ذکر کے بعد اس کی صفت کو ذکر کرے تو طلاق اس صفت کے ساتھ واقع ہوگی۔ مثلاً وہ یوں کہے انت طالق بائن یا انت طالق حرام کیونکہ صفت اور موصوف مل کر ایک کلام بنتے ہیں لہٰذا اس کلام کے وقوع میں اس کے بعض کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جائے گا۔ اس کا فائدہ تنجیز (فوری اور غیر معلق طلاق) میں تو ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ طلاق قبل الدخول صرف بائنہ ہی ہوتی ہے خواہ شوہر نے اس کو بینونت کے ساتھ موصوف کیا ہو یا نہ کیا ہو البتہ تعلیق میں اس کا فائدہ ظاہر ہوتا ہے مثلاً شوہر کہے انت طالق بائن ان دخلت الدار (تجھے طلاق بائن ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو یہ طلاق تنجیزی نہیں ہے بلکہ گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق ہے کیونکہ شوہر کا قول "بائن" جوکہ طلاق دینے اور شرط لگانے کے درمیان واقع ہوا ہے ان کے درمیان حجاب نہیں بنتا کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ صفت اور موصوف مل کر ایک کلام ہوتے ہیں پس یہ قول طلاق دینے اور (اس کیلئے) شرط لگانے کے درمیان حائل نہیں ہوگا اور طلاق کے شرط کے ساتھ معلق ہونے سے مانع نہیں ہوگا۔

○ اور اگر بیوی سے کہا انت طالق واحدۃ مع واحدۃ (تجھے ایک کے ساتھ ایک طلاق ہے) یا معھا واحدۃ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ کلمہ مع مقارنت کیلئے آتا ہے چونکہ شوہر نے دو طلاقیں اکٹھی دی ہیں۔ لہٰذا دونوں اکٹھی ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اگر وہ مدخول بہا (مباشرت شدہ) بیوی ہوتی تو دو ہی واقع ہوتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یوں کہے انت طالق واحدۃ قبلھا واحدۃ یا انت طالق واحدۃ بعد

واحدۃ کیونکہ یہ فی الحال ایک طلاق دینا ہے اور دوسری طلاق کو زمانہ ماضی کی طرف مضاف کرنا ہے لہٰذا فی الحال ایک طلاق پڑجائے گی اور دوسری کی زمانہ ماضی کی طرف اضافت محال ہونے کی بناپر صحیح نہیں ہے لہٰذا فی الحال (ایک) طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدۃ قبلھا واحدۃ یا کہا واحدۃ بعدھا واحدۃ تو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ شوہر نے ایک طلاق دی اور اس کے بعد دوسری طلاق دی تو پہلی واقع ہوجائے گی اور دوسری ملک اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگئی ہے۔

لفظ طلاق کو مکرر ذکر کرنے کا بیان:

○ اور اگر لفظ طلاق کو شوہر مکرر ذکر کرے تو معاملہ دوحال سے خالی نہ ہوگا یا تو تکرار حرف عطف کے بغیر ہوگی یا حرف عطف کے ساتھ ہوگی۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو منجز (غیر معلق) ہوگی یا معلق ہوگی۔ پس اگر تکرار حرف عطف کے بغیر ہو اور طلاق منجز ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا انت طالق انت طالق انت طالق یا یوں کہا انت طالق طالق طالق تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی کیونکہ شوہر نے طلاقیں متفرق دی ہیں۔ انت طالق' انت طالق' انت طالق میں تو اس طرح کہ ان الفاظ ثلاثہ میں سے ہر ایک مبتداء اور خبر ہونے کی وجہ سے مکمل کلام ہے اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ پایا گیا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو واقع کرنا بھی متفرق ہوا جو متفرق یعنی علیحدہ علیحدہ وقوع کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ پس پہلی سے بینونت حاصل ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق عورت پر اس وقت آئے گی جب اس میں نہ ملک ہوگی اور نہ عدت ہوگی۔ لہٰذا یہ دونوں لغو ہوجائیں گی۔ اسی طرح انت طالق' طالق' طالق میں وجہ یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا لفظ طلاق بغیر مبتداء کے خبر ہے لہٰذا مبتداء کا اعادہ کیا جائے گا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے انت طالق انت طالق ۔ اور اگر شوہر نے (حرف عطف کے بغیر مکرر) طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو اگر شرط کو مقدم کیا ہو مثلاً یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق' طالق' طالق' تو پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوجائے گی کیونکہ شرط و جزاء کے ملک میں مذکور ہونے کی بناپر تعلیق صحیح ہے اور دوسری طلاق فی الحال پڑ جائے گی اس لئے کہ انت طالق سے کامل طورپر طلاق دی جاتی ہے جبکہ شوہر کے قول "طالق" کا معنی انت طالق کا ہے جو مبتداء خبر پر مشتمل ہونے کی بناپر کامل طورپر طلاق دینا ہے لور یہ اپنے محل یعنی منکوحہ پر وارد ہوئی ہے لہٰذا واقع ہوجائے گی اور تیسری طلاق بینونت کے (دوسری طلاق سے) واقع ہوجانے کی وجہ سے لغو ہوجائے گی۔ اور اگر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کرلیا پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو معلق طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یمین و قسم باقی ہے کیونکہ وہ بائن کردینے سے باطل نہیں ہوتی۔ پس شرط اس حال میں پائی گئی ہے کہ عورت اس کے ملک نکاح میں ہے لہٰذا (شرط کی) جزاء واقع ہوگی۔ اور اگر بیوی بینونت کے بعد اور دوبارہ نکاح سے قبل گھر میں داخل ہوئی تو یمین و قسم ختم ہوجائے گی اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ بیوی مدخول بہا (جس کے ساتھ مباشرت ہوچکی ہو) ہو تو بوجہ مذکورہ پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوجائے گی۔ دوسری اور تیسری طلاق فی الحال واقع ہوجائیں گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا اپنے محل پر ہونے کی وجہ سے ڈالنا (طلاق دینا) صحیح ہوا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے شرط کو بعد میں ذکر کیا مثلاً یوں کہا انت طالق' انت طالق' انت طالق' ان دخلت الدار یا کہا انت طالق' طالق' طالق ان دخلت الدار تو پہلی طلاق فی الحال پڑ جائے گی کیونکہ یہ کامل طور پر طلاق کو دینا ہے جو اپنے محل پر ہوا ہے اور پہلی طلاق سے بینونت حاصل ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہوجائیں گی لہٰذا ملک نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہیں ہوئی۔ البتہ اگر بیوی مدخول' بہا ہو تو پہلی اور دوسری طلاق تو فی الحال واقع ہوجائیں گی اور تیسری طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ اول و ثانی مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بناپر کامل طور پر طلاق دینا ہے جو اپنے محل پر واقع ہوئیں لہٰذا فی الحال واقع ہوجائیں گی۔ اور تیسری کو چونکہ شوہر نے شرط کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا دوران عدت تعلیق حاصل ہونے کی وجہ سے اس کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگیا ہے پس چونکہ تعلیق اپنے محل پر واقع ہوئی اس لئے صحیح ہوئی۔ بخلاف پہلی صورت کے۔

○ اور اگر شوہر نے طلاق کی تکرار حرف عطف کے ساتھ کی ہو تو اگر اس نے منجز (غیر معلق) طلاق دی مثلاً یوں کہا انت طالق ثم طالق' ثم طالق یا انت طالق فطالق فطالق تو بلا اختلاف صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ شوہر نے تین طلاقوں کو متفرق طور پر واقع کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے حروف کا استعمال کیا ہے جو تفرق کے معنی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کئے گئے ہیں یعنی حرف "ثم" جو ترتیب مع التاخیر کے معنی کیلئے آتا ہے اور حرف "فاء" ترتیب مع تعقیب (یعنی ترتیب بلا تاخیر) کے معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور پہلی طلاق کا وقوع دوسری اور تیسری طلاق کے ترتیب سے آنے میں مانع ہوجاتا ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کہے انت طالق' وطالق' وطالق تو جمہور علماء کے نزدیک یہی حکم ہے (یعنی ایک طلاق واقع ہوگی) جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تین واقع ہوں گی ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واوَ جمع کیلئے ہوتا ہے اور حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کی مثل ہے۔ تو گویا کہ یہ یکبارگی تین طلاقوں کو واقع کرنا ہوا اور گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے۔ انت طالق ثلاثا ہماری دلیل یہ ہے کہ واوَ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور جمع مطلق کا(تنہا) وجود متصور نہیں ہے بلکہ اس کا وجود معین طور پر دومیں سے ایک صورت میں ہوگا یا تو قران یا ترتیب۔ پھر اگر طلاق کا وقوع ترتیب کی صفت پر ہوتو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اور اگر قران (اتصال) کی صفت پر ہو تو دوسری اور تیسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی۔ پس دوسری اور تیسری کے وقوع میں شک واقع ہونے کی وجہ سے یہ (دوسری اور تیسری) واقع نہیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو پھریا توشرط کو جزاء پر مقدم کیا ہوگا یا مؤخر کیا ہوگا۔ اگر مقدم کیا مثلاً اس نے ان دخلت الدار فانت طالق' وطالق' وطالق کہا تو بالاتفاق تمام طلاقیں شرط کے ساتھ متعلق ہوں گی حتیٰ کہ مکان میں داخلہ سے قبل کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر وہ مباشرت سے قبل گھر میں داخل ہوئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر وہ مباشرت کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے اور صاحبینؒ کے نزدیک اکٹھی ہوکر۔

اس اختلاف کی بنیاد پر جب کسی نے اجنبی عورت سے کہا ان تزوجتک فانت طالق و طالق وطالق پھراس نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور

صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہوجائیں گی۔ اور اگر اس نے کہا ان تزوجتک فانت طالق وانت علی کظھرامی (اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اور تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے) پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو امام صاحب کے نزدیک اسے طلاق ہوجائے گی۔ لیکن ظہار نہیں ہوگا۔ بخلاف صاحبینؒ کے (کہ ان نزدیک ظہار بھی ہوگا)۔ اور اگر ظہار کو طلاق پر مقدم کیا مثلاً اس نے ان تزوجتک فانت علی کظھرامی وانت طالق کہا تو بالاتفاق طلاق اور ظہار دونوں ہی واقع ہوجائیں گے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقیں اکٹھی دی ہیں لہٰذا وہ اکٹھی ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔

تینوں طلاقوں کے اکٹھے واقع ہونے کے وصف پر دلیل یہ ہے کہ شوہر نے تینوں طلاقوں کو حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے اور حرف جمع کے ساتھ جمع کرنا لغت اور شرع دونوں اعتبار سے لفظ جمع سے جمع کرنے کے مترادف ہے۔ لغت کی رو سے اس طرح کہ کسی کا یہ کہنا جائنی زید' وزید' وزید یا یہ کہنا جائنی الزیدون یکساں ہے۔ شرع کی رو سے اس طرح کہ جس شخص نے کہا لفلان علی الف درھم ولفلان (یعنی فلان اور فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں) تو یہ ایک ہزار ان دونوں کے مابین ہوں گے جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے۔ لھذین الرجلین علی الف درھم (ان دو شخصوں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں)۔ ایسے ہی اگر کسی فضولی نے ایک شخص کا نکاح ایک عورت سے کیا اور دوسرے فضولی نے اس عورت کی بہن کا نکاح (بھی) اسی شخص سے کردیا اور جب اسے دونوں نکاحوں کی خبر پہنچی تو اس نے کہا اجزت نکاح ھذہ وھذہ (میں نے اس عورت اور اس عورت کے ساتھ نکاح کی اجازت دی۔ تو دونوں ہی نکاح باطل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے اجزت نکاحھما (میں نے دونوں عورتوں کے ساتھ نکاح کی اجازت دی)۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کرنے کی مثل ہے۔ اور اگر وہ لفظ جمع سے طلاقوں کو جمع کرے مثلاً یوں کہے ان دخلت ھذہ الدار فانت طالق ثلاثا تو تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں۔ خواہ بیوی مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور تنجیز لازم نہیں ہوگی کیونکہ اگر شوہر لفظ جمع کو بیوی سے مباشرت سے پیشتر ذکر کرے اور یوں کہے انت طالق ثلاثا تو تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور اگر حرف جمع کو ذکر کرے تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی مثلاً یوں کہے انت طالق' وطالق' وطالق کیونکہ عطف اور حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کرنے کے مترادف ہے جبکہ عطف صحیح ہو اور تنجیز میں جمع صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب شوہر نے بیوی سے انت طالق کہا تو وہ عدت نہ ہونے کی وجہ سے ایک طلاق سے ہی بائنہ ہوگئی۔ لہٰذا محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق کا وقوع نہیں ہوگا۔ بخلاف شرط کے ساتھ تعلیق کے کیونکہ شرط کے ساتھ تعلیق بھی صحیح ہوئی اور دوسری اور تیسری طلاق کا تکلم بھی صحیح ہوا کیونکہ تعلیق کے بعد شوہر کی ملکیت باقی ہے لہٰذا طلاق کا تکلم بھی صحیح ہوگا۔ اور جب حرف جمع کے ساتھ تکلم درست ہوا تو اس کے ساتھ تکلم لفظ جمع کے ساتھ تکلم کی مثل ہوا۔ اسی وجہ سے جب شوہر شرط کو مؤخر ذکر کرے تو تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق کہنا شرط کے بعد کے زمانے میں تین طلاقوں کا متفرق طور پر دینا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا وقوع بھی متفرق ہو جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی سے رخصتی سے پیشتر یوں کہے انت طالق واحدۃ بعدھا اخری (تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد دوسری ہے) اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر طلاقیں متفرق دی ہوں تو ان کا وقوع بھی متفرق ہوتا ہے اس لئے کہ طلاق کا وقوع طلاق کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ طلاق کا وقوع اس کے دیئے جانے کا حکم ہے اور حکم کا ثبوت علت کے مواقق ہی ہوا کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے شوہر نے شرط کے بعد کے زمانے میں تین طلاقوں کو واقع کیا ہے کیونکہ طلاق کا دینا شوہر کے گزشتہ کلام سے ہے اس لئے کہ اس کلام کے سوا اور کوئی کلام اس کی جانب سے صادر نہیں ہوا ہے اور اس کا کلام بھی متفرق ہے کیونکہ اس کا قول "انت طالق" مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بناپر مکمل کلام ہے اور اس کا قول "وطالق" پہلے (طالق) پر معطوف ہوکر تابع ہے لہٰذا پہلا طالق جس کی خبر ہے یہ بھی اس کی خبر بنے گا۔ پس یہ ایسے ہوگا گویا اس نے انت طالق' وانت طالق' وانت طالق کہا ہے اور یہ کلمات چونکہ جدا جدا ہیں لہٰذا پہلا کلمہ بھی ظاہر ہے جدا ہوگا۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ انکا وقوع بھی متفرق اور جدا جدا ہو یعنی یہ کہ پہلے اول واقع ہو پھر دوسری اور پھر تیسری۔ پس اگر تو بیوی غیرمدخول بہا ہو تو پہلی طلاق اپنے وقوع کے بعد ملک اور عدت باقی نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع کیلئے مانع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تنجیز کی صورت میں طلاق متفرق طور پر دینے کی وجہ سے صرف ایک طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ تنجیز کی صورت میں متفرق طلاقیں فی الحال دی گئی ہیں جبکہ تعلیق کی صورت میں شرط کے بعد کے زمانے میں دی گئی ہیں۔ اس پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے ان دخلت ھذہ الدار فانت طالق ثلاثا اور وہ گھر میں داخل ہو تو تینوں طلاقیں پڑ جاتی ہیں کیونکہ یہاں شوہر نے طلاقیں علیحدہ علیحدہ نہیں دیں بلکہ اکٹھی دی ہیں۔ اس لئے کہ اسکا قول انت طالق ثلاثا ازروئے لغت متعین عدد کیلئے موضوع ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تنجیزی طلاق میں ایسا ہی ہوتا ہے تو تعلیق میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اسی طرح شرط کو مؤخر ذکر کئے جانے کی صورت میں بھی (تینوں طلاقوں کے وقوع کا) اعتراض نہیں ہوسکتا کیونکہ اہل زبان نے تاخیر شرط کی صورت میں اس کلام کو اکٹھی تین طلاقیں دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے طلاقوں کا ذکر متفرق اور علیحدہ علیحدہ اور اہل زبان نے ایسا ایک ضرورت یعنی غلطی کے تدارک کیلئے کیا ہے کیونکہ طلاق اور عتاق (غلام کو آزاد کرنا) ایسے الفاظ ہیں جو بلا قصد زبان پر آجاتے ہیں۔ تو اس غلطی کے تدارک کیلئے شرط اور استثناء کو وضع کیا تاکہ اگر طلاق کا تلفظ قصداً نہ ہو تو مرد اس کے ساتھ استثناء کا الحاق کرسکے اور یوں کہہ سکے انشاء اللہ تعالیٰ یا یوں کہہ سکے ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی)۔ لہٰذا تاخیر شرط کی صورت میں تین طلاقیں ڈالنے کیلئے یہ کلام ازروئے وضع ایک جملہ بنا۔ اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے طلاقیں متفرق ہوں۔ اور ایسا غلطی کے تدارک کی حاجت کی بناپر ہے۔ اور چونکہ وہ اہل ہیں لہٰذا ان کو اس طرح کلام وضع کرنے کا اختیار بھی ہے۔ اور غلطی کے تدارک کی ضرورت تاخیر شرط کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ تقدیم شرط کی صورت میں۔ لہٰذا تقدیم کی صورت میں دوسری وضع کی حقیقت پر عمل

کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی نہیں ہوسکتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق اور دوسرے دن پھر کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق اور تیسرے دن پھر کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق اور بیوی گھر میں داخل ہوجائے تو تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں۔ اگرچہ طلاقیں متفرق ڈالی گئی ہیں کیونکہ یہاں شوہر نے شرط کے زمانے کے بعد میں تین طلاقیں متفرق نہیں دیں کیونکہ یہ کلام تین قسموں (یمین) پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کو شرط کے بعد ایک زمانے میں طلاق پر علامت بنایا گیا ہے لہٰذا تینوں قسموں میں شرط یعنی گھر میں داخلہ کے بعد کا زمانہ قسم کے ٹوٹنے کا وقت ہے۔ پس تینوں طلاقوں کا اکٹھے وقوع اسی ضرورت کی بنا پر ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ان دخلت هذه الدار فانت طالق' پھر اس نے دوسرے دن کہا ان دخلت هذه الدار الاخرى فانت طالق (اگر تو اس دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) پھر اس نے تیسرے دن کہا ان دخلت هذه الدار فانت طالق' تو ہر داخلہ پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ تین قسمیں ہیں جن میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ شرط ہے۔ بخلاف زیر بحث مسئلے کے کہ اس میں صرف ایک قسم ہے اور اس کی شرط بھی ایک ہے اور البتہ قسم والے (یعنی مشروط طلاق دینے والے) نے اس قسم کی جزاء کو شرط کے بعد والے زمانے میں متفرق طلاقوں کا ڈالنا بنایا ہے لہٰذا شرط کے بعد والے زمانے میں طلاقوں کے ڈالنے میں تفرق ضروری ہے۔ پس ہر جزء ایک (علیحدہ) وقت میں واقع ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر ان دخلت هذه الدار فانت طالق واحدة بعدها اخرى (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد دوسری) اس کے برعکس چند صورتیں ہیں۔ اول صورت اگر شوہر کہے ان دخلت الدار فانت طالق و نصف کیونکہ یہاں اس نے طلاقیں متفرق نہیں بلکہ اکٹھی دی ہیں اس لئے کہ "طالق و نصف" ایک ہی مسمی کا ایک اسم ہے۔ اگرچہ نصف واحد پر معطوف ہے جیسا کہ احد و عشرون وغیرہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ دو طلاقیں اکٹھی ہوئیں۔ اور جب تنجیز میں ایسے ہوتا ہے تو تعلیق میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ دوسری صورت میں شوہر کا یہ کہنا ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو طلاقیں ہیں) کیونکہ اس صورت میں شرط کے بعد والے زمانے میں تینوں طلاقیں اکٹھی ڈالی گئی ہیں اور وہ اس طرح کہ شوہر نے پہلے ایک طلاق دی' پھر اس نے غلطی کا تدارک ایک طلاق سے رجوع کرکے اور اس کی جگہ دو طلاقیں واقع کرکے کیا۔ لیکن یہ رجوع صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق کی تعلیق سے رجوع نہیں ہوسکتا۔ مزید بریں دو طلاقوں کا دینا صحیح ہوا۔ لہٰذا یہ شرط کے بعد کے ایک زمانے میں تین طلاقیں دینا ہوا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں) جبکہ زیر بحث مسئلے میں اس کے برعکس تھا۔

صاحبین" کا یہ کہنا ہے کہ شوہر نے مختلف طلاقیں دینے کو حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔

اول۔ واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور اس میں قران (اتصال) اور ترتیب کی صفات کو کوئی دخل نہیں ہوتا لیکن وجود میں جمع مطلق متصور نہیں ہے کیونکہ جمع مطلق مذکورہ دوصفات میں سے کسی ایک کے ساتھ

متصف ومقید ہو کرہی پایا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو جان لینے کے بعد پھر واؤ کو قران پر محمول کرنا کلمہ واؤ کی حقیقت سے اعراض کرنا اور اس کو کلمہ "مع" سے مجاز بنانا شمار ہوگا۔ البتہ ہم اس کو ترتیب پر محمول کرتے ہیں اور اس کو کلمہ "ثم" سے مجاز بناتے ہیں۔ لہٰذا تعارض واقع ہوا اور حرف واؤ کے ساتھ استدلال ساقط ہوگیا۔ اس کے باوجود ہمارے پاس اپنے اختیار کردہ معنی کی ترجیح کیلئے دو وجہیں ہیں۔

ایک وجہ یہ کہ ترتیب پر محمول کرنا حقیقت کے موافق ہے کیونکہ طلاقوں کے دیئے جانے کا وجود حقیقتاً متفرق ہوا ہے حرف واؤ کے موجب اور تقاضے کی بناپر نہیں جبکہ قران پر محمول کرنا حقیقت کے مخالف ہے لہٰذا ترتیب پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب پر حمل کرنا دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع سے مانع ہے جبکہ قران پر محمول کرنا ان کے وقوع کا موجب ہے لہٰذا اس معروف قاعدہ کی بناپر کہ جو شے ثابت نہ ہو اور اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا ہو تو شک سے وہ ثابت نہ ہوگی (دوسری اور تیسری) طلاق کا وقوع شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

فضولی کا مسئلہ (جو صاحبینؒ نے نظیر کے طور پر پیش کیا تھا) اس سے مختلف ہے کیونکہ دو بہنوں کو جس طرح مقارنت (بیک وقت) نکاح میں اکٹھا کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح علی الترتیب (یعنی یکے بعد دیگرے) بھی جائز نہیں ہے۔ لہٰذا حرف واؤ کے تقاضے پر جوکہ جمع مطلق ہے عمل کرنا ممکن ہے۔ رہا مسئلہ اقرار (جو صاحبینؒ نے ذکر کیا تھا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام کا اول حصہ اس کے آخر پر غلطی اور نسیان کے تدارک کی ضرورت کی بناپر موقوف ہوتا ہے کیونکہ کبھی ایک شخص کے ذمے دو آدمیوں کا حق ہوتا ہے لیکن وہ بھول چوک سے ان میں سے صرف ایک کیلئے پورے حق کا اقرار کر بیٹھتا ہے۔ پھر اس کو یاد آتا ہے تو وہ اس لفظ سے (اپنی غلطی کا) تدارک کرتا ہے۔ پس اول کلام اس کے آخر پر موقوف ہوا اور پورا کلام مذکورہ ضرورت کی بناپر دونوں کیلئے ایک اقرار بنا۔ یہ وہی بات ہے جو ہم نے طلاق میں تاخیر شرط کے بارے میں کہی تھی۔ اور یہ مذکورہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں معدوم ہے۔ لہٰذا حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

○ اگر شوہر نے (طلاق کو) حرف "فا" کے ساتھ عطف کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق فطالق، فطالق" تو امام کرخیؒ اور امام طحاویؒ نے حرف "فا" کو یہاں پر حرف واؤ کی طرح قرار دیا اور اس میں اختلاف کو ثابت کیا ہے جبکہ فقیہ ابواللیث رحمہ اللہ نے اسے لفظ "بعد" کی طرح قرار دیا ہے اور مسئلے کو متفقہ شمار کیا اور کہا کہ جب بیوی غیر مدخول بہا ہو تو بالاتفاق صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ یہی بات امام اجل استاذ علاؤالدین رحمہ اللہ(۱) نے ذکر کی ہے اور یہی فقہ کے زیادہ قریب ہے اور اس لئے کہ فاء ترتیب مع تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور پہلی طلاق کا وقوع دوسری اور تیسری طلاق کے تعقب یعنی پیچھے آنے سے مانع ہوتا ہے۔

○ اگر شوہر نے ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

---

(۱) محمد بن عبدالرحمٰن بخاری، ابوعبداللہ کنیت اور علاء الدین کے لقب سے مشہور تھے۔ زبردست عالم، فقیہ، مفتی، مفسر، متکلم تھے۔ صاحب ہدایہ کے مشائخ میں سے تھے۔ وفات ۵۴۶ھ، حدائق، ص:۲۴۹۔

کے نزدیک پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہوجائے گی اور تیسری لغو ہوجائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ "واؤ" کو یا "فا" کو ذکر نہ کرے اور یوں کہے ان دخلت الدار فانت طالق، طالق، طالق۔ پھر اگر شوہر نے اس عورت سے نکاح کرلیا اور وہ گھر میں داخل ہوئی جبکہ وہ اس سے قبل گھر میں داخل نہیں ہوئی تھی تو معلق طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر بیوی مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری تیسری فی الحال واقع ہوجائیں گی اور اگر وہ عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی یا وہ شوہر کے رجوع کرلینے کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو معلق طلاق واقع ہوجائے گی۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا اور فی الحال کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ جب وہ گھر میں داخل ہوگی تو ایک طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر وہ مدخول بہا ہے تو علی التعاقب یعنی یکے بعد دیگرے تینوں واقع ہوجائیں گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ و بعدھا واحدۃ وبعدھا واحدۃ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے اور اس کے بعد ایک طلاق ہے اور اس کے بعد ایک طلاق ہے) اور (اس کے علاوہ صاحبینؒ کے وہی دلائل ہیں) جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حرف واؤ کے بارے میں ذکر کئے ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ بعض کا بعض پر عطف جبکہ "ثم" بھی حرف عطف ہے واؤ کی مثل ہوتا ہے لہٰذا تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا۔ پھر شرط کے بعد ان کا وقوع حرف ثم کے مقتضا کے مطابق یکے بعد دیگرے ہوگا۔ اس لئے کہ ثم ترتیب مع تراخی کیلئے ہوتا ہے پس صاحبین تعلیق میں عطف کے معنی اور وقوع طلاق میں ترتیب کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا قول ان دخلت الدار فانت طالق شرط و جزاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کامل قسم و یمین ہے اور اس کے ملک میں ہونے کی بناپر یہ منعقد بھی ہے۔ پھر جب شوہر نے ثم طالق کہا تو دوسرا کلام پہلے کلام سے متاخر ہوا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کچھ سکوت کرکے بیوی سے کہا انت طالق لہٰذا یہ طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی اور شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نفس کلام میں کلمہ (ثم) کے معنی (جو کہ تراخی کیلئے ہیں) کا اعتبار کرتے ہیں۔ لہٰذا پہلے اور دوسرے کلام کے درمیان تراخی کی وجہ سے فصل اس فصل کی مانند ہے جو سکوت کی بناپر ہو جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

○ اور اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کیا اور یوں کہا انت طالق وطالق وطالق فان دخلت الدار یا یوں کہا انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار تو تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا۔ پس جب شرط پائی جائے گی تو بالاتفاق تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ اس لئے کہ اہل لغت نے اس کلام کو شرط کی تاخیر کے ساتھ اکٹھی تینوں طلاقوں کو شرط کے مابعد زمانے میں واقع کرنے کیلئے وضع کیا ہے کیونکہ ان کو غلطی کے تدارک کی ضرورت پیش آتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

○ اگر شوہر نے انت طالق ان دخلت الدار انت طالق، ان دخلت الدار انت طالق، ان دخلت الدار کہا یا شرط کو مقدم کیا اور یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق اور اسے تین دفعہ کہا تو سب طلاقوں کا تعلق داخلہ کے ساتھ ہوگا تو جب تک وہ داخل نہ ہوگی کچھ واقع نہیں ہوگا اور جب ایک مرتبہ گھر میں داخل

ہوئی تو بالاتفاق تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اس لئے کہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہ تین قسمیں ہیں جن کی شرط ایک ہے۔ ہر قسم ایک ہی وقت میں یعنی شرط کے مابعد زمانہ میں طلاق کو واقع کرنے والی ہے۔ لہٰذا شرط کے مابعد زمانے میں تین طلاقوں کو اکٹھا واقع کرنا ہوا نہ کہ متفرق طور پر۔ پس جب شرط پائی جائے گی تو طلاقیں بھی یکبارگی واقع ہوں گی۔

○ اگر شوہر نے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق تو فی الحال واقع ہوجائے گی جبکہ دوسری اور تیسری لغو ہوجائیں گی اور اگر بیوی مدخول بہا ہو (یعنی جس سے خلوت یا مباشرت ہوچکی ہو) تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہوجائیں گی اور تیسری شرط کے ساتھ متعلق ہوجائے گی۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی البتہ اگر بیوی مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک لفظ "ثم" اس صورت میں "و" اور "فا" کی طرح ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ ظاہر الروایت کے مطابق یہ ہے کہ لفظ "ثم" "واؤ" اور "فا" کی طرح حرف عطف ہے اور اس کا اپنا خاص معنی بھی ہے یعنی تراخی اور دونوں ہی معانی کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ لہٰذا تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ کرنے میں عطف کے معنی کا اعتبار کیا جیسا کہ حرف واؤ اور حرف فاء میں ہوتا ہے اور طلاقوں کے وقوع میں تراخی کے معنی کا اعتبار کیا اور یہ غیرمدخول بہا بیوی کے حق میں دوسری اور تیسری طلاق کیلئے مانع ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "ثم" تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور طلاق دینے پر داخل ہوا ہے لہٰذا طلاق دینے میں یہ دوسری طلاق کے پہلی سے مؤخر ہونے کا تقاضا کرتا ہے یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر انت طالق کہہ کر خاموش ہوگیا۔ پھر اس نے فطالق وطالق ان دخلت الدار کہا ہے۔ لہٰذا پہلی طلاق تو فوراً واقع ہوجائے گی جبکہ دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ دونوں طلاقیں پہلی طلاق کی وجہ سے بینونت و جدائی کے ثابت ہونے کے بعد حاصل ہورہی ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں فی الحال واقع بھی نہیں ہوں گی اور تعلیق کے وقت ملک نہ ہونے کی وجہ سے شرط کے ساتھ متعلق بھی نہیں ہوں گی کیونکہ تعلیق صحیح نہیں ہوئی۔ حاصل یہ ہے کہ صاحبینؒ وقوع طلاق میں تراخی کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ طلاق دینے اور واقع کرنے میں جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ طلاق واقع کرنے میں تراخی کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ حکم تو طلاق واقع کرنا ہی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اعتبار زیادہ بہتر ہے کیونکہ کلمہ تراخی (ثم) واقع کرنے پر داخل ہوا ہے اور واقع کرنے میں تراخی وقوع میں تراخی کو واجب کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکم کا ثبوت علت کے موافق ہی ہوتا ہے۔ رہا یہ قول کرنا کہ واقع کرنے میں تراخی کے بغیر ہی وقوع میں تراخی ہو تو ایک علت کے حکم کو اس طور پر ثابت کرنا ہے جس کا علت تقاضا نہیں کرتی۔ اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق استغفر اللہ (یا الحمد للہ یا سبحان اللہ) ان دخلت الدار متصل (بغیر فصل کے) کہا تو فیما بینہ وبین اللہ (یعنی دیانتاً) اس کی تصدیق کی جائے گی البتہ قضاء میں فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ "استغفراللہ" اور "الحمد للہ" وغیرہ ایسا کلام ہے جس کا طلاق سے کچھ تعلق نہیں لہٰذا یہ شرط و جزاء کے درمیان فاصل ثابت ہوگا اور تعلیق کیلئے مانع ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا

ہے جب وہ کھانسی وغیرہ کی ضرورت کے بغیر شرط و جزاء کے مابین سکوت اختیار کرے پس قضاء میں فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر وہ اس سے اپنی مراد تعلیق بتائے تو ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کھانسی میں مبتلا ہوئے بغیر کھنکھارے یا بتکلف کھانسے اس لئے کہ جب وہ بلا ضرورت کھنکھارا یا جب وہ بتکلف کھانسا تو اس نے اپنے کلام کو قطع کردیا اور یہ اس کی مانند ہوا کہ شوہر نے سکوت اختیار کرکے کلام کو منقطع کیا ہو۔

○ اگر شوہر نے انت طالق واحدۃ وعشرین یا واحدۃ ثلثین یا واحدۃ واربعین یا اس نے احد و عشرین (ایک اور بیس) یا احد و ثلثین (ایک اور تیس) یا احد و اربعین (ایک اور چالیس) کہا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقیں متفرق دی ہیں اس لئے کہ اس نے عدد کو عدد پر عطف کیا لہٰذا پہلی طلاق کا وقوع دوسری طلاق کے وقوع کیلئے مانع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر انت طالق وطالق یا فطالق کہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کا قول احد و عشرین وضع کے اعتبار سے ایک کلام ہے جو ایک مسمی (یعنی اکیس وغیرہ) کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ اس مذکورہ طریقے کے علاوہ کسی اور طریقے سے (اکیس وغیرہ کیلئے) الفاظ کا تکلم ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا انت طالق ثلاثا کی طرح اس کلام کے ایک حصے کو دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر جب شوہر کہے انت طالق اثنتین و عشرین یا اثنتین و ثلثین یا اثنتین واربعین یا یوں کہے اثنی وعشرین یا اثنی و ثلثین یا اثنی واربعین کہا تو بوجہ مذکورہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی جبکہ امام زفر رحمتہ اللہ کے نزدیک دو طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے انت طالق احدی وعشرۃ (ایک اور دس) کہا تو چونکہ گیارہ کیلئے اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر تکلم ممکن ہے مثلاً وہ عام طور پر رائج لفظ استعمال کرے یعنی احدی عشرۃ یا احد عشر کا استعمال کر سکتا تھا لیکن جب اس نے ایسا نہیں کیا تو واحد پر عطف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا ایک کے بعد دس طلاقیں دی گئیں جو کہ (غیر مدخولہ میں) صحیح نہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق وطالق یا فطالق یا ثم طالق۔

امام کرخی رحمہ اللہ نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے احدی وعشرۃ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ اس کا بھی وہی مطلب ہے جو احد عشر کا ہے لہٰذا اسی کی مثل ہوگا۔

اگر شوہر نے انت طالق واحدۃ ومئاۃ یا واحدۃ و الف (تجھے ایک اور ہزار طلاقیں ہیں) کہا تو ایک طلاق ہوگی۔ امام حسن نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے اس لئے کہ شوہر کیلئے اس کے علاوہ دوسرے طریقے پر تکلم کرنا ممکن تھا یعنی مئاۃ واحدۃ اور الف و واحدۃ جو کہ معروف و رائج بھی ہے لیکن جب اس نے لفظ "واحدۃ" کو مقدم کیا تو اس نے معروف طریقہ کے خلاف کیا لہٰذا کل کو ایک عدد بنانا ممکن نہیں ہوگا۔ لہٰذا اسے عطف بنایا جائے گا اور اس طرح ایک سے زائد طلاقوں کا وقوع ناممکن ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر واحدۃ ومأۃ کہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ اس میں تقدیم و تاخیر رائج و معروف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ (اہل لسان) عام طور پر مأۃ و واحدۃ اور واحدۃ و مأۃ دونوں کو یکساں طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اگر شوہر انت طالق واحدۃ و نصفا (تجھے ڈیڑھ طلاق ہے) کہے تو سب کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ یہ ایک مجموعہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کی ادائیگی کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ ایک ہی مسمی کا اسم ہے اور چونکہ طلاق متجزی (منقسم) نہیں ہوتی لہٰذا کسر کو ذکر کرنا کل کو ذکر کرنے کے مترادف ہے۔ پس یہ دو طلاقیں دینا ہوا گویا کہ شوہر نے انت طالق ثنتین کہا ہے۔ اور اگر شوہر نے انت طالق نصفا و واحدۃ (تجھے نصف اور ایک طلاق ہے) کہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تکلم کا یہ طریقہ رائج و معروف نہیں ہے بلکہ رواج واحدۃ و نصفا کہنے کا ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے رائج طریقہ چھوڑا تو کل کو ایک عدد بنانا ممکن نہیں رہا اس لئے اسے عطف شمار کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس طریقہ پر استعمال رائج ہے کیونکہ واحدۃ ونصفا اور نصفا و واحدۃ کا استعمال یکساں ہے۔

بیوی سے متعلق دوسری شرط: صریح طلاق میں بیوی کی طرف نسبت کا ہونا: یہاں تک کہ اگر شوہر نے صریح طلاق کی نسبت اپنی طرف کی اور یوں کہا انا منک طالق (مجھے تجھ سے طلاق ہے) تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے طلاق کی نیت بھی کی ہو۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صریح طلاق میں بیوی کی طرف نسبت شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر شوہر نے کہا انا منک بائن (میں تجھ سے بائن و جدا ہوں) یا کہا انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں) اور طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کی نسبت اس کے محل کی طرف کی ہے لہٰذا صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی کو کہے انا منک بائن یا یوں کہے انا علیک حرام۔ محل طلاق کی طرف نسبت ہونے کے وصف پر دلالت اس طرح ہے کہ طلاق کا محل مقید یعنی پابند ہوتا ہے کیونکہ طلاق دینے کا مطلب قید و بندش کو ختم کرنا ہوتا ہے اور مرد مقید ہوتا ہے کیونکہ مقید وہ ہوتا ہے جس پر روک ہو اور شوہر پر بیوی کی بہن اور بیوی کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنے سے روک ہوتی ہے۔ لہٰذا مرد مقید ہے اور اپنی طرف بائن کرنے والی طلاق کنایہ کی اضافت و نسبت کا محل ہے کیونکہ ابانت (یعنی نکاح سے جدا کرنا) تعلق کو توڑنے کا نام ہے اور یہ تعلق شوہر کی جانب بھی ثابت ہے۔ (تو جب شوہر طلاق کنایہ کی اضافت کا محل ہے) تو طلاق صریح کی اضافت کا بھی محل ہے

ہمارے پاس کتاب اللہ' سنت رسول اللہ ﷺ اور عقلی دلائل ہیں:

قرآنی دلائل:

ارشاد باری تعالیٰ "فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں عورتوں کو طلاق دینے کا حکم (مردوں کو) دیا ہے اور کسی فعل کا حکم دینا اس کے ترک سے منع کرنا ہوتا ہے اور اپنے آپ کو طلاق دینا

درحقیقت اپنی بیوی کو طلاق دینے کو ترک کرنا ہے اس لئے کہ شوہر نے حقیقت میں طلاق کی نسبت اپنی طرف کی ہے اپنی بیوی کی طرف نہیں۔ پس یہ منہی یعنی ممنوع ہے اور منہی (ممنوع) غیر مشروع ہوتا ہے اور وہ تصرف جو کہ مشروع نہ ہو وہ شرعا قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ یہی عدم صحت کی تفسیر ہے۔

سنت سے دلیل:

ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اپنی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا۔

تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق یھتز له عرش الرحمن	نکاح کرو اور طلاق نہ دو کیونکہ طلاق سے اللہ تعالیٰ کا عرش ہل جاتا ہے۔

اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق تطلیق (طلاق دینے) سے منع فرمایا خواہ اس کی نسبت شوہر کی طرف ہو یا بیوی کی طرف۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر کہ "طلاق سے رحمٰن کا عرش ہل جاتا ہے" نہی کی تاکید فرمائی۔ پس ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ تطلیق (طلاق دینا) منع ہو' خواہ اضافت شوہر کی طرف ہو یا بیوی کی طرف۔ پھر نصوص قرآنیہ میں اس طلاق دینے کی رخصت موجود ہے۔ جس میں طلاق کی نسبت زوجہ کی طرف ہو مثلاً (۱) فطلقوھن لعدتھن' نیز (۲) فان طلقھا' اور نیز (۳) لا جناح علیکم ان طلقتم النساء وغیرہ۔ لہٰذا اصل نہی کے تحت صرف وہ تطلیق باقی رہی جس کی نسبت شوہر کی جانب ہو اور منہی عنہ (یعنی ممنوع) غیر مشروع ہوتا ہے اور جب کوئی تصرف مشروع نہ رہے تو ازروئے شرع اس کا وجود نہیں ہوتا اور نتیجۃً وہ تصرف صحیح نہیں ہوتا۔

عقلی دلیل:

وہ یہ ہے کہ شوہر کے قول انا منک طالق یا تو اس میں شوہر کے طلاق یافتہ ہونے کی خبر دی گئی ہے جیسا کہ الفاظ کے ظاہر کا تقاضا ہے یا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا ہے جو کہ (نکاح کی بندش سے) چھٹکارے کو ثابت کرتا ہے۔ دوسری شق (یعنی انشاء والی) تو ممکن نہیں ہے کیونکہ شوہر تو آزاد ہوتا ہے اس پر نکاح کی بندش نہیں ہوتی۔ اور جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت کرنا محال ہوتا ہے لہٰذا پہلی متعین ہو گئی یعنی شوہر کے طلاق یافتہ ہونے کی خبر دینا اور شوہر اس خبر دینے میں سچا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ شوہر پر نکاح کی بندش نہیں ہوتی دو طریقوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ نکاح کی بندش عورت کے حق میں مقاصد نکاح یعنی سکون اور نسب کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ زوجہ کا گھر سے باہر نکلنا اور کھلے عام پھرنا موجب شک ہوتا ہے لہٰذا شوہر کا دل عورت سے مطمئن نہیں ہوتا (اور اس حالت میں) جب وہ بچہ جنے گی تو شوہر کو اس کے اپنے صلب سے ہونے پر اعتماد نہیں ہوگا۔ یہ ضرورت شوہر کے حق میں معدوم ہے لہٰذا نکاح کی بندش شوہر پر ثابت نہیں ہوگی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نکاح کی بندش ملک نکاح کا نام ہے جو کہ اختصاص(۱) مانع ہوتا ہے۔ شوہر تو مالک

(۱) یعنی ملک کا مطلب ہوتا ہے کہ مالک کو شے مملوکہ میں ہر قسم کا تصرف کرنے کا استحقاق ہوتا ہے اور کسی دوسرے کو اس میں حق تصرف نہیں ہوتا۔

ہوتا ہے کیونکہ بیوی ملک نکاح کی وجہ سے مملوک ہوتی ہے اور مملوک کیلئے مالک کا ہونا ضروری ہے اور بیوی میں شوہر کے علاوہ کسی دوسرے کی ملکیت نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ شوہر اس کا مالک ہے لہٰذا شوہر کا مملوک ہونا محال ہوا۔ اس کے برخلاف جب طلاق کی اضافت بیوی کی طرف ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا ہو انت طالق تو ان الفاظ کو اخبار پر محمول کرنا ممکن نہیں' اس لئے کہ یہ تو جھوٹ ہے کیونکہ نکاح کی بندش و قید کی موجودگی کی وجہ سے وہ اس بندش سے آزاد نہیں ہے' لہٰذا ان کو انشاء پر محمول کیا جائے گا جو کہ پہلے سے بندش نکاح سے چھٹکارا نہ ہونے کی بنا پر ممکن ہے۔

بائن کرنے والے کنایہ کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ابانت (بائن کرنے) کا مطلب ہے تعلق کو قطع کرنا اور تعلق دونوں ہی جانب ہوتا ہے تو جب ایک جانب تعلق زائل ہوا تو نتیجۃ دوسری جانب بھی زائل ہوجائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک شے دوسری ایسی شے سے متصل ہو جو اس سے جدا ہو۔ رہی تحریم (یعنی انا علیک حرام میں) تو وہ حرمت کے اثبات کا نام ہے جو صرف ایک جانب ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک شخص ایسے کیلئے حلال ہو جو (خود اس پر) حرام ہو۔ طلاق کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ طلاق خلاصی پانے کے اثبات اور قید و بندش کو ختم کرنے کو کہتے ہیں اور قید نکاح صرف ایک جانب پائی جاتی ہے اور وہ (ابھی) قائم بھی ہے۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر اپنی سالی سے اور بیوی کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع ہے تو یہ بات تو مسلم ہے لیکن اس کا ثبوت صرف ایک جانب ہوتا ہے اور موجود بھی ہے کیونکہ یہ ممانعت اور روک اس وجہ سے ہے کہ اس طرح دو بہنوں کو نکاح میں جمع کیا جاتا ہے اور یہ ممانعت نکاح سے قبل بھی تھی کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی دو بہنوں سے اکٹھے نکاح کرے تو جائز نہیں ہے۔

علماء کے نزدیک (طلاق کی) اضافت خواہ متعین بیوی کی طرف ہو یا مبہم کی طرف دونوں کا حکم یکساں ہے لہٰذا اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق (احداکما طالق) یا اپنی چار بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے (احداکن طالق) اور کسی ایک متعین بیوی کی نیت نہیں کی تو (تب بھی) اضافت صحیح ہوگی۔ قیاس کی نفی کرنے والوں کا قول ہے کہ طلاق کی اضافت صرف معین بیوی کی طرف صحیح ہوتی ہے مبہم کی طرف نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مبہم چونکہ محل نکاح نہیں بن سکتی لہٰذا محل طلاق بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ طلاق یہی کام تو کرتی ہے کہ جو کچھ نکاح سے ثابت ہوتا ہے وہ اسے ہٹا دیتی ہے۔ اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ شے مبہم بیع اور ہبہ اور اجارہ اور دیگر تصرفات کا محل نہیں بن سکتی اسی طرح وہ طلاق کا محل بھی نہیں بن سکتی۔

۱۔ ہمارے دلائل قرآن و سنت کی عمومیت والی نصوص سے ہیں:

(ا) فطلقوھن لعدتھن

(ب) الطلاق مرتان (البقرہ)

(ج) فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ (البقرہ)

(د) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ (البقرہ)

(ہ) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمعتوہ بچے اور پاگل کے علاوہ ہر کسی کی طلاق جائز ہے۔

ان نصوص میں مختلف قسم کی طلاقوں کے درمیان اور وہ طلاق جس کی اضافت معین بیوی کی طرف ہو اور وہ جس کی اضافت مجہول و مبہم کی طرف ہو کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

۲۔ مبہم کی طرف مضاف کی ہوئی طلاق حقیقت میں طلاق تنجیزی نہیں ہے بلکہ معنوی اعتبار سے وہ تعلیق ہے کہ جس میں شرط (طلاق دینے والے کا) بیان (اور تعیین) ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ اور طلاق میں شرط کے ساتھ تعلیق کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دیگر تمام شرائط کے ساتھ طلاق کو معلق کیا جاسکتا ہے۔ تو ایسے ہی اس شرط کے ساتھ بھی (تعلیق ہوسکتی ہے)۔

اس کے مقابلے میں مبہم کے ساتھ نکاح کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ لہٰذا مجہول (غیر معین) عورت محل نکاح نہیں بنے گی۔ ایسا ہی معاملہ اجارہ بیع اور دیگر تصرفات کا ہے۔ اس طور پر یہ (یعنی مبہم بیوی کی طرف مضاف کی ہوئی طلاق) مجہول و مبہم پر (فی الحال) طلاق ڈالنا نہیں ہے کیونکہ یہ بیان کی شرط پر تعلیق ہے۔ لہٰذا طلاق کا وقوع اس بیوی پر ہوگا جس کے بارے میں بیان و تعیین حاصل ہوگی نہ کہ مجہول و غیر معین پر۔

علاوہ ازیں اگر ہم طلاق کے وقوع کا قول بھی کریں جیسا کہ بعض نے کیا ہے تو یہ ایسی جہالت ہے جو بیان سے مرتفع ہوسکتی ہے۔ اور طلاق میں جہالت کے خطر کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں تعلیق اور اضافت کے خطر کا احتمال ہوتا ہے۔ مبیع میں بھی جہالت کے جریان کا تحمل ہوتا ہے کیونکہ جب کوئی شخص ایک ڈھیر میں سے ایک قفیز کی بیع کرے تو جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو چیزوں میں سے ایک کو اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کوئی ایک لے لے اور دوسری واپس کردے تو جائز ہوتا ہے۔ تو طلاق تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی کیونکہ خطر کے احتمال میں یہ بیع پر فائق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق میں تعلیق اور اضافت کے خطر کا احتمال ہوتا ہے جبکہ مبیع میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ تو جب مجہول (غیر معین) کی بیع جائز ہے تو طلاق تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔

اور جہالت خواہ (طلاق دینے کے) مقارن ہو یا (بعد میں) طاری ہوئی ہو بایں طور پر کہ اپنی بیویوں میں سے ایک معین کو طلاق دی پھر بعد میں بھول گیا کہ کس کو طلاق دی تھی یہاں تک کہ پھر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی جماع کرنا اس کیلئے حلال نہیں رہتا۔ دونوں (جہالتوں) کا حکم یکساں ہے کیونکہ جب مقارن و متصل جہالت اضافت کی صحت سے مانع نہیں ہوتی تو یہ تو اولیٰ ہے کہ (بعد میں) طاری ہونے والی جہالت (پہلے کی گئی) صحیح اضافت کو نہ ہٹائے کیونکہ روکنا بہ نسبت ہٹانے اور رفع کرنے کے آسان تر ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

بیوی سے متعلق تیسری شرط: طلاق کی اضافت بیوی کے تمام اجزاء یا کسی اہم جزء کی طرف ہو:

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب طلاق کی اضافت بیوی کے

کسی اہم جزو مثلاً سر' چہرہ' گردن اور فرج (شرمگاہ) کی طرف ہو تو طلاق واقع ہوجاتی ہے کیونکہ یہ اعضاء بول کر پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے فلان یملک کذا و کذا راسا من الرقیق (فلاں اتنے اتنے سروں یعنی غلاموں کا مالک ہے) اور فلان یملک کذا وکذا رقبۃ (فلاں اتنی اتنی گردنوں یعنی غلاموں کا مالک ہے) (نیز) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: او تحریر رقبۃ (یا گردن کا آزاد کرنا) اور اس سے مراد کل بدن ہے۔ اور حدیث میں ہے لعن اللہ الفروج علی السروج (لعنت فرمائی اللہ تعالیٰ نے ان شرمگاہوں پر جو گھوڑے کی زینوں پر ہوں) اور مراد اس سے فروج والی یعنی عورتیں ہیں۔ اسی طرح لفظ وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لی جاتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ' (القصص:۸۸) — اللہ تعالیٰ کے چہرہ کے ماسوا ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے۔'

اور مراد یہاں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور جو شخص کسی کے وجہ (چہرہ) کی ضمانت اٹھائے تو وہ اس کی ذات کی ضمانت دینے والا بنتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ان اعضاء سے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے لہٰذا ان کے ذکر سے کل بدن مراد ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا شوہر نے ""انت طالق"" کہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر طلاق کی نسبت بیوی کی روح کی طرف کرے اس لئے کہ روح ہی نفس کے قیام کا باعث ہوتی ہے۔ نیز روح کو نفس بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا (الزمر:۴۲) — اللہ روحوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت' اور ان روحوں کو بھی جن کو موت ابھی نہیں آئی ان کے سونے کے وقت۔

اور اگر شوہر نے طلاق کی نسبت بیوی کے دبر (یعنی مقعد) کی جانب کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ مقعد (سرین) سے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا بخلاف فرج (شرمگاہ) کے۔

اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جب طلاق کی اضافت بیوی کے اہم جزو کی طرف ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا نصفک طالق (تیرے نصف حصے کو طلاق ہے) یا تیرے تہائی حصے کو طلاق ہے یا تیرے چوتھائی حصے کو طلاق ہے یا تیرے ایک جزء کو طلاق ہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اس لئے کہ جزء شائع محل نکاح ہوتا ہے اور اس کی طرف نکاح کی اضافت صحیح ہوتی ہے لہٰذا یہ محل طلاق بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جزء شائع (اہم) کی طرف نسبت اس جزو میں طلاق کے حکم کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہے لیکن طلاق کا حکم پورے بدن سے تمتع کے عذر کی بنا پر تمام اجزاء میں شائع اور پھیلا ہوا ہوگا کیونکہ پورے بدن سے تمتع میں اس جزو حرام سے تمتع بھی حاصل ہوگا۔ لہٰذا نکاح کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے' لہٰذا بالآخر وہ (نکاح) زائل ہوجائے گا۔

جب طلاق کی اضافت ایسے جزو کی طرف ہو جس سے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا مثلاً ہاتھ پاؤں انگلی وغیرہ تو طلاق کے وقوع میں اختلاف ہوا ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ امام زفر رحمتہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع

ہوجائے گی اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ بدن کا ایک جزو ہے لہٰذا جس طرح عورت کے جزو شائع کی طرف اضافت صحیح ہوتی ہے اسی طرح اس کی طرف بھی صحیح ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ ہاتھ بدن کا جزء ہے یہ ہے کہ بدن تمام """"اجزائے مرکبہ"" سے عبارت ہے۔ اور ان میں سے ہاتھ بھی ہے لہٰذا ہاتھ مرکب مجموعہ کا بعض حصہ ہوا اور بعض بدن کی طرف اضافت کل بدن کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ جزء شائع میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ‏ تو ان کو ان کی عدت میں طلاق دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے نساء کو طلاق دینے کا حکم (مردوں کو) دیا ہے اور نساء مراۃ کی جمع ہے اور لفظ مراۃ نام ہے عورت کے تمام اجزاء کے مجموعہ کا اور مجموعہ کو طلاق دینے کا حکم اس کے کسی ایسے جزء کو طلاق دینے سے ممانعت ہے جس سے پورے بدن کو تعبیر نہ کیا جاسکتا ہو۔ اس لئے کہ اس میں جملہ بدن کو طلاق دینے کا ترک لازم آتا ہے اور کسی فعل کا حکم وامراس فعل کے ترک سے نہی ہوتی ہے۔ اور منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہو) مشروع نہیں ہوتا۔ لہٰذا ازروئے شرع یہ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ یدک طالق (تیرے ہاتھ کو طلاق ہے) اس میں طلاق کی اضافت ایسی شے کی طرف ہے جو محل طلاق نہیں ہے لہٰذا یہ اضافت صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اضافت بیوی کے دوپٹے کی طرف کرے۔ اس اضافت کے صحیح نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کی نسبت بیوی کے ہاتھ کی طرف کی ہے جو دو وجہوں سے محل طلاق نہیں ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ محل نکاح نہیں یہاں تک کہ اس کی طرف نکاح کی اضافت صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ محل طلاق بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ طلاق' نکاح سے ثابت شدہ کو رفع کرنے کا نام ہے' کیا دیکھتے نہیں کہ یہ اقالہ جوکہ بیع سے ثابت شدہ امر کو فسخ کرنے کا نام ہے کا محل نہیں ہے تو اسی طرح طلاق کا محل بھی نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے عرف میں جو طلاق کا محل ہوتا ہے وہ حکم کا محل ہوتا ہے اور طلاق کا حکم نکاح کی قید کا زوال ہوتا ہے اور نکاح کی قید پورے بدن میں ہوتی ہے نہ کہ صرف ہاتھ میں اس لئے کہ نکاح کی اضافت مکمل بدن کی طرف کی گئی ہے اور وہ قید جو پورے بدن میں ثابت ہو اس کو تنہا ہاتھ میں ثابت سمجھنا ممکن نہیں ہے' لہٰذا تنہا ہاتھ کی طرف اضافت اس شے کی طرف اضافت ہوئی جو طلاق کا محل نہیں ہے۔ لہٰذا اضافت صحیح نہ ہوگی۔ یہی کچھ جزو شائع میں کہا جاتا ہے کیونکہ بدن میں حکم کا ثبوت جزو شائع کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسرے معنی یعنی بقاء نکاح میں عدم فائدہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یا پھر حکم کے ثبوت کی اضافت جزو شائع کی طرف کی جاسکتی ہے اس بناپر کہ یہ حکم جزو شائع کی طرف اضافت کے ضروری نتائج میں سے ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اپنی مملوکہ رسی کو کہ جس کے ساتھ دوسرے کی قندیل لٹکی ہوئی ہو کاٹ دے (تو دوسرے کی قندیل کا گر کر ٹوٹ جانا رسی کو کاٹنے کے ضروری نتائج میں سے ہے) لیکن یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر جزو معین میں حرمت ثابت ہو اس طرح کہ وہ حرمت اسی جزو میں منحصر ہو تو پھر باقی بدن سے انتفاع

ممکن ہونا چاہئے۔ اور اس طرح نکاح کی بقاء مفید بھی ہونی چاہئے لیکن جیسا کہ خلافیات (کے علم) سے معلوم ہے اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

امام زفر رحمتہ اللہ کا یہ قول کہ "ہاتھ بدن کا جزو ہے" کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے لیکن وہ چونکہ جزو معین ہے لہٰذا محل طلاق نہیں ہوگا۔ برخلاف جزو شائع کے کیونکہ وہ غیر معین ہوتا ہے۔ اور اس کے غیر معین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جزو جب شائع ہو تو جس جزو کی طرف بھی اشارہ کیا جائے اس میں احتمال ہوگا کہ اسی کی طرف طلاق کی اضافت کی گئی ہو۔ لہٰذا (بیوی کے) بدن سے تمتع محال ہوگا اور نکاح کے باقی رہنے میں فائدہ نہیں ہے بخلاف معین کے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

چوتھی شرط: خلع اور طلاق برمال میں بیوی کا معاوضہ کی ادائیگی پر راضی ہو جانا:

بیوی سے متعلق شرائط میں سے چوتھی شرط خلع کی دو میں سے ایک قسم میں اور طلاق برمال میں بیوی کا عوض دینے کو قبول کرنا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور قبول کرنے والا نہ ہوں۔

جہاں تک خلع کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: خلع بعوض اور خلع بغیر عوض:

خلع بغیر عوض کا بیان:

اس کی صورت یوں ہے کہ شوہر بیوی سے کہے خالعتک (میں نے تجھ سے خلع کیا) اور عوض کا ذکر نہ کرے۔ تو اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق پڑجائے گی ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق میں سے ہے اور اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر دو کی نیت کی تو امام زفر رحمہ اللہ کے برخلاف اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور یہ شوہر کے انت بائن وغیرہ کہنے کے مترادف ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

خلع بالعوض کا بیان:

اس میں بوجہ مذکور عوض کا ذکر شامل ہوتا ہے مثلاً شوہر یوں کہے خالعتک علی کذا (میں نے تجھ سے اتنے عوض پر خلع کیا) اور عوض کا ذکر کیا ہو۔ خلع کا اطلاق ان دو قسموں پر ہوتا ہے لیکن لغت اور شرع دونوں کے عرف میں اطلاق کے وقت صرف نوع ثانی مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میں حقیقت عرفیہ بھی اور حقیقت شرعیہ بھی ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے اجنبی سے کہا "میری بیوی سے خلع کر" اور اس شخص نے بغیر عوض کے عورت سے خلع کیا تو درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر شوہر نے ایک ہزار درہم پر بیوی سے خلع کیا اور بیوی نے قبول کرلیا پھر شوہر نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو ازروئے قضاء شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوض کا ذکر ظاہر میں طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے لہٰذا ظاہر سے عدول کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کے برعکس جب شوہر نے بیوی سے خالعتک کہا اور اور عوض کا ذکر نہیں کیا پھر اس نے کہا کہ میری اس سے طلاق کی نیت نہیں تھی تو اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ وہاں پر کوئی

قرینہ حالیہ مثلاً غصہ اور ذکر (یعنی مطالبہ طلاق) جوکہ طلاق پر دلالت کرتا ہو' نہ ہو۔ جیسا کہ ہم کنایات کے باب میں ذکر کرچکے ہیں کیونکہ یہ لفظ عوض کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں طلاق اور غیرطلاق دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس سے طلاق مراد لی جاسکے۔ برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے عوض کا بھی ذکر کیا ہو اس لئے کہ عوض کے ذکر کے ساتھ عرف اور شرع میں یہ صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

خلع کی اقسام اور ان کے احکام:

پھر خلع کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) ماہیتِ خلع
(۲) کیفیتِ خلع
(۳) صحتِ خلع کی شرط
(۴) عوض کے واجب ہونے کی شرط
(۵) شوہر کیلئے بیوی سے عوض کی کتنی مقدار لینا جائز ہے اور کتنی نہیں
(٦) حکمِ خلع

ماہیتِ خلع:

خلع کی ماہیت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ طلاق ہے اور یہی حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے (اس بارے میں) دو قول ہیں۔ ان کا ایک قول ہمارے قول کی مثل ہے جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے اور یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے خلع کرے۔ بعدازاں اس سے دوبارہ نکاح کرلے تو ہمارے نزدیک یہ بیوی شوہر کے پاس دو طلاقوں کے ساتھ لوٹتی ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقوں کے ساتھ لوٹتی ہے لہٰذا اگر شوہر اس کے بعد اسے دو طلاقیں دے تو ہمارے نزدیک حرمت غلیظہ ثابت ہوجائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت تین طلاقوں سے ہی حاصل ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد الطلاق مرتان الی قولہ تعالیٰ فان طلقھا کے ظاہر سے ہے۔ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو مرتبہ کیا۔ پھر خلع کا ذکر اپنے اس ارشاد میں کیا۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ (البقرہ: ۲۲۹) دونوں پر (اس مال کے بارے میں) کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے۔

پھر طلاق کو بھی اپنے اس ارشاد فان طلقھا میں ذکر کیا۔ پس اگر خلع کو طلاق قرار دیا جائے تو طلاقوں کی تعداد تین سے زیادہ ہوجاتی ہے جوکہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ نکاح میں فرقت کبھی طلاق کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی فسخ کے ذریعہ۔ فسخ سے فرقت کی مثالیں یہ ہیں' کفو کا نہ ہونا اور آزاد کی ہوئی باندی کے خیار اور زوجین

میں سے کسی ایک کا مرتد ہوجانا اور کسی ایک کے قبول اسلام سے اعراض کی بناپر فرقت کا ہونا۔ اور لفظ خلع فسخ پر دلیل ہے جبکہ عقد کو فسخ کرنے کا مطلب ہے اس کو جڑ سے ہٹا دینا۔ لہٰذا خلع طلاق نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے طلقتک علی الف درہم (میں نے تجھے ہزار درہم کے عوض طلاق دی) اور عورت قبول کرلے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ فرقت اور جدائی شوہر کی جانب سے عوض کے بدلہ میں حاصل ہوئی ہے لہٰذا یہ طلاق ہوگی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ نکاح میں فرقت کبھی فسخ کے طریقے پر ہوتی ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن مقصوداً نہیں بلکہ ضروری نتیجے کے طور پر کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح میں فسخ کا جبکہ وہ مقصود ہو احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ نکاح کا جواز اور لوگوں کی حاجت بعوض اور بلاعوض طلاق سے اور نکاح کے ضروری نتیجے کے طور پر منفسخ ہوجانے سے پوری ہوجاتی ہے۔ لہٰذا فسخ کی اس کو مقصود بنا کر حاجت نہیں رہتی۔ پس فسخ جبکہ وہ مقصودی ہو کے حق میں منافی کا اعتبار ساقط نہیں ہوگا۔ اور جن مواقع کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں انفساخ مقصوداً ثابت نہیں ہے بلکہ ضروری نتیجے کے طور پر ہے اور اس میں کچھ کلام نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ خلع طلاق پر دلالت کرتا ہے نہ فسخ پر اس لئے کہ یہ خلع سے ماخوذ ہے جس کے معنی نزع کے ہیں اور لغت میں نزع کا مطلب ہے اخراج الشی من الشی یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے نکالنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِهِمْ مِنْ غِلٍّ (الحجر:47) اور جو کینہ ان کے دلوں میں ہوگا ہم اسے نکال دیں گے۔

اس آیت میں ونزعنا کا معنی اخرجنا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ونزع یدہ" (اعراف:۱۰۸) (اور موسیٰ علیہ السلام نے اپنا ہاتھ باہر نکالا) یعنی اس نے اپنا ہاتھ اپنی جیب سے نکالا۔ لہٰذا خلعھا (بیوی سے خلع کیا) کا مطلب ہوا کہ شوہر نے بیوی کو ملک نکاح سے نکال دیا اور یہی طلاق بائن کے معنی ہیں جبکہ فسخ نکاح کا مطلب ہے اس کو جڑ سے اکھیڑ دینا۔ اور اسے اس طرح کردینا گویا کہ وہ سرے سے تھی ہی نہیں لہٰذا اس میں اخراج کا معنی نہیں پایا جاتا اور لفظ کے حکم کو اس طرح ثابت کرنا کہ اس پر لفظ ازروئے لغت بھی دلالت کرتا ہو یہ زیادہ بہتر ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کسی عقد کا فسخ صرف اس عوض کے مقابلے میں ہوتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہو جیسا کہ بیع کے باب میں اقالہ ہوتا ہے۔ جبکہ خلع اس عوض (مہر) پر بھی جائز ہوتا ہے جس پر نکاح ہوا ہو اور اس کے علاوہ پر بھی جائز ہوتا ہے لہٰذا خلع فسخ نہیں ہوتا۔

رہی وہ آیت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے' تو وہ ان کیلئے دلیل نہیں بنتی۔ اس لئے کہ خلع کے ذکر کا تعلق مذکورہ دو طلاقوں سے ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے (الطلاق مرتان میں) اولاً طلاق بلا معاوضہ کا ذکر کیا پھر معاوضہ والی طلاق (یعنی خلع) کو ذکر کیا۔ پھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تیسری طلاق کا ذکر اپنے اس ارشاد فان طلقھا میں کیا۔ لہٰذا تین طلاقوں پر زیادتی لازم نہیں آتی بلکہ ارشاد الٰہی کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ مشروع کی تبدیلی کا الزام ہم پر نہ آئے۔ علاوہ ازیں اس آیت کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے

ارشاد فان طلقها کا معنی ہے فان طلقها ثلاثا (یعنی اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دے دیں) اور پھر تین طلاقوں کے حکم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں بیان فرمایا کہ:

فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (بقرہ: ۲۳۰)

پس خلع کو طلاق قرار دینے سے چوتھی طلاق کا مشروع ہونا لازم نہیں آتا' واللہ عزوجل اعلم۔

کیفیتِ خلع:

اس کی دو کیفیات ہیں۔ ایک یہ کہ یہ طلاق بائن ہے ایک تو اس وجہ سے کہ خلع کنایات طلاق میں سے ہے جوکہ ہمارے نزدیک بائنہ طلاقیں ہوتی ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع طلاق بالعوض ہوتی ہے اور چونکہ شوہر عوض کا مالک بیوی کے اس کو قبول کرنے سے ہوا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ بیوی کو اپنے نفس پر ملکیت حاصل ہوجائے تاکہ معاوضہ (جوکہ جانبین سے ہوتا ہے) ثابت ہو۔ اور چونکہ بیوی کو اپنے نفس پر ملکیت طلاق بائن ہی سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا خلع طلاق بائن ہی ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عورت نے عوض کی ادائیگی اس لئے کی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ نکاح سے اپنی خلاصی کراسکے جوکہ طلاق بائن کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں شوہر اس سے رجوع کرسکتا ہے اور اس طرح بیوی کو خلاصی بھی حاصل نہ ہوگی اور بلا معاوضہ مال بھی ہاتھ سے جائے گا اور چونکہ یہ جائز نہیں ہے لہٰذا واقع ہونے والی طلاق بائنہ ہوگی۔

خلع کی دوسری کیفیت یہ ہے کہ یہ شوہر کے حق میں قسم اور شرط جوکہ بیوی کا عوض کو قبول کرنا ہے' کے ساتھ طلاق کو معلق کرنا ہے جبکہ بیوی کے حق میں یہ مال کا معاوضہ ہے۔ یعنی بیوی کا عوض کے مقابلہ میں مال کا مالک بنانا۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے خلع کی ابتداء میں کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پرخلع کیا تو اب اس کو اس سے رجوع کرنے یا اس کو فسخ کرنے یا بیوی کو خلع قبول کرنے سے روکنے کا اختیار نہ ہوگا اور نہ ہی بیوی کے قبول کرنے سے پیشتر شوہر کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ بیوی کی موجودگی شرط نہیں بلکہ خلع کا توقف (شوہر کی) مجلس کے بعد تک ہوگا حتیٰ کہ اگر بیوی موجود نہ تھی بعد ازاں اسے خلع کی اطلاع ملی تو اسے قبول کرنے کا اختیار ہوگا البتہ صرف اسی مجلس تک (اختیار ہوگا) جس میں اسے اطلاع ملی ہے۔ کیونکہ اس کی جانب میں یہ معاوضہ ہے جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

خلع کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کی طرف اضافت کرنا جائز ہے

مثلاً یوں کہنا "جب زید آئے تو میرا تجھ سے ہزار درہم پر خلع ہے" یا یوں کہنا کہ "میں نے تجھ سے آئندہ کل یا فلاں مہینے کے شروع پر ایک ہزار درہم پر خلع کیا"۔ اور بیوی کو زید کی آمد کے بعد اور اضافت کئے ہوئے وقت کے بعد قبول کرنے کا اختیار ہوگا۔ لہٰذا اگر اس نے اس سے پہلے قبول کیا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت شرط اور وقت کی موجودگی میں تطلیق (طلاق دینا) ہوتا ہے۔ لہٰذا بیوی کا اس سے پیشتر قبول کرنا لغو ہوگا۔

اگر شوہر نے اپنے لئے خیار شرط طے کیا اور یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ہزار درہم پر خلع اس شرط

پر کیا کہ مجھے تین دن کا خیار حاصل ہوگا" تو یہ شرط تو صحیح نہ ہوگی البتہ بیوی کے قبول کرنے پر خلع صحیح ہوگا۔ اور اگر ابتداء بیوی کی جانب سے ہو بایں طور کہ اس نے کہا کہ "میں نے اپنا خلع تجھ سے ایک ہزار درہم پر کیا" تو شوہر کے قبول کرنے سے پیشتر وہ رجوع کرسکتی ہے اور یہ خلع اس مجلس سے اٹھ جانے سے اور شوہر کے اٹھ جانے سے بھی باطل ہوجاتا ہے اور مجلس کے بعد تک باقی نہیں رہتا اس طرح کہ شوہر موجود نہ ہو پھر اسے خبر پہنچے اور وہ قبول کرلے تو قبول صحیح نہیں ہوتا۔ یہ خلع (جس کی ابتداء بیوی کی جانب سے ہو) نہ تو شرط کے ساتھ معلق ہوسکتا ہے اور نہ ہی اس کی اضافت کسی وقت کی طرف ہوسکتی ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی کیلئے خیار شرط کی قید لگائی اور یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ تجھے تین دن کا خیار حاصل ہوگا" اور بیوی نے قبول کرلیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرط جائز ہوگی اور بیوی کو خیار حاصل ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ مدت کے دوران خلع کو اختیار کرلے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور مال واجب ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے رد کردیا تو نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی مال لازم ہوگا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار کی شرط باطل ہے اور طلاق ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا۔

کیفیت خلع میں فریقین کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ خلع ہمارے نزدیک طلاق ہوتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ بیوی طلاق کی مالک نہیں ہوتی بلکہ طلاق کا اختیار شوہر کو ہوتا ہے بیوی کو نہیں کیونکہ طلاق کا وقوع شوہر کے قول کہ "میں نے تجھ سے خلع کیا" سے ہوتا ہے لہٰذا شوہر کی جانب سے طلاق کو واقع کرنا ہے البتہ اتنی بات ہے کہ شوہر نے اس کو شرط کے ساتھ معلق کیا لیکن طلاق کی شرط کے ساتھ تعلیق بھی ہوسکتی ہے اور اس کی وقت کی طرف اضافت بھی ہوسکتی ہے اگرچہ اس سے نہ رجوع کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی وہ مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ مجلس میں غیر موجود پر موقوف ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں خیار شرط کی گنجائش ہوتی ہے بلکہ شرط باطل ہوتی ہے اور طلاق صحیح ہوتی ہے۔ رہی بیوی کی جانب تو اس کے اعتبار سے خلع مال کا معاوضہ ہوتی ہے کیونکہ یہ عوض کے مقابلے میں مال کی تملیک ہوتی ہے اور یہی مال کے معاوضہ کا مطلب ہے لہٰذا اس (یعنی خلع) میں بیع وغیرہ کی مثل معاوضہ کے احکام کی رعایت کی جائے گی۔ اور جو امور ہم نے ذکر کئے ہیں وہ معاوضہ کے احکام ہی ہیں۔ البتہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ خیار کے مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ خیار کی مشروعیت فسخ کیلئے ہوتی ہے جبکہ خلع میں فسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ وہ ہمارے نزدیک طلاق ہے۔ صاحبینؒ کے استدلال کا جواب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے قاعدے کے مطابق خیار، حکم کے حق میں عقد کے انعقاد کو روکنے پر محمول ہے لہٰذا یہ (خلع کا) عقد حکم کے حق میں فی الحال منعقد نہیں ہوگا بلکہ ہمارے علم میں خیار کے ساقط ہونے کے وقت تک عقد موقوف رہتا ہے اور خیار کے ساقط ہونے کے وقت اس کا علم ہوگا جیسا کہ بیوع کے مسائل میں معلوم ہوچکا ہے۔

رکنِ خلع:

خلع کا رکن ایجاب و قبول ہے کیونکہ یہ طلاق بالعوض کا عقد ہے لہٰذا قبول کئے بغیر نہ تو فرقت واقع

ہوگی اور نہ ہی شوہر عوض کا مستحق بنے گا بخلاف خلع کی پہلی قسم کے (جس میں عوض کا ذکر نہ ہو) کیونکہ جب شوہر کہے کہ "میں نے تجھ سے خلع کیا" اور عوض کا ذکر نہ کیا ہو لیکن طلاق کی نیت کی ہو تو بیوی پر طلاق واقع ہوجاتی ہے خواہ اس نے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ یہ طلاق بلاعوض ہے لہٰذا قبول کی حاجت نہیں ہوگی۔

جمہور علماء کے نزدیک خلع کے جائز ہونے کیلئے حاکم کی موجودگی شرط نہیں ہے لہٰذا خلع غیر حاکم کے پاس بھی جائز ہوگا۔ امام حسنؒ اور امام ابن سیرینؒ (۱) سے مروی ہے کہ صرف حاکم کی موجودگی ہی میں خلع جائز ہوتا ہے لیکن صحیح قول جمہور علماء کا ہے کیونکہ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح نکاح غیر حاکم کے پاس بھی جائز ہوتا ہے اسی طرح خلع بھی جائز ہوگا۔

الفاظِ خلع:

پھر خلع (ایجاب و قبول کے) ان دو لفظوں سے منعقد ہوتا ہے جو لغت میں ماضی پر دلالت کرتے ہوں۔ کیا خلع کا انعقاد ایسے دو لفظوں سے بھی ہوتا ہے جن میں سے ایک کے ذریعے سے مستقبل جس سے یہاں امر اور استفہام مراد ہے کو تعبیر کیا جاتا ہو؟ تو اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد (خلع) یا تو خلع کے لفظ سے ہوگا یا بیع و شراء کے لفظ سے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو امر کے صیغہ سے ہوگا یا استفہام کے صیغہ سے۔

خلع بصیغہ امر:

پس اگر عقد، لفظ خلع کے ساتھ امر کے صیغہ سے ہو تو جب عوض معلوم اور مذکور ہو تو بالاتفاق عقد خلع تام ہوگا۔ مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے "اخلعی نفسک منی بالف درہم" (تو مجھ سے ایک ہزار درہم پر اپنا خلع کرلے) اور بیوی جواب میں یوں کہے خلعت (میں نے خلع کیا) اور اگر شوہر کی جانب سے عوض مذکور نہ ہو مثلاً شوہر یوں کہے اخلعی نفسک منی (تو مجھ سے اپنا خلع کرلے) اور بیوی جواب میں یوں کہے خلعت بالف درہم (میں نے ایک ہزار درہم میں خلع کیا) تو خلع اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک شوہر یہ نہ کہے خلعت (میں نے خلع کیا)۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذو قیمت (متقوم) عوض و بدل کے مقابلے میں خلع کا امر کرنا بیوی کو وکیل بنانا ہے اور خلع میں ایک شخص دونوں جانبوں کا متولی ہوسکتا ہے۔ اگرچہ خلع کی یہ نوع نوع معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ میں بیع کی مثل ایک شخص جانبین سے متولی نہیں ہوسکتا کیونکہ (ایک شخص کا جانبین سے متولی بننے سے عقد معاوضہ میں) امتناع اس بناپر ہوتا ہے کہ جانبین سے متعلقہ حقوق کے مابین منافات ہوتی ہے جبکہ خلع میں منافات نہیں ہوتی اس لئے کہ خلع کے باب میں حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں اور اسی لئے باب نکاح میں جانبین میں سے ایک کا وکیل ہونا

(۱) امام ربانی محمد بن سیرین، آپ کی کنیت ابوبکر ہے۔ آپ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت انس بن مالکؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ حدیث میں ابوہریرہؓ ابن عباسؓ ابن عمرؓ اور دیگر صحابہ کے شاگرد تھے۔ حافظ الحدیث اور فن تعبیر کے امام تھے۔ وفات ۱۱۰ھ، تذکرۃ الحفاظ، جلد اول، ص:۸۰۔

جائز ہے لیکن پہلے مسئلے میں بدل (خلع) کے نامعلوم (مجہول) ہونے کی بناپر خلع کے امر کو توکیل بنانا ممکن نہیں ہے لہٰذا توکیل صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ عقد تام و پورا ہوجائے تو ایک ہی شخص اضافہ کا خواہشمند بھی ہوگا اور کمی کا طلبگار بھی (جیساکہ عقد معاضہ میں ہوتا ہے کہ ایک فریق عوض کی زیادتی کا طلبگار ہوتا ہے اور دوسرا اس میں کمی کا خواہشمند ہوتا ہے) جوکہ جائز نہیں ہے۔

خلع بصیغۂ استفہام:

اور اگر خلع کا صیغہ استفہام کے صیغہ کے ساتھ ہو مثلاً شوہر بیوی کو یوں کہے اخلعت نفسک منی بالف درہم؟ (کیا تو نے مجھ سے ایک ہزار درہم پر اپنا خلع کرلیا) اور بیوی جواب میں کہے خلعت (میں نے خلع کیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہوجائے گا اور بعض کا کہنا ہے کہ جب تک شوہر قبول نہ کرے عقد مکمل نہیں ہوگا اور دیگر بعض نے اس میں تفصیل کی اور کہا کہ اگر شوہر نے اس سے عقد کرنے کی نیت کی تو عقد مکمل ہوجائے گا اور اگر اس نے معاملہ اور بھاؤ کم کرنے کی نیت کی تو عقد مکمل نہیں ہوگا اس لئے کہ شوہر کے قول "کیا تو نے مجھ سے اپنا خلع کیا" میں بھاؤ کرنے کا احتمال بھی ہے بلکہ ظاہر میں بھاؤ کرنا ہی ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں چاہتا ہوں کہ تو مجھ سے اپنا خلع کرلے" لہٰذا جب تک نیت نہ ہوگی خلع کرنے کا مطلب نہیں لیا جائے گا۔ اور جب وہ نیت کرلے تو اس میں توکیل اور امر کا معنی ہوگا۔

بیع و شراء کے لفظ سے خلع کرنا:

اور اگر خلع بیع و شراء کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے اشتری نفسک منی (اپنے نفس کو مجھ سے خرید لے) تو اگر شوہر نے معین عوض کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا کہ "ہزار درہم وغیرہ کے عوض میں" اور بیوی نے جواب میں کہا اشتریت (میں نے خرید لیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔
بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہوجائے گا اور بعض کا قول ہے کہ جب تک شوہر بعد میں یوں نہ کہے بعت (میں نے فروخت کیا) نہ تو عقد مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ پہلا قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ جب شوہر نے متعین عوض کا ذکر کیا تو امر اور توکیل دونوں صحیح ہوئے اور خلع میں ایک شخص جانبین کا وکیل بن سکتا ہے جس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ اسی طرح جب شوہر فارسی زبان میں بیوی سے یوں کہے۔

خویشتن ازمن بخر بهزار درهم یا بکابین و هزینه عدت که واجب شودلز پس طلاق

تو اپنے آپ کو مجھ سے ایک ہزار درہم کے عوض میں یا اپنے مہر اور طلاق کے سبب سے واجب ہونے والی عدت کے نفقہ کے بدلے میں خرید لے۔
اور بیوی نے کہا خریدم (میں نے خرید لیا) تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔
اور اگر شوہر نے عوض کا ذکر نہیں کیا مثلاً اس نے کہا اشتری نفسک منی (اپنے نفس کو مجھ سے خرید لے) اور بیوی نے جواب میں اشتریت (میں نے خرید لیا) کہا تو جب تک شوہر بعت (میں نے فروخت

کیا) نہیں کہے گا تو نہ تو خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح جب شوہر فارسی میں یوں کہے "خویشتن از من بخر (مجھ سے اپنے آپ کو خرید لے) اور بیوی جواب میں کہے خریدم (میں نے خریدا) اور شوہر نے "فروختم" (میں نے فروخت کیا) نہیں کہا تو جب تک وہ فروختم نہ کہے نہ تو خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس صورت میں اور اس صورت کے مابین جس میں شوہر بیوی سے لفظ خلع کے ساتھ اخلعی نفسک منی کہے اور طلاق کی نیت کرے اور بیوی جواب میں خلعت کہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ کے مابین فرق یہ ہے کہ شوہر کا بیوی کو طلاق کی نیت سے اخلعی کہنا دراصل لفظ خلع کے ساتھ بیوی کو طلاق کا امر کرتا ہے اور بیوی شوہر کے امر اور توکیل سے طلاق کی مالک ہوجاتی ہے لہٰذا توکیل اور امر دونوں صحیح ہوئے۔ پس خلع دونوں جانب سے ہوا جبکہ شوہر کا بیوی سے اشتری نفسک یا خویشتن از من بخر کہنا یہ خلع بعوض کا امر کرنا ہے لیکن چونکہ عوض کی مقدار مذکور نہیں ہے لہٰذا امر صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر خلع لفظ استفہام کے ساتھ ہو مثلاً شوہر نے بیوی سے یوں کہا ھل ابتعت نفسک منی (کیا تو نے اپنے نفس کو مجھ سے خرید لیا ہے؟) تو اگر اس نے عوض معلوم کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا "ایک ہزار درہم میں" یا یوں کہا کہ "اپنے مہر اور عدت کے نفقہ کے بدلے میں" اور بیوی نے جواب میں کہا ابتعت (میں نے خرید لیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہوجاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ جب تک شوہر بعت (میں نے فروخت کیا) نہ کہے تو نہ خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسی قول کو فقیہ ابوالیث سمرقندی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ ابوبکر اسکاف(۱) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عقد مکمل ہوجاتا ہے اور طلاق واقع ہوجاتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ عقد صرف اس وقت مکمل ہوتا ہے جب شوہر نے عقد واقع کرنے کی نیت کی ہو نہ کہ بھاؤ کرنے کی جیسا کہ ہم عربی الفاظ کے ضمن میں بیان کرچکے ہیں۔ امر اور استفہام کے مابین فرق وہی ہے جس کو ہم بیان کرچکے ہیں کہ امر کی وجہ سے بیوی وکیل بن جاتی ہے کیونکہ خلع کا امر کرنا خلع کیلئے وکیل بنانا ہوتا ہے جبکہ عوض کی مقدار ذکر نہ ہو۔ اور خلع میں ایک شخص جانبین کا وکیل بن سکتا ہے لیکن چونکہ یہاں (استفہام میں) امر موجود نہیں ہے لہٰذا توکیل موجود نہیں ہے اور عقد معاوضہ میں ایک شخص باقی رہا جو کمی اور بیشی دونوں کا طلبگار ہے' لہٰذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے عوض کا ذکر نہیں کیا مثلاً اس نے کہا "کیا تو نے اپنے نفس کو مجھ سے خرید لیا" اور بیوی نے جواب میں کہا "میں نے خرید لیا" تو جب تک شوہر یہ نہیں کہے گا کہ میں نے فروخت کیا' عقد مکمل نہیں ہوگا کیونکہ جب صیغہ امر میں عقد مکمل نہیں ہوتا تو استفہام میں تو بطریق اولیٰ مکمل نہیں ہوگا۔

بیوی کا خود قبول کرنا یا اس کی جانب سے کسی اجنبی کا قبول کرنا' جبکہ وہ قبول کرنے کا اہل ہو' برابر ہے کیونکہ بیوی اگر خود قبول کرے تو اس کے ذمے بدل خلع لازم ہوجاتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں اس کی ملکیت میں کچھ نہیں آتا۔ (ایسے ہی اجنبی کی صورت میں ہوتا ہے' لہٰذا دونوں کا قبول کرنا یکساں ہوا)۔ اس کے برعکس اگر ایک شخص کسی دوسرے کیلئے اس شرط پر کوئی شے خریدے کہ قیمت اس (خریدنے والے اجنبی) کے

---

(۱) محمد بن احمد ابوبکر الاسکاف بلخی اپنے وقت کے امام اور جلیل القدر فقیہ تھے۔ آپ تیس سال تک مسلسل روزہ رکھتے رہے اور روزہ کی حالت ہی میں انتقال ہوا۔ وفات ۳۳۳ھ حدائق ص ۱۹۲۔

ذمے ہوگی تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ (خریداری میں) اجنبی مشتری کی مانند نہیں ہوتا کیونکہ مشتری تو وہ شخص ہوتا ہے جو عوض کے مقابلے میں کسی شے کا مالک بنے جبکہ خریداری میں اجنبی کسی شے کا مالک نہیں بنتا لہٰذا (خریداری میں) ایسے شخص کے ذمے قیمت لازم کرنا جو اس کے مقابلے میں کسی شے کا مالک نہیں بنتا جائز نہیں ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب اجنبی شوہر سے کہے کہ تو اپنی بیوی سے اس شرط پر خلع کرلے کہ میں تیرے لئے ایک ہزار کا ضامن ہوں یا یوں کہے کہ تو اپنی بیوی سے خلع کرلے ایک ہزار پر جو میرے ذمے ہیں۔ یا یوں کہے کہ میرے ان ہزار روپے پر' یا میرے اس غلام پر' یا ان ہزار پر' یا اس غلام پر اور شوہر خلع کرلے تو خلع صحیح ہوگا اور شوہر مال کا مستحق ہوگا۔ اور اگر اجنبی یوں کہے کہ تو اپنی بیوی سے ایک ہزار درہم پر خلع کرلے' اور مزید کچھ نہ کہے تو خلع بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

○ اور اگر کسی نے اپنی نابالغ بچی کا خلع اس کے مال پر کیا' تو جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ جائز نہیں ہے لیکن جامع صغیر میں یہ اضافت نہیں کہ سرے سے خلع جائز نہ ہوگا یا نابالغہ پر عوض واجب نہ ہوگا۔ اس بارے میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صغیرہ پر عوض تو واجب نہیں ہوگا البتہ طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ نابالغہ پر نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی اس پر مال واجب ہوگا۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے علماء کے اختلاف کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ ابتداء میں اس مسئلے میں اختلاف نہیں تھا اور ہمارے اصحاب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی اور ایک قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ نابالغہ پر مال کے واجب نہ ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس کی جانب میں خلع معاوضہ ہے مال کا غیر مال کے ساتھ جس میں اس کا ضرر و نقصان ہے اور ولی کو ضرر رساں تصرفات مثلاً ہبہ اور صدقہ وغیرہ کا کچھ اختیار نہیں ہوتا۔ البتہ اختلاف صرف طلاق کے وقوع میں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع کی صحت عوض کے وجوب پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ خلع ایسی چیزوں پر بھی صحیح ہوتا ہے جو عوض نہیں بن سکتیں مثلاً مردار' خون' خنزیر اور شراب وغیرہ۔ لہٰذا مال کے عدم وجوب کے ضروری نتائج میں سے طلاق کا عدم وقوع نہیں ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع جب ایسے عوض پر واقع ہو جو مال ہے تو طلاق کے وقوع کا تعلق اس کے قبول کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ مال واجب ہوتا ہے لیکن باپ کے قبول کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے نابالغہ کیلئے ضرر رساں ہونے کی بناپر باپ کو نابالغہ پر اس کو قبول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

○ اگر باپ نے نابالغہ کا خلع ایک ہزار روپے پر کیا اور خود اس رقم کی ضمانت دی تو خلع واقع ہوجائے گا اور باپ کے ذمے ایک ہزار روپے ہوں گے کیونکہ یہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق کے وقوع اور عوض خلع کے وجوب کے حق میں خلع کی صحت کی شرط ایسی شے کو جو خلع کا بدل بن سکتی ہو قبول کرنا ہے۔ ایسے شخص کی جانب سے جو قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اور اس میں عورت' (اس کا) باپ اور اجنبی تینوں برابر ہیں۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

رہی عوض جوکہ عقد خلع میں طے شدہ مال ہوتا ہے کے واجب ہونے کی شرط تو وہ دو ہوتی ہیں۔ ایک عوض کو قبول کرنا کیونکہ اس کو قبول کرنا جیسے شوہر کے حق میں فرقت و جدائی کے وقوع کی شرط ہے اسی طرح

بوجہ مذکور عورت کے حق میں وہ عوض کے لازم ہونے کی شرط بھی ہے۔ خواہ خلع میں مذکور عوض وہ طے شدہ مہر یا مہر مثل ہو جس کا استحقاق عقد نکاح کی بناپر ہوا ہو یا کوئی دوسرا مال ہو جس کو جعل کہا جاتا ہے۔ تو یہ شرط دونوں عوضوں کو شامل ہے۔ دوسری شرط جعل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ جو شے نکاح میں عوض بن سکتی ہے وہ خلع میں بطریق اولیٰ عوض بن سکتی ہے جبکہ ہر وہ شے جو خلع میں عوض بن سکتی ہے ضروری نہیں کہ وہ نکاح میں بھی عوض بن سکتی ہو کیونکہ خلع کا باب زیادہ وسیع ہے کہ اس میں اس جہالت کا تحمل بھی ہو سکتا ہے جس کا تحمل نکاح میں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اسی بناپر خلع میں مذکورہ مال کا وجوب ایسی شرط کے ساتھ مختص ہوتا ہے جو کہ نکاح مذکورہ مال (یعنی مہر) کیلئے شرط نہیں ہے اور وہ ہے خلع کے وقت میں موجود ایسے مال متقوم کا ذکر جو معلوم (ومعین) ہویا یا مجہول (غیرمعلوم) ہو خواہ جہالت قلیل ہویا کثیر جبکہ بہت زیادہ نہ ہو۔ اگر یہ شرط موجود ہو تو جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ کیا عورت کے ذمے واجب ہوگا کہ جس مقررہ مہر یا مہر مثل کی وہ عقد نکاح سے مستحق ہوئی اس کو واپس کرے؟ تو اس بارے میں دیکھا جائے۔

اگر تو مقررہ عوض مال متقوم ہے تو واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر وہ خلع کے وقت میں معدوم ہے یا مجہول ہے اور جہالت بہت زیادہ ہے مثلاً عوض کی جنس مجہول و نامعلوم ہو یا عوض مال متقوم نہ ہو تو عورت کے ذمے سرے سے کچھ نہ آئے گا اور فرقت و جدائی واقع ہو جائے گی۔

پھر خلع میں جو جعل ہے اگر وہ نکاح میں مہر بنایا جاسکتا ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو مہر کا ہے یعنی یہ کہ نکاح میں مذکور عوض اگر ایسا ہو کہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہو کہ وہ بعینہ وہ مذکورہ عوض عورت کے سپرد کرے تو ایسے ہی خلع میں عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ بعینہ وہی شوہر کے سپرد کرے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو کہ جس میں شوہر کو اختیار ہو کہ وہ چاہے تو اس کی درمیانی قسم ادا کرے اور چاہے تو اس کی قیمت ادا کرے۔ تو ایسے ہی خلع میں عورت کو اختیار ہوگا۔ اس عوض کی مثال غلام اور گھوڑا وغیرہ ہے۔ دونوں (یعنی نکاح اور خلع کے عوض) کا حکم ایک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ہی عقدوں (یعنی نکاح وخلع) میں مذکور مال ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے' البتہ ایک میں اس کا عوض ثبوت کیلئے ہوتا ہے جبکہ دوسرے میں سقوط کیلئے ہوتا ہے۔ پس اس حکم میں ایک عقد کو دوسرے پر قیاس کیا جائے گا۔ جس عوض میں درمیانی قسم آتی ہے۔ اس میں قیمت اصل ہوتی ہے کیونکہ اس کے درمیانی قسم ہونے کا علم قیمت ہی سے ہوتا ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں ذکر ہو چکا ہے۔

ان شرائط کی وضاحت چند مسائل سے ہوتی ہے

مسائل:

جب شوہر نے اپنی بیوی سے مردار' خون' شراب یا خنزیر پر خلع کیا تو دونوں کے مابین جدائی واقع ہو جائے گی اور اس کیلئے بیوی کے ذمہ کچھ نہ ہوگا اور نہ ہی بیوی کو اپنے مہر میں سے کچھ لوٹانا ہوگا۔ فرقت وجدائی کے واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلع بالعوض بیوی کے اس شے کو قبول کرنے کے ساتھ معلق ہوتا ہے جو بطور عوض کے ذکر و مقرر کیا گیا ہو۔ خواہ وہ مذکورہ شے عوض بن سکتی ہو یا نہیں اس لئے کہ خلع شوہر کے حق میں قبولیت کی شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرنا ہے۔ اور بیوی نے قبول کرلیا ہے۔ لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ

شوہر نے عورت کے عوض مذکور کو قبول کرنے پر طلاق کی تعلیق کی تصریح کی ہے۔ اور عورت نے قبول کیا ہے۔ اور اگر صورت ایسی ہی ہوتی تو عورت کے قبول کرنے پر طلاق واقع ہوجاتی لہٰذا زیر بحث صورت میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

شوہر کیلئے بیوی کے ذمہ کچھ واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلع طلاق ہوتی ہے اور طلاق کبھی بالعوض ہوتی ہے اور کبھی بلاعوض اور مردار اور خون چونکہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں لہٰذا عوض نہیں بن سکتے اور شراب و خنزیر کی مسلمانوں کے حق میں کوئی قیمت نہیں ہوتی لہٰذا یہ دونوں ان کے حق میں عوض نہیں بن سکتے۔ پس مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا بھی ذکر صحیح نہ ہوا تو جب شوہر نے بیوی سے ایسی شے پر خلع کیا تو وہ گویا بلاعوض فرقت پر راضی ہوگیا لہٰذا بیوی کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع شوہر کے حق میں ملک نکاح کو ختم کرنا ہے جو کبھی بالعوض ہوتا ہے اور کبھی بلا عوض جیسے غلام آزاد کرنا' لہٰذا جب شوہر نے ایسی چیز کو ذکر کیا جو سرے سے عوض نہ بن سکتی ہو یا جو صرف مسلمانوں کے حق میں عوض نہ بن سکتا ہو تو وہ بلاعوض ملک نکاح کو ختم کرنے پر راضی ہوا ہے لہٰذا بیوی کے ذمے اس کا کچھ استحقاق نہیں ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ بیوی کی شرمگاہ کے منافع شوہر کی ملکیت سے نکلنے کے وقت غیر متقوم (بے قیمت: Valueless) ہوتے ہیں اس لئے کہ منافع اصل میں خود تو اموال متقومہ نہیں ہوتے البتہ مال متقوم کے مقابلہ میں ان کو متقوم سمجھا جاتا ہے۔ پس جب مقابلہ میں ایسی شے ہو جو مال متقوم نہ ہو تو یہ منافع اصل قاعدے (کے مطابق غیر متقوم حالت) پر رہیں گے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی ملکیت میں آنے کے وقت عورت کے احترام اور آدمی کی تعظیم کی بناپر نکاح کے باب میں عورت کی شرمگاہ کو تقوم حاصل ہوا ہے اور یہ منافع ہی (شوہر کیلئے) حصول ملک کا سبب ہوتے ہیں لہٰذا شریعت میں عورت کو گھٹیا پن سے بچانے کیلئے ان منافع کو متقوم سمجھا گیا ہے۔ اور اس بچاؤ کی ضرورت ملک میں داخل ہونے کے وقت ہوتی ہے ملک سے نکلنے کے وقت نہیں کیونکہ (ملک سے) نکلنے سے تو گھٹیا پن زائل ہوجاتا ہے لہٰذا اس وقت تقوم کی حاجت نہیں ہوتی اور منافع اپنی اصل پر باقی رہتے ہیں۔

جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس کی بناپر ان اشیاء پر خلع کرنے اور ان اشیاء پر نکاح کرنے کے مابین فرق کیا گیا ہے کیونکہ نکاح میں مہر مثل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت عوض کے بغیر نہیں ہے اور اس کی وجہ ہم مسائل نکاح میں ذکر کرچکے ہیں اور شے مذکورہ عوض بن نہیں سکتی۔ لہٰذا یہ کالعدم ہوگا اور عوض اصلی یعنی مہر مثل واجب ہوگا۔ اس کے برعکس خلع میں عوض لازم نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت بالعوض اور بلاعوض دونوں طرح ہے۔ لہٰذا خلع کے صحیح ہونے کیلئے عوض کا لازم ہونا ضروری نہیں۔ پس نکاح تو شرمگاہ کی باعوض تملیک ہے جبکہ خلع اسقاط ملک ہے جو بالعوض اور بلاعوض دونوں طرح ممکن ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملک میں آنے کے وقت شرمگاہ کے منافع کو ازروئے شرع تقوم کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ یہ مکرم آدمی میں حصول ملک کا وسیلہ ہوتے ہیں جبکہ خلع میں اس توسل کے معنی کا ابطال ہوتا ہے لہٰذا اس (یعنی خلع) میں تقوم کا معنی نہ ہوگا۔

مجہول شے پر خلع کرنا:

اگر شوہر نے بیوی سے ایک مجہول شے پر کہ جس کی طرف بیوی نے اشارہ کیا' خلع کیا۔ اور بیوی نے کہا میری بکریوں' یا میری اونٹنیوں کے پیٹ میں موجود بچوں پر' یا ان کے تھنوں میں موجود دودھ پر' یا میری لونڈی کے پیٹ میں موجود بچے پر' یا میرے کھجور کے درخت پر یا دیگر درخت پر موجود پھل پر۔ تو اگر مذکورہ شے موجود ہو تو وہ ہمارے نزدیک شوہر کی ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پیٹ میں موجود جنین اور تھنوں میں موجود دودھ خلع میں عوض نہیں بن سکتا کیونکہ وہ مقدور التسلیم (یعنی اس حالت میں دوسرے کو سپرد کیا جانا ممکن) نہیں ہے۔ اسی لئے یہ نکاح میں بھی عوض نہیں بنتا تو ایسے ہی خلع میں بھی ہوگا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جس کی بیع جائز نہیں وہ خلع میں عوض نہیں بن سکتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ خلع اور نکاح کے مابین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلع کے باب میں نکاح کی نسبت زیادہ وسعت و گنجائش ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے اس کے مفرور غلام کے عوض میں خلع کرے تو عوض میں اس کا ذکر صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر مرد مفرور غلام پر عورت سے نکاح کرے تو مہر میں اس کا ذکر صحیح نہیں ہوتا لہٰذا خلع کی اضافت ایسے مال کی طرف جو متقوم و موجود ہو صحیح ہوگی جیسا کہ اس کی اضافت مفرور غلام کی طرف صحیح ہوتی ہے بلکہ اولیٰ ہوگی کیونکہ مفرور غلام میں تو وجود و عدم دونوں کا اندیشہ و احتمال ہے جبکہ یہ (یعنی موجود مال متقوم) تو موجود ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خلع میں بدل وعوض کو حوالہ کرنے کی قدرت ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خلع مفرور غلام پر بھی جائز ہوتا ہے حالانکہ اس کو سپرد کردینے کی قدرت نہیں ہے۔ خلع کے برخلاف بیع میں مبیع کو سپرد کرنے کی قدرت ہونا شرط ہے۔

مسائل: ○ اور اگر (خلع میں بطور عوض) کسی شے کا ذکر نہ ہوا ہو تو بیوی عقد نکاح سے جس مال وغیرہ کی مستحق ہوئی ہے اسی کو واپس کرے گی کیونکہ جب عورت نے مال متقوم کا ذکر کیا تو اس ذکر سے اس نے شوہر کو دھوکہ دیا لہٰذا وہ یہ مال متقوم کو سپرد کرنے کا التزام کرنے والی اور شوہر کیلئے اس مال کا ضامن بننے والی ہوئی۔ اسی طرح شوہر بھی بغیر عوض کے جوکہ مال متقوم ہے اپنی ملک کو زائل کرنے پر راضی نہیں ہے لیکن اس مال کے معدوم ہونے کی بناپر اس کو وصول کرنا ممکن نہیں اور مذکورہ شے کی جہالت کی وجہ سے اس کی قیمت کی طرف رجوع کرنا بھی ممکن نہیں ہے اسی طرح شرمگاہ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں ہوسکتا کیونکہ ملک سے نکلنے کی حالت میں اس کی کچھ قیمت نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس مال کی طرف رجوع واجب ہوگا جس کو شرمگاہ کے ملک میں داخل ہونے کے وقت اس کی قیمت بنایا گیا تھا یعنی وہ مال جس کی عورت مستحق ہوئی خواہ وہ مقرر شدہ مہر ہو یا مہر مثل ہو۔

○ ایسے ہی جب بیوی نے کہا "اس سامان پر جو میرے گھر میں ہے" تو اگر وہاں سامان ہو تو وہ شوہر کو ملے گا اور اگر سامان نہ ہو تو شوہر مہر واپس لے گا اس لئے کہ اس نے شوہر کو مال متقوم کا نام لیکر دھوکہ دیا ہے لہٰذا اس کے ذمے دھوکے کا تاوان لازم ہوگا جوکہ استحقاق شدہ مہر کو واپس کرنا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان

کر چکے ہیں۔ اور اگر بیوی نے کہا "میں خلع کرتی ہوں اس پر جو میری بکری کے پیٹ میں ہے' یا جو اس کے تھنوں میں ہے' یا جو میرے کھجور کے درخت پر ہے' یا جو میرے درخت پر ہے" اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تو اگر ان مذکورہ اشیاء میں کچھ ہے تو وہ شوہر لے لے گا کیونکہ عورت نے موجود مال متقوم کا ذکر کیا ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ وہ مجہول ہے لیکن چونکہ جہالت بہت زیادہ نہیں ہے لہٰذا وہ استحقاق (یعنی شوہر کیلئے) سے مانع نہیں ہوگی۔ اور اگر ان مذکورہ اشیاء میں کچھ نہ ہو تو مال متقوم کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے شوہر کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ عورت نے یہ کہا کہ "جو بکری کے پیٹ میں ہے" جبکہ کبھی تو اس کے پیٹ میں مال متقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لہٰذا یہ کہہ کر عورت نے اپنے شوہر کو دھوکہ نہیں دیا بلکہ شوہر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ میں ڈالا ہے۔ اور چونکہ (مہرمیں) رجوع دھوکہ کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے اور عورت کی جانب سے دھوکہ دہی نہیں ہوئی لہٰذا شوہر عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔

○ اور اگر عورت نے کہا کہ "میں نے تجھ سے خلع کیا اس پر جو میری بکری بچہ جنے" یا جو وہ دودھ دے' یا جو میرے کھجور یا دیگر درخت پر پھل لگے' یا جو مال میں اس سال ورثہ میں پاؤں' یا جو میں کماؤں' یا جو کرایہ میں اپنی زمینوں سے حاصل کروں' اور شوہر نے قبول کرلیا تو فرقت واقع ہوجائے گی اور بیوی پر اپنا مہر واپس کرنا واجب ہوگا۔ اگرچہ بکری نے بچہ جن دیا ہو یا درخت پر پھل لگ گئے ہوں۔ فرقت کے واقع ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ موقوف ہوتا ہے ایسی شے کو قبول کرنے پر جو عوض بن سکتی ہو اور جس کا بطور عوض ذکر صحیح ہو۔ اور مستحق شدہ مہر کو واپس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خلع کے وقت مذکورہ شے کے معدوم ہونے کی بناپر اس میں شوہر کے استحقاق کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ ہوسکتاہے کہ وہ وجود میں آئے اور ہو سکتا ہے کہ نہ آئے۔ اور عقد معاوضہ میں ایسے معدوم میں استحقاق ہونا کہ جس میں وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو شریعت میں یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ شریعت میں اتنی جہالت کا تحمل ہوسکتا ہے جس میں معقود نہ بدل جائے۔ ذکر شدہ مال کو سرے سے لغو قرار دینے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ عورت نے مال متقوم کو ذکر کیا ہے لہٰذا عقد نکاح کے سبب سے مستحق شدہ مہر میں رجوع لازم ہوگا۔

○ اور اگر بیوی نے کہا "میرے ہاتھ میں جو دراہم' دنانیر یا جو پیسے ہیں اس پر مجھ سے خلع کرلے" تو اگر اس کے ہاتھ میں ان میں سے کچھ ہو تو وہ شوہر کا ہوگا خواہ تھوڑے ہوں یا زیادہ۔ اس لئے کہ بیوی نے جس مال متقوم کا ذکر کیا ہے وہ موجود ہے لہٰذا اس کا ذکر صحیح ہے اگرچہ اس کی مالیت کا علم نہیں ہے۔ اور مذکورہ جنس میں سے جو کچھ عورت کے ہاتھ میں ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر وہ شوہر کو ملنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اسم جمع کی صورت میں ہوا ہے لہٰذا وہ تین اور اس سے زائد کو شامل ہوگا۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ ہو یا تین سے کم ہو تو ہر اس صنف میں سے جس کا عورت نے ذکر کیا اس کے ذمے تین دینے واجب ہوں گے' دراہم' و دنانیر میں وزن کے اعتبار سے اور پیسوں میں عدد کے اعتبار سے۔ وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر اور پیسے اموال متقوم ہیں اور جو مذکور ہے وہ جمع کا لفظ ہے اور جمع صحیح میں اقل تین ہوتے ہیں لہٰذا یہی مراد لئے جائیں گے اور اس طرح مذکور کا تعین ہوگا جس طرح دراہم کی وصیت میں ہوتا ہے۔ البتہ نکاح اور آزاد کرنے کا حکم مختلف ہے اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے ان دراہم پر نکاح کرے جو اس کے ہاتھ میں ہیں حالانکہ اس کے ہاتھ

میں کچھ نہ ہو تو مرد کے ذمے مہرِ مثل واجب ہوتا ہے۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام کو ان دراہم کے عوض میں آزاد کیا جو غلام کے ہاتھ میں ہوں حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو غلام کے ذمے اپنی قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی ملکیت سے نکلتے وقت شرمگاہ کے منافع متقوم نہیں ہوتے لہٰذا مذکورہ مال کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے اور مذکور میں جہالت کے باوجود اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یقینی مقدار پر محمول کیا جائے گا جبکہ نکاح میں جب شرمگاہ کے منافع شوہر کی ملک میں آتے ہیں تو متقوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح غلام چونکہ خود متقوم ہوتا ہے لہٰذا مذکور مجہول کے اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

○ اور اگر بیوی نے کہا "علی ما فی یدی" (میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس پر خلع کرتی ہوں) اور اس پر مزید کچھ نہ کہا تو اگر اس کے ہاتھ میں کچھ ہے تو وہ شوہر کا ہوگا اس لئے کہ مذکور کا وقوع موجود مال متقوم پر ہوا ہے لہٰذا ذکر صحیح ہے اور جو کچھ بیوی کے ہاتھ میں ہوگا خواہ کم ہو یا زیادہ شوہر اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ لفظ "ما" نامعلوم چیزوں میں عام ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے تو شوہر کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ جب عورت کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے تو مال متقوم کا ذکر نہیں پایا گیا کیونکہ عورت نے یہ ذکر کیا تھا کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے جبکہ اس کے ہاتھ میں کبھی مال متقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا اور چونکہ کسی شے کے وجوب کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا بیوی پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

○ اگر باندی نے اپنے مالک کے حکم کے بغیر اپنے شوہر سے ایک معین رقم پر خلع کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور باندی کے ذمے آزاد ہونے تک کچھ رقم نہ ہوگی۔ طلاق واقع ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ وہ مقرر کئے گئے عوض کو قبول کرنے پر موقوف ہوتی ہے اور قبول پایا گیا ہے۔ آزادی کے بعد رقم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باندی نے مال متقوم موجود کو ذکر کیا تھا جو کہ معلوم بھی ہے اور باندی مقرر کرنے کی اہلیت بھی رکھتی ہے لہٰذا اس کی جانب سے ذکر اور مقرر کرنا صحیح ہوا البتہ فی الحال مالک کے حق کی وجہ سے وجوب دشوار ہے لہٰذا اس میں آزادی کے بعد تک وجوب مؤخر ہوگا۔ اور اگر مالک کی اجازت سے خلع کیا تو رقم باندی کو لازم ہوگی جس کے لئے اس کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو مالک کے حق میں ظاہر ہوا ہے لہٰذا دیگر دیون کی طرح اس دین میں بھی باندی کو فروخت کیا جائے گا۔ اسی طرح جب مکاتبہ نے اپنے شوہر سے معین رقم پر خلع کیا تو خلع جائز ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی اور رقم کی ادائیگی آزادی کے بعد تک کیلئے مؤخر ہوجائے گی اگرچہ مالک نے رقم دے دی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبہ کی ذات کو فروخت نہیں کیا جاسکتا لہٰذا دین کا تعلق بھی اس کی ذات کے ساتھ نہیں ہوگا۔

رضاعت پر خلع کرنا:

اگر کسی نے اپنی بیوی سے اس پر خلع کیا کہ وہ اسی سے ہونے والے شوہر کے بیٹے کو دو سال دودھ پلائے گی تو یہ خلع جائز ہوگا اور بیوی پر اس کے بچے کو دو سال تک دودھ پلانا واجب ہوگا۔ لیکن اگر دودھ پلانے سے قبل ہی بچہ مرگیا تو شوہر بیوی سے دو سال کی رضاعت کی اجرت کے بقدر رقم وصول کرے گا اور اگر درمیان مدت میں بچہ مرگیا تو بقیہ مدت کی اجرت کے بقدر رقم وصول کرے گا کیونکہ دودھ پلانے کیلئے اجرت پر

رکھنا صحیح ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (الطلاق:٦) پھر اگر وہ تمہارے لئے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔

لہٰذا اس کو خلع میں عوض بنایا جاسکتا ہے اور رضاعت سے پیشتر بچے کی ہلاکت اس عوض کی ہلاکت کی مانند ہے اور وہ سپرد کئے جانے سے پیشتر اس کے قبضے ہی میں ہلاک ہوجائے تو شوہر اس عوض کی قیمت وصول کرتا ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی پر دو سال کے بعد بچے کے نفقہ کی شرط لگائی اور اس کی مدت مثلاً چار سال یا تین سال مقرر کی تو یہ شرط باطل ہوگی۔ اور اگر بچہ مدت رضاعت پوری ہونے سے قبل ہلاک ہوگیا تو بیوی پر کچھ واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ نفقہ کی کوئی معلوم و متعین مقدار نہیں ہوتی لہٰذا اس میں جہالت بہت زیادہ ہے۔ پس بیوی کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوگا لیکن طلاق واقع ہوجائے گی جس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔

○ اگر بیوی نے اپنے مرض وفات میں خلع کیا تو یہ تہائی مال میں سے ہوگا اس لئے کہ وہ عوض خلع (کی ادائیگی) کو قبول کرنے میں تبرع (احسان) کرنے والی بنتی ہے لہٰذا اس کا اعتبار تہائی مال میں سے ہوگا اور اگر وہ عدت کے دوران مرگئی تو شوہر کو عوض خلع اور بیوی کے ترکہ میں ملنے والی میراث میں سے جو بھی کمتر ہوگا صرف وہ ملے گا۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے خلع کیا اپنے حکم پر یا بیوی کے حکم پر یا کسی اجنبی کے حکم و فیصلہ پر تو بیوی کے ذمے وہ مہر آئے گا جس کی وہ نکاح کے بعد مستحق بنی تھی کیونکہ حکم پر خلع ایسا خلع ہے جو (عوض کے) ذکر فاسد کے ساتھ ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جہالت کثیر ہے نیز یہ موہوم بھی ہے۔ لہٰذا ذکر صحیح نہ ہوا۔ پس مذکور میں استحقاق نہیں ہوگا اور شوہر بیوی سے مہر کیلئے رجوع کرے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حکم پر خلع (درحقیقت) اس پر خلع ہے جس کا حکم ہوا۔ اور حکم عام طور سے مال متقوم کا ہوتا ہے لہٰذا حکم پر خلع مال متقوم پر خلع ہوا۔ اور اس طرح مال متقوم کا ذکر کرکے عورت نے شوہر کو دھوکہ دیا۔ البتہ چونکہ جنس کی جہالت کی مانند جس کا حکم ہو اس میں جہالت بہت زیادہ ہے لہٰذا اس میں استحقاق کی کوئی راہ نہیں ہے لہٰذا عورت جس مہر کی مستحق ہوئی تھی شوہر اس کیلئے رجوع کرے گا۔

پھر دیکھیں گے۔ اگر حکم شوہر کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کا حکم لگایا تو عورت کو وہ مقدار سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے استحقاق شدہ مقدار ہی کا حکم لگایا ہے۔ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جب شوہر نے مہر کی مقدار سے کم کا حکم لگایا کیونکہ اس صورت میں اس نے استحقاق شدہ مقدار کا بعض حصہ چھوڑ دیا اور شوہر کو اس کا اختیار ہے کیونکہ اس کو تو کل چھوڑنے کا بھی اختیار ہے تو بعض میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اس نے مہر سے زائد مقدار کا حکم لگایا تو عورت پر زائد لازم نہیں ہوگا کیونکہ شوہر نے استحقاق شدہ مقدار سے زائد کا حکم اپنے لئے لگایا ہے لہٰذا عورت کی رضامندی کے بغیر وہ صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر حکم بیوی کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کے برابر حکم لگایا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے استحقاق شدہ مقدار کا ہی حکم لگایا۔ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جب اس نے مہر کی مقدار سے زائد کا حکم لگایا کیونکہ

اس نے اپنے ہی خلاف زائد کا حکم لگایا ہے اور اس کو زائد خرچ کرنے کا اختیار ہے اور اگر اس نے مہر کی مقدار سے کم کا حکم لگایا تو یہ شوہر کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ وہ اپنے ذمے بعض مال کو کم کر رہی ہے حالانکہ اس کو اپنے ذمے مال کو کم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

اور اگر حکم اجنبی کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کے برابر حکم لگایا تو جائز ہے اور اگر کم و بیش کا حکم لگایا تو زائد عورت کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں جبکہ کم شوہر کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ زائد میں عورت کے حکم کا ابطال ہے جبکہ کمی میں شوہر کے حق کا ابطال ہے لہٰذا صاحب حق کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں۔

جس عوض پر طلاق واقع ہوئی اگر میاں بیوی کے مابین اس کی جنس یا نوع یا مقدار کے بارے میں اختلاف واقع ہوجائے تو بیوی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور شوہر کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہوگا کیونکہ عوض (کی ادائیگی) کو قبول کرنا عورت کا کام ہوتا ہے اور شوہر اس کے ذمے ایک شے کا دعویٰ کررہا ہے جس کا عورت انکار کر رہی ہے لہٰذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

○ اگر شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے کل ایک ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے عوض میں طلاق دی تھی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور بیوی کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کرلی تھی تو اس میں شوہر کا قول معتبر سمجھا جائے گا۔ اس صورت کے مابین اور اس صورت کے مابین جس میں ایک نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام کل میں نے تجھے ہزار روپے کے عوض فروخت کیا تھا لیکن تو نے قبول نہیں کیا تھا اور وہ جواب میں کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کرلیا تھا تو مشتری کا قول معتبر سمجھا جائے گا' فرق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ طلاق شوہر کے قول کہ "تو نے قبول نہیں کیا" سے تناقض پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مرد کا اپنی بیوی سے کہنا کہ میں نے تجھے کل ہزار روپے کے عوض طلاق دی تھی' ہزار درہم پر طلاق ہی کہلاتا ہے۔ خواہ بیوی نے قبول کی ہو یا نہ کی ہو لہٰذا شوہر کے قول "تو نے قبول نہیں کیا" میں تناقض نہیں ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ بغیر قول کے محض ایجاب کو بیع نہیں کہتے۔ لہٰذا بیع کا اقرار قبول کا اقرار ہوگا اور اس طرح بائع کے یہ کہنے سے کہ "تو نے قبول نہیں کیا" میں تناقض ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق کے مسئلے میں عورت وقوع طلاق کی مدعی ہے کیونکہ وہ وقوع شرط کے وجود کا دعویٰ کررہی ہے جبکہ شوہر وقوع طلاق کی شرط کا انکار کرکے وقوع کا منکر ہورہا ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے' واللہ الموفق۔

شوہر کو خلع میں کتنا مال لینا جائز ہے:

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ نشوز یعنی قصور یا تو شوہر کا ہوگا یا پھر بیوی کا۔ اگر قصور شوہر کا ہو تو خلع میں کچھ بھی عوض لینا شوہر کیلئے حلال نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِنْ اَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا (نساء:۲۰)

اگر تم ایک بیوی کی جگہ (دوسری) بیوی بدلنا چاہو اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس مہر کو لینے سے منع فرمایا جو شوہر اسے دے چکا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ نے اس نہی کی اپنے اس ارشاد سے تاکید کی "اتاخذونه بهتانا واثما مبينا" (کیا تم بہتان رکھ کر اور صریح گناہ کرکے اسے (واپس) لوگے)۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (نساء:۱۹)

اور ان پر تنگی نہ کرو تاکہ تم انہیں اپنے دیئے ہوئے مال میں سے کچھ حصہ واپس لے سکو، بجز اس صورت کے کہ وہ نافرمانی کریں۔

(اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو وہ مال لینے سے منع فرمایا جو وہ اپنی بیویوں کو دے چکے ہیں اور بیویوں کی نافرمانی و قصور کی حالت کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے لہٰذا یہ استثناء بیویوں کی جانب سے نافرمانی نہ ہونے کی صورت میں ان سے دیئے ہوئے مال کو واپس لینے کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور یہ حکم دیانۃ (یعنی فیما بینہ وبین اللہ) ہے لیکن اگر شوہر نے مال لے لیا تو قانونا یہ جائز و لازم ہوگا حتیٰ کہ عورت کو وہ مال واپس طلب کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے عورت میں اپنی ملک کو اس عوض کے بدلے میں جس پر عورت راضی ہوئی ساقط کیا ہے۔ اور شوہر ملک ساقط کرنے کا اور عورت معاوضہ اور رضامندی کی اہل ہے لہٰذا شوہر کا عوض لینا قانونا" جائز ہوگا۔

اور اگر (خلع میں) قصور بیوی کا ہو تو شوہر کیلئے مہر کی مقدار کے برابر کچھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ

یعنی بجز اس کے کہ وہ شوہر کی نافرمانی کریں اور نہی سے استثناء کرنا ظاہری اعتبار سے اباحت پر دلیل ہوتی ہے نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ (اس ارشاد کی تفسیر میں) ایک قول یہ ہے کہ شوہر پر مال کے لینے اور بیوی پر مال کے دینے میں کوئی گناہ نہیں البتہ مقدار مہر سے زیادہ لینے کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں مذکور ہے کہ یہ (مہر سے زائد لینا) مکروہ ہے ایسے ہی حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شوہر کیلئے بیوی کو دیئے ہوئے مال سے زیادہ لینے کو ناپسند کیا۔ یہی قول حسن بصری، سعید بن مسیب، سعید بن جبیر، اور طاؤس رحمھم اللہ کا بھی ہے جبکہ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ عثمان بتی رحمہ اللہ کا یہی قول ہے اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس روایت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ واضح ارشاد ہے فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ اس میں فدیہ لینے اور دینے میں دونوں سے گناہ کو رفع کیا ہے اس بات کا فرق کئے بغیر کہ وہ مہر مثل کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو۔ لہٰذا نص

کے اطلاق پر عمل واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیوی نے اپنا مال اپنی خوشی سے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (سورۃ نساء:۴)

لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس کا کوئی جزء چھوڑ دیں تو تم اسے مزے دار خوشگوار سمجھ کر کھاؤ۔

بخلاف اس صورت کے جب قصور شوہر کا ہو کیونکہ اس صورت میں بیوی مال دینے پر مجبور ہوتی ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ شوہر میں رغبت کے ہوتے ہوئے وہ مال صرف اسی صورت میں دیتی ہے جب وہ شوہر کی جانب سے بعض اسباب کی بناپر لاچار ہوجائے یا کسی قسم کا دھوکہ کھاجائے۔ لہٰذا اس صورت میں شوہر کیلئے مال لینا مکروہ ہوگا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ... تا... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (سورہ بقرہ:۲۲۹)

اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو ہاں بجز اس صورت کے جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس مال کے باب میں جو عورت معاوضہ میں دے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دیئے ہوئے مہر میں سے کچھ لینے کو منع فرمایا ہے اور دونوں کی جانب سے ضوابط الٰہی کو ترک کرنے کے اندیشے کے وقت مہر کی اس مقدار کا استثناء کیا جو شوہر نے بیوی کو دی ہو۔ اس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور مہر کے کچھ حصہ کو لینے سے روکنا مہر سے زائد لینے سے تو بطریق اولیٰ روکنا ہوا جیسا کہ (والدین کو) "اف" کہنے سے منع کرنا اس سے فائق درجہ یعنی مار سے تو بطریق اولیٰ روکنا ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ثابت بن قیس بن شماسؓ کی بیوی (جمیلہ بنت سلول) سے پوچھا کہ کیا تم شوہر کا (دیا ہوا) باغ ان کو واپس کرتی ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا جی ہاں اور زیادہ بھی۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رہا زائد تو وہ تو نہیں۔ آپ نے بیوی کی جانب سے نافرمانی کے باوجود زائد دینے سے منع فرمایا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فیما افتدت بہ میں مقدار مہر مراد ہے اس سے زائد نہیں اگرچہ ظاہر میں وہ عام ہے اس بات کو ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے معلوم کیا ہے جوکہ وحی غیر متلو ہے اور اس پر دلیل بھی آیت کا پہلا حصہ ہے۔ یعنی ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموھن شیئا کہ جو مال شوہر نے عورت کو دیا ہے۔ لہٰذا آیت کے آخری حصے میں جو مذکور ہے یعنی فیما افتدت بہ' اسے بھی آیت کے اول حصے کی طرف لوٹائیں گے اور فیما افتدت سے مراد ہوگا وہ مال جو شوہر نے بیوی کو دیا ہو۔ اور یہی ہم کہہ رہے ہیں کہ شوہر کیلئے وہی مال حلال ہے جو اس نے بیوی کو دیا ہے۔

البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ بیوی نے اپنا مال اپنی خوشی سے شوہر کو دیا ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن

یہ صرف جواز کی دلیل ہے اور ہم بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ حکم و قضاء کی رو سے زائد لینا جائز ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ خلع بیوی کے حق میں طلاق کا اور (شوہر کیلئے) بیوی پر حاصل شدہ ملک کو ساقط کرنے کا معاوضہ ہے اور مال کو ایسی شے کے عوض میں دینا جو خود مال نہ ہو ازروئے حکم جائز ہے جبکہ اشیائے مرغوبہ میں سے ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قلیل و کثیر مال پر آزاد کرنا اور ملک و رقیت (غلامی) کو ساقط کرنے پر مال کو بطور عوض لینا جائز ہے۔ ایسا ہی حکم قتل عمد میں صلح کے بارے میں ہے۔ اور اسی طرح جب مہر مثل جوکہ شرمگاہ کا عوض ہے' سے زائد پر نکاح کرنا جائز ہے تو اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا کہ بیوی شوہر کو اپنے مہر مثل سے زائد تاوان ادا کرے کیونکہ دونوں ہی صورتوں میں یہ شرمگاہ کی سلامتی کا عوض ہے۔ البتہ مہر کی مقدار سے زائد سے جو روکا گیا ہے تو نفس عقد میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس (عقد) کے علاوہ وغیر میں معنی کی بنا پر ہے یعنی سود کا شبہ اور عورت کو نقصان پہنچانا جبکہ مقدار مہر میں یہ معنی نہیں پایا جاتا لہٰذا شوہر کیلئے مقدار مہر لینا حلال ہوگا' واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ۲۰

خلع کے احکام

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ خلع کے چند احکام ہیں' بعض کا تعلق تو طلاق بائن سے ہے اور بعض خلع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ احکام جن کا تعلق طلاق بائن سے ہے ان کو ہم انشاء اللہ حکم طلاق کے بیان میں ذکر کریں گے۔

خلع کے مخصوص احکام:

خلع یا تو بلاعوض ہوتا ہے یا بالعوض۔ اگر بلا عوض ہو اور شوہر یوں کہے کہ "میں نے تجھ سے خلع کیا" اور طلاق کی نیت کرلے تو اس کا حکم یہ ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی اور مہر کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر بالعوض ہوتو اگر شوہر نے مہر ہی کو عوض قرار دیا بایں طور کہ شوہر نے مہر پر بیوی سے خلع کیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر بیوی نے مہر ابھی تک وصول نہیں کیا تھا تو شوہر سے مہر بھی ساقط ہوجائے گا اور گزشتہ ایام کا نفقہ بھی۔ اور اگر بیوی نے مہر وصول کرلیا تھا تو اس کے ذمے ہوگا کہ وہ مہر شوہر کو واپس کرے' اور اگر عوض مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال ہوتو اس کا حکم ایک تو ہر اس حکم کا سقوط ہے جو خلع سے قبل نکاح کے سبب سے شوہر پر واجب تھا مثلاً مہر اور گزشتہ ایام کا نفقہ اور دوسرے عوض کا وجوب' حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی سے غلام پر یا سو درہم پر خلع کیا اور کچھ اور ذکر نہیں کیا تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ شوہر کو ملے گا۔ اور اگر شوہر نے ابھی مہر

نہیں دیا تھا تو وہ مہر سے بھی بری ہوجائے گا اور بیوی کا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا خواہ اس نے بیوی سے جماع کیا ہو یا نہ کیا۔ اور اگر وہ کو مہر ادا کرچکا تھا تو وہ بیوی سے کچھ واپس نہیں لے سکتا خواہ خلع جماع سے پہلے ہوا ہو یا بعد مین ہوا ہو۔

اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے غلام یا سو درہم پر مبارات (جدائی اختیار کرنا) کی تو جو کچھ احکام ہم نے ذکر کئے ہیں ان سب میں یہ خلع کے مانند ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ مبارات میں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق ہیں البتہ خلع میں ان کا قول یہ ہے کہ (شوہر کے ذمے سے) صرف وہی حق ساقط ہوگا جس کا زوجین نے ذکر کیاہو۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ خلع اور مبارات دونوں میں صرف وہ حق ساقط ہوگا جس کا زوجین نے ذکر کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے سو درہم پر طلاق دی جبکہ عورت کا مہر ہزار درہم ہوتو اگر مہر ابھی ادا نہ کیا گیا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق بیوی شوہر سے کچھ واپس نہیں لے گی خواہ شوہر نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اس کے ذمے شوہر کے سو درہم ہوں گے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر تو شوہر نے بیوی سے جماع نہیں کیا تو بیوی شوہر سے نصف مہر جو کہ پانچ سو درہم ہیں کا مطالبہ کرسکتی ہے اور اس کے ذمے شوہر کے سو درہم ہوں گے۔ اور چونکہ سو باہم کٹ جائیں گے۔ لہٰذا بیوی شوہر سے چار سو درہم کا مطالبہ کرے گی۔ اور اگر خلع دخول و جماع کے بعد ہوتو بیوی شوہر سے کل مہر کا علاوہ سو درہم کے) مطالبہ کرسکتی ہے لہٰذا شوہر سے نو سو درہم وصول کرے گی۔ اور اگر مہر ادا کیا جاچکا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کیلئے بیوی کے ذمے صرف سو درہم ہوں گے اور اس کیلئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ بیوی سے مہر کا کچھ بھی حصہ واپس لے خواہ خلع وغیرہ دخول سے پیشتر ہوا ہو یا بعد میں۔ صاحبینؒ کے نزدیک اگر (خلع) دخول سے پیشتر ہوتو شوہر بیوی سے نصف مہر واپس لے سکے گا اور اگر دخول کے بعد ہوتو کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ یہی جواب امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مبارات میں بھی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہاں تین مسائل ہیں:

(۱) خلع، (۲) مبارات، (۳) طلاق برمال

اور طلاق برمال میں ان (یعنی ہمارے اصحاب ثلاثہ) کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ شوہر بیوی کے ان تمام حقوق سے جو نکاح کے سبب اس پر واجب ہوئے ہیں بری نہیں ہوتا اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی کے وہ تمام قرضے جو شوہر پر سبب نکاح کے علاوہ کسی اور وجہ سے واجب ہوئے ہیں ان تصرفات سے ساقط نہیں ہوتے۔ البتہ ان میں باہم اختلاف خلع اور مبارات کے بارے میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مبارات میں تو جواب یکساں ہے لیکن خلع میں مختلف ہے جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا خلع میں تو جواب متفقہ ہے البتہ مبارات میں مختلف ہے۔ اس طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ مبارات میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور خلع میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع طلاق بالعوض کا نام ہے لہٰذا یہ طلاق برمال کے مشابہ ہے اور دونوں کے مابین مشترک امر یہ ہے کہ کسی شخص کا حق جب تک وہ خود ساقط نہ کرے ساقط نہیں ہوتا اور دونوں

موقعوں میں صرف اسی چیز کا اسقاط پایا گیا ہے جس کا زوجین نے ذکر کیا ہے لہٰذا جس کا ذکر نہیں ہوا وہ ساقط نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے تمام دیون ساقط نہیں ہوتے جو سبب نکاح سے وا... میں ہوئے اور اسی طرح عدت کا نفقہ بھی ذکر کئے بغیر ساقط نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ بھی احکام نکاح میں سے ہے ایسے ہی خلع میں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع اور مبارات کے مابین فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ مبارات برات کو واجب کرنے میں صریح ہے کیونکہ یہ صراحتاً برات کا اثبات ہے۔ پس یہ برات کے مطلقاً ثابت ہونے کا تقاضا کرتی ہو لہٰذا ان تمام حقوق میں برات ظاہر ہوگی جو زوجین کے مابین نکاح کے سبب ثابت ہوئے ہیں۔ رہا خلع تو وہ برات کو واجب کرنے میں صریح نہیں ہے کیونکہ خلع کے لفظ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو برات کے معنی کی خبر دیتی ہو بلکہ برات کا ثبوت محض بطور اقتضاء کے ہوتا ہے۔ اور جو شے اقتضاء کے طور پر ثابت ہو وہ تمام وجوہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا جتنے کا ذکر ہوا ہے فقط اسی کے بقدر برات ثابت ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع میں مباراۃ کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ مباراۃ برات سے باب مفاعلہ ہے اور ابراء اسقاط کو کہتے ہیں لہٰذا مبارات زوجین میں سے ہر ایک کی جانب سے ان حقوق کو ساقط کر دینے کا نام ہے جن کا تعلق متنازعہ فیہ عقد کے ساتھ ہو جیسا کہ جن دو آدمیوں میں دیون کے بارے میں جھگڑا ہو تو اگر کچھ مال پر آپس میں صلح کرلیں تو جتنے......دیون کے بارے میں جھگڑا ہوگا وہ سب ساقط ہوجاتے ہیں۔ ایسے ہی مبارات میں ہوگا۔

اور خلع ماخوذ ہے خلع سے جس کا معنی نزع (کھینچے) کا ہے اور نزع کہتے ہیں ایک شے کو دوسری شے سے نکالنا لہٰذا ہمارے یہ کہنے کہ شوہر نے بیوی سے خلع کیا کا مطلب ہوگا کہ شوہر نے بیوی کو نکاح سے نکال دیا اور یہ نکاح کے تمام احکام سے نکالنے سے ہوتا ہے اور اس نکالنے کا تحقق اس وقت ہوگا جب نکاح سے ثابت شدہ تمام احکام ساقط ہوجائیں جو کہ برات ہی کا معنی ہے لہٰذا خلع میں برات کا معنی پایا جاتا ہے اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اسی سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ذکر کردہ دلیل کا جواب بھی نکل آیا۔

رہا امام محمد رحمہ اللہ کا قول کہ مذکور کے علاوہ کا اسقاط نہیں پایا گیا تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ اسقاط اگر صراحتاً موجود نہیں ہے تو دلالتاً تو موجود ہے کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ لفظ خلع اس پر دلیل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجین کا خلع سے مقصود اپنے مابین نزاع کو ختم کرنا اور مخالفت کو دور کرنا ہوتا ہے۔ اور چونکہ نزاع اور مخالفت کا وقوع محض نکاح کے حقوق میں ہوا ہے لہٰذا نکاح کے حقوق کو ساقط کئے بغیر نزاع اور مخالفت ختم نہیں ہوگی۔ لہٰذا خلع کے لفظ ہی میں نکاح سے متعلق تمام حقوق کا ازروئے دلالت ذکر پایا گیا۔ دیگر دیون کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ انکا نکاح سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ تو ان کے بارے میں اور نہ ہی ان کے سبب کے بارے میں نزاع ہوا ہے لہٰذا اسقاط کا تعلق ان سے نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح طلاق بمال کا حکم بھی جدا ہے کیونکہ اس میں بھی نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے اسقاط پر نہ تو ازروئے صراحت اور نہ ہی ازروئے دلالت کچھ دلیل ہے۔ رہا عدت کا نفقہ تو چونکہ وہ خلع سے قبل واجب نہیں تھا لہٰذا خلع کی وجہ سے اسقاط بھی متصور نہیں ہے بخلاف گزشتہ ایامُ کے نفقہ کے کہ وہ تو قاضی کے مقرر کرنے

لی وجہ سے یا باہمی رضامندی کی وجہ سے خلع سے پہلے واجب تھا لہٰذا اس کیلئے وجوب کے بعد اسقاط کا باعث ہوا پس یہ اسقاط صحیح ہے۔

نفقۂ عدت کے عوض خلع کرنا:

اور اگر شوہر نے بیوی سے عدت کے نفقہ پر خلع کیا تو خلع صحیح ہوگا اور شوہر کے ذمے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ اوراگر نکاح قائم ہوتے ہوئے بیوی نے شوہر کو نفقہ سے بری کردیا تو یہ بری کرنا صحیح نہ ہوگا اور شوہر پر نفقہ واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح میں نفقہ کا وجوب نئے وقت کے آنے کے مطابق ہر روز تھوڑا تھوڑا ہوتا ہے لہٰذا (بیوی کا شوہر کو) نفقہ سے بری کرنا وجوب نفقہ سے قبل ہی بری کرنا ہوا جوکہ صحیح نہیں۔ اس کے برعکس (پوری) عدت کا نفقہ خلع کے وقت واجب ہوتا ہے پس نفقہ پر خلع اس کے وجوب سے مانع ہوگا۔

رہائش کے عوض خلع کرنا:

اور رہائش پر خلع کرنا یا اس سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (سورہ طلاق:۱)

انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

فصل ۲۱

طلاق برمال کے احکام

طلاق بر مال اپنے احکام میں خلع کی مانند ہے کیونکہ دونوں ہی طلاق بالعوض ہیں لہٰذا جن امور کا اعتبار ایک میں کیا جاتا ہے انہی کا دوسرے میں بھی ہوگا۔ البتہ ایک پہلو سے دونوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ عوض جب خلع میں باطل کردیا جائے بایں طورکہ خلع ایسی شے پر ہو جو مال متقوم نہیں ہے تو طلاق بائن ہی رہے گی جبکہ طلاق برمال کی صورت میں جب عوض باطل کردیا جائے بایں طورکہ زوجین نے ایسی شے کا ذکر کیا جو مال متقوم نہ ہوتو طلاق رجعی ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ خلع کنایہ ہے اور کنایات ہمارے نزدیک بینونت (جدائی) کاموجب ہوتی ہیں جبکہ طلاق برمال تو صریح (طلاق) ہوتی ہے۔ اور اس میں بینونت کاثبوت عوض کے ذکر سے ہوتا ہے جبکہ وہ ذکر صحیح ہو اور جب ذکر صحیح نہ ہو تو وہ کالعدم شمار ہوتا ہے لہٰذا صریح طلاق باقی رہی جس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔

مسائل:

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق بالف درہم (تجھے ہزار درہم کے عوض طلاق ہے) اور بیوی نے قبول کرلیا تو اسے طلاق ہوجائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ حرف باء الصاق کیلئے ہوتا ہے جو عوض کا معوض عنه کے ساتھ الصاق کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے انت طالق علی الف درہم (تجھے ہزار درہم پر طلاق ہے) کیونکہ علی حرف شرط ہے۔ کہا جاتا ہے: زرتک علی ان تزورنی (میں نے تجھ سے اس شرط پر ملاقات کی کہ تو مجھ سے ملاقات کرے گا) اسی طرح جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق علی ان تدخلین الدار تو مکان میں داخلہ (طلاق کیلئے) شرط ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر یوں کہے انت طالق ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)۔ اور کلمہ علی میں الزام (کسی کے ذمے کچھ لازم کرنے) کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ طلاق کو اس شرط کے ساتھ واقع کرنا ہوا کہ طلاق کے وقوع کے بعد عورت شوہر کو ہزار درہم دے گی۔ اور بیوی پر ہزار درہم لازم ہوں گے لہٰذا بیوی کے قبول کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی اور اس پر ہزار درہم واجب ہوجائیں گے۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق وعلیک الف درھم (تجھے طلاق ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں) تو بیوی کو طلاق رجعی پڑے گی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس پر ہزار میں سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ بیوی نے خواہ قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جب بیوی قبول کرلے تو اسے طلاق بائنہ ہوجائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم آئیں گے۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب بیوی اپنے شوہر سے کہے طلقنی ولک الف درہم اور شوہر اسے طلاق دے دے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق طلاق رجعی واقع ہوگی اور بیوی کے ذمے عوض واجب نہ ہوگا۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک طلاق (بائنہ) واقع ہوگی اور بیوی کے ذمے ہزار درہم بھی آئیں گے۔ اور اسی اختلاف کی بناء پر جب کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ انت حر وعلیک الف درہم (تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائے گا خواہ اس نے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر غلام نے قبول کرلیا تو وہ آزاد ہوجائے گا اور اس پر ہزار درہم واجب ہوں گے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ واؤ حالیہ ہے جو مقتضی ہے کہ طلاق اور عتاق کے وقوع کے وقت ہزار درہم کا وجوب ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ بطور عوض استعمال ہوتا ہے کیونکہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے احمل ھذا الشی الی مکان کذا ولک درھم (یہ چیز اٹھا کر فلاں جگہ تک لے چل اور تیرے لئے ایک درہم ہوگا) اور اس نے وہ چیز پہنچا دی تو وہ اجرت کا مستحق ہوجاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے احمل بدرھم (ایک درہم کے عوض اسے اٹھا)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جملوں میں ہر ایک خود ایک مکمل جملہ ہے۔ یعنی شوہر کا قول انت طالق اور اس کا یہ قول وعلیک الف درہم (دونوں دو مکمل جملے ہیں) کیونکہ دونوں ہی مبتداء و خبر پر مشتمل ہیں۔ لہٰذا بغیر ضرورت کے دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ اتصال نہیں کریں گے۔ اور ضرورت صرف ان صورتوں میں ہوتی ہے جن میں عوض کا ہونا غالب و اکثر ہوتا ہے۔ رہی طلاق و

عتاق تو ان میں ضرورت نہیں ہے کیونکہ عام طور پر ان کا وجود بغیر عوض کے ہوتا ہے۔ لہٰذا بلا ضرورت دوسرے جملے کا اتصال پہلے ساتھ نہیں کریں گے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ واؤ حالیہ ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ واؤ اخبار میں عطف کا ہے اور معنی یہ ہوا کہ اخبرک انک طالق و اخبرک ان علیک الف (میں تجھے خبر دیتا ہوں کہ تجھے طلاق ہے اور میں تجھے خبر دیتا ہوں کہ تیرے ذمے ہزار درہم ہیں)۔

○ اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ طلقنی ثلاثا علی الف درہم (مجھے تین طلاقیں ہزار درہم پر دے) اور شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو اس پر تین طلاقیں ہزار درہم کے عوض واقع ہوجائیں گی۔ اس مسئلے میں تو کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی بلا عوض کے واقع ہوگی جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں واقع ہوگی" اور اگر بیوی نے کہا طلقنی ثلاثا بالف درہم (تو ہزار درہم کے عوض مجھے تین طلاقیں دے دے) اور شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو ہزار درہم کے عوض میں تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی' اس مسئلے میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر اس نے ایک طلاق دی تو سب کے نزدیک ایک ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں حرف "باء" اور حرف "علی" دونوں برابر ہوتے ہیں۔ گفتگو میں کہا جاتا ہے بعت عنک بالف اور بعت عنک علی الف اور دونوں جملوں میں ہزار کا عوض ہونا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کسی شخص کا دوسرے سے یہ کہنا کہ احمل ھذا لشی الی بیتی علی درہم یا اس کی جگہ "بدرہم" کہنا دونوں یکساں ہیں حتیٰ کہ دونوں صورتوں میں مخاطب عوض کا مستحق ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل و عوض کے اجزاء مبدل و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جبکہ عوض بذاتہ متعدد ہو۔ لہٰذا ہزار تین پر تقسیم ہوں گے اور اس طرح ہزار کے ایک تہائی کے عوض ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حرف باء کے استعمال کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ یہ طلاق بالعوض ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف "علی" حرف شرط ہے لہٰذا تین طلاقوں کا وجود ہزار کے وجوب کیلئے شرط ہوا' پس ایک طلاق شرط کا کچھ حصہ ہوئی اور شرط کے کچھ حصہ کے وجود سے حکم ثابت نہیں ہوتا لہٰذا جب شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں تو وہ ہزار میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف حرف باء معاوضہ اور مبادلہ کیلئے ہوتا ہے لہٰذا بدل و عوض کے مبدل و معوض پر منقسم ہونے کا تقاضا کرتا ہے پس ہزار درہم تین طلاقوں پر منقسم ہوں گے اور ہر طلاق کے مقابلے میں ہزار کا ایک تہائی ہوگا' اور اتنی سی بات سے اس مسئلے کی وجہ سے اشکال پیدا نہیں ہوتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے کہ طلقی نفسک ثلاثا بالف (تو اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دے لے) اور بیوی اپنے اوپر ایک طلاق ڈالے تو کچھ واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ شوہر بینونت و جدائی پر پورے ہزار درہم کے عوض میں راضی ہوا ہے لہٰذا اس کے کچھ حصے کے عوض میں بینونت کا وقوع نہ ہوگا۔ لہٰذا جب بیوی نے شوہر کو طلاق دینے کا اس طرح کہا کہ طلقنی ثلاثا بالف درہم (تو مجھے ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دے دے) تو اس طرح اس نے شوہر سے اپنے کو ہزار درہم کے عوض میں بائن کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ اور (جب شوہر نے اسے ایک طلاق دی) تو اس نے عورت کو ہزار سے کم میں بائن و جدا کردیا اور اس طرح اس کے ساتھ بھلائی کی۔ لیکن یہاں یہ

اشکال پیدا ہوتا ہے کہ بیوی نے تو اس سے بینونت غلیظہ کا مطالبہ کیا ہے جبکہ شوہر نے بینونت غلیظہ کے بجائے بینونت خفیفہ واقع کی ہے حالانکہ ہوسکتا ہے کہ بیوی کی کوئی غرض بینونت غلیظہ سے وابستہ ہو۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عورت کی غرض یہ زیادہ ہے کہ اس کے پاس مال بھی باقی رہے اور اس کو بینونت بھی حاصل ہوجائے جس کیلئے طلاق وضع کی گئی ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ حرف "علی" ابدال اور اعواض میں استعمال ہوتا ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اس معنی میں استعمال مجازی ہے حقیقی نہیں اور بلا ضرورت حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا۔ اور بیع وغیرہ میں تو ضرورت ہوتی ہے جبکہ طلاق میں سرے سے ضرورت نہیں جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ علاوہ ازیں پہلے مذکورہ وجہ کی بناپر شرط کا اعتبار عوض کے وجوب سے مانع ہوتا ہے جبکہ عوض کا اعتبار وجوب کو ثابت کرتا ہے۔ لہٰذا وجوب کے ثبوت میں شک ہوا۔ پس شک کے ہوتے ہوئے عوض کا وجوب نہیں ہوگا۔

○ اور اگر دو بیویوں نے شوہر سے کہا طلقنا بالف درہم اوعلی الف درہم (ہزار درہم کے عوض میں یا کہا ہزار درہم پر ہمیں طلاق دے دو) اور اس نے دونوں کو طلاق دے دی تو ہزار کے عوض دونوں پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ اس مسئلے میں تو اشکال نہیں ہے۔ البتہ اگر اس نے ان میں سے ایک کو طلاق دی تو بالاتفاق ہزار میں جو حصہ اس کا بنتا ہے اس کے عوض میں اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلہ اور اختلافی مسئلہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کو دوسری کی طلاق سے کوئی غرض نہیں ہے لہٰذا اس میں شرط کے معنی کا اعتبار نہیں ہوا جبکہ عورت کی غرض اس کی طلاقوں کے اکٹھا ہونے کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے کیونکہ ان کی وجہ سے بینونت غلیظہ ثابت ہونے کی بناپر حرمت زیادہ قوی ہوتی ہے لہٰذا اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اگر عورت نے کہا طلقنی واحدۃ بالف (تو ہزار کے عوض میں مجھے ایک طلاق دیدے) اور شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مفت میں بلاعوض تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اور ان میں سے ہرایک ہزار کے عوض ہوگی۔ یہ اختلاف اس اصولی اختلاف کی فرع ہے جس کو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔ یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قاعدہ و اصول ہے کہ تین ایک کا جواب نہیں بن سکتا۔ تو جب شوہر نے تین کہا تو اس نے عورت کے مطالبہ سے عدول و انحراف کیا۔ لہٰذا وہ (عورت کے مطالبہ سے قطع نظر) ابتداء طلاق دینے والا بنا۔ پس تین طلاقیں بلاعوض واقع ہوجائیں گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قاعدہ و اصول ہے کہ تین ایک کا جواب بن سکتا ہے اس لئے کہ ایک تین میں پایا جاتا ہے لہٰذا شوہر نے بیوی کے مطالبہ کو بھی پورا کیا اور اس پر زائد بھی دی۔ پس بیوی کے ذمے ہزار لازم ہوجائیں گے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے انت طالق واحدۃ و واحدۃ و واحدۃ (تجھے طلاق ہے' ایک اور ایک اور ایک)۔

○ اگر بیوی نے کہا طلقنی واحدۃ بالف (مجھے ہزار کے عوض ایک طلاق دے دے) اور شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا بالف (تجھے ہزار کے عوض تین طلاقیں ہیں) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے قبول کرلیا تو (شوہر کا قول) جائز ہوگا ورنہ باطل ہوجائے گا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کے مطالبہ سے انحراف کیا لہٰذا ابتداء طلاق بالعوض دینے والا بنا اور یہ طلاق بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی۔ جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی جن میں سے ایک بیوی

کے مطالبہ کے مطابق ہزار کے عوض میں ہوگی۔ اور دو بلاعوض ہوں گی۔

جصاصؒ نے کرخی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ اور امام ابویوسف(رحمہ اللہ)نے امالی میں ذکر کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان میں سے ایک تو ہزار کے تہائی کے عوض میں ہوگی اور دو بیوی کے قبول کرنے پر موقوف رہیں گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ صاحبینؒ کے اصول پر یہ قول صحیح ہے کیونکہ بیوی نے ایک طلاق کے مقابلہ میں ہزار درہم کہے تھے تو جب شوہر نے ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں بیوی کو ایک طلاق دی تو اس نے بیوی کے ساتھ بھلائی زیادہ کی اور ہزار کے دو تہائی کے عوض میں ابتداء دوطلاقیں دیں جوکہ بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوں گی، واللہ اعلم۔

فصل ۲۲

نفس رکن (الفاظ طلاق) سے متعلق شرائط

پہلی شرط: الفاظِ طلاق کے ساتھ استثناء لاحق نہ ہو

اکثر علماء کے نزدیک ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ سرے سے استثناء لاحق نہ ہو، خواہ وہ استثناء وضعی ہو یا عرفی، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء عرفی وقوع طلاق کیلئے مانع نہیں ہے (اس) مسئلہ کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) استثناء کی انواع

(۲) ہرنوع کی ماہیت

(۳) صحت استثناء کی شرائط

استثناء کی انواع: استثناء کی اصل میں دو قسمیں ہیں: استثناء وضعی اور استثناء عرفی۔

استثناء وضعی تووہ استثناء ہے جو ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو استثناء کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ (حرف) "الا" اور اس کی مثل مثلاً "سوی" اور "غیر" وغیرہ ہیں۔ استثناء عرفی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے کو کہتے ہیں اور یہ کلمہ استثناء نہ ہونے کی وجہ سے وضع میں استثناء نہیں ہے بلکہ اس میں حرف شرط پایا جاتا ہے لیکن اس نوع کوبھی استثناء کہنا متعارف ہوگیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ○ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ○ (القلم: ۱۷-۱۸)	جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل ضرور صبح چل کر توڑ لائیں گے اور انہوں نے انشاء اللہ نہیں کہا تھا۔

اس آیت میں ولایستثنون کا مطلب ہے کہ وہ انشاء اللہ نہیں کہتے تھے ۔ اس نوع اور پہلی نوع (وضعی) کے درمیان حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ صرف ظاہر کے اعتبار سے لفظ استثناء کے معنی کی مناسبت ہے جو روکنا اور پھیرنا ہے لہٰذا اسی مناسبت کی وجہ سے اس دوسری نوع کو بھی استثناء کہا ہے۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں۔ استثناء تحصیل اور استثناء تعطیل۔ پہلی نوع (استثناء وضعی) کو استثناء تحصیل اس لئے کہا کہ یہ استثناء کے بعد حاصل شدہ کلام ہے اور دوسری نوع (استثناء عرفی) کو استثناء تعطیل اس لئے کہا کہ اس سے کلام معطل ہوجاتا ہے۔

ہر نوع کی ماہیت کا بیان:

نوع اول تو استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں کلام ہے یہ تعریف پسندیدہ ہے نہ کہ یہ تعریف کہ هُوَ استخراج بعض الجملة الملفوظة (جملہ ملفوظہ کے بعض کا اخراج) کیونکہ مقدار مستثنیٰ یا تو مستثنیٰ منہ کی تصریح کے بعد اس میں داخل ہوگی یا داخل نہیں ہوگی۔ اگر داخل نہ ہو تو اس کا اخراج متصور نہیں ہے اوراگر داخل ہو توکلام میں تناقض ہوگا۔ اس لئے کہ مستثنیٰ منہ کی تصریح تو (مقدار مستثنیٰ کا) اثبات کرتی ہے اور استثناء کی صراحت اس کی نفی کرتی ہے اور یہ محال ہے کہ حکم واحد ایک ہی وقت میں مثبت بھی ہو اور منفی بھی ہو۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا میں بھی وہی بات سمجھی گئی جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور تقدیر عبارت یوں ہوگی گویا کہ یوں ارشاد ہوا فلبث فیهم تسعمائة وخمسین عاما اس میں اخراج کا معنی نہیں ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کی خبر میں خلف (خلاف) واقع نہ ہو۔ نوع ثانی تعلیق بالشرط ہے البتہ جب شرط ایسی ہوکہ جس کے بارے میں واقفیت ہوسکے اور جس کے وجود کا علم ہوسکے تو اس کے وجود کے وقت معلق واقع ہوجائے گا اور اگر شرط ایسی ہوکہ اس کے بارے میں کچھ علم نہ ہوسکتا ہو تو معلق کا وقوع بھی نہیں ہوگا اور تعلیق کی یہ نوع اسی قبیل سے ہے اس کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔

صحتِ استثناء کی شرائط:

صحت استثناء کیلئے چند شرائط ہیں۔ بعض تو دونوں انواع کیلئے عام ہیں اور بعض کسی ایک کے ساتھ خاص ہیں۔

دونوں انواع کو شامل شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر کوئی اور ضرورت نہ ہو تو استثناء کو اپنے ما قبل کلام کے ساتھ متصل ہونا چاہئے حتیٰ کہ اگر بغیر کسی ضرورت کے استثناء اور ما قبل کلام کے درمیان سکوت وغیرہ کے ذریعے فصل آگیا تو استثناء صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول جمہور صحابہؓ اور جمہور علماء کا ہے البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور استثناء خواہ متصل ہو یا منفصل دونوں طرح صحیح ہے۔ ان کا

استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: لا غزون قریشا (میں قریش سے ضرور جہاد کروں گا) پھر ایک سال بعد آپ نے انشاء اللہ تعالیٰ فرمایا۔ اگر یہ استثناء صحیح نہ ہوتا تو آپ اس طرح نہ کہتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ استثناء میں تخصیص کا معنی ہے اس لئے کہ استثناء اور تخصیص دونوں ہی بیان ہوتے ہیں۔ اور جب تخصیص مقارن (متصل) اور متراخی (منفصل) ہوسکتی ہے تو استثناء کیلئے بھی متصل و منفصل ہونا واجب ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں ہر وہ کلام جو مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بناپر تام و مکمل ہوتا ہے اس کا حکم کسی دوسرے کلام پر موقوف نہیں ہوتا۔ وصل کی صورت میں موقوف ہونا ضرورت کی بناپر ہوتا ہے جو کہ غلطی کا تدارک کرنا ہے۔ اور یہ ضرورت موصول کلام سے پوری ہوسکتی ہے۔ لہٰذا وصل نہ ہونے کے وقت میں موقوف نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے منقطع یا منفصل شرط پر کلام موقوف نہیں ہوتا۔ تو ایسے ہی استثناء منقطع و منفصل پر بھی موقوف نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ موصول نہ ہونے کی صورت میں ازروئے لغت وہ استثناء ہی نہیں ہوتا کیونکہ عرب اس طرح کلام نہیں کرتے۔ اور جو اس طرح کلام کرتے ہیں تو عرب اس کو استثناء شمار نہیں کرتے بلکہ ایسی بات کا مذاق اڑاتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت صحیح نہیں ہوسکتی اس لئے کہ وہ امام شریعت ہونے کے ساتھ ساتھ امام لغت بھی تھے۔ رہی وہ تخصیص جو متراخی ہو تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک وہ بیان نہیں ہوتی بلکہ فسخ ہوتی ہے اور اس طرح اس کا اعتراض نہیں پڑتا جبکہ دیگر بعض مشائخ کے نزدیک وہ بیان ہے لیکن بیان کے ساتھ اور اس کے عام کے ساتھ جس کے ظاہر پر عمل کرنا ممکن ہو تراخی کے ساتھ لاحق کرنا فقہاء کے نزدیک مشہور ہے اور کتاب اللہ میں اس کی بہت سے نظیریں موجود ہیں۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے استدلال کیا ہے (اس کا جواب یہ ہے کہ) اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے اس قول کے ایک سال بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہا لیکن اس میں یہ ذکر نہیں کہ انشاء اللہ کہنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استثناء کی تصحیح کا قصد فرمایا تھا۔ لہٰذا اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس سے آپ کی مراد اس استثناء (انشاء اللہ کہنے) کا تدارک کرنا تھا جس کا آپ کو حکم ہوا تھا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا○ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ (کہف:۲۳-۲۴)

اور آپ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجئے کہ میں کل اسے کروں گا' سوا اس کے کہ اللہ بھی چاہے۔

یعنی مگر یہ کہ آپ انشاء اللہ کہیں تو آپ انشاء اللہ کہنا بھول گئے پھر آپ کو ایک سال بعد یاد آیا تو آپ کو اس کے تدارک کا حکم اس ارشاد میں ملا کہ

وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ (کہف:۲۴)

اور اپنے پروردگار کو یاد کر لیا کیجئے جب آپ بھول جائیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جی میں کوئی کام پوشیدہ رکھا ہو اور اپنے دل میں اس

کام کا ارادہ اور عزم کیا ہو اور اس پر اپنی زبان سے استثناء کا اظہار کرتے ہوئے انشاء اللہ کہا ہو۔ اور ایسی بات لوگوں میں رائج ہے لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔ یہ تفصیل جو ہم نے ذکر کی اس وقت ہے جب فصل کی ضرورت نہ ہو۔ اور اگر سانس لینے کی ضرورت کی بناپر فصل واقع ہوجائے تو یہ صحت استثناء کیلئے مانع نہیں۔ اور نہ ہی اسے فصل شمار کیا جاتا ہے بلکہ یہ سکتہ ہوتا ہے۔ ہشام نے ابویوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی نوع کا فصل ہے جس سے بچنا ممکن نہیں لہٰذا اسے فصل ہی نہیں سمجھا جائے گا اور ضرورت کی وجہ سے اسے وصل کا حکم ہی دیا جائے گا۔

کیا استثناء کا مسموع ہونا شرط ہے؟

کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے زبان کو حرکت دی اور حرف استثناء کو ادا کیا تو استثناء صحیح ہوجائے گا اگرچہ مسموع نہیں ہے۔ اور فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ(۱) نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط ہے اور اس کے بغیر استثناء صحیح نہیں ہوتا۔ کرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام نظم و ترتیب دیئے ہوئے حروف کا نام ہے اور اس کے کلام ہونے کیلئے سماع شرط نہیں ہے کیونکہ گونگے کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے اگرچہ وہ مسموع نہیں ہوتا۔ صحیح قول فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لئے کہ مرتب حروف اگرچہ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک کلام ہیں لیکن ہمارے نزدیک وہ کلام پر دلالت اور اس کی عبارت ہیں نفس کلام نہیں ہیں۔ لہٰذا یہاں مرتب حروف توپائے نہیں گئے اس لئے کہ حروف کا ثبوت و تحقق آواز کے بغیر نہیں ہوتا پس مرتب حروف کا تحقق ایسی آوازوں کے بغیر جوکہ خاص تقطیع پر آتے ہوں نہیں ہوتا۔ پس جب آواز موجود نہیں تو حروف بھی موجود نہ ہوئے اور نتیجتاً کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک کلام بھی موجود نہ ہوا جبکہ ہمارے نزدیک دلالت کلام موجود نہ ہوئی۔ اور اس طرح استثناء صحیح نہ ہوا' واللہ الموفق۔

استثناء وضعی کے ساتھ مخصوص شرط:

ایک نوع یعنی استثناء وضعی کے ساتھ مخصوص شرط یہ ہے کہ مستثنٰی مستثنٰی منہ کا بعض ہو کل نہ ہو کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ استثناء نام ہے۔ استثناء کے بعد بقیہ کے تکلم کا اور بقیہ کا تکلم صرف اسی وقت ہوسکتا ہے جب مستثنٰی مستثنٰی منہ کا بعض ہو کل نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قائم مقام ہوتا ہے اور تخصیص عام کے بعض افراد پروارد ہوتی ہے کل پر نہیں کیونکہ ورنہ تو یہ نسخ ہوگا تخصیص نہ ہوگی۔ اسی طرح استثناء حکم کا نسخ ہوتا ہے اور حکم کا نسخ اس کے ثبوت کے بعد ہوسکتا ہے۔ جبکہ طلاق میں اس کے وقوع کے بعد نسخ کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا استثناء باطل ہوا۔

ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ کل کا استثناء کل سے صحیح ہے اس لئے کہ استثناء رجوع کا نام ہے جبکہ طلاق میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم غلام کے آزاد ہونے میں اور اس کو آزاد کرنے میں اور اقرار

---

(۱) محمد بن عبداللہ بن محمد بن عمر بلخی ہندوانی' بلخ میں اپنے زمانہ کے شیخ جلیل القدر' امام کبیر' فقیہ بے نظیر محدث جلیل' صاحب زہد و ورع' کنیت ابوجعفر تھی۔ بے مثال فقیہ ہونے کی وجہ سے ابوحنیفہ صغیر کے لقب سے ملقب تھے۔ وفات ۳۶۲ھ حدائق ص ۲۰۲۔

کرنے میں ہے۔ یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو جن امور میں رجوع ہوسکتا ہے مثلاً وصیت ان میں کل کا استثناء صحیح ہوتا حالانکہ یہ بھی صحیح نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یوں کہے اوصیت لفلان ثلث مالی الاثلث مالی (میں نے فلاں کیلئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے سوائے اپنے تہائی مال کے) تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور وصیت صحیح ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عدم صحت رجوع کے موقع کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو ہم نے کہی کہ یہ استثناء نہیں ہے اور جمہور علماء اور جمہور اہل لغت کے نزدیک بعض کا استثناء کل سے صحیح ہوتا ہے خواہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے کم ہو یا زیادہ۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اکثر کا استثناء اقل سے صحیح نہیں ہوتا اور یہ فراء کا قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ استثناء لغت کے باب سے ہے اور اہل لغت اپنی گفتگو میں اکثر کا استثناء اقل سے نہیں کرتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء اصل میں غلطی کے تدارک کیلئے وضع کیا گیا ہے اور غلطی اقل میں ہوتی ہے نہ کہ اکثر میں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کا کہنا ہے کہ استثناء میں استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں کلام ہوتا ہے اور اس بارے میں انہوں نے اقل و اکثر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اکثر کے استثناء میں ان کا استعمال قلیل ہوا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر میں غلطی کے وقوع کے قلیل ہونے کی بنیاد پر اہل لغت کو استعمال کی ضرورت و حاجت قلیل ہوتی ہے۔ لیکن اس قلت استعمال کا یہ مطلب نہیں کہ اہل لغت نے (استثناء کے) لفظ کو حقیقتاً استثناء کیلئے ہونے سے خارج کردیا ہو۔ جیسا کہ من اکل لحم الخنزیر (جس نے خنزیر کا گوشت کھایا) کا جملہ ہے کہ اہل لسان میں سے کوئی بھی ہو اکل لحم الخنزیر کے الفاظ بولنے سے رکتا نہیں ہے حالانکہ ان الفاظ کا استعمال قلیل ہے۔ لیکن (ظاہر ہے کہ) ان الفاظ کے استعمال کی قلت کی وجہ خنزیر کے گوشت کھانے کے وجود کی قلت ہے نہ یہ کہ ان الفاظ کا معنی ہی حقیقتاً منعدم ہے ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

اس پر اس نوع کے چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ثلاثا الا واحدۃ (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک کے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے استثناء کے بعد باقی پر تکلم کی وجہ سے یہ استثناء صحیح ہے اور تین میں سے ایک کے استثناء کے بعد باقی دو بچے ہیں البتہ ثنتین (دو) کے دونام ہیں ایک تو ثنتان (یعنی دو) اور دوسرا نام ثلث الاواحدۃ (تین مگر ایک)۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا الا اثنتین (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ بوجہ مذکورہ کل سے اکثر کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا (انت طالق ثلاثا الاثلثا: تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین) تو تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ یہ استثناء کل کا کل سے ہونے کی بناپر صحیح نہیں ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا الا واحدۃ و واحدۃ و واحدۃ (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک اور ایک اور ایک کے) تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی اور استثناء باطل ہوگا۔ جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ پہلی اور دوسری طلاق کا استثناء جائز ہوگا۔ اور تیسری کا استثناء باطل ہوگا۔ اور عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ پہلی اور دوسری طلاق کا استثناء

بعض کا کل سے استثناء ہے لہٰذا یہ صحیح ہے لیکن اگر وہ ان دو کے بعد خاموش ہوجاتا تو یہ استثناء جائز ہوتا۔ اور رہا تیسری کا استثناء تو چونکہ وہ کل کا کل سے استثناء ہے اس لئے وہ صحیح نہیں ہوا اور کالعدم ہوگیا لہٰذا ایک طلاق واقع ہوجائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا استثناء کل کا کل سے ہونے کی بناپر صحیح نہیں ہوا۔ جیسا کہ اس صورت میں صحیح نہیں ہوتا جب شوہریوں کے انت طالق ثلاثا الا ثلاثا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا الا واحدۃ و واحدۃ و واحدۃ تو اس نے سب کو حرف جمع (واؤ) کے ساتھ جمع کیا لہٰذا یہ اس کے الا ثلاثا کہنے کی مثل ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدۃ و واحدۃ و واحدۃ الا ثلاثا (تجھے ایک طلاق ہے اور ایک ہے اور ایک ہے سوائے تین کے) تو سب کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور استثناء باطل ہوجائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ جب استثناء متصل ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے پس استثناء کا تعلق کل کے ساتھ ہوا۔ لہٰذا باطل ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر نے دو جملوں کو ذکر کیا اور دونوں کے درمیان حرف جمع (واؤ) لایا۔ لہٰذا یہ جملہ کا جملہ سے استثناء ہوا۔ پس صحیح نہ ہوا۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق اثنتین واثنتین الا اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں اور دو طلاقیں ہیں سوائے دو کے) تو امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تین واقع ہوں گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ذکر نہیں کیا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ والے سے متعلق ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس کے زیادہ قریب بھی ہوتا ہے اور اس کے ساتھ متصل بھی۔ اور بغیر دلیل کے اس کے علاوہ کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہوگا۔ اور جب اس کا تعلق اپنے ساتھ والے کے ساتھ ہوا تو یہ کل کا کل سے استثناء ہوا لہٰذا صحیح نہ ہوا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو استثناء کی تصحیح کی جاتی ہے اگر ہم ساتھ والے سے استثناء کریں تو استثناء باطل ہوجاتا ہے اوراگر اس کا تعلق دونوں جملوں سے کریں تو صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر "ثنتین" میں سے ایک کا استثناء ہوگا لہٰذا ہر جملہ میں سے ایک (طلاق) باقی رہے گی۔

○ ایک شخص نے کہا انت طالق اثنتین و اثنتین الا ثلاثا (تجھے دو طلاقیں ہیں اور دو طلاقیں ہیں سوائے تین کے) تو اس بارے میں ہشام بن عبداللہ رازی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ استثناء کی تصحیح یہاں ممکن نہیں۔ کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے لہٰذا یہ انت طالق ثلاثا الا ثلاثا کہنے کی مثل ہوا۔ اور چونکہ دونوں جملوں میں استثناء کو مساوی کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ ہر جملہ سے ڈیڑھ طلاق کا استثناء ہوگا اور یہ کل کا استثناء بنے گا کیونکہ ایک اور نصف کا استثناء دو کا استثناء ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شے جو متجزی (منقسم) نہیں ہوتی اس میں بعض کا ذکر کل کا ذکر شمار ہوتا ہے لہٰذا یہ کل کا کل سے استثناء ہوا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ استثناء ایک جملے سے کیا جائے کیونکہ اس صورت میں یہ کل سے کل کا اور زائد کا استثناء ہوگا۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ تین میں سے دو مراد لی جائیں۔

اب چونکہ اس استثناء کی تصحیح کسی اعتبار سے بھی ممکن نہیں لہٰذا یہ استثناء باطل ہے۔ (تصحیح کی) قسم اول پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جو اشیاء متجزی نہیں ہوتیں ان میں بعض کے استثناء کا ذکر کل کے استثناء کا ذکر نہیں شمار ہوتا بلکہ اس کا ذکر کالعدم ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر کہے انت طالق ثلاثا الا واحدۃ و نصفا (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک اور نصف کے) تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں حالانکہ اگر استثناء میں بعض طلاق کا ذکر کل کا ذکر شمار ہوتا تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوتی کیونکہ یہ انت طالق ثلاثا الا ثنتین (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے دو کے) کی مثل ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء میں مستثنیٰ کے بعد بقیہ کے بارے میں تکلم ہوتا ہے۔ اور بقیہ یہاں پر ایک اور نصف طلاق ہے۔ اور نصف طلاق پوری طلاق شمار ہوتی ہے لہٰذا دو طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں) اور جب استثناء میں بعض کا ذکر کل کے ذکر شمار نہ ہوا تو شوہر ہر جملہ سے ایک طلاق کو مستثنیٰ کرنے والا ہوا اور استثناء سے ایک طلاق لغو ہو جائے گی اور یہ کل کو لغو قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مسئلے کی مثل اس مسئلے میں بھی دو طلاقوں کا وقوع واجب ہوگا۔

○ جو شخص یوں کہے انت طالق اثنتین و اربعا الا خمسا (تجھے دو اور چار طلاقیں ہیں سوائے پانچ کے) تو اس کے بارے میں ہشام ہی نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کی بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ استثناء کی تصحیح اس کا دونوں جملوں کے ساتھ بغیر تعیین کے تعلق کرنے سے یا کسی ایک جملے کے ساتھ تعلق کر کے یا متعین بعض کا ایک جملہ کے ساتھ اور بقیہ کا دوسرے کے ساتھ تعلق کرنے سے بوجہ مذکورہ ممکن نہیں ہے۔

○ اور جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے انت طالق واحدۃ واثنتین الا اثنتین (تجھے ایک اور دو طلاقیں ہیں سوائے دو طلاقوں کے) تو اس بارے میں بشر رحمہ اللہ نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ اس قول کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اس پر بیان کردہ طریق کے مطابق اشکال واقع ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب استثناء کا لفظ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو۔ اور اگر وہ مستثنیٰ منہ کی جنس کے مخالف ہو تو استثناء تو صحیح ہوگا البتہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ تمام مذکورہ سے ہو مثلاً نسائی طوالق الا ھو لاء (میری بیویوں کو طلاق ہے سوائے ان سب کے) اور اس کی ان کے علاوہ کوئی اور بیوی نہ ہو تو استثناء صحیح ہوگا البتہ ان میں سے کسی کو بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ استثناء میں اعتبار لفظ کا ہوتا ہے جبکہ اسم اشارہ (ھولاء) اور مذکورہ (یعنی نسائی) لفظ کے اعتبار سے مختلف ہیں لہٰذا استثناء صحیح ہوا۔ برخلاف نسائی طوالق الا نسائی کے (کہ اس صورت میں استثناء باطل ہوتا ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظوں کے اختلاف کی صورت میں عبارت کا مطلب یوں بنے گا نسائی غیر ھولاء طوالق اور اس میں طلاق کی اضافت غیر ھولاء کی طرف ہوگی۔ ایک قول یہ ہے کہ استثناء کی صحت اس صورت میں ہے جب چار کا عدد ان (ھولاء) سے کم ہو۔ اور اگر یہ (ھولاء) چار ہوں تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور سب کو طلاق ہو جائے گی اور تقدیر عبارت یوں ہوگی نسائی الا نسائی طوالق۔ اور یہ مسلم ہے کہ جب شوہر

یہ الفاظ کہے تو سب کو طلاق ہوجاتی ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں بھی ہوگا۔

○ ایسا ہی حکم آزاد کرنے میں ہے جب مالک کہے عبیدی کلھم احرار الا عبیدی (میرے تمام غلام آزاد ہیں سوائے میرے غلاموں کے) تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا اور تمام غلام آزاد ہوجائیں گے۔ اور اگر یوں کہے عبیدی احرار الا ھولاء (میرے تمام غلام آزاد ہیں سوائے ان کے) اور اس کے پاس ان کے علاوہ کوئی غلام نہ ہو تو ان میں سے ایک بھی آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی ہی تفصیل وصیت میں ہے جب وصیت کرنے والا یوں کہے اوصیت بثلث مالی لفلان (یا یوں کہے اوصیت لفلان بثلث مالی) الا الف درہم (میں نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی فلاں کیلئے یا میں نے فلاں کیلئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی علاوہ ایک ہزار درہم کے) اور پھر مرگیا اور اس کا تہائی مال ایک ہزار درہم ہوں تو استثناء صحیح ہوگا۔ اور وصیت باطل ہوگی۔ اور اگر یوں کہے اوصیت بثلث مالی الا ثلث مالی (میں نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی سوائے اپنے تہائی مال کے) تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور جس کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کو تہائی مال ملے گا۔

○ اگر شوہر کہے انت طالق عشرا الا تسعا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے) تو ایک طلاق واقع ہوگی اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی نے تین سے زائد طلاقوں کا تکلم کیا پھر ان میں سے استثناء بھی کیا تو استثناء کا تعلق پورے کلام سے ہوگا نہ کہ اس مقدار سے جس کا وقوع صحیح ہوتا ہے یعنی صرف تین لہٰذا لفظ کو دیکھیں گے نہ کہ حکم کو۔ لہٰذا مقدار مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوگا بلکہ بقیہ میں اتنا حکم ثابت ہوگا جتنے کا ثبوت صحیح ہو۔ کیونکہ یہ استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں تکلم ہوتا ہے۔ پس جب شوہر نے کہا انت طالق عشرا الا تسعا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے) تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا الا ثمانیا (سوائے آٹھ کے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جب کہا سوائے سات کے تو تین واقع ہوں گی۔ کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ استثناء میں لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ حکم کا لہٰذا استثناء صحیح ہوا اور اس نے بولے ہوئے جملے میں داخل ہوکر اس میں عمل کیا اور ظاہر ہوگیا کہ مستثنیٰ کی مقدار مجموعہ میں داخل نہیں ہے لہٰذا جس مقدار پر استثناء داخل ہوا ہے وہ واقع نہیں ہوگی اور بقیہ یعنی تین واقع ہوجائیں گی۔ اس لئے کہ تین کا وقوع صحیح ہوسکتا ہے۔ اور اسی طرح جب شوہر کہے سوائے چھ یا پانچ یا چار یا تین یا دو یا ایک کے تو تب بھی تین واقع ہوں گی اس لئے کہ بقیہ میں سے تین طلاقوں کا وقوع ہی صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ تین سے زائد طلاقیں نہیں ہوتیں۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحدۃ (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین کے سوائے ایک کے) تو ایک واقع ہوگی۔ استثناء میں سے استثناء کے مسائل کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اس کی تخریج کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ یہ ہے کہ آخری استثناء پر نظر کرکے اس کا اپنے ساتھ والے سے استثناء کیا جائے۔ پھر بقیہ پر نظر کرکے اس کو ساتھ والے سے مستثنیٰ کیا جائے اور یہ سلسلہ استثناء اول تک چلے۔ پھر استثناء اول میں جو باقی رہ جائیں ان پر نظر کرکے ان کو کہے ہوئے جملے سے مستثنیٰ کیا جائے۔ اس میں جو (طلاقیں) باقی رہ جائیں گی پس وہی واقع ہوں گی۔ لہٰذا جب شوہر کہے "تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین سوائے ایک کے" تو ایک کو تین سے مستثنیٰ کیا جائے گا تو دو باقی رہیں گی۔ ان دو کو (پھر) تین سے مستثنیٰ کیا جائے گا تو ایک باقی رہے گی۔ گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے دو کے۔ اور اگر اس نے کہا "تجھے تین طلاقیں

ہیں سوائے تین سوائے دو کے" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ تم دو کا استثناء تین سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی پھر اس ایک کا استثناء تین سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی۔

اور اگر اس نے کہا "تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین کے سوائے دو کے سوائے ایک کے" تو ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ تم ایک کا استثناء دو سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی پھر اس کا استثناء تین سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی پھر ان دو کا استثناء تین سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی جو کہ واقع ہوگی۔

اسی طرح جب شوہر کہے "تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے' سوائے آٹھ کے" تو تم آٹھ کا استثناء نو میں سے کرو تو ایک باقی رہے گی جس کا استثناء تم دس میں سے کرو تو نو باقی رہیں گی۔ تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے کہا "تجھے نو طلاقیں ہیں" لہٰذا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اگر کہا "تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے سوائے ایک کے" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ جب تم ایک کا استثناء نو میں سے کرو گے تو آٹھ باقی رہیں گی جن کا استثناء تم دس میں سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے کہا انت طالق عشرا الا ثمانیا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے آٹھ کے)۔ اسی طرح کی دیگر تمام صورتیں اسی طریقے اور قیاس پر ہیں۔

دوسرا طریقہ انگلیوں سے گننے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم پہلے عدد کو اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں پر شمار کرو پھر دوسرے عدد کو اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیوں پر شمار کرو پھر تیسرے عدد کو دائیں ہاتھ والے عدد میں ختم کردو اور چوتھے عدد کو بائیں ہاتھ والے عدد میں ختم کردو۔ پھر بائیں ہاتھ والے مجموعے کو دائیں ہاتھ والے مجموعے میں سے نکال دو جو باقی رہے گا اسی عدد میں طلاق واقع ہوگی' واللہ اعلم۔

استثناء کی دوسری قسم یعنی طلاق کو مشیت الٰہی پر معلق کرنے کے مسائل

ہم کہتے ہیں جب شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرے تو استثناء صحیح ہوتا ہے اور طلاق واقع نہیں ہوتی۔ خواہ طلاق کو استثناء پر مقدم ذکر کیا ہو۔ بایں طور کہ یوں کہا ہو کہ انت طالق ان شاء اللہ (تجھے طلاق ہے اگر اللہ چاہے) یا اس کو استثناء سے مؤخر کیا ہو یوں کہہ کر کہ انشاء اللہ فانت طالق (اگر اللہ چاہے تو تجھے طلاق ہے)۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے کہ استثناء صحیح نہیں ہوتا اور طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ یہی اختلاف آزاد کرنے اور نذر و قسم کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے میں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط پر تعلیق نہیں ہے اس لئے کہ شرط وہ ہوتی ہے جو معدوم ہو اور اس میں وجود کا احتمال ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت تو ازلی ہے جس میں عدم کا احتمال ہی نہیں ہے لہٰذا یہ امر موجود پر تعلیق ہوئی جو کہ درحقیقت تعلیق نہیں بلکہ تحقیق ہوئی (یعنی طلاق کو ثابت کرنا ہوا) جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق ان کانت السماء فوقنا (تجھے طلاق ہے اگر آسمان ہمارے اوپر ہو)۔

ہماری دلیل حضرت موسیٰ علیہ وعلی نبینا افضل الصلوۃ والسلام کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد

ہے۔
سَتَجِدُنِیۡ اِنۡ شَآءَ اللّٰہُ صَابِرًا (سورۃ الکھف:۶۹)　　عنقریب آپ مجھے ان شاء اللہ صابر پائیں گے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استثناء صحیح تھا اور وہ ترک صبر کرکے وعدہ خلافی کرنے والے نہ بنے۔ حالانکہ اگر استثناء صحیح نہ ہوتا تو وہ صبر کے وعدے میں وعدہ خلافی کرنے والے بنتے جبکہ وعدہ خلافی کرنا جائز نہیں ہے اور نبی معصوم بھی ہوتے ہیں۔

وَلَا تَقُوۡلَنَّ لِشَیۡءٍ اِنِّیۡ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّا اَنۡ یَّشَآءَ اللّٰہُ (سورۃ کہف)

یعنی مگر یہ کہ آپ انشاء اللہ کہیں۔ اگر اس (استثناء) کے ذریعے سے خبر میں وعدہ خلافی سے حفاظت حاصل نہ ہوتی تو پھر اس حکم کا کچھ مطلب نہ ہوتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء اللہ فلا حنث علیہ　　جس نے طلاق یا آزاد کرنے کے بارے میں قسم کھائی اور (متصلا) انشاء اللہ کہا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

یہ حدیث اس باب میں نص صریح ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

من استثنی فلہ ثنیاہ　　جس نے استثنا کیا (یعنی انشاء اللہ کہا) تو اس کا استثنا صحیح ہے۔

اور یہ وجہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر طلاق کی تعلیق دراصل ایسے امر پر تعلیق ہے جس کے وجود کا علم نہیں ہوسکتا کیونکہ ہم نہیں جان سکتے کہ اس طلاق کے وقوع کو اللہ تعالیٰ نے چاہا ہے یا نہیں چاہا۔ بایں معنی کہ اس طلاق کا وقوع کیا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل ہوا تو طلاق واقع ہوگی اور داخل نہیں ہوا تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں وہ ہوجاتا ہے اور جو نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اسی سے معلوم ہوگیا کہ یہ امر موجود پر تعلیق نہیں ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت وقوع طلاق کا داخل ہونا معلوم نہیں ہے یہ طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنے کی تفسیر ہے۔ بعض لوگوں نے طلاق اور عتاق (آزاد کرنے) کے مابین فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ طلاق تو واقع نہیں ہوتی البتہ آزادی واقع ہوجاتی ہے اور یہ دلیل دی کہ طلاق میں اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود نہیں جبکہ آزاد کرنے میں موجود ہے کیونکہ شریعت میں طلاق مکروہ اور آزاد کرنا مستحب ہے اور یہی معتزلہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق نیکیوں اور طاعات کے ساتھ تو ہوتا ہے معاصی کے ساتھ نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ تو بندہ سے ہر خیر و صلاح کا ارادہ کرتے ہیں پھر بندہ ہی کبھی اپنے اختیار بد کی وجہ سے خیر کا کام نہیں کرتا۔

معتزلہ کے مذہب کا بطلان علم کلام کے مسائل میں معلوم کیا جاسکتا ہے۔ پھر معتزلہ کے ساتھ تناقض پایا

جاتا ہے کیونکہ جو شخص قسم کھا کر کہے "میں انشاء اللہ کل ضرور روزہ رکھوں گا" یا "میں ضرور کل دو رکعت نماز پڑھوں گا" یا "میں ضرور کل فلاں کا قرض ادا کروں گا" اور کل گزر گئی اور اس نے یہ کوئی کام نہیں کیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی حالانکہ اگر اللہ تعالیٰ ہر خیر کو چاہتے تو قسم ٹوٹ جاتی کیونکہ یہ تمام افعال خیر ہیں اور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ان کو چاہتے ہیں۔

یہی حکم وجہ مذکورہ کی بناپر اس وقت بھی ہے جب شوہر کہے لو شاء اللہ یا ان لوشاء اللہ۔ اسی طرح یہی حکم الا ان یشاء اللہ کہنے میں بھی ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے الا ان یشاء اللہ ان لا یقع (الا یہ کہ اللہ اس کا عدم وقوع چاہے) اور اس کا علم ہو نہیں سکتا۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے ماشاء اللہ تعالی کیونکہ اس کا مطلب ہے الذی شاء اللہ تعالی (وہ جس کو اللہ تعالیٰ نے چاہا)۔

اور اگر شوہر نے کہا انت طالق ان لم یشاء اللہ (تجھے طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہ چاہا)۔ تو یہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ کی طرح مستثنیٰ ہے کیونکہ یہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت طلاق کے عدم وقوع کے ساتھ معلق کرنا ہے اور اس عدم وقوع کا علم نہیں ہو سکتا۔

اگر شوہر نے کہا انت طالق وان شاء اللہ یا فان شاء اللہ تعالی تو امام ابویوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ استثناء نہیں ہے کیونکہ طلاق اور استثناء کے درمیان ایک زائد حرف حائل ہوا ہے جو کہ سکتہ کی طرح فاصل واقع ہوا ہے لہٰذا یہ تعلیق بالشرط کیلئے مانع ہوگا اور طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی۔ اور اگر کہا انت طالق ثلاثا وثلاثا ان شاء اللہ تعالی (تجھے تین طلاقیں ہیں اور تین انشاء اللہ) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء صحیح نہیں ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی جبکہ امام ابویوسف" اور امام محمد" کے نزدیک استثناء صحیح ہے۔ یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جب شوہریوں کہے انت طالق ثلاثا و واحدۃ انشاء اللہ تعالی (تجھے تین طلاقیں اور ایک طلاق ہے انشاء اللہ)۔ صاحبین" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استثناء متصل میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا شوہر کا ثلاثا و ثلاثا کہنا ایک کلام ہے پس اس میں استثناء کا عمل ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق ستا انشاء اللہ تعالی (تجھے چھ طلاقیں ہیں انشاء اللہ تعالیٰ)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر نے دونوں جملوں کو حرف جمع یعنی حرف واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے دونوں کو لفظ واحد کے ساتھ ذکر کیا ہو۔ بایں طور کہ انت طالق ستا انشاء اللہ تعالی (تجھے چھ طلاقیں ہیں انشاء اللہ تعالیٰ)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدد ثانی لغو واقع ہوا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاقیں تین سے زائد نہیں ہوتیں۔ لہٰذا (عدد ثانی) فاصل اور استثناء کی صحت کیلئے مانع ہے' جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر (عدد ثانی کے تکلم کی جگہ) سکوت اختیار کرے۔ اس کے برخلاف انت طالق ستا (تجھے چھ طلاقیں ہیں) میں شوہر نے کل کو یکبارگی ذکر کیا ہے۔ لہٰذا (کل میں سے) بعض کو بعض سے الگ و جدا کرنا ممکن نہیں۔ اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدۃ وثلاثا انشاء اللہ تعالی (تجھے ایک اور تین طلاقیں ہیں انشاء اللہ) تو بالاتفاق سب کے نزدیک استثناء صحیح ہوگا کیونکہ اس صورت میں کلام ثانی لغو نہیں ہے اس لئے کہ (کلام ثانی) ایسا عدد ہے جس کے ساتھ حکم کا تعلق ہے لہٰذا وہ فاصل واقع نہیں ہوا بخلاف پہلی صورت کے۔

اگر شوہر نے دو جملوں کو حرف واؤ کے ساتھ جمع کیا پھر ان کے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ کہا مثلاً یوں کہا "میری بیوی کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے انشاء اللہ" تو استثناء کا تعلق دونوں جملوں کے ساتھ ہوگا حتیٰ کہ بالاتفاق طلاق اور آزادی دونوں ہی واقع نہیں ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں جملوں کے آخر میں شرط کو ذکر کیا مثلاً یوں کہا ان دخلت الدار یا ان کلمت فلانا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی یا اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی)۔

اور اگر کسی نے کہا "میرے ذمہ زید کے ہزار درہم ہیں اور عمرو کے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں سوائے پانچ سو کے" تو جمہور علماء کے نزدیک استثناء کا تعلق صرف آخری جملے سے ہوگا جبکہ بعض کا قول ہے کہ سابقہ تمام جملوں سے ہوگا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ اسی قاعدے پر محدود فی القذف (جب وہ توبہ کرنے کے بعد گواہی دے) کا مسئلہ بھی مبنی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول الا الذین تابوا (مگر جو لوگ توبہ کرلیں) کا تعلق ہمارے نزدیک اپنے ساتھ والے جملے سے ہے جبکہ دوسروں کے نزدیک سابقہ تمام جملوں سے ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واؤ عطف جب دو جملوں کے مابین آتا ہے تو وہ دونوں کو ایک کلام بنا دیتا ہے جیسا کہ قائل کے اس قول میں ہے کہ جاء نی زید و عمرو۔ جس کا مطلب ہے کہ "وہ دونوں میرے پاس آئے" اور جیسا کہ اس کلام میں ہے کہ "میری بیوی کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے' اگر اللہ نے چاہا' یا (یوں ہو کہ) اگر تو گھر میں داخل ہوا" تو دونوں ہی باتوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک مکمل جملہ ہے لیکن جب ان کے مابین واؤ عطف آگیا تو اس نے (دونوں کو) ایک جملہ بنا دیا اور دونوں ہی کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگیا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب معطوف ناقص ہو تو وہ اول کلام (یعنی معطوف علیہ) کے ساتھ اس کے حکم میں شریک ہوجاتا ہے اور کل کو ایک کلام بنا دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق و فلانۃ (تجھے طلاق ہے اور فلانی کو) تو دونوں پر طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے ساتھ والے کلام سے ہوتا ہے کیونکہ ایک تو وہ اس کے زیادہ قریب اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ استثناء نہ تو فی ذاتہ مفید کلام ہے اور نہ ہی مستقل بالذات ہے۔ لہٰذا مفید ہونے کیلئے اس کا غیر سے ربط ضروری ہے اور یہ ضرورت ساتھ والے جملے کے ساتھ تعلق ہونے سے پوری ہوجاتی ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ استثناء کا تعلق اپنے سے پیشتر ان دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے جن کے درمیان حرف عطف ہو اور اس نے ان دونوں جملوں کو ایک کلام یا ایک جملہ بنا دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ عطف کے ساتھ آئے ہوئے دو جملوں کو ایک جملہ اس وقت بنایا جاتا ہے جب دو میں سے ایک جملہ ناقص ہو اس طرح کہ اگر اس کو دوسرے جملے سے جدا کردیا جائے تو وہ فائدہ نہ دے۔ لیکن جب وہ مکمل جملہ ہو اس طرح سے کہ اگر اسے دوسرے جملہ سے جدا کردیا جائے تب بھی وہ مفید مطلب ہو تو ایسے دو جملوں کو کلام واحد نہیں بنایا جاتا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنا موجب شرکت عطف کی بنا پر ہوتا ہے لیکن چونکہ شرکت تو حرف واؤ کے بغیر بھی ثابت ہے لہٰذا حرف واؤ کے ساتھ شرکت ثابت کرنا برابر ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دو کلاموں کو ایک کلام بنانا خلاف حقیقت ہوتا ہے لہٰذا بلا ضرورت اس کو اختیار نہیں کیا جائے گا اور وہ ضرورت یہ ہے کہ دو جملوں میں سے ایک جملہ ناقص ہو خواہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے جیسا کہ اس مثال میں ہے "جاء نی زید و عمر"۔ کہ دوسرا جملہ ناقص ہے کیونکہ وہ مبتداء ہے جس کے ساتھ اس کی خبر نہیں ہے لہٰذا اسے حرف واؤ کے ذریعہ شریک کر کے اس کو کامل کردیا گیا ہے اور جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے زینب طالق و عمرۃ' یا جملہ معنی کے اعتبار سے ناقص ہو کہ متکلم کی غرض کے حصول کے اعتبار سے ناقص ہو مثلاً شوہریوں کہے امراتی طالق وعبدی حر ان شاء اللہ تعالی یا ان دخلت الدار کیونکہ اس صورت میں ایک جملہ متکلم کی غرض کے حصول کے حق میں ناقص ہے اور وہ اس طرح کہ متکلم کی غرض تو یہ ہے کہ وہ دونوں جملوں کو شرط کی ایک جزاء بنا دے' اگرچہ ان میں سے ہر ایک فی نفسہ کامل جزاء بن سکتا ہے۔ اور یہ غرض دونوں کو ملائے بغیر اور دونوں میں شرکت پیدا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا ایک جملہ جزاء کا بعض حصہ ہوا اور اس طرح معنی جو کہ شوہر کی غرض کی تحصیل ہے کے اعتبار سے ناقص ہوا۔ پس اس کو اصل افادہ کے اعتبار سے ناقص سمجھا جائے گا۔ لیکن اس جیسی ضرورت زیر بحث صورت میں موجود نہیں ہے لہٰذا ہر جملہ اپنے حکم کے ساتھ منفرد رہا اگرچہ ان کے درمیان حرف واؤ کے ساتھ عطف ہوا ہے جیسا کہ اس مثال میں ہے "جاء نی زید و ذھب عمرو" کیونکہ اس مثال میں ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر حرف واؤ کے ساتھ عطف ہونے کے باوجود وجہ مذکورہ کی بناپر خبر میں ان کی شرکت نہیں ہوئی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے استثناء (انشاء اللہ) کو ایسے دو جملوں پر داخل کیا جن میں سے ہر ایک یمین (تعلیق) ہے مثلاً یوں کہا امراتی طالق ان دخلت الدار وعبدی حر ان کلمت فلانا انشاء اللہ تعالی (میری بیوی کو طلاق ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا اور میرا غلام آزاد ہے اگر میں نے فلاں سے کلام کیا انشاء اللہ تعالیٰ)۔ تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء کا تعلق صرف اپنے ساتھ والے جملہ سے ہوگا لہٰذا اس کی بیوی کو طلاق ہوجائے گی لیکن اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ استثناء کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا لہٰذا طلاق اور آزادی دونوں ہی واقع نہ ہوں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل تو وہی ہے جسے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ کلام کا بعض حصہ بعض پر حرف عطف کے ذریعہ معطوف ہے اس لئے کہ شوہر نے دونوں جملوں میں سے ایک جملے کا دوسرے پر حرف واؤ کے ذریعہ عطف کیا ہے لہٰذا اس نے دونوں کو ایک کلام بنایا ہے جیسا کہ تنجیزی (فوری اور بلا شرط) طلاق میں ہوتا ہے مثلاً امراتی طالق وعبدی حر انشاء اللہ تعالی اور تعلیق و تنجیز میں فرق ہی کیا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ بوجہ مذکورہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے ساتھ والے جملے سے ہوتا ہے۔ اور اس جملے کا اشتراک اپنے ماسوا سے اس لئے ہوتا ہے کہ (ان میں سے جو بھی) جملہ صورت و معنی یا مذکورہ طریقے پر صرف معنی کے اعتبار سے ناقص ہو وہ تام ہوجائے۔ زیر بحث صورت میں ہر جملہ صورت و معنی دونوں اعتبار سے تام ہے۔ صورت کے اعتبار سے تام ہونا تو ظاہر و واضح ہی ہے' معنی کے اعتبار سے تام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے ہر جزاء کو علیحدہ شرط کے ساتھ معلق کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی غرض دونوں کو ایک جزاء بنانے کی نہیں ہے

لہٰذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ جملہ ہوگا اور طلاق و عتاق میں سے ہر ایک ازروئے صورت و معنی مکمل جزاء ہوگی۔

○ اگر شوہر نے استثناء کو مقدم کیا اور یوں کہا انشاء اللہ فانت طالق (اگر اللہ نے چاہا تو تجھے طلاق ہے) تو یہ استثناء صحیح ہے کیونکہ شوہر نے حرف وصل یعنی فاء کے ذریعے طلاق کو استثناء سے ملایا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ تعلیق صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں تعلیق صحیح ہوتی ہے جب یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب ان شاء اللہ تعالی وانت طالق کہا ہو۔ اس لئے کہ واؤ جمع کیلئے ہوتی ہے اور اس طرح یہ جملہ ایک کلام بن جائے گا۔ اگر شوہر نے کہا ان شاء اللہ تعالی انت طالق (انشاء اللہ تعالیٰ تجھے طلاق ہے) تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک استثناء جائز ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے اور قانوناً طلاق واقع ہوگی۔ البتہ فیما بینہ وبین اللہ عزوجل شوہر کی اس بات میں تصدیق کی جائے گی کہ اس سے اس کی مراد استثناء تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزاء جب شرط سے مؤخر ہوتو حرف اتصال یعنی حرف فاء کو ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ہو اور جب وہ حرف اتصال نہیں ہے تو اتصال بھی نہیں ہے لہٰذا شوہر کا انشاء اللہ کہنا استثناء منقطع ہوا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوا اور طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کہے ان دخلت الدار انت طالق کیونکہ حرف تعلیق یعنی حرف فاء نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا استثناء سے تعلق نہ ہوگا لہٰذا طلاق تنجیزی رہے گی اور واقع ہوجائے گی۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے کلام میں حرف فاء کو مضمر سمجھا جائے گا تاکہ اس کی تصحیح ہوسکے اوراس جیسے کلام میں مضمر سمجھنا جائز بھی ہے شاعر کا شعر ہے:۔

من يفعل الحسنات اللهيشكرها ۔ والشر بالشر عند الله مثلان

جو نیکیاں کرتا ہے اللہ تعالیٰ ان کی قدر کرتے ہیں اور برائی کا بدلہ برائی سے (دینے والے) اللہ کے ہاں برابر ہیں۔

یعنی فا اللہ یشکرھا (اس شعر میں فا مضمر ہے) یا استثناء کی تصحیح کیلئے کلام میں تقدیم و تاخیر سمجھی جائے گویا کہ شوہر نے یوں کہا تھا انت طالق ان شاء اللہ تعالی اور ازروئے لغت کلام میں تقدیم و تاخیر [illegible] بھی ہے۔

یہ دونوں وجہیں فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ کیلئے استثناء کی تصحیح کیلئے صحیح ہیں قضاء و قانون میں صحیح نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک ظاہر کے خلاف ہے۔ لہٰذا قاضی شوہر کی (نیت و مراد کی) تصدیق نہیں کرے گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر یوں کہے کہ ان دخلت الدار انت طالق تو طلاق کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ مذکورہ دونوں طریقوں سے تعلیق کی تصحیح ممکن ہے لیکن چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے تو (ظاہر میں) طلاق کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہوا لہٰذا قضاء و قانون میں شوہر کی تصدیق اس بات میں نہیں کی جائے گی کہ اس کی مراد تعلیق تھی اگرچہ فقط فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں

ہے۔ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ تمام شرائط کے ساتھ تعلیق کی صورت میں جبکہ جزاء شرط سے مئوخر ہو تو حرف ف کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ہو اور شرط کے وجود کے وقت جزاء کا وجود ہو کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کے بارے میں اس کے وجود کی تقدیر پر اطلاق و علم ممکن ہے لہٰذا حرف وصل کے ذریعے جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلیق اور اس سے طلاق کے وقوع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہاں ہمارے لئے شرط پر اطلاع پانے کی سرے سے کوئی سبیل نہیں ہے کہ جزاء کی شرط کے ساتھ اتصال کی حاجت ہو اور شرط کے وجود کے وقت جزاء پائی جائے۔ لہٰذا ہمارے علم کے اعتبار سے یہ تعطیل یعنی جزاء کو معطل کرنا ہے پس اس شرط (یعنی مشیت الٰہی) کے اعتبار سے حرف وصل کو ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ دونوں شرطوں کے مابین فرق کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر کہے انشاء اللہ تعالی وانت طالق (انشاء اللہ اور تجھے طلاق ہے) تو استثناء صحیح ہوتا ہے اور اگر یہ کہے ان دخلت الدار وانت طالق تو یہ تعلیق صحیح نہیں ہوتی اور طلاق فی الحال واقع ہوجاتی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد تعلیق تھی تو بوجہ مذکورہ قضاء اور دیانتا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔

طلاق کو غیر اللہ کی مشیت سے معلق کرنا:

اگر طلاق کو غیر اللہ کی مشیت کے ساتھ معلق کیا' تو اگر ایسے شخص کی مشیت پر معلق کیا جس کی مشیت پر اطلاع ہوسکتی ہے مثلاً شوہر نے کہا "اگر زید نے چاہا" تو طلاق زید کی مشیت پر صرف اسی مجلس تک موقوف رہے گی جس مجلس میں زید کو تعلیق کی اطلاع ملی ہے۔ اس لئے کہ اس وجہ سے جس کو ہم ذکر کریں گے تعلیق کی یہ قسم تملیک ہے لہٰذا دیگر تملیکات کی طرح یہ مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور اگر طلاق کو ایسی ذات کی مشیت کے ساتھ معلق کیا جس کی مشیت پر اطلاع نہیں ہوسکتی مثلاً شوہر کہے "اگر جبرائیل علیہ السلام یا ملائکہ یا جن یا شیاطین نے چاہا" تو یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ان کی مشیت پر بھی مطلع نہیں ہوا جا سکتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے انشاء اللہ تعالیٰ کہا ہے۔

اگر شوہر نے اللہ تعالیٰ کی مشیت اور بندوں کی مشیت کو جمع کیا اور یوں کہا "ان شاء اللہ تعالی وشاء زیدا" (اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا اور زید نے چاہا) اور زید نے چاہ لیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا جن میں سے ایک کے وجود کا علم نہیں ہوسکتا اور جو جزاء دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو تو ان میں سے ایک کے وجود سے جزاء ثابت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے "اگر زید و عمر نے چاہا" اور ان میں سے ایک چاہ لے' واللہ الموفق۔

نفسِ رکن سے متعلق دوسری شرط:

وہ یہ ہے کہ وہ غایت کی انتہاء نہ ہو اور اگر ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کا

قول ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اور طلاق واقع ہوجائے گی اگرچہ وہ غایت کی انتہاء ہی ہو۔ اور کیا یہ بھی شرط ہے کہ وہ غایت کی ابتدا نہ ہو؟ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ امام زفر۔۔۔۔ کے نزدیک دونوں غایتیں حکم میں تو داخل نہیں ہوتیں لہٰذا دیکھا جائے گا اگر ان کے مابین کچھ باقی ہو تو وہ واقع ہوجائے گی ورنہ نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی داخل ہوتی ہے دوسری نہیں۔ اس کلام کی وضاحت یوں ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق واحدة الی اثنتین یا یوں کہے انت طالق مابین واحدة الی اثنتین (تجھے ایک سے دو تک' یا تجھے ایک سے دو تک کے مابین طلاق ہے)۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر یوں کہے انت طالق واحدة الی ثلاث او ما بین واحدة الی ثلاث (تجھے ایک سے تین تک یا تجھے ایک سے تین تک کے مابین طلاق ہے) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو' صاحبینؒ کے نزدیک تین اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ "من" غایت کی ابتداء اور کلمہ "الیٰ" غایت کی انتہاء کیلئے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے سرت من البصرة الی الکوفة (میں بصرہ سے کوفہ تک چلا) یعنی بصرہ' سفر کی غایت کی ابتداء ہے اور کوفہ مسافت سفر کی غایت کی انتہاء ہے۔ اور غایت کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس کیلئے اس کو غایت بنایا جاتا ہے اس میں وہ داخل نہیں ہوتی جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کہے بعت منک من هذا الحائط الی هذا الحائط (میں نے تجھے یہ زمین اس دیوار سے اُس دیوار تک فروخت کی) تو دونوں دیواریں بیع میں داخل نہیں ہوتیں۔ لہٰذا یہ قائل کی جانب سے اس کو واقع کرنا ہے جس کیلئے غایت ذکر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت کو۔ پس جس کیلئے غایت کا ذکر ہوا ہے وہ واقع ہوگی نہ کہ غایت۔ اسی طرح جب یوں کہے بعتک مابین هذا الحائط الی هذا الحائط (میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار کے مابین اس دیوار تک جگہ فروخت کی) تو دونوں دیواریں بیع میں داخل نہیں ہوں گی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک یعنی دوسری غایت داخل نہیں ہوتی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو غایت بنایا گیا ہے اس کا وجود ضروری ہے کیونکہ جو معدوم ہو وہ غایت نہیں بن سکتا اور اس کے وجود کی ضرورت اس کا وقوع ہے۔ اسی لئے پہلی غایت داخل ہوگی اور اسی طرح دوسری (غایت) بھی۔ بخلاف بیع کے کیونکہ اس میں تو غایت بیع سے پہلے ہی موجود ہے لہٰذا اس کا وجود بیع کی وجہ سے نہیں ہوا کہ یہ کہا جائے کہ بیع کی وجہ سے غایت کے وجود کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غایت بیع میں داخل ہو لہٰذا غایت بیع میں داخل نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو عرف و عادت پر مبنی کیا ہے کیونکہ آدمی عرف و عادت اور رواج میں یوں کہتا ہے لفلان علی من مائة درہم الی الف (فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم سے ہزار تک ہیں) اور اس کی مراد پہلی غایت کا دخول و شمول ہوتا ہے نہ کہ دوسری کا اور اسی طرح کہا جاتا ہے سن فلان من تسعین الی مائة (فلاں کی عمر نوے سے سو تک ہے) اور اس سے مراد پہلی غایت کا دخول و شمول ہوتا ہے نہ کہ دوسری کا اور ایسا ہی اس صورت میں ہوتا ہے جب یوں کہا جائے

مابین تسعین الی مائة (مابین نوے سے سو تک)۔

حکایت ہے کہ اصمعی نے ھارون رشید کے دروازے پر امام زفر رحمہ اللہ پر اس فصل کو لازم کیا بایں طور کہ ان سے پوچھا کہ آپ کی عمر کتنی ہے؟ امام زفر رحمہ اللہ نے جواب دیا من سبعین الی ثمانین (ستر (۷۰) سے اسی (۸۰) تک) جبکہ ان کی عمر اسی سے کم تھی اور (اصمعی کے ان کو انکے جواب جتلانے پر) وہ متحیر ہوگئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کیلئے غایت کا ذکر کیا گیا ہو کبھی تو انتہائے غایت اس میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی۔ لہٰذا ارشاد الٰہی:

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ (سورۃ بقرہ:۱۸۷) پھر تم روزہ کو رات تک پورا کرو۔

میں لیل روزے کے امر میں داخل نہیں ہے لہٰذا دوسری یعنی انتہائے غایت کے شوہر کے کلام میں دخول و شمول کے بارے میں شک ہوا۔ پس شک کے ہوتے ہوئے وہ داخل نہیں ہوگی۔

اگر شوہر نے اپنے قول من واحدۃ الی ثلاث (ایک سے تین تک) میں ایک طلاق کی نیت کی جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے تو فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے۔ البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

شوہر کے قول انت طالق من واحدۃ الی اثنتین (تجھے ایک سے دو تک طلاق ہے) میں صاحبین کے قاعدے پر قیاس کے مطابق تین طلاقیں واقع ہونی چاہئیں کیونکہ ان کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں لیکن چونکہ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ شوہر نے ایک کو دو میں داخل شمار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس ایک کو دو کے علاوہ کیا ہو۔ لہٰذا شک کی وجہ سے دو سے زیادہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ جو شخص اپنی بیوی کو یوں کہے انت طالق اثنتین الی اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں دو تک) تو اس کے بارے میں امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ احتمال ہے کہ شوہر نے ابتداء کو غایت بنایا ہو لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق من اثنتین الی اثنتین (تجھے دو سے دو تک طلاقیں ہیں)۔

اور جب شوہر کہے انت طالق مابین واحدۃ وثلاث (تجھے ایک اور تین کے مابین طلاق ہے) تو اسی طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ اس نے تین کو غایت نہیں بنایا بلکہ دو عددوں (ایک اور تین) کے مابین یعنی ایک کو واقع کیا ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر شوہر نے کہا انت طالق مابین واحدۃ الی اخری (تجھے ایک اور دوسری کے مابین طلاق ہے) یا کہا من واحدۃ الی واحدۃ (ایک سے ایک تک طلاق ہے) تو یہ ایک طلاق ہوگی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس طرح کہ ان کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوتی ہے اور دوسری غایت داخل نہیں ہوتی۔ لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے قاعدے پر اس طرح کہ اگرچہ ان کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں لیکن احتمال ہے کہ شوہر کے قول من واحدۃ سے مراد منھا والیھا ہو۔ یعنی ایک طلاق سے اسی ایک طلاق کی طرف لہٰذا

ایک سے زائد طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس طرح کہ ان کے نزدیک دونوں ہی غایتیں داخل نہیں ہوتیں اور دونوں کے مابین کچھ بچا نہیں (لہٰذا کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی)' واللہ عزوجل اعلم۔

نفسِ رکن سے متعلق تیسری شرط: طلاق کا مضروب فیہ نہ ہونا:

وہ یہ ہے کہ طلاق مضروب فیہ نہ ہو اگر ہوئی تو وہ واقع نہیں ہوگی البتہ مضروب واقع ہوگی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور مضروب اور مضروب فیہ دونوں ہی واقع ہوں گی۔ اس کی وضاحت اس مثال سے ہوگی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق واحدۃ فی اثنتین (تجھے ایک در دو یعنی ایک ضرب دو طلاق ہے) یا کہا واحدۃ فی ثلاث (ایک در تین یعنی ایک ضرب تین طلاق ہے) یا کہا اثنتین فی اثنتین (دو در دو یعنی دو ضرب دو طلاق ہے)۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس سے ظرف کی نیت کی تو طلاق صرف مضروب عدد میں واقع ہوگی۔ اس لئے کہ طلاق ظرف نہیں بن سکتی۔ اور اگر شوہر نے اس سے ضرب و حساب کی نیت کی یا اس نے سرے سے کوئی نیت نہ کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مضروب واقع ہوگی مضروب فیہ واقع نہ ہوگی۔ جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک مضروب اور مضروب فیہ دونوں واقع ہوں گی لیکن اتنی جتنی کا وقوع صحیح ہوتا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واحد فی اثنتین (ایک در دو) ضرب و حساب کی رو سے دو بنتے ہیں اور واحد فی ثلاثۃ (ایک در تین) تین بنتے ہیں اور اثنان فی اثنین (دو در دو) چار بنتے ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مضروب اور مضروب فیہ (دونوں ہی) واقع ہوں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں کو ایک لفظ میں جمع کرلیا جائے اور شوہر یوں کہے کہ تجھے دو طلاقیں ہیں یا تین ہیں یا چار ہیں۔ البتہ مجموعہ عدد کو تعبیر کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ یوں کہا جائے دو' تین' چار اور دوسرا یہ ہے کہ ایک ضرب دو' ایک ضرب تین' اور دو ضرب دو۔

ہمارے قول کی تین وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ ضرب ان چیزوں میں دی جاتی ہے جو قابل پیائش ہوتی ہیں۔ جو قابل پیائش نہیں ہوتیں ان میں ضرب بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ دو ضرب دو کا حاصل دو خط ہیں۔ جن کے ساتھ دوسرے دو خط ضم کئے جاتے ہیں۔ پس اسی وجہ سے کہا جاتا ہے دو در دو چار ہوتے ہیں۔ طلاق میں پیائش کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا جب شوہر نے طلاق کے عدد میں ضرب کی نیت کی تو اس نے محال کی نیت کی لہٰذا یہ نیت باطل ہوگی۔

دوم یہ ہے کہ ضرب سے شے میں تعدد نہیں آتا بلکہ اس کے اجزاء میں تکرر ہوتا ہے لہٰذا واحد فی اثنین (ایک در دو) کا مطلب ہے ایک شے کے دو اجزاء اور دو در دو کا مطلب دو چیزوں کے چار اجزاء جبکہ وہ طلاق جس کا ایک جزو ہو اور وہ طلاق جس کے دو اجزاء ہوں اور وہ طلاق جس کے تین یا چار یا زیادہ اجزاء ہوں سب برابر ہوتی ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ امام زفر رحمہ اللہ نے مضروب فیہ کو مضروب کا ظرف بنایا ہے جبکہ طلاق ظرف بننے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ کسی شے کا ظرف وہ ہوتا ہے جو مظروف کا احاطہ کئے ہوئے ہو حالانکہ طلاق کا کسی شے کا احاطہ کرنا متصور ہی نہیں ہے اس لئے کہ احتواء (احاطہ کرنا) اجسام کا خاصہ ہے۔ لہٰذا طلاق مضروب

کا ظرف نہیں بن سکتا اور بنتا بھی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی دخولک الدار (تجھے تیرے گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے) یا کہا انت طالق فی حیضتک (تیرے حیض میں تجھے طلاق ہے) تو فورا طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس نے داخلہ اور حیض کو ظرف بنایا ہے جبکہ یہ دونوں ظرف بننے کے قابل نہیں ہیں اس لئے کہ دونوں میں ظرف کے معنی کا تحقق و ثبوت محال ہے۔ البتہ یہاں طلاق کا تعلق داخلہ اور حیض کے ساتھ ہوگا اور کلمہ "فی" کو کلمہ "مع" کے معنی میں ایک مناسبت کی بناپر لیا جائے گا جو یہ ہے کہ کلمہ مع مقارنت کیلئے ہوتا ہے اور ظرف و مظروف کے مابین بھی مقارنت ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسے سمجھیں گے کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق مع دخول الدار او مع حیضتک (تجھے گھر میں داخلے یا تیرے حیض کے ساتھ طلاق ہے)۔

اگر یہاں شوہر نے اپنے قول فی اثنین یا فی ثلاث میں (حرف) "فی" سے (حرف) "مع" کے معنی مراد لئے تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ اسی طرح اگر "فی" سے "واوَ" کے معنی مراد لئے تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ واوَ جمع کیلئے ہوتی ہے اور ظرف مظروف کے ساتھ تمام جہات سے اکٹھا اور مجتمع ہوتا ہے لہٰذا (فی) کا ہر استعمال جائز ہوگا یعنی جبکہ مقارنت مراد ہو یا جبکہ ایک جہت سے اجتماع مراد ہو' واللہ تعالیٰ الموفق۔

فصل ۲۳

وقت سے متعلق شرائط

مدت ایلاء کا گزرنا:

ایلاء کے ذریعہ طلاق کے وقوع کی شرط مدت کا پورا ہونا ہے حتیٰ کہ ایلاء کی مدت (چارماہ) گزرنے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ قسم کے دوحکموں میں سے ایک یعنی ایفائے قسم کے حق میں یہ وہ طلاق ہے جو مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنے کی شرط کے ساتھ معلق ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:

وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰہَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ○ (سورۃ البقرہ:۲۲۷)	اور اگر طلاق کا پختہ ارادہ کرلیں تو بیشک اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے۔

اور حضرت ابن عباسؓ اور بہت سے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ عزم طلاق سے مراد چارماہ تک بیوی سے رجوع نہ کرنا ہے لہٰذا چار ماہ تک رجوع نہ کرنے کو ایلاء میں وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے۔ ایلاء میں گفتگو ان عنوانات کے تحت ہوگی:

- ○ ایلاء کی لغوی اور شرعی تفسیر
- ○ رکن ایلاء کا بیان
- ○ شرائط رکن کا بیان

- حکم ایلاء کا بیان
- ایلاء کو باطل کر دینے والے امور کا بیان

ایلاء کی تفسیر:

ایلاء لغت میں قسم کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے "آلی" یعنی اس نے قسم اٹھائی اسی وجہ سے قسم کو آلیہ کہتے ہیں جس کی جمع الایا آتی ہے۔ بقول شاعر

قلیل الا لایا حافظ لیمینہ   وان صدرت منہ الا لیۃ برت

کم قسمیں کھانے والا اپنی قسم کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور اگر وہ قسم اٹھالے تو وہ پوری ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابن عباسؓ کی قراءت میں اس طرح ہے للذین یقسمون من نسائھم (وہ لوگ جو اپنی عورتوں کے بارے میں قسم کھا لیتے ہیں) لفظ قسم اور لفظ یمین دونوں اسماء مترادفہ میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَأْتَلِ أُولُوالْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ (سورۃ نور:۲۲)   تم میں سے بزرگی اور وسعت والے قسم نہ کھائیں۔

اور شریعت میں ایلاء سے مراد بیوی سے جماع نہ کرنے کی ایسی مخصوص شرائط کے ساتھ قسم کھانا ہے' جن کا ذکر ہم ان کے مواقع پر کریں گے' انشاء اللہ۔

رکن ایلاء:

یہ وہ لفظ ہے جو (شوہر کے) اپنے آپ کو (بیوی کی) شرمگاہ میں جماع کرنے سے روکنے پر دلالت کرتا ہو۔ اس حال میں کہ اس روکنے کی تاکید اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات کی قسم کے ساتھ ہو یا شرط و جزاء کی یمین کے ساتھ ہو۔ حتیٰ کہ اگر شوہر بیوی سے ایک سال یا اس سے زائد تک جماع کرنے سے رکا رہا یا اتنی مدت اس سے جدا رہا تو ایلاء اس وقت تک نہیں بنے گا جب تک شوہر ایسا لفظ استعمال نہ کرے جو ایلاء پر دلالت کرتا ہو کیونکہ ایلاء بوجہ مذکورہ یمین ہے اور یمین قولی تصرف ہوتا ہے لہٰذا ایلاء کیلئے قول ضروری ہے۔ اور اگر ایسا لفظ استعمال کیا جو شرمگاہ کے علاوہ میں جماع کی نفی پر دلالت کرتا ہو تو قسم کے پورا کرنے کے حکم کے حق میں بھی یہ ایلاء شمار نہ ہوگا کیونکہ قسم کے پورا ہونے کا حکم شوہر کے فرج (شرمگاہ) میں جماع نہ کرنے کی وجہ سے ظالم ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے...... اس لئے کہ فرج میں جماع بیوی کا حق ہے۔

اسی طرح اگر شوہر نے ایسا لفظ استعمال کیا جو اس کے اپنے آپ کو فرج میں جماع کرنے سے روکنے پر اپنے طریقے سے دلالت کرتا ہو جس کی تاکید قسم و یمین سے نہ ہوئی ہو تو تب بھی ایلاء نہیں بنے گا کیونکہ ظلم کا ثبوت روکنے سے ہوتا ہے اور روکنے میں تاکید صرف قسم و یمین سے پیدا ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اولین قول یہ ہے کہ ایلاء صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے سے ہوتا ہے لیکن آیت کا ظاہر ان کے اس قول کو دفع کرتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَآئِهِمْ اور ایلاء کے لغوی معنی یمین کے ہیں اور یمین کا اطلاق اللہ کے نام کی قسم اٹھانے پر ہوتا ہے اور شرط و جزاء کی یمین قسم پر بھی ہوتا ہے کیونکہ یمین کا معنی جوکہ قوت ہے اس میں پایا جاتا ہے۔

اور اگر شوہر غیراللہ کی یا شرط و جزاء کے بغیر قسم اٹھائے تو اس سے ایلاء نہیں ہوتا للذا رجوع کئے بغیر مدت گزرنے سے بیوی بائنہ نہیں ہوتی۔ اور شوہر کے (مدت گزرنے کے بعد) بیوی سے قربت کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یمین کے معنی جوکہ قوت ہے کے انعدام کے باعث یہ قسم یمین نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا تحلفوا بابائکم ولا بالطواغیت فمن کان منکم حالفا فلیحلف باللہ او لیذر

اپنے آباؤ اجداد کے نام پر قسم نہ اٹھاؤ اور نہ شیاطین کے نام کی اور تم میں سے جس کو قسم اٹھانی ہو وہ اللہ کے نام کی قسم اٹھائے یا پھر چھوڑ دے۔

نیز مروی ہے۔

من حلف بغیر اللہ فقد اشرک

جس نے غیراللہ کے نام کی قسم اٹھائی اس نے شرک کیا۔

ایلاء پر دلالت کرنے والے الفاظ:

وہ الفاظ جو شوہر کے اپنے آپ کو جماع سے روکنے پر دلالت کرتے ہیں ان کی چند اقسام ہیں۔ اول صریح، جو صریح کے قائم مقام ہوں، سوم کنایہ۔

اول صریح: لفظ یہ مجامعت کا ہے۔ یعنی یوں قسم اٹھائے کہ وہ بیوی سے جماع نہیں کریگا۔

دوم: صریح کے قائم مقام: یہ قربان، وطی، مباضعہ اور کنواری میں افتضاض ہیں۔ یعنی یوں قسم کھائے کہ لایقربھا (بیوی سے قربت نہیں کرے گا) یا لا یطئاھا (اس سے وطی نہیں کرے گا) یا لا یباضعھا (اس سے مباضعت نہیں کرے گا) یا کنواری میں یوں کہا لا یفتضھا (اس کے پردۂ بکارت کو نہیں توڑے گا)۔ اس لئے کو جو قربت بیوی کی طرف منسوب ہو اس سے عرف میں جماع مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ (سورۃ بقرہ:۲۲۲)

ان سے قربت (یعنی جماع) نہ کرو جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں۔

اسی طرح جو وطی بیوی کی طرف منسوب ہو اس کا غالب استعمال جماع ہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لاتوطاالحبالی حتی یضعن

خبردار حاملہ عورتوں سے بچہ کی ولادت تک جماع نہ کیا جائے۔

ولا الحيالي حتى يستبرأن بحيضة	اور غیر حاملہ عورتوں سے۔جماع نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے اپنے رحم کے فارغ ہونے کو معلوم نہ کرلیں۔

اور مباضعہ بضع سے باب مفاعلہ ہے جس کا معنی جماع یا عورت کی شرمگاہ ہے اور افتضاض عرف میں باکرہ (کنواری) سے جماع کرنے سے عبارت ہے جو کہ بکارت کو توڑنا ہوتا ہے اور افتضاض ماخوذ ہے "فض" سے جس کا معنی توڑنا ہے۔ اسی طرح صریح کے قائم مقام یہ لفظ بھی ہے کہ شوہریوں حلف اٹھائے کہ وہ بیوی کے سبب غسل نہیں کرے گا' کیونکہ بیوی کے سبب سے غسل کرنا صرف جماع سے ہی ہوتا ہے۔ رہا (بیوی کے) غیرفرج میں جماع (سے غسل نہ کرنے کی قسم تو اس سے ایلاء نہیں ہوتا کیونکہ) اس میں غسل کا وجوب جماع سے نہیں ہوتا بلکہ انزال کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب تک انزل نہ ہو اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا جبکہ فرج میں جماع سے غسل کا وجوب انزل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا (بلکہ محض دخول سے غسل واجب ہوجاتا ہے) اور اگر شوہر کہے کہ میں نے اس سے جماع کے معنی مراد نہیں لئے تھے تو خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے قانونا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ دیانتا" اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ لفظوں میں فی الجملہ اس کا احتمال ہے۔

الفاظِ کنایہ:

اتیان اور اصابة (بیوی کے پاس آنا) جیسے الفاظ ہیں۔ مثلاً یوں قسم کھائے کہ لایاتیھا اولا یصیب منھا (بیوی کے پاس نہیں آئے گا) اور جماع کا ارادہ کیا ہو۔ کیونکہ یہ دونوں الفاظ جماع کے کنایات میں سے ہیں۔ اس لئے جماع اور غیرجماع میں ان کا استعمال مساوی ہے لہٰذا نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح لفظ غشیان (ڈھانپ لینا) ہے مثلاً یوں قسم کھائی کہ لا یغشاھا (بیوی کو نہیں ڈھانپے گا) کیونکہ "غشیان" کا استعمال جماع میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فلما تغشاھا (سورۃ اعراف:۱۸۹) یعنی جامعھا (جب بیوی سے جماع کیا)۔ اور اس کا استعمال آنے' چھپانے ڈھانپ لینے کیلئے بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یوم یغشاھم العذاب (سورۃ العنکبوت:۵۵) ایک قول ہے کہ اس کا مطلب یاتیھم(یعنی جس دن عذاب ان کے پاس آئے گا) ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا مطلب یسترھم ویغطیھم (جس دن عذاب ان کو چھپالے گا اور ڈھانپ لے گا) ہے' لہٰذا نیت ضروری ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر قسم کھائے کہ (لا یمس جلدہ جلدھا) اس کی جلد اس کی بیوی کی جلد کو نہیں چھوئے گی۔ اور کہے کہ اس سے میری مراد جماع نہیں ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مطلق چھونے اور جماع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا بغیر جماع کے بھی محض چھونے سے اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جبکہ ایلاء میں قسم کا ٹوٹنا جماع پر موقوف ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کیلئے جلد کو چھوئے بغیر جماع کرنا ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ وہ عضو مخصوص پر ریشمی کپڑا لپیٹ لے اور جماع کرلے۔ یہی حکم بوجہ مذکور اس وقت ہے جب شوہر قسم کھائے کہ لایمسھا (وہ بیوی کو نہیں چھوئے گا)۔ اسی طرح جب شوہر حلف

اٹھائے کہ لایضاجعھا (وہ بیوی کے ساتھ نہیں لیٹے گا) یا لایقرب فراشھا (اس کے بستر کے قریب نہیں جائے گا) اور کہے کہ میری مراد جماع نہیں ہے تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ لفظ جماع اور غیرجماع دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لیٹے بغیراور بستر کے قریب ہوئے بغیر بھی شوہر کیلئے اس سے جماع کرنا ممکن ہے۔

○ اگر شوہر نے قسم کھائی کہ لا یجتمع راسی وراسک (میرا سر اور تیرا سر دونوں جمع نہیں ہوں گے) تو اگر اس سے جماع مراد لیا تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ اس میں جماع کا احتمال ہے اور اگر جماع مراد نہیں لیا تو ایلاء نہیں بنے گا۔ البتہ دونوں ایک بستر اور ایک تکیہ پر جمع نہ ہوں تاکہ شوہر پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اور شوہر کیلئے بیوی کے ساتھ بستر پر اکٹھے ہوئے بغیر اور کسی ایسی شے کے بغیر جو بیوی کے سر کو اس کے سر کے ساتھ ملائے جماع کرنا جائز ہے۔

○ اور اگر شوہر نے قسم کھائی کہ کوئی تکیہ میرے اور تیرے سر کو اکٹھا نہیں کرے گا یا کسی کمرہ میں میں اور تو ٹھکانہ نہ کریں گے یا میں تیرے ساتھ ایک بستر میں رات نہیں گزاروں گا تو اگر شوہر کی مراد جماع تھی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ ان الفاظ میں جماع کا احتمال ہے لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور کسی بھی طرح وہ بیوی سے جماع کرے گا تو حانث ہوجائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی) اور اگر جماع مراد نہ تھا تو ایلاء نہ بنے گا۔ البتہ وہ بیوی کے ساتھ ایک کمرے میں نہ ٹھہرے اور نہ ہی ایک بستر میں اس کے ساتھ رات گزارے اور نہ ہی وہ ایک تکیہ پر اکٹھے ہوں تاکہ کفارہ لازم نہ آئے اور شوہر بیوی سے زمین پر اور جنگل میں وطی کرسکتا ہے۔

○ اگر شوہر نے قسم کھائی کہ "میں تجھ سے براسلوک کروں گا" یا "میں تجھے ضرور ناراض کروں گا" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا الا یہ کہ اس سے ترک جماع مراد لیا ہو کیونکہ برا سلوک کبھی تو ترک جماع کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی اس کے بغیر۔ یہی حکم ناراض کرنے میں ہے لہٰذا نیت ضروری ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی قسم:

یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ایسے لفظ سے حلف اٹھانا ہے جو غیر صفت میں استعمال نہ ہوتا ہو یا غیر صفت میں استعمال تو ہوتا ہو لیکن اس طرح کہ اس کا غالب استعمال غیر صفت میں نہ ہوتا ہو اس بات کو جاننے کا موقع کتاب الایمان ہے۔ پھر ایلاء جب اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہو تو یا تو ایلاء کرنے والے نے ایلاء کو مطلق رکھا ہوگا' یا اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہوگا یا کسی وقت کی طرف اس کی اضافت کی ہوگی یا کسی غایت و انتہاء تک اس کو موقت کیا ہوگا۔ پس اگر ایلاء کو مطلق رکھا ہو مثلاً اس نے اپنی بیوی سے یوں کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ فی الحال ایلاء ہوجائے گا اوراصول اس میں یہ ہے کہ جس شخص نے اپنے نفس کو بیوی کے قریب جانے سے روکا ایسے سبب سے جو مانع بن سکتا ہے اور ایسی چیز کے ذریعہ جس کی عام طور پر قسم کھائی جاتی ہو تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہوتا ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس شخص کیلئے مدت ایلاء میں قسم کی وجہ سے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے قربت کرنا ممکن نہ ہو تو وہ ایلاء کرنے والا ہوتا ہے۔ زیربحث مثال میں یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ

اللہ تعالیٰ کا نام (اس کی) ہتک حرمت سے احتراز کی بناپر مانع بن سکتا ہے۔ اور اسی کی عرف و عادت میں قسم بھی کھاتے ہیں۔ اور اسی طرح شوہر کیلئے مدت کے دوران اس پر کچھ یعنی کفارہ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے جماع کرنا ممکن نہیں ہوتا لہٰذا یہ جملہ کہنے والا شخص ایلاء کرنے والا ہے۔

ایک سے زائد بیویوں سے ایلاء کرنے کی صورتیں اور ان کے احکام:

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اپنی دو بیویوں سے یوں کہے "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا"۔ یہاں تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی دوبیویوں سے کہے "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا" یا وہ اپنی چار بیویوں سے کہے "واللہ میں تم سب سے قربت نہیں کروں گا"۔ ان دونوں کی ایک ہی صورت ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ یوں کہے "واللہ لا اقرب احدا کما او احداکن" (واللہ میں تم دونوں میں سے یا تم چاروں میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ یوں کہے "واللہ لا اقرب واحدۃ منکما او واحدۃ منکن (واللہ میں تم دو میں سے یا تم سب میں سے ایک کے ساتھ قربت نہیں کروں گا)۔

پہلی صورت کا حکم:

پہلی صورت یعنی جب شوہر اپنی دوبیویوں سے کہے واللہ لا اقربکما (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) تو شوہر فی الفور دونوں ہی سے ایلاء کرنے والا ہوگا حتیٰ کہ اگر چار ماہ گزر گئے اور شوہر نے دونوں سے قربت نہیں کی تو دونوں بائن ہوجائیں گی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے اور یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کے مطابق پہلے مسئلے میں شوہر اس وقت تک ایلاء کرنے والا نہ بنے گا جب تک کہ وہ دو میں سے ایک سے وطی (جماع) نہ کرلے اور اس طرح دوسری بیوی سے ایلاء واقع ہوگا۔ اور دوسرے مسئلے (یعنی جب شوہر اپنی چار بیویوں سے کہے "واللہ لا اقربکن کہ واللہ میں تم سب سے قربت نہیں کروں گا) تو ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک کہ شوہر ان میں سے تین سے وطی نہ کرلے اور اس طرح ایلاء چوتھی سے واقع ہوگا۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جس کیلئے اپنی بیوی سے قربت کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک کہ قسم نہ ٹوٹے۔ اور قسم کا ٹوٹنا قربت کو لازم ہوتا ہے جبکہ زیر بحث پہلے مسئلے میں قسم ٹوٹنے جوکہ قربت کو لازم ہوتا ہے کے بغیر ہی ایک بیوی کے ساتھ قربت کرنا ممکن ہے کیونکہ (ان دوبیویوں میں سے) ایک کے ساتھ وطی کرنے سے قسم نہیں ٹوٹتی۔ اس لئے کہ شوہر نے قسم ٹوٹنے کی شرط دونوں کے ساتھ اس قربت کو قرار دیا تھا جس کو کچھ لازم نہ ہو۔ اور ایسی قربت پائی نہیں گئی۔ (اسی طرح) دوسرے مسئلے میں شوہر کیلئے ان میں سے تین کے ساتھ قربت کرنا بغیر اس کے کہ اس کو قسم کا ٹوٹنا لازم ہو ممکن ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تین بیویوں سے وطی کرنے سے شوہر کی قسم نہیں ٹوٹتی لہٰذا ایلاء کرنے والے کی تعریف اس پر صادق

نہیں آتی۔ پس (ابھی) وہ ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ البتہ جب وہ دو میں سے ایک کے ساتھ یا چار میں سے تین کے ساتھ وطی کرلے گا تو اب اس کیلئے بقیہ (ایک) بیوی سے قربت کو لازم قسم ٹوٹنے کے بغیر قربت و وطی کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ ہاں اب چونکہ ایلاء کی تعریف پائی جارہی ہے لہٰذا شوہر اب ایلاء کرنے والا شمار ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جس کیلئے مدت میں قسم کی وجہ سے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے وطی کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں بھی شوہر کیلئے مدت کے دوران قسم کی وجہ سے کسی شے کے لازم ہوئے بغیر وطی کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اگر شوہر دو میں سے ایک سے وطی کرے یا چار میں سے تین سے وطی کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ باقی بیوی (یعنی جس سے وطی نہیں کی) کو ایلاء کیلئے متعین کرے۔ اور شوہر پر اس کا لزوم قسم کی وجہ سے ہوا۔ لہٰذا ایلاء کی تعریف پائی گئی اور اس طرح شوہر ایلاء کرنے والا ہوا۔ اور اگر شوہر نے دو میں سے ایک سے قربت کرلی تو چونکہ قسم ٹوٹنے کی شرط "یعنی دونوں سے قربت" معدوم ہے لہٰذا اس پر کفارہ نہیں آئے گا لیکن جس بیوی سے قربت کی اس سے اس کا ایلاء باطل ہوجائے گا کیونکہ ایلاء قربت پر موقوف تھا جوکہ پائی گئی ہے اور دوسری بیوی کے حق میں ایلاء کو باطل کرنے والی شے یعنی قربت کے نہ ہونے کی بناپر ایلاء علی حالہ باقی رہے گا۔ اور اگر شوہر نے دونوں سے قربت کرلی تو دونوں کا ایلاء باطل ہوجائے گا اور اس پر قسم کا کفارہ ہوگا کیونکہ دونوں بیویوں سے ایلاء کو باطل اور کفارہ کو واجب کرنے والی قربت دونوں بیویوں سے پائی گئی ہے۔ اور اگر چار ماہ گزرنے سے قبل ایک بیوی مرگئی تو اس کا ایلاء باطل ہوجائے گا اور بالاتفاق کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کے بعد دوسری بیوی سے وطی بھی کرلی ہو۔ اس لئے کہ وجوب کفارہ کی شرط دونوں سے قربت کرنا تھی اور یہ شرط پائی نہیں گئی۔ اور اگر ان میں سے ایک کو طلاق دے دے تو ایلاء باطل نہیں ہوتا۔

دوسری صورت کا حکم:

دوسری صورت یعنی جبکہ شوہر نے کہا ہو "واللہ لا اقرب احدا کما" (قسم بخدا میں تم میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ ایک سے ایلاء ہوگا لہٰذا اگر شوہر نے ایک سے وطی کرلی تو کفارہ لازم ہوگا اور ایلاء باطل ہوجائے گا کیونکہ قسم ٹوٹنے کی شرط جوکہ ایک سے قربت ہے پائی گئی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک مرگئی یا ایک کو تین طلاقیں مل گئیں یا بلاعدت بائنہ ہوگئی تو مزاحمت نہ ہونے کی بناپر دوسری بیوی ایلاء کیلئے متعین ہوگئی۔ اوراگر شوہر نے کسی ایک سے بھی قربت نہیں کی یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو بلا تعیین کے ایک بائنہ ہوجائے گی اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں جس پر چاہے (ایلاء سے حاصل شدہ) طلاق واقع کردے۔ کیونکہ قسم پورا کرنے کے حق میں ایلاء شرعاً" تعلیق طلاق ہے اس شرط کے ساتھ کہ مدت میں قربت کو ترک کئے رکھے۔ گویا شوہر نے یوں کہا ہے "اگر چار ماہ تک میں نے تم میں سے ایک سے قربت نہیں کی تو تم میں سے ایک کو طلاق بائنہ ہے"۔ اگر شوہر یہی بات صراحتاً" کہتا اور مدت گزر جاتی اور بلا تعیین کے ایک کو طلاق ہوجاتی اور شوہر کو اختیار ہوتا کہ وہ طلاق دونوں میں سے جس پر چاہتا واقع کر سکتا۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہے۔ اور اگر شوہر چار ماہ گزرنے سے قبل ان میں سے ایک کو ایلاء کیلئے متعین کرنے کا

ارادہ کرے تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے ان میں سے ایک کو معین کردیا پھر چار ماہ گزر گئے تو معینہ پر طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ بلا تعیین کسی ایک پر واقع ہوگی اور شوہر کو اس میں خیار حاصل ہوگا کیونکہ یمین کا تعلق غیر متعین کے ساتھ ہوا ہے۔ اور تعیین اس میں تغییر کے مترادف ہوگی لہٰذا شوہر کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یمین میں تغییر ایک طرح کا ابطال ہوتا ہے حالانکہ یمین عقد (تصرف) لازم ہوتا ہے جس میں ابطال کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہٰذا تغییر کی گنجائش بھی نہیں ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قسم پوری ہونے کے حق میں ایلاء تعلیق طلاق ہوتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ مدت میں قربت نہ ہوگی۔ جب طلاق مبہم کو شرط کے ساتھ معلق کیا پھر وجود شرط سے پیشتر تعلیق کی تغییر کا ارادہ کرے تو شوہر ایسا نہیں کرسکتا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے "اذا جاء غد فاحدا کما طالق (جب کل ہوگی تو تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر اس نے کل ہونے سے قبل ان میں سے ایک کو متعین کرنے کا ارادہ کیا تو وہ ایسا نہیں کرسکتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب مدت گزر جائے اور ان میں سے ایک بلا تعیین بائنہ ہوجائے تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے طلاق کیلئے معین کردے اس لئے کہ طلاق کا وقوع جب مجہول (غیر متعینہ) میں ہو تو شوہر کو تعیین میں اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع کرسکے۔ اور اگر اس نے ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع نہیں کیا یہاں تک دوسرے چار ماہ بھی گزر گئے تو ظاہر الروایت کے مطابق دوسری طلاق واقع ہوجائے گی اور دونوں بیویوں میں سے ہر ایک بائنہ ہوجائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ دوسری پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے ان میں سے ایک سے ایلاء کیا ہے دونوں سے نہیں لہٰذا ایلاء صرف ایک سے ہی ہوگا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ قسم نہ ٹوٹنے کی بناء پر یمین باقی ہے لہٰذا ان میں سے ایک کی طلاق کی بغیر رجوع کئے مدت گزرنے کے ساتھ تعلیق باقی ہے پس جب چار ماہ گزر گئے اور ان میں سے ایک پر طلاق واقع ہوگئی تو دونوں کی مزاحمت زائل ہوگی۔ جبکہ یمین ابھی باقی ہے۔ لہٰذا دوسری کے حق میں یمین کے بقاء اور اس کی طلاق کی تعلیق کی بناء پر وہ بھی متعین ہوگئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مدت گزرنے کے بعد لیکن شوہر کی تعیین سے پیشتر موت سے مزاحمت زائل ہو جائے بایں طور کہ دو میں سے ایک بیوی مرجائے تو دوسری متعین ہوجاتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

کیا جس بیوی سے ایلاء کیا ہو اس پر سابق ایلاء کی بناء پر مدت (ایلاء) کی تکرار سے طلاق کی تکرار بھی ہوتی ہے؟

اس مسئلے کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض اقوال کی دیگر اقوال پر ترجیح کو جامع کبیر میں معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح اگر چار ماہ گزرنے کے بعد دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کردیا' پھر اور چار ماہ گزر گئے تو ظاہر الروایت کے مطابق دوسری کو بھی ایک طلاق بائن ہوجائے گی۔

تیسری صورت کا حکم:

تیسری صورت یہ ہے شوہر کہے "واللہ لا اقرب واحدۃ منکما" (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ دونوں ہی بیویوں سے ایلاء ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر گئی اور اس نے دونوں سے قربت نہیں کی تو دونوں ہی بائنہ ہوجائیں گی۔ یہ مسئلہ جامع (صغیر) میں بغیر کسی اختلاف کے اسی طرح مذکور ہے۔ اور ایسے ہی قاضی(۱) نے مختصر طحاوی پراپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ اور قدوری (ابوالحسن احمد بن محمد م ۴۲۸ھ) نے مختصر کرخی پر اپنی شرح میں اسے ذکر کیا اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شوہر دونوں سے استحسانا ایلاء کرنے والا ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر ان دومیں سے ایک سے ایلاء کرنے والا ہوگا اور یہی قیاس ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے قول "واحدۃ منکما" سے (دونوں) کو مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ "دو میں سے ایک" کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا یہ شوہر کے قول "واللہ لا اقرب احداکما" کی طرح ہوا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کی تو اس کی قسم ٹوٹ جاتی ہے اور کفارہ لازم آتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قسم ان میں سے صرف ایک بیوی کو شامل تھی۔ استحسان کی وجہ جوکہ دونوں مسئلوں کے مابین فرق بھی ہے یہ ہے کہ شوہر کا قول "احداکما" معرفہ ہے اس لئے کہ یہ کنایہ (یعنی ضمیر) کی طرف مضاف ہے اور ضمائرمعرفہ بلکہ اعرف المعارف ہوتے ہیں اور معرفہ کی طرف مضاف بھی معرفہ ہوتا ہے اور معرفہ جیسے اثبات میں خاص ہوتا ہے ایسے ہی نفی میں بھی خاص ہوتا ہے۔ اس کے برعکس شوہر کا قول "واحدۃ منکما" نکرہ ہے کیونکہ وہ بذاتہ نکرہ ہے اور اس کو معرفہ بنانے والا امر یعنی لام تعریف اور اضافت بھی کوئی موجود نہیں لہٰذا یہ نکرہ ہی باقی رہا اور چونکہ یہ محل نفی میں ہے لہٰذا عام ہے۔ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ہونے پر دلیل یہ ہے کہ "واحدۃ منکما" پر کلمہ احاطہ و اشتمال یعنی کلمہ "کل" کو لانا درست ہے جبکہ "احداکما" پر کلمہ کل کو لانا درست نہیں۔ حتیٰ کہ واللہ لااقرب کل واحدۃ منکما کہنا تو صحیح ہے اور "واللہ لا اقرب کل احداکما" کہنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شوہر کا قول "واحدۃ منکما" دونوں بیویوں کیلئے ہوسکتا ہے جبکہ اس کا قول "احداکما" دونوں کیلئے نہیں ہوسکتا۔ ہاں یہ ہے کہ جب شوہر نے واللہ لا اقرب واحدۃ منکما کہا پھر ان میں سے ایک سے قربت کی تو دونوں ہی کا ایلاء باطل ہوجائے گا اور قسم توڑنے کی شرط جوکہ ان دو میں سے ایک سے قربت سے ہے کے وجود کی بناپر کفارہ لازم ہوگا۔

اس کے برخلاف جب شوہریوں کہے واللہ لا اقربکما (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) پھر ان میں سے ایک سے قربت کی تو اس قربت کی ہوئی بیوی کا ایلاء باطل ہوجائے گا اور دوسری کا ایلاء باطل نہیں ہوگا اور شوہر پر کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ قربت کی ہوئی بیوی کے ایلاء کے بطلان کی وجہ تو یہ ہے کہ بطلان کی شرط جوکہ قربت ہے پائی گئی ہے اور چونکہ دوسری بیوی میں قربت نہیں پائی گئی لہٰذا اس کا ایلاء باطل نہیں ہوا۔ جہاں تک کفارہ کے واجب نہ ہونے کا تعلق ہے تو وہ شرط وجوب یعنی دونوں سے قربت کا معدوم ہونا ہے۔

---

(۱) قاضی احمد بن منصور اسبیجابی، اپنے زمانہ کے امام فاضل فقیہ متبحر تھے۔ مختصر طحاوی کے شارح ہیں۔ وفات ۴۸۰ھ، حدائق:۲۲۷۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی اور اپنی باندی سے کہا "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا" تو اس کا اپنی بیوی سے ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک وہ باندی سے قربت نہ کرلے اور جب وہ باندی سے قربت کرلے تو تب اس کا بیوی سے ایلاء ہوگا۔ کیونکہ ایلاء اس شخص کا ہوتا ہے جس کیلئے مدت میں اپنی بیوی سے قربت کرنا کسی چیز کے لازم ہوئے بغیر ممکن نہ ہو جبکہ زیربحث مسئلے میں باندی سے قربت کرنے سے قبل شوہر کیلئے قسم توڑے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے قسم ٹوٹنے کو دونوں کے ساتھ قربت پر معلق کیا ہے لہٰذا ان میں سے ایک کی قربت سے قسم کا ٹوٹنا ثابت نہیں ہوگا لیکن جب وہ باندی سے قربت کرلے تو اب اس کی ایسی حالت ہوگئی ہے کہ اب قسم ٹوٹنے کے لازم ہوئے بغیر اس کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں رہا۔ لہٰذا اب وہ ایلاء کرنے والابن گیا۔ اور اگر شوہریوں کہے واللہ لا اقرب احداکما (واللہ میں تم دو میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو قسم پوری ہونے کی صورت میں وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوا کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ شوہر کا قول "احداکما" معرفہ کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے اور معرفہ خاص ہوتا ہے عام نہیں ہوتا۔ خواہ محل اثبات میں ہو یا محل نفی میں لہٰذا وہ صرف ایک کو ہی شامل ہوگا اور ایلاء قسم کے پورا ہونے کے حق میں طلاق کی مدت (ایلاء) میں قربت نہ کرنے کی شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے' لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے اس طرح کہا ہے کہ "اگر میں نے مدت میں تم دو میں سے ایک سے قربت کی تو تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے" اور اگر شوہر نے ایسے ہی کہا ہوتا تو طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوتی جب تک کسی ایک بیوی کا ارادہ و قصد نہ کیا ہوتا۔ اور چونکہ یہاں پر بھی بیوی کو متعین نہیں کی لہٰذا اس کو قسم پوری ہونے کے حق میں ایلاء شمار کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کرلی تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ قسم ٹوٹنے کے حق میں قسم ابھی تک باقی ہے جبکہ قسم ٹوٹنے کی شرط پائی گئی ہے۔ لہٰذا کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی اجنبیہ سے کہے "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" پھر اس نے اجنبیہ سے قربت کرلی تو قسم ٹوٹ جاتی ہے اور قسم پوری ہونے کے حق میں یہ ایلاء شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے (بیوی اور باندی سے) یوں کہا واللہ لا اقرب واحدۃ منکما (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو بیوی سے ایلاء ہوجائے گا کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ لفظ واحدۃ نکرہ ہے جو محل نفی میں مذکور ہے لہٰذا اس میں افراد کا عموم ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص یوں کہے لا اکلم واحدا من رجال حلب (میں حلب کے آدمیوں میں سے کسی سے کلام نہ کروں گا)۔ البتہ شوہر نے ان میں سے ایک سے بھی قربت کرلی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اس کی قسم ٹوٹنے کی شرط ان دو میں سے ایک سے قربت کرنا ہے نہ کہ دونوں سے اور مذکورہ شرط پائی گئی ہے۔ اگر ایک شخص کی دو بیویاں ہوں ایک آزاد اور ایک باندی اور وہ ان سے یوں کہے "واللہ لا اقربکما" (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) تو دونوں ہی سے ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک محل ایلاء ہے لہٰذا جب اس حال میں دو ماہ گزر جائیں گے کہ اس نے ان سے قربت نہیں کی ہوگی تو باندی بائنہ ہوجائے گی کیونکہ اس کی مدت (ایلاء) بغیر قربت کے گزر گئی ہے۔ اور جب اگلے دو ماہ اور گزر جائیں گے تو آزاد بیوی بھی

بائنہ ہوجائے گی کیونکہ اس کی مدت بھی رجوع و وطی کے بغیر گزر چکی ہے۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا ہو "واللہ لا اقرب احدا کما" (واللہ میں تم میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ ان میں سے ایک غیر متعین سے ایلاء ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہی محل ایلاء ہے اور شوہر نے ایلاء کی اضافت ان میں سے غیر معین ایک کی طرف کی ہے لہٰذا یہ ایلاء بھی غیر معین ایک سے ہوگا۔ اور اگر شوہر دوماہ گزرنے سے قبل ان میں سے ایک کی تعیین کرنا چاہے تو گزشتہ ذکر کی گئی وجہ کی بناپر وہ ایسا نہیں کرسکتا۔ اور جب قربت سے خالی دو ماہ گزر جائیں گے تو باندی بائنہ ہوجائے گی اس لئے نہیں کہ وہ ایلاء کیلئے متعین ہوگئی ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی مدت پوری ہوچکی ہے۔ اور آزاد بیوی کی مدت ایلاء شروع ہوجائے گی اور جب اس سے قربت کئے بغیر چار ماہ گزر جائیں گے تو وہ بھی بائنہ ہوجائے گی کیونکہ قسم نہ ٹوٹنے کا باعث ابھی باقی ہے لہٰذا ان میں سے ایک پر طلاق کی تعلیق بھی باقی ہے۔ جب دوماہ گزر گئے تو باندی پر طلاق واقع ہوگئی اور اسکی مزاحمت زائل ہوگئی اور چونکہ قسم ابھی باقی ہے لہٰذا آزاد بیوی متعین ہوجائے گی کیونکہ اس کے حق میں ایلاء باقی ہے اور اس کی طلاق کی مدت ایلاء کے گزرنے کے ساتھ تعلیق بھی باقی ہے۔ مدت ایلاء کی محض آزاد بیوی پر شروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائے مدت کا انعقاد تو ان میں سے ایک کیلئے ہوا تھا اور سبقت کی بناپر باندی متعین ہوئی تھی لہٰذا آزاد بیوی پر ایلاء کی ابتداء باندی کے بائن ہونے کے وقت سے ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے یوں کہا ہو "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا" اس لئے کہ یہاں مدت کی ابتداء دونوں کیلئے ہوئی ہے لہٰذا جب دو ماہ گزر گئے تو باندی کی مدت پوری اور اگلے دو ماہ گزرنے پر آزاد بیوی کی مدت بھی پوری ہوجائے گی۔ اگر دو ماہ گزرنے سے قبل باندی مرگئی تو قسم کے وقت سے آزاد بیوی متعین سمجھی جائے گی۔ حتیٰ کہ جب قسم کے وقت سے چار ماہ پورے ہوں گے تو چونکہ باندی کی موت کے سبب سے مزاحمت زائل ہوچکی تھی لہٰذا آزاد بیوی بائنہ ہوجائے گی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہاہو واللہ لا اقرب واحدۃ منکما (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے بھی قربت نہیں کروں گا) تو یہ دونوں ہی سے ایلاء ہوگا' حتیٰ کہ اگر دو ماہ گزر گئے تو باندی بائنہ ہو جائے گی پھر جب مزید دو ماہ گزر جائیں گے تو آزاد بھی بائنہ ہوجائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا"۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ زیر بحث صورت میں شوہر ان میں سے ایک سے قربت کرلے تو اس کی قسم ٹوٹ جاتی ہے اور ایلاء باطل ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔

ایلاء معلق کا حکم:

اور اگر ایلاء کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا مثلاً یوں کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی" یا "اگر تو نے فلاں سے کلام کیا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اسی طرح جب ایلاء کی اضافت کسی وقت کی طرف کی مثلاً یوں کہا "جب کل ہوئی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" یا یوں کہا "جب فلاں مہینہ شروع ہوگا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" ان دونوں صورتوں میں جب شرط یا وقت پایا جائے گا تو

اب وہ ایلاء کرنے والا بنے گا۔ اور مدت ایلاء کی ابتداء کا اعتبار شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیگر قسموں کی طرح ایلاء بھی ایک قسم ہے' لہٰذا اس میں بھی شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر شوہر نے ایلاء کو ایک غایت (انتہاء) تک مؤقت کیا تو دیکھا جائے گا اگر جس کو غایت بنایا ہے وہ ایسا ہے جس کا مدت ایلاء میں پایا جانا متصور نہیں ہے تو یہ ایلاء ہوگا مثلاً ماہ شعبان میں شوہر کہے "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں محرم کا روزہ رکھ لوں" کیونکہ شوہر نے اپنے نفس کو بیوی کی قربت سے ایسی شے کے ساتھ روکا ہے جو مانع بننے کے قابل ہے اس لئے کہ شوہر کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں ہے مگر اس طرح کہ قسم کا ٹوٹنا اس کو لازم ہوتا ہے جس پر کفارہ آتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غایت یعنی محرم کے روزہ کا وجود مدت ایلاء میں ممکن نہیں ہے۔ اور ایسے ہی عرف میں بھی اسے مانع شمار کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس طرح کی قسم عام طور پر کھائی جاتی ہے۔

مسائل:

○ اسی طرح اگر شوہر نے کہا "میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا لیکن صرف فلاں جگہ" جبکہ شوہر اور اس جگہ کے درمیان چار ماہ سے زائد مسافت ہے۔ تو یہ بھی ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کیلئے بیوی سے قربت کرنا بغیر قسم ٹوٹنے کے جوکہ اس کو لازم ہوتی ہے ممکن نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ مسافت چار ماہ سے کم ہو تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر پر کچھ لازم ہوئے بغیر اس کیلئے قربت کرنا ممکن ہے۔ اگر شوہر نے کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ تو بچے کو دودھ چھڑا دے" جبکہ دودھ چھڑانے میں چار ماہ سے زائد مدت ہو تو یہ ایلاء ہوگا۔ اور اگر چار ماہ سے کم مدت ہوتو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ جانور زمین سے نکلے" یا "دجال نکل آئے" یا "سورج مغرب سے نکلے" (یہ تینوں قیامت کی علامات میں سے ہیں) تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ غایت کا مدت کے دوران کسی بھی لمحے میں وجود ہوسکتا ہے لہٰذا یہ ایلاء نہ ہوگا اور شوہر پر کچھ لازم ہوئے بغیر دوران مدت میں بیوی سے قربت کرنا ممکن ہوگا۔ پس یہ شوہر کی جانب سے ایلاء نہ ہوگا۔ استحسان کی رو سے البتہ یہ ایلاء واقع ہوگا کیونکہ ان واقعات کے وقوع کی چند علامات ہیں جن سے (ان واقعات کا) وقوع مدت ایلاء سے زیادہ مؤخر ہوگا جیساکہ روایات سے معلوم ہے لہٰذا ہمارے زمانے میں یہ غایت چار ماہ کے اندر "عادتاً" موجود نہ ہوگی۔ پس عادتاً" اس غایت کا وجود متصور نہیں ہے اور نتیجے کے طور پر عادتاً" شوہر کیلئے ممکن نہ ہوگا کہ وہ قسم کے ٹوٹنے کے بغیر جوکہ اس کو لازم ہوگا بیوی سے قربت کرسکے۔ لہٰذا یہ شوہر کی طرف سے ایلاء ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عرف و رواج میں اس طرح کہہ کر ہمیشگی مراد لی جاتی ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے "واللہ میں تجھ سے کبھی بھی قربت نہیں کروں گا" اسی طرح جب شوہر کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قیامت کے قائم ہونے تک قربت نہیں کروں گا" تو یہ بھی ایلاء ہوگا کیونکہ اگرچہ ازروئے عقل قیامت کا قائم ہونا ہر ہر گھڑی میں ممکن ہے لیکن کتاب اللہ اور احادیث مشہورہ کے دلائل اس بات پر موجود ہیں کہ بڑی بڑی علامتوں مثلاً سورج کا مغرب سے طلوع ہونا' دجال کا نکلنا اور یاجوج ماجوج کا خروج وغیرہ سے پیشتر قیامت قائم نہ ہوگی۔

اور ان میں سے کوئی بھی علامت ہمارے زمانہ میں نہیں پائی گئی ہے لہٰذا ان (علامات) سے پیشتر عادتاً" اس غایت کا وجود متصور نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی غایت کے ذکر سے عرف و عادت میں ہمیشگی مراد ہوتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ(الاعراف:۴۰)

اور وہ لوگ کبھی جنت میں نہ جائیں گے جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ کے اندر سے نہ گزر جائے۔

یعنی کہ وہ سرے سے جنت میں داخل ہی نہ ہوں گے۔ اور جیسا کہ کہا جاتا ہے "لا افعل کذا حتی یبیض القار و یشیب الغراب (میں ایسا نہیں کروں گا حتیٰ کہ تار کول اور کوا سفید ہو جائے) وغیرہ ذالک کیونکہ یہ ایسے ہے گویا کہ شوہر نے کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ تو مرجائے" یا "حتیٰ کہ تو قتل کردی جائے" یا "حتیٰ کہ میں قتل کردیا جاؤں" یا "حتیٰ کہ میں تجھے قبول کرلوں" یا "حتیٰ کہ تو مجھے قبول کرلے"۔ لہٰذا یہ ایلاء ہوگا۔ اگرچہ ان اشیاء کا وجود مدت ایلاء میں متصور ہے لیکن ان اشیاء کے وجود کے بعد بقاء نکاح متصور نہیں لہٰذا حاصل کلام یہ ہے کہ شوہر نے گویا یوں کہا ہے "جب تک میں تیرا شوہر ہوں" یا "جب تک تو میری زوجہ ہے" یا "جب تک میں زندہ ہوں" یا "جب تک تو زندہ ہے' واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا۔ اور اگر شوہر واقعی اسی طرح کہے تو ایلاء ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایلاء نہ ہوتو پھر تو ایلاء کا انعقاد ہی متصور نہ ہو اس لئے کہ یہ تقدیر تو ہر ایلاء میں ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے جو کہ غیر کی باندی ہو یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تیرا مالک ہو جاؤں یا تیرے کسی حصہ کا مالک ہو جاؤں" تو یہ بھی ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ بیوی پر مکمل یا جزوی ملکیت کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے "جب تک میں تیرا شوہر ہوں یا جب تک تو میری بیوی ہے قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اور اگر شوہر یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک میں تجھے خرید لوں" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ محض خریدنے سے نکاح ختم نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کیلئے اس کو خریدے اور اس طرح خود اس کا مالک نہ بنے۔ لہٰذا نکاح ختم نہیں ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے اپنے لئے خرید لوں" کیونکہ وہ کبھی اس کو شراء فاسد کے ساتھ خریدتا ہے لہٰذا نہ تو نکاح مرتفع ہوتا ہے اور نہ ہی شوہر اس کا مالک بنتا ہے کیونکہ قبضہ سے پیشتر ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

○ اور اگر اس نے یوں کہا "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے اپنے لئے خرید لوں اور تجھ پر قبضہ کرلوں" تو یہ ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شراء فاسد میں قبضہ سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے لہٰذا نکاح ختم ہوجائے گا اور اس کی تقدیر (عبارت) یوں ہوگی کہ "جب تک تو میرے نکاح میں ہے قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اور اگر اس کے وجود کے ساتھ بقاء نکاح متصور ہو تو اگر اس کے ساتھ قسم کھانے سے ایلاء بنتا ہے تو جب اس کو غایت بنایا تو ایلاء واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام

محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ مدت کے دوران شوہر کو لازم ہونے والی قسم کے ٹوٹے بغیر اگر اس کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن ہو تو ایلاء نہیں ہوگا۔ اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں اپنا فلاں غلام آزاد کردوں" یا "میں اپنی فلاں بیوی کو طلاق دے دوں" یا "میں ایک ماہ روزہ رکھ لوں"۔ تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایلاء ہوگا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان غایات کا وجود چارماہ گزرنے سے قبل ممکن ہے لہٰذا شوہر کیلئے قسم کے ٹوٹنے کے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہے' لہٰذا یہ شوہر کی جانب سے ایلاء نہیں ہوا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں گھر میں داخل ہوجاؤں" یا "یہاں تک کہ میں فلاں سے گفتگو کرلوں"۔ طرفین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو بیوی سے قربت کرنے سے ایسی چیز سے روکا ہے جو مانع بھی بن سکتی ہے اور جس کے ساتھ عرف و عادت میں حلف بھی اٹھایا جاتا ہے۔ یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اور اپنی بیوی کو طلاق دینا اور مہینے کا روزہ رکھنا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ان کے ساتھ کوئی حلف اٹھائے تو یہ اس کی جانب سے ایلاء ہوتا ہے تو اسی طرح جب ان کو غایت بنایا جائے تب بھی یہی حکم ہوگا۔ (یعنی ایلاء ہوگا) اور شوہر کیلئے قسم کے سبب سے اس کو کچھ لازم ہوئے بغیر بیوی سے قربت کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

رہا کفارہ کا واجب ہونا یا غلام کا آزاد ہونا یا بیوی کو طلاق ہو جانا یا مہینے کے روزے رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہوئی ہے کہ "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرا غلام آزاد ہے" یا مجھ پر کفارۂ قسم ہے"۔ اگر شوہر فی الواقع اس طرح کہے تو ایلاء ہوتا ہے تو اسی طرح اس صورت میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ برخلاف گھر میں داخلہ اور کسی سے کلام کرنے کے اور اگر شوہر نے کہا "میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں اپنے غلام کو قتل کردوں" یا "میں اپنے غلام کو گالی دوں" یا "حتیٰ کہ میں فلاں کو گالی دوں" یا "میں فلاں کو ماروں" وغیرہ تو یہ ایلاء نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عرف و عادت میں ان اشیاء سے حلف نہیں اٹھایا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ان میں سے کسی شے کے ساتھ حلف اٹھایا تو وہ ایلاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب ان اشیاء کو ایلاء کیلئے غایت بنایا ہو۔ (یعنی یہ بھی ایلاء نہ ہوگا) اسی طرح جب کوئی یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو مجھ پر اپنے غلام کو قتل کرنا لازم ہے" یا "اپنے غلام کو مارنا" یا "فلاں کو قتل کرنا" یا "فلاں کو مارنا" یا "فلاں کو گالی دینا لازم ہوگا" تو یہ ایلاء نہ ہوگا جیساکہ اس صورت میں ایلاء نہیں ہوتا جبکہ یوں کہا ہو "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ہوگا کہ میں گھر میں داخل ہوجاؤں" یا "میرے ذمے ہوگا کہ میں فلاں سے کلام کروں" اس کی وجہ بیان ہوچکی ہے' واللہ الموفق۔

شرط و جزاء کے ساتھ مشروط قسم کھانا:

مثلاً شوہر کا یہ کہنا "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میری دوسری بیوی کو طلاق" یا کہا کہ (دوسری بیوی کی طرف اشارہ کرکے) "اس کو طلاق ہے" یا کہا "تو میرا غلام آزاد ہے" یا "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے"

یا کہا "تو میرے ذمے غلام کو آزاد کرنا ہے" یا "میرے ذمے حج یا عمرہ یا بیت اللہ کی طرف پیدل چلنا ہوگا" یا "میرے ذمے ھدی ہوگی" یا کہا کہ "میرے ذمے صدقہ یا روزہ یا اعتکاف ہوگا" اس لئے کہ ایلاء یمین ہے اور یمین کے لغوی معنی قوت کے ہیں اور قسم اٹھانے والا ان اشیاء سے دوران مدت اپنی بیوی کی قربت سے رکنے پر قوت حاصل کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوران مدت میں قربت سے مانع بننے کے قابل ہے اس لئے کہ وہ شے طبیعت پر ثقیل اور شاق ہوتی ہے اور جس مقصد کیلئے قسم وضع کی گئی ہے یعنی شرط کے ارتکاب سے رکنے پر قوت حاصل کرنا وہ مقصد حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہ اللہ عزوجل کے نام کی قسم کھانے کی مانند ہے۔ اور اسی طرح اسے عرف وعادت میں بھی مانع سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے حلف اٹھانا لوگوں میں متعارف ہے اور اسی طرح ان میں سے بعض کا تعلق کفارہ بھی ہے مثلاً عتق' صدقہ یعنی کھانا کھلانا اور روزہ اور ہدی' رہا اعتکاف تو وہ روزہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور رہا حج و عمرہ تو اگرچہ ان کا کفارہ میں کچھ دخل نہیں ہے لیکن ان کا تعلق مال سے تو ہے کیونکہ حج وعمرہ تک اکثرمال ہی کے ذریعہ پہنچا جاتا ہے لہٰذا مال کے ساتھ تعلق ہونے کی بناپر یہ عتق اور صدقہ کے مشابہ ہیں۔

○ صاحب قدوری رحمہ اللہ نے شرح مختصر کرخی میں شوہر کے قول کہ "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرا غلام آزاد ہے" کے بارے میں امام ابویوسف رحمہ اللہ کا اختلاف ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایلاء نہیں ہوگا جبکہ قاضی (احمد بن منصور اسبیجابی) نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں اس اختلاف کو ذکر نہیں کیا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء اس شخص کا ہوتا ہے جس کیلئے دوران مدت قسم ٹوٹے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوتا اپنی بیوی سے قربت کرنا ممکن نہ ہو جبکہ یہاں پر شوہر کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر قربت کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ بیوی سے قربت کرنے سے قبل غلام کو فروخت کردے اور پھر قربت کرلے۔ اس میں اس پر کچھ لازم نہیں آتا۔ لہٰذا ایلاء بھی نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو بیوی کی قربت سے ایسی چیز سے روکا ہے جو مانع بننے کے قابل ہے اور جسے عرف و عادت میں بھی مانع شمار کیا جاتا ہے لہٰذا یہ ایلاء ہوا۔ اور رہا امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر کیلئے یہ ممکن ہے کہ وہ قربت سے قبل اپنے غلام کو فروخت کردے اور اس طرح اس پر قربت کرنے سے کچھ لازم نہ آئے تو (اس کا جواب یہ ہے) کہ فی الحال (یعنی قسم کے وقت) تو ملک قائم ہے اور ظاہر و غالب اس کی بقاء ہے جبکہ بیع کا ہونا موھوم ہے لہٰذا غالب و ظاہر حال کا اعتبار کرتے ہوئے قربت کے وقت قسم کا ٹوٹنا لازم ہوگا۔

○ اگر شوہر یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو ہر وہ غلام جس کا میں آئندہ میں مالک بنوں وہ آزاد ہے" یا یوں کہے "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے" تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کے نزدیک یہ شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے قسم و یمین کو قربت کے ساتھ معلق کیا ہے اور قربت کے وقت شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوتا' کچھ لازم ہوگا تو مالک بننے یا نکاح کرنے کے بعد ہوگا جبکہ قربت کرنے سے مانع جزاء وہ ہوتی ہے جو قربت کے وقت لازم ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں شوہر کو قدرت حاصل ہے کہ وہ (غلام کا) مالک بننے اور نکاح کرنے سے باز رہے۔ لہٰذا اس پر کچھ لازم نہیں آتا اور اس طرح ایلاء بھی

نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے یمین و قسم کے انعقاد کی شرط قربت کو قرار دیا ہے اور قربت کا یمین و قسم کے انعقاد کی شرط ہونا قربت کیلئے مانع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ جب شوہر بیوی سے قربت کرے گا تو قسم اور یمین کا انعقاد ہوگا اور جب قسم و یمین منعقد ہوجائے تو قسم کھانے والا اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ جزاء کے واقع ہونے کے خوف سے اپنے آپ کو شرط کی تحصیل سے باز رکھے۔ اس سے واضح ہوگیا کہ شوہر کیلئے ممکن نہیں ہے کہ قربت کے وقت اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر وہ بیوی سے قربت کرسکے۔ اور جو شے اس کو لازم ہوگی وہ اس قسم کا انعقاد ہے جس کے کھلنے کے وقت قسم کے ٹوٹنے کا حکم لازم آتا ہے لہٰذا یہ ایلاء ہی ہوگا۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ مالک نہ بنے لہٰذا اس کو کچھ لازم بھی نہ ہو تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ انسان کبھی مالک بننے کی اپنی کوشش کے بغیر بھی میراث کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا اس کیلئے اس سے باز رہنا ممکن نہیں ہے۔

○ اگر شوہر یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو فلاں مہینے کے روزے مجھ پر ہوں گی" اگر وہ مہینہ چار ماہ گزرنے سے قبل گزرتا ہے تب تو یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ اس مہینے کے گزرنے کے بعد شوہر کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر مدت (ایلاء) کے دوران جماع کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ مہینہ چارماہ گزرنے سے قبل نہیں گزرتا تو یہ ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کیلئے دوران مدت روزوں کے لازم ہوئے بغیر جماع کرنا ممکن نہیں ہے۔

اگر شوہر یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ہوگا کہ دو رکعت نماز پڑھوں یا میرے ذمے ہوگا کہ جہاد کروں"۔ تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر کرخی پر اپنی شرح میں ایسے ہی لکھا ہے جبکہ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں امام ابویوسف اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف کوذکر کیا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ذکر نہیں کیا۔امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز ان اشیاء میں سے ہے جن کا نذر کے ذریعے ایجاب صحیح ہوتا ہے مثل روزہ اور حج کے۔ لہٰذا یہ ایلاء ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا حج ہوگا"۔ شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ) کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز مانع نہیں بن سکتی اس لئے کہ وہ طبیعت پر بوجھ نہیں ہوتی بلکہ سہل ہوتی ہے اور عرف و عادت میں بھی اسے مانع نہیں سمجھا جاتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لوگوں میں نماز اور جہاد کی قسم متعارف نہیں ہے۔ بخلاف [illegible]ور روزہ کے لہٰذا یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ایلاء نہیں ہوتا جب یوں قسم کھائے "اگر میں نے [illegible] سے قربت کی تو میرے ذمے نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت ہوگا" اسی طرح نماز کا کفارہ میں بھی کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اس کا مال کے ساتھ کچھ تعلق ہے بخلاف روزہ اور حج کے (کہ روزہ کا تعلق کفارہ سے اور حج کا تعلق مال سے ہے) اگر شوہر یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے کفارہ ہوگا یا کہا کہ میرے اوپر قسم و یمین ہوگی تو یہ ایلاء شمار ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میرے ذمے کفارہ ہوگا صراحتاً کفارہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور اس کا یہ کہنا کہ میرے اوپر قسم و یمین ہوگی اس سے مراد یمین کا موجب یعنی کفارہ ہے لہٰذا یہ اس قول کی مثل ہوا کہ میرے ذمے کفارہ ہوگا۔

○ اور جو شخص یہ کہے کہ "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے اپنے بچے کی قربانی ہوگی" تو

اس کے بارے میں علماء کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ بچے کی قربانی کی نذر ہمارے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور اس سے بکری کی قربانی واجب ہوتی ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نذر باطل ہوتی ہے اور اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔

⊙ اگر شوہر یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو فلاں کی بیوی کی مثل ہے" اور فلاں اپنی بیوی سے ایلاء کر چکا تھا۔ تو اگر شوہر نے (اپنے اس قول میں) ایلاء کی نیت کی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ تشبیہ کیلئے وضع کئے گئے لفظ کو استعمال کرکے اس نے اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی ہے جس سے اس کے شوہر نے ایلاء کیا ہوا ہے۔ پس جب شوہر نے اس قول و تشبیہ سے ایلاء کی نیت کی تو اس تشبیہ سے ایلاء ہی مراد ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حرمت اور قسم کی نیت کی تو اس صورت میں ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تشبیہ (مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان) تمام صفات میں مساوات کا تقاضا نہیں کرتی۔ اور علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی بیوی سے کہا "میں تجھ سے ایلاء کرنے والا ہوں" کہ اگر اس سے اس کی مراد جھوٹی خبر تھی تو فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے الفاظ خبر کے الفاظ ہیں اور غیر معصوم کی خبر کذب کا احتمال رکھتی ہے۔ البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ غیر معصوم کی خبر کو صدق پر محمول کیا جاتا ہے اگرچہ جب تک خبر دی ہوئی بات ثابت نہ ہو وہ سچا نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس سے ایلاء کا وجوب مراد لیا تو قضاء میں بھی اور عند اللہ بھی اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عرف و عادت میں ان الفاظ کا استعمال (ایلاء کو) واجب کرنے کیلئے ہوتا ہے۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس نے اپنی دوسری بیوی سے کہا کہ "میں نے تجھے پہلی بیوی کے ایلاء میں شریک کیا ہے" تو یہ کہنا باطل ہوگا کیونکہ ایلاء میں شرکت اگر صحیح ہو تو مدت میں شرکت بھی ثابت ہوگی۔ اور اس طرح ہر بیوی کیلئے چار ماہ سے کم کی مدت ہوگی یہ چیز ایلاء کی صحت کیلئے مانع ہے اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ شوہر نے کہا "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر حرام ہے (ان قربتک فانت علی حرام)۔ تو اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ سب کے نزدیک ایلاء ہوگا کیونکہ جب اس نے اس سے طلاق کی نیت کی تو اس نے طلاق کو ایسی جزاء بنایا ہے جو قربت سے مانع ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے" اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسے ہی کہا ہو تو یہ ایلاء ہوتا ہے تو اس طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔ اور اگر اس نے اس سے قسم و یمین مراد لی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فی الفور ایلاء ہوگا جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جب تک وہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا ایلاء نہیں بنے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ "تو مجھ پر حرام ہے" جبکہ اس نے اس سے قسم کی نیت کی یا کچھ نیت نہ کی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف ایلاء ہوتا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ لہٰذا یہ ایلاء قربت سے معلق ہوا۔ گویا کہ اس نے یوں کہا ہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو اللہ کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا کہا ہوتا تو یہ ایلاء نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ بیوی سے قربت نہ کرلے۔ تو ایسے زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے آپ کو دوران مدت

(ایلاء) بیوی سے قربت کرنے سے ایسی چیز کے ذریعے روکا ہے جو مانع بن سکتی ہے اور وہ ہے تحریم۔ اور یہی تعریف ہے ایلاء کرنے والے شخص کی۔ لہٰذا یہ شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔

انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کے بارے میں کلام:

مسئلہ حرام یعنی قربت کی شرط کے ساتھ تعلیق کئے بغیر شوہر کا یوں کہنا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کی معرفت ضروری ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو تحریم کی اضافت کسی خاص شے کی طرف ہوگی مثلاً اس کی اپنی بیوی' یا کھانے' یا پینے کی شے' یا لباس' یا تحریم کی اضافت علی العموم ہر حلال شے کی طرف کی ہوگی۔

○ اگر شوہر نے تحریمؒ کی اضافت اپنی بیوی کی طرف کی مثلاً اس نے یوں کہا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) یا قدحرمتک علی (میں نے تجھے اپنے اوپر حرام کرلیا ہے) یا انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں) یا قدحرمت نفسی علیک (میں نے اپنے نفس کو تجھ پر حرام کرلیا ہے) یا انت علی محرمۃ (تو مجھ پر حرام کی ہوئی ہے)۔ اس صورت میں اگر شوہر نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ کیا تو یہ طلاق ہی ہوگی کیونکہ ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے۔ تو جب شوہر نے ان سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہی مراد ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہی ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ ہوگی اور اگر دو مراد لیں تو ہمارے نزدیک ایک بائنہ ہوگی بخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ کنایات طلاق میں سے ہے۔ اور اگر شوہر نے طلاق کی نیت تو نہیں کی البتہ تحریم کی نیت کی یا سرے سے کچھ نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک یہ قسم و یمین ہوگی اور شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو چار ماہ تک چھوڑے رکھا تو بیوی کو ایک طلاق بائنہ ہوجائے گی۔ اس مسئلے کی وجہ یہ ہے کہ حلال کی تحریم میں اصل یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ وہ یمین (قسم) ہوتی ہے اوراگر شوہر کہے میں نے جھوٹ کا ارادہ کیا تھا تو فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور کچھ واقع نہیں ہوگا البتہ عدالت میں قسم کی نفی کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اس مسئلہ میں سلفؒ کا اختلاف ہے۔ حضرت ابوبکرؓ' حضرت عمرؓ' حضرت عبداللہ بن مسعودؓ' حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ تحریم (حلال کو حرام کرنا) یمین و قسم ہے حتیٰ کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو حرام کرلے تو یہ یمین و قسم ہے جس کا وہ کفارہ دے۔ کیا تمہارے لئے رسول اللہؐ کی ذات میں اسوۂ حسنہ نہیں ہے؟

اورحضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایاکہ اگر شوہرنے اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی اور اگر طلاق کی نیت نہیں کی تو یمین و قسم ہوگی جس کا کفارہ دینا ہوگا۔ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ اس میں قسم کا کفارہ آتا ہے۔ سلف میں سے بعض نے اسے تین طلاقیں قرار دیا اور یہی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔ اور سلف ہی میں سے بعض نے اسے طلاق رجعی قرار دیا۔ مسروق (بن اجدع ہمدانی

کوفی، م ۶۲ھ) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ کچھ نہیں ہوتا اور میں پروا نہیں کرتا کہ میں بیوی کو حرام ٹھہراؤں یا ثرید کے پیالے کو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ قسم نہیں ہے لیکن اس میں نفس الفاظ کی وجہ سے قسم کا کفارہ ہوگا۔ اور مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ حلال کو حرام کرلینا کیا یہ یمین وقسم ہے؟ ہمارے (احناف کے) نزدیک قسم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حلال کو حرام کرلینا شریعت کو تبدیل کرنا ہے اور بندے کو شریعت کو تبدیل کرنے کا اختیار نہیں ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

يَآ أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ (سورۃ تحریم آیت:۱) اے نبیؐ جس چیز کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے آپ کیوں حرام کررہے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کیلئے عتاب کے طورپر نازل ہوا ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ کسی کیلئے بھی جائز نہیں کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حرام کرے اور اس سے ظاہر ہوا کہ یمین وقسم حالف (قسم اٹھانے والے) پر محلوف علیہ (جس شے پر قسم اٹھائی گئی ہو) کو حرام نہیں کرتی۔ البتہ قسم کھانے والے کو اس شے سے اس کے حلال ہونے کی بناپر روک دیتی ہے۔

اور ہمارے پاس کتاب اللہ، سنت رسول اللہؐ اور اجماع سے دلائل ہیں۔ رہی کتاب اللہ کی دلیل تو وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

یآ ایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک الیٰ قولہ قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم

کہا گیا ہے کہ یہ آیت نبی کریم ﷺ کے اپنی باندی حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو اپنے اوپر حرام کرلینے کے متعلق نازل ہوئی جبکہ آپ نے یوں کہا ھی علی حرام (یہ مجھ پر حرام ہیں) اللہ تعالیٰ نے اس تحریم کو اپنے ارشاد:

قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ (سورۃ تحریم:۲) اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کردیا ہے۔

میں یمین کا نام دیا۔ اور آیت کا مطلب ہے کہ اللہ نے تم پر وسعت کی یا تمہارے لئے مباح کیا کہ تم اپنی قسموں کو کفارہ کے ذریعے کھول لو اور دوسری قرات میں قد فرض اللہ لکم کفارۃ ایمانکم ہے۔ اس آیت میں خطاب عام ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور امت دونوں کو شامل ہے۔

رہی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہماری دلیل تو حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (بیوی کے) حرام کرلینے کو یمین قرار دیا۔ جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہؓ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (بیوی کو) حرام کرلینے کو قسم قرار دیا ہے اور بعض نے اس میں کفارۂ یمین کے وجوب کی تصریح بھی کی ہے۔ اور یمین کے بغیر تو کفارۂ یمین کا

تصور بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ اس کے یمین و قسم ہونے پر دلیل ہے۔ جن لوگوں نے اسے تین طلاقیں قرار دیا ان کا قول اس صورت پر محمول ہے جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ اس لئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ حرمت غلیظہ اور حرمت خفیفہ۔ لہٰذا تین کی نیت اس بعض معنی متعین کرنا ہے جس کا احتمال لفظ میں موجود ہے۔ لہٰذا یہ نیت صحیح ہے۔ اور جب شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی اس لئے کہ لفظ حرمت پر دلالت کرتا ہے جبکہ طلاق رجعی فی الفور موجب حرمت نہیں ہوتی اور لفظ کے حکم کا ایسے طریقہ پر اثبات جس کی لفظ خبر دے رہا ہے اولیٰ ہے۔ نیز فریق مخالف اس میں کفارہ یمین کو واجب کرتے ہیں اور کفارہ یمین وجود یمین کو مقتضی ہے۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لفظ شریعت میں یمین ہے۔ لہٰذا جب شوہر حرام کا لفظ بول کر اس سے جھوٹ کی نیت کرے تو چونکہ یہ ظاہر سے اعراض ہے لہٰذا عدالت میں اس کے ابطال یمین کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حلال کی تحریم تو شریعت کو تبدیل کرنا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ یہ درحقیقت حالف کی جانب سے حلال کی تحریم نہیں ہے بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی جانب سے ہے۔ کیونکہ تحریم کہتے ہیں اثبات حرمت کو جیسا کہ تحلیل کہتے ہیں اثبات حلت کو اور بندے کو اس کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ حرمت اور حلت۔ اور دیگر احکام شرعیہ اللہ تعالیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوتے ہیں۔ بندہ کا ان میں سرے سے کوئی دخل نہیں۔ بندہ کی جانب سے تو صرف ثبوت (حکم) کے سبب کا ارتکاب ہوتا ہے۔ یہی اہلسنّت والجماعت کا مذہب ہے۔ لہٰذا یہ اللہ کی حلال کردہ امر کی شوہر کی جانب سے تحریم نہیں ہے بلکہ اس کی جانب سے یہ یا تو محض ثبوت حرمت کے سبب کا ارتکاب ہے یا حلال کے انتفاع سے اپنے آپ کو روکنا ہے کیونکہ لغت میں تحریم منع (یعنی روکنے) کو کہتے ہیں اور آدمی کبھی اپنی کسی غرض کی وجہ سے حلال کو استعمال کرنے سے اپنے آپ کو روک لیتا ہے اور اس کو تحریم کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ (سورۃ قصص ۱۲)	اور ہم نے موسیٰ علیہ السلام پر دائیوں کی بندش پہلے ہی کر دی۔

اس سے مراد موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کا اپنی والدہ کے علاوہ دوسری عورتوں کے سینوں سے دودھ پینے سے رکنا ہے کہ شرعی تحریم اور انہی دو میں سے ایک صورت پر اس تحریم کو محمول کیا جائے گا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مضاف ہے۔

اعتراض:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر معاملہ ایسے ہی جیسے تم نے ذکر کیا ہے تو یہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے حلال کی تحریم نہیں ہوئی تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب ہوگا؟

جواب:

اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ اول یہ کہ اگرچہ ظاہر کلام سے عتاب کا ایہام ہوتا ہے لیکن درحقیقت یہ عتاب نہیں ہے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی ازواج کے ساتھ حسن معاشرت اور حسن مصاحبت کے

بارے میں مشقت میں تخفیف ہے کیونکہ ازواج کے ساتھ حسن معاشرت اور ان کے ساتھ شفقت و رحمت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مطلوب ہے لیکن آپ اس بارے میں اس درجے کو پہنچ گئے کہ اس (یعنی حسن معاشرت) کی طلب میں اللہ کی حلال کردہ سے بچنے لگے۔ تو یہ ارشاد الٰہی ازواج کے ساتھ حسن معاشرت میں مشقت میں تخفیف کے طورپر وارد ہوا نہ کہ نہی و عتاب کے طورپر۔ اگرچہ صیغہ نہی و عتاب کا ہے لیکن یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ ارشاد الٰہی:

فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ (سورۃ فاطر ۳۵:۸)	تو ان پر افسوس کرکے کہیں آپ کی جان نہ جاتی رہے۔

دوم: اگر یہ خطاب عتاب کا ہی ہو تو اس میں احتمال ہے کہ آپ پر عتاب اس بناپر ہوا ہو کہ آپ نے اللہ عزوجل کی پیشگی اجازت کے بغیر وہ فعل کیا اگرچہ وہ فعل فی نفسہ مباح تھا یعنی حلال کے استعمال سے اپنے آپ کو روکنا کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پران کی جانب سے ہونیوالے ادنیٰ کام پر بھی عتاب ہوجاتا ہے اگرچہ وہی کام اگر ان کے علاوہ کسی اور سے صادر ہو تو وہ اس کے افضل خصائل میں شمار کیا جائے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات میں ہے: عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ اور عَبَسَ وَتَوَلّٰى اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰى وغیرہ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حلال کو حرام کر دینا شریعت کی تبدیلی ہے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حلال کی تحریم ہی ہے تب بھی آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ بندے کی جانب سے ہر حلال کی تحریم شریعت میں تبدیلی اور تغیر کا باعث ہوتی ہے؟ بلکہ اس کی تو دو قسمیں ہیں۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کی مطلقاً حلال کردہ شے کی تحریم۔ یہ تو واقعی تغیر و تبدیلی ہے بلکہ اس کی تحریم کا تو اعتقاد بھی کفر ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کی حلال کردہ شے کی تحریم صرف مخصوص وقت کیلئے ہو' یہ تحریم تغیر و تبدل کا باعث نہیں ہوتی بلکہ حلال کی انتہاء کا بیان ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق مشروع ہے اگرچہ وہ حلال کی تحریم ہے لیکن چونکہ اس میں طلاق کے وجود کی غایت اور انتہاء تک حلت مؤقت ہوتی ہے لہٰذا شوہر کا طلاق دینا شرع میں تغیر و تبدیلی نہیں ہے بلکہ حلت کی انتہاء کا بیان ہوتا ہے۔

یہی قاعدہ ان تمام احکام میں بھی جاری ہوتا ہے جن میں ارتفاع و سقوط کا احتمال ہوتا ہے اور یہی قاعدہ نسخ کا ہے ان تمام امور میں جن میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا یہی قاعدہ شوہر کے اپنی بیوی کو یہ کہنے میں ہوگا کہ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے)۔

○ اور اگر شوہر نے اپنے قول کہ "تو مجھ پر حرام ہے" سے ظہار کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ظہار ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ ظہار نہیں ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار نام ہے حلال کو حرام سے تشبیہ دینے کا اور تشبیہ کیلئے حرف تشبیہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی گئی' لہٰذا یہ ظہار نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو حرام شدہ کے ساتھ موصوف کیا ہے اور بیوی کبھی تو طلاق سے حرام ہوتی ہے اور کبھی ظہار

ہے لہٰذا اس نے ان میں سے جس کی بھی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے لہٰذا اا
میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب شوہر نے تحریم کی نسبت بیوی کی طرف کی ہو۔ اور جب شوہر تحریمَ
نسبت طعام، مشروب یا لباس کی طرف کرے مثلاً یوں کہے "یہ کھانا یا یہ مشروب یا یہ لباس مجھ پر حرام ہے"
ہمارے نزدیک یہ قسم ہوتی ہے اور اگر وہ ان میں کسی کو استعمال کرے تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوتا ہے
امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر بیوی اور باندی کے علاوہ میں ایسا کہے تو کچھ واجب نہیں ہوتا اور
مسئلہ حلال کی تحریم کا ہے کہ وہ قسم ہے یا نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ پہلے مسئلہ میں وہی ہے
ہم پہلے مسئلے میں ذکر کرچکے ہیں اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ (سورۃ تحریم:۱)

کہا گیا ہے کہ یہ آیت شہد کی تحریم کے بارے میں نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے اس ارشاد قَدْ فَرَضَ
اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ سے یمین وقسم کا نام دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ زوجہ اور باندی کے علاوہ تحریم بھی یمین ے
کفارہ کو واجب کرنے والی ہے۔ اس لئے کہ قسم کو کھولنا اس کا کفارہ ادا کرنا ہی ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ
روایت ہے کہ یہ آیت تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی باندی ماریہؓ کو حرام کرلینے کے متعلق نازل ہوئی تھی
تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات ممتنع نہیں کہ یہ آیت دونوں ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہو کیونکہ دونوں کے
مابین منافات نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر تحریم کی اضافت بیوی اور باندی کی طرف کرے تو وہ یمین و قسم ہوتی
ہے اور جب کوئی تحریم کی اضافت ان کے علاوہ کی طرف کرے تب بھی قسم ہوتی ہے۔ تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔
پھر جس کی تحریم کی اگر اس کو استعمال کیا خواہ قلیل ہو خواہ کثیر تو قسم تو ٹوٹ جائے گی اور کھل بھی جائے گی کیونکہ
وہ تحریم جو کسی معین شے کی طرف مضاف ہو وہ معین شے کے اجزاء میں سے ہر جزو کی تحریم کا موجب ہوتی
ہے۔ خمر (شراب)، خنزیر، مردار اور خون کی تحریم کی مانند۔ پس جب قسم کھانے والے نے اس کا کچھ حصہ
استعمال کیا تو جس چیز کی قسم کھائی اس کو کرلیا۔ اس طرح اس نے قسم توڑ دی اور قسم کھل جائے گی۔ اس کے
برخلاف جب کوئی یوں قسم کھائے لا یاکل ھذا الطعام (وہ یہ کھانا نہیں کھائے گا) اور پھر اس میں سے کچھ
کھالے تو قسم نہیں ٹوٹتی کیونکہ یہاں قسم کا ٹوٹنا ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے جوکہ مکمل کھانے کو کھانا ہے۔
اور جو شے کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ شرط کے کچھ حصے کے پائے جانے سے حاصل نہیں ہوتی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا نسائی علی حرام (میری بیویاں مجھ پر حرام ہیں) اور طلاق کی نیت نہیں کی
پھر ان میں سے ایک سے قربت کرلی تو وہ کفارہ دے گا اور تمام بیویوں کے حق میں قسم ساقط ہوجائے گی۔ اس
لئے کہ شوہر نے تحریم کی نسبت مجموعہ کی طرف کی تھی لہٰذا یہ مجموعہ افراد کے ہر ہر فرد کی تحریم کی موجب ہے۔
اس طرح مجموعہ کا ہر ہر فرد انفرادی طور پر حرام ہوگیا۔ تو جب شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کی تو جس
امر کو اس نے اپنے اوپر حرام کیا تھا اسی کو کرلیا لہٰذا اس نے قسم توڑ دی اور اس پر کفارہ لازم ہوگا اور قسم کھل

جائے گی۔ اور اگر اس نے ان میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کی یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو سب کی سب بائنہ ہوجائیں گی کیونکہ ایلاء کا حکم ان میں سے ہر ایک کے حق میں انفرادی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور رجوع کے بغیر مدت کے پورا ہو جانے پر ایلاء بینونت کو واجب کر دیتا ہے۔ یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب شوہر نے تحریم کی نسبت کسی خاص نوع کی طرف کی ہو۔

اور اگر اس نے تحریم کی نسبت تمام انواع کی طرف کی مثلاً یوں کہا کل حلال علی حرام (ہر حلال مجھ پر حرام ہے) اور کوئی نیت نہیں کی تو ازروئے استحسان یہ تحریم صرف طعام اور مشروب کیلئے ہوگی جبکہ قیاس کی رو سے اس کے اس کلام کے پورے ہوتے ہی قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ میں عموم ہے لہٰذا یہ ہر حلال کو شامل ہوگا۔ اور جوں ہی یہ اپنی قسم (کھانے) سے فارغ ہوگا تو حلال کی کوئی نہ کوئی نوع اس سے پائی جائے گی لہٰذا قسم ٹوٹ جائے گی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عام ہے جس کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ اسے ہر مباح امر مثلاً آنکھ کھولنا' نظر نیچے کرنا' سانس لینا اور دیگر مباح حرکات و سکنات پر محمول کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ ان امور سے رکنا ممکن نہیں جبکہ ذی عقل شخص اپنی قسم سے اپنے آپ کو ایسی چیز سے روکنے کا قصد نہیں کرتا جس سے رکنا اس کیلئے ممکن نہ ہو۔ لہٰذا ان الفاظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں لہٰذا انہیں خصوص پر محمول کیا جائے گا جوکہ عرف و عادت کے اعتبار سے طعام و مشروب ہیں کیونکہ عرف میں ان الفاظ کا استعمال ان دونوں ہی کیلئے ہوتا ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لَا يَسْتَوِىٓ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّةِ (سورۃ حشر:۲۰) — جہنم والے اور جنت والے دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔

کہ جب مسلم اور کافر کے درمیان بہت سی اشیاء میں مساوات کے ثبوت کی وجہ سے آیت کے عموم پر عمل ممکن نہیں رہا تو آیت کو خصوص پر محمول کیا گیا ہے یعنی ان کے مابین عدم مساوات' دنیا میں عمل کے اعتبار سے اور آخرت میں جزاء کے اعتبار سے۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ لباس یا اپنی بیوی کی بھی نیت کی تو پھر تحریم ان تمام پر واقع ہوگی اور ان میں سے جو تنہا فعل بھی وہ کرے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ اس شمول کی وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تمام مباحات کو شامل ہوسکتے ہیں۔ ہم نے جو ان کو کھانے پینے پر محمول کیا تو دلیل عرف کی بناپر تو جب اس نے متعارف امور سے زائد کی نیت کی تو اس نے اسی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے الفاظ میں ہے۔ اور چونکہ اس میں خود اپنے اوپر سختی ہے لہٰذا اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور جب شوہر نے بعینہ صرف کسی ایک شے کی نیت کی مثلاً فقط کھانے کی نیت کی یا فقط پینے کی نیت کی یا فقط لباس کی یا فقط اپنی بیوی کی تو دیانتاً" اور عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہر عموم متروک العمل ہے اور ایسے الفاظ کو خصوص پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہٰذا جب شوہر کہتا ہے کہ میری مراد تو فقط بعینہ ایک شے ہے دوسری نہیں تو اس نے ایسے لفظ کے ظاہر کو ترک کیا جس کا ظاہر خود متروک

ہے لہٰذا اس نے عدول و اعراض نہیں کیا۔ اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے کہا "ہر حلال مجھ پر حرام ہے" اور اس میں اپنی بیوی کی نیت کی تو (یہ قسم) بیوی، کھانے اور پینے پر لاگو ہوگی۔ اس لئے کہ کھانا و پینا لفظ کے ظاہر کے تحت پہلے ہی سے داخل ہیں اور اس نے اپنی نیت سے ان کی نفی نہیں کی لہٰذا دونوں لفظ کے تحت ان کا شمول باقی رہے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اس نے صرف اپنی بیوی کی نیت کی اور اپنی نیت سے کھانے پینے کی نفی کی۔ لہٰذا وہ دونوں (یعنی کھانا اور پینا) لفظ کے تحت داخل نہیں ہوئے جبکہ زیربحث مسئلے میں شوہر نے کھانے، پینے کی اپنی نیت سے تو نفی کی نہیں اور یہ دونوں لفظ (کھانا، پینا) کے تحت داخل ہی تھے۔ لہٰذا جب تک نیت سے ان کی نفی نہ ہو یہ اسی طرح باقی رہیں گے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کی تحریم میں طلاق کی نیت کی تو کھانا پینا اس میں داخل نہیں ہوگا۔ پس اگر اس نے کچھ کھالیا یا کچھ پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک لفظ کو طلاق اور یمین دونوں معانی پر محمول کریں اس لئے کہ ان دونوں معانی کے درمیان اختلاف ہے حالانکہ ایک لفظ (بیک وقت) دو مختلف معانی پر مشتمل نہیں ہوتا توجب شوہر نے بیوی میں طلاق کی نیت کی جوکہ دونوں باتوں میں سے سخت تر ہے تو دوسرے معنی کا مراد ہونا باقی نہیں رہے گا۔ ایسا ہی امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ "تم دونوں مجھ پر حرام ہو" اور ایک کے حق میں طلاق کی نیت کی اور دوسری کے حق میں ایلاء کی نیت کی تو دونوں ہی کو طلاق ہوجائے گی۔ اس وجہ سے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ایک لفظ میں دو مختلف معنوں کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس جب اس نے ایک لفظ سے دونوں معانی کا ارادہ کیا تو ان میں سے جو سخت تر معنی ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا اور دونوں پر طلاق واقع ہوجائے گی۔

اگر شوہر نے کہا "یہ مجھ پر حرام ہے" اور طلاق کی نیت کی اور کہا "یہ مجھ پر حرام ہے" اور ایلاء کی نیت کی تو جیسا اس نے نیت کی ویسا ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ دو (علیحدہ) لفظ ہیں لہٰذا یہ جائز ہے کہ ایک سے وہ معنی مراد لیا جائے جو دوسرے لفظ سے معنی و مراد کے خلاف ہو۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جس شخص نے اپنی دوبیویوں سے کہا "تم دونوں مجھ پر حرام ہو" اور ان میں سے ایک میں تین طلاقوں کی نیت کی اور دوسری میں ایک طلاق کی تو دونوں ہی کو تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ ایک طلاق بائنہ کا حکم تین طلاقوں کے حکم سے مختلف ہے کیونکہ تین حرمت غلیظہ کی موجب ہوتی ہیں اور ایک لفظ دو مختلف معنوں کو ایک حالت میں شامل نہیں ہوتا لہٰذا جب شوہر نے دونوں معنوں کی نیت کی تو ان میں سے زیادہ سخت اور زیادہ شدید معنی پر محمول کیا جائے گا۔

○ ابن سماعہؒ نے اپنے نوادر میں لکھا ہے کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے یوں کہا "جو مال اور اھل (بیوی) اللہ نے حلال کیا وہ مجھ پر حرام ہے" اور بیوی کے بارے میں طلاق کی نیت کی اور کھانے کے بارے میں اس کی کچھ نیت نہ ہو تو اگر اس نے کچھ کھایا تو بوجہ مذکورہ اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہریوں کہے هذا الطعام علی حرام وهذه (مجھ پر یہ کھانا بھی حرام ہے اور یہ بھی) اور طلاق کی نیت کی ہو کیونکہ لفظ ایک ہی ہے اور اس میں طلاق کا معنی آچکا ہے لہٰذا اب

یہ کھانا تحریم کو شامل نہیں ہوگا۔ جو شخص اپنی بیوی سے یوں کہے "تو مجھ پر خون' یا مردار' یا خنزیر کے گوشت یا شراب کی طرح ہے" تو اس کے بارے میں فقہاء کا قول ہے کہ اس کی نیت کے بارے میں اس سے سوال کیا جائے گا۔ اگر اس نے جھوٹ کی نیت کی تو جھوٹ ہی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ لفظ تحریم میں صریح نہیں ہے کہ اسے یمین بنالیا جائے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی کہ اس نے اس سے جھوٹ کا ارادہ کیا ہے۔ بخلاف شوہر کے قول کہ "تو مجھ پر حرام ہے" کیونکہ یہ جملہ تحریم میں صریح ہے لہٰذا یہ یمین ہوگا اور اگر شوہر نے تحریم کی نیت کی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ اس نے بیوی کو حرام شدہ سے تشبیہ دی ہے تو گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تو حرام ہے اور اگر اس نے طلاق کی نیت کی تو اس صورت میں وہی حکم ہے جو اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے کہ تو مجھ پر حرام ہے اور طلاق کی نیت کرے۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے تحریم کی نیت کرتے ہوئے کہا کہ "اگر تو نے ایسا کیا تو تو میری ماں ہے" اس کے بارے میں ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ اس کا یہ کہنا باطل ہے کیونکہ ان الفاظ کے ذریعے شوہر نے اسے اپنی ماں کی مثل نہیں کہا تاکہ یہ تحریم بن جائے۔ اس نے تو اس کو اپنی ماں بنایا لہٰذا جھوٹ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس سے تحریم ثابت ہوتی ہو تو اس صورت میں بھی ثابت ہوگی جب کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ "تو حوا ہے" حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ ⁘ شخص اپنی بیوی کو کہے کہ انت معی حرام (تو میرے ساتھ حرام ہے) تو اس بارے میں ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کہنے کی مانند ہے کیونکہ یہ حروف ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال کئے جاتے ہیں' واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل ۲۴

رکنِ ایلاء کی شرائط کا بیان

ان کی دو انواع ہیں۔ ایک نوع جو حنث (قسم ٹوٹنے) کے حکم میں ایلاء کی صفت کیلئے شرط ہے۔ دوسری نوع جو "بر" (قسم پوری ہونے) کے حکم میں ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے۔

نوع اول:

اس کے بیان کا مقام کتاب الایمان ہے (جو ابتدائے کتاب میں گزرچکا ہے) کیونکہ ایلاء دیگر ایمان وقسموں کے مساوی ہے ان کے دوحکموں میں سے ایک یعنی حکم حنث کے حق میں۔ ان سے مخالفت تو محض دوسرے حکم میں ہے یعنی حکم "بر" میں کیونکہ "بر" (قسم پوری ہونے) کے تحقق و ثبوت کے وقت دیگر ایمان و قسموں کیلئے کچھ حکم نہیں ہوتا جبکہ "بر" کے تحقق و ثبوت کے وقت ایلاء کیلئے حکم ہوتا ہے جو کہ طلاق کا وقوع ہے کیونکہ ایلاء ازروئے شرع "بر" کی شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ گویا کہ ایلاء

کرنے والے نے یوں کہا ہے کہ "جب چار ماہ گزر جائیں اورمیں نے ان میں تجھ سے قربت نہ کی ہو تو تجھے طلاق بائن ہے"۔ اس حکم یعنی طلاق کے حق میں جو شرائط ایلاء کے ساتھ مختص ہیں ہم ان کو ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کے حق میں رکن ایلاء کی چند شرائط ہیں۔ جن میں سے بعض تو ہر طلاق کی یمین (قسم) میں عام ہوتی ہے اور بعض صرف ایلاء کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔

وہ شرائط جو عام ہوتی ہیں تو یہ وہ شرائط ہیں جو پہلے گزر چکیں یعنی عقل' بلوغ' ملک نکاح کا قیام اور ملک کی طرف اضافت لہٰذا بچے اور مجنون کا ایلاء صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں طلاق دینے کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی باندی یا مدبر باندی (جسے مالک کہہ دے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے) یا ام ولد (وہ باندی جس کے بطن سے مولیٰ کی اولاد ہو) سے ایلاء کیا تو مذکورہ حکم کے حق میں وہ بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد للذین یؤلون من نسائہم میں ایلاء کو بیویوں کے ساتھ خاص کیا ہے اور بیوی اس عورت کو کہتے ہیں جس میں ملک نکاح کے سبب سے ملکیت آئی ہو اور چونکہ اس حکم کے حق میں ایلاء کی مشروعیت خلاف قیاس اس آیت شریفہ سے ثابت ہوئی ہے اور یہ آیت میاں بیوی کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہٰذا ایلاء میاں بیوی کے ساتھ ہی مختص ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حکم کے حق میں ایلاء کا اعتبار اس غرض سے ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق جماع کو قسم کے ساتھ مؤکد کرکے روکا ہے تو اس کے ظلم کو بیوی سے دفع کیا جاسکے جبکہ باندی کا اپنے مالک پر جماع میں کچھ حق نہیں ہوتا۔ لہٰذا ظلم ہی ثابت نہیں ہوتا کہ جس کو دفع کرنے کیلئے وقوع طلاق کی حاجت پیش آئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کے بغیر مدت گزرنے سے جو فرقت حاصل ہوتی ہے وہ طلاق والی فرقت ہوتی ہے اور طلاق نکاح کے بغیر ہوتی نہیں۔

اگر شوہر نے مطلقہ بیوی سے ایلاء کیا' تو اگر بیوی مطلقہ طلاق رجعی ہے تو یہ ایلاء صحیح ہوگا کیونکہ تمام وجوہ سے بیوی اس کے ملک میں ہے۔ اسی وجہ سے تو (طلاق رجعی میں) شوہر کا طلاق دینا اور ظہار کرنا صحیح ہوتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے وارث بھی ہوتے ہیں۔ اور اگر طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں ہوں تو پھر یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ ملک نکاح اور محل' ابانت (بائن کرنے) اور تین طلاقوں سے زائل ہوچکے ہیں جبکہ ایلاء کا انعقاد ابتداء میں غیر ملک میں نہیں ہوتا اگرچہ ملک کے بغیر باقی رہتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ اسی قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا کہ "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" پھر بعد میں اس سے نکاح کرلیا تو قسم کے پورا ہونے کی صورت میں یہ ایلاء شمار نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر نکاح کے بعد چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ گزر گیا اور شوہر نے (اس مدت میں) اس سے رجوع نہیں کیا تو چونکہ بوقت قسم ملک نکاح اور ملک نکاح کی طرف اضافت دونوں معدوم ہیں لہٰذا بیوی پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ البتہ اگر نکاح کے بعد یا اس سے قبل اس سے قربت کی تو کفارہ لازم آئے گا کیونکہ حنث کے حق میں یمین و قسم کا انعقاد ہوچکا ہے۔ اور اگر اجنبی عورت سے کہا کہ "اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو قسم بخدا تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ پھر اس سے نکاح کرلیا تو ہمارے نزدیک نکاح کے وقت ملک کے پائے جانے کی بنا پر ایلاء ہوجائے گا۔ اور چونکہ طلاق کی یمین و قسم ملک میں یا جبکہ ملک کی طرف اضافت ہو صحیح ہوتی ہے اور یہاں ملک کی طرف اضافت موجود ہے لہٰذا پہلی صورت کے برخلاف یہاں ایلاء ہوجائے گا۔

اسی طرح تطلیق (طلاق دینے) کی صحت کی جتنی شرائط ہم نے ذکر کیں وہ طلاق کے حق میں ایلاء کی صحت کی شرائط بھی ہیں۔
وہ شرائط جو ایلاء کے ساتھ مخصوص ہیں دو ہیں:

ایلاء کی مخصوص شرائط:

پہلی شرط مدت: وہ یہ ہے کہ آزاد بیوی کے بارے میں چار ماہ یا اس سے زائد کی قسم کھائے۔ یا مطلق قسم کھائے یا ابدی قسم کھائے لہٰذا اگر کسی نے چار ماہ سے کم مدت کیلئے قسم کھائی تو طلاق کے حق میں یہ ایلاء نہ ہوگا۔ یہ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کا قول ہے جبکہ بعض اہل علم کا قول ہے کہ ایلاء کی مدت متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر تمام مدتیں مساوی ہیں۔ لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ایک دن یا ایک گھڑی بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو یہ بھی ایلاء ہوگا اور بیوی کو چار ماہ تک چھوڑنے سے اسے ایک طلاق بائنہ ہوجائے گی۔ حضرت ابن مسعودؓ سے ایسے ہی مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایلاء وہ ہوتا ہے جو ابدی ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک چار ماہ سے زائد پر قسم نہ کھائے۔
حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج سے ایک ماہ کا ایلاء کیا۔ جب انتیس دن ہوئے تو آپؐ نے ان سے ایلاء ترک فرمادیا۔ آپ سے کہا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے تو ایک مہینے کا ایلاء کیا تھا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ یہ مہینہ انتیس دن کا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں ایلاء کی کوئی مدت ذکر نہیں کی بلکہ اپنے ارشاد للذین یؤلون من نسائھم میں اس کو مطلق بیان کیا ہے۔ لہٰذا مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ اور مدت کا ذکر تو محض بینونت کے ثبوت کیلئے کیا گیا ہے تاکہ اگر بغیر رجوع کے مدت گزر جائے تو بیوی بائنہ ہوجائے اس لئے ذکر نہیں ہوا کہ وہ ازروئے شرع ایلاء بن سکے۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔
ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ (البقرہ:۲۲۶) جو لوگ اپنی بیویوں سے (مباشرت نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کیلئے مہلت چار ماہ ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے حکم میں مدت ایلاء کی مقدار کو ذکر کیا ہے لہٰذا اس حکم کے حق میں اس مدت سے کمتر پر قسم کھانا ایلاء نہیں ہوگا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایلاء خود تو حقیقتاً طلاق نہیں ہے اس کو تو ازروئے شرع "بر" (قسم پوری ہونے) کی شرط کے ساتھ معلق طلاق بنایا گیا ہے اس وصف کے ساتھ کہ وہ چار ماہ اور اس سے زائد کیلئے جماع سے مانع ہے۔ لہٰذا اس وصف کے بغیر اس کو طلاق نہیں سمجھا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء وہ قسم ہوتی ہے جو قسم ٹوٹنے کے خوف سے جماع کرنے سے روکتی ہے جبکہ ایک دن یا ایک مہینے کے گزرنے کے بعد (اتنی مدت کیلئے قسم کھانے کی صورت میں) شوہر کیلئے حنث کے اس پر لازم ہوئے بغیر جماع کرنا ممکن ہوتا ہے لہٰذا یہ (یعنی ایک دن یا ایک مہینے کی مدت کا) ایلاء نہیں ہوگا۔

رہا ان لوگوں کا یہ کہنا کہ مدت کا ذکر ایلاء کے حکم کے ثبوت کیلئے ہوا ہے ایلاء کیلئے نہیں تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ایلاء کے حکم میں مدت کا ذکر ایلاء ہی کیلئے ہوتا ہے کیونکہ حکم ایلاء ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے وہ رکاوٹ جو ظلم کو ثابت کرنے والی ہے مؤکد ہوتی ہے۔

حدیث کا جواب یہ ہے کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کے پاس ایک ماہ تک نہ جانے کی قسم کھائی تھی، اور ہمارے نزدیک جو شخص یہ قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال نہیں جائے گا تو یہ طلاق کے حکم کے حق میں ایلاء نہیں ہوتا کیونکہ ایلاء تو وہ قسم ہوتی ہے جو جماع سے روکتی ہے جبکہ یہ قسم جماع سے رکاوٹ نہیں بنتی۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ ایلاء تو ابدی ہوتا ہے تو اس میں چند احتمالات ہیں۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ معنی ہوا کہ ایلاء جب وقت کی قید سے مطلق ذکر کیا جائے تو ابدی ہوتا ہے اگرچہ ابد کا ذکر نہ ہوا ہو۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ حکم طلاق کے حق میں ابد کا ذکر ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے۔ لہٰذا مختلف اقوال کے درمیان موافقت پیدا کرنے کیلئے پہلے احتمال پر محمول کریں گے۔ اور اس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "اہل جاہلیت کا ایلاء ایک سال اور دو سال اور زائد مدت کا ہوتا تھا، پس اللہ تعالیٰ نے اس کیلئے چار ماہ کا وقت مقرر فرمایا"۔ تو جس شخص کا ایلاء چار مہینے سے کم کا ہوگا تو وہ ایلاء ہی نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں نص میں ابد کی شرط تو نہیں ہے لہٰذا چار ماہ کے انتظار پر طلاق کے حق میں ایلاء کے حکم کا اثبات ایلاء کرنے والے کو لازم ہوگا اور بغیر دلیل کے زیادت جائز نہیں۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام تو یہ طلاق کے حق میں ایلاء کے حکم پر مبنی ہے۔ ہمارے نزدیک جب چار مہینے گزر جاتے ہیں تو بیوی بائن ہوجاتی ہے جبکہ ان کے نزدیک بائن نہیں ہوتی بلکہ اس مدت کے گزرنے پر توقف کیا جاتا ہے اور شوہر کو رجوع کرنے یا طلاق دینے کا خیار دیا جاتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ مدت چار ماہ سے زائد ہو۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ایلاء کے بیان میں ذکر کریں گے۔

جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک ایلاء خواہ حالت رضا میں ہو یا حالت غضب میں اور اس سے غرض رضاعت میں بچے کی اصلاح ہو یا عورت کو ضرر دینا یکساں ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ ایلاء کی نص میں مختلف حالتوں کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دیگر قسموں کی طرح ایلاء بھی ایک قسم ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی رضا اور غضب کی حالتوں اور اصلاح و ضرر پہنچانے کی اغراض سے مختلف نہیں ہوتا۔

منکوحہ باندی کی مدت ایلاء:

منکوحہ باندی کی مدت ایلاء ہمارے نزدیک دو ماہ اور دو ماہ سے زائد ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی مدت ایلاء آزاد کی مدت ایلاء کی مانند ہے۔ ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد للذین یؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر سے ہے کہ اس میں آزاد اور باندی کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔

معنی کے اعتبار سے کلام ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کو ہم ایلاء کے حکم میں بیان کریں گے اور

وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مدت ایلاء بینونت کے وقت کو بیان کرنے کیلئے مقرر کی گئی ہے لہٰذا یہ مدت عدت کے مشابہ ہوئی اور یہ مدت عدت کی طرح غلامی کی وجہ سے آدھی ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر جو مدت (ایلاء) میں عورت کے حق جماع کو روکتا ہے اس کے اس ظلم کے اظہار کیلئے مدت مقرر کی گئی ہے اور یہ بات باندی اور آزاد کے درمیان (مدت) میں برابری کی موجب ہے جیسا کہ عنین (نامرد) کی مدت میں ہوتا ہے۔ مذکورہ آیات میں امام شافعی رحمہ اللہ کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ وہ آزاد عورتوں کے بارے میں ہے نہ کہ باندیوں کے بارے میں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اولاً عزم طلاق کا ذکر کیا پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ   اور طلاق والیاں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین حیض۔

جو کہ آزاد عورتوں کی عدت ہے۔ (منکوحہ باندی کے) شوہر کا غلام اور آزاد ہونا یکساں ہے کیونکہ اعتبار عورت کی غلامی و آزادی کا ہوتا ہے مرد کی غلامی و آزادی کا نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء دو میں سے ایک حکم کے حق میں طلاق ہوتی ہے لہٰذا اس میں عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر غلامی پر آزادی پیش آجائے۔ بایں طور کہ ایلاء کے وقت میں وہ مملوکہ ہو پھر بعد میں آزاد کردی گئی تو اس کی مدت آزاد عورتوں کی مدت میں تبدیل ہوجائے گی۔ بخلاف عدت کے جب منکوحہ باندی کو طلاق بائن ملے پھر وہ آزاد کردی جائے تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل نہیں ہوتی۔ البتہ طلاق رجعی میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ ان جملہ مسائل کے مابین فرق کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر معلوم ہوگی۔

مسائل:

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے جب شوہر اپنی آزاد بیوی سے کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا چار مہینے سوائے ایک دن کے" تو مدت کم ہونے کی بناپر یہ ایلاء نہ ہوگا اور اگر یوں کہا "واللہ لا اقربک شہرین و شہرین بعد ھذین الشہرین (واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا دو مہینے اور ان دو مہینوں کے بعد دو مہینے) تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ شوہر نے دو ماہ اور دوماہ کو حرف جمع کے ساتھ جمع کیا ہے اور وہ مجموعہ جو حرف جمع سے حاصل ہو وہ لفظ جمع سے حاصل شدہ مجموعہ کی مثل ہوتا ہے۔ گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے "واللہ میں تجھ سے چار ماہ قربت نہیں کروں گا"۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو کہا کہ "قسم بخدا میں تجھ سے دو ماہ قربت نہیں کروں گا" پھر ایک دن ٹھہرنے کے بعد کہا "قسم بخدا میں پہلے دومہینوں کے بعد دو مہینے تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے ایک دن سکوت کیا تو بغیر حکم ایلاء کے ایک دن گزر گیا کیونکہ آزاد عورت کے حق میں مدت ایلاء دو ماہ نہیں ہوتی اور جب اس نے کہا کہ ان دو مہینوں کے بعد مزید دو مہینے تو اس نے پہلے دو مہینوں کے ساتھ جبکہ حکم ایلاء کے بغیر ایک دن گزر چکا ہے مزید دو مہینے جمع کردیئے۔ اور یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے واللہ لا اقربک اربعۃ اشھر الا یوما (قسم بخدا میں تجھ سے چار ماہ علاوہ ایک دن کے قربت نہیں کروں گا) اور

اگر وہ فی الواقع ایسا کہے تو مدت کم ہونے کی بناپر ایلاء نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا "واللہ لا اقربک سنۃ الا یوما" (قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا ایک سال مگر ایک دن) تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک فی الفور ایلاء نہ ہوگا' البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فی الفور ایلاء ہوگا۔ لہٰذا اگر ایک سال گزر گیا اور شوہر نے اس مدت میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کی تو ہمارے نزدیک وہ بائن نہ ہوگی اور اگر ایک دن اس سے قربت کرلی تو شوہر کے ذمے کفارہ نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس قول کے وقت سے جب چار ماہ گزر جائیں اور اس مدت میں شوہر نے بیوی سے قربت نہ کی تو بیوی بائنہ ہوجائے گی اور اگر بیوی سے قربت کرلی تو کفارہ لازم ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستثنیٰ شدہ دن سال کا آخری دن لیا جائے گا جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے کیونکہ اگر کوئی یوں کہے کہ "میں نے تجھے یہ مکان کرائے پر ایک سال کیلئے سوائے ایک دن کے دیا تو ایک دن سے مراد سال کا آخری دن ہوگا اور اجارہ صحیح ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب استثناء کیا ہوا دن سال کا آخری دن لیا جائے گا تو مدت ایلاء چار ماہ اور زائد ہوگی لہٰذا ایلاء ہوگا۔ نیز جب استثناء کیا ہوا دن سال کے آخر میں لیا جائے گا تو شوہر کیلئے قسم کے ٹوٹنے کے بغیر جوکہ اس کو لازم ہوگی بیوی سے چار ماہ میں قربت کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہی ایلاء کرنے والے کی تعریف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ شدہ دن غیر معلوم دن ہے لہٰذا (سال کے) آخری دن کو متعین کرلینا حقیقت کو تبدیل کرنا ہے اور بلا ضرورت حقیقت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا مستثنیٰ سال میں غیر متعین دن ہی رہے گا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ سال کے جس دن کو چاہے مستثنیٰ قرار دے لے لہٰذا مدت پوری نہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس جملہ (سال) میں ایک غیر متعین دن کا استثناء کیا تو اس نے اپنے آپ کو ایسے امر کے ذریعے بیوی سے قربت کرنے سے نہیں روکا جو مدت میں قربت کرنے سے مانع بن سکتا ہو کیونکہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جس دن کو چاہے قربت کیلئے معین کرلے اور اس میں بغیر اس کے کہ حنث اس کو لازم ہو بیوی سے قربت کرسکتا ہے' لہٰذا یہ اس کی جانب سے ایلاء نہ ہوا۔ جہاں تک اجارہ کے مسئلے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ کے باب میں حقیقت کو متعین کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اجارہ کی تصحیح ہوسکے کیونکہ اس کے بغیر اجارہ صحیح نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں مدت کا معلوم ہونا اجارہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور جب تک سال کے آخری دن کو نہ لیں مدت معلوم نہیں ہوسکتی۔ اس کے برعکس زیربحث مسئلے میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مدت کے مجہول ہونے سے قسم باطل نہیں ہوتی۔ اگر شوہر نے یہ کہنے کے بعد کسی دن بیوی سے قربت کرلی تو دیکھیں گے کہ اگر سال میں سے چار ماہ اور اس سے زائد باقی ہیں تو پوری مدت کے پائے جانے اور ایلاء کرنے والے کی تعریف کے پائے جانے کی بناپر ایلاء بن جائے گا اور اگر اس سے کم مدت باقی رہی تو مدت کے کم ہونے اور ایلاء کی تعریف کے منعدم ہونے کی بناپر یہ ایلاء نہ بنے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر یوں کہے واللہ لا اقربک سنۃ الا مرۃ (قسم بخدا میں تجھ سے ایک سال قربت نہ کروں گا مگر ایک مرتبہ) البتہ اتنا فرق ہے کہ شوہر کے الا یوما (سوائے ایک دن کے) کہنے کی صورت میں جب اس نے بیوی سے قربت کرلی اور سال میں سے چار ماہ اور زائد باقی ہوں تو ایلاء

اس وقت تک نہ بنے گا جب تک اس دن کا سورج غروب نہ ہوجائے اور ابتداء مدت کا اعتبار اس دن کے غروب شمس سے کیا جائے گا کیونکہ یوم نام ہے اس وقت کے از ابتداء تا انتہاء کا اور انتہاء صرف غروب شمس ہی سے ہوتی ہے۔ جبکہ اس کے "الامرۃ" (سوائے ایک مرتبہ کے) کہنے کی صورت میں قربت کے فوراً بعد بغیر فصل کے ایلاء ہوجائے گا اور ایلاء کی ابتدائے مدت کا اعتبار ایک مرتبہ کی قربت سے فارغ ہونے کے وقت سے کیا جائے گا کیونکہ یہاں مستثنیٰ ایک مرتبہ کی قربت ہے دن نہیں ہے جبکہ پہلی صورت میں مستثنیٰ دن ہے ایک مرتبہ نہیں ہے اسی وجہ سے دونوں کے درمیان فرق ہے۔

ایلاء کے مہینوں کا اعتبار چاند سے ہوگا یا دنوں سے؟

ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کچھ اختلاف نہیں ہے کہ ایلاء جب مہینے کے شروع یعنی چاند نکلنے پر کیا ہو تو مدت کا اعتبار چاند کے حساب سے کیا جائے گا اور جب مہینے کے دوران ہوا ہو تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی تصریح مروی نہیں ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ ایک سو بیس دن ہوں گے اور زفر رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مہینے کے بقیہ حصے کا اعتبار دنوں سے اور دوسرے اور تیسرے مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا جائے گا۔ اور پہلے مہینے کے دن چوتھے مہینے کے شروع کے ایام سے پورے کئے جائیں گے۔

اس بات کا احتمال ہے کہ یہ اختلاف ان کے طلاق و وفات کی عدت کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہو جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

مدتِ ایلاء میں رجوع نہ کرنا:

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایلاء کے وقوع کیلئے عزم طلاق کو اپنے اس ارشاد وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰہَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ○ میں شرط قرار دیا ہے۔ کلمہ "ان" شرط کیلئے ہے اور عزم طلاق سے مراد مدت میں رجوع نہ کرنا ہے۔

فیء (رجوع) کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ○ آیت کریمہ میں مذکور فیء کی تفسیر کہ وہ کیا ہے
- ○ فیء کی صحت کی شرط کا بیان
- ○ فیء کے وقت کا بیان کہ وہ مدت کے دوران ہوتا ہے یا مدت گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔

فیء کی تفسیر کہ وہ کیا ہے؟

فیء رجوع کی ہمارے نزدیک دو قسمیں ہیں۔

(۱) فعل کے ساتھ رجوع کرنا: یہ فرج (شرمگاہ) میں جماع ہے۔ لہٰذا اگر فرج کے باہر بیوی سے جماع

کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا یا شہوت سے اس کو چھوا یا شہوت سے فرج پر نظر ڈالی تو یہ فی ء (رجوع) نہیں ہوگا کیونکہ بیوی کا حق فرج میں جماع کرنا ہے اور شوہر نے اس حق کو روک کر ظلم کیا ہے لہٰذا فرج میں جماع کئے بغیر یہ ظلم ختم نہیں ہوگا پس یہ رجوع قدرت کے ہوتے ہوئے فرج میں جماع کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس (طلاق رجعی میں) رجعت غیر فرج میں جماع اور شہوت سے چھونے اور شہوت سے فرج کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہوجاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی میں بینونت عدت کے پورا ہونے کے بعد من وجہ طلاق کے وجود کے وقت سے ثابت ہوتی ہے اور اگر ان افعال سے رجعت ثابت نہ ہوتو شوہر تو حرام کا مرتکب بنے گا۔ لہٰذا حرام سے احتراز کیلئے ان افعال پر اقدام کو رجعت پر دلیل قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات ایلاء کے رجوع میں نہیں پائی جاتی کیونکہ اس میں مدت کے پورا ہونے پر بینونت فی الحال ہی ثابت ہوتی ہے لہٰذا اگر ان افعال کو رجوع اور فی ء نہ بھی قرار دیا جائے تب بھی شوہر حرام کا مرتکب قرار نہیں پاتا۔ اس طرح دونوں مختلف ہیں۔

(۲) قسم زبانی رجوع: اس بارے میں گفتگو کے یہ دو عنوان ہیں: اول (فی ء) زبانی رجوع کی صورت' دوم اس کی صحت کی شرط کا بیان:

زبانی رجوع کرنے کی صورت:

یہ شوہر کا بیوی کو یوں کہنا ہے فئت الیک (میں نے تیری طرف رجوع کیا) یا راجعتک (میں نے تجھ سے رجوع کیا) وغیرہ۔ فی ء کی صفت کے بارے میں حسن نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ وہ شوہر کا یوں کہنا ہے کہ "تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنی بیوی کی طرف رجوع کرلیا ہے اور میں نے ایلاء کو باطل و ختم کردیا ہے" اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے فی ء پر شہادت شرط نہیں ہے کیونکہ فی ء بغیر شہادت کے بھی صحیح ہوجاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فروج کے باب میں شہادت کا ذکر محض احتیاط کیلئے کیا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ مدت گزرجانے کے بعد شوہر رجوع کرلینے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تکذیب کرے تو پھر فی ء پر گواہ قائم کرنے کی ضرورت ہوگی یہ اس لئے نہیں ہے کہ فی ء کی صحت کیلئے شہادت شرط ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب مدت کے باقی ہوتے ہوئے شوہر اور بیوی میں فی ء (رجوع) کے بارے میں اختلاف ہوجائے اور شوہر تو فی ء کا دعویٰ کرے لیکن بیوی انکار کرے تو قول شوہر کا ہوگا کیونکہ مدت جبکہ باقی ہے شوہر کو اس میں فی ء کا اختیار ہے۔ اور شوہر نے رجوع کا دعویٰ ایسے وقت میں کیا ہے جس میں وہ دوبارہ رجوع کرسکتا ہے لہٰذا ظاہر حال اس کے حق (میں گواہ ہے اس لئے قول اسی کا معتبر ہوگا۔

اور اگر اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہوا تو قول عورت کا معتبر ہوگا کیونکہ شوہر ایسے وقت میں فی ء (رجوع) کا دعویٰ کررہا ہے جس میں وہ فی ء کا انشاء نہیں کرسکتا لہٰذا ظاہر حال اس کے خلاف ہے لیکن عورت کے حق میں گواہ ہے۔ لہٰذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

زبانی رجوع کے صحیح ہونے کی شرائط:

پہلی شرط: جماع کرنے سے عاجز ہونا:

لہٰذا جماع پر قدرت کے ہوتے ہوئے رباني (رجوع) فی ء درست نہ ہوگا کیونکہ اصل رجوع جماع کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ ظلم حقیقتاً اسی سے مندفع ہوتا ہے۔ زبان سے رجوع کرنا تو اس کا نائب ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اصل پر قدرت ہوتے ہوئے نائب کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ وضو کے ساتھ تیمم کی صورت وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر شرط یا تو جماع سے حقیقی عجز ہے یا مطلق عجز ہے خواہ حقیقی ہو یا حکمی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عجز دو قسم کا ہوتا ہے حقیقی اور حکمی۔ جہاں تک عجز حقیقی کا تعلق ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ایسا مریض ہو کہ اس کے مرض کے ہوتے ہوئے جماع ممکن نہ ہو یا بیوی نابالغہ ہو اور اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی سے جماع نہ کیا جاسکتا ہو یا اس کے فرج میں سخت رسولی ہو یا شوہر مجبوب (مقطوع الذکر) ہو یا دونوں کے درمیان اتنی مسافت ہو کہ وہ مدت ایلاء میں طے نہ کی جاسکتی ہو یا عورت قصوروار ہو اور ایسی جگہ میں چھپی ہوئی ہو جس سے شوہر واقف نہ ہو یا شوہر قید میں ہو اور بیوی کے پاس پہنچ نہ سکتا ہو۔ ان تمام صورتوں میں شوہر کا رجوع زبانی ہوگا۔ قدوریؒ نے مختصر کرخی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور بیوی قید میں ہو یا شوہر قید میں ہو یا دونوں کے درمیان مسافت چار ماہ سے تو کم ہو لیکن دشمن یا سلطان نے اس کو سفر جاری رکھنے سے روک دیا ہو تو اس کا رجوع صرف فعل (جماع) سے ہی ہوگا۔

دونوں قولوں کے درمیان قید کے بارے میں موافقت کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ جو قاضی نے ذکر کیا اس کو اس پر محمول کیا جائے کہ دونوں میں سے ایک کو یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ دوسرے کے پاس قید خانہ میں جاسکے۔ دشمن یا سلطان کی جانب سے روکنے کے مسئلے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے اور قریب ہوتا ہے کہ وہ روک ختم ہوجائے لہٰذا یہ کالعدم سمجھی جائے گی۔

رہا عجز حکمی تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایلاء کے وقت شوہر حالت احرام میں ہو اور اس وقت سے حج تک چار ماہ ہوں۔ جب یہ تفصیل معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب شوہر جماع کرنے سے حقیقتاً عاجز ہو تو جماع کے ساتھ رجوع زبانی رجوع کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ البتہ جب وہ جماع پر حقیقتاً تو قادر ہو لیکن حکماً عاجز ہو (یعنی عجز حکمی ہو حقیقی نہ ہو) تو کیا اس کا زبانی رجوع صحیح ہوتا ہے؟ تو اس بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہ ہوگا اور رجوع صرف جماع کے ساتھ ہی ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ رجوع صحیح ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصول شریعت میں عجز حکمی عجز حقیقی کی مثل ہوتا ہے جیسا کہ خلوت میں ہوتا ہے کہ اس میں خلوت کی صحت سے منع کرنے میں مانع حقیقی اور مانع شرعی یکساں ہیں۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ہماری

دلیل یہ ہے کہ وہ جماع کرنے پر حقیقتاً قادر ہے لہٰذا بیوی (کا حق) روکنے پر وہ ظالم ہوا۔ اور جب تک وہ بیوی کو اس کا حق جماع کرکے نہیں دے گا بیوی سے ظلم ختم نہیں ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے اللہ عزوجل کے غنا اور بندے کی حاجت کے باعث ساقط نہیں ہوتا۔

دوسری شرط: مدت گزرنے تک شوہر کا جماع سے مسلسل عاجز رہنا:

لہٰذا اگر دوران مدت میں جماع پر قدرت حاصل ہوگئی تو قول کے ساتھ فی ء (زبانی رجوع) باطل ہوجائے گا اور جماع کے ساتھ فی ء کی طرف منتقل ہوجائے گا حتیٰ کہ اگر (قدرت حاصل ہونے کے بعد) مدت کے دوران بیوی کو چھوڑے رکھا اور اس سے قربت نہیں کی یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو بیوی بائنہ ہوجائے گی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ زبانی فی ء نائب و بدل ہے جماع کے ساتھ فی ء کا اور (یہ قاعدہ ہے کہ) جو نائب و بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پیشتر اصل پر قادر ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہوجاتا ہے جیسے تیمم کرنے والے میں ہوتا ہے جبکہ وہ نماز کے دوران پانی پر قادر ہوجائے۔

اسی طرح جب حالت صحت میں ایلاء کیا پھر مریض ہوگیا تو اگر اس کی صحت کی مدت اتنی تھی کہ جس میں جماع کرنا ممکن تھا تو اس پر جماع کے ساتھ رجوع کرنا ہی لازم ہوگا کیونکہ وہ مدت صحت میں جماع پر قادر تھا اور جب اس پر قدرت کے باوجود بیوی سے جماع نہیں کیا تو اس نے بیوی کا حق ادا کرنے میں کوتاہی کی لہٰذا پیش آنے والے مرض کی وجہ سے معذور نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر مدت صحت کے بہت کم ہونے کی بنا پر اس کیلئے جماع کے ذریعے رجوع ممکن نہ تھا تو اس کیلئے زبانی رجوع ہوگا کیونکہ جب اسے اس مدت میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہوئی تو ترک جماع میں اس کی جانب سے کوتاہی نہ ہوئی لہٰذا معذور ہوگا۔

اگر حالت مرض میں ایلاء کیا اور زبانی رجوع نہ کیا یہاں تک کہ مدت گزر گئی اور بیوی بائن ہوگئی۔ پھر تندرست ہوگیا اور پھر دوبارہ بیمار پڑگیا اور اس حالت مرض میں اسی بیوی سے نکاح کرلیا پھر اس سے زبانی فی ء (رجوع) کیا تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا رجوع صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر دوبارہ نکاح کے وقت سے چار ماہ گزر گئے تو اب بائنہ نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ رجوع صحیح نہ ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری مدت میں جب وہ تندرست ہوگیا تو اس کو جماع کرنے پر حقیقتاً قدرت حاصل ہوگئی لہٰذا اس مدت میں زبانی رجوع کا اعتبار ساقط ہوجائے گا اگرچہ وہ عورت کے ساتھ معصیت(۱) ہی کے طریق پر جماع پر قادر ہو۔ جیسا کہ جب کوئی حالت احرام میں ہو اور زبانی رجوع کرے تو چونکہ وہ جماع کرنے پر حقیقتاً قادر ہے لہٰذا اس کی زبانی رجوع صحیح نہ ہوگا' اگرچہ وہ قدرت معصیت ہی کے ساتھ ہے (یعنی حالت احرام میں جماع کرنا معصیت ہے) ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ صحت رجوع بالفی ء سے محض اس لئے مانع ہوتی ہے کہ شوہر کو جماع میں عورت کے حق کو ادا کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور بینونت کی حالت میں تو اس کا حق ہی نہیں ہوتا لہٰذا (بینونت کی حالت میں شوہر کی) صحت کو حق کی ادائیگی سے مانع اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

---

(۱) چونکہ بینونت کی حالت میں نکاح منقطع ہو چکا ہوتا ہے لہٰذا سابق شوہر کا اس سے جماع کرنا معصیت ہے۔

تیسری شرط: زبانی رجوع کے وقت ملک نکاح کا قائم ہونا:

اس سے مراد یہ ہے کہ جس وقت شوہر بیوی سے فی ء و رجوع کر رہا ہو اس وقت وہ بیوی اس سے بائنہ نہ ہو۔ اگر وہ بائنہ ہوچکی ہو پھر زبانی رجوع کیا تو یہ رجوع صحیح نہ ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا کیونکہ زبانی رجوع نکاح کی موجودگی میں حکم طلاق کے حق میں محض ایلاء کو اس لئے رفع کرتا ہے کہ اس سے بیوی کے حق کی ادائیگی حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ بینونت کی حالت میں عورت کا تو حق ہی نہیں ہوتا لہٰذا فی ء کا اعتبار نہ ہوگا اور اس کا وجود و عدم برابر ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا۔ پھر جب اس نے اس سے دوبارہ نکاح کرلیا اور مدت گزر گئی تو شوہر سے بائن ہوجائے گی۔ اس کے برخلاف عملی رجوع یعنی جماع زوال ملک اور ثبوت بینونت کے بعد بھی صحیح ہوتا ہے حتیٰ کہ اس سے ایلاء باقی نہیں رہتا بلکہ باطل ہوجاتا ہے کیونکہ جماع کرنے سے قسم توڑ دی اور قسم کھل گئی اور ختم ہوگئی۔ زبانی فی ء میں قسم کا ٹوٹنا تو ہوتا نہیں لہٰذا قسم کھلتی نہیں اور اس طرح ایلاء بھی مرتفع نہیں ہوتا۔

پھر ہمارے نزدیک زبانی رجوع کی صحت محض حکم طلاق کے حق میں ہوتی ہے لہٰذا مدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ، ہوتی (اس کی صحت) حنث (قسم ٹوٹنے کے) حق میں نہیں ہوتی لہٰذا حنث کے حق میں قسم باقی رہتی ہے کیونکہ قسم کا کھلنا اور ختم ہونا صرف حنث (قسم توڑنے) سے ہوتا ہے اور حنث کا حصول جس فعل پر قسم کھائی ہو اس کو کرنے سے ہوتا ہے جبکہ قول وہ فعل نہیں ہے جس پر قسم کھائی گئی ہے لہٰذا اس سے قسم نہیں کھلے گی۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ فی ء (رجوع) صرف جماع سے ہوتا ہے یہی امام طحاوی رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ فی ء (رجوع) صرف حنث (قسم توڑنے) سے ہوتا ہے اور حنث (قسم توڑنا) زبانی نہیں ہوتا لہٰذا زبان سے فی ء بھی حاصل نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس فعل کی قسم کھائی گئی ہے (یعنی محلوف علیہ) اس کو کرنے سے حنث لازم ہوتا ہے اور محلوف علیہ قربت ہے لہٰذا فی ء صرف قربت ہی سے حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ عجز کے وقت رجوع قول سے ہوتا ہے۔ یہی تابعین کی ایک جماعت مثل مسروق شعبی' ابراہیم نخعی اور سعید بن جُبَیْرؒ رحمہم اللہ سے بھی مروی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ فی ء لغت میں رجوع کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فاء الظل ای رجع (یعنی سایہ لوٹ آیا) اور ایلاء میں رجوع کا مطلب یہ ہے کہ ایلاء سے شوہر نے بیوی کے حق جماع کو روکنے کا جو عزم کیا تھا اور قسم کے ساتھ اس عزم کو مؤکد کیا تھا تو بذریعہ فی ء اس عزم سے رجوع کرلیا اور رجوع جیسے فعلی ہوتا ہے ایسے ہی قولی بھی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع اس بناپر ہوتا ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق کو روک کر ظلم کیا ہے اور جماع پر قدرت ہوتے ہوئے ظلم اس طرح ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق جماع کو روکا ہے' اس ظلم کا ازالہ یہ ہے کہ اس کے حق جماع کو ادا کردے۔ اور جماع سے عجز کے وقت اس کا بیوی پر ظلم اس طرح ہے کہ اس نے بیوی کے حق جماع کو روکنے کو زبان سے ذکر کیا لہٰذا اس ظلم کا ازالہ بھی اسی ظلم کے بقدر ہوگا

(کہ وہ زبان سے رجوع کرے اور وعدہ کرے)۔ پس حکم کا ثبوت علت کے موافق ہوا۔

فیء (رجوع کرنے) کا وقت:

ہمارے نزدیک رجوع مدت ایلاء میں ہوگا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدت کے بعد۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ایلاء کے حکم کے بیان میں ذکر کریں گے۔

ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا:

ایلاء کی صحت کیلئے ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اگر غلام اپنی بیوی سے یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" یا یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا حج یا عمرہ ہے یا میری بیوی کو طلاق ہے" تو اس کا ایلاء صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے بیوی سے قربت نہ کی تو مدت پوری ہونے پر بیوی اس سے بائنہ ہوجائیگی۔ اور اگر اس نے مدت کے دوران بیوی سے قربت کرلی تو اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کے سبب اس کے بطور کفارہ روزے لازم ہوں گے اور دیگر قسموں میں مذکورہ جزاء اس کو لازم ہوگی کیونکہ غلام میں اس کی ت بھی ہے۔ اور اگر قسم ایسی چیز کے ساتھ ہو جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو مثلاً یوں کہا "اگر میں نے تجھ قربت کی تو میرے ذمے ایک غلام کی آزادی ہے" یا "میرے ذمے اتنا صدقہ ہے" تو یہ ایلاء صحیح نہ ہوگا نکہ غلام مال میں ملکیت کا اہل نہیں ہوتا۔

یلاء کرنے والے کا مسلمان ہونا:

کیا یہ بھی ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جب ذمی نی بیوی سے طلاق یا غلام کی آزادی کے ساتھ ایلاء کرے تو اس کا ایلاء صحیح ہوتا ہے کیونکہ کافر طلاق دینے اور زاد کرنے کا اہل ہوتا ہے اوراس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ذمی کسی قربت خداوندی کے م مثلاً روزہ، صدقہ، حج اور عمرہ کے ساتھ ایلاء کرے مثلاً اپنی بیوی کو یوں کہے کہ اگر میں نے تجھ سے قربت ں تو میرے ذمے روزہ یا صدقہ یا حج یا عمرہ یا اور کوئی نیک کام ہوگا تو یہ ایلاء نہ بنے گا کیونکہ ذمی قربت داوندی کے کاموں کا اہل نہیں ہے اور اس کو کچھ لازم ہوئے بغیر ممکن ہوگا کہ وہ بیوی سے قربت کرسکے۔ پس س کی جانب سے ایلاء نہ ہوگا۔

اسی طرح جب ذمی اپنی بیوی سے یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہوگی" یا "فلاں مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہوگی" تو یہ بھی ایلاء نہ ہوگا کیونکہ کفر ہمارے نزدیک ظہار کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔ تو جب ظہار صحیح نہ ہوا تو اس کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہوا۔ لہٰذا ایلاء بھی نہ ہوا۔

البتہ جب ذمی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ایلاء کرے اور یوں کہے کہ "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" کہ جس میں قسم کا انعقاد حنث ہونے کی صورت میں کفارہ کا موجب ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں

اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم ایلاء کے علاوہ کی طرح کا انعقاد ذمی کی جانب سے نہیں ہو سکتا اور دونوں کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کا انعقاد حنث ہونے کی صورت میں موجب کفارہ ہوتا ہے جبکہ کافر کفارہ کا اہل ہی نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد الٰہی "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَآئِهِمْ" کا عموم ہے کہ اس میں مسلمان کی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ ایلاء یمین و قسم ہوتی ہے جو اللہ عزوجل کے نام کی ہتک حرمت کے خوف سے قربت کرنے سے مانع ہوتی ہے جبکہ ذمی بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کا معتقد ہوتا ہے۔ اسی لئے تو مسلمان کی طرح اس سے دعاوی پر قسم لی جاتی ہے اور مسلمان کے تسمیہ (اللہ کا نام لینے) کی مانند اس کے تسمیہ کے ساتھ بھی ذبیحہ کی حلت کا تعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا مسلمان کے ایلاء کی مانند اس کا ایلاء بھی صحیح ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذمی کا ایلاء صحیح ہوتا ہے تو اس کے حق میں بھی ایلاء کے احکام ثابت ہوں گے جیسا کہ مسلمان کے حق میں ثابت ہوتے ہیں۔ البتہ حنث کا حکم یعنی کفارہ اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ عبادت ہے جبکہ ذمی عبادت کا اہل نہیں ہوتا لہٰذا اس کے ایلاء کا ظہور صرف "بر" یعنی قسم کے پورا ہونے کا حکم (یعنی طلاق) میں ہوگا کیونکہ وہ طلاق دینے کا اہل ہوتا ہے۔

اگر مسلمان اپنی بیوی سے ایلاء یا ظہار کرے، بعدازاں اسلام سے پھر جائے یعنی مرتد ہوجائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے، پھر دوبارہ مسلمان ہوکر لوٹ آئے اور بیوی سے دوبارہ نکاح کرلے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا ایلاء اور ظہار صحیح ہوگا جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کا ایلاء اور ظہار ساقط ہوجائے گا۔ اما[م ابو] یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفر ایلاء اور ظہار کی صحت سے ابتداءً مانع ہوتا ہے لہٰذا صحت پر ان کی بقاء سے بھی مانع ہوگا کیونکہ ایلاء کا حکم حنث ہونے پر کفارہ کا وجوب ہے اور ظہار کا حکم کفارہ ادا کرنے تک موقت حرمت ہے جبکہ کافر وجوب کفارہ کا اہل نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ وجہ کی بناپر جب کفر ایلاء کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا تو یہ تو اولیٰ ہے کہ وہ ایلاء کی بقاء کے مانع نہ ہو کیونکہ بقاء زیادہ آسان ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء کا انعقاد اس بناپر ہوا کہ اس کا وجود مسلمان کی جانب سے ہوا اور پیش آنے والا عارضہ ارتداد ہے جس کا اثر ملک نکاح کا زوال ہے اور زوال ملک قسم کے بطلان کا موجب نہیں ہوتا لہٰذا قسم باقی رہے گی۔ پھر جب وہ دوبارہ مسلمان ہوگیا تو ایلاء کا حکم بھی پلٹ آئے گا کیونکہ اصل پر پیش آنے والا عارضہ جب مرتفع ہوجائے تو سرے سے معدوم سمجھا جاتا ہے اور ایسے ہو جاتا ہے گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء کا انعقاد یقینی ہے جبکہ پیش آنے والا عارضہ یعنی ارتداد زوال کا احتمال رکھتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی تصرف شرعی کا انعقاد یقینی ہو تو بقاء میں فائدہ کے احتمال کی بناپر اس کو قائم سمجھا جائے گا اور فائدہ کا احتمال زیربحث صورت میں ثابت ہے کیونکہ شوہر کے دوبارہ اسلام قبول کرنے کی امید قائم ہے۔ رہا ظہار تو چونکہ اس کا صدور مسلمان سے ہوا ہے لہٰذا اس کا انعقاد اس حال میں ہوا کہ وہ اپنے حکم یعنی حرمت موقتہ کا موجب ہے۔ ارتداد سے حکم کی صفت زائل ہوگئی اور اصل یعنی حرمت ہے باقی [رہی] کیونکہ

کافر اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کے حق میں حرمت کا ثبوت اور اس کی بقاء ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت کا حکم امتناع (اس فعل سے باز رہنے) کا وجوب ہوتا ہے اور کافر امتناع پر قادر ہوتا ہے اگرچہ قربت (خداوندی) اور ثواب کے کام پر نہیں۔ اسی لئے کافر سے حرام کاموں کے بارے میں خطاب ہوتا ہے طاعات اور قربت خداوندی کے کاموں کے بارے میں نہیں جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے' واللہ الموفق۔

فصل ۲۵

ایلاء کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ ایلاء کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ حکم حنث اور حکم بر۔ جہاں تک حکم حنث کا تعلق ہے تو محلوف بہ (جس کے ساتھ قسم کھائی ہو) کے اختلاف سے وہ بھی مختلف ہوتا ہے لہٰذا اگر قسم اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہو تو حکم حنث اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دیگر قسموں کی طرح قسم کے کفارہ کا وجوب ہوتا ہے۔ اور اگر قسم شرط و جزاء کے ساتھ ہو تو دیگر شرط و جزاء کے ساتھ قسموں کی طرح حکم حنث محلوف بہ کا لزوم ہوگا یا اس کے وجود کی تقدیر پر محلوف بہ کے حکم کا لزوم ہوگا جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ جہاں تک حکم بر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوانات ہیں:

- ○ اصلِ حکم کا بیان
- ○ وصفِ حکم کا بیان
- ○ حکم کے وقت کا بیان
- ○ حکم کی مقدار کا بیان۔

اصلِ حکم کا بیان:

یہ رجوع کے بغیر مدت گزرنے پر طلاق کا واقع ہونا جانا ہے کیونکہ شوہر نے ایلاء سے مدت میں بیوی کے حق جماع کی ادائیگی سے اپنے آپ کو روکنے کا عزم کرلیا تھا اور اس عزم کی تاکید قسم سے کردی تھی۔ تو جب مدت گزر گئی اور شوہر نے باوجود فیء اور رجوع پر قدرت کے بیوی سے رجوع نہیں کیا تو اس نے قسم کے ساتھ مؤکد کئے ہوئے عزم کو بالفعل ثابت کردیا لہٰذا بیوی کے حق میں ظلم ثابت ہوگیا۔ لہٰذا عورت شوہر سے اس پر عقوبت اور اس کے ظلم کی سزا کے طور پر اور خود اپنے اوپر مہربانی اور شفقت کی خاطر شوہر کے حبالہ نکاح سے خلاصی حاصل کرکے اس سے بائن ہوجائے گی تاکہ کسی دوسرے شوہر سے اپنا حق وصول کرسکے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مدت گزر جانے کی صورت میں ایلاء کا حکم توقف ہے یعنی مدت گزرنے کے بعد شوہر توقف کرے گا اور اس کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ جماع کے ذریعہ بیوی سے رجوع کرلے یا وہ اس کو طلاق دے دے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو حاکم اس کو مجبور کرسکے گا کہ وہ دو میں سے ایک صورت کو ضرور اختیار کرے اور اگر وہ پھر بھی نہ کرے تو قاضی خود طلاق نافذ کردے گا۔

اس حکم کی معرفت دو مختلف مسئلوں کی معرفت پر مشتمل ہے ایک تو یہ کہ مدت گزرنے کے بعد ہمارے

نزدیک ایلاء کرنے والے کو موقع نہیں دیا جاتا بلکہ مدت ختم ہوتے ہی بلا فصل طلاق واقع ہوجاتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے موقع دیا جائے گا اور اسے رجوع کرنے اور طلاق دینے کے مابین اختیار دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک ضروری ہے کہ فیء و رجوع مدت کے اندر ہو جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدت گزرنے کے بعد بھی رجوع ہو سکتا ہے۔ دونوں ہی مسئلوں کے بارے میں صحابہؓ کا بھی آپس میں اختلاف تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس ارشاد الٰہی سے ہے:

للذین یُؤلُوْنَ مِن نِّسَآئِہِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَۃِ اَشْہُرٍ، فَاِنْ فَآءُوا فَاِنَّ اللہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ○ وَاِنْ عَزَمُوا الطلاقَ

اور جو لوگ اپنی بیویوں کے پاس جانے سے قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کیلئے چار مہینے تک کی مہلت ہے، سو اگر یہ رجوع کرلیں تب تو اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے رحمت فرما دیں گے اور اگر طلاق دینے کا پختہ ارادہ کرلیا ہے۔

اس ارشاد میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایلاء کرنے والے کو چار ماہ گزرنے کے بعد رجوع کرنے اور طلاق کا عزم کرنے کے مابین اختیار دیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مدت گزر جانے کی صورت میں ایلاء کا حکم مدت کے بعد شوہر کو رجوع اور طلاق کے مابین اختیار دینا ہے نہ کہ مدت گزرنے پر طلاق کا واقع ہو جانا ہے، اور اس بات پر بھی دلیل ہے کہ رجوع کا وقت مدت کے بعد ہے نہ کہ مدت کے دوران۔ نیز اللہ عزوجل کا ارشاد ہے وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم○ یعنی سمیع للطلاق (طلاق کو سننے والے ہیں) تو اس کیلئے ضروری ہے کہ طلاق مسموع ہو جو کہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ طلاق کے لفظ کی آواز کا وجود ہو کیونکہ غیر آواز میں سماع کا احتمال نہیں ہوگا۔ اگر طلاق کا وقوع محض مدت گزرنے سے ہی ہوجائے اور شوہر یا قاضی کی جانب سے کوئی قول نہ پایا گیا ہو تو طلاق (کے لفظ) کی آواز کا ثبوت نہ ہوگا لہٰذا اس کا سماع بھی منعقد نہ ہوگا۔ نیز ایلاء ایسی قسم ہے جو چار ماہ تک جماع سے روکتی ہے کیونکہ ایلاء کا لفظ اسی پر دلالت کرتا ہے طلاق پر نہیں۔ لہٰذا مدت گزرنے پر طلاق کے وقوع کا قول کرنا اسے واقع کئے بغیر اس کے وقوع کے قول کرنے کے مترادف ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

ہمارے دلائل یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "تربص" یعنی انتظار کی مدت چار ماہ قرار دی ہے۔ توقف تو اس منصوص مدت جو کہ رجوع یا طلاق اختیار کرنے کی مدت ہے پر ایک دن یا ایک گھڑی کی زیادت کا موجب ہوگا جو کہ دلیل کے بغیر جائز نہیں ہے اسی لئے زوجین کے مابین وہ دیگر مدتیں جن کیلئے شریعت نے کچھ مقدار مقرر کی ہے جیسے عنین (نامرد) کیلئے مدت ان میں اس مقدار سے زائد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایسے ہی طلاق کی مدت میں ہوگا۔

نیز رجوع سے قسم ٹوٹتی ہے اور قسم کو توڑنا اصل کے اعتبار سے حرام ہوتا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے:

وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيْلًا (النحل:۹۱)

اور نہ توڑو قسموں کو پکا کرنے کے بعد اور تم نے بنایا ہے اللہ کو اپنا ضامن۔

البتہ مدت ایلاء کے دوران (قسم توڑنے کی) اجازت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ کی قرات فان فائو فیھن سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا اس مدت کے علاوہ قسم توڑنا حرام ہوا' پس مدت کے علاوہ فی ء رجوع کرنا جائز نہ رہا اور مدت کے اندر فی ء اور مدت کے گزرنے پر وقوع طلاق کا قول کرنا لازم ہوا۔ نیز دو جاہلیت میں ایلاء طلاق معجل (فوری طلاق) سمجھا جاتا تھا۔ شریعت نے اس کو طلاق مؤجل کیا اور طلاق مؤجل وہ طلاق ہوتی ہے جو مدت کے گزرنے پر بغیر اس کے کہ کوئی اس کے بعد طلاق کو واقع کرے خود بخود واقع ہوجاتی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق راس الشھر (تجھے اگلے مہینے کے شروع میں طلاق)۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کا ذکر چار ماہ کے ذکر کے بعد کیا تو یہ تو صحیح ہے لیکن یہ بات اس کی موجب نہیں ہے کہ فی ء اس مدت کے گزرنے کے بعد ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس ارشاد فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف میں اللہ تعالیٰ نے امساک بمعروف کو بلوغ اجل یعنی عدت پوری ہونے کے بعد ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ذکر اجل یعنی عدت کے پورا ہونے کے بعد امساک (روک لینے یعنی رجوع کرلینے) کا موجب نہیں ہے بلکہ امساک یعنی عدت میں رجوع کرنے کا عدت میں اور عدت پوری ہوجانے کے بعد بینونت کو واجب کرنے والا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا اس آیت وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم○ سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ اس مقام میں "سمیع" سے مراد سمیع بایلائہ یعنی اس کے ایلاء کو سننے والا ہے اور ایلاء کا نطق اور قول ہی کیا جاتا ہے لہٰذا وہ مسموع ہوتا ہے۔ اور اس ارشاد میں علیم کا تعلق عزم سے ہے یعنی علیم بعزم الطلاق (اللہ تعالیٰ طلاق کے عزم سے باخبر ہیں) اور عزم طلاق سے مراد فی ء اور رجوع نہ کرنا ہے۔ اس تاویل کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "سمیع علیم" کو دو باتوں کے بعد ذکر کیا ہے۔ ایک وہ جس میں سماع کا احتمال ہے اور یہ ایلاء ہے دوسرے وہ جس میں سماع کا احتمال نہیں ہے اور یہ عزم طلاق ہے۔ لہٰذا ہر لفظ کا تعلق اس کے مناسب سے ہوگا تاکہ فائدہ حاصل ہو۔ اس طرح یہ اس ارشاد کی مانند ہے کہ جس میں لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ کو رات اور دن کے ذکر کے بعد لائے۔ یعنی:

وَمِنْ رَّحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ (القصص:۷۳)

یہ اسی کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات اور دن بنا دیئے کہ تم اس میں آرام کرو اور تاکہ اس کی روزی تلاش کرو۔

اس میں ہر ایک کا تعلق اپنے مناسب کے ساتھ ہے تاکہ فائدہ حاصل ہو یعنی سکون کا رات کے ساتھ اور ابتغاء (تلاش) فضل کا دن کے ساتھ۔ یہی ترتیب زیر بحث صورت میں ہے۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ وہ "سمیع علیم" ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر

مسموع معلوم ہوتا ہے لیکن ہر معلوم مسموع نہیں ہوتا کیونکہ سماع تو صرف آواز کا ہوتا ہے اور اگر ایلاء میں طلاق قول سے ہوتی ہوتو وہ مسموع ہوتی جبکہ ایلاء بھی مسموع ہے تو پھر "سمیع" کا ذکر ہی کافی تھا۔ علیم کے ذکر سے کچھ نیا فائدہ توحاصل نہ ہوا۔ حالانکہ اگر معاملہ اس طرح ہو جیسے ہم نے ذکر کیا کہ مدت گزرنے پر طلاق کا وقوع بغیر کسی سنے جانے والے قول کے ہوتا ہے تو علیم کے ذکر کا تعلق اس سے ہوگا کیونکہ یہ مسموع نہیں ہے کہ پھر سمیع کے ذکر کے بعد علیم کے ذکر کی حاجت نہ ہو۔ لہٰذا علیم کے ذکر کے ساتھ نئے فائدہ کا تعلق ہوا۔ پس ہمارا ہی قول اولیٰ و بہتر ہے۔

علاوہ ازیں ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ طلاق کا سماع لفظ طلاق کے اسکے حروف کے ساتھ ادائیگی پر ہی موقوف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ کنایات طلاق بھی طلاق ہی ہوتی ہیں اور مسموع بھی ہوتی ہیں اگرچہ لفظ طلاق کا ذکر نہ تو اس کے حروف کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مسموع ہوتا ہے۔ گونگے کی طلاق کا بھی یہی معاملہ ہے۔ لہٰذا ایلاء کے طلاق ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ لفظ طلاق کا تلفظ بھی ہو۔ پس طلاق کا وقوع لفظ طلاق کی آواز کے سماع پر موقوف نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ لفظ ایلاء طلاق پر دلالت نہیں کرتا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ ایلاء ازروئے شرع طلاق پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ایلاء کو شرط بر کے ساتھ معلق طلاق قرار دیا ہے اور شوہر اس قسم کے موجب پر اصرار کی بناپر چارماہ تک بیوی سے ترک قربت پر طلاق کو معلق کرنے والا بنتا ہے گویا اس نے یوں کہا ہے کہ "اگر چار ماہ گزر گئے اور ان میں میں نے تجھ سے قربت نہیں کی تو تجھے طلاق بائن ہے"۔ اس بات کو ہم نے آیت وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم کے اشارۃ النص سے سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنے کو عزم طلاق کانام دیا اور خبر دی کہ وہ ایلاء کو سننے والے ہیں۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ گزشتہ ایلاء ہی جبکہ مدت ایلاء میں رجوع نہ ہوا ہو طلاق بن جاتا ہے۔ یہ تمام عقلی دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں۔

مدت ایلاء کے بعد واقع ہونے والی طلاق کی صفت کا بیان:

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ فیء و رجوع کے بغیر مدت گزرنے پر واقع ہونے والی طلاق بائن ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مدت کے ختم ہونے پر جب شوہر کو اختیار دیاجائے اور وہ طلاق کو اختیار کرے تو وہ ایک طلاق رجعی ہوتی ہے جس کی بناء ان کا یہ قاعدہ ہے کہ مدت پوری ہونے کے بعد طلاق دوبارہ واقع کرنے سے واقع ہوتی ہے اور یہ چونکہ طلاق صریح ہے لہٰذا رجعی ہوگی۔ ہماری دلیل صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ حضرت عثمان، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی یہی قول ہے کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو یہ طلاق بائنہ ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مدت گزرنے پر طلاق کا وقوع تو محض دفع ظلم کیلئے ہوتا ہے اور ظلم کا دفع صرف طلاق بائن سے ہوسکتا ہے تاکہ عورت اس شوہر سے خلاصی پاکر دوسرے شوہر سے اپنا حق وصول کرسکے اور یہ خلاصی صرف طلاق بائن سے ہوسکتی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ طلاق رجعی کے وقوع کا قول کرنے سے نتیجہ عبث ہو سکتا ہے کیونکہ شوہر جب فی ء یعنی رجوع کرنے اور طلاق دینے سے انکار کردے تو اسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے گا تاکہ حاکم و قاضی اس پر طلاق واقع کر سکے۔ پھر جب حاکم و قاضی اس پر طلاق واقع کردے اور شوہر بیوی سے رجوع کرلے تو حاکم کا فعل عبث ہوجائے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

ایلاء سے واقع ہونے والی طلاق کی مقدار کا بیان:

اس سے مراد ایلاء میں واقع ہونے والی طلاق کی مقدار ہے۔ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایلاء میں طلاق مدت کے تابع ہوتی ہے قسم کے تابع نہیں ہوتی لہٰذا اگر مدت ایک ہوگی تو طلاق بھی ایک ہوگی اور اگر مدت میں تعدد ہوگا تو طلاق میں بھی تعدد ہوگا یہ ہمارے اصحابہ ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق قسم کے تابع ہوتی ہے لہٰذا اگر قسم میں تعدد ہو تو طلاق میں بھی تعدد ہوگا اور اگر قسم ایک ہو تو طلاق بھی ایک ہوگی البتہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں اعتبار قسم کا ہوتا ہے لہٰذا وحدت و تعدد کیلئے قسم کو دیکھا جائے گا نہ کہ مدت کو۔

امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع اور کفارہ کا لزوم ایلاء کا حکم ہے جبکہ ایلاء قسم ہے لہٰذا حکم کا دارومدار قسم پر ہوگا کہ وہ جب ایک ہو تو حکم بھی ایک ہوگا اور اس میں جب تعدد ہو تو حکم میں بھی تعدد ہوگا کیونکہ حکم میں تکرار اور وحدت سبب کے تکرار و وحدت سے ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مدت ایلاء کے دوران میں بیوی کے حق جماع کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے ایلاء کو طلاق تصور کیا گیا ہے اور اس عدم ادائیگی کو اس نے قسم سے مؤکد بھی کر دیا ہے جس کی وجہ سے وہ ظالم بنا۔ اور حق سے رکنے کی مدت جب ایک ہو تو ظلم ایک ہوتا ہے لہٰذا ظلم ایک ہوا' پس طلاق بھی ایک ہوگی۔ اور اسی رکنے میں مدت کے تعدد کی بناپر تعدد ہوگا لہٰذا ظلم میں بھی تعدد ہوگا اور اس طرح طلاق میں بھی تعدد ہوگا۔ جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے تو وہ تو اللہ عزوجل کے نام کی ہتک حرمت کی بناپر واجب ہوتا ہے۔ اور نام میں اگر تعدد ہوگا تو ہتک میں بھی تعدد ہوگا اور نام اگر ایک دفعہ استعمال ہوا ہو تو ہتک بھی ایک دفعہ ہوگی۔

اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

مسائل:

جب شوہر اپنی بیوی سے ایک مرتبہ کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" پھر اگر مدت گزرنے تک اس سے قربت نہ کرے تو عورت کو ایک طلاق بائن ہو جاتی ہے اور اگر قربت کرلے تو ایک کفارہ لازم آئے گا کیونکہ مدت اور قسم دونوں ہی ایک ہیں۔

اور اگر شوہر اپنی بیوی کو ایک مجلس میں یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا' قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"' پھر اگر اس کی نیت اس سے پہلی ہی کی تکرار ہو تو...... یہ حنث اور بر دونوں ہی صورتوں میں ایک ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر چار مہینے گزر گئے اور ان میں شوہر نے بیوی سے قربت نہ کی تو بیوی کو

ایک طلاق بائنہ ہوجائے گی اور اگر اس مدت میں قربت کرلی تو صرف ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ عرف و عادت میں اس طرح کا ذکر تکرار کیلئے ہوتا ہے تو جب اس نے پہلی ہی قسم کی تکرار کی نیت کی تو اس نے اسی چیز کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے لہٰذا اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو حکم بر کی صورت میں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک ایلاء ہوگا جبکہ حکم حنث کی صورت میں یہ بالاجماع تین قسمیں ہوں گی۔ لہٰذا اگر چار ماہ گزر گئے اور ان میں اس نے بیوی سے قربت نہیں کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بیوی کو ایک طلاق بائنہ ہوجائے گی اور اگر ان مہینوں کے دوران اس نے بیوی سے قربت کرلی تو اس پر بالاجماع تین کفارے لازم آئیں گے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک حنث اور بر دونوں ہی کے حکم کے حق میں یہ تین ایلاء شمار ہوں گے اور ہر ایلاء کا انعقاد اس کے وجود کے وقت سے ہوگا لہٰذا جب چار ماہ گزر جائیں اور شوہر نے ان میں بیوی سے فی ء و رجوع نہ کیا ہو تو ایک طلاق بائن پڑے گی۔ پھر ایک گھڑی گزرنے پر دوسری طلاق بائن پڑے گی اور ایک اور گھڑی گزرنے پر تیسری طلاق بائن ہوجائے گی۔ اور اگر مدت کے دوران شوہر نے بیوی سے قربت کرلی تو اس کے ذمے تین کفارے ہوں گے۔

اس مسئلے کا مبنٰی یہ مسئلہ ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے کہا "جب کل ہوگی تو خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" اور ایسا تین مرتبہ کہا تو جب کل کا دن ہوگا تو یہ حکم بر کے حق میں ہمارے نزدیک ایک ایلاء ہوں، جبکہ امام زفر کے نزدیک یہ حکم حنث کے حق میں تین ایلاء ہوتے ہیں۔ اور اگر اس تکرار سے شوہر کی مراد تغلیظ و تشدید ہو تو ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تو اب بھی ازروئے استحسان حکم بر کے حق میں وہ ایک ہی ایلاء ہوگا البتہ محمد اور زفر رحمہما اللہ کے نزدیک بر اور حنث دونوں ہی کے حق میں یہ تین ایلاء ہوں گے۔ یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ تو اپنے قاعدے پر ہیں کہ حکم قسم کے تابع ہوتا ہے نہ کہ مدت کے کیونکہ قسم ہی وہ سبب ہے جو موجب حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کیلئے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مدت میں اختلاف ہوا ہے کیونکہ ہر قسم ایک (علیحدہ) زمانے میں پائی گئی ہے لہٰذا ہر ایک کی مدت دوسری سے مختلف ہوگی لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے بیوی سے تین مختلف مجلسوں میں تین مرتبہ ایلاء کیا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدت اگرچہ حقیقت میں متعدد ہے لیکن ازروئے حکم ایک ہے کیونکہ چار ماہ گزرنے پر دو قسموں کے درمیان وقت کا ضبط دشوار ہے لہٰذا تمام قسموں کی مدت ازروئے حکم ایک ہوئی اور جو ازروئے حکم ثابت ہو وہ اس کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جو حقیقت میں ثابت ہو۔

○ اور اگر شوہر نے یوں کہا "جب کل ہوگی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا اور جب پرسوں ہوگی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ "بر" و حنث دونوں صورتوں میں دو ایلاء ہوں گے۔ لہٰذا جب کل کا دن ہوگا تو ایک ایلاء ہوجائے گا اور جب پرسوں کا دن ہوگا تو دوسرا ایلاء ہوجائے گا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب شوہر بیوی سے ایک مجلس میں ایلاء کرے پھر دوبارہ دوسری مجلس میں اس سے ایلاء کرے مثلاً اس طرح کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" پھر ایک دن ٹھہر کر کہا "خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ دو ایلاء ہوئے' ایک فی الفور اور دوسرا دوسرے دن۔ ایسا حنث اور بر دونوں ہی کے

حق میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مدت کی ابتداء و انتہاء کے اختلاف اور دو قسموں کے درمیان وقت کے ضبط کے امکان کی وجہ سے مدت حقیقتاً و حکماً" دونوں کے اعتبار سے متعدد ہے۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا "جب بھی میں اس گھر میں داخل ہوا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" یایوں کہا "قسم بخدا اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" یا یوں کہا "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا جب بھی میں اس گھر میں داخل ہوا" تو یہ بر کی صورت میں دو ایلاء ہوں گے جبکہ حنث کی صورت میں ایک ایلاء ہوگا۔ لہٰذا جب وہ گھر میں دو مرتبہ داخل ہوگا تو پہلا ایلاء تو پہلے داخلہ کے وقت ہوگا اور دوسرا ایلاء دوسرے داخلے کے وقت ہوگا حتیٰ کہ جب پہلے داخلے کے بعد چار ماہ گزر جائیں گے تو بیوی کو ایک طلاق ہو جائے گی اور جب دوسرے داخلے کے وقت سے چار ماہ پورے ہوجائیں گے تو دوسری طلاق بائن بھی واقع ہوجائے گی۔ اوراگر دونوں داخلوں کے بعد بیوی سے قربت کی تو اگرچہ مدت میں تعدد ہے لیکن چونکہ حکم حنث کے اعتبار سے قسم توایک ہے لہٰذا صرف ایک ہی کفارہ لازم آئیگا۔ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم جب ایسی شرط کے ساتھ معلق ہو جس میں تکرار ہوتو شرط کی تکرار سے اس قسم کی تکرار کا انعقاد نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلے میں شرط و جزاء کے ساتھ یمین و قسم جب تکرار والی شرط کے ساتھ معلق ہو تو شرط کی تکرار سے قسم (اورجزاء) میں بھی تکرار آتا ہے۔ اور شوہر کا یہ کہنا کہ "خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" حنث کے حق میں اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم ہے اور بر کے حق میں طلاق کے ساتھ یمین و قسم ہے۔ اس قاعدے کی دلیل اور اس کی جزئیات کا بیان جامع کبیر میں ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کہے "ان دو گھروں میں سے جب بھی میں کسی گھر میں داخل ہوا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" یا یوں کہے "جب بھی میں ان دو مردوں میں سے ایک سے بات کروں تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" پھر ان میں سے ایک مکان میں داخل ہوگیا یا ان میں سے ایک مرد سے بات کرلی تو یہ ایلاء ہوجائے گا۔ اور جب دوسری مرتبہ داخل ہوگا یا دوسری مرتبہ بات کرے تو حکم بر کے حق میں یہ ایک اور ایلاء ہوگیا جبکہ حکم حنث کے حق میں یہ فقط ایک ہی ایلاء ہوگا' واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل ۲۶

ایلاء کو باطل کرنے والے امور کا بیان

جن امور سے ایلاء باطل ہوتا ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہے جس سے بر اور حنث دونوں ہی کے حکم کے حق میں ایلاء سرے سے باطل ہو جاتا ہے اور دوسری نوع وہ ہے جس سے ایک حکم یعنی بر کے حق میں تو ایلاء باطل ہوجاتا ہے لیکن دوسرے حکم یعنی حکم حنث کے حق میں باقی رہتا ہے۔

نوع اول: جس سے ایلاء دونوں ہی حکموں کے حق میں باطل ہوجاتا ہے۔

اس میں صرف ایک ہی چیز ہے یعنی مدت کے اندر فرج میں جماع کے ساتھ فیء و رجوع کرنا کیونکہ اس سے حنث ہوجاتا ہے (یعنی قسم ٹوٹ جاتی ہے) اور قسم ٹوٹنے کے بعد یمین و قسم باقی نہیں رہتی اس لئے کہ حنث کے معنی اس کو توڑنا ہی ہے اور شے کا بقاء اس کو توڑنے والی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔

نوع ثانی: جس سے ایلاء حکم بر کے حق میں باطل ہو جاتا ہے حکم حنث کے حق میں باطل نہیں ہوگا۔ اس میں دو چیزیں ہیں۔

۱۔ **زبانی رجوع:** جو ہماری بیان کردہ تمام شرائط کے ساتھ ہو۔ اس سے حکم بر کے حق میں ایلاء باطل ہوجاتا ہے لہذا مدت کے گزرنے پر عورت بائن نہ ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ مدت میں رجوع نہ کرنا مدت کے گزرنے پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہے کیونکہ رجوع نہ کرنا عزم طلاق ہے جو کہ نص کی رو سے شرط ہے۔ البتہ حکم حنث کے حق میں ایلاء باقی رہے گا لہذا اگر مدت کے اندر زبانی رجوع کیا پھر مدت کے بعد جماع پر قدرت حاصل ہوگئی اور جماع کرلیا تو اس کو کفارہ لازم ہوگا کیونکہ وجوب کفارہ معلق ہے حنث کے ساتھ اور حنث محلوف علیہ فعل کو کرنا ہوتا ہے اور محلوف علیہ فعل فرج میں جماع ہے لہذا اس کے بغیر حنث حاصل نہ ہوگا۔

۲۔ **تین طلاقیں:** حتیٰ کہ اگر عورت پر ایلاء کی وجہ سے تین طلاقیں پڑجائیں یا ایلاء کے بعد شوہر بیوی کو تین طلاقیں دے دے۔ پھر عورت کسی اور مرد سے نکاح کرلے پھر اس کے بعد دوبارہ اسی شوہر کے نکاح میں آجائے اور چار ماہ گزر جائیں جن میں شوہر نے اس سے جماع نہ کیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے ایلاء باطل نہیں ہوتا اور ایلاء کی وجہ سے عورت پر ہمیشہ طلاق واقع ہوتی رہے گی۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ فی الحال موجود ملک جب طلاق سے ختم ہوجائے تو یہ بات ہمارے نزدیک یمین و قسم کو باطل کردیتی ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں کرتی۔ اس مسئلے کو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔

() اگر شوہر نے بیوی سے ایلاء کیا اور اس سے رجوع نہیں کیا یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے اور بیوی کو ایک طلاق بائنہ ہوگئی پھر اس کی عدت گزر گئی اور اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا۔ پھر دوبارہ پہلے شوہر کے

نکاح میں آگئی تو بالاجماع ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھما اللہ کے نزدیک تین طلاقوں کے ساتھ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ طلاقوں کے ساتھ۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھما اللہ کے نزدیک دوسرا شوہر ایک اور دو طلاقوں کو بھی ختم کردیتا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ختم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

ابانت (بائن کرنے) سے ایلاء باطل نہیں ہوتا لہٰذا اگر بیوی سے ایلاء کیا پھر مدت گزرنے سے پہلے اس کو بائن کردیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کرلیا اور اب بغیر فیء و رجوع کے مدت گزر گئی تو عورت کو گزشتہ ایلاء کی وجہ سے ایک اور طلاق بائن پڑجائے گی۔ اور اگر اس کو بائن کیا لیکن اس سے نکاح نہیں کیا یہاں تک کہ مدت گزر گئی اور عورت ابھی عدت میں ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ایک اور طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ بھی گزر چکا ہے۔

کیا رجوع کئے بغیر محض مدت گزرنے سے ایلاء باطل ہوجاتا ہے؟ اگر ایلاء مطلق یا مؤبد ہو بایں طور کہ شوہر نے کہا "واللہ میں تجھ سے کبھی بھی قربت نہ کروں گا" یا محض اتنا کہا کہ "خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہ کروں گا" اور وقت کا ذکر نہ کیا اور رجوع کے بغیر مدت گزر گئی اور اس طرح ایک طلاق بائنہ ہوگئی تو اس سے ایلاء باطل نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کرلیا پھر نکاح کرنے کے بعد سے مزید چار مہینے گزر گئے تو ایک اور طلاق بائنہ پڑجاتی ہے کیونکہ یمین و قسم مطلق یا مؤبد واقع ہوئی ہے اور جو عارضہ پیش آیا ہے وہ بینونت ہے جس کا اثر زوال ملک ہے لیکن طلاق کے ساتھ زوال ملک یمین کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ یمین جب واقع ہوجائے تو احتمال فائدہ کی بناپر وہ باقی رہتی ہے اور فائدہ کا احتمال موجود ہے کیونکہ دوبارہ نکاح کا احتمال باقی ہے۔ لہٰذا یمین و قسم باقی رہے گی البتہ دوسری مدت کے وقوع کیلئے ملک ضروری ہے۔ تو جب شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کرلیا تو ملک لوٹ آئی اور عورت کا جماع میں حق بھی لوٹ آیا۔ پھر جب رجوع کئے بغیر دوسری مدت گر گئی تو شوہر نے اس کا حق روک کر اس پر ظلم کیا۔ لہٰذا اس کے ظلم کی سزا میں ایک اور طلاق واقع ہوجائے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر دوسری طلاق بائنہ دیکر پھر ایک بار اسی سے نکاح کرلے۔ اور نکاح کے بعد سے (بغیر رجوع کے) مزید چار مہینے گزر جائیں کہ وجہ مذکورہ کی بناپر عورت تیسری طلاق سے بائن ہوجاتی ہے۔ اور اگر عورت نے کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلیا پھر دوبارہ پہلے مرد کے نکاح میں آگئی اور شوہر کے بیوی سے قربت کئے بغیر چار مہینے گزر گئے تو زفر رحمہ اللہ کے برعکس ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی سے مطلق یا مؤبد (ابدی) ایلاء کیا پھر چار مہینے گزر گئے اور ان میں شوہر نے اس کی طرف رجوع نہیں کیا یہاں تک کہ بیوی بائن ہوگئی پھر اس نے دوبارہ نکاح بھی نہیں کیا حتیٰ کہ مزید چار ماہ گزر گئے اور عورت ابھی عدت ہی میں ہوتو اب اس پر کوئی اور طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یمین وقسم باطل ہوچکی ہے کیونکہ بوجہ مذکورہ وہ تو ابھی باقی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت بائن ہے اور شوہر پر اس کا حق جماع نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس مدت میں شوہر قربت کرنے سے باز رہنے میں ظالم نہ ہوا۔ اور چونکہ وقوع طلاق اس معنی (یعنی شوہر کے بیوی کے جماع میں حق کو روکنے کے ظلم) کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ معنی مفقود

ہے لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی لیکن یمین و قسم باقی رہے گی لہٰذا اگر شوہر نے دوبارہ اس عورت سے نکاح کرلیا اور پھر اس سے رجوع کئے بغیر مزید چار ماہ گزر گئے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اصل قاعدہ یہ ہے کہ یمین منعقدہ بینونت سے باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا انعقاد بائن بیوی پر استئناف کے طریقے سے نہیں ہوتا۔

اور اگر دوبارہ نکاح کرنے سے پیشتر اس سے قربت کرلی تو اس کے ذمے کفارہ آئے گا کیونکہ یمین و قسم باقی ہے اور حنث کی شرط پائی گئی ہے لہٰذا قسم ٹوٹ گئی ہے۔

اگر معلوم وقت کیلئے ایلاء کیا مثلاً چار ماہ یا اس سے زائد کیلئے' اور پھر رجوع کے بغیر مدت گزر گئی یہاں تک کہ بیوی پر طلاق واقع ہوگئی تو ایلاء باقی نہ رہے گا اور ختم ہوجائے گا لہٰذا اب اگر بیوی سے قربت کرے گا تو اس کے ذمے کفارہ بھی لازم نہ ہوگا اور اگر مزید چار ماہ گزرنے تک اس سے قربت نہ کی تو عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو ایلاء کسی وقت تک کیلئے ہو تو وہ اس وقت کے آنے پر ختم ہوجاتا ہے۔ اگر بیوی سے قربت نہ کرنے کے بارے میں اپنے غلام کی آزادی کے ساتھ قسم کھائی پھر اس غلام کو فروخت کردیا تو ایلاء ساقط ہوجائے گا۔ کیونکہ شوہر کی اب ایسی حالت ہوگئی ہے کہ بیوی سے قربت کرنے پر اس پر کچھ لازم نہیں آرہا ہے پھر اگر قربت کرنے سے پیشتر کسی بھی وجہ سے وہ غلام دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا تو ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو چار مہینے تک چھوڑے رکھا اور ان میں اس سے قربت نہیں کی تو بیوی بائن ہوجائے گی کیونکہ جزاء فی الحال موجود ملک کے ساتھ مقید نہی ہوتی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" پھر اس غلام کو فروخت کردیا۔ اور پھر دوبارہ اسے خرید لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوا تو غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر غلام اس کی ملکیت میں قربت کے بعد آیا تو ایلاء پلٹ کر نہ آئے گا کیونکہ قربت کی وجہ سے وہ باطل ہوچکا ہے۔ اسی طرح اگر غلام مرجائے تو ایلاء باطل ہوجائے گا کیونکہ اب ایسی حالت بن گئی ہے کہ جزاء کا وجود متصور ہی نہیں رہا۔ لہٰذا یمین باطل ہوجائے گی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا کہ "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے یہ دونوں غلام آزاد ہیں"۔ پھر ان میں سے ایک مرگیا یا شوہر نے ان میں سے ایک کو فروخت کردیا تو ایلاء باطل نہ ہوگا کیونکہ قربت کرنے سے شوہر پر دوسرے غلام کو آزاد کرنا لازم آرہا ہے۔ البتہ اگر دونوں ہی مرجائیں تو ایلاء باطل ہوجائے گا ایسا ہی اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر نے دونوں ہی کو فروخت کردیا ہو خواہ اکٹھے یا یکے بعد دیگرے۔ اگر دونوں غلاموں کو فروخت کردیا پھر ان میں سے ایک کسی بھی وجہ سے قربت سے پیشتر دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا تو اس میں ایلاء لوٹ آئے گا۔ پھر اگر دوسرا بھی اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو اس میں بھی پہلے غلام کے ملکیت میں لوٹ آنے کے وقت سے ایلاء لوٹ آئے گا کیونکہ پلٹ آنے والا ایلاء بعینہٖ وہی ہے جو پہلے تھا۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "میرے تجھ سے قربت کرنے سے ایک ماہ پیشتر تجھے طلاق ہے"۔ پھر یمین و قسم کے وقت سے ایک ماہ پورا ہونے سے پیشتر اس سے قربت کرلی تو یمین باطل ہوجائے گی۔ اور اگر اس سے قربت نہ کی یہاں تک کہ ایک ماہ گزر گیا تو اب یہ ایلاء بن جائے گا کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک مہینہ گزر جائے جس میں میں نے تجھ سے قربت نہ کی ہو تو پھر اگر میں تجھ سے قربت کروں تو تجھے طلاق

ہے۔ اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا ہی کیا ہوتا اور ایک مہینہ گزر جاتا جس میں اس نے بیوی سے قربت نہ کی ہوتی تو یہ ایلاء ہوتا کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے ایلاء ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شوہر کیلئے بغیر اس کے کہ اس پر کچھ یعنی طلاق لازم ہو بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں ہے اور یہی ایلاء کرنے والے کی تعریف ہے۔ اب جب یہ ایلاء بن گیا تو اگر شوہر نے اس کے بعد قربت کی تو طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو قربت کے ساتھ معلق کیا تھا اور اگر اس نے قربت نہ کی یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو عورت کو ایک طلاق بائن ہوجائے گی کیونکہ بر کے حق میں یہی ایلاء کا حکم ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا کہ "میرے تجھ سے قربت کرنے سے پیشتر تجھے تین طلاقیں ہیں" اور یوں نہیں کہا کہ (میرے تجھ سے قربت کرنے سے) ایک ماہ (پیشتر) تو یہ ایلاء نہ ہوگا اور طلاقیں فی الفور واقع ہوجائیں گی کیونکہ اس نے طلاقوں کو قربت سے قبل وقت میں واقع کیا ہے لہٰذا جوں ہی وہ اپنے اس کلام سے فارغ ہوا وہ وقت پایا گیا پس طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

اور اگر یوں کہا قبیل ان اقربک (میرے تجھ سے قربت کرنے سے متصل یا ذرا پیشتر) تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ قبیل شے اس وقت کو کہتے ہیں جو شے پر مقدم اور متصل ہو۔ تو جوں ہی وہ کلام سے فارغ ہوا تو قربت پر مقدم زمانہ تو پایا گیا لیکن وہ مقدم زمانہ جو قربت کے ساتھ متصل بھی ہو اس کا اس وقت تک علم نہیں ہوسکتا جب تک کہ قربت نہ پائی جائے لہٰذا یہ قربت پر طلاق کو معلق کرنا ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے کہ "اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے"۔ پھر اگر وہ اس سے قربت کرلے تو قربت کے متصلاً بعد طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر وہ بیوی کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ چار ماہ گزر جائیں تو ایلاء کی وجہ سے ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر صراحتاً طلاق کو قربت پر معلق کرے، واللہ الموفق۔

فصل ۲۷

طلاق کے حکم کا بیان

طلاق کے رجعی اور بائن ہونے کے اختلاف سے طلاق کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے ساتھ چند احکام کا تعلق ہے جن میں سے بعض اصلی ہیں اور بعض تابع ہیں۔

طلاقِ رجعی کا حکم اصلی:

اس کا حکم اصلی عدد میں کمی ہے۔ جہاں تک ملک اور حلت جماع کے زوال کا تعلق ہے تو وہ اس کا حکم اصلی نہیں ہے اسی لئے وہ فی الفور ثابت بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ تو عدت پوری ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر

شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور اس سے رجوع نہیں کیا بلکہ اس کو چھوڑے رکھا یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہوگئی تو وہ بائن ہوجائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلت جماع کا زوال طلاق رجعی کا حکم اصلی ہے اور اسی وجہ سے شوہر کیلئے رجوع کرنے سے پیشتر مطلقہ بیوی سے جماع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابو عبد اللہ بصری رحمہ اللہ(۱) کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

جہاں تک ملکیت کے زائل ہونے کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے' بعض کا قول ہے کہ صرف حلت وطی کے حق میں ملک زائل ہوجاتی ہے جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ ملک کا زوال سرے سے نہیں ہوتا اور ملکیت کے تمام وجوہ سے قیام کے ساتھ ساتھ محض وطی حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ حالت حیض اور حالت نفاس میں وطی (حرام) ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق تو فی الحال واقع ہو رہی ہے لہٰذا اس کا کچھ فوری اور نقد اثر ہونا ضروری ہے جوکہ حلت وطی کا زوال اور حلت کے حق میں زوال ملک ہے۔ اور اس زوال کا اثر احکام میں ظاہر بھی ہوا ہے حتیٰ کہ شوہر کیلئے بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا اور اس کے ساتھ خلوت کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی باری بھی زائل ہوجاتی ہے اور رجعت سے پیشتر کے حیض عدت میں شمار ہوتے ہیں۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن کریم میں رجعت کو رد کا نام دیا۔ اپنے اس ارشاد میں وبعولتھن یعنی ان کے شوہر احق بردھن فی ذالک اور رد لغت میں غائب کو لوٹا لینے کو کہتے ہیں۔ تو اس بات پر دلیل ہے کہ ملک کا زوال من وجہ ہوا ہے۔

ہمارا استدلال اس ارشاد الٰہی سے ہے وبعولتھن احق بردھن فی ذالک۔ ارشاد الٰہی وبعولتھن سے مراد ان کے ازواج ہیں اور ارشاد الٰہی "ھن" مطلقہ عورتوں سے کنایہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد بھی مرد کو مطلقہ کا زوج کہا ہے حالانکہ زوجیت کے قیام کے بغیر مرد زوج نہیں ہوتا تو یہ دلیل ہے کہ طلاق کے بعد بھی زوجیت قائم ہے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مرد کیلئے اپنی زوجہ سے وطی کو اپنے اس ارشاد میں حلال کیا۔

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ○ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ○ (مؤمنون ۲۳:۵-۶)

اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں لیکن اپنی بیویوں یا اپنی باندیوں سے کیونکہ ان پر کوئی الزام نہیں۔

اور اس ارشاد سے:

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ (بقرہ:۲۲۳)

تمہاری بیویاں تمہارے لئے (بمنزلہ) کھیت ہیں' سو اپنے کھیت میں جس طرف سے ہوکر چاہو آؤ۔

اور اس ارشاد سے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا (الروم:۲۱)

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے واسطے تمہاری جنس کی بیویاں بنائیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرسکو۔

---

(۱) حسین بن علی بصری' کنیت ابو عبداللہ' م ۳۹۹ھ حدائق ص ۲۰۹۔

اس کا ثبوت اس طرح کی اور بھی نصوص سے ہے۔ اور تمام وجوہ سے ملک نکاح کے باقی رہنے پر دلیل یہ ہے کہ (اس مطلقہ طلاق رجعی کو) شوہر کا طلاق دینا اور ظہار کرنا اور ایلاء کرنا صحیح ہوتا ہے اور زوجین کے مابین لعان بھی جاری ہوتا ہے اور ان کے مابین وراثت بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ ملک مطلق ہی کے احکام ہیں۔ اسی طرح شوہر کو یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیوی کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ حالانکہ اگر ملک نکاح کسی وجہ سے زائل ہو چکا ہوتا تو رجعت تو آزاد عورت میں اس کی مرضی کے بغیر ایک لحاظ سے دوبارہ نکاح ہوتی جو کہ جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طلاق تو فی الفور واقع ہوتی ہے تو یہ تو مسلم ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تصرف شرعی کا اثر کبھی تو فی الفور ظاہر ہوتا ہے اور کبھی بعد میں ظاہر ہوتا ہے جیسے وہ بیع جو شرط خیار کے ساتھ ہو اور جیسے تصرف حسی مثلاً تیر پھینکنا وغیرہ۔ لہٰذا جائز ہے کہ اس طلاق کا اثر جو کہ ملک کا زوال اور وطی کی حرمت ہے عدت کے پورا ہونے پر ظاہر ہو۔ علاوہ ازیں اس کا ایک فوری اثر بھی ہوتا ہے یعنی عدد طلاق میں کمی اور محل کی حلیت میں کمی وغیرہ جیسا کہ خلافیات کے علم سے معلوم ہے۔

رہا بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا تو ہمارے اصحاب میں سے زفر رحمہ اللہ اس بات کے قائل ہیں کہ رجعت سے پیشتر بھی شوہر مطلقہ طلاق رجعی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جا سکتا ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے لیکن اس کی وجہ زوال ملک نہیں ہے بلکہ مطلقہ طلاق رجعی کا عدت میں ہونا ہے۔ اور عدت والیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (سورۃ طلاق:۱)	ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

اس میں مردوں کو نکالنے سے اور عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا۔ لہٰذا شوہر پہلے رجوع کر کے عدت کو ساقط کر دے تاکہ حرمت زائل ہو جائے پھر اس کو سفر میں لے جائے۔

اور اگر شوہر خلوت کے ذریعہ رجوع کرنا چاہتا ہے تو یہ خلوت کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن اگر مقصد رجعت نہ ہو تو پھر مکروہ ہے لیکن اس کراہت کی وجہ نکاح کا زوال اور حلت کا ختم ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ عورت کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ جب شوہر کا مقصد رجعت کے ذریعے نکاح کو باقی رکھنا نہ ہو تو جب وہ مطلقہ کے ساتھ خلوت کرے گا تو دونوں کے مابین شہوت سے بدن کو چھونا بھی پایا جائے گا جس سے رجعت ہو جائے گی۔ پھر وہ اس کو دوبارہ طلاق دے گا جس کی وجہ سے عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس طرح اس کو اس سے ضرر ہوگا۔ اور یہی بات اس ارشاد الٰہی میں بھی ہے:

وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا (بقرہ:۲۳۱)	اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے مت رکھو تاکہ تم ان پر ظلم کر سکو۔

ایسے ہی باری کا معاملہ ہے کیونکہ اگر اس کیلئے بھی باری ثابت ہو تو شوہر اس کے ساتھ رجعت کے قصد

کے بغیر خلوت کرے گا جس سے وہ خرابی لازم آئے گی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ ہاں اگر شوہر کا مقصد رجعت ہو تو۔ پھر اس کیلئے باری بھی ہوگی اور شوہر اس کے ساتھ خلوت بھی کرسکے گا۔ ہم نے جو حیضوں کو عدت میں شمار کیا تو اس بناپر کہ طلاق کا انعقاد سبب ہوتا ہے موجودہ ملک اور حلت کے اس طورپر زوال کا کہ وہ عدت کے ختم ہونے پر پورا ہوجائے۔ یہی جواب امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رجعت کا نام رد رکھا ہے کیونکہ زوال ملک کے سبب کے انعقاد کے ہوتے ہوئے اگرچہ زوال ملک ہوا نہیں ہے اسم رد کا اطلاق کرنا جائز ہے جیسا کہ اس بیع میں کہ جس میں دونوں متعاقدین کیلئے خیار شرط ہو فسخ کو اختیار کرنے پر رد کے اسم کا اطلاق کیا جاتا ہے اگرچہ نہ تو بائع سے ملک زائل ہوئی تھی اور نہ ہی مشتری کیلئے ملک ثابت ہوئی تھی۔ اور اس اطلاق کی وجہ زوال کے سبب کا انعقاد ہے اگرچہ ابھی زوال ہوا نہیں ہے۔ اور رد سبب کیلئے فسخ اور اثبات زوال میں اس کیلئے روک بنتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

مطلقہٴ طلاق رجعی کیلئے مستحب ہے کہ وہ زیب و زینت اور بناء سنگھار کو اختیار کرے کیونکہ زوجیت تمام وجوہ سے قائم ہے اور اس کیلئے اس کا استحباب اس بناپر ہے کہ شاید اسکا شوہر اس سے رجوع کرلے۔ اسی پر حق رجعت کی بناء ہے کہ وہ شوہر کیلئے بالاجماع ثابت ہے خواہ طلاق ایک ہو یا دو ہوں۔ ہمارے نزدیک تو اس وجہ سے کہ ملک تمام وجوہ سے قائم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ حلت وطی کے بغیر ملک قائم ہے۔

رجعت کا بیان:

رجعت کے بارے میں مندرجہ ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

(۱) رجعت کی مشروعیت کا بیان
(۲) رجعت کی ماہیت کا بیان
(۳) رجعت کے رکن کا بیان
(۴) رکن کے جواز کی شرائط کا بیان

رجعت کی مشروعیت کا بیان:

رجعت مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہﷺ، اجماع اور عقلی دلائل سے ثابت ہے۔

رجعت کی مشروعیت پر کتاب اللہ سے دلائل:

(۱) ارشاد الٰہی:

وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (بقرہ: 228) اور ان کے شوہر ان کو پھر لوٹانے کا حق رکھتے ہیں۔

(۲) اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (بقرہ:۲۳۱)	جب تم عورتوں کو طلاق دے چکے اور وہ اپنی مدت گزرنے پر پہنچ جائیں تو اب یا تو انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ چھوڑ دو۔
(۳) اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ	طلاق تو دو ہی بار کی ہے اس کے بعد یا تو رکھ لینا ہے قاعدہ کے موافق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اور امساک بمعروف سے مراد رجعت ہے۔

رجعت کی مشروعیت پر سنت سے دلائل:

i عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ مرابنک یراجعھا اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کرلے۔ (حدیث)

ii روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب (ام المومنین) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی تو آپ کے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور آپ سے کہا کہ آپ حفصہ رضی اللہ عنہا سے رجوع کرلیں کیونکہ وہ بہت ہی روزے رکھنے والی اور قیام کرنے والی ہیں۔ تو آپؐ نے ان سے رجوع فرمالیا۔

iii نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ام المومنین) سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی پھر ان سے رجوع فرمالیا۔

رجعت کی مشروعیت پر اجماع بھی ہے۔

عقلی دلیل:

رجعت کی ضرورت بھی ہے کیونکہ انسان کبھی اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھتا ہے پھر اپنے کئے پر نادم ہوتا ہے جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جل جلالہ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا:

لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا (الطلاق:۱)	اس کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کردے اس طلاق کے بعد کوئی نئی صورت۔

لہٰذا تدارک کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر رجعت کا ثبوت نہ ہو تو تدارک ممکن نہ ہوگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ نکاح جدید پر مطلقہ بیوی راضی نہ ہو اور مرد اس سے صبر نہ کرسکتا ہو لہٰذا زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہوگا۔

رجعت کی ماہیت کا بیان:

ہمارے نزدیک موجود ملک نکاح کو قائم رکھنے اور اس کو زوال سے روکنے اور ملک نکاح کے زوال کیلئے منعقدہ سبب کو فسخ کرنے کا نام رجعت ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ من وجہ (یعنی ایک وجہ سے) موجود ملک کو باقی رکھنے اور من وجہ انشاء کا نام ہے۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ ان کے نزدیک (ملک نکاح) من وجہ موجود اور من وجہ زائل ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک وہ تمام وجوہ سے قائم و موجود ہوتی ہے۔

اسی پر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک جواز رجعت کیلئے شہادت شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک شرط ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کی ابتداء اور اس کے انشاء کیلئے شہادت شرط ہوتی ہے بقاء کیلئے شرط نہیں ہوتی۔ چونکہ رجعت ہمارے نزدیک عقد کو باقی رکھنا ہے لہذا اس کیلئے شہادت شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک من وجہ باقی رکھنا اور من وجہ انشاء ہے۔ لہذا جس حیثیت سے وہ انشاء ہے اس حیثیت سے اس میں شہادت شرط ہے البتہ جس حیثیت سے وہ استبقاء (باقی رکھنا) ہے اس حیثیت سے شہادت شرط نہیں ہے لہذا یہ بناء صحیح ہوئی۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس ارشاد الٰہی سے استدلال کیا ہے:

وَاَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (الطلاق:۲) — اور اپنے میں سے دو معتبر اشخاص کو گواہ بنالو۔

اور امر کا ظاہر وجوب عمل ہے لہذا یہ وجوب شہادت کا تقاضا کرتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جو رجعت کے بارے میں نصوص ہیں وہ شہادت کی شرط سے خالی و مطلق ہیں البتہ رجعت پر گواہ بنالینا مستحب ہے کیونکہ اگر گواہ نہ بنائے تو اس بات سے امن نہ ہوگا کہ عدت پوری ہوجائے او عورت مرد کی رجعت کے بارے میں تصدیق نہ کرے پھر عدت پوری ہونے کے بعد عورت کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لہذا گواہ بنانا مستحب ہے۔ اسی پر آیت کریمہ کو بھی محمول کیا جائے گا۔ بلکہ خود آیت میں اس پر دلیل بھی ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا

فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (سورۃ الطلاق' آیت نمبر۲) — پھر جب وہ اپنی میعاد کو پہنچ جائیں تو انہیں قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرقت اور رجعت کو اکٹھا کیا ہے۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے گواہ بنانے کا امر اپنے اس ارشاد میں کیا واشھدو ذوی عدل منکم اور یہ بات معلوم ہے کہ فرقت پر گواہ بنانا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے تو ایسے ہی رجعت میں ہوگا۔ یا بقدر ممکن نصوص میں موافقت پیدا کرنے کیلئے اس پر محمول کیا جائے۔

اسی طرح رجعت میں مہر بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی عورت کی رضامندی شرط ہوتی ہے کیونکہ یہ ابتدائے عقد کی شرط میں سے ہے بقائے عقد کی شرائط میں سے نہیں ہے۔

اسی طرح عورت کو رجعت کے بارے میں خبر دینا بھی شرط نہیں ہے۔ اس لئے اگر شوہر نے بیوی کو رجعت کی خبر نہ دی تب بھی جائز ہے کیونکہ رجعت خالص شوہر کا حق ہے اس لئے کہ یہ اپنی بیوی کو دائم و باقی

رکھنے کا تصرف ہے۔ لہٰذا اس میں دوسرے کو خبر دینا شرط نہیں ہے جیسا کہ خیار میں اجازت دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ مندوب و مستحب ہے کیونکہ جب شوہر بیوی سے رجوع کرلے لیکن اس کو نہ بتائے تو ممکن ہے کہ تین حیض پورے ہونے پر عورت یہ گمان کرلے کہ اس کی عدت پوری ہوچکی ہے اور کسی دوسری جگہ نکاح کرلے تو خبر نہ دینا عقد حرام کا سبب بنے گا۔ لہٰذا شوہر کیلئے مستحب ہے کہ وہ عورت کو رجعت کی خبر دے دے۔

مسائل:

اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کرلیا لیکن اس کو خبر نہ دی حتیٰ کہ اس کی عدت کی مدت پوری ہوگئی اور عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا پھر پہلا شوہر آگیا تو وہ پہلے شوہر کی بیوی ہوگی خواہ دوسرے شوہر نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور عورت اور دوسرے شوہر کے درمیان تفریق کردی جائے گی کیونکہ رجعت تو عورت کے علم کے بغیر بھی صحیح ہوجاتی ہے تو دوسرے شوہر نے اس سے نکاح اس حال میں کیا کہ وہ پہلے کی بیوی ہے لہٰذا یہ نکاح صحیح نہ ہوا۔ اسی پر فعلی رجعت یعنی بیوی سے جماع بھی مبنی ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف قولی رجعت ہی جائز ہوتی ہے۔ مذکورہ قاعدے پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رجعت من وجہ انشائے نکاح ہوتی ہے اور چونکہ تمام وجوہ سے جو انشائے نکاح ہو وہ صرف قول سے ہی جائز ہوتا ہے تو ایسے ہی اس میں بھی ہوگا جو ایک وجہ سے انشائے نکاح ہو۔ ہمارے نزدیک رجعت تمام وجوہ سے نکاح کو باقی رکھنا ہے لہٰذا قول کے ساتھ مختص نہ ہوگی۔

اسی (قاعدے) پر وطی کی حلت و حرمت بھی مبنی ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وطی چونکہ ہمارے نزدیک حلال ہوتی ہے تو جب شوہر مطلقہ طلاق رجعی سے وطی کرے اور اس وطی کو رجعت کی دلیل نہ بنایا جائے اور شوہر بسا اوقات زبان سے رجعت نہیں کرتا بلکہ بیوی کو یونہی چھوڑ دیتا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جاتی ہے تو عدت کے گزرنے پر ملک نکاح کا زوال گزشتہ طلاق کے سبب سے ہوگا کیونکہ شوہر سے صرف اسی کا صدور ہوا ہے لہٰذا ملک نکاح کے زوال کا اعتبار طلاق کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا جس سے ظاہر ہوا کہ من وجہ ملک کا زوال طلاق کے وقت سے تھا۔ پس ظاہر ہوا کہ کی ہوئی وطی حرام تھی۔ لہٰذا حرام سے بچاؤ کی خاطر وطی کے اقدام کو رجعت کی دلیل سمجھا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وطی حرام ہے تو اس کو رجعت کی دلیل قرار دینے کی ضرورت نہ رہی۔

اس مسئلے میں ابتدائی دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے وبعولتھن احق بردھن اس میں اللہ تعالیٰ نے رجعت کو رد کہا ہے اور رد قول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے رد مغصوب اور رد ودیعت۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

علی الید ما اخذت حتی تردہ	آدمی کے ذمے وہ چیز ہوتی ہے جو اس نے اٹھائی کہ اس کو رد کردے۔

نیز ارشاد الٰہی ہے فامسکوھن بمعروف اور یہ ارشاد ہے فامساک بمعروف ان میں رجعت کو امساک کہا ہے اور امساک حقیقتاً فعل سے ہوتا ہے۔

○ اسی طرح اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر سے جبکہ وہ سویا ہوا ہو یا مجنوں ہو جماع کیا (تو یہ بھی رجعت ہوگی) کیونکہ ہمارے نزدیک یہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو رجعت قرار نہ دیا جائے تو یہ فرض کرنے پر کہ شوہر کی جانب سے رجعت کئے بغیر عدت پوری ہوگئی ہے عورت حرام کی مرتکب بنے گی لہٰذا حرام سے بچاؤ کی ضرورت کی خاطر اس کو ازروئے شرع بیوی کی جانب سے رجعت سمجھا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حرمت کے باب میں عورت کا جماع مرد کے جماع کے مثل ہے تو ایسے ہی رجعت کے باب میں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی کو شہوت سے چھوا یا اس کے فرج کی طرف شہوت سے دیکھا تو بوجہ مذکورہ یہ شوہر کی جانب سے رجوع ہوگا۔ اور اگر شہوت کے بغیر چھوا یا دیکھا تو یہ رجعت نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل بلا شبہ حلال ہے۔ دیکھتے نہیں کہ دائی اور طبیب بھی فرج کی طرف دیکھتے ہیں اور طبیب بغیر شہوت کے ضرورت کے وقت بیمار عورت کو چھوتا بھی ہے۔ لہٰذا شوہر کے بلا شہوت دیکھنے اور چھونے کو رجعت قرار دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شہوت سے غیر فرج کی طرف دیکھنا بھی رجعت نہیں ہوتا کیونکہ یہ بھی فی الجملہ مباح ہے۔ جبکہ رجعت کا ارادہ نہ ہو تو بوسہ لینا اور بغیر شہوت کے چھونا مکروہ ہے۔ اسی طرح بغیر شہوت کے بیوی کو ننگا دیکھنا بھی مکروہ ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس بات سے امن نہیں ہوتا کہ مرد کو شہوت ہوجائے اور یوں اس کی جانب سے بغیر گواہ رجعت ہوجائے لہٰذا یہ مکروہ ہے۔ اسی طرح اس میں عورت کو ضرر پہنچانے سے بھی امن نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ مرد کو شہوت ہوجائے اور یوں باوجودیکہ مرد رجعت نہ چاہتا ہو رجعت ہوجائے تو پھر وہ دوبارہ طلاق دے گا جس سے عورت پر عدت طویل ہوگی اور یوں اس کو اس سے ضرر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد ولا تمسکوھن ضرارا التعتدو (اور تم ان کو نہ روکے رکھو تاکہ تم ان کو ضرر پہنچاؤ۔) میں اس سے منع فرمایا ہے۔

○ اور اسی طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر جب مطلقہ کے پاس جانے کا ارادہ کرلے تو بہتر یہ ہے کہ کھنکھار لے اور اس کو اپنی جوتی کی آہٹ سنادے اس وجہ سے نہیں کہ مطلقہ اس پر حرام ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس بات سے امن نہیں ہوتا کہ شہوت سے اس کی نظر بیوی کے فرج پر پڑ جائے اور اس طرح بغیر گواہ بنائے رجعت ہوجائے۔ یہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔

○ اگر مطلقہ رجعی کے دبر یعنی براز کے نکلنے کی جگہ کو شہوت سے دیکھا تو اس سے رجعت نہ ہوگی۔ زیادات میں ایسے ہی مذکور ہے اور یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول اخیر ہے جبکہ اس سے پیشتر ان کا قول تھا کہ رجعت ہوجاتی ہے لیکن پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا۔ ان کے رجوع کو ابراہیم بن رستمؒ نے نقل کیا ہے۔ امام محمدؒ کا قول اخیر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ یہ راہ (یعنی پاخانہ کی) فرج کی نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس راہ میں وطی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موجب حد نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی طرف نظر بدن کے دیگر اعضاء کی طرف نظر کی مانند ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شہوت سے فرج کی طرف نظر محض اس وجہ سے رجعت ہوتی ہے کہ وطی حلال ہوتی ہے تاکہ حلت ثابت ہو اور حرام سے بچاؤ ہو جبکہ شہوت سے اس محل (پاخانہ کی راہ) پر نظر کسی بھی حال میں حلت کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ اس راہ میں فعل کسی بھی

حالت میں حلت کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا یہ رجعت کی دلیل نہیں بن سکتا۔

○ اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر کے فرج کی طرف شہوت سے دیکھا تو امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق یہ رجعت ہونا چاہئے لیکن یہ قبیح ہے اور اس کو رجعت نہ ہونا چاہئے۔ امام ابویوسفؒ کا یہی قول ہے لیکن صحیح وہی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے اس وجہ سے جو ہم اس مسئلے میں ذکر کرچکے ہیں کہ جب عورت مرد کے ساتھ جماع کرے اس حال میں کہ مرد سویا ہوا ہو یا مجنوں ہو۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وطی کی طرح عورت کیلئے دیکھنا حلال ہے لہٰذا اس کو رجعت سمجھا جائے گا تاکہ حلت کا ثبوت اور حرمت سے بچاؤ ہوسکے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ دونوں کا دیکھنا حرمت میں برابر ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ عورت کا مرد کے فرج کی طرف دیکھنا تحریم میں مرد کے عورت کے فرج کی طرف دیکھنے کی مانند ہے لہٰذا ایسے رجعت میں ہوگا۔

○ اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر کو شہوت سے چھوا' یا تو دھوکے سے یا جبکہ وہ سویا ہوا تھا یا شوہر نے شہوت کے ہونے کا اعتراف کیا تو یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق رجعت ہوگی جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رجعت نہ ہوگی۔ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس مطلقہ (رجعی) اور اس خریدی ہوئی باندی کا معاملہ یکساں قرار دیا ہے جس میں مشتری کیلئے شرط خیار ہو اور وہ باندی مشتری کو (شہوت سے) چھولے جس سے مشتری کا خیار باطل ہوجاتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہاں تو یہ رجعت بنے گی لیکن وہاں وہ بیع کی اجازت نہ بنے گی۔ امام ابویوسفؒ سے باندی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق تو انہوں نے فرق کیا اور کہا ہے کہ وہاں تو بیع کی اجازت بنے گی لیکن یہاں رجعت نہ بنے گی اور دوسری روایت کے مطابق انہوں نے دونوں کو یکساں قرار دیا اور کہا کہ نہ تو یہاں مطلقہ کا فعل رجعت بنے گا اور نہ وہاں باندی کا فعل اجازت بنے گا۔ اس روایت کے مطابق تو دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کرنے کی حاجت نہیں ہے البتہ پہلی روایت کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا بطلان مشتری کے فعل پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ کبھی دوسرے کے فعل سے بھی وہ باطل ہوجاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں بھی ہوتا ہے جبکہ خریدی ہوئی شے میں کسی قدرتی آفت سے عیب واقع ہوجائے۔ رہی رجعت تو وہ تو صرف شوہر کے اختیار سے ہی ہوسکتی ہے حتیٰ کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ جب مطلقہ نے اسے چھوا اور شوہر نے روکنے پر قدرت کے باوجود اس کو یونہی چھوڑے رکھا تو اب یہ رجعت بن جائے گی کیونکہ جب شوہر نے اسے چھونے پر قدرت دی تو یہ اس کے اختیار سے حاصل ہوا لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے خود اسے چھوا ہے۔ اسی طرح ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب مطلقہ نے ابتداء اسے چھونا شروع کیا اور شوہر نے منع نہیں کیا تو یہ بوجہ مذکور رجعت ہوگی۔

○ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا اسقاط تو شے کو مشتری کی ملک میں داخل کرنا ہوتا ہے جس کا باندی کو اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے بالمقابل رجعت عورت کو مرد کی ملک میں داخل کرنے کو نہیں کہتے کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس کی ملک میں ہے۔ اگر ہم مطلقہ کے فعل کی وجہ سے شوہر کو رجوع کرنے والا سمجھیں تو مطلقہ نے شوہر کی ملک میں کوئی ایسی چیز نہیں دی جو اس کی ملک میں نہیں تھی لہٰذا رجعت صحیح ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ہمارے نزدیک دونوں جانب سے چھونا حلال ہے تو اس میں حلت کا تقرر و ثبوت اور اس کا حرام سے بچاؤ لازم ہوا جوکہ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ اس کو رجعت قرار دیا جائے۔ اس طور پر جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ جیسا کہ باندی کے بارے میں بھی کہا ہے کہ اگر اس کی جانب سے چھونے کو بیع کی اجازت قرار نہ دیا جائے تو کبھی بیع کو فسخ کردیا جاتا ہے جس کی بناپر معلوم ہوتا ہے کہ یہ چھونا من وجہ دوسرے کی ملکیت میں ہوا ہے (اور یہ کہنا کہ وہ حرام کے مرتکب ہوئے ہیں اس سے بچاؤ کی صورت کرنا ضروری ہے)۔

امام ابویوسفؒ کا یہ کہنا کہ شوہر کے اختیار کے بغیر رجعت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مطلقہ جب شوہر سے جبکہ وہ سویا ہوا ہو جماع کرے تو رجعت ثابت ہوجاتی ہے حالانکہ یہ شوہر کے اختیار کے بغیر ہوتی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا کہ خیار کا اسقاط مبیع کو مشتری کی ملک میں داخل کرنا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ مبیع تو مشتری کی ملک میں خیار کے سقوط کے وقت گزشتہ سبب (یعنی بیع) سے داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ فرق دونوں مسئلوں کے درمیان معنی مؤثر سے ماوراء ہے جبکہ دو مسئلوں کے درمیان فرق جوکہ معنی مؤثر سے ماوراء وہ دونوں مسئلوں کو معنی مؤثر میں جمع کرنے میں قادح نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر شوہر کی موت کے بعد اگر اس کے وارث مطلقہ کی اس بات میں تصدیق کریں کہ اس نے شہوت سے چھوا تھا تو یہ رجعت ہوگی کیونکہ میت کے وارث شوہر کے قائم مقام ہیں تو گویا ایسے ہے کہ شوہر نے اپنی موت سے قبل اس کی تصدیق کی ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ مطلقہ نے شوہر کا بوسہ شہوت سے لیا تھا تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہوت قلب کے اندر کا ایک فعل ہے جس پر گواہ واقف نہیں ہوسکتے لہٰذا اس بارے میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگرانہوں نے جماع کرنے پر گواہی دی تو قبول کی جائے گی کیونکہ جماع ایسا معاملہ ہے جس پر اطلاع ہوسکتی ہے اور جو مشاہدہ میں آسکتا ہے اور جس کیلئے شہوت کی شرط نہیں ہے لہٰذا اس بارے میں گواہی قبول کی جائے گی۔

رجعت کے رکن کا بیان: اس سے مراد رجعت پر دلالت کرنے والا قول اور فعل ہے۔

جہاں تک قول کا تعلق ہے تو اس کیلئے اس قسم کے الفاظ ہیں راجعتک (میں نے تجھ سے مراجعت کی) رددتک (میں نے تجھے لوٹا لیا)' رجعتک (میں نے تجھ سے رجوع کیا) اعدتک (میں نے تیرا اعادہ کیا) راجعت امراتی (میں نے اپنی بیوی سے مراجعت کی) راجعتھا (میں نے اس سے مراجعت کی) رددتھا (میں نے اس کو لوٹا لیا) اعدتھا (میں نے اس کا اعادہ کیا) وغیرہ کیونکہ رجعت پہلی حالت کی طرف رد اور اعادہ ہی کا نام ہے۔

اگر شوہر نے اس سے کہا نکحتک او تزوجتک (میں نے تجھ سے نکاح کیا یا شادی کی) تو ظاہر روایت کے مطابق یہ رجعت ہوگی جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ رجعت نہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد بھی نکاح تمام وجوہ سے قائم ہے لہٰذا شوہر کا کہنا کہ نکحتک (میں

نے تجھ سے نکاح کیا) ایک ثابت شدہ امر کو ثابت کرنا ہوا جو کہ محال ہے لہٰذا یہ مشروع نہ ہوگا اور کالعدم ہوگا اور رجعت نہ بنے گی۔ البتہ اس کا راجعتک (میں نے تجھ سے مراجعت کی) کہنا اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ اثبات نکاح نہیں ہے بلکہ ثابت شدہ نکاح کو باقی رکھنا ہے اور وہ نکاح استبقاء کا محل بھی ہے کیونکہ اس کے زوال کا سبب منعقد ہوچکا ہے اور رجعت اسی سبب کا فسخ اور اس کو عمل کرنے سے روک ہوتا ہے لہٰذا اس کا راجعتک کہنا صحیح ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح چونکہ حقیقتاً ثابت ہے اور اس کے اثبات کا احتمال نہیں ہے لہٰذا بقدر امکان شوہر کے تصرف کی تصحیح کی خاطر اس کے قول کو استبقائے ثابت سے مجاز بنایا جائے گا کیونکہ دونوں کے مابین مشابہت بھی ہے۔

ارشاد الٰہی وبعولتھن احق بردھن فی ذالک کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ ان کے شوہر عدت کے دوران ان سے نکاح کرنے کے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہیں اور اس نکاح کی اضافت مطلقہ طلاق رجعی کی طرف ہے تو یہ بھی نکاح کے ساتھ رجعت کے ثبوت پر دلیل ہے۔

لیکن رجعت کا دوسرا جزو وہ فعل ہے جو رجعت پر دلالت کرتا ہو۔ لہٰذا شوہر کا مطلقہ طلاق رجعی سے جماع کرنا یا اس کے کسی عضو کو شہوت سے چھونا یا اس کے فرج کو شہوت سے دیکھنا یا یہاں ان میں سے کوئی بات اس طور پر پائی جائے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔ ان افعال کے رجعت پر دلالت کرنے کی وجہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک رجعت صرف قول سے ثابت ہوتی ہے جس کا ہم ذکر کرچکے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۲۸

جوازِ رجعت کی شرائط

پہلی شرط: عدت کا پایا جانا:

لہٰذا عدت کے پورا ہوجانے کے بعد رجعت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ رجعت کہتے ہیں استدامت ملک (ملک کے دائم رکھنے) کو جبکہ عدت ختم ہونے سے ملک زائل ہوجاتی ہے لہٰذا استدامت متصور ہی نہیں ہے کیونکہ استدامت قائم شدہ کی ہوتی ہے کہ زائل ہونے سے اس کو بچایا جاسکے۔ زائل شدہ کی نہیں ہوتی جیسا کہ اس بیع میں ہوتا ہے جس میں خیار شرط بائع کیلئے ہو کہ جب مدت خیار گزر جائے تو مدت گزرنے کی وجہ مبیع میں اس کی ملک کے زوال کی بناپر وہ ملک کو باقی نہیں رکھ سکتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر مطلقہ تیسرے حیض سے پاک ہوگئی اس کے بعد شوہر نے اس سے مراجعت کی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اگر اس کے ایام حیض پورے دس دن تھے تب تو رجعت صحیح نہ ہوئی اور وہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کرنے کیلئے) محض عدت ختم ہوتے ہی حلال ہوگئی کیونکہ اس کی عدت کا خاتمہ تیسرے حیض کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور اس کا تیسرا حیض تو یقینی طور پر ختم ہوچکا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ایام حیض دس دن سے

زائد نہیں ہوتے لہٰذا حیض کے خون کا انقطاع یقینی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ دس دن سے زائد خون دیکھے تو دس دن سے زائد خون حیض نہیں ہوتا۔ پس ہمیں عدت کے خاتمہ کا یقین ہوگیا اور عدت کے خاتمہ کے بعد رجعت نہیں ہوتی۔ اور اگر ایام حیض دس دن سے کم ہوں تو اگر اس کو پانی میسر ہو اور ابھی اس نے غسل نہ کیا یا پانی نہ ملنے کی صورت میں ابھی تیمم کرکے اس سے نماز نہ پڑھی ہو اور نہ ہی اس پر قریب ترین نماز کا کامل وقت گزرا ہو تو عدت منقطع نہیں ہوتی اور نہ ہی وہ دوسرے مردوں کیلئے (کہ اس سے نکاح کرسکیں) حلال ہوتی ہے۔

مذکورہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدت کے ختم ہونے میں حیضوں کے بعد کسی قابل اعتماد معنی کو میں نہیں پہچانتا۔ لیکن ان کی یہ بات کتاب اللہ، سنتؐ اور اجماع صحابہؓ کے خلاف ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اس میں یہ ارشاد الٰہی ہے ولا تقربوھن حتی یطھرن یعنی ان سے قربت نہ کرو یہاں تک کہ وہ غسل کرلیں۔ اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تک وہ (مطلقہ طلاق رجعی) غسل خانے میں ہے شوہر اس سے رجوع کرنے کا زیادہ حق دار ہے اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہیں کرلیتی۔ جہاں تک صحابہؓ کے اجماع کا تعلق ہے تو علقمہؓ نے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس تھا کہ ایک مرد اور ایک عورت آئے۔ مرد نے کہا کہ "یہ میری بیوی ہے میں نے اس کو طلاق دی اور پھر اس سے مراجعت کرلی۔ عورت نے کہا جو کچھ اس نے کہا وہ مجھے یہ بات کہنے سے نہیں روکتا کہ اس نے مجھے طلاق دی اور پھر مجھے چھوڑے رکھا یہاں تک کہ مجھے تیسرا حیض آگیا اور پھر اس کا خون رک گیا میں نے دروازہ بند کیا اور غسل کا پانی رکھا اور اپنے کپڑے اتارے ہی تھے کہ اس نے دروازہ کھٹکھٹایا اور کہا کہ میں نے تجھ سے مراجعت کرلی" حضرت عمرؓ نے کہا اے ابن ام عبد (کنیت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ) آپ اس بارے میں بتایئے۔ تو میں نے کہا کہ میری رائے میں جب تک عورت کیلئے نماز حلال نہیں ہوتی رجعت صحیح ہوتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ اگر آپ اس سے مختلف جواب دیتے تو میں اس کو درست نہ سمجھتا۔

مکحول(۱) رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، ابوالدرداء، عبادہ بن الصامت اور عبداللہ بن قیس اشعری رضی اللہ عنہم اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دی ہوں یہ کہتے تھے کہ جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرلے وہ شخص اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اور جب تک عورت عدت میں ہے وہ مرد کی وارث ہوگی اور مرد اس کا وارث ہوگا۔ تو غسل کا اعتبار کرنے پر صحابہؓ کا اتفاق ہے لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کا قول حدیث اور اجماع صحابہ کے خلاف ہونے کی بناپر معتدبہ نہیں ہے۔ نیز جب عورت کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں تو حیض کے خون کے منقطع ہونے کا یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ ایام حیض میں خون دوبارہ جاری ہوجائے جس کی وجہ یہ ہے کہ خون صرف ایک

(۱) مکحول بن ابو مسلم ہذلی، آپ کی کنیت ابو عبداللہ ہے، اہل شام کے زبردست عالم، نامور فقیہ، حافظ حدیث ہیں۔ بنوہذیل کی ایک عورت کے آزاد کردہ غلام ہونے کی وجہ سے ہذلی کہلاتے ہیں...... وفات ۱۱۳ھ۔

دفعہ جاری نہیں ہوتا بلکہ کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی منقطع ہوجاتا ہے۔ لہٰذا خون کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال موجود ہے۔ اور دوبارہ جاری ہونے والا خون دس دنوں تک حیض کا ہی ہوتا ہے لہٰذا یقینی طور پر حیض کے خون کا انقطاع نہیں پایا گیا پس طہر بھی یقینی طور پر ثابت نہیں ہوگا اور اس طرح عدت بھی باقی رہے گی کیونکہ وہ تو یقینی طور پر ثابت تھی اور قاعدہ ہے کہ الثابت بیقین لایزول بالشک (جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتی) جیسا اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جس کو حدث ہونے کا تو یقین ہو اور طہارت کرنے کے بارے میں شک ہو۔ اس کے برخلاف جب اس کے ایام حیض ہی دس دن ہوں تو حکم اور ہے (جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے) کیونکہ دس دن کے بعد حیض کے خون کے لوٹ آنے کا احتمال تو رہتا نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دس دن حیض کی اکثر مدت ہے لہٰذا ہمیں حیض کے خون کے انقطاع کا یقین حاصل ہوگیا پس نتیجہ کے طور پر حیض کو ختم اور طہر کو ثابت سمجھیں گے۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اس بارے میں اپنے قول کی بناء اپنے قاعدے پر کی ہے اور وہ یہ کہ عدت طہروں سے پوری ہوتی ہے حیضوں سے نہیں۔ تو جب اس کا تیسرا حیض شروع ہوا تو کسی اور چیز کی حاجت کے بغیر اس کی عدت ختم ہوجائے گی۔ اس قاعدے کے بطلان پر استدلال اس کے اپنے مقام پر کیا جائے گا انشاء اللہ جس سے فرع بھی باطل ہوجائے گی۔ اور جب وہ غسل کرلے تو رجعت منقطع ہوجائے گی کیونکہ اس کیلئے پاک عورتوں کے احکام میں سے ایک حکم یعنی نماز کی ادائیگی کی اباحت ثابت ہے کیونکہ حائضہ کیلئے نماز کی ادائیگی مباح نہیں ہے۔ پس غسل کے قرینہ کی بناپر حیض کا انقطاع پایا گیا اور اس طرح رجعت بھی منقطع ہوئی۔ اسی طرح اگرچہ اس نے ابھی غسل تو نہ کیا ہو لیکن اس پر نماز کا ایک وقت گزر گیا تو رجعت منقطع ہوجائے گی کیونکہ جب اس پر نماز کا وقت گزر گیا تو نماز اس کے ذمے میں قرض ہوگئی اور یہ بھی پاک عورتوں کا حکم ہے کیونکہ حائضہ پر نماز واجب نہیں ہوتی لہٰذا اس کے ذمے قرض بھی نہیں ہوتی۔ پس اس قرینہ کی وجہ سے انقطاع مستحکم اور رجعت منقطع ہوئی۔

○ اسی طرح جب اسے پانی میسر نہ ہو مثلاً وہ سفر میں ہو پھر اس نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی (تو تب بھی یہی حکم ہے کہ رجعت منقطع ہوجائے گی) کیونکہ نماز کی صحت پاک عورتوں کا حکم ہے اس لئے کہ حیض کے ہوتے ہوئے نماز صحیح نہیں ہوتی۔ پس پاک عورتوں کے ایک حکم کی اضافت انقطاع حیض کی طرف کی گئی ہے۔ پس انقطاع مستحکم ہوا اور رجعت منقطع ہوئی۔

اور اگر ابھی صرف تیمم کیا ہو نماز نہ پڑھی ہو تو کیا رجعت منقطع ہوجائے گی؟ تو اسکے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ منقطع نہ ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ منقطع ہوجائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے تیمم کرلیا تو اس کیلئے پاک عورتوں کا ایک حکم یعنی نماز کی اباحت ثابت ہوئی لہٰذا نتیجہ میں حیض باقی نہ رہے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ غسل کرلے یا تیمم کرنیکے اس نے نماز پڑھ لے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم ہوں تو محض خون کے انقطاع سے اس کے بغیر کہ اس کے ساتھ کسی قرینے کا انضمام

ہو اس کی عدت کے انقطاع کا یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احتمال موجود ہے کہ دس دنوں کے اندر دوبارہ خون جاری ہوجائے۔ پس ظاہر ہوا کہ وہ ابھی حائضہ ہے اور حیض چونکہ یقینی طور پر ثابت تھا لہٰذا جب تک طہر کا وجود یقینی نہ ہو حیض کے زوال کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ اور طہر کا وجود یقینی ہے نہیں۔ اور نہ ہی تیمم کے قرینے سے وہ یقینی طور پر پاک عورتوں کے حکم میں ہوجاتی ہے کیونکہ تیمم حقیقی طہارت دینے والا تو ہے نہیں بلکہ اس کو پانی کی عدم موجودگی میں ازروئے شرع بوجہ اس ارشاد الٰہی کے کہ:

فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (المائدہ:٦) پھر جب تم کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

طہارت دینے والا قرار دیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ نماز شروع کرنے سے پیشتر یا نماز شروع کرنے کے بعد لیکن اس سے فراغت سے پیشتر پانی دیکھ لے تو اس کا تیمم باطل ہوجاتا ہے۔ پس تیمم ازروئے شرع طہارت مطلقہ تو ہے لیکن پانی کی عدم موجودگی میں اور چونکہ ہر گھڑی میں پانی کے وجود کا احتمال موجود ہے لہٰذا تیمم کے عدم طہوریت کا احتمال بھی ثابت ہے پس حاصل شدہ طہارت کا وجود یقینی نہیں ہے اور حیض کی نجاست باقی رہی۔ البتہ عورت کیلئے تیمم کے ساتھ نماز کی ادائیگی مباح کی گئی ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے پانی دونوں حالتوں میں موجود نہیں ہے اگرچہ پانی کے وجود کا احتمال موجود ہے اور جب اس کو پانی نہیں ملا اور اس نے تیمم سے ہی نماز پڑھ لی اور نماز سے فارغ ہوگئی تو پانی کا عدم مستحکم ہوا اور تیمم سے حاصل شدہ طہارت بھی مستحکم ہوگئی لہٰذا حیض باقی نہ رہا۔ رہا اس سے پیشتر تو عدم طہارت کا احتمال موجود ہے لہٰذا یہ شرعی طہارت یقینی نہیں ہے بلکہ اس میں احتمال موجود ہے۔ برخلاف غسل کے کیونکہ پانی کے طہور مطلق ہونے کی بناء پر یہ یقینی طہارت ہے۔ تو جب طہارت کا ثبوت یقینی ہوا تو نتیجتاً حیض طہارت کی ضد ہونے کی بناء پر نہ پایا گیا بخلاف تیمم کے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ اور برخلاف اس صورت کے جبکہ عورت پر نماز کے اوقات میں سے ایک کامل وقت گزر جائے کیونکہ اس صورت میں عورت کے ذمے نماز تو یقینی طور پر قرض بن گئی لہٰذا اس کے حق میں پاک عورتوں کا ایک حکم یقینی طور پر ثابت ہوا۔ پس حیض یقینی طور پر باقی نہ رہا اور عدت یقینی طور پر ختم ہوگئی۔

○ اگر گدھے کے جھوٹے پانی سے غسل کیا تو بالاجماع نفس غسل سے ہی رجعت منقطع ہوجائے گی البتہ وہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کیلئے) حلال نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ گدھے کا جھوٹا پانی مشکوک ہوتا ہے یا تو طہوریت میں یا طہارت میں فقہاء کے حسب اختلاف۔ پس اگر وہ (یعنی گدھے کا جھوٹا پانی) طاہر و طہور (پاک کرنے والا) ہو تو غسل کے سبب سے انقطاع حیض کی بناء پر عدت کے ختم ہونے کی وجہ سے رجعت منقطع ہوجائے گی اور عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگی۔ اور اگر وہ طاہر نہ ہو یا طاہر ہو لیکن طہور (پاک کرنے والا) نہ ہو تو نہ تو رجعت منقطع ہوگی اور نہ ہی عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگی۔ تو جب شک واقع ہوا تو ان تمام معاملات میں جن کو ہم نے ذکر کیا احتیاط لازم ہوگی اور وہ یہ کہ رجعت منقطع ہوجائے گی اور عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال نہ ہوگی۔ اس میں دوحکموں میں سے قابل اعتماد کو اختیار کرنا اور دونوں بابوں

میں حرمت سے احتراز کرنا ہے۔ اور عورت جب تک تیمم نہ کرے اس غسل سے نماز نہ پڑھے۔

اگر طلاق رجعی سے عدت گزارنے والی غسل کرے اور بدن کا کچھ حصہ ایسا رہ جائے جس پر پانی نہ پہنچا ہو تو پانی سے رہ جانے والا حصہ یا تو عضو کامل ہوگا یا اس سے کمتر ہوگا۔ اگر وہ عضو کامل ہو تو شوہر رجوع کرسکتا ہے اور اگر عضو سے کمتر ہو تو رجوع نہیں کرسکتا۔ پھر امام ابویوسف اور امام محمد رحمهما اللہ کا اختلاف ہوا۔ تو ابویوسف رحمہ اللہ کا تو وہی قول ہے کہ عضو سے کم میں رجعت نہیں ہوسکتی اور یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے شوہر رجوع کرسکتا ہے۔ پس امام محمد رحمہ اللہ نے متروک جگہ جبکہ وہ کامل عضو ہو کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے پر قیاس کیا اور کہا کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو ترک کرتے میں رجعت منقطع ہوجاتی ہے تو اس پر قیاس کی رو سے یہاں بھی رجعت منقطع ہوگی۔ البتہ فقہاء نے استحسان کو مدنظر رکھ کر کہا کہ رجعت منقطع نہ ہوگی کیونکہ عضو کامل کے دھونے کے وجوب پر اجماع ہے اور اتنی مقدار سے عام طور سے تغافل نہیں برتا جاتا لہٰذا رجعت منقطع نہ ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ متروک حصہ عضو سے زائد ہو۔ برخلاف کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے کہ اس کے وجوب پر اجماع نہیں ہے بلکہ اس میں مجتہدین کا اختلاف ہے۔ اور امام ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ متروک جگہ اگرچہ تھوڑی ہی ہو حدث کا حکم تو باقی ہے۔ کیا غور نہیں کرتے کہ اس کے ہوتے ہوئے اگرچہ قلیل ہی ہو نماز کی ادائیگی مباح نہیں ہوتی اور حدث کے باقی ہوتے ہوئے طہارت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات (متروک جگہ کے) قلیل و کثیر ہونے کو یکساں کردیتی ہے۔ البتہ فقہاء نے قلیل جوکہ عضو سے کمتر ہو میں استحسان کے پیش نظر کہا کہ رجعت منقطع ہوجائے گی کیونکہ اس مقدار سے عام طورپر غفلت ہوجاتی ہے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس جگہ پر پانی پہنچا ہو پھر وہ جگہ خشک ہوگئی ہو۔ لہٰذا اس میں رجعت کے انقطاع کا حکم لگایا جائے گا۔ اور کامل عضو کی صورت میں مسئلہ اصل قیاس کے موافق رہے گا۔

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بارے میں امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ رجعت منقطع ہوجائے گی جبکہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ رجعت منقطع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر سے بائن ہوجائے گی لیکن دوسرے شوہروں کیلئے نکاح کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے اس قول جوکہ امام ابویوسفؒ کی انقطاع رجعت میں ایک روایت بھی ہے کی وجہ یہ ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا وجوب مختلف فیہ ہے اور مقام اجتہاد دلائل کے تعارض کا مقام ہوتا ہے لہٰذا شک و شبہ سے خالی نہیں ہوگا اور چونکہ رجعت میں احتیاط کا معاملہ اختیار کیا جاتا ہے لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے رجعت کی بقاء جائز نہیں ہے۔ پس رجعت منقطع ہوگی۔ اور شک ہی کی بناپر دوسرا نکاح کرنے کی حالت کا اثبات جائز نہیں ہے۔ اس لئے امام محمدؒ نے اس کی اجازت نہیں دی۔ امام ابویوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عضو کامل میں حدث باقی رہا ہے لہٰذا رجعت بھی باقی رہے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مطلقہ مسلمان ہو۔ اور اگر وہ کتابیہ ہو تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کے حق میں خون کے بند ہوتے ہی رجعت منقطع ہوجائے گی کیونکہ اس سے غسل کرنے کا خطاب تو ہے نہیں اور نہ ہی مسلمان کی طرح اس پر غسل فرض لازم آتا ہے۔

جواز رجعت کی دوسری شرط: تعلیق بالشرط اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اضافت کا نہ ہونا:

طلاق کے بعد اگر شوہر نے کہا کہ "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو بلا شبہ میں نے تجھ سے رجوع کیا" یا "میں نے تجھ سے رجوع کیا اگر میں گھر میں داخل ہوا" یا "اگر میں نے زید سے کلام کیا" یا "جب کل ہوگی تو میں تجھ سے کل رجوع کرنے والا ہوں گا" یا "کل یا فلاں مہینے کے شروع میں" تو سب کے قول کے مطابق رجعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ رجعت ملک نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے لہٰذا اس میں کسی شرط سے معلق کرنا اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ انشائے ملک میں ان کا احتمال نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ رجعت' زوال ملک کا سبب بننے والی طلاق کو فسخ اور اس کو عمل سے روکنے کو متضمن ہوتی ہے تو جب شوہر نے رجعت کو شرط کے ساتھ معلق کیا یا مستقبل میں کسی وقت کی طرف اس کی اضافت کی تو گویا اس نے ایک غایت تک طلاق کو باقی رکھا اور ایک غایت تک طلاق کو باقی رکھنا اس کی تابید (ہمیشہ کیلئے طلاق دینا) ہوتی ہے کیونکہ طلاق میں توقیت کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو کہے کہ تجھے ایک دن یا ایک مہینے یا ایک سال کیلئے طلاق ہے تو توقیت تو صحیح نہیں ہوتی اور طلاق ابدی ہوتی ہے۔ پس رجعت صحیح نہیں ہوگی۔

مذکورہ بالا صورت تو اس وقت ہے جب رجعت کا انشاء کیا ہو۔ اور اگر زمانہ ماضی میں رجعت کی خبر دیتے ہوئے کہا کہ "میں نے تجھ سے کل مراجعت کرلی تھی" تو اگر عورت اس کی تصدیق کرے تو رجعت ثابت ہوگی خواہ شوہر نے یہ بات عدت کے دوران کہی ہو' یا عدت کے ختم پر کہی ہو لیکن اس شرط کے بعد کہ گزشتہ کل وہ عدت میں تھی۔ اور اگر عورت اس کی تکذیب کرے تو اگر شوہر نے عدت کے دوران کہا ہو تو قول شوہر کا معتبر ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی خبر دی ہے جس کے انشاء کا اختیار اس کو فی الحال ہے کیونکہ شوہر کو فی الحال رجعت کرنے کا اختیار ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو کوئی ایسی بات کی خبر دے جس کا انشاء وہ فی الحال کرسکتا ہے تو اس میں اسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اگر اسکی تصدیق نہ کی جائے تو وہ فی الحال انشاء کردے گا۔ لہٰذا تکذیب کا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ اور یہ شوہر اس وکیل کے مثل ہے جس نے معزول ہونے سے قبل کہا ہو کہ میں نے گزشتہ کل اس کو فروخت کردیا تھا۔ اور اگر شوہر نے عدت کے ختم ہوجانے کے بعد کہا ہو تو عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ شوہر ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کا انشاء وہ فی الحال نہیں کرسکتا کیونکہ عدت کے ختم ہونے کے بعد اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ تو یہ معزول شدہ وکیل کی مانند ہوا جبکہ وہ کہے کہ میں نے اس کو فروخت کیا ہے اور مؤکل اس کی تکذیب کرے۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں آئے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ یہ ان چند مسائل میں سے ہے جن میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی اور ان مسائل کو ہم کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے' (انشاء اللہ)۔ البتہ اگر شوہر گواہ پیش کردے تو گواہی قبول کی جائے گی اور رجعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ گواہی عدت میں کی ہوئی رجعت پر قائم ہوئی ہے' لہٰذا اس کی گواہی کا اعتبار ہوگا۔

اگر مطلقہ کسی دوسرے شخص کی باندی ہو اور اس کا شوہر اس کی عدت پوری ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کرلیا تھا اور باندی اس کی تکذیب کرے لیکن باندی کا مالک اس کی تصدیق کرے تو امام

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور رجعت ثابت نہیں ہوگی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک شوہر اور مالک کا قول معتبر ہوگا اور رجعت ثابت ہوگی کیونکہ وہ مالک کی مملوکہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کا اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دینا اس کی جانب سے اپنے حیض کی خبر دینا ہے اور اس کا اختیار آزاد عورت کی طرح باندی کو ہے۔ اس کے مالک کو نہیں۔

○ اگر شوہر مطلقہ کو کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کرلیا ہے اور وہ جواب میں یوں کہے کہ میری عدت گزر چکی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت کے قول کو مع حلف کے تسلیم کیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ ایک گھڑی خاموش رہے اور پھر کہے کہ میری عدت گزر گئی تو قول شوہر کا تسلیم کیا جائے گا۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ابتداء عورت کی جانب سے ہو اور وہ کہے کہ "میری عدت گزر گئی ہے" اور شوہر مطلقہ کے کلام کے متصل ہی جواب میں یوں کہے کہ "میں نے تجھ سے رجوع کرلیا" تو قول عورت کا معتبر ہوگا۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول کہ "میں نے تجھ سے رجوع کرلیا" ظاہر کے اعتبار سے عدت کے قیام کی بناپر رجوع کو صحیح کرنے والا ہے لہٰذا عدت کے خاتمہ کی خبر دینے میں عورت کے قول کو نہیں لیا جائے گا کہ میری عدت ختم ہوگئی ہے اور رجعت کی وجہ سے عدت کے بطلان کے باعث عدت نہ رہی (کہ جس کے خاتمہ کی خبر دینے میں عورت کے قول کا اعتبار کیا جاسکے) لہٰذا عورت کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اس وقت معتبر نہیں ہوتا جب وہ ایک گھڑی خاموش رہے اور پھر کہے کہ میری عدت گزر گئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مطلقہ کا قول کہ "میری عدت گزر گئی" اگر شوہر کے قول سے پیشتر زمانے میں عدت کے خاتمہ کی خبر ہو تب تو بالاجماع عورت کا قول قبول نہ کیا جائے گا جیسا کہ اس وقت قبول نہیں کیا جاتا جب عورت صراحتاً عدت کے خاتمہ کی خبر کی اسناد شوہر کے قول کی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ "میری عدت تو تمہاری رجعت سے پیشتر ختم ہوگئی تھی" کیونکہ عورت خبر دینے میں تاخیر کرنے کے باعث متہم ہے۔ اور اگر وہ شوہر کے قول کے متصل اور مقارن عدت کے خاتمہ کی خبر دے تو چونکہ ایسا ہونا نادر ہے لہٰذا عورت کا قول قبول نہ کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت کے خاتمہ کی خبر دینے میں عورت امین ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے اس کو امانت دار قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْٓ اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (البقرۃ:۲۲۸)	اور ان کو حلال نہیں ہے کہ چھپا رکھیں جو پیدا کیا اللہ نے ان کے پیٹ میں اگر وہ ایمان رکھتی ہیں اللہ پر اور پچھلے دن پر۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد حیض و حمل ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے کتمان (چھپانے) سے ان کو منع کیا اور کتمان سے نہی اظہار کا امر ہے کیونکہ کسی شے سے نہی اس کی ضد کا امر ہوتا ہے اور اظہار کا امر (اس کے اظہار کو) قبول کرنے کا امر ہے تاکہ اظہار کا فائدہ بھی ظاہر ہو۔ لہٰذا عورت کے قول اور

اس کی عدت کے خاتمہ کی خبر دینے کو قبول کرنا لازم ہوا اور عدت کے خاتمہ میں اس کی خبر کو قبول کرنے کا نتیجہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کیلئے) اس کا حلال ہونا ہے۔

پھر اگر مطلقہ کی عدت شوہر کے قول کہ "میں نے تجھ سے رجوع کرلیا" سے پیشتر ختم ہوگئی تو شوہر کا قول "میں نے تجھ سے رجوع کرلیا" عورت کی عدت کے خاتمہ کے بعد واقع ہوا لہٰذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر اس کی عدت شوہر کے قول "میں نے تجھ سے رجوع کیا" کہنے کی حالت میں ختم ہوئی تو شوہر کا یہ قول عدت کے ختم ہونے کی حالت میں واقع ہوا۔ اور رجعت جیسے عدت کے خاتمہ کے بعد صحیح نہیں ہوتی۔ ایسے ہی عدت کے ختم ہونے کی حالت میں بھی صحیح نہیں ہوتی کیونکہ عدت ختم ہونے کی حالت میں بھی ختم ہی سمجھی جاتی ہے لہٰذا یہ رجعت ایسی مطلقہ سے ہوئی جس کی عدت ختم ہوچکی ہے۔ پس صحیح نہ ہوگی۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عدت اس کے خاتمہ کی خبر دینے کی حالت میں ہو اور عورت کا خبر دینا شوہر کے قول میں نے تجھ سے رجوع کیا سے متاخر ہو لہٰذا نتیجہ کے طور پر عدت کا خاتمہ شوہر کے قول سے متاخر ہوگا اور اس طرح رجعت صحیح ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہمارے کہے ہوئے کا بھی احتمال ہے اور تمہارے کہے ہوئے کا بھی احتمال ہے تو رجعت کی صحت میں شک واقع ہوا۔ اور اصل و قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز ثابت نہ ہو جب اس کے ثبوت میں شک واقع ہو تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو ثابت نہ کہیں گے خصوصاً اس چیز میں جس میں احتیاط کا خیال رکھا جاتا ہو اور خاص طور پر جبکہ فساد کی جہت خوب مؤکد ہو اور زیر بحث صورت میں ایسا ہی ہے کیونکہ رجعت کی صحت ایک وجہ سے ہے تو اس کا فساد دو وجہوں سے ہے لہٰذا اولیٰ یہی ہے کہ رجعت صحیح نہ ہو، واللہ الموفق۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نزدیک عورت سے قسم لی جائے گی اور جب وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو رجعت کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ اس پر ان کے قاعدے کی بناپر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قسم لینا تو نکول (قسم سے انکار) پر ہوتا ہے اور نکول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بدل ہے جبکہ رجعت میں بدل کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم لینا کبھی تو نکول کیلئے ہوتا ہے تاکہ اس پر فیصلہ دیا جائے اور کبھی نکول کیلئے نہیں بلکہ قسم کے ذریعے تہمت کی نفی کیلئے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان امور میں بھی قسم لی جاتی ہے جن میں نکول پر سرے سے فیصلہ کیا ہی نہیں جاتا جیسا کہ جان میں قصاص کے دعویٰ میں قسم لی جاتی ہے تاکہ تہمت کی نفی ہوسکے۔ اور عورت اگرچہ امین ہے لیکن امین سے کبھی قسم اس لئے لی جاتی ہے کہ قسم کے ذریعے تہمت کی نفی ہوسکے۔ تو جب عورت نے قسم کھانے سے انکار کیا تو تہمت کا تحقق پایا گیا لہٰذا عورت کا قول حجت نہ رہا اور دلیل زوال کے معدوم ہونے کی بناپر استصحاب حال کی وجہ سے رجعت ازروئے حکم اپنے حال پر باقی رہی۔ اور دلیل زوال کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے نکول (انکار) کو بدل قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں بدل کے معنی کی تحقیق بھی ممکن ہے کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ نکول کی وجہ سے وہ متہم بنتی ہے اور تہمت کی وجہ سے اس کا قول حجت نہ رہا لہٰذا عدت باقی رہی اور عدت کا اثر تو صرف دوسرے مردوں سے نکاح کرنے میں رکاوٹ اور شوہر کے گھر میں سکونت کے بارے میں ہے۔ پھر استصحاب حال کی بناپر ازروئے حکم رجعت کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ عورت اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دینے

کے ساتھ دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگئی لیکن جب اس نے انکار کیا تو اس نے دوسرے شوہروں سے پرہیز اور شوہر کے گھر میں سکونت کے ساتھ بدل دیا اوراس معنی میں بدل کا احتمال ہے۔

جواز رجعت کی تیسری شرط: شرط خیار کا نہ ہونا:

لہٰذا اگر رجعت میں شرط خیار رکھی تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ رجعت تو نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے لہٰذا جیسے اس میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی شرط خیار کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔

جواز رجعت کی چوتھی شرط: رکن رجعت کی ایک نوع یعنی قول کا صرف مرد کی جانب سے ہونا:

لہٰذا اگر مطلقہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ "میں نے تم سے رجوع کرلیا" تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ یعنی مطلقہ عورتوں کے مقابلے ان کے شوہران سے رجوع کرنے کے زیادہ حق دار ہیں۔ اور اگر عورت کو بھی رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تو شوہر اس کے مقابلے میں رجعت کرنے کا زیادہ حق دار نہ ہوگا۔ پس ظاہر نص کا تقاضا ہے کہ عورت کو رجعت کرنے کا اختیار سرے سے نہ ہو لیکن عورت کی جانب سے فعلی رجعت کا جواز ہمیں دوسری دلیل سے ملتا ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ مطلقہ کی رضامندی جواز رجعت کیلئے شرط نہیں ہے یہی حکم مہر کا ہے کیونکہ ارشاد الٰہی وبعولتھن احق بردھن عورت کی رضاندی اور مہر کی شرط سے خالی و مطلق ہے۔ علاوہ ازیں اگر رضامندی اور مہر کی شرط ہوتی تو مطلقہ کے مقابلے میں شوہر اس سے رجوع کرنے کا زیادہ حقدار نہ ہوتا کیونکہ عورت کی رضامندی اور مہر کے بغیر اس کو رجعت کرنے کا اختیار نہ ہوتا اور اس سے اللہ عزوجل کی خبر کا خلاف لازم آتا جوکہ جائز نہیں۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ رجعت کی مشروعیت اس لئے ہے کہ ندامت کے وقت تدارک ہوسکے۔ پس اگر عورت کی رضامندی شرط ہوتی تو تدارک ممکن نہ ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ عورت راضی نہ ہو اور ممکن ہے کہ شوہر کے پاس مہر نہ ہو۔

اسی طرح شوہر کا طوعا اور عمداً رجعت کرنا بھی جواز رجعت کیلئے شرط نہیں ہے لہٰذا اکراہ ہزل (غیر مقصود ہونا) اور کھیل اور خطا کے ساتھ بھی رجعت صحیح ہوجاتی ہے کیونکہ رجعت ابقاء نکاح ہے جوکہ انشائے نکاح سے درجہ میں کم ہے تو جب انشاء کیلئے یہ چیزیں شرط نہیں ہیں تو استبقاء کیلئے یہ شرط نہ ہونا اولیٰ ہے اور بعض روایات میں آتا ہے:

ثلاث جدھن جدوھزلھن جد النکاح والرجعۃ والطلاق	تین چیزیں ایسی ہیں کہ جب وہ مراد ہوں تووہ مراد ہوتی ہیں اور جب وہ مراد نہ ہوں تب بھی وہ مراد ہوتی ہیں یعنی ان کو مراد سمجھا جاتا ہے۔ اور وہ ہیں نکاح، رجعت اور طلاق۔

فصل ۲۹

طلاق بائن کا حکم

طلاق بائن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو تین طلاقیں اور دوسری ایک یا دو بائنہ طلاقیں۔ ہر قسم کا حکم مختلف ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ زوجین یا تو دونوں آزاد ہوں گے یا دونوں غلام ہوں گے یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہوگا۔ اگر دونوں آزاد ہوں تو تین سے کم طلاقوں میں یعنی ایک طلاق بائنہ یا دو طلاق بائنہ میں حکم اصلی عدد طلاق میں کمی اور زوال ملک بھی ہے لہٰذا نکاح جدید کے بغیر شوہر مطلقہ سے وطی نہیں کرسکتا۔ اور اسی طرح شوہر کا ظہار اور اس کا ایلاء بھی صحیح نہیں ہوتا اور دونوں کے درمیان نہ تو لعان جاری ہوتا ہے اور نہ ہی میراث جاری ہوتی ہے۔ البتہ حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے شوہر کا اس سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے بغیر اس کے کہ مطلقہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے کیونکہ تین سے کم طلاقیں اگرچہ بائنہ ہی کیوں نہ ہوں زوال ملک کی موجب تو ہوتی ہیں محل کی حلت کے زوال کا موجب نہیں ہوتیں۔

رہیں تین طلاقیں تو ان کا حکم اصلی یہ ہے کہ ان سے زوال ملک بھی ہوتا ہے اور محل کی حلت کا زوال بھی۔ لہٰذا کسی دوسرے شوہر سے نکاح کئے بغیر پہلے شوہر کا مطلقہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا بوجہ اس ارشاد الٰہی کے:

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ (البقرہ: ۲۳۰)

پھر اگر کسی نے اپنی بیوی کو (تیسری) طلاق دے دی تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔

اور شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں متفرق دی ہوں یا بیک جملہ دی ہوں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں تیسری طلاق کے مقامات کے بارے میں اہل تاویل کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ وہ قول الٰہی اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ کے بعد یہ قول الٰہی فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔ اور کہا ہے کہ امساک بمعروف سے مراد رجعت ہے اور تسریح باحسان سے مراد شوہر کو مطلقہ کو عدت گزرنے تک چھوڑے رکھنا ہے۔ دیگر بعض نے کہا کہ وہ یہ قول الٰہی ہے کہ او تسریح باحسان لہٰذا تسریح ہی تیسری طلاق ہے۔ اسی کے موافق روایت بھی آتی ہے۔ لہٰذا ہر ایک جائز اور اس کا احتمال ہے البتہ اگر تسریح سے مراد عدت گزرنے تک بیوی کو چھوڑے رکھنا ہے تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ارشاد کی تقدیر (عبارت) یوں ہوگی۔ فان طلقھا فلا تحل یعنی اگر اس کو تیسری طلاق دے دی اور تسریح سے مراد ہی تیسری طلاق ہو تو پھر تقدیر (عبارت) ہوگی۔ فان طلقھا یعنی اگر شوہر نے اس کو طلاق دی تیسری طلاق فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔

زوج اول کیلئے حلال ہونے کی شرائط

پہلی شرط: زوج ثانی سے نکاح کرنا:

یعنی یہ کہ مطلقہ پہلے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: حتی تنکح زوجا غیرہ (تا آنکہ وہ دوسرے شخص سے نکاح کرلے)۔ اس آیت میں حلت کی نفی کی اور نفی کی غایت دوسرے شوہر سے نکاح کو بنایا۔ اور قاعدہ ہے کہ جو حکم کسی غایت تک پھیلا ہوا ہو وہ غایت سے پیشتر ختم نہیں ہوتا لہٰذا دوسرے شوہر سے نکاح سے پیشتر حرمت ختم نہ ہوگی لہٰذا مطلقہ اس سے قبل پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب اس مطلقہ سے کسی شخص نے زنا سے وطی کی یا شبہ سے وطی کی تو وہ اپنے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر مطلقہ سے مالک نے وطی کی بایں طور کہ اس کی باندی اپنے شوہر پر حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہوگئی اور اس کی عدت گزر گئی پھر اس کے مالک نے اس سے وطی کی تو یہ مطلقہ اپنے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حلت کی نفی ایک غایت تک کی لہٰذا نکاح کے وجود سے قبل نفی ختم نہ ہوگی اور نکاح ہوا نہیں۔ اسی طرح اسی مسئلے کے بارے میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ یعنی مالک شوہر نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ جس وقت کہ حضرت علیؓ اور زید بن ثابتؓ پاس بیٹھے ہوئے تھے حضرت عثمانؓ سے اسی مسئلے کے بارے میں پوچھا گیا تو عثمان اور زید بن ثابتؓ نے اس بارے میں رخصت دی اور کہا کہ وہ (یعنی مالک) شوہر ہے اس پر حضرت علیؓ ان کی بات کو ناگوار سمجھتے ہوئے غصے میں اٹھ گئے اور یہ بھی ایک روایت میں آتا ہے کہ (اس وقت) انہوں نے فرمایا کہ وہ شوہر نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے شوہر سے نکاح سے قبل پہلا شوہر اس کو خرید لے تو اس کی ملکیت کی وجہ سے بھی وہ حلال نہیں ہوگی۔ اور مذکورہ وجہ کی بناپر اس وقت بھی یہی حکم ہوگا جب وہ آزاد کردی جائے (یعنی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے محض آزاد کئے جانے سے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی)۔

دوسری شرط: نکاحِ صحیح کا ہونا:

لہٰذا اگر مطلقہ نے کسی اور شخص سے نکاح فاسد کیا اور اس نے اس عورت سے جماع بھی کرلیا تب بھی یہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح فاسد درحقیقت نکاح ہی نہیں ہوتا جبکہ مطلق نکاح سے وہ مراد ہوتا ہے جو حقیقتاً نکاح ہو۔

اگر نکاح ثانی ایسا ہوا ہو جس کے فساد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہو اور شوہر نے اس سے جماع بھی کرلیا تب بھی مذکورہ وجہ کی بناپر جو اس کے فساد کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔

اگر مطلقہ نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور تحلیل کی نیت کی لیکن دونوں نے زبان سے تحلیل کی شرط نہیں کی محض اس کی نیت کی اور اسی نیت کے ساتھ شوہر نے اس سے جماع کرلیا تو سب کے نزدیک وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہوجائے گی کیونکہ معاملات میں مجرد نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ پس صحت نکاح کی تمام شرائط کے

ہونے کی بناپر نکاح صحیح ہوا اور عورت پہلے شوہر کیلئے حلال ہوگئی جیسا کہ نکاح اس صورت میں بھی صحیح ہوتا ہے جبکہ توقیت اور دیگر فاسد معانی و وجوہ کی محض نیت کی ہو۔

اور اگر زبان سے تحلیل کی شرط کی اور مرد نے اس سے اسی لئے نکاح کیا لیکن شرط عورت کی جانب سے لگائی گئی تب بھی امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمهما اللّٰہ کے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ اور عورت پہلے شوہر کیلئے حلال ہوجائے گی۔ اگرچہ ایسا کرنا دوسرے اور پہلے شوہر کیلئے مکروہ ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نکاح ثانی فاسد ہوگا اور وطی کے باوجود عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نکاح ثانی صحیح تو ہے لیکن عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تحلیل کی شرط کے ساتھ جو نکاح ہو وہ نکاح موقت کے معنی میں ہوتا ہے جبکہ نکاح میں توقیت کی شرط اس کو فاسد کردیتی ہے اور نکاح فاسد سے تحلیل نہیں ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح تو ابدی عقد ہوتا ہے لہٰذا تحلیل کی شرط لگانا گویا اللہ تعالیٰ نے جس امر کو مؤخر کیا اس کو تحلیل کی غرض سے جلد حاصل کرنا ہے۔ پس شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح باقی رہے گا لیکن اس سے غرض حاصل نہ ہوسکے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کردے تو مذکورہ وجہ کی بناپر وہ میراث سے محروم رہتا ہے۔ ایسے ہی زیربحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بارے میں جو نصوص عام ہیں وہ جواز کا تقاضا کرتی ہیں اس فرق کے بغیر کہ اس میں تحلیل کی شرط کی گئی ہے یا نہیں۔ لہٰذا تحلیل کی شرط کے باوجود نکاح صحیح ہوگا۔ اور اس ارشاد الٰہی: حتی تنکح زوجا غیرہ کے تحت داخل ہوگا۔ لہٰذا اس کی موجودگی میں حرمت ختم ہوجائے گی۔ البتہ اس شرط کے ساتھ نکاح میں کراھت لغیرہ ہے اور وہ معنی غیر یہ ہے کہ یہ شرط نکاح سے مقصود یعنی سکون اور توالد وتعفف کے منافی ہے کیونکہ یہ مقصود نکاح کے بقاء و دوام پر موقوف ہوتا ہے۔ اور یہی واللہ اعلم محلل کے ساتھ لعنت کے الحاق کا معنی ہے جوکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے لَعَنَ اللّٰہُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَہٗ رہا پہلا شوہر یعنی محلل لہ کے ساتھ لعنت کا الحاق تو اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ پہلا شوہر ہی دوسرے شوہر کے اس نکاح کو باقی رکھنے اور جس غرض کیلئے نکاح وضع ہوا ہے اس کے اثبات کی بجائے فراق اور طلاق کے ارادے سے کرنے کا سبب بنا ہے۔ اور معصیت و طاعت میں سبب بننے کی بناپر سبب مرتکب کے ساتھ گناہ و ثواب میں شریک ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے شوہر نے تین طلاقیں دے کر ایسے کام کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے باعث بیوی سے دوسرے شوہر نے ہم بستری کی اور استمتاع کیا اس کی طرف لوٹ آنا پیش آیا جس سے طبائع سلیمہ نفرت اور کراہت کرتی ہیں۔ پہلے شوہر کا تین طلاقوں کا باعث بننے کی دلیل یہ ہے کہ اگر طلاقیں تین نہ ہوتیں تو اس قابل نفرت و قابل کراہت کام میں پڑنے کی نوبت ہی نہ آتی۔ لہٰذا محلل لہ کے ساتھ لعنت کا الحاق اس کے تین طلاقیں دینے کی بناپر ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

رہا امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ نکاح میں توقیت اس کو فاسد کردیتی ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ نکاح کو فاسد کرنے والی توقیت وہ ہوتی ہے جس کی تصریح کی گئی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ہر نکاح ہی مؤقت ہوتا ہے کہ وہ طلاق اور موت وغیرہ کے ساتھ موقت ہوتا ہے اور چونکہ توقیت صراحتا موجود نہیں ہے لہٰذا نکاح

بھی فاسد نہ ہوا۔

رہا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مؤخر کیا اس میں جلدی کرنا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مؤجل و مؤخر کیا ہو اس کا جلدی کرنا تو متصور ہی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کام کیلئے مدت اور وقت مقرر فرما دیتے ہیں تو اس سے تقدم و تاخر تو ہو ہی نہیں سکتا۔ تو جب دوسرے شوہر نے عورت کو طلاق دی تو ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس نکاح کیلئے اتنی ہی مدت رکھی تھی۔ اسی لئے معتزلہ کے برعکس ہم یہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہوتی ہے۔

تیسری شرط: دوسرے شوہر کا جماع کرنا:

لہٰذا جب تک دوسرا شوہر عورت سے جماع نہ کرے محض نکاح ثانی سے وہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔
یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ سعید (۱) بن مسیب رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ نفس عقد ہی سے وہ حلال ہوجاتی ہے۔
ان کا استدلال اس ارشاد الٰہی سے ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غیرہ اور یہاں نکاح سے مراد عقد نکاح ہے۔ اگرچہ اطلاق کی صورت میں اس کا استعمال عقد اور وطی دونوں میں ہوتا ہے لیکن قرینہ کی موجودگی میں اس سے مراد عقد ہوتا ہے اور قرینہ یہاں موجود ہے کیونکہ اس ارشاد الٰہی حتی تنکح زوجا غیرہ میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی ہے۔ اور یہ عقد ہی ہے جو عورت کی جانب سے بھی ایسے ہی پایا جاتا ہے جیسے مرد کی جانب سے۔ رہا جماع تو وہ تو صرف مرد کا فعل ہے اور عورت اس کا محل ہوتی ہے لہٰذا اس قرینہ کی بناپر نکاح سے مراد عقد ہوگا۔ تو ظاہر نص کی بناپر جب عقد پایا گیا تو حرمت ختم ہوگئی۔
ہماری دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غیرہ اس آیت میں نکاح سے مراد جماع ہے کیونکہ لغت میں نکاح حقیقتاً ضم کو کہتے ہیں اور حقیقت ضم تو جماع میں ہی ہوتی ہے اور عقد تو محض اس کا سبب اور داعی ہوتی ہے۔ لہٰذا نکاح جماع میں حقیقت اور عقد میں مجاز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم اس کو عقد پر محمول کریں تو اس میں تکرار پیش آئے گی کیونکہ زوج (ثانی) کے ذکر سے بھی عقد کا معنی مستفاد ہوتا ہے لہٰذا یہاں نکاح کے لفظ کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

سعید بن مسیب رحمہ اللہ کا یہ قول کہ آیت میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی گئی ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جماع کی اضافت بھی زوجین کی طرف کرنا صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی اجتماع کا معنی دونوں کی طرف سے حقیقتاً پایا جارہا ہے۔ اور وطی اگرچہ حقیقتاً مرد کا فعل ہوتا ہے لیکن عورت کی طرف نکاح کی اضافت نکاح کے ضم و جمع ہونے کی حیثیت سے ہے وطی ہونے کی حیثیت سے نہیں۔
پھر اگر آیت میں نکاح سے مراد عقد ہی ہو تو جماع اس میں مضمر ہے اور یہ بات ہمیں حدیث مشہور اور عقلی دلیل سے معلوم ہوئی ہے۔ حدیث تو وہ ہے جو ہمیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل ہوئی کہ رفاعہ قرظی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ پھر مطلقہ سے عبدالرحمٰن بن زبیر نے نکاح کرلیا۔ یہ محترمہ پھر

---

(۱) شیخ الاسلام حضرت سعید بن مسیب، ابو محمد آپ کی کنیت اور رئیس الفقہاء لقب تھا، آپ کے والد مسیب صحابی تھے، آپ کا شمار کبار تابعین میں ہے، جلیل القدر صحابہؓ اور صحابیاتؓ سے شرف تلمذ حاصل ہے، آپ مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ کے رئیس تھے، وفات ۹۴ھ۔

رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق اور بتہ طلاق دی۔ پھر عبدالرحمٰن بن زبیر نے مجھ سے نکاح کرلیا لیکن ان کے پاس تو صرف کپڑے کے چھور...... کی مثل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟ نہیں ایسا نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ تم ان کا شہد چکھ لو اور وہ تمہارا شہد چکھ لیں۔ ابن عمرؓ اور انسؓ نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث نقل کی اگرچہ رفاعہ کی بیوی کا قصہ ذکر نہیں کیا اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے آپ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اور پھر مطلقہ سے دوسرے شوہر نے نکاح کرلیا۔ اور اس نے دروازہ بند کرلیا اور پردہ گرا دیا اور بیوی کی اوڑھنی ہٹا دی پھر بیوی کو چھوڑ دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک وہ دوسرے شوہر کا شہد نہ چکھ لے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ حرمت غلیظہ کا ثبوت تو شوہر اول کے تین طلاقیں دینے کے اقدام پر جو شرعاً مکروہ ہے عقوبت و سزا اور اس سے زجر و منع کیلئے ہوتا ہے تاکہ وہ اس پر غور کرے کہ اس کی بیوی اس پر اس وقت تک حرام رہے گی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر کے پاس سے نہ ہوآئے۔ جس سے طبائع سلیمہ نفرت اور کراہت کرتی ہیں۔ ایسا اقدام کرنے سے باز رہے گا۔ اور یہ بات معلوم و واضح ہے کہ نفس عقد سے طبائع کو نفرت و کراہت نہیں ہوتی کیونکہ مرد پر مجرد نکاح شاق نہیں ہوتا البتہ اس پر گراں اسی وقت ہوتا ہے جب اس کے ساتھ جماع بھی ہو۔ لہٰذا دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح میں جماع کا ہونا شرط ہوگا تاکہ یہ پہلے شوہر کو تین طلاقیں دینے کے ارتکاب و اقدام زجر اور روک بن سکے۔ پس آیت کریمہ میں جماع مضمر ہے گویا کہ اللہ عزوجل نے یوں فرمایا:

حتی تنکح زوجا غیرہ ویجا معھا	حتیٰ کہ مطلقہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے اور دوسرا شوہر اس سے جماع کرلے۔

مسائل: تحلیل کیلئے (منی کا) کا انزال شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جماع کو حرمت کی غایت قرار دیا اور فرج میں جماع میاں بیوی کے ختنوں کے التقاء (ملنے) کو کہتے ہیں تو جب جماع پایا گیا تو حرمت ختم ہوگئی۔

دوسرا شوہر بالغ ہو یا جماع کرنے کے قابل بچہ ہو اور وہ عورت سے جماع کرلے یا مجنوں و پاگل ہو اور وہ عورت سے جماع کرے (سب کا) حکم یکساں ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَہٗ اور اس میں مختلف شوہروں کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے اور مجنون کی وطی کے ساتھ بھی نکاح کے احکام مثل مہر اور تحریم بھی اسی طرح متعلق ہوتے ہیں جس طرح عاقل بالغ کی وطی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر قابل جماع نابالغہ کو جب اس کا شوہر تین طلاقیں دے دے اور دوسرا شوہر اس سے جماع کرلے تو وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہوجاتی ہے کیونکہ ارشاد الٰہی فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَہٗ مطلق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے بھی وطی کے احکام مثلاً مہر اور تحریم کا تعلق ہوتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ وطی بالغہ کے ساتھ وطی کی مانند ہوئی۔ پھر دوسرا شوہر آزاد ہو یا خالص

غلام، مدبر ہو یا مکاتب بشرطیکہ غلام وغیرہ نے اپنے مالک کی اجازت سے نکاح کیا ہو اور وطی کی ہو یکساں ہے کیونکہ ارشاد الٰہی حتی تنکح زوجا غیرہ مطلق ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ان کی وطی کے ساتھ بھی وطی کے احکام مثلاً مہر اور تحریم کا اسی طرح تعلق ہوتا ہے جس طرح آزاد کی وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہی حکم اس شخص کا ہے جو فالج زدہ ہو لیکن اس کے آلہ تناسل میں انتشار ہوتا ہو اور جماع کر سکتا ہو کیونکہ نکاح صحیح میں جماع کا وجود پایا جارہا ہے۔ محض جو چیز مفقود ہے وہ انزال ہے لیکن وہ شرط نہیں ہے جیسا کہ فحل (نرسانڈ) میں ہوتا ہے جب وہ جماع کرے اور انزال نہ کرے۔ جس شخص کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو اس سے عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہیں ہوتی کیونکہ اس سے جماع ہی نہیں پایا جاتا۔ اس سے تو محض شرمگاہ کے حصے کو ملانا اور رگڑنا پایا جاتا ہے جبکہ تحلیل کا تعلق جماع سے ہوتا ہے جو میاں بیوی کے ختنوں کے مقام کے ملنے کا نام ہے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہٰذا عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔

اگر عورت مجبوب (کٹے ہوئے آلہ تناسل والے) سے حاملہ ہوجائے اور بچہ جنے تو کیا وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہوجائے گی؟ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہوجائے گی اور محصنہ بھی ہوگی۔ جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی اور محصنہ بھی نہ ہوگی۔ یہی حسن رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ثبوت نسب حقیقتاً وطی سے نہیں ہوتا بلکہ ازروئے حکم وطی کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ تحلیل کا تعلق حقیقی وطی سے ہوتا ہے حکمی وطی سے نہیں جیسے خلوت کہ اس سے عورت (پہلے شوہر کیلئے) حلال نہیں ہوتی اگرچہ ازروئے حکم اس کو وطی کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسب تو صاحب فراش (منکوحہ عورت والے) سے ہوتا ہے باوجودیکہ اس کی بیوی نے حقیقتاً زنا ہی کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ اس کے فراش میں پیدا ہوا ہے جبکہ تحلیل زنا سے نہیں ہوتی۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب اس سے ثابت ہے اور نسب کا ثبوت اصل میں وطی کا حکم ہوتا ہے۔ تو یہ مثل جماع کے ہوا خواہ دوسرے شوہر نے جماع حیض یا نفاس میں یا روزے میں یا حالت احرام میں کیا ہو (کہ اس سے تحلیل ثابت ہوتی ہے) کیونکہ نکاح صحیح میں جماع پایا گیا ہے۔

اگر کتابیہ مسلمان کے نکاح میں ہو اور مسلمان نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہوں پھر کتابیہ نے کسی کتابی سے ایسا نکاح کرلیا کہ اگر دونوں مسلمان ہوجائیں تو نکاح پر برقرار رکھے جائیں اور دوسرے کتابی شوہر نے اس سے جماع کیا تو وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہوجائے گی کیونکہ ان کے حق میں نکاح صحیح میں جماع پایا گیا ہے اور نکاح کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسلام قبول کرنے کی صورت میں وہ اس پر برقرار رکھے جاتے ہوں۔ لہٰذا یہ مسلمانوں کے نکاح کی مانند ہوا۔

عورت خواہ ایک شوہر سے مطلقہ ہو یا دو سے یا زائد سے جب ایک شوہر اس سے جماع کرلے تو وہ دونوں یا زائد شوہروں کیلئے حلال ہوجاتی ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا لیکن اس نے وطی کرنے سے پیشتر ہی اس کو تین طلاقیں دیدیں۔ عورت نے پھر تیسرے شوہر سے نکاح کرلیا جس نے اس سے وطی کی تو عورت پہلے دونوں شوہروں کیلئے حلال ہوجائے گی کیونکہ ارشاد الٰہی ہے فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اس میں دوسرے شوہر کو حرمت

کا ختم کرنے والا قرار دیا یہ فرق کئے بغیر کہ وہ عورت (اس سے قبل) ایک شوہر پر حرام ہوئی تھی یا زائد پر۔

کیا زوج ثانی کی وطی زوج اول کی ملک میں جو طلاقیں تھیں ان کو منہدم کردیتی ہے؟ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ تین طلاقوں کو منہدم کردیتی ہے لیکن کیا وہ تین سے کم کو بھی منہدم کردیتی ہے؟ تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھما اللہ کا قول ہے کہ منہدم کردیتی ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہیں کرتی۔ اسی قول کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں دلائل اور شبہات ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔

○ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے پھر عورت اس سے ایک مدت تک غائب رہنے کے بعد اس کے پاس آئے اور کہے کہ میں نے تمہارے علاوہ اور شوہر سے نکاح کرلیا تھا اور اس نے مجھ سے جماع بھی کیا' پھر اس نے مجھے طلاق دیدی اور اس سے عدت بھی گزر گئی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے شوہر کیلئے اس سے نکاح کرنے میں اور جبکہ وہ اس کے نزدیک ثقہ اور قابل اعتبار ہو یا اس کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ سچی ہے تو اس کی تصدیق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ دیانت کا ہے اور دیانت کے معاملات میں ایک عادل کی خبر مقبول ہوتی ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں خبر دینے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کرنے میں ہوتا ہے۔

اگر پہلے شوہر نے اس سے نکاح کرلیا اور عورت نے شوہر کو کچھ نہیں بتایا۔ پھر جب وہ جماع کرنے لگا تو عورت نے کہا کہ میں نے تیرے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا یا یہ کہا کہ میں نے نکاح تو کیا لیکن دوسرے شوہر نے مجھ سے جماع نہیں کیا یا یہ کہا کہ اس نے میرے ساتھ خلوت کی اور فرج کے علاوہ میں جماع کیا اور پہلے شوہر نے اس کی تکذیب کی اور کہا کہ نہیں دوسرے شوہر نے تجھ سے جماع کیا تو یہ مسئلہ ظاہر روایت میں تو مذکور نہیں ہے البتہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ان باتوں کا علم صرف عورت کی جانب سے ہی ہوسکتا ہے لہٰذا اس میں عورت کا قول ہی معتبر ہوگا جیسا کہ حیض اور حمل میں ہوتا ہے۔ اس پر ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ عورت کا قول تو صرف اس وقت معتبر ہوتا ہے جب عورت کی جانب سے اس کو جھٹلانے والی کوئی بات نہ ہوئی ہو جبکہ یہاں عورت کی جانب سے ایسی بات ہوئی جو اس کے قول کی تکذیب کرتی ہے یعنی پہلے شوہر سے نکاح پر اقدام کیونکہ ایسا اقدام اسی وقت جائز ہے جب وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرچکی ہو اور دوسرا شوہر اس سے جماع کرچکا ہو۔ لہٰذا عورت کا فعل اس کے قول کے مناقض ہوا لہٰذا قبول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر (نکاح کے بعد) پہلے شوہر ہی نے عورت سے کہا کہ تو نے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کیا یا کہا کہ دوسرے شوہر نے تجھ سے جماع نہیں کیا عورت کہے کہ اس نے مجھ سے جماع کیا تھا تو حسن (بن زیاد) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ یہ قول صحیح ہے کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے اس کا علم صرف عورت ہی کی جانب سے ہوسکتا ہے اور اس کی جانب سے تناقض کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی لہٰذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔ البتہ شوہر کے قول کی وجہ سے نکاح فاسد ہوجائے گا اور عورت کو مقرر مہر کا نصف ملے گا اگر اس کے ساتھ خلوت نہ ہوئی ہو اور اگر اس کے ساتھ خلوت ہوئی تو پورا مہر ملے گا۔ فساد نکاح کی وجہ یہ ہے کہ شوہر حرمت کا معترف ہے اور حرمت سے متعلق امر میں شوہر کا قول مقبول ہوتا ہے کیونکہ وہ

انشائے حرمت کا اختیار رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کا فساد نکاح کا اعتراف انشائے فرقت کی مثل ہوگا پس اس بارے میں شوہر کا قول مقبول ہوگا البتہ عورت کے حق مہر کے اسقاط میں اس کا قول مقبول نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اگر میاں بیوی دونوں غلام ہوں تو ایک طلاق بائنہ کا حکم تو ان میں (آزاد سے) سے مختلف نہ ہوگا اور ان میں دو طلاقوں کا وہ حکم ہے جو آزاد میں تین طلاقوں کا حکم ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ غلام دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر زوجین میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو تو اس میں ہمارے نزدیک عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق کا اعتبار عورتوں سے ہوتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردوں سے ہوتا ہے عورتوں سے نہیں۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۳۰

طلاق معین اور طلاق مبہم کا حکم یعنی عدت کے احکام

ان کی دو انواع ہیں۔ ایک نوع وہ ہے جو طلاق معین اور طلاق مبہم دونوں کو شامل ہے اور دوسری نوع وہ ہے جو طلاق مبہم کے ساتھ مختص ہے۔

بعض مطلقہ عورتوں کے علاوہ دیگر مطلقہ عورتوں پر بھی عدت واجب ہوتی ہے اور یہ وہ مطلقہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو۔ عدت کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات پر ہوگی:۔

(۱) عرف شرع میں عدت کی تفسیر
(۲) وجوب عدت کا وقت
(۳) عورتوں کی انواع اور ہر نوع کے سبب وجوب، شرط وجوب اور اس نوع کیلئے واجب امور کا بیان
(۴) عورتوں کی مقدار کا بیان
(۵) عدت کے منتقل اور متغیر ہونے کا بیان
(۶) عدت کے احکام
(۷) ان امور کا بیان جن سے عدت کے خاتمہ کا علم ہوتا ہے

عدت کی تفسیر اور اس کے وجوب کے وقت کا بیان

عرف شرع میں عدت اس مدت کا نام ہے جو نکاح کے بقیہ آثار ختم ہونے کیلئے مقرر کی گئی ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ انتظار کرنے کے فعل کا نام ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب دو عدتیں واجب ہوں تو دونوں کا آپس میں تداخل ہوگا خواہ وہ دونوں ایک ہی جنس کی ہوں یا دو جنسوں کی ہوں۔ ایک جنس کی صورت یہ ہے کہ مطلقہ نے عدت میں نکاح کرلیا اور شوہر نے اس سے وطی کرلی۔ پھر دونوں میں جدائی ہوگئی تو عورت پر ایک اور عدت واجب ہوگئی تو ہمارے نزدیک دونوں عدتوں میں تداخل ہوگا۔ اور دو مختلف جنسوں کی صورت یہ ہے کہ بیوہ (جو عدت میں ہو) سے شبہ سے وطی کرلی جائے۔ اس صورت میں بھی تداخل ہوگا اور ہمارے نزدیک وطی کی عدت کے مہینوں میں جو حیض آئیں گے ان کے ساتھ عدت کا حساب کرے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت اپنی پہلی عدت کو پورا کرے گی اور جب وہ ختم ہوجائے گی تو دوسری عدت شروع کرے گی۔ امام شافعیؒ نے ان آیات سے استدلال کیا ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرہ:۲۲۸)

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (البقرہ:۲۳۴)

اور جو لوگ مرجائیں تم میں سے اور چھوڑ جائیں اپنی عورتیں تو چاہئے کہ وہ عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن۔

اور وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ یعنی تربص و انتظار میں اور چونکہ یہ بات معلوم ہے کہ شوہر کو رجعت کا اختیار عدت کے اندر ہوتا ہے لہٰذا یہ دلیل ہے کہ عدت تربص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عدت کو تربص کا نام دیا جو کہ فعل یعنی رکنے کا نام ہے اور دوسرا فعل اگرچہ وہ ایک ہی جنس سے ہو لیکن دونوں کی ادائیگی ایک ہی سے نہیں ہوجاتی جیسے روزے وغیرہ کے باب میں رکنے میں ہوتا ہے۔

ہمارے لئے دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ البقرہ:۲۳۵

اور نکاح کا ارادہ نہ کرو یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے۔

اللہ تعالیٰ نے عدت کو اجل کا نام دیا۔ اور اجل اس متعین وقت کو کہتے ہیں جو کسی کام کے خاتمہ کیلئے مقرر کیا گیا ہو جیسے دیون وغیرہ کے اجل، عدت کو اجل نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ ایسا وقت ہے جو نکاح کے بقیہ آثار کے خاتمہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور مختلف آجال (اجل کی جمع) جب جمع ہوجائیں تو سب ایک ہی مدت میں ختم ہوجاتے ہیں۔ جیسے دیون کے بارے میں مختلف آجال میں ہوتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ اجل کا

نام ہے فعل کا نہیں، یہ ہے کہ یہ فعل تربص (انتظار) کے بغیر بھی ختم ہوجاتی ہے بایں طور کہ مطلقہ عدت کے محظورات و ممنوعات سے اجتناب نہ کرے یہاں تک کہ عدت گزر جائے حالانکہ اگر وہ فعل ہوتو اپنی ضد یعنی ترک فعل کے ہوتے ہوئے اس کا خاتمہ متصور نہیں ہے۔

رہی وہ آیات جن سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ تربص تثبت اور انتظار کو کہتے ہیں۔ ارشاد الٰہی ہے:

فَتَرَبَّصُوا بِهٖ حَتّٰى حِيْنٍ ○ (المؤمنون:۲۵) سو انتظار کرو اس کا ایک خاص وقت تک۔

نیز ارشاد ہے:

وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَآئِرَ (التوبہ:۹۸) وہ تمہارے لئے گردشوں کا منتظر رہتا ہے۔

نیز ارشاد ہے:

فَتَرَبَّصُوْا اِنَّا مَعَكُمْ مُّتَرَبِّصُوْنَ○ (التوبہ:۵۲) سو منتظر رہو ہم بھی تمہارے ساتھ منتظر ہیں۔

اور انتظار آجال میں ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح معتدہ (عدت گزارنے والی) مقررہ مدت کے گزرنے کا انتظار کرتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تربص رکنے کا فعل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ اس سے مراد رکنا ہے لیکن یہ اس بارے میں رکن و اصل نہیں ہے بلکہ تابع ہے جس کی دلیل وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ عدت بغیر رکنے کے فعل کے بھی ختم ہوجاتی ہے۔ بلکہ اس کے بغیر بھی ختم ہوجاتی ہے حالانکہ اگر رکنے کا فعل رکن ہوتا تو اس کے بغیر اور اس کے علم کے بغیر عدت کا گزرنا متصور نہ ہوتا۔

وجوب عدت کا وقت:

اسی پر عدت کے وجوب کا وقت بھی مبنی ہے یعنی عدت کا وجوب اس کے وجوب کے سبب یعنی طلاق اور وفات وغیرہ کے وجود کے وقت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے طلاق دینے کی خبر یا شوہر کی موت کی خبر پہنچی تو اس پر عدت اس دن سے ہوگی جس دن اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی یا وفات پائی۔ یہ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا عدت اس دن سے شمار ہوتی ہے جس دن کہ عورت کو خبر ملی ہو۔

مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فعل رکن ہے تو ایسے شخص پر فعل کا ایجاب جس کو اس فعل کا علم ہی نہیں ہے اور اس کا علم حاصل ہونے کا کوئی سبب بھی نہیں ہے ممتنع ہے لہٰذا خبر پہنچنے کے وقت سے ہی فعل کا ایجاب ممکن ہوگا کیونکہ وہی اس کے علم کے حصول کا وقت ہے۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک رکن "اجل" ہے یعنی وقت کا گزرنا تو دیگر زمانوں کے گزرنے کی طرح اس مدت کے گزرنے کا وجوب بھی اس کے علم پر موقوف نہ ہوگا۔ پھر ہم بیان کرچکے ہیں کہ عدت کا گزرنا عدت والی کے فعل رکنے پر سرے سے موقوف نہیں ہوتا کیونکہ اگر معتدہ کو علم ہو لیکن وہ نہ رکے اور جن امور سے معتدہ اجتناب

کرتی ہے ان سے اجتناب نہ کرے یہاں تک کہ مدت پوری ہوجائے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی۔ تو جب عدت کا گزرنا معتدہ کے فعل پر موقوف نہیں تو عدت کا گزرنا معتدہ کے علم پر موقوف نہ ہونا اولیٰ ہے۔ اور حضرت علیؓ سے جو مروی ہے وہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ عورت کو شوہر کی موت کے وقت کا علم نہ ہو۔ تو حضرت علیؓ نے (اس صورت میں) عورت کو حکم دیا کہ وہ یقینی پہلو پر عمل کرے اور اسی کے ہم بھی قائل ہیں۔ علاوہ ازیں حضرت علیؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ عدت طلاق کے دن سے ہوگی جیسا کہ اکثر صحابہؓ کا قول ہے تو اس کو یا رجوع پر محمول کرلیا جائے یا اس معنی پر محمول کیا جائے جو ہم نے ذکر کیا۔

عدت کی اقسام: شریعت میں عدت کی تین اقسام ہیں:

۱۔ حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت
۲۔ مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت
۳۔ حمل کی عدت

حیضوں کی عدت اور اس کے وجوب کے اسباب:

وجوب عدت کا پہلا سبب: نکاحِ صحیح میں فرقت خواہ طلاق سے ہو یا بغیر طلاق کے:

اس عدت کا وجوب استبراء رحم یعنی رحم کے بچے سے خالی ہونے کو جاننے کیلئے ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ عدت واجب نہ ہو تو احتمال ہے کہ اس کو پہلے شوہر سے حمل ٹھہرچکا ہو اور وہ اسی حالت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرے جو اس سے وطی بھی کرے اور اس طرح زوج ثانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرنے والا بنے گا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے:

من کا یومن با اللہ والیوم الاخر فلا یسقین ماءہ زرع غیرہ — جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ دوسرے کی کھیتی کو اپنے پانی سے سیراب نہ کرے۔

اس طرح اگر وہ بچہ جنے گی تو نسب مشتبہ ہوگا لہٰذا مقصود حاصل نہ ہوگا اور بچہ بھی ضائع ہوگا کیونکہ بچے کی پرورش کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔ اور چونکہ نکاح اس کا سبب ہے لہٰذا نکاح بچے کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے جوکہ جائز نہیں ہے۔ پس عدت واجب ہے تاکہ اس کے ذریعے رحم کی فراغت اور مشغولیت کا علم ہوجائے اور یہ ردی نتائج پیش نہ آئیں۔

اس عدت کے وجوب کی شرط:

نکاح صحیح میں جماع یا جماع کے قائم مقام یعنی خلوت صحیحہ ہے، لہٰذا یہ عدت جماع یا خلوت صحیحہ کے بغیر واجب نہیں ہوتی کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا (الاحزاب:۴۹)

اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو' پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔

نیز اس عدت کا وجوبا استبراء رحم کی خاطر ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اور استبراء کی حاجت جماع کے بعد ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں۔ البتہ نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کو عدت (جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے) کے وجوب کے حق میں جماع کے قائم مقام کیاگیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے۔

علاوہ ازیں نکاح سے جو تسلیم (عورت کا اپنے آپ کو مرد کے سپرد کر دینا) واجب ہوتا ہے وہ خلوت صحیحہ سے حاصل ہوگیا۔ لہٰذا جس طرح جماع سے عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح خلوت صحیحہ سے بھی عدت واجب ہوگی۔ نکاح فاسد میں خلوت کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ وجوب عدت کی خاطر خلوت صحیحہ کو جو جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے حالانکہ وہ (یعنی خلوت صحیحہ) حقیقتاً جماع نہیں ہے تو اس وجہ سے کہ خلوت جماع تک لے جانے کا سبب بنتی ہے۔ لہٰذا جس امر میں احتیاط کی جاتی ہو اس میں سبب کو مسبب کے قائم مقام کرنے کی طرح ازروئے احتیاط خلوت صحیحہ کو جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف نکاح فاسد میں خلوت جماع کی طرف لے جانے والی نہیں بنتی کیونکہ مانع یعنی فساد نکاح اور حرمت وطی موجود ہے لہٰذا حقیقی خلوت نہیں پائی گئی جو کہ موانع کے انتفاء کے بعد ثابت ہوتی ہے یا خلوت تو موجود ہے لیکن صفت فساد کے ساتھ ہے لہٰذا جماع کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس طرح وہ تسلیم جو عقد نکاح سے واجب ہوتی ہے وہ بھی موجود نہیں ہے کیونکہ نکاح فاسد موجب تسلیم ہی نہیں ہوتا لہٰذا عدت واجب نہیں ہوتی۔

رہی خلوت فاسدہ جو نکاح صحیح میں پائی جائے تو اس کے بارے میں ہم کتاب النکاح میں مفصل کلام کرچکے ہیں۔

مطلقہ خواہ آزاد ہو یا خالص باندی' مدبرہ ہو یا مکاتبہ' یا مستسعاۃ (جس سے سعی کرائی جاری ہو) ہو حکم سب کیلئے یکساں ہے اور غلام و آزادی کے اختلاف سے اصل حکم میں اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ طلاق کی وجہ سے واجب ہونے والی اصل عدت میں غلامی و آزادی کے اختلاف کی وجہ سے فرق نہیں ہوتا۔ اختلاف صرف مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ بیان ہوچکی ہے۔ مقدار کے بارے میں کلام انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

مطلقہ خواہ مسلمان ہو یا مسلمان کے نکاح میں کتابیہ ہو یکساں ہے آزاد عورت آزاد کی طرح اور باندی باندی کی طرح کیونکہ عدت کا وجوب حق اللہ اور حق زوج کی بناپر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا

سو ان پر تم کو حق نہیں عدت میں بٹھلانا کہ گنتی پوری کراؤ۔

اور چونکہ کتابیہ سے بھی حقوق العباد میں خطاب ہے لہٰذا اس پر بھی عدت واجب ہوگی اور زوج ...

کے حق کی بناپر عدت گزارنے پر اس کو مجبور بھی کیا جاسکے گا کیونکہ اس میں حقوق العباد کی ادائیگی کی اہلیت ہے۔

اور اگر کتابیہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر عدت نہ ہوگی نہ تو فرقت کی صورت میں اور نہ موت کی صورت میں۔ جبکہ ان کے اپنے دین کے مطابق بھی ایسا ہی ہو لہٰذا اگر وہ فی الفور دوسرے شوہر سے نکاح کرلے تو جائز ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو عدت گزارنا ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ نے اپنی جامع میں ذکر کیا کہ ذمیہ کسی ذمی کے نکاح میں ہوتو جب ذمی اس کو چھوڑ کر وفات پاجائے یا اس کو طلاق دے دے اور وہ ذمیہ فی الفور کسی دوسرے سے نکاح کرلے تو جائز ہے الایہ کہ وہ حاملہ ہوکہ اس صورت میں نکاح درست نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمیہ دارالاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اہل ذمہ پر اسلام کے دیگر احکام جاری ہوئے ہیں تو یہ حکم بھی جاری ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر عدت واجب ہوتو یا تو اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہوگی یا شوہر کے حق کی وجہ سے۔ شوہر کے حق کی وجہ سے واجب ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ شوہر عدت کو اپنا حق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ عدت میں قربت و ثواب کا معنی پایا جاتا ہے جبکہ ذمیہ ثواب کے کاموں میں مخاطب ہی نہیں ہے۔ البتہ حمل کی صورت میں اس کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ دوسرے شوہر کی وطی نسب میں اشتباہ کا موجب ہوتی ہے اور چونکہ نسب کی حفاظت بچے کا حق ہوتا ہے لہٰذا دوسرے شوہر کو اس کا حق باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ لہٰذا حکم یہ ہے کہ بچے کے اپنے حق کو وصول کرنے کی خاطر عورت کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے منع کیاجائے گا۔

مہاجرہ پر عدت واجب نہیں:

ہجرت کرنے والی پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدت نہیں ہوتی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر عدت واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

حربیہ پر عدت نہیں:

اگر شوہر مسلمان ہوکر (دار الاسلام میں) آجائے اور بیوی کو دارالحرب میں چھوڑ آئے تو سب ہی کے قول کے مطابق عورت پر عدت نہ ہوگی کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے موافق کافر عورت پر عدت کا لزوم مسلمان کے حق کی بناپر ہوتا ہے جبکہ اختلاف دارین (دو ملکوں کا اختلاف) ایک کے دوسرے حق کے ثبوت سے مانع ہوتا ہے اور صاحبین کے قاعدے کے مطابق کافر عورت پر عدت کا وجوب اس بناپر ہوتا ہے جبکہ اختلاف دارین ایک کے دوسرے پر حق کے ثبوت سے مانع ہوتا ہے اور صاحبین کے قاعدے کے مطابق کافر عورت پر عدت کا وجوب اس بناپر ہوتا ہے کہ اہل ذمہ پر ہمارا حکم جاری ہوتا ہے لیکن حربیہ پر جاری نہیں ہوتا۔

زانیہ پر عدت نہیں:

زانیہ پر عدت نہیں ہوتی خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ کیونکہ زنا کے ساتھ ثبوت نسب کا تعلق نہیں ہوتا۔

وجوبِ عدت کا دوسرا سبب: نکاح فاسد میں قاضی کی جانب سے تفریق یا خود فرقت اختیار کرلینا

اس میں بھی جماع شرط ہے کیونکہ نکاح فاسد کو ضرورت و حاجت کے وقت منعقد سمجھا جاتا ہے جبکہ وجوب عدت اور ثبوت نسب کے ذریعے نطفہ کے ضیاع سے حفاظت کی خاطر نکاح فاسد کے انعقاد کی حاجت موجود ہے۔ یہ عدت آزاد' باندی' مسلمان اور کتابیہ سب پر واجب ہوتی ہے کیونکہ اس عدت کا موجب ان کے درمیان فرق کاموجب نہیں ہے۔ اس عدت میں فرقت اور موت یکساں ہیں کیونکہ اس عدت کا وجوب استبراء (رحم) کی خاطر ہوتا ہے اور وطی کے وجود کی وجہ سے استبراء رحم کی حاجت ہوتی ہے۔

رہی عدت وفات تو وہ معنی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے یعنی نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار حزن جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالٰی ذکر کریں گے۔ اس کے مقابلہ میں نکاں فاسد تو حقیقتاً نکاح ہی نہیں ہوتا للذا نعمت بھی نہ ہوا۔ پھر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وجوب عدت کا اعتبار فرقت میں وقت فرقت سے اور موت میں موت کے وقت سے کیا جائے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آخری وطی جو اس کے ساتھ ہوئی اس کے وقت سے کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ (بھی) کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

وجوبِ عدت کا تیسرا سبب: نکاح کے شبہ میں وطی کرنا:

نکاح کے شبہ سے وطی بایں طور کہ اپنی بیوی کے علاوہ کوئی دوسری عورت مرد کے کمرے میں لے جائی گئی اور اس نے اس سے وطی کرلی (تو عدت واجب ہوگی)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام احتیاط میں شبہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ اور عدت کا ایجاب بھی احتیاط کے باب سے ہے۔

وجوبِ عدت کا چوتھا سبب: ام ولد کی آزادی یا اس کے مالک کی موت:

بایں طور کہ ام ولد کو اس کے مالک نے آزاد کردیا ہو یا اس کو چھوڑ کر مرگیا ہو (تو بھی عدت واجب ہوگی)۔

اس عدت کے وجوب کا سبب زوالِ فراش ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ام ولد پر عدت نہیں ہوگی بلکہ ایک حیض کے ساتھ استبراء رحم واجب ہوگا۔ ان کے نزدیک استبراء کے وجوب کا سبب ملک یمین کا زوال ہے۔ اس مسئلے کو ہم عدت کی مقدار کے بیان میں ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالٰی۔

فصل ۳۱

مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو حیض کے بدلے میں واجب ہوتی ہے اور دوسری وہ جو خود اصلاً واجب ہوتی ہے۔ وہ قسم جو حیض کے بدلے میں واجب ہوتی ہے وہ طلاق کی وجہ سے نابالغہ' آئیسہ (مایوس الحیض) اور اس عورت کی عدت ہے جس کو کبھی حیض ہی نہیں آیا۔ اس کے وجوب کا سبب طلاق ہے جوکہ حیضوں کی عدت کے وجوب کا بھی سبب ہے۔ یہ عدت اس نکاح کی ہے جس سے مقصود حاصل کیا جاچکا ہے کے حق کی ادائیگی کیلئے واجب ہوتی ہے۔

اس کے وجوب کی دو شرطیں ہیں۔ اول تین چیزوں میں سے ایک کا ہونا اور وہ تین چیزیں یہ ہیں۔ نابالغی' بڑھاپا اور نابالغی و بڑھاپا نہ ہونے کے باوجود حیض کا سرے سے مفقود ہونا۔ اس بارے میں دلیل یہ آیت ہے:

وَاللاَّئِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِسَائِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُھُنَّ ثَلاَثَۃُ اَشْھُرٍ وَاللاَّئِی لَمْ یَحِضْنَ (الطلاق: آیت نمبر۴)

اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہیں۔ اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا۔

دوم جماع یا اس کے قائم مقام یعنی نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کا ہونا۔ اس کی دلیل اس ارشادی الٰہی کا عموم بلا تخصیص ہے کہ:

یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُو اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْھِنَّ مِنْ عِدَّۃٍ تَعْتَدُّوْنَھَا (الاحزاب:۴۹)

اے مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرنے لگو۔

البتہ نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کو وجوب عدت کے حق میں جماع کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ کل مہر کی تاکید کے حق میں خلوت صحیحہ کو جماع کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے تو وجوب عدت میں تو احتیاط کی وجہ سے یہ الحاق اولیٰ ہے۔

یہ عدت آزاد اور باندی دونوں پر واجب ہوتی ہے کیونکہ وجوب کے بارے میں قاعدہ ہے کہ جو کسی کیلئے واجب ہو اس (میں وجوب) میں فرق نہیں ہوتا جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ البتہ دونوں کے درمیان فرق محض واجب کی مقدار میں ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اسی طرح اس عدت میں مسلمہ اور کتابیہ بھی یکساں ہیں کیونکہ ایک تو نص میں عموم ہے اور دوسرے

جس معنی کیلئے عدت واجب ہوتی ہے وہ ان کے مابین فرق کو واجب کرنے والا نہیں ہے۔

وہ قسم جو از خود اصلاً واجب ہوتی ہے وہ عدت وفات ہے جس کے واجب ہونے کا سبب (شوہر کی) وفات ہے۔ ارشاد الٰہی ہے:

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا (البقرہ:۲۳۴)	اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور اپنی بیویاں چھوڑ جائیں تو چاہئے کہ وہ عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن۔

اور اس کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار حزن کیلئے ہے اس لئے کہ عورت کے حق میں نکاح بہت بڑی نعمت تھی کیونکہ شوہر اس کی حفاظت و پاکدامنی اور اس کے خرچ' لباس و رہائش کی بہم رسانی کا سبب تھا۔ لہٰذا نعمت کے فوت ہونے پر اظہار حزن اور اس نعمت کی قدر و قیمت بتانے کیلئے بیوہ پر عدت واجب ہوتی ہے۔

اس عدت کے وجوب کی شرط فقط نکاح ہے لہٰذا یہ عدت اس عورت پر واجب ہوگی جس کا شوہر وفات پا گیا ہو خواہ اس سے جماع ہوا یا نہ ہوا ہو اور خواہ اس کو حیض آتے ہوں یا نہ آتے ہوں۔ اس کی وجہ اس ارشاد الٰہی کا عموم ہے۔ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعہ اشھر و عشرا ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عدت نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار حزن کیلئے ہے اور نعمت کا فوت ہونا (ان سب میں) موجود ہے۔ ہم نے نکاح صحیح کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عدت کو ازواج (بیویوں) پر واجب کیا ہے اور بیوی حقیقتاً نکاح صحیح سے ہی بنتی ہے۔

بیوہ خواہ مسلمان ہو یا کتابیہ دونوں کیلئے حکم یکساں ہے کیونکہ ایک تو نص میں عموم ہے اور دوسری وہ معنی جس کیلئے عدت واجب ہوئی وہ دونوں میں موجود ہے۔ اسی طرح بیوہ خواہ آزاد ہو یا باندی' مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا مستسعاۃ ہو اصل حکم میں فرق نہیں آتا کیونکہ جس معنی کیلئے عدت واجب ہوئی ہے وہ (ان میں) مختلف نہیں ہوتا۔ اختلاف تو صرف مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

فصل ۳۲

حاملہ کی عدت کا بیان

یہ مدت حمل ہوتی ہے اور اس کے وجوب کا سبب فرقت یا (شوہر کی) وفات ہوتی ہے۔ اس کے بارے میں دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے کہ:

وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق:۴) — اور حمل والیوں کی عدت ان کے اس حمل کا پیدا ہو جانا ہے۔

تو جب ان کی عدت کا خاتمہ ان کے وضع حمل سے ہوتا ہے تو یہی ان کی عدت ہوگی۔ لہٰذا ان کی عدت ان کی مدت حمل ہے۔

اس عدت کا وجوب محض اس لئے ہوتا ہے کہ اس دوران دوسرا شوہر (بیوہ سے نکاح کرکے) دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے۔ اس کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ حمل نکاح سے ہو خواہ نکاح صحیح ہو یا فاسد ہو کیونکہ نکاح فاسد میں وطی بھی موجب عدت ہوتی ہے۔ زنا سے حاملہ پر یہ عدت واجب نہ ہوگی کیونکہ زنا موجب عدت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر زنا سے حاملہ ہونے کی حالت میں اگر اس عورت سے کسی شخص نے نکاح کرلیا توامام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو جائز ہوگا لیکن شوہر کیلئے وضع حمل تک اس سے وطی کر جائز نہیں ہوگا تاکہ وہ دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب کرنے والا نہ بنے۔

فصل ۳۳

عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے والے امور کا بیان

اگر عورت آزاد ہو تو اس کی عدت تین حیض ہوتی ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ (بقرہ:۲۲۸) — اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

یہ عدت خواہ نکاح صحیح میں فرقت کی بناپر واجب ہوئی ہو یا نکاح فاسد میں فرقت کی بناپر یا نکاح کے شبہ کی بناپر وطی سے واجب ہوئی ہو سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ جماع کے بعد وجوب عدت کے حق میں نکاح فاسد کو منعقد قرار دیا جاتا ہے اور نکاح صحیح کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے۔ اس طرح جن امور میں احتیاط برتی جاتی ہے ان میں نکاح بالشبہ بھی درحقیقت نکاح کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ نص جو مطلقہ کے بارے میں وارد ہے وہ ازروئے دلالت شبہ نکاح کی وجہ سے موطوءہ (جس سے جماع کیا گیا ہو) کے بارے میں بھی وارد ہے۔

اسی طرح جب ام ولد آزاد ہوجائے خواہ مالک کے آزاد کرنے سے یا مالک کے وفات پاجانے سے تو ہمارے نزدیک وہ تین حیض عدت گزارے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایک حیض عدت گزارے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عدت ملک نکاح کے زوال کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی کیونکہ یہاں تو نکاح ہی نہیں تھا بلکہ یہ تو ملک یمین کے زوال کی وجہ سے واجب ہوئی ہے لہٰذا اس کا وجوب استبراء کے طریقے پر ہوگا جس کیلئے دیگر غلام عورتوں میں استبراء کی طرح ایک حیض کافی ہوگا۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ سے مروی ہے۔

عدۃ ام الولد ثلاث حیض	ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔

اور یہ (حدیث) اس بارے میں نص ہے اور اس سے عدت کا وجوب معلوم ہوا نہ کہ استبراء رحم کا' البتہ فقہاء نے اس کا نام عدت رکھا اور عدت کا ایک حیض سے اندازہ کرنا جائز نہیں۔ اس کے عدت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ آزاد عورت پر بھی واجب ہوتی ہے اور آزاد عورت پر استبراء رحم لازم نہیں ہوتا (بلکہ عدت واجب ہوتی ہے) اور جب یہ عدت ہوئی تو دیگر عدتوں کی طرح اس کا حساب ایک حیض سے لگانا جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ عدت زوال فراش سے واجب ہوتی ہے کیونکہ ام ولد کیلئے فراش تو ہے لیکن اس کا فراش آزادی سے قبل غیر مستحکم بلکہ غیر کی طرف منتقل ہونے کے احتمال سے ضعیف تھا لیکن جب وہ آزاد ہوگئی تو فراش مستحکم ہوگیا لہٰذا یہ نکاح سے ثابت شدہ فراش سے لاحق ہوگیا اور وہ عدت جو نکاح (صحیح) سے ثابت شدہ فراش کے زوال پر واجب ہوتی ہے وہی عدت نکاح فاسد کی بھی ہے جس کا اندازہ تین حیض سے لگایا گیا ہے لہٰذا ام ولد پر واجب ہونے والی عدت میں (شوہر کی) موت اور (ام ولد کی آزادی) دونوں یکساں ہیں جیسا کہ نکاح فاسد میں ہوتا ہے۔

مستحاضہ کی عدت:

مستحاضہ اور غیر مستحاضہ کی عدت عموم نص کی وجہ سے تین حیض ہیں او اگر باندی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک دو حیض ہوں گے۔ قیاس کی نفی کرنے والوں کا قول ہے کہ آزاد عورت کی طرح اس کی عدت عدت بھی تین حیض ہوں گے۔ ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قرو کے عموم سے ہے کہ اس میں آزاد عورت کی تخصیص نہیں ہے۔
ہمارے دلائل میں یہ حدیث مشہور ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان	باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہوتے ہیں۔

اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ باندی کی عدت دو حیض ہوتی ہے۔ اگر مجھے قدرت ہوتی تو میں اس کو ڈیڑھ حیض بنا دیتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کتاب اللہ کے عموم سے باندیاں مستثنیٰ ہیں اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص بالاجماع جائز ہے۔ ایک دلیل یہ ہے کہ عدت نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ہے جس کیلئے مقدار مقرر ہے۔ لہٰذا باری کی طرح غلامی کو اس کی تنصیف میں بھی مؤثر ہونا چاہئے۔ پس عدت نصف ہونی چاہئے جوکہ ڈیڑھ حیض بنتی ہے جیسا کہ اس کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ حیض متجزی نہیں ہوتا لہٰذا ایک حیض پورا کیا جاتا ہے۔
شوہر کا آزاد یا غلام ہونا بلا اختلاف یکساں ہے کیونکہ عدت میں بالاجماع عورتوں کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اس عدت کی مقدار میں مسلمان اور کتابیہ بھی برابر ہیں۔ آزاد آزاد کی مثل اور باندی باندی کی مثل کیونکہ دلائل ان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔

پھر اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ عدت کس چیز سے ختم ہوتی ہے آیا حیض سے یا طہر سے؟ ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ حیض سے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہر سے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں نکلتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دے تو ہمارے نزدیک عدت میں اس طہر کا شمار نہیں کیا جائے گا اور جب تک اس کے بعد تین حیض نہ گزر جائیں گے عدت ختم نہ ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طہر کا عدت میں شمار کیا جائے گا لہٰذا اس کی عدت اس طہر کے خاتمہ پر جس میں اس کو طلاق ملی ہے اور اس کے بعد مزید دو طہروں کے پورا ہونے پر ختم ہوگی۔

اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی اختلاف رہا ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر' حضرت عمر' حضرت عثمان' حضرت علی' حضرت عبداللہ بن مسعود' حضرت عبداللہ بن عباس' ابوموسیٰ اشعری' ابوالدرداء' عبادہ بن صامت اور عبداللہ بن قیس رضی اللہ عنہم کا قول تھا کہ شوہر مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے کا زیادہ حقدار ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرے جیساکہ ہمارا مذہب ہے۔ اور زید بن ثابت' خدیفہ' عبداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے امام شافعیؒ کے قول کی مثل منقول ہے۔ اس اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے قول ثلاثۃ قروء میں مذکور قرء سے کیا مراد ہے حیض یا طہر؟ ہمارے نزدیک حیض مراد ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طہر مراد ہے۔ اہل لغت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قرء اسمائے مشترکہ میں سے ہے کبھی تو اس کو بول کر حیض مراد لیتے ہیں اور کبھی اس کو بول کر طہر مراد لیتے ہیں۔ ایسا اشتراک کے طریقے پر ہے لہٰذا دو میں سے ہر ایک معنی کیلئے یہ حقیقت ہے جیساکہ دیگر اسمائے مشترکہ مثلاً عین وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اس لفظ کے حیض کے معنی میں استعمال کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

المستحاضہ تدع الصلاۃ ایام اقرائہا — مستحاضہ اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑے گی۔

کیونکہ وہ ایام جن میں عورت نماز چھوڑتی ہے ایام حیض ہی ہوتے ہیں۔ ایام طہر نہیں ہوتے۔ اور طہر میں استعمال کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

ان من السنۃ ان تستقبل الطہر استقبالا فتطلقھا لکل قرء تطلیقۃ — سنت طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کا انتظار کرو اور بیوی کو ہر طہر میں ایک طلاق دو۔

اس ارشاد میں قرء سے طہر مراد ہے۔

جب یہ لفظ علی سبیل الاشتراک دو میں سے ہر ایک معنی میں حقیقت ہے تو کلام اب ترجیح دینے کے بارے میں ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس ارشاد الٰہی سے استدلال کیا کہ فطلقوھن لعدتھن اور عدت کی تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں طہر سے کی جبکہ آپؐ نے فرمایا:

فتلک العدۃ التی امر اللہ ان یطلق لھا النساء — یہ وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو طلاق دینے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔

تو یہ اس پر دلیل ہے کہ عدت طہر کے ساتھ ہے حیض کے ساتھ نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد الٰہی ثلاثۃ قروء میں ثلاثۃ پر "ھاء" داخل ہے جبکہ "ھاء" جمع مذکر پر داخل ہوتی ہے جمع مؤنث پر نہیں۔ کہا جاتا ہے ثلاثۃ رجال اور ثلاث نسوۃ۔ اور حیض مؤنث ہے اور طہر مذکر۔ تو یہ بھی دلیل ہے کہ قروء سے مراد اطہار (جمع طہر) ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تم مذکور قرء کو حیض پر محمول کرو تو تم پر مناقضہ لازم آئے گا کیونکہ تم کہہ چکے ہو کہ مطلقہ کے جب ایام حیض دس سے کم ہوں اور حیض کا خون بند ہوجائے تو جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرلے اس کی عدت ختم نہ ہوگی۔ تو تم نے عدت کو طہر کے ساتھ کیا ہے اور یہی تناقض ہے۔

ہمارے دلائل قرآن' سنت اور عقلی ہیں۔

قرآنی دلیل:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قروء اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تین قروء کے ساتھ عدت گزارنے کا حکم دیا ہے۔ اگر قرء کو طہر پر محمول کیا جائے تو عدت دو کامل طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ بنے گی کیونکہ طہر کا وہ بقیہ حصہ جس میں طلاق ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقراء (جمع قرء) میں سے محسوب و شمار ہے۔ حالانکہ ثلاثۃ عدد مخصوص کا نام ہے اور وہ اسم جو کسی خاص عدد کیلئے وضع کیا گیا ہو اس سے کمتر کیلئے واقع نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سے کتاب اللہ پر مکمل عمل نہ ہوسکے گا۔ اور اگر ہم اس کو حیض پر محمول کریں تو پھر عدت پورے تین حیض ہوتی ہے کیونکہ طلاق دیئے ہوئے طہر کا بقیہ حصہ ہمارے نزدیک عدت میں شمار نہیں ہوگا لہٰذا کتاب اللہ پر عمل ہوا۔ پس ہمارے قول (حیض) پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

ہم پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ قرآن پاک میں الحج اشھر معلومات (حج کے چند معلوم مہینے ہیں) اس میں ذکر تو "اشھر" کا ہے لیکن مراد دو مہینے اور تیسرے مہینے کا کچھ حصہ ہے تو ایسے ہی قروء میں بھی جائز ہے کہ دو طہر کامل اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ مراد ہو کیونکہ اشھر اسم جمع ہے اسم عدد نہیں ہے اور اسم جمع میں تو جائز ہے کہ اس کو بول کر اس میں شامل بعض حصہ مجازاً مراد لیا جائے لیکن یہ نہ تو حقیقتاً اور نہ ہی مجازاً جائز ہے کہ اسم عدد جو کہ ایک متعین عدد کیلئے موضوع ہو بول کر اس سے کمتر مراد لیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کہا جائے رایت ثلاثۃ رجال اور اس سے مراد دو مرد مراد ہوں۔ البتہ یہ جائز ہے کہ رایت رجالا بول کر دو مرد مراد لئے جائیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ حد جواز میں بھی ہو تب بھی اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ بطریق مجاز ہوگا حالانکہ بغیر دلیل کے حقیقت سے عدول جائز نہیں ہوتا کیونکہ احکام کے حق میں ان پر عمل کرنے کی خاطر حقیقت اصل ہوتی ہے اگرچہ اعتقاد کے حق میں استعمال میں مجاز کے حقیقت کے ساتھ معارض ہونے کی بنا پر توقف واجب ہوتا ہے جہاں تک حج کے باب کا تعلق ہے تو اس میں مجاز کی دلیل موجود ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد الٰہی:

وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ — اور جو عورتیں نا امید ہوگئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت تین ماہ ہیں۔

میں اللہ تعالیٰ نے حیض سے مایوسی کے وقت مہینوں کو اقراء (جمع قرء) کا بدل قرار دیا ہے اور بدل کے مبدل کے قائم مقام ہونے کے جواز کی شرط مبدل کا معدوم ہونا ہے۔ تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مبدل حیض ہی ہے لہٰذا آیت میں مذکور قرء سے حیض ہی مراد ہے۔ مبدل کے معدوم ہونے کے شرط ہونے کی مثال یہ ارشاد الٰہی ہے:

فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا (المائدہ:٦) — پھر جب تم کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

کہ اس میں جب بدل یعنی تیمم کے ذکر کے وقت پانی کے معدوم ہونے کو شرط قرار دیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ تیمم پانی کا بدل ہے لہٰذا اس سے مراد وہ دھونا ہے جو آیت وضو میں مذکور ہے یعنی پانی سے دھونا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

سنت سے دلیل: روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان — باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہوتے ہیں۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ جس امر سے عدت کا خاتمہ ہوتا ہے اس میں آزاد اور باندی کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہے کیونکہ غلامی کا اثر آزاد عورت کے حق میں ہونے والی عدت کی مقدار میں کمی تو ہوتا ہے اصل عدت میں تغیر نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اصل وہ چیز جس سے عدت ختم ہوتی ہے حیض ہے۔

عقلی دلیل: اس عدت کا وجوب رحم کے فارغ ہونے کو معلوم کرنے کیلئے ہوتا ہے اور برات رحم کا علم حیض سے ہوتا ہے۔ طہر سے نہیں۔ لہٰذا عدت حیض سے ہوگی نہ کہ طہر سے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی رحمہ اللہ نے جس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے اس میں مذکور عدت سے مراد عدت طلاق ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کو عدت طلاق قرار دیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپ نے فرمایا:

فتلک العدة التی امر اللہ تعالٰی ان یطلق لها النساء — یہ وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے کا حکم کیا ہے۔

جبکہ کلام تو طلاق کی وجہ سے پیش آنے والی عدت کے بارے میں ہے کہ وہ کیا ہے اور آیت میں اس کی کوئی

وضاحت نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ثلاثۃ میں "ھاء" داخل کی گئی ہے تو یہ تو تسلیم ہے لیکن یہ اس بات پر تو دلیل نہیں ہے کہ قروء سے طہر مراد ہیں کیونکہ لغت اس بات سے تو نہیں روکتی کہ ایک شے کا نام اسم مذکر اور اسم مؤنث کے ساتھ رکھا جائے مثلاً بر اور حنطۃ۔ لہٰذا کہا جاتا ہے ھذا البر وھذہ الحنطۃ اگرچہ بر اور حنطۃ ایک ہی چیز ہے اسی طرح قرء اور حیض دونوں عادتاً" ماہانہ جاری ہونے والے خون کے نام ہیں۔ ان میں سے ایک یعنی قروء مذکر ہے لہٰذا کہا جاتا ہے ثلاثۃ قروء اور دوسرا نام یعنی حیض مؤنث ہے لہٰذا کہا جاتا ہے ثلاث حیض۔

اور تناقض کا دعوی ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حیض باقی ہے اگرچہ خون رکا ہوا ہے کیونکہ خون کا رکنا بالاجماع حیض کے منافی نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ خون تمام اوقات میں تو جاری نہیں رہتا بلکہ کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ اور حیض کے وقت خون کے جاری ہونے کا احتمال موجود ہوتا ہے تو جب اس طہر کو عدت ہی قرار نہیں دیا گیا تو ہم پر تناقض کا الزام بھی نہیں آئے گا۔

وہ عورت جس کا طہر ممتد (دراز) ہو یعنی ایک عورت کو حیض آتا ہو پھر حمل اور یا حمل کے بغیر ہی اس کے حیض مرتفع یعنی آنے رک جائیں تو طلاق اور فرقت کی دیگر صورتوں میں عدت کا خاتمہ حیض کے ساتھ ہوگا کیونکہ یہ حیض والی ہے البتہ اتنی بات ہے کہ کسی عارضہ کے باعث حیض آنے رک گئے ہیں لہٰذا عدت اس وقت تک ختم نہ ہوگی جب تک اس کو تین حیض نہ آجائیں یا جب تک وہ حد ایاس کو نہ پہنچ جائے کہ اس وقت وہ آئسہ کی عدت جو کہ تین مہینے ہے از سرنو گزارے۔ یہ حضرت علی، حضرت عثمان اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا مذھب ہے۔ حضرت عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ یہ عورت نو مہینے انتظار کرے گی۔ اتنے عرصے میں اگر حیض نہ آئے تو اس کے بعد تین ماہ عدت گزارے۔ یہی امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ان کا استدلال اس آیت سے ہے:

وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ

اور تمہاری جو عورتیں نا امید ہوگئیں حیض سے اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین مہینے۔

اللہ تعالیٰ نے ارتیاب و شبہ کے وقت عدت کو مہینوں کی طرف منتقل کیا ہے۔ اور وہ عورت جس کے حیض آنے رک گئے ہوں وہ شبہ و ارتیاب میں ہوتی ہے لہٰذا واجب ہے کہ اس کی عدت مہینوں سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مذکور ارتیاب سے یاس میں شبہ و ارتیاب...... نہیں ہے بلکہ اس سے مراد نزول آیت سے پیشتر آئسہ کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شبہ و ارتیاب ہے۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حیض والیوں اور حاملہ عورتوں کی عدت کو لوگوں کیلئے بیان کیا تو لوگوں نے آئسہ عورت کے بارے میں شکوہ کیا کہ ان کو ان کی عدت کا علم نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور آیت میں اس پر دلالت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واللائی یئسن من المحیض من نسائکم اور شبہ کے ہوتے ہوئے یاس نہیں ہوتا کیونکہ شبہ و ارتیاب اس وقت ہوتا ہے جب حیض کی امید ہو جبکہ امید، یاس کی ضد ہے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا قول ہے ان ارتبتم اگر اس سے مراد یاس ہو تو پھر کلام کا حق تھا کہ یوں ہوتا ارتبن

لہٰذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مراد وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

اس بارے میں بھی گفتگو دو امور میں ہوگی۔ ایک اس کی مقدار اور اس امر کا بیان جس سے یہ عدت ختم ہوتی ہے۔ دوسرے اس امر کی کیفیت کا بیان جس کا عدت کے خاتمہ میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

اول: اس عدت کی مقدار اور اس امر کا بیان جس سے عدت ختم ہوتی ہے: یہ وہ ہے جو حیض کے بدل کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ آئیسہ' نابالغہ اور اس بالغہ کی عدت ہے جس کو سرے سے حیض نہ آئے ہوں۔ اگر مطلقہ آزاد عورت ہو تو یہ تین ماہ ہیں کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:

وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ (الطلاق:۴)

اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں' اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں اور اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا۔

نیز ان عورتوں میں مہینے حیضوں پر دلالت کرتے ہیں اور جب اصل (یعنی حیضوں سے عدت) میں تین کی مقدار ہے تو ایسے ہی بدل میں ہوگا۔ (زوجین کے مابین) فرقت خواہ طلاق کی وجہ سے ہو یا نکاح صحیح میں کسی اور وجہ سے ہو دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ نص میں عموم ہے۔ اسی طرح فرقت نکاح فاسد میں ہوئی یا شبہ کی وجہ سے وطی سے تب بھی یہی حکم ہے۔ اس کی وجہ ہم حیضوں کی عدت میں ذکر کرچکے ہیں۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب ام ولد پر عدت مالک کے آزاد کرنے یا مالک کی موت سے واجب ہوئی ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔

اور اگر مطلقہ باندی ہے تو پھر عدت کی مدت ڈیڑھ مہینہ ہوگی کیونکہ بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا حکم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اصل نصف ہوگیا ہے لہٰذا بدل بھی نصف ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غلامی عدت کو نصف کردیتی ہے البتہ حیضوں کی عدت میں جو پورا حیض لیا جاتا ہے وہ اس ضرورت کی بناپر کہ حیض متجزی (منقسم) نہیں ہوتا جبکہ مہینہ متجزی (منقسم) ہوسکتا ہے لہٰذا حکم اصل قاعدے پر رہے گا۔ اسی وجہ سے باندی کی وفات کی عدت بھی نصف ہوتی ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عدت میں عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جاتا ہے اور باندی خواہ خالص قن (غلام) ہو یا مدبرہ' ام ولد ہو یا مکاتبہ یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستسعاۃ سب کا ایک ہی حکم ہے۔ اس کی وجہ ہم حیضوں کی عدت میں ذکر کرچکے ہیں اور اسی طرح یہ حکم اس وقت بھی ہے جب ام ولد پر آزادی کی وجہ سے یا مالک کی موت کی وجہ سے عدت واجب ہو۔ ایسا ہمارے نزدیک ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ وہ عدت جو خود اصلاً واجب ہوتی ہے یعنی اس عورت کی عدت جس کا شوہر مرگیا ہو تو وہ چار مہینے دس دن ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس عدت کیلئے اس مدت کی مقدار جبکہ وہ آزاد ہو اس ارشاد الٰہی کی بناپر ہے۔

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا (البقرہ ۲۳۴)

اور جو لوگ تم میں سے وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن تک روکے رکھیں۔

اور ایک قول یہ کیا گیا ہے کہ اس عدت کیلئے یہ مدت اس بناء پر ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ میں چالیس دن تک نطفہ' پھر چالیس دن تک علقہ' پھر چالیس دن تک مضغہ رہتا ہے۔ پھر اگلے دس دن میں اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔ تو عورت کو اتنی مدت انتظار کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اگر اس کو حمل ہو تو حمل واضح ہوجائے۔
اور اگر باندی ہو تو عدت کی مدت دو مہینے پانچ دن بالاجماع ہوگی خواہ وہ قن (خالص غلام) ہو یا مدبرہ' یا ام ولد ہو یا مکاتبہ' یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستسعاۃ ہو۔ مسلمان اور کتابیہ بھی ان دونوں عدتوں کی مقدار میں برابر ہیں آزاد مثل آزاد کے اور باندی مثل باندی کے کیونکہ ہم نے جو دلائل ذکر کئے ہیں وہ دونوں کے درمیان فرق کے موجب نہیں ہیں۔ اور آزاد اور باندی میں مذکورہ مدت کے ختم پر عدت ختم ہوجاتی ہے۔

عدت کو ختم کرنے والی کیفیت کا بیان

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس عدت کے وجوب کا سبب جوکہ وفات اور طلاق وغیرہ ہے جب مہینے کے شروع میں پیش آئے تو مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا جائے گا اگرچہ اس طرح عدد کم ہی ہوتا ہو۔ یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مہینوں کے ساتھ عدت کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں دیا ہے۔ فعدتھن ثلاثۃ اشھر اور اس قول میں کہ اربعۃ اشھر وعشرا۔ لہٰذا مہینوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا اور مہینہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا۔ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الشھر ھکذا وھکذا واشار باصابع یدیہ کلھا ثم قال الشھر ھکذا وھکذا وھکذا وحبس ابھامہ فی المرۃ الثالثۃ

مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہوتا ہے" اور آپ نے اپنے دو ہاتھوں کی تمام انگلیوں کے ساتھ اشارہ کیا۔ پھر آپ نے فرمایا "مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہوتا ہے" اور تیسری مرتبہ آپ نے اپنے (ایک انگوٹھے) کو بند کرلیا۔

اور اگر فرقت مہینے کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور عورت طلاق اور اس کی مثل سے نوے دن عدت گزارے گی اور وفات سے ایک سو تیس دن عدت گزارے گی۔ امام ابوحنیفہؒ نے ایسا ہی قول دو مہینوں کے متواتر روزوں میں کیا ہے جبکہ روزے کی ابتداء درمیان مہینہ میں کی ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت بقیہ مہینہ عدت گزارے گی اور باقی مہینے چاند کے حساب سے اور پہلے مہینے کو آخری مہینے کے دنوں سے پورا کرے گی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت امام ابوحنیفہ کے قول کی مثل اور دوسری روایت

امام محمدؒ کے قول کی مثل ہے اور یہی ان کا قول اخیر ہے۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مامور بہ مہینے کے حساب سے عدت گزارنا ہے اور مہینہ نام ہے ہلال کا لہٰذا عدت گزارنے میں اصل ہلال ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (بقرہ:۱۸۹)

آپ سے پوچھتے ہیں حال نئے چاند کا آپ فرما دیجئے کہ یہ اوقات مقررہ ہیں لوگوں کے واسطے اور حج کے واسطے۔

ہلال (چاند) کو اوقات معلوم کرنے کیلئے بنایا گیا ہے۔ البتہ ھلال کا اعتبار کرنا جب ممکن نہ ہو تو ایام کے ساتھ حساب کرتے ہیں۔ اور چونکہ پہلے مہینے میں ھلال کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا ہم نے ایام کے ساتھ حساب کیا اور چونکہ بقیہ مہنوں میں ھلال کا اعتبار کرنا ناممکن نہیں ہے لہٰذا ان میں ھلال کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اسی لئے ہم نے اجارہ کے باب میں بھی اسی طرح اعتبار کیا ہے جبکہ اجارہ مہینے کے درمیان میں واقع ہو تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت میں احتیاط کی رعایت کی جاتی ہے اگر ہم عدت کا اعتبار ایام سے کریں تو عدت مہینوں سے زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر ہم اس کا اعتبار ھلال سے کریں تو پھر عدت ایام سے کم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ازروئے احتیاط زیادہ کا ایجاب اولیٰ ہے۔ برخلاف اجارہ کے کہ وہ تملیک منفعت ہے اور منافع وقت کے ساتھ ساتھ ایک ایک کرکے حاصل ہوئے ہیں لہٰذا منافع کا ہر جزء گویا معقود علیہ ہے کہ جس پر نیا عقد منعقد ہوا ہے لہٰذا چاند نکلنے پر اجارہ ایسے ہوگا گویا عقد کی ابتداء ہوئی ہے۔ لہٰذا اجارہ ھلال کے ساتھ ہوگا۔ عدت کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا ہر جزء نئی عدت کی مانند نہیں ہے۔

ایلاء جب مہینے کے درمیان ہو تو اس میں مہینے کے اعتبار کی کیفیت کے بارے میں امام ابویوسف اور امام زفر رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ایام کا اعتبار کیا جائے گا لہٰذا ایک سوبیس دن پورے کئے جائیں گے اور مہینے کے کم وپورے ہونے پر نظر نہیں کی جائے گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ھلال کا اعتبار کیا جائے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کی مدت عدت کی مدت کی مانند ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ بینونت کا تعلق ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدت ایلاء میں ایام کا اعتبار فرقت میں تاخیر کا موجب بنتا ہے جبکہ مہینوں کا اعتبار تعجیل کا موجب ہوتا ہے۔ اوراس طرح چونکہ طلاق کے وقوع میں شک ہوا لہٰذا شک سے طلاق واقع نہ ہوگی جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی کو مستقبل میں کسی مدت کے ساتھ معلق کردے اور پھر مدت میں شک ہوجائے۔ عدت کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں تو طلاق یقینی طور پر واقع ہے اور اس کا حکم متاجل (ایک وقت کے بعد) ہے تو جب تاجیل میں شک واقع ہوا تو شک کی وجہ سے تاخیر نہ ہوگی۔

حاملہ کی عدت:

حاملہ کی عدت کی مقدار حمل کی بقیہ مدت ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ لہٰذا اگر عدت کے وجوب کے ایک دن بعد یا اس سے کم وبیش مدت میں بچہ جن دیا تو اس سے عدت ختم ہوجائے گی کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:

وَاُولَاتُ الۡاَحۡمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنۡ يَّضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ ۚ اور حمل والیوں کی مدت (عدت) ان کے حمل کا پیدا ہو جانا ہے۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ میت کے چارپائی پر ہوتے ہوئے بھی اگر بیوی بچہ جن دے تو اس کی عدت ختم ہوجاتی ہے جیسا کہ سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور مذکورہ سنت وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیوہ کے بارے میں جس کے شوہر کی لاش ابھی چارپائی پر موجود تھی اور اس نے بچہ جن دیا یہ فرمایا کہ اس بیوہ کیلئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہے۔ اس کی عدت کے خاتمہ کی شرط یہ ہے کہ جو اس نے جنا اس کی پوری خلقت یا بعض خلقت بن کر ظاہر ہوچکی ہو (یعنی تمام اعضاء یا کچھ اعضاء بن چکے ہوں) اور اگر سرے سے کوئی عضو نہ بنا ہو بایں طور کہ عورت نے منجمد خون یا لوتھڑا کا اسقاط کیا ہو تو عدت ختم نہ ہوگی کیونکہ بچہ ہوتا ہی اس وقت ہے جب اس کے تمام یا کچھ اعضاء بن چکے ہوں تو اس صورت میں جب وضع حمل پایا گیا تو اس سے عدت پوری ہوجائے گی۔ اور جب کوئی عضو ظاہر نہ ہوا تو اس کے بچہ ہونے کا علم نہ ہوا اور اس میں بچہ ہونے نہ ہونے کے دونوں ہی احتمال ہیں۔ لہٰذا وضع حمل میں شک ہو تو شک سے عدت ختم نہ ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ عورتوں کو دکھایا جائے گا لیکن یہ تو کوئی بات نہیں ہے کیونکہ انہوں نے رحم میں بچے کی تخلیق کا مشاہدہ تو کیا نہیں ہے کہ وہ اس کو اس پر قیاس کرکے معلوم کرلیں۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ بیوہ نے جو جنا (یعنی جبکہ کوئی عضو ابھی نہ بنا ہو) اس کو گرم پانی میں ڈال کر دیکھا جائے۔ اگر وہ پانی میں حل ہوجائے تو وہ بچہ نہیں ہے اور اگر وہ پانی میں حل نہ ہو تو بچہ ہے لیکن یہ بات بھی فاسد ہے کیونکہ احتمال ہے کہ وہ عورت کے جگر کا یا اس کے گوشت کا کچھ ٹکڑا ہو جو اس سے جدا ہوگیا اور یہ چیز گرم پانی میں حل نہیں ہوتی جیسا کہ بچہ گرم پانی میں حل نہیں ہوتا لہٰذا اس طریقے سے اس کے بچہ ہونے کا علم نہیں ہوسکتا۔ اگر بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہوجائے تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے البتہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ مطلقہ طلاق رجعی سے جب بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہوجائے (یعنی پیدائش میں باہر نکل آئے) تو وہ بائن ہو جاتی ہے۔ اس کے مطابق تو واجب ہے کہ جب بچے کا اکثر ظاہر ہوجائے تو عدت بھی ختم ہوجائے لیکن ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق بھی کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ رجعت کے انقطاع میں ازروئے احتیاط اکثر کو کل کے قائم مقام کرلیا جاتا ہے جبکہ عدت کے خاتمہ میں ازروئے احتیاط ہی ایسا نہیں کیا جاتا اور عورت دوسرے مردوں سے نکاح کیلئے حلال نہیں ہوتی۔

پھر جبکہ معتدہ طلاق یا اس کے علاوہ فرقت کے کسی اور سبب سے عدت گزار رہی ہو تو بلا اختلاف وضع حمل سے اس کی عدت پوری ہوجاتی ہے جس کی دلیل ارشاد الٰہی واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کا عموم ہے۔

یہی حکم جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک بیوہ کا ہے۔ حضرت عمرؓ عبداللہ بن مسعودؓ زید بن ثابتؓ عبداللہ بن عمر اور ابوھریرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اس کی

عدت جو اس کے پیٹ میں ہے اس کو جن دینے میں ہے اگرچہ اس کا شوہر ابھی بستر مرگ پر ہی ہو۔ حضرت علیؓ کا قول جو ابن عباسؓ کی دو میں سے ایک روایت بھی ہے یہ ہے کہ حاملہ کا جب شوہر فوت ہوجائے تو اس کی عدت دو مدتوں میں سے جو زیادہ مدت ہے وہ شمار ہوگی یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت بھی بعد میں ختم ہوگی اسی سے عدت پوری ہوگی۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گزرانے کا ذکر طلاق میں ہے وفات میں نہیں جو اس آیت میں ہے: واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کیونکہ اس کا عطف وا لّٰئِیۡ یَئِسۡنَ مِنَ الۡمَحِیۡضِ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ اِنِ ارۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُھُنَّ ثَلٰثَۃُ اَشۡھُرٍ وا لّٰئی لَمۡ یَحِضۡنَ پر ہے اور اس ارشاد کی بناء اس قول پر ہے یآ ایھا النبی اذا طلقتم النساء لہٰذا واللائی لم یحضن سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دو میں سے بڑی مدت تک عدت گزارنے میں امکان بھر تک دونوں آیتوں کو جمع کرنا ہے کیونکہ اس میں عدت حمل کی آیت پر بھی عمل ہے جبکہ وہ بڑی مدت والی ہو اور عدت وفات کی آیت پر بھی عمل ہے جبکہ اس کی مدت زیادہ ہو لہٰذا اس میں بقدر امکان دونوں ہی پر عمل ہے۔ اور تمہارے قول کے مطابق اس میں ان میں سے ایک میں عمل اور دوسرے میں سرے سے ترک عمل ہے۔ لہٰذا ہمارا قول اولیٰ ہے۔

جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کا استدلال اس آیت سے ہے وَاُولَاتُ الۡاَحۡمَالِ اَجَلُھُنَّ اَنۡ یَّضَعۡنَ حَمۡلَھُنَّ جس میں مطلقہ اور بیوہ کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ دوسرے فریق کا یہ کہنا کہ ارشاد الٰہی وا لّٰئِیۡ یَئِسۡنَ مِنَ الۡمَحِیۡضِ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ پر یہ منبنی ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ نیا خطاب ہے اور اس بات پر خود آیت کریمہ میں دلیل موجود ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اِنِ ارۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُھُنَّ ثَلٰثَۃُ اَشۡھُرٍ اور یہ معلوم ہے کہ جس میں حیض آنے کا احتمال ہو اس میں ارتیاب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ آئسہ عورتوں میں مہینوں کو حیض والیوں کے حیضوں کے قائم مقام کیا گیا ہے اور چونکہ حاملہ حیض والی ہوتی ہے (یعنی اس کی حیض کی عمر ہوتی ہے اور حمل سے ہٹ کر اس کو حیض آرہے ہوتے ہیں) لہٰذا یہ تو ممکن نہیں کہ اس کی عدت کے بارے میں شک ہوا ہو' اور پھر لوگوں نے اس کی عدت کے بارے میں سوال کیا۔ تو جب بات اس طرح ہوئی تو ثابت ہوا کہ یہ نیا خطاب ہے اور جب یہ نیا خطاب ہے تو تمام عدتوں کو شامل ہوگا۔

دوسرے فریق کا یہ کہنا دو میں سے زائد مدت کی عدت گزارنے میں بقدر امکان دونوں آیتوں پر عمل ہوتا ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ دونوں آیتوں پر عمل اس وقت ہوسکتا ہے جب تقدم و تاخر کی بناپر ان میں سے ایک کا فسخ ثابت نہ ہوا ہو یا ان میں سے ایک پر عمل کرنا دوسرے پر عمل کرنے سے اولیٰ نہ ہو۔ حالانکہ کہا گیا ہے وضع حمل کی آیت نزول کے اعتبار سے بعد والی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا "جو چاہے میں اس سے مباہلہ کرنے کو تیار ہوں کہ ارشاد الٰہی وَاُولَاتُ الۡاَحۡمَالِ اَجَلُھُنَّ اَنۡ یَّضَعۡنَ حَمۡلَھُنَّ اس ارشاد الٰہی اربعۃ اشھر و عشرا کے بعد نازل ہوا۔

مہینوں کا وضع حمل سے فسخ جبکہ دونوں آیتوں کے نزول کے درمیان اتنی مدت ہو جو فسخ کیلئے کافی ہو تو متقدم خاص کو متاخر عام سے منسوخ قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ ہمارے مشائخ عراق کا مذہب ہے۔ اور عام کی خاص پر بناء نہیں کی جاتی یا نص عام کے عموم پر عمل کیا جاتا ہے اور فسخ پر تخریج کے اعتقاد... حق میں توقف

کیا جاتا ہے جیسا کہ ہمارے مشائخ سمرقند کا مذہب ہے اور عام کی خاص پر بنا نہیں کی جاتی جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے دادا (عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ جب یہ ارشاد الٰہی نازل ہوا کہ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ تو میں نے پوچھا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ مطلقہ کے بارے میں ہے یا بیوہ کے بارے میں۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ دونوں ہی کے بارے میں ہے۔ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ سبیعہ بنت حارث اسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس دن بعد بچہ جنا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نکاح کرنے کا حکم دیا۔ اسی طرح ابوالسنابل بن بعکل سے روایت ہے کہ سبیعہ بنت حارث اسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس دن بعد بچہ جنا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نکاح کرنے کا حکم دیا۔ نیز روایت ہے کہ جب سبیعہ بنت حارث کے شوہر کا انتقال ہوا تو انہوں نے بچہ جنا۔ انہوں نے ابوالسنابل بن بعکل سے پوچھا کہ کیا ان کیلئے (اس وقت دوسرا) نکاح کرنا جائز ہے؟ تو ابوالسنابل نے کہا کہ نہیں جب تک عدت نہ گزر جائے۔ سبیعہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ "ابوالسنابل نے غلط کہا، تم نکاح کرلو" یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے صحیح طرق سے مروی لہٰذا کسی کیلئے اس سے اعراض ممکن نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حیض والیوں میں عدت سے مقصود رحم کی فراغت کو معلوم کرنا ہے اور وضع حمل تو فراغت پر دلالت کرنے میں مدت گزرنے کے مقابلے میں فائق ہے لہٰذا مدت کے خاتمہ کے مقابلے میں عدت کا وضع حمل سے پورا ہونا اولیٰ ہے۔

عورت آزاد ہو یا مملوکہ، قن ہو یا مدبرہ، مکاتبہ ہو یا ام ولد، یا مستسعاۃ ہو، مسلمان ہو یا کتابیہ، سب کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ نص میں عموم ہے امام ابویوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے سوائے نابالغ لڑکے کی بیوی کی عدت وفات میں بایں طور کہ نابالغ بیوی کو جب شوہر حاملہ چھوڑ کر مرگیا تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حمل کا شوہر سے نہ ہونا یقینی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ شوہر سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا لہٰذا یہ حمل زنا سے ہوا اور زنا سے حمل اور شوہر کی موت کے بعد واقع ہونے والے حمل کی طرح اس حمل کو جننے سے عدت پوری نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد الٰہی واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کا عموم ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ زنا سے جو حمل ہو اس سے عدت ختم نہیں ہوتی اور چونکہ زیربحث صورت بھی زنا کی ہے لہٰذا یہ نص کے عموم سے مخصوص ہوگا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے قول پر قیاس کرتے ہوئے زنا سے جو حمل ہو اس سے بھی عدت گزر جاتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص زنا سے حاملہ کسی عورت سے نکاح کرلے تو ان (یعنی طرفین) کے نزدیک نکاح جائز ہوتا ہے اور پھر اگر نکاح کے بعد وہ اس عورت کو طلاق دے دے اور پھر وہ بچہ جنے تو ان کے نزدیک وضع حمل سے اس کی عدت ختم ہوجائے گی اگرچہ یہ حمل زنا سے تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عدت کا وجوب رحم کی فراغت کو معلوم

کرنے کیلئے ہوتا ہے اور ولادت تو فراغت رحم پر یقینی دلیل ہے جبکہ مہینہ فراغت رحم پر یقینی دلیل نہیں ہوتا لہٰذا ایسی چیز کو واجب کرنا جو فراغت پر یقینی دلیل ہو اولیٰ ہے اور اس بات میں نسب کا کچھ اثر نہیں ہوتا بلکہ اثر تو اس سے ہوتا ہے جس کو ہم فی الجملہ بیان کرچکے ہیں۔

اگر شوہر مرجائے اور بیوی حاملہ نہ ہو پھر شوہر کی موت کے بعد اور عدت ختم ہونے سے پیشتر اس کو حمل ٹھہر جائے تو اس کی عدت مہینوں سے ہوگی یعنی چار مہینے دس دن۔ اس پر اجماع ہے اور وجہ ارشاد الٰہی والذین یتوفون منکم ویذرون ازوجا یتربص بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا کا عموم ہے نیز جب موت کے وقت حمل موجو نہیں تو مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہوئی اور وہ بعد میں پیش آنے والے حمل کی بناپر تبدیل نہیں ہوگی۔ اور اگر موت کے وقت حمل موجود ہو تو حمل کی عدت واجب ہوگی اور وضع حمل سے یہ عدت ختم ہوجائے گی۔ بچے کا نسب دونوں ہی صورتوں میں ثابت نہ ہوگا کیونکہ بچہ عام طور پر نطفہ سے حاصل ہوتا ہے جبکہ نابالغ میں نطفہ حقیقتاً ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور چونکہ عادتاً" (نابالغ میں) نطفہ کا وجود محال ہے لہٰذا اس کو فرض کرنا بھی محال ہے۔

اگر بالغ شوہر کی بیوی جو شوہر کی وفات سے دو سال سے زائد مدت کے بعد بچہ جنے اور جو چار ماہ دس دن بعد دوسرا نکاح کرچکی تھی تو امام ابویوسف اور امام محمد رحمھما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ (دوسرا) نکاح صحیح ہے کیونکہ اس حالت میں عورت کا نکاح پر اقدام کرنا اس کی جانب سے عدت کے پورا ہونے کا اقرار ہے کیونکہ مسلمان عورت عدت کے دوران نکاح کرنے سے احتراز کرتی ہے اور کوئی ایسی بات بھی پیش نہیں آئی جو اس کے اقرار کو باطل کرتی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر دوسرے نکاح کے بعد پورے چھ مہینے پر وہ بچہ جنے تب بھی بوجہ مذکورہ نکاح جائز ہوتا ہے تو زیر بحث صورت میں تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

جب معتدہ حاملہ دو (جڑواں) بچے جنے تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدت دوسرے بچے کی پیدائش پر ختم ہوگی جبکہ حسن بصری رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب وہ ایک بچہ جنے تو اس کی عدت پوری ہوجائے گی۔ ان کا استدلال اس آیت سے ہے واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کہ اس میں احمالھن نہیں کہا۔ تو جب اس نے ایک بچہ جنا تو اس نے اپنا حمل جن دیا۔ لیکن حسن بصری رحمہ اللہ کا یہ قول دو وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اول یہ کہ بعض روایات میں قراءت ان یضعن احمالھن ہے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عدت کے پورا ہونے کو وضع حمل کے ساتھ معلق کیا ہے ولادت کے ساتھ نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا یضعن حملھن اور یوں نہیں فرمایا یلدن جبکہ پیٹ میں موجود شے کا نام حمل ہوتا ہے۔ اور دو میں سے ایک بچے کو جنا تو بعض حمل کو جنا ہوا اپنے (پورے) حمل کو جنا نہ ہوا لہٰذا اس سے عدت ختم نہ ہوگی۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ وضع حمل سے عدت کا پورا ہونا اس بناپر ہوتا ہے کہ اس سے رحم کی فراغت حاصل ہوجاتی ہے تو جب تک اس کے پیٹ میں ایک بچہ ہے تو اس کی وجہ سے رحم کی فراغت حاصل نہ ہوگی لہٰذا عدت بھی ختم نہ ہوگی۔

فصل ۳۴

ان امور کا بیان جن سے عدت کے پورا ہونے کا علم ہوتا ہے

ان امور کی دو قسمیں ہیں قول اور فعل:

جہاں تک قول کا تعلق ہے تو وہ تو معتدہ کا عدت کے ختم ہونے کی ایسی مدت میں خبر دینا ہے کہ جس میں عدت کے پورا ہونے کا احتمال موجود ہو۔ لہٰذا اس کی کم سے کم مدت کا بیان ضروری ہے کہ جس میں معتدہ کے اپنی عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی تصدیق کی جا سکتی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ اگر مہینوں والی ہے تو عدت طلاق میں اگر وہ آزاد ہے تو تین ماہ سے کم میں اور اگر باندی ہے تو ڈیڑھ ماہ سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور وفات کی عدت میں اگر وہ آزاد ہے تو چار ماہ دس دن سے کم میں اور اگر باندی ہے تو دو ماہ پانچ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

معتدۂ حیض کے احکام:

○ اور اگر معتدہ حیض والی ہے تو عدت وفات میں تو آزاد و باندی کیلئے جو مدت ہم نے ذکر کی ہے اس سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور عدت طلاق میں اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر اتنی مدت میں دی جتنی میں عدت گزر جاتی ہے تب تو اس کا قول قبول کرلیا جائے گا اور اگر اتنی مدت میں خبر دی جس میں عدت نہیں گزرتی تو اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ اس کی تفسیر و وضاحت کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے پورے اعضاء یا بعض اعضاء بنا ہوا بچہ ساقط ہوا ہے تب اس کا قول قبول کرلیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں وہ امین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں اس کو امین بنایا ہے ارشاد ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْٓ اَرْحَامِهِنَّ (بقرہ:۲۲۸)	ان عورتوں کیلئے حلال نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ ان کے رحم میں پیدا کیا ہے اسے چھپائیں۔

اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد حیض و حمل ہے اور امین کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے جیسا کہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) کے قول کو معتبر سمجھا جاتا ہے جب وہ کہے کہ میں نے ودیعت واپس کردی ہے یا کہے کہ ودیعت ہلاک ہوگئی ہے۔ لہٰذا جب عورت اتنی مدت میں اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دے کہ جس میں عدت پوری ہوسکتی ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اگر مدت (اتنی تھوڑی) ہو کہ اس میں عدت پوری نہیں ہوسکتی تو پھر اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ امین کا قول صرف اس صورت میں قبول کیا جاتا ہے جب ظاہر (حال) اس کی تکذیب نہ کرتا ہو۔ اور یہاں چونکہ ظاہر حال اس کی تکذیب کررہا ہے لہٰذا اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ (اپنے قول کی) تفسیر و وضاحت کرے اور یوں کہے میں نے پورے

اعضاء والے یا بعض اعضاء والے...... جنین (بچہ) کا اسقاط کیا تھا اور ساتھ میں قسم بھی کھائے۔ لہٰذا اس تفسیر کے بعد اس کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے ظاہر حال عورت کی تکذیب نہیں کر رہا ہے۔

○ حیضوں کے ساتھ عدت گزارنے والی کی کم از کم کتنی مدت میں تصدیق کی جاسکتی ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ کم از کم مدت جس میں آزاد عورت کے قول کی تصدیق کی جائے گی ساٹھ دن ہیں جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مدت انتالیس دن ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تخریج میں روایات مختلف ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کی روایت میں اس کی تخریج یوں ہے کہ ابتداء طہر سے ہوگی یعنی اس کے پندرہ دن۔ پھر حیض کے پانچ دن پھر طہر کے پندرہ دن پھر حیض کے پانچ دن پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے پانچ دن۔ اس طرح یہ ساٹھ دن ہوئے۔ حسن رحمہ اللہ کے روایت کے مطابق ابتداء حیض کے دس دن سے ہوگی۔ پھر اس کے بعد طہر کے پندرہ دن' پھر حیض کے دس دن' پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے دس دن۔ اس طرح یہ ساٹھ دن ہوئے۔ تو تخریج کے اختلاف کے باوجود حکم ایک ہی ہے۔

امام ابو یوسف ؒ اور امام محمد ؒ کے قول کی تخریج اس طرح ہے کہ ابتداء حیض سے ہوگی جس کے تین دن لئے جائیں گے۔ پھر طہر کے پندرہ دن پھر حیض کے تین دن پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے تین دن۔ اس طرح یہ انتالیس دن ہوئے۔ صاحبین ؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں عورت امین ہے اور جہاں تک ممکن ہو امین کی تصدیق کی جاتی ہے اور چونکہ یہاں عورت کی تصدیق ممکن ہے اس طرح کہ طلاق کا حکم طہر کے آخر میں لیا جائے تو عدت کی ابتداء حیض سے ہو اور اس کی کم سے کم مدت کا اعتبار کیا جائے گا جو کہ تین دن ہیں۔ پھر کم سے کم طہر جو پندرہ دن ہیں پھر کم سے کم حیض پھر کم سے کم طہر اور پھر کم سے کم حیض لہٰذا مجموعہ انتالیس دن کا ہوگا۔ امام محمد ؒ کی تخریج کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کہ عورت اگرچہ عدت کے پورا ہونے میں حیضوں کے بارے میں امین ہے لیکن امین کی تصدیق صرف اس صورت میں کی جاتی ہے جب ظاہر حال اس کے خلاف نہ ہو۔ اور جس صورت میں ظاہر حال مخالف ہو اس میں امین کا قول قبول نہیں کیا جاتا جیسے کہ وصی جب یوں کہے کہ "میں نے یتیم پر ایک دن میں ایک ہزار دینار کا خرچہ کیا" (کہ چونکہ ظاہر حال اس کے مخالف ہے لہٰذا اس کا یہ قول قبول نہیں کیا جاتا)۔ اور جو صاحبین ؒ نے کہا ہے وہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ جو شخص طلاق دینے کا ارادہ کرتا ہے وہ طہر کے اول حصے میں طلاق دیتا ہے اسی طرح تین دن کا حیض نادر ہوتا ہے اور اسی طرح دس دن کا حیض بھی نادر ہوتا ہے لہٰذا درمیانی مدت جو کہ پانچ دن ہے کو لیا جائے گا۔ اس تخریج کا اعتبار اس بات کا موجب ہے کہ کم سے کم مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی ساٹھ دن ہے۔

○ حسن (بن زیاد) رحمہ اللہ کی تخریج پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا حکم طہر کے آخر میں کیا جائے کیونکہ طہر کے اول حصہ میں طلاق دینا اگرچہ سنت ہے لیکن ظاہر یہی ہے کہ طلاق طہر کے آخری حصے میں ہو کیونکہ شوہر طہر کے اول حصے میں اپنی آزمائش کرتا ہے کہ کیا وہ اس کے بغیر صبر کرسکتا ہے پھر

بعد میں طلاق دیتا ہے لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ طلاق آخر طہر ہی میں دی گئی ہے البتہ حیض کی مدت کے دس دن کا اعتبار کیا جائے گا اگرچہ وہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے کیونکہ ہم نے طہر میں کم سے کم مدت کا اعتبار کیا ہے اگر ہم حیض میں دس دن سے کم لیں تو عدت میں کمی لازم آئے گی اور اس طرح ہر اعتبار سے شوہر کی حق تلفی ہوگی لہٰذا حیض کی اکثر مدت اور طہر کی اقل مدت کا حکم لگایا جائے گا تاکہ دونوں کے حق کی رعایت ہو سکے۔ اس تخریج کا اعتبار بھی اسی حکم کا موجب ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی یہ کہ اقل مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی ساٹھ دن کی ہے۔

جہاں تک باندی کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مدت جس میں اس کی تصدیق کی جائے گی امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق چالیس دن ہے اور وہ اس طرح کہ یہ فرض کیا جائے کہ شوہر نے اس کو طہر کے اول حصہ میں طلاق دی ہے لہٰذا ابتداء طہر کے پندرہ دن سے ہوگی پھر حیض کے پانچ دن ہوں گے' پھر طہر کے پندرہ دن ہوں گے اور پھر حیض کے پانچ دن تو یہ چالیس دن بنتے ہیں۔ اور حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اقل مدت جس میں باندی کی تصدیق کی جائے گی پینتیس دن ہیں کیونکہ اس کے مطابق ایسے سمجھا جائے گا گویا شوہر نے طہر کے آخر میں طلاق دی ہے تو حیض کے دس دنوں سے ابتداء کی جائے گی پھر طہر کے پندرہ دن ہوں گے اور پھر حیض کے دس دن ہوں گے۔ اس طرح یہ پینتیس دن ہوئے۔ پس دونوں کی روایتوں کا حکم باندی میں مختلف لیکن آزاد میں ایک ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اقل مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی اکیس دن ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات طلاق کو طہر کے آخر میں فرض کرتے ہیں اور عدت کی ابتداء حیض سے کرتے ہیں جس کے تین دن ہوئے۔ پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے تین دن ہوئے۔ تو یہ کل اکیس دن ہوئے' واللہ الموفق۔

معتدۂ نفاس کے احکام:

اگر معتدہ نفاس والی ہے بایں طور کہ عورت نے بچہ جنا اور شوہر نے ولادت کے بعد اس کو طلاق دے دی۔ پھر مطلقہ نے کہا کہ میری عدت گزر گئی تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ آزاد عورت کی پچاسی دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاس پچیس دن کیلئے ثابت ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اس سے کم مدت کیلئے ثابت ہو تو اس بات کی ضرورت پیش آئے گی کہ اس کے بعد پندرہ دن طہر کے ثابت ہوں اور اس کے بعد دوبارہ (نفاس کے) خون کے آنے کا حکم لگایا جائے اور اس طرح طہر باطل ہوجائے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ چالیس دن میں جو (متفرق) خون نظر آئے تو کوئی بھی طہر ان کے درمیان فاصل نہیں بنتا اگرچہ کثیر ہی ہو۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے ابتداء نفاس میں ایک گھڑی خون دیکھا اور آخر نفاس میں ایک گھڑی خون دیکھا تو یہ کل کا کل نفاس ہوگا۔ پس نفاس کے پچیس دن اس کیلئے فرض کئے گئے ہیں تاکہ اس کے بعد پندرہ دن کا طہر ثابت ہو اور پھر دوسرا خون چالیس دن کے بعد واقع ہو۔ اور جب معاملہ یوں ہو تو چالیس دن کے بعد پانچ دن حیض کے اور پندرہ دن طہر کے' پھر پانچ دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر پانچ دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پچاسی دن ہوئے۔

امام حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق نفاس والی معتدہ کی سو دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد دس دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے' پھر دس دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر دس دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ مجموعہ سو دن ہوا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پینسٹھ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاس کیلئے گیارہ دن ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر اقل نفاس اکثر حیض سے زائد ہوتا ہے۔ پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پینسٹھ دن ہوئے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ چون دن اور ایک گھڑی سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اقل نفاس وہ (کم سے کم) خون ہے جو پایا جائے لہٰذا ایک گھڑی کے نفاس کا حکم لگایا جائے گا۔ اس کے بعد پندرہ دن طہر کے' پھر تین دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے' پھر تین دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں۔ اس طرح یہ مدت چون دن اور ایک گھڑی بنی۔

پھر اگر معتدہٴ نفاس اگر باندی ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق پینسٹھ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد پانچ دن حیض پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر پانچ دن حیض کے ثابت ہوں گے۔ اس طرح یہ پینسٹھ دن بنتے ہیں۔ اور امام حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق پچھتر دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد دس دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر دس دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پچھتر دن ہوئے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سینتالیس دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ گیارہ دن نفاس کے ہوں گے پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ تو یہ سینتالیس دن ہوئے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ چھتیس دن اور ایک گھڑی سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک گھڑی نفاس کی ہوگی پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ تو یہ چھتیس دن اور ایک گھڑی ہوئی۔

دوسری قسم فعل:

جہاں تک فعل کا تعلق ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ عورت اتنی مدت گزرنے کے بعد کہ جس میں عدت پوری ہوسکتی ہو دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔ حتیٰ کہ اگر (اب نکاح کے بعد) وہ کہے کہ میری عدت ختم نہیں ہوئی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی' نہ تو پہلے شوہر کے حق میں اور نہ ہی دوسرے شوہر کے حق میں اور دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہوگا کیونکہ اتنی مدت گزرنے کے بعد کہ جس میں عدت پوری ہونے کا احتمال ہو اس عورت کا نکاح کرنے کا اقدام عدت کے پورا ہونے پر دلیل ہے' واللہ الموفق۔

فصل ۳۵

عدت کا منتقل اور متغیر ہونا

جہاں تک عدت کے منتقل ہونے کا تعلق ہے تو اس انتقال کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف

۲۔ عدت کا انتقال **حیضوں** سے مہینوں کی طرف

اول: عدت کا انتقال مہینوں سے **حیضوں** کی طرف

اس کی مثال وہ نابالغہ ہے جس نے کچھ مہینے عدت کے گزارے پھر اس کو حیض کا خون جاری ہو گیا تو اس کی عدت مہینوں سے حیضوں کی طرف منتقل ہوجائے گی کیونکہ نابالغہ کے حق میں مہینہ حیض کا بدل ہوتا ہے۔ اور چونکہ اب وہ مبدل (حیض) پر قادر ہوگئی ہے جبکہ قاعدہ ہے کہ بدل سے مقصود کے وصول سے پیشتر اگر مبدل پر قدرت حاصل ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے جیسے متیمم کے وضو پر قادر ہونے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا مہینوں کا حکم باطل ہوجائے گا اور اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

○ اسی طرح آئیسہ جب بعض مہینے عدت کے گزار چکے پھر خون دیکھے تو اس کی عدت بھی حیض کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔ کرخی رحمہ اللہ نے یہی ذکر کیا ہے اور قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ جو ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے وہ اس ظاہر روایت کے مطابق ہے جس میں ایاس کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں۔ بلکہ عورت کو ظن غالب ہوکہ وہ آئیسہ ہوگئی ہے کیونکہ جب اس نے **(دوبارہ)** خون دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی اور اس نے گمان کرنے میں غلطی کی تھی۔ لہٰذا اس کے حق میں **عدت مہینوں** سے نہیں ہوگی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ مہینے بدل ہیں اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ رہا اس روایت کے مطابق جس میں ایاس کیلئے وقت و عمر مقرر کی گئی ہے گو جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے پھر اس کے بعد خون دیکھے تو وہ حیض کا نہ ہوگا جیسے وہ خون جو اس نابالغہ کو آئے کہ جس کی عمر میں حیض نہیں آتا۔ جصاص رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ یہ اس عورت کے بارے میں ہے جس نے اپنے کو آئیسہ گمان کیا ہو۔ البتہ وہ عورت جو آئیسہ ہی ہو تو جو خون اس کو آئے گا وہ حیض کا نہ ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آئیسہ کو حیض آنا ایک نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا معجزہ تھا لہٰذا اس کو معجزہ کے علاوہ کسی اور طور پر لینا ممکن نہیں ہے۔ جصاص (۱) رحمہ اللہ نے یہی علت بیان کی ہے۔

---

(۱) احمد بن علی بن حسین رازی المعروف بہ جصاص، آپ کی کنیت ابوبکر تھی، آپ امام زمانہ، مجتہد وقت، علامہ عصر، حافظ حدیث، صاحب عفت و دیانت و زہد تھے، کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ چونکہ آپ چونہ بنایا کرتے تھے اس لئے جصاص (چونہ گر) کے نام سے مشہور ہوئے۔ وفات ۳۷۰ھ، حدائق الحنفیہ، ص:۲۰۳۔

دوم: عدت کا انتقال حیضوں سے مہینوں کی طرف

اس کی مثال یہ ہے کہ حیض والی ایک یا دو حیض عدت کے گزار لے پھر آئیسہ ہوجائے تو اس کی عدت حیض سے مہینوں کی طرف منتقل ہوجائے گی اور وہ نئے سرے سے مہینوں کے حساب سے عدت گزارے گی کیونکہ جب وہ آئیسہ ہوگئی تو اس کی عدت مہینوں میں تبدیل ہوگئی جس کی دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے والّٰئی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُھُنَّ ثَلٰثَۃُ اَشْھُرٍ اور مہینے چونکہ حیض کا بدل ہیں لہٰذا اگر عدت کو از سر نو شروع نہ کیا جائے اور پہلے حال پر قائم رہے تو ایک ہی شے اصل اور بدل دونوں ہوں گی جو کہ جائز نہیں۔ اگر (اس پر) یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جو وضو کے ساتھ نماز شروع کرے پھر اس کو حدث لاحق ہوجائے اور اب وہ پانی نہ پائے تو وہ تیمم کرکے اپنی (گزشتہ) نماز پر بنا کرے اور یہاں چونکہ ایک ہی نماز میں بدل اور مبدل کو جمع کیا گیا ہے لہٰذا عدت میں ایسا کیوں جائز نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو بات ممتنع ہے وہ شے واحد کا اصل و بدل ہونا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ عدت شے واحد ہے جبکہ نماز کی صورت اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں شے واحد میں بدل و مبدل کو جمع کیا گیا ہے جو ممتنع نہیں ہے کیونکہ انسان کبھی اپنی نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہوکر رکوع و سجود کے ساتھ ادا کرتا ہے اور کچھ حصہ اشاروں سے کرتا ہے اور یہ ایک نماز میں بدل و مبدل کا جمع ہے۔

○ اسی قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ جب مرد اپنی بیوی کو طلاق دے کر مرجائے تو اگر طلاق رجعی تھی تو عورت کی عدت، وفات کی عدت کی طرف منتقل ہوجائے گی خواہ شوہر نے اس کو حالت مرض میں طلاق دی ہو یا حالت صحت میں۔ اور طلاق کی عدت منہدم ہوجائے گی اور سب کے نزدیک عورت پر واجب ہوگا کہ وہ نئے سرے سے عدت وفات گزارے کیونکہ عورت طلاق کے بعد بھی شوہر کی بیوی تھی جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی زوجیت کے زوال کا موجب نہیں ہوتی اور شوہر کی موت بیوی پر وفات کی عدت کو واجب کر دیتی ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ اَرْبَعَۃَ اَشْھُرٍ وَّعَشْرًا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر طلاق دیئے بغیر مرجائے۔

○ اور اگر طلاق بائنہ ہویا تین طلاقیں ہوں تو اگر بیوی وارث نہ بنتی ہو بایں طور کہ شوہر نے اس کو حالت صحت میں طلاق دی ہو تو اس کی عدت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وفات کی عدت بیویوں پر واجب کی ہے۔ ارشاد ہے والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن اور چونکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقوں سے زوجیت زائل ہوچکی ہے لہٰذا وفات کی عدت کو واجب کرنا ممکن نہیں رہا۔ لہٰذا طلاق کی عدت اپنے حال پر باقی رہے گی۔ اور اگر وہ بیوی وارث بنتی ہو بایں طور کہ شوہر نے اس کو حالت مرض میں طلاق دی پھر عدت پوری ہونے سے پیشتر وہ مرگیا تو عورت اس کی وارث بنتی ہے تو وہ چار ماہ دس دن عدت کے گزارے گی کہ جن میں تین حیض بھی آجائیں۔ اور اگر چار ماہ دس دن کی مدت میں تین حیض نہ آئے تو اس مدت کے بعد مزید مدت میں تین حیض پورے کئے جائیں گے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کا قول ہے۔

مرتد کی بیوی کے احکام:

اسی طرح یہ حکم ہر اس معتدہ کا ہے جو وارث بنتی ہو۔ کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا اور اس سے ان کی مراد اس مرتد کی بیوی ہے جس سے جماع کرنے کے بعد وہ مرتد ہوگیا جس سے عورت پر عدت واجب ہوئی پھر شوہر مرگیا یا (ارتداد کی وجہ سے) قتل کردیا گیا اور معتدہ اس کی وارث ہوئی۔ قدوری رحمہ اللہ نے مرتد کی بیوی کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ سے دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر صرف تین حیض ہی واجب ہوں گے ان کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ شریعت نے عدت وفات محض بیویوں پر واجب کی ہے اور زوجیت طلاق بائنہ سے ختم ہوتی ہے۔ البتہ ہم نے خاص وراثت کے معاملے میں جو زوجیت کو باقی رکھا ہے تو فرار کی تہمت کی بناپر۔ اب جو کوئی عدت وفات کے حق میں بھی زوجیت کے بقاء کا مدعی ہو تو وہ اپنی دلیل پیش کرے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وراثت کے معاملے میں نکاح باقی رہتا ہے تو عدت کے وجوب کے معاملے میں تو اس کا بقاء بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ عدت کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے اور ازروئے احتیاط وجوب عدت کیلئے نکاح کا من وجہ قیام کافی ہے۔ لہٰذا عورت پر چار ماہ دس دن کی عدت آئے گی جس میں تین حیض بھی ہوں۔

○ اگر معتدہ کو عدت کے دوران حمل ٹھہر جائے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جس عورت کو اپنی عدت کے دوران حمل ٹھہر گیا تو اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ اس میں انہوں نے طلاق اور وفات کی عدت کے درمیان فرق کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے ان کے درمیان تفصیل ذکر کی ہے اور کہا کہ جو اپنی بیوی چھوڑ کر مرگیا خواہ (مرنے والا شوہر) نابالغ ہو یا بالغ، پھر اگر اس کی موت کے بعد حمل ٹھہرا تو اس کی عدت مہینوں میں ہوگی۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ بیوہ کی عدت حمل کے وجود کی بناپر مہینوں سے وضع حمل تک منتقل نہیں ہوتی۔ نیز اگر عورت طلاق کی عدت میں ہو اور طلاق کے بعد اس کو حمل ٹھہرا اور اس کا علم ہوا تو اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عدتوں میں اصل وضع حمل ہے کیونکہ عدت رحم کی فراغت معلوم کرنے کیلئے مقرر کی گئی ہے اور رحم کی فراغت پر وضع حمل سے زیادہ دلالت کرنے والی کوئی اور شے نہیں ہے لہٰذا واجب ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے اس کے ماسوا (صورتیں) ساقط ہوجائیں جیسے حیض کے ہوتے ہوئے مہینے ساقط ہوجاتے ہیں۔ صحیح قول وہ ہے جو امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ بیوی کی عدت، وفات کے بعد والے حمل سے متغیر نہیں ہوتی اور مہینوں سے وضع حمل کی طرف منتقل نہیں ہوتی بخلاف عدت طلاق کے۔ دونوں عدتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ وفات کی عدت کا وجوب رحم کی فراغت کے حصول کیلئے نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حیض کے باوجود یہ مہینوں سے ادا ہوتی ہے۔ اسی طرح عدت وفات اس صورت میں بھی واجب ہوتی ہے جب رخصتی سے پیشتر شوہر کی وفات ہوجائے اس کا وجوب تو محض نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار تاسف کیلئے ہوتا ہے اور اس عدت میں اصل مہینے ہیں مگر جبکہ وفات کے وقت معتدہ حاملہ ہو تو پھر عدت کا تعلق وضع حمل سے ہوجاتا ہے۔ پس جب وفات کی عدت گزارنے والی حاملہ ہوجائے تو عدت اصل کے حکم پر باقی رہے گی اور حمل کے وجود کی وجہ سے متغیر اور منتقل نہ ہوگی بخلاف عدت طلاق کے کہ اس سے مقصود رحم کی فراغت کا حصول ہوتا ہے جس میں وضع حمل اصل ہے تو جب عورت کو اس (اصل) پر قدرت

حاصل ہو جائے تو اس کے ماسوا ساقط ہو جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جو کرخیؒ نے ذکر کی اس کو خصوص پر محمول کیا جائے اور یہ خاص وہ عورت ہے جس کو عدت طلاق میں حمل ٹھہرا ہو۔ اس طرح محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عام کو ذکر کر کے خاص مراد لیا جائے یہ بات متعارف ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عدت طلاق کے بارے میں فرمایا کہ جب اسے حمل ہو اور یہ علم نہ ہو کہ حمل اسے طلاق کے بعد ٹھہرا ہے پھر وہ دو سال سے زائد میں بچہ جنے تو ہم وضع حمل سے پورے چھ ماہ پیشتر عدت کے ختم ہونے کا حکم لگائیں گے تاکہ عورت کے معاملہ کو خیر و صلاح پر محمول کیا جا سکے کیونکہ مسلمان عورت کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عدت کے دوران دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔ لہٰذا دوسرے نکاح سے پیشتر عدت کے ختم ہونے کا حکم لگایا جائے گا' واللہ الموفق۔

فصل ۳۶

تغییرِ عدت کا بیان

اس کی مثال وہ باندی ہے جس کو پہلے طلاق دی گئی پھر اسے آزاد کر دیا گیا تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ اب آزاد عورت ہے جس پر عدت واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ طلاق دینے والے شوہر کی بیوی ہے۔ لہٰذا یہ آزاد عورتوں والی عدت گزارے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب پہلے مالک اس کو آزاد کر دے پھر شوہر اس کو طلاق دے دے۔ اور اگر طلاق بائنہ ہو تو ہمارے نزدیک عدت تبدیل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق کی دونوں قسموں میں عدت تبدیل ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت میں اصل کمال ہے (یعنی پورا ہونا) کمی تو غلامی کے عارضہ کے باعث ہوتی ہے تو جب وہ آزاد کر دی گئی تو وہ عارضہ زائل ہو گیا اور عدت کی تکمیل ممکن ہوئی لہٰذا عدت کامل ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق نے اس پر باندیوں کی عدت کو واجب کیا ہے کیونکہ طلاق اس کو اس وقت ملی جب وہ باندی تھی۔ اور آزادی کا وجود اس وقت ہوا جب وہ بائن ہو چکی ہے اور بینونت کے بعد واجب عدت تبدیل نہیں ہوتی جیسا کہ عدت وفات (تبدیل نہیں ہوتی) بخلاف طلاق رجعی کے کیونکہ طلاق رجعی زوال ملک کا موجب نہیں ہوتی لہٰذا آزادی اس کے زوجہ ہونے کی حالت میں پائی جا رہی ہے اور اس پر عدت اس وقت واجب ہو رہی ہے جبکہ وہ آزاد ہے۔ لہٰذا وہ آزاد عورتوں کی عدت گزارے گی۔

ایلاء کا معاملہ اس کے برعکس ہے بایں طور کہ زوجہ ایلاء کے وقت باندی ہو پھر آزاد کر دی جائے تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی اگرچہ ایلاء سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس طرح ایلاء اور طلاق رجعی میں ایک ہی حکم ہوا جس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء میں بینونت فی الفور ثابت نہیں ہوتی بلکہ مدت ایلاء

گزرنے کے بعد ثابت ہوتی ہے لہٰذا زوجیت فی الحال قائم ہے اور یوں یہ طلاق رجعی کے مشابہ ہوئی کہ شوہر نے طلاق رجعی دی پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اس میں باندی کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہوجاتی ہے تو ایسے ہی یہاں یعنی ایلاء میں بھی ہوگا۔ طلاق بائن کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ فی الفور زوال ملک کا موجب ہوتی ہے اور چونکہ طلاق کی وجہ سے باندیوں کی عدت واجب ہوچکی ہے لہٰذا بینونت کے بعد آزادی کی بنا پر عدت تبدیل نہ ہوگی' واللہ الموفق۔

اگر مطلقۂ رجعیہ سے شوہر نے رجوع کیا پھر جماع سے پہلے اس کو دوبارہ طلاق دے دی تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عورت پر از سرنو عدت ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ پچھلی عدت کو پورا کرے گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلی طلاق سے عدت گزارے گی نہ کہ دوسری طلاق سے کیونکہ دوسری طلاق جماع (یا خلوت صحیحہ) سے پیشتر ہوئی ہے اور وہ موجب عدت نہیں ہوتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسری طلاق بھی جماع کے بعد کی ہے کیونکہ رجعت انشائے نکاح نہیں ہوتی بلکہ طلاق کو فسخ کرتی ہے اور اسے عدت کے پورا ہو جانے پر ثبوت بینونت کے عمل سے روکتا ہے' لہٰذا دوسری طلاق بھی جماع کے بعد واقع ہوئی اور اور اس طرح یہ مطلقہ اس آیت: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ کے تحت داخل ہوگی۔

○ اگر مالک نے اپنی ام ولد (جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) کا کسی سے نکاح کر دیا اور ام ولد ابھی شوہر کے نکاح میں ہو یا اس کی عدت میں ہو کہ مالک مرجائے تو مالک کے مرنے سے اس ام ولد پر عدت نہ آئے گی کیونکہ مالک کی موت سے جو ام ولد پر عدت آتی ہے تو اس کی وجہ زوال فراش ہے۔ اور جب وہ کسی شوہر کے نکاح میں یا اس کی عدت میں ہے تو وہ مالک کا فراش ہی نہیں ہے کیونکہ اس وقت وہ شوہر کا فراش ہے لہٰذا مالک کی موت سے اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مالک نے پہلے اس کو آزاد کیا پھر شوہر نے اس کو طلاق دی تو اس کے ذمے آزاد عورتوں کی عدت ہوگی کیونکہ مالک کی جانب سے آزادی اس کو اس وقت لاحق ہوئی ہے جب وہ شوہر کا فراش ہے لہٰذا مالک کی موت سے اس پر عدت واجب نہیں ہوگی۔ اور شوہر سے طلاق اس کو اس وقت ملی ہے جب وہ آزاد ہے۔ لہٰذا اس پر آزاد عورتوں کی عدت ہوگی۔

○ اگر شوہر نے اس کو پہلے طلاق دی پھر مالک نے اس کو آزاد کیا تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہوجائے گی اور اگر بائنہ تھی تو تبدیل نہ ہوگی۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔ اور اگر عدت پوری ہوجانے کے بعد مالک کی وفات ہو تو مالک کی وفات کی وجہ سے اس کے ذمے تین حیض کی عدت گزارنا ہوگی کیونکہ جب شوہر سے اس کی عدت پوری ہوگئی تو مالک کا فراش پلٹ آیا اور اب یہ فراش مولی کی موت کی وجہ سے زائل ہوا ہے اور اسی زوال فراش کی وجہ سے عدت واجب ہوگی جیسا کہ اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب مالک اس کا نکاح کردینے سے پیشتر وفات پاجائے۔

○ اگر مالک اور شوہر دونوں وفات پاجائیں تو یا تو معلوم ہوگا کہ کس کی وفات پہلے ہوئی ہے یا معلوم نہ ہوگا۔ پھر ہر دو صورتوں میں یا تو دونوں کی موت کی درمیانی مدت کا علم ہوگا یا نہ ہوگا۔ پس اگر علم ہو کہ شوہر نے

پہلے وفات پائی اور یہ بھی معلوم ہو کہ دونوں کی وفات کے درمیان دو مہینے پانچ دن سے زیادہ وقفہ ہو تو
(منکوحہ ام ولد) پر شوہر کی وفات کی وجہ سے دو مہینے پانچ دن جو کہ باندی کی عدت ہوتی ہے لازم آئے گی۔
چونکہ مالک بھی وفات پا چکا ہے تو اس پر تین حیض آئیں گے کیونکہ مالک کی وفات شوہر کی وفات کی عدت پوری
ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ لہٰذا اس کے ذمے مالک کی عدت بھی ہوگی جو کہ تین حیض ہوتی ہے۔ اور اگر ان کی
موت کے درمیان وقفہ دو مہینے پانچ دن سے کم ہو تو شوہر کی وفات کی عدت دو مہینے پانچ دن اس پر لازم ہوگی البتہ
چونکہ مالک کی وفات شوہر کی عدت کے دوران ہوئی ہے لہٰذا مالک کی وفات کی وجہ سے اور عدت لازم نہ ہوگی۔
اور اگر معلوم ہو کہ مالک کی وفات پہلے ہوئی تو مالک کی وفات کی وجہ سے اس پر عدت ہی نہ ہوگی کیونکہ وہ شوہر
کے نکاح میں ہے اور اس وجہ سے وہ مالک کا فراش نہیں رہی تھی۔ پھر جب شوہر کی وفات ہوئی تو وہ شوہر کی
وفات کی عدت چار ماہ دس دن گزارے گی کیونکہ مالک کی موت کی وجہ سے وہ آزاد ہو چکی تھی۔ اور آزاد عورت
کیلئے عدت وفات چار ماہ اور دس دن ہوتے ہیں۔

○ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کس کی وفات پہلے ہوئی تو اگر اتنا علم ہو کہ ان کی موت کے درمیان دو ماہ پانچ
دن سے زائد وقفہ گزرا ہے تو اس کے ذمے چار ماہ اور دس دن کی عدت ہوگی جس میں تین حیض بھی گزر جائیں
اور اگر ان چار ماہ اور دس دن میں تین حیض پورے نہ ہوں تو اس مدت کے بعد بھی ان کو پورا کرے۔ اس کی
وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی تھی تو اس پر دو مہینے پانچ دن کی عدت آئی کیونکہ وہ باندی ہے اور بیوی
باندی کی عدت اتنی ہی ہوتی ہے۔ پھر اس عدت کے پورا ہونے کے بعد مالک وفات پا گیا تو اس پر مالک کی عدت
کے تین حیض لازم آئے۔ اور اگر پہلے مالک کی وفات ہوئی تھی تو اس کی موت سے وہ آزاد ہو گئی اور (چونکہ وہ
شوہر کے نکاح میں ہونے کی وجہ سے) مالک کی فراش نہ تھی لہٰذا مالک کی وجہ سے اس پر کچھ عدت نہ ہوگی جبکہ
مالک سے ام ولد کی عدت زوال فراش کی بناء پر ہوتی ہے۔ پھر مالک کی وفات کے بعد جب شوہر کی وفات ہوئی تو
شوہر کی وفات اس ام ولد کی آزادی کی حالت میں ہوئی لہٰذا اس پر آزاد عورتوں کی عدت وفات جو کہ چار ماہ دس
دن ہے واجب ہوگی۔ تو جب ایک حالت میں اس پر دو ماہ پانچ دن اور تین حیض آتے ہوں اور دوسری حالت
میں چار ماہ دس دن آتے ہوں۔ اور جب دو ماہ زائد مہینوں میں شامل و داخل ہوتے ہیں تو ازروئے احتیاط اس
کے ذمے چار ماہ دس دن کی عدت ہوگی جن میں تین حیض بھی ہوں اس طریقے پر جو ہم نے بیان کیا۔

○ اور اگر یہ معلوم ہو کہ ان دونوں کی وفات کا درمیانی وقفہ دو ماہ پانچ دن سے کم ہے تو سب کے
نزدیک اس کے ذمے چار ماہ دس دن کی عدت ہوگی کیونکہ اس صورت میں وجوب حیض کی کوئی حالت موجود نہیں
ہے اور وہ اس طرح کہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی تو شوہر کے نکاح میں ہونے کی وجہ سے مالک کی عدت
واجب نہ ہوئی۔ پھر جب شوہر نے وفات پائی تو چونکہ مالک کی وفات سے وہ آزاد ہو گئی تھی لہٰذا اس پر چار ماہ دس
دن کی عدت آئے گی کیونکہ آزاد عورت کیلئے عدت وفات چار ماہ دس دن ہوتے ہیں۔ اور اگر شوہر کی وفات پہلے
ہوئی تھی تو باندی ہونے کی بناء پر اس کے ذمے دو ماہ پانچ دن کی عدت ہوئی۔ پھر جب اس کے بعد مالک کی وفات
ہوئی تو چونکہ یہ وفات اس وقت ہوئی ہے جبکہ یہ ابھی شوہر کی عدت میں ہے اور مالک کی فراش نہیں ہے لہٰذا
مالک کی عدت اس پر واجب نہ ہوگی۔ تو ایک حالت میں فقط چار ماہ دس دن اس پر واجب ہوتے ہیں اور دوسری

حالت میں فقط دو ماہ پانچ دن۔ لہٰذا ہم نے ازروئے احتیاط زیادہ مدت والی عدت کو واجب کیا ہے۔

○ اور جب نہ یہ علم ہو کہ کس کی وفات پہلے ہوئی ہے اور نہ یہ علم ہو کہ ان کی موت کے مابین کتنا وقفہ ہے تو اس صورت میں (فقہاء کا) اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا قول ہے کہ عدت چار ماہ دس دن ہوگی جن میں حیض کی قید نہ ہوگی جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ شوہر نے پہلے وفات پائی ہو اور اس کی عدت گزر گئی ہو پھر اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی ہو جس سے اس پر تین حیض آتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مالک نے پہلے وفات پائی ہو جس سے ام ولد آزاد ہوگئی پھر شوہر کی وفات ہوئی جس سے چار ماہ دس دن کی عدت ہوتی ہے۔ تو احتیاط کی رعایت کرتے ہوئے چار ماہ دس دن اور حیضوں کو جمع کرلیا جائے گا۔

○ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا اس آیت میں عدت وفات کی مقدار چار ماہ دس دن بتائی گئی ہے اور بغیر دلیل کے اس پر اضافہ جائز نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دو نئے پیش آنے والے معاملوں میں جبکہ ان کے درمیانی وقفہ کا کچھ علم نہ ہو اصل یہ ہے کہ ان کے بیک وقت وقوع کا حکم کیا جاتا ہے جیسا کہ کئی غرق ہونے والے آگ میں جل جانے والے اور دب کر مرجانے والوں میں ہوتا ہے۔ تو جب مالک کی موت اور شوہر کی موت کا اکٹھے ہونے کا حکم لگا تو اس پر آزاد ہونے کی حالت میں عدت واجب ہوئی لہٰذا آزاد عورتوں کی عدت ہوگی۔ اور چونکہ حیض کو واجب کرنے والی کوئی حالت نہیں ہے لہٰذا حیض کو واجب کرنا ممکن نہ ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے پر امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ام ولد سے نکاح کرلے اور اس سے جماع بھی کرلے پھر شوہر اور مالک دونوں مرجائیں لیکن نہ تو یہ علم ہو کہ ان میں سے پہلے کون مرا اور نہ ہی یہ علم ہو کہ دونوں کی موت کے درمیان کتنا وقفہ تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ام ولد کے ذمے دو حیض ہوں گے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ دونوں کی موت کے اکٹھا واقع ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں گے۔ یہ ان کے احتیاط والے قاعدہ پر مبنی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ احتمال ہے کہ مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو اس کی موت کی وجہ سے اس کے آزاد ہونے کی بناپر نکاح نافذ و جائز ہوا۔ پھر اس کے آزاد ہونے کی حالت میں شوہر نے وفات پائی تو اس پر چار ماہ دس دن واجب ہوں گے اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر کی وفات پہلے ہوئی ہو اور اس کی عدت گزر گئی ہو پھر اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی ہو جس کی وجہ سے اس پر تین حیض واجب ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس پر چار ماہ دس دن کہ جن میں تین حیض ہوں واجب ہوں گے۔

○ اگر ان دونوں کی موت کے درمیان اتنی مدت ہو کہ جس میں اس کے دو حیض پورے نہیں ہوتے تو اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں دو حیض بھی ہوں کیونکہ مالک کی عدت خواہ اس کی وفات پہلے ہوئی ہو یا بعد میں ہوئی ہو جبکہ دونوں کی وفات کے درمیان مدت دو حیض آنے کی مدت سے کم ہو تو (وہ عدت) ساقط ہوجاتی

ہے اور شوہر کی عدت میں تردد واقع ہوا ہے کیونکہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو وہ آزاد ہوجاتی ہے اور اس آزادی کی وجہ سے اس کا نکاح نافذ ہوجاتا ہے تو اس پر آزاد عورتوں کی عدت وفات ہوگی۔ اور اگر شوہر نے پہلے وفات پائی ہوتو اس پر دو حیض واجب ہوتے ہیں لہٰذا ازروئے احتیاط دونوں کو جمع کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں کی وفات کے درمیان اس کو دو حیض آگئے تو اب اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی تو وہ آزاد ہوگئی اور اس کا نکاح نافذ ہوگیا اور جب شوہر کی وفات ہوئی تو اس پر چار ماہ دس دن کی عدت لازم ہوگئی اور اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی پھر عدت پوری ہوجانے کے بعد مالک کی وفات ہوئی تو اس پر تین حیض واجب ہوئے لہٰذا احتیاطاً" مہینوں اور حیضوں دونوں کو جمع کرلیا جائے گا۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو خریدلیا۔ اس بیوی سے اس کا بچہ بھی ہے۔ پھر اس کو آزاد کردیا تو عورت پر تین حیض واجب ہوں گے۔ دو حیض تو نکاح کی وجہ سے ہوں گے جن میں وہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کرے گی جن سے نکاح والی معتدہ اجتناب کرتی ہے اور ایک حیض آزادی کی وجہ سے ہوگا جس میں اجتناب نہ ہوگا کیونکہ شوہر نے جب اس کو خرید لیا تو اس کا نکاح فاسد ہوگیا اور اس پر عدت واجب ہوئی تو وہ دوسروں کے حق میں معتدہ ہوگی مالک (جوکہ سابقہ شوہر ہے) کے حق میں نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ مالک اس کا نکاح اس دوران کسی دوسرے سے نہیں کرسکتا۔ پھر جب مالک نے اس کو آزاد کردیا تو وہ اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی معتدہ ہوگی کیونکہ اس (مالک) کے حق میں معتدہ ہونے سے جو چیز مانع تھی وہ اس سے وطی کرنے کی اباحت تھی جوکہ ملک یمین کے زوال سے زائل ہوگئی۔ لہٰذا مانع زائل ہوا اور مالک کے حق میں بھی عدت کا حکم ظاہر ہوگیا۔ پس اس پر دو حیض تو فساد نکاح کی وجہ سے واجب ہوں گے اور ان ہی دونوں کو آزادی کے بارے میں بھی اعتبار کرلیا جائے گا۔ اور عدت نکاح میں سوگ واجب ہوتا ہے۔ تیسرا حیض محض آزادی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور آزادی کی عدت میں سوگ نہیں ہوتا۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو خریدنے سے پیشتر اس کو ایک طلاق بائن دی پھر اس کو خرید لیا تو اس کیلئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہوگا اور باندی کیلئے بھی جائز ہوگا کہ وہ زیب و زینت کرسکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک یمین اصل کے اعتبار سے حلت وطی کا سبب ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔ اور چونکہ خود اس کا نطفہ اس کے وطی کرنے میں مانع نہیں بن سکتا لہٰذا یہ صورت تجدید نکاح کی مثل ہوئی۔ تو جب اس کیلئے باندی سے وطی کرنا حلال ہوا تو باندی سے سوگ بھی ساقط ہوگیا۔ اگر آزادی سے قبل اس کو تین حیض آگئے پھر مالک نے اس کو آزاد کیا تو نکاح کی عدت تو اس پر نہ ہوگی البتہ آزادی کی وجہ سے عدت کے تین حیض گزارے گی کیونکہ اگرچہ مالک (سابقہ شوہر) کے اس کو خرید لینے کے بعد اس کے حق میں یہ معتدہ نہیں ہے لیکن دوسروں کے حق میں تو وہ معتدہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی دوسرا اس سے نکاح نہیں کرسکتا۔ اور جب کسی بھی طور پر عدت کے وجوب کے بعد حیض گزر جائیں تو ان کو شمار کیا جاتا ہے۔ پھر جب مالک نے اس کو آزاد کردیا تو آزادی کی بنا پر ایک اور عدت واجب ہوگی جوکہ ام ولد کی عدت یعنی تین حیض ہوتے ہیں۔

○ جب مکاتب اپنی بیوی کو خرید لے پھر بدل کتابت کے برابر رقم چھوڑ کر مرجائے جس سے بدل کتابت

ادا کردی جائے تو نکاح موت سے پیشتر بلا فصل فاسد ہوجائے گا اور فساد نکاح کی وجہ سے عورت کو عدت کے دو حیض گزارنا ہوں گے جبکہ اس نے مکاتب سے بچہ نہ جنا ہو اور مکاتب نے اس سے جماع بھی کیا ہو۔ موت سے قبل بلا فصل فساد نکاح کی وجہ تو یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت کے بقدر رقم چھوڑ کر مرا اور بدل کتابت ادا کردیا گیا تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزو میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا۔ اور جب وہ آزاد ہوا تو اب وہ اس کا مالک بنا لہٰذا اب نکاح فاسد ہوگا۔ اور عدت کے دو حیض واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ باندی ہونے کی حالت میں بائن ہوئی ہے۔ اور اگر مکاتب کا اس سے بچہ بھی ہوا تھا تو پھر اس کے ذمے پورے تین حیض ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ ام ولد ہے اور اس پر دو حیض تو نکاح اور آزادی کی وجہ سے ہوں گے اور ایک حیض محض آزادی کی وجہ سے ہوگا۔ اگر مکاتب نے بدل کتابت کے بقدر رقم نہ چھوڑی اور نہ ہی عورت نے اس سے بچہ جنا تو اس پر دو مہینے پانچ دن عدت کے گزارنا ہوں گے خواہ مکاتب نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز ہوکر مرا تو عورت کا نکاح فاسد نہ ہوا کیونکہ مکاتب غلام ہوکر اور عورت کا مالک بن کر نہیں مرا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اپنی منکوحہ چھوڑ کر مرا ہے اور اس کی منکوحہ چونکہ باندی ہے لہٰذا اس پر دو مہینے پانچ دن آئیں گے جو کہ باندی کی عدت وفات ہوتی ہے۔ اس میں مکاتب شوہر کا اس سے جماع کرنا نہ کرنا بھی برابر ہے کیونکہ یہ عدت وفات ہے۔

○ اور اگر عورت نے مکاتب سے بچہ جنا تھا تو پھر یہ عورت اور اس کا بچہ دونوں مکاتب کی قسطوں کی ادائیگی کیلئے سعی کریں گے۔ پھر اگر دونوں عاجز ہوئے تو بوجہ مذکورہ اس پر دو مہینے پانچ دن کی عدت ہوگی۔ اور اگر دونوں نے ادائیگی کردی تو یہ دونوں بھی آزاد ہوجائیں گے اور مکاتب بھی آزاد شمار ہوگا۔ پھر اگر یہ ادائیگی عدت کے دوران ہوئی تو جس دن یہ دونوں (ماں اور بچہ) آزاد ہوئے اس دن سے عورت پر تین حیض کی ایک نئی عدت آئے گی جس میں مکاتب کی وفات کے دن سے دو مہینے پانچ دن بھی پورے ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ جب مکاتب بچہ چھوڑ کر مرے لیکن بدل کتابت نہ چھوڑا ہو اور بچہ کمائی کرکے بدل کتابت ادا کردے تو مکاتب کی آزادی کا حکم اس وقت لگایا جائے گا۔ پھر حکم کے طریقے پر اس کا استناد ماقبل الموت کیا جاتا ہے کیونکہ مکاتب نے جب بدل کتابت نہ چھوڑا تو ظاہر میں وہ عاجز ہوکر مرا لہٰذا موت سے قبل اس عجز کے ہوتے ہوئے اس کی آزادی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ یہ حکم تو صرف ادائیگی کے وقت لگایا جائے گا لہٰذا اب اس کی آزادی کا حکم لگائیں گے پھر اس کا استناد کریں گے۔ لہٰذا مکاتب کی آزادی سے ماں بچہ بھی آزاد ہوجائیں گے اور آزادی کے بعد عورت پر حیض لازم ہوں گے۔ مکاتب کا بدل کتابت چھوڑنے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں یعنی جبکہ اس کے پاس مال ہے تو دین یعنی بدل کتابت اس کے ذمے سے مال کی طرف منتقل ہوجائے گا اور یہ عجز کے ظاہر ہونے کو روک دے گا اور جب یہ ادائیگی ہوجائے گی تو مکاتب کی زندگی کے آخری جزو میں دین یعنی بدل کتابت کے مکاتب سے سقوط اور مکاتب کے مالک کے اس کی وصولی کا حکم لگایا جائے گا۔ لہٰذا مکاتب اسی وقت آزاد ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں ہی صورتوں میں موت سے پیشتر مکاتب کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور بچے کا کما کر ادا کرنا مکاتب کی کمائی میں سے ادا کرنا سمجھا جائے گا۔ اس مسئلے کو دوسرے مقام پر بتایا گیا ہے۔

○ اگر دو ماہ پانچ دن کی عدت پوری ہونے کے بعد ماں اور بچے نے بدل کتابت ادا کی اور آزاد ہوئے تو عورت پر تین حیضوں کی ایک نئی عدت آئے گی کیونکہ جب عدت وفات پوری ہو چکی تو اب اس کے سامنے آزادی کی عدت کا ایک اور وجوب ہے لہٰذا یہ عدت بھی گزارنی ہوگی۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ جب مکاتب اپنی بیوی کو خرید لے اور اس بیوی سے اس کا بچہ بھی ہو اور پھر وہ مرجائے اور اپنے واجب الوصول قرضوں یا موجود مال کی شکل میں بدل کتابت کے بقدر چھوڑ جائے تو عورت کی عدت دو مہینے پانچ دن میں تین حیض ہوگی کیونکہ مجھے علم نہیں کہ مال کی ادائیگی ہوئی کہ آزادی کا حکم لگایا جائے یا مال ھلاک ہو گیا تاکہ مکاتب کے عجز کا حکم لگایا جائے۔ لہٰذا واجب ہے کہ دونوں عدتوں کو جمع کیا جائے۔

○ اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مالک مرگیا اور پھر مکاتب بھی مرگیا لیکن بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑا تو عورت پر چار مہینے دس دن کی عدت ہوگی خواہ مکاتب شوہر نے اس سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مالک کی موت سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ تو جب مکاتب اپنی آزاد منکوحہ چھوڑ کر مرا تو بیوہ پر آزاد عورتوں کی عدت آئے گی۔ اور اگر بدل کتابت کے بقدر مال نہ چھوڑا ہو تو پھر اس کے ذمے تین حیض ہوں گے اگر مکاتب شوہر نے اس سے دخول کیا تھا۔ اور اگر دخول نہیں کیا تھا تو کچھ عدت بھی نہ ہوگی کیونکہ مکاتب عاجز ہوکر مرا ہے لہٰذا عورت اس کی موت سے پیشتر اس کی مالک بن گئی تھی (یعنی باپ کی میراث میں) اور نکاح فسخ ہوگیا اور عورت پر حالت حیات میں فرقت کی بنا پر عدت اس وقت واجب ہوتی ہے جب شوہر نے اس سے دخول کیا ہو ورنہ واجب نہیں ہوتی۔

فصل ۳۷

عدت کے احکام کا بیان

پہلا حکم اجنبی کا معتدہ سے نکاح جائز نہیں:

اجنبی کا معتدہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ اَجَلَهٗ — تم ارادۂ نکاح نہ کرو یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے۔

اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے "نہ ارادہ کرو تم نکاح کا......" اور دوسرا قول یہ ہے کہ تم عقد نکاح نہ کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے معتدہ پر جو عدت فرض کی ہے وہ پوری ہوجائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد نکاح تمام وجوہ سے قائم ہوتا ہے اور طلاق بائنہ اور تین طلاقوں کے بعد ایک وجہ سے قیام عدت کی حالت میں قائم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بعض آثار ابھی موجود ہوتے ہیں اور جو چیز من وجہ

ثابت ہو وہ حرمت کے معاملے میں ازروئے احتیاط تمام وجوہ سے ثابت سمجھی جاتی ہے۔ البتہ صاحب عدت (یعنی شوہر) کیلئے معتدہ سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے کیونکہ نکاح سے نہی اجنبیوں کیلئے ہے شوہروں کیلئے نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو طلاق کی عدت شوہر کے حق کی وجہ سے لازم ہوئی ہے کیونکہ وہ ابھی اس کے نکاح میں من وجہ باقی ہوتی ہے لہٰذا یہ نہی اجنبی پر تحریم کے حق میں ظاہر ہوتی ہے شوہر پر نہیں کیونکہ شوہر کے حق کو روکنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا حکم: اجنبی کا معتدہ کو صراحتاً پیغام دینا جائز نہیں:

خواہ وہ معتدہ طلاق سے ہو یا شوہر کی وفات سے۔ مطلقہ طلاق رجعی میں گو عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ طلاق دینے والے کی زوجہ ہوتی ہے کیونکہ ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہوتی ہے لہٰذا اس کو پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہے جیسا کہ طلاق سے پیشتر پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہوتا۔ رہی وہ مطلقہ جس کو تین طلاقیں ملی ہوں یا طلاق بائنہ ملی ہو اور بیوہ تو ان میں عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ عدت کے دوران من وجہ نکاح قائم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض آثار موجود ہوتے ہیں اور جو من وجہ ثابت ہو وہ حرمت کے معاملے میں اس کی طرح ہوتا ہے جو تمام وجوہ سے ثابت ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نکاح کے من وجہ قائم ہوتے ہوئے صراحت کے ساتھ پیغام نکاح دینے میں تہمت کی جگہ کھڑا ہونااور (ممنوعہ) چراگاہ کے اردگرد چرنا ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم	"جو اللہ پر اور آخری کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ تہمت کی جگہوں پر ہرگز کھڑا نہ ہو۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من رتع حول الحمٰى يوشك ان يقع فيه	جو چراگاہ کے اردگرد چرا قریب ہے کہ وہ چراگاہ میں پہنچ جائے۔

لہٰذا عدت کے دوران صراحت کے ساتھ پیغام نکاح دینا سرے سے جائز نہیں ہے۔

رہا اشارے سے پیغام نکاح دینا تو یہ بھی عدت طلاق میں تو جائز نہیں ہے البتہ عدت وفات کے دوران اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان فرق دو وجوہ سے ہے:

اول یہ کہ معتدۂ طلاق کیلئے گھر سے باہر نکلنا سرے سے جائز نہیں ہوتا نہ تو دن میں اور نہ ہی رات میں۔ لہٰذا تعریض و اشارہ ایسے طور پر کرنا کہ جس پر اور لوگوں کو واقفیت نہ ہو ممکن نہیں ہے اور رہا مطلقہ کے شوہر کے گھر جاکر خواہش کا اظہار کرنا تو یہ بھی قبیح ہے۔ اس کے مقابلے میں بیوہ کیلئے دن کے اوقات میں گھر سے باہر نکلنے کی اجازت ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ایسے طور پر تعریض (اشارہ و کنایہ) ہوسکتی ہے کہ بیوہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس پر واقف نہ ہو۔

دوم یہ کہ مطلقہ کے ساتھ تعریض اشارہ اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان عداوت و بغض کو پیدا کرنا

ہے کیونکہ عدت شوہر کا حق ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے اس سے دخول نہ کیا ہو تو بیوی پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس عورت اور اس کے مردہ خاوند یا عورت اور اس کے شوہر کے وارثوں کے درمیان عداوت نہیں ہوسکتی کیونکہ بیوہ میں عدت شوہر کے حق کی بناپر نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عدت شوہر کے اس کے ساتھ دخول کرنے سے پیشتر بھی واجب ہوتی ہے لہٰذا اس عدت میں تعریض معتدہ اور اس کے شوہر کے وارثوں کے درمیان بغض و عداوت کا سبب نہیں بنے گی۔ پس اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

عدت وفات میں تعریض کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ (البقرۃ:۲۳۵) اور کچھ گناہ نہیں تم پر اس میں کہ اشارہ میں کہو پیغام نکاح ان عورتوں کا۔

تعریض سے کیا مراد ہے؟ اہل تاویل کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس کی صورت یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ "تو واقعی خوبصورت ہے" اور "مجھے تجھ میں رغبت ہے" اور "بلاشبہ تو مجھے پسند ہے" یا یوں کہا جائے کہ "مجھے امید ہے کہ ہم اکٹھے ہوجائیں گے" یا یوں کہا جائے کہ "میں تجھ سے تجاوز کرکے دوسری کو اختیار نہ کروں گا اور تو تو نفع بخش ہے" لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ کسی شخص کیلئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ ایسی اجنبی عورت سے کہ جس کے ساتھ فی الحال اس کا نکاح کرنا صحیح نہیں ہے بالمشافہ یہ کلمات کہے کہ جن میں سے بعض تو پیغام نکاح میں صریح ہیں اور بعض اظہار رغبت میں صریح ہیں۔ لہٰذا ایسا کوئی بھی کلمہ جائز نہ ہوگا۔ رخصت تو صرف تعریض کی ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی اپنی جانب سے اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی رغبت ظاہر کرے لیکن بغیر تصریح کے صرف کلام میں دلالت کے ساتھ کیونکہ لغت میں تعریض کے معنی ہیں زبان سے تصریح کئے بغیر کسی شے پر کلام کا دلالت کرنا۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے جب عدت کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ طلب کیا تو آپ نے ان سے فرمایا کہ جب تمہاری عدت پوری ہوجائے تو مجھے خبر دینا۔ (عدت کے پورا ہونے پر) انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو آدمیوں کے بارے میں بتایا جنہوں نے ان کو پیغام نکاح دیا تھا۔ تو آپ نے ان سے فرمایا کہ جہاں تک فلاں کا معاملہ ہے تو وہ تو اپنے کندھے سے اپنی لاٹھی ہی نہیں ہٹاتے (یعنی سخت مزاج ہیں) اور رہے فلاں تو وہ مفلوک الحال ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے۔ البتہ کیا تمہیں اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ میں رغبت ہے؟ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تم مجھے خبر دینا کنایہ خطاب ہے یہاں تک کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اسامہ بن زید کی طرف اشارہ کیا اور ان کی تصریح کی۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول منقول ہے کہ پیغام نکاح میں تعریض یہ ہے کہ آدمی معتدہ سے کہے کہ میں ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہوں جس کا ایسا ایسا معاملہ ہے اور اس سے زبانی تعریض کرے' واللہ عزوجل اعلم۔

تیسرا حکم معتدہ عورتوں کا گھر سے باہر نکلنے کی حرمت:

اس حکم کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ یا تو نکاح صحیح کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا نکاح فاسد کی وجہ سے۔ اور یا تو وہ آزاد ہوگی یا باندی' بالغہ ہوگی یا نابالغہ' صاحب عقل ہوگی یا مجنون و پاگل' مسلمان ہوگی یا کتابیہ' مطلقہ ہوگی یا بیوہ' اور حالت یا تو اختیاری ہوگی یا اضطراری۔

پس اگر نکاح صحیح سے وہ معتدہ ہے اور آزاد مطلقہ بالغہ عاقلہ مسلمان بھی ہے اور حال بھی اختیاری ہو تو وہ نہ رات کو نکلے اور نہ دن کو خواہ طلاق تین ہوں یا بائنہ ہو یا رجعی ہو۔ طلاق رجعی میں تو اس وجہ سے کہ ارشاد الٰہی ہے:

وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (الطلاق:۱)	انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

قول الٰہی: الا ان یاتین بفاحشة مبینة کی تفسیر الاان تزنی سے کی گئی ہے یعنی الا یہ کہ وہ زنا کرے تو پھر اس پر حد قائم کرنے کیلئے اس کو نکالا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے فاحشة سے مراد خود ان کا نکلنا ہے۔ یعنی الا یہ کہ وہ خود نکلیں تو ان کا نکلنا فاحشہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (شوہروں کو) نکالنے اور معتدات کو نکلنے سے منع کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد نکاح کے تمام وجوہ سے قائم ہونے کی بناپر وہ ابھی تک بیوی ہے لہٰذا طلاق سے قبل کی (حالت کی) مانند اس کو نکلنا جائز نہیں ہے البتہ طلاق سے قبل کے برخلاف طلاق کے بعد شوہر کی اجازت سے بھی باہر نہیں نکل سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے بعد باہر نکلنے کی حرمت عدت کی وجہ سے ہے اور عدت اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا شوہر (اجازت دے کر) اللہ تعالیٰ کے حق کو باطل نہیں کر سکتا۔ ہاں طلاق سے قبل عورت کے باہر نکلنے کی حرمت شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے تو وہ نکلنے کی اجازت دے کر اپنا حق خود باطل کرسکتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کو اپنے نطفے کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور باہر نکلنے سے روکنا نطفے کی حفاظت کا طریقہ ہے کیونکہ باہر نکلنا شوہر کو شک میں مبتلا کرنا ہے کہ کہیں کسی اور نے (اس کی بیوی سے) وطی نہ کی ہو۔ اس طرح حمل کی صورت میں نسب مشتبہ ہوجاتا ہے۔

تین اور بائنہ طلاق میں نکلنے سے پرہیز کی وجہ آیت میں نہی کا عموم اور نطفے کی حفاظت کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ رہی بیوہ تو وہ رات کو نہ نکلے البتہ اپنی ضروریات کیلئے دن میں نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اپنا خرچہ کمانے کیلئے دن میں نکلنے کی اس کو ضرورت ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو شوہر کی جانب سے خرچہ نہیں ملتا بلکہ اس کا خرچہ خود اپنے ذمے ہوتا ہے تو خرچہ حاصل کرنے کیلئے نکلنے کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ رات کے وقت نکلنے کی حاجت نہیں ہوتی لہٰذا رات کو نہ نکلے۔ مطلقہ کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا خرچہ شوہر کے ذمے ہوتا ہے لہٰذا اسے نکلنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے اپنی عدت کے خرچہ پر خلع کیا تو ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس کیلئے دن میں کمائی کیلئے نکلنا جائز ہے کیونکہ یہ بیوہ کے معنی میں ہے لیکن بعض کا کہنا ہے کہ اس کیلئے نکلنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے خود اپنے اختیار سے خرچہ

باطل کیا ہے اور خرچہ تو چونکہ اسی کا حق تھا لہٰذا اس کو باطل کرسکتی ہے لیکن جہاں تک گھر میں رہنے کا تعلق ہے تو وہ تو اس کے ذمے ایک حق ہے جس کا ابطال وہ نہیں کرسکتی۔

مسائل: اور بیوہ جب اپنی ضروریات کیلئے دن میں باہر نکلے تو رات اس گھر سے باہر نہ رہے جس میں وہ عدت گزار رہی ہے اس بارے میں دلیل یہ روایت ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی بہن فریعہ کے شوہر جب قتل ہوئے تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بنوخدرہ (یعنی اپنے میکے) کی طرف منتقل ہونے کی اجازت لینے آئیں۔ آپؐ نے ان سے فرمایا:

امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ — اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ عدت پوری ہوجائے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جب انہوں نے اجازت چاہی تو آپ نے ان کو اجازت دے دی۔ پھر ان کو بلایا اور فرمایا کہ اپنا مسئلہ دوبارہ پیش کرو۔ انہوں نے مسئلہ دوبارہ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ عدت پوری ہوجائے۔ اس حدیث سے دو حکم حاصل ہوئے۔ ایک تو دن کے وقت گھر سے باہر نکلنے کی اباحت دوسرے منتقل ہونے کی حرمت کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکلنے پر (کہ وہ نکل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں) نکیر نہیں فرمائی البتہ منتقل ہونے سے منع فرمایا تو یہ اس بات پر دلیل ہوئی کہ بغیر انتقال کے دن میں نکلنا جائز ہے۔ نیز علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہمدان کی کچھ عورتوں کو ان کے شوہروں کے انتقال کی خبر پہنچی تو انہوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھتے ہوئے کہا کہ (اپنے گھروں میں) ہمیں وحشت ہوتی ہے تو انہوں نے ان کو یہ حکم دیا کہ وہ دن میں اکٹھی ہوجایا کریں اور جب رات ہوتو ہر عورت اپنے گھر چلی جایا کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رات کے نصف حصے سے کم اگر وہ اپنے گھر سے باہر سوئے تو کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بیتوتت (رات گزارنا) عرف میں رات کا اکثر حصہ گھر میں گزارنے کو کہتے ہیں۔ اس سے جو کم ہو اس کو عرف میں بیتوتت نہیں کہتے۔

○ وہ گھر جس میں عورت کو عدت کے دوران سکونت اختیار کرنے کا حکم دیا جاتا ہے وہ ہوتا ہے جس میں وہ شوہر کی علیحدگی اور اس کی موت سے پیشتر سکونت پذیر تھی۔ خواہ شوہر اس میں سکونت پذیر تھا یا نہیں تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ میں گھر کی اضافت معتدہ کی طرف کی ہے۔ اور وہ مکان جس کی اضافت معتدہ کی طرف ہو وہ ہوتا ہے جس میں معتدہ رہائش پذیر ہو۔ اسی لئے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب عورت اپنے میکے والوں کی ملاقات کو جائے اور (اس دوران) اس کا شوہر اس کو طلاق دیدے تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اپنے اسی مکان میں واپس لوٹ آئے جس میں وہ رہتی تھی اور وہاں عدت گزارے کیونکہ وہی مکان ہے جس کی اضافت اس عورت کی طرف کی گئی ہے اگرچہ وہ فی الحال کسی اور مکان میں رہ رہی ہو۔ مذکورہ بالا تفصیل حالت اختیار میں تھی۔

○ رہی حالت ضرورت تو اگر معتدہ اپنے گھر سے نکلنے پر مجبور و مضطر ہوجائے مثلاً اس کو اپنے مکان کے منہدم ہونے کا خوف ہو یا اپنے سامان کا خوف ہو یا مکان کرائے کا ہو اور عدت وفات میں اس کے پاس کرایہ

دینے کیلئے رقم نہ ہو تو ایسی حالت میں معتدہ کیلئے اس جگہ سے منتقل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس کو کرایہ دینے پر قدرت ہو تو پھر وہاں سے منتقل نہ ہو۔ اور اگر مکان اس کے شوہر کی ملکیت ہے اور شوہر اس کو چھوڑ کر مرگیا ہے تو اگر اس مکان میں اس کا وراثت میں اتنا حصہ بنتا ہے کہ جو اس کی رہائش کیلئے کافی ہو اور جس میں وہ دیگر غیر محرم وارثوں سے پردہ کرسکتی ہو تب تو اپنے حصے میں رہائش اختیار کرے اور اگر مکان میں اس کا حصہ اس کیلئے کافی نہ ہو یا اس کو دیگر وارثوں سے اپنے سامان پر خوف ہو تو پھر وہاں سے منتقل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سکونت کا وجوب معتدہ پر اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر عبادت کے طریق پر ہوا ہے اور عبادات عذر سے ساقط ہوجاتی ہیں۔ روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ شہید کئے گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ام کلثوم رضی اللہ عنہا کو منتقل کردیا کیونکہ وہ کرائے کے مکان میں تھیں۔ نیز روایت ہے کہ جب طلحہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بہن کلثوم بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کو منتقل کیا۔ پس یہ عذر کی بناپر جواز انتقال پر دلیل ہے۔ اور جب عدت وفات کے دوران مکان کے کرائے کی ادائیگی پر قدرت ہوتو پھر عذر نہیں ہے لہٰذا اس سے عبادت بھی ساقط نہ ہوگی مثل متیمم کے کہ جب وہ قیمت پاس ہونے کی بناپر پانی خریدنے پر قادر ہو تو اس پر پانی خریدنا واجب ہوتا ہے اور اگر قادر نہ ہو تو رقم کے معدوم ہونے کے عذر کی بناپر پانی خریدنا بھی واجب نہ ہوگا ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اور جب وہ کسی عذر کی بناپر (کسی دوسرے مکان میں) منتقل ہوجائے تو اس کی رہائش اس مکان میں جس میں وہ منتقل ہوئی ہے اس مکان کی رہائش کی طرح ہوگی جس سے وہ منتقل ہوئی ہے یعنی اس کا اس مکان سے نکلنا حرام ہوگا کیونکہ پہلے مکان سے منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا جس مکان میں اب منتقل ہوئی ایسے ہوگا گویا وہی اس کا اصل مکان ہے پس اس معتدہ پر اس مکان میں قیام اور ٹھہرنا لازم ہوگا یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ اسی طرح تین طلاقوں یا طلاق بائنہ سے عدت گزارنے والی کو بھی اپنے اس مکان سے سفر کیلئے نکلنے کی اجازت نہیں ہے جس میں وہ عدت گزار رہی ہے جبکہ عدت نکاح صحیح سے ہو اور معتدہ میں وہ تمام باتیں پائی جاتی ہوں جو ہم نے ذکر کی ہیں۔ شوہر کیلئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ معتدہ کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اور ارشاد الٰہی ھن معتدہ عورتوں سے کنایہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجیت تو تین طلاقوں اور طلاق بائنہ کی وجہ سے زائل ہوچکی ہے لہٰذا اس کے ساتھ سفر جائز نہیں ہے۔

معتدہ طلاق رجعی کا سفر کیلئے گھر سے نکلنا جائز نہیں

اسی طرح معتدۂ طلاق رجعی کیلئے بھی سفر میں نکلنا جائز نہیں ہے خواہ سفر حج فرض کا ہو یا اس کے علاوہ کا، نہ تو اپنے شوہر کے ساتھ اور نہ کسی اور محرم کے ساتھ یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہوجائے یا اس کا شوہر اس سے رجوع کرلے۔ اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اور اس میں مختلف طرح کے نکلنے کے درمیان فرق نہیں کیاگیا۔ دوسری وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ ملک نکاح کے قائم ہونے کی وجہ سے زوجیت برقرار ہے لہٰذا معتدہ کیلئے نکلنا جائز نہیں ہے کیونکہ عدت جب

مطلق خروج (نکلنے) سے مانع ہے تو خروج مدید (لمبا نکلنا) جو کہ سفر کیلئے ہے سے اس کا مانع ہونا تو اولیٰ ہوگا۔ حج کا سفر اور کوئی دوسرا سفر اس بارے میں یکساں حکم کا حامل ہے اگرچہ حج اسلام فرض ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ کا اپنے گھر میں ٹھہرنا واجب ہے کیونکہ عدت پورا ہونے کے بعد اس کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ جبکہ سفر حج بھی واجب ہے لیکن اس کا تدارک ممکن ہے کیونکہ پوری عمر اس کا وقت ہے لہٰذا اس میں اس واجب کی تقدیم ہوئی جس کا تدارک اس کے فوت ہونے کے بعد ممکن نہیں ہے اور چونکہ اس طریقے میں دونوں واجبوں کو جمع کردیا گیا ہے لہٰذا یہ اولیٰ ہے۔

مسائل: ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک معتدہ طلاق رجعی کو اس کا شوہر اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جاسکتا جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لے جاسکتا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی تخریج میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ ان کا قول اس بنا پر ہے کہ ہمارے اصحاب کا قاعدہ ہے کہ طلاق رجعی عدت پوری ہونے سے پیشتر حکم کے حق میں معدوم ہوتی ہے لہٰذا طلاق رجعی سے پیشتر کا اور بعد کا حال یکساں ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک معتدہ طلاق رجعی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا ازروئے دلالت اس سے رجوع کرنا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ کو عدت کے دوران گھر سے نکالنا حرام ہے تو اگر شوہر کا مقصد رجوع کرنا نہ ہو تو بظاہر حرام سے بچنے کی خاطر وہ اس کو اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جائے گا۔ لہٰذا ازروئے دلالت اس کے ساتھ مسافرت کو رجعت سمجھا جائے گا تاکہ شوہر کے اس فعل کو صلاح پر محمول کیا جاسکے اور حرام کے ارتکاب سے اس کو بچایا جاسکے۔ اور اسی وجہ سے تو ہم نے بوسہ لینے اور شہوت سے چھونے کو رجعت قرار دیا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ اِس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو نکالنے سے اور عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا۔ اس سے پہلی تخریج کا فساد ظاہر ہوا کیونکہ کتاب اللہ کی نص کا تقاضا ہے کہ معتدہ کو نکالنا حرام ہے اگرچہ طلاق رجعی میں ملک نکاح قائم ہے اور نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ اسی کی طرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے ان سے منقول ایک روایت میں اشارہ کیا ہے کہ شوہر اس کو اپنے ساتھ سفر میں نہ لے جائے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ اس کا شوہر نہیں ہے حالانکہ وہ تو اس کا شوہر اور بمنزلہ محرم کے ہے۔ بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ولا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن۔ رہی تخریج ثانی یعنی ان کا یہ کہنا کہ شوہر کی بیوی کے ساتھ مسافرت ازروئے دلالت رجعت ہے تسلیم نہیں ہے۔ ان کا یہ ذکر کرنا کہ "ظاہر یہ ہے کہ وہ رجعت کرنا چاہتا ہے تاکہ حرام سے احتراز ہوسکے" اس صورت میں تو چل سکتا ہے جبکہ تحریم میں نہی ظاہر ہو لیکن جبکہ خفی ہو تو پھر نہیں چل سکتا۔ اور معتدہ طلاق رجعی کو نکالنے کی حرمت باوجودیکہ ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہے ایسی بات ہے جو فقہاء پر بھی مخفی رہی ہے کجا کہ عوام (کہ ان پر تو بطریق اولیٰ مخفی ہوگی) پس ازروئے دلالت حرام سے امتناع ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اختلاف تو اس صورت میں بھی باقی رہتا ہے جبکہ شوہر خود تصریح کردے کہ وہ بیوی سے مراجعت نہیں کررہا کیونکہ دلالت کا اس وقت کچھ اعتبار نہیں ہوتا جب تصریح اس کے خلاف ہو۔ اور جب بیوی کے ساتھ مسافرت دلالتاً" رجعت نہ بنی تو اگر شوہر بیوی کو سفر میں لے گیا تو

گویا عدت کے ہوتے ہوئے لے گیا ہے اور یہ نص کی بناپر حرام ہے۔

○ اگر ایک عورت احرام باندھ کر نکلی اور اس کا اپنے شہر سے تین دن سے کم فاصلہ ہو تو شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو وہ اپنے شہرلوٹ آئے اور وہ اب بمنزلہ محصور کے ہوگی کیونکہ عدت کی بناپر اپنا سفرحج جاری رکھنے سے وہ روک دی گئی ہے اور جب شوہر اس سے مراجعت کرلے تو عادت باطل ہوجاتی ہے اور زوجیت واپس لوٹ آتی ہے لہٰذا اب شوہر کیلئے اس کے ساتھ سفر جائز ہوگا۔

نکلنا یا نکالنا خواہ سفر شرعی کیلئے ہو یا اس سے کمتر کیلئے نہی کے عموم کی بناپر حرمت دونوں میں ہے البتہ سفر شرعی سے کم کیلئے نکلنے اور نکالنے میں نہی خفیف ہے کیونکہ خود یہ نکلنا اور نکالنا بھی خفیف ہے۔

○ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ سفرمیں نکلا پھر رستے میں اس نے بیوی کو طلاق دیدی یا مرگیا تو اگر عورت اور اس کے اپنے شہر کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے۔ یا عورت اور وہ شہر جہاں جانا ہے کے درمیان تین دن اور زائد کی مسافت ہے تو عورت اپنے شہر کی طرف لوٹ آئے کیونکہ سفرجاری رکھنے میں عدت کے دوران انشائے سفر کی ضرورت ہوگی جبکہ لوٹ آنے میں اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ لہٰذا واپس لوٹ آنا اولیٰ ہوگا۔ جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب اپنے ہی شہرمیں ہو لیکن گھر سے باہر طلاق ملے تو عورت اپنے گھرمیں لوٹ آتی ہے۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہوگا۔

○ اور اگر عورت اور اس کے شہر کے درمیان تو تین دن اور زائد کی مسافت ہو لیکن اس کے اور وہ شہرجہاں جانا ہے کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہو تو وہ اپنا سفرجاری رکھے کیونکہ سفرجاری رکھنے میں انشائے سفر نہیں پایا جاتا جبکہ واپس لوٹنے میں انشائے سفرپایا جاتا ہے حالانکہ معتدہ کو سفرکرنا منع ہے خواہ اس کو طلاق ایسے مقام پر ملی ہو جو اقامت کے قابل نہیں ہے مثلاً جنگل یا ایسے مقام پر ملی ہو جو اقامت کے قابل ہے مثلاً شہروغیرہ۔ اور اگر عورت اور اس کے شہر کے درمیان تین دن کی مسافت ہو اور اس کے اور اس کے مقصود شہر کے درمیان تین اور زائد کی مسافت ہوتو اگر طلاق جنگل میں ملی ہے یا ایسے مقام میں ملی ہے جہاں عورت کو اپنی جان و مال کا خطرہ ہوتو عورت کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اپنا سفرجاری رکھے اور چاہے تو واپس لوٹ آئے کیونکہ ایک کو دوسرے پراولیت حاصل نہیں ہے خواہ اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو۔ اور لوٹتے ہوئے یا سفر جاری رکھتے ہوئے جب وہ اقامت کے قابل' قریب ترین مقام پر پہنچے تو اگر اس کے ساتھ محرم نہ ہو تو بالاتفاق وہاں اقامت اختیار کرکے عدت پوری کرے۔ اور اگر ساتھ محرم ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر طلاق کی ابتداء اسی مقام پر ہوتی تو عورت کیلئے اس مقام سے تجاوز ان کے نزدیک جائز نہ ہوتا اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی ہوتا۔ تو یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب اس مقام پر پہنچے گی۔

اگر طلاق شہرمیں یا قابل اقامت مقام پر ملی تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کے ساتھ محرم ہے تو اپنا سفرجاری رکھے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکلنے کی حرمت عدت کی وجہ سے نہیں بلکہ سفرکی وجہ سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ نکلنا اس کیلئے جائز ہوتا ہے جس میں عورت کے گھراور مطلوبہ مقام کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہو حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ وہ حرمت جو عدت کی وجہ سے ثابت ہو اس میں سفراور غیرسفر سے فرق نہیں پڑتا۔ اور جب حرمت سفرکی وجہ سے ہو تو وہ

حرمت محرم سے ساقط ہوجاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں عدت ہی سفر اور نکلنے سے مانع ہوتی ہے البتہ یہاں جو تین دن سے کم کی مسافت کیلئے نکلنے کا اعتبار جو ساقط ہوا ہے تو اس بنا پر کہ یہ نیا خروج نہیں ہے بلکہ پہلے (واقع شدہ) خروج پر مبنی ہے لہٰذا خود اس کیلئے حکم نہ ہوگا۔ برخلاف اس خروج کے کہ جو شوہر کے گھر سے ہوکہ وہ نیا خروج ہوتا ہے۔ اور جب دونوں ہی جانب سفر کی مسافت ہے تو سفر کے اعتبار سے یہ عورت کی جانب سے نکلنے کا آغاز کرنا ہوگا لہٰذا یہ بھی حرام میں شامل ہوگا اور سفر جو عدت کی وجہ سے حرام ہے اس کی حرمت محرم کے ساتھ ہونے سے ساقط نہیں ہوتی۔

○ نکاح فاسد میں عدت گزارنے والی کو نکلنا جائز ہوتا ہے کیونکہ عدت کے احکام نکاح کے احکام پر مرتب ہوتے ہیں بلکہ یہ فی الحقیقت گزشتہ نکاح ہی کے احکام ہوتے ہیں جو طلاق اور وفات کے بعد باقی رہتے ہیں اور چونکہ نکاح فاسد عورت کو باہر نکلنے سے نہیں روکتا تو ایسے ہی اس کی عدت بھی مانع نہ ہوگی۔ البتہ اگر شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کیلئے اس کو روکے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے۔

باندی' مدبرہ' ام ولد اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر مستسعاۃ بھی طلاق اور وفات کی عدت میں باہر نکل سکتی ہیں۔ باندی میں نکلنے کے جواز کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عدت کی حالت نکاح کی حالت پر مبنی ہوتی ہے اور چونکہ باندی کو نکاح کی حالت میں شوہر کے گھر میں رہنا لازم نہیں ہوتا تو ایسے ہی عدت کی حالت میں بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے خدمت لینا مالک کا حق ہے تو اگر ہم باندی کو باہر نکلنے سے روکیں گے تو مالک کا حق اس کی رضامندی کے بغیر باطل کریں گے جوکہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر مالک نے خود اس کو کسی مکان میں ٹھکانہ دیا ہو تو جب تک اس میں ہے نہ نکلے کیونکہ مالک خود اپنے حق کے سقوط پر راضی ہوا ہے۔ اور اگر مالک کا ارادہ ہوکہ اس کو باہر نکالے تو ایسا کرسکتا ہے کیونکہ خدمت مالک کا حق ہے اور اس نے تو باندی شوہر کو محض عاریتاً دی ہے جبکہ عاریت دینے والے کو عاریت واپس لوٹا لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ دوسری وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عدت کی حالت کا اعتبار نکاح کی حالت پر ہوتا ہے اور اس پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مالک نکاح کی حالت میں اس کو کسی مکان میں ٹھکانہ دے تو مالک کی احتیاج کے وقت تک شوہر اس کو باہر نکلنے سے روک سکتا ہے تو ایسے ہی عدت کی حالت میں ہوگا۔

ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ وہ باندی جس کو اس کا شوہر طلاق دے دے اور اس کا مالک اس کی خدمت سے مستغنی ہو وہ بھی عدت کے دوران نکل سکتی ہے اگرچہ مالک نے اس کو نکلنے کا نہ کہا ہو۔ اس کی وجہ یہ بتائی کہ جب اس کیلئے مالک کی اجازت سے نکلنا جائز ہے تو پھر ہر وجہ سے اس کیلئے نکلنا جائز ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نکلنے کی حرمت اللہ تعالیٰ کے حق کی بناپر ہے۔ اگر یہ اس کو لازم ہوتی تو مالک کی اجازت سے بھی ساقط نہ ہوتی۔

مدبرہ کے حق میں نکلنے کی وجہ جواز یہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ اور یہی حکم ام ولد کا ہے جب اس کا شوہر اس کو طلاق دے دے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے کیونکہ مالک کی باندی ہے۔ اسی طرح ام ولد جب آزاد ہوجائے یا اس کا مالک مرجائے تو اس کو باہر نکلنا جائز ہوتا ہے کیونکہ اس کی عدت وطی کی عدت ہوتی ہے لہٰذا یہ منکوحہ نکاح فاسد کے مثل ہے۔

مکاتبہ میں نکلنے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کی کمائی اس کے مالک کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے مالک کو اپنا حق وصول ہوتا ہے تو اگر ہم مکاتبہ کو باہر نکلنے سے منع کریں تو اس کیلئے مزدوری کرنا اور کمائی کرنا ممکن نہ ہوگا۔

وہ باندی جس کا کچھ حصہ آزاد کیا جاچکا ہو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتبہ کے ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مثل آزاد کے ہوتی ہے۔ اگر عدت کے دوران باندی آزاد کردی جائے تو بقیہ عدت میں اس پر وہ تمام پابندیاں لازم ہوں گی جو آزاد عورت پر ہوتی ہیں کیونکہ سکونت کے لزوم سے جو مانع ہے وہ زائل ہوچکا ہے۔

○ رہی نابالغہ تو وہ اپنے گھر سے نکل سکتی ہے جبکہ فرقت ایسی ہوکہ جس میں رجوع نہ ہوسکتا ہو خواہ شوہر نے اس کو باہر نکلنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ پر گھر میں سکونت کی پابندی اللہ تعالیٰ کے حق اور شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ اللہ عزوجل کا حق بچے پر واجب نہیں ہوتا اور شوہر کا حق بچے کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے لیکن یہاں نابالغہ سے بچہ ہونے کا مسئلہ نہیں ہے۔ اور اگر فرقت رجعی ہوتو پھر شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نہیں نکل سکتی کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے اور اس کو اختیار ہے کہ بیوی کو باہر جانے کی اجازت نہ دے۔

مجنون عورت بھی اپنے گھر سے باہر نکل سکتی ہے کیونکہ وہ نابالغہ کی طرح احکام کی مخاطب نہیں ہے البتہ اس کا شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کی خاطر اس کو نکلنے سے منع کرسکتا ہے اس کے برعکس نابالغہ کو منع نہیں کرسکتا کیونکہ مجنون کو تو حمل کے احتمال کی بناپر نطفے کی حفاظت کیلئے روک سکتا ہے جبکہ نابالغہ میں حمل ٹھہر ہی نہیں سکتا۔ طلاق رجعی سے عدت میں روکنے کا حق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ نابالغہ اس کی بیوی ہے۔

رہی کتابیہ تو عدت کے دوران وہ بھی باہر نکل سکتی ہے کیونکہ عدت کے دوران سکونت ایک اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس وجہ سے یہ سکونت عبادت ہے جبکہ کفار ایسے شرعی احکام کے مخاطب ہی نہیں ہیں جو عبادات کے قبیل سے ہوں۔ البتہ جب شوہر اس کو اپنے نطفے کی حفاظت کیلئے باہر نکلنے سے روک دے تو پھر نہیں نکل سکتی کیونکہ عدت کے دوران یہ شوہر کا حق ہے کہ اپنے نطفے کو اختلاط سے بچائے۔ اگر عدت کے دوران کتابیہ مسلمان ہوجائے تو بقیہ عدت میں اس پر وہی کچھ لازم ہوگا جو مسلمان عورت پر لازم ہوتا ہے کیونکہ لزوم سے مانع یعنی کفروہ اسلام کی وجہ سے زائل ہوچکا ہے۔

اسی طرح مجوسیہ جب اس کا شوہر مسلمان ہوجائے اور یہ اسلام قبول کرنے سے انکار کردے یہاں تک کہ فرقت واقع ہوجائے اور عدت واجب ہوجائے تو اگر شوہر اس سے دخول کرچکا تھا تو وہ بوجہ مذکورہ باہر نکل سکتی ہے الا یہ کہ اس کا شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کی خاطر اس کو باہر نکلنے سے منع کردے۔ تو جب اس کا شوہر اس سے یہ مطالبہ کرے تو اس پر باہر نکلنا لازم ہوگا کیونکہ انسان کے اپنے حق کے طلب کرنے پر اس حق کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر مسلمان عورت نے اپنے شوہر کے (بالغ بیٹے) کا بوسہ لیا جس سے اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان فرقت واقع ہو جانے سے اس پر عدت واجب ہوئی تو اگر ایسا دخول کے بعد ہوا تھا تو وہ اپنے گھر سے باہر

نکل سکتی ہے کیونکہ اس کیلئے عدت میں سکونت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں مخاطب ہے۔ عدت کے مکمل ہو جانے کے بعد عورت شرعی سفر سے کمتر مسافت کیلئے محرم کے بغیر نکل سکتی ہے کیونکہ اسے اس کی احتیاج ہوتی ہے اور اگر اتنے سفر کیلئے بھی محرم کی شرط عائد ہوتو پھر عورت پر تنگی واقع ہوگی جوکہ جائز نہیں ہے۔

شرعی سفر کیلئے محرم کے بغیر نکلنا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

لا تسافر المراة فوق ثلاثة ایام الا ومعها زوجها او ذو رحم محرم منها

عورت تین دن سے زائد کیلئے سفر میں نہ جائے مگر جبکہ اس کا شوہر یا اس کا ذی رحم محرم(ا) اس کے ساتھ ہو۔

محرم خواہ نسبی ہو یا رضاعی یا سسرالی ہو یکساں ہے کیونکہ نص اگرچہ ذی رحم محرم کے بارے میں ہے لیکن مقصود محرمیت یعنی دونوں کے درمیان ابدی حرمت نکاح ہے اور یہ ان سب میں موجود ہے۔ لہٰذا نص جو ذو رحم محرم میں وارد ہے وہ ازروئے دلالت غیر رحمی محرم میں بھی وارد ہے۔

چوتھا حکم: معتدہ پر سوگ کرنے کا وجوب:

اس بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل تین عوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ سوگ کی تفسیر
۲۔ کیا سوگ کرنا فی الجملہ واجب ہے یا نہیں؟
۳۔ سوگ کے وجوب کی شرائط کا بیان

۱۔ سوگ کی تفسیر:

احداء (سوگ کرنا) لغت میں زیب و زینت سے بچنے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے "اس نے اپنے شوہر کی موت پر سوگ کیا" یعنی زینت سے باز رہی۔ اور وہ خوشبو استعمال نہ کرنا' خوشبودار اور عصفر و زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے اجتناب کرنا' تیل اور سرمہ لگانے سے اجتناب کرنا' مہندی و خضاب نہ لگانا' کنگھی نہ کرنا' اور زیور نہ پہننا زینت سے احتراز کرنا ہے۔

خوشبو سے پرہیز کے بارے میں دلیل ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معتدہ کو مہندی لگانے سے منع فرمایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہندی خوشبو ہے تو یہ خوشبو سے اجتناب کے وجوب پر دلیل ہے۔ نیز خوشبو تو مہندی پر فائق ہوتی ہے تو مہندی سے نہی ولالتاً" خوشبو سے نہی ہوگی جیسا کہ (والدین کو) تافیف (اف کہنے) سے نہی ولالتاً" ضرب و قتل سے نہی ہے۔ اسی

(ا) ذی رحم محرم سے مراد وہ رشتہ دار ہے جس کے ساتھ اس عورت کا نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہو مثلاً بیٹا' بھائی' بھتیجا' بھانجا وغیرہ۔

طرح وہ کپڑا جس کو خوشبو لگی ہوئی ہو اور جو عصفر و زعفران میں رنگا ہوا ہو اس میں بھی خوشبو ہوتی ہے لہٰذا خوشبو کی مانند ہوگا۔ تیل سے پرہیز اس وجہ سے کہ اس سے بالوں کی زینت ہوتی ہے اور سرمہ سے پرہیز اس وجہ سے کہ اس میں آنکھ کی زینت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے محرم پر یہ تمام چیزیں حرام ہوتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل حالت اختیار میں ہے۔

اگر ضرورت کی حالت ہو تو پھر کوئی حرج نہیں ہے مثلاً آنکھوں میں تکلیف ہوتو سرمہ لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور سر میں درد ہو تو سر میں تیل لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے یا رنگے ہوئے کپڑے کے علاوہ کوئی اور کپڑا نہ ہو تو پھر اس کپڑے کو پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن ان سے زینت مقصود نہ ہونی چاہئے۔ ضرورت کی حالت میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے مواقع مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ معتدہ کیلئے السی کا باریک کپڑا اور خزاحمر (سرخ ریشم) پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ خز کو زینت کیلئے نہ پہنے۔ وجہ یہ ہے کہ خز اور قصب کبھی تو زینت کے طور پر پہنے جاتے ہیں اور کبھی ضرورت اور موافقت کی خاطر پہنے جاتے ہیں لہٰذا ان میں قصد و ارادہ کا اعتبار ہے۔ اگر اس سے مقصود زینت ہوتو ناجائز ہے اور اگر اس سے مقصود زینت نہ ہو تو جائز ہے۔

۲۔ سوگ کے وجوب کا بیان:

ہم کہتے ہیں کہ فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جس عورت کا شوہر مرگیا ہو اس پر سوگ کرنا واجب ہے۔ قیاس کو تسلیم نہ کرنے والے کہتے ہیں کہ اس پر سوگ واجب نہیں ہوتا لیکن ان کے خلاف احادیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بطور حجت و دلیل موجود ہیں۔

احادیث میں ایک تو یہ روایت ہے کہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو جب اپنے والد ابوسفیان(رضی اللہ عنہ) کی وفات کی خبر پہنچی تو تین دن کے انتظار کے بعد انہوں نے خوشبو منگوائی اور فرمایا کہ مجھے خوشبو کی حاجت تو نہیں ہے لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

لا یحل لامراۃ تؤمن باللہ والیوم الاخران تحد علی میت فوق ثلاثۃ ایام الا علی زوجھا اربعۃ اشھر و عشرا	جو عورت اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کیلئے حلال نہیں ہے کہ وہ کسی میت پر تین دن سے زائد سوگ کرے سوائے اپنے شوہر پر (کہ اس کا سوگ) چار ماہ دس دن ہے۔

اسی طرح ایک یہ روایت ہے کہ ایک عورت کے شوہر کی وفات ہوگئی تو وہ انتقال مکانی کی اجازت لینے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان احداکن کانت تمکث فی شر احلاسھا الی الحول ثم تخرج فتلقی البعرۃ افلا اربعۃ اشھر وعشرا	تم میں ہر ایک اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں سال بھر تک ٹھہرتی تھی اور اونٹ کی مینگنی ڈالتی تھی۔ تو کیا چار مہینے دس دن نہیں (ٹھہر سکتی)؟

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اس آیت کے نزول سے پیشتر بیواؤں کی عدت ایک سال ہوتی تھی

اور وہ اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں سال گزارتی تھیں۔ پھر چار ماہ دس دن پر زائد مدت منسوخ ہوگئی اور بقیہ مدت میں فسخ سے پہلے کا حکم باقی رہا یعنی یہ کہ معتدہ یہ مدت اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں گزارے۔ یہی سوگ کرنے کی تفسیر ہے۔

رہا اجماع تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے ہمارے قول کی مثل منقول ہے اور یہی اسلاف کا قول ہے۔

○ وہ عورت جس کو تین طلاقیں یا طلاق بائنہ ملی ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کو بھی سوگ کرنا لازم ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کو سوگ کرنا لازم نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تصریح شدہ صورت میں سوگ کرنے کا وجوب شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے کہ شوہر کی موت تک جو عمدہ زندگی اور دوام صحبت حاصل تھی اس کے فوت ہونے پر غم کا اظہار ہو اور یہ بات مطلقہ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ طلاق کی صورت میں تو شوہر نے فرقت اختیار کرکے بیوی کو غم زدہ کیا اور خود اپنے اختیار سے قطع تعلق کیا بیوی کو چھوڑ کر مرا نہیں۔ لہٰذا مطلقہ پر غم کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیوہ پر سوگ کا وجوب اس نکاح کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جوکہ خاص اس کے حق میں ایک دینی نعمت تھا کیونکہ نکاح کی وجہ سے اس کی شہوت بھی پوری ہوتی تھی اور حرام سے عفت و پاکیزگی بھی حاصل تھی اور خرچہ کے جاری ہونے کی بناپر جان کی ہلاکت سے بھی حفاظت تھی اور موت کی وجہ سے یہ تمام باتیں ختم ہوگئیں لہٰذا مصیبت و غم کا اظہار کرنے کیلئے اس پر سوگ کرنا لازم ہوا۔ اور چونکہ یہ بات اس عورت میں بھی پائی جاتی ہے جس کو تین طلاقیں ملی ہوں یا طلاق بائنہ ملی ہو لہٰذا اس پر بھی سوگ کرنا لازم ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عدت وفات میں سوگ کرنا شوہر کے حق کی بناپر ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتا تو تین دن سے زائد جائز نہ ہوتا جیساکہ باپ کی موت پر ہوتا ہے۔

۳۔ سوگ کے وجوب کی شرائط

وہ یہ ہیں کہ معتدہ عاقلہ بالغہ مسلمان ہو اور عدت، نکاح صحیح سے ہو۔ یہ شرائط ہر صورت میں ہیں خواہ عدت شوہر کی وفات کی وجہ سے ہو یا تین طلاقوں کی وجہ سے یا طلاق بائنہ کی وجہ سے۔ لہٰذا نابالغہ پر، بالغ مجنونہ پر، کتابیہ پر، نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی پر اور مطلقہ طلاق رجعی پر سوگ واجب نہیں ہوتا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نابالغہ اور کتابیہ پر بھی سوگ واجب ہوتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سوگ کرنا عدت کے احکام میں سے ایک حکم ہے اور چونکہ نابالغہ اور کتابیہ پر بھی عدت لازم ہوتی ہے لہٰذا عدت کا حکم یعنی سوگ بھی ان کو لازم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سوگ کرنا ایک بدنی عبادت ہے لہٰذا دیگر بدنی عبادات مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کی طرح یہ نابالغہ اور کافرہ پر واجب نہ ہوگی۔ برخلاف عدت کے کہ وہ زمانے کے گزرنے کا نام ہے جس میں اسلام وکفر اور بلوغت و عدم بلوغت کی وجہ سے فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی البتہ ہم پر واجب ہوگا کہ ہم ان سے نکاح نہ کریں۔

ام ولد کو جب اس کا مالک آزاد کردے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے تو اس پر سوگ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ نکاح فاسد سے عدت کی مثل عدت وطی ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی پر سوگ کرنا واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسی طرح ام ولد پر بھی نہیں ہوگا۔

مطلقۂ طلاق رجعی پر سوگ نہیں:

مطلقہ طلاق رجعی پر سوگ نہیں ہوتا کیونکہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے کی مصیبت کے اظہار کیلئے ہوتا ہے جبکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح ختم نہیں ہوا ہوتا بلکہ تمام وجوہ سے قائم ہوتا ہے لہٰذا سوگ کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے تو مستحب ہوتا ہے کہ وہ زیب و زینت کو اختیار کرے تاکہ شوہر کی نگاہوں میں خوبصورت لگے اور وہ اس سے رجوع کرلے۔

نکاح فاسد میں بھی سوگ نہیں ہوتا کیونکہ نکاح فاسد دینی نعمت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو معصیت ہوتا ہے اور یہ محال ہے کہ معصیت کے فوت ہونے پر اظہار مصیبت ہو بلکہ اس کے فوت ہونے پر تو اظہار سرور و فرح واجب ہوتا ہے۔

سوگ کے وجوب کیلئے آزادی شرط نہیں ہے لہٰذا یہ باندی اور مدبرہ اور ام ولد پر بھی واجب ہوتا ہے جبکہ ان کا شوہر ہو اور وہ ان کو چھوڑ کر مرگیا ہو یا اس نے ان کو طلاق دی دی ہو۔ اسی طرح یہ مکاتبہ اور مستسعاۃ پر بھی واجب ہوتا ہے کیونکہ سوگ کا وجوب جس وجہ سے ہوتا ہے اس میں غلام و آزادی سے کچھ فرق نہیں پڑتا لہٰذا اس بارے میں باندی مثل آزاد عورت کے ہے' واللہ اعلم۔

پانچواں حکم = نفقہ اور رہائش کا وجوب:

یہ بعض معتدہ عورتوں کے علاوہ دیگر بعض معتدہ عورتوں کیلئے فراہمی رہائش کی مشقت ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ معتدہ یا تو طلاق کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا طلاق کے علاوہ کسی اور فرقت کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا شوہر کے وفات کی وجہ سے ہوگی۔ اور یا تو یہ عدت نکاح صحیح سے ہوگی یا نکاح فاسد سے ہوگی یا ایسے نکاح سے ہوگی جو نکاح فاسد کے معنی میں ہو۔

پس اگر عدت نکاح صحیح میں طلاق کی وجہ سے ہے تو اگر طلاق رجعی ہے تو معتدہ کیلئے بلا اختلاف نفقہ اور رہائش دونوں ہی ہوں گے کیونکہ ملک نکاح قائم ہے لہٰذا طلاق کے بعد کی حالت وہی ہوگی جو طلاق سے قبل کی ہوتی ہے نیز اس سے متعلق اور بھی دلائل ہیں جن کو ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر طلاقیں تین ہوں یا طلاق بائنہ ہو تو اگر معتدہ حاملہ ہے تو تب بھی بالاجماع اس کیلئے نفقہ اور رہائش دونوں ہوں گے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے:۔

وَاِنْ كُنَّ اُولٰتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (سورۃ طلاق:٦)

اور اگر ہوں حمل والیاں تو ان پر خرچ کرو جب تک جنیں اپنے حمل کو۔

اور اگر حاملہ نہ ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کو نفقہ و رہائش ملے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ

فرماتے ہیں کہ اس کو رہائش تو ملے گی البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ اور ابن ابی لیلیٰ(۱) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کیلئے نہ نفقہ ہوگا اور نہ ہی رہائش ہوگی۔ ان دونوں نے اس ارشاد الٰہی سے استدلال کیا کہ وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن۔ اس میں حاملہ پر خرچ کرنے کے حکم کی تخصیص کی گئی ہے۔ تو اگر غیر حاملہ کیلئے بھی نفقہ واجب ہو تو تخصیص باطل ہونی چاہئے۔ نیز روایت ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نفقہ اور رہائش مقرر نہیں فرمائی۔ علاوہ ازیں نفقہ ملک کی بناپر واجب ہوتا ہے اور تین طلاقوں اور طلاق بائن کی وجہ سے ملک زائل ہو چکی ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ میں رہائش کے وجوب کا علم نص سے ہوا ہے برخلاف بائنہ کے۔

ہماری دلیل یہ ارشاد الٰہی ہے:

اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ (الطلاق:٦)	ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو۔

اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت اس طرح ہے: اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ اور دونوں قراءتوں میں سوائے اس کے کہ ایک دوسرے کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد الٰہی ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جبکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات میں ایمانهما ہے اور یہ بھی قرات کا اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن مسعودؓ کی قرات' قرات ظاہرہ کی تفسیر ہے۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہے۔ نیز رہائش دینے کا حکم خرچہ دینے کا حکم بھی ہے کیونکہ معتدہ جب پابند ہے اور باہر نکلنا اس کیلئے منع ہے تو وہ نفقہ کمانے پر قادر نہیں ہے تو اگر اس کا خرچہ اس کے شوہر کے ذمے نہ ہو اور عورت کے پاس اپنا مال بھی نہ ہو تب تو وہ یا تو ہلاک ہوجائے گی یا اس کو سخت تنگی و دشواری پیش آئے گی جو کہ جائز نہیں ہے۔ نیز ارشاد الٰہی ہے:

لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ (سورۃ طلاق:۷)	وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

اس ارشاد میں طلاق سے پیشتر اور طلاق کے بعد عدت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق سے قبل نفقہ کا وجوب کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شوہر کے حق کی خاطر اس پر باہر نکلنے سے پابندی خالص شوہر کے حق کی بناپر تھی لیکن طلاق کے بعد اس کے ساتھ شریعت کے حق کا تعلق بھی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اب عورت کیلئے شوہر کے باہر نکلنے کی اجازت دینے کے باوجود بھی نکلنا جائز نہیں ہوتا۔ تو جب تاکد (یعنی شریعت کے حق کے منضم ہونے) سے پیشتر پابندی کی وجہ سے نفقہ واجب ہوتا ہے تو تاکد کے بعد تو اس کا وجوب اولیٰ ہوگا۔

---

(۱) امام ابو عیسیٰ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ انصاری' آپ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور جلیل القدر تابعی ہیں' آپ نے حضرت عثمان' حضرت علی' عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور صحابہ کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا' مدینہ منورہ میں ولادت ہوئی' وفات ۸۳ھ' تذکرۃ الحفاظ' ص:۶۵' جلد۱۔

(وہ) آیت (جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا) تو اس میں حاملہ پر خرچ کرنے کا حکم ہے لیکن یہ غیرحاملہ پر خرچ کے وجوب کی نفی نہیں کرتا اور اس کے وجوب کو ثابت بھی نہیں کرتا لہذا اس کے بارے میں سکوت ہے اور اس کا حکم اور دلیل کے قیام پر موقوف ہے اور دلیل وجوب جو ہم نے ذکر کی قائم و موجود ہے۔

رہی فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث تو (اس کا جواب یہ ہے کہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو رد کردیا تھا کیونکہ روایت ہے کہ جب فاطمہ بنت قیسؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کیلئے نفقہ اور رہائش مقرر نہیں فرمائے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ایک عورت کے قول پر نہیں چھوڑیں گے کہ معلوم نہیں کہ وہ سچ کہتی ہے یا غلط کہتی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو چھوڑ کر ایک عورت کی بات کو نہیں لے سکتے شاید کہ وہ بھول گئی ہو یا مسئلہ اس پر مشتبہ ہوگیا ہو۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس کیلئے نفقہ اور رہائش ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ ہم اپنے رب کی کتاب نہیں چھوڑیں گے احتمال ہے کہ اس سے ان کی مراد اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہو أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت ہے اور یہ حضرت عمرؓ کی قرات بھی ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکی مراد اس سے اللہ عزوجل کا یہ ارشاد لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کے قول کہ ''ہم اپنے رب کی کتاب نہیں چھوڑیں گے'' سے ان کی مراد خاص رہائش کے بارے میں ہو جو کہ یہ قول الٰہی ہے اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم جو کہ قراءت ظاہرہ (متواترہ) ہے۔ اور ان کے قول ''ہمارے نبیؐ کی سنت سے'' ان کی مراد وہ روایت ہے جو ان سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اس کو نفقہ اور رہائش دونوں ملیں گے''۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک آیت کی تلاوت منسوخ ہوگئی ہو، البتہ حکم باقی رہا ہو تو ان کے قول ''ہم اپنے رب کی کتاب کو نہیں چھوڑیں گے اس سے ان کی مراد وہی (منسوخ التلاوۃ) آیت ہو'' جیسا کہ زنا کے باب میں ان سے روایت ہے۔ فرمایا کہ ہم سورۃ احزاب میں یہ آیت تلاوت کرتے تھے:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ○

پھر اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور اس کا حکم باقی رہا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

نیز روایت ہے کہ ان (فاطمہ بنت قیسؓ) کے شوہر اسامہ بن زیدؓ جب ان کو یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنتے تو جو کچھ ان کے ہاتھ میں ہوتا وہ ان پر دے مارتے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فاطمہ بنت قیسؓ سے کہا کہ تم نے اس حدیث کی وجہ سے لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کردیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حدیث کے راوی پر صحابہؓ کے انکار کی کم از کم حالت ان حدیث میں طعن کا وجوب ہے۔

اس حدیثؐ کی تاویل میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس کانت تبذو علی احمائھا ''اپنے دیوروں وغیرہ کے ساتھ بدگوئی کرتی تھیں'' کہا جاتا ہے کہ بذوت علی فلان ای فحشت علیہ یعنی فحش الفاظ

میں ان کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ابن ام کلثومؓ کے گھر منتقل کردیا اور ان کیلئے نفقہ اور رہائش مقرر نہ فرمائی کیونکہ ان کی جانب سے سبب خروج کے پائے جانے کی بناپر وہ ناشزہ یعنی قصور وار ٹھہری تھیں۔ اور یہی ہمارا قول اس عورت کے بارے میں ہے جو عدت کے دوران اپنے شوہر کے گھر سے نکل جائے یا اس کی جانب سے ایسی بات پائی جائے جو اس کے نکلنے کا سبب بنتی ہو تو جب تک وہ شوہر کے علاوہ کسی اور کے گھر میں ہے نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کے شوہر غائب تھے یعنی موجود نہ تھے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں شوہر کے ذمے ان کی عدم موجودگی کی بناپر نفقہ اور رہائش نہیں کی کیونکہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہوتی الا یہ کہ غائب کی جانب سے کوئی وکیل موجود ہو۔ اور اگر کہا جائے کہ ان کے شوہر شام گئے تھے اور انہوں نے اپنے بھائی کو وکیل بنایا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی کو بیوی کو طلاق دینے میں وکیل بنایا تھا۔ مقدمہ بازی (خصومت) میں وکیل نہیں بنایا تھا۔

امام شافعی اور ابن ابی لیلیٰ رحمھما اللہ کا یہ کہنا کہ نفقہ کا وجوب ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے کیونکہ ملک کے مقابلے میں ایک اور ضمان یعنی مہر ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ نفقہ تو محض پابندی کی بناپر واجب ہوتا ہے اور یہ پابندی تین طلاقوں اور طلاق بائنہ کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہٰذا نفقہ بھی باقی رہے گا۔

طلاق سے عدت گزارنے والی خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ، مسلمان ہو یا کتابیہ سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ ان کے درمیان فرق کرنے والے نہیں ہیں۔

○ وہ باندی جو طلاق سے عدت گزار رہی ہو اور اس کے مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ نہ دیا ہو اس کیلئے نفقہ اور رہائش نہیں ہوتی کیونکہ جب مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ نہیں دیا تو گھر میں پابند کرنے کا حق شوہر کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کو باہر نکلنے کا اختیار ہوتا اور اگر مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ دیا ہو تو پھر چونکہ شوہر کو اسے گھر میں پابند کرنے کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس کیلئے نفقہ و رہائش ہوں گے۔ یہی حکم مدبرہ اور ام ولد کے بارے میں ہے جب ان کو ان کے شوہر نے طلاق دے دی ہو خواہ مالک نے ان کو ٹھکانہ دیا ہو یا نہ دیا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک باندی ہے اور یہی مکاتبہ کا حکم ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر مستسعاۃ کا بھی یہی حکم ہے۔

○ اگر ام ولد آزاد کردی جائے یا اس کا مالک اس کو چھوڑ کر مرجائے تو ام ولد کیلئے نفقہ و رہائش نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ گھر میں مقید نہیں ہوتی کیا دیکھتے نہیں کہ وہ گھر سے باہر نکل سکتی ہے۔ لہٰذا اس کیلئے بھی نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی کی طرح نفقہ و رہائش نہ ہوگی کیونکہ اس (یعنی ام ولد) کی عدت بھی منکوحہ نکاح فاسد کی عدت کی مثل ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب (عورت) نکاح صحیح میں طلاق سے معتدہ ہو اور اگر نکاح فاسد سے معتدہ ہو تو اس کیلئے نہ نفقہ ہوتا ہے اور نہ رہائش ہوتی ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عدت کی حالت کا اعتبار نکاح کی حالت پر کیا جاتا ہے اور چونکہ نکاح فاسد میں نفقہ و رہائش نہیں ہوتی اسی طرح اس کی عدت میں

بھی نہیں ہوگی۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل اس وقت ہے جب عدت طلاق سے ہو۔

اور اگر عدت نکاح صحیح میں طلاق کے علاوہ کسی اور سبب فرقت سے ہو تو اگر تو فرقت شوہر کی جانب سے ہو تو عورت کیلئے نفقہ و رہائش ہوں گے خواہ فرقت کیسی ہی ہو۔ اور اگر فرقت عورت کی جانب سے ہو تو اگر کسی ایسے سبب سے ہے جو معصیت نہیں ہے مثلاً باندی تھی پھر آزاد کردی گئی اور اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا یا نامرد کی بیوی نے فرقت کو اختیار کیا تو اس کو نفقہ و رہائش ملیں گے اور اگر فرقت کسی معصیت کے سبب سے ہو مثلاً مسلمان عورت نے اپنے شوہر کے بیٹے کا شہوت سے بوسہ لیا تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کو نفقہ تو نہ ملے گا البتہ رہائش ملے گی کیونکہ اس عدت میں رہائش اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ عورت مسلمان اور اللہ تعالیٰ کے حقوق میں مخاطب ہے۔ رہا نفقہ تو وہ خالص اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے تو جب عورت کی جانب سے فرقت ناحق واقع ہوئی تو گویا اس نے اپنے ہی حق کو باطل کرلیا۔ آزاد شدہ باندی اور نامرد کی بیوی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کی جانب سے فرقت حق واقع ہوئی ہے لہٰذا ان کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب عدت طلاق' طلاق کے علاوہ کسی اور فرقت کی بنا پر ہو۔

○ اور اگر عدت شوہر کی وفات کی بنا پر ہو تو پھر معتدہ کو نہ رہائش ملتی ہے اور نہ ہی شوہر کے مال میں اس کیلئے نفقہ ہوتا ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں نفقہ مہر کی طرح ایک ہی دفعہ میں عقد نکاح سے واجب نہیں ہوجاتا بلکہ وہ تو تھوڑا تھوڑا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اور ادھر جب شوہر مرجائے تو اس کے اموال کی ملکیت اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور یہ جائز نہیں کہ بیوہ کیلئے نفقہ و رہائش شوہر کے وارثوں کے مال میں واجب ہو۔ اس حکم میں آزاد اور باندی' بالغہ اور نابالغہ' مسلمان اور کتابیہ سب برابر ہیں' کیونکہ آزاد مسلمان بالغہ عورت جب عدت وفات میں نفقہ اور رہائش کی مستحق نہیں ہوتی تو دیگر تو بطریق اولیٰ مستحق نہ ہوں گی۔ ایسے ہی نکاح فاسد میں وفات کی عدت گزارنے والی کیلئے بھی نفقہ اور رہائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح صحیح سے عدت وفات میں ان دونوں (خرچ' رہائش) میں استحقاق نہیں ہوتا تو نکاح فاسد میں تو بطریق اولیٰ استحقاق نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

چھٹا حکم معتدہ کے بچہ جننے پر نسب کا ثابت ہو جانا:

اس بارے میں اصل گفتگو دو عنوانات پر ہوگی۔

اول اس مدت کا بیان جس میں معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

دوم اس حجت و دلیل کا بیان جس سے نسب ثابت و ظاہر ہوتا ہے۔

اول: اس مدت کا بیان جس میں معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حمل کی اقل (کم سے کم) مدت چھ ماہ ہے کیونکہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (الاحقاف:۱۵) اس کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس ماہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے حمل اور دودھ چھڑانے دونوں کی مدت تیس ماہ بتائی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فصال یعنی دودھ چھڑانے کی مدت دو سال اپنے اس ارشاد میں بتائی وَفِصَالُهُ فِی عَامَیْنِ(لقمان:۱۴) لہٰذا حمل کیلئے چھ مہینے باقی رہے۔ یہ استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ عورت نے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عورت کو رجم کرنے کا ارادہ کیا تو ابن عباسؓ نے فرمایا اگر میں تمہارے ساتھ کتاب اللہ کی مدد سے جھگڑا کروں تو تم پر غالب آجاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وحمله وفصاله ثلاثون شهرا اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے وفصاله فی عامین۔ انہوں نے اسی کی طرف اشارہ کیا جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ اس پر دلیل ہے کہ حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہے۔ اور حمل کی اکثر مدت ہمارے نزدیک دو سال ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار سال ہے۔ ان کے خلاف دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ ماں کے رحم میں بچہ دو سال سے زائد باقی نہیں رہتا اگرچہ...... اور ظاہر یہی ہے کہ یہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہوگا کیونکہ یہ بات رائے اور اجتہاد سے تو معلوم نہیں ہوسکتی اور ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے یہ بات محض اٹکل سے کہی ہوگی۔ لہٰذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع متعین ہے۔

ایک اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ مطلقہ جس پر عدت لازم نہیں ہوتی مثلاً وہ عورت جس کی رخصتی نہ ہوئی ہو تو اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ یقینی طور سے معلوم ہو کہ وہ بچہ اسی شوہر سے ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ مطلقہ طلاق کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنے۔ اور ہر وہ مطلقہ جس پر عدت آتی ہو تو اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے الا یہ کہ یقینی طور سے علم ہو کہ بچہ اس شوہر سے نہیں ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد دو سال سے زائد مدت کے بعد بچہ جنے۔ اس قاعدے کی وجہ یہ ہے کہ دخول و رخصتی سے پیشتر طلاق نکاح کے تمام علائق کے انقطاع کا موجب ہوتی ہے لہٰذا ہر پہلو سے نکاح یقینی طور پر زائل ہوجاتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر زائل ہوچکی ہو اس کا ثبوت صرف اسی جیسے یقین سے ہوسکتا ہے۔ تو جب طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو ہمیں یقین ہوا کہ حمل نکاح کی حالت میں ٹھہرا تھا اور اور شوہر نے اس سے وطی کی تھی اور اسی شوہر سے حمل ٹھہرا تھا کیونکہ طلاق کے بعد وطی ہونے کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے پہلے بچہ نہیں جنتی لہٰذا وطی شوہر کے فراش میں پائی گئی ہے اور شوہر کے فراش میں حمل ٹھہرنا شوہر سے نسب کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے۔ اور جب پورے چھ ماہ میں یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو بچے کے فراش میں پیدا ہونے کا یقین نہیں ہوتا کیونکہ احتمال ہے وطی طلاق کے بعد ہوئی ہو۔ اور چونکہ فراش کا زوال یقینی ہے لہٰذا اس کا ثبوت محض شک سے نہ ہوگا۔ اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے دخول و رخصتی سے پیشتر اپنی بیوی کو طلاق دی پھر عورت نے طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا کیونکہ ہمیں نکاح کی حالت میں اس کے حمل ٹھہرنے کا یقین ہوا ہے اور جب وہ پورے چھ مہینے یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو یہ بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ حالت نکاح میں حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے۔ اور بوجہ مذکورہ اس حکم میں حیض والیاں اور مہینے والیاں سب برابر ہیں۔

مسائل: اس مذکورہ بالا قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے کہا کل امراة اتزوجها فهى

طالق (ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے) پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس پر طلاق واقع ہوگئی پھر اس عورت نے بچہ جنا۔ اگر نکاح کے وقت سے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ جب نکاح کے وقت سے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا تو طلاق کے وقت سے یہ چھ ماہ سے کم مدت ہوئی کیونکہ طلاق کا وقوع نکاح کے بعد ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے طلاق اسی طرح واقع کی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس نے یہ کہا تھا فھی طالق اور حرف "فا" تعقیب بلا تراخی کیلئے ہوتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نسب ثابت نہ ہوگا۔ روایت ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ امام زفر رحمہ اللہ کے موافق بھی رائے رکھتے تھے لیکن پھر اس سے رجوع کرلیا تھا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا اثبات وطی کے امکان کے ہونے سے ہوگا جبکہ وطی کا امکان موجود ہی نہیں ہے کیونکہ نکاح اور طلاق کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ جس میں وطی ہوسکے کیونکہ جونہی نکاح پایا جائے گا اسی وقت نکاح کے بعد بلا فصل طلاق کا وقوع ہوگا۔ لہٰذا وطی متصور نہیں ہے پس نسب ثابت نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ وطی کا تصور ممکن ہے بایں طور کہ وہ شخص عورت سے صحبت کرے اور اس کے پاس (پس پردہ) کچھ لوگ آجائیں اور وہ اس عورت سے نکاح کرے درانحالیکہ وہ دیگر لوگ اس کی بات سنتے ہوں اور اسی وقت وہ انزال کردے۔ اور جب وطی متصور ہے تو وطی کے شرعاً متصور ہونے کے وقت نکاح اس کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الولد للفراش بچہ صاحب فراش کا ہے۔

○ اور اگر اس عورت نے وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہمیں یقینی طور پر علم حاصل ہے کہ وطی نکاح سے پیشتر ہوئی تھی۔ پھر جب وقت نکاح سے پورے چھ ماہ میں اس نے بچہ جنا یہاں تک کہ نسب ثابت ہوگیا تو شوہر پر پورا مہر واجب ہوگا۔ ظاہر روایت میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ عورت مدخول بہا کے حکم میں ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے امالی میں ذکر کیا ہے کہ قیاس کے مطابق ایک پورا مہر اور آدھا مہر واجب ہوں گے۔ آدھا مہر تو دخول سے پیشتر طلاق کی بناپر اور پورا مہر دخول کی بناپر۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے ہوتے ہی طلاق کو واقع سمجھا جاتا ہے لہٰذا دخول سے پیشتر طلاق کے وجود کی بناپر نصف مہر واجب ہوگا۔ پھر اس کو دخول کے بعد واجب خیال کیا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لہٰذا اس وطی سے مہر واجب ہوگا اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ پس مرد کا یہ فعل زنا نہ ہوگا۔ البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے استحسان کو پیش نظر رکھا اور فرمایا کہ صرف ایک مہر واجب ہوگا کیونکہ عورت ازروئے حکم مدخول بہا ہے اور اس طرح مہر ضروری ہے۔

○ اور اگر بیوی سے دخول کرنے کے بعد طلاق دی پھر معتدہ نے بچہ جنا تو معتدہ کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو وہ طلاق یا دیگر اسباب فرقت کی بناپر عدت میں ہوگی یا وفات کی وجہ سے عدت میں ہوگی۔ پھر دو میں سے ہر ایک صورت میں، معتدہ یا تو حیض والی ہوگی یا مہینوں والی ہوگی اور اس نے یا تو عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرلیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ پھر جب عدت طلاق سے ہو، پھر یا تو طلاق بائنہ ہوگی یا رجعی ہوگی۔ پس اگر طلاق بائنہ ہو اور معتدہ حیض والی ہو اور اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کیا ہو اور اس نے بچہ جنا تو اگر طلاق کے وقت سے دو سال تک بچہ جنا تو یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا کیونکہ جہاں اس کا احتمال ہے کہ یہ حمل طلاق

کے بعد واقع ہونے والی وطی سے ٹھہرا ہو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حالت نکاح میں پائی جانے والی وطی سے ٹھہرا ہو اور عورت طلاق کے وقت حاملہ ہو کیونکہ بچہ رحم میں دو سال تک بالاتفاق رہ سکتا ہے۔ دونوں سے مؤخر الذکر احتمال زیادہ ظاہر ہے کیونکہ مسلمان عورت کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عدت کے دوران نکاح نہیں کرتی اور جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے کاموں کو صلاح و درستی پر محمول کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ یا ہم یوں کہتے ہیں کہ نکاح تو یقینی طورپر قائم تھا اور قیام نکاح کی وجہ سے فراش بھی یقینی طورپر ثابت تھا اور قاعدہ ہے کہ جو چیز یقینی طورپر ثابت ہو وہ صرف اپنی مثل یقین ہی سے زائل ہوتا ہے۔ تو جب فراش پر حمل ٹھہرنے کا احتمال موجود ہے تو عدت کے پورا ہونے کا اور نکاح کے تمام وجوہ سے زائل ہونے کا ہمیں یقین نہیں ہوسکتا۔ پس ہمیں فراش کے زوال کا یقین نہیں ہوا اور ہم شک کی وجہ سے زوال نکاح کا حکم نہیں لگائیں گے۔

○ اگر دو سال سے زائد عمر میں بچہ جنا تو پھر شوہر کو وہ بچہ لازم نہیں ہوگا اگر وہ اس کا اپنے سے ہونے کا انکار کردے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں یقین ہے کہ یہ بچہ اس شوہر کا نہیں ہے کیونکہ بچہ رحم میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا۔ لہٰذا جب تک شوہر بچے کا دعویٰ نہ کرے بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور جب وہ دعویٰ کرے گا تو اس سے نسب ثابت ہوجائے گا۔ کیا شوہر کے دعویٰ کرنے کی صورت میں عورت کا اس کی تصدیق کرنا شرط ہے؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ اور عورت کی عدت کے پورا ہونے کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمهما اللہ فرماتے ہیں کہ ولادت سے چھ ماہ پیشتر اس کی عدت کے پورا ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اتنی مدت کا جو خرچہ اس نے لیا ہوگا وہ اسے واپس کرنا ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور جو کچھ بھی اس نے لیا ہوگا وہ واپس نہ لوٹائے گی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر ہی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہو لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے اس کو لیا ہوا خرچہ واپس نہ کرنا پڑے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمهما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ لامحالہ طلاق کے بعد واقع ہونے والی وطی سے ہوا ہے کیونکہ دو سال سے زائد بچہ رحم میں باقی نہیں رہتا لہٰذا اس پر محمول کرنا تو جائز نہیں ہے کہ شوہر نے اس سے وطی کی ہوگی کیونکہ یہ حرام ہے اور اس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہوگی کیونکہ وہ بھی حرام ہے جبکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام سے بچتا ہے لہٰذا متعین ہوا کہ حلال وطی پر اس کو محمول کیا جائے اور یہ وہ وطی ہے جو نکاح صحیح میں ہو۔ پس اسی پر محمول کیا جائے گا کہ عورت کی عدت پوری ہوگئی تھی اور پھر اس نے کسی اور سے نکاح کرلیا تھا۔ اور چونکہ حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہوتی ہے لہٰذا چھ ماہ کا نفقہ اس کو واپس کرنا پڑے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہوچکی ہے کہ یہ نفقہ (پہلے) شوہر کے ذمے نہیں تھا۔ اسی میں امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب بھی آگیا۔ علاوہ ازیں اگر ہم اس پر محمول بھی کرلیں کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہے تب بھی شوہر سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کی منکوحہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کرلے اور اس سے اس کو حمل ٹھہر جائے تو اصل شوہر کے ذمے اس کا نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اور اگر وہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرچکی ہو اور یہ اقرار اتنی مدت میں ہوا ہو کہ جس میں عدت

پوری ہوسکتی ہے پھر اس نے دو سال میں بچہ جنا ہے۔ تو اگر اقرار کرنے کے دن سے چھ ماہ کے اندر اندر بچہ جنا تو یہ بچہ بھی شوہر کو لازم ہوگا اور اگر اقرار کے وقت سے پورے چھ ماہ میں یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ معتدہ جب اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے کیونکہ شریعت نے اس بارے میں اس کو امین قرار دیا ہے لہٰذا جب تک اس کی غلطی یا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر نہ ہو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ تو جب اس نے وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو اس کی غلطی یا اس کا جھوٹ ظاہر ہوگیا کیونکہ واضح ہوگیا کہ اقرار کے وقت وہ معتدہ تھی اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ نہیں جن سکتی پس اس کا عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنا حالانکہ وہ ابھی عدت میں ہے اس کی غلطی ہوگی یا اس کا جھوٹ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایسی خبر ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے اور یہی جھوٹ کی تعریف ہے۔ لہٰذا عورت کا اقرار کالعدم ہوا۔ اور جب اس نے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کا جھوٹا ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنے کے بعد اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا ہو اور اس سے بچہ جنا ہو اور اس طرح وہ بچہ ولد الزنا نہ ہوا اگرچہ اس کا نسب معروف نہیں ہے۔ لہٰذا قاعدے کے مطابق لازم ہوگا کہ اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں اس کی تصدیق کی جائے اور یہ بچہ پہلے شوہر سے نہیں ہوگا۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہمارا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر پورے چھ مہینے میں بچہ جنا تو بچے کا نسب پہلے شوہر سے ثابت ہوگا الا یہ کہ اس نے دوسرا نکاح کرلیا ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنا متضمن ہے بچے کے حق کے ابطال کو جو کہ بچے کے نسب کو ضائع کرنا ہے کیونکہ نسب کا ثبوت بچے کے حق کے طور پر ہوتا ہے لہٰذا عورت کے اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ شریعت نے عورت کو اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں امین بنایا ہے جبکہ اس کو اپنے رحم میں موجود شے کو چھپانے سے منع کیا۔ اور چھپانے سے منع کرنا ظاہر کرنے کا حکم کرنا ہے جو کہ قبول کرنے کا حکم بھی ہوا۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عورت کا اقرار بچے کے نسب میں حق کے ابطال کو متضمن ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ حق کا ابطال اس کے ثبوت کے بعد ہوتا ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہے اس کی وجہ ہم نے طلاق بائن کے تحت ذکر کی ہے۔

○ اور اگر معتدہ نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تب بھی یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا اور شوہر بیوی سے رجوع کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل طلاق کے بعد وطی سے ٹھہرا ہے اور اس وطی کو وطی حلال یعنی شوہر کی وطی پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ طلاق رجعی سے وطی حرام نہیں ہوجاتی اور جب تک عورت عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرے شوہر کو وطی کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا اس پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور جب اس صورت پر محمول کیا تو شوہر وطی کی وجہ سے رجوع کرنے والا بنا۔ لہٰذا نسب ثابت ہوگا۔ اگرچہ زمانہ طویل ہو کیونکہ ممکن ہے کہ عدت لمبے طہر والی ہو اور شوہر نے اس سے طہر کے آخر میں وطی کی ہو اور اس سے حمل ٹھہرا ہو لہٰذا رجوع ثابت ہوجائے گا۔

اعتراض:

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عورت نے دو سال سے کم مدت میں بچہ جنا تو اس وقت مذکورہ بالا صورت پر کیوں محمول نہیں کرتے تاکہ اس میں بھی شوہر کا رجوع ثابت ہو؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مذکورہ بالا صورت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر اس پر محمول کیا جائے تو شک سے رجعت کا اثبات لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں اور احتمال بھی ہے یعنی یہ کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ یہ حمل طلاق کے بعد وطی سے ٹھہرا ہو اور انی طرح رجعت ہوئی ہو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حمل طلاق سے قبل وطی سے ٹھہرا ہو اور اس طرح رجعت نہ ہوئی ہو۔ پس شک کے ہوتے ہوئے رجعت ثابت نہ ہوگی۔ اس کے برعکس یہاں (یعنی دو سال سے زائد مدت میں بچہ جننے کی صورت میں) طلاق سے قبل وطی سے حمل ٹھہرنے کا احتمال ہی نہیں ہے کیونکہ بچہ پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں رہتا لہٰذا حمل کا طلاق کے بعد وطی سے ہونا متعین ہوا۔ اور چونکہ اس وطی کو حلال پر محمول کرنا ممکن ہے لہٰذا اسی پر محمول کیا جائے گا اور شوہر وطی کی وجہ سے رجوع کرنے والا شمار ہوگا۔ اس طرح دونوں صورتوں کا فرق واضح ہوگیا۔

○ اور اگر معتدہ اتنی مدت میں اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرچکی تھی جس میں عدت گزر جاتی ہے تو پھر اگر اس نے اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا اور اگر اقرار کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا جس کی وجہ ہم طلاق بائنہ کے تحت ذکر کرچکے ہیں۔

○ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب طلاق سے عدت گزارنے والی حیض والی ہو۔ اور اگر وہ مہینوں والی ہے پھر اگر تو وہ آئیسہ ہے اور بچہ جنے تو اگر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو حیض والیوں کا ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں۔ اس میں حکم یکساں ہے خواہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ ہو کیونکہ جب اس نے طلاق کے وقت سے دو سال کے اندر بچہ جنا تو بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے بچہ جنا تو معلوم ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی بلکہ حیض والی تھی۔

○ اور اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرلیا تھا تو اگر اس نے اقرار میں تین مہینے کی تفسیر و وضاحت بھی کی تھی تب بھی حکم وہی ہے کیونکہ جب ظاہر ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی تو ظاہر ہوا کہ اس کی عدت مہینوں میں نہیں تھی لہٰذا اس کا اپنی عدت کے مہینوں میں پورا ہونے کا اقرار صحیح نہ ہوا اور اس کا اقرار کالعدم ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ عورت نے سرے سے اقرار ہی نہیں کیا تھا۔ اور اگر عدت کے پورا ہونے کا اقرار مطلق ہو لیکن اتنی مدت میں کہ جس میں تین حیض آسکتے ہوں تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ جب یاس باطل ہوا تو مہینوں میں عدت گزارنے کے باطل ہونے کی بناپر اس کے اقرار کو حیضوں سے عدت کے پورا ہونے کے اقرار پر محمول کیا جائے گا تاکہ جہاں تک ممکن ہو مسلمان عاقل عورت کے کلام کو صحت پر محمول کیا جاسکے۔

○ اور اگر معتدہ نابالغہ ہو اور وہ بچہ جنے تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو تین مہینے گزرنے پر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرلیا۔ یا اس نے یہ اقرار نہ کیا ہوگا البتہ مدت عدت یعنی تین مہینوں میں اپنے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو اور یا اس نے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر ہر صورت کی دو شقیں ہیں۔ یعنی یہ کہ طلاق یا تو بائنہ ہوگی یا رجعی ہوگی، تو اگر تین مہینے گزرنے پر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر بچہ جنا تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ نابالغہ کا اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار قبول کیا جاتا ہے اس لئے کہ دوسرے کے مقابلے میں اس کو اپنی عدت کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ بلوغ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار قبول کیا جاتا ہے۔ البتہ جب اس نے وقت اقرار سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو اس کے اقرار میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوا کیونکہ واضح ہوگیا کہ اقرار کے وقت وہ عدت میں تھی لہٰذا اس کا اقرار کالعدم ہوا۔ اور جب اس نے پورے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کے اقرار میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ اس نے عدت کے پورا ہونے پر دوسرا نکاح کرلیا ہو اور یہ بچہ دوسرے شوہر سے ہو۔ اس بارے میں طلاق رجعی اور طلاق بائنہ برابر ہیں۔

اور اگر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کیا البتہ عدت کی مدت کے دوران حمل کا اقرار کیا تو اگر طلاق بائنہ تھی تو وقت طلاق سے دو سال تک میں نسب ثابت ہوگا اور اگر طلاق رجعی تھی تو وقت طلاق سے ستائیس مہینوں تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ جب اس نے عدت کی مدت کے دوران حمل کا اقرار کیا تو ہم نے اس کی بلوغت کا حکم لگایا اور اس کا وہی حکم ہوگیا جو بالغ عورت کا ہوتا ہے۔ پھر جب اس نے بچہ جنا تو طلاق بائنہ کی صورت میں وقت طلاق سے دو سال تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ یہ وجہ گزر چکی ہے کہ طلاق سے پیشتر حمل ٹھہرنے کا حکم لگائیں گے اور اگر دو سال سے زائد میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں طلاق کے بعد حمل ٹھہرنے پر محمول کریں گے۔ اور اگر طلاق رجعی ہو تو ستائیس ماہ تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ حمل عدت کے دوران ٹھہرا تھا اور اس کی عدت تین ماہ تھی اور یہ قاعدہ ہے کہ طلاق رجعی سے عدت گزارنے والی کو جب حمل ٹھہر جائے تو شوہر اس سے رجوع کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور اگر ستائیس مہینے کے بعد بچہ جنے تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا ہے کہ حمل تین ماہ گزرنے کے بعد ٹھہرا تھا علاوہ ازیں بچہ پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا لہٰذا شوہر کا معتدہ سے رجوع ثابت نہ ہوگا۔

اور اگر کچھ اقرار نہ کیا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ اس کا سکوت اس کے عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی مانند ہے یعنی یہ کہ اگر وقت طلاق سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا خواہ طلاق بائنہ ہو یا طلاق رجعی ہو۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کا سکوت اس کے حمل کے اقرار یا دعویٰ حمل کی مثل ہے یعنی یہ کہ اگر طلاق بائنہ ہو تو نسب دو سال تک ثابت ہوگا اور اگر طلاق رجعی تو نسب ستائیس مہینوں تک ثابت ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مراہقہ (قریب البلوغ لڑکی) میں احتمال ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کو حمل ٹھہر جائے اور اسے اس کا

علم نہ ہو تو جب تک وہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرلے بیوہ کی مانند اس کی عدت کے بھی پورا ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ نابالغہ کی عدت ایک ہی جہت والی ہوتی ہے یعنی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تین مہینے اور اس میں اصل عدم بلوغت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی عدت تین مہینے گزرنے سے بھی پوری ہوجائے گی۔ جیسا کہ عدت کے پورا ہونے کے اقرار کرنے سے ختم ہوتی ہے۔ اور عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی صورت میں جو جواب ہے وہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ بیوہ کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس میں مہینوں کے گزرنے سے عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے کیونکہ اس کی عدت دو جہتوں والی ہے یعنی اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ عدت مہینوں میں ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ وضع حمل سے ہو۔ تو جب تک وہ اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کرے گی کسی ایک احتمال کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

یہ تمام تفصیل جو ہم نے ذکر کی یہ طلاق سے عدت گزارنے والی کا حکم ہے اور ہر جواب جو تم نے طلاق سے معتدہ کے بارے میں جانا وہی جواب طلاق کے علاوہ دیگر اسباب فرقت میں ہے۔

معتدۂ وفات سے ثبوت نسب کا بیان:

رہی وہ عورت جس کا شوہر وفات پاچکا ہے اور اس کا شوہر اس سے دخول بھی کرچکا ہو تو اگر وہ حیض والی ہے اور اس نے بچہ جنا تو اگر شوہر کی وفات سے دو سال کے اندر اندر بچہ جنا اور اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار بھی نہ کیا ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب عدت کی مدت میں اس نے حمل کا دعویٰ نہ کیا ہو پھر وہ پورے دس مہینے دس دن میں بچہ جنے تو نسب ثابت نہ ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل نہ ہونے کی صورت میں بیوہ کی عدت مہینوں میں ہوتی ہے اور اصل عدم حمل ہی ہے لہٰذا جب چار ماہ دس دن گزر جائیں گے تو عدت کے پورا ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرلیا ہے۔ پھر اس کے بعد اس نے بچہ جنا ہے اور اقرار کی صورت میں وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے تو نسب ثابت ہوتا ہے اور اگر پورے چھ مہینے پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو نسب ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ اور اسی وجہ سے تو نابالغہ میں وہ حکم ہوتا ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ پس ایسے ہی بالغہ میں ہوگا۔

ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ بیوہ کی عدت دو جہتوں والی ہوتی ہے بایں طور کہ اس کا امکان ہوتا ہے کہ وہ حاملہ ہو لیکن حمل کا علم نہ ہو لہٰذا اس کی عدت مہینوں سے ختم نہ ہوگی۔ پس جب تک وہ خود اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرے' طلاق سے معتدہ کی مثل اس میں بھی عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور جب اس نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو اس وجہ کی بناپر جو طلاق کی عدت کے بیان میں گزری نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس نابالغہ میں عدت کی صرف ایک ہی جہت ہوتی ہے کیونکہ اس میں اصل عدم حمل ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محل یعنی نابالغہ میں حمل کا احتمال نہیں ہوتا' حمل کا محل تو وہ بلوغت سے بنتی ہے اور اس کی بلوغت میں شک ہے لہٰذا اصل کا حکم باقی رہے گا۔ رہی بالغہ تو اس کی عدت میں دو جہتیں ہوتی ہیں اس احتمال و تردد کی بناپر جو ہم ثابت کرچکے ہیں۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے مہینوں سے

عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر اس کے بعد بچہ جنا تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ مہینے پر بچہ جنا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو طلاق کی عدت کے بیان میں ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ہمارے نزدیک نسب ثابت نہیں ہوتا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کرے نسب ثابت ہوتا ہے۔

○ اگر بیوہ مہینوں والی ہو تو پھر اگر وہ آئیسہ ہوگی یا نابالغہ' تو شوہر کے فوت ہونے کی صورت میں اس کا وہی حکم ہے جو طلاق کی صورت میں اس کا حکم ہے اور وہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ مذکورہ بالا تفصیل جو ہم نے ذکر کی یہ طلاق اور دیگر فرقتوں کی عدت اور وفات کی عدت کے بارے میں ہے جبکہ معتدہ نے دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے پیشتر بچہ جنا ہو۔

زوج ثانی سے نکاح کے بعد بچہ جنا تو اس کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے اندر اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا۔

دوسری صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے بعد اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا۔

تیسری صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر اور اس سے زائد مدت میں بچہ جنا۔

چوتھی صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے بعد اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا۔

پہلی صورت کا حکم:

پہلی صورت میں بچہ پہلے شوہر کا ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے شوہر سے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی اور بچے کا پہلے شوہر سے ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال تک رہ سکتا ہے اور اس دوسرے احتمال پر محمول کرنے میں عورت کے معاملہ کو صلاح پر محمول کرنا ہے جوکہ جہاں تک ممکن ہو واجب ہوتا ہے۔

دوسری صورت کا حکم:

دوسری صورت میں یعنی جب پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یااس کی وفات سے دوسال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ دوسرے شوہرکا ہوگا کیونکہ اس بچے کا پہلے شوہر سے ہونے کا احتمال نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان صاحب عقل

عورت کا ظاہر حال یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک کی معتدہ ہوتے ہوئے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔ لہٰذا دوسرا نکاح صحیح ہوا اور اس بچے کی ولادت فراش صحیح میں ہوئی لہٰذا اس بچے کا دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا۔

تیسری اور چوتھی صورت کا حکم:

چوتھی صورت میں یعنی جب پہلے شوہر کے طلاق دینے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو یہ بچہ نہ تو پہلے شوہر کا ہوگا اور نہ ہی دوسرے شوہر کا ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا اور عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی۔ کیا اس صورت میں دوسرا نکاح جائز ہوتا ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمهما اللہ کے قول کے مطابق جائز ہوتا ہے جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فاسد ہوتا ہے۔ کیونکہ جب پہلے شوہر سے نسب ثابت نہیں ہوا اور دوسرے شوہر سے بھی ثابت نہیں ہوا تو یہ حمل زنا سے ہوا لہٰذا یہ ایسی صورت بنی گویا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے جو کہ زنا سے حاملہ ہو نکاح کیا اور اس صورت میں بھی وہی مذکورہ اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمهما اللہ کے نزدیک اس (زنا سے حاملہ) عورت کا نکاح جائز ہوتا ہے البتہ وضع حمل تک شوہر اس سے قربت نہیں کرسکتا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وضع حمل تک نکاح جائز نہیں ہوتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس بات کا علم نہ ہو کہ عورت نے اس سے عدت میں نکاح کیا ہے اور اگر اس کا علم ہو تو دوسرا نکاح فاسد واقع ہوا۔ پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اگر پہلے شوہر سے نسب کو ثابت کرنا ممکن ہو تو نسب ثابت ہوگا۔ امکان کی صورت یہ ہے کہ عورت پہلے شوہر کے طلاق دینے یا اس کی موت سے دو سال کے اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے کیونکہ دوسرا نکاح فاسد ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جہاں نسب کو فراش صحیح کی طرف پھیرنا ممکن ہو تو ایسا کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ اور اگر پہلے شوہر سے تو نسب کا اثبات ممکن نہ ہو البتہ دوسرے شوہر سے ممکن ہو تو نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا بایں طور کہ عورت پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے کیونکہ دوسرا نکاح اگرچہ فاسد ہے لیکن جب نکاح صحیح سے نسب کا اثبات ممکن نہیں ہے تو زنا پر محمول کرنے سے نکاح فاسد سے نسب کا اثبات اولیٰ ہے' واللہ الموفق۔

جب عورت کو اس کے شوہر کی وفات کی خبر دی گئی اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اور بچہ جنا پھر پہلا شوہر آگیا تو وہ پہلے شوہر کی بیوی شمار ہوگی کیونکہ وہ اس کی منکوحہ تھی اور نکاح پر کوئی سبب فرقت بھی طاری نہیں ہوا ہے لہٰذا عورت پہلے نکاح پر باقی رہی البتہ پہلا شوہر اس سے اس وقت تک قربت نہیں کر سکتا جب تک وہ دوسرے شوہر کی عدت نہ گزار لے۔ رہا بچہ تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ پہلے شوہر کا ہوگا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے چھ ماہ سے کم مدت میں اگر بچہ جنا ہو تو وہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اگر دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو وہ دوسرے شوہر کا ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے پورے دو سال ہونے پر بچہ جنا تو وہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اگر دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو وہ

دوسرے شوہر کا ہوگا۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے کے پورے دو سال بعد بچہ جنا تو اس کو صحیح فراش پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال تک رہ سکتا ہے۔ لہٰذا دو سال تک جننے کی صورت میں اسی پر محمول کریں گے۔ اور جب دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کو فراش صحیح پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہ سکتا لہٰذا ضرورت کی بنا پر فراش فاسد پر محمول کریں گے۔

امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو ہمیں یقین حاصل ہے کہ بچہ دوسرے شوہر سے نہیں ہے کیونکہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی اور اس کو فراش پر محمول کرنا ممکن ہے لہٰذا اس پر محمول کریں گے۔ اور جب پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو ظاہر ہے کہ وہ دوسرے شوہر سے ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فراش صحیح پہلے شوہر کا ہے لہٰذا بچہ اسی کا ہوگا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے الولد للفراش اور مطلق فراش سے فراش صحیح مراد ہوتا ہے' واللہ الموفق للصواب۔

ان دلائل کا بیان جن سے معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عورت نے جب دعویٰ کیا کہ اس نے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا ہے تو اگر شوہر نے اس کی تصدیق کردی تو عورت کے ہاں ولادت ثابت ہوجائے گی خواہ عورت منکوحہ ہو یا معتدہ۔ اور اگر شوہر اس کی تکذیب کرے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ایک ثقہ عورت کی گواہی سے نسب ثابت ہوگا۔ اور نسب شوہر سے ثابت ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ بچے کی نفی کرے گا تو اس کو لعان کرنا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چار ثقہ عورتوں کی گواہی کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک نوع کی شہادت ہے لہٰذا اس میں بھی دیگر شہادتوں کی طرح (گواہوں کی) تعداد کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا ہر دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اور جب چار عورتیں ہوں گی تو وہ دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی پس اس طرح تعداد پوری ہوئی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت کے بارے میں دائی کی شہادت کی اجازت دی۔ تو یہ ولادت کے بارے میں تعداد کے اعتبار کے بغیر عورت کی گواہی کے جواز پر دلیل ہے۔ علاوہ ازیں وہ امور جن میں تنہا عورتوں کے قول کو قبول کیا جاتا ہے ان میں اصول یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد شرط نہیں ہے یہی اصول شریعت کے دیگر اصولوں میں پایا جاتا ہے مثلاً احادیث و اخبار کی روایت' پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں خبردینا۔ وکالت کی خبردینا اور اسی طرح دیگر دیانات و معاملات کی خبردینا۔ اس سے فریق مخالف کی اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ تعداد شرط ہے کیونکہ عدد صرف ان امور میں شرط ہے جن میں تنہا عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اور ولادت کے بارے میں چونکہ تنہا عورتوں کا قول قبول ہوتا ہے لہٰذا یہاں عدد شرط نہیں ہے۔

اور اگر شوہر نے بچے کی (اپنے سے ہونے کی) نفی کی تو اسے لعان کرنا پڑے گا کیونکہ بچے کا نسب نکاح

کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے دائی کی شہادت کی وجہ سے نہیں۔ اس کی شہادت سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ محض (بچے کی) ولادت ہوتی ہے اور اس بچے کا تعین ہوتا ہے جو اس عورت نے جنا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ عورت نے مردہ بچہ جنا ہو یا جنا تو زندہ ہو لیکن بعدازاں مرگیا ہو۔ تو جب شوہر نے بچے کی نفی کی تو وہ اس کی ماں پر زنا کی تہمت لگانے والا بنا اور بیوی پر زنا کی تہمت لعان کو واجب کرتی ہے۔

اسی طرح جب ایک شخص نے اپنی باندی سے کہا "اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہے تو وہ میرا ہے" اور ایک عورت نے ولادت پر گواہی دی تو باندی ام ولد بن جائے گی کیونکہ باندی کے فراش سے نسب دعوائے نسب کے وقت ثابت ہوتا ہے اور مالک کا یہ کہنا اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہے تو وہ میرا ہے اس کی جانب سے دعوائے نسب ہی ہے۔ اس کے بعد بچے کی ولادت اور بچے کے تعین کی حاجت ہوتی ہے جوکہ دائی کی شہادت سے ثابت ہوتی ہیں۔ اور جب نسب ثابت ہوگیا تو لازمی نتیجہ کے طور پر باندی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ثبوت نسب کے نتائج میں سے باندی کا ام ولد بن جانا ہی ہوتا ہے۔

○ اگر اپنی بیوی سے کہا "جب تو بچہ جنے تو تجھے طلاق ہے" پھر بیوی نے کہا کہ "میں نے بچہ جن دیا ہے" لیکن شوہر ولادت کا انکار کرے اور ایک دائی ولادت پر شہادت دے تو بالاجماع نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حمل کا اقرار نہ کیا ہو اور نہ ہی حمل ظاہر ہو تو کیا پھر بھی طلاق ہوگی؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب تک دو مرد اور دو عورتیں ولادت پر گواہی نہ دیں طلاق واقع نہ ہوگی جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ دائی کی گواہی سے جبکہ وہ دائی عادل ہو طلاق واقع ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولادت دائی کی گواہی سے بالاجماع ثابت ہوئی ہے لہٰذا نسب ثابت ہوگا۔ اور ثبوت ولادت کا نتیجہ وقوع طلاق ہے کیونکہ وقوع طلاق ولادت پر معلق کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دائی کی شہادت ضرورت کی بناپر حجت و دلیل ہے کیونکہ وہ ایک شخص کی گواہی ہے اور وہ شخص بھی عورت ہے لہٰذا جہاں ضرورت ہو اس کے نتائج میں اس گواہی کے اثرات ظاہر ہوں گے۔ پس ولادت کے بارے میں گواہی کا اثر ظاہر ہوگا لیکن چونکہ وقوع طلاق ولادت کے نتائج میں سے نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ولادت بغیر طلاق کے بھی متصور ہے۔ لہٰذا وقوع طلاق کے حق میں ولادت کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا وقوع طلاق کے حق میں اس گواہی کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ رہا نسب تو وہ شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو قیام نکاح کی بناپر فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ شہادت سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ تو محض ولادت اور بچے کا تعین ہے جبکہ وقوع طلاق نہ تو ولادت کے نتائج میں سے ہے اور نہ ہی ثبوت نسب کے نتائج میں سے ہے۔ پس ولادت اور ثبوت نسب کے نتیجے میں وقوع طلاق نہ ہوگا۔

○ اور اگر شوہر حمل کا اقرار کرچکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو محض عورت کے قول سے طلاق واقع ہوجائے گی اگرچہ دائی نے گواہی بھی نہ دی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دائی کی شہادت کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت وقوع طلاق کی مدعی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدعی کو محض دعوی پر کچھ نہیں دیا جاتا کیونکہ مدعی کے دعویٰ کے معارض منکر (مدعاعلیہ) کا انکار ہے اور اس بارے میں

یہ حدیث بھی ہے کہ لواعطی الناس بدعواھم (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ پر دیا جائے)......(الحدیث) سوائے اس امر کے کہ جس کے بارے میں کسی دوسرے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ کہ اس وقت ضرورت کی بناپر مدعی کے قول ہی کو لیا جاتا ہے مثلاً حیض میں۔ لیکن ولادت تو ایسا امر ہے کہ جس کے بارے میں مدعیہ کے علاوہ دوسرے سے بھی معلوم ہو سکتا ہے لہٰذا ولادت کے بارے میں مدعیہ کا قول قبول نہ کیا جائے گا اور اسی بناپر دائی کی شہادت کے بغیر محض مدعیہ کے قول پر نسب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وقوع طلاق کے بارے میں ہے کہ عورت اس کی مدعی ہے جبکہ شوہر اس کا منکر ہے۔ اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یہاں تک کہ مدعی اپنی حجت (یعنی گواہی) پیش کردے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل یعنی بچے کا پیٹ میں ہونا ثابت ہوچکا ہے یا تو شوہر کے حمل کا اقرار کرنے سے یا حمل کے ظاہر ہونے سے۔ اور حمل کا ثبوت لامحالہ ولادت کی طرف مفضی ہوتا ہے کیونکہ حمل کا وضع تو لامحالہ ہوتا ہی ہے۔ لہٰذا ولادت یقینی طور پر ہونے والا امر ہے پس اس بارے میں عورت کا قول قبول کیا جائے گا جیسا کہ حیض کے خون کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے۔ اور پھر عورت کہے کہ مجھے حیض آگیا ہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ ایسے ہی زیربحث صورت میں ہوگا۔ البتہ دائی کی گواہی کے بغیر نسب کے اثبات کے حق میں اس عورت کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ بچے کی تعیین میں وہ متہم ہے لہٰذا ثبوت نسب کے حق میں بچے کی تعیین کے بارے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور چونکہ وقوع طلاق کے حق میں بچے کی تعیین میں کوئی تہمت نہیں ہوتی لہٰذا اس میں دائی کی شہادت کے بغیر بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ ہی میری فلاں (دوسری) بیوی کو بھی"۔ پھر اس بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا اور شوہر نے اس کی تکذیب کی تو اس کو طلاق ہوجائے گی البتہ اس کی سوکن پر طلاق واقع نہ ہوگی صرف اس کے اپنے حق میں اس کا حیض ثابت ہوگا کیونکہ شوہر کی تصدیق کے بغیر اس کی سوکن کے حق میں اس کا حیض ثابت نہ ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ سوکن کے حق میں یہ متہم ہے جبکہ اس کے اپنے حق میں تہمت منتفی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا' واللہ اعلم۔

○ اگر عورت طلاق بائنہ یا شوہر کی وفات کی عدت میں ہو اور اس نے دو سال تک بچہ جنا لیکن شوہر یا اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ ولادت کا انکار کریں جبکہ یہ عورت مدعی ہو تو اگر شوہر نے حمل کا اقرار نہیں کیا تھا اور نہ ہی حمل ظاہر تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت سے نسب ثابت ہوجائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق بائنہ اور وفات کے بعد بھی فراش کے حق میں نکاح باقی ہوتا ہے لہٰذا نکاح کے قائم ہونے کی حالت کی مانند کسی اور امر کی حاجت نہ ہوگی جس سے نسب ثابت ہو۔ حاجت تو صرف ولادت اور بچے کی تعیین کی ہے جوکہ دائی کی شہادت سے ثابت ہوجاتے ہیں جیسا کہ قیام نکاح کی حالت میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولادت کے بعد فراش باقی نہیں رہتا کیونکہ ولادت کی وجہ سے عدت کے پورا ہونے کی بناپر نکاح اپنے تمام علائق سمیت ختم ہوجاتا ہے اور عورت اجنبیہ بن جاتی ہے لہٰذا دائی کی شہادت کی بناپر ولادت کے ثبوت کا فیصلہ دینا عورتوں کی گواہی پر اجنبی عورت کے بچے کے نسب کے

ثبوت کا فیصلہ دینا ہوا جو کہ جائز نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوگا' اگرچہ دائی نے اس کے حق میں شہادت بھی نہ دی ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت کے بغیر ولادت ثابت نہ ہوگی۔ اس بارے میں دونوں جانب سے کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

○ اور اگر عورت طلاق رجعی کی عدت میں ہو تب بھی کتاب الدعویٰ میں اس کا یہی حکم ذکر کیا گیا ہے۔ اور طلاق رجعی اور بائنہ کو یکساں قرار دیا ہے کیونکہ دونوں ہی صورتوں میں عدت کے پورا ہونے سے وہ عورت اجنبی بن جاتی ہے لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر ولادت کے بارے میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ اس وقت ہے جب شوہر نے حمل کا اقرار نہ کیا تھا اور نہ ہی حمل ظاہر تھا۔ اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اگر شوہر مر گیا اور اس کی بیوی نے دو سال کے دوران میں بچہ جنا اور ولادت پر نہ تو دائی نے شہادت دی اور نہ ہی اس کے علاوہ کسی اور نے گواہی دی البتہ (شوہر کے) وارثوں نے اس کی اس بات میں تصدیق کی کہ اس نے بچہ جنا ہے تو جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سب کے قول کے مطابق اس کا نسب ثابت ہوگا۔ اور کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ بچے کا نسب ثابت ہوگا اگر شوہر کے وارث دو بیٹے یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں۔ ان دو عبارتوں کے اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ ورثاء کی تصدیق سے بچے کے نسب کا ثبوت آیا بطریق شہادت ہوتا ہے یا بطریق اقرار۔ جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے وہ اس پر دلیل ہے کہ ثبوت بطریق شہادت ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شرط ہے کہ وارث دو بیٹے یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں۔ اور جو جامع میں مذکور ہے وہ ثبوت کے بطریق اقرار ہونے پر دلیل ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ وارثوں نے اس کی تصدیق کی جبکہ عرف میں شہادت کو تصدیق نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح شہادت کی حاجت منازعت کے وقت ہوتی ہے جبکہ یہاں منازعت کا باعث ہی کوئی نہیں ہے۔ اسی سے ہمارے مشائخ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور بعض نے وارث کی تصدیق کو شہادت اعتبار کیا اور بعض نے اس کو اقرار اعتبار کیا۔ تو جنہوں نے اس کو شہادت اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وارث دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اس میں لفظ شہادت اور مجلس حکم بھی ہو۔

اور اگر بعض ورثاء عورت کی تصدیق کریں اور بعض انکار کریں تو اگر ورثاء میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس کی تصدیق کی تو بچہ ان اقرار کرنے والوں اور انکار کرنے والوں سب کے ساتھ میراث میں شریک ہو جائے گا کیونکہ شہادت حجت مطلقہ ہوتی ہے لہٰذا سب پر حجت ہوگی اور بچے کا نسب سب ہی کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اور جو اس کو اقرار اعتبار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بچے کا نسب اس وقت ثابت ہوگا جب تمام وارث مرد ہوں یا عورتیں سب ہی اس عورت کی تصدیق کریں اور اس لفظ شہادت اور مجلس حکم کی رعایت بھی

نہ ہوگی۔ تو جب بعض وارث عورت کی تصدیق کریں اور دوسرے انکار کریں تو صرف تصدیق کرنے والوں کے حق میں اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ ان ہی کے حصے میں شریک ہوگا۔ انکار کرنے والوں کے حق میں نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اقرار کرنے والوں کا اقرار ان کے اپنے حق میں تو حجت ہوتا ہے دوسروں کے حق میں حجت نہیں ہوتا۔

اسی سے اس صورت میں بھی اختلاف واقع ہوا جب وارث ایک ہو اور وہ عورت کی ولادت میں تصدیق کرے۔ کرخی رحمہ اللہ نے کہا کہ سب کے نزدیک اس کے اقرار سے بچے کا نسب ثابت ہوگا لیکن طحاوی رحمہ اللہ نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا نسب ثابت ہوگا (اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ) امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے ایک وارث کے قول کو گویا شہادت اعتبار کیا ہے اور ایک شخص کی شہادت قبول نہیں کی جاتی اور امام ابویوسفؒ نے اس کو اقرار اعتبار کیا ہے کہ ایک شخص کا اقرار مقبول ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب تمام یا بعض ورثاء نے عورت کی تصدیق کی ہو۔

اور اگر کسی بھی وارث نے عورت کی تصدیق نہ کی، تو اس میں وہی اختلاف اور تفصیل ہے جو ہم نے اس صورت میں ذکر کی ہے جب نہ تو شوہر نے حمل کا اقرار کیا ہو اور نہ ہی حمل ظاہر ہو۔ اور وہ (اختلاف و تفصیل) یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت سے نسب ثابت ہوگا۔ اس بارے میں پورا کلام پہلے گزر چکا ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ:

ایک شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر وہ شخص مرگیا اب لڑکے کی ماں آئی اور اس نے کہا کہ میں اس شخص کی بیوی ہوں تو اس بارے میں کچھ شک نہیں کہ لڑکا اس شخص کا وارث ہوگا کیونکہ لڑکے کا اس سے نسب خود اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے۔ آیا لڑکے کی ماں بھی اس شخص کی وارث ہوگی یا نہیں؟ تو نوادر میں مذکور ہے کہ ازروئے استحسان وہ وارث ہوگی جبکہ قیاس کے مطابق اس کیلئے میراث میں حصہ نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ لڑکے کی ماں آزاد عورت ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ باندی ہو۔ اور آزاد ہونے کی صورت میں جہاں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ موطوءَ (جس سے وطی یعنی مباشرت کی گئی ہو) ہو وہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ وہ موطوءَ نہ ہو۔ اور موطوءَ ہونے کی صورت میں یا تو اس شخص نے اس سے نکاح صحیح سے وطی کی ہوگی یا نکاح فاسد سے یا پھر شبہ نکاح سے۔ لہٰذا وارث ہونے کے بارے میں شک ہوا اور شک کے ہوتے ہوئے عورت وارث نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب اس شخص کے لڑکے کے نسب کا اقرار کرنے سے ثابت ہوگا۔ اور وہ سبب استحقاق نکاح صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس عورت کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو آزاد ہونے اور اس لڑکے کی

ماں ہونے میں معروف ہو۔ اور جب اس شخص نے اقرار کیا کہ لڑکے کا نسب اس سے ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نسب صرف فراش سے ثابت ہوتا ہے اور فراش میں اصل نکاح صحیح ہے لہٰذا لڑکے کے نسب کا دعویٰ کرنا اس کی جانب سے اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ وہ لڑکا نکاح صحیح سے ہے۔ پس جب اس شخص نے عورت کی تصدیق کی تو ظاہراً نکاح ثابت ہوگیا اور عورت اس کی وارث بھی ہوگی کیونکہ ظاہر (حال) پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور جب عورت ان باتوں میں معروف نہ ہو اور وارث اس کے آزاد ہونے یا لڑکے کی ماں ہونے کا انکار کرتے ہوں تو پھر یہ عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ احتمالات باقی ہیں اور شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ وارث نہ ہوگی۔ واللہ الموفق

دوران عدت میں طلاق کے احکام کا بیان

پہلا حکم موت کے وقت وارث بننا:

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ یا تو طلاق رجعی کی عدت میں ہوگی یا طلاق بائنہ یا تین طلاقوں کی عدت میں ہوگی۔ پھر یا تو حالت صحت میں ہوگی یا حالت مرض میں۔

پس اگر عدت طلاق رجعی سے ہو اور عدت پوری ہونے سے پیشتر زوجین میں سے ایک مرجائے تو بلا اختلاف دوسرا اس کا وارث ہوگا خواہ طلاق حالت مرض میں ہوئی ہو یا حالت صحت میں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی سے نکاح زائل نہیں ہوتا لہٰذا طلاق کے بعد عدت کے پورا ہونے سے پیشتر زوجیت تمام وجوہ سے قائم ہے اور وہ نکاح جو تمام وجوہ سے قائم ہو وہ جانبین سے مستحق وارث ہونے کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب زوجین میں ایک طلاق سے قبل مرجائے۔ طلاق عورت کی رضامندی سے دی گئی ہو یا اس کی رضامندی کے بغیر دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ جو طلاق اس نے رضامندی سے دی ہے وہ نکاح کے بطلان کا سبب نہیں ہے کہ وہ میراث میں اس کے حق کے بطلان کیلئے رضامندی بن سکے۔ یہ بھی برابر ہے کہ طلاق کے وقت عورت آزاد اور مسلمان ہو یا وہ باندی یا کتابیہ ہو کہ جو بعد میں عدت کے دوران آزاد ہوئی ہو یا مسلمان ہوئی ہو کیونکہ طلاق کے بعد بھی نکاح تمام وجوہ سے جب تک عدت باقی ہوتی ہے قائم ہوتا ہے اور نکاح وراثت کے مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔

اور اگر عدت طلاق بائنہ یا تین طلاقوں کی ہو تو اگر طلاق حالت صحت میں ہوئی ہے پھر زوجین میں سے ایک مرگیا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا خواہ طلاق عورت کی رضامندی سے ہو یا اس کی رضامندی کے بغیر ہوئی ہو۔ اور اگر طلاق حالت مرض میں ہوئی ہو تو اگر عورت کی رضامندی سے ہوئی تو عورت بالاجماع وارث نہ بنے گی اور اگر عورت کی رضامندی کے بغیر ہوئی تو ہمارے نزدیک وہ اپنے شوہر کی وارث ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی معرفت کا دارومدار میراث کے سبب استحقاق اور شرط استحقاق اور وقت استحقاق کے جاننے پر ہے۔

تحق میراث ہونے کا سبب:

ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب
اح ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے زوجین کے مابین میراث کا دار و مدار زوجیت پر رکھا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا
شاد ہے:

کُمْ نِصفُ مَاتَرَکَ اَزْوَاجُکُمْ (النساء:۱۲) اور تمہارے لئے آدھا ہے جو مال تمہاری بیویوں نے
چھوڑا۔

زوجین کی میراث کے مضمون کے آخر تک کلام الٰہی۔

علاوہ ازیں شریعت میں اسباب میراث تین ہیں۔ ان کے علاوہ چوتھا کوئی نہیں ہے اور وہ تین یہ
:۱۔ قرابت' ۲۔ ولاء اور ۳۔ زوجیت۔

اور نکاح کس وقت مستحق میراث ہونے کا سبب بنتا ہے؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی
ہ اللہ کے نزدیک وہ موت کا وقت ہے لہٰذا اگر موت کے وقت نکاح قائم ہو تو میراث ثابت ہوگی ورنہ نہیں۔
رے مشائخ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ وہ مرض موت کا وقت ہے اور اگر مرض موت کے
ع میں نکاح تمام وجوہ سے قائم تھا اور کسی ایک وجہ سے بھی موت کے وقت تک اس کے ابقاء کی حاجت نہ
نکاح سبب بنتا ہے۔ ان کے نزدیک استحقاق کی تفسیر یہ ہے کہ مرض کے وقت سے بطریق ظہور تمام وجوہ سے
وارث کیلئے ثابت ہوتی ہو اور موت کے وقت اسی پر مقصور رہتے ہوئے ایک وجہ سے ثابت ہوتی ہو۔ یہ
یق استناد ہے۔ اور ہمارے مشائخ متقدمین کے یہ دونوں ہی طریقے ہیں۔ بعض دیگر مشائخ کا قول ہے اور مشائخ
خرین کا طریق ہے کہ وہ نکاح جو مرض موت کے وقت قائم ہو وہ استحقاق میراث کا سبب ہے اور استحقاق سے
د حق میراث کا ثبوت ہے بغیر اس کے کہ وارث کیلئے تمام وجوہ سے یا کسی ایک وجہ سے ملکیت ثابت ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میراث صرف موت کے وقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ
ت سے پیشتر مال مورث کی ملک ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مورث کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں
موت کے وقت سبب کا وجود ناگزیر ہے اور یہاں نکاح کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ہے اور نکاح بھی طلاق
اور تین طلاقوں سے زائل ہوچکا ہے لہٰذا میراث ثابت نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے عدت کے پورا ہونے کے
میراث ثابت نہیں ہوتی۔ اور شوہر بھی بیوی کا بلا اختلاف وارث نہیں بنتا حالانکہ اگر میراث کے حق میں
ح قائم ہوتا تو شوہر بھی وارث بنتا کیونکہ زوجیت صرف ایک جانب سے نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا یہ اس بات کی
ں ہے کہ زوجیت ختم ہوچکی ہے۔

رے پاس صحابہؓ کا اجماع اور عقلی دلائل ہیں:

اع: جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو روایت ہے کہ ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ صحابہ رضی اللہ

عنہم کا بلا اختلاف یہ قول تھا کہ جو اللہ تعالیٰ کی کتاب سے بھاگا اس کو اسی کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یعنی جس شخص نے اپنے مرض میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو جب تک عورت عدت میں ہے وہ اس کی وارث بنے گی۔ یہ ابن سیرینؒ نے گویا صحابہؓ کا اجماع نقل کیا ہے اور ابن سیرینؒ جیسے لوگ کذب بیانی نہیں کرتے۔ اسی طرح مضرور (مرض موت میں طلاق دینے والے) کی بیوی کو وارث بنانا صحابہؓ کی ایک جماعت سے بغیر کسی انکار کے مروی ہے مثلاً حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت عائشہ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم۔ ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کہ عروہ بارقی (قاضی) شریح رحمہ اللہ کے پاس حضرت عمرؓ سے پانچ باتیں لے کر آئے ان میں سے ایک یہ تھی کہ جب کوئی مریض اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو جب تک عورت عدت میں رہتی ہے وہ اس کی وارث بنتی ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ام البنین بنت عیینہ بن حصین حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نکاح میں تھیں۔ جب حضرت عثمانؓ محصور ہوئے تو انہوں نے ام البنین کو طلاق دیدی اور جب حضرت عثمانؓ شہید کردیئے گئے تو یہ حضرت علیؓ کے پاس آئیں اور ان سے قصہ ذکر کیا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عثمانؓ نے ان کو (پہلے تو) چھوڑے رکھا۔ پھر جب موت کو سامنے دیکھا تو ان کو طلاق دے دی۔ اور حضرت علیؓ نے ان کو وراثت میں حصہ دیا۔ نیز روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی تماضر کلبیہ کو اپنی بیماری میں تین طلاقوں میں سے آخری طلاق دی۔ حضرت عثمانؓ نے تماضر کو میراث دلوائی۔

ہشام بن عروہ نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نقل کیا کہ جس عورت کو اس کے شوہر نے حالت مرض میں تین طلاقیں دی ہوں تو وہ جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ عورت جب تک دوسرا نکاح نہ کرلے (اپنے طلاق دینے والے) شوہر کی وارث ہوگی۔

اعتراض: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ تو مخالف ہیں کیونکہ روایت ہے کہ انہوں نے تماضر کے واقعہ کے بارے میں کہا کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے ان کو وارث بنایا اگر میں ہوتا تو وارث نہ بناتا۔ لہٰذا ابن زبیرؓ کی مخالفت کے ہوتے ہوئے اجماع کیسے منعقد ہوا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابن زبیرؓ کے اس قول سے مخالفت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ان کے کلام میں احتمال ہے کہ ان کا مطلب یہ ہو کہ حضرت عثمانؓ نے یہ بات اجتہاد سے حاصل کی۔ اگر میں ان کی جگہ پر ہوتا تو مجھے یہ بات نہ سوجھتی۔ اس دوسرے احتمال کے مطابق یہ ابن زبیرؓ کی جانب سے حضرت عثمانؓ کی تصویب ہوئی اور یہ کہ حق حضرت عثمانؓ ہی کے اجتہاد میں ہے لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اختلاف ثابت نہیں ہوتا بلکہ ان کے کلام کو ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے موافقت ثابت ہوتی ہے اولیٰ ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ تماضر نے خود طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور حضرت عثمانؓ نے باوجود ان کے مطالبہ طلاق کے ان کو وارث بنایا ہو تو ابن زبیرؓ کے قول کہ 'اگر میں ہوتا تو ان کو وارث نہ بناتا' سے مراد ان کے مطالبہ طلاق کی صورت میں ہے۔ پس جب حضرت عثمانؓ نے ان کو ان کے مطالبہ طلاق کے باوجود وارث بنایا تو عدم مطالبہ کی صورت میں تو وارث

ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔ علاوہ ازیں روایت ہے کہ ابن زبیرؓ نے یہ بات اپنی ولایت و حکمرانی کے دور میں کہی تھی۔ حالانکہ صحابہ کی جانب سے وارث بنانے پر اجماع اس سے پہلے ہی منعقد ہوچکا تھا لہٰذا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اتفاق کے بعد ان کی مخالفت سے اجماع پر کوئی زد نہیں پڑتی اس لئے کہ صحت اجماع کیلئے (ایک) زمانے (والوں) کا گزر جانا شرط نہیں ہے جیساکہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ میراث کے استحقاق کا سبب' استحقاق کی شرائط کے ساتھ پایا جارہا ہے لہٰذا عورت میراث کی مستحق ہوگی جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے اس کو طلاق رجعی دی ہو۔

میراث کے مستحق ہونے کا وقت:

اور سبب استحقاق اور شرائط استحقاق میں تو کوئی کلام نہیں ہے صرف وقت استحقاق میں ہے تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وقت استحقاق مرض موت ہوتا ہے۔ پہلی اور دوسری تفسیر کے مطابق یعنی تمام وجوہ سے یا ایک وجہ سے ثبوت ملک۔ اس پر دلائل نص اور صحابہؓ کا اجماع اور دلالت اجماع اور عقلی دلیل ہیں۔

جہاں تک نص کا تعلق ہے تو یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ تعالٰی تصدق علیکم بثلث اموالکم فی آخر اعمارکم زیادۃ علی اعمالکم	اللہ تعالیٰ نے تمہاری آخر عمر میں تمہارے ایک تہائی مال کا تم پر صدقہ کیا ہے تمہارے اعمال میں اضافہ کی خاطر۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے ایک تہائی مال میں تمہاری ملکیت باقی رکھ کر تمہارے اعمال میں اضافہ کی خاطر تم پر صدقہ کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں پر احسان کی خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے ان کے ایک تہائی اموال میں ان کی ملکیت باقی رکھی تاکہ نیکی کے کاموں میں اسے خرچ کرکے اعمال میں اضافہ کا ذریعہ بنالیں کیونکہ اس جیسا کلام احسان کی خبر دینے کیلئے لایا جاتا ہے اور آخر عمر سے مراد مرض موت ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ دو تہائی مال میں ان کی ملکیت زائل ہوجاتی ہے کیونکہ اگر ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو پھر اللہ تعالیٰ ان پر ایک تہائی مال صدقہ کرنے کا احسان ذکر نہ کرتے بلکہ دو تہائی مال کا احسان بتاتے۔ کیونکہ احسان کو بیان کرنے کے موقع پر حکیم یہ نہیں کرتا کہ زیادہ بڑے احسان کے ذکر کو ترک کردے اور چھوٹے احسان کو ذکر کرے اور جب دو تہائی مال سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو اس میں ملکیت وارثوں کو حاصل ہوگی کیونکہ یہ لوگوں میں اس کے قریب ترین ہیں اور آدمی اپنے سے ان کیلئے ملکیت میں زوال پر راضی ہوتا ہے کیونکہ دعا' صدقہ اور دیگر نیک کاموں کی صورت میں ملک اسی کی طرف واپس لوٹتی ہے۔

جہاں تک صحابہؓ کے اجماع کا تعلق ہے تو روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال میں سے بیس وسق کھجور...... ہبہ کئے تھے لیکن تم نے نہ تو ان کو اکٹھا کیا تھا اور نہ ہی تم نے ان پر قبضہ کیا تھا اور اب وہ وارثوں کا مال ہے۔ اور حضرت عائشہؓ نے پھر دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہی کسی نے اس بات پر انکار کیا۔ اور چونکہ یہ صحابہؓ کی موجودگی میں ہوا تھا لہٰذا یہ ان کی جانب سے اس بات پر اجماع ہوا کہ مرض موت میں مبتلا مریض کا مال تمام وجوہ سے یا ایک

وجہ سے وارث کی ملک بن جاتا ہے۔

رہی دلالت اجماع تو وہ یوں ہے کہ مریض کا تہائی مال سے زائد میں تبرع اجنبیوں کے حق میں نافذ نہیں ہوتا اور وارثوں کے حق میں تو کچھ بھی تبرع سرے سے نافذ نہیں ہوتا حتیٰ کہ وارثوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ موھوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہو) سے اس کی رضامندی کے بغیر موھوب (ہبہ کی گئی شے) لے لیں جبکہ موھوب لہ نے اس شے کی قیمت نہ دی ہو۔ حالانکہ اگر یہ تبرع نافذ ہوجاتا تو موھوب لہ کی رضامندی کے بغیر اس سے لینے کا ان کو اختیار نہ ہوتا۔ پس یہ عدم نفاذ دلیل ہے زوال ملک پر اور جب ملکیت زائل ہوئی تو وہ بوجہ مذکورہ وارثوں کو منتقل ہوگی۔ رہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ میت کی حاجت سے زائد مال بلا اختلاف وارثوں کو دیا جاتا ہے اور کلام بھی اسی صورت کے بارے میں ہے جب مال زائد ہو اور مرض کے وقت سے میت کی حاجات سے فارغ ہو۔ حاصل یہ ہے کہ یہ دلائل میت کی حاجات سے فاضل مال میں تمام وجوہ سے وارث کیلئے ثبوت ملک پر دلالت کرتے ہیں اور ان میں ایک وجہ سے ثبوت ملک پر تو لامحالہ دلالت ہوگی۔

رہی تیسری تفسیر یعنی اصل سے حق ملک کا ثبوت کے اعتبار سے تو وہ دلالت اجماع اور عقلی دلیل کی بناپر ہے۔ جہاں تک دلالت اجماع کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ موت کے بعد مرض موت میں مبتلا مریض کے تبرعات لوٹا دیئے جاتے ہیں حالانکہ اگر مرض موت میں اس کے مال کے ساتھ وارث کے حق کا تعلق نہ ہوجاتا ہو تو تبرع تو ایسا تصرف ہو جو اس کے اہل سے اپنے محل مملوک کہ جس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے ہوا ہے۔ لہٰذا واجب ہواکہ اس کو لوٹایا نہ جائے۔ تبرع کے تصرف کو لوٹانے یعنی اس کو توڑنے کا حق وارث کے حق کے تعلق پر دلیل ہے۔ رہی عقلی دلیل تو وہ یوں ہے کہ مرض موت کی حالت میں نکاح موت کے وقت میراث ملنے کا وسیلہ بن جاتا ہے اور انسان کے حق کا وسیلہ بھی اس کا حق ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے منتفع ہوتا ہے جبکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقیں اس وسیلہ کا ابطال ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ طلاقیں عورت کے حق کا ابطال ہوں گی جس میں عورت کو نقصان ہے لہٰذا یہ مرد پر ہی لوٹا دی جائیں گی اور ان کو فی الحال میراث کے معاملہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لاضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو ابتداء میں نقصان پہنچانا ہے اور نہ ہی جزاء میں) پر عمل کرتے ہوئے کالعدم سمجھا جائے گا۔ پس استحقاق میراث کیلئے نکاح کے سبب اور وسیلہ ہونے کو باطل کرنے میں طلاق کا فی الحال عمل نہ ہوگا تاکہ عورت سے ضرر کو دور کیا جاسکے۔ اور طلاق کا عمل عدت کے پورا ہونے تک مؤخر رہے گا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر عورت کو بغیر طلاق کے علیحدہ کردے مثلاً خیار بلوغ کے ذریعے سے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے اور بیوی کی بیٹی یا اس کی ماں کا بوسہ لے یا مرتد ہوجائے۔ اور اگر یہ امور حالت صحت میں پائے جائیں تو عورت شوہر کی اور شوہر عورت کا بالاجماع وارث نہ ہوگا۔ جیساکہ طلاق کے ساتھ جدا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ استحقاق کے وقت یعنی مرض وفات میں سبب استحقاق معدوم ہے سوائے ارتداد کے بایں طور کہ شوہر حالت صحت میں مرتدہوجائے اور عورت (یعنی اس کی بیوی) ابھی عدت ہی میں ہو کہ اس کا مرتد شوہر حالت ارتداد ہی میں وفات پاجائے یا قتل کردیا جائے یا وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو اس صورت میں عورت مرتد شوہر کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر کی جانب سے ارتداد کو اختیار کرنا مرض موت میں

مبتلا ہونے کے معنی میں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

○ اور اگر یہ اسباب حالت مرض میں پائے جائیں تو ان میں وہی اختلاف ہے جو ہم طلاق کی صورت میں ذکر کرچکے ہیں کہ عورت شوہر کی وارث ہوگی اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شوہر عورت کا وارث نہیں ہوگا۔

○ اگر شوہر کے (دوسری بیوی سے) بیٹے نے اس کی بیوی (یعنی اپنی سوتیلی ماں) سے جبرا یا باہمی رضامندی سے جماع کیا تو عورت اپنے شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ رضامندی کی صورت میں تو اس بناپر کہ وہ خود ہی اپنے حق کو باطل کرنے پر راضی ہوئی ہے اور جبرا کی صورت میں اس وجہ سے کہ میراث سے متعلق عورت کے حق کا ابطال شوہر کی جانب سے نہیں پایا گیا کیونکہ یہاں فرقت اس (شوہر) کے علاوہ کسی دوسرے کے فعل کی وجہ سے ہوئی ہے۔

○ اور اگر فرقت و جدائی عورت کی جانب سے پائی جائے مثلا اس نے رضا مندی سے یا مجبور کئے جانے پر شہوت سے شوہر کے بیٹے یا باپ کا بوسہ لیا یا خیار ادراک (خیار بلوغ) خیار عتاق اور عدم کفاءت کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا ہو: تو اگر ایسا حالت صحت میں ہوا تب تو بالاجماع دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب جدائی شوہر کی جانب سے پائی جائے۔

○ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب عورت مرتد ہوجائے (یعنی دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے) برخلاف شوہر کے اپنی حالت صحت میں ارتداد کو اختیار کرنے کے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا ارتداد اس کے مرض موت کے معنی میں ہے کیونکہ اس کا ارتداد موت کی طرف لے جاناہوتا ہے البتہ دوبارہ اسلام قبول کرنے کے احتمال کی بناپر صحت کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ اور جب شوہر ارتداد کی حالت میں قتل کردیا جائے یا خود مرجائے تو وہ احتمال زائل ہوجاتا ہے اسی طرح جب مرتد شوہر دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تب بھی وہ احتمال زائل ہوجاتا ہے کیونکہ ظاہر و غالب یہی ہے کہ وہ واپس نہ لوٹے گا لہٰذا مرض ثابت ہوا اور ایک تو یہ واضح ہوا کہ استحقاق کا سبب وقت استحقاق یعنی مرض موت میں موجود تھا اور دوسرے یہ واضح ہوا کہ سبب فرقت مرض موت میں پایا گیا ہے لہٰذا عورت اپنے مرتد شوہر کی وارث ہوگی جیسا کہ اس صورت میں وارث ہوتی ہے جبکہ شوہر حقیقتاً مریض ہو۔ البتہ عورت کا ارتداد اس کے مرض موت کے معنی میں نہیں ہے کہ یہ کہا جاسکے کہ شوہر کا اپنی مرتد بیوی سے میراث پانا واجب ہے اگرچہ مرتد بیوی شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ عورت کے ارتداد کے مرض موت کے معنی میں نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ارتداد موت کی طرف لے جانے والا نہیں ہوتا کیونکہ ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جاتا۔ پس وہ نکاح جو عورت کے ارتداد کی حالت میں قائم ہے شوہر کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب نہیں بنا کیونکہ وقت استحقاق جوکہ مرض موت ہے وہ معدوم ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق کی یہی وجہ ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر ایسا (یعنی ارتداد) حالت مرض میں پایا گیا تو اگر شوہر حالت مرض میں ہے تو عورت شوہر کی وارث نہ ہوگی اگرچہ (شوہر کی وفات کے وقت) عورت عدت میں ہے۔ وارث نہ ہونے کی ایک وجہ شرط میراث کا عدم ہے جوکہ سبب فرقت پر شوہر کی عدم رضامندی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فرقت کا حصول شوہر کے

علاوہ کسی دوسرے فعل سے ہوا ہے۔ اور اگر سبب فرقت عورت کی جانب سے اس کے اپنے مرض موت میں پایا جائے اور عورت عدت پوری ہونے سے پیشتر مرجائے تو شوہر اس کا وارث ہوگا کیونکہ شوہر کے حق میں سبب استحقاق یعنی نکاح' وقت استحقاق یعنی مرض موت میں موجود ہے علاوہ ازیں یہاں عورت کی جانب سے اپنے مرض وفات میں شوہر کے حق کا ابطال پایا گیا ہے۔

جب عورت اپنے مرض موت میں ارتداد کو اختیار کرلے پھر عدت کے دوران مرجائے تو ازروئے قیاس تو شوہر کو بیوی کا وارث نہیں ہونا چاہئے البتہ ازروئے استحسان ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فرقت عورت کے فعل سے واقع نہیں ہوئی کیونکہ عورت کا فعل' ارتداد کو اختیار کرنا ہے جبکہ فرقت اس سے واقع نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اختلاف دین کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جس میں عورت کے فعل کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا عورت کی جانب سے شوہر کے حق کا ابطال نہیں پایا گیا کہ اس کو اسی پر لوٹا دیا جاتا۔ پس شوہر عورت کا وارث نہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ فرقت عورت کے فعل سے واقع نہیں ہوئی کیونکہ ارتداد اسباب فرقت ہی میں سے ہے اور یہ عورت کی جانب سے اس حال میں پایا گیا ہے کہ شوہر کے حق کا تعلق میراث سے ہوگیا ہے اس حال سے مراد عورت کا مرض موت ہے لہٰذا شوہر عورت کا وارث ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

استحقاقِ وراثت کی شرائط کا بیان

ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو میراث کے تمام اسباب کو عام ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو نکاح کے ساتھ مخصوص ہے۔

نوع اول: وہ شرائط جو میراث کے تمام اسباب کو شامل ہیں۔

پہلی شرط: وراثت کا اہل ہونا:

یعنی وارث نہ تو مملوک ہو اور نہ مرتد ہو اور نہ قاتل ہو۔ لہٰذا مملوک اور مرتد تو کسی کے بھی وارث نہیں ہوتے اور قاتل مقتول کا وارث نہیں رہتا۔ اس کے تمام دلائل انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفرائض میں ذکر کئے جائیں گے۔ عورت کی جانب سے اہلیت کے وجود کا اعتبار طلاق کے وقت اور اس کے دوام کا اعتبار موت کے وقت تک کیا جائے گا لہٰذا اگر طلاق کے وقت عورت باندی ہو یا کتابیہ تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ عدت کے دوران وہ آزاد کردی گئی ہو یا اس نے اسلام قبول کرلیا ہو کیونکہ شرط کے بغیر سبب مفید حکم نہیں ہوتا۔ پس جب نکاح کے سبب استحقاق بننے کے وقت یعنی مرض موت میں (زوجین میں سے) کوئی میراث کا اہل نہ بنا تو اس کے بعد اہلیت کے واقع ہوجانے کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اگر عورت طلاق کے وقت مسلمان ہو پھر اپنی عدت کے دوران مرتد ہوجائے پھر دوبارہ مسلمان ہوجائے تو اس کو میراث نہ ملے گی اگرچہ وہ طلاق کے وقت میراث کی اہل تھی۔ استناد کے طریقے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ من وجہ حکم موت کے وقت ثابت ہوتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ

سبب موت کے وقت من وجہ قائم ہو تاکہ حکم پہلے ثابت ہو پھر اس کی استناد کی جاسکے اور چونکہ ارتداد سے سبب سرے سے ہی باطل ہوچکا لہٰذا استناد ممتنع ہوا۔ اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مرض موت میں حلت ثابت ہوتی ہے ملکیت نہیں وہ بھی موت کے وقت نکاح کے قیام کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ارتداد کی وجہ سے باطل ہونے کی بناپر نکاح باقی نہیں رہا۔ رہا ظہور محض کا طریقہ تو اس کے مطابق اس مسئلے کی تخریج مشکل ہے کیونکہ واضح ہوا کہ تمام وجوہ سے مرض کے وقت میں ملک ثابت تھی اور اس وقت میں نکاح بھی تمام وجوہ سے قائم تھا اور اہلیت بھی موجود تھی اور بقائے سبب بقائے حکم کیلئے شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اہلیت ثبوت حکم کیلئے تو شرط ہے بقائے حکم کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب شوہر نے اپنے مرض موت میں عورت کو طلاق دی ہو پھر عورت کی عدت کے دوران شوہر کے بیٹے یا باپ نے شہوت سے عورت کا بوسہ لیا ہو کہ یہاں عورت شوہر کی وارث ہوتی ہے کیونکہ بوسہ لئے جانے سے عورت میراث کی اہلیت سے خارج نہیں ہوتی اس لئے کہ بوسہ لئے جانے سے صرت حرمت آتی ہے اور حرمت میراث کی اہلیت کو باطل نہیں کرتی۔ اس کے برعکس ارتداد میراث کی اہلیت ہی کو باطل کردیتا ہے۔

دوسری شرط: متروکہ مال میت کی حوائج اصلیہ سے زائد و فارغ ہو :
لہٰذا جو مال میت کی حوائج اصلیہ میں مشغول ہو اس میں میراث ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری شرط: دین کا ایک ہونا **چوتھی شرط:** دار کا ایک ہونا
ان دو شرائط کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفرائض میں ذکر کریں گے۔

نوع ثانی: نکاح کے ساتھ مخصوص شرائط:

پہلی شرط: عدت کا قیام: لہٰذا اگر شوہر کی وفات عدت کے پورا ہونے کے بعد ہو تو عورت وارث نہ ہوگی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور عورت عدت پوری ہونے کے بعد بھی جب تک دوسرا نکاح نہ کرلے وارث ہوتی ہے لیکن صحیح قول جمہور علماء کا ہی ہے کیونکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقوں کے بعد بھی میراث کا اجراء خلاف قیاس' صحابہؓ کے اجماع سے ثابت ہوا ہے اور صحابہؓ نے عدت کے قیام کی شرط عائد کی ہے جیساکہ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے جو ہم نے ان (صحابہؓ) سے نقل کی ہیں۔ لہٰذا یہ بالاجماع لیکن غیر عقلی شرط ہوئی۔ پس جس پر اجماع ہوا ہے اس کا اتباع کیا جائے گا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ جب تک عدت قائم ہے نکاح کے بعض احکام مثلاً نفقہ و رہائش کا وجوب اور فراش وغیرہ بھی موجود ہیں اور میراث کے حکم میں بھی نکاح کو باقی سمجھنا ممکن ہے لہٰذا وارث بنانا بھی اصول کے موافق ہے۔ اور جب عدت پوری ہوجاتی ہے تو نکاح کا کچھ تعلق باقی نہیں رہتا لہٰذا اس وقت وارث بنانے کو کہنا اپنی رائے سے شریعت بنانا ہوا جوکہ جائز نہیں ہے۔

مسائل: ایک شخص نے اپنے مرض میں اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر اسی مرض میں دو سال سے زائد مبتلا رہا پھر مرگیا۔ اس کی موت کے ایک مہینے بعد اس کی بیوی نے بچہ جنا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے نزدیک عورت کو میراث نہ ملے گی جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو میراث ملے گی۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عدت حیضوں سے اور وضع حمل سے پوری ہوتی ہے جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وضع حمل سے پوری ہوتی ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل بعد میں پیش آیا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہتا لہٰذا اس پر محمول کریں گے کہ عورت سے شبہ سے وطی ہوئی ہے پس عدت کے پورا ہونے کا حکم صرف وضع حمل سے ہی کیا جائے گا۔ اس طرح شوہر کی موت کے وقت عورت کی عدت پوری نہیں ہوئی ہے اور نتیجتاً وہ وارث ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ (اپنے قول کی توجیہ کرتے ہوئے) کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچہ طلاق کے بعد ہونے والی وطی سے ہوا ہے۔ اب اس پر محمول کریں گے یا تو شوہر نے اس کے ساتھ وطی کی یا کسی دوسرے نے وطی کی۔ پہلی شق کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ شوہر کا اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے اور شوہر کا ظاہر حال بھی یہی ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ دوسری شق کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص نے اس سے یا تو نکاح کرکے وطی کی ہوگی یا شبہ سے۔ شبہ سے وطی بھی چونکہ حرام ہوتی ہے لہٰذا عورت کے معاملہ کو نکاح صحیح پر محمول کرنا متعین ہوا۔ اور اس کی شکل یہ ہے کہ (دوسرے) نکاح سے چھ ماہ پیشتر اس کی عدت ختم ہوگئی ہوگی۔ پھر اس نے نکاح کیا ہوگا۔ لہٰذا شوہر کی وفات کے وقت اس کی عدت پوری ہوچکی ہے۔ پس وارث نہ ہوگی۔ اسی اختلاف کی بناپر امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عورت چھ مہینوں کا نفقہ واپس کرے گی جبکہ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واپس نہیں کرے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

دوسری شرط: فرقت کے سبب و شرط پر عورت کی عدم رضامندی:

پس اگر عورت فرقت کے سبب و شرط پر راضی ہوئی تو وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے بطلان پر خود راضی ہوئی ہے جبکہ اس کو خود اس کے حق کی حفاظت کی رعایت کی خاطر وارث بنایا جاتا ہے تو جب وہ خود اپنے حق کے اسقاط پر راضی ہوگئی تو وہ رعایت کی مستحق نہ رہی۔

اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

مسائل: ایک شخص نے اپنے مرض موت میں اپنی بیوی کو کہا کہ "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" یا کہا کہ "تو اختیار کرلے" اور عورت نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا یا شوہر نے اس سے کہا کہ "تو اپنے اوپر تین طلاقیں ڈال لے" اور عورت نے ایسے ہی کیا یا خود عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ "تو مجھے تین طلاقیں دے دے "اور شوہر نے دے دیں یا عورت نے اپنے شوہر سے خلع کیا پھر عورت ابھی عدت ہی میں تھی کہ شوہر کی وفات ہوگئی تو عورت وارث نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے حق کے سبب بطلان یا شرط بطلان پر راضی ہوئی ہے۔ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں، تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ عورت نے خود سبب بطلان کا ارتکاب کیا ہے۔ یہی معاملہ اس صورت میں ہے جب شوہر نے اس کو اپنے اوپر طلاق ڈالنے کا حکم دیا اور عورت نے اپنے اوپر طلاق ڈال لی۔ اور یہی معاملہ اس صورت میں بھی ہے جب عورت نے خود شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے طلاق دی۔ کیونکہ شوہر کی جانب سے سبب بطلان کے ارتکاب پر وہ راضی ہوئی ہے اور

خلع کی صورت میں عورت نے خود شرط کا ارتکاب کیا ہے اور یہ سب باتیں رضامندی پر دلیل ہیں۔

○ اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ "مجھے طلاق رجعی دے دے" اور شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں تو عورت وارث ہوگی کیونکہ عورت طلاق رجعی پر راضی ہے اور وہ بطلان میراث کا سبب نہیں ہے۔ اور جو طلاق بطلان کا سبب ہے' یہ وہ طلاق ہے جو شوہر نے دی ہو جس پر عورت راضی نہیں ہوئی ہے لہٰذا وارث ہوگی۔

○ اسی شرط پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ ایک شخص نے اپنے مرض یا اپنی صحت میں کسی شرط کے ساتھ مشروط و معلق طلاق دی اور شرط مرض میں پائی گئی تو اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو تعلیق اور وجود شرط دونوں صحت میں ہوں گی یا دونوں مرض میں' یا ایک صحت میں اور دوسری مرض میں' اور یا تو شوہر نے طلاق کی تعلیق اپنے فعل پر کی ہوگی' یا عورت کے فعل پر' یا کسی اجنبی کے فعل پر' یا کسی قدرتی و سماوی معاملہ پر۔ اگر تعلیق اور وجود شرط دونوں صحت میں ہو تو پھر تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ عورت وارث نہ ہوگی خواہ جس کام پر تعلیق کی گئی ہے وہ کچھ بھی ہو کیونکہ استحقاق کے وقت جو کہ مرض موت کا وقت ہے میں میراث کا سبب استحقاق معدوم ہے۔ اور اگر دونوں مرض میں ہوں تو عورت وارث ہوگی' جس کام پر تعلیق ہوئی خواہ وہ کچھ بھی ہو کیونکہ استحقاق کے وقت میں سبب استحقاق بھی موجود ہے اور عورت کی اپنے حق کے بطلان پر عدم رضامندی بھی موجود ہے۔ البتہ اگر تعلیق عورت ہی کے ایسے فعل پر ہو جو عورت کیلئے ناگزیر نہ ہو تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے شرط پر رضامندی پائی گئی ہے اس لئے کہ اس نے وہ فعل اپنے اختیار سے کیا ہے۔

○ اگر عنین (نامرد) کو حالت میں مرض میں علاج کیلئے مہلت دی گئی اور مرض ہی کی حالت میں مہلت کی مدت گزر گئی اور عورت کو اختیار دیا گیا جس پر عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو عورت کو میراث نہ ملے گی کیونکہ فرقت کا وقوع عورت کے اختیار پر ہوا ہے اس لئے کہ وہ اس پر صبر کرنے کی قدرت رکھتی تھی۔ تو جب اس نے صبر نہیں کیا اور اپنے نفس کو اختیار کرلیا اور اپنے حق کے بطلان کے سبب کا اپنے اختیار اور اپنی رضامندی سے ارتکاب کیا تو وہ وارث نہ ہوگی۔

○ اگر شوہر نے حالت مرض میں بیوی سے ایلاء کیا اور حالت مرض ہی میں عورت اس سے بائن ہوگئی تو جب تک وہ عدت میں ہے وارث ہوگی کیونکہ وقت استحقاق میں سبب استحقاق مع اپنی تمام شرائط کے پایا جارہا ہے۔ اور اگر ایلاء کے وقت شوہر تندرست ہو لیکن مدت ایلاء کے ختم ہونے پر وہ مریض ہو تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ وقت استحقاق میں سبب استحقاق معدوم ہے اس لئے کہ شوہر نے صحت کی حالت میں طلاق دی ہے اور حالت مرض میں کچھ نہیں کیا۔

○ اگر شوہر نے حالت مرض میں اپنی بیوی پر تہمت لگائی یا حالت مرض میں اس سے لعان کیا تو سب کے قول کے مطابق عورت وارث ہوگی کیونکہ سبب فرقت ایسے وقت میں پایا گیا ہے جس میں وراثت کے ساتھ اس کا حق متعلق ہوگیا ہے اور عورت کی جانب سے اپنے حق کے بطلان پر کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی کیونکہ وہ اپنے آپ سے عیب کو دور کرنے کیلئے لعان کا مطالبہ کرنے پر مضطر و مجبور ہے۔ اور یہ اس کا شوہر ہی ہے جس

نے خود تہمت لگا کر عورت کو مجبور کر دیا ہے لہٰذا عورت کے فعل کی اضافت و نسبت شوہر کی طرف کی جائے گی گویا کہ شوہر نے عورت کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے۔ اگر تہمت حالت صحت میں اور لعان حالت مرض میں ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھما اللہ کے نزدیک وارث ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب فرقت شوہر کی جانب سے ایسی حالت میں پایا گیا ہے کہ عورت کا حق میراث کے ساتھ متعلق نہیں ہوا یعنی حالت صحت میں اور عورت لعان کرنے میں مختار ہے لہٰذا شوہر کی طرف لعان کی اضافت نہیں کی جائے گی۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے فعل کی اضافت شوہر کی طرف کی جائے گی کیونکہ لعان کا مطالبہ کرنے میں عورت مجبور ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے سے عار کو دور کرنے میں مجبور ہے اور یہ شوہر ہی ہے جس نے اس کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے لہٰذا عورت کے فعل کی اضافت شوہر کی طرف کی جائے گی گویا کہ اس (یعنی شوہر) نے ہی حالت مرض میں فرقت کو واقع کیا ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر تعلیق اور شرط میں سے ایک صحت میں اور دوسری مرض میں ہو تو اگر تعلیق صحت میں اور وجود شرط مرض میں ہو تو پھر اگر تعلیق کسی قدرتی و سماوی معاملہ پر ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا "جب فلاں مہینے کا شروع ہوگا تو تجھے طلاق ہے" پھر وہ مہینہ شروع ہوا تو شوہر بیمار تھا اور عورت ابھی عدت میں تھی کہ شوہر مرگیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت وارث نہ ہوگی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وارث ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ شرط کی موجودگی میں منجز ہوتی ہے تو شوہر شرط کے وجود کے وقت یہ کہنے والا بنا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں درانحالیکہ وہ بیمار ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے مرض موت میں کسی چیز کا ارتکاب نہیں کیا نہ تو سبب کا اور نہ ہی شرط کا کہ اس پر اس کے فعل کو لوٹایا جاسکے۔ پس شوہر فار یعنی بھگوڑا واقع نہ ہوا۔ رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرط کے ساتھ معلق کو شرط کی موجودگی میں منجز سمجھا جاتا ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ طلاق تو اسی گزشتہ کلام سے واقع ہوتی ہے اور وجود شرط کے وقت تک اس کلام کو باقی فرض نہیں کیا جاتا جیسا کہ مسائل خلاف میں معروف ہے۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو خواہ وہ فعل ایسا ہو جو ناگزیر نہ ہو مثلاً زید کی آمد یا ایسا فعل ہو جو ناگزیر ہو مثلاً فرض نماز اور فرض روزہ وغیرہ۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ شوہر کی جانب سے حالت مرض میں کوئی فعل نہیں پایا گیا نہ تو سبب کا ارتکاب اور نہ ہی ارتکاب شرط۔

اور اگر تعلیق خود اپنے (یعنی شوہر کے) فعل پر ہو تو عورت وارث ہوگی خواہ وہ فعل ناگزیر نہ ہو مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے" یا وہ فعل ناگزیر ہو مثلاً یوں کہا "اگر میں نے ظہر کی نماز پڑھی تو تجھے طلاق ہے" کیونکہ اس صورت میں شوہر نے عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا ارتکاب کیا ہے۔ لہٰذا وہ ارتکاب شرط کی بناپر عورت پر زیادتی کرنے والا اور اس کو نقصان پہنچانے والا بنا۔ لہٰذا یہ شوہر پر ہی لوٹا دیا جائے گا تاکہ عورت سے ضرر و نقصان کو دور کیا جاسکے کیونکہ زیادتی اور ضرر رسانی کے موقع پر عذر کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسے کہ وہ شخص جس نے سونے کی حالت میں یا خطا سے دوسرے کا مال تلف کردیا یا کوئی شخص بھوک سے لاچار ہوا اور اس نے دوسرے کا کھانا کھالیا تو ایسے شخص پر تاوان آتا ہے اور اس فعل کے

ارتکاب پر جو اس کیلئے ناگزیر تھا وہ معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

○ اور اگر تعلیق عورت کے ایسے فعل پر ہو جو عورت کیلئے ناگزیر نہ ہو مثلاً گھر میں داخل ہونا اور زید سے کلام کرنا وغیرہ تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ بغیر ضرورت و لاچاری کے شرط بطلان کا ارتکاب کرکے وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہوئی ہے اور اگر فعل ایسا ہو جو اس کیلئے ناگزیر ہے مثلاً کھانا پینا اور فرض نماز، فرض روزہ، فرض حج اور اپنے والدین سے کلام کرنا اور اپنے قرض دار سے قرض کا مطالبہ کرنا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق عورت وارث ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر (طلاق کو) ایسے مکان میں داخل ہونے پر معلق کرے کہ جس میں داخلہ عورت کیلئے لازمی ہو۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی جانب سے نہ تو عورت کے حق کے بطلان کا ارتکاب پایا گیا ہے اور نہ ہی شرط بطلان کا ارتکاب پایا گیا ہے۔ لہٰذا شوہر فرار اختیار کرنے والا نہ ہوا جیسا کہ اس صورت میں فرار اختیار کرنے والا نہیں بنتا جب شوہر نے طلاق کو کسی قدرتی امر یا اجنبی کے فعل یا عورت کے ایسے فعل پر معلق کیا ہو جو اس کیلئے ضروری نہیں ہے۔ شیخینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے جو شرط کا فعل کیا ہے اس میں وہ ایک وجہ سے شوہر کیلئے عامل ہے کیونکہ اس کے عمل کا فائدہ شوہر کو حاصل ہورہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو ایسے کام کرنے سے روکا ہے کہ اگر وہ اس سے رکی رہے تو شوہر کو گناہ ہوتا ہے تو جب عورت رکی نہ رہی اور اس نے وہ فعل کرلیا تو شوہر کو گناہ نہ ہوا لہٰذا عورت کے فعل کا نفع شوہر کو حاصل ہوا تو اس کو ایک وجہ سے شوہر ہی کا فعل بنایا گیا۔ لہٰذا عورت کے حق کی حفاظت کیلئے شوہر کا فعل باطل کرنا واجب ہوگیا۔ اور وہ وجہ جس کے مطابق یہ فعل عورت ہی پر مقصور رہتا ہے عورت کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے کیونکہ عورت نے اپنی رضامندی سے اس فعل کو نہیں کیا بلکہ آخرت میں اپنے اوپر سے عقوبت کو دفع کرنے کیلئے وہ اس فعل کو کرنے پر مجبور ہوئی ہے۔

○ جس شخص نے حالت صحت میں اپنی بیوی کی طلاق کسی اجنبی کو تفویض کی اور اجنبی نے شوہر کے مرض میں بیوی کو طلاق دے دی تو اس بارے میں فقہاء کا قول ہے کہ اگر تفویض اس طور پر تھی کہ شوہر اب اجنبی کو اس سے معزول کرنے کا مختار نہیں رہا تھا مثلاً اس طرح کہ اس نے اجنبی کو طلاق کا مالک بنا دیا تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ شوہر جب اپنے مریض ہونے کے بعد تفویض کو فسخ کرنے پر قادر نہیں تو گویا شوہر مرض میں خود طلاق دینے والا بن گیا۔ اور اگر تفویض اس طور پر تھی کہ شوہر کیلئے اجنبی کو معزول کرنا ممکن تھا پھر اجنبی نے شوہر کی حالت مرض میں طلاق دی تو عورت وارث ہوگی کیونکہ جب مریض ہونے کے بعد شوہر کیلئے اجنبی کو طلاق دینے سے معزول کرنا ممکن تھا پھر بھی اس نے معزول نہیں کیا تو گویا کہ اس نے مرض میں توکیل کا انشاء کیا (یعنی ازسرنو اجنبی کو طلاق دینے میں وکیل بنایا) ہے کیونکہ ہر تصرف غیرلازم میں یہ قاعدہ ہے کہ اس کی بقاء کیلئے بھی ابتداء کا ہی حکم ہوتا ہے، واللہ عزوجل الموفق۔

اس اصول کے مطابق اگر شوہر نے حالت صحت میں اپنی بیوی سے کہا ''اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے تین طلاقیں ہیں''۔ اور پھر وہ بصرہ نہ آیا یہاں تک کہ اس کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر

نے اس کی طلاق کو اپنے بصرہ نہ آنے پر معلق کیا۔ تو جب وہ ایسی حالت کو پہنچا کہ اس کو اب اپنے بصرہ آنے سے مایوسی ہوگئی تو عدم آمد کا تحقق ہوا۔ اس حال میں کہ وہ اس وقت میں مریض ہے لہٰذا شوہر نے میراث میں عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا ارتکاب کیا اور اس طرح فرار اختیار کرنے والا بنا۔ پس عورت شوہر کی وارث ہوگی۔ اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر عورت کا وارث ہوگا کیونکہ عورت کی موت اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس شوہر کی زوجہ ہے اس لئے کہ شرط جوکہ بصرہ نہ آنا ہے کا وقوع نہیں ہوا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ عورت کی موت کے بعد بصرہ آجائے۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہوئی اور عورت کی موت اس حال میں ہوئی کہ وہ شوہر کی زوجہ ہے لہٰذا شوہر اس کا وارث ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے یوں کہا "اگر تو بصرہ نہ آئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں" پھر وہ بصرہ نہ آئی یہاں تک کہ شوہر کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر کی موت اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس عورت کا شوہر ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی شرط کے معدوم ہونے کی بناپر طلاق کا وقوع نہیں ہوا ہے کیونکہ جب تک عورت زندہ ہے اس کے بصرہ آنے کی امید کی جاسکتی ہے۔ اور اگر بیوی مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ عورت کی جانب سے اس (عورت) کے مرض میں سبب فرقت نہیں پائی گئی لہٰذا وہ فرار اختیار کرنے والی بنی۔ پس شوہر اس کا وارث نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے تین طلاقیں ہیں"۔ پھر اس کو طلاق نہ دی یہاں تک کہ اس(شوہر) کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اپنی جانب سے طلاق نہ دینے کے ساتھ معلق کیا۔ اور چونکہ شوہر کی ایسی حالت کو پہنچ جانے پر کہ جس میں اس کی جانب سے طلاق نہیں دی جاسکتی اور وہ اس حالت میں مریض ہے لہٰذا شوہر عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا مرتکب بنا۔ پس عورت اس کی وارث ہوگی۔ اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے اپنے مرض میں سبب فرقت کے معدوم ہونے کی بناپر وہ فرار اختیار کرنے والی نہ بنی' لہٰذا شوہر اس کا وارث نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی کو یوں کہا "اگر میں تجھ سے نکاح نہ کروں تو تجھے تین طلاقیں ہیں" اور پھر شادی نہ کی یہاں تک کہ خود مرگیا تو عورت اس کی وارث ہوگی اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو وہ اس عورت کا وارث نہ ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم طلاق کے ساتھ حلف و یمین کے ذکر میں بیان کرچکے ہیں۔

○ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے اپنی صحت میں کہا "تم میں سے ایک کو طلاق ہے" پھر مریض ہوگیا۔ پھر اس نے ان میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کیا اور اس کے بعد مرگیا تو مطلقہ بھی اس کی وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق مبہم کی طرف مضاف ہو اس کا وقوع شرط بیان کے ساتھ معلق ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ نیز صحیح قول یہ ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو (اپنے) کسی فعل کے ساتھ معلق کردے پھر اپنے مرض میں اس فعل کو کرے تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوتی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

• جس شخص نے اپنے حبالہ نکاح میں دو باندیوں سے کہا تم میں سے ایک کو دو طلاقیں ہیں۔ پھر دونوں

آزاد کردی گئیں۔ اس کے بعد شوہر نے اپنے مرض میں ان میں سے ایک کو اختیار کیا اور ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع کیا تو مطلقہ کو میراث میں حصہ نہ ملے گا اور شوہر کو رجعت کا حق نہ ہوگا۔ یہی ان صاحب کا جواب ہے جو یوں کہتے ہیں کہ طلاق معین بیوی میں واقع ہوتی ہے اور بیان تو اس عورت کی تعیین ہے جس پر طلاق واقع ہوئی ہے وقوع طلاق کی شرط نہیں ہے کہا گیا ہے کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ایقاع (طلاق واقع کرنا) اور وقوع (طلاق واقع ہونا) دونوں ایسی حالت میں حاصل ہوئے ہیں کہ جس میں دونوں بیویوں میں سے ایک کا کچھ بھی حق نہیں ہے اور وہ حالت صحت کی ہے۔ لہٰذا مطلقہ عورت وارث نہ ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا کیونکہ طلاق کا ایقاع ایسی حالت میں بیوی پر ہوا تھا کہ وہ اس وقت باندی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں لہٰذا حرمت غلیظہ ثابت ہوگئی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ جو صاحب یہ کہتے ہیں کہ طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی بلکہ اس کا وقوع شوہر کے اختیار کرنے پر معلق ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ان کے قول کے مطابق عورت وارث بھی ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ وقوع طلاق کا تعلق شوہر کے اختیار کے ساتھ ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اپنے کسی فعل کے ساتھ معلق کیا پھر اپنے مرض کی حالت میں اس فعل کو کیا پھر دوران عدت عورت مرجائے تو عورت شوہر کی وارث ہوتی ہے خواہ وہ فعل شوہر کیلئے ناگزیر ہو یا نہ ہو مثلاً شوہر حالت صحت میں یوں کہے "اگر میں گھر داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے" پھر حالت مرض میں گھر داخل ہوا تو اس کو رجعت کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ عورت پر طلاق آزاد ہونے کی حالت میں واقع ہورہی ہے لہٰذا حرمت غلیظہ کے ساتھ عورت حرام نہ ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

○ اور اگر ان میں سے ایک آزاد ہو اور شوہر اپنی حالت صحت میں کہے کہ تم میں سے ایک کو دو طلاقیں ہیں۔ پھر باندی آزاد کردی گئی۔ اس کے بعد شوہر بیمار پڑا اور اس نے باندی میں طلاق کے وقوع کو بیان کیا تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کے مطابق طلاق رجعی ہوگی اور مطلقہ کو میراث میں حصہ ملے گا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ پھر امام ابویوسف رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کرلیا اور فرمایا کہ جب شوہر نے یہ اختیار کیا کہ طلاق کو اس بیوی پر واقع کرے جو باندی تھی تو پھر وہ عورت اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی دوسرے شوہر سے شادی نہ کرلے۔ امام محمدؒ نے یہ مسئلہ زیادات میں ذکر کیا اور اس مسئلے کے جواب میں کہا کہ وہ عورت اس شوہر کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے اور عورت کو میراث ملے گی اور امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ جواب میں اختلاف کا مبنی طریقے میں اختلاف ہے۔ جن صاحب نے طلاق کو فی الجملہ واقع سمجھا اور بیان کو اس عورت کی تعیین قرار دیا جس پر طلاق واقع ہوئی۔ وہ تو کہتے ہیں کہ شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عورت پر طلاق اس حال میں واقع ہوئی تھی کہ وہ باندی تھی لہٰذا وہ حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہوگی۔ اور مناسب یہ ہے کہ عورت وارث نہ ہو کیونکہ طلاق کا ایقاع (طلاق واقع کرنا) اور وقوع (طلاق کا واقع ہونا) دونوں ہی صحت کی حالت میں پائے گئے ہیں لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے وارث ہونے کا جو قول کیا ہے تو اس وجہ سے کہ بیان میں

شوہر متہم ہے کیونکہ امکان ہے کہ طلاق کے وقت اس کے دل میں دوسری بیوی کا خیال ہو لیکن اب بیان میں اس نے اس کا نام لیا ہے لہٰذا اپنے بیان میں وہ متہم ہے پس عورت وارث ہوگی۔

اور وہ صاحب جو اختیار سے پیشتر طلاق کے وقوع کے قائل نہیں وہ فرماتے ہیں کہ شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ دو طلاقیں اس وقت واقع ہوئی ہیں جب کہ وہ باندی آزاد ہے۔ لہٰذا وہ حرمت غلیظہ سے حرام نہ ہوگی اور وارث بھی ہوگی کیونکہ یہ طلاق رجعی بنی ہے۔

اگر تعلیق مرض میں اور شرط صحت میں ہو مثلاً بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن (مشروط طورپر) اس وقت دیں جبکہ وہ مریض تھا پھر تندرست ہوگیا پھر اس کے بعد مرگیا تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ جب وہ تندرست ہوگیا تو واضح ہوا کہ وہ مرض' مرض موت نہ تھا لہٰذا نہ تو ایقاع اور نہ ہی شرط مرض میں پائی گئی ہے۔ پس یہ صورت اور حالت صحت میں ایقاع کی صورت یکساں ہوئی۔ اسی وجہ سے یہ مرض (یعنی جس کے بعد شوہر تندرست ہوجائے) اور تندرستی تمام احکام میں یکساں ہے۔

استحقاقِ وراثت کا وقت "مرض موت"

مرض الموت کی تعریف:

یہ ہمارے نزدیک مرض موت کا وقت ہے اور اس کی وجہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ لہٰذا مرض موت کی معرفت ضروری ہے تاکہ اس سے متعلقہ احکام کا امتیاز کیا جاسکے۔ پس توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ مرض موت میں مبتلا مریض وہ شخص ہوتا ہے جس کو مرض نے لاغر کردیا ہو اور وہ شخص صاحب فراش ہوگیا ہو۔ اور اگر وہ چلتا پھرتا ہو باوجودیکہ اس کو بخار ہو تو وہ بمنزلہ تندرست کے ہے۔ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ وہ مریض فرار اختیار کرنے والا ہوگا جس نے اپنی بیوی کو ایسے حال میں طلاق دی کہ وہ اتنا لاغر ہو کہ بغیر مشقت کے کھڑا نہ ہوسکتا ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھنے میں معذور سمجھا جاتا ہو۔ حاصل یہ ہے کہ مرض موت وہ مرض ہوتا ہے جس میں موت کا خوف غالب ہوتا ہو۔ اس عبارت (و تعریف) میں حسنؒ بن زیاد کا نقل کردہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی داخل ہے اور کرخی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تعریف بھی شامل ہے کیونکہ جب مریض اتنا لاغر ہو کہ بغیر مشقت کے کھڑا نہ ہوسکتا ہو تو اس پر عام طور سے موت کا اندیشہ ہوتا ہے اور ایسا خوف اس صورت میں بھی ہوتا ہے جب مریض صاحب فراش ہو۔ اور جب مریض چلتا پھرتا ہو تو عام طورپر اس کے بارے میں موت کا خوف نہیں ہوتا اگرچہ وہ بخار میں مبتلا ہی ہو۔ لہٰذا یہ مرض' مرض موت نہ ہوگا۔ اسی طرح فالج زدہ اور جس کو سل ہو اور جس کو گٹھیا ہو وغیرہ جبکہ یہ عوارض طویل ہوجائیں تو یہ مریض بھی تندرست کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی بیماری جب لمبی ہوجائے تو عام طور سے اس سے موت کا خوف نہیں رہتا لہٰذا یہ مرض موت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ایسے مریض کی حالت میں تغیر آجائے اور تغیر ہی کی حالت میں مرجائے تو یہ تغیر کی حالت مرض موت کہلائے گی۔ کیونکہ جب حالت متغیر ہوجائے تو اس وقت عام طور سے موت کا خوف ہوتا ہے لہٰذا یہ حالت' مرض موت کی ہوگی۔ یہی حکم لنجے'

اپاہج اور اس کا شخص کا ہے جس کا ایک پہلو سوکھ گیا ہو۔ اسی بناپر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص محصور ہو اور جو جنگ کرنے والوں کی صف میں کھڑا ہو اور جس شخص پر حد یا قصاص میں قتل واجب ہوا ہو اور اس کو قتل کرنے کیلئے قید میں رکھا گیا ہو۔ یہ مثل تندرست کے ہے کیونکہ ان احوال میں غلبہ موت کو حاصل نہیں ہے اس لئے کہ خلاصی کے اسباب کی کثرت کی بناپر آدمی عام طورپر ان سے خلاصی حاصل کرلیتا ہے۔ البتہ اگر قتل کرنے کیلئے اس کو آگے لایا جارہا ہو یا اپنے مدمقابل سے مبارزت کی اور اس کی خاطر صف سے آگے بڑھا تو اب مریض کی مانند ہوگا کیونکہ اس حالت میں غالب ہلاکت ہوتی ہے لہٰذا اس پر مریض کے احکام مترتب ہوں گے جبکہ وہ اس طور میں مرجائے۔ اور اگر کوئی کشتی (یا بحری جہاز) میں ہو تو وہ مثل تندرست کے ہے الا یہ کہ موجوں میں ہیجان ہو کہ اس وقت وہ مریض کے حکم میں ہوگا کیونکہ اس وقت ہلاکت کا خوف غالب ہے۔ اگر قتل کیلئے نکالا گیا شخص واپس جاکر قید میں ڈال دیا جائے یا مبارز طلب مبارزت کے بعد دوبارہ صف میں لوٹ آئے یا موجوں میں سکون ہوجائے تو یہ تندرست کے حکم میں ہوجائے گا جیسا کہ اس مریض میں ہوتا ہے جو اپنے مرض سے تندرست ہوجائے۔

عورت کو جب درد زہ شروع ہوجائے تو وہ بھی مریض کے حکم میں ہے جبکہ وہ اس سے مرجائے کیونکہ اس میں غلبہ ہلاکت کا ہے اور اگر وہ اس تکلیف سے زندہ بچ جائے تو تندرست کے حکم میں ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عورت پہلے مریضہ ہو پھر تندرست ہوجائے۔

○ ایک مریض نے اپنی بیوی کو طلاق دی پھر تندرست ہوگیا اور بیماری سے کھڑا ہوگیا اور چلنے پھرنے لگا اور نماز کھڑے ہوکر پڑھنے کی قوت آگئی پھر دوبارہ بیمار ہوگیا۔ اور اپنی بیماری کی سابقہ حالت پر پلٹ آیا۔ پھر مرگیا تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ وارث ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق کے میراث کے ساتھ متعلق ہونے کا وقت اور موت کا وقت یہی میراث کے ثبوت کا وقت ہے اور چونکہ مرض نے ان دونوں وقتوں کا احاطہ کرلیا ہے لہٰذا درمیان میں اس کے انقطاع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ نہ تو وقت تعلیق ہے اور نہ ہی وقت میراث ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مرض کے بعد وہ تندرست ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ وہ مرض موت ہی نہ تھا لہٰذا حالت مرض میں طلاق نہ پائی گئی۔ پس عورت وارث نہ ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

طلاق کا وہ حکمِ تابع جو طلاق مبہم کے ساتھ مخصوص ہے

طلاق مبہم یہ ہے کہ لفظ طلاق کی اضافت غیر معین بیوی کی طرف ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ جہالت یا تو اصلی ہوگی یا طاری ہوگی۔ جہالت اصلی تو یہ ہے کہ لفظ طلاق ابتداء ہی سے مجہول یعنی غیر معین بیوی کی طرف مضاف ہو۔ اور مضاف الیہ کی جہالت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اسی نام میں دوسرا اس کے مزاحم ہوتا ہے۔ اور نام میں دوسرا جو اس کے مزاحم ہوتا ہے یا تو وہ بھی محتمل طلاق ہوتا ہے یا وہ محتمل طلاق نہیں ہوتا۔ اور محتمل طلاق یا تو وہ ہوتا ہے جس کو شوہر طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے یا وہ ہوتا ہے جس کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو نہیں ہوتا۔

اگر دوسرا مزاحم وہ ہوجس کو شوہر طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے تو اضافت بالاجماع صحیح ہوتی ہے مثلاً شوہر اپنی چار بیویوں سے یوں کہے "تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں" یا وہ اپنی دو بیویوں سے کہے کہ "تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں"۔ اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔ ایک اس تصرف یعنی شوہر کا اپنی دو بیویوں کو کہنا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے کی کیفیت کا بیان دوسرے اس تصرف سے متعلقہ احکام کا بیان۔

اول: اس تصرف کی کیفیت کا بیان:

اس تصرف کی کیفیت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ غیر معین میں طلاق کو واقع کرنا ہے بایں معنی کہ ان دونوں میں کسی ایک غیر معین پر طلاق فی الحال واقع ہوجاتی ہے۔ اور پھر ان میں سے ایک میں طلاق کو اختیار کرنا اور اس میں طلاق کا بیان اس بیوی کو متعین کرنا ہے جس پر طلاق واقع ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قول امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ شرط بیان کے ساتھ معلق طلاق کو واقع کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ "تم میں سے ایک کو طلاق ہے" یہ فی الحال سبب بنتا ہے اختیار اور بیان کے وقت وقوع طلاق کا۔ فی الفور طلاق کا سبب نہیں۔ اس میں یہ دوسری شرائط مثلاً گھر میں داخلہ وغیرہ کے ساتھ معلق طلاق کی مثل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ دیگر شرائط میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے جبکہ یہاں شرط صرف حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر نہیں جیسا کہ شرط خیار کے ساتھ بیع میں ہوتا ہے۔ تو جب شوہر نے ان میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کیا تو اس بیوی کے حق میں وقوع طلاق کی شرط پائی گی۔ لہٰذا وقوع طلاق کی شرط کے پائے جانے کے وقت سابقہ کلام کی بناپر اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اور وقوع طلاق کی شرط شوہر کا اختیار ہے اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے اختیار کے ساتھ تعلیق کی تصریح کی ہے اور یوں کہا ہے کہ "اگر میں نے تم میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کیا تو اسے طلاق ہے"۔ کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ظاہر میں مسائل متعارض ہیں۔ بعض پہلے قول کی تائید کرتے ہیں اور بعض دوسرے قول کی۔ ہم یہاں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کی وجہ اور ایک کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسائل کی تخریج کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب العتاق میں ذکر کریں گے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بیان ایک وجہ سے انشاء ہے اور انہوں نے دعویٰ کیا کہ مسائل کی تخریج اس قاعدے پر ہوتی ہے لیکن یہ غیر معقول کلام ہے بلکہ ایسا تو محال ہے اور محال پر بناء بھی محال ہوتی ہے۔

دوم: اس تصرف سے متعلقہ احکام:

ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی حیات تک ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ جس کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی وفات کے بعد ہوتا ہے۔

قسم اول: ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا "تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں" تو اس کو تعیین کا خیار حاصل ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے طلاق کیلئے اختیار کرلے کیونکہ جب اسے ابہام کا اختیار حاصل ہے تو اسے تعیین کا اختیار بھی حاصل ہوگا۔ اور اگر دونوں بیویاں اس سے جھگڑا کریں اور اس

کے خلاف قاضی سے جبر کا تقاضا کریں یہاں تک کہ وہ بیان کردے تو قاضی اس پر سختی کرے گا اور اس کو بیان دینے پر مجبور کرے گا اور اگر شوہر پھر بھی بیان نہ دے تو قاضی اس کیلئے اس کو قید میں ڈال دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک بیوی کا حق ہے کہ یا تو اسی شوہر سے نکاح کے حقوق وصول کرے یا پھر دوسرا شوہر کرے۔ اور یہ واجب ہے کہ انسان کا حق اس کے مطالبہ پر ادا کیا جائے۔ تو جب وہ شخص جس کے ذمے حق ہے ادائیگی حق نہ کرتا ہو تو قاضی اس کو ادائیگی پر مجبور کرسکتا ہے جو کہ یہاں بیان سے ہوسکتی ہے۔ لہٰذا بیان' عورت کا حق ہے کیونکہ بیان اس کے حق کی وصولی کیلئے وسیلہ ہے اور انسان کا اپنے حق کے وسیلہ پر بھی حق ہوتا ہے۔ بیان پر مجبور کرنا پہلے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ وقوع طلاق اگر شرط بیان پر معلق ہوتا تو قاضی اس کو مجبور نہ کرسکتا کیونکہ حلف کرنے والے کو شرط کی تحصیل پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں بیان تو ثابت شدہ کا اظہار ہوتا ہے اور ثابت شدہ کا اظہار ہوتا ہے حالانکہ ثابت شدہ کا اظہار ہی محال ہوتا ہے۔

پھر بیان کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحتاً" بیان کرنا اور دوسرا دلالتاً" بیان کرنا۔

صراحت تو یہ ہے کہ شوہر مثلاً یوں کہے کہ اس بیوی کا میں نے ارادہ کیا تھا یا نیت کی تھی یا اس طرح کے دیگر الفاظ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں۔ پھر ان میں سے ایک متعین کو تین طلاقیں اس طرح دیں کہ اس سے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور کہا کہ اس سے میری مراد طلاق کا وہ بیان ہے جو مجھے لازم تھا۔ نئی طلاق مراد نہیں ہے تو شوہر کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ شوہر پر بیان واجب تھا اور اس کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے اس میں بیان کا احتمال ہے کیونکہ اگرچہ شریعت میں اسے انشاء قرار دیا گیا ہے لیکن اخبار کا احتمال تو ہے لہٰذا یہ محتمل بیان ہے کیونکہ بیان واقع شدہ امر کا اخبار ہی ہوتا ہے۔ یہ بات بھی پہلے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر طلاق واقع نہ ہوچکی ہوتی تو شوہر کی اس بارے میں تصدیق نہ کی جاتی کہ اس کی مراد واقع شدہ کا بیان ہے۔

رہی دلالت تو اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر ایسا کام کرے' یا ایسی بات کہے' جو بیان پر دلالت کرتی ہو مثلاً ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرلے' یا اس کا بوسہ لے لے' یا اس کو طلاق دے دے یا اس کی طلاق پر قسم کھالے' یا اس سے ظہار کرلے کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی ایسی نہیں کہ جو غیر منکوحہ کے ساتھ جائز ہو۔ لہٰذا ایسے کام پر اقدام گویا اس بیوی کو نکاح میں رکھنے کی تعیین ہوگی۔ اور جب یہ نکاح کیلئے متعین ہوگئی تو مزاحم کے انتفاء کے نتیجے میں دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہوجائے گی۔ اور جب بیویاں چار یا تین ہوں تو باقی بیویاں متعین ہوجاتی ہیں کہ ان میں سے ایک میں طلاق کا بیان خواہ صراحتاً" ہو' خواہ دلالتاً" فعل کے ساتھ ہو یا قول کے ساتھ کہ دوسری اور تیسری کے ساتھ بھی وطی کرلے تو چوتھی طلاق کیلئے متعین ہوجاتی ہے یا جبکہ بیویاں چار ہوں تو یوں کہے کہ "یہ بیوی منکوحہ ہے۔ اور اگر بیویاں تین ہوں تو دوسری کے ساتھ وطی کرنے سے یا دوسری کے بارے میں یہ کہنے سے کہ یہ منکوحہ ہے تیسری' طلاق کیلئے متعین ہوجاتی ہے۔

اسی طرح اگر شوہر کے بیان کرنے سے پیشتر دو میں سے ایک بیوی مرجائے تو دوسری (زندہ) بیوی کو طلاق ہو جاتی ہے کیونکہ جو بیوی مرگئی وہ اس بات سے خارج ہوگئی کہ اس میں بیان کا احتمال ہے کیونکہ طلاق کا وقوع بیان کے وقت ہوتا ہے۔ اور وہ چونکہ احتمال طلاق سے ہی خارج ہوچکی ہے لہٰذا احتمال بیان (طلاق) سے بھی

خارج ہو گئی ہے۔ پس دوسری بیوی کیلئے طلاق متعین ہوئی۔ یہ بات دوسرے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر غیر معین میں طلاق واقع ہو چکی ہوتی تو زندگی سے موت بیان کی حالت میں مختلف نہ ہوتی کیونکہ بیان تو واقع شدہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس صورت اور اس صورت کے مابین کہ ایک شخص نے اپنے دو میں سے ایک غلام کو فروخت کیا اس شرط پر کہ مشتری کو خیار ہوگا کہ وہ ان دونوں میں جس کو چاہے اختیار کرلے اور دوسرے کو واپس کردے۔ مشتری کی جانب سے بیان سے پیشتر ہی ان دو میں سے ایک غلام مرگیا تو ان میں فرق یہ ہے کہ باقی زندہ بچ رہنے والا غلام بیع کیلئے متعین نہیں ہوتا بلکہ مرجانے والا غلام بیع کیلئے متعین ہوجاتا ہے اور مشتری غلام کی موت سے کچھ ہی پیشتر اس کو بیع کیلئے اختیار کرنے والا قرار پاتا ہے اور اس پر واجب ہوتا ہے کہ زندہ بچے ہوئے غلام کو بائع کے پاس لوٹا دے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے مسئلے میں موت سے کچھ پیشتر خیار کو باطل کرنے والی چیز پائی گئی ہے اور وہ ایسے عیب کا پیدا ہونا ہے جو خریدنے کے وقت نہیں تھا اور وہ عیب مرض ہے کیونکہ عام طور پر موت سے پیشتر آدمی کو کوئی مرض نہ ہو ایسا نہیں ہوتا۔ اور وہ مبیع جس میں خیار ہو اس میں عیب کا پیدا ہونا خیار کو باطل کردیتا ہے۔ لہٰذا موت سے کچھ پیشتر خیار باطل ہوجاتا ہے اور مرنے والا غلام مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجاتا ہے اور نتیجتاً" دوسرا غلام واپس لوٹائے جانے کیلئے متعین ہوجاتا ہے۔ یہ بات طلاق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مطلقہ میں عیب کا پیدا ہوجانا خیار کے بطلان کا موجب نہیں ہوتا۔

اگر بیان (تعیین) سے پیشتر ان دو میں سے ایک بیوی مرجائے پھر شوہر کہے کہ یہی (یعنی مرنے والی) میری مراد تھی تو وہ اس مرنے والی کا وارث نہ ہوگا اور دوسری بیوی کو طلاق ہوجائے گی کیونکہ جونہی ایک بیوی کی وفات ہوئی دوسری زندہ بچ جانے والی طلاق کیلئے متعین ہوگئی۔ اور جب شوہر نے کہا کہ میری مراد دوسری (یعنی مرنے والی) تھی تو اس نے طلاق کو زندہ باقی رہنے والی سے پھیرنا چاہا ہے۔ پس اس میں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ میراث کے ابطال میں اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ میراث اس کا حق تھا اور خود اپنے حق کے ابطال کے اقرار میں آدمی کی تصدیق کی جاتی ہے کیونکہ تہمت منتفی ہے۔

○ اسی طرح اگر دونوں مرگئیں اور یکے بعد دیگرے مریں پھر شوہر نے کہا کہ میری مراد وہ بیوی تھی جو پہلے مری تو وہ دونوں میں سے کسی کا بھی وارث نہ ہوگا۔ دوسری سے تو اس وجہ سے کہ پہلی کی موت کی بنا پر وہ طلاق کیلئے متعین ہوچکی ہے اور پہلی سے اس وجہ سے کہ اس کا خود اقرار ہے کہ اس کی میراث میں اس کا کوئی حق نہیں ہے اور خود اپنے خلاف اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اور اگر دونوں اکٹھے مریں بایں طور کہ دونوں پر دیوار آگری یا دونوں غرق ہوگئیں تو شوہر ان میں سے ہر ایک کی نصف میراث پائے گا کیونکہ ایک حال میں تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کی میراث کا مستحق بنتا ہے اور ایک حال میں مستحق نہیں بنتا۔ لہٰذا میراث نصف نصف ہوگی جیسا کہ احوال کے اعتبار کرنے میں ہمارا قاعدہ ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مرگئیں اور یکے بعد دیگرے مریں لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کون مری اور بعد میں کون تو یہ صورت دونوں کے اکٹھے مرنے کی صورت کے مثل ہوگی۔

○ اگر دونوں اکٹھے مرگئیں پھر ان کی موت کے بعد شوہر نے ان میں سے ایک کو متعین کیا اور کہا کہ یہ میری مراد تھی تو وہ اس کا وارث تو نہ ہوگا البتہ دوسری سے شوہر کی نصف میراث پائے گا کیونکہ جب دونوں

مرگئیں تو وہ بوجہ مذکورہ ہر ایک سے نصف میراث کا مستحق بنا تھا پھر جب اس نے ایک متعین بیوی کا ارادہ کیا تو اس کی میراث میں سے اپنا حق جو کہ نصف ہے خود ساقط کردیا۔ لہٰذا صرف دوسری بیوی سے نصف میراث پائے گا۔

○ اگر بیان (تعیین) سے پیشتر دونوں ہی مرتد ہوگئیں اور دونوں کی عدت پوری ہوگئی اور دونوں بائن ہوگئیں۔ اب شوہر کو ان میں سے ایک میں تین طلاقوں کو متعین کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ بینونت کا تحقق تو اس وجہ سے ہے کہ ارتداد اور عدت پوری ہونے سے ملکیت تو ہر طرح سے زائل ہوچکی ہے۔ اور جب ملک زائل ہوگئی تو شوہر کو بیان کا اختیار نہیں رہا۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ بیان سے پیشتر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اگر واقع ہوچکی ہوتی تو بینونت کے بعد بھی بیان صحیح ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں بیان تو اس بیوی کی تعیین ہوئی جس پر طلاق واقع ہوئی تھی لہٰذا تعیین کی صحت ملک کے قیام کی محتاج نہیں ہوگی۔

اگر دونوں دودھ پیتی عمر کی ہوں اور بیان (تعیین) سے قبل ایک عورت آکر دونوں کو اپنا دودھ پلا دے۔ تو دونوں ہی بائن و جدا ہوجائیں گی۔ یہ تو دوسرے قول کی صحت پر واقع دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک پر طلاق واضع ہوچکی ہوتی تو وہ اجنبی بن جاتی اور ایک نکاح میں دو رضاعی بہنوں کا اجتماع ثابت نہ ہوتا اور مناسب یہ ہوتا کہ دونوں جدا نہ ہوتیں لیکن دونوں بائن و جدا ہوچکیں۔ اور جب رضاعت کی وجہ سے دونوں بائن ہوچکیں تو بوجہ مذکورہ اب شوہر کو یہ اختیار نہیں رہا کہ وہ ان میں سے ایک طلاق کا بیان کرے۔ یہ ہمارے قول کی دلیل ہے۔

جب شوہر دو میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کردے تو اس بیوی پر تعیین کے وقت سے عدت واجب ہوجاتی ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت ہے۔ لہٰذا اگر شوہر نے بیان کے بعد اس سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح ہوگا۔ اسی طرح جب شوہر نے ایک میں طلاق کو بیان کیا اور اس بیوی کو بیان سے پیشتر تین حیض آچکے تھے تو وہ ان حیضوں کو شمار نہ کرے گی بلکہ بیان کے وقت سے عدت کی ابتداء کرے گی۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان سے پیشتر طلاق واقع نہ ہوئی تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ طلاق دینے کے وقت سے عدت واجب ہوگی اور اس وقت سے جب تین حیض پورے ہوجائیں گے تو عدت ختم ہوجائے گی اور اس کے بعد رجعت صحیح نہ ہوگی۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ طلاق غیر معین پر واقع ہوجاتی ہے۔ اسی سے قدوری رحمہ اللہ نے امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اس تصرف کی کیفیت کے بارے میں اختلاف کی تحقیق کی ہے جیسا کہ ہم نے دو قول ذکر کئے ہیں اور انہوں نے اختلاف پر عدت کے مسئلے سے استدلال کیا۔

○ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ "تم میں سے ایک کو ایک طلاق ہے اور دوسری کو تین طلاقیں ہیں"۔ پھر ان میں سے ایک کے تین حیض پورے ہوگئے تو وہ ایک طلاق سے بائن ہوجائے گی اور دوسری پر تین طلاقیں ہوں گی۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہی مطلقہ ہے سوائے اس کے کہ ایک ایک طلاق کے ساتھ اور دوسری تین طلاقوں کے ساتھ۔ تو جب ایک کے تین حیض پورے ہوگئے تو اس میں تو شوہر کی ملک یقینی طور پر زائل ہوگئی اور وہ اس احتمال سے نکل گئی کہ اس میں تین طلاقوں کا بیان کیا جاسکے۔ لہٰذا

نتیجتاً" دوسری تین طلاقوں کیلئے متعین ہو جائے گی۔

○ ایک شخص کے نکاح میں چار عورتیں ہوں اور اس نے ابھی ان سے دخول نہ کیا ہو کہ ان سے کہا کہ "تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں" پھر ایک اور عورت سے نکاح کر لیا تو یہ اس کیلئے جائز ہے۔ اور اگر شوہر ان سے دخول کر چکا ہو تو پھر یہ نکاح صحیح نہ ہوا۔ یہ پہلے قول کی دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک میں طلاق واقع نہ ہوئی تو پہلی صورت میں بھی دوسری کسی عورت سے نکاح جائز نہ ہوتا اس لئے کہ یہ پانچواں نکاح ہوتا۔ اور جب معاملہ اس کے برعکس ہے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ بیان سے قبل طلاق واقع نہ ہوئی تھی۔

○ اگر حالت صحت میں اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک کو اپنے مرض میں طلاق کیلئے متعین کیا تو شوہر فار اور بھگوڑا شمار ہوگا اور مطلقہ منکوحہ کے ساتھ مل کر اس کی وارث ہوگی۔ اور میراث دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ یہ دوسرے قول کی دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک غیر معین میں طلاق واقع ہو چکی ہوتی تو طلاق کا وقوع صحت میں ہوتا اور شوہر بھگوڑا نہ بنتا جیسا کہ اس صورت میں نہیں بنتا جب وہ متعین بیوی کو (حالت صحت میں) طلاق دے' واللہ عزوجل اعلم۔

قسم ثانی: وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے بعد ہوتا ہے:

ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مہر کا حکم
۲۔ میراث کا حکم
۳۔ عدت کا حکم' جبکہ شوہر بیان سے قبل فوت ہو گیا ہو۔

مہر کا حکم: اگر دونوں بیویوں سے دخول ہو چکا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو پورا مہر ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پورے مہر کی مستحق ہے خواہ وہ منکوحہ ہو یا مطلقہ۔ منکوحہ کے بارے میں تو کچھ شک نہیں ہے مطلقہ تو وہ دخول کے بعد مطلقہ ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں سے دخول نہ ہوا ہو تو دونوں کو پورا اور نصف (یعنی ڈیڑھ) مہر مل گا اور اس طرح ہر ایک کو تین چوتھائی مہر ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ وہ منکوحہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مطلقہ ہو۔ اگر وہ منکوحہ ہے تب تو پورے مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ موت بمنزلہ دخول کے ہوتی ہے اور اگر مطلقہ ہے تو نصف مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ دخول سے پیشتر طلاق سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا ہر ایک کیلئے ایک حال میں پورا مہر ہے اور ایک حال میں نصف مہر ہے اور چونکہ ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے لہٰذا مہر نصف نصف ہوگا اور ہر ایک کو تین چوتھائی مہر ملے گا۔ یہ تفصیل تو اس وقت ہے جب ان دونوں بیویوں کیلئے مہر مقرر ہوا ہو۔

اور اگر ان کیلئے مہر مقرر نہ ہوا ہو تو پھر دونوں کیلئے ایک مہر اور ایک متعہ ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اگر وہ منکوحہ ہو تو اس کیلئے پورا مہر مثل ہوگا اور اگر مطلقہ ہو تو پورا متعہ ہوگا۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک' ایک حال میں پورے مہر مثل کی مستحق ہوگی اور ایک حال میں کچھ مہر مثل کی

مستحق نہ ہوگی۔ ایسا ہی متعہ کے بارے میں ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا۔ اور دونوں کیلئے ایک مہر اور ایک متعہ ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا لہٰذا ہر بیوی کو نصف مہر مثل اور نصف متعہ ملے گا۔

○ اور اگر ایک کیلئے مہر مقرر ہوا تھا اور دوسری کیلئے مقرر نہیں ہوا تھا تو جس کیلئے مہر مقرر ہوا تھا اس کو تین چوتھائی مہر ملے گا اور جس کیلئے مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس کو نصف مہر مثل ملے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس کیلئے مہر مقرر ہوا تھا اگر وہ منکوحہ ہے تو اس کیلئے پورا مقررہ مہر ہوتا ہے۔ اور اگر مطلقہ ہے تو نصف مہر ہوتا ہے لہٰذا دونوں کا نصف نصف ہوگا اور اس طرح اس کو مقررہ مہر کا تین چوتھائی ملے گا۔ اور جس کیلئے مہر مقرر نہیں ہوا تھا وہ اگر منکوحہ ہو تو اس کیلئے پورا مہر مثل ہوتا ہے اور اگر مطلقہ ہو تو پھر اس کیلئے کچھ مہر مثل نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ ایک حال میں مہر مثل کی مستحق ہوتی ہے اور ایک حال میں کچھ مہر مثل کی مستحق نہیں ہوتی۔ پس اس کو نصف مہر مثل ملے گا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو نصف متعہ بھی ملے اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے اس کیلئے صرف نصف مہر مثل ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر وہ منکوحہ ہے تو اس کیلئے پورا مہر مثل ہونا چاہئے اور اگر مطلقہ ہے تو پورا متعہ ہونا چاہئے لہٰذا اس کیلئے ایک حال میں پورا مہر مثل اور ایک حال میں پورا متعہ ہوا۔ ان میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا اور اسی طرح عورت کیلئے نصف مہر مثل اور نصف متعہ ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب عورت کیلئے نصف مہر مثل واجب ہوا تو متعہ کا وجوب ممتنع ہوا کیونکہ متعہ نصف مہر مثل کا بدل ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ بدل اور مبدل دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ وہ بیوی جس کیلئے مہر مقرر ہوا تھا معلوم ہو۔ اور اگر اس کا علم نہ ہو تو پھر دونوں کیلئے ایک مہر اور چوتھائی مہر ہوں گے جبکہ دونوں کا مہر مثل برابر ہو اور یہ دونوں میں تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ وہی ہو جس کیلئے مہر مقرر ہوا ہے پس بوجہ مذکورہ اس کیلئے تین چوتھائی مہر ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ہو جس کیلئے مہر مقرر نہیں ہوا اور اس کیلئے نصف مہر مثل ہو۔ لہٰذا ایک حال میں تو تین چوتھائی مہر واجب ہوتا ہے اور ایک حال میں نصف مہر واجب ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا لہٰذا دونوں کیلئے ایک کامل مہر اور چوتھائی مہر ہوگا۔ جو دونوں کے مابین تقسیم ہوگا۔ پس ہر ایک کو نصف مہر اور مقررہ مہر کا آٹھواں حصہ اور نصف مہر مثل اور مہر مثل کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ اور ازروئے استحسان متعہ واجب نہ ہوگا جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ نصف متعہ بھی واجب ہو اور وہ دونوں کے مابین تقسیم ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ مسائل اس بات پر دلیل ہیں کہ ان میں سے ایک غیر معین پر طلاق شوہر کے مبہم طلاق کہنے کے وقت ہی واقع ہوگئی تھی کیونکہ شوہر کی موت کے بعد وہ دونوں میں پھیل گئی ہے اور جو چیز واقع ہوچکی ہو وہی پھیلتی ہے' واللہ عزوجل الموفق۔

میراث کا حکم:

وہ یہ ہے کہ وہ دونوں ہی شوہر کی وارث ہوں گی اور ایک بیوی کی میراث لیں گی جو دونوں کے درمیان

تمام حالات میں نصف نصف تقسیم ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تو یقینی طور پر منکوحہ ہے اور ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے لہٰذا ایک بیوی کی میراث کے بقدر دونوں میں تقسیم ہوگی۔ اوراگر شوہر کی ان دو کے علاوہ کوئی اور بھی بیوی ہو جس کو طلاق میں داخل نہیں کیاتھا تو اس کو بیویوں کی نصف میراث ملے گی اور ان دو کو نصف میراث ملے گی کیونکہ اس ایک بیوی کے مزاحم طلاق میں داخل دو میں سے صرف ایک بیوی ہے اس لئے کہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے۔ لہٰذا طلاق سے خارج بیوی کو نصف میراث ملے گی۔ پھر دوسرا باقی دو بیویوں کے مابین ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کو دوسری پر اولویت حاصل نہیں ہے۔

عدت کا حکم:

دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے عدت وفات بھی ہوگی اور عدت طلاق بھی کیونکہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے۔ منکوحہ پر عدت وفات ہوتی ہے عدت طلاق نہیں ہوتی اور مطلقہ پر عدت طلاق ہوتی ہے عدت وفات نہیں ہوتی۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک عورت کے حق میں ہر عدت وجوب اور عدم وجوب کے مابین دائر ہوگی۔ اور چونکہ عدت کو واجب کرنے میں احتیاط کو مدنظر رکھا جاتا ہے اور احتیاط اس میں ہے کہ دونوں عدتوں کو ایک پر واجب کیا جائے' واللہ تعالیٰ الموفق۔

محتمل طلاق اگر وہ عورت ہو جس کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو نہیں ہوتا تو پھر بالاجماع اضافت صحیح نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر نے اپنی بیوی اور ایک اجنبی عورت کو جمع کرکے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو اس کی بیوی کو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ یہ کلام انشاء کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اخبار کیلئے بھی۔ اگر اس کو اخبار پر محمول کریں تو یہ کلام صحیح ہوگا کیونکہ شوہر اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ ان میں سے ایک طلاق یافتہ ہے اور معاملہ ویسے ہی ہوگا جیسی وہ خبر دے رہا ہے۔ اور اگر اس کو انشاء پر محمول کیا جائے تو یہ کلام صحیح نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک یعنی اجنبیہ نکاح نہ ہونے کی وجہ سے انشائے طلاق کا احتمال نہیں رکھتی اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی معلوم ہوچکا ہے کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کلام کو اخبار پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب اسم میں مزاحم محتمل طلاق ہو۔

اور اگر وہ محتمل طلاق نہیں ہے مثلاً شوہر نے اپنی بیوی اور ایک پتھر یا ایک چوپائے کو اکٹھا کرکے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو کیا یہ اضافت صحیح ہوگی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت صحیح ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت صحیح نہ ہوگی اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منکوحہ اور غیر منکوحہ کو اکٹھا کرنا یہ منکوحہ پر طلاق کو واقع کرنے میں شک کا موجب بنتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے اور کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو شک کے ہوتے ہوئے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے اس میں محتمل طلاق اور غیر محتمل طلاق کو اکٹھا کیا اور طلاق کی اضافت دونوں کی طرف کی تو ظاہر یہی ہے کہ اس

سے اس کی مراد محتمل طلاق ہے غیر محتمل طلاق نہیں ہے کیونکہ غیر محتمل طلاق کی طرف طلاق کی اضافت حماقت ہے۔ لہٰذا مطلق اضافت دلالت حال کی بناء پر اس کی بیوی کی طرف پھرے گی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس میں شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے کیونکہ اجنبیہ فی الجملہ محتمل طلاق ہوتی ہے اور وہ اگرچہ ازروئے انشاء محتمل طلاق نہیں ہے لیکن ازروئے اخبار تو فی الحال محتمل طلاق ہے۔ اور چونکہ اخبار مراد لینے میں شوہر کے کلام کے لغو ہونے سے حفاظت ہے لہٰذا اس سے اخبار ہی مراد لیں گے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی اور ایک مرد کو اکٹھا کرکے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یہ کلام صحیح نہ ہوگا اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کلام صحیح ہے اور اس کی بیوی کو طلاق ہوجائے گی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد محتمل طلاق نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے انا منک طالق (مجھے تجھ سے طلاق ہے) تو یہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ اپنی بیوی اور پتھر یا چوپائے کو جمع کرکے یہ کہنے کہ "تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے" کی مثل ہوا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مرد فی الجملہ محتمل طلاق ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ بینونت کا محتمل ہوتا ہے اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ انا منک بائن (میں تجھ سے بائن ہوں) اور طلاق کی نیت کرے تو کلام صحیح ہوتا ہے اور ابانت الفاظ طلاق ہی میں سے ہے کیونکہ طلاق کی دو قسمیں ہوتی ہیں رجعی اور بائنہ۔ تو جب مرد فی الجملہ محتمل طلاق ہے تو شوہر کے کلام کو اخبار پر محمول کریں گے جیسا کہ اس صورت میں (اخبار پر محمول) کرتے ہیں جب شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے اور کہے کہ تم دونیں سے ایک کو طلاق ہے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی اور ایک مردہ عورت کو اکٹھا کرکے کہا کہ "تجھے طلاق ہے یا اسے" اور مردہ عورت کی طرف اشارہ کیا تو بالاجماع اضافت صحیح نہ ہوگی۔ لہٰذا زندہ بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مردہ عورت محتمل طلاق کی جنس سے ہے اور موت سے پیشتر وہ محتمل طلاق تھی لہٰذا یہ شوہر کے اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرنے کی مانند ہوا' واللہ عزوجل الموفق۔

طاری ہونے والی جہالت:

وہ یہ ہے کہ طلاق تو معلوم بیوی کی طرف مضاف ہو لیکن بعد میں وہ مجہول و نامعلوم ہو جائے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیویوں میں سے ایک متعین بیوی کو تین طلاقیں دیں لیکن پھر مطلقہ کو بھول گیا (کہ وہ کونسی تھی) اس بارے میں بھی کلام کے دو عنوان ہیں۔ ایک اس تصرف کی کیفیت کا بیان۔ دوسرے اس تصرف کے احکام کا بیان۔

اول: اس تصرف کی کیفیت کا بیان:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیان سے قبل ان میں سے ایک کو تو طلاق ہوگئی ہے کیونکہ شوہر نے طلاق کی اضافت معین بیوی کی طرف کی تھی اور جہالت اس کے بعد طاری ہوئی ہے اور معین بیوی وقوع

طلاق کا محل ہے لہٰذا اس صورت میں بیان اس بیوی کی تعیین و اظہار ہوگا جس پر طلاق واقع ہوئی ہے۔

دوم: اس تصرف سے متعلقہ احکام: سابق کی طرح ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(ا) شوہر کی حیات میں اس تصرف سے متعلق ہونے والے احکام:

وہ یہ ہے کہ شوہر کیلئے حلال نہیں ہوتا کہ وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی وطی کرے یہاں تک کہ شوہر کو اس بیوی کا علم ہوجائے جس کو اس نے طلاق دی ہے اور اس سے اجتناب کرے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ ان بیویوں میں سے ایک تو یقینی طور پر حرام ہے اور یہ احتمال ان میں سے ہر ایک میں موجود ہے کہ شاید وہی حرام ہو۔ پس اگر شوہر حرام کو نہ جانتے ہوئے ان میں سے ایک سے وطی کرلے تو بسا اوقات وہ حرام سے وطی کرے گا جبکہ ایسے معاملہ میں قاعدہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا:

الحلال بین والحرام بین وبینهما امور متشابهات فدع ما یریبک الی مالا یریبک	حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان کے مابین کچھ باتیں متشابہ ہیں لہٰذا مشکوک باتوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک کو اختیار کرو۔

اور یہ جائز نہیں کہ ان میں سے ایک کو محض تحری اور اندازے سے طلاق یافتہ سمجھا جائے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ضرورت کے وقت مباح نہیں ہوتی اس میں تحری بھی جائز نہیں ہوتی۔ اور فرج ایسی ہی چیز ہے جو ضرورت کے وقت مباح نہیں ہوتی لہٰذا اس میں تحری جائز نہ ہوگی۔ بخلاف مذبوحہ جانور کے جبکہ وہ مردار کے ساتھ خلط ملط ہوجائے کہ اس میں فی الجملہ تحری جائز ہے یعنی جبکہ مذبوحہ جانور غالب ہوں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے تحری کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے وقت مردار مباح ہوجاتا ہے۔

مسائل: اگر ان میں سے ہر ایک اپنے مطلقہ ہونے کا انکار کردے اور شوہر کے خلاف حاکم سے نفقہ اور جماع کے بارے میں استدعا کریں تو حاکم اس پر سختی کرے گا اور قید کردے گا تاکہ وہ اس بیوی کو بیان کرے جس کو اس نے طلاق دی ہے۔ اور ان سب کیلئے شوہر پر نفقہ لازم کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو نکاح کے حقوق کے مطالبہ کا حق ہے اور جس کے ذمے کوئی حق ہو وہ اگر باوجود قدرت کے حق کی ادائیگی نہ کرے تو اس کو قید کیا جاتا ہے اس شخص کے مثل جو باوجود قدرت کے اپنے ذمے قرض کی ادائیگی نہ کرتا ہو۔ لہٰذا حاکم شوہر کو قید میں ڈال دے گا اور اس پر بیویوں کے نفقہ کا فیصلہ دے گا کیونکہ نفقہ نکاح کے حقوق میں سے ہے۔

○ اگر ان میں سے ایک یہ دعویٰ کرے کہ وہی مطلقہ ہے اور اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور شوہر انکار کرے تو شوہر کے ذمے ان میں سے ہر ایک کیلئے قسم ہوگی کیونکہ قسم کا مطالبہ نکول (قسم سے انکار) کی خاطر ہوتا ہے اور نکول یا تو بذل (بخشش) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے جبکہ طلاق بذل و اقرار دونوں ہی کی محتمل ہوتی ہے۔ لہٰذا شوہر سے اس بارے میں قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو اس کے

اور بیویوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی کیونکہ یہ یا تو اس کی جانب سے ان میں سے ہر ایک کیلئے طلاق کا بذل و بخشش ہوگی یا ہر ایک کیلئے طلاق کا اقرار ہوگا۔ اور طلاق کا احتمال ان میں سے ہر ایک میں ہے اور اگر شوہر ان کیلئے قسم کھالے تو اس سے بیان ساقط نہیں ہوجاتا بلکہ اس کیلئے بیان کرنا ناگزیر ہوتا ہے کیونکہ قسم سے طلاق مرتفع نہیں ہوتی۔ لہٰذا شوہر اپنی سابقہ حالت پر باقی رہا اور وہ بیان کیلئے ماخوذ ہوگا۔

○ ابن سماعہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ جب دو بیویاں ہوں اور شوہر نے پہلی کیلئے قسم کھائی تو جس کیلئے قسم نہیں کھائی اس کو طلاق ہوجائے گی کیونکہ جب شوہر نے پہلی کے مطلقہ ہونے کا انکار کیا تو نتیجتاً دوسری طلاق کیلئے متعین ہوگئی۔ اور اگر شوہر نے پہلی کیلئے قسم نہیں کھائی تو اسی کو طلاق ہوجائے گی کیونکہ نکول کے ذریعے سے اس نے اس (پہلی) کو طلاق بخش دی یا طلاق کا اقرار کرلیا۔ اور اگر دونوں ہی قسم پر جھگڑا کریں...... تو شوہر دونوں ہی کیلئے اس طرح قسم کھائے کہ "اللہ کی قسم اس نے ان میں سے ایک کو بھی طلاق نہیں دی"۔ دونوں کیلئے قسم کھانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں برابر ہیں اور ایک حلف میں دونوں کے حق کی ادائیگی ممکن ہے لہٰذا دونوں ہی کیلئے حلف اٹھائے گا۔ پھر جب وہ دونوں کیلئے حلف اٹھالے تو اسے بیویوں سے علیحدہ رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ بیان دے دے کیونکہ حلف کے بعد بھی ان میں سے ایک تو مطلقہ باقی رہی اس لئے کہ قسم سے طلاق ختم نہیں ہوتی لہٰذا ان میں سے ایک تو حرام ہے لہٰذا شوہر جب تک بیان نہ دے دے اسے ان پر قدرت نہ دی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے وطی کرلی تو جس سے وطی نہیں کی وہ مطلقہ ہوگی کیونکہ اس کا فعل جواز پر محمول کیا جاتا ہے اور وطی بغیر بیان کے جائز نہیں ہوتی لہٰذا اس کا وطی کرنا ہی اس بات کا بیان ہوا کہ جس سے وطی کی ہے وہ منکوحہ ہے۔ پس مزاحم کے انتفاء کے نتیجہ میں دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہوگئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک سے وطی کرلے۔

○ اگر شوہر اپنی بیویوں میں سے ایک معین کو طلاق دے کر بھول جائے کہ کس کو دی تھی اور یاد نہ آتا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کو ایک طلاق رجعی دے دے اور اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے اور وہ بائن ہوجائے کیونکہ شوہر کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان سب کو روکے رکھے اور سب سے قربت کرے اس لئے کہ ان میں سے ایک تو یقیناً حرام ہے اور شوہر کیلئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ تحری کرکے ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرے کیونکہ فرج کے معاملہ میں تحری کو کچھ دخل نہیں ہے۔ اور شوہر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر بیان کے ان کو یونہی (اپنے نکاح میں) باقی رکھے کیونکہ اس میں عورتوں کا ضرر ہے کہ ان کے اس سے حقوق باطل ہوتے ہیں اس شوہر سے بھی اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کیلئے (اس حالت میں) دوسرا نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے منکوحہ ہونے کا احتمال موجود ہے لہٰذا شوہر کو چاہئے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کو ایک طلاق رجعی دے اور اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت ختم ہوجائے اور وہ بائن ہوجائے۔ اور جب سب کی عدتیں ختم ہوجائیں اور سب بائن ہوجائیں اور شوہر کا ارادہ ہو کہ ان کے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے پیشتر

ان سب سے ایک ہی عقد میں دوبارہ نکاح کرلے تو جائز نہیں کیونکہ ان میں سے ایک کو تو یقیناً تین طلاقیں ملی ہوئی ہیں اور اگر اس کا ارادہ ہو کہ ان میں سے ایک سے دوبارہ نکاح کرلے تو احسن طریقہ یہ ہے کہ اس وقت تک اس سے نکاح نہ کرے جب تک وہ سب کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس سے وہ دوبارہ نکاح کرنا چاہتا ہے یہ وہی ہو جس کو تین طلاقیں دی ہوئی ہیں۔ اور یہ عورت جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے اس کیلئے حلال نہیں ہوتی۔ تو جب سب نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا تو سب یقینی طور پر حلال ہوگئیں۔

○ اور اگر ان عورتوں کے کسی دوسرے شوہر سے نکاح سے پیشتر شوہر ان میں سے کسی ایک سے دوبارہ نکاح کرہی لے تو اس کے ساتھ نکاح جائز ہوگا کیونکہ شوہر کے فعل کو جواز اور صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور وہ بغیر بیان کے صحیح نہیں ہوتا۔ لہٰذا شوہر کا اس کے ساتھ نکاح کرنے کا اقدام اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ مطلقہ نہیں ہے بلکہ منکوحہ ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوسری اور تیسری سے نکاح کرلے تو بوجہ مذکورہ جائز ہے اور مزاحم کے انتفاء کے نتیجے میں چوتھی طلاق کیلئے متعین ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر بیویاں دو ہوں اور اس نے ان میں سے ایک سے دوبارہ نکاح کرلیا تو دوسری طلاق کیلئے متعین ہوجائے گی کیونکہ جس بیوی کے ساتھ نکاح کیا ہے ہم اس کے نکاح کو جواز پر محمول کریں گے اور چونکہ طلاق کیلئے دوسری کی تعیین کے بغیر یہ نکاح جائز نہیں ہوگا لہٰذا نتیجتاً دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہوجائے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب طلاقیں تین ہوں اور اگر طلاق ایک بائنہ ہو تو سب سے نکاح جدید کرلے اور بیویوں کو طلاق دینے کی حاجت نہ ہوگی اور اگر طلاق رجعی ہو تو سب سے مراجعت کرلے۔ جب طلاقیں تین ہوں پھر بیان سے پیشتر ان میں سے ایک مرجائے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ مطلقہ کا بیان کئے بغیر بقیہ سے وطی نہ کرے کیونکہ ممکن ہے کہ مطلقہ ان ہی میں سے ہو۔ لیکن اگر بیان سے پیشتر ان سے وطی کرہی لی تو جائز ہوگی کیونکہ عاقل مسلمان کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو جواز کی صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور یہاں ممکن ہے کہ اس کے فعل کو اس پر محمول کیا جائے کہ اس کو یاد آگیا کہ مرنے والی ہی مطلقہ تھی کیونکہ طاری ہونے والی جہالت میں کیا جانے والا بیان جس پر طلاق واقع ہوئی ہے اس کا اظہار اور اس کی تعیین ہوتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا ایک میں بیان طلاق کے جواز کیلئے اس کی حیات شرط نہیں ہے۔ اور جب یہ طلاق کیلئے متعین ہوئی تو بقیہ نکاح کیلئے متعین ہوئیں لہٰذا شوہر کو ان سے وطی کرنے سے روکا نہیں جائے گا۔ جہالت اصلیہ کا حکم اس سے مختلف ہے لہٰذا جب ان میں سے ایک مرجائے تو وہ طلاق کیلئے متعین نہیں ہوتی کیونکہ یہاں طلاق شرط یعنی بیان کے وجود کے وقت اسی پر مقصور ہوتے ہوئے واقع ہوتی ہے جبکہ وفات شدہ بیوی بیان کے وقت وقوع طلاق کے قابل نہیں ہوتی۔

پھر بیان دو طرح کا ہوتا ہے صراحت اور دلالت۔ صراحت تو یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو صراحتاً بیان کرے اور کہے کہ یہی ہے جس کو میں نے طلاق دی تھی۔ اور دلالت یہ ہے کہ شوہر ایسا فعل کرے یا ایسی بات کہے جو بیان پر دلالت کرے مثلاً ایک سے وطی کرلے یا اس کا بوسہ لے لے یا اس کو طلاق دیدے یا طلاق کے ساتھ قسم کھالے یا اس سے ظہار کرلے۔ پس اگر دو ہوں گی تو دوسری طلاق کیلئے متعین ہوجائے گی کیونکہ شوہر

کے اس فعل یا قول کو جواز پر محمول کیا جائے گا جبکہ جواز دوسری کی تعیین کے بغیر نہیں ہوتا لہٰذا اس پر شوہر کا اقدام نتیجتاً دوسری کی طلاق کیلئے تعیین ہوگی۔ اس طرح جب شوہر نے ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ منکوحہ ہے تو نتیجتاً دوسری طلاق کیلئے متعین ہوجائے گی۔ اور اگر بیویاں چار یا تین ہوں تو باقی متعین ہوجائیں گی کیونکہ مطلقہ ان ہی میں سے ہے پس مطلقہ کا تعین بیان سے ہوگا خواہ وہ صراحتاً ہو یا دلالتاً" اور دلالت ہوتو فعل کے ساتھ ہو یا قول کے ساتھ ہو جیسا کہ پہلی فصل میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اگر بیویاں چار ہوں اور شوہر نے ان سے دخول نہ کیا' پھر بیان سے پیشتر ایک اور عورت سے نکاح کرلیا تو جائز ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک میں تو طلاق واقع ہوئی ہے لہٰذا یہ چوتھا نکاح ہوگا اور پانچ عورتوں کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا نہ ہوا۔ لہٰذا یہ نکاح جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر ان سے دخول کرچکا ہے تو پھر یہ نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ عدت کے قیام کی وجہ سے ایک وجہ سے نکاح قائم ہونے کی بناپر پانچ عورتوں کو جمع کرنے کا تحقق ہوا۔

اگر طلاق حالت صحت میں ہو پھر شوہر ان میں سے ایک میں طلاق کو اپنے مرض میں بیان کرے پھر مرجائے تو وہ بیوی اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ یہاں بیان اس بیوی کا اظہار و تعیین ہے جس پر طلاق واقع ہوئی ہے اور طلاق کا وقوع چونکہ صحت میں ہوا تھا لہٰذا مطلقہ اس کی وارث نہ ہوگی بخلاف پہلی صورت کے۔

وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے بعد ہوتا ہے:

یہ تین ہیں: مہر کا حکم' میراث کا حکم اور عدت کا حکم۔ ان کو ہم پہلی فصل میں ذکر کرچکے ہیں۔ دونوں فصلوں میں ان احکام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جو جواب تم نے پہلی فصل میں جانا وہی جواب دوسری فصل میں بھی ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

کتاب الظہار

اس باب میں مندرجہ ذیل امور پر بحث ہوگی۔

۱۔ رکنِ ظہار
۲۔ شرائطِ رکن
۳۔ حکمِ ظہار
۴۔ وہ امور جن سے ظہار کا حکم ختم ہوجاتا ہے
۵۔ کفارۂ ظہار

رکنِ ظہار:

رکن ظہار وہ لفظ ہے جو ظہار پر دلالت کرتا ہو اور اصل اس میں شوہر کا اپنی بیوی کو انت علی کظھر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) کہنا ہے۔ (عربی میں) انت علی کظھر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) کہنے کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ظاھر الرجل امراتہ (مرد نے اپنی بیوی سے ظہار کیا)۔ اسی طرح یہ فعل دیگر ابواب سے بھی آتا ہے مثلاً اظاھر تظاھر (ظاہر ہونا)' اظہر غافل ہونا اور تظھر۔

شوہر کا (اپنی بیوی کو یہ کہنا کہ) تو مجھ پر میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے' یا تو میرے لئے میری ماں کی ران کی طرح ہے' یا تو میرے لئے میری ماں کی شرمگاہ کی طرح ہے' اور اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے کے مثل ہے کیونکہ ظہار کا معنی حلال کو حرام سے تشبیہ دینا ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ظہار کو بری اور جھوٹ بات سے تعبیر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا (سورۃ مجادلہ:۲)
یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں۔

ماں کا پیٹ اور ماں کی ران حرمت میں ماں کی پشت کے مثل ہی ہے اور ماں کی شرمگاہ میں حرمت (دیگر اعضاء کی نسبت) زیادہ ہے لہٰذا شوہر کی بات کے برے اور جھوٹ ہونے کی بناپر اس کے جرم میں مزید اضافہ ہوجاتا ہے اسی لئے اس کی جزاء جو کہ حرمت ہے مؤکد ہوجاتی ہے۔

فصلِ اول

ظہار کی شرائط کے بیان میں:

شرائط ظہار کی کئی اقسام ہیں۔ بعض اقسام کا تعلق تو ظہار کرنے والے سے ہے اور بعض کا تعلق اس بیوی سے ہے جس سے ظہار کیا جارہا ہے۔ اور بعض کا تعلق ان الفاظ سے ہے جن سے ظہار ہو رہا ہے۔ ظہار کرنے والے کیلئے شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی شرط: ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو:

پہلی شرط یہ ہے کہ ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو خواہ حقیقتاً ہو یا تقدیراً' لہٰذا پاگل آدمی کا ظہار کرنا اور ناسمجھ بچہ کا ظہار کرنا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حرمت کا حکم اور تحریم (حرام قرار دینے) کا خطاب بے عقل کو شامل نہیں ہوتا۔

دوسری شرط: ظہار کرنے والا کم عقل نہ ہو:

حواس باختہ نہ ہو' برسام کی بیماری میں مبتلا نہ ہو' بے ہوش نہ ہو' سویا ہوا نہ ہو۔ لہٰذا ان صفات کے حامل افراد کا جس طرح طلاق دینا صحیح نہیں ہے اسی طرح ان کا ظہار کرنا بھی صحیح نہیں۔ اور نشہ والے کا ظہار کرنا اس کے طلاق دینے کی طرح ہے اس کی تفصیل ہم کتاب الطلاق میں ذکر کرچکے ہیں۔

تیسری شرط: ظہار کرنے والا بالغ ہو:

لہٰذا بچے کا ظہار اگرچہ وہ سمجھدار ہی کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ ظہار مجنون کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ ظہار محض نقصان دہ امور میں سے ہے لہٰذا بچہ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا جس طرح طلاق' عتاق اور دیگر محض نقصان دہ امور کا اس کو اختیار نہیں ہوتا۔

چوتھی شرط: ظہار کرنے والا مسلمان ہو:

لہٰذا ذمی کا ظہار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار کے صحیح ہونے کیلئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا ان کے نزدیک ذمی کا ظہار بھی صحیح ہے۔

امام شافعیؒ نے آیت:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ (مجادلہ) — اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔

کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کافر اور مسلم کا فرق کئے بغیر ظہار کو بیان

کیا ہے نیز کافر میں ظہار کی اہلیت ہوتی ہے کیونکہ ظہار کا حکم حرمت ہے۔ اور کافران احکامات کے مخاطب ہیں جن میں حرمت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کافر طلاق دینے کا اہل ہے لہٰذا کافر ظہار کا بھی اہل ہے۔

ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ نکاح کی وہ نصوص جن میں عموم ہے اس بات کی مقتضی ہیں کہ شوہروں پر بیویوں سے جماع کرنے کی حلت ہو مثلاً:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ ○ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ○ (المومنون:۵-۶)

اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں‘ ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں (کہ اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

نِسَاۗؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ (بقرہ:۲۲۳)

تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آؤ جس طرح چاہو۔

اور ظہار زوجیت اور نکاح کے زوال کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لفظ ظہار سے زوال کے معنی مستفاد نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کفارۂ ظہار کے بعد تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور مسلمان اس عموم سے مخصوص ہے (جس کے دلائل آگے آئیں گے) تو جو کوئی ذمی کی تخصیص کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کیلئے دلیل کی ضرورت ہوگی۔ نیز ظہار کا حکم وقتی حرمت ہے جو کفارہ ادا کرنے یا غلام آزاد کرنے یا بصورت دیگر ساٹھ روزے رکھنے تک کیلئے ہے۔ اور کافر اس حکم (کفارہ) کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ظہار کی اہلیت رکھنے والوں میں سے بھی نہیں ہوا۔ امام شافعیؒ نے جو علت بیان کی تھی اس کا جواب بھی اسی سے ہوگیا۔

رہی آیت ظہار تو یہ کئی دلائل کی وجہ سے صرف مسلمان کو شامل ہے۔

پہلی دلیل:

آیت ظہار کا اول حصہ صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے اور وہ یہ ہے: اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ اس میں اللہ تعالیٰ کا قول مِنْكُمْ مسلمانوں سے کنایہ ہے۔ کیا تم (اسی آیت کے آخر میں) اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف نہیں دیکھتے۔ وَاِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ○ کہ اللہ تعالیٰ بڑا معاف کردینے والا‘ بڑا بخشنے والا ہے۔ جبکہ کافر تو قابل مغفرت ہے ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَاۗىِٕهِمْ پہلی آیت (الذین یظاہرون منکم) پر ہی مبنی ہے۔

دوسری دلیل:

اللہ تعالیٰ نے کفارۂ ظہار میں غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے جس کی عدم موجودگی میں روزے ہیں۔ اور روزے کی عدم استطاعت کی صورت میں (ساٹھ مسکینوں کو) کھانا کھلانا ہے۔ اور ان تمام چیزوں کا تصور تو صرف مسلمان ہی کے حق میں ہو سکتا ہے۔

تیسری دلیل:

اس آیت ظہار سے مراد بلاشبہ مسلمان ہی ہے اور تمہارا مذھب یہ ہے کہ عام خاص پر مبنی ہوتا ہے اور جب (اس مسئلے میں) عام خاص پر مبنی ہے تو مسلمان آیت کے عموم سے نکل گیا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

رہا ظہار کرنے والے کا آزاد ہونا تو یہ ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہٰذا غلام کا ظہار کرنا صحیح ہے۔ اس لئے کہ ظہار تحریم (یعنی اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرنا) ہے اور غلام بھی تحریم کا اہل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ طلاق کے ذریعے سے تحریم کا اختیار رکھتا ہے تو ایسے ہی ظہار کے ذریعہ بھی اس کو تحریم کا اختیار ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشادوالذین یظاہرون من نسائھم کا عموم بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ظہار میں تو غلام داخل نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد " فتحریر رقبة" میں غلام آزاد کرنے کو ظہار کا حکم قرار دیا ہے جبکہ غلام غلام کو آزاد کرنے کا اہل نہیں ہے لہٰذا غلام حکم ظہار کا اہل نہ ہوا۔ اس وجہ سے وہ اہل ظہار میں سے بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا نص غلام کے ظہار کو شامل نہیں ہے۔

جواب:

جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے غلام آزاد کرنے کو ظہار قرار دیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اس شخص کے حق میں رکھا ہے جس کو غلام میسر ہوں' رہا وہ شخص جو غلام نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں ظہار کا حکم روزے رکھنا مقرر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ — پھر جس کو (غلام) میسر نہ ہوسکے اس کے ذمہ دو ماہ کے متواتر روزے ہیں۔

اور غلام کو چونکہ غلام میسر نہیں کیونکہ وہ غلام کو ملکیت ہی سے حاصل کر سکتا ہے جبکہ غلام مالک بننے کا اہل ہی نہیں ہے لہٰذا وہ غلام کو پانے والا نہ بنا۔ لہٰذا اس کے حق میں ظہار کا حکم غلام آزاد کرنا نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق آدمی جس کا مالک نہیں ہے وہ اس کو آزاد بھی نہیں کرسکتا۔ لہٰذا غلام کیلئے کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنا جائز نہیں ۔ اسی طرح کھانا کھلانا بھی (یعنی غلام کیلئے کفارۂ ظہار میں کھانا کھلانا بھی جائز نہیں) کیونکہ کھانا کھلانا یا تو تملیک کی صورت میں ہوگا (کہ مستحق کو کھانے یعنی غلہ وغیرہ کا مالک بنادیا) یا اباحت کے طریقے پر ہوگا (کہ مستحق کے سامنے کھانا رکھ دیا کہ وہ اس میں سے پیٹ بھر کر کھالے) اور اباحت بھی بغیر (اپنی) ملکیت کے نہیں ہوتی۔

مسائل:

ظہار کے کفارہ میں اگر غلام نے اپنے مالک کی اجازت سے کھانا کھلادیا یا غلام آزاد کردیا یا مالک نے غلام کی طرف سے ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا' یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا' تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ غلام کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا مالک کا غلام کی جانب سے غلام آزاد کرنا اور کھانا کھلانا صحیح نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اگر فقیر کی جانب سے کسی دوسرے شخص نے کفارہ میں غلام آزاد کردیا' یا کھانا کھلا دیا تو جائز ہے۔ اس لئے کہ فقیر ملکیت کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے لہٰذا اولا فقیر کیلئے ملک ثابت ہوگا پھر فقیر کی نیابت میں دوسرا شخص اس کفارہ کو ادا کرے گا جبکہ غلام ملکیت کی اہلیت رکھنے والوں میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا غلام ادا کئے ہوئے کا مالک نہیں بنے گا۔ لہٰذا غلام کیلئے ظہار کا کفارہ صرف روزے رکھنا ہی ہوگا۔ اور مالک غلام کو ظہار کے روزے رکھنے سے منع کرنے کا حقدار نہیں ہے۔ اس کے برعکس نذر یا قسم کے کفارے کے روزے رکھنے سے مالک منع کرسکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ظہار کے روزوں کے ساتھ بیوی کا حق متعلق ہے کیونکہ ظہار کے روزوں سے اس مباشرت کے مباح ہونے کا تعلق ہے جس کی حقدار بیوی نکاح سے ہوئی ہے تو مالک کا غلام کو ظہار کے روزوں سے منع کرنا غلام کو دوسرے (بیوی) کے ثابت شدہ حق کو ادا کرنے سے روکنا ہوا لہٰذا مالک کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس نذر اور قسم کے کفارہ کے روزوں کے ساتھ چونکہ کسی کا حق متعلق نہیں ہے لہٰذا غلام کا یہ روزے رکھنا درحقیقت مالک کے منافع مملوکہ میں (جن میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا مالک ان روزوں سے غلام کو منع کرنے کا حق رکھتا ہے خواہ وہ خالص غلام ہو یا مدبر' ام ولد ہو یا مکاتب' یا امام ابوحنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق وہ سعی کرنے والا ہو۔

○ اسی طرح ظہار کرنے والے کا سنجیدہ ہونا (یعنی بالقصد ظہار کرنا) ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے لہٰذا ھازل (ارادہ نہ کرنے والا) کا ظہار بھی صحیح ہوگا جیسا کہ اس کی طلاق صحیح ہوتی ہے۔

○ اسی طرح ظہار کرنے والے کا رضامندی سے یا قصداً ظہار کرنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہٰذا اکراہ و مجبور کئے ہوئے شخص کا ظہار اور غلطی و خطا سے کرنے والے کا ظہار بھی صحیح ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق بھی صحیح ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ لہٰذا ان کا ظہار صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (امام شافعیؒ کے نزدیک) ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ یہ مسائل اکراہ میں سے ہے۔

○ اور اسی طرح الفاظ ظہار کو زبان سے کہنا بھی (ظہار کے صحیح ہونے کیلئے) شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ الفاظ ظہار کو کسی شے پر قابل فہم و قابل قراءت طریقے پر لکھنے سے یا گونگے آدمی کے معلوم و متعین اشاروں سے بھی ظہار ہوجاتا ہے۔

○ اسی طرح شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں۔ لہٰذا شرط خیار لگانے والے کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ جیسا کہ ہم اس کو کتاب الطلاق میں ذکر کرچکے ہیں۔

○ رہا ظہار کرنے والے کا مرد ہونا تو کیا یہ ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے؟ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مرد ہونا شرط نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری

ماں کی پشت کی طرح ہے تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک بیوی کا یہ ظہار صحیح ہوگا۔ اور بیوی پر ظہار کا کفارہ لازم ہوجائے گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ظہار کے الفاظ کہنے سے بیوی ظہار کرنے والی نہیں ہوگی۔ جب کہ حسن بن زیادؒ سے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ یہ دونوں فقہ کے شیوخ ہیں جن سے خطا ہوئی ہے۔ بیوی کے ذمے قسم کا کفارہ اس وقت ہوگا جب اس کا شوہر اس سے جماع کرے گا۔

حسن بن زیادؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار تحریم ہے۔ لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ عورت نے اپنے شوہر کو کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے۔ اور حال یہ ہے کہ اگر بیوی ایسا کہتی تو جب اس کا شوہر اس سے جماع کرتا تو اس پر کفارہ لازم آتا۔ ایسے ہی اس مسئلہ میں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار تحریم بالقول (زبان سے حرام کرنا) ہے اور عورت تحریم بالقول کی مالک نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیوی طلاق کی مالک نہیں لہٰذا اسی طرح ظہار کی بھی اہل نہیں۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظہار ایسی تحریم ہے جو کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے اور عورت اہل کفارہ میں سے ہے اس لئے وہ اہل ظہار میں سے بھی ہوگی، واللہ اعلم۔

پانچویں شرط نیت کا ہونا:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ظہار کی بعض قسموں میں نیت شرط ہے اور بعض قسموں میں نہیں۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت علی کظھر امی "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" کہا تو خواہ اس نے ظہار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو یہ شخص ظہار کرنے والا ہوجائے گا کیونکہ یہ الفاظ ظہار پر دلالت کرنے میں صریح ہیں کیونکہ سننے کے وقت ان سے یہی معنی و مراد ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ بایں طور کہ سامعین کا ذہن فوراً اس معنی کی طرف سبقت کرتا ہے لہٰذا یہ الفاظ صریح ہیں۔ جن میں نیت کی ضرورت نہیں۔ جس طرح "تو طلاق یافتہ ہے" کہنے میں صریح طلاق ہوتی ہے۔

اسی طرح جب ان الفاظ سے ظہار کرنے والے نے بزرگی و مرتبہ یا طلاق کی نیت کی یا حرام کرنے کی قسم کی نیت کی تو صرف ظہار ہی سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ الفاظ ظہار میں صریح ہیں اور اگر ان الفاظ سے ظہار کے علاوہ کسی دوسری چیز کی نیت کی تو یقیناً اس شخص نے جس معنی کیلئے لفظ وضع ہوا تھا اس سے ہٹ کر دوسرے معنی کیلئے استعمال کرنے کا ارادہ کیا ہے لہٰذا دوسرے معنی کی طرف یہ لفظ نہیں پھرے گا۔ مثلاً جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "تو طلاق والی ہے" اور نیت قید سے چھٹکارے یا عمل سے چھٹکارے کی کی (طلاق کا عربی زبان میں معنی چھٹکارے ہی کا ہے) تو لفظ اس چھٹکارے کے معنی کی طرف نہیں پھرے گا اور طلاق ہوجائے گی جس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ اسی طرح ظہار میں بھی ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے گزشتہ بات کی جھوٹی خبر اور اطلاع دینے کا ارادہ کیا تھا تو عدالتی کارروائی میں اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کی یہ نیت ظاہر کے خلاف ہے نیز یہ لفظ شرع میں انشاء (تصرف) کیلئے مشروع ہوا ہے لہٰذا اس سے خبر دینے کے ارادے کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے "تو طلاق یافتہ ہے" اور اس سے گزشتہ زمانے کی جھوٹی خبر دینا مراد لے۔ عورت کو اختیار نہیں کہ وہ شوہر کی نیت کی تصدیق کرے جس طرح قاضی کو اس کا اختیار نہیں۔ کیونکہ قاضی تو شوہر کے ظاہر کے خلاف دعویٰ کرنے کی وجہ سے تصدیق

نہیں کرے گا اور یہ امر عورت کے حق میں بھی موجود ہے البتہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ میں (یعنی ازروئے دیانت) شوہر کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ شوہر نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ یہی حکم ہے جب شوہر نے کہا "میں تجھے سے ظہار کرنے والا ہوں" یا اس نے کہا "میں نے تجھ سے ظہار کیا ہے" (تو دونوں صورتوں میں) شوہر ظہار کرنے والا ہوجائے گا خواہ اس نے ظہار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ یہ لفظ بھی ظہار پر دلالت کرنے میں صریح ہے اور سننے والے کے سامنے بھی یہی مراد واضح ہوتی ہے لہٰذا نیت کی ضرورت نہیں رہے گی اور شوہر جو بھی نیت کرے گا اس سے ظہار ہی واقع ہوگا۔ اور اگر ان الفاظ سے ماضی کے ظہار کی جھوٹی خبر یا اطلاع دینے کی نیت کی تو بوجہ مذکورہ ازروئے قضا تو شوہر کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ ازروئے دیانت تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ شوہر نے کہا کہ "تو مطلقہ ہے" یا کہا کہ "میں نے تجھے طلاق دے دی ہے"۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تو میرے لئے میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے" یا کہا "تو میرے لئے میری ماں کی ران کی طرح ہے" یا کہا "تو میرے لئے میری ماں کی شرمگاہ کی طرح ہے" تو یہ الفاظ اور یہ الفاظ کہ "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" دونوں برابر ہیں کیونکہ یہ صریح الفاظ کے قائم مقام ہیں اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے" (انت علی کامی یا مثل امی) تو اس میں شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ پس اگر ظہار کی نیت کی ہے تو ظہار ہوگا اور اگر اس میں بزرگی و تعظیم کی نیت کی ہے تو بزرگی ہی مراد ہوگی اور اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی اور اگر اس سے قسم کی نیت کی تو ایلاء (بیوی سے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالینا) مراد ہوگا کیونکہ یہ لفظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ اس میں بیوی کو ماں کے ساتھ تشبیہ دینا ہے۔ لہٰذا اس میں بزرگی و منزلت میں تشبیہ کا احتمال ہے۔ یعنی یہ کہ تو بزرگی اور مرتبہ میں میری ماں کی مانند ہے۔ اور اس حرمت میں تشبیہ کا احتمال بھی ہے۔ پھر یہ حرمت ظہار کی بھی ہوسکتی ہے۔ طلاق کی بھی۔ اور قسم (ایلاء) والی بھی ہوسکتی ہے لہٰذا شوہر نے جو بھی نیت کی تو اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا لفظ میں احتمال ہے۔ لہٰذا اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا' اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ظہار نہ ہوگا لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو کچھ نہ ہوگا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قسم والی تحریم ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہار ہوگا۔ امام محمدؒ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ماھن امھاتھم سے استدلال کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والوں پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ (بیویاں) ان کی مائیں نہیں ہیں۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے لفظ "ام" کو ذکر فرمایا ہے۔ "ظہر ام" کو نہیں جس سے ثابت ہوا کہ بیوی کو ماں سے تشبیہ دینا یعنی "تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے" کہنا حقیقت میں ظہار ہے جیسے یہ کہنے میں ہے کہ "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے" بلکہ اس سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے" کہنے میں بیوی کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ہے جبکہ "تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے" کہنے میں بیوی کو ماں کے کل بدن سے تشبیہ دینا ہے۔ پھر جب یہ (یعنی تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے) کہنا ظہار ہے تو "تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے" کہنا بطریق اولیٰ ظہار ہوگا کیونکہ کاف تشبیہ ظہار کے ساتھ مخصوص ہے۔

لہٰذا جب کاف کا استعمال مطلق ہو تو اس کو ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مذکورہ وجہ کی بناپر ظہار اور غیر ظہار دونوں کا احتمال رکھنے میں برابر ہے تو ظہار کا تعین کسی معین دلیل ہی سے ہوسکتا ہے جو یہاں موجود نہیں ہے۔ البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قسم کی حرمت (ایلاء) مراد ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ شوہر نے اس تشبیہ سے حرمت میں تشبیہ مراد لی ہے اور یہ حرمت حرمت طلاق بھی ہو سکتی ہے۔ اور قسم (ایلاء) کی حرمت بھی لیکن چونکہ ایلاء والی حرمت درجہ میں کم ہے اس لئے اس تشبیہ کو ایلاء پر محمول کیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ شوہر کی مراد حرمت میں تشبیہ دینا ہے بلکہ اس میں حرمت اور غیر حرمت دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا کسی دلیل کے بغیر حرمت کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں بزرگی و منزلت کا معنی کمتر ہے لہٰذا مطلق تشبیہ کو اس پر محمول ہونا چاہئے۔

اور جو دلیل امام محمدؒ نے ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امہات کا ذکر کیا ہے ان کی پشتوں کا ذکر نہیں کیا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ ماں کے ساتھ تشبیہ حقیقت میں ظہار ہے کیونکہ اگر ماں کے ساتھ تشبیہ حقیقت میں ظہار ہوتا تو اللہ تعالیٰ (ماھن امھاتھم کی جگہ) ماھن کامھاتھم ارشاد فرماتے کیونکہ شوہر نے بیوی کیلئے امومیت (ماں ہونا) ثابت کیا ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تو مجھ پر میری ماں کی طرح حرام ہے" تو اس کی نیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے تشبیہ کے ساتھ تحریم کو بھی ذکر کردیا تو بزرگی اور عظمت والے معنے کا احتمال نہیں رہا۔ لہٰذا تحریم کا معنی متعین ہوگیا۔ پھر اس میں حرمت ظہار حرمت طلاق اور ایلاء تینوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا اس میں اس کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر کوئی نیت نہیں کی تو ظہار ہوگا۔ کیونکہ حرف تشبیہ ظہار کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا مطلق تحریم کو ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے کہا "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے" اور اس سے اگر نیت ظہار کی کی یا سرے سے کوئی نیت کی ہی نہیں تو ظہار ہی ہوگا۔ اور اگر طلاق کی نیت کی تو بھی امام اعظم ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ظہار ہی ہوگا جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق مراد ہوگی۔ اور امام ابویوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ ظہار اور طلاق دونوں مراد ہوں گے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ قول کہ "تو مجھ پر حرام ہے" جس طرح ظہار کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح طلاق کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے اس سے طلاق مراد لی تو اس نے وہی مراد لیا جس کا لفظ احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے حرام کے بعد میری ماں کی پشت کی طرح کہہ دیا تو گویا اس نے حرمت کی تفسیر خود ہی ظہار والی حرمت کے ساتھ کردی جس سے دوسرا احتمال تو ختم ہوگیا۔ لہٰذا یہ ظہار میں صریح ہے اور نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ سے جو ایک روایت (طلاق اور ظہار دونوں اکٹھے مراد لینے والی) مروی ہے وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک لفظ کو دو معنوں پر محمول کرنا ہے اور لفظ واحد دو مختلف معنوں کو (ایک ہی وقت میں) شامل نہیں ہوا کرتا۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو کہا "تو مجھ پر مردار کی طرح ہے" یا "خون کی طرح ہے" یا "شراب کی طرح

ہے" یا "خنزیر کے گوشت کی طرح ہے" تو ان تمام الفاظ میں شوہر کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع ہوگی۔ اگر حرمت مراد لی یا نیت کی ہی نہیں تو یہ قسم ہوگی اور ایلاء مراد ہوگا۔ اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے جھوٹ مراد لیا تو کچھ مراد نہیں ہوگا۔ اور عدالتی کارروائی میں اس کے قسم سے انکار کی صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلے کو ہم "کتاب الطلاق" کے ایلاء والی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔

فصل ۲

جس سے ظہار کیا جارہا ہے' اس سے متعلقہ شرائط

پہلی شرط بیوی ہونا:

جس سے ظہار کیا جارہا ہو وہ ظہار کرنے والے کی بیوی ہو اور بیوی وہ ہے جس کا یہ شخص ملک نکاح کی وجہ سے مالک ہو لہٰذا اجنبیہ سے ملک نکاح نہ ہونے کی وجہ سے ظہار صحیح نہ ہوگا۔ اور اپنی بیوی سے فی الفور ظہار کرنا یا کسی شرط سے معلق کر کے ظہار کرنا' یا کسی وقت کی طرف اضافت و نسبت کر کے ظہار کرنا' بایں طور کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "(اگلے) ماہ کے شروع تک تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے' تو ملکیت کے موجود ہونے کی وجہ سے ظہار صحیح ہوگا اور ملکیت نکاح میں کسی شرط کے ساتھ معلق کرتے ہوئے ظہار کرنے کی مثال یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے "اگر تو گھر میں داخل ہوئی' یا تو نے فلاں سے گفتگو کی' تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے"۔

رہا ظہار کو نکاح کی ملکیت سے معلق کرنا جو کہ ظہار کی سبب ملک (نکاح) کی طرف اضافت و نسبت کرنا ہے تو یہ ہمارے (احناف کے) نزدیک صحیح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا "اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے"۔ تو اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو یہ شخص احناف کے نزدیک ظہار کرنے والا ہوگا کیونکہ سبب ملک (یعنی نکاح) کی طرف نسبت موجود ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فی الحال ملک نہیں ہے۔

مسائل:

اور اگر کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے" تو ظہار نہیں ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس عورت سے نکاح کرلیا اور پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو یہ شخص بالاتفاق ظہار کرنے والوں میں سے نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت اور ملکیت کے سبب یعنی نکاح کی طرف نسبت

نہیں پائی جارہی ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ باندی سے' مدبرة (وہ باندی جس سے مولی نے کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) سے' ام ولد (جس کے بطن سے مولی کی اولاد ہو) سے' مکاتبہ (وہ باندی جسے مولی نے متعین مال ادا کرنے پر آزاد ہونے کا کہا ہو) سے اور مستسعاة (وہ باندی جو اپنی قیمت کی ادائیگی کیلئے کوشاں ہوں) سے زوجیت نہ ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے قاعدہ کے مطابق ظہار صحیح نہیں ہوگا۔

ظہار کے صحیح ہونے کیلئے زوجیت کی شرط اس وجہ سے ہے کہ ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت تعبدی اور غیر معقول المعنی امر ہے کیونکہ شوہر کا یہ قول "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" بیوی کو ماں سے تشبیہ دینا ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کہنے والے نے اس سے شرافت' عزت اور مرتبہ میں تشبیہ دی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے حرمت میں تشبیہ دی ہو۔ پھر حرمت سے تشبیہ دینے میں بھی کئی احتمال ہیں کہ شوہر نے حرمت ظہار جو کہ کفارہ کی ادائیگی تک کیلئے وقتی حرمت ہے مراد لی ہو اور حرمت طلاق اور ایلاء والی حرمت بھی مراد ہوسکتی ہے۔ یہ تمام احتمالات لفظ میں برابر طور پر پائے جارہے ہیں۔ لہٰذا کسی ایک احتمال و صورت کو متعین کرلینا بغیر کسی معین دلیل کے جائز نہیں لیکن چونکہ یہ حرمت شرعا ثابت ہے اور عقل میں آنے والی نہیں ہے اس لئے اس کو شریعت کے خاص کئے ہوئے معنے پر ہی منحصر رکھا جائے گا اور وہ معنے ہیں زوجیت' اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ اس میں من نسائهم سے مراد بیویاں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد

لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ (سورۃ بقرۃ:۲۲۶) جو لوگ اپنی بیویوں سے ہم بستری نہ کرنے کی قسم کھا بیٹھے ہیں۔

میں بھی بیویاں ہی مراد ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَاُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ (سورۃ نساء:۲۳) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں تو تم اپنے کھیت میں آؤ جس طرح چاہو۔

اور اسی طرح دوسری آیات میں بھی نساء سے مراد بیویاں ہی ہیں۔ اب بیوی خواہ آزاد ہو یا باندی' مدبرہ ہو یا ام ولد' مکاتبہ ہو یا مستسعاة ' امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق سب اس میں شامل ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ میں عموم ہے۔

دوسری شرط = نکاح تمام وجوہ سے قائم ہو :

ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہو۔ لہٰذا تین طلاقوں والی سے اور طلاق بائن دی ہوئی سے اور جس بیوی نے خلع کیا ہو اس سے ظہار صحیح نہیں ہوتا۔ اگرچہ عدت کے دوران ہی ہو برخلاف طلاق کے کہ طلاق صریح خلع کرنے والی بیوی اور طلاق بائن دی ہوئی کو لاحق ہوجاتی ہے۔ ان میں ظہار کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے

کہ ظہار کی حقیقت بیوی کو اپنے اوپر حرام کرنا ہے جبکہ ان عورتوں میں خلع اور طلاق بائن سے حرمت ثابت ہوچکی ہے۔ اور حرام شدہ کی تحریم محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ مفید بھی نہیں کیونکہ دوسرے (یعنی ظہار) سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جو اول (خلع وغیرہ) سے حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا کسی قابل قدر انجام سے خالی ہونے کی بناپر یہ عبث ہوگا۔ طلاق کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ طلاق محل کی حلت کو زائل کرتی ہے جبکہ طلاق بائن کے بعد بھی حلت قائم ہے۔ پس یہ ثابت شدہ کو ثابت کرنا نہیں لہٰذا محال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح دوسرے امر (یعنی طلاق صریح) سے وہ فائدہ حاصل ہوتا ہے جو پہلے (خلع وغیرہ) سے حاصل نہیں ہوا یعنی عدد (طلاق) میں کمی۔ بس یہی دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ہے۔

اسی طرح اگر ظہار کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا پھر شرط کے پائے جانے سے پیشتر بیوی کو (طلاق بائن یا خلع وغیرہ سے) بائن کر دیا۔ پھر عدت کے دوران شرط پائی گئی تو ظہار واقع نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر طلاق بائنہ کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا پھر (شرط کے وجود سے پیشتر) طلاق بائن تنجیزاً (یعنی نقد) دی' پھر عدت کے دوران شرط پائی گئی تو بیوی کو معلق طلاق بائن بھی پڑ جائے گی۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ ظہار تحریم (حرام کرنا) ہے جبکہ طلاق بائن دی ہوئی بیوی پہلے ہی حرام ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر طلاق بائن دینے سے پیشتر کیا ہوا ظہار (طلاق بائن دینے کے بعد) لاحق اور واقع ہوگا تو یہ حرام کئے ہوئے کو حرام کرنا ہوگا جو محال ہے۔ پھر جب اس کا کوئی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا تو (طلاق بائن دینے کے بعد) ابتدائی ظہار یا معلق ظہار دونوں برابر ہیں۔ اس کے برعکس وہ طلاق بائن جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ واقع اور لاحق ہوجاتی ہے کیونکہ طلاق بائن تنجیزی (یعنی نقد) کے بعد اس کا ثابت ہونا محال نہیں ہے۔ نیز اس میں فائدہ بھی ہے یعنی بقیہ طلاق کے عدد کا کم ہونا' واللہ عزوجل الموفق۔

تیسری شرط۔ لفظ ظہار بیوی کے بدن یا جسم کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہو:

ظہار کا لفظ بیوی کے بدن یا اس کے جسم کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہو خواہ جامع ہو (مثلاً سر اور چہرہ یعنی جس کو بول کر پورا بدن مراد لیا جائے) یا شائع ہو مثلاً نصف و چوتھائی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک بیوی اور بیوی کے جسم کے ہر حصہ کی طرف اضافت اور نسبت صحیح ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا "تیرا سر (مجھ پر یا) میرے لئے میری ماں کی طرح ہے" یا کہا "تیرا چہرہ' تیری گردن' تیری شرمگاہ میری ماں کی طرح ہے" تو یہ شخص ظہار کرنے والوں میں سے ہوجائے گا کیونکہ ان اعضاء سے تمام بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے لہٰذا ان اعضاء کی طرف نسبت کرنا درحقیقت پورے بدن کی طرف نسبت کرنا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "تیرا تہائی حصہ میرے لئے میری ماں کی طرح ہے" یا کہا "تیرا چوتھائی" یا "تیرا نصف حصہ" یا جسم کے اور غیر متعین اجزاء کی طرف نسبت کی۔ اگر شوہر نے کہا "تیرا ہاتھ یا تیرا پاؤں یا تیری انگلی (میری ماں کی طرح ہے)" تو یہ شخص ہمارے نزدیک ظہار کرنے والا نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار کرنے والا ہوجائے گا۔ جب شوہر پیٹ یا پشت کا ذکر کرے تو آیا ظہار ہوگا یا نہیں؟ اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

فصل ٣

مظاہر بہ (جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی) سے متعلقہ شرائط

پہلی شرط = مظاہر بہ عورت کی جنس سے ہو :

مظاہر بہ (یعنی ظہار میں جس سے تشبیہ دی گئی ہو) عورت کی جنس سے ہو' لہٰذا اگر شوہر نے کہا "تو مجھ پر میرے باپ کی طرح ہے یا میرے بیٹے کی طرح ہے" تو ظہار صحیح نہ ہوگا کیونکہ ظہار ایک عرف ہے جس کو شریعت نے واجب کیا ہے اور شریعت نے ظہار کو ظہار اسی وقت تصور کیا ہے جب ظہار میں عورت سے تشبیہ دی گئی ہو۔

دوسری شرط = مظاہر بہ ایسا عضو ہو جس کی طرف نظر کرنا جائز نہ ہو:

مثلاً پشت' پیٹ' ران' شرمگاہ۔ لہٰذا اگر شوہر نے بیوی کو ماں کے سر کے ساتھ' یا اس کے چہرہ' یا اس کے ہاتھ' یا اس کے پاؤں کے ساتھ تشبیہ دی تو یہ شخص ظہار کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی ماں کے یہ وہ اعضاء ہیں جن کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔

تیسری شرط = ایسی عورت کے اعضاء سے تشبیہ دینا جس سے نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہو:

وہ اعضاء ایسی عورت کے ہوں جس سے نکاح دائمی طور پر حرام ہو' خواہ یہ حرمت رحمی رشتہ کی وجہ سے ہو مثلاً ماں' بیٹی' بہن' بھتیجی' بھانجی' پھوپھی' خالہ یا یہ حرمت رضاعی ہو یا یہ حرمت سسرالی رشتہ کی وجہ سے ہو مثلاً باپ کی بیوی' (سوتیلی ماں) یا بیٹے کی بیوی (بہو) کیونکہ یہ تمام رشتے دائمی طور پر حرام ہیں۔ اسی طرح ساس ہے خواہ بیوی سے مباشرت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لئے کہ بیٹی سے نفس نکاح ہی اس کی والدہ کو ہمیشہ کیلئے حرام کردیتا ہے۔ رہی بیوی کی بیٹی (جو دوسرے شوہر سے ہو تو) اگر بیوی مدخول بہا ہے تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب شوہر نے بیوی سے مباشرت کرلی تو اس کی بیٹی ہمیشہ کیلئے حرام ہوگئی اور اگر بیوی سے ابھی مباشرت نہ کی تو دائمی حرمت کے معدوم ہونے کی بناپر ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اس عورت کی پشت سے تشبیہ دی جس سے شوہر کے باپ نے یا شوہر کے بیٹے نے زنا کیا تھا تو امام ابویوسف ؒ کے نزدیک اس کا ظہار صحیح ہوگا جبکہ امام محمد ؒ کے نزدیک اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف اس بناپر ہے کہ اگر قاضی نے شوہر کیلئے اس عورت سے نکاح کے جائز ہونے کا فیصلہ کردیا جس سے اس کے باپ یا بیٹے نے زنا کیا تھا تو امام ابویوسف ؒ کے نزدیک

قاضی کا یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر یہ فیصلہ کسی دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو وہ اس فیصلہ کو باطل کردے گا۔ لہٰذا یہ عورت اس شخص کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ جبکہ امام محمد کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا اور دوسرے قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ اس کے پاس مرافعہ کی صورت میں پہلے قاضی کے فیصلہ کو مسترد کردے۔ لہٰذا یہ عورت دائمی طور پر حرام نہیں ہے۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے جس عورت سے ہم بستری کی ہو (بیٹے کیلئے) اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (سورۃ نساء:۲۲)

اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں۔

کیونکہ نکاح کے لغوی معنے ملنے اور ضم کرنے کے ہیں اور ضم کرنے کی حقیقت ہم بستری میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ محل اجتہاد نہیں ہے کیونہ ایسا اجتہاد جو نص کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے۔ پس جواز کا فیصلہ نص کے خلاف ہے۔ لہٰذا باطل ہے۔ اس کے برعکس جب شوہر نے اپنی بیوی کو اس بیوی سے تشبیہ دی جس کی علیحدگی اس شوہر سے لعان کی وجہ سے ہوئی ہو تو اس شخص کا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کا نکاح میرے (یعنی ابویوسفؒ کے) نزدیک اس عورت (سابقہ بیوی) سے جائز نہیں ہے کیونکہ اگر حاکم نے اس لعان شدہ بیوی سے شوہر کے نکاح کا فیصلہ کردیا تو قاضی کا یہ فیصلہ نافذالعمل ہوگا کیونکہ اس عورت کے ساتھ نکاح کی حرمت منصوص نہیں ہے۔ لہٰذا یہ عورت (لعان شدہ) شوہر کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہے۔ (اس لئے ظہار صحیح ہوگا)۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت (یعنی جس سے باپ نے ہم بستری کی ہو) سے نکاح کا جواز واضح طور پر اجتہادی مسئلہ ہے۔ اور یہ (نکاح) امام شافعیؒ کے نزدیک جائز بھی ہے اور اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف بھی واضح ہوچکا ہے لہٰذا یہ محل اجتہاد ہے۔ رہا نص کا جواب تو نص میں تاویل کا احتمال ہے۔ پس اس میں اجتہاد و رائے کی گنجائش ہے۔ اگر بیوی کو ایسی عورت کی پشت سے تشبیہ دی جو اپنی مزنیہ (یعنی جس سے اس نے زنا کیا ہے) کی ماں یا بیٹی ہے تو ظہار نہیں ہوگا کیونکہ سلف میں یہ واضح طور پر اجتہادی مسئلہ رہا ہے لہٰذا یہ عورت جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی گئی دائمی حرمت والی نہیں ہے۔

○ اگر کسی اجنبی عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا اجنبی عورت کی شرمگاہ کو شہوت سے دیکھا پھر اپنی بیوی کو اس عورت کی بیٹی سے ظہار میں تشبیہ دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ظہار نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ یہ اس کے مشابہ نہیں ہے۔ جماع زیادہ واضح و ظاہر ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو اپنی مزنیہ کی بیٹی کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی تو یہ ظہار نہیں ہوگا تو زیر نظر مسئلہ میں تو بطریق اولیٰ ظہار نہ ہوگا کیونکہ بوسہ لینا، یا چھونا، یا شرمگاہ کو دیکھنا جماع کی طرح مفضی سبب ہے لہٰذا یہ حقیقی جماع سے کمتر ہے۔ اور جب حقیقی جماع کے ہوتے ہوئے ظہار نہیں ہوتا تو بوسہ و چھونے وغیرہ میں تو بطریق اولیٰ ظہار نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ ظہار ہوگا۔ کیونکہ (شہوت سے) دیکھنے سے حرمت نص سے ثابت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

من كشف خمار امراة او نظر الى فرجها حرمت عليه امها وابنتها

جس شخص نے کسی عورت کے دوپٹہ کو (شہوت سے) اٹھایا یا کسی عورت کی شرمگاہ کو (شہوت سے) دیکھا تو اس شخص پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جائے گی۔

اسی سے یہ (مسئلہ) بھی نکل آتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو اس شخص پر فی الحال حرام ہے اور یہ عورت ان عورتوں میں سے ہے جو دوسرے وقت اس کیلئے حلال ہو سکتی ہے۔ مثلاً بیوی کی بہن (سالی) یا وہ عورت جس کا شوہر ہو' یا مجوسیہ' یا مرتدہ تو (اس صورت میں) یہ شخص ظہار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عورتیں اس پر ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہیں۔ واللہ اعلم

فصل ۴

ظہار کے حکم کے بیان میں

ظہار کے ۳ احکام ہیں:

پہلا حکم: کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے جماع کا حرام ہونا

یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا (سورۃ مجادلہ:۳)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں' پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ اس سے قبل کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

یعنی فلیحرروا (ہم بستری سے قبل ان کو غلام (خواہ مذکر ہو یا مؤنث) آزاد کرنا چاہئے) یہ اسلوب ویسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ (سورۃ بقرۃ:۲۳۳)

اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔

یعنی لیرضعن (ماؤں کو اپنے بچوں کو دودھ پلانا چاہئے) اور اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ (سورۃ بقرۃ:۲۲۸) — اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

یعنی لیتربصن (مطلقہ عورتوں کو اپنے آپ کو روکنا چاہئے)۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والے کو بیوی سے ہم بستری کرنے سے قبل غلام/باندی آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر کفارہ دینے سے قبل مباشرت حرام نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ کا مباشرت سے قبل غلام آزاد کرنے کا حکم دینا بے معنی ہوتا ہے۔ ایسا ہی اسلوب اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَه (سورۃ مجادلہ:۱۲) — اے ایمان والو! جب تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو۔

یہ آیت صدقہ سے قبل سرگوشی کرنے کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ اگر صدقہ دینے سے قبل سرگوشی کرنا حرام ہے تو اللہ تعالیٰ کا صدقہ کو سرگوشی کرنے پر مقدم کرنے کا حکم دینا بے معنی ہوتا۔ ایسے ہی یہاں بیوی سے مباشرت سے قبل کفارہ دینے کا حکم ہے۔ نیز یہ بھی مروی ہے کہ مسلمہ بن صخر البیاضی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا۔ پھر ایک چاندنی رات میں بیوی پر نظر پڑی۔ بیوی نے چاندی کے پازیب پہن رکھے تھے۔ پس مسلمہ کا دل آگیا تو انہوں نے بیوی سے مباشرت کرلی (صبح) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ سے استغفار کرو اور آئندہ نہ کرنا۔ یہاں تک کہ تم کفارہ ادا کرو"۔ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استغفار کرنے کا حکم دیا اور استغفار صرف گناہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کفارہ دینے سے قبل بیوی سے مباشرت کرنا حرام ہے۔ نیز آپ نے ظہار کرنے والے کو دوبارہ مباشرت کرنے سے منع فرما دیا اور مطلق نہی تحریم کیلئے ہوتی ہے۔ لہٰذا اس سے بھی کفارہ ادا کرنے سے قبل بیوی سے مباشرت کرنے کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا "جب کسی بیوی کو یہ کہا کہ "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" تو یہ بیوی اس کیلئے حلال نہیں ہے یہاں تک کہ کفارہ ادا کردے۔

دوسرا حکم = کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے جنسی منافع کا حرام ہونا:

کفارہ ادا کرنے سے قبل بیوی سے (جنسی) فائدہ اٹھانا' مثلاً اس کے جسم سے اپنے جسم کو ملانا' اس کا بوسہ لینا' اس کو شہوت سے چھونا' شہوت سے اس کی شرمگاہ کو دیکھنا' یہ سب چیزیں حرام ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا (اور مس کا اطلاق سب سے کم جس چیز پر ہوتا ہے وہ ہاتھ سے چھونا ہے۔ اور مس کا لفظ دونوں معنی یعنی جماع اور ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے کیونکہ دونوں ہی میں ہاتھ سے چھونے کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اس لئے کہ بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانا یہ جماع (مباشرت) کی طرف داعی ہے تو جب مباشرت حرام ہوگئی تو تمام وہ چیزیں جو مباشرت کی طرف راغب کرنے والی ہیں وہ بھی حرام ہوگئیں۔ اس

لئے کہ اگر ان کو حرام نہ کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا۔ اسی لئے دواعی جماع (بوسہ لیناوغیرہ)' استبراء (باندی کے رحم کے حمل سے خالی ہونے کو طلب کرنا) میں اور احرام کی حالت میں حرام ہیں۔ اس کے برعکس ایام حیض و نفاس میں حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ایام حیض و نفاس میں جنسی فائدہ اٹھانا مباشرت تک لے جانے والا نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں مانع یعنی گندگی کو استعمال کرنا پایا جارہا ہے۔ لہٰذا تعارض کی بناپر دواعی جماع کا عمل نہ ہوا۔ اور یہ مباشرت تک لے جانے والا نہ ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حرمت بیوی کو ماں سے تشبیہ دینے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے لہٰذا کفارہ دینے سے قبل تک کی حرمت اور ماں کی حرمت (حکما) دونوں برابر ہیں اور یہ ماں والی حرمت جنسی فائدہ اٹھانے سے مانع ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ (یعنی کفارہ دینے سے قبل والی حرمت میں بھی جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے)۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ظہار کو زمانۂ جاہلیت میں لوگ طلاق تصور کرتے تھے۔ شریعت نے محل (یعنی بیوی) سے تحریم کی طرف منتقل کیا لہٰذا ظہار کی گئی بیوی میں نکاح کے بقاء کے باوجود فعل کی حرمت ایسی ہی ہے جیسی مطلقہ میں زوال نکاح کے بعد فعل کی حرمت اور چونکہ مطلقہ میں زوال نکاح کے بعد فعل کی حرمت تمام بدن کو شامل ہے لہٰذا ایسے ہی ظہار میں ہوگی۔

جب کسی شوہر نے بیوی سے ظہار کرلیا تو عورت کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ شوہر کو مباشرت کیلئے یا جنسی فائدہ اٹھانے کیلئے کفارہ سے قبل اپنے قریب ہونے دے۔ کیونکہ یہ حرام ہے اور حرام پر قدرت دینا بھی حرام ہے۔

تیسرا حکم = بیوی کا شوہر سے جماع کا مطالبہ کرنا:

بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شوہر سے جماع کرنے کا مطالبہ کرے اور جب بیوی مطالبہ کرے تو حاکم پر لازم ہے کہ وہ شوہر کو مجبور کرے یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے اور بیوی سے جماع کرے کیونکہ خاوند نے بذریعہ ظہار جماع کو حرام کرکے بیوی کو نقصان پہنچایا ہے۔ کہ ملک نکاح کے باوجود بیوی کو اس کے حق جماع سے روک دیا لہٰذا بیوی کو اپنے حق کو پورا کرانے اور اپنے سے ضرر کو دور کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق ہے۔ اور شوہر کی وسعت میں ہے کہ کفارہ کے ذریعہ حرمت زائل کرکے عورت کا حق ادا کرے۔ لہٰذا شوہر پر یہ واجب ہوگا اور اگر شوہر ایسا کرنے سے انکار کرے تو اس کو مجبور کیا جائے گا۔ ان تمام احکام میں کفارہ کی تمام اقسام یعنی غلام آزاد کرنا' روزے رکھنا' ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا برابر ہیں یعنی جس طرح شوہر کیلئے بیوی سے وطی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے سے قبل مباح نہیں۔ اسی طرح ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے قبل بھی مباح نہیں ہے۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر کفارۂ ظہار میں کھانا کھلانا ہو تو شوہر کیلئے کھانا کھلانے سے قبل بھی بیوی سے ہم بستری کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مقدس میں کفارہ کی اس قسم (کھانا کھلانا) کو باہمی مساس (جماع) پر مقدم نہیں کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کی اس قسم میں من قبل ان یتماسا کو ذکر نہیں کیا ہے بلکہ صرف پہلی دو قسموں (غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے) میں اس کی شرط لگائی ہے۔ پس شرط' کفارہ کی ان قسموں میں ہی منحصر رہے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر کو کھانا کھلانے سے قبل جماع کرنے کی اجازت ہو اور وہ کر بھی لے تو ممکن ہے کہ شوہر کھانا کھلانے کے دوران غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے پر قادر ہو جائے تو اس شخص کا کفارہ

غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ جس سے ظاہر ہوا کہ شوہر کا جماع کرنا حرام تھا۔ لہٰذا شوہر کو حرام سے بچانے کیلئے کھانا کھلانے کو جماع سے مقدم کرنا احتیاطاً ضروری ہوگیا۔

مسئلہ:

اور اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی چار بیویوں سے ظہار کیا تو اس پر چار کفارے لازم ہوں گے خواہ اس نے چار بیویوں سے ظہار چار مختلف جملوں میں کیا ہو یا ایک ہی جملہ میں۔ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب ایک ہی جملہ سے چار بیویوں سے ظہار کیا تو ایک کفارہ لازم ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظہار حرمت کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے لہٰذا دوسری قسم یعنی ایلاء پر قیاس کیا جائے گا اور ایلاء میں صرف ایک کفارہ واجب ہوتا ہے جب شوہر نے اپنی چاروں بیویوں سے کہا ہو "اللہ کی قسم میں تم چاروں سے قربت نہیں کروں گا" اور پھر ان سے قربت کرلی۔ تو صرف ایک ہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی صرف ایک کفارہ لازم آئے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ظہار اور ایلاء کے مابین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ظہار اگرچہ ایک جملہ سے کیا ہو۔ یہ ظہار چاروں بیویوں کو علیحدہ علیحدہ شامل ہوگا۔ لہٰذا یہ شخص چاروں سے علیحدہ علیحدہ ظہار کرنے والا ہوا۔ اور ظہار کی حرمت صرف کفارہ سے ہی ختم ہوتی ہے۔ لہٰذا جب حرمتیں متعدد ہوئیں تو کفارے بھی متعدد ہوں گے۔ اس کے برعکس ایلاء میں ایک کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کی وجہ سے کہ اس کے نام کی بے حرمتی کی تلافی ہوسکے اور نام تو ایک ہی ہے لہٰذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔

اسی طرح جب ایک عورت سے چار مرتبہ چار جملوں میں ظہار کیا تو چار کفارے لازم ہوں گے کیونکہ چار حرمتوں کو واجب کیا ہے۔ اور اگر ایک بیوی سے ایک ہی مجلس میں تین مرتبہ یا چار مرتبہ ظہار کیا تو اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو ہر ظہار کیلئے ایک کفارہ ہوگا۔ کیونکہ ہر ظہار ایک حرمت کو واجب کرتا ہے جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی۔

اعتراض:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بیوی جب ایک مرتبہ ظہار سے حرام ہو چکی تو اب دوسرے ظہار سے کیوں کر حرام ہوگی۔ نیز یہ تو ثابت شدہ کو ثابت کرنا ہے جو کہ محال ہے۔ پھر یہ مفید بھی نہیں ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ دوسرے ظہار سے جدید حرمت تو حاصل نہیں ہوتی لیکن اس سے پہلی حرمت کی تاکید تو حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس فائدہ کا اظہار تحریم میں دشوار ہے تو کفارہ ادا کرنے میں تو ممکن ہے لہٰذا اس میں کفارہ ادا کرنے کا فائدہ موجود ہے۔ اور اگر دوسرے ظہار سے اس نے پہلا ظہار ہی مراد لیا تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ظہار کا صیغہ خبر کا صیغہ ہے اور انسان کبھی شدت کے اظہار کیلئے اپنے الفاظ دہراتا ہے اور نیا حکم مراد نہیں لیتا۔

ظہار طلاق کے عدد میں کمی کا موجب نہیں ہے:

(یعنی شوہر کو تین طلاقیں دینے کا حق ہوتا ہے تو ایک مرتبہ ظہار کرنے سے طلاقیں دو نہیں رہ جائیں گی) کیونکہ ظہار طلاق نہیں ہے' اور نہ ہی اس سے نکاح ٹوٹتا ہے۔ اگرچہ مدت کتنی بھی طویل کیوں نہ ہوجائے کیونکہ یہ ملک کے زوال کا موجب نہیں ہوتا۔ البتہ ملک کے قیام کے باوجود یہ کفارہ ادا کئے جانے سے پیشتر بیوی سے جماع کرنے کو حرام کردیتا ہے۔ اگر ظہار کرنے والے نے کفارہ ادا کرنے سے پیشتر ہی بیوی سے جماع کیا تو اس کے ذمے ایک اور کفارہ نہ آئے گا بلکہ وہ صرف توبہ و استغفار کرے اور جب تک کفارہ ادا نہ کردے دوبارہ جماع کرنے کا مرتکب نہ ہو کیونکہ ہم نے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور پھر کفارہ ادا کرنے سے پیشتر اس سے جماع کیا فرمایا "تو اللہ سے بخشش طلب کر اور جب تک کفارہ ادا نہ کردے دوبارہ (جماع) نہ کر"۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے فعل پر استغفار کرنے کا حکم دیا۔ کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ذمے کفارہ کی ادائیگی سے پیشتر دوبارہ جماع کرنے سے منع فرمایا' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۵

حکمِ ظہار کو باطل یا ختم کردینے والے امور

۱۔ زوجین میں سے کسی ایک کی وفات ہو جانا:

زوجین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے چونکہ حکم ظہار کا محل باطل ہو جاتا ہے اس لئے ظہار کا حکم بھی ختم ہوجاتا ہے۔ اور کسی شے کا بقاء اس کے غیر محل میں متصور نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ کفارہ کی ادائیگی اور وقت کا پورا ہو جانا:

ظہار کا حکم کفارہ ادا کردینے سے اور اگر وہ کسی وقت کے ساتھ مؤقت ہو تو وقت کے پورا ہونے پر ختم ہوجاتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ ظہار یا تو مطلق ہوگا یا مؤقت۔

ظہارِ مطلق کا حکم:

ظہار مطلق کی مثال جیسے شوہر کا قول "تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے" اس ظہار (یعنی مطلق) کا حکم یہ ہے کہ یہ کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ظہار

کرنے والے کیلئے ہے۔

استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر — اللہ سے اپنے گناہ کی معافی مانگ اور آئندہ کفارہ دینے سے قبل جماع نہ کرنا۔

اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع سے منع کیا اور اس کی انتہاء کفارہ دینے کو بتائی۔ لہٰذا یہ نہی کفارہ تک باقی رہے گی۔

مسائل:

ظہار کا حکم نہ تو ملک نکاح کے باطل ہونے سے باطل ہوتا ہے اور نہ ہی محل کی حلت کے ختم ہونے سے لہٰذا اگر بیوی سے ظہار کیا بعد ازاں اس کو طلاق بائن دے دی پھر اس سے دوبارہ نکاح کرلیا تو تب بھی اس سے جماع کرنا یا دیگر جسمانی لذت حاصل کرنا حلال نہ ہوگا یہاں تک کہ ظہار کا کفارہ ادا کردے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی باندی ہو اور اس سے ظہار کیا، پھر اس کو خرید لیا جس کی وجہ سے اس میں ملکیت آنے سے نکاح باطل ہوگیا۔ اسی طرح اگر بیوی آزاد عورت تھی، پھر وہ اسلام سے مرتد ہوگئی اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگئی، پھر قید ہوکر دار الاسلام میں آگئی، پھر اسی شوہر نے اس کو خرید لیا (تو بھی کفارہ ظہار ادا کئے بغیر حلال نہ ہوگی)۔ اسی طرح جب شوہر نے ظہار کیا، پھر مرتد ہوگیا (دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا) پھر مسلمان ہوکر لوٹ آیا اور سابقہ بیوی سے نکاح کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کیلئے کفارۂ ظہار ادا کئے بغیر وطی جائز نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابویوسفؒ سے یہ روایت اختلاف کے ساتھ منقول ہے جیسا کہ ہم ایلاء کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔ اسی طرح جب شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر دوسرے شخص نے اس سے نکاح کرلیا، پھر پہلے شوہر کے پاس آگئی تو اب بھی پہلے شوہر کیلئے ظہار کا کفارہ ادا کئے بغیر اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ ظہار کا انعقاد اس حال میں ہوا تھا کہ وہ اپنے حکم کو واجب کرنے والا تھا جو کہ حرمت ہے۔ اصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی تصرف شرعی کا جب اس حال میں انعقاد ہو کہ اس کے حکم کا فائدہ حاصل ہوتا ہو اور اس (تصرف شرعی) کی بقاء میں فائدہ کا احتمال یا وہم ہو تو اس محتمل یا موہوم فائدہ کی وجہ سے وہ تصرف باقی رہے گا۔ اس کی بنا اس مسئلے پر ہے کہ (غلام کی) بیع کے بعد غلام فرار ہوجائے تو چونکہ غلام کا واپس لوٹ آنے کا احتمال موجود ہے لہٰذا بیع باقی رہے گی۔ اور جب ظہار باقی رہا تو وہ اسی حکم پر باقی رہے گا جس پر اس کا انعقاد ہوا اور وہ حکم ایسی حرمت کا ثبوت ہے جو صرف کفارہ سے ختم ہوتی ہے۔

ظہار مؤقت کا حکم:

اور اگر ظہار مؤقت ہو اس طرح سے کہ شوہر نے بیوی سے کہا کہ "تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے ایک دن، یا ایک ماہ، یا سال تک کیلئے" تو یہ توقیت (مدت مقرر کرنا) صحیح ہے۔ اور وقت مذکور کے ختم ہوتے ہی بغیر کفارہ کے ہی ظہار ختم ہوجائے گا۔ یہ اکثر علماء کے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول جو کہ امام مالک کا بھی ہے کہ توقیت باطل ہوگی اور یہ ظہار ابدی ہوگا۔

امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظہار طلاق ہی کی طرح ہے کیونکہ یہ حرام کرنے والی دو قسموں میں سے ایک ہے۔ پھر جب طلاق والی حرمت میں توقیت نہیں ہے تو اسی طرح ظہار والی حرمت میں بھی توقیت نہیں ہوگی۔ اور ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ ظہار والی حرمت طلاق کی نسبت ایلاء کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ ظہار کفارہ کی ادائیگی سے ختم ہوجاتا ہے جس طرح قسم توڑنے سے قسم ختم ہوجاتی ہے۔ پھر جب قسم مؤقت ہوتی ہے تو ظہار بھی مؤقت ہوسکتا ہے۔ اس کے برعکس طلاق کو کوئی چیز ختم نہیں کرتی۔ لہٰذا طلاق مؤقت بھی نہیں ہوتی، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ٦

کفارۂ ظہار کا بیان

اس فصل میں مندرجہ ذیل امور پر گفتگو ہوگی:

۱۔ کفارۂ ظہار کی تفسیر
۲۔ وجوب سبب کا بیان
۳۔ شرطِ وجوب کا بیان
۴۔ کفارہ کے جواز کی شرط کا بیان

کفارۂ ظہار کی تفسیر:

یہ وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن عزیز میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انواع ثلاثہ میں سے کوئی ایک نوع لیکن اس ترتیب کے ساتھ کہ اول غلام آزاد کرنا۔ پھر روزے رکھنا، پھر کھانا کھلانا۔

وجوبِ کفارہ کا سبب

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کفارہ صرف ظہار اور عود کے وجود کے بعد ہی واجب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا (سورۃ مجادلہ:۳)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ وہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

البتہ عود کے بارے میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظواہر کا قول ہے کہ اس سے مراد لفظ ظہار ہے۔ امام

شافعیؒ کا قول ہے کہ شوہر ظہار کے بعد اتنی مدت خاموش رہے جتنی مدت میں وہ بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔ پس اگر شوہر نے ظہار کے بعد بیوی کو نکاح پر اتنی مدت تک باقی رکھا جتنی مدت میں وہ اس کو طلاق دے سکتا تھا اور طلاق نہ دی تو شوہر پر کفارہ اس طور پر واجب ہوجاتا ہے کہ پھر ساقط نہیں ہوتا خواہ (عود کے بعد) بیوی غیر حاضر ہو یا اس کو موت آگئی ہو۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو خواہ اس کو طلاق دی ہو یا نہ اور طلاق دی ہو تو خواہ اس سے رجوع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اگر شوہر نے ظہار کے فوراً بعد طلاق دے دی تو ظہار باطل ہوجائے گا اور کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر نے ظہار کے بعد بیوی کو نکاح پر روکے نہیں رکھا۔ اور ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک عود جماع کا پختہ ارادہ کرلینے کا نام ہے حتیٰ کہ اگر مباشرت کا ارادہ کرلیا اور پھر اپنا ارادہ بدل دیا کہ مباشرت نہ کروں گا تو عزم مصمم نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ نفس ارادہ سے کفارہ واجب ہوگیا تھا جو بعدازاں ساقط ہوگیا ہے۔ کیونکہ کفارہ سقوط کے بعد کسی جدید سبب ہی کی وجہ سے عود کرتا ہے بغیر سبب کے عود نہیں کرتا۔ اصحاب ظواہر کا استدلال لفظ عود کے ظاہر سے ہے کیونکہ قول میں عود کرنے کا مطلب ہے اسی قول کو تکرار سے کہنا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ نُھُوْا عَنِ النَّجْوٰی ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا نُھُوْا عنہ (سورۃ مجادلہ:٨)

کیا آپ نے ان لوگوں کا حال نہیں دیکھا جنہیں سرگوشی سے منع کردیا گیا تھا۔ پھر بھی وہی کرتے جس سے وہ منع کئے گئے ہیں۔

لہٰذا "یعودون لما قالو" کا معنے ہوئے کہ وہ پہلے قول کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس کو دہراتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد خداوندی والذین یُظاہِرُونَ مِن نسآئِھِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ مِنْ قَبْلِ عود کے بعد وجوب کفارہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جو ہم نے بیان کی نہ کہ اس صورت میں جو تم (احناف) نے بیان کی کیونکہ تمہارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ تمہارے نزدیک کفارہ کی ادائیگی تک بیوی سے جماع کرنا حرام ہوجاتا ہے اور کفارہ ادا کرنے سے وہ حرمت مرتفع ہوجاتی ہے۔ حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (مثلاً) قائل کا قول قال فلان کذا ثم عاد "فلاں نے بات کہی پھر عود کیا"۔ لغوی طور پر دو معنے کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اپنی کہی ہوئی بات کا اعادہ کیا اور اس بات کو دہرایا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اپنی کہی ہوئی بات سے رجوع کرلیا کیونکہ منقول ہے کہ ایک اعرابی نے اصمعی کے سامنے یہ جملہ کہا انہ کان یبنی بناء ثم یعود لہ "وہ تعمیر کرتا تھا پھر اس کیلئے عود کرتا تھا" تو اصمعی نے پوچھا کہ اعود لہ سے تیری مراد کیا ہے۔ تو اس نے کہا کہ اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں اس کو توڑ دیتا تھا۔ ثم یعودون لما قالو میں عود کو پہلے معنی یعنی تکرار پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قول میں تکرار کا احتمال ہی نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ تکرار تو بعینہٖ گزشتہ یا اول کے اعادہ کو کہتے ہیں جو کہ اعراض (جوھر کا ضد) میں متصور نہیں اس لئے کہ اعراض کا بقاء محال ہے۔ لہٰذا ان کا اعادہ متصور نہیں۔

اور اسی طرح جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوس (ابن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کو کفارہ کا حکم دیا تو آپ نے ان سے یہ نہیں پوچھا کہ انہوں نے لفظ ظہار کی تکرار کی تھی یا نہیں حالانکہ اگر تکرار شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ بات ضرور پوچھتے کیونکہ یہ اشکال کا موقع تھا۔ اسی طرح وہ ظہار جس کا عرف و رواج اہل جاہلیت میں موجود تھا۔ اس میں قول کی تکرار نہیں تھی۔ اور جب پہلے معنی پر محمول کرنا ممکن نہ ہوا تو دوسرے معنی پر محمول کریں گے یعنی گزشتہ قول کو توڑنے اور فسخ کرنے کیلئے عود کرنا۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ پھر اپنے قول سے رجوع کرتے ہیں اور یہ جماع کرنے کے عزم سے ہوتا ہے کیونکہ ظہار کرنے والے نے جو قول کیا تھا وہ جماع کو حرام کرنا تھا لہٰذا اس کو توڑنے اور فسخ کرنے کیلئے عود کرنا جماع کو مباح کرنا ہے۔

اس سے اس تاویل کا فساد بھی ظاہر ہوگیا جو امام شافعیؒ نے عود کی تفسیر بیوی کو روک رکھنے اور نکاح کو باقی رکھنے کے ساتھ کی ہے کیونکہ بیوی کو روک رکھنا لغت میں عود نہیں کہلاتا اور نہ ہی کسی بھی شے کو روک رکھنے کو عود کہا جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ظہار نکاح کو رفع نہیں کرتا کہ کہا جاسکے کہ گزشتہ قول کی طرف عود نکاح کو باقی رکھنے کیلئے ہوتا ہے۔ لہٰذا عود کی یہ تاویل کرنا کہ یہ عورت کو نکاح پر روک رکھنا ہے باطل ہے۔

اس تاویل کے باطل ہونے پر یہ آیت مبارکہ دلیل ہے کہ ثم یعودون لما قالوا کیونکہ ثم تراخی کیلئے ہوتا ہے۔ پس جس نے عود کو نکاح باقی رکھنے اور عورت کو روکے رکھنے سے تعبیر کیا انہوں نے عود کو قول (ظہار) کے فوراً بعد بغیر تراخی کے لوٹنے والا بنایا حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ نص تو کفارہ کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے۔ جبکہ تمہارے (احناف) نزدیک واجب نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک بھی جب ظہار کرنے والا جماع کرنے کا عزم کرلے تو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ "جب تو جماع کرنے کا عزم کرلے تو اس سے پہلے کفارہ ادا کر"۔ جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا "جب تم نماز کیلئے کھڑے ہو تو دھو لو......" نیز اذا ناجیتم الرسول فقدموا "جب تم سرگوشی کرنا چاہو رسول سے تو......"۔

اس کفارہ کے سبب وجوب میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کا سبب ظہار اور عود دونوں ہی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کو ان دونوں ہی کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ ارشاد فرمایا: وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ

اور بعض دیگر کا قول ہے کہ سبب وجوب تو ظہار ہے البتہ عود اس کیلئے شرط ہے کیونکہ ظہار گناہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان: وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا میں اسے نامعقول اور جھوٹ بات قرار دیا ہے اور اس گناہ کو ختم کرنے اور آئندہ اس سے بچنے کیلئے ڈانٹ ڈپٹ کی حاجت و ضرورت موجود ہے لہٰذا کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اس سے روکنے والا ہے۔ اور کفارہ کے سبب وجوب کے ظہار ہونے پر یہ دلیل ہے کہ کفارہ کی اضافت و نسبت ظہار کی طرف کی جاتی ہے۔ عود کی طرف نہیں اور کہنے میں ظہار کا کفارہ آتا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ احکام کی اضافت و نسبت ان کے اسباب کی طرف کی جاتی ہے شرائط کی طرف نہیں۔

دیگر بعض کا کہنا ہے کہ کفارہ کا سبب عود کا وجود ہے جبکہ ظہار شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت ہے اور ظہار ممنوع محض ہے لہٰذا ظہار ایک عبادت کے وجوب کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بعض نے کہا کہ ظہار اور عود دونوں ہی شرطیں ہیں اور سبب وجوب ایک تیسرا امر ہے۔ یعنی واجب کی ادائیگی کیلئے کفارہ کا متعین طریقہ ہونا اور ظہار کرنے والے کا ادائیگی پر قادر ہونا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جماع میں بیوی کے حق کی ادائیگی واجب ہے۔ اور ازروئے حکم شوہر پر جماع واجب ہوتا ہے جبکہ بیوی باکرہ یا پہلے کی شادی شدہ ہو اور اس شوہر نے اس سے ایک مرتبہ بھی جماع نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ شادی شدہ ہے اور شوہر اس سے ایک مرتبہ جماع کرچکا ہے تو ازروئے حکم جماع کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ وجوب صرف دیانتاً" یعنی فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ ہوگا کیونکہ شوہر بیوی کا حق ادا کرچکا ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک ازروئے حکم بھی واجب ہے حتیٰ کہ جماع کرنے پر شوہر کو مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور واجب (جماع) کی ادائیگی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک حرمت مرتفع نہ ہوجائے اور حرمت چونکہ صرف کفارہ ادا کرنے سے مرتفع ہوتی ہے لہٰذا اس واجب کی ادائیگی کیلئے شوہر کو کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ اس کی بنیاد یہ معروف قاعدہ ہے کہ کسی شے کے ایجاب میں وہ شے بھی واجب ہوتی ہے اور جن امور کے ذریعے سے وہ شے حاصل ہوتی ہے وہ امور بھی واجب ہوتے ہیں' جیسے اقامت نماز کا حکم ہی طہارت وغیرہ کا حکم بھی ہوگا' واللہ اعلم۔

کفارہ کے وجوب کی شرائط:

۱۔ کفارہ کی ادائیگی قدرت پر منحصر ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی پر قدرت کے بغیر کوئی فعل واجب ہو۔ لہٰذا جو قادر نہ ہوگا اس پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

۲۔ عود یا ظہار یا دونوں ہی۔ مشائخ کے اس اختلاف کے مطابق جو ابھی گزرا ہے۔

کفارہ کی شرائطِ جواز:

ظہار کے کفارے کی تینوں انواع یعنی غلام آزاد کرنا' روزے رکھنا اور کھانا کھلانا' کی چند شرائط ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے' واللہ عزوجل اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

کتاب اللعان

لعان کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

۱۔ صورتِ لعان
۲۔ کیفیتِ لعان
۳۔ صفتِ لعان
۴۔ وجوبِ لعان کے سبب کا بیان
۵۔ لعان کے وجوب اور جواز کی شرائط کا بیان
۶۔ اس امر کا بیان جس کے باعث لعان کے وجوب کا سبب قاضی کے ہاں ظاہر ہوتا ہے
۷۔ لعان کے معنے اور اس کی ماہیّت کا بیان
۸۔ لعان کے حکم کا بیان
۹۔ اس امر کا بیان جو لعان کے وجوب کے بعد اس کے سقوط کا باعث ہوتا ہے
۱۰۔ لعان کے حکم کا بیان جبکہ وہ ساقط ہوجائے یا قذف کے باوجود وہ سرے سے واجب نہ ہو

(۱) لعان کی صورت اور کیفیت کا بیان:

لعان یا زنا کے الزام لگانے یا پھر بچہ کا (اپنی اولاد ہونے سے) انکار کرنے سے ہوتا ہے۔ قذف اگر زنا کے الزام کی وجہ سے ہو تو قاضی کو چاہئے کہ وہ شوہر اور بیوی دونوں کو اپنے سامنے کھڑا کرے اور اولاً شوہر کو حکم دے کہ چار مرتبہ یوں کہے ”اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں زنا کے اس الزام میں جو میں نے اس پر لگایا ہے سچا ہوں“ پانچویں مرتبہ اس طرح کہے ”اللہ کی لعنت ہو مجھ پر اگر میں زنا کے اس الزام میں جو میں نے اس پر لگایا ہے جھوٹا ہوں“۔ بعدازاں قاضی عورت کو حکم دے کہ وہ چار مرتبہ اس طرح کہے۔ ”میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ یہ زنا کے اس الزام میں جو اس نے مجھ پر لگایا ہے جھوٹا ہے“۔ پھر عورت پانچویں باریوں کہے ”اللہ کا غضب مجھ پر اگر یہ زنا کے الزام میں جو اس نے مجھ پر لگایا ہے سچا ہے“۔ ظاہر الروایت میں اسی طرح مذکور ہے۔

امام حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ خطاب مواجہت (آمنے سامنے کے خطاب) کے لفظ کی ضرورت ہوگی، لہٰذا شوہر اس طرح (بیوی کو) کہے ”تجھ پر زنا کا جو الزام میں نے لگایا ہے“ اور زوجہ اس طرح (شوہر کو) کہے ”تو نے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے“۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ (خطاب مواجہت کے برعکس) خطاب معائنہ (دیکھنے کے بعد غائب کے صیغے کے ساتھ کلام) میں احتمال کی

گنجائش ہے کیونکہ اس میں جہاں بیوی کو مراد لینے کا احتمال ہے وہاں بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو مراد لینے کا بھی احتمال ہے جبکہ خطاب مواجہت میں یہ احتمال نہیں ہوتا لہٰذا ایسے لفظ کا استعمال زیادہ مناسب ہے جس میں دوسرے احتمال کی گنجائش نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا "میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس پر جو زنا کا الزام لگایا ہے اس میں سچا ہوں" اور اپنی بیوی کی طرف اشارہ بھی کیا تو اشارہ کرنے کی وجہ سے بیوی متعین ہوگئی اور دوسرے احتمال کی گنجائش باقی نہ رہی۔ لہٰذا اس بارے میں مواجہت اور معائنہ کے الفاظ برابر ہیں۔

اور اگر لعان بچے کی نفی کرنے کی وجہ سے ہو تو شوہر امام کرخیؒ کے قول کے مطابق ہر دفعہ یوں کہے "میں نے تیرے بچے کا انکار کرکے تجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے" اور بیوی ہر دفعہ یوں کہے "تو نے میرے بچے کا انکار کرکے مجھ پر زنا کا جو الزام لگایا ہے"۔

امام طحاویؒ کا قول ہے کہ شوہر ہر مرتبہ یوں کہے "اس کے بچے کی نفی کرکے زنا کا جو الزام میں نے اس پر لگایا ہے" اور عورت کہے کہ "اس نے میرے بچے کی نفی کرکے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے"۔

ہشام کی امام محمدؒ سے روایت ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا جب شوہر بچے کی نفی کی وجہ سے لعان کرے تو لعان میں یہ الفاظ استعمال کرے۔ "اللہ کو میں گواہ بناتا ہو کہ میں زنا کے اس الزام میں سچا ہوں جو میں نے اس کے بچے پر نفی کرکے اس پر لگایا ہے کہ یہ میرا نہیں ہے" اور عورت کہے "میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ تو نے یہ کہہ کر کہ یہ بچہ تجھ سے نہیں ہے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے اس میں تو جھوٹا ہے"۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے نوادر میں یہ روایت کیا ہے کہ بچے کی نفی کرنے کی صورت میں شوہر اس طرح کہے "وہ اس اللہ کو گواہ بناتا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے کہ وہ زنا کے اس الزام میں جو اس نے اس پر لگایا ہے اور بچے کی نفی کرنے میں سچا ہے"۔ (صاحب) قدوریؒ نے فرمایا کہ یہ روایت کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ قذف کی حالت کا اختلاف ہے۔ لہٰذا اگر قذف شوہر کی جانب سے ہو تو ان الفاظ کے ساتھ "یہ بچہ مجھ سے نہیں ہے" تو لعان میں صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ "بچے کی نفی کا جو الزام میں نے تجھ پر لگایا ہے" کیونکہ اس نے بیوی پر الزام تو صرف بچے کی نفی کرکے لگایا ہے۔ اور اگر الزام زنا اور بچے کی نفی دونوں کا ہو تو پھر دونوں باتوں کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اس نے بیوی پر دونوں ہی تہمتیں لگائی ہیں۔

لعان کی ابتداء کون کرے گا؟

لعان کی ابتداء مرد سے کی جائے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ (سورۃ نور:۶)	جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے۔

اس آیت میں حرف "فا" تعقیب کیلئے ہے جس کا تقاضہ ہے کہ شوہر کا لعان تہمت لگانے کے بعد ہو۔ لہٰذا عورت کا لعان مرد کے لعان کے بعد واقع ہوگا۔ اسی طرح یہ روایت ہے کہ جب آیت لعان نازل ہوئی اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میاں بیوی پر لعان کے اجراء کا ارادہ فرمایا تو مرد کے لعان سے آپ نے ابتداء فرمائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل قابل اقتداء ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا لعان بیوی کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے کیونکہ شوہر نے زنا کی تہمت لگا کر بیوی پر عار لگایا ہے اور عورت شوہر کے لعان کا مطالبہ کرکے اپنے اوپر سے اس عار کو دور کرے گی اور یہ عورت کا حق ہے کہ وہ اپنے سے عار کو دور کرے اور صاحب حق جب اپنے حق کا مطالبہ کرے تو حق دہندہ کیلئے مثل مقروض و مدیون کے تاخیر جائز نہیں ہے۔ اور اگر قاضی نے غلطی سے لعان کی ابتداء عورت سے کی اور پھر مرد سے لعان کرایا تو قاضی کو چاہئے کہ عورت سے لعان کا اعادہ کرالے۔ اس لئے کہ لعان شہادت (گواہی) ہے اور (زوجہ) بیوی اپنی شہادت (گواہی) سے شوہر کی گواہی کو رد کرے گی اس لئے شوہر کی شہادت سے قبل زوجہ کی شہادت صحیح نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ تمام دعاوی میں مدعی کی شہادت سے ابتداء کی جاتی۔ پھر مدعی علیہ مدعی کی شہادت کو دفع کرنے کیلئے اپنی شہادت پیش کرتا ہے تو یہاں پر بھی معاملہ ایسا ہی ہے اور اگر قاضی نے بیوی کے لعان کا اعادہ نہ کرایا اور زوجین میں تفریق کردی تو یہ تفریق نافذ ہوجائے گی۔ اس لئے کہ قاضی کا تفریق کا فیصلہ محل اجتہاد میں ہے اور قاضی نے لعان کو شہادت نہیں بلکہ قسم تصور کیا ہے اور قاضی کیلئے مدعی اور مدعی علیہ سے قسم لیتے وقت ان میں سے کسی ایک کو مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ دو باہم ایک دوسرے پر دعویٰ کرنے والوں سے قسم لینے کی صورت میں ترتیب ضروری نہیں بلکہ قاضی ان میں سے جس کو چاہے مقدم کرسکتا ہے۔ لہٰذا قاضی کی یہ تفریق محل اجتہاد میں ہونے کی وجہ سے نافذ ہوگی۔

لعان میں قیام شرط نہیں:

لعان کرنے والوں کیلئے (لعان کرتے وقت) کھڑا ہونا شرط نہیں ہے۔ امام حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کیا ہے کہ متلاعنین (لعان کرنے والے) کیلئے کھڑا ہونا اور بیٹھنا دونوں یکساں ہیں۔ اس لئے کہ لعان میں یا تو شہادت کا معنی معتبر ہے یا پھر قسم کا معنی' یا شہادت اور قسم دونوں کے معنی معتبر ہیں اور ان دونوں میں قیام ضروری نہیں البتہ مستحب ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عاصم اور ان کی بیوی کیلئے قیام کو مستحب فرمایا تھا اور آپؐ نے فرمایا "اے عاصم کھڑا ہو اور گواہی دے' اللہ کی قسم کھا کر (قم فاشهد بالله)" اور آپ نے ان کی بیوی سے فرمایا قومی فاشهدی بالله (تو کھڑی ہو اور گواہی دے اللہ کی قسم کھا کر)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حدود میں سنت یہ ہے کہ ان کو برسرعام نافذ کیا جائے اور قیام کی حالت اس کے زیادہ قریب ہے' واللہ الموفق۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ا

صفتِ لعان

پہلا وصف لعان کا وجوب:

ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک لعان واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں لعان واجب نہیں ہے بلکہ بیوی پر قذف (تہمت زنا لگانے) کی وجہ سے شوہر پر حدقذف واجب ہے مگر شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ گواہ پیش کرکے، یا لعان کرکے اپنے آپ کو حدقذف سے بچالے اور عورت پر شوہر کے لعان کرنے کے بعد حدزنا واجب ہے لیکن عورت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ لعان کرکے اپنے آپ کو حدزنا سے بچالے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک عورت کو یہ بھی حق ہے کہ وہ عدالت میں شوہر پر مقدمہ کردے اور شوہر سے لعان کا مطالبہ کرے اور جب عورت شوہر سے لعان کا مطالبہ کرے تو قاضی شوہر کو لعان پر مجبور کرے گا اور اگر شوہر نے لعان نہ کیا تو اس کو قید کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے ذمے ایک واجب کو ادا نہیں کررہا۔ جس طرح قرض کی ادائیگی نہ کرنے والے کو قید کیا جاتا ہے۔ پس شوہر کو قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر اپنے جھوٹ کا اقرار کرے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو لعان کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور نہ شوہر کو لعان پر مجبور کیا جائے گا اور نہ ہی لعان نہ کرنے پر اس کو قید کیا جائے گا بلکہ شوہر پر حدقذف لگا دی جائے گی۔ اسی طرح جب شوہر نے عورت سے لعان کیا تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عورت کو لعان پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر عورت لعان نہ کرے تو عورت کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر زنا کا اقرار کرے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو عورت کو لعان پر مجبور کیا جائے گا اور نہ ہی اس کو قید کیا جائے گا بلکہ اس پر حد زنا جاری کردی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا استدلال: امام شافعیؒ نے قرآن پاک کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً (سورۃ نور:۴)	جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر اور غیر شوہر کے درمیان فرق کئے بغیر قذف کرنے والے پر حدقذف لگانے کو واجب کیا ہے۔ لیکن اگر قاذف (قذف کرنے والا) شوہر ہو تو اگر اس کے پاس گواہ ہوں تو وہ گواہ پیش کرکے اپنے آپ کو حدقذف سے بچا سکتا ہے اور اگر گواہ نہ ہوں تو بذریعہ لعان وہ اپنے آپ کو حدقذف سے بچا سکتا ہے۔ پس لعان شوہر کو حدقذف سے بچانے والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان:

وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ(سورۃ نور:۸) عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے عورت کے لعان کو اپنے اوپر سے حدزنا دور کرنے کا ذریعہ بنایا ہے اس لئے کہ درء کے لغوی معنے دور کرنے اور ہٹانے کے آتے ہیں تو ثابت ہوا کہ مرد کے لعان کی وجہ سے عورت پر حد زنا واجب ہوجاتی ہے۔ اور پھر عورت اپنے لعان سے حدزنا کو اپنے سے ہٹاتی اور دور کرتی ہے نیز چونکہ مرد کے لعان سے قذف (تہمت لگانے) میں اس کی سچائی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے قذف میں سچا ہونے کی بناپر ہی لعان کرتا ہے۔ البتہ عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ لعان کے ذریعے اپنے آپ کو حد زنا سے بچالے اور وہ اس طرح کہ جب عورت نے بھی لعان کرلیا تو تعارض واقع ہوگیا اور تہمت لگانے میں شوہر کی سچائی ظاہر نہ ہوئی لہٰذا عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

احناف کا استدلال:

ہمارا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّآ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍۭ بِاللّٰهِ (سورۃ نور:٦) اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں۔

یعنی اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگانے والے کو چاہئے کہ وہ چار قسمیں کھائے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیویوں پر قذف کا مقتضیٰ لعان کو قرار دیا ہے۔ تو جس نے شوہر پر حد کو واجب قرار دیا اس نے نص کی مخالفت کی ہے نیز حد کا وجوب محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ قذف میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوگیا ہے۔ جبکہ لعان نہ کرنے سے اس کا جھوٹ ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ہر وہ شخص جو شہادت یا قسم سے باز رہے اس کا جھوٹ بھی ثابت ہوجائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ لعنت اور غضب سے بچنے کیلئے لعان سے باز رہا ہو اور جبکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد واجب نہیں ہوتی تو احتمال کی موجودگی میں حد کیسے واجب ہوگی۔ نیز قسم سے باز رہنا تو (اپنی) قربانی دینا ہے اور (اپنے اوپر حد لگانے کو) مباح کرنا ہے جبکہ حدود میں مباح کرنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر کوئی شخص حاکم کو اپنے پر حد قائم کرنے کو مباح کردے تو حاکم کیلئے حد لگانا جائز نہیں ہوجاتا۔

شوافع کے استدلال کا جواب:

شوافع نے جس آیت قذف سے استدلال کیا تھا احناف کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابتداء اسلام میں اجنبی عورتوں اور بیویوں دونوں ہی پر قذف سے قذف کرنے والے پر حد واجب ہوتی تھی

بعدازاں آیت قذف بیویوں کے بارے میں منسوخ ہوگئی اور آیت لعان سے بیویوں پر قذف کا موجب لعان کردیا گیا اس کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودرضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ شب جمعہ میں ہم مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے تو ایک انصاری آیا اس نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) دیکھئے ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو پاتا ہے تو اگر وہ اس کو قتل کردے تو آپ بھی اس کو قتل کردیں گے اور اگر اس کا کسی سے ذکر کرے تو آپ اس کو کوڑے ماریں گے اور اگر وہ اپنے آپ کو روکے رکھے تو غصہ پر اپنے آپ کو روکے گا۔ پھر وہ (انصاری شخص) کہنے لگا' الھم افتح (اے اللہ یہ مسئلہ حل کر دیجئے)۔ تب یہ آیت لعان نازل ہوئی۔ اس آدمی کا یہ کہنا اگر وہ شخص اس کا ذکر کرے تو آپ اس کو کوڑے لگائیں گے۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر قذف کی سزا آیت لعان نازل ہونے سے قبل حد ہی تھی۔ یہ حد بیویوں کے بارے میں آیت لعان سے منسوخ ہوگئی۔ پس وہ خاص جو متاخر ہو اس عام کو جو مقدم اپنے بقدر منسوخ کردیتا ہے۔ یہی ہمارے عام مشائخ کا مذہب ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عام خاص پر مبنی ہوتا ہے (یعنی عام کی خاص سے تخصیص ہوتی ہے)۔ پس واضح ہوگیا کہ عام سے مراد خاص کی مقدار کے علاوہ ہے خواہ خاص سابق ہو یا لاحق (یعنی خواہ نص خاص کا نزول نص عام سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں) اور خواہ تاریخ کا علم ہو اور ان دونوں کے درمیان اتنا زمانہ گزرا ہو جو فسخ کیلئے مناسب ہے یا مناسب نہیں ہے اور یا دونوں کے درمیان تاریخ کا علم نہ ہو۔ پس امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بھی بیویاں آیت قذف کے تحت داخل نہیں ہیں لہٰذا ان کا اس آیت سے استدلال کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔

دوسری آیت ویدرؤا عنها العذاب میں شوافع کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ دفع عذاب تقاضا کرتا ہے توجہ عذاب کا نہ کہ عذاب کے وجوب کا کیونکہ وجوب ماننے کی صورت میں پھر یہ رفع عذاب (عذاب کی منسوخیت) ہوگا نہ کہ دفع عذاب۔ علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ عذاب سے مراد حبس ہو اس لئے کہ حبس پر بھی لفظ عذاب کا اطلاق کردیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ھدھد کے قصہ میں فرمایا ہے: لَاُعَذِّبَنَّهٗ عَذَاباً شَدِیداًاس کی تفسیر لاحبسنہ سے کی گئی ہے یعنی میں ضرور اسے قید کروں گا۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ ازروئے دلالت عذاب میں منع (روکنے) کے معنے پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے اعذب ای منع یعنی اس نے روکا اور اعذب ای امتنع یعنی وہ رک گیا۔ یہ لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور منع (روکنے) کے معنے حبس میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہی ہمارا (احناف کا) مذہب ہے کہ جب عورت لعان کرنے سے باز رہے تو اسے قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر زنا کا اقرار کرے اور اپنے اوپر سے عذاب یعنی حبس کو دور کرے۔ پس ہم نے تو آیت کریمہ کے موجب و مقتضا ہی کا قول کیا ہے۔

دوسرا وصف: لعان میں عفو اور صلح نہیں:

لعان میں معاف کردینا' بری کردینا اور صلح کرلینا (جائز) نہیں۔ اس لئے کہ یہ شوہر کے حق میں حدقذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حد زنا اور حد قذف دونوں ہی میں معاف کرنے' بری کرنے اور صلح کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ حدود کے بیان میں ذکر کریں گے۔ ایسے ہی اگر زوجہ نے عدالت میں جانے سے قبل شوہر کو معاف کردیا یا شوہر کے ساتھ مال پر صلح کرلی تو یہ

صلح کرنا اور معاف کرنا صحیح نہیں ہوگا اور زوجہ پر بدل صلح کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور اس کے بعد عورت کو شوہر سے لعان کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اجنبی کے قذف کی صورت میں ہوتا ہے۔

تیسرا وصف: لعان میں نائب بنانا صحیح نہیں:

لعان میں نیابت نہیں چلتی۔ حتیٰ کہ اگر زوجین میں سے کسی نے لعان میں اپنا وکیل بنایا تو یہ وکیل بنانا درست نہیں ہوگا اس لئے کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ لعان بمنزلہ حد کے ہے' لہٰذا تمام حدود کی مثل اس میں بھی نیابت کا احتمال نہیں ہوگا نیز لعان یا تو شہادت ہے یا پھر قسم ہے اور دونوں (شہادت و قسم) میں نیابت نہیں چلتی۔ رہا گواہوں کے ذریعہ سے قذف کو ثابت کرنے کیلئے وکیل بنانا تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب الوکالہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ۲

وجوبِ لعان کے سبب کا بیان

لعان کے واجب ہونے کا سبب (بیوی پر) زنا کی تہمت لگانا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: بچے کی نفی کئے بغیر زنا کی تہمت لگانا

دوم: بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا

پہلی قسم:

یہ ہے کہ شوہر بیوی کو یا زانیہ (اے زنا کرنے والی) کہے یا کہے کہ تو نے زنا کیا ہے یا کہے کہ میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا تجھ سے حرام جماع کیا گیا ہے یا تجھ سے وطی حرام کی گئی ہے تو نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں زنا کی تہمت نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی پر لواطت کی تہمت لگائی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لعان واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمل لواطت زنا نہیں ہے۔ لہٰذا زنا کی تہمت نہیں پائی گئی۔ جبکہ امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ زنا ہے۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ کتاب الحدود میں آئے گا۔

مسائل:

اگر کسی مرد کی چار بیویاں تھیں اور شوہر نے چاروں پر زنا کی تہمت ایک ہی جملہ میں لگا دی یا ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جملوں میں زنا کی تہمت لگائی تو اگر زوج (شوہر) اور چاروں بیویاں اہل لعان میں سے ہیں تو شوہر کو ہر قیمت میں ہر بیوی کے ساتھ علیحدہ علیحدہ لعان کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ لعان کے وجوب کا سبب یعنی زنا کی تہمت ہر ایک بیوی کے حق میں پایا گیا ہے۔ اور اگر شوہر اہل لعان میں سے نہیں ہے تو اسے حد قذف لگائی جائے گی اور چاروں بیویوں کی طرف سے ایک ہی حد کافی ہوگی۔ (یعنی صرف ایک مرتبہ حد لگائی جائے گی چار مرتبہ نہیں) اس لئے کہ حد ایک دوسرے میں مدغم ہوجاتی ہے۔ اور اگر زوج اہل لعان میں سے(۱) اور ان چار بیویوں میں سے بعض تو لعان کی اہل ہیں اور بعض نہیں۔ تو شوہر جو لعان کی اہل ہیں ان سے لعان کرے گا اور جو لعان کی اہل نہیں ہیں ان سے لعان نہیں کرے گا۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اے زانیہ بنت زانیہ کہا تو شوہر پر لعان اور حد دونوں واجب ہوجائیں گے۔ اس لئے کہ اس نے بیوی پر اور اس کی ماں دونوں پر زنا کی تہمت لگائی ہے۔ بیوی پر زنا کی تہمت سے تو اس پر لعان واجب ہوا اور اجنبیہ (ساس) پر تہمت کی وجہ سے حد واجب ہوئی۔ اب اگر دونوں (بیوی اور ساس) نے حد کا مطالبہ کردیا تو اولاً شوہر کو ساس پر زنا کی تہمت کی وجہ سے حد لگائی جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں شوہر محدود فی القذف (جسے اجنبیہ پر زنا کی تہمت کی وجہ سے حد لگائی گئی ہو) ہو جائے گا جب شوہر محدود فی القذف ہوگیا تو وہ شہادت کا اہل نہیں رہا۔ اور چونکہ لعان (درحقیقت) شہادت ہی ہے لہٰذا حد سے ابتداء کرنے میں لعان کا سقوط ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیں جمع ہوجائیں تو ابتداء اس حد سے کی جاتی ہے جس سے دوسری حد ساقط ہوجائے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "جتنا ہو سکے حدود کو دفع (ختم) کرنے کی کوشش کرو" اور ہم کو اس طریقہ پر حد کو دور کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ اور اگر ساس نے حد کا مطالبہ نہ کیا اور بیوی نے مطالبہ کر دیا تو ان کے درمیان لعان کردیا جائے گا۔ اگر اس کے بعد ساس نے بھی حد کا مطالبہ کردیا تو شوہر پر حد قذف بھی لگا دی جائے گی۔ ظاہر الروایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ لعان کے بعد ساس کے مطالبہ کے باوجود حد قذف نہیں لگائی جائے گی۔ لیکن امام طحاویؒ کا یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ پہلے مسئلہ میں لعان کو قائم کرنے سے مانع موجود ہے جو کہ شوہر کے محدود فی القذف (تہمت لگانے کی بناپر حد کی سزا پانے والا) ہونے کی بناپر لعان کی اہلیت سے نکلنا ہے جبکہ یہ مانع اس دوسرے مسئلے میں موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیوی کی ماں فوت ہوچکی ہو تو شوہر نے بیوی کو اے زانیہ بنت زانیہ کہا تو شوہر پر حد اور لعان دونوں کے واجب ہونے کی وجہ سے بیوی کو دونوں تہمتوں پر مطالبہ اور مقدمہ کا حق ہوگا۔ اب اگر بیوی نے دونوں کا مطالبہ کردیا تو اس صورت میں ماں پر قذف کی وجہ سے حد قذف لگائی جائے گی۔ اس لئے کہ اس میں لعان کا اسقاط ہے۔ اور اگر بیوی نے اپنی ماں پر تہمت لگانے پر مقدمہ نہ کیا بلکہ خود اپنے نفس پر تہمت کی وجہ سے مقدمہ کیا تو دونوں کے مابین لعان کردیا جائے گا۔ ساس پر تہمت کی وجہ سے حد قذف

---

(۱) اہل لعان سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں گواہی دینے کی لیاقت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں غلام ہوں یا کوئی ایک غلام ہو یا کوئی ایک نابالغ ہو تو وہ اہل لعان میں سے نہ ہوگا۔

لگائی جائے گی اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔

○ اسی طرح اگر کسی نے ایک اجنبیہ پر زنا کی تہمت لگائی پھر اس اجنبیہ سے نکاح کرلیا اور پھر نکاح کے بعد اس پر زنا کی تہمت لگائی تو اس مرد پر حد اور لعان دونوں واجب ہوں گے اس لئے کہ حد اور لعان دونوں کے وجود کا سبب پایا جارہا ہے۔ پھر اگر بیوی نے دونوں تہمتوں میں مقدمہ کردیا تو حد قذف سے ابتداء کی جائے گی اور لعان ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر بیوی نے حد قذف کا مقدمہ نہ کیا بلکہ صرف لعان کا مقدمہ کیا تو ان کے مابین لعان کرادیا جائے گا۔ پھر اگر لعان کے بعد بیوی نے حد قذف کا مقدمہ کردیا تو حد قذف بھی لگائی جائے گی جس کی وجہ ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں، واللہ اعلم۔

دوسرا سبب بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا:

اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ یہ بچہ زنا کا ہے۔ یا یہ کہے کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ "یہ بچہ میرا نہیں ہے" اس میں زنا کی تہمت نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ اس (شوہر) کا بیٹا نہ ہو اور بیوی بھی زانیہ نہ ہو اس طرح کہ بیوی سے کسی نے شبہ میں وطی کرلی ہو۔

جواب: جواب یہ ہے کہ یہ احتمال موجود ہے لیکن یہ بالاجماع قابل اعتبار نہیں اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کے مشہور و معروف باپ سے ہونے کی نفی کی اس طرح کہ اس کو کہا کہ "تو اپنے باپ کا نہیں ہے" تو یہ کہنے والا اس کی والدہ پر تہمت لگانے والا ہے یہاں تک کہ اس احتمال کے باوجود اس پر حد قذف لازم ہوجائے گی۔

○ اور اگر بیوی نے بچہ جنا اور شوہر نے اس سے کہا کہ تو نے اس بچے کو نہیں جنا تو قذف (تہمت) نہ ہونے کی وجہ سے لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے ولادت کا انکار کیا ہے۔ اور ولادت کا انکار کردینا تہمت زنا نہیں ہے اور اگر پہلے ولادت کا اقرار کرلیا یا دایہ نے ولادت کی گواہی دی، پھر شوہر نے اس کے بعد کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تو قذف (تہمت) کے پائے جانے کی وجہ سے لعان واجب ہوگا۔

○ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ بیوی کو کہا کہ "یہ حمل مجھ سے نہیں ہے" تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تہمت بچہ کے انکار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ کے اندر اندر اگر اس نے بچہ کو جنم دیا تو شوہر پر لعان واجب ہوگا۔ اور اگر تہمت کے بعد چھ ماہ سے زائد مدت میں اس نے بچہ کو جنم دیا تو لعان واجب نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ (امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ جب بیوی نے تہمت کے بعد چھ ماہ کے اندر بچہ کو جنم دیا تو ہمیں یقین ہوگیا کہ تہمت کے وقت بچہ پیٹ میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کے حمل کیلئے وصیت کی اور بیوی نے اس کو چھ ماہ سے کم مدت میں جنا تو یہ بچہ وصیت کا مستحق ہوگا۔ اور جب ہمیں یقین ہوگیا کہ تہمت کے وقت بچہ پیٹ میں تھا تو یہ احتمال ہے کہ اس حمل کی نفی ہو۔ اس لئے کہ حمل کے ساتھ احکامات متعلق ہوتے ہیں۔ اسی لئے لونڈی (حمل کے عیب کی وجہ سے) بائع کو لوٹا دی جاتی

ہے۔ اور معتدہ (عدت گزارنے والی) کیلئے اس کے حمل کی بناپر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ تو اگر شوہر نے حمل کا انکار کیا تو اس کو لعان کرنا ہوگا۔ اور اگر بیوی نے اس بچہ کو تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ میں جنا تو تہمت کے وقت اس حمل کا ہونا یقینی نہیں۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ یہ حمل بعد میں ہوا ہو۔ اسی وجہ سے وہ وصیت کا مستحق نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حمل کے ساتھ قذف اگر صحیح ہو تو یا تو زمانہ حال کے اعتبار سے صحیح ہوگا یا آئندہ زمانے کے اعتبار سے صحیح ہوگا۔ پہلی شق کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ حمل کے فی الحال وجود کا علم نہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ پیٹ میں صرف ہوا ہو حمل نہ ہو۔ اسی طرح دوسری شق کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ شرط کے ساتھ معلق کرنے کے معنی میں ہوگا گویا کہ شوہر نے (اپنی بیوی کو) کہا کہ "اگر تو حاملہ ہے تو تو زانیہ ہے" جبکہ قذف شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ حمل کے عیب کی بناپر (خریدی ہوئی باندی کو) واپس لوٹانے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں عیب کے ظاہراً موجود ہونے کی بناپر موجودہ زمانے کا اعتبار کرکے واپس لوٹانے کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور (پیٹ میں) ہوا ہونے کا احتمال چونکہ ظاہر کے خلاف ہے لہٰذا اس سے صرف شبہ پیدا ہوتا ہے اور قذف کے برخلاف عیب کی بناپر (خریدی ہوئی شے کو واپس) لوٹانا شبہات کی وجہ سے ممتنع نہیں ہوتا۔ رہا عدت گزارنے والی کا نفقہ تو ہمارے نزدیک وہ حمل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ تو غیرحاملہ کیلئے بھی واجب ہوتا ہے۔ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک ولادت سے پیشتر حمل کے نسب کو قطع نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ وہ (حمل کی نفی میں) لعان کے قائل نہیں ہیں جبکہ قطع نسب لعان کے احکام میں سے ہے۔ صاحبینؒ (امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ احکام بچے کیلئے ثابت ہوتے ہیں حمل کیلئے نہیں اور حمل بچہ کہلانے کا مستحق اس وقت بنتا ہے جب وہ ماں سے جدا ہوجائے۔ اسی وجہ سے حمل ماں سے جدا ہونے کے بعد ہی میراث اور وصیت کا مستحق بنتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لعان ہوگا اور حمل کا نسب بھی منقطع ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہ اور ان کی حاملہ بیوی کے درمیان لعان کرایا اور حمل (ولد) کو ہلال بن امیہ کی بیوی کے ساتھ لاحق کردیا تو آپ کے اس فعل سے معلوم ہوا کہ حاملہ بیوی پر قذف، لعان اور حمل کے نسب کے انقطاع کو واجب کرتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کیلئے اس روایت میں دلیل بنتی نہیں کیونکہ ہلال بن امیہ نے بیوی کے حمل پر تہمت نہیں لگائی تھی بلکہ انہوں نے صریح زنا کی تہمت لگائی تھی اور حمل کا ذکر کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا "تو نے زنا کیا ہے اور تو حاملہ ہے" تو لعان ہوگا اس لئے کہ اس نے قذف کو حمل کے ساتھ معلق نہیں کیا۔ رہا امام شافعیؒ کا قطع نسب کا قول کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی جان لیا تھا کہ اس کے پیٹ میں بچہ ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ عورت ایسی ایسی شکل و شباہت والا بچہ جنے تو فلاں کا ہوگا اور اگر وہ ایسی ایسی شکل و شباہت کا ہو تو وہ فلاں کا ہوگا۔ اور یہ بات وحی کے بغیر معلوم نہیں ہوسکتی۔ اور چونکہ ہمارے پاس اس کو پہچاننے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لہٰذا بچہ کے نسب کی نفی نہیں کی جائے گی، واللہ الموفق (اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں)۔

فصل ۳

وجوبِ لعان اور جوازِ لعان کی شرائط کا بیان

وجوب لعان اور جواز لعان کی شرائط کی چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق تو صرف قاذف (تہمت لگانے والے) کے ساتھ ہے اور بعض کا مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کے ساتھ' اور بعض کا دونوں کے ساتھ' اور بعض کا مقذوف بہ کے ساتھ اور بعض کا تعلق مقذوف فیہ کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق نفس قذف (تہمت) کے ساتھ ہے۔

قاذف (تہمت لگانے والے) سے متعلق شرط:

یہ صرف ایک شرط ہے اور وہ ہے گواہوں کو نہ پیش کرسکنا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت لعان میں اس کو شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ' اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ○(سورۃ نور:۶)

جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں۔

حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی پر زنا کے چار گواہ پیش کردیئے تو لعان ثابت نہ ہوگا۔ اور بیوی پر حد زنا قائم کردی جائے گی اس لئے کہ بیوی کا زنا کرنا چار گواہوں کی شہادت کی وجہ سے ثابت ہوچکا ہے۔

اور اگر شوہر سمیت چار آدمیوں نے گواہی دی (یعنی چوتھا وہ خود ہو) تو اگر شوہر کی جانب سے اس سے پہلے تہمت نہ لگائی گئی ہو تو ان کی شہادت قبول کرلی جائے گی اور بیوی پر حد زنا قائم کردی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کی شہادت بیوی کے خلاف قبول نہ کی جائے گی۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ زوج اپنی شہادت میں متہم ہے۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ شوہر کو غصہ نے اس گواہی دینے پر ابھارا ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق متہم کی شہادت قابل قبول نہیں۔

دوسری وجہ: ہوسکتا ہے کہ شوہر نے اپنے اوپر سے تاوان یعنی لعان کو دفع کرنے کیلئے تین گواہ پیش کئے ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق اپنے اوپر سے تاوان کو دفع کرنے والے کی شہادت قابل قبول نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کی شہادت کو قبول کرنا اجنبی کی شہادت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ یہ تہمت سے زیادہ بعید ہے کیونکہ عام طور پر شوہر اپنی بیوی کی ایسے امر میں پردہ پوشی کرتا ہے جس سے خود اس پر عیب آتا ہو۔ لہٰذا شوہر اپنی گواہی میں متہم نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول کی جائے گی جیسے کہ باپ کی گواہی

اس کی اولاد کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ شوہر اس شہادت کے ذریعے اپنے اوپر سے تاوان و لعان دور کرتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ اس کی جانب سے پہلے قذف تو پایا نہیں گیا جو موجب لعان ہو اس لئے کہ اس شہادت و گواہی سے پیشتر (اس کی جانب سے) قذف نہیں پایا گیا کہ وہ اس گواہی کے ذریعے سے اس لعان کو دور کرتا ہو۔ پس شوہر کی گواہی مثل اجنبی کی گواہی کے ہوئی۔ اور جیسے اجنبی کی گواہی کو قبول کیا جاتا ہے اور اس کے بارے میں یہ نہیں سمجھا جاتا کہ وہ اس گواہی کے ذریعے سے اپنے سے حد کو دور کررہا ہے۔ اسی طرح شوہر کی گواہی کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے گا۔

○ اور اگر شوہر نے پہلے بیوی پر تہمت لگائی' پھر اپنے علاوہ تین گواہ لایا اور انہوں نے گواہی دی تو یہ گواہ بھی تہمت لگانے والے ہوئے اور ان کو حد قذف لگائی جائے گی۔ جبکہ شوہر پر لعان واجب ہوگا کیونکہ جب اس کی جانب سے پہلے قذف پایا گیا تو اس پر لعان واجب ہوگیا اور اب وہ اپنی گواہی کے ذریعے اپنے اوپر سے ضرر (یعنی لعان) کو دور کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور چونکہ تین کی گواہی سے زنا ثابت نہیں ہوتا لہٰذا (باقی) تین گواہ بھی تہمت لگانے والے بنے۔ اور اس طرح ان کو حد قذف لگائی جائے گی اور شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگانے کی بناپر لعان کرے گا۔ اگر شوہر اور تین اور اشخاص نے آکر گواہی دی کہ (شوہر کی) بیوی نے زنا کیا ہے اور ان کی تعدیل نہیں کی گئی (یعنی وہ عادل نہیں پائے گئے) تو عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ اس کا زنا محض فاسقوں کی گواہی سے ثابت ہوا ہے۔ اور گواہوں پر بھی حد نہیں لگے گی۔ کیونکہ فاسق شہادت کا اہل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان کے بارے میں توقف کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس چار گواہ پائے گئے اور ان پر حد واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ شوہر پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ گواہ بن کر آیا ہے اور اس کی جانب سے قذف نہیں پایا گیا۔

اور اگر شوہر کے ساتھ تین اندھوں نے گواہی دی تو سب پر حد آئے گی۔ شوہر پر لعان کی صورت میں اور دیگر گواہوں پر حد قذف کی صورت میں کیونکہ اندھوں کی قطعی طورپر گواہی نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان کا قول سرے سے حجت نہیں بنا۔ پس یہ قذف کرنے والے بنے اور اس طرح ان پر حد قذف آئے گی اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ شوہر جب چار گواہ نہ لائے تو اس کی تہمت موجب لعان ہوتی ہے اور یہاں شوہر نے چار گواہ پیش نہیں کئے ہیں۔

مقذوفہ سے متعلق شرائط: یہ کل دو شرائط ہیں:

پہلی شرط: عورت کا اپنے سے زنا کے وجود کا انکار کرنا۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے زنا کا اقرار کرلیا تو لعان واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر حد زنا لازم آئے گی' یعنی اگر وہ غیر محصنہ ہے تو کوڑے اور اگر وہ محصنہ ہے تو رجم۔ اس لئے کہ اس کے اقرار سے اس کا زنا ثابت ہوگیا ہے۔

دوسری شرط: بیوی کا زنا سے پاکدامن ہونا ہے۔ اور اگر وہ پاکدامن نہ ہو تو اس کو تہمت لگانے سے لعان واجب نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اجنبی عورت کو جوکہ پاکدامن نہ ہو پر زنا کی تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جب وہ پاکدامن نہیں ہے تو اس نے اپنے فعل سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کردی۔ جیسا کہ حد قذف اس وقت واجب نہیں ہوتی جب وہ اپنے قول سے تہمت لگانے والے کی

تصدیق کردے۔ اس کی دوسری وجہ ہم کتاب الحدود میں ذکر کریں گے اور زنا سے پاکدامنی کی تفسیر بھی وہیں ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ اسی وجہ سے (فقہاء) نے اس عورت کے بارے میں کہا ہے جس سے شبہ میں وطی کی گئی' پھر شوہر نے اس پر تہمت لگائی تو شوہر پر لعان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر اس عورت پر کسی اجنبی نے تہمت لگائی تو اس اجنبی پر حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس عورت سے وطی حرام ہو چکی ہے لہٰذا اس کی عفت (پاکدامنی) باقی نہیں رہی ہے۔ پھر امام ابویوسفؒ نے (اس قول سے) رجوع کرلیا اور کہا اس عورت پر تہمت لگانے سے حد اور لعان واجب ہوں گے اس لئے کہ یہ وطی ایسی ہے جس سے نسب بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور مہر بھی واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ وطی ایسے ہوئی جیسے نکاح میں ہوئی ہو۔ پس اس سے زنا سے پاکدامنی ختم نہیں ہوئی' امام ابویوسفؒ کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ وطی نکاح نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے یہاں تو صرف شبہ نکاح ہے (نہ کہ اصل نکاح) لہٰذا واجب تو یہ تھا کہ عورت پر حد واجب ہوتی لیکن یہ حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوگئی تو (وطی حرام کی) حقیقت کی بناپر قذف کرنے والے سے حد اور لعان کا ساقط ہونا اولیٰ ہے۔

قاذف اور مقذوف سے متعلق شرائط:

یہ ہیں کہ وہ دونوں آپس میں میاں بیوی ہوں' آزاد ہوں' عاقل ہوں' بالغ ہوں' مسلمان ہوں' بولنے والے ہوں (گونگے نہ ہوں) اور محدود فی القذف نہ ہوں۔

پہلی شرط زوجیت کا ہونا:

آپس میں زوجیت کی شرط اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کو میاں بیوی کے ساتھ خاص کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"والذین یرمون ازواجھم"

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے لہٰذا یہ تعبد کے دائرے کے اندر محصور رہے گا اور چونکہ (لعان کے) حکم کے ساتھ تعبد صرف میاں بیوی میں وارد ہوا ہے۔ لہٰذا یہ ان ہی میں محصور رہے گا۔ اسی بناپر ہمارے اصحاب (فقہاء احناف) نے کہا ہے کہ جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ نکاح فاسد کیا' پھر اس عورت پر تہمت لگائی تو زوجیت نہ ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح فاسد حقیقی نکاح نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب تہمت بچہ کی نفی کے ساتھ ہو تو لعان ہوگا۔ اس لئے کہ تہمت جب بچے کی نفی کے ساتھ ہو تو نسب کو قطع کرنے کی ضرورت ہوگی' اور نسب تو جس طرح نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے' اسی طرح نکاح فاسد سے بھی ثابت ہوجاتا ہے لہٰذا نسب کو قطع کرنے کیلئے لعان مشروع ہوگا۔ (احناف کا) جواب یہ ہے کہ نسب کا قطع تو لعان سے فارغ ہونے کے بعد ہوتا ہے اور لعان ہوتا ہے۔ واجب ہونے کے بعد اور یہاں پر تو لعان شرط لعان یعنی زوجیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے واجب ہی نہیں ہوا۔

اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دی' پھر زنا کی تہمت لگائی تو زوجیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو طلاق بائن اور تین طلاقوں کی وجہ سے ختم ہوگئی ہے لعان واجب نہ ہوگا۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی' پھر بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو لعان واجب ہوگا' اس لئے کہ طلاق رجعی سے زوجیت باطل نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے اپنی بیوی پر ایسے زنا کی تہمت لگائی جو زوجیت سے قبل ہوا تھا تو ہمارے (احناف کے)

نزدیک لعان واجب ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر پر حد قذف واجب ہوگی۔ امام شافعیؒ نے آیت قذف سے استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً
(سورۃ نور:۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں پر اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ۔

اور ہماری (احناف کی) دلیل یہ آیت لعان ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ
(سورۃ نور:۶)

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قبل الزوجیت یا بعد الزوجیت کا فرق بیان کئے بغیر لعان کا حکم دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ شوہر نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی ہے یہ ہے کہ شوہر نے اس تہمت کو بیوی کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ فی الحال اس کی بیوی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ شوہر نے بیوی پر زوجیت سے قبل کے زنا کی تہمت لگائی ہے اور اس بات سے وہ فی الحال اس کی بیوی ہونے سے تو نہیں نکل جاتی تو جیسا کسی شخص نے کسی اجنبیہ پر پرانے زنا کی تہمت لگائی تو اس شخص پر حد قذف واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح یہاں پر ہے۔ امام شافعیؒ نے استدلال میں آیت قذف پیش کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قذف تو آیت لعان سے قبل نازل ہوئی ہے لہٰذا آیت قذف کی تخریج ناسخ کے ساتھ کریں گے' پس خاص جو متاخر ہے وہ اپنے سے مقدم عام کو اپنی مقدار کے برابر منسوخ کرے گا' ایسا ہمارے عام مشائخ کے نزدیک ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ خاص عام کی تخصیص کرے گا جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

○ اگر بیوی کے مرنے کے بعد بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو ہمارے نزدیک لعان نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق عورت کی قبر پر شوہر لعان کرے گا۔ امام شافعیؒ نے آیت لعان میں اللہ عزوجل کے ظاہر فرمان سے استدلال کیا کہ فشهادة احدهم میں اللہ نے موت و حیات کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ اور ہماری دلیل آیت لعان والذین یرمون ازواجهم ہے' جس میں اللہ تعالیٰ نے لعان کو بیویوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور موت کی وجہ سے زوجیت ختم ہوگئی ہے لہٰذا بیوی پر تہمت نہ ہوئی' جب بیوی پر تہمت نہ ہوئی تو لعان واجب نہ ہوگا اور اسی سے ظاہر ہوگیا کہ وفات یافتہ بیوی آیت کے تحت شامل نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شہادت کو آیت والذین یرمون ازواجهم میں بیوی پر تہمت کے ساتھ خاص کیا ہے اور موت کے بعد یہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی ہے۔

رہا زوجین کے آزاد ہونے' عاقل ہونے' بالغ ہونے' مسلمان ہونے' ناطق ہونے اور محدود فی القذف نہ ہونے کا اعتبار کرنا' تو ان اوصاف کو لعان کے واجب ہونے کیلئے شرط اعتبار کرنے میں کلام لعان کے معنی میں اور لعان کو ثابت کرنے والے امور میں کلام کی فرع ہے اور اس میں اختلاف بھی منقول ہے۔ ہمارا قول یہ ہے کہ لعان گواہی ہے جو قسم کے ساتھ مؤکد کی گئی ہے اور لعنت و غضب کے ساتھ ملائی گئی ہے اور وہ مرد کے حق

میں قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حدزنا کے قائم مقام ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لعان ایک قسم ہے جو لفظ شہادت سے ادا ہوتی ہے اور لعنت و غضب کے ساتھ ملی ہوئی ہے' پس ہر وہ شخص جو شہادت اور قسم کا اہل ہے وہ ہمارے نزدیک لعان کا بھی اہل ہے اور جو شہادت کا اہل نہیں ہے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے جبکہ ہر وہ شخص جو قسم کا اہل ہے وہ امام شافعیؒ کے نزدیک لعان کا اہل ہے خواہ وہ شہادت کا اہل ہو یا نہ ہو اور وہ شخص جو نہ شہادت کا اہل ہو اور نہ قسم کا وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال لعان کی تفسیر میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان فشهادة احدهم اربع شهادات بالله سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کی تفسیر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ گواہی دینے سے کی ہے اور اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دینا قسم ہی کہلاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے کہا اشهد بالله یعنی میں اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دیتا ہوں تو یہ قسم ہے سوائے اس کے کہ یہ شہادت کے لفظ کے ساتھ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر لعان شہادت ہوتا تو اللہ تعالیٰ لعان کو اپنے نام کے ذکر کے ساتھ نہ ملاتے اس لئے کہ شہادت میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی صرف قسم ایک ایسی چیز ہے جس میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ نیز یہ بات بھی ہے کہ اگر لعان شہادت ہوتا تو اس میں عورت کی شہادت مرد کی شہادت و گواہی کے مقابلے میں نصف ہوتی جیسا کہ ان تمام مقامات میں ہوتا ہے جہاں عورت کیلئے گواہی کا ثبوت ہے اور عورت کو دس مرتبہ گواہی و شہادت دینی چاہئے۔ اور جب معاملہ ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ لعان شہادت نہیں ہے اور لعان کے قسم ہونے پر دلیل وہ روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جب لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور عورت حاملہ تھی تو آپ نے عورت سے کہا جب تو بچہ جنم دے لے تو اس بچہ کو دودھ مت پلانا یہاں تک کہ پہلے اس کو میرے پاس لے آؤ' جب یہ میاں بیوی چلے گئے تو آپ نے فرمایا "اگر اس عورت نے شدید سرخ رنگ والا بچہ جنم دیا تو وہ بچہ اپنے اس باپ کے مشابہ ہوگا جس نے اس کی نفی کی اور اگر اس نے سیاہ اور موٹی آنکھوں والا اور چھوٹے گھنگھریالے بال والا بچہ جنم دیا تو یہ بچہ اس مرد کے مشابہ ہوگا جس کے ساتھ عورت ملوث کی گئی ہے۔ پھر جب وہ عورت بچہ کو جنم دے چکی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس بچہ کو لائی اور آپ نے اس بچہ کو دیکھا تو وہ اسی شکل و صورت پر تھا جس کو آپ بیان فرما چکے تھے (یعنی سیاہ موٹی آنکھوں' چھوٹے اور گھنگھریالے بال والا)۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ قسمیں نہ ہوتیں جو ہو چکی ہیں تو مجھے اس میں ضرور رائے کا حق تھا اور دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا میرے اور اس کے درمیان کوئی نہ کوئی ضرور معاملہ ہوتا۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کو قسم کہا ہے شہادت نہیں کہا' پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ لعان قسم ہے شہادت نہیں ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ (سورۃ نور:۶)

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے۔

اس آیت کریمہ سے استدلال دو طریقوں پر ہے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان لوگوں کو جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں شہداء (گواہ) کہا ہے کیونکہ شہداء سے ان کا استثناء اپنے اس ارشاد سے کیا ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم یعنی شوہروں کے پاس اپنے ماسوا دوسرا کوئی گواہ نہ ہو جبکہ (یہ قاعدہ ہے کہ) مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوا کرتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خود لعان کو صراحتاً اپنے اس قول فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللہ میں اور (اپنے ارشاد) والخامسۃ یعنی شہادت خامسہ میں شہادت کہا ہے۔ نیز عورت کی جانب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

ویدرؤا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰہِ — عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر وہ گواہی دے۔

نیز والخامسۃ یعنی شہادت خامسہ میں۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو شہادت باللہ کہا ہے اور اس طرح شہادت کی تاکید قسم کے ساتھ کی تو شوہر کا قول "اشھد" شہادت ہوگا اور اس کا قول باللہ (اللہ کی) قسم ہوگا۔ اور یہی ہمارا مذہب ہے کہ یہ شہادتیں (گواہیاں) ہیں جو قسموں کے ساتھ مئوکد کردی گئی ہیں اور یہ قول مخالف (یعنی شوافع) کے قول سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو لفظوں کا دو معنوں میں استعمال ہے جبکہ شوافع کے قول کے مطابق دو لفظوں کو ایک معنی پر محمول کیا گیا ہے لہٰذا ہمارا قول زیادہ بہتر ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ لعان شہادت ہے' یہ ہے کہ لعان میں لفظ شہادت اور حاکم کی موجودگی شرط ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اگر لعان شہادت ہے تو پھر یہ عورت کے حق میں مرد کی شہادت سے نصف ہونا چاہئے (یعنی عورت کو دس مرتبہ الفاظ لعان استعمال کرنا چاہئے) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شہادت ہے جسے قسم کے ساتھ مئوکد کیا گیا ہے لہٰذا اس میں قسم اور شہادت دونوں معنے کی رعایت کی جانی چاہئے اور ہم نے اس میں شہادت کے معنے کی رعایت لفظ شہادت کی شرط لگا کر کی ہے' پس قسم کے معنی کی رعایت مرد اور عورت میں عدد کی برابری رکھ کر کی جانی چاہئے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہوجائے۔ اس لئے کہ بعض روایات میں لولا ما مضی من الشھادات کے بھی الفاظ آئے ہیں۔ لہٰذا خود یہ حدیث ان کے خلاف دلیل ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود لعان کو شہادت کہا ہے۔ پھر ہم امام شافعیؒ کے قول کے بموجب اس کو قسم بھی کہیں لیکن یہ اس کے شہادت ہونے کے منافی نہیں ہے لہٰذا یہ شہادت ہے جس کی قسم کے ساتھ تاکید ہے' واللہ تعالیٰ الموفق۔

جب یہ اصول سمجھ لیا گیا تو اس سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

۲۔ زوجین کا عاقل و بالغ ہونا:

اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ اور مجنون شہادت اور قسم کے اہل نہیں۔ لہٰذا یہ دونوں بالاجماع لعان کے اہل نہیں ہیں۔

۳۔ زوجین کا آزاد ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام شہادت کا اہل نہیں ہوتا لہٰذا وہ بالاجماع اہل لعان میں سے نہیں۔

۴۔ زوجین کا مسلمان ہونا:

میاں بیوی کے مسلمان ہونے کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ کافر مسلمان کے خلاف گواہ بننے کی اہلیت نہیں رکھتا اگرچہ مسلمان کافر کے خلاف گواہ بن سکتا ہے۔ اور جب دونوں (میاں بیوی) کافر ہوں تو اگرچہ کافر، کافر کے خلاف گواہ بننے کی اہلیت رکھتا ہے لیکن وہ اللہ کی قسم اٹھانے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ وہ (کافر) قسم کے حکم یعنی کفارہ کی اہلیت نہیں رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ذمی (مسلمان حکومت کا غیرمسلم باشندہ) کا ظہار صحیح نہیں ہوتا اور چونکہ ہمارے نزدیک لعان گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مئوکد کی گئی ہیں تو جو شخص قسم کا اہل نہیں ہے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے۔

۵۔ زوجین کا ناطق ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گونگا اہل شہادت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ لفظ شہادت کو ادا نہیں کرسکتا۔ نیز گونگے کا قذف (بیوی پر تہمت لگانا) صرف اشارہ سے ہی ہوسکتا ہے اور اشارہ سے تہمت لگانا لکھ کر تہمت لگانے کے برابر ہے جبکہ لکھ کر تہمت لگانا جس طرح حد کو واجب نہیں کرتا اسی طرح لعان کو بھی واجب نہیں کرتا ہے۔ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

۶۔ زوجین کا محدود فی القذف نہ ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ محدود فی القذف کیلئے شہادت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی شہادت کو ہمیشہ کیلئے رد کردیا ہے۔ اس اصول پر فاسق اور نابینا کی تہمت کا یہ اعتراض نہیں ہوسکتا ہے کہ فاسق اور نابینا کی تہمت سے تو لعان واجب ہوجاتا ہے حالانکہ وہ دونوں اہل شہادت میں سے نہیں ہیں۔ کیونکہ فاسق کیلئے تو فی الجملہ شہادت ہوتی ہے جبکہ (فاسق و نابینا) دونوں ہی میں شہادت کی اہلیت ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی نے فاسق اور نابینا کی شہادت پر فیصلہ کردیا تو قاضی کا یہ فیصلہ صحیح ہوگا، حالانکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ شہادت نہ رکھنے والے مثلاً بچہ مجنون اور غلام کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز نہیں البتہ نابینا کی گواہی تمام مواقع میں قبول نہیں کی جاتی جس کی وجہ یہ ہے کہ مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی گئی ہو) اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) کے درمیان تمیز نہیں کرسکتا۔ اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ شہادت کا اہل نہیں ہے۔

پھر یہ شرائط جس طرح وجوب لعان کیلئے شرائط ہیں اسی طرح لعان کے صحیح اور جائز ہونے کیلئے بھی شرائط ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے بغیر لعان جاری نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دو غلاموں، دو گونگوں اور دو محدود فی القذف کے درمیان بھی لعان جاری ہوگا۔ اس لئے کہ یہ لوگ قسم اٹھانے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ اہل لعان میں سے ہیں۔ اسی طرح دو کافروں کے درمیان بھی لعان صحیح ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کا قسم اٹھانا تو صحیح ہے لیکن وہ (قسم کے کفارے یعنی) غلام آزاد کرنے اور کپڑا پہنانے اور کھانا کھلانے کا اہل نہیں ہے اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے۔ (اور جبکہ لعان احناف کے ہاں قسم کی تاکید کے ساتھ شہادت ہے) تو اس سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی کہ جب میاں بیوی نے حاکم کے سامنے لعان کیا اور ابھی قاضی نے ان کے درمیان تفریق نہیں کرائی کہ قاضی معزول ہوگیا یا

فوت ہوگیا تو نیا حاکم ان کے درمیان از سر نو لعان کرائے گا۔ اس لئے کہ جب شہادت ہے (اور اصول یہ ہے کہ) گواہ جب حاکم کے سامنے پیش ہوکر گواہیاں دے چکے ہوں اور فیصلہ سے قبل حاکم معزول یا فوت ہوجائے تو یہ شہادتیں نئے حاکم کیلئے کافی نہیں ہوا کرتیں۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لعان از سرنو نہیں ہوگا۔امام محمدؒ کا یہ قول اگرچہ اس مذکورہ قاعدہ پر تو جاری نہیں ہوتا پھر بھی اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لعان حد کے قائم مقام ہے۔ جب میاں بیوی نے لعان کرلیا تو گویا حد قائم کردی گئی اور حد کے قائم ہونے کے بعد قاضی کی معزولی یا اس کی وفات اس حد پر مؤثر نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قذف کا حکم تو صرف تفریق سے ہی پورا ہوتا ہے لہٰذا (جب ابھی تفریق ہی نہیں ہوئی تو قاضی کا) تفریق سے قبل معزول یا فوت ہوجانا ضرور مؤثر ہوگا۔ پھر اس مسئلہ میں ہمارے لئے ابتدائی دلیل وہ روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

چار آدمی ایسے ہیں کہ ان کے اوران کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا:

(۱) مسلمان شوہر اور کافر بیوی کے درمیان

(۲) غلام شوہر اور آزاد بیوی کے درمیان

(۳) آزاد شوہر اور اس کی ایسی بیوی جو کسی کی باندی ہو کے درمیان

(۴) کافر شوہر اور مسلمان بیوی کے درمیان۔

اور چوتھی صورت اس طرح ممکن ہے کہ کافر بیوی مسلمان ہوجائے اور شوہر اسلام پیش کئے جانے سے قبل اپنی مسلمان بیوی پر زنا کی تہمت لگا دے۔

ہمارے لئے ایک اور قاعدہ بھی ہے کہ جس پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ قذف جو موجب حد نہیں ہوتا جبکہ قذف کرنے والا اجنبی ہو تو وہ موجب لعان نہیں ہوتا جبکہ قذف کرنے والا شوہر ہو کیونکہ شوہر کے حق میں قذف کا موجب لعان ہوتا ہے جیسا کہ اجنبی کے حق میں قذف کا موجب حد ہوتی ہے۔ اور (اوپر) جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے کسی کا قذف جبکہ وہ اجنبی ہو موجب حد نہیں ہوتا۔ پس جب وہ شوہر ہو تو موجب لعان بھی نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ نے ابتدائی دلیل جس سے استدلال کیا آیت لعان کا عموم ہے جس سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کی دلیل سے تخصیص آئی ہے' لیکن اس آیت میں امام شافعیؒ کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ آیت لعان میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں شہداء (گواہ) کہا' پھر آیت قذف میں جن گواہوں کا ذکر ہے ان میں سے ان کا استثناء کیا' اور اوپر جن کا ہم نے ذکر کیاہے ان میں سے کوئی بھی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ ایسے ہی وہ مستثنیٰ میں بھی داخل نہ ہوگا کیونکہ استثناء کہتے ہیں اس مجموعہ و جملہ میں سے نکالنے کو۔

رہیں وہ شرائط جن کا تعلق مقذوف بہ' مقذوف فیہ اور نفس قذف سے ہے' تو ان کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل ۴

وہ امور جن سے وجوب لعان کا سبب یعنی قذف قاضی کے پاس ظاہر ہوتا ہے

یہ کل دو امور ہیں:-

ا- گواہی:

جبکہ عورت (اپنے شوہر کے خلاف) مقدمہ دائر کرے اور شوہر قذف کا انکار کرے۔ عورت کیلئے بہتر یہ ہے کہ وہ مقدمہ اور (لعان کا مطالبہ) نہ کرے کیونکہ اس میں گناہ کی اشاعت ہے نیز اس میں فضیلت و اکرام بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (سورۃ بقرہ:۲۳۷)　　　آپس میں لطف و احسان کو نظرانداز نہ کرو۔

اگر عورت نے مطالبہ ترک نہ کیا اور معاملہ عدالت میں لے گئی تو قاضی کیلئے مستحسن اور مناسب یہی ہے کہ وہ عورت کو مقدمہ ترک کرنے کو کہے اور عورت سے یوں کہے کہ تو اس کو چھوڑ دے اور اعراض کر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فحش کام کو چھپانے کی دعوت دینا ہے جوکہ مندوب و مستحب ہے' پھر اگر عورت اس مقدمہ کو چھوڑ کر چلی جائے اور پھر کچھ عرصہ کے بعد اس کی رائے ہو کہ مرد پر مقدمہ کرے تو اگرچہ ایک زمانہ گزر چکا ہو لیکن عورت کو یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے اور بندہ کا حق پرانا ہونے کے باوجود ختم نہیں ہوتا۔ اب اگر عورت نے مقدمہ کیا اور شوہر کے خلاف دعویٰ دائر کیا کہ اس نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور شوہر نے انکار کردیا تو عورت کی طرف سے قذف کو ثابت کرنے کیلئے صرف دو عادل مردوں کی شہادت قبول ہوگی اور نہ تو عورتوں کی شہادت قبول ہوگی اور نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کی جانب قبول ہوگی۔ جیسا کہ اجنبی پر قذف کو ثابت کرنے میں ان کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہے اور حدود کے اسباب کو ثابت کرنے میں عورتوں کی شہادت اور شہادت پر شہادت اور ایک قاضی کی دوسرے قاضی کے نام تحریر قبول نہیں کی جاتی کیونکہ ان میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو دیگر شہادتوں میں نہیں پایا جاتا۔ اور حدود کو شہادت کی وجہ سے دور کردیا جاتا ہے۔

۲- قذف کا اقرار

اور قذف کی گواہی اور اقرار سے ظاہر ہونے کی شرط مقدمہ و دعوی ہے جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

فصل ۵

وجوب لعان کے بعد لعان کو ساقط کر دینے والے امور کا بیان

(۱) سقوط لعان کے بعد لعان کا حکم
(۲) جس صورت میں لعان سرے سے واجب ہی نہیں ہوتا

اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو وجوب لعان سے مانع ہے، وجوب لعان کے بعد (جب یہ مانع) پیش آجائے تو لعان ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً قذف کے بعد دونوں (میاں بیوی) پاگل ہوجائیں، یا ان میں سے کوئی ایک پاگل ہوجائے، یا دونوں مرتد ہوجائیں، یا دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، یا دونوں گونگے ہوجائیں، یا دونوں میں سے کوئی ایک گونگا ہوجائے، یا دونوں میں سے کسی ایک نے اجنبی پر زنا کی تہمت لگا دی اور اس تہمت کی وجہ سے اس پر حد قذف جاری کر دی گئی، یا عورت سے حرام صحبت کرلی گئی (ان تمام صورتوں میں) قاذف پر حد قذف نہیں ہوگی۔

○ اسی طرح جب شوہر نے تہمت لگانے کے بعد بیوی کو طلاق بائن دے دی تو نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ حد کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قذف کی وجہ سے لعان واجب ہوا ہے لہٰذا حد قذف واجب نہیں ہوسکتی اور لعان کے واجب نہ ہونے کی وجہ زوجیت کا ختم ہوجانا ہے حالانکہ زوجیت کا قیام لعان کے جاری ہونے کیلئے شرط ہے۔ اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے لعان کو میاں بیوی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو (تہمت لگانے کے بعد) طلاق رجعی دی تو لعان ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ طلاق رجعی زوجیت کو باطل نہیں کرتی۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو کہا "اے زانیہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں" تو نہ حد واجب ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کے قول "اے زانیہ" نے لعان کو واجب کیا نہ کہ حد کو کیونکہ یہ بیوی پر قذف ہے اور جب شوہر نے "انت طالق ثلاثا" (تجھے تین طلاقیں ہیں) کہا تو شوہر کے ان الفاظ نے زوجیت کو باطل کردیا (لہٰذا یہ دونوں میاں بیوی نہ رہے) جبکہ لعان میاں بیوی کے علاوہ دوسروں میں جاری نہیں ہوتا ہے۔ (لہٰذا لعان بھی نہ ہوگا)۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو کہا "تجھ تین طلاقیں ہیں اے زانیہ" تو حد واجب ہو جائے گی، لعان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو جدا کرنے کے بعد جبکہ وہ اجنبیہ بن گئی زنا کی تہمت لگائی اور اجنبیہ پر تہمت لگانے کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے لعان واجب نہیں ہوتا۔ اگر شوہر نے (تہمت لگانے کے بعد) اپنے آپ کو جھوٹا قرار دے دیا تو لعان ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ اب لعان کرنا محال ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ شوہر کو حکم دیا جائے کہ وہ اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دے کہ وہ سچوں میں سے ہے جبکہ وہ خود کہہ رہا ہے کہ وہ جھوٹا ہے اور شوہر پر حد واجب ہوگی جس کی وجہ ہم انشاء اللہ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

○ اور اگر عورت نے انکار کرنے کے بعد (یعنی شوہر کی تہمت کی تکذیب کرنے کے بعد) اپنے آپ کو جھٹلایا اور شوہر کی تہمت کی تصدیق کردی تو لعان ساقط ہوجائے گا اس سبب کی وجہ سے جس کو ہم بیان کرچکے ہیں اور حد واجب نہیں ہوگی اس وجہ سے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

لعان کی کسی شرط کے فوت ہوجانے پر اگر قذف سرے سے موجب لعان نہ ہو تو کیا حد واجب ہوگی؟

ہمارے مشائخ نے اس سلسلہ میں ایک اصول وضع کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر لعان واجب نہ ہونے کی وجہ یا لعان واجب ہونے کے بعد ساقط ہونے کی وجہ عورت کی طرف سے پائی جارہی ہو تو نہ لعان ہوگا اور نہ حد ہوگی۔ اگرچہ تہمت صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر لعان واجب نہ ہونے کی وجہ یا واجب ہونے کے بعد ساقط ہونے کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جارہی ہے تو اگر قذف صحیح نہ ہو تو بھی نہ لعان ہوگا اور نہ ہی حد ہوگی اور اگر قذف صحیح ہو تو حد ہوگی۔ اس اصول پر (فقہاء نے) اسی طرح کے مسائل کی تخریج کی ہے۔

مسائل:

اگر شوہر نے (تہمت لگانے کے بعد) اپنے جھوٹ کا اقرار کرلیا تو شوہر کو حد لگا دی جائے گی اس لئے کہ لعان کے سقوط کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جارہی ہے اور وہ ہے شوہر کا اپنے آپ کو جھوٹا قرار دینا اور تہمت بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ قذف ایک عاقل بالغ کی طرف سے ہے لہٰذا حد واجب ہوگی۔ اور اگر عورت نے اپنے انکار کرنے کی تکذیب کی اور شوہر کی قذف میں تصدیق کی تو نہ حد ہوگی اور نہ لعان ہوگا۔ اگرچہ عورت لعان کرنے کی اہلیت رکھتی ہو اس لئے کہ سقوط لعان کی وجہ عورت کی طرف سے پائی جارہی ہے اور وہ ہے عورت کا اپنے آپ کو جھوٹا قرار دینا۔ اور اگر عورت لعان کرنے کی اہلیت رکھتی ہے لیکن شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا محدود فی القذف ہو تو شوہر پر حد ہوگی اس لئے کہ عورت پر قذف صحیح قذف ہے اور لعان ساقط ہونے کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جارہی ہے اور وہ ہے شوہر کا ایسی صفت میں ہونا کہ جس میں شوہر سے لعان صحیح نہیں ہوتا۔

○ اور اگر شوہر بچہ یا دیوانہ ہے تو نہ حد ہوگی اور نہ لعان ہوگا' اگرچہ بیوی لعان کی اہلیت رکھتی ہو' اس لئے کہ بچہ اور دیوانہ کی تہمت صحیح تہمت نہیں ہے۔ اور اگر شوہر آزاد' عاقل' بالغ' مسلمان ہے اور محدود فی القذف نہیں ہے اور بیوی کافر یا باندی یا بچی یا دیوانی یا زانیہ ہونے کی وجہ سے لعان کی اہلیت نہ رکھتی ہو تو شوہر پر نہ تو حد ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا کیونکہ اس عورت پر قذف صحیح قذف نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایسی عورت پر کوئی اجنبی شخص تہمت لگائے تو اس پر بھی حد نہیں آتی۔ اور اگر بیوی مسلمان آزاد' عاقل' بالغ' اور پاک دامن ہو مگر محدود فی القذف ہو تو ایسی صورت میں نہ حد ہوتی ہے اور نہ ہی لعان ہوتا ہے اس لئے کہ یہ قذف اگرچہ صحیح قذف ہے لیکن لعان کا سقوط بیوی میں ایک امر کی وجہ سے ہے اور وہ ہے بیوی کا اہل شہادت میں سے نہ ہونا لہٰذا نہ لعان واجب ہوگا اور نہ ہی حد واجب ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی قذف میں شوہر کی تصدیق کردے۔ اگر زوجین میں سے ہر ایک محدود فی القذف ہے پھر شوہر نے بیوی پر تہمت

لگائی تو شوہر پر حد ہوگی اس لئے کہ یہ تہمت صحیح ہے اور سقوط لعان کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جارہی ہے۔ (اورجب لعان ساقط ہوگیا تو حد باقی رہ گئی جو شوہر پر آئے گی)۔

یہاں اگر یہ اعتراض ہوکہ لعان کا سقوط عورت میں ایک معنی کی وجہ سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر محدود فی القذف نہ ہوتا اور عورت محدود فی القذف ہوتی تو (تب بھی تو) عورت کی جانب کا اعتبار کرنے کے باعث لعان واجب نہ ہوتا تو جب لعان کا سقوط عورت میں ایک معنی کی وجہ سے ہے تو چاہئے کہ نہ لعان واجب ہو اور نہ ہی حد واجب ہو (جیسا کہ اوپر مذکور دیگر مسائل میں ہے)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قذف صحیح واقع ہوا ہے اور اس میں عورت کی صفات (جن سے لعان کی اہلیت یا عدم اہلیت پائی جاتی ہے)۔ محض اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے جب شوہر لعان کا اہل ہو اور جب وہ لعان کا اہل نہ ہو تو پھر عورت کی صفات کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ شوہر کی صفات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا (حد سے) مانع کا اعتبار شوہر میں موجود صفات کی بناپر ہوگا نہ کہ بیوی میں موجود صفات کی بناپر۔ پس قذف کی صحت کے بعد لعان کا سقوط مرد میں موجود ایک معنی کی وجہ سے ہے لہٰذا اس پر حد آئے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ۶

حکمِ لعان کا بیان

اس فصل میں گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ حکم لعان کا بیان
۲۔ حکم لعان کو باطل کرنے والی شے کا بیان

حکم لعان کا بیان:

لعان کے دو حکم ہیں: اصلی اور غیر اصلی

لعان کا حکم اصلی:

اصل حکم اور اس کے وصف کو ہم بیان کرتے ہیں۔ لعان کے اصل حکم میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جب تک میاں بیوی لعان کی حالت پر قائم ہیں ان کے درمیان تفریق کا وجوب ہے۔ قاضی کی تفریق کے بغیر نفس لعان سے ان کے درمیان فرقت و جدائی کا وقوع اصل حکم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ تفریق سے قبل شوہر کا طلاق دینا ظہار کرنا اور ایلاء کرنا جائز ہوتا ہے اور ان کے درمیان میراث بھی جاری ہوتی ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اصل حکم، نفس لعان سے ہی میاں بیوی کے درمیان فرقت کا واقع ہونا ہے۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک جب تک میاں بیوی دونوں لعان نہ کرلیں فرقت واقع نہیں ہوتی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کے لعان کرلینے کے بعد بیوی کے لعان کرنے سے قبل ہی فرقت واقع ہوجاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرقت ایک ایسی چیز ہے جو صرف شوہر کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ سبب فرقت شوہر کے ساتھ مختص ہے۔ پس فرقت کا وقوع عورت کے فعل پر موقوف نہیں ہوگا جیسے طلاق (اس کی مثال ہے)۔ امام زفرؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو دلیل بنایا ہے:

المتلاعنان لا یجتمعان ابدا	آپس میں... لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہوسکتے۔

جبکہ نکاح کی بقاء میں دونوں اکٹھے ہوتے ہیں اور یہ نص کے خلاف ہے۔

ہمارا (یعنی اصحاب ثلاثہ کا) استدلال اس روایت سے ہے جو نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ ایک مرد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اپنی بیوی سے لعان کیا اور بیوی کے بچہ کی نفی کی تو نبی کریم علیہ الصلواۃ والسلام نے ان کے درمیان تفریق کردی اور بچے کو بیوی کے ساتھ لاحق کردیا۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عاصم بن عدی اور ان کی بیوی کے مابین لعان

کرایا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کردی۔ نیز روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عویمر عجلانی اور ان کی بیوی کے مابین لعان کرایا' اور جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہوگئے تو نبی کریم ﷺ نے ان کے مابین بھی تفریق کردی۔ بعدازاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ تم میں سے ضرور ایک جھوٹا ہے لہٰذا کوئی توبہ کرنے والا ہے؟" آپ نے یہ جملہ تین بار ارشاد فرمایا (ان میں سے کوئی بھی اس پر آمادہ نہ ہوا)۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کردی۔

یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شوہر کے لعان کرلینے سے یا عورت کے لعان کرلینے سے میاں بیوی کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر نفس لعان سے زوجین کے مابین فرقت واقع ہوجاتی تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میاں بیوی کے درمیان نفس لعان سے فرقت واقع ہوجانے کے بعد دوبارہ تفریق کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح لعان سے پیشتر شوہر کو حاصل تھی اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کیلئے ملکیت ثابت ہوتو وہ اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک وہ شخص (مالک) اس کا ازالہ نہ کرے یا جب تک مملوکہ شے اس کے حق میں قابل انتفاع ہونے سے نہ نکل جائے۔ اور شوہر کی طرف سے ازالہ نکاح تو پایا نہیں گیا۔ اس لئے کہ لعان سے ملک نکاح زائل ہونے کا علم نہیں ہوتا کیونکہ لعان یا تو شہادت ہے جس کی قسم کے ساتھ تاکید کی گئی ہے۔ یا وہ (امام شافعیؒ کے قول کے مطابق) قسم ہے اور دونوں میں سے کوئی ایک بھی ملک کے زوال کی خبر نہیں دیتا اور اسی وجہ سے دیگر شہادتوں اور قسموں سے ملکیت زائل نہیں ہوتی' رہی (مملوکہ شے سے) انتفاع پر قدرت تو وہ ثابت ہے' لہٰذا نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوگی' اسی سے امام شافعیؒ کے قول کا بھی جواب ہوگیا۔ نیز امام شافعیؒ کا قول آیت لعان کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ازواج (میاں بیوی) کو اپنے اس قول وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ میں لعان سے خطاب کیا ہے' اگر صرف شوہر کے لعان سے فرقت ثابت ہوجائے تو بیوی کے لعان کے وقت وہ بیوی ہی نہ ہوگی اور یہ نص کے خلاف ہے۔

جہاں تک امام زفرؒ کے استدلال کا تعلق ہے تو ان کی پیش کی ہوئی حدیث میں ان کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ متلاعن لعن سے متفاعل ہے اور متفاعل حقیقت میں وہ ہوتا ہے جو فعل میں مشغول ہو' پس فعل سے فراغت کے بعد وہ حقیقتاً فاعل باقی نہیں رہتا اور (اس طرح لعان سے فراغت کے بعد وہ) حقیقتاً متلاعن باقی نہیں رہتا' لہٰذا لعان کے بعد فرقت کے اثبات کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ پس لعان کے بعد فرقت ثابت نہ ہوگی بلکہ لعان کے بعد تو صرف تفریق کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر شوہر نے بیوی کو خود جدا کردیا تو فبہا ورنہ قاضی تفریق کرنے میں شوہر کا قائم مقام ہوگا۔ اور جب قاضی لعان مکمل ہونے کے بعد زوجین میں تفریق کردے گا تو زوجین میں فرقت واقع ہوجائے گی۔ اور اگر قاضی نے غلطی سے لعان مکمل ہونے سے قبل ہی تفریق کرادی تو اگر دونوں لعان کے اکثر الفاظ ادا کرچکے تھے تو تفریق نافذ ہوگی۔ اور اگر دونوں نے یا کسی ایک نے لعان کا اکثر حصہ ادا نہیں کیا تھا تو تفریق نافذ نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب لعان کے اکثرالفاظ ادا ہونے کے بعد قاضی کی تفریق واقع ہوتو قاضی نے ایسے موقع میں اجتہاد سے فیصلہ دیا ہے جو اجتہاد کا محل ہے۔ لہٰذا دیگر اجتہادی فیصلوں کی طرح یہ فیصلہ بھی نافذ العمل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ قاضی کی تفریق محل

اجتہاد میں ہے تین طرح سے ہے۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ سمجھا کہ بہت سے احکامات میں اکثر (حصہ) کل کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا قاضی کے اجتہاد کا یہ تقاضا ہوا کہ لعان میں بھی اکثر (حصہ) کل کے قائم مقام ہو۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ اجتہاد کیا کہ لعان میں تکرار تاکید اور تشدید کیلئے ہے اور یہ معنی (یعنی تاکید وغیرہ) اکثر (حصے) میں پایا جاتا ہے۔

۳۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ گمان کیا کہ جب امام شافعیؒ کیلئے پاگل یا فوت شدہ بیوی پر قذف کی صورت میں صرف شوہر کے لعان پر اکتفا کرنا ممکن ہوا تو اس کیلئے بھی شوہر کے لعان کو مکمل کرنے کے بعد اور بیوی کے لعان کے اکثر حصے کو ادا کرنے کے بعد اس (قاضی) کیلئے اجتہاد بطریق اولیٰ ممکن ہوگا۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ قاضی کا یہ فیصلہ محل اجتہاد میں ہوا ہے لہٰذا نافذ العمل ہوگا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اجتہاد کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اجتہاد نص کے خلاف نہ ہو جبکہ یہ اجتہاد کتاب و سنت کی نص کے خلاف ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں لعان مخصوص عدد کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مخصوص عدد کے ساتھ زوجین کے مابین لعان کرایا ہے۔ اور جب لعان کے عدد پر نص موجود ہے تو قاضی کا اجتہاد نص کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قاضی کا اجتہاد نص کے خلاف ہے اس لئے کہ کسی عدد پر تصریح اکثریت (یعنی اکثر حصے) کے جواز اور اس کے کل کے قائم مقام ہونے کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی اکثر حصے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا حکم پر تصریح نہیں ہے بلکہ اس کے بارے میں خاموشی ہے پس یہ اجتہاد کا محل ہے۔ اسی وجہ سے اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے (یعنی جب نص سے اکثر حصے کے جواز اورعدم جواز دونوں معلوم نہیں ہوتے بلکہ نص اس سلسلہ میں خاموش ہے تو قاضی کو اجتہاد کا حق حاصل ہوا لہٰذا قاضی کا لعان کی اکثریت پر فیصلہ کرنا بھی نص کے خلاف نہ ہوا)۔ اس کا فائدہ عدد مذکور پر تصریح اور اصل و اولیٰ پر تنبیہ ہے جو (اکثر کے) جواز کے منافی نہیں ہے۔

۲۔ اصل حکم کے وصف کا بیان:

علماء کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ لعان سے واقع ہونے والی فرقت طلاق بائنہ ہوگی۔ لہٰذا شوہر کی ملکیت نکاح ختم ہوجائے گی اور جب تک کہ وہ حالت لعان میں رہیں گے ان کا آپس میں اکٹھا ہونے اور آپس میں دوبارہ نکاح کرنے کی حرمت ثابت رہے گی۔ پھر اگر شوہر نے اپنے جھوٹ کا اقرار کرلیا اور اس کو حد لگائی گی یا عورت نے اپنے آپ کو جھوٹا کہہ دیا' بایں طور پر کہ شوہر کے الزام کی تصدیق کردی تو (دونوں صورتوں میں) ان کے مابین نکاح جائز ہوجائے گا اور دونوں اکٹھے ہوسکیں گے۔ امام ابویوسفؒ' امام زفرؒ اور امام حسن بن زیادؒ کا قول ہے کہ لعان سے واقع ہونے والی فرقت بغیر طلاق کے فرقت ہوتی ہے جو حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کی طرح کی دائمی حرمت کی موجب ہوتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ہے:

المتلاعنان لا یجتمعان ابدا — آپس میں لعان کرنے والے کبھی بھی اکٹھے نہیں ہوسکتے۔

اور آپؐ کا یہ فرمان اس بارے میں صریح ہے۔ اس طرح صحابہؓ کی ایک جماعت سے جن میں حضرت عمرؓ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم شامل ہیں یہ قول مروی ہے کہ آپس میں دو لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہوسکتے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جب عویمر عجلانی اور ان کی بیوی کے مابین لعان کرایا تو عویمر نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) "اگر میں اب اس کو اپنے پاس رکھتا ہوں تو میں اس پر جھوٹ کہنے والا بنتا ہوں، لہٰذا اس کو تین طلاقیں ہیں۔" اور بعض روایات میں ہے "اگر میں نے اس کو اپنے سے جدا نہ کیا تو اس کو تین طلاقیں ہیں" لہٰذا شوہر کا لعان کے بعد بیوی کو طلاق دینا لعان کرنے والوں کا طریقہ ہے۔ اس لئے کہ عویمر عجلانی نے لعان کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیوی کو تین طلاقیں دیں اور آپ نے ان طلاقوں کو نافذ بھی کیا۔ لہٰذا ہر لعان کرنے والے پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کو لعان کے بعد طلاق دے اور اگر وہ طلاق نہ دے تو ان کے درمیان تفریق کرنے میں قاضی شوہر کے قائم مقام ہوگا اور یہ تفریق طلاق ہوگی جیسا کہ عنین (نامرد) میں ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس فرقت و جدائی کا سبب شوہر کا قذف ہے کیونکہ قذف موجب لعان ہے اور لعان موجب تفریق ہے اور تفریق (یعنی قاضی کا تفریق کرنا) موجب فرقت ہے پس فرقت ان تمام واسطوں کے ساتھ شوہر کے گزشتہ قذف کی طرف منسوب ہے۔ اور ہر وہ فرقت جو شوہر کی طرف سے ہو یا شوہر کے کسی فعل کے سبب سے ہو وہ طلاق ہوا کرتی ہے جس طرح عنین (نامرد) خلع اور ایلاء وغیرہ میں ہوتا ہے اور یہ ابراہیم (نخعی) حسن بصری، سعید بن جبیر اور قتادہ رضی اللہ عنہم جیسے اسلاف کا قول ہے کہ ہر وہ جدائی جو شوہر کی طرف سے واقع ہو وہ طلاق ہوا کرتی ہے۔

(امام ابویوسفؒ و زفرؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب) یہ ہے کہ حدیث کی حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ متفاعل حقیقت میں فعل میں مشغول کو کہتے ہیں جبکہ یہ دونوں جونہی لعان سے فارغ ہوں گے حقیقت میں متلاعن باقی نہ رہیں گے، پس مراد لعان کا حکم ہوگا یعنی یہ کہ لعان کا حکم ان میں ثابت رہے گا، تو جب شوہر نے اپنے کو جھوٹا کہہ دیا اور اسے حد قذف لگا دی گئی تو لعان کا حکم باطل ہوگیا اور وہ شوہر از روئے حقیقت و حکم لعان کرنے والا نہ رہا، لہٰذا ان میاں بیوی کا اکٹھا ہونا جائز ہوگیا۔ اور اس کی نظیر اصحاب کہف کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ○ (سورۃ کہف: ۲۰) — اگر وہ تمہاری خبر پالیں گے تو تمہیں سنگسار کرڈالیں گے یا تمہیں اپنے طریقہ میں پھر کرلیں گے اور اگر ایسا ہوا تو پھر کبھی تمہیں فلاح نہ ہوگی۔

یعنی جب تک وہ اپنی ملت میں ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ انہوں نے جب ایسا نہیں کیا تو فلاح پائی۔ پس اسی طرح

زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

لعان کا غیر اصلی حکم، نسب کا منقطع ہونا:

لعان کا غیر اصلی حکم قذف کی دو قسموں میں سے ایک قسم یعنی بچہ کی نفی کے ساتھ قذف میں (باپ سے) قطع نسب کا وجوب ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب آپ نے ہلال بن امیہ اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرایا اور میاں بیوی میں علیحدگی کرادی تو آپ نے بچہ کی باپ سے نفی کرکے اس کو عورت کے ساتھ لاحق کردیا۔ پس (باپ سے) بچے کی نفی لعان کے دو حکموں میں سے ایک حکم ہوا۔ نیز جب قذف بچے کے ساتھ ہو تو شوہر کا مقصود ایسے بچہ کی نفی کرنا ہے جو اس کے دعویٰ کے مطابق اس سے نہیں ہے لہٰذا اس کی غرض و مقصود کو پورا کرنے کیلئے (اس سے) بچے کی نفی واجب ہوئی اور جب بچے کی نفی کا وجوب لعان کے دو حکموں میں سے ایک حکم ہے تو یہ لعان کے وجود سے پیشتر واجب نہ ہوگا۔

مسائل:

اسی وجہ سے ہمارا قول ہے کہ جب تہمت ایسے طور پر نہ ہو جس سے لعان واجب ہوتا ہو یا لعان واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جائے، اور حد واجب ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، یا لعان تو ساقط نہ ہوا لیکن ابھی تک لعان نہ کیا ہو (تو ان تمام صورتوں میں) بچہ کا نسب باپ سے منقطع نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح جب شوہر نے آزاد عورت کے بچہ کی نفی کی اور اس نے شوہر کی تصدیق کردی تو لعان کے ناممکن ہونے کی وجہ سے بچہ کا نسب منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں تناقض (اجتماع ضدین) پایا جارہا ہے کیونکہ عورت نے (لعان میں) اللہ کی گواہی دینی ہوتی ہے کہ مرد جھوٹا ہے حالانکہ یہاں وہ خود مرد کے سچا ہونے کا کہہ چکی ہے، اور جب لعان ناممکن ہوگیا تو قطع نسب بھی ناممکن ہوگیا کیونکہ یہ لعان کا حکم ہے، لہٰذا یہ بچہ ان دونوں کا ہوگا اور بچے کی نفی پر ان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ بچہ کا نسب ثابت ہوچکا ہے اور جو نسب نکاح سے ثابت ہو وہ صرف لعان ہی سے منقطع ہوسکتا ہے اور لعان یہاں پایا نہیں جارہا بچے کی نفی پر زوجین کا اتفاق معتبر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ نسب کا ثبوت بچہ کا حق ہوتا ہے اور ان دونوں کا بچے کی نفی پر اتفاق کرنا بچے کے حق کو باطل کرنا ہے جوکہ جائز نہیں ہے۔

اور اسی سے یہ مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ اگر ایسی حالت میں حمل ٹھہرا کہ (بیوی میں لعان کی اہلیت نہ ہونے کے باعث) دونوں کے مابین لعان نہ تھا، پھر بیوی اس حالت کی طرف منتقل ہوئی کہ اب دونوں کے درمیان لعان واقع ہوسکتا ہے مثلاً بیوی حمل کے وقت کتابیہ یا باندی تھی، پھر باندی آزاد ہوگئی یا کتابیہ مسلمان ہوگئی۔ بعدازاں اس نے بچہ جنم دیا اور شوہر نے بچہ کی نفی کردی تو بچے کا نسب (اپنے باپ سے) منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت اہلیت لعان نہ ہونے کی وجہ سے ان کے مابین لعان نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا قطع نسب جوکہ لعان کا حکم ہے وہ بھی نہیں ہوسکتا۔

قطع نسب کے وجود کی شرائط:

پہلی شرط: قاضی کا زوجین کے مابین علیحدگی کرانا ہے۔ اس لئے کہ علیحدگی سے قبل نکاح باقی رہتا ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ بچہ کی نفی کے ساتھ قذف ولادت کے وقت ہویا ولادت کے ایک دو دن کے اندر یا اتنی مدت کے اندر ہو کہ جس میں عام طور پر پیدائش پر مبارک باد قبول کی جاتی ہے یا ولادت کی ضرورت کا سامان خریدا جاتا ہے۔ اگر اس مدت کے بعد نفی کی تو اس سے نفی نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ نے نفی کیلیے کوئی مدت متعین نہیں کی ہے جبکہ انہی کی ایک روایت ہے کہ آپ نے اس کیلیے سات یوم مقرر کئے ہیں۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے بچے کی نفی کیلیے نفاس کی اکثر مدت یعنی چالیس یوم مقرر کئے ہیں۔ امام شافعیؒ نے فوری انکار کا اعتبار کیا اور کہا ہے کہ اگر شوہر نے ولادت کے فوراً بعد بچے کی نفی کی تو بچہ کی یہ نفی معتبر ہوگی ورنہ (بچے کا نسب) اس کو لازم ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا فوری طور پر نفی کو ترک کرنا اس کی جانب سے اقرار ہے۔ پس یہ صریح اقرار کی مانند ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس ولادت کا اثر ہے لہٰذا بچہ کی نفی اس وقت تک صحیح ہے جب تک ولادت کا اثر باقی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کی نفی دراصل غور و فکر کی محتاج ہوتی ہے اور غور و فکر کیلیے وقت کی ضرورت ہے اور یہ وقت لوگوں اور ان کے حالات کے اختلاف کی بناپر مختلف ہوتا ہے' لہٰذا وقت کی تعیین اس میں مشکل ہے' پس اس میں مبارک باد قبول کرنے اور ولادت کا سامان خریدنے کی عادت کو یا ایسی مدت گزرنے کو کہ جس میں عام طور پر یہ کام کئے جاتے ہیں حَکم (بفتح احوک) بنایا جائے گا۔ اور اس کے بعد نفی صحیح نہ ہوگی۔ اسی سے فوری نفی کرنے کا اعتبار بھی باطل ہوجاتا ہے کیونکہ غور و فکر فوری طور پر نہیں ہوسکتا۔

مفقود الخبر شوہر کو نسب کے انکار کا حق کب تک حاصل ہوتا ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاءؒ نے اپنی بیوی سے دور (غائب) شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب اس کی بیوی نے بچہ کو جنم دیا اور اسے ولادت کا علم نہ ہوا یہاں تک کہ یہ آدمی گھر آگیا یا دور ہونے کے وقت میں اس کو خبر پہنچی تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس شخص کو مبارک باد قبول کرنے یا سامان ولادت خریدنے کی مدت تک نفی کا حق حاصل ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گھر آنے کے بعد یا اطلاع ملنے کے بعد نفاس کی مدت (چالیس دن) تک نفی کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ نسب تو ولادت کا علم حاصل ہونے کے بعد ہی لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں مذاھب کے مطابق غائب شخص کا گھر واپس آنے یا اس کو ولادت کی اطلاع ملنے کا حال ولادت کے حال کی مانند ہے۔ امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر غائب شخص بچہ کے دودھ چھڑانے سے قبل گھر آیا تو

مدت نفاس کی مقدار میں نفی کرنے کا حق ہوگا اور اگر وہ دودھ چھڑانے کے زمانے کے بعد گھر آیا تو اس کو نفی کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل امام محمدؒ سے منقول نہیں ہے۔ (صاحب) قدوریؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بچہ دودھ چھڑائے جانے سے قبل اپنی پہلی غذا میں ہی ہوتا ہے لہٰذا یہ مدت نفاس کی مانند ہوا اور دودھ چھڑائے جانے کے بعد وہ اپنی پہلی غذا کو چھوڑ دیتا ہے اور صغر (یعنی چھوٹے پن) کی حالت سے نکل جاتا ہے تو اگر اس کے بعد بھی بچہ کی نفی کا احتمال ہو تو پھر یہ احتمال اس کے بوڑھا ہونے کے بعد ہوگا اور یہ قبیح ہے۔

اور قاضی (ابو نصر احمد بن اسبیجابی) نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر غائب شوہر کو مدت نفاس کے اندر بچہ کی ولادت کا علم ہوگیا تو اس کو مدت نفاس کے تکمل ہونے تک نفی کا حق حاصل ہوگا۔ اور اگر شوہر کو اطلاع چالیس یوم کے بعد ملی تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ شوہر کو دو سال تک نفی کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب مدت نفاس ختم ہوگئی تو مدت رضاعت (دودھ پلانے کی مدت) کا اعتبار ہوگا جوکہ صاحبینؒ کے نزدیک دو سال ہے۔ اور اگر شوہر کو بچہ کی ولادت کا علم دو سال بعد ہوا اور پھر اس نے نفی کی تو کتب اصول کے علاوہ روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسب منقطع نہیں ہوگا اور لعان ہوگا۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اطلاع ملنے کے بعد چالیس یوم کے اندر نفی کی تو بچے کا نسب منقطع ہوجائے گا۔

قطع نسب کی تیسری شرط:

شوہر کی جانب سے نفی سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو نہ ازروئے تصریح اور نہ ازروئے دلالت جو اس سے بچہ کے نسب کا اقرار ہو اور اگر پہلے اقرار پایا گیا تو باپ سے نسب منقطع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ نسب ثابت ہوجانے کے بعد اس میں کسی طور پر نفی کی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ جب باپ نے اقرار کرلیا تو بچہ کا نسب ثابت ہوگیا اور نسب بچہ کا حق ہے لہٰذا باپ کو اقرار کرلینے کے بعد نفی کرکے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ باپ کا صراحتاً" اقرار یہ ہے کہ باپ یوں کہے کہ "یہ بچہ میرا ہے" یا یوں کہے کہ "یہ بچہ مجھ سے ہے"" باپ کا دلالتاً" اقرار یہ ہے کہ باپ بچے کی ولادت پر مبارک باد پیش کئے جانے کے وقت خاموش رہے اور مبارکباد دینے والے کی مبارکباد کو رد نہ کرے کیونکہ عقلمند آدمی ایسے بچے کی مبارک باد پر جو اس کا نہ ہو خاموش نہیں رہتا' لہٰذا اس حالت میں باپ کا خاموش رہنا بچے کے نسب کا اعتراف کرتا ہے' لہٰذا اعتراف کے بعد وہ نفی کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ابن رستم نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ جب باندی کے بچہ پیدا ہونے پر مالک کو مبارکباد پیش کی گئی اور وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور اگر شوہر کو بیوی کے بچہ پر مبارکباد دی گئی اور وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے بچہ کے نسب کا اعتراف ہے البتہ شوہر کی جانب سے وہ نفی کا نشانہ بن سکتا ہے۔ لیکن جب شوہر مبارک باد کے وقت خاموش رہا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ شوہر اس کی نفی نہیں کررہا ہے لہٰذا نفی کا نشانہ ہونا باطل ہوگیا اور نسب ثابت ہوگیا۔ رہا باندی کا بچہ تو اس کا نسب صرف اسوقت ثابت ہوگا جب مالک اس بچہ کا اپنے سے ہونے کا دعویٰ کرے اور دعویٰ یہاں پایا نہیں گیا۔

جڑواں بچوں کے باپ ہونے سے انکار کا حکم:

اگر بیوی نے دو جڑواں بچوں کو جنم دیا اور شوہر نے ایک کے نسب کا اقرار کیا اور دوسرے کی نفی کی تو

اگر پہلے کا اقرار کیا اور دوسرے کی نفی کی تو لعان ہوگا اور دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے (یعنی نسب باپ سے ہی ثابت ہوگا) دونوں بچوں کے باپ کو لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے کا اقرار درحقیقت دوسرے کا بھی اقرار ہے اس لئے کہ حمل تو ایک ہی ہے اور یہ متصور نہیں کہ حمل کے نسب کا کچھ حصہ تو ثابت ہو اور کچھ نہ ہو جس طرح ایک بچے میں اس کے کچھ حصہ کے نسب کا ثابت ہونا اور کچھ کا ثابت نہ ہونا متصور نہیں ہے لہٰذا جب شوہر نے دوسرے بچے کی نفی کی تو جس کا اس نے اقرار کرلیا تھا اس سے اس نے رجوع کرلیا حالانکہ وہ نسب جس کا ایک مرتبہ اقرار کرلیا گیا ہو اس میں رجوع کی گنجائش ہی نہیں ہوتی' لہٰذا اس کی نفی صحیح نہ ہوئی' اس لئے دونوں بچوں کا نسب (باپ) سے ثابت ہوجائے گا اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ جس نے ایک مرتبہ بچے کے نسب کا اقرار کرلیا' پھر اس کی نفی کی تو وہ لعان کرتا ہے' اگرچہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہوتا ہے' کیونکہ قطع نسب لعان کے لوازمات میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ ایک الگ معاملہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لاولد بیوی پر تہمت میں لعان مشروع ہے' لعان کے واجب ہونے کی (دوسری وجہ) یہ ہے کہ جب شوہر نے پہلے بچہ کے نسب کا اقرار کیا تو اس نے اپنی بیوی کو عفت (پاکدامن ہونے) کے ساتھ موصوف کردیا اور جب دوسرے بچے کی نفی کی تو بیوی کو زنا کے ساتھ موصوف کیا اور جو شخص اپنی بیوی کو کہے کہ تو پاکدامن ہے اور بعد میں اس کو کہے کہ تو زانیہ ہے تو اس کو لعان کرنا ہوتا ہے۔

اور اگر پہلے بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کے نسب کا اقرار کیا تو اس پر حد قذف تو آئے گی لعان نہیں آئے گا' لیکن دونوں بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوجائے گا' دونوں بچوں کے نسب کا ثبوت اس لئے ہے کہ جس طرح پہلے کا انکار دوسرے کے انکار کو متضمن ہے اسی طرح دوسرے کا اقرار پہلے کے اقرار کو متضمن ہے اس طرح یہ اپنے آپ کو ہی جھٹلانے والا ہوگیا ہے۔ اور وہ شخص جس پر لعان واجب ہو جب وہ اپنے آپ کو جھٹلا دے تو حد لگائی جاتی ہے اور جب حد لگ گئی تو لعان نہیں ہوگا' اس لئے کہ لعان اور حد دونوں جمع نہیں ہوتے نیز جب شوہر نے پہلے بچے کی نفی کی تو اس نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی۔ پھر جب دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو بیوی کو عفت (پاکدامن ہونے) کے ساتھ متصف کردیا۔ اور جو شخص اپنی بیوی کو کہے کہ "تو زانیہ ہے"۔ بعدازاں اس کو کہے کہ "تو تو عفیفہ ہے" تو شوہر پر حد قذف آتی ہے لعان نہیں آتا۔

چوتھی شرط: نسب کے انکار کے وقت بچہ کا زندہ ہونا

قطع نسب کی چوتھی شرط یہ ہے کہ قطع نسب کے وقت جوکہ میاں بیوی کے درمیان تفریق کا وقت ہے بچہ زندہ ہو اور اگر بچہ زندہ نہ ہو تو بچہ کا نسب باپ سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

مسائل:

اگر بیوی نے بچہ جنا اور بچہ مرگیا' بعدازاں شوہر نے نفی کی تو شوہر لعان کرے گا اور بچہ کا نسب باپ سے ثابت ہوگا' اس لئے کہ نسب موت سے ثابت ہوجاتا ہے' پس انقطاع ممکن نہ رہا اور اگرچہ بچے کی نفی کے ساتھ قذف کی بناپر شوہر لعان کرے گا لیکن نسب کا انقطاع نسب لعان کے لوازمات میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بیوی نے دو بچے جنم دیئے جن میں ایک مردہ تھا' شوہر نے دونوں کی نفی کی تو لعان کرے گا اور مذکورہ وجہ کی بناپر دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے۔

○ اسی طرح جب بیوی نے بچہ جنا اور شوہر نے اس کی نفی کی' پھر یہ بچہ لعان سے قبل ہی وفات پاگیا تو

وہر لعان کرے گا اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر بیوی نے دو
بچوں کو جنا اور شوہر نے دونوں کی نفی کی' پھر یہ دونوں بچے لعان سے قبل ہی وفات پا گئے یا دونوں قتل کر دیئے
گئے تو شوہر لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ موت کے بعد نسب کو قطع
کرنے کا احتمال نہیں رہتا' اور شوہر مذکورہ وجہ کی بناپر لعان کرے گا۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی' بعدازاں ان میں سے ایک لعان سے قبل مرگیا یا قتل
کردیا گیا تو دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے کیونکہ ان میں سے مردہ بچے کی موت کی وجہ سے اس کا نسب ثابت
ہوجانے کے بعد اس کو قطع کرنا ممکن نہیں رہا۔ ایسے ہی زندہ بچے کے نسب کو قطع کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہ دونوں
جڑواں تھے۔ رہا لعان تو کرخیؒ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ شوہر لعان کرے گا لیکن انہوں نے اس میں اختلاف ذکر
نہیں کیا۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے۔ البتہ ابن سماعہؒ نے اس مسئلہ میں
اختلاف ذکر کیا اور کہا کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک لعان باطل ہوجائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لعان باطل
نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لعان بچے کی نفی کرنے سے واجب ہوا' پس اگر لعان باطل ہوگا تو
قطع نسب کے امتناع (ناممکن ہونے) کی وجہ سے باطل ہوگا حالانکہ قطع نسب کا امتناع لعان کی بقاء کے مانع نہیں
ہے کیونکہ قطع نسب لعان کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس قذف (یعنی بچے کی نفی کے ساتھ قذف) سے واجب ہونے والے
لعان سے مقصود بچے کی نفی ہوتی ہے' اور جب اس مقصود کو ثابت کرنا ممکن نہ ہوا تو لعان کی بقاء میں کچھ فائدہ
نہ رہا' اور بچے کی نفی نہ کی جائے گی۔ اگر بیوی نے بچہ کو جنا اور شوہر نے اس کی نفی کی اور حاکم نے زوجین کے
مابین لعان کرادیا اور تفریق بھی کرادی اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کردیا یا نفس تفریق سے بچہ ماں کے ساتھ
لاحق ہوگیا' پھر بیوی نے دوسرے دن دوسرا بچہ جنا تو دونوں بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوجائے گا اور لعان
ہوچکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے بچے کا نسب ثابت ہوچکا ہے کیونکہ جو لعان پایا گیا اس بناپر دوسرے
بچے کے نسب کا قطع ممکن نہیں رہا جس کی وجہ یہ ہے کہ فرقت کی وجہ سے لعان کا حکم ختم ہوگیا ہے۔ پس
دوسرے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ "یہ دونوں میرے بچے ہیں" تو اس پر حد نہیں ہوگی
کیونکہ وہ دونوں بچوں کے نسب کے اقرار کرنے میں سچا ہے' جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کی رو سے دونوں بچوں
کا نسب اس سے ثابت ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض کہ شوہر نے "یہ دونوں میرے بیٹے ہیں" کہہ کر اپنے آپ کو جھوٹا ثابت کردیا
ہے کیونکہ اس سے پیشتر وہ بچے کی نفی کرچکا ہے اور جو شخص بچے کی نفی کرے' پھر اس سے لعان
کرایا جائے' پھر اس کے بعد وہ اپنے کو جھوٹا کہہ دے تو اس پر حد لگائی جاتی ہے جیسا کہ اس صورت
میں ہوتا ہے جب بیوی نے ایک بچہ جنا اور شوہر نے کہا یہ مجھ سے نہیں ہے اور حاکم نے ان کے
مابین لعان کرادیا اس کے بعد شوہر نے کہا کہ "یہ میرا بیٹا ہے"۔

جواب: شوہر کا یہ کہنا کہ "یہ دونوں میرے بیٹے ہیں" جہاں اپنے آپ کو جھٹلانے کا احتمال رکھتا ہے
وہیں اس میں ایسے حکم کی خبر دینے کا احتمال بھی ہے کہ جو ازروئے شریعت اس کو لازم ہوا ہے یعنی
دونوں بچوں کے نسب کا ثبوت۔ پس دوسرے احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو جھٹلانا قرار نہیں دیا

جائے گا بلکہ اس کو خبر دینے پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اگر اس کو جھٹلانا قرار دیں تو شوہر پر حد لازم آتی ہے اور اگر جو جنے کہا ہے اس کی خبر دینا قرار دیں تو حد لازم نہیں آتی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادراو الحدود ما استطعتم — یعنی جہاں تک ہوسکے حدود کو ختم کرو۔

البتہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے لعان میں اور بیوی پر جو تہمت لگائی ہے اس میں میں نے جھوٹ بولا ہے تو شوہر کو حد لگائی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے آپ کو جھٹلانے پر تصریح کردی ہے۔ پس خبر دینے کا احتمال زائل ہوگیا۔

ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بچے کی نفی کے بعد اس کا اقرار کرنا اپنے آپ کو جھوٹا کہلانا ہوتا ہے جبکہ اقرار کرنے والا ایسے حال میں ہوکہ اگر وہ اقرار نہ کرے تو اگر وہ اہل لعان میں سے ہے تو اسے لعان کرنا پڑے گا اور یہاں پر یہ صورت نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے دونوں بچوں کا اقرار نہ کیا ہوتا تو اسے لعان بھی نہیں کرنا پڑتا۔ پہلی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں اگر وہ دونوں بچوں کا اقرار نہ کرے تو اسے لعان کرنا ہوگا۔ اسی وجہ سے فقہاء کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کی بیوی نے ایک بچہ جنا اور شوہر نے کہا یہ میرا بچہ ہے پھر بیوی نے دوسرے بچہ کو جنم دیا' شوہر نے اس دوسرے بچے کی پہلے نفی کی پھر بعدازاں اس کا اقرار کرلیا تو اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس اقرار سے اپنے آپ کو جھوٹا کہنے والا نہیں ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس دوسرے بچہ کا اقرار نہ کرتا تو نفی کی وجہ سے اسے لعان نہ کرنا پڑتا اس لئے کہ دونوں بچوں کا نسب ثابت ہوچکا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ "یہ دونوں میرے بیٹے نہیں ہیں" تب بھی یہ دونوں اس کے بیٹے ہوں گے البتہ اس پر حد نہیں آئے گی کیونکہ اس نے پہلی تہمت کا اعادہ اور تکرار کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قذف اور لعان اس سے پہلے ہوچکا ہے اور لعان کرنے والا جب سابقہ تہمت کا اعادہ کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوتی۔

○ اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور اس نے دوسال سے ایک دن کم میں بچہ جنا اور شوہر نے اس کی نفی کی' پھر بیوی نے دو سال اور ایک دن بعد بچہ جنا اور شوہر نے اس دوسرے بچے کا اقرار کرلیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق بیوی شوہر سے جدا ہوگئی اور نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی۔ جبکہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ طلاق رجعی ہوگی اور شوہر پر حد ہوگی۔

ہم شیخینؒ (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ) اور امام محمدؒ کے قاعدے بیان کرتے ہیں جن پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے تو شیخینؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ دوسرا بچہ پہلے بچے کے تابع ہوتا ہے کیونکہ عورت نے اس (پہلے بچے) کو اس مدت میں جنا ہے کہ جس میں اس کا نسب ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ (یعنی پہلا بچہ) ولادت میں بھی آگے ہے۔ پس دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہوگا اور ایسا سمجھا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں کو دوسال سے کم میں جنا ہے۔ پس رجعت ثابت نہ ہوگی اور دوسرے بچے کی ولادت کے ساتھ ہی عورت بائن ہوجائے گی اور (مرد سے) اجنبی ہوجائے گی اور یوں لعان ممکن نہ رہے گا۔

امام محمدؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلا بچہ دوسرے بچے کے تابع ہوتا ہے کیونکہ دوسرا بچہ اس جماع سے حاصل ہوا ہے جو یقینی طور پر طلاق کے بعد ہوا ہے اس لئے کہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہتا جبکہ پہلے بچے میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ طلاق کے بعد جماع سے حاصل ہوا ہو اور ہم محتمل کو محکم کی طرف لوٹاتے ہیں لہذا پہلے بچے کو دوسرے کے تابع کیا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ عورت نے دو سال کے بعد ان کو جنا۔ اور وہ عورت

جس کو طلاق رجعی ملی جب وہ دوسال کے بعد بچہ جنے تو اس میں رجعت (رجوع) ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ بچہ ایسے جماع سے حاصل ہوا ہے جو یقینی طور پر طلاق کے بعد ہوا۔ پس اس جماع سے شوہر بیوی سے رجوع کرنے والا بنا۔ لہٰذا جب شوہر نے پہلے بچے کی نفی کے بعد دوسرے بچے کا اقرار کرلیا تو اس نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا لہٰذا شوہر پر حد لگائی جائے گی۔

اور اگر مسئلہ تو یہی ہو لیکن (بجائے طلاق رجعی کے) شوہر نے طلاق بائن دی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک شوہر پر حد آئے گی اور دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نہ حد ہوگی نہ لعان ہوگا اور نہ ہی بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخینؒ کا قاعدہ ہے کہ دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے سمجھا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں بچوں کو دو سال سے کم مدت میں جنم دیا۔ لہٰذا دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور زوجیت کے ختم ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہوگا اور شوہر پر اس کے اپنے آپ کو جھٹلانے کی وجہ سے حد واجب ہوجائے گی۔ امام محمدؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلا بچہ دوسرے بچے کے تابع ہوتا ہے۔ اور ایسے خیال کیا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں بچوں کو دو سال سے زائد عرصہ میں جنا ہے جبکہ وہ بائنہ ہے حالانکہ بائنہ جب دوسال سے زائد مدت میں بچہ جنے تو بچے کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور اس پر تہمت زنا لگانے والے کو حد بھی نہیں لگائی جاتی کیونکہ اس کے پاس غیر ثابت النسب بچہ ہونے کی وجہ سے علامت زنا پائی جارہی ہے۔ جس سے وہ پاکدامن بھی نہیں رہی لہٰذا اس کے قاذف پر حد واجب نہیں ہوگی۔

پانچویں شرط: بچے کے ثبوت نسب کا حکم ازروئے شرع موجود نہ ہو

کرخیؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے...... اور اگر ایسا حکم موجود ہو تو نسب کو قطع نہیں کیا جائے گا۔ اس کی صورت وہ ہے جو امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس آدمی کے بارے میں جس کی بیوی نے بچہ جنا تو اس نے اس بچے کی نفی کردی اور ابھی لعان نہیں کیا تھا کہ کسی اجنبی نے زنا کی تہمت اس عورت پر اس بچہ کی وجہ سے لگادی جس کو اس عورت نے جنم دیا ہے اور حاکم نے اس اجنبی پر حد قذف جاری کردی تو بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا اور لعان (بھی شوہر پر سے) ساقط ہوجائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے بیوی پر تہمت لگانے والے کو حد قذف لگا دی تو گویا قاضی نے اس (قاذف) کے جھوٹے ہونے کا فیصلہ دے دیا اور قاذف کے جھوٹے ہونے کا فیصلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ ہے اور وہ نسب جس کے ثبوت کا فیصلہ دے دیا گیا ہو وہ اقرار شدہ نسب کی طرح لعان کے ذریعہ نفی کا احتمال نہیں رکھتا اور شوہر پر سے لعان اس لئے ختم ہوگیا کہ جب قاضی نے اس عورت کے قاذف پر حدقذف جاری کی تو قاضی نے لگائے ہوئے الزام میں عورت کے پاکدامن ہونے کا فیصلہ کردیا ہے۔ پھر جب باپ سے بچے کا نسب قطع کردیا جائے اور بچے کا الحاق ماں کے ساتھ کردیا جائے تو دیگر احکام مثلاً شہادت (گواہی) اور زکوٰۃ اور قصاص وغیرہ میں نسب باقی رہے گا یہاں تک کہ ان میں سے (یعنی باپ اور بچے میں سے) ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہ ہوگی اور نہ ہی ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز ہوگا اور نہ ہی بچے کو قتل کرنے سے باپ پر قصاص واجب ہوگا وغیرہ۔ البتہ ان کے درمیان نہ تو میراث جاری ہوگی اور نہ ہی بچے کا خرچ باپ کے ذمے ہوگا کیونکہ لعان کی وجہ سے نفی محض شوہر کی زعم و گمان کی بناپر قیاس کے خلاف شریعت کی رو سے ثابت ہوئی ہے حالانکہ بچہ اس کے فراش (نکاح) میں پیدا ہوا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے الولد للفراش پس دیگر احکام میں نفی کا ظہور نہ ہوگا۔

فصل ۷

حکم لعان کو باطل کرنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے حکم لعان باطل ہوجاتا ہے تو ہر وہ امر جو لعان کے وجوب کے بعد اس کو ساقط کردے وہ زوجین کے مابین تفریق سے قبل لعان کے حکم کو باطل کردیتا ہے۔ اور یہ وہ امور ہیں جن کو اس سے قبل ہم ذکر کرچکے ہیں (مثلاً) لعان کے بعد اور قاضی کے تفریق کرنے سے قبل زوجین کا پاگل ہوجانا' یا زوجین میں سے کسی ایک کا پاگل ہوجانا' یا دونوں کا گونگا ہوجانا' یا دونوں میں سے کسی ایک کا گونگا ہوجانا' یا دونوں کا مرتد ہوجانا' یا دونوں میں سے کسی ایک کا مرتد ہوجانا' یا دونوں میں سے کسی ایک کا محدود فی القذف ہوجانا' یا بیوی کا حرام جماع سے متصف ہوجانا' یا دونوں میں سے کسی ایک کا اپنے آپ کو جھوٹا کہہ دینا۔ (ان تمام امور کی وجہ سے لعان باطل ہوجائے گا) اور قاضی ان کے مابین علیحدگی نہیں کرائے گا اور وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ اور اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ زوجین کا لعان کے حال پر باقی رہنا لعان کے حکم کے باقی رہنے کیلئے شرط ہے۔ پس اگر دونوں میاں بیوی حالت لعان پر رہیں گے تو حکم لعان بھی باقی رہے گا ورنہ نہیں۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ لعان ایک شہادت ہے اور گواہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ شہادت کی صفت پر اس وقت تک باقی رہے جب تک قاضی اس کی شہادت پر فیصلہ نہ کردے جبکہ ان (مذکورہ بالا) عوارضات کی وجہ سے شہادت کی صفت زائل ہوجاتی ہے لہٰذا قاضی کیلئے تفریق کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر شوہر نے بچہ کی نفی کی وجہ سے لعان کیا' پھر بیوی پر خود شوہر نے یا کسی اور نے زنا کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر حد واجب نہیں ہوگی اور اگر شوہر نے بچہ کی نفی کے بغیر لعان کیا' پھر خود اس نے یا کسی اور نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر حد واجب ہوگی۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لعان عورت سے زنا کے پائے جانے کو ثابت نہیں کرتا' لہٰذا لعان سے عورت کی پاکدامنی زائل نہیں ہوتی لیکن بچہ کی نفی کی وجہ سے لعان کی صورت میں عورت پر قذف بھی ہے اور ساتھ ہی علامت زنا بھی جوکہ بن باپ کا بچہ ہے لہٰذا عورت پاکدامن نہ ہوئی لہٰذا اس پر تہمت لگانے والے کو حد قذف نہیں لگائی جائے گی جبکہ بچہ کی نفی کے بغیر لعان کی صورت میں یہ بات موجود نہیں لہٰذا عورت اپنی پاکدامنی پر باقی رہی اور (نتیجتاً) اس پر تہمت لگانے والے کو حد قذف لگائی جائے گی۔

اور اگر شوہر نے اپنے آپ کو لعان کے بعد جھٹلا دیا خواہ یہ لعان بچہ کی نفی کی وجہ سے ہو یا اس کے بغیر' پھر بیوی پر خود شوہر نے یا کسی اور نے زنا کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر حد قذف واجب ہوگی۔ اس لئے کہ لعان تو زنا کو ثابت نہیں کرتا اور بن باپ کا بچہ جب کہ شوہر نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا ہو زنا کی علامت نہیں ہوتا لہٰذا عورت کی پاکدامنی باقی رہی اور اس کے قاذف (تہمت لگانے والا) کو حد قذف لگائی جائے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

تمت بالخیر فللہ الحمد اولاً و آخراً

تیسری جلد مکمل ہوئی' چوتھی جلد کتاب الرضاع سے شروع ہوگی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

کتابُ الرَّضاع

بچّے کے دودھ پینے کا بیان

کتاب النکاح میں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے، ان کی تین قسمیں ہیں مُحَرَّمات بالقرابۃ (قریبی رشتہ کی وجہ سے حرام) محرّمات[۲] بالصھریۃ (دامادی رشتہ کی وجہ سے حرام) اور محرّمات[۳] بالرضاع (دودھ پینے کی وجہ سے حرام) محرمات بالقرابۃ اور محرّمات بالصھریۃ کا مفصل بیان ہم نے کتاب النکاح میں کر دیا ہے۔ یہ کتاب محرّمات بالرضاع کے بیان کے لیے مختص ہے اور اس کتاب (کتاب الرضاع) کے بارے میں گفتگو تین فصلوں پر مشتمل ہو گی۔ پہلی فصل ان عورتوں کے بیان میں جو رضاعت کی وجہ سے حرام قرار پاتی ہیں، دوسری فصل حرام کر دینے والی رضاعت کی صفت کے بیان میں اور تیسری فصل ان امور کے بیان میں جن سے رضاعت ثابت ہوتی ہے۔

فصل (۱)

مُحَرَّمات بِالرَّضاع کا بیان

اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ سات قسم کے رشتے جن کا ذکر باری تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں صراحۃً یا دلالۃً فرما دیا ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا، ان میں سے ہر وہ رشتہ جو قرابت کے سبب حرام قرار پاتا ہے، رضاعت (دودھ پینے) کے سبب بھی حرام قرار پائے گا۔ البتہ اس حرمت میں اتنا فرق ضرور ہے کہ مُرضِعَۃ (دودھ پلانے والی) کے حوالے سے جو حرمت ہے اس پر اتفاق ہے اور مرضعۃ کے خاوند کی نسبت سے حرمت میں اختلاف ہے، حرمت مرضعہ کی تفصیل یہ ہے کہ مُرضِعَۃ مُرضَع (جس کو دودھ پلایا گیا) پر بوجہ اس کی رضاعی ماں بن جانے کے حرام ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَ أُمَّھٰاتُکُمُ اللّٰتِیْ أَرْضَعْنَکُمْ (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا) جس کا عطف "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰاتُکُمْ وَ بَنٰاتُکُمْ الخ (تمہارے اوپر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کر دی گئیں) پر ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مُرضِعۃ کو مُرضَع (جس کو دودھ پلایا گیا) کی ماں قرار دیا اور اسے اس پر حرام ٹھہرایا اسی طرح رضاعی ماں کی بیٹیاں بھی مُرضَع پر حرام ہوں گی چاہے وہ اس کے رضاعی باپ کے نطفہ سے ہوں یا مُرضِعَۃ کے پہلے کسی خاوند سے ہوں۔ انہوں نے اس مُرضَع سے پہلے دودھ پیا ہو یا بعد میں غرض وہ تمام

لڑکیاں (جنہوں نے اس کی رضاعی ماں کا کسی بھی وقت میں دودھ پیا ہے) اس کی رضاعی (دودھ شریک) بہنیں ہیں اور (دودھ شریک بہنوں کے بارے میں) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَاَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَۃِ اور (حرام کر دی گئی ہیں تمہارے اوپر) تمہاری رضاعی (دودھ شریک) بہنیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مُرضِعَۃ کی بیٹیوں اور مُرْضَع کے درمیان اخوۃ (بھائی بہن ہونے) کو ثابت فرمایا اور ان (مُرْضَع اور مرضعۃ کی بیٹیوں) کے درمیان حرمت بغیر کسی پہلے اور بعد کے فرق کے (مطلق) ہے۔ اسی طرح مُوضِعَۃ (رضاعی ماں) کی بیٹیوں کی بیٹیاں اور بیٹوں کی بیٹیاں اور ان کے نیچے کی اولاد یعنی نواسیاں اور پوتیاں وغیرہ سب مُرضَع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں۔ کیونکہ وہ اس کے رضاعی بھائی اور رضاعی بہن کی بیٹیاں ہیں اور یہ بیٹیاں جس طرح نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہے اسی طرح رضاعت (شیر خوارگی) کے باعث بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ اگر کوئی عورت دو مختلف آدمیوں کے دو بچوں کو دودھ پلائے تو وہ دونوں آپس میں (رضاعی) بھائی ہو جائیں گے کیونکہ اب وہ دونوں ایک ہی مُرْضِعَۃ کی اولاد میں داخل ہو گئے لہٰذا ان دونوں کے درمیان مناکحت (شادی) جائز نہ ہوگی جبکہ ان دونوں میں ایک لڑکی ہو۔ اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر دو بچے جو ایک تھن پر جمع ہو گئے یعنی ایک ہی عورت کا دودھ پیا تو وہ آپس میں رضاعی (دودھ شریک) بھائی یا رضاعی بہنیں یا بھائی بہن بن گئے اب ان میں سے ایک کے واسطے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کے ساتھ یا اس کی اولاد کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مرضعۃ (دودھ پلانے والی) کی مائیں مُرضَع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں کیونکہ وہ رضاعی ماں کی طرف سے اس کی نانیاں بن گئیں اور مرضعہ کے باپ بھی (موٴنث) مُرضَع پر حرام ہوں گے کیونکہ وہ اس کے رضاعی نانے پڑنانے وغیرہ بن گئے پس مرضع ان تمام آباؤ اجداد پر حرام ہے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مرضِعہ (رضاعی ماں) کی بہنیں اور بھائی بھی مرضع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی خالائیں اور رضاعی ماموں بن گئے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ البتہ رضاعی ماں کے بھائیوں اور بہنوں کی بیٹیاں مُرْضَع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام نہ ہوں گی کیونکہ وہ اس کے رضاعی (دودھ شریک) ماموں اور رضاعی خالاؤں کی بیٹیاں ہیں اور وہ جس طرح نسب میں حرام نہیں ہوتیں اسی طرح رشتہ رضاعت میں بھی حرام نہیں ہوں گی۔

رضاعی ماں رضاعی بیٹے کے بیٹوں پوتوں پڑپوتوں الخ سب پر حرام ہوتی ہے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ یہ تھی رضاعی ماں کی جانب میں حرمت کی تفصیل۔ اور اس ساری تفصیل میں اصل حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔

(دودھ پینے سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں)۔ لہٰذا اس حدیث کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا سوائے اس رشتے کے جو کسی دلیل کے ذریعے خاص کر دیا گیا ہو۔

مرضعہ کے خاوند کی جانب میں حرمت

جہاں تک مُرضعہ کے خاوند جس کی وجہ سے مُرضعہ کی چھاتی میں دودھ اترا، کی جانب میں رشتوں کی حرمت کا تعلق ہے تو وہ عام علماء اور عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں ثابت ہے البتہ رافع بن خدیجؓ سے ایک روایت ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرمت ثابت نہیں اور سعید بن مسیب، عطاء بن یسار، بشر المریسی اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جسے فقہاء کے ہاں "لبن الفحل انہ ھل یحرم اولا" کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے یعنی نر کے دودھ کی وجہ سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ نر کے دودھ کی حرمت کی تفصیل یہ ہے کہ جس لڑکی کو دودھ پلایا گیا وہ دودھ پلانے والی کے خاوند پر حرام ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی۔ اسی طرح لڑکی اس کے ان لڑکوں پر بھی حرام ہے جو اس دودھ پلانے والی کے علاوہ دیگر بیویوں سے ہیں کیونکہ وہ رضاعی باپ کی طرف سے اس لڑکی کے بھائی بن گئے۔ اسی طرح وہ لڑکی اس کے بیٹوں کے بیٹوں اور غیر مرضعہ سے اس کی بیٹیوں کے بیٹوں پر بھی حرام ہے کیونکہ وہ اس کے رضاعی باپ کی طرف سے اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد ہے۔

مسئلہ: اسی طرح جب کسی آدمی کی دو بیویاں ہوں وہ دونوں اس سے حاملہ ہوں اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ کسی اجنبی بچے کو دودھ پلائے تو یہ دونوں بچے باپ کی طرف سے رضاعی بھائی (دودھ شریک) بن جائیں گے ان میں سے اگر ایک لڑکی ہو تو ان کا آپس میں نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خاوند اس لڑکی کا رضاعی باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ اور اگر وہ دونوں لڑکیاں ہوں تو کسی کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو اپنے نکاح میں جمع کرے کیونکہ وہ باپ کی طرف سے رضاعی بہنیں ہیں —— دودھ پینے والی لڑکی پلانے والی کے خاوند کے آباء پر حرام ہوگی کیونکہ وہ آباء رضاعی باپ کی طرف سے اس کے اجداد ہیں اسی طرح اس (خاوند) کے بھائیوں پر بھی حرام ہوگی کیونکہ وہ اس کے رضاعی چچا ہیں۔ اور اس (مرضعہ کے خاوند) کی بہنیں (دودھ پینے والے لڑکے پر حرام ہوں گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھیاں بن گئیں۔ البتہ اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد کے درمیان مناکحت (شادی) جائز ہوگی کیونکہ وہ چچاؤں اور پھوپھیوں کی اولاد ہے اور ان کے درمیان نکاح نسب میں جائز ہوتا ہے لہٰذا رضاعت میں بھی جائز ہوگا۔ یہ تھی تفسیر لبن الفحل کی۔

جن لوگوں نے "لبن الفحل" کی عدم حرمت (باعث حرمت نہ ہونے) کا قول کیا ہے انہوں نے در اصل اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ" میں صرف مرضعہ کی جانب میں حرمت کو بیان فرمایا ہے جبکہ اس کے زوج کی جانب میں حرمت بیان نہیں فرمائی اگر اسکی جانب میں بھی حرمت ثابت ہوتی تو اللہ تعالیٰ اسکو بھی بیان فرماتا جیسا کہ اس نے نسب میں اپنے قول "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" کے درمیان بیان فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اصل محرم (حرمت پیدا کرنیوالا) تو اِرْضَاعٌ (دودھ پلانا) ہے اور یہ ارضاع (دودھ پلانا) مُرْضِعہ سے پایا گیا ہے نہ کہ مرضعہ کے خاوند سے۔ لہٰذا وہ (دودھ پینے والی) مرضعہ کی بیٹی ہوئی نہ کہ مرضعہ کے خاوند کی —— اور اس پر دلیل

یہ ہے کہ اگر خود خاوند کو دودھ اتر آئے اور کوئی لڑکی اس کا دودھ پی لے تو وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی جب اس کے ذاتی دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر (اس کی بیوی) کے دودھ سے حرمت کیسے ثابت ہوگئی؟ - مگر ہماری دلیل مشہور حدیث ہے اور وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یحرم من الرضاع مایحرم من النسب (رضاعت کی وجہ سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتے ہیں۔

(ب) - ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا - سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میرے پاس میرے رضاعی چچا آئے اور اندر آنے کی اجازت چاہی میں نے کہا اسوقت تک اجازت نہیں دے سکتی جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ نہ لوں چنانچہ اس سلسلے میں میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیشک وہ تمہارا چچا ہے لہٰذا انہیں اپنے پاس آنے کی اجازت دے سکتی ہو۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا نہ کہ مرد نے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک وہ تمہارا چچا ہے اور تمہارے پاس آسکتا ہے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا پردے کے احکام نازل ہونے کے بعد تھا۔ کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس آنے کی اجازت طلب کرنے والے ابو القعیس کے بھائی افلح تھے اور ابو القعیس کی بیوی نے حضرت عائشہؓ کو دودھ پلایا تھا۔

(ج) حضرت عمرہ کہتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے انہیں خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان (عائشہ صدیقہ) کے ہاں تشریف فرما تھے کہ انہوں نے کسی آدمی کی آواز سنی جو حضرت حفصہ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ آدمی آپ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا ہے؟ فرمایا یہ حفصہ کا رضاعی چچا ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر میرا فلاں رضاعی چچا زندہ ہوتا تو کیا وہ میرے پاس داخل ہوسکتا؟ فرمایا ہاں۔ بلاشبہ رضاعت ان تمام رشتوں کو محرم بنا دیتی ہے جنہیں ولادت، محرم ٹھہراتی ہے۔

(د) حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا (اے مخاطب) تو اس لڑکی کے ساتھ نکاح نہ کر جسے تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا اور نہ ہی اس لڑکی کے ساتھ جسے تیرے بھائی کی بیوی نے یا تیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔

(ھ) - حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے۔ ایک آدمی کے متعلق سوال کیا گیا کہ اگر اس کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک کسی لڑکے کو دودھ پلائے۔ اور دوسری کسی لڑکی کو تو کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے آپ نے فرمایا نہیں۔ نر اور مادہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ اصل محرم دودھ ہے اور دودھ کا باعث دونوں ہیں تو ضروری ہے کہ رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہو۔

باقی رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مرضعہ کی جانب میں "حرمت کو بیان فرمایا ہے نہ کہ اس کے خاوند کی جانب میں" تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو وضاحت سے بیان نہیں فرمایا مگر بطور دلالت بیان کر دیا ہے وہ اس طرح کہ باری تعالیٰ کی طرف سے کسی شے کا بیان دو طریقوں سے ہوتا ہے۔ ایک تو مکمل اور پورا پورا بیان اور دوسرا ضرورت کے مطابق بیان۔ نسب کے سلسلے میں مکمل بیان ہوا اور رضاعت کے

معاملے میں ضرورت کے مطابق۔ تاکہ مجتہدین کو اجتہاد اور منصوص علیہ (تصریح شدہ) امور کے ذریعے غیر منصوص علیہ (غیر تصریح شدہ) امور پر استدلال کا موقعہ دیا جاسکے۔ رضاعت کے معاملے میں استدلال اس طرح ہوگا کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) کی جانب میں حرمت دودھ کی وجہ سے ہے اور عورت کی چھاتی میں دودھ کے حاصل ہونے اور نازل ہونے کا سبب مرد اور عورت دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے جب دودھ کا باعث دونوں ہیں تو رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ دودھ کا مُوجبِ حرمت ہونا جزئیت اور بعضیت (جزوِ بدن بن جانا) کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ (بچہ کے) گوشت کو اُگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے جیساکہ ایک حدیث پاک میں آیا ہے تو جب دودھ کے حصول اور نزول کا سبب میاں بیوی دونوں کا پانی ہے اور دودھ پینے سے، بواسطہ گوشت اُگنے کے، جزئیت ثابت ہوتی ہے تو محرمات کے باب میں احتیاطاً جزئیت کے سبب کو حقیقی جزئیت کے قائم مقام کیا جائے گا اور محرمات کے باب میں سبب، مسبّب کے قائم مقام کیا جاتا رہتا ہے۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ عورت جس طرح اپنے باپ پر حرام ہے اسی طرح اپنے دادا پر بھی حرام ہے حالانکہ اس کا دادا پر حرام ہونا کتاب اللہ میں صراحت سے مذکور نہیں لیکن بطور دلالت مذکور ہے۔ وہ اس طرح کہ لڑکی اگرچہ حقیقت میں اپنے باپ کے پانی سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ دادا کے پانی سے مگر دادا اس کے باپ کے پانی کا سبب ہے پس حرمت کے معاملے میں سبب کو احتیاطاً مسبب کے قائم مقام کیا گیا۔ بالکل اسی طرح یہاں (رضاعت کے معاملے میں بھی ہوا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ رضاعی بیٹیوں اور رضاعی بہن بھائیوں کی بیٹیوں کا ذکر نص میں صراحۃً نہیں مگر بطور دلالت موجود ہے حتی کہ یہ بالاجماع حرام ہیں اسی طرح یہاں (رضاعت میں) بھی ہے کہ اگرچہ (رضاعی باپ کی جانب میں) حرمت کا ذکر وحی متلو (قرآن مجید) میں بیان نہیں ہوا مگر وحی غیر متلو (حدیث نبوی) میں بیان ہوا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام قرار پاتے ہیں''

اور ان کے اس قول کہ '' دودھ پلانا تو بیوی کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ خاوند کی طرف سے'' کا جواب آچکا ہے کہ دودھ پلانا جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا، میاں بیوی دونوں کی طرف سے پایا جاتا ہے کیونکہ دودھ کے حاصل ہونے کا سبب جب دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے تو دودھ پلانا بھی دونوں کی طرف سے متصور ہوگا۔ باقی رہا مخالفین کا یہ استدلال کہ خود خاوند کے تھنوں میں اگر دودھ آجائے اور اس کا دودھ کوئی بچہ پیے تو رضاعت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر کے دودھ سے رضاعت کیسے ثابت ہوگی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاوند کے دودھ آنے پر کوئی بچہ اس کا دودھ پی لے تو اس کو عرف اور عادت میں ''رضاع'' نہیں کہتے اور نہ ہی اس سے رضاع (دودھ پینے) کا مقصد پورا ہوتا ہے اور وہ مقصد یہ ہے کہ دودھ بچے کی غذا میں کافی ہو مگر خاوند کے دودھ میں یہ بات نہیں لہٰذا خاوند کا دودھ بکری کے دودھ کے مشابہ ہوا۔ واللہ اعلم۔

پھر زوج کی طرف سے حرمت اسی وقت ثابت ہوگی جب کہ وہ زوج (خاوند) ہو۔ جب وہ کسی عورت کا شرعی خاوند نہ ہو اور اس سے زنا کا ارتکاب کرے جس کی وجہ سے اس عورت کو بچہ ہو اور دودھ اتر آئے۔ یہ عورت اگر کسی بچے کو دودھ پلاتی ہے تو رضاعت کے احکام صرف اسی عورت سے متعلق ہوں گے نہ کہ زانی کے ساتھ کیونکہ ولد الزنا کا نسب زانیہ عورت کی طرف ہوتا ہے نہ کہ زانی کی طرف۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جس سے نسب ثابت ہوتا ہے رضاعت بھی اسی سے

ثابت ہوتی ہے اور جس سے نسب ثابت نہیں ہوتا رضاعت بھی اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

مسائل اسی طرح اگر کسی باکرہ عورت کو دودھ اتر آئے جس کی اب تک شادی نہیں کی تو رضاعت کا حکم صرف اسی سے ہوگا۔

○ اسی طرح چاروں قسم کے وہ رشتے جو مصاہرت (دامادی) کے باعث حرام ہو جاتے ہیں، جن کا ذکر ہم کتاب النکاح میں کر چکے ہیں، رضاعت کے باعث بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس قاعدہ کی رُو سے مرد پر اپنی بیوی کی رضاعی ماں اور کسی دوسرے خاوند سے اس کی رضاعی بیٹی حرام ہوگی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ ماں تو بیٹی کے ساتھ نفس عقد (نکاح) سے ہی حرام ہو جائے گی جبکہ عقد صحیح ہو اور بیٹی اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول (ہمبستری) نہ ہو جائے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح مرد اور اس کی بیوی کی رضاعی دادیاں اور رضاعی نانیاں اگرچہ اوپر چلی جائیں (یعنی پڑدادیاں اور پڑنانیاں الخ) اور رضاعی بیٹے بیٹیوں کی بیٹیاں اگرچہ جتنی نیچے چلی جائیں سب کی سب حرام ہوں گی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح وطی (ہمبستری) کے ساتھ موطوءہ (وطی شدہ) کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی واطی (مباشرت کرنے والے) پر حرام ہو جاتی ہے نیز موطوءہ (وطی شدہ عورت) کی دادیاں نانیاں وغیرہ اور نواسیاں وغیرہ بھی۔ اور موطوءہ وطی کرنے والے کے رضاعی باپ بیٹے اجداد پوتوں پڑپوتوں وغیرہ سب پر حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ نسب میں ہے۔ چاہے یہ وطی احناف کے نزدیک حلال طریقے سے ہو یا نکاح فاسد کے ذریعے ہو یا شبہ نکاح سے ہو یا زنا سے ہو مگر امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک زنا جس طرح حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا اسی طرح حرمت رضاعت کو بھی ثابت نہیں کرتا اور یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

حرمت رضاعت کی استثنائی صورتیں

پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کہ "رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوتے ہیں" کا اطلاق اپنے عموم پر ہے سوائے دو صورتوں کے۔

(۱) ایک تو یہ کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اپنے نسبی بیٹے کی ماں کی طرف سے اس بہن کے ساتھ نکاح کرے جو کبھی دوسرے خاوند سے ہو وہ اس طرح کہ اس کے بیٹے کی ماں کی طرف سے نسبی بہن ہو جو کسی پہلے خاوند سے ہو مگر رضاعی بیٹے کی ایسی بہن سے نکاح جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کے رضاعی بیٹے کی ماں کی طرف سے نسبی بہن ہو جسے اس آدمی کی بیوی نے دودھ نہیں پلایا۔ کیونکہ نسب میں جواز سے مانع اس بہن کی ماں کا موطوءہ ہونا ہے۔ جب اس کی ماں اس آدمی کی موطوءہ بن گئی۔ تو موطوءہ کی بیٹی ہونے کی وجہ سے وہ اس آدمی پر حرام ہوگی اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں بھی ایسا ہو جائے (یعنی رضاعی لڑکے کی بہن کی ماں اس آدمی کی موطوءہ بن جائے)، تو نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی نسبی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ وہ اس طرح کہ صرف باپ کی طرف سے اس کی بہن ہو نہ کہ ماں کی طرف سے تو اس بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں مگر رضاعی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کی کوئی رضاعی بہن ہو اور وہ اس کی نسبی ماں سے نکاح کرلے۔ نسب میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی باپ کی طرف سے بہن کی ماں اس کے باپ کی موطوءہ ہے اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں یہ چیز پائی جائے تو نکاح جائز نہ ہوگا جیساکہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

مسائل جائز ہے مرد کے لئے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنے نسبی بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے اور اس کی صورت یوں ہے کہ اس کے باپ کی منکوحہ کوئی بیٹا جنے اور اس منکوحہ کی کسی دوسرے خاوند سے کوئی بیٹی ہو تو وہ اس کے باپ کی طرف سے بھائی کی بہن ٹھہری تو اس مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنے باپ بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اسی طرح مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنی رضاعی بہن کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اور اس کا جواز بالکل ظاہر ہے۔

◉ رضاعی ماں کے خاوند (رضاعی باپ) کے لئے جائز ہے کہ وہ مُرضَع (جس بچے کو دودھ پلایا گیا) کی نسبی ماں کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ مُرضَع اس کا (رضاعی) بیٹا ٹھہرا اور انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے کی نسبی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔

◉ اسی طرح مُرضَع کے نسبی باپ کے واسطے جائز ہے کہ وہ مُرضِعہ کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کے بیٹے کی رضاعی ماں ٹھہری جو اس کے بیٹے کی نسبی ماں کی مانند ہے۔

اسی طرح اس کے لئے جائز ہے کہ وہ بچہ کے رضاعی باپ یا نسبی باپ کے محارم کے ساتھ نکاح کرے جیساکہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

فصل:

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کا بیان

جس رضاعت (دودھ پینا) سے حُرمت آتی ہے وہ، وہ ہے جو حالتِ صغر (بچپن) میں واقع ہو اور جو رضاعت حالتِ کبر (بڑا ہونے) میں پائی جائے اس سے عام علماء اور عام صحابہ کرام کے نزدیک حُرمت نہیں آتی۔ البتہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رضاعت سے مطلقاً حُرمت پیدا ہو جاتی ہے چاہے رضاعت حالتِ صِغر (بچپن) میں ہو یا حالت کبر میں اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ" کے ظاہر الفاظ سے دلیل پکڑی ہے کہ اس میں حالت صغر اور حالت کبر کی کوئی تفریق نہیں۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ (حضرت) ابو حذیفہؓ نے (حضرت) سالم کو اپنا منہ

بولا بیٹا بنایا تھا اور یہ سالم ابوحذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل کے ہاں آتے جاتے تھے۔ جب پردہ کا حکم نازل ہوا تو وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ! ہم نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنایا تھا اور وہ میرے پاس آتے جاتے تھے دوسرے یہ کہ ہمارے پاس صرف ایک ہی مکان ہے اب پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد ان کے بارے میں کیا حکم ہے (آیا وہ میرے پاس آسکتے ہیں یا نہیں؟) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ سے فرمایا: "تو اس (سالم) کو دس گھونٹ اپنا دودھ پلا دے پھر وہ تمہارے پاس آتے جاتے رہیں"۔ اور سالم اس وقت بڑے تھے۔ تو یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہر حالت میں حرمت پیدا کر دیتی ہے چاہے وہ حالت صغر میں ہو یا حالت کبر میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا وفاتِ نبوی کے بعد بھی اس حدیث پر عمل رہا۔ یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ چاہتیں کہ کوئی آدمی ان کے پاس آئے تو وہ اپنی بہن ام کلثوم بنت ابی بکرؓ اور اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹیوں کو حکم دیتیں کہ وہ اس آدمی کو (اپنا) دودھ پلا دیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عائشہ صدیقہ کا اس حدیث پر عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے ہاں تشریف لے گئے تو ان کے ہاں ایک آدمی کو دیکھا جس سے آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور متغیر ہو گیا۔ دریافت فرمایا یہ آدمی کون ہے؟ حضرت عائشہ صدیقہ نے عرض کیا یہ میرا رضاعی چچا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انما الرضاعة من المجاعة" یعنی حرمت پیدا کرنے والی رضاعت وہ ہے جو حالتِ بھوک میں ہو۔ جس سے آپؐ کا اشارہ اس بات کی طرف تھا کہ بچپن کی رضاعت ہی محرِّم (حرمت پیدا کرنے والی) ہے کہ وہ بھوک کو دُور کرتی ہے بڑے آدمی کی بھوک ایسی رضاعت سے دُور نہیں ہوتی۔

۲۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رضاعت وہی معتبر ہے جو گوشت پیدا کرے اور ہڈی پھیلائے اور یہ چیز (گوشت کا پیدا ہونا اور ہڈی کا بڑھنا) چھوٹے بچے کی رضاعت میں ہوتی ہے نہ کہ بڑے کی رضاعت میں۔ کیونکہ بڑے بچے کو (کسی عورت کا) دودھ پلانا نہ تو گوشت اگاتا ہے اور نہ ہڈیوں کو بڑھاتا ہے۔

۳۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (حرمت پیدا کرنے والی) رضاعت وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے اور بچپن کی رضاعت ہی انتڑیاں کھولتی ہے نہ کہ بڑا ہونے کے وقت کی رضاعت۔ کیونکہ چھوٹے بچے کی انتڑیاں تنگ ہوتی ہیں جنہیں صرف دودھ ہی کھولتا ہے اس لئے کہ وہ لطیف ترین غذا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں دودھ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا: لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ۔ (خالص دودھ جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے) اور بڑے یا نوجوان آدمی کی آنتیں پہلے ہی کھلی ہوتی ہیں۔ کھلنے کے لئے اب وہ دودھ کی محتاج نہیں۔

۴۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا بچے کا دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں (یعنی اب اس پر رضاعت کے شرعی احکام جاری نہ ہوں گے)

۵۔ اور روایت ہے کہ ایک دیہاتی آدمی کی بیوی کو بچہ ہوا جو مرگیا۔ بعدازاں اس عورت کے تھنوں پر ورم آگیا تو وہ دیہاتی آدمی اس کے تھنوں سے دودھ چوس کر پھینکنے لگا۔ اتفاقاً ایک گھونٹ اس کے حلق کے اندر چلا گیا اس نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے اس کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا وہ عورت تجھ پر حرام ہوگئی ہے۔ پھر وہ دیہاتی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس پہنچا اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا کیا تو نے کسی اور سے پوچھا ہے؟ اس نے بتایا کہ میں نے ابوموسیٰ اشعری سے پوچھا ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ عورت تجھ پر حرام ہوگئی ہے۔ یہ سن کر عبداللہ بن مسعود ابوموسیٰ اشعری کے پاس آئے اور فرمایا کہ آپ نے اس بات پر غور نہ کیا کہ محرم رضاعت وہ ہے جو گوشت کو اگائے! حضرت ابوموسیٰ کہنے لگے لوگو! جب تک یہ عالم تمہارے درمیان موجود ہے مجھ سے کسی شے کے بارے میں مت پوچھو۔

۶۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمر فاروقؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری ایک لونڈی ہے جس سے میں وطی بھی کیا کرتا ہوں۔ اسے میری بیوی نے اپنا دودھ پلا دیا ہے۔ اب اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا تو اس کے ساتھ وطی کر، وہ بدستور تیری لونڈی ہے۔ رضاعت، جس سے حُرمت آتی ہے وہ بچپن میں ہوتی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آیت کریمہ (وامھاتکم اللتی ارضعنکم الخ) سے مراد بڑے آدمی کی رضاعت نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ مُحرّم رضاعت وہ ہے جو بھوک کو دفع کرنے والی ہو، گوشت کو اگانے والی ہو، ہڈی کو پھیلانے والی ہو، اور آنتوں کو کھولنے والی ہو اور یہ تمام اوصاف چھوٹے بچے کی رضاعت میں پائے جاتے ہیں نہ کہ بڑے کی رضاعت میں۔ تو گویا سنت نبوی کتاب اللہ میں موجود اصل کی وضاحت کرنیوالی بن گئی۔

باقی رہا سالم والی حدیث کا جواب تو وہ دو طرح کا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضورؐ کی تمام ازواج مطہرات نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ کوئی آدمی بڑا ہونے کی حالت میں رضاعت کے باعث ان کے پاس آئے اور فرمایا تھا کہ جس چیز کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ بنت سہیل کو فرمایا تھا وہ اکیلے سالم کے بارے میں رخصت تھی نہ کہ ہر آدمی کے لئے۔ یہ روایت اس امر پر دال ہے کہ یہ رضاعت کا حکم صرف سالم کے لئے خاص تھا۔ اور خاص حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس روایت کی بنا پر ہم شریعت میں مقرر اصل کو نہیں چھوڑ سکتے۔ دوسرا یہ کہ بڑے آدمی کی رضاعت (ابتدائے اسلام میں) مُحرّم تھی مگر بعد میں منسوخ ہوگئی جہاں تک حضرت عائشہ صدیقہ کے عمل کا تعلق ہے تو ان سے ایک روایت رجوع کی بھی مروی ہے فرماتی ہیں: صرف وہی رضاعت مُحرّم ہے جو گوشت اور خون کو اگائے۔ اس کے برعکس ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی کو حکم دیا کرتی تھیں کہ وہ (بعض) بچوں کو دودھ پلائیں تاکہ جب وہ بڑے ہوجائیں تو وہ انکے پاس آسکیں مگر ان کا یہ عمل حضورؐ کی جملہ ازواج مطہرات [illegible] کے عمل کے مُعارض ہے کیونکہ وہ ایسی رضاعت سے کسی مرد کے اپنے ہاں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتی تھیں [illegible] معارض حجت نہیں بن سکتا۔

مدّتِ رضاعت کا بیان

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بڑے آدمی کی رضاعت محرّم (حُرمت پیدا کرنے والی) نہیں ہے اور چھوٹے کی رضاعت مُحرّم ہے تو ضروری ہے کہ رضاعت کے معاملے میں چھوٹے اور بڑے کے درمیان حدِ فاصل کو بیان کیا جائے اور وہ ہے محرّم رضاعت کی مدت کا بیان۔

اس مدت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت تیس مہینے ہے اس کے بعد حُرمت نہیں آتی چاہے بچے کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو یا نہ چھڑایا گیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو سال ہے۔ اس کے بعد حرمت نہیں آتی چاہے بچے کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو یہ نہ چھڑایا گیا ہو امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک تین سال بعض کے نزدیک پندرہ سال اور بعض کے نزدیک چالیس سال ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اللہ تعالیٰ کے قول:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ کو دلیل بنایا ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ مائیں اپنی اولاد کو اس آدمی کے لیے پورے دو سال دودھ پلائیں جو مُدتِ رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے کامل دو سالوں کو تمام مدتِ رضاعت بنایا ہے اور ظاہر ہے جب کوئی شے تمام ہو جائے تو اس کے بعد کچھ نہیں رہتا۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (اور دو سال میں اس کا دودھ چھڑانا) اور وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (اور اس (بچے) کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینے (میں پورا ہوتا) ہے) بھی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ہے۔ کیونکہ کم از کم مدتِ حمل چھ مہینے ہے باقی دودھ چھڑانے کی مدت دو سال باقی رہی۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: دو سال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔ یہ چیز مدتِ رضاعت کے مسئلے میں واضح نص ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد " وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ (اور حرام ہیں تمہارے اوپر تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں) نے دودھ پلانے کے وقت سے تعرض کیے بغیر مطلقاً رضاعت کے باعث حرمت کو ثابت کیا ہے۔ البتہ یہ آیت کریمہ اس بات پر بھی دلیل ہے کہ تیس ماہ سے بعد کا زمانہ مراد نہیں۔ لہٰذا تیس ماہ کے اندر کی مدت میں مطلق رضاعت پر عمل کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد " فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ " (دو سال رضاعت تمام ہونے کے بعد) اگر میاں بیوی دونوں باہمی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں) سے بھی امام ابو حنیفہؒ نے استدلال کیا ہے۔ اور یہ استدلال دو طرح سے ہے۔ ایک تو اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ دونوں کے لئے دو سال کامل رضاعت کے بعد ارادۂ فصال (دودھ چھڑانا) کو ثابت کیا ہے کیونکہ " فاء " (عربی لغت میں) تعقیب (پیچھے یا بعد میں کرنے) کے لئے آتی ہے اور " فاء " کا یہاں تقاضا ہے کہ دو سال کے بعد بھی رضاعت باقی ہو تا کہ فصال (دودھ چھڑانا) انکے بعد واقع ہو سکے دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کے لئے ارادۂ فصال کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کا کوئی

ذکر نہیں۔ ظاہر ہے فصال (دودھ چھڑانا) تبھی ہو سکتا ہے جب رضاعت (دودھ پینا) ابھی باقی ہو۔ تو یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت کا حکم بغیر کسی قید کے مطلق وقت میں باقی رہے گا یہاں تک کہ اس وقت کو مقید کرنے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْا اَوْلَادَكُمْ (اگر تم اپنی اولاد کو دودھ پلوانے کا ارادہ کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں) بھی امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔ وہ اس طرح کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے والدین کے لئے ارادۂ استرضاع کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ اب جو آدمی یہاں دو سال کی قید کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے دلیل لانی چاہیئے علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ دودھ پلانا مُوجبِ حرمت اس لئے ہے کہ بفحوائے حدیث وہ گوشت کو اُگانے والا اور ہڈیوں کو پھیلانے والا ہے۔ اور یہ چیز عادتاً محال ہے کہ وہ دو سال تک تو گوشت اُگانے والا رہے اور دو سال کے بعد ایک لمحے کے لئے بھی گوشت اگانے والا نہ رہے۔ کیونکہ تبدیلیٔ غذا کی عادت کے واسطے بھی ایک معقول مدت ہونی چاہیئے دوسرے یہ کہ بعض اوقات عورت شدید سردی میں یا شدید گرمی میں بچہ جنتی ہے۔ اب دو سال گزر جانے کے بعد یہ چیز روا نہیں کہ اس عورت کو دودھ چھڑانے کا حکم دے دیا جائے کیونکہ بچہ جب تک دودھ کے علاوہ دوسری خوراک کا عادی نہ بن جائے اس وقت تک ایسا کرنے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ خدانخواستہ (دودھ چھڑانے کی صورت میں) اگر بچے کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے تو عورت کو دودھ پلانے کا حکم دیا جائے گا اور یہ بات غلط ہے کہ ایک وقت میں رضاعت کا حکم بھی دیا جائے اور رضاعت کو حرام بھی ٹھہرایا جائے۔ یہ عقلی اور نقلی دلائل اس امر پہ دلالت کرتے ہیں کہ دو سال کے بعد بھی رضاعت کا حکم رہتا ہے۔ مگر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے دو سال کے بعد رضاعت کے حکم کو باقی رکھنے کی مدت کا اندازہ چھ مہینے کے ساتھ کیا ہے کیونکہ بچے میں تبدیلی کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ چھ ماہ تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے ماں کے پیٹ میں اس کی غذا وہی ہوتی ہے جو اس کی ماں کی ہوتی ہے۔ ماں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد اس کی اپنی الگ غذا شروع ہوتی ہے۔ امام زفرؒ نے دو سال کے بعد پورے ایک سال کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب بقول امام ابوحنیفہؒ تیسرے سال کی ابتداء میں رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا تو بقیہ سال میں بھی قائم رہے گا جیسا کہ سال اول اور سال دوم میں ہوا۔

جہاں تک آیت "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" کا تعلق ہے، جس سے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے، تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اس آیت میں دو سال ایسے آدمی کے لئے مدت رضاعت ہے جو رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہ آیت کریمہ اس آدمی کے حق میں دو سال سے زائد مدتِ رضاعت کی نفی نہیں کرتی جو دو سال کے بعد مدتِ رضاعت تمام نہ کرنا چاہتا ہو۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ کسی چیز کا تمامیت کے ساتھ ذکر کرنا، اِس امر سے مانع نہیں کہ اُس پر زیادتی نہ ہو سکے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "من ادرك عرفة فقد تم حجهٗ (جس نے عرفہ کو پالیا اس کا حج تمام ہو گیا)، پر غور نہیں کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا اس پر فرض کم زیادتی کو منع نہیں کرتا کیونکہ طواف زیارت (جو وقوفِ عرفہ کے بعد ہوتا ہے) حج کے فرائض میں سے ہے۔

اور آیت کریمہ میں یہ بات ہے کہ دو سال رضاعت کی مدت کا تمام ہے لیکن کیا مدت رضاعت کی تمامیت حرمت کے حق میں ہے یا باپ پر رضاعت کی اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے؟ تو نص قرآنی نے اس چیز سے کوئی تعرض نہیں کیا اور صاحبین کے نزدیک مدت رضاعت کی یہ تمامیت باپ پر اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے چنانچہ مطلقہ ماں جب دو سال کے بعد اجرت کا مطالبہ کرے اور بغیر اجرت دودھ نہ پلائے تو باپ کو زائد از دو سال کی اجرت رضاعت پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ یا یہ صورت ہے کہ اس آیت کریمہ کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اس مذکورہ معنی پر محمول کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے دلائل باہم متناقض نہیں ہوتے۔

رہی دوسری آیت (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) تو اس میں دو سال کے اندر دودھ چھڑانا دو سال سے زیادہ عرصے میں دودھ چھڑانے کی نفی نہیں کرتا جیساکہ دو سال سے کم میں باہمی مشورہ سے دودھ چھڑانے کی نفی نہیں کرتا۔ گویا یہ امر مسکوت (ایسا حکم جو ظاہر الفاظ میں تو نہ پایا جاتا ہو مگر بین السطور سمجھا جاتا ہو) سے استدلال ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کا قول " فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا " (جو غلام مکاتب ہونے کے خواہاں ہوں تو انہیں مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ) غلاموں کو مکاتب بنانے کے جواز سے مانع نہیں جبکہ ان میں بہتری کے آثار نہ پائے جاتے ہوں۔

جہاں تک تیسری آیت وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا کا تعلق ہے تو اس میں ایک احتمال تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمل سے مراد پیٹ کا حمل اور فصال سے مراد دودھ چھڑانا ہے۔ یہ احتمال اس بات کا مقتضی ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہو اور مدت حمل چھ مہینے ہو جیساکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ مگر یہاں یہ احتمال بھی تو ہو سکتا ہے کہ حمل سے مراد ہاتھ اور گود کا حمل (اٹھانا) ہو۔ یہ احتمال اس امر کا مقتضی ہے کہ تیس مہینے حمل اور فصال دونوں کی اکٹھی مدت ہو۔ نہ کہ اس کل (تیس مہینے) مدت کا بعض حصہ تو مدت حمل ہو اور بعض مدت فصال۔
کیونکہ وقت کی طرف دو سال کی نسبت اس بات کی مقتضی نہیں کہ وقت کو ان دو پر تقسیم کیا جائے بلکہ اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ تمام وقت ان دو میں سے ہر ایک کے لئے مدت ہو جیساکہ کسی کا یہ کہنا کہ " تمہیں رمضان کے مہینے میں روزے رکھنے اور زکوٰۃ دینی ہوگی" اس امر کا مقتضی نہیں کہ روزوں اور زکوٰۃ پر رمضان کے مہینے کو تقسیم کیا جائے (کہ اتنے دن تو روزوں کے لئے اور اتنے دن زکوٰۃ کے لئے ہیں) بلکہ یہ کہنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پورا مہینہ ان دونوں کاموں میں سے ہر ایک کے لئے وقت ہے لہٰذا جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ تیس مہینے رضاعت کی مدت ہو جیساکہ وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔
پس صاحبین کا استدلال ایک دوسرے احتمال کی موجودگی میں دلیل نہیں بن سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے وہ حاظر (منع کرنے والا) ہے اور جو احتمال صاحبین نے بیان کیا ہے وہ مبیح (جائز کرنے والا) ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حاظر پر عمل کرنا مبیح کی نسبت اولیٰ ہے۔

جہاں تک حدیث کا معاملہ ہے تو اس میں مشہور تو یہی ہے کہ " لَا رضاع بعد فصال " یعنی دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا کوئی حکم نہیں۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ اصل حدیث ہو بھی اسی طرح۔ جس راوی نے یہاں " بعد فصال " کی جگہ " بعد الحولین " کے الفاظ ذکر

کئے ہیں اس نے شاید "فصال" (دودھ چھڑانے) کی مدت اپنی رائے میں دو سال تصور کر کے روایت بالمعنی کے طور پر "بعد الحولین" کے الفاظ لکھ دیئے ہوں۔ اور اگر یہ الفاظ (بعد الحولین) ثابت بھی ہو جائیں تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ دو سال کے بعد والد پر رضاعت کی اجرت نہیں جیسا کہ ہم نے آیت کی تاویل میں ذکر کیا ہے۔

رضاعت ائمہ کے اختلاف کے مطابق مدت رضاعت (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اڑھائی برس اور صاحبین وامام شافعیؒ کے نزدیک دو برس) کے دوران ہی حرمت پیدا کرتی ہے حتی کہ اگر کوئی دودھ پینے والا بچہ مدتِ رضاعت میں دودھ چھوڑ دے پھر مدت رضاعت کے ختم ہونے سے پہلے پہلے دوبارہ دودھ پیئے تو یہ رضاعت (دودھ پینا) محرم ہوگی۔ دودھ چھوڑنے کا اعتبار نہیں بلکہ وقت کا اعتبار ہے۔ پس ہر وہ رضاعت جو اڑھائی سال کے دوران ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور جو دو سال کے اندر ہو وہ صاحبین کے نزدیک حرام ہوگی۔ کیونکہ رضاعت شریعت میں اپنی مقررہ مدت کے دوران ہی محرم ہوسکتی ہے جیسا کہ ہم دلائل سے واضح کر چکے ہیں۔ اس مدت کے دوران دودھ چھڑائے جانے یا نہ چھڑائے جانے کا کوئی اعتبار نہیں حضرت حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب بچہ دو سال میں دودھ چھوڑ دے یہاں تک کہ دودھ سے مستغنی ہو جائے پھر دودھ چھوڑنے کے بعد دو سال کے اندر یا اڑھائی سال کے اندر دوبارہ دودھ پیئے تو ایسی رضاعت محرم نہ ہوگی کیونکہ دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا حکم نہیں رہتا۔ اور اگر دو سال کے اندر وہ دودھ چھوڑے پھر تھوڑا تھوڑا کھانا بھی کھانے لگے مگر دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا تھا کہ دوبارہ (مدت رضاعت کے دوران) دودھ پیا تو ایسی رضاعت اسی طرح محرم ہوگی۔ جیسا کہ دودھ نہ چھوڑنے والے چھوٹے بچے کی رضاعت محرم ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت حسن کی یہ روایت ہمارے اصحاب (احناف) کے اس ظاہری قول کی تفسیر ہو کہ دودھ چھوڑنے کے بعد مدتِ رضاعت کے اندر دوبارہ رضاعت وہی مُحَرِّم ہے جب کہ فطام (دودھ چھوڑنا) ابھی مکمل نہ ہوا ہو۔ یعنی غذا کے ساتھ دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا ہو اور اگر بچہ دودھ سے مستغنی ہو جائے تو پھر بالاجماع رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا رضاع بعد فصال" (دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں) کو ایسے فصال پر محمول کیا جائے گا جو متعارف، مکمل، اور دودھ سے مستغنی کرنے والا ہو۔

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی مقدار

عام علماء اور عام صحابہ کے نزدیک رضاع مُحَرِّم (حرمت پیدا کرنی والی رضاعت) کا تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے۔ اور عبداللہ بن زبیرؓ اور ام المومنین عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ تھوڑی سی رضاعت مُحَرِّم نہیں۔ اسی روایت کو لیتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانچ مرتبہ متفرق اوقات میں دودھ پینے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت کو بھی اپنی دلیل بنایا ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ نازل ہوا اس میں پہلے دس مرتبہ کی رضاعت محرم تھی جو بعد میں پانچ مرتبہ ہوگئی۔ رضاعت کا یہی حکم تھا کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک مرتبہ یا دو مرتبہ کا دودھ چوسنا حرمت پیدا نہیں کرتا اور نہ ہی ایک یا دو دفعہ کا دودھ پلانا حرمت پیدا کرتا ہے کیونکہ حرمت ایسی رضاعت سے آتی ہے جو گوشت کو اگانے والی اور ہڈیوں کو پھیلانے والی ہو اور یہ چیز قلیل رضاعت سے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا قلیل رضاعت محرم نہ ہوگی۔

ہمارے (احناف کے) لئے اللہ تعالیٰ کا قول "وَاُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ" (اور حرام کر دی گئی ہیں تمہارے اوپر تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں) دلیل ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رضاعت کو وجۂ حرمت بنایا ہے۔ مقدار کا کوئی ذکر نہیں۔ (اس کے بعد) عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رضاعت کا (حرمت پیدا کرنے میں) تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی حرمت پیدا کر دیتی ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ جب ان (عبداللہ بن عمر) کے پاس یہ بات پہنچی کہ عبداللہ بن زبیرؓ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ کا دودھ پینا حرمت پیدا نہیں کرتا تو انہوں نے (عبداللہ بن عمر) نے فرمایا: اللہ کا فیصلہ ابن زبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اور پھر یہ آیت پڑھی واُمھاتکم التی ارضعنکم۔ یہ بھی مروی ہے کہ جب انہیں (عبداللہ بن عمر) یہ بات پہنچی کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت نہیں آتی تو آپ نے فرمایا اللہ کا حکم حضرت عائشہ کے حکم سے اولیٰ اور بہتر ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی (مذکورہ) حدیث کا تعلق ہے تو کہا گیا ہے کہ یہ روایت ان سے ثابت نہیں کیونکہ ان سے جو یہ بات مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا اور یہ حکم (رضاعت کا حکم) قرآن مجید کے اندر موجود تھا (جیسا کہ اوپر ان کا قول گزر چکا ہے) تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز نے اس حکم کو منسوخ کیا؟ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہوا اور نہ ہی اس امر کا احتمال ہے کہ قرآن مجید کا کوئی حصہ (العیاذ باللہ) ضائع ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ طحاوی نے "اختلاف العلماء" میں بیان کیا کہ یہ حدیث منکر اور ان احادیث میں سے ہے جن کو بعد میں تبدیل کر دیا گیا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو پھر احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بڑے (آدمی) کی رضاعت کے بارے میں ہے جب بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہوگیا تو عدد (پانچ مرتبہ دودھ پینا) بھی منسوخ ہوگیا۔ پھر جہاں تک حدیث لا تحرم المصة والمصتان (ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنا باعثِ حرمت نہیں) کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں امام طحاوی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کیونکہ اس کا مدار "عروہ بن زبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا" پر ہے اور دوسری طرف مروی ہے کہ حضرت عروہ سے رضاعت کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: ما کان فی الحولین وان کان قطرة واحدة محرم (جو رضاعت دو سال کے اندر ہو چاہے ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو وہ مُحَرِّم ہے) پھر یہ قاعدہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت کردہ روایت کے خلاف عمل کرے تو یہ چیز (مخالفت) اس حدیث کے ثبوت میں کمزوری پیدا کرتی ہے کیونکہ اگر یہ حدیث اس کے ہاں ثابت ہوتی تو وہ اس پر عمل کرتا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی

ہو جائے تو اس امر کا احتمال ہے کہ مُحرّم مقدار کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرمت ثابت نہ ہو یا اس احتمال کی بنا پر حرمت ثابت نہ ہو کہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچا یا نہ پہنچا؟ اور جو دودھ پیٹ میں نہ پہنچے وہ حرمت (رضاعت) ثابت نہیں کرتا۔ لہٰذا مختلف احتمالات کے باعث اس حدیث سے حرمت ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب پوچھا گیا کہ کیا ایک ہی مرتبہ ایک ہی گھونٹ دودھ پینے سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: "اذا عقی الصبی فقد حرم" یعنی ایک ہی مرتبہ دودھ پلانے کے بعد جب فوراً مذکورہ بچہ پاخانہ کر دے تو حرمت آجاتی ہے کیونکہ "العقی" اس سیاہ رنگ کے لیس دار پاخانے کا نام ہے جو بوقت ولادت اس کے پیٹ میں دودھ پہنچنے کے بعد خارج ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "ھل عقیتم صبیکم" یعنی کیا تم نے بچے کو شہد پلایا کہ اس سے اس کا لیس دار پاخانہ نکل جائے یہ بات (بچے کا پاخانہ کرنا) ابن عباسؓ نے اس لئے فرمائی تاکہ معلوم ہو جائے کہ دودھ اس کے پیٹ میں پہنچ چکا ہے کیونکہ جب تک دودھ پیٹ میں نہ پہنچے اس وقت تک بچہ پاخانہ نہیں کرتا اس مذکورہ حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ بڑے آدمی کو دودھ پلانے کے بارے میں ہو جبکہ بڑے کی رضاعت محرم تھی پھر بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک اس نتیجے کا تعلق کہ رضاعت گوشت اگانے اور ہڈیوں کو پھیلانے کی وجہ سے حرمت کا حکم رکھتی ہے (اور قلیل رضاعت مُنبت لحم و مُنشز عظم نہیں ہوتی) تو ہم کہیں گے کہ تھوڑی رضاعت بھی اپنی مقدار کے مطابق گوشت اگاتی اور ہڈیوں کو پھیلاتی ہے لہٰذا وہ اپنی اصل اور مقدار کے مطابق محرم ہو گی۔

علی سبیل التنزل اگر یہ احادیث ثابت بھی ہو جائیں تو زیادہ سے زیادہ یہی کہیں گے کہ یہ "مبیح" (کسی شے کو جائز قرار دینے والی) ہیں اور جو دلائل ہم (احناف) نے بطور استشہاد پیش کئے ہیں وہ "محرّم" (کسی امر کو حرام قرار دینے والے) ہیں اور محرّم کو احتیاطاً مُبیح پر فیصلے کے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک بڑے گھونٹ سے امام شافعی کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی حالانکہ ایک بڑا گھونٹ پانچ مرتبہ تھوڑا تھوڑا چوسنے سے زیادہ گوشت کو اگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت کا مدار اس چیز پر نہیں۔

مردہ عورت کے دودھ کا حکم

اور اسی طرح رضاعت کے سلسلے میں زندہ اور مردہ عورت کا دودھ برابر ہے۔ اگر کسی عورت کا اس کے مرنے کے بعد دودھ دوہا جائے اور کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے ہمارے (احناف کے) نزدیک حُرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مردہ عورت کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کی زندگی میں اگر دودھ دوہ لیا جائے اور اس کے مرنے کے بعد کسی بچے کو پلایا جائے تو ہر دو مکتبۂ فکر کے نزدیک حرمت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ اپنے قول (مردہ کے دودھ سے عدم رضاعت) کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ رضاعت کا حکم یا رضاعت کا نتیجہ حرمت ہے یعنی وہ عورت دودھ پینے والے بچے پر حرام ہو جاتی ہے۔ عورت جب مر گئی تو وہ اس حکم

کا محل ہی نہ رہی۔یہی وجہ ہے کہ تمہارے (احناف) کے نزدیک بھی اگر مردہ عورت سے وطی (ہمبستری) کی جائے تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا یہاں حرمت رضاعت بھی ثابت نہ ہوگی پس اس کا دودھ جانوروں کے دودھ کی مانند ہو جائے گا۔ تو جس طرح کسی جانور کا دودھ پی لینے سے دو بچوں کے درمیان حرمت رضاعت نہیں آتی اسی طرح یہاں بھی نہیں آئے گی۔ جب اس عورت (جس کا دودھ پی لیا ہے) کی حرمت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس کے غیر میں حرمت کیونکر ثابت ہوگی! کیونکہ مُرضعہ ہی اس حرمت رضاعت میں اصل ہے جب اصل ہی میں حرمت ثابت نہ ہوئی تو اصل کے غیروں کی طرف کیسے متعدی ہو سکتی ہے؟ بخلاف اس کے کہ جب وہ عورت زندہ تھی اور اس کی زندگی میں دودھ دو گیا پھر اس کی موت کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا گیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جب دودھ اسکے تھنوں سے جدا ہوا تو اس وقت وہ حکم رضاعت کی محل تھی۔ اور یہاں (مردہ کا دودھ دوہنے میں) معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ دودھ اس عورت کے مرنے کے بعد اپنے برتن یعنی تھن کے نجس ہو جانے کی وجہ سے نجس ہو گیا لہٰذا وہ پیشاب اور خون کے مشابہ ہو گیا۔

مردہ کی رضاعت کے سلسلے میں ہمارا (احناف کا) استدلال اس مشہور حدیث سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں) اور رضاعت کا لفظ صرف تھن سے دودھ پینے پر منحصر نہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں "یتیم راضع" (دودھ پیتا یتیم) اگرچہ اسے بکری اور گائے کا دودھ ہی کیوں نہ پلایا جاتا ہو۔ اگر بچہ عورت کا دودھ اس حال میں پیے کہ وہ سو رہی ہو تو بھی اس کا نام رضاعت ہے اور اس سے حرمت آجاتی ہے۔ اور کہا جاتا ہے: ارضع ھذا الصبی بلبن ھذہ المیتۃ، یعنی اس بچے کو اس مردہ کا دودھ پلایا گیا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اسے زندہ کا دودھ پلایا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الرضاع من المجاعۃ، (محرم رضاعت وہ ہے جس سے بھوک دور ہو) الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم" (رضاعت (محرم) وہ ہے جو گوشت کو اگائے اور ہڈی کو پھیلائے) اور آپ کا قول" الرضاع ما فتق الامعاء" (رضاعت محرم وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے) بھی اس بات کی دلیل ہیں کہ مطلق رضاعت سے حرمت آجاتی ہے اس میں مردہ اور زندہ کی کوئی تفصیل نہیں دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح زندہ عورت کا دودھ بھوک دفع کرتا ہے، گوشت اور ہڈیوں کو تقویت بخشتا ہے، انتڑیوں کو کھولتا ہے اسی طرح مردہ کا دودھ بھی بھوک بند کرتا، گوشت بڑھاتا، ہڈیوں کو پھیلاتا اور انتڑیوں کو کھولتا ہے۔ بنا بریں یہ موجب حرمت ہوگا پھر یہ کہ دودھ ہی اصل محرم ہے۔ اب موت تو عورت پر طاری ہوئی ہے نہ کہ دودھ پر۔ جیسا کہ مرغی مر جائے تو انڈا تو نہیں مرتا۔ یہ چیز حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اللبن لا یموت" یعنی دودھ نہیں مرتا۔ ثانیاً یہ کہ موت تو زندگی کے محل پر واقع ہوتی ہے اور دودھ زندگی کا محل ہی نہیں۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کی زندگی میں جب اس کا دودھ دوہ لیا جائے تو وہ کسی قسم کی تکلیف یا درد

محسوس نہیں کرتی حالانکہ زندہ انسان کے اگر کسی ایسے عضو بدن کو پکڑا جائے جس میں زندگی ہو تو وہ درد اور تکلیف محسوس کرتا ہے۔ جب دودھ میں زندگی ثابت نہ ہوئی تو اسکا حال زندگی میں اور موت کے بعد برابر ہے جس طرح وہ موت سے پہلے محرم تھا موت کے بعد بھی محترم ہوگا۔

جہاں تک ان (امام شافعیؒ) کے اس قول کا تعلق ہے کہ "عورت مرنے کے بعد حرمت کا محل بننے سے خارج ہوگئی اور دہی عورت اس حرمت کے معاملے میں اصل تھی" تو ہم عرض کریں گے کہ زندگی کی حالت میں حرمت رضاعت اصل اور تبعیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ رضاعت کے گوشت اگانے اور ہڈیوں کے بڑھانے کے اعتبار سے ہے اور یہ چیز (گوشت اگانا اور ہڈیاں بڑھانا) مرنے کے بعد بھی رضاعت میں باقی رہتی ہے۔ جب علت حرمت باقی رہی تو حرمت بھی باقی رہے گی۔ بخلاف حرمت مصاہرت کے کیونکہ وہ قطع رحمی کے فساد کو روکنے کے لیے ثابت ہوتی ہے یا پھر جزئیت اور بعضیت کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے کہ وطی حصول اولاد کا سبب ہے۔ اور یہ دونوں سبب (قطع رحمی اور جزئیت و بعضیت) مرنے کے بعد نہیں پائے جاتے۔ جب حرمت کا سبب نہ پایا گیا تو حرمت بھی نہ پائی گئی۔ اس لیے یہ دونوں حرمتیں (حرمت رضاعت اور مصاہرت) ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "دودھ موت سے نجس ہو جاتا ہے" ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک دودھ موت سے نجس نہیں ہوتا بلکہ موت کے بعد بھی پاک رہتا ہے اگرچہ اس کا اصلی برتن (تھن) ناپاک ہی کیوں نہ ہو جائے۔ ظرف (برتن) کی نجاست مظروف (جو چیز برتن میں رکھی ہوئی ہے) کی نجاست کو اس وقت واجب کرتی ہے جب ظرف مظروف کے لیے اصلاً معدن اور موضع (رکھنے کی جگہ) نہ ہو۔ جب ظرف اصلاً مظروف کے لیے موضع اور معدن ہو تو اس کی نجاست مظروف کی نجاست کو واجب نہیں کرتی۔ کیا آپ نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ وہ خون جو مذبوحہ جانور کے گوشت اور جلد میں چلتا ہے وہ گوشت کو نجس نہیں کرتا کیونکہ وہ اپنی اصلی معدن میں ہوتا ہے۔ یہی معاملہ دودھ کا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کی زندگی میں اس کا دودھ دھو کر نجس برتن میں ڈالا جائے پھر اس نجس برتن سے بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ برتن کے پاک یا ناپاک ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ تو جب اس برتن کی نجاست، جو دودھ کے لیے معدن اصلی نہیں ہے، حرمت رضاعت کے واقع ہونے میں مانع نہیں بن سکی تو اس برتن کی نجاست بدرجہ اولیٰ حرمت رضاعت سے مانع نہ ہوگی جو کہ دودھ کے لیے معدن اصلی ہے۔

رضاعت کی نوعیت

رضاعت کے مُحرِّم ہونے میں بچے کا براہ راست عورت کے تھن سے خود دودھ پینا یا ناک کے راستے اس کے اندر پہنچانا یا دوائی کے طور پر اس کے منہ میں ڈالنا سب برابر ہے کیونکہ تحریم میں اصل چیز دودھ کے ذریعے غذا کا حاصل ہونا گوشت کا اگنا ہڈیوں کا بڑھنا اور بھوک کا بند ہونا ہے بایں طور کہ جزئیت ثابت ہو جائے اور یہ چیز اسعاط (ناک کے ذریعے ڈالنا) اور ایجار (بطور دوا منہ میں ڈالنا) سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو چیز ناک کے راستے ڈالی جائے وہ دماغ اور حلق تک پہنچ کر غذا کا کام دیتی ہے بھوک کو بند کرتی ہے اور جو چیز منہ میں ڈالی جائے وہ بھی پیٹ میں جاتی اور غذا کا کام دیتی ہے۔ البتہ بچے کے کان میں کسی عورت کے دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ کان میں تنگ سوراخ ہونے کی وجہ سے دودھ کا دماغ

تک پہنچنا یقینی نہیں۔ اسی طرح احلیل (جائے پیشاب) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ایسی صورت میں دودھ پیٹ تک نہیں پہنچتا چہ جائیکہ معدہ تک پہنچے۔ اسی طرح بچے کی آنکھ یا بچی کی پیشاب گاہ میں قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح جائفہ (پیٹ کے زخم) اور آمہ (سر کے زخم) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ زخم کی وجہ سے دودھ معدہ تک نہیں پہنچتا اور جب معدہ تک نہ پہنچا تو غذا بھی حاصل نہ ہوئی لہٰذا حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس بچے کو اگر دودھ کے ساتھ حقنہ کیا جائے تو بھی مشہور روایت کے مطابق حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمد سے ایک روایت ہے کہ حقنہ سے حرمت آجاتی ہے کیونکہ حقنہ سے دودھ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حقنہ سے روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ مگر صحیح قول یہی ہے کہ حقنہ سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ حرمتِ رضاعت میں اصل چیز غذا کا حاصل ہونا ہے اور حقنہ غذا کے مقام تک نہیں پہنچتا۔ کیونکہ غذا کا مقام معدہ ہے جہاں تک حقنہ نہیں پہنچتا اور نہ ہی حقنہ سے گوشت کا اگنا، یا ہڈیوں کا بڑھنا یا بھوک کا دفع ہونا ہوتا ہے لہٰذا حقنہ سے حرمت رضاعت واجب نہ ہوگی۔

دودھ میں تبدیلی کا حکم

اگر دودھ کو دھو کر لسی یا دہی یا پنیر بنا دیا جائے یا اسے آگ پر گرم کر دیا جائے پھر بچہ اس کو کھالے یا پی لے تو اس سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس پر عرف عام میں رضاعت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ اور نہ ہی اس قسم کی لسی دہی اور پنیر وغیرہ بچے کے گوشت کو بڑھاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے اور اگر پھیلائے بھی سہی تو بچہ دودھ سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہٰذا دودھ کی لسی، دہی اور پنیر سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

دودھ میں ملاوٹ کا حکم

اگر (عورت کا) دودھ کسی اور چیز کے ساتھ مل جائے تو اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ کھانے کے ساتھ ملے گا یا دوا کے ساتھ یا پانی کے ساتھ یا جانور کے دودھ کے ساتھ یا کسی دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ۔

اگر دودھ کھانے کے ساتھ مل جائے اور پھر اس کو آگ پر رکھا جائے حتیٰ کہ پک جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی کیونکہ پکانے سے اس کی طبعی حالت تبدیل ہوگئی اور اگر اسے آگ پر تو نہ رکھا جائے مگر کھانا اس میں غالب ہو (کھانے کی مقدار دودھ سے زیادہ ہو)، تو بھی حرمت ثابت نہ ہوگی اور اگر دودھ غالب ہو مگر کھانا ظاہر نظر آرہا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پھر بھی حرمت ثابت نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی صورت میں (دودھ کے غالب ہونے کی صورت میں) حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب کو نہ ہونے کے برابر سمجھنا اور غالب چیز کا اعتبار کرنا شریعت کا ایک عمومی قاعدہ ہے لہٰذا یہاں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ پانی کے ساتھ یا بکری کے دودھ کے ساتھ مل جانے کی صورت میں غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس صورت میں کھانا اگرچہ کم (مغلوب) ہے اور دودھ زیادہ مگر کھانا دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے کیونکہ وہ اتنا رقیق اور ضعیف ہوتا ہے کہ نظر بھی نہیں آتا اور نہ بچے کی غذا میں کفایت کرتا ہے تو گویا دودھ معنوی طور پر مغلوب ہوا اگرچہ

صوری طور پر غالب ہے۔

اگر عورت کا دودھ دواء یا تیل یا نبیذ کے ساتھ مل جائے تو ایسی صورت میں غالب چیز کا اعتبار ہو گا۔ اگر دودھ غالب ہوا تو حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ یہ چیزیں دودھ کی صفت اور اس کے غذا بننے سے مانع نہیں ہوتیں بلکہ عام طور پر ان چیزوں کو دودھ میں اس لیے ملایا جاتا ہے کہ تاکہ دودھ ان کے ساتھ مل کر جسم کے ان مقامات تک پہنچ جائے جہاں شاید وہ اکیلا نہ پہنچتا۔ کیونکہ ان چیزوں میں قوت تنفیذ زیادہ ہے تو جب تنہا دودھ سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو ان اشیاء کے ملنے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ اور اگر دواء غالب ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ دودھ جب مغلوب ہو گیا تو گویا وہ ہلاک ہو گیا جس سے غذا حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

اسی طرح جب دودھ پانی کے ساتھ مل جائے تو اس میں بھی غالب کا اعتبار ہے۔ اگر دودھ غالب ہوگا تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں —— غالب کا اعتبار ہمارے (احناف کے) ہاں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر پانچ مرتبہ پینے کی مقدار عورت کے تھن سے دودھ پانی کے کسی بڑے مٹکے میں ڈال دیا جائے پھر وہ پانی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ دودھ کی وہ مقررہ مقدار جس سے ان کے نزدیک رضاعت ثابت ہوتی ہے، مدت رضاعت کے دوران بچے کے پیٹ میں چلی گئی اگرچہ اس میں پانی کا غلبہ تھا اور دودھ نظر نہیں آرہا تھا تو بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ شریعت نے رضاعت کے معاملے میں حرمت کو دودھ کے غذا بننے کے ساتھ معلق کیا ہے جیسا کہ احادیث کے حوالے سے بیان کیا جا چکا ہے۔ پانی میں مغلوب (کم مقدار) دودھ اپنی قوت وتاثیر کے زائل ہو جانے کی وجہ سے بچے کی غذا کا کام نہیں دیتا۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ بچے کی غذا کے معاملے میں ایسے دودھ ملے پانی پر اکتفا نہیں کیا جاتا لہٰذا یہ محرم نہ ہوگا اور مخالف (امام شافعیؒ) نے جو کچھ بیان کیا اسی سے (ہمارا) جواب نکل آیا کہ پانی میں مخلوط ایسے دودھ سے تغذی نہیں حاصل ہوتی جو حرمت رضاعت میں اصل چیز ہے) اور جصاصؒ نے بیان کیا کہ کتاب کے اندر جو جواب مذکور ہے، وہ صاحبین کا قول ہونا چاہیئے باقی رہا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جواب! تو وہ یہ ہے کہ اس پانی کو محرِّم نہیں ہونا چاہیئے اگرچہ دودھ غالب ہی کیوں نہ ہو اور (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے پانی کو کھانے پر قیاس کیا ہے اور کھانے و پانی کو اس حیثیت سے (ایک حکم میں) جمع کیا ہے کہ دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا۔ اگرچہ پانی قلیل ہی ہو۔ اس کی قوت وتاثیر کو اسی طرح سلب کر کر لیتا ہے جس طرح کھانا، چاہے قلیل ہی ہو، اس کی قوت کو سلب کر لیتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں امام محمدؒ نے مطلق جواب دیا ہے اور ائمہ کا اختلاف بیان نہیں کیا۔

اگر عورت کا دودھ بہائم مثلاً بکری وغیرہ کے دودھ کے مل جائے تو بوجہ مذکور اس میں بھی غالب کا اعتبار ہوگا اگر ایک عورت کا دودھ دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ مل جائے تو ان دونوں میں سے جس کا دودھ غالب ہوگا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لیے حرمت ثابت ہوگی امام ابوحنیفہؒ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں (عورتوں کے) دودھ ایک ہی جنس سے ہیں اور ایک جنس دوسری جنس پر غالب نہیں آتی اور نہ ہی ایک جنس دوسری جنس کے ساتھ مل کر ہلاک

ہوتی ہے لہٰذا کم دودھ زیادہ میں ہلاک نہ ہوگا۔ دونوں دودھ اپنی اپنی مقدار کیمطابق بچے کے لیے غذا گوشت اگانے، ہڈیاں پھیلانے اور بھوک بند کرنے کا کام دینگے کیونکہ ایک جنس دوسری کی قوت کو سلب نہیں کرتی ایک جنس دوسری کیساتھ ملکر ہلا نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کا تیل غصب کر کے دوسرے تیل میں ملا دے تو وہ دونوں آدمی اس مخلوط تیل میں شریک ہوں گے۔ اور اگر غاصب اس کو کسی دوسری قسم کے تیل میں ملا دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مغصوب تیل غالب ہے تو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ تمام مخلوط تیل لے لے اور جتنا دوسری قسم کا تیل اسکے تیل میں مل گیا ہے اتنا واپس کر دے اور اگر مغصوب تیل مغلوب ہو گیا ہو تو مغصوب کا مالک اس مخلوط میں شریک نہ ہوگا بلکہ غاصب کو بقدر غصب تاوان ادا کرنا ہوگا یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہی جنس کے اختلاط اور دو جنسوں کے اختلاط کا حکم مختلف ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ کو پانی کے ساتھ دودھ ملنے کے مسئلے پر قیاس کیا ہے جس طرح وہاں غالب کا اعتبار ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے کیونکہ دودھ کا ایسی چیز سے ملنا جو اس کی جنس سے ہے (ایک عورت کے دودھ کا دوسری کے دودھ سے مل جانا) تغذی کے معنی میں بگاڑ کو واجب نہیں کرتا۔ ہر ایک سے اس کے دودھ کی مقدار کے مطابق تغذی حاصل ہوگی کیونکہ ایک دودھ دوسرے دودھ کی قوت کو سلب نہیں کرتا۔ اس کے مقابلے میں دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا اس طرح نہیں ہے جبکہ دودھ مغلوب ہو کیونکہ پانی دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے یا (کم از کم) اس میں بگاڑ پیدا کر دیتا ہے لہٰذا اولاً تو، تغذی حاصل ہی نہ ہوگی اور (اگر ہوگی تو) اس میں خلل واقع ہوگا۔ (واللہ عزّوجلّ اعلم)

بعد از طلاق رضاعت کا حکم

اگر ایک آدمی اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس عورت کو اسکے ہاں بچہ جننے کی وجہ سے دودھ آتا ہو پھر عدت گذرنے کے بعد وہ کسی دوسرے آدمی سے شادی کرلے مگر دودھ اسے بدستور آرہا ہو اب اگر وہ کسی بچے کو دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے قبل دودھ پلایا یا حاملہ ہونے کے بعد۔ اگر دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے پہلے دودھ پلایا ہو تو بالاتفاق پہلے خاوند سے رضاعت ثابت ہوگی کیونکہ دودھ اسی کے سبب نازل ہوا تھا لہٰذا نکاح کے ارتفاع سے دودھ کے حکم کا ارتفاع نہ ہوگا جیسا کہ موت سے دودھ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا اور جیسا کہ اگر عورت کا دودھ دوہ لیا گیا اور وہ مر جائے پھر اس کے مرنے کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس کے دودھ سے رضاعت کا حکم باطل نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی دودھ کا حکم باطل نہ ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے خاوند کے ہاں وضعِ حمل (بچہ جننے) کے بعد کسی بچے کو دودھ پلایا تو بالاتفاق رضاعت دوسرے خاوند سے ثابت ہوگی۔ کیونکہ دودھ کا دوسرے خاوند سے ہونا بالکل ظاہر ہے اور اگر وہ عورت دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے کے بعد اور وضع حمل سے قبل کسی بچے کو دودھ پلائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رضاعت پہلے خاوند سے ثابت ہوگی۔ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر معلوم ہو جائے کہ دودھ دوسرے سے ہے اور یہ معلوم ہونا اسطرح ہوگا کہ دودھ پہلے سے بڑھ جائے تو رضاعت دوسرے سے ثابت ہوگی ورنہ پہلے سے حسن بن زیاد نے امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ جب عورت حاملہ ہو جائے تو دودھ دوسرے کا ہے اس معاملے میں

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں خاوندوں سے رضاعت ثابت ہوگی۔ جب وضع حمل (بچہ
پیدا) ہو جائے گا تو اب صرف دوسرے خاوند سے رضاعت کا ثبوت ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند کا
دودھ باقی ہے اب دوسرے خاوند سے حمل اس دودھ میں زیادتی کا سبب بنا پس دونوں دودھ ایک
ہی تھن میں جمع ہو گئے لہٰذا حرمت رضاعت بھی دونوں سے ثابت ہوگی جیسا کہ دو عورتوں کے دودھ ملنے میں
رضاعت دونوں سے ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وضع حمل ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں
پہلے کا دودھ منقطع ہو جاتا ہے لہٰذا رضاعت دوسرے سے ہی ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا اپنی رائے پر استدلال
اس طرح ہے کہ دوسرے خاوند سے حمل کے بعد دودھ کا بڑھ جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ دودھ اس دوسرے سے ہے ورنہ تو عام
طور پر حمل کے بعد دودھ گھٹنا شروع ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسف سے حسن بن زیاد والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ
عادۃً حمل سے پہلا دودھ منقطع ہو جاتا ہے اور نیا دودھ پیدا ہوتا ہے لہٰذا حمل ثانی کے وقت موجود دودھ
دوسرے خاوند سے منسوب ہوگا نہ کہ پہلے سے۔ تو رضاعت بھی دوسرے سے ہوگی نہ کہ پہلے سے۔ امام ابو حنیفہؒ
کی اپنی رائے پر دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند سے دودھ کا نازل ہونا یقین سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ ولادت دودھ
کے نزول کا یقینی سبب ہے۔ لہٰذا پہلے کا حکم رضاعت تو یقین سے ثابت ہوا اب یہ پہلا یقینی حکم اس وقت
تک باطل نہ ہوگا جب تک کہ اسی طرح کا دوسرا یقینی سبب نئے دودھ کا نہ پایا جائے اور وہ ہے دوسری ولادت
نہ کہ صرف حمل کیونکہ حاملہ کو کبھی تو حمل کے سبب دودھ اترتا ہے اور کبھی وضع حمل تک نہیں بھی اترتا اور
یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتی رہا امام ابو یوسف کا یہ
کہنا کہ جب دودھ بڑھ گیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دوسرے سے پیدا ہوا تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دودھ
کی زیادتی کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً غذا کی عمدگی اور زیادتی، صحت بدن اور طبیعت کا اعتدال
وغیرہ پس مطلق حمل اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ دودھ اس سے بڑھا ہے۔ لہٰذا پہلے سے موجود حکم
محض شک کی بناء پر منقطع نہ ہوگا۔ امام محمد کے استدلال کا جواب بھی انہی کے قول سے نکل آیا (واللہ الموفق للصواب)
نیز رضاع کے حرمت پیدا کرنے میں نکاح سے ملی ہوئی رضاعت اور اس پہ اجنبی رضاعت دونوں برابر
ہیں۔ کیونکہ تحریم کے دلائل ان دونوں کے درمیان فرق کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اور اس اصل کی تفصیل اس
طرح ہے کہ:

مسائل: جب ایک آدمی کسی صغیرہ سے نکاح کرے اور اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی ماں اپنا دودھ
پلا دے تو وہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بہن بن گئی لہٰذا وہ نسبی بہن کی طرح
اس پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح جب اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی بہن یا بیٹی اپنا دودھ پلا دے تو وہ
اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی رضاعی بھانجی یا پوتی بن گئی۔

○ [illegible] چھوٹی لڑکیاں کسی کے نکاح میں ہوں اور کوئی اجنبی عورت آ کر ان دونوں لڑکیوں کو اکٹھا یا
یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں لڑکیاں ایک ساتھ اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ
اب وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے البتہ ان دونوں میں
سے جس کو چاہے ایک کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا کیونکہ حرام تو ان دونوں بہنوں کا جمع کرنا ہے جیسا کہ نسبی
بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے۔ اور اگر اس آدمی نے تین چھوٹی لڑکیوں سے نکاح کر رکھا تھا اور کسی عورت نے آ

کہ تینوں کو اکٹھا دودھ پلا دیا تو وہ سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ وہ آپس میں رضاعی بہنیں بن گئیں اور ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے ہاں ان میں سے صرف ایک کو، جس کو چاہے اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ اگر اس عورت نے ان تین لڑکیوں کو یکے بعد دیگرے علیحدہ علیحدہ دودھ پلایا تو پہلی دو تو حرام ہو جائیں گی مگر تیسرے نمبر پر پہنچنے والی بدستور اس کے نکاح میں رہے گی کیونکہ جب اس نے پہلی اور دوسری کو دودھ پلا دیا تو وہ دونوں رضاعی بہنیں بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے نکل گئیں جب اس عورت نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو وہ ان کی رضاعی بہن ہے مگر وہ پہلے ہی اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی ہیں لہٰذا تیسری اس آدمی کے نکاح سے خارج نہ ہوگی کیونکہ ایسی صورت میں "جمع بین الاختین" کی صورت نہیں بنتی۔ اسی طرح جب اس نے دو کو ایک ساتھ دودھ پلایا پھر بعد میں تیسری کو تو پہلی دونوں خاوند پر حرام ہو گئیں اور تیسری بوجہ مذکور اس کی بیوی ہے اگر اس نے پہلی کو الگ دودھ پلایا پھر پچھلی دونوں کو اکٹھا ایک ہی وقت میں دودھ پلا دیا تو تینوں اس آدمی کے لئے حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب تک دوسری دونوں نے دودھ نہیں پیا تھا پہلی حرام نہ تھی جب انہوں نے ایک وقت دودھ پی لیا تو انہیں بھی اس کی بہنیں بن گئیں لہٰذا سب کا نکاح فاسد ہو جائے گا۔

۵ اگر آدمی کے نکاح میں چار چھوٹی لڑکیاں ہوں اور کوئی عورت چاروں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو سب اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب اس نے ایک کے بعد دوسری کو دودھ پلایا تو دوسری پہلی کی رضاعی بہن بن گئی اب یہ دونوں "جمع بین الاختین" کی صورت پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے خارج ہو گئیں جب اس عورت نے تیسری کے بعد چوتھی لڑکی کو بھی دودھ پلا دیا تو یہ دونوں (تیسری اور چوتھی) بھی رضاعی بہنیں بن گئیں اور "جمع بین الاختین" کی وجہ سے یہ دونوں بھی اس کے نکاح سے نکل گئیں۔ ان تمام مسائل میں مہر اور رجوع سے متعلق مسائل ہم نیچے آنے والے مسئلہ میں بیان کریں گے اور وہ یہ ہے۔

بڑی بیوی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا جب آدمی بیک وقت ایک چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکی اور ایک بڑی (بالغہ) عورت سے نکاح کرے اور بڑی چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ چھوٹی بڑی کی رضاعی بیٹی بن گئی اور رضاعی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح نسبی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ پھر اگر یہ صورت (بڑی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دینا) بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری کے بعد پیدا ہوئی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو بھی نکاح میں رکھے اور اگر یہ صورت بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری سے قبل پیدا ہوئی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ چھوٹی (دودھ پیتی) کو نکاح میں رکھے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی بیٹی ہے جس کی ماں کے ساتھ اس نے ہمبستری نہیں کی لہٰذا اس کے ساتھ نکاح حرام نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں ہے اور رضاعی ماں، بیٹی کے ساتھ صرف نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

مذکورہ صورت میں مہر کا حکم جہاں تک مہر کے حکم کا تعلق ہے تو اگر آدمی بڑی (بالغہ) منکوحہ کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو اس کے لئے پورا مہر ہے، چاہے اس

نے یہ کام (اپنے خاوند کی چھوٹی منکوحہ کو اپنا دودھ پلانے کا) شرارت کی نیت سے کیا ہو یا سہواً ہو گیا ہو۔ کیونکہ جب اس کے ساتھ ہمبستری کی جا چکی تو مہر ادا کرنا ضروری ہو گیا لہٰذا اس کو مہر بھی ادا کرنا ہو گا اور دوران عدت رہائش بھی مہیا کرنی ہو گی البتہ اس کے لئے نفقہ (روٹی کا خرچ) نہیں ہو گا۔ کیوں کہ رہائش تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے بطور حق مقرر فرما دی ہے پس اس کا رہائش کا حق اس کے اس فعل (چھوٹی کو دودھ پلانے) کی وجہ سے ساقط نہ ہو گا۔ البتہ اس کے لئے نفقہ کا حکم بطور صلہ رحمی تھا جب اس نے خود ہی یہ حرکت (چھوٹی کو دودھ پلانا) کی۔ تو وہ اِس حق کی مستحق نہ رہی۔ اور اگر اس آدمی نے اس بڑی سے ابھی تک ہمبستری نہیں کی تھی تو نہ اس کے لئے مہر ہے نہ رہائش ہے اور نہ خرچہ۔ چاہے اس نے یہ حرکت عمداً کی ہو یا خطاً۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہمبستری سے پہلے پہلے اگر میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے تو سارا مہر ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ مُبدَل (انتفاعِ بُضعہ جس کا بدلہ مہر تھا) صحیح سلامت عورت کی طرف لوٹ رہا ہے اور دو عقد کرنے والوں میں سے ایک کے لئے مبدل (جس کے بدلے میں کوئی چیز مقرر ہو) کی سلامتی دوسرے کے لئے بدل کی سلامتی کو ضروری ٹھہراتی ہے تاکہ عقدِ مبادلہ (ایسا عقد جس میں ایک چیز کے بدلے دوسری چیز حاصل کی جائے) میں مُبدَل اور بدل ایک ہی آدمی کی ملک میں جمع نہ ہو جائیں ایسی صورت (قبل از ہمبستری تفریق) میں چاہیئے تو یہ تھا کہ خاوند پر کچھ بھی لازم نہ ہوتا۔ یہ فرقت (جدائی) چاہے طلاق سے ہوتی یا بغیر طلاق کے۔ مگر شریعت نے قبل از ہمبستری طلاق دینے کی صورت میں خاوند پر نصف مہر مقررہ کی مقدار مطلقہ عورت کو مال دینا لازم ٹھہرایا ہے تاکہ اس طرح کچھ اس کے ساتھ صلہ رحمی ہو جائے دوسرے اس کی رضامندی کے بغیر طلاق مل جانے اور زوجیت سے نکلنے پر اسے جو قدرتی غم پہنچا ہے اس کا کچھ علاج ہو جائے۔ مگر مذکورہ صورت میں جب اس نے اپنے خاوند کی چھوٹی دودھ پیتی منکوحہ کو خود اپنا دودھ پلا دیا تو گویا وہ نکاح کے بندھن سے نکلنے پر راضی تھی لہٰذا وہ کسی شئے کی مستحق نہیں۔

جہاں تک چھوٹی کے مہر کا تعلق ہے تو عام علماء کے نزدیک اس کو نصف مہر دینا خاوند کے لئے لازمی ہے مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کچھ بھی نہ ہو گا۔ امام مالک کے اِس قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت (جدائی) بسبب فرقت پائے جانے کی وجہ سے اُس لڑکی کی جانب سے آئی ہے اور یہ سبب تھا اس کا دودھ پینا۔ کیونکہ اس طرح دودھ اس کے پیٹ میں جائے گا اور گوشت کو اگائے اور ہڈیوں کو پھیلائے گا جس سے جزئیت پیدا ہو گی جو حرمت نکاح کے اندر اصل مؤثر ہے اور مرضعہ کی جانب سے صرف یہی چیز پائی گئی ہے کہ اس نے چھوٹی کے منہ میں پستان ڈال کر اس کیلئے دودھ پینا ممکن بنا دیا ہے تو وہ فرقت کی شرط لانے والی قرار پائی اور قاعدہ ہے کہ حکم علت کیلئے ہوتا ہے نہ کہ شرط کیلئے، لہٰذا اس پر نہ چھوٹی کے لئے واجب ہے اور نہ بڑی کے لئے، جس نے دودھ پلایا ہے۔ اور ہمارا (احناف کا) موقف اس سلسلے میں جیسا کہ ذکر ہوا، یہ ہے کہ قبل از دخول فرقت، چاہے جس جانب سے ہو، تمام مہر کو ساقط کر دیتی ہے۔ دریں صورت نصف مہر کے برابر جو مال ہم خاوند کے لئے لازمی قرار دیتے ہیں تو وہ صرف صلہ رحمی اور صنف نازک کی رعایت کے واسطے ہے۔ اور یہاں صغیرہ (دودھ پیتی) کی طرف سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس امر سے مانع ہو کہ اس کیساتھ یہ صلہ رحمی اور رعایت کی جائے کیونکہ اس کے فعل کو تجاوز حد سے تعبیر نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ اہل رضا میں سے ہے کہ اسکے فعل کو ارتفاع نکاح پر خوشنودی کی دلالت بنایا جائے۔ لہٰذا وہ نصف مہر سے محروم نہ ہو گی بخلاف بڑی کے کہ

اس کا یہ اقدام یعنی دودھ پلانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ارتفاعِ نکاح پر راضی تھی دوسرے یہ کہ اس کا یہ دودھ پلانا ایک قسم کا جرم بھی ہے لہٰذا وہ اس بات کی مستحق نہیں کہ اسے آدھا مہر دلایا جائے کیونکہ مجرم جرم پر رعایت کا مستحق نہیں بلکہ زجر وتنبیہ کا مستحق ہے اور یہ تنبیہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسے اس حق سے محروم کر دیا جائے تاکہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے لہٰذا اس کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی چاہے اُس نے اس اقدام (چھوٹی کو دودھ پلانے) میں فساد (خرابی) کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو بہر حال دونوں صورتوں میں اس کا یہ اقدام جرم ہے۔

مزید برآں یہ کہ فساد کی نیت کی صورت میں خاوند صغیرہ کو دیئے گئے نصف مہر کے واسطے بڑی سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کا یہ فعل (دودھ پلانا) نیت کی خرابی کی وجہ سے نہ تھا تو وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔ یعنی اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام محمد سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی نیت کے فساد اور عدم فساد میں بڑی کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہی رائے امام زفرؒ، بشر المریسیؒ اور امام شافعیؒ کی ہے۔ اِس رائے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک قسم کے نقصان کا تاوان ہے۔ نقصان عمداً کیا جائے یا خطاً کیا جائے بہر صورت تاوان لازم آتا ہے۔

اور اس کے نقصان کے تاوان ہونے پر دلیل یہ ہے۔ کہ فرقت ہذا اس (عورت) کی جانب سے اُس کے چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے ہوئی لہٰذا اصلاً وہ کسی قسم کے مہر کی مستحق نہیں دودھ اس نے عمداً پلایا ہو یا خطاً۔ جب فرقت اس کی جانب سے واقع ہوئی تو گویا وہ دودھ پلانے کے سبب اپنے خاوند پر نصف مہر کو لازم کرنے والی ہے (کیونکہ قبل از دخول فرقت میں نصف مہر خاوند پر لازم ہو جاتا ہے)، حالانکہ اس بات کا احتمال تھا کہ صغیرہ کے مرتد ہونے یا بڑا ہونے پر اپنے خاوند کے بیٹے کے ساتھ جماع کرنے سے وہ نصف مہر بالکل ساقط ہی ہو جاتا مگر اس نے اپنا دودھ پلا کر خاوند پر نصف مہر کو یوں واجب کر دیا کہ اب اس کے سقوط کا احتمال ہی نہیں رہا تو گویا وہ اس کے مال کو ضائع کرنے والی ہے لہٰذا اس نقصان کا تاوان اس پر عائد ہوگا۔ امام محمد کا ایک قول یہ بھی ہے کہ فساد نیت میں بھی اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی اپنے قول ھذا پر دلیل یہ ہے کہ اس نے فساد کی نیت کی تو وہ فرقت کے ثبوت میں شرط لانیوالی ہے کیونکہ فرقت (جدائی) کی علت تو چھوٹی کا دودھ پینا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی طرف اس لئے کہ اگر اس کا دودھ پلانا فُرقت کا سبب ہو تو وہ سبب محض ہوگا کیونکہ اس پر ایک فعل اختیاری وارد ہوا ہے اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ اور سبب پر جب فعل اختیاری وارد ہو تو وہ سبب محض ہو جاتا ہے اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اگرچہ سبب کا باعث آدمی سبب کو عمداً پیدا کرنے والا ہو۔ جیسا کہ اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا حتیٰ کہ چوپایہ نکل جائے اور گم ہو جائے یا پرندہ اڑ جائے اور ضائع ہو جائے۔ پھر اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ تاوان اگر اس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہونا تین حال سے خالی نہ ہوگا یا تو ملک نکاح تلف کرنے سے واجب ہوگا یا حق مہر تلف کرنے سے واجب ہوگا یا نصف مہر خاوند پر لازم کرنے سے واجب ہوگا تو ان صورتوں میں

پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ملک نکاح کے تلف کرنے سے اس کا تاوان نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اس نے سارے مہر کو تلف نہیں کیا بلکہ اس کا نصف ساقط کیا ہے اور باقی نصف سابق نکاح کے ساتھ بطور واجب باقی ہے اور تیسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ مؤکد (لازم) کرنا تغویت (فوت یا تلف کرنے) کے مماثل نہیں لہٰذا تفویت کی مانند یہ زیادتی نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی اس سلسلے میں اپنے مؤقف پر دلیل یہ ہے کہ کبیرہ (بڑی بیوی) اگرچہ فرقت کی شرط کو حاصل کرنے والی اور فرقت کی علت صغیرہ کی طرف سے ہے جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے لیکن اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب خطر اور اباحت میں یعنی مؤاخذہ اور عدم مؤاخذہ کے سبب میں شرط اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت شرط کی بجائے علت کی طرف کرنا اولیٰ ہے مگر جب شرط محظور (قابل مؤاخذہ) ہو اور علت غیر محظور تو پھر حکم کی نسبت علت کے بجائے شرط کی طرف کرنا اولیٰ ہے جیسا کہ بڑے راستے میں کنواں کھودنے کے مسئلہ میں ہے یعنی جس نے کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مرا تو اس کا سبب کھودنے والا ہے۔ اب اگر اس نے اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودا تو اس نے تعدی نہیں کی لہٰذا ضامن نہ ہوگا اور اگر عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس میں اس کی طرف سے زیادتی اور ارادہ پایا گیا لہٰذا کبیرہ نے جب فساد کی نیت نہ کی تو عدم مؤاخذہ میں شرط اور علت برابر ہوگئیں لہٰذا فرقت کا حکم علت کی طرف منسوب ہوگا اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا اور کبیرہ نے فساد کی نیت کی ہو تو شرط قابل مؤاخذہ ہوئی اور وہ ہے بڑی کا دودھ پلانا۔ اور علت غیر قابل مؤاخذہ اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ لہٰذا حکم کی نسبت شرط کی طرف کرنا اولیٰ ٹھہری۔ اب جب فساد نیت کے وقت فرقت کی نسبت شرط کی طرف ہوئی اور صغیرہ کے لئے نصف مہر خاوند پر ابتداء سے واجب ہوگیا بایں طور کہ وہ فرقت کو لازم کرنے والا ہے تو فرقت بڑی سے حاصل ہوئی گویا کہ وہ اس کے واجب کرنے کی علت ہے نہ یہ کہ فرقت کے بعد نصف مہر سابق نکاح کی وجہ سے باقی ہے کیونکہ یہ علت کو خاص کرنا ہے اس لئے کہ یہ کل مہر کو ساقط کرنے والی علت کے پائے جانے کے باوجود نصف مہر کو باقی رکھنے کا قول ہے جو باطل ہے تو گویا وہ اتنی مقدار کا مال خاوند کے لئے ضائع کرنے والی بنی لہٰذا خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس (بڑی بیوی) سے وہ مال لے سکتا ہے جو چھوٹی کو دے چکا ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قبل الدخول طلاق کے گواہ جب گواہی سے رجوع کرلیں تو ان پر بالاجماع تاوان واجب ہوتا ہے۔ بخلاف عدم فساد کی نیت کے کیونکہ فساد کی نیت نہ کرنے کی صورت میں فرقت کی نسبت بڑی کے فعل (دودھ پلانے) کی طرف نہیں ہوگی اور نہ وہ خاوند پر چھوٹی کے لئے نصف مہر کے وجوب کا باعث بنے گی لہٰذا مال کے سلسلے میں اس کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکے گا۔ باقی رہا اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنے کا مسئلہ تو اس مسئلہ یا استدلال سے جس طرح شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف) کو الزام دیا جاسکتا ہے خود امام محمد کو بھی الزام دیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک بھی اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنے والا ضامن ہوتا ہے۔ اگرچہ دروازہ کھولنے کے فعل پر ایک اختیاری فعل (جانور یا پرندے کا اپنے ارادے اور اختیار سے نکل جانا) وارد ہوتا ہے تو باقی استدلال کا جواب از خود آگیا خوب سمجھ لیں۔

پھر فساد کی نیت تین چیزوں سے ثابت ہوگی۔ ایک تو یہ کہ اسے علم ہو کہ صغیرہ اس کے خاوند کی منکوحہ ہے دوسرے یہ کہ اسے یہ بھی معلوم ہو کہ اگر اس نے اسے دودھ پلایا تو نکاح فاسد ہو جائے گا تیسرے یہ کہ دودھ پلانے کی اشد ضرورت بھی نہ ہو۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر چھوٹی کو دودھ

نہ پلایا جاتا تو وہ ہلاک ہوجاتی ۔ فساد کی نیت نہ ہونے کے سلسلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ ۔ کیونکہ خاوند نیت سے فساد کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کرتی ہے اور قاعدہ ہے کہ منکر پر قسم ہوتی ہے ۔ لہٰذا قسم کے ساتھ قول عورت کا ہی معتبر ہوگا ۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر گذشتہ اتفاقی اور اختلافی مسائل میں مہر اور رجوع کا حکم ہے ۔

مسائل: اگر آدمی نے ایک بڑی اور دو چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکیوں کے ساتھ نکاح کر رکھا ہوا ور بڑی دونوں چھوٹی لڑکیوں کو اپنا دودھ پلا دے تو اگر اس نے ان دونوں کو ایک ساتھ دودھ پلایا تو سب اس پر حرام ہوگئیں کیونکہ دونوں چھوٹی لڑکیاں بڑی کی رضاعی بیٹیاں بن گئیں اور بڑی ان کی رضاعی ماں ۔ چونکہ ماں اور بیٹی ایک نکاح میں جمع نہیں ہوسکتیں لہٰذا سب حرام ہوگئیں ۔ اس آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ شادی کرے ، اس کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی ماں ہے اور ماں بیٹی کے ساتھ نفس نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے اور نہ ہی وہ آدمی اس امر کا مجاز ہے کہ چھوٹی دونوں کو اکٹھا نکاح میں رکھ سکے کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں ہاں اگر اس نے بڑی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی تو ان دو چھوٹی میں سے کسی ایک کو نکاح میں رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی لڑکی ہوگی اور سوتیلی لڑکی اس کی رضاعی ماں کے ساتھ مجرد نکاح سے حرام نہیں ہوجاتی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے اور اگر بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا تھا تو اب نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے ۔ اور

○ اگر بڑی عورت نے چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلایا تو خود بڑی اور پہلے پینے والی چھوٹی حرام ہوجائیں گی کیونکہ جونہی اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی ماں بیٹی بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے جدا ہوگئیں اب رہی دوسری صغیرہ تو بڑی نے اس کو اس وقت دودھ پلایا ہے جبکہ وہ پہلے ہی پہلی چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے الگ ہو چکی ہے ۔ لہٰذا دوسری کو دودھ پلاتے وقت " جمع بین الام والبنت " کی صورت نہیں بنی لیکن وہ اسکی رضاعی بچھیک بیٹی بن گئی ۔ بنا بریں اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری چھوٹی اس پر حرام ہوگی ورنہ نہیں ۔ دوسرے نمبر پر دودھ پینے والی کے ساتھ نکاح کی صورت میں بڑی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو جائے گا اور چھوٹی دونوں کو جمع کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ۔

بوجہ مذکور اگر کسی آدمی کا ایک بڑی اور تین چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکیوں سے نکاح ہوا ور بڑی یکے بعد دیگرے چھوٹی تینوں کو اپنا دودھ پلا دے تو سب کی سب اس پر حرام ہوجائیں گی ۔ کیونکہ جب اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ اسکی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے " جمع بین الام والبنت کی صورت بن گئی لہٰذا دونوں اس پر حرام ہوگئیں اور جب اس نے دوسری کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ خود بڑی اور پہلی چھوٹی اس آدمی سے جدا ہو چکی تھیں لہٰذا یہاں جمع بین الام والبنت کی صورت نہ بنی ۔ اب اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہے تو یہ دوسری بھی حرام ہو جائیگی کیونکہ یہ اسکی سوتیلی لڑکی بن گئی جس کی ماں سے وہ ہمبستری کر چکا ہے اور اگر اس نے اسکی رضاعی ماں (بڑی بیوی) سے ہمبستری نہ کی ہو تو وہ اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ بڑی تیسری کو بھی دودھ نہ پلا دے جب اس نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو اب پچھلی دونوں (دوسری اور تیسری) بھی حرام ہوگئیں کیونکہ وہ رضاعی بہنیں بن گئیں ۔ اور اس کے بعد بڑی کے نکاح ، دو چھوٹیوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے اور تمام صغائر میں سے ایک کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ۔

○ اگر ایک آدمی دو چھوٹی (دودھ پیتی) اور دو بڑی عورتوں سے نکاح کرے اور دونوں بڑی عمداً ایک چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دیں مگر ایک کے بعد دوسری پلائے پھر وہ دونوں یکے بعد دیگرے دوسری چھوٹی کو بھی اپنا اپنا دودھ پلا دیں تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی (دودھ پیتی) اس آدمی کے نکاح سے نکل جائینگی اور دوسری چھوٹی (دودھ پیتی) بدستور اس کی منکوحہ رہے گی کیونکہ جب انہوں نے پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو ہر ایک اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہٰذا "جمع بین الام والبنت کی وجہ سے وہ نکاح سے خارج ہوگئیں مگر جب انہوں نے دوسری کو دودھ پلایا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھیں لہٰذا دوسری جمع بین الام والبنت کے باعث حرام نہ ہوگی البتہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی بیٹی ہے وہ اس منکوحہ (بڑی) کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری لڑکی حرام ہوگی ورنہ نہیں۔ ان دونوں بڑی میں سے کسی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ اور پہلی صغیرہ کے ساتھ نکاح کے جواز کا معاملہ گزشتہ تفصیل کے مطابق ہے۔

اگر ان دو بڑی میں سے ایک چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگر اپنا دودھ پلا دے پھر دوسری بڑی بھی چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری بڑی نے بھی اگر پہلے اسی چھوٹی کو پلایا ہو جسے پہلی بڑی نے پہلے دودھ پلایا تھا تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی اس کے نکاح سے نکل جائیں گی اور دوسری چھوٹی بدستور اس کی منکوحہ رہے گی اور اگر دوسری بڑی نے پہلے اس چھوٹی کو پلایا جس کو پہلی بڑی نے اولاً نہیں پلایا تھا تو سب کی سب اس پر حرام ہوجائیں گی اور یہ اس وجہ سے کیونکہ پہلی بڑی نے جب پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے جمع بین الام والبنت کی صورت پیدا ہوگئی لہٰذا دونوں اس پر حرام ہوگئیں مگر جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی (یعنی اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھی) لہٰذا "جمع بین الام والبنت" کی صورت نہ بنی لیکن دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی بیٹی ٹھہری اگر اس نے اس کی رضاعی ماں کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو تو وہ (دوسری چھوٹی) حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہوجائے گی جب دوسری بڑی آئی اور پہلی چھوٹی کو دودھ پلا دیا تو وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہٰذا وہ اس کیلئے حرام ہوگئی جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی لہٰذا وہ دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی لڑکی بن گئی لہٰذا اگر اس کی ماں کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو تو حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہوجائے گی اور جب دوسری بڑی نے پہلے اس اس چھوٹی کو دودھ پلایا ہو، جسے پہلی بڑی نے پہلے نہ پلایا تھا، تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی لہٰذا جمع بین الام والبنت، کی بنا پر دونوں اس آدمی پر حرام ہوجائیں گی جیسا کہ پہلی بڑی اور پہلی چھوٹی اس پر حرام ہوگئی تھیں۔ گویا اس صورت میں سب کی سب اس پر حرام ہوگئیں۔

○ اگر ایک آدمی کے نکاح میں ایک صغیرہ (دودھ پیتی) اور ایک کبیرہ (بڑی۔ بالغ) ہو۔ اور کبیرہ کی ماں نے صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو دونوں منکوحہ (صغیرہ اور کبیرہ) اس آدمی کے نکاح سے جدا ہوجائیں گی کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اسی طرح کبیرہ کی بہن نے اگر صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو صغیرہ اس آدمی کی بیوی کی بہن کی رضاعی بیٹی بن گئی اور خالہ و بھانجی کا ایک نکاح میں جمع کرنا رضاعت میں اسی طرح ناجائز ہے جس طرح نسب میں ناجائز ہے ـــــــ اور اگر صغیرہ کو کبیرہ کی پھوپھی نے یا خالہ نے اپنا دودھ پلا دیا تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نہیں نکلے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی بیوی کی

رضاعی پھوپھی زاد یا خالہ زاد ٹھہری اور انسان کے لیے جس طرح جائز ہے کہ وہ ایک نکاح میں ایک عورت کے ساتھ اس کی نسبی پھوپھی زاد یا خالہ زاد کو جمع کرلے اسی طرح رضاعت میں بھی جائز ہے۔

● اگر آدمی اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر وہ مطلقہ بیوی دورانِ عدت اس آدمی کی صغیرہ (دودھ پیتی) منکوحہ کو اپنا دودھ پلا دے تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نکل جائے گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس طرح دورانِ نکاح رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا ناجائز ہے اسی طرح دوران عدت بھی رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا ناجائز ہے۔

● اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کا، جبکہ وہ صغیر (دودھ پیتا بچہ) تھا، ایسی عورت کے ساتھ نکاح کر دیا جسے دودھ اترتا تھا پھر وہ عورت مرتد (بے دین) ہوگئی اور ارتداد کے باعث اس لڑکے کے نکاح سے نکل گئی۔ بعد ازاں وہ دوبارہ مسلمان ہوگئی اور اس سے اس آدمی (پہلے خاوند کے باپ) نے نکاح کر لیا جس سے وہ حاملہ ہوگئی پھر اس عورت نے اپنا دودھ اس بچے کو پلا دیا جو اس کا زوج تھا تو وہ دوسرے زوج (موجودہ خاوند یعنی بچے کا باپ) پر حرام ہوگئی بشر بن الولید نے امام محمد سے اسی طرح روایت کیا ہے کیونکہ وہ لڑکا اس کے خاوند کا رضاعی بیٹا بھی بن گیا اور وہ عورت اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے لہٰذا وہ اس پر حرام ہوگئی۔

● اگر آدمی نے اپنی ام ولد کا اپنے صغیر (دودھ پیتے) مملوک (غلام) سے نکاح کر دیا اور اس (ام ولد) نے اپنے آقا کا دودھ (یعنی جو اسے آقا کی وطی کے سبب اترا تھا)، اس چھوٹے مملوک کو پلا دیا تو وہ اپنے خاوند پر حرام ہوگئی اور اپنے مولا پر بھی۔ کیونکہ زوج (مملوک) اس کے خاوند (آقا) کا رضاعی بیٹا بن گیا اور وہ اس (مملوک) کے رضاعی باپ (آقا) کی موطوءہ (ہمبستری شدہ) ہے لہٰذا اس پر حرام ہو جائے گی۔ اب مولا کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ محض ملک یمین (آقا ہونے) کے سبب اس سے وطی (ہمبستری) کرے کیونکہ وہ اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے۔

● اگر ایک آدمی نے کسی صغیرہ (دودھ پیتی) سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دے دی بعد ازاں ایک دودھ والی کبیرہ سے نکاح کیا جس نے اس مطلقہ صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو یہ کبیرہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گی کیونکہ یہ اس آدمی کی منکوحہ (جو اگرچہ اب مطلقہ ہے) کی رضاعی ماں بن گئی لہٰذا یہ بیٹی کے منکوحہ ہونے کے سبب اس آدمی پر حرام ہو جائے گی۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

فصل

رضاعت کے ثابت ہونے کا بیان

رضاعت کا ثابت ہونا یا ظاہر ہونا دو چیزوں سے ہوتا ہے۔

۱۔ اقرار سے۔

۲: بینہ (گواہی) سے۔

اقرار سے ثبوت

اقرار اس طرح کہ ایک آدمی اپنی منکوحہ بیوی کے بارے میں کہے کہ وہ اس کی رضاعی بہن یا رضاعی ماں یا رضاعی بیٹی ہے جب وہ ایسا کہے تو میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اس معاملے میں اسے سچا تصور کیا جائے گا۔ اب اس کے لیے اس عورت کے ساتھ وطی (عمل زوجیت) کرنا یا اس سے کسی قسم کا جنسی نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ عورت اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے ہر دو صورتوں میں دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ اس آدمی کے زعم کے مطابق حرمت ثابت ہو گئی۔ پھر یہ تفریق اگر اس عورت کے ساتھ دخول (ہمبستری) سے قبل ہو تو اس عورت کے لیے نصف مہر ہے اگرچہ وہ عورت اس آدمی کی تکذیب ہی کیوں نہ کر رہی ہو۔ کیونکہ خاوند اپنے خلاف تصدیق کرنے والا ہے نہ کہ اس کے خلاف اپنا حق جو باطل کرنے میں اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس عورت کے لیے پورا مہر، خرچہ دوران عدت اور سکنی دوران عدت (رہائش) ہے کیونکہ خاوند خود ہی اپنے خلاف اس چیز کی تصدیق کرنے والا ہے۔

اقرار سے رجوع کی صورت

اگر خاوند نے اولاً رضاعت کا اقرار کیا پھر کہنے لگا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا یا میں بھول گیا تھا یا میں نے جھوٹ بولا تھا تو میاں بیوی کا نکاح برقرار رہیگا اور ہمارے (احناف کے) نزدیک انکے درمیان تفریق نہ ہو گی۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائیگی اور اس صورت میں خاوند کی تصدیق نہ کی جائیگی اس قول پر انکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے حرمت کے سبب کا اقرار کیا ہے لہذا اسے رجوع کا حق نہیں جیسا کہ آدمی طلاق کا اقرار کرے تو اسے رجوع کا حق نہیں رہتا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی لونڈی کے بارے میں کہے کہ یہ میری بیوی ہے یا میری بہن یا میری بیٹی پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی اور وہ لونڈی آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہوگا۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اقرار ایک قسم کی خبر دینا ہے۔ اس آدمی کا یہ کہنا کہ "یہ میری بہن ہے" اس امر کی خبر ہے کہ وہ اس کی کبھی بھی بیوی نہیں رہی کیونکہ وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے جب اس نے یہ کہا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو گویا اس نے پہلے تو یہ کہا کہ میں نے اس سے شادی نہیں کی پھر کہا کہ میں نے اس سے شادی کی اور عورت بھی اس کی تصدیق کر دے تو ان کا نکاح برقرار رہے گا اسی طرح یہاں ہوگا ـــ بخلاف مسئلہ طلاق کے۔ کیونکہ اس آدمی کا یہ کہنا کہ "میں نے تجھے تین طلاقیں دیدیں تھیں" اس کی طرف سے طلاق دینے کا اقرار ہے اور یہ بات پکی ہے کہ جب تک نکاح کی صحت نہ ہو اس وقت تک طلاق نہیں دی جا سکتی۔ جب اس نے ایک مرتبہ طلاق کا اقرار کیا اور پھر رجوع کیا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور نہ ہی مذکورہ (تفریق بسبب اقرار رضاعت والے) مسئلے کو لونڈی کو اپنی ماں یا بہن کہنے اور اس کے آزاد ہو جانے پر قیاس کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا دراصل ملک کی نفی کا مقتضی نہیں کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ اگر واقعی وہ اس کی ماں یا بہن ہو تو اس کا اس آدمی کی ملک میں آجانا جائز ہوتا ہے حتی کہ اس کی جانب سے آزادی اس (عورت) پر واقع ہو جاتی ہے تو گویا یہ لفظ اسکی طرف سے نئے عتق کا متضمن ہوا اور ظاہر ہے کہ عتق جب ہی ہوگا جب ملک ثابت ہو گی۔ ایسی صورت میں جب

وہ یہ کہے کہ مجھے وہم ہوگیا تھا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اسی طرح زوج اگر نکاح سے قبل یہ اقرار کرے کہ یہ عورت میری رضاعی بہن یا ماں یا بیٹی ہے اور اس قول پر اصرار کرے تو اب اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرے اگر نکاح کیا تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور اگر یہ کہے کہ مجھے وہم ہوگیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو پھر احناف کے نزدیک اس کے لیے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ اگر وہ آدمی اپنے اقرار کا انکار کرے اور دو گواہ اس کے اقرار پر گواہی دے دیں تو ان کے درمیان تفریق دی جائے گی اسی طرح جب وہ نسب کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ عورت میری نسبی ماں یا بہن یا بیٹی ہے اور ادھر عورت کا معروف نسب نہ ہو دوسرے وہ ظاہر عمر کے اعتبار سے اس کی ماں یا بیٹی بن بھی سکتی ہو تو اس سے دوبارہ پوچھا جائے گا اگر وہ اپنے اس قول پر اصرار کرے اور ثابت رہے تو ان (میاں بیوی) کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اگر بعد میں یہ کہے کہ مجھے وہم سا ہوگیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس عورت کا کوئی معروف حسب نسب ہو یا بظاہر اس کی بیٹی یا ماں نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں جھوٹا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بینہ سے رضاعت کا ثابت ہونا

بینہ سے رضاعت ثابت ہونا یا ظاہر ہونا اس طرح ہے کہ رضاعت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے دیں۔ رضاعت کے معاملے میں اس سے کم آدمیوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی اکیلی عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔ شہادت کا یہ معیار ہمارے (احناف) نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا: اکیلی چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہے ان کی توجیہ یہ ہے کہ رضاعت کی گواہی دینا ایک مستور (پوشیدہ) امر کی گواہی دینا ہے جو تھن کی طرف دیکھنے کے بعد ہی دی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اس معاملے میں اکیلی عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہوگی جیسا کہ ولادت میں اکیلی عورتوں کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا: "رضاعت کے معاملے میں دو آدمیوں سے کم کی گواہی قبول نہ کی جائے" اور یہ بات آپ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں ارشاد فرمائی مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا لہٰذا اس پر اجماع صحابہ ہوگیا دوسرے یہ کہ رضاعت ایک ایسا معاملہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں لہٰذا اس میں صرف عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہم نے جو یہ کہا کہ رضاعت پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں تو اس لیے کہ لونڈی کے تھنوں کو تو اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے رہا حرہ (آزاد) عورتوں کے تھنوں کا دیکھنا تو کم از کم محرم مرد تو دیکھ سکتے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں اسلیے اکیلی عورتوں کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ اکیلی عورت کی گواہی کا اعتبار اصول شرع میں بوقت ضرورت ہے اور وہ ضرورت، مشہود جس معاملے میں گواہی دی جا رہی ہے، پر مردوں کا مطلع نہ ہو سکنا ہے جب رضاعت کے معاملے میں مردوں کی اطلاع فی الجملہ جائز ہوئی تو ضرورت ثابت نہ ہوئی بخلاف مسئلہ ولادت کے۔ کیونکہ ولادت کے دیکھنے میں کوئی مرد

ولادت پر مطلع نہیں ہو سکتا لہٰذا وہاں اکیلی عورت کی شہادت قبول کرنے کی ضرورت ہوئی۔
رہا یہ کہ جب کوئی عورت رضاعت پر گواہی دے دے تو خاوند کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بیوی کو چھوڑ دے کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حضرت عقبہ ابن الحرث نے ابی اہاب کی لڑکی سے شادی کی تو ایک سیاہ رنگ کی عورت آئی اور کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلادیا تھا عقبہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کی آپ نے فرمایا تو اس (بیوی) کو چھوڑ دے۔ عقبہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا حضور! وہ تو ایسی ایسی عورت ہے اس کی بات پر کیسے اعتماد کریں؟ فرمایا جو کچھ بھی ہو تم اپنی بیوی کو چھوڑ دو۔ ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت عقبہ کہتے ہیں میں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی تو آپ نے اعراض فرمایا (یعنی کوئی جواب نہ دیا۔ یا منہ پھیر لیا) میں نے دوبارہ بیان کیا تو بھی اعراض فرمایا میں نے سہ بارہ گذارش کی تو فرمایا ذرعها (تو اپنی بیوی کو چھوڑ دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلی روایت کے مطابق "فارقها" یا دوسری روایت کے مطابق "فدعها" فرمانا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آپ کا یہ امر "امر استحبابی" تھا کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ آپ نے خود ان کے درمیان تفریق نہیں فرمائی بلکہ اعراض فرمایا اگر تفریق واجب ہوتی تو آپ کبھی اعراض نہ فرماتے تو آپ کا "فارقها" فرمانا نکاح کے باقی رہنے پر دلیل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے شادی کی ایک دوسری عورت آئی اور میاں بیوی سے کہنے لگی کہ میرا خیال ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا اس آدمی نے حضرت علی المرتضیٰؓ سے پوچھا تو آپؓ نے فرمایا وہ بدستور تیری بیوی ہے کوئی آدمی اسے تیرے لیے حرام نہیں قرار دے سکتا اس کے باوجود اگر تو اس عورت سے علیحدگی اختیار کرلے تو بہتر ہے۔ یہی مسئلہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ گواہی دینے والی عورت اپنی شہادت میں سچی ہو لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ پھر جب آدمی عورت کو چھوڑ دے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ اسے نصف مہر دے اگر یہ چھوڑنا قبل از دخول (ہمبستری) ہو بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہو گیا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ خاوند سے کوئی چیز نہ لے بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر یہ چھوڑنا بعد از دخول ہو تو مرد کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ عورت کو پورا مہر اور دوران عدت، خرچہ اور رہائش دے بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہوا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ مہر مثل اور مہر مسمی (مقررہ) میں سے جو کم ہو وہ لے اور دوران عدت (سوگ کے زمانہ میں) خرچہ اور رہائش بھی نہ لے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید نکاح ہی صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر آدمی ایک عورت کی گواہی کے باوجود اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیتا ہے تو وہ ایسا کرنے کا بھی مجاز ہے کیونکہ حکماً نکاح قائم ہو چکا ہے۔ اسیطرح یہی حکم (چھوڑنے میں افضلیت کا حکم نہ کہ وجوب کا) اس وقت بھی ہے جب صرف دو عورتیں گواہی دیں یا ایک مرد اور ایک عورت یا دو غیر عادل مرد یا ایک مرد اور دو غیر عادل عورتیں اور جب دو عادل مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں گواہی دے دیں اور میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے اور یہ تفریق قبل از دخول

(ہمبستری) ہو تو عورت کے لیے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ واضح ہوگیا کہ یہ نکاح فاسد تھا اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس کے لیے مہر مثل (اتنا مہر جو اس جیسی عورتوں کا مقرر کیا جاتا ہو) اور مہر مسمی (مقررہ) میں سے جو کم ہوگا وہ ہوگا اور دوران عدت (سوگ کے زمانہ میں) کسی قسم کا خرچہ اور رہائش نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام فاسد نکاحوں میں ہوتا ہے (واللہ عزوجل اعلم)۔

کِتَابُ النَّفَقَۃِ

(بیویوں کے) روزینہ یا خرچہ کا بیان

نفقہ (روزینہ، خرچہ) چار قسم کا ہے۔ بیویوں کا نفقہ، عزیز و اقارب کا نفقہ، غلام کا نفقہ اور جانوروں اور جمادات کا نفقہ۔

بیویوں کے نفقہ (روزینہ) کا بیان درج ذیل چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔

نفقہ کے وجوب (واجب اور لازم ہونے) کا بیان

سببِ وجوب کا بیان

وجوب کی شرائط کا بیان

واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

نفقہ کے وجوب کی کیفیت کا بیان

نفقہ کے واجب ہونیکے بعد سقوط کا بیان

فصل (۱)

نفقہ کے وجوب کا بیان

نفقہ کے وجوب (واجب ہونے) پر قرآن مجید، سنت مبارکہ، اجماع اور عقل دلالت کرتے ہیں۔

قرآن سے ثبوت | قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ نفقہ کے واجب ہونے پر دال ہیں۔

(۱)۔ اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ (سورۃ الطلاق: ۱)

ترجمہ: اُن (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو۔

اس آیت کریمہ میں مطلقہ عورتوں کو سکونت مہیا کرنے کا حکم دینا گویا ان پر خرچ کرنے کا حکم دینا ہے کیونکہ گھر سے باہر نکلے اور کچھ کمائے بغیر وہ کیسے خرچ حاصل کر سکتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی

قرأت میں تو یہاں "سَکَنْتُمْ" کے بعد "وَاَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ مِنْ وُّجْدِکُمْ" اپنی گنجائش کے مطابق تم ان مطلقہ عورتوں پر خرچ کرو) کے الفاظ صراحۃً موجود ہیں۔ اور یہ واضح نص ہے۔

(ب) وَلَا تُضَآرُّوْھُنَّ لِتُضَیِّقُوْا عَلَیْھِنَّ (الطلاق: ۶)

ترجمہ: اور انہیں تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ

یعنی ان پر خرچ کرنے کے معاملے میں ان کو تنگ نہ کرو کہ ان کا خرچ تنگ ہو جائے اور وہ گھر سے نکلنے پر مجبور ہو جائیں یا اس آیت کا معنی یہ ہے کہ رہائش کے معاملہ میں انہیں تنگ نہ کرو کہ بلا اجازت ان کی رہائش گاہ میں داخل ہو جاؤ۔ جس سے ان کی رہائش تنگ ہو جائے اور وہ نکلنے پر مجبور ہو جائیں۔

(ج) - وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلَھُنَّ (الطلاق: ۶)

ترجمہ: اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک۔

(د) وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرہ: ۲۳۳)۔

ترجمہ: اور جس (آدمی) کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا۔ موافق دستور کے۔

(ھ) لِیُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهٗ فَلْیُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰهُ اللّٰهُ (سورۃ الطلاق: ۷)

ترجمہ: وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہیئے اور جس کی آمدنی کم ہو، اسے چاہیئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

(و) وَلَھُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْھِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ: ۲۲۸)

ترجمہ: اور عورتوں کا (بھی) حق ہے موافق دستور (شرعی) کے۔ کہا گیا ہے کہ ان کا یہ حق، حقِ مہر اور حقِ نفقہ ہے۔

سنت سے ثبوت

سنت سے نفقہ کا وجوب درج ذیل روایات سے ثابت ہوتا ہے۔

۱۔ ترجمہ: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ وہ تمہارے ہاں خالی ہاتھ ہیں اور اپنی ذات کے لئے کسی شئے کی مالک نہیں۔ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر اپنے ماتحت کیا ہے اور اللہ کی اجازت سے ان کی عصمت کو اپنے لئے حلال کیا ہے۔ ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو تمہارا بستر نہ روندنے دیں اور نہ کسی ایسے آدمی کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو۔ اگر تمہیں ان کے نافرمان ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پہلے انہیں سمجھاؤ اور بستروں سے انہیں الگ کر دو۔ اس پر بھی باز نہ آئیں تو انہیں مارو مگر ایسی مار نہ ہو کہ ان کی ہڈی پسلی ہی ٹوٹ جائے۔ اور ان کا تمہارے اوپر یہ حق ہے کہ تم انہیں دستور (شرعی) کے موافق کپڑا اور کھانا دو۔ پھر تین مرتبہ ارشاد فرمایا کیا میں نے پہنچا دیا؟ یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید میں مذکور مجمل حق یعنی "وَلَھُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْھِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" کی تفسیر ہو تو یہ حدیث قرآن میں موجود اصل کو بیان کرنے والی ہوئی۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور پوچھا کہ عورت کا خاوند پر کیا حق ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب خود کھائے تو اسے بھی

کھلائے جب خود پہنے تو اسے بھی پہنائے، اس کو مستقل طور پر نہ چھوڑے رکھے سوائے اس کے کہ بطور تادیب رات کو بستر سے الگ رکھے، اسے کسی قسم کا ضرر نہ پہنچائے اور نہ ہی اس کی برائی بیان کرے۔

۳۔ حضرت ابوسفیان کی بیوی ہندہ کے اپنے خاوند کی کنجوسی کی شکایت کرنے پر آپ نے فرمایا: تو ابوسفیان کے مال سے اتنا مال لے سکتی ہے جو تجھے اور تیرے بچوں کے لئے باعزت طور پر کافی ہو رہے۔ اگر نفقہ واجب نہ ہوتا تو آپؐ اسے ابوسفیان کی اجازت کے بغیر مال لینے کی اجازت نہ فرماتے۔

اجماع سے ثبوت جہاں تک اجماع سے وجوبِ نفقہ کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں پوری امت کا اجماع ہے کہ خاوند پر بیوی کا نفقہ واجب ہے۔

عقلی طور پر ثبوت عقلی طور پر بیوی کے نفقہ کا وجوب (واجب ہونا) اس طرح ہے کہ وہ خاوند کے حق کے طور پر اس کی قیدِ نکاح میں ہے۔ اس کے حق کی وجہ سے وہ باہر نکل کر کمانے سے منع کر دی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی قیدِ نکاح کا نفع بھی خاوند ہی کو لوٹ رہا ہے لہٰذا اس کی کفالت بھی خاوند کے ذمہ ہی ہونی چاہیئے۔ اگر اس کی کفالت کی ذمہ داری خاوند پر نہ ڈالی جائے اور نہ وہ خود خاوند کے حق کے باعث باہر نکل کر کما سکے تو اس طرح وہ ہلاک ہو جائیگی لہٰذا اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قاضی کا خرچہ مسلمانوں کے بیت المال سے مقرر کیا گیا ہے کیونکہ وہ انہی کے کام میں محبوس (روکا گیا) ہے اور کسی دوسرے ذریعے سے کمائی نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے اخراجات ان کے مال یعنی بیت المال سے وضع کئے جائیں گے۔ اسی طرح یہاں (عورت کے نفقہ میں) سے ہے

فصل ۲

وُجوبِ نفقہ کے سبب کا بیان

وجوبِ نفقہ کے سبب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وجوبِ نفقہ کا سبب، بیوی کو روک رکھنے (حبس) کا وہ حق ہے جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ نفقہ کا سبب زوجیت ہے یعنی عورت کا مرد کی بیوی ہونا بعض شوافع نے عورت پر خاوند کی ملکِ نکاح کو سبب بنایا ہے اور بعض نے "قوامیۃ" (قوام ہونے) کو۔ شوافع نے اپنی دلیل سورۃ النساء کی اس آیت کو بنایا ہے۔

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ۔ (آیت نمبر ۳۴)

(مرد عورتوں کے محافظ و مدبر ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے کیونکہ وہ قوام (نگران، ذمہ دار) ہیں اور قوامیت نکاح سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا وجوبِ نفقہ کا سبب نکاح ٹھہرا کیونکہ مملوک پر خرچ کرنا ملک کی اصلاح اور اس کی بقاء کے باب سے ہے تو اس کے وجوب کا سبب، ملکیت ہوئی جیسا کہ غلاموں کے نفقہ کا سبب ملکیت ہے۔

ہمارے (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حق حبس (عورت کو روک رکھنے کا حق) جو خاوند کو نکاح کے باعث حاصل ہے

وہی عورت کے حق نفقہ کیلئے مؤثر (سبب) ہے۔ جہاں تک ملکِ نکاح کا تعلق ہے، وہ سبب نہیں بن سکتا کیونکہ ملک نکاح کا عوض عورت کو دیا جاچکا ہے اور وہ ہے مہر۔ لہٰذا ایک شے کے مقابلے میں دو عوض نہیں ہوسکتے۔ اور نہ ہی شوافع کی طرف سے پیش کردہ سورۃ النساء کی مذکورہ آیت کو دلیل بنایا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں نفقہ کے باعث قوامیت کا اثبات ہے نہ کہ قوامیت کے باعث نفقہ کا اثبات۔

نکاح فاسد میں نفقہ نہیں

اس اصل کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ نکاح فاسد میں کسی مسلمان پر کوئی نفقہ نہیں کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب ہی نہیں پایا گیا اور وہ ہے حق حبس، جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے جب نکاح ہی صحیح نہ ہوا تو خاوند کے لئے یہ حق بھی ثابت نہ ہوا۔ درحقیقت نکاح فاسد نکاح ہی نہیں لہٰذا نکاح فاسد کی عدت میں نفقہ بھی نہیں ہوگا اگرچہ ایسی عدت میں خاوند کو حق حبس حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق اسے بسبب نکاح حاصل نہیں ہوتا بلکہ نطفہ اور نسب کے خلط ملط ہونے سے بچاؤ کے لئے ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عدت کا حال بہر کیف نکاح کے حال سے زیادہ قوی نہیں ہوتا تو نفقہ جب نکاح فاسد میں واجب نہیں تو نکاح فاسد کی عدت میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح کی عدت میں نفقہ واجب ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق حبس جو اسے بوجہ نکاح حاصل ہے کیونکہ نکاح ایک لحاظ سے ابھی قائم ہے لہٰذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی جیساکہ فرقت (جدائی) سے قبل مستحق تھی بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ مستحق ہوگی کیونکہ بعد از فرقت خاوند کے لئے حق حبس مزید مؤکد (تاکیدی، ضروری) ہوجاتا ہے۔ جب سبب وجوب زیادہ مؤکد ہوا تو اس کا حکم (نفقہ) بھی زیادہ مؤکد ہوگیا۔ پس نکاح صحیح میں نفقہ جب فرقت سے پہلے واجب تھا تو بعد از فرقت دورانِ عدت بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ فرقت بوجہ طلاق ہو یا بوجہ غیر طلاق ہر دو صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔ چاہے بغیر طلاق کی فرقت خاوند کی طرف سے ہو یا بیوی کی طرف سے اگر بیوی کی طرف سے فرقت ہو تو بطور استحسان دوران عدت نفقہ واجب ہے۔

اِس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ فرقت (میاں بیوی کی جدائی) اگر خاوند کی طرف سے بذریعہ طلاق ہو تو عورت کے لئے نفقہ (روزینہ) اور سکنی (رہائش) ہے۔ طلاق رجعی ہو یا بائن اور عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ جبکہ وہ مدخول بہا (اس کے ساتھ ہمبستری کی جاچکی) ہو کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق حبس جو اسے بذریعہ نکاح ملتا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق بائن اور رجعی میں، جبکہ وہ حاملہ ہو، نفقہ اور سکنی ہے۔ اور طلاق البتہ (طلاق مغلظہ) میں اگر حاملہ ہو تو اسے سکنی کا حق حاصل ہے مگر نفقہ کا نہیں کیونکہ نکاح بالکل زائل ہوچکا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ اس کے لئے سکنی کا حکم بھی نہ ہوتا مگر سکنی کے معاملے میں نص قرآنی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک طلاق مغلظہ والی کے لئے نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق اور احکام العدۃ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاچکا ہے۔ اور برابر ہے کہ طلاق کسی عوض کے بدلے میں ہو یا غیر عوض کے بدلے میں (ہر دو صورتوں میں

دوران عدت نفقہ واجب ہوگا) اور وہ ہے خلع اور مال کے بدلے طلاق جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی۔

مسائل اگر خاوند نے عورت سے خلع اس شرط پر کیا کہ وہ اس کے نفقہ اور سکنی سے بری الذمہ ہوگا تو نفقہ سے تو بری ہو جائے گا مگر سکنی سے بری نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ نفقہ تو خالصۃً "عورت" کا حق ہے جسے وہ اپنی طے کردہ شرط کی بنا پر چھوڑ دے گی مگر سکنی میں حق اللہ بھی داخل ہے۔ لہٰذا اس کے ساقط کر دینے کی مالک نہیں۔

⓪ اگر عورت خاوند کو قطع تعلق کے بغیر ہی نفقہ سے بری کر دے تو اس کی طرف سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ بری کرنا گویا ایک واجب کو ساقط کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے واجب کا اسقاط تبھی ہو سکتا جب پہلے وجوب ہوگا حالانکہ نفقہ آہستہ آہستہ زمانہ (وقت) گزرنے کے ساتھ ساتھ واجب ہوتا ہے مذکورہ صورت میں گویا یہ وجوب سے پہلے اسقاط ہوگا لہٰذا صحیح نہ ہوگا۔ اس صورت کے کہ جب بیوی اپنے نفقہ کے عوض اپنے نفس کا خلع کرے جس کی وجہ خلع کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے نفقہ سے ابراء کو عقد نکاح میں اپنے نفس کا عوض بنایا اور یہ ابراء صحیح نہیں ہو سکتا مگر سابقہ وجوب کے بعد۔ تو وجوب نفقہ دونوں کی رضامندی سے مقتضائے خلع کے مطابق ثابت ہوگا جیسا کہ دونوں اگر نفقہ پر یوں صلح کر لیں کہ وہ واجب ہوگا اور ذمہ میں دین ہوگا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی طرح بغیر طلاق کی فرقت جب خاوند کی طرف سے ہو تو عورت کے واسطے نفقہ اور سکنی ہے یہ فرقت چاہے کسی مباح سبب کے باعث ہو مثلاً خیار بلوغ کے باعث یا کسی ممنوع سبب کے باعث مثلاً مرد کے مرتد ہو جانے یا اس کے اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے وطی کر بیٹھنے کے باعث۔ یا اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی کو شہوت سے بوسہ دینے کے باعث نفقہ کا حکم اس لئے کہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کا حق حبس اور اگر یہ فرقت (میاں بیوی کی جدائی) بیوی کی طرف سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مباح سبب کے باعث ہے مثلاً خیار ادراک خیار عتق اور خیار عدم کفاءت کے سبب سے ہے تو اس کے لئے نفقہ اور سکنی (رہائش) دونوں ہیں اور اگر یہ فرقت ہو تو بیوی کی طرف سے مگر کسی ممنوع سبب مثلاً ارتداد یا خاوند کے باپ اور بیٹا سے ناجائز تعلقات کے باعث ہو تو اس کے لئے سکنی کا حق تو ہے مگر نفقہ کا حق بطور استحسان نہیں۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ اور سکنی دونوں کا حق ہو کیونکہ خاوند کے واسطے حق حبس قائم ہے اور وہ نفقہ کی مستحق ہے جیسا کہ کسی مباح سبب کے باعث فرقت اس کی جانب سے ہو تو مستحق ہوتی ہے اور جیسا کہ فرقت خاوند کی جانب سے کسی مباح یا محظور سبب کی وجہ تو وہ مستحق ہوتی ہے۔ اور استحساناً اس کیلئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسکے مرتد ہو جانے کی وجہ سے خاوند کا حق حبس باطل ہو گیا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جبری طور پر اسے قید میں ڈالا جائے گا تاکہ یہ اسلام کی طرف واپس آجائے۔ ظاہر ہے جب اسے قید میں ڈالا جائے گا تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا بخلاف اس فرقت کے جو مباح سبب کے باعث ہو کیونکہ وہاں خاوند کا حق حبس قائم رہتا ہے لہٰذا نفقہ بھی باقی رہا۔ اسی طرح جب فرقت خاوند کی طرف سے ایسے سبب کے باعث ہو جو معصیت ہے تو نفقہ کا حق باقی رہے گا کیونکہ خاوند کے مرتد ہو جانے سے اس کی بیوی کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا پھر حبس نکاح کا حق باقی رہے گا اور اس

طرح عدت بھی باقی رہے گی اور جب عدت باقی رہے گی تو نفقہ کا حکم بھی باقی رہے گا لیکن یہاں تھوڑا سا اشکال نظر آتا ہے کہ جب وہ اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلق قائم کرلے یا شہوت سے اس کا بوسہ لے لے تو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ اگرچہ جب تک عدت قائم ہے حبس نکاح بھی باقی ہے؛ حالانکہ حقیقت میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہاں مستحق نہ ہونا استحقاق کی شرائط میں سے ایک شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے ——— مذکورہ صورت میں استمتاع عورت کے لئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حبس نکاح کا عورت کے لئے نفقہ کو واجب قرار دینا صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ جب فرقت عورت کی طرف سے ہوئی اور ایسے فعل کے باعث ہوئی جو اس کے لیے جائز نہ تھا۔ تو وہ صلہ رحمی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ مجرم صلہ رحمی کا نہیں بلکہ تنبیہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور یہ تنبیہ اسے اپنے حق سے محروم کرکے ہی ہوسکتی ہے جیساکہ اپنے مورث کو بغیر حق قتل کرنے والے کو وراثت کے حق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ہاں عورت کے ساتھ اس کے خاوند کا باپ یا بیٹا جبراً وطی کریں تو پھر اس عورت کا یہ فعل جرم نہ ہوگا لہٰذا صلہ رحمی سے بھی اسے محروم نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح خاوند کی طرف سے فرقت کی صورت میں بھی وہ نفقہ کے حق سے محروم نہ ہوگی اگرچہ خاوند کی طرف سے فرقت ممنوع سبب کے باعث ہو۔ مذکورہ صورت (فرقت عورت کی طرف سے بسبب ممنوع ہو) میں سکنی کے حق سے محروم نہ کی جائے گی کیونکہ سکنی میں حق اللہ بھی ہے جو بندے کے فعل سے ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر عورت دوران نکاح مرتد ہو جانے کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہوجائے اور دوران عدت پھر مسلمان ہوجائے تو نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر دوران عدت مرتد ہوکر حق نفقہ سے محروم ہوجائے اور پھر دوران عدت ہی دوبارہ مسلمان ہوجائے تو اس کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب عدت شروع ہوئی تو اس وقت اس کا حق نفقہ موجود تھا جب مرتد ہوگئی تو اس عارض (ارتداد) کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہوگئی پھر دوران عدت جب یہ عارض اٹھ گیا (مسلمان ہوگئی) تو وہ اپنے اصل حال کی طرف لوٹ آئے گی لہٰذا نفقہ کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں وجوب عدت کے وقت نفقہ واجب ہی نہ تھا کیونکہ اس کے ارتداد کی وجہ سے خاوند کا حق حبس باطل ہوگیا جو وجوب نفقہ کا اصل سبب ہے۔ چونکہ حق حبس نکاح تجدید نکاح کے بغیر قائم نہیں ہوسکتا لہٰذا نفقہ کا حق بھی نہیں لوٹے گا۔

اس ساری بحث میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عورت جس کے نفقہ کا حق فرقت کی وجہ سے باطل نہ ہوا ہو پھر دوران عدت اگر کسی عارض کی وجہ سے وہ حق باطل ہوجائے اور دوران عدت وہ عارض پھر زائل (ردور) ہوجائے تو حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ عورت جس کا حق نفقہ فرقت کی وجہ سے باطل ہوجائے تو دوران عدت اس کا یہ حق نہیں لوٹے گا اگرچہ سبب بطلان دوران عدت زائل ہی ہوجائے۔ بخلاف اس صورت کے جب عورت نافرمان ہو۔ لیکن پھر فرماں بردار بن جائے تو وہ حق نفقہ کی مستحق ہوگی کیونکہ اس کا نافرمان ہونا خاوند کے حق حبس بالنکاح کو باطل نہیں کرتا۔

○ دوران عدت اگر عورت اپنے خاوند کے باپ یا اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلقات قائم کرلے یا ان کو شہوت کے ساتھ مس کرے تو اگر طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے

کیونکہ اب فُرقت محض طلاق سے نہیں بلکہ ایسے ممنوع سبب کے باعث ہوئی ہے جو عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور اگر طلاق بائن کی عدت یا فرقت بغیر طلاق کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ اور سکنی ہے بخلاف اس صورت کے جب عورت دوران عدت مرتد ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے نفقہ نہیں ہے یہاں تک کہ دوبارہ دورانِ عدت مسلمان ہو جائے کیونکہ خاوند کا حق حبس بالنکاح ارتداد سے فوت ہو جاتا ہے۔

○ اگر عورت دورانِ عدت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر واپس دارالاسلام میں آکر مسلمان ہو جائے یا دارالاسلام میں لونڈی کی حیثیت سے آئے اور پھر آزاد ہو یا نہ ہو، تمام صورتوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہے کیونکہ عدت دارالحرب میں چلے جانے سے باطل ہوگئی دوسرے یہ کہ مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانا بمنزلہ موت کے ہے۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کو جو کہ لونڈی ہو طلاق بائن دے دے اس حال میں کہ اس کے آقا نے اسے خاوند کے ساتھ ایک مکان میں ٹھہرا رکھا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اگر آقا اسے اپنے کسی کام کے لئے باہر بھیج دے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے ہاں اگر دوبارہ اسے واپس خاوند کے پاس لوٹانا اور نفقہ وصول کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ اور اگر آقا نے اسے خاوند کے ساتھ مکان میں نہ ٹھہرا رکھا ہو اور خاوند اسے طلاق دے دے اب آقا اگر چاہے کہ اسے خاوند کے ساتھ مکان میں ٹھہرائے تاکہ خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہو جائے تو نفقہ واجب نہ ہو گا ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں خاوند پر نفقہ واجب تھا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس خاوند کے لئے موجود ہے اور وجوب نفقہ کی شرط بھی موجود ہے اور وہ ہے آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ ہاں جب آقا نے لونڈی کو اپنی خدمت کیلئے خاوند کے ہاں سے نکالا تو اس نے خاوند کے حق احتباس اور سپردگی کو فوت کر دیا تو اس کے وجوب نفقہ کا حق ممتنع ہو گیا پس مالک نے جب دوبارہ اسے خاوند کے ہاں بھیج دیا تو اس کا حق احتباس لوٹ آیا لہٰذا مالک کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ دوسری صورت میں دوران عدت نفقہ خاوند پر واجب ہی نہ تھا کیونکہ وجوب نفقہ کا نہ تو سبب موجود تھا یعنی حق حبس اور نہ وجوب نفقہ کی شرط موجود تھی یعنی آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ اور اب وہ لونڈی کو ٹھہرا کر خاوند پر نفقہ لازم کرنا چاہتا ہے لہٰذا وہ ایسا نہیں کر سکتا اس میں دراصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ عورت جس کے لئے طلاق کے دن نفقہ ہو پھر کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہو جائے تو اس عورت کے واسطے جائز ہے کہ وہ اصل حالت کی طرف لوٹ آئے اور اپنا نفقہ وصول کرے۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ عورت جس کا نفقہ طلاق کے دن ہی نہ ہو اس کے لئے دوران عدت بعد میں بھی نفقہ نہیں ہوتا۔ اسے از زبان بیوی کے نفقہ کے جس کی تفسیر اور وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

مطلقہ عورت کے نفقہ کی مدت | عدت گزارنے والی کے نفقہ میں قروء کی عدت (ایام ماہواری کے حساب سے عدت گزارنا)، مہینوں کی عدت اور حمل کی عدت سب برابر ہیں کیونکہ سببِ استحقاق سب میں موجود ہے پس خاوند اس پر جب تک کہ وہ عدت میں ہے خرچ کرے گا اگرچہ مدت عدت حمل کی وجہ سے یا کسی اور عذر کی وجہ سے لمبی ہی کیوں نہ ہو جائے ... عدت کے پورا ہونے میں قول، عورت ہی کا معتبر ہو گا کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جو اسی کی طرف،

سے جانا جا سکتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت نے اگر دعویٰ کیا کہ وہ حاملہ ہے تو خاوند اس پہ طلاق دینے سے دو سال تک اس پر خرچ کریگا کیونکہ بچہ (عموماً) زیادہ سے زیادہ دو سال تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے۔ دو سال گزرنے کے بعد بھی اگر وضع حمل نہ ہوا (بچہ نہ جنے) مگر وہ کہے کہ میرا خیال ہے کہ میں حاملہ ہوں کیونکہ اتنا عرصہ مجھے حیض نہیں آیا اور نفقہ کا مطالبہ کرے یہ طہر کے لمبا ہو جانے کی وجہ سے۔ اُدھر خاوند کہے کہ تو نے حمل کا دعویٰ کیا تھا جس کی وجہ سے نفقہ میرے اوپر واجب تھا لہٰذا میں نے دو سال تک تجھے نفقہ دیا ہے۔ وضع حمل کی مدت چونکہ دو سال ہوتی ہے لہٰذا اب میرے اوپر نفقہ واجب نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی خاوند کے قول کی طرف متوجہ نہیں ہوگا اور اس پر نفقہ کو ضروری قرار دے گا حتیٰ کہ اس کی عدت قروء (حیض) کے حساب سے پوری ہو جائے اور وہ حیض سے مایوسی کی حد میں داخل ہو جائے کیونکہ اگر ایک عذر (عذر حمل) باطل ہو گیا تو دوسرا تو باقی ہے یعنی امتداد طہر (طہر کے لمبا ہو جانے) کا عذر۔ کیونکہ ایسی عورت جسے حیض آتا ہو مگر اس کا طہر لمبا ہو جائے تو طہر کے لمبا ہونے میں اس کا قول معتبر ہوتا ہے اگر اسے حیض نہ آئے یہاں تک کہ وہ مایوسی کی حد میں داخل ہو جائے تو اس کے لئے تین ماہ تک نفقہ ہوگا اور اگر اسے تین مہینوں میں حیض آگیا اور اس نے حیض کے ساتھ عدت کا سامنا کیا تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ معتدہ ہے۔

مسائل

اگر عورت چھوٹی ہو اور اسے حیض نہ آتا ہو مگر اس جیسی یا اتنی عمر کی لڑکیوں سے جماع کیا جاتا ہو اور اسے بعد از مجامعت طلاق دے دی جائے تو اس کے لئے تین ماہ تک نفقہ ہے اور اگر اسے ان تین مہینوں میں حیض آجائے تو پھر حیض کے حساب سے جو اس کی عدت ہوگی اس عدت کا نفقہ ہوگا۔

○ اگر عورت خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور معاملہ قاضی تک پہنچے خاوند قاضی کے سامنے کہے کہ میں نے اسے آج سے ایک سال قبل طلاق دی تھی جس کی عدت گزر چکی ادھر عورت سال قبل طلاق کا انکار کرے تو قاضی خاوند کے اس قول کا اعتبار نہیں کرے گا کہ اس نے سال قبل طلاق دی تھی۔ بلکہ جس دن وہ قاضی کے سامنے طلاق کا اقرار کر رہا ہے اس دن سے طلاق واقع ہوگی۔ اگر خاوند اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کر دے مگر قاضی ان کو نہ پہچانتا ہو تو بھی قاضی اسے نفقہ کا حکم دے گا اور اگر خاوند عادل گواہوں کو اپنے دعویٰ کے ثبوت میں پیش کر دے یا عورت خود اقرار کر لے کہ وہ اس سال میں تین حیض گزار چکی ہے تو اس کے لئے خاوند پر نفقہ کا حق نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے خاوند سے کوئی چیز لی ہوگی تو اسے لوٹانا ہوگا۔ کیونکہ ایک سال قبل فرقت اور عدت کا گزر جانا ثابت ہو گیا۔ اگر عورت یہ کہے کہ اس سال کے دوران اسے حیض ہی نہیں آیا تو اس کا قول مانا جائے گا اور اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ عدت کے پورے ہونے میں عورت کا قول ہی معتبر ہوتا ہے۔ اگر خاوند یہ کہے کہ اس نے مجھے اپنی عدت کے پورے ہو جانے کی خبر دی تھی تو بھی خاوند کی بات نہ مانی جائے گی کیونکہ اس بات کے مان لینے میں عورت کا حق نفقہ باطل ہوتا ہے۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا تین طلاقیں دیں۔ اس مطلقہ عورت کی عدت دو سال تک لمبی ہو گئی اور دو سال سے زیادہ عرصہ گزرنے پر اس نے بچہ جنا، خاوند اسے ولادت کے وقت تک کا نفقہ دے چکا تھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولادت سے چھ ماہ پہلے ہی اس کی عدت پوری ہو چکی لہٰذا باقی چھ ماہ کا خرچہ عورت کو لوٹانا ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت

تو کوئی چیز نہیں لوٹانا ہوگی۔

○ جب آدمی اپنی بیوی کو حالتِ مرض میں طلاق دے اور اس کا مرض دو سال تک لمبا ہو جائے ادھر مطلقہ بیوی کی عدت بھی دو سال تک بڑھ جائے پھر وہ عورت اپنے خاوند کی موت کے ایک ماہ بعد بچہ جنے جب کہ خاوند نے اسے اپنی وفات کے وقت تک نفقہ دیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی بلکہ چھ ماہ کا نفقہ لوٹائے گی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وارث ہوگی اور نفقہ بھی نہیں لوٹائے گی۔ یہ دونوں مسئلے تفصیلاً کتاب الطلاق میں گزر چکے ہیں۔

○ دخول (مجامعت) سے پہلے کی فرقت میں چاہے جس سبب سے ہو خاوند پر کسی قسم کا نفقہ نہیں کیونکہ نکاح من کل الوجوہ (کلی طور پر) ختم ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی خاوند کا حق حبس بھی نہیں پایا جاتا۔

○ ام ولد (وہ باندی جس کے ہاں اپنے آقا سے بچہ پیدا ہو) کو جب اس کا آقا آزاد کر دے اور اس پر عدت واجب ہو جائے تو دورانِ عدت اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ وہ محبوسہ تو ہے یعنی باہر نہیں نکل سکتی مگر آقا کا یہ حقِ حبس نکاح کے سبب نہیں بلکہ حمل کے معلوم کرنے کے واسطے ہے تاکہ بچے کا نسب مشتبہ نہ ہو۔ تو گویا ام ولد نکاح فاسد کی عدت گزارنے والی کے مشابہ ہو گئی۔ دوسرے یہ کہ اس کی آزادی سے قبل اسکے نفقہ کا وجوب آقا پر ملکِ یمین (قبضہ و تصرف کی ملکیت) کے باعث تھا نہ کہ حق حبس کے باعث جو نکاح سے ثابت ہوتا ہے جب ملک یمین زائل ہو گئی تو اس کا حقِ نفقہ بھی زائل ہو گیا بخلاف آزاد بیوی کے کہ اس کا نفقہ دورانِ عدت حق حبس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ حق بدستور قائم ہے۔

فصل ۳

نفقہ کے وجوب کی شرائط کا بیان

بیوی کے نفقہ کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔ ان میں سے ایک تو دونوں قسم کے نفقہ یعنی نکاح کے نفقہ اور عدت کے نفقہ۔ کے لئے ہے جبکہ دوسری صرف دورانِ عدت کے نفقہ کے واسطے ہے

بیوی کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرنا پہلی شرط (جس سے نکاح اور عدت دونوں کا نفقہ خاوند پر واجب ہو جاتا ہے) یہ ہے کہ عورت اپنی ذات کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دے تسلیم (سپرد کر دینے) سے ہماری مراد بیوی اور اسکے خاوند کے درمیان اس قسم کا تخلیہ (علیحدگی) ہے کہ خاوند کے لئے بیوی کے ساتھ مجامعت کرنے یا اس سے دیگر فوائد اٹھانے (بوس وکنار وغیرہ) میں کوئی ایسا مانع نہ رہے جو بیوی کی طرف سے ہو یا بیوی کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو۔ اگر مذکورہ تفصیل کے مطابق تسلیم کے وجوب کے وقت تسلیم نہ پائی جائے تو عورت کے لئے کوئی نفقہ نہیں۔ اس قاعدے کی بنا پر متعدد مسائل نکلتے ہیں۔

مسائل جب آدمی کسی بالغہ آزاد اور صحیح سلامت عورت سے شادی کرے اور اسے اپنے

گھر میں لے جائے تو اس عورت کے واسطے (خاوند پر) نفقہ ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں پائے جاتے ہیں۔

اسی طرح جب آدمی اپنی بیوی کو خود اپنے مکان میں نہ لے جائے جبکہ بیوی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ہوا اور وہ اس سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو خاوند کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس اور وجوب نفقہ کی شرط یعنی تسلیم اس تفسیر کے مطابق جو ہم نے اوپر بیان کی، موجود ہے۔ اب خاوند کے اپنے حق چھوڑنے یعنی بیوی کو اپنے گھر میں نہ لے جانے سے بیوی کا حق تو نہیں مارا جائے گا۔

○ اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے گھر میں منتقل ہو مگر وہ انکار کر دے اب اگر اس کا یہ انکار اپنے کسی جائز حق مثلاً مہر معجل (وہ مہر جو عمل زوجیت سے قبل ادا کرنا طے پائے) کی وجہ سے ہو تو اسے نفقہ دینا ہوگا کیونکہ مہر معجل کی وصولی سے قبل عورت کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر دینا واجب نہیں تو گویا عورت کا اپنے آپ کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دینے سے یہ امتناع (رکنا) اس کی طرف سے نہیں پایا گیا بلکہ خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے۔

اسی اصول کی بنیاد پر علماء نے کہا ہے کہ مہر معجل کی ادائیگی کے بعد اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ ایک غصب شدہ مکان میں منتقل ہو اور وہ غصب شدہ مکان میں جانے سے انکار کرے تو بھی اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ امتناع (تسلیم سے رکنا) ایک حق کی وجہ سے ہے۔ مکان مغصوبہ میں تسلیم اس پر واجب نہیں تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت اپنے ذاتی مکان میں مقیم ہو اور خاوند کو اپنے ذاتی مکان میں اپنے ساتھ رکھنے سے انکار کرتی ہو مگر اس کا یہ انکار بوجہ نافرمانی کے نہ ہو بلکہ وہ خاوند سے یہ کہے کہ تو مجھے اپنے مکان میں یا کسی کرائے کے مکان میں لے چل۔ مجھے اپنے ذاتی مکان کو کرائے پر دینا ہے تو عورت کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ اپنے ذاتی گھر میں اس کا تسلیم سے امتناع اس وجہ سے ہے کہ خاوند اسے اپنے گھر میں یا کرائے کے مکان میں لے جائے تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع اس (عورت) کی طرف سے نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت کا (تسلیم سے) امتناع (رکنا) بغیر حق کے ہو یعنی خاوند نے اسے مہر ادا کر دیا ہو یا مہر مؤجل ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ وجوب تسلیم کے وقت تسلیم نہیں پائی گئی لہٰذا جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ واجب نہ ہوگا گویا یہ نافرمان ہے اور نافرمان کے واسطے نفقہ واجب نہیں۔

○ اگر عورت خاوند سے اپنے آپ کو حق مہر کی وصولی کے لئے روکے یعنی اپنی ذات کو اس کے سپرد نہ کرے مگر قبل ازیں بخوشی خاوند سے عمل زوجیت کر چکی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس کا یہ امتناع ان کے نزدیک ایک حق کی وجہ سے ہے۔ [illegible] کے نزدیک [illegible] نفقہ نہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ امتناع بغیر حق کے ہے۔

○ اگر عورت [illegible] اپنے آپ کو خاوند کے سپرد نہ کرے جبکہ قبل ازیں خاوند جبراً اس کے ساتھ عمل زوجیت کر چکا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ اپنے ایک حق

کے واسطے ایسا کر رہی ہے۔

○ اگر منکوحہ عورت چھوٹی ہو مگر اتنی عمر کی لڑکیوں کے ساتھ مجامعت کی جاتی ہو تو وہ نفقہ کے معاملے میں بالغ کی مانند ہے کیونکہ نفقہ کی موجب چیز دونوں میں موجود ہے اور اگر اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی لڑکیوں کے ساتھ عمل زوجیت نہ کیا جاتا ہو تو اس کے لئے احناف کے ہاں نفقہ نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نفقہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب نکاح اور وجوب نفقہ کی شرط، عدم نافرمانی ہے اور یہ دونوں موجود ہیں لہٰذا نفقہ ہوگا۔ اور ہمارے (احناف کے) نزدیک وجوب نفقہ کی شرط، عورت کا تسلیم نفس (اپنے آپ کو سپرد کرنا) ہے اور یہ شرط چھوٹی عمر میں ان تقاضوں کے مطابق نہیں پائی جا سکتی جو تسلیم نفس کی تفسیر میں بیان ہوئے ہیں یعنی نہ تو اس سے وطی کی جا سکتی ہے اور نہ کوئی دوسرا فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے پس جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ بھی واجب نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ صغیرہ کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ خاوند کی خدمت کر سکتی ہو اور خاوند بھی اس کی خدمت سے نفع اٹھا سکتا ہو دوسرے یہ کہ وہ اپنے آپ کو خاوند کے سپرد بھی کر دے اب خاوند کی مرضی ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے اگر اپنے پاس رکھے گا تو نفقہ ہوگا اور اگر اپنے پاس نہیں رکھے گا تو نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ جب وہ وطی کا احتمال نہیں رکھتی تو مطلوبہ تقسیم نہ پائی گئی لہٰذا خاوند اسے رد کر سکتا ہے۔ اپنے پاس رکھنے پر نفقہ کا حکم اس لئے ہے کہ خاوند اس سے ایک قسم کا فائدہ اٹھا رہا ہے اگرچہ فائدہ ناتمام ہی ہی مگر وہ خود ناتمام تسلیم پر راضی ہو گیا ہے اور اگر اس (خاوند) نے اس کو لوٹا دیا تو اس کے لئے اس وقت تک نفقہ نہیں ہے جب تک کہ ایسا وقت نہ آجائے جس میں وہ اس کے ساتھ جماع کر سکے۔ کیونکہ ایک تو مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی دوسرے وہ ناتمام تسلیم پر راضی نہیں۔

○ اگر خاوند چھوٹا (نابالغ بچہ) اور عورت بڑی ہو تو عورت کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس نے تسلیم نفس کی شرط کے مطابق اپنے آپ کو خاوند کے حوالے کر دیا ہے۔ قبضہ سے خاوند عاجز ہے اور یہ وجوبات نفقہ کی شرط نہیں اسی طرح اگر خاوند کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو یا وہ خصی ہو یا قرض کے مقدمے میں قید کر دیا گیا ہو یا ایسا مریض ہو کہ جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو یا حج کے لئے باہر گیا ہوا ہو تو عورت کے لئے بوجہ مذکور نفقہ ہے۔

مریضہ بیوی کے نفقہ کا حکم اگر عورت خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے قبل ایسی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے عمل زوجیت منع ہو خاوند کے ہاں منتقل ہونے کے بعد بھی ویسی ہی بیمار رہے تو اس کیلئے منتقلی کے بعد اور پہلے بھی نفقہ ہے اور خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے پہلے تو اس عورت کیلئے ہے جب وہ نفقہ کا مطالبہ کرے اور خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے انکار نہ کرے اور اگر انکار کرے تو نفقہ نہیں ہے جیسا کہ صحیحہ (تندرست عورت) کے انکار پر نہیں ہوتا۔ ظاہر الروایۃ امام محمدؒ کی وہ روایات جن کی سند صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے) میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایسی عورت (مریضہ) کا خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل تو ہر صورت میں نفقہ نہیں ہے اور جب خاوند کے ہاں منتقل ہو مگر بدستور بیمار ہو تو خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ اسے (واپس میکے) لوٹا دے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کی طرف سے مطلوبہ معنوں میں تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہٰذا وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ وہ صغیرہ مستحق نہیں ہوتی جس سے وطی نہ کی جا سکتی ہو اور مریضہ عورت جب اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرے تو خاوند کو اسے لوٹانے

کا حق ہے کیوں کہ وہ تسلیم نفس نہیں پائی جاتی جسے عقدِ نکاح نے واجب کیا تھا اور وہ ایسی حالت میں تسلیم ہے جس سے عملِ زوجیت ممکن ہو لہٰذا جب وہ تسلیم نہ پائی گئی تو خاوند کو حق ہے کہ وہ ایسی تسلیم کو قبول نہ کرے جسے عقدِ نکاح نے واجب نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ کی یہی رائے اس صغیرہ کی بابت ہے جس کی مانند لڑکیوں سے عملِ زوجیت نہ کیا جاتا ہو۔ اور ظاہر الروایۃ کے حوالے سے جو بات گزری کہ مریضہ اگر خاوند کے ہاں منتقل ہو جائے تو خاوند کو نفقہ دینا ہو گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تسلیم میں اگرچہ عملِ زوجیت تو نہیں پایا جاتا مگر کسی قدر دوسرے منافع تو پائے جاتے ہیں لہٰذا اتنی منفعت اٹھانا (جنسی اور مادی منفعت وغیرہ) ہی وجوبِ نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض والی عورت یا نفاس والی عورت یا روزہ دار عورت کے لئے نفقہ کا حکم ہے اور جب اس نے منتقل ہونے سے انکار کیا تو سرے سے تسلیم نہ پائی گئی لہٰذا نفقہ کی مستحق نہ ہو گی

۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جب عورت بیمار ہو اور اس سے جماع کے علاوہ دیگر فوائد اٹھائے جا سکتے ہوں تو خاوند کو اختیار ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے۔ اگر اپنے ہاں رکھے گا تو نفقہ ہو گا اور اگر نہیں رکھے گا تو نفقہ بھی نہیں ہو گا جس کی وجہ صغیرہ کے سلسلے میں ہم نے بیان کر دی ہے۔

۞ اگر عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت بالکل تندرست ہو بعد ازاں خاوند کے گھر میں ایسی مرض میں مبتلا ہو جائے کہ اس سے عملِ زوجیت فی الحال نہ ہو سکے تو بالاتفاق اس کا حق نفقہ باطل نہ ہو گا۔ کیونکہ مطلق تسلیم جس سے جماع اور استمتاع ممکن ہو، وہ اس کی خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت پائی گئی ہے۔ اب ایک عارض کی وجہ سے اس تسلیم میں نقص واقع ہوا ہے جو دور ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے لہٰذا یہ مرض حیض کے مشابہ ہو گا یا ہم کہتے ہیں کہ اس مریضہ کے حق میں جس کے ساتھ منتقلی سے قبل اور بعد وطی کا احتمال نہ ہو، عقدِ نکاح کے باعث جو تسلیم واجب ہوتی ہے وہ تسلیم استمتاع (دیگر فوائد اٹھانے) کے بارے میں ہے نہ کہ وطی کے بارے میں جیسا کہ حائضہ عورت کے بارے میں ہے۔

قیدی بیوی کے نفقہ کا حکم

اسی طرح عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد اگر پاگل ہو جائے یا اتنی عمر رسیدہ ہو جائے کہ خاوند اس سے جماع نہ کر سکے یا اسے کوئی بلا آن لے تو اس کیلئے نفقہ ہو گا اور اگر دین (قرضہ) کے سلسلے میں قید کر دی جائے تو الجامع الکبیر کے بیان کے مطابق اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الجامع الکبیر میں اس چیز کی تفصیل نہیں بیان فرمائی کہ یہ قید خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو یا بعد میں دوسرے یہ کہ قید کے درمیان خاوند سے تخلیہ پر قادر ہو یا نہ ہو۔ چونکہ حبس نکاح حبس دین کی وجہ سے باطل ہو گیا ہے اور چونکہ صاحب دین (قرض لینے والا) دین کے عوض اس عورت کو قید میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہے لہٰذا مطلوبہ تسلیم نفس نہ پائی گئی اور یہ تسلیم نہ پایا جانا عورت کی طرف سے ہوا ہے کیونکہ اس نے قرض ادا کرنے میں سستی کئے رکھی لہٰذا اس کے لئے نفقہ نہیں ہو گا۔ اور وہ نافرمان بیوی کے حکم میں سمجھی جائے گی۔ امام کرخی نے اس سلسلے میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اس کا قرض کے سلسلے میں گرفتار ہونا اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ قید کے دوران

اگر خاوند سے تخلیہ پر قدرت رکھتی ہو تو اس کے لئے نفقہ ہوگا اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں وہ خاوند سے تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو اسکے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہ جامع کبیر کے مجمل بیان کی تفسیر ہے کیونکہ پہلی صورت میں جب وہ خاوند کو اپنے تک پہنچانے پر قدرت رکھتی ہے تو ظاہر ہے اس کی طرف سے، اگر خاوند مطالبہ کرے، تو (عمل زوجیت کے لئے) ممانعت نہیں ہے اور یہی مطلوبہ تسلیم ہے۔ اور اگر خاوند خود ہی اس سے (عمل زوجیت کا) مطالبہ نہیں کرتا تو یہ قصور خاوند کا ہے نہ کہ عورت کا لہٰذا اس کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو مطلوبہ تسلیم اس کی طرف سے نہیں پائی گئی لہٰذا نفقہ کی بھی مستحق نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کا گرفتار ہونا خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد ہو تو ہر صورت میں اس کا نفقہ باطل نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے ناشزہ کے ضمن میں عرض کیا۔ اس سلسلے میں صاحبِ قدوری نے یہ کہا ہے کہ عورت کی قید کے سلسلے میں جو کچھ امام کرخی نے کہا ہے وہ اس وقت ہے جب وہ گرفتار ہو مگر ادائیگی قرض کی قدرت نہ رکھتی ہو۔ اور اگر ادائیگی پر قادر ہو اور عمداً ادائیگی نہ کرے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہی رائے صحیح ہے۔ کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود ادائیگی نہیں کی تو گویا اس نے خود اپنے آپ کو قید کروایا ہے لہٰذا وہ نافرمان عورت کے مشابہ ہے جس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اگر قاضی عورت کے حق میں نفقہ کا فیصلہ کر دے پھر اس کو کوئی آدمی اغوا کر کے لے جائے اور مہینہ بھر باہر لئے پھرے یا اسے کوئی آدمی غصب کر کے لے جائے تو اس کے لئے اتنی مدت کا نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی مدت مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی اور یہ تسلیم کا نہ پایا جانا خاوند کی طرف سے واقع نہیں ہوا۔ اس معاملے میں امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اتنی مدت اس کا غائب ہو جانا اس کی اپنی مرضی سے نہیں ہوا۔

○ رتقاء (وہ عورت جس کا عضو مخصوص مل جانے کی وجہ سے مجامعت نہ کی جا سکتی ہو) اور قرناء (وہ عورت جس کے عضو مخصوص میں ہڈی ہو جس کی وجہ سے مجامعت ممکن نہ ہو) دونوں کے لئے خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد نفقہ ہے اور ظاہر الروایۃ کے مطابق منتقلی سے قبل بھی نفقہ ہے جبکہ وہ خاوند کے ہاں جانے سے انکار نہ کریں۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ان کے لئے خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد تو نفقہ ہے مگر منتقلی سے قبل نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تسلیم جسے عقد نکاح نے واجب کیا تھا وہ منتقلی سے قبل نہیں پائی جاتی۔ گو یہ تسلیم منتقلی کے بعد بھی نہیں پائی جاتی مگر خاوند ان میں عیب جاننے کے باوجود جب ان سے نکاح پر راضی ہو گیا تو گویا وہ کم درجے کی تسلیم پر راضی ہو گیا لہٰذا اسے نفقہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ مریضہ کے بارے میں انہوں نے کہا تھا۔ اس مسئلے میں بھی ان کی وہی رائے ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ خاوند مریضہ کو تو واپس لوٹا سکتا ہے جبکہ رتقاء اور قرناء کو واپس نہیں لوٹا سکتا۔ ایسی صغیرہ بیوی جس سے جماع تو نہیں البتہ خدمت لی جا سکتی ہو اور ایسی مریضہ بیوی جس سے صرف دل بہلانے کا کام لیا جا سکتا ہو، کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ خاوند چاہے تو انہیں لوٹا سکتا ہے۔ رتقاء اور قرناء سے متعلق ظاہر الروایۃ کے حوالے سے اوپر جو قول گزرا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان سے نکاح ہوا ہے تو اس عقد نے ان پر ایسی تسلیم نفس واجب کی ہے جیسی وہ

ہیں، اور وہ ہے صرف استمتاع (نفع اٹھانا) نہ کہ وطی۔ اور اتنی قسم کی تسلیم بھی استحقاق نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض و نفاس والی عورت، یا احرام باندھنے والی عورت یا روزہ دار عورت کی تسلیم حق نفقہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ مطلق اور کامل تسلیم کے پائے جانے کے بھی امکان ہے جبکہ بذریعہ علاج معالج رتق اور قرن (عضو مخصوص کا جُڑ جانا اور اس میں ہڈی کا پیدا ہو جانا) زائل ہو جائے گا تو پھر ان سے انتفاع وطی بھی ممکن ہو گا۔

حج پر جانیوالی بیوی کے نفقہ کا حکم

اگر عورت فریضۂ حج کی ادائیگی پر جائے تو اسکی دو صورتیں ہیں اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل وہ حج پر روانہ ہوگئی اسکے ساتھ علاوہ خاوند کوئی محرم ہو یا نہ ہو بہرکیف اس کیلئے نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وجوبِ تسلیم کے بعد اس کی طرف سے تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہٰذا وہ نافرمان بیوی کے مشابہ ہے، جس کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا۔ اگر خاوند کے مکان میں منتقل ہونے کے بعد فرض حج پر جائے مگر خاوند کے علاوہ کوئی دوسرا محرم اس کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک نفقہ نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تسلیم کا فوت ہو جانا عورت کی طرف سے ہے اور وہ ہے اسکا نکلنا لہٰذا نفقہ کی مستحق نہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت جب ایک مرتبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو چکی تو مطلق تسلیم حاصل ہوگئی اب یہ تسلیم ایک عارض (ادائیگی فریضہ) کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے اور اس قسم کے عارض سے حق نفقہ باطل نہیں ہوتا جیسا کہ خاوند کے گھر میں رمضان کے روزوں کی وجہ سے نفقہ باطل نہیں ہوتا یا ہم کہتے ہیں کہ خاوند کے ہاں منتقلی سے مطلق تسلیم حاصل ہوگئی اب ایک عذر کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے لہٰذا نفقہ ساقط نہیں ہو گا جیسا کہ مریضہ کا مرض کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

پھر جب عورت کے لئے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق نفقہ واجب ٹھہرے تو قاضی بکہ مدینہ میں حالت قیام کے نفقہ کا تعین کرے گا نہ کہ دوران سفر کا۔ کیونکہ خاوند کو حالت قیام کا نفقہ دینا ہی لازم ہے۔ دوران سفر عورت کو جو مزید اخراجات مثلاً کرایہ وغیرہ برداشت کرنا پڑے گا وہ اپنی گرہ سے کرے گی کیونکہ وہ اپنے فریضہ کی ادائیگی کے لئے جا رہی ہے۔ اگر عورت ادائیگی حج کے بعد بلا وجہ مکہ مکرمہ میں ٹھہری رہے تو اسکا نفقہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ وہ اس میں غیر معذور ہے و ... نافرمان بیوی کی مانند ہو گی اور اگر عورت آنے جانے ... کی مدت کا اکٹھا نفقہ طلب کرے تو خاوند اس چیز کا پابند نہیں بلکہ صرف ایک مہینے کا نفقہ دے گا۔ باقی وہ واپس پر لے گی کیونکہ خاوند پر اقامت کا نفقہ واجب ہے نہ کہ سفر کا اور وہ ماہ بماہ واجب ہوتا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب عورت کے ساتھ خاوند حج پر نہ جائے۔ جب خاوند بھی اس کے ساتھ ہو تو بالاتفاق نفقہ خاوند کے ذمہ ہے کیونکہ مطلوبہ تسلیم پائی جاتی ہے اور دوران سفر خاوند اس سے ہر قسم کا استمتاع کر سکتا ہے تو گویا وہ عورت گھر میں مقیم عورت کی مانند ہے۔

● اگر آدمی بیوی سے ایلاء کر لے یعنی بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم اٹھا لے یا ظہار کر لے یعنی بیوی کو کسی دائمی حرام عورت سے تشبیہ دے دے تو اس کے لئے نفقہ ہو گا کیونکہ خاوند کا حق حبس تام ہے اور عورت کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے کہ خاوند ایلاء کی صورت میں بلا واسطہ اس سے وطی کر سکتا ہے اور دیگر استمتاع بھی جبکہ ظہار کی صورت میں پیشگی کفارہ کے واسطے چونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط ...

موجود ہے لہٰذا خاوند پر نفقہ واجب ہو گا۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کی بہن یا اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ سے لاعلمی میں نکاح کر بیٹھے۔ یہاں تک کہ اس سے مجامعت کا ارتکاب بھی کر بیٹھے۔ تو (علم ہونے پر) فوراً دونوں (میاں اور دوسری بیوی) میں تفریق ہو جائے گی۔ خاوند پہ لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب اتنی مدت نہ جائے جب تک کہ اس کی بہن عدت میں ہے مگر بیوی کے واسطے اس مدت کا نفقہ دینا ہو گا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں موجود ہیں الّا یہ کہ ایک زائل ہونے والے عارض کی وجہ سے اتنی مدت بیوی سے استفاع نہیں کر سکتا پس یہ عذر یا عارض حیض اور نفاس اور رمضان کے روزوں کے مشابہ ہے۔ البتہ بیوی کی بہن کے لئے اگرچہ اس پر عدت واجب ہے نفقہ نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ نکاح فاسد کی عدت ہے۔ اور اصل کی بنیاد پر یہ مسئلہ ک

○ جب کوئی آزاد آدمی یا غلام کسی لونڈی سے یا مدبّرہ (وہ لونڈی جسے مالک کہے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) سے یا ام ولد (جس لونڈی سے آقا کی اولاد ہو) سے نکاح کرے اور اس کا آقا اسے خاوند کے ہاں اس کے مکان میں ٹھہرنے کی اجازت دے تو اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے اور اگر آقا اسے خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت نہ دے تو نفقہ نہیں ہے کیونکہ ٹھہرائے بغیر وجوب نفقہ کا سبب (یعنی حبس) اور شرط (تسلیم نفس) نہیں پائے جاتے کیونکہ ٹھہرانا یہ ہے کہ مولیٰ خاوند اور اسکی بیوی کے درمیان تخلیہ کر دے اور باندی سے خدمت نہ لے جب وہ اپنے آقا کے ہاں اس کی خدمت میں مشغول ہے تو نہ خاوند کا حبس پایا گیا اور نہ خود لونڈی کا تسلیم نفس اور آقا کو اس امر پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنی لونڈی کو خاوند کے ہاں بھیج دے اور اس سے خدمت نہ لے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور کسی انسان کو اپنا حق دوسرے کو دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اگر آقا اوّلاً لونڈی کو خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے دے بعد ازاں اسے پھر اس کی خدمات کی ضرورت ہو تو وہ اسے واپس بلا سکتا ہے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور لونڈی کے جملہ اعضاء جسم کا منافع آقا کی ملکیت میں ہے۔ اس نے عاریتہً لونڈی کو خاوند کے ہاں بھیجا تھا اور عاریتہً (بطور منگنی) دینے والے کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی مستعار (بطور منگنی دی ہوئی) چیز کو واپس لے لے۔ ہاں جتنا عرصہ آقا کے ہاں رہے گی اور اس کی خدمت کرے گی تو اتنے عرصے کا نفقہ خاوند کے ذمہ نہیں کیونکہ تسلیم نفس جو وجوب نفقہ کی شرط ہے، نہیں پائی گئی۔ اور اگر آقا لونڈی کو اس کے خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے مگر وہ آقا کی طرف سے خدمت کے مطالبہ کے بغیر ہی وقتاً فوقتاً آ کر آقا کی خدمت کر جاتی ہو تو خاوند سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہو گا۔ کیونکہ باندی کا واپس لوٹانا تو خدمت کے مطالبہ کرنے پر ہوتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا دوسرے اتنی خدمت تسلیم نفس میں مانع نہیں۔ اتنی دیر کے لئے اس کا آقا کے پاس چلے جانا بالکل اسی طرح ہے جس طرح آزاد عورت بعض اوقات اپنے والدین کے ہاں چلی جاتی ہے تو والدین کے ہاں جانے سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر لونڈی مکاتبہ (ایک معیّن رقم مہیا کرنے پر جس سے آزادی کا وعدہ کیا گیا ہو) ہو اور اپنے آقا کی اجازت سے نکاح کرے تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اس میں مولیٰ کی طرف سے باندی کو خاوند کے گھر ٹھہرانا شرط نہیں کیونکہ اس کی خدمت مولیٰ کا حق نہیں اس لئے کہ اب اس کے منافع میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ اس سے خدمت لینے کا مجاز نہیں تو وہ اپنے منافع میں آزاد عورت کی مانند ہوئی لہٰذا آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے

خاوند کے سپرد کرنے جب وہ خاوند کے سپرد ہوجائے گی تو ظاہر ہے کہ اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہوگا۔

غلام جب اپنے آقا کی اجازت سے کسی آزاد عورت یا کنیز سے نکاح کرے تو وجوب نفقہ میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہے۔ یعنی جس طرح آزاد آدمی پر نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی بیوی کا نفقہ واجب ہوگا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب (حق حبس) اور شرط (تسلیم نفس) دونوں (آزاد اور غلام) کے ہاں برابر کے پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے مہر میں بھی دونوں برابر ہیں۔ البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ نفقہ جب غلام پر فرض ہوگا تو اس کی گردن اور کمائی سے متعلق ہوگا اور اسے اس سلسلے میں بیچا جائے گا الا یہ کہ آقا وہ رقم ادا کرکے اسے چھڑا لے۔ لہٰذا باقی تمام قرضوں کی مانند قرضخواہ کا حق ساقط ہوجائے گا اور مولیٰ کے حق سے پہلے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ اگر آقا نے غلام پر جزیہ لگا رکھا ہو تو عورت کا نفقہ آقا کو جزیہ ادا کرنے سے مقدم ہوگا کیونکہ وہ اس کے ذمہ دین ہے جس میں اسے بیچا بھی جا سکتا ہے۔ لہٰذا وہ باقی دیون کے مشابہ ہوا بخلاف غلہ (مولیٰ کے قرض) کے کیونکہ مولیٰ کے لئے اپنے غلام پر حقیقت میں دین واجب نہیں ہوتا۔

اگر غلام بکنے سے پہلے مرجائے تو نفقہ ساقط ہوجائے گا اور اس سلسلے میں آقا ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ جب تعلیق کا محل فوت ہوگیا تو تعلیق بھی فوت ہوگئی جیسا کہ عبد مرہون (رہن شدہ غلام) فوت ہوجائے تو وہ دین (قرض) بھی فوت ہوجاتا ہے جو اس عبد مرہون سے متعلق ہوتا ہے اسی طرح غلام قتل کر دیا جائے تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق نفقہ ساقط ہوجائے گا۔ مگر امام کرخی کے نزدیک غلام جب قتل کر دیا جائے تو بیوی کا نفقہ اس کے خون بہا سے ادا کیا جائے گا کیونکہ خون بہا دراصل اس غلام کے قائم مقام ہے۔ ظاہر الروایۃ (امام محمد کی وہ روایت جس کی سند صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے) کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق دیون میں تو قیمت (خون بہا) رقبہ کے قائم مقام ہوتی ہے مگر صلات (گزارے کے عطیہ) میں رقبہ کے قائم مقام نہیں ہوتی اور ہمارے اصحاب (احناف) کے مطابق بیوی کا نفقہ صلات (عطایا) میں سے ہے جسکی وجہ ہم انشاء اللہ بیان کرینگے پس نفقہ عبد کی موت سے ساقط ہوجائیگا یہی وجہ ہے کہ خاوند اگر آزاد ہو اور خطاءً قتل کر دیا جائے تو نفقہ ساقط ہوجاتا ہے اور اس کی دیت (خون بہا) اس کے قائم مقام نہیں سمجھی جاتی۔

اسی طرح نفقہ میں مُدبَّر (وہ غلام جسے کہا جائے کہ آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہے) اور ام ولد بھی غلام کی مانند ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ ان کو نفقہ میں بیچا نہیں جا سکتا کیونکہ ان کے دیون (قرضے) ان کی کمائی سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کی گردنوں سے کیونکہ ان کی گردن سے دین کی وصولی کی شکل ہے آل لئے کہ یہ وصولی بیع سے ہوسکتی ہے اور انکی گردنیں اب بیع (فروخت) کا احتمال نہیں رکھتیں۔

رہا مکاتب (وہ غلام جس کی آزادی مقررہ رقم دینے کے ساتھ مشروط ہو) تو ہمارے (احناف کے) نزدیک دین (قرضہ) عام غلام کی مانند اس کی گردن اور مال دونوں سے متعلق ہوتا ہے اس لئے کہ مقررہ وقت کی ادائیگی سے عجز کے احتمال کی وجہ سے اسکی گردن سے دین کی وصولی کا تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ اگر وہ مقررہ رقم نہ ادا کر سکے تو وہ دوبارہ غلام بن جاتا ہے۔ اور جب دوبارہ غلام کے درجے میں آجائے تو قرض میں اسے بیچا بھی جا سکتا ہے۔ الا یہ کہ آقا اسے رقم ادا کرکے چھڑا لے اور وہ غلام جس

کا بعض حصہ آزاد ہو اور بعض آزاد نہ ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے مگر اسے دین میں بیچا نہیں جا سکے گا بلکہ وہ عورت کے نفقہ میں سعی کرے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس آزاد آدمی کی مانند ہے جس پر دَین (قرضہ) ہو۔

● غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں۔ بیٹا خواہ آزاد عورت سے ہو یا لونڈی سے۔ کیونکہ اگر آزاد عورت سے ہوگا تو آزاد ہوگا اور غلام پر آزاد کا نفقہ نہیں ہوتا۔ اب بچے کا نفقہ ماں اگر مالدار ہے تو اس پر ہے ورنہ بچے کے قریبی ورثاء پر ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ کسی لونڈی سے ہے تو وہ لونڈی کے آقا کا غلام ہے لہٰذا اس کا نفقہ آقا کے ذمہ ہوگا اسی طرح آزاد آدمی جب کسی لونڈی سے شادی کرے تو اس لونڈی سے اولاد کا نفقہ لونڈی کے آقا پر ہوگا کیونکہ وہ اولاد اس کی مملوک (غلام) ہے۔ اس معاملے میں غلام اور آزاد برابر ہیں۔ اسی طرح اس مسئلے میں مدبرہ اور ام ولد بھی بوجہ مذکور عام لونڈی کی مانند ہیں۔ مذکورہ صورتوں میں لونڈی کا مالک اگر فقیر ہو اور خاوند یعنی بچے کا باپ امیر ہو تو باپ کو بیٹے کے لئے خرچ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ آقا اس بچے کو بیچ ڈالے گا یا اس پر خرچ کرے گا اگر وہ خالص لونڈی ہے اور اگر بچہ مدبرہ یا ام ولد سے ہے تو باپ سے کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اور مالک کے حالات جب سدھر جائیں تو اس سے بچے پر خرچ کی گئی نفقہ کی رقم وصول کرلے کیونکہ یہاں بچے کو بیچا نہیں جا سکتا۔ اس لئے کہ وہ بیع کا محل نہیں۔

● جب بیوی مکاتبہ ہو تو اس سے اولاد کا نفقہ خاوند (باپ) پر واجب نہیں بلکہ بچے کی مکاتبہ ماں پر فرض ہے۔ باپ خواہ آزاد ہو خواہ غلام کیونکہ مکاتبہ کا لڑکا اس کے مالک کی ملک ہوتا ہے۔ اور کمائی کے اعتبار سے وہ اپنی ماں کا حق ہوتا ہے چنانچہ وہ اپنی آزادی حاصل کرنے میں اس بچے کی کمائی سے مدد حاصل کر سکتی ہے جب اس بچے کی کمائی مکاتبہ کا حق ہے تو بچے کا نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ اس کی کمائی کے تابع ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطیب ما یأکل الرجل من کسبہ:

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے۔

● اگر آدمی اپنی بیٹی کا نکاح اپنے غلام سے کردے تو اس کا نفقہ غلام پر واجب ہے کیونکہ بیٹی کے نفقہ کے لیے باپ پر قرض واجب ہوتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے باپ کے غلام پر بھی واجب ہو۔ اگر آدمی اپنی لونڈی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو دونوں کا نفقہ مالک کے ذمے ہے کیونکہ وہ دونوں اس کی ملک ہیں۔

● مسلمان خاوند پر کتابیہ بیوی کا نفقہ اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان بیوی کا کیونکہ استحقاق نفقہ کے سبب اور شرط میں دونوں برابر ہیں۔

● ذمی آدمی پر اپنی اس بیوی کا نفقہ، جو اس کے محارم میں سے نہیں ہے، اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان خاوند پر ہوتا ہے کیونکہ اولاً وجوب نفقہ کے سبب اور شرط میں دونوں برابر ہیں۔ ثانیاً یہ کہ نفقہ کے واجب ہونے کے لئے جو دلائل ہم نے بیان کئے ہیں ان میں مسلم اور ذمی کی تفریق نہیں۔ ثالثاً یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم (اسلامی حکومت) غیر

مسلمان (ذمیوں) کا ذمہ اٹھالو تو انہیں بتادو کہ تمہارے حقوق اور فرائض وہی ہیں جو مسلمان رعایا کے ہیں چونکہ مسلمان خاوند پر بیوی کا نفقہ لازم ہوتا ہے لہٰذا ذمی خاوند پر بھی نفقہ لازم ہوگا۔ اگر اس کی بیوی محارم میں سے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مطالبہ پر اسے نفقہ دیا جائے گا اور امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک محرم بیوی کو نفقہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان کے ہاں یہ نکاح فاسد ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، بعض مشائخ کے قول کے مطابق نکاح صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ ان دونوں کو اس نکاح پر برقرار رکھا جائے گا امام کرخی نے بیان کیا یہ نکاح بالاجماع فاسد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو اس (خاوند) پر نکاح فاسد کے باوجود نفقہ لازم قرار دیا ہے تو اس لئے کہ امام کے نزدیک انہیں فساد کے باوجود اسی نکاح پر قائم رکھا جاتا ہے دوسرے یہ کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں اس پر ہر اُس عورت کا نفقہ ضروری قرار دیتا ہوں جس کے ساتھ وہ نکاح کا اقرار کرے قطع نظر اس سے کہ نکاح جائز ہو یا ناجائز۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس نکاح کا اقرار کرلیا تو وجوبِ نفقہ میں یہ نکاح، نکاحِ صحیح کے ساتھ مِل جائے گا اور بعض اوقات دیگر احکام مثلاً نسب اور عدت وغیرہ میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

● استحقاقِ نفقہ میں تنگدست بیوی اور مالدار بیوی دونوں برابر ہیں بیوی ذاتی طور پر مالدار ہی کیوں نہ ہو وہ خاوند کی طرف سے نفقہ کی مستحق ہے۔ استحقاق میں دونوں کی برابری اس لئے ہے کہ دونوں استحقاقِ نفقہ کے سبب اور شرط میں برابر ہیں دوسرے یہ کہ عورت کا نفقہ عوض کے مشابہ ہے جس میں فقیر اور غنی برابر ہیں جیساکہ قاضی اور مضارب چاہے امیر ہی کیوں نہ ہوں وہ معاوضہ کے مستحق ہوتے ہیں۔ نفقہ کی یہ برابری قریبی رشتہ داروں (محارم) کے نفقہ میں نہیں اسلئے کہ قریبی رشتہ دار (محرم) اگر غنی (مالدار) ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہے کیونکہ نفقہ جہاں حاجت ہو وہاں محض صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے، ظاہر ہے جہاں نفقہ کی ضرورت ہی نہ ہو وہاں واجب نہیں ہوگا اور بیوی کا یہ نفقہ قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی خاوند پر واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس کے ذمہ دین (قرضہ) عدالتی فیصلے یا باہمی رضامندی سے بنتا ہے جیساکہ ہم انشاء اللہ بیان کرینگے بخلاف ذوی الارحام کے نفقہ کے کہ وہ قضاء قاضی کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر والدین اور اولاد کا نفقہ قضاء قاضی کے بغیر ہی انسان پر واجب ہوتا ہے۔ اِن نفقات کے اندر فرق کی تفصیل انشاءاللہ اقارب کے نفقہ کی بحث میں بیان ہوگی۔

نافرمان بیوی کے نفقہ کا حکم

ناشزہ (نافرمان) بیوی کے لیے نفقہ نہیں کیونکہ اسکی طرف سے تسلیم نفس (اپنے آپ کو خاوند کے حوالے کردینا) نہیں پایا جاتا۔ نکاح میں نشوز (نافرمانی) یہ ہے کہ عورت بغیر کسی وجہ کے اپنے آپ کو خاوند کے گھر سے باہر روک رکھے مثلاً اس کی اجازت کے بغیر باہر چلی جائے یا اس کی مرضی کے بغیر کہیں سفر پر روانہ ہوجائے۔ البتہ جب خاوند کے گھر میں رہتے ہوئے اپنی ذات کو خاوند سے روک رکھے (اسے اپنے نزدیک نہ آنے دے) تو ایک روایت کے مطابق اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ بھی خاوند محبوس ہے اور بظاہر اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے تو گویا تسلیم حاصل ہے۔ دوران عدت نشوز (نافرمانی) یہ ہے کہ عورت خاوند سے ناراض ہوکر یا کسی اپنے کام کی خاطر اس گھر سے باہر چلی جائے جس میں عدت گزار رہی

ہو۔ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس (دوران عدت) اپنے دیوروں کے پاس آیا جایا کرتی تھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ابن ام مکتوم کے گھر منتقل فرمادیا اور اس کے واسطے نہ نفقہ مقرر فرمایا نہ سُکنیٰ (رہائش) کیونکہ یہ نکالا جانا اس کے غلط رویہ کی وجہ سے تھا تو گویا یہ خود نکلنا ہوگیا اس کی طرف سے اپنے خاوند سے ناراض ہوکر۔

اور اب رہی وجوب نفقہ کی دوسری شرط جو صرف عدت کے نفقہ کے ساتھ خاص ہے تو وہ یہ ہے کہ عدت کا واجب ہونا ایسی فرقت کے باعث نہ ہو جو عورت کی جانب سے کسی ممنوع سبب سے حاصل ہونے والی ہو۔ یہ شرط استحسان (قیاس خفی) کی رُو سے ہے اور قیاس کی رُو سے یہ شرط نہیں۔ اور اس قیاس و استحسان کی وجہ پیچھے گذر چکی ہے۔

لباس کا حق

ہر وہ عورت جس کیلئے (خاوند کے ذمہ) نفقہ ہے اس کیلئے کسوۃ (لباس) کا حق بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف۔

یعنی جس کا لڑکا ہو اس کے ذمہ ہے ان (عورتوں) کا کھانا اور لباس معروف طریقے کے مطابق۔ علاوہ ازیں دیگر نصوص بھی ہیں جن کا ذکر ہم نے پہلے کردیا ہے۔ کیونکہ ان دونوں (نفقہ اور کسوۃ) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہی ہے اور یہ (نفقہ اور کسوۃ) ہر امیر اور غریب (خاوند) پر واجب ہیں اس لئے کہ واجب ہونے میں امیر غریب کا کوئی فرق نہیں۔ اور ہر وہ عورت جسکے واسطے نفقہ کا حکم ہے اس کے لئے سکنیٰ (رہائش دینے) کا حکم بھی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم۔

تم انہیں (عورتوں کو) وہاں ٹھہراؤ جہاں تم خود رہتے ہو اپنی وسعت کے مطابق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرءت میں مذکورہ آیت کے اندر سکنتم کے بعد وانفقوا علیهن من وجدکم کے الفاظ بھی ہیں چونکہ دونوں (نفقہ اور سُکنیٰ) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہے اس لئے وجوب میں دونوں برابر ہیں۔ اس وجوب میں امیر خاوند اور غریب خاوند دونوں برابر ہیں۔ البتہ مقدارِ نفقہ امیر کی اپنی حیثیت کے مطابق ہوگی اور غریب کی اپنی حیثیت کے مطابق جسکا مفصل بیان انشاء اللہ آگے چل کر ہوگا۔

علیحدہ رہائش بیوی کا حق ہے

اگر خاوند یہ چاہے کہ وہ اپنی بیوی کو اسکی سوکن کے ساتھ یا اپنی ماں بہن یا دیگر رشتہ دار عورتوں کے ساتھ رکھے اور بیوی ایسا کرنے سے انکار کرے تو خاوند پر لازم ہے کہ وہ اسے تنہا سکونت مہیا کرے کیونکہ یہ عورتیں عموماً بیوی کو گھروں میں ایذاء اور تکلیف پہنچایا کرتی ہیں پھر اس کا انکار کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اسے ان عورتوں سے ایذاء اور تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے یہ کہ خاوند کو کسی بھی وقت اپنی بیوی کے ساتھ مجامعت کی ضرورت پیش آسکتی ہے اب اگر اس کے ساتھ کوئی اور آدمی بھی ہو تو مجامعت ممکن نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایک مکان میں کئی کمرے ہوں اور ایک کمرہ اسکے حوالے کردیا جائے جس کا الگ تالا چابی ہو تو اب اسے اس بات کا حق نہیں کہ وہ علیحدہ مکان کا مطالبہ کرے۔

اگر عورت خاوند کے گھر میں رہائش پذیر ہو اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا آدمی نہ رہتا ہو اور وہ عورت قاضی کی عدالت میں اس بات کی شکایت کرے کہ اسکا خاوند اسے مارتا اور اسے تکلیف پہنچاتا ہے۔ تو قاضی اسکے پڑوسیوں سے حقیقت حال دریافت کرے۔ اگر پڑوسی اچھے خوب نیک لوگ ہیں۔ اس عورت کی تصدیق کردیں تو قاضی خاوند کو سمجھائے اور بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دے۔ خدانخواستہ) پڑوسی اگر اچھے لوگ نہ ہوں تو قاضی خاوند کو حکم دے کہ وہ اسے صالح پڑوس میں جگہ بنادے اور اگر اس عورت کے پڑوسی اسکی تکذیب کریں تو وہ خاوند اسے وہیں رکھے دریں صورت تبدیلیٔ مکان کی ضرورت نہیں۔

خاوند بیوی کے رشتہ داروں کو آنے سے منع کرسکتا ہے خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کے ماں باپ، کسی دوسرے خاوند سے لڑکے اور اس کے قریبی رشتہ داروں کو اسکے ہاں آنے سے روک دے کیونکہ گھر اسکا ہے جسے چاہے روک سکتا ہے۔ البتہ ان کو بیوی کی طرف دیکھنے سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی گھر سے باہر کلام کرنے سے روک سکتا ہے کیونکہ یہ اس کا حق نہیں۔ ہاں اگر گفتگو کرنے میں بھی کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو انکو روک سکتا ہے۔

فصل

واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

اس فصل میں کلام دو بحثوں پر منقسم ہے۔ پہلی بحث میں اس چیز کا بیان ہے کہ عورت کے اس نفقہ کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا اور دوسری بحث میں اس امر کی وضاحت ہے کہ اس نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا؟

بحث اول: نفقہ کا اندازہ۔

نفقہ کی مقدار یا اندازے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ نفقہ بذات خود متعین یا مقرر نہیں بلکہ نفقہ کی اتنی مقدار متعین ہے جو عورت کے لیے کافی ہو رہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس نفقہ کی مقدار متعین ہے وہ یہ کہ امیر آدمی پر دو مُد (ایک پیمانہ جس کی مقدار دو رطل ہوتی ہے)، متوسط آدمی پر ڈیڑھ مُد اور تنگدست آدمی پر نصف مد لازم ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد لینفق ذو سعۃ من سعتہ (وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیئے) کے ظاہر سے دلیل پکڑی ہے۔ من سعتہ سے انہوں نے قدر سعتہ مراد لیا ہے۔ انکی دوسری دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ واجب کھلانا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی مقدار اندازہ شدہ اور متعین ہو جس طرح کہ کفارات میں کھانا کھلانے کی مقدار متعین ہے تیسرے۔ یہ کہ چونکہ یہ بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے جیسے (امام شافعی کے) نزدیک ملک کے مقابلے میں اور ہمارے۔ (احناف) نزدیک حبس کے مقابلے میں۔ اور بدل مقرر ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں ثمن اور نکاح میں مہر مقرر ہوتا ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف (البقرة: ۲۳۳)

(اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے۔ یہاں کھانے کی مقدار کا تعین نہیں۔ جو آدمی یہاں کھانے کی مقدار کو مقرر کرتا ہے وہ نص قرآنی کا خلاف کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عورت کے نفقہ کو رزق کے نام سے واجب فرمایا ہے۔ اور انسان کا رزق عرف اور عادت میں وہ ہے جو اس کے لیے کافی ہو رہے جیسا کہ کہا جاتا ہے قاضی اور مضارب (مضاربت پر تجارت کرنے والے) کا رزق یعنی وہ روزینہ جو ان کے لیے کفایت کر جائے۔ یہ روایت (حدیث) بھی احناف کی دلیل ہے کہ ابوسفیانؓ کی بیوی ہندؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ابوسفیان کنجوس آدمی ہے وہ کھانے کو اتنا نہیں دیتا جو مجھے اور بچوں کے لیے کافی ہو رہے حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا:

خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک و ولدک بالمعروف

(تو ابو سفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کیلئے دستور کیمطابق کفایت کر جائے) یہ حدیث نص ہے اور اس بات پر دال ہے کہ عورت کے نفقہ کا اندازہ اس کی کفایت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ بیوی کا یہ نفقہ اس لیے واجب ہے کہ وہ خاوند کے حق میں محبوس ہے خاوند کے حق کی وجہ سے وہ باہر جا کر کما نہیں سکتی لہٰذا اس کا وجوب کفایت کے طریق پر ہے جیسا کہ قاضی اور مضارب کا روزینہ یا نفقہ بطور کفایت واجب ہوتا ہے۔

رہی وہ آیت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے تو وہ درحقیقت ان کیخلاف حجت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ وزن سے اندازہ کر کے۔ تو گویا اس آیت میں نفقہ کو مقرر کر دینا مطلق کو مقید کرنا ہے اور یہ چیز دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ یہ اطعام واجب ہے لہٰذا اسے مقرر ہونا چاہیئے، تو یہ قریبی رشتہ داروں کے نفقہ سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہوتا ہے مگر متعین نہیں ہوتا بلکہ کفایت کے لحاظ سے مقرر ہوتا ہے۔ کفارات کے اندر اطعام واجب کا جو وزن سے اندازہ مقرر ہے تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اطعام واجب ہے بلکہ اسلیئے ہے کہ کفارات عبادات محض ہیں کیونکہ وہ صدقہ کے طور پر واجب ہوتے ہیں جیسا کہ زکوٰۃ ہے۔ لہٰذا کفارات زکوٰۃ کی طرح مقرر ہیں۔ اور بیوی کے نفقہ کا وجوب، صدقہ کے طور پر نہیں، لہٰذا اس کا اندازہ کفایت (جتنا کافی ہو جائے) کے اعتبار سے کیا جاتا ہے جیسا کہ اقارب کے نفقے کا اندازہ کیا جاتا ہے اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ یہ (بیوی کا نفقہ) بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے۔ صحیح نہیں ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ حبس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے بلکہ یہ حبس کی جزاء کے طور پر واجب ہوتا ہے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ ملک نکاح کے مقابلے میں واجب ہو جسکی وجہ ہم نے بیان کر دی

نفقے کی مقدار جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نفقہ کا وجوب کفایت کے اعتبار سے ہے تو خاوند پر [illegible] سالن اور تیل کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو رہے سالن اور تیل اس واسطے ضروری ہے کہ کھانا سالن کے ساتھ کھایا جاتا ہے اور تیل، ویسے عورتوں کے [illegible] بیوی کے نفقہ کا اندازہ درہم اور دنانیر (آج کل روپے پیسے) سے نہیں ہوگا اس لیے کہ اس میں [illegible] سے کسی نہ کسی کو نقصان ہے کیونکہ بھاؤ ہمیشہ بڑھتا گھٹتا رہتا ہے بلکہ نفقہ کا اندازہ فریقین کی رعایت کرتے ہوئے حالات کے مطابق کیا جائیگا۔ مہنگائی کے دنوں میں زیادہ اور سستے دنوں میں کم۔

کپڑوں کی مقدار خاوند پر بیوی کو سال میں سردی اور گرمی کے دو جوڑے مہیا کرنا بھی واجب ہے کیونکہ جس طرح اسے کھانے پینے کی احتیاج ہے اسی طرح جسم کو ڈھانپنے اور سردی گرمی سے بچنے کے لیئے کپڑے کی بھی ضرورت ہے۔ کپڑے کا معیار خاوند کی فراخی اور تنگی اور موسم کی گرمی اور سردی کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔ جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے اور "کتاب النکاح" میں جو یہ مذکور ہے کہ تنگدست خاوند پر ماہانہ پانچ درہم اور دولت مند خاوند پر ماہانہ دس درہم لازم ہیں تو اس کا اعتبار ان حالات میں ہے جب بھاؤ میں کمی بیشی نہ ہو رہی ہو۔

خانگی امور کی تقسیم اگر خاوند کھانے کا سامان مثلاً کچا گوشت سبزی اور آٹا وغیرہ لائے تو بیوی کو چاہیئے کہ وہ سالن اور روٹی پکائے۔ یہ میاں بیوی کے درمیان خانگی امور کی تقسیم ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانگی امور کو علی المرتضیٰؓ اور فاطمۃ الزہراءؓ کے درمیان تقسیم فرماتے ہوئے گھر سے باہر کے کام علی المرتضیٰؓ اور گھر کے اندر کے کام فاطمۃ الزہراءؓ کے ذمے لگائے۔ اس کے باوجود عورت اگر کھانا پکانے سے انکار کرے تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ دریں حقیقت خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ تیار کھانا بیوی کو مہیا کرے۔ کھانے پکانے کی اجرت دینا خاوند کو اور لینا بیوی کو جائز نہیں ہے، کیونکہ بیوی نے اگر اجرت لی تو گویا اس نے اس عمل پر اجرت لی جو فتویٰ کے اعتبار سے اس پر واجب تھا، تو یہ اجرت لینا رشوت کے معنی میں ہوا لہٰذا اجرت لینا اس کے واسطے حلال نہ ہوگا۔

اور فقیہ ابواللیث نے بیان کیا کہ یہ (یعنی کھانا پکانے پر مجبور نہ کرنا) اس وقت ہے جب اسے کوئی ایسی بیماری ہو جس کی وجہ سے کھانا پکانے پر قدرت نہ رکھتی ہو یا کسی شریف گھرانے کی بیٹی ہو لیکن جب وہ کھانا پکانے پر قدرت رکھتی ہو اور ایسی عورتوں میں سے ہو جو عموماً اپنا کام کاج خود کیا کرتی ہیں تو اسے کھانا پکانے پر مجبور کیا جائے گا۔

بیوی کے خادم کا نفقہ اگر بیوی کا کوئی خادم ہو تو خاوند پر اس کا کھانا اور کپڑا بھی واجب ہے جب کہ بیوی کا گھر کے کام کے علاوہ اور کوئی کام نہ ہو اور گھر کے کام کو وہ خادم کے بغیر اکیلی سرانجام نہ دے سکتی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی خادم کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب ہے۔ ایک سے زیادہ کا نہیں۔ امام ابو یوسف سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ عورت کو اگر دو سے زیادہ خادموں کی احتیاج ہو تو زیادہ خادموں کا نفقہ دینا بھی واجب ہوگا۔ اسی قول کو امام طحاوی نے بھی اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بعض اوقات عورت کا کام ایک خادم سے نہیں چلتا بلکہ اسے دوسرے خادم کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور دونوں خادم ایک دوسرے کے مددگار رہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خاوند اگر خود عورت کی خدمت کرے تو اس پر اصلاً خادم کا نفقہ لازم نہیں۔ اور ایک خادم اس خاوند کے قائم مقام ہوگا لہٰذا ایک کے سوا کسی دوسرے کا نفقہ خاوند پر لازم نہ ہوگا کیونکہ خادم جب اس کے قائم مقام ہو گیا تو گویا اس نے بذات خود عورت کی خدمت کی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خادم کا ہونا ضروری ہے اور ایک پر زیادتی کی کوئی معلوم حد نہیں کہ اس کا اندازہ کیا جائے پس دو خادموں کا اعتبار تین اور چار سے اولیٰ نہ ہوگا اس لئے اقل عدد سے اندازہ کیا جائے گا اور وہ ایک ہے۔

یہ بات (خادم کا نفقہ) بھی اس وقت ہے جب خاوند دولت مند ہو۔ اگر خاوند تنگدست ہو تو امام حسنؒ سے امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق خاوند پر بیوی کے خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ اس کا خادم (پہلے سے) ہو۔ اس سلسلے میں امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے سے اس کا خادم ہو تو اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے ورنہ نہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر پہلے سے اس کا خادم موجود ہو تو یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ وہ اکیلی خدمت کرانے پر رضامند نہیں لہٰذا اس کا نفقہ خاوند پر ہوگا اور پہلے سے خادم کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ صرف اپنی خدمت کرانے

پر راضی ہے لہٰذا خاوند کو عورت کے لیے خادم رکھ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگدست خاوند پر نفقہ کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو جائے اور اسے اپنی ذاتی خدمت کفایت کر سکتی ہے لہٰذا خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ پہلے سے بیوی کا خادم موجود ہو۔

بحث دوم: نفقہ میں خاوند کی حیثیت کا لحاظ

یہ بحث اس امر کی وضاحت میں ہے کہ نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام کرخیؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا اندازہ خاوند کی حالت امارت (فراخیٔ رزق) اور غربت کے اعتبار سے کیا جائے گا نہ کہ عورت کے حال کے اعتبار سے۔ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ امام خصاف کا کہنا یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کیا جائیگا۔ اگر دونوں امیر ہیں تو خاوند پر امیروں کی طرز کا کھانا اور اگر دونوں تنگدست ہیں تو اس پر تنگدست کے معیار کا کھانا واجب ہوگا یہاں تک تو ان میں اختلاف نہیں۔ البتہ جب خاوند امیر اور بیوی تنگدست ہو تو اس وقت خاوند پر بقول کرخیؒ امراء کا سا کھانا واجب ہے اور بقول خصاف امراء سے کم اور غرباء سے بلند معیار کا کھانا واجب ہے حتیٰ کہ ایسی صورت میں خاوند اگر کھانے پینے میں اسراط کرنے والا ہو یعنی میدہ کی روٹی اور بکرے اور مرغ کا گوشت کھاتا ہو اور اس کے مقابلے میں بیوی اپنے گھر میں جو کی روٹی کھاتی ہو تو خاوند پر یہ واجب نہیں کہ وہ ۔۔۔ کھلائے جو وہ خود کھاتا ہے یا وہ کھانا کھلائے جو عورت اپنے گھر میں کھایا کرتی تھی بلکہ اس پر درمیانے درجے کا کھانا دینا واجب ہے یعنی گندم کی روٹی اور بکری کا گوشت۔ یہی اعتبار کپڑے میں بھی ہوگا۔ امام خصاف کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کھانے پینے اور کپڑے کے معیار میں میاں بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کرنا، صرف ایک کے حال کے اعتبار کرنے سے زیادہ بہتر ہے مگر صحیح وہی بات ہے جسے کرخی نے ذکر کیا ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لینفق ذو سعة من سعته ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما اتاہ اللہ لا یکلف اللہ نفسا الا ما اتاھا (سورۃ الطلاق: ۷)

یعنی وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہیئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہیئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔ اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے۔ یہ آیت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔ یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ جب خاوند تنگدست ہو تو اس پر کم از کم بیوی کو آٹا کھانا، سالن اور تیل مہیا کرنا ضروری ہے جتنا عام دستور کے مطابق اس کے لیے کافی ہو جائے۔ اور کم از کم اتنے کپڑے جو اسے سردی اور گرمی میں کافی ہو جائیں اگر خاوند متوسط طبقے کا آدمی ہو تو مذکورہ مقدار اور معیار سے زیادہ اور اگر غنی آدمی ہو تو اس سے بھی بڑھ کر کھانا اور کپڑا دے کھانے اور کپڑے میں شریعت نے جو بالمعروف (دستور کے مطابق دینے) کی قید لگائی ہے تو وہ اس لیے کہ زوجین میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے کیونکہ ضرر کا دفع کرنا شرعاً واجب ہے۔ اور یہ دستور کے مطابق دینا اوسط درجے کی کفایت واجب کرنے ۔۔۔ ب ہے اور یہی معنیٰ ہے معروف کا۔۔۔

کپڑوں کی مقدار اور معیار

پس گرمیوں میں درج ذیل کپڑے عورت کے لیے کافی ہیں اور یہ مقدار کم از کم اور وجوب کے درجے کی ہے اس سے زیادہ دے تو شرعاً کوئی ممانعت نہیں)۔ یعنی کم از کم اتنے کپڑے مہیا کرنا خاوند پر واجب ہے۔ اور وہ ہیں ایک قمیص، ایک دوپٹہ، ایک بڑی چادر اور ایک ہمارے علاقے میں شلوار بھی۔ پھر یہ کپڑے خاوند کے حال کے اعتبار سے مختلف کوالٹی کے ہوں گے۔ خاوند تنگدست ہو تو کھردرے، غنی ہو تو ملائم اور نفیس قسم کے اور متوسط طبقے کا ہو تو درمیانے درجے کے کپڑے، نہ زیادہ موٹے اور کھردرے اور نہ زیادہ نرم و ملائم۔ بہرکیف ہونگے یہ تمام کپڑے سوتی اور کتان کے شہروں کی عادت و رواج کیمطابق البتہ خاوند غنی ہو تو پھر اسکے لئے ریشمی اوڑھنی یا دوپٹہ دینا ضروری ہے اور سردیوں میں ہر علاقے کے موسم کے مطابق ان کپڑوں کے علاوہ گرم کپڑے دینا بھی خاوند پر لازم ہوگا۔

خادم کے نفقہ کے سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ خاوند اگر غنی ہو تو اس پر بیوی کے خادم کا نفقہ لازم ہے ورنہ نہیں تنگدست پر صرف اپنی بیوی کا نفقہ ضروری ہے۔ نفقہ میں کھانا اور کپڑا دونوں چیزیں شامل ہیں۔

امارت اور غربت میں باہمی اختلاف

امارت اور غربت میں اگر میاں بیوی کا اختلاف ہو جائے۔ بیوی کہے کہ میرا خاوند امیر ہے جب کہ خاوند کا دعوی یہ ہو کہ وہ غریب ہے اور قاضی خاوند کی مالی حالت کو نہ جانتا ہو تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ خاوند کے قول کا اعتبار ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ قاضی اور خصاف نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ امام محمدؒ نے زیادات میں یہ بیان کیا ہے کہ زوجین میں اختلاف کی صورت میں قول عورت کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ اس چیز کی اصل یہ ہے کہ جب تمام دیون (قرضوں) میں مطلوب (جس آدمی سے دین کا مطالبہ ہو یا دوسرے لفظوں میں مقروض) کی امارت (امیری) اور غربت کے بارے میں طالب (مطالبہ کرنے والا یا قرض خواہ) اور مطلوب کا اختلاف ہو جائے تو بعض ائمہ نے طالب کے قول کو اور بعض نے مطلوب کے قول کو معتبر قرار دیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے ان دونوں معاملات میں فرق کرتے ہوئے بعض صورتوں میں طالب کے قول اور بعض میں مطلوب کے قول کا اعتبار کیا ہے اور اس تفصیل میں انہوں نے ایک اصل بیان کی ہے جو اس بات کو واجب ٹھہراتی ہے کہ نفقہ میں عورت کا قول کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح امام خصاف نے بھی طالب و مطلوب کی تفصیل بیان کی ہے لیکن انہوں نے جو اصل بیان کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ میں خاوند کا قول مانا جائے۔ ان دونوں اصول اور انکے دلائل کا بیان کتاب الحیل میں آئے گا اگر عورت خاوند کی امارت (فراخی مال) پر دلیل قائم کردے تو اس کی دلیل قابل قبول ہوگی اور اگر میاں بیوی دونوں اپنے اپنے دعوی پر دلیل قائم کر دیں تو بھی عورت کی دلیل قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ایک چیز کو ثابت کر رہی ہے جب کہ خاوند کی دلیل کسی شئے کی مثبت نہیں۔

مسائل: اگر قاضی عورت کے واسطے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کر دے جب کہ خاوند تنگدست ہو۔ پھر خاوند اگر مہینہ ختم ہونے سے قبل امیر ہو جاتا ہے تو اس عورت کے مقررہ نفقہ میں اضافہ کرنا ہوگا کیونکہ نفقہ امارت اور غربت کے بدل جانے سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح نفقہ اگر ایسے وقت میں مقرر ہوا ہو جب زیادہ مہنگائی نہ تھی اب مہنگائی بڑھ جائے تو نفقہ کی مقرر مقدار میں اضافہ لازم ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں مقررہ نفقہ کفایت نہیں کرتا۔ اور نفقہ کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ اتنا ہو جتنا کفایت کر جائے۔

⓪ اگر قاضی نے عورت کے لیے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کیا اور خاوند نے وہ مقرر مقدار عورت کے حوالے کر دی اب اگر وہ نفقہ عورت کے پاس سے ضائع ہو گیا تو خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہ ہو گا جب تک کہ وہ مہینہ پورا نہ ہو جائے۔ اسی طرح جب ایک مرتبہ اسے گرمی یا سردی کے کپڑے دے دیئے گئے اور اس کے ہاں ضائع ہو گئے تو اتنی مدت کے لیے خاوند ذمہ دار نہیں۔ بخلاف اقارب کے نفقہ کے کیونکہ ان کے ہاں سے واقعتہً نفقہ یا کپڑا ضائع ہو جانے پر دوبارہ دینے پر اس آدمی کو مجبور کیا جائے گا۔ اقارب کے نفقہ اور بیوی کے نفقہ میں یہ فرق اس لیے ہے کہ اقارب کا نفقہ انہی اقارب کے لیے واجب ہے جو حاجت مند ہوں اور جو حاجت مند نہ ہوں ان کے لیے واجب نہیں۔ جب پہلے نفقہ یا کپڑے کے ضائع ہو جانے پر دوسرے نفقہ اور کپڑے کی حاجت و ضرورت ثابت ہو گئی تو دوسرا نفقہ بھی واجب ہو گا۔ مگر بیوی کا نفقہ خاوند پر بطور حاجت واجب نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ دولت مند بیوی کے لیے بھی واجب ہے۔ اس کی شکل عوض کی سی ہے لہٰذا جب ایک مرتبہ عوض دے چکا تو اتنی مدت میں دوسرا عوض واجب نہ ہو گا۔

⓪ اگر قاضی نے ایک مدت تک کا نفقہ اور کپڑا اسے دلوایا مگر مدت گزرنے کے بعد وہ نفقہ یا کپڑا بچ رہا تو اس کا حق ہے کہ خاوند اسے اگلی مدت کے لئے نیا نفقہ اور کپڑا دے بخلاف نفقہ اقارب کے کیونکہ ان کے نفقہ کا وجوب برائے حاجت ہے بقائے نفقہ کی صورت میں جب حاجت نہ ہو گی تو نئے نفقہ کا وجوب نہ ہو گا اور بیویوں کا نفقہ بطور حاجت نہیں بلکہ بطور عوض ہے اور یہ عوض حبس (بیوی کو روک رکھنے) کے مقابلے میں ہے جب حبس (عورت کا خاوند کے حق میں رکے رہنا اور باہر نکل کر نہ کما سکنا) قائم ہے تو ظاہر ہے اس کا عوض بھی ضروری ہے۔ ہاں جس مدت کا نفقہ وہ وصول کر چکی ہے اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے اگر نفقہ ختم ہو جاتا ہے یا کپڑا جل جاتا ہے تو اس مدت کے دوران خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہیں بخلاف اقارب کے نفقہ اور ان کے کپڑوں کے۔ اور اس میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ واللہ اعلم

فصل

وجوبِ نفقہ کی کیفیت کا بیان

نفقہ ہذا کی کیفیتِ وجوب کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ نفقہ خاوند پر بایں طور واجب ہے کہ اس کے ذمہ قرض نہیں بنتا مگر قاضی کے فیصلے سے یا زوجین کی باہمی رضامندی سے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا کہنا ہے کہ یہ قضائے قاضی اور خاوند کی رضامندی کے بغیر بھی اس کے ذمہ قرض ہے جو مرور زمانہ کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ یہ فصل تین بحثوں پر مشتمل ہے۔ ایک بحث میں اس امر کا بیان ہے کہ آیا قاضی کی طرف سے نفقہ کا مقرر کرنا یا خاوند کی اپنی رضامندی اسکے ذمہ میں نفقہ کے دین ہونیکے لئے شرط ہے یا نہیں؟ دوسری بحث میں قاضی کی طرف سے خاوند پر نفقہ عائد کرنے کے جواز کا بیان ہے اور تیسری بحث خاوند کے ذمہ دَین ہونے کے حکم کے بیان میں ہے۔

بحث اول: قضائے قاضی یا خاوند کی رضامندی

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا۔ یعنی احناف کے نزدیک اس نفقہ کے بذمہ خاوند دین ہونے کے لیے قضائے قاضی یا باہمی رضامندی شرط ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چیز بھی شرط نہیں۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو اپنی دلیل بنایا ہے کہ:

وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف۔

(اور جس کا لڑکا ہے اس پر ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے) اور کلمہ "علی" عربی لغت میں ایجاب (واجب قرار دینے) کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ اور کپڑا کے مطلقاً بغیر کسی قید کے واجب ہونے کی خبر دی ہے جس میں زمانہ کا تذکرہ نہیں۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لینفق ذو سعۃ من سعتہ ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما اتاہ اللہ۔

(چاہیئے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے اور جس پر اس کی روزی تنگ کر دی گئی ہو، اسے اسی میں سے خرچ کرنا چاہیئے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔

اس آیت کریمہ میں بھی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس خرچ کرنے کو وقت کے ساتھ مقید نہیں فرمایا۔ دوسرے یہ کہ نفقۃ الزوجات واجب ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی انسان پر واجب ہو وہ اس سے ساقط نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ وہ چیز متعلقہ آدمی تک پہنچائی جائے یا متعلقہ آدمی اس کو بری الذمہ قرار دے۔ تیسرے یہ کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہے کیونکہ اس کا وجوب عورت سے متعہ (نفع اٹھانے) کے مقابلے میں ہے لہٰذا قضائے قاضی کے بغیر بھی خاوند کے ذمہ باقی رہے گا جیسا کہ حق مہر باقی رہتا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کو نفقہ عورت کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور اگر ادا نہ کرے تو اس کو قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے اور اگر یہ نفقہ بطور صلہ (عطیہ) ہوتا تو ایسا نہ کیا جا سکتا یعنی نہ تو اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکتا اور نہ عدم ادائیگی کی صورت میں قید میں ڈالا جا سکتا۔ ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ یہ نفقہ اگرچہ صلہ (عطیہ) تو نہیں مگر صلہ (عطیہ کے قائمقام ہے جس میں عوض کے ساتھ بھی ایک قسم کی مشابہت پائی جاتی ہے لیکن حقیقی عوض نہیں۔ کیونکہ اسے حقیقۃً عوض تسلیم کیا جائے تو پھر یہ نفقہ یا تو نفس متعہ (عورت سے فائدہ اٹھانا) کا عوض ہوگا یا ملک متعہ کا اب پہلی بات بھی نہیں کی جا سکتی کیونکہ خاوند عقد نکاح کے بسبب عورت سے استمتاع (فائدہ اٹھانے) کا مالک بن جاتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی مملوکہ چیز سے ہر قسم کا نفع اٹھانے کا حقدار ہے اور جو آدمی اپنی کسی ملک (مملوکہ چیز) میں تصرف کرتا ہے اسے عوض لازم نہیں آتا۔ اور نہ ہی دوسری بات کہنے کی کوئی وجہ ہے کیونکہ خاوند ایک مرتبہ ملک متعہ کا عوض (حق مہر) ادا کر چکا ہے اب اسی ملک کا دوبارہ عوض نہیں دیا جا سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ نفقہ حقیقی عوض نہیں بلکہ ایک قسم کا صلہ ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس نفقہ کو رزق کا

نام دیا ہے۔ فرمایا:

وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف۔

اور رزق صلہ کا نام ہے جیسا کہ رزق القاضی۔ اور جو چیزیں صلہ (عطیہ) کے ماتحت آتی ہیں وہ خود بخود ملک میں نہیں آجاتیں بلکہ کسی قرینہ سے آتی ہیں اور وہ قرینہ قبضہ کرنا ہے۔ یعنی جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اس پر ملک نہیں سمجھی جاتی۔ یا ان کی ملک قضائے قاضی سے سمجھی جاتی ہے کیونکہ قاضی کو کوئی چیز کسی کے ذمے کرنے (ملک میں دینے) کا اختیار حاصل ہے یا ان کی ملک باہمی رضا مندی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ انسان کو اپنے نفس پر جو ولایت حاصل ہے وہ اس پر قاضی کو حاصل ولایت سے زیادہ قوی ہے

بخلاف مہر کے ــــــ کیونکہ مہر ملک متعہ کے مقابلے میں واجب ہے لہٰذا مہر مطلقاً عوض ہے جو زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر تمام دیون زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتے اور امام شافعیؒ نے جن دو آیتوں سے استدلال کیا ہے وہ دلیل نہیں بن سکتیں کیونکہ ان دونوں میں مطلقاً وجوب نفقہ کا حکم ہے نہ کہ نفقہ کے واجب ہو کر اس کے ذمے باقی رہنے کا کیونکہ یہ دونوں آیتیں وقت سے تعرض نہیں کرتیں۔ پس اگر بقاء ثابت ہو تو وہ استصحاب حال کے ذریعے ثابت ہوگی اور وہ خصم پر کوئی شے واجب کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ جو چیز انسان پر واجب ہو وہ ساقط نہیں بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اقارب کے نفقہ اور رہائش کی اجرت کی مانند وقت گزرنے کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے اور انہی (امام شافعیؒ) کے قول سے ہمارا جواب نکل آیا کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہوتا ہے۔ بجز ایصال (جس کے لئے واجب ہے اس تک پہنچانے) کے یا "ابراء" (جس کے لئے واجب ہوئی ہے اسکے بری الذمہ قرار دینے) کے تو ہم عرض کریں گے کہ یہ حکم مطلقاً واجب کا ہے نہ کہ اس واجب کا جو بطور صلہ واجب ہوا ہو۔ یہ بھی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ نفقہ واجب ہے اسی لیے عدم ادائیگی کی صورت میں خاوند کو مجبور بھی کیا جا سکتا ہے اور قید بھی۔ صلہ کے اندر بھی جبر اور حبس کیا جا سکتا ہے اقارب کا نفقہ ادا کرنے پر انسان کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اس پر بھی ادا نہ کرے تو اسے قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی وصیت کر جائے کہ میرے مرنے کے بعد میرا غلام فلاں کے نام ہبہ ہے۔ موصی کے مرنے کے بعد اس کا وارث اس ہبہ شدہ غلام کو سپرد نہیں کرتا تو اسے مجبور کیا جا سکتا ہے اور قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے۔ حالانکہ ہبہ محض صلہ (عطیہ) ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جبر اور حبس صلہ میں بھی ہو سکتے ہیں۔

مسائل: شوافع اور احناف کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت خاوند کے نام پر ادھار لے قبل اس کے کہ اس کے حق میں نفقہ ڈگری کیا جائے یا خاوند باہمی رضا مندی سے اجازت دے تو وہ اس ادھار کے لیے خاوند کی طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ خاوند چاہے حاضر ہو یا غائب۔ کیونکہ یہ ادھار خاوند کے ذمہ دین نہیں بنتا کہ اس کے خاوند کے ذمہ دین بننے کی شرائط (قضائے قاضی یا خاوند کی رضا مندی) نہیں پائی جاتیں۔ اور یہ استدانت (ادھار لینا) چونکہ خاوند اور قاضی کی اجازت کے بغیر خاوند کے ذمہ دین لازم کرنا ہے لہٰذا صحیح نہیں۔

اسی طرح قضائے قاضی یا رضا مندی خاوند کے بغیر اپنے مال میں سے خرچ کرے تو بھی عورت اس کے لیے خاوند کی طرف بوجہ مذکور رجوع نہیں کر سکتی۔

○ اگر عورت قضائے قاضی یا تراضی خاوند سے پہلے ہی خاوند کو نفقہ سے بری الذمہ قرار دینا چاہے تو نہیں کر سکتی کیونکہ یہ ایسا "ابرار" ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا۔ اور ابراء نام ہے اسقاط (ساقط کر دینے) کا اور جو چیز واجب نہ ہوئی ہو اس کا اسقاط ممتنع ہے۔

اسی طرح اگر عورت خاوند سے نفقہ کی ایک ناکافی مقدار پر صلح کر لے بعد ازاں قاضی کی عدالت میں اتنا طلب کرے جتنا اس کے لیے کافی ہو تو اس کا یہ مطالبہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے خود ہی نفقہ کی اس مقدار کو گرایا جو ابھی واجب ہی نہ ہوئی تھی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز ابھی واجب ہی نہ ہوئی ہو تو اس کا گرانا ابراء کی طرح باطل ہے۔ واللہ اعلم

بحث دوم: قاضی کے نفقہ فرض کرنے کے جواز کی شرائط

عورت کے واسطے قاضی کے نفقہ مقرر کرنے اور اس کے جائز ہونے کے لیے دو شرطیں۔

عورت کا مطالبہ ایک تو یہ کہ عورت خود قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے نفقہ مقرر کرائے۔ نفقہ کا حصول چونکہ عورت کا حق ہے لہٰذا صاحب حق کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔

خاوند موجود ہو دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند موجود اور حاضر ہو حتیٰ کہ خاوند کی غیر حاضری میں اگر عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ خاوند کے مال میں سے اس کے لیے نفقہ مقرر کرے تو قاضی ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا آخری قول ہے اور یہی قول قاضی شریحؒ کا بھی ہے۔ اس سے پہلے امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے تھے اور یہی قول ابراہیم نخعی کا ہے کہ خاوند کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے قاضی غائب خاوند پر بھی نفقہ فرض کر سکتا ہے اور دلیل یہ دیتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بیوی ہندؓ سے فرمایا تھا کہ تو ابوسفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کو کافی ہو رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ابوسفیان پر نفقہ کو فرض کرنا تھا حالانکہ ابوسفیان اس وقت غائب تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کی عدم موجودگی میں چونکہ قاضی کا نفقہ فرض کرنا اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ غائب کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا جائز نہیں الا یہ کہ غائب کی طرف سے کوئی خصم موجود ہو۔ لہٰذا نفقہ کے فرض کرنے کے لیے خاوند کا (یا اس کی طرف سے کسی نمائندہ کا) حاضر ہونا ضروری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہندہ سے جو فرمایا تھا اس سے دلیل نہیں پکڑی جا سکتی کیونکہ آنجنابؐ نے وہ فتویٰ کے طور پر فرمایا تھا نہ کہ قضاء کے طور پر۔ بطور فتویٰ فرمانے کی دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے وہ مقدار یا مقرر اندازہ بیان نہیں فرمایا جو ہندہ ابوسفیان کے مال سے لے لیا کرتی۔ اور قاضی کی طرف سے نفقہ کا فرض کرنا نفقہ کا اندازہ کرنا اور اس کی مقدار متعین کرنا ہے جب نفقہ کی مقدار مقرر نہ ہوئی تو وہ فرض نہ ہوا اور جب فرض نہ ہوا تو قضاء بھی نہ ہوئی۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ

جن علماء نے غائب کے خلاف قضائے قاضی کو جائز قرار دیا ہے تو وہ ایسے غائب کے متعلق ہے جو اپنے شہر سے باہر کسی سفر پر گیا ہوا ہو۔ جو آدمی شہر کے اندر موجود ہو تو اس کی غیر حاضری

میں بالاجماع اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ جائز نہیں کیونکہ جو آدمی شہر میں موجود ہو وہ غائب شمار نہیں کیا جاتا اور ابو سفیان اس وقت کہیں سفر پر نہ تھے تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہندہ سے "خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک" فرمانا بطور فتویٰ تھا نہ کہ بطور قضاء۔

اگر قاضی عورت کے مدعیٰ علیہ کی بیوی ہونے کے متعلق نہ جانتا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ وہ اس کے بیوی ہونے کے دلائل سن لے اور غائب خاوند پر اس کے لیے نفقہ فرض کرے تو ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی عورت کے بیوی ہونے کے لیے دلائل سننے اور خاوند پر نفقہ مقرر کرنے کا مجاز نہیں مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اس کی زوجیت کے دلائل سنے اور اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ اب عورت خاوند کے نام پر قرض (دین) لیتی رہے۔ جب خاوند آ جائے اور وہ مذکورہ عورت کے اپنی بیوی ہونے کا انکار کرے تو قاضی اس عورت کو بلا کر اس آدمی کے سامنے اس کی بیوی ہونے کے دلائل دوبارہ سنے اگر وہ دلائل سے اپنی زوجیت کو ثابت کر دے تو قاضی کا نفقہ مقرر کرنے کا فیصلہ نافذ ہوگا اور عورت کا خاوند کے نام دین (قرض) لیتے رہنا بھی صحیح ہوگا (یعنی اسے ادا کرنا ہوگا)، ورنہ قاضی کا گذشتہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نہ ہی عورت کا خاوند کے نام پر دین (قرض) لینا صحیح ہوگا۔ امام زفرؒ کی وجہ استدلال یہ ہے کہ قاضی ان دلائل کو غائب کے خلاف نکاح ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس لیے سنے گا کہ ان کے ذریعے فرض (مقرر کرنے) تک پہنچ سکے اور حکم کو چھوڑ کر حکم کے کسی حق میں بینہ کا سننا جائز ہے مثلاً چوری کے مقدمہ میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سننا جائز ہے اور مال کے حق میں یہ گواہی مقبول ہے مگر قطع ید (چوری کی سزا) میں یہ گواہی مقبول نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ یہ بینہ صحت فرض (نفقہ مقرر کرنے) میں تو صحیح ہوگی مگر اثبات نکاح کے لیے صحیح نہ ہوگی جب خاوند حاضر ہو جائیگا اور انکار کرے تو عورت سے دوبارہ بینہ طلب کی جائے گی اگر وہ اپنے دعوٰی میں سچی ثابت ہوئی تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہوا اور اس کے نام ادھار لینا صحیح ہوا ورنہ نہیں

زیادہ صحیح بات وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمائی ہے کیونکہ ہمارے اصحاب (احناف) کے اصول کے مطابق مدعیٰ علیہ یا مدمقابل کے خلاف دلیل اسی وقت سنی جا سکتی ہے جب وہ حاضر ہو۔ یہاں چونکہ مدمقابل موجود نہیں لہٰذا اس کے خلاف دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ بینہ (دلائل) فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت کے حق میں سنی جائے گی، صحیح نہیں کیونکہ فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت زوجیت کے ثبوت پر مبنی ہے۔ جب مدمقابل کی غیر حاضری کی وجہ سے اثبات زوجیت کی بینہ (گواہی) سننے کا جواز نہیں تو فرض کی صحت کی بینہ سننے کا جواز بھی ضرورۃً نہیں

یہ گذشتہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب خاوند غائب ہو اور اس کا کسی قسم کا مال موجود نہ ہو لیکن خاوند کی عدم موجودگی میں اگر اس کا مال موجود ہو اور وہ عورت کے ہاتھ میں ہو اور مال بھی ایسا ہو جو نفقہ کی جنس سے ہو تو عورت کو اس بات کا حق ہے کہ وہ حدیث ابی سفیان کے ماتحت قاضی کے حکم کے بغیر بھی اس مال میں سے اپنی جان پر خرچ کرے۔

اگر عورت قاضی سے اس مال میں اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کی درخواست کرے اور قاضی کو

معلوم ہو کہ یہ عورت اس آدمی کی زوجہ ہے دوسرے قاضی کو اس آدمی کے مال کی موجودگی
علم ہو تو قاضی اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ جب وہ خود بھی قضائے قاضی کے بغیر ، کا بھی
پر خرچ کر سکتی ہے تو قاضی کے مقرر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضا پنی جان
بلکہ یہ عورت کے اپنے حق کو وصول کرنے میں قاضی کی طرف سے ایک طرح کی اعانت ہے ور نہیں ہو گا
وگی۔

امانت یا قرض سے نفقہ دینا

اگر (غائب خاوند کا) مال کسی کے پاس بطور امانت رکھا ہوا اور
فی الوقت امین کے ہاتھ میں ہو یا وہ مال ایسے مضارب منافع میں
شرکت پر کاروبار کرنے والے) کے ہاتھ میں ہو یا اس کا کسی پر قرضہ ہو اور امین و مضارب بھی اس کے
مال کی موجودگی اور مدعیہ عورت کے اس کے بیوی ہونے کا اقرار کرتے ہوا یا مقروض اس کا قرض
دینے اور عورت کے بیوی ہونے کا اقرار کرتا ہو یا قاضی کو بذات خود اس کے مال اور عورت کے بیوی
ہونے کا علم ہو تو وہ اس مال میں عورت کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ یہ بیان ہمارے اصحاب ثلاثہ
(امام ابو حنیفہ و صاحبین) کا ہے۔ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ قاضی اس مال میں نفقہ مقرر نہ کرے۔ ان
کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی نمائندہ حاضر
نہیں ہے مُودَع (جس کے پاس مال بطور امانت رکھا گیا ہے) یا مدیون (جس پر اس کا قرض
ہے) تو خصم نہیں ہیں لہٰذا یہ فیصلہ (نفقہ مقرر کرنا) جائز نہ ہو گا۔

ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ جب مُودَع نے ودیعت شدہ مال اور عورت کی زوجیت
کا یا مدیون نے دین اور عورت کی زوجیت کا اقرار کر لیا تو گویا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ عورت
کو اس مال میں سے اپنا نفقہ لینے کا حق حاصل ہے کیونکہ عورت کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ
حدیث امرأۃ ابی سفیان کی بنیاد پر اپنے خاوند کے مال کی طرف ہاتھ بڑھائے اور اس میں سے بقدر
کفایت حاصل کرے۔ پھر یہ کہ یہاں قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضا نہ ہو گا بلکہ عورت کے ایک حق کی بازیابی
میں اس کی اعانت ہو گی کہ اس طرح قاضی نے اس کی بیوی کو زندہ رکھنے کا سامان کر دیا ہاں اگر مُودَع
یا مدیون کسی ایک چیز کا (مال کا یا زوجیت کا) انکار کر دیں اور نہ قاضی کو بذات خود علم ہو تو پھر قاضی کو عورت
کے دلائل سننے اور نفقہ مقرر کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اگر وہ زوجیت کا انکار کریں تو عورت کے لیے ممکن
نہیں کہ وہ ان کے سامنے زوجیت پر دلائل پیش کرے کیونکہ مودع یا مدیون خاوند کی طرف سے خصم نہیں
ہیں اور اگر وہ ودیعت یا دین کا انکار کریں تو بھی عورت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ودیعت یا دین پر دلیل
قائم کرے کیونکہ وہ اپنے خاوند کی طرف سے خصم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں بینہ کا سننا غائب کے
خلاف فیصلہ ہو گا اور یہ چیز ہمارے ہاں بھی جائز نہیں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب ودیعت
یا دین میں رکھا ہوا مال نفقہ کی جنس سے ہو یعنی درہم دینار (روپیہ پیسہ) یا کھانا یا کپڑا ہو۔ اور اگر
مودع کے پاس بطور ودیعت یا مدیون کے ہاں بطور دین رکھا ہوا مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو تو
پھر عورت کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اس میں سے کچھ مال حاصل کرے۔ اگر عورت قاضی سے
مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے اس مال جو نفقہ کی جنس سے نہیں ہے اس میں سے نفقہ مقرر کرے

تو ایسی صورت میں اگر وہ مال زمین ہو تو بالاجماع قاضی اس میں سے اس کا نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب تک زمین کو بیچا نہ جائے گا اس وقت تک اس میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہ ہو گا اور یہ امر متفق علیہ ہے کہ نفقہ کے لیے غائب آدمی کی زمین کو نہیں بیچا جا سکتا۔

اور اگر وہ مال منقولہ سامان میں سے ہو تو اس میں مختصر الطحاوی کی شرح کے اندر صاحب شرح قاضی نے اختلاف بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ایسے سامان کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک ایسا سامان بیچنا جائز ہے۔ صاحب قدوری نے نہ بیچنے پر اتفاق بیان کیا ہے۔ شارح طحاوی قاضی کہتے ہیں کہ صاحبین کے اصول پر اس حاضر آدمی کا سامان دفع ظلم کی خاطر بیچا جا سکتا ہے جو قرض ادا کرنے سے ممتنع ہو (یعنی ادا نہ کر رہا ہو) کیونکہ وہ قرض ادا نہ کر کے ظلم کا ارتکاب کر رہا ہے اور جو آدمی غائب ہو اس کا امتناع (قرض ادا کرنے سے رکنا) چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے اس کا سامان نہیں بیچا جائے گا۔

جب قاضی عورت کے لیے نفقہ مقرر کرے اور اس سے ضامن لے تو یہ بہتر ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ خاوند آئے تو وہ اسے طلاق دینے یا اسے پیشگی نفقہ دیئے جانے کا ثبوت فراہم کرے۔ تو مناسب ہے کہ جو کچھ اسے دے رہا ہے اس پر کفالت سے وثیقہ لے لے۔ پھر جب خاوند واپس آ جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے واقعی پہلے عورت کو نفقہ نہ دیا تھا تو قاضی کا حکم نافذ ہو گیا اور اگر وہ پہلے نفقہ دے چکا تھا اور اس پر اس نے ثبوت بھی فراہم کر دیا یا ثبوت تو فراہم نہ کر سکا مگر عورت سے جب اس بات کی قسم طلب کی گئی کہ نفقہ اسے نہیں ملا تو اس نے انکار کر دیا تو اب خاوند کو اختیار ہے کہ وہ اپنی غیر حاضری میں قاضی کے فیصلے پر عورت کو دیا گیا نفقہ عورت سے وصول کرے یا عورت کی طرف سے ضامن سے وصول کرے۔ اور اگر عورت اس بات کا اقرار کرلے کہ واقعی پہلے نفقہ لے چکی تھی تو اب خاوند صرف عورت سے لے گا نہ کہ ضامن سے۔ کیونکہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے جو عورت کے حق میں ظاہر ہو گی نہ کہ ضامن کے حق میں۔

امانت یا قرض سے مہر نہیں دیا جا سکتا

اگر عورت (بیوی) حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ اس کے غائب خاوند کی امانت یا قرضہ کی رقم سے اس کا حق اور نفقہ کا حق ادا کیا جائے تو حاکم ایسا کرنے کا مجاز نہیں اگرچہ وہ دونوں کو جانتا ہو اس لئے کہ امانت یا قرض کی رقم میں سے عورت کو نفقہ دیے جانے کا عدالتی حکم غائب خاوند کی رعایت کرتے ہوئے ہے کیونکہ نفقہ پر عورت کی زندگی کا دارومدار ہے اور ظاہر ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو زندہ رکھنے پر راضی ہو گا۔ اور یہ چیز (زندگی کا موقوف ہونا) مہر اور دین میں نہیں پائی جاتی۔

مسائل: اگر حاکم خاوند کے غائب ہونے سے پہلے عورت کے لیے نفقہ خاوند پر فرض کر چکا ہو اب اگر وہ غائب ہو جائے اور عورت حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ حاکم اس کی

امانت یا قرض سے اس کے گذشتہ نفقہ کا فیصلہ کرے تو قاضی اس کا فیصلہ کر دے کیونکہ جب امانت اور قرض سے نفقہ کا فیصلہ جائز ہوا تو پھر اس میں ماضی کا نفقہ اور مستقبل کا نفقہ برابر ہیں کیونکہ جواز کا طریق مختلف نہیں ہوتا اور اسی طرح

○ جب غائب آدمی کا مال موجود ہو اور نفقہ کی جنس سے ہو ادھر اس کی اولاد اور والدین فقیر ہوں تو اگر مال ان کے ہاتھ میں ہو تو وہ اپنی جانوں پر خرچ کر سکتے ہیں اور اگر قاضی سے مطالبہ کریں کہ وہ ان کیلئے نفقہ مقرر کرے تو قاضی مقرر کر دے کیونکہ قاضی کا یہ مقرر کرنا اس کی اعانت ہوگی نہ کہ فیصلہ۔ اور اگر مال مودع (امانت دار) کے ہاتھ میں ہو یا کسی آدمی پر قرض ہو تو قاضی اس میں سے ان کے لیے نفقہ مقرر کر دے

○ مودع اور مدیون جب ودیعت اور دین کا اقرار کریں کہ نفقہ کا مطالبہ کرنے والا واقعی ودیعت رکھنے والے یا دین دینے والے کی اولاد یا ماں باپ میں سے ہے تو قاضی اس ودیعت اور دین میں فقیر اولاد یا ماں باپ کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ والدین اور اولاد کا نفقہ ان کو زندہ رکھنے کے لیے واجب ہے دوسرے یہ کہ ہر آدمی اپنے والدین اور اولاد کی زندگی سے خوش ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ضرورت کے وقت قضائے قاضی اور اپنے بیٹے یا باپ کی مرضی کے بغیر بھی اپنی زندگی بچانے کی خاطر اس کے مال سے بقدر ضرورت لے سکتے ہیں۔ والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے محرم (قریبی رشتہ دار) کے لیے غائب کے مال میں قاضی نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کا نفقہ محض مدد ہے اور غائب کے مال میں انکا کوئی حق نہیں چنانچہ یہ لوگ حاجت کے باوجود قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ نہیں لے سکتے۔ وہاں ان کے لیے نفقہ مقرر کرنا غائب کے خلاف خصم کے بغیر فیصلہ کرنا ہے جو جائز نہیں۔ غائب آدمی کا موجود مال، اگر نفقہ کی جنس سے نہ ہو تو اعزہ کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ بذات خود اس مال کو بیچ ڈالیں اور نہ ہی قاضی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان لوگوں کے نفقہ میں غائب آدمی کی زمین کو فروخت کر دے۔ اس مسئلے پر تمام امت ہے اور سامان کے معاملے میں وہی حکم ہے جو ہم نے بیان کیا۔ البتہ باپ کے سامان فروخت کرنے میں علماء کا اختلاف ہے جیسے ہم محارم کے نفقہ میں بیان کریں گے۔

○ خاوند کا مالدار ہونا نفقہ مقرر کیے جانے کے وجوب کی شرط نہیں حتی کہ خاوند اگر تنگدست ہو اور عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے لیے نفقہ مقرر کیا جائے تو قاضی اس پر نفقہ فرض کرے گا جب کہ وہ حاضر ہو۔ عورت اس کے نام پر قرض اٹھائے گی اور اپنی جان پر خرچ کرے گی کیونکہ تنگدستی جب نفس نفقہ کے وجوب کو مانع نہیں تو اس نفقہ کے قاضی کی طرف سے مقرر کیے جانے میں کیسے مانع ہو سکتی ہے؟

○ اگر عورت قاضی سے اپنے موجود خاوند پر اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ مطالبہ خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو مگر اس نے خاوند کے مطالبہ پر اس کے ہاں منتقلی سے انکار نہ کیا ہو یا اس کا خاوند کی طرف سے منتقلی کے مطالبہ کے باوجود رکنا کسی حق کی وجہ سے ہو تو قاضی اس کے واجب حق کو دلوانے میں اعانت کے طور پر نفقہ فرض کر دے کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط موجود ہے۔ اور اگر عورت کا یہ مطالبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو جانے کے بعد ہو محض اس گمان

پر کرنا خاوند اس پر خرچ نہیں کرے گا یا خرچ میں تنگی کرے گا تو قاضی نفقہ فرض کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ خاوند کو نفقہ دینے اور نفقہ میں زیادتی کرنے کا حکم دے کیونکہ یہ چیز "امساک بالمعروف" کے باب سے ہے اور وہ اس پر مامور ہے اور مقرر کرنے میں تاخیر کرے اور خاوند کو بذات خود خرچ کرنے کا متولی بنائے اس کے باوجود خاوند اگر نفقہ نہ دینے کی زیادتی کا مرتکب ہو یا نفقہ میں ناجائز تنگی کرے تو اب قاضی اس پر ماہانہ نفقہ فرض کر دے اور اسے حکم دے کہ پورے مہینہ کا نفقہ عورت کے حوالے کرے تاکہ وہ خود اپنی صوابدید کے مطابق اپنی جان پر خرچ کرے۔

○ اگر عورت قاضی سے یہ کہے کہ اس کا خاوند غائب ہونے کا ارادہ رکھتا ہے لہٰذا اس سے میرے نفقہ کا ضامن دلوایا جائے تو قاضی اسے ضامن دینے پر مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ مستقبل کا نفقہ فی الحال واجب نہیں ہوتا لہٰذا جو چیز واجب ہی نہیں اس کی ضمانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جسکی تحقیق یہ ہے کہ واجب دین کے سلسلے میں بھی ضمانت دینے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا تو غیر واجب میں ضامن دینے پر کیسے مجبور کیا جا سکتا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں خاوند پر ایسے نفقہ کے سلسلے میں ضامن دینا لازم نہیں ٹھہراتا جو ابھی اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں بہتر ہے کہ اس سے ایک مہینے کے نفقے کا ضامن لے لیا جائے کیونکہ عام طور پر اتنے سفر میں مہینہ لگ ہی جاتا ہے۔ تاہم امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کا جواب یہی ہے کہ مہینے کا نفقہ مہینہ پورا ہونے سے قبل واجب نہیں ہوتا لہٰذا غیر واجب چیز پر ضامن دینا ہو گا۔ اور غیر واجب بلکہ واجب دین پر بھی کسی کو ضامن دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اگر وہ ضامن دے دے تو یہ عمل جائز ہے۔ کیونکہ جو چیز کسی پر ثابت ہونیوالی ہو اس کی کفالت جائز ہے۔

بحث سوم: نفقہ کا خاوند کے ذمہ بطورِ دین واجب ہونیکا بیان

ہم کہتے ہیں جب قاضی عورت کے لیے ہر مہینے کا نفقہ مقرر کر دے یا دونوں میاں بیوی ماہانہ نفقے کی ایک خاص مقدار پر رضا مند ہو جائیں پھر قضائے قاضی یا باہمی رضا مندی کے بعد اگر خاوند چند ماہ تک بیوی کو مقررہ نفقہ نہ دے، خواہ غائب ہو خواہ حاضر تو بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس سے جتنے ماہ گزر چکے ہیں ان کا نفقہ طلب کرے۔ کیونکہ جب وہ نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا اس کی اپنی رضا مندی سے اس پر دین ہو گیا تو عورت کو بھی یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنے دین کو طلب کرے جیسا کہ دیگر تمام دیون میں مطالبہ جائز ہے یہاں بھی جائز ہو گا۔ بخلاف نفقۂ اقارب کے کہ وہ اس مدت کا نفقہ حاصل نہیں کر سکتے جو گزر گئی ہو کیونکہ ان کا نفقہ آدمی کے ذمہ بطور دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ نفقۂ اقارب کا وجوب بطور کفایت ہے یعنی اتنی مقدار جو غنی کافی ہو جائے اب ظاہر ہے جو وقت گزر گیا اس میں ان کا نفقہ کفایت کر گیا لہٰذا گذشتہ مدت کا نفقہ واجب نہ ہو گا۔ جیسا کہ قریبی آدمی غنی ہو جائے تو بھی واجب نہیں رہتا۔ مگر اس نفقہ (بیوی کے نفقہ) کا وجوب اگرچہ اس کے مقرر کرنے میں کفایت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے کفایت کیلئے نہیں کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے مالدار ہونے کے باوجود بھی واجب ہے حالانکہ وقت کے گزرنے میں غنا کے سوا کچھ نہیں تو یہ واجب چیز کی بقا میں مانع نہ ہو گا اگر مالدار بھی قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی رضا مندی کے بعد نفقہ میں اپنے

مال میں سے کچھ خرچ کرے بھی تو وہ اس مال کو خاوند سے لے سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا نفقہ خاوند پر دین ہے۔ اسی طرح وہ خاوند کے نام پر بوجہ مذکور قرض اٹھا سکتی ہے خواہ قرض کی اجازت قاضی سے لی ہے یا نہیں لی ہے، البتہ قرض اٹھانے کی اجازت نہ لینے کا نقصان یہ ہے کہ قرض خواہ پھر خاوند سے مطالبہ نہیں کر سکتا اور اگر قاضی سے اجازت حاصل کر لی جائے تو پھر قرض خواہ خاوند ہی سے مطالبہ کرے گا۔

نفقہ میں خاوند کو قید کرنا

اگر حاکم خاوند پر نفقہ مقرر کر دے۔ پھر خاوند دولتمند ہونے کے باوجود بیوی کا نفقہ روک رکھے اور نہ دے، ادھر بیوی مطالبہ کرے کہ نفقہ میں اسے قید کیا جائے تو جائز ہے کہ اسے حوالۂ زنداں کیا جائے کیونکہ نفقہ اس کے ذمہ دین ہے۔ جس طرح باقی دیون میں حبس جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ البتہ قاضی اتنی احتیاط ضرور کرے کہ پہلی ہی پیشی پر اسے قید میں نہ ڈال دے بلکہ اسے ایک دو مرتبہ سمجھائے اس کے باوجود بھی وہ نفقہ ادا نہ کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے حبس کا مفصل بیان انشاء اللہ "کتاب الحبس" میں آئے گا۔

اور خاوند جب نفقہ کی وجہ سے حبس (قید) میں ڈال دیا جائے تو اس کے پاس جو مال نفقہ کی جنس سے ہو، قاضی اسے عورت کے حوالے کر دے، چاہے خاوند کی مرضی نہ بھی ہو اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ اور اس کا جو مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو وہ قاضی خود فروخت نہیں کر سکتا بلکہ اسے حکم دے گا کہ وہ فروخت کر کے نفقہ کی رقم ادا کرے۔ یہ خیال امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قاضی وہ مال فروخت کر سکتا ہے۔ اور یہ آزاد عاقل بالغ پر حجر کا مسئلہ ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الحجر میں بیان کریں گے

نفقہ کی ادائیگی میں اختلاف

اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس نے عورت کو نفقہ دے دیا ہے مگر عورت انکار کرے تو اس تنازع میں قسم کے ساتھ عورت کا قول مانا جائے گا کیونکہ خاوند اپنے اوپر عائد دین کے ادا کر دینے کا مدعی ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی تو عورت کا قول مع قسم معتبر ہوگا جیسا کہ دیگر تمام دیون کے معاملات میں ہوتا ہے۔

اگر خاوند نے عورت کو کچھ مال دیا۔ بعد میں اس مال کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ خاوند یہ کہے کہ وہ مال مہر کی رقم تھی اور عورت کہے کہ وہ مال نفقہ کی رقم تھی تو خاوند کا قول معتبر ہوگا الّا یہ کہ عورت اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے۔ کیونکہ تملیک (مال کا مالک بنانا) خاوند کی طرف سے ہو رہی ہے اور ظاہر ہے جو آدمی کسی دوسرے کو اپنا مال دے کر مالک بنا رہا ہے وہ زیادہ جانتا ہے کہ وہ مال کس حیثیت سے دے رہا ہے؟ جیسا کہ خاوند اگر کوئی چیز عورت کی طرف بھیجے تو عورت کہے کہ یہ ہدیہ ہے مگر وہ کہے کہ ہدیہ نہیں بلکہ مہر ہے تو اس وقت خاوند کا قول ہی بوجہ مذکور معتبر ہوتا ہے سوائے اس کے وہ عام کھانے کی چیز ہو اسی طرح یہ ہے

اگر خاوند کا عورت کے ذمہ کوئی قرض ہو تو عورت اس قرض میں سے اپنا نفقہ لے سکتی ہے مگر خاوند کی اجازت کے ساتھ۔ کیونکہ مقابلہ یا بدلہ دو مماثل دَینوں کے درمیان ہو سکتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ عمدہ اور ردی چیز میں مقابلہ نہیں ہوتا اور خاوند کا دین عورت کے دین نفقہ سے زیادہ قوی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کا دین عورت کی موت سے بھی ساقط نہیں ہوتا جب کہ دین نفقہ خاوند کی موت سے ساقط ہو

جاتا ہے۔ تو یہ جید اور ردی کے مشابہ ہوئے پس ان میں برابری ضروری ہے بخلاف دوسرے قرضوں کے۔ واللہ اعلم

فصل

سقوطِ نفقہ کا بیان

نفقہ کے واجب ہو جانے کے بعد اور اس کے خاوند کے ذمہ میں دین ہونے سے قبل ایک ہی چیز مُسقِط (ساقط کر دینے کا سبب) ہے اور وہ ہے قضائے قاضی یا تراضی خاوند (جس کا بیان پیچھے گزر چکا ہے) کے بغیر وقت کا گزر جانا یعنی جتنا وقت گزر گیا اتنے وقت کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ اور نفقہ کے خاوند کے ذمہ دین بن جانے کے بعد چند امور مُسقِط ہیں۔

عورت کا خاوند کو خود بری کرنا ایک تو یہ کہ عورت خود خاوند کو گذشتہ نفقہ سے بری کر دے۔ کیونکہ یہ نفقہ خاوند کے ذمہ میں عورت کا دین تھا۔ تو جس طرح باقی دیون واجبہ میں مدیون کو بری کیا جا سکتا ہے یہاں بھی عورت کا بری کرنا جائز ہو گا۔ البتہ اگر عورت خاوند کو مستقبل کے نفقہ سے بری کرنا چاہے تو یہ ابراء صحیح نہ ہو گا کیونکہ نفقہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تھوڑا تھوڑا واجب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کی طرف سے ابراء" واجب ہونے سے پہلے ہی کسی واجب کا اسقاط ہو گا بلکہ وجوب کے سبب کے پائے جانے سے بھی پہلے۔ اسی طرح عورت اگر اپنا گذشتہ نفقہ خاوند کو ہبہ کر دے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ دین کا ہبہ کرنا گویا عورت کی طرف سے خاوند کو بری کرنا ہے البتہ مستقبل میں واجب ہونے والے نفقہ کو خاوند کے نام ہبہ نہیں کر سکتی جس کی وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

میاں بیوی میں سے کسی ایک کی وفات سقوط نفقہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک وفات پا جائے۔ اگر مرد نفقہ دینے سے پہلے مر جائے تو عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ مرد کے متروکہ مال سے اپنا نفقہ لے اور اگر عورت مر جائے تو عورت کے ورثاء کو اس چیز کا حق نہیں کہ وہ خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کریں۔ کیونکہ یہ نفقہ صلہ (عطیہ) کے قائم مقام ہے اور صلہ (عطیہ) ہبہ کی مانند قبضہ سے قبل موت کے سبب باطل ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند عورت کو ایک معینہ مدت کا نفقہ اور کپڑا پیشگی دے چکا ہو۔ پھر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف کی رائے میں خاوند کے ورثاء کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ عورت سے کوئی چیز واپس لیں نفقہ عورت کے پاس موجود ہو خواہ خرچ کر چکی ہو اسی طرح مذکورہ کیفیت میں اگر عورت مر جائے تو خاوند کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اس کے ترکہ میں سے اپنا باقی نفقہ واپس لے۔ اس سلسلے میں امام محمد کی رائے یہ ہے کہ مرد کی موت تک عورت جتنا نفقہ اور کپڑا خرچ کر چکی وہ تو ہو چکا۔ باقی مدت کا نفقہ اور کپڑا اگر اس کے پاس موجود ہو تو اس کا لوٹانا واجب ہو گا اور اگر خرچ ہو چکا ہے تو بالاجماع لوٹانا واجب نہیں۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے

ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اگر عورت ایک مہینے یا مہینے سے کم دنوں کا نفقہ لے چکی تھی تو مرد کی موت پر اس سے واپس نہ لیا جائے گا اور اگر ایک سے زیادہ مہینوں کا نفقہ وصول کر چکی تھی تو ایک ماہ کا نفقہ منہا کر کے باقی مہینوں کا نفقہ واپس لے لیا جائے گا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایک ماہ سے کم کا نفقہ قلیل کے حکم میں ہے جو فی الحال نفقہ کی مانند ہے اور جو ایک ماہ سے زائد ہے وہ کثیر کے حکم میں ہے لہٰذا اس میں عورت کیطرف دَین کیطرح رجوع کیا جا سکتا ہے۔ امام محمد کے اوپر والے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نفقہ عوض (بدلہ) کے مشابہ ہے لہٰذا یہ عورت کو اتنا ہی دیا جائے گا جتنا وہ خاوند کو عوض دے گی۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے مثلاً متاجر (اجرت پر کوئی چیز دینے والا) اگر اجرت پیشگی وصول کرے پھر اجیر اور متاجر میں سے کسی ایک کی موت واقع ہو جائے قبل اس کے کہ مقررہ مدت پوری ہو تو وہ ایک دوسرے سے بقیہ اجرت واپس لے سکتے ہیں۔

امام محمد نے جو یہ فرمایا کہ یہ نفقہ عوض کے مشابہ ہے تو یہ اپنے وصف کے لحاظ سے عوض کے مشابہ ہے نہ کہ اپنی اصل کے اعتبار سے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے یہ صلہ (عطیہ) ہے کیونکہ بلا اختلاف قبضہ کرنے سے قبل زوجین میں سے کسی کی موت کے سبب یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ تو اس میں دونوں معانی (وصف اور اصل) کی رعایت کی گئی ہے۔ اصل کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل القبض یہ موت سے باطل نہیں ہوتا اور وصفی معنی کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل القبض یہ موت سے باطل ہو جاتا ہے۔ (واللہ الموفق)

اقرباء کے نفقہ کا بیان

اقرباء (قریبی رشتہ داروں) کے نفقہ کا بیان اسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے بیویوں کے نفقہ کا بیان ہوا یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان،

سبب وجوب کا بیان۔
شرط وجوب کا بیان۔
واجب کی مقدار کا بیان۔
کیفیت وجوب کا بیان۔
اور بعد از وجوب سقوط کا بیان۔

فصل

نفقۃ الاقارب کے وجوب کا بیان

اس نفقہ کے وجوب کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ قرابت کی انواع و اقسام کو نہ

جان لیا جائے لہٰذا پہلے ہم قرابت کے متعلق بیان کریں گے تو قرابت دراصل دو قسم کی ہے قرابۃ الولادۃ اور قرابۃ غیرالولادۃ پھر قرابۃ غیرالولادۃ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو نکاح کو حرام کرنے والی ہے مثلاً بھائی بہن ہونا چچی پھوپھی ہونا اور خالہ ہونا وغیرہ دوسری وہ جو نکاح کو حرام کرنے والی نہیں مثلاً چچا ماموں اور خالہ وغیرہ کی اولاد کی قرابت۔

والدین کا نفقہ قرابۃ الولادۃ کے اندر نفقہ ہذا کے وجوب میں کوئی اختلاف نہیں جہاں تک ماں باپ پر نفقہ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا واضح ارشاد ہے:

وقضی ربک ان لا تعبد وا الا ایاہ وبالوالدین احسانا (بنی اسرائیل: ۲۳)

(اور تیرے پروردگار کا یہ فیصلہ ہے کہ تم اس کے سوا کسی دوسرے کی عبادت نہ کرو (دوسرے یہ کہ) ماں باپ کے ساتھ بھلائی کرو)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے والدین کیساتھ احسان کی وصیت فرمائی ہے اور ظاہر ہے والدین پر ان کی غربت کے عالم میں خرچ کرنے سے بڑھ کر کون سی بڑی بھلائی ہو سکتی ہے۔

ایک جگہ فرمان الٰہی ہے۔

ووصینا الانسان بوالدیہ حسنا (سورۃ العنکبوت: ۸۔

(اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت فرمائی)

ایک جگہ ارشاد ہوا۔

ان اشکرلی ولوالدیک (سورۃ لقمان: ۱۴)

تم میرا (اللہ تعالیٰ کا) اور اپنے ماں باپ کا شکر ادا کرو)۔

والدین کا شکر ادا کرنا، ان کا بدلہ دینا ہے۔ اس آیت کریمہ میں گویا اللہ تعالیٰ لڑکے کو یہ حکم فرما رہے ہیں کہ وہ اپنے والدین کے ان عظیم احسانات کا کچھ نہ کچھ بدلہ چکا دے جو انہوں نے اس پر ہر طرح کی تربیت ہر ممکن بھلائی، انتہائی پیار و محبت، اور اسے ہر شر اور مکروہ چیز سے بچانے کی صورت میں کیے۔ اس بدلہ اور جزا کی شکل یہ ہے کہ وہ ان کے تمام امور کا انتظام کرے، ان کی ضروریات زندگی کو پورا کرے اور جب وہ عاجز اور حاجتمند ہوں تو ان پر خرچ کرنا ایک تو شکر نعمت ہے دوسرے واجب ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وصاحبہما فی الدنیا معروفا (سورۃ لقمان: ۱۵)

(اور دنیا میں ماں باپ کے ساتھ خوبی سے بسر کر)۔

یہ حکم تو کافر والدین کا ہے مسلمان والدین تو اس ارشاد ربانی کے بدرجہ اولی حقدار ہیں اور ظاہر ہے انکی حاجت کے وقت ان پر خرچ کرنا سب سے بڑی نیکی ہے۔

ایک جگہ یوں حکم ربی ہے۔

ولا تقل لہما اف ولا تنہرہما (سورۃ بنی اسرائیل: ۲۳)

(اور تو اپنے ماں باپ کو اف تک نہ کہہ اور نہ ہی ان کو جھڑک)

اف نہ کہنا کنایہ ہے ہر ایسی بات سے جس میں کسی قسم کی ایذاء پائی جاتی ہو. تو معلوم ہوا کہ بیٹے کا قدرت کے باوجود والدین کی ضرورت کے وقت ان پر خرچ نہ کرنا انہیں ایذاء پہنچانے کے مترادف ہے. تو گویا اس آیت میں جسطرح بطور دلالت والدین کو مارنے اور گالی دینے سے نہی ہے اسیطرح بطور دلالت ترک انفاق سے بھی نہی ہے حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، اس کے ساتھ اس کا باپ بھی تھا. اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس کچھ مال ہے اور یہ میرے باپ خود مالدار ہونے کے باوجود میرا مال لینا چاہتے ہیں اس بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا" انت ومالک لابیک " یعنی تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے۔

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو" لام تملیک " کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے. اس حدیث کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ باپ کی اپنے بیٹے کے مال میں حقیقۃً ملکیت ہو. ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطیب ما یاکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ فکلوا من کسب اولادکم اذا احتجتم الیہ بالمعروف۔

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے اور بلاشبہ اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے ہے لہٰذا تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ جب تمہیں حاجت ہو دستور کے مطابق ۔

اس حدیث کا اوّل اور آخر دونوں اس بات پر دلیل ہیں کہ والدین کا نفقہ واجب ہے اور والدین کا اولاد کے مال سے نفقہ کا حق ہے۔ اس حدیث کا آخری یا دوسرا جزو تو بالکل ظاہر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے والدین کو ضرورت کے وقت اپنی اولاد کی کمائی سے کھانے کی صاف اجازت فرمائی جس میں نہ اجازت کی قید ہے نہ کسی قسم کے معاوضہ کی. تو حدیث کے اس ٹکڑے سے والدین کا نفقہ واجب ہوا. رہا حدیث ہذا کا پہلا حصہ تو اس سے والدین کے نفقہ کا وجوب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا آدمی کا بیٹا اس کی کمائی ہے ۔ یعنی بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ہے ۔ جب اس کے بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ٹھہری تو اس کا نفقہ بھی اسی کمائی میں ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ ہمیشہ اپنی ہی کمائی میں ہوا کرتا ہے۔ دوسرے اس کا بیٹا جب اس کا کسب (کمائی) قرار پایا تو اس کے بیٹے کا کسب اپنے ذاتی کسب کے مانند ہوا اور انسان کے کسب کا کسب اس کا اپنا کسب ہوتا ہے جیسے کہ اپنے عبد ماذون کا کسب. تو اس کا ذاتی نفقہ اس میں ہوگا۔

اولاد کا نفقہ

رہا اولاد کے نفقہ کا وجوب تو وہ اس آیت کریمہ سے ثابت ہوتا ہے ارشاد ربانی ہے۔

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ وعلی

المولود له رزقهن وكسوتهن (البقرة : ۲۳۳)

(اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال۔ (یہ مدت) اس کے لیے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا۔)

اس آیت میں دودھ پلانے والی ماؤں سے مراد اگر وہ مطلقہ بیویاں ہوں جو عدت گزار چکی ہوں تو پھر اس میں جس کا بچہ ہے یعنی باپ، اس پر رضاعت کا نفقہ واجب کرنا ہے لڑکے کی وجہ سے جیساکہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری جگہ فرمایا:

فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن۔

یعنی اگر وہ تمہارے کسی بچے کو دودھ پلائیں تو تم انہیں اس دودھ پلانے کی اجرت دو۔ اور اگر والدات سے مراد منکوحہ بیویاں ہوں یا وہ مطلقہ عورتیں ہوں جو ابھی عدت گزار رہی ہوں تو یہاں ان کے کھانے اور کپڑے کا ذکر کرنا لڑکے کے لیے ہے کیونکہ ان کا نفقہ اور کپڑا تو ویسے ہی خاوند پر واجب ہے۔ ان کے لیے کھانے اور کپڑے (کا یہاں) ذکر لڑکے کی خاطر ہونا بایں معنی ہے کہ حالت رضاعت میں انہیں نسبتاً زیادہ کھانے اور زیادہ کپڑوں کی ضرورت رہتی ہے۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کو رضاعت کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے کیونکہ دودھ پینے بچے کی وجہ سے اسے زیادہ کھانے کی حاجت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ منفق علیہ (جس پر خرچ کیا جا رہا ہے) پر خرچ کرنا، بالخصوص اس کی حاجت کے وقت، اسے زندہ رکھنے کے قبیل سے ہے۔ پھر یہ کہ لڑکا چونکہ والد کا جزء ہوتا ہے لہٰذا جس طرح اپنے نفس (جان) کو زندہ رکھنا واجب ہے اسی طرح اپنے جزء کو زندہ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اس معنی کا اعتبار جانبین (باپ بیٹا) سے نفقہ کو واجب قرار دیتا ہے یعنی باپ کی محتاجی کے وقت بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے باپ پر خرچ کرے اور بیٹے کی احتیاجی میں باپ پر لازم ہے کہ وہ اس پر خرچ کرے — تیسرے یہ کہ یہ قرابۃ (قرابۃ الولادۃ) ایسی قرابۃ ہے جسے بالاجماع جوڑنا فرض اور قطع کرنا حرام ہے اور ظاہر ہے بیٹے کا باپ پر یا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنا تعلقات کو جوڑنے کے قبیل سے ہے لہٰذا خرچ کرنا واجب ہوا اور قدرت کے باوجود منفق علیہ کی حاجت کے وقت اس پر خرچ نہ کرنا گویا تعلقات کو قطع کرنا (توڑنا) ہے لہٰذا اس وقت خرچ نہ کرنا حرام ہوا۔

محرم رشتہ داروں کا نفقہ

قرابۃ الولادۃ کے علاوہ وہ قریبی رشتہ دار جن سے نکاح حرام ہوتا ہے مثلاً بہن بھائی چچا پھوپھی وغیرہ۔ ان کے نفقہ کے وجوب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا موقف یہ ہے کہ ان کا نفقہ (ان کی احتیاجی کے وقت) واجب ہے جب کہ امام مالک اور امام شافعی رحمہا اللہ کے نزدیک ان کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ امام مالکؒ تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ باپ بیٹے کے ایک دوسرے پر نفقہ کے علاوہ کسی کا نفقہ واجب نہیں حتی کہ دادا پر اپنے پوتے کا اور پوتے پر اپنے دادا کا نفقہ واجب نہیں۔

اس سلسلے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ قرابۃ (رشتہ داری) "مفترضۃ الوصل محرمۃ القطع" ہے یعنی جس کا جوڑنا شرعاً فرض اور توڑنا حرام ہے اور امام مالک و امام شافعیؒ

کے نزدیک اس قرابۃ کو یہ درجہ حاصل نہیں ۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اپنے موقف پر اس بات کو دلیل بنایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف والد پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے نہ کہ کسی دوسرے پر اپنے اس قول میں کہ وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف ۔ لہٰذا جو شخص قرابۃ میں والد کی مثل ہوگا اس پر تو نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وعلی الوارث مثل ذالک " (البقرۃ : ۲۳۳) (اور وارث پر بھی شیر خوار بچہ کا اسی طرح کا بندوبست لازم ہے) کو اس بات کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ بھی واجب ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس جزء (وعلی الوارث مثل ذالک) کا تعلق لا تضار والدۃ بولدھا " سے قائم کیا ہے نہ کہ "نفقہ" اور "کسوۃ" کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک آیت کے اس حصے کا معنیٰ یہ ہے کہ وارث کو یتیم کے معاملے میں ضرر نہ پہنچایا جائے جس طرح ماں یا باپ کو ان کے بیٹے کے باعث ضرر نہیں پہنچایا جا سکتا ۔

ہمارے احناف کی دلیل بھی سورۃ بقرۃ کی مذکورہ آیت ۲۳۳ کا یہی حصہ ہے یعنی وعلی الوارث مثل ذالک " حضرت عمر بن الخطابؓ ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تابعین کی ایک جماعت نے اس کا عطف نفقہ اور کسوۃ پر تسلیم کیا ہے نہ کہ " لا تضار " یا کسی دوسرے لفظ پر ۔ معنیٰ یہ ہوں گے کہ جس طرح باپ پر اپنے شیر خوار بچہ کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے اسی طرح (باپ کی وفات کی صورت میں) بچے کے وارث پر اس کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے ۔ دوسرے یہ کہ اس جملے (وعلی الوارث) کا عطف اگر وعلی المولود لہ ا پر تسلیم کیا جائے تو یہ اسم کا عطف ، اسم پر ہوگا اور یہ معروف و اولیٰ ہے اور اگر اس کا عطف "لا تضار" پر مانا جائے تو یہ اسم کا عطف ، فعل پر ہوگا اور یہ غیر اولیٰ ہے ۔ پھر یہ کہ اگر اس کا عطف " لا تضار " پر ہوتا تو چاہیئے یہ تھا کہ جملہ " وعلی الوارث مثل ذالک " کے بجائے " والوارث مثل ذالک " ہوتا ۔

اہل تاویل کی ایک جماعت نے وعلی الوارث کا عطف نفقہ ، کسوۃ اور لا تضار سب پر مانا ہے اور کلام میں اس کی گنجائش پائی جاتی ہے کیونکہ سارا کلام ایک دوسرے پر واو کے ذریعہ معطوف معطوف علیہ ہے اور وہ حرف جمع ہے تو یہ تمام ایک ہی حالت میں مذکور ہوئے ۔ بنا بریں اللہ کا قول " ذالک " سب کی طرف پھرے گا یعنی وارث پر بھی اسی قسم کا نفقہ اور پوشاک واجب ہے اور یہ کہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کو نفقہ وغیرہ میں نقصان نہیں پہنچائیں گے اور اسی سے حضرت ابن عباسؓ کی تاویل کے مقابلے میں ان دونوں تاویلوں کا رجحان معلوم ہو گیا ۔ حضرت ابن عباس اور ان کے متبعین نے کہا کہ وارث پر نفقہ کے وجوب کی نفی نہیں کی جا سکتی بلکہ یہ واجب ہے کیونکہ اللہ کا ارشاد " لا تضار والدۃ بولدھا " نفقہ وغیرہ میں مضرت پہنچانے سے مطلقاً نہیٔ الٰہی ہے جب والد کے والدہ کو بذریعہ ولد نقصان پہنچانے کے معنیٰ اس پر خرچ نہ کرنا یا اس سے بیٹے کو چھین لینا ، ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وعلی الوارث مثل ذالک " کے ذریعے وارث کو حکم فرمایا کہ وہ والدہ کو نقصان نہ پہنچائے تو " ذالک " کا اشارہ اسی چیز کی طرف لوٹے گا جو باپ پر لازم تھی اور اس امر کا تقاضا ہے کہ وارث پر واجب ہو کہ وہ ماں سے اس کی مثلی اجرت پر بیٹے کو دودھ پلوائے اور اسے ضرر پہنچانے کی خاطر بیٹا اس کے ہاتھ سے نکال کر کسی دوسری عورت کو نہ دے جب یہ بات ثابت ہو گئی تو آیت کریمہ کا ظاہر اس امر کا متقضی ہے کہ ہر وارث یا مطلق وارث پر نفقہ اور کسوۃ واجب ہو ۔ سوائے اُس وارث کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقید کر دیا جائے

غیر محرم رشتہ داروں کا نفقہ

رہے وہ قریبی عزیز جن کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچازاد، پھوپھی زاد، خالہ زاد وغیرہ تو ان کا نفقہ عام علماء کے نزدیک واجب نہیں۔ جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے ہاں ان کا نفقہ بھی (ان کی احتیاج کے وقت) واجب ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وعلی الوارث مثل ذالك" کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اس میں وارث محرم یا غیر محرم کا کوئی فرق نہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہاں یعنی "وعلی الوارث مثل ذالك" میں وارث سے مراد محرم وارث ہے نہ کہ مطلق وارث کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں یہاں "وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذالك" کے الفاظ ہیں۔ دوسرے یہ کہ محرم رشتہ داروں کے نفقہ کا وجوب اس وجہ سے بھی ہے کہ ان پر خرچ کرنا صلہ رحمی ہے جو کہ وجوب کا درجہ رکھتی ہے اور ان پر خرچ نہ کرنا قطعی رحمی ہے جو کہ حرام ہے جب صلہ رحمی واجب ٹھہری تو نفقہ بھی واجب ٹھہرا جو صلہ رحمی کی ایک صورت ہے۔ غیر محرم رشتہ داروں کی قرابت کا یہ درجہ نہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ غلام بن کر کسی کے قبضے میں آجائیں تو ان کی آزادی ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہی ان کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ جبکہ محرم رشتہ دار غلام بن کر ملک میں آئیں تو فوراً آزاد ہو جاتے ہیں۔ غیر محرم چوری کرے تو قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کی ممانعت نہیں جبکہ محرم چوری کرے تو ممانعت ہے (واللہ الموفق)

فصل

نفقۃ الاقارب کے وجوب کا سبب

جہاں تک "قرابۃ الولادۃ" کے نفقہ کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو اسکے وجوب کا سبب یہی ولادت (جننا) ہے کیونکہ ولادت ہی سے جزئیت اور بعضیت ثابت ہوتی ہے اور انسان پر اپنے کل اور جزء سب کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ یا ولادت میں اقرباء کے نفقہ کے وجوب کا سبب وہ "قرابۃ" ہے جس کا قطع کرنا (توڑنا) حرام ہے۔ کیونکہ جب اس قرابۃ کو قطع کرنا حرام ہوا تو ہر وہ سبب بھی حرام ہو گا جو اس قرابۃ کے قطع کی طرف لے جائے گا۔ ذی رحم محرم رشتہ دار پر اس کی احتیاج کے وقت خرچ کرنے کی قدرت کے باوجود خرچ نہ کرنا باعث قطع رحمی ہے تو خرچ نہ کرنا حرام ہو گا اور جب خرچ نہ کرنا حرام ہوا تو خرچہ کرنا ضرورۃ واجب ہوا جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ قرابۃ جو انسان پر نفقہ کو واجب کرنے والی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ حالتِ انفراد میں ہو گی یا حالتِ اجتماع میں۔ قرابت کا حالتِ انفراد میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی

کے سوا کوئی دوسرا ایسا قریبی آدمی نہ ہو جس پر نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جب اس پر کل نفقہ کے وجوب کے سبب پائے جانے کی جملہ شرائط جمع ہو جائیں تو کل نفقہ اس پر واجب ہو گا اور وہ شرائط ہیں ولادت، محرم، رشتہ داری اور کوئی مزاحم نہ ہونا۔ اور قرابت کے حالت اجتماع میں اصل یہ ہے کہ بیک وقت بہت سے ایسے قریبی رشتہ دار موجود ہوں جن پر شرعاً نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جبکہ قریب کے اور دُور کے رشتہ دار مجتمع ہو جائیں تو قرابۃ الولادۃ وغیرہ میں "اقرب" (سب سے زیادہ قریبی) پر نفقہ ہو گا۔ اگر دو آدمی قُرب میں برابر ہوں تو قرابۃ الولادۃ میں ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی کوئی دوسری وجہ تلاش کی جائے گی اور اس پر نفقہ واجب ہو گا جس کے حق میں کوئی ترجیحی رجحان پایا جائیگا لیکن نفقہ ان دونوں پر حصۂ میراث کے مطابق تقسیم نہ ہو گا۔ اور اگر وہ دونوں وارث ہوں اور کسی ایک میں کوئی ترجیحی رجحان بھی نہ پایا جائے تو نفقہ اُن دونوں پر بقدر میراث واجب ہو گا (یہ تفصیل تو تھی قرابۃ الولادۃ میں) اور قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری محرم رشتہ داری میں اُن دو میں سے ایک وارث اور دوسرا محجوب (جس کی وراثت کا حصہ روک دیا گیا) ہو تو نفقہ وارث پر ہو گا اور اسے وارث ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی اور اگر وہ دونوں وارث ہوں تو دونوں پر بقدر میراث نفقہ واجب ہو گا۔ یہ اس لئے کہ قرابۃ الولادۃ میں نفقہ حقِ ولادت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ حقِ وراثت کی وجہ سے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: " وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۔ " (اور جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے یعنی باپ اس پر ان ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق لازم ہے) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے وجوب کو ولادت کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری محرم قرابۃ میں نفقہ حقِ وراثت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَالِكَ (اور وارث پر بچے کے دودھ کا بندوبست اسی طرح لازم ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کو وراثت کے ساتھ معلق فرمایا ہے لہٰذا بقدرِ میراث واجب ہو گا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ اگر کوئی آدمی فلاں (کسی) کے ورثاء کے نام پر کوئی وصیت کرے اور اُس فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی۔ تو وصیت ان کے درمیان" لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۔ " (مرد کے لئے دو عورتوں کے برابر حصہ ہو گا) کے قرآنی اصول پر جاری ہو گی۔ اور اگر وہ، فلاں کی اولاد کے نام پر وصیت کرتے تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوں گے پس یہ چیز مذکور بات پر دال ہوئی

مسائل اس مذکورہ اصل کی تفصیل کچھ اس طرح ہو گی کہ اگر ایک ضرورتمند آدمی کا بیٹا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ بیٹے پر عائد ہو گا کیونکہ وہ "اَقْرَب" ہے اور اگر بیٹا تنگدست اور پوتا دولتمند ہو تو بھی نفقہ بیٹے پر ہے جب وہ گنجانہ ہو کیونکہ وہی اقرب ہے اور اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد (دور کے رشتہ دار) پر نفقہ واجب کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ سوائے اس صورت کے کہ قاضی پوتے کو حکم دے کہ وہ اپنے باپ کی طرف سے اپنے دادا کا نفقہ ادا کرے اور جب اس کے باپ کی معاشی حالت بہتر ہو جائے تو اس سے وصول کر لے۔ اس صورت میں اَبعَد (پوتا) اقرب (بیٹے) کا گویا نائب ہو گا اور اگر پوتا قاضی کے حکم کے بغیر اپنے دادا پر خرچ کرے تو بعد میں وہ خرچ اپنے باپ سے وصول نہیں کر سکتا۔

● اگر ایک حاجتمند آدمی کا باپ اور دادا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ باپ پر واجب ہو گا نہ کہ

دادا پر کیونکہ باپ اقرب (سب سے زیادہ قریبی) ہے۔ اور اگر باپ تنگدست اور دادا فراخدست ہو تو بھی نفقہ باپ پر ہے بشرطیکہ وہ لنجا نہ ہو البتہ دادا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پوتے پر خرچ کرے اور جب اُس کا باپ (اور اس دادے کا بیٹا) دینے کے قابل ہو جائے تو اس سے وصول کرلے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ بھی موجود ہو اور پوتا بھی تو اس کا نفقہ باپ پر ہے کیونکہ وہ اقرب ہے۔ البتہ جب باپ تنگدست اور پوتا فراخدست ہو تو پوتے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے دادا کے باپ (پڑدادا) کی طرف سے خرچ کرے اور جب پڑدادا کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اسوقت وہ خرچہ وصول کرلے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ موجود ہو اور بیٹا بھی تو اس کا نفقہ بیٹے پر ہوگا نہ کہ باپ پر اگرچہ قرب اور وراثت میں دونوں برابر ہیں مگر بیٹے پر نفقہ واجب کرنے کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ وہ ازروئے حدیث اپنے باپ کی کمائی ہے لہٰذا اسے (باپ کو) اپنی کمائی میں حق حاصل ہوگا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے، فرمایا:

انت ومالک لابیک۔

(تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے)

لہٰذا باپ یا ماں کے نفقہ میں بیٹے کے ساتھ کوئی بھی شریک نہ ہوگا کیونکہ نفقہ ہذا کے وجوب کے سبب میں شرکت نہیں پائی جاتی اور وہ سبب ہے ولادۃ (بیٹا ہونا) اور قاعدہ ہے کہ سبب کا اختصاص حکم میں اختصاص کو واجب کرتا ہے اسی طرح ماں باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور دادی کے نفقہ میں کوئی کسی انسان کا شریک نہ ہوگا کیونکہ دادا باپ کی عدم موجوگی میں اس کا قائم مقام ہے اسی طرح دادی ماں کی عدم موجودگی میں اس کی قائم مقام ہے۔

○ اگر ایک آدمی کے دو بیٹے ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر برابر کا واجب ہے اسی طرح اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو بھی دونوں پر برابر کا نفقہ واجب ہے۔ لڑکے پر نفقہ زیادہ واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ دونوں (لڑکا اور لڑکی) وجوبِ نفقہ کے سبب یعنی ولادۃ میں برابر ہیں۔

○ اگر آدمی کی بیٹی اور بہن موجود ہوں تو نفقہ بیٹی پر ہے کیونکہ قربِ ولادۃ اسی کے لئے ہے۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وجوبِ نفقہ میں میراث کا اعتبار نہیں کیونکہ بہن بیٹی کے ساتھ وارث تو بنتی ہے مگر بیٹی کے ساتھ اس پر نفقہ واجب نہیں اور نہ ہی بیٹے پر اپنے باپ کی منکوحہ کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ اس کے لئے اجنبی ہے ہاں اگر باپ خدمت کا محتاج ہو تو پھر اس کے ساتھ ساتھ اسکی منکوحہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ وہ بذات خود یا بذریعہ ملازم باپ کی خدمت پر مامور ہے۔

○ اگر چھوٹے بچے کے ماں باپ دونوں موجود ہوں تو بالاجماع بچے کا نفقہ باپ پر لازم ہے نہ کہ ماں پر اگرچہ قرب اور ولادۃ میں دونوں برابر ہیں اور بیٹے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ کو اس کا نام لے کر خاص کیا ہے اس وجہ سے کہ بیٹا اسی کے لئے جنا گیا ہے دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو باپ کی طرف "لام ملک" کے ساتھ منسوب کیا ہے اور چھوٹے بیٹے کے نفقہ کو خصوصی طور پر اس پہ واجب کیا ہے۔ فرمایا: وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ۔

(البقرہ) (اور باپ پر ان (ماؤں) کا نفقہ لازم ہے) اس آیت کریمہ میں ماں کا "والدۃ" اور باپ کا "مَوْلُوْدٌ لَّهٗ" کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری آیت کریمہ میں فرمایا:
فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ۔
(پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)
یہاں بھی بعد از طلاق دودھ پلانے کی اجرت دینے میں باپ کو اللہ تعالیٰ نے خاص فرمایا ہے۔ اور اس طرح ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے باپ پر اس کے چھوٹے بچے کی رضاعت کا کل نفقہ واجب فرمایا اور (جب کل نفقہ اس پر واجب ہو گیا تو) کل کے بعد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

ایک شبہ کا ازالہ

یہ نہیں کہا جائے گا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ (اور باپ پر ماؤں کا نفقہ لازم ہے) پھر فرمایا "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ۔ (اور وارث پر بھی اسی قسم کا بندوبست لازم ہے) ماں چونکہ وارث ہے لہٰذا اسے بھی باپ کے ساتھ اولاد کے نفقہ میں شریک ہونا چاہیئے جیسا کہ دوسرے ذی رحم محرم رشتہ دار نفقہ میں شریک ہوتے ہیں یا جیسے ایک آدمی کہے کہ میں فلاں آدمی کے لئے اپنے مال میں سے ایک ہزار درہم کی وصیت کرتا ہوں اور اسی قسم کی وصیت فلاں کے لیے بھی اور یہ دونوں وصیتیں ایک تہائی مال سے متجاوز نہ ہوں تو دونوں آدمی اس وصیت میں شریک ہوتے ہیں اسی طرح یہ ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ" فرما کر جب بچے کا سارے کا سارے نفقہ باپ پر واجب ٹھہرایا تو باپ کی موجودگی میں ماں پر نفقہ کا وجوب مشکل ہو گیا۔ لہٰذا ماں پر نفقہ اس وقت لازم ہو گا جب باپ نہ ہو گا تاکہ نص پر دونوں حالوں میں "من کل الوجہ" عمل ہو سکے۔ اور یہ چیز تمام رشتہ داروں کے بارے میں نہیں پائی جاتی۔ رہی وصیت والی مثال تو چونکہ وہاں دونوں وصیتوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ اگر دونوں وصیتوں پر عمل کریں تو وہ تہائی مال سے بڑھ جاتی ہیں لہٰذا ضرورۃً وہاں دونوں وصیتوں کو مشترک کیا گیا۔ (شبہ اور اس کا ازالہ پورا ہوا)

● اگر باپ تنگدست مگر محنت مزدوری سے عاجز نہ ہو اور ماں فراخدست ہو تو (چھوٹی اولاد کا) نفقہ باپ پر ہے البتہ ماں کو حکم دیا جائے گا کہ فی الحال وہ بچوں پر خرچ کرے اور جب بچوں کا باپ فراخدست ہو جائے تو اس سے وصول کرے۔ ماں کی طرف سے بچوں پر خرچ کرنا اگر بحکم قاضی ہو تو یہ خرچہ بچوں کے باپ کے ذمہ دَین ہو گا ورنہ نہیں۔

● اگر چھوٹے بچے کا باپ اور نانی موجود ہوں تو نفقہ باپ پر اور بچے کی دیکھ بھال نانی پر واجب ہے کیونکہ جب ماں بچے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ شریک نہیں تو نانی بدرجہ اولیٰ شریک نہ ہو گی۔

بالغ اور عاجز لڑکے کا نفقہ مذکورہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب بچہ چھوٹا اور فقیر ہو اور اس کے ماں باپ دولتمند۔ البتہ جب بچہ بڑا اور مذکر ہو مگر کمانے سے عاجز ہو تو کتاب النکاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ اس کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اس سلسلے میں خصاف کا قول

یہ ہے کہ اس کا نفقہ ماں باپ دونوں پر واجب ہے، دو تہائی باپ پر اور ایک تہائی ماں پر۔ امام خصافؒ کی دلیل یہ ہے کہ والد کو اپنے دودھ پیتے بچے کے نفقہ کے لئے خاص کیا گیا ہے کیونکہ والد کو بچے پر ولایت حاصل ہے بچے کے بالغ ہوجانے سے جب وہ ولایت زائل ہوگئی تو نفقہ میں باپ کا اختصاص بھی زائل ہوگیا لہٰذا اُس بڑے مگر عاجز لڑکے کا نفقہ ماں باپ دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہوگا۔ کتاب النکاح میں منقول قول کی وجہ یہ ہے کہ بچپن میں نفقہ کے لئے باپ کی تخصیص اس وجہ سے ہے کہ وہ "مولود لہ" ہے اور یہ چیز بچے کے بالغ ہونے کے بعد بھی ثابت ہے یعنی وہ اُسی کا ہے۔ لہٰذا جس طرح بچپن میں نفقہ باپ کے ساتھ خاص ہے بعد از بلوغت بھی اسی کے ساتھ خاص ہوگا اس نفقہ میں ولایت یا میراث کا اعتبار کرنا درست نہیں کیونکہ یہ نفقہ دین کے اختلاف کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے حالانکہ اختلافِ دین کے وقت نہ ولایت رہتی ہے اور نہ ہی وراثت جاری ہوتی ہے۔

○ پوتے کے نفقہ میں دادا کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا جب کہ دادا کا بیٹا (پوتے کا باپ) موجود نہ ہو کیونکہ وہ اپنے بیٹے کی عدم موجودگی میں اس کے قائم مقام ہے۔

○ اپنی بیوی کے نفقہ میں خاوند کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا کیونکہ اِس نفقہ کے سببِ وجوب میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اور وہ ہے حقِ حبس جو نکاح سے ثابت ہے حتیٰ کہ عورت کا خاوند اگر تنگدست ہو اور اس عورت کا کسی دوسرے خاوند سے بیٹا یا باپ یا بھائی فراخ دست ہوں تو بھی اُس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے نہ کہ بیٹے باپ یا بھائی پر البتہ بیٹے یا باپ یا بھائی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ عورت مذکورہ پر خرچ کریں اور بعد میں جب اس کے خاوند کی مالی حالت بہتر ہوجائے تو اس سے وصول کرلیں۔

○ اگر ایک آدمی کا دادا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو ان دونوں پر بقدرِ میراث اس آدمی کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ دونوں قرابت اور وارث ہونے میں برابر ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں لہٰذا ان دونوں پر بقدرِ میراث نفقہ واجب ہوگا یعنی $\frac{1}{6}$ دادا پر اور باقی پوتے پر۔

○ اگر ایک حاجتمند آدمی کی ماں اور دادا موجود ہوں تو اس آدمی کا نفقہ ان دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں دادا پر۔

○ اگر ایک آدمی کی ماں اور سگا یا سوتیلا بھائی یا بھائی کا بیٹا اور سگا یا سوتیلا چچا موجود ہوں تو اس کا نفقہ سب پر بقدرِ میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں بھائی، بھائی کے بیٹے اور چچا پر اسی طرح جب آدمی کا سگا بھائی اور سگی بہن موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدرِ میراث لازم ہوگا یعنی ایک تہائی بہن پر اور دو تہائیاں بھائی پر۔

○ اگر ایک آدمی کا سگا بھائی اور سوتیلا بھائی (صرف ماں کی طرف سے) موجود ہوں تو اس کا نفقہ ان دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{6}$ سوتیلے بھائی پر اور باقی $\frac{5}{6}$ سگے بھائی پر۔

○ اگر ایک آدمی کا دادا اور دادی موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{6}$ دادی پر اور باقی دادا پر۔

● جب آدمی کا چچا اور پھوپھی موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر واجب ہے کیونکہ وہ دونوں اگرچہ قرابت میں تو برابر ہیں مگر وارث ہونے میں برابر نہیں لہٰذا چچا کے وارث ہونے کی وجہ سے اسے ترجیح دی جائے گی۔

اسی طرح چچا اور ماموں موجود ہوں تو بھی نفقہ صرف چچا پر ہوگا۔ کیونکہ وہی وارث ہے لہٰذا اوجہ وارث ہونے کے اسے ترجیح دی جائے گی۔

● اگر آدمی کی پھوپھی اور خالہ یا ماموں موجود ہوں تو نفقہ دونوں پر لازم ہے۔ دو ثلث ($\frac{2}{3}$) پھوپھی پر اور $\frac{1}{3}$ خالہ یا ماموں پر۔

● اگر آدمی کا ماموں اور چچازاد بھائی موجود ہوں تو اس کا نفقہ ماموں پر ہے نہ کہ چچازاد پر۔ کیونکہ وہ دونوں قرابت میں برابر نہیں۔ اس لئے کہ ماموں کی قرابت، محرمۃ للقطع ہے جب کہ چچازاد کی قرابت کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ وارث ہونے کو ترجیح اس وقت دی جاتی ہے جب کہ دونوں سببِ وجوب میں برابر ہوں۔

● جب آدمی کی پھوپھی، خالہ اور چچازاد موجود ہوں تو اس کا نفقہ خالہ پر $\frac{1}{3}$ اور پھوپھی پر $\frac{2}{3}$ کے حساب سے واجب ہوگا اور چچازاد پر کوئی چیز نہ ہوگی کیونکہ اس کیلئے نفقہ کا سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا اور وہ ہے القرابۃ المحرمۃ للقطع (ایسی قرابت جس کا قطع کرنا حرام ہو)

● اگر آدمی کی تین مختلف بہنیں اور ایک چچازاد موجود ہو تو اس کا نفقہ بقدر میراث صرف بہنوں پر ہے تین حصے سگی بہن پر ایک حصہ ماں جائی بہن پر اور ایک حصہ باپ جائی بہن پر۔ اور چچازاد پر کوئی نفقہ نہ ہوگا کیونکہ اس کے حق میں سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا۔

● اگر آدمی کے تین مختلف بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی اور ماں جائے بھائی پر بقدر میراث ہے یعنی $\frac{1}{6}$ ماں جائے بھائی پر اور $\frac{5}{6}$ سگے بھائی پر، تیسرے بھائی یعنی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ پہلے دونوں بھائیوں کی موجودگی میں میراث سے محروم رہتا ہے۔ گویا وہ کالعدم کے درجے میں ہے۔

● اگر آدمی کا چچا پھوپھی اور خالہ موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر عائد ہوگا کیونکہ چچا اگرچہ قربت (صلہ رحمی) میں تو اُن (پھوپھی اور خالہ) کے برابر ہے مگر وارث ہونے میں برابر نہیں کیونکہ وہ دونوں چچا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتیں۔ لہٰذا نفقہ چچا پر ہی ہوگا نہ کہ اُن پر ہاں اگر چچا تنگدست ہو تو پھر اس آدمی کا نفقہ پھوپھی اور خالہ پر ہے اور چچا بمنزلہ میت کے ہے۔

ایک قاعدہ

مذکورہ اختلاف میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جو تمام میراث کا واحد مالک بنتا ہو جب وہ تنگدست ہو تو اسے میت تصور کر لیا جاتا ہے اور جب اسے میت تصور کر لیا گیا تو ظاہر ہے نفقہ باقی اقربا پر بقدر میراث واجب ہوگا۔ اور جو آدمی تمام میراث کا نہیں بلکہ بعض میراث کا وارث بنتا ہو اسے

میت تصور نہیں کیا جاتا۔ اس کے ساتھ باقی ورثاء پر بھی بقدرِ میراث نفقہ واجب ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کی وضاحت کچھ یوں سمجھئے۔ مثلاً ایک آدمی تنگدست اور کمانے سے عاجز ہو اور اس کا ایک ہی بیٹا ہو جو خود تنگدست اور کمانے سے معذور ہو یا چھوٹا ہو۔ اُدھر اس آدمی کے تین مختلف بھائی بھی ہوں (جو اس کے بیٹے کے چچا بنتے ہیں) تو اس کا نفقہ اس کے سگے بھائی اور ماں جائے بھائی پر بقدر میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{6}$ ماں جائے بھائی پر اور $\frac{5}{6}$ سگے بھائی پر۔ اور اس کے اس بیٹے کا نفقہ اس آدمی کے صرف سگے بھائی پر واجب ہے۔ اب باپ چونکہ تمام میراث کا مالک بنتا تھا اسلیے اسے میت بنا کر اسکا نفقہ اسکے دو بھائیوں پر بقدر میراث لازم کیا گیا۔ ان بھائیوں کی وراثت اس سے اتنی ہی بنتی تھی۔ رہا اس کا بیٹا تو اس کا وارث چونکہ اس کا سگا چچا ہی بنتا تھا نہ کہ سوتیلا چچا لہٰذا اس کا نفقہ سگے چچا پر لازم ہوا۔

اگر آدمی کی تین مختلف (سگی اور سوتیلی) بہنیں ہوں تو اسکا نفقہ سب پر بقدر میراث واجب ہوگا یعنی $\frac{3}{5}$ سگی بہن پر، $\frac{1}{5}$ باپ کی طرف سے بہن پر اور $\frac{1}{5}$ ماں کی طرف سے بہن پر۔ اور اس کے بیٹے کا نفقہ صرف سگی پھوپھی پر کیونکہ وہی ایک اس کی وارث بنتی ہے اور اگر اس معذور آدمی کی بیٹے کی جگہ پر معذور بیٹی ہو تو پھر صورت مسئلہ اسی طرح ہے اگر باپ کے متفرق بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی پر ہے اور اگر متفرق بہنیں ہوں تو بھی اس کا نفقہ سگی بہن پر ہے نہ کہ دوسری بہنوں پر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی واحد وارث نہیں لہٰذا اسے میت تصور کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب بیٹی کے ساتھ اس آدمی کا چونکہ سگا بھائی یا سگی بہن وارث بنتے تھے نہ کہ دوسرے بہن بھائی لہٰذا اس کا نفقہ انہی پر ڈالا گیا۔ کیونکہ ماں کی طرف سے بھائی اور بہن بیٹے کے ساتھ وارث نہیں بنتے اور باپ کی طرف سے بھائی سگے بھائی کے ساتھ وارث نہیں بنتا اور باپ کی طرف سے بہن بیٹی اور سگی بہن کے ساتھ وارث نہیں بنتی کیونکہ بیٹیوں کے ساتھ بہنیں عصبہ ہوتی ہیں اور عصبات میں اقرب فالاقرب مقدم ہوتا ہے پس نفقہ دونوں سگے بہن بھائی پر ہوا۔

اسی طرح بیٹی کا نفقہ سگے چچا یا سگی پھوپھی پر ہے کیونکہ وہ دونوں اس کے وارث ہیں بخلاف پہلی صورت کے۔ کیونکہ وہاں علاتی یا اخیافی (سوتیلے) بہن بھائیوں پر نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے کہ بیٹے کو میت تصور کیا جائے کیونکہ وہ تمام میراث کا وارث بنتا ہے لہٰذا اسے حکماً میت بنانے کی ضرورت ہوئی اور اگر بیٹا مر چکا ہو تو باپ کی میراث سگے بھائی کے لئے $\frac{5}{6}$ اور ماں جائے بھائی کیلئے $\frac{1}{6}$ اور بہنوں کے لئے (خمس کے حساب سے ہوتی ہے) پس اسی نسبت سے ان پر نفقہ ہوگا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر متعدد مسائل کا حل نکلتا ہے۔

فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کی شرطیں

نفقہ ہذا کے وجوب کی شرطیں کئی ایک ہیں۔ بعض "منفق علیہ" (جس پر خرچ کیا جاتا ہو) سے خاص ہیں، بعض "منفِق" (خرچ کرنے والے) سے اور بعض اِن کے علاوہ دوسروں سے۔

مُنفق علیہ سے متعلق شرائط

مُنفق علیہ (جس پر خرچ کیا جائے) سے متعلق تین شرائط ہیں۔

تنگدست ہونا: منفق علیہ سے متعلق پہلی شرط تو اس کا تنگدست ہونا ہے لہٰذا جو آدمی دولتمند ہو اس کا نفقہ قرابۃ الولادۃ یا قرابۃ المحرم میں کسی دوسرے قریبی پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نفقہ کے وجوب کی علت منفق علیہ کا حاجتمند ہونا ہے۔ پس جو آدمی حاجتمند نہ ہوگا اس کے لئے نفقہ بھی واجب نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ غنی ہے تو خود اس کے مال میں دوسروں کا نفقہ واجب کرنا اولیٰ ہے اس بات سے کہ اس کا نفقہ دوسروں کے مال میں واجب کیا جائے۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے، وہ تو دولتمند بیوی کے لئے بھی واجب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے حاجتمند ہونے کے تابع نہیں بلکہ وہ تو ایک قسم کا عوض ہے جس میں دولتمند اور تنگدست بیوی برابر ہیں۔

وہ تنگدست جو نفقہ کا مستحق قرار پاتا ہے اس کی تنگدستی کی حد میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ نفقہ کا مستحق وہ تنگدست ہے جو صدقہ لے سکتا ہو اور جس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ ایسا محتاج آدمی جس کا اپنا ذاتی مکان اور خادم ہو آیا وہ اپنے قریبی دولتمند سے نفقہ لینے کا مستحق ہے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں ایک روایت میں وہ مستحق نہیں حتیٰ کہ ایسی محتاج اگر بہن ہو تو بھائی کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اسی طرح اس کی بیٹی اور ماں کو بھی حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کریں اور ایک دوسری روایت میں ایسا محتاج مستحق ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ہذا غیر محتاج کے لئے واجب نہیں ہے۔ اور وہ آدمی جس کے پاس اپنا مکان اور خادم ہو وہ محتاج نہیں کیونکہ وہ اپنے مکان کا بعض حصہ یا تمام کا تمام فروخت کر سکتا ہے اور خود تھوڑے کرائے والے مکان میں رہ سکتا ہے یا اسی طرح خادم کو فروخت کر سکتا ہے۔ دوسری روایت کرنے والوں کا استدلال اس چیز سے ہے کہ مکان کا فروخت کرنا یا فروخت ہو جانا کبھی کبھار ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ ہر ایک کے لئے کرایے کے مکان میں رہنا یا مشترک مکان میں رہنا ممکن نہیں ہوتا اور یہی بات صحیح ہے کہ ایسے محتاج کو اپنا مکان بیچنے کے لئے نہ کہا جائے گا بلکہ اس کے قریبی عزیز کو کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ اس بات کی صحت پر یہ بھی قرینہ ہے کہ ایسے محتاج لوگ صدقہ کے مستحق ہوتے ہیں اور انہیں اپنے مکانات بیچ دینے کو نہیں کہا جاتا۔

مالدار نابالغ بچے کا نفقہ نابالغ لڑکے کا اگر اپنا مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا اگرچہ اس کا باپ دولتمند ہی ہو۔ اب اگر وہ مال موجود ہو اور باپ کے ہاتھ میں ہو تو وہ اس میں سے اس پر خرچ کرے اور مناسب یہ ہے کہ اس خرچ پر گواہ بھی بنا لے کیونکہ اگر وہ گواہ نہیں بناتا ہے تو عین ممکن ہے کہ لڑکا بالغ ہو کر یہ دعویٰ کرے کہ باپ نے اس پر اپنے مال سے خرچ کیا تھا نہ کہ

اس کے مال میں سے۔ اور قاضی بھی لڑکے کی تصدیق کر دے کیونکہ ظاہر میں عموماً ہوتا اسی طرح ہے کہ دولتمند آدمی اپنے چھوٹے لڑکے پر اپنے مال میں سے ہی خرچ کرتا ہے اگرچہ اس کا اپنا مال موجود ہو تو گویا ظاہر حال بچے کا گواہ بن جائے گا اس طرح باپ کا حق مارا جائے گا۔ اور اگر اس نابالغ لڑکے کا مال غائب ہو اور اس کے باپ کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ بامر قاضی اپنے مال سے اس پر خرچ کرے تاکہ بعد میں اس کی طرف وصول کرنے کے سلسلے میں رجوع کر سکے یا اس بات پہ گواہ بنائے کہ وہ اپنے مال سے اس پر بطور قرض خرچ کر رہا ہے تاکہ بعد میں لے سکے۔ وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال میں انسان عموماً اپنے ہی مال میں سے اپنے بیٹے پر خرچ کرتا ہے جب اس نے قاضی کے کہنے پر خرچ کیا یا خرچ کرنے پر گواہ بنا لئے تو ظاہر حال باطل ہو گیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے بطور قرض خرچ کیا ہے اور وہ اپنے بیٹے کو قرض دے سکتا ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مالدار بیٹے پر اپنا مال قاضی کے حکم یا گواہ بنائے بغیر خرچ کیا ہے تو یہ معاملہ اس کے اور اس کے رب کے درمیان ہے اور اس کی نیت پر موقوف ہے۔ خرچ کرتے وقت اگر نیت قرضہ کی تھی تو لڑکے پر دَین ہو گا لہٰذا وصول کر سکتا ہے۔ واللہ اعلم

۲۔ کمانے سے عاجز ہونا: مُنفَق علیہ سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کمانے سے عاجز ہو بایں طور کہ وہ لنجا ہو، فالج زدہ ہو، اندھا ہو، پاگل ہو، اس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں یا شل ہوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں یا شل ہوں یا اس کی آنکھیں پھوڑ دی گئی ہوں وغیرہ وغیرہ یعنی اسے کوئی ایسا عارضہ لاحق ہو جو اسے کمانے سے مانع ہو، ورنہ اگر وہ صحیح و تندرست ہو اور کمائی کر سکتا ہو تو اس کا نفقہ کسی دوسرے پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ مگر باپ یا دادا اگر کمانے پر قادر بھی ہوں تو بھی مالدار بیٹے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر خرچ کرے (ان کی تنگدستی میں) اور ایسا اس لئے ہے کہ مُنفَق علیہ جب کسب (کمائی کرنے) پر قادر ہو تو وہ اپنے کسب کی وجہ سے مستغنی ہوتا ہے۔ پس کسب کے ساتھ اس کا غنا مال کے ساتھ اس کے غنا کی مانند ہے لہٰذا اس کا نفقہ اس کے غیر پر واجب نہ ہوگا۔ سوائے بیٹے کے کیوں کہ لڑکے کو شریعت نے اپنے والدین کو ادنیٰ اذیت پہنچانے سے بھی روکا ہے فرمایا: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (اپنے والدین کو اُف تک بھی نہ کہو) ظاہر ہے مالدار بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ پر کمانے کو لازم کرنا ایک قسم کی اذیت ہے۔ دوسرے یہ کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو "لام تملیک" کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کو باپ کا کسب (کمائی) قرار دیا ہے۔ لہٰذا بیٹا اگر مالدار ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے تنگدست باپ پر خرچ کرے اگرچہ اس کا باپ کمانے پر قادر ہی کیوں نہ ہو۔

۳۔ مطالبہ کرنا: مُنفَق علیہ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ وہ نفقہ کا مطالبہ کرے۔ یہ شرط اس منفق علیہ سے تعلق رکھتی ہے جو قرابۃ الولادۃ میں سے نہ ہو بلکہ قرابۃ المحرم میں سے ہو۔ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ کسی دوسرے قریبی کا نفقہ اس وقت تک کسی پر لازم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ قاضی کے سامنے دعویٰ دائر نہ کرے اور قاضی حکم نہ دے۔

مُنفِق سے متعلق شرائط

دولتمند ہونا ، مُنفِق (خرچ کرنے والے) سے متعلق شرائط میں سے قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری شرط محرم قرابت میں اس کا دولتمند ہونا ہے لہٰذا محرم قرابت (جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو) میں اُس آدمی پر نفقہ لازم نہ ہوگا جو دولتمند نہ ہو اگرچہ کمانے پر قادر ہی ہو۔ کیونکہ اس نفقہ (قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسرے محرموں کے نفقہ) کا وجوب صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ اور ظاہر ہے ایسی صلہ رحمی اغنیاء پر واجب ہوتی ہے نہ کہ فقراء پر۔

دولتمندی کی حد جب قرابۃ ذی رحم میں مُنفِق کا دولتمند ہونا شرط قرار پایا تو ضروری ہے کہ اس دولتمندی کی حد کا تعین کیا جائے جس سے یہ نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار کیا ہے ابن سماعہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ" میں ذی رحم محرم کے نفقہ پر اس آدمی کو مجبور نہیں کرتا جس کے پاس اتنا مال موجود نہ ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو اور اگر ایک آدمی کے پاس نصابِ زکوٰۃ (۲۰۰ درہم) سے صرف ایک درہم کم ہو اور اس کے اہل وعیال بھی نہ ہوں، اُدھر اس کی محتاج بہن ہو تو میں اسے (نصابِ زکوٰۃ نہ ہونے کی وجہ سے) مجبور نہیں کرتا کہ وہ اپنی محتاج بہن پر خرچ کرے۔ اگرچہ وہ اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو اور ماہانہ پچاس درہم کماتا ہو۔

ہشام نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا[1] جب ایک آدمی کے پاس ایک مہینے کا نفقہ موجود ہو اور اپنے بال بچوں کے پورے مہینے کے خرچ سے کچھ زائد بھی بچ رہتا ہو تو میں اسے مجبور کروں گا کہ وہ ذی رحم محرم پر خرچ کرے البتہ وہ شخص جس کے پاس جمع تو کوئی چیز نہ ہو مگر روزانہ ایک درہم کماتا ہو جس میں سے چار دانق اُسے اور اس کے بال بچوں کے لئے کافی ہو رہتے ہوں تو اُسے باقی دانق اُس قریبی محتاج پر خرچ کر دینے چاہییں جس کے خرچ پر اسے مجبور کیا جا سکتا ہو۔ امام محمد سے مروی ہشام کی روایت کی وجہِ استدلال یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس اپنی ضرورت کا ایک ماہ کا خرچ ہو تو اس خرچ پر زائد سے وہ فی الحال مستغنی ہے اور مہینہ مزید کمائی کیلئے بڑی وسعت رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے لازم ہے کہ وہ اپنے اقرباء پر خرچ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہِ استدلال یہ ہے کہ ذی رحم کا نفقہ ایک قسم کی صلہ رحمی ہے اور یہ صلہ رحمی غنی پر ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ صدقہ غنی پر واجب ہوتا ہے اور شریعت میں غنا کی حد مال کی وہ مقدار ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

(علامہ کاسانی کے خیال میں) امام محمدؒ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ مناسب ہے کیونکہ جب اس کی مستقل آمدنی بھی ہے اور سارے نفقہ کا وہ محتاج بھی نہیں تو جو کچھ اس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے اسے اپنے اقارب پر خرچ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ زائد مال کو خرچ کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں نصاب کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار اللہ تعالیٰ کے حقوقِ مالیہ میں ہوتا ہے اور یہ نفقہ حق العبد ہے لہٰذا اس میں نصاب کا اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس میں تو امکانِ اداء کا اعتبار ہے اور وہ امکان یہاں موجود ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی حاجتمند آدمی، جو کمانے سے عاجز ہو، اپنے کسی ذی رحم قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور وہ قریبی کہہ دے کہ میں تو خود فقیر ہوں مگر اِس حاجتمند کا دعوٰی یہ ہو کہ یہ (قریبی) غنی ہے تو اس جھگڑے میں مطلوب (جس قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کیا جا رہا ہے) کا قول معتبر ہو گا کیونکہ انسان میں اصل فقر ہے اور غنا عارض ہے تو ظاہر حال اس کا گواہ ہوا البتہ بیوی کے نفقہ میں اس اصل کا اعتبار نہیں کیونکہ نکاح کرنا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ خاوند بیوی کے نفقہ پر قادر ہے۔ لہٰذا ظاہری حال کی گواہی باطل ہوئی۔

اولاد کے نفقہ میں باپ کا دولتمند ہونا شرط نہیں | قرابۃ الولادۃ میں دیکھا جائے گا کہ منفق (خرچ کنندہ) اگر باپ ہو تو اس کا دولتمند ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ اولاد کے نفقہ کے وجوب کے لئے اس کا کمانے پر قدرت رکھنا ہی کافی ہے حتیٰ کہ اس پر اپنی چھوٹی اولاد اور اپنے اُن بڑے لڑکوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو لنگڑے لُولے اور فقیر ہوں۔ اور ان بڑی لڑکیوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو فقیر ہوں چاہے صحیح و تندرست ہی کیوں نہ ہوں۔ اگرچہ باپ تنگدست ہو۔ البتہ کمانے پر قدرت رکھتا ہو۔ کیونکہ اولاد کی حاجت اور کمانے سے ان کی عاجزی کے وقت ان پر خرچ کرنا ان کو زندہ رکھنے کے مترادف ہے اور ان کی زندگی کو قائم رکھنا بوجہ جزئیت و بعضیت کے اپنے آپ کو زندہ کرنا ہے۔ اور (ظاہر ہے) اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ اگر اس حاجتمند اور فقیر اولاد کا دولتمند دادا موجود ہو تو اس پر ان کا نفقہ وجوب کا درجہ نہیں رکھتا البتہ اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر فی الحال خرچ کرے بعد ازاں اپنے بیٹے (جو اس فقیر اولاد کا باپ ہے) سے وصول کر لے۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں جبکہ وہ کمانے پر قادر ہو، دادا پر پوتوں کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر باپ کمانے پر قادر نہ ہو بایں طور کہ لُنجا ہو تو پھر ان کا نفقہ دادا پر ڈالا جائے گا کیونکہ اس پر جس طرح اپنے بیٹے کا نفقہ بوقت حاجت واجب ہے اسی طرح بیٹے کی اولاد کا نفقہ بھی واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ چھوٹا لڑکا جس کا باپ محتاج اور کمانے سے عاجز ہو تو اس کا نفقہ باپ کی طرف سے اس کے اقرباء پر ڈالا جائے گا نہ کہ ماں کے اقرباء پر۔ کیونکہ جن کو باپ کے نفقہ پر مجبور کیا جا سکتا ہے انہیں باپ کی معذوری میں اس کی اولاد کے نفقہ پر بھی مجبور کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو یوسف نے یہ بھی فرمایا کہ اگر باپ کی طرف سے اس کا کوئی قریبی نہ ہو تو پھر اس چھوٹے لڑکے کا نفقہ باپ پر ہی لازم ہو گا البتہ ماموں کو حکم کیا جائے گا کہ وہ فی الحال اس لڑکے پر خرچ کرے اور یہ خرچ باپ کے ذمہ قرض ہو گا۔ باپ کی طرف سے قرابت اور ماں کی طرف سے قرابت میں اِس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باپ کے قریبیوں پر ہی باپ کی معذوری کے وقت اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس کی اولاد کا نفقہ بھی انہیں پر لازم ہو گا۔ ماں کے قریبیوں پر باپ کا یا اس کی اولاد کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ باپ کے ساتھ اسکی اولاد کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں۔

تنگدست بیٹے کا والدین پر خرچ کرنے کا مسئلہ منفق (نفقہ دینے والا) اگر بیٹا ہو اور وہ ہو تنگدست مگر کمانے والا تو اس کی کمائی کا جائزہ لیا جائے گا۔ اگر اس کی کمائی ذاتی خرچہ سے بچ رہتی ہو تو اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ باپ پر خرچ کرے اور اگر اس کی اپنی دال روٹی ہی بمشکل پوری ہوتی ہو تو اسے مجبور تو نہیں کیا جائے گا البتہ اس سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے باپ کے ساتھ ہمدردی و غمخواری اور احسان کرے جیسا کہ اللہ نے والدین کے ساتھ احسان کی تاکید فرمائی ہے۔ کیونکہ والد کو یوں بھوکا پیاسا چھوڑ دینا کہ وہ لوگوں سے بھیک مانگتا پھرے احسان کے خلاف ہے جبکہ بیٹا کمانے کے قابل ہو۔

کیا تنگدست بیٹے کو مجبور کیا جا سکتا اور اس پر باپ کا نفقہ مقرر کیا جا سکتا ہے جب باپ نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے ؟ یا باپ کو نفقہ کے لئے بیٹے کے گھر میں داخل کیا جا سکتا ہے ؟ اس بارے میں عام فقہاء کا خیال یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا اور بعض کا خیال ہے کہ اسے مجبور کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال ایک تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے ہے کہ آپؓ نے فرمایا: اگر لوگوں پر قحط سالی کا زمانہ آ جائے تو میں ہر (کھاتے پیتے) گھرانے کے اہل پر ان کی تعداد کے برابر (قحط زدہ) لوگوں کا کھانا لازم کر دوں گا۔ کیونکہ لوگوں کا اگر آدھا پیٹ بھرتا رہا تو کم ازکم وہ ہلاک نہیں ہونگے۔ دوسرے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: طعام الواحد یکفی الاثنین (ایک آدمی کا کھانا دو آدمیوں کو کافی ہو جاتا ہے)۔ عام فقہاء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگدست بیٹے کو باپ کے نفقہ پر مجبور کرنا یا باپ کو اس کے نفقہ میں شامل کر دینا اسے کمانے سے عاجز بنا دینے کا باعث بن سکتا ہے کیونکہ کمائی (محنت مزدوری) اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ جسم میں پوری قوت نہ ہو اور جسمانی قوت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ پوری غذا نہ ہو۔ اگر اس کی خوراک کو آدھا کر دیا جائے گا تو وہ کمانے پر قادر نہ رہے گا ایسی صورت میں باپ بیٹا دونوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ امام صاحب سے پوچھا گیا کہ اگر بیٹا کسی غنی آدمی کے ہاں سے کھانا کھاتا ہو وہ روزانہ اسے ایک یا دو روٹیاں کھانے کو دیتا ہو تو کیا بیٹے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایک اپنے باپ کو دیدے؟ فرمایا اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔

نفقہ کے لئے باپ کا مقدمہ دائر کرنا اگر باپ قاضی سے کہے کہ میرا یہ بیٹا اپنی ضرورت سے زائد پیسہ کمانے پر قدرت رکھتا ہے مگر عمداً زیادہ کمائی نہیں کرتا جس سے اس کا مقصود میری نافرمانی ہے تو قاضی اُس کے اِس دعوٰی کا جائزہ لے اگر اپنے دعوٰی میں سچا ہو تو قاضی بیٹے کو حکم دے کہ وہ مزید کمائی کر کے اپنے باپ پر خرچ کرے اور اگر باپ اپنے دعوٰی میں سچا نہ ہو تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے یہ چیز اس وقت ہے جب بیٹا غیر شادی شدہ ہو اگر بیٹا عیال دار ہو مگر اس کے پاس فاضل کمائی نہ ہو جو اپنے باپ پر خرچ کرے اور اُدھر اس کا باپ قاضی

سے مطالبہ کرے کہ اسے بیٹے کے اہل وعیال کے خرچہ میں شامل کر دیا جائے تو قاضی باپ کو بیٹے کے ساتھ شامل کر دے کیونکہ ایک جماعت میں ایک آدھ آدمی کو شامل کرنے سے ان کے کھانے پر کوئی چنداں اثر نہیں پڑتا بخلاف کسی کے ایک ہی آدمی کے کھانے میں شامل کرنے کے۔ یہ صورت اس وقت کے لئے ہے جب باپ کمانے سے عاجز نہ ہو۔ اور جب باپ کمانے سے عاجز ہو یعنی اسے کوئی عذر لاحق ہو تو اس وقت وہ بیٹے کے کھانے میں شامل ہوگا چاہے بیٹا اکیلا ہی کیوں نہ ہو کیونکہ دونوں کو ایک ہی آدمی کے کھانے میں شریک کر دینے سے ہلاکت کا اتنا خوف نہیں جتنا کہ شامل نہ کرنے میں باپ کی ہلاکت کا خوف ہے لہذا باپ کو بیٹے کے ساتھ شریک کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح ماں اگر فقیر ہو تو وہ بھی بیٹے کے ساتھ شامل ہوگی لیکن ماں باپ دونوں کے لئے کوئی علیحدہ نفقہ بیٹے پر لازم نہ ہوگا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مُنفَق علیہ اور مُنفِق کی مشترکہ شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق منفق علیہ اور مُنفِق دونوں سے ہے' دو قسم کی ہیں۔

۱۔ **دین کا ایک ہونا:** قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابۃ الرحم میں ایک شرط تو دونوں کا اتحاد الدین (دین کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس قرابۃ (قرابۃ الرحم) میں مسلمان اور کافر کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا۔ باقی رہی قرابۃ الولادۃ تو اس میں دین کا ایک ہونا شرط نہیں چنانچہ مسلمان پر اپنے ذمی ماں باپ کا نفقہ لازم ہے اسی طرح ذمی پر اپنی چھوٹی اولاد کا نفقہ، جو حکماً مسلمان سمجھی جاتی ہے اور اس بالغ مسلمان اولاد کا نفقہ واجب ہے جو کسی وجہ سے مستحق نفقہ ہو جیسا کہ ہم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔

قرابۃ الولادۃ اور قرابۃ غیر الولادۃ میں فرق

ان دونوں قرابتوں میں اس فرق کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ اس نفقہ (نفقۃ القرابۃ) کا وجوب صلہ رحمی کے طور پر ہے اور دین کے اختلاف کے وقت والدین کے علاوہ کسی دوسرے سے صلہ رحمی واجب نہیں۔ اور والدین کا دین مختلف ہو تو بھی ان کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے حربی بھائی کے قتل سے آغاز جنگ کرنا جائز ہے جبکہ حربی والد کے قتل سے جائز نہیں۔

علاوہ ازیں کافر والدین کے سلسلے میں باری تعالیٰ نے فرمایا:

وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا۔

یعنی دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے گزر بسر کرو۔

اور والدین کے علاوہ کسی دوسرے کافر عزیز کے حق میں ایسا کوئی حکم نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرابۃ الولادۃ میں نفقہ کا وجوب ولادۃ کی وجہ سے ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے کہ ولادۃ باپ اور بیٹے کے درمیان جزئیت اور بعضیت کو واجب کرتی ہے اور ظاہر ہے یہ چیز (جزئیت وبعضیت) دین کی تبدیلی سے تبدیل نہیں ہوتی لہذا جو حکم (حکم نفقہ) اس سے متعلق ہے وہ بھی تبدیل

نہ ہوگا۔ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری ذی رحم قرابۃ میں اِس نفقہ کا وجوب حق وراثت کی وجہ سے ہے اور اختلافِ دین کے وقت چونکہ حق وراثت ہی نہیں رہتا لہٰذا وراثت سے متعلق حکم (حکمِ نفقہ) بھی نہ رہے گا۔

اگر ایک مسلمان آدمی کے دو بیٹے ہوں ایک مسلمان اور دوسرا کافر تو اس کا نفقہ دونوں بیٹوں پر برابر لازم ہے کیونکہ نفقہ الولادۃ دین کے اختلاف سے ختم نہیں ہوتا۔

۲۔ وطن کا ایک ہونا: مُنفق علیہ اور منفق دونوں سے متعلق دوسری شرط قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابۃ میں "اتحاد الدار" (ملک و وطن کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس ذمی جو دارالاسلام میں رہتا ہے اور اُس حربی جو دارالحرب میں مقیم ہے، کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا اور نہ ہی ذمی اور دارالاسلام میں بطورِ مستامن (اسلامی حکومت سے اجازت طلب کرکے آنے والے) حربی کے درمیان نفقہ جاری ہوسکتا ہے کیونکہ اگرچہ وہ دارالاسلام میں مستامن ہے مگر بہرحال حربی ہے۔ دارالاسلام میں اس کا آنا اپنے کسی مقصد کی خاطر ہے اور دوبارہ دارالحرب لوٹ جائے گا علاوہ ازیں سربراہ مملکت اسے کسی بھی وقت واپس بھیج سکتا ہے۔ دارالاسلام میں طویل قیام اس کے لئے ممکن نہیں۔ تو گویا دونوں کے وطن مختلف ہوگئے۔ اسی طرح دارالاسلام میں مقیم مسلمان اور دارالحرب میں مقیم حربی کے درمیان نفقہ جاری نہیں رہ سکتا چاہے وہ مسلمان ہوجائے مگر ہماری طرف (دارالاسلام میں) ہجرت نہ کرے۔ کیونکہ وطن ایک نہیں۔

قرابۃ الولادۃ میں وطن کا ایک ہونا شرط نہیں یہ چیز (وطن کا ایک ہونا) قرابۃ الولادۃ میں شرط نہیں۔ قرابۃ الولادۃ اور قرابۃ الرحم میں یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ قرابۃ الرحم میں نفقہ کا وجوب بطور صلہ رحمی ہے اور اختلافِ وطن کے وقت یہ صلہ رحمی واجب نہیں رہتی مگر قرابۃ الولادۃ میں صلہ رحمی بہرصورت واجب ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ قرابۃ الرحم میں وجوبِ نفقہ بحق وراثت ہے اور اختلاف دار کے وقت چونکہ وراثت ہی ختم ہوجاتی ہے لہٰذا یہ نفقہ بھی ختم ہوا اور قرابۃ الولادۃ میں اس نفقہ کا وجوب بحق ولادت ہے اور وہ ہر جگہ قائم ہے۔

دیگر شرط: قضائے قاضی

وہ شرط جس کا تعلق مُنفق علیہ اور مُنفق کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ہے، وہ نفقۃ القرابۃ کی ایک قسم یعنی قرابۃ الولادۃ کے علاوہ قرابۃ الرحم میں "قضائے قاضی" (عدالتی فیصلہ) ہے۔ چنانچہ یہ نفقہ (نفقہ ذی رحم) قضائے قاضی (عدالتی فیصلہ) کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر قرابۃ الولادۃ کے نفقہ میں قضائے قاضی شرط نہیں۔ وہ قضائے قاضی کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے جس طرح کہ بیوی کا نفقہ قضائے قاضی کے بغیر واجب ہوتا ہے۔

دونوں نفقات میں اس مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ الولاد کا وجوب "احیاء" (مُنفق علیہ کو زندہ رکھنے) اور دفعِ ہلاکت کے طور پر ہے۔ کیونکہ منفق علیہ اور منفق میں جزئیت و بعضیت کا تعلق

ہے اور انسان پر اپنی جان کو زندہ رکھنا اور اپنے آپ سے ہلاکت کو دفع کرنا واجب ہے۔ اور یہ چیز قضائے قاضی (عدالتی فیصلے) پر موقوف نہیں۔ باقی تمام ذی رحم قریبیوں کے نفقہ کا وجوب بطور "احیاء" نہیں کیونکہ وہاں منفق علیہ اور منفق کے درمیان جزئیت و بعضیت کا تعلق نہیں۔ ان کے نفقہ کا وجوب تو محض صلہ رحمی کے طور پر ہے لہٰذا جائز ہے کہ اس نفقہ کا وجوب قضائے قاضی (عدالتی فیصلہ) پر موقوف ہو۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کے نفقہ کو عوض سے مشابہت ہے۔ بیوی کے نفقہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو صلہ رحمی کی دوسری عوض کی۔ صلہ رحمی کی حیثیت سے قضائے قاضی یا خاوند کی اپنی مرضی کے بغیر اُس (خاوند) پر یہ نفقہ دَین نہ ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ ایک قسم کا عوض بھی ہے قضائے قاضی کے بغیر بھی خاوند پر واجب ہوگا۔

غائب آدمی کے مال سے نفقہ کا حکم اسی مذکورہ فرق کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی غائب ہو مگر اس کا مال حاضر (موجود) ہو تو قاضی اس کے مال میں سے سوائے اس کے نفقہ والدین، اس کی نابالغ فقیر اولاد، بالغ مگر فقیر و عاجز اولاد مذکر و مؤنث اور بیوی کے کسی دوسرے کے لئے نفقہ کا حکم نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ان کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے مال میں حق حاصل نہیں۔ کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ ان (والدین، اولاد، بیوی) کے علاوہ کسی کو بھی اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھانے کا حق نہیں چاہے وہ محتاج ہی کیوں نہ ہو۔ مگر یہ لوگ اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے مال میں سے قاضی کا فیصلہ کرنا خصم کے بغیر ہی غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہوگا جو بالاتفاق ناجائز ہے اور ان کے لئے قاضی کا فیصلہ کرنا "قضاء علی الغائب" نہ ہوگا بلکہ ان لوگوں کے لئے اعانت ہوگا۔

پھر اگر یہ مال اِن لوگوں (والدین، اولاد یا بیوی) کے قبضے میں ہو اور اُس آدمی سے ان کا نسب معروف ہو یا قاضی بذاتِ خود جانتا ہو تو قاضی انہیں حکم دے کہ وہ اس مال سے خرچ کرتے رہیں کیونکہ ان کا نفقہ تو قضائے قاضی کے بغیر بھی واجب ہے اگر ان کا نسب معلوم نہ ہو اور ان میں سے کوئی ایک یہ مطالبہ کرے کہ وہ قاضی کے پاس اپنے نسب کو بینہ سے ثابت کرتا ہے تو اس کی بینہ نہیں سنی جائے گی کیونکہ یہ غائب کی طرف سے کسی خصم کی موجودگی کے بغیر ہی "قضاء علی الغائب" کی صورت ہے۔ اسی طرح اگر اس غائب آدمی کا مال کسی کے پاس بطور امانت موجود ہو اور وہ مُودَع (جس کے پاس مال رکھا گیا ہے) اس کا اقرار بھی کرتا ہو تو قاضی اس امانت سے ان لوگوں (والدین، اولاد، بیوی) کے لئے نفقہ کا حکم دے۔ اسی طرح غائب آدمی کا قرض اگر کسی پر ہو اور مقروض اقرار بھی کرتا ہو تو اس صورت میں بھی قاضی اُس دَین (قرض) کی رقم سے ان کے نفقہ کا حکم دے۔ اور اگر امانت دار آدمی یا مقروض شخص قاضی کے حکم کے بغیر ہی مال والدین یا اولاد کو دے دیں تو وہ اس مال کے ضامن ہوں گے اور اگر یہ مال قاضی کے حکم سے دیا ہو تو ضامن نہ ہوں گے۔ اگر قاضی چاہے تو والدین یا اولاد سے ضامن بھی لے سکتا ہے۔ اور اسیطرح

مسائل: باپ کی موجودگی میں دادا کو اور بیٹے کی موجودگی میں پوتے کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ پوتے

یا دادا پر خرچ کریں کیونکہ باپ کی موجودگی میں دادا اور بیٹے کی موجودگی میں پوتا ذوی الارحام میں سے ہیں ہاں اگر باپ یا بیٹا موجود نہ ہو تو پھر دادا یا پوتا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نفقہ ادا کریں کیونکہ دادا باپ کے قائم مقام اور پوتا بیٹے کے قائم مقام ہوتا ہے۔

○ جس آدمی کے پاس غائب کا مال بطور امانت موجود ہے یا جس پر اس کا قرضہ ہے وہ امانت یا قرض سے انکار کرے اور غائب کے والدین یا اولاد کہے کہ ہم امانت یا قرض کو ثابت کرتے ہیں تو قاضی ان کی اس بات کو نہ سنے گا کیونکہ غائب نے انہیں اپنی طرف سے وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے مال سے خرچ کرتا رہے پھر اس کا بیٹا آجائے اور باپ سے کہے کہ آپ تو خود امیر تھے آپ نے میرے مال میں سے کیوں خرچ کیا؟ باپ کہے کہ نہیں میں تو تنگدست تھا تو ان کے اس جھگڑے کے وقت باپ کی مالی حالت کو دیکھا جائے گا اگر اس وقت باپ واقعی تنگدست ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر اس وقت دولتمند ہو تو بیٹے کا قول مانا جائے گا اور اگر باپ بیٹا دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو بیٹے کی دلیل کو قبول کیا جائے گا کہ وہ ایک زائد امر کو ثابت کر رہی ہے۔

یہ مذکورہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ غائب کا مال نفقہ کی جنس مثلاً درہم دنانیر، کھانا، کپڑا وغیرہ سے ہو اور اگر غائب آدمی کا متروکہ مال غیر منقولہ جنس مثلاً زمین وغیرہ ہو تو بالاتفاق قاضی اسے نہیں بیچ سکتا۔ اور منقولہ سامان کی فروخت کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ کیا باپ بیٹے کا منقولہ مال فروخت کر سکتا ہے؟ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق فروخت کر سکتا ہے نہ کہ ضرورت سے زیادہ اور باپ کے اس فروخت کرنے کو استحسان کا نام دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال یہ ہے کہ منقولہ سامان بھی نہیں بیچا جا سکتا۔ اس امر میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ ماں اپنے چھوٹے یا بڑے غائب لڑکے کا مال نہیں بیچ سکتی۔ اور اسی طرح اولاد بھی اپنے غائب والدین کا مال نہیں بیچ سکتی۔

صاحبین (ابو یوسف و محمد) کے مذکورہ قول کی وجہ قیاس ہے وہ یوں کہ باپ کو بڑے بیٹے پر ولایت تصرف کا حق نہیں رہتا لہٰذا باپ اور دوسرے اقرباء برابر ہو گئے تو جس طرح باپ زمین کو فروخت نہیں کر سکتا اسی طرح منقولہ مال کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے مال منقولہ کو فروخت کر دینے کے اجازت میں غائب بیٹے کی رعایت ہے کیونکہ منقولہ مال کے ضائع ہو جانے کا عموماً اندیشہ رہتا ہے تو اس کا بیچ دینا گویا اس کی حفاظت کرنے کے مترادف ہے۔ اور باپ اپنے بیٹے کے مال کی حفاظتی تدابیر کا مالک ہے۔ بخلاف زمین کے کیونکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں وہ خود بخود محفوظ ہے لہٰذا اسے بیچ کر محفوظ کرنے کی حاجت نہیں لہٰذا زمین کو بیچنا بڑے بیٹے کے مال میں تصرف ہوگا اور باپ اس چیز کا مالک نہیں۔ پھر باپ کے بیٹے کے منقولہ مال کو بیچ دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اور بیٹے کو باپ کی کمائی قرار دیا ہے۔ یہ نسبت اگر حقیقت ملک میں ظاہر نہیں ہوتی تو کم از کم اسے سامان کو ضرورت کے وقت بیچ دینے کے تصرف میں تو ظاہر ہونا چاہیئے۔

فصل

مقدارِ نفقہ کا بیان

نفقۃ الاقارب کی بالاتفاق اتنی مقدار واجب ہے جتنی کافی ہو رہے - یہ حاجت کے وقت اور حاجت ہی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لہٰذا اس کا اندازہ بقدرِ حاجت ہوگا جتنی حاجت ہوگی اسی قدر واجب ہوگا۔ ہر وہ شخص جس پر کسی دوسرے قریبی کا نفقہ واجب ہو رہا ہے تو اس پر اس (مُنفق علیہ) کا کھانا، پینا، کپڑا، رہائش واجب ہے اور اگر مُنفق علیہ دودھ پیتا بچہ ہے تو اس کی رضاعت کا خرچ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس نفقہ کا وجوب ضرورت کے لئے ہے اور ان چیزوں کے بغیر چارہ کار نہیں - اور اگر مُنفق علیہ کا کوئی خادم ہو تو اس کا نفقہ بھی مُنفِق کے ذمہ ہوگا کیونکہ خادم بھی منفق علیہ کی جملہ ضروریات میں سے ہے -

---

فصل:

کیفیتِ وُجوب کا بیان

یہ نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ مُنفِق کے ذمہ میں دَین (قرض) نہیں بنتا۔ چاہے اسے قاضی نے فرض (مقرر) کیا ہو یا نہ کیا ہو بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خود خاوند کی رضامندی سے خاوند کے ذمہ دَین بن جاتا ہے ۔ اگر کسی قریبی کے واسطے قاضی ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے ۔ مہینہ گزر جائے مگر قریبی اپنا مقرر کردہ نفقہ وصول نہ کرے تو اب اس قریبی کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ گذشتہ ماہ کے نفقہ کا مطالبہ کرے - اب وہ ساقط ہو گیا - اور بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ گذشتہ مدت کے مقررہ نفقہ کا مطالبہ کر سکتی ہے - اور اس فرق کی وجہ ہم نے بیویوں کے نفقہ کے باب میں بیان کر دی ہے -

اقارب اور بیویوں کے نفقہ میں فرق

اقارب کے نفقہ اور بیویوں کے نفقہ میں فرق کئی اعتبار سے ہے:

ا- ایک تو یہ کہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی اپنی رضامندی سے خاوند کے ذمہ دَین (قرض) ہوتا ہے اور اقارب کا نفقہ دَین بنتا ہی نہیں -

ب- اقارب کا نفقہ تنگدست کے سوا کسی کے لئے واجب نہیں ہوتا اور بیوی کا نفقہ ہر صورت میں واجب ہے چاہے وہ تنگدست ہو یا نہ ہو -

ج- اقارب کا نفقہ یا کپڑا مقررہ مدت گزرنے سے پہلے ہی اگر ضائع ہو جائے تو دوسرا نفقہ اور دوسرا کپڑا واجب ہوگا اور بیوی کا نفقہ یا کپڑا مفروضہ مدت سے پہلے اگر ہلاک ہو جائے تو دوسرا واجب نہ ہوگا۔

د۔ مدت گزرنے کے بعد نفقۃ الاقارب میں پیدا ہو گیا تو واجب نہ ہو گا جبکہ بیویوں کے نفقہ میں واجب ہو گا۔

ھ۔ اقارب میں کسی کو اگر مقررہ مدت کا پیشگی نفقہ دیا جائے اور وہ مدت پوری ہونے سے پہلے ہی مرجائے تو جو کچھ اسے بطور نفقہ دیا گیا ہے وہ واپس نہیں لیا جا سکتا اور بیوی سے ایسی صورت میں واپس لیا جا سکتا ہے۔

نفقہ نہ دینے پر قید کی سزا

بیوی کے نفقہ میں جس طرح آدمی کو قید کیا جا سکتا ہے اسی طرح نفقۃ الاقارب میں بھی قید کیا جا سکتا ہے۔ باپ کے علاوہ دوسرے اقرباء کو قید کرنے میں تو کوئی شک نہیں۔ جہاں تک باپ کا تعلق ہے تو اسے بھی بیٹے کے نفقہ میں قید کیا جا سکتا ہے البتہ دوسرے دیون (قرضہ جات) میں قید نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اصل میں باپ کو ایذاء دینا حرام ہے اور ظاہر ہے قید میں اس کے لئے ایذاء ہے۔ مگر نفقہ میں باپ کو قید کیا جانا ضرورۃً ہے اور وہ ضرورت بیٹے کی ہلاکت کو دفع کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس پر باپ نفقہ نہیں کرتا ہے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ گویا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنے سے رکنا ایک قسم کا بیٹے کو ہلاک کرنے کا قصد ہے تو باپ کو قید کر کے اس کے اس قصد کو دور کیا جائے گا۔ باپ کو اس قدر ایذاء دینا مذکورہ ضرورت کے ماتحت ہے اور یہ ضرورت باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی۔

باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے میں ایک دوسری ضرورت بھی ہے اور وہ ہے "اس حق یعنی حق نفقہ کو وصول کرنے کی ضرورت"۔ کیونکہ یہ ایسا نفقہ ہے جو مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے تو قید کر کے اس حق کو وصول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ قید میں پڑنا باپ کو اس بات پر آمادہ کرے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے تو اس طرح حق حاصل ہو جائے گا اور اگر اسے قید نہیں کیا جاتا تو یہ حق بالکل ضائع ہو جائے گا لہٰذا باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے کا جواز ایک حق کی وصولی کی ضرورت کے ماتحت ہے تاکہ حق کو فوت ہونے سے بچایا جائے اور یہ چیز چونکہ باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی لہٰذا وہاں حبس (قید) کی ضرورت نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کہتے ہیں کہ نفقہ نہ دینے والے کو مارا پیٹا جائے اور قید میں نہ ڈالا جائے بخلاف دیگر حقوق سے رکنے والے کے۔ کیونکہ اس حق (حق نفقہ) کی وصولی قید سے ممکن نہیں، اس واسطے کہ یہ حق وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوت (ساقط) ہو جاتا ہے پس مارنے پیٹنے سے اس حق کو وصول کیا جائے گا۔ بخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوت نہیں ہوتے۔ اسی طرح دادا پڑدادا وغیرہ کا حکم ہے کیونکہ دادا باپ کی عدم موجودگی میں باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔

فصل

مُسقطِ نفقہ کا بیان

اس نفقہ (نفقۃ الاقارب) کے واجب ہونے کے بعد اس کا مسقط (ساقط کر دینے والا) وقت کا اس طرح گزر جانا ہے کہ مُنفق علیہ نہ تو نفقہ پر قبضہ کرے اور نہ ہی مُنفق کے نام پر ادھار اٹھائے حتیٰ کہ قاضی اگر کسی قریبی کی واسطے ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے اور وہ نہ تو نفقہ وصول کرے اور نہ ہی مُنفق کے نام پر قرض اٹھائے یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ وجہ اس کی گزر چکی ہے کہ اس نفقہ کا وجوب محض احسان یا صلہ رحمی کے طور پر ہے اور اس کا وجوب وصول کرنے یا وصولی کے قائم مقام کسی چیز سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

غلام کے نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کے بارے میں بھی گفتگو سابقہ اقسام نفقہ کی طرح کئی فصول پر مشتمل ہے یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان، سببِ وجوب کا بیان، شرطِ وجوب کا بیان، مقدار واجب کا بیان، اور کیفیت وجوب کا بیان۔

فصل

وجوبِ نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کا وجوب کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے یوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ۔

اور (حسن سلوک رکھو) ان کے ساتھ جو تمہاری ملک میں ہیں۔ (سورۃ النساء: ۳۶)۔

آیت کے اس حصے کا عطف پیچھے "وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" (اور والدین کے ساتھ حسن سلوک رکھو) پر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے غلاموں کے ساتھ بھی حسنِ سلوک (احسان) کا حکم دیا ہے اور قاعدہ ہے کہ "الامر للوجوب" یعنی امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ اور غلاموں پر خرچ کرنا انکے ساتھ احسان کرنا ہے جب احسان کرنا واجب ہے تو انفاق (خرچ کرنا) بھی واجب ہوا۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں غلاموں کے ساتھ احسان کے حکم سے اُن پر نفقہ کی وسعت کرنے کا حکم مراد ہو۔ کیونکہ انسان عموماً اپنے غلام کو اپنی ملک میں ہونے کی وجہ سے نفقہ (روٹی کپڑا وغیرہ) تو دیتا ہے مگر اکثر اس کے نفقہ میں کنجوسی کرتا ہے کیونکہ وہ بے چارہ اس کے ہاتھ میں مملوک ہے کچھ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ تو اس آیت کریمہ سے اللہ تعالیٰ نے آقاؤں اور مالکوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے غلاموں پر نفقہ میں کنجوسی سے کام نہ لیں بلکہ کھلے دل سے ان پر خرچ کریں تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کا شکر ادا ہو جائے کہ اُس نے انہی جیسے انسانوں کو ان کے ماتحت کر دیا ہے اور وہ ان سے بوقت

ضرورت خدمت اور کام لیتے ہیں۔

غلاموں کے نفقہ کا وجوب سنت سے اس طرح ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ غلام کے ساتھ بھلائی کی وصیت فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے:

اطعموھم مما تاکلون واکسوھم مما تلبسون ولا تکلفوھم مالا یطیقون فان اللہ تعالیٰ یقول لا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا۔

(یعنی ان غلاموں کو وہیں سے کھلاؤ جہاں سے تم خود کھاتے ہو اور وہیں سے پہناؤ جہاں سے خود پہنتے ہو اور انہیں ایسے کام کی تکلیف نہ دو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ کسی جان کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک کی آخری وصیت جب کہ آپ پر نزع کا عالم طاری تھا، یہ تھی کہ:

الصلوٰۃ وما ملکت ایمانکم۔

(یعنی اے میری امت! ایک تو نماز کو قائم رکھنا دوسرے غلاموں کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

غلام کے نفقہ کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔ اور عقل سے غلام کے نفقہ کا وجوب یوں ہے کہ وہ اپنے آقا کا مملوک ہے اور اسکی ملک میں کوئی چیز نہیں۔ اگر اس کا نفقہ (روٹی کپڑا) اس کے مالک پر نہ ڈالا جائے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔

فصل

سبب وجوب کا بیان

نفقۃ الرقیق (غلام کے نفقہ) کے واجب ہونیکا سبب ملک ہے۔ کیونکہ ملک (ملکیّت) ہی غلام سے ہر قسم کے نفع اٹھانے اور اس پر ہر طرح کے تصرّف کے اختصاص کو لازم کرتی ہے تو جب غلام کی منفعت مالک کے لئے ہے تو اس کی خوراک بھی مالک کے ذمہ ہونی چاہیے اسی اصل کی رُو سے غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی ماں اگر آزاد ہے تو وہ بھی آزاد ہے اور اگر اس کی (بیٹے کی) ماں مملوکہ ہے تو وہ اپنی ماں کے آقا کی ملک ہے۔ لہٰذا اس کا نفقہ ماں کے آقا پر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ وہ خود اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مولا کا ہوتا ہے۔ اور اس غلام کا مولیٰ غلام کے لڑکے کے معاملے میں بالکل اجنبی ہے تو لڑکا غیر کی ملک ہے اس کا نفقہ غیر کی ملک میں کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اسی طرح آزاد آدمی پر اپنے مملوک لڑکے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وہ یوں کہ ایک آزاد آدمی کسی دوسرے کی مملوکہ سے شادی کرے اور اس سے لڑکا پیدا ہو۔ اب یہ لڑکا چونکہ اپنی ماں کے مالک کی ملک ہے لہٰذا اس کا نفقہ باپ پر واجب نہ ہوگا۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دے تو اب غلام کا حقِ نفقہ باطل ہو گیا کیونکہ وجوبِ نفقہ کا سبب یعنی ملک باطل ہو گئی۔

◉ پھر اگر وہ بالغ اور صحیح وتوانا ہو تو اس کا نفقہ اس کی اپنی کمائی میں ہے۔ اور اگر وہ نابالغ ہو یا معذور ہو تو اس کا نفقہ بیت المال میں ہے کیونکہ مسلمانوں کا ایک عاجز فرد ہے اور بیت المال مسلمانوں ہی کا مال ہے لہٰذا اس کا نفقہ بیت المال میں سے دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ نومولود بچہ جسے رستے میں پھینک دیا گیا ہو اسکا نفقہ بھی بوجہ مذکور بیت المال میں سے ہوگا۔

◉ اگر ایک چھوٹا بچہ کسی آدمی کے ہاتھ میں ہو اور وہ کسی دوسرے آدمی سے کہے کہ یہ تیرا غلام ہے اسے تو نے مجھے بطور ودیعت دیا تھا مگر وہ دوسرا آدمی اس بچے کے اپنا غلام ہونے سے انکار کر دے تو امام محمد کہتے ہیں کہ دوسرے آدمی سے قسم لی جائے گی کہ واقعی اس نے یہ بچہ ودیعت نہیں کیا تھا اور نہ ہی یہ اس کا غلام ہے اگر وہ قسم اٹھا دے تو اس بچے کا نفقہ اس آدمی پر ہے جس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس نے پہلے تو خود اس کی غلامی کا اقرار کیا پھر اپنے غیر کے لئے اس کے غلام ہونے کا اقرار کیا اور غیر نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تو وہ اس کے ہاتھ میں باقی رہا اور ہاتھ (قبضہ) ملکیت کی دلیل ہے لہٰذا اس پر اس کا نفقہ لازم ہوگا۔ امام محمد نے فرمایا اگر وہ بڑا ہو تو میں مدعیٰ علیہ سے حلف نہیں لوں گا کیونکہ جب بڑا ہے تو اس چیز کا فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اور اس کے متعلق کسی کا دعویٰ فضول ہے لہٰذا یہ معاملہ خود اس بڑے کے دعویٰ پر موقوف ہے پس جس آدمی نے دعویٰ کیا کہ وہ (بڑا) اس کا غلام ہے اور اس نے اس آدمی کی تصدیق کر دی تو اس آدمی پر اس (بڑے) کا نفقہ ہوگا۔

◉ اگر غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر ملک واجب ہے۔

اسی طرح اگر غلام دو آدمیوں کے ہاتھ میں اور دونوں الگ الگ اس کے مالک ہونے کے مدعی ہوں مگر ثبوت کسی کے پاس نہ ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر ہے اور فقہاء نے اس باندی کے بارے میں جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی اور اس نے ایک لڑکا جنا تو دونوں شریکوں نے اس لڑکے کا دعویٰ کر دیا، یہ فرمایا کہ اس لڑکے کا نفقہ دونوں شریکوں پر ہے۔ اور جب وہ لڑکا بڑا ہو جائے گا تو اس پر ان دونوں کا نفقہ واجب ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کے حق میں کامل باپ ہے (واللہ اعلم)

فصل

وجوب نفقہ کی شرط

غلام کے نفقہ کے واجب ہونیکی شرط ایک تو اس کا مملوک المنافع ہونا ہے یعنی اس کے منافع بھی اس کے آقا کی ملک ہوں دوسرے وہ مولیٰ ہی کے لیے کمائی کرنے والا ہو۔ اگر غلام کے منافع اور کمائی مولیٰ کی ملک میں نہ ہوں تو اس کا نفقہ مالک کے ذمہ نہیں۔ پس

مسائل: انسان پر اپنے مملوک غلام، مدبر غلام (جسے آقا اپنے مرنے کے بعد آزادی کا پروانہ دے چکا ہو) اور ام ولد (وہ لونڈی جسکے ہاں آقا کی کوئی اولاد ہو)، کا نفقہ لازم ہے کیونکہ ان سب کی کمائی آقا کی ملک ہوتی ہے البتہ آقا پر اپنے مکاتب غلام (وہ غلام جس کی آزادی معینہ مال کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہو) کا نفقہ واجب

نہیں۔ کیونکہ مکاتب کی کمائی اس کے آقا کی ملک نہیں ہوتی وہ کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ لہٰذا اس کا نفقہ آزاد کی طرح اپنی ہی کمائی میں ہوگا۔ اسی طرح وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو اس کا نفقہ بھی آقا پر لازم نہیں۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب اور صاحبینؒ کے نزدیک بمنزلہ آزاد کے ہے جس پر دین ہے۔

۞ ایسا غلام جو مملوک کسی کا ہو مگر خدمت کسی دوسرے کی کرتا ہو تو اس کا نفقہ خدمت لینے والے آدمی پر ہے نہ کہ اصل مالک پر، کیونکہ اس کے منافع خدمت لینے والے کے لیے مختص ہیں۔

۞ رہن (گروی) میں رکھے گئے غلام کا نفقہ راہن (گروی رکھنے والے) پر اور بطور امانت رکھے گئے غلام کا نفقہ امانت رکھنے والے پر ہے۔ کیونکہ ملک اور غلام کے منافع راہن اور مودع (امانت رکھنے والے) ہی کو لوٹتے ہیں۔ البتہ جو غلام عاریۃً لیا جائے اسکا نفقہ مُستَعِیر پر ہے کیونکہ عاریت کے زمانے میں منافع اسی کو لوٹتے ہیں اس لئے کہ منگنی دینا عبارت ہے منفعت کے مالک بنا دینے سے۔ اور غصب شدہ غلام کا نفقہ اسے لوٹانے سے قبل غاصب پر ہے کیونکہ اس کے منافع ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ غاصب پر ان منافع کا تاوان بھی نہیں لہٰذا اس کا نفقہ اس پر ہوگا اور دوسرے اس لئے کہ مغصوب چیز کا لوٹانا غاصب کے ذمہ ہے اور لوٹانے کا بوجھ اسی پر ہے کہ وہ لوٹانے کی ضرورت میں سے ہے کیونکہ مغصوب چیز کو لوٹانا ممکن نہیں سوائے اس کے اسے باقی رکھا جائے اور عادتاً وہ باقی نہیں رہ سکتی مگر نفقہ کے ساتھ۔ تو نفقہ لوٹانے کی ضروریات میں سے ہونے کی وجہ سے لوٹانے کے بوجھ میں سے ہوا لہٰذا یہ غاصب کے ذمہ ہوگا۔ (واللہ اعلم)

فصل

مقدار واجب کا بیان

غلام کے نفقہ کی مقدار اقارب کے نفقہ کی طرح اتنی واجب ہے جتنی غلام کو کفایت کر جائے (پوری ہو جائے) کیونکہ اس کا وجوب بطور کفایت ہے۔ لہٰذا اسکا اندازہ نفقۃ الاقارب کی مانند بقدر کفایت کیا جائے گا۔

فصل

کیفیتِ وجوب کا بیان

غلام کا نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ عند الطلب آقا کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ وہ یوں کہ غلام قاضی کے ہاں اپنے نفقہ کے بارے میں شکایت کرے تو قاضی مالک کو غلام پر خرچ کرنے کا حکم دے۔ اگر مالک انکار کرے تو قاضی دیکھے کہ غلام اگر محنت مزدوری کے قابل ہو تو اسے محنت پر لگائے اور اس کی اجرت سے اس پر خرچ کرے یا اسے بیچ دے اگر وہ محل بیع ہو (یعنی مکاتب، مدبر وغیرہ نہ ہو) اور بیچ دینا زیادہ بہتر ہے بہرکیف مالک کو انفاق پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر غلام اجارہ کے قابل نہ ہو یعنی چھوٹا ہو یا لونڈی ہو یا فروخت ہونے کا اہل نہ ہو مثلاً مدبر یا ام ولد ہو تو اس صورت میں آقا کو انفاق پر مجبور کیا جا سکتا ہے کیونکہ

نہ تو وہ اجارہ (مزدوری) کے قابل ہے اور نہ ہی بیع کا اہل ہے اور اسے یوں ہی بلا نفقہ کے بھوکا چھوڑ دینا ایک آدمی کو ضائع کرنا ہے لہٰذا آقا کو انفاق پر مجبور کیا جائے گا (واللہ اعلم)

چوپایوں کے نفقہ کا بیان

ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ چوپایوں کے نفقہ کے سلسلے میں مالک کو مجبور نہیں کیا جا سکتا البتہ مالک کو خدا کا خوف دلایا جائے گا کہ وہ چوپائے پر خرچ کرے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مالک حیوان کو حیوان کے نفقہ پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حیوان کو بھوکا چھوڑنے میں بلا وجہ اسے تکلیف میں مبتلا کرنا ہے دوسرے یہ تضییع مال کے مترادف ہے اور ان سب چیزوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تیسرے یہ کہ عاقبت کا فکر نہ کرنا بیوقوفی ہے اور بیوقوفی عقلاً حرام ہے ظاہر الروایۃ والے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق پر جبر عند المطلب ہوتا ہے اور یہ مطالبہ صاحب حق کی طرف سے ہونا چاہیئے جہاں مطالبہ نہ ہوگا وہاں جبر بھی نہ ہوگا البتہ اللہ اور بندے کے درمیان وہ حق واجب ہوگا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے:

جمادات کا نفقہ رہے جمادات مثلاً مکانات زمین وغیرہ تو ان کے نفقہ پر مالک کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ وہی ہے جو ابھی بیان ہوئی یعنی کسی حق پر کسی کو مجبور صاحب حق کے مطالبہ پہ کیا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے وہ چیز یہاں نہیں لہٰذا مالک کو مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جب ایسے مال (مکان، زمین وغیرہ) کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو پھر اُس پر خرچ کر کے مال کو نہ بچانا مکروہ ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتابُ الحضانۃ

بچّہ کی پرورش اور اسکے متعلقہ احکام کا بیان

اس کتاب (کتاب الحضانۃ) کے بارے میں گفتگو چند فصلوں پر مشتمل ہے۔

ایک فصل میں حضانت کی تفسیر کا بیان۔
دوسری میں حضانت کے مستحق کا بیان۔
تیسری میں مدت حضانت کا بیان۔
اور چوتھی میں حضانت کے مکان کا بیان۔

فصل

حضانت کی تفسیر کا بیان

حضانۃ کا لفظ لغت کے اندر دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک تو یہ کہ "کسی چیز کو ایک طرف کر دینا، علیحدہ کر دینا" کہا جاتا ہے حضن الرجل الشئ یعنی آدمی ایک چیز سے علیحدہ ہو گیا اور اسے اپنے سے الگ کر دیا۔ حضانۃ کا دوسرا معنی کسی چیز کو پہلو کے ساتھ ملانا ہے (الضم الی الجنب) کہا جاتا ہے حضنتہ (احتضنتہ) یعنی میں نے اس کو اپنے پہلو کے ساتھ ملایا۔ الحضن کا معنی الجنب (پہلو ہے۔ پس ماں کا بیٹے کو حضانتہ میں لینے کا مطلب، ماں کا بیٹے کو اپنے پہلو کے ساتھ ملانا اور اسے باپ سے علیحدہ کر دینا ہے تاکہ بچہ اس کے ہاں رہے اور وہ بچے کی ہر طرح کی حفاظت، اس کے ٹھہرانے کا بندوبست اور اس کے کپڑے وغیرہ دھونے کا انتظام کر سکے۔

رضاعت باپ کی ذمہ داری ہے ماں کو بیٹے کے دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اگر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ یہ قول عام علماء کا ہے اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ ماں اگر کسی شریف خاندان سے تعلق رکھتی ہے تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ کسی گھٹیا خاندان سے ہے تو اسے مجبور کیا جا سکتا ہے مگر

صحیح بات عام علماء ہی کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
لا تضار والدۃ بولدھا"

اس آیت کریمہ کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ ماں اگر نہ چاہتی ہو تو اسے دودھ پلانے پر مجبور کر کے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔ دوسرے مطلقہ ماؤں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن۔

یعنی اگر وہ تمہارے لیے (تمہاری اولاد کو) دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔ اس آیت کریمہ میں باری تعالیٰ نے رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت باپ پر رکھی ہے نہ کہ ماں پر، حالانکہ ماں موجود ہے تو یہ چیز اس پر دال ہے کہ رضاعت ماں پر لازم نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
وعلی المولود لہٗ رزقھن وکسوتھن بالمعروف۔

(اور جس کا لڑکا ہے یعنی باپ، اس پر ان (دودھ پلانے والی ماؤں) کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے مطابق) یہاں "والدات" سے مراد اگر مطلقہ مائیں لی جائیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماں کے ذمہ بچے کو دودھ پلانا نہیں اللہ تعالیٰ نے بدل رضاع، باوجودیکہ ماں موجود ہے، باپ پر لازم کیا ہے اور اگر یہاں "والوالدات" سے منکوحہ مائیں مراد ہوں تو بھی نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) ماں کے لیے باپ پر زیادہ نفقہ واجب کرنا بچہ کی وجہ سے ہے ورنہ منکوحہ تو ویسے ہی نفقہ کی مستحق ہے چاہے اس کا کوئی لڑکا نہ ہو۔ پھر یہ کہ بچے کو دودھ پلوانا بچے پر انفاق (خرچ کرنا) ہے اور ظاہر ہے کہ بچے کا نفقہ والد کے ساتھ خاص ہے اور ماں اس میں شریک نہیں۔ یہ بات تو حکماً اور قضاءً ہے۔

جہاں تک فتویٰ کا تعلق ہے تو فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے کیونکہ باری تعالیٰ نے جہاں لا تضار والدۃ بولدھا (کسی ماں کو تکلیف نہ پہنچائی جائے اسکے بچے کے باعث) فرمایا ہے وہاں ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ: ولا مولود لہ بولدہ" اور نہ کسی باپ کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث۔ اس کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں بچے کو باپ کی طرف نہ پھینک دے اور یہ نہ کہے کہ وہ دودھ نہیں پلائے گی کیونکہ اس طرح بچے کو تکلیف پہنچے گی اور جب بچے کو تکلیف پہنچے گی تو والد کو بھی تکلیف ہوگی کیونکہ وہ اس کا لخت جگر ہے۔ دوسرے یہ کہ نکاح تو ایک سکون اور قرب کا عقد ہے اور یہ سکون و قرب اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ میاں بیوی دونوں مصالح نکاح پر اکٹھے نہ ہوں۔ اور ان مصالح نکاح میں سے ایک بچے کو دودھ پلانا بھی ہے لہٰذا فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے۔ ہاں اگر وہ دودھ پلانے سے انکار کرے تو بوجہ مذکور اسے مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کوئی دوسری دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اب بھی اگر اسے مجبور نہ کیا گیا تو بچہ ہلاک ہو جائے گا۔

ماں دودھ پلانے کی زیادہ مستحق ہے

اگر باپ اپنے بچہ کے واسطے کوئی دوسری مرضعہ (دودھ پلانے والی) تلاش کرے ادھر بچہ کی ماں خود بچہ کو دودھ پلانا چاہتی ہو تو ماں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ اس پر سب سے زیادہ شفقت کرنے والی ہے۔ دوسرے یہ کہ ماں سے بچہ چھین کر کسی دوسری کے حوالے کرنا ماں کو تکلیف پہنچانا ہے اور اس چیز سے اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان لاتضار والدۃ بولدھا کے ذریعہ روک رکھا ہے۔ اس آیت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں اگر بچے کو روکنا اور دودھ پلانا چاہتی ہو تو اس سے بچہ چھین کر اسے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔

ماں دودھ پلانے پر اجرت نہیں لے سکتی

ماں اگر اپنے صلبی بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت لے تو اس کے واسطے یہ اجرت لینا جائز نہیں کیونکہ اگرچہ وہ حکماً دودھ پلانے کی پابند نہیں تاہم فتویٰ کی رو سے پابند ہے۔ یعنی دودھ پلانا اس کا فرض ہے اور کسی واجب امر پر اجرت لینا ایک قسم کی رشوت ہے۔ علاوہ بریں اگر اس طرح وہ ایک تو نفقۃ النکاح کی مستحق ٹھہری اور دوسرے اجرت رضاع کی۔ حالانکہ رضاعت کی اجرت بمنزلہ نفقہ کے ہے لہٰذا وہ دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں رضاعت کی اجرت کا وجوب بچے کی حفاظت اور نہلانے دھلانے کے لیے ہے۔ اور بچے کا نہلانا دھلانا گھر کی صفائی میں شامل ہے اور گھر کی منفعت میاں بیوی دونوں کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا اس کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اُس منفعت پر عوض لے جو خود اسے بھی حاصل ہے۔

مسائل: اگر وہ اسے اپنے اس بچے کو دودھ پلانے کی اجرت پر رکھے جو کسی غیر عورت سے ہے تو جائز ہے۔ کیونکہ وہ اس پر واجب نہیں ہے لہٰذا کسی فعل واجب پر اجرت لینا نہیں بنتا اور نہ ہی بچہ کی حفاظت اور نہلانے دھلانے میں اس کی کوئی اپنی منفعت ہے کیونکہ اُس کے لیے واجب نہیں کہ وہ بچہ کو اپنے ساتھ ہی رکھے۔ اور اسی طرح

- جو عورت طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو اس کے لیے روا نہیں کہ وہ اپنے بچہ کو دودھ پلانے پر اجرت لے کیونکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح من کل الوجوہ قائم رہتا ہے۔ البتہ
- جس عورت کو طلاق بائن دے دی گئی ہے اس کے اپنے بچہ کو دودھ پلانے پر اجرت لینے میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ اجرت نہیں لے سکتی کیونکہ دوران عدت جب وہ نفقہ اور سکنیٰ کی مستحق ہے تو اجرتِ رضاعت کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ دودھ پلانے پر اجرت لے سکتی ہے کیونکہ اس کا نکاح زائل ہو چکا ہے اور وہ اجنبی عورت کی مانند ہے۔
- عدت گزر جانے کے بعد ماں اگر رضاعت کی اجرت کا مطالبہ کرے اور باپ کہے کہ میرے پاس ایسی مرضعہ موجود ہے جو بغیر اجرت کے دودھ پلائے گی یا تجھ سے کم اجرت پر دودھ پلائے گی تو والد کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ماں سے دودھ نہ پلوائے۔ کیونکہ ارزنا در بانی ہے۔

وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهٗٓ اُخْرٰی

(اور اگر تم باہم کشمکش کرو تو رضاعت کوئی دوسری کرے)۔ پھر یہ کہ جو کچھ ماں چاہتی ہے اس پر والد کو مجبور کرنا اسے ضرر پہنچانا ہے اور ادھر اللہ کا ارشاد ہے: وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ یعنی جو اجرت اجنبی عورت مانگ رہی ہے اس سے زیادہ پر مجبور کرکے باپ کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ کی ایک تاویل یہ بھی بیان کی گئی ہے لیکن اجنبی مرضعہ بچے کو اس کی ماں کے پاس دودھ پلائے گی اور ماں بیٹا کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ ایسا کرنے میں ماں کو ضرر پہنچانا ہے۔ (واللہ اعلم)

فصل

حضانت کے مستحق کا بیان

حضانت (بچے کی پرورش) ایک وقت میں عورتوں کے لیے اور ایک وقت میں مردوں کے لیے ہوتی ہے۔ حضانۃ میں اصل تو عورتیں ہیں کیونکہ عورتیں طبعاً زیادہ نرم اور چھوٹوں کی تربیت کے زیادہ لائق ہوتی ہے عورتوں کے بعد حق حضانت مردوں کو دیا گیا ہے کیونکہ وہ حمایت، حفاظت اور بچوں کے دیگر مصالح پر زیادہ قادر ہوتے ہیں۔ مردوں اور عورتوں دونوں کی حضانۃ کی کچھ شرائط ہیں لہٰذا پہلے ہم دونوں حضانتوں کی شرائط اور وقت بتاتے ہیں۔

عورتوں کی حضانت کی شرائط

عورت بچہ کی محرم ہو عورتوں کی حضانت (بچے کی پرورش) کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عورت بچہ کی محرم رشتہ دار ہو لہٰذا جو عورتیں محرم نہیں ہوتیں مثلاً چچازاد، ماموں زاد پھوپھی زاد اور خالہ زاد بہنیں تو وہ حضانت (بچے کی پرورش) کی مستحق نہیں کیونکہ حضانۃ کی بناء شفقت پر ہے اور محرم رشتہ داری ہی شفقت کیساتھ مختص ہے پھر محرم عورتوں میں وہ عورت سب سے مقدم ہے جو بچے کی سب سے زیادہ قریبی ہے۔ لہٰذا محرم عورتوں میں حضانت کی سب سے زیادہ مستحق ماں ہے۔ کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی قریبی نہیں۔ ماں کے بعد نانی اور نانی کے بعد دادی کا نمبر ہے۔ نانی اور دادی قرب میں اگرچہ برابر ہیں لیکن ایک (نانی) کا قرب ماں کی طرف سے ہے اس لیے دادی سے وہ اولیٰ ہے۔ اور نانی کی یہ اولویت (اولیٰ ہونا) ماں کی طرف سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا ہر وہ عورت جو ماں کی قرابت کی وجہ سے قریبی ہے وہ حضانت کی زیادہ مستحق ہے کیونکہ وہ زیادہ شفیق ہوگی۔ دادی کے بعد بہنوں کا نمبر ہے۔ دادی بہن سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ اسے قرب ولادۃ حاصل ہے۔ بہنوں کے اندر حضانت کی زیادہ مستحق سگی بہن (ماں باپ کی طرف سے بہن) ہے پھر ماں کی طرف سے بہن اور تیسرے نمبر پر باپ کی طرف سے بہن ہے۔ کیونکہ سگی بہن ماں باپ دونوں کی طرف سے قرابت رکھتی ہے لہٰذا قرابت باپ کی وجہ سے اسے ماں کی طرف سے بہن پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور ماں کی طرف سے بہن کو باپ کی طرف سے بہن پر اس لیے ترجیح ہے کہ وہ ماں سے قرابت رکھتی ہے۔

کون عورت حضانت کی زیادہ مستحق ہے

باب جانی بہن اور خالہ میں سے کون زیادہ حضانت کی مستحق ہے؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو قول مروی ہیں کتاب النکاح میں ایک قول یہ ہے کہ خالہ اولیٰ ہے اور یہی قول امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا ہے۔ اور کتاب الطلاق میں یہ قول ہے کہ باپ کی طرف سے بہن خالہ سے اولیٰ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو یوں مروی ہے کہ حضرت (سید الشہداء امیر) حمزہ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی نے جب سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو دیکھا تو ان سے لپٹ گئیں اور کہا اے میرے چچا کے بیٹے! حضرت علی المرتضیٰ نے انہیں اٹھا لیا تو اس بچی کو لینے کے بارے میں حضرت علی المرتضیٰ حضرت جعفر طیارؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ آپس میں جھگڑنے لگے حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا یہ تھا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہیں، حضرت جعفر طیار کا موقف یہ تھا کہ یہ ایک تو میرے چچا کی بیٹی ہیں دوسرے ان کی خالہ میرے عقد نکاح میں ہے۔ حضرت زید نے کہا یا رسول اللہ! یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے آپ نے میرے اور حضرت امیر حمزہ کے درمیان مؤاخات قائم فرمائی تھی۔ تینوں کے دلائل سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچی کا فیصلہ اس کی خالہ کے حق میں کیا اور بچی جعفر طیار کے حوالے کر دی اور ارشاد فرمایا: الخالۃ والدۃ: خالہ (بمنزلہ) والدہ کے ہے۔ اس روایت میں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو والدہ کا نام دیا ہے لہٰذا خالہ زیادہ حقدار ہے۔ امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ باپ کی طرف سے بہن باپ کی بیٹی ہے اور خالہ نانے کی بیٹی ہے تو بہن زیادہ قریبی ہوئی لہٰذا حضانت کی بھی زیادہ مستحق ہوئی اسی طرح سگی یا سوتیلی بہن کی بیٹی (بھانجی) بھی خالہ سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ والدین کی اولاد سے ہے اور خالہ نانا کی اولاد سے ہے۔

- بھانجیاں بھتیجیوں سے اولیٰ ہیں کیونکہ بھائی کا حضانت میں کوئی حق نہیں جب کہ بہن کو حضانت میں حق حاصل ہے لہٰذا بہن کی اولاد (بھانجیاں) اولیٰ ہونگی۔
- خالائیں بھتیجیوں سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ بھتیجی مذکر کی طرف سے قریبی ہے اور خالہ کی قرابت ماں کی طرف سے، لہٰذا خالہ اولیٰ ہے۔
- بھائی کی بیٹیاں (بھتیجیاں) پھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ یہ دونوں (بھتیجی اور پھوپھی) اگرچہ مذکر کی طرف سے قرابت رکھتی ہیں مگر بھتیجی زیادہ قریبی ہے کیونکہ وہ باپ کی اولاد ہے اور پھوپھی دادا کی اولاد تو بھتیجی زیادہ قریبی ہوئی لہٰذا حضانت میں زیادہ مستحق ہے۔
- خالائیں پھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ دونوں قرب میں اگرچہ برابر ہیں مگر چونکہ خالائیں ماں کی طرف سے قربت رکھتی ہیں لہٰذا زیادہ شفیق ہوں گی پھر خالاؤں میں زیادہ مستحق سگی خالہ ہے کیونکہ وہ ماں باپ دونوں کی طرف قرابت رکھتی ہے۔ سگی خالہ کے بعد ماں کی طرف سے خالہ اور اس کے بعد باپ کی طرف سے خالہ کا نمبر ہے۔ اس کے بعد پھوپھیوں کا نمبر ہے۔
- حسن بن زیاد نے کتاب الطلاق میں بیان کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دادی خالہ سے اولیٰ ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک خالہ اولیٰ ہے۔ امام زفرؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

الخالۃ والدۃ (خالہ بمنزلہ والدہ کے ہے) سے ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دادی کو قرب ولادۃ حاصل ہے اور بچے پر ولایت (تصرف، قرب ولادۃ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔

● پھوپھیوں میں مقدم سگی پھوپھی، پھر ماں کی طرف سے پھوپھی پھر باپ کی طرف سے پھوپھی ہے۔

● چچا، ماموں، خالہ اور پھوپھی کی بیٹیوں کو حضانتہ میں کوئی حق حاصل نہیں کیونکہ ان کی قرابت قرابتہ محرمہ نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)۔

۲۔ محرم عورت بچے کے اجنبی کی منکوحہ نہ ہو

عورتوں کی پرورش کی دوسری شرط یہ ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کے نکاح میں نہ ہو جو بچہ کے لیے بالکل اجنبی ہو یعنی بچہ کے ساتھ اس کا کوئی قریبی رشتہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو حضانت میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اس شرط کی اصل وہ روایت ہے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے حوالے سے مروی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یارسول اللہ! میں اپنے اس بیٹے کو پیٹ میں لیے پھری، گود میں اٹھائے رکھا، اپنی چھاتی سے دودھ پلایا اب اس کا باپ اس کو مجھ سے چھیننا چاہتا ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انت احق بہ منہ مالم تنکحی"

(تو اس بچے کی باپ سے زیادہ حقدار ہے جب تک کہ دوسری شادی نہ کرلے)۔ ایک اور روایت حضرت سعید بن مسیب سے یوں مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عاصم کی ماں کو طلاق دے دی تھی۔ طلاق کے بعد حضرت عمر کی اس سے جب ملاقات ہوئی تو اس نے عاصم کو اٹھا رکھا تھا حضرت عمرؓ عاصم کو لینے کے لیے اس سے جھگڑنے لگے۔ معاملہ حضرت ابو بکرؓ کی عدالت تک پہنچا۔ حضرت ابو بکرؓ نے عاصم بن عمر کا فیصلہ اس کی ماں کے حق میں اس وقت تک کے لیے فرمایا جب تک کہ عاصم جوان نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کرلے۔ اور فرمایا:

ان ریحھا وفراشھا خیر لہ حتی یشب او تتزوج "

(اس (ماں) کی بو اور اس کا بستر بہتر ہے بچے کے لیے حتی کہ بچہ بڑا ہو جائے یا یہ دوسری شادی کرلے)۔ یہ فیصلہ حضرت ابو بکرؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا مگر کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا اس کے علاوہ بچے کو اگر باپ کے حوالے کر دیا جائے تو اس امر کا اندیشہ ہے کہ باپ بچے پر زیادہ سختی کرے گا اس کی طرف یوں دیکھے گا جیسے کسی پر موت کی غشی طاری ہو اور اس کے نفقہ میں کمی کرے گا جس سے بچہ کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ماں کسی ایسے آدمی سے نکاح کرلے جو بچے کا محرم ہو تو پھر اس کا حق حضانتہ ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً بچہ کی ماں بچے کے چچا سے نکاح کرلے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ماں اور اس کے دوسرے خاوند سے بچہ پر ظلم اور زیادتی کا امکان نہیں۔ کیونکہ دونوں بچہ سے ایسی قرابت رکھتے ہیں جو شفقت کی باعث ہوتی ہے۔ اگر عورت کا وہ خاوند مر جاتا ہے جو بچہ کے لیے اجنبی ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے تو عورت کا حق حضانتہ لوٹ آئے گا کیونکہ حضانتہ کا مانع دور ہو گیا۔ اب وہ اس عورت سے زیادہ حقدار ہو گی جو دور کی رشتہ دار ہے۔

۳۔ عورت مرتد نہ ہو عورتوں کی حضانت (بچے کی پرورش) کی تیسری شرط یہ ہے کہ عورت مرتد نہ ہو اگر وہ مرتد ہوگئی یعنی اسلام سے پھر گئی تو اس کا حق حضانت (بچے کی پرورش کا حق) جاتا رہا۔ وجہ یہ ہے کہ مرتد عورت کو قید کر دیا جاتا ہے اور اس طرح بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ ہاں اگر توبہ کرلے اور دوبارہ دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اس کا حق حضانت بھی لوٹ آئے گا۔ کیونکہ مانع دور ہو گیا ہے۔ امام محمد سے ایسی بہت سی قریبی عورتوں کے بارے میں پوچھا گیا، جن کے خاوند بچہ کے لیے اجنبی ہوں، کہ ان میں سے بچہ کس کو دیا جائے؛ امام محمد نے فرمایا قاضی جہاں چاہے بچہ کو دے سکتا ہے کیونکہ ان تمام کا کوئی حق نہیں۔ وہ ایسی ہی ہیں جیسا کہ ان کی کوئی قرابت نہیں ۔

۴۔ عورت آزاد ہو عورتوں کی حضانت کی چوتھی شرط یہ ہے کہ عورت آزاد ہو۔ لہٰذا لونڈی اور ام ولد کو آزاد بچے کی حضانت میں کوئی حق نہیں۔ کیونکہ حضانت ایک قسم کی ولایت (تصرف) ہے اور یہ دونوں اہل ولایت میں سے نہیں۔ البتہ جب یہ آزاد ہو جائیں تو حق حضانت (بچے کی پرورش) میں آزاد عورت کی مانند ہیں کیونکہ اب یہ بھی ولایت کی اہل ہیں۔ ذمی عورت حضانت میں مسلمان عورت کی مانند ہے کیونکہ یہ ایک حق ہے جو چھوٹے بچے کی رعایت کرتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور کوئی حق اسلام اور کفر سے مختلف نہیں ہو جاتا۔

دین کا اتحاد شرط نہیں اسی طرح اس حق کے ثبوت کے لیے اتحاد دین شرط نہیں۔ حتیٰ کہ حاضنہ (گود میں لینے والی) عورت اگر کتابیہ ہو اور بچہ مسلمان ہو تو حضانت میں وہ مسلمان عورت کی مانند ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔

ابو بکر احمد بن رازی کہتے ہیں کہ کتابیہ یا ذمی عورت اس وقت تک بچے یا بچی کی حضانت (بچے کی پرورش) کی حقدار ہے جب تک کہ وہ سمجھ دار نہ ہو جائیں جب وہ سمجھ دار ہو جائیں تو اس کا حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ انہیں کفریہ اخلاق و عادات کا عادی بنائے گی اور یہ چیز بچوں کے لیے (دین دنیا کے لیے) نقصان دہ ہے (واللہ عزوجل الموفق)

فصل

حضانت کی مدت کا بیان

عورتوں کی حضانت کی مدت ماں، دادی اور نانی حضانت (پرورش) میں لڑکے کی زیادہ مستحق ہیں حتیٰ کہ وہ ان سے مستغنی ہو جائے اور خود کھا، پی لے اور خود کپڑے پہن لے۔ ظاہر الروایۃ میں اسی طرح مذکور ہے۔ ابو داؤد بن رشید نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بچہ خود اکیلا استنجا وغیرہ بھی کرلے اور مدت کا کوئی تعین نہیں کیا۔ امام خصاف نے لڑکے کی حضانت کی مدت سات سال یا آٹھ سال یا اسکے لگ بھگ متعین کی ہے یہ تو لڑکے کی حضانت کی مدت تھی باقی رہی لڑکی تو وہ حیض (ماہواری) آنیکی عمر تک ماں دادی یا نانی کی حضانت میں رہے گی ظاہر الروایت میں

میں اسی طرح منقول ہے۔ ہشام نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ لڑکی بالغ ہونے یا شہوت کی عمر کو پہنچنے تک مذکورہ خواتین کے ہاں رہے گی۔

لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں فرق کی وجہ

لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں اختلاف کیا گیا ہے حالانکہ قیاس تو یہی چاہتا تھا کہ لڑکا اور لڑکی دونوں بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک حضانت میں رہتے کیونکہ حضانت ایک قسم کا حق تصرف ہے جو ماں کو حاصل ہے اور اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ بچہ بالغ نہ ہو جائے جیسا کہ باپ کو بچہ کے مال میں اس کے بالغ ہونے تک حق تصرف حاصل ہے۔ مگر ہم نے لڑکے کے معاملے میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی وجہ سے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمر کے لڑکے عاصم کو اسکی ماں کی حضانت میں دینے کا فیصلہ کیا اور فرمایا یا سوقت تک اپنی ماں کی حضانت میں رہے گا جب تک کہ بڑا نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کرلے۔ یہ فیصلہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تھا مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ لہٰذا ہم نے لڑکے کی حضانت میں اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور لڑکی کی حضانت میں حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

لڑکے اور لڑکی میں اس مذکورہ اختلاف کی ایک عقلی وجہ بھی ہے وہ یہ کہ لڑکا جب خود کھانے پینے اور پہننے کی عمر کو پہنچ جاتا ہے تو پھر اس بات کی بھی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی تربیت کی جائے، اس میں مردانہ اخلاق و عادات پیدا کئے جائیں، اچھے طور اطوار سکھائے جائیں اور تعلیم کی طرف لگایا جائے۔ اور ظاہر ہے باپ ان تمام امور پر ماں سے زیادہ اور بہتر قدرت رکھتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر بچہ کو ماں ہی کے پاس رہنے دیا جائے تو اس میں عورتوں کے سے اخلاق و عادات پیدا ہو جائیں گے اور اس چیز میں بچہ کے لیے ضرر ہے۔ اور لڑکی کے معاملے میں یہ ضرر نہیں لہٰذا وہ بالغ ہونے تک ماں کے پاس رہے گی بلکہ لڑکی کو تو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک ماں کے ہاں رہے تاکہ عورتوں کے آداب اور اخلاق اور امور خانہ داری کو سیکھ سکے۔ پھر جب لڑکی حائضہ ہو گئی یا ماں کے پاس شہوت کی عمر کو پہنچ گئی تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ لڑکی کی عصمت کو محفوظ رکھا جائے اور اسے لالچی نظروں سے بچایا جائے کیونکہ عورت دسترخوان پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اب اسے اسکی تحویل میں دیا جائے جو اس کی ہر طرح حفاظت کر سکے اور ظاہر ہے مرد اس پر زیادہ قدرت رکھتے ہیں۔

باقی رہیں ماں نانی اور دادی کے علاوہ دیگر محرم خواتین مثلاً بہن خالہ، پھوپھی وغیرہ تو اس وقت لڑکی کی حضانت کا بھی وہی حکم ہے جو لڑکے کا ہے یعنی لڑکی جب کچھ بڑی ہو۔ خود کھانے پینے کے قابل ہو جائے تو ان سے لے کر باپ کے حوالے کر دی جائے۔ اگرچہ اسے عورتوں کے اخلاق و عادت اور امور خانہ داری سیکھنے کی ابھی ضرورت ہے تاہم اب وہ اس سے خدمت بھی لیں گے اور ماؤں کے علاوہ دیگر خواتین کو خدمت لینے کا حق حاصل نہیں۔ لہٰذا اسے باپ کے حوالے کر دیا جائے گا تاکہ

بچی کسی معصیت (گناہ) کی مرتکب نہ ہو۔

مردوں کی حضانت کی مدت مردوں کی مدت حضانت لڑکے کے معاملے میں اسکے بڑے ہونے (کھانے پینے کی عمر) سے لے کر اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اور لڑکی اگر ماں یا دادی یا نانی کے پاس ہو تو وہ بالغ ہونے کے بعد مرد کی حضانت میں آئے گی۔ اور اگر بچہ و بچی ماؤں کے علاوہ کسی دوسری خاتون کے ہاں ہوں تو بڑے ہوتے ہی مرد کی حضانت میں آجائیں گے۔ اور بالغ ہونے کی عمر تک مرد کی حضانت میں رہیں گے۔ مردوں کی حضانت کا وقت لڑکے یا لڑکی کے بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک اس لیے مقرر ہے کہ مردوں کو چھوٹوں پر جو ولایت حاصل ہوتی ہے — وہ بالغ ہونے پر زائل ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر لڑکے کے بالغ ہو جانے کے باوجود بھی اس پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو اور باپ اس کی طرف سے مطمئن نہ ہو تو باپ کے لیے جائز ہے کہ اسے اپنے ساتھ ملائے رکھے اور اکیلا نہ چھوڑے تاکہ وہ کہیں کسی نقصان دہ عمل کا مرتکب نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس کا نفقہ باپ کے ذمہ نہیں۔ الا یہ کہ بطور احسان خرچ کرے۔

جب لڑکا بالغ ہونے کے بعد عقلمند ہو، صاحب رائے ہو، لین دین کے معاملات میں باپ کا محتاج نہ ہو معتمد علیہ ہو تو باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے روکے رکھے جس طرح اس کے مال کو نہیں روک سکتا اسے بھی نہیں روک سکتا۔ اسے چھوڑ دے وہ جہاں چاہے جائے۔ اور لڑکی اگر ثیبہ (شوہر سے جدا شدہ) ہو اور اس پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو تو باپ اسے اکیلا نہ چھوڑے بلکہ اپنے ساتھ رکھے اور اگر قابل اعتماد ہو تو پھر باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسے خواہ مخواہ روکے رکھے۔ بلکہ اسے اپنی صوابدید پر چھوڑ دے وہ جہاں مناسب سمجھے چلی جائے۔ اور لڑکی اگر باکرہ (غیر شادی شدہ، کنواری) ہو تو پھر باپ اسے اپنے پاس ہی رکھے چاہے وہ قابل اعتماد ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکیلی لالچی اور دھوکہ باز لوگوں سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔

حضانت مرد کی شرطیں

۱۔ عصبہ ہونا باقی رہیں حضانت مرد کی شرطیں تو اس کی شرائط میں سے ایک شرط عصبہ ہونا (عصوبہ) ہے پس یہ شرط مردوں میں سے صرف عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) کے لئے ثابت ہے۔

عصبات میں سے حضانت میں مقدم وہ ہے جو بچے کا سب سے زیادہ قریبی ہے۔ سب سے مقدم باپ ہے پھر دادا پھر پڑدادا (جتنے اوپر چلے جائیں) دادا پردادا وغیرہ کے بعد سگے بھائی (ماں باپ دونوں کی طرف سے) کا نمبر ہے۔ سگے بھائی کے بعد وہ بھائی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے یا دوسرے لفظوں میں سوتیلا بھائی۔ بھائیوں کے بعد سگا بھتیجا، پھر باپ کی طرف سے بھائی کا بیٹا۔ بھتیجوں کے بعد سگا چچا، پھر سوتیلا چچا، چچا کے بعد سگا چچازاد پھر سوتیلا چچازاد۔

تنبیہ: چچازاد اس وقت حاضن بنتے ہیں جب چھوٹا بچہ (جیسے چچازاد کی حضانت میں دیا جا رہا ہے) لڑکا ہو اور اگر چھوٹا بچہ لڑکی ہو تو وہ چچازاد کو حضانت میں نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ چچازاد اس کے لیے محرم نہیں

اس لیئے کہ اس کا اسکے ساتھ نکاح جائز ہے لہٰذا اسے اس پر امین نہیں بنایا جائے گا باقی رہا لڑکا تو چچازاد اس کا عصبہ ہے لہٰذا وہ اس عزیز سے زیادہ مستحق ہے جو دور کا تعلق رکھتا ہے۔

(تنبیہ ختم)

پچازاد کے بعد بالترتیب باپ کا سگا۔ اور سوتیلا چچا۔ پھر بالترتیب دادا کا سگا اور سوتیلا چچا۔

چھوٹی لڑکی کے اگر تین بھائی ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں یعنی تینوں سگے (ماں باپ کی طرف سے، ہوں یا تینوں باپ کی طرف سے۔ اسی طرح تین چچا ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں تو ان میں سے لڑکی کی حضانت کا زیادہ مستحق وہ ہوگا جو زیادہ صالح اور پرہیز گار ہوگا۔ اور اگر تینوں نیکی میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہے وہ اولی ہوگا۔ لڑکی کے عصبات میں سے سوائے چچازاد کے اگر اور کوئی نہ ہو تو قاضی اسے جہاں دینا چاہے دے سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں قاضی ہی سرپرست ہوتا ہے۔ وہ اگر زیادہ مناسب چچازاد کو سمجھے تو اسے دے دے ورنہ کسی دوسری مسلمان امانت دار عورت کے سپرد کر دے۔

عورتوں کی طرف سے ہر مرد رشتہ دار مثلاً صرف ماں کی طرف سے بھائی، ماموں اور نانا وغیرہ کو حضانت کا حق حاصل نہیں کیونکہ وہ عصبہ نہیں ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ چھوٹی لڑکی کا اگر چچازاد اور ماموں دونوں ہوں اور دونوں کی دینداری میں کوئی شبہ نہ ہو تو قاضی اس لڑکی کو ماموں کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اس کا محرم ہے جب کہ چچازاد محرم نہیں ہے لہٰذا محرم اولی ہے۔ اور باپ کی طرف سے بھائی اولی ہے ماموں سے۔ کیونکہ وہ عصبہ اور اقرب ہے نیز باپ کی اولاد سے ہے جب کہ ماموں نانا کی اولاد سے ہے اور حسن بن زیاد نے بیان کیا کہ جب بچہ کے لئے خواتین کی طرف سے کوئی قریبی نہ ہو تو چچا ماموں اور نانا سے زیادہ اس کا مستحق ہے کیونکہ وہ اس کا عصبہ ہے اور باپ کی جانب سے بھی بھائی چچا سے اولی ہے اور اسی طرح بھتیجا چچا سے اولی ہے کیونکہ وہ اقرب ہے پھر اگر باپ کی طرف سے مردوں اور عورتوں میں سے کوئی بھی قریبی نہ ہو تو پھر ماں اولی ہے ماموں سے اور اس بھائی سے جو صرف ماں کی طرف سے بھائی ہو کیونکہ ماں کو قرب ولادت حاصل ہے اور وہ ان محرم رشتہ داروں سے زیادہ شفیق ہوتی ہے جنہیں قرب ولادت حاصل نہیں۔

۲۔ قابل اعتماد ہو

حضانت مرد کی دوسری شرط یہ ہے کہ چھوٹا بچہ جب لڑکی ہو تو اس کے عصبات (جن کا ذکر ابھی اوپر ہوا)، ایسے ہونے چاہئیں جن پر اس لڑکی کے سلسلے میں اعتماد کیا جا سکتا ہو۔ اگر ان کے فسق اور خیانت کی وجہ سے ان پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو تو پھر انہیں لڑکی کے لیے حق حضانت حاصل نہیں۔ کیونکہ بچی کو ان کی کفالت میں دینا نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عصبات کو یہ حق صرف بچی کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لیے حاصل ہے۔ لہٰذا اس آدمی کے لیے یہ حق ثابت نہ ہوگا جس سے کسی قسم کے جانی یا مالی نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ بھائی، چچا بھی اگر ایسے لوگ ہوں جن پر اس بچی کے نفس اور مال کے بارے میں اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو تو بچی ان کے حوالے نہ کی جائے اور قاضی کسی ثقہ، امانت دار اور انصاف پسند مسلمان خاتون کے سپرد کر دے یہاں تک کہ وہ بچی بالغ ہو جائے بالغ ہونے کے بعد وہ جہاں چاہے جا سکتی ہے۔ خواہ وہ باکرہ (کنواری) ہی کیوں نہ ہو۔

۳- دین ایک ہو مردوں کی حضانت کی تیسری شرط اتحاد دین (دین کا ایک ہونا) ہے لہٰذا اس عصبہ کو یہ حق حاصل نہیں جو بچہ کے دین پر نہ ہو۔ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ یہ حق صرف عصبہ کے لیے ثابت ہے اور دین کا مختلف ہونا عصبیت (عصبہ ہونے) کے لیے مانع ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ دو بھائیوں میں سے جب ایک مسلمان اور دوسرا یہودی ہو، ادھر بچہ بھی یہودی ہو تو یہودی بھائی بچہ کی حضانت کا زیادہ مستحق ہے۔ کیونکہ وہی اس کا عصبہ ہے نہ کہ مسلمان بھائی (واللہ عزوجل الموفق)

حضانت میں والدین کا اختلاف بالغ ہونے سے قبل لڑکے یا لڑکی کو اپنی حضانت میں لینے کے لیے ماں باپ اگر جھگڑا کریں تو ہمارے (احناف کے) نزدیک لڑکے اور لڑکی کو اس بات کا حق نہیں کہ والدین میں سے جس کو چاہیں اس کا انتخاب کرلیں اس کے برعکس امام شافعی لڑکے، کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ انتخاب کی سوجھ بوجھ رکھتا ہو تو اسے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یارسول اللہ! میرا خاوند مجھ سے اپنے اس لڑکے کو چھیننا چاہتا ہے جو میرے ہی پیٹ سے ہے جب کہ اس لڑکے نے مجھے اب تک نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے پانی پلایا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تم دونوں قرعہ اندازی کرلو۔ وہ آدمی کہنے لگا کون میرے لڑکے کو مجھ سے جدا کرسکتا ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے سے فرمایا: تو ماں باپ میں سے جس کو چاہتا ہے اختیار کرلے اس نے اپنی ماں کو اختیار کیا چنانچہ آں جنابؐ نے وہ لڑکا ماں کے حوالے کردیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو دینے میں بچے کی رعایت ہے کیونکہ وہ باپ سے زیادہ شفیق ہوتی ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماں سے فرمایا کہ تو بچے کی اس وقت تک مستحق ہے جب تک کہ تو دوسری شادی نہ کرلے۔ اس روایت میں آپؐ نے بچے کو اختیار نہیں دیا کہ وہ والدین میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے۔ دوسرے یہ کہ بچے کو والدین میں سے کسی کے انتخاب کا حق دینا حکمت اور مصلحت کے خلاف ہے کیونکہ فطری غلبۂ خواہشات کی وجہ سے وہ مستقل طور پر بے کاری، کاہلی، لکھنے پڑھنے اور دیگر امور دین سیکھنے سے گریز کی طرف مائل ہوجائے گا اور والدین میں سے اسے اختیار کرے گا جو اسے بے جا مہلت دیے رکھے گا اور اس کی تعلیم و تربیت نہیں کرے گا اور ایسا کرنے والی عموماً ماں ہی ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک حضرت ابوہریرہ والی روایت کا تعلق ہے جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، اس سے مراد بالغ کو اختیار دینا ہے اور خود روایت کے الفاظ یعنی قد نفعني وسقاني من بئر ابي عنبة " (اس لڑکے نے مجھے نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے مجھے پانی پلایا ہے، اس بات پر دال ہیں کہ وہ لڑکا بالغ تھا کیونکہ ظاہر ہے نفع پہنچانا سے مراد کمائی کرکے کھلانا ہے۔ اور کمائی کرنا بالغ ہی کا کام ہوسکتا ہے اسی طرح کنویں سے پانی کھینچنا بھی بالغ ہی کا کام ہوسکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ روایت بالغ لڑکے کے بارے

میں ہے۔ اور بالغ لڑکے کو حق انتخاب دینے کے ہم بھی قائل ہیں۔ اور اس پر دلیل عمارۃ بن ربیعہ مخزومی سے مروی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میرے باپ بحرین کی طرف غزوہ میں شریک ہوئے جہاں وہ شہید ہو گئے۔ میرا چچا مجھے لے جانے لگا تو میری والدہ نے حضرت علی المرتضیٰ کے ہاں مقدمہ دائر کیا۔ میرے (عمارۃ بن ربیعہ) ساتھ میرا چھوٹا بھائی بھی تھا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے مجھے اختیار دیا تین مرتبہ۔ تو میں نے ہر مرتبہ اپنی امی کو اختیار کیا۔ اس پر میرے چچا نے انکار کیا تو حضرت علی المرتضیٰ نے اسے ڈانٹتے ہوئے فرمایا کہ اگر یہ چھوٹا بچہ بالغ ہوتا تو اسے بھی میں اسی طرح اختیار دیتا۔ یہ روایت اس بات پر دال ہے کہ بچے کو والدین میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق بعد از بلوغ ہے نہ کہ قبل از بلوغ۔

فصل

حضانت کی جگہ کا بیان

میاں بیوی کے درمیان جب رشتۂ زوجیت قائم ہو تو حضانت (بچے کی پرورش) کی جگہ وہی ہے جہاں میاں بیوی مقیم ہوں حتیٰ کہ خاوند اگر اس شہر سے چلے جانے کا ارادہ رکھتا ہو اور یہ بھی چاہتا ہو کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کو اس عورت سے لے لے جس کی حضانت میں بچہ موجود ہے تو ایسا نہیں کر سکتا یہاں تک کہ وہ بچہ حاضنہ (پرورش کرنے والی) عورت سے بے پرواہ ہو جائے۔ وجہ وہی مذکورہ کہ عورت مرد سے حضانت کی زیادہ مستحق ہے لہٰذا مرد عورت سے بچہ نہیں چھین سکتا چہ جائیکہ وہ بچے کو اس شہر سے ہی نکال لے جائے جس میں اس کی حاضنہ رہتی ہو۔ اور اگر عورت اپنے اقامت والے شہر سے کسی دوسرے شہر میں منتقل ہونا چاہے تو خاوند اسے روک سکتا ہے۔ چاہے بچہ اس کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اسے اپنے خاوند کے گھر میں قیام کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح معتدہ (عدت گزارنے والی) عورت کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ بچے کے ساتھ یا بچے کے بغیر خاوند کے گھر سے نکلے اور نہ ہی خاوند کو اسے گھر سے نکالنا جائز ہے کیونکہ ارشاد ربانی ہے۔

لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة (سورۃ الطلاق:)

یعنی تم انہیں (مطلقہ عورتوں کو) ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی مرتکب ہوں۔

ایک شہر سے دوسرے شہر جانے کی صورت جب عورت کی عدت گزر چکی ہو اور وہ اپنے بچے کو لے کر اس شہر سے جانا چاہتی ہو جس میں پہلے مقیم تھی تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

۱- اگر وہ اس شہر کی طرف جانا چاہتی ہو جس میں اس کا نکاح ہوا تھا تو اس شہر میں جا سکتی ہے مثلاً ایک آدمی نے کوفی عورت سے کوفہ شہر کے اندر نکاح کیا۔ پھر وہ اسے شام میں لے آیا جہاں اس کی

اولاد ہوئی۔ بعد ازاں ان کے درمیان جدائی ہوگئی اور عدت بھی پوری ہوگئی۔ اب عورت چاہتی ہے کہ وہ اپنے بچوں کو لے کر کوفہ چلی جائے تو ایسا کر سکتی ہے۔ کیونکہ ممنوع والد اور بیٹے کے درمیان ایسی تفریق ہے جس سے والد کو ضرر پہنچتا ہو اور والد اس تفریق پر پہلے سے راضی تھا۔ اس کی رضامندی کی دلیل اس کا عورت کے ساتھ عورت ہی کے شہر میں شادی کرنا ہے۔ کیونکہ جو آدمی عورت ہی کے شہر میں اس کے ساتھ نکاح کرتا ہے تو بظاہر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں قیام کرے گا۔ تو گویا وہ اسی شہر میں بچے کی حضانت پر جس طرح تفریق سے پہلے راضی تھا۔ اسی طرح بعد میں بھی راضی ہے۔ ہاں اگر نکاح قائم رہتا تو پھر عورت کو اپنے خاوند کی پیروی لازم تھی۔ جب نکاح زائل ہوگیا تو مانع بھی دور ہوگیا۔

ب۔ اگر شادی عورت کے اپنے شہر کی بجائے کسی دوسرے شہر میں ہوئی ہو تو پھر اس کو تفریق کے بعد اس بات کا حق نہیں کہ وہ بچے کو لے کر اپنے اصل شہر کی طرف چلی جائے۔ اس کی صورت یوں ہے کہ ایک دہی کوفی عورت سے شام میں شادی کرے۔ پھر ان دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے۔ اب اگر وہ بچہ کو لے کر کوفہ جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی کیونکہ جب نکاح اس شہر (کوفہ) میں نہیں ہوا تو گویا باپ کی اس شہر میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ نہ تفریق سے قبل اور نہ تفریق کے بعد۔

ج۔ اگر عورت بچے کو لے کر اس شہر میں جانا چاہتی ہے جو اس کا پیدائشی شہر تو نہیں البتہ اس میں اس کی شادی منعقد ہوئی تھی۔ مثلاً ایک آدمی نے کوفی عورت کے ساتھ شام میں شادی کی۔ پھر بیوی کو لے کر بصرہ چلا آیا وہاں دونوں کے درمیان جدائی ہوگئی۔ اب عورت اگر اپنے بچوں کو لے کر شام میں جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی۔ کتاب الاصل میں یوں ہی مذکور ہے: کیونکہ جس شہر میں شادی ہوئی ہے وہ نہ عورت کا اصلی شہر ہے اور نہ خاوند کا۔ وہ تو دونوں کے واسطے اجنبی شہر ہے۔ تو وہاں شادی کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ خاوند اس شہر میں ان بچوں کی حضانت پر بھی راضی ہے جو نکاح کا ثمرہ ہوتے ہیں۔

مذکورہ صورتوں میں گویا دو شرطوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ عورت بچے کو لے کر جس شہر جانا چاہتی ہو وہ اس کا رہائشی یا پیدائشی شہر ہو۔ دوسری یہ کہ نکاح یا شادی بھی اسی شہر میں ہوئی ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں تو پھر عورت کو بچے کو لے کر جانے کا حق نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے اور موصوف نے فقط مکان عقد (نکاح) کا اعتبار کیا ہے یعنی جس شہر میں عقد نکاح ہوا ہو وہاں بچے کو لے کر جا سکتی ہے چاہے وہ اس کا اصلی شہر ہو یا نہ ہو۔ اور اسی چیز کی طرف الجامع الصغیر میں امام محمد نے بھی اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ میں اس مسئلے میں عقد نکاح کو دیکھتا ہوں کہ وہ کہاں واقع ہوا ہے۔ جامع صغیر میں امام محمد کے اس قول کی اتباع میں طحاوی اور [illegible] نے بھی مکان عقد ہی کا اعتبار کیا ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ امام محمد نے الجامع الصغیر میں اس مسئلہ کو مجملاً (اجمال کے ساتھ) بیان کیا ہے اور کتاب الاصل میں بڑی تفصیل کے ساتھ اسی طرح بیان کیا ہے جس طرح ہم نے اوپر عرض کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مجمل کا حکم مفسّر کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی مفسّر حکم بیان ہوتا ہے مجمل حکم کا، جیسا کہ کتاب و سنت کی کسی مجمل نص کے ساتھ جب تفسیر ملے تو وہ مجمل نص بھی مفسّر بن جاتی ہے۔ اسی طرح یہ ہے (واللہ عزوجل الموفق)

عورت نئے بچے کو لے کر کسی دوسرے شہر میں جانے یا نہ جانے کی یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب دونوں شہر ایک دوسرے سے بہت دور ہوں اور اگر دونوں شہر ایک دوسرے کے اتنے قریب ہوں کہ باپ بچے کو مل کر شام کو گھر واپس آسکتا ہو تو پھر عورت اس قریبی شہر میں بچے کو لے کر منتقل ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں باپ کو کوئی خاص تکلیف نہیں ہے۔

دیہات کا حکم حضانت کے مسئلے میں دیہات کا حکم تمام صورتوں میں وہی ہے جو شہر کا ہے یعنی اگر نکاح اس کے اپنے گاؤں میں ہوا تھا تو وہاں جا سکتی ہے۔ اگر نکاح کسی دوسرے گاؤں میں ہوا تو پھر جدائی کے بعد نہ اپنے گاؤں میں جا سکتی ہے اور نہ اس گاؤں میں جس میں نکاح واقع ہوا تھا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب میاں کے گاؤں اور عورت کے گاؤں میں بہت دوری ہو اور اگر قریب ہوں تو پھر عورت بچے کو لے کر کسی بھی گاؤں میں جا سکتی ہے۔

شہر سے دیہات منتقلی کا حکم جب بچے کا باپ شہر میں مقیم ہو اور بچے کی ماں جدائی کے بعد بچے کو لے کر اگر اس دیہات میں جانا چاہتی ہو جو اس کا اپنا ہے اور جس میں نکاح واقع ہوا تھا تو وہ اس دیہات میں بچے کو لے جا سکتی ہے چاہے وہ دیہات شہر سے دور ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر وہ دیہات عورت کا تو اپنا نہ ہو مگر خاوند کا پیدائشی دیہات ہو اور شادی بھی وہیں ہوئی ہو تو بھی عورت بچے کو لے کر وہاں منتقل ہو سکتی ہے۔ اور اگر وہ دیہات ایسا ہے جہاں نکاح نہیں ہوا تھا تو پھر عورت بچے کو لے کر وہاں نہیں جا سکتی چاہے وہ دیہات شہر کے قریب ہی کیوں نہ ہو۔ بخلاف شہر کے۔ (یعنی شہر اگر قریب ہو تو وہاں جا سکتی ہے) شہر سے ایسے دیہات میں بچے کو لے کر نہ جا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ دیہاتیوں کے اخلاق و عادات شہریوں جیسے نہیں ہوتے بلکہ سخت قسم کے ہوتے ہیں لہٰذا بچے کا ان کے اخلاق و عادات کو اپنانا بچے کے لیے نقصان دہ ہے جب اس دیہات میں نکاح نہیں پایا گیا تو گویا والد کی اس دیہات میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ واللہ اعلم

دارالحرب منتقل ہونے کا حکم عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اپنے بچے کو لے کر دارالاسلام سے دارالحرب چلی جائے چاہے اس کا نکاح دارالحرب ہی میں ہوا ہو کیونکہ اس میں یہ اندیشہ ہے کہ بچہ کفار کی عادات و اطوار کو اپنائے گا ہاں اگر میاں بیوی دونوں حربی (دارالحرب میں رہنے والے) ہوں تو پھر بچے کو لے کر وہاں جا سکتی ہے کیونکہ بچہ ماں باپ کے تابع ہوتا ہے (واللہ عزوجل اعلم وھو الموفق)

كتاب الاِعتاق

غلام آزاد کرنے کا بیان

اس باب میں متعلقہ کلام چند فصول پر مشتمل ہے۔

اعتاق (آزاد کرنے) کی اقسام کا بیان

اعتاق کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

صفت اعتاق کا بیان

اعتاق کے ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتاق کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان

پہلی فصل

اقسام اعتاق کا بیان

پہلی تقسیم کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنے) کی چار قسمیں ہیں:
واجب، مستحب، مباح اور حرام و ممنوع۔

اعتاق واجب وہ اعتاق (غلام آزاد کرنا) ہے جو قتل، ظہار، قسم اور افطار (روزہ توڑنا) میں ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ قتل ظہار اور افطار میں کفارہ ادا کرنے والے کو اگر اعتاق پر قدرت حاصل ہو تو پھر اعتاق ہی واجب ہوتا ہے اور کفارۂ قسم میں اختیار کے ساتھ واجب ہے کہ اعتاق (غلام آزاد) کرے یا دوسرے طور پر کفارہ ادا کرے قتل اور ظہار کے کفارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ۔ (پس ایک گردن کا آزاد کرنا ہے) اور یمین (قسم) کے کفارہ میں فرمایا: "اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" (یا ایک گردن آزاد کرنا ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے مصدر کے صیغہ سے حکم فرمایا ہے جیسا کہ اپنے فرمودات — "فَضَرْبَ الرِّقَابِ"۔ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ" اور" وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ" وغیرہ میں صیغۂ امر کی بجائے دوسرے صیغوں سے حکم دیا ہے۔ اور افطار (عمداً روزہ توڑ دینے) کے کفارہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اَعتق رقبة" یعنی ایک گردن آزاد کر۔

٢

اعتاق مستحب وہ ہے جو بدون واجب ہونے کے محض اللہ تعالیٰ کے واسطے کیا جائے۔ کیونکہ شریعت نے ایسے اعتاق (غلام آزاد کرنے) کو پسند فرمایا ہے۔ چنانچہ

ا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
ایما مومن اعتق مومناً فی الدنیا اعتق اللہ تعالیٰ بکل عضو منہ عضواً منہ من النّار۔
ترجمہ: جس مومن نے کسی مومن (غلام) کو دنیا میں آزاد کیا (یا کرایا) اللہ تعالیٰ (آخرت میں) غلام کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کے ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔

ب۔ حضرت واثلہ بن الاسقع بیان کرتے ہیں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں ایک صاحب کے سلسلے میں تشریف لائے جس پر غلام آزاد کرنا واجب ہو چکا تھا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا! تم اس کی طرف سے غلام آزاد کرو اللہ تعالیٰ غلام کے ہر ہر عضو کے بدلے میں اس کے ہر ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔

ج۔ حضرت ابونجیح السلمی کہتے ہیں کہ غزوہ طائف میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ میں نے آپ کو یہ فرماتے سنا:
جس کسی نے اللہ کے راستے میں ایک تیر پھینکا اس کے واسطے جنت میں ایک بلند درجہ ہے اور جو آدمی اسلام (کے راستے) میں بوڑھا ہوا تو اس کا یہ بوڑھا ہونا قیامت میں اس کے لئے نور ہوگا اور جس مسلمان آدمی نے کسی مسلمان غلام کو آزاد کیا تو غلام کی ہر ہڈی کے عوض اس کی ہڈی دوزخ کی آگ [illegible] دی جائے گی اور جس مسلمان عورت نے کسی مسلمان لونڈی کو آزاد کیا تو لونڈی کی ہر ہڈی کے بدلے اس کی ہڈی آگ سے آزاد ہوگی۔

د۔ حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ ایک بدوی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں آیا اور عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے کوئی ایسا عمل تعلیم فرمائیے جو مجھے جنت میں پہنچا دے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: غلام کو آزاد کر اور گردن کو چھڑا۔ اس نے عرض کیا حضور! کیا یہ دونوں ایک ہی چیز نہیں فرمایا نہیں عتق النسمہ" یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرے اور فک الرقبۃ یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرانے میں اس کی امداد کرے۔

اعتاق مباح اعتاق مباح یہ ہے کہ بغیر کسی نیت کے غلام کو آزاد کیا جائے یہ اعتاق، مباح اس لیے ہے کہ اس میں اباحت کا معنی پایا جاتا ہے اور اباحت یہ ہے کہ ایک کام کے کرنے اور نہ کرنے میں شرعاً عاقل کو اختیار ہو۔

اعتاق حرام اعتاق ممنوع یا حرام یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے یوں کہے" انت حر لوجہ الشیطان" یعنی تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے۔ ایسا کہنے سے آزادی واقع ہو جائے گی کیونکہ اعتاق کا رکن اور شرط پائی گئی۔ اور "لوجہ الشیطان" کہنے میں اعتاق کا مقصود ظاہر ہو گیا ہے۔

اعتاق کی اور بھی اقسام ہیں جنہیں ہم ان کے مواقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

دوسری فصل

اعتاق کے رکن کا بیان

اعتاق کا رکن وہ لفظ ہے جس کی وضع (ترکیب) ہی فی الجملہ عتق (آزادی) پر دلالت کے لئے کی گئی ہو یا ایسا لفظ ہو جو لفظ عتق کے قائم مقام ہو ایسی صورت میں ایسے الفاظ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جن سے فی الجملہ عتق ثابت ہو چاہے نیت کے ساتھ یا بغیر نیت کے۔ اور ایسے الفاظ بیان کرنے کی بھی ضرورت ہوگی جن سے بالکل عتق ثابت نہیں ہوتا۔

وہ الفاظ جن سے فی الجملہ عتق (آزاد کرنا) ثابت ہوتا ہے، تین قسم کے ہیں۔ صریح ملحق بالصریح (جو صریح کے ساتھ ملائے گئے ہیں) اور کنایہ۔

۱۔ صریح لفظ صریح لفظ وہ ہے جو لفظ عتق یا لفظ حریۃ یا لفظ ولاء سے مشتق (نکالا گیا) ہو مثلاً غلام کو یہ کہنا کہ اعتقتك یا حررتك (میں نے تجھے آزاد کیا) یا انت عتیق او محتق (تو آزاد ہے) یا یہ کہنا کہ انت مولای یعنی تو میرا آقا ہے۔ صریح لغت میں اس اسم کو کہتے ہیں جس کا معنی بالکل ظاہر اور جس کی مراد سامع (سننے والے) کے نزدیک کھلی ہوئی ہو۔ اور ان الفاظ یعنی عتق، حریۃ اور ولاء میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہے۔ لفظ عِتق اور حریۃ میں تو کسی قسم کا شک ہی نہیں۔ ان کا استعمال ہی عتق (آزادی) کے لیے ہوتا ہے اور ان کی مراد یعنی آزادی سامع کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔ پس یہ الفاظ صریح ہیں اور ان میں متکلم سے نیت دریافت کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ رہا لفظ ولاء اور اس سے مشتق لفظ مولیٰ تو اگرچہ یہ لفظ "عین" اور "قرء" کی طرح الفاظ مشترکہ میں سے ہے اور اس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے مثلاً اس کا ایک معنی ناصر ہے یعنی مدد کرنے والا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ذَالِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَاَنَّ الْكَافِرِيْنَ لَا مَوْلٰى لَهُمْ۔ (سورۃ محمد: ۱۱)

ترجمہ: یہ اس سبب سے کہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مددگار نہیں۔

مولیٰ کا معنی چچازاد بھائی بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر حضرت زکریا علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا قول بیان فرمایا ہے۔ حضرت زکریا بارگاہ الٰہی میں عرض کرتے ہیں: وَاِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَّرَائِیْ (سورۃ مریم: ۵) ترجمہ: اور میں اپنے بعد (اپنے) چچازادوں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں۔ لفظ مولیٰ کا اطلاق مُعتِق (آزاد کرنے والے) اور مُعتَق (آزاد شدہ) پر بھی ہوتا ہے لیکن یہاں (یعنی غلام کو انتَ مولای کہنے میں) مولیٰ کا معنی نہ تو ناصر (مددگار) لیا جا سکتا ہے کیونکہ آقا عموماً اپنے غلام سے مدد نہیں چاہا کرتا۔ نہ چچازاد کا معنی لیا جا سکتا ہے جبکہ غلام معروف النسب ہو اور نہ مُعتِق (آزاد کنندہ) کا معنی لیا جا سکتا ہے لہٰذا اس لفظ کی مراد مُعتَق (آزاد شدہ) متعین ہو گئی

اور مشترک لفظ میں ایک قابلِ احتمال معنیٰ کو کسی معین دلیل سے متعین کیا جا سکتا ہے تو یہ عتق میں صریح ہو گیا بس نیت
پوچھنے کی ضرورت نہیں ، جیسا کہ انت عتیق او حر کہنے میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی ۔ اسی طرح یہ
الفاظ جب صیغۂ ندا کے ساتھ ذکر کئے جائیں بایں طور کہ غلام سے کہا جائے یا حر ، یا عتیق ،
یا معتق تو بدون نیت کے عتق ثابت ہو جائے گا کیونکہ ان الفاظ کی وضع ہی عتق اور حریت کے واسطے ہے
صرف ندا کے ساتھ ذکر کرنا ایسا ہی ہے جیسے انت حر یا انت عتیق او معتق کہنا ہے۔
امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر غلام کا نام ہی " حر " ہو اور اسے " یا حر " کہہ کر پکارا جائے تو آزاد نہ ہو گا کیونکہ
اس وقت لفظ حر کا اطلاق اسم علم پر ہو گا نہ کہ اسم صفت پر۔

اسی طرح غلام کو اگر " یا مولای " کہہ کر آواز دی جائے تو اصحاب ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ ، ابویوسفؒ
اور امام محمدؒ) کے نزدیک آزادی واقع ہو جاتی ہے۔ بخلاف امام زفرؒ کے ان کے نزدیک بدون نیت کے آزادی واقع
نہیں ہوتی ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کو " یا مولای " کہہ کر پکارنا تعظیماً بھی ہو سکتا ہے اور آزاد کرنے
کے لئے بھی ۔ لہٰذا آقا کی نیت کے بغیر آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ " یا سیدی " اور " یا مالکی " کہہ کر پکارنے
میں آزادی نیت پر موقوف ہے۔ ہمارے اصحاب (امام اعظم اور صاحبین) کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو " یا مولای "
کہہ کر پکارنے میں عادتاً تعظیم مقصود نہیں ہوتی بلکہ آزاد کرنا ہی مراد ہوتا ہے لہٰذا " یا مولای " کہنا گویا " انت
مولای " کہنے کے مترادف ہے۔ اگر ایسا کہے تو غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح یہ ہے بخلاف یا سیدی " یا " یا مالکی " کہہ
کر پکارنے کے ۔ کیونکہ اس طرح پکارنے میں بعض اوقات عزت و تکریم مقصود ہوتی ہے لہٰذا اس طرح پکارنے
میں بغیر کسی قرینہ اور نیت کے عتق ثابت نہ ہو گا اور امام محمدؒ نے اس کی علت بتلاتے ہوئے فرمایا کہ " یا
مولای " کہنے کی صورت میں ہم نے جو اسے آزاد قرار دیا ہے تو وہ ولاء کی وجہ سے ہے نہ کہ ملکیت کی
وجہ سے اور اس کا معنیٰ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ۔ واللہ عزوجل اعلم ۔

مسائل اگر آقا ان الفاظ (عتق حریۃ اور ولاء) سے مشتق الفاظ پر مشتمل کوئی جملہ غلام سے کہے مثلاً اعتقتک
وغیرہ (یعنی میں نے تمہیں آزاد کیا) پھر دعویٰ یہ کرے کہ اس جملے سے میری مراد خبر دینا تھا نہ کہ
عتق ۔ تو عدالت میں اس کے اس دعوای کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ دعوای ظاہر معنی سے
پھرا ہوا ہے دوسرے عرفِ لغت اور عرفِ شرع میں اس کا معنی نئے سرے سے آزاد کرنا ، ہوتا ہے
جیسا کہ یہ اخبار (خبر دینے) میں مستعمل ہوتا ہے ۔ اور عرب لوگ شریعت کی آمد سے قبل اس صیغہ سے
اپنے غلاموں کو آزاد کیا کرتے تھے اور خبر پر اس صیغہ کو محمول کرنا جھوٹ پر محمول کرنا ہے اور عاقل
آدمی کا ظاہر حال اس کے برعکس ہوتا ہے (یعنی وہ جھوٹ نہیں بولتا) لہٰذا عدالت میں اس کی تصدیق
نہیں کی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی بیوی سے کہے " طَلَّقْتُكِ " (میں نے تجھے طلاق دی) اور اس صیغہ
سے اخبار کی جھوٹی نیت کرے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جاتی البتہ دیانۃً اس کی تصدیق
کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا کلام احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ کلام اخبار کا احتمال
رکھتا ہے اگرچہ یہ معنی اور نیت ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے کہا کہ اس کلام سے میری مراد خبر دینا
تھا تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر یہ کلام " مؤکد " ہوا تو بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ محض جھوٹ ہے
اور اگر " انشاء " ہوا تو عدالت میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ظاہر میں ان الفاظ سے انشاء (اعتاق)

کا ارادہ ہے لہٰذا ظاہر سے کلام کو پھیرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانتہً سچا سمجھا جائے گا کیونکہ یہ لفظ ماضی کے متعلق خبر دینے کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس کام سے آزاد ہے یا کہا آج تو اس کام سے آزاد ہے تو وہ قضاء (عدالت) کی رُو سے بالکل آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں جو عمل یا زمانہ کے اعتبار سے تقسیم ہو سکے یعنی ایک کام یا ایک دن میں تو آزاد ہو اور دوسرے کام یا دوسرے دن میں پھر غلام بن جائے لہٰذا ایک کام یا ایک زمانہ میں اعتاق تمام کاموں اور تمام زمانوں میں اعتاق ہو گا۔ پس جب اس نے ایسی نیت کی تو ظاہر کے خلاف کیا لہٰذا قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور ظاہر مراد کے مطابق غلام مطلقاً آزاد ہو جائے گا۔

○ اسی طرح آقا اگر غلام سے کہے" انت مولای "اور پھر کہے میری اس سے مراد موالاۃ فی الدین (دین میں دوستی) تھی تو قضاءً (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر معنی کے خلاف ہے اور ظاہر میں یہ لفظ ولاء عتق کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے۔ ہاں از روئے دیانت اس کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ جملہ اُس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی اس نے نیت کی ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا:" ما انت الا حر " یعنی تو نہیں ہے مگر آزاد۔ تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ جملہ انت حر کی تاکیدی شکل ہے۔ اور نفی کے بعد اثبات ہے جیسا کہ لا الہ الا اللہ میں نفی کے بعد اثبات ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا انت حرٌ لوجہ اللہ تعالیٰ (تو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے آزاد ہے)، تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ" لوجہ اللہ تعالیٰ " کا لام تو فقط آزادی کی غرض بتانے کے لئے ہے۔ اس کے مطلق انت حر کہنے ہی سے آزادی واقع ہو گئی" لوجہ اللہ تعالیٰ "ساتھ بول کر اس نے آزاد کرنے کی غرض و غایت بھی بتا دی۔

○ اسی طرح اگر آقا نے غلام سے کہا" انت حر لوجہ الشیطان "(تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے) تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزادی تو فقط انت حر کہنے سے واقع ہو گئی۔ لوجہ الشیطان میں اس نے اپنی غایت بیان کی۔ لوجہ الشیطان کے الفاظ انت حر پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔

○ اگر آقا نے اپنے سالم نامی غلام کو" یا سالم "کہہ کر پکارا جواب میں سالم کی بجائے مرزوق نے کہا حاضر جناب! آقا نے کہا انت حر یعنی تو آزاد ہے حالانکہ مرزوق کو آزاد کرنے کی اس کی نیت نہ تھی۔ تو جس غلام نے جواب دیا ہے یعنی مرزوق وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا کا انت حر کہنا خطاب ہے۔ اور خطاب بدرجہ اولیٰ اس بات کا سزاوار ہے کہ وہ ساکت (خاموش رہنے والے) کی بجائے متکلم کی طرف متوجہ ہو اور اگر آقا کہے کہ میری مراد سالم کو آزاد کرنے کی تھی تو قضاء کی رُو سے سالم اور مرزوق دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ مرزوق تو اس وجہ سے کہ انت حر کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہے اور سالم اس کے اپنے اقرار کی وجہ سے۔ اور اگر آقا یوں کہے کہ" یا سالم انت حر "اے سالم تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں سالم ہی آزاد ہو گا۔ کیونکہ یہاں انت حر کا خطاب سالم ہی کی طرف متوجہ ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے غلام کی طرف۔ واللہ عزّ و جلّ اعلم

مُلحق بالصریح وہ لفظ ہے جو اپنی وضع (ترکیب) میں تو عتق کے لئے صریح نہ ہو لیکن حکم میں صریح کے ساتھ ملا دیا گیا ہو۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہبہ کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے ہبہ کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے فروخت کیا۔ ان تمام صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا چاہے غلام اس ہبہ اور بیع کو قبول کرے یا نہ کرے اور آقا غلام کو آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ ہبہ کرنا یا بیع کرنا گویا واہب (ہبہ کرنے والے) یا بائع (فروخت کرنے والے) کی طرف سے موہوب (جس چیز کو ہبہ کیا جائے) یا مبیع (جس چیز کو فروخت کیا جائے) کو اپنی ملکیت سے زائل کر دینے کا اعلان ہے۔ اب موہوب لہ (وہ آدمی جس کے لئے ہبہ کیا جائے) یا مُشتری (خریدار) کی طرف سے اس چیز کو قبول کرنے کی حاجت ہے۔ مگر مملوک جب تک آزاد نہ ہو وہ ہبہ یا بیع کو قبول نہیں کر سکتا۔ تو ہبہ اور بیع ازالۃ الملک عن الرقیق کو باقی رکھیں گے مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ اور یہی معنی ہیں اعتاق کے۔ لہٰذا مذکورہ کلمات میں قبول یا نیت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ موہوب یا مَبیع سے زوالِ ملکیت پر صراحۃً دلالت کر رہے ہیں اور اعتاق نام ہی ازالۃُ الملک کا ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ آقا اگر اپنے غلام سے کہے "وهبت لك نفسك" یعنی میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہبہ کیا اور پھر کہے اس ہبہ سے میری مراد اس کے عتق کو ہبہ کرنا تھا نہ کہ اسے آزاد کرنا تو عدالت میں اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ ہبہ کی وضع ہی موہوب سے ازالۃ الملک کے ہے۔ تو گویا اس نے ظاہر معنیٰ سے عدول (رجوع) کیا ہے لہٰذا عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا ہاں عنداللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ یہ جملہ اس معنیٰ کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی وہ نیت بتا رہا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا: انت مولى فلان اوعتيق فلان (تو فلاں آدمی کا آزاد کردہ ہے) تو عدالت کی رُو سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا نے خبر دی ہے کہ غلام فلاں کا آزاد کردہ ہے حالانکہ وہ فلاں کا آزاد کردہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مملوک نہ ہو اور پھر وہ اسے آزاد نہ کرے۔

اگر آقا اپنے غلام سے کہے: اعتقك فلان (تجھے فلاں نے آزاد کیا) تو اس جملے سے غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس جملے میں جہاں اس معنیٰ کا احتمال ہے کہ فلاں نے تجھے ملکیت میں لینے کے بعد آزاد کر دیا وہاں اس معنیٰ کا بھی احتمال ہے کہ فلاں فی الحال تجھے آزاد کر رہا ہے حالانکہ غلام اس کی ملک میں ہی نہیں لہٰذا اس کا آزاد کرنا بے معنی ہے پس اس جملہ میں دونوں معانی کے احتمال کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مِلک کی رُو سے آزاد ہونے والے قرابتدار

اسی قبیل سے ہے کہ [illegible]ی اپنے غلام باپ یا غلام ماں یا غلام بیٹے کو خریدے تو وہ عام علماء کے نزدیک خریدتے ہی آزاد ہو جائیں گے [illegible] آدمی کی آزاد کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔ کیو[illegible] ان کے خریدنے کو شرعاً اعتاق (آزاد کرنا) بنا دیا گ[illegible]ی لہٰذا اگر اس نے ماں باپ یا بیٹے کو کفارہ ادا [illegible]نے کے لئے خریدا تھا تو ساتھ کفارہ بھی ادا ہو جائے یہ مذکورہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین [illegible]ے۔ جبکہ امام زفرؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ رشتے دار مطلق خریدنے سے آزا[illegible]ں ہو جاتے بلکہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے آزاد ہوتے

ہیں۔

اختلافِ ائمہ ائمہ میں اس اختلاف کی اصل بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ جو آدمی کسی محرم رشتہ دار کا خریدنے سے یا ہبہ و صدقہ قبول کرنے سے یا وصیت و وراثت سے مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار فوراً آزاد ہو جاتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مالک جب تک آزاد نہ کرے اس وقت تک وہ محرم رشتہ دار آزاد نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ ہو وہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو جاتا ہے اور جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ نہ ہو وہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے ہی آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ امام مالکؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی لڑکا اپنے باپ کے احسانات کا صلہ ہرگز نہیں چکا سکیگا سوائے اس صورت کہ وہ اپنے باپ کو مملوک پائے پھر اسے خریدے اور پھر اسے آزاد کر دے۔ اس حدیث سے امام مالک کا استدلال یوں ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خریدنے کے بعد اعتاق کا ذکر فرمایا ہے اگر نفس شراء (بذاتِ خود خریدنا) ہی اعتاق ہوتا تو آپ بعد میں آزاد کرنے کا ذکر نہ فرماتے کیونکہ آزاد شدہ کو آزاد کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ تو معلوم ہوا کہ قریبی رشتہ دار کو فقط خریدنا ہی اعتاق نہیں۔ امام مالک کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ شراء (خریدنا) نام ہے اثباتِ ملک کا اور اعتاق (آزاد کرنا) نام ہے ازالۂ ملک کا۔ اور ان دونوں میں منافات ہے تو ایک ہی لفظ بیک وقت اثبات اور ازالہ کیسے ہو سکتا ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من ملك ذا رحم محرم منه فهو حرٌّ۔

یعنی جو آدمی اپنے کسی محرم رشتہ دار کا مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار آزاد ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں بازار گیا تو میں نے دیکھا کہ میرا بھائی فروخت کیا جا رہا ہے چنانچہ میں نے اسے خرید لیا اب میں اسے آزاد کرنا چاہتا ہوں اس بارے میں آپؐ کا کیا حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان الله تعالى قد اعتقه یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے آزاد فرما دیا ہے۔

یہ دونوں حدیثیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف احناف کی حجت ہیں۔ امام مالک نے اوپر اپنے استدلال میں حضرت ابو ہریرہ کی جو روایت بیان کی ہے اس میں " فيعتقه " کا معنی یہ لیا جائے گا کہ وہ خرید کر اسے آزاد کرے تاکہ اس سلسلے کی تمام احادیث پر عمل ہو جائے اور احادیث میں تناقض سے بچا جائے رہا امام مالکؒ کا یہ کہنا کہ شراء تو اثباتِ ملک کا نام ہے جبکہ اعتاق ازالۃ الملک ہے تو بیک وقت ایک ہی لفظ سے اثباتِ ملک اور ازالۃ الملک کیسے ممکن ہے؟ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے لیکن ایک لفظ سے حکم اور اس کی ضد کا اثبات ایک زمانے کے اندر ممتنع ہے اور اگر حکم اور اسکی ضد کا اثبات دو زمانوں میں ہو تو یہ ممتنع نہیں۔ لہٰذا جائز ہے کہ لفظ شراء زمانہ اوّل میں ثبوتِ ملک کے لئے ہو اور زمانہ ثانی میں ثبوتِ عتق کے لئے ہو۔ کیونکہ اختلاف زمان کے وقت منافات نہیں رہتی۔

امام شافعیؒ اور احناف کا اختلاف اس مسئلے میں امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان اختلاف کی بنیاد ایک اصولی اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ، وہ قرابت جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہے، وہ اخوۃ (بہن بھائی ہونا)، عمومۃ (چچا یا پھوپھی

ہونا) اور خؤلة ہے ایسی قرابت کے ساتھ قطع تعلقی کرنا احناف کے نزدیک حرام ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں۔ قرابۃ الولادۃ میں قطع تعلقی کے حرام ہونے میں احناف اور شوافع کا اختلاف نہیں اور نہ ہی اس بات میں اختلاف ہے کہ جس قرابۃ میں نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچازاد وغیرہ ان کی قطع تعلقی حرام نہیں۔ امام شافعیؒ دراصل اخوۃ، عمومۃ اور خؤلۃ کی قرابت کو بنی اعمام کی قرابت کے ساتھ ملاتے ہیں جبکہ احناف اس قرابت کو قرابۃ الولادۃ کے ساتھ ملاتے ہیں اور اس اصولی اختلاف کی وجہ سے مسئلہ عتق میں اختلاف ہے اور دیگر بہت سے احکام میں بھی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل

اس قول میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق (آزاد ہونا) قرابت سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عتق ایک قسم کا صلہ ہے اور قرابت قریبی کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کو چاہتی ہے اور عتق ہر قسم کی صلہ رحمی اور احسانات میں سب سے بلند اور بڑا احسان ہے۔ لہٰذا یہ (عتق) ثابت نہیں ہوگا مگر بلند ترین قرابت سے اور بلند ترین قرابت قرابۃ الولادۃ ہے۔ کیونکہ اس میں جزئیت اور بعضیت (ایک دوسرے کا جزو ہونا) پائی جاتی ہے اور یہ بعضیت و جزئیت اس قرابت (اخوۃ، عمومۃ اور خؤلۃ) میں نہیں پائی جاتی لہٰذا اس قرابت کو قرابۃ الولادۃ کے ساتھ نہیں بلکہ قرابۃ بعیدہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور وہ ہے بنی اعمام (چچازاد وغیرہ) کی قرابت۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام میں اس قرابت کو قرابت بنی اعمام کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور وہ ہیں قصاص جاری کرنا قرض کے بدلے قید کرنا، شہادت قبول کرنا اجرت پر رکھنے کا جواز اور مکاتب نہ بنانا اور بیوی کا نکاح کرنا وغیرہ۔

احناف کی دلیل

ہماری دلیل یہ ہے کہ قرابۃ الولادۃ ملکیت کے وقت عتق کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ یہ ایسی قرابت ہے جس کو قطع کرنا شریعت میں حرام ہے اور ظاہر ہے ایسے قریبی کو ملک میں باقی رکھنا قطعیتِ رحم کا سبب ہے کیونکہ ملک میں ہونا ایک قسم کی ذلت اور ہلکاپن ہے جو دو قریبیوں کے درمیان دوری کا باعث بنتا ہے۔ اور اسی دوری کا نام قطعیتِ رحم ہے۔ قطع رحمی کی حرمت کے باوجود قطع رحمی کے باعث سبب کو باقی رکھنا صلہ رحمی کے خلاف ہے لہٰذا اس تناقض (خلاف) کو رفع کرنے کے لئے مِلک باقی نہیں رہے گی۔ اور جب مِلک باقی نہ رہی تو رِق (غلامی) بھی باقی نہ رہے گی اور جب رِق (غلامی) باقی نہ رہی تو عتق ثابت ہوگیا۔ رہی وہ قرابت جس میں نکاح حرام ہوتا ہے وہ بھی "مُحرّمة القطع" ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے کیونکہ قطع رحمی کی حرمت کو لازم کرنے والی نصوص (آیات واحادیث) عام یا مطلق ہیں ان میں قرابۃ الولادۃ اور غیر قرابۃ الولادۃ کا کوئی امتیاز نہیں ارشاد ربانی ہے:

وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ۔ (سورۃ النساء: ۱)

ترجمہ: اور اللہ سے ڈرو جس کے واسطے سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (اللہ سے ڈرو۔)

اس کا معنٰی یہ ہے کہ تم اللہ سے ڈرو اور اس کی نافرمانی نہ کرو اور قرابتوں کے معاملے میں بھی اللہ سے ڈرتے رہو ان سے قطع تعلقی نہ کرو۔ اس آیت کا یہ معنٰی بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو۔

(ب) ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

صلوا الارحام فانہ ابقی لکم فی الدنیا وخیر لکم فی الاخرۃ

ترجمہ: صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ چیز تمہارے لئے دنیا میں باقی رہنے اور آخرت میں عظیم بھلائی کا باعث ہے۔

اس حدیث میں صلہ رحمی کا حکم دینا گویا قطع رحمی سے روکنا ہے کیونکہ قطع رحمی صلہ رحمی کی ضد ہے اور ظاہر ہے کسی کام کا حکم دینا اس کی ضد سے منع کرنا ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

رحم (قرابت) باری تعالیٰ کی طرف سے ایک قسم کی ٹہنی ہے جو عرش کے ساتھ لٹکی ہوئی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ اے میرے پروردگار! یہ مقام تجھ سے پناہ مانگنے کا ہے مجھے قطع کیا گیا ہے اور مجھے جوڑا نہیں گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کیا تیرے لئے یہ بات کافی نہیں کہ میں نے تیرا نام اپنے نام میں سے نکالا ہے۔ میرا نام رحمٰن ہے اور تو رحم ہے (دونوں کا مادہ ایک ہے) پھر اللہ تعالیٰ اس سے فرماتا ہے فکر نہ کر جو تجھے جوڑے گا (صلہ رحمی کرے گا) میں بھی اسے جوڑوں گا اور جو آدمی تجھے توڑے (قطع تعلقی کرے) گا میں بھی اسے توڑوں گا۔" حدیث میں مذکور اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب پر ہی ہو سکتی ہے تو یہ حدیث اس چیز پر دال ہے کہ قطع رحمی حرام ہے۔ قرابت کو رحم یا تو اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ رحم رحمۃ سے مشتق ہے اور قرابت قریبی رشتہ دار پر طبعی طور پر رحمت و شفقت کا سبب بنتی ہے یا پھر عورتوں کے اس مخصوص عضو کی وجہ سے کہا گیا ہے جس کا نام "رحم" ہے جس سے قرابتیں وجود میں آتی ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ہر قرابت یا مطلق قرابت ظاہر نصوص کی بنا پر محرّمۃ القطع ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے سوائے اس قرابت کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقیّد کر دیا جائے۔

رہا امام شافعیؒ کا ان قرابتوں میں قصاص جاری کرنے سے استدلال۔ تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ قصاص جاری کرنا قطع رحمی کا باعث نہیں کیونکہ قصاص (جان کے بدلے میں جان یا عضو کے بدلے میں عضو) ایک فعل کی جزا ہے جو اپنے فاعل (کرنے والے) کی طرف منسوب ہو گی۔ تو قاتل بھائی یا کسی عضو کو قطع کرنے والا بھائی رحم کو قطع کرنے والا ہے جس نے گویا اپنی مرضی سے اپنی جان کو قتل کر دیا ہے یا اپنے کسی عضو کو کاٹ دیا ہے اسی طرح حبس بالدین (قرض میں قید کر دینے) کا معاملہ ہے کیونکہ یہ ادائیگی قرض میں تاخیر کی ایک سزا ہے جو مجرم کی طرف منسوب ہو گی۔ رہا اجرت (مزدوری) پر رکھنے کا معاملہ تو وہ عقد معاوضہ (لین دین کا ایک عقد) ہے عقد معاوضہ یوں کہ مال دے کر منفعت کا مالک بنا جاتا ہے۔ اور یہ عقد قریبی آدمی اپنی مرضی سے کرتا ہے جو قطع رحمی کا سبب نہیں ہے ہاں باپ کا بیٹے کو ایسے کام میں اجرت (مزدوری) پر رکھنا جائز نہیں ہے جس میں اسے کسی دوسرے کی احتیاجی ہو۔ یہ بات ناجائز اس واسطے نہیں کہ یہ قطع رحمی کا باعث ہے بلکہ اس لئے ناجائز ہے کہ بیٹے کا ویسے ہی فرض بنتا ہے کہ وہ باپ کی خدمت کرے لہٰذا اس خدمت کے مقابلے میں اجرت لینا جائز نہ ہو گا۔ اگر بیٹا باپ کو اجرت (مزدوری) پر رکھے تو یہ عقد (اجرت پر رکھنا) صحیح ہو گا لیکن باپ کے احترام کی وجہ سے اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا اور ہم تسلیم کرتے ہیں شرعاً باپ کا بڑا احترام ہے جو اس کے حق میں ظاہر ہو گا اور قصاص و قید کے بارے میں تو کوئی کلام ہی نہیں۔

امام شافعیؒ کا (قریبی کی) بیوی سے نکاح پر استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ کسی حد تک قطع رحمی ہے مگر اس قدر قطع رحمی حرمت کے معاملے میں غیر معتبر ہے دوسرے ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع

کرنا قطع رحمی سے بچنے کے لئے حرام کیا گیا ہے پھر بیوی کی طلاق اور عدت گزرنے کے بعد اس کی بہن سے نکاح شرعاً جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی ایک قسم کی قطع رحمی ہے۔

اب رہا مکاتب بنانے کا مسئلہ تو امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک بھائی کو مکاتب بنایا جا سکتا ہے۔ جبکہ امام ابویوسفؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف روایات منقول ہیں۔ ہم یہاں عرض کرتے ہیں کہ مکاتب کا بھائی کو مکاتب نہ بنانا قطعی رحمی کی طرف نہیں لے جاتا۔ کیونکہ اس کی ملکیت مکاتب بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ مکاتب بنانا صلہ رحمی اور محض احسان کے باب میں سے ہے اور مکاتب کی ملکیت ضروری ملکیت ہوتی ہے جو کہ احسان اور آزادی میں ظاہر نہیں ہوتی۔ جب وہ اس پر مکاتب نہ ہو سکا تو بھائی اس سے مملوک ہونے کی ذلت کو زائل کرنے پر قادر نہ ہوا لہٰذا یہ چیز قطعی رحمی کا باعث نہ ہوگی بخلاف قرابت الولادۃ کے کیونکہ مکاتب کی ملکیت اگرچہ ضروری ہے مگر وہ صرف اس کی ذاتی آزادی کے حق میں مشروع ہے جبکہ اپنے باپ اور بیٹے کی آزادی بھی انسان کی اپنی ذاتی آزادی کے معنی میں ہے کیونکہ آدمی اپنی اولاد اور آباؤ اجداد کی آزادی میں اسی طرح سعی کرتا ہے جیسا کہ اپنی ذاتی آزادی کے واسطے کوشش کرتا ہے (واللہ عزوجل اعلم۔)

ذی رحم محرم (وہ قرابت دار جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہوتا ہے) کا مالک بننے والا بالغ ہو یا بچہ، عاقل ہو یا مجنوں جوں ہی مالک بنے گا وہ قرابت دار آزاد ہو جائے گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "من ملك ذی رحم محرم منه فهو حر" (جو آدمی جونہی اپنے محرم قرابتدار کا مالک بنا تو وہ قرابتدار آزاد ہے) میں عموم ہے، دوسرے اس حکم یعنی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق فرمایا گیا ہے۔ پس جو آدمی ملک کی اہلیت رکھتا ہوگا وہ اس حکم کا بھی اہل ہوگا۔ اب بچہ اور مجنوں چونکہ اہل ملک میں سے ہیں لہٰذا وہ اس حکم کے بھی اہل ہوں گے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عاقل بچہ جب اپنے باپ کو خریدے تو باپ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے اور قریبی کو خریدنا ہی ہمارے نزدیک اعتاق ہوتا ہے حتّٰی کہ اس سے کفارہ بھی ادا ہو جاتا ہے حالانکہ بچہ چاہے عاقل ہی کیوں نہ ہو، اہل عتاق میں سے نہیں تو چاہیئے تو یہ کہ باپ آزاد ہی نہ ہو یا شراء (خریدنا) عتاق ہی نہ بنے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ باپ کے شراء کا اعتاق ہونا ہم گذشتہ صفحات میں نص (حدیث ابی ہریرہؓ) سے ثابت کر چکے ہیں اور نص میں تخصیص یا تقیید ہو سکتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ بچہ اہل عتاق میں سے نہیں اور نہ ہی بچہ کی شراء اعتاق بنتی ہے مگر بچہ کی شراء چونکہ تملیک بن جاتی ہے لہٰذا ملک کی وجہ سے اس کا باپ آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "من ملک ذی رحم محرم فهو حر" میں قریبی کی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق کیا گیا ہے نہ کہ اعتاق کے ساتھ۔

مسائل اگر آدمی اپنے بیٹے کی بیوی یا باپ کی منکوحہ یا اپنی رضاعی ماں کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد نہ ہوں گے۔ اسی طرح جب وہ اپنے چچازاد یا پھوپھی زاد یا چچا اور پھوپھی کی بیٹی یا ماموں زاد یا خالہ زاد بھائی یا بہن کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد نہ ہوں گے کیونکہ عتق کی شرط محرم قرابتدار کا مالک بننا ہے لہٰذا ان دونوں یعنی قرابت اور ہمیشہ کیلئے نکاح کے حرام ہونے کا پایا جانا ضروری ہے۔ مذکورہ

پہلے رشتوں بیٹے کی بیوی۔ باپ کی منکوحہ اور رضاعی ماں میں اگرچہ محرمیت (حرمتِ نکاح) تو پائی جاتی ہے مگر قرابت نہیں پائی جاتی اسی طرح مذکورہ دوسرے نمبر کے رشتہ دار چچازاد، ماموں زاد اور خالہ زاد بہن بھائی وغیرہ میں قرابت تو موجود ہے مگر دوسری شرط محرمیت (حرمیت نکاح) نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا ان تمام کے لئے عتق ثابت نہیں ہوگا۔ عتق کے مسئلے میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں کیونکہ قطع رحم کی حرمت، عتاق کی اہلیت اور ملک کی اہلیت میں دونوں برابر ہیں دوسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان من ملک ذی رحم محرم میں عموم ہے۔

○ آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے چاہے عتق ملک بالشراء سے واقع ہوا ہو کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الولاء لمن اعتق آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے۔

○ اگر آدمی ایسی لونڈی خریدے جو اس کے باپ کی حاملہ ہو مگر اس کے باپ کی ملک نہ ہو تو یہ خریدنا جائز ہوگا اور اس لونڈی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہو جائے گا جبکہ لونڈی آزاد نہ ہوگی اور نہ بچہ جننے سے پہلے اسے بیچا جا سکے گا البتہ جب بچہ جن لے گی تو اس کے بعد اس کا بیچنا جائز ہوگا۔ ایسی لونڈی کے خریدنے کے جواز میں کوئی شک نہیں کیونکہ بھائی کا خریدنا باپ اور دیگر محرم قرابتداروں کے خریدنے کی طرح جائز ہے۔ پیٹ میں موجود بچے کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ وہ خریدنے والے کا بھائی ہے اور بھائی اس کا مالک بنا ہے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ خود لونڈی اس لئے آزاد نہ ہوگی کہ وہ خریدنے والے کے لئے اجنبی کی مانند ہے کیونکہ ان کی آپس میں کوئی قرابت نہیں۔ لونڈی کے آزاد نہ ہو سکنے کے حکم کو تقویت اس بات سے بھی پہنچتی ہے کہ اس آدمی کا باپ بھی اگر اسے خرید لیتا تو وہ آزاد نہ ہوتی۔ تو بیٹے کے خریدنے پر اس کا آزاد نہ ہونا بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور بچہ جننے تک اس کی فروخت اس لئے جائز نہیں کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہے اور آزاد کی بیع نہیں ہو سکتی دوسرے حمل کے بغیر حاملہ کی بیع ناجائز ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس باندی کو بیچے اور حمل کو مستثنیٰ کرے تو عقدِ بیع فاسد ہو جاتا ہے۔ پس جب لڑکا آزاد ہے اور آزاد آدمی بیع کا محل نہیں ہوا کرتا تو یہ صورت ایسے ہوگی کہ گویا اس نے لڑکے کو مستثنیٰ کیا ہاں جب بچہ جن لے گی تو اب اس کی بیع جائز ہوگی کیونکہ مانع بیع زائل ہو گیا۔

قریبی غلام کا کل یا بعض حصہ کے آزاد ہونے میں ائمہ کا اختلاف

اگر آدمی اپنے محرم قرابتدار کے ایک حصے (مثلاً نصف، تہائی چوتھائی وغیرہ) کا مالک بنے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جتنے حصے کا مالک بنا ہے اسی قدر غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمدؒ) کے نزدیک سارا غلام آزاد ہو جائے گا۔ وجۂ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابل تقسیم نہیں۔

اگر دو آدمی ایک غلام کے مالک بنیں جن میں سے ایک غلام کا محرم قرابتدار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہ مالک بننا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسے سبب سے مالک بنیں گے جس میں ان کوئی دخل ہو گا یا ایسے سبب سے جس میں ان کا عمل دخل نہ ہو گا۔ اگر یہ مالک بننا ایسے سبب کے باعث ہو جس میں ان دونوں کا عمل دخل ہو مثلاً خریدنے یا ہبہ، صدقہ، وصیت قبول کرنے سے مالک بنیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کا قرابتدار شریک جس کی وجہ سے غلام آزاد ہوا ہے، اپنے دوسرے شریک (ساتھی) کے حصّہ کا ضامن نہ ہو گا چاہے امیر ہو یا تنگدست، البتہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اس کے حصّہ کی رقم کو ادا کرے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر قرابتدار شریک دولتمند ہے تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہو گا۔

اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنے غلام کا ½ حصّہ، غلام کے کسی قریبی کو فروخت کرے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور مشتری (خریدنے والا)، بائع (بیچنے والے) کے حصہ کا ضامن نہ ہو گا۔ مشتری دولتمند ہو چاہے تنگدست۔ البتہ غلام اپنی آدھی قیمت بائع کو دینے کے لئے سعی کرے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مشتری اگر دولتمند ہو تو بائع کے حصہ کے ضامن ہو گا ورنہ غلام خود بائع کے حصہ کی ادائیگی کرے گا۔

اگر آدمی کسی غلام کے بارے میں جو اس کا قریبی نہیں ہے، یہ کہے کہ اگر میں اس کا مالک بنا تو یہ آزاد ہے۔ پھر اس آدمی نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر ایک ہی عقد بیع میں اس غلام کو خرید لیا تو امام جصاص نے بیان کیا کہ صورت مسئلہ مذکورہ مسائل کی مانند ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کر دینے کا عہد کرنے والا اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن نہ ہو گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن ہو گا۔ اور امام کرخی نے بیان کیا کہ مجھے اس مسئلے میں کوئی روایت معلوم نہیں۔

اس بات پر ائمہ کا اجماع ہے کہ جب ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ اُن دونوں میں سے ایک آدمی اپنا حصہ غلام کے کسی قریبی کو فروخت کر دے حتیٰ کہ غلام کل کا کل آزاد ہو جائے تو مشتری اگر دولتمند ہے تو وہ دوسرے مالک کے حصے کا جس نے اپنا حصہ نہیں بیچا ہے، ضامن ہو گا اور بائع (اپنا حصہ بیچنے والے مالک) پر کوئی ضمانت نہ ہو گی۔

اختلاف کی وجہ مذکورہ جملہ صورتوں میں ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابل تقسیم نہیں پھر اس اختلاف کی بنیاد یہ اصل ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے اور قرابتدار کا خریدنا اعتاق ہے تو ایک شریک کا اپنے حصّے کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہے۔ اور اس کا اپنے حصے کو آزاد کرنا اس کے ساتھی کے حصہ کی آزادی کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ عبد مشترک کو ایک حصہ دار آزاد کر دے تو وہ سارے کا سارا آزاد ہو جاتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) ہے تو قریبی شریک کا اپنے حصّہ کو خریدنا اپنے ہی حصّہ کو آزاد کرنا ہو گا۔ اس کا اپنے حصہ کو آزاد کرنا اپنے ساتھی کے حصّہ کو خراب کرنے کا باعث نہیں بنے گا اور نہ ہی اس کے حصّہ کا مالک بنے گا۔ صاحبین کے نزدیک تو دوسرے ساتھی کے حصے کا ضائع ہونا ضرورۃً تھا تاکہ اعتاق مکمل ہو جائے کیونکہ انکے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اعتاق چونکہ متجزی (قابل تقسیم) ہے لہٰذا دوسرے ساتھی کے حصے کو ضائع کر کے اعتاق مکمل کرنے کی ضرورت ہی نہیں اور نہ ہی

اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کے حصے کی تملیک قریبی شریک کو منتقل کی جائے تاکہ اعتاق مکمل ہو۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قریبی شریک اگر تنگدست ہو تو (صاحبین بھی کہتے ہیں کہ) اس پر اپنے ساتھی کے حصہ کا تاوان نہیں حالانکہ اتلاف اور تملیک کا تاوان تنگدستی سے ساقط نہیں ہوتا۔

اور چاہیئے تو یہ تھا کہ آزاد کرنے والے شریک پر تاوان واجب نہ ہوتا مگر وہاں ہم نے اصول کے خلاف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ آزاد کنندہ شریک کی طرف سے آزاد کرنے میں اس کی رضامندی نہیں پائی گئی۔ اس کے برعکس یہاں (جب دونوں شریک ایسے سبب سے مالک بنیں جس میں ان کا ذاتی دخل ہوا اور دونوں میں ایک غلام کا محرم اور دوسرا اجنبی ہو) شریک اجنبی یا شریک ساکت کی رضامندی پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں سے خریداروں میں سے ہر ایک دوسرے شریک کے خریدنے پر رضامند ہے اور وہ دوسرے کی خرید پر کیوں نہ رضامند ہوگا جبکہ ہر ایک کی خرید اپنے ساتھی کی خرید کی صحت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں کو مشترکہ طور پر غلام بیچے اور ان میں سے ایک تو اس سودے کو قبول کرے اور دوسرا نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو محرم آدمی نصف غلام کو خریدتا ہے اور اسے یہ بھی پتہ ہے کہ محرم کو خریدنے سے محرم مملوک نہیں بنے گا بلکہ آزاد ہو جائے گا تو گویا وہ اس خرید اور نقصان پر راضی ہے اور جو آدمی خود اپنے نقصان پر راضی ہو وہ کسی رُو رعایت کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ مواضع منصوص علیہ واقعہ کی نظیر نہیں بن سکیں گے لہٰذا ان میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک شریک مشترک غلام کے ایک حصے کو اس کے قریبی کے ہاتھ فروخت کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں شریک ساکت کی طرف سے قریبی کے خریدنے میں رضامندی نہیں پائی جاتی کہ وہ تاوان میں اس کے حق کو ساقط کر دے لہٰذا یہ صورت منصوص علیہ کے معنیٰ میں ہے اور اسے منصوص علیہ کے ساتھ ہی ملایا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے اس مذکورہ قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قریبی شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اسے آزاد کرنا اور دوسرے (اجنبی شریک) کے حصے کو خراب کرنا ہے تو بھی اس پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ایسا خراب کرنا (افساد) ہے جس میں اجنبی شریک کی رضامندی بھی شامل ہے کیونکہ قریبی شریک اپنے حصے کے خریدنے اور اس میں اپنی ملکیت ثابت کرنے پر رضامند ہے مگر یہ خرید اور اثبات ملکیت دوسرے ساتھی کی خرید کے بغیر ممکن نہیں اس لئے کہ بائع اس کے بغیر راضی نہ ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں سے کہے کہ میں نے یہ غلام تم دونوں کے ہاتھ مشترکہ طور پر بیچا پھر ان میں سے ایک خریدار تو اس بیع کو قبول کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہ ہوگی تو قریبی شریک کی ذاتی خرید پر رضامندی اپنے ساتھی کی خرید پر رضامندی ہوئی اور اس طرح قریبی کا خریدنا دوسرے شریک کے حصے کو خراب کرنا تو ہوا مگر اس کی رضامندی سے لہٰذا قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہوگا جیسا کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے ساتھی سے کہے کہ تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا میں تیرے حصے کی آزادی پر راضی ہوں اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے اور اس طرح سارا غلام آزاد ہو جائے تو آزاد کنندہ پر دوسرے شریک کے حصے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ نکتہ یا منطق ہبہ والی صورت میں تو نہیں چلتی۔ کیونکہ جب ایک شریک اپنے حصے کے

ہبہ کو قبول کرے تو اس میں اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو اس کی اپنے حصے میں قبول ہبہ پر رضامندی اپنے ساتھی (شریک) کے قبول ہبہ پر رضا نہ ہوئی۔ لہٰذا یہ ایسا افساد (خراب کرنا) نہ ہوا جس میں دوسرے شریک کی طرف سے رضامندی پائی جاتی ہو۔ اسی طرح یہ منطق اس وقت بھی کارگر نہ ہو گی جب اجنبی شریک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کا ساتھی غلام کا قریبی ہے کیونکہ جب اسے یہ بات معلوم نہ ہوئی تو اس نے یہ بھی نہ جانا کہ اس کے شریک کا خریدنا اپنے حصے کو آزاد کرنا ہے تو وہ اس کے اپنے شریک کے حصے کے لئے افساد (باعث خرابی) ہونے کو بھی نہ جانے گا لہٰذا اجنبی شریک کی افساد پر رضا ثابت نہ ہو گی کیونکہ کسی شے کے ساتھ رضامندی اس کے علم کے بغیر محال ہے۔ اشکال ھٰذا کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز عکس علّت کے باب میں سے ہے کیونکہ علت کے معدوم ہونے کے باوجود حکم پایا جاتا ہے اور یہی معنیٰ ہے عکسِ علّت کا۔ اور عکس شرعی علّتوں میں شرط نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے ایک شرعی حکم کے لئے کئی علّتیں ہوں لہٰذا ہم نے بعض مذکورہ صورتوں میں تاوان کے واجب ہونے کی نفی کی اور ان کے علاوہ دوسری صورتوں میں کسی دوسری علت کی وجہ سے تاوان کو باقی رکھیں گے۔ پھر جہاں تک ہبہ کا معاملہ ہے تو اس کے متعلق ہم کہیں گے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ہبہ کو قبول کرنا اگرچہ دوسرے کے قبول کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ہر ایک قبول میں منفرد ہو گا لیکن جب دونوں نے اپنے اپنے حصے کے ہبہ کو قبول کر لیا تو دونوں کا قبول کرنا بمنزلہ شے واحد کے ہو گیا کیونکہ یہ قبول کرنا ایک ہی ایجاب (واہب کا یہ کہنا کہ میں نے تم دونوں کو یہ غلام مشترکہ طور پر ہبہ کیا) کا جواب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب نمازی ایک چھوٹی یا طویل آیت کی قراءت کرے تو اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہو جاتا ہے اگر اس نے دس یا زیادہ آیتیں پڑھیں تو سب کے ساتھ جواز متعلق ہو گیا اور سب آیات کو ایک آیت کی مانند بنا دیا جائے گا۔ اسی طرح زیر بحث معاملہ ہے۔ اور جہاں تک اجنبی شریک کے نہ جاننے کا مسئلہ ہے تو اس کا جواب ظاہر الروایۃ کے جواب کے مطابق ہے وہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجنبی شریک جانتا ہو یا نہ جانتا ہو قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہو گا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک قریبی شریک پر ہر دو حالتوں میں تاوان واجب ہو گا۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے اسی طرح بیان فرمایا ہے۔ اب صاحبین کی اصل کے مطابق قریبی شریک پر تاوان کا واجب ہونا ظاہر ہے کیونکہ ان کے ہاں علم کے باوجود جب تاوان واجب ہوتا ہے تو اجنبی کے مسئلہ کی نزاکت کو نہ جاننے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ واجب ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق قریبی پر تاوان کا واجب نہ ہونا اس لئے ہے کہ اجنبی شریک کی اجازت اور رضامندی کے وقت تاوان اتلاف کا ساقط ہونا اس کے علم پر موقوف نہیں۔ چنانچہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے کہا "کُل ھٰذا الطعامَ" (تو یہ کھانا کھا لے) اور اجازت دینے والا یہ جانتا کہ یہ اس کا اپنا ذاتی کھانا ہے اب دوسرے نے کھانا کھا لیا تو اس پر اجازت دہندہ تاوان کا مستحق نہ ہو گا چاہے وہ اصل صورتِ حال کو نہ جانتا ہو۔ اور ایسا اس لئے ہے کہ احکام کے معاملے میں حقیقتِ علم شرط نہیں بلکہ حصولِ علم کا سبب اور علم تک پہنچانیوالا رستہ معتبر ہے اور اسی سبب یا رستے کو حقیقتاً علم (جاننے)

کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے جیسا کہ قدرت کے سبب کو حقیقی قدرت کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ اور یہاں (زیر بحث صورت میں) احوال واقعی جاننے کا ذریعہ اُس (اجنبی شریک) کے ہاتھ میں ہے اور وہ ہے سوال کرنا اور حقیقت حال کے متعلق کھوج لگانا پس جب اس نے یہ کام نہ کیا تو وہ خود قصور وار ٹھہرا لہٰذا تاوان کا مستحق نہ ہوگا۔ البتہ فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں (امام ابو یوسفؒ) نے جاننے اور نہ جاننے کی صورتوں میں فرق کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر اجنبی اپنے شریک کی غلام کے ساتھ قرابت کو جانتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا البتہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق اجنبی شریک کے حصے کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا اور اگر اجنبی حقیقت حال نہ جانتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو بیع (غلام کے سودے) کو توڑ دے اور چاہے تو بیع کو باقی رکھے اور یہ قول امام امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے باپ کی شرکت کے ساتھ خریدنا ایک عیب ہے تو یہ عیب بیع میں بمنزلہ دیگر تمام عیوب کے ہوا چنانچہ مشتری (خریدار) کو اگر مبیع میں عیب کا علم ہو تو اس پر بیع لازم ہو جاتی ہے اور اگر اسے عیب کا علم نہ ہو تو عیب کی موجودگی میں بیع لازم نہیں ہوتی اور جب دو شریکوں میں سے ایک کے حق میں عقد بیع لازم نہ ہوا تو دوسرے کے حق میں بھی ثابت نہ ہوا لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا اور اجنبی خریدار کے لئے اس عقد کو توڑنے کا حق ثابت ہو جائے گا۔

جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک آدمی نے غلام کا نصف خریدا پھر باقی نصف غلام کے باپ نے خریدا اور وہ مالدار آدمی تھا تو مشتری (پہلے خریدار) کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دے یا اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو غلام کے باپ سے تاوان ساقط ہونے پر دلیل بن سکے لہٰذا اجنبی مشتری (پہلے خریدار) کا تاوان ساقط نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ایک غلام نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اپنے آقا سے خریدا تو یہ بیع اجنبی کے حصے میں باطل ہوگی کیونکہ عتق (آزادی) اور بیع ایک ہی عقد اور ایک ہی زمانے میں جمع ہو گئے ہیں۔ اس لئے کہ غلام کو اس کی اپنی ذات سے بیچنا مال کے عوض آزاد کرنا ہے لہٰذا اجنبی کے حصے میں بیع صحیح نہ ہوگی بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمی ایک غلام کو خریدیں اور اُن میں سے ایک غلام کا باپ ہو تو اجنبی کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ یہاں بھی شراء اور عتق ایک عقد میں جمع ہوئے ہیں مگر زمانہ ایک نہیں ہے کیونکہ قریبی کا خریدنا اوّل زمانے میں تو اس کا مالک بننا ہے پھر دوسرے زمانے میں آزاد کرنا ہے اور یہ چیز بوجہ مذکور جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب ایک آدمی نے کہا: اگر میں اس غلام کا کچھ بھی مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر اس عہد کرنے والے اور اس غلام کے باپ نے مل کر اکٹھا غلام کو خرید لیا تو غلام باپ پر آزاد ہوگا اور یہ ان کی اصل کے مطابق ہے کیونکہ ان کے ہاں عتق تقسیم نہیں ہوتا اور یہاں عتق کے واسطے دو سبب قرابت اور یمین (آزاد کرنے کا عہد) جمع ہو گئے ہیں مگر قرابت یمین پر سبقت لے جانے والی ہے تو جب باپ اور اجنبی دونوں غلام کے مالک بنے تو گویا باپ کے آزاد کرنے نے سبقت کی اور اس طرح دونوں حصے اس پر (اس کی طرف سے) آزاد ہو گئے۔ اسی لئے

امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کے بارے میں فرمایا جس نے کہا: اگر میں نے فلاں غلام کو خریدا یا اس کے کسی حصے کا مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر ایسے آدمی کے ساتھ مل کر غلام کو خرید لیا جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ غلام اس کا بیٹا ہے تو غلام دونوں کی طرف سے آزاد ہو گا کیونکہ اس صورت میں نسب نے یمین پر سبقت نہیں کی لہٰذا ہر ایک کا حصہ اسی کی طرف سے آزاد ہو گا اور غلام کی میراث دونوں کے لئے ہو گی کیونکہ وہ دونوں کی طرف سے آزاد ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لئے ہوتی ہے۔

اگر دو آدمی کسی غلام کے، جن میں سے ایک غلام کا قریبی ہو، ایسے سبب سے مالک بنیں جس میں ان کا ذاتی ——— عمل دخل نہ ہو مثلاً غلام دونوں کو ورثے میں ملے اور وہ غلام ان دونوں ورثاء میں سے ایک کا قرابتدار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا قرابتدار وارث دوسرے شریک وارث کے حصے کا ذمہ دار نہ ہو گا چاہے وہ دولتمند ہو یا تنگدست۔ البتہ غلام خود دوسرے شریک وارث کے حصۂ قیمت کے لئے سعی کرے گا۔ یہ قول تمام ائمہ کا متفقہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق خود بخود شرعی ملک کی وجہ سے واقع ہوا ہے۔ کسی شریک نے نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ وراثت میں کسی آدمی کا دخل نہیں اور تاوان کا وجوب تب ہوتا جب اس کا دخل پایا جاتا اور یہ چیز قریبی کی طرف سے نہیں پائی گئی لہٰذا ضامن نہ ہو گا۔ واللہ الموفق

الفاظِ نسب کا استعمال

اسی قبیل یعنی ملحق بالصریح میں الفاظِ نسب بھی شامل ہیں۔ اور الفاظِ نسب کا ذکر دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو ان کا ذکر صفت کے طور پر ہو گا یا نداء (پکارنے) کے طور پر۔

بطور صفت ذکر

اگر آدمی ان کا ذکر صفت کے طریقے پر کرے مثلاً اپنے غلام کے بارے میں کہے: "ھذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) اب اس کا اپنے غلام کو اپنا بیٹا کہنا دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو وہ غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو گا یعنی اس جیسا آدمی اس کا بیٹا ہو سکتا ہو گا یا اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو گا یعنی وہ مجہول النسب ہو گا یا اس کا نسب کسی دوسرے کے ساتھ جانا پہچانا ہو گا اگر غلام بظاہر بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگرچہ مجہول النسب ہو اس کا نسب اور عتق بالاجماع ثابت ہو جائیں گے۔ اور اگر غلام کسی دوسرے آدمی کی طرف معروف النسب ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہیں ہو گا لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق ثابت ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہو گا۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق عتق نسب پر موقوف ہے جب نسب ثابت نہ ہوا تو عتق بھی واقع نہ ہوا۔ اور اگر غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کا نسب بلاشبہ ثابت نہ ہو گا اور کیا آزاد بھی ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا چاہے مجہول النسب ہو یا معروف النسب۔ اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ) کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا۔ صاحبین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ عتق تصور نسب یا نسب کے احتمالِ ثبوت پر مبنی ہے اگر نسب کا ثبوت متصور ہو سکتا ہو تو عتق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عتق نسب کے ثبوت یا تصور ثبوت پر موقوف نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی باندی کو ھذہ بنتی (یہ

میری بیٹی ہے) کہے تو وہ اس تفصیل اتفاق اور اختلاف کے مطابق ہے جسے ہم نے "ابن" کے مسئلے میں ذکر کیا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتق اگر ثابت ہو تو وہ اس بات سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ابتداءً ثابت ہوگا یا ثبوت نسب کی بنیاد پر ثابت ہوگا۔ اب پہلی صورت کی گنجائش نہیں کیونکہ اعتاق ابتداءً نہیں پایا گیا اور دوسری صورت کی بھی گنجائش نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح کہ نسب دونوں مسئلوں میں ثابت نہیں ہوا لہٰذا اس کی بنیاد پر عتق ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یوں کہ دوسرے مسئلے میں ثبوت نسب کا تصور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا عتق ثابت نہ ہوگا اور پہلے مسئلے میں بسبب زنا اس سے ثبوت نسب کا حقیقی تصور کیا جاتا ہے اور کسی غیر سے اس کا نسب مشہور ہونا ظاہر نسب کی بنا پر ہے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقل اور دیندار آدمی کے قول کو حتی الامکان صحت اور درستی پر محمول کرنا چاہئیے اور اس کلام (غلام کو ھذا ابنی کہنا) کا صحیح ہونا دو وجہوں، کنایہ اور مجاز سے ممکن ہے کنایہ لغت میں یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس قسم کی ملازمت (لازم ملزوم ہونا) یا مجاورت (ساتھ ساتھ ہونا) ہو کہ دونوں کے درمیان وجود اور بقاء کا سا تعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ کنایہ مکنی، جو اصلاً مقصود ہوتا ہے،   کے لئے تابع کی حیثیت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اصل اور صریح اسم کو چھوڑ کر اس کا ملازم اسم (جو اس کے ساتھ لازم ملزوم کا تعلق رکھتا ہے) اور جو اس کا تابع بھی ہے، بول دیا جاتا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کے بارے میں فرمایا:

اَوْجَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ (النساء: ۴۳)

یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت کر کے آیا ہو۔

"غائط" دراصل خالی اور پست جگہ کو کہتے ہیں۔ تو یہاں یہ لفظ (غائط) لا کر حدث (قضائے حاجت) سے کنایہ کیا گیا ہے کیونکہ ایسی جگہ اور قضائے حاجت کے درمیان عام طور پر اور عادۃً لازم و ملزوم ہونے کا تعلق ہے۔ اور عام عادت یہی ہے کہ لوگوں سے پردہ اور ستر کرتے ہوئے ایسی ہی جگہ پر قضائے حاجت کی جاتی ہے۔ اسی طرح "الاستنجاء" اور "الاستجمار" کنایہ ہے موضع حدث کی پاکی سے کیونکہ استنجاء کا لغوی معنیٰ نجات طلب کرنا اور استجمار کا لغوی معنیٰ پتھر طلب کرنا ہے۔

اور اسی طرح عرب لوگ کہتے ہیں "ما زلنا نطأ السماء حتی اتیناکم" (ہم آسمان پر سواری کرتے رہے یہاں تک کہ تمہارے پاس آگئے) یعنی بارش پر سواری کرتے رہے کیونکہ بارش آسمان سے ہی اترتی ہے اور اس طرح کے دوسرے مقامات پر کنایہ سے کام لیا جاتا ہے اور ملک میں نبوۃ (بیٹا ہونا) حریت کو لازم کرنے والا ہے تو جائز ہے کہ قول "ھذا ابنی" کنایہ ہو قول "ھذا معتق" سے۔ اور قاعدہ ہے کہ کلام میں صریح اور کنایہ کا ذکر برابر کا حکم رکھتا ہے اگر صریحاً ھذا معتق (یہ میری طرف سے آزاد ہے) کہتا تو بھی آزاد ہو جاتا اسی طرح جب غلام کو بطور کنایہ "ھذا ابنی" کہا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا مجاز یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہٗ کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کے لئے بولا جائے جس سے مقصود اس دوسری چیز (جسے اصطلاح میں مستعار لہٗ کہا جاتا ہے) کے اندر موضوع لہٗ یا مستعار عنہ کا مشہور وصف یا لازم معنیٰ ظاہر کرنا ہو جیساکہ انسان کے لئے "اسد" بول کر اس انسان میں شیر کے لازمی وصف شجاعت کو ظاہر کیا جاتا ہے یا کند ذہن آدمی کو "حمار" کہہ کر اس میں گدھے کی سی کند ذہنی ظاہر کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں (ھذا ابنی کہنے میں) بھی دو طرح سے مجاز پایا جا سکتا ہے۔

(ا) ایک تو اس طرح کہ بیٹا لغت میں مرد اور عورت کے پانی سے پیدا ہونے والی مخلوق کا نام ہے اور اس میں ایک ظاہر اور لازمی معنی یا وصف پایا جاتا ہے اور وہ اس کا باپ کی طرف سے مُنعَم علیہ (جس پر انعام کیا گیا ہو) ہونا ہے کیونکہ باپ ہی اس کے وجود اور تربیت کے ذریعے بقاء کا ظاہری سبب ہے اور معتَق (آزاد کردہ) بھی مُعتِق (آزاد کنندہ) کا منعم علیہ ہوتا ہے کیونکہ اِعتاق معتَق (آزاد کردہ) پر ایک بہت بڑا انعام ہے۔
اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت زید بن حارثہؓ کے بارے میں ارشاد فرمایا:
وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْہِ الخ (سورۃ الاحزاب:)
اور (اے نبیؐ) اس وقت کو یاد کرو جب آپ اس آدمی کو کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام فرمایا اور آپ نے بھی رالخ۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی توفیق دے کر انعام کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زید کو آزاد کر کے انعام کیا۔ تو گویا ان دونوں اسموں (ابن اور مُعتَق) میں اس معنی کے اعتبار سے مشابہت ہے اور یہ معنی (منعم علیہ ہونا) مشہور اور لازم ہے لہٰذا لفظ ابن کا اطلاق مُعتَق پر مجازاً جائز ہے تاکہ نعمت عِتق کو ظاہر کیا جا سکے جیساکہ لفظ "اسدٌ" کا اطلاق شجاع آدمی پر اور لفظ "حمار" کا اطلاق کند ذہن آدمی پر جائز ہے۔
(ب) یہاں مجازاً جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کے آزاد کردہ غلام اور اس کے اپنے بیٹے کے درمیان جو اس کی ملک میں ہے حریت (آزادی) کے معنی میں مشابہت ہے کیونکہ حریت اپنی ملک میں بیٹے کو یوں لازم ہے کہ اس سے کسی بھی وقت جدا نہیں ہو سکتی اور وصفِ حریت بیٹے میں مشہور بھی ہے تو استعارہ کا طریق پایا گیا اور اس طرح استعارہ صحیح ہوا اور انہی کے قول سے جواب نکل آیا کہ عتق یا تو ابتداءً ثابت ہوگا یا نسب کی بنا پر۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ عتق ثابت تو ابتداءً ہی ہوگا مگر کنایہ یا مجاز میں سے کسی ایک طریقہ پر جیساکہ ہم نے بیان کیا۔

امام ابوحنیفہؒ پر اس قول سے الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ "اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہہ دے" ھذہ بنتی " حالانکہ اس جیسی عورت اس کی بیٹی نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی" اب بظاہر تو امام ابوحنیفہؒ کے مذکور موقف اور دلیل کی بنیاد پر یہاں جدائی واقع ہو جانی چاہیئے مگر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنی بیوی کے بیٹی ہونے کا اقرار بوجہ نسب نکاح کا فاسد بنتا ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہوا لہٰذا نکاح کی نفی بھی نہیں ہوگی اور عتق ثبوتِ نسب پر موقوف نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی بیوی کو کہے " ھذہ بنتی " حالانکہ اس کا نسب کسی دوسرے آدمی سے معروف ہو تو ان کے درمیان فرقت (جدائی) واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی باندی کو کہے " ھذہ بنتی " حالانکہ وہ معروف النسب ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اُوپر بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے ھذہ بنتی (یہ میری بیٹی ہے) اور وہ اس کی بیٹی بننے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا تو فرقت واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی باندی سے کہے " ھذہ بنتی " اور وہ اس کی بیٹی ہو سکتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا یا میں غلطی کر بیٹھا ہوں تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو کہے ھذا ابی (یہ میرا باپ ہے) اب اگر تو وہ اس کا باپ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ادھر کہنے والے کا کوئی معروف باپ بھی نہیں تو بلا اختلاف نسب اور عتق ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر باپ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہو مگر کہنے والے کا معروف باپ ہو تو نسب تو ثابت نہیں ہوگا مگر عتق ثابت ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہوگا اور اگر غلام باپ بننے کی صلاحیت ہی نہ رکھتا ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی باندی سے کہے ھذہ امی (یہ میری ماں ہے) تو اس کی تفصیل بھی مذکورہ قول " ھذا ابی " کے مطابق ہے۔ باقی رہا حریت میں کلام مثلاً مملوک باندی ہو تو جہاں نسب ثابت ہوگا وہاں عتق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا "ھذہ بنتی" یا اپنی باندی سے کہا " ھذا ابنی " (یہ میرا بیٹا ہے) تو اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ کے نزدیک عتق واقع ہو جائے گا اور بعض کے نزدیک نہیں۔

○ اگر اپنے غلام کو کہا " ھذا عمی " (یہ میرا چچا ہے) یا کہا " ھذا خالی " (یہ میرا ماموں ہے) تو بلا اختلاف ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر غلام سے " ھذا اخی " (یہ میرا بھائی ہے) کہا یا باندی سے " ھذہ اختی " (یہ میری بہن ہے) کہا تو کتاب الاصل کے مطابق عتق واقع نہیں ہوگا جبکہ امام حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ عتق واقع ہو جائے گا جیسا کہ " ھذا عمی " یا ھذا خالی " کہنے سے عتق واقع ہو جاتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غلام کو ایسے وصف سے موصوف کیا ہے کہ اگر وہ اس کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے لہٰذا " ھذا اخی " (یہ میرا بھائی ہے) کہنے سے اسی طرح عتق واقع ہوگا جس طرح " ھذا عمی " کہنے سے واقع ہوتا ہے۔ کتاب الاصل میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا غلام کو " ھذا اخی " (یہ میرا بھائی ہے) کہنا عتق کے لئے بھی ہو سکتا ہے اور تعظیم کے لئے بھی۔ کیونکہ لفظ اخ عرف اور شرع میں دونوں معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے غلاموں کے بارے میں ارشاد ربانی ہے:

فان لم تعلموا اباؤھم فاخوانکم فی الدین ومَوالیکم۔ (الاحزاب: ۵)

ترجمہ: اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہیں اور تمہارے دوست۔

تو اسے بغیر نیت کے عتق پر محمول نہیں کیا جائیگا بخلاف چچا اور ماموں کہنے کے کیونکہ عرف اور عادت میں یہ الفاظ تعظیم کے لئے استعمال نہیں ہوتے لہٰذا ان کا ذکر عتق کے لئے ہوگا۔ اسی طرح " ھذا ابنی " اور " ھذا ابی " کے الفاظ بھی تعظیم کے لئے استعمال نہیں کئے جاتے دوسرے یہ کہ شریعت نے کسی غیر کو اپنا بیٹا یا باپ کہنے سے منع بھی کیا ہے: ارشادِ ربانی ہے:

وَمَا جَعَلَ اَدْعِیَآءَکُمْ اَبْنَآءَکُمْ۔ (الاحزاب: ۴)

اور نہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنا دیا۔

پھر اگلی آیت میں ارشاد ہے:

اُدْعُوْھُمْ لِاٰبَآئِھِمْ ھُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰہِ۔ (الاحزاب: ۵)

(انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے)
مروی ہے کہ لوگ حضرت زید بن حارثہؓ کو زید بن محمد کہتے تھے۔ باری تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی
ماکان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین ۔ (الاحزاب ۴۰)
حضرت محمدؐ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں البتہ اللہ کے رسول ہیں اور سب نبیوں کے ختم
پر ہیں۔ تو لوگ ایسا کہنے سے رک گئے۔ جب یہ لفظ اکرام کے لئے مستعمل نہیں تو انہیں عتق پر محمول کیا جائے گا۔

(ب): الفاظِ نسب بطور نداء الفاظِ نسب کے استعمال کی دوسری صورت نداء کی ہے اور وہ یوں کہ مالک اپنے غلام یا باندی کو یا ابی، یا ابنتی، یا اخی، یا خالی، یاعمی، یا اخی، یا اختی، کہہ کر پکارے۔ اِن صورتوں میں روایت حسن کے مطابق عتق واقع نہیں ہوتا کیونکہ اس سے مقصود منادیٰ (جس کو پکارا جائے) کو متوجہ کرنا ہوتا ہے نہ کہ ابن، اب وغیرہ کے معانی کو ثابت کرنا۔ اِس امر کا بھی احتمال ہے کہ مالک نے بطور تعظیم ایسا کیا ہو لہٰذا عتق کی نیت کے بغیر ان الفاظ کو عتق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

اگر مالک نے اپنے غلام کو "یا ابن" (اے بیٹے) یا اپنی باندی کو یا ابنۃ (اے بیٹی) کہا تو عتق واقع نہیں ہوگا اور اگر یا بُنَیَّ (اے میرے پیارے بیٹے) اور یا بنیۃ (اے میری پیاری بیٹی) کہا تو عتق واقع ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کی طرف اضافت پائی گئی ہے۔

۳۔ الفاظِ کنایہ الفاظِ عتق کی تیسری قسم الفاظ کنایہ ہیں۔ جیسے مالک کا غلام کو کہنا: لا سبیل لی علیک "یعنی میرے لئے تجھ پر مؤاخذہ کا کوئی حق نہیں" لا ملک لی علیک "(میری تجھ پر کوئی ملکیت نہیں) یا" خلیت سبیلک "(میں نے تیرا راستہ خالی کر دیا) یا خرجت من ملکی" تو میری ملکیت سے خارج ہے۔ ان الفاظ سے مالک نے اگر عتق کی نیت کی تو عتق واقع ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ یہ الفاظ عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال رکھتے ہیں قول "لا سبیل لی علیک" جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس امر کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ "سبیل" سے مراد "سبیل الملامۃ والعقوبۃ" ہو یعنی تیری خدمت اور طاعت شعاری کی وجہ سے مجھے تیری ملامت کرنے یا تجھے سزا دینے کا حق نہیں پہنچتا۔ لہٰذا ان الفاظ کو عتق کی نیت کے بغیر عتق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر غلام سے یوں کہا کہ "لا سبیل لی علیک الا سبیل الولاء" یعنی میرے لئے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے سوائے ولاء کے تو غلام قضاءً (عدالت میں) آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میری مراد عتق نہ تھی تو اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے ہر سبیل کی نفی کر کے سبیل الولاء کو ثابت کیا ہے اور ولاء سے مراد ولاء العتق ہوتی ہے جو عتق کے بغیر نہیں ہو سکتی اور اگر کہا: لا سبیل لی علیک الا سبیل الموالاۃ "یعنی میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں سوائے موالاۃ کے" پھر دعویٰ کرے کہ میری مراد عتق نہ تھی تو قضاءً اس کے قول کی تصدیق ہو گی کیونکہ مطلق موالاۃ سے مراد "موالاۃ فی الدین" بھی لیا جاتا ہے۔

اسی طرح مالک کا کہنا "لا ملک لی علیک" جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ میں نے تجھے مکاتب بنا دیا ہے اب تجھ پر میرے لئے ملک الید نہیں ہے یا میں نے تجھے بیع دیا ہے اب تجھ پر میری ملک نہیں ہے لہٰذا یہ جملہ نیت پر موقوف ہے۔ عتق کی نیت ہو گی تو عتق ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح قول "خلیت سبیلک" (میں نے تیری راہ خالی کر دی) جہاں عتق کا احتمال رکھتا

ہے وہاں " سبیل الاستخدام " کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں تجھ سے خدمت نہیں لینا چاہتا علی ہذا القیاس غلام کو " امرك بيدك " (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) یا " یا اختر " (تو اختیار کر) کہنا بھی نیت پر موقوف ہے کیونکہ اس میں عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اور اگر غلام سے کہا تیرا امر آزادی تیرے ہاتھ میں ہے یا کہا کہ میں نے تیرا عتق تیرے ہاتھ میں کر دیا یا کہا کہ تو عتق کو اختیار کر یا کہا کہ میں نے عتق کے باب میں تجھے اختیار دے دیا تو ان سب جملوں میں نیت عتق کی حاجت نہیں اس واسطے کہ عتق میں یہ صریح ہیں البتہ غلام کا عتق اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور مالک کی طرف سے یہ اختیار اسی مجلس تک کے واسطے ہے اگر غلام نے اسی مجلس میں عتق اختیار کیا تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں، اور مالک کا غلام کو " خرجت من ملکی " کہنا جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں ملک تصرف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں نے تمہیں مکاتب بنا دیا ہے لہٰذا اب تو میری ملک تصرف سے خارج ہے۔

مسائل: اگر اپنے غلام سے کہا: نسبك حر (تیرا نسب آزاد ہے) یا کہا " اصلك حر " (تیری اصل آزاد ہے) تو غلام اگر جانتا ہو کہ وہ " مسبیؔ " (قیدی مرد) ہے تو آزاد نہ ہوگا اور اگر وہ قیدی مرد نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ والدین کی حریتہ (آزادی) اولاد کی حریتہ (آزادی) کی مقتضی ہے کہ آزاد ماں باپ کا بیٹا آزاد ہی ہوگا۔ ہاں قیدی مرد کی آزادی قید کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے لہٰذا غیر سبی مرد کے معاملے میں حکم اپنی اصل کے مطابق رہے گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا " انت لله " تو اللہ کے لئے ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ مالک اگر عتق کی نیت کرے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ ان کے خیال میں " لله تعالیٰ " کہنا اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے اس کی مراد اعتاق کی جہت قربت بیان کرنا ہو لہٰذا اگر عتق کی نیت کرے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا یہ ایسے ہی ہے جیسے غلام کو کہا جائے " انت حر لله۔ " (تو اللہ کے لئے آزاد ہے)۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق دراصل غلام کے لئے ایسی صفت کو ثابت کرنا ہے جو اس میں اعتاق سے پہلے موجود نہیں ہوتی۔ یعنی عتق کو ثابت کیا جاتا ہے جو پہلے موجود نہیں ہوتا اور غلام کا اللہ کے لئے ہونا تو پہلے سے ثابت ہے لہٰذا " انت لله " کہنے سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا " انت عبد الله " یعنی تو اللہ کا بندہ ہے تو بلا اختلاف آزاد نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عتق ایک نئی صفت ثابت کرنے کا نام ہے اور اس کا عبد اللہ ہونا " انت عبد اللہ " کہنے سے پہلے ہی ثابت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے آزاد نہیں ہوگا کہ لفظ " عبد الله " اعتاق کی جہت قرابت کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ " لله " جہت اعتاق کا احتمال رکھتا ہے۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے اپنی صحت یا مرض میں کہے: " قد جعلتك لله " یعنی میں نے تجھے اللہ کے لئے کر دیا ہے۔ پھر کہے کہ میری نیت عتق کی نہ تھی یا کچھ نہ کہے حتی کہ اپنے اس قول کی مراد بیان کرنے سے قبل مر جائے تو آزاد نہ ہوگا اور اگر عتق کی نیت تھی تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر یہ الفاظ مرض الموت میں کہے اور مراد بیان کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ جملہ جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں " نذر " کا بھی احتمال رکھتا ہے لہٰذا نیت عتق کے بغیر آزاد نہیں ہوگا اور ورثاء پر اس کی موت کے بعد اس کی نذر پوری کرنا لازم نہیں کیونکہ ہمارے

نزدیک نذر موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آدمی جب اپنی باندی سے کہے " اطلقتك " میں نے تجھے چھوڑ دیا۔ اور اس کی مراد عتق ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ اطلاق کا معنی ہے قدرت کا زائل کر دینا۔ اور آدمی اپنے غلام سے اپنی قدرت کو عتق کے ذریعے بھی زائل کر سکتا ہے اور بغیر عتق یعنی مکاتب بنا کر بھی۔ للہذا عتق کی نیت کرے گا تو وہ آزاد ہوئے گی جیسا کہ " خلیت سبیلك " کہنے میں نیت عتق سے آزاد ہو جاتی ہے۔

○ اگر باندی سے کہا " طلقتك " یعنی میں نے تجھے طلاق دے دی اور مقصود عتق ہو تو وہ ہمارے نزدیک آزاد نہ ہو گی۔ اور اگر کہا فرجك علی حرام یعنی تیری فرج (شرم گاہ) مجھ پر حرام ہے۔ اور مراد عتق ہو تو وہ آزاد نہیں ہو گی کیونکہ حرمت فرج اور غلامی دونوں ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ رضاعی بہن کو خریدے یا ایسی لونڈی خریدے جس کی ماں یا بیٹی سے وطی (ہمبستری) کر چکا ہو یا مجوسی لونڈی کو تو وہ آزاد نہیں ہو جاتی حالانکہ اس کی فرج (شرم گاہ) اس پر حرام ہے۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر آدمی اپنے غلام سے کہے: " ا ن ت ح ر " یا اپنی بیوی سے کہے: " ا ن ت ط ا ل ق " یعنی صرف حروف تہجی کو علیحدہ بول دے جوڑ کر نہ بولے تو ان میں بھی اگر عتق اور طلاق کی نیت ہو تو عتق اور طلاق واقع ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان حروف کو علیحدہ علیحدہ بولنے سے بھی وہ مفہوم سمجھا جاتا ہے جو ان کو جوڑ کر بولنے سے حاصل ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان کو علیحدہ علیحدہ بولنے میں معنی پر دلالت صریح نہیں کیونکہ حروف کی انفرادی وضع معنی کے لئے نہیں تو گویا حروف ہجا کا تلفظ بمنزلہ کنایہ ہے جو نیت پر موقوف ہے۔ ان حروف سے اگر عتق اور طلاق کی نیت ہو گی تو واقع ہو جائیں گے ورنہ نہیں۔

عتق کے قائم مقام الفاظ

وہ الفاظ جو عتق پر دلالت کے معاملے میں اصل الفاظ کے قائم مقام ہیں ان میں سے ایک تو کتابت (دستاویز) ہے کیونکہ کتابت بھی اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں بمنزلہ بولنے کے ہے الا یہ کہ کتابت میں تھوڑا سا ابہام اور اخفاء ہوتا ہے کیونکہ کبھی تو انسان عتق کی نیت سے لکھتا ہے اور کبھی اپنے خط کو عمدہ بنانے کے واسطے بھی لکھتا ہے لہٰذا کتابت کو دیگر تمام کنایات کے ساتھ ملایا گیا ہے جس میں کاتب کی نیت معلوم کرنے کی احتیاج ہے۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح گونگے آدمی کا اشارہ جس کی مراد سمجھی جا سکتی ہو اور جانی جا سکتی ہو وہ بھی عتق کے قائم مقام ہے کیونکہ اشارہ اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں عبارت کی مانند ہے۔ اور اشارے کو عبارت کے قائم مقام کرنے میں اصل اللہ تعالیٰ کا حضرت مریم علیہا السلام کو یہ ارشاد ہے کہ:

فقولی انی نذرت للرحمٰن صوما۔ (سورۃ مریم: ۲۶) یعنی تو کہہ کہ میں نے رحمٰن کے لئے خاموش رہنے کی منت مانی ہے۔ یہ کہنا اشارے کے ساتھ تھا نہ کہ زبانی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے اشارے کو قول کا نام دیا جس سے معلوم ہوا کہ اشارہ بھی قول کا کام دیتا ہے۔

وہ الفاظ جن سے عتق واقع نہیں ہوتا

وہ الفاظ جن سے بنیادی طور پر عتق واقع ہوتا ہی نہیں چاہے عتق کی نیت کی جائے یا نہ کی جائے۔ یہ ہیں مثلاً اپنے غلام سے کہے " قم " (تو اٹھ) یا " اقعد " (تو بیٹھ) یا " اسقنی " (تو مجھے پانی پلا) اور یہ الفاظ بول کر

نیت عتق کی کرے عتق واقع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں عتق کا احتمال ہی نہیں لہذا ان میں عتق کی نیت کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح غلام کو کہا " لا سلطان لی علیک " (میرے لیے تجھ پر کوئی سلطنت یا غلبہ نہیں ہے)، تو آزاد نہ ہوگا چاہے عتق کی نیت کی ہو۔ کیونکہ سلطنت عبارت ہے بصورت قہر ارادے کو نافذ کرنے سے اور اس کی نفی سے غلامی کی نفی نہیں ہو جاتی جیسا کہ مکاتب سے سلطنت کی تو نفی ہو جاتی ہے مگر وہ فوراً آزاد نہیں ہو جاتا۔ بخلاف قول " لا سبیل لی علیک " کے کیونکہ اس میں ہر سبیل کی نفی ہے اور رقت (غلامی) کی موجودگی میں ہر " سبیل " کی نفی نہیں ہو سکتی، دوسرے یہ کہ " سلطان " کا معنی حجت بھی ہو سکتا ہے یعنی تیرے خلاف میرے پاس کوئی حجت (دلیل) نہیں اور اپنے غلام کے خلاف دلیل کا انتفاء (نفی کرنا) حریت (آزادی) کو واجب نہیں کرتا۔

اسی طرح عتق کی نیت سے اگر اپنے غلام سے کہا " اذهب حيث شئت " (تو جہاں چاہے چلا جا)، یا کہا " توجه حيث شئت من بلاد الله تعالىٰ " (جس ملک میں جانا چاہے ادھر توجہ کر) یا اسے کہا " انت طالق " (تو طلاق یافتہ ہے)، یا " طلقتك " (میں نے تجھے طلاق دے دی یا " انت بائن " (تو جدا ہے) یا ابنتك (میں نے تجھے جدا کر دیا)، یا اپنی باندی سے کہا " انت طالق " یا " طلقتك " یا " انت بائن " یا " ابنتك " یا " انت علی حرام " یا " حرمتك " (میں نے تمہیں حرام کر دیا)، یا " انت خلية او برية " (تو خالی یا بری ہے) یا " اذهبي " (تو چلی جا) یا " اخرجي " (تو نکل جا) یا " تقنعي " (تو دوپٹہ اوڑھ) یا " استبرئي " (تو براءت طلب کر) یا " اختاری " (تو اختیار کر)، وغیرہ ذالك اور ان الفاظ سے عتق کی نیت کرے تو ہمارے احناف کے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نیت عتق کرے گا تو عتق واقع ہو جائے گا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک صریح طلاق کے الفاظ یا کنائی طلاق کے الفاظ سے عتق واقع نہیں ہوتا۔ اس مسئلے میں اپنے مؤقف پر امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی باندی کو " انت طالق " یا " طلقتك " کہنا اس کے لیے کھل جانے یا قید کے ازالہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب یہ کھل جانا یا ازالۃ القید دو طرح کا ہے ایک تو کامل یعنی ملک اور غلامی کے زائل ہونے کے ساتھ جیسا کہ مکاتب یا ماذون کی ازالۃ القید ہے۔ تو ان الفاظ سے اگر اس کی نیت عتق کی ہوگی تو عتق واقع ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ عتق کا احتمال رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہا " انت حرة " (تو آزاد ہے) اور نیت طلاق کی ہو تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح یہ ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ جو مملوک (غلام) کی طرف مضاف کئے گئے ہیں یہ عبارت ہیں " غلام سے مالک کے ہاتھ (قبضہ) زائل ہو جانے سے " کیونکہ طلاق نام ہے رفع قید کا۔ اور قید عبارت ہے عمل سے رکنا نہ کہ ملک سے۔ اب مانع یا رکنے والا مالک کا ہاتھ (تصرف و قبضہ) ہے پس مانع کا رفع مالک کے ہاتھ کے زوال کے ساتھ ہے۔ اور غلام سے مالک کے ہاتھ کا اٹھ جانا غلام کے عتق کا مقتضی نہیں جیسا کہ مکاتب سے مالک کا ہاتھ تو اٹھ جاتا ہے مگر ملک بدستور باقی رہتی ہے۔ اسی طرح مالک کا کہنا " اذهب حيث شئت " یا " توجه الی این شئت " بھی عبارت ہے غلام سے ہاتھ کے اٹھ جانے سے۔ اور ہاتھ کا اٹھ جانا رقیت (غلامی) کی نفی نہیں کرتا۔ جیسا کہ

مکاتب سے رقیت کی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قید کی کئی قسمیں نہیں بلکہ وہ ایک ہی قسم ہے اور ملوک سے اس کا زائل ہونا مکاتب کی طرح ملکیت کے زوال کو نہیں چاہتا۔ اسی طرح اس کا قول "انت بائن" یا "ابنتك" ہے کیونکہ وہ جدائی اور دوری کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح تحریم غلامی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے جیسا کہ رضاعی بہن اور مجوسی باندی وغیرہ میں ہوتا ہے کیونکہ تحریم ملک سے نکالنے کا نام اور قید ثابت کرنے کا نام ہے تو یہ اس کے منافی ہوئی۔ دوسرے ملک یمین لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی اور جس پہ ملک لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہ ہو اس سے تمام اعیان کی طرح ملکیت لفظ طلاق سے زائل نہ ہوگی اور یہ اس لئے ہے کہ طلاق اس چیز کے رفع کا نام ہے جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے تو ملک یمین جب لفظ نکاح سے ثابت نہ ہوئی تو اس کے رفع کا تصور لفظِ طلاق سے نہیں کیا جائے گا بخلاف اسکے کہ اپنی بیوی کو کہا جائے "انت حرۃ" تو آزاد ہے۔ اور نیت طلاق کی ہو تو وہاں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے ملک متعہ (بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانے کی ملکیت) کا ثبوت لفظ نکاح کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ ملک متعہ نکاح کے علاوہ بھی مثلاً شراء (خریدنا) سے ہو سکتی ہے لہذا نکاح کا زائل کرنا یا ہونا بھی لفظ طلاق کے ساتھ خاص نہیں۔ عورت اگر مرتد ہو جائے تو نکاح خود بخود زائل ہو جاتا ہے۔ تو جائز ہے کہ لفظ تحریر یعنی "انت حرۃ" کہنے سے بھی نکاح زائل ہو جائے۔

مسائل: اگر آدمی اپنے غلام سے کہے راسك راس حر" (تیرا سر آزاد کا سر ہے) یا بدنك بدن حر" (تیرا جسم آزاد کا جسم ہے) یا "فرجك فرج حر" (تیری شرمگاہ آزاد کی شرمگاہ ہے) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ تشبیہ ہے اور مبالغہ کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور تشبیہ میں مبالغہ ظاہر کرنے کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کرنا جائز ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے احوال قیامت کے ضمن میں پہاڑوں کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وھی تمر مر السحاب (سورۃ النمل: ۸۸)

یعنی پہاڑ بادلوں کے اڑنے کی مانند اڑتے پھریں گے۔

یہاں بھی اصل میں "کمر السحاب" ہے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یا جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ؎

وعيناك عيناها وجيدك جيدها
سوى ان عظم الساق منك دقيق

اور تیری آنکھیں اس (محبوبہ) کی آنکھوں اور تیری گردن اسکی گردن کی مانند ہے صرف اتنا فرق ہے کہ تیری پنڈلی کی ہڈی اس سے ذرا باریک ہے۔

تو ایک شئ کو دوسری کے ساتھ تشبیہ دینا ان دونوں کے درمیان تمام صفات میں مشارکۃ کا مقتضی نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حوران بہشت کے بارے میں فرمایا:

کانھن الیاقوت والمرجان (سورۃ الرحمٰن: ۵۸)

گویا کہ وہ یاقوت اور مرجان ہیں۔ البتہ اگر مالک اپنے غلام سے یوں کہے کہ: راسك رأس حر و بدنك بدن حر و فرجك فرج حر" تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام تشبیہ نہیں بلکہ اس کا وصف

اور خبر ہے۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا "ما انت الا مثل الحر" (تو نہیں ہے مگر آزاد کی مانند) یا کہا "انت مثل الحر" (تو آزاد کی مانند ہے) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ حرف تشبیہ کے ساتھ تشبیہ ہے اور تشبیہ اس بات کی مقتضی نہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ تمام صفات میں ایک دوسرے کے شریک ہوں۔

ہاں اگر یوں کہے کہ: ما انت الا حر" (تو نہیں ہے مگر آزاد) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں تشبیہ نہیں بلکہ ہر چیز کی نفی کر کے تاکیداً حریت کو ثابت کرنا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ما انت الا نقیہ یعنی تو نقیہ ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب آدمی کہے "کل مالی حر" (میرا تمام مال آزاد ہے) اور اس کے غلام بھی ہوں تو وہ آزاد نہ ہوں گے۔ کیونکہ اس نے غلاموں اور تمام مال کو ملا کر کہا ہے کہ میرا تمام مال آزاد ہے حالانکہ غلاموں کے علاوہ دیگر مال کو حریت کے وصف کے ساتھ نہیں بیان کیا جا سکتا۔
لہٰذا اس کے اس وصف حریت کے وہ معنیٰ بیان کئے جائیں گے جس میں تمام مال آجائے اور وہ یہ ہوں گے کہ اس کا تمام مال خالصتہً اسی کا ہے اس مال میں اس کے علاوہ کسی اور کا حصہ نہیں۔ پس اس جملہ کے جب یہ معنیٰ کئے جائیں گے تو غلام آزاد نہ ہوں گے (واللہ عزوجل الموفق)۔

فصل

رکن کی شرائط کا بیان

شرائطِ رکن کئی قسم کی ہیں بعض کا تعلق آزاد کنندہ کے ساتھ، بعض کا آزاد کردہ غلام کے ساتھ، بعض کا آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کے ساتھ اور بعض کا نفس رکن کے ساتھ ہے۔

آزاد کنندہ کی شرائط آزاد کنندہ سے متعلق شرائط درج ذیل ہیں۔

پہلی شرط: آزاد کنندہ حقیقتہً یا حکماً عاقل (عقلمند) ہو چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنوں کی طرف سے اعتاق صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ وہ مجنون جس پر کبھی جنون اور کبھی افاقہ کی حالت طاری رہتی ہو تو اس سے جو کام یا قول حالت افاقہ میں سرزد ہو اس میں وہ بمنزلہ دوسرے عقلاء کے اور جو کام حالت جنون میں واقع ہو۔ اس میں بمنزلہ مسلسل مجنون کے ہے۔ نشہ میں مست آدمی کے اعتاق کا حکم وہی ہے جو اس کی طلاق کا ہے جس کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

دوسری شرط: آزاد کنندہ نہ تو کم عقل یا بے وقوف ہو، نہ مدہوش (بدمست، متحیّر) ہو، نہ برسام (چھاتی کی بیماری) میں مبتلا ہو، نہ مدہوش غشی طاری ہو اور نہ سویا ہوا ہو۔ ان تمام لوگوں کا اعتاق (آزاد کرنا) صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

تیسری شرط: آزاد کنندہ بالغ ہو، اس شرط کی رُو سے بچے کا اعتاق صحیح نہ ہوگا چاہے وہ عاقل ہی کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ اس کی طرف سے طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

مسائل اگر ایک آدمی یہ کہے کہ میں نے غلام تو آزاد کیا مگر میں اس وقت بچہ تھا یا سویا ہوا تھا تو اس کی بات مانی جائے گی یعنی غلام آزاد نہ ہوگا۔ اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ اعتاق کو ایسے حال کی طرف منسوب

کرے جس کا ہونا معلوم ہو اور جس میں انسان اعتاق کا اہل نہیں ہوتا تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ میں نے آزاد کیا اور اس وقت میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا یا مجنوں تھا جبکہ اس کا جنون پن لوگوں کو معلوم بھی ہو کیونکہ جب اس نے اعتاق کو ایسے وقت کی طرف منسوب کیا جس میں اعتاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ اس کے اعتاق کی کوئی حقیقت نہیں اگرچہ اس نے اعتاق کا صیغہ بولا ہے لہٰذا وہ اعتاق کا اعتراف کرنیوالا نہ ہوا اور اگر یہ کہے کہ میں نے غلام آزاد تو کیا مگر میں اس وقت مجنوں تھا حالانکہ اس کا جنون کسی کو معلوم نہ ہو تو اس کی تصدیق نہ ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا اب گویا وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کا یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے یہ کہا کہ میں نے غلام کو اپنی یا غلام کی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی اور غلام کی ولادت سے پہلے کا زمانہ معلوم ہے جس میں اعتاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

غیر مشروط چیزیں: آزاد کنندہ کا بخوشی آزاد کرنا ہمارے نزدیک (احناف کے) شرط نہیں بخلاف امام شافعیؒ کے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

سنجیدہ ہونا: آزاد کنندہ کا آزاد کرتے وقت سنجیدہ ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے حتیٰ کہ مذاق میں آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔

عمداً آزاد کرنا: اسی طرح آزاد کنندہ کا عمداً آزاد کرنا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ اگر بھول کر آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ کتاب الطلاق میں ذکر ہو چکی

زبان سے تکلم: اسی طرح آزاد کرتے وقت آزاد کنندہ کا زبان سے تکلّم (بولنا) بھی شرط نہیں چنانچہ بذریعہ کتابت اور بذریعہ اشارہ بھی اعتاق صحیح ہوگا۔

شرط خیار سے خالی ہونا: اسی طرح عقد اعتاق کا شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں اعتاق چاہے عوض کے بدلے ہو چاہے بغیر عوض ہو جبکہ یہ خیار (آزاد کرنے کا اختیار) آقا کے لئے ہو چنانچہ ایسی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ شرط خیار باطل ہو جائے گی۔ اب یہ اعتاق بغیر عوض ہو تو عتق کا واقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ خیار کا ثبوت فسخ عقد کے واسطے ہوتا ہے اور بغیر عوض اعتاق فسخ (توڑے جانے) کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح اعتاق عوض کے بدلے ہو تو بھی عتق واقع ہوگا کیونکہ آقا کی جانب سے عوض (کا مطالبہ) ہی عتق ہے اور عتق جب واقع ہو جائے تو پھر فسخ قبول نہیں کرتا لہٰذا اس میں خیار کا کوئی مطلب نہیں۔ اور اگر یہ اختیار غلام کے واسطے ہو تو پھر عقد ہذا کا خیار سے خالی ہونا عقد کی صحت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ غلام نے اگر مدت خیار میں اس عقد کو رد کر دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے عوض مال ہے اور وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس میں خیار کی شرط صحیح ہے جیسا کہ مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے اور اس مسئلے کو کتاب الطلاق میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اسی قاعدے کے مطابق قتل عمد میں شرط خیار کے ساتھ صلح کا مسئلہ ہے۔ اس صلح میں خیار اگر مولیٰ کے لئے ہو تو یہ خیار باطل ہو جائے گا اور عقد صلح صحیح ہو جائے گا کیونکہ خیار تو فسخ کے ثابت کرنے کیلئے

ہوتا ہے اور جو چیز مولیٰ کی جانب سے ہے یعنی عفو (معاف کر دینا) وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور اگر عقدِ صلح میں خیار قاتل کے لئے ہو تو جائز ہے کیونکہ اس کی جانب سے جو چیز عوض ہے وہ مال ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پھر جب یہ خیار جائز ہوا اور قاتل نے عقدِ صلح کو توڑ دیا تو کیا مولیٰ کی طرف سے عفو (معاف کرنا) بھی باطل ہو گیا؟ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ عفو باطل ہو جائے کیونکہ عفو مال کی شرط سے معلق تھا اور قاتل نے مال اس کے سپرد نہیں کیا ہے۔ اور از روئے استحسان عفو باطل نہیں ہو گا اور قاتل پر دیت (خون بہا) ادا کرنا لازم ہو گا۔ امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے۔ اب جہاں تک عفو کے صحیح ہونے (باطل نہ ہونے) اور قصاص کے ساقط ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ ولیٔ قصاص کا معاف کرنا ایک قسم کا شبہ ہوتا ہے اور قصاص شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اب رہا قاتل پر دیت کا واجب ہونا تو وہ اس لئے کہ ولی بغیر عوض قصاص کے ساقط کرنے پر راضی نہ تھا اور قصاص میں عوض دیت ہی ہوتی ہے اس لئے کہ وہ نفس (جان) کی قیمت ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مال کے بدلے اعتاق اور مکاتب بنانے میں فرق کیا ہے۔ فرمایا ہے کہ عقدِ کتابت میں مولا کے لئے خیار کی شرط جائز ہے کیونکہ یہ عقدِ معاوضہ ہے جیسے فسخ لاحق ہو سکتا ہے لہٰذا عقدِ بیع کی طرح اس میں دونوں اطراف (مولیٰ اور غلام) کے لئے خیار کی شرط جائز ہو گی بخلاف مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنے) کے۔ واللہ عزوجل الموفق

مسلمان ہونا ۔ اسی طرح آزاد کنندہ کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لہٰذا کافر کا اعتاق بھی صحیح ہو گا۔ ہاں اگر مرتد نے آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فی الحال آزاد نہ ہو گا بلکہ موقوف رہے گا اور صاحبین کے نزدیک اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں تفصیلاً گفتگو انشاء اللہ کتاب السیر میں ہو گی۔

تندرست ہونا : اسی طرح آزاد کنندہ کا تندرست ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا مرض الموت (جس میں مریض مر گیا) میں بھی مریض کا اعتاق صحیح ہے البتہ مریض کا یہ اعتاق ترکہ کی ایک تہائی سے زیادہ نہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ وصیت ہے اور وصیت ایک تہائی سے زیادہ میں نہیں چلتی۔

چوتھی شرط : آزاد کنندہ سے متعلق شرائط میں سے ایک شرط نیت ہے مگر یہ اعتاق کی دونوں قسموں یعنی صریح و کنایہ میں سے صرف کنایہ میں شرط ہے۔ اعتاق صریح اور کنایہ میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اعتاق براہ راست مولیٰ (آقا) سے واقع ہو یا اس کی طرف سے نیابۃً (قائم مقامی کے طور پر) واقع ہو۔ نیابۃً واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ تفویض، توکیل اور رسالۃ۔ تفویض کی صورت یوں ہے کہ صریحاً یا کنایۃً غلام کو آزادی کا اختیار دے دے اور معاملہ اس کے سپرد کر دے مثلاً یہ کہے کہ " اعتق نفسك " (تو اپنے آپ کو آزاد کر لے) یا کہے انت حر ان شئت (اگر تو چاہے تو آزاد ہے)۔ توکیل یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کو اپنا غلام آزاد کرنے کا حکم دے مثلاً کہے اعتق عبدی فلانا (تو میرے فلاں غلام کو آزاد کر دے) اور رسالۃ پیغام بھیجنا ہے جس پر مفصل کلام بتوفیقہ تعالیٰ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

پانچویں شرط : ایک شرط اعتاق میں شک کا نہ ہونا ہے اور شک کا نہ ہونا ثبوتِ عتق کے حکم کے لئے شرط ہے۔ آزاد کنندہ کو عتق میں اگر شک ہوا تو عتق واقع نہ ہو گا جس کی وجہ کتاب الطلاق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

آزاد کردہ کی شرائط : جو شرائط آزاد کیے جانے والے غلام سے خاص ہیں وہ دو قسم کی ہیں

(جن میں سے ایک اضافت ہے جس کی ایک شرط یہ ہے کہ جس غلام کیطرف عتق کی نسبت کی جارہی ہو وہ یقیناً موجود ہو اور اگر بالیقین موجود نہ ہوا تو عتق کی نسبت صحیح نہ ہوگی مثلاً اپنی مملوکہ لونڈی کو کہے "حمل ھذہ الجاریۃ حر" اِس لونڈی کا حمل آزاد ہے)، یا کہے "ما فی بطن ھذہ الجاریۃ حر" (اس لونڈی کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ آزاد ہے) اب اگر اس لونڈی نے چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد ہوگا۔ اور اگر پورے چھ مہینے یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کا بعد بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر اس نے آقا کے حمل کو آزاد کرنے کے حلفیہ عہد کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جناہے تو یقیناً بچہ قسم اٹھانے کے وقت موجود تھا اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنا کرتی۔ اور اگر اس باندی نے ایک بچہ تو چھ ماہ سے ایک دن کم میں جنا اور دوسرا بچہ چھ ماہ سے ایک دن زیادہ پر جنا تو دونوں بچے آزاد ہوجائیں گے پہلا تو اس لئے کہ وہ قسم اٹھانے کے وقت یقیناً موجود تھا اور دوسرا اس لئے کہ وہ پہلے کا توام (جڑواں) ہے۔ اور اگر باندی نے بچہ جنا ہی حلف اٹھانے کے وقت سے پورے چھ مہینے پر یا چھ ماہ کے بعد تو اس بات کا احتمال ہے کہ تکلم کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا ہو۔ اب حریت کے ثبوت میں شک پڑ گیا اور قاعدہ ہے کہ شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری شرط: عتق کی نسبت آزاد کردہ کے پورے بدن کی طرف ہو یا ایسے عضو کی طرف ہو جس سے پورا جسم مراد لیا جاتا ہو یا احناف کے نزدیک جسم کے جزء شائع مشترک غیر منقسم کی طرف ہو، بخلاف امام شافعیؒ کے۔ حتی کہ اگر آقا نے عتق کو ایسے جزء معین کی طرف منسوب کیا جس سے پورے جسم کو تعبیر نہ کیا جاتا ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق صحیح نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگا جیسا کہ طلاق میں ہے۔

اگر آقا نے عتق کو غلام کے جزء شائع کی طرف منسوب کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورا غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ وہی حصہ آزاد ہوگا جس کی طرف عتق کی نسبت کی گئی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔ طلاق کے معاملے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں یعنی ایک جزء بدن کو طلاق دی تو پورے جسم پر طلاق واقع ہوگی۔ عتق کے معاملے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق متجزی (قابل تقسیم) ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اور طلاق بالاجماع متجزی نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں طلاق اور عتق میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح سے مراد وطی اور عورت سے جنسی فائدہ اٹھانے کے سوا کچھ نہیں اور یہ وطی یا جنسی فائدہ جسم کے بعض کو چھوڑ کر بعض سے نہیں ہوسکتا لہٰذا بعض اجزاء جسم میں حکم طلاق کا اثبات مفید نہیں۔ اس لئے پوری طلاق واقع ہوگی۔ اور ملک یمین (باندی کے مالک ہونے) کی وضع صرف وطی یا جنسی فائدے کے لئے نہیں کیونکہ ملک یمین حرمت وطی کی موجودگی میں بھی ثابت ہوجاتی ہے جبکہ مجوسی لونڈی یا رضاعت و مصاہرت کے باعث حرام عورت میں ہے۔ ملک یمین کی وضع دراصل خدمت کے لئے ہے اور یہ خدمت بعض اجزاء جسم کے آزاد ہونے کے باوجود بھی لی جاسکتی ہے لہٰذا بعض اجزاء جسم میں عتق ثابت ہوجائے گا اور مکمل عتق ثابت کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

معلوم ہونا شرط نہیں باقی رہا منسوب الی العتق کا معلوم ہونا تو عام علماء کے نزدیک اس کا معلوم ہونا صحت عتق کے لئے شرط نہیں لہٰذا مجہول کی طرف بھی عتق کی نسبت صحیح ہے۔ مثلاً اپنے دو غلاموں کو کہے: "احدکما حر" (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) یا یوں کہے ھذا

حر ا و ھذا ’’ (یہ آزاد ہے یا یہ)۔ قیاس کی نفی کرنے والے علماء کے نزدیک جس غلام کی طرف عتق کی نسبت کی جا رہی ہو اس کا معلوم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلے پر کلام مسئلہ طلاق کی مانند ہے جس کو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دیا ہے۔ اور برابر ہے کہ جہالت "مقارن" ہو یا "طاری" جس کی صورت یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلاموں سے ایک معین کو آزاد کیا پھر آزاد کردہ کو بھول گیا جس کی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی۔ اور ایک شرط مال کے بدلے اعتاق میں غلام کا قبول کرنا ہے تو جب تک وہ قبول نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا۔

اور ان شرائط میں سے ایک شرط مجلس ہے اور وہ اعتاق کی مجلس ہے جبکہ غلام حاضر ہو اور علم کی مجلس ہے اگر غلام غائب ہو جس کی وجہ ہم انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کریں گے۔

آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کی شرائط وہ شرط جس کا تعلق آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں سے ہے، وہ "مِلک" (ملکیت) ہے کیونکہ مالک اور مملوک دونوں اضافی اسم ہیں۔ دونوں میں مِلک کا تعلق ہے پس آزاد کردہ کی گردن کا ثبوتِ عتق کے وقت آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا شرط ہے۔

اس مسئلے میں تین چیزوں کے بیان کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ ثبوتِ عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا ثبوت عتق کے لئے شرط ہے، دوسرے یہ کہ آزاد کرنے کے وقت یعنی تکلم بالعتق کے وقت آزاد کردہ کا مملوک ہونا شرط ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ مطلق اسمِ مملوک کے تحت اعتاق میں کون لوگ داخل ہیں اور کون نہیں ؟ ۔

ا۔ ثبوتِ عتق کے وقت غلام کا مملوک ہونا پہلی چیز یعنی ثبوتِ عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی مِلک میں ہونے پر دلیل ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ :

لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔

یعنی جو چیز انسان کی ملکیت میں نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا دوسری چیز یہ ہے کہ محل (غلام جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی ملک کا زائل ہونا ثبوتِ عتق کے لئے شرط ہے اور ملک کا زائل ہونا تبھی ہو سکتا ہے جب وہ پہلے ثابت ہو۔ اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ کسی دوسرے کے غلام کو اس کے اجازت کے بغیر آزاد کرنے سے اعتاق نافذ نہیں ہوتا البتہ احناف کے نزدیک مالک کی اجازت پر یہ اعتاق موقوف رہتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک موقوف بھی نہیں رہتا۔ یہی مسئلہ فضولی کے تصرفات کا ہے جس کا بیان کتاب البیوع میں ہوگا۔ اسی طرح عبد ماذون اور مُکاتب بھی بوجہ عدم ملکیت اعتاق کا حق نہیں رکھتے اسی طرح عبد ماذون یا مُکاتب اگر کسی اپنے محرم عزیز کو خریدے تو وہ محرم بوجہ مذکور آزاد نہ ہوگا۔

مسائل اگر عبد ماذون اپنے آقا کے کسی محرم رشتہ دار کو خرید لے تو اگر اس محرم رشتہ دار کی گردن قرض میں مستغرق نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر ایسا دَین (قرض) نہیں جس میں اس کی گردن پھنسی ہوئی ہو تو مولیٰ اس کا مالک بن گیا لہٰذا وہ محرم مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اسے بذاتِ خود خریدتا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر اس محرم غلام پر اتنا دین ہو جس میں اس کی گردن ہی پھنسی ہوئی ہو یعنی اس قرض میں اس کو بیچا جا سکتا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ اپنے مدیون ماذون غلام کی کمائی کا مالک

نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک مالک ہوتا ہے اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ہے جس کی تفصیل اپنی جگہ پر ہوگی۔

○ اگر مکاتب اپنے آقا کے بیٹے کو یا کسی دوسرے محرم رشتہ دار کو خریدے تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ آقا کی ملک میں نہیں یا کیونکہ وہ مکاتب کی کمائی ہے اور آقا مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا۔ لہٰذا آزاد نہ ہوگا

○ اگر مکاتبہ (مکاتب باندی) اپنے اُس بیٹے کو خریدے جو اس کے آقا کے نطفہ سے ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کا اعتاق مکاتبہ اور اس کے بیٹے میں نافذ ہوتا ہے لہٰذا نسب کی وجہ سے حکم کے طریق پر آزاد ہو جائیگا۔

آقا کا اپنے مکاتب غلام کو، عبد ماذون کو، قبضہ سے پہلے پہلے خریدے گئے غلام کو رہن میں رکھے گئے غلام کو اور رمز دور غلام کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ملک رقبہ بدستور قائم ہے۔

○ اسی طرح وہ غلام جس کی گردن (ملکیت) کی وصیت ایک آدمی کے نام ہو اور اس سے خدمت لینے کی وصیت دوسرے آدمی کے نام ہو، اس غلام کو اگر مُوصٰی لہ، (جس کے نام گردن کی وصیت ہو) آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ غلام اس کی ملکیت ہے۔

○ اسی قاعدہ کی بنیاد پر امام ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ حربی آدمی جب اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ حربی کی ملکیت ثابت ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ آزاد کر دے اور اس کا رستہ چھوڑ دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ اختلاف کا نہ ہونا عتق کے بارے میں ہے اور ولاء (وراثت) کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آزاد کنندہ کے لئے ثابت ہوگی یا نہیں؟ طحاوی نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غلام جسے چاہے اپنا وارث بنا سکتا ہے اس کی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اس وقت کیلئے ہے جب غلام دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف نکل آئے جب وہ دارالاسلام کی طرف نکل آئے تو اسکی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ ہوگی کیونکہ وہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوا بلکہ دارالحرب سے نکلنے کے باعث آزاد ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی آزادی مالک کے آزاد کرنے کے باعث ہوئی ہے۔

اس مسئلہ یعنی حربی کے عتق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی آدمی نے اپنے مملوک کو آزاد کیا ہے لہٰذا اس پر عتق واقع ہوگا جیسا کہ اس کو بیچتا تو بیع واقع ہوتی اور جیسا کہ دارالاسلام میں ہوتا اور اپنے حربی غلام کو یا مسلمان غلام کو یا ذمی غلام کو آزاد کرتا تو اس پر عتق واقع ہوتا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اُس حربی آدمی نے اپنی ملک کو آزاد کیا ہے اور اہل حرب کے اموال حقیقتہً ان کی ملک میں ہوتے ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کے وارث بنتے ہیں اور اگر لونڈی ہو تو حربی کا اس پر قابض ہونا صحیح ہوتا ہے مگر یہ کہ وہ غیر معصوم ملک ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ حربی کا دارالحرب کے اندر اپنے حربی غلام کو آزاد کرنا بغیر تخلیہ (اس کا رستہ چھوڑ دینے) کے معنی عتق کو مفید نہیں کیونکہ عتق اُس قوتِ حکمیہ سے عبارت ہے جو محل عتق (غلام) کے لئے ثابت ہوتی ہے جس کے باعث وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ اور اپنے ملک میں ہونے کو روک سکتا ہے۔ اور یہ چیز تخلیہ کے

بغیر اس قسم کے اعتاق سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ مولیٰ کا غلام پر قبضہ حقیقۃً قائم ہوتا ہے اور دارالحرب میں اہل حرب کی ملکیت ان کے دین میں حسی قہر اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ہوتی ہے حتیٰ کہ غلام جب اپنے آقا پر غالب آجائے اور اس پر قبضہ کرلے تو اس کا مالک بن جاتا ہے اور جب تخلیہ نہ پایا گیا تو وہ اس کے قبضہ میں اور حقیقی غلبہ میں ہوا لہٰذا عتق کا معنی ظاہر نہیں ہوگا یہی معنی ہے مشائخ کے اس قول کا کہ ایسا غلام زبان کے لحاظ سے تو آزاد ہے مگر ہاتھ کے اعتبار سے ابھی غلام ہے بخلاف اس کے کہ وہ دارالاسلام کے اندر آزاد کرے کیونکہ دارالاسلام میں ثبوتِ عتق کے ساتھ ہی قبضہ اور تملک (ملک میں ہونے) کا ہاتھ منقطع ہوجاتا ہے۔ اور معنیٔ عتق ظاہر ہوجاتا ہے اور معنیٔ عتق یہ ہے کہ غلام کو ایسی قوت حاصل ہوجائے جس کے ذریعے وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ کو دفع کرسکے

اور بخلاف اس صورت کے جب مسلمان اپنے مسلمان غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے کیونکہ مسلمان قبضہ اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ملکیت میں ایمان نہیں رکھتا۔ اور اگر مسلمان اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کردے تو وہ تخلیہ کے بغیر بھی استحساناً آزاد ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے وہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ) کے نزدیک آزاد نہ ہو جیسا کہ حربی دارالحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کرے تو آزاد نہیں ہوتا اور کچھ فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا اور اس اختلاف کی بنیاد پر جب حربی دارالحرب میں اپنے کسی محرم کا مالک بنے گا تو طرفین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ قریبی کی ملکیت عتق کو واجب کرتی ہے تو اس میں اختلاف مسئلہ اعتاق میں اختلاف کی مانند ہوا۔

اعتاق کے وقت مملوک ہونے کی بحث دوسری قابلِ بیان چیز یہ تھی کہ آیا اعتاق (آزاد کرنے) کے وقت یعنی تکلم بالعتق کے وقت غلام کا مملوک (ملک میں) ہونا شرط ہے یا نہیں؟

اعتاق کی تین صورتیں تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اعتاق تین صورتوں سے خالی نہیں ہوسکتا یا تو تنجیزاً یعنی فی الفور ثابت ہوگا یا تعلیقاً یعنی کسی شرط کے ساتھ معلّق (مشروط) ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ تو پہلی صورت یعنی فی الفور ثابت ہونے میں اعتاق کے وجود کے وقت آزاد کردہ کا ملک میں ہونا شرط ہے کیونکہ "تنجیز" نام ہی فی الحال عتق کے ثابت ہونے کا ہے۔ اور ظاہر ہے ملک کے بغیر عتق ثابت نہیں ہوسکتا۔

معلّق (مشروط) اعتاق کی تفصیل اگر اعتاق بصورتِ تعلیق ہو تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ تعلیق کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ ایک "تعلیقِ محض" جس میں معاوضہ کا مفہوم نہیں ہوتا اور دوسری وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم ہوتا ہے یہ تعلیق ایک لحاظ سے تعلیق اور ایک لحاظ سے معاوضہ ہے۔

پھر تعلیقِ محض کی بھی دو قسمیں ہیں ایک نو ملک اور سببِ ملک کے علاوہ کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور دوسری ملک یا سبب ملک کے ساتھ تعلیق پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک تو صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق اور دوسری صرف معنی کے اعتبار سے تعلیق نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں دو طرح کا بیان ہوگا ایک تو تعلیق کی اُن اقسام کا بیان جن کے صحیح ہونے کے لئے تعلیق کے

وجود کے وقت ملک کا قیام شرط ہے اور جن میں شرط نہیں دوسرا اس امر کا بیان کہ جس سے شرط کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔

کسی شرط کے ساتھ تعلیق کی صورت ملک اور سبب ملک کے سوا کسی شرط کیساتھ تعلیق کی صورت یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے یا تُو نے فلاں آدمی کے ساتھ گفتگو کی تو آزاد ہے یا فلاں آدمی (تیرے پاس) آیا تو بھی تُو آزاد ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کہنا صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ ان جملوں میں حرف تعلیق (ان) اور جزاء دونوں پائے جاتے ہیں یہ تعلیق کی یہ قسم ملک کے علاوہ کے اندر صحیح نہیں ہوتی حتیٰ کہ اپنے غیر مملوک غلام سے اگر کہے کہ " ان دخلت الدار فانت حر " (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) بعد ازاں اسے خرید لیا اور وہ اُس گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہو گا کیونکہ شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنا سوائے اس کے کچھ نہیں کہ جب شرط پائی جائے تو عتق بھی ثابت ہو جائے نیز یہ کہ ملک کے سوا عتق واقع نہیں ہوتا اور یہاں جب شرط پائی گئی تھی یعنی جب یہ کہا تھا کہ " اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو اس وقت وہ غلام اس کی ملک میں نہ تھا۔ لہٰذا تعلیق کے وقت ہی جب ملک نہ تھی تو شرط کے پائے جانے کے وقت کہاں آجائے گی پس عدم ملک کی وجہ سے وجود شرط کے باوجود غلام آزاد نہ ہو گا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ شرطیہ قسم اٹھانا (تعلیق کرنا) شرط اور جزاء ہے اور جزا وہ ہوتی ہے جو شرط کے پائے جانے کے وقت غالب الوجود یا متیقن الوجود ہو تا جس کا پایا جانا یقینی ہو تا کہ یمین (تعلیق) کا مفہوم یا مطلوب حاصل ہو سکے اور وہ مطلوب یہ ہے کہ کسی چیز سے باز رہنے یا کسی چیز کے حاصل کر لینے پر طاقت حاصل ہو جائے پس جب تعلیق کے وقت ملک ثابت ہو تو شرط کے پائے جانے کی وقت جزاء غالب الوجود ہو گی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے تک تو ملک باقی رہتی ہے لہٰذا یمین یا (تعلیق) کا مفہوم حاصل ہو جائے گا۔

اسی طرح تعلیق کو جب ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا تو شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء کا پایا جانا یقینی ہو گا۔ جب تعلیق ملک میں ہو تو آزاد ہو جائے گا ورنہ قسم کھل جائیگی حتیٰ کہ اگر اپنے غلام سے کہا: ان دخلت الدار فانت حر " (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) پھر اس گھر میں غلام کے داخلہ سے پہلے پہلے اس کو بیچ دیا۔ بیچے جانے کے بعد وہ غلام اس گھر میں داخل ہوا جب کہ اس کی ملک میں نہ تھا تو ایسی صورت میں قسم باطل ہو جائے گی۔ اور اگر بیچے جانے کے بعد بھی غلام اس گھر میں داخل نہ ہوا حتیٰ کہ پہلے مالک نے اسے دوبارہ خرید لیا دوبارہ ملک میں آنے کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ تعلیق ملک کے زائل ہو جانے سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ تعلیق کے باقی رکھنے میں (غلام کا) فائدہ ہے عین ممکن ہے کہ وہ غلام بذریعہ خرید یا کسی اور سبب (ہبہ وغیرہ) سے دوبارہ پہلے آقا کی ملک میں آجائے پس جب ملک لوٹ آئیگی اور تعلیق باقی ہو گی تو آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں

مسائل: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: ان بعتك فانت حر " اگر میں نے تمہیں بیچا تو تو آزاد ہے پھر اسے بیع صحیح کے ساتھ بیچ دیا تو غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ جب شرط پائی گئی یعنی جب بیچ دیا گیا تو ملک باقی نہ رہی اور جب ملک باقی نہ رہی تو عتق بھی ثابت نہ ہوا۔ اور اگر بیع فاسد کے ساتھ اسے بیچا اور وہ ابھی اس کے قبضے میں بھی ہو تو آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ بیع فاسد میں ملک باقی رہتی ہے۔

○ اگر تعلیق ملک کے اندر دو شرطوں کے ساتھ کی گئی ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک آخری شرط کے وجود کے وقت قیام ملک کی رعایت کی جائے گی بخلاف امام زفر کے۔ حتیٰ کہ مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے کہا "اگر تو ان دو گھروں میں داخل ہوا تو آزاد ہے" بعد ازاں دخول دار سے پہلے پہلے اس کو بیچ ڈالا۔ بیچے جانے کے بعد غلام ایک گھر میں داخل ہوگیا پھر آقا نے اسے خرید لیا اور وہ دوسرے گھر میں داخل ہوا تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور امام زفر کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں تفصیلاً گزر چکا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "ان دخلت الدار فانت حر ان کلمت فلان (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے اگر تو نے فلاں سے بات کی) تو یہاں بھی دخول دار کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے دخول دار (گھر میں داخل ہونے) کو انعقاد یمین کی شرط بنایا ہے اور عتاق کی یمین (نذر طرح قسم) ملک یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب چیز کے علاوہ منعقد نہیں ہوتی گویا اس نے گھر میں داخلہ کے وقت غلام سے کہا کہ اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تو آزاد ہے

اگر اپنے غلام سے کہا: انت حر ان شئت او احببت او رضیت او ھویت" یا اپنی باندی سے کہا "اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے یا جب تجھے حیض آئے تو تو آزاد ہے" تو ان تمام صورتوں کا نتیجہ وہی ہے جو طلاق میں ہوتا ہے اور جس کا مفصل ذکر ہم نے پہلے کر دیا

اگر اپنے غلام سے کہا کہ "اگر فلاں نے چاہا تو تو آزاد ہے" اب اگر فلاں نے اس خبر کے جاننے کی مجلس میں کہا کہ میں نے چاہا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مطلوبہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر فلاں نے کہا کہ میں نہیں چاہتا ہوں تو غلام آزاد ہو جائے گا لیکن فلاں کے قول (لا اشاء (میں نہیں چاہتا ہوں) کی وجہ سے نہیں کیونکہ وہ اس مجلس میں چاہ بھی سکتا ہے بلکہ یہ آزادی کے اعراض اور ایک دوسری چیز یعنی (لا اشاء کہنے کے ساتھ اشتغال کے باعث مجلس کے باطل ہونے کی وجہ سے ہے کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ آقا جب کہے کہ اگر فلاں نے آج نہ چاہا تو تو آزاد ہے۔ اب فلاں نے کہا شئت (میں نے چاہا) تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر وہ کہے (لا اشاء (میں نہیں چاہتا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد جب تک مدت باقی ہے وہ چاہ سکتا ہے۔ ہاں جب آج کے دن کی مدت گزر چکی اور اس نے نہ چاہا تو اس وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔

اگر مشیتِ نفس کے ساتھ تعلیق کرتے ہوئے کہا "انت حر ان شئت انا" (اگر میں نے چاہا تو تو آزاد ہے) اب اگر مولیٰ کی طرف سے عمر بھر مشیت نہ پائی جائے تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مشیت یا عتق اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں۔ کیونکہ یہ تفریق نہیں اس لئے کہ عتاق اس کے ہاتھ میں ہے۔

اگر آقا نے کہا "انت حر ان لم تشاء" (اگر تو نے نہ چاہا تو تو آزاد ہے) جواب میں اگر اس نے کہا "شئت" (میں نے چاہا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر جواب میں: لا اشاء (میں نہیں چاہتا ہوں یا نہیں چاہوں گا) کہا تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ "لا اشاء" کہنے سے نہ چاہنا (جو آزاد ہونے کی شرط تھی) ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ موت تک چاہ سکتا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں نہ چاہنا اسی مجلس پر موقوف تھا جب اس نے "لا اشاء" کہا تو گویا اس نے فی الحال اس مجلس سے

اعراض کرلیا ہے اور یہ "نہ چاہنا" اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں وہ موت تک چاہ سکتا ہے البتہ جب اس کی موت واقع ہو گئی تو اب "نہ چاہنا" ثابت ہو گیا لہٰذا موت سے قبل بلا فصل وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کا اعتبار تہائی مال میں کیا جائے گا جیسا کہ مرض میں عتق ہو تو اس کا اطلاق تہائی مال پر ہوتا ہے اس لئے کہ موت عموماً پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی۔

اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "انت حر غدا ان شئت" "تو کل آزاد ہے اگر چاہے" تو اس جملے میں مشیت (چاہنا) کل کے ساتھ خاص ہے اگر اس نے فی الحال چاہا تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ کل آنے والے دن میں نہ چاہے۔

اگر غلام سے کہا "انت حر ان شئت غدا" (اگر تو چاہے تو کل آزاد ہے) تو اس جملے میں مشیت کا اختیار فی الحال ہے۔ اگر غلام نے اسی وقت حریت کو پسند کر لیا تو کل کو آزاد ہو جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے کل کی طرف منسوب اعتاق کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت مشیت کو کل میں چاہتی ہے اور دوسری صورت میں مشیت کے ساتھ معلق اعتاق کو کل کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا وہ کل پر مشیت کے مقدم ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔

اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشیت (آزادی چاہنا) کل کی معتبر ہو گی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں فی الحال کی مشیت معتبر ہو گی۔

مال کے عوض آزاد کرنا

اسی قبیل میں سے آدمی کا اپنے غلام کو یہ کہنا ہے کہ: ان ادیت الی الفاً فانت حر، "اگر تو نے مجھے ایک ہزار روپیہ دیا تو تو آزاد ہے"۔

یہ صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے اس لیے کہ اس میں شرط اور جزا پائی جاتی ہے لہٰذا یہ تعلیق ملک میں صحیح ہو گی اور عتق وجود شرط کے ساتھ معلق ہو گا اور وہ شرط مولیٰ کی ملک میں رہتے ہوئے ایک ہزار کی ادائیگی ہے۔ جب غلام ایک ہزار لے آئے اور لا کر مولیٰ کے سامنے ڈال دے تو اب مولیٰ خواہ چاہے یا انکار کرے بہر صورت اسے ایک ہزار قبول کرنا ہو گا اور قاضی مولیٰ کو وہ ہزار لینے پر بذریعہ قید مجبور کر سکتا ہے اسی طرح امام محمد نے بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ غلام جب مال اس طرح حاضر کر دے کہ مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ آزاد ہونا (عتق) استحسان ہے اور قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ جب تک مولیٰ مال کو قبضہ میں نہ لے یا قبول نہ کرے اس وقت تک آزاد نہ ہو اور یہی قول امام زفر کا ہے۔ قیاساً آزاد نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے آقا نے عتق (آزادی) کو اسے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور ادائیگی اسوقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ (آقا) قبض نہ کرے اور جب ادائیگی نہ پائی گئی تو عتق بھی نہ پایا گیا جیسا کہ آقا اگر غلام سے کہے کہ اگر تو مجھے ایک غلام ادا کر دے تو تو آزاد ہے" وہ ایک ردی غلام لا کر سامنے کر دیتا ہے تو آقا جب تک اس ردی غلام کو قبول نہیں کر لیتا اس وقت تک وہ آزاد نہ ہو گا اسی طرح اگر یہ کہے کہ "اگر تو مجھے ایک بوری گندم ادا کر دے یا کپڑا ادا کر دے یا جانور ادا کر دے تو آزاد ہے" اب اگر غلام ردی قسم کی گندم یا کوئی کپڑا یا جانور لاتا ہے تو آزاد نہ ہو گا ہاں آقا اگر اس کو قبول کر لے تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر کہا کہ اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے جس سے میں حج کروں تو ایک ہزار مطلق سپرد کر دینے سے آزاد نہ ہو گا جب تک کہ آقا قبول نہ کرے اسی طرح مٹکا شراب دینے کی شرط کا معاملہ

ہے۔ مذکورہ صورت میں استحساناً غلام کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو مال ادا کرنا اس بات سے عبارت ہے کہ وہ مال اس انسان کے سپرد کر دیا جائے باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الی اھلھا (النساء)

یہاں "تودوا" بمعنی تسلموا" ہے یعنی سپرد کر دو۔ ایک دوسرے مقام پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

ان ادوا الی عباد اللہ الخ (سورۃ الدخان)

یہاں بھی "ادوا" بمعنی "سلموا" ہے اور کسی شے کو تسلیم کر دینا (سونپ دینا یا حوالے کر دینا) اس بات سے عبارت ہے کہ اس چیز کو یوں سالم اور خالص بنا دیا جائے کہ کوئی دوسرا اس میں جھگڑا نہ کرے اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا عقد کتابت اور دیگر معاوضوں میں تخلیہ تسلیم ہی سمجھا جاتا ہے اور اس میں قبض کی احتیاج نہیں رہتی کیونکہ تخلیہ قبض کو متضمن ہے کیونکہ وہ تصرف کو ممکن بنا دیتا ہے اور یہی معنی ہے قبضہ کا نہ کہ معاوضہ کو ہاتھوں میں پکڑنا باقی رہے وہ قیاسی مسائل جن میں شرط نہ پائی گئی تو جزاء بھی نہ پائی گئی تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ ان کی صورت اس مسئلہ سے ذرا مختلف ہے مسئلہ عبد میں گو آقا نے مطلقاً عبد کا لفظ بولا تھا مگر اس کی مراد مقید غلام تھی یعنی پسندیدہ غلام نہ کہ ہر وہ لنگڑا لولا جس پر عبد کا لفظ بولا جاتا ہو اور یہ چیز اس کے ظاہر حال سے سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں اگر ردی غلام سپرد کیا گیا تو آزاد نہ ہوگا ہاں آقا اگر اس ردی کو بھی قبول کرے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پھر صاف سمجھا جائے گا کہ عبد سے اس کی مراد مطلق عبد تھا نہ کہ مقید۔ اور معلوم ہو گیا کہ اس میں اس کی کوئی اور غرض تھی لہٰذا ایک صریح چیز کی موجودگی میں حال کی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جائیگا حتی کہ اگر غلام آقا کی اس شرط پر عمدہ قسم کا اوسط درجے کا غلام لائے اور آقا اور لائے گئے غلام کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی اسکے قبض کرنے میں آقا کو کوئی چیز مانع نہ ہو تو غلام جس نے شرط باندھی تھی آزاد ہو جائیگا یہی جواب مسئلہ کر (گندم کی بوری) کا ہے۔ رہا کپڑے کا مسئلہ تو اس کی صورت یوں ہے کہ آقا جب تک قبول نہ کرلے اس وقت تک آزاد نہ ہوگا اور نہ ہی اوسط درجے کا کپڑا ادا کرنے سے آزاد ہوگا کیونکہ کپڑے کی مختلف جنسیں اور متفاوت قسمیں ہوتی ہیں اور ثوب کا لفظ ہر کپڑے مثلاً ریشمی، ریشمی اور سوتی ملے جلے، کھردرے کپڑے اور اون کے کپڑے پر بولا جاتا ہے پھر کپڑے کی ہر جنس کے تحت کئی قسمیں ہوتی ہیں تو اوسط مجہول ہوا جس میں جہالت فاحشہ ہے اور ثوب کا لفظ ان قسموں میں سے ادنیٰ وسط پر ہی واقع نہیں ہوگا جیسا کہ ادنیٰ ردی پر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ ادنیٰ وسط کپڑا جو کھلا رہے اور وہ ایسا کپڑا ہے جس سے صرف ستر عورت کا کام لیا جا سکتا ہے نہ کہ زیب و زینت کا۔ اس کی قیمت ایسے غلام سے آزادیٔ ملکیت کے مقابلے میں ہے جس کی قیمت ہزار (روپیہ) ہے اور جب وہ وسط مجہول باقی رہا تو جھگڑا ختم نہ ہوگا لہٰذا سپردگی اور تخلیہ ثابت نہ ہوگا حتی کہ اگر آقا یہ کہے کہ "اگر تو مجھے ہروی کپڑا لا دے تو آزاد ہے" تو اس صورت میں ہروی کپڑے کی اوسط قسم کا اعتبار ہوگا اگر وہ اوسط درجے کا ہروی کپڑا لا کر پیش کرے گا تو آقا اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہی جواب مسئلہ دابۃ (جانور) کا ہے کیونکہ چوپائے مختلف جنسوں کے ہیں جن کے تحت کئی قسمیں ہوتی ہیں اور دابہ کا اسم ہر قسم کے چوپائے پر بولا جاتا ہے حتی کہ آقا نے اگر غلام سے کہا اگر تو ایک گھوڑا دے دے تو تو آزاد ہے۔ تو فقہا نے کہا ہے کہ گھوڑے کا لفظ اوسط درجے کے گھوڑے پر واقع ہوگا اور آقا کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ رہا مسئلہ حج تو اس

میں کچھ تفصیل ہے اگر آقا نے کہا ہو کہ " اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے پھر اس سے میں حج کروں یا کہا کہ اس سے میں حج کروں" پھر وہ غلام ایک ہزار لا کر پیش کرے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ آقا نے اس کی آزادی کو دو شرطوں (ہزار کی ادائیگی اور حج) کے ساتھ معلق کیا تھا لہٰذا ایک شرط کے وجود سے آزاد نہ ہوگا اور اگر آقا نے یہ کہا ہو کہ " اگر تو مجھے ایک ہزار دے جس کے ساتھ میں حج کروں تو تو آزاد ہے" پھر وہ ایک ہزار لائے اور ہزار اور آقا کے درمیان تخلیہ کر دے تو آزاد ہو جائیگا اس جملے میں " احج بھا " بیان غرض کے لیے ہے تاکہ غلام کو اس عقد کی ترغیب ہو کیونکہ اس کی کمائی ایک نیکی کے کام کے لئے ہوگی نہ کہ شرط کے لئے۔ رہا مسئلہ خمر (شراب) تو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں البتہ کتابت کے مسائل میں اتنا مذکور ہے کہ آقا جب شراب کے مٹکے پر یا خنزیروں کی مخصوص تعداد کی ادائیگی پر اپنے غلام کو مکاتب بنائے اور کہے کہ جب تو اتنا شراب یا اتنے خنزیر لائے تو تو آزاد ہے اور وہ غلام اس معاہدہ مکاتبت کو قبول کرلے تو یہ معاملہ کتابت فاسد ہوگا پھر اگر مکاتب غلام اتنی شراب یا اتنے خنزیر لا دے کہ آقا اور ان خنزیروں کے درمیان تخلیہ ہو جائے یعنی قبضہ میں کوئی روک ٹوک نہ رہے تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اور اسے اپنی جان کی قیمت ادا کرنا لازمی ہوگی تو جائز ہے کہ اس پر قیاس کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں بھی غلام تخلیہ کے باعث آزاد ہوا ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں عتق کا ثبوت حقیقۃً شرط کے پائے جانے کی وجہ سے ہے جس طرح کہ باقی مشروط تعلیقات میں ہوتا ہے نہ کہ معاوضہ کے طریقہ پر اور کئی مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ

مسائل: بشر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف کو سنا انہوں نے فرمایا کہ جو آدمی اپنے غلام سے کہے " اذا ادیت الی الفا فانت حر" (جب تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہے) یا متیٰ ادیت " (جب تو ادا کرے) کے الفاظ بولے یا " ان دیت " (اگر تو ادا کرے) کہے، تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام مکاتب نہیں بنے گا اور مولیٰ کو اس بات کا حق ہوگا کہ اسے بیچ دے۔ یہی قول خود امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ مالک کے بیچنے سے پہلے پہلے غلام اگر ایک ہزار ادا کر دے تو مذکورہ تینوں اماموں کے نزدیک مالک کو ہزار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام استحساناً آزاد ہو جائے گا اور اگر غلام کے ہزار دینے سے قبل مالک فوت ہو جائے تو غلام مملوک ہی رہیگا اور یہ اپنی کمائی کے مولی کے ترکہ میں شمار ہوگا بخلاف مکاتبؒ غلام کے۔ اور اگر ادائیگی سے پہلے پہلے خود غلام مرجائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو اس کا سارا مال مالک کا ہوگا اور اس مال سے ادائیگی نہیں کی جائے گی اب وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر ادائیگی کے بعد بھی اس کے پاس اپنی کمائی میں سے مال ہو تو وہ مولیٰ کا ہے بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتب کی کمائی اپنی ہوتی ہے اور مالک کو عقد کتابت کی موجودگی میں اس کے مال لینے کا کوئی حق نہیں اور جب وہ آزاد ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ اس کے مال پر اس کے مالک کا حق نہیں اور فقہائے نے کہا غلام کی ایک ہزار کی ادائیگی سے پہلے پہلے مالک اگر اس کو بیچ دے تو صحیح ہے جیسا کہ اُن دخلت الدار فانت حرٌ کہنے کی صورت میں بیچ سکتا ہے۔ بخلاف مکاتب کے کیونکہ اس کی مرضی کے بغیر نہیں بیچ سکتا اور مکاتب غلام جب خود ہی اپنی فروخت پر راضی ہو گیا تو معاہدہ کتابت فسخ ہو جائے گا۔

اگر مالک اپنے دو غلاموں کو کہے " اگر تم دونوں ایک ہزار ادا کر دو تو آزاد ہو" اب ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے حصہ کی ادائیگی کر دیتا ہے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے عتق کو ایک ہزار کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا تھا۔ جب شرط نہ پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ہی غلام اپنی طرف سے پورا ہزار ادا کر دے تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط دونوں کا مل کر ایک ہزار ادا کرنا تھا۔ ہاں اگر یہ کہے کہ پانچ

سو میری طرف سے ہیں اور پانچ میرے ساتھی نے بھیجے ہیں تاکہ ہیں تمہیں دے دوں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پوری ہو گئی اور وہ تھی دونوں کی طرف سے ایک ہزار کی ادائیگی۔ ایک کا حصہ براہ راست اور دوسرے کا بطور نیابت ادا ہو گیا۔ اور اگر ان دونوں کی طرف سے کوئی تیسرا آدمی ادا کرے تو بھی آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کی طرف سے ادائیگی۔ ہاں اگر تیسرا اجنبی آدمی یہ کہے کہ میں نہیں یہ ہزار اس لیے دے رہا ہوں کہ وہ دونوں غلام آزاد ہوں گے اور مالک اس بات کو قبول کرلے تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ صورت ایک اجنبی آدمی کے ساتھ ایک دوسری شرط کے ساتھ تعلیق کے مترادف ہے گویا اس نے اجنبی آدمی سے یوں کہا کہ " اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے تو میرا غلام آزاد ہے" اور یہ ہزار مولی کو لوٹانا ہوگا کیونکہ مولی اپنے غلام کو آزاد کر کے دوسرے پر مال کا مستحق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس عتق کی منفعت اسی کو حاصل ہونے والی ہے لہٰذا وہ غیر کے مال کا مستحق نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جب ایک آدمی کسی دوسرے سے کہے کہ تو اس ہزار کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دے اور ہزار اس کے سپرد بھی کر دے۔ پھر دوسرے نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو ہزار طلاق دہندہ کے لئے ہوگا کیونکہ خاوند کو طلاق سے کوئی منفعت حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ تو ایک حق کا اسقاط ہے اور اجنبی آدمی عورت پر محض احسان کرنے والا ہو گیا پس یہ صورت عورت کی طرف سے تبرعاً قرض ادا کرنے کے مشابہ ہو گئی بخلاف عتق کے۔ کیونکہ وہاں مولی کو منفعت حاصل ہوئی ہے اور وہ منفعت یہ ہے کہ غلام کی دلا اس کے واسطے ہوگی لہٰذا یہ بات جائز نہیں کہ وہ غیر پر بدل کا مستحق ہو۔ اگر اجنبی آدمی نے ایک ہزار دیا اور کہا کہ مجھے ان دونوں نے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں ان کی طرف سے یہ ادا کروں پھر مالک نے قبول کر لیا تو آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پائی گئی اور یہ بات جائز ہے کہ کوئی آدمی ان کی طرف سے قاصد ہو اور قاصد کی ادائیگی خود بھیجنے والے کی طرف سے ادائیگی ہوتی ہے۔

اگر غلام ہزار کی ادائیگی اس مال سے کرے جو اس نے مالک کی طرف سے ٹھہرائی گئی اس شرط (ادائیگی ہزار پر آزادی) سے پہلے کمایا ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد تو ہو جائے گا مگر مالک اس سے ایک اور ہزار لینے کا حقدار ہوگا کیونکہ اس نے اس مال میں سے ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی اس لئے کہ اجازت شرط قبول کرنے کے مقتضی کے مطابق ثابت ہو گی اور یہ کمائی قبول شرط سے پہلے کی تھی تو یہ ہزار بمنزلہ غصب شدہ کے ہو گیا بایں طور کہ اس نے کسی دوسرے آدمی سے ہزار غصب کیا اور آدمی کر دیا حالانکہ مغصوب منہ نے اس ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام تو آزاد ہو جائے گا مگر غاصب کو حق ہوگا کہ وہ اپنی مغصوبہ رقم واپس لے اور مولی کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اتنی رقم کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اگر غلام نے ایک ہزار اس مال میں سے ادا کیا جو اس نے آقا کی طرف سے اس شرط ٹھہرانے کے بعد کمایا تو یہ ادائیگی صحیح ہو گی اور غلام آزاد ہو جائے گا اور استحساناً آزادی کے بعد غلام سے مزید ایک ہزار لینے کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ غلام سے مزید ہزار لینے کے لئے رجوع کر سکتا ہے کیوں کہ اس نے یہ بھی مالک ہی کے مال سے ادائیگی کی ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ شرط کو قبول کر لینے کے بعد جو اس نے مال کمایا وہ بھی تو مالک ہی کا ہے کیونکہ غلام خود اس کی ملک میں ہے۔ بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتبت کے بعد وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ البتہ بطور استحسان مالک مزید ہزار کے لیے اسی کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ ادائیگی مالک کے اذن (اجازت) سے کی ہے۔ مالک کا اسے ایک ہزار کی ادائیگی کے لیے کہنا اور اس کا قبول کر لینا گویا مالک کی طرف سے دلالۃً

تجارت کی اجازت دینا ہے کیونکہ تجارت کے بغیر وہ ایک ہزار کی ادائیگی نہیں کر سکتا۔ پس وہ ماذون فی التجارۃ سمجھا جائے گا تو یہ ادائیگی اس کمائی میں سے ہوئی جس میں وہ مالک کی طرف سے ادا کرنے کا مجاز تھا (کیونکہ ماذون کو اپنی کمائی سے ادائیگی کا اختیار رہتا ہے) لہٰذا مالک دوبارہ ہزار کے لیے اسکی طرف رجوع نہیں کر سکے گا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ قبول شرط کے بعد حاصل ہونے والی یہ کمائی مکاتب کی کمائی کی طرح مولیٰ کی ملکیت کے حکم پر نہیں لہٰذا اس وجہ سے وہ مکاتب کی مانند ہوا اور اگر یہ غلام (جس سے ہزار کی ادائیگی کی شرط ٹھہرائی گئی ہے) باندی ہو ادائیگی سے پہلے بچہ جنے پھر ادائیگی کرے تو اسکا بچہ آزاد نہ ہوگا بخلاف مکاتبہ کے کہ جب وہ بچہ جنے گی پھر ادائیگی کرے گی تو خود بھی آزاد ہوگی اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہوگا۔

○ اگر غلام آقا سے کہے کہ ایک سو کم کر دیجیے۔ آقا نے سو کم کر دیا۔ اب غلام نے نو سو ادا کیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی بخلاف مکاتبت کے کیونکہ مکاتبت میں عتق بطور معاوضہ ثابت ہوتا ہے اور معاوضات میں اسی طرح کی کمی ہو سکتی ہے جیسا کہ بیع میں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر شرط ہزار درہم کی ادائیگی ہو تو دنانیر ادا کرنے سے آزاد نہ ہوگا اگرچہ مولیٰ قبول کرے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

○ اگر اپنے غلام سے یہ کہا کہ "اگر تو نے ایک سال میری خدمت کی تو تو آزاد ہے"، تو جب تک پورا سال خدمت نہ کرلے آزاد نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر غلام سے کہا "تو میری اولاد کی ایک سال خدمت کر اور تو آزاد ہے۔ اب اس کی اولاد میں سے سال پورا ہونے سے پہلے کوئی مرگیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حقیقۃً شرط کے پائے جانے سے ہی عتق ثابت ہوتا ہے۔ یہ حکم رضا یا عدم رضا یا بعض شرائط کے گرا دینے سے مختلف نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر زمانوں میں ہے کیا یہ بات نہیں کہ غلام سے اگر کہا جائے کہ "اگر تو ان دو گھروں میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے"، اب وہ ایک میں تو داخل ہو چکا اور دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط اگر مالک ساقط کرنا چاہے تو نہیں ساقط ہو سکتی۔ اسی طرح یہ ہے۔ حتیٰ کہ ہزار کی ادائیگی کے ساتھ آزادی مشروط ٹھہرانے کے بعد مالک اگر غلام کو ہزار کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ تھی ایک ہزار کی ادائیگی۔ اس کے برعکس اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ امام محمد نے زیادات میں بیان کیا ہے کہ جب غلام سے کہے "اگر تو نے مجھے سفید تھیلی میں ایک ہزار دیا تو تو آزاد ہے" اور غلام نے سیاہ تھیلی میں لا کر پیش کیا تو آزاد نہ ہوگا اور کتابت کے معاملے میں ایسا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ صورت اس امر پر دلیل ہے کہ یہاں عتق شرط کے وجود کیساتھ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطور معاوضہ بخلاف عقد کتابت کے۔

○ اگر مالک نے اس غلام کو بیچ دیا جس کے ساتھ ہزار کی ادائیگی پر آزادی کا معاہدہ کر چکا تھا، پھر دوبارہ اس کو خرید لیا اب اگر وہ ایک ہزار ادا کرتا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک کو ایک ہزار کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ زیادات میں امام محمدؒ نے کہا کہ مالک کو قبول کرنے پر مجبور تو نہیں کیا جائے گا ہاں خود قبول کرلے تو غلام آزاد ہو جائے گا قاضی نے بھی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں یہی ذکر کیا ہے کہ مالک کو مجبور نہیں کیا جائیگا یہ حکم اسوقت ہے جب غلام بیچے جانے کے بعد کسی عیب کی وجہ سے باخیار کی بناء پر واپس مالک کو لوٹا دیا جائے اور پھر وہ ادائیگی کرے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حکم اصل کی طرف لوٹایا جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو شرط اور جزاء کے ساتھ معلق کیا تھا جو ملک کے قائم رہنے کے ساتھ مقید نہیں۔ ملک ثانی میں بھی شرط اور جزاء کا وہی حکم ہوگا جو ملک اوّل میں تھا جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعدازاں اس کو بیچ دیا اور پھر خرید لیا اب اگر وہ اس گھر میں داخل ہوتا ہے تو آزاد ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شرط اور جزاء موجودہ ملک کے ساتھ مقید ہے کیونکہ مالک کا مقصود یہی ہے کہ وہ مال کما کر اسے لا دے اور اسی کی ترغیب میں اس نے عتق کو معلق کیا ہے البتہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ یہ تعلیق ملک موجود کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اب غلام کو دوبارہ خریدنے کے بعد جب اس نے ہزار کی ادائیگی کر دی اور مالک نے قبول کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے تعلیق کو مطلق رکھا تھا اور اگر قبول نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ اس کی تعلیق ظاہر حال کے اعتبار سے قائم ملک کے ساتھ مقید تھی۔

○ مالک اگر اپنی باندی سے کہے "جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے، اس طرح کہ ہر ماہ ایک سو، تو تو آزاد ہے" اور باندی نے اس شرط کو قبول کر لیا تو یہ عقد کتابت نہ ہوگا۔ مالک کو اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ جب تک اس نے ادا نہیں کیا اسے بیچ دے باندی نے اگر کسی مہینے کی قسط ادا نہ کی اور پھر کسی دوسرے مہینے میں دی تو آزاد نہ ہوگی۔ ابوحفص اور ہشام کی روایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق یہ عقد مکاتبت ہے اور مالک کو اسے بیچنے کا حق نہیں۔ اور اگر کسی مہینے کی قسط رہ گئی اور پھر دوسرے مہینے میں ادا کر دی تو جائز ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے اس میں ایک مقرر مدت کو داخل کیا ہے لہٰذا یہ عقد مکاتبت ہے۔ ابوحفص کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وقت معین میں شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنا ہے لہٰذا یہ کتابت نہیں جیسا کہ اگر اسے یہ کہتا کہ "اگر تو فلاں کے گھر میں آج داخل ہوئی یا فلاں کے گھر کل داخل ہوئی تو تو آزاد ہے"، تو یہ کہنا کتابت نہیں ہوتا اگرچہ اس میں ایک مدت کو داخل کیا ہے۔ اس روایت کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اسے یہ کہتا کہ "جب تو مجھے اس مہینے میں ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے" پس اس نے اس متعین مہینے میں ادائیگی نہ کی بلکہ کسی دوسرے مہینے میں ادائیگی کی تو آزاد نہ ہوگی۔ اگر یہ عقد کتابت ہوتا تو دوسرے مہینے کی ادائیگی باطل نہ ہوتی بجز قاضی کے حکم کے یا باہمی رضامندی کے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ عقد کتابت نہیں بلکہ وقت معین میں شرط کے ساتھ تعلیق ہے۔

تعلیق بالاداء اور مجلس

تعلیق بالاداء کیا اسی مجلس تعلیق پر موقوف ہے یا بعد میں بھی اس کا اعتبار ہوگا؟ توضیح اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر اس نے کہا "متی ما ادیت" یا "اذا ما ادیت" یعنی جب تو اتنی رقم ادا کرے تو تو آزاد ہے، تو یہ تعلیق اسی کہنے کی مجلس پر موقوف نہیں کیونکہ ان الفاظ میں مطلق وقت کا تذکرہ ہے اور اگر کہا "ان ادیت الی" یعنی اگر تو نے مجھے اتنی رقم دی تو تو آزاد ہے، تو کتاب الاصل کے بیان کے مطابق یہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہے۔ اسی مجلس پر موقوف ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اسی مجلس میں غلام نے مقررہ رقم ادا کر دی تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ اور بشر نے امام ابویوسفؒ سے جو کچھ روایت کیا ہے اس کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کہنا بھی اسی مجلس پر موقوف نہیں۔ بشر نے امام ابویوسفؒ سے یوں روایت کیا ہے کہ انہوں نے اس آدمی کے بارے میں یوں فرمایا ہے جس نے اپنے غلام سے کہا "ان ادیت الی الفا فانت حر" "یا کہا متی ادیت" تو ان کلمات یعنی اِنْ اور "متی" کو امام ابویوسف نے برابر قرار دیا ہے اور دونوں کا ایک ہی حکم لگایا ہے پھر یہ کلمہ "اذا" اور "متی" اسی مجلس پر موقوف نہیں ہوتے۔ اسی طرح کلمہ "ان" میں بھی تعلیق مجلس پر موقوف نہ ہوئی۔ بشر کا بیان اسی چیز پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ اس نے امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بنیاد پر کہا ہے کہ ان المولیٰ اذا باعہ ثم اشتراہ فادی المال عتق (جب مولی نے غلام کو بیچ دیا پھر اسے خرید لیا اور اس نے مقررہ مال ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا، اور یہ بات سمجھ سے بعید ہے کہ ایک ہی مجلس میں بیع بھی ہو، خرید بھی ہو اور پھر ادائیگی بھی ہو لہٰذا امام الفاظ میں عتق مجلس تعلیق پر موقوف نہیں اور وجہ ظاہر ہے کہ عتق شرط کے ساتھ معلق ہے نہ کہ مجلس کے ساتھ۔ لہٰذا عتق اسی مجلس پر موقوف نہیں جیسا کہ دیگر شروط مثلاً ان دخلت الدار فانت حر، وغیرہ کے ساتھ تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔

کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ادا کے ساتھ معلق عتق در اصل اختیار عبد کے ساتھ معلق ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ گویا اس نے انت حر ان شئت کہا ہے اور اگر ان شئت کہا جائے تو وہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اذا شئت یا متی شئت کہا جائے تو تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔ اور برابر ہے کہ ہزار کی ادائیگی یکمشت کی جائے یا قسطوں میں کی جائے۔ مالک کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا یہانتک کہ جب ہزار پورا ہو جائیگا۔ تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے ہزار کی مطلق ادائیگی کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے۔ اور وہ ادائیگی ہو چکی ہے۔

○ ابن رستم نے امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں، جو اپنی مرض میں اپنے غلام سے کہے اذا ادیت الی الفا فانت حر (جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے) اور اس غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہی ہو اور وہ مالک کے اس قول کے بعد کی اپنی کمائی سے ہزار ادا کر دے۔ یہ نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور استحسان تمام مال میں سے آزاد ہو گا اور امام زفرؒ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ غلام نے مولی کی ملک میں رہتے ہوئے حاصل کیا ہے، غلام جب خود مملوک ہے تو اس کا کمایا ہوا روپیہ بھی مملوک ہو گا۔ جب مولی نے اپنا حق اس کی گردن سے ساقط کر دیا تو وہ تبرعاً ساقط کرنے والا قرار پائے گا لہٰذا اس کی آزادی تہائی مال میں سے ہونی چاہیئے جیسا کہ اگر اسے ابتداءً ہی آزاد کرتا تو وہ بھی تہائی مال میں سے ہوتا بخلاف کتابت کے کیونکہ مولی مکاتب غلام کی کمائی کا مالک نہیں رہتا۔ اس کی کمائی اپنی گردن کا عوض ہوتی ہے لہٰذا وہ تمام مال میں سے آزاد کیا جاتا ہے۔ احسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ جو غلام نے مالک کے " اذا ادیت الی الفا فانت حر " کہنے کے بعد کمایا ہے وہ مالک کی ملک نہیں کیونکہ مالک نے از خود غلام کو ہزار کی ادائیگی پر عتق کا لالچ دلایا ہے تو عتق کو ہزار کی ادائیگی کے ساتھ معلق کرنا اس کے حاصل کرنے کا سبب قرار پایا۔ اس وجہ سے اس غلام کی کمائی بمنزلہ مکاتب کی کمائی کے ہو گئی۔

○ اگر مولی اپنے غلام سے کہے " اد الی الفا وانت حر۔ " (تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے) تو جب تک غلام ہزار کو ادا نہ کرے گا آزاد نہ ہو گا اور اگر وانت حر کی بجائے " فانت حر " بولے تو کہا گیا ہے کہ اس طرح کہنا یا پہلے کی طرح کہنا برابر ہے جب تک مال ادا نہ کرلے گا آزاد نہ ہو گا کیونکہ جواب امر "واؤ" کے ساتھ بھی آتا رہتا ہے اور "فا" کے ساتھ بھی۔ اور اگر کہے " ادِّ الیّ الفاً انتَ حُرٌّ " تو غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا چاہے غلام نے ادائیگی کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنے میں کوئی ایسا حرف نہیں جو عتق کے تعلق کو ادا کے ساتھ واجب کر دے۔ واللہ عزوجل اعلم

ولادت کے ساتھ معلّق اعتاق | اسی قبیل میں سے یہ ہے کہ مولیٰ جب اپنی باندی سے کہے: "ان ولدت ولدا فھو حر۔" (اگر تو لڑکا جنے تو وہ آزاد ہے) یا کہے "اذا ولدت ولدا فھو حرٌ" (جب تو لڑکا جنے تو وہ آزاد ہے) تو لونڈی میں قیامِ مِلک کا اعتبار، بوقت تعلیق کیا جائے گا کیونکہ بوقتِ تصرف (بوقت تعلیق) اگر لونڈی میں مِلک ثابت ہو گئی تو ظاہر ہے کہ ولادت کے وقت تک بھی مِلک باقی ہو گی لہٰذا مِلک کی نسبت ولادت کے وقت کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں تاکہ تعلیق صحیح ہو جب تعلیق صحیح ہو جائیگی تو ہر وہ لڑکا جسے وہ اس مالک کی ملک میں جنے گی آزاد ہو گا اور اگر اُس لونڈی نے کسی دوسرے کی مِلک میں لڑکا جنا تو وہ آزاد نہ ہو گا۔ اگر لونڈی نے مولیٰ کے مرنے کے بعد لڑکا جنا یا اپنے بیچے جانے کے بعد جنا تو قسم (تعلیق) باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے اس کے پیٹ پر کوئی چیز ماردی جس سے اس کا حمل گر گیا تو وہ مردہ جنین عبد ہی متصور ہو گا کیونکہ آزادی نے بعد از ولادت حاصل ہونا تھا اور یہ ضرب قبل از ولادت واقع ہوئی ہے لہٰذا اس جنین کا تاوان آزاد کا سا تاوان نہ ہو گا۔ ہاں البتہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے یہ کہا ہو کہ "اذا حملت بولد فھو حر" (جب تو لڑکے کے ساتھ حاملہ ہو گی تو وہ آزاد ہے) تو مردہ جنین آزاد متصور ہو گا کیونکہ اسے حمل کے وقت سے ہی آزادی حاصل ہو گئی ہے اور اس کی ضمانت آزاد کی سی ضمانت ہو گی۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ باندی جب تک وضع حمل نہ کرلے اس وقت تک ہم اُس حمل کی آزادی کا حکم نہیں لگاتے کیونکہ ولادت سے پہلے حمل کے وجود کو صحیح معنوں میں معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ مارنے کے وقت جب اس نے حمل گرا دیا تو اس کا وجود معلوم ہو گیا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حریت (آزادی) تو حمل میں جان پائے جانے کے بعد ثابت ہوتی ہے اور مردہ جنین سے اس کی جان کا پتہ نہیں چلتا تو اس کی حریت کا حکم کیسے لگایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جب مارنے والے پر اُس جنین کی دیت (خون بہا) کا حکم لگایا ہے تو وہ جنین زندہ کے حکم میں ہو گیا کیونکہ زندہ کے اِتلاف (ہلاک کرنے) پر ہی دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس لونڈی کو بیچ دیا اور اُس نے مشتری کے ہاں چھ ماہ گزرنے سے پہلے بچہ جنا تو بچہ آزاد ہو گا اور بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ اب ہمیں یقین ہو گیا کہ مولیٰ نے جب اسے بیچا تھا تو اُس وقت حمل موجود تھا اور اُس حمل کے لئے حریت ثابت تھی اور حمل کی حریت ماں کے بیچے جانے کے جواز میں مانع ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔ اور اگر لونڈی نے مشتری کے ہاں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کے بعد لڑکا جنا تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ اب بوقت بیع حمل کے وجود کا یقین نہیں لہٰذا بیع کو فسخ کرنا اور حریت کو ثابت کرنا جائز نہ ہو گا۔

مسائل | اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے "اگر پہلا بچہ جس کو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے" اتفاق سے اس کے ہاں دو بچے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہو گئے تو اب یہ صورت حال چند وجوہ سے خالی نہیں۔ یا تو یہ بات معلوم ہو گی کہ اُن دونوں بچوں میں سے پہلے کس کی ولادت ہوئی ہے بایں طور کہ مولیٰ اور باندی دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو جانتے ہیں یا دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو نہیں جانتے یا دونوں کا اس بارے میں اختلاف ہو گا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلا بچہ کون ہے تو مسئلہ ہی حل ہے اگر لڑکا پہلا بچہ ہو تو لڑکا تو غلام ہی رہے گا کیونکہ اس کی ولادت سے اس کی ماں کا عتق معلق ہے اور وہ ولادت

کے بعد آزاد ہو جائیگی تو لڑکے کا ماں کے پیٹ سے جدا ہونا غلامی کے حکم پر ہوا لہٰذا اس میں ماں کا عتق مؤثر نہ ہوگا اور اس کی ماں یعنی لونڈی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی اور لڑکی ماں کے آزاد ہو جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی۔ اگر پہلے پیدا ہونے والی لڑکی ہو تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی دوسری صورت میں جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون سا ہے؟ تو لڑکا تو ہر صورت میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی آزادی کی کوئی شکل سرے سے نہیں بنتی چاہے ولادت میں مقدم ہو یا مؤخر اس لئے کہ ولادت میں اگر پہلے ہوا تو یہ اس کی ماں کی آزادی کی شرط ہے نہ کہ اس کی آزادی کی اور اس کی ماں کا عتق بوجہ مذکور اس میں مؤثر نہیں اور اگر ولادت میں پہلی لڑکی ہوئی تو اس کی ولادت کسی کے حق میں آزادی کی شرط نہیں ٹھہرائی گئی تو غلام کی آزادی کا سرے سے کوئی حال نہ ہوا تو وہ ہر حال میں غلام قرار پایا۔ باقی رہی لڑکی اور اسکی ماں تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہو جائینگی اور اپنی نصف قیمت میں سعایت کرینگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے آزاد ہے اور ایک اعتبار سے غلام۔ وہ یوں کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہوگئی اور ماں کی آزادی کے باعث لڑکی بھی آزاد ہوگئی کیونکہ لڑکی ماں کے تابع ہے اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں بیٹی دونوں آزاد نہ ہوں گی ماں تو عدم شرط کی وجہ سے اور لڑکی ماں کے تابع ہو کر کیونکہ لڑکی عتق یا غلامی میں ماں کے تابع ہے۔ تو گویا دونوں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں مملوک قرار پائیں۔ اس اشتباہ کی وجہ سے ہمارے اصحاب احناف کے نزدیک دونوں میں کم از کم نصف عتق آجائے گا اور آدھی آدھی آزاد ہو جائیں گی۔ اور بقدر امکان دونوں صورتوں پر عمل ہو جائیگا۔ اس سلسلے میں امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مولی سے اللہ تعالیٰ کی اس بات پر قسم اٹھائی جائیگی کہ وہ واقعی نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا ہوا ہے یا نہیں۔ اگر وہ قسم اٹھانے سے انکار کرے تو ماں بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی۔ اور لڑکا غلام رہے گا اور اگر مولی قسم اٹھالے تو ماں اور اولاد سب غلام رہیں گے اسی طرح مولی نے جب مخاصمہ نہ کیا حتی کہ مر گیا اور اس کے بعد اس کے وارث سے مخاصمہ کیا گیا تو اس نے اقرار کیا اور اس بات پر اللہ کی قسم اٹھالی کہ لڑکا پہلے پیدا نہیں ہوا تو سب کے سب غلام رہیں گے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ احوال کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب بیان مشکل ہو اور یہاں تو بیان ممکن ہے کہ حالف کے قول کی طرف رجوع کیا جائے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہاں قسم کے ساتھ بیان لینے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ فریقین اس بات پر متفق ہیں کہ وہ پہلے ہونے والے بچے کے متعلق نہیں جانتے تو قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مولی کو اس چیز کی قسم اٹھانے پر مجبور کرے کہ وہ واقعی پہلے پیدا ہونے والے بچے کو نہیں جانتا۔ اب رہی مولی اور باندی کے درمیان اختلاف کی صورت۔ (یعنی مالک کہے کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی اور لونڈی کہے کہ لڑکا) تو اس صورت میں مولی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ عتق کا انکار کر رہا ہے۔

○ اگر مولی اپنی باندی سے کہے کہ پہلا بچہ جسے تو جنے اگر لڑکا ہو تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے۔ اتفاق سے اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو تو ماں اور بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی نہ کہ بیٹا۔ ماں تو شرط پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکی ماں کی متابعت میں ماں کی آزادی بیٹے میں مؤثر نہ ہوگی کیونکہ وہ پیدا ہی غلامی کے حکم پر ہوا ہے۔ اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی تو صرف وہی آزاد ہوگی کیونکہ اس کی ولادت کے ساتھ اسی کا عتق معلق تھا اور اس کا عتق کسی دوسر میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون تھا تو لڑکی ہر حال میں آزاد ہے اور لڑکا ہر حال میں

غلام ہے اور ماں نصف آزاد ہوگی اور اپنی باقی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی - لڑکی کا ہر حال میں آزاد ہونا اس لئے ہے کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو وہ ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگی اور اگر خود پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگی - بہرکیف وہ ہر حال میں آزاد ہے - اور لڑکے کا ہر حال میں غلام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کی آزادی معلق ہی نہیں - پہلے پیدا ہو یا بعد میں - باقی رہی ماں تو وہ نصف اس لئے آزاد ہے کہ اس کے دو حال ہیں - ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو آزاد اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو غلام جب وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام ٹھہری تو دونوں حالوں کا اعتبار کرتے ہوئے نصف کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا - اور اگر دونوں (مولی اور لونڈی) کا آپس میں اختلاف ہو تو مولی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جس کی وجہ اوپر بیان ہو چکی۔

اگر مولی لونڈی سے یہ کہے کہ پہلا بچہ جس کو تو جنم دے اگر لڑکا ہو تو وہ آزاد ہے اور اگر لڑکی ہو تو تو آزاد ہے - پس اُس نے لڑکے اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا - اگر معلوم ہو کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو وہ آزاد ہے - ماں اور بیٹی آزاد نہیں ہوں گی اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں اور لڑکا آزاد ہوں گے نہ کہ لڑکی. اور اگر یہ یقین نہ ہو کہ پہلے کونسا بچہ پیدا ہوا ہے تو لڑکا تو ہر حال میں آزاد ہے - کیونکہ ہر صورت میں اس کے غلام ہونے کا کوئی حال نہیں بنتا چاہے پہلے پیدا ہوا ہو چاہے بعد میں (پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط کی بنا پر اور بعد میں پیدا ہوا ہو تو ماں کے تابع ہو کر) اس کے مقابلے میں لڑکی ہر حال میں غلام ہے پہلے پیدا ہوئی ہو یا بعد میں - کیونکہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہو تو صرف وہی آزاد ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہو تو بھی ماں اور بیٹا آزاد ہوں گے لڑکی کے آزاد ہونے کا کوئی حال نہیں - لہٰذا وہ غلام ہی رہے گی اور ماں کا نصف آزاد ہوگا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی - کیونکہ وہ ایک حال میں مکمل غلام اور ایک حال میں مکمل آزاد قرار پاتی ہے پس دونوں حالوں کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نصف آزاد ہوگا اور نصف کے لئے سعایت کرے گی - اور اگر دونوں کا آپس میں اختلاف ہو تو مولی کا قول معتبر ہے - جیسا کہ پیچھے گزر چکا - یہ تو اس وقت ہے جب لونڈی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے اور اگر وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورت مسئلہ اسی طرح بنے گی - یعنی اگر معلوم ہو کہ پہلی اولاد لڑکا ہے تو فقط وہی آزاد ہوگا - نہ کہ دوسرے کیونکہ اسی کا عتق معلق تھا - اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ تو غلام رہے گی مگر ماں اور باقی ساری اولاد آزاد ہو جائے گی کیونکہ ماں شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہو گئی اور جب ماں آزاد ہو گئی تو باقی اولاد ماں کی اتباع میں آزاد ہو گئی اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کا ۳/۴ آزاد ہوگا اور ۱/۴ قیمت کے لئے سعایت کرے گا یعنی اپنی قیمت کا ۱/۴ حصہ کما کر مالک کو دے گا - اور ماں نصف آزاد ہوگی اور نصف کے لئے سعایت کرے گی باقی رہیں دو لڑکیاں تو ان میں سے ہر ایک کا ۱/۴ آزاد ہوگا اور باقی ۳/۴ کے لئے سعایت کرے گی - اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ پہلی اولاد اگر لڑکا ہو تو وہ لڑکا تمام کا تمام شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگا اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو دونوں لڑکے آزاد ہو جائیں گے کیونکہ پہلے لڑکی پیدا ہونے پر جب ماں آزاد ہو گئی تو بعد کی ساری اولاد (دو لڑکے اور ایک لڑکی) آزاد ہو گئی اب ایک لڑکے کی آزادی تو یقینی ہو گئی اور دوسرے کی آزادی میں شک پڑ گیا مشکوک لڑکے کی دو حالتیں ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام تو وہ ۱/۲ آزاد اور ۱/۲ حصہ غلام قرار پایا - اب ایک تو مکمل آزاد ہوا

اور دوسرا آدھا مگر یہ معلوم نہیں کہ اُن میں سے کون پورا آزاد ہے اور کون آدھا لہٰذا آزادی میں دونوں برابر ٹھہرے اور کوئی ایک دوسرے سے اس معاملے میں اولیٰ نہیں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک ۳/۴ حصہ آزاد ہوگا اور باقی اپنی ۱/۴ حصہ کی قیمت ادا کر دے گا۔ رہی ماں تو اس کے دو حال ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام۔ کیونکہ اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد نہیں ہوتی اور اگر پہلے لڑکی ہو تو آزاد ہو جاتی ہے پس دونوں حالوں کی رعایت یوں ہوگی کہ اس کا نصف آزاد ہوگا اور باقی نصف حصے کی قیمت ادا کرے گی۔ باقی رہیں دونوں لڑکیاں تو ان میں سے ایک تو بلاشبہ لونڈی ہے کیونکہ اگر پہلی اولاد لڑکا ہو تو دونوں لڑکیاں غلام ہوں گی اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ لڑکی تو آزاد نہیں ہوگی البتہ دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ تو ایک حالت میں دونوں میں سے ایک آزاد ٹھہری اور دوسری حالت میں دونوں غلام۔ پس وہ ایک آزادی دونوں کے لئے آدھی آدھی ثابت ہوگی جو کُل کا ۱/۴ بنتی ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک ۱/۴ حصہ آزاد ہوگی اور باقی ۳/۴ حصہ کی قیمت ادا کرے گی۔ واللہ اعلم۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی لونڈی سے کہا "اگر تُو نے لڑکا جنا پھر لڑکی جنی تو تُو آزاد ہے اور اگر تو نے لڑکی جنی پھر لڑکا جنا تو لڑکا آزاد ہے" اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلا بچہ لڑکا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو جائے گی اور لڑکا اور لڑکی غلام رہیں گے کیونکہ جب وہ پیدا ہوئے تو اس وقت تک ان کی ماں غلام تھی۔ اور ماں کا عتق اُن میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر لڑکا آزاد ہوگا۔ اور ماں بیٹی آزاد نہیں ہوں گی کیونکہ لڑکے کا عتق ان میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو لڑکی ہر حال میں غلام ہے کیونکہ اس کا کوئی بھی حال آزادی کا نہیں بنتا۔ اور لڑکے اور ماں کا ایک حال چونکہ آزادی کا ہے اور دوسرا غلامی کا تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہوں گے اور باقی نصف قیمت ادا کرنے کی سعایت کریں گے۔ اور جب مولیٰ و لونڈی کا آپس میں پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولیٰ کی بات مانی جائے گی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب لونڈی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے۔ جب وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورتِ مسئلہ یہی بنے گی۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکے جنے پھر دو لڑکیاں جنیں تو ماں وجودِ شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی اور دونوں لڑکے اور پہلی لڑکی غلام رہیں گے اگر اس نے لڑکا جنا پھر دو لڑکیاں اور پھر لڑکا جنا تو ماں وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسرا لڑکا اور دوسری لڑکی ماں کی آزادی کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکیوں اور پھر دونوں لڑکوں کو جنا تو پہلا لڑکا وجود شرط کی بنا پر آزاد ہوگا باقی سب غلام رہیں گے۔ اسی طرح جب وہ پہلے لڑکی جنے پھر دو لڑکے اور پھر لڑکی جنے تو پہلا لڑکا شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہوگا اور باقی دوسرا لڑکا اور دونوں لڑکیاں غلام رہیں گی۔ اسی طرح جب پہلے لڑکی پھر لڑکا پھر لڑکی اور پھر لڑکا جنے تو صرف پہلا لڑکا وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگا باقی اولاد آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان چاروں میں سے پہلی اولاد کونسی ہے تو ساری اولاد یعنی دونوں لڑکوں اور دونوں لڑکیوں میں سے ہر ایک کا ۱/۴ حصّہ آزاد ہوگا کیونکہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی تو ہر حال میں غلام میں باقی دوسرے لڑکے اور دوسری لڑکی کا ایک حال آزادی کا اور ایک حال غلامی کا بنتا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف آزاد ہوگا۔ اب ایک لڑکی کا ۱/۲ عتق دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا

کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہیں دی جا سکتی لہٰذا دونوں کے حصے میں چوتھائی چوتھائی آزادی آئی یہی تقسیم دونوں لڑکوں کے درمیان ہوگی۔ باقی رہی ماں تو اس کا نصف آزاد ہوگا باقی نصف کی قیمت ادا کریگی کیونکہ اس کے دو حال ہیں اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد ٹھہرتی ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہو تو غلام قرار پاتی ہے۔ اور اگر دونوں (مولیٰ اور لونڈی) کا پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولیٰ کا قول بوجہ مذکورمع الیمین معتبر ہوگا۔

○ اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ "اگر تو نے وہ بچہ جنا جو تیرے پیٹ میں ہے تو وہ آزاد ہے" اب لونڈی نے اگر اس دن سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ آزاد ہوگا اور اگر چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے پر یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ تعلیق کے وقت حمل موجود تھا کیونکہ بچہ چھ ماہ سے کم میں پیدا نہیں ہوتا اور جب چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس بات کا احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید تعلیق کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں ہوا ہو۔ اسی طرح مولیٰ جب لونڈی سے یوں کہے کہ "جو بچہ تیرے پیٹ میں موجود ہے وہ آزاد ہے" تو وہ اسی وقت (یعنی کہنے کے وقت) سے آزاد ہو جاتا ہے اور پہلی صورت میں ولادت کے بعد آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی آزادی ولادت پر موقوف ہے۔

○ اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے کہے کہ "جب تو حاملہ ہوگی تو تو آزاد ہے" اب اس نے اگر اس کلام کے وقت سے دو سال سے کم میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی اور اگر دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد ہوگی کیونکہ مولیٰ کی یہ تعلیق اس حمل کے متعلق ہے جو وقت تعلیق کے بعد واقع ہوگا۔ اگر اس نے دو سال سے کم میں بچہ جنا ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقتِ تعلیق حمل موجود ہو لہٰذا آزاد نہ ہوگی اور اگر پورے دو سال پر بچہ جنا ہے تو دونوں احتمال ہیں یعنی اس وقت حمل ہونے کا بھی اور نہ ہونے کا بھی۔ پس ثبوتِ حریت میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی اور جب دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو اس امر کا یقین ہو گیا کہ وہ وقتِ تعلیق حاملہ نہیں تھی۔ بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد ماں کے پیٹ میں نہیں ٹھہرتا پس عتق کی شرط (یعنی یمین کے بعد حمل) جب پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ کیا تمہاری (احناف کی) یہ اصل نہیں ہے کہ جب وطی مباح ہو تو اس وقت حمل کی مدت کا اندازہ چھ ماہ سے کیا جا سکتا ہے تو یہاں آپ نے چھ ماہ کا اندازہ کیوں نہیں لگایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری یہ اصل اس معاملے میں ہے جہاں رجعت کا اثبات یا اعتاق بالشک نہ ہو۔ یہاں اگر ہم مدت حمل چھ ماہ بنائیں تو اس میں عتق کا اثبات شک کے ساتھ ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ پھر اگر لونڈی نے اس کلام کے بعد دو سال سے زائد عرصے کے بعد بچہ جنا حتی کہ آزاد ہوگئی اور بچہ جننے سے پہلے مولیٰ نے اس کے ساتھ وطی کی تھی۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے ولادت سے قبل چھ ماہ سے کم کے عرصے میں وطی کی ہے تو اس پر حق مہر ہوگا اور اگر ولادت سے قبل چھ ماہ سے زائد عرصہ میں وطی کی ہے تو پھر اس پر مہر نہیں ہوگا کیونکہ لونڈی اگر وطی سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے تو معلوم ہو گیا کہ وطی کے وقت وہ حاملہ تھی کیونکہ وضع حمل کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ لہٰذا اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے لونڈی سے ثبوتِ حریت کے

بعد وطی کی ہے اور جب لونڈی وطی کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ بعد بچہ جنے تو اس امر کا احتمال ہے کہ حمل اسی وطی سے قرار پایا ہو لہٰذا اس پر مہر واجب نہیں ہوگا کیونکہ وطی ثبوت حریت کے بعد نہیں ہوئی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس سے پہلے کی وطی سے حمل قرار پا چکا ہو اس اعتبار سے مہر واجب ہوگا پس مہر کے وجوب میں شک پڑ گیا اور قاعدہ ہے کہ مہر شک کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مولیٰ جب لونڈی سے مذکورہ بات کہے اور یہ کہنے کے بعد اس سے وطی کرے تو پھر اس کے چھوڑ دے یعنی وطی نہ کرے حتیٰ کہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ ہے یا نہیں، اگر اسے حیض (ماہواری خون) آتا ہے تو طہر کے بعد بیشک پھر وطی کر لے اور اگر حیض نہ آئے تو معلوم ہوگیا کہ وہ حاملہ ہو چکی ہے (کیونکہ حاملہ کو حیض نہیں آتا)، اور حمل کے باعث آزاد ہو چکی ہے لہٰذا اب اس کے ساتھ وطی کرنا آزاد عورت کے ساتھ وطی کرنا ہے جو حرام ہے لہٰذا حرام کے ارتکاب سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے لونڈی کے ساتھ ہمبستری نہ کرے اسی لئے خرید کردہ لونڈی کا حیض کے ذریعے استبراء رحم (رحم کا حمل سے بری ہونا) کیا جاتا ہے تاکہ پتہ چل جائے کہ اُس کا رحم فارغ ہے۔ اور اگر مولیٰ اس لونڈی کو اس کے بچہ جننے سے قبل فروخت کر دے اور وہ مشتری کے ہاں بچہ جنے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے بعد الیمین دو سال سے زائد میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو بیع صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات جائز بلکہ یقینی ہے کہ بچہ کا علوق بعد الیمین ہوا ہے لہٰذا محض شک سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر یمین (تعلیق عتق) کے بعد دو سال سے کم میں بچہ جنے تو دیکھا جائے گا اگر ولادت بعداز بیع چھ ماہ سے کم میں ہوئی ہو تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ بیع سے پہلے ہی وہ حاملہ ہو چکی تھی اور جب حاملہ ہوگئی تو شرط کے مطابق آزاد قرار پائی اور اس کی ماتحت اس کا بچہ بھی آزاد ہوگیا۔ اور قاعدہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع جائز نہیں اور اگر وقتِ بیع سے پورے چھ مہینے یا چھ مہینے سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو پھر آزاد نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر جائز ہے کہ بچے کا حمل بعداز بیع ٹھہرا ہو۔ پس محض شک سے بیع فسخ نہ ہوگی۔

○ اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ "اگر تیرا حمل لڑکا ہوا تو تُو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے" اتفاق سے اس حمل میں لڑکا اور لڑکی دونوں تھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ رحم میں جو کچھ ہے اس تمام کا نام حمل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ یعنی حاملہ عورتوں کی مدت عدّت وضع حمل ہے یہاں حمل سے مراد "جمیع ما فی البطن" ہے اور رحم میں جو کچھ ہے جب تک سب کے سب کو وضع نہ کر دیں عدت ختم نہیں ہوتی۔ اور اس صورت میں ظاہر ہے۔ تمام حمل نہ اکیلا لڑکا ہے اور نہ اکیلی لڑکی بلکہ حمل کا بعض حصّہ لڑکا اور بعض حصّہ لڑکی ہے۔ تو مالک نے گویا یوں کہا تھا کہ "تیرا کل حمل اگر لڑکا ہوا تو تُو آزاد ہے" اب اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا ہے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔ اسی طرح مالک نے اگر اپنی لونڈی سے "ان کان ما فی بطنك غلامًا فانت حرة" کہا تو اس صورت میں بھی جمیع ما فی البطن مراد ہوگا اور لڑکا اور لڑکی میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر کہا کہ "ان کان فی بطنك غلام فانت حرة" یعنی اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہوا تو تُو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں لڑکا اور لڑکی دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ "ان کان فی بطنك غلام" کہنا جمیع ما فی البطن سے عبارت نہیں بلکہ یہ جملہ صرف لڑکے کے وجود کو چاہتا ہے اور وہ پایا گیا اور ساتھ لڑکی بھی پائی گئی تو وہ دونوں آزاد ہوں گے۔

○ اگر مولیٰ نے لونڈی سے کہا "اگر تو حاملہ ہے تو آزاد ہے" اس کلام کے بعد لونڈی نے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ اور اس کا بچہ آزاد ہوں گے اور اگر اس کلام کے بعد پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ کم سے کم مدتِ حمل چھ مہینے ہے۔ جب اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا تو معلوم ہوگیا کہ تعلیق کے وقت اس کا حمل موجود تھا لہٰذا عتق کی شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوگی اور وہ شرط بھی "تعلیق کے وقت حاملہ ہونا" اور جب ماں آزاد ہوگئی تو تبعاً اس کا حمل (بچہ) بھی آزاد ہوگیا اور جب اس نے پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقت تعلیق کے بعد حمل ٹھہرا ہو لہٰذا آزاد نہ ہوگی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس وقت حمل موجود ہو۔ اس لحاظ سے آزاد ہوگی تو عتق میں شک واقع ہوگیا اور شک کے ساتھ عتق واقع نہیں ہوتا۔

اسی تعلیق کے قبیل سے تدبیر اور استیلاد بھی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک موت کی شرط کے ساتھ تعلیق عتق ہے۔ دونوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ تدبیر میں شرط کے ساتھ زبانی تعلیق ہے اور استیلاد میں عملاً لیکن دونوں میں شرط حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر۔ ان دونوں پر مستقل ابواب آگے آرہے ہیں۔

تعلیق محض

تعلیق محض مِلک اور سببِ مِلک کے علاوہ کسی دوسری چیز سے عتق کو معلق کرنا ہے۔ یہ معنیً تو تعلیق ہے مگر صورۃً تعلیق نہیں بنتی۔ مثلاً مالک کا اپنی باندی کو یوں کہنا کہ "کل ولد تلد ینہ فھو حر" یعنی ہر وہ لڑکا جسے تو جنے وہ آزاد ہے۔ یہ جملہ صورۃً تو تعلیق نہیں بنتا کیونکہ اس میں نہ تو کوئی حرفِ تعلیق ان، اذا وغیرہ ہے اور نہ ہی حرفِ "کل" کلمہ تعلیق ہے لیکن یہ جملہ معنیٰ کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ اُس نے ایک صفت کے ساتھ موصوف چیز پر عتق کو واقع کیا ہے اور وہ لڑکا ہے جسے لونڈی جنے پس عتق کا واقع ہونا اس لڑکے کا اِس صفت (لونڈی کے جننے) کے ساتھ متصف ہونے پر موقوف ہے جیسا کہ اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوتا ہے جس کے ساتھ عتق معلق ہوتا ہے مثلاً مالک کا باندی کو کہنا کہ: "ان ولدت ولدا فانت حر" (اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے) یا کہنا کہ "ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو آزاد ہے) وغیرہ تو گویا مذکورہ کلام میں معنیً تعلیق موجود ہے اگرچہ صورۃً تعلیق نہیں۔

یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ لونڈی بوقت تعلیق، تعلیق کنندہ کی مِلک میں ہو۔ اگر کسی غیر مملوک لونڈی کو کہا کہ "کل ولد تلد ینہ فھو حر" تو یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی حتیٰ کہ بعد میں اگر اس لونڈی کو خرید لیا اور اس نے اس کے ہاں بچہ جنا تو وہ لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقتِ تعلیق لونڈی اس کی مِلک میں نہ تھی اور نہ ہی اس نے عتق کو مِلک یا سببِ مِلک کی طرف منسوب کیا تھا۔ یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ لونڈی وقتِ تعلیق اس کی مِلک میں ہو اور لونڈی کا مِلک میں ہونا ہی اس تعلیق کی صحت کے لئے کافی ہے ولادت کی اضافت مِلک کی طرف کرنا صحتِ تعلیق کے لئے شرط نہیں کہ یوں کہے "کل ولد تلدینہ وانت فی ملکی فھو حر" جس کی وجہ پیچھے گزر چکی۔ پھر اس لونڈی نے اگر اس کی مِلک میں لڑکا جنا تو وجودِ شرط کے باعث لڑکا آزاد ہو جائے گا اور اگر کسی دوسرے کی مِلک میں لڑکا جنا تو لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقتِ تعلیق

دوسرے کی ملک میں تھی اور یمین باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعد ازاں اسے بیچ دیا اور وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو یمین باطل ہو جائے گی حتی کہ اگر اسے دوبارہ خرید لیا اور وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہو گا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اور اسی مسئلہ کی بنیاد پر جب آدمی اپنے مملوک یا غیر مملوک غلام سے کہے "ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں پیدا ہو وہ آزاد ہے" اور اس غلام کے ہاں باندی سے لڑکا پیدا ہوا۔ اب اگر وہ باندی حلف اٹھانے (تعلیق کرنے والے) کی حلف (تعلیق) کے دن ملک میں تھی تو لڑکا آزاد ہو گا ورنہ نہیں اور اس مسئلے میں لونڈی کی ملک کی طرف دیکھا جائیگا نہ کہ غلام کی ملک کی طرف۔ کیونکہ غلامی اور آزادی میں لڑکا ماں کے تابع ہوتا ہے نہ کہ باپ کے تکلم کے وقت جب لونڈی اس کی ملک میں ہوئی تو ظاہر یہی ہے کہ ولادت کے وقت تک اس کی ملکیت باقی رہے گی اور ماں کی ملک لڑکے کی ملک ثابت ہونے کا سبب ہے۔ اب یہ بات یوں ہو گئی کہ گویا اس نے غلام سے کہا ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں میری باندی سے ہوا وہ آزاد ہے" تکلم کے وقت لونڈی اگر اس کی ملک میں نہیں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ وقتِ ولادت بھی اس کی ملک میں نہیں ہو گی پس تعلیقِ عتق نہ ملک میں پائی گئی اور نہ ملک کی طرف اس کی اضافت ہوئی لہٰذا یہ تعلیق صحیح نہ ہو گی۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب غلام کے ہاں حالف کی مملوکہ لونڈی سے نکاح سے بچہ پیدا ہوا اور اگر اس لونڈی سے بذریعہ زنا بچہ پیدا ہوا ہو یعنی غلام نے اس کے ساتھ زنا کیا ہو تو کیا وہ لڑکا آزاد ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

مسائل آقا اگر اپنی لونڈی سے کہے "پہلا لڑکا جسے تو جنے وہ آزاد ہے" یا کہے "اگر تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے" اس لونڈی نے پہلے تو مردہ لڑکے کو اور پھر زندہ لڑکے کو جنم دیا۔ اب بلاشبہ مردہ بچہ تو آزاد نہیں ہو گا کیا زندہ بچہ بھی آزاد ہو گا یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا۔ اس اختلاف کی وجہ کیفیتِ شرط ہے یعنی مطلقاً لڑکے کی ولادت شرط ہے جب اس نے پہلے مردہ لڑکے کو جنم دیا تو شرط کا وجود پایا گیا اور قسم پوری ہو گئی یہ دوسری بات ہے کہ نزولِ جزاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مردہ بچے پر کیسے عتق وارد ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط زندہ لڑکے کی ولادت ہے لہٰذا مردہ لڑکے کی ولادت سے شرط نہیں پائی جائے گی اور قسم باقی رہے گی۔ زندہ لڑکے کی ولادت پر جب شرط پائی گئی تو اب جزاء بھی نازل ہو گی یعنی وہ لڑکا آزاد ہو جائیگا۔ صاحبین کی دلیل ہے کہ حالف (تعلیق کنندہ) نے مطلق لڑکے کی ولادت کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ اس نے مطلق وَلَد کا نام بولا ہے اور اس میں موت اور زندگی کی کوئی قید نہیں اور مردہ لڑکا حقیقۃً پیدا ہوا ہے حتی کہ عورت اس کی ولادت کی وجہ سے نفاس والی کے حکم میں شمار ہوتی ہے اور اگر عورت عدت والی ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے اسکی عدت پوری ہو جاتی ہے اور عورت اگر لونڈی ہو تو وہ ام ولد بن جاتی ہے اور اسی لئے اس کی ولادت کے ساتھ اگر کسی دوسرے غلام کا عتق معلق ہو یا کسی عورت کی طلاق معلق ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے دوسرا معلق غلام آزاد ہو جاتا ہے اور عورت کی معلق طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اسی طرح مالک اگر اپنی لونڈی سے کہے کہ "اگر تو نے لڑکا جنا تو وہ لڑکا بھی آزاد ہے اور میرا فلاں غلام بھی آزاد ہے"۔ اب وہ لونڈی اگر مردہ لڑکا جنتی ہے تو وہ فلاں غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر مردہ لڑکے کی ولادت شرط نہ ہوتی تو وہ آزاد نہ ہوتا۔ جب لونڈی نے مردہ بچہ جنا تو شرط وجود میں آگئی لیکن محل (لڑکا) چونکہ جزا (آزادی) قبول کرنے کے اہل نہیں

اس لئے جزاء تو نازل نہیں ہو گی البتہ قسم پوری ہو جائے گی جیسا کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعد ازاں اس کو بیچ ڈالا بیچے جانے کے بعد غلام اس گھر میں داخل ہوا تو قسم پوری ہو جائیگی لیکن جزاء واقع نہ ہو گی حتیٰ کہ اگر دوبارہ اسے خریدا اور وہ اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہو گا اگرچہ تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید کرنا ممکن تھا گویا کہ اس نے کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوا اور میری ملک میں ہوا تو آزاد ہے اس کے باوجود اس نے تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اسی طرح یہاں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب (اعتاق) کو ایسے محل کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو حریت کو قبول کرنے والا ہو کیونکہ ایک عاقل آدمی اگر حریت کو ایسے آدمی میں واجب کرنے کا قصد کرے جو حریت کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ بیوقوف ہے اور حریت کو قبول کرنے والا زندہ لڑکا ہی ہو سکتا ہے لہٰذا وہ زندگی کے ساتھ مقید ہو گا۔ گویا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ پہلا لڑکا جسے تو نے زندہ جنا وہ آزاد ہے جیسا کہ اس نے کسی دوسرے سے کہا اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ مار مضروب کی زندگی کے ساتھ مقید ہو گی۔ حتیٰ کہ اگر اس نے دوسرے کو اس کی موت کے بعد مارا تو وہ حانث نہ ہو گا کیونکہ محل (میت) ضرب کا قبول کرنے والا نہیں ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ یہاں جزاء کے نزول کی قید ہے اور وہاں شرط کے واقع ہونے کی قید ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں اس نے ولادت کے ساتھ دوسرے غلام کے عتق یا اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کیا کیونکہ وہاں جس محل کی طرف ایجاب کو مضاف کیا گیا ہے وہ عتاق اور طلاق کو قبول کرنے والا ہے لہٰذا اس تعلیق کو لڑکے کی زندگی کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ اس نے باندی سے کہا اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے یا کہا پہلا لڑکا جب تو جنے گی تو تو آزاد ہے۔ اب اس نے مردہ لڑکا جنا تو وہ آزاد ہو جائے گی اور یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے اور یہی اس صورت کا جواب ہے جب اس نے باندی سے کہا جب تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے اور میرا فلاں غلام بھی۔ کہ مردہ بچے کی ولادت دوسرے غلام کے عتق میں شرط بن سکتی ہے کیونکہ محل تعلیق کو قبول کرنے والا ہے اور خود لڑکے کی آزادی میں شرط نہیں بن سکتی کیونکہ محل (مردہ) عتق کو قبول نہیں کر سکتا اور جائز ہے کہ ایک شرط کے ساتھ دو جزائیں معلق ہوں۔ پھر یہ کہ شرط کے پائے جانے پر ایک جزا نازل ہو اور دوسری کسی مانع کی وجہ سے نازل نہ ہو جیسا کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے "جب تجھے ایام ماہواری آئیں گے تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ فلاں عورت کو بھی طلاق ہے" اور اس کی بیوی کہے کہ مجھے حیض (ایام ماہواری) آگیا ہے اور وہ آدمی اپنی عورت کے اس دعویٰ کی تکذیب کرے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی مگر دوسری پر واقع نہ ہو گی اگرچہ شرط ایک ہی تھی اسی طرح یہاں ہے رہا دخول دار کا مسئلہ تو غلام کا دخول دار ملک کے ساتھ مقید نہیں۔ کیونکہ وقوع عتق کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا تعلیق کی صحت کے لیے ہوتا ہے اور وہاں وقوع عتق بغیر ملک کے بھی ہو سکتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے پر محل (غلام) عتق کو قبول کر سکتا ہے۔ ہاں یہ عتق مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا اور جو قسم یا تعلیق باطل ہو چکی ہو وہ مالک کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی اور ملک نفاذ عتق کی شرط ہے۔ جہانتک زیر بحث مسئلہ کا تعلق ہے تو یہاں مردہ لڑکے میں وقوع عتق کی کوئی وجہ ہی نہیں البتہ یہاں مولود لڑکے میں زندگی کی قید لگانے کی ضرورت ہو گی۔ اور کتاب الاصل میں امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ مالک جب کہے "پہلا غلام جو میرے پاس لایا جائے گا وہ آزاد ہے" پس اس کے پاس پہلے مردہ غلام اور پھر زندہ غلام لایا گیا تو زندہ غلام آزاد ہو جائے گا اور وہاں امام محمد نے کوئی اختلاف بھی ذکر نہیں کیا۔ احناف

میں سے جن اصحاب کا یہ قول ہے وہ خصوصاً امام ابوحنیفہ ہیں۔ اس قول کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی اوپر مذکور ہوئی کہ تعلیق عتق کو جس محل (غلام) کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ وہ غلام ہے جس پر عتق واقع ہی نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کے اس قول کو مطلق غلام نہیں بلکہ زندہ غلام کے پہلے داخل ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ مولود کے مسئلے میں ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق بعد میں داخل ہونے والا زندہ غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تعلیق کنندہ نے مطلق غلام کا لفظ بولا ہے اور اس نے غلام میں زندہ یا مردہ کی قید نہیں لگائی جیسا کہ ولادت کے مسئلے میں ہے بعض احناف کا کہنا ہے کہ یہ احناف کا متفقہ قول ہے اور امام قدوری نے کہا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ آقا نے عتق کو "عبد" کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے اور "عبد" مرقوق (مملوک) کو کہتے ہیں اور غلام پر جب موت آئی تو اس کی رقیت باطل ہوگئی لہٰذا اس مردہ غلام کے مالک پر داخل کرنے سے شرط نہ پائی گئی اور جب دوسرا زندہ غلام مالک کے پاس لایا گیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوگیا بخلاف معاملہ ولد کے کیونکہ "ولد" نام ہے مولود کا اور مردہ بچہ بھی حقیقتہً مولود ہی ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رقیت (ملکیت) موت سے باطل نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ پر اپنے مردہ غلام کا کفن دفن واجب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفن کا واجب ہونا ملک پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو آدمی مرجائے اور کوئی ترکہ نہ چھوڑ جائے تو اسکا کفن اس کے اقارب پر واجب ہوتا ہے حالانکہ وہاں کسی قسم کی ملک نہیں ہوتی۔ لہٰذا میت کے آقا کی جب ملک زائل ہوگئی تو اب دوسرا زندہ غلام اس کا پہلا غلام بن گیا جو اس کے پاس داخل کیا گیا۔ پس شرط پائی گئی لہٰذا غلام آزاد ہوجائیگا۔

کُلُّ مملوکٍ کے ساتھ تعلیق

اسی تعلیق کے قبیل سے آدمی کا یہ کہنا ہے کہ "کلُّ مملوکٍ لی فھو حر" یعنی میرا جو بھی مملوک (غلام) ہے وہ آزاد ہے اس طرح کہنے سے عتق ہر اس غلام پر واقع ہوگا جو فی الحال اس کی ملک میں ہوگا حتیٰ کہ اگر یہ کہنے کے وقت کوئی غلام اس کی ملک میں نہ ہو تو اس کا یہ کہنا لغو جائے گا اور بعد میں کبھی کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ کلام صرف زمانہ حال ہی کے لئے استعمال ہوسکتا ہے لہٰذا جو غلام فی الحال اس کی ملک میں نہیں اس کے ساتھ عتق متعلق نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کلام کے ساتھ اول یا آخر میں کوئی شرط لگائے تو بھی فی الحال مملوک کے ساتھ عتق معلق ہوگا مثلاً یوں کہے "ان دخلت ھذہ الدار فکل مملوك لی حر" یعنی اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ یا ان دخلت الخ کی جگہ "اذا دخلت" "یا اذا ما دخلت" یا "متی دخلت" یا "متی ما دخلت" کے الفاظ کہے یا "ان دخلت" کے الفاظ "کل مملوك لی فھو حر" کے بعد میں کہے تو ان تمام صورتوں میں عتق کا تعلق اس غلام کے ساتھ ہوگا جو قسم (آزادی کے عہد) کے دن اس کی ملک میں ہوگا۔ اسی طرح جب کہے "کل مملوك املکہ" یعنی ہر غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا تو وہ آزاد ہے۔ تو اگرچہ لفظ "املك" (فعل مضارع) کا اطلاق حال اور مستقبل دونوں پر ہوتا ہے لیکن مستقبل کی نیت کے بغیر مطلق فعل مضارع بولا جائے تو اس سے عرف کے اعتبار سے، شرع کے اعتبار سے اور لغت کے اعتبار سے زمانہ حال ہی مراد لیا جاتا ہے عرف کے اعتبار سے اس کے حال کے لئے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے "فلان یاکل" یا فلان یفعل کذا

تو اس سے کام کا ہونا زمانہ حال ہی میں سمجھا جاتا ہے یعنی فلاں آدمی کھا رہا ہے یا فلاں یہ کام کر رہا ہے۔ یا آدمی کہتا ہے "انا املك الف درهم" (میں ہزار درہم کا مالک ہوں) تو بھی فی الحال ملکیت ہی سمجھی جاتی ہے۔ شرعاً اس (فعل مضارع) کے زمانہ حال کے لیے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اشهد ان لا اله الا الله" کہے تو وہ اسی وقت مومن ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہے" اشهد ان لفلان علیٰ فلان کذا" تو وہ اسی وقت گواہ بن جاتا ہے اور اگر کہے" اُقر ان لفلان علیّ کذا" تو اس کا اقرار صحیح سمجھا جاتا ہے۔ جہاں تک لغتہً اس فعل (صیغہ مضارع) کے حال کے معنوں میں مستعمل ہونے کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اس صیغہ کی وضع (بناوٹ) اصل میں ہے ہی حال کے لیے کیونکہ حال کے لئے کوئی دوسرا صیغہ نہیں جبکہ مستقبل کو "س" اور "سوف" کے ذریعے بھی ادا کیا جا سکتا ہے لہٰذا اس صیغہ میں زمانہ حال اصل ہے اور زمانہ مستقبل ضمنی۔ چنانچہ اس صیغے کو جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے حال ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر وہ آدمی کہے کہ اس (صیغہ مضارع) سے میری مراد وہ غلام تھا جو مستقبل میں میری ملکیت میں آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور جس کا بعد میں مالک ہو گا وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ فی الحال مملوک تو ظاہر لفظ کی بنیاد پر اور بعد کا مملوک اس کے اعتراف کی بنیاد پر آزاد ہو گا۔ جیسا کہ وہ کہے "زینب طالق" (یعنی زینب کو طلاق ہے) اور اس کی اس نام کے ساتھ معروف بیوی بھی ہو۔ پھر وہ

کہے کہ میری مراد دوسری بیوی سے تھی اور اس کا نام بھی زینب ہے تو زینب نامی اس کی معروف بیوی کو ظاہر لفظ سے طلاق اور دوسری غیر معروف زینب کو اس کے اعتراف کی وجہ سے طلاق ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک آدمی کہے "کل مملوك املكه الساعة فهو حر" (یعنی ہر غلام جس کا میں اس گھڑی مالک ہوں وہ آزاد ہے) تو اس قسم (عہد و پیمان) کے وقت جو غلام اس کی ملک میں ہو گا وہ آزاد ہو گا اور وہ غلام آزاد نہ ہو گا جو بعد میں کسی وقت اس کی ملک میں آئے۔ ہاں اگر "الساعة" سے اس کی مراد بعد کی گھڑی ہو تو بعد میں مملوک غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ "الساعة" سے لوگوں کے عرف میں عام طور پر موجودہ گھڑی (یعنی حال) ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ نجومیوں والی زمانی ساعت۔ لہٰذا ظاہر کے اعتبار سے یہ کلام فی الحال غلام پر لاگو ہو گا نہ کہ مستقبل میں ہونے والے غلام پر۔ اور اگر کہے کہ میری مراد اس سے وہ غلام تھا جس کا میں اس زمانی گھڑی مالک بنوں گا تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ ساعة اس کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اپنے آپ پر سختی کرنا ہے لیکن ان الفاظ کو، جو غلام فی الحال اس کی ملک میں ہے، اس سے پھیرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

برابر ہے کہ صیغہ مضارع کو مطلق بولے یا اسے کسی مقدم یا موخر شرط کے ساتھ معلق کرے مثلاً "ان دخلت الدار فکل مملوك املكه حر" کہنا یا "کل مملوك املكه حر ان

دخلت الدار" کہنا برابر ہے۔ ان میں عتق اس غلام کے ساتھ معلق ہوگا جو یہ الفاظ کہنے کے
وقت اس کی ملک میں تھا نہ کہ اس غلام کے ساتھ جو بعد میں اس کی ملک میں آیا ہو۔ جیساکہ جب کہے
"کل عبد یدخل الدار فهو حر" تو شرط پائے جانے پر بہرحال وہ غلام آزاد ہوگا جو مذکورہ
تعلیقی الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا چاہے وہ کہے کہ میرا ارادہ بعد کے غلام سے تھا۔
اور اگر اس کا یہ ارادہ ہو تو بعد ازاں ملک میں آنے والا غلام بھی جب داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا
مگر فی الحال جو غلام ہے اس سے ان الفاظ کو پھیرنے میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی البتہ اپنے آپ پر سختی کرنے میں تصدیق
کی جائیگی اور اگر ایسا کہنے کے دن کوئی غلام اسکی ملک میں نہ ہو تو قسم لغو جائیگی۔ کیونکہ اس قسم کا تعلق فی الحال
غلام کے ساتھ ہے اور فی الحال جب کوئی غلام ہی نہ ہوا تو قسم لغو قرار پائی کیونکہ محلوف علیہ (جس
پر حلف اٹھایا گیا) کا وجود ہی نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کہے "ان کلمت فلانا
او ان دخلت الدار فكل مملوك اشتريه فهو حر" (اگر میں نے فلاں سے
بات کی یا میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے) یا یوں کہے کہ "کل
امراة اتزوجها فهي طالق" (ہر وہ عورت جس کے ساتھ میں شادی کروں اسے طلاق
ہے) کیونکہ لفظ "اشتری" یا "اتزوج" فی الحال معنی کا احتمال نہیں رکھتے پس یہ الفاظ
نئی ملک یا نئی شادی کے مقتضی ہوں گے۔ اور بات کرنے کو یا گھر میں داخل ہونے کو اس غلام کے
بارے میں انعقاد یمین کے لئے شرط بنایا جائے گا جسے بعد الیمین خریدے گا یا جس سے بعد الیمین شادی
کرے گا اور اگر کہے "کل مملوك املكه اليوم فهو حر" (ہر مملوک جس کا میں آج مالک بنوں گا وہ آزاد
ہے) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کلام کے وقت اس کا ایک مملوک غلام ہو اور اسی دن ایک اور
غلام کا بھی مالک بن جائے تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر الیوم کی جگہ "هذا الشهر یا هذه السنة" کا لفظ بولے تو
اس مہینے یا اس سال میں جس بھی غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ملکیت کو آج کے دن
یا اس مہینے یا اس سال کیساتھ موقت کیا تو ضروری ہے کہ توقیت مقید ہو اور اگر ان اوقات میں حلف کے دن مملوکہ
غلام کے سوا کسی غلام کا مالک نہ بنے تو یہ توقیت مقید نہ ہوگی اور اگر کہے کہ اس سے میری مراد ایک قسم کا غلام موجودہ یا بعد کا تھا
تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے جو ظاہر کے
خلاف ہے ہاں دیانۃً عنداللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ باری تعالیٰ اس کی نیت سے آگاہ ہے۔

مسائل

اگر آدمی کہے "کل مملوك املكه غدا فهو حر" (ہر مملوک جس کا میں کل
مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) اور اس طرح کہنے سے اس کی کوئی نیت نہ ہو تو جامع الصغیر
میں امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس کا وہ کل کو مالک بنے گا اور جو اس سے
پہلے ملک میں ہوگا الاملاء میں بھی ان کا یہی قول ہے اور یہ امام محمد سے ابو سماعہ کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ
کا کہنا ہے کہ صرف وہی غلام آزاد ہوگا جس کا کل کو مالک بنے گا اور جو کل سے پہلے ملک میں ہوگا وہ آزاد
نہ ہوگا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عتق کو ہر اس غلام کے لئے واجب کیا ہے جس کی طرف کل کو
ملک منسوب کی جا سکے لہٰذا یہ کلام اس غلام کو بھی شامل ہوگا جو کل کو اس کی ملک میں آئے گا اور اس کو بھی
جو کل سے پہلے ہی اس ملک میں ہے گویا اس نے کہا ہی یہ ہے کہ کل کو جو بھی غلام میری ملک میں ہوگا وہ آزاد

ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ "املك" اگرچہ اطلاق کے وقت حال کے لئے ہوتا ہے مگر جب اس نے عتق کو زمانہ مستقبل (غدا) کی طرف منسوب کر دیا تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ صیغہ بھی مستقبل کے لئے ہو گیا جیسا کہ یہ صیغہ "س" کے قرینہ سے مستقبل کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے لہٰذا یہ جملہ فی الحال مملوک کو شامل نہیں ہو گا۔

○ اسی اختلاف کی بنیاد پر جب کوئی آدمی کہے "کل مملوك املكه راس شهر كذا فهو حر" (ہر غلام جس کا میں فلاں مہینے کے شروع میں مالک بنوں وہ آزاد ہے) اور "راس شھر" وہ رات ہے جس میں چاند نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ متصل اگلا دن۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا "راس الشھر" رات کی صرف وہ گھڑی ہو جس میں چاند نظر آئے کیونکہ لغوی اعتبار سے ہر مہینہ کا راس اس کا اول وقت ہے مگر عرف اور عادت میں چونکہ پہلی رات اور پہلے دن کو "راس الشھر" کہا جاتا ہے اس لئے پہلی رات اور پہلے دن میں جس غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد قرار پائے گا۔

○ ابن سماعہ نے امام ابو یوسف رح سے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہو کل مملوك املكه يوم الجمعة فهو حر" (ہر وہ غلام جس کا میں جمعہ کے دن مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) یہ روایت کی ہے کہ اس کا اطلاق اس غلام پر نہیں ہو گا جو فی الحال اس کی ملک میں ہے بلکہ اس غلام پر ہو گا جو جمعہ کے دن اس کی ملکیت میں آئے گا اور امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق یہی چیز صحیح ہے کیونکہ اس نے عتق کو زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے ہاں اگر یوں کہتا کہ "کل مملوك لی حر يوم الجمعة" (میرا ہر مملوک جمعہ کے روز آزاد ہو گا) تو اس کا اطلاق فی الحال غلاموں پر ہو گا اور جمعہ کے دن سب آزاد ہو جائیں گے یہاں اس نے ملک کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صرف عتق کو جمعہ کے ساتھ مؤقت کیا ہے لہٰذا اس میں قول ہذا کے بعد ملک میں آنے والا غلام داخل نہ ہو گا۔

○ جب آدمی کہے "کل مملوك املكه اذا جاء غد فهو حر" (ہر غلام جس کا میں مالک ہوں جب کل آئے گا تو وہ آزاد ہے)، تو اس کا اطلاق بھی فی الحال غلاموں پر ہو گا کیونکہ اس نے کل کے آنے کو فقط ثبوتِ عتق کے لئے شرط بنایا ہے نہ کہ نئی ملک کے لئے۔ لہٰذا جب کل آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے۔ دواللہ عزوجل اعلم۔

مجہول کی طرف منسوب اعتاق

ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تعلیق کے قبیل سے مجہول (غیر معین غلام) کی طرف منسوب اعتاق بھی ہے۔ کیونکہ یہ اگرچہ صورۃً تو نہیں مگر معنیً تعلیق بن جاتی ہے۔ جب مولیٰ نے دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے تو ان دونوں میں سے ایک اس وقت آزاد ہو گا جب مولیٰ ان میں سے ایک کو اختیار (متعین) کرے گا۔ اختیار سے قبل کسی ایک میں عتق ثابت نہیں ہو گا تو صورت حال یوں بنی کہ گویا مولیٰ نے دونوں میں سے ایک کے عتق (آزادی) کو اس کے بارے میں عتق اختیار کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس طرح کہ دخول دار وغیرہ کی دیگر شروط کے ساتھ عتق کو معلق کیا جاتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں شرط، سبب

اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے اور یہاں فقط حکم پر جیسا کہ تدبیر (غلام کو مدبر بنانے) اور شرط خیار کی بیع میں ہوتا ہے۔ مجہول کی طرف منسوب اعتاق کی کیفیت کے بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے اسی طرح کہا ہے بعض نے اس قول کو امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق نہیں بلکہ اس وعدۂ عتق کو پورا کرنا ہے جو اس وقت واقع نہیں ہوا تھا اور دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کو اختیار کرنا بیان اور تعیین ہے اس غلام کی جس پر سابق کلام کے وجود کے وقت عتق واقع ہوا تھا۔ بعض مشائخ نے اس قول کو امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

حاصل بات یہ ہے کہ مجہول کی طرف منسوب اعتاق کی کیفیت کے بارے میں ہم نے جو اوپر اختلاف بیان کیا ہے، یہ ائمہ سے منصوص یعنی واضح طور پر منقول تو نہیں مگر اقوال ائمہ سے اس پر بطور دلالت اشارہ ضرور ملتا ہے، دلالۃً اس طرح کہ طلاق کے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی جو آدمی اپنی دونوں بیویوں سے کہے " احداکما طالق " (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے)، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عدت کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب اس نے طلاق کو اختیار (متعین) کیا اور عدت کا وجوب وقوع طلاق کے وقت سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ مذکورہ کلام بولنے کے وقت طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ طلاق کا وقوع اس وقت ہوا جب اس نے طلاق کا تعین کیا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک عدت کا اعتبار مذکورہ کلام بولنے کے وقت سے ہوگا۔ امام محمدؒ کا یہ کہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طلاق مندرجہ بالا جملہ کہنے کے وقت ہی واقع ہوگئی تھی البتہ خاوند کا اختیار (تعیین) اس عورت کا بیان یا تعیین ہوگی جس پر طلاق کا وقوع ہوا تھا اور اشارۃً مجہول (غیر معین) کی کیفیت عتق میں اختلاف کو اس بات سے سمجھا جا سکتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو گویا اس نے عتق کو اپنے ذمہ لے لیا لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ " اعتق " یعنی تو آزاد کر۔ یہ اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ عتق محل (غلام) میں نازل نہیں ہوا تھا اگر پہلے ہی نازل ہو چکا ہوتا تو وہ مولی کے ذمہ معلق نہ رہتا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو اور یہ کہا کہ مولی کو کہا جائے گا " اعتق " تو اس سے مراد یہ ہے کہ تو عتق کو اختیار کر۔ کیونکہ اس امر پر ہمارا اجماع ہے کہ وہ نئے سرے سے اعتاق کا مکلف نہیں ٹھہرایا جائے گا۔

اور کتاب الزیادات میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مولی سے کہا جائے گا " بَیِّنْ " (تو بیان کر) یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عتق غیر معین غلام میں اسی وقت واقع ہوگیا تھا کیونکہ بیان موجود چیز کا ہوتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ اور اسی رائے کی طرف کرخی اور امام قدوری گئے ہیں اور انہوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اس اختلاف کو ثابت کیا ہے البتہ قدوری نے امام کرخی سے یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس مسئلے میں طلاق اور عتاق کے درمیان فرق کرتے تھے اور طلاق میں "اختیار کو بالاجماع " بیان " بناتے تھے کیونکہ عتاق تو ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہے جبکہ طلاق ذمہ میں ثبوت کا احتمال نہیں رکھتی۔ کرخی کے علاوہ ہمارے دوسرے مشائخ نے طلاق اور عتاق کے معاملے کو برابر قرار دیا ہے کیونکہ طلاق بھی ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتی ہے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ نامرد آدمی پر فرقت واجب ہوتی ہے اور تفریق کے معاملے میں قاضی اس کا قائمقام ہوتا ہے اور یہی بات صحیح ہے کہ یہ دونوں (طلاق اور عتاق) اپنے حکم میں برابر ہیں کیونکہ عتق کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ وقوع عتق کے سبب کا منعقد ہونا نہ کہ عتق کا واقع ہونا اور یہ معنی ہے آزادی کے حق

کا نہ کہ حقیقتاً آزادی کا اور اس معنی کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں پہلا قول یعنی أحد کما حر (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) کو تخییر حریت (فی الفور حریت قرار دینا نہ کہ حقیقتاً تعلیق کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی حرف تعلیق نہیں الا یہ کہ یہ غیر معین غلام میں" تخییر تحریت " ہے۔ بہذا مولی کے اختیار کے ساتھ متعین ہو جائیگا دوسرے قول یعنی عتق اختیار عتق کے ساتھ ثابت ہوتا ہے یا سابق کلام (احد کما حر کہنے) کے وقت کی وجہ کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ یہ کہنے کی تو قطعاً کوئی گنجائش نہیں کہ عتق اختیار عتق سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اختیار عتق شریعت میں عتق نہیں سمجھا جاتا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے" اخترت عتقك " (میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا) تو وہ آزاد نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے کہ عتق سابق کلام (أَحَدُ كُمَا حُرٌّ) کہتے ہی سے ثابت ہو۔ پھر یہ بھی دو صورت حال سے خالی نہیں یا تو عتق غیر معین طور پر ایک غلام میں اسی وقت ثابت ہو جائے جب مولی نے یہ الفاظ کہے تھے اور بعد میں مولی کے اختیار سے اس غیر معین کا تعین ہو جائے یا عتق ثابت ہی ایک غلام میں عتق اختیار کرنے کے وقت ہو۔ پہلی صورت حال کا کوئی جواز نہیں بنتا کیونکہ مولی بسا اوقات دونوں میں سے اس کی حریت کو اختیار کر بیٹھے گا جو حقیقۃً حُر (آزاد) نہ تھا اسطرح دو باتیں لازم آئیں گی۔ حُر سے حریت کا رقیق (غلام) کی طرف انتقال یا غلام سے غلامی کا حر کی طرف انتقال یا حر کا غلام بنانا۔ ان میں پہلی بات محال اور دوسری غیر مشروع ہے۔ پس ضرورۃً صرف دوسری صورت حال متعین ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عتق کا وجود تو کلام سابق ہی کے ساتھ ہو مگر اس کا ثبوت مولی کے اختیار کے وقت ہو۔ اور یہی معنی ہے یہ تعلیق کا۔ پھر جو لوگ بیان کے قائل ہیں انہوں نے کیفیت بیان میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ بیان اظہار محض ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ ایک اعتبار سے اظہار (موجود کو ظاہر کرنا) ہے اور ایک اعتبار سے انشاء (نئے سرے سے وجود میں لانا) اور اُن کا استدلال امام محمد کی کتاب الزیادات سے ہے کیونکہ انہوں نے ایک مقام پر کہا ہے کہ مولی سے کہا جائے گا" بَیِّنْ " (تو بیان کر) اور ایک موقع پر کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا" اَعْتِقْ " (تو آزاد کر) مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ایک ہی قول بیک وقت" اظہار" اور" انشاء" نہیں بن سکتا کیونکہ انشاء اس امر کو ثابت کرنے کا نام ہے جو پہلے نہ تھا اور اظہار اس امر کو ظاہر کرنا ہے جو پہلے سے موجود تھا۔ اور ان دلائل کے درمیان تعارض ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ احکام میں چل کر ظاہر ہوتا ہے اور وہ ظاہر میں ایک دوسرے کے متعارض ہیں ان میں سے بعض قول اول کی صحت پر اور بعض قول ثانی کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔

اور ہم اس کی طرف اشارہ کریں گے جب ہم حکم اعتاق اور اس کے ثبوت حکم کے بیان کے آخر میں پہنچیں گے۔ باقی رہا ان میں سے ایک قول کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسائل کے متفرع ہونے کا معاملہ تو یہ دونوں چیزیں خلافیات میں مذکور ہیں۔

ملکیت یا ملکیت کے سبب کے ساتھ تعلیق

ملک یا سبب ملک کے ساتھ صورۃً اور معنیً تعلیق کی صورت یوں ہے کہ آدمی ایسے غلام کو جو اس کا مملوک نہیں ہے یہ کہے کہ" ان ملکتك فانت حر " (اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے) یا یوں کہے کہ" میں

نے تجھے خریدا تو تُو آزاد ہے" تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ وہ آدمی اگر اس غلام کا مالک بنا یا اسے خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا اگرچہ تعلیق کے وقت ملک موجود نہ تھی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق صحیح نہیں اور وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور بشر المریسی نے کہا ہے کہ یہ تعلیق ملک کے ساتھ تو صحیح ہے مگر سببِ ملک (خرید) کے ساتھ صحیح نہیں۔ امام شافعی کے ساتھ ہمارا جوابی کلام اسی طرح ہے جیسا کہ ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں رہا بشر المریسی کے ساتھ کلام تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی قسم اٹھانا (عہد کرنا) صحیح نہیں مگر ملک کے اندر موجود چیز میں یا ملک کی طرف منسوب چیز میں اور شراء (خرید) سے ملک کی طرف یقینی نسبت نہیں پائی جاتی کیونکہ شراء بعض اوقات مشتری (خریدار) کے لیے مفید ملک ہوتی ہے اور بعض اوقات نہیں جیسا کہ شرط خیار کے ساتھ شراء اور وکیل کی شراء مفید ملک نہیں ہوتی لہٰذا "ان اشتریتك" (اگر میں نے تجھے خریدا) کہنے سے ملک کی طرف صحیح نسبت نہ ہوگی بخلاف ان ملکتک کہنے پر

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب مطلق شراء کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد متعارف شراء ہوتی ہے جس میں شرط خیار کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایسی شراء اسبابِ ملک میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا ذکر کرنا ملک کا ذکر کرنا اور اس کی طرف اضافت کرنا ملک کی طرف اضافت کرنا ہوگا گویا کہ اس نے کہا ہی یہ ہے کہ "ان ملکتك فانت حر" یعنی اگر میں تیرا مالک بنوں تو تُو آزاد ہے۔ دوسرے یہ کہ جب اس نے عتق کو شراء کے ساتھ معلق کیا تو ضروری ہے کہ شراء کے وقت اس کا مالک بنے تاکہ عتق ثابت ہو سکے۔ یعنی یہ تعلیق عتق اس شراء (خرید) کے ساتھ ہے جو موجب ملک ہو۔ گویا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ "اگر میں نے تجھے خریدا، ایسا خریدنا جو مُوجبِ ملک ہو، تو تُو آزاد ہے" پس جب اس نے غلام کو مُوجبِ ملک شراء کے ذریعے خریدا تو شرط پائی گئی لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

مسائل اگر ایک آدمی نے کہا "ان تسریت جاریة فھی حرة" یعنی اگر میں کسی لونڈی کو ہمخوابی کے لیے مقرر کروں تو وہ آزاد ہے۔ بعد ازاں اس نے ایک لونڈی خریدی اور اس کے ساتھ ہمخوابی کی تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گی اور اگر اس نے ایسی عورت کے ساتھ ہمخوابی کی جو قسم کے دن اس کی ملک میں موجود تھی تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کے مندرجہ بالا قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی طرف اضافت (نسبت) پائی گئی ہے کیونکہ تسری (ہمخوابی) بدون ملک صحیح نہیں تو تسری کی طرف اضافت ملک کی طرف اضافت ہوئی پس تعلیق صحیح ہوگی۔

ہماری (ائمہ ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ یہاں وقتِ تعلیق (ان تسریت کہنے کے وقت) نہ تو ملک موجود تھی نہ ملک کی طرف اضافت پائی گئی حالانکہ کلام اسی چیز میں ہے اور نہ ہی سبب ملک کی طرف۔ کیونکہ "تسری" (ہمخوابی) اسباب ملک میں سے نہیں ہے۔ یہ غیر مملوکہ لونڈی میں بھی پائی جا سکتی ہے جیسا کہ مغصوبہ (غصب شدہ) لونڈی میں۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ عتاق اور طلاق کے ساتھ قسم (تعلیق) صحیح نہیں ہوتی مگر ملک میں یا ملک و سببِ ملک کی طرف منسوب چیز میں اور یہاں ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں پائی جاتی۔ رہا امام زفر کا یہ کہنا کہ تسری بدون ملک صحیح نہیں ہوتی تو یہ ٹھیک ہے کیونکہ ملک "تسری" کی صحت اور اس کے جواز کے لیے شرط ہے مگر یہاں تو حالف نے "تسری" کے وجود کو عتاق کی شرط قرار دیا ہے اور نفس تسری جیسا کہ ہم نے

اوپر بیان کیا، بدون ملک بھی پائی جا سکتی ہے پس اس (تسری) کے ساتھ عتق کو معلق کرنا جب سبب ملک کے ساتھ تعلیق قرار نہ پایا تو یہ تعلیق ہی صحیح نہ ہوئی۔ پھر یہ کہ لفظ "تسری" کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ "تسری" یہ ہے کہ لونڈی کے ساتھ ہمبستری کرے اور اسے پاکدامن (حرم) بنادے اور اسے گھر سے باہر نکلنے سے روک دے۔ برابر ہے کہ اس لونڈی سے اولاد مطلوب ہو یا نہ ہو۔ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ تحصین (لونڈی کو بیوی بنانے) کے ساتھ طلب اولاد بھی شرط ہے۔ انکے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی لونڈی سے وطی کرتا ہے اور اسے پاک دامن (حرم) بھی بنا دیتا ہے مگر اسے عرف میں اس وقت تک سریۃ نہیں کہا جاتا جب تک کہ اس سے اولاد مطلوب نہ ہو یا وہ ام ولد نہ بن جائے اور یہی عرف وعادت ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی اس معاملہ میں دلیل یہ ہے کہ لفظ "تسری" میں کوئی ایسی چیز نہیں جو طلب اولاد پر دلالت کرتی ہو کیونکہ یہ لفظ یا تو "السرو" سے ماخوذ ہے اور السرو کے معنی شرف کے ہوتے ہیں۔ لونڈی کا نام جو "سریہ" رکھا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام لونڈیوں سے اشرف ہے یا یہ لفظ "السر" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "جماع" کے ہیں عدت میں بیٹھنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا "وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" (اور لیکن تم ان سے وعدہ نکاح یا جماع نہ کرو) سِرّ کا ایک معنیٰ تو معروف ہے یعنی راز اور ایک معنیٰ نکاح وجماع کا بھی کیا گیا ہے۔ ان دونوں ماخذوں میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے کہا جا سکے کہ "التسری" کے مفہوم میں طلب اولاد بھی شرط ہے۔ اگر آدمی نے اس لونڈی کے ساتھ وطی (ہمبستری) کی جو قسم بالعتاق کے دن اس کی ملک میں تھی اور اسے اس آدمی سے حمل ٹھہر جائے تو وہ آزاد نہ ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ صرف وطی پائی گئی ہے اور بلا اختلاف اکیلی وطی "التسری" قرار نہیں پاتی پس عتق کی شرط ہی جب نہ پائی گئی تو وہ آزاد بھی نہ ہوگی۔

○ اگر ایک آدمی کسی آزاد عورت سے کہے "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے" یا اسے کہے "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" وہ عورت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی گئی۔ پھر لونڈی بنا کر ادھر لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے نے اسے خرید لیا تو الجامع الصغیر میں امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کی بنا پر آزاد نہیں ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک آزاد ہو جائے گی۔ وہ قول جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جا رہا ہے مکاتب اور عبد ماذون کے بارے میں یہ ہے کہ جب وہ کہے "ہر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں وہ آزاد ہے" یا کہے "ہر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعد ازاں وہ مکاتب یا عبد ماذون خود آزاد ہو گیا۔ پھر وہ مکاتب یا عبد ماذون اگر کسی غلام کا مالک بن جاتا ہے یا اسے خریدتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا اور صاحبین کے قول کے مطابق آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر تفصیلاً آنے والا ہے۔

○ اگر آدمی کسی ایسی لونڈی کو جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے یہ کہے کہ "اگر میں تیرا مالک بنوں تو تو میری موت کے بعد آزاد ہے" بعد ازاں اس نے اس لونڈی کو خرید لیا تو وہ مدبرہ (جس کا عتق مالک کی موت کے بعد ثابت ہوتا ہے) ہو جائے گی کیونکہ اس نے اس کی تدبیر کو سبب ملک۔ (خرید) کے ساتھ معلق کیا

ہے وہ اس طرح کہ اس کا "انت حرۃ بعد موتی" کہنا تدبیر کی صورت ہے جسے اس نے شراء کے ساتھ معلق کیا ہے تو گویا خرید کے وقت وہ یوں کہنے والا ہو گا کہ "انت حرۃ بعد موتی" (تو میری موت کے بعد آزاد ہے۔)

ملک یا سببِ ملک کے ساتھ صرف معنیً تعلیق

ملک یا سبب کے ساتھ تعلیق جو صرف معنی تعلیق بنتی ہے نہ کہ صورۃً کی مثال یوں ہے کہ ایک آزاد آدمی کہے "کل مملوك املکه فیما یستقبل فهو حر"۔ یعنی ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں وہ آزاد ہے۔ اور نئی ملک کے ساتھ عتق کو معلق کرے کیونکہ واضح طور پر مستقبل میں مالک بننے کا ذکر ہے۔

○ ابن سماعہ نے النوادر کے حوالے سے امام محمد سے روایت کی ہے کہ جب آدمی کہے "کل جاریۃ اشتریها الی سنۃ فهی حرۃ" (ہر لونڈی جسے میں سال تک خریدوں وہ آزاد ہے) تو سال تک جو بھی لونڈی وہ خریدے گا خریدتے ہی وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ "کل جاریۃ اشتریها فهی حرۃ الی سنۃ" (ہر لونڈی جسے میں خریدوں وہ سال کے آخر میں آزاد ہے) بعدازاں کوئی لونڈی خریدی تو وہ سال کے اختتام تک آزاد نہ ہو گی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے سال کے اندر شراء کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے لہٰذا سال کے اندر جونہی وہ کسی لونڈی کو خریدے گا خریدتے ہی آزاد ہو جائے گی گویا اس نے خریدنے کے وقت کہا کہ تو آزاد ہے لہٰذا آزاد ہو جائے گی اور دوسری صورت میں اس نے شرا (خرید) کو سال کے ساتھ موقت عتق کے لئے شرط بنایا گویا اس نے خریدنے کے بعد لونڈی سے کہا کہ تو سال کے آخر میں آزاد ہے۔

○ اگر آدمی کہے "کل مملوك اشتریه فهو حر غدا"۔ یعنی ہر غلام جسے میں خریدوں وہ کل آزاد ہے۔ تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہو گا جو کل سے پہلے پہلے خریدا جائے گا۔ جو غلام کل کو خریدا جائے گا وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس نے شراء (خرید) کو موقت حریت کے لئے شرط بنایا ہے لہٰذا کل سے پہلے پہلے ملک کا ہونا ضروری ہے تاکہ کل کے ساتھ موقت عتق نازل ہو سکے۔

○ اگر کہا "ہر مملوک جس کا میں تیس سال تک مالک بنوں وہ آزاد ہے" تو اس کا اطلاق آئندہ تیس سالوں میں ملک میں آنے والے غلام پر ہو گا۔ نہ کہ ملک میں موجود غلاموں پر۔ اور ان تیس سالوں کا آغاز تمام فقہاء کے نزدیک اس کے قسم اٹھانے سے سکوت کے بعد ہو گا۔ اس کا اطلاق اس غلام پر نہ ہو گا جو اس قسم سے پہلے اس کی ملک میں ہو کیونکہ جب اس نے مستقبل کی طرف عتق کو منسوب کیا تو لفظ "أملك" مستقبل کے لئے متعین ہو گیا اور جب وہ مستقبل کے لیے متعین ہو گیا تو اس میں حال کے معنیٰ کا احتمال نہ رہا کیونکہ ایک ہی لفظ بیک وقت دو متضاد معانی نہیں دیتا۔ بخلاف "غد" (کل) کہنے کے کیونکہ لفظ "غد" امام محمدؒ کے نزدیک اصل میں مستقبل کے لئے نہیں بلکہ وہ ایک صفت کے موصوف غلام پر عتق کو واقع کرتا ہے لہٰذا یہ لفظ ہر اس غلام کو شامل ہو گا جو اس صفت کے ساتھ موصوف ہو گا۔ اسی طرح جب کہا "کل مملوك املکه ثلاثین سنۃ" یا کہا "فی ثلاثین سنۃ" یا کہا "الی سنۃ" یا "سنۃ" یا "فی سنۃ" یا کہا "املکه ابدا" یا کہا

املکہ الی ان اموت" تو یہ تمام صورتیں ایک ہی قسم کی ہیں۔ یعنی ان صورتوں میں وہ غلام داخل ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا نہ کہ فی الحال ملک میں موجود۔ کیونکہ اس نے حریت کو مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے۔ اگر وہ دعوی کرے کہ "کُلُّ مَمْلُوْكٍ اَمْلِكُہٗ سَنَۃً" کہنے سے میری مراد اس غلام سے تھی جو قسم کے دن میری ملک میں ہو اور پھر پورا سال میری ملک میں رہے تو دیانۃً یعنی جہاں تک اس کے اور اللہ کے درمیان معاملے کا تعلق ہے، تصدیق کی جائے گی مگر عدالت میں اس کے اس دعویٰ کو سچا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ سال کا وقت نئی ملکیت کے لئے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ موجودہ اور قائم ملکیت کے استمرار کے لئے لہٰذا ظاہر سے پھرنے میں اس کی تصدیق نہیں کیجائیگی

اگر آدمی کہے "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر مملوک جس کا میں اس روز مالک ہوں گا وہ آزاد ہے یا کہے جب فلاں آدمی آیا تو ہر مملوک جو اس دن میری ملک میں ہوگا وہ آزاد ہے" اور اس کی فی الحال یا مستقبل کے غلام کی کوئی نیت نہ ہو تو جس دن وہ گھر میں داخل ہوگا اس دن جتنے غلام بھی اس کی ملک میں ہوں گے وہ آزاد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس نے اپنے ہر غلام کے عتق کو داخلہ کے دن گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق کیا ہے کیونکہ "یومئذ" کہنے کے معنی "یوم الدخول" (داخل ہونے کے دن) کے ہیں یہی معنی لغت کا مقتضیٰ ہے اس لئے کہ لفظ یَوْمَئِذٍ کی تقدیر یَوْمَ اِذَا دَخَلَ الدَّار ہے کیونکہ اس نے یہاں فعل کو حذف کر کے اس کے عوض اِذَا پر تنوین داخل کر دی ہے تو جس روز اس گھر میں داخل ہوگا اس دن ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا تو اس دن اس کی ملک میں ہوگا گویا اس نے داخلہ کے وقت کہا کہ جو بھی میرا مملوک ہے وہ آزاد ہے اور برابر ہے کہ گھر میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت کیونکہ لفظ "یوم" بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗٓ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ۔

ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا، سوا اس کے پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو، تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔ (سورۃ الانفال ۱۶)

یہ وعید رات اور دن میں کسی بھی وقت اپنی پیٹھ پھیرنے والے کو شامل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عتق کی قسم اٹھانے والے کی غرض شرط حاصل کرنے سے رکنا ہوتی ہے اور کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں۔

۵ اگر آدمی کہے "ہر مملوک جسے میں خرید چکا ہوں، وہ آزاد ہے اگر میں فلاں سے کلام کروں یا جب میں فلاں سے کلام کروں یا جب کل آئے" اور اس کلام سے اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جو یہ کلام کرنے سے پہلے پہلے خریدا جا چکا ہوگا پھر جب (فلاں کے ساتھ) بات کی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور جسے اس کلام کے بعد خریدا وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر شرط کو مقدم کرے اور کہے "اگر میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب کل آئے تو ہر مملوک جسے

میں نے خریدا ' وہ آزاد ہے " تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہو گا جسے بعد از کلام ہذا خریدے گا نہ کہ اس سے پہلے خریدے ہوئے غلام پر ۔ حتی کہ اس کلام (تعلیق) سے قبل اس نے کئی غلاموں کو خریدا پھر یہ کلام کہی تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہو گا اور جس غلام کو بعد از کلام خریدے گا وہ آزاد ہو جائے گا ۔ ان دونوں صورتوں (شرط کے موخر ہونے اور مقدم ہونے) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے (فلاں کے ساتھ) کلام کو قسم کھل جانے کی شرط بنایا تھا کیونکہ اس کا "کل مملوك اشتریه فهو حر" کہنا شرط اور جزاء پائے جانے کی وجہ سے مکمل قسم ہے ۔ جب اس نے ساتھ" ان کلمت فلانا " کہا تو اس نے کلام فلاں کو قسم کے کھل جانے کے لیے غایت (انتہا) بنا دیا ۔ جب اس نے اس (فلاں) کے ساتھ کلام کی تو قسم کھل گئی ۔ پس اس میں وہ غلام داخل نہ ہو گا جو بعد از کلام خریدا گیا ۔ جیسا کہ اس کے "کل مملوک لی حر ان دخلت الدار" (میرا ہر مملوک آزاد ہے اگر میں اس گھر میں داخل ہوا) کہنے میں ہوتا ہے اور دوسری صورت میں اس نے کلام فلاں کو قسم کے انعقاد کی شرط بنایا جب اس نے فلاں کے ساتھ کلام کیا تو اب قسم منعقد ہو گئی ۔ پس اس میں وہ غلام داخل ہو گا جو اس کے بعد خریدا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا خریدا ہوا ۔ تو بات یوں ہو جائے گی کہ گویا اس نے کلام کے وقت کہا تھا "کل مملوك اشتریه فهو حر" یعنی ہر مملوک جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے ۔ اور یہ جملہ مستقبل کے غلام کو شامل ہوتا ہے ۔

○ اور اگر کہا " کل مملوك اشتریه اذا دخلت الدار فهو حر " یا " ان قدم فلان " کے الفاظ کہے تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہو گا جسے " محلوف علیه فعل " (دخول دار) کرنے کے بعد خریدے گا اور وہ غلام آزاد نہیں ہو گا جو اس فعل سے قبل خریدے گا (ہاں اگر اسے معین کر دے تو دوسری بات ہے) کیونکہ اس نے دخول دار کو قسم کے منعقد ہونے کے لیے شرط بنایا تو دخول دار کے وقت گویا اس نے یہ کہا کہ " کل مملوك اشتریه فهو حر " اور دخول دار کو انعقاد یمین کی شرط بنانے پر دلیل یہ ہے کہ اس کا " کل مملوك اشتریه " کہنا ایک شرط ہے اور اس کا " اذا دخلت الدار " کہنا دوسری شرط ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں کو شرط واحد بنایا جائے کیونکہ ان کے درمیان کوئی حرف عطف نہیں اور نہ ہی اس امر کا کوئی جواز ہے کہ دوسری شرط کو لغو قرار دیا جائے کیونکہ عاقل آدمی کے تصرف (کلام) کو لغو قرار دینا ، جبکہ اس کے صحیح ہونے کا امکان بھی ہو ، کوئی عقلمندی نہیں ۔ اور اس دوسری شرط کے صحیح ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ۔ ایک تو یہ کہ شرط ثانی کو اس کی جزاء کے ساتھ ملا کر قسم اور شرط اول کی جزاء بنا دیا جائے لیکن اس وقت ضروری ہو گا کہ اس پر حرف فاء لایا جائے کیونکہ شرط کے بعد والی جزاء " فاء " کے بغیر نہیں آتی ۔ اور اس صورت میں کچھ تبدیلی ہے ۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے انعقاد یمین کی شرط بنایا جائے ۔ اس میں بھی تغیر تو ہے کہ مقدم جزاء کو مؤخر بنایا گیا مگر اس میں تھوڑا تغیر ہے کیونکہ اس میں صرف الفاظ کی جگہ کی تبدیلی ہے اور پہلی صورت میں (فاء کا اضافہ کرنے میں) اس چیز کو ثابت کرنا ہے جو ثابت نہ تھی دوسری صورت میں چونکہ کم تغیر ہے لہذا اس کے ذریعے تصحیح کرنا اولی ہو گا ۔ اور اس قسم کا نام " الیمین المعترضه " رکھا جائے گا کیونکہ شرط اور جزاء کے درمیان ایک اور شرط آ گئی ہے ۔ اور اگر وجہ اول کی نیت کرے تو وہ بھی صحیح ہے کیونکہ لفظوں میں اس کا بھی احتمال ہے اسی لیے امام محمد نے کہا ہے " الا ان یعنی غیر ذالك " (الا یہ کہ اس کے علاوہ کی نیت کرے) پس اسکی نیت کیمطابق فیصلہ ہو گا ۔

○ اگر مکاتب یا عبد ماذون کہے کل عبد املکه فهو حر" (ہر غلام جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے) اس کے بعد وہ مکاتب یا عبد ماذون آزاد ہو گیا اب وہ کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کا "املك" کہنا فی الحال ملکیت کے لئے تھا اس لیے کہ مکاتب یا عبد ماذون کو ایک قسم کی ملکیت تو حاصل ہوتی ہے مگر اعتاق (آزاد کرنے) کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس قسم جزاء کے بغیر ہی کھل جائے گی۔ اور اگر کہے "ہر مملوک جس کا میں آزادی کے بعد مالک بنوں گا تو وہ آزاد ہے"۔ اب آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو اس ملک کے ساتھ معلق کیا جو اسے آزادی کے بعد حاصل ہو گی اور وہ ملک اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا اس کی طرف عتق کی اضافت کرنا صحیح ہوگا بخلاف نابالغ لڑکے کے، کہ جب وہ کہے "ہر مملوک جس کا میں بالغ ہونے کے بعد مالک بنوں گا وہ آزاد ہے" پھر وہ بلوغ کو پہنچ گیا۔ اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ بچہ اعتاق کا اہل نہیں۔ نہ وہ عتق کو نافذ کر سکتا ہے اور نہ عتق کو معلق کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ عموماً نابالغوں کے تصرفات نقصان محض ہوتے ہیں۔ مگر غلام اہل عتق میں سے ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ ہے مگر یہ کہ عتق کا وعدہ اس سے نافذ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نفاذِ اعتاق کی شرط نہیں پائی جاتی اور وہ (شرط) ایسی ملک ہے جو اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب اس نے عتق کو ایسی ملک کے ساتھ معلق کر دیا جو صالح للاعتاق ہے تو یہ تعلیق صحیح ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے" یا کہا "ہر مملوک جس کو میں خریدوں گا وہ آزاد ہے" بعد ازاں آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا یا کسی غلام کو خریدا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کا "املکه فیما استقبل" کہنا ہر اس غلام کو شامل ہوگا جس کا وہ اپنی آخر عمر تک مالک بنے گا لہٰذا لفظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے معاملے میں کیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اسے مستقبل کے مفہوم پر محمول کرنا اس کے تصرف (قول) کو صحیح قرار دینا اور حال کے مفہوم پر محمول کرنے میں اس کے تصرف کو باطل کرنا ہے لہٰذا مستقبل پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو ایک قسم کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ حالت رقیت اور حالت کتابت میں اس ملک کی طرف نسبت کرنا ملک مطلق کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ آپؐ نے فرمایا "من باع عبدا وله مال" (جس نے ایسے غلام کو بیچا جس کا کوئی مال ہو) اس حدیث میں آپؐ نے مال کو غلام کی طرف لامِ ملک کے ساتھ منسوب فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ غلام کو ایک نوع کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اس ایجاب (عتق کو واجب کرنے) سے بالاجماع یہی مجازی ملک مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہے "اگر میں بعینہ اس غلام کا مالک بنا مستقبل میں تو وہ آزاد ہے" وہ حالتِ کتابت میں ہی اسکا مالک بنا اور اسے بیچ دیا۔ پھر آزاد ہونے کے بعد دوبارہ اسی کو خریدا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور قسم شراء اول ہی سے کھل جائیگی کیونکہ جب ملک سے ملک مجازی مراد لے لی گئی تو ملک حقیقی کا معنی مراد نہ لیا جائے گا تاکہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز جمع نہ ہو جائیں۔ اور مشائخ نے اس غلام کے بارے میں جو یہ کہے کہ "للہ تعالیٰ علی عتق نسمۃ او طعام مسکین" (اللہ کے

لئے ایک جان کا آزاد کرنا یا ایک مسکین کو کھانا کھلانا میرے ذمہ واجب ہے) یہ کہا ہے کہ جان کا آزاد کرنا یا کھانا کھلانا لازم ہوگا اور لزوم سے عہدہ برآ ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد ہوگا کیونکہ یہ اعتاق یا کھانا کھلانا اس کے ذمہ میں واجب کرنا ہے اور اسکا ذمہ ایجاب اعتاق یا اطعام کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ ایجاب (عتق کو واجب ٹھہرانا) صحیح ہوگا اور آزاد ہونیکے بعد اس ذمہ سے نکلنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ یوں کہے کہ" اگر میں نے اس غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے یا اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ ہدیہ ہے" تو برقیاس قول امام ابوحنیفہؒ یہ عتق یا ہدیہ اسے لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اسے بعد العتق کی طرف منسوب کرے اور کہے کہ" اگر میں نے بعد العتق خریدا تو آزاد ہے" تو ایسی صورت میں اس کا عتق لازم ہوگا جبکہ صاحبین کی رائے یہ ہے کہ عتق اور ہدیہ دونوں اسے لازم ہونگے کیونکہ امام ابوحنیفہ کی اصل یہ ہے کہ غلام کی طرف فی الحال شراء کی نسبت کی جاتی ہے جو بعد الحریت شراء کے مقابلے میں بمنزلہ مجاز کے ہے اور جب مجاز کو مراد لے لیا گیا تو اب حقیقت مراد نہیں لیجائیگی اور صاحبین کی اصل یہ ہے کہ اس کا" ان اشتریت" کہنا ایک تو ساری عمر میں مستقبل کی شراء کو شامل ہے دوسرے یہ کہ قسم کو صحیح بنانا، اس کے باطل قرار دینے سے اولیٰ ہے۔ اور تمام ائمہ کا کہنا ہے کہ جو مکاتب یا غلام یہ کہے کہ" اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا یہ غلام آزاد ہے" بعد ازاں وہ مکاتب خود آزاد ہوگیا اور اس گھر میں داخل ہوا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا جس کی آزادی کو اس نے دخول دار کے ساتھ معلق کیا تھا کیونکہ حالت کتابت یا حالت غلامی کی ملک عتق کی صلاحیت نہیں رکھتی اور نہ" صالح للعتق" ملکیت کی طرف اضافت پائی گئی ہے اور فقہائے نے آزاد آدمی کے بارے میں کہا ہے جو ——— کسی آزاد عورت سے یہ کہے کہ" جب میں تیرا مالک بنوں گا یا جب میں تجھے خریدوں گا تو تو آزاد ہے" اتفاق سے وہ عورت مرتد ہوگئی اور دار الحرب سے جا ملی پھر وہ قیدی بنا کر دار الاسلام لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے آدمی نے اسے خرید لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ ملک اور شراء کو ان معانی پر محمول کرتے ہیں جن کو محل فی الحال قبول کرتا ہو اور وہ یہاں ملک نکاح ہو سکتی ہے اور شراء بھی اس ملک (ملک نکاح) کے سبب سے عبارت ہو سکتی ہے اور حریت نکاح کو باطل کرنے یعنی طلاق سے عبارت ہو سکتی ہے اور اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا کلام ظاہر ہے کیونکہ قسم (آزادی کے عہد و پیمان) کو انہی معنوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ جن کی طرف عام ذہن جاتا ہو اور عام ذہن اس عورت کے مرتد ہو جانے، پھر دار الحرب سے مل جانے اور پھر قیدی بن کر دار الاسلام لائے جانے کی طرف منتقل نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان عورت کے بارے میں ایسا گمان نہیں کیا جا سکتا لہذا کلام کو ان معنوں پر محمول کرنا جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اولیٰ ہے۔ بنسبت اس مفہوم کے جس کی طرف اذہان و اوہام نہیں جاتے ہیں اور ——— صاحبین کا موقف یہ ہے کہ مطلق ملک کو ملک حقیقی پر محمول کیا جائیگا جو صالح للاعتاق ہوتی ہے اور یہ قیدی بنائے جانے کے بعد ہی پائی جائے گی ہاں اگر یوں کہے کہ" اگر تو مرتد ہوئی اور قیدی بنا کر لائی گئی اور میں تیرا مالک بنا یا میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" ایسی صورت میں وہ تمام کے نزدیک آزاد ہو جائیگی کیونکہ اس نے عتق کو ملک حقیقی کی طرف منسوب کیا تھا لہذا وہ اسکی طرف منسوب کیا جائیگا (واللہ عزوجل اعلم)

○ اسی تعلیق کے قبیل میں سے یہ ہے کہ جب آدمی کہے" پہلا غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعد ازاں اس نے ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ "اول" نام ہے ایک (منفرد) کا اور پہلے (سبقت) کا۔ اور وہ پایا گیا۔ اور اگر دو غلام اکٹھے خریدے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ سبقت

کا معنی تو پایا گیا ہے مگر تفرد کا معنی نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ دو غلام اکٹھے خریدے پھر ایک تیسرا اکیلا خریدے تو وہ تیسرا آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں تفرد کے معنی تو پائے گئے مگر سبقت کے معنی مدارد۔ اس تیسرے کے پہلے نہ ہو سکنے پر امام محمد نے یوں استشہاد کیا ہے کہ اگر وہ یوں کہتا کہ "آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعدازاں وہ دو اکٹھے اور پھر ایک اکیلا غلام خریدتا اور خود اس کی موت واقع ہو جاتی تو تیسرا آزاد ہو جاتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تیسرا آخری ہے اور جب وہ "آخری" قرار پایا تو ضرورۃً اب "اول" نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ مخلوقات میں سے کسی ذات کا اول و آخر ہونا محال ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ "پہلا غلام جسے میں خریدوں اور وہ اکیلا ہی ہو تو وہ آزاد ہے" ایسی صورت میں تیسرا خرید شدہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو ایسے غلام کے ساتھ معلق کیا ہے جو خریدتے وقت اکیلا بھی ہو اور سابق (سبقت کنندہ) بھی۔ اور یہ وصف تیسرے غلام میں پایا گیا اور اگر وہ یوں کہے کہ "آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعدازاں اس نے ایک غلام خریدا اور پھر کوئی دوسرا نہ خریدا حتیٰ کہ اس کی اپنی موت واقع ہو گئی تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ "آخر" کہتے ہیں اکیلے اور لاحق (بعد میں آنے والے) کو اور یہ اکیلا اور سابق ہے نہ کہ آخر۔ اور اگر وہ ایک غلام خریدے پھر ایک دوسرا خریدے اور خود مولیٰ فوت ہو جائے تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ آخری غلام ہے جسے اس نے خریدا تھا۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کا عتق کس وقت ثابت ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا عتق اسی دن ثابت ہوگا جس دن اسے خریدا گیا تھا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا عتق مولیٰ کی وفات کے دن ثابت ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عتق کو صفتِ آخریت (غلام کے آخری ہونے) کے ساتھ معلق کیا اور یہ چیز اس کی موت کے وقت ثابت ہوئی جبکہ اس نے اس غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام نہ خریدا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی تیسرا بھی خریدتا تو وہ دوسرا آخری ہونے سے محروم ہو جاتا۔ تو اس کا آخری ہونا اس بات پر موقوف ٹھہرا کہ اس کے بعد کوئی اور نہ خریدا جائے اور یہ چیز مولیٰ کی موت ہی سے ثابت ہو سکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اس کے بعد کوئی اور غلام نہ خریدا حتیٰ کہ مولیٰ مر گیا تو معلوم ہو گیا کہ خریدے جانے کے دن وہی آخری تھا مگر یہ کہ اس کے آخری ہونے کو ہم اس لیے نہیں سمجھ سکتے تھے کہ شاید اس کے بعد بھی کوئی غلام خرید لیا جائے۔ تو اسے آخری غلام کہنے میں ہم نے توقف کیا۔ جب کوئی اور غلام نہ خریدا گیا اور مولیٰ مر گیا تو واضح ہو گیا کہ وقتِ خرید سے ہی وہ آخری تھا۔ اور اگر وہ خریدے ایک غلام پھر دو اکٹھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا پہلا تو اس لیے نہیں کہ وہ بلاشبہ آخری نہیں اور دوسرے دونوں اس لئے نہیں کہ ان پر لفظ "آخر" صادق نہیں آتا کیونکہ "آخر" اکیلے اور آخری کو کہتے ہیں اور ان میں یہ معنی (تفرد) نہیں پایا جاتا لہٰذا ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔

وجودِ شرط کو ظاہر کرنیوالی چیز کا بیان

حالف (عتق کا عہد کرنے) یا تو شرط کے وجود کا اقرار کرنے والا ہوگا یا انکار۔ اگر اقرار کرنے والا ہوگا تو جو بھی شرط ہوگی اس کے اقرار سے ظاہر ہو جائے گی اور اگر وجود شرط کا انکار کرنے والا ہو تو شرط اگر ایسی چیز ہو جو محلوف بعتقہ (جس کے عتق کا حلف اٹھایا گیا ہو یعنی غلام) کے بتائے بغیر نہ معلوم ہو سکتی ہو مثلاً مشیت، محبت اور حیض وغیرہ تو وہ اسی کے قول سے ظاہر ہوگی۔ اور اگر حالف اور محلوف

بعتقہ کا اختلاف ہو جائے تو محلوف بعتقہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ شرط چیز ہی ایسی ہے جو اس کے بتائے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور اگر وہ شرط ایسی ہو جو محلوف بعتقہ کے بتائے بغیر بھی معلوم ہو سکتی ہو مثلاً کسی گھر میں داخل ہونا، زید کے ساتھ گفتگو کرنا یا عمرو کا آنا وغیرہ اور اس میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو یہ شرط اس وقت ظاہر ہوگی جب غلام اس پر بینہ (گواہ) پیش کر دے گا اور اگر غلام بینہ پیش کر سکے تو مولیٰ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ غلام اپنے عتق کا دعویدار ہے اور مولیٰ منکر لہٰذا منکر پر قسم ہوگی اور قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر شرط لونڈی کی ولادت ہو مثلاً لونڈی سے یوں کہے کہ "اگر تیرے ہاں ولادت ہوئی تو تو آزاد ہے" پھر لونڈی نے کہا میرے ہاں ولادت ہوئی ہے اور مولیٰ اس کو جھٹلائے۔ لونڈی نے اپنی ولادت پر ایک عورت کو بطور گواہ پیش کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہوگی جب تک کہ اس کے بچہ جننے پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہی ثقہ عورت کی شہادت سے آزاد ہو جائے گی۔ اور یہ مسئلہ بالتفصیل کتاب الطلاق کی عدت کی بحثوں میں گذر چکا ہے۔

مطلق مملوک کے تحت کونسا مملوک داخل ہے اور کونسا نہیں

آزاد کنندہ (آقا) اور آزاد شدہ (غلام) کی مشترکہ شرائط میں سے تیسری چیز یعنی اس چیز کا بیان کہ مطلق مملوک، جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے، کے تحت کون سا غلام داخل ہے اور کون سا نہیں تو اس سلسلے میں ہم عرض کرتے ہیں اور اللہ کریم ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے اس لفظ کے تحت رہن رکھا ہوا، امانت رکھا ہوا، بھاگا ہوا، غصب شدہ، مسلمان، کافر، مذکر اور مؤنث سب غلام داخل ہوں گے کیونکہ ملک یا ملک کی طرف اضافت کرنے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر آقا کہے کہ اس سے میری مراد مذکر غلام تھی نہ کہ مؤنث تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے مطلق بلفظ مملوک پر کلمۃ الاحاطہ داخل کر دیا ہے اور اس طرح جب اس نے بعض کی نیت کی تو اس نے عموم کے اندر تخصیص پیدا کر دی اور یہ چیز ظاہر کے خلاف ہے لہٰذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ ہوگی البتہ عند اللہ اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے نیز مطلق بلفظ مملوک میں مدبر غلام، مدبرہ لونڈی، ام ولد لونڈی اور ان کی اولاد بھی داخل ہوگی بوجہ مذکور۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا۔ کہ مولیٰ مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنے کا مجاز ہے اور لونڈی کے ساتھ وطی اسی وقت جائز ہوتی ہے جب ملک یمین حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ۔

(اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)

مسائل | مطلق مملوک میں مُکاتب غلام داخل نہ ہوگا اِلّا یہ کہ اس کو معین کردے کیونکہ عقدِ کتابت کی وجہ سے وہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور قبضہ کے اعتبار سے آزاد ہوگیا ہے پس مِلک اور اضافت میں خلل واقع ہوگیا لہٰذا مُکاتب مطلق مملوک کے اسم میں داخل نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مکاتبہ کے ساتھ وطی جائز نہیں ہوتی اور اگر مولیٰ اس کے ساتھ وطی کرے تو اس کے لئے مہر لازم ہوگا اور اگر کئی مکاتبوں کی نیت کرے تو سب آزاد ہوجائیں گے کیونکہ لفظ کے معنیٰ میں اس کا بھی احتمال ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے اوپر سختی ہے لہٰذا اسے اس نیت میں سچا سمجھا جائے گا اسی طرح مطلق مملوک میں وہ غلام بھی داخل نہ ہوگا جس کا بعض حصہ آزاد ہوچکا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل آزاد ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

○ لفظِ مملوک میں مولیٰ کا عبدِ ماذون بھی داخل ہوگا چاہے اس پر دَین ہو یا نہ ہو۔ باقی اُس عبدِ ماذون کے غلام جبکہ اس پر کسی قسم کا دَین نہ ہو تو کیا وہ بھی مطلق لفظِ مملوک میں داخل ہوں گے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک داخل نہیں ہونگے مگر یہ کہ ان کی نیت کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک بغیر نیت بھی داخل ہوں گے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب عبدِ ماذون پر کوئی دَین نہیں ہے تو اس کے عبدِ ماذون کا عبد بلا اختلاف اس (آقا) کی مِلک ہوگا لہٰذا آزاد ہوجائے گا۔ شیخین (امام ابوحنیفہ و ابویوسف) کی دلیل یہ ہے کہ ایسے غلام کی طرف مِلک کی نسبت کرنے میں ایک نقص ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کہا جاتا ہے" یہ فلاں کا غلام ہے" اور یہ اس کے غلام کا غلام ہے لہٰذا مطلق مِلک کی اضافت میں یہ غلام داخل نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کی نیت کی جائے۔ حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نفسِ مِلک کا اعتبار کرتے ہیں اور اس میں واقعی کوئی خلل نہیں جبکہ شیخین نے مِلک کے ساتھ اضافۃ الی الملک کا بھی اعتبار کرتے ہیں اور اضافت میں ایک نقص ہے اور ان کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ حالف نے اپنے قول "کل مملوک لی" کے ساتھ دونوں امروں کا اعتبار کیا ہے تو جب دونوں امر مطلقاً نہ پائے گئے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے عبدِ ماذون پر اتنا دَین (قرض) ہو کہ خود اس (عبدِ ماذون) کی گردن اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب کو محیط ہو تو اس کے غلام آزاد نہ ہوں گے چاہے مولیٰ اُن کی نیت بھی کرے کیونکہ امام صاحب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے اس عبدِ ماذون کے غلام کا مالک نہیں بنتا جو خود دین میں اتنا مستغرق ہو کہ خود اسے (عبدِ ماذون کو) اور اس کی تمام پونجی کو بیچا جائے تو خلاصی ہو۔ امام ابویوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر ان کی نیت کرے تو آزاد ہوجائیں گے کیونکہ وہ اس کی مِلک میں داخل ہیں الّا یہ کہ مطلق مِلک میں اس کی طرف منسوب نہیں کئے جاتے جب اس نے ان کی نیت کی دوسرے یہ کہ اس میں اپنے آپ پر تشدید ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بہرحال آزاد ہوں گے چاہے نیت کرے یا نہ کرے کیونکہ امام محمدؒ تو صرف مِلک کو دیکھتے ہیں اور شیخین مِلک اور اضافۃ الی الملک دونوں کو دیکھتے ہیں۔

○ مطلق مملوک کے لفظ میں وہ مملوک بھی داخل نہ ہوگا جو اس کے درمیان اور ایک دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو۔ امام ابویوسفؒ نے اسی طرح فرمایا ہے کیونکہ وہ مملوک جس کا کچھ حصہ مِلک میں ہو وہ حقیقۃً اس کا

مملوک نہیں کہلاتا۔ اور اگر آقا نے اس کی نیت کی تو استحساناً آزاد ہو گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت جس کا جزوی طور پر لفظ احتمال رکھتا ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے آپ پر سختی ہے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ مطلق لفظِ مملوک میں حمل بھی داخل ہو گا یا نہیں؟ اگر حاملہ لونڈی حالف کی ملک ہو تو داخل ہو گا اور لونڈی کی آزادی کے ساتھ وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی ملک میں صرف حمل ہو نہ کہ لونڈی بایں طور کہ حمل کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ اسے مطلقاً مملوک نہیں کہا جاتا اس لئے کہ اس کے وجود میں ہی خطرہ ہے کہ ہو گا بھی یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولیٰ پر اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہتا کہ "اگر میں دو مملوک خریدوں تو وہ دونوں آزاد ہیں" پھر اس نے ایک حاملہ باندی خریدی تو وہ دونوں (باندی اور حمل) آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط دو مملوکوں کی شراء تھی اور حمل کو عموماً مملوک نہیں کہا جاتا۔ اور اسی طرح اگر اپنی باندی سے یہ کہے کہ "میرا ہر مملوک تیرے سوا آزاد ہے" تو بھی اس کا حمل آزاد نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ مطلق لفظِ مملوک حمل کو شامل نہیں ہو گا۔ ہاں اگر لونڈی ہی اسکی ملک میں ہو تو اس کی آزادی کے ساتھ اس کی حمل بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حمل اس کے اجزاء کے حکم میں ہے

بدل والی تعلیق کا بیان

وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم پایا جاتا ہے وہ کتابت اور مال کے بدلے اعتاق ہے۔ کتابت پر تو انشاء اللہ آگے مستقل بحث آئے گی رہا مال کے عوض اعتاق کا بیان تو اس سلسلے کی گفتگو چند ابواب پر مشتمل ہو گی۔ اس کے الفاظ کے بیان میں، مال کے عوض اعتاق کی ماہیت کے بیان میں کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں کے بیان میں، بدل کا نام رکھنے کی صحت اور اس کے فساد کے بیان میں۔

الفاظ کا بیان مثلاً اپنے غلام کو یوں کہے کہ "تو آزاد ہے ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے ساتھ یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم ادا کرے یا اس شرط پر کہ تو میرے پاس ہزار لائے یا اس شرط پر کہ میرے واسطے تجھ پر ایک ہزار ہو گا یا ایک ہزار پر جسے تو مجھے ادا کرے گا۔" اور اسی طرح اگر کہے "میں نے تیرا نفس تیرے ہاتھ اتنے پر فروخت کیا یا میں نے تیرا نفس تجھے ہبہ کیا اس شرط پر کہ تو مجھے اتنا معاوضہ دے" تو یہ الفاظ اور "تو اتنے مال کے بدلے آزاد ہے" یا میں نے تجھے اتنے مال کے بدلے آزاد کیا" سب برابر ہیں۔ جب غلام اس (مال کے عوض آزادی) کو قبول کرے گا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پیچھے گزر چکا کہ بیع مبیع (فروخت شدہ شے) سے بائع (فروخت کنندہ) کی ملک کے زوال کو کہتے ہیں اور ہبہ موہوب (ہبہ شدہ) سے واہب (ہبہ کنندہ) کی ملک کے زوال کو پھر (قاعدہ یہ ہے کہ) اگر مشتری اور موہوب لہ (جس کے لئے ہبہ کیا جائے) ان لوگوں میں سے ہوں جن کی ملکیت مبلیع اور موہوب (ہبہ شدہ چیز) میں صحیح ہوتی ہے تو ملکیت ان کے لئے ثابت ہو جاتی ہے اور غلام ایسا آدمی ہے جس کی اپنی ملکیت صحیح نہیں کیونکہ اس کی ملکیت اس کے آقا کو لوٹ جاتی ہے تو غلام کو اس کے ہاتھ بیع اور ہبہ کرنے میں غلام پر بدل کے عوض آقا کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہو گی اور یہی معنیٰ مال کے عوض اعتاق کا ہے اور مولیٰ اگر یوں کہے کہ "تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم لازم ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام بغیر قبول کئے آزاد ہو جائیگا دوسرا سے مال دینا بھی لازم نہیں ہو گا صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جب تک اس شرط کو قبول نہیں کریگا آزاد نہ

ہوگا اور جب شرط کو قبول کر لیا تو جہاں آزاد ہوگا وہاں مال دینا بھی لازم ہوگا۔ جب غلام اپنے مالک سے یوں کہے کہ "تو مجھے آزاد کر دے اور تیرے لئے ہزار درہم ہے" پس اس نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مسئلہ بھی آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

ماہیت کا بیان مال کے بدلے اعتاق مولیٰ کی جانب سے تو تعلیق ہے یعنی غلام کے عوض کو قبول کرنے کی شرط کے ساتھ عتق معلق کرنا ہے۔ پس اس میں مولیٰ کی جانب سے احکام تعلیق کی رعایت کی جائے گی حتیٰ کہ اگر اس چیز کی ابتداء مولیٰ کی طرف سے ہو اور وہ اپنے غلام سے کہے "انت حر علی الف درهم" (تو ہزار درہم پر آزاد ہے) پھر غلام کے اس شرط کو قبول کرنے سے قبل قبل رجوع کا ارادہ کرے تو نہ اس قول سے رجوع کا مالک ہوگا نہ فسخ کرنے کا نہ غلام کے قبول کی نہی کر سکیگا اور نہ یہ قول قبول عبد سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اُٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ اور غلام کا حاضر ہونا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ غلام اگر اس مجلس سے غائب ہو تب بھی مولیٰ کا یہ قول صحیح قرار پائے گا۔ اور مولیٰ کا اس اعتاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا اور اسے کسی خاص وقت کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا تو تو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے"۔ یا کہے اگر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں سے کلام کیا تو تو کل کو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے یا فلاں مہینے کے شروع میں آزاد ہے وغیرہ۔ اس اعتاق میں شرط خیار صحیح نہیں مثلاً مولیٰ کا غلام کو یوں کہنا کہ "تو آزاد ہے ہزار درہم کے بدلے میں اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار رہوگا" اور غلام کی جانب سے یہ اعتاق عقد معاوضہ ہے۔ یعنی عتق کے بدلے میں مال کا معاوضہ کیونکہ یہ اس کی جانب سے ایک عوض (عتق) کے بدلے میں مال کی تملیک ہے اور یہی معنیٰ ہے مال کے معاوضہ کا لہٰذا اس میں غلام کی جانب سے معاوضۂ مال کے احکام کی رعایت کی جائے گی جیسا کہ بیع وغیرہ میں رعایت کی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ابتداء غلام کی طرف سے ہو اور وہ کہے "میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے بدلے میں" تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے اس قول سے رجوع کرلے اور اس کا یہ قول مولیٰ کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اُٹھ جانے سے باطل ہو جاتا ہے اور مولیٰ اُس مجلس سے اٹھ جائے تو بھی باطل ہو جاتا ہے اور یہ قول مجلس سے غائب پر بھی موقوف نہیں۔ اور غلام کا اپنے قول کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا یا کسی وقت کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں مثلاً غلام کا یہ کہنا کہ "میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے عوض میں جب کل آئے گا یا فلاں مہینے کے شروع میں" اور اگر یہ کہے کہ "اذا جاء غد فاعتقنی علی کذا" (جب کل آئے تو تو مجھے اتنے مال کے عوض آزاد کر دے) تو جائز ہے کیونکہ یہ اس کی طرف سے مالک کو اعتاق کا وکیل بنانا ہے حتیٰ کہ غلام وجود شرط سے قبل اور بعد مالک کو اس وکالت سے معزول بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر غلام مالک کو معزول نہ کرے حتیٰ کہ وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک اگر دونوں کو شرط خیار حاصل ہو تو صحیح ہے جیسا کہ کتاب الطلاق کی فصل خلع اور مال کے عوض طلاق میں ہم نے بیان کیا اور اعتاق علیٰ مال (مال کے بدلے اعتاق) صرف ملک کے اندر صحیح ہے کیونکہ ملکیت اور سبب ملکیت کے سوا کسی شرط کے ساتھ تعلیق ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی اسی طرح (زیر بحث) معاوضہ کا معاملہ ہے۔

اور شرط کے نفسِ قبول ہی کے ساتھ غلام آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اعتاق مولیٰ کی طرف سے فقط "قبولِ عوض کی شرط کے ساتھ عتق کو متعلق کرنا ہے" اور جب شرط پائی گئی تو فوراً معلق (یا دوسرے لفظوں میں مشروط) نازل ہو جائے گا جیسا کہ دخولِ دار وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں ہوتا ہے۔ اور غلام کی جانب سے عقدِ معاوضہ ہے اور معاوضہ کے معاملات میں معوّض (جس چیز کو معاوضہ میں دیا جا رہا ہو) سے ملکیت کا زوال صرف قبولِ عوض کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔ بخلاف مالک کے اس قول کے کہ " ان ادیت الی الفا فانت حر " (اگر تو مجھے ہزار ادا کرے تو تو آزاد ہے) کیونکہ اس میں معاوضہ کا معنی ہی نہیں بلکہ یہ تعلیقِ محض ہے۔ اور مالک نے عتق کو ادائیگی رقم کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا ادائیگی سے پہلے پہلے آزاد نہ ہوگا اور یہاں عتق کا تعلق صرف قبول کے ساتھ ہے جب اس نے معاوضۂ عتق کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا۔

مسائل | اگر مولیٰ غلام سے کہے " میں نے کل تجھے ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا" مگر تو نے اس چیز کو قبول نہ کیا اور غلام کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ اعتاق مولیٰ کی جانب سے قبول کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے اور غلام وجودِ شرط کا دعویٰ کر رہا ہے جبکہ مولیٰ وجودِ شرط کا منکر ہے لہٰذا منکر کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ مولیٰ اگر اپنے غلام سے کہے " اگر آج میں اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" جب دن گزر جائے تو غلام گھر میں داخل ہونے کا دعویٰ کرے اور مولیٰ انکار کرے تو مولیٰ کا قول قسم کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر اختلاف بیع کے معاملے میں ہو تو وہاں مشتری (خریدار) کا قول مانا جاتا ہے مثلاً بائع کہے کہ کل میں نے اپنا غلام تجھے ایک ہزار کے عوض فروخت کر دیا تھا مگر تو نے قبول نہ کیا اور مشتری کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو مشتری کا قول مانا جاتا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اس وقت تک بیع نہیں ہوتی جب تک کہ مشتری قبول نہ کرے تو جب اس نے "بعتک" کہا تو اس نے مشتری کی طرف سے قبول کا اقرار کر لیا اور اب اپنے قول " لم تقبل" (تو نے قبول نہ کیا) کے ذریعے اس چیز سے رجوع کرنا چاہتا ہے جس کا اس نے اقرار کیا اور اسے باطل کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی بخلاف اس اختلاف کے جو مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنے) میں ہو۔ کیونکہ اس کا تعلیق ہونا غلام کی طرف سے قبول کے پائے جانے پر موقوف نہیں وہ تو آزادی کے واقع ہونے کی شرط ہے لہٰذا اختلاف عتق کے ثبوت یا عدمِ ثبوت میں واقع ہوگا اس لئے وہاں قول مولیٰ کا قول ہوگا یعنی اس کی بات مانی جائے گی

○ اگر مقدارِ بدل میں مولیٰ اور عبد کا اختلاف ہو جائے تو غلام کا قول معتبر ہوگا کیونکہ غلام پر ہی مال کا وجوب بنتا ہے لہٰذا واجب مال کی مقدار میں اسی کا قول مانا جائے گا جس طرح کہ دیگر تمام دیون (ذمہ میں واجب مال) میں ہوتا ہے دوسرے اس لئے کہ اگر اصل دین میں اختلاف پڑ جائے تو منکر کا قول مانا جاتا ہے اسی طرح جب اختلاف مقدار میں واقع ہو تو بھی منکر کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر مولیٰ کی دلیل مانی جائے گی۔ بخلاف معاملہ تعلیق بالاداء کے کہ جب اس میں مال کی مقدار میں مولیٰ اور غلام کا اختلاف ہو جائے تو پھر وہاں مولیٰ کا قول مانا جاتا ہے کیونکہ وہاں ثبوتِ عتق کی شرط میں اختلاف واقع ہوا ہے اور وہ تعلیقِ محض ہے پس اس وقت غلام اپنے عتق کا مدعی ہے جبکہ

مولی منکر لہٰذا مولی کا قول مانا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعوی پر دلیل قائم کر دیں تو پھر غلام کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے اور یہاں عدمِ تنافی کی وجہ سے دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے کیونکہ ہم یہ صورت یوں بنا دیں گے کہ گویا مولی نے اس کے عتق کو دونوں شرطوں میں سے ہر ایک شرط کے ساتھ علیحدہ علیحدہ معلق کیا تھا پس ان میں سے جو بھی پائی جائے گی وہ آزاد ہو جائے گا۔

پھر جب غلام (اس بدل کو) قبول کرلے تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا اور وہ بدل اس کے ذمہ میں قرض ہو جائیگا جبکہ وہ بوجہ مذکور فی الجملہ ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہو اور اس قرض کی ادائیگی کے لئے کمائی کریگا اور اب وہ اپنے تمام احکام میں آزاد ہے علی رازی نے یہاں ایک کلیہ بیان کیا ہے کہ اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے کام کرنے والوں کی دو قسمیں ہیں ہر وہ آدمی جو اپنی گردن چھڑانے کے لئے کمائی کر رہا ہے وہ امام صاحب کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہے۔ اور ہر وہ آدمی جو اپنی گردن کے بدل میں، جو اس پر عتق کے بدلے میں لازم ہوا ہے یا اپنی گردن کی قیمت میں یا اس دین کے لئے جو اس پر آزادی گردن کے سلسلے میں واجب ہوا ہے، کمائی و سعی کر رہا ہو وہ اپنے احکام میں بمنزلہ آزاد کے ہے۔ مثلاً یہ کہ گروی رکھنے والا اپنے گروی شدہ غلام کو آزاد کرے اور وہ تنگدست ہو اور اسی طرح عبدِ ماذون جب اسے آزاد کر دیا جائے اور اس پر دین ہو اور اسی طرح وہ باندی جسے اس کا مالک اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ اس سے شادی کرے گی اُس نے یہ شرط قبول کی مگر آزاد ہونے کے بعد انکار کر دیا تو وہ اپنی قیمت کے لئے سعی کرے گی اور وہ بمنزلہ آزاد کے ہے اور اسی طرح جب آدمی اپنے غلام سے کہے "تو آزاد گردن والا ہے" اور وہ اس کے قبول کرلے تو وہ بمنزلہ آزاد کے ہوگا۔ ان صورتوں میں سعایت (آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی یا اہتمام کرنا) آزادی حاصل ہو جانے کے بعد غلام کو لازم ہوتی ہے جبکہ پہلی قسم کے غلاموں کو حریت کے ثبوت سے قبل سعایت کرنا پڑتی ہے تاکہ وہ اس سعایت کے ذریعے آزادی تک پہنچیں یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور اسی بنیاد پر مولی اگر مکاتب کو مالِ کتابت سے بری کر دے اور مکاتب اس برائت کو قبول نہ کرے تو بھی وہ آزاد ہے اور مالِ کتابت ادا کرنا اسے لازم ہے کیونکہ بری کرنا بغیر قبول کے بھی صحیح ہوتا ہے الّا یہ کہ اس چیز کو لوٹانے سے لوٹایا جا سکتا ہو اور عتق میں لوٹانے کا احتمال نہیں لہٰذا عتق کو لوٹایا نہیں جائے گا جبکہ مال لوٹانے سے لوٹ سکتا ہے لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس مال کی ادائیگی لازم ہوگی۔

○ اگر آدمی اپنی لونڈی سے یہ کہے کہ "تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" لونڈی نے اس عوض کو قبول کیا۔ پھر اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوا اور کچھ عرصہ بعد خود مر گئی تو اب لڑکے کو اپنی ماں کے ذمہ ہزار درہم کے لئے سعایت کرنا لازم نہیں۔ کیونکہ وہ مطلق قبول عوض ہی سے آزاد ہو گئی تھی اور آزاد خاتون کا دین اسکے لڑکے کو لازم نہیں آتا۔

○ برابر ہے کہ مولی ایک مقرر عوض کے بدلے میں اپنے پورے غلام کو آزاد کرے۔ یا نصف کو۔ اگر نصف کو آزاد کیا اور اس نے مقررہ عوض کو قبول کر لیا تو یہ صحیح ہے۔ اب قبول عوض سے اس کا نصف تو آزاد ہو گیا باقی نصف کے لئے سعایت کرے گا جب ادا کرلے گا تو باقی ماندہ بھی (یعنی پورا) آزاد ہو جائے گا اور وہ اپنی نصف قیمت ادا کرنے سے پہلے اپنے تمام امور میں بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ یہ قول امام

ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے قول کے مطابق وہ پورا آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے اسے سعایت کرنا بھی لازم نہیں ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی (تقسیم ہو جانے والا) ہے اور بعض حصے کا عتق باقی حصے کے عتق اور اسے زمرۂ آزاد شدگان میں شامل کرنے کو واجب کر دے گا لہٰذا سعایت (باقی نصف کی آزادی کے لئے اہتمام) کرنا اسے لازم ہو گا۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں لہٰذا ایک عوض کے مقابلے میں نصف کو آزاد کرنا پورے غلام کو آزاد کرنے کے مترادف ہے۔

○ امام محمد نے کتاب الزیادات میں اس شخص کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ جو اپنے غلام سے کہے" تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض تو آزاد ہے سو دینار کے عوض" غلام نے کہا مجھے قبول ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے دونوں قسم کے اموال (درہم اور دینار) دینا لازم ہو گا۔ اور اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے "تجھے ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں" اس نے کہا مجھے قبول ہے تو دو قسم کے مال کے عوض اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ اور مسئلہ طلاق میں امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ آخری کلام میں جو مال مذکور ہے اس کے قبول کا اعتبار کیا جائے گا یعنی صرف سو دینار کے عوض اسے تین طلاقیں ہوں گی۔ امام کرخی کا کہنا ہے کہ عتق کے مسئلے میں بھی اسیطرح ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مولی نے عوض کے بدلے میں عتق کو واجب کیا پھر ایک دوسرے عوض کے بدلے میں اسی عتق کو واجب کیا تو گویا پہلا ایجاب فسخ ہو گیا اور قبول کا تعلق ایجاب ثانی یا عوض ثانی کے ساتھ ہو گیا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کے مقابلے میں اعتاق یا طلاق مولی اور خاوند کی جانب سے ایک قسم کی تعلیق ہے اور تعلیق فسخ ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہٰذا ثانی کا ایجاب اول کے فسخ ہو جانے پر مشتمل نہیں ہو گا۔ پس دونوں ایجاب صحیح ہوں گے اور قبول کا تعلق دونوں کے ساتھ ہو گا کیونکہ وہ دونوں کا جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اب اسے دونوں قسم کا مال دینا لازم ہو گا بخلاف معاملہ بیع کے۔ کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا اس میں ایجاب ثانی پہلے کے فسخ کو شامل ہو گا۔

○ اگر مولی غلام کو اسی کے ہاتھ بیچ دے یا اس کا نفس اسی کو مقررہ عوض کے بدلے میں ہبہ کر دے تو مولی اس بات کا مجاز ہے کہ عوض کو قبض کرنے سے پہلے بیچ دے کیونکہ وہ عوض ایسے سبب ملکیت کے ذریعے اس کا مملوک ہے جو اس کی ہلاکت سے بھی فسخ نہیں ہوتا لہٰذا اس میں میراث کی مانند قبضہ سے پہلے تصرّف جائز ہوا۔ اور مولی اس امر کا بھی مجاز ہے کہ غلام کو مال مؤجل کے عوض آزاد کرے ایسی صورت میں وہ مال غلام پر مؤجل دین ہو گا اور مولی کو اس چیز کی بھی اجازت ہے کہ وہ غلام سے کوئی شے دست بدست خریدے اور اس میں ربا النسیہ (ادھار کا سود) نہ ہو کیونکہ ہمارے اصحاب (فقہاء حنیفہ) کی یہ اصل ہے کہ تمام دیون میں ان پر قبضہ سے پہلے تصرّف روا نہیں کیونکہ اس کا مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ وہ دَین (قرض) کے بدلے دَین سے افتراق نہ ہو جائے۔

○ غلام اگر مولی کو اس مال کا ضامن مہیا کر دے جس پر اسے آزاد کیا گیا ہے تو یہ ضامن دینا جائز ہے کیونکہ غلام خود عوض کو فقط قبول کرنے سے آزاد ہو چکا ہے۔ اور آزاد آدمی کے قرضہ کی ضمانت دینا جائز ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضہ جات کی ضمانت دینا جائز ہوتا ہے اور اگر غلام مر گیا تو اس کی ولاء (میراث) مولی

کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت پر آزاد ہوا اور مال غلام پر دَین ہے کیونکہ یہ تعلیق اس کی جانب میں عقد معاوضہ ہے اور مولی بغیر عوض وصول کئے اسے اپنی ملک سے (آزاد کرنے) پر راضی نہ تھا اور غلام نے اس عوض کو ادا کرنا قبول بھی کر لیا ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

بدل کا بیان

یعنی اس چیز کا بیان کہ کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں ونیز بدل کہنے کے حکم اور اسکے فساد کا بیان۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ بدل یا تو "عین مال" ہوگا یا "منفعت" یعنی خدمت ہوگی پھر بدل اگر عین ہے تو یا تو ایسا عین (معیّن) ہوگا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہوگا یا غیر عین ہوگا جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا ہوگا۔ تو بدل اگر عین (مُعیّن) ہو تو غلام جب اسے قبول کرے گا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بدل کا غلام کی ملک میں نہ ہونا اس کے عوض ہوسکنے کو مانع نہیں کہ وہ معصوم متقوم اور معلوم مال ہے۔ پھر اگر اس عین کا مالک اجازت دے دے تو بعینہ وہی چیز مولی کے سپرد کر دی جائے گی اور اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو غلام پر اس کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ اس کا عوض قرار پانا صحیح ہو چکا ہے مگر چونکہ غیر کے حق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا مشکل ہے لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ قیمت پر بھی اعتاق جائز ہے جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے "میں نے تجھے تیری گردن کی قیمت یا اس شئے کی قیمت پر آزاد کیا" اور غلام اس کو قبول کر لے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی عدم ملک صحت کو مانع نہیں حتی کہ اگر آدمی کوئی چیز ایسے غلام کے بدلے میں خریدے جو دوسرے کا مملوک ہے تو نفس عقد صحیح ہوگا مگر یہ کہ مالک اجازت نہ دے تو پھر یہ عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ قیمت پر اس کے واقع کرنے کی کوئی صورت نہیں کہ قیمت پر بیع، بیع فاسد ہے اور یہاں اعتاق فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اعتاق قیمت پر بھی واقع ہو سکتا ہے جب قیمت پر اعتاق صحیح قرار پایا تو اس عوض کی قیمت واجب ہوگی۔ جیسا کہ نکاح خلع اور مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے۔

اور اگر بدل غیر عین ہو تو مُسَمّٰی (مقررہ بدل) کی جنس نوع اور صفت اگر معلوم ہو جیسا کہ کیلی اور وزنی چیزوں کی ہوتی ہے تو اس پر مسمی (مقررہ بدل) ہی لازم ہے اور اگر اس کی جنس اور نوع تو معلوم ہو مگر صفت معلوم نہ ہو جیسا کہ ہروی کپڑا، گھوڑا، غلام، لونڈی وغیرہ تو اس پر اوسط درجے کا مسمی لازم ہے اور جب غلام اس کی قیمت لائے تو مولی کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ صفت کی جہالت ان معاملات میں بدل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں جن میں بدل ایسی چیز کے عوض واجب ہو جو مال نہیں ہے جیسے مہر، خلع کا بدل اور قتل عمد میں صلح کا بدل اور اگر بدل مجہول الجنس ہو جیسا کہ فقط کپڑا، چوپایہ اور دار وغیرہ تو غلام پر اپنے نفس کی قیمت لازم ہے کیونکہ یہاں بہت زیادہ جہالت ہے لہٰذا اس مجہول الجنس کو بدل قرار دینا ہی فاسد ہو جائے گا۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو قیمت کی جہالت پر زائد ہو وہ بدل کو بدل قرار دینے میں فساد کا موجب بنتی ہے جیسا کہ نکاح کے معاملے میں مہر مثل کی جہالت پر مزید جہالت اور اس میں کلام مہر میں کلام کی مانند ہے جسکا مفصل بیان کتاب النکاح میں گزر گیا وہاں یہ بات تھی کہ جب مقررہ مہر فاسد ہو گیا تو مہر مثل واجب ہوگا اور یہاں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ وہاں اصل واجب مہر مثل ہے کیونکہ بُضع (جنسی تمتع اٹھانے) کی قیمت ہے اور مہر مسمی کی طرف اسی

وقت جایا جاتا ہے جب اسے مُسمّی قرار دینا صحیح بھی ہو اور جب اسے مسمی قرار دینا فاسد ہو جائے تو پھر اصل واجب کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہاں اصل واجب غلام کی قیمت ہے کیونکہ مال کے بدلے میں اعتاق غلام کی جانب سے معاوضہ ہے اور معاوضہ کی بنیاد برابری پر ہے اور شئے کی قیمت وہی ہوتی ہے جو اس شئے کے برابر ہو۔ جب مقررہ بدل فاسد ہو گیا تو اصل عوض واجب ہو گیا اور وہ ہے غلام کے نفس کی قیمت اور اگر بدل منفعت یعنی اس کی خدمت کرنا ہو مثلاً مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ "تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری ایک سال تک خدمت کرے" اور غلام اس شرط کو قبول کرلے تو قبول کرنے ہی آزاد ہو جائے گا اور خدمت اس پر لازم ہو گی جس میں اسے پکڑا جا سکے گا کیونکہ خدمت کا مُسمّی (مقررہ بدل) قرار پانا بھی صحیح ہو گیا تو اب یہ خدمت اس کو لازم ہو گی۔ جیسا کہ اگر اسے عین مال پر آزاد کرتا تو وہ اس کو لازم ہوتا۔ اگر مولیٰ خدمت لینے سے پہلے ہی مر گیا تو اب خدمت باطل ہو گئی کیونکہ غلام نے مولیٰ کی خدمت کرنے کو قبول کیا تھا اور مولیٰ مر گیا ہے البتہ اس کے ورثاء غلام سے اس کے نفس کی قیمت لے سکتے ہیں۔ اور اگر خدمت کرتے ہوئے سال کا کچھ حصّہ گزر چکا ہو تو اب جتنی خدمت باقی ہے وہ خدمت لے سکتے ہیں یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے امام محمد کی رائے یہ ہے کہ غلام نے اگر ابھی کوئی خدمت نہ کی ہو تو اس سے پوری خدمت کی قیمت لی جائے گی اور اگر کچھ خدمت کر چکا ہو تو بقیہ خدمت کی قیمت لی جائے گی۔ اور اسی طرح جب غلام سے کہے "تو آزاد ہے اس شرط پر کو تو میری چار سال خدمت کرے گا" سال خدمت کرنے کے بعد مولیٰ مر گیا تو شیخین کے قول کے مطابق غلام پر اپنے نفس کی ¾ قیمت لازم ہو گی اور امام محمد کے قول کے مطابق اس پر تین سال خدمت کرنے کی قیمت لازم ہو گی اور اسی طرح اداۓ خدمت سے پہلے اگر غلام مر جائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو شیخین کے نزدیک مولیٰ کو اس مال میں سے اس کے نفس (ذات) کی قیمت جبکہ امام محمد کے نزدیک خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ ایک معین باندی کے عوض بیچے پھر اس باندی کا کوئی دوسرا حقدار نکل آئے تو شیخین کے قول کے مطابق مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمد کے قول کے مطابق غلام سے باندی کی قیمت وصول کرے گا اور اسی طرح اس لونڈی کا کوئی دوسرا حقدار تو نہ بنے مگر اس میں عیب پایا جائے اور مولیٰ اس کو رد کر دے تو بھی مسئلہ صورت مذکورہ کے مطابق ہو گا۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ مولیٰ جب عوض پر قبضہ کرے اور پھر وہ عوض کوئی دوسرا آدمی حقدار نکل آنے کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے نکل جائے تو اب عوض اگر غیر عین ہو جیسا کہ کیلی یا وزنی چیز، یا سامان اور حیوان مثلاً ہروی کپڑا اور گھوڑا یا غلام اور باندی وغیرہ تو عوض کے کیلی اور وزنی ہونے کی صورت میں اسی کی مثل غلام پر واجب ہو گا اور اگر حیوان یعنی گھوڑا وغیرہ ہے تو اوسط درجے کا حیوان لازم ہو گا کیونکہ یہ عقد اس مال یا عوض پر واقع ہوا ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہے اور مولیٰ نے جس پر قبضہ کیا تھا وہ وہی عوض ہے جو غلام کے ذمہ واجب تھا۔ جب اس مقبوض کا کوئی دوسرا آدمی حقدار ٹھہر گیا تو یہ قبضہ فسخ ہو گیا اور عقد سے جو چیز واجب ہوئی تھی یعنی عوض وہ علیٰ حالہ باقی رہا لہٰذا مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس عوض کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اگر عقد ہذا میں عوض عین چیز ہو تو اس کا مستحق نکل آنے کی صورت

میں اگر وہ عین کیلی یا وزنی چیز ہو تو اسی کی مثل غلام ادا کرے گا اور اگر وہ عین سامان یا حیوان ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمد فرماتے کہ اس سے اسی مستحق چیز (جس کا کوئی دوسرا حقدار قرار پایا ہے) کی قیمت وصول کرے گا۔

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ عوض میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہونے سے عقد فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس طرح وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا اس عوض کا کوئی دوسرا حقدار بن گیا تو عقد پھر بھی عوض کو سونپ دینے کے لئے واجب کرنے والا باقی رہے گا۔ مگر عوض کو ادا کرنا جب مشکل ہو گیا تو مالک غلام سے اس عوض کی قیمت وصول کرے گا جیسا کہ خلع اور دیت (خون بہا) میں ہوتا ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دو عوضوں میں سے ایک عوض (یعنی جس کا استحقاق نکل آیا ہے) کے حق میں تو یہ عقد فسخ ہو گیا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ عقد اس عین پر واقع ہوا تھا جو کسی دوسرے کی ملک میں تھا اور اس طرح جائز نہ ہوا اور جب عقد اس کے حق میں فسخ ہو گیا تو غلام پر اس کا سپرد واجب نہ رہا لہٰذا اس پر اسکی قیمت بھی واجب نہ ہو گی اور ایک عوض کے حق میں عقد ہذا کا فسخ ہونا اس امر کا مقتضی تھا کہ دوسرے عوض یعنی غلام کی ذات کے حق میں بھی فسخ ہو جاتا مگر چونکہ اس کا اظہار غلام کی صورت میں مشکل ہے لہٰذا اس کا اظہار غلام کے معنیٰ میں ہو گا اور وہ معنیٰ اس کی قیمت ہے۔ پس اس پر اپنی قیمت لازم ہو گی کیونکہ اس کی قیمت ہی اپنے عین کو لوٹانے کے قائم مقام ہے جیسا کہ کوئی آدمی اپنے غلام کو ایک لونڈی کے بدلے میں فروخت کر دے۔ پھر وہ لونڈی کو آزاد کر دے اور غلام مشتری کو سپرد کر دینے سے پہلے ہی مر جائے تو بائع پر غلام کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوتا ہے نہ کہ لونڈی کی قیمت کا۔ اسی طرح یہاں ہو گا۔

پھر عیب کے بارے میں ہم نے جو اختلاف بیان کیا ہے تو وہ اس وقت ہے جب عیب فحش ہو کیونکہ فحش عیب (سخت عیب) اس معاملے میں بلا اختلاف عوض کے لوٹا دینے کو واجب کر دیتا ہے اور جب عیب فحش نہ ہو بلکہ ہلکا پھلکا عیب ہو تو شیخین کے نزدیک مولیٰ لوٹا سکتا ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک مولیٰ لوٹانے کا مجاز نہیں کیونکہ یہ عقد یا مال کا مبادلہ ہے ایسے مال کے بدلے میں جو حقیقۃً مال نہیں یعنی عتق تو یہ نکاح کے مشابہ ہوا اور نکاح کے معاملے میں عورت مہر کو رد نہیں کر سکتی سوائے مہر کے اندر فحش عیب کی صورت میں اسی طرح یہاں مولیٰ رد نہیں کر سکتا

مسائل اگر کسی آدمی کا غلام کسی دوسرے آدمی سے یہ کہے کہ "تو میری ذات کو میرے لئے میرے مولیٰ سے ایک ہزار درہم کے عوض میں خرید" پس اس نے اسے مولیٰ سے خرید لیا۔ اب دو صورتیں ہیں یا تو وکیل آدمی نے خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا ہو گا کہ وہ غلام کو غلام ہی کے لئے خرید رہا ہے یا اس چیز کو واضح نہیں کیا ہو گا۔ اگر اس چیز کو بیان کیا تو یہ شراء جائز ہو گی اور وکیل کے اس چیز کو قبول کرنے کے ساتھ ہی غلام آزاد ہو جائے گا اور اسے ثمن دینے واجب ہوں گے کیونکہ وکیل نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے وکیل بنایا گیا تھا لہٰذا اس کا نفاذ مؤکل پر ہو گا۔ الجامع الصغیر میں یہ مذکور ہے کہ مولیٰ وکیل سے ثمن کا مطالبہ کرے گا اور وکیل غلام سے پس اس حکم کو بیع کی مانند معاوضۃ المال بالمال کے حکم میں لیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے معاوضہ میں غلام کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور کتاب الوکالۃ میں یوں مذکور ہے کہ مولیٰ ثمن کا مطالبہ غلام سے کرے گا نہ کہ وکیل سے۔ وہاں اسے نکاح، خلع، طلاق علی مال اور خون بہا کی مانند" معاوضۃ المال بما لیس بمال " (مال کا معاوضہ اس شے کے بدلے میں جو مال نہیں ہے) اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اگر وکیل نے خریدتے وقت

غلام ہی کے لئے خرید کو واضح نہ کیا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا نہ کہ غلام کے لئے خریدنے والا کیونکہ وکیل نے جب اس چیز کو بیان نہ کیا تو مولیٰ غلام کی بیع پر راضی ہوا نہ کہ اس کے اعتاق پر۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ نہ بتلانے کی صورت میں بھی غلام ہی کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا تو اس میں بائع پر اس کی مرضی کے بغیر ولایت کا اثبات ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ اور اسی طرح وکیل نے خریدتے وقت خرید کا مقصد بیان تو کیا مگر اس ثمن میں جو غلام نے بتایا تھا، کمی بیشی کر دی یعنی ہزار کی جگہ ڈیڑھ ہزار میں خریدا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا۔ یہ مسئلہ تو اس وقت ہے جب غلام کسی آدمی کو وکیل کے طور پر اپنے آپ کو خریدنے کا حکم دے۔ اور جب کوئی آدمی کسی غلام سے یہ کہے کہ " وہ اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے ہزار درہم کے عوض میں خریدے" اور اس نے اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض خرید لیا۔ اب اگر اس نے اپنے آپ کو خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا کہ وہ اپنی ذات کو آمر (فلاں حکم دینے والے) کے لئے خرید رہا ہے تو وہ آمر ہی کا قرار پائے گا اور آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی ذات کو آمر کے لئے خریدا ہے نہ کہ اپنی ذات کے لئے لہٰذا آمر ہی کیلئے شراء واقع ہوگی اور وہ غلام نفسِ عقد کے ساتھ ہی اپنی ذات پر قابض ہوگا کیونکہ اس کی ذات اس کے ہاتھ میں ہے اور بائع کو اب اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے روک رکھے کیونکہ وہ ثمن وصول کر چکا ہے کیونکہ وہ اسی کو سپرد کرنے والا ہو گیا جب اس نے ایسی چیز پر عقد کیا جو اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی ذات ہے۔ اب آمر اس میں کوئی عیب پائے تو اس عقد کو رَد کر سکتا ہے لیکن یہ غلام ہی اس عقد کو رَد کرے گا کیونکہ وہ وکیل ہے اور اس عقد کے حقوق عقد کرنیوالے کیطرف ہی لوٹتے ہیں اور اگر غلام نے اپنی ذات کی خرید کو آمر کے لئے بیان نہ کیا اور اپنے مولیٰ سے کہا کہ " تو مجھے میرے ہی ہاتھ ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے" اس نے بیچ دیا تو اب یہ اپنی ذات کا خود خریدار قرار پائے گا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کو اسی غلام ہی کے ہاتھ بیچنا اعتاق کہلاتا ہے۔ اور اسی طرح آمر کے لئے خرید کو بیان تو کرے مگر ثمن میں تبدیلی کر دے تو بھی اس کی اپنی ذات کی خرید اپنے لئے ہوگی اور وہ آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے ایک غلام سے کہا " تو ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو اس کے قبول کرنے سے پہلے اسے مولیٰ نے کہا " تو سو دینار کے عوض آزاد ہے"۔ اب غلام نے اگر یوں کہا کہ " میں نے ان دونوں مالوں کو قبول کیا" تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دونوں قسم کا مال (درہم اور دینار) دینا بلا اختلاف اسے لازم ہوگا۔ اور اگر اس نے " قبلت " کہہ کر قبول کو مبہم رکھا اور دونوں عوضوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو بیان نہ کیا تو امام محمدؒ کے قول میں اسی طرح دونوں لازم ہوں گے اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں" اگر جواب میں اس نے واضح طور پر دونوں قسم کے اموال کو قبول کیا تو بلا اختلاف دونوں مالوں کے عوض اسے تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور اگر اس نے قبول میں ابہام رکھا یعنی صرف " قبلت " کہا تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دونوں قسم کے اموال کے بدلے میں اسے تین طلاقیں پڑیں گی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں آخر کلام پر قبول کا اطلاق ہوگا۔ اور اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام یا عورت نے ایجاب ثانی کے بعد " قبلت " کا لفظ کہا ہے لہٰذا اس کا تعلق ایجاب ثانی (دوسرے معاوضہ) سے ہوگا دوسرے یہ کہ جب مولیٰ یا خاوند نے ایک عوض کے بعد دوسرا عوض شرط ٹھہرایا تو دوسرا عوض پہلے عوض کے فسخ کو شامل ہے جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا

ہے لہٰذا بیع کی طرح قبول کا تعلق عوض ثانی سے ہوگا اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کے بدلے میں اعتاق وطلاق اور بیع کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ کہ مال کے عوض میں اعتاق (آزاد کرنا) اور طلاق مولیٰ اور خاوند کی جانب سے ایک قسم تعلیق ہے اور تعلیق فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ پس ایجاب ثانی ایجاب اول کے رفع کو لازم نہیں کرے گا بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع رفع (اٹھ جانے) اور فسخ کا احتمال رکھتی ہے پس عوض ثانی پہلے عوض کے ارتفاع کو واجب کر دے گا۔ یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب دونوں مالوں کو قبول کرے یا قبول میں ابہام رکھے۔ مگر جب ایک ہی قسم کے مال کو قبول کرے بایں طور کہ کہے "میں نے دراہم یا دیناروں کے عوض اس عقد کو قبول کیا" تو قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد نہ ہوگا اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ مولیٰ اسے کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں دونوں قسم کے اموال کے بدلے آزاد کیا تھا۔ لہٰذا اس شک کی بنا پر ایک عوض کو قبول کرنے سے آزاد نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے کتاب الامالی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو مختلف عوض واجب کیے تھے پس غلام کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے قبول کرلے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا "تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض یا سو دینار کے عوض" اگر اس نے ایک معین مال کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا مثلاً یوں کہا کہ میں نے دراہم کے بدلے حریت کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے کیوں کہ مولیٰ نے اس کو دونوں میں سے ایک ہی مال کے عوض آزاد کیا تھا اور اگر ایک مال کو غیر معین طور پر قبول کیا تو بھی وجودِ شرط کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا اور اس بات کی وضاحت کہ اس نے کونسی قسم کا مال قبول کیا تھا، غلام پر منحصر ہے۔ جیسا کہ جب یوں کہے "فلاں کے لئے مجھ پر ہزار درہم یا سو دینار دینا واجب ہے تو ایک قسم مال اس پر لازم ہوتا ہے اور اس ایک کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے اور اسیطرح اگر غلام نے کہا "میں نے دونوں مالوں کے عوض (اپنی آزادی کو) قبول کیا تو بلاشبہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ دونوں کے قبول کرنے میں ایک کا قبول کرنا یقینی ہے۔ پس جب عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اسے ایک ہی مال کے بدلے آزاد کیا تھا لہٰذا ایک سے زائد مال اسے دینا لازم نہ ہوگا اور ان دونوں مالوں میں سے ایک کو اختیار کرنا غلام کی مرضی پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح غلام اگر لفظ "قبلت" (میں نے قبول کیا) کہے اور مال کو ساتھ ذکر نہ کرے تو بھی آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا۔ اور دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ اس کا "قبلت" کہنا ایجاب (عوض واجب) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کا اس طرح کہنا گویا یوں ہوگیا کہ اس نے کہا "قبلت باحدھما" یعنی میں نے ایک مال کے عوض حریت کو قبول کیا۔ اور تعیین نہ کی یا دونوں کے عوض میں نے حریت کو قبول کیا تو اس وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اور تعیین کا اختیار اسی کو ہوتا ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی مسئلہ کی مانند یہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے کہے "تجھے ہزار درہم یا سو دینار کے عوض طلاق ہے" اور وہ ایک معین یا ایک غیر معین یا دونوں مالوں کے عوض قبول میں ابہام رکھے اور اسی طرح یہ صورت ہے کہ آدمی نے اپنے غلام سے کہا "تو ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے"۔ مگر اتنا فرق ہے کہ یہاں جب وہ دونوں مالوں کے عوض آزادی کو قبول کرے گا تو صرف ہزار درہم ہی کے عوض آزاد

ہوگا دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کا اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں عوضوں کی جنس ایک ہے اور جنسِ واحد میں زیادہ اور کم عوض میں اختیار دینا مفید نہیں کیونکہ ظاہر ہے وہ کم ہی کو اختیار کرے گا بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں دونوں عوضوں کی جنس مختلف تھی اور ان کے درمیان اختیار دینا مفید بھی تھا۔

یہ مذکورہ تمام تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مولیٰ عتق کو معیّن غلام کی طرف منسوب کرے۔ اور اگر عتق کو مجہول غلام کی طرف منسوب کرے اور اپنے دو غلاموں سے یوں کہے "تم دونوں میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو ان دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دونوں قبول نہ کریں حتیٰ کہ اگر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے نہ کیا تو قبول کرنے والا آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کا لفظ "احدکما" (تم دونوں میں سے ایک) کہنا جس طرح قبول کرنے والے پر واقع ہوتا ہے اسی طرح قبول نہ کرنے والے پر واقع ہوتا ہے تو یہ بات جائز ہے کہ مولیٰ اس قول سے نہ قبول کرنے والے کی نیت کرلے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ کہے اس قول سے میری مراد نہ قبول کرنے والا تھا تو اگر ہم قبول کنندہ کے عتق کا حکم لگائیں تو اس میں شک کے ساتھ عتق کا اثبات ہوگا۔ اور شک کے ساتھ عتق ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ہر ایک پانچ پانچ سو درہم کے عوض آزادی قبول کرے تو بھی کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا نہ کہ پانچ سو کے عوض اور اگر ہر ایک ہزار درہم کے عوض آزادی قبول کرے اور ہر ایک یوں کہے کہ "میں نے ہزار درہم کے عوض قبول کیا" یا فقط قبلت (میں نے قبول کیا) کہے اور ہزار کا ذکر نہ کرے یا دونوں نے کہا " قبلنا " یعنی ہم نے قبول کیا اور ہزار کا نام نہ لیا تو ان دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہوجائے گا کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ہر غلام کا ہزار درہم کو قبول کرنا۔ اب مولیٰ سے کہا جائے گا کہ تو ان دونوں میں سے ایک میں عتق کو اختیار کر۔ کیونکہ اسی نے عتق کو مجمل رکھا تھا لہٰذا اسکا بیان وہی کرے گا پس مولیٰ جس غلام کو اختیار کرے گا وہ آزاد ہوجائے گا۔ اور اسے ہزار درہم دینا لازم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ ایک کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مرجائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف پانچ صد دراہم کے عوض آزاد ہوجائے گا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب وضاحت سے پہلے مولیٰ مرگیا اور دونوں غلاموں میں سے ایک کی گردن کا عتق شائع ہوگیا تو ایک کا عتق دونوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے دو غلاموں سے کہا "تم دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہے" اور دونوں نے قبول کرلیا مولیٰ نے ان سے پھر کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے" یا کہا "تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے" تو دوسری مرتبہ یہ کہنا لغو ہے کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اول کے بدلے میں عتق کو قبول کرلیا اور ایک میں عتق نازل ہوچکا کیونکہ نزول عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ تو ایجاب ثانی آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوگا اور یہ صحیح نہیں۔ ہاں اگر انہوں نے ایجاب اوّل کو قبول نہ کیا ہو اور پھر اس نے کہا ہو کہ "تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے" تو جملہ ثانی سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہوجائے گا کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اوّل کو قبول ہی نہ کیا تو ایجاب اول سے عتق نازل نہ ہوا۔ پس ایجاب ثانی صحیح ہوگیا اور وہ دونوں میں سے ایک پر غیر معین طور پر عتق کا نفاذ ہے۔ پس مولیٰ سے کہا جائے گا کہ وہ جملہ ثانی کو ایک غلام کی طرف پھیرے جب وہ ایک

معین کی طرف پھیر دے گا تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا رہا دوسرا غلام تو اگر اس نے بدل کو اس مجلس میں قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ پہلا ایجاب صحیح تھا کہ دو غلاموں کے درمیان تھا اور عتق قبولیت کی شرط کے ساتھ معلق تھا اور وہ شرط پائی گئی۔

اشکال اس میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ ایک کی آزادی کے وجوب کی شرط دونوں کا قبول کرنا ہے مگر یہاں صرف ایک آدمی کا قبول پایا گیا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ دوسرا غلام آزاد نہ ہوتا۔

جواب اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل ایجاب کی نسبت ایک ہی غلام کیطرف تھی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس نے کہا تھا" احدکما حر "(تم میں سے ایک آزاد ہے) اور یہاں ایک کا قبول پایا گیا۔ مگر یہ کہ ایک کا عتق نافذ نہیں تھا اور اس کا عتق دونوں کے قبول کرنے پر موقوف تھا کیونکہ اس بات کا احتمال تھا کہ اس نے دوسرے کا ارادہ کیا ہو جب مولی نے حق تخییر میں ایک کو معین کر دیا تو معلوم ہو گیا کہ مولی نے ایجاب اوّل کے ساتھ اس کا ارادہ نہیں کیا تھا کیونکہ آزاد کنندہ کی طرف سے مطلق اعتاق سے کسی کا تصور نہیں کیا جا سکتا تھا پس اب قبول کے لیئے دوسرا متعین ہو گیا اور جب قبول پایا گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولی کی طرف سے وضاحت سے قبل ہی دونوں غلام قبول کر لیں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ ایجاب اوّل کے ذریعے عتق نازل نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ قبول کی شرط کے ساتھ متعلق تھا لہٰذا وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے نازل نہیں ہو سکتا۔ جب ایجاب اول سے عتق نازل نہ ہوا تو ایجاب ثانی صحیح ہو گا۔ جب ایجاب ثانی کو دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں کا عتق یقینی ہو گیا۔ کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے دونوں میں سے جس کا بھی ارادہ کیا جائے وہ تو قبول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور ایجاب ثانی سے جس کا ارادہ کیا جائے وہ بغیر قبول کے آزاد ہو گیا کیونکہ ایجاب ثانی بغیر بدل کے عتق ہے۔ پس دونوں کا عتق یقینی ہو گیا مگر ایک کا عتق ایجاب اوّل اور دوسرے کا عتق ایجاب ثانی کے ذریعے اور دونوں پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ ایک غلام اگرچہ ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہوا ہے مگر وہ مجہول ہے اور مجہول آدمی پر مال واجب کرنے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے جیسا کہ اگر دو آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ ہم میں سے ایک کے ذمہ تمہارا ہزار درہم ہے تو اس اقرار سے دونوں پر کوئی چیز لازم نہیں آتی کیونکہ جس کے خلاف ہزار کی ڈگری ہوتی ہے وہ مجہول ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے اور اگر دونوں نے تو قبول نہ کیا لیکن دونوں میں سے ایک نے قبول کر لیا تو ایک ہی آزاد ہو گا کیونکہ ایک سے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ اس صورت میں بوجہ مذکور ایک کا قبول کرنا ہے۔

پھر مولی اگر پھیر دے لفظ ثانی کو قبول نہ کرنے والے کی طرف تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو گا اور قبول کرنے والا ہزار درہم کے بدلے آزاد ہو گا اور اگر مولی نے لفظ ثانی کو قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی بدل کے آزاد ہو گا اور غیر قبول کنندہ لفظ اوّل کے ذریعے ہزار کے عوض آزاد ہو گا بشرطیکہ مجلس علم میں اس نے قبول کیا ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں سے قبول کنندہ ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہو گا اور وہ بدل کے ساتھ ایجاب ہے لہٰذا بدل کے ساتھ آزاد ہو گا اور نہ قبول کرنے والا ایجاب ثانی کے ساتھ آزاد ہو گا اور وہ بغیر بدل کے ایجاب ہے لہٰذا وہ بغیر بدل کے آزاد ہو گا۔

○ اگر مولی نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے" پھر کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو دوسرا کلام لغو ہے کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک تو ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور اب کلام ثانی چونکہ آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوا لہٰذا کلام ہی باطل ہوگا۔

○ اگر مولی نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" ان دونوں کے قبول کرنے سے پہلے ہی پھر کہا "تم میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے" تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے عتق کو ایک ایک مال کے عوض قبول کیا یا ایک نے عتق کو دونوں عوض اور دوسرے نے سو دینار کے عوض قبول کیا یا ایک نے عتق کو دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے قبول ہی نہ کیا یا ایک نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے ایک مال کے عوض قبول کیا تو دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دونوں مالوں کو ایک غلام پر جمع کر دے اور اس سے کہے "میں نے تیرا دونوں مالوں کے عوض ارادہ کیا تھا" یا یہ کہے کہ "میری مراد تیرے سوا دوسرے سے تھی"، پس شک کے ساتھ عتق ثابت نہ ہوگا۔ اگر دونوں غلام ہر دو مال کو قبول کرلیں بایں طور کہ ہر ایک کہے: "قبلت بالمالین" (میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا) یا دونوں اکٹھے کہیں "قد قبلنا" (ہم نے قبول کیا) اب مولی کو اختیار دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ اگر تو دونوں جملوں کو ایک کی طرف پھیرتا ہے تو دونوں مال ایک پر جمع ہوں گے اور وہ بعوض دونوں مال آزاد ہو جائے گا اور دوسرا غلام بدستور غلام رہے گا اور اگر تو (مولی) ایک لفظ (ایجاب) کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے لفظ کو دوسرے غلام کی طرف پھیرتا ہے تو ان میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا سو دینار کے عوض آزاد ہوگا۔ کیونکہ دونوں ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے۔ پہلے کے صحیح ہونے میں تو کوئی شک نہیں اسی طرح دوسرا بھی کیونکہ پہلے ایجاب کے ساتھ قبول متصل نہیں ہوا تھا۔ اور اس میں عتق قبول کے ساتھ معلق تھا اور ایجاب ثانی میں بھی پہلے کی طرح عتق ایک غلام کی طرف منسوب ہے لہٰذا یہ بھی صحیح ہوگا اور جب ایجاب ثانی صحیح ہو گیا تو اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے اس ایجاب کے ذریعے اس غلام کا ارادہ کیا ہو جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے دوسرے غلام کا ارادہ کیا ہو۔ اسی لئے مولی کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اپنی مراد کو بیان کرنے سے پہلے ہی مولی مر گیا تو ہر غلام کا تین چوتھائی ($\frac{3}{4}$) حصہ ہر دو مال کے نصف کے عوض آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایجاب ثانی سے مولی کا ارادہ اس غلام سے نہیں ہو سکتا جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کر چکا تھا۔ پس دو کلاموں سے دو عتق ثابت ہوئے یعنی ہر کلام سے ایک عتق اور اگر مولی نے کلام ثانی سے بھی بعینہٖ اسی غلام کا ارادہ کیا جس کا کلام اول سے ارادہ کیا تھا تو دو کلاموں سے ایک ہی عتق ثابت ہوا تو جب ایک عتق یقین کے ساتھ ثابت ہو گیا اور دوسرا عتق ایک حال میں ثابت ہوتا اور ایک حال میں ثابت نہ ہوتا تو دوسرا عتق نصف ہو جائیگا پس ایک پورا عتق اور دوسرا نصف عتق دونوں مالوں کے عوض ثابت ہو گئے اور دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک کمال عتق کا دوسرے سے زیادہ حقدار نہیں لہٰذا یہ $1\frac{1}{2}$ (ڈیڑھ) عتق دونوں میں تقسیم ہوگا اور ہر ایک کے حصے میں $\frac{3}{4}$ حصہ آئے گا دونوں مالوں کے نصف کے عوض میں۔ اور ہر ایک اپنی قیمت کے $\frac{1}{4}$ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے معین غلام سے کہا "تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" پھر اس کے قبول کرنے سے پہلے ہی مولیٰ نے اس کے ساتھ ایک اور غلام ملاتے ہوئے کہا "تم دونوں میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے" اور ان دونوں نے کہا "ہم نے قبول کیا" تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو دونوں کلاموں کو معین کی طرف پھیر دے اس صورت میں وہ دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو جائے گا اور چاہے تو ایک کلام کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے کلام کو دوسرے غلام کی طرف پھیر دے۔ اس صورت میں معین غلام ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا غلام سو دینار کے عوض آزاد ہو گا۔ کیونکہ دونوں ایجاب جیساکہ اوپر عرض کیا گیا صحیح واقع ہوئے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کلام ثانی سے بھی مولیٰ نے معین ہی کا ارادہ کیا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے کلام ثانی سے غیر معین کا ارادہ کیا ہو لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ تو اپنی مراد کو بیان کر اور اس کے بیان کے مطابق حکم لگایا جائے گا اور اگر مولیٰ اپنی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی مر گیا تو معین غلام تمام کا تمام آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں ایجابوں کے تحت داخل تھا۔ ایجاب اول میں اس کے داخل ہو جانے کا تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ مولیٰ نے اس کو خاص اور معین کیا تھا لہٰذا کوئی دوسرا اس میں اس کا شریک نہ ہو گا رہا ایجاب ثانی تو اس میں بھی مولیٰ کا" احدکما "کہنا دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر برابر کا واقع ہوتا ہے جب اس نے دونوں ایجابوں کو قبول کر لیا اور اس کے عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار درہم اور پچاس دینار دینا لازم ہوں گے۔ ہزار تو اس لئے کہ اس میں اس کا کوئی شریک نہ تھا اور پچاس دینار اس لئے کہ ایک حال میں اسے سو دینار لازم ہوتے ہیں اور ایک حال میں کوئی چیز لازم نہیں ہوتی جبکہ لفظ ثانی سے مولیٰ نے اس کے غیر کا ارادہ کیا ہو۔ پس سو دینار نصف ہوں گے اور پچاس دینار اسے لازم ہوں گے۔ باقی رہا غیر معین غلام تو اس کا نصف حصہ سو دینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو گا۔ کیونکہ وہ ایک حال میں آزاد ٹھہرتا ہے اور ایک حال میں آزاد نہیں ٹھہرتا کیونکہ ایجاب ثانی سے اگر اسی کا ارادہ کیا گیا ہو تو وہ سو دینار کے عوض پورا آزاد ہو گا اور اگر اس کا ارادہ نہ کیا گیا تو وہ بالکل آزاد نہ ہو گا اور اس پر کوئی چیز لازم نہ ہو گی۔ پس وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غیر آزاد قرار پاتا ہے لہٰذا دونوں حالوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا نصف، سو دینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو جائے گا۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب معین اور غیر معین کی پہچان ہو۔ جب معین اور غیر معین کی پہچان نہ ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کہے کہ میں معین ہوں تو ہر ایک کا ۳/۴ حصہ بعوض دونوں مالوں کے نصف کے آزاد ہو جائے گا اور وہ ہزار درہم کا نصف اور سو دینار کا نصف ہے وجہ یہ ہے کہ دونوں تعین کے معاملے میں برابر ہیں اور ادھر جو عتق ثابت ہوا ہے وہ ڈیڑھ عتق ہے لہٰذا ہر ایک کے حصے میں عتق کی تین چوتھائی آئے گی اور اپنی قیمت کی چوتھائی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا پانچ سو درہم کے عوض آزاد ہے" اب اگر دونوں نے کہا ہم نے قبول کیا یا ہر ایک نے کہا کہ میں نے دونوں مالوں کے بدلے قبول کیا یا دونوں میں سے ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں میں سے زیادہ کے عوض کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک کو پانچ صد درہم دینا لازم ہو گا دونوں کا آزاد ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ دونوں

ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے اس لئے کہ ہر ایک دو غلاموں کے درمیان تھا اور ایجاب ثانی سے وہ غلام مراد نہیں تھا جو ایجاب اول سے تھا جب دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں میں نزول عتق کی شرط پائی گئی اور مولیٰ کا حق اختیار ختم ہوگیا۔ لہٰذا دونوں آزاد ہوجائیں گے اور ہر ایک پر پانچ سو درہم اس لئے ہیں کہ ان میں سے ایک کی آزادی ہزار کے بدلے اور دوسرے کی پانچ سو کے بدلے ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ہزار کس پر ہے اور پانچ سو کس پر ہیں۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ ہر ایک پر پانچ سو درہم ضرور ہیں۔ ایک پر ہزار لازم کرنے میں شک ہے اور دونوں پر پانچ پانچ صد لازم کرنے میں کوئی شک نہیں لہٰذا یقینی صورت واجب ہوگی اور مشکوک صورت واجب نہ ہوگی۔ جیسا کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ "تیرے لئے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر پانچ صد درہم لازم ہیں" تو ہر ایک سے پانچ سو کا ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام دونوں مالوں میں سے اقل کے بدلے اور دوسرا اکثر مال کے بدلے قبول کرے تو وہ غلام آزاد ہوجائے گا جس نے عتق کو اکثر مال کے بدلے قبول کیا ہو کیونکہ وہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو مولیٰ نے ایجاب بالاقل کے ساتھ اس کا ارادہ کیا ہوگا یا ایجاب بالاکثر کے ساتھ تو اس کے عتق (آزادی) کا ہمیں یقین ہوگیا۔ پھر یہ کہ اکثر مال میں کم مقدار اور زیادہ دونوں ہیں لہٰذا اس پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے گویا کہ اس نے کہا میں نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا تو اس پر اقل مال لازم ہوگا اور وہ ہے پانچ سو درہم اور آزادی کے بعد یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے کہا تیرے واسطے مجھ پر ہزار درہم یا پانچ سو ہے اور بالفرض اگر یہ بات کہتا تو اسے اقل مال لازم آتا اسی طرح یہاں ہے اور اگر دونوں میں ہر ایک اقل مال کے بدلے عتق کو قبول کرے تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ مولیٰ کی حجت منقطع نہیں ہوئی کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں اس مال کے بدلے میں آزاد نہیں کیا بخلاف اس صورت کے کہ ایک غلام اکثر مال کے بدلے میں عتق قبول کرے کیونکہ اقل اکثر میں داخل ہوتا ہے۔

○ اگر آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض آزاد ہے" اگر دونوں نے قبول کر لیا یوں کہ ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا یا دونوں نے کہا کہ ہم نے قبول کیا تو دونوں آزاد ہوجائیں گے کیونکہ دونوں کے عتق کی شرط پائی گئی اور ہر ایک پر ہزار لازم ہوگا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار کے عوض اور دوسرے کو دو ہزار کے عوض آزاد کیا تھا تو ہر ایک پر ایک ہزار کے وجوب کا یقین ہوگیا جیسا کہ دو آدمیوں نے کسی تیسرے آدمی سے کہا "تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر دو ہزار لازم ہے" تو ہر ایک کو ہزار دینا لازم آتا ہے کیونکہ ہزار یقینی ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام نے دونوں مالوں کو قبول کر لیا یا کہا میں نے قبول کیا یا اکثر مال کے عوض قبول کیا مثلاً کہے میں نے دونوں مالوں کے بدلے (عتق) قبول کیا یا کہے میں نے دو ہزار کے عوض قبول کیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے قبول۔ البتہ جب اس نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا یا کہا میں نے قبول کیا تو اس میں کوئی شک نہیں اور اسی طرح جب اس نے دونوں مالوں میں سے اکثر مال کے عوض قبول کیا تو عتق میں کوئی شک نہ رہا کیونکہ یقین کے ساتھ مشروط قبول پایا گیا پس وہ

آزاد ہوجائے گا اور کہا گیا ہے کہ یہ بات صاحبین کے قول پر قیاس ہے اور امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کریں تو چاہیئے کہ وہ غلام آزاد نہ ہو وہ ہزار اور دو ہزار کی شہادت کے مسئلے پر قیاس ہے مگر صحیح یہی ہے کہ وہ بلا اختلاف آزاد ہوجائے گا اور جب وہ آزاد ہوگیا تو ہزار درہم اس پر لازم ہوگا کیونکہ واجب ایک مال کا دینا ہے اور دونوں مالوں میں سے ایک اقل اور دوسرا اکثر ہے اور جنس میں دونوں ایک ہیں تو وجوب کے لئے اقل مال کو متعین کیا جائے گا اور غلام کو اقل اور اور اکثر میں اختیار کا حق نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ اختیار غیر مفید ہے اس وجہ سے کہ اگر اسے اختیار دیا جائے تو بھی وہ اقل ہی کو اختیار کرے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر ایک غلام نے ہزار کے عوض عتق کو قبول کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھیر دے۔ جیسا کہ جب وہ کہے تم دونوں میں سے ایک دو ہزار کے عوض آزاد ہے پھر ان میں سے ایک قبول کرے تو وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھیر سکتا ہے۔

۵ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے" اور دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور دونوں پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ مقضی علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجہول ہے اسلئے کہ پتہ نہیں چلتا کہ دونوں میں سے کس غلام پر ہزار لازم ہے اور کس پر سو دینار لازم ہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اگر کسی تیسرے آدمی سے کہیں "تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر سو دینار لازم ہے" تو کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی اسی طرح یہاں ہے اور اسی طرح طلاق کے مسئلے میں ہوتا ہے جب کہ خاوند اپنی دو بیویوں سے کہا "تم میں سے ایک کو ہزار کے بدلے اور دوسری کو سو دینار کے بدلے طلاق ہے" اب اگر دونوں قبول کرلیں تو دونوں پر طلاق بائنہ واقع ہوجائے گی اور کسی پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض یا سو دینا کے عوض عتق کو قبول کیا۔ یا ایک غلام نے ایک قسم کے مال اور دوسرے نے دوسری قسم کے مال کے بدلے عتق کو قبول کیا تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کہہ سکتا ہے کہ جس مال کو تونے قبول کیا ہے اس کے عوض تجھے آزاد کرنے کی میری مراد نہ تھی۔ اور اگر ایک نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا تو آزاد ہو جائے گا اور اس پر ایک مال جس کو وہ اختیار کرے گا لازم ہوگا۔ کیونکہ اس پر واجب ایک ہی قسم کا مال ہے اور دونوں مال مختلف الجنس ہیں اور ان میں اختیار دینا مفید ہے لہٰذا اس کو ایک قسم کا مال اختیار کرنے کا حق دیا جائے گا بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں دونوں مال متحد الجنس تھے۔ اور اگر ایک کے قبول کر لینے کے بعد دوسرے غلام نے بھی اسی مجلس میں قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور پہلے قبول کر لینے والے سے مال ساقط ہو جائے گا کیونکہ مقضی علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجہول ہے یہ صورت اس وقت ہے جب دوسرا پہلے کی طرف سے بیان مال سے پہلے پہلے قبول کرے اور اگر اس نے پہلے کے بیان کے بعد قبول کیا تو دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہو جائے گا اور پہلا دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو گا کیونکہ اپنی ذات کے بارے میں اس کا بیان صحیح ہے جبکہ دوسرے کے حق میں صحیح نہیں۔

○ اگر مولیٰ نے کہا "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہے" اور دونوں نے اس چیز کو قبول کرلیا تو دونوں آزاد ہوجائیں گے کیونکہ ان کے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ اور دونوں پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام جس پر بدل کتابت ہے، وہ مجہول ہے اور مجہول کے خلاف ڈگری کرنا ممکن نہیں۔ جیساکہ دو آدمی اگر تیسرے سے کہیں کہ "تمہارے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار درہم لازم ہے اور دوسرے پر کوئی شے لازم نہیں" تو دونوں پر کوئی شے واجب نہیں ہوتی کیونکہ جس پر ہزار کا وجوب ہوگا وہ مجہول ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض قبول کرلیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ بغیر بدل کے اعتاق کو دونوں میں سے ایک غلام کی طرف پھیر۔ اگر اس نے اس اعتاق کو غیر قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو غیر قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہوجائے گا اور قبول کنندہ ہزار کے عوض آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ نے بغیر بدل کے اعتاق کو قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہوجائے گا اور دوسرا ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہو جائے گا جبکہ اس نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو۔ اور اسی طرح اگر کوئی بھی قبول نہ کرے حتی کہ مولیٰ بغیر بدل کے اعتاق کو کسی ایک کی طرف پھیر دے تو وہ آزاد ہوجائے گا اور دوسرا بھی اگر اسی مجلس میں بدل کو قبول کرلے تو وہ بھی آزاد ہوجائے گا ورنہ نہیں — اور اگر مولیٰ وضاحت سے پہلے ہی فوت ہوگیا تو قبول کنندہ مکمل آزاد ہوجائے گا اور اس پر پانچ سو درہم لازم ہوگا اور غیر قبول کنندہ آدھا آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا قبول کنندہ کا مکمل عتق اس وجہ سے ہے کہ اس کا عتق یقین کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ایجاب اول سے اس کا ارادہ کیا گیا تو بھی آزاد ہے اور ایجاب ثانی سے ارادہ کیا گیا ہو تو بھی آزاد ہے۔ تو اس کا عتق یقینی ہوگیا باقی رہا اس پر پانچ سو درہم کا لزوم تو وہ اس لیے کہ اگر اس کا عتق ایجاب اول کے ذریعے مانا جائے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور اگر اس کا عتق ایجاب ثانی سے مانا جائے تو بغیر کسی عوض کے آزاد ہوگا۔ چونکہ دونوں ایجابوں سے اس کے عتق کا احتمال ہے لہذا ایجاب بالبدل کو نصف کیا جائے گا اور پانچ سو درہم اسے لازم ہوں گے۔ رہا غیر قبول کنندہ کا آدھا آزاد ہونا تو وہ اس لیے کہ ایجاب اول سے اگر اس کو مراد لیا جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے اس کا عتق مراد لیا جائے تو وہ آزاد قرار پائے گا تو گویا وہ ایک حال میں آزاد اور دوسرے حال میں غیر آزاد ٹھہرتا ہے پس اس کی مکمل عتق والی حالت کو نصف کیا جائے گا اور اس کا نصف آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کے لئے اہتمام کرے گا۔

یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب کہ اعتاق فوراً نافذ کیا گیا ہو یا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔

وقت کی طرف منسوب اعتاق

جب مولیٰ نے اعتاق کو وقت کی طرف منسوب کیا ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک وقت کی

طرف منسوب کیا ہوگا یا دو وقتوں کی طرف۔ پھر اگر ایک وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا تو یا مطلق وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا یا ایسے وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں اضافتِ اعتاق کے وقت ملکیت کا پایا جانا شرط ہے کیونکہ وقت کی طرف اعتاق کو منسوب کرنا درصل اس وقت عتق کو ثابت کرنا ہے اور بدون ملک عتق ثابت نہیں ہوسکتا اور اس وقت ملک نہیں پائی جائے گی الا یہ کہ اضافت کے وقت موجود ہو۔ کیونکہ ملک اگر اضافت کے وقت موجود ہوگی تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی موجود ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہٰذا عتق ثابت ہوجائے گا اور اگر اضافت کے وقت ملک موجود نہ ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی نہ ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہٰذا آزاد نہ ہوگا اور یہ بات ایک عاقل کے تصرف کے خلاف ہوگی۔ اور اصل یہ ہے کہ ایک عاقل کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جانا چاہیے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہے۔

رہی مطلق (بلاتعین) وقت کی طرف اعتاق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے کہے "تو کل یا فلاں مہینے کے آغاز میں آزاد ہے" پس جب کل آئے گا یا مہینے کا آغاز ہوگا تو غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ مولیٰ نے کل اور آغاز ماہ کو عتق کے لئے ظرف بنایا تھا لہٰذا کل یا آغاز ماہ میں ہی عتق کا واقع ہونا ضروری ہے تاکہ وہ عتق کے لئے ظرف ہوسکے۔ یہ صورت تعلیق بالشرط کی نہیں کیونکہ اس میں تعلیق کے الفاظ نہیں پائے جاتے اور وہ ہیں کلمات شرط۔ اسی وجہ سے اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ وہ قسم نہیں اٹھائے گا اور وہ یہ کلمہ کہہ بیٹھے تو وہ حانث نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جب آدمی کہے "تو آزاد ہے جب کل آئے گا" کیونکہ وہ تعلیق بالشرط ہے اور تعلیق بالشرط اس لیے ہے کہ وہاں کلمہ تعلیق (اذا) پایا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ تعلیق بالشرط کیسے ہوسکتی ہے حالانکہ شرط کے وجود میں خطرہ ہوتا ہے اور کل تو لامحالہ آنیوالا ہے۔ اس اشکال کا جواب ہمارے بعض مشائخ نے یہ دیا ہے کہ کل کے آنے میں بھی خطرہ ہے کیونکہ کسی بھی وقت قیامت آسکتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَمَا اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ (النحل: ۷۷) (اور قیامت کا معاملہ بھی ایسا ہوگا جیسے آنکھ کا جھپکنا بلکہ اس سے بھی جلدتر) پس کل کا آنا بھی شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ پہلے اس کی علامات نہ پائی جائیں مثلاً یاجوج ماجوج، دابۃ الارض اور دجال کا نکلنا اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا وغیرہ جن پر قرآن و سنت دلالت کرتے ہیں۔ اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ کل کا آنا اگرچہ یقینی ہے تاہم وقوع عتق کے لئے اس کا شرط ہونا ممکن ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کل کا آنا یقینی بھی نہیں۔ آ بھی سکتا ہے اور نہیں بھی کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ کل کے آنے سے پہلے ہی غلام یا مولیٰ یا دونوں ہی مرجائیں اور اس وقت یہ شرط نہیں ہوسکتا کیونکہ جزاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ شرط اس چیز کا نام ہے جسے نزول جزاء کی علامت ٹھہرایا جائے چاہے اس کا وجود موہوم ہو چاہے یقینی ہو۔

موصوف وقت کی طرف منسوب اعتاق باقی رہی صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف اعتاق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے

کہے "تیرے فلاں گھر میں داخلہ سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی آمد سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے" تو کوئی شک نہیں کہ موصوف وقت کے پائے جانے سے پہلے پہلے وہ آزاد نہ ہوگا حتی کہ اگر مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی ان حوادث میں سے کوئی چیز پائی گئی تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولی نے عتق کو موصوف وقت کی طرف منسوب کیا تھا لہٰذا اس سے پہلے عتق ثابت نہیں ہوگا اور تکلم کے وقت سے مہینہ کا پورا ہونا شرط ہے اگرچہ غلام اس سے پہلے کئی مہینوں بلکہ سالوں سے مولی کی ملک میں ہو۔ کیونکہ ایک وقت کی طرف عتق کو منسوب کرنا اسی وقت میں عتق کو واجب کرنا ہے نہ کہ زمانہ ماضی میں عتق کو واجب کرنا۔ اور اس سے ماضی میں عتق کے واجب کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ایک عقلمند کے کلام کو ماضی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان حوادث (واقعات) کے وجود کے وقت سے پورا ایک ماہ قبل عتق ثابت ہوگا البتہ ثبوت عتق کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام زفرؒ کا خیال ہے کہ عتق ثابت تو شروع ماہ میں ہو جائے گا مگر اس کا اظہار اختتام مہینہ پر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک عتق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے حال پر اکتفا کرتے ہوئے ثابت ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ نے کسی کے آنے یا داخل ہونے کے درمیان اور موت کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ قدوم اور دخول میں صاحبین کے ساتھ اور موت کے مسئلہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں حتی کہ مملوک (جس کا عتق مضاف کیا گیا ہے۔) اگر لونڈی ہو اور وسط مہینہ میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ بچہ آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے عتق کو ایسے وقت میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے ایک مہینہ قبل ہونے کے ساتھ موصوف ہے جب اس قول کے متصلاً ایک ماہ بعد یہ حوادث پائے گئے تو معلوم ہوگیا کہ یہ مہینہ اپنے آغاز سے ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف ہوگیا۔ اور واضح ہو گیا کہ عتق مہینے کے شروع ہی میں واقع ہوگیا تھا جیسا کہ جب آدمی اپنے غلام سے کہے "تو رمضان سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے"، تو وہاں شعبان کے چاند کی پہلی تاریخ سے اس کی آزادی کا حکم لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور اس کا عتق رمضان کے آنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہاں شروع مہینے سے عتق کا حکم نہیں لگایا جاتا کیونکہ وہاں تو رمضان لامحالہ شعبان کے ساتھ متصل ہے اور یہاں ان واقعات کا پایا جانا ہو سکتا ہے کہ اس مہینہ کے متصل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متصل نہ ہو۔ دونوں مسئلوں میں آغاز مہینہ سے عتق کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ موت کے مسئلہ میں عتق کا ثبوت بطریق ظہور ہوتا ہے۔ یہاں صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ یہاں اصل عتق کو معلق کیا گیا ہے ان حوادث کے ساتھ۔ کیونکہ مولی نے عتق کو ایسے مہینے میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے تقدم (پہلے ہونے) کے ساتھ موصوف ہو۔ اور مہینہ ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا مگر اس صورت میں کہ یہ حوادث اس کے ساتھ متصل ہوں۔ اور یہ حوادث اس کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتے مگر اپنے پائے جانے کے بعد۔ تو اس تدریج کی بنیاد پر عتق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے ساتھ متعلق ہو الہٰذا ان حوادث کے پائے جانے کی حالت پر موقوف ہوگا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی دخول اور قدوم میں اسی طرح کہا ہے۔ بخلاف مسئلہ شعبان کے کیونکہ شعبان کا رمضان سے قبل ہونا

رمضان کے آنے پر موقوف نہیں دخول و قدوم اور موت کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ قدوم اور دخول میں وقتِ تکلم سے ایک ماہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے اِس کا وجود موہوم ہوجاتا ہے۔ پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی پایا جا سکتا۔ کیونکہ فلاں کا آنا موہوم ہے ممکن ہے وہ آئے یا نہ آئے اگر وہ آیا تو یہ مہینہ پایا جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس مہینے کا وجود بدون اتصاف نہیں اور اتصاف بدون اتصال کے نہیں ہوسکتا اور اتصال بدون قدوم کے نہیں ہوسکتا تو عتق اگرچہ بظاہر تو مہینے کی طرف منسوب ہے مگر درحقیقت قدوم کے وجود کے ساتھ متعلق ہوا گویا ضرورۃً یہ تعلیق قرار پائی۔ پس حکم شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوگا جیساکہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے رہا مسئلہ موت تو اس میں وقت کلام سے ایک مہینہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے موہوم نہیں رہتا بلکہ وہ لامحالہ آنیوالا ہے کیونکہ موت لامحالہ آنے والی ہے بلکہ یہ مہینہ بلاشبہ یقینی ہوا بخلاف اس مہینہ کے جو دخول اور قدوم پر مقدم ہے الا یہ کہ یہ مجہول الذات ہے لہٰذا موت کے پائے جانے سے قبل عتق کا حکم نہیں لگایا جائیگا جب موت پائی گئی تو مہینے کا مُعرّف (تعریف کرنے والا) پایا گیا بخلاف اس مہینے کے جو ماہ رمضان سے قبل ہے کیونکہ وہ معلوم الذات ہے اسلئے جب شعبان پایا گیا تو معلوم ہوگیا کہ یہی رمضان پر تقدم کے ساتھ موصوف ہے اور یہ معاملہ اس کے خلاف ہے۔ اور بخلاف قدوم اور دخول کے کیونکہ وہاں وقت تکلم سے ایک ماہ بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے موہوم الوجود رہ جاتا ہے پس قدوم مہینے کے لئے "مُعرّف" نہ ہوا بلکہ اس صفت کے ساتھ موصوف مہینہ کے لئے "محصل" ٹھہرا اس حیثیت سے کہ اگر وہ نہ پایا جائے تو یہ مہینہ بھی نہ پایا جائے گا تو موت مہینہ کو ظاہر کرنے والی اور مہینہ کی تعیین کرنے والی تھی لہٰذا وہ موت کے پائے جانے کے وقت کی ابتداء سے ظاہر ہوگا۔

ظہور عتق کی کیفیت | پھر ہمارے مشائخ نے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر عتق کی کیفیتِ ظہور میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ وہ ظہور محض ہے جس سے معلوم ہوا کہ عتق اوّل ماہ میں واقع ہوگیا تھا موت کی حالت کا اعتبار کیئے بغیر۔ وہ اس طرح کہ اولاً وقوع کا اعتبار کیا جائے پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف راجع کیا جائے کیونکہ اصل چیز تصرف کا اس طریقے پر اعتبار ہے جس پر تصرف کنندہ نے اسے ثابت کیا ہو اور متصرف نے عتق کو اس ماہ کے اول کی طرف منسوب کیا ہے جو موت پر مقدم ہو۔ پس وہ اول مہینے میں واقع ہوگا نہ کہ آخر مہینہ میں پس موت ظاہر کرے گی کہ عتق اس وقت سے واقع ہوگیا تھا جیساکہ جب آدمی کہے "اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کا غلام آزاد ہے" کچھ مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوا کہ فلاں کلام کے وقت گھر میں موجود تھا تو عتق وقت تکلم سے واقع ہوگا نہ کہ وقتِ ظہور سے۔ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق کی جگہ اگر تین طلاقیں ہوں تو عدت کا اعتبار اول مہینہ سے ہوگا حتیٰ کہ عورت کو اگر اس مہینے میں دو حیض آجائیں پھر فلاں آدمی مرجائے تو دونوں حیض عدت میں شمار ہوں گے اور اگر خاوند نے اپنی عورت سے یہ کہا ہو کہ "تجھے فلاں آدمی کی موت سے دو مہینے قبل یا تین مہینے قبل طلاق ہے" پھر فلاں آدمی مدت تمام ہونے پر مرگیا یا عورت تین حیض دیکھ چکی تو اس کی موت کے وقت واضح ہوگیا کہ طلاق واقع ہوچکی تھی اور عدت بھی گزرچکی جیساکہ اگر آدمی یوں کہے کہ "اگر زید اس گھر میں ہے تو میری عورت کو طلاق ہے" پھر اس عورت کے تین حیض آنے کے بعد معلوم ہوا کہ زید بوقت کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو واضح ہوگیا کہ عورت کو اسی وقت سے طلاق پڑ گئی تھی اور اب اس کی

عدت بھی گزر چکی ہے۔ اسیطرح یہ مسئلہ ہے اور اسیطرح اگر آدمی بیوی سے یوں کہے کہ " اگر فلاں عورت کا حمل لڑکا ہے تو تجھے طلاق ہے" اب اگر فلاں عورت نے لڑکا جنا تو مذکورہ کلام کے وقت سے طلاق واقع سمجھی جائے گی۔

جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اس کی تائید اس چیز سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آدمی یہ کہے کہ " آخری عورت جس سے میں نکاح (یا شادی) کروں اسے طلاق ہے" اس کے بعد اس نے ایک عورت سے شادی کی پھر دوسری عورت سے شادی کی پھر وہ آدمی مرگیا تو دوسری عورت کو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظہور محض کے طریقے پر طلاق ہوگی اگرچہ اس کی موت سے قبل دوسری عورت کی طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور ان مشائخ نے کہا کہ اگر آدمی اس عورت سے وسطِ مہینہ میں خلع کرے پھر وہ آدمی مہینہ پورا ہونے پر مرجائے تو خلع باطل ہوگا اور خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل خلع کو واپس کرے، اس کی موت کے وقت عورت چاہے عدت گزار رہی ہو چاہے گزار چکی ہو یا اس پر کوئی عدت ہی نہ ہو بایں طور کہ وہ غیر مدخولہ ہو۔ ان مشائخ نے امام محمد کے اپنی کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کے اس قول لانے کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ " اگر فلاں کی موت واقع ہوجائے اور وہ عورت ..ت میں ہو تو خلع باطل ہو جائے گا اور خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل خلع کو لوٹائے اور اگر وہ عورت فلاں کی موت کے وقت غیر معتدہ ہو یعنی خلع کے بعد اور فلاں کی موت سے قبل اس کا حمل ساقط ہوگیا ہو یا وہ عورت ہو ہی غیر مدخولہ تو خلع باطل نہیں ہوگا اور نہ ہی خاوند کو بدل خلع لوٹانے کا حکم دیا جائے گا" ان مشائخ کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج صحیح نہیں کیونکہ یہ ظہور محض ہے تو اخیر جزء کے پائے جانے کے وقت معلوم ہوا کہ یہ مہینہ اپنے وجود کی ابتدا ہی سے تقدم کے ساتھ موصوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اسی وقت واقع ہوگئی تھیں چاہے وہ معتدہ ہو یا غیر معتدہ جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ " اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کی عورت کو طلاق ہے"۔ پھر اس آدمی نے اپنی اسی بیوی سے خلع کر لیا بعد ازاں معلوم ہوا کہ فلاں آدمی مذکورہ کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو مطلقاً خلع باطل ہو جاتا ہے چاہے وہ عورت معتدہ ہو یا غیر معتدہ اسی طرح یہاں ہے۔ اور عقل بھی یہ کہتی ہے کہ موت کا وقت اگر وقوع طلاق کا وقت نہ ہو تو اس میں قیام ملک اور عدت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

عتق کی کیفیت ظہور میں ہمارے عام مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ عتق یا طلاق واقع تو موت کے وقت ہوتے ہیں مگر پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور پھر اس کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ گویا اول مہینے سے واقع تھا۔ اور اس کی وجہ ایسی چیز ہے جس تک پہنچنا ممکن نہیں مگر ایک مقدمہ کے ذریعے اور وہ یہ کہ وہ چیز جس کے وجود پر دلیل قائم ہو اس کو احکام کے معاملے میں موجود تصور کیا جاتا ہے اگرچہ حقیقتہً موجود نہ ہو کیونکہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا شرع اور عقل میں ایک اصول ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ خطاب صرف قدرت اور سبب قدرت کی دلیل کے ساتھ گھومتا ہے نہ کہ حقیقتہً قدرت کیساتھ اور اسیطرح علم اور سبب علم کی دلیل کے ساتھ نہ کہ حقیقتہً علم کے ساتھ۔ حتیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات سے جاہل کا کوئی عذر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ صانع (باری تعالیٰ) کے وجود پر دلالت کرنے والی نشانیاں موجود ہیں۔ اور نہ احکام شرعیت سے جاہل رہنے کا عذر سنا جائے گا جب کہ احکام شریعت کی معرفت تک پہنچنا ان کی دلیل کے ساتھ ممکن ہے۔ پھر دلیل اگر خفی ہو کہ اس تک پہنچنا مشکل ہو تو بھی اس پر اکتفا کر لیا جاتا ہے

جبکہ فی الجملہ وہ ممکن الحصول ہو۔ کیونکہ دلائل اپنی ذات کے اندر متفاوت ہیں بعض جلی (واضح) اور بعض خفی (پوشیدہ) ہیں اور دلائل سے مسائل کا استنباط کرنے والے بھی ذہانت میں ایک دوسرے سے کم بیش ہوتے ہیں۔ پس شریعت نے اس تفاوت کے اعتبار کو ساقط کر دیا اور اس باب میں اصل اعتبار امکان کا ہے اور اس کے مقابلے میں وہ چیز جس کی دلیل منعدم ہو (موجود نہ ہو) وہ احکام کے اندر عدم کے ساتھ ملائی گئی ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ مہینہ جس کے آخر میں فلاں آدمی مرتا ہے اگرچہ اپنے پائے جانے کے وقت سے تقدم کے ساتھ متصف تھا لیکن تقدم کے ساتھ اس کے متصف ہونے کی دلیل اصلاً منعدم تھی تو وہ اس اتصاف کی وجہ سے عدت نہ ہوا اور ملکِ نکاح اس مہینے کے اجزاء میں سے آخری جزء تک باقی رہے گی تو اس کا متقدم ہونا اس (فلاں) کی موت پر معلوم ہوگا اور اس اخیر جزء کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اس پر مقدم تمام اجزاء آخر ماہ تک تقدم کے ساتھ متصف ہوئے اور نہیں ظاہر ہوتا کہ اتصاف کی دلیل اوّل ماہ میں موجود تھی کیونکہ دلیل اجزائے ماہ میں سے آخری جزء ہے اور مہینے کے اخیر جزء کا اوّل مہینے سے ملا ہوا پایا جانا محال ہے تو مہینے کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی دلیل نہ پائی گئی پس اس اتصاف کا اعتبار نہ کیا گیا لہٰذا اخیر جزء کے پائے جانے کے وقت تک ملکِ نکاح باقی رہی لہٰذا اس جزء میں اس کے مطلقہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس جزء میں اس کے مطلقہ ہونے کی مجبوری کی وجہ سے ابتداء سے چلنا ثابت ہوا کیونکہ وہ اس طلاق سے مطلقہ ہوتی ہے جو ایسے مہینے کی ابتداء کی طرف منسوب ہے جو موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو لہٰذا اس مجبوری کی وجہ سے ابتدائے ماہ سے طلاق کا حکم لگایا گیا لیکن بعد اس کے کہ اس وقت تک نکاح قائم تھا کیونکہ بوجہ مذکور تقدم کے ساتھ اتصاف کی دلیل نہیں پائی جاتی تھی پھر جب اس کے فی الحال مطلقہ ہونے کا حکم لگایا گیا اور ضرورۃً (بطور مجبوری) ابتدائے ماہ کی طرف طلاق کو لے چلنا ثابت ہوا تو یہ صورت گویا یوں بن گئی کہ طلاق واقع تو فی الحال ہوگی پھر اپنے وقوع کے بعد ابتداءِ ماہ کی طرف لے جائی جائے گی اور ایسا بوجہ مذکور دلیل ضرورت کے طور پر ہے۔

اور جب یہ صورت اس طرح بنا دی گئی تو اس پر کئی مسائل کا حل نکلے گا جہاں تک عدت کا مسئلہ ہے تو وہ فلاں مرنے والے کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء میں واجب ہوگی کیونکہ وہ ایسی شے ہے جس کے واجب کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے پس وہ فی الحال واجب ہوئی اور گویا طلاق ہی اب واقع ہوئی۔ اور جہاں تک خلع کا مسئلہ ہے تو عدت اگر فلاں کی موت کے وقت باقی ہو تو خلع صحیح نہیں اور اگر اس عورت کی عدت گزر چکی ہو تو خلع صحیح ہے کیونکہ جب عدت باقی تھی تو ایک وجہ سے نکاح باقی تھا اور اس حالت تک اس کے باقی رہنے کا حکم عدم دلیل کی مجبوری کی وجہ سے لگایا جاتا ہے پھر فی الحال اس کے مطلقہ ہونے کا حکم اس طلاق سے لگایا جاتا ہے جو اول ماہ کی طرف منسوب تھی اور اس طرح طلاق کو ابتدائے ماہ کی طرف لے جایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے عورت سے خلع کیا حالانکہ وہ اس سے بائن ہو چکی تھی لہٰذا خلع صحیح نہ ہوا اور خاوند کو خلع کا بدل لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور جب وہ موت کے وقت عدت پوری کر چکی ہو تو وہ نکاح جو عدم دلیل کی وجہ سے اس کی زندگی کے آخری جزء تک باقی تھا، خلع کے باعث اٹھ جانے کی وجہ سے باقی نہ رہے گا تو نکاح خلع کے وقت تک باقی رہا اور یہ ظاہر نہ تھا کہ وہ خلع کے وقت مرتفع تھا لہٰذا

خلع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا اور خاوند کو بدل خلع لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا اگر زاید اس گھر میں ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ زید کے گھر میں ہونے پر واقف ہونے کی دلیل تکلم کے وقت موجود ہے لہٰذا زید اگر گھر میں ہوا تو طلاق فوراً واقع ہو گی کیونکہ موجود کے ساتھ تعلیق ثابت ہو گئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا کہ اگر فلاں عورت کا حمل لڑکا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ پیٹ میں بچے کے لڑکے یا لڑکی پر واقف ہونا فی الجملہ ممکن ہے اس لئے کہ کسی بھی وقت حمل ساقط ہو سکتا ہے اور اس طرح معلوم ہو سکتا ہے لہٰذا طلاق بطور تنجیز منعقد ہوئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا آخری عورت جس سے میں شادی کروں گا اسے طلاق ہے اس نے اولاً ایک عورت بعد ازاں دوسری سے نکاح کیا پھر مر گیا تو دوسری بیوی پر طلاق "تبیین" کے طریق سے واقع ہو گی کیونکہ وہاں جب اس نے دوسری عورت سے شادی کی تو وہ اپنے "آخری" ہونے کے ساتھ متصف ہو گئی کیونکہ "آخر" کی تعریف پائی گئی اور وہ ہے "المفرد اللاحق" (اکیلا اور ملنے والا) اور وہ دوسری عورت مفرد بھی ہے اور وہ لاحق ہونے والی بھی ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ وہ کہتا ہے میری پہلی اور اخیر عورت الا یہ کہ اس وقت (شادی کے وقت) طلاق کے واقع ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ تیسری عورت سے شادی کر لے تو آخری ہونے کی صفت دوسری سے سلب ہو جائے گی البتہ جب خاوند تیسری عورت کے ساتھ شادی سے قبل مر گیا تو ابتدائے نکاح سے دوسری کے لئے آخری ہونے کی صفت ثابت ہو گئی لہٰذا اس وقت سے طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور یہاں زیر بحث مسئلہ میں تقدم کے ساتھ مہینہ کے متصف ہونے کی دلیل شروع مہینہ میں منعدم ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر دلیل نہ ہو اسے عدم کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں نے تجھ پر (دوسری) شادی نہ کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے شادی نہ کی حتیٰ کہ مر گیا تو اس کی عورت پر طلاق واقع ہو گی اس حالت میں کہ وہ حال پر لوٹائی جانے والی ہو گی یعنی فی الحال واقع ہو گی کیونکہ وہاں اس نے صریح طور پر طلاق کو عدم تزوج (شادی نہ کرنے) کے ساتھ معلق کیا اور عدم (شادی نہ کرنا) اس کی پوری عمر کو گھیرے ہوئے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں فرمایا کہ اگر وہ زندگی میں ایک مرتبہ شادی کرے تو عدم تزوج کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا کیونکہ شادی کا وجود ثابت ہو گیا اور "عدم" "وجود" کے مقابلے میں ہوتا ہے لہٰذا عدم وجود کے ساتھ ثابت نہ ہو گا اور موت کے وقت اس کا ثبوت مکمل ہو گا اور کسی شرط کے ساتھ معلق حکم مکمل شرط کے پائے جانے کے وقت ہی نازل ہوتا ہے اور جہاں تک اس زیر بحث مسئلے کا معاملہ ہے تو یہ شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق نہیں بلکہ یہ ایک صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف طلاق کی نسبت ہے لہٰذا صفت کے ثابت ہونے پر طلاق اپنی دلیل کے ساتھ اس "تقدیر" پر ثابت ہو گی جیسے ہم نے اوپر بیان کیا (واللہ عزوجل الموفق)

مسائل اگر آدمی اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "تجھے میری موت سے یا تیری موت سے ایک مہینہ قبل طلاق ہے" اتفاق سے مہینہ پورا ہونے پر خاوند مر گیا یا بیوی مر گئی تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہو گی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ صاحبین نے طلاق اور عتاق کے درمیان فرق کیا ہے اور

کہا ہے کہ عتاق تو واقع ہو جائے گا مگر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک یہ طلاق اور عتاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا تصرف ہے اور جو حکم شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے کے بعد نازل ہوتا ہے اور خاوند موت کے بعد طلاق واقع کرنے والوں میں سے نہیں رہتا اور نہ عورت مرنے کے بعد محل طلاق رہتی ہے بخلاف عتق کے کہ وہ مرنے کے بعد بھی واقع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ غلام کو مدبر کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

○ اگر آدمی اپنے غلام سے یہ کہے کہ " تو فلاں اور فلاں کی موت سے یا فلاں اور فلاں آدمی کے آنے سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے " اب اگر ان دونوں میں سے ایک آدمی مرا یا مہینہ گزرنے سے پہلے ایک آدمی آیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولی نے عتق کو اس مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں آدمیوں کی موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں آدمیوں کے آنے پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور وہ مہینہ نہیں پایا گیا اور نہ اب اس کے پائے جانے کا تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک آدمی کی موت کے بعد یا ایک آدمی کی آمد کے بعد اگر مہینہ پورا بھی ہو تو وہ ایک آدمی کی موت یا ایک آدمی کی آمد سے تقدم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اور مولی نے اس مہینے کی طرف عتق کو منسوب نہیں کیا تھا بلکہ اس نے عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں کی موت یا دونوں کی آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور اگر اس کلام کے بعد ایک مہینہ گزر جائے اور پھر دونوں میں سے ایک آدمی مر جائے تو غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کے بعد دوسرا مرے بخلاف اس صورت کے کہ مولی اپنے غلام سے یوں کہے " تو فلاں اور فلاں کی آمد سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے " اور پھر مہینہ پورا ہونے پر ایک آدمی آئے تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا نہ آئے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ گزرنے پر جب ایک مر گیا تو اس مہینے کا دونوں کی موت پر مقدم ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ دوسرے کی موت بھی لامحالہ واقع ہوگی اور جب ایک آئے تو اس مہینے کا دونوں کی آمد پر متقدم ہونا ثابت نہیں ہوتا وہ تو دونوں کی آمد کے پائے جانے پر ہی ثابت ہوگا اس صورت میں مہینے کا متقدم ہونا دونوں کی آمد کے بعد ہی ثابت ہوگا۔

اور قیاس تو یہ چاہتا تھا کہ دونوں صورتوں میں غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ دونوں ایک ہی لحظہ میں نہ مریں یا دونوں ایک ہی وقت میں نہ آئیں۔ اور یہ قول علی رازی کا ہے بھی یہی۔ کیونکہ عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو دونوں کی موت یا دونوں آدمیوں کی آمد سے متصلاً تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور چونکہ مولی نے عتق کو دونوں آدمیوں کی موت یا آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے ضرورۃً دونوں کی موت یا دونوں کی آمد کا پایا جانا ضروری ہے اور جب دونوں آدمیوں کی موت یا آمد کے درمیان تراخی واقع ہو گئی تو عتق ایک کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی واقع ہوگا اور دوسرے کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی۔ اور وقوع عتق کی یہ صورت خلاف ہے اس صورت کے جس کے مطابق عتق کو منسوب کیا گیا ہے۔ لہٰذا عتق واقع نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولی غلام سے یہ کہے کہ " تو عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن سے ایک ماہ قبل آزاد ہے " وہاں جونہی رمضان المبارک کا چاند نظر آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ دونوں پر ایک

ماہ تقدم کے ساتھ موصوف وقت کا پایا جانا محال ہے اور کوئی عاقل آدمی اپنے کلام سے محال چیز کا ارادہ نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ مولیٰ نے اس کلام سے ارادہ ہی ایک دن پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کا کیا تھا اور دوسرے دن پر غیر معینہ مدت کے تقدم کا۔ اور جس صورت کی ہم بات کر رہے (دونوں کا مرنا یا دونوں کا آنا) یہ محال نہیں ہے۔ لہٰذا عین اسی وقت کی رعایت کی جائے گی جس کی طرف مولیٰ نے عتق کو منسوب کیا ہے۔ مگر اس استحالے کا جواب یہ ہے کہ احکامِ شریعت میں یہ ایک قانون ہے کہ جو چیز عادۃً محال ہو اسے حقیقۃً محال کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور ایک آدمی کا وقت کے ایسے جزء میں آنا کہ وہ جزء اس حیثیت سے متجزی نہ ہو کہ ایک کا آنا دوسرے کے آنا پر متقدم نہ ہو تو یہ عادۃً محال ہے اسی طرح دونوں آدمیوں کی موت کا مسئلہ ہے۔ لہٰذا جو حکم حقیقۃً محال صورت یعنی مسئلۃ انفطر دالاضحی کا ہوگا وہی حکم عادۃً محال صورت یعنی دونوں کی اکٹھی موت یا دونوں کی اکٹھی آمد کا ہوگا۔ اور اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام سے اگر یہ کہا کہ "تو فلاں آدمی کی آمد اور فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے" تو مہینہ گزرنے سے پہلے ہی اگر ایک مرگیا یا ایک آگیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہوگا اور اگر مہینہ پورا ہونے پر ایک مرگیا تو بھی آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا آنہ جائے اور اگر مہینہ گزرنے پر ایک آگیا تو آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کی موت کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دوسرے کی موت تو لامحالہ آنے والی ہے مگر دوسرے کا آنا موہوم ہے۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ "تو اس وقت آزاد ہے اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہو کہ فلاں ایک ماہ تک آجائے گا" تو یہ کہنا اور "قبل قدوم فلان بشہر" کہنا برابر ہے کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کے ازلی علم کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا جو اسکی ذات کیساتھ قائم ہے اس کلام سے بھی اس قدوم کے ظہور کا ارادہ ہوگا اور یہ ظاہر ہونا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ تو یہ آنا شرط ہوگا اور عتق شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوگا جیسا کہ دیگر شرائط کے ساتھ تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم۔)

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے" پھر اس کلام سے نصف ماہ بعد اسے مکاتب بنا دیا اور پھر مہینہ پورا ہونے پر مر گیا تو غلام نے اگر بدلِ کتابت ادا کر دیا ہو تو کتابت کی جہت سے اسے عتق حاصل ہوگا اور اگر ابھی بدلِ کتابت ادا نہ کیا ہو تو سابق اعتاق سے آزاد ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتابت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق بطریق استناد ثابت ہوگا اور ابوالقاسم صفار کا کہنا یہ ہے عقدِ کتابت سرے سے باطل ہو جائے گا چاہے غلام نے بدل کتابت ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ قیاس ہے ان لوگوں کے قول پر جنہوں نے کہا ہے کہ عتق ظہور محض کے طریقے سے ثابت ہوگا کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ عتق اول مہینہ سے ثابت ہوتا ہے تو یہ بات بھی واضح ہوجائیگی کہ عقدِ کتابت صحیح نہیں تھا۔ اور کتابت کی بحث میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس کا صحیح ہونا ہم نے بیان کر دیا ہے اور وہ ہے گذشتہ زمانہ میں استناد کے طریقہ پر آزاد ہونا لہٰذا ہم اسے دوبارہ نہیں دہرائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا تو اب یہ معاملہ ختم ہو جانے والا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (آزاد ہونا) موت کے حالت پر لوٹاتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور وہ اس حالت میں آزاد ہے کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی کے

وقت وہ مکاتب ہونے کے لبسبب آزادی تک پہنچ چکا ہے اور اگر ابھی اس نے بدل کتابت نہ دیا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ غلام اگر تہائی مال سے نکل سکتا ہو تو تمام مال سے آزاد ہو گا اور اگر مولیٰ کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال ہی نہ ہو تو اس غلام کا ⅓ حصہ بطور تدبیر آزاد ہو گا کیونکہ وہ مُدبّر مُقیّد ہے اس لئے کہ اس کا عتق ایک صفت کے ساتھ موصوف موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جو اس صفت پر کبھی پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں پائی جاتی۔ اور باقی اپنی قیمت کی دو تہائی اور تمام بدل کتابت میں سے جو کم ہو اس کی ادائیگی کا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اہتمام کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدل کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو گی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔

اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مدبّر بنائے۔ پھر اس کو مکاتب بنا دے اور پھر وہ آدمی مر جائے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو اس غلام کا ⅓ حصّہ بطور "تدبیر" مفت آزاد ہو جائے گا پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور کل بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمد کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو گی اس کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا۔ یہ زیر بحث صورت اسی قاعدہ اور اصل کی بنیاد پر ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرے یا کل بدل کتابت اور صاحبین کے نزدیک بغیر اختیار کے دونوں میں سے کم رقم کو ادا کرے گا۔

پھر مسئلہ کتابت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شروع مہینہ میں مالک کی صحت اور مرض کا اعتبار کیا جائے گا۔ کتاب النوادر میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ وہ اسی وقت سے معتق بن جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ حیلہ ہے اس آدمی کے لئے جو ارادہ رکھتا ہو کہ اپنے غلام کو مُدبّر بنائے اور وہ تمام مال سے آزاد ہو اگرچہ وہ تہائی مال سے نہ نکلتا ہو مثلاً وہ کہے تو آزاد ہے میری موت سے ایک ماہ یا دو ماہ یا تین ماہ پہلے یا جتنی مدت وہ چاہے تاکہ وہ اس وقت سے آزاد ہو اور مولیٰ اس وقت صحیح بھی ہو تو غلام تمام مال سے آزاد ہو گا اور صاحبین کے نزدیک جیسے بھی ہو اس کے عتق کو تہائی مال سے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک مولیٰ موت کے بعد آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔ (واللہ عز وجل المستعان)

دو وقتوں کی طرف منسوب عتق

جہاں تک دو وقتوں کی طرف نسبت کا تعلق ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ جو عتق دو وقتوں کی طرف منسوب ہو وہ دونوں وقتوں میں سے پہلا وقت آنے پر نازل ہوتا ہے اور جو عتق دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو وہ آخری شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے اور دو وقتوں میں سے ایک غیر معین وقت کی طرف منسوب اعتاق کسی ایک وقت کے آنے پر نازل ہوتا ہے اور دو شرطوں میں سے ایک غیر معین شرط کے ساتھ معلق اعتاق پہلی شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ فعل اور وقت دونوں کو جمع کرے تو اس میں فعل کا اعتبار کیا جائے گا اور اس فعل کے پائے جانے کے وقت ظاہر الروایۃ کے مطابق عتق نازل ہو جائے

گا اور اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ فعل اور وقت میں سے جو بھی پہلے پایا جائے گا اس وقت عتق نازل ہو جائے گا۔ اور اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ جب مولی اپنے غلام سے کہے "تو آزاد ہے آج اور کل" تو غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولی نے دونوں وقتوں کو عتق کا ظرف بنایا تھا اور اگر عتق کا وقوع ایک وقت پر موقوف قرار دیا جائے تو ظرف ایک وقت ہوگا نہ کہ دونوں وقت اور یہ چیز عاقل کے تصرف کو اس حیثیت سے واقع کرنا ہے جس حیثیت سے اس نے واقع نہیں کیا۔ اور اگر مولی نے غلام سے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے آج کل" تو بھی غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولی نے اولاً اعتاق کو "الیوم" کی طرف منسوب کیا پھر الیوم کا وصف بیان کیا کہ وہ کل کا دن ہے اور یہ چیز محال ہے کہ آج کے دن کا وصف "کل" سے بیان کیا جائے لہٰذا یہ وصف باطل ہوگا اور اعتاق کی نسبت "الیوم" کی طرف باقی رہے گی۔ اور اگر مولی نے کہا "تو آزاد ہے کل آج کے دن" تو کل کو غلام آزاد ہوگا کیونکہ مولی نے عتق کو کل کی طرف منسوب کیا اور پھر کل کا وصف "آج کے دن" سے بیان کیا جو محال ہے لہٰذا یہ وصف صحیح نہ ہوا اور کل کی طرف عتق کی نسبت باقی رہی۔ پس وہ کل کو آزاد ہوگا۔ اور اگر مولی نے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے اگر فلاں اور فلاں آ گئے" تو جب تک وہ دونوں آدمی نہیں آئیں گے اس وقت تک غلام آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ مولی نے اس کے عتق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا یہ عتق آخری شرط کے پائے جانے کے وقت نازل ہوگا اگر پہلی شرط کے پائے جانے پر عتق کو نازل مانا جائے تو دو شرطوں کے ساتھ تعلیق باطل قرار پائی۔ اور یہ ایک شرط کے ساتھ تعلیق ہو جائے گی حالانکہ مولی نے عتق کو دونوں شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا نہ کہ ایک کے ساتھ اور اگر مولی نے غلام سے یوں کہا کہ "تو آزاد ہے آج یا کل" تو غلام کل کو آزاد ہوگا کیونکہ مولی نے دونوں وقتوں میں سے ایک کو ظرف بنایا تھا اور اگر آج کے دن ہی آزاد ہو جائے تو دونوں وقت ظرف بن جائیں گے اور ایسا کرنا مولی کے تصرف کے خلاف ہے۔ اور اگر مولی نے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے، اگر فلاں آدمی آ جائے یا کل" تو اگر فلاں آدمی کل آنے سے پہلے ہی آ گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر فلاں آدمی کے آنے سے پہلے پہلے کل آ گیا تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ فلاں آ نہ جائے۔ یہ قول ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کل اور فلاں میں سے جو بھی پہلے آ گیا اس کے آنے کے وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ مولی نے ایک تصرف (قول) میں شرط اور وقت کا ذکر کیا اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں کیونکہ عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے اور وقت کی طرف منسوب کرنے میں تنافی ہے۔ لہٰذا ایک چیز کا اعتبار کرنا اور اسے دوسری پر ترجیح دینا ضروری ٹھہرا۔ پس امام ابو یوسفؒ نے شرط کی جانب کو ترجیح دی کیونکہ شرط ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور ظرف بعض اوقات شرط بن سکتا ہے تو شرط کی جانب رجحان زیادہ ہوا پس انہوں نے اس جزی کو دو شرطوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلیق اعتبار کیا پس ان میں سے پہلی کے پائے جانے پر عتق نازل ہوگا چاہے جونسی ہو جیسا کہ جب وہ اسی شرط پر عتق کو معلق کرے تو ہوتا ہے۔ اور ہم نے تعلیق اور اضافت دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے شرط اور وقت میں سے پہلے پائے جانے والے کو ترجیح دی ہے اگر فعل پہلے پایا جائے تو اس تصرف کو تعلیق اعتبار کیا جائے گا اور اس کو تعلیق اعتبار

کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پہلی شرط کے پائے جانے کے وقت عتق نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا ہوا ور اگر وقت پہلے پایا جائے تو اسے اضافت اعتبار کیا جائے گا اور اسے اضافت اعتبار کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ عتق آخری وقت کے پائے جانے پر نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو منسوب ہی آخری وقت کی طرف کیا ہو۔ (واللہ عزوجل اعلم)

عتق کے نفسِ رُکن کی شرائط

عتق کے نفس رکن کی شرط وہی ہے جسے ہم نے کتاب الطلاق میں ذکر کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رکن (یعنی اعتاق) ہر قسم کے استثناء سے بالکل خالی ہو۔ چاہے استثناء وضعی ہو یا عرفی۔ عام علماء کے نزدیک یہی بات ہے اور عتاق کے اندر استثناء اس کی انواع کے اقسام، اور ہر نوع کی ماہیت اور اس کی صحت کی شرائط پر کلام بالکل اسی طرح ہے جس طرح کتاب الطلاق میں گذر چکا ہے۔ طلاق اور عتاق کے استثناء پر کلام میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ طلاق کے اندر بعض عدد کے استثناء کا تصور کیا جا سکتا ہے اور عتاق کے اندر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ طلاق "ذو عدد" چیز ہے لہٰذا اس سے بعض عدد کے استثناء کا تصوّر کیا جا سکتا ہے اور اس کے مقابلے میں عتاق کا کوئی عدد نہیں لہٰذا اس میں بعض عدد کے استثناء کا تصور نہیں کیا جا سکتا البتہ بولے گئے جملہ کے بعض حصّے کے استثناء کا تصوّر کیا جا سکتا ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ اپنے غلاموں سے کہے "تم سب آزاد ہو مگر سالم" کیونکہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ استثناء کا بیان کرنا گویا تکلم ہی باقی (مستثنیٰ کے علاوہ) کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر مولیٰ نے غلام کے بعض حصّے کا عتق مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس بنا پر کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی ہے تو یہ کل سے بعض کا استثناء ہو گا لہٰذا صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں ہوتا تو یہ کُل سے کُل کا استثناء ہو گا لہٰذا صحیح نہیں ہے۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جو کہے "میرے دو غلام آزاد ہیں سالم اور بزیع مگر بزیع" یہ روایت کیا ہے کہ یہ استثناء جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے اجمالاً دو غلاموں کا ذکر کیا پھر سالم اور بزیع کہہ کر اس اجمال کی تفصیل بیان کی تو استثناء ملفوظ بہا جملہ کی طرف لوٹ گیا اور اس طرح بولے گئے جملہ سے بعض کا استثناء ہوا لہٰذا صحیح ہوا۔ البتہ اُس وقت یہ بات جائز نہ ہوگی جب مولیٰ یوں کہے کہ "سالم آزاد ہے اور بزیع مگر سالم" کیونکہ جب اس نے ہر ایک کا انفرادی طور پر ذکر کیا تو یہ ہر ایک سے استثناء ہوا اور کل سے استثناء ہوا لہٰذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر کہا "تو آزاد ہے اور آزاد ہے ان شاء اللہ تعالیٰ" تو امام امام ابو حنیفہؒ کے قول میں یہ استثناء باطل ہو گا اور صاحبین نے کہا کہ یہ استثناء جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی کلام ہے جس میں بعض حصے کو دوسرے بعض سے حرف عطف (واؤ) کے ذریعے جوڑا گیا ہے لہٰذا اس کے ذریعے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کو جُدا نہیں کیا جا سکتا یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کہا جائے "تو آزاد ہے اللہ کے لئے ان شاء اللہ تعالیٰ" اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کا دو مرتبہ "حُرٌّ و حُرٌّ" کہنا لغو ہے کیونکہ جب پہلے لفظ ہی سے حریت ثابت ہوگئی تو بمنزلہ سکوت کے جدا ہوا بخلاف "انت حرٌّ للہِ ان شاء اللہ" کہنے کے۔ کیونکہ وہاں ان شاء اللہ کہنا لغو نہیں ہے تو وہ پہلی کلام سے جُدا نہ ہو گا۔

مسئلہ ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جس کے پانچ غلام ہوں اور وہ کہے "میرے غلاموں میں سے دس، سوائے ایک کے آزاد ہیں" یہ روایت کیا ہے کہ اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "میرے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے تو اس نے دس میں سے ایک کا استثناء کیا اور استثناء کا مطلب ہوتا ہے باقی (نو) کے ساتھ تکلم۔ تو گویا اس کی صورت یہ ہوگئی کہ ایک آدمی کے پانچ غلام ہوں اور وہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے نو غلام آزاد ہیں تو اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ "میرے دس کے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے" تو اُن میں سے چار آزاد ہو جائیں گے کیونکہ اس آدمی نے اپنے غلاموں کا ذکر کیا مگر ان کے تعداد بیان کرنے میں اس سے غلطی واقع ہوگئی تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا اور اس کا یہ قول باقی رہے گا ــــ کہ میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر ایک۔ اگر وہ ایسا کہے اور واقعہ میں اسکے پانچ غلام ہوں تو ان میں سے چار آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

چوتھی فصل:

صفۃ الاعتاق کا بیان

صفت اعتاق یہ ہے کہ اعتاق قابلِ تقسیم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اعتاق قابلِ تقسیم ہے چاہے آزاد کنندہ دولتمند ہو یا تنگدست۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے خیال میں اعتاق قابلِ تقسیم نہیں۔ آزاد کنندہ چاہے جیسا بھی ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہو تو اعتاق قابلِ تقسیم ہے اور اگر آزاد کنندہ دولتمند ہو تو اعتاق تقسیم نہ ہوگا۔ اور یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان بھی مختلف فیہ ہے۔ بعض صحابہ نے کہا کہ جو آدمی اپنے اور غیر کے درمیان مشترک غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو اس غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف بطور غلام باقی رہے گا جس کو عتاق کی طرف نکالنا واجب ہوگا یہی خیال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے اور بعض نے کہا کہ غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور ملکیتِ غلام میں شریک ساتھی کو تاوان دینا ہوگا اور حضرت علی المرتضیٰ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک جتنا حصہ آزاد کیا گیا وہ آزاد ہوگا اور جتنا غلام رکھا گیا وہ غلام ہوگا۔

صاحبین کی دلیل صاحبین نے اس سلسلے میں نص، عقل اور احکام سے دلیل پکڑی ہے۔ نص سے ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جس شخص نے کسی غلام میں موجود اپنے حصّے کو آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائیگا جس میں اللہ کی قسم کوئی شریک نہیں۔" یہ روایت عتق کے ناقابل تقسیم ہونے پر نص ہے۔ ایک دوسری روایت سے بھی اس سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ یہی مفہوم نکلتا ہے۔ عقلی طور پر ان کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں عتق قوت حکمیہ کا نام ہے (یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے) جو غلام پر غلبہ و قدرت کے ہاتھ کو دفع

کرتی ہے اور رق (غلامی) ایک حکمی ضعف کا نام ہے جس سے آدمی مملک (ملک میں آجانے) کا محل بن جاتا ہے پس حکمی قوت یا حکمی ضعف کا اعتبار حقیقی قوت یا حقیقی ضعف سے کیا جائے گا اور نصف میں حقیقی قوت کا ثابت ہونا اور نصف میں حقیقی ضعف کا ثابت ہونا محال ہے اور اسی طرح قوت حکمی کا حال ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عتق پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً ملکیت، ولایۃ، شہادت اور وراثت وغیرہ اور ان آثار کا ثابت ہونا عتق میں تجزی (تقسیم ہونا ٹکڑے ٹکڑے ہونا) کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا عتق جب ہوگا تو متجزی (تقسیم یا ٹکڑے ٹکڑے) نہیں ہوگا حتیٰ کہ خلیفہ وقت قیدیوں کے نصف حصّے کو آزاد اور نصف کو غلام قرار نہیں دے سکتا۔ احکام (حکم کی جمع) سے صاحبین کی دلیل اس طرح ہے کہ احکام کے اندر نصف کا اعتاق باقی نصف کی طرف بھی متعدی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس میں ان تصرفات کا جواز بھی ممتنع ہو جاتا ہے جو ملک کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کر دیتے ہیں مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور وصیۃ وغیرہ اور اسی طرح تاوان یا سعایۃ (کمائی کرنے) کے ذریعے غلام کا کل عتق کی طرف نکالنا واجب ہے حتیٰ کہ قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا۔ یہ تمام آثار اس امر پہ دلالت کرتے ہیں کہ عتق متجزی نہیں۔ اور اسی طرح اُم ولد بنانا بھی متجزی نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی کسی مشترک لونڈی کو ام ولد بنا دے تو وہ ساری کی ساری اسی کی ام ولد بن جاتی ہے اور شریک کو اسے تاوان دینا پڑتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ام ولد بنانا حق حریت کو واجب کرتا ہے نہ کہ حقیقۃً حریت کو جب حق حریت متجزی نہیں تو حقیقی حریت بدرجہ اولیٰ متجزی نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر آدمی اپنی اُمّ ولد یا مشترک اُم ولد کے نصف کو آزاد کر دے تو وہ پوری آزاد ہو جاتی ہے جب اعتاق متجزی نہیں تو محل عتق بھی متجزی نہیں ہو سکتا۔ اور جو چیز متجزی نہیں ہو سکتی اس کے بعض حصّے کی طرف تصرف کی اضافت کرنا کل کی طرف اضافت کرنا ہوتا ہے جیسے طلاق اور قصاص سے عفو وغیرہ ہے (واللہ اعلم)

امام ابو حنیفہ رح کی دلیل

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل بھی نصوص، عقل اور احکام پر مبنی ہے۔ نص سے دلیل ایک تو وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس شخص نے کسی غلام سے اپنے حصّے کو آزاد کر دیا تو اسے کہا جائے گا کہ وہ باقی حصّے کو بھی آزاد کرے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم نہ ہو جس سے بقیہ حصّے کو آزاد کرا سکے تو جو کچھ اس نے کیا (جتنا آزاد کیا) وہ جائز ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ باقی حصہ آزاد کرانے کا مکلف ہوگا اور ایک روایت میں یہ ہے کہ باقی حصہ کا آزاد کرنا اس پر واجب ہے اور یہ چیز عتق کے متجزی ہونے پر نص ہے کیونکہ باقی حصہ کے عتق کا آدمی کو مکلف بنانا اسوقت ہو سکتا ہے جبکہ تمام غلام میں عتق ثابت ہو چکا ہو اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا "جاز ما صنع" (جو کچھ اس نے کیا جائز ہے) فرمانا بعض حصہ کے عتق کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری روایت بھی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو آدمی کسی غلام میں موجود اپنے حصہ کو آزاد کرے اور اس کے پاس غلام کے ثمن کے برابر مال موجود ہو تو غلام کی منصفانہ قیمت لگائے اور اپنے شرکاء کو ان کے حصّے کی قیمت ادا کرے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا ورنہ اس نے جتنا حصہ آزاد کیا ہے اتنا ہی آزاد ہوگا" یہ حدیث

ایک تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کے باقی حصے کا عتق تاوان کے ساتھ معلق ہے جبکہ آزاد شدہ دولتمند ہو۔ دوسرے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہو تو بعض حصہ آزاد ہوگا تو معلوم ہوا کہ آزاد کنندہ کی حالت فراخی اور تنگی دونوں میں عتق متجزی ہوتا ہے۔ تیسری روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس شخص کا کسی غلام میں کچھ حصہ ہو اور وہ اپنے حصے کو آزاد کردے تو اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو غلام کے بقیہ حصے کو چھڑانا اس پر لازم ہے ورنہ غلام اپنی گردن چھڑانے میں خود سعی کرے مگر اس پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی" ایک اور روایت میں بھی تھوڑے سے لفظی اختلاف کے ساتھ یہی مضمون وارد ہوا ہے۔

عقلی طور پر امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق اگر ملک اور مالیۃ میں ازالۂ ملک یا ازالۂ مالیۃ کے ذریعے تصرف کا نام ہے تو ملک متجزی ہے اور اسی طرح بلاشبہ مالیت بھی متجزی ہے حتیٰ کہ ملک اور مالیت میں ورثاء کے حصے جاری ہوتے ہیں اور یہ بہت سے شرکاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اگر یہ (اعتاق) رِق (غلامی) میں تصرف کا نام ہے تو رق بھی متجزی ہے کیونکہ اس کا محل (غلام) متجزی ہے جب اعتاق کا محل متجزی قرار پایا تو اعتاق خود بھی ضرورۃً متجزی ہوگا۔

حکم سے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی اپنے درمیان مشترک غلام کو آزاد کر دیں تو اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوتی ہے اور ولاء عتق ہی کے احکام میں سے ہے تو ولاء کا متجزی ہونا عتق کے متجزی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

صاحبین کے استدلال کا جواب

باقی رہی وہ حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ وہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ اگر یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے تو حضرت عمرؓ سے اس کے خلاف بھی ایک روایت مروی ہے جس میں آپؓ نے فرمایا کہ "جو غلام ایک بچے اور بالغ کے درمیان مشترک ہو اور بالغ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو بچے کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا جب وہ بالغ ہو جائے گا تو چاہے غلام کو آزاد کر دے اور چاہے تو اس سے اپنے حصہ کی قیمت وصول کر لے"۔ اور اگر یہ روایت مرفوع ثابت ہو بھی جائے تو اس کی دو وجہ سے تاویل کی جا سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس روایت میں "عتق کلہ" کا معنی "استحق عتق کلہ" ہوگا یعنی وہ اپنے کل عتق کا مستحق ہوگا کیونکہ غلام کے باقی حصے کا (جو ابھی آزاد نہیں ہوا) عتق کی طرف نکالنا واجب ہوتا ہے پس باقی حصہ بھی لامحالہ آزاد ہو جائے گا چاہے غلام کی کمائی کے ذریعے ہو یا آزاد کنندہ پر تاوان کے ذریعے۔ اور جو چیز وجود (ہونے یا پائے جانے) کی مستحق ہو اسے وجود (پائے جانے) کا نام دیا جا سکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ۔

اے رسول! بے شک آپ بھی میت ہیں اور وہ بھی میت ہیں۔

حالانکہ ابھی آنجناب پر موت طاری نہیں ہوئی مگر اس کے باوجود آپ پر میت کا اطلاق ہوا۔ اور

تاویل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ "عتق کلہ" کے الفاظ سے فی الحال تمام عتق بھی مراد ہو سکتا ہے اور اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ کمائی کر کے دینے یا تاوان ادا کرنے کے وقت تمام عتق مراد ہو پس ہم دیگر احادیث کو مدنظر رکھتے ہوئے ان الفاظ کو دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ باقی رہا عقلی دلیل کے طور پر صاحبین کا یہ کہنا کہ عتق ایک قوتِ حکمیہ ہے جس کا اعتبار قوت حقیقیہ سے کیا جائے گا اور چونکہ قوت حقیقیہ کا بعض حصے میں شائع ہونا ممتنع ہے اسی طرح قوت حکمیہ کا بھی بعض حصے میں شائع (لاگو) ہونا ممتنع ہوگا" تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ تم یہ کیوں کہتے ہو کہ قوت حکمیہ کا اعتبار قوت حقیقیہ کے ساتھ کرنا لازم ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ ملک قدرت حکمیہ سے عبارت ہے اور قوت و قدرت ایک ہی چیز ہے پھر یہ کہ ملک نصف میں ثابت ہو جاتی ہے۔ دوسرے یہ چونکہ ایک شرعی امر ہے لہٰذا دلیل شرعی سے جانا جائے گا اور دلیل شرعی نص اور استدلال سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ حقائق سے۔ اس کے علاوہ عتق کے جو آثار بیان کیے گئے ہیں وہ عتق کے لوازم نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ ان کے بغیر بھی عتق کے ثبوت کا تصور کیا جا سکتا ہے جیسا کہ بچہ اور مجنوں میں ثبوت عتق کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ چیزیں آثارِ عتق نہیں بلکہ ثمراتِ عتق ہیں اور کسی چیز کے ثمرہ کا فوت ہو جانا اس کی ذات میں مخل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ کہ یہ چیزیں کل شخص کی آزادی کے ثمرات ہیں نہ کہ بعض حصے کی آزادی کے۔ کیونکہ ولایات اور شہادات وغیرہ کمزوروں کا حق پورا کرنے اور قدرت کی نعمت پر شکریہ کے طور پر شریعت میں جائز کی گئی ہیں اور یہ شکریہ کمال نعمت کے وقت ہوتا ہے اور کمال نعمت یہ ہے کہ اس (غلام) سے مولیٰ کہ ولایت منقطع ہو جائے تاکہ وہ دوسروں کے حقوق کو قائم کر سکے۔ اور صاحبین کا قیدیوں کے حوالے سے یہ کہنا کہ "جس طرح عتق کا ثبوت متجزی نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کا زائل ہونا بھی متجزی نہیں ہو سکتا" تو اس سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ خلیفۂ وقت جب کافروں کی کسی جماعت پر غالب ہوا اور ان کے نصف نصف حصے کو غلام رکھے اور باقی نصف کو آزاد کر دے تو یہ جائز ہے۔ ان کا حکم معتق البعض (جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو) کا حکم ہوگا۔

رہا غلام کا اعتاق کی طرف نکالنے اور اس میں تصرفات (بیع ہبہ وغیرہ) کے جائز نہ رہنے سے استدلال تو یہ چیز عتق کے متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ کسی اور وجہ سے ہے جسے ہم انشاء اللہ آگے چل کر ذکر کریں گے۔

استیلاد (ام ولد بنانے) سے عتق کے متجزی نہ ہو سکنے پر دلیل پکڑنے کے سلسلے میں گزارش ہے کہ یہ بات ٹھیک نہیں کہ استیلاد متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ استیلاد (ام ولد بنانا) متجزی ہے۔ چنانچہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک لونڈی جب بچہ جنے اور دونوں شریک اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ کریں تو وہ لونڈی دونوں کی ام ولد بن جاتی ہے۔ ہاں جب ایک ہی اس بچے کا دعویٰ کرے تو تمام لونڈی اسی کی ام ولد بن جاتی ہے کیونکہ سبب مکمل طور پر پایا گیا اور وہ سبب کل ام ولد کا اس کی طرف لڑکے کے واسطہ سے منسوب ہونا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم کتاب الاستیلاد میں ذکر کریں گے۔ اور جو چیز متجزی ہوتی ہے اس میں سبب کمال کے ساتھ پایا جائے تو وہ کامل ہوتی ہے ورنہ قاصر رہتی ہے۔ یعنی جتنا قدر سبب ہوگا وہ چیز اسی قدر ثابت ہوگی۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں سبب قصور کے ساتھ پایا

گیا ہے لہٰذا یہ چیز کامل نہ ہوگی۔ اور اسی طرح ام ولد کا اعتاق بھی متجزی ہے کیونکہ اگر اس کا نصف عتق ثابت ہو جائے تو باقی نصف کا عتق بھی ثابت ہو جاتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا بلکہ اس لیے کہ دوسرے شریک کا اس میں حصہ باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی میں ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

مسائل جب اعتاق کے متجزی ہونے یا نہ ہونے کی یہ اصل معلوم ہوگئی تو اس پر کئی مسائل مبنی ہوں گے مثلاً ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا نہ کہ ساتھ دوسرے کا بھی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور بعض حصے کا اعتاق کل کے اعتاق کو واجب نہیں کرتا۔ بلکہ جتنا حصہ آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ غلام کے طور پر باقی رہے گا اور خاموش ساتھی (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) کو پانچ طرح کا اختیار ہوگا چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے تو اسے مدبر بنا دے، چاہے تو اسے مکاتب بنا دے، چاہے تو غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے آزاد کنندہ تنگدست ہو یا امیر اور دوران سعی غلام غلام ہی رہیگا اور چاہے تو اپنے آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے اگر وہ دولتمند ہو۔ اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو اس کے حال پر چھوڑ دے کیونکہ جب اس کے ایک حصے میں حریت ثابت ہوگئی تو اب اس سے انتفاع (فائدہ اٹھانے) کی کوئی صورت نہیں۔ اور مال کو یوں چھوڑ دینا کہ اس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے، زیادتی ہے اور یہ چیز ناجائز ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس غلام کو عتق کی طرف نکالا جائے ـــــ اور اس کیلئے اس معاملے میں ان وجوہ میں سے اختیار ہے جنہیں ہم نے بیان کیا۔ اب رہا شریک ساکت (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) کے لئے اعتاق (آزاد کرنے) تدبیر (مدبر بنانے) اور کتابتہ (مکاتب بنانے) کا اختیار تو وہ اس لیے ہے کہ اس کی اپنے حصہ پر ملکیت بدستور باقی ہے اور وہ جس طرح پہلے غلام کو آزاد یا مُدبر یا مکاتب بنا سکتا تھا اب بھی بنا سکتا ہے۔ اور اُسے غلام سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کے لئے کمائی کرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کے حصے کی قیمت غلام کے پاس رک گئی ہے کیونکہ غلام کے نصف میں جب عتق ثابت ہوگیا تو اب یہ شریک (شریک ساکت) اس سے کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا پس اس کے حصے کی قیمت کا تاوان غلام پر ہوگا۔ جیسا کہ کسی آدمی کا کپڑا خود بخود (ہوا وغیرہ سے اڑ کر) کسی دوسرے کے رنگ میں پڑ کر رنگین ہو جائے اور کپڑے کا مالک اپنے کپڑے کو لینا چاہیئے تو اس پر رنگ کی قیمت واجب ہوتی ہے کیونکہ رنگ اس کے کپڑے میں رک گیا ہے جسے کپڑے سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں۔ اسی طرح مُعتِق کی تنگدستی کی حالت میں بھی غلام پر سعایت واجب نہ ہوتی اور معتق پر تاوان ہی واجب ہوتا چاہے وہ تونگر ہو یا تنگدست۔ اور یہی قول بشر بن غیاث المریسی کا ہے اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ تلف کرنے کا تاوان تونگری یا تنگدستی کی حالت میں تبدیل نہیں ہو جاتا مگر ہم نے معتق کے تنگدست ہونے کی صورت میں غلام پر سعایت کے واجب ہونے کا جو فتویٰ دیا ہے وہ قیاس کے خلاف ایک نص (روایت) کی بنیاد پر ہے جسے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں اور یہ نص صرف مُعتِق کی حالت تنگدستی میں وارد ہوئی ہے لہٰذا اس کی تونگری کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر رہے گا یعنی اسے تاوان لازم ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی ہے تو ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کرنا شریک ساکت کے حصے کے لئے اتلاف نہ ہوا کہ اس (آزاد کنندہ) پر اتلاف کا تاوان واجب ہو مگر چونکہ شریک ساکت کا حصہ غلام کے پاس یوں رک گیا ہے کہ اب اس سے چھڑانا ممکن نہیں (یعنی نہ اسے بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ وغیرہ کیا جا سکتا ہے) لہٰذا یہ چیز (شریک ساکت کے حصہ کا غلام کے پاس رک جانا) تاوان کو واجب کرتی ہے اور یہ معنی مُعتِق کی حالت تونگری اور تنگدستی میں کسی فرق کو واجب نہیں کرتی۔ پس شریک ساکت کو سعایت کا خیار معتق کی دونوں حالتوں میں حاصل ہے۔

جب غلام کو اعتاق یا سعایت یا بدل کتابت کے ذریعے آزاد کر دیا جائے تو اس کی وراثت (اس کے مرنے کے بعد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ غلام کا ترکہ معتق (آزاد کنندہ) کے لیے ہوتا ہے۔ اس کی آزادی چونکہ دونوں شریکوں کی طرف سے عمل میں آتی ہے لہٰذا اس کی وراثت بھی دونوں میں تقسیم ہوگی۔

مُعتِق سے تاوان لینے کا اختیار رہا شریک ساکت کے لیے معتق سے تاوان لینے کا اختیار، جبکہ معتق تونگر ہو، تو یہ اختیار شرعاً ان احادیث سے ثابت ہے جن کو ہم نے اوپر روایت کیا۔ عقلی طور پر شریک ساکت کو یہ اختیار حاصل نہیں ہونا چاہیئے تھا کیونکہ اعتاق جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی (قابل تقسیم) ہے تو معتق اپنی ہی ملک میں تصرف کرنے والا ہوا یعنی صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا جو آدمی اپنی ملک میں تصرف کرے اور اس کے تصرف کے وقت، نہ کہ اس کے تصرف کی وجہ سے، کسی دوسرے کی ملک میں نقصان واقع ہو جائے تو اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جاتا جیسے کہ ایک آدمی نے اپنے گھر کو جلایا اور ساتھ اس کے پڑوسی کا گھر بھی جل گیا یا ایک آدمی نے اپنی زمین کو پانی دیا اور ساتھ اس کے پڑوسی کی زمین بھی سیراب ہوگئی یا ایک آدمی نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی دوسرا آدمی گر کر مر گیا تو اس کنویں کھودنے والا کا مؤاخذہ نہیں ہوتا وغیرہ ذالک مگر معتق (آزاد کنندہ) کے تونگر ہونے کی حالت میں اس پر شریک ساکت کے حصے کے تاوان کا وجوب بطور بندگی نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ پس معتق کے تنگدست ہونے کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر ہوگا یعنی اس پر تاوان نہ ہوگا۔

(ب) یا شریک ساکت کے لئے مُعتِق (آزاد کنندہ) سے تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے عقلی طور پر بھی ثابت ہو سکتا ہے تاکہ اس کا مال تلف نہ ہو۔ مفلس آدمی کے ذمہ میں مال کے مقابلہ میں بغیر اس کے کہ معتق کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی عمل دخل ہوا تو یہ مال اس قابل ہوا کہ تاوان کو واجب کرنے والا ہو اور بغیر اس کے کہ اس کے مقابلے میں کوئی عوض ہو تو یہ صلہ رحمی اور محض احسان کا تاوان ہوگا جیسا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ اور صلہ رحمی و تبرع کا تاوان ہوتا ہے اور ظاہر ہے صلہ رحمی یہاں غلام کے مسئلے میں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ سعایت (کمائی کر کے دینے) میں اسی (غلام) کی جان کی سلامتی ہے۔ نیز یہ کہ غلام اگرچہ اپنی گردن کا مالک نہیں ہوتا تاہم وہ گردن ہے تو اسی کی۔ اور گردن کی سلامتی کے مقابلے میں چاہے وہ اس کی ملک میں نہ ہو، غلام پر تاوان واجب کرنا جائز ہے جیسا کہ مکاتب اپنی گردن کی سلامتی یا اسے چھڑانے کے لئے تاوان (بدلِ کتابت) ادا کرتا ہے یا غلام اپنے مولیٰ سے اپنے نفس (یا گردن) کو

خرید لیتا ہے ۔تیسری بات یہ ہے کہ اس غلام کو اعتاق کی منفعت حاصل ہوگئی ہے (یعنی اسے بیچا یا ہبہ وغیرہ نہیں کیا جا سکتا) لہٰذا اس چیز کا تاوان اس پر واجب ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الخراج بالضمان" یعنی آمدنی کا استحقاق ذمہ داری پر مبنی ہوتا ہے ۔

پھر یہ کہ سعایۃ (غلام سے کمائی کرانے) کا اختیار صرف احناف کے نزدیک ہے ۔امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت میں سعایۃ کا کوئی وجود نہیں ۔ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ تاوانِ سعایت صرف دو وجہ سے ہو سکتا ہے یا تو غلام نے شریک ساکت کا حصہ تلف کیا ہو یا اس کے حصہ کا مالک بن گیا ہو ۔ظاہر ہے غلام سے نہ تو اتلاف ہوا ہے کیونکہ اس کے ایک حصہ آزاد کرنے میں اس کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اسے اپنے نفس میں ملکیت حاصل ہوتی ہے ۔نیز یہ کہ مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر دین واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ ایک ہی چیز مولیٰ کی ملک میں بھی ہو اور اس پر واجب بھی ہو ۔یہ چیز محال ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ غلام تنگدست ہے اور اس باب میں تنگدست پر تاوان واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہو تو اس پر بھی تاوان واجب نہیں ہوتا حالانکہ اعتاق اسی کی طرف سے پایا گیا ہے تو جب آزاد کنندہ پر تاوان نہیں آتا تو غلام پر بدرجہ اولیٰ نہیں آئے گا ۔اور ہماری دلیل ایک تو وہ روایت ہے جسے ہم نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے اور دوسری روایت امام محمدؒ نے حضرت نافع ابن عمر سے نقل کی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس آدمی نے ایسے غلام کو آزاد کیا جو اس کے اور کسی دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی پھر وہ آزاد کنندہ اگر دولتمند ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا اور اگر وہ تنگدست ہو تو غلام خود کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے مگر اس ادائیگی میں غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی"۔ تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ سعایت کا قول بھی فی الجملہ موجود ہے چاہے امام شافعیؒ اس کو جانیں یا نہ جانیں ۔دوسری بات یہ ہے کہ یہ ضمانِ سعایت نہ تو اتلاف (کسی چیز کو تلف کر دینے) کا تاوان ہے اور نہ کسی شے کے مالک بن جانے کا تاوان ہے بلکہ یہ احتباس (شریک کا حصہ روک لینے) نفس اور گردن کی سلامتی اور منفعت کے حاصل ہو جانے کا تاوان ہے کیونکہ یہ تمام چیزیں ،جیسا کہ ہم نے بیان کیا ،تاوان کے اسباب میں سے ہیں ۔اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ" مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا" بھی درست نہیں کیونکہ بعض اوقات یہ واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ مُکاتَب پر اپنے مولیٰ کے لئے دین (بدلِ کتابت) واجب ہوتا ہے اور کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام بھی امام صاحب کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ شریک ساکت کو اس کے حصے کی قیمت کمائی کر کے ادا کر دے اگر شریک ساکت نے سعایۃ کو اختیار کیا ہو یا اس کے حصے کی قیمت مُعتِق کو ادا کر دے جبکہ شریک ساکت کو اس نے تاوان ادا کیا ہو ۔یہ سعایت کرنے والا غلام مکاتب کے حکم میں اس لیے ہے کہ وہ بھی مکاتب کی طرح غلامی سے اپنی گردن کے چھڑانے کے لیے کمائی کرتا ہے اور مکاتب کے تمام متعلقہ احکام مثلاً وراثت ،شہادت اور نکاح اس میں ثابت ہوتے ہیں ۔یعنی نہ وہ خود کسی کا وارث بنتا ہے اور نہ کوئی دوسرا اس کا ،اور نہ وہ گواہی دے سکتا ہے اور نہ دو عورتوں سے

زیادہ کے ساتھ شادی کر سکتا ہے۔ مکاتب اور سعایت کرنے والا غلام ایک دوسرے سے حکم میں جُدا نہیں سوائے ایک صورت کے۔ اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ واپس غلامی میں لوٹ جاتا ہے یعنی پھر بدستور غلام بن جاتا ہے اور سعایت کرنے والا اپنے ایک حصہ کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو تو واپس غلامی میں نہیں لوٹتا۔ کیونکہ سعایۃ (اپنے حصے کی آزادی کے اہتمام) کو واجب کرنے والا سبب عجز سے پہلے بھی موجود تھا اور عجز پائے جانے کے بعد بھی ہے اور وہ ہے اس کے ایک حصے میں آزادی کا ثابت ہو جانا۔ دوسری بات یہ ہے کہ واپس غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر ہم اسے غلامی کی طرف لوٹائیں تو پھر ہمیں ضرورت ہو گی کہ دوبارہ اسے سعایت (اپنی آزادی کے اہتمام) پر مجبور کریں لہٰذا دوبارہ غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بدلِ کتابت تو غلام پر اس کی رضامندی سے لازم ہوتا ہے اور سعایت اس کی رضامندی سے لازم نہیں ہوتی تو یہ دونوں حکم میں برابر کیسے ہو گئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بدل کتابت میں غلام کی رضا کا ہونا اور سعایت میں رضا کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدلِ کتابت کا وجود عقد کے طور پر ہے لہٰذا اس میں غلام کی تراضی (راضی ہونا) ضروری ہے اور سعایت کا وجوب حقیقۃً عقد کتابت کے طور پر نہیں بلکہ اس کا وجوب کتابت حکمیہ کے طور پر ہے جو شریک ساکت کے سعایت کو اختیار کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے پس اس کا واجب ہونا رضامندی پر موقوف نہیں۔ رضامندی کی شرط صرف ابتدائی طور پر عقد کتابت میں ہے کیونکہ وہاں ممکن ہے کہ غلام اس بدل کتابت پر راضی ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس پر راضی نہ ہو اور بدستور غلامی میں رہنے کو اختیار کرے لہٰذا عقد کتابت غلام کی رضامندی پر موقوف ہے اور یہاں (سعایت میں) شرعاً اسے غلامی میں باقی رکھنے کا کوئی رستہ نہیں لہٰذا سعایت کے لازم ہونے کے لئے اس کی رضا شرط نہیں ہے۔

پھر اس خیار (خیارِ سعایت) کے حاصل ہونے میں ہمارے ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا (شریک ساکت) اسے ہر حال میں یہ خیار حاصل ہے چاہے آزاد کنندہ تونگر ہو یا تنگدست۔ اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک شریک ساکت کو یہ خیار صرف اسی وقت حاصل ہے جبکہ مُعتِق تنگدست ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق جب متجزی نہیں ہے تو معتِق اپنے شریک کے حصہ کو تلف کرنے والا ہوا لہٰذا اس پر اپنے شریک کے حصے کا تاوان واجب ہو گا اور اس پر تاوان کا واجب ہونا غلام پر سعایت کے وجوب کو مانع ہے پس چاہیے تو یہ تھا کہ یا نیکی کا تاوان حالت تونگری ہی میں واجب ہوتا ہے جیسا کہ اقرباء کا نفقہ تونگری میں واجب ہوتا ہے۔

(ج) یا معتق پر تاوان کا وجوب غلام کی رعایت کرتے ہوئے ہے۔ کیونکہ معتق نے غلام کے نصف کو آزاد کر کے اس پر نیکی کی ہے مگر غلام تک عتق کے پورے ثمرات و نتائج پہنچانے میں ابھی اس کی غرض پوری نہیں ہوئی لہٰذا اس پر باقی نصف کا تاوان واجب ہو گا تاکہ اس کا مقصود پورا ہو، لہٰذا اس پر تاوان کا وجوب اس کی حالتِ تونگری کے ساتھ خاص ہو گا۔

(د) معتق پر تاوان واجب کرنے کے سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے امام ابوحنیفہؒ کا ایک اور

طریقہ بھی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ امام صاحب کے نزدیک "ضمان افساد" (فاسد کرنے کا تاوان) ہے کیونکہ مُعتِق نے اپنے حصے کو آزاد کر کے اپنے شریک کے حصے کو خراب کر دیا ہے اب شریک مُعتِق کے اس فعل (آزاد کرنے) کے بعد غلام میں اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا حتی کہ اب وہ اس میں ان تصرفات کا مالک بھی نہیں رہا جن سے ملک زائل ہو جاتی ہے مثلاً بیع اور ہبہ وغیرہ۔ اب وہ صرف اپنے حصے کو آزاد کر سکتا ہے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور یہ حکم جب کسی مؤثر وصف کے بعد ثابت ہو تو اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر خلاف قیاس یہ تاوان معتق پر اس کی تنگدستی کی حالت میں واجب نہ ہوگا کیونکہ نص (حدیث) میں ایسا ہی ہے۔

(ھ) بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ "ضمان تملک" (مالک ہونے کا تاوان) ہے کیونکہ مُعتِق پر جب تاوان واجب ہو گیا تو وہ اپنے شریک کے حصے کا مالک بھی بن گیا حتی کہ وہ اس کے حصے کو بغیر کسی بدلے کے آزاد بھی کر سکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت کرا سکتا ہے یعنی اس سے کمائی کرا کر اس حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور یہی معنی ہیں "ضمان تملک" کے کہ تاوان کے مقابلے میں کسی بدلہ کی ملک ہو۔ اور یہ صورت بھی اسی طرح ہے اور یہی وجہ ہے کہ غصب کا تاوان، ضمان تملک ہے اور ضمان تملک غصب کے تاوان کی طرح اتلاف کے وجود کو نہیں چاہتا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تاوان تملک کا تاوان کس طرح ہو سکتا ہے حالانکہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے یعنی شریک کا حصہ، وہ ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ (شریک کا حصہ) تاوان کے بدلے میں معتق (آزاد کنندہ) کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کے علاوہ کسی اور کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا اور قیاساً اس (شریک کے حصے) کو معتق کے ہاتھ بیچنا بھی جائز ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور کہا امام محمدؒ نے کہ شریک ساکت کا اپنے حصے کو معتق کے ہاتھ فروخت کر دینا یا کسی عوض کے بدلے معتق کو ہبہ کر دینا اور شریک ساکت کا اس سے تاوان لینا قیاس میں برابر ہیں مگر یہ چیز (تاوان لینا) فروخت کر دینے اور ہبہ کر دینے سے زیادہ بڑی ہے اور بیع کا مطلب ہے کسی عوض کے مقابلے میں ملک کا منتقل کرنا۔ مگر استحسان تو یہ چاہتا ہے کہ شریک ساکت کے حصے کی بیع معتق کے ہاتھ بھی جائز نہ ہو جیسا کہ کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں لیکن یہ چیز (معتق کے واسطے بیع کا جواز) ملک کے منتقل ہونے کی نفی نہیں کرتی بیع کے طریقے پر نہیں بلکہ کسی دوسرے طریقہ پر کیونکہ بعض اوقات ایک چیز تاوان کے ذریعے تو ایک انسان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے جبکہ بیع کے ذریعے اس کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسا کہ شراب تاوان کے ذریعے ایک مسلمان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے مثلاً اس نے کسی ذمی کی شراب کو تلف (ضائع) کر دیا ہو حالانکہ بیع کے ذریعے شراب مسلمان کی ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ محل کا قبول کرنا، اس میں ملکیت کے منتقل ہونے کے واسطے سبب ملکیت کے منعقد ہونے کے وقت کے ساتھ مشروط ہے نہ کہ ادائیگی تاوان کے وقت کیونکہ

وہ اس چیز کا اس وقت سے مالک نہیں ہوتا لہٰذا اس وقت میں محل کے قبول کی رعایت کی جائے گی کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ جب ایک آدمی کسی دوسرے سے غلام غصب کر لے اور وہ غلام اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے پھر وہ اس کا تاوان دے دے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے حالانکہ اب غلام ملکیت کو قبول نہیں کر سکتا لیکن جب وہ سبب ملکیت کے منعقد ہونے کے وقت ملکیت قبول کرنے والا تھا اور ملکیت اس وقت سے ثابت ہو گئی تو اس میں محل کے قبول کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب معتق شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دے تو اب اسے اختیار ہے چاہے تو غلام کے باقی حصے کو بھی آزاد کر دے چاہے تو اسے مدبر بنا دے چاہے تو اسے مکاتب بنائے چاہے اس سے کمائی کرا کر قیمت وصول کرے جیسا کہ شریک ساکت کی بحث میں ہم نے بیان کیا کیونکہ شریک ساکت کا حصہ اب اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بہر حال غلام جیسے بھی آزاد کیا جائے، اعتاق کے ذریعے یا سعایت کے ذریعے، اس کی تمام میراث معتق کے لئے ہو گی کیونکہ وہ سارے کا سارا اسی کی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب مُعتق تونگر ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو شریک ساکت کے لئے چار اختیارات ہیں چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو غلام کو مدبر بنا دے چاہے تو مکاتب بنائے اور چاہے تو اس سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر لے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ غلام (جس کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہے) سارے کا سارا آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے لہٰذا بعض حصے کا آزاد کرنا تمام غلام کے لیے آزادی کا باعث ہو گا۔ ان کے نزدیک شریک ساکت کے لیے سوائے اس کے کوئی اختیار نہیں کہ معتق اگر تونگر ہے تو اس سے تاوان لے اور اگر وہ تنگدست ہے تو غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے کیونکہ معتق ہی اس کے حصے کو تلف کرنے کا باعث بنا ہے چاہیے تو یہ تھا کہ اس کی حالت تونگری اور تنگدستی دونوں میں اس پر تاوان واجب ہوتا مگر اس کی حالت تنگدستی میں غلام پر سعایت کا وجوب نص (حدیث) سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ کے قول کے مطابق مُعتق (اپنے حصے کو پہلے آزاد کرنے والا) اگر تونگر ہے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اس سے تاوان وصول کر لے جیسا کہ صاحبین کا موقف تھا۔ اور اگر معتق تنگدست ہے تو جس قدر غلام آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہو گا اور باقی حصہ غلام رہے گا اور شریک ساکت اپنے حصے میں تمام تصرفات مثلاً بیع ہبہ وغیرہ کرنے کا مجاز ہو گا کیونکہ معتق کی تونگری کی حالت میں امام شافعیؒ کے نزدیک اعتاق تقسیم نہیں ہوتا جبکہ اس کی حالت تنگدستی میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کے مذکورہ دلائل ہیں لہٰذا مُعتق کے تصرف کا حکم اس کے اپنے حصے پر لاگو ہو گا اور باقی حصہ بدستور غلام رہے گا۔

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہمارے ائمہ کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ عتق متجزی (۔۔ تقسیم) نہیں ہوتا۔ ائمہ کا اختلاف اعتاق (آزاد کرنے) میں ہے مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اعتاق جب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو لازماً عتق بھی متجزی ہوگا کیونکہ وہ اعتاق کا حکم ہے اور حکم علت کے موافق ثابت ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے تو ظاہر ہے عتق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ عتق اعتاق ہی کا حکم ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا علت کی تخصیص کا قول کرنا ہے کیونکہ نصف میں اعتاق تو پایا جائے گا مگر عتق کے تاوان ادا کرنے یا غلام کے کمائی کر کے قیمت ادا کرنے تک اس میں عتق کا حکم مؤخر رہے گا اور بیشک یہ علت کے پائے جانے اور حکم کے نہ پائے جانے کا قول ہے اور یہی تفسیر ہے "تخصیص العلۃ" کی اور وہ باطل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عتق اگرچہ مُعتق کے حصے میں بطریق اقتصار ثابت ہوتا ہے لیکن بالا جماع اعتاق میں اللہ کا حق بھی ہے اور بندے کا حق بھی۔ ائمہ کے درمیان اختلاف ایک حق کو ترجیح دینے میں ہوا ہے۔ بعض نے حق اللہ کو ترجیح دی اور بعض نے حق العبد کو۔

شریک ساکت کے لیے یہ کہنا کہ وہ اپنے حصے کا مالک ہے جیسے چاہے کرے، ٹھیک نہیں کیونکہ اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں کو باطل کرنا ہے اور یہ چیز جائز نہیں پھر یہ کہ ایسا کرنے میں ایک تو معتق کو نقصان پہنچانا ہے، وہ اس طرح کہ اس کے تصرف (اعتاق) سے جو نتیجہ نکلتا تھا وہ باطل ہوگیا اور دوسرے غلام کو اس حیثیت سے نقصان پہنچانا ہے کہ اس کے نصف میں تو آزادی ہو اور باقی نصف غلام رہے۔ اور ظاہر ہے کسی کو نقصان پہنچانا شرعاً منع ہے۔

ساکت شریک کے اختیارات

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شریک ساکت کو اپنے حصے کا مالک بنانے میں اگر مُعتق اور غلام کو نقصان ہے تو مالک نہ بنانے میں شریک ساکت کو نقصان ہوگا۔ کیونکہ اس طرح اسے اپنی ملک میں تصرف کرنے سے روکنا ہے تو ان دونوں چیزوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اسے بالکل تملیک (مالک بنانے) سے منع نہیں کرتے۔ اسے حق حاصل ہے کہ وہ معتق سے تاوان وصول کر لے یا غلام سے کمائی کرا کر یا اسے مکاتب بنا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر لے اور ظاہر ہے تاوان دلوانے میں اسے مُعتق کی طرف سے بذریعہ تاوان اپنے حصے کا مالک ہی بنانا ہے اور سعایت اور کتابت میں بھی اگر ملک زائل ہو رہی ہے تو اس کے بدلے میں ایک عوض پا رہا ہے تو جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے اس میں جانبین (شریک ساکت اور غلام دونوں) کی رعایت ہے لہٰذا یہ چیز اولیٰ ہے۔

شریک ساکت اگر خیارِ تدبیر کو اختیار کرے اور اپنے حصے کو مدبّر بنا دے تو اس کا حصہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی ہے جسے عتق کی طرف نکالا جا سکتا ہے۔ اور غلام کو مدبر بنانا اسے عتق کی طرف نکالنے کی ہی ایک صورت ہے۔ مگر اس کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ غلام کو اس کے حال پر ہی چھوڑے رکھے تاکہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو بلکہ غلام پر واجب ہے کہ وہ کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے اور آزاد ہو اور شریک ساکت کے لئے اس امر کا بھی جواز ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرے کیونکہ مدبر عتق کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے غلام کو مدبر بنانے کے بعد شریک ساکت کو اس بات کا حق نہیں رہتا کہ وہ معتق سے تاوان لے کیونکہ تاوان دینا اس بات کا مقتضی ہے کہ جس

چیز کا تاوان دیا جائے اس کا مالک بھی بنا جائے اور مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا شریک ساکت کا غلام کو مدبر بنانا درصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اور سعایت کا اختیار کرنا معتق سے تاوان لینے کے حق کو ساقط کر دیتا ہے جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

اور شریک ساکت نے اگر حق کتابت کو اختیار کر لیا اور اپنے حصے کے غلام کو مکاتب بنا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مکاتب بن جائے گا اور شریک ساکت کا غلام کو مکاتب بنانا درصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اب وہ معتق سے تاوان لینے کا حقدار نہیں ہوگا۔ اور اگر شریک ساکت غلام کو مکاتب بنانے کے بعد آزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ کتابت اعتاق سے مانع نہیں۔ پھر معتق البعض کو جب مکاتب بنا دیا جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنا گیا ہوگا یا سامان کے عوض یا کسی حیوان کے عوض۔ اگر اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنایا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا بدل کتابت اس کی قیمت کے برابر ہو تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا کیونکہ شریک ساکت کو سعایت کا اختیار حاصل ہے تو جب اس نے اسے مکاتب بنایا تو گویا اس نے سعایت کو اختیار کیا اور سعایت پر فریقین راضی ہو گئے اور اگر اس کی اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ خود اپنے حق کے بعض حصے کو گرانے پر راضی ہے اور اسے تو یہ بھی حق ہے کہ اپنا سارے کا سارا حق ساقط کر دے لہذا بعض حصے کو گرانا بدرجہ اولی جائز ہے۔ اور اگر اسے اس کی قیمت سے زیادہ کے عوض میں مکاتب بنایا تو اگر یہ ایسی زیادتی ہو کہ اس میں اتنا نقصان لوگ پہنچاتے ہوں تو جائز ہے کیونکہ وہ واقعی اور ثابت شدہ زیادتی نہیں اس لئے کہ قیمت لگانے والوں میں سے ایک کی تقویم (قیمت لگانے) میں دخل ہے اور اگر ایسی زیادتی ہو کہ اتنی زیادتی لوگ عموماً نہ کرتے ہوں تو زائد قیمت کو اس سے ہٹایا جائے گا کیونکہ غلام کو مکاتب بنانا سعایت کو اختیار کرنا ہے اور سعایت درہم و دیناروں کی جنس سے ہے لہذا مستحق قدر سے زائد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ سود ہو جائے گا اور اگر مکاتبت ساز و سامان کے عوض ہو تو بھی قلیل اور کثیر سامان کے بدلے جائز ہوگی کیونکہ شریک کے لئے غلام پر ثابت چیز درہم و دینار کے جنس سے سعایت ہے اور وہ سامان کے بدلے جائز ہے سامان تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اور اگر مکاتبت حیوان کے عوض ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ ان ذمہ میں بطور دین ثابت ہو سکتا ہے اس شے کے عوض میں جو مال نہیں ہے اور اس لئے کسی حیوان (جانور) پر کتابت جائز ہوئی اور اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا) معتق یا غلام سے کسی مال پر صلح کرلے تو یہ بھی مذکورہ تین صورتوں سے خالی نہیں اگر صلح اس کی نصف قیمت کے مطابق درہم و دنانیر پر ہو تو بلاشبہ جائز ہے اور اسی طرح اس کی نصف قیمت سے کم پر صلح کی تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ نصف قیمت کا مستحق تھا جب وہ اس سے کم پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کا کچھ حصہ گرایا لہذا جائز ہو گا اور اگر اس کی نصف قیمت سے زائد پر صلح ہوا اور اس جیسے غلاموں میں لوگ زیادہ قیمت لگاتے ہوں۔ تو جائز ورنہ زائد قیمت سب کے نزدیک باطل ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کہ نصف قیمت غلام یا مُعتق پر واجب ہے اور جب قیمت کا تعین درہم و دنانیر سے ہے تو قدر مستحق پر زیادتی ایسا زائد مال ہوگا جس کے مقابلے میں عقد کے اندر کوئی عوض نہیں لہٰذا یہ سود ہوگا جیسا کہ ایک آدمی کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہوں اور وہ اس سے ڈیڑھ ہزار پر صلح کرلے تو وہ صلح باطل ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے اور یہ چیز صاحبین کی اصل کے مطابق عام حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے کا ایسا مال تلف کردے جس کی مثل کوئی موجود نہ ہو اور وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمہ اس مال کی قیمت واجب ہوتی ہے اور اس کی قیمت سے زائد پر صلح کرے تو وہ صلح جائز نہیں ہوتی اسی طرح عتق کا تاوان ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ تاوانِ اتلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تلف شدہ یا غصب شدہ مال کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز ہے مگر اس مسئلہ میں (ضمان عتق میں) کہتے ہیں کہ زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں تو ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی ضرورت ہوئی۔ امام صاحب کے نزدیک یہ فرق کئی وجوہ سے ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسی چیز تلف کرنے یا غصب کرنے سے، جس کی مثل اس کی جنس سے نہ ہو، تلف کرنے والے یا غصب کرنے والے کے ذمہ میں وہی تلف شدہ چیز واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی قیمت تو جب اس نے تلف شدہ یا غصب شدہ چیز کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو یہ اس تلف شدہ چیز کا عوض ہوئی لہٰذا زیادتی جائز ہوگی اور عتق کا تاوان امام صاحب کے نزدیک آتلاف یا غصب شدہ تاوان نہیں۔ کیونکہ تلف کرنے والے یا غصب کرنے والے کے ذمہ میں وہ تلف یا غصب شدہ چیز ہوتی ہے لہٰذا عتق کے مسئلہ میں معتق یا غلام کے ذمہ میں وہ قیمت ثابت ہوئی اور قیمت جب درہم و دنانیر سے ہے تو غلام کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ غصب کرنے والا مغصوبہ چیز کا مالک اس وقت بنتا ہے جب اس کی ضمانت یا تاوان کو اختیار کرتا ہے نہ کہ اس سے پہلے جس کی دلیل یہ ہے کہ مغصوب منہ (وہ آدمی جس سے کوئی چیز غصب کی گئی ہے) کو اس بات کا حق ہے کہ وہ غاصب سے تاوان نہ لے تاکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہو اور اسے اس پر بروز قیامت اجر دیا جائے تو مغصوب چیز تاوان کے اختیار کرنے سے پہلے پہلے مغصوب منہ کی ملک میں ہوئی لہٰذا غلام سے یہ صلح دونوں مالوں میں سے اس مقدار پر ہوئی گویا غاصب تاوان کے بدلے میں اس چیز کا مالک بنا دوسری بات یہ ہے کہ مغصوب چیز ملک کا احتمال رکھتی ہے جبکہ معتق البعض دوسرے کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا صلح اس کی قیمت سے ہوگی اور قیمت میں زیادتی جائز نہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ غصب کے معاملے میں تاوان غصب کے وقت واجب ہوتا ہے کیونکہ غصب ہی تاوان کو واجب کرنے کا سبب ہے لہٰذا مغصوبہ چیز میں غاصب کی ملکیت اسی وقت ثابت ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ مغصوبہ چیز اس وقت تملیک کے قابل ہوتی ہے لہٰذا قلیل اور کثیر پر صلح جائز ہوگی اور عتق کے معاملے میں تاوان عتق کے وقت واجب ہوتا ہے اور غلام اس وقت تملیک کا احتمال نہیں رکھتا پس صلح غلام کے عوض نہیں بلکہ اس کی قیمت کے عوض ہوگی اور اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر صلح جائز نہ ہوگی۔

اگر صلح کسی مال پر ہو تو قلیل اور کثیر کے ساتھ جائز ہے کیونکہ یہ درہم و دنانیر کے بدلے میں ایک شے کی

فروخت ہے اور وہ جائز ہے جیسے بھی ہو ۔ اور اگر شریک ساکت کسی جاندار مثلاً غلام یا گھوڑے وغیرہ پر صلح کرے تو اگر اس نے غلام سے صلح کی تو یہ صلح جائز ہو گی اور درمیانے درجے کا جاندار غلام پر واجب ہوگا اور اگر آزاد کنندہ سے کسی جانور پر صلح کی تو یہ صلح جائز نہ ہو گی کیونکہ پہلی صورت (غلام کے ساتھ صلح) میں حیوان کو عتق کا عوض بنایا گیا ہے جو بذات خود مال نہیں اور حیوان اس چیز کے بدل کے طور پر ذمہ میں بطور دین ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہیں ہے، جیسا کہ مال کے بدلے اعتاق یا مکاتب بنانا یا نکاح کرنا ہے یا قتل عمدہ کے عوض خون بہا پر صلح کرنا ہے دوسرے غلام کے ساتھ صلح اسے مکاتب بنانے کے معنی میں ہے اور اگر اسے مطلق غلام یا گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا جائے تو یہ مکاتبت صحیح ہوتی ہے اور غلام پر اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ معاملہ ہے مگر دوسری صورت (آزاد کنندہ کے ساتھ صلح) میں حیوان کو غلام کی قیمت کا بدل بنایا گیا ہے اور وہ (قیمت) مال ہے اور حیوان مال کے بدلے میں ذمہ میں بطور دین واجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے ۔ اور اگر غلام کے اندر مُعتق کا شریک کوئی بچہ یا مجنون ہو، جس کا باپ یا دادا یا کوئی وصی ہو تو ولی یا وصی کو اختیار ہے کہ چاہے تو مُعتق سے تاوان لے، اور چاہے تو غلام سے سعایت کرالے اور چاہے تو اسے مکاتب بنا دے مگر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ اسے آزاد کر دے یا مدبر بنا دے کیونکہ تدبیر بھی اعتاق ہی کی قسم ہے اور بچہ و مجنون دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوتے لہٰذا ان کا ولی یا وصی تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے مجاز ہوں گے ۔ کیونکہ سعایت کرانا ایک قسم کی مکاتبۃ ہے اور باپ اور وصی بچہ یا مجنوں کے غلام کے ساتھ عقد کتابت کر سکتے ہیں اور مُعتق سے تضمین (تاوان لینے) میں ملک کو معتق کی طرف منتقل کرنا ہے تو یہ تضمین بیع کیساتھ ہوئی اور باپ اور وصی بچہ یا مجنوں کے مال کی بیع کر سکتے ہیں ۔ اور اسیطرح شریک ساکت مکاتب ہو یا عبد ماذون، جس پر دین ہو تو اسے بھی تاوان لینے سعایت کرانے اور عقد مکاتبت کرنے کے درمیان اختیار ہوگا ۔ مگر یہ دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوں گے کیونکہ ابھی وہ اپنی گردن کے ہی مالک نہیں ۔ مکاتب کیلئے اس اختیار (تاوان سعایت یا مکاتبت) کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے اسکے اندر تصرف کرنے میں وہ مولی کی طرف سے ہی مختص ہے باقی رہا وہ ماذون جس کے ذمہ دین ہے تو اسکا معاملہ بھی اسی طرح ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کیمطابق جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے مولی اسکا مالک نہیں لہٰذا عبد ماذون کیلئے مذکورہ اختیار ہوگا اور صاحبین کی اصل کیمطابق ماذون اگرچہ ہر اس چیز میں تصرف کا مالک ہے جو اسکے ہاتھ میں ہے مگر یہ حق اسے مولی ہی کی طرف سے ملا ہے اور اگر عبد ماذون پر دین نہ ہو تو پھر مذکورہ اختیار (تضمین، سعایت، مکاتبت) بھی مولی کو ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنیکا حق ہے ۔ کیونکہ ماذون پر اگر دین نہیں تو وہ اور جو کچھ اسکے قبضہ میں ہے سب مولی کی ملک ہوگا پس اختیار بھی مولی کو ہوگا ۔

اگر شریک (یعنی شریک کا مولی یا وصی) سعایت کو اختیار کرلے تو شریک کے بچہ یا مجنوں ہونیکی صورت میں غلام کی ولاء (ترکہ) دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ بوجہ آزاد ہونیکے وہ دونوں اہل ولاء میں سے ہیں اور اگر سعایت اختیار کرنیکی صورت میں شریک ساکت مکاتب یا ماذون ہو تو اس غلام کی ولاء (ترکہ میراث) مولی کیلئے ہوگی کیونکہ مکاتب اور ماذون ابھی غلام ہیں اور ولاء آزاد کے علاوہ کیلئے ثابت نہیں ۔ اور اگر بچہ یا مجنون کا کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو پھر اگر وہاں کوئی حاکم ہے تو اسے مقرر کیا جائیگا کہ وہ ان کیلئے انکے حق میں تضمین سعایت اور کتابت میں سے بہتر چیز کو اختیار کرلے اور اگر وہاں کوئی حاکم نہ ہو تو پھر معاملہ موقوف رہے گا حتی کہ بچہ بالغ ہو جائے اور مجنوں ہوش میں آجائے اب وہ پانچوں اختیارات میں سے جس کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں ۔

پھر مذکورہ بحث میں تاوان کے اندر مُعتِق کی تونگری اور تنگدستی کی بنا پر حکم میں جب اختلاف ہوا تو ضروری ہوا کہ یسار (تونگری) اور اعسار (تنگدستی) کو جانا جائے۔ تو یسار (تونگری) یہ ہے کہ غلام کا جتنا حصّہ باقی ہو کم یا زیادہ اس کی قیمت کی قدر روپیہ اس کے پاس ہو اور اعسار (تنگدستی) یہ ہے اتنی قدر روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ اِس تنگی میں صرف یہی معیار ہے نہ کہ وہ تنگدستی جس میں صدقہ لینے کی حلت یا حرمت کا تعلق ہے حتیٰ کہ اگر وہ اتنی قدر کا مالک ہوا جو شریک کا حصہ ہے تو شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تاوان لے ورنہ حق نہیں ہوگا۔ اس قاعدے یا معیار کی طرف حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے اشارہ ہوتا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس آدمی کا کسی غلام میں کوئی حصّہ ہوا اور وہ اس کو آزاد کر دے تو اس پر لازم ہے کہ اگر اسکے پاس کچھ مال ہو تو اپنے مال کے ذریعے غلام کے باقی حصّہ کی خلاصی کرائے اور اگر اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو غلام اپنی گردن کی خلاصی کے لئے کمائی کرے مگر اس سے کمائی کرانے میں اس پر مشقت نہ ڈالی جائے" اس روایت میں مطلق مال کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ نصاب کا اور اس روایت میں اس طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ غلام کی خلاصی کرانا واجب ہے اور اس قدر مال (یعنی جتنا معتق کے پاس ہے) کے ساتھ خلاصی ہو سکتی ہے اور اس سے کم میں خلاصی نہیں ہو سکتی۔

یسار اور اعسار کے اعتبار کا وقت

پھر یہ چیز ہے کہ مُعتِق کی تونگری اور تنگی کا اعتبار اعتاق کے وقت ہے حتیٰ کہ اعتاق کے وقت اگر وہ تنگدست ہو تو ضامن نہیں ہوگا چاہے بعد میں تونگر ہو جائے کیونکہ وہی ضمان (تاوان) کے واجب ہونے کا وقت ہے لہٰذا اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ اتلاف اور غصب کے تاوان میں وقتِ تلف اور وقتِ غصب کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اگر مُعتِق اور شریک ساکت کے درمیان یسار اور اعسار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو معتق کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ تونگری اور تنگدستی کے کے معاملے میں اصل چیز فقر (تنگدستی) ہے اور غِنا (تونگری) ایک نئی لاحق ہونے والی چیز ہے۔ علاوہ ازیں ظاہر حال (تنگدستی) بھی معتق کا گواہ ہے۔ اور اگر اعتاق پہلے ہو چکا ہو اور اختلاف بعد میں واقع ہو۔ معتق کہے کہ میں نے اس کو پچھلے سال آزاد کیا تھا مگر اس وقت میں تنگدست تھا اور بعد میں میری معاشی حالت بہتر ہوئی لہٰذا اس وقت کا اعتبار ہوگا شریک ساکت یہ کہے کہ جب تونے آزاد کیا تھا تو اس وقت تونگر تھا تو اس صورت میں معتق کا قول مانا جائے گا اور شریک کے ذمہ اپنے موقف پر دلیل لانا ہے کیونکہ یسار اور اعسار کی ظاہری حالت مُعتِق کی گواہ ہے لہٰذا ظاہر حال کے مطابق حکم دیا جائے گا جیسا کہ چکی والے اور آٹا پیسنے والے کے درمیان پانی کے چلنے اور رُک جانے کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو اس وقت پانی کے چلنے یا نہ چلنے کا جو حال ہو اس کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں فرمایا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں۔ اور ان میں سے ایک دونوں غلاموں سے یوں کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے اور وہ خود اس وقت فقیر ہو مگر بعد میں غنی ہو گیا اور پھر اس بات کو اختیار کیا کہ ان دونوں میں سے ایک پر عتق کو واقع کیا (یعنی ایک کو آزاد

کر دیا) تو عتق کے دن کی غلام کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر وہ آدمی دونوں غلاموں میں سے ایک کو عتق کے لئے اختیار کرنے سے پہلے مر گیا مگر مرنے سے پہلے غنی ہو چکا تھا تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ نے اُس آدمی کے عتق واقع کرنے کے دن کی حالت کو مدِّ نظر رکھا ہے اور اسے بمنزلہ اُس آدمی کے گردانا ہے جو غلام میں اپنے حصے کو مکاتب بنا دے پھر وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو جس دن مکاتب آزاد ہوا ہے اس دن میں مولیٰ کا جو حال ہو اس کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ اس دن کے حال کو جس میں اس نے غلام کو مکاتب بنایا تھا۔ اور یہ چیز ان کے قاعدے کے مطابق صحیح ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا اپنے غلام کے عتق کو اختیار کی شرط کے ساتھ مُعلق کرنا ہے گویا اس نے عتق کو اختیار کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے دن جو حال (تونگری یا تنگدستی کا) مولیٰ کا ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ اگر ایک آدمی نے اپنے اور اپنے غیر کے درمیان مشترک غلام سے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" پس غلام داخل ہو گیا تو وہ آدمی غلام کے داخل ہونے کے دن جو اس کی قیمت ہوگی اس کے نصف کا ضامن ہوگا۔ نہ کہ اس قیمت کے نصف کا جو قسم کے دن تھی کیونکہ داخلہ کا دن ہی آزادی کا دن ہے۔

امام محمد کی اصل کے مطابق مجہول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا عتق کا وعدہ کرنے کے مترادف ہے اور دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنا دراصل اس غلام کا تعیّن ہے جس پر عتق واقع ہو چکا ہے لہٰذا اس کی خوشحالی یا تنگی کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جس دن اس سے عتق کا تکلم واقع ہوا تھا اسی طرح تاوان یا سعایت کے معاملے میں اِعتاق کے دن والی غلام کی قیمت کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ اعتاق کے دن فریقین کو غلام کی قیمت معلوم ہو گئی پھر بعد میں قیمت بڑھ گئی یا کم ہو گئی تو بعد والی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتاق کے دن والی قیمت کا ہی ضامن ہوگا کیونکہ یوم اعتاق ہی تاوان کے واجب ہونے کا دن ہے لہٰذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ تلف کرنے اور غصب کرنے میں ہوتا ہے۔

غلام کی قیمت میں شریکین کا اختلاف

اگر اعتاق کے دن غلام کی قیمت دونوں شریکوں کے علم میں نہ ہو اور بعد میں اُن کا اختلاف واقع ہو جائے تو پھر اجمالاً بات یوں ہے کہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو جھگڑے کے وقت موجود ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا اور معتق کی حالت یُسرا ور عسر میں دونوں کا اتفاق ہوگا یا اختلاف ہوگا تو اس اجمال میں اصل یہ ہے کہ ظاہر حال جس شریک کی گواہی دیتا ہو اس کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال ایک سچا گواہ ہے اور اس کی اصل مسئلہ طحونہ (چکی والا مسئلہ) ہے۔ اور اگر ظاہر حال کسی کی بھی گواہی نہ دیتا ہو تو پھر مُعتق کا قول مانا جائے گا اور اگر جھگڑے کے وقت غلام موجود ہو اور فریقین کا فی الحال عتق پر تو اتفاق ہو مگر غلام کی قیمت میں اختلاف کر رہے ہوں مثلاً معتق یہ کہے کہ میں نے غلام کو آج ہی آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت یہ ہے اور شریک ساکت کہے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ تو نے اسے آج آزاد کیا ہے مگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو فی الحال بازار میں غلام کی جو قیمت ہوگی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اس میں قسم یا دلیل وغیرہ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ فی الحال مارکیٹ ریٹ سب سے سچا گواہ ہے۔ اور اگر عتق کے حال میں دونوں کا اختلاف ہو معتق کہے کہ میں نے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس وقت اس کی قیمت یہ تھی اور

دوسرا کہے کہ تونے اسے آج آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت زیادہ ہے یا آزاد کنندہ کہے میں نے اسے آج آزاد کیا اور اس کی قیمت یہ ہے اور دوسرا کہے نہیں بلکہ تونے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس کی قیمت اس وقت زیادہ تھی تو غلام کی فی الحال قیمت کیطرف رجوع کیا جائیگا تو ظاہر حال جس شریک کے قول کی گواہی دے گا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی قیمت کو اعتاق کے دن والی قیمت تصور کیا جائے گا کیونکہ اصل چیز اسی (معتق کے) حال کا باقی رہنا ہے اور اس قیمت میں کسی قسم کا تغیر ہو جانا خلاف اصل ہے پس ظاہر حال اسی اصل حال (اعتاق کے دن کا حال) کا گواہ ہوگا تو یہ مسئلہ چکی والے اور آٹا پینے والے کے اختلاف کے مشابہ ہوگیا جب کہ وہ پانی کے جاری ہونے یا رُک جانے کے بارے میں جھگڑ پڑیں۔ تو اس صورت میں پانی کے ظاہر حال (جاری ہونے یا رُکے ہوئے ہونے) کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر دونوں کا اس بات پر تو اتفاق ہو کہ اعتاق ان کے جھگڑے سے پہلے کا ہو چکا ہے مگر اس وقت کی قیمت میں اختلاف رکھتے ہوں تو اس وقت میں غلام کی بازاری قیمت کی طرف رجوع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مدت زیادہ گزر گئی ہے اور اس مدت میں قیمت کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔ لہٰذا مُعتِق کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ شریک اس پر زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا جیساکہ تلف کرنے والے اور غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے۔

مکان پر شفعہ کے مسئلہ میں جبکہ مکان جل جائے اور اس مکان کی قیمت اور اس زمین کی قیمت میں جس پر مکان واقع تھا، شفع کرنے والے اور خریدار کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو مشائخ نے کہا ہے کہ زمین کی تو بازاری قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور مکان کی قیمت میں خریدار کا قول معتبر ہوگا کیونکہ شفیع مشتری کے خلاف بذریعہ شفع زمین پر قبضہ کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کے لئے مشتری کے قول کے بغیر زمین پر قبضہ کرنے کا جواز نہیں۔ باقی رہا زیر بحث مُعتِق کا معاملہ تو وہ اپنے شریک کے خلاف کوئی قبضہ کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا شریک اس کے خلاف زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے اسی طرح جب غلام ہلاک ہو جائے تو اس وقت بھی معتق کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

غلام کی ہلاکت کی صورت میں تاوان کا مسئلہ

اگر غلام ہلاک ہو جائے قبل اس کے کہ شریک ساکت تاوان یا سعایت کو اختیار کرے تو کیا اب وہ مُعتِق سے تاوان لے سکتا ہے یا نہیں جب کہ معتق خوشحال ہو؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو مختلف روایات مروی ہیں۔ امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے اور یہی روایت امام حسن کی بھی ہے اور ایک قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ وہ (شریک ساکت) معتق سے تاوان لے سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ اب معتق پر کوئی تاوان نہیں۔

اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ مُعتِق پر تاوان کا حکم لگانا برخلاف قیاس نص سے ثابت ہے جیساکہ پیچھے بیان ہو چکا کہ شریک معتق نے صرف اپنے حصہ میں تصرف (اعتاق) کیا ہے اور شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی مِلک اور اس کے ہاتھ میں ہے مگر شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا شرعاً اس شرط کے ساتھ ثابت ہے کہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے اس کی ملک تاوان دینے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ جب غلام ہلاک ہوگیا تو اس کی مِلک ہی باقی نہ رہی لہٰذا اس کے منتقل ہونے کا تصور بھی

نہیں کیا جاسکتا پس شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا اصل قیاس پر باقی رہیگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ معتق پر تاوان نہ ہو۔ امام محمدؒ والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کو اعتاق کے ساتھ ہی حاصل ہو گیا لہٰذا وہ غلام کی موت سے باطل نہ ہو گا۔ جیساکہ غصب شدہ غلام غاصب کے ہاتھ میں مر جائے تو اسے تاوان دینا پڑتا ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ غلام کی ہلاکت سے شریک کی ملک کے منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ تاوان چونکہ اعتاق کے وقت کی طرف منسوب ہے لہٰذا مضمون چیز (جس چیز کا تاوان ادا کیا جائے) کی ملک بھی اسی وقت کی طرف منسوب ہو گی جیساکہ غصب کے معاملے میں ہوتا ہے اور غلام کی ملکیت اس وقت منتقل ہونے کا احتمال رکھتی تھی لہٰذا اس وقت تاوان کا واجب کرنا ممکن ہو گیا اور جب معتق نے تاوان ادا کر دیا تو معتق اپنے تاوان کی وصولی کے سلسلے میں غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا۔ اگر غلام نے کوئی ترکہ چھوڑا ہو۔ اور اگر اس کا کوئی ترکہ نہ ہو تو وہ اس پر دین ہو گا جس کی وجہ ہم امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے حوالے سے پیچھے بتا چکے ہیں کہ شریک ساکت کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی رہتا ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ معتق اگر خوشحال ہو تو اس سے تاوان وصول کر لے اور جب اس نے تاوان وصول کر لیا تو معتق اس کے حصے کا بھی سابق سبب یعنی اعتاق کی وجہ سے مالک بن گیا۔ اور اب معتق کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنی جیب سے ادا کردہ تاوان کو غلام کے ترکہ سے وصول کرے جیساکہ اسے یہ حق حاصل تھا کہ غلام اگر زندہ ہوتا تو اس سے تاوان کی رقم پوری کرا لیتا اور اگر معتق تنگدست ہو تو پھر شریک ساکت اپنے حصے کی قیمت کے لئے غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر غلام نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے کوئی چیز نہ ہو گی کیونکہ اس کا حق غلام کے ذمہ ہے اور وہ مفلس ہو کر مرا ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام مر جائے اور اگر ایک شریک مر جائے تو پھر صورتِ مسئلہ یوں بنے گی کہ اگر معتق مر گیا تو صورتِ مسئلہ دو حال سے خالی نہیں یعنی اس کی طرف سے اعتاق یا تو اس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا ہو گا یا اس کی حالت مرض میں۔ اگر اعتاق اس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تو بلا اختلاف اس کے ترکہ سے غلام کی نصف قیمت لی جائے گی اور اگر اعتاق اس کی حالت مرض میں واقع ہوا ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہو گا اور نہ ہی اس کے ترکہ سے لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ شریک ساکت اس کے مال سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرے گا۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے جس کا ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق ناقابلِ تقسیم ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک اس کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ اس اصل کی بنا پر صاحبین کی دلیل یوں بنی کہ اعتاق جب قابلِ تقسیم نہ ہوا تو تاوانِ عتق تاوانِ اتلاف کے مترادف ہوا اور اتلاف کے تاوان میں صحت اور مرض سے کوئی اختلاف نہیں پڑتا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اعتاق جب قابلِ تقسیم ہے تو معتق صرف اپنے ذاتی حصے میں تصرف کرنے والا قرار پایا اور اس قسم کا تصرف قواعدِ شرع میں تاوان کو واجب نہیں کیا کرتا۔ اور اسی لئے معتق اگر تنگدست ہو تو اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور معتق اگر شریک ساکت کے حصے کو تلف کرنے والا یا معنوی طور پر دا۔۔۔

کرنے والا ہوتا تو اس پر لامحالہ تاوان واجب ہوتا کیونکہ تلف کرنے کا تاوان خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔ معتق پر تاوان کا وجوب دراصل بوجہ نصِ صریح ہے اور وہ نص مطلق حالتِ یُسر میں وارد ہوئی ہے اور یُسر (خوشحالی) کی حالت حالتِ صحت میں ہی متصور ہوسکتی ہے کیونکہ اس وقت تمام مال خالصتًہ اسی کا ہوتا ہے اور حالتِ مرض خصوصًا مرض الموت میں اس کے مال و دولت کے ساتھ اس کے ورثاء کا حق بھی متعلق ہو جاتا ہے چنانچہ اس وقت کسی وارث کے لئے نہ تو اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے اور نہ کسی اجنبی کو تہائی مال سے زیادہ نیکی کے طور پر دے سکتا ہے۔ اور بجز تہائی مال میں نہ اس کی ضمانت صحیح ہوسکتی ہے اور نہ اعتاق۔ تو مرض کی حالت مطلق خوشحالی کی حالت نہ قرار پائی اور نہ ہی ملکِ مطلق کی حالت ٹھہری تو اس مسئلے میں معاملہ اپنے اصل قیاس پر باقی رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ تاوان عتق کا وجوب صلہ رحمی اور نیکی کے طور پر ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ معتق کی طرف سے شریک کے حصے میں کوئی خلل واقع ہوا ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ مُعتق اگر تنگدست ہو تو اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور صلہ رحمی کے واجبات جب قبضہ میں نہ لے گئے ہوں تو موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیساکہ اقارب کا نان نفقہ اور زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے لئے اشارہ کیا کہ تاوان اگر مریض پر واجب ہو اور اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے تو یہ وارث کے مال سے ہوگا کیونکہ شریعت نے مرض الموت میں صرف ایک تہائی مال مریض کا قرار دیا ہے جبکہ دو تہائیاں ورثاء کے لئے ٹھہرائی ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری لمحات میں تمہارے مال و دولت کا ایک تہائی حصّہ صدقہ کیا ہے تاکہ تم اسے کارِ خیر میں خرچ کر کے اپنے اعمال صالحہ میں زیادتی کرسکو۔ اور حالتِ صحت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ تاوان عتق واجب تو صلہ کے طور پر ہوتا ہے پھر بقاء کی حالت میں معاوضہ بن جاتا ہے کیونکہ اس سے مضمون چیز میں ملک ثابت ہوجاتی ہے جیساکہ عوض کی شرط کیساتھ ہبہ میں ہوتی ہے یعنی ایسی صورت میں ہبہ کا انعقاد تو صلہ کے طور پر ہوگا مگر پھر معاوضہ میں تبدیل ہو جائے گا اسی طرح ضمانت منعقد تو تبرعًا ہوتی ہے حتّی کہ اس آدمی کی ضمانت صحیح نہیں ہوسکتی جو اہل تبرّع میں سے نہ ہو پھر یہ ضمانت معاوضہ میں تبدیل ہو جاتی ہے کیونکہ ضمانت اس کی نیکی کے بدلہ میں غیر کی گردن میں اس کی ملکیت واجب کر دیتی ہے یا ضمانت کا انعقاد غلام کی طرف سے بوجھ اٹھانے کے طور پر ہوتا ہے تاکہ غلام کو نفع پہنچے پھر ضامن کو اس بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ضمانت کی رقم پوری کرنے کے لئے غلام سے سعایت کرائے جیساکہ عام ضمانت میں ہوتا ہے کہ ضامن مکفول عنہ (وہ آدمی جس کی طرف سے ضمانت اٹھائی جائے) کی طرف سے اس کے ذمہ رقم اٹھانے میں تو متبرّع ہوتا ہے مگر جب مکفول لہٗ (جس آدمی کے لئے ضمانت دی جائے) کو ادائیگی کر کے مکفول عنہ کے جو کچھ ذمہ ہے اس کا مالک بن گیا تو اب یہ ضمانت معاوضہ بن گئی۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ جس شخص نے کسی سے حالت صحت میں کہا" جو کچھ تیرے لئے فلاں کے ذمہ ہے وہ میرے ذمہ ہے" پھر اس کے لئے فلاں کے ذمہ اس کی حالتِ مرض میں جو کچھ ہو وہ مریض سے لے تو اس مال کا جمیع مال سے اعتبار کیا جائے گا نہ کہ تہائی مال سے اور اس کے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا اور اگر ضمانت کی ابتداء مرض میں پائی جاتی تو ادا شدہ مال یا رقم کا اعتبار تہائی مال سے ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ ان دونوں فیصلوں میں فرق ہے۔

ساکت شریک کی وفات کے بعد ورثاء کا حق

اور اگر دونوں شریکوں میں سے وہ شریک مرجائے جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا تو اس کے ورثاء کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ سب متفقہ طور پر اعتاق یا تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرلیں کیونکہ وہ میت کے خلفاء اور قائم مقام ہیں اور مورث (میت) کو چونکہ قبل از موت یہ حق حاصل تھا لہٰذا انہیں بھی حاصل ہوگا۔ اور اگر ورثاء آپس میں بٹ جائیں بعض اسے آزاد کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں اور بعض معتق سے تاوان لینے کا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ ایسا کرسکتے ہیں جبکہ امام حسن بن زیاد نے کہا کہ انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ یا تو سب آزاد کریں یا سب سعایت کرائیں یا سب تاوان لیں۔ مگر بظاہر یہ روایت امام ابوحنیفہؒ کی لگتی ہے کیونکہ امام حسن کے نزدیک بھی صاحبین کی طرح اعتاق تقسیم نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان کے مذہب پر یہ تفریع صحیح نہیں۔ اور کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی ملک میں قائم ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق قابلِ تقسیم ہے اور اب اس کی موت کے باعث اس کا حصہ اس کے ورثاء کو منتقل ہوگیا لہٰذا یہ ورثاء اصل غلام میں شرکاء کی مانند ہوگئے کہ اگر ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کردے تو باقی ورثاء کو حق ہوتا ہے کہ اُن میں ہر ایک اعتاق، تاوان لینے یا سعایت کرانے میں سے جو چاہے اختیار کرسکتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ امام حسن والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ ورثاء کو وہی حق منتقل ہوا ہے جو خود میت کو حاصل تھا اور میت کو اس بات کا حق حاصل نہیں تھا کہ وہ بعض حصے میں تو تاوان کو اختیار کرلے اور بعض حصے میں سعایت کو۔ اسی طرح ورثاء کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ جس غلام سے سعایت کرائی جارہی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور قاعدہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مکاتب بنائے پھر وہ آدمی مرجائے تو اس کے ورثاء کو یہ حق حاصل نہیں کہ بعض تو آزاد کردیں اور بعض تاوان لیں اور بعض سعایت کرائیں انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ سب ایک ہی چیز پر جمع ہوں یا تو متفقہ طور پر آزاد کردیں یا متفقہ طور پر تاوان لے لیں۔ اسی طرح یہاں ہے پھر یہ کہ امام حسن کی روایت کے مطابق اگر ایک وارث آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا جب تک کہ سب آزاد نہ کردیں کیونکہ جس غلام سے سعایت کرائی جارہی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور اگر مولیٰ مرجائے اور کوئی ایک وارث مکاتب کو آزاد کردے تو اس کا اعتاق اس وقت تک باطل ہوتا ہے جب تک کہ سب ورثاء آزاد نہ کریں۔ اسی طرح یہاں ہے اور جب سب اس کے عتق پر اتفاق کرلیں تو بلا اختلاف آزاد ہوجائے گا۔ اور غلام کا ترکہ میت کی ملکیت متصور ہوگا جو میت کے مرد ورثاء کو منتقل ہوگا نہ کہ خواتین ورثاء کو۔ اور یہ ولاء (ترکہ) کا میت کے لئے ہونے کا فائدہ ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق معتق البعض غلام بمنزلہ مکاتب کے ہوتا ہے اور مکاتب وراثت کے ذریعے منتقل نہیں ہوتا لہٰذا اس کی ولاء (ترکہ) میت کی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔

تاوان کی شق اختیار کرنے کے بعد سعایت کرانے کا حق نہیں

جب مُعتِق آزاد کرنے کے دن خوشحال ہو اور شریک ساکت اس سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کر لے پھر اس کا ارادہ ہو کہ تاوان لینے سے رجوع کر کے سعایت کو اختیار کر لے تو کتاب الاصل میں درج ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہیں۔ اور مُعتِق کے تاوان دینے پر راضی ہونے یا حاکم کے حکم دینے اور معتق کے راضی نہ ہونے یا حاکم کے حکم نہ دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اسے اس وقت تک یہ حق حاصل ہے جب تک کہ معتق تاوان دینے کو قبول نہ کر لے یا تاوان دینے کا حاکم فیصلہ نہ کر لے اور اگر معتق تاوان دینا قبول کر لے یا حاکم فیصلہ کر دے تو پھر اس کے بعد اسے یہ اختیار حاصل نہیں۔ بعض مشائخ اس اختلاف کے قائل نہیں اور انہوں نے ابن سماعہ کی روایت کو امام محمد کے اس قول کی تفصیل یا تفسیر قرار دیا ہے جو انہوں نے ظاہر الروایۃ میں ارشاد فرمایا ہے اور اسی رائے کی طرف امام جصاص گئے ہیں اور کہا ہے کہ کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس سے امام محمد کی مراد یہ ہے کہ جب قاضی فیصلہ کر دے یا معتق خود تاوان دینے پر راضی ہو جائے تو پھر اس کے بعد دوسرے شریک کو کوئی دوسرا اختیار نہیں رہتا۔ اور بیان کیا جاتا ہے کہ امام کرخی اور جصاص نے اُس صورت کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے جس میں غصب کنندہ سے کوئی دوسرا آدمی غصب کر لے۔ اس صورت میں مغصوب منہ (جس سے کوئی چیز غصب کی جائے) جب ایک غاصب سے تاوان لینے کو اختیار کر لے پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے غاصب سے تاوان لینا چاہے تو لے سکتا ہے اِلّا یہ کہ تاوان دہندہ تاوان دینے پر راضی ہو چکا ہو یا قاضی اس کا فیصلہ دے چکا ہو تو پھر ایسا نہیں کر سکتا اور بعض فقہائے اس مسئلے میں دو روائیتیں بنائی ہیں۔ کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کو معتق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے درمیان اختیار ہے اور دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا آدمی جب ایک کو اختیار کر لے تو دوسری سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور شریک ساکت کا خود تاوان لینے کو اختیار کرنا غلام کو سعایت کرانے سے بری الذمہ قرار دینا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کرے تو اسے تاوان لینے کا حق نہیں رہتا اور سعایت کا نفس اختیار ہی بغیر قضا اور رضا کے معتق کو تاوان سے بری کرنا ہے۔ اسی طرح جب اس نے تاوان کو اختیار کر لیا تو اب غلام سے سعایت کرانے کا اختیار نہ رہا۔

ابن سماعہ والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کا معتق سے تاوان لینے کو اختیار کرنا اس کے لئے مضمون چیز (جس کا تاوان دیا جائے) میں عوض (تاوان) کے بدلے ملکیت کو واجب کرنا ہے اور یہ چیز (جو بیع کے مشابہ ہے) معتق کی رضامندی یا قضائے قاضی کے بغیر ٹھیک نہیں ہو سکتی پس جب تک ان دونوں میں سے ایک چیز نہیں پائی جائے گی اس وقت تک اس کا حق اختیار پورا نہیں ہوگا اور اسے تاوان لینے سے سعایت کرانے کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ شریک ساکت سعایت کو اختیار کر لے کیونکہ پھر اسے تاوان لینے کا اختیار نہیں رہتا چاہے غلام راضی ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام سے سعایت کرانے میں غلام کے لئے کسی عوض کے بدلے مِلک کو واجب نہیں کیا جاتا کہ وہ غلام کی رضا پر موقوف ہو۔

مسئلہ پس اگر ایک شریک اپنے دوسرے ساتھی کے حصّے کو آزاد کر دے تو غلام کا کوئی حصّہ آزاد نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق متجزی ہے (یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں) لہٰذا وہ صرف اپنے حصے میں عتق کو نافذ کر سکتا ہے دوسرے کے حصے میں نہیں اور صاحبین کی اصل کے مطابق یوں کہ اگرچہ ان کے نزدیک عتق متجزی نہیں تاہم ضروری ہے کہ عتق کا ثبوت اوّلاً مُعتِق کے اپنے حصّے میں ہو اور پھر وہاں سے دوسرے شریک کے حصّے میں سرایت کرے جب اس نے اعتاق کی نسبت دوسرے شریک کے حصّے کی طرف کی تو اس کے اپنے ذاتی حصّے میں عتق ثابت نہ ہوا لہٰذا وہ دوسرے کے حصے کی طرف بھی متعدی نہیں ہوگا۔

حمل کے تاوان کا مسئلہ اگر آزاد شدہ حاملہ لونڈی ہو تو معتق اس کے لڑکے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ حمل لونڈی کے بمنزلہ عضو کے ہے اور اعضاء بمنزلہ اوصاف کے ہوتے ہیں اور اوصاف کی الگ ضمانت نہیں ہوتی الا یہ کہ اعضاء میں ہی وجوب ضمانت کا کوئی سبب پایا جائے اور وہی مقصود ہو دوسری بات یہ ہے کہ حمل آدمیت کے اندر ایک قسم کا نقصان (کمی) ہے لہٰذا اس نقصان پر زیادہ تاوان لینا کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح وہ حمل (بچہ) جس کی ماں کو آزاد کر دیا گیا ہو اور معتق دونوں ماں بیٹا کا مالک ہو تو اسکا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ رہن میں ہے۔ اور اگر معتق لڑکے کا مالک نہ ہو جیسا کہ لونڈی کی گردن (ملکیت) ایک آدمی کو وصیت کی گئی ہو اور اس کا حمل (بچہ) دوسرے آدمی کو۔ اب اگر لونڈی کا مالک لونڈی کو آزاد کر دیتا ہے تو اس کا بچہ بھی اپنے ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا مگر لونڈی کے مالک کو بچے کا تاوان دینا ہوگا۔ کیونکہ لڑکا ملک میں اپنی ماں سے جدا ہے لہٰذا جائز ہے کہ اس کا تاوان بھی جدا ہو۔

مُتعدّد شرکاء کا غلام اگر غلام کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے اور باقی شرکاء میں سے بعض تاوان لینے کو، بعض سعایت کرانے کو اور بعض عتق کو اختیار کرنا چاہیں تو یہ ان کے لئے جائز ہے اور ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جو وہ اختیار کرے گا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے کیونکہ ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کر دینا ہر شریک کے لئے مذکورہ اختیارات کو واجب کر دیتا ہے اور ہر آدمی کے حصے کا تعلق دوسرے کے حصے سے نہیں لہٰذا ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جس کو وہ اختیار کرے گا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر اس چیز کے بارے میں جو تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہو، امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے بعد ازاں دوسرا بھی آزاد کر دے تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق ہے کہ وہ معتق اول سے اپنے حصے کا تاوان وصول کرلے بشرطیکہ وہ خوشحال ہو اور اگر چاہے تو غلام کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتا ہے یا اس سے سعایت کرا سکتا ہے کیونکہ اپنے حصے پر اس کی ملک بدستور باقی ہے لہٰذا اسے غلام کو آزادی کی طرف نکالنے کے لئے مذکورہ بالا اختیارات حاصل ہیں البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان لے چاہے وہ خوشحال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ پہلے معتق سے تاوان لینے کا حق شریک ساکت کے لئے خلاف قیاس ثابت ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کیونکہ شریک کے حصے کو تلف کرنے میں معتق کا کوئی عمل دخل نہیں مگر اس پر تاوان کا وجوب صرف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے نص سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان عتق اصل میں ضمان معاوضہ ہے۔ جب معتق اول نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ تاوان کو اختیار کر کے مضمون چیز کی ملکیت کو اس (معتق)

کی طرف منتقل کر دے اور ظاہر ہے اس انتقال سے حق ولاء بھی منتقل ہوگا۔ اور ولاء کو فسخ لاحق نہیں ہوتا لہذا شریک ساکت تاوان لینے کے حق کو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کر سکتا۔ اگر شریک ساکت معتق اول سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو اس کے لئے اولی یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دے اور اگر چاہے تو اسے مدبر یا مکاتب بنا سکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کرا سکتا ہے کیونکہ وہ تاوان دینے والے کے قائم مقام ہے اور اسے یہ حق حاصل نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان وصول کرے کیونکہ جب شریک اوّل کو معتق ثانی سے تاوان لینے کا حق نہیں تو اس کے قائم مقام کو بھی نہیں ہوگا۔ اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ و امام محمد) کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یوں بنے گی کہ جب ایک نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کے آزاد کرنے کا سوال ہی نہ رہا۔ اب دوسرا اور تیسرا اول سے صرف تاوان ہی لے سکتے ہیں اگر وہ خوشحال ہو اور اگر تنگدست ہو تو پھر غلام سے سعایت کرائیں گے۔

نصف آزادی کا مسئلہ اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جس آدمی کا ایک غلام ہو اور وہ اس کے نصف کو آزاد کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نصف ہی آزاد ہوگا اور باقی مملوک رہے گا جسے عتاق کی طرف نکالنا ضروری ہوگا اب مالک چاہے تو باقی کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو مدبر یا مکاتب بنا دے یا سعایت کرا لے جب غلام سعایت یا کتابت کی رقم ادا کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا مالک کو یہ حق نہیں کہ اس کا نصف آزاد کر کے اسے اپنے حال پر چھوڑ دے بلکہ اس کی مکمل آزادی کی کوئی صورت اختیار کرنا لازمی ہوگا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق پورا غلام آزاد ہو جائے گا مالک چاہے امیر ہو چاہے تنگدست۔ غلام پر کسی قسم کی سعایت واجب نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح مالک جب غلام کے ایک حصے یا جزء کو آزاد کر دے تو اتنا حصہ ہی آزاد ہوگا جتنا اس نے چاہا اور باقی بدستور مملوک رہے گا جسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالنے کے لئے مالک کو کوئی نہ کوئی چیز (تدبیر یا کتابت یا سعایت) اختیار کرنا پڑے گی کیونکہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے۔ دوسری بات یہ کہ مالک نے یہاں مجہول حصے کی طرف عتق کو منسوب کیا ہے لہذا اس کی تعیین کے لئے مالک کی وضاحت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد ہے۔ تو اسے تعیین کرنا پڑتی۔ اس سلسلے میں یہ چیز بھی کہی گئی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب مالک ایک مجہول حصے کی طرف عتق کو منسوب کرے تو غلام کا چھٹا حصہ آزاد ہونا چاہیے کیونکہ عُرف شرع میں "سہم" (حصہ) چھٹے حصے سے عبارت ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک آدمی نے اپنے مال میں سے ایک آدمی کے لئے ایک "سہم" (حصہ) کی وصیت کی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو مال کا چھٹا حصہ دلوایا۔ علاوہ ازیں بہت سے اہل لسان کا بھی یہ قول ہے کہ لغت میں سہم چھٹے حصے کو کہتے ہیں۔ صورت زیر بحث میں صاحبین کے نزدیک غلام مکمل آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک عتق ایسی چیز نہیں جس کے ٹکڑے کئے جا سکیں۔

مشترک غلام کو مدبر بنانے کا مسئلہ ایک غلام اگر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنے حصے کے غلام کو مُدبّر بنا دے تو اس کا حصہ مُدبّر بن جائے گا۔ پھر غلام کو مُدبّر بنانے والا شریک (مُدبِّر) اگر خوش حال ہو تو شریک ساکت کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کے غلام کو آزاد کر دے۔ اور چاہے تو مدبر بنا دے، یا مکاتب بنا دے، یا سعایت کرالے، یا تاوان لے لے، اور چاہے تو غلام کو اپنے حال پر باقی چھوڑ دے اور اگر شریک مدبر تنگدست ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے تاوان لینے کے اختیار کو چھوڑ کر باقی مذکورہ پانچ اختیارات ہوں گے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے کیونکہ ان کے ہاں اعتاق کی مانند تدبیر (غلام کو یہ کہنا کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) بھی متجزی ہے لہٰذا شریک ساکت کے لئے مندرجہ بالا اختیارات ثابت ہوں گے۔ آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے یا سعایت کرانے کا اختیار تو اس لئے کہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں باقی ہے جسے عتاق کی طرف نکالنا ضروری ہے اور شریک مُدَبِّر سے تاوان لینے کا اختیار اس واسطے ہے کہ تدبیر ہی نے غلام کو بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے تملیک کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے گویا تدبیر نے ہی ان تصرفات کے حق میں شریک ساکت کو نقصان پہنچایا ہے لہٰذا اسے مُدبّر سے تاوان لینے کا حق ہوگا اور اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار اس لیے ہے کہ حریت ابھی تک اس کے کسی جزو میں ثابت نہیں ہوئی (وہ تو مُدبِّر کے مرنے کے بعد ہوگی) لہٰذا اسے غلامی میں باقی رکھنا جائز ہوا اور یہی چیز (غلام کو اپنے حال پر چھوڑنا) اس کے لیے مفید بھی ہے کیونکہ اس سے خدمت لینے کا فائدہ اٹھا سکے گا اور جب تک مُدبِّر زندہ ہے اس وقت تک شریک ساکت کو غلام کو عتاق کی طرف نکالنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اور اگر شریک ساکت مدبر سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کرلے تو مدبر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس تاوان کی وصولی کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے کیونکہ شریک ساکت کو بھی غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل تھا جب مدبر نے شریک کو تاوان دے دیا تو اب وہ شریک کا قائم مقام بن گیا۔ جب غلام ادائیگی کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (ترکہ) مُدبر کے لئے ہوگی کیونکہ اس کی ساری آزادی اسی کی ملکیت پر ہوئی ہے وہ اس طرح کہ تاوان دینے سے شریک کا حصہ بھی اس کی ملک میں منتقل ہوگیا تھا اور اگر شریک ساکت غلام سے سعایت کرانے کا انتخاب کرلے یا اسے آزاد کر دے تو پھر ولاء (غلام کی متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی۔ کیونکہ ہر شریک کا حصہ اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مُدبّر تنگدست ہو تو اس سے شریک ساکت کو تاوان لینے کا حق نہیں کیونکہ تدبیر کا تاوان بھی تنگ حالی کی صورت میں واجب نہیں ہوتا جیسا کہ آزاد کرنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ تو باقی اس کے لیے چار اختیارات رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں پورا غلام مدبّر بن جائے گا کیونکہ اعتاق مُعجّل کی مانند تدبیر بھی ان کے نزدیک متجزی نہیں ہے۔ اور ان سے مشہور روایت کے مطابق شریک ساکت کو مدبّر سے سوائے تاوان لینے کے اور کوئی حق نہیں مدبر چاہے امیر ہو یا غریب۔ کیونکہ نقل اور تملیک کا تاوان بیع کی طرح خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔

تین مالکوں کے درمیان مشترک غلام کا مسئلہ

اگر غلام تین مالکوں کے درمیان مشترک ہو جن میں سے ایک اپنے حصے کو مدبّر بنا دے اور وہ ہو بھی خوشحال۔ پھر دوسرا مالک اپنے حصّے کو آزاد کر دے اور وہ بھی خوشحال ہو تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ مُدبّرِ سے اپنے تیسرے حصّے کا تاوان وصول کرلے اور مُدبّر غلام کی طرف رجوع کرے شریک ثالث کو مُعتِق سے تاوان لینے کا حق نہیں اور مدبّر مُعتِق سے غلام کی بطور مدبّر تہائی قیمت کا تاوان لے سکتا ہے مگر اس حصّے کا تاوان نہیں لے سکتا جو اس کو شریک ثالث کی طرف سے منتقل ہوا ہے اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ غلام مکمل مُدبّر بن جائیگا اس شریک کی طرف سے جس نے اپنے حصّے کو مدبّر بنایا تھا۔ اور اپنے شریکوں کے لئے غلام کی دو تہائی قیمت کا ضامن ہوگا چاہے خوشحال ہو یا تنگدست کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تدبیر جب قابلِ تقسیم ٹھہری اور ایک شریک نے اپنے حصّے کو مدبّر بنا دیا تو باقی دونوں شریکوں کے لئے چھ قسم کے اختیارات ثابت ہوئے پھر شریک ثانی نے جب اپنے حصّے کو آزاد کر دیا تو اس نے اپنے ایک اختیار (یا حق) کو پورا کرلیا لہٰذا اس کے لئے مدبّر سے تاوان لینے کا حق نہ رہا البتہ شریک ساکت (یا ثالث) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مدبّر سے تاوان وصول کرے۔ کیونکہ اسی نے اس کے حصّے کو تلف کیا ہے مگر معتق سے تاوان نہیں لے سکتا کیونکہ معتق کا تاوان اصل میں تاوانِ معاوضہ ہوتا ہے اور تاوانِ معاوضہ تاوانِ تملک ہوتا ہے وہ اس طرح کہ تاوان کے مقابلے میں مضمون چیز کا ملکیت ہوتی ہے جیسا کہ غاصب کے تاوان دینے کے مقابلے میں مغصوبہ چیز کی ملکیت ہوتی ہے زیرِ بحث مسئلے میں معتق اگر تاوان دے تو وہ مضمون شے کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ تدبیر کا عمل مدبّرہ پر تاوان کے وجوب کا سبب ہے اور جب مدبّر نے تاوان دے دیا تو مضمون چیز کی ملکیت بھی اس کے لئے ثابت ہوگئی لہٰذا مضمون چیز کی ملکیت جب اس کو منتقل ہوگئی تو اب کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکے گی۔ لہٰذا مُعتق سے تاوان لینا مشکل ہے۔ دوسری بات یہ کہ مُدبّر کے لئے تدبیر کی وجہ سے حق ولاء ثابت ہوچکا ہے اور ولاء کو فسخ لاحق نہیں ہوتا لہٰذا اُسے مُدبّر کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا مشکل ہے۔ البتہ مُدبِّر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ معتق سے اپنے تدبیر شدہ حصّے کا تاوان وصول کرے کیونکہ معتق ہی نے اپنے حصّے کو آزاد کرکے اس کے حصّے کو خراب کر دیا ہے وہ اس طرح کہ مدبّر اب اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ لہٰذا وہ مدبّر کو اس کے تدبیر شدہ حصّہ کا تاوان دے گا۔ اور مدبّر نے جو تاوان شریک ثالث کو دیا ہے، اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شریک ثالث کا حصّہ اس کی طرف منتقل ہوگیا ہے اور اب یہ اس کے قائم مقام ہے تو جس طرح شریک ثالث کو غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل تھا، اسے بھی حاصل ہوگا۔ اور مدبّر مُعتِق سے جو تاوان لیتا ہے اسے تاوانِ معاوضہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ وہ مدبّرہ شدہ حصے کا تاوان ہے اور مدبّر دوسرے کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ضرورةً اس تاوان کو تاوانِ جُرم قرار دیا جائے گا اور اگر مدبّر چاہے تو اپنے مدبّر کردہ حصّہ کو آزاد بھی کرسکتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے آزاد کرنے سے اس کے حصّے کی ملکیت زائل نہیں ہوئی اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کرا سکتا ہے جیسا کہ دو میں سے ایک شریک کے آزاد کرنے میں ہوتا ہے اور اگر اس نے مُعتِق سے تاوان لے لیا تو معتق کو یہ حق حاصل ہوگا کہ

وہ غلام سے سعایت (کمائی) کرائے کیونکہ مدبّر نے اسے اپنا قائم مقام بنا دیا ہے۔ تو جیسے اسے غلام سے سعایت کرانے کا حق تھا اسے بھی ہوگا۔ مدبّر کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ معتق سے اس تہائی قیمت کا تاوان لے جو اس نے شریک ثالث کو ادا کی ہے کیونکہ مدبّر اگرچہ اس تہائی کا مالک فیصلہ تاوان کے وقت بنا ہے مگر ملکیت کی نسبت اس کی طرف غلام کو مدبّر کرنے کے وقت سے ہے اور ثبوت ملکیت سے قبل اگر کسی چیز میں ملکیت کی نسبت ہو جائے تو وہ بھی ایک قسم کا ثبوت ہی ہوتا ہے لہٰذا اس کی ملکیت معتق کے حق میں ظاہر نہیں ہوگی اور نہ معتق اس حصّے کا تاوان دے گا۔

زیر بحث مسئلے میں صاحبین کے نزدیک تدبیر (غلام کو مدبّر بنانے کا عمل) جب متجزی نہیں ہے تو سارا غلام مدبّر بن گیا اور مدبّر باقی دو شریکوں کو دو تہائی قیمت ادا کرے گا چاہے وہ امیر ہو یا تنگدست کیونکہ اس کی تدبیر ہی کی وجہ سے ان دونوں کا حصہ خراب ہوا ہے۔ یہاں غلام پر سعایت واجب نہیں ہوگی بخلاف مسئلۂ اعتاق کے کیونکہ اعتاق (آزاد کرنے) سے اس کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعایت کرتا ہے اور یہاں تدبیر سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی بلکہ سارے کا سارا غلام ہی رہتا ہے اور مدبّر کی کمائی بھی مالک کی ہوتی ہے لہٰذا اس سے سعایت کرانا مشکل ہے۔

ایک شریک کے خلاف گواہی کی صورت

اسی اصل کی بنیاد پر جب ایک شریک دوسرے کے خلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی گواہی دے۔ وہ یوں کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنے دوسرے ساتھی کے خلاف یہ گواہی دے کہ اس نے اپنے حصّے کو آزاد کر دیا ہے اور وہ ساتھی انکار کرتا ہو تو اس کی اپنے ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہیں ہوگی۔ ہاں اس کا اپنی ذات کے خلاف اقرار تو جائز ہے مگر ساتھی کے خلاف جائز نہیں۔ ایسی صورت میں گواہی دینے والے کا حصہ نہ تو آزاد ہوگا اور نہ وہ اپنے ساتھی کو تاوان دے گا۔ البتہ وہ غلام امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اپنے دونوں مالکوں کو ان کے حصہ کی قیمت ادا کرنے کے لئے سعی کرے گا۔ چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا تنگدست۔ اور صاحبین کے نزدیک جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اگر وہ خوشحال ہو تو غلام کے ذمہ گواہ شریک کیلئے کوئی سعایت نہیں اور اگر وہ تنگدست ہو تو شاہد کے لئے غلام کو سعایت کرنی ہوگی۔

ایک شریک کی اپنی ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور اگر دو آدمی ہوتے تو بھی انکی شہادت قبول نہ ہوتی کیونکہ وہ اپنی گواہی سے تاوان (حق) کو اپنی طرف کھینچ رہے ہیں نیز وہ اس طرح اپنے لئے حق تاوان کو ثابت کر رہے ہیں اور حدیث نبوی کے مطابق تاوان کو اپنی طرف کھینچنے والے کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اپنے ساتھی کے خلاف گواہی دے کہ اس نے خود اپنے حصّے کو خراب کرنے کا اقرار کر لیا ہے کیونکہ وہ خود اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصّے کو آزاد کر دیا ہے تو گویا اس کا حصّہ بھی خراب ہو گیا ہے۔ مگر اپنے ساتھی کے خلاف اس کی شہادت اور اقرار اگرچہ جائز نہیں لیکن اپنے خلاف تو جائز ہے کیونکہ انسان اپنی ذات کے خلاف اگر کوئی اقرار کرے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے خصوصاً ان معاملات میں جن میں اسے نقصان بھی پہنچ رہا ہو شریک شاہد کا اپنا حصہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے حصے کے اعتاق (آزادی) کا نہیں بلکہ خراب ہونے

کا اقرار کیا ہے اس نے تو اپنے شریک کے حصے میں آزادی کا اقرار کیا ہے مگر یہ کہ اس کا اپنے شریک کے حصے میں آزادی کا اقرار اس کے شریک کے حق میں نافذ نہ ہوا۔ اور نہ شاہد اپنے شریک کو کسی قسم کا تاوان دے گا کیونکہ اس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا۔ باقی رہا امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کہ غلام دونوں مالکوں کے حصے کی قیمت کے لئے اہتمام کرے گا تو وہ اس لئے کہ ایک شریک کا اپنے حصے کو خراب کر دینے کا اعتراف اس امر کا مقتضی ہے کہ غلام کو بذریعہ سعایت آزادی کی طرف نکالا جائے اور غلام دونوں مالکوں (شاہد اور مُنکِر) کے لئے نصف نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے مُنکِر امیر ہو یا تنگدست۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق مُنکِر کی امارت اور عزبت دونوں حالتوں میں غلام پر سعایت واجب ہو جاتی ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ شاہد کے لئے سعایت کرانے کا حق کیوں ہے چاہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) امیر ہی کیوں نہ ہو؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاہد کو اس بات کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اسے مُعتِق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل ہے۔ اب تاوان لینا تو مشکل ہے کیونکہ اپنے ساتھی کے خلاف اس کا اقرار جائز نہیں لہٰذا غلام سے سعایت کرانے کا حق اس کے لئے باقی رہا۔ اور مُنکِر کے لئے سعایت کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے زعم میں اگرچہ اس کا حصہ بدستور اس کی مِلک میں ہے مگر اپنے شریک کے اقرار کی وجہ سے اسکا اپنے حصے میں تصرف کرنا مشکل ہے لہٰذا اسے سعایت کا حق حاصل ہو گا۔

صاحبین کے نزدیک مُنکِر اگر خوشحال ہو تو شاہد کے واسطے غلام کے ذمہ کوئی سعایت نہیں۔ کیوں کہ شاہد کو گمان ہے کہ اس کے ساتھی کے اپنے حصہ کو آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے اور وہ مُعتِق سے صرف تاوان کا مستحق ہے کیونکہ ان کی اصل کے مطابق خوشحالی کے ساتھ سعایت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر مُنکِر تنگدست ہو تو شاہد کو حق ہے کہ وہ غلام سے سعایت کرائے باقی رہا مُنکِر تو اسے بالاتفاق ہر حال میں سعایت کرانے کا حق حاصل ہے چاہے خوشحال ہو چاہے تنگدست کیونکہ اس کا حصہ اسی کی مِلک میں ہے اور نہ اُس کی طرف سے اعتاق کا اقرار پایا گیا ہے۔ اور اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک سعایت کرانے سے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ مُنکِر اور شاہد ہر دو کی ملکیت اپنے اپنے حصے پر قائم ہے۔ اس لئے کہ اعتاق قابل تقسیم ہے تو جب دونوں نے آزاد کر دیا تو ان کا عتق نافذ ہو گیا اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ عتق (آزاد کرنا) دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں غلام سے سعایت کرائیں اور غلام ادائیگی کر دے تو بھی ولاء دونوں مالکوں کے لئے ہو گی۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق شاہد کے حصے میں ولاء موقوف ہو گی کیونکہ شاہد کے خیال میں تمام ولاء اس کے شریک کے لئے ہو گی۔ اس لئے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے اور شریک اعتاق کا مُنکِر ہے لہٰذا آدھی ولاء تو اسے دی جائے گی اور آدھی شاہد کے لئے موقوف رہے گی۔

مسائل | اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف (عتق کی) گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو اولاً ہر ایک سے اپنے ساتھی کے دعوی کے خلاف قسم لی جائے گی کیونکہ ان

میں سے ہرایک اپنے ساتھی کے خلاف دعوی کر کے اپنے ساتھی پر تاوان یا غلام پر سعایت کے وجوب کا دعوی کر رہا ہے اور اس کا ساتھی انکار کر رہا ہے لہٰذا ہر ایک اپنے ساتھی کے لئے قسم اٹھائے گا جب دونوں قسم اٹھادیں تو غلام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر شریک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا کیونکہ ہر شریک کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اس کے واسطے تاوان یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کا حق ہے۔ اب دوسرے ساتھی سے تاوان لینا تو مشکل ہے کیونکہ وہ عتق سے منکر ہے لہٰذا غلام سے کمائی کرانے کا حق باقی رہے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں شریکوں کے خوشحال یا تنگدست ہونے میں کوئی فرق نہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو پھر کسی کے لئے غلام سے کمائی کرانے (سعایت) کا حق نہیں کیونکہ ہر ایک اپنے ساتھی کے خلاف تاوان کا مدعی ہے اور اسے معلوم ہے کہ دوسرے ساتھی کی خوشحالی کی صورت میں اسے سعایت کا حق حاصل نہیں لہٰذا جس چیز سے اس نے خود غلام کو بری قرار دے دیا وہ اس کے لئے ثابت نہیں ہوگی اور اگر دونوں تنگدست ہوں تو غلام ہر ایک کو کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا کیونکہ ہر ایک کا خیال ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے ساتھی کو آزاد کر دیا ہے اور وہ تنگدست ہے لہٰذا اس کے لئے صرف سعایت کا حق ہے اور اگر ان میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو غلام خوشحال کے لئے تو سعایت کرے گا لیکن تنگدست کے لئے سعایت نہیں کرے گا کیونکہ خوشحال کو پتہ ہے کہ اس کے ساتھی پر تاوان نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ تنگدست ہے لہٰذا اس کے لئے صرف غلام سے سعایت کرانے کا حق ہے اور تنگدست بھی جانتا ہے کہ اس کے حصے کا تاوان اس کے ساتھی پر ہے کیونکہ وہ خوشحال ہے دوسرے یہ کہ اس نے اپنے خوشحال ساتھی کے خلاف اقرار کر کے غلام کو سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے۔

پھر وہ غلام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک بدستور غلام ہے جب تک کہ کمائی کر کے اپنے مالکوں کو ادائیگی نہ کر دے کیونکہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد ہے البتہ سعایت کی رقم اس پر قرض ہے کیونکہ ہر ایک کے خیال میں وہ اس کے ساتھی کی طرف سے آزاد ہے اور جو آدمی اپنے مملوک غلام کی آزادی کا اقرار کر لے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

○ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ایک آدمی غلام سے یہ کہے کہ "اگر تو کل اس گھر میں داخل ہوا تھا تو تو آزاد ہے" اور دوسرا یہ کہے کہ "اگر تو کل داخل نہیں ہوا تھا تو تو آزاد ہے" اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ وہ کل داخل ہوا تھا یا نہیں تو غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے دونوں مالکوں کے واسطے سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر وہ تنگدست ہوں تو وہ اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا اور اگر وہ خوشحال ہوں تو کسی کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو تنگدست کے لئے اپنی قیمت کے ¼ حصہ کے لئے سعایت کرے گا اور

خوشحال کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور امام محمدؒ کا اس سلسلے میں قول یہ ہے اگر وہ دونوں خوشحال ہوں تو سعایت نہیں کرے گا اور اگر تنگدست ہوں تو اپنی تمام قیمت کے واسطے ان کے لئے سعایت کرے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے آزاد کر دیا ہے تو یہ صورت ایک دوسرے کے خلاف آزاد کرنے کے اقرار کے مترادف ہوگئی دوسری بات یہ ہے کہ جس آدمی نے بغیر سعایت لئے نصف غلام کو آزاد کیا ہے وہ مجہول ہے کیونکہ ان میں سے حانث مجہول ہے لہٰذا جس آدمی کیخلاف یہ حکم دیا جائے کہ اس کی نصف سعایت ساقط ہے تو وہ بھی مجہول ہوگا اور جو شخص مجہول ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصف غلام تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایک ساتھی تو بالیقین حانث (قسم توڑنے والا) ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو گھر میں داخل ہوا ہوگا یا نہیں۔ اور حانث کا تعین کرنے کے لئے، کہ کس نے قسم توڑی ہے، کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں لہٰذا نصف عتق کو دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ پھر جب نصف غلام یقین کے ساتھ آزاد ہوگیا تو اس پر کل سعایت کو واجب کرنا مشکل ہوگیا لہٰذا اس پر نصف سعایت واجب ہوگی۔ پھر غلام امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق دونوں مالکوں کے لئے اپنی نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگدست۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک خوشحالی یا تنگ حالی سے سعایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اثر پڑتا ہے وہ اس طرح کہ دونوں تنگدست ہوں تو ان کے لئے سعایت کرے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو تنگ حال کے لئے سعایت کرے گا اور خوشحال کے لئے نہیں۔ اور جو کچھ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے خلاف عتق کے اقرار کی صورت ہے، صحیح نہیں کیونکہ یہاں نصف غلام کی آزادی یقینی ہے اور ایک دوسرے کے خلاف عتق کی شہادت یا اقرار کے مسئلے میں حریت یقینی نہیں کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ دونوں شہادتیں جھوٹی ہوں۔ باقی رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ جس پر بغیر سعایت کے عتق کا فیصلہ کیا جائے گا وہ مجہول ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن یہ چیز قضاء (فیصلے) کے لئے مانع نہیں جبکہ مقضی لہٗ (نصف سعایت) معلوم ہے۔ کیونکہ مقضی لہٗ جب معلوم ہو تو اس کی جانب سے جہالت کا دور کرنا دونوں فریقوں پر نصف سعایت کو تقسیم کرنے سے ممکن ہے۔ اور جب وہ مجہول ہو تو ممکن نہیں۔

پس اگر دو آدمیوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی یعنی ہر ایک آدمی نے ایک غلام کے واسطے ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا کہ "زید اگر آج اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" اور دوسرے نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "زید اگر آج اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تو آزاد ہے" پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ زید گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں۔ تو دونوں غلاموں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ جس آدمی پر یہ حکم لگایا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہے وہ مجہول ہے اسی طرح وہ غلام بھی مجہول ہے جس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ آزاد ہے۔ لہٰذا طرفین میں جہالت کے باعث آزادی کا فیصلہ ممکن نہیں اور پہلی صورت میں نصف غلام کی آزادی کا فیصلہ یقینی اور معلوم تھا اور ایسی صورت میں فیصلہ کرنا جائز ہوتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنی دس لونڈیوں میں سے ایک لونڈی کو آزاد کرے پھر اس ایک کو بھول جائے تو ایک کی آزادی یقینی ہے

اسی اصل کی بنیاد پر امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں یہ فرمایا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک آدمی ایک غلام سے یہ کہے کہ "آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تُو آزاد ہے" اور دوسرے آدمی نے دوسرے غلام سے یہ کہا کہ "آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے" پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ فلاں آدمی گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں تو ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا ¼ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی ¾ حصہ کے لئے سعایت کر کے اپنے دونوں مالکوں کو نصف نصف دے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قیاس یہ ہے کہ ہر ایک غلام اپنی کل قیمت کے لئے سعایت کرے گا جو دونوں مالکوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں غلاموں میں ایک غیر معین کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا ہے کیونکہ فلاں آدمی دو حال سے خالی نہیں یا تو آج گھر میں داخل ہوا ہو گا یا نہیں تو دونوں غلام میں سے ایک کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا مگر کوئی ایک اپنی نصف آزادی میں دوسرے سے اولیٰ نہیں تو نصف آزادی کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا لہٰذا ہر ایک کا ¼ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی ¾ کے لئے سعایت کرے گا تاکہ اسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالا جا سکے۔ جیسا کہ پچھلے مسئلے میں تھا صرف اتنا فرق ہے کہ وہاں ایک غلام تھا جس کا نصف آزاد ہوتا ہے اور باقی نصف کے لئے وہ سعایت کرتا ہے اور یہاں دو غلام ہیں اور دونوں میں سے ایک غیر معین کا نصف آزاد ہوا ہے لہٰذا ہر ایک غلام کے حصے میں چوتھائی آزادی آئے گی اور باقی اپنی قیمت کے ¾ کے لیے سعایت کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جس غلام کے حق میں آزادی کا حکم دیا جائے اور جس مالک کے خلاف حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے دونوں مجہول ہیں لہٰذا جب دونوں نامعلوم ہیں تو آزادی کا فیصلہ کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا ہر غلام اپنی کل قیمت کے لیے سعایت کرے گا بخلاف گذشتہ مسئلے کے۔ کیونکہ وہاں جس غلام کی آزادی کا حکم لگایا جا رہا ہے وہ مجہول نہیں ہے۔

○ اسی قسم کا وہ مسئلہ جسے ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک یہ کہے کہ اسکے ساتھی نے اپنے حصے کے غلام کو آج سے سال قبل آزاد کر دیا تھا اور میں نے اپنے حصے کو آج آزاد کیا ہے اور اسکا ساتھی کہے کہ میں نے تو آزاد نہیں کیا تھا البتہ تو نے آج آزاد کر دیا ہے لہٰذا اپنے عتق کی وجہ سے نصف قیمت کا مجھے تاوان دے۔ تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہو گا کیونکہ اس کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے آج آزاد کیا ہے نئے سرے سے آزاد کرنا نہیں بلکہ آزادی کا اقرار ہے اور یہ اقرار اپنے ساتھی کے آزاد کر دینے کے اقرار کے بعد حاصل ہوا ہے لہٰذا اس کے ساتھی کا تاوان لینا صحیح نہیں۔ اور اگر یہ کہے کہ میں نے تو غلام کو کل آزاد کیا ہے البتہ میرے ساتھی نے سال قبل آزاد کر دیا تھا تو یہ گویا اس نے اپنے آزاد کرنے پر دلیل قائم کر دی لہٰذا وہ اپنے ساتھی کو تاوان دینے کا ضامن ہو گا کیونکہ اعتاق کا ظہور اس کی طرف سے بینہ کے ساتھ ہوا ہے پس اپنے شریک کے خلاف سابقہ آزادی کا دعویٰ اس کی طرف سے ظہور اعتاق کو

دلیل کیساتھ مانع نہیں ۔ البتہ اعتاق کا ظہور اسکے اقرار کے ساتھ منع ہو گا (واللہ عزوجل الموفق)

پانچویں فصل

اعتاق کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتاق (آزاد کرنے) کے کئی ایک احکام ہیں ۔ ان میں بعض اصلی اور بعض تابع ہیں ۔

اصلی حکم اعتاق کا حکم اصلی عتق کا ثبوت ہے کیونکہ اعتاق، عِتق (آزادی) ثابت کرنے کو کہتے ہیں اور عتق لغت میں طاقت و قوت سے عبارت ہے ۔ جب پرندہ طاقتور ہو جائے اور اپنے گھونسلے سے اُڑ جائے تو کہا جاتا ہے "عتق الطائر" یعنی پرندہ طاقتور ہو کر اڑ گیا اور عرفِ شرع میں عتق کسی ذات کے لئے ایسی حکمی (یا معنوی) قوّت کا نام ہے جس کے ذریعے وہ اپنے اُوپر سے غلبہ اور ملکیت کے ہاتھ کو دفع کر سکے ۔ چنانچہ عِتق کے مقابلے میں جو چیز آتی ہے وہ رِق (غلامی) ہے اور "رق" لغت میں ضعف (کمزوری) سے عبارت ہے ۔ کہا جاتا ہے ثوبٌ رقیقٌ یعنی کمزور کپڑا ۔ اور عرف شرع میں اس سے مراد وہ حکمی کمزوری ہے جس سے آدمی ملکیت کا محل بن جاتا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں عتق سے مراد تحریر ہے جس کا معنیٰ ہے حرّیت کو ثابت کرنا اور "حُریۃ" کہتے ہیں خلوص (خالص ہونے) کو چنانچہ کہا جاتا ہے ۔ طین حرٌّ یعنی خالص مٹی اور "ارضٌ حرّۃٌ" جبکہ زمین پر خراج کا ٹیکس نہ ہو ۔ اور عرف شرع میں حریت سے مراد ملک اور غلامی سے خالص (خالی) ہونا ہے اور یہ ثبوتِ عتق کا حکم اعتاق کی جملہ اقسام کو شامل ہے ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ عتق اگر فوری نافذ کیا جائے تو یہ حکم اسی وقت ثابت ہو گا اور اگر اعتاق کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو تو یہ حکم شرط اور وقت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہو گا ۔ اور محل عتق (غلام) اس سے پہلے تمام احکام میں اپنے مالک کی ملک میں رہے گا البتہ جب عتق کو مطلق موت کی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے جسے تدبیر کہتے ہیں تو احناف کے نزدیک ملکیت میں نہیں رہے گا اور اسی طرح ام ولد بنانے کی صورت میں ۔

حالت صحت یا مرض کا اعتاق پھر یہ اعتاق کا حکم کبھی تو تمام غلام میں ثابت ہوتا ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جائے اور کبھی بعض حصّہ میں ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتاق دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا ۔ یا تو مالک کی حالت صحت میں واقع ہو گا یا حالت مرض میں ۔ اعتاق اگر مالک کی حالتِ صحت میں واقع ہو تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس مالک کا کوئی اور مال ہو یا نہ ہو اور چاہے اس پر قرض ہو یا نہ ہو کیونکہ ورثاء یا قرض خواہ کا حق انسان کی حالت صحت میں اس کے مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ۔ پس اعتاق چونکہ خالص اس کی اپنی ملک میں پایا گیا ہے جس میں کسی کا کوئی حق نہیں لہٰذا نافذ ہو گا ۔ اور اگر اِعتاق (آزاد کرنا) حالت مرض میں واقع ہو تو پھر دیکھا جائے گا

کہ اگر اس آدمی کا غلام کے سوا دوسرا مال بھی ہے اور پورا غلام تہائی مال سے نکل سکتا ہے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے جس میں ورثاء کا کوئی حق نہیں۔ ورثاء کا حق صرف دو تہائی مال میں ہے اور اس میں اصل چیز وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری وقت میں تمہارے تہائی مال کو تم پر صدقہ کیا ہے تاکہ تم اپنے اعمال خیر میں زیادتی کر سکو۔ اور اگر پورا غلام تہائی مال سے نہ نکلتا ہو مگر ورثاء تہائی مال سے زائد غلام کو آزاد کرنے کی اجازت دے دیں تو بھی پورا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ پورے غلام کے آزاد ہونے میں رکاوٹ ورثاء کا حق تھا جب انہوں نے خود ہی اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہو گئی لہٰذا سارا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ تہائی مال سے زائد حصّہ کو آزاد کرنے کی اجازت نہ دیں تو اس کا ⅓ حصّہ آزاد ہو جائے گا اور باقی ⅔ کے لئے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر آدمی کا غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور ورثاء اجازت دے دیں تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا اور اگر اجازت نہ دیں تو تہائی حصّہ آزاد ہو گا اور باقی ⅔ کے لئے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا اور اس پر دلیل حضرت ابو قلابہ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت اپنے غلام کو آزاد کر دیا اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے تہائی حصے کو آزاد فرمایا اور باقی قیمت کے ⅔ حصّہ کے لئے غلام سے سعایت کرائی۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مرض الموت میں اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہے کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جائز قرار دیا۔ اس بنیاد پر کہ مرض الموت میں اعتاق ایک قسم کی وصیت ہے جسے تہائی مال سے اعتبار کیا جائے گا۔ دوسرے یہ حدیث اس قول کے باطل ہونے پر بھی دلیل ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "شریعت میں سعایت کا کوئی وجود نہیں کہ اس سے سعایت (کمائی) کرائی جائے"۔ یہ بات اُس وقت ہے جب مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو اور اگر اس پر قرض ہو اور اتنا قرض ہو کہ وہ غلام کی قیمت سے زیادہ ہو اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال بھی نہ ہو یا دیگر مال ہو تو سہی مگر سب قرض میں غرق ہو تو وہ غلام آزاد تو ہو جائے گا مگر قرض خواہ کے واسطے اپنی تمام قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ اور وصیت کو رد کر دیا جائے گا کیونکہ قرض کا اتارنا وصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہے مگر عتق کو چونکہ توڑا نہیں جا سکتا اس لئے عتق واقع تو ہو جائے گا لیکن غلام پر سعایت لازم ہو گی۔ چنانچہ ابوالاعرج سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت غلام کو آزاد کر دیا اور اس پر قرض موجود تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ غلام کمائی کر کے قرض کو پورا کرے۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ اور اگر دین (قرض) غلام کی کل قیمت کو گھیرے ہوئے نہ ہو یعنی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض ایک ہزار ہو اور غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو وہ وصیت کو رد کرتے ہوئے قرض خواہ کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور اس کا باقی نصف وصیت کے طریقے پر آزاد ہو گا اگر ورثاء نے اجازت دے دی تو باقی سارا نصف آزاد ہو جائے گا ورنہ دوسرے نصف کا تہائی حصہ مفت میں آزاد ہو گا اور وہ کل کا چھٹا حصّہ بنتا ہے۔ اور نصف کی دو تہائی کے لئے سعایت کرے گا۔

حاصل یہ کہ غلام کا چھٹا حصہ مفت میں آزاد ہو گا اور باقی $\frac{5}{6}$ حصہ کے لئے سعایت کرے گا جن میں تین حصے قرض خواہ کے لئے اور دو حصے ورثاء کے لئے ہوں گے۔

اور اگر اس کے دو غلام ہوں اور وہ مرض الوفات میں دونوں کو آزاد کر دے تو یہ صورت مسئلہ بھی مذکورہ تفصیل کے مطابق ہو گی یعنی ان غلاموں کے علاوہ بھی اگر اس کا مال ہو اور وہ دونوں کل مال کے تہائی حصہ سے نکل سکتے ہوں تو بغیر کسی عوض کے دونوں آزاد ہوں گے اور اگر تہائی مال سے تو نہ نکل سکتے ہوں مگر ورثاء اجازت دے دیں تو بھی دونوں آزاد ہو جائیں گے اور اگر ورثاء تہائی سے زیادہ کے عتق کی اجازت نہ دیں تو دونوں میں ہر ایک تہائی مال کے بقدر آزاد ہو جائیگا اور باقی حصہ کی آزادی کیلئے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر اس آدمی کا ان غلاموں کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہو اور ورثاء تہائی سے زیادہ عتق کی اجازت دے دیں تو دونوں مفت میں آزاد ہو جائیں گے ورنہ ہر ایک کا تہائی حصہ تو آزاد ہو جائے گا اور باقی دو تہائی کی آزادی میں ورثاء کے لئے کمائی کرے گا چنانچہ ہر غلام کے ضرورۃً تین حصے بنائے جائیں گے اور کل مال یعنی دونوں غلاموں کے چھ حصے بنیں گے جن میں عتق کے دو حصے غلاموں کے لئے ہوں گے اور باقی چار حصے سعایت کے ورثاء کے لئے ہوں گے۔ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو جائے گا۔ اور اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے پہلے ایک غلام مر جائے تو اس نے اپنا آزادی کا ایک حصہ تو پورا کر لیا جو اسے بطور وصیت مالک کی طرف سے حاصل ہوا تھا مگر سعایت کرنے کے جو دو حصے لازم آتے تھے وہ ضائع ہو گئے اب ان ضائع شدہ حصوں کو ورثاء اور زندہ غلام کے کھاتے میں ڈالا جائے گا چنانچہ اب کل حصے پانچ ہو جائیں گے۔ دو مرنے والے کے اور تین زندہ غلام کے اپنے پس زندہ غلام کا $\frac{1}{5}$ حصہ آزاد ہو گا اور باقی $\frac{4}{5}$ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طرح ورثاء کو چار حصے مل گئے اور ایک حصہ زندہ غلام کو اور ایک حصہ مرنے والے نے پورا کر لیا۔ چنانچہ اس طریقے سے بھی ورثاء کے چار حصے ہو گئے اور دو حصے وصیت (آزادی) کے۔ پس ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا۔

○ اور اگر غلام تین ہوں اور ان غلاموں کے علاوہ اس آدمی کا کوئی مال نہ ہو تو ہر غلام کا ایک تہائی حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی دو تہائی حصہ کے لئے ورثاء کے واسطے سعایت (کمائی) کرے گا۔ اس طرح ہر غلام کے تین حصے بن جائیں گے اور سب غلاموں کے نو حصے جن میں چھ حصے ورثاء کے لئے اور تین غلاموں کے لئے ہوں گے۔ اب اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا تو اس کے ذمہ سعایت کے جو دو حصے تھے وہ ضائع ہو گئے۔ اب ورثاء کے چھ حصوں اور باقی دو غلاموں کے دونوں حصوں کو جمع کر کے باقی غلاموں کے کل آٹھ حصے بنا دیے جائیں گے یعنی ہر غلام کے چار حصے۔ پس ہر ایک کا $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہو گا اور باقی $\frac{3}{4}$ کے لئے سعایت (کمائی) کرے گا تو اس طرح ورثاء کو چھ حصے ملے اور دونوں غلاموں کو دو اور ایک حصہ مرنے والے کو مل گیا۔ اس طرح سے بھی ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا۔ اور اگر دو غلام مر گئے تو ورثاء کے چھ حصوں اور زندہ کے ایک حصے کو جمع

کر کے باقی غلام کے کل سات حصے بنا دیے جائیں گے۔ چنانچہ زندہ کا $\frac{1}{7}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی $\frac{6}{7}$ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طریقے سے بھی ورثاء کو چھ حصے مل گئے اور باقی تین غلاموں کو یعنی دو مرنے والوں کو اور ایک زندہ کو۔ اور اس طرح ایک تہائی (وصیت کی تہائی) اور دو تہائی (ورثاء کے حصے) کا حساب سیدھا ہو گیا۔

مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مرنے والے مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو۔ اور اگر اس پر اتنا قرض ہو کہ دونوں غلاموں کی قیمت سے بھی پورا نہ ہوتا ہو تو پھر وصیت کو رد کرتے ہوئے ہر غلام اپنی کل قیمت میں قرض خواہوں کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت کو قرض کی ادائیگی کے بعد ہی پورا کیا جاتا ہے۔ اور اگر قرضہ غلاموں کی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض تو ایک ہزار ہو اور ہر ایک غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہو (یعنی کل قیمت دو ہزار) تو ہر ایک اپنی نصف قیمت میں تو سعایت کر کے آزاد ہوگا اور باقی نصف حصہ آزادی کی وصیت ہوگی۔ اب اگر ورثاء نے اجازت دے دی تو باقی نصف بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ ہر ایک کے باقی نصف کا $\frac{1}{3}$ حصہ آزاد ہوگا جو اس کے کل کا $\frac{1}{6}$ حصہ بنتا ہے، اور نصف کے $\frac{2}{3}$ کے لئے سعایت کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا $\frac{1}{6}$ حصہ بطور وصیت مفت میں آزاد ہوگا اور باقی $\frac{5}{6}$ حصہ سعایت کر کے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

○ مریض جب اپنے غلام کو آزاد کر دے اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو حریت کے احکام مثلاً شہادت وغیرہ کے سلسلے میں غلام کا معاملہ فی الحال موقوف رہے گا۔ اگر مالک تندرست ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ غلام اس وقت سے آزاد ہے جب سے مالک نے آزاد کیا تھا اور اگر مالک مر گیا تو غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق قابلِ تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم نہیں۔

تابع حکم اعتاق کے دیگر احکام مثلاً مالک ہونے کی صلاحیت حاصل ہو جانا ولایت اور شہادات کی صلاحیت کا آجانا وغیرہ احکام تو ضرور ہیں مگر یہ اعتاق کے اصلی احکام نہیں بلکہ اعتاق کے توابع اور ثمرات ہیں جو عتق کی بعض اقسام میں ثابت ہوتے ہیں اور بعض میں نہیں جیسا کہ نابالغ اور مجنون کی طرف منسوب اعتاق یا مجہول کی طرف منسوب اعتاق میں۔

اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ مُعتق (جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) یا تو اصلی ہوگی یا غیر اصلی (بعد میں آنے والی)۔ اگر جہالت اصلی ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ اعتاق کا لفظ ابتداء ہی سے مذکورین میں سے کسی غیر معین کی طرف منسوب ہو اور مضاف الیہ (جس کی طرف اعتاق کو منسوب کیا گیا ہے) مجہول ہو جائے اس وجہ سے کہ نام میں اس مضاف الیہ کا ساتھی (یا ہم نام) اس کے ساتھ مزاحم ہو جائے اب اس کا مزاحم ساتھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اعتاق اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا نہیں۔ پھر اعتاق کا احتمال رکھنے والے کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ایسا ہوگا جس میں اعتاق نافذ ہو سکتا ہے یا ایسا ہوگا جس میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اعتاق کا احتمال رکھنے والا

ہو اور اس میں اعتاق نافذ ہو سکتا ہو مثلاً یہ کہ آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے "تم میں سے ایک آزاد ہے"، یا یوں کہے "یہ آزاد ہے یا یہ" یا کہے "سالم نامی آزاد ہے یا بریع نامی"، اور کسی معین کی نیت نہ کرے۔ تو اس سلسلے کی گفتگو دو طرح کی ہے۔ ایک اس تصرف (اعتاق) کی کیفیت کے بیان میں اور دوسری اس سے متعلقہ احکام کے بیان میں۔ جہاں تک کیفیت کے بیان کا تعلق ہے۔ اس کے اندر اختلاف کو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے باقی رہا متعلقہ احکام کا بیان تو ان کی دو قسمیں ہیں۔

مولی کی زندگی سے متعلقہ احکام

ایک قسم تو وہ ہے جو مولی کی زندگی میں اعتاق کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسرے قسم کے احکام مولی کی وفات کے بعد تعلق رکھتے ہیں۔ مولی کی زندگی میں اعتاق سے متعلقہ احکام کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولی کو دونوں غلاموں سے کسی ایک کے عتق کو اختیار کرنے یا معین کرنے سے پہلے پہلے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ حق اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مولی کے تعین سے پہلے غلاموں پر کوئی زیادتی کر دی جائے تو یہ زیادتی دو حال سے خالی نہ ہو گی یا تو مولی کی طرف سے ہو گی یا کسی اجنبی آدمی کی طرف سے۔ پھر یہ کہ یا تو جان پر زیادتی ہو گی (قتل) یا جان سے کم (کسی عضو) میں ہو گی۔ پس اگر زیادتی (جنایت) مولی کی جانب سے ہو اور جان سے کم (کسی عضو) میں ہو مثلاً یہ کہ دونوں کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔ یہ چیز بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مولی کے اختیار (کسی ایک میں عتق کے تعین) سے قبل عتق نازل نہیں ہوتا اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دونوں کے ہاتھ کو اکٹھا قطع کرے یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کو قطع کرنا اختیار (ایک غلام میں عتق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا بخلاف نفس پر زیادتی (قتل) کے جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے۔ اور اگر مولی کی طرف سے زیادتی جان پر ہو یعنی ان دونوں کو قتل کر دے۔ اب اگر اس نے دونوں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو پہلا یعنی جس کو پہلے قتل کیا وہ غلام ہو گا اور دوسرا آزاد کیونکہ جب اس نے پہلے کو قتل کیا تو گویا اس نے دوسرے کو عتق (آزادی) کے لیے متعین کر دیا جب اس کو بھی قتل کیا تو گویا آزاد کو قتل کیا لہٰذا اس پر دیت (خون بہا) لازم ہو گی اور وہ دیت مقتول کے ورثاء کی ہو گی کیونکہ دیت ورثاء کی میراث ہوتی ہے اس دیت میں مولی کے لیے کوئی حصہ نہ ہو گا کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل وارث نہیں بن سکتا۔ اور اگر مولی نے دونوں کو ایک ہی ضرب سے اکٹھا قتل کیا تو اس پر ہر ایک کی نصف دیت لازم ہے جو ان کے ورثاء کے ہو گی۔ کیونکہ مولی پر دونوں میں سے صرف ایک کی دیت لازم ہے جو آزاد ہے۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر (آزادی میں) ترجیح نہیں دی جا سکتی لہٰذا ایک آدمی کی آزادی دونوں میں پھیل جائے گی۔ یہ چیز اس امر کی تائید کرتی ہے کہ ایک غیر معین غلام میں عتق نازل ہو چکا ہے۔ اور اگر جنایت (زیادتی) کسی اجنبی آدمی کی طرف سے ہو تو اگر نفس (جان تلف کرنے) سے کم ہو مثلاً کوئی آدمی دونوں غلاموں کے ہاتھوں کو قطع کر دے تو اس پر غلاموں والی دیت لازم ہے اور وہ ہے ہر غلام کی کل قیمت کا نصف اور یہ دیت (یا دوسرے لفظوں میں "چٹی") مولی کے لیے ہو گی۔ چاہے اجنبی نے دونوں کے ہاتھوں کو اکٹھا قطع

کیا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کا قطع کر دینا مولی کے اختیار (کسی ایک کے لیے عتق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عتق ابھی نازل نہیں ہوا کیونکہ اگر عتق نازل ہو چکا ہوتا تو اجنبی پر ایک غلام کے ہاتھ کی دیت (یا تاوان) اور دوسرے آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم ہوتی۔ یعنی غلام کی آدھی قیمت اور آزاد کی آدھی دیت۔ اور اگر زیادتی اجنبی کی طرف سے نفس پر ہو یعنی اسے قتل کر دے تو قاتل دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک ہی ہوگا یا دو ہوں گے۔ اگر قاتل ایک ہو اور دونوں کو اس نے ایک ساتھ قتل کیا ہو تو قاتل پر ایک تو ہر غلام کی نصف قیمت لازم ہے جو مولی کے لیے ہوگی اور دوسرے ہر ایک کی نصف دیت بھی لازم ہے جو ان کے ورثاء کے لیے ہوگی۔ یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ عتق ایک غیر معین غلام میں نازل ہو چکا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دونوں کے ایک ساتھ قتل کرنے میں دونوں کی کل قیمت لازم ہوتی مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم ہوئی ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک آزاد تھا اور دوسرا غلام اور آزاد کے قتل سے دیت لازم ہوتی ہے اور غلام کے قتل سے قیمت پھر دیت ورثاء کے لیے ہوتی ہے اور قیمت مولی کے لیے۔ دیت اور قیمت کا دونوں میں منقسم ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر ایک کی ایک حال میں دیت واجب ہوتی ہے اور ایک حال میں قیمت۔ کیونکہ ہر ایک کے آزاد ہونے کا بھی احتمال ہے اور غلام ہونے کا بھی لہٰذا دیت اور قیمت دونوں احوال کے اعتبار سے تقسیم ہوں گی جیسا کہ ہمارے ائمہ کا قاعدہ ہے۔

اور اگر اجنبی آدمی نے دونوں غلاموں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو قاتل پر پہلے غلام کی قیمت لازم ہوگی جو مولی کیلئے ہوگی اور دوسرے کی دیت جو اس کے ورثاء کیلئے ہوگی۔ کیونکہ پہلے کا قتل دوسرے کے عتق کیلئے تعین کو واجب کرتا ہے پس پہلے نے دوسرے کو متعین کر دیا اور اجنبی نے خطاءً آزاد اور غلام کو قتل کیا ہے۔ اور اگر قاتل دو ہوں ہر ایک نے ایک ایک غلام کو قتل کیا ہو تو اگر دونوں کا قتل اکٹھا واقع ہوا ہو تو ہر قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت واجب ہے جو آدھی مولی کے لیے اور آدھی ورثاء کے لیے ہوگی اور دونوں قیمتوں کا واجب کرنا دراصل قیمت اور دیت کو واجب کرتا ہے اس آدمی کے قول کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ ظاہر میں عتق نازل نہیں ہوا کیونکہ ہر قاتل نے خطاءً غلام ہی کو قتل کیا ہے اور غلام کا قتل صرف قیمت کو واجب کرتا ہے۔ اور نزول عتق کا قول کرنے والوں کے مطابق دیت واجب نہیں ہوئی کیونکہ جس آدمی پر دیت واجب ہوگی وہ مجہول ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ دونوں میں سے کس پر دیت واجب ہوگی اور شک کے ساتھ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں اور قیمت تو یقینی ہے لہٰذا وہ واجب ہوگی بخلاف اس وقت کے جب کہ قاتل ایک ہو کیونکہ وہاں جس قاتل پر دیت ہوتی ہے، وہ معلوم ہے اس میں کوئی جہالت نہیں۔ البتہ اس بات میں جہالت ہے کہ کس غلام کی قیمت ہوگی چنانچہ وہاں دونوں کی آدھی آدھی قیمت اور آدھی آدھی قیمت قاتل پر لازم ہوتی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ دونوں قیمتیں مولی اور ورثاء میں تقسیم کیوں ہوتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بدل کا مستحق مولی ہے اور دوسرے بدل کے مستحق ورثاء

ہیں۔ پھر مولی اور ورثاء میں سے ہر فریق ایک حال میں مستحق بنتا ہے اور ایک حال میں نہیں۔ پھر اس صورت میں دونوں غلاموں کی قیمتوں کا واجب ہونا عتق نازل نہ ہونے کے قول کی دلیل ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں کا قتل ایک دوسرے کے بعد ہوا ہو تو پہلے قاتل پر مولی کے لیے غلام کی قیمت لازم ہے اور دوسرے قاتل پر ورثاء کے لیے دیت کیونکہ ایک نے غلام کو قتل کیا اور دوسرے نے آزاد کو۔ اس لیے کہ پہلے کے قتل نے دوسرے کی حریت کو متعین کر دیا۔ اور پہلے کی غلامی کو۔

مسائل: اگر دونوں مملوک (جنہیں مولی نے کہا تھا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے) لونڈیاں ہوں پھر دونوں میں سے ہر ایک لڑکا جنے یا صرف ایک نے لڑکا جنا پھر مولی نے ایک کے عتق کو اختیار کیا یعنی اس کے عتق کا تعین کیا تو وہ اور اس کا بیٹا آزاد ہو جائے گا دوسری کے لیے چاہے بیٹا ہو یا نہ ہو یہاں "تخییر" کے قول پر لونڈی کا آزاد ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ عتق دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر نازل تھا۔ مولی کے بیان نے غیر معین کو معین کر دیا پس معینہ لونڈی آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گا۔ باقی رہا "تعلیق" والے قول کے مطابق تو اگرچہ عتق نازل نہیں ہوا تاہم ایک کے اندر نزول عتق کا سبب منعقد ہو گیا اور یہ سبب لڑکے کی طرف بھی سرایت کرے گا جیسا کہ ام ولد اور مکاتب بنانے میں ہوتا ہے۔ اور اگر مولی کے آزادی کے لیے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیاں مر گئیں اور ہر ایک کے ہاں بچہ پیدا ہو چکا تھا تو مولی کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ دونوں بچوں میں سے جس کو چاہے ایک بچہ کی آزادی کو متعین کرے کیونکہ جب دونوں لونڈیاں معاً مر گئیں اور ابھی کسی ایک کا آزادی کے لیے تعین نہ ہوا تھا تو ہر بچہ اپنی ماں کی حریت یا غلامی کے وصف کے تابع ہو گا۔ پس مولی کو ان کے معاملے میں اختیار دیا جائے گا جیسا کہ اسے ان کی ماؤں کے معاملے میں اختیار دیا جاتا تھا۔ اور اگر لونڈیاں تو زندہ رہیں مگر ایک کا بچہ فوت ہو جائے تو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اور مولی کو دونوں لونڈیوں میں سے ایک کے عتق کا اختیار دیا جائے گا کیونکہ اس لڑکے کی موت سے تعیین متعلق نہ تھی جبکہ لڑکے میں آزادی کا تعیین اس کی ماں میں آزادی کے تعیین کے ساتھ ہو گا اور ماں میں تعیین کا حکم قائم ہے کیونکہ اس کی تعیین ممکن ہے۔ پس مولی نے جس کے عتق کو اختیار کیا وہ آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ بھی آزاد ہو جائیگا۔

○ اگر دونوں لونڈیوں کو ایک ساتھ کسی آدمی نے قتل کر دیا تو بوجہ مذکور بچوں کے معاملے میں مولی کو اختیار دیا جائے گا۔ مولی نے جس بچے کے عتق کا تعین کر دیا وہ آزاد ہو جائے گا اور وہ بچہ اپنی ماں کی دیت (یا تاوان) سے کسی شے کا وارث نہیں ہو گا کیونکہ اس کی آزادی مولی کے اختیار سے اور ماں کی موت کے بعد واقع ہوئی ہے لہٰذا وہ وارث نہیں ہو گا۔ اس لونڈی کی کل دیت مولی کے لیے ہو گی۔ یہ بات دلیل ہے "تعلیق" (یعنی یہ کہ زیر بحث صورت مسئلہ میں عتق نازل نہیں ہوتا بلکہ معلق ہوتا ہے) کا قول کرنے والوں کی۔ کیونکہ ماں کی متابعت میں اگر کسی ایک بچہ میں عتق نازل ہو چکا ہوتا تو مولی کا اختیار کرنا صرف تعین ہوتا اس بچہ کا جس پر عتق واقع ہو چکا تھا اور اس کا عتق ماں کی موت سے مقدم ہوتا اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوتا واللہ عزوجل اعلم۔

اگر مولی کے ایک کو آزادی کے لیے متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیوں کے ساتھ کوئی آدمی شبہ سے وطی (مجامعت) کر بیٹھے تو اس پر دونوں لونڈیوں والا مہر واجب ہوگا اور وہ مہر کی رقم دیت کی طرح مولی کے لیے ہوگی۔ یہ بات بھی "تعلیق" والے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر ایک لونڈی میں عتق نازل ہو چکا ہوتا تو اس آدمی پر ایک آزاد عورت اور ایک لونڈی کا حق مہر واجب ہوتا اور مہر کی نصف رقم لونڈیوں کے لیے ہوتی اور نصف مولی کے لیے کیونکہ جب ان کی کمائی اور دیت مولی کے لیے ہوتی ہے تو مہر بدرجہ اولی اس کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اصل ملک کے بغیر کسی چیز کی مالک نہیں بن سکتیں اور مولی بسا اوقات اصل ملک کے بغیر بھی کمائی کا مالک بن سکتا ہے جیسا کہ غاصب منصوب شے کا مالک ہوتا ہے تو جب لونڈیوں کی کمائی اور ان کی دیت مولی کے لیے قرار پائی تو ان کے مہر کی رقم بدرجہ اولی مولی کے لیے ہوگی۔

اگر مولی نے دونوں غلاموں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی "تنجیز" (ایک میں غیر معین طور پر عتق نازل ہو چکا) کے قول کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں میں سے غیر معین طور پر ایک میں عتق نازل ہو چکا تو اس نے بیع میں آزاد اور غلام کو ہر ایک کا الگ الگ حصہ بتائے بغیر، جمع کر دیا اور یہ چیز بالاجماع ناجائز ہے۔ اور "تعلیق" (عتق معلق ہے) کے قول کے مطابق بھی یہ بیع فاسد ہے کیونکہ حق حریت ثابت ہو چکا ہے اور وہ ہے دونوں میں سے ایک کے لیے سبب حریت کا منعقد ہونا اور یہ جواز بیع میں مانع ہے جیسا کہ آدمی نے غلام اور مدبر کو ایک بیع میں جمع کر دیا اور ہر ایک کی الگ قیمت کا تعین کیے بغیر دونوں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا اور مشتری کے سپرد کر دیا اور مشتری (خریدار) نے دونوں کو آزاد کر دیا تو بائع (بیچنے والے) سے کہا جائے گا کہ دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کا تعین کرے جب بائع نے عتق کے لیے ایک کا تعین کر دیا تو دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین ہو گیا اور اس میں مشتری کا اعتاق نافذ ہو گیا اور ملک فاسد کا معلوم ہونا بائع کے اختیار کرنے سے ہوگا کیونکہ جب تک وہ ایک کو آزادی کے لیے متعین نہ کرے دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین نہیں ہو سکتا، اور اگر بائع (مولی، بیچنے والا) آزاد کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے اور ان سے کہا جائے گا کہ تم ایک آزاد شدہ کی تعیین کرو اگر انہوں نے ایک میں تعیین کر دی تو دوسرا مشتری کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ مولی کی موت کے باعث عتق کو تقسیم ہونا چاہیئے (یعنی عتق دونوں غلاموں میں پھیل جائے اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے، جیسا کہ مولی بیع سے پہلے مرتا تو عتق دونوں غلاموں پر تقسیم ہو جاتا کیونکہ عتق کے تقسیم ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی سے ملک زائل نہ ہو۔ کیونکہ آزاد پر آزادی کا تقسیم کرنا محال ہے اور یہاں تو ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی لہذا تقسیم مشکل ہے۔ البتہ خیار (ایک غلام کے عتق کی تعیین کا اختیار) باقی ہے اور وارث اپنے مورث (مولی) کے قائم مقام ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (احناف کے) نزدیک خیار (تعیین کے اختیار) میں تو وراثت نہیں چلتی تو یہاں تم نے خیار میں وراثت کو کیسے جاری کر دیا؟ یہ تو تمہارا تناقض ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ

اختیار ورثاء کو وراثۃً نہیں ملا ابتداء ہی سے ورثاء کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ وہ ایک غلام کی قیمت کے مستحق تھے لہٰذا انہیں تعیین کا حق بھی ہوگا جیسا کہ بائع کے لیے تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آدمی نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر معین) کو بیچ دیا اس شرط پر کہ اسے تعیین کا اختیار ہوگا اور مشتری نے دونوں غلاموں کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ اتفاق ایسا ہوا کہ مشتری کے ہاتھ میں (اس کے ہاں) دونوں غلام مر گئے اور ادھر بائع بھی مر گیا تو بائع کے ورثاء کے لیے ابتداء ہی سے اختیار کا حق ہوتا ہے نہ کہ بطور وراثت اسی طرح یہ ہے۔

○ اگر مشتری نے غلام کو آزاد نہ کیا یہاں تک کہ بائع مر گیا تو عتق دونوں غلاموں میں تقسیم نہ ہوگا یہاں تک کہ قاضی بیع کو فسخ کر دے۔ جب قاضی نے فسخ بیع کا حکم دے دیا تو اب عتق تقسیم ہوگا اور ہر غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور یہ حکم (فسخ بیع سے پہلے عتق کا تقسیم نہ ہوگا)، اس لیے ہے کہ یہاں تقسیم ہوسکنے کی شرط فوت ہے اور وہ شرط ہے ایک میں ملک کا زائل نہ ہونا اور یہاں دو میں سے ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی ہے لہٰذا عتق دونوں غلاموں پر تقسیم ہونا مشکل ہو گیا۔ البتہ بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے شرعاً بھی اور فساد کو رفع کرنے کے لیے بھی۔ اور بیع کا فسخ قاضی کے حکم سے ہو سکتا ہے یا متعاقدان (بائع اور مشتری) کی رضامندی سے۔ پھر جب بیع فسخ ہو گئی تو ملک بائع کی طرف لوٹ آئی اب دونوں میں عتق تقسیم ہوگا اور ہر ایک کا نصف نصف آزاد ہو جائے ہوگا۔

اگر مولیٰ نے اختیار (کسی ایک کے عتق کیلئے متعین کرنے) سے قبل دونوں غلاموں کو ہبہ کر دیا یا دونوں کو صدقہ کر دیا یا دونوں پر ان کو حق مہر قرار دے کر کسی عورت سے نکاح کر لیا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ کسی ایک کو، جس کو چاہے عتق کیلئے متعین کرے اور دوسرے کا ہبہ، صدقہ اور مہر قرار دینا جائز ہوگا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک کی آزادی یا ایک میں سبب حریت کا منعقد ہو جانا، جو بھی کیفیت ہو۔ ان تصرفات (ہبہ صدقہ وغیرہ) کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہبہ یا صدقہ یا نکاح میں غلام اور آزاد کو جمع کر دیتا تو یہ تصرف غلام کے حق میں جائز ہوتا اور اسی طرح ان تصرفات میں اگر وہ غلام اور مدبر کو جمع کر دے تو یہ تصرفات غلام کے حق میں صحیح ہوں گے۔ مگر بیع کے اندر غلام اور آزاد کا جمع کرنا فساد بیع کا موجب ہوتا ہے کیونکہ جب بائع نے ایک ہی سودے میں آزاد اور غلام کو ملا دیا تو گویا اس نے ایک کی بیع کے قبول کرنے کو دوسرے کی بیع قبول کرنے کی شرط بنا دیا اور یہ شرط فاسد ہے اور ان تصرفات (ہبہ، صدقہ وغیرہ) کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب موہوب لہٗ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) یا متصدق علیہ (جس پر صدقہ کیا گیا ہے)، یا عورت نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا تو ایک غلام سے مولیٰ کی ملک زائل ہو گئی تو اب مولیٰ کو کیسے "اختیار" (تعیین کا اختیار) دیا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ "اختیار" (ایک غلام میں عتق کے تعین) سے پہلے ہی ایک سے ملک زائل ہو گئی ہے بلکہ اس کا زوال "اختیار"

پر موقوف ہے۔ جب مولیٰ اپنے اختیار عتق سے ایک غلام کو عتق کے لیے متعین کر دے تو اب اس سے اس کی ملک زائل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مولیٰ ایک غلام میں عتق کے تعین سے پہلے ہی مرگیا تو دونوں میں ہبہ، صدقہ اور مہر باطل ہو گیا کیونکہ جب مولیٰ مرگیا تو عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا (یا تقسیم ہو گیا)، اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو جائے وہ دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جا سکتا۔

○ اگر دونوں غلاموں کو اہل حرب (مسلمانوں سے جنگ کرنے والوں) نے قیدی بنا لیا تو مولیٰ کو حق ہو گا کہ وہ دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کو متعین کرے اور دوسرا اہل حرب کی ملک ہو گا کیونکہ اہل حرب بوجہ ان کی قید یا گرفتاری کے دونوں کے مالک نہیں بن سکتے کیونکہ ان میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم حق حریت اس کے لیے ثابت ہے اور یہ دونوں چیزیں انکے مالک بننے سے مانع ہیں۔ اسی لیے وہ مکاتب اور مدبر کے بھی قید کے سبب مالک نہیں بن سکتے جیسا کہ آزاد آدمی کے نہیں بن سکتے اور جب وہ دونوں غلام قید کے باعث اہل حرب کے مملوک نہ بنے تو بدستور اپنے مولیٰ کی ملک پر باقی رہے اور مولیٰ کو عتق کا اختیار حاصل تھا جب اس نے ایک کے عتق کو متعین کر دیا تو دوسرا غلام باقی رہا لہٰذا اہل حرب اس کے مالک بن جائیں گے اور اگر مولیٰ نے ابھی ایک کے عتق کو اختیار نہ کیا تھا کہ اللہ کو پیارا ہو گیا تو دونوں غلاموں میں سے اہل حرب کی ملکیت باطل ہو گئی کیونکہ جب مولیٰ مرگیا تو عتق دونوں میں تقسیم ہو گیا اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا لہٰذا ان کا مالک بننا مشکل ہو گیا۔

○ اگر اہل حرب نے دونوں میں سے ایک کو قیدی بنا لیا تو وہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے ایک یا تو بالکل آزاد ہے یا کم از کم اسے حریت کا حق حاصل ہے اور یہ دونوں چیزیں تملک (مالک بننے) سے مانع ہیں بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ نے ایک کو بیچ دیا کیونکہ مولیٰ کا اس کو بیچنا درحقیقت اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہے تو گویا اس نے اپنے مملوک کو فروخت کیا لہٰذا یہ بیع جائز ہوئی۔

○ اگر دونوں غلاموں کو کسی تاجر نے اہل حرب سے خرید لیا تو مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے عتق کے لیے متعین کر دے اور دوسرے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض خرید لے کیونکہ جب اس نے ایک کے عتق کو اختیار کر لیا تو دوسرے غلام میں اہل حرب اور مشتری (خریدار) کی ملکیت صحیح ہو گئی لہٰذا دوسرے غلام کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لے گا۔

○ اگر تاجر نے ایک ہی غلام کو خریدا اور مولیٰ نے اسی کے عتق کو متعین کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور سودا باطل ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کو جسے تاجر نے خریدا تھا دوبارہ ثمن کے عوض خرید لیا تو دوسرا آزاد ہو جائے گا کیونکہ دوبارہ اس کو خریدنا دوبارہ ملک میں لانا ہے جس سے معلوم

ہوا کہ دوسرے کو گویا اس نے عتق کے لیے متعین کر دیا ہے اور وہ آزاد ہو گیا ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے۔ پھر وہ مرض الموت کا شکار ہو گیا اور ایک غلام کے عتق کو اختیار کر لیا (اس کے عتق کو متعین کر دیا) تو یہی غلام مولیٰ کے تمام مال سے آزاد ہو گا اگرچہ اس کی قیمت کل مال کی تہائی سے زیادہ ہی ہو مثلاً یہ کہ ایک غلام کی قیمت ایک ہزار ہو اور دوسرے کی دو ہزار اور وہ آدمی اس غلام کے عتق کو اختیار کرے جس کی قیمت دو ہزار ہو۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مجہول کی طرف عتق منسوب کرنے سے عتق اسی وقت واقع ہو جاتا ہے اگر وہ اس وقت معلق ہوتا اور پھر حالت مرض میں تعین کے وقت واقع ہوتا تو پھر چاہیئے تھا کہ اسے تہائی مال سے اعتبار کیا جاتا جیسا کہ اگر نئے سرے سے مرض الموت میں آزاد کرتا تو تہائی مال سے زائد آزاد نہ ہوتا۔ واللہ عزوجل الموفق)۔

غیر معین طور پر آزاد دو غلاموں کے حقوق

ایسے دو غلاموں کو، جن میں سے غیر معین طور پر ایک کی طرف عتق منسوب ہے، یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے جھگڑا کریں اور اس مسئلہ کو عدالت میں لے جائیں اور قاضی سے مولیٰ کے خلاف امداد طلب کریں۔ جب وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جائیں تو قاضی مولیٰ کو طلب کر کے اسے حکم دے کہ وہ آزاد کو متعین کرے اور قاضی کو اسے اس معاملے میں مجبور کرنے اور لیت ولعل کرنے کی صورت میں قید کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ غلاموں کو یہ حق با اختلاف ائمہ ہر دو قول کے مطابق حاصل ہے اس قول کہ "مجہول کی طرف منسوب عتق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے البتہ اس کا تعین بعد میں مولیٰ کے اختیار سے ہوتا ہے" کے مطابق غلاموں کو مذکورہ حق اس لیے حاصل ہے کہ ایک غلام کے اندر غیر معین طور پر عتق نازل ہو چکا ہے (یا ثابت ہو چکا ہے) اور ہر ایک کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ شاید وہی آزاد ہو اور آزادی اس کا حق ہے۔ اور اپنے حق کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ دوسرے قول (مجہول کی طرف منسوب عتق معلق رہتا ہے) کے مطابق غلاموں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ حریت (آزادی) اگرچہ ابھی تک کسی ایک میں ثابت نہیں ہوئی تاہم حریت کا حق اس کے لیے ثابت ہو گیا ہے یا بالفاظ دیگر ثبوت حریت کا سبب تو منعقد ہو گیا ہے اور مولیٰ کی وضاحت ہی سے یہ حق پورا ہو سکتا ہے کیونکہ وضاحت (دونوں میں سے ایک کے عتق کی تعیین) مولیٰ پر موقوف ہے کیونکہ آزاد غلام کا اجمال (مجمل ہونا) جب مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہے تو اس کا بیان یا تفصیل بھی مولیٰ ہی کے بیان پر موقوف ہو گی۔ جیسا کہ نصوص کے معاملے میں "مجمل" اور مشترک" کے بیان میں ہوتا ہے۔ یا جیسا کہ کوئی آدمی کسی مجہول شئے کا اقرار کرے یا غلہ کی ایک بوری بیچے تو اس کی وضاحت اسی کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔

مولیٰ کے بیان کی اقسام پھر بیان (یعنی مولیٰ کی طرف سے آزاد کا تعین یا آزاد کی وضاحت) کی تین قسمیں ہیں۔

نص[1]، دلالت[2] اور ضرورت[3]۔

بیان نص: نص کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک معین کو کہے "تو ہی میری مراد تھا یا

تیری ہی میں نے نیت کی یا ارادہ کیا اس لفظ سے جسے میں نے ذکر کیا تھا، یا" میں نے اختیار کیا کہ تو آزاد ہو اس لفظ سے جسے میں نے کہا تھا" یا" تو آزاد ہے اس لفظ کے باعث جسے میں نے کہا تھا یا اس اعتاق کے باعث یا" میں نے تجھے سابق عتق کے ذریعے آزاد کیا" وغیرہ وغیرہ اور اگر اس نے کہا "تو آزاد ہے" یا میں نے تجھے گذشتہ عتق کے ذریعے آزاد کر دیا"، تو اگر اس نے ان الفاظ سے نئے عتق کا ارادہ کیا تو دونوں غلام آزاد

ہو جائیں گے۔ یہ غلام (معین) نئے اعتاق کے باعث اور دوسرا سابق لفظ کے باعث کیونکہ اختیار (ایک میں عتق کی تعین) سے پہلے پہلے ایک کو نئے سرے سے آزاد کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ آگے ہم انشاء اللہ بیان کریں گے، کہ اس نے دوسرے کے عتق کے اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ اس (اَعْتَقْتُكَ کہنے) سے میری مراد وہی عتق تھا جو مجھ پر میرے احد کما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) کہنے سے لازم تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس کے قول" اعتقتك " (میں نے تجھے آزاد کر دیا) کو اختیار عتق پر محمول کیا جائے گی۔ یعنی میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا۔

بیان دلالت: دلالت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک کو اپنی ملکیت سے نکال دے بسبب بیچنے کے یا بذریعہ ہبہ یا صدقہ کرنے کے یا نئے سرے سے آزاد کرنے، یا اسے کسی کے ہاں رہن رکھ کر، یا اسے اجرت پر دے کر یا اسے مکاتب بنا کر، یا اسے مدبر بنا کر یا اگر لونڈی ہے تو اسے ام ولد بنا کر۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جس آدمی کو دو کاموں کے درمیان اختیار دیا جائے پھر وہ ایک ایسا کام کرے جس سے اس کا ایک کام کو اختیار کرنا سمجھا جائے تو اس کام کو بطور دلالت اسی کی طرف سے اختیار بنا دیا جاتا ہے اور وہ نص (صراحت) کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا کہ اس نے یہ کہا کہ" میں نے اس کو اختیار کیا" اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ" اگر تجھ سے تیرے خاوند نے ہمبستری کی ہے تو اب تجھے کوئی اختیار نہیں کیونکہ بریرہؓ کا خاوند کو ہمبستری پر قادر بنانا دلیل ہے اس بات کی کہ اس نے اپنے لیے اس کو خاوند اختیار کر لیا ہے۔ تو یہ روایت اس معاملے میں اصل ہے۔ اور ایک غلام میں مذکورہ تمام تصرفات (اسے بیچ دینا، ہبہ کر دینا، صدقہ کر دینا وغیرہ) اس بات کی دلیل ہیں کہ اس نے دوسرے غلام میں عتق کو اختیار کر لیا ہے۔ کیونکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو منصرف فیہ (جس میں بیع، ہبہ وغیرہ کا تصرف کیا جا رہا ہے یعنی غلام) میں مبہم عتق کے اختیار (تعین) کو منافی ہیں اور وہ، وہ تصرفات ہیں جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں اور بعض تصرفات ایسے ہیں جو غلام میں مبہم عتق کے اختیار کو تو منافی نہیں لیکن، مبہم عتق کا اختیار ایسے تصرفات کو باطل کر دیتا ہے اور وہ تصرفات رہن، اجارہ، کتابتہ، مدبر بنانا، ام ولد بنانا ہیں اور عقلمند آدمی کا کوئی بھی تصرف کرتے وقت یہی ارادہ ہوتا ہے کہ اس کا تصرف صحیح ہو اور باطل ہو جانے سے محفوظ رہے تو مولیٰ کا دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کے اندر مندرجہ بالا دونوں قسموں میں سے کوئی تصرف کرنا اس امر کی دلیل ٹھہرا کہ اس نے دوسرے غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لیا ہے اور دونوں میں سے ایک معین

غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لینا (تعین کر دینا) غلام میں گذشتہ کلام کے ذریعے عتق (آزادی) نازل ہونے کی شرط ہے۔ یہ توجیہ ان فقہاء کے قول کے مطابق ہے جن کا کہنا ہے کہ عتق (آزاد ہونا) دونوں میں سے کسی میں بھی نازل نہیں ہوا۔ باقی رہے وہ فقہاء جن کا کہنا ہے کہ عتق دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر نازل ہو چکا ہے۔ ان کے قول کے مطابق توجیہ یوں ہوگی کہ یہ تصرفات ملک کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتے اور ان تصرفات (بیچنا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ) پر جرأت کرنا گویا اس متصرف فیہ غلام جس میں یہ تصرفات کئے جا رہے ہیں) میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ پس اس کے اس اقدام سے دوسرا غلام آزادی کے لیے متعین ہو گیا لہٰذا وہ مولیٰ کے صراحۃً اور دلالۃً عتق کو اختیار نہ کرنے کے باوجود ضرورۃً آزاد ہو گا جیسا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک اختیار سے پہلے مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو ہوتا ہے۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیع حتمی وقطعی ہو یا اس میں بائع (بیچنے والے)، یا مشتری (خریدار) کے لیے خیار (نظر ثانی کا حق) ہو جن فقہاء کا کہنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں غیر معین طور پر عتق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے، ان کے قول کے مطابق اس طرح کہ بیع ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور مولیٰ کا ایک غلام کو بیچنے کا اقدام کرنا گویا اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہو گا اور دوسرا ضرورۃً (لامحالہ) عتق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جن فقہاء کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق اسی وقت نازل نہیں ہو جاتا، ان کے مطابق یوں کہ مشتری کا خیار (حق پسندیدگی) بلا اختلاف مبیع (فروخت شدہ) کے مولیٰ کی ملک سے نکلنے میں مانع نہیں لہٰذا وہ منافی یا مخالف ہے اس غلام کی بیع کے جس میں مبہم عتق کا اختیار ہو۔ باقی رہی وہ بیع جس میں بائع کو خیار ہو تو ایسی شرط کو مبہم عتق کا اختیار باطل کر دیتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ غلام کی بیع صحیح ہو یا فاسد جب کہ مشتری مبیع کو قبضہ میں لے چکا ہو۔ کیونکہ بیع ملک کو زائل کرنے والی ہے۔ پس جب ایک غلام کو بیچ دیا تو دوسرا دلالۃً یا ضرورۃً عتق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جب مشتری مبیع کو قبضہ میں نہ لے تو کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کو فروخت کر دیا بذریعہ بیع فاسد کے، اور مشتری نے غلام کو قبضہ میں لے لیا تو باقی آزاد ہو جائے گا اور یہ بات بیان نہیں کہ جب مشتری نے قبضہ نہ کیا تو اس کا حکم کیا ہے اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الاملاء میں ذکر کیا ہے کہ مولیٰ جب ایک غلام کو ہبہ کر دے اور موہوب لہٗ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے یا مولیٰ غلام کو صدقہ کر دے اور متصدق لہٗ (جس کو صدقہ دیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے تو دوسرا غلام امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور ہمارے (امام محمد کے) نزدیک آزاد ہو جاتا ہے وہاں بھی امام محمد نے قبضہ نہ کرنے کی صورت کے حکم کو بیان نہیں فرمایا۔ امام جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ شرط نہیں ہے جب ایک غلام کو بیچ دیا تو دوسرا عتق کے لیے متعین ہو جائے گا چاہے مشتری (خریدار) نے مبیع غلام پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح صاحب قدوری نے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے ائمہ سے ظاہر قول یہی منقول ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کا سودا

چکادیا تو دوسرے میں عتق واقع ہوجائے گا۔ اور اسی طرح ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر مولی نے ایک غلام کی وصیت کر دی یا ایک کا سودا چکا دیا تو دوسرا آزاد ہوجائے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ صرف سودا چکانا بہر حال بیع فاسد سے کم درجہ کی چیز ہے۔ پس جب سودا چکانا مبہم عتق کا بیان ہے تو بیع بدرجہ اولیٰ بیان ہوگی اور اس سے معلوم ہوگیا کہ کتاب الاصل میں قبضہ کا ذکر شرط کے طور پر نہیں ہوا بلکہ اس کا ذکر اتفاق کے طور پر ہوا ہے یا یہ بتانے کے واسطے ہوا ہے کہ بیع فاسد میں جب مبیع پر قبضہ کر لیا جائے تو اس کا شمار ان تصرفات میں ہوتا ہے جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں۔

مسائل اگر مولی نے ایک معیّن غلام کے عتق (آزادی) کو کسی شرط کے ساتھ معلّق کر دیا مثلاً اس سے یہ کہا کہ "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" تو دوسرا آزاد ہوجائے گا۔ مذہب تنجیز (یعنی جن ائمہ کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق فوراً نافذ ہوجاتا ہے) کے مطابق اس طرح کہ تعلیق صرف ملک میں صحیح ہوتی ہے اور مولیٰ کا غلام کے عتق کو معلّق کرنا گویا اس میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ لہٰذا دوسرا ضرورۃً عتق کے لئے متعین ہوجائے گا جیسا کہ اگر وہ ایک غلام میں عتق کو فوری نافذ کرتا تو ہوتا اور مذہب تعلیق (یعنی جن فقہاء کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں عتق معلق رہتا ہے) کے مطابق اس طرح کہ مبہم عتق کا اختیار غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کو باطل کر دیتا ہے۔ ایسی صورت میں کسی غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس نے ایک کو مدبر بنا دیا۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ مولی جب ایک غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے"، پھر کہے "تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے" پھر وہ غلام جس کے عتق کو گھر میں داخلے کے ساتھ معلق کیا تھا بسبب گھر میں داخل ہونے کے آزاد ہوگیا تو دوسرا غلام آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ ایک غلام سے تو مولیٰ کی ملک کا زائل ہونا اس کی اپنی عائد کردہ شرط کے باعث ہوا۔ وہ تو ایسے ہوا جیسے اس نے اس کو نئے سرے سے آزاد کیا ہو یا بیچ دیا (اور دوسرا اس کے "احدکما حر" یعنی تم میں سے ایک آزاد ہے کہنے سے آزاد ہوگیا۔

دو مملوکہ بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کا حکم

اگر دو مملوک دو بہنیں ہوں اور مولی نے ایک بہن یا باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اب دیکھا جائے گا کہ اسے حمل ٹھہرا ہے یا نہیں ٹھہرا۔ اگر اسے حمل ٹھہر گیا تو دوسری بہن (یا باندی) بالاجماع آزاد ہوجائے گی کیونکہ وہ اس کے لیے ام ولد ہوگئی اور کسی ایک باندی کو ام ولد بنانا دوسری میں عتق (آزادی) کے لیے معاون ہوتا ہے۔ اور اگر موطوءۃ (جس سے ہمبستری کی گئی) باندی کو حمل نہ ٹھہرا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد ہوجائے گی۔ اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا اور اسی طرح اگر مولی نے شہوت کے ساتھ ایک کا بوسہ لے لیا یا شہوت سے ایک کو چھو لیا یا اس کی شرم گاہ کی طرف دیکھ لیا تو بھی دوسری آزاد ہوجائے گی اور اگر

مولی نے کسی ایک سے کوئی خدمت لی (کام کاج کرایا) تو تمام ائمہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی کیونکہ خدمت لینا ایسی چیز ہے جو ملک کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض اوقات آزاد عورت سے بھی خدمت لی جاتی ہے۔

اس مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک عاقل اور دیندار آدمی سے بظاہر اسی امر کی توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ حلال اور جائز وطی (ہمبستری) پر ہی اقدام کرے گا نہ کہ حرام پر۔ اور کسی عورت سے وطی کا حلال ہونا دو ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے یا تو ملکِ نکاح کی صورت میں یا ملکِ یمین کی صورت میں۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں ملک نکاح تو پائی نہیں گئی لہٰذا وطی کے حلال ہونے کے واسطے ملکِ یمین متعین ہو جائے گی۔ اور جب موطوءۃ: لونڈی (جس کے ساتھ وطی کی گئی) ملک کے لیے متعین ہو گئی تو دوسری خود بخود عتق کے لیے متعین ہو گئی۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وطی کو اگر عتق کا بیان (تعین) نہ بنایا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا اختیار (تعین عتق) موطوءہ پر واقع ہو۔ اگر ایسا ہوا تو گویا اس نے آزاد عورت کے ساتھ بغیر نکاح وطی کی۔ لہٰذا حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لیے وطی کو ضرورۃً عتق کے لیے بیان بنایا جائے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دونوں لونڈیوں سے کہا کہ: احد کما مُدبّرۃ (تم میں سے ایک میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) پھر کسی ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی بالاجماع مدبر کیلئے بیان نہیں بنے گی کیونکہ غلام یا لونڈی کو مُدبّر بنانے سے اس سے فائدہ اٹھانے کی ملک زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہاں وطی کو بیان بنا کر حرام سے بچنے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اسی ضرورت کی بنا پر مبہم طلاق میں بھی وطی کو بیان طلاق قرار دیا جائے گا۔ یعنی اگر خاوند نے اپنی بیویوں سے کہا" احد اکما طالق " (تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر ایک سے وطی (ہمبستری) کر لی تو دوسری کو طلاق ہو جائے گی۔ بالکل اسی طرح صورت زیر بحث میں ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وطی کو غیر موطوءۃ (جس کے ساتھ وطی نہیں کی گئی) کے عتق کے لیے بیان (تعین) بنانا اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں عتق نازل ہو چکا ہو تاکہ عتق دونوں میں سے معتقہ کے لیے تعیین بن سکے حالانکہ ہم گذشتہ صفحات میں دلائل سے بیان کر آئے ہیں کہ کلام سابق سے عتق نازل نہیں ہوتا۔ اسی طرح مبہم طلاق کے معاملے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ کسی میں واقع نہیں ہوتی بلکہ اختیار کی شرط کے ساتھ معلق رہتی ہے البتہ وہاں وطی کو اختیار (ایک میں طلاق کے تعین) کی دلیل بنایا جا سکتا ہے اور یہاں (زیر بحث مسئلے میں) نہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں وطی شرعاً خاوند پر لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَاِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِيۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ۔

(طلاق رجعی کے بعد دوران عدت بیویوں کو) یا تو شرعی دستور کے مطابق روک لو یا (انہیں) بھلائی کے ساتھ چھوڑ دو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ " امساك بالمعروف " سے مراد وطی اور خرچہ ہے۔ اس قول کے مطابق " امساك " کو اختیار کر لینے کے بعد وطی جب نکاح کے باعث ضروری ٹھہری تو جب خاوند نے دونوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو وہ اس کے امساک کو اختیار کرنے والا ہوا۔ اس لئے امساک کو اختیار کرنے کے باعث جو چیز اس پر واجب ہوتی ہے اس کا پورا کرنا اس پر لازم ہو جائیگا پس وہ دوسری

(غیر موطوءة) کی طلاق اختیار کرنے والا ہو جائیگا۔ اور لونڈی کے ساتھ آقا کا وطی کرنا کسی حال میں بھی ضروری نہیں۔ لہٰذا کسی ایک کے ساتھ وطی کرنے کو دوسری میں عتق اختیار کرنا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایک آزاد بیوی کے ساتھ وطی کو دوسری غیر موطوءة بیوی کی طلاق پر دلالت اس لیے قرار دیا جاتا ہے تاکہ وطی حلال ہو اور اس کو حرام کے ارتکاب سے بچایا جا سکے۔ اس کے برعکس دونوں لونڈیوں کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور ایک کے ساتھ وطی کرنے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ موطوءة کی وطی حرام تھی کیونکہ عتق تو اسی وقت ثابت ہوگا جب مولی ایک لونڈی میں عتق کو اختیار کرے گا یعنی عتق کے لیے اس کا تعین کرے گا۔

بیانِ ضرورت ضرورةً بیان کی صورت یوں ہے کہ اختیار (ایک غلام میں عتق کے تعین) سے پہلے ایک غلام مر جائے تو دوسرا خواہ مخواہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ متوفی غلام موت کے باعث اس امکان سے نکل گیا ہے کہ وہ مبہم عتق کے تعین کا محل بن سکے لہٰذا دوسرا (زندہ) غلام مولی کی تعین کے بغیر ہی ضرورت کے طور پر، نہ کہ نص یا دلالت کے طور پر، عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ گذشتہ قول (احد کما حر) سے عتق نازل ہو چکا ہوتا تو دوسرا عتق کے لئے متعین نہ ہوتا۔ نیز یہاں زندہ کا عتق کے لئے متعین ہو جانا ایک ضرورت (مجبوری) کی بنا پر ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ مردہ غلام اختیار کا محل ہی نہیں رہا۔ اور مردہ جب زندہ تھا اس وقت یہ ضرورت نہ تھی کیونکہ مردہ اس وقت بیان (تعیین عتق کی وضاحت) کا محل تھا کیونکہ بیان نام ہے عتق کے لئے اس غلام کی تعیین کا جس پر گذشتہ قول (احد کما حر) کے پائے جانے کے وقت سے عتق واقع ہو چکا ہے اور جب یہ قول پایا گیا تھا تو اس وقت (مرنے والا) غلام زندہ تھا۔ اور یہ صورت مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولی نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر معین) کو بیچا اس شرط پر کہ مشتری کو تین دن کے لئے حق خیار ہوگا پھر اتفاق سے ایک غلام اللہ کو پیارا ہو گیا تو مشتری کی ملک مرنے والے غلام میں متعین ہوگی نہ کہ زندہ میں کیونکہ موت سے قبل مردہ میں حق خیار کو ساقط کرنے والا امر پایا گیا تھا اور وہ ہے اس میں عیب کا پیدا ہو جانا کیونکہ عموماً عادت یہی ہے کہ موت پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی یعنی کوئی نہ کوئی مرض واقع ہو جاتا ہے لہٰذا غلام میں عیب (مرض) کا پیدا ہو جانا اس میں مشتری کے حق خیار کو باطل کر دیتا ہے لہٰذا وہ (بیمار) غلام بیع کے لئے اور دوسرا مالک کو لوٹانے کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہاں (زیر بحث صورت میں) ایک غلام میں عیب کا پیدا ہو جانا (بیمار ہو کر مر جانا) موت سے قبل ملک کے لئے اس کی تعیین کو واجب نہیں کرتا لہٰذا وہ موت کے لئے اور دوسرا (زندہ) ضرورت کی بنا پر عتق (آزادی) کے [illegible] ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مولی نے کہا "ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے" یا "ان دو لونڈیوں میں سے ایک میرے بیٹے کی ماں (ام ولد) ہے" پھر ان دونوں لونڈیوں یا غلاموں میں سے ایک مر گیا تو دوسرا غلام (زندہ) آزادی کے لئے اور دوسری (زندہ لونڈی) ام ولد کے لئے متعین نہ ہوگی۔ اسی طرح ابن سماعہ نے امام محمد سے نقل کیا ہے کیونکہ مولی کا یہ کہنا کہ ان دو لونڈیوں میں سے ایک ام ولد ہے یا ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے، "انشاء" نہیں

ہے یعنی وہ اب ایک غلام کو بیٹا یا ایک لونڈی کو ام ولد قرار نہیں دے رہا بلکہ وہ گذشتہ امر کے بارے میں خبر دے رہا ہے اور اس امر کی خبر دینا زندہ اور مردہ دونوں کے بارے میں ہو سکتا ہے لہٰذا یہ اس کے بیان (وضاحت) پر موقوف ہے کہ کون غلام اس کا بیٹا ہے (زندہ یا مردہ) اور کون لونڈی اس کی ام ولد ہے زندہ یا مردہ؟ اور مولیٰ کا یہ کہنا کہ "احدکما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے یا "احد ھذین حر" (ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) آزاد کرنے کے لئے "انشاء" ہے یعنی نئے سرے سے اب آزاد کرنا ہے اور ظاہر ہے انشاء (نئے سرے سے آزاد کرنا) زندہ ہی میں صحیح ہو سکتا ہے۔ لہٰذا جب ایک مر گیا تو دوسرا حریت کے لئے متعین ہو گیا اسی طرح جب ایک غلام قتل کر دیا جائے، اسے خود مولیٰ نے قتل کیا ہو یا کسی اور آدمی نے تو دوسرا زندہ غلام عتق کیلئے متعین ہو جائے گا جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ غلام کا قتل اگر مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہو تو مولیٰ پر کوئی شے لازم نہیں اور اگر اس کا قتل کسی دوسرے آدمی سے واقع ہوا ہو تو اسے مولیٰ کو مقتول غلام کی قیمت ادا کرنا ہو گی۔ اور اگر مولیٰ نے مقتول کے عتق کو اختیار کر لیا یعنی مبہم عتق میں اس کو متعین کر دیا تو بھی زندہ سے عتق کو نہیں رفع کیا جا سکے گا لیکن اس صورت میں مقتول کی قیمت مولیٰ کے بجائے مقتول کے ورثاء کے لئے ہو گی۔ کیونکہ مولیٰ نے جب خود اس کی حریت کا اقرار کر لیا تو اس کی قیمت (یا دیت) میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہو گا۔

مسائل اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو دوسرا آزاد نہ ہو گا۔ ہاتھ کا کاٹا جانا خواہ مولیٰ کی طرف سے ہو یا کسی اجنبی آدمی کی جانب سے۔ کیونکہ صرف ہاتھ کا کاٹ دیا جانا محلِ خیار کے باقی رہنے کی وجہ سے مولیٰ کے خیار (بیان عتق) کو باطل نہیں کرتا بخلاف قتل کے (کیونکہ وہاں خیار کا محل ہی نہیں رہتا)۔

○ اگر کسی اجنبی نے ایک غلام کے ہاتھ کو قطع کر دیا پھر مولیٰ نے عتق کو بیان کیا (عتق کا تعین کیا)، اب اگر مولیٰ نے غیر مجنی علیہ (جس پر قطع ید کی جنایت واقع نہیں ہوئی یا دوسرے لفظوں میں جس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا) میں عتق کو اختیار کیا تو ہاتھ کی دیت (یا تاوان) بلاشک و شبہ مولیٰ کے لئے ہو گا اور اگر اس نے عتق کو مجنی علیہ (جس پر جنایت واقع ہوئی ہے یعنی جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) میں اختیار کیا تو بھی قدوریؒ نے کہا کہ تاوان مولیٰ کے لئے ہو گا اور مجنی علیہ کے لئے ہاتھ کے تاوان میں سے کوئی شے نہ ہو گی اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ تاوان مجنی علیہ کے لئے ہو گا۔ اسی طرح قاضی نے اس صورت میں جس میں مولیٰ نے خود ہاتھ کاٹا ہو پھر عتق کو بیان کیا ہو، یہ کہا ہے کہ اگر وہ مجنی علیہ میں عتق کو اختیار کرے تو اس پر آزاد آدمیوں کے ہاتھ کی دیت واقع ہو گی اور وہ دیت غلام (جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) کے لئے ہو گی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے آزاد آدمی کا ہاتھ کاٹا ہے اور اگر اس نے غیر مجنی علیہ میں عتق کو اختیار کیا تو مولیٰ پر کوئی شے لازم نہ ہو گی۔ قدوریؒ نے یہ تفصیل ہی بیان نہیں کی۔ اور قاضی نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ مذہب تنجیز (یہ کہ غیر معین طور پر عتق واقع ہو چکا ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مولیٰ کی طرف سے مبہم عتق کا بیان، تعیین ہے اس غلام کی جس پر عتق واقع ہو چکا ہے۔ تو معلوم

ہوا کہ وہ غلام (جس کا ہاتھ کاٹا گیا) جنایت کے وقت آزاد تھا لہٰذا مولیٰ پر غلام کے لئے وہی دیت لازم ہوگی جو آزاد کے ہاتھ کی ہوا کرتی ہے اور جو کچھ قدوری نے بیان کیا وہ مذہب تعلیق (یہ کہ عتق معلق ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مبہم عتق ثابت ہی اس وقت ہوگا جب مولیٰ اختیار کرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ جنایت آزاد آدمی کے ہاتھ پر واقع نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے کہ اس وقت تک مولیٰ نے کسی غلام میں عتق کو اختیار نہیں کیا تھا۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ "میرا غلام آزاد ہے" اور ایک غلام کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ میرا ایک دوسرا غلام بھی ہے میری مراد اسی سے تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ بظاہر اس کا اور کوئی غلام نہیں لہٰذا اس کے قول "عبدی حر" (میرا غلام آزاد ہے) کو اسی غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور ظاہر سے پھرنے پر اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ہاں اس صورت میں تصدیق ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس بات پر گواہ قائم کردے کہ اس کا دوسرا غلام بھی ہے البتہ ما بینہ وبین اللہ (جہاں تک اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے) اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ "عبدی حر" کے الفاظ اس معنیٰ کا بھی احتمال رکھتے ہیں جس کی اس نے نیت کی۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے غلاموں کا ایک آزاد ہے یا میرے غلام کا ایک آزاد ہے اور ادھر ایک کے سوا اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ "احد" کئی اکائیوں کو نہیں چاہتا چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ لفظ احد کے ساتھ موصوف ہے۔ ارشاد فرمایا: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" (آپ فرما دیجئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے) اس کا کوئی مثل اور کوئی شریک نہیں اور ازل میں اس کے سوا کوئی احد نہیں۔

○ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ جس آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ تین مرتبہ کہے میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے، میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے" تو تینوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ایک تو پہلے لفظ "احد" کے ساتھ آزاد ہو گیا اور دوسرا دوسرے لفظ احد کے ساتھ اور تیسرا تیسری مرتبہ کے الفاظ سے۔ تیسرے کی آزادی کے لئے وہی صورت بن گئی جو ابھی اوپر گذری یعنی جیسا کہ اس نے کہا میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے حالانکہ ایک کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یوں تین دفعہ کہا کہ احد کم حر (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو صرف ایک ہی آزاد ہوگا کیونکہ ایک تو پہلے لفظ کے ساتھ آزاد ہو گیا پھر دوسری مرتبہ "احد کم حر" کہہ کر گویا اس نے ایک آزاد اور دو غلاموں کو جمع کر دیا (کیونکہ ضمیر مخاطب جمع کی ہے) اور یہ صحیح نہیں اسی طرح تیسری مرتبہ جب اس نے "احد کم حر" کہا تو گویا دو آزادوں اور ایک غلام کو اکٹھا کر دیا اور یہ بھی اصولاً صحیح نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ "احد کم حر" کہنے میں اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ ایک کی آزادی کی خبر دے رہا ہو اور اپنے خبر دینے میں سچا ہو۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے یا مدبر" تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ اپنے اس قول کی وضاحت کرے۔ اگر اس نے یہ کہا کہ اس قول سے میری مراد آزادی تھی تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر

یہ کہے کہ میری نیت مدبر بنانا تھی تو غلام مدبر بن جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے اور اگر مولی اپنے اس قول کی وضاحت سے پہلے ہی مر گیا اور یہ مذکورہ قول اس نے اپنی صحت میں کیا تھا تو غلام کا ایک نصف عتق کے باعث اور دوسرا نصف تدبیر کے باعث آزاد ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے عتق اس میں نافذ ہو چکے ہیں البتہ اتنا فرق ہو گا کہ اس کا نصفِ اوّل تو تمام مال میں سے مفت آزاد ہو گا اس لازمی اعتاق کے باعث جو مولی کی طرف سے حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا اور اس کا باقی نصف تہائی مال میں سے آزاد ہو گا اس لئے کہ یہ نصف تدبیر کے باعث آزاد ہو گا اور جو عتق بذریعہ تدبیر ہو وہ وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولی نے حالت صحت میں غلام کو مدبر بنایا ہو یا حالت مرض میں۔ اب غلام کا نصف اگر تہائی مال میں سے نکل سکتا ہو تو کُل نصف آزاد ہو گا اور اگر مولی کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو نصف کا تیسرا حصہ مفت میں آزاد ہو گا کیونکہ اس مقدار (تہائی) سے ورثاء کا حصہ متعلق نہیں۔ اور نصف کی دو تہائیوں جو کل کا ایک تہائی حصہ بنتا ہے، کے لئے غلام کمائی کر کے دے گا تب آزاد ہو گا۔

○ اگر ایک آدمی کے دو غلام ہوں اور وہ ان سے کہے "تم میں سے ایک آزاد یا مدبر ہے" تو مولی سے بیان (وضاحت) کے لئے کہا جائے گا۔ اور اگر بیان کرنے سے پہلے ہی مر گیا اور اُن دو غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو اور مذکورہ کلام (احدکما حر او مدبر) اس نے حالت صحت میں کہا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ ایک چوتھائی مالک کی طرف سے حالتِ صحت میں اعتاق کے باعث اور ایک چوتھائی اصول تدبیر کے ماتحت اور باقی نصف کی آزادی کے لئے ہر ایک سعایت کرے گا۔

○ اگر [illegible] نے دونوں غلاموں سے یوں کہا کہ "تم دونوں آزاد ہو یا مدبر" تو بھی صورت مسئلہ مذکورہ صورت کی مانند ہو گی۔ یعنی ہر ایک کا نصف اُس اعتاق کے باعث آزاد ہو گا جو حالتِ صحت میں مالک کی طرف سے واقع ہوا تھا اور باقی نصف اصول تدبیر کے تحت یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ مولی نے حالتِ صحت میں ایسا جملہ کہا ہو اور اگر حالتِ مرض میں ایسا کہا ہو تو صرف تہائی مال تک بطور وصیت معتبر کیا جائے گا۔

○ اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ کہے یہ آزاد ہے یا یہ اور یہ تو تیسرا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں کی نسبت مولی کو بیان (تعین) کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یوں کہا کہ یہ آزاد ہے اور یہ یا یہ تو پہلا آزاد ہو جائے گا اور باقی دو کے متعلق اسے بیان کرنے کو کہا جائے گا اسی طرح طلاق کے معاملے میں [illegible]۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں "او" کا کلمہ پہلے اور دوسرے کے بیان آیا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے غیر معین طور پر صرف ایک کی حریت واجب ہو گی۔ پھر تیسرے [illegible] عطف پہلے دونوں میں سے آزاد پر کیا گیا ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تم دونوں (پہلے دونوں) [illegible] میں سے ایک آزاد ہے اور یہ اور دوسری صورت میں مولی نے معین طور پر پہلے کی حریت کو واجب کیا ہے پھر دوسرے اور تیسرے کے درمیان "او" کا کلمہ داخل کیا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی حریت کو غیر معین طور پر واجب کیا ہے لہٰذا پہلا تو بغیر کسی تأمل کے آزاد ہو گا اور دوسرے دو میں مولی کو بیان

(تعیّن) کرنے کے لئے کہا جائے گا اور یہ صورت اُس صورتِ مسئلہ کے خلاف ہے جب کہ ایک آدمی کہے "اگر میں اِس سے یا اِس سے اور اس سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے صرف اکیلے پہلے آدمی سے کلام کیا تو حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا اور اگر دوسرے یا تیسرے سے علیحدہ علیحدہ کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ہاں اگر دوسرے تیسرے سے اکٹھا کلام کرے تو حانث ہوگا اور اگر اس آدمی نے یوں کہا کہ "اگر میں اِس سے اور اس سے یا اس آدمی سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے تیسرے اکیلے سے کلام کیا تو حانث ہوگا اور اگر پہلے یا دوسرے سے الگ الگ کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ہاں اگر پہلے اور دوسرے دونوں سے بیک وقت کلام کیا تو حانث ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے قسم توڑنے کی شرط پہلے آدمی کے کلام کو بنایا ہے جبکہ وہ اکیلا ہو یا دوسرے اور تیسرے دونوں کے کلام کو کیونکہ اس نے تیسرے کا حرف عطف (واؤ) کے ذریعے دوسرے پر عطف کیا اور ادھر اکیلے پہلے اور دوسرے و تیسرے دونوں کے درمیان "او" کا کلمہ داخل کیا اور دوسری صورت میں قسم توڑنے کی شرط اُس نے پہلے اور دوسرے دونوں کے ساتھ کلام یا تیسرے اکیلے کے ساتھ کلام کو قرار دیا ہے کیونکہ دوسرے کا بذریعہ صرف عطف پہلے پر عطف کیا ہے اور کلمہ "او" کو پہلے اور دوسرے دونوں اور اکیلے تیسرے کے درمیان داخل کیا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

○ اگر ایک آزاد آدمی کسی غلام کے ساتھ مختلط (خلط ملط) ہو جائے اور تمیز نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص کا غلام تھا کہ وہ ایک آزاد کے ساتھ مختلط ہو گیا پھر دونوں میں سے ہر ایک دعوٰی کرتا ہے کہ میں آزاد ہوں۔ اور مولیٰ یہ کہتا ہے کہ تم میں سے ایک (بہر حال) میرا غلام ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ یہ آزاد ہے۔ پس مولیٰ نے اگر ایک کی نسبت قسم کھالی اور دوسرے کی نسبت قسم سے انکار کر دیا تو جس کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ آزاد ہوگا، نہ کہ دوسرا۔ اور اگر اس نے دونوں کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ دونوں آزاد ہوں گے اور اگر دونوں کی نسبت قسم کھالی تو معاملہ خلط ملط (مختلف) ہو گیا۔ اب قاضی باحتیاط حکم کرے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت آزاد ہوگا اور باقی نصف آدھی قیمت ادا کرکے۔ اسی طرح اگر وہ تین ہوں تو ہر ایک کا تہائی مفت میں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی قیمت کے لئے سعایت کرے گا کرخیؒ نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور اگر وہ (خلط ملط) دس ہوں تو بھی اسی اعتبار سے آزاد ہوں گے۔ یہ صورت بعینہٖ اس صورتِ مسئلہ کی مانند ہے جس میں ایک آدمی اپنے دو غلاموں میں سے ایک معیّن کو آزاد کرے پھر بھول جائے اور کہے میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے کون آزاد ہے؟ تو اسے بیان (معیّن کرنے) پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت میں آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف آدھی قیمت ادا کرکے، بالکل اسی طرح یہاں ہے۔

مولیٰ کی وفات کے بعد اعتاق سے متعلق احکام

اعتاق کے متعلقہ احکام کی دوسری قسم وہ ہے جن کا تعلق مولیٰ کی وفات کے بعد سے ہے۔ وہ یہ کہ

جب مولیٰ اپنے دو غلاموں سے کہے " احد کما حر " (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور کسی ایک معین کی نیت نہ کی ہو پھر اختیار (عتق کے تعین) سے پہلے پہلے مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کی وفات کے باعث اب بیان اور اختیار کی امید نہ رہی اور یہ خیار (تعین عتق کا اختیار) وراثۃً منتقل نہیں ہوتا کہ اس کا وارث اِس اختیار میں قائم مقام ہو سکے۔ لہٰذا مذکورہ مبہم عتق دونوں غلاموں میں تقسیم ہو گا کیونکہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت میں آزاد ہو گا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اپنی نصف قیمت ادا کرے گا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مولیٰ کے " احد کما حر " کہنے کے وقت سے ہی غیر معین طور پر ایک میں عتق نازل ہو چکا تھا۔ عتق کا دونوں غلاموں پر پھیلنا یا تقسیم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی کلام سے عتق نازل ہوا تھا نہ کہ موت سے کیونکہ موت تو اعتاق نہیں۔

خیارِ عتاق اور خیارِ بیع کی وراثت میں فرق

مبہم عتق کی تعیین کے خیار اور بیع کے معاملے میں تعیین کے اختیار کے درمیان فرق ہے کیونکہ وہاں (بیع کے معاملے میں) وارث بیان (تعیین) کے سلسلے میں اپنے مُورِث کے قائم مقام ہوتا ہے اور یہاں (تعیین عتق کے معاملے میں) قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اِس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں مشتری (خریدار) دو غلاموں میں سے ایک مجہول کا مالک بنا تھا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک مِلک کا محل بن سکتا ہے جب مشتری مر گیا تو اس کی طرف سے اس کا وارث مجہول غلام کا ہی وارث بنا۔ جب مجہول غلام میں وراثت جاری ہو گئی تو اس میں تعیین کا حق بھی ثابت ہو گیا۔ باقی رہا زیر بحث مسئلہ تو یہاں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم آزادی کا مستحق ہے اور یہ چیز (آزاد ہونا) ایک میں وراثت جاری ہونے سے مانع ہے لہٰذا اس میں تعیین عتق کا حق بھی نہیں ثابت ہو گا۔

یہ مذکورہ جملہ تفصیلات اس وقت کے لئے ہیں جب کہ مملوک کا مزاحم (اعتاق میں شریک) عتق (آزادی) کا احتمال رکھتا ہو اور وہ ان مملوکوں سے ہو جن میں اعتاق نافذ بھی ہو سکتا ہو۔ اور جب وہ مزاحم ان میں سے ہو جن میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا مثلاً یہ کہ ایک آدمی اپنے غلام اور کسی غیر کے غلام کو جمع کر کے کہے " احد کما حر " (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہو گا جب تک کہ اس جملے سے اس کی نیت نہ کرے۔ کیونکہ اس کا " احد کما " کہنا ہر ایک غلام کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ غیر کا غلام بھی اپنی جگہ عتق کے قابل تو ہے اور اس میں بھی اعتاق نافذ ہو سکتا ہے لہٰذا اس کے اس کلام کو نیت کے بغیر اس کے غلام کی طرف نہیں پھیرا جائے گا اور اگر غلام کا مزاحم ان چیزوں میں سے ہو جو بنیادی طور پر عتق کا احتمال ہی نہیں رکھتیں مثلاً ایک آدمی اپنے غلام اور چوپائے یا دیوار یا پتھر کو جمع کرتے ہوئے کہے " احد کما حر " (تم میں سے ایک آزاد ہے) یا کہے " میرا غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ " تو بقول امام ابو حنیفہؒ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کی آزادی کی نیت نہ کرے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہو گا جب

تک کہ اس کی نیت نہ کرے۔ اور اسی طرح جب اپنے غلام اور میت کو جمع کر کے کہے کہ "احدکما حرٌ" تو بھی باختلاف ائمہ یہی حکم ہے۔ اس سلسلے میں کتاب الطلاق کے اندر ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

غلام اور آزاد کو جمع کرنے کا حکم

اسی قاعدہ کی بنیاد پر جب ایک آدمی اپنے غلام اور کسی آزاد کو جمع کر کے کہے "تم میں سے ایک آزاد ہے" تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ۔ کیونکہ یہ جملہ، جملہ خبریہ ہے لہٰذا اس جملے کو خبر دینے اور اپنی خبر دینے میں متکلم کے سچے ہونے پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔ اور اس جملے کو نیت کے قرینے کے ساتھ انشاء (نئے سرے سے آزاد کرنا) کے معنی بھی دیے جا سکتے ہیں اور ظاہر ہے آزاد آدمی تو اب آزاد کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا اس کلام کو غلام کی طرف لوٹایا جائے گا۔

غلام اور مدبّر کو جمع کرنا

اگر ایک آدمی نے اپنے غلام اور اپنے مدبر کو جمع کر کے کہا "احدکما حرٌ" (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام مدبر نہیں بنے گا الّا یہ کہ اس کے مدبر بنانے کی نیت کرے۔ کیونکہ یہ جملہ خبر دینے کا بھی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کے جمع کرنے میں خبر دینے کا احتمال تھا۔ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں اور اپنے ایک مدبر کو جمع کیا اور کہا "تم میں سے دو مدبر ہیں" تو اس کے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں میں سے مدبر کی تعیین کرے۔ یہاں اس کے قول "اثنان منکم" (تم میں سے دو) کو اولاً تو اس مدبر کی طرف پھیرا جائے گا جو پہلے سے مدبر تھا اور یہ جملہ اس کی تدبیر کے بارے میں خبر ہوگا کیونکہ یہ جملہ اپنی وضع (اصل) میں خبر ہی کے لئے ہے۔ اور مولیٰ اپنے خبر دینے میں سچا ہے پھر اس جملے کو ایک غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس میں یہ نئی تدبیر متصور ہوگی کیونکہ اسے خبر کے معنوں پر محمول کرنا ممکن نہیں لہٰذا اسے انشاء کے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا گویا کہ اس نے مدبّر کے بارے میں خبر دی ہے کہ "یہ مدبّر ہے" اور میرے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک مدبر ہے لہٰذا اسے مدبر کی تعیین کرنے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ وہ ابتدائً اپنے دونوں غلاموں میں "احدکما مدبر" (تم میں سے ایک مدبر ہے) کہتا تو اسے تعیین کے لئے کہا جاتا اور اگر مولیٰ بیان (تعیین مدبر) سے پہلے ہی مرگیا تو ایک غلام کی تدبیر دو غلاموں میں نصف نصف تقسیم ہوگی۔ پھر پہلے سے معروف مدبر اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف نصف مولیٰ کے ترکہ کی تہائی میں سے آزاد ہوگا۔ کیوں کہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کو تہائی مال سے پورا کیا جاتا ہے۔ چاہے وہ وصیت حالتِ مرض میں کی جائے یا حالتِ صحت میں یہ صورتِ مسئلہ بالکل اسی صورت کی مانند ہے جس میں ایک آدمی نے دو غلاموں اور ایک آزاد کو جمع کر کے کہا "تم میں سے دو آزاد ہیں"۔ تو اس میں یہ سمجھا جائے گا کہ ایک کی آزادی کی خبر دی جا رہی ہے اور دوسرے (دونوں غلاموں میں سے ایک) کو نئے سرے سے آزاد کیا جا رہا ہے۔ گویا اس نے آزاد

آدمی کے متعلق کہا کہ یہ آزاد ہے اور دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہے لہٰذا اسے دونوں غلاموں میں سے آزاد کی وضاحت کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر مولیٰ بیان (آزاد کی وضاحت) سے پہلے ہی مر جائے تو ہر غلام کا نصف آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عتق دونوں میں سرایت کر چکا ہے۔ اسی طرح صورت زیر بحث میں ہو گا۔

تین غلاموں میں سے ایک غیر معیّن کو آزاد کرنے کی تفصیل

اگر ایک آدمی کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے دو غلام اس کے پاس گئے تو اس نے کہا "تم میں سے ایک آزاد ہے" پھر ان دونوں میں سے ایک باہر نکل آیا اور تیسرا غلام اس کے پاس گیا۔ اس آدمی نے پھر کہا "تم میں سے ایک آزاد ہے" تو اس مسئلے میں تفصیلی گفتگو دو جہتوں سے ہے۔ ایک جہت کا تعلق مولیٰ کی حالتِ زندگانی سے ہے اور دوسری کا تعلق حالتِ موت سے ہے جہاں تک پہلی جہت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولیٰ جب تک زندہ ہے اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ آزاد غلام کا تعیّن کرے۔ اگر اس نے ایجاب اول (پہلے کلام) کی مراد بیان کرنا شروع کی اور کہا کہ ایجاب اول سے میری مراد باہر نکلنے والا غلام تھا تو ایجاب اول سے باہر نکلنے والا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا ایجاب ثانی (دوسرا کلام یا دوسری مرتبہ "احدکما حر" کہنا) اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان صحیح واقع ہوا ہے کیونکہ دونوں غلام ہیں تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اس ایجاب (ایجاب ثانی) کی بھی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب اول سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب اول سے وہی آزاد ہو جائے گا اور دوسرا ایجاب بقول ظاہر الروایۃ لغو سمجھا جائے گا کیونکہ وہ ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور امام ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ دوسرے کلام (ایجاب ثانی) کو بعد میں داخل ہونے والے غلام کی طرف پھیرا جائے گا (اسے آزاد سمجھا جائے گا) مگر یہ قول صحیح نہیں کیونکہ ان کے قول کے مطابق جب آزاد اور غلام کو جمع کر کے کہا جائے کہ "تم میں سے ایک آزاد ہے" تو اس کلام (یا ایجاب) کو غلام کی طرف پھرنا چاہیے مگر اجماع اس بات پر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے ایجاب ثانی کی مراد کو بیان کرنا شروع کیا اور کہا کہ میری مراد بعد میں داخل ہونے والے غلام سے تھی تو ایجاب ثانی سے داخل ہونے والا آزاد ہو جائے گا اور ایجاب اول اپنے حال پر یعنی اندر رہ جانے والے اور باہر نکلنے والے کے درمیان باقی رہے گا اور مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایجاب اول کی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا اور ایجاب اول سے باہر نکلنے والا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جب خود ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والے کو متعین کر دیا تو ایجاب اول سے خواہ مخواہ باہر نکلنے والا غلام متعیّن ہو گیا۔ رہی دوسری جہت جس کا تعلق بعد از موت سے ہے تو اس کی دو حالتیں ہیں۔ غلاموں کی موت کے بعد کی حالت اور مولیٰ کے مرنے کے بعد کی حالت۔

غلاموں کے مرنے کی حالت کا حکم

اگر باہر نکلنے والا غلام مر گیا تو ایجاب اول سے اندر رہ جانے والا غلام آزاد ہو گیا اور معلوم ہوا کہ ایجاب ثانی

باطل واقع ہوا۔ اور اگر اندر رہ جانے والا اللہ کو پیارا ہوگیا تو ایجاب اوّل سے باہر نکلنے والا اور ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اندر رہ جانے غلام پہلا ایجاب (عتق واجب کرنے) کا اعادہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا دونوں (اندر رہ جانے والے اور داخل ہونیوالے) کے درمیان عتق کی تعیین ضروری ہوگی۔ اور جب اندر رہ جانے والا فوت ہوگیا تو داخل ہونے والے کی خود بخود تعیین ہوگئی۔ اور اگر بعد میں داخل ہونے والا مرا تو مولیٰ کو ایجابِ اوّل کی مراد بیان کرنے کا حکم دیا جائے گا اگر اس نے ایجاب اول سے نکل جانے والا مراد لیا تو ایجاب اوّل سے نکل جانے والا آزاد ہو جائے گا اور ایجاب ثانی بعد میں داخل ہونے والے اور اندر رہ جانے والے کے درمیان باقی رہے گا اور مولیٰ کو اس کی مراد بیان کرنے کو کہا جائے گا اور ایجاب اوّل سے اگر اس نے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو معلوم ہوگیا کہ دوسرا ایجاب باطل تھا۔

بیان سے قبل مولیٰ کے مر جانے کی حالت کا حکم

اگر مولیٰ اپنے قول (یا ایجاب) کی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی فوت ہوگیا۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ اس کا یہ قول اگر اُس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا تو بلا اختلاف باہر نکلنے والے کا نصف اور اندر رہ جانے والے کا $\frac{3}{4}$ حصہ متفقہ طور پر آزاد ہو جائے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے معاملے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ بعد میں داخل ہونے والے کا نصف آزاد ہوگا جبکہ امام محمد کا خیال یہ ہے کہ اس کا صرف $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہوگا۔

متفقہ مسئلے کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ایجابِ اوّل سے مولیٰ کی مراد نکلنے والا تھا تو وہ تمام آزاد ہوا اور اُس ایجاب سے اندر رہ جانے والا آزاد نہ ہوا۔ اس کے برعکس اگر اس کی مراد اندر رہ جانے والا تھا تو وہ تمام آزاد ہوا اور باہر نکلنے والا آزاد نہ ہوا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک، ایک حالت میں آزاد قرار پاتا ہے اور دوسری حالت میں غیر آزاد۔ لہٰذا اس ایک پوری آزادی کو دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا اور اس طرح ایجاب اوّل سے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ پھر ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والے کا باقی نصف ایک حال میں آزاد ہوتا ہے اور ایک حال میں نہیں۔ لہٰذا اس نصف آزادی کو اس پر تقسیم کیا جائے گا اور اس طرح ایجاب ثانی سے اس کا مزید $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس کا نصف ($\frac{1}{2}$) حصہ پہلے ہی ایجاب اوّل سے آزاد ہو چکا ہے یوں اس کی تین چوتھائیاں $\frac{3}{4}$ حصہ آزاد ہو جائیگا۔

باقی رہی زیر بحث مسئلہ میں اختلافی صورت تو اس میں امام محمد کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ دوسرا ایجاب ایک حال میں صحیح ہے اور ایک حال میں صحیح نہیں کیونکہ ایجاب اوّل سے مولیٰ کی مراد اگر باہر نکلنے والا غلام ہو تو دوسرا ایجاب چونکہ دو غلاموں کے درمیان واقع ہوا ہے لہٰذا صحیح ہوگا اور اگر ایجابِ اوّل سے مولیٰ کی مراد اندر رہ جانے والا ہو تو دوسرا ایجاب صحیح نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ وہ آزاد اور غلام کے درمیان واقع ہو رہا ہے لہٰذا لغو ہوگا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ دوسرا ایجاب ایک حالت میں صحیح قرار پاتا ہے اور ایک حالت میں لغو لہٰذا نصف آزادی ہی ثابت ہوتی ہے جو اندر موجود اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اور اس طرح ہر ایک کے حصے میں ایک چوتھائی ($\frac{1}{4}$) آئے گی۔ اور شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی زیر بحث اختلافِ مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایجاب ثانی کو ایک حالت میں صحیح اور ایک میں لغو اس وقت قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ ایجابِ اوّل سے غیر معیّن طور پر مولیٰ کے اختیار سے قبل ہی عتق نازل ہو

چکا ہو حالانکہ گذشتہ صفحات میں ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ مولی کے بیان اور وضاحت سے پہلے عتق نازل نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایجاب ثانی دونوں حالتوں میں صحیح ہے۔ پس بیان سے پہلے مولی جب مرگیا تو ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والے کو نصف آزادی ملی۔ پھر ایجاب ثانی سے مولی کی مراد اگر اندر رہ جانے والا غلام ہو تو اس کا باقی نصف بھی آزاد ہوگا (کیونکہ اس کا ایک نصف پہلے ایجاب سے آزاد ہو چکا ہے) اور بعد میں داخل ہونے والا آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا مراد لیا جائے تو وہ کُل کا کُل آزاد ہوگا اور اندر رہ جانے والا کا باقی نصف آزاد نہ ہوگا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ایک کی آزادی ایک حال میں ثابت ہوتی ہے اور ایک حال میں نہیں لہٰذا ہر ایک کو ملنے والی آزادی نصف ہو جائے گی۔ اس طرح اندر رہ جانے والے کی ایک چوتھائی آزاد ہوگی (اور اس کی کل آزادی ¾ حصّہ بن جائے گی کیونکہ نصف آزادی اسے پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے) اور بعد داخل ہونے والا کا نصف (½) حصّہ آزاد ہوگا۔ امام محمد کی اپنے موقف پر دلیل صحیح نہیں کیونکہ ایجاب ثانی اگر ایک حالت میں صحیح اور ایک حالت میں باطل ہو تو اسے سرے ہی سے باطل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ جو شخص ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر کہے کہ "احدکما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو یہ ایجاب سرے سے ہی باطل سمجھا جاتا ہے جبکہ امام محمد نے ایک حالت میں اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان نصف حریت کے ثبوت کا اعتبار کیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اُس وقت ہے جبکہ یہ قول (یا ایجاب) مولی کی طرف سے تندرستی کی حالت میں واقع ہوا ہو اور اگر یہ قول حالتِ مرض الموت میں صادر ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولی کا غلاموں کے علاوہ اور اتنا مال ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصّہ برآمد ہو سکتا ہے یا اتنا مال نہیں ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصّہ برآمد ہو لیکن اس کے وارثوں نے اجازت دے دی ہو تو پھر حکم یہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولی کا اِن غلاموں کے سوا کوئی مال نہ ہو اور ورثاء نے اجازت بھی نہ دی ہو تو ایک تہائی کو سب کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ مرض الموت میں اعتاق (آزاد کرنا) ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کا نفاذ تہائی مال تک ہوتا ہے۔ لہٰذا تینوں غلاموں میں سے ہر ایک غلام کا آزاد حصہ اس کی وصیت کے مطابق مقرر کیا جائے گا۔

چنانچہ شیخین کے قاعدہ کے مطابق باہر نکلنے والے غلام کی نصف گردن (½ حصّہ) اندر رہ جانے والی کی تین چوتھائی گردن (¾ حصّہ) اور بعد میں داخل ہونے والے کی نصف گردن (½ حصّہ) کی آزادی کی وصیت کی گئی ہے۔ پس ہر ایک غلام کے چار حصّے بنائے جائیں گے تاکہ اس کی تین چوتھائی نکل سکے۔ اس کلیے کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصّے، اندر رہ جانے والے کے تین حصّے اور بعد میں داخل ہونیوالے کے دو حصّے آزاد ہوں گے اور تینوں کے کل آزاد شدہ حصّے سات ہوں گے۔ پس تہائی مال کے بقدر وصیت سات حصے کئے جائیں گے اور جب تہائی مال کے سات حصے ہوئے تو باقی دو تہائی کے چودہ حصّے ہوئے اور کل مال کے اکیس حصّے ہوئے۔ اِس طرح ہر غلام کے سات حصّے ہوئے کیونکہ مولی کا کل مال یہی تین غلام ہیں چنانچہ اس کل مال سے سہام عتق (آزاد شدہ حصے) اور سہام سعایت (جتنے حصوں کے لئے غلاموں کو کمائی کرنی ہوگی) نکال لئے جائیں گے۔ پس جو غلام باہر نکل آیا تھا اس کے سات حصّوں

میں سے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور جو غلام اندر رہ گیا تھا اس کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے باہر نکل جانے والے کی طرح دو حصّے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور جب وصیت کے مطابق آزاد شدہ حصے سات ہوئے تو ضرورۃً ورثاء کے لئے چودہ حصے قرار پائے چنانچہ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہوگیا (کیونکہ وصیت صرف ایک تہائی مال تک نافذ ہوتی ہے) یہ مذکورہ توجیہ (یا تقسیم) شیخین کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا امام) محمدؒ کا قول تو اس کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصّے اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونے والا کا صرف ایک حصہ مقرر کیا جائے گا اور یہ کُل چھ حصّے بنیں گے اور جب تہائی مال کے چھ حصے ہوئے تو دو تہائیوں کے بارہ اور کل مال کے اٹھارہ حصّے ہوئے۔ چنانچہ ہر غلام کے چھ حصے ہوگئے کیونکہ کل مال یہی تین غلام ہیں۔ اِس قول کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصّے آزاد ہوں گے اور باقی چار کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور اندر رہ جانے والے کے تین حصّے آزاد ہوں گے اور باقی تین کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والا کا ایک حصہ آزاد ہوگا اور باقی پانچ کے لئے سعایت کرے گا اِس طرح ورثاء کے لئے بارہ حصّے اور وصیت والوں کے لئے چھ حصے ہوں گے اور یوں ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہوجائے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم۔)

مُعتق میں غیر اصلی جہالت کا بیان

مُعتق (آزاد کردہ) میں غیر اصلی جہالت کی صورت یہ ہے کہ آدمی دو غلاموں میں سے ایک مُعیّن کی طرف اِعتاق (آزادی) کی نسبت کرے مگر پھر اس کو (مُعتق کو) بھول جائے۔ اِس فصل میں بھی (تفصیلی) گفتگو دو بیانوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو اس تصرف کی کیفیت کا بیان اور دوسرا اس کے متعلقہ احکام کا بیان۔

کیفیت تصرّف اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ دونوں غلاموں میں سے ایک مولیٰ کی وضاحت سے پہلے ہی آزاد ہے کیونکہ اعتاق کا لفظ ایک معین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور وہ معین غلام نزولِ عتق کا محل ہے۔ اس قسم کی صورت میں مولیٰ کی طرف سے بیان و وضاحت عتق کا اظہار ہوگا یا اس غلام کی تعیین ہوگی جس میں عتق نازل ہوچکا ہے اس تصرف کے متعلق احکام بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مولیٰ کی زندگی سے اور دوسری قسم کا تعلق مولیٰ کی بعد از وفات سے ہے۔

آزاد باندی کو بھول جانے کا مسئلہ چنانچہ ہم اوّل قسم کا بیان کرتے ہیں کہ اگر ایک مرد نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک معیّن کو آزاد کر دیا پھر اس کو بھول گیا یا دس باندیوں میں سے ایک معین کو آزاد کرکے اس کو بھول گیا تو مولیٰ کو ان باندیوں سے وطی

(ہمبستری) کرنے اور ان سے خدمت لینے سے روک دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے اور ہر باندی اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہی آزاد ہو اور آزاد عورت سے بغیر نکاح کے وطی کرنا حرام ہے۔ اگر وہ کسی ایک کے قریب گیا تو عین ممکن ہے کہ آزاد کے قریب جا بیٹھے لہٰذا حرام کے ارتکاب سے بچانے کے لئے اسے سب سے وطی کرنے سے روک دیا جائے گا اور اس سلسلے میں اصل حضرت وابصہ بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی وہ روایت ہے جس میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

الا ان لکل ملك حمی وان حمی اللہ محارمہ فمن حام حول الحمی یوشك ان یقع فیہ۔

یعنی سن لو ہر بادشاہ کی ایک (مخصوص) چراگاہ ہوتی ہے (جس میں دوسروں کے جانور کو چرانے کی ممانعت ہوتی ہے) اور (بادشاہِ حقیقی) باری تعالیٰ کی (ایسی) چراگاہ اس کے حرام کردہ اعمال ہیں۔ تو جو شخص اس چراگاہ کے ارد گرد منڈلایا (قریب گیا)، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر چلا جائے۔

اور نہ ہی مولیٰ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ تحرّی (غالب گمان سے ایک کو نکال کر باقی کسی) سے وطی کرے۔ اس عدم جواز کی وجہ ہم پیچھے کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ پھر اس کے باوجود اگر اس نے کسی سے وطی کر لی تو اس کے حکم کو ہم (انشاء اللہ) یہاں بیان کریں گے۔ البتہ ان باندیوں سے وطی کے حلال ہونے کا ایک حیلہ یہ ہے کہ ان سب سے عقدِ نکاح باندھ لے تو ان میں سے جو آزاد ہے وہ بسبب عقدِ نکاح کے اس پر حلال ہو جائے گی اور جو مملوک ہے وہ ملکِ یمین (مملوکہ ہونے) کی وجہ سے حلال ہو گی۔

مبہم طور پر ایک غلام کی آزادی کا مسئلہ

اگر کسی نے مبہم طور پر دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا اور یہ دونوں غلام مولیٰ کو قاضی کے پاس لے آئے اور اس سے بیان (آزاد کے تعین) کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ بیان کرے اور اگر اس نے بیان سے انکار کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے کے واسطے قید کرے گا۔ ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور حریت اس کا حق ہے اور صاحبِ حق اس امر کا مجاز ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کا مطالبہ کرے اور مولیٰ جب صاحبِ حق کے حق کو پورا کرنے سے رکے گا تو جبراً اس سے حق پورا کرایا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ وہ ہی آزاد ہے اور اس کے پاس اپنے اس دعویٰ پر کوئی گواہ بھی نہیں اِدھر مولیٰ نے انکار کیا اور دونوں نے مولیٰ سے قسم چاہی تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے مولیٰ سے قسم لے گا کہ "اللہ تعالیٰ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا" کیونکہ مولیٰ سے قسم لینا اس کے انکار کی وجہ سے ہے اور قسم دینے سے انکار کرنا بخشش یا (آزادی کے) اقرار کے مترادف ہے اور عتق ان میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے۔ پھر مولیٰ نے اگر دونوں کی قسم سے انکار کیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ اس نے دونوں کو آزادی بخشش دی ہے یا دونوں کے لئے آزادی کا اقرار

کر لیا ہے اور اگر اس نے دونوں کے واسطے قسم کھائی تو اسے بیان (آزاد کے تعین) کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور اس کی آزادی قسم سے مرتفع (اٹھ) نہیں سکتی۔ اور امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی جو روایت ہم نے طلاق کی بحث میں ذکر کی، اس کا یہاں عتاق کی بحث میں بھی اعتبار کیا جائے گا اور وہ روایت یہ ہے کہ جب دونوں غلاموں نے مولیٰ سے قسم اٹھانے کا مطالبہ کیا اور اس نے صرف ایک کے لئے قسم اٹھائی تو وہ غلام جس کے لئے اس نے قسم نہیں اٹھائی، آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ایک کے لئے قسم اٹھائی اور کہا کہ "اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا"، تو گویا اس نے اس کی غلامی کا اقرار کر لیا اور اس طرح دوسرا آزادی کے لئے متعین ہو گیا جیسا کہ شروع ہی سے اس نے ایک معین سے کہا کہ یہ غلام ہے اور اگر اس کے لئے قسم نہ اٹھائی تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے غلام کو آزادی بخش دی ہے یا اس کی آزادی کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس نے آزاد کرنے کی قسم میں کچھ پس وپیش کی تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس نے دونوں میں سے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا۔ اگر اس نے دونوں کے لئے قسم اٹھالی تو اگر وہ جن کے لئے مولیٰ نے قسم اٹھائی ہے، دو باندیاں ہوں تو مولیٰ کو ان سے وطی کرنے یا ان سے خدمت لینے سے روکا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور قسم سے آزادی مرتفع نہیں ہو سکتی۔

قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ جب بعد آزاد کرنے کے جہالت پیدا ہو گئی (آزاد کردہ کو بھول گیا) اور مولیٰ کو یاد نہ آئے تو اسے بیان کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں آزاد کو غلام بنانا ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے بخلاف جہالت اصلی کے، کیونکہ وہاں صحیح قول کے مطابق محل (غلام) میں عتق نازل ہی نہیں ہوا ہوتا لہٰذا وہاں ایک آزاد کو غلام بنانا نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایسی حالت میں بیان دو طرح کا ہوتا ہے بیان نص اور بیان دلالت یا ضرورت۔ بیانِ نص کی صورت یوں ہے کہ مولیٰ ان دونوں میں سے ایک معیّن سے کہہ دے کہ یہی ہے جس کو میں نے آزاد کیا تھا اور بھول گیا تھا۔ اور بیانِ دلالت یا ضرورت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ ایسی بات کہے یا کوئی ایسا فعل کرے جو بیان پر دلالت کرے مثلاً دونوں میں سے ایک کے ساتھ کوئی ایسا تصرف کرے جو بغیر مِلک کے صحیح نہ ہو سکتا ہو جیسے اسے بیچ دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وصیت کر جانا آزاد کرنا کرائے پر دینا رہن رکھنا، مکاتب بنانا، مدبرہ بنانا اور ام ولد بنانا جبکہ وہ دونوں باندیاں ہوں کیونکہ کسی غلام کے اندر اس قسم کے تصرفات اسی وقت صحیح ہو سکتے ہیں جبکہ وہ ملک میں ہو۔ پس مولیٰ کا ان تصرفات پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس غلام کو مِلک کیلئے اختیار کر لیا ہے اور دوسرے کو عتق (آزادی) کے لئے متعیّن کر دیا ہے۔

مسائل اسی طرح جب دو لونڈیاں ہوں اور وہ ایک سے وطی کر لے تو بلا اختلاف دوسری آزاد ہو جائے گی کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور مولیٰ کا ایک کے ساتھ وطی کرنا گویا اسے غلامی کیلئے اور دوسری (غیر موطوءۃ) کو عتق کیلئے معیّن کرنا ہے اور دوسری کو عتق کیلئے متعین کرنا ضرورت کی بنا پر ہے تاکہ مُزاحم (دوسری باندی) کی نفی ہو سکے بخلاف جہالت اصلیہ کے (بقول امام ابو حنیفہؒ) کیونکہ وہاں کسی باندی

میں عتق نازل ہی نہیں ہوتا اور ہر ایک سے وطی حلال ہوتی ہے۔

○ اگر دس باندیاں ہوں (جن میں سے ایک آزاد تھی) اور مولی نے ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو جس سے وطی کی ہے، وہ رقیت (غلامی) کے واسطے متعین ہو جائے گی تاکہ اس کا معاملہ صحیح ہو سکے اور یہ بھی بطورِ دلالت یا بطور ضرورت متعین ہو جائے گا کہ آزاد شدہ باندی ان باقیوں میں ہے جیسے بیان صریح یا دلالت سے متعین کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دوسری تیسری حتیٰ کہ نویں سے بھی وطی کرلی تو باقی یعنی دسویں عتق کیلئے متعین ہو جائیگی کیونکہ اس کے فعل (وطی) کو جائز قرار دیا جائیگا اور یہ فعل (وطی) سوائے ملک کے صحیح نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کا وطی پر اقدام کرنا اُن (موطوعۃ) کو غلامی کیلئے اور باقی دسویں کو آزادی کیلئے متعین کرنے کے مترادف ہے۔ یا دسویں ضرورۃً متعین ہو جائیگی۔ مگر بہتر یہی ہے کہ کسی سے بھی وطی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موطوعۃ ہی حُرۃ (آزاد) ہو۔ بایں ہمہ اگر اس نے وطی کرلی تو پھر اس کا حکم وہی ہوگا جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ اور اگر قبل بیان کے ان میں سے کوئی ایک مرگئی تو بہتر یہ ہے کہ قبل بیان کے وہ باقیوں سے وطی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مُعتقۃ (آزاد شدہ) انہی میں ہو۔ پھر اگر وہ وطی کر بیٹھا تو یہ وطی جائز ہوگی کیونکہ جہاں تک ممکن ہو ایک عادل مسلمان کے فعل کو جواز پر ہی محمول کرنا چاہیئے اور یہاں اس فعل وطی کو جواز پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اسے یاد آگیا ہو کہ ان میں سے آزاد وہی مرنے والی تھی دوسرے یہ کہ اس قسم کی پیدا ہونے والی (غیر اصلی) جہالت میں بیان عتق کے اظہار اور اس غلام کی تعیین کے لئے ہوتا ہے جس میں عتق دراصل نازل ہو چکا ہوتا ہے لہٰذا بیان (تعیین) کے محل کے لئے زندگی شرط نہیں ہے۔ اور باقی باندیوں کے ساتھ مولی کا وطی پر اقدام کرنا متوفیہ کو عتق کیلئے اور باقیوں کو غلامی کیلئے بطورِ دلالت متعین کرنا ہے یا باقی باندیاں ضرورۃً (خواہ مخواہ) غلامی کیلئے متعین ہو جائیں گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں جہالت اصلی ہو۔ وہاں جب ایک باندی مر جائے تو مرنے والی حریت کیلئے متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ وہاں کسی ایک میں عتق نازل نہیں ہوا ہوتا۔ وہاں عتق اس وقت نازل ہوتا ہے جب شرط پائی جائے اور وہ شرط مولی کا عتق کیلئے کسی کو اختیار (متعین) کرنا ہے۔ اسی اختیار پر عتق موقوف ہوتا ہے اور اختیار کے وقت محل (مرنے والی لونڈی) چونکہ حریت کے قابل نہیں اس لئے اس کو آزادی کیلئے متعین نہیں کیا جا سکتا۔ جہالت غیر اصلی اور اصلی میں یہی فرق ہے۔

○ اگر دو لونڈیاں ہوں (جن میں جہالت غیر اصلی یعنی بعد میں پیدا ہوئی ہو) پھر ان میں سے ایک مر جائے تو دوسری باقی عتق کے لئے متعین نہ ہوگی کیونکہ متوفیہ غلامی کیلئے متعین نہ ہوئی تھی اس لئے کہ ابھی تک کوئی ایسی دلیل نہیں پائی گئی جو تعیین کو واجب کر دے لہٰذا دوسری ضرورۃً عتق کیلئے متعین نہ ہوگی اور عتق کیلئے اسکی تعیین صریح بیان یا بطور دلالت بیان پر موقوف رہیگی۔ کیونکہ متوفیہ باندی اس امکان سے خارج نہیں کہ شاید وہی آزاد ہو اسلئے کہ اس قسم کی (غیر اصلی) جہالت میں مولی کی طرف سے بیان محض عتق کا اظہار اور اس مملوک کی تعیین ہوتی ہے جس میں پہلے سے عتق نازل ہو چکا ہوتا ہے۔ بخلاف پہلی قسم کے صحیح قول کے مطابق (جس میں جہالت اصلی ہوتی ہے)

○ اگر مولی کہے کہ یہ میرا غلام ہے اور دو غلاموں میں سے ایک کیطرف اشارہ کرے تو دوسرا بیانِ دلالت

یا ضرورت کے طور پر عتق کیلئے متعین ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں کو ایک ہی صفقہ (یکجا سودا) میں بیچ دیا تو یہ بیع فاسد ہو گی کیونکہ اسنے آزاد اور غلام کو ایک ہی سودے میں بیچا دوسرے ہرایک کے حصۂ ثمن کی وضاحت نہیں ہے۔

○ اسی طرح اگر دس غلام ہوں اور مولی نے سب کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو سب میں بیع فاسد ہو گی اور اگر مولی نے سب کو فرداً فرداً بیچا تو نو تک بیع جائز ہو گی اور دسواں عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اسی طرح امام کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ہرایک کو بیچنا گویا اسے غلامی کے لیے اختیار کرنا ہے جیساکہ دس آدمیوں نے اپنی اپنی باندی کے ساتھ وطی کی پھران میں سے ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا مگر آزاد کنندہ معلوم نہیں تو ہر آدمی کے لیئے جائز ہے کہ وہ اپنی باندی سے وطی کرے اور اس میں جو چاہے تصرف کرے کیونکہ جہالت دو طرفہ آگئی ہے یعنی آزاد کنندہ میں بھی اور آزاد کردہ میں بھی۔ اور دونوں طرفوں شک پڑ گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ یقین شک سے زائل (دُور) نہیں ہوا۔ کرتا بخلاف اس صورت کے جس میں دس کی دس باندیاں صرف ایک آدمی کی ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو آزاد کر دے مگر پھر اس کو بھول جائے تو اسے سب کے ساتھ وطی کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ وہاں جہالت صرف ایک جانب میں ہے اسی طرح شک بھی ایک جانب میں ہے کیونکہ آزاد کنندہ کو اس امر کا یقین ہے کہ ان باندیوں میں سے ایک آزاد ہے اور ہر باندی اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ شاید وہی آزاد ہو لہٰذا ان سب کے ساتھ وطی کرنے سے منع کیا جائے گا۔ اور اگر سب کی سب باندیاں ان دس آدمیوں میں سے ایک کی ملک میں آجائیں تو پھر صورت حال یوں ہو گی کہ گویا سب اس کی ملکیت میں تھیں اور اس نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا مگر پھر اسے بھول گیا۔

باقی رہے وہ متعلقہ احکام جن کا تعلق مولی کی موت کے بعد کے حالات سے ہے تو اس کی صورت یوں ہے کہ مولی جب بیان (آزاد کردہ کی تعیین) سے پہلے مرجائے تو دونوں باندیوں میں سے ہرایک کا نصف مفت میں اور باقی نصف قیمت کے عوض آزاد ہو گا لہٰذا ان دونوں میں ہرایک اپنی نصف قیمت میں ورثاء کے لیے سعایت کرے گی (واللہ عزوجل اعلم)۔

فصل

عتق کو ظاہر کرنیوالی چیزوں کا بیان

(اعتاق (آزادی) کو ظاہر کرنے والی دو چیزیں ہیں۔ ایک اقرار اور دوسری بینہ (گواہی)۔

اقرار: اس میں کوئی شک نہیں کہ مولیٰ جب اپنے غلام کی آزادی کا اقرار کرے تو اس سے غلام کا عتق ظاہر ہو جاتا ہے یعنی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر مشاہدہ یہی ہے کہ انسان اپنے خلاف یا اپنے لئے کسی چیز کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا لہٰذا اپنی ذات کے خلاف اقرار (اعتراف) میں اسے سچا سمجھا جائیگا۔ البتہ کسی دوسرے کے خلاف اقرار کرے تو وہ قابلِ قبول نہیں ہو گا کیونکہ وہ غیر کے خلاف گواہی ہے اور غیر کیخلاف ایک آدمی کی گواہی قابلِ قبول نہیں۔

اگر ایک آدمی نے کسی غیر کے غلام کی آزادی کا اقرار کیا بعد ازاں اس کو خرید لیا تو وہ غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کے خلاف اقرار قابل قبول ہے البتہ دوسرے کے خلاف اقرار قابل قبول نہیں جب اس نے غلام کو خرید لیا تو اس کے اقرار کے قبول ہونے میں مانع (ملکِ غیر) دور ہو گیا لہٰذا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

بینہ: اس سلسلے میں گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ مملوک کی آزادی پر بینہ (گواہی) اس وقت بلا اختلاف قبول کی جائے گی جب کہ مملوک نے عتق کا دعویٰ کیا ہو اور مولیٰ انکار کر رہا ہو۔ مملوک چاہے غلام ہو یا باندی۔ البتہ جب مملوک نے عتق کا دعویٰ نہ کیا ہو بلکہ وہ عتق کا انکار کر رہا ہو اور مولیٰ بھی منکر ہو تو کیا اس وقت اس کی طرف سے دعویٰ عتق کے بغیر اس کے عتق پر گواہی قبول ہو گی یا نہیں؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مملوک اگر باندی (مؤنث) ہو تو اس کے عتق پر گواہی بالاجماع قبول ہو گی اور اگر مملوک غلام (مذکر) ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے عتق پر گواہی قبول نہ ہو گی۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول ہو گی۔ اس اختلاف کی وجہ ایک بنیادی اور اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ غلام کا عتق (آزادی) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "حق العبد" ہے اور حقوق العباد کے معاملات میں گواہی اس وقت تک قبول نہیں ہوتی جب تک کہ بندہ خود اپنے حق کا دعویٰ نہ کرے۔ جیسا کہ مال اور دیگر حقوق العباد کے معاملات میں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام کا عتق (آزادی) "حق اللہ" ہے اور حقوق اللہ میں دعویٰ کے بغیر بھی گواہی قبول ہوتی ہے جیسا کہ آدمی کے اپنی باندی کو آزاد کرنے اور اپنی منکوحہ کو طلاق دینے پر گواہی بدون دعویٰ کے بالاتفاق مقبول ہے اور جیسا کہ خالصتہً حدود اللہ مثلاً زنا شراب تہمت وغیرہ کے اسباب میں بدون دعویٰ کے شہادت قبول کی جاتی ہے۔ البتہ سرقہ (چوری کی حد) کے اسباب میں بدون دعویٰ کے گواہی قبول نہیں۔ اس میں دعویٰ شرط ہے تاکہ سبب ثابت ہو سکے۔ کیونکہ کسی فعل کا شرعاً چوری ہونا دعویٰ کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو ہم انشاء اللہ چوری کی بحث میں کریں گے۔

اختلاف ائمہ اب ہم زیر بحث مذکورہ مسئلے میں بناءً و ابتداءً گفتگو کرتے ہیں۔ چنانچہ بناءً گفتگو میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنے) میں استرقاق (غلام بنانے) کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد (دلشاد) فرمایا:

"ثلاثة انا خصمهم ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"

یعنی تین آدمی ایسے ہیں جن کے ساتھ میں جھگڑا کرنیوالا ہوں اور جس کے ساتھ میں جھگڑا کرنے والا ہوا بروز قیامت اس کے ساتھ جھگڑوں گا۔ پھر ان تین میں سے ایک اس آدمی کا ذکر فرمایا جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچا اور اس کی قیمت ہضم کر گیا۔ اور اسی طرح بہت سے "حقوق اللہ" مثلاً کفارہ زکوٰۃ، جمعہ اور جماعت وغیرہ کے واجب ہونے کی اہلیت بھی اعتاق سے متعلق ہے۔ تو ثابت ہوا

کہ عتق "حق اللہ" ہے اور "حق اللہ" کے معاملے میں حق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ شرط نہیں۔ جیسا کہ باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعوے شرط نہیں اور جیسا کہ خالصتہً حدود اللہ کے معاملات میں۔ اور اسی طرح بعض احکام بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقوق اللہ میں دعویٰ شرط نہیں۔ چنانچہ غلام کے لیے اصل حریت پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر ہی قابل قبول ہے۔ اسی طرح کسی آدمی کے چھوٹے بچے کے نسب پر گواہی، درآنحالیکہ وہ آدمی انکار کر رہا ہے، مقبول ہے، اور اسی طرح مولی کے خلاف اس امر کی گواہی کہ اس نے اپنی باندی کو ام ولد بنا دیا ہے، قابل قبول ہے چاہے وہ مولی اور باندی دونوں انکار کر رہے ہوں۔ اور اسی طرح عتق کے معاملے میں تناقض (باہمی تخالف) بھی دعویٰ کی صحت کو مانع نہیں جس کی مثال یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی آدمی سے کہا تو مجھے خرید لے میں فلاں آدمی کا غلام ہوں تو اس آدمی نے اسے خرید لیا جب خرید چکا تو غلام نے اصل حریت کا دعویٰ کر دیا تو اس غلام کے دعویٰ کو بھی سنا جاتا ہے۔ اگر اس میں دعویٰ شرط ہوتا تو تناقض دعوے کی صحت (صحیح ہونے) میں مانع ہوتا۔

اس بناءِ گفتگو میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق نام ہے عتق (آزادی) کے ثابت کرنے کا۔ اور عتق لغت اور شریعت کے عرف میں اس حکمی قوت کا نام ہے جو غلام کے لیے ثابت ہوتی ہے اور جس کے باعث اس سے غلبہ اور تملک (مالک ہونے) کا ہاتھ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ قوت اس کا اپنا حق ہے (نہ کہ اللہ کا حق) کیونکہ وہی اس قوت کے ذریعے آزادی کا فائدہ اٹھاتا ہے اور اگر یہ قوت اس کے پاس نہ ہو تو وہی غلامی میں ہونے کا نقصان اٹھاتا ہے۔ اور اسی طرح "تحریر" عبارت ہے حریت (آزادی) کے اثبات سے۔ اور حریت عرف لغت اور اور شریعت میں یہ ہے غلام کا اپنا نفس (یا اپنی ذات) غلامی اور ملک سے چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ چھٹکارا حاصل کرنا اسی کا حق ہے کیونکہ وہی اس سے مستفید ہونے والا ہے نہ کہ کوئی دوسرا اور آدمی کا حق یہی ہے کہ وہی آدمی اس سے مستفید ہو نہ کہ دوسرا۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ عتق (آزادی) "حق العبد" ہے تو غلام کے عتق پر قائم شدہ گواہی اس کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام "حقوق العباد" کے معاملات میں حق العبد پر گواہی صاحب حق کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہیں ہوتی۔ اس کے بعد اور دو طرح سے بھی امام ابوحنیفہؒ نے استدلال کیا ہے ایک تو یہ کہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی جائے)، جب غلام کا حق ہوا تو غلام مشہود لہٗ (جس آدمی کے حق میں گواہی دی جائے) ہوا جب اس نے انکار کیا تو گویا اس نے اپنے گواہوں کو جھٹلایا اور قاعدہ ہے کہ مشہود لہٗ جب اپنے گواہوں کو جھٹلا دے تو اس کے حق میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ مشہود لہٗ کا اپنے حق سے انکار کرنا، جب کہ اسے اپنا حق وصول کرنے اور اس سے نفع اٹھانے کی حاجت بھی ہو، شہادت میں تہمت (الزام تراشی) کو واجب بنا دیتا ہے کیونکہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) اگر ثابت ہوتا تو یقیناً دعویٰ کی طرف جلدی کرتا اور قاعدہ ہے کہ

متہم (تہمت لگائے گئے) کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اعتاق میں استرقاق کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت "حق اللہ" ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اعتاق اس چیز کی خبر نہیں دیتا بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اعتاق یہ خبر دیتا ہے کہ غلام کو آزادی کی ایک قوت حاصل ہو گئی اور غلامی سے اس کی جان چھوٹ گئی ہے اور یہ اس کا اپنا حق (حق العبد) ہے پھر جب اعتاق کے باعث اس کا حق آزادی ثابت ہو گیا تو استرقاق (اسے غلام بنانا) خود بخود حرام ہو گیا کیونکہ استرقاق میں اس کے حق آزادی کو باطل کرنا (ضائع کرنا) ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ استرقاق "حق اللہ" ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ جملہ حقوق جو بندوں کے لیے ثابت ہیں، ان کو باطل کرنا (ضائع کرنا) حرام ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ حقوق العباد باطل کرنے کی حرمت (حرام ہونا) حق اللہ ہے۔

علی سبیل التنزل اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ عتق "حق اللہ" ہے تو بھی ہمارا مقصود پورا ہو جاتا ہے کیونکہ عتق کے "حق اللہ" ہونے کی حیثیت سے اگر اس پر غلام کے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول کی جائے گی تو اس کے "حق العبد" ہونے کی حیثیت سے بدون دعویٰ قبول نہیں ہوگی۔ اس طرح شہادت قبول ہونے اور قبول نہ ہونے کے درمیان معلق رہے گی اور یوں شک کی وجہ سے قبول نہ ہوگی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قذف (تہمت) کے معاملے میں مقذوف (جس آدمی پر تہمت لگائی گئی ہے) کی طرف سے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول نہیں کی جاتی اور حد قذف ایک اعتبار سے "حق اللہ" اور ایک اعتبار سے "حق العبد" ہے بالکل اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔
جہاں تک باندی کے عتق کا تعلق ہے تو وہاں بھی ہم اسی طرح کہتے ہیں کہ عتق پر وہ شہادت نفس عتق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ غلام کے مسئلے میں ہم نے عرض کیا بلکہ وہ شہادت اس حیثیت سے قبول کی جاتی ہے کہ باندی کا عتق خالصتہً "حق اللہ" ہے اور حق اللہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ فرج (شرم گاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب اور وسیلہ ہے اور ایک چیز اپنے سبب اور وسیلہ ہونے کے لحاظ سے اور ہوتی ہے اور اپنی ذات کی حیثیت سے اور۔ جیسا کہ ہم نے محارب (لڑنے والے) کے کفر کے مسئلے میں کہا کہ وہ موجب قتل ہے اس حیثیت سے کہ وہ جنگ کا سبب ہے نہ کہ اپنی ذات کی حیثیت سے کیونکہ نفس کفر موجب قتل نہیں۔ تو یہ دونوں حیثیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں بالکل یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے کیونکہ عتق کی بھی ایک حیثیت دوسری سے جدا ہے چنانچہ عتق بعض اوقات فرج کی حرمت کا وسیلہ نہیں بنتا اور وہ ہے غلام کا عتق۔ تو پھر عتق پر گواہی (جب) اس حیثیت سے قبول کر لی گئی کہ وہ فرج (شرمگاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب ہے تو نفس عتق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جائے گی جب کہ وہ (عتق) حرمت فرج کا سبب نہیں ہے۔ اسی طرح منکوحہ کے دعویٰ کے بغیر اس کی طلاق کا مسئلہ ہے۔ اور جس مسئلے میں جھگڑا ہے، اس میں عتق حرمت فرج کا سبب نہیں ہے لہٰذا یہاں اگر عتق پر شہادت کو قبول کیا جائے گا تو نفس عتق پر قبول کیا جائے گا اور ایسا کرنے کا کوئی جواز نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب یہاں ایک شبہ پیدا کیا گیا ہے وہ یہ کہ تم نے باندی اور طلاق کے معاملے میں حرمت فرج کا جو عذر پیش کیا وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن کے عتق پر گواہی بدون دعوٰی کے مقبول ہے حالانکہ یہ شہادت حرمت فرج کو شامل نہیں کیونکہ حرمت فرج اس سے پہلے بھی ثابت ہے اسی طرح طلاق رجعی اور ملک کی طرف منسوب طلاق پر گواہی بھی بغیر دعوٰی کے مقبول ہے اور یہ شہادت بھی حرمت فرج (شرمگاہ کو حرام کرنے) کا باعث نہیں۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے تو سرے سے ہی ان دونوں مسئلوں کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان میں بھی دعوٰی کے بغیر شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ شہادت فرج کی حرمت کو شامل نہیں۔ اور بعض ائمہ نے مجوسی باندی کے مسئلے کو تو تسلیم کیا ہے البتہ رضاعی بہن کے مسئلے کا انکار کیا اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق کیا ہے کہ مجوسی باندی کے ساتھ وطی مولی کی ملک میں ہے مگر باندی کے خبث عقیدے کی پلیدی کی وجہ سے مولی کو اس کے ساتھ وطی کرنے سے روکا گیا ہے جیسا کہ حالت حیض (ایام ماہواری) میں آدمی کو وطی سے روکا جاتا ہے۔ چنانچہ مولی نے اگر اس سے وطی کر لی تو اس کا احصان (پاک دامن ہونا) ساقط نہیں ہوگا اور عتق کے بعد اگر اس کے ساتھ وطی کی تو اس کا احصان ساقط ہو جائے گا لہٰذا اس کے عتق پر گواہی حرمت فرج کو شامل ہے۔ اور بغیر دعوٰی کے قبول کر لی جائے گی۔ باقی رہا رضاعی بہن کا مسئلہ تو رضاعی بہن کے ساتھ حقیقۃً وطی حرام ہے حتی کہ اگر مولی نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو اس کا احصان ساقط ہو جائے گا چاہے ملک یمین موجود تھی۔ اور اس مسئلے میں حرمت فرج کا اعتبار ہے نہ کہ مؤنث ہونے کا۔

اور نسب پر شہادت بغیر دعوٰی کے کبھی قبول نہیں ہوتی اور جو مسئلہ بطور استدلال بیان کیا گیا ہے یعنی چھوٹے بچے کے نسب پر شہادت کا مسئلہ تو اس میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت قبول نہیں ہوگی جب تک کہ قاضی بچے کی طرف سے کسی خصم (مدمقابل) کو مقرر نہ کرے جو شرعی نقطۂ نظر سے بچے کی قائم مقامی کرتے ہوئے اس کے نسب کا دعوٰی کرے کیونکہ قاضی کا تقرر جملہ مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے ہے تو یہ شہادت خصم کی طرف سے دعوٰی نسب پر ہوگی۔

باقی رہا مولی کے اپنی باندی کو ام ولد بنانے پر بغیر دعوٰی کے شہادت کا مسئلہ تو وہ بھی فرج کی حرمت کا سبب ہے کیونکہ ام ولد بنانے کا عمل مولی کی موت کے وقت حقیقی حریت کو واجب کر دیتا ہے اور ظاہر ہے حرمت حریت کے لیے لازمی امر ہے حتی کہ ام ولد کے لیے حریت کے باعث یہ جائز نہیں کہ وہ مولی کو مس کرے یا اس کو نہلائے تو خلاصہ یہ ہوا کہ استیلاد (ام ولد بنانا) حریت کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور فی الحال سبب "حق اللہ" کے لیے ہے تو تحریم (فرج کی حرمت) کے معاملے میں سبب کو بطور احتیاط حقیقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ اور یہی جواب ہے طلاق رجعی کے شبہ کی طرف سے اور اس طلاق کے اشتباہ کی طرف سے جو حریت کی طرف منسوب ہو وہاں بھی احتیاطاً حرمت کے معاملے میں سبب کو مسبب کے

قائم مقام بنایا گیا ہے۔ (شبہ اور اس کا جواب ختم ہوا)۔
ابتدائے گفتگو میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا ظاہر کے اعتبار سے اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی گواہی میں سچ بول رہا ہے اور قاضی اس امر کا پابند ہے کہ وہ ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے۔ تو اس نقطۂ نگاہ سے یہی مناسب ہے کہ شہادت کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ بالکل شرط نہ ہو اور اسی وجہ سے باندی کے عتق، منکوحہ کی طلاق اور حدود کے اسباب میں دعویٰ شرط نہیں مگر عتق کے علاوہ بعض دیگر حقوق العباد میں ہم نے جو دعویٰ کو شرط ٹھہرایا تو وہ اجماع کی وجہ سے ہے لہٰذا اسے اجماع کے مورد (وارد ہونے کی جگہ) پر ہی رکا رہنا چاہیئے۔
اس سلسلۂ گفتگو میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو آدمی جھوٹ سے معصوم نہیں ہے، اس کی خبر جھوٹ کا احتمال (امکان) رکھتی ہے اور وہ قاضی کے لیے مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کے یقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی اور قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا قاضی کو یقینی علم نہیں اور جو چیز قطعی طور پر ثابت نہیں، اس کا فیصلہ کرنا جائز نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:
ولا تقف ما لیس لک بہ علم۔
(اور تو اس چیز کا پیچھا نہ کر جس کے متعلق تجھے علم نہیں۔)
اور علم نام ہے قطعی طور پر ثابت چیز کا۔
اور جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:
یا داؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق۔
اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ (نائب) نامزد کیا ہے لہٰذا آپ لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کیجیے۔ اور حق کہتے ہیں ثابت ہونیوالی شے کو۔ اور جہاں عدم (نہ ہونے) کا احتمال ہو وہاں ثبوت (ثابت ہونا) نہیں ہو سکتا۔ اب چاہیئے تو یہ تھا کہ اس (خبر یا شہادت) کے ساتھ فیصلہ بالکل جائز ہی نہ ہوتا مگر شریعت نے اس کو جائز ٹھہرایا کیونکہ لوگوں کے درمیان فساد کو دفع کرنے کی ضرورت ہے اور وہ فساد ہے دو آدمیوں کے درمیان دعویٰ کے ذریعے کھڑا ہونے والا جھگڑا اور باہمی جھگڑا فساد کا باعث ہے یا اس (شہادت) کا جواز زنا کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے جیسا کہ زنا کی حد اور باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق کے مسئلے میں ہے یا اس کا جواز شرابی کی حد میں نشے کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے لہٰذا (ضرورت کی بنا پر) شک والی چیز کو یقینی امر کے ساتھ ملا دیا گیا ہے یا فساد کو دفع کرنے کے لیے شک کے باوجود بظاہر سچ کو کافی سمجھ لیا گیا ہے لہٰذا ان صورتوں کے علاوہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔
اس بنیاد پر اگر دو گواہوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے اور ادھر دونوں غلام عتق کا دعویٰ کر رہے ہیں یا اُن میں سے ایک مدعی ہے تو اگر دونوں گواہوں نے مولیٰ کی زندگی اور اس کی حالت صحت میں گواہی دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک

قبول کرلی جائے گی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے عتق پر شہادت کی قبولیت کے لیے دعویٰ شرط ہے اور یہاں اصل مدعی (دعویٰ کرنے والا) مجہول ہے مدعی کی جہالت دعویٰ کی صحت کو مانع ہے لہٰذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دعوے شرط نہیں ہے اور مدعی کی جہالت بالکل دعویٰ نہ ہونے سے تو کم نہیں لہٰذا یہ چیز قبول شہادت میں مانع نہ ہوگی اور شہادت کو قبول کرکے مولیٰ کو آزاد شدہ کی وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں گواہوں نے مولیٰ کی وفات کے بعد اس امر کی شہادت دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا تھا تو وہ صورت بھی اسی اختلاف کے قیاس پر ہے۔ اور اگر گواہوں نے اس عتق کی مولیٰ کی مرض الموت میں گواہی دی پھر وہ مرگیا یا اس کی موت کے بعد اس بات کی شہادت دی کہ اس نے مرض الموت میں اپنے ایک غلام کو آزاد کیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے قیاس میں ان کی شہادت قبول نہ ہوگی البتہ قاعدہ استحسان (بعض مصالح کے تحت قیاس کو چھوڑ دینے) کے اعتبار سے قبول کرلی جائے گی۔ البتہ — اس امر میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب دو گواہوں نے اس بات پر شہادت دے دی کہ اس (خاوند) نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور خاوند کو موقع دیا جائے گی کہ وہ دونوں میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کرلے۔

مذکورہ مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ دعویٰ شرط ہے اور مدعی مجہول ہے اور قاعدۂ "استحسان" میں شہادت کے قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مدعی معلوم ہے کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک قسم کی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت نافذ کرنے کا دعویٰ ہے وہ موصی ہے یعنی وصیت کرنے والا (اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث) تو میت مشہود لہٗ (جس آدمی کے لیے گواہی دی جائے) ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہورہی ہے اور ادھر مدعی معلوم ہے لہٰذا یہ شہادت اس کے حق میں جائز ہوگی بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ کی حالت صحت میں آزاد کرنے کی گواہی دی گئی ہو کیونکہ وہاں شہادت ایک غلام کے لیے ہے اور جس کے حق میں شہادت جائز نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ جب مرگیا تو عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے حق میں متعین خصم ہوگیا لہٰذا شہادت قبول ہوگی بخلاف حالت زندگی اور حالت صحت کے۔ امام ابوحنیفہ کی طرف سے اسی قسم کا جواب دو باندیوں کے مسئلہ میں ہے مثلاً یہ کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک کو آزاد کردیا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ باندی کے عتق پر قبولیت شہادت کے لیے دعویٰ شرط تھا اور وہ شرط نہیں پائی گئی اور اس لیے بھی یہ شہادت قبول نہیں ہوگی کہ باندی کا عتق حرمت فرج کا سبب ہے اور حرمت فرج "حق اللہ" ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت فرج مبہم عتق سے ثابت نہیں ہوتی۔

پس — امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو غلاموں اور دو باندیوں کے مسئلہ کا جواب ایک

ہی ہوا بخلاف اس صورت کے جس میں دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ خاوند نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو یہ شہادت قبول ہوگی کیونکہ یہ شہادت حرمت فرج کے سبب پر قائم ہوئی ہے اور اس میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔

مسائل: اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ ان دونوں میں سے ایک نے اپنا فلاں غلام آزاد کر دیا ہے تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ مدعیٰ علیہ (جس کے خلاف دعویٰ دائر کیا گیا ہے) مجہول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تھا اور اس کو نامزد بھی کیا تھا مگر ہم اسے بھول گئے تو یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ گواہ جب اس چیز کو بھول جائے جس پر گواہی دے رہا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام سالم نامی کو آزاد کیا تھا اور وہ خود اس کو نہ جانتے ہوں مگر مولیٰ کا سالم نامی ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور اگر بیع کے معاملے میں اس کی شہادت دی تو قبول نہ ہوگی۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع بالکل جہالت کو برداشت نہیں کر سکتی جب کہ عتق ایک قسم کی جہالت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ دو غلاموں میں سے ایک (مجہول) کی بیع جائز نہیں جب کہ ایک (مجہول) کا اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہے۔

○ اگر دونوں گواہوں کا اس شرط میں اختلاف ہو گیا جس کے ساتھ عتق کو معلق کیا گیا تھا تو ان کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کی شہادت دو عقدوں سے متعلق ہوگئی اور ہر عقد دو گواہوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور وہ نہیں پائی گئی۔ اور اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ جب دو گواہوں کی گواہی مختلف ہو جائے تو اگر وہ گواہی عتق کے دعویٰ میں ہو تو بالکل قبول نہیں کی جاتی اور اگر مال کے دعویٰ میں ہو تو اس میں تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الشہادات میں بیان کریں گے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

كتاب التدبير

غلام کو اپنی موت کے بعد آزاد قرار دینے کا بیان

اس کتاب میں بھی گفتگو کی ترتیب اور انداز وہی ہوگا جو ہم نے "کتاب العتق" میں اختیار کیا اور وہ ترتیب اور انداز کچھ یوں ہے:

تدبیر کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر کے حکم اور ثبوتِ حکم کے وقت کا بیان اور اس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے۔

پہلی فصل

تدبیر کے رکن کا بیان

تدبیر کا رکن وہ لفظ ہے جو لغت میں تدبیر کے معنی پر دلالت کرے اور تدبیر اپنے پیچھے (اپنی موت کے بعد) عتق ثابت کرنے کا نام ہے یعنی عتق واقع تو کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ "مدبر" ہو جائے گا) پھر اس تدبیر یعنی اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرنے کی دو قسمیں ہیں۔
ایک مطلق تدبیر اور دوسری مقید تدبیر۔

مطلق تدبیر مطلق تدبیر یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام کے عتق (آزادی) کو فقط اپنی موت سے معلق کرے (یعنی اس میں کسی قسم کی قید یا شرط نہ لگائے) پھر اس مطلق تدبیر کے لئے کچھ الفاظ متعین ہیں جو بعض اوقات اپنے مفہوم میں بالکل صریح (واضح) ہوتے ہیں مثلاً غلام سے یوں کہے کہ "تو مدبر ہے" یا "میں نے تجھے مدبر بنایا" اور کبھی یہ تدبیر "تحریر" اور "اعتاق" کے لفظ سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے کہ "تو میری موت کے بعد آزاد ہے" یا میں نے تجھے اپنی موت کے

بعد آزاد کیا" یا تو مُعتَق (آزاد شدہ) ہے" یا میری موت کے بعد عتیق (آزاد) ہے" یا" میں نے تجھے اپنی موت کے بعد آزاد کیا" اور اسی طرح جب یہ کہا کہ" تو میری موت کے وقت یا میری موت کے ساتھ یا میری موت کی صورت میں آزاد ہے" تو یہ کہنا بھی بمنزلہ" بعد موتی" (میری موت کے بعد) کے ہے کیونکہ عِندَ کا لفظ حاضر ہونے کا کلمہ ہے لہٰذا" عند الموت" کے الفاظ موت کے وجود کو چاہتے ہیں اور اس طرح اس آدمی کی موت شرط کے معنی میں ہوگی اور" مَعَ" کا کلمہ مقارنت (باہم ملانے) کے لئے ہے اور ایک شے کا باہم ملانا دونوں (موت اور عتق) کے وجود کو چاہتا ہے اور" فی" کا حرف ظرف (جس میں کوئی دوسری چیز ہے) کے لئے ہے اور حرف" فی" جب ایسی چیز پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو تو پھر اس کو شرط بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام سے جب یہ کہے کہ" فلاں گھر میں تیرے داخلے کی صورت میں تو آزاد ہے" اور کبھی یہ تدبیر بلفظ یمین ہوتی ہے (لفظ یمین کا مطلب یہ ہے کہ بطور قسم کے اپنے اوپر ایک امر لازم کر لینا خواہ قسم کا لفظ ہو یا نہ ہو) مثلاً اپنے غلام سے یہ کہے کہ" اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے" یا کہے" جب میں مروں یا جس وقت میں مروں یا جب بھی میں مروں یا اگر مجھے کوئی حادثہ پیش آ جائے تو تو آزاد ہے" ان الفاظ کے ساتھ غلام کا مدبر ہونا اس لیے ہے کہ اس نے عتق (آزادی) کو فقط موت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اور اسی طرح جب وہ ان الفاظ میں موت کی جگہ وفات یا ہلاکت کے الفاظ استعمال کرے تو بھی تدبیر واقع ہو جائے گی اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ" اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق نہیں کیا تو یہ تدبیر نہیں ہوگی بلکہ مطلق شرط کے ساتھ تعلیق ہوگی۔ جیسا کہ دیگر شروط مثلاً گھر میں داخل ہونے اور زید کے ساتھ کلام کرنے وغیرہ کے ساتھ تعلیق کی جاتی ہے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے اگر یہ کہا کہ" اگر میں مر جاؤں یا قتل کر دیا جاؤں تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہے اور امام زفر نے کہا کہ وہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے غلام کے عتق کو موت کے ساتھ معلق کیا ہے اور موت لامحالہ آنے والی چیز ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو معاملوں کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے لہٰذا غلام مدبر نہ ہوگا جیسا کہ اگر یہ کہتا کہ" اگر میں مر گیا یا زید مر گیا تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ" اگر میں مرا اور فلاں آدمی مرا تو تو آزاد ہے" یا کہا" تو میری موت اور فلاں کی موت کے بعد آزاد ہے" یا کہا" فلاں کی موت کے بعد اور میری موت کے بعد تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا۔ مگر اس وقت جب کہ فلاں آدمی مولیٰ سے پہلے مر جائے تو اس وقت غلام مدبر بن جائے گا لیکن فی الحال مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس امر کا احتمال (امکان) ہے کہ مولیٰ پہلے مر جائے اگر مولیٰ پہلے مر جائے تو پھر غلام آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ مولیٰ نے عتق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا اپنی موت کے ساتھ اور فلاں کی موت کے ساتھ۔ لہٰذا صرف اس کی اپنی موت کے ساتھ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ غلام میراث بن جائے گا۔ اور فلاں کی موت کے بعد گو دوسری شرط پائی گئی مگر یہ دوسری شرط اس وقت پائی گئی جب کہ مِلک (غلام کی ملک) ورثاء کی طرف منتقل ہو چکی تھی۔ اور دوسری طرف اس امر کا بھی احتمال ہے کہ فلاں مولیٰ سے پہلے مر جائے اس وقت غلام مدبر بن جائے گا اور مولیٰ کی موت پر

آزاد ہو جائے گا۔ تو گویا یہ صورت مُقید تدبیر کی مانند ہوئی۔ پھر دیکھا جائے گا کہ مولی اگر پہلے مرا تو غلام میراث بن جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر فلاں آدمی پہلے مرا تو غلام "مدبر" بن جائے گا کیونکہ اب تدبیر، مطلق تدبیر ہو گئی اور مولی کی موت پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ پھر کتاب الاصل میں اس مثال سے بھی دلیل دی گئی کہ اگر وہ یہ کہتا کہ "تیرے فلاں آدمی کے ساتھ کلام کرنے کے بعد اور میری موت کے بعد آزاد ہے" پھر وہ فلاں سے گفتگو کر لیتا تو "مدبر" ہو جاتا کیونکہ کلام کے بعد یہ تدبیر مطلق ہو گئی اسی طرح یہ (اختلافی) صورت ہے۔

اور کبھی مطلق تدبیر لفظ وصیت کے ساتھ ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اپنے غلام کے لئے اس کے نفس کی وصیت کرے یا اس کی گردن کی یا اس کے عتق کی۔ یا ایسی وصیت کرے جس سے مولی اپنی گردن یا بعض حصے کا مستحق قرار پائے مثلاً غلام سے یہ کہے کہ میں تجھے وصیت کرتا ہوں تیرے نفس کی یا تیری گردن کی یا تیرے عتق کی یا ایسے عضو کی جس سے تمام بدن مراد لیا جاتا ہو۔ ان الفاظ سے تدبیر کا ہونا اس وجہ سے ہے کہ مُوصِیْ (وصیت کرنے والا) بذریعہ وصیت اپنی ملک کو زائل کرتا ہے۔ پھر مُوصٰی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) اگر ملک کو لے سکتا ہو تو وہ ملک اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر ملک کو نہیں لے سکتا تو وہ ملک موصِیْ (وصیت کرنے والے) سے تو زائل ہو جائے گی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہو گی۔ اور غلام اپنے نفس کا مالک نہیں ہوتا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ غلام کو اس کے نفس کی وصیت کرنے سے مُوصی کی اس سے ملک تو زائل (دور) ہو گئی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوئی اور یہی معنی ہیں "اعتاق" کے۔ چنانچہ اسی وجہ سے غلام کو اسی کا نفس بیچنا یا اس کو اس کا نفس ہبہ کرنا "اعتاق" ہوتا ہے۔ بعینہٖ زیر بحث صورت میں ہے۔ تو یہ صورت گویا "انت حر بعد موتی" (میری موت کے بعد تو آزاد ہے) کہنے کے معنوں میں ہے اور اسی طرح مولی نے اگر غلام سے یہ کہا کہ "میں تیرے لیے اپنے مال کی وصیت کرتا ہوں" تو یہ بھی اعتاق ہے کیونکہ غلام کی گردن اس کے جملہ مال میں سے ہے تو گویا وہ غلام کے لئے تہائی گردن کی وصیت کرنے والا ہو گیا دوسرے یہ کہ تہائی مال سے ملک کا یہ ازالہ کسی کی طرف منتقل نہ ہو گا لہٰذا اعتاق ہو گا۔

مسئلہ: فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں جس نے اپنے غلام کے لیے اپنے مال میں سے ایک سہم (حصے) کی وصیت کی، یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے اس (غلام) کے لئے اپنے مال میں سے ایک "جزء" کی وصیت کی تو آزاد نہ ہو گا۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ "سہم" کا لفظ عبارت ہے $\frac{1}{6}$ حصہ سے۔ تو جب اس نے غلام کے لئے اپنے مال کے $\frac{1}{6}$ حصہ کی وصیت کی تو اس کی گردن کا چھٹا حصہ وصیت میں داخل ہو گیا۔ باقی رہا "جزء" کا لفظ تو وہ گردن کی وصیت کو شامل نہیں۔ اس لفظ میں ورثاء کو اختیار ہو گا کہ وہ اس "جزء" کی تعیین کریں۔ واللہ عزوجل اعلم

مُقید تدبیر: مقید تدبیر کی صورت یہ ہے کہ مولی اپنے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرے مگر کسی صفت کو ملا کر۔ یا اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ معلق کرے

مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں اپنے اس مرض سے مرا یا اپنے اس سفر میں مرا تو تو آزاد ہے" یا کہے "اگر میں قتل کر دیا گیا تو تو آزاد ہے" یا "اگر میں غرق ہو گیا تو تو آزاد ہے" یا "اس مرض سے یا میرے اس سفر میں مجھے کوئی حادثہ پیش آ گیا تو تو آزاد ہے اور اس طرح کی کوئی اور صفت جس سے یہ احتمال ہو کہ شاید اس صفت (حالت) پر موت واقع ہو اور یہ بھی ہو سکتا کہ اس صفت پر موت واقع نہ ہو۔ اور اسی طرح مولیٰ جب اپنی موت کے ساتھ کوئی اور ایسی شرط بیان کرے جو پائی جا سکتی ہو اور نہ بھی پائی جا سکتی ہو تو وہ غلام مدبّر مقید ہے جس کا حکم انشاء اللہ اس کی جگہ پر بیان ہو گا۔

فقیہ حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ اگر آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "جب میں مروں گا اور مجھے دفن کر دیا جائے گا یا مجھے غسل دے دیا جائے گا یا مجھے کفن پہنا دیا جائے گا تو تو آزاد ہے" تو وہ مدبر نہیں ہو گا کیونکہ اس نے عتق کو موت اور ایک دوسری شے کے ساتھ معلق کیا لہٰذا مدبّر مطلق نہ ہوا۔ پھر اگر مولیٰ مر گیا اور وہ غلام اس کی ملک میں ہے تو قاعدہ استحسان (ظاہر قیاس کو چھوڑ کر حکم لگانے) کا تقاضا یہ ہے وہ تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے آزاد نہ کیا جائے جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ "جب میں مر جاؤں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے پھر مولیٰ مر جائے اور غلام اس گھر میں داخل ہو جائے تو آزاد نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے تہائی مال میں سے آزاد کر دیا جائے کیونکہ مولیٰ نے عتق کو موت اور متعلقات موت سے معلق کیا تھا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے اگر وہ عتق کو اپنے نصف کی موت سے معلق کرتا تو اس کا حکم مقید مدبر کا حکم ہوتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ یہ کہے کہ "جب میں مروں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے" لیکن وہاں گھر میں داخل ہونے کا موت سے کوئی تعلق نہیں۔ تو یہ موت کے ساتھ تعلیق نہ ہو گی اور جب تعلیق نہ ہو گی تو سرے سے تدبیر بھی نہ ہوئی بلکہ مطلق یمین (قسم) ہو گی جو موت کے ساتھ باطل ہو جائے گی جیسا کہ دیگر قسمیں (اپنے اوپر عائد کردہ شرطیں) باطل ہو جاتی ہیں۔

تدبیر مطلق اور مُعلّق

پھر تدبیر کبھی مطلق ہوتی ہے اور کبھی کسی شرط کے ساتھ معلق۔ مطلق کا بیان اوپر ہو چکا باقی رہی معلق تو اس کی صورت یوں ہے کہ آدمی غلام سے کہے "اگر میں فلاں گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا یا جب زید آئے گا تو تو آزاد ہے" یہ صورت تدبیر اس لیے ہے کہ تدبیر حریت کے حق کو ثابت کرنے کا نام ہے اور حقیقی حریت (آزادی) کو شرط کے ساتھ معلق کیا جا سکتا ہے اسی طرح تدبیر کو بھی شرط کے ساتھ معلق کیا جا سکتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں بیان فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے جب یہ کہا کہ "اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد آزاد ہے" تو اگر اس نے اپنے قول "ان شئت" (اگر تو چاہے) سے ابھی چاہنے کی نیت کی اور غلام نے اسی وقت عتق کو چاہ لیا تو وہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو ایک شرط یعنی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور وہ شرط پائی گئی لہٰذا وہ مدبر ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ ان دخلت الدار فانت مدبر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے) کہتا تو مدبر ہو جاتا۔ اور اگر "ان شئت" (اگر تو چاہے) کہنے سے مولیٰ کی نیت بعد از موت غلام کا چاہنا

ہو تو مولیٰ کی موت سے پہلے غلام کی مشیت (چاہنا) معتبر نہیں کیونکہ مولیٰ نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جو موت کے بعد پائی جائے گی۔ تو موت سے قبل اگر وہ شرط پائی گئی تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر مولیٰ مرجائے اور غلام اس کی موت کے وقت عتق کو چاہے تو وہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس (زیر بحث صورت) سے مراد یہ ہے کہ اسے وصی یا وارث آزاد کرے کیونکہ عتق یہاں صرف موت سے معلق نہیں بلکہ موت اور موت کے بعد ایک دوسرے امر سے معلق ہے تو یہ بمنزلہ اعتاق کی وصیت کے ہے تو ضروری ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ وارث آزاد نہ کرے۔ اور جصاص نے بھی اسی طرح بیان کیا ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ورثاء اسے آزاد نہ کریں۔

مسائل ابن سماعہ، عیسیٰ بن ابان اور ابو سلیمان نے امام محمدؒ سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کسی آدمی سے یہ کہا کہ "جب میں مرجاؤں تو اگر تُو چاہے تو میرے اس غلام کو آزاد کر دینا" یا یوں کہا کہ "جب میں مرجاؤں تو میرے اس غلام کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" پھر وہ شخص مرگیا اور اس نے مجلس میں یا مجلس کے بعد غلام کے عتق کو چاہا تو اسے اختیار ہے کہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ یہ اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت ہے اور وصیتوں میں یہ لازمی نہیں کہ اسے اسی مجلس میں ہی قبول کیا جائے۔ اور اسی طرح اگر اس شخص نے اس آدمی سے یہ کہا "اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد میرا یہ غلام آزاد ہے" پھر اس آدمی نے اس کی موت کے بعد اسی مجلس یا اس مجلس کے بعد چاہ لیا تو وصیت واجب ہوگئی کیونکہ وصیت کا قبول کرنا اسی مجلس میں لازمی نہیں۔ اور اس صورت میں غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ ورثاء یا وصی یا قاضی اسے آزاد نہ کرے اور یہ قول حاکم اور جصاص کے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ وہاں مولیٰ نے عتق کو غلام کی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور یہاں ایک دوسرے آدمی کی مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "میری موت کے بعد اگر تو چاہے تو آزاد ہے" پھر مولیٰ مرگیا اور غلام اس مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا جس میں اسے مولیٰ کی موت کا علم ہوا تھا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا تو اس کا ایسا کرنا اس کی طرف سونپی گئی مشیت کو باطل نہیں کرتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ یہ اعتاق کی وصیت ہے نہ کہ تملیک۔ اور وصیت کا قبول کرنا مجلس پر موقوف نہیں۔

وقت کی طرف منسوب تدبیر کسی وقت کی طرف منسوب تدبیر کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے کہے "تو کل یا فلاں مہینے کے شروع میں مدبر ہے" تو جب وہ وقت آئے گا غلام مدبر بن جائے گا کیونکہ تدبیر حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے اور وہ اضافت کو برداشت کر سکتی ہے جیسا کہ حقیقی حریت کا اثبات اضافت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ تدبیر جس طرح شرط کے ساتھ تعلیق کو برداشت کر سکتی ہے اسی طرح اضافت کو بھی برداشت کر سکتی ہے۔

فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں یہ بیان کیا ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے" تو وہ غلام مدبر نہیں ہے اور نہ ہی آزاد ہوگا بجز اس صورت کے

کہ مولیٰ خود اسے آزاد کر دے ۔ اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جملہ ویسے ہی باطل ہو گیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک ماہ سے قبل اگر وہ کوئی جرم کرے تو اسے اس جرم کے بدلے میں دفع (حوالے) کیا جاتا ہے اور اگر وہ مقروض ہو جائے تو اسے بیچ دیا جاتا ہے۔ اور قیاس میں باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ اس نے عتق کو اپنی موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے کے ساتھ معلق کیا ہے تو پھر وہ جونہی مرا، غلام کے اندر موجود ملک ورثاء کی طرف منتقل ہو گئی تو ایک ماہ بعد عتق کے ثابت ہونے کا احتمال نہ ہو گا لہٰذا یہ تدبیر باطل ہو گی مگر قاعدہ استحسان کے اعتبار سے فقہاء نے اسے اعتاق کی وصیت بنایا ہے کیونکہ عقلمند آدمی کے تصرف (فعل) کو حتی الامکان صحیح ہی سمجھنا چاہیے اور زیر بحث صورت کو موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے پر اعتاق کی وصیت پر محمول کیا جا سکتا ہے لہٰذا اسے اسی چیز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر غلام سے یہ کہا کہ تو میری موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے تو وہ مدبر نہ ہو گا کیونکہ اصل میں اس نے عتق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ تکلم کے وقت سے اپنی موت سے قبل ایک مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اس مخصوص وقت کے پائے جانے اور نہ پائے جانے دونوں چیزوں کا احتمال ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کلام کے وقت سے ایک مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی مولیٰ مر جائے لہٰذا وہ فی الحال مدبر نہ ہو گا اور جب مولیٰ کی موت سے قبل ایک مہینہ گذر جائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو تو کرخی نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک مدبر ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدبر نہیں ہے اور فقیہ قدوری نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی یہ علت بیان کی کہ جب مہینہ گذر گیا تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ اس نے کہا تھا "میری موت سے قبل ایک مہینہ گذرنے پر تو آزاد ہے" اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ وہ مدبر نہیں ہو گا اور اس کی بیع (بیچنا) جائز ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی صحیح ہے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صحیح ہونا اس طرح ہے کہ مدبر نام ہے اس غلام کا جس کے عتق کو فقط مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو اور یہاں مولیٰ نے عتق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اسے آغاز مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اسی طرح عتق کا حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک آغاز مہینہ سے ظہور کے طریقے پر ثابت ہوتا ہے (یعنی عتق واقع تو ہو جاتا ہے مگر اس کا ظہور مہینے کے بعد ہوتا ہے) یا آغاز مہینہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بذریعہ تدبیر ثابت ہونے والا عتق موت کی حالت پر موقوف ہے اور یہ عتق موت کی طرف منسوب نہیں ۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ فقیہ قدوری نے جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی علت بیان کی تھی وہ صحیح نہیں ہے ۔

باقی رہا صاحبین کے قول کے مطابق صحیح ہونا تو اس سلسلے میں گذارش یہ ہے کہ کتاب النوادر میں تو مذکور ہے کہ غلام مدبر مطلق ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مہینہ گذر گیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کا عتق فقط مولیٰ کی موت سے معلق ہے تو اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا اس نے مہینہ گزرنے کے وقت کہا "تو میری موت کے بعد آزاد ہے" تو یہ مدبر مطلق ہو گیا۔ مگر ظاہر الروایت میں صاحبین کے نزدیک غلام مدبر نہیں ہو گا کیونکہ مولیٰ نے غلام کے عتق کو موت کے ساتھ معلق نہیں کیا بلکہ مہینے

کے ساتھ معلق کیا ہے۔

مسائل اگر مولی نے غلام سے یہ کہا کہ "جس روز میں مروں تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے جس دن میں مروں"، تو اگر اس نے "یوم" کے لفظ سے فقط دن کی نیت کی نہ کہ رات کی تو وہ مدبر نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اس لفظ کے حقیقی معنوں کی نیت کی کیونکہ لغت میں "یوم" دن کی سفیدی کو کہتے ہیں اور ادھر ہو سکتا ہے کہ اس کی موت دن کی بجائے رات کو واقع ہو تو یہ مدبر مطلق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اِس لفظ سے مطلق وقت کی نیت کی تو وہ مدبر ہے کیونکہ یوم کا لفظ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ الخ (الانفال : ۱۶)

(ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس دن پھیرے گا ..... تو وہ اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا۔ تو جو شخص رات کے وقت اپنی پیٹھ پھیرے اسے بھی یہ وعید شامل ہے۔

○ فقیہ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ جس نے غلام سے کہا "اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مر گیا تو تو آزاد ہے" تو وہ مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس نے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کیا اور وہ موت موصوف ہے ایک ایسی صفت کے ساتھ جو پائی جا سکتی ہے اور نہیں بھی پائی جا سکتی۔

○ اگر مولی نے یہ کہا کہ "اگر میں سو سال تک مر جاؤں تو تو آزاد ہے" یا اتنی لمبی مدت بیان کرے جس تک عموماً انسان زندہ نہیں رہتا تو غلام مدبر ہے کیونکہ اس کی موت اتنی مدت تک لامحالہ واقع ہو جائے گی۔

○ فقیہ ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنے غلام سے کہا "تو مدبر ہے میری موت کے بعد" تو وہ اسی وقت مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو منسوب کیا بعد از موت کے وقت کی طرف۔ اور موت کے بعد تدبیر کا کوئی تصور نہیں۔ لہٰذا اس کا "بعد موتی" کہنا لغو ہوگا اور "انت مدبر" (تو مدبر ہے) کہنا باقی رہے گا۔ یا اس کے قول "انت مدبر" کو "انت حر" کے معنوں میں لیا جائے گا تو پھر یہ یوں ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا "تو آزاد ہے میری موت کے بعد۔"

عوض کے بدلے تدبیر اگر مولی نے غلام سے کہا "تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو غلام کا اس شرط کو قبول کرنا (یا نہ کرنا) موت کے بعد ہوگا جامع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایۃ کا جواب ہے۔ اور اس کے مقابلے میں امام ابویوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ اس صورت میں مولی کی زندگی ہی میں غلام کو اس شرط کو قبول یا رد کرنا ہوگا۔ نہ کہ اس کی موت کے بعد جب اس نے اس عوض یا شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور وہ مدبر ہو گیا اور اب اس پر یہ ہزار درہم دینا لازم نہ ہوگا اور جب مولی مرے گا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی امام ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک عوض

نے پہلے فی الحال عتق کو واجب کرنا ہے مگر موت کے بعد تک عتق متأخر رہتا ہے تو غلام کے قبول کا اعتبار اسی مجلس میں ہوگا۔ جیسا کہ مولیٰ غلام سے اگر یہ کہتا کہ "اگر تو چاہے تو فلاں مہینے کے شروع میں آزاد ہے" تو اس مہینے کے آغاز میں ثبوت حریت کے لیے اسی مجلس میں مشیت کا اعتبار ہے۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب اس (غلام) نے اس شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ قبول کے وقت اس پر کوئی شے لازم نہیں ہوئی لہٰذا عتق کے وقت بھی کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور ظاہر الروایت والی روایت کہ بعد از موت قبول یا رد کا اعتبار ہوگا، کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایجاب (بعوض عتق واجب کرنے) کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا قبول بھی موت کے بعد ہوگا کیونکہ "قبول" ہمیشہ "ایجاب" کے بعد ہی ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ موت کے بعد آزاد کرنا ایک وصیت ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے اور وصیتوں کا قبول کرنا موت کے بعد ہوا کرتا ہے اور جب قبول موت کے بعد ہوا تو مولیٰ کی زندگی میں غلام کے قبول کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بعد از موت قبول کا اعتبار ہوگا۔ پھر جب غلام نے مولیٰ کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو کیا وہ نفس قبول سے ہی آزاد ہوگا یا وارث یا وصی یا قاضی کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگا؟ اس سوال کا جواب جامع صغیر میں مذکور نہیں۔

مسائل اگر مولیٰ نے غلام سے کہا "تو ہزار کے بدلے مدبّر ہے" اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مدبر ہوگا اور مال اس سے ساقط ہو گا۔ کرخی نے اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے "تدبیر" کو مال کے قبول کرنے کی شرط کے ساتھ معلّق کیا تو جب اس نے شرط کو قبول کر لیا تو وہ مدبر ہو گیا اور مدبر بھی مولیٰ کی ملک (مال) کے عوض۔ لہٰذا یہ بات جائز نہیں کہ اس پر اپنے مولیٰ ہی کے لئے دَین (قرض) لازم ہو۔ بایں وجہ وہ مال ساقط ہو جائے گا۔

○ فقیہ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت بیان کی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "تو ہزار کے عوض مدبر ہے" تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کو اس وقت قبول کا کوئی حق نہیں اور مولیٰ اسے بیچ سکتا ہے چاہے اس نے اس شرط کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ پھر اگر مولیٰ مر جائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو اور وہ کہے کہ میں نے عوض کو قبول کر لیا ہے تو وہ ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے اور یہی روایت ہے عمرو کی امام محمد سے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر غلام نے اس شرط کو قبول نہ کیا حتیٰ کہ مولیٰ مر گیا تو اب اسے قبول کرنے کا اختیار نہیں اور ان کا قول "ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے" بظاہر وصی یا وارث کے اعتاق کے بغیر عتق کے ثبوت کو چاہتا ہے۔ اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں بیان کیا ہے کہ مولیٰ جب کہے "جس وقت میں مر جاؤں تو تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو یہ صورت موت کے بعد قبول کی محتاج ہے پھر جب غلام نے مولیٰ کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو فقط قبول کرنے سے آزاد نہیں ہوگا یہاں تک کہ ورثاء یا وصی اسے آزاد کرے کیونکہ عتق کا واقع ہونا موت سے مؤخر ہو گیا ہے اور ہر وہ عتق جس کا وقوع موت سے مؤخر ہو جائے، وارث یا وصی کی طرف سے واقع کیے بغیر واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ

وہ اعتاق کی وصیت ہو جاتا ہے لہٰذا اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ ورثا یا وصی کی طرف سے اعتاق نہ پایا جائے جیسا کہ مولیٰ اگر غلام سے کہے کہ "تو میرے موت کے ایک دن بعد یا ایک ماہ بعد آزاد ہے" تو وہ اس وقت تک آزاد نہیں ہوتا جب تک کہ ایک دن یا ایک ماہ گذرنے کے بعد وارث یا وصی آزاد نہ کرے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ پھر یہ کہ اعتاق کی وصیت ہیں، جبکہ غلام وارث کی ملک میں منتقل ہو چکا ہے، بطور تعلیق اور فوری طور پر بھی اسے آزاد کیا جا سکتا ہے حتیٰ کہ وارث یا وصی نے اگر اسے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے" اور وہ داخل ہو گیا تو فوراً آزاد ہو جائے گا اور وصی تنجیز (نئے سرے سے فوری طور پر آزاد کرنے) کا مالک ہے نہ کہ تعلیق کا۔ حتیٰ کہ اگر اس کے عتق کو داخلہ کے ساتھ معلق کیا اور وہ گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ وارث یا وصی میت کی طرف سے بطور خلیفہ یا قائم مقام کے تصرف کرتا ہے گویا کہ وارث اور وصی اس (میت) کے حکم کے مطابق تصرف کر رہے ہیں اور ان کا تصرف میت کی حد حکم سے بڑھ نہیں سکتا۔ جیسا کہ وکیل نہیں بڑھ سکتا۔ اور اعتاق کا وکیل تعلیق کا اختیار نہیں رکھتا۔

o اگر وصی وارث نے غلام کو اس کفارے میں آزاد کیا جو اس پر لازم تھا تو وہ کفارہ اس سے ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ میت کی طرف سے واقع ہوا ہے اور ولاء میت کی طرف سے ہوتی ہے نہ کہ وارث کی طرف سے کیونکہ معنوی طور پر اعتاق اسی میت کی طرف سے ہوتا ہے۔

o اگر مولیٰ نے غلام سے کہا "تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے"، تو بلا اختلاف مولیٰ کی زندگی میں قبول کا اعتبار ہے کیونکہ اس نے دو حالوں میں بعد از موت ثبوت عتق کے لئے قبول کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب غلام نے اس شرط کو قبول کر لیا تو مدبر ہو گیا اور اس پر کوئی مال واجب نہ ہوگا اور جب مولیٰ مرے گا تو وہ بلا کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ دلیل ہے امام ابو یوسفؒ کی تمام گذشتہ مسائل میں (واللہ عزوجل الموافق)۔

o اگر مولیٰ نے کہا "ہر وہ غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا وہ میری موت کے بعد آزاد ہے" تو جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ مدبر ہو گیا اور جس غلام کا اس کلام کے بعد مالک بنے گا وہ بغیر تدبیر کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس کلام میں وہ غلام داخل نہیں ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس ایجاب سے مراد وہ غلام ہے جو فی الحال اس کی ملک میں ہے۔ مستقبل میں بننے والا غلام اس سے مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حال اور استقبال دو مختلف مفہوم ہیں اور ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہو سکتا لہٰذا بعد میں ملک کے اندر آنے والا غلام اس اعتاق میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح تدبیر کے معاملہ میں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تدبیر یمین اور وصیت کے معنوں میں ہے۔ یمین کا معنی تو ظاہر ہے کیونکہ یہ شرط کے ساتھ عتق کی تعلیق ہے۔ پھر یمین ملک میں موجود یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب میں صحیح ہوتی ہے۔ اور وصیت کا تعلق اس مال کے ساتھ ہوتا ہے جو بالفعل موصی (وصیت کرنے والے) کی ملک میں ہوتا ہے اور اس مال کے ساتھ بھی ہوتا ہے جو بعد میں اس کی ملک کے اندر آئے گا چنانچہ جس شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی میں فی الحال

مملوک بھی داخل ہوگا اور وہ مملوک بھی جو اس کی موت کے وقت تک اس کی ملک میں آئے گا۔
باقی رہا امام ابویوسفؒ کا یہ کہنا کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات دو معنوں پر مشتمل ہوتا بھی ہے جیسے کتابۃ کا لفظ اور مال کے عوض اعتاق یہ دونوں لفظ یمین اور معاوضہ کے دو معنوں پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح یہ لفظ ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

دوسری فصل

رکنِ تدبیر کی شرائط کا بیان

رکن تدبیر کی شرائط کئی قسم کی ہیں جن میں سے بعض تدبیر کی دونوں قسموں یعنی مطلق اور مقید دونوں کو شامل ہیں اور بعض صرف تدبیر کی قسم مطلق کے ساتھ خاص ہیں تو وہ شرائط جو تدبیر کی دونوں قسموں کو شامل ہیں تو وہ وہی ہیں جن کو ہم نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ تدبیر رکن تدبیر کے عاد ہونے کے بعد ہی صحیح ہوگی جو استثناء سے خالی ہو جس کا صدور اس کے اہل سے ہو اور جو اپنے محل کی طرف منسوب ہو۔ اور تدبیر صحیح نہیں ہوتی مگر ملک کے اندر چاہے وہ تدبیر فوری ہو، یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو مثلاً کسی غلام سے اگر یہ کہے کہ "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو مدبر ہے" یا "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو مدبر ہے" تو یہ تدبیر صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس نے حقیقی حریت کا التزام بعد از موت کیا ہے اور حق حریت کا اثبات فی الحال کر رہا ہے اور حق حریت اس وقت ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فی الحال اس کی ملک میں نہ ہو اس لیے کہ جب وہ فی الحال اس کی ملک میں ہوگا تو ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت بھی ملک میں ہوگا اور جب فی الحال ہی اس کی ملک میں نہیں تو بظاہر یہی لگتا ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت بھی ملک میں نہیں ہوگا لہٰذا شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت حق حریت ثابت نہ ہوگا اور تدبیر کی اصل غرض و غایت بھی حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاءاللہ بیان کریں گے۔
اور ان عام شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ تعلیق مولیٰ کی موت کے ساتھ ہو چنانچہ کسی دوسرے آدمی کی موت کے ساتھ غلام کے عتق کو معلق کیا مثلاً کہا "اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے" تو وہ مدبر نہیں ہوگا۔
باقی رہی وہ شرط جو صرف تدبیر کی ایک قسم مطلق کے ساتھ خاص ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ عتق کی تعلیق مولیٰ کی مطلق (غیر مقید) موت کے ساتھ ہو اور اگر تعلیق مطلق موت کی بجائے ایسی موت کے ساتھ ہوئی جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ تدبیر مطلق نہ ہوگی بلکہ مقید ہوگی۔ دوسری یہ کہ اکیلے مولیٰ کی موت کے ساتھ تعلیق ہو اور اگر اس نے عتق کو اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ بھی تدبیر مطلق نہ ہوگی اور ان دونوں شرطوں کے متعلقہ مسائل ہم نے پیچھے ذکر کر دیئے ہیں۔

تیسری فصل

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر امام ابوحنیفہؒ علیہ الرحمۃ کے نزدیک متجزی ہے یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین (امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک متجزی نہیں۔ کیونکہ تدبیر حال کے اعتبار سے حق حریت کا اثبات ہے۔ لہٰذا اسے حقیقی حریت کے اثبات پر اعتبار کیا جائے گا اور حقیقی حریت کا اثبات امام صاحب کے نزدیک متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اسی طرح تدبیر انجام کے اعتبار سے حق حریت کو ثابت کرتا ہے اور انجام حقیقی حریت کا اثبات ہے تو یہ تدبیر بھی اعتاق ہوئی جس میں ائمہ کے درمیان اختلاف بھی لازمی ہوگا۔ چنانچہ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ:۔

مشترک غلام کو مدبر بنانا ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا جسے ایک شریک نے مدبر بنا دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا اور اس کے شریک کا حصہ بدستور اس کی ملک میں رہے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر متجزی ہے لہٰذا وہ اسی (مدبر) کے حصے میں منحصر رہے گی۔ پھر مدبر اگر مالدار ہو تو دوسرے شریک کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں۔ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو مدبر بنا دے، چاہے تو مکاتب بنا دے، چاہے تو مدبر ساتھی سے تاوان وصول کرے، چاہے تو غلام سے سعایت کرائے (یعنی جو مال کما کر دینا اس کے ذمہ ٹھہرا ہے وہ لے لے) اور چاہے تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے۔ اعتاق تدبیر، کتابت اور سعایت کرانے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ اس کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر اب اسے اعتاق کی طرف نکالنا ہوگا۔ اور مدبر شریک سے اسے تاوان لینے کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اس (مدبر) نے اپنے حصے کو مدبر بنا کر بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے غلام کو مطلق ملک بننے کی محل سے خارج کر دیا ہے یعنی اس کا ساتھی اب غلام کو نہ بیچ سکتا ہے نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ رہن رکھ سکتا ہے۔ تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے ان تصرفات کے حق کو ضائع کیا ہے لہٰذا اسے (شریک کو) تاوان لینے کا حق ہے۔ باقی رہا غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار تو وہ اس لیے کہ اس کے ایک جزء میں ابھی حریت ثابت ہی نہیں ہوئی لہٰذا اس حصے کو غلامی پر باقی رکھنا اس کے لئے مفید بھی ہے کیونکہ وہ غلام سے محنت مزدوری کرانے کا اور خدمت لینے کا فائدہ اٹھا سکتا ہے اور جب تک مدبر زندہ ہے اسے (شریک ساکت کو) غلام کو حریت کی طرف نکالنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

پھر اگر اس (شریک ساکت) نے اعتاق (آزاد کرنے) کو اختیار کر لیا تو مدبر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کی قیمت غلام مدبر کے حساب سے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کے مدبر شدہ حصے کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا وہ اس سے مدبر شدہ حصے کا تاوان وصول کر لے گا۔ اور غلام کی ولاء (ترکہ) دونوں ساتھیوں میں مشترک ہوگی۔ اس لیے کہ اعتاق دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ کیونکہ مدبر کا حصہ آزاد کنندہ کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا کہ تدبیر اس چیز سے مانع ہے۔ اور

آزادکنندہ کو اختیار ہوگا کہ جو اس نے تاوان دیا ہے وہ غلام سے لے لے کیونکہ اعتاق کی منفعت اسی (غلام) کو حاصل ہوئی ہے اور مدبر کنندہ کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ مکاتب بنادے اور خواہ غلام سے کمائی کرا کر قیمت وصول کرلے۔ البتہ اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اسے اپنے حال پر چھوڑ دے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے جسے مکمل آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب آزادکنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو پھر مدبر کنندہ کے لئے تین اختیارات ہیں۔ خواہ اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ غلام سے سعایت کرالے اور خواہ اسے مکاتب بنادے اور اگر شریک ساکت نے تدبیر کو اختیار کرلیا اور اس نے بھی اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو غلام دونوں کے درمیان مدبر ہوگیا اور اس کا شریک ساکت بھی تصرف (مدبر بنانے) میں اس کے مساوی ہوگیا۔ پھر اگر ان دونوں شریکوں میں سے ایک مرگیا تو متوفی کا حصہ بذریعہ تدبیر آزاد ہوگا اور وہ متوفی کے تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ تدبیر وصیت کے زمرے میں آتی ہے اور اب غلام چاہے تو باقی نصف قیمت کے واسطے سعایت کرکے مکمل آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ وہ معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد ہو) بن چکا ہے۔ اور اگر زندہ ساتھی چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا مکاتب بنادے مگر اسے اپنے حال پر باقی نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ اب وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر دوسرا زندہ ساتھی بھی غلام سے سعایت کی رقم لینے سے پہلے پہلے مرگیا تو اس کا حصہ بھی اس کی تہائی مال میں سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ اور سعایت باطل ہو جائے گی کیونکہ اب عتق مولیٰ کی موت سے حاصل ہوگیا اور مدبر جب اپنے مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہو جائے اور اس کی قیمت تہائی میں سے برآمد ہوتی ہو تو اس پر سعایت واجب نہیں ہوتی۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ سعایت کا باطل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کے مطابق ہے باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق سعایت باطل نہیں ہوتی کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہٰذا پہلے شریک کی موت سے غلام پورے کا پورا آزاد ہوگیا اور دوسرے کے لیے سعایت اس پر لازم ہوگئی درآنحالیکہ وہ آزاد ہے اور یہ سعایت کا اس پر واجب ہونا بمنزلہ آزاد آدمی پر قرضہ کے ہے اور قرضہ موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق سعایت کا باطل ہونا اس طرح ہے کہ دوسرے ساتھی کا حصہ اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ غلام سعایت کی رقم ادا نہ کرے دریں صورت کہ دوسرے ساتھی نے سعایت کو اختیار کیا ہو۔ کیونکہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے تو جب دوسرا شریک بھی مرگیا اور یہ غلام مدبر ہے جس کا مولیٰ مرگیا ہے اور اس کی قیمت تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہے تو یہ بغیر سعایت کے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت کتابت کو اختیار کرلے اور اپنے حصے کو مکاتب بنادے تو یہ کتابت صحیح ہوگی کیونکہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں ہے۔ تو اگر غلام نے کتابت کی رقم ادا کر دی تو آزاد ہوگیا اور اگر غلام کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ مرگیا اور غلام تہائی مال سے نکل سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اس سے کتابت کی رقم ساقط ہو جائے گی اور اگر تہائی مال سے نہ نکل سکتا ہو بایں صورت کہ مولیٰ

(شریک ساکت) کا اس غلام کے علاوہ اور کوئی مال ہی نہ ہو تو اس میں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔

اگر شریک ساکت نے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کو اختیار کر لیا اور مدبر کنندہ نے تاوان دے دیا تو کل غلام مدبر کنندہ کے لئے ہو گا کیونکہ تاوان کے باعث اس کے شریک کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور غلام کی ساری ولاء مدبر کنندہ کے لئے ہو گی اس لیے کہ اس کا تمام عتق اسی کی ملک سے ہوا ہے اور مدبر کنندہ کو یہ حق ہو گا کہ اس نے جو تاوان ادا کیا ہے، اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرائے کیونکہ اس کا شریک غلام سے سعایت کرا سکتا تھا جب اس نے تاوان ادا کر دیا تو اپنے شریک کے قائم مقام ہو گیا۔ پھر مدبر کنندہ اگر مر گیا تو غلام کا نصف مولی کے تہائی مال سے آزاد ہو گا کیونکہ اس کا نصف مدبر ہے جو مولی کی موت کے باعث آزاد ہو جائے گا لیکن تہائی مال سے آزاد ہو گا کیونکہ تدبیر وصیت ہے اور باقی پورے نصف کی آزادی کے لیے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا کیونکہ وہ نصف غلام تھا اور اگر ورثاء چاہیں تو اس نصف کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتے ہیں اور چاہیں تو اسے اپنے حال پر بھی چھوڑ سکتے ہیں۔

اگر شریک ساکت نے غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کر لیا تو غلام اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا۔ پھر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اس کا وہ نصف آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت مدبر کنندہ کے لئے کسی چیز کا ضامن نہیں ہو گا کیونکہ عتق ایک ایسے سبب کے باعث حاصل ہوا ہے جس میں اس کا کوئی دخل نہیں لہٰذا اس میں تاوان کے واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حصے کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرائے کیونکہ غلام اب معتق البعض کی طرح ہو گیا ہے پھر جب اس نے مدبر کنندہ کو بھی ادائیگی کر دی تو پورا آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (ترکہ) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملکیت پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مدبر کنندہ سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی مر جائے تو غلام سے سعایت ساقط ہو جائے گی اور اس کا وہ نصف مدبر کنندہ کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت نے اپنے حصے کو اس کے حال پر چھوڑنے کو اختیار کیا اور پھر وہ مر گیا تو اس کے حصہ میں وراثت چلے گی اور غلام کو آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے، سعایت کرانے اور اسے اپنے حال پر چھوڑنے کے سلسلے میں اختیار ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ اس (شریک ساکت) کا حصہ ان (ورثاء) کو منتقل ہو گیا ہے اور اسے یہ اختیارات حاصل تھے۔

اور اگر مدبر کنندہ مر جائے تو اس کا حصہ اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور مدبر نہ بنانے والے کو یہ حق حاصل ہو گا کہ چاہے تو اپنی نصف قیمت کے لئے غلام سے سعایت کرا لے اور چاہے تو اسے مدبر بنا دے، یا مکاتب بنا دے البتہ اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے لہٰذا اسے پوری آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں ساتھیوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل

اس وقت کے لیئے ہے جب کہ مدبر کنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو شریک ساکت کے لئے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کے اختیار کے علاوہ باقی تمام مذکورہ اختیارات ہیں۔

صاحبین کے قول کے مطابق جب ایک ساتھی نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو سارا غلام مدبر ہو گیا کیونکہ تدبیر ان کے ہاں متجزی (قابل تقسیم) نہیں۔ اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے لیے اس کی نصف قیمت کا تاوان ادا کرے گا چاہے وہ مالدار ہو یا تنگدست۔ ایک شریک کی طرف سے تدبیر اور اعتاق کے درمیان صاحبین نے فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنے) کے مسئلے میں آزاد کنندہ شریک اگر تنگدست ہو تو وہ شریک ساکت کے حصے کا تاوان نہیں دے گا بلکہ غلام سعایت (کمائی) کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ مدبر کنندہ پر ہر حالت میں تاوان اس لیے ہے کہ یہ تلف کرنے کا تاوان ہے یا مالک بننے کا تاوان یا مال کو روک لینے کا تاوان اور اس قسم کا تاوان شریعت کے اصول میں حالت فراخی یا حالت تنگی سے بدل نہیں جاتا بلکہ ہر حالت میں واجب ہوتا ہے۔ اعتاق کے مسئلے میں استثناء کی وجہ یہ ہے کہ وہاں غلام پر سعایت کا واجب ہونا برخلاف قیاس نص سے ثابت ہے۔ دوسرے یہ کہ اعتاق کے باعث آزاد کنندہ کی ملک غلام سے زائل ہو گئی اور وہ آزاد ہو گیا لہٰذا وہ آزاد ہوتے ہوئے اپنے دوسرے مولیٰ کے لئے سعایت کرے گا۔ اور یہاں (تدبیر کے مسئلے میں) تدبیر کے بعد ملک قائم رہتی ہے اور مدبر کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے لہٰذا یہاں [illegible] کرانا ممکن نہیں۔ یہ ساری مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں میں صرف ایک مدبر بنائے یا یکے بعد دیگرے مدبر بنائیں۔ اور اگر

دونوں شریکوں کا ایک ساتھ غلام کو مُدبّر بنانا

دونوں شریکوں نے ایک ساتھ غلام کو مدبر بنا دیا۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر ہر ایک شریک نے کہا "میں نے تجھے مدبر بنا دیا ہے" "یا تو مدبر ہے" یا "تجھ میں میرا حصہ مدبر ہے" یا کہا "جب میں مروں تو تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے میری موت کے بعد" اور دونوں کا یہ کلام ایک ساتھ زبان سے نکلا ہو تو غلام بلا اختلاف دونوں کا مدبر بن جائے گا کیونکہ ہر ایک کی تدبیر نے اپنی ملک کو پایا ہے لہٰذا غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا پھر جب ان میں سے ایک مر گیا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، یا مکاتب بنا دے یا غلام سے سعایت کرا لے مگر اسے اپنے حال پر نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر سعایت کی رقم وصول کرنے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر جائے تو سعایت باطل ہو جائے گی اور غلام اگر تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اگر دونوں شریکوں نے غلام سے یہ کہا کہ "جب ہم مریں تو تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے ہماری موت کے بعد" اور دونوں نے یہ بات کہی بھی ایک ساتھ تو غلام مدبر نہ ہو گا کیونکہ ہر شریک نے غلام کے عتق کو اپنی اور اپنے ساتھی کی موت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ ہر ایک نے کہا "اگر میں مروں اور فلاں مرے" البتہ جب دونوں میں سے ایک مر جائے تو دوسرے کا حصہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اب اس کا عتق صرف اپنے مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق ہو گیا ہے اور مرنے والے کا حصہ ورثاء کی میراث ہو گا اور انہیں یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہیں تو اس کو آزاد کر دیں

یا مدبر بنادیں یا مکاتب بنادیں یا اس سے سعایت کرالیں یا دوسرے شریک سے، اگر وہ مالدار ہے تو تاوان لے لیں اور جب دوسرا بھی مرگیا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو گا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اسے صرف ایک نے یا دونوں شریکوں نے مدبر کیا ہو۔

ایک شریک کا مدبر بنانا اور دوسرے کا آزاد کرنا اگر ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور دوسرا شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ صورت مسئلہ دو میں سے ایک صورت حال سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں کلام (تدبیر اور اعتاق) ایک دوسرے کے بعد ان کی زبان سے نکلے ہوں گے یا ایک ساتھ نکلے ہوں گے۔ پھر اگر ایک دوسرے کے بعد نکلے ہوں تو دونوں کلموں میں سے پہلے نکلنے والا معلوم ہو گا یا نہیں معلوم ہو گا۔ اگر پہلے نکلنے والا معلوم ہو اور وہ اعتاق ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دیا پھر دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ صورت حال امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو کل غلام آزاد ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے اور اس صورت میں دوسرے شریک کا مدبر بنانا باطل ہے اس لیے کہ تدبیر آزاد آدمی پر واقع ہو رہی ہے اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) ساری کی ساری آزاد کنندہ کے لیے ہے کیونکہ کل غلام اسی کے اعتاق سے آزاد ہوا ہے البتہ اگر وہ مالدار ہے تو اس پر مدبر کنندہ کے لیے تاوان ہے اور اگر وہ تنگدست ہے تو غلام کے ذمہ سعایت ہے جس کی وجہ ہم کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں تو یہ غلام اس غلام کی مانند ہو گیا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا اور دوسرا خاموش رہا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا اس لیے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے پھر جب دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ تدبیر (مدبر بنانا) صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنی ہی ملک کو مدبر بنایا اور اگر دوسرے شریک نے آزاد کنندہ سے تاوان لے لیا تو یہ حصہ بوجہ تاوان ادا کرنے کے آزاد کنندہ کی میراث بن جائے گا کیونکہ دوسرے شریک کو چند اختیارات حاصل تھے جن میں سے ایک تاوان لینا بھی تھا۔ اور ایک اختیار تدبیر بھی ہے اور جب شریک ثانی نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو اس نے اپنے حق کو پورا کر لیا لہٰذا شریک ثانی کے تدبیر اختیار کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ تاوان سے بری ہو جائے گا۔ اور مدبر کنندہ کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس حصے کو آزاد کر دے جو مدبر بن چکا ہے اور چاہے تو اسے مکاتب بنا دے اور چاہے تو غلام سے سعایت کرالے۔ البتہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے لہٰذا اسے کسی نہ کسی طریقے سے عتق کی طرف نکالنا واجب ہے اور جب مدبر کنندہ مر گیا تو اس کا مدبر شدہ حصہ اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور اس غلام کی ولاء (جائیداد یا میراث) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ غلام کی مکمل آزادی دونوں کی طرف سے واقع ہوئی ہے آدھی بذریعہ اعتاق اور آدھی بذریعہ تدبیر اور ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر پہلے تدبیر واقع ہوئی ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا پھر دوسرے نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ صورت

ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنا دے تو سارا غلام اسی کا مدبر بن جاتا ہے کیونکہ تدبیر ان کے نزدیک مثل اعتاق کے متجزی نہیں اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرے گا خواہ دولت مند ہو یا تنگدست۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سارا غلام مدبر نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق کی طرح تدبیر بھی قابل تقسیم ہے۔ لہٰذا دوسرے شریک کا اعتاق (اپنے حصے کو آزاد کرنا) صحیح ہوگا اور غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے مدبر ہونے کی صورت میں نصف قیمت کے لئے آزاد کنندہ کی طرف رجوع کرے جبکہ آزاد کنندہ مالدار ہو جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ اور چاہے تو اپنے مدبر شدہ حصے کو آزاد کر دے اور پسند کرے تو غلام سے سعایت کرائے مگر اسے اپنے حال پر چھوڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے اور اگر دونوں کلام (تدبیر اور اعتاق) ایک ساتھ دونوں کی زبان سے ادا ہوں تو کوئی دوسرے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ تاوان دوسرے کا مال تلف (ضائع) کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ جب دونوں کلام ایک ساتھ صادر ہوئے تو ہر ایک اپنی ملک میں تصرّف کرنے والا ہوا نہ کہ دوسرے کی ملک کو ضائع کرنے والا۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب نہ ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تو یہ صحیح ہے کیونکہ اعتاق اور تدبیر دونوں ان کے نزدیک متجزی ہیں لہٰذا ایک نصف میں تدبیر صحیح ہوگی اور دوسرے میں اعتاق باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق اعتاق تو نافذ ہوگا مگر تدبیر باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق اور تدبیر دونوں متجزی نہیں۔ پھر اعتاق اور تدبیر میں اعتاق زیادہ قوی ہے لہٰذا وہ ادنیٰ (تدبیر) کو دفع کر دے گا۔

اگر اعتاق اور تدبیر میں سے ایک سابق تو ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ سابق (سبقت کرنے والا) کون ہے اور لاحق کون؟ تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ آزاد کنندہ، مدبر کنندہ کو غلام کی چوتھائی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام اس کے لئے سعایت کرے گا اور یہ قاعدہ استحسان کے ماتحت ہے اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ بات تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ صورت اور وہ صورت جس میں دونوں کلام ایک ساتھ نکلیں، برابر ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں معاملے ایسے ہیں جن کی تاریخ معلوم نہیں لہٰذا شریعت کے اصول میں ان کے ایک ساتھ واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل کر مرنے والوں اور گر کر مرنے والوں کی ایک ساتھ موت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی لیے عام نص اور خاص نص کے بارے میں بعض اصولی علما نے کہا ہے کہ جب وہ ٹکرا جائیں اور ان کی تاریخ (یعنی پہلے یا بعد میں ہونا) معلوم نہ ہو تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ وارد ہوئی ہیں اور پھر بیان کے طریقہ پر عام کو خاص پر بنا کر لیا جاتا ہے اور عام سے مراد وہ کچھ ہوتا ہے جو خاص کے علاوہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ پر تاوان کے واجب ہونے میں شک پڑ گیا اس لیے کہ اس کے وجوب کے سبب میں ہی شک واقع ہو گیا کیونکہ تدبیر اگر بعد میں واقع ہوئی ہو تو مدبر کنندہ تدبیر سے پہلے تاوان کے لئے آزاد کنندہ پر جبر کر سکتا تھا اور اگر تدبیر پہلے واقع ہوئی ہو تو آزاد کنندہ پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ پھر جب تاوان کے وجوب میں شک پڑ

گیا تو ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ تاوان شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث صورت میں استحسان کے قاعدے کے ماتحت جو یہ کہا گیا کہ آزاد کنندہ چوتھائی قیمت کا تاوان دے اور ایک چوتھائی کے لئے غلام سعایت کرے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں کئی حالتوں کا اعتبار ہے اور وہ اس طرح کہ اعتاق اگر تدبیر پر مقدم ہو تو دوسرے شریک نے تدبیر کے باعث آزاد کنندہ کو تاوان سے بری کر دیا۔ اور اگر اعتاق بعد میں ہوا ہے تو آزاد کنندہ پر تاوان لازم ہے تو مدبر کنندہ پر جب دونوں حالتوں میں تاوان نہیں اور آزاد کنندہ پر ایک حالت میں تاوان ہے اور ایک حالت میں نہیں اور ادھر مضمون حصہ (جس کا تاوان ادا کرنا ہے) غلام کا نصف ہے تو یہ نصف بھی دونوں حالتوں کی رعایت کرتے ہوئے نصف نصف ہو جائے گا لہٰذا نصف کے نصف یعنی ¼ کا تاوان آزاد کنندہ ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام مدبر کنندہ کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب اس چوتھائی کا تاوان لینا مشکل ہے اور غلام کو عتق کی طرف نکالنا بھی ضروری ہے تو اسے بذریعہ سعایت ہی عتق کی طرف نکالا جائے گا جیسا کہ آزاد کنندہ تنگدست ہوتا تو غلام سے سعایت کرائی جاتی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مدبرہ مشترکہ کے بچے کا مسئلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبرہ باندی نے بچہ جنا مگر دونوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ نہ کیا تو وہ بھی اپنی ماں کی طرح دونوں کے درمیان مدبر ہو گا کیونکہ مدبرۃ کا لڑکا مدبر ہوا کرتا ہے جس کی تفصیل ہم انشاء اللہ تدبیر کے حکم میں بیان کریں گے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ بچے کا نسب اس شریک سے ثابت نہ ہو۔ یہی قول امام زفر کا ہے اور ہمارے فقہائے احناف میں سے طحاوی بھی اسی کی طرف مائل ہیں مگر قاعدہ استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جائے گا۔

قیاس میں نسب ثابت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے جب اس (بچے) کو مدبر بنا دیا تو اس کی ولاء (میراث) کا حق دونوں کے لئے ثابت ہو گیا اس لیے کہ وہ ان دونوں کی مدبرہ کا لڑکا ہے اور مدعی سے نسب ثابت کرنے میں دوسرے کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے حالانکہ ولاء کو فسخ لاحق نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ نسب مدعی کے حصے میں ثابت ہو گیا اس لئے کہ ثبوتِ نسب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ملک میں وطی کرنا اور جب نسب اس کے حصے میں ثابت ہو گیا تو اس دوسرے شریک کے حصے میں ثابت نہیں ہو گا کیونکہ نسب متجزی نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہنا کہ ولاء کا حق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سلسلے میں ہم یہی کہیں گے کہ ہم تو صرف نسب ثابت کر رہے ہیں رہا حق ولاء تو وہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ ثبوت نسب اور حق ولاء کے درمیان کوئی تضاد نہیں لہٰذا نسب مدعی شریک سے ثابت ہو جائے گا اور نصف ولاء دوسرے شریک کے لئے باقی رہے گی۔ اس طرح نصف باندی شریک مدعی کے لئے ام ولد ہو جائے گی اور اس کا باقی نصف غیر مدعی کے لئے بدستور مدبر رہے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ استیلاد (باندی کو ام ولد یعنی بچے کی ماں بنانا) تو متجزی نہیں ہوتا اور یہ قول متجزی ہونے کا ہے تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے "کتاب العتاق" میں ذکر کیا کہ استیلاد بھی فی نفسہٖ تو اعتاق کی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے مگر بعض جگہوں میں یہ کامل سبب کے

باعث کامل ہوتا ہے اور بعض جگہ ناقص۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ جہاں ملک کے منتقل ہونے کا احتمال ہو گا وہاں متجزی نہیں ہو گا اور جہاں انتقال ملک کا احتمال نہ ہو گا وہاں متجزی ہو گا جیسا کہ ہم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔ پھر ــــ مدعی اپنے شریک کو نصف مہر تاوان دے گا اور بچہ کی مدبّر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا اور باندی کی نصف قیمت نہ دے گا۔ مدعی پر نصف مہر کا وجوب اس واسطے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں وطی کا اقرار کیا کیونکہ وہ باندی دونوں کی مشترک مدبرہ تھی اور اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے۔ مگر اس حرام وطی پر حد (شرعی سزا) اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ اس میں شبہ واقع ہو گیا ہے کیونکہ صرف نصف باندی غیر مدعی کی ملک تھی نہ کہ ساری لہٰذا مہر واجب ہو گا اور بچہ کی مدبر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا کیونکہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے شریک کی اس ملک کو ضائع کر دیا جو بظاہر اس کے لیے ثابت تھی اس لیے کہ اس نے یہ دعویٰ اس بچے کے بارے میں کیا جو دونوں کی ملک تھا۔ تو جب اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس نے اپنے شریک سے اس کی ثابت ملک کو ضائع کر دیا وہ اس طرح کہ غیر مدعی شریک اب نہ بچے سے کمائی کرا کر نفع اٹھا سکتا ہے اور نہ خدمت لے سکتا ہے۔ لہٰذا مدعی بچے کی مدبر ہونے کے حساب سے نصف قیمت کا تاوان دے گا البتہ لونڈی کی نصف قیمت کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ اس کے شریک کا حصہ بدستور اسی کی ملک میں ہے اور باندی مکمل طور پر مدعی کی ام ولد نہیں بنی کیونکہ اپنے شریک کے حصے کو ام ولد بنانا اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ بھی ملک میں آ جائے حالانکہ اس کا حصہ اب کسی کی ملک میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ مدبر ہو چکا ہے۔ بخلاف اس باندی کے جو دو آدمیوں کی مشترکہ مملوکہ ہو۔ وہ اگر بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک آدمی بچے کا دعویٰ کر دے تو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے شریک کو باندی کے مہر کا نصف تاوان دے گا اور باندی کل کی کل اس کی ام ولد ہو جائے گی البتہ بچے کی قیمت کا کوئی تاوان نہیں دے گا کیونکہ وہاں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا ایک عوض کے بدلے اس کے حصے کا مالک ہونے کا قول کرنا ممکن ہے تاکہ مدعی شریک کے استیلاد کو صحیح بنایا جا سکے اور تملک (غیر مدعی کے حصے کے مالک بننے) کو باندی کے حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بچہ اسی کی ملک پر پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اس بچے کا تاوان نہیں لیا جا سکتا ہے اور یہاں زیر بحث مسئلے (مدبرہ مشترکہ) میں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا استیلاد (ام ولد بنانا) صرف مدعی کے حصے پر منحصر (بند) رہے گا اور لڑکے کا تاوان الگ ہو گا کیونکہ اس کے تاوان کے وجوب کا سبب بھی علیحدہ ہے۔ پھر مدعی اگر پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد ہے لہٰذا باندی اس کے حصے میں سعایت نہیں کرے گی اور مدعی شریک ساکت کو کسی قسم کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ عتق کے حصول میں اس کا کوئی دخل نہیں اور دخل نہ دینے کا مطلب اس کا مر جانا ہے۔ البتہ باندی دوسرے شریک کے لئے تمام فقہاء کے نزدیک سعایت کرے گی کیونکہ اس کا حصہ مدبر ہے۔ اگر سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر گیا تو تمام باندی آزاد ہو جائے گی جبکہ وہ اس کے تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہو اور

امام ابو حنیفہؒ کے قیاس میں اس پر واجب سعایت باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے قیاس کے مطابق باطل نہیں ہو گی۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس بنیادی اختلاف کی وجہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر پہلے وہ شریک مر گیا جس نے بچے کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ مدبر تھا اور باندی امام صاحب کے نزدیک شریک مدعی کے لیے سعایت نہیں کرے گی کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد بن چکا ہے اور ام ولد کی غلامی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قابل قیمت شے نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی کیونکہ ان کے ہاں اس کی غلامی متقوم (قیمتی) شے ہے۔

اگر دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی نہ مرا یہاں تک کہ باندی نے دوسرا بچہ جنا اب اس بچے کا دوسرے شریک نے دعویٰ کر دیا تو وہ نصف مہر کا تاوان دے گا کیونکہ اس نے مدبرہ مشترکہ کے ساتھ وطی کا اقرار کیا۔ اب ان دونوں میں سے جو بھی مرا تمام باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ ام ولد ہو چکا ہے اور قاعدہ ہے کہ ام ولد کا جب ایک حصہ آزاد ہو جائے تو وہ ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس پر کسی قسم کی سعایت لازم نہیں ہوتی۔

اگر مدبرہ مشترکہ بچہ جنے اور دونوں شریک اس بچے کے نسب کا دعوی کر دیں تو اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو جائے گا اور وہ باندی دونوں کی ام ولد بن جائے گی اور تدبیر باطل ہو جائے گی۔ اب تدبیر کی جگہ استیلاد لے لے گا جو اس سے بہتر ہے۔ اور استیلاد کا عتق تمام مال سے نافذ ہوتا ہے۔ تو گویا استیلا باندی کے لئے بہتر ہے تدبیر سے کیونکہ تدبیر کا نفاذ تو تہائی مال سے ہوتا ہے۔ قِن (خالص غلام) کے بارے میں تاوان کا حکم وہی ہے جو باندی قنہ کا ہے۔ جس کو ہم انشاء اللہ کتاب الاستیلاد میں بیان کریں گے۔

مُدبّر کو مکاتب بنانا اگر ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر اسے مکاتب بنا دیا تو یہ عقد کتابت جائز ہو گا۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ پھر غلام نے اگر کتابت کی رقم مولیٰ کی موت سے پہلے ادا کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے بدلِ کتابت کا ادا کرنا اور اگر غلام نے بدل کتابت ادا نہ کیا یہاں تک کہ مولیٰ مر گیا تو بھی اگر وہ تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر کے سبب عتق کی شرط پائی گئی۔ جو مولیٰ کی موت اور مدبر کا تہائی مال سے برآمد ہونا ہے اور غلام پر سعایت لازم نہ ہو گی کیونکہ مدبر کا عتق ایک قسم کی وصیت ہوتی ہے اور وصیت تہائی مال تک نافذ ہو سکتی ہے۔ جب پورا غلام تہائی مال سے برآمد ہو گیا تو وہ کل کا کل بغیر سعایت کے آزاد ہو گیا۔ اور اگر اس آدمی کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو تمام کتابت کی رقم میں سعایت کرے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سعایت کرے۔ اگر اس نے تمام کتابت کی سعایت کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادائیگی کر سکے گا اور اگر دو تہائی قیمت کی سعایت اختیار

کی تو یکمشت ادائیگی کرنا ہوگی ۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور امام ابویوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ تمام کتابت اور دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ دو تہائی کتابت اور دو تہائی قیمت میں سے جو مقدار کم ہو اس کے لیے سعایت کرے۔

اس مسئلہ میں ائمہ کا یہ اختلاف دو چیزوں میں واقع ہوا ہے ایک تو اختیار میں اور دوسرا مقدار میں۔ اختیار کا اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے جبکہ مقدار کے اندر اختلاف امام ابوحنیفہ اور امام یوسفؒ کے درمیان اور امام محمدؒ کے درمیان ہے۔ اختیار میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس اصل کی بنیاد پر جب عتق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو وہ مولیٰ کی موت کے باعث سارا آزاد نہ ہوا بلکہ اس کی صرف ایک تہائی آزاد ہوئی اور باقی دو تہائیاں بدستور غلام رہیں۔ اب عتق ان دو تہائیوں کی طرف دو جہتوں سے متوجہ ہوگا۔ جن میں سے ایک جہت بدل مؤجل (مقررہ) کی ادائیگی کے ساتھ کتابت ہے اور دوسری جہت یکمشت دو تہائی قیمت کی سعایت کے ساتھ تدبیر ہے۔ اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو کتابت کی ادائیگی کو اختیار کرلے یا دو تہائی قیمت کی سعایت کو اختیار کرلے۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق چونکہ متجزی نہیں ہے اس لیے غلام کی ایک تہائی جب مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہوگئی تو وہ تمام آزاد ہوگیا اور بدل کتابت کے سلسلے میں اسے جو مہلت حاصل تھی وہ باطل ہوگئی اور اس پر دونوں قسم کے مال میں سے ایک لازم ہوگا یا کتابت کی رقم یا سعایت کی رقم۔ پھر ان دونوں میں سے ایک کم اور دوسری زیادہ رقم ہے تو اختیار دینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ وہ لامحالہ کم رقم کو ہی اختیار کرے گا۔ دوسرے یہ کہ جب اس پر صرف ایک قسم کا مال واجب ہے اور ان میں سے ایک دوسرے سے کم یا زیادہ ہے تو کم مال یقیناً اس پر لازم ہوگا۔

مقدار کے اختلاف میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل بدل کتابت کل رقبہ کے مقابلے میں ہے۔ کیونکہ یہ عقد اس کی پوری گردن پر واقع ہوا ہے اس لیے کہ اس نے کہا تھا "میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنا دیا" اور اب مولیٰ کی موت سے اس کی گردن کا ایک تہائی آزاد ہو چکا ہے لہٰذا اس حصے کے مقابلے میں جو بدل کتابت ہے وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور وہ ہے بدل کی ایک تہائی پس باقی دو تہائی بدل کا رہ گیا۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ کے مال کی ایک تہائی اگر غلام کی کل قیمت کے برابر ہو تو اسے کل بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب وہ اس کی تہائی کے مثل ہو تو واجب ہے کہ بدل کتابت کی تہائی بھی ساقط ہو جائے پس اس طرح دو تہائیاں باقی رہ جائیں گی۔ اور غلام کتابت کی دو تہائیوں اور اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سے جو مقدار کم ہوگی اس کے لیے سعایت کرے گا۔ مقدار کے معاملے میں شیخین (امام اعظمؒ اور امام ابویوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ غلام عقد کتابت سے پہلے تدبیر کے باعث اپنی گردن کی ایک تہائی کا مستحق تھا اور اس کا یہ حق اسے ہر حال میں سونپا جانا ہے۔ پھر مولیٰ نے اس کے بعد جب اسے مکاتب بنا دیا تو بدل کتابت اس حصے کا مقابل نہیں ہوگا جو غلام کا حق ہے اور وہ ہے ایک تہائی حصہ۔ بدل کتابت تو صرف گردن کی دو تہائی کے مقابلے میں ہوگا۔ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ "میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنایا" تو اس نے بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھ دیا جس کا مقابلہ صحیح نہیں اور وہ ہے ایک تہائی

حصہ۔ اور اس حصے کے مقابلے میں بھی رکھ دیا جس کے مقابل میں بدل ہونا صحیح ہے اور وہ ہے اس کی گردن کا دو تہائی حصہ۔ لہٰذا کل بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھا جائے گا جس کے مقابلے میں رکھنا صحیح ہے یعنی دو تہائی کے مقابلے میں۔ جیسے کہ ایک آدمی نے اپنی آزاد منکوحہ کو دو طلاقیں دیں پھر ہزار درہم کے عوض اسے تیسری طلاق بھی دیدی تو اسے پورا ہزار درہم دینا ضروری ہوگا۔ اور اسی طرح جب ایک آدمی نے ایسی دو عورتوں کو جمع کیا جن میں سے ایک کے ساتھ اس کا نکاح جائز تھا اور دوسری کے ساتھ جائز نہ تھا مگر اس نے دونوں کے ساتھ اکٹھا ہزار درہم حق مہر کے بدلے نکاح کر لیا تو یہ ہزار امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر واجب ہوگا مگر اس عورت کے مہر کے مقابلے میں جس کے ساتھ اس کا نکاح حلال تھا۔ جب معاملہ اس طرح ہے جس طرح ہم نے بیان کیا تو زیر بحث صورت میں غلام کی ایک تہائی اگرچہ مولی کی موت کے وقت آزاد ہوگئی ہے لیکن اس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں بلکہ تمام بدل اس کی دو تہائی کے مقابلے میں ہے۔ لہٰذا بدل میں سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کل غلام تہائی مال سے برآمد ہوتا ہو کیونکہ اس صورت میں غلام کے لئے کل گردن مخصوص ہو جائے گی اور اس طرح وہ کسی قسم کا عوض دینے سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

یہ مذکورہ تفصیل یا صورتیں تو اس وقت ہیں جب آدمی نے غلام کو پہلے مدبر بنایا ہو پھر مکاتب۔ اگر اگر اس نے غلام کو پہلے مکاتب بنایا پھر مدبر بنا دیا بعد ازاں خود مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق غلام چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائی میں اور چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائی سعایت کرے۔ اور صاحبین کے نزدیک قیمت اور کتابت کی دو تہائیوں میں سے جو کم مقدار ہوگی صرف اس کے لئے سعایت کرے گا۔ تو یہاں مقدار پر ائمہ کا اتفاق ہے کیونکہ سب نے بدل کتابت کی مقدار کو دو تہائی قرار دیا ہے۔ یہ اس لیے کہ غلام پہلے مکاتب تھا اور وہ اپنی گردن کے کسی حصے کا مستحق نہیں تھا تو کل بدل کتابت کل گردن کے مقابلے میں تھا اور مولی کی موت کے وقت غلام کا ⅓ حصہ تدبیر کے باعث آزاد ہو گیا تو جو بدل اس حصے کے مقابلے میں تھا وہ ساقط ہو گیا اور بلا اختلاف دو تہائیاں باقی رہ گئیں۔ البتہ اس صورت میں اختیار کے بارے میں ائمہ نے اختلاف کیا چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائیاں قسطوں سے ادا کر دے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیاں فوراً ادا کر دے اور صاحبین کے نزدیک دونوں بدلوں میں سے کم تر مقدار غلام پر واجب ہوگی۔ اس سارے اختلاف کی بنیاد وہی اعتاق کا متجزی اور غیر متجزی ہونا ہے جیسا کہ ہم نے پہلی فصل میں بیان کیا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

چوتھی فصل

تدبیر کے حکم کا بیان

تدبیر کے حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مدبر کنندہ کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت کے بعد سے ہے۔

وہ قسم جس کا تعلق مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت سے ہے وہ ہے مُدبّر کے لیے حق حریت کا ثابت ہو جانا جبکہ تدبیر مطلق ہو اور یہ حکم ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت میں تدبیر کا کوئی حکم نہیں ہے لہٰذا مولیٰ کی زندگی میں نہ تو حقیقی حریت ثابت ہوگی اور نہ حریت کا حق ثابت ہوگا۔ بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت ثابت ہوگی۔

مُدبّر مطلق کی بیع اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر مدبر مطلق کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کے نزدیک جائز ہے۔ اور مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے مدبر مطلق کی بیع کے جواز میں امام شافعیؒ نے حضرت عطاء کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر وہ محتاج ہوگیا تو اس غلام کو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ اور آنجناب علیہ التحیۃ والثناء کے کسی بھی فعل کا سب سے کم درجہ جواز (جائز ہونے) کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تدبیر شرط کے ساتھ عتق (آزادی) کی تعلیق ہے لہٰذا بیع کے جائز ہونے کو منع نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ دیگر تمام شرائط مثلاً کسی گھر میں داخلہ اور زید کے ساتھ کلام وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں منع نہیں کیا جاتا اور جیسا کہ تدبیر مقید میں بھی منع نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ تدبیر میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وہ بیع کے جواز میں مانع نہیں ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کرے مگر پھر اسے بیچ دے۔

ہماری (احناف کی) دلیل حضرت نافع سے مروی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ہے جس میں نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم نے ارشاد فرمایا:

المدبر لا یباع ولا یوھب وھو حر من ثلث المال۔

یعنی مدبر غلام کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے۔

یہ روایت اس مسئلے میں واضح دلیل ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور جابر بن عبداللہ انصاریؓ سے بھی مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی بیع سے روکا۔ اور کسی بھی معاملے میں مطلق نہی کو حرمت کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ بعد ازیں حضرت عمر، عثمان، زید بن ثابت، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی ہمارے مذہب کے مثل روایات آتی ہیں۔ اور یہی قول تابعین کی ایک کثیر جماعت مثلاً شریح، سروق، سعید بن المسیب قاسم بن محمد، ابوجعفر محمد بن علی، محمد بن سیرین، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، حسن بصری، زہری، سعید بن جبیر، سالم بن عبداللہ، طاؤس، مجاہد، اور قتادہ رحمہم اللہ کا ہے۔ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے یہاں تک پورے وثوق سے ارشاد فرمایا کہ اگر ان اجلہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کا یہ قول نہ ہوتا تو بھی میں مدبر کی بیع کو ناجائز قرار دیتا اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر نقل کے علاوہ عقل بھی دلالت کرتی ہے۔

اس کے بعد مدبر کے لیے حق حریت ثابت ہو جانے میں ہماری دلیل ایک تو اجماع کی ضرورت

ہے اور دوسری دلیل مدبَّر کی غرض کی دلالت ہے۔ اجماع کی ضرورت (مجبوری) یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ (تدبیر میں) حریت مولیٰ کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور حریت (آزادی) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی سبب ہو اور یہاں سوائے کلام سابق (مدبر بنانے کے گذشتہ قول) کے کوئی سبب نہیں پھر یہ سبب دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے فی الحال سبب ٹھہرانا ہوگا یا شرط (مولیٰ کی موت) کے بعد۔ اب ظاہر ہے مولیٰ کی موت کے بعد تو اسے سبب نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ موت کے بعد آدمی سے ہر قسم کے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہوگئی کہ کلام سابق (مدبر بنانے کا گذشتہ قول) اپنے پائے جانے کے وقت سے حریت کا سبب ہے۔ تو مدبر بنانے کا قول مولیٰ کی موت کے بعد غلام کے لئے حریت ثابت ہونے کے لئے فی الحال سبب ہوا اور مدبر کے لئے حق حریت کے ثابت ہونے کے ہمارے نزدیک یہی معنی ہیں۔ اور یہ چیز (غلام کے لئے حق حریت کا ثابت ہو جانا) بیع کے جواز میں مانع ہے کیونکہ بیع (غلام کو بیچ دینا) اس سبب کو باطل کرنے کا نام ہے اس لیے کہ بیع کے بعد مولیٰ کی موت کے وقت حریت ثابت نہیں ہو سکتی۔

مدبر کی غرض و غایت سے مدبر کی بیع کے ناجائز ہونے پر دلالت یوں ہے کہ مدبر بنانے سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے وقت حریت مدبر کے حوالے کر دی جائے۔ اس لیے کہ اعتاق کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہو کہ اس طرح مولیٰ کی اپنی گردن بفحوائے حدیث دوزخ کی آگ سے نجات پائے گی یا اسکی کسی خدمت کا حق ادا کیا جائے مگر اس شرط کے ساتھ کہ غلام کے منافع (کمائی کرانا اور خدمت لینا وغیرہ) مولیٰ کی زندگی میں مولیٰ کی ملک میں رہیں گے۔ اور ظاہر ہے ان دونوں غرضوں کو حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں سوائے اس کے کہ مدبر بنانے کو مولیٰ کی موت کے بعد ثبوت حریت کے لیے فی الحال سبب ٹھہرایا جائے اور موت کے بعد حریت کا ثبوت اس لیے ہے کہ اگر فی الحال حریت ثابت ہو جائے تو اس سے نفع اٹھانے کی غرض رہ جائے گی۔ اور اگر تدبیر کے قول سے کوئی چیز بھی منعقد نہ ہو تو مولیٰ کی غلام کو آزاد کرنے کی غرض فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طرح اسے پھر کسی بھی وجہ سے بیچا جا سکے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تدبیر کے قول فی الحال ثبوت حریت کے لئے سبب قرار دینا اور حقیقی آزادی کا مولیٰ کی موت کے بعد تک مؤخر کرنا ان دونوں غرضوں کے حصول کا ایک طریقہ ہے۔ تو یہ چیز حال کی دلالت سے ثابت ہوئی لہٰذا تدبیر کا کلام اس چیز کے ساتھ مقید ہوگا اس لئے کہ کلام غرض کی دلالت کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا (احناف کا) تدبیر کو فی الحال ثبوت حریت کا سبب قرار دینا تمہاری اپنی اصل اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ مدبر بنانا شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنے کا نام ہے اور تمہارا اصول ہے کہ تعلیقات فی الحال سبب نہیں ہوتیں بلکہ اس وقت سبب بنتی ہیں جب ان کی شرائط پائی جائیں۔ اور اسی بناء پر تم نے طلاق اور عتاق کی تعلیق کو ملک یا سبب ملک کے ساتھ ہونا لازمی قرار دیا۔ مگر یہاں زیر بحث مسئلے میں تم نے ثبوت حریت کے لئے تدبیر کو فی الحال سبب بنا دیا تو یہ چیز تمہاری اپنی اصل کے خلاف ہے اور اصل میں اختلاف ہونا فرع کے فساد کی دلیل ہے۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ ہماری اصل اس تعلیق میں ہے جس میں شرط پائے جانے کے وقت اسے سبب قرار دینا ممکن ہو یا اس تعلیق میں جہاں متکلم نے فی الحال اسے سبب بنانے کا ارادہ نہ کیا ہو اور دیگر جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جسے وجود شرط کے

وقت سبب بنا ممکن ہو۔ مگر یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا تدبیر کو وجود شرط کے وقت سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔ اور اسی طرح جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جس میں متکلم نے یہ ارادہ کیا ہو کہ وہ شرط پائے جانے کے وقت سبب ہو۔ اور یہاں متکلم نے تعلیق کے فی الحال سبب ہونے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ تو ثبوت حریت کے لیے تدبیر کا فی الحال سبب ہونا متعین ہو گیا۔

باقی رہا عطاء کی حدیث سے امام شافعیؒ کا استدلال تو اس میں احتمال (شک) ہے کہ وہ تدبیر مقید ہو اور اس کا "بَاعَ" (بیچ دیا) کہنا ایک فعل کو بیان کرنا ہو تو اس حدیث میں "عموم" نہیں ہے اور اس کے "بَاعَ" کہنے کا مطلب "اَجَرَ" (اجرت پر دیا) بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اہل مدینہ کی لغت میں اجارہ کو "بیع" بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ امام محمد نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مدبر کی خدمت کو بیچا مگر اس کی گردن کو نہ بیچا۔ اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ مدبر کا بیچا جانا ابتدائے اسلام میں تھا جبکہ آزاد آدمی کی بیع بھی جائز تھی جیسا کہ مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو اس کے قرضے میں بیچ دیا پھر جب آزاد آدمی کی بیع منسوخ ہوئی تو مدبر کی بیع بھی مدبر میں حق حریت ثابت کرنے کے لیے منسوخ ہو گئی تاکہ حق حریت کو حقیقی حریت کے ساتھ ملایا جا سکے۔

مدبر مقید کی بیع سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں یہ بات ممکن نہیں کہ تدبیر کو فی الحال سبب بنایا جا سکے کیونکہ وہاں تدبیر کا معاملہ دو چیزوں کے درمیان لٹکا ہوا ہے پتہ نہیں مولیٰ اس مرض میں یا اس سفر میں مرے گا یا نہیں مرے گا۔ تو اس طرح شرط پائی بھی جا سکتی ہے اور نہیں بھی پائی جا سکتی۔ لہٰذا دیگر شروط کے ساتھ تعلیق کی مانند یہ تعلیق بھی فی الحال سبب نہیں بن سکتی۔ اور اسی طرح جب اس نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جس کے پائے جانے کا بھی امکان ہے اور نہ پائے جانے کا بھی۔ تو معلوم ہوا کہ اس کلام سے اس کی غرض اس غلام کو آزاد کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرنا نہیں اور نہ ہی اس کی کسی قدیمی خدمت کے حق کو ادا کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس کی یہ غرض ہوتی تو یقیناً اس کے عتق کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرتا جو لامحالہ ہونے والی ہو۔

امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ تدبیر میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وصیت بیع کے جواز میں مانع نہیں تو یہ صحیح ہے لیکن یہ وہ وصیت ہے جو امر لازم کے ضمن میں اپنے ثبوت کے لئے لازمی ہے اور امر لازم یمین ہے (یعنی ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کر لینا ہے) جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور اسی لیے اس میں رجوع کا بھی احتمال نہیں۔ بخلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت کے ـــــ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ (تدبیر مطلق) بھی تدبیر مقید کے ہم شکل ہے اور تدبیر مقید میں وصیت لازم کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اس کے باوجود اس میں بیع جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس میں فی الحال وصیت کا معنی متردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مولیٰ کی موت اس حالت پر ہو یا نہ ہو لہٰذا مولیٰ کی اس حالت میں موت کے بعد ہی غلام موصی لہٗ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) قرار پا سکے گا مگر یہاں صورتحال اس کے برعکس ہے۔ مندرجہ بالا دلائل سے مدبر مطلق کے لیے جب حریت کا حق فی الحال ثابت ہو گیا تو مدبر مطلق میں ہر وہ تصرّف جو اس حق کو باطل کر دے، جائز نہیں ہوگا اور جو تصرف اس حق کو

باطل نہ کرے وہ جائز ہوگا۔ اور اس قاعدے کی بنیاد پر کئی ایک مسائل کا حل نکلے گا۔

مُدَبَّر کے دیگر احکام | مدبر مطلق کو بیچنا، ہبہ کرنا، اسے صدقہ میں دینا یا اس کی وصیت کرنا ناجائز ہے کیونکہ یہ ایسے تصرفات ہیں جن سے غلام کی گردن دوسرے کی ملک میں چلی جاتی ہے اور اس طرح حق حریت باطل ہو جاتا ہے۔ اور نہ ہی اسے بطور رہن رکھنا جائز ہے کیونکہ رہن میں دینا یا رہن میں رکھنا ہمارے نزدیک قرض ادا کرنے یا قرض وصول کرنے کے باب سے ہے تو یہ عین (غلام) کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دینے یا ملکیت میں لینے کے باب سے ہوا۔ البتہ اسے کرایہ یا اجرت پر دینا جائز ہے کیونکہ اجارہ حق حریت کو باطل نہیں کرتا۔ اس لیے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں آجر صرف اجیر سے منفعت اٹھانے کا مالک ہوتا ہے نہ کہ اس کی ذات کا۔ وہ غلام کے مدبر کنندہ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں مروی ہے کہ نبی اکرم شفیع معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی صرف خدمت (اس سے خدمت لینے) کو بیچا اور اس کی گردن (ذات) کو نہ بیچا۔ اور مدبر کی خدمت کو بیچنے کا مطلب اس کی منفعت کو بیچنا ہے اور یہی معنیٰ ہیں اجارہ کے۔

○ مدبر مطلق سے خدمت لینا جائز ہے اور اگر باندی ہے تو اس سے وطی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے کیونکہ باندی سے یہی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اسے کسی کے نکاح میں بھی دیا جا سکتا ہے کیونکہ شادی کر کے دینا بھی منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور عبداللہ بن عمر کے متعلق مروی ہے کہ وہ اپنی مدبرہ باندی سے وطی فرمایا کرتے تھے۔ مدبرہ سے وطی پر عقلی استدلال یہ ہے کہ استیلاد (کسی باندی کو ام ولد بنانا) مدبر بنانے سے زیادہ تاکیدی ہے کیونکہ استیلاد تمام مال سے آزادی کو واجب ٹھہراتا ہے جب کہ مدبر بنانا صرف تہائی مال سے۔ پھر جب استیلاد اجارہ (اجرت پر دینے) اور خدمت لینے سے مانع نہیں ہے اور نہ ہی ام ولد سے جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے اور نہ ہی مدبرہ باندی کا نکاح کر دینا منع ہے تو تدبیر میں بدرجہ اولیٰ یہ چیزیں منع نہ ہوں گی۔ لیکن غلام کی اجرت، حق مہر کی رقم، اس کی کمائی یا کرایہ مولیٰ کا ہوگا کیونکہ یہ اجرت یا کرایہ وغیرہ غلام کے منافع کا معاوضہ ہیں اور غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہوتے ہیں اور غلام کے کسی تلف شدہ عضو کی دیت بھی مولیٰ کی ہوگی کیونکہ وہ ایک جزو کا بدل ہے جو مولیٰ کی ملک پر ضائع ہوا ہے۔

○ قرض مدبر کی گردن یعنی ذات سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ اس کے کسب (کمائی) سے متعلق ہوگا اور وہ اپنے قرضوں میں سعایت کرے گا۔ اس کی زیادتی پر کسی قسم کی چٹی یا تاوان مولیٰ کے ذمہ ہوگا۔ مگر وہ تاوان غلام کی اپنی قیمت سے کم ہونا چاہیے۔ اگر ایک ہی زیادتی یا زیادہ کا تاوان اس کی قیمت سے زائد ہوگا تو مولیٰ اس کی قیمت سے زائد تاوان کا ضامن نہ ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو کتاب الجنایات میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

○ مدبر کو آزاد کر دینا جائز ہے کیونکہ اعتاق (آزاد کر دینے) کا مطلب ہے جلد اسے حقیقی آزادی کی طرف پہنچا دینا بیع اور ہبہ وغیرہ سے ممانعت اس لیے ہے کہ یہ چیزیں غلام کے اس مقصود (آزادی) تک پہنچنے میں مانع ہیں تو یہ بات محال ہے کہ اسے (مُدبّر) غلام کو آزادی تک پہنچانے سے منع کیا جائے

یہی وجہ ہے کہ ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح مُدبّر ہے،

مدبر کو مکاتب بنانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا مقصود بھی یہی ہے کہ اسی جلدی آزاد بنا دیا جائے اور مولیٰ مدبر کو مکاتب بنانے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ام ولد کو مکاتب بنانے کا حق رکھتا ہے۔

غیر مولیٰ سے مدبّرہ کی اولاد کا حکم | مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے مدبّرہ باندی کا بچہ بمنزلہ اپنی ماں کے ہے۔ کیونکہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا؛ مدبرہ باندی کا لڑکا بمنزلہ اپنی ماں کے ہے جس کی آزادی اور غلامی اپنی ماں کے تابع ہے۔ مروی ہے کہ سیدنا عثمان غنیؓ کی خدمت میں مدبرہ کی اولاد کا مسئلہ پیش ہوا تو انہوں نے فیصلہ فرمایا کہ جو بچہ اس نے تدبیر (مدبر بنائے جانے) سے پہلے جنا وہ غلام اور جو تدبیر کے بعد جنا وہ مدبر ہے اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا گیا مگر اس پر کسی نے اعتراض نہ فرمایا تو یہ صحابہ کا اجماع ہو گیا۔ اور یہی قول مشہور تابعین شریح، مسروق، عطاء، طاؤس، مجاہد، سعید بن مسیب، حسن بصری اور قتادہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ متقدمین فقہاء میں اس کے خلاف کسی کا قول معروف نہیں۔ البتہ بعض شوافع نے اس کے خلاف قول کیا ہے مگر اجماع صحابہ کے خلاف کی وجہ سے ان کے قول کا اعتبار نہ ہو گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حریت کا حق بچے کی طرف سرایت کرتا ہے جیسا کہ ام ولد کی آزادی اس کے بچے کی طرف سرایت کرتی ہے۔ اور تدبیر سے پہلے کے بچوں کا غلام رہنا صحابہ کی موجودگی میں سیدنا عثمانؓ کے فیصلہ کی وجہ سے ہے۔ دوسرے یہ کہ بچے کی پیدائش کے وقت ماں میں حریت کا حق ثابت ہی نہ تھا کہ بچے کی طرف سرایت کرے۔

بچے کے بارے میں مدبّرہ اور مولیٰ کا اختلاف | مدبرہ کے بچے کے بارے میں مولیٰ اور مدبرہ کا اگر اختلاف ہو جائے اور مولیٰ مدبرہ سے کہے کہ تو نے بچہ تدبیر سے پہلے جنا تھا لہٰذا وہ غلام ہے اور باندی کہے کہ نہیں یہ تدبیر کے بعد پیدا ہوا ہے لہٰذا مدبر ہے تو مولیٰ کا قول معتبر ہے مگر قسم کے ساتھ۔ اور بینہ (گواہ پیش کرنا) مدبرہ کے ذمہ ہے کیونکہ مدبرہ اس امر کا دعویٰ کر رہی ہے کہ تدبیر بچے کی طرف سرایت کر چکی ہے اور مولیٰ اس دعویٰ کا انکار کر رہا ہے تو "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" کے قاعدے کے مطابق مولیٰ سے قسم لی جائے گی کیونکہ ولادت مولیٰ کا کام نہیں اور بینہ (گواہی) مدبرہ کی معتبر ہو گی اس لیے کہ اس میں تدبیر کو ثابت کرنا ہے۔ اور اگر تدبیر کی جگہ عتق ہو اور مولیٰ اپنی آزاد کردہ باندی سے کہے کہ تو نے یہ بچہ اپنی آزادی کے بعد جنا ہے لہٰذا وہ آزاد ہے تو اس بچے کے بارے میں اسی وقت حکم لگایا جائے گا۔ اگر بچہ باندی کے پاس ہو تو اس کا اور اگر مولیٰ کے پاس ہے تو مولیٰ کا قول مانا جائے گا کیونکہ بچہ جب باندی کے ہاتھ میں ہو تو ظاہر حال اسی باندی کا گواہ ہے اور اگر بچہ مولیٰ کے ہاتھ میں ہے تو ظاہر حالت اس کے حق میں گواہ ہے۔ بخلاف مدبرہ کے، کیونکہ وہ خود بھی مولیٰ کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح اس کا بچہ بھی۔ تو اس صورت میں ظاہر حال ہر حالت میں مولیٰ کا گواہ ہے لہٰذا اسی کا قول معتبر ہو گا۔

اگر ایک آدمی نے کسی غیر کی مملوکہ باندی سے کہا کہ "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو مدبرہ ہے یا اگر میں

نے تجھے خریدا تو تو مدبرہ ہے'' پھر اس باندی کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس آدمی نے ماں بیٹا دونوں کو خرید لیا تو ماں مدبرہ ہوگی اور بچہ غلام کیونکہ ماں تو شرط کے ساتھ مدبرہ بنی مگر لڑکے کے حق میں وہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ وہ الگ ہے اس لیے ماں کا مدبر بنایا جانا اس کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مدبر کنندہ کی موت سے بعد کے احکام

وہ احکام جن کا تعلق مدبر کنندہ کی موت کے بعد سے ہے' ان میں سے۔

① ایک تو مدبر کا آزاد ہو جانا ہے کیونکہ اس کی آزادی مولی کی موت کے ساتھ لٹکی ہوئی تھی اور جو چیز شرط کے ساتھ معلق (لٹکی ہوئی) ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اتر آتی ہے۔ اور نزول عتق میں مدبر مطلق اور مقید دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کی آزادی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ مدبر مقید میں شرط مولی کی وہ موت ہے جو ایک صفت یا حالت کے ساتھ موصوف ہے جب وہ موت پائی گئی تو شرط پائی گئی لہٰذا معلق شے (جو شرط کے ساتھ لٹکی ہوئی تھی) نازل ہوگی اور برابر ہے کہ مولی کی موت حقیقی ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے حکمی موت ہو۔ مثلاً یہ کہ مولی اسلام سے پھر گیا اور دارالحرب میں کفار کے ساتھ جا ملا۔ کیونکہ ایسی ردت (دین سے پھرنا) جس میں مرتد دارالحرب کے اندر کفار سے جا ملے' تمام املاک کے زائل ہو جانے میں موت کے قائم مقام ہے۔ اور اسی طرح مستامن (وہ غیر مسلم جسے اسلامی حکومت میں امان دی گئی ہو) دارالاسلام میں جب کسی غلام کو خریدے پھر اسے مدبر بنا دے اور خود دارالحرب میں جا پہنچے اور وہاں اسے غلام بنا لیا جائے تو اس کا مدبر آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلامی نے اس کے تمام مال سے اس کی ملک کے زائل ہو جانے کو واجب کر دیا۔ تو غلامی گویا بمنزلہ موت کے ہوئی۔

اسی طرح مدبرہ کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولی کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے ہے کیونکہ وہ لڑکا جس طرح حق حریت میں اپنی ماں کے تابع ہے اسی طرح حقیقی حریت میں بھی ماں کے تابع ہے۔ اور اس سلسلے میں باندی کا مدبرہ مطلق ہونا یا مقید ہونا برابر ہے کیونکہ تابع ہونے کا مفہوم یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ان کا حکم الگ الگ ہو۔

② مولی کی موت سے بعد کے احکام میں ایک حکم یہ بھی ہے کہ مدبر کو مولی کی تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے گا۔ اور یہی قول عام علماء اور عام صحابہ کرامؓ کا ہے اور یہی قول سعید بن جبیر' شریح' حسن بصری اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم کا ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بات مروی ہے کہ اس کا عتق تمام مال میں سے ہوگا اور یہ قول حضرت ابراہیم نخعی اور حماد کا ہے انہوں نے مدبر کو ام ولد کی طرح بنایا ہے اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''مدبر کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے'' ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور اس وصیت کا اعتبار بھی دیگر تمام وصیتوں کی مانند تہائی مال سے کیا جائے گا۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولی نے غلام کو حالت مرض میں مدبر بنایا ہو یا حالت صحت میں۔ کیونکہ مدبر بنانا دونوں حالتوں میں وصیت ہے نیز تدبیر کے مطلق یا مقید ہونے سے بھی کوئی

فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ حدیث کے الفاظ عام ہیں۔ اِلاّ یہ کہ تدبیر مقید کو اس عموم سے حرف بیع اور ہبہ کے حق میں خاص کیا گیا ہو۔ لہٰذا اسے تہائی مال سے اعتبار کرنے میں حدیث کے عام الفاظ پر عمل کیا جائے گا۔

تدبیر کو تہائی مال سے اعتبار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وصیت کا معنی دونوں قسم کی تدبیر میں پایا جاتا ہے۔ اور وصیت کا تقاضا ہے کہ اسے تہائی مال سے اعتبار کیا جائے اور تہائی مال کا اعتبار مولیٰ کی وفات کے دن ہو گا کیونکہ وصیتوں میں اسی طرح اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور جب اس کے عتق (آزادی) کا اعتبار مال کے ⅓ حصہ سے ہوا تو اب وہ (غلام) اگر کل کا کل تہائی مال سے برآمد ہوتا ہو بایں صورت کہ مولیٰ کا اس کے علاوہ بھی مال ہو تو وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی سعایت واجب نہ ہو گی۔ اور اگر مولیٰ کا غلام کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو اس کا ⅓ حصہ آزاد ہو گا اور ⅔ حصہ میں ورثاء کے لئے سعایت کرے گا۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب مولیٰ پر کوئی قرضہ نہ ہو اور اگر اس پر قرضہ ہو تو غلام اپنے مولیٰ کے قرضہ کو اتارنے میں اپنی تمام قیمت کی سعایت کرے گا کیونکہ قرض ادا کرنا وصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہوتا ہے۔

③ مولیٰ کی موت سے بعد کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ مدبر غلام کی ولاء (میراث) مدبر کنندہ کے لئے ہو گی کیونکہ وہی اس کا معتق (آزاد کنندہ) ہے اور نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم کا ارشاد ہے کہ غلام کی ولاء اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔ اور یہ ولاء مدبر کنندہ سے کسی اور کو منتقل نہیں ہو گی۔ اور اگر مدبر کسی دوسرے کی طرف سے آزاد ہوا جیسے دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ مدبرہ نے بچہ جنا اور ان دونوں میں سے ایک نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ اس مدعی پر آزاد ہو جائے گا اور شریک مدعی اپنے دوسرے شریک کو لڑکے میں سے اس کے حصے کا تاوان دے گا۔ اور اس بچے کی ولاء دونوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ حق حریت ہمارے نزدیک اسی وقت (تدبیر کے وقت ہی) ثابت ہو جاتا ہے اور وہ حق ولاء کو ثابت کر دیتا ہے جو ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہو سکتا۔ اور اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبر جسے ایک آدمی نے آزاد کر دیا اور وہ آزاد کنندہ مالدار تھا اس نے اپنے دوسرے شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دیا تو غلام تاوان کے ذریعے آزاد ہو گیا مگر اس کی ولاء (میراث) دونوں کے درمیان مشترک رہے گی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق بھی جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو غلام مکمل آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء (میراث) دونوں کے درمیان مشترک ہو گی۔

پانچویں فصل

اُس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے

تدبیر بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے لازمی اعتاق ظاہر ہوتا ہے اور وہ ہیں اقرار اور

بینہ (گواہ پیش کرنا) کیونکہ تدبیر فی الحال حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے لہٰذا حق حریت کو حقیقی حریت پر اعتبار کیا جائے گا اور حق حریت نام ہے مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت کے اثبات کا۔ تو اس آزادی کو فی الحال ثابت کرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ (حقیقی یالازمی آزادی) چونکہ انہی دو چیزوں میں سے ایک سے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح یہ (حق حریت یعنی تدبیر) بھی انہی سے ظاہر ہوگی۔

مسائل جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ مملوک (غلام) نے جب تدبیر (مدبر بنائے جانے) کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے انکار کیا تو اس نے اپنے دعویٰ پر گواہی پیش کر دی تو اس کی گواہی کو بالاتفاق قبول کیا جائے گا اور اس نے اپنے مدبر بنائے جانے کا دعویٰ نہ کیا اور ادھر مولیٰ بھی اس کو مدبر بنانے کا منکر ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے دعویٰ کے بغیر گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول کر لی جائے گی۔ اور اس پر فریقین کی طرف سے دلائل وہی ہیں جو ہم نے لازمی اعتاق کی بحث میں ذکر کر دیے ہیں۔ البتہ باندی کے عتق پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر بھی قبول ہے اور اس پر اجماع ہے اور باندی کے مدبر بنائے جانے پر گواہی میں اختلاف ہے۔ کیونکہ باندی کو مدبر بنانا فرج (شرمگاہ) کی حرمت کو لازم نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ شہادت حق اللہ پر قائم نہیں ہوگی۔

○ اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں میں سے غیر معین طور پر ایک کو مدبر بنا دیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ تدعی (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) مجہول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ان کی گواہی قبول ہوگی۔ اور اگر انہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ کا یہ فعل (غیر معین کو مدبر بنانا) حالت مرض میں تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ان کی گواہی قاعدہ استحسان کی رو سے قبول ہو گی مگر اس صورت میں بھی قیاس یہی چاہتا ہے کہ ان کی شہادت قبول نہ ہو۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دی ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ آزاد ہے اور یہ میری موت کے بعد مدبر" لہٰذا یہ مدبر ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کی گواہی جائز نہیں کیونکہ مدعیٰ مجہول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے کہا تھا "یہ آزاد ہے میری موت کے بعد نہیں نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد" تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہو گیا۔ تو پھر جب اس نے کہا "نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے "اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام آزاد ہے" تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد" تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہو گیا۔ تو پھر جب اس نے کہا "نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی

غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے "اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو"

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام مدبر ہے" تو یہ شہادت دونوں کے حق میں جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے کو آزاد کیا مگر پھر اس سے رجوع کر کے دوسرے کے ساتھ اپنی غلطی کا تدارک کیا تو پہلے سے رجوع صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کر کے دوسرے کو مدبر بنانا صحیح ہے چنانچہ پہلا آزاد ہو جائے گا اور دوسرا مدبر۔

○ اگر ایک گواہ نے گواہی دی کہ مولیٰ نے غلام کو مدبر بنایا تھا اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے اسے یقینی آزاد کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں میں سے ہر ایک نے لفظی اور معنوی طور پر دوسرے کے متضاد گواہی دی۔ لفظی طور پر متضاد ہونے میں تو کوئی شک نہیں باقی رہا معنوی تضاد تو وہ اس طرح ہے کہ یقینی اعتاق تو اسی وقت (فی الحال) آزادی ہے اور مدبر بنانے میں مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کا اثبات (ثابت کرنا) ہے۔ تو یہ دونوں معنیٰ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور معنی پر صرف ایک گواہ ہے اور ایک گواہی کافی نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں گواہوں نے گواہی تو تدبیر ہی کی دی مگر اس کی شرط میں اختلاف کیا تو وہ گواہی بھی باطل ہوگی۔ کیونکہ ان دونوں نے دو مختلف چیزوں پر گواہی دی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتاب الاستیلاد

باندی سے وطی کرنے اور اولاد چاہنے کا بیان

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

استیلاد کی تفسیر کا بیان۔ لغت اور عرف کے اعتبار سے۔

استیلاد کی شرط کا بیان۔

استیلاد کی صفت کا بیان

استیلاد کے حکم کا بیان۔

جس چیز سے استیلاد ظاہر ہوتا ہو اس کا بیان۔

فصل

استیلاد کی تفسیر کا بیان

لغت میں استیلاد بچہ طلب کرنے کو کہتے ہیں جیسے "استیہاب" ہبہ طلب کرنے اور استئناس انس طلب کرنے کو کہتے ہیں اور عرف میں استیلاد کا مطلب "باندی کو ام ولد بنانا" ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "فلان استولد جاریته" یعنی فلاں آدمی نے اپنے باندی کو ام ولد بنایا۔ چنانچہ اس قاعدے کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ باندی کو ام ولد بنانے میں زندہ بچہ اور مردہ بچہ دونوں برابر ہیں کیونکہ بچہ مردہ پیدا ہو تو بھی بچہ ہی کہلاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے ولادت کے شرعی احکام متعلق ہوتے ہیں حتیٰ کہ عورت اگر عدت گزار رہی ہو تو مردہ بچہ جننے سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور مردہ بچہ جننے سے عورت نفاس (زچہ) والی ہو جاتی ہے اور اسی طرح اگر اس کا حمل گر گیا لیکن اس بچے کی پوری خلقت (اعضاء اور جسم کی شکل وصورت) یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی اور مولی نے اقرار بھی کر لیا کہ یہ بچہ اس کے نطفہ سے ہے تو یہ بچہ باندی کو ام ولد قرار دینے میں بمنزلہ مکمل خلقت والے اور زندہ بچے کے ہے۔ کیونکہ ولادت کے شرعی احکام اس قسم کے گرنے والے حمل پر بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اور ان احکام کو ہم نے ابھی اوپر

بیان کر دیا ہے۔ اور اگر ایسا حمل ساقط ہوا کہ اس کی خلقت (جسم اور اعضاء کی شکل وصورت) میں سے ابھی کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا یعنی گوشت کا لوتھڑا یا جما ہوا خون یا نطفہ ہی گر گیا اور مولی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرے نطفہ سے ہے تو وہ باندی ام ولد نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ سے حضرت حسن نے اسی طرح روایت کیا ہے کیونکہ جب اس کی ابھی خلقت ہی ظاہر نہیں ہوئی تو اسے بچہ کہا ہی نہیں جا سکتا اور بچے کے بغیر باندی کا ام ولد بننا ناممکن ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ نامکمل خلقت والا حمل اگر بچہ ہو سکتا ہے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جامد خون یا گوشت کی بوٹی ہو تو اس طرح شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ استیلاد ثابت نہیں ہوتا۔

اور یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس لوتھڑے یا جمے ہوئے خون پر گرم پانی ڈالا جائے۔ اگر وہ پگھل جائے تو خون ہے اور اگر نہ پگھلے تو بچہ ہے۔ اور ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں عورتوں کے قول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اگر وہ اس کو بچہ کہیں تو بچہ اور اگر خون کہیں تو خون تصور کیا جائے لیکن یہ دونوں قول درست نہیں جس کی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی ہے۔

اگر مولی نے اقرار کیا اور اپنی باندی کے متعلق کہا کہ "اس باندی کا حمل مجھ سے ہے" تو وہ اسکی ام ولد ہوگئی کیونکہ حمل کا اقرار گویا بچے کا اقرار ہے اس لیے کہ حمل عبارت ہی بچہ سے ہے۔ امام ابویوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب اس نے کہا "اس باندی کا حمل مجھ سے ہے" پھر کہا "یہ مجھ سے حاملہ ہے" یا کہا "جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے" پھر بعد ازاں کہنا شروع کیا کہ وہ تو حاملہ ہی نہیں تھی بلکہ اس کے پیٹ میں ہوا بھری تھی اور باندی نے بھی مولی کی اس بات کی تصدیق کر دی تو ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی انہیں سچا نہیں مانا جائے گا۔ اور وہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ مولی نے اس کے حمل کا اقرار کیا اور حمل بچے ہی سے عبارت ہے اور یہ بچہ باندی کے لیے استیلاد کی حریت کو ثابت کر دیتا ہے۔ لہٰذا جب اس نے اپنے اقرار سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح نہ ہوگا اور نہ ہی باندی کی تصدیق کی طرف توجہ کی جائے گی۔ کیونکہ حریت میں "حق اللہ" پایا جاتا ہے اور حق اللہ بندے کے گرانے سے ساقط نہیں ہوتا۔

اور اگر مولی نے حمل یا بچہ کہنے کی بجائے یہ کہا ہو کہ "جو کچھ اس باندی کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے" پھر بعد ازاں کہے کہ "نہیں وہ تو پیٹ میں ہوا بھری ہوئی تھی" اور باندی بھی اس کی بات کی تصدیق کر دے تو وہ ام ولد نہ ہوگی کیونکہ اس کا ما فی بطنها (جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے) کہنا بچے اور ہوا دونوں کی گنجائش رکھتا ہے لہٰذا استیلاد ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر مولی نے کہا "یہ باندی اگر حاملہ ہے تو وہ مجھ سے ہے" بعد ازاں اس کا حمل ساقط ہو گیا اور بچے کی مکمل خلقت یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر باندی نے مولی کی اس بات کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو بھی وہ ام ولد ہوگئی کیونکہ اس سے حمل (بچے) کے نسب کو ثابت کرنے کا یہ طریقہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے ان کانت حبلی فهو منی "(اگر وہ حاملہ ہے تو وہ حمل مجھ سے ہے) کہنے کا مطلب یہ ہے کہ "میں نے اس سے وطی (ہمبستری) کی ہے اگر وہ اس وطی سے حاملہ ہوگئی تو وہ حمل مجھ سے ہے" چنانچہ اس بات کے بعد جب اس نے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو یقین ہو گیا کہ وہ اس وقت حاملہ تھی لہٰذا

نسب بھی ثابت ہوگا اور استیلاد بھی۔ اور اگر مولی نے بچے کی ولادت کا انکار کیا لیکن ولادت پر عورت نے گواہی دے دی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ خاوند جب حمل کا اقرار کرنے تو ولادت پر اس کی بیوی کی شہادت کو قبول کیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب الطلاق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر باندی کے ہاں مولی کی اس بات سے چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد مدت میں بچہ پیدا ہوا تو نہ بچے کا نسب ثابت ہوگا اور نہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ حمل اس وقت کے بعد ہوا ہو تو اس میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ نہ نسب ثابت ہوتا ہے اور نہ استیلاد۔

فصل

استیلاد کے سبب کا بیان

استیلاد کا سبب باندی کا اپنے مولی کے لڑکے کی ماں ہونا ہے۔ تاہم اس بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک استیلاد کا سبب لڑکے کے نسب کا ثابت ہونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً آزاد لڑکے کا حمل ٹھہر جانا ہے البتہ استیلاد کے حکم پر ائمہ کا اتفاق ہے اور وہ یہ کہ باندی کے لیے فی الحال حریت کا حق ثابت ہو جائے گا اور مولی کی موت کے بعد حقیقۃً آزاد ہو جائے گی۔ اور اس سلسلے میں اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپؐ نے اپنی باندی ماریہ قبطیہ کے بارے میں اس وقت ارشاد فرمایا جب انہوں نے آپؐ کے صاحبزادہؓ گرامی حضرت ابراہیم کو جنم دیا۔ فرمایا:

اعتقها ولدها۔

یعنی اس (ماریہ قبطیہ) کو اس کے بیٹے نے آزاد بنا دیا۔

اختلاف ائمہ اس قول نبوی سے مراد یہ ہے کہ بچہ اپنی ماں کی آزادی کا سبب ہے۔ البتہ سبب بننے کی جہت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ وہ بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہے اور امام شافعیؒ کا فرمانا یہ ہے کہ استیلاد کا سبب مطلقاً باندی کا آزاد بچے کے ساتھ حاملہ ہونا ہے۔

استیلاد کے سبب کے بارے میں اپنے مؤقف پر امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لڑکا بلاشبہ آزاد ہے اور وہ اپنی ماں کا ایک جزء ہے۔ اور ایک جزء کی آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا کل آزاد ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کل تو غلام ہو اور اس کا ایک جزء آزاد ہو۔ بنا بریں چاہیئے تو یہی تھا کہ اپنے مولی سے حاملہ باندی فی الحال آزاد ہو جاتی مگر ایسا ہوتا نہیں کیونکہ بچے کا اس سے علیحدہ وجود ہے اور ماں سے جدا ہونے کے اعتبار سے بچے کی آزادی ماں کی آزادی کو لازم نہیں ٹھہراتی جیسا کہ اگر جنین (رحم مادر میں موجود بچے) کو آزاد کیا جائے تو اس کی ماں آزاد نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ حریت کا حق تو اسے فی الحال مل جائے گا اور حقیقۃً آزادی مولی کی موت کے بعد حاصل ہوگی تاکہ دونوں شبہات پر عمل ہو جائے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حمل ٹھہرانے والی وطی (ہمبستری) نے بچہ کے واسطہ سے مولی اور

باندی کے درمیان جزئیت کو واجب کر دیا ہے کیونکہ دونوں (مولیٰ اور باندی) کا نطفہ آپس میں اس طرح مل گیا ہے کہ وہ ایک چیز ہوگئی ہے اور اسی سے بچہ پیدا ہوتا ہے تو بچہ گویا دونوں کا جزء ہوا۔ پھر بچہ اپنی ماں سے جدا ہونے (پیدا ہونے) کے بعد اگرچہ حقیقۃً اس کا جزء نہ رہا تاہم ثبوت نسب کے لیے بطور حکم شرعی اس کی جزئیت باقی رہی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر ماں لڑکے کے واسطہ سے ہی مولیٰ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ اس کے لڑکے کی ماں (ام الولد) ہے۔ پس اگر حقیقی آزادی باقی ہوتی تو فی الحال حقیقی آزادی ثابت ہو جاتی اور جب آزادی حکمی طور پر باقی ہوئی تو ثابت بھی حکمی طور پر ہوئی کیونکہ احکام کی ترتیب میں دلائل کو ان کی قوت اور کمزوری کے مطابق رکھا جاتا ہے۔ اور اسی مفہوم کی طرف حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ "کیا تم اس کے بعد بھی ان (ام ولد لونڈیوں) کو بیچنے کا ارادہ رکھتے ہیں جب کہ تمہارے گوشت ان کے گوشت کے ساتھ اور تمہارے خون ان کے خون کے ساتھ خلط ملط ہو گئے۔

پھر اس سبب کی کیفیت میں ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ (امام اعظم اور صاحبین) نے کہا کہ استیلاد کا سبب شرعی طور پر نسب کا ثابت ہو جانا ہے اور امام زفرؒ کا کہنا یہ ہے نسب کا مطلقاً ثابت ہو جانا ہی سبب ہے چاہے شرعی طور پر ثابت ہو یا حقیقی طور پر اور اس اجمال کی تفصیل کئی ایک مسائل میں کچھ یوں ہے۔

مسائل: جب ایک آدمی نے کسی باندی سے شادی کی اور اس کا باندی سے بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بھی بن گیا تو ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی کیونکہ احناف کے نزدیک استیلاد کا سبب نسب کا ثبوت ہے اور نسب ثابت ہو گیا تو سبب بھی ثابت ہو گیا البتہ سبب پر مرتب ہونے والا حکم ملک کے پائے جانے پر موقوف رہے گا کیونکہ اس کے حکم یعنی حق آزادی کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہے جیسا کہ حقیقی حریت کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہوتا ہے لہٰذا باندی کے ملکیت میں آجانے تک یہ حکم (حق آزادی) مؤخر ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور فقیہ ابراہیم نخعی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور فقیہ ابراہیم نخعی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک استیلاد کا سبب مطلقاً لڑکے کا آزاد ہونے کی حالت میں پیدا ہونا ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی کیونکہ لڑکا اپنے مولیٰ کے حق میں غلام ہے اور جب وہ آدمی (باندی کا خاوند) باندی کے ساتھ اپنے لڑکے کا بھی مالک بنا تو وہ لڑکا آزاد ہو گیا کیونکہ اس پر علماء کا اجماع ہے۔ ہمارے نزدیک چونکہ وہ آدمی محرم (انتہائی قریبی رشتہ جس سے نکاح حرام ہو) یعنی اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے لہٰذا وہ بیٹا آزاد ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس لڑکے کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ وہ آدمی (لڑکے کا باپ) ایسے لڑکے کا مالک بنا ہے جس کا نسب شرعی طور پر اس سے ثابت ہے۔

اسی طرح جب کسی بچے کا نسب باندی کے مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے شبہ میں کی گئی وطی کی وجہ سے ثابت ہو پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک جب

وہ اس باندی کا مالک بنے گا وہ ام ولد ہو جائے گی کیونکہ سبب (نسب کا ثبوت) پایا گیا اور امام شافعی کے نزدیک ام ولد نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک سبب (آزاد بچے کا رحم مادر میں قرار پانا) نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ آدمی اس لڑکے کا مالک بنا تو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، وہ لڑکا آزاد ہو جائے گا۔

اگر ایک آدمی نے کسی باندی سے زنا کیا اور اس سے باندی کو حمل ٹھہر گیا۔ بایں صورت کہ وہ خود اعتراف کرے کہ میں نے اس سے حرامکاری کی تھی یا میں نے اس سے بدکاری کی تھی یا کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے یا بدکاری سے میرا بیٹا ہے اور باندی اور اس کے مالک نے بھی اس چیز کی تصدیق کر دی بعد ازاں باندی نے بچے کو جنم دیا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن گیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قاعدۂ استحسان کے مطابق وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے اور امام زفر کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلاد کا سبب نسب کا مطلقاً ثابت ہو جانا ہے اور یہاں تو حقیقی طور پر نسب ثابت ہو چکا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ آدمی اس بچے کا مالک بنے تو بچہ بلا اختلاف اس پر آزاد ہو جائے گا اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استیلاد کا سبب بچے کے نسب کا شرعی طور پر ثابت ہونا ہے اور وہ نہیں پایا گیا لہٰذا وہ باندی ام ولد نہ بنے گی۔

فصل

استیلاد کی شرط کا بیان

استیلاد کی شرط وہی ہے جو نسب کے شرعی طور پر ثابت ہونے کی شرط ہے اور وہ ہے عورت کا "فراش" (بچھونا) ہونا۔ اور عورت کا فراش ہونا صحیح نہیں ہو سکتا مگر ملک یمین (مکمل قبضہ اور غلامی میں ہونے) کے ساتھ یا شبہ ملک کے ساتھ یا تاویل ملک کے ساتھ یا ملک نکاح کے ساتھ یا شبہ نکاح کے ساتھ۔ ملک یمین میں باندی صرف وطی سے "فراش" نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے فراش ہونے کے لیے ہمارے (احناف کے) نزدیک وطی کے ساتھ دعوٰی کا قرینہ بھی ہونا چاہیئے لہٰذا دعوٰی کے بغیر استیلاد ثابت نہیں ہو سکتا۔

استیلاد میں عام باندی اور مدبرہ باندی کی ملک برابر ہے کیونکہ نسب کے ثابت کرنے میں وہ دونوں برابر ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مدبرہ باندی جب ام ولد ہو جائے گی تو اس کی تدبیر باطل ہو جائے گی کیونکہ ام ولد ہونا اس کے لیے زیادہ نفع مند ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ام ولد باندی نہ مالک کے قرضخواہ کے لیے سعایت کرتی ہے اور نہ اس کے وارث کے لیے اور اس کے مقابلے میں مدبرہ باندی سعایت کرتی ہے۔

جس طرح نسب کے ثابت ہونے میں باندی کی کل ملکیت یا اس کے کچھ حصے کی ملکیت برابر ہیں

اسی طرح استیلاد میں بھی برابر ہیں۔ حتیٰ کہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کو دونوں کی ملکیت میں رہتے ہوئے اگر حمل ٹھہر جائے پھر وہ بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک اس بچے کے نسب کا دعویٰ کردے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور باندی کل کی کل تاوان کے ساتھ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور وہ تاوان ہے اس کی نصف قیمت۔ اور اس تاوان کے ادا کرنے میں مدعی شریک کی خوشحالی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں۔ دونوں حالتوں میں اسے اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت دینا ہو گی البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی چیز کا ضامن نہیں ہو گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ بچے کا نسب صرف اس کے ساتھ کیسے ثابت ہو گیا؟ تو وہ اس لیے کہ وطی ایسے محل میں واقع ہوئی جہاں اس کی کچھ نہ کچھ ملکیت تھی۔ تو جتنی قدر ملکیت تھی اس ملکیت نے اسی قدر نسب کو بھی ثابت کر دیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ نسب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہوتا اور جب نسب بعض حصے میں ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی بنا پر کل بچے میں ثابت ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ نسب جب ملکیت کے شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے تو جہاں فی الحقیقت ملکیت ہو وہاں بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا۔ اور جہاں تک کل کی کل باندی کا صرف شریک مدعی کی ام ولد ہو جانے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ باندی کا نصف تو استیلاد کا سبب پائے جانے کی وجہ سے ام ولد ہو گیا کیونکہ باندی کا نصف اس کی ملکیت ہے اور باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا یا تو اس اعتبار سے ہے کہ استیلاد وہاں متجزی (تقسیم) نہیں ہو سکتا جہاں ملکیت منتقل ہو سکتی ہو۔ لہٰذا جب بعض حصے میں استیلاد ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی وجہ سے کل باندی میں ثابت ہو جائے گا۔ اور یا اس اعتبار سے ہے کہ استیلاد (ام ولد ہونے) کے پورے ہونے کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے ثبوت نسب چونکہ نسب تقسیم نہیں ہو سکتا اور حکم بھی اپنے علت کے مطابق ہوتا ہے لہٰذا مکمل استیلاد ثابت ہو جائے گا اس طرح کہ اس کے اپنے حصے میں تو سبب (ثبوت نسب) کی وجہ سے اور باقی نصف میں نسب کی متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے۔ یا باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہے جو اختلاف کے وقت ایک شئے کے پورے ہونے کو لازمی ٹھہراتا ہے۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ اس وقت تک مکمل استیلاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے حصے کا مالک نہ بنے لہٰذا وہ استیلاد کو صحیح بنانے کے لیے اپنے ساتھی کے حصے کا پہلے مالک بنے گا اور دوسرے کے مال کا اس وقت تک مالک نہیں بنا جا سکتا جب تک کہ اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ دی جائے چنانچہ مدعی بدل دے کر اپنے شریک کے حصے کا مالک بنے گا۔ اور وہ بدل ہے باندی کی نصف قیمت۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ اس بدل یا تاوان دینے میں مدعی کی فراخی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں یعنی فروخت شدہ مال کے تاوان کی طرح ہر حال میں یہ بدل یا تاوان دینا ہو گا کیونکہ یہ ملکیت (ایک شئے کے مالک ہونے) کا تاوان ہے۔

باقی رہا زیر بحث صورت میں نصف مہر کا مدعی پر واجب ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں وطی کا اقرار کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کی ملک میں وطی کرنا حرام ہے مگر یہاں زنا کی حد بوجہ شبہ واجب نہیں ہو گی کیونکہ یہاں وطی اس جگہ کی گئی ہے جہاں اس کے شریک کے ساتھ ساتھ اس کی

اپنی ملک ہے البتہ مہر ضرور واجب ہوگا اور یہ مہر کی رقم قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگی کیونکہ نصف قیمت کا تاوان الگ چیز ہے اور باندی سے جنسی تسکین اٹھانے کا تاوان الگ۔ لہٰذا یہ تاوان باندی کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کا مدعی پر واجب نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ باندی میں اپنے ساتھ کے حصے کا بھی مالک بن چکا ہے لہٰذا لڑکا بھی اس کی ملک ہوگا اور اس پر اس لڑکے کا کوئی تاوان نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ لڑکے کا حالت حمل میں اپنا کوئی الگ وجود نہیں ہوتا کہ اس کی کوئی قیمت لگائی جائے لہٰذا اس کے بدلے میں کسی قسم کا تاوان نہ ہوگا۔ تیسرے یہ کہ بچہ بمنزلہ وصف اور صفت کے ہوتا ہے اور کسی چیز کے وصف کی کوئی الگ قیمت نہیں ہوتی۔

نسب کے ثبوت اور باندی کے ام ولد ہونے میں ذاتی ملکیت اور ہاتھ کی ملکیت (جس میں مالک خود بھی آزاد نہیں) دونوں برابر ہیں جیسے کہ مکاتب (جو ابھی تک خود آزاد نہیں) اپنی کمائی میں سے جب کسی باندی کو ام ولد بنائے۔ اس چیز کا تفصیلی بیان ہم انشاء اللہ آگے چل کر کتاب الدعویٰ میں کریں گے۔

مسائل : نسب کے دعویٰ کرنے میں مدعی کی حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں کیونکہ نسب حاجات اصلیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح جب ایک شریک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور اسی وقت دوسرا اس کو آزاد کرے تو دوسرے کا آزاد کرنا باطل ہوگا اور مدعی کے دعویٰ کو اولیت دی جائے گی کیونکہ اس کا دعویٰ کرنا بچے کی پہلے والی حالت یعنی نطفہ قرار پانے کی حالت کی طرف منسوب ہے اور دوسرے ساتھی کی جانب سے عتق اب واقع ہو رہا ہے تو گویا نسب کا دعویٰ اعتاق سے مقدم ہوا لہٰذا اسے قبول کرنا اولیٰ ہوگا۔

○ اگر دونوں شریکوں نے ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا لڑکا ہوگا اور باندی دونوں کی ام ولد ہوگی۔ وہ ایک دن ایک مالک کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور کوئی شریک دوسرے کے لئے ام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ البتہ ہر ایک نصف مہر کا دوسرے کے لئے ضامن ہوگا اور یہ نصف مہر دینا بدلے کے طور پر ہوگا۔ دونوں سے بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہمارے (احناف کے) قول کے مطابق ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف ایک سے نسب ثابت ہوگا اور کسی قیافہ شناس (وہ شخص جو کسی کے اعضاء کو دیکھ کر یہ بتلائے کہ یہ فلاں نسب سے ہے) کے کہنے پر اس ایک کا تعین کیا جائے گا۔ اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ کے مسائل میں سے ہے۔ اور باندی سے ہر ایک کے حصے کا ام ولد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ باندی کے لڑکے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا ہے تو گویا ہر ایک نے الگ الگ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا ہر ایک دوسرے کے لیے باندی (بچے کی ماں) کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کی طرف منتقل نہیں ہوا۔ البتہ ہر ایک دوسرے کے لیے نصف مہر کا تاوان دے گا کیونکہ اس تاوان کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ ہے دوسرے کی ملک میں وطی کا اقرار۔ چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مہر دوسرے کے لیے بدلہ ہو جائے گا۔

○ اسی طرح اگر ایک باندی تین یا چار یا پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ سب ایک

ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس بچے کا نسب سب سے ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ باندی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب شریکوں کی ام ولد ہو جائے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس بچے کا نسب دو سے زیادہ شریکوں کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک تین سے زائد کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ سب کے دلائل ہم انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ اور اگر سب شریکوں کے حصوں کا تناسب مختلف ہو مثلاً ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا چوتھا حصہ اور تیسرے کا تیسرا حصہ اور باقی سب چوتھے کا۔ تو بھی بچے کا نسب سب سے برابر ثابت ہوگا۔ یعنی ہر ایک کا پورا بیٹا ہوگا اور باندی میں سے ہر ایک کے حصے کے بقدر باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کیطرف متعدی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اس باندی کی خدمت، کمائی اور حاصلات ان کے درمیان ان کے حصہ کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ کیونکہ ہر ایک سے اس کے اپنے حصے میں باندی کا ام ولد ہونا ثابت ہے۔

○ اگر باپ اور بیٹے کے درمیان مشترک باندی لڑکے کو جنم دے اور وہ دونوں ایک ساتھ لڑکے کے نسب کا دعویٰ کر دیں یا وہ باندی آزاد اور غلام کے درمیان مشترک ہو یا آزاد اور مکاتب کے درمیان یا کتابی اور مجوسی کے درمیان یا مسلمان غلام یا مسلمان مکاتب اور کافر آزاد کے درمیان یا ذمی اور مرتد کے درمیان اور وہ ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس کا حکم اور بیان انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب کہ نطفہ کا قرار پانا دونوں مدعیوں کی ملک میں ہو اور اگر نطفہ کا قرار پانا دونوں کی ملک میں نہ ہو مثلاً دونوں نے باندی کو جب خریدا تھا تو وہ حاملہ تھی پھر اس نے بچہ جنا تو دونوں شریکوں میں سے ایک نے یا دونوں نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو یہ بحث بھی کتاب الدعویٰ سے متعلق ہے جسے ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی جب دو لڑکوں کو جنم دے اور دونوں شریکوں میں سے ہر شریک ایک لڑکے کا دعویٰ کرے پھر ان دونوں لڑکوں کو باندی نے ایک ہی پیٹ میں جنا ہو یا دو پیٹوں میں اور دونوں کے دعویٰ ایک ساتھ واقع ہوئے ہوں یا آگے پیچھے۔ اسی طرح جب ایک باندی ایک آدمی کے لیے تین بچوں کو جنم دے اور وہ آدمی صرف ایک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور وہ بچے ایک ہی پیٹ میں پیدا ہوئے ہوں یا مختلف پیٹوں میں اور مولیٰ نے ان بچوں میں سے ایک معین کا دعویٰ کیا یا غیر معین کا تو اس اجمال کی تفصیل بھی انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں بیان ہوگی۔

اسیطرح باپ کا اپنے بیٹے کی باندی کی اولاد اولاد کی اولاد کا دعویٰ کرنا اور پھینکے گئے نومولود کا اس کے فروع سمیت دعویٰ کرنے کا بیان انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں مذکور ہوگا۔

دوسرے کی ام ولد ہونے کا اقرار ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی۔ ان میں سے ایک نے دوسرے کے حق میں یہ اقرار کیا کہ باندی اس کی ام ولد ہے مگر اس نے انکار کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کا باندی میں موجود حق (حصہ) باطل ہو جاتا ہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یا اقرار کیا گیا) خوشحال ہو یا تنگدست، ہر صورت میں اقرار کرنے والے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔ اب وہ باندی ایک دن مشہود علیہ کی خدمت کرے گی اور ایک

دن (اقرار کرنے والے کی باری کا دن) فارغ رہے گی. پھر مشہود علیہ اگر مرگیا تو باندی اس کے ورثاء کے لیے سعایت کرے گی یعنی اس کے حصے کی قیمت کما کر اس کے ورثاء کو دے گی اور سعایت کی حالت میں وہ مکاتبہ باندی کی مانند ہو گی. جب باندی اس کے حصے کی رقم ادا کر چکے گی تو وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر باندی مرگئی تو اس کا نصف ترکہ مشہود علیہ کے لیے، اور باقی نصف بیت المال میں جمع ہو گا۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا ایک دوسرا قول ہے۔ اور اس مسئلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت مشہود علیہ کے حصے کے لیے کمائی کرے گی اگر اس نے اس کے حصے کی رقم ادا کر دی تو وہ آزاد ہے اب کسی شریک کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ نے اقرار کے ذریعے اپنے شریک کے حصے کو خراب کرنا چاہا مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود اس کے اوپر پڑ گیا. چنانچہ جو آدمی کوئی غلام خریدے پھر یہ اقرار پلٹ کر کرے کہ بیچنے والے نے غلام کو آزاد کر دیا تھا مگر بیچنے والا انکار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر پڑ جاتا ہے (اور اس کا خریدا ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے) بالکل اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب اس کا اقرار پلٹ کر خود اس پر پڑ گیا تو وہ اپنے حصے میں باندی کے ام ولد ہونے کا معترف ہو گیا اور جب اس کے حصے میں استیلاد (باندی کا ام ولد ہونا) ثابت ہو گیا تو اس کے شریک کے حصے میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ استیلاد متجزی (تقسیم) نہیں ہوتا تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے حصے کو خراب کیا لیکن اس سے اس کے شریک کے حصے کا تاوان لینے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ اس کے شریک نے اس کے اقرار کو جھٹلایا ہے تو اس کے شریک کے لیے باندی پر سعایت لازم ہو گی. جیسا کہ مقر (اقرار کنندہ) اگر اپنے حصے کو آزاد کرتا اور وہ تنگدست ہوتا تو باندی اس کے شریک کے حصے کے لیے سعایت کرتی۔ اور جب وہ سعایت کی رقم ادا کر چکی اور دوسرے شریک کا حصہ بھی آزاد ہو گیا تو اب وہ مکمل آزاد ہو گئی کیونکہ عتق ان کے (امام محمدؒ کے) نزدیک متجزی نہیں ہوتا۔

اور صاحبین کی اپنے مذکورہ موقف پر دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ اس اقرار کے ذریعے منکر (انکار کرنے والے شریک) پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اس سبب سے کہ وہ بھی باندی کا مالک ہے. کیونکہ ملکیت جہاں منتقل ہو سکتی ہو وہاں استیلاد متجزی نہیں ہوتا اور استیلاد میں ہر صورت میں شریک پر تاوان واجب ہوتا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگدست۔ اور اقرار کنندہ کا اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرنا اس امر کو لازم ٹھہراتا ہے کہ اس نے باندی کو اپنے حصے کی سعایت سے بری کر دیا ہے لہٰذا باندی کے اندر اس کا حق باطل ہو گیا اور منکر کا اپنے حصے کے اندر حق اسی طرح باقی رہا جس طرح پہلے تھا۔ دوسرے یہ کہ اقرار کنندہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے اقرار میں سچا ہو گا یا جھوٹا. اگر سچا ہوا تو بقول اس کے باندی مکمل طور پر اس کے شریک کی ام ولد ہو گی۔ اور ہر طرح کی خدمت لینا اس کے شریک کا حق ہو گا۔ اور اگر اپنے اقرار میں جھوٹا ہوا تو باندی ان کے درمیان اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے تھی بطف خدمت لینے کا حق تو منکر کے لیے یقینی طور پر ثابت ہے اور یہ مفہوم اس چیز کو بھی لازم ٹھہراتا ہے کہ اس پر کوئی سعایت نہیں. رہا اقرار کنندہ کا معاملہ تو اس نے خود باندی سے خدمت لینے کے حق کو ساقط کر دیا کیونکہ اس کا گمان تھا کہ باندی کی ساری خدمات اس کے شریک کے لیے ہیں مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کو رد کر دیا تو اس کی باری کے دن کی خدمت

باطل ہوگئی۔

اس قسم کی باندی کو بیچنا مشکل ہے کیونکہ استیلاد کی شہادت دینے والے نے اس امر کا اقرار کیا کہ وہ باندی ام ولد ہے اور جب اس نے اس کے ام ولد ہونے کا اقرار کیا تو باندی میں اس کی اپنی ملک بھی تھی لہٰذا اس کا اقرار اس کے اپنے حصے میں نافذ ہو جائے گا اور جب شریک منکر مرگیا تو باندی اس کے ورثاء کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گی کیونکہ اقرار کنندہ کے خیال کے مطابق باندی اس کے شریک کے مرتے پر آزاد ہو جائیگی کیونکہ اس کے خیال میں وہ اس کے شریک کی ام ولد ہے۔ اور اگر باندی پہلے مرگئی تو اس کا نصف ترکہ مشہود علیہ کے لئے ہوگا کیونکہ وہ اسی کی ملک پر آزاد ہوئی تھی اور باقی نصف ترکہ موقوف رہے گا کیونکہ اقرار کنندہ نے اقرار کیا تھا کہ وہ مشہود علیہ یعنی اس کے دوسرے ساتھی کا ہے اور مشہود علیہ نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تھا پس اس کے دوسرے نصف ترکہ کا کوئی مستحق معلوم نہیں لہٰذا وہ بیت المال کے لیے ہوگا۔

پھر وہ مشترکہ باندی اگر بچہ جنے اور ایک شریک کہے کہ وہ بچہ اس کے دوسرے ساتھی کا بیٹا ہے اور دوسرا اس بچے کے نسب سے انکار کر دے تو باندی کا معاملہ تو مذکورہ مسئلے کے مطابق ہے باقی رہا بچہ تو وہ آزاد ہو جائے گا اور (بڑا ہو کر) اپنی نصف قیمت مشہود علیہ کو کما کر دے گا کیونکہ اقرار کنندہ شریک نے اپنے دوسرے شریک کی طرف سے بچے کی آزادی کا اقرار کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک دوسرے کے خلاف عتق کی گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو غلام مشہود علیہ (منکر شریک) کے حصے کے لیے سعایت کرتا ہے اور ہمارے مسئلے میں وہ بچہ عتق کی شہادت دینے والے شریک کے لیے سعایت نہ کرے گا کیونکہ اس شریک نے اس امر کا اقرار کیا ہے کہ بچہ آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی سعایت نہیں اور اس مسئلہ کی نظیر وہ روایت ہے جسے بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس باندی کے بارے میں روایت کیا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور ایک شریک یہ دعوٰی کرے کہ اس کے دوسرے ساتھی نے اس باندی کو مدبر بنا دیا ہے مگر اس کا ساتھی انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور باندی ایک دن اس کی خدمت کرے اور دوسرے دن منکر شریک کی۔ مدعی چاہے تو اپنے حصے کو حسب سابق روکے رکھے اور مدبر نہ بنائے۔ اس صورت میں بھی باندی ایک دن اس کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور اگر مدعی چاہے تو باندی سے اس کی نصف قیمت میں سعایت کرالے۔ اس شکل میں باندی ایک دن اس کے لیے کمائی (سعایت) کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی خدمت کرے گی۔ چنانچہ جب وہ مدعی کے حصے کی ادائیگی کر چکے گی تو آزاد ہو جائے گی اور اب دوسرے کے حصے کے لیے سعایت کرے گی۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ وہ باندی ام ولد کی مانند ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ ایسی باندی کے بارے میں توقف کیا جائے گا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے مگر باندی کے ایک حصے کو مدبر بنانے میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کیا۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت میں سعایت کرے گی اور ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے استیلاد کی بحث میں بیان کی یعنی یہ کہ دوسرے ساتھی نے جب مدعی کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود مدعی پر پڑ گیا اور اس کے حصے میں تدبیر ثابت ہوگئی اور جب اس کے

حصے میں تدبیر ثابت ہو گئی تو وہ دوسرے منکر کے حصے کی طرف بھی متعدی ہو گئی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تدبیر کے ٹکڑے نہیں کئے جا سکتے تو گویا مدعی نے منکر شریک کے حصے کو خراب کیا۔ اب اصولی طور پر منکر کے حصے کا تاوان مدعی پر ہونا چاہیئے تھا مگر چونکہ منکر نے مدعی کو جھٹلایا تھا اس لیے اس پر تاوان نہیں عائد کیا جا سکتا پس باندی ہی اس کے لیے سعایت کرے گی جیسا کہ وہ اپنے حصے میں نئے سرے سے تدبیر واقع کرتا تو باندی اس کے لیے سعایت کرتی امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق چونکہ تدبیر کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہٰذا مدعی کا اپنا حصہ اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا اقرار کرنے کے باوجود مدبر نہ ہو گا جیسا کہ ایک شریک اگر اپنے حصے کو مدبر بنا دے تو دوسرے کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور اسے اختیار رہتا ہے کہ چاہے تو اپنے حال پر چھوڑ دے مگر زیر بحث صورت میں اگر اس نے سعایت کو اختیار کیا تو ایک دن باندی سے سعایت کرائے اور دوسرے دن باندی کو دوسرے شریک کی خدمت کے لیے چھوڑنا ہو گا کیونکہ وہ باندی کے تمام منافع کی ملکیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا اپنے حق کی مقدار کے مطابق ہی سعایت کرا سکتا ہے۔ چنانچہ باندی جب اس کے حصے کی ادائیگی کر چکے گی تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا اور اب اصولی طور پر اقرار کنندہ (مدعی) کو اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرنا چاہیئے تھا مگر چونکہ منکر نے اس کو جھٹلایا تھا لہٰذا وہ تو تاوان ادا نہیں کرے گا البتہ باندی سے سعایت کرا کے منکر اپنے حصے کی رقم پوری کرے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے مگر تدبیر کے معاملے میں امام صاحبؒ سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ مدعی نے اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا دعویٰ کر کے در اصل اس پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگدست اور اس طرح اس نے باندی کو اپنے حصے کے لیے سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے اس لیے نہ تو وہ باندی سے سعایت کرا سکتا ہے اور نہ اس سے خدمت لے سکتا ہے۔ اس کا حصہ موقوف رہے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ جب دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف تدبیر یا استیلاد کی گواہی دے تو کسی کو دوسرے سے کچھ لینے کا جواز نہیں رہتا اور نہ ہی باندی پر کوئی شے لازم ہوتی ہے چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا غریب۔ کیونکہ ہر ایک اپنی طرف سے باندی کے حق حریت اور اسے بذریعہ سعایت اپنے حصے کی رقم ادا کرنے سے بری الذمہ کر دینے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے۔ اور یہ رائے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی ہے اور امام محمد نے بھی اس صورت مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتفاق کیا ہے کیونکہ یہاں دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے باندی کو سعایت سے بری کر دیا ہے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے۔

مشترک غلام کو بیٹا قرار دینے کا مسئلہ

المعلّی نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ ایک غلام جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ "یہ غلام میرا بیٹا اور تیرا بیٹا ہے یا کہے تیرا بیٹا اور میرا بیٹا ہے" اور دوسرا کہے صَدَقْتَ (تو نے سچ کہا)، تو وہ غلام صرف اقرار کنندہ کا بیٹا ہے نہ کہ تصدیق کنندہ کا۔ یہی بات کتاب الزیادات میں امام محمد نے اس نا سمجھ بچے کے بارے میں کہی کہ جو دو آدمیوں کے ہاتھ میں

ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ وہ بچہ میرا اور تیرا بیٹا ہے اور اس کا ساتھی اس کی تصدیق کر دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہوگا۔ اور یہ اس لیے کہ جب اس نے کہا وہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس بچے سے ثابت ہوگیا کیونکہ اس کی طرف سے اس کی ملک میں نسب کا اقرار پایا گیا ہے اور اب اس کے بعد کسی دوسرے سے ثبوت نسب کا احتمال نہیں رہتا۔ امام محمد نے کہا کہ اگر اس نے اپنے ساتھی سے کہا یہ تیرا بیٹا ہے اور یہ کہہ کر خاموش ہوگیا اور اس کے ساتھی نے اس کی تصدیق نہ کی حتی کہ اس نے کہا وہ تیرے ساتھ میرا بیٹا بھی ہے تو وہ موقوف ہے اس کے ساتھی کی تصدیق پر اگر اس کے ساتھی نے کہا وہ صرف میرا بیٹا ہے نہ کہ تیرا تو وہ اس کے کہنے کے مطابق ہے کیونکہ اس نے پہلے اسی کے لیے نسب کا اقرار کیا تھا اور پھر خاموش ہوگیا تھا۔ جب دوسرے ساتھی (جس کے لیے اقرار کیا گیا تھا) کی طرف سے بھی تصدیق پائی گئی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگیا۔ اور اگر مقرلہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں بلکہ تیرا (اقرار کنندہ کا) بیٹا ہے یا کہے یہ نہ میرا بیٹا ہے اور نہ تیرا یا کہے میرا بیٹا نہیں اور یہ کہہ کر خاموش ہو جائے تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کے مطابق کسی کا بھی بیٹا نہیں اور امام محمد نے کہا کہ اگر دوسرا ساتھی پہلے کی تصدیق کر دے تو وہ بچہ مقرلہ (جس کے لیے پہلے ساتھی نے اقرار کیا ہے) کا ہے اور اگر وہ اس (اقرار کنندہ) کو جھٹلا دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ائمہ کے اختلاف کی اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے ایک غلام کے بارے میں اقرار کیا کہ وہ فلاں کا بیٹا ہے مگر فلاں (مقرلہ) نے اس کو جھٹلایا۔ بعد میں مولی نے خود اپنا بیٹا ہونے کا دعوی کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا دعوی صحیح ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے حق میں مولی نے اقرار کیا تھا) نے جب مولی کو جھٹلا دیا تو مولی کا دعوی باطل ہوگیا جیسا کہ مال کے اقرار میں ہوتا ہے اور جب اس کا اقرار باطل ہوگیا تو وہ اقرار گویا عدم (نہ ہونے) کے ساتھ مل گیا لہذا جائز ہے کہ وہ خود اپنے لیے بچے کا دعوی کر دے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس (مولی) نے غیر کے لیے غلام کے نسب کا اقرار کر لیا تو گویا اس کے خیال میں غلام کا نسب اسی غیر سے ثابت ہے اب غیر کا اس کے اقرار کو جھٹلانا اس کے اپنے حق میں ثبوت نسب کی نفی ہے نہ کہ شریک (مولی) کے حق میں۔ بلکہ شریک (مولی) کے نزدیک تو غلام کا نسب غیر سے ہی ثابت ہے اور جب اس نے ایسے لڑکے کا دعوی کیا جس کا نسب اس کے نزدیک غیر سے ثابت ہے تو چونکہ یہ دعوی صحیح نہیں لہذا نہیں سنا جائے گا۔

اور اگر مولی نے یہ کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے اور تیرا بیٹا ہے تو اس کی دوسری صورت ہے کیونکہ جب اس نے کہا "ھو ابنی" (وہ میرا بیٹا ہے)، تو اس سے اس غلام کا نسب ثابت ہوگیا اب اس کے بعد اس کا "وابنك" (اور تیرا بیٹا بھی) کہہ کر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

امام محمد نے فرمایا کہ اگر یہ لڑکا عاقل ہو تو کسی بھی شریک کے دعوی کا فیصلہ اس لڑکے کی تصدیق پر ہوگا کیونکہ جب وہ عاقل ہوگا تو اس کا نسب اپنے ہاتھ میں ہوگا لہذا اس کی تصدیق کے بغیر اس پر نسب کا دعوی قبول نہیں کیا جائیگا۔

اور اگر بچہ (جس کے نسب میں دعوٰی کیا جا رہا ہے) ایسی باندی سے ہو جس نے اس بچے کو ان دونوں شریکوں کی ملک میں جنا تھا تو نسب میں اس کا جواب پہلی صورت کی مانند ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نسب اقرار کنندہ سے ثابت نہ ہوگا جب کہ اس نے بچے کے نسب کا اعتراف اپنے شریک کے لیے کر لیا ہو۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق ہو جائے گا۔ اور وہ باندی جو بچے کی ماں ہے وہ اسی شریک کی ملک ہو گی جس سے بچے کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ استیلاد (ام ولد ہونا) نسب کے تابع ہوتا ہے۔

مشترک باندی کے بیٹے کا دعوٰی اسی قسم کا یہ مسئلہ ہے کہ دو آدمیوں نے مل کر ایک باندی کو خریدا پھر اس باندی نے دونوں کی ملکیت میں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جب بچہ جنا تو ایک آدمی نے یہ دعوٰی کیا کہ یہ بچہ اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے باندی (بچے کی ماں) کے بیٹی ہونے کا دعوٰی کر دیا اور یہ دونوں دعوٰی ایک ساتھ کئے گئے تو بچے کے مدعی کا دعوٰی قبول اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعوٰی باطل ہے کیونکہ بیٹے کے مدعی کا دعوٰی استیلاد کا دعوٰی (بھی) ہے اور استیلاد کی نسبت نطفہ قرار پا جانے کے وقت کی طرف کی جاتی ہے۔ اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعوٰی دراصل باندی کو آزاد کرنے کا دعوٰی ہے اور آزادی اب ثابت ہو رہی ہے تو بیٹے کے مدعی کا دعوٰی مقدم ہوا اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا نیز باندی کا جتنا حصہ اس کی ملک میں تھا وہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اس طرح باندی میں اس کے شریک کا حصہ بھی اس کی طرف منتقل ہو جائے گا تو اب دوسرے آدمی یا شریک کا دعوٰی دوسرے کی ملکیت میں دعوٰی کرنا قرار پایا لہٰذا یہ دعوٰی قابل سماعت نہ ہوگا۔

باندی کے تاوان اور مہر کا معاملہ اب یہ سوال باقی رہا کہ آیا بچے کا مدعی باندی کی نصف قیمت اور اس کے نصف مہر کا تاوان دے گا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ تاوان دے گا نیز الجامع الکبیر میں انہوں نے بیان کیا کہ یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے قیاس پر ہے اور یہی رائے بشر بن ولید کے ذریعے امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے۔ البتہ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بچے کے مدعی پر کوئی شے لازم نہیں۔ نہ باندی کی قیمت اور نہ مہر۔ اور نہ ہی اس کے لیے باندی کے مدعی پر کوئی شے لازم ہے۔ ہاں اگر باندی کا مدعی اپنے آپ کی تکذیب کر دے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹ بولا تھا تو اس کے لیے مدعیٔ ولد پر باندی کی نصف قیمت اور نصف مہر لازم ہے۔ اور کرخی نے بیان کیا کہ یہ قول قرین قیاس ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے مدعی نے جب یہ اقرار کیا کہ باندی حرۃ الاصل ہے تو وہ اس کی قیمت کا تاوان لینے کا منکر ٹھہرا لہٰذا اسے تاوان لینے کا حق نہیں ہاں اگر اس کے لیے دعوٰی سے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا قرار دیا تو اس کے لیے وہ تاوان ثابت ہو جائے گا جس کا اس کے شریک نے اس کے لیے اعتراف کیا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے کا

نسب جب مدعی سے ثابت ہو گیا تو باندی میں سے اس کا مملوک حصہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اسی طرح اس کے شریک کا حصہ بھی اس کا ام ولد ہو گیا کیونکہ جہاں ملکیت کا انتقال ممکن ہو وہاں استیلاد میں باندی متجزی نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا وہ اپنے شریک کے حصے کو ضائع کرنے والا اقرار پایا اور یہ بھی واضح ہے کہ غیر کے مال کو عوض کے بغیر ملکیت میں نہیں لایا جا سکتا لہٰذا وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے نصف مہر کا بھی تاوان دے گا کیونکہ جب اس نے باندی سے وطی کی تھی تو باندی کا نصف اس کے غیر (شریک) کا مملوک تھا اور جو وطی غیر کی ملکیت میں کی جائے اس میں مہر واجب ہو جاتا ہے۔

باقی رہا امام کرخی کا یہ کہنا کہ باندی کے مدعی نے چونکہ باندی کے حرۃ الاصل ہونے کا اقرار کیا ہے اور یوں اس نے خود ہی باندی کی قیمت کے تاوان سے انکار کر دیا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ بیٹے کے مدعی کے حق میں کل باندی کے ام ولد ہونے کا جب عدالت میں فیصلہ ہو گیا تو باندی کا مدعی شرعاً جھوٹا قرار پایا گیا اس کا اقرار باطل ٹھہرا جیسا کہ خریدار اگر دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان ایک ہزار میں خریدا تھا اور بیچنے والا اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے اور قاضی مدعیٰ علیہ (خریدار) پر دو ہزار کی ڈگری کر دے تو اب شفعہ کرنے والا خریدار سے اس مکان کو دو ہزار میں ہی لے گا اگرچہ وہ خریدار اس سے پہلے مکان کو ایک ہزار میں خریدنے کا اقرار کر چکا ہے کیونکہ شرعی طور پر اس کے اقرار کو غلط قرار دیا جا چکا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہو گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کی طرف سے باندی کی آزادی کا اقرار اس وقت پایا گیا ہے جب کہ باندی سے اس کی ملکیت زائل ہو چکی ہے کیونکہ قرار حمل کے وقت سے ہی اس کی ملکیت باندی سے زائل ہو چکی تھی لہٰذا اب اس کی آزادی کا اقرار صحیح نہ ہوا اور جب اقرار ہی صحیح نہ ہوا تو یہ اقرار اس (باندی کے مدعی) کو تاوان لینے سے مانع نہ ہوا۔ جیسا کہ اوپر والے شفعہ کے مسئلہ میں ہوا۔

مکاتبہ باندی کے بیٹے کے نسب کا معاملہ

بیٹے کے دعویٰ کے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جب ایک آدمی اپنی باندی کو مکاتب بنا دے اور وہ باندی ایسا بچہ جنے جس کا نسب معروف نہ ہو اور ادھر مولیٰ دعویٰ کر دے کہ یہ اس کا بیٹا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ باندی چاہے اس کی تصدیق کرے یا اس کو جھٹلائے اور چاہے چھ ماہ سے زائد یا چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنے۔ ہر حال میں بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ مکاتبہ باندی مولیٰ کی ملک میں ہی باقی رہتی ہے لہٰذا ایسی باندی کا بیٹا مولیٰ کی ملک ہو گا اور مولیٰ کی طرف سے اپنی باندی کے بیٹے کے دعویٰ کی صحت باندی کی تصدیق پر موقوف نہیں اور جب بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ پر کسی قسم کا تاوان نہیں ہو گا کیونکہ مکاتبہ باندی کا کتابت سے مقصود بھی اپنی اولاد کی آزادی تھا اور اسے یہ مقصود حاصل ہو گیا ہے لہٰذا مولیٰ اسے کوئی تاوان نہیں دے گا ہاں اگر اس باندی نے بچے کو عقد کتابت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تھا تو مولیٰ پر مہر واجب ہو گا کیونکہ بچہ کے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر پیدا ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وطی (ہمبستری) حالت کتابت میں ہوئی تھی اور اگر باندی نے عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم کی مدت میں بچہ جنا تو مولیٰ کے ذمہ مہر واجب نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وطی حالت کتابت

سے پہلے واقع ہوئی تھی۔ اب مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو قائم رکھے اور چاہے تو ختم کر دے کیونکہ اب آزادی دو جہت سے اس کو مل رہی ہے اور ہر جہت سے اس کا مقصود حاصل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت کی صورت میں کتابت کی رقم ادا کر کے جلدی آزادی حاصل کر سکتی ہے اور ام ولد رہنے کی صورت میں اس کے ذمہ کتابت کی رقم تو نہ ہو گی مگر مولی کی وفات تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی۔ تو گویا دونوں صورتوں میں اختیار دینا مفید ہے اور اسے یہ حق حاصل ہو گا کہ جونسی صورت چاہے اختیار کر لے۔

اگر مولی نے اپنے مکاتب غلام کی باندی کے لڑکے کا دعوی کیا جس کا نطفہ مکاتب کی ملک میں قرار پایا تھا تو مولی کا یہ دعوی مکاتب کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتب نے مولی کو جھٹلا دیا تو بچے کا نسب مولی سے ثابت نہ ہو گا اور نہ باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ باندی اور اس کا بچہ دونوں مکاتب کے مملوک ہوں گے۔ اور اگر مکاتب نے مولی کے دعوی کی تصدیق کر دی تو بچہ مولی کا بیٹا قرار پائے گا اور مولی پر مکاتب کے لیے اس بچے کی قیمت پیدائش کے دن ہی سے لازم ہو جائے گی۔ امام محمد نے کتاب الزیادات میں یہی قول ذکر کیا ہے اور کتاب الدعاوی میں بھی اسی طرح ذکر ہے البتہ وہاں اتنی بات زائد ہے کہ ایسا استحسان کی رو سے ہے جب کہ باندی کو حمل مکاتب کی ملکیت میں ٹھہرا ہو۔ اور یہ استحسان کے الفاظ اس امر کیطرف اشارہ کرتے ہیں کہ لڑکا آزاد نہ ہو گا چاہے مکاتب مولی کی تصدیق ہی کر دے اور ایک روایت کیمطابق امام ابو یوسفؒ کا یہ قول ہے بھی سہی لیکن ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے یہ قول بیان کیا ہے کہ مکاتب کی تصدیق کے بغیر بھی مولی کی تصدیق کی جائے گی۔

قیاس کی رو سے مکاتب کی تصدیق کے باوجود بچے کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا دعوی جب مکاتب کی تصدیق کے بغیر قابل قبول نہیں تو تصدیق کے ساتھ بھی قبول نہیں ہو گا کیونکہ مکاتب خود جب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اسے آزادی کی تصدیق کا اختیار بھی نہ ہو گا۔ امام ابو یوسف کی دوسری روایت (کہ مکاتب کی تصدیق کے بغیر بھی مولی کے حق میں تصدیق کی جائے گی) کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنے مکاتب کے مال میں حق زیادہ قوی ہے اس حق سے جو اسے اپنے سگے بیٹے کے مال میں حاصل ہوتا ہے۔ تو جب بیٹے کی باندی کے لڑکے میں بیٹے کی تصدیق کے بغیر باپ کے لیے لڑکے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی ثابت ہو گا۔

کتاب الزیادات میں مذکور امام محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کا اپنی کمائی کے اندر حق زیادہ قوی ہے مولی کے حق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولی اپنے مکاتب کے ہاتھ سے مال نہیں چھین سکتا تو گویا مولی مکاتب کے مال میں تصرف کرنے کے بارے میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ٹھہرا۔ لہذا اس کے دعوی کی صحت مکاتب کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتب نے تصدیق کر دی تو لڑکا مولی کا بیٹا قرار پائے گا اور اس پر لڑکے کے پیدا ہونے والے دن کی قیمت واجب ہو گی۔ کیونکہ وہ لڑکا دھوکا کھائے ہوئے کے بیٹے کے مشابہ ہے (دھوکا کھائے ہوئے کی صورت یوں ہے کہ خالد کی باندی نے زید سے آکر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے چنانچہ اس نے نکاح کر لیا اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا۔ ادھر خالد کو معلوم ہوا تو اس نے دعوی کر کے اپنی باندی واپس لے لی تو یہ بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور

یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہوکیونکہ باندی میں ایک لحاظ سے مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اور ایک لحاظ سے نہیں کیونکہ مکاتب کی ذات کی ملکیت تو مولیٰ کے لیے ہوتی ہے مگر اس کے مال کے اندر تصرفات کی ملکیت اسے حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ دھوکہ کھائے ہوئے کی مثال ہے کہ ظاہر میں تو باندی کے اندر اس کی ملکیت ہوتی ہے مگر درحقیقت دوسرے کی ملکیت ہوتی ہے اور دھوکا کھائے ہوئے کا بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں فرمایا کہ مکاتب جب کسی حاملہ باندی کو خریدے پھر اس باندی کا مولیٰ اس کے لڑکے کا دعویٰ کر دے یا کسی چھوٹے غلام کو خریدے اور پھر اس کا مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ کر دے تو اس کا دعویٰ ٹھیک نہیں بجز اس صورت کے کہ مکاتب اس کی تصدیق کر دے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں تھا۔ البتہ پہلے مسئلے اور اس مسئلے میں اتنا فرق ہے کہ وہاں مکاتب اگر تصدیق کر دے تو بچے کا نسب بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وہ بچہ آزاد بھی ہو جاتا ہے اور یہاں مکاتب اگر مولیٰ کی تصدیق کر دے تو نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن بچہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ دراصل استیلاد (باندی کے ام ولد ہونے) کا دعویٰ ہے اس لیے کہ باندی کا حمل مکاتب کی ملکیت میں قرار نہیں پایا لہٰذا یہ بچے کے آزاد کرنے کا دعویٰ ہوا حالانکہ مولیٰ اس کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ اگر وہ اس کو آزاد کرے تو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اس دعویٰ سے نسب ضرور ثابت ہو جائے گا لیکن نسب کے ثابت ہونے کے لیے عتق کا ثابت ہونا ضروری بھی نہیں جیسا کہ کوئی شخص کسی اجنبی آدمی کی باندی کے لڑکے کا دعویٰ کرے اور وہ اجنبی آدمی اس کی تصدیق کر دے تو اس سے بچے کا نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن فی الحال آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

فصل

استیلاد کی صفت کا بیان

استیلاد (باندی کے ام ولد ہونے) کی صفت یا وصف یہ ہے کہ استیلاد تدبیر (مولیٰ کا غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد قرار دینے) کی مانند امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس صورت میں استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جس میں ملکیت منتقل ہو سکتی ہو البتہ جس صورت میں ملکیت منتقل نہ ہو سکتی ہو اس صورت میں ان کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ اور اس چیز کا بیان ہم نے پیچھے اس مشترکہ باندی کے ضمن میں کر دیا ہے جس نے بچہ جنا تو ایک شریک نے بچے کا دعویٰ کر دیا تو وہ کل کی کل اس کی ام ولد ہو گئی اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کر دیا دونوں کی پوری پوری ام ولد ہو گئی۔ پھر خالص ام ولد کے نصف کو مولیٰ اگر آزاد کرے تو وہ بالاجماع کل کی کل آزاد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مشترک ام ولد کے نصف کو اگر ایک شریک آزاد کر دے تو بلا اختلاف وہ بھی ساری کی ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صاحبین کے نزدیک تو ساری کی آزادی اس لیے کہ

ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اور امام صاحب کے نزدیک ساری کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ اس کے باقی نصف میں استیلاد کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں نہ اس لیے کہ اس کا نصف آزاد کر دیا گیا ہے جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی کے معاملے میں ہوتا ہے جسے ہم کتاب العتاق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ——— شریک پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا اور نہ ہی ام ولد پر سعایت لازم ہوگی اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام پر مفصل بیان ہوگا۔ علاوہ ازیں اس حکم میں مدبر اور ام ولد کا فرق بھی انشاء اللہ ذکر کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مشترک باندی مدبرہ ہو تو مدعی کا حصہ اس کے لیے ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بدستور مدبر باقی رہے گا۔ اور اگر وہ باندی دو آدمیوں کے درمیان مکاتبہ ہو تو مدعی کا حصہ امام صاحب کے نزدیک ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بطور کتابت باقی رہے گا اور صاحبین کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور باقی نصف میں عقد کتابت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ مسائل کتاب المکاتب کے مسائل میں سے ہیں جو انشاء اللہ اپنی جگہ پر مذکور ہوں گے۔

فصل

استیلاد کے حکم کا بیان

استیلاد کے حکم کی بھی تدبیر کے حکم کی مانند دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق مستولد (بچہ طلب کرنے والے مولیٰ) کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت سے بعد کی حالت سے ہے۔

مستولد کی زندگی کا حکم مستولد (مولیٰ) کی زندگی میں استیلاد کا یہی حکم ہے جو ہم نے تدبیر کے ضمن میں بیان کیا اور وہ ہے عام علماء کے نزدیک حق آزادی کا ثبوت۔ جب کہ بشر بن غیاث المریسی اور داؤد بن علی اصفہانی ظاہری کے نزدیک مستولد کی زندگی میں استیلاد کا فی الحال کوئی حکم نہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد پر جملہ احکام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔

ام ولد کے بیچنے کا مسئلہ چنانچہ عام علماء کے نزدیک باندی کو بیچنا جائز نہیں اور ان دونوں کے نزدیک جائز ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ام ولد باندیوں کو بیچا کرتے تھے۔ ان کا دوسرا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد مستولد (مولیٰ) کی مملوکہ ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے واسطے اس باندی سے وطی جائز ہے حالانکہ وطی ملکیت کے سوا جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح ام ولد کا اجارہ (اجرت پر دینا) اور اس کی کتابت بھی جائز ہے جس سے معلوم ہوا کہ ام ولد مستولد (مولیٰ) کی مملوکہ ہے لہٰذا دوسری باندی کی طرح اس کی بیع بھی جائز ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم (نے ۱۰ ھ دحی

داجی د ا می) نے فرمایا کہ :

ا ۔ "ام ولد کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے وہ تمام مال میں سے آزاد ہے" یہ روایت زیر بحث مسئلے میں واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

(ب) حضرت عبداللہ بن عباس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مروی ہے کہ آپؐ نے اپنے لخت جگر حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی ماں (حضرت ماریہ قبطیہ) کے بارے میں فرمایا کہ "اسے اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا" اس روایت کا ظاہر بھی فی الحال کم از کم حق حریت یا من کل الوجوہ حریت کو ثابت کرتا ہے۔ مگر یہ کہ وہ حریت اجماع امت سے مولیٰ کی موت تک مؤخر ہے تو کم از کم حریت کا سبب یا ایک لحاظ سے حریت تو ثابت ہو گئی اور یہ چیز بیع کے جواز کے لیے مانع ہے۔

(ج) بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور تابعی حضرت سعید بن المسیب سے امہات الاولاد (ام ولد باندیوں) کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: لوگ کہتے ہیں کہ امہات الاولاد کی آزادی کے متعلق سب سے پہلے حضرت عمر نے حکم دیا۔ مگر یہ صحیح نہیں بلکہ سب سے پہلے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرمایا: علاوہ ازیں انہیں تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے آزاد کیا جائے گا (یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تب بھی آزاد ہو جائے گی) اور نہ ہی وہ مولیٰ کے کسی قسم کے قرضے میں قرضخواہوں کے لیے سعایت کریں گی۔

(د) حضرت سعید بن مسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے امہات الاولاد کی آزادی کا حکم دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ انہیں دین میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں شمار کیا جائے۔ اسی طرح تمام تابعین کی رائے یہی ہے کہ ام ولد کی بیع ناجائز ہے۔ اس کے مقابلے میں بشر بن غیاث مریسی اور داؤد ظاہری کا قول چونکہ اجماع کے خلاف ہے لہٰذا باطل ہے۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر صحابہ کا بھی اجماع ہے کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے امہات الاولاد کی بیع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے میری اور حضرت عمر کی رائے یہی تھی کہ انہیں نہ بیچا جائے مگر میری رائے پھر ان کو بیچنے کی ہو گئی۔ اس پر عبیدہ سلمانی نے ان سے کہا کہ جماعت کے ساتھ آپ کی اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے۔ ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا کہ پہلے میری اور حضرت عمر کی رائے تمام صحابہ کی رائے سے متفق تھی کہ امہات الاولاد کو نہ بیچا جائے مگر بعد میں میری رائے یہ قائم ہو گئی کہ انہیں دین میں بیچا جا سکتا ہے۔ اس پر عبیدہ نے کہا کہ آپ کی رائے اور حضرت عمر کی رائے صحابہ کی رائے کے ساتھ زیادہ پسندیدہ ہے آپ دونوں کی انفرادی رائے سے۔ تو عبیدہ سلمانی کا یہ کہنا کہ "اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے" اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ صحابہ کا ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر پہلے اجماع ہو چکا تھا۔ بعد میں حضرت علی المرتضیٰؓ نے اختلاف کیا تو ان کے اختلاف کو محمول کیا جائے گا اس بات پر کہ اس کی رائے میں بھی جب تک ایک زمانہ ختم نہ ہو جائے نیا اجماع ثابت نہیں

ہو سکتا۔

بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہ کے درمیان مختلف فیہ تھا چنانچہ حضرت علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی رائے میں ام ولد کی بیع جائز تھی لیکن بعد میں تابعین نے اس امر پر اجماع کیا کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بعد کا اجماع پہلے اختلاف کو اٹھا دیتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر احناف کا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد اپنے مولی کی وفات پر بالاتفاق آزاد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ گذشتہ استیلاد کے سوا اس کی آزادی کا کوئی سبب نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیلاد فی الحال مولی کی موت کے بعد آزادی کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور آزادی کا سبب جیسا کہ ہم نے تدبیر کی بحث میں بیان کیا، بیع کے جائز ہونے کے لیے مانع ہے۔ باقی رہا بشر بن غیاث اور داؤد ظاہری کا حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں اس امر کا احتمال ہے کہ انہوں نے بیع سے اجارہ مراد لیا ہو کیونکہ اہل مدینہ منورہ کی لغت میں اجارہ کو بیع کا نام بھی دیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اجارہ درحقیقت بیع ہی ہے اس لیے کہ اجارہ بھی بیع کی طرح ایک مرغوب شے کا تبادلہ ہے ایک مرغوب شے سے۔ اس روایت میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کا جواز شاید ابتدائے اسلام میں ہو جب کہ آزاد کی بیع منسوخ ہوئی تو ام ولد کی بیع بھی منسوخ ہو گئی۔ لہٰذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ روایت دلیل نہیں بن سکتی۔ پھر داؤد ظاہری وغیرہ کا یہ کہنا کہ ام ولد مستولد (مولی) کی مملوکہ ہوتی ہے لہٰذا اسے بیچنا جائز ہے تو اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ واقعی وہ مملوکہ ہے لیکن اس کا مملوک ہونا اس امر کو مانع نہیں کہ اس کا استیلاد حریت کا سبب بھی نہ بن سکے۔ اور یہ سبب، جیسا کہ ہم نے کتاب التدبیر میں بیان کیا، بیع کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مستولد مسلمان ہو یا کافر مرتد ہو یا ذمی ہو یا ایسا مستأمن (وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی اجازت سے دارالاسلام میں آرہا ہو) جو ہمارے دارالاسلام میں آیا ہو اور اس کے پاس ام ولد ہو تو اس مستأمن کے لیے ام ولد کا بیچنا جائز نہیں کیونکہ ایک تو وہ ام ولد ہے دوسرے ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہے اور کفر نسب کے ثبوت کو منع نہیں کرتا۔ پھر یہ کہ مستأمن جب دارالاسلام میں اجازت اور امان نامہ لے کر داخل ہو تو گویا وہ اسلام کے احکام پر راضی ہے اور اسلام کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد کو نہ بیچا جائے۔

ام ولد کے ہبہ یا صدقہ وغیرہ کرنے کا حکم

اسی طرح ہر وہ تصرف جو ام ولد کے اس حق حریت کو، جو اسے استیلاد کے باعث ملا ہے، باطل کر دے جائز نہیں مثلاً یہ کہ اسے ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، اس کی وصیت کر جانا یا اسے گروی رکھنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی عین ذات کی ملکیت کے زائل ہونے کو واجب کرتے ہیں اور ذاتی ملکیت کا زائل ہونا اس حق حریت کے باطل ہونے کو لازم ٹھہراتا ہے۔

مالک کے لیے جائز تصرفات

البتہ وہ تصرفات جو اس حق کے باطل ہونے کو لازم نہیں ٹھہراتے، جائز ہیں مثلاً اسے اجرت پر دینا، اس سے خدمت لینا، اس سے کمائی کروانا، غلہ لانے کے لیے اسے مجبور کرنا، اس سے جنسی فائدہ اٹھانا اور اس سے وطی کرنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی منفعت کے اندر رہیں نہ کہ اس کی ذات ہیں۔ اور ام ولد کے تمام منافع مستولد (مولیٰ) کی ملکیت ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کی اجرت۔ اس کی کمائی، اس کا لایا ہوا غلہ، اور اس کا مہر سب مولیٰ کے لیے ہوں گے کیونکہ یہ چیزیں منفعت کا بدل ہیں اور ام ولد کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں اسی طرح ام ولد کی عین ذات کی ملکیت بھی مولیٰ کے لیے بدستور قائم ہے کیونکہ تدبیر یا استیلاد صرف غلامی سے حق آزادی کو ثابت کرتا ہے اس طرح مولیٰ کی ذاتی ملکیت بدستور قائم رہتی ہے البتہ مولیٰ کے لیے ایسا تصرف ممنوع ہے جو غلام یا باندی کے حق حریت کو باطل کر دے اور یہ تصرف (اجرت پر دینا، کمائی کرانا وغیرہ) اس کے حق حریت کو باطل نہیں کرتے۔ اسی طرح غلام یا باندی کے کسی جزو بدن کی دیت بھی مولیٰ کے لیے ہوگی کیونکہ وہ دیت بدل ہے اس جزو بدن کا جو مولیٰ کی ملک ہے۔

ام ولد کا نکاح کر کے دینا

مستولد (مولیٰ) اس امر کا مجاز ہے کہ وہ ام ولد کو کسی کے نکاح میں دے دے کیونکہ نکاح یا شادی کر کے دینا بھی ایک قسم کی منفعت کا مالک بنانا ہے نہ کہ ذات کا مالک بنانا۔ البتہ اسمیں اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ام ولد کا اس وقت تک بیاہ کر کے نہ دے جب تک کہ ایک حیض (ایام ماہواری) کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کرلے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اسے مولیٰ سے حمل ٹھہر چکا ہو۔ اندریں صورت نکاح فاسد ہوگا اور خاوند دوسرے کی کھیتی میں اپنا پانی ڈالنے والا ہوگا۔ تو ایسا نکاح فساد کا باعث ہے۔ چنانچہ مناسب یہی ہے کہ اس فساد سے استبراء رحم کے ذریعے بچا جائے لیکن یہ استبراء رحم واجب نہیں بلکہ بیچنے والے کے استبراء کی طرح مستحب ہے۔

اگر مولیٰ نے استبراء کئے بغیر ام ولد کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ ہوا تو وہ بچہ مولیٰ کا ہوگا اور نکاح فاسد ہوگا کیونکہ اس سے معلوم ہوگیا کہ مولیٰ نے جب ام ولد کا نکاح کر کے دیا تھا تو اس کے پیٹ میں ایسا بچہ تھا جس کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو چکا تھا اور اگر اس نے بعد از نکاح چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو وہ بچہ خاوند کا ہے کیونکہ خاوند ہی صاحب فراش ہے اور حدیث نبوی علیٰ صاحبہ الصلوٰۃ والتسلیم کی رو سے بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے اب مولیٰ صاحب فراش نہیں رہا اس لیے کہ اس نے خود ہی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے کر اپنے اس حق کو زائل کر دیا ہے۔ پھر اس صورت میں مولیٰ نے اگر دعویٰ کر دیا اور کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ بچے کا نسب پہلے ہی جب مولیٰ کے غیر یعنی خاوند سے ثابت ہو چکا ہے تو اب مولیٰ کی طرف سے ثابت ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بنا بریں یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ البتہ وہ بچہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ بچہ مولیٰ کی ملک میں ہے اور مولیٰ نے خود اس کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہٰذا وہ آزاد ہوگا اگرچہ اس کا نسب مولیٰ سے ثابت نہیں جیسا کہ ایک آدمی اگر اپنے اس غلام سے جس کا نسب دوسرے سے مشہور رہے، کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

ام ولد کے دوسرے بیٹے کے نسب کا بیان

ام ولد کی دوسری اولاد (یا بیٹے) کا نسب مولی کے دعوی کے بغیر بھی مولی سے ثابت ہوجاتا ہے جب کہ وہ اس کے لیے حرام نہ ہوچکی ہو۔ ہاں اگر وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوچکی ہو (ہمیشہ کے لیے حرام ہونے کی صورتیں آگے آرہی ہیں) اور پھر حرام ہونے کے وقت سے چھ ماہ گزرنے پر وہ بچہ جنے یا مولی نے خود اس کا نکاح کرکے دیا اور اس کے ہاں بعد از نکاح چھ ماہ پورے ہونے پر بچہ ہوا تو اس صورت میں دعوی کے بغیر مولی سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہم نے جو یہ بات کہی کہ ام ولد اگر مولی پر ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہوگئی ہو یا اس نے ام ولد کا آگے نکاح کرکے نہ دیا ہو تو اس کی دوسری اولاد کا نسب مولی کے دعوی کے بغیر بھی مولی سے ثابت ہوجاتا ہے، تو وہ اس لیے کہ ام ولد اپنی اولاد کے ثبوت نسب کے لیے مولی کا فراش (بیوی) بن چکی ہے اور جو بچہ فراش پر پیدا ہوا اس کا نسب دعوی کے بغیر بھی فراش والے (خاوند) سے ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الولد للفراش۔

لڑکا (یا اولاد) خاوند کا ہی کہلائے گا۔

بخلاف دوسری باندی یا مدبر باندی کے، کیونکہ اس کی اولاد کا نسب، اگرچہ مولی نے اس کے ساتھ وطی کرکے اسے پاک دامن بنایا ہو اور اس سے اولاد چاہی ہو، ہمارے نزدیک مولی کے دعوی کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا اور نہ ہی وہ باندی مولی کے دعوی کے بغیر "فراش" ہوسکتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ام ولد کی اولاد کا نسب دعوی کے بغیر بھی مولی سے ثابت ہوجائے گا کیونکہ بظاہر حالات یہی بتاتے ہیں کہ ام ولد کا بچہ مولی ہی سے ہوگا اس لیے کہ مولی اب اسے حاملہ دیکھنے سے نہیں ڈرے گا۔ کیونکہ باندی کو حمل سے بچانا اس کی مالیت (قیمت) میں کمی کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ چیز (ام ولد کا حاملہ ہونا) پہلے ہی حاصل ہوچکی ہے لہذا ظاہر یہی ہے کہ وہ ام ولد سے جماع کے وقت "عزل" (بغیر انزال جدا ہونا) نہیں کرے گا بلکہ اس کی کوشش یہی ہوگی کہ اس کا نطفہ ٹھہر جائے پس ظاہر کے اعتبار سے لڑکا اسی (مولی) کا ہے اس لیے اس کے دعوی کی ضرورت نہیں بخلاف دوسری باندی یا مدبرہ کی اولاد کے۔ کیونکہ وہاں بظاہر مولی کی یہی کوشش ہوگی کہ اس سے ہمبستری کے وقت "عزل" کرے تاکہ اس کی مالیت کم نہ ہو۔ لہذا باندی کی اولاد مولی کے دعوی کے بغیر اس کی نہیں سمجھی جائے گی اور نہ ہی مولی کی طرف سے دعوی کے بغیر نسب ثابت ہوگا۔ پس یہی فرق ہے ام ولد اور دوسری باندی کی اولاد کے ثبوت نسب میں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ام ولد کے حرام ہونے کی صورت میں اولاد کا مسئلہ

پھر ام ولد اگر مولی پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوجائے جس کی صورت یہ ہے کہ مولی کا لڑکا ام ولد کے ساتھ وطی کر بیٹھے یا اس کا باپ وطی کر بیٹھے یا مولی خود ام ولد کی ماں سے وطی کرلے یا ام ولد کی بیٹی سے جماع کر بیٹھے پھر وہ ام ولد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس بچے کا نسب، جسے ام ولد نے مولی پر حرام ہونے کے بعد جنا ہے، دعوی کے بغیر مولی سے ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ

ظاہر ہی ہے کہ اس نے حرمت کے بعد ام ولد سے وطی نہیں کی ہوگی۔ گویا وطی کا حرام ہونا وطی کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے البتہ مولیٰ نے اگر دعویٰ کیا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا کہ وطی کی حرمت ملکیت کو زائل نہیں کرتی۔

اس سلسلے میں فقیہہ قدوریؒ نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں ایک اصول بیان کیا ہے کہ ام ولد جب ایسے سبب سے حرام ہو جو آزاد عورت کے نکاح کو توڑ دیتا اور اس کے فراش کو زائل کر دیتا ہو مثلاً مولیٰ ام ولد کی ماں یا بیٹی سے وطی کرے تو ام ولد کے بیٹے کا نسب مولیٰ سے بدون دعویٰ کے ثابت نہ ہوگا کیونکہ آزاد بیوی کا فراش ام ولد کے فراش سے زیادہ قوی ہے اور مذکورہ اسباب جب آزاد بیوی کے فراش کو قطع کر دیتے ہیں تو ام ولد کے فراش کو بدرجہ اولیٰ قطع کر دیں گے۔ اسی طرح مولیٰ جب ام ولد کا بیاہ کر کے دے دے اور وہ چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ اب وہ خاوند کا فراش ہو چکی ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ خاوند کے علاوہ کسی دوسرے کی بھی فراش ہو۔ ہاں مولیٰ اگر اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو وہ بچہ مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ آدمی اپنے اس غلام سے جو کسی غیر آدمی سے معروف النسب ہو، یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر ام ولد مولیٰ پر ایسے سبب سے حرام ہوئی ہو جس سے آزاد عورت کا نہ نکاح ٹوٹتا ہو اور نہ اس کا فراش زائل ہوتا ہو مثلاً حیض (ایام ماہواری) نفاس (خون ولادت کے ایام) احرام حج اور روزہ تو ام ولد کے بیٹے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ وقتی اور عارضی حرمت ہے جو فراش کے حکم کو تبدیل نہیں کرتی۔

ام ولد کے دوسرے لڑکے سے انکار مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ لعان (بیان حلفی) کے بغیر ہی ام ولد کے دوسرے لڑکے کی اپنے سے نفی (انکار) کر دے۔ نفی (انکار کرنے) کا حق تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ ام ولد کی مرضی کے بغیر بھی اس سے "عزل" (بغیر انزال کے جدا ہونے) کا اختیار رکھتا ہے تو جب اس نے ام ولد کے دوسرے بیٹے سے نفی کی خبر دی تو گویا اس نے اس چیز کی خبر دی جو اس کے اختیار میں تھی۔ لہٰذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔ باقی رہی بغیر "لعان" (بیان حلفی) کے نفی تو وہ اس لیے کہ ام ولد کا فراش آزاد عورت کے فراش سے زیادہ کمزور ہے اور یہ ایک اصول ہے جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ فراش تین قسم کا ہے ایک قوی، دوسرا ضعیف اور تیسرا میانہ۔ قوی فراش تو نکاح کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ کے بھی صاحب فراش (ناکح) سے ثابت ہوتا ہے اور صاحب فراش لعان کے بغیر بیٹے کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور ضعیف فراش باندی کا فراش ہے جس میں دعوای کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا اور میانہ فراش ام ولد کا فراش ہے جس میں بغیر دعوای کے نسب مستولد سے ثابت ہو جاتا ہے اور لعان کے بغیر اس کی نفی کی جا سکتی ہے کیونکہ ام ولد بسبب نکاح خاوند کی طرف منتقل ہو سکتی ہے لہٰذا انکار کے ذریعے اس کے بیٹے کے نسب کی نفی کا احتمال ہے بخلاف آزاد بیوی کے فراش کے۔

پھر مولیٰ کے انکار کے باعث ام ولد کی دوسری اولاد کے نسب کا ثابت نہ ہونا اس وقت ہے جب کہ اس کا قاضی نے فیصلہ نہ کیا ہو یا زیادہ لمبی مدت نہ گزر چکی ہو۔ اگر قاضی نے نسب کا فیصلہ کر دیا ہو یا ایک

لمبی مدت گزر چکی ہو تو اب انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عدالت کے فیصلے سے نسب کا ثبوت مضبوط ہو گیا جس کے بعد انکار ممکن نہیں اسی طرح مولی کی طرف سے انکار کے بغیر ایک طویل مدت کا گزرنا گویا اس کی طرف سے نسب کا اقرار ہے اور قاعدہ ہے کہ جس نسب کا ایک مرتبہ اقرار کر لیا جائے اس کی نفی نہیں کی جا سکتی۔ اس طویل مدت کا امام ابو حنیفہؒ نے کوئی تعین نہیں کیا جب کہ صاحبین نے مدت نفاس یعنی چالیس دن کے ساتھ تعین کیا ہے۔ اس مسئلے کو کتاب اللعان میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

غیر مولی سے ام ولد کے بیٹے کا حکم ام ولد کا بیٹا، جو مولی کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے ہو، بمنزلہ اپنی ماں کے ہے جس کی صورت یہ ہے کہ مولی نے اپنی ام ولد کا کسی دوسرے سے نکاح کر دیا اور اس نے نکاح کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو یہ بچہ اپنی ماں کے حکم میں ہو گا کیونکہ بیٹا غلامی یا آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور جب ماں کے لیے حق آزادی ثابت ہو چکا ہے تو یہ حق بیٹے کی طرف بھی منتقل ہو گا چنانچہ تمام احکام شرعیہ میں بیٹے کا حکم وہی ہو گا جو ماں کا ہو گا۔ یاد رہے یہ حکم اس وقت ہے جب مولی نے باندی کو اپنی ملکیت میں ام ولد بنایا ہو اور اگر اس نے دوسرے کی مملوکہ باندی کو بذریعہ نکاح ام ولد بنایا ہو حتی کہ باندی کے بیٹے کا نسب بھی اس سے ثابت ہو چکا ہو پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے اور ادھر اس باندی کا کسی دوسرے خاوند سے لڑکا ہو جس کی صورت یوں ہے کہ ایک آدمی نے باندی کو ام ولد بنایا مگر بعد میں اسے چھوڑ دیا تو باندی کے مولی نے کسی دوسرے سے نکاح کر دیا جس سے اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اگر ایک دن کے لیے بھی اس باندی اور اس کے بیٹے کا مالک بنا تو وہ باندی ہمارے اصحاب ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ) کے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکا بیٹا، جو کسی دوسرے خاوند سے ہے ام ولد کا بیٹا نہ ہو گا۔ یہانتک کہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اس کے برعکس امام زفرؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ (دوسرے خاوند کا بیٹا) بھی ام ولد کا بیٹا ہے اس کا حکم وہی ہو گا جو اس کی ماں کا ہے۔ ان کے مؤقف کی وجہ یہ ہے کہ استیلاد (باندی کا ام ولد بنانا) اگرچہ دوسرے کی ملک میں ہوا تھا مگر وہ آدمی (مستولد) جب اس کا مالک بنا تو وہ باندی اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کی ام ولد ہو گئی اور اس کا ام ولد ہونا پچھلے حمل کی وجہ سے ہے اور یہ لڑکا بعد میں ہوا لہٰذا وہ اپنی ماں کے وصف پر ہو گا پھر وہ آدمی جب اس لڑکے کا مالک بنا تو اس میں بھی وہی حکم ثابت ہو گا جو اس کی ماں کا ہے۔ اور ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ استیلاد دراصل باندی کا شرعی طور پر بیٹے کی ماں ہونا ہے اور یہ چیز ماں کی ملکیت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور یہ زیر بحث لڑکا اس وقت میں جدا تھا لہٰذا ام ولد کی طرح حق آزادی اس لڑکے میں سرایت نہیں کرے گا۔

ام ولد کے قرضے کا حکم دین (قرضے) کا تعلق ام ولد کے کسب اور کمائی سے ہے نہ کہ اس کی گردن سے کیونکہ اسے جسکی وجہ ہم نے اوپر عرض کی، بیچا نہیں جا سکتا البتہ اپنے قرضوں کی ادائیگی کے لیے، چاہے وہ جتنے بھی ہوں، سعایت کرے گی کیونکہ قرض اس کے ذمہ میں واجب ہے نہ کہ اس کی گردن (ذات) میں ام ولد کی طرف سے زیادتی کا تاوان (دیت)، جو ام ولد کی قیمت سے کم ہو، مولی کے ذمہ ہے۔ مولی کے ذمہ اس کی قیمت کے بقدر ہی تاوان واجب ہے اور اگر ام ولد کی کئی جنایات اکٹھی ہو جائیں تو اس کا معاملہ مدبر کی مانند ہے۔

ام ولد کو آزاد کرنے کا مسئلہ

ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے میں اس کا مقصود (آزادی) جلدی حاصل ہو جائے گا اور اگر مولی نے نصف حصے کو آزاد کیا تو پوری آزاد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اندریں صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہ آزاد کنندہ پر کسی قسم کا تاوان ہوگا اور نہ اس باندی کے ذمہ سعایت (کمائی) ہوگی جبکہ صاحبین کا خیال یہ ہے کہ آزاد کنندہ اگر دولتمند ہو تو اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ ام ولد اپنے اس شریک کے حصے کے لیے سعایت (کمائی) کرے گی جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) فوت ہو جائے تو بالاتفاق آزاد کنندہ کے ذمہ کوئی شئے واجب نہیں کیونکہ اس کی موت میں آزاد کنندہ کا کوئی دخل نہیں۔ البتہ ام ولد سے سعایت کرانے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک اس پر کوئی سعایت (کمائی کرنا واجب) نہیں اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی۔

ام ولد کے مال مُتقوّم یا غیر متقوّم ہونے کا مسئلہ

پھر اسی اختلاف کی بنیاد پر ام ولد کے غصب کئے جانے اور بیع فاسد میں اس پر قبضہ کا معاملہ ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کو غصب کرنے والے یا بیع فاسد کے ذریعے قبضہ کرنے والے پر تاوان نہیں اور صاحبین کے نزدیک تاوان ہے۔ البتہ مدبرہ باندی کے تاوان میں کوئی اختلاف نہیں یعنی اگر اسے غصب کر لیا تو بالاتفاق اس کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ دراصل یہ اختلاف فرع ہے ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ یہ کہ آیا ام ولد من حیث المال متقوم (قیمتی شئے) ہے یا غیر متقوم؟ امام صاحب کے نزدیک اس جہت (حیثیت مال) سے وہ غیر متقوم ہے اور صاحبین کے نزدیک متقوم ہے۔ البتہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ام ولد من حیث النفس (انسانیت کے اعتبار سے) قابل قیمت چیز ہے اور اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر من حیث المال متقوم (قابل قیمت) ہے۔ بعض اوقات یہ مسئلہ بھی کھڑا ہوتا ہے کہ آیا ام ولد کی رقیت (غلامی) بھی کوئی قیمت رکھتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمد نے الاملاء کے اندر یہ بیان کیا ہے کہ اس کی رقیت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی غصب کی صورت میں قابل تاوان ہے جیسا کہ آزاد بچے کا غصب کی صورت میں تاوان لیا جاتا ہے جب کہ وہ (غاصب کے ہاں) کسی حادثہ کے باعث مر جائے۔ حادثہ کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ ڈس لے اور مر جائے۔

صاحبین کے دلائل

زیر بحث مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد بلا شبہ مولی کی مملوکہ ہے۔ اسی وجہ سے مولی کے لیے اس کے ساتھ وطی، اسے اجرت پر دینا، اس سے خدمت لینا اور اسے مکاتبہ بنا دینا جائز ہے اور ام ولد کے اندر مولی کی ملکیت بدستور محفوظ ہے کیونکہ استیلاد ملکیت کی عصمت (محفوظ ہونے) کو زائل نہیں کرتا چنانچہ وہ غصب کی صورت میں مدبر کی مانند قابل ضمانت ہے اور اس کی رقیت کے متقوم ہونے پر دلیل یہ ہے کہ نصرانی آدمی کی ام ولد جب مسلمان ہو جائے تو آزاد ہونے کے لیے اسے سعایت کرنی پڑتی ہے۔ اگر اس کی مالیت متقوم (قابل قیمت) نہ ہوتی تو وہ مفت میں آزاد ہو جاتی۔ اور مولی کو اس کی مالیت کے بدلے میں سعایت کرانے کا جواز نہ ہوتا۔ اسی طرح مولی اس کے

ساتھ عقد کتابت کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور ظاہر ہے بدلہ لینا کسی متقوم شے کے عوض ہی ہو سکتا ہے۔
اس پر ایک اور دلیل یہ ہے کہ ام ولد کو اگر قتل کر دیا جائے تو بالاجماع اس کا تاوان لیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جو آں جناب نے اپنے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی ولادت پر ان کی والدہ محترمہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا تھا کہ "ان کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔" اس حدیث کا ظاہر تمام احکام میں فی الحال ثبوت عتق کو چاہتا ہے البتہ اجماع کے ذریعے اس عام حکم میں سے ام ولد سے فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے کے حکم کو خاص کر لیا گیا ہے اور اس کی تقویم (قابل قیمت ہونے) کے بارے میں امت کا کوئی اجماع نہیں ہوا لہٰذا ظاہر حدیث کی بنیاد پر تقویم کے معاملے میں وہ آزاد عورت کی مانند ہوگی اور اسی طرح فی الحال عتق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بچے کے نسب کا ثبوت۔ جو واطی (مولیٰ) اور موطوءہ (ام ولد) کے درمیان اتحاد (جزئیت) کو واجب کرتا اور ان دونوں کو ایک نفس قرار دیتا ہے۔ لہٰذا اس سبب کا فی الحال عتق کو ثابت کرنا تمام احکام میں ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ اجماع علماء سے تمام احکام میں ثبوت عتق کا ظہور نہیں ہوا مگر اس کے مال متقوم نہ ہونے کے بارے میں تو ظہور ہوگا بخلاف مدبر کے۔ کیونکہ وہاں عتق کا سبب تدبیر ہے جس کی نسبت مولیٰ کی وفات کے ساتھ ہے کیونکہ تدبیر کا معنی ہے موت کے بعد عتق کو ثابت کرنا۔ مگر ایک ضرورت کے باعث، جس کا ہم نے مدبر کی بیع میں ذکر کر دیا ہے، تدبیر کو فی الحال عتق کا سبب بنا دیا جاتا ہے۔ اور یہ ایک اصولی بات ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہو اسے ضرورت کی حد تک ہی رکھا جاتا ہے اور ضرورت اس کی بیع کے حرام ہونے میں ہے نہ کہ اس کے غیر متقوم ہونے میں۔ اور یہاں (ام ولد کے مسئلے میں)، معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ سبب فی الحال حکم کو چاہتا ہے اور اس حکم کو مؤخر کرنا خلاف اصل ہے۔ مزید برآں من حیث المال ام ولد کے غیر متقوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس پر مولیٰ کے کسی قرض خواہ یا وارث کے لیے سعایت کرنا (کمائی کرنا) لازم نہیں۔ اگر وہ من حیث المال قابل قیمت شے ہوتی تو قرض خواہ کے لیے اس میں حق ہوتا اور وارث کے لیے بھی کم از کم اس کی دو تہائی میں ضرور حق ہوتا۔ اور ضروری ہوتا کہ وہ اس میں مدبر کی مانند سعایت کرتی اور سعایت کا دارومدار اسی اصول پر ہے کیونکہ غلام سے سعایت کرانا اس کی قیمت کے عوض ہے اور ام ولد کی چونکہ کوئی قیمت نہیں لہٰذا اس پر سعایت (کمائی کر کے اپنی قیمت ادا کرنا) واجب نہیں ہوگا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ استیلاد کے بعد بھی ام ولد میں مولیٰ کی ملک قائم اور ملکیت معصوم رہتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن ملکیت اور عصمت ملکیت کا قائم رہنا اس امر کا مقتضی نہیں کہ وہ مال متقوم بن جائے جیسا کہ قصاص کی ملک، نکاح کی ملک، شراب کی ملک اور مردار کی جلد کی ملکیت سے یہ چیزیں مال متقوم نہیں بن جاتیں۔ باقی رہا صاحبین کا نصرانی کی ام ولد کے اسلام لانے سے استدلال تو اس کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ نصرانی کے خیال اور عقیدے کے مطابق ام ولد مال متقوم ہے اور ہمیں شرعاً ان کو اور ان کے دین کو چھوڑنے کا حکم ہے۔ جب ان کے دین میں ام ولد متقوم ہے تو ان کو اور ان کے اس دین (طریقے) کو چھوڑ دیا جائے گا اور اسی وجہ سے ان کی شرابیں ان کے نزدیک متقوم ہیں

اسی طرح یہ ہے ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نصرانی کی ام ولد جب مسلمان ہو گی تو اسے ایک ضرورت کے تحت مکاتبہ قرار دیا جائے گا اس لیے کہ اسے آزاد کہنا ناممکن ہے کیونکہ اسلام میں ذمی (دار الاسلام میں غیر مسلم باشندہ) کی ملک بھی ملکِ مسلمان کی طرح قابل احترام ہے لہٰذا اس کی ملک کو بالکل باطل قرار دینا جائز نہیں اور یہ بھی ٹھیک نہیں کہ اس ام ولد باندی کو نصرانی کی ملک میں باقی رکھا جائے کہ وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھاتا اور خدمت لیتا رہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان خاتون کی ذلت ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس باندی کو اس ذلت سے بچانے کے لیے کسی مسلمان کے ہاتھ بیچ دیا جائے کیونکہ وہ استیلاد کے باعث بیع کا محل ہونے سے خارج ہو چکی ہے لہٰذا مجبوراً اسے مکاتبہ قرار دیا جائے گا اور تاوان کتابت تاوان شرط کے معنی میں ہوگا اور تاوان شرط اس چیز پر موقوف نہیں کہ اس کا مقابل مال متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور خلع کے تاوان میں ہوتا ہے۔ پھر یہ ام ولد (جو مسلمان ہو گئی ہے) جب تک سعایت کرتی رہے گی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام ہی رہے گی اور امام زفر کے نزدیک آزاد ہوتے ہوئے سعایت (کمائی) کرے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سعایت کرانا دراصل اسکے لئے ایک قسم کی ذلت ہے اور یہ ناجائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کہ اس ام ولد کو آزاد قرار دینے سے نصرانی کی ملک باطل ہوتی ہے جو بہر صورت شرعاً معصوم (محفوظ) ہے باقی رہا "ذلت والا اشتباہ" تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذلت تو اس سے جنسی فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے میں ہے نہ کہ نفس ملک میں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ نصرانی کی باندی جب مسلمان ہو جائے اور مولیٰ اسے مکاتب بنا دے تو اسے بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا اور اسی میں صاحبین کی طرف سے ام ولد کو مکاتب بنانے کے استدلال کا جواب آجاتا ہے باقی رہا اس کے قتل کے تاوان سے مال متقوم ہونے پر استدلال؛ تو بلاشبہ اس کے قتل پر تاوان لیا جاتا ہے کیونکہ قتل کا تاوان خون اور جان کا تاوان ہے اور جہت سے بلاشبہ وہ متقوم ہے بعد ازیں امام محمدؒ نے الاملاء میں امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت نقل کی کہ غصب کی صورت میں اس کا تاوان لیا جائے گا تو وہ قتل کا تاوان (دیت) ہے کیونکہ غاصب نے جب اس کی حفاظت نہ کی حتیٰ کہ وہ کسی حادثہ (درندے اور سانپ وغیرہ کے کاٹنے) کے سبب ہلاک ہو گئی تو وہ غاصب اس کے قتل کا سبب بنا لہٰذا اس سے نفس ام ولد کا تاوان لیا جائے گا۔

ام ولد کے ساتھ عقد کتابت

ام ولد کو مکاتب بنانا بھی جائز ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ اس طرح اسے جلد آزادی مل جائے گی۔ البتہ اس کتابت کی امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اصطلاحی عقد کتابت کی شکل نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک قسم کا معاوضہ ہے اور ادھر ام ولد کی رقیت کی کوئی قیمت نہیں کہ مولیٰ اس پر کسی عوض کا مستحق ہو۔ دوسرے یہ کہ معاوضہ کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ جس چیز کے بدلے میں معاوضہ دیا جا رہا ہو وہ لازماً مال ہو۔ بدلے کے لیے جب مال ہونا ہی لازم نہیں تو یہ کہاں ضروری ہے کہ وہ متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور خلع کے معاملات میں ہے عقد کتابت کی صورت میں ام ولد کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ اگر مر گیا تو ام ولد آزاد ہو جائے گی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہو گی۔ آزاد تو اس لیے کہ وہ ام ولد تھی اور اب اس کا مولیٰ مر گیا ہے اور مفت

میں آزادی اس لیے کہ عقد کتابت باطل ہوگیا ہے کیونکہ ام ولد کی طرف آزادی دو جہت سے آرہی تھی ایک تو استیلاد کے رستے سے اور دوسری کتابت کے رستے سے جب ایک جہت سے آزادی ثابت ہو گئی تو دوسری کا حکم باطل ہو گیا۔ اسی طرح مال کے عوض اور اس کے نفس کو فروخت کرنے کے بدلے بھی اسے آزاد کرنا جائز ہے۔ دریں صورت جب اس نے مال دینا قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گی اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہوگا کیونکہ یہ فوری آزادی اسے مال ہی کے عوض ملی ہے۔

مستولد کی وفات سے متعلقہ احکام

مستولد کی وفات سے متعلق استیلاد کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد آزاد ہو جائے گی کیونکہ اس کی آزادی شرعی طور پر مولی کی موت کے ساتھ معلق تھی۔ اس لیے کہ حضرت عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ایما رجل ولدت امته منه فهی معتقة عن دبر منه۔

(جس آدمی کی باندی نے اسی آدمی کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہے)۔

علاوہ ازیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی کی ایک روایت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے جب صاحبزادہ ابراہیم کو جنم دیا تو آپ نے فرمایا: "اعتقها ولدها" یعنی اُن کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مولی کی زندگی میں حقیقی آزادی ثابت نہیں ہوتی اب اگر مولی کی موت کے بعد بھی ثابت نہ ہو تو یہ صحیح حدیث بے معنی اور بے کار ہو گی۔ دوسرے یہ کہ آزادی کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بیٹے کے نسب کا مولی سے ثبوت۔ اس سبب نے مولی کی زندگی میں اپنا اثر نہیں دکھایا تھا اگر مولی کی موت کے بعد بھی یہ سبب عمل نہ کرے تو سبب باطل قرار پائے گا۔ پھر مولی کی اس موت کے سلسلے میں حقیقی موت اور مرتد ہونے یا دار الحرب میں جا ملنے کے باعث حکمی موت، دونوں برابر ہیں جیسا کہ کتاب التدبیر میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اسی طرح حربی اور وہ مستامن بھی برابر ہیں جس نے دار الاسلام میں کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنایا پھر دار الحرب کی طرف لوٹ گیا تو کسی حربی نے اس باندی کو خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم مدبر کی بحث میں بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ام ولد کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولی کے نطفہ سے نہیں کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں ماں کے تابع ہوتا ہے۔

ب۔ مستولد کی وفات سے متعلقہ احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ وہ ام ولد تمام مال سے آزاد ہو گی (یعنی مولی کا اگر کل مال یہی باندی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی)، نیز وہ مولی کے ورثاء یا قرض خواہ کے لیے سعایت نہیں کرے گی بخلاف مدبرہ کے جس کی وجہ سے ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ام الولد لا تباع ولا توهب وهی حرة من جمیع المال۔

(ام ولد کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے اور وہ تمام مال میں سے آزاد ہے) یہ حدیث ایسی واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید برآں یہ روایت بھی ہم نے حضرت سعید

بن المسیب کے حوالے سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ولد باندیوں کی تمام مال سے آزادی کا حکم دیا۔ نیز یہ بھی حکم دیا کہ انہیں قرضے میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں رکھا جائے۔ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ دین میں ان سے سعایت نہ کرائی جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ام ولد کی آزادی کا سبب بیٹے کے نسب کا ثبوت ہے اور نسب کے ساتھ سعایت جمع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح ام ولد کی آزادی ہے

ج ایک حکم یہ بھی ہے کہ ام ولد کا ترکہ اس کے مولی کا ہوگا کیونکہ اعتاق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔

فصل

جس چیز سے ستیلاد ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان

استیلاد کا ظہور مولی کے اقرار سے ہوتا ہے۔ اگر مولی نے حالت صحت میں یہ اقرار کیا کہ اس باندی نے اس کے نطفہ سے بچہ جنا ہے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی چاہے باندی کے ساتھ لڑکا ہو یا نہ ہو کیونکہ حالت صحت میں کیے گئے اقرار کے اندر کسی قسم کی بدنیتی کی تہمت نہیں لگائی جا سکتی لہٰذا وہ قرار صحیح ہے اور لڑکے کا باندی کے ساتھ ہونا یا نہ ہونا برابر ہے۔ چنانچہ اسی لئے مولی اگر حالتِ صحت میں باندی کو آزاد کرے تو اس کا تمام مال سے اعتبار کیا جاتا ہے یعنی مالک کا اگر کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر مولی نے مذکورہ اقرار مرض الموت میں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر باندی کے ساتھ لڑکا ہو تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور مولی کی وفات پر تمام مال سے آزاد ہوگی کیونکہ لڑکے کا اس کے ساتھ ہونا استیلاد کی دلیل ہے۔ پس ظاہری حال اس کا گواہ ہوگا اور اس کا یہ اقرار صحیح تصور کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ ولد کی حاجت، حاجات اصلیہ میں سے ہے اور قاعدہ ہے کہ مرض الموت میں مریض کا وہ تصرف جو حاجت اصلیہ کے لیے ضروری ہو، نافذ ہوتا ہے جیسا کہ غلہ اور کپڑا وغیرہ خریدنا۔ اور اگر اس کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو مالک کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی کیونکہ مرض الموت کے اقرار میں باقی ورثاء کے حق میں اس پر بدنیتی کی تہمت لگائی جائے گی اور وہ چیز بھی نہیں پائی گئی جو اس تہمت کی نفی کرتی ہو یعنی لڑکا۔ اسی طرح جب اس باندی کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو نسب پیدا کرنے کی حاجت ہی نہیں لہٰذا اس کا ھذہ ام ولدی (یہ میری ام ولد ہے) کہنا اس کے ھذہ حرۃ بعد موتی (یہ میری موت کے بعد آزاد ہے) کہنے کی مانند ہے لہٰذا اس کی وفات کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی یعنی اگر اس کا کل مال وہی باندی ہو تو اس کا ⅓ حصہ آزاد ہوگا۔

کتابُ المکاتب

(معیّن مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے کے احکام کا بیان)

اس کتاب (باب) میں درج ذیل موضوعات پر آٹھ فصلوں میں گفتگو کی جائے گی۔

۱۔ مکاتبت کے جواز کا بیان۔

۲۔ مکاتبت کے رکن کا بیان۔

۳۔ رکن کی شرائط کا بیان۔

۴۔ ان تصرفات کا بیان، جن کا مکاتب مالک ہے اور جن کا نہیں۔

۵۔ مکاتبت میں مولی کے تصرفات کا بیان۔

۶۔ مکاتبت کی صفت کا بیان۔

۷۔ مکاتبت کے حکم کا بیان۔

۸۔ مکاتبت کو فسخ کرنے والی چیزوں کا بیان۔

فصل (۱)

مکاتبت کے جواز کا بیان

قیاس" کا تقاضا تو یہ ہے کہ مکاتبت (مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنا) جائز نہ ہو کیونکہ اس میں مولی کیواسطے اس کے اپنے غلام پر دین واجب ٹھہرایا جاتا ہے حالانکہ مولی کے لیے غلام پر دین (قرض) واجب نہیں ہوتا۔ مگر "استحسان" کی رو سے کتاب اللہ وسنت رسول اور اجماع امت سے مکاتبت جائز ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً (سورۃ النور: ۳۳)

(پس ان (مکاتبت کے خواہاں غلاموں) کو مکاتب بنا دیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ)۔

تو اس آیت کریمہ میں "کاتبوا" امر کا صیغہ ہے. اور امر کا سب سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ کام مستحب ہو. لہٰذا مکاتبت (مال معین کے عوض آزادی) صرف جائز ہی نہ ہوئی بلکہ مستحب بھی ٹھہری. اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد " ان علمتم فیہم خیرا " سے مراد یہ ہے کہ اگر تم ان میں اقامت فرائض کی رغبت دیکھو. یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کتابت کی امانت (بدل کتابت) کو پورا کرنا ہے یعنی اگر یہ دیکھو کہ وہ بدل کتابت ادا کریں گے تو ان کو مکاتب بنا دو. ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ خیرا سے مراد پیشہ (ہنر) ہے اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "خیرا" سے مراد پیشہ وہنر ہے نیز یہ فرمایا کہ تم انہیں لوگوں پر بوجھ بنا کر نہ چھوڑو.

باقی رہا سنتِ رسولؐ سے مکاتبت کا جواز تو کئی احادیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے. ایک روایت میں جسے محمد بن حسن نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمرو بن شعیب سے نقل کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس غلام کو سو اوقیہ چاندی کے عوض مکاتب بنایا گیا پھر اس نے سب ادا کر دیے سوائے دس کے تو وہ غلام ہی ہے. ایک روایت میں یوں ارشاد فرمایا کہ مکاتب کے ذمہ جب تک ایک درہم بھی باقی ہے اس وقت تک غلام ہے. یہ بھی مروی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنی باندی حضرت بریرہؓ کو مکاتب بنایا تھا مگر آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا. پھر یہ کہ مکاتبت کے جواز پر اجماع امت بھی ہے. اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ داؤد بن علی اصفہانی کا یہ قول کہ "کتابت واجب ہے" اجماع کا مخالف قول ہے. دوسرے یہ کہ مکاتبت کو صیغۂ امر کے ظاہر کی بنا پر واجب سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ پوری امت مسلمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اپنے غلاموں کو اپنی موت کے بعد اپنے ورثاء کے لیے میراث بنا کر چھوڑتی آئی ہے. تو معلوم ہوا کہ اس امر سے مراد وجوب نہیں ورنہ تو ساری امت سب غلاموں کو مکاتب ہی بنا دیتی.

قیاس کی رو سے مکاتبت کے جائز نہ ہونے کے متعلق جو یہ بات کہی گئی کہ مولیٰ کے لیے غلام پر دَین واجب نہیں ہوتا تو اس اصول کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ اصول عام غلام کے بارے میں ہے نہ کہ مکاتب اور سعایت کرنے والے غلام کے بارے میں کیونکہ عام غلام کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے جب کہ مکاتب اور سعایت کرنے والے غلام کی کمائی ان کی اپنی ملکیت ہوتی ہے جس میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں ہوتا تو گویا مولیٰ مکاتب کی کمائی میں بالکل اجنبی آدمی کی مانند ہے لہٰذا مولیٰ کے لیے مکاتب پر دَین واجب کرنا ممکن ہے.

فصل (۲)

مکاتبت کے رُکن کا بیان

مکاتبت کا رکن مولیٰ کی طرف سے ایجاب اور مکاتب کی طرف سے قبول ہے. باقی رہا یہ سوال کہ خود ایجاب کیا چیز ہے؟ تو ایجاب وہ لفظ ہے جو مکاتبت پر دلالت کرے مثلاً مولیٰ اپنے غلام

سے یہ کہے کہ "میں نے تجھے اتنے عوض کے بدلے مکاتب بنایا" اس ایجاب میں برابر ہے کہ حرف تعلیق ذکر کرے یا نہ کرے۔ حرف تعلیق ذکر کرنے کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو نے مجھے اتنی رقم ادا کی تو تو آزاد ہے" یہ رائے احناف کی ہے۔ اس کے مقابلے میں امام شافعیؒ کے نزدیک حرف تعلیق کے بغیر رکن ثابت نہیں ہوتا اور وہ یوں کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے" میں نے تجھے اتنی رقم پر مکاتب بنایا مگر اس شرط پر کہ اگر تو نے وہ رقم مجھے ادا کی تو تو آزاد ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک کتابت میں اصل چیز معاوضہ ہے اور تعلیق کا مفہوم ویسے ہی کتابت میں موجود ہے چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی معاوضہ کی حیثیت سے ہوتی ہے نہ کہ شرط کے ساتھ تعلیق کی حیثیت سے۔ اور امام شافعی کے نزدیک تعلیق کا مفہوم بھی عقد کتابت میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اور ان کے نزدیک عتق تعلیق کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے مگر جو کچھ ہم (احناف) نے کہا وہ زیادہ قابل فہم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اگر کتابت میں عتق کا ثبوت شرط کے ساتھ تعلیق کے طریقے سے ہوتا تو شرط (ادائیگی بدل کتابت) کی عدم موجودگی کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوتا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے یوں کہا کہ "تو آزاد ہے مگر اس شرط پر کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ہر مہینے میں اتنی قسط ہوگی"۔ اور غلام نے یہ بات قبول کر لی تو یہ بھی ایجاب ہوگا۔ یا یوں کہا کہ "جب تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرے گا یوں کہ ہر مہینے اتنے روپے تو تو آزاد ہے" اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب ہے۔ یا کہا "میں نے تجھ پر ہزار درہم واجب کیے اس طرح کہ تو انہیں قسطوں میں ادا کرے گا اور ہر مہینے کی اتنی قسط ہوگی پھر جب تو ادا کر لے گا تو تو آزاد ہوگا اور اگر ادائیگی سے قاصر رہا تو تو غلام ہے"۔ اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب کی صورت ہے۔ یا اس قسم کے کوئی اور الفاظ استعمال کرے کیونکہ عقود اور معاہدوں میں اصل چیز معانی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ۔

باقی رہا غلام کی طرف سے قبول کا مفہوم تو وہ یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے ایجاب کے جواب میں غلام کہے "قبلت" "میں نے اس کو قبول کیا" یا کہے "رضیت" "میں اس پر راضی ہوگیا"، یا ان کے مشابہ کوئی اور کلمہ۔ جب ایجاب اور قبول دونوں پائے گئے تو اب مکاتبت کا رکن پورا ہوگیا۔ یہاں یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ رکن کی حاجت اس آدمی میں ہوتی ہے جس میں عقد کا حکم مقصود کے طور پر ثابت ہوتا ہو نہ کہ تابع ہو کر جیسے کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے کا حکم کیونکہ تابع کی جس طرح کوئی الگ شرط نہیں ہوتی اسی طرح الگ اس کا کوئی رکن بھی نہیں ہوتا ورنہ بالکل حقیقت ہی الٹ جائے گی یعنی تابع متبوع بن جائیگا اور ظاہر ہے یہ چیز ناجائز ہے۔

فصل (۳)

رُکن کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق مولیٰ سے، بعض کا مکاتب سے، بعض کا بدلِ کتابت سے اور بعض کا نفسِ رکن سے ہے۔ پھر ان میں سے بعض اقسام انعقادِ کتابت کی شرط، بعض نفاذِ کتابت کی شرط اور بعض صحتِ کتابت کی شرط ہیں۔

مولیٰ سے متعلق شرائط

(ا) مولیٰ سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط عقل (یعنی مولا کا عاقل ہونا) ہے اور یہ عاقل ہونا انعقادِ کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنون کی طرف سے مکاتبت منعقد نہیں ہوتی۔

ب۔ **بلوغ:** مولیٰ سے متعلق دوسری شرط بلوغ (یعنی مولا کا بالغ ہونا) ہے اور یہ بلوغ نفاذِ کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کی طرف سے، جو ابھی بالغ نہیں ہوا، کتابت نافذ نہیں ہوتی اگرچہ وہ بچہ آزاد ہو یا مولیٰ کی طرف سے تجارت میں ماذون ہو یا وصی (وصیت کیا گیا) ہو کیونکہ مکاتبت تجارت نہیں اس لیے کہ تجارت میں مال کا تبادلہ ہوتا ہے مال کے بدلے میں۔ اور مکاتبت میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی مکاتبت تجارت کے توابع یا اس کے ضرورت میں سے ہے چنانچہ اسی وجہ سے "عبدِ ماذون" اور "شریک شرکت العنان" بھی مکاتبت کا اختیار نہیں رکھتے۔ البتہ وہ لڑکا اپنے باپ یا وصی کی اجازت سے اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ باپ اور وصی جب بذاتِ خود بھی کسی عقد کا اختیار رکھتے ہیں تو اس عقد کی لڑکے کو اجازت بھی دے سکتے ہیں جب کہ وہ لڑکا عاقل ہو۔

ج۔ **ملک اور ولایت:** مولیٰ سے متعلق تیسری شرط اس کی تملیک اور ولایت (یعنی اس کا مالک اور نائب ہونا) ہے اور یہ ملکیت و ولایت نفاذ کتابت کی بھی شرط ہے کیونکہ مکاتبت میں معاوضہ کا مفہوم ہے اور تعلیق کا بھی۔ اور ہر دو اپنی اپنی جگہ پہ ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اسی طرح جب یہ دونوں اکٹھے ہوں گے تو بھی ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ "فضولی" (لایعنی کاموں میں مشغول ہونے والے) کی طرف سے مکاتبت نافذ نہیں ہوتی کیونکہ وہ نہ تو ملک رکھتا ہے اور نہ ولایت (نیابت)۔ مگر وکیل کی جانب سے نافذ ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے۔ تو گویا اس کا تصرف اس کے موکل کا تصرف ہے۔ اسی طرح باپ اور وصی کی طرف سے مکاتبت کا نافذ ہونا قاعدۂ استحسان کی رو سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان کی طرف سے مکاتبت نافذ نہ ہو۔ قیاس میں مکاتبت کے نافذ نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت ایک ایسا تصرف ہے جو عتق کی طرف مُفضی (پہنچانے والا) ہے حالانکہ وہ دونوں اعتاق (آزاد کرنے) کا اختیار نہیں رکھتے نہ بغیر بدل کے اور نہ بدل کے ساتھ جیسے مال کے بدلے آزاد کرنا اور غلام کا نفس خود غلام

کو بیچنا، اور استحسان کی رو سے مکاتبت کے نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے کمانے کے باب سے ہے اور ان دونوں (باپ اور وصی) کو بیع اور اجارہ کی طرح اکتساب مال کی ولایت بھی حاصل ہے بخلاف مال کے بدلے آزاد کرنے کے اور نفس غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کے۔ کیونکہ یہ چیز اکتساب کے باب سے نہیں بلکہ اعتاق (آزاد کرنے) کے باب سے ہے۔ کیونکہ غلام نفس قبول یعنی بدل کے عوض آزادی کو قبول کرنے ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور وہ مال (آزادی کا بدل) اس کے ذمہ دین ہوتا ہے۔ پھر باپ یا وصی نے اگر بدل کتابت کے لے لینے کا اقرار کیا تو اب دیکھا جائے گا کہ یہ کتابت معروف طریقے سے ہوئی تھی یا نہیں؟ اگر کتابت معروف طریقہ کے مطابق گواہوں کی موجودگی میں ہوئی تھی تو باپ یا وصی کی تصدیق کی جائے گی اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ باپ یا وصی کتابت کی رقم کو قبض کرنے میں امین ہے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ بیع کے وکیل کی تصدیق کی جاتی ہے جبکہ وہ کوئی چیز بیچے اور پھر ثمن لے لینے کا اقرار کرے۔ اور اگر عقد کتابت معروف طریقے پر طے نہیں پایا تھا تو باپ یا وصی کا اقرار جائز نہ ہوگا اور نہ ہی غلام آزاد ہوگا۔ کیونکہ کتابت اگر معروف اور ظاہر نہیں تھی تو پھر باپ یا وصی کا یہ اقرار عتق کا اقرار ٹھہرے گا اور باپ یا وصی کا یتیم بیٹے کے غلام کی آزادی کا اقرار کرنا جائز نہیں۔ اور جب کتابت ظاہر ہو تو اس صورت میں یہ اقرار دراصل دَین وصول کرنے کا اقرار ہے اور دین کی وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔

مسائل اگر باپ یا وصی نے بچے کے غلام کے ساتھ عقد کتابت کر لیا اور ادھر بچہ جوان ہو گیا اور اس نے اس کتابت کو پسند نہ کیا تو یہ مکاتبت جائز اور نافذ تو ہو جائے گی لیکن باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت وصول کرے کیونکہ باپ یا وصی کا قبض کرنا (بدل کتابت لینا) بچے کی نیابت کے باعث ہوتا ہے نہ کہ عقد کتابت میں شرکت کے باعث۔ اس لیے کہ مکاتبت میں عقد کے حقوق اس آدمی کی طرف لوٹتے ہیں جس کے لیے یہ عقد (معاہدہ) کیا جاتا ہے نہ کہ عقد کرنے والے کی طرف۔ نیز بچے کے بالغ ہونے سے باپ یا وصی کی نیابت بھی زائل ہو چکی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں وصی یتیم بچے کی کوئی چیز بیچے پھر بچہ جوان ہو کر اس بیع کو ناپسند کرے تو بھی وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کی قیمت وصول کرے کیونکہ بیع کے حقوق اور ہر اس عقد کے حقوق جس میں مال کا تبادلہ مال کے ساتھ ہو، عقد کرنے والے کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ بات اس وقت کے لئے ہے جب بچے کے تمام ورثاء چھوٹے ہوں اور اگر تمام ورثاء بڑے ہوں تو پھر وصی یا باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بچے کے غلام کو مکاتب بنائیں کیونکہ ورثاء کے بالغ ہونے سے ان کی نیابت زائل ہو گئی۔ مکاتبت کے وقت بالغ ورثاء کا موجود ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں یعنی ان کے غائب ہونے کی صورت میں بھی وصی یا باپ یہ عقد نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کی نیابت کو زائل کرنے والا سبب (بلوغ) ورثاء کی حاضری یا غیر حاضری سے تبدیل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ مکاتبت کا معاملہ بیع کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ بیع کے معاملے میں بالغ وارث اگر غائب ہو تو باپ اور وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بچے کی کسی منقول چیز کو بیچ ڈالیں کہ منقول شے کی بیع دراصل اس شے کی حفاظت کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کی قیمت کی حفاظت

زیادہ آسان ہے اس شئے کے عین کی حفاظت سے۔ اور انہیں (باپ اور وصی کو) حفاظتِ شے کا حق حاصل ہے۔ کتابت میں چونکہ شے کی حفاظت نہیں لہٰذا وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے۔

○ اگر یتیم کے ورثاء میں چھوٹے بھی ہوں اور بڑے بھی تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کتابت جائز نہیں۔ پھر اس اطلاق (بغیر کسی قید کے ناجائز ہونے) میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے بڑوں کے حصے میں تو ناجائز ہے لیکن چھوٹوں کے حصے میں جائز ہے اور بعض علماء نے کہا کہ یہ چھوٹے اور بڑے سب ورثاء کے حصے میں جائز نہیں کیونکہ جب بڑوں کے حصے میں ناجائز ٹھہری تو چھوٹوں کے حصے میں اسے جائز قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ انہیں عقد کتابت کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس کی مثال مشترک غلام کی مانند ہے کہ اس میں ایک شریک دوسرے شریک کی مرضی کے بغیر اپنے حصے میں عقد کتابت نہیں کر سکتا کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو فسخ کر دے۔ لہٰذا اس عقد میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

میت پر قرضے کی صورت میں مکاتبت

میت کے ذمہ اگر قرضہ تھا اور ادھر وصی نے اس کے ترکہ میں سے اس کے غلام کو مکاتب بنا دیا تو یہ کتابت جائز نہ ہو گی۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور وہاں قرض کے ترکہ کو محیط ہونے اور نہ ہونے کے درمیان کوئی تفصیل نہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے کتاب الاصل میں مذکور عدم جواز کو مطلق عدم جواز پر محمول کیا اور کہا کہ اس کی کتابت جائز نہیں چاہے قرض ترکے کو محیط ہو یا نہ ہو۔ قرض کے ترکہ کو محیط ہونے کی صورت میں کتابت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور مکاتبت میں ان کے حق کو باطل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے کیونکہ کتابت اگر صحیح ہو گئی تو ان کو اپنا اپنا حق قسطوں میں اور دیر سے ملے گا حالانکہ ان کے حقوق معجل (جلدی ادا کرنے کے قابل) ہیں اور وصی ان حقوق کو کتابت کے باعث مؤخر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور اگر دین ترکہ کا احاطہ کرنے والا نہ ہو تو اس صورت میں کتابت کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دین کی ایک مقدار ترکہ سے متعلق ہے اور اگر کتابت کو جائز ٹھہرایا جائے تو دین کی اس مقدار کا قرض خواہ کو دینا مؤخر ہو گا جس سے قرض خواہ کو ضرر پہنچے گا لہٰذا کتابت جائز نہ ہو گی۔ ہاں اگر اس دین کو کسی اور مد سے ادا کر دیا جائے تو کتابت جائز ہو گی کیونکہ کتابت کا جائز نہ ہونا قرض خواہ کے حق کی وجہ سے تھا جب اس کا حق کسی اور جگہ سے پورا کر دیا گیا تو اس کا حق زائل ہو گیا اور اس طرح کتابت کے جواز میں مانع دور ہو گیا۔ صاحب قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس حالت پر محمول ہے جب میت کے لئے اس مکاتب غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام بھی ہو یا اس غلام کے علاوہ اس قدر مال ہو جس سے دین کو ادا کیا جا سکے۔ کیونکہ ایسی صورت میں قرض خواہوں کا حق اس غلام سے متعلق ہی نہیں ہوتا۔ اور جب قرض دین کو محیط نہ ہو تو وصی کے لئے کتابت جائز ہے کیونکہ جب دوسرا مال ہو گا جس سے دین کو ادا کیا جا سکے تو قرضخواہوں کا حق غلام کی ذات سے متعلق نہ ہو گا کیونکہ ان کی حاجت کے ساتھ تعلیق ان کے دین کی وصولی تک ہے اور وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو رہا ہے۔ کیونکہ قلیل قرض کو اگر تمام کے ساتھ معلق کیا جائے تو یہ چیز حرج کی طرف لے جائے گی کیونکہ ترکہ تھوڑے قرض سے بہت کم ہی خالی ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی وصی کے لئے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اسے مکاتب بنانا جائز نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا کسی وصی کو یتیم کے مال میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ مسئلہ کتاب الوصایا کے مسائل میں سے ہے۔

غلام پر قرض کی صورت میں مکاتبت

وصی کے وصی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے ساتھ عقدِ کتابت کرے کیونکہ وہ وصی کا قائم مقام ہے۔ پھر متعلقہ غلام کو مالی معاملات اور تجارت سے روکا گیا ہو یا اسے اجازت دی گئی ہو نیز اس غلام پر دین (قرض) ہو یا نہ ہو کیونکہ دین اس سے ملکیت کے زائل ہونے کو لازم نہیں ٹھہراتا، ہر صورت میں کتابت نافذ ہو جائے گی۔ البتہ جب اس غلام کے ذمہ دین ہو اور وہ دین اس کی قیمتِ نفس کو محیط ہو یا نہ ہو تو قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس عقدِ مکاتبت کو رد کر دیں۔ کیونکہ انہیں غلام کی گردن سے اپنا دین وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور وصی نے بذریعہ مکاتبت ان کے حق کو باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے لہٰذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اس عقدِ مکاتبت کو توڑ دیں۔ جیسا کہ وصی اگر غلام کو بیچے جس کے ذمہ دین ہو اور وہ دین چاہے اس کی قیمتِ ذات کو محیط ہو یا نہ ہو تو بیع تو نافذ ہو جاتی ہے لیکن قرض خواہوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس عقدِ بیع کو توڑ دیں۔ سوائے اس صورت کے جب کہ مولیٰ ان کے دین کو قبل اس کے کہ وہ عقدِ کتابت کو توڑیں، کسی اور مال سے ادا کر دے تو اب انہیں یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا کہ وہ عقدِ کتابت کو توڑ دیں۔ ایسی صورت میں مکاتبت جاری رہے گی کیونکہ ملکیت میں واقع ہونے کی وجہ سے وہ جائز واقع ہوئی تھی البتہ قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ اسے توڑ دیں اس لئے کہ ان کا حق اس سے متعلق تھا مگر جب اُن کا دین ادا کر دیا گیا اور اس طرح ان کا حق زائل ہو گیا تو مکاتبت بطور جائز ہونے کے باقی رہی۔ اب مولیٰ غلام کے اُس دین کا، جسے اس نے ادا کیا ہے، غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے دین ادا کر کے مکاتبت کے معاملہ کو صحیح کیا ہے اور خود کردہ را علاجے نیست۔ اسی طرح مولیٰ اگر دین دینے سے انکار کر دے اور غلام خود اس دین کو قرض خواہوں کے عقدِ کتابت توڑنے سے پہلے پہلے ادا کر دے تو بھی عقدِ کتابت جاری رہے گا۔ اور اس صورت میں غلام ادا کردہ قرضے کا مولیٰ سے مطالبہ نہیں کر سکتا جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولیٰ بدلِ کتابت وصول کر چکے اور قرض خواہوں کے علم میں بھی یہ بات آجائے تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے اس بدلِ کتابت کو لے لیں جو اس نے مکاتب سے وصول کیا ہے۔ کیونکہ وہ (بدلِ کتابت) مقروض غلام کی کمائی ہے اور وہ مولیٰ سے واپس لی جا سکتی ہے۔ باقی رہا مکاتب کا معاملہ تو اس پر عتق واقع ہو گیا ہے (وہ آزاد ہو گیا ہے) اور اس آزادی کا وقوع یا تو معاوضہ کی جہت سے ہے کیونکہ عوض مولیٰ کو سونپ دیا گیا ہے یا تعلیق بالشرط کی جہت سے

ہے اس لئے شرط پائی گئی ہے اور وہ (شرط) ہے بدلِ کتابت کی ادائیگی۔ اور یہ اصولی بات ہے کہ آزادی جب ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو پھر اسے توڑنے کا امکان نہیں رہتا۔ پھر مولی سے بدل کتابت واپس لینے کے بعد بھی اگر قرض خواہوں کا کچھ قرض بچ جائے تو انہیں حق حاصل ہے کہ وہ مولے سے غلام کی قیمت کا تاوان وصول کریں کیونکہ اس نے غلام کو آزاد کر کے انہیں غلام کو بیچنے سے منع کر دیا ہے حالانکہ انہیں یہ حق حاصل تھا کہ وہ بقیہ دین میں غلام کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لیتے کیونکہ دین اس کے ذمہ ثابت اور اس کی گردن سے متعلق تھا اور اب آزادی کی وجہ سے گردن تو باطل ہو گئی تھی لیکن ذمہ باقی تھا لہٰذا وہ اسے بیچ سکتے تھے۔

اب مولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ جو بدلِ کتابت اس سے وصول کیا گیا ہے، اس کا غلام سے مطالبہ کرے کیونکہ مولی نے جس وقت اسے مکاتب بنایا تھا اس وقت اس کی گردن دین میں پھنسی ہوئی تھی تو مولی کا اسے مکاتب بنانا جبکہ اسے علم تھا کہ غلام کی کمائی میں قرض خواہوں کا اس سے زیادہ حق ہے، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ بدل کتابت کے واپس لئے جانے پر راضی تھا۔

اگر غلام گروی میں رکھا ہوا تھا یا کسی کے ہاں بطور مزدور کام کر رہا تھا اور ادھر مولی نے اسے مکاتب بنا دیا تو یہ مکاتبت مرتہن (گروی میں لینے والے) اور مستاجر (اجرت پر کام کرانے والے) کی اجازت پر موقوف ہے اگر انہوں نے اجازت دے دی تو جائز ہو گی اگر انہوں نے اسے فسخ کر دیا تو کیا ان کے فسخ کرنے سے یہ مکاتبت فسخ ہو گی یا نہیں؟ تو اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب البیوع اور اجارات میں بیان کریں گے۔

مدبّرہ باندی اور ام ولد کی کتابت مملوک (غلام)، محض مملوک ہو یا غیر محض اسے مکاتب بنایا جا سکتا ہے حتیٰ کہ مدبّرہ (آقا کی وفات کے بعد آزاد) باندی اور ام ولد باندی کے ساتھ بھی عقدِ کتابت کیا جا سکتا ہے کیونکہ تدبیر (مولی کا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد قرار دینا) اور استیلاد (باندی سے اولاد چاہنا) مولی کی ملک کو زائل نہیں کرتے۔ مدبّرہ اور ام ولد سے عقدِ کتابت کا معنی دراصل ان کی اُس آزادی کو جلد لانا ہے جو مولی کی وفات کے بعد ملنے والی ہے اگر انہوں نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی اور اس طرح آزاد ہو گئیں تو ان کی تدبیر اور استیلاد کا معاملہ ختم ہو گیا اور اگر مولی ان کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل ہی اللہ کو پیارا ہو گیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گی کیونکہ مدبرہ اور ام ولد اپنے مولی کی موت پر آزاد ہو جایا کرتی ہیں۔ یہ بات (ان کی آزادی) اس وقت ہے جب وہ دونوں مولی کے تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہوں اور اگر دونوں تہائی ترکہ سے نکل سکتی ہوں تو ام ولد تو تہائی کا اعتبار کئے بغیر ہی آزاد ہو جائے گی اور کسی قسم کی سعایت بھی نہیں کرے گی باقی رہا مدبر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار رہے کہ چاہے تو تمام بدلِ کتابت کے لئے سعایت اختیار کرے اور چاہے تو اپنی قیمت کے دو تہائی میں سعایت اختیار کر لے۔ یہ بات اس وقت ہے جب مولی کے اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو۔ پھر اگر اس نے بدل کتابت کی شق کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادا کرے گا اور اگر اپنی قیمت کی دو تہائی میں سعایت کرنے کی شق کو اختیار کیا تو یکمشت ادا کرنے

کی سعایت کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل نہیں البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام بدل کتابت اور اپنی دو تہائی قیمت سے جس کی مقدار کم ہوگی، اُس کے لئے سعایت (کمائی) کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے کم کی مقدار میں سعایت کرے گا۔ اس مسئلے کو ہم نے کتاب الاستیلاد میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

د۔ رضامندی: مولیٰ سے متعلق چوتھی شرط مولیٰ کی رضامندی ہے۔ اور یہ شرط صحتِ کتابت کی شرائط میں سے بھی ہے۔ لہٰذا جبر و اکراہ کے ساتھ، ٹھٹھہ مذاق اور غلطی میں مکاتبت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ مکاتبت ان تصرفات میں سے ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ جبر، مذاق اور غلطی اسے باطل کر دیتے ہیں باقی رہی مکاتب کی حریت تو وہ مکاتبت کے جواز کی شرائط میں سے نہیں ہے جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

ذمی کی طرف سے مکاتبت

مُکاتِب (کتابت کنندہ مولیٰ) کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ ذمی (جزیہ دیکر دار السلام میں رہنے والا) بھی اپنے کافر غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب وہ (غیر مسلم) جزیہ دینے کے عہد کو قبول کرلیں تو ان پر واضح کر دو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمہ وہی فرائض ہیں جو مسلمانوں کے ذمہ ہیں"، مسلمان چونکہ اپنے غلاموں کو مکاتب بنا سکتے ہیں لہٰذا ذمی بھی اپنے غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کا حق رکھتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتبت معاوضہ اور تعلیق کے معنی پر مشتمل ہے اور ذمی ان دونوں چیزوں کا انفرادی اور اجتماعی طور پر اختیار رکھتا ہے۔

ذمی جب کسی مسلمان غلام کو خریدے اور اسے مکاتب بنا دے تو یہ جائز ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ہماری اس اصل کی کہ کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز ہے لیکن اسے غلام کے بیچنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ مسلمان غلام کو کافر کی خدمت کرنے کی ذِلّت سے بچایا جاسکے اور یہ بچاؤ کتابت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے باعث مولیٰ کی خدمت لینے کی ولایت زائل ہو جاتی ہے۔

باقی رہی مرتد کی مکاتبت تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف ہے اگر وہ سزا میں قتل کر دیا گیا یا ارتداد پر ہی مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تو وہ مکاتبت باطل ہو جائے گی اور اگر دوبارہ مسلمان ہو گیا تو مکاتبت نافذ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں نافذ ہے۔ یہ بحث دراصل کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے۔ (واللہ عز جل الموفق)

مُکاتَب کی متعلقہ شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق مکاتب سے ہے، ان کی بھی کئی قسمیں ہیں۔

(ا) مفقود نہ ہو: ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس (مکاتب) میں مکاتبت کے وقت عدم (فقدان) کا اندیشہ نہ ہو اور یہ انعقادِ مکاتبت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی باندی کے پیٹ میں موجود بچے کو مکاتب بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جس میں کسی قسم کی دھوکہ دہی ہو۔ اور مکاتبت میں بھی چونکہ بیع کے معنی ہیں لہٰذا رحمِ مادر میں موجود بیٹے کی مکاتبت صحیح نہ ہوگی۔

۲۔ عاقل ہو: مُکاتَب سے متعلق دوسری شرط اس کا عاقل ہونا ہے۔ اور یہ شرط انعقادِ کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مولی نے اگر اپنے مجنون غلام کو یا غیر عاقل چھوٹے غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت منعقد نہیں ہو گی کیونکہ قبول رکن کتابت کا ایک حصہ ہے اور قبول کی اہلیت عقل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس عقد سے اصل مقصود کمائی ہے جو مجنون یا بچے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس شرط کے نہ پائے جانے کے باوجود اگر کسی نے مجنون یا چھوٹے غلام کو مکاتب بنا دیا اور مجنوں یا بچے کی طرف سے کسی دوسرے آدمی نے بدل کتابت ادا کر دیا جسے مولی نے قبول کر لیا تو بھی وہ مجنوں یا چھوٹا غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ آزادی قبول کے بغیر واقع نہیں ہوتی اور قبول چونکہ نہیں پایا گیا لہٰذا اجنبی آدمی کی طرف سے ادائیگی بغیر عقد کے ہوئی اس لئے غلام آزاد نہیں ہو گا۔ البتہ وہ اجنبی آدمی اپنی ادا کردہ رقم کو واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس نے وہ ادائیگی آزادی کے بدل کے طور پر کی تھی اب چونکہ عتق تو واقع ہوا نہیں اس لئے بدل عتق کو واپس لے سکتا ہے۔

اگر مولی کی طرف سے چھوٹے غلام کی کتابت (بدلِ کتابت دینے) کو دوسرا آدمی قبول کرے اور مولی اس چیز پر راضی ہو جائے تو بھی یہ عقدِ کتابت جائز نہیں ہو گا کیونکہ اس آدمی نے اپنے غیر آدمی کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر کتابت کو قبول کیا ہے اور غیر کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر عقدِ کتابت کو قبول کرنا جائز نہیں ہوتا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا ایسا عقد غلام کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہے؟ تو اس سلسلے میں امام قدوریؒ نے بیان کیا کہ ایسا عقد اس کی اجازت پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ جائز ہی نہیں۔ اور قاضی صاحب نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا کہ یہ عقد بعد از بلوغ غلام کی اجازت پر موقوف ہے۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو قدوریؒ نے کہی ہے کیونکہ فضولی (لایعنی چیزوں میں مشغول ہونے والا) آدمی کا تصرف اس وقت اجازت پر موقوف ہوتا ہے جب تصرف کے وقت اسے کوئی اجازت دینے والا ہو لیکن یہاں تو بوقت تصرف اسے کوئی اجازت دینے والا نہیں۔ کیونکہ چھوٹا بچہ اجازت کا اہل نہیں ہوتا لہٰذا اس صورت کا جائز ہونا اس چھوٹے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں غلام بڑا (عاقل بالغ) اور غائب ہو اور ادھر ایک آدمی آئے اور غلام کی طرف سے عقدِ کتابت کو قبول کر لے اور مولی بھی اس پر راضی ہو جائے تو یہ عقدِ کتابت غلام کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ اس کی طرف سے فضولی نے جب عقدِ کتابت کو قبول کیا ہے تو وہ اس وقت اجازت کا اہل ہے تو گویا وہ تصرُّف کے وقت اجازت دینے والا قرار پایا لہٰذا یہ عقد اس کی اجازت پر موقوف ہو گا۔

نابالغ کی طرف سے عقدِ کتابت قبول کرنے والے نے اگر مولی کو بدل کتابت ادا کر دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ بچہ "استحسان" کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور اس صورت مسئلہ کو بمنزلہ مولی کے اس قول کے قرار دیا جائے گا کہ "جب تو مجھے اتنی رقم ادا کرے گا تو میرا غلام آزاد ہے" امام محمد نے یہ بھی کہا کہ اس قول میں چھوٹا اور بڑا دونوں غلام برابر ہیں مگر "قیاس" کا تقاضا یہ ہے کہ نابالغ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ نابالغ پر مکاتبت منعقد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ قبول کی اہلیت نہیں رکھتا تو یہ ادائیگی بغیر مکاتبت کے ہوئی لہٰذا آزاد نہ ہو گا لیکن استحسان کی رو سے نابالغ کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت میں "معاوضہ" اور "تعلیق" کا مفہوم پنہاں ہے اور مولی اگرچہ نابالغ غلام پر کسی قسم کا معاوضہ لازم ٹھہرانے کا اختیار تو نہیں

رکھتا لیکن اس کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہٰذا اس جہت سے یہ آزادی صحیح ہوگی اور عتق کا تعلق شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہوگا (نہ کہ کتابت کے ساتھ)۔ اسی طرح جب غلام بڑا اگر غائب ہو اور اس کی طرف سے فضولی آدمی کتابت قبول کرلے اور بدل کتابت مولی کو ادا کردے تو وہ غلام بھی استحسان کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور فضولی کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت کی واپسی کا مطالبہ کرے مگر قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا اور فضولی کو بدل کتابت کے مطالبہ کا حق حاصل ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب فضولی کل بدل کتابت ادا کردے اور اگر ابھی بدل کتابت کی کچھ مقدار ادا کی تو قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے وہ اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کرسکتا ہے کیونکہ اس کی ادائیگی اس غرض سے تھی کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے اور آزادی چونکہ بعض بدل کتابت کی ادائیگی سے واقع نہیں ہوئی لہٰذا وہ اس بعض ادائیگی کا مطالبہ کرسکتا ہے البتہ غلام جب بالغ ہو جائے اور وہ فضولی کے بدل کتابت واپس لینے سے پہلے پہلے عقد مکاتبت کو جائز ٹھہرا دے تو پھر اس کے بعد وہ واپسی کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ غلام کی اجازت سے عقد کتابت اپنے وجود کے وقت سے پختہ ہوگیا اور جتنی ادائیگی ہوئی وہ صحیح عقد سے ہوئی لہٰذا وہ اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ پھر باقی بدل کتابت کو ادا کرنے سے غلام اگر عاجز آجائے اور پھر غلامی کی حالت میں لوٹ جائے تو بھی وہ بعض ادا کردہ بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ مکاتبت غلامی میں واپس لوٹ جانے سے ٹوٹتی نہیں بلکہ اس کا پورا ہونا مستقبل پر موقوف ہو جاتا ہے اور بدل کتابت کی جتنی مقدار ادا کی گئی ہو اتنی مقدار میں کتابت کا حکم باقی رہتا ہے لہٰذا اسے ادا شدہ رقم کے مطالبہ کا حق نہیں بخلاف مسئلہ بیع کے جس کی صورت کچھ یوں ہے کہ ایک آدمی نے کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی مشتری کی بجائے کسی دوسرے آدمی نے از راہ ہمدردی یا بطور صدقہ بائع کو اس چیز کی قیمت ادا کردی پھر وہ بیع (سودا) مبیع میں عیب یا کسی اور وجہ کے باعث فسخ ہوگئی تو از راہ ہمدردی قیمت ادا کرنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی عطا کردہ قیمت کو واپس لے لے۔ کیونکہ اس کا قیمت ادا کرنا عقد بیع کے حکم کے ماتحت تھا اور اب جب بیع ہی ختم ہوگئی تو وہ قیمت واپس لے سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی آدمی خاوند کی طرف سے بطور نیکی اس کی بیوی کو حق مہر ادا کر دیتا ہے پھر دخول (ہمبستری) سے قبل ہی طلاق واقع ہوگئی تو وہ آدمی اس عورت سے نصف مہر کی رقم واپس لے سکتا ہے کیونکہ دخول (مباشرت) سے پہلے طلاق کا واقع ہو جانا ایک طرح نکاح کو فسخ کرنا ہے۔ اگر یہ طلاق عورت کی طرف سے (اس کے مطالبہ پر) واقع ہوئی ہو تو پھر اس آدمی کو کل مہر واپس لینے کا حق ہے اور یہ واپس شدہ مہر کی رقم خاوند کی نہیں ہوگی بلکہ اس آدمی کی ہوگی جس نے بطور نیکی ادا کی تھی۔ کیونکہ اب نکاح ٹوٹ چکا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب غلام کی طرف سے کتابت قبول کرنے والا کچھ بدل کتابت ادا کر چکا ہو اگر اس نے ابھی تک بدل کتابت ادا نہ کیا ہو تو اس سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اس نے کسی قسم کا تاوان لیا ہو تو اس تاوان کے لیے اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

بالغ ہونا شرط نہیں مکاتبت کیلئے غلام کا بالغ ہونا شرط نہیں چنانچہ مولی نے اگر اس کے ساتھ عقد کتابت

اس عمر میں کیا جس میں وہ بیع و شراء کی عقل رکھتا ہے تو کتابت جائز ہوگی اور وہ تمام احکام میں احناف کے ہاں بالغ غلام کی مانند ہوگا کیونکہ مکاتبت گویا غلام کے واسطے تجارت کرنے کی اجازت ہے اور عاقل بچے کو تجارت کی اجازت دینا احناف کے نزدیک صحیح ہے۔ بخلاف امام شافعی کے کیونکہ ان کے نزدیک غیر عاقل کو تجارت کی اجازت دینا صحیح نہیں لہٰذا اس کی کتابت بھی صحیح نہ ہوگی۔

بدل کتابت کی متعلقہ شرائط

۱۔ **مال ہو:** بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ (بدل کتابت، مال ہو۔ اور یہ شرط (بدل کتابت کا مال ہونا) انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مردار اور خون کے عوض مکاتبت منعقد نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ مسلمان کے حق میں نہ کسی ذمی کے حق میں بلکہ کسی بھی آدمی کے حق میں مال نہیں۔ چنانچہ مشتری (خریدار) اگر ان دونوں چیزوں (مردار اور خون) کے بدلے کوئی چیز خریدے تو چاہے وہ چیز قبضہ میں لے لے، اس کا مالک نہ ہوگا۔ الغرض ان دونوں چیزوں کے بدلے جب کتابت ہی منعقد نہ ہوئی تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے بدل کتابت میں یہ چیزیں (مردار اور خون) ادا کرچکا ہو۔ کیونکہ باطل تصرف (غلط کام) کا کوئی حکم ہی نہیں ہوتا لہٰذا اسے عدم (سرے سے نہ ہونے) کے ساتھ ملایا جائے گا۔ البتہ مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا ہو کہ "اگر تو مجھے یہ چیز (مردار، خون) ادا کردے تو تو آزاد ہے"۔ ادھر غلام نے ادائیگی کردی تو وہ شرط کے پائے جانے سے آزاد ہوگا (نہ کہ مکاتبت کی بنا پر) اور جب غلام شرط کے باعث آزاد ہوگیا تو مولیٰ اس کی قیمت کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ یہ آزادی مکاتبت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کی بنا پر ہے۔ یہ صورت ایسے ہی جیسے مولیٰ نے غلام سے کہا ہو "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے"، چنانچہ جب وہ اس میں داخل ہوگا تو آزاد ہوجائے گا۔

۲۔ **مال متقوم ہو:** بدل کتابت کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ بدل کتابت مال ہونے کے ساتھ متقوم (قیمتی مال) بھی ہو اور یہ شرط (مال کا متقوم ہونا) عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرط بھی ہے چنانچہ مسلمان آقا کی مسلمان غلام یا ذمی غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح نہیں اور نہ ہی ذمی آقا کی مسلمان غلام کیساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح ہے کیونکہ شراب اگرچہ مسلمانوں کے حق میں مال تو ہے مگر متقوم نہیں۔ ایسی صورت میں مکاتبت منعقد تو ہوجائے گی لیکن ایک فساد (خرابی)، پر منعقد ہوگی۔ پھر غلام نے اگر شراب کی ادائیگی کردی تو آزاد تو ہوجائے گا لیکن اس پر اپنی جان کی قیمت دینا لازم ہوگا کیونکہ یہ فاسد مکاتبت کا حکم ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ مکاتبت کے حکم میں بیان کریں گے۔ البتہ ذمی کی کافر غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے نزدیک اسی طرح متقوم (قیمتی) ہیں جس طرح ہمارے نزدیک سرکہ اور بکری وغیرہ قیمتی چیزیں ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی ذمی آدمی اپنے کافر غلام کو شراب کے بدلے مکاتب بنائے۔ بعد ازاں ان میں سے کوئی ایک دائرہ اسلام میں داخل ہوجائے تو عقد مکاتبت قائم رہے گا اور غلام پر شراب کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ ان کے حق میں شراب کے مال متقوم ہونے کی وجہ سے مکاتبت صحیح واقع ہوئی تھی۔ البتہ جب ایک نے اسلام قبول کرلیا تو اب مسلمان ہونے کی وجہ سے بعینہ شراب کا دینا یا لینا مشکل ہوگیا کیونکہ

مسلمان کو اس چیز سے منع کیا گیا ہے لہٰذا شراب کی قیمت واجب ہوگی۔ اور مسلمان ہونے کے باعث یہ عقد نہیں ٹوٹے گا بخلاف اس صورت کے جس میں ایک ذمی دوسرے ذمی سے شراب کے عوض کوئی شے خریدے۔ پھر ثمن (شراب) وصول کرنے سے پہلے پہلے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو عقد بیع ٹوٹ جاتا ہے لیکن یہاں (زیر بحث مسئلے میں) مکاتبت نہیں ٹوٹتی کیونکہ عقد کتابت کی بنیاد غلاموں کی رعایت کرتے ہوئے انہیں شرف آزادی تک پہنچانے کی خاطر نرمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے لہٰذا یہ عقد بعینہ معاوضہ کے لینے یا دینے میں اشکال کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معاوضہ کے متبادل (قیمت) کو لے کر اس عقد کو پورا کیا جائے گا اس کے برعکس بیع (خرید و فروخت) کی بنیاد قیمتوں میں کمی اور تنگی پر ہے۔ بیع کے معاملہ وہ سہولت اور آسانی نہیں دی جا سکتی جو مکاتبت کے معاملے میں ہے۔ لہٰذا بیع میں اگر معین معاوضے کا دینا مشکل ہو گا تو یہ معاملہ ہی فسخ ہو جائے گا اور جب معاملہ ہی ختم ہو گیا تو اس معین معاوضہ کی قیمت دینے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ قسم اور مقدار معلوم ہو: بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے تیسری شرط یہ ہے کہ اس بدل کی قسم بھی معلوم ہو اور مقدار بھی۔ البتہ اس کی صفت (QUALITY) کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔ یہ شرط انعقادِ کتابت کی شرط بھی ہے۔ چنانچہ بدل کتابت کی مقدار اگر مجہول ہو یا اس کی قسم (نوع) مجہول ہو تو عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا اور اگر بدل کتابت کی قسم اور مقدار تو معلوم ہو لیکن صفت مجہول ہو تو مکاتبت صحیح ہوگی۔ اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ بدل کتابت کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) اگر فحش ہو (حد سے بڑھ جائے) تو وہ مکاتبت کے جائز ہونے کو روک دیتی ہے ورنہ نہیں اور قسم و مقدار کی جہالت، جہالت فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) ہے جب کہ صفت کی جہالت، فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) نہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں مطلق ایک خادمہ (جس کی کوئی صفت بیان نہیں فرمائی) کے عوض مکاتبت کو جائز قرار دیا تو یہ ایسی مکاتبت کے جواز پر صحابہ کا اجماع ہوا اور جواز مکاتبت پر یہ اجماع اس بات پر اجماع ہے کہ کتابت میں اس قسم کی جہالت (صفت کی جہالت) کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مسائل: اس اصولی قاعدہ کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ مولیٰ نے جب اپنے غلام کو مطلق (غیر مقید) کپڑے یا مطلق جانور یا مطلق چوپائے یا مطلق گھر (جس کی کوئی صفت بیان نہ کی جائے) کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد ہی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ غلام نے اگر ادائیگی کر دی تو بھی آزاد نہ ہوگا کہ کپڑے، حیوان اور گھر کی قسم مجہول ہے کیونکہ ہر جنس کی قسموں اور افراد میں اختلاف ہے اور اختلاف بھی فحش (حد سے متجاوز) قسم کا۔ اسی طرح گھر (مکانات) بھی مختلف جنسوں کے قائم مقام ہیں اس لیے کہ عموماً دو گھروں کے درمیان ہیئت، وضع قطع اور محل وقوع کے اختلافات کے باعث قیمت میں بہت زیادہ تفاوت (فرق) ہوتا ہے۔ اس لیے یہ جہالت ان چیزوں کے معین بدل بننے میں مانع ہے۔ ان چیزوں کے عوض میں غلام کو نہ آزادی دی جا سکتی ہے نہ نکاح اور خلع کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی قتل عمد میں صلح کی جا سکتی ہے۔ تو یہ چیزیں اپنی اقسام اور اپنے افراد میں کثرت تفاوت کی وجہ سے بمنزلہ مختلف جنسوں کے ٹھہریں پس زیر بحث صورت مسئلہ گویا یوں ہو جائے گی مولیٰ نے غلام کو ایک کپڑے یا چوپائے یا گھر کے عوض مکاتب بنایا اور اس نے کھانا

دے دیا۔ اور اگر اس طرح ہوا تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے وہ نفیس قسم کا کپڑا شاندار قسم کا گھر، عمدہ قسم کا جانور بدل کتابت میں ادا کرے بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ نے غلام کو ایک چیز کی قیمت پر مکاتب بنایا اور غلام نے وہ قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ دو قیمتوں کے درمیان تفاوت ان کی دو جنسوں سے ملحق نہیں ہوگا۔ لہٰذا قیمت کی جہالت عقد کتابت کو فاسد (خراب) کرنے والی تو ہے لیکن بالکل باطل کرنے والی نہیں۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو ہروی کپڑے یا ایک غلام یا ایک لونڈی یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیونکہ یہاں صرف وصف کی جہالت ہے کہ وہ چیز عمدہ قسم کی ہوگی یا ردی یا درمیانے درجے کی؛ اور یہ جہالت ان چیزوں کے بدل کتابت بننے میں مانع نہیں جیسا کہ نکاح اور خلع کے بدل بننے میں مانع نہیں۔ اور اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ اس عقد میں جس میں مال کا تبادلہ بغیر مال کے ہوتا ہو، حیوان انسان کے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتا ہے لہٰذا حیوان کو معاوضہ قرار دینا صحیح ہوگا اور اس سے مراد درمیانے درجے کا جانور ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ، دیت (خون بہا) اور نکاح میں درمیانے درجے کا جانور لیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک خادم کے بدلے میں غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی اور مطلق خادم کا اطلاق اوسط درجے کے غلام پر ہوگا۔ اگر غلام اس موقعہ یا اس قسم کے دوسرے مواقع پر درمیانے درجے کی شئے کی قیمت لایا تو مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ نکاح اور خلع وغیرہ کے معاملات میں مرد یا عورت کو مجبور کیا جاتا ہے۔

○ اگر موتی یا یاقوت کے عوض غلام کو مکاتب بنایا تو یہ عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا کیونکہ اس بدل میں جہالت فحش (حد سے بڑھی ہوئی) ہے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو گندم کی بوری یا اس قسم کی کسی دوسری مکیلی (ناپی جانے والی) یا موزونی (وزن کی جا سکنے والی) چیز پر مکاتب بنایا اور اس چیز کی صفت (ادنیٰ، اعلیٰ ہونا وغیرہ) بیان نہ کی تو یہ مکاتبت جائز ہوگی اور غلام پر اس جنس کی درمیانی قسم واجب ہوگی کیونکہ مکیلی اور موزونی چیز مال کے بدلے مال والے معاملے میں اس وقت ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہے جب اس کی صفت بیان کی جائے لیکن مال کے بدلے بغیر مال والے معاملات میں اس کی صفت نہ بھی بیان کی جائے تو بھی ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ نکاح، خلع، قتل عمد کی صلح (دیت)، اور مال کے عوض آزادی میں مکیلی اور موزونی چیز ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور مکاتبت ایسا معاملہ ہے جس میں مال کے بدلے مال نہیں ہوتا لہٰذا یہ معاملہ مکیلی یا موزونی چیز کے عوض جائز ہوگا اور مکاتب پر درمیانے درجے کی چیز لازم ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو اپنے حکم (فیصلہ) کے عوض مکاتب بنایا (یعنی میں تمہیں جو بھی حکم دوں گا اسے پورا کرے گا تو آزاد ہوگا) یا غلام کے اپنے حکم کے عوض مکاتب بنایا (یعنی جو کچھ بھی وہ بدلے میں دے دے گا آزاد ہوگا)، تو یہ عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا کیونکہ یہاں شئے کی قسم اور مقدار کی جہالت سے بھی زیادہ جہالت ہے کیونکہ وہاں کم از کم ایک مسمی (معین شئے) تو تھی لیکن یہاں تو سرے سے کوئی مسمی ہی نہیں لہٰذا یہاں

جہالت اس سے بھی زیادہ ہوئی۔ چنانچہ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مولیٰ غلام پر زمین بھر سونا ادا کرنے کا حکم کر دے تو کیا غلام پر اتنا سونا لازم ہوگا؟ یا غلام یہ فیصلہ کرے کہ بدل کتابت میں وہ صرف ایک پیسہ دے گا تو کیا وہ آزاد ہو جائے گا؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ عقد منعقد ہی نہ ہوگا اور نہ وہ ایسے حکم کے باعث آزاد ہوگا۔

○ غلام کو اگر اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ فصل کے آنے تک یا فصل کی گہائی تک یا فصل کی کٹائی تک ایک ہزار درہم ادا کرے گا یا اس قسم کی کوئی اور مدت مقررہ کی تو یہ عقد کتابت "استحسان" کی رو سے جائز اور قیاس کی رو سے ناجائز ہوگا کیونکہ مدت مجہول ہے اور مدت کی جہالت چونکہ عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے لہٰذا وہ عقد مکاتبت کو بھی باطل کر دے گی۔ استحسان کی رو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جہالت عقد کتابت کے صلب (اصل) میں داخل نہیں کیونکہ جہالت بدل کتابت میں نہیں بلکہ ایک اضافی چیز میں ہے پھر یہ کہ وہ حد سے بڑھی ہوئی بھی نہیں لہٰذا یہ جہالت جہالت وصف کی طرح مکاتبت کے فساد کو لازم نہیں کرے گی۔ بخلاف عقد بیع کے، کہ وہاں مدت کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ بیع میں بھی مدت کی جہالت کا عقد کو فاسد کرنا نفس جہالت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ عموماً یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث بنتی ہے لیکن مکاتبت میں اتنی جہالت سے کم ہی جھگڑا ہوتا ہے کیونکہ مکاتبت کی بنیاد نرمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے بخلاف بیع کے، کہ اس کی بنیاد تنگی پر رکھی گئی ہے لہٰذا وہاں یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جا سکتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ان اوقات (فصل کی کٹائی وغیرہ) تک ضمانت اٹھانا تو جائز ہے لیکن بیع کے معاملہ میں ان اوقات تک قیمت ادا کرنے کی مدت مقرر کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر مکاتبت میں بدل کتابت کی ادائیگی کی مدت بارش آنے یا ہوا چلنے تک مقرر کی تو مکاتبت ٹھیک نہیں ہوگی کیونکہ بارش یا ہوا کا کوئی وقت معلوم نہیں لہٰذا جہالت فاحشہ ہوئی۔

○ اگر غلام کو فصل آنے تک بدل کتابت ادا کر دینے کی شرط پر مکاتب کیا پھر بوجوہ فصل کا آنا مؤخر ہو گیا تو فصل آنے کی مدت وہی شمار ہوگی جس میں عام طور پر فصل آیا کرتی ہے کیونکہ اس مدت سے مراد عرف اور عادت میں فصل آنے کا وقت ہوتا ہے نہ کہ عین فصل کا آنا۔ اسی طرح فصل کی گہائی اور کٹائی کی مدت مقرر کرنے کی صورت میں ہے۔

○ اگر فصل کی قیمت پر غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت فاسد ہوگی کیونکہ فصل کی قیمت عموماً مختلف ہوتی رہتی ہے تو بدل کتابت کی مقدار مجہول ہوئی اور جہالت بھی جہالت شدیدہ۔ اسی وجہ سے فصل کی قیمت کو عقد نکاح میں بدل بنانا صحیح نہیں اس لیے مکاتبت میں فصل کی قیمت کو بدل بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں کیونکہ نکاح تو بدل کی تعیین کے بغیر بھی جائز ہوتا ہے جب کہ مکاتبت بدل کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب قیمت کو بدل بنانا وہاں (نکاح میں) صحیح نہیں تو یہاں (مکاتبت میں) بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قیمت کی جہالت جب فاسد عقد کی موجب ہے تو اس کو بدل مقرر کرنا گویا فساد کی بنیاد رکھنا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا جائے کیونکہ غلام کی جہالت دراصل وصف کی جہالت ہے کہ وہ عمدہ ہوگا یا ردی ہوگا یا درمیانی قسم کا ہوگا۔ پھر

جب مطلق غلام بدل ہوگا تو اس سے درمیانے درجے کا غلام مراد لیا جائے گا اور درمیانے درجے کا غلام لوگوں کو معلوم ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے درمیانے کی قیمت چالیس دینار مقرر کی تھی۔ باقی رہا فقطل کی قیمت کے عوض مکاتبت کا معاملہ تو وہ عام لوگوں کے نزدیک معلوم بدل کے عوض مکاتبت ہے ہی نہیں جب کہ مطلق قیمت کو بدل بنایا جائے۔ تو مطلق قیمت کے عوض مکاتبت ایسے ہی ہوگئی جیسے مطلق ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض مکاتبت کی جائے اور اس ایک ہزار یا دو ہزار کی کوئی تعیین نہ کی جائے ۔ اس کے باوجود غلام نے اگر قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد فاسد کا بھی ایک حکم (اثر) ہے جیسا کہ بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ ہو جائے تو بیع میں ملک ثابت ہو جاتی ہے یا نکاح فاسد میں بیوی کے ساتھ مباشرت کر لی جائے تو طلاق کی صورت میں بیوی پر عدت اور خاوند پر مہر لازم ہوتا ہے اور ساتھ ہی بچے کا نسب بھی ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح مکاتبت کے فاسد ہونے کے باوجود اس کا حکم (آزادی) ثابت ہو جائے گا۔

○ مولیٰ نے اگر غلام سے کہا "میں نے تجھے دراہم کے بدلے مکاتب بنایا" اور دراہم کی کوئی تعیین نہ کی تو یہ مکاتبت باطل ہوگی اور اگر غلام نے تین دراہم بھی ادا کر دیے (کہ دراہم کا لفظ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے)، تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ بدل کتابت میں شدید جہالت ہے اور دراہم کا کوئی معروف درمیانہ درجہ بھی نہیں کہ اس درمیانے درجے کو بدل قرار دے دیا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں بغیر تعیین کے آقا غلام سے کہے "میں نے تجھے دراہم کے عوض آزاد کیا" اور غلام اس صورت کے کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس پر اپنی ذات کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہاں عتق (آزادی) کا واقع ہونا دراصل قبول کے سبب ہے۔ اب وہاں چونکہ جہالت شدیدہ ہے اس لیے اسے بدل میں اپنی قیمت دینا لازم ہوگا۔

○ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ مولیٰ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا تو یہ مکاتبت استحسان کی رو سے تو جائز ہوگی لیکن قیاس کی رو سے ناجائز قیاس میں ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدمت میں جہالت ہے کیونکہ خدمت مختلف قسم کی ہوتی ہے اور یہاں یہ معلوم نہیں کہ وہ کس چیز میں خدمت لے گا۔ آیا گھر میں قیام کی حالت میں خدمت لے گا یا سفر میں؟۔ اور یہ پکی بات ہے کہ بدل کی جہالت (واضح نہ ہونا) کتابت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ استحسان کی رو سے اس مکاتبت کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مطلق خدمت پر غلام کو مکاتب بنایا جائے گا تو اس خدمت سے مراد وہی خدمت ہوگی جو عرف اور عادت میں غلام سے لی جاتی ہے نیز اس میں یہ امر بھی ملحوظ رکھا جائے گا کہ مولیٰ کو کس قسم کی خدمت کی ضرورت ہے اور غلام کس قسم کی خدمت کے قابل ہے۔ تو یہ مطلق خدمت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے تعین کر دیا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مطلق خدمت کے عوض آدمی کو اجرت پر رکھا جا سکتا ہے۔ جب مطلق خدمت کے عوض اجارہ جائز ہوا تو مکاتبت بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی کیونکہ مکاتبت اجارہ سے زیادہ جہالت کو قبول کرنے والی ہے۔

⑤ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ کسی آدمی کی ایک ماہ تک خدمت بجالائے گا تو قیاس کی روسے یہ مکاتبت جائز ہے کتاب الاصل میں امام محمد نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور وہاں قیاس کے لفظ سے امام محمد نے اصل (اصطلاحی) قیاس مراد نہیں لیا کیونکہ اصل (اصطلاحی) قیاس میں تو یہ مکاتبت، جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، ناجائز ہے بلکہ وہاں انکی مراد اس استحسان پر قیاس ہے جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور استحسان پر قیاس کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے جب استحسان کا حکم عقلی طور پر سمجھا جاتا ہو۔ جیسا کہ بھول کر کھانا پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے قیاس پر بھول کر میاں بیوی کے جماع کرنے کو قیاس کر لیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ آدمی اجیر سے خود خدمت کرائے یا کسی دوسرے آدمی کی خدمت کرائے۔

⑥ اسی طرح غلام کو اگر کنواں کھودنے کی شرط پر مکاتب بنایا جسکی لمبائی، گہرائی اور جگہ بتا دی گئی یا مکان تعمیر کرکے دینے کی شرط پر مکاتب بنایا جس کا بلڈنگ میٹیریل اسے دکھا دیا گیا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیونکہ معلوم بدل پر کتابت ہوئی۔ چنانچہ اس بدل (کنواں کھودنے یا مکان تعمیر کرنے) پر جب عقد اجارہ جائز ہے تو عقد کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

⑦ اگر غلام کو صرف اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ مولیٰ کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مدت بیان نہ کی تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ بدل مجہول (نامعلوم) ہے۔

۴۔ **بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو:**

بدل کتابت کی متعلقہ چوتھی شرط یہ ہے کہ بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو اور یہ شرط انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے کسی ایسی عین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو مولیٰ کے مال میں سے ہے تو مکاتبت جائز نہ ہوگی کیونکہ درحقیقت یہ مکاتبت بغیر بدل کے ہے لہٰذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ کوئی آدمی اپنے گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ اس غلام کے عوض فروخت کرے جو اس کا اپنا غلام ہے۔ تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ حقیقت میں یہ بغیر ثمن کے بیع ہوگی۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اسی طرح غلام کو اگر اس کمائی کے عوض مکاتب بنایا جو مکاتبت کے وقت غلام کے ہاتھ میں تھی تو مکاتبت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ مولیٰ ہی کا مال ہے لہٰذا یہ مولیٰ کے اپنے مال کے عوض مکاتبت ہوگی جو ناجائز ہے۔

بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہونے کا بیان

اب رہا یہ مسئلہ کہ آیا بدل کتابت کا غلام کے ذمہ قرض ہونا کتابت کے جائز ہونے کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر مولیٰ غلام کو کسی معین چیز مثلاً غلام یا کپڑا یا گھر یا اس قسم کی کسی اور چیز کے عوض مکاتب بنائے جسے متعین کیا جاسکتا ہو اور وہ عین چیز نہ تو مولیٰ کی عین چیزوں میں سے ہو اور نہ وہ بوقت کتابت غلام کی کمائی ہو بلکہ وہ کسی اجنبی آدمی کی ملکیت ہو جو معین ہو اور جس کی طرف اشارہ بھی کیا جاسکتا ہو تو یہ مکاتبت جائز ہوگی یا نہیں؟۔ اس سلسلے میں مبسوط کی کتاب المکاتب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی ایسے معین غلام کے عوض مکاتب بنائے جو کسی دوسرے کا مملوک ہو تو یہ عقد کتابت جائز نہ ہوگا اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اس کے برعکس کتاب الشرب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی

دوسرے کی مملوک زمین کے عوض مکاتب بنائے تو یہ عقد مکاتبت جائز ہے۔ اور وہاں بھی کوئی اختلاف مذکور نہیں لیکن ابن سماعہ نے اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز، امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے اگر اس نے اجازت دی تو جائز ورنہ ناجائز ہوگی۔ گویا کتاب المکاتب کی روایت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عقد کتابت مطلقاً ناجائز ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے اور کتاب الشرب کی روایت اس عقد کے مطلقاً جائز ہونے کی مقتضی ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے۔ یہاں امام محمد کے قول کے متعلق یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ شاید یہ قول اوپر والی دونوں مبہم روایتوں کی تفسیر ہو۔ چنانچہ کتاب المکاتب کی روایت کو اجنبی کی طرف سے اجازت نہ دینے کی حالت پر محمول کیا جائے گا اور کتاب الشرب کی روایت کو اجنبی کی اجازت پر محمول کیا جائے گا:

کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق اس عقد کتابت کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی نے غلام کو اس مال پر مکاتب بنایا ہے جو اس کی ملک میں نہیں ہے یعنی غیر آدمی کے مملوکہ غلام کے عوض عقد مکاتبت کیا ہے لہذا یہ عقد ناجائز ہوگا۔ اور کتاب الاصل میں امام محمد نے ناجائز ہونے کی یہی علت بتائی ہے اور اس علت کی تفصیل یہ ہے کہ مکاتبت ایک ایسا عقد ہے جو مال کمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور غلام اس عین چیز کو لامحالہ کمانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ ہوسکتا ہے غلام (جسے بدل کتابت کے طور پر مقرر کیا گیا ہے) کا مالک، اسے بیچے یا نہ بیچے لہذا عقد کتابت کا وہ مقصود حاصل نہ ہوگا جس کے لیے اس کی وضع کی گئی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس مکاتبت کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیں تو بھی صحیح ہونے کے باوجود فاسد ہوگی کیونکہ مولی نے جب اپنے غلام کو ایسے غلام کے عوض مکاتب بنایا جو دوسرے کی ملک ہے اور مالک نے جب نہ دی تو مکاتب پر اس بدل کتابت کا مولی کو سونپنا مشکل ہوگا لہذا اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے غلام کی قیمت پر مکاتبت کی اور غلام کی قیمت کے عوض مکاتبت کرنا فاسد ہے۔ اور جب یہ عقد کتابت صحیح قرار دینے کے باوجود فاسد ٹھہرتا ہے تو بنیادی طور پر ہی اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب مکاتب پر اسی عین غلام کا مولی کو دینا مشکل ہوگیا تو یا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی یا اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور یہ ہر دو صورتیں مکاتبت میں فساد کا باعث ہیں۔

کتاب الشرب کی روایت (جو امام ابویوسفؒ سے بھی مروی ہے) کی رو سے اس مکاتبت کے مطلقاً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے بدلے اعتاق کے معنی میں ہے چنانچہ مولی اگر اپنے غلام کسی دوسرے آدمی کے مملوک معین غلام کے عوض آزاد کرے تو یہ اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہوتا ہے۔ اور امام محمد سے جو مروی ہے کہ یہ مکاتبت اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے وقوع کے وقت اس کا جائز کرنے والا موجود ہے چنانچہ بیع کی مانند اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مولی نے اگر کتابت میں کسی دوسرے کے مال میں سے کسی سامان یا کسی کیلی شے یا موزونی شے کو بدل کتابت ٹھہرایا تو عقد کتابت

مالک کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ یہ سب چیزیں بھی غلام کی طرح عقود (معاملات) میں معین کرنے کیساتھ متعین ہوتی ہیں۔

مسئلہ: مولی نے اگر غلام سے یہ کہا کہ میں نے تجھے فلاں ہزار (درہم یا روپیہ) کے عوض مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معاملات میں دراہم معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے چنانچہ یہ عقد غلام کے ذمہ میں اس ہزار کی مثل پر واقع ہوگا نہ کہ عین اس ہزار پر لہٰذا یہ عقد جائز ہوگا اور اگر غلام نے اس معین ہزار کے علاوہ دوسرا ہزار ادا کر دیا تو بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مکاتبت اس ہزار کے عوض واقع ہوئی ہے جو اس کے ذمہ بطور قرض واجب ہے نہ کہ عین اس ہزار پر جس کو معین کیا گیا ہے۔

بدل کتابت کے مؤجل یا غیر مؤجل ہونے کا بیان

عقد کتابت میں بدل کتابت کا تھوڑا یا زیادہ ہونا دونوں برابر ہیں کیونکہ مکاتبت کے جواز کے دلائل میں بدل کتابت کے تھوڑے یا زیادہ ہونے کا کوئی تذکرہ نہیں۔ اسی طرح احناف کے نزدیک بدل کتابت کا مؤجل (مہلت دیا گیا) یا غیر مؤجل (نہ مہلت دیا گیا) ہونا بھی برابر ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک عقد کتابت اسی وقت جائز ہے جب بدل کتابت مؤجل ہو اور یہ اختلاف بیع السلم (فروخت شدہ چیز کی قیمت پیشگی وصول کرنا اور ایک مقررہ مدت کے بعد اسے خریدار کے سپرد کرنا) میں اختلاف کے الٹ ہے ہاں احناف کے نزدیک بیع اس وقت جائز ہے جب مبیع مؤجل (مہلت یافتہ) ہو اور امام شافعی کے نزدیک مؤجل اور غیر مؤجل دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ بدل مؤجل پر تو مکاتبت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بدل غیر مؤجل کے عوض مکاتبت کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ جائز ہے جب کہ امام شافعی کا کہنا یہ ہے کہ مکاتبت اسی وقت جائز ہے جبکہ بدل کتابت ایک تو مؤجل ہو دوسرے دو یا زیادہ قسطوں میں ادا کیا جائے۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ بوقت عقد غلام بدل مولی کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے کیونکہ اس کا اپنا ذاتی کوئی مال نہیں ہوتا اور عقد کے وقت بدل کتابت کو مولی کے حوالے کرنے سے عاجز ہونا عقد کتابت کے انعقاد میں مانع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عقد کے بعد مکاتب پر اگر کوئی ناگہانی آفت آجائے جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو یہ آفت یا عاجزی عقد کتابت کو اٹھا دیتی ہے۔ لہٰذا عقد کے وقت بدل کتابت سے عاجزی جب اسے لاحق ہو گئی تو یہ عاجزی عقد کے منعقد ہونے میں بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی کیونکہ عقد کو شروع ہی سے روک دینا بعد میں اٹھانے سے بہرحال زیادہ آسان ہے۔ اسی طرح لفظ کتابت کا ماخذ بھی اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے کہی ہے کیونکہ کتابت کا لفظ کتاب سے ماخوذ (لیا گیا) ہے اور کتاب بعض اوقات اجل (مدت) کے معنی بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم (سورۃ الحجر: ۴)

اور ہم نے جو بھی بستی ہلاک کی ہے اس کے لیے ایک معین وقت کا نوشتہ تھا۔

یعنی ان کے واسطے ایک مدت مقررہ تھی جس میں نہ تقدیم ہوسکتی تھی اور نہ تاخیر۔ پھر اس عقد کا نام عقد کتابت رکھا ہی اس لیے گیا ہے کہ اس میں بدل مؤجل (مؤخر) ہوتا ہے۔ نیز کتابت کا لفظ معروف

کتاب یعنی مکتوب کے معنی میں بھی آتا ہے اس معنی کی رُو سے عقد کتابت کو عقد کتابت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بدل کتابت کو مکتوب کی مانند رجسٹر میں لکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے لکھنے کی حاجت بدل مؤجل (جس کی مدت مقرر کی جائے) کے لیے ہوتی ہے نہ کہ فی الحال بدل کے لیے۔ تو بدل کتابت میں اجل (مقررہ مدت) شرط ہے جیسا کہ بیع سلم میں جب کہ وہ تسلیم (سونپ دینے) سے ماخوذ ہو، رأس المال کا حوالے کرنا شرط ہے اور جیسا کہ بدل صرف میں جانبین سے بدل کا قبضہ کرنا شرط ہے اسی طرح بدل کتابت کا مؤجل ہونا شرط ہے۔

احناف کی اپنے مؤقف پر اولین دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا" یعنی تم ان غلاموں میں اگر کوئی بھلائی معلوم کرو تو انہیں مکاتب بناؤ۔ اس آیت کریمہ میں بدل کتابت کے مؤجل یا فی الحال ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ بدل کتابت ایک قسم کا قرض ہے جس کے ذریعے اسے ادا کرنے سے پہلے بھی بدلے میں کوئی چیز (معقود علیہ) لی جاسکتی ہے لہٰذا اس میں مدت مقرر کرنا شرط نہیں جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے کہ ان میں قدرت ہونا شرط نہیں بخلاف بدل صرف" اور "سلم" کے کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے وہ ایسی چیز ہے جو بذریعہ مال کے حاصل کی جائے گی لہٰذا اس پر قدرت ہونا شرط ہے باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عقد کے وقت غلام بدل کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس چیز کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ادائیگی بہرحال عقد کے بعد ہوتی ہے اور اس امر کا امکان ہے کہ اس میں فوری بدل کتابت ادا کرنے کی قدرت پیدا ہو جائے مثلاً یہ کہ کوئی ہبہ یا صدقہ قبول کرنے سے اس کے پاس مال آجائے اور اس طرح وہ بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس کے بعد امام شافعیؒ کے عقد کتابت کی وجہ تسمیہ کے ساتھ استدلال کا جواب یہ ہے لفظ کتابت میں کئی معانی کا احتمال (امکان) ہے چنانچہ کتب، اوجب" (اس نے واجب کیا) کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہے کتب علی نفسہ الرحمۃ "یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر رحمت کرنے کو واجب ٹھہرالیا۔ اسی طرح کتب ثابت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید ہی میں ارشاد ہے کتب فی قلوبھم الایمان "یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایمان کو ثابت کر دیا۔ علاوہ ازیں کتب فیصلہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: کتب اللہ لاغلبن انا و رسلی" یعنی اللہ تعالیٰ نے اس امر کا فیصلہ فرمالیا ہے کہ وہ اور اس کے رسل ہی غالب رہیں گے تو کتابت کے یہ وہ معانی ہیں جن میں اجل (مدت مقررہ) کا کوئی ذکر نہیں۔

مُکاتَب کا حالت غلامی میں لوٹنا

مکاتبت (متعین مال کے عوض آزادی) جب فی الحال بدل کے عوض ہو تو اس صورت میں مولیٰ کے مطالبہ پر غلام اگر ادائیگی کر دے تو فبہا ورنہ وہ دوبارہ غلامی کی حالت میں لوٹا دیا جائے گا چاہے عقد میں یہ شرط ہو یا نہ ہو یعنی مولیٰ غلام کو یہ بات کہے یا نہ کہے کہ اگر تو نے فی الحال بدل کتابت ادا نہ کیا تو تجھے غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا: یہ بات کہنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ مولیٰ نے اسے مکاتب ہی اس بدل کے عوض بنایا تھا جو فی الحال ادا کرنے کی صفت کے ساتھ موصوف تھا اور وہ فی الحال بدل کے علاوہ کسی دوسری قسم کے بدل پر راضی نہ تھا۔

اسی طرح عقد مکاتبت میں جب بدل کئی معلوم قسطوں میں ادا کیا جانا طے پائے اور غلام پہلی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واپس غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وقت تک غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ اس کے ذمہ دو متواتر قسطیں واجب الادا نہ ہوجائیں۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ہے کہ مکاتب پر جب دو متواتر قسطیں واجب الادا ہوجائیں تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ غلام کو حالت غلامی میں لوٹانے کے لیے دو متواتر قسطوں کا متواتر واجب الادا ہونا شرط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا ادائیگی سے عجز (قاصر ہونا) ثابت ہی دو قسطوں کے متواتر آنے پر ہوسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی آدمی اسے بطور قرض رقم دے دے یا کسی دوسرے ذریعہ سے اسے مال حاصل ہوجائے اور وہ ادائیگی کر دے تو جب اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا ہوگئیں تو اب اس کا ادائیگی سے عاجز ہونا ثابت ہوگیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی زیر بحث مسئلے میں دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے ایک غلام کو مکاتب بنایا مگر جب وہ پہلی ہی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوگیا تو آپ نے اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا۔ اور بظاہر یہی لگتا ہے کہ یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے علم میں ضرور آیا ہوگا لیکن کسی ایک کا اس پر انکار منقول نہیں لہٰذا یہ صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگیا دوسری بات یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتب پر یہ شرط لگائی تھی کہ اسے ہر قسط میں اتنا مال دینا ہوگا اور یہ کتابت کی شرائط میں سے ایک معتبر اور مفید شرط ہے لہٰذا جب یہ شرط نہ پائی گئی تو اسے مکاتب کو حالت غلامی میں لوٹانے کا حق حاصل ہے جیسا کہ اسے دو قسطوں کی متواتر عدم ادائیگی کے وقت لوٹانے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا حضرت علی المرتضیٰؓ کے قول سے استدلال کا جواب تو یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ مسکوت روایت سے استدلال ہے اس لیے کہ اس میں یہ بات تو ہے کہ جب اس پر دو متواتر قسطیں واجب الادا ہوجائیں گی تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا لیکن اس روایت میں یہ بات مذکور نہیں کہ جب وہ ایک قسط کو توڑے گا تو اس کا کیا حکم ہے؟ یا حضرت علی کی اس روایت کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور اس چیز کے ہم بھی قائل ہیں کہ مکاتب جب ایک قسط ادا نہ کرسکے تو مولیٰ کے لیے مستحب یہی ہے کہ وہ اس کی رعایت کرتے ہوئے اسے حالت غلامی میں اس وقت تک نہ لوٹائے جب تک کہ اس پر متواتر دو قسمیں واجب الادا نہ ہوجائیں۔

پھر غلام اگر امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق دو قسطیں یا طرفین کی اصل کے مطابق ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی مال موجود ہے یا غائب مال ہے اگر اس کے آنے کی امید ہے مثلاً یہ کہ وہ (مکاتب) کہے فلاں آدمی کے ذمہ میرا کچھ مال ہے یا فلاں قافلہ میں میرا مال آرہا ہے تو قاضی عدالت اس سلسلے میں از راہ استحسان دو تین دن ڈگری کرنے میں انتظار کرے گا کیونکہ اتنی تاخیر میں ایک تو مولیٰ کا کوئی خاص نقصان نہیں دوسرے یہ کہ اس میں ہر دو فریق کے اپنے اپنے حق کو پالینے کی امید ہے۔ اور یہ تاخیر بھی قاضی اسوقت کرنے کا روادار ہے جب اسے مال کی وصولی کی امید ہو ورنہ نہیں۔

بدل کتابت میں باہمی اختلاف کی صورت اگر مولیٰ اور مکاتب کے درمیان بدل کتابت کی مقدار یا اس کی جنس میں اختلاف ہوجائے مثلاً مولیٰ غلام

سے یہ کہے کہ میں نے تجھے دو ہزار دیناروں کے عوض مکاتب بنایا اور غلام کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار یا درہموں کے عوض مکاتب بنایا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق مکاتب کی بات مانی جائے گی چاہے وہ بدل کتابت میں سے کچھ ادا کر چکا ہو یا نہ ادا کر چکا ہو۔ اس سلسلے میں امام صاحب کا پہلے خیال یہ تھا کہ دونوں سے قسم لی جائے اور عقد بیع کی طرح اس عقد کتابت کو فسخ کر دیا جائے کیونکہ مکاتبت میں بھی تبادلہ کا مفہوم ہے مگر بعد ازاں انہوں نے اس خیال سے رجوع فرمالیا اور کہا اس اختلاف کے وقت مکاتب کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مکاتب وہ آدمی ہے جس کے ذمہ ایک واجب (قرض) ہے اور جب واجب چیز کی مقدار میں اختلاف ہو جائے یا واجب چیز کی جنس میں اختلاف رونما ہو جائے تو اس وقت شریعت میں اس آدمی کا قول مانا جاتا ہے جس کے ذمہ واجب (قرض) چیز ہو جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے دوسرے یہ کر دونوں سے قسم اٹھوانے میں قیاس مانع ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں بیان کریں گے مگر بیع کے معاملے میں بخلاف قیاس ایک تو فریقین سے قسم لینے کا شرعی حکم وارد ہوا ہے دوسرے یہ (بیع) مطلق تبادلہ ہے مال کا مال سے۔ اور کتابت کا معاملہ اس کے برعکس ہے لہٰذا یہ بیع کے معنیٰ میں نہ ہوئی اور جب بیع کے معنی میں نہ ہوئی تو اس پر قیاس بھی نہیں کیا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

نفس رکن کی متعلقہ شرائط

عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے نفس رکن کی متعلقہ شرط یہ ہے کہ وہ (نفس رکن) فاسد شرط سے خالی ہو اور فاسد شرط وہ ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف اور عقد کی صُلب (اصل) میں داخل ہو۔ اگر شرط عقد کے مقتضیٰ کے خلاف نہ ہو تو وہ شرط اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور اگر شرط عقد کے مقتضیٰ کے تو خلاف ہو لیکن عقد کی صلب میں داخل نہ ہو تو وہ شرط تو باطل ہو جاتی ہے لیکن عقد صحیح ہونے کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ عقد کتابت معقود علیہ یعنی غلام کی جہت سے بمنزلہ اعتاق (آزاد کرنے) کے ہے کہ کتابت میں غلام کے بندھن کو کھول دیا جاتا ہے اور اعتاق ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں اور بدل (مولیٰ) کی جہت سے یہ عقد بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ مولیٰ کتابت میں ایسا عقد کرتا ہے جو غلام سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا باعث ہوتا ہے تو اس اعتبار سے یہ عقد بیع کی مانند ہوا اور بیع ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد شرطیں فاسد کر دیتی ہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں شرط فاسد سے منع فرمایا ہے لہٰذا عقد کی صلب میں داخل فاسد شرائط کو شرائط بیع کی مانند فاسد سمجھا جائے گا اور وہ اس میں اپنا عمل کریں گی یعنی اس عقد کو فاسد کر دیں گی اور جو فاسد شرائط عقد کی صلب میں داخل نہیں انہیں اعتاق کی فاسد شرائط کی مانند تصور کیا جائے گا اور وہ اس میں مؤثر نہیں ہوں گی یعنی اس عقد کو فاسد نہیں کریں گی۔ اور اس طرح امکانی حد تک عقد کتابت کے دونوں معانی پر عمل ہو جائے گا۔

مسائل: اس اصولی بحث کی بنیاد پر درج ذیل کئی مسائل کا حکم معلوم کر لیا جائے گا۔

۱۔ جب مولی اپنی باندی کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے اور ساتھ ہی یہ بھی شرط لگائے کہ جب تک وہ حالت مکاتبت میں رہے گی وہ اس کے ساتھ وطی (عمل زوجیت) کرتا رہے گا یا ایک مرتبہ وطی کرنے کی شرط لگائے تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ وطی کی شرط لگانا فاسد ہے اس لیے کہ یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہے کیونکہ ایک تو عقد کتابت وطی کی حرمت کو لازم کر دیتا ہے دوسرے یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل ہے کیونکہ یہ بدل میں داخل ہے اور اس شرط کا بدل میں داخل ہونا یوں ہے کہ مولی نے بدل کتابت ایک ہزار درہم اور باندی کی وطی کو بنایا ہے لہٰذا یہ عقد کتابت فاسد ہوگا۔

۲۔ مولی اگر غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا یا وہ سفر نہیں کرے گا تو یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی غلامی کی بندھن اور رکاوٹ کو دور کر دیا جائے اور وہ جس شہر یا جس جگہ جانا چاہے چلا جائے تو یہ شرط تو فاسد ہوئی لیکن اس شرط سے عقد کتابت فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں اور اس قسم کی شرائط عقد کو فاسد نہیں کرتیں جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔

پھر پہلے مسئلے میں باندی اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دے تو عام علماء کے نزدیک آزاد ہو جائے گی لیکن بشر بن غیاث نے کہا کہ آزاد نہیں ہوگی۔ بشر بن غیاث کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے دو چیزوں یعنی ہزار درہم اور اس کے ساتھ وطی کو عتق کی شرط بنایا تھا اور جو چیز دو شرطوں کے ساتھ لٹکی ہوئی ہو وہ ایک شرط کے پائے جانے پر نازل نہیں ہوتی جیسا کہ باندی کو اگر ایک ہزار درہم اور ایک رطل (۴۰ تولہ کا ایک وزن ہے) شراب کے عوض مکاتب بنایا جائے اور وہ ایک چیز کی ادائیگی کرے تو آزاد نہیں ہوتی۔ عام علماء کی دلیل یہ ہے کہ وطی چونکہ مکاتبت میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہٰذا عتق اس کے ساتھ معلق ہی نہیں ہوگا اور اس (وطی) کے ذکر کو یوں سمجھا جائیگا کہ گویا اس کا ذکر ہوا ہی نہیں۔ بخلاف شراب کے کہ وہ مکاتبت میں عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک قسم کا مال ہے جس کا مولی کو مالک بنایا جا سکتا ہے لہٰذا اس کے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اور عتق اس کی ادائیگی کے ساتھ معلق ہوگا۔ پھر یہ زیر بحث باندی جب ایک ہزار درہم کی ادائیگی کر چکے گی اور آزاد ہو جائے گی تو اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہی ہوئی تو اس پر مولی کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور نہ مولی پر باندی کے لیے کوئی شے لازم ہوگی کیونکہ وہ باندی قیمت میں مضمون ہے یعنی اسے اپنی قیمت بطور تاوان ادا کرنا ہوگی اسلئے کہ وہ فاسد عقد کے حکم سے مقبوض ہے اور جو چیز فاسد عقد سے مقبوض ہو وہ مضمون ہوتی ہے یعنی اسکا تاوان ادا کیا جاتا ہے کیونکہ عاقد پر معقود علیہ چیز کا لوٹانا ضروری ہوتا ہے لیکن وہ اس کے لوٹانے سے چونکہ عاجز ہوتا ہے لہٰذا اس چیز کی قیمت کو لوٹایا جاتا ہے کہ قیمت عین چیز کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے کہ عقد فاسد کی وجہ سے باندی پر اپنے نفس کا لوٹانا واجب تھا مگر اب چونکہ اس کے نفس میں عتق نافذ ہو چکا ہے اس لیے اسے لوٹانے سے معذور ہے لہٰذا وہ اپنے نفس کی قیمت لوٹائے

گی اور اس کی اپنی قیمت چونکہ ہزار درہم ہے اور وہ پورے کا پورا مولیٰ کو پہنچ چکا ہے لہٰذا اس کے بعد مولیٰ یا باندی کسی کے لیے دوسرے پر کوئی حق نہ ہوگا جیسا کہ کوئی آدمی اگر اپنے غلام کو ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض فروخت کرے پھر بائع ایک ہزار درہم وصول کر کے غلام مشتری (خریدار) کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو کوئی ایک دوسرے سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ مشتری پر بائع کا جو حق تھا، وہ بائع وصول کر چکا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اگر باندی کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو تو ہزار سے اوپر والی رقم کے لئے مولیٰ باندی کی طرف رجوع کرے گا کیوں کہ وہ اپنی تمام قیمت میں مضمون ہے اور اس نے اپنی تمام قیمت ادا نہیں کی۔ اس کی صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے ایک آدمی اپنے غلام کو کسی ذمی کے ہاتھ ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض بیچ دے پھر وہ ایک ہزار درہم کی وصولی پر غلام ذمی کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور اس غلام کی قیمت ہزار درہم سے زیادہ ہو تو وہ ہزار سے زائد رقم کو مشتری سے لے سکتا ہے جس کو وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت مسئلہ ہے اور اگر مکاتبہ باندی کی قیمت ہزار سے کم ہو اور اس نے پر ایک ہزار ادا کیا ہو اور آزاد ہوئی ہو تو کیا وہ اپنی قیمت سے زائد رقم کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کر سکتی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کا خیال یہ ہے کہ وہ مطالبہ نہیں کر سکتی جب کہ امام زفر کے نزدیک مطالبہ اور رجوع کر سکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے باندی سے اس رقم سے زیادہ رقم وصول کی ہے جو باندی کے ذمہ تھی۔ اور بغیر حق کے زائد وصول کی گئی رقم کو لے لیا جاتا ہے لہٰذا زائد رقم کا لوٹانا واجب ہے جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے جب کہ مشتری مبیع (فروخت شدہ چیز) کو ہلاک کر دے تو اس صورت میں مبیع کی قیمت اگر مقررہ ثمن (بیع شدہ چیز کے بدلہ) سے زیادہ ہو تو بائع ثمن سے زیادہ رقم کے لیے مشتری کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کی قیمت ثمن سے کم ہو تو مشتری ثمن میں اصل قیمت سے زائد رقم وصول کرنے کے لیے بائع کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی اگر زائد رقم کی وصولی کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کرے گی تو اس کا یہ رجوع کرنا عتق کو باطل کرنے کا باعث ہوگا کیونکہ اس کی آزادی بدل کتابت ادا کرنے کے عوض ہے چنانچہ بدل کتابت اگر مولیٰ کے حوالے نہ کیا جائے تو آزادی بھی مکاتب باندی کو نہیں سونپی جا سکتی۔ اب عتق چونکہ باندی کو سونپا جا چکا ہے اس لئے سمجھا جائے گا کہ بدل کتابت بھی مولیٰ کو ادا کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقد مکاتبت معاوضہ اور تعلیق پر مشتمل ہے اس لیے معاوضے کا پہلو باندی کو قیمت سے زائد رقم لینے کے لیے رجوع کا حق دیتا ہے مگر مکاتبت میں تعلیق کا پہلو اسے یہ حق نہیں دیتا۔ یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے مولیٰ باندی سے کہے "اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے" باندی نے ایک ہزار پانچ سو درہم دے دیے اور آزاد ہو گئی اب وہ مولیٰ سے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتی ـــــ خلاصہ یہ نکلا کہ زیر بحث صورت میں حق مطالبہ کے ثابت ہونے میں شک واقع ہو گیا اور یہ چیز شک سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

۳۔ مولیٰ نے اگر حاملہ باندی کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے وہ مولیٰ کا ہوگا یا کسی باندی کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اس کا ہر بچہ مولیٰ کا ہوگا تو یہ عقد مکاتبت فاسد ہے کیوں کہ مولیٰ نے ایسی شرط لگائی ہے جو اس مقصود یا نتیجہ کے مخالف ہے جس کو عقد لازم کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد کتابت کا مقصود یا نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ بچہ جسے مکاتبہ باندی جنم دے اپنی ماں کے تابع ہوتے ہوئے مکاتب ہو تو یہ شرط فاسد ہوئی پھر یہ فاسد شرط عقد کی صلب یعنی بدل میں داخل ہے جو عقد کتابت کے فساد کو لازم ٹھہراتی ہے اب اس باندی نے اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دی تو جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا آزاد ہو جائے گی۔ پھر اس کی آزادی کے بعد اس کی ذاتی قیمت اور ادا شدہ رقم کو اس قاعدے کی روشنی میں دیکھا جائے گا جسے ہم نے سطور بالا میں پہلی صورت مسئلہ کی تفصیل کے اندر بیان کیا۔

۴۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ اس (مولیٰ) کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مقدار بیان نہ کی۔ تو اس صورت میں غلام نے اگر ہزار درہم ادا کر دیا تو اس سبب کے باعث آزاد ہو جائے گا جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کی ذاتی قیمت اور مقررہ بدل (ہزار درہم) اسی قاعدہ کی روشنی میں دیکھا جائے گا جو ہم پہلی صورت مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

۵۔ مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ایک ہزار قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پھر بدل کتابت دو ہزار درہم ہوگا۔ تو یہ مکاتبت جائز نہیں کیوں کہ ممکن ہے وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز آجائے دوسرے اس بدل کتابت میں شدید جہالت کا بھی امکان ہے لہٰذا یہ عقد فاسد ہوگا اور یہ عقد اس وجہ سے بھی فاسد قرار پائے گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی سودا میں دو سودوں سے منع فرمایا ہے اور یہ زیر بحث صورت اسی طرح کی ہے۔

۶۔ اگر غلام کو ایک ہزار کے عوض اس شکل میں مکاتب بنایا کہ وہ (غلام) ایک ہزار درہم مولیٰ کے قرض خواہ کو ادا کرے تو یہ مکاتبت جائز ہے۔ اسی طرح جب غلام کو ایک ہزار کے عوض اس صورت میں مکاتب بنائے کہ غلام مولیٰ کی طرف سے ایک آدمی کو ہزار کا تاوان ادا کرے گا تو یہ مکاتبت اور تاوان دونوں جائز ہیں۔ بخلاف بیع کے۔ جب کہ آدمی اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرے اور مشتری پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ ایک ہزار فلاں آدمی کو ادا کرے یا فروخت کنندہ کی جانب سے فلاں کو تاوان ادا کرے تو یہ بیع (سودا) فاسد ہے کیوں کہ عقدِ بیع فاسد شرط سے فاسد ہو جاتا ہے اور شرطِ فاسد وہ ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہو لیکن عقد کتابت فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا جب کہ وہ فاسد شرطیں عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں جیسا کہ ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا اور سفر نہیں کرے گا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیوں کہ یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں تاوان کی شرط بیع میں تو باطل ہے لیکن کتابت میں جائز ہے کیوں کہ مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا تاوان

دنیا یا مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا اس چیز کے لئے ضامن بننا جو مولیٰ پر واجب ہو جائز ہے کیونکہ تاوان کے برابر رقم مکاتب پر بدل کتابت کے طور پر پہلے ہی واجب ہے لہٰذا وہ (مکاتب) اس تاوان میں احسان کرنے والا نہیں البتہ کسی اجنبی آدمی کی جانب سے مکاتب کا تاوان ادا کرنا اس لئے صحیح نہیں کہ اس تاوان میں وہ محض احسان کرنے والا ہوتا ہے جو اس پر واجب نہیں۔

۷۔ مولیٰ نے غلام کو اگر ایک ہزار درہم قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ ہر قسط کے ساتھ فلاں قسم کا کپڑا بھی دے گا تو یہ جائز ہے کیوں کہ جب مولیٰ نے کپڑے کی قسم بھی بتا دی تو یہ مکاتبت ایک معلوم بدل کے عوض ہوئی اور ایک ہزار درہم بمعہ کپڑے کے پورا بدل ہو گیا اور ان دونوں (ہزار اور کپڑے) میں سے ہر ایک چیز معلوم ہے چنانچہ ان دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ بھی عقد کتابت میں بطور بدل جائز ہے اسی طرح جب دونوں جمع ہوں تو بھی جائز ہے اور ہمارے ائمہ نے کہا ہے کہ اس قسم کا ذکر بیع میں بھی جائز ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ کسی آدمی سے کہے "میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر بیچا کہ تو ہزار درہم کے ساتھ ایک سو دینار بھی دے گا" تو ایک ہزار درہم اور سو دینار مل کر دونوں مقررہ ثمن بن گئے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ تو مجھے ہر قسط کے ساتھ دس درہم مزید بھی دے گا یا بدل کتابت کے ساتھ ساتھ ہزار درہم اور بھی دے گا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں کیوں کہ یہ مزید رقم بھی عقد میں بدل کے اندر ہو گئی۔

۸۔ اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض جب کہ اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہی ہو، اس شرط پر مکاتب بنائے کہ جب وہ (غلام) ایک ہزار کی ادائیگی کر چکے اور آزاد ہو چکے تو اسے ایک ہزار ادا کرنا ہوگا تو یہ مکاتبت جائز ہے اور یہ معاملہ مولیٰ کی شرط کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ غلام جب ایک ہزار کی ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے گا تو آزادی کے بعد اس پر دوسرا ہزار درہم واجب ہوگا۔ یہ صورت کتابت اس لئے جائز ہے کہ اگر دونوں ہزاروں کو اکٹھا بدل کتابت بناتا تو بھی جائز تھا اور اگر دونوں ہزاروں کو غلام پر اس کی آزادی کے بعد لازم کرتا تو بھی جائز تھا اسی طرح کُل کے ساتھ جزء کا اعتبار کرتے ہوئے کچھ بدل کو عتق سے پہلے اور کچھ کو عتق کے بعد مقرر کرنا جائز ہے۔

۹۔ اگر غلام کو ہزار درہم میں اس کی اپنی جان اور اس کے پاس موجود مال کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہے چاہے غلام کے پاس ہزار ہی درہم ہو یا زیادہ اس صورت میں مولیٰ اور غلام کے درمیان اس عقد میں سود نہیں سمجھا جائے گا امام محمد نے اسی طرح کتاب الاصل میں بیان کیا ہے لیکن اس معاملہ اور بیع کے معاملہ میں فرق ہے یعنی جب آدمی اپنے غلام کو بمعہ اس کے مال کے ہزار درہم کے عوض بیچے جبکہ اس کا مال بھی ہزار درہم ہو تو یہ بیع جائز نہیں کیونکہ ہزار تو ہزار درہم کے مقابلے میں ہو گیا اور غلام زیادتی کے طور پر باقی رہا جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں لہٰذا یہ ربا (سود) ہوا لیکن زیر بحث مسئلے میں سود ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ سود غلام اور اس کے آقا کے درمیان جاری نہیں ہوتا۔ اسی مفہوم کی طرف کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے پھر یہ کہ در حقیقت غلام کا مال وہ ہے جو اسے تجارت کے ذریعہ یا ہبہ یا صدقہ قبول کرنے کے باعث عقد کتابت کے بعد حاصل ہوتا

ہے کیوں کہ وہی مال غلام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس میں وہ مال داخل نہیں جو عقد کتابت کے وقت غلام کے ہاتھ میں ہوتا ہے کیوں کہ وہ مال غلام کا نہیں سمجھا جاتا۔ اور نہ ہی غلام کے مال میں دیت اور حق مہر کی رقم داخل ہے یہ مال بھی مولیٰ ہی کا ہوگا چاہے غلام کو عقد کتابت کے بعد حاصل ہو۔ کیوں کہ یہ مال بھی غلام کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ زیر بحث مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولیٰ ایک درہم کو غلام کے ہاتھ دو درہم کے عوض بیچے۔ ایسی بیع بالکل ناجائز ہے اور یہ زیادتی سود ہے۔ کیوں کہ امام محمد نے غلام اور اس کے آقا کے درمیان سود جاری نہ ہونے کی جو بات کہی ہے وہ اس معاملے میں ہے جو مطلق معاوضہ نہ ہو اور کتابت میں اگرچہ معاوضہ کا مفہوم تو ہے لیکن یہ مطلق معاوضہ نہیں اور سود کا جاری ہونا مطلق معاوضہ کے معاملات میں ہے۔ چنانچہ ایک درہم بعوض دو درہم بیچنا ناجائز ہے اور ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مطلق معاوضہ ہے دوسرے مولیٰ مکاتب کی کمائی میں بالکل اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ پس کتابت اور بیع کی معاملے میں یہی فرق ہے اور اگر زیر بحث مسئلے میں کسی چیز کے بارے میں آقا اور غلام کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ نتیجتاً مولیٰ کہے کہ یہ چیز عقد مکاتبت سے پہلے کی ہے اور غلام کہے کہ بعد کی ہے تو مکاتب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ وہ چیز اس کے ہاتھ میں ہے اور ظاہری حالت اس کی گواہ ہے لہٰذا اسی کی بات مانی جائے گی۔

١٠۔ اگر غلام نے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو مجھے ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنا کہ میں وہ ہزار فلاں آدمی کو دوں گا اور مولیٰ نے اس شرط پر مکاتب بنا دیا تو یہ کتابت جائز ہے کیوں کہ یہ فاسد شرط ہے اور فاسد شرطیں عقد کتابت کو باطل نہیں کرتیں جب وہ عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں۔

١١۔ مولیٰ نے اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ مولیٰ کو یا اس شرط پر کہ غلام کو ایک دن یا دو دن یا تین دن تک عقد کتابت کو مستقل کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا تو یہ کتابت جائز ہے کیونکہ جواز کتابت کے دلائل میں اختیار یا عدم اختیار کی کوئی تفصیل نہیں۔ علاوہ ازیں بعض اوقات عقد مکاتبت میں اختیار کی شرط کی ضرورت اسی طرح ہوتی ہے جس طرح عقد بیع میں ہوتی ہے۔ اور وہ ہے غور و فکر کرنے کی ضرورت۔ نیز کتابت ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہے اور اس عقد میں مجلس کے اندر طرفین کی طرف سے قبضہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا جائز ہے کہ اس عقد میں خیار کی شرط کو روا رکھا جائے جیسا کہ بیع میں روا ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عقد بیع میں اختیار کی شرط کا جائز ہونا قاعدہ استحسان کی رو سے ہے لہٰذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا ٹھیک نہیں۔ تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے سطور بالا میں بیان کر دیا ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک استحسان پر قیاس کرنا ایک شرط کے ساتھ جائز ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ استحسان کے مقام میں کسی چیز کا حکم عقلی طور پر سمجھ میں آتا ہو اور اسی قسم کا مفہوم یا علت قیاس کے مقام میں بھی پائی جاتی ہو چنانچہ یہ چیز جیسا کہ ہم نے عرض کیا کتابت میں موجود ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن سے زائد کی شرط خیار جائز نہیں۔ پھر مولیٰ یا غلام نے اگر تین دن میں اس اختیار کو باطل کر دیا تو جائز ہے جیسا کہ عقد بیع میں باطل کرنا جائز ہوتا ہے اور اگر شرط اختیار کو باطل نہ کیا حتیٰ کہ

تین دن گزر گئے تو عقد کتابت فاسد ہو جائے گا جیسا کہ عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط اختیار کی مدت جب معلوم ہو تو جائز ہے چاہے تھوڑی ہو یا زیادہ جیسا کہ بیع میں تھوڑی یا زیادہ مدت جائز ہے۔

فصل (۴)

مکاتب کے دائرۂ تصرّف کا بیان

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے کیونکہ اب وہ ماذون فی التجارۃ (وہ غلام جسے تجارتی معاملات کرنے کی اجازت ہو) ہو گیا اور خرید و فروخت تجارت کے قبیل سے ہے نیز اسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو کم یا زیادہ ثمن کے عوض یا کسی بھی جنس کے عوض یا نقد یا ادھار پر بیچے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ کسی شے کو صرف اسی چیز کے بدلے بیچ سکتا ہے جس کی مثل لوگ بدلہ دیا کرتے ہوں یا درہم، دینار اور نقد رقم کے عوض بیچ سکتا لیکن مطلق بیع کے وکیل کی مانند ادھار پر نہیں بیچ سکتا۔ دراصل یہ بحث کتاب الوکالۃ کے مسائل میں سے ہے جو انشاء اللہ اپنے مناسب مقام پر بیان ہو گی۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ براہ راست اپنے مولیٰ سے خرید و فروخت کرے کیوں کہ مکاتب اپنی کمائی اور منافع میں آزاد کی مانند ہے۔ پس وہ کمائی اور منافع کے معاملہ میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ہوا۔ لہٰذا مولیٰ کے ہاتھ اس کا کوئی چیز فروخت کرنا یا اس سے کوئی چیز خریدنا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ اجنبی سے جائز ہے البتہ مکاتب کے لئے اس چیز کا بیچنا جائز نہیں جسے اس نے اپنے مولیٰ سے بطور مرابحہ (مولیٰ کو نفع دینے کے لئے) خریدا ہوا۔ اسی طرح مولیٰ کے لئے بھی اس چیز کا بیچنا جائز نہیں جسے اس نے غلام سے مرابحہ کے طور پر خریدا ہو کیونکہ بطور مرابحہ خریدی گئی چیز کو بیچنا گویا امانت کو بیچنا ہے حالانکہ جہاں تک ممکن ہو امانت کو خیانت اور خیانت کے شبہ سے بچانا چاہیئے۔ ہاں اگر مولیٰ پر واضح کر دے تو جائز ہے کیونکہ مکاتب کی کمائی ایک اعتبار سے مولیٰ کا مال ہے لہٰذا اسے بتانا واجب ہے تاکہ شبہ نہ رہے۔ مکاتب کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ہاتھ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں بیچے کیوں کہ عقد مکاتبت کے بعد وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہو گیا ہے۔ اسی طرح مطلق معاوضہ کے معاملات میں وہ مولیٰ کے لئے اجنبی کی مانند ہے۔ اسی طرح اس قسم کی بیع غلام کے ساتھ کرنا مولیٰ کے لئے بھی جائز نہیں کہ یہ مطلق معاوضہ ہے اور مطلق معاوضہ کے معاملات میں زیادتی سود ہوتی ہے۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے کسی غلام کو تجارتی معاملات کی اجازت دے کیونکہ مکاتب کا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینا کمائی کا ایک وسیلہ ہے اور مکاتب کو کمائی کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ پھر مکاتب کا وہ غلام اگر قرض کے بوجھ تلے دب جائے تو اسے قرض اتارنے میں بیچ دیا جائے گا ہاں اس کی طرف سے مکاتب اگر خود قرض ادا کرے تو پھر نہیں بیچا جائے گا۔ اور غلام کا قرض میں بیچنا اس لئے ہے کہ جب اس کی اجازت صحیح ہے تو اس کا قرض اٹھانا بھی صحیح ہوا لہٰذا وہ اس قرض کی پاداش میں اسی طرح

بیچا جائے گا جیسے آزاد آدمی کے غلام کو بیچا جا سکتا ہے جب کہ وہ مقروض ہو۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو بیچنے کے بعد جب اس چیز میں عیب کا دعویٰ کیا جائے تو اس کی قیمت میں کمی کر دے یا کسی چیز کے ثمن میں زیادتی کر دے کیوں کہ کتابت کے باعث اسے تجارت کی اجازت ہے اور قیمت کا بڑھانا یا گھٹانا تجارت کے کام میں سے ہے۔ البتہ کسی چیز کے بیچنے کے بعد اسے قیمت کے گرانے کا اختیار نہیں جب کہ اس چیز میں کسی قسم کے عیب کا دعویٰ نہ کیا جائے اور اگر اس نے ایسا کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ بغیر عیب کے کسی چیز کی قیمت میں کمی کرنا محض تبرّع (احسان، مروت) ہے اور وہ تبرّع کا مالک نہیں۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اس کی خرید کردہ شے میں جب عیب معلوم ہو جائے تو اسے لوٹا دے۔ چاہے اس نے وہ چیز کسی اجنبی سے خریدی ہو یا اپنے آقا سے۔ کیوں کہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ تو گویا وہ تجارت کی اجازت دیئے گئے غلام کی مانند ہوا۔ جس طرح اسے عیب دار شے کے لوٹانے کا حق حاصل ہے اسی طرح مکاتب کو بھی ہوگا۔

مکاتب کو مولیٰ کی خرید کردہ چیز میں شفعہ کا حق حاصل ہے کیوں کہ دونوں کی ملکیت جدا جدا ہے اور اسی وجہ سے ایک کا دوسرے کو کوئی چیز بیچنا جائز ہے تو وہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی آدمی کی مانند ہوئے اسی طرح مکاتب کو اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینے کا حق بھی ہے کیوں کہ یہ چیز کمائی کے باب میں سے ہے۔

مکاتب کسی چیز کو ہبہ کرنے یا غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں

مکاتب کا اپنے مال میں سے کسی شے کو ہبہ کرنا یا اپنے کسی غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں۔ چاہے اس کے بعد وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے یا ادائیگی میں عجز کی وجہ سے دوبارہ محض غلامی میں آ جائے۔ کیوں کہ یہ چیز محض احسان ہے اور مکاتب کی کمائی ابھی احسان کی پوزیشن میں نہیں لیکن ابن ابی لیلیٰ کا کہنا ہے کہ مکاتب کا غلام کو آزاد کرنا یا کسی شے کو ہبہ کرنا موقوف ہے اگر کسی دن وہ آزاد ہو گیا تو اس کا آزاد کرنا یا ہبہ کرنا ٹھیک ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کا حال جس طرح آزاد ہونے اور بصورت عدم ادائیگی دوبارہ مملوک ہونے کے درمیان موقوف ہے اسی طرح اس کا غلام آزاد کرنا اور ہبہ کرنا موقوف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عقد اس وقت موقوف ہوتا ہے جب اسکے وقوع کے وقت اس کو جائز کرنے والا ہو مگر یہاں عتق کے وقوع کے وقت کوئی اس کو جائز کرنے والا نہیں لہٰذا یہ عتق موقوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب مکاتب نے کوئی چیز ہبہ کی یا صدقہ کی پھر وہ آزاد ہو گیا تو وہ صدقہ اور ہبہ جہاں بھی ہو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس کے واقع ہوتے وقت کوئی اس کا جائز کرنے والا نہیں تھا لہٰذا یہ موقوف نہیں ہوگا۔

پھر مکاتب کی طرف سے غلام کا آزاد کرنا چاہے بغیر بدل کے ہو یا کسی بدل کے عوض ہو، دونوں صورتوں میں ناجائز ہے۔ بغیر بدل کے ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب محض احسان کا مجاز نہیں۔ باقی رہا کسی بدل کے عوض آزاد کرنے کے ناجائز ہونے کا مسئلہ تو

وہ اس لئے ناجائز ہے کہ بدل کے عوض آزاد کرنا بھی کمائی کے باب میں سے نہیں کیوں کہ عتق بدل کو فقط قبول کرنے ہی سے ثابت ہوجاتا ہے اور بدل آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح فی الفور اعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح کسی غلام کے عتق کو معلق کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔ مثلاً غلام کو یہ کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو یہ تعلیق (آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا) صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح مولیٰ کا "اگر تو مجھے ہزار درہم دے تو تو آزاد ہے" کہنا بھی صحیح نہیں۔ کیوں کہ یہ تعلیق ہے نہ کہ مکاتبت۔

مُکاتَب کا آگے کسی غلام کو مُکاتَب بنانا مکاتب کا اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب بنانا "استحسان" کی رو سے جائز ہے لیکن "قیاس" کی رُو سے جائز نہیں کیوں کہ یہ ایسا عقد ہے جو کسی غلام کو بالآخر آزادی کی طرف لے جاتا ہے اور مکاتب اس امر کا مجاز نہیں لہٰذا یہ ناجائز ہے جیسا کہ مال کے عوض میں آزاد کرنا مکاتب کے لئے ناجائز ہے۔ استحسان کی رُو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت بھی مال کمانے کی ایک قسم ہے اور مکاتب مال کمانے کا حق رکھتا ہے اور اسی مال کمانے کی وجہ سے بیع کا حق بھی رکھتا ہے۔ لیکن مکاتب کا مال کے بدلے کسی غلام کو آزاد کرنا اس کے برعکس ہے کیوں کہ ایسا اعتاق فی الحال مال کی کمائی نہیں چنانچہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی کمائی مکاتب کیلئے نہیں بلکہ اپنے لئے ہوتی ہے البتہ عتق کا بدل مکاتب کے لئے ہوتا ہے جو آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں ہوتا ہے تو درحقیقت یہ اعتاق (آزاد کرنا) بغیر کسی بدلے کے ہوا اور مکاتبت میں کمائی مکاتب کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مال کے عوض آزاد کرنا اور مکاتب بنانا دو مختلف چیزیں ہیں۔

اسی طرح مکاتب نے اگر کسی محرم رشتہ دار کو خریدا تو وہ رشتہ دار اس پر آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ قریبی رشتہ دار کا خریدنا اسے آزاد کرنا ہے اور مکاتب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا اور اگر اس نے کسی اپنے قریبی کو اپنے مولیٰ سے خریدا تو وہ رشتہ دار اس کے مولیٰ پر بھی آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ مکاتب کی کمائی ہے اور مولیٰ اگر مکاتب کی صریح کمائی میں سے کسی غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوتا تو مکاتب کے خریدنے سے وہ غلام بدرجہ اولیٰ آزاد نہیں ہوگا۔ پھر اوپر والا مکاتب (مکاتب کا مکاتب یا بالفاظ دیگر مکاتب ثانی) اگر پہلے بدل کتابت ادا کر دے تو وہ آزاد ہوجائے گا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی۔ کیوں کہ اس کو عتق (آزاد ہونا) دراصل بالواسطہ مولیٰ ہی سے حاصل ہوا ہے۔ پھر بعد ازاں جب نیچے والا مکاتب (مکاتب اوّل) بھی ادائیگی کر کے آزاد ہوجائے گا تو اس کی ولاء (میراث) مکاتب ثانی کے لئے ثابت ہوگی کیوں کہ وہ (مکاتب ثانی) آزادی کے باعث ان لوگوں میں سے ہوگیا ہے جن کے لئے ولاء (میراث) ثابت ہوتی ہے اور اگر نیچے والے مکاتب (مکاتب اوّل) نے پہلے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہوجائیگا اور اس کی ولاء (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی نہ کہ مکاتب ثانی کے لئے کیوں کہ مکاتب ثانی ابھی اس قابل نہیں کہ اس کے لئے ولاء ثابت ہو۔ اور اگر وہ (مکاتب ثانی) بعد ازاں آزاد ہوجائے تو بھی مکاتب اوّل کی ولاء اس کی طرف راجع نہ ہوگی کیوں کہ ولاء العتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) جب ایک آدمی کے لئے ثابت ہوجائے تو پھر اس میں کسی بھی حال میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ اور اگر دونوں (مکاتب اوّل اور ثانی) نے ایک

ساتھ بدل کتابت کی ادائیگی کی تو ان کی ولاء بھی ایک ساتھ مولیٰ کے لئے ثابت ہو جائے گی۔

○ مکاتب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ آگے اپنے لڑکے یا اپنے والد کو مکاتب بنائے اور اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ مکاتب جن کو بیچ نہیں سکتا ان کو مکاتب بھی نہیں بنا سکتا سوائے اپنی ام ولد کے۔ کیوں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی کے ساتھ ہے لہٰذا یہ جائز نہیں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی سے پہلے واقع ہو جائے دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ (بیٹا یا والد وغیرہ) پہلے ہی مکاتب کی کتابت میں (بوجہ اس کے مکاتب ہونے کے) خود بخود داخل ہو چکے ہیں لہٰذا انہیں دوبارہ مکاتب بنانا جائز نہیں سوائے ام ولد کے۔

○ مکاتب سوائے معمولی چیز کے کسی چیز کو صدقہ کرنے کا مجاز نہیں۔ یہاں تک کہ اس کے لئے یہ بھی روا نہیں کہ وہ کسی فقیر کو ایک درہم دے یا اسے کوئی کپڑا پہنا دے اسی طرح کھانے میں سے تھوڑی سی شے کے علاوہ وہ کوئی چیز بطور ہدیہ دینے کا بھی مجاز نہیں۔

البتہ مکاتب اپنے دوست احباب یا کسی بھی آدمی کو کھانے کی دعوت دے سکتا ہے کیوں کہ دعوت طعام تاجروں کا کام ہے۔ چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مکاتب ہونے کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھانا بھیجا اور آپؐ نے ان کی طرف سے قبول فرمایا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ غلام کی دعوت کو قبول فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں اس کے جائز ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ کھانے کی دعوت دینا بعض اوقات بدل کتابت کی ادائیگی کا وسیلہ بھی بنتا ہے کیوں کہ یہ چیز لوگوں کے دلوں میں جذبہ محبت پیدا کرتی ہے اور پھر وہ جذبہ لوگوں کو اس کی طرف تحائف بھیجنے پر ابھارتا ہے جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ممکن ہو جاتی ہے۔

○ مکاتب کو کوئی چیز اجرت پر دینے ادھار دینے یا کسی کے پاس بطور امانت رکھنے کا اختیار ہے کیونکہ اجارہ (کسی شے کو اجرت پر دینا) تو تجارت ہی کی ایک قسم ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اجارہ کی اجازت ہے۔ جسے تجارت کی اجازت دی جائے۔ اسی طرح کوئی شے ادھار دینا یا کہیں امانت رکھنا بھی تاجروں کے کام اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب کے لئے کسی کو قرض دینا جائز نہیں کیوں کہ قرض ابتدائی طور پر محض تبرّع (احسان) ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ لا یجوز (جائز نہیں ہے) کا مطلب یہ ہے کہ قرض لینے والے کے لئے اس قرض کا کھانا اچھا نہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرض لینے والا اس قرض کا مالک بھی نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس نے قرض کی رقم میں کوئی تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا کیوں کہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ البتہ وہ قرض اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ یہاں مکاتب کے لئے قرض کے مجاز نہ ہونے کا وہی مفہوم ہے جو ہم نے اعتاق (آزاد کرنے) کے بارے میں بیان کیا ہے یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اس کے واسطے جائز تو نہیں لیکن اگر اس نے کسی غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ملکیتی غلام کو آزاد کیا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے قرض دینے کا معاملہ ہے

○ مکاتب کا کسی کے لئے وصیت کرنا بھی جائز نہیں کیوں کہ یہ وصیت محض احسان ہے جس کا وہ مجاز نہیں اسی طرح مکاتب کا کسی مال کی ضمانت اٹھانا یا کسی جان کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں۔ نہ مولیٰ کی اجازت سے اور نہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر۔ کیوں کہ یہ بھی تبرّع (محض نیکی) ہے۔ کسی جان کی ضمانت نہ اٹھا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ

ضمانت گویا بغیر کسی عوض کے اپنے نفس کو دوسرے کے حوالہ کرنا ہے اور مال کی ضمانت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی بغیر کسی عوض کے مال کو دینا اپنے اوپر لازم ٹھہرانا ہے اگر یہ ضمانت مکفول عنہ (جس آدمی کی طرف سے ضمانت دی جا رہی ہے) کی اجازت کے بغیر ہو اور اگر یہ ضمانت مکفول عنہ کی اجازت سے ہو تو اگرچہ بالآخر یہ مال کا تبادلہ ہے لیکن ابتدائی طور پر احسان ہے اور مکاتب اس قسم کا مالی احسان کرنے کا مجاز نہیں۔ اس سلسلہ میں مولیٰ کی طرف سے اجازت ہونے یا نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ مولیٰ جب اس کی کمائی کا مالک نہیں تو مولیٰ کا مکاتب کو احسان کرنے کی اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔

○ کسی چیز کی خریداری میں مکاتب وکیل بن سکتا ہے۔ اگرچہ وکالت اس پر بائع (بیچنے والے) کے لئے قیمت کو واجب کر دیتی ہے کیوں کہ ہمارے بعض مشائخ کی نزدیک مبیع (فروخت شدہ) چیز کی ملکیت پہلے اس کے لئے ثابت ہوتی ہے پھر اس سے موکل (وکیل کنندہ) کی طرف منتقل ہوتی ہے تو یہ بیع گویا اسی مکاتب سے ہوئی اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ مبیع کی ملکیت تو اس کے لئے ثابت نہیں ہوتی لیکن وکالت تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب نے اگر کسی چیز کی ضمانت اٹھائی اور بعد ازاں بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو وہ ضمانت اس پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں ضمانت صحیح واقع ہوئی تھی کیونکہ وہ ضامن بننے کا اہل تھا البتہ اسی وقت اس سے ضمانت پورا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا تھا کیوں کہ ضمانت مولیٰ کے حق میں صحیح نہیں تھی۔ اب جب وہ آزاد ہو گیا تو مولیٰ کا حق دور ہو گیا لہٰذا اس سے ادائیگی ضمانت کا مطالبہ کیا جائیگا جیسا کہ محجور غلام (جس پر مالی معاملات نہ کرنے کی پابندی ہو) جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر آزاد ہو جائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس نابالغ بچہ جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر بالغ ہو جائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ بچہ ضمانت اٹھانے کے اہل ہی نہ تھا۔

مکاتب کا اپنے آقا کی طرف سے ضمانت اٹھانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا عوض اس پر واجب ہے۔ لہٰذا اس ضمانت اٹھانے میں وہ مولیٰ پر احسان کرنے والا نہیں نیز عوض کتابت آقا کو ادا کرنا یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو ادا کرنا ایک ہی چیز ہے۔

○ کیا مکاتب کسی کا قرض اتارنے کی ذمہ داری قبول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کی دو صورتیں ہیں۔ اگر مکاتب کے ذمہ کسی کا قرض ہو اور قرض خواہ کے ذمہ آگے کسی دوسرے آدمی کا قرض ہو پھر وہ قرض خواہ اپنے قرض کی ادائیگی مکاتب پر ڈال دے تو یہ جائز ہے کیوں کہ مکاتب اس مال کا ضامن بنا ہے جو اس پر پہلے سے واجب ہے۔ اس میں وہ کسی پر احسان کرنے والا نہیں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اپنے اوپر واجب مال اپنے آقا کو ادا کرے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو۔ اور اگر کسی آدمی پر قرض ہو پھر وہ مقروض آدمی اپنے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری مکاتب پر ڈال دے اور مکاتب اس ذمہ داری کو قبول کرلے حالانکہ اس کے ذمہ مقروض کا کوئی قرض نہیں تو یہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب احسان کا مجاز نہیں۔

○ مکاتب کسی آزاد آدمی کے ساتھ شرکۃ عنان (ایسی شراکت کاروبار جس میں تمام شرکاء سرمایہ یا حصہ منافع یا تصرفات میں برابر نہ ہوں) میں تو شریک ہو سکتا لیکن شرکۃ مفاوضہ (ایسی شراکت جس میں تمام شرکاء سرمایہ کاروبار کی ذمہ داریوں تصرفات اور نفع نقصان میں برابر ہوتے ہیں) میں شریک نہیں ہو سکتا کیوں کہ شرکۃ مفاوضہ کی بنیاد کفالت

ضمانت۔ ذمہ داری) پر ہے اور وہ کفالت کا اہل نہیں۔ اس کے برعکس شرکت عنان کی بنیاد کفالت پر نہیں بلکہ وکالت (نیابت) پر ہے اور مکاتب وکالت کا اہل ہے۔

دو غلاموں کیساتھ ایک ہی عقدِ کتابت کرنا

اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہی عقد میں ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) ہو گا تو اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔

ا۔ یا تو اس نے دونوں غلاموں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنایا اور ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا۔

ب۔ یا دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب تو بنایا لیکن ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) نہ ٹھہرایا البتہ اتنی بات کہی کہ اگر ان دونوں نے ادائیگی کر دی تو آزاد ہوں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز آ گئے تو غلامی میں لوٹا دیئے جائیں گے۔

ج۔ یا دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنایا لیکن نہ تو ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا اور نہ یہ بات کہی کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ غلامی میں لوٹا دیئے جائیں گے۔

پہلی صورت کی کتابت جس میں دونوں کو اس شرط پر مکاتب بنائے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہو گا۔ قیاس کی رُو سے جائز نہیں لیکن استحسان کی رُو سے جائز ہے جب کہ ان دونوں نے اس شرط کو قبول کر لیا۔ قیاس کی رُو سے اس صورت مسئلہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد کتابت کفالت کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کی طرف سے مکاتب کی کفالت صحیح نہیں۔ دوسرے یہ بدل کتابت کی کفالت ہے اور بدل کتابت کی کفالت باطل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس استحسان کی رُو سے اس صورت مسئلہ کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ کفالت کی صورت نہیں بلکہ ادائیگی کے ساتھ عتق کو معلّق کرنے کی شکل ہے اور مولیٰ کو اس امر کا اختیار ہے کہ وہ دونوں کے عتق کو ہر ایک کی ادائیگی کے ساتھ معلّق کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کیا تو یہ جائز ہو گا۔

دوسری صورت کی کتابت، جس میں مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہو جائیں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز رہے تو واپس غلامی کی حالت میں لوٹا دیئے جائیں گے، احناف کے نزدیک اوپر والی صورت کی مانند ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اُن دونوں غلاموں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مکاتب ہے۔ جس نے اپنے حصے کی ادائیگی کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر غلام پر اپنے نفس کا بدل کتابت لازم ہوتا ہے لہذا دوسرے کا بدل کتابت اس پر اس وقت لازم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی شرط نہ کی جائے۔ یہاں چونکہ یہ شرط نہیں پائی گئی لہذا ایک کا بدل کتابت دوسرے پر لازم نہ ہو گا اس کے مقابلے میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دونوں کے عتق کو ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ معلّق کیا ہے تو جب تک ہزار درہم کی ادائیگی نہیں پائی جائے گی کسی پر عتق واقع نہ ہو گا۔ یہ صورت مسئلہ ایسے ہی ہے جیسے کسی مالک نے اپنے دو غلاموں سے کہا" اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو تم دونوں آزاد ہو" اب ان میں سے ایک داخل ہو تو آزاد نہ ہو گا جب تک کہ دونوں داخل نہ ہوں گے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں

ہے۔ دونوں میں سے کوئی ایک ہزار درہم دئے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا اور جب ہر ایک ہزار دئے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا تو گویا تمام ہزار ہر ایک کے ذمہ ہوا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے نمبر ایک صورت میں اسی نے ہر ایک غلام کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بنایا۔

ائمہ کے اس اختلاف کی نظیر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں بھی ہے۔ یعنی جب ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ "اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں طلاق ہے" یا اپنے دو غلاموں سے کہا "اگر تم دونوں چاہو تو تم دونوں آزاد ہو" اس میں امام زفر کے قول کے مطابق جس نے بھی اپنی آزادی چاہی وہ آزاد ہو جائیگا اور ہر ایک غلام کی مشیت (رضامندی) اسی کے اپنے عتق (آزادی) کی طرف پھرے گی اسی طرح ہر عورت کی مشیت اس کی اپنی طلاق کی طرف راجع ہو گی۔ لیکن ہمارے ائمہ (احناف) کے نزدیک جب تک دونوں بیویوں کی اپنی طلاقوں میں اور دونوں غلاموں کی اپنی اپنی آزادی میں اکٹھی مشیت (رضامندی) نہیں پائی جائے گی ان میں سے کوئی ایک آزاد نہ ہو گا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں مولیٰ دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے لیکن یہ شرط نہ عائد کرے کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ نہیں۔ تو اس صورت میں جو غلام اپنے حصے کی رقم (بدل کتابت) ادا کر دے گا تو وہ بلا اختلاف سب ائمہ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ کیوں کہ اس صورت میں مولیٰ نے دونوں کے عتق کو دونوں کی ادائیگی کے ساتھ معلّق نہیں کیا لہٰذا ہر ایک کا حصہ کتابت اسی کی طرف لوٹے گا اور ہر ایک گویا علیحدہ علیحدہ مکاتب ہو گا۔

پھر مولیٰ نے جب دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا اور ان میں سے کسی ایک نے اپنی طرف سے کچھ رقم ادا کی تو اسے حق ہے کہ وہ ادا کردہ رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کرے۔ اس کے برعکس جب دو آدمیوں کے ذمہ قرض ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ذمہ دار) ہو۔ ان میں سے کوئی ایک اگر کچھ قرض کی رقم دیتا ہے تو جب تک وہ نصف سے زائد رقم ادا نہ کرے اپنے ساتھی سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جب نصف قرض سے زائد ادا کرے تو نصف سے زائد رقم کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہم زیر بحث مسئلہ میں ایک غلام کی ادائیگی کو اسی کی طرف سے ادائیگی بنائیں تو یہ چیز مولیٰ کی شرط کو تبدیل کر دے گی کیوں کہ صرف وہ آزاد ہو گا حالانکہ مولیٰ نے دونوں کی آزادی کو ادائیگی کے ساتھ مشروط کیا تھا۔ تو یہ معاملہ جب اس طرح ہے تو ایک کی ادائیگی اپنے اور اپنے ساتھی دونوں کی طرف سے متصور ہو گی تاکہ مولیٰ کی شرط تبدیل نہ ہو اور یہ معنی دو آدمیوں پر قرض والی صورت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہاں ایک آدمی کی ادائیگی مولیٰ کی شرط تبدیل کرنے کا باعث نہیں لہٰذا ایک کی ادائیگی اپنی طرف سے نصف تک ہو گی کیوں کہ اس کے ذمہ نصف قرض ہی ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر ایک مکاتب مر جائے تو بدل کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہو گی اور زندہ مکاتب سے تمام بدل کتابت وصول کیا جائیگا اس کے مقابلے میں مولیٰ نے اگر ایک مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے حصے کا بدل کتابت ساقط ہو جائیگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میّت اس قابل ہے کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مکاتب اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے ہی مر جاتے تو اس کے

ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اسی طرح اگر وہ ورثا میں کوئی بیٹا چھوڑ جائے تو اس بیٹے سے بدل کتابت لیا جاتا ہے لیکن آزاد شدہ اس قابل نہیں کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ مکاتب اگر اکیلا ہی ہو اور مولی اسے آزاد کر دے تو اس کی مکاتیت باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں آزاد شدہ کا حصہ باطل ہو جائیگا - اب مولی کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی دوسرے مکاتب کا حصۂ کتابت مکاتب ہی سے وصول کرے یا کفالت کی وجہ سے آزاد شدہ سے وصول کرے - مولی نے اگر باقی بدل کتابت مکاتب ہی سے لیا تو مکاتب کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس نے اپنے ذمہ قرض ہی کو دیا ہے اور اگر مولی نے باقی بدل کتابت آزاد شدہ سے وصول کیا تو آزاد شدہ اس کے لئے مکاتب سے مطالبہ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ اس کا کفیل (ذمہ دار) ہے اور کفیل مکفول عنہ سے کفالت کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

مسائل :- مکاتب کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ مولی کی اجازت کے بغیر ہی شادی کرے - اسی طرح مکاتبہ باندی بھی بلا اجازت مولی شادی کرنے کی مجاز نہیں - کیوں کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر شادی کی تو وہ زنا کا ارتکاب کرنے والا ہے - علاوہ ازیں مکاتب کی گردن مولی کی ملکیت ہے مکاتب صرف اپنے منافع اور کمائیوں کا مالک ہے - تو مکاتب بمنزلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ غلام کے ہوا کہ دونوں شریکوں میں سے کوئی اکیلا اس کا نکاح نہیں کر سکتا۔

○ مکاتب اپنے بیٹے یا بیٹی کے نکاح کر دینے کا بھی مجاز نہیں - کیونکہ نکاح کر دینے کے جواز کا مطلب ہے کہ اسے ولایت (تصرف) حاصل ہے حالانکہ اسے کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں کیوں کہ ابھی وہ غلام ہے - اسی طرح اپنے غلام کا بھی آگے نکاح نہیں کر سکتا کیوں کہ ابھی اسے ولایت حاصل نہیں - البتہ اپنی مملوکہ باندی یا مکاتبہ باندی کا نکاح کر کے دے سکتا ہے کیوں کہ ان دونوں کا نکاح کر کے دینا کمائی کے باب میں سے ہے اور عقد کتابت نام ہی مال کی کمائی کے عقد کا ہے اس کے مقابلے میں غلام کا نکاح کر کے دینا اسلئے جائز نہیں کہ نکاح سے غلام کی گردن میں حق مہر کی رقم متعلق ہو جائے گی تو یہ مال کی کمائی نہ ہوئی بلکہ الٹا مال ذمے ہوا۔

○ مکاتب کا کسی قرضے کے متعلق اقرار کرنا اور اسکو ادا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ چیز تجارت کی ضروریات میں سے ہے اور مکاتبت چونکہ تجارت کی اجازت کا نام ہے لہذا مکاتبت میں ان چیزوں کی بھی اجازت ہو گی جو ضروریات تجارت میں سے ہیں۔

○ مکاتب کا اپنے مال میں بوقت وفات وصیت کرنا جائز نہیں چاہے ادائے کتابت کیواسطے کافی مال چھوڑ جائے اور اگر ادائے کتابت کیواسطے کافی مال نہ چھوڑے تو پھر وصیت کے ناجائز ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں کیونکہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مرا لہذا اس کی وصیت جائز نہیں اور جب ادائے کتابت کیلئے کافی مال چھوڑ جائے تو بھی یہ وصیت جائز نہیں کیونکہ اگر ہم اسکے آزاد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں تو ہم نے اس کی آزادی کا حکم اس کی موت سے تھوڑا سا پہلے بغیر کسی فاصلے کے لگایا حالانکہ وہ گھڑی اتنی لطیف ہے کہ اس میں وصیت کا لفظ بھی نہیں سما سکتا۔

○ مکاتب نے اگر کوئی وصیت کی - بعد ازاں اپنے زندہ ہونے کی حالت میں ہی بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس کی وصیت کی تین صورتیں ہیں - ایک صورت میں یہ وصیت بالاجماع ناجائز ہے - دوسری صورت میں بالاجماع جائز ہے اور تیسری صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے - وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع جائز ہے، اس کی شکل

یہ ہے کہ مکاتب کہے "جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرے مال کا تہائی حصّہ (فلاں کے لئے) وصیت ہے"۔ اب بدل کتابت ادا کرکے جب آزاد ہو گیا اور پھر مرگیا تو اس کی یہ وصیت بالاجماع صحیح ہے کیونکہ اس نے وصیت کو آزاد ہونے کی حالت کی طرف منسوب کیا ہے اور آزاد آدمی وصیت کرنے کا اہل ہے۔ باقی رہی وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع ناجائز ہے تو اس کی شکل یوں ہے کہ مکاتب کسی معیّن مال کی کسی آدمی کے لئے وصیّت کرے بعد از اں بدل کتابت ادا کرکے آزاد ہو جائے اور پھر مرجائے تو یہ وصیت جائز نہ ہو گی کیوں کہ اس نے وصیّت کو آزادی کی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا تھا دوسرے جس معیّن مال کی اس نے وصیت کی ہے وہ اس وقت اس کی ملک میں ہوگا۔ اور مکاتب کا ملکیتی مال احسان کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ وصیّت جائز نہ ہو گی۔ ہاں جب آزادی کے بعد اس وصیت کے نفاذ کی دوبارہ اجازت دے تو پھر جائز ہو گی کیونکہ وصیّت ان احکام میں سے ہے جن میں اجازت جائز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے ورثاء سے یہ کہے کہ میں تمہیں اس بات کی اجازت دیتا ہوں کہ تم میرے مال کا تہائی حصّہ فلاں کو دے دینا تو یہ اس کی طرف سے وصیّت ہوتی ہے۔ اب رہ گئی وصیّت کی تیسری صورت جس کے جائز یا ناجائز ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے تو وہ یہ ہے کہ مکاتب نے جب اپنے تہائی مال کی وصیت کی اس کے بعد بدل کتابت ادا کرکے آزاد ہو گیا اور پھر مرگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت سوائے اس کے کہ آزادی کے بعد اس کی دوبارہ تجدید کردے جائز نہیں کیوں کہ وصیت مکاتب کے مال سے متعلق ہوئی تھی اور اس کا مال احسان کا متحمل نہیں۔ لیکن امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے۔ اور یہ نظیر ہے اس صورت مسئلہ کی جسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کیا کہ جب غلام یا مکاتب یوں کہے کہ "ہر غلام جو میری ملکیت میں آئے گا جب کہ میں آزاد ہوں گا تو وہ آزاد ہے" اب وہ آزاد ہو گیا اور پھر کسی غلام کا مالک بنا تو وہ مملوک بالاجماع آزاد ہو جائیگا اور اگر وہ " اذا اعتقت " (جب میں آزاد ہوں گا) کے الفاظ نہ کہے تو آزادی کے بعد جس غلام کا مالک بنا ہے وہ بالاجماع آزاد نہ ہوگا اور اگر یوں کہے کہ ہر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے۔ اب وہ آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ مملوک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ ہر دو فریق کے دلائل اسی طرح ہیں جیسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کئے۔

○ مکاتب کے لئے صدقات کا قبول کرنا جائز ہے اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے آیۃ الصدقات میں جہاں صدقات کے مستحقین کا ذکر ہے فرمایا:

وَفِی الرِّقَابِ (سورۂ توبہ: ۶۰)

چنانچہ فی الرقاب کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فی الرقاب سے مراد صدقات کی وہ رقم ہے جسے مکاتب غلام اپنی آزادی کے لئے ادا کریں۔ اور مولیٰ کے لئے اگرچہ وہ غنی ہو، مکاتب سے بدل کتابت میں اس صدقہ کو لینا جائز ہے کیوں کہ سبب ملک کے تبدیل ہونے سے چیز کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز حقیقتاً ایک ہی ہو اور اس حکم میں اصل یہ روایت ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کوئی چیز بطور صدقہ دی جاتی تو وہ اسی چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کردیتیں اور آپؐ اس کو تناول فرماتے اور کہتے"

ھو لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ یعنی وہ چیز اس (بریرۃ) کے لئے تو صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے ہدیہ

ہے۔ اسی طرح کوئی فقیر آدمی جب مرجائے اور ترکہ میں صدقات سے جمع کیا ہوا مال چھوڑ جائے اور اس کا وارث غنی (مالدار) ہو تو اس وارث کے لئے جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس مال کا کھانا جائز ہے۔

○ اگر مکاتب نے کسی آدمی کو وصی (مال و اولاد کا نگران) بنایا پھر مرگیا تو اب دیکھا جائیگا کہ اگر وہ ادائے کتابت کے لئے کافی رقم چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کا یہ وصی بنانا باطل ہوگا کیوں کہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مرا ہے اور غلام کسی کو وصی بنانے کا اہل نہیں اور اگر وہ بدل کتابت کو ادا کرنے کے بعد مرا تو اس کا وصی بنانا اسی طرح جائز ہوگا جس طرح آزاد آدمی کا کسی کو وصی بنانا جائز ہے۔ کیوں کہ وصی کی طرف ولایت (اختیارات) مکاتب کی موت کے وقت منتقل ہوگی اور موت کے وقت وہ آزاد ہے اور اگر مکاتب ادائے کتابت کے لئے رقم چھوڑ کر مرا ہے لیکن اپنی زندگی میں اس نے ادائیگی نہیں کی تھی تو اس کا مقرر کردہ وصی اس کی صرف اس اولاد پر وصی (نگران) ہوگا جو اس کی کتابت میں داخل تھی۔ اور اس اولاد پر وصی نہیں ہوگا جو آزاد ہے یعنی کسی آزاد بیوی سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ وصی ماں کے وصی کی مانند سب سے کمزور وصی ہوگا اور اسے صرف مکاتب کے مال اور بچوں کی حفاظت ونگرانی کی ولایت حاصل ہوگی اور کتاب الزیادات کی روایت کے مطابق اسے خرید و فروخت کی ولایت حاصل نہ ہوگی اور کتاب القسمۃ کی روایت کے مطابق اس وصی کو باپ کے وصی کی مانند قرار دیا جائیگا کہ ترکہ میں اس کی تقسیم جائز ہوتی ہے لیکن تقسیم کرنا فروخت کرنے سے مانع ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

فصل (۵)

مولیٰ کے دائرۂ تصرّف کا بیان

مکاتب کی ذات میں مولیٰ کس قسم کے تصرّف اختیار رکھتا ہے اور کیا اختیار نہیں رکھتا۔ اس چیز کا مفصل بیان انشاء اللہ مکاتبت کے حکم والی فصل میں ہوگا۔

فصل (۶)

مکاتبت کی صفت کا بیان

مکاتبت کی صفت کی دو قسمیں ہیں:۔

مولیٰ کی طرف سے لازم اور مکاتب کی طرف سے غیر لازم | اس کی ایک صفت تو یہ ہے کہ جب یہ عقد صحیح واقع ہو تو پھر مولیٰ کی جانب سے لازمی عقد ہے یعنی وہ اسے توڑ نہیں سکتا حتیٰ کہ مکاتب جب ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو بھی اسے

مکاتب کی مرضی کے بغیر اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں ۔ اور مکاتب کی جانب سے غیر لازم ہے یعنی وہ اس کو توڑ سکتا ہے حتی کہ وہ مولی کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ یہ عقد ایسا عقد ہے جسے غلاموں کی رعایت کرتے ہوئے شروع کیا گیا ہے پھر پوری رعایت تبھی ہے جب یہ عقد غلاموں کے حق میں لازم نہ ہو۔ چنانچہ عام علماء کے نزدیک مکاتب کا واپس حالت غلامی میں لوٹنا اور عدالت کے فیصلے کے بغیر کتابت کا فسخ کرنا جائز ہے لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مکاتب کا غلامی کی طرف لوٹنا یا کتابت کو فسخ کرنا عدالت میں ہی ہو سکتا ہے ۔ کیوں کہ عقد جب ایک مرتبہ صحیح ہو جائے تو پھر قاضی کے فیصلے کے بغیر فسخ نہیں ہو سکتا ۔ اس کے برعکس احناف کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی مکاتب کے عقد کتابت کو فسخ کرنے کو جائز رکھا تھا اور اس کے خلاف کوئی روایت کسی صحابی سے منقول نہیں چنانچہ اسی چیز کی طرف سے اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ "یہ بات (مکاتب کا عقد کتابت کو بغیر قضائے قاضی کے فسخ کرنا) ہمیں حضرت عبداللہ بن عمر کی طرف سے پہنچی ہے ۔" نیز اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے واسطے عقد کتابت میں اختیار ثابت ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی میں اپنے آپ کو عاجز پائے اور قاعدہ ہے کہ جس آدمی کو کسی عقد کے اپنانے یا نہ اپنانے میں اختیار ہو، وہ جب عقد کو فسخ کر دے (توڑ دے) تو قضائے قاضی کے بغیر بھی اس کا فسخ کرنا صحیح ہوتا ہے ۔ جیسا کہ اختیار کی شرط کے ساتھ عقد بیع میں ہوتا ہے کہ بائع یا مشتری میں سے جس کو حق اختیار حاصل ہے وہ بیع کو توڑ بھی سکتا ہے ۔ باقی رہا فاسد عقد کا معاملہ تو وہ دونوں طرف سے غیر لازم ہوتا ہے حتی کہ ہر ایک دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی اسے توڑ سکتا ہے کیوں کہ عقد فاسد کا توڑنا واجب ہوتا ہے ۔

قابل تقسیم :۔ مکاتبت کی دوسری صفت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو مکاتب کو عتق (آزادی) کی طرف لے جاتا ہے اور عتق کے امام صاحبؒ کے نزدیک ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو سکتے ۔ اسی طرح مکاتبت کا معاملہ ہے ۔

نصف غلام کی مکاتبت

مذکورہ بنیادی اور اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس فرعی مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنائے تو نصف حصے میں کتابت جائز ہو گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نصف (آدھا) مکاتب ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہذا اسی نصف میں کتابت بھی صحیح ہو گی نہ کہ دوسرے نصف میں ۔ اور دوسرے نصف میں وہ غلام ماذون بالتجارۃ (وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو) ہو گا کیوں کہ عقد کتابت سے بدل کتابت کی ادائیگی اس پر واجب ہو گئی ہے ۔ اور جب تک اسے تجارت کی اجازت نہ دی جائے بدل کتابت کی ادائیگی اس کے لئے ممکن نہیں ۔ اب اذن (تجارت کی اجازت) کے چونکہ ٹکڑے نہیں ہو سکتے اسلئے کتابت شدہ نصف حصے کا اذن تمام غلام میں اذن ہو گا اور وہ اپنے کل حصے میں ماذون فی التجارۃ ہو گا۔ اگر اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف حصہ آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اس سے کمائی کرائی جائے گی ۔ مولی کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی نصف کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو باقی نصف کی قیمت کے لئے اس سے یوں محنت مزدوری کرا لے کہ اس پر زیادہ مشقت نہ ڈالی جائے ۔ جیسا کہ ایک

آدمی اپنے غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو باقی نصف میں بغیر مشقت میں ڈالے کمائی کرا سکتا ہے۔

زیر بحث شکل میں غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل کوئی مال کمایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کا آدھا حصہ مذکور غلام کے لئے اور باقی آدھا مولیٰ کے لئے ہوگا۔ کیونکہ غلام کا ایک نصف مکاتب اور دوسرا نصف حصہ بدستور غلام ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک کل مال مکاتب کے لئے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وہ پورا مکاتب ہوگیا ہے البتہ جو مال اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا وہ بالاتفاق مکاتب کا ہے اور مولیٰ کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ صاحبین کی اصل کے مطابق تو یہ مسئلہ واضح ہے کیوں کہ وہ مکمل آزاد ہوگیا ہے اور اپنے نصف حصے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہے۔ باقی رہا یہ کہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کل مال مکاتب کا کیسے ہوگیا؟ تو وہ اس لئے کہ سعایت (کمائی) کرنے والا غلام مکاتب کی مانند ہوتا ہے اور ظاہر ہے مکاتب کی کمائی مکاتب ہی کے لئے ہوتی ہے۔

نصف مکاتب کا دائرہ کار: جب ایک آدمی اپنے غلام کے آدھے حصے کو مکاتب بنا دے پھر اس کے اور کمائی کرنے کے درمیان حائل ہونا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ جب اس نے از خود غلام کے نصف حصے کو مکاتب بنا دیا تو گویا اس نے اسے کمائی کرنے کی اجازت دے دی دوسرے یہ کہ وہ کمائی ہی کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو سکتا ہے لہٰذا وہ اس کے کمائی کرنے پر پابندی نہیں عائد کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ عقد کتابت کو توڑ دے مگر عقد کتابت بھی غلام کی مرضی کے بغیر نہیں توڑ سکتا بخلاف اس غلام کے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو۔ آقا اس پر پابندی عائد کر سکتا اور اسے کمائی کرنے سے روک سکتا ہے کیوں کہ مولیٰ کے کہنے ہی سے اسے تجارت کی اجازت ملی تھی اور اب اس کے منع کرنے سے کمائی سے رُک جائے گا۔ لیکن زیر بحث صورت میں غلام کو تجارت کی اجازت مولیٰ کے کہنے سے نہیں ملی بلکہ اس کے لئے تجارت یا کمائی کی اجازت عقد کتابت کا تقاضا ہے۔ لہٰذا اس پر عقد کتابت کو توڑے بغیر پابندی عائد نہیں کی جا سکتی۔

نصف مکاتب غلام اگر شہر سے نکل جانا چاہے تو قیاس کی رُو سے مولیٰ اسے نکل جانے سے روک سکتا ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے نہ روکے۔ اسی طرح مولیٰ جب اس سے ایک دن خدمت کرانے یا ایک دن اس سے کمائی کرانے اور ایک دن اسے کمائی کرنے کے لئے چھوڑنا چاہے تو قیاس کی رُو سے ایسا کر سکتا ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ کسی بھی شے میں اس کے آڑے نہ آئے یہاں تک کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی کر دے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کا اظہار کر دے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ قیاس کی رُو سے مولیٰ کو اس غلام کو شہر سے نکل جانے سے روکنے اور ایک دن خدمت کرانے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس کا نصف حصہ بدستور غلام ہے، جس سے مولیٰ کے ہاتھ کو نہیں ہٹایا جا سکتا لہٰذا وہ اس نصف کی وجہ سے اسے شہر سے نکل جانے سے روک سکتا ہے۔ وہ اسے کہہ سکتا ہے کہ تیرا نصف حصہ تو مکاتب ہے لیکن باقی نصف مکاتب نہیں لہٰذا مجھے منع کرنے کا حق حاصل ہے۔ پس وہ اسے روک سکتا ہے اور ایک دن اس سے خدمت کرا سکتا ہے جیسا کہ مشترک غلام سے ایک دن خدمت کرائی جا سکتی ہے اور استحسان کی رُو سے غلام کو شہر سے نکل جانے سے نہ روکنے اور خدمت نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کے باعث اسے

کمائی کرنے کی اجازت مل گئی ہے اور یہ کمائی شہروں کی طرف نکلنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے لہٰذا مولیٰ کیلئے نہ تو یہ جائز ہے کہ اسے شہر سے نکلنے سے روکے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس سے خدمت کرانے کے باعث اس کے اور اس کے کمائی کرنے کے درمیان حائل ہو۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں کہ غلام کا نصف تو شہر سے نکل جائے اور باقی نہ نکلے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے نصف حصے سے خدمت کرائے اور نصف سے نہ کرائے۔ اب ایک ہی شکل ہے کہ غلام کا وہ نصف حصہ جو مکاتب ہے، اسے دوسرے نصف حصے کے تابع بنا یا جائے جو مکاتب نہیں ہے یا غیر مکاتب نصف کو مکاتب نصف کے تابع بنا دیا جائے تو یہ شکل زیادہ بہتر ہے کیوں کہ آزادی اور غلامی جب ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں تو آزادی غلامی پر غالب ہوتی ہے اور کتابت ایک قسم کی آزادی ہی ہے کیوں کہ یہ عقد باندھا ہی اس لئے جاتا ہے کہ مستقبل میں غلام کو آزادی حاصل ہو۔ نیز یہ عقد کتابت آزادی کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

نصف مکاتب کو بیچنا | جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنائے پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو اگر اسی غلام کے سوا کسی اور کو بیچے تو یہ جائز نہیں کیونکہ حق آزادی غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے لہٰذا غیر مکاتب نصف کو اسی غلام کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں۔ جیسا کہ مولیٰ اپنے غلام کے نصف کو آزاد کرے یا مدبر بنائے پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا اسی طرح یہاں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمائی کرے اور شہر سے باہر نکل جائے تو گویا مولیٰ نے اسے اس شرط کے ساتھ بیچ دیا کہ اسے کسی دوسرے خریدار کو نہیں سونپے گا۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کر دیا تو یہ بیع فاسد ہو گی۔ اور اگر مولیٰ باقی نصف اسی غلام کو بیچے تو بھی یہ جائز نہیں کیونکہ غلام کو غلام کے ہاتھ بیچنا دراصل بیع نہیں بلکہ مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی ولاء (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوتی ہے اور جب مولیٰ باقی نصف کو آزاد کر دے تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو نصف حصے کا بدل کتابت ادا کرے اور مکمل آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت دینے سے عاجزی کا اظہار کر دے اور اپنی قیمت کی نصف رقم کمائی کر کے مولیٰ کو ادا کرے۔ کیونکہ اب اس کے کتابت شدہ نصف حصے کی طرف آزادی دو جہت سے متوجہ ہے۔ ایک تو ادائے بدل کتابت کے ذریعے اور دوسرے کمائی کر کے نصف قیمت کی ادائیگی کے ذریعے۔ لہٰذا اسے حق حاصل ہے کہ جونسا راستہ چاہے اختیار کر لے۔

مشترک غلام کی مکاتبت | دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام کو جب ایک شریک نے مکاتب بنا دیا تو یہ معاملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو غلام کے نصف کو مکاتب بنایا ہو گا یا کُل کو۔ پھر ان میں سے ہر ایک صورت دو حالتوں سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو گا یا دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر۔ اور جب شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا تو بھی یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو شریک نے اسے بدل کتابت لینے کی اجازت دی ہو گی یا نہیں دی ہو گی۔

شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنانے کا حکم | پس اگر ایک آدمی نے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر غلام کے نصف کو مکاتب بنایا تو اس کا حصہ مکاتب ہو جائیگا لیکن اس کے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو توڑ دے کیوں کہ اسے ایک تو یہ نقصان پہنچا

ہے کہ اب وہ غلام کو بیچ نہیں سکتا اس لئے کہ اس کا نصف مکاتب ہو چکا ہے دوسرا نقصان یہ ہے کہ وہ اس سے خدمت بھی نہیں لے سکتا کہ وہ اب بدل کتابت کی کمائی کرنے والا ہو گیا ہے لہذا اسے اس عقدِ کتابت کو توڑنے کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ کہ عقدِ کتابت کو توڑا بھی جا سکتا ہے البتہ قاضی کے فیصلے کے بغیر نہیں توڑ سکتا کیوں کہ جس شریک نے نصف کو مکاتب بنایا ہے اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اس لئے اس کے تصرف کو قاضی کے فیصلے یا غلام کی رضا کے بغیر نہیں توڑا جا سکتا اور اگر دوسرے شریک کو پتہ ہی نہ چلا کہ پہلے شریک نے نصف غلام کو مکاتب بنا دیا ہے یہاں تک غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف آزاد ہو جائے گا کیوں کہ کتابت اس کے مملوکہ حصے میں واقع ہوئی تھی پس جب عتق (آزادی) کی شرط (بدل کتابت) پائی گئی تو عتق بھی پایا جائیگا۔ پھر دوسرا شریک جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا اسے حق حاصل ہے کہ وہ پہلے شریک کی طرف رجوع کرے اور اس نے جو کچھ بدل کتابت لیا ہے، اس کا نصف وصول کرے۔ کیوں کہ شریک اول نے جو کچھ لیا ہے وہ ان دونوں کے مشترکہ غلام کی کمائی ہے لہذا شریک ثانی اس میں سے حصہ لے سکتا ہے پھر شریک اول جس نے اپنے نصف کو مکاتب بنایا ہے، غلام پر اس رقم کے سلسلہ میں رجوع کر سکتا ہے جو شریک ثانی نے اس سے لی ہے کیونکہ اس نے غلام کو ایک مقررہ بدل کے عوض مکاتب بنایا تھا مگر اس کو مقررہ بدل کا نصف ملا ہے لہذا وہ بدل کتابت کو پورا کرنے کے لئے غلام سے مطالبہ کر سکتا ہے اور اس وقت غلام کے ہاتھ میں جو کچھ روپیہ پیسہ ہے اس کا نصف کتابت کے باعث اس غلام کا اور باقی نصف دوسرے شریک کا ہے جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا۔ یہ بات اس کمائی کے بارے میں ہے جو اس نے بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے حاصل کی ہے۔ باقی رہا وہ مال یا روپیہ پیسہ جو اس نے ادائیگی بدل کتابت کے بعد کمایا ہے وہ سارے کا سارا اسی کا ہے کیوں کہ ادائیگی بدل کتابت کے بعد وہ باقی نصف کی آزادی کے لئے سعایت (کمائی محنت) کرنے والا ہو گیا ہے اور جو غلام سعایت کر رہا ہو وہ اپنے منافع اور کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہوتا ہے اگر کمائی میں غلام اور مولیٰ کا اختلاف ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں غلام کہے کہ یہ وہ کمائی ہے جسے میں نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا ہے اور مولیٰ کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اسے ادائیگی سے پہلے کمایا تھا تو اس اختلاف میں غلام کی بات معتبر ہوگی۔ کیوں کہ کمائی ایک نو پیدا چیز ہے بنا بریں کمائی کے ہونے کو سب سے قریبی وقت ہی کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کو بعد از ادائیگی بدل کتابت کی کمائی مانا جائے گا۔ اس کے بعد اس کا حکم اس مشترکہ غلام کی مانند ہو جائے گا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو آزاد کنندہ اگر خوشحال ہو تو شریک ساکت کے لئے تین اختیارات اور اگر تنگدست ہو تو شریک ساکت کے لئے دو اختیارات ہوتے ہیں۔

دوسرے شریک کی اجازت سے مکاتب بنانے کا حکم: یہ مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنایا ہو۔ لیکن جب دوسرے کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو چاہے دوسرے نے یہ بدل کتابت لینے کی اجازت نہ دی ہو تو پھر یہ صورت اور مندرجہ بالا پہلی صورت سوائے دو چیزوں کے برابر ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے (شریک ثانی کو) یہاں عقدِ کتابت توڑنے کا حق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی اجازت تھی دوسرے یہ کہ وہ مکاتب بنانے والے شریک سے غلام کی آزادی کے بعد اس کی قیمت کے نصف کا تاوان نہیں لے سکتا کیوں کہ جب اس نے کتابت کی اجازت دی تو گویا وہ اس کے آزاد ہونے پر رضامند تھا اور اگر دوسرے شریک نے عقدِ کتابت کی اجازت کے ساتھ ساتھ مکاتب بنانے والے شریک کو اپنے بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی تھی تو پھر یہ صورت اور مذکورہ پہلی صورت سوائے تین چیزوں کے برابر

ہیں۔ دو تو وہی جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی ہیں اور تیسری یہ کہ پہلے شریک نے جو کچھ بدل کتابت لیا ہے اس میں شریک ثانی کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔

پھر یہ بحث اس وقت ہے جب ایک شریک نے غلام کے نصف کو مکاتب بنایا۔ اس کے برعکس جب ایک نے مکمل غلام کو مکاتب بنایا تو پھر اس صورت مسئلہ اور پہلی صورت مسئلہ میں صرف ایک ہی فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرے شریک نے جب اوّل شریک سے اس بدل کتابت کا آدھا حصہ لے لیا جو اس نے غلام سے وصول کیا تھا تو اب اول شریک اس آدھے کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اوّل شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر کل غلام کو مکاتب بنایا ہو لیکن جب اس کی اجازت سے کل کو مکاتب بنایا ہو تو اب وہ دونوں شریکوں کا مکاتب ہے اور اس وقت تک مکمل آزاد نہ ہوگا۔ جب تک کہ دونوں کو ہزار درہم کی مقررہ ادائیگی نہ کر دے۔ چنانچہ جب دونوں کو ایک ساتھ ادائیگی کی تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک کو پہلے ادائیگی کی تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد مکاتبت ایک ہی لفظ سے واقع ہوا ہے۔

پھر یہ شکل بھی اس وقت ہے جب دوسرے شریک نے اسے بدل کتابت وصول کرنے کی اجازت نہ دی تھی لیکن اگر دوسرے نے اسے بدل کتابت کے وصول کرنے کی بھی اجازت دی تو اس صورت میں غلام نے اگر دونوں کو بدل کتابت کی ادائیگی کی تو بھی آزاد ہوگا اور اگر صرف عاقد شریک کو کل بدل کتابت دے دیا تو بھی غلام مکمل آزاد ہو جائیگا۔ اور ہزار درہم (یا مقررہ بدل کتابت) دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اور اگر غلام نے کل بدل کتابت اس دوسرے شریک کو دیا جس نے اسے مکاتب نہیں بنایا تھا تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کا آدھا حصہ پہلے شریک کو نہ مل جائے۔

یہ ساری کی ساری مذکورہ بحث امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا صاحبین کے نزدیک مشترکہ غلام کی مکاتبت کا معاملہ تو ان کے نزدیک نصف غلام کی یا کل کی مکاتبت برابر ہے کیونکہ ان کے خیال میں کتابت کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ مکاتبت کنندہ شریک کو اگر اس کے دوسرے ساتھی نے اجازت نہیں دی تھی اس کے باوجود اس نے غلام کو مکاتب بنا دیا۔ تو جب غلام بدل کتابت کا ادائیگی کرے گا تو مکمل آزاد ہو جائیگا البتہ دوسرا شریک پہلے سے اس بدل کتابت کا نصف وصول کرے گا جو اس نے غلام سے لیا ہے اور پہلا شریک اس نصف بدل کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا جو اس سے اس کے دوسرے ساتھی نے لیا ہے۔ اور غلام ہذا کی تمام ولاء (ترکہ، جائیداد) اس شریک کے لئے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا تھا۔ زیر بحث صورت میں پہلا شریک جس نے غلام سے عقد کتابت کیا ہے، اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ بشرطیکہ وہ دولتمند ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو غلام کمائی کر کے دوسرے شریک کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر دوسرے شریک نے پہلے کو اجازت دی تھی تو غلام دونوں کا مکاتب ہوگا اگر اس نے دونوں کو ادائیگی ایک ساتھ کی تو آزاد ہو جائیگا اور اسکی ولاء دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اور اسکی تمام کمائی اسکی اپنی ملکیت ہوگی اور اگر صرف ایک شریک کو ادائیگی کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ بدل کتابت کا نصف دوسرے شریک کو بھی نہ پہنچ جائے۔ مگر جب دوسرے شریک نے پہلے کو عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی ہو تو اس صورت میں اگر اس نے کل ادائیگی مکاتب بنانے والے شریک کو کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر کل ادائیگی براہ راست مکاتب نہ بنانے والے شریک

کو کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ادائیگی کا نصف مکاتب بنانے والے شریک کو نہ مل جائے۔

مسائل: اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ہر شریک اپنے حصے کو الگ مکاتب بنائے مثلاً ایک اپنے حصے کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے پھر دوسرا اپنے حصے کو سو دینار کے بدلے مکاتب بنائے تو ہر ایک کا حصہ اسی کا مکاتب ہوگا۔ (نہ کہ دوسرے کا) اس صورت میں غلام جب دونوں کو اکٹھی ادائیگی کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر صرف ایک کو ادائیگی تو صرف اسی کا متعلقہ حصہ آزاد ہوگا اور اس بدل کتابت میں دوسرا شریک نہ ہوگا کیوں کہ جب اس نے مکاتب بنایا تھا تو وہ اس کے مکاتب بنانے پر رضامند تھا۔ اور مکاتب کو اختیار ہے کہ وہ اپنے قرض خواہوں میں سے جس کو چاہے پہلے قرض دے۔ دوسرے شریک کا حصہ بدستور مکاتب رہے گا جب دوسرے کو بھی ادائیگی کر دے گا تو مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور اگر غلام نے دوسرے کو ادائیگی نہ کی بلکہ ادائیگی سے عاجز آ گیا تو وہ اس مشترکہ غلام کی مانند ہے جسے ایک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو اس کی شکل وہی ہے جو پیچھے کتاب العتاق میں گزر چکی ہے۔

اسی طرح اگر ہر شریک کل غلام کو الگ الگ مکاتب بنائے تو یہ ایک کا حصہ اس تمام بدل کتابت کے عوض مکاتب ہوگا جو مقرر کیا گیا ہے تو جب تک تمام مقررہ بدل کتابت نہیں پایا جائیگا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اس صورت مسئلہ کا تفصیلی حکم وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر ہر شریک کے اپنے اپنے حصے کو مکاتب بنانے کی شکل میں بیان کیا ہے۔ یہ بات تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک تفصیل تو ان کے نزدیک، جیسا کہ پیچھے گزرا بعض حصوں اور کل کی کتابت برابر ہے۔ اگر غلام نے دونوں شریکوں کو ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے لئے ہوگی اور اگر پہلے صرف ایک کو ادائیگی کی تو جس کو ادائیگی کی ہے، اس کی طرف سے تمام آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولاء بھی اسی شریک سے ثابت ہوگی اور یہ شریک اگر مالدار ہے تو دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ غلام خود کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اس سلسلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ عقد عقد کتابت کرنے والا شریک دوسرے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یا غلام سعایت کرے گا لیکن غلام اپنی قیمت کے نصف یا دوسرے شریک کے بدل کتابت میں سے جس کی رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے شریک کا عقد کتابت باطل ہو گیا ہے لہذا پہلا شریک غلام کی نصف قیمت ہی کا تاوان دے گا یا غلام خود اپنی نصف قیمت ہی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا نہ کہ دوسرے شریک کے بدل کتابت کو ادا کرے گا چاہے وہ نصف قیمت کی مقدار سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

○ اگر ایک مشترک غلام کو دونوں شریکوں نے ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنا دیا تو اب اگر اس نے ایک شریک کو اس کے حصے کی ادائیگی کی تو اب ایک کا حصہ اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ تمام بدل کتابت دونوں کو ادا نہ کر دے کیونکہ ان دونوں نے اس کی آزادی کی یہ شرط ٹھہرائی تھی وہ تمام بدل کتابت دونوں کو ادا کرے گا لہذا وہ اسی وقت آزاد ہوگا جب شرط پائی جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمیوں کا الگ الگ

غلام ہو اور وہ دونوں مل کر دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنائیں تو اس صورت میں ہر غلام علیحدہ علیحدہ مکاتب ہوگا چنانچہ اگر ایک غلام نے اپنے حصّے کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا لیکن یہاں اگر ایک ہی غلام کے ہر نصف کو علیحدہ مکاتب بنایا جائے گا تو یہ چیز ان کی شرط میں تبدیلی کر دے گی کیونکہ ان کی شرط یہ تھی کہ وہ کل بدل کی ادائیگی سے آزاد ہو گا - لہٰذا غلام جب تک تمام بدل کتابت ادا نہ کرے گا ایک کا حصّہ ادا کر کے آزاد نہیں ہوگا - تاکہ ان کی شرط میں تبدیلی نہ آئے - اور یہ شرط کی تبدیلی اس صورت میں نہیں پائی جاتی جس میں دونوں آدمیوں کے الگ الگ غلام ہوں کیونکہ وہاں ہر غلام کی آزادی دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتی - گویا اس میں یہ شرط ہے ہی لغو -

○ ایک غلام دو آدمیوں کا مشترکہ مکاتب تھا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد کنندہ پر اپنے شریک کے لئے کسی قسم کا تاوان نہیں چاہے وہ مالدار ہو یا تنگدست - کیونکہ دوسرے کا حصّہ اپنی جگہ پر مکاتب ہے اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق (آزادی) کی تقسیم ہو سکتی ہے - اب اگر غلام نے دوسرے کو بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں کے لئے ہوگی کہ اعتاق دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور اگر دوسرے کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز آگیا تو اس مشترکہ غلام کی مانند ہوگا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے کتاب العتاق میں بیان کر دیا ہے - اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک غلام مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور غلام کی ولاء اسی آزاد کنندہ کے لئے ہوگی - پھر زیر بحث صورت کے حکم میں صاحبین کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے - امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس غلام کا حکم اس مشترکہ غلام کی مثل ہے جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد کنندہ اگر مالدار ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کے دوسرے شریک کے حصّے کی قیمت اور باقی بدلِ کتابت میں سے جو رقم کم ہے آزاد کنندہ اس کا ضامن ہوگا اور اگر وہ تنگدست ہے تو غلام کم رقم والے پہلو میں سعایت کرے گا - اور اگر کسی نے اپنے حصّے کو آزاد تو نہ کیا لیکن اپنے حصّے کو مدبر (اپنی موت کے بعد آزاد) بنا دیا تو اس کا حصّہ مدبّر ہو جائے گا اور وہ حصّہ اپنی جگہ پر مکاتب بھی رہے گا کیونکہ غلام کو مدبّر کرنا (اپنی موت کے بعد آزاد ٹھہرانا) مکاتب بنانے کے منافی نہیں - اور اگر غلام نے کل بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (میراث) دونوں سے ثابت ہوگی - اور اگر ادائیگی سے عاجز آگیا تو اس مشترکہ غلام کی مانند ہو گیا جسے ایک شریک نے مدبر بنا دیا تو اس کا حصّہ تو مدبر ہو گیا اور اس کے دوسرے شریک کے واسطے پانچ اختیارات ہیں اگر یہ دولت مند ہے اور اگر یہ تنگدست ہے تو دوسرے شریک کے لئے چار اختیارات ہیں - (ان اختیارات کی تفصیل کتاب العتاق میں بیان ہو چکی ہے) یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے - اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام کل مدبر ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک تدبیر کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہٰذا عقد کتابت باطل ہو جائے گا اور تدبیر کنندہ چاہے دولت مند ہو یا تنگدست، امام ابو یوسفؒ کے ہاں اپنے شریک کے واسطے غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور امام محمدؒ کے قیاس میں غلام

کی نصف قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہو گی، وہ اس پر واجب ہو گی۔

○ مشترکہ مکاتبہ باندی نے بچہ جنا تو ایک شریک نے اس بچے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ بچہ اس کا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور اس کا حصّہ اس کے لئے ام ولد ہو جائے گا مدعی سے نسب کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مولیٰ جب اپنی مکاتبہ باندی سے لڑکے کا نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ مدعی نے اپنی ملک میں دعویٰ کیا ہے۔ پھر مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ عقد کتابت کو قائم رکھے یا بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے کیوں کہ اب اس کے لئے دو جہت سے حق آزادی ثابت ہے اور جونسی صورت چاہے اختیار کر سکتی ہے۔ نیز وہ کُل ام ولد نہ ہو گی کیوں کہ استیلاد کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہاں ٹکڑے ہو سکتے ہیں جہاں ملکیت کا منتقل ہونا ممکن نہ ہو اور اگر باندی نے عقد کتابت کو قائم رکھا تو مدعی سے اپنا حق مہر وصول کرے گی اور اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کا اہتمام کرے گی۔ اور اگر وہ بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز آ گئی اور واپس غلامی کی طرف لوٹ گئی تو وہ لڑکے کے دعویٰ کرنے والے کی ام ولد ہو جائے گی کیوں کہ اب انتقالِ ملکیت کا مانع دُور ہو گیا ہے اور وہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے واسطے باندی کے مکاتبہ ہونے کی صورت میں جو کل قیمت ہو گی اس کے نصف کا ضامن ہو گا اور اس کے نصف حق مہر کا بھی ضامن ہو گا البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی شے کا تاوان اس پر نہ ہو گا۔ یہ قول تو ہے امام ابوحنیفہؒ کا۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک یہ صورتِ مسئلہ تو ان کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلاد کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور کتابت باطل ہو جائے گی اور وہ چاہے امیر ہو یا غریب امام ابویوسفؒ کے نزدیک دوسرے شریک کے لئے باندی کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف قیمت اور باقی بدلِ کتابت میں سے جو رقم کم ہو گی اس کا ضامن ہو گا۔

○ ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترکہ کافر غلام میں ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے اپنے حصّے کو شراب کے بدلے مکاتب بنا دیا تو یہ عقد کتابت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی مسلمان شریک کا اس شراب میں کوئی حصّہ ہے جو ذمی نے لیا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے جب اپنے حصّے کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقدِ مکاتبت صرف اس کے اپنے حصّے پر واقع ہوا اور ذمی آدمی جب اپنے حصّے کو شراب کے عوض مکاتب بنائے تو یہ مکاتبت جائز ہوتی ہے۔ جیسے شراب کے عوض اس کا اپنے حصّے کو بیچنا جائز ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ عقد کتابت ہی فاسد ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عقد کتابت جب اپنے شریک کی اجازت سے ہو تو دونوں شریکوں کے لئے منعقد ہوتا ہے۔ جب مسلمان کا حصہ باطل ہو گیا تو ذمی کا حصّہ بھی باطل ہو گیا کیوں کہ عقد کتابت ایک ہی تھا۔ پھر جب عقد کا بعض حصّہ باطل ٹھہرا تو کل کا کُل باطل قرار پایا۔ اور نصرانی (ذمی) نے جو کچھ شراب وصول کیا ہے

اس میں مسلمان کا کوئی حصہ نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کو شراب لینے سے شرعاً منع کیا گیا ہے۔ اور اگر دونوں (مسلمان اور ذمی) نے اکٹھے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد کسی کے حصے میں بھی جائز نہ ہوگا مسلمان کے حصے میں جائز نہ ہونا توظاہر ہے باقی رہا ذمی کے حصے میں ناجائز ہونا تو وہ اس لیے کہ عقد کتابت ایک ہی تھا جب اس کا کچھ حصہ باطل ہوگیا تو تمام عقد باطل قرار پایا۔ اور اگر اس نے دونوں کو شراب کی ادائیگی کردی تو وہ آزاد ہوجائے گا البتہ اس پر مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت لازم ہوگی اور ذمی کے لیے نصف شراب۔ اس صورت میں اس کی آزادی فقط ادائیگی سے ہوئی ہے کیونکہ عقد کتابت تو فاسد تھا اور فاسد عقد کتابت کا حکم (اثر نتیجہ) یہ ہے کہ جب اس میں بدل کتابت ادا کر دیا جائے تو غلام آزاد ہوجاتا ہے جیساکہ کوئی مسلمان آقا اپنے غلام کو شراب کے بدلے مکاتب بنائے اور وہ شراب ادا کردے تو وہ آزاد ہوجاتا ہے۔ زیر بحث صورت میں عقد کتابت اگرچہ فاسد تھا مگر جب اس نے ادائیگی کردی تو اب نہ تو مسلمان کے لیے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور نہ ہی ذمی کے لیے کیونکہ ذمی کو تو اپنا مشروط بدل مل گیا ہے اس لیے کہ ذمیوں کے ہاں شراب قیمتی شے ہے البتہ مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت دینے کا اہتمام کرے گا۔ (واللہ عزّ وجلّ اعلم)

فصل (۷)

مُکاتبت کا حُکم

اس فصل میں یہ چیز بیان ہوگی کہ مکاتب (وہ غلام جسے مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر آزاد کیا گیا ہے) کے معاملے میں مولیٰ کس قسم کے تصرف کا اختیار رکھتا ہے اور کس تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے یہ عرض کرتے ہیں کہ عقد مکاتبت (مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے) کی تین قسمیں ہیں صحیح۔ فاسد اور باطل۔

صحیح عقد مکاتبت کے صحیح عقد میں بعض احکام کا تعلق بدل کتابت کی ادائیگی کے پہلے سے ہے اور بعض کا ادائیگی کے بعد سے۔ چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے کے احکام میں سے یہ بات ہے کہ مکاتب سے آقا کا ہاتھ (قدرت واختیار کا ہاتھ کہ جہاں چاہا اسے لگا دیا) دور ہوجائے گا۔ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار اور مولیٰ اس کمائی میں اجنبی آدمی کی مانند ہوجائے گا نیز مولیٰ (مالکِ غلام) کے لیے بدل کتابت کے مطالبہ کا حق اور مکاتب کے لیے آزادی کا حق ثابت ہوجائے گا کیونکہ عقد مکاتبت سے جو کچھ مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا مکاتب کی گردن عقد مکاتبت کے باعث مولیٰ کی ملکیت سے بھی نکل جاتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مولیٰ کی ملکیت اس کی گردن سے زائل نہیں ہوتی اور بعض نے کہا کہ مولیٰ کی ملکیت سے تو اس کی گردن دور ہوجاتی ہے لیکن غلام خود بھی اپنی گردن کا مالک نہیں بنتا۔ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق عقد مکاتبت بمنزلہ بیع کے ہے جس میں شرط اختیار مشتری (خریدار) کو حاصل ہو کہ اس میں

مبیع (فروخت شدہ) بائع (بیچنے والے) کی ملکیت سے تو نکل جاتی ہے لیکن خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ملکیت (کسی چیز کا مالک ہونا) ایک اضافی شے ہے لہذا مضاف الیہ (وہ آدمی جس کی طرف اس ملکیت کی اضافت کی جائے) کے بغیر اس کا پایا جانا محال ہے جیسا کہ باقی اضافی صفتیں مثلاً باپ ہونا، بیٹا ہونا، بھائی ہونا، شریک ہونا وغیرہ مضاف الیہ (جس کی طرف اس صفت کی نسبت کی جاسکے) کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں لہذا ایسے مملوک (غلام) کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا جس کا کوئی مالک ہی نہ ہو۔ اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ مبیع (فروخت شدہ) درحقیقت بائع (بیچنے والے) کی ملکیت ہے یا مشتری (خریدار) کی۔ لیکن اس وقت اس کا مالک نامعلوم ہے کیونکہ ابھی یہ ہی پتہ نہیں کہ یہ عقد (معاملہ یا سودا) جائز رکھا جائے گا یا توڑ دیا جائے گا۔ لہذا یہ بیع معاملے کے انجام سے ہماری بے خبری کی وجہ سے ہمارے علم میں موقوف رہے گی اور جب انجام کا پتہ چل جائے گا تو واضح ہو جائے گا کہ بیع کے وقت سے مبیع کی ملکیت کس کے لیے ثابت تھی، بائع کے لئے یا خریدار کے لیے۔

مسائل

اس اجمال کی تفصیل درج مسائل میں یوں ہوگی۔ جب ایک آدمی نے اپنے غلام کو صحیح عقد کتابت کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ غلام "ماذون فی التجارۃ" ہوگیا یعنی اسے تجارتی معاملات کی از خود اجازت ہوگئی کیونکہ اب اس پر بدلِ کتابت کی ادائیگی واجب ہوگئی ہے اور یہ ادائیگی کمائی کے بغیر ممکن نہیں اور تجارت بھی ایک قسم کی کمائی ہے لہذا آقا اسے نہ کمائی کرنے سے منع کرسکتا ہے اور نہ ہی سفر پر جانے سے روک سکتا ہے اور اگر آقا نے عقد کتابت کے وقت غلام پر سفر کے لئے نہ جانے کی شرط عائد کی تو یہ شرط باطل اور عقد صحیح ہو جائے گا اب آقا کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی کمائی لے۔ کیونکہ غلام کی کمائی اب اس کی اپنی ملک ہے۔ اور آقا کے لیے یہ بات بھی جائز نہیں کہ وہ غلام کو اجرت پر دے یا اس کو کسی کے ہاں بطورِ گروی رکھے کیونکہ اجرت پر دینے (اجارۃ) کا مطلب ہے اس کی منفعت کا کسی کو مالک بنانا حالانکہ مکاتب کے منافع اس کے اپنے لیے ہوتے ہیں اسی طرح گروی رکھنے کا مفہوم ہے یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس کوئی چیز بطور گروی رکھی جائے) کیلئے ہاتھ کی ملکیت ثابت کی جائے حالانکہ ہاتھ کی ملکیت مکاتب ہی کے لیے ہوتی ہے۔ اسی طرح مکاتب سے خدمت لینا اور اسے غلہ وغیرہ لانے پر مجبور کرنا جائز نہیں کیونکہ ایسا کرنا اس کی منفعت میں تصرف کرنا ہے جبکہ اس کے منافع اسی کے لیے ہوتے ہیں۔ البتہ شروع سے اسے آزاد کر دینا بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ آزاد کرنے کا جائز ہونا غلام کی ملکیت ہی کو زائل کر دیتا ہے اور یہ آزاد کرنا ہر حال میں قائم رہے گا چاہے آقا نے حالتِ صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض الموت میں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ آقا نے اگر حالت صحت میں آزاد کیا تھا تو مکاتب مفت میں آزاد ہوگا اور اگر حالت مرض میں آزاد کیا تو غلام اگر تہائی مال (قدر وصیت) سے نکل سکتا ہو یا تہائی مال سے تو نہ نکل سکتا ہو لیکن ورثاء نے اسے آزاد کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مفت میں آزاد ہو جائے گا اور اگر ورثاء نے اس کی اجازت نہ دی تو اسے (مکاتب کو) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ چاہے تو اس وقت اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کا فی الحال اہتمام کرے اور اگر چاہے تو دو تہائی کتابت میں مہلت کے ساتھ سعی کرے اور صاحبین کے نزدیک اسکے لئے حق اختیار نہیں

وہ اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی رقم میں سے جو رقم کم ہوگی، صرف اسی کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا کیونکہ عقد کتابت اعتاق (آزاد کرنے) سے پہلا واقع ہوا تھا اور مرض الموت میں آزاد کرنا بمنزلہ مدبر کرنے کے ہے۔ اگر وہ اسے حالتِ مرض الموت میں مدبر بناتا تو بھی اس کا حکم یہی تھا۔ جیسا کہ کتاب التدبیر میں ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح مرض الموت میں آزاد کر دیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز احناف کے نزدیک کفارۃ (گناہ کو مٹانے کا صدقہ) میں بھی مکاتب کو دیا جا سکتا ہے بخلاف امام شافعیؒ کے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الکفارات میں بیان ہوگی (ان شاء اللہ) اگر مولیٰ نے مکاتب کے نومولود بچے کو یا اس کے خریدے ہوئے لڑکے کو آزاد کر دیا تو استحسان کی رو سے مولیٰ کا یہ اقدام جائز ہوگا اور بدل کتابت سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مولیٰ کا یہ اعتاق جائز نہ ہو اور امام زفرؒ اسی قیاس کی طرف مائل ہیں۔ قیاس میں اس اعتاق کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکے کو آزاد کرنا مکاتب کے حق کو باطل کرنا ہے کیونکہ مکاتب اپنے پیدا ہونے والے اور خریدے گئے لڑکے کی کمائی کا مالک ہوتا ہے اور مولیٰ کے لڑکے کو آزاد کرنے سے اس کا یہ حق باطل ہو گیا ہے۔ اور اس چیز کی طرف کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے اشارہ بھی کیا ہے کیونکہ مکاتب کو ان (لڑکوں) سے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ استحسان کی رو سے اس اعتاق (آزاد کرنے) کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب جہاں اپنی ذات کی آزادی کی کوشش کرتا ہے وہاں اپنی اولاد کی آزادی کی بھی کوشش کرتا ہے اور اولاد کی آزادی کا مقصد اسے مولیٰ کے اس اقدام سے حاصل ہو گیا ہے۔ اور بدلِ کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدل کتابت تمام کا تمام مکاتب کے ذمے ہے لہٰذا لڑکے کی آزادی کے باعث اس بدل کتابت سے کوئی شے منہا نہ ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی مکاتبہ ام ولد کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہو جائے تو وہ بدستور ام ولد رہتی ہے کیونکہ اس (باندی) کی مکاتبت مکاتب (غلام) کے عقد کتابت کے باعث نہیں ہوئی تھی لہٰذا وہ مکاتب کے آزاد ہونے سے آزاد بھی نہیں ہوگی۔

○ مولیٰ کے لیے مکاتب کا، اس کی مرضی کے بغیر بیچنا بھی بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ اس میں مکاتب کی مرضی کے بغیر اس کا حق باطل کرنا ہے اور وہ حق ہے آزادی کا حق۔

○ مدبر کی طرح مکاتب کا یا ام ولد کا بیچنا ہی جائز نہیں چاہے مکاتب اپنے بیچے جانے پر راضی ہی کیوں نہ ہو۔ اگر مولیٰ نے اسے بیچ دیا تو یہ چیز عقد کتابت کو توڑ دے گی۔ کیونکہ بیع کا جائز نہ ہونا مکاتب کے حق کی وجہ سے تھا جب وہ خود ہی اپنی بیع پر راضی ہو گیا تو مکاتب کو بیچنے کا یہ مانع دور ہو گیا۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ ذکر کیا ہے کہ مولیٰ اور مکاتب جب بیع میں جمع ہو گئے تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مولیٰ نے جب اسے اس کی مرضی سے بیچا تو گویا وہ دونوں عقد کتابت کے توڑنے پر راضی ہو گئے تو یہ بیع اقالہ (کسی عقد کو توڑنے کا معاہدہ) ہو گئی اور عقد کتابت اقالہ (فسخ) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جو مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ کو اس وقت خریدا جب کہ وہ مکاتبہ تھیں تو اس کو اسی معنی میں لیا جائے گا کہ ان کی مرضی سے خریدا تھا۔ اسی طرح غلام کا ہبہ کرنا، یا صدقے میں دینا یا اس کی وصیت کرنے کا معاملہ ہے۔

○ اگر مولی نے اپنی باندی کو مکاتب بنا دیا تو اب نہ اس کے ساتھ ہمبستری کر سکتا ہے اور نہ کسی قسم کا جنسی فائدہ اٹھا سکتا ہے کیونکہ یہ چیز (ہمبستری وغیرہ) اس سے فائدہ اٹھانے کا مترادف ہے حالانکہ اس کے منافع میں مولی اب اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ اس ممانعت کے باوجود مولی نے اگر اس سے وطی (ہمبستری) کر لی تو اس کے لیے مہر ادا کرے گا۔ جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے پر مدد لے گی اور باندی کو مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ مہر اس کی مملوکہ منفعت کا بدل ہے۔ اور اگر مولی نے اس سے ہمبستری کی اور اسے حمل ٹھہر گیا تو مولی جب اس بچے کے نسب کا دعویٰ کرے گا تو مولی سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ نسب تو ملکیت کے شبہ اور ملکیت کی تاویل (گنجائش، تفسیر) میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جہاں واقعی ملکیت ہو وہاں تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ چاہے مکاتبہ باندی مولی کے اس دعویٰ کی تصدیق کرے یا نہ کرے، دونوں صورتوں میں، جیسا کہ پیچھے گزرا نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر مکاتبہ باندی نے بچہ اگر عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو مولی پر مہر کی رقم واجب ہوگی اور مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے عقد کتابت قائم رکھے اور بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور بچے کا نطفہ اگر حالت کتابت میں قرار پایا تھا تو مولی سے مہر وصول کر لے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے مولی کی ام ولد ہو جائے۔ اس شکل میں مولی سے مہر کی رقم ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے کتاب الاستیلاد میں ذکر کیا۔

○ مولی نے مکاتب پر اگر کسی قسم کی جنایت (زیادتی) کی تو اس سے دیت وصول کی جائے گی تاکہ مکاتب اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اگر مولی نے مکاتب کی کمائی میں سے کوئی چیز ہلاک کر دی تو وہ مولی کے ذمہ واجب ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا مولی سے زیادہ حقدار ہے۔ اور وہ اپنی کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ اسی طرح مکاتب اگر مولی کے مال کو ہلاک کرے تو ضامن ہوگا۔

○ اگر مولی نے اپنی بیوی کو خریدا تو نکاح فسخ نہیں ہوگا (نہیں ٹوٹے گا)، اسی طرح مکاتبہ باندی نے اپنے خاوند کو خریدا تو بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب کے لیے جو چیز ثابت ہے وہ ملکیت کا حق ہے نہ کہ حقیقت ملکیت اور ملکیت کا حق ابتدائے نکاح (نئے نکاح) کو تو مانع ہے لیکن سابقہ نکاح کے باقی رکھنے میں مانع نہیں جیسا کہ عدت نئے نکاح سے تو مانع ہے لیکن جب سابقہ نکاح پر واقع ہو تو اس کو باطل نہیں کرتی۔ اسی لیے ہمارے ائمہ احناف نے کہا ہے کہ مولی جب اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دے تو مولی کی موت سے وہ نکاح باطل نہیں ہوتا کیونکہ بیٹی (مکاتب کی بیوی)، مکاتب کی ابھی حقیقۃً مالک نہیں بلکہ اس کے لیے صرف ملکیت کا حق ثابت ہوا ہے اور یہ ملکیت کا حق ابتدائے نکاح کو تو مانع ہے لیکن بقائے نکاح میں مانع نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اگر مولی مکاتب کے مال میں چوری کا مرتکب ہو تو اس پر چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگی کیونکہ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار ہے لہٰذا اسے اس چوری کے معاملے میں آزاد آدمی کی طرح جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے۔

مکاتب کا مرتکب جرم ہونے میں حکم: اگر مکاتب نے کسی آدمی کے ساتھ جنایت (زیادتی) کی یعنی اس کا کوئی عضو ہاتھ پاؤں وغیرہ توڑ دیا یا جان سے مار دیا، تو وہ اپنی قیمت

اور جرم کی دیت میں سے جو چیز کم ہوگی اس میں سعایت کرے گا کیونکہ اس کی گردن مولی کی مملوکہ (ملکیت میں) ہے۔
عقد کتابت کی وجہ سے چونکہ اس کا مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہے اس لیے وہ اس محض غلام کی طرح ہوا جس نے کسی فوجداری جرم کا ارتکاب کیا اور پھر مولی نے جرم سے لاعلمی میں اسے آزاد کر دیا۔ ایسے غلام کا حکم ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اب دیکھا جائے گا کہ جرم کی دیت تاوان، اگر اس کی اپنی ذاتی قیمت سے کم ہے تو اس پر جرم کی دیت لازم ہے کیونکہ جس آدمی پر زیادتی ہوئی ہے وہ اس دیت سے زیادہ کا مستحق نہیں۔
جب غلام نے دیت کی رقم دے دی تو اس کا حق ساقط ہو گیا اور اگر مکاتب کی ذاتی قیمت جرم کے تاوان سے کم ہوگی تو اپنی قیمت ادا کرے گا کیونکہ جرم کا حکم اس کی گردن سے متعلق ہے اور اس کی گردن مولی کی ملکیت ہے اور اپنی قیمت سے زیادہ بوجھ نہیں اٹھا سکتی لہٰذا اس پر قیمت سے زیادہ تاوان لازم نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر مکاتب نے پہلے جرم کے فیصلہ سے پہلے پہلے غلطی سے کئی جرائم کا ارتکاب کیا تو اس پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک ہی قیمت کی رقم واجب ہوگی چاہے جتنے بھی جرائم ہوں جب کہ امام زفر کے نزدیک ہر جرم میں اس پر اپنی قیمت اور جرم کے تاوان میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ اور امام زفر کے درمیان یہ اختلاف دراصل فرع (شاخ) ہے ان کے درمیان ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مکاتب کے جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے یا اس کے ذمہ سے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے اور گردن ایک سے زیادہ قیمتیں اٹھانے کی گنجائش نہیں رکھتی۔ اور امام زفر کے نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کے ذمہ سے ہے اور ذمہ میں زیادہ جرائم آنے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔ مگر صحیح بات ائمہ ثلاثہ ہی کی ہے جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ اس کی گردن مولی کی مملوکہ (ملکیت میں) ہے اور اس لحاظ سے اسے دیا بھی جا سکتا ہے کہ وہ (مکاتب) بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے اور اس طرح اسے ہی حوالے کر دیا جائے مگر چونکہ اسکے مکاتب ہونے کے باعث اس کو دینا مولی کے لیے مشکل ہے لہٰذا وہ اس محض غلام کی مانند ہوا جس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا اور ادھر مولی نے جرائم سے لاعلمی میں اسے آزاد کر دیا تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔
یہ شکل تو اس وقت ہے جب مکاتب پہلی جنایت (پہلے جرم) کے فیصلہ سے پہلے پہلے دوسرے جرم کا ارتکاب کرے مگر جب پہلے جرم کا حاکم نے فیصلہ کر دیا پھر اس نے دوسری مرتبہ جنایت کی تو اب دوسری جنایت کی پاداش میں دوسری قیمت لازم ہوگی کیونکہ حاکم نے جب پہلی جنایت کا فیصلہ کر دیا تو وہ جنایت اس کی گردن سے اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو گئی اور دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی گردن متعلقہ جنایات سے فارغ تھی تو دوسری جنایت بمنزلہ نئی اور ابتدائی جنایت کے ہوئی۔ زیر بحث صورت در (اس) صورت کے درمیان فرق، ہے کہ جس میں مکاتب نے راستے میں ایک کنواں کھودا جس میں کوئی آدمی گر کر ہلاک ہو گیا تو مکاتب پر اپنی وہ قیمت واجب ہوگی جو کنواں کھودنے کی دن تھی پھر کنواں میں گر کر کوئی دوسرا آدمی بھی ہلاک ہو گیا تو مکاتب پر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی، چاہے حاکم نے پہلے آدمی کے گر کر مرنے کا فیصلہ کیا ہو یا نہ کیا ہوا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (کنویں والی صورت میں) جرم ایک ہی ہے

اور وہ ہے کنویں کا کھودنا۔ لہٰذا اس پر جو تاوان لازم ہوگا وہ ایک ہی سبب سے لازم ہوگا بس دوسرے آدمی کا کنویں میں گرنا اگرچہ پہلے وقوعہ میں حاکم کے فیصلہ کے بعد ہوا لیکن اس کا سبب بھی وہی بنا جو پہلے وقوعہ کا تھا (کنواں کھودنا) تو یہ ایسے ہوا جیسے اس نے دو آدمیوں کو اکٹھا قتل کر دیا لہٰذا اس پر ایک ہی قیمت لازم ہوگی۔ باقی رہا زیر بحث صورت کا معاملہ تو اس میں گو جنایتیں دو ہوئی ہیں مگر دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی گردن پہلے جنایت سے فارغ ہو چکی تھی اور وہ جنایت اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو چکی تھی لہٰذا یہاں جنایت کے سبب دو ہوئے تو حکم بھی دو ہوں گے۔

ہ مکاتب کی کوئی بوسیدہ دیوار جس کی بوسیدگی پر گواہی بھی قائم ہو گئی کسی آدمی پر گر پڑی اور اسے جان سے مار دیا تو مکاتب پر دیت میں اپنی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ مکاتب اس بوسیدہ دیوار کا مالک ہے لہٰذا اس کے خلاف گواہی دینا اسی طرح صحیح ہے جس طرح آزاد آدمی کے معاملہ میں صحیح ہے۔ اور اس پر اپنی ذاتی قیمت واجب ہے جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کرنا تو اس پر اپنی قیمت دیت میں واجب ہوتی۔ اسی طرح مکاتب کے گھر میں جب کوئی مقتول پایا جائے تو اس پر لازم ہے کہ وہ دیت میں اپنی قیمت ادا کرنے کا اہتمام کرے اور اگر اس کی اپنی قیمت دیت کی رقم سے زیادہ ہو تو قیمت سے دس دراہم منہا کر لیے جائیں۔

ہ مکاتب اگر کئی جرائم کا ارتکاب کرے بعد ازاں ان جنایات (جرائم) کے فیصلہ سے قبل ہی بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے واپس حالتِ غلامی میں آجاتا ہے تو مولیٰ ان جنایات کی پاداش میں اسے بطور دیت یا بطور فدیہ دے سکتا ہے اور اگر اس پر ان جرائم میں اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ ہو چکا تھا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر حالت غلامی میں لوٹ آیا تو وہ دیت کی رقم اس کی گردن میں بطور قرض ذمہ ہوگی جس میں اسے بیچا جا سکے گا کیونکہ جب تک جرائم کا فیصلہ نہیں ہوا تھا اس کی قیمت اس کے ذمہ بطور قرض لازم نہیں ہوئی تھی تو اس صورت میں وہ اس محض غلام کی مانند ہے جس نے کسی جرم قتل کا ارتکاب کیا تو اس کے مولیٰ کو کہا جاتا ہے کہ یا تو اسی غلام کو حوالے کر دیا اس کا فدیہ دو اور جب مکاتب کو اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ سنا دیا گیا تو وہ قیمت اس کی گردن میں قرض ہو گئی پھر جب وہ دوبارہ حالت غلامی کی طرف لوٹ گیا تو اس کا حکم ایسے غلام کا حکم ہے جس پر قرض عائد ہو تو اس قرض میں غلام کو بیچا جاتا ہے یا مولیٰ اس کے قرض کو ادا کرتا ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب وہ عمداً (جان بوجھ کر) جنایت (جرم) کا ارتکاب کرے مثلاً کسی آدمی کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا کیونکہ قاتل اگر آزاد آدمی ہوتا تو بھی قصاص میں اسے قتل کر دیا جاتا تو مکاتب کو بدرجہ اولیٰ قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے۔

مکاتب پر زیادتی ہونے کا حکم گذشتہ تفصیل ان صورتوں کی ہے جن میں مکاتب نے کسی دوسرے پر جنایت (زیادتی) کی۔ باقی رہی وہ صورت جس میں کسی دوسرے نے مکاتب پر جنایت (زیادتی) کی تو اگر وہ جنایت غلطی سے سرزد ہوئی ہے تو اس جنایت کا تاوان مکاتب کیلئے ہے اور اگر

پر جنایت کا تاوان وہی ہوگا جو ایک غلام کا ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ وضاحت کہ جنایت کا تاوان اس (مکاتب) کے لیے کیوں ہے؛ تو وہ اس لیے کہ اس کے اعضاء وجوارح اور اجزاء اس کے منافع سے ملحق (ملائے گئے) ہیں اور وہ اپنے منافع کا زیادہ حقدار ہے اور اس پر جنایت کا تاوان، غلام والا اس وجہ سے ہے کہ حدیث نبوی کی رو سے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ تو مکاتب پر جنایت گویا غلام ہی پر جنایت ہے لہٰذا اس جنایت کا تاوان بھی غلام ہی کا تاوان ہوگا۔ اور اگر اس پر جنایت عمداً (جان بوجھ کر) کی گئی ہے تو پھر اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک مرتکب جرم پر قصاص واجب ہے، دوسری صورت میں قصاص واجب نہیں اور تیسری صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تمام ائمہ کے نزدیک قصاص واجب ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کوئی آدمی عمداً قتل کر دے اور مکاتب نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکے تو مولیٰ کو حق ہے کہ قصاص میں قاتل کو قتل کر دے کیونکہ جب اس نے بدل کتابت کے لیے مال نہ چھوڑا تو گویا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا اور جب عاجز ہو کر مرا تو غلام ہو کر مرا اور قاعدہ ہے کہ غلام کو جب عمداً قتل کیا جائے تو اس کے قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر قاتل غلام ہے تو پھر قصاص بالاجماع واجب ہے اور اگر آزاد ہو تو بھی ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت، جس میں قصاص واجب نہیں، یہ ہے کہ اسے قتل تو عمداً ہی کیا جائے لیکن اس نے ایک تو خاصا مال چھوڑا ہو نیز مولیٰ کے علاوہ اس کے آزاد ورثا بھی موجود ہوں تو اس صورت میں قاتل پر قصاص واجب نہیں، جس کی وجہ اس امر میں اشتباہ (شبہ) ہے کہ قصاص لینے میں اصل وارث کون ہے اور اس شبہ کی بنیاد صحابہ کرامؓ کے درمیان اس بات کا اختلاف ہے کہ آیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں۔ اختلاف کا تفصیلی بیان انشاء اللہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ چنانچہ جن لوگوں کے نزدیک وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے انہوں نے کہا کہ اس کا قصاص لینے کے حقدار اس کے ورثا ہیں اور جن کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے، انہوں نے کہا مولیٰ حقدار ہے چنانچہ اصل ولیٔ قصاص مشتبہ ہو گیا جس کے نتیجے میں قصاص واجب ہی نہ ہوا۔

ایک شبہ کا ازالہ یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب مولیٰ اور مکاتب کے ورثاء اس کا قصاص لینے میں جمع ہو گئے تو قیاس کی رو سے تو قیاس لینا واجب ہے کیونکہ جب دونوں قسم کے والی جمع ہو گئے تو پھر قصاص لینے میں شبہ کہاں رہا؟ جیسا کہ ایسے غلام کو جب قتل کر دیا جائے جس کی گردن کی وصیت ایک کے لیے اور خدمت کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے کی گئی ہو تو اس کے دونوں وصیوں کو حق ہے کہ وہ دونوں جمع ہو کر اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کرا دیں۔ اسی طرح گروی رکھے ہوئے غلام کو جب عمداً قتل کر دیا جائے اور اس کے قصاص لینے پر راہن (گروی رکھنے والا)، اور مرتہن (جس کے پاس گروی رکھی جائے)، دونوں جمع ہو جائیں تو وہ قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں اسی طرح زیر بحث صورت میں ہونا چاہیئے تھا کہ مکاتب کا قصاص واجب ہوتا؟۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ

یہاں قصاص لینے میں دراصل مانع مولی (قصاص لینے کے اصل مالک) کا مشتبہ ہونا ہے اور یہ اشتباہ مکاتب کے آقا اور ورثاء کے اکٹھا ہونے سے زائل نہیں ہوتا کیونکہ قصاص لینے کا اختیار صرف ایک فریق کے لیے ہے اور وہ ہے آقا یا مکاتب کے ورثاء۔ اور اس قسم کے اشتباہ کو ان دونوں کا مجتمع ہونا دور نہیں کرتا بخلاف مسئلہ وصیت کے، جسے اوپر سوال میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہاں والیٔ قصاص میں کوئی شبہ نہیں کہ قصاص کا اختیار اس وصی کو ہے جس کے لیے گردن کی وصیت کی گئی ہے کیونکہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے اور جس آدمی کے لیے خدمت کی وصیت کی گئی تھی، اس کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق ہے لیکن جب دونوں قصاص لینے میں مجتمع ہو گئے تو گویا خدمت کی وصیت والا اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہو گیا اور گردن کی وصیت والا خدمت کی وصیت والے سے کہے گا کہ میرا حق ملکیت کے شبہ کی وجہ سے تیرے حق سے زیادہ قوی ہے تو یہ غلام بمنزلہ اس مشترک غلام کے ہو گیا جسے عمداً قتل کر دیا گیا تو اس کے دونوں شریک قصاص لینے پر مجتمع ہو گئے۔ نیز زیر بحث صورت (جس میں قصاص واجب نہیں) رہن والے مسئلے کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہاں بھی قصاص لینے کا اصل حقدار صرف راہن (گروی رکھنے والا) ہے کیونکہ رہن شدہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے مگر مرتہن کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق تھا جب وہ بھی قصاص لینے پر رضامند ہو گیا تو گویا وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر راضی ہو گیا۔ اور زیر بحث صورت اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں ائمہ کا اختلاف ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کسی نے عمداً قتل کر دیا اور مکاتب نے بدل کتابت کے لیے کافی مال چھوڑا اور مولی کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مولی کے لیے اس کا قصاص لینا واجب ہے کیونکہ اس صورت میں والیٔ قصاص میں کوئی اشتباہ نہیں کہ قصاص لینے کا حق مولی ہی کو حاصل ہے چاہے مکاتب آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہو یا غلامی کی حالت میں۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہو گا کیونکہ والیٔ قصاص میں اگرچہ اشتباہ نہیں لیکن اختیار قصاص کے ثبوت کے سبب میں اشتباہ پڑ گیا ہے کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے تو مولی کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) بذریعہ وراثت ثابت ہو گی اور اگر غلامی کی حالت میں مرا ہے تو پھر ولایت قصاص بسبب ملک ثابت ہو گی۔ امام محمدؒ کے اس خیال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ سبب میں اشتباہ نہیں ہے کیونکہ مسبب ایک ہی ہے اور وہ ہے ملکیت۔ اور غلام کی ولاء (ترکہ یا وراثت) ملکیت ہی کا ایک اثر ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم اس امر کو تسلیم بھی کر لیں کہ ولایت قصاص کے ثابت ہونے کے سبب میں شبہ پڑ گیا ہے تو اس کے حکم میں تو کوئی شبہ نہیں اور وہ ہے ولایت اختیار، کا حاصل ہونا جو یقیناً مولی کے لیے ثابت ہونے والی ہے چاہے جس سبب سے بھی ہو۔

مسائل: اگر مکاتب کا بیٹا یا اس کا غلام قتل کر دیا گیا تو اس کے قاتل پر قصاص نہیں۔ کیونکہ مکاتب جو مقتول کا باپ یا آقا ہے، اگر آزاد ہو گیا تو اس کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) ہو گی اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو قصاص لینے کا حق مولی کے لیے ہو گا۔ اس طرح قصاص کا اصل والی مشتبہ ہو گیا

چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمد نے بھی یہی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ نہیں جانا جا سکتا کہ یہ قصاص کی ولایت مولیٰ کے لیے ہوگی یا مکاتب کے لیے۔ اور اس ولایت کے معلوم نہ ہونے کا مفہوم ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں قصاص لینے پر متفق ہوجائیں تو بھی قصاص نہیں لے سکتے کیونکہ قصاص لینے کا حق صرف ایک کو حاصل ہے اور وہ ابھی نامعلوم ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں نے قاتل کو معاف کر دیا تو ان کی یہ معافی باطل ہوگی اور قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہوگی جو مکاتب کے واسطے ہوگی۔ باقی رہی وضاحت طلب یہ بات کہ ان دونوں کا قاتل کو معاف کرنا کیوں باطل ہے ؟ تو مولیٰ کا معاف کرنا تو اس لیے باطل ہے کہ چونکہ وہ مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں اس لیے اس کی طرف سے معافی صحیح نہیں اور خود مکاتب کی معافی اس وجہ سے باطل ہے کہ قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہو چکی ہے تو مکاتب کا اسے معاف کرنا محض احسان ہوا اور وہ احسان کرنے کا مجاز نہیں۔

○ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کو ارادۃً (عمداً) یا خطاءً (غیر ارادی طور پر) قتل کر دیا تو ارادی قتل میں بلاشک مولیٰ پر کوئی قصاص نہیں کیونکہ مکاتب کی گردن ابھی اس (مولیٰ) کی ملکیت میں ہے اور مقتول میں قاتل کی ملکیت یا شبہ ملکیت بھی پایا جائے تو قصاص واجب نہیں ہوتا۔ پس مکاتب نے بدل کتابت کے لیے مال چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو دونوں صورتوں میں ملکیت کے شبہ کی وجہ سے مولیٰ پر قصاص واجب نہیں ہوگا البتہ مکاتب نے اگر مال چھوڑا ہو تو پھر مولیٰ پر اس مکاتب کی قیمت بطور خونبہا لازم ہے (کیونکہ اس صورت میں) وہ بعض فقہاء کے نزدیک آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے) جس سے اس کے بدل کتابت کو پورا کیا جائے گا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر مکاتب کے بیٹے کو قتل کر دیا تو بھی مولیٰ پر قصاص نہیں کیونکہ ملکیت کے شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو چکا ہے البتہ دیت (خونبہا) واجب ہوگی پھر اس دیت کی رقم سے بدل کتابت کے بقدر رقم منہا ہو جائے گی۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر دو بدل (خون کا بدل اور کتابت کا بدل) ذمہ میں واجب ہونے کے اعتبار سے ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں، دوسرے بدل کتابت بدل خون (دیت کی رقم) سے ساقط کرنے میں عقد کتابت باطل نہیں ہوتا تیسرے بدل کتابت مجلس میں لینا ضروری بھی نہیں لہٰذا ایک بدل کی رقم دوسرے کے مقابلے میں قصاص (تبادلہ) ہو جائے گی اور بدل کتابت کے بقدر رقم منہا کرنے کے بعد دیت میں سے جو رقم باقی بچے گی وہ مکاتب کے وارث کے لیے ہوگی نہ کہ مولیٰ کے لیے کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوا کرتا۔

○ مکاتب کے غلام نے اگر کسی آدمی کو غیر ارادی طور پر قتل کر دیا تو مکاتب سے کہا جائے گا کہ یا غلام حوالے کر دو یا دیت ادا کرو کیونکہ غلام اس کی تجارت اور کمائی میں سے ہے لہٰذا اس معاملے کا نمٹانا بھی اسی کے ذمہ ہے جیسا کہ تجارت میں اجازت دیے گئے غلام (ماذون فی التجارۃ) کا غلام اگر اس قسم کے جرم کا ارتکاب کرے تو ماذون فی التجارت کو اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ غلام حوالے کرے یا دیت ادا کرے تو "ماذون" سے جب غلام یا مقتول کی دیت دینے کو کہا جاتا ہے تو مکاتب سے بدرجہ اولیٰ کہا جائیگا لیکن مکاتب خود جب اس قسم کے جرم کا مرتکب ہو تو اسے مقتول کے ورثاء کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس پر اپنی قیمت اور

جرم کی دیت میں سے جو رقم کم ہوگی وہ واجب ہوگی کیونکہ مکاتب کی اپنی ذات اب کسی دوسرے کی ملکیت میں جانے کا احتمال نہیں رکھتی بخلاف اس کی کمائی کے۔ اور جب اس کی ذات بوجہ ثابت نقل مکانی کی متحمل نہ ہوئی تو مولی کے لیے بغیر کسی اور اختیار کے مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہوگیا تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے کوئی آدمی اپنے قاتل غلام کو، اس کے جرم قتل سے لاعلمی میں آزاد کردے تو اس وقت غلام پر اپنی قیمت اور دیت میں سے جو رقم کم ہو وہ واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

○ مکاتب کو حدود مثلاً بدکاری، چوری، شراب نوشی، بہتان تراشی وغیرہ کے مقدمات میں گرفتار کیا جائیگا کیونکہ جب محض غلام کو پکڑا جاسکتا ہے تو مکاتب کو بدرجہ اولیٰ پکڑا جائیگا البتہ اگر اس نے اپنے آقا کی چوری کی تو اس چوری میں اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ ابھی وہ اس کا غلام ہے اسی طرح اگر اس نے اپنے آقا کے بیٹے یا بیوی کی چوری کی یا مولی کے کسی بھی محرم رشتہ دار کی چوری کی تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ جس طرح ان اقارب میں سے اگر کوئی مولی کی چوری کرلے تو اس کے ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی آدمی مکاتب کی چوری کرے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اگر کوئی اجنبی آدمی مکاتب کے مال میں چوری کرے تو وہ اس جرم میں چور کے ہاتھ کٹوا سکتا ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہے لہذا اسے آزاد آدمی کی مانند مقدمہ کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔

○ مکاتبہ باندی کے بیٹے کا نسب اپنے مولی سے ثابت ہوسکتا ہے جبکہ اس لڑکے کا کوئی معروف نسب نہ ہو، مکاتبہ اس معاملے میں مولی کی تصدیق کرے یا اسے جھٹلائے نیز اس بچے کی ولادت عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں ہوئی یا زیادہ عرصہ میں بہر صورت نسب ثابت ہوجائے گا جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ مولی نے جب اپنی اس باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا، جس کی گردن اس کی ملک میں ہے تو اس باندی کا بیٹا بھی مولی کا مملوک ہوگا اور مملوکہ باندی کے بیٹے کا نسب، جب مولی دعویٰ کرے تو باندی کی تصدیق کے بغیر بھی مولی سے ثابت ہوجاتا ہے۔ پھر باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کرکے ام ولد ہوجائے اور چاہے تو عقد کتابت کو پورا کرے۔ اگر اس نے عقد کتابت کو پورا کردیا تو اس کے واسطے وطی کا عوض مہر ہوتا ہے بچے کا نطفہ حالت کتابت میں قرار پایا ہو بایں طور کہ باندی نے وقت کتابت سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنا ہو۔ پھر اسے وطی کا عوض مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ اپنے منافع اور کمائی کی زیادہ حقدار ہے اور مولی اس کی بنسبت اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ اور یہ مہر کی رقم چونکہ اس سے جنسی فائدہ اٹھانے کا بدل ہے لہذا اسی کے لیے ہوگی۔ اور اگر باندی نے اپنے آپ کو عاجز ظاہر کردیا اور مولی کی ام ولد ہوگئی تو اس کا حق مہر ساقط ہوجائیگا۔

○ مولی اگر اپنے مکاتب غلام یا باندی کو مدبّر (بعد از وفات آزاد) بنادے تو بھی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو توڑ دے اور چاہے تو پورا کرے کیونکہ اب آزادی اس کی طرف دو جہت (تدبیر اور کتابت) سے متوجہ ہوگئی ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ جونسی جہت چاہے اختیار کرے۔ اور اگر اس

کا مولیٰ فوت ہو گیا اور وہ تہائی مال سے نہ نکل سکتا ہو تو اس کی مختلف صورتیں ہم نے پیچھے بیان کر دی ہیں۔

○ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کی باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا جبکہ اس بچے کا کوئی معروف نسب نہ ہو نیز اس کا نطفہ مکاتب کی ملک میں ٹھہرا ہوا تو مولیٰ کا دعویٰ صحیح ہے البتہ بطور استحسان مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہو گی۔ اس مسئلہ کو کتاب الاستیلاء میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

○ مکاتب کو بدلِ کتابت کے لیے قید میں نہیں ڈالا جائے گا کیونکہ یہ ایک قسم کا ناقص دَین (قرض) ہے چنانچہ عام علماء کے نزدیک بدل کتابت کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک چونکہ یہ دَین ہے لہٰذا باقی دیون (قرضوں) کی مانند اس کی ضمانت اٹھانا بھی صحیح ہو گا۔ اس مسئلے میں عام علمائے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت کا حکم یہ ہے کہ ضامن کے لیے اس جملہ رقم کے مطالبے کا حق ثابت ہو جاتا ہے جو اصل لین دین کرنے والے کے ذمہ میں ہوتی ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اصل عاقد کے ذمہ میں ایسا دَین (قرض) ہے جس کے لیے قید کیا جا سکتا ہے اور ایسا دین بھی ہے جس کے لیے قید نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ہم کفالت (بدل کتابت کی ضمانت) کو جائز ٹھہرائیں تو اس سے مکفول عنہ (جس کی جانب سے ضمانت اٹھائی گئی۔ مکاتب) کے ذمہ میں جو کچھ دین ہے اس کا مطالبہ کفیل نہیں کر سکتا۔ لہٰذا دوسرے دیون کے برعکس اس دَین (بدلِ کتابت) میں کفالت کا حکم ثابت نہیں ہو سکے گا۔

بدل کتابت کی ادائیگی سے متعلق احکام

وہ احکام جن کا تعلق بدلِ کتابت کی ادائیگی سے ہے ان میں سے سب سے پہلا حکم تو یہ ہے کہ مکاتب آزاد ہو جائے گا اور عام علماء کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہو گا جب تک کہ تمام بدل کتابت کی ادائیگی نہ کر لے۔ یہی قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ بدل کتابت کا جتنا حصہ ادا کر لے گا اسی قدر آزاد ہو جائے گا اور باقی غلام رہے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ جب وہ اپنی قیمت کے بقدر رقم ادا کرے گا تو آزاد ہو جائے گا پھر باقی بدل کتابت ادا کرنے میں بمنزلہ مقروض آدمی کے ہو جائے گا اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس سلسلے میں یہ فرمایا کہ غلام کو اس کے آقا نے جب مکاتب بنا دیا تو وہ عام قرضداروں میں سے ایک قرض دار بن گیا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان (ابن عباسؓ) کے نزدیک مکاتب نفس عقد کتابت ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور امام محمد بن حسن نے قاضی شریح سے بھی اسی کی مثل قول نقل کیا ہے۔

مندرجہ بالا اقوال میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت معاوضہ کا عقد ہے۔ پھر غلام نے بدل کتابت کا کچھ حصہ جب مولیٰ کو ادا کر دیا تو مولیٰ اتنے حصے (رقم) کا مالک ہو گیا اور اگر مولیٰ بدل کتابت کی اس ادا شدہ رقم کا مالک نہ قرار پائے تو مولیٰ کے لیے بدل اور مبدل (وہ چیز جس کے بدلے میں کوئی چیز دی جائے) دونوں کی ملک جمع ہو گی اور یہ چیز ناجائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی قیمت ایک مالیت ہے اگر غلام کو اس کی قیمت سے کم کی ادائیگی پر آزاد قرار دیا جائے تو اس میں مالک کا نقصان ہے اور جب وہ اپنی پوری قیمت ادا کر دے تو اس وقت اسے آزاد قرار دینے میں مالک کو کوئی نقصان نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے

قول کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو اگر نفس عقد کتابت سے آزاد قرار نہ دیا جائے تو مولیٰ کے واسطے اپنے غلام پر دین (قرض) واجب ہوگا حالانکہ مولیٰ کے لیے اپنے ہی غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقد کتابت دراصل مال کے عوض آزاد کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مال کے عوض آزادی کا پروانہ دے اور غلام اس مال کو دینا قبول کرلے تو وہ آزاد ہوجاتا ہے اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہوجاتا ہے۔ بالکل اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت کے قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور یہ حدیث اس مسئلے میں واضح نص ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتب کے عتق (آزادی) کو تمام بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا ہے تو جب تک تمام بدل ادا نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا جیسا کہ وہ اپنے غلام سے اگر یہ کہتا کہ "جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہوگا" تو یہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ہزار درہم کی ادائیگی نہ کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

بدل کتابت کے عوض کا حکم

پھر عتق (آزاد ہونا) جس طرح مقررہ بدل کتابت ادا کرنے سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مقررہ بدل کتابت کے عوض کوئی اور چیز ادا کرنے سے بھی ثابت ہوجائے گا کیونکہ کسی چیز کا عوض اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا یہ عوض ایسے ہی ہے جیسے بیع وغیرہ کے معاملات میں ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت غلام کے ذمہ میں قرض ہے اور قرض کا ادا کرنا اس کے عوض کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ بعینہ اس کے ساتھ۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اسے ادائیگی سے بالکل بری الذمہ قرار دے دیا تو بھی اس (مکاتب) کے واسطے عتق (آزاد ہونا) ثابت ہوجائے گا۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مکاتب کے بیٹے کا حکم

مکاتب جب بدل کتابت کی ادائیگی کر چکا اور آزاد قرار پاگیا تو اس کا وہ بیٹا بھی آزاد ہوجائے گا جو اس کی حالتِ کتابت میں پیدا ہوا ہے مثلاً مکاتب کے ہاں ایک باندی سے لڑکا پیدا ہوا جسے اس نے خریدا تھا تو وہ بھی باپ کے ساتھ آزاد ہوجائے گا کیونکہ وہ باپ کے تابع ہوکر مکاتب ہوا تھا جب باپ آزاد ہوا تو وہ بھی آزاد ہوجائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا اگرچہ مکاتب ہے مگر مولیٰ بیٹے سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ وہ عقدِ کتابت میں بطور مقصود کے نہیں بلکہ تابع ہوکر داخل ہے لہٰذا مولیٰ متبوع (اصل مکاتب) کے ہوتے ہوئے تابع سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح اپنی کمائی میں سے بدل کتابت کی ادائیگی کرکے آزاد ہوجاتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کی کمائی میں سے ادائیگی پر بھی آزاد ہوجائے گا کیونکہ بیٹے کی کمائی والد کی کمائی ہی ہوتی ہے۔ پھر مکاتب نے جب ادائیگی کردی تو وہ خود بھی آزاد ہوجائے گا اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہوجائے گا اسی طرح کتابت میں اس کا مشترک بیٹا بھی آزاد ہوجائے گا نیز اس کے بیٹے کی اولاد در اولاد اگرچہ جتنی نیچے چلی جائے اور اس کے والدین، اگرچہ جتنے اوپر چلے جائیں، جب مکاتب نے انہیں خریدا

ہوتو وہ بھی دوران کتابت پیدا ہونے والے لڑکے کی مانند کتابت میں برابر کے داخل ہوں گے۔ اوران کے درمیان کوئی فرق نہیں سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب مال چھوڑے بغیر مرجائے تو مکاتب کے خریدے گئے بیٹے اور والدین سے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی بدل کتابت ادا کرو یا تمہیں حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے" تا لیکن اس کے برعکس اس بیٹے کو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ یہ نہیں کہا جائے گا جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مُکاتَب کے محرم رشتہ داروں کا حکم

باقی رہا یہ سوال کہ اولاد اور والدین کے علاوہ مکاتب کے باقی محرم رشتہ دار مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ بھی کتابت میں داخل ہیں یا نہیں ؟ تو اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ نے یہ فرمایا کہ وہ داخل نہیں اور امام ابویوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ داخل ہیں اور وہ اولاد یا والدین کے بمنزلہ قسطوں میں بدل کتابت ادا کریں گے۔ اسی اختلاف میں صاحبین کی اصل یہ ہے کہ ان مذکورہ محرم رشتہ داروں کا جب کوئی آزاد آدمی خرید کر مالک بنے تو وہ اس پر خود بخود آزاد ہوجاتے ہیں اور جب کوئی مکاتب غلام ان کا مالک بنے گا تو وہ اس پر مکاتب ہوجائیں گے اور اس کے قائم مقام ہوجائیں گے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت چونکہ ایک ایسا عقد ہے جو غلام کو آزادی کی طرف لے جاتا ہے لہٰذا اس میں حقیقی آزادی کا اعتبار کیا جائے گا اور حقیقت میں حکم یہی ہے یعنی ایک آزاد آدمی نے باپ یا بیٹے کو خریدا تو جیسے یہ آزاد ہوجاتا ہے اسی طرح آزاد نے سگے بھائی کو خریدا تو وہ بھی آزاد ہوجاتا ہے پس آزاد کی صورت میں جیسے ان دونوں قسم کے اقرباء میں فرق نہیں کہ دونوں آزاد ہوجاتے ہیں اسی طرح مکاتب کی صورت میں ان دونوں میں فرق نہ ہوگا کہ دونوں مکاتب ہوجائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تو باپ یا بیٹے یا بھائی وغیرہ میں سے کسی کا بھی مکاتب ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مکاتب کی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جس میں اس کا اختیار مسلوب ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ مملوک (غلام) ہے لہٰذا یہ ملکیت محض احسان اور آزاد کرنے میں ظاہر (مفید) نہیں ہوگی۔ البتہ صرف اپنی جان کی آزادی کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیٹے و باپ کی آزادی بھی چونکہ انسان کی بمنزلہ اپنی آزادی کے ہے اس لیے ان کے آزاد، بھی یہ ملکیت ظاہر ہوگی مگر باقی محرم رشتہ داروں میں چونکہ یہ چیز نہیں پائی جاتی لہٰذا ان کے بارے میں حکم اپنی اصل (مکاتب کا آزاد نہ کر سکنے) پر باقی رہے گا پھر ایک اور جہت سے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا بھی کتابت میں داخل نہ ہو کیونکہ بیٹا اس کی کمائی ہے اور آزادی کا حق کمائیوں میں سرایت نہیں کرتا جیسا کہ ام ولد کے بیٹے یا مدبر کے بیٹے میں آزادی کا حق سرایت نہیں کرتا مگر قرابت ولاد (بیٹے) کو بطور استحسان آزادی کا حکم دیا گیا ہے۔ البتہ مکاتب کا وہ بیٹا جو عقد کتابت سے پہلے کا ہے وہ کتابت میں داخل نہ ہوگا۔ وہ مولیٰ ہی کا ہوگا۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب باندی کے درمیان کسی لڑکے کے بارے میں اختلاف ہوجائے جس کے نتیجے میں مولیٰ کہے کہ یہ لڑکا عقد کتابت سے پہلے پیدا ہوا تھا اور مکاتبہ باندی کہے کہ بعد از عقد پیدا ہوا ہے تو دیکھا جائیگا کہ اگر لڑکا مولیٰ کے ہاتھ میں ہے تو پھر اس کا قول معتبر ہوگا اور

اگر لڑکا مکاتبہ کے ہاتھ میں ہو تو مکاتبہ کی بات مانی جائے گی اور اس اختلاف میں ظاہر حال کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو اجرت پر رکھے اور اجارۃ کی مدت گزر جائے پھر غلام کو اجرت پر لینے والے اور دینے والے کے درمیان اختلاف رونما ہو جائے جس کے نتیجے میں مستاجر (اجرت کرایہ پر لینے والا) یہ دعویٰ کرے کہ غلام بھاگ گیا تھا اور مؤاجر (غلام کو اجرت کرایہ پر دینے والا) اس چیز کا انکار کرے تو دیکھا جاتا ہے کہ غلام اگر فی الحال آبق (بھاگنے والا) ہو تو مستاجر کا قول مانا جاتا ہے اور اگر فی الحال آبق نہ ہو بلکہ مستاجر کے پاس ہی ہو تو مؤاجر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح پن چکی میں پانی کے جاری رہنے اور منقطع ہو جانے کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو دیکھا جاتا ہے کہ پانی اگر فی الحال منقطع ہو تو مستاجر (کرایہ پر لینے والے کی بات) مانی جاتی ہے اور اگر پانی جاری ہو تو پھر مؤاجر (کرایہ پر دینے والے) کی بات مانی جاتی ہے اور اگر غلام کے بھاگ جانے اور پانی کے منقطع ہونے پر تو دونوں متفق ہوں لیکن غلام کے فرار کی اور پانی کے منقطع ہونے کی مدت میں اختلاف کریں تو پھر مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کی بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ زیادہ کرایہ کے واجب ہونے کا منکر ہے۔

مولیٰ یا مکاتب کی موت کی صورت میں عقد کتابت کا حکم

بدل کتابت کی ادائیگی کا مولیٰ و مکاتب (عاقدین) کی زندگی میں ہونا یا ان کی موت کے بعد ہونا برابر ہے۔ حتیٰ کہ مولیٰ اگر مر گیا اور مکاتب نے اس کے ورثاء کو بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہوئے گا کیونکہ یہ عقد بالاتفاق مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا۔ اسی طرح مکاتب اگر اتنا کافی مال چھوڑ کر مرا کہ جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا اور اس کا ترکہ مولیٰ کو دے دیا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مکاتب کی موت سے عقد کتابت فسخ نہیں ہوتا جیسا کہ مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکاتب کی موت سے یہ عقد فسخ ہو جاتا ہے (ٹوٹ جاتا ہے) پھر ائمہ کے اس اختلاف کی وجہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ صحابہ کرام کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مکاتب جب کافی مال چھوڑ کر مرے جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہو تو کیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرتا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں؟ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرتا ہے لہٰذا اس کے بدل کتابت کو ادا کیا جائے گا اور اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا۔ اسی قول کو ہمارے اصحاب (احناف) نے لیا ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے خیال میں وہ غلام ہونے کی حالت میں مرتا ہے لہٰذا اس کا تمام متروکہ مال مولیٰ کے لئے ہے۔ اسی قول کو امام شافعیؒ نے لیا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کو اگر آزاد قرار دیا جائے تو یہ اقدام دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے موت سے پہلے آزاد قرار دیا جائے گا یا موت کے بعد۔ موت سے پہلے اسے آزاد قرار دینے کی تو کوئی صورت نہیں کیونکہ عتق (آزاد ہونا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ معلق ہے اور ادائیگی چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے موت

سے پہلے آزادی بھی نہیں پائی جائے گی۔ اسی طرح موت کے بعد بھی اسے آزاد قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ عتق کا محل فوت ہو چکا ہے کیونکہ عتق کا محل (آزادی کے نازل ہونے کی جگہ) غلامی تھی جو غلام کی موت کے ساتھ فوت ہو چکی ہے۔ اور کسی شئے کا اس کے غیر محل میں ثابت کرنا محال ہے لہٰذا بعد از موت آزادی کا قول بھی ٹھیک نہیں۔ اور نہ ہی یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری جزء (لمحے) کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اس وقت آزادی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ جو چیز بطور اضافت ثابت ہو وہ فی الحال بھی ثابت ہوتی ہے پھر بطور اضافت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ایک آدمی کسی دوسرے کا مال فروخت کر دے تو اس سودے کا صحیح ہونا تمہارے (احناف کے) نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے اب مال اگر ہلاک ہو گیا پھر مالک نے اس سودے کی اجازت دے دی یعنی اسے جائز قرار دے دیا تو یہ اجازت اس شئے کو لاحق نہیں ہوگی کیونکہ حکم بوقت اجازت بطور اضافت کے ثابت ہوتا ہے یعنی اس اجازت کو سودے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے لہٰذا فی الحال اس چیز کی رعایت کی جائے گی کہ حکم کا محل قائم بھی ہے یا نہیں۔ چونکہ اجازت کا محل ہی نہیں رہا اس لئے اجازت اس سودے کو لاحق ہی نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں عتق کا محل (مکاتب) چونکہ فی الحال عتق (آزادی) کو نہیں اٹھا سکتا لہٰذا اسے زندگی کے آخری جزء کی طرف منسوب بھی نہیں کیا جائے گا۔

احناف کی دلیل حضرت قتادہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا کیا حضرت شریح نے مکاتب کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جب وہ کافی مال چھوڑ کر مر جائے اور اس کے ذمہ قرض بھی ہو تو پہلے کتابت کا دین (قرض) ادا کیا جائے گا بعد میں دوسرا دَین (قرض)؟ حضرت سعید نے فرمایا کہ شریح نے اگرچہ وہ قاضی تھے، اس معاملے میں غلطی کی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مکاتب جب مال چھوڑ کر مرے اور اس پر قرض بھی ہو تو پہلے اس کا دوسرا قرض ادا کیا جائے گا اور بعد میں کتابت کا قرض۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ کا اختلاف صرف ادائیگی قرض کتابت کی ترتیب میں ہے نہ کہ اس کے وجوب میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مکاتب کی موت کے بعد عقد کتابت کے باقی رہنے پر صحابہ کا اتفاق ہے۔ بلکہ قتادہ کی روایت کے الفاظ تو صحابہ کے اجماع کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس قسم کے اتفاق کو جھٹلایا نہیں جاسکتا لہٰذا اس سے تجاوز نہیں کیا جائے گا بخلاف امام شافعی کے کیونکہ عتق (آزادی) در اصل مولیٰ کو بدل کتابت سونپ دینے کی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ پھر یہ سپردگی کبھی تو بطریق "استیفاء" صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی بعینہٖ مقررہ بدل مولیٰ وصول کرلے اور کبھی صرف معنوی اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے مثلاً یہ کہ مولیٰ مقررہ بدل کے عوض کوئی اور چیز لے لے یا بطریق "ابراء" بدل وصول کرلے جس میں مکاتب کی طرف سے ادائیگی کی صورت نہیں ہوتی کیونکہ عتق بالکل بغیر ادائیگی کے بھی ثابت ہو سکتا ہے اور بدل کتابت بعض اوقات یا تو بذریعہ استیفاء صورۃً اور معنیً مولیٰ کے سپرد کیا جاتا ہے اور بذریعہ ابراء صرف معنیً نہ کہ صورۃً بطریق استیفاء بدل وصول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد مولیٰ اور مکاتب کے درمیان عقد معاوضہ ہے اور اس عقد کا مولیٰ کی جانب میں حکم یہ ہے کہ مولیٰ بدل کا مالک ہوگا اور

وہ بدل اس کے حوالے کیا جائے گا اور مکاتب کی جانب میں حکم یہ ہے کہ اس کی گردن حریت (آزادی) کے ساتھ محفوظ نیز اس کی اولاد اور کمائی بھی محفوظ ہو جائے گی اور عقد کے ساتھ ہی مولیٰ کا دست قدرت اس سے زائل ہو جائے گا اور وہ غلام اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہوگا البتہ مُبْدَل (مکاتب کی گردن) میں مولیٰ کی ملکیت ثابت رہے گی اور اگر مکاتب کی طرف سے کوئی آدمی بطور احسان بدل کتابت کی ادائیگی کرے اور مولیٰ اس کو قبول کرے تو یہ صحیح ہے اور اگر مولیٰ خود مکاتب کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے تو بھی جائز ہوگا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔

اگر مکاتب نے بدل کتابت کا ادا کرنا کسی اپنے مقروض کے سپرد کر دیا، جس پر اس کی کمائی میں سے کوئی قرض ہے، تو یہ سپرد کرنا صحیح ہوگا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا اور جب بدل میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جائے تو مناسب ہے کہ مُبْدَل (جس کے عوض بدلہ دیا جائے یعنی مکاتب کی گردن) اس کی ملکیت سے نکل جائے اور مکاتب کی گردن مکاتب کے اپنے حوالے کر دی جائے تاکہ معاوضہ کے عقد میں مساوات ثابت ہو سکے کہ یہ معاوضہ حقیقت میں بدل اور گردن کے درمیان ہے جیسا کہ باقی تمام عقود معاوضات مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ وغیرہ میں ہوتا ہے اور جیسا کہ خلع (مال [illegible] عوض طلاق) اور مال کے بدلے اعتاق میں ہوتا ہے۔ مگر یہاں (عقد کتابت میں) مکاتب کی گردن سے اگر عقد کتابت کے ساتھ ہی مولیٰ کی ملکیت کا زائل ہونا ثابت ہو جائے تو دین غلام کے ذمہ میں باقی رہے گا جس سے مولیٰ کو نقصان ہوگا نتیجۃً لوگ عقد کتابت سے رک جائیں گے لہٰذا اس عقد کو باقی عقد معاوضات کے برخلاف جائز رکھا گیا کہ اس میں فی الحال مبدل (غلام) سے مولیٰ کی ملکیت زائل نہیں ہوتی مگر اس وقت جب کہ اس کو پورا پورا بدل دے دیا جائے گا اور ایسا کرنے میں آقاؤں کی رعایت اور ان کے لیے عقد کتابت باندھنے میں ترغیب ہے اور اس میں غلاموں کی بھی رعایت کی گئی ہے تاکہ وہ آزادی تک بآسانی پہنچ سکیں۔

مکاتب کی زندگی کا جب آخری وقت آ جائے گا اور وہ کمائی سے عاجز ہو جائے گا تو بدل کتابت کا دَین (قرض) اس کے ذمہ سے اس کی کمائیوں (مال) کی طرف منتقل ہو جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے قرض کے معاملے میں ہوتا ہے۔ مگر بعض اوقات یہ مال بسبب ضائع ہو جانے یا ورثاء کے قبضہ کر لینے کے مولیٰ کو نہیں دیا جا سکتا۔ جب بدل کتابت مولیٰ کو دے دیا جائے گا تو بدل کتابت مولیٰ کے حوالے کر دینے کی شرط پوری ہو گئی لہٰذا مبدل (مکاتب کی گردن) کو مکاتب کے حوالے کیا جائے گا۔

باقی رہی بطریق "ابراء" بدل کتابت وصول کرنے کی صورت تو وہ یہ ہے کہ مکاتب جب اپنی زندگی کے آخری لمحات تک پہنچ گیا تو اس سے بدل کتابت کی ادائیگی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ اب یہ بذات خود ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اب یہ مطالبہ اس کے مال کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ لہٰذا اس بدل کتابت کے لیے مکاتب کے وصی یا وارث یا قاضی کے وصی سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جب مکاتب کا نائب بدل کو ادا کر دے گا تو یہ مطالبہ گویا مکاتب کی زندگی کے آخری لمحات میں اس سے ساقط ہو گیا۔ بنابریں وہ بدل کتابت سے بری قرار دیا جائے گا اور بدل کتابت کا مطالبہ اس سے زندگی کے

آخری لمحات میں ساقط ہو جائے گا پس وہ آزاد بھی اسی وقت ہو گا — علاوہ ازیں امام شافعیؒ کے قول کا جواب یوں بھی دیا جا سکتا ہے کہ عقد کتابت میں مکاتب ہی کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ مولیٰ کو مقررہ بدل کتابت وصول ہو جائے چاہے یہ وصولی بطریق استیفاء (پورا پورا لینا) صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہو یا بطریق ابراء (جس کی وضاحت ابھی گزری) کے طور پر ہو۔ ہمارے بعض ائمہ کا زیر بحث صورت میں یہ کہنا کہ بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد عتق بطور "مقصور" ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت اس کا صرف بعد موت کے ہوتا ہے، نہ پہلے سے ثابت ہوتا ہے اور نہ پہلے کسی وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے اور وہ مکاتب حکمی طور پر زندہ باقی سمجھا جاتا ہے تاکہ آزادی کے شرف کی حفاظت کی جا سکے جیسا کہ مولیٰ کو بعد از موت حکماً زندہ سمجھا جاتا ہے تاکہ عقد کتابت کے شرف کا بچاؤ کیا جا سکے۔ اور مکاتب کے خلیفہ کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے ادا کرنے کے ہو گا۔ جیسا کہ خلافیات میں اس کی پوری بحث گزر چکی ہے۔

مکاتب کے ترکہ کا حکم اگر مکاتب غلام مر گیا اور اس نے ایک تو حقوق واجبہ پورا کرنے کے لائق مال چھوڑا دوسرے اپنی وہ آزاد اولاد بھی چھوڑی جو اس کے ہاں کسی آزاد عورت سے پیدا ہوئی تھی تو پہلے اس کے ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ اس کی آزاد اولاد کے درمیان میراث ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو کر مرا ہے لہٰذا اس کی آزاد اولاد اس کی وارث ہو گی۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد جو اس کی کتابت کے دوران پیدا ہوئی ہے وہ بھی وارث ہو گی کیونکہ وہ اس کی اتباع میں مکاتب تھی جب مکاتب خود اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو گیا تو اس کی اتباع میں وہ اولاد بھی آزاد ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مرا اور اس کی اولاد بھی آزاد ہو گئی تو وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد اور اس کے ماں باپ جنہیں اس نے حالت کتابت کے دوران خریدا تھا، وہ بھی وارث ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اس کا وہ لڑکا بھی اس کا وارث بنے گا جسے اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو گیا ہے لہٰذا وارث ہو گا۔ البتہ مکاتب غلام کا وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنایا گیا ہو۔ وارث نہیں بنے گا کیونکہ لڑکا اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کا باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرا تو وہ مکاتب تھا اور قاعدہ ہے کہ مکاتب آزاد آدمی کا وارث نہیں بنتا۔

مسائل: اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑا ہے۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ دین کتابت کے علاوہ کسی اجنبی اور مولیٰ کا قرض ہے۔ مزید برآں اس نے غلام کو مدبر کرنے وغیرہ کی کچھ وصیتیں بھی کر رکھی ہیں۔ ادھر اس کا کوئی آزاد لڑکا یا ایسا لڑکا ہے جو حالت کتابت کے دوران اس کے ہاں باندی سے پیدا ہوا ہے تو سب سے پہلے اجنبی آدمی کا قرض پھر مولیٰ کا قرض اور آخر میں کتابت کا قرض ادا کیا جائے گا اور باقی مال اس کی ساری اولاد کے درمیان میراث ہو گا اور اس کی تمام وصیتیں باطل ہو جائیں گی۔ وصیتوں کا باطل ہونا دو وجہ سے ہے۔ ایک وجہ "تدبیر" کے ساتھ

خاص ہے اور دوسری وجہ تمام وصیتوں کو شامل ہے۔ پہلی وجہ یعنی تدبیر کی وصیت کا باطل ہونا اس لیے ہے کہ مدبر آقا کی موت سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مکاتب کی موت کے بعد جب بدل کتابت کی ادائیگی کی جائے گی تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء (لمحہ) میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور وہ جزء یا گھڑی اتنی لطیف ہوتی ہے کہاں میں وصیت کرنے کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ پھر مکاتب کے ترکہ کی ملکیت از خود وارث کی طرف منتقل ہو گئی لیکن موصیٰ لہٗ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کے لیے ترکہ میں ملکیت اس وصیت سے ثابت ہوتی ہے جو وصیت کرنے والے نے کی ہو تو اس کی زندگی کی آخری گھڑی میں جب وصیت کرنے کی گنجائش ہی نہ تھی تو اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں بخلاف میراث کے کیونکہ ترکہ میں ملکیت از خود ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ مذکورہ وجوہ کی بناء پر تمام وصیتیں جب باطل قرار پائیں تو قرضہ جات باقی رہے۔ اب ان کی ادائیگی کی ترتیب کیا ہو گی؟ تو اس ترتیب میں سب سے مقدم اجنبی آدمی کا قرض ہو گا کیونکہ ترکہ سے متعلق قرضہ جات میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے زیادہ قوی قرضے کو ادا کیا جاتا ہے پھر درجہ بدرجہ اس سے کم درجہ کے قرضہ کو۔ جیسا کہ مرض الموت کے قرضہ کے ساتھ حالت تندرستی کے قرضہ میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے اجنبی آدمی کا قرض مولیٰ کے قرض سے زیادہ قوی ہے کیونکہ غلامی کے باعث مولیٰ کا قرض تو باطل ہو جاتا ہے لیکن اجنبی آدمی کا قرض باطل نہیں ہوتا بلکہ اجنبی آدمی کے قرضہ میں غلام کو بیچ دیا جاتا ہے لہٰذا پہلے اجنبی آدمی کے قرض کو ادا کیا جائے گا پھر باقی ترکہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس سے مولیٰ کا قرض اور کتابت کا قرض دونوں اتارے جا سکتے ہوں تو پھر پہلے مولیٰ کا قرض اور اس کے بعد کتابت کا قرض پورا کیا جائے گا کیونکہ مولیٰ کا قرض کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے قرض کی کفالت (ذمہ داری اٹھانا) تو صحیح ہے لیکن کتابت کے قرض کی کفالت درست نہیں۔ اسی طرح مکاتب کتابت کے قرض کو اپنے آپ سے قصداً بھی ساقط کر سکتا ہے بایں طور کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے لیکن مولیٰ کے دوسرے قرض کو قصداً ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عقد کتابت کے ساقط ہونے سے مجبوراً اس قرض کا ساقط ہونا دوسری بات ہے۔ چنانچہ مولیٰ کا قرض زیادہ قوی ہوا لہٰذا کتابت کے قرض پر اسے مقدم کیا جائے گا۔ اور اگر ترکہ اتنا نہ ہو کہ تمام قرضہ جات کو ادا کیا جا سکے تو سب سے پہلے کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا کیونکہ اگر مولیٰ کے دوسرے قرض کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادا کرنا ہی باطل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جب دوسرا قرض ادا کر دیا گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا۔ نتیجۃً وہ عاجز ہو کر مرا لہٰذا کتابت باطل ہو گئی تو مولیٰ کے اس دوسرے قرض کا ادا کرنا بھی صحیح نہ ہوا کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے سبب وہ مکاتب دوبارہ غلام محض بن گیا ہے۔ اور ظاہر ہے مولیٰ کے واسطے اپنے غلام محض پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر کتابت کے دین کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادائیگی باطل نہیں قرار پائے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا قرض اولیٰ قرار پایا لہٰذا پہلے اس کو ادا کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آزاد قرار پا جائے اور مولیٰ کا باقی قرض اس کے ذمہ میں واجب ہو گا جو بسا اوقات مکاتب کا مال ظاہر ہونے پر پورا کر لیا جاتا ہے۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچ رہے وہ میراث ہو گا اس کی آزاد اولاد کے لیے جو کسی آزاد عورت کے بطن سے ہے اور اس اولاد کے لیے جو عرصہ کتابت کے دوران پیدا

ہوئی ہے۔ کیونکہ یہ اولاد بھی اپنے باپ کے زندگی کی آخری گھڑی میں آزاد ہونے سے آزاد ہو گئی ہے لہٰذا اصل آزاد اولاد کی طرح یہ بھی وارث ہوں گے۔

○ اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے کافی مال چھوڑا۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ کوئی قرض، جنایت قتل خطاء کا تاوان، بدل کتابت کا قرض، اور مہر کی رقم ہے۔ ادھر اس کے کسی آزاد عورت سے آزاد لڑکے ہیں اور اس کے وہ لڑکے بھی ہیں جو عرصہ کتابت کے دوران اس کی باندی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ لڑکے بھی ہیں جن کو اس نے خرید کیا ہے تو ایسی صورت حال میں سب سے پہلے قرض کو، پھر جنایت کے تاوان کو اور پھر کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کے تمام لڑکوں کی میراث ہوگا سب سے پہلے قرض کو ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قرض، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے قرض کی ادائیگی کے بعد پھر باقی مال کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں کتابت کا قرض (بدل کتابت) ادا کرنے کی گنجائش ہے تو پہلے جنایت (قتل خطا) کا تاوان دیا جائے گا کیونکہ جب جنایت کا تاوان دے دیا جائے گا تو باقی مال میں اگر بدل کتابت ادا کرنے کی گنجائش نہیں تو مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز قرار پائے گا اور اس طرح گویا دوبارہ غلام محض ہو گیا۔ اور اگر مکاتب کے باقی مال میں بدل کتابت ادا کرنے کی تو گنجائش نہ ہو چاہے جنایت کا تاوان دینے کی گنجائش ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا اور جنایت باطل ہو گی کیونکہ مجنی علیہ (جس پر مکاتب کی طرف سے زیادتی ہوئی تھی) کا غلام کے مال میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف مجرم کی گردن میں تھا اور وہ مر چکا ہے۔ یہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جب قاضی نے مکاتب کی زندگی میں اس کے ارتکاب کردہ جرم کا فیصلہ نہ کیا ہو اور اگر قاضی اس کی زندگی میں جنایت کا فیصلہ سنا چکا ہو تو اس جنایت کے تاوان کا حکم وہی ہوگا جو باقی تمام قرضہ جات کا ہوتا ہے۔ باقی رہا مکاتب کے ذمہ میں مہر کی رقم کا معاملہ، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے مولیٰ کی اجازت سے صحیح نکاح کیا تھا تو وہ مہر اس کے ذمہ میں قرض ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو باقی تمام قرضوں کا ہے۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تھا تو منکوحہ بیوی کو اس وقت تک کوئی چیز نہ دی جائے گی جب تک کہ دیگر قرضے، جنایت کا تاوان اور بدل کتابت ادا نہ کر دیا جائے۔ ان واجبات کی ادائیگی کے بعد متروکہ مال میں سے کوئی شے بچ گئی تو اسے اس مہر میں دی جائے گی کیونکہ غلام کے نکاح فاسد میں مہر کی رقم اس کی آزادی کے بعد دی جاتی ہے کیونکہ مولیٰ کے حق میں وہ صحیح نہیں۔ جب مولیٰ کا حق زائل ہو گیا (بدل کتابت دے دیا گیا)، تو اس وقت مہر کی رقم لی جائے گی۔

پھر جب بدل کتابت کی ادائیگی کر دی گئی اور مکاتب کی اپنی اور اس کی اولاد کی آزادی کا حکم لگا یا گیا تو واجبات کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کی تمام اولاد میں بطور میراث تقسیم ہوگا۔ تمام اولاد میں تقسیم اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد ہو گئے ہیں اسی طرح اس کا وہ بیٹا بھی شامل ہوگا جو اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے البتہ وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنایا گیا ہو، وارث نہیں بنے گا کیونکہ وہ اپنے باپ کے آزاد ہونے سے آزاد نہیں ہوتا۔

مکاتب ترکہ نہ چھوڑے تو اس کا حکم اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے کے لیے کافی مال نہ چھوڑا اور ساتھ ہی ایسا لڑکا بھی پسماندگان میں چھوڑا جو کتابت کے دوران پیدا ہوا مثلاً اس کی ایسی باندی سے لڑکا ہو جسے اس نے دوران کتابت خریدا ہو یا مکاتب نے مولی کی اجازت سے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے لڑکا ہوا پھر مکاتب نے اس باندی کو اور اس کے بیٹے کو خرید لیا یا مکاتبہ باندی نے اپنے مولی کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے لڑکا جنا ہو تو وہ لڑکا اپنے باپ کا بدل کتابت باپ کی مقررہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ادائیگی میں قسطوں کی یہ بات باطل نہ ہوگی کیونکہ مکاتب جب کوئی چیز چھوڑ کر نہیں مرا تو گویا وہ ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا۔ اب لڑکا اس کے قائم مقام ہوا تو سمجھا جائے گا کہ گویا زندہ ہے کیونکہ اگر وہ حقیقتاً زندہ ہوتا تو یقیناً قسطوں میں ادا کرتا۔ لہٰذا اس کا قائم مقام لڑکا بھی اسی طرح قسطوں میں ادائیگی کرے گا۔ اس کے برعکس مکاتب جب ادائیگی کے لائق مال چھوڑ کر مرے تو فی الحال بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اور اس وقت مہلت نہیں دی جاتی بلکہ مہلت دینا باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مدیون (جس کے ذمہ دین ہو) کی موت مہلت کو باطل کر دیتی ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں مقروض کے مرنے پر مہلت باطل ہو جاتی ہے۔ جب مذکورہ لڑکے نے کمائی کر کے ادائیگی کر دی تو اس کا باپ آزاد قرار پا گیا اور وہ لڑکا خود بھی آزاد ٹھہرا۔ اور اگر مکاتب نے اپنے پیچھے وہ لڑکا چھوڑا ہو جسے اس نے کتابت کے دوران خریدا تھا تو اسے قسطوں میں ادائیگی کی مہلت نہیں دی جائے گی بلکہ اسے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی اپنے باپ کا بدل کتابت ادا کر دیا تمہیں حالتِ غلامی کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن یہ بات اس لڑکے سے نہیں کہی جائے گی جو مکاتب کے ہاں حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہو بلکہ قسطوں میں ادائیگی کی اسے مہلت دی جائے گی اور فی الحال اسے غلامی کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا ہاں جب وہ خود ایک یا دوسرے قول کے مطابق دو قسطیں ادا نہیں کر سکے گا تو حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔

ان دونوں لڑکوں کے درمیان یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ دونوں لڑکوں کا کتابت میں داخل ہونا (ان کا مکاتب ہونا) اگرچہ بطریق تبعیت ہے یعنی باپ کے تابع ہونے کے باعث ہے مگر اس لڑکے کی تبعیت (تابع ہونا)، جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے، دوسرے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ سخت ہے جسے کتابت کے دوران خریدا گیا ہے کیونکہ دونوں کی تبعیت باعتبار جزئیت (باپ کے جزء ہونے) کے ہے مگر کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے میں جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل ہوئی ہے لہٰذا وہ لڑکا بمنزلہ خود مکاتب کے ہوگا اور جو حکم خود مکاتب کا تھا وہی اس لڑکے کا ہوگا۔

جب کہ خریدے گئے لڑکے کی جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل نہیں ہوئی لہٰذا پہلے لڑکے سے ایک درجہ نیچے ہوا۔ پس ضروری ہے کہ اس تفاوت کا اظہار احکام کی ترتیب میں بھی ہو جیسا کہ قوی اور کمزور دلائل کے مراتب میں ہوتا ہے۔

الکافی کی شرح میں علامہ قاضی نے زیر بحث مسئلے میں ائمہ کا اختلاف درج کیا ہے اور جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، قاضی صاحب نے اسے امام ابوحنیفہؒ کا قول قرار دیا ہے۔ اور صاحبین (امام ابویوسف

ومحمد، کے نزدیک دونوں قسم کے مذکورہ لڑکے برابر ہیں ۔ ان کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالتِ کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کا مکاتب ہونا باپ کے تابع ہونے کے باعث ہے یہی علت خریدے گئے لڑکے میں بھی موجود ہے لہٰذا دونوں برابر ہوں گے۔ امام ابوحنیفہؒ اس توجیہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حالت کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کی تبعیت خریدے جانے والے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ قوی ہے لہٰذا اس کی تبعیت کا اس تبعیت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا ۔

مسائل : مکاتب اگر ادائیگی کتابت کے لائق مال نہ چھوڑ کر مرا اور ادھر اس کے ذمہ وہ تمام قسم کے قرضے بھی ہوں جن کو ہم نے اوپر بیان کیا تو اس کے لڑکے کو اس امر کا اختیار دیا جائے گا کہ وہ ان قرضوں میں سے جو نسا چاہے پہلے ادا کرے کیونکہ مکاتب نے جب ادائیگی کے موافق مال نہ چھوڑا تو ادائیگی کا انتظام اس کے لڑکے کو کرنا ہوگا جو اپنی کمائی سے پورا کرے گا پس وہ کسی بھی قرضے سے ادائیگی کی ابتداء کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔ اور اگر مکاتب کا ایک لڑکا غائب اور دوسرا حاضر ہو۔ حاضر لڑکا اگر عوض کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو اسے اس وقت تک حالت غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ غائب لڑکا نہ آجائے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غائب لڑکا آکر باپ کا عوض کتابت ادا کر دے۔

○ اگر مکاتب مر گیا اور اس نے عوض کتابت کے موافق مال کو نہ چھوڑا البتہ ایک ام ولد باندی ترکہ میں چھوڑی۔ تو اب اگر اس ام ولد کے ساتھ اس کا لڑکا نہ ہو تو اسے عوض مکاتبت میں بیچا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا لڑکا موجود ہو تو وہ اس مدت کے اندر اندر سعایت (بدل کتابت کی ادائیگی کا اہتمام) کرے گی جو مکاتب کے لیے مقرر تھی۔ لڑکا چھوٹا ہو یا بڑا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی بنیاد یہ ہے کہ مکاتب نے جب ام ولد باندی کو خریدا تھا اور اس کے ہاں کوئی لڑکا نہیں ہوا تھا تو وہ اس کی مکاتبت میں داخل نہ تھی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکاتب اسے بیچ سکتا تھا لیکن جب اس کے ہاں لڑکا پیدا ہو گیا تو وہ باندی امام صاحب کے نزدیک اپنے لڑکے کی اتباع میں مکاتبت کے اندر داخل ہو گئی اور اب مکاتب کے لیے اس کا بیچنا جائز نہیں تھا۔ اسی طرح مکاتب کی موت کے بعد بھی ام ولد کو بیچنا جائز نہیں جبکہ اس کا وہ لڑکا اس کے ساتھ ہو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہوگی کہ گویا مکاتب خود موجود ہے کیونکہ بیٹا اس کی جگہ موجود ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک لڑکے کا ہونا یا نہ ہونا، دونوں صورتیں برابر ہیں۔ بہرصورت ام ولد مکاتب کے عوض کتابت میں سعایت کرے گی ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کے سبب آزاد ہونا بمنزلہ نسب کے عتاق کے ہے لہٰذا لڑکے کی موت سے یہ آزاد ہونا باطل نہیں ہوگا پس ام ولد کا حال لڑکے کی موت کے بعد اور پہلے ایک ہی جیسا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور اس ام ولد کے درمیان وراثت نہیں ہے۔ وہ باندی اپنے لڑکے کے مکاتب ہو جانے کی وجہ سے اس کی اتباع میں مکاتبت میں داخل تھی۔ جب لڑکا فوت ہو گیا تو اس کی ماں کی کتابت بھی باطل ہو گئی کیونکہ خود لڑکے کی کتابت موت کے باعث باطل ہو چکی ہے لہٰذا جو آدمی اس کی اتباع میں مکاتب ہوگا اس کی کتابت بھی باطل ہو جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم ۔

○ مکاتبہ باندی نے اگر حالت کتابت میں کوئی لڑکا جنا اور ساتھ ہی حالت کتابت میں ایک اپنا لڑکا خرید ابھی، پھر وہ مرگئی تو یہ دونوں لڑکے قسطوں میں اس کا عوض کتابت ادا کرنے کا اہتمام کریں گے۔ اور جس لڑکے پر ادائیگی لازم ہے وہ وہی ہے جو حالت کتابت میں پیدا ہوا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو لڑکا حالت کتابت میں پیدا ہوتا ہے وہ مکاتب کے قائم مقام ہوتا ہے اور جس لڑکے کو حالت کتابت میں خریدا گیا ہو وہ بالاتفاق یا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قائم مقام نہیں ہوتا۔ البتہ وہ دوران کتابت پیدا ہونے والے بھائی کی اتباع میں عوض کتابت کی ادائیگی کے لیے کمائی کرے گا۔ لہٰذا اس [illegible] کرنا واجب نہیں۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں بیان کیا ہے کہ مکاتبہ باندی اگر خریدے ہوئے لڑکے کے سوا کوئی لڑکا نہ چھوڑے تو اسے عوضِ کتابت میں بیچ دیا جائے گا الّا یہ کہ وہ فوراً عوض کتابت ادا کرے۔ اور ہم نے جو یہ کہا کہ عوض کتابت کی ادائیگی دوران کتابت پیدا ہونے والے لڑکے پر ہوگی تو اس لیے کہ خریدا ہوا لڑکا بالاتفاق یا امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق مکاتب کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اور مکاتبہ باندی اگر خود زندہ ہوتی تو وہ اپنے خرید کردہ لڑکے کی کمائی کی اسی طرح مالک ہوتی جس طرح دوران کتابت پیدا ہونے والے کی کمائی کی مالک تھی۔ چنانچہ خرید کردہ لڑکے نے اگر کمائی کر کے اپنی ماں کا عوض کتابت ادا کر دیا تو اس کے لیے اپنے بھائی سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے ماں ہی کی کمائی سے عوض کتابت ادا کیا ہے کہ خریدے ہوئے لڑکے کی کمائی بھی ماں ہی کی کمائی متصور ہوتی ہے۔ اور اگر اس کی ماں زندہ ہوتی اور وہ اپنی گرہ سے اس کا عوض کتابت ادا کرتا جس کے نتیجے میں اس کی ماں آزاد ہو جاتی تو بھی وہ اپنے دوسرے بھائی سے، جو حالتِ کتابت میں پیدا ہوا ہے، کسی قسم کا مطالبہ نہیں کر سکتا تھا اسی طرح اس کی موت کے بعد کا حکم ہے۔ اسی طرح دوران کتابت پیدا ہونے والا لڑکا اگر اپنی کمائی سے ماں کا عوض کتابت ادا کر دے تو اس کے لیے اپنے بھائی سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور بعض ائمہ نے کہا ہے کہ یہ بات یعنی مطالبہ نہ کرنا اس وقت ہے جب حالت کتابت میں مولود لڑکے نے عوض کتابت اس مال سے ادا کیا ہو جسے ان کی ماں نے چھوڑا تھا مگر جب وہ ادائیگی اس مال سے کرے جسے اس نے خود کمایا ہو تو نصف عوض کا اپنے خریدے ہوئے بھائی سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں حالت کتابت کے اندر مولود لڑکے کا حکم مذکور نہیں وہاں صرف خریدے ہوئے لڑکے کا حکم ہے کہ جب وہ ادائیگی کر دے تو اپنے بھائی سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر یہ خریدا ہوا لڑکا کوئی مال کمائے تو اس کے دوسرے بھائی کو، جو حالت کتابت میں پیدا ہوا تھا، یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس سے مال لے اور اس سے عوض کتابت کی ادائیگی میں مدد حاصل کرے۔ اس لیے کہ دورانِ کتابت مولود لڑکا ماں کا قائم مقام ہے اور وہ ماں خود اگر زندہ ہوتی تو خریدے ہوئے لڑکے کی کمائی کو لے سکتی تھی اسی طرح جو لڑکا اس کا قائم مقام ہے وہ بھی اپنے بھائی سے اس کی کمائی لے سکتا ہے۔ اسی طرح جب وہ (دورانِ کتابت مولود لڑکا) اپنے دوسرے خریدے ہوئے بھائی کو کسی کام میں لگانا چاہے تاکہ اس کی مزدوری حاصل کر کے عوض کتابت میں مدد چاہے تو ایسا کر سکتا ہے۔ اسی طرح قاضی اگر مولود لڑکے کو خود مزدوری کرنے کا حکم دے یا اس کے خریدے ہوئے بھائی کو محنت مزدوری کا حکم دے اور وہ اس کی مزدوری سے ادائے عوض کتابت میں مدد حاصل کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ مولود لڑکا اپنی ماں کے قائم مقام ہے

البتہ دوران کتابت مولود لڑکے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اور عوض کتابت کی ادائیگی سے پہلے جو مال کمایا وہ اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے عقد کتابت میں داخل اور اس کے قائم مقام ہے لہٰذا جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہوگا اور جو مال اس کے خریدے ہوئے بھائی نے کمایا وہ ماں کے ترکہ میں شمار ہوگا لہٰذا اسی سے عوض کتابت ادا کیا جائے گا اور عوض کتابت کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچ رہے گا وہ دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوگا اور ان دونوں بھائیوں کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوران کتابت مولود لڑکا اپنی ماں کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا تھا اور مکاتبہ کی کمائی چونکہ اس کی اپنی ہی ہوتی ہے اس لیے اس کے قائم مقام لڑکے کی کمائی بھی قائم مقام ہی کی ہوگی اور جو لڑکا خریدا گیا ہے وہ اپنی ماں کے قائم مقام نہیں سوائے اس کے کہ وہ جو کچھ کمائے گا ، اس کی ماں کی کمائی متصور ہوگی تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے وہ مال چھوڑ کر مری اور اگر وہ مال چھوڑ کر مرتی تو قاعدہ یہ تھا کہ پہلے اس مال سے اس کا عوض کتابت دیا جاتا اور باقی مال دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث شکل میں ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ساری تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں لڑکے اپنی ماں کے قائم مقام ہوں گے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے بھائی کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان میں ہر ایک اگر اکیلا موجود ہوتا تو اپنی ماں کا قائم مقام ہوتا اور قسطوں میں ادائیگی کرتا اسی طرح جب دونوں اکٹھے ہوگئے تو دونوں قائم مقام ہوں گے اور کوئی ایک دوسرے سے اولیٰ نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

مکاتبتِ فاسدہ کا بیان

مکاتبت فاسدہ وہ ہے جس میں اس عقد کی صحت کے لیے پہلے ذکر کی گئی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ لہٰذا ایسی مکاتبت سے کوئی ایسا حکم ثابت نہ ہوگا جس کا تعلق ادائیگی عوض سے پہلے کے ساتھ ہو کیونکہ مکاتبہ صحیحہ سے جو تصرف و اختیار مالک سے منتقل ہو کر مکاتب کو مل جاتا ہے، مکاتبت فاسدہ مالک سے اس تصرف کے زائل ہونے کو واجب نہیں کرتی۔ لہٰذا مکاتبت فاسدہ کے بعد مکاتب کا حال وہی ہوتا ہے جو اس عقد سے پہلے تھا۔ البتہ عقد کتابت کا وہ حکم جس کا تعلق ادائیگی عوض سے ہے یعنی مکاتب کا آزاد ہو جانا تو اس حکم کے ثابت کرنے میں مکاتبت فاسدہ مکاتبت صحیح کی مانند ہے۔ چنانچہ مکاتب نے اگر عوض کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک جب عوض پر قبضہ حاصل کر لیا جائے تو عقد فاسد بھی عقد صحیح کی مانند ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت فاسدہ میں مکاتب جب ادائیگی کر چکے تو بوجہ آزاد ہونے کے اس کی گردن کو تو نہیں لوٹایا جا سکتا البتہ اس پر اپنی ذات کی قیمت مولیٰ کو ادا کرنا لازمی ہوتا ہے اور کتابت صحیحہ میں مقررہ عوض دینا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بحث کی جا چکی ہے۔ دراصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا تاوان اس کی مثل سے دیا جاتا ہے اور قیمت ہی اس شئے کی مثل ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت اس کی کل مالیت کا تاوان ہے۔ جب کسی چیز کا صحیح عوض مقررہ ہو تو اس وقت تو وہی مقررہ عوض لیا جائے گا تاکہ قیمت کی جہالت کے باعث فساد عقد سے بچا جائے مگر جب مقررہ عوض ہی میں فساد واقع ہو جائے تو اب قیمت کی جہالت سے بچنے کا کوئی مفہوم نہیں لہٰذا

اب اصل شئے یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ عقد بیع وغیرہ کے فاسد ہونے کی صورت
میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح فاسد کتابت میں مولی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کی مرضی کے بغیر بھی عقد کتابت کو توڑ
دے اور اسے حالت غلامی میں لوٹا دے مگر صحیح عقد کتابت میں وہ ایسا غلام کی مرضی کے بغیر نہیں کر سکتا۔ البتہ غلام صحیح اور فاسد
ہر دو عقد میں مولی کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو توڑ سکتا ہے کیونکہ عقد فاسد تو مولی اور مکاتب دونوں کے
حق میں لازم نہیں اور صحیح عقد صرف مولی کے حق میں لازم ہے نہ کہ مکاتب کے حق میں۔ پھر مکاتب نے
جب عقد فاسد میں ادائیگی کر دی تو مقررہ عوض اور غلام کی قیمت کو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جس
کی رقم زیادہ ہوگی وہ مولی کو دی جائے گی۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔

پھر یہ ادائیگی مولی کی زندگی میں ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کو دونوں صورتوں میں استحسان
کی رو سے مکاتب آزاد ہو جائے گا مگر قیاس یہ چاہتا ہے کہ اگر ورثاء کو ادائیگی کرے تو آزاد نہ ہو اور اس قیاس
کی وجہ یہ ہے کہ فاسد کتابت میں عتق (آزاد ہونا) تعلیق بشرط کے طریقے سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عقد کتابت
میں معاوضہ اور یمین دونوں قسم کا مفہوم ہے۔ جب معاوضہ کا معنی باطل ہو گیا تو یمین کا معنی باقی رہا اور یمین
حلف اٹھانے والے کی موت سے باطل ہو جاتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کتابت فاسدہ سے مولی کی ملکیت
کا زائل ہونا واجب نہیں ہوتا۔ پھر جب اس کی ملکیت باقی رہی اور مکاتب کی ادائیگی سے پہلے مولی مر گیا تو
مکاتب کی ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہو گئی لہٰذا اب وہ ادائیگی عوض سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور بطور استحسان
مکاتب کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے فاسد ہو جانے کے باوجود اس میں معاوضہ کا مفہوم موجود ہے
اور اس میں عتق (آزاد ہونا) معاوضہ کے طریق سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تعلیق بالشرط کے طریق سے جس کی
دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں قیمت واجب ہوتی ہے اگر اس میں عتق محض یمین سے ہوتا تو اس میں کوئی چیز
واجب نہ ہوتی کیونکہ قیمت یمین کے تحت داخل نہیں تھی۔ اسی طرح مکاتب کا الگ لڑکا بھی اس یمین میں
داخل نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ کتابت کا فاسد ہونا معاوضہ کے مفہوم کی نفی نہیں کرتا لہٰذا اس میں بھی معاوضہ
کے طریق سے عتق ثابت ہوگا۔ باقی رہا قیاس کی رو سے یہ کہنا کہ کتابت فاسد میں مولی کی ملکیت زائل نہیں
ہوتی اور وہ ملکیت اس کی موت کے بعد ورثاء کو منتقل ہو جاتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں
لیکن یہ بات بدل کتابت لینے سے پہلے پہلے ہے لیکن بدل کتابت کو لے لینے کے بعد ملکیت زائل
ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے اپنی باندی کے ساتھ فاسد کتابت کا عقد باندھا۔ بعد از کتابت باندی کے
ہاں لڑکا پیدا ہوا پھر اس نے عوض کتابت ادا کر دیا تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ جیسا
کہ اوپر بیان کیا گیا، اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ کتابت فاسدہ میں جب عوض کتابت لے
لیا جائے تو وہ صحیح عقد کتابت کا کام کرتی ہے اور اولاد صحیح عقد میں داخل ہوتی ہے اسی طرح فاسد
عقد کتابت میں بھی داخل ہوگی۔ پھر ہاں اگر ادائیگی عوض سے پہلے مر جائے تو اس کا لڑکا اس کی طرف

سے عوض کتابت کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرے گا۔ کیونکہ لڑکا اپنی ماں کا قائم مقام ہے تو جب ماں کو عقد فاسد میں ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تھا اسی طرح اس کے لڑکے کو بھی مجبور نہیں کیا جائے گا۔ بایں ہمہ اگر اس نے اپنی ماں کے عوض کتابت کو ادا کر دیا تو استحسان کی رو سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور یہ بحث ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں کہ مولیٰ کی موت کے بعد جب عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کر دیا جائے تو بقاعدہ استحسان مکاتب آزاد ہو جاتا ہے جب کہ قیاس میں آزاد نہیں ہوتا۔

باطل کتابت کا بیان باطل کتابت وہ ہے جس میں عقد کے انعقاد کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔ ایسے عقد کتابت سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل تصرف کا ظاہر صورت کے سوا باطل بیع کی مانند کوئی وجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل عقد میں مکاتب عوض کتابت ادا بھی کر دے گا تو آزاد نہیں ہوگا۔ ہاں اگر واضح طور پر عتق کو معلق کیا گیا ہو تو ادائیگی پر آزاد ہو گا۔ مثلاً مولیٰ غلام سے یہ کہے کہ "اگر تو نے مجھے ہزار روپیہ دیا تو تو آزاد ہے" اب غلام نے ہزار روپے کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا۔ مگر یہ آزادی عقد کتابت کے سبب نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کے سبب ہو گی۔ اور اندریں صورت مکاتب پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی جیسا کہ دیگر تمام شروط کے ساتھ تعلیق کے معاملے میں ہوتا ہے۔

آٹھویں فصل

اُن امور کا بیان جن سے عقدِ کتابت ٹوٹ جاتا ہے

۱۔ **اقالہ**: سب سے پہلی چیز جس سے عقد کتابت فسخ کیا (توڑا) جا سکتا ہے، وہ ہے "اقالہ" یعنی عقد کو خود فسخ کر دینا۔ کیونکہ یہ عقد کتابت ایسا عقد ہے جس میں ٹوٹنے کا احتمال (امکان) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں اصل چیز معاوضہ ہے تو جس طرح باقی معاوضہ کے عقدوں کو توڑا جا سکتا ہے اسی طرح اس عقد کو بھی توڑا جا سکتا ہے۔

۲۔ **خود غلام کا توڑ دینا**: اسی طرح خود غلام کے توڑنے سے بھی یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے چاہے مولیٰ کی مرضی نہ ہو مثلاً غلام یوں کہہ دے کہ: فسخت المكاتبة او كسرتها "یعنی میں نے عقد کتابت کو فسخ کیا یا توڑا۔ چاہے یہ عقد فاسد ہو یا صحیح۔ کیونکہ یہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں بھی غلام کی رعایت کرتے ہوئے اس کی جانب میں لازم نہیں ہوتا لہٰذا وہ مولیٰ کی رضا کے بغیر اسے توڑ سکتا ہے لیکن مولیٰ غلام کی مرضی کے بغیر اس عقد کو توڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ مولیٰ کی جانب میں یہ عقد لازم ہے۔

کسی عاقد کی موت کی صورت میں عقد ٹوٹنے کا مسئلہ اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا عاقدین (مولیٰ و مکاتب) میں سے کسی کا موت سے بھی یہ عقد ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی موت سے تو بالاجماع یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب کے پاس اگر فی الحال پیسہ موجود ہو گا تو مولیٰ

کے ورثاء کو عوض کتابت کی ادائیگی کر دے گا اور اگر سردست اس کے پاس کوئی چیز نہ ہوئی تو کمائی کر کے ادائیگی کر دے گا اور اس طرح آزاد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس عقد کو باقی رکھنے میں ہر دو فریق کا فائدہ ہے لہٰذا اسے باقی رکھا جائے گا اور اگر مکاتب ادائیگی سے عاجز آگیا تو اسے واپس حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ مولیٰ کی زندگی میں ادائیگی سے عاجز ہو جاتا تو غلامی میں لوٹا دیا جاتا۔ پھر مولیٰ کی موت کے بعد جب مکاتب نے کل عوض کتابت یا باقی ماندہ عوض مولیٰ کے ورثاء کو ادا کر دیا اور آزاد ہو گیا تو اس کی ولاء (ترکہ) صرف مولیٰ کے عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ داروں) کے لیے ہوگی کیونکہ غلام کے ترکہ میں آزاد کنندہ کی موت کے بعد وراثت نہیں چلتی۔ لہٰذا وہ ترکہ مولیٰ کے ورثاء میں بطور میراث تقسیم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر "کتاب الولاء" میں تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور اگر مکاتب مولیٰ کے بعد ادائیگی سے عاجز ہو کر غلامی میں لوٹ جائے پھر ورثاء اس کے ساتھ دوسرا عقد کتابت کر لیں اور وہ ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء (ترکہ) تمام ورثاء کے درمیان مقررہ شرعی حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اب اس کی آزادی ورثاء کے آزاد کرنے سے ہوئی ہے لہٰذا اس کا متروکہ مال ان کے درمیان میراث ہوگا۔ کیونکہ آزاد شدہ کا اگر اپنا کوئی وارث نہ ہو تو اس کی میراث اس کے آزاد کرنے والوں کے لیے ہوتی ہے۔

اور مکاتب کے مرنے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے عوض کتابت کی ادائیگی کے لائق مال چھوڑا ہے یا نہیں؟ اگر اس نے ادائیگی کے مال چھوڑا تو احناف کے نزدیک عقد فسخ نہیں ہوگا۔ بخلاف امام شافعی کے۔ اور اگر مکاتب نے ادائیگی کے لائق مال نہ چھوڑا تو بالاجماع عقد فسخ ہو (ٹوٹ) جائے گا کیونکہ وہ عاجز ہو کر مرا لہٰذا عقد کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ ہی نہیں اس لیے بامر مجبوری یہ عقد فسخ ہوگا۔

مولیٰ کے مرتد ہو جانے میں عقد ہذا کا حکم

مولیٰ اگر مرتد ہو جائے تو عقد کتابت فسخ نہیں ہوگا۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسلمان مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا بعد ازاں وہ مولیٰ مرتد ہو گیا تو عقد فسخ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ اگر حقیقۃً مر جائے تو بھی یہ عقد فسخ نہیں ہوتا تو مولیٰ جب صرف حکمی اور معنوی طور پر مرا ہے تو عقد بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ تمام عقود (معاہدات، معاملات) کسی عاقد کے مرتد ہو جانے سے باطل نہیں ہوتے۔ اسی طرح عقد کتابت بھی باطل نہیں ہوگا۔

مسئلہ: مولیٰ نے اگر حالت ارتداد میں بدل کتابت لے لینے کا اقرار کیا پھر دائرہ اسلام میں واپس آگیا تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا جبکہ بدل کتابت کا لیا جانا صرف اسی کے قول ہی سے معلوم ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک مرتد آدمی کے تصرفات نافذ نہیں ہوتے بلکہ وہ موقوف رہتے ہیں اور اگر بدل کتابت پر قبضہ گواہوں کی شہادت سے معلوم ہو گیا تو پھر یہ قبضہ جائز ہوگا۔ اسی طرح مرتد آدمی تمام تصرفات میں کسی دین کو گواہوں کی موجودگی میں لے سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ اس کا مرتد ہونا بمنزلہ وکیل کے معزول کرنے کے ہے لہٰذا وہ ان عام دیون کو لے سکتا

ہے جو اس کے عقد سے کسی پر واجب ہوئے جیسا کہ خرید و فروخت کے معاملے میں معزول وکیل معزول کئے جانے کے بعد بھی فروخت کردہ چیز کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں ایک دوسری جگہ یہ بھی مذکور ہے کہ مرتد کا دَین کو لینا جائز نہیں کیونکہ دَین لینے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ یہ عقد کے حقوق میں سے ہے کہ اس عقد یعنی کتابت کے حقوق عقد کرنے والے کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے لہٰذا وہ اس عقد میں دَین لینے کا مالک نہیں بخلاف بیع کے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا دَین بدل کتابت لینے کا اقرار جائز ہے کیونکہ ان کے ہاں مرتد کے تصرفات نافذ نہیں۔ اور اگر مرتد نے کوئی چیز نہ لی حتیٰ کہ دارالحرب چلا گیا اور قاضی نے اس کے مال کو اس کے ورثاء کے درمیان میراث بنا دیا اور ورثاء نے عوض کتابت وصول کر لیا ادھر مرتد مولیٰ مسلمان ہو گیا تو غلام کی ولاء (ترکہ) ورثاء کے لیے ہو گی کیونکہ اس کا مرتد ہو کر دارالحرب چلا جانا بمنزلہ اس کی موت کے ہے اور اگر مکاتب مولیٰ کی موت کے بعد عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کرے تو اس کی ولاء ورثاء کے لیے ہوتی ہے البتہ مولیٰ ورثاء سے اس عوض کتابت کو لے سکتا ہے جو انہوں نے مکاتب سے لیا ہے اگر وہ بعینہٖ موجود ہو جیسا کہ دوسرے املاک بعینہٖ ورثاء کے پاس موجود ہوں تو لے سکتا ہے۔ کیونکہ وارث نے مورث (وارث کنندہ) کے قبضہ دلانے سے ہی ان املاک پر قبضہ کیا تھا لہٰذا مولیٰ یا مورث بمنزلہ وکیل کے ہو گیا (واللہ عزوجل اعلم)۔

کِتَابُ الْوَلَاءِ

اُس میراث کا بیان جو آزاد کردہ غلام سے یا عقدِ موالاۃ یعنی باہم دوستی کے عہد و پیمان کی وجہ سے حاصل ہو

ولاء (میراث) کی دو قسمیں ہیں۔ایک وَلاءِ عتاقہ (وہ میراث جو آزاد کردہ غلام سے حاصل ہو) اور دوسری ولاء موالاۃ (وہ میراث جو عقد موالاۃ یعنی باہمی دوستی کے عقد کی وجہ سے حاصل ہو) جہاں تک ولاءِ عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا معاملہ ہے تو اس کے شرعی طور پر ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔یہ ولاء سنّت، اجماع اور عقلی طور پر ثابت ہے۔

ولاءِ عتاقہ کا سنّت سے ثبوت

سنّت نبوی سے اس وَلاء کے ثابت ہونے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واضح فرمان موجود ہے کہ

الولاء لمن اعتق

یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا۔

علاوہ ازیں یہ بھی مروی ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ اس غلام کو لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! میں نے اس غلام کو خریدا تھا مگر اب اسے آزاد کر دیا ہے" تو آپ نے ارشاد فرمایا "یہ تیرا بھائی اور تیرا مولیٰ (دوست، حلیف آزاد کردہ) ہے۔اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو اس کے حق میں بہتر لیکن تیرے حق میں بُرا ہے اور اگر یہ تیری ناشکری کرے تو یہ بات تیرے لیے بہتر اور اس کے لیے بُری ہے۔پھر اگر یہ فوت ہو جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو تُو اس کا عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) ہوگا" اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ آپؐ نے آزاد کنندہ کو آزاد کردہ غلام کا عصبہ قرار دیا دوسرے یہ کہ آپؐ نے غلام کو "ھوا خوک ومولاک" کہہ کر آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار دیا اور وہ اس وقت تک آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار نہیں پا سکتا جب تک کہ اس کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لیے نہ ہو۔اور اس استدلال کی نظیر (مثال) باری تعالیٰ کے ارشاد وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ سے ہمارا یہ استدلال ہے کہ معمول (ارادہ) بھی اللہ کا پیدا کردہ ہے کیونکہ کوئی معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) عمل کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔تو ثابت ہوا کہ معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) بھی عمل کی طرح اللہ تعالیٰ کا مخلوق (پیدا کردہ) ہے۔اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ ان شکرک فھو خیر لہٗ اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو یہ اس کے لیے بہتر ہے۔تو یہ اس لیے کہ آزاد کنندہ نے آزاد کر کے غلام پر احسان کیا لہٰذا غلام پر واجب ہے کہ وہ اپنے محسن کا شکریہ ادا کرے

جب اس نے اپنے محسن کا شکریہ ادا کیا تو اس نے اپنے اوپر واجب ایک چیز کو ادا کیا لہٰذا یہ چیز اس کے حق میں بہتر ہوئی۔ اور جو آپ نے "شَرٌّ لَكَ" (تیرے لیے برا ہے) فرمایا تو یہ اس لیے کہ شکریہ سے محسن کو احسان کا کچھ نہ کچھ بدلہ مل گیا جس نے ثواب میں کمی واقع کر دی کیونکہ یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے کسی عوض کے بدلے غلام کو آزاد کیا لہٰذا اس کا ثواب اس آدمی سے کم ہو گیا جس نے اپنے غلام کو کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض لیے بغیر آزاد کیا۔ پھر حضورؐ نے جو فرمایا کہ "وَاِنْ كَفَرَكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكَ" یعنی اگر یہ غلام تیری ناشکری کرے تو یہ چیز تیرے لیے بہتر ہے۔ تو یہ اس لیے فرمایا کہ جب مالک کا غلام کو آزاد کرنا کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض سے خالی ہو گا تو آخرت میں اس کا ثواب مکمل ہو گا۔ اور شَرٌّ لَهُ (اس کے لیے برا ہے) جو فرمایا تو وہ اس لیے کہ احسان اور نعمت کا شکریہ ادا کرنا عقلی اور شرعی طور پر لازمی ہے تو جب غلام نے اپنے آزاد کنندہ مالک کا شکریہ ادا نہ کیا تو اس نے ایک واجب کو چھوڑا لہٰذا یہ واجب چیز کا چھوڑنا اس کے لیے برا ہے۔

ب۔ ولاء عتاقہ کے سنت سے ثابت ہونے میں ایک یہ روایت بھی ہے کہ سید الشہداء حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی کا آزاد کردہ غلام مر گیا اور اس غلام نے پسماندگان میں ایک اپنی بیٹی بھی چھوڑی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا متروکہ مال اس کی اپنی بیٹی اور حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے درمیان تقسیم فرمایا۔

ج۔ علاوہ ازیں حضرت عمر، حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابی مسعود انصاری اور اسامہ بن زید رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے کہ ان سب صحابہ نے کہا، "اَلْوَلَاءُ لِلْكُبْرِ" (غلام کی میراث مولیٰ کے سب سے زیادہ قریبی کے لیے ہو گی یعنی مولیٰ مر گیا اس نے ایک بیٹا اور دوسرے بیٹے کی اولاد یعنی پوتے چھوڑے بعد ازاں اس کا آزاد کردہ غلام مر گیا تو آزاد کردہ کی مواث مولیٰ کے لڑکے کے لیے ہو گی نہ کہ پوتوں کے لیے) تو ان تمام جلیل القدر صحابہ کرام کا ایک ہی لفظ پر اتفاق کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی۔ کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جس میں قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ صحابہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی۔ اس روایت کی مزید تفسیر انشاء اللہ آئندہ مسائل میں آ جائے گی۔

اجماع سے ثبوت اجماع سے اِس ولاء (ولاء عتاقہ) کا ثبوت یوں ہے کہ پوری امت نے اجماعی طور پر اس کو جائز قرار دیا ہے۔

عقلی طور پر ثبوت ولاء عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا ثبوت عقلی طور پر کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ ایک تو یہ کہ اعتاق (آزاد کرنا) ایک بہت بڑا انعام ہے جو آزاد کنندہ نے غلام پر، اسے شرفِ آزادی تک پہنچا کر کیا ہے اسی لیے غلام کو شریعت کے عرف میں مولی النعمۃ کہا جاتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ نے بھی اعتاق کو انعام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْہِ" الاحزاب : ۳۷
اور (اس وقت کو بھی یاد کیجیے) جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام (فضل) کیا اور آپ نے اس پر انعام کیا۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ نے ان پر انعام اسلام کی توفیق دے کر کیا اور آپؐ نے ان پر انعام انہیں آزاد کر کے کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شارع نے آزاد کردہ غلام کی کمائی، جب وہ خود اس سے مستغنی ہو جائے، اس کے آزاد کنندہ کے لیے قرار دی تاکہ اس کے سابقہ احسان کا شکریہ ادا ہو سکے، نیز اسی وجہ سے آزاد کردہ غلام اپنے آزاد کنندہ کا وارث نہیں ہوتا۔

۲۔ ولاء عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آزاد کنندہ مالک اپنی زندگی میں آزاد کردہ غلام کا حامی و مددگار رہتا ہے۔ اسی لیے غلام کی دیت اس کے آزاد کنندہ مالک پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مالک پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنے آزاد کردہ غلام پر کسی کے ظلم کو دور کر کے اور خود غلام کو کسی پر ظلم کرنے سے روک کر اس کی مدد کرے تو آزاد کردہ غلام نے جب کوئی جنایت کی یعنی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا اس کے مالک نے مدد کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر کمی کی یعنی اسے دوسروں پر ظلم کرنے سے نہ روکا لہٰذا اس جرم کی دیت مالک پر اپنے قصور کے تاوان کے طور پر واجب ہوگی۔ پھر جب آزاد کردہ غلام مر گیا تو اس کی ولاء (میراث) اس کے آزاد کنندہ مالک کو دی جائے گی تاکہ اس کی سابقہ امداد کا بدلہ ہو سکے۔

۳۔ ولاء عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) معنوی لحاظ سے ایلاد (پیدا کرنے) کی مانند ہے کیونکہ "اعتاق" اور "ایلاد" میں سے ہر ایک معنوی طور پر سے "احیاء" (زندگی دینا) ہے۔ چنانچہ آزاد کنندہ، آزاد کردہ غلام کی حقیقی زندگی کا بایں طور پر سبب ہے کہ غلام کو تمام معاملات از خود سرانجام دینے کی اہلیت حاصل ہوتی ہے اور وہ اشیاء کا مالک قرار پاتا ہے نیز اسے مختلف تصرفات کا اختیار مل جاتا ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جن سے انسان باقی حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے جیسا کہ باپ اپنے بیٹے کی زندگی کا سبب ہے کہ بطور عادات اس کے وجود یعنی پیدا کرنے کا ظاہری سبب بنتا ہے۔ پھر ایلاد نسب کے ثبوت کا سبب ہے جبکہ اعتاق ایلاد کی مانند ولاء کے ثبوت کا سبب بنتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب" (یعنی ولاء قربت نسب کی مانند ایک قسم کی قربت و اتصال ہے) کا یہی مفہوم ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

اس تمہیدی بحث کے بعد درج ذیل موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی جائے گی ولاء عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان، ثبوت کی شرائط کا بیان، ثابت شدہ چیز (ولاء عتاقہ) کی صفت اور اس کی کیفیت کا بیان، ثابت کی مقدار کا بیان، ولاء عتاقہ کے حکم کا بیان، ولاء عتاقہ کے ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان۔

ولاء عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان

عتق (غلام کا آزاد ہونا) چاہے مالک کے عمل دخل سے حاصل ہو یعنی وہ خود غلام آزاد کرے یا عتق

(غلام کا آزاد ہونا) شرعی طور پر اعتاق (آزاد کرنے) کے قائم مقام ہو جیسے کسی قریبی محرم رشتہ دار غلام کو خرید ے، اسے ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ میں قبول کرے اور نتیجتہً وہ غلام آزاد ہو جائے یا مالک کے دخل دیے بغیر غلام کو آزادی حاصل ہو جائے مثلاً وہ کسی قریبی کا وارث بنے اور نتیجے میں وہ آزاد ہو جائے۔ پھر مالک غلام کو اللہ کی رضا کے لیے آزاد کرے یا شیطان کی خوشنودی کے لیے، اسے ثواب کی نیت سے نفلی طور پر آزاد کرے یا اپنے اوپر کسی واجب کو ادا کرنے کی غرض سے مثلاً قتل ظہار، افطار ایلاء، قسم، اور منت کے کفارہ میں، یہ آزاد کرنا چاہے بغیر عوض کے ہو یا کسی عوض کے بدلے، یہ اعتاق فوری نافذ العمل ہو یا شرط کے ساتھ معلق یا کسی وقت کی طرف منسوب، یہ اعتاق صریح ہو یا صریح کے قائم مقام یا کنایۃً یا کنایہ کے قائم مقام، اسی طرح عتق (غلام کا آزاد ہونا) تدبیر سے حاصل ہو یا بذریعہ استیلاد یا بذریعہ عقدِ کتابت عتق کی ان تمام صورتوں میں اصل چیز بغیر کسی قید اور تفصیل کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

الولاء لمن اعتق

یعنی غلام کی میراث اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔

مسائل اسی اصل کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب مالک اپنی زندگی میں یا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد کرنے کا کسی کو حکم دے اور وہ آدمی غلام کو آزاد کر دے تو غلام کی ولاء آمر (آزادی کے حکم دینے والے) کے لیے ہوگی۔ کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اور اگر اس نے کسی دوسرے سے کہا کہ تو میری طرف سے اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور اس نے آزاد کر دیا تو آزاد کردہ کی ولاء (میراث) آمر (آزادی کا حکم دینے والے) کے لیے ہوگی کیونکہ استحسان کی رو سے عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولاء (غلام کی میراث) مامور (جسے آزاد کرنے کو کہا گیا تھا) کے لیے ہو کیونکہ عتق مامور ہی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور یہی امام زفر کی رائے ہے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ آمر (حکم دینے والے) نے دوسرے آدمی کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ چیز صحیح نہیں کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) بغیر ملکیت کے واقع نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے اس وقت غلام میں ملکیت آمر کی نہیں بلکہ مامور کی تھی لہٰذا اسی مامور (حکم دیے گئے) کی جانب سے عتق ہوگا اور غلام کی ولاء بھی اس کے لیے ہوگی اس کے برعکس استحسان کی رو سے ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم میں اس چیز کا حکم بھی آجاتا ہے جس کے بغیر وہ فعل وجود میں نہیں آسکتا جیسے چھت پر چڑھنے کا حکم دیا جائے تو یہ سیڑھی نصب کرنے کا بھی حکم ہوگا اور نماز کا حکم وضو کا حکم بھی ہوگا کیونکہ سیڑھی کے بغیر چھت پر نہیں چڑھا جاتا اور وضو کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح آمر کی طرف سے اس وقت تک عتق نہیں پایا جا سکتا جب تک کہ اس کی ملکیت نہ ہو تو آمر کا غیر کے غلام کو اپنی طرف سے مذکورہ بدل کے عوض آزاد کرنے کا حکم دینا پہلے اسے مذکورہ دلیل کے عوض غلام کا مالک بنانے کا حکم اور پھر اس کی جانب سے غلام کو آزاد کرنے کا حکم متصور ہوگا تاکہ اس کے اس تصرف یا اس بات کو صحیح قرار دیا جا سکے تو یہ صورت ایسے ہوگی گویا آمر نے صراحت سے غیر کو یہ کہا کہ پہلے تو اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر اس

کو میری طرف سے آزاد کر دے چنانچہ مامور نے ایسا کر دیا۔

◎ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو یہ کہا کہ تو اپنا غلام میری طرف سے آزاد کر دے اور بدل کا ذکر نہ کیا ادھر مامور (حکم کیے گئے دوسرے آدمی) نے غلام کو آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولاء (غلام کی میراث) مامور کے لیے ہوگی کیونکہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مسئلہ اور پہلے والا مسئلہ دونوں برابر ہیں ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر پہلے مسئلے میں ذکر کی ہے اور طرفین (امام ابو حنیفہ وامام محمد) کے ہاں ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں بدل مذکور کے عوض آمر کے لیے غلام کی ملکیت ثابت کرنا ممکن ہے کہ اعتاق کے حکم کرنے کا یہی تقاضا ہے کیونکہ صحیح عقد بیع میں ایک شے کا مالک ہونا اس کے قبضہ کرنے پر موتوف نہیں بلکہ اس میں نفس عقد ہی سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو پہلے مسئلے میں مامور آمر کو مذکور بدل کے عوض اپنا غلام بیچنے والا اور پھر اس کی جانب سے اس کے حکم کے تحت اور بطور وکیل غلام کو آزاد کرنے والا ہو گیا۔ مگر دوسرے مسئلے میں آمر کے لیے ایسی ملکیت ثابت کرنا ممکن نہیں جو اس کے حکم کے تقاضے سے ثابت ہو کیونکہ بغیر عوض کے کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا ہبہ کے طور پر ہو سکتا ہے اور ہبہ کے باب میں ملکیت قبضے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ مامور نے جب اپنے غلام کو آزاد کیا تو اس نے اپنی ملکیت پر آزاد کیا نہ کہ آمر کی ملکیت پر لہٰذا عتق اسی کی طرف سے واقع ہوگا اور غلام کی ولاء بھی اسی کے لئے ہوگی۔ تو ان دونوں مسئلوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

◎ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو صرف یہ کہا کہ "تو اپنا غلام آزاد کر دے" اور اس کے علاوہ کوئی اور بات یا لفظ نہ کہا۔ ادھر دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو غلام کی ولاء اسی دوسرے آدمی (مامور) کے واسطے ہوگی کہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے کیونکہ اس نے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کیا ہے نہ کہ آمر (حکم کنندہ) کی طرف سے۔ اس لیے کہ آمر نے اپنی طرف سے آزاد کرنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا۔

◎ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "تو اپنے غلام کو ہزار درہم کے بدلے آزاد کر دے" اور اس نے ساتھ "عنّی" (میری طرف سے) نہ کہا۔ ادھر دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو یہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) غلام کے مذکور بدل کو قبول کرنے پر موقوف ہوگا جبکہ وہ قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یعنی عاقل بالغ ہو۔ اب اگر غلام نے بدل مذکور ادا کرنا۔ اسی مجلس میں قبول کر لیا جس میں اسے اس بات کا علم ہوا تو آزاد ہو جائے گا اور مذکورہ مال دینا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ آمر نے اپنے لیے غلام کو آزاد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا اس نے غلام کی آزادی کا مطالبہ غلام ہی کے لیے کیا ہے اور وہ خود اس معاملے میں فضولی (لایعنی چیز میں مشغول ہونیوالے) کی مانند ہے۔ چنانچہ مالک نے جب غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا غلام کی اجازت پر موقوف ہوگا جیسا کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ "تو اپنے اس غلام کو فلاں آدمی کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض بیچ دے" اور اس نے

غلام کو بیچ دیا تو یہ بیع (فروخت) فلاں آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورت ہے۔

ولاء عتاقہ کے دیگر متعلقات

پھر آزاد کنندہ کا مرد ہونا یا عورت ہونا ایک جیسا ہے۔ کیونکہ ولاء کا سبب دونوں سے یکساں پایا گیا ہے دوسرے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الولاء لمن اعتق (غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا) میں عموم ہے اس میں مرد کی کوئی تخصیص نہیں۔ تیسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن'

یعنی عورتوں کے لئے کسی آزاد کردہ کی ولاء نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو خود آزاد کیا۔

اس حدیث میں منفی سے استثناء اسی چیز کو ثابت کر رہا ہے جس کی پہلے نفی کی گئی ہے۔ یعنی لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ سے مراد یہ ہے کہ اگر مولیٰ مر گیا تو مولیٰ کی اولاد میں سے لڑکیوں کو آزاد کردہ کی میراث نہیں ملے گی۔

(ب) اسی طرح اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں مسلمان ہیں یا دونوں کافر یا ان میں سے ایک مسلمان ہوا اور دوسرا کافر کیونکہ ایک تو ولاء کا سبب پایا گیا دوسرے حدیث "الولاء لمن اعتق" میں عموم ہے اس میں مسلم اور کافر کی کوئی تخصیص نہیں۔ چنانچہ کسی مسلمان مالک نے ذمی غلام کو یا ذمی مالک نے مسلمان غلام کو اگر آزاد کر دیا تو مسلمان اور ذمی میں سے جو بھی آزاد کیا جائے گا اس کی میراث بوجہ مذکور آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔ البتہ وراثت کی ایک شرط نہ پائے جانے یعنی ملت کے ایک نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کافر کا یا کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ کیونکہ حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے۔

"لَا يَتَوَارَثُ اَهْلُ مِلَّتَيْنِ بِشَيْءٍ"

دو مختلف ملتوں (مذاہب) والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔

ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا:

لا یرث المومن الکافر ولا الکافر المومن۔

یعنی مومن آدمی کافر کا اور کافر آدمی مومن کا وارث نہیں بن سکے گا۔

اور یہ بات ممکن ہے کہ ولاء (آزاد کردہ غلام کی میراث) ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہو مگر وہ آدمی وراثت کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وارث نہ ہو۔ جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے حتیٰ کہ ذمی مالک اگر آزاد کردہ مسلمان غلام کی موت سے قبل مسلمان ہوگیا تو اس کا وارث ہوگا کیونکہ وراثت کی شرط پائی گئی۔ اسی طرح اس ذمی آدمی کا جس نے مسلمان غلام کو آزاد کیا ہے، اگر کوئی مسلمان عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) مثلاً چچا یا چچا کا بیٹا موجود ہو تو آزاد کردہ مسلمان غلام کی ولاء کا وہ وارث ہوگا۔ اس صورت میں ذمی مالک کو بمنزلہ مردہ اور اس کے عصبہ کو اسکا قائمقام سمجھا

جائے گا اور اگر ذمی مالک کا مسلمانوں میں سے کوئی عصبہ نہ ہوا تو آزاد کردہ کی ولاء بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

مسائل اگر ایک مسلمان غلام ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترک تھا اور دونوں شریکوں نے اسے آزاد کردیا پھر غلام فوت ہوگیا تو اس کی آدھی ولاء (میراث) مسلمان شریک کے لیے ہوگی کیونکہ مسلمان، مسلمان کا وارث بنتا ہے اور باقی نصف ولاء ذمی شریک کے قریبی مسلمان عصبہ کو دی جائے گی بشرطیکہ اس کا کوئی مسلمان عصبہ موجود ہو اور اگر اس کا کوئی مسلمان عصبہ نہ ہوا تو باقی آدھی ولاء بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

◎ اگر ایک حربی (مشرک) نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب (مشرکین کے ملک) میں آزاد کیا تو اس سے وہ غلام اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) نہ ہوا حتی کہ وہ دونوں اگر مسلمان ہوکر دارالاسلام میں آگئے تو آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث نہیں ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (غلام کا آزاد ہونا) لفظ اعتاق سے واقع نہیں ہوا بلکہ اس کا عتق مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ وتصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوا ہے اور جو عتق غلام کو چھوڑ دینے کے باعث ثابت ہو، اس سے ولاء واجب نہیں ہوتی۔ جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک غلام مالک کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہو جائے گا اور اس کی ولاء مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ مالک کا لفظ "اعتاق" سے غلام کو آزاد کرنا دارالحرب میں بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مالک غلام کو دارالحرب میں مدبر (وفات مالک کے بعد آزاد) قرار دے تو اس کا مدبر ہونا یا نہ ہونا ائمہ کے نزدیک اختلاف کے مطابق ہے۔ البتہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مالک کا دارالحرب میں اپنی باندی کو ام ولد بنانا جائز ہے اور وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اس کا بیچنا جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا، ناجائز ہوگا۔ دارالحرب میں باندی کے ام ولد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کی وجہ نسب کے ثابت ہونے پر ہے اور نسب دارالحرب میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

◎ اگر ایک مسلمان آدمی نے اپنے مسلمان یا ذمی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو اس کی میراث مالک کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا آزاد کرنا بالاجماع جائز ہے اور اگر اس نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اس کا آزاد کردہ نہیں قرار پائے گا کیونکہ اس کی آزادی لفظ "اعتاق" سے نہیں بلکہ مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ وتصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوئی ہے۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک غلام مالک کا آزاد کردہ ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک دارالحرب میں بھی لفظ اعتاق سے عتق (غلام کا آزاد ہونا) ثابت ہو جاتا ہے اور امام محمد کا قول اس معاملے میں "مضطرب" یعنی متردد ہے چنانچہ یہ آزاد کردہ زیر بحث حربی غلام اگر دارالحرب میں مسلمان ہوگیا پھر مالک وغلام دونوں دارالاسلام میں آگئے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد کردہ کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لئے نہیں ہوگی بلکہ آزاد کردہ کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنا والی بنا دے۔ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک آزاد کنندہ غلام کا وارث ہوگا اور غلام کی ولدُ

آزاد کنندہ کے لیے ہوگی جب کہ وہ دونوں مسلمان ہونے کی حالت میں دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آجائیں۔

اگر آزاد شدہ غلام جنگ میں قید ہوا تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک اس سپاہی کا مملوکہ اور غلام ہوگا جسے اس نے گرفتار کیا۔ اب یہ قیدی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے ہی سے کسی کا مملوک (غلام) ہوگا یا آزاد۔ اگر مملوک ہو تو ام ولد بنائے جانے اور مالک ہونے کا محل ہوگا اسی طرح اگر آزاد ہوگا تو بھی اسے ام ولد بھی بنایا جاسکے گا (جبکہ وہ قیدی عورت ہو) اور اس میں ملکیت بھی چل سکے گی اس اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ

ا۔ جب ایک حربی آدمی اجازت اور امان نامہ لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا۔ یہاں اس نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ دارالحرب لوٹ گیا۔ اب وہی آدمی قید ہوا جسے اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا مولیٰ (آزاد کردہ۔ ساتھی) قرار پائے گا۔ حتیٰ کہ ان میں سے جو بھی فوت ہوا اور اس نے کوئی نسبی عصبہ نہ چھوڑا تو اس کا دوسرا ساتھی (آزاد کردہ) اس کا وارث ہوگا کیونکہ ہر ایک کی طرف سے وراثت کا سبب یعنی آزاد کرنا اور وراثت کی شرط پائی گئی ہے۔

ب۔ اسی طرح جب ذمی آدمی نے اپنے ذمی غلام کو آزاد کیا اور وہ غلام مسلمان ہوگیا پھر آزاد کنندہ آدمی عہد نامہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دارالحرب میں بھاگ گیا بعد ازاں وہ ذمی قیدی ہوا اور مسلمان ہوگیا اب اس کو اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان میں سے ہر ایک بوجہ مذکور ایک دوسرے کا آزاد کردہ قرار پاکر ایک دوسرے کی ولاء پائے گا۔

ج۔ اسی طرح جب کوئی عورت اپنے غلام کو آزاد کرے۔ بعد ازاں مرتد ہوکر دارالحرب میں چلی جائے پھر وہ گرفتار کر کے قیدی بنالی جائے اور اسے وہ غلام خریدے جس کو اس عورت نے آزاد کیا تھا اور خرید کر آزاد کر دے تو یہ مرد یعنی غلام عورت کا آزاد کردہ اور عورت مرد کی آزاد کردہ قرار پائے اور دونوں ایک دوسرے کی ولاء پائیں گے۔ کیونکہ اعتاق (آزاد کرنا) دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پایا گیا۔

عتق۔ وجوب دیت کا سبب عتق (غلام کا آزاد ہونا) جس طرح آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث کے ثابت ہونے کا سبب ہے اسی طرح یہ عتق آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی دیت کے واجب ہونے کا سبب ہے چنانچہ آزاد کردہ نے اگر کسی آدمی کو خطاء (غلطی سے) قتل کر دیا تو اس جرم کی دیت آزاد کنندہ پر ہوگی۔ جس کی وجہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی حفاظت واجب ہے تو جب آزاد کردہ نے کسی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا آزاد کنندہ نے آزاد کردہ کو دوسرے پر ظلم کرنے سے روکنے میں کوتاہی کی لہٰذا اس کوتاہی کا اس پر تاوان ہوگا۔

ولاء العتاقہ کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان اس ولاء کے ثابت ہونے کی کئی شرائط ہیں بعض شرائط آزاد کردہ (غلام) کی ولاء اور آزاد کردہ کے بیٹے

کی ولاء (میراث) دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرائط آزاد کردہ کے بیٹے کی ولاء کے ساتھ خاص ہیں۔
آزاد شدہ اور اس کے بیٹے دونوں کی ولاء کے ثابت ہونے سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ اور اسکے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اگر ان کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہوا تو آزاد کنندہ ان کا وارث نہ ہوگا کیونکہ آزاد کنندہ کی وراثت اسے عصبہ قرار دینے کے ذریعے سے ہے اور عصبات میں جو عصبہ زیادہ قوی اور قریبی ہو پہلے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ نسبی عصبہ زیادہ قوی ہے لہٰذا وراثت میں وہ اولیٰ ہوگا۔
اور یہ بات اس لیے ہے کہ ولاء بھی اگرچہ حدیث کی رو سے نسب کی مانند ایک قسم کا قرب اور اتصال ہے مگر یہ قرب و اتصال حقیقی نسب کی مثل نہیں ہو سکتا لہٰذا حقیقی نسب مقدم ہوگا۔ اور اگر آزاد شدہ یا اس کے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ تو نہ ہوا البتہ دیگر اصحاب فرائض (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے شرعاً متعین ہیں) اور ذوالارحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) ہوں تو اس کا حکم انشاء اللہ آئندہ صفحات میں بیان ہوگا۔

اب رہیں وہ شرائط جن کا تعلق صرف آزاد شدہ کے بیٹے کی میراث سے ہے تو ان میں سے

۱۔ ایک شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کی ماں آزاد شدہ ہو اور اگر وہ مملوکہ (کسی کی ملکیت میں) ہوئی تو اس لڑکے پر اس وقت تک کسی کی میراث نہ ہوگی جب تک کہ وہ خود مملوک ہے اس کا باپ چاہے آزاد ہو یا مملوک کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ پس وہ اپنی ماں کے مالک کا مملوک ہوگا لہٰذا اس کی ولاء کا تصور نہیں جا سکتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی ماں اصلی آزاد (جس کے آباء واجداد پر کبھی رقت طاری نہ ہوئی ہو) نہ ہو اگر وہ اصلی آزاد ہوئی تو اس کے لڑکے پر کسی کی ولاء (میراث) نہ ہوگی اگرچہ اس کا باپ آزاد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ بیٹا غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے دوسرے چونکہ اس کی ماں پر کسی کی ولاء نہیں لہٰذا اس کے بیٹے پر بھی کسی کی ولاء نہ ہوگی۔ پھر ماں اگر آزاد شدہ ہو اور باپ بھی آزاد شدہ ہو تو ولاء میں بیٹا باپ کے تابع ہوگا اور اس کی ولاء (میراث) باپ کے مالک کے لیے ہوگی نہ کہ ماں کے مالک کے لیے کیونکہ ولاء بفحوائے حدیث نسب کی مانند ہے اور نسب میں اصل چیز باپ ہوتا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کا باپ عربی النسل نہ ہو۔ اگر اس کا باپ اہل عرب سے ہوا اور ماں کسی قوم کی آزاد کردہ تو لڑکا باپ کے تابع ہوگا اور اس پر کوئی ولاء نہ ہوگی کیونکہ ولاء غلامی کے آثار میں سے ایک اثر ہے اور عرب آدمی پر غلامی نہیں ہے۔ اور اگر اس لڑکے کا باپ نبطی النسل اور آزاد مسلمان ہو جسے آزاد نہ کیا گیا ہو اور کسی سے عقدِ موالات ہو یا نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کے نزدیک لڑکا ولاء عتاقہ میں اپنی ماں کے تابع ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ باپ عرب ہو تو باپ کے تابع ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ولاء نسب کے مشابہ ہے اور نسب چاہے کمزور ترین ہی کیوں نہ ہو باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ماں اگر اہل عرب میں سے اور باپ موالی میں سے ہو تو بیٹا باپ کی قوم کے تابع ہوتا ہے۔ اور طرفین (امام ابوحنیفہ ومحمد)

کی دلیل یہ ہے کہ ماں کی ولاء (میراث) اس کے موالی کے لیے ہے کیونکہ وہ اس کے مددگار ہیں۔ پس لڑکے کے لیے بھی یہی نصرت و امداد ثابت ہوگی اور اس کے لیے۔ باپ کی جانب سے یہ نصرت نہیں کیونکہ عربوں کے علاوہ عجمی لوگ قبائل کی باہمی امداد نہیں کرتے تو یہ صورت ایسے ہوگئی جیسے کہ آزاد شدہ باندی نے کسی غلام سے نکاح کیا تو اس کی اولاد کی ولاء اس باندی کے موالی کے لئے ہوتی ہے۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کے باپ کا کوئی عربی آزاد کنندہ نہ ہو اگر کوئی عربی آزاد کنندہ ہوا تو اس پر کسی کی ولاء نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم بھی عربی کا حکم ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ان مولی القوم منهم "بلاشبہ کسی قوم کا آزاد شدہ انہی میں سے ہوتا ہے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ خود لڑکا کسی کا آزاد کردہ نہ ہو اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہوا تو اس کی ولاء (میراث) نہ اس کے باپ کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی نہ اس کی ماں کے آزاد کنندگان کے لیے۔ بلکہ اس کی ولاء اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الولاء لمن اعتق " یعنی آزاد کردہ کی میراث اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی۔ لہٰذا وہ لڑکا ولاء میں اپنے آزاد کنندہ کے سوا کسی دوسرے کا تابع نہیں ہو سکتا۔ اس اصول کا مزید بیان انشاء اللہ ولاء کی صفت میں بیان کیا جائے گا۔

ولاء العتاقہ کی صفت کا بیان

اس کی کئی صفات ہیں ان میں سے

پہلی صفت

پہلی صفت یہ ہے کہ بذریعہ ولاء وراثت اس وقت ملتی ہے جب اس کے ثابت ہونے کا سبب پایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ آزاد کنندہ کا وارث ہونا عصبہ ہونے کے طریقے سے ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے مال کا بذریعہ ولاء وارث اس کا عصبہ ہونے کے ناطے ہوگا اور وہ آزاد کردہ کے تمام نسبی عصبات میں سب سے مؤخر ہوگا لیکن ذوی الارحام اور اصحاب فرائض پر، ان کے اپنے حصے دے چکنے کے بعد، باقی ماندہ مال میں مقدم ہوگا۔ چنانچہ آزاد کردہ کا اگر کوئی نسبی عصبہ سرے سے نہ ہو یا اس کا کوئی ذی رحم رشتہ دار موجود ہو تو اس کی ولاء (میراث) اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی اور اگر اس کے اصحاب فرائض رشتہ دار (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے مقرر ہیں) موجود ہوں تو پہلے ان کے مقررہ حصے دیے جائیں گے۔ اگر کوئی چیز بچ گئی تو آزاد کنندہ کو دی جائیگی ورنہ نہیں۔ مقررہ حصے دیے جانے کے بعد باقی مال اصحاب فرائض پر نہیں لوٹایا جائے گا بلکہ وہ آزاد کنندہ کا ہوگا۔ اگرچہ ان پر لوٹانے کا احتمال ہو۔ یہ قول عام علماء و فقہاء کا ہے اور صحابہ میں یہی قول حضرت علی، ابن عباس اور زید رضی اللہ عنہم کا ہے جبکہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے عصبہ ہونے کے ناطے وارث نہیں ہوگا اور وہ مقررہ حصے نکالے جانے کے بعد باقی مال کے استحقاق میں اصحاب فرائض اور ذوی الارحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) سے بھی مؤخر ہوگا

اوران صحابہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے کہ :

وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ ۔ (سورۃ الانفال : ۷۵)

اور قریبی رشتہ دار (ورثہ میں) ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں۔

تو اس آیت کریمہ کا ظاہری معنی اس امر کا مقتضی ہے کہ رشتہ دار آزاد کنندہ سے اولیٰ ہو۔ اور متقدمین صحابہ اور عام علماء و فقہاء کی دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم نے بیان کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے آزاد کردہ غلام کی ولاء کو اس کی اپنی بیٹی اور اس کی آزاد کنندہ (حضرت حمزہ کی صاحبزادی) کے درمیان نصف نصف کیا۔ تو یہاں آپ نے آزاد کنندہ کو عصبات کے قائم مقام کیا کیونکہ آپ نے بیٹی کو نصف دینے کے بعد باقی نصف آزاد کنندہ کو دیا نہ کہ بیٹی کو لوٹانے کا حکم دیا۔ اگر بات ایسے ہی ہوتی جیسے حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعودؓ نے گمان کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً باقی نصف کو بھی اس کی بیٹی پر لوٹانے کا حکم دیتے جیسا کہ دیگر تمام میراث کے معاملات میں ہوتا ہے جبکہ وہاں کوئی عصبہ موجود نہ ہو۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "مقررہ حصے ان کے حقداروں کو دیدو۔ پھر جو مال باقی بچ جائے تو وہ میت کے سب سے قریبی مرد (مذکر) کے لئے ہے اور زیر بحث مسئلے میں سب سے قریبی مرد اس کا آزاد کنندہ ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ باقی مال سب سے قریبی مذکر عصبہ" کے لیے ہے اور یہاں قریبی عصبہ آزاد کنندہ ہی ہے۔ باقی رہا مندرجہ بالا آیت کریمہ سے استدلال کا جواب ؛ تو اس آیت کی تاویل میں بعض مفسرین نے کہا ہے کہ عصبات میں سے جو رشتہ دار ہیں ان میں سے بعض، بعض سے اولیٰ ہیں یعنی عصبات میں سب سے قریبی عصبہ دور کے عصبہ سے اولیٰ ہوگا جیسے بیٹا پوتے سے اور سگا بھائی سوتیلے بھائی وغیرہ سے مقدم ہوگا۔

مسائل جب یہ اصولی اختلاف معلوم ہوگیا تو درج ذیل مسائل میں اس کی تشریح یوں ہوگی کہ :

- جب آزاد شدہ غلام فوت ہوگیا اور سوگواروں میں اس نے ایک اپنی ماں اور دوسرا اپنا آزاد کنندہ مولیٰ چھوڑا تو پہلے علماء صحابہ کے نزدیک ماں کے لیے ترکہ کا ⅓ حصہ اور باقی مولیٰ کا ہوگا کیونکہ مولیٰ عصبہ (سببی) ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ ماں کے لیے ہوگا ⅓ حصہ بطور فرض اور باقی بطور لوٹانے کے۔
- اگر آزاد شدہ نے ایک بیٹی اور دوسرا اپنا مولیٰ چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک بیٹی کے لیے ترکہ میں سے اس کا مقررہ حصہ یعنی ½ حصہ ہوگا اور باقی ½ مولیٰ کے لیے ہوگا کہ وہ آزاد شدہ کا عصبہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کے لیے ہوگا۔ آدھا بطور فرض کے اور باقی بطور رد (لوٹانے) کے۔
- اگر آزاد شدہ نے تین مختلف بہنیں، ایک ماں اور ایک مولیٰ چھوڑا تو حقیقی بہن (ماں باپ دونوں کی طرف سے بہن) کے لئے کل ترکہ کا ½ حصہ۔ صرف باپ کی طرف سے بہن کے لیے ⅙ حصہ، صرف ماں کی طرف سے بہن کے لئے ⅙ حصہ اور ماں کے لیے بھی ⅙ حصہ ہوگا تو اس صورت میں میراث

کے تمام حصے پورے ہو گئے لہٰذا مولیٰ کے لئے کچھ نہ ہو گا۔

- اگر آزاد شدہ نے ایک بیوی اور مولیٰ چھوڑا تو بیوی کے لئے اس کا مقررہ حصہ یعنی ¼ حصہ ہو گا اور باقی سب بلا اختلاف مولیٰ کے لئے ہو گا۔ اسی طرح آزاد شدہ اگر باندی ہو اور مر جائے اور پیچھے اپنے خاوند اور مولیٰ کو چھوڑ جائے تو خاوند کے لیے اس کا مقررہ حصہ ہو گا یعنی ½ حصہ اور باقی نصف بلا اختلاف مولیٰ کا ہو گا۔ پہلے مکتبہ فکر کے قول کے مطابق تو اس طرح کہ مولیٰ عصبہ ہے لہٰذا باقی اسی کے لیے ہو گا اور دوسرے مکتبہ فکر کے لیئے اس لیے کہ باقی ماندہ ترکہ کو لوٹانے کی گنجائش نہیں کیونکہ خاوند اور بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ترکہ ان پر رد نہیں کیا جا سکتا۔
- اگر آزاد شدہ نے ایک پھوپھی، ایک خالہ اور اپنا آزاد کنندہ (مولیٰ) چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ مولیٰ کے لیے ہو گا کیونکہ آخری عصبہ وہی ہے جو ذوی الارحام پر مقدم ہو گا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ میں پھوپھی کے لئے ⅔ اور خالہ کے لئے ⅓ ہو گا کیونکہ وہ ذوی الارحام ہیں اور ان کے نزدیک ذوی الارحام مولیٰ پر مقدم ہیں۔ اس طرح کی اور مثالیں بھی قیاس کی جا سکتی ہیں۔
- اس اصولی اختلاف کی بنا پر یہ مسئلہ بھی نکلے گا کہ جب ایک عورت نے کسی غلام کو خریدا اور آزاد کر دیا پھر آزاد شدہ غلام مرگیا اور اس نے اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ ½ حصہ بیٹی کے لئے اور باقی نصف اس کی آزاد کنندہ (مولاۃ) کے لئے ہو گا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کو ملے گا۔ آدھا بطور فرض اور باقی آدھا بطور رد۔
- جب ایک عورت نے اپنے غلام باپ کو خریدا اور اس طرح وہ آزاد ہو گیا پھر باپ اس حال میں فوت ہو کہ اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کا تمام ترکہ بالاتفاق بیٹی کے لئے ہو گا آدھا بطور فرض و نسب اور باقی آدھا بھی بطور حق ولاء کے اس پر لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ولاء عتاقہ میں وہ باپ کی عصبہ ہے۔ دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی آدھا بطور قرابت اس پر لوٹایا جائے گا۔ پھر زیر بحث صورت میں باپ نے اگر مرنے سے پہلے کسی غلام کو آزاد کیا پھر وہ خود بھی فوت ہو گیا اور اس کا آزاد کردہ غلام بھی۔ اور غلام نے کوئی عصبہ نہ چھوڑا تو وہ بیٹی اس غلام کی ولاء کی بھی وارث ہو گی کیونکہ وہ (غلام) اس بیٹی کے آزاد کردہ کا آزاد کردہ ہے لہٰذا اس کی ولاء اسی بیٹی کے لئے ہو گی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
عورتوں کے لئے ولاء (آزاد کردہ کی میراث) میں سے کوئی حصہ نہیں۔ سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے کسی غلام کو آزاد کیا تو اس کی ولاء (میراث) پائیں گی۔ اس حدیث میں نفی سے استثناء ہے اور کسی حکم میں نفی سے استثناء اس حکم کے ثابت ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔
- اگر دو حقیقی بہنوں نے اپنے غلام باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے ان دو بیٹیوں کے سوا کوئی عصبہ نہ چھوڑا تو اسکا تمام ترکہ ان دو بیٹیوں کیلئے ہو گا۔ ⅔ تو نسب اور فرض کے طور پر اور باقی ⅓ بھی بلا اختلاف انہیں کیلئے ہو گا پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک عصبہ کے طور پر کہ وہ دونوں میت کی عصبہ ہیں اور دوسرے مکتبہ فکر کے

نزدیک بطریق رد۔ اور اگر ان دونوں بہنوں میں سے ایک نے اپنے باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے یہی دو بیٹیاں چھوڑیں تو ترکہ کا ۲/۳ حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا۔ اس ۲/۳ حصہ میں ۱/۳ اس بیٹی کے لئے ہوگا جس نے باپ کو خریدا تھا اور باقی ۱/۳ بھی اسی خریدنے والی کے لیے ہوگا بطور ولاء پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک کیونکہ وہ مورث کی عصبہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی ۱/۳ حصہ دونوں پر لوٹایا جائے گا۔

◉ اگر دو بہنوں نے اپنے باپ کو خریدا پھر ایک بہن نے باپ کے ساتھ مل کر اپنے بھائی کو خرید لیا۔ اب باپ فوت ہو گیا تو اس کا ترکہ ایک بیٹے اور دو بیٹیوں کے درمیان لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ "(مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا) کے حساب سے تقسیم ہوگا کیونکہ باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے اور اس نے آزاد ایک بیٹا اور آزاد بیٹیاں چھوڑی ہیں لہٰذا ان کو میراث میں قرابت کے اعتبار سے حصہ ملے گا اور اس میراث میں ولاء عتاقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس کے بعد باپ کا بیٹا بھی مر گیا تو اس کے ترکہ میں ۲/۳ حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی ۱/۳ حصہ کا نصف صرف اس بہن کے لئے ہوگا جس نے باپ کے ساتھ مل کر اس مرنے والے بھائی کو خریدا تھا۔ کیونکہ بھائی اس کے اور باپ کے مشترکہ خریدنے سے آزاد ہوا تھا لہٰذا اس کی ولاء (ولاء عتاقہ) بھی باپ بیٹی دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اب باپ چونکہ مر چکا ہے اس لیے ۱/۳ ولاء میں اس کا نصف حصہ دونوں بہنوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ باپ کی ولاء میں وہ دونوں مشترک ہیں لہٰذا باپ کا حصہ، جو کل مال کا چھٹا حصہ بنتا ہے، دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ متروکہ مال کے کل بارہ حصے بنائے جائیں گے ان میں سے ۲/۳ یعنی ۸ حصے دونوں بہنوں کے لئے ہوں گے اور ہر ایک کو چار چار حصے ملیں گے پھر باقی ۱/۳ (۴ حصوں) میں دو حصے تو اس بہن کے لئے ہوں گے جو باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدنے میں شریک تھی اور باقی باپ کی ولاء کے دو حصے دونوں میں تقسیم ہوں گے اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ آئے گا تو اس طرح جو بہن بھائی کو خریدنے میں باپ کے ساتھ تھی، اس کے لیے کل جائیداد کے سات (۷) حصے اور دوسری بہن کے لئے پانچ (۵) حصے ہوں گے اور یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ، ابن عباس اور حضرت زید رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق ہے باقی رہا حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کا قول، تو ان کے قول کے مطابق باپ کی موت کے بعد جب بیٹا بھی اللہ کو پیارا ہو گیا تو اس کے ترکہ کا ۲/۳ حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لیے ہوگا جیسا کہ پہلے صحابہ کرام نے کہا اور باقی ۱/۳ بھی دونوں پر رد کیا جائے گا۔ اگر ایک بہن نے باپ کو خریدا اور دوسری نے باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدا تھا باپ فوت ہو گیا تو متروکہ مال اس کے بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان بوجہ مذکور لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ " کے حساب سے تقسیم ہوگا پھر بعد ازاں اگر بیٹا بھی فوت ہو گیا تو ترکہ کا ۲/۳ حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی ۱/۳ کا نصف اس بہن کے لیے ہوگا جس نے بھائی کو باپ کے ساتھ مل کر خریدا تھا اور ۱/۳ کا دوسرا نصف دوسری بہن کے لیے ہوگا جس نے اکیلے باپ کو خریدا تھا تو کل جائیداد دونوں بہنوں کے

درمیان برابر برابر تقسیم ہوگی یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کے قول کے مطابق ہے جبکہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کے قول کے مطابق فرض حصے دینے کے بعد باقی ½ حصہ بھی دونوں پر لوٹا دیا جائے گا۔ (واللہ عزوجل الموفق)

دوسری صفت ولاء کی دوسری صفت یہ ہے کہ یہ موروث نہیں یعنی ایسی چیز نہیں کہ مولیٰ (آزاد کنندہ) کی وفات کے بعد اس کے وارثوں میں عام مال کی طرح حصہ رسد پہنچے بلکہ اس ولاء (میراث غلام) کا مستحق صرف آزاد کنندہ کا عصبہ ہوتا ہے اور عصبہ میں بھی وہ جو مرد ہو نہ کہ عورت اور اصحاب فرائض میں سے مرد بھی اس ولاء کے مستحق نہیں ہوں گے۔ اور اس میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

"الولاء لحمة کلحمة النسب لا یباع ولا یوهب وَلَا یُوْرَثُ۔

ولاء قُربتِ نسب کی مانند ایک قربت ہے۔ آزاد شدہ کو نہ بیچا جائے گا، نہ ہبہ میں دیا جا سکے گا اور نہ اس میں وراثت چلے گی۔

کیونکہ ایک تو اس بات پر ہمارا اجماع ہے کہ اس کا صرف آزاد کنندہ وارث ہو گا۔ دوسرے وراثت کا سبب نسب ہے پھر نفسِ نسب کا جب وارث نہیں بنا جاتا (اگرچہ نسب کے باعث تو وارث بنا جاتا ہے) تو اسی طرح نفس ولاء میں بھی وراثت نہیں جاری ہوگی) تیسرے ہم نے سات اجل صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ سب نے متفقہ طور پر کہا "الولا للکبر" اب ظاہر یہی ہے کہ جب انہوں نے یہ فتویٰ دیا اور صحابہ میں سے کسی نے مخالفت نہ کی تو یہ صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا اور ان کے اس قول یا فتویٰ کا مطلب یہ ہے کہ ولاء آزاد کنندہ کے سب سے قریبی عصبہ کے لئے ہے چنانچہ "فلان اکبر قومه" اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ آدمی کے اس جد امجد کے زیادہ قریب ہو جس کی طرف وہ منسوب کئے جاتے ہیں۔

بعد ازاں اس عصوبت میں مذکر ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ عصبات میں اصل مرد ہی ہوتے ہیں کیونکہ لفظ "عصبہ" عبارت ہے "شدت اور قوت" سے۔ چنانچہ باری تعالیٰ نے حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کی خبر دیتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

اِذْ قَالُوْا لَیُوْسُفُ وَاَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰٓی اَبِیْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ۔

(سورۃ یوسف: ۸)

(وہ وقت قابل ذکر ہے جب وہ سوتیلے بھائی بولے کہ یوسف اور ان کا حقیقی بھائی ہمارے باپ کو ہم سے کہیں زیادہ پیارے ہیں درآنحالیکہ ہم ایک پوری جماعت ہیں۔)

عصبہ سے مراد یہاں ایسی جماعت ہے جو قوی، طاقتور اور نفع پہنچانے اور نقصان دفع کرنے پر قادر ہو۔ یہ (عصبات میں صرف مردوں کا حقدار ہونا) عام علماء کا قول ہے جبکہ حضرت ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کا یہ کہنا یہ ہے کہ ولاء (آزاد شدہ کی میراث) مال کے قائمقام ہے لہٰذا اس میں آزاد کنندہ کی طرف سے وراثت ایسے ہی جاری ہوگی جیسے اس کے دیگر مال میں حصہ رسدی جاتی ہے، البتہ اس ولاء کے وارث آزاد کنندہ کی طرف سے صرف مرد ہوں گے نہ کہ عورتیں۔ اور اس کی وجہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ :

لَيسَ للنساءِ مِنَ الولاءِ إلا مَا عتقن۔

یعنی عورتوں کے لئے ولاء میں سے کوئی چیز نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا ہو،

علاوہ ازیں حضرت شریح فرمایا کرتے تھے جس شخص نے اپنی زندگی میں کوئی بھی چیز جمع کی وہ چیز اس شخص کی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لئے ہوگی۔ ان دونوں حضرات (ابراہیم نخعی وشریح) کا استدلال صحابہ کرام کے اس قول سے بھی ہے کہ :

من احرز المال احرز الولاء۔

جو مال کو لے گا وہ ولاء کو بھی لے گا۔

توان صحابہ نے گویا و ⋯ لہ مال کے ٹھہرایا لہذا جو حکم عام مال کا ہوگا وہی حکم اس ولاء کا بھی ہوگا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن اس کے عصبات میں سے جو آدمی اس کے مال کی حفاظت کرے گا وہی اس کی ولاء کی بھی حفاظت کرے گا۔ اس مفہوم کی دلیل یہ ہے کہ عورت متروکہ مال تو لیتی ہے لیکن بالاجماع ولاء کی حقدار نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس قول سے مراد باقی عصبات کو منع کرنا ہے اور یہی بات ہم عرض کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ کے مذکورہ قول کے جو معانی ہم نے بیان کیے ہیں، ان سے حتی الامکان دیگر دلائل پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ پھر اس اصولی اختلاف کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہوگی کہ :

ایک آدمی نے اپنا غلام آزاد کیا پھر آزاد کنندہ فوت ہوگیا اور اس نے اپنے سوگواروں میں دو بیٹے چھوڑے۔ پھر ان دو بیٹوں میں سے ایک بیٹا بھی اللہ کو پیارا ہوا اور اس نے اپنا ایک لڑکا چھوڑا۔ بعدازاں آزاد شدہ غلام مرگیا تو اس کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے صلبی بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ دوسرے بیٹے کے بیٹے (پوتے) کے لیے۔ کیونکہ آزاد کنندہ کے عصبات میں وہ سب سے بڑا یعنی سب سے زیادہ قریبی ہے۔ پھر اس میں بھی اصل یہ ہے کہ مستحق عصبہ کا اعتبار آزاد شدہ کی وفات کے دن ہوگا نہ کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن نیز یہاں بڑائی کا اعتبار قرب کے لحاظ سے ہوگا نہ کہ عمر کے لحاظ سے کیا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات بھتیجا اپنے چچا سے عمر میں زیادہ ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ قول عام علماء کا ہے۔ جبکہ ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کے نزدیک ولاء کا مال آزاد کنندہ کے بیٹے اور پوتے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ولاء میراث کے قائم مقام ہے۔ تو جیسے آزاد کنندہ کی موت پر دونوں بیٹے اس کے وارث ہوئے اسی طرح ولاء بھی دونوں کی طرف منتقل ہوئی۔ پھر جب ان دو بیٹوں میں سے ایک فوت ہوا تو ولاء میں اس کا حصہ اس کے بیٹے (آزاد کنندہ کے پوتے) کی طرف منتقل ہوگیا جیسا کہ مال کی میراث میں ہوتا ہے اور اگر زیر بحث صورت میں آزاد کنندہ کا دوسرا بیٹا بھی فوت ہو جائے اور وہ بھی ایک لڑکا چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت

ہو تو اس کی ولاء بلا اختلاف آزاد کنندہ کے پہلے اور دوسرے بیٹے کے بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ عام علماء کے نزدیک تو اس لیے کہ یہ دونوں لڑکے عصوبت میں برابر ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی اور شریح کے نزدیک اس لیے کہ آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کا حصہ اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہوگیا ہے۔ اور اگر آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے نے بوقت وفات دو بیٹے چھوڑے ہوں پھر دوسرا بیٹا مرا تو اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ مرگیا تو اس کی ولاء عام علماء کے نزدیک اس دوسرے کے بیٹے اور پہلے کے دونوں بیٹوں میں برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ عصوبت میں تینوں برابر ہیں جبکہ ابراہیم نخعی اور شریح کے نزدیک یہ ولاء نصف نصف ہوگی۔ آدھی آزاد کنندہ کے دوسرے بیٹے کے ایک بیٹے کے لیے اور آدھی پہلے کے دونوں بیٹوں کے لئے ہوگی۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کے لئے ولاء میں حصہ ٹھہراتے ہیں۔ اور اگر آزاد کنندہ نے بوقت وفات تین بیٹے چھوڑے پھر یہ تینوں بیٹے بھی فوت ہوگئے ان میں ایک نے صرف ایک لڑکا، دوسرے نے پانچ لڑکے اور تیسرے نے دس بیٹے چھوڑے۔ بعدازاں آزاد شدہ غلام فوت ہوا اور اس نے مال چھوڑا تو اس غلام کا مال عام علماء کے قول کے مطابق آزاد کنندہ کے تینوں بیٹوں کے کل لڑکوں کی تعداد کے مطابق سب میں برابر برابر تقسیم ہوگا یعنی کل مال کے سولہ حصے کیے جائیں گے۔ اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ دے دیا جائے گا کیونکہ سب لڑکے عصوبت اور آزاد کنندہ سے قرب میں برابر ہیں۔ جبکہ ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کیے جائیں گے۔ ایک حصہ آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے کے صرف ایک بیٹے کے لئے، دوسرا حصہ دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں اور تیسرا حصہ تیسرے بیٹے کے دس لڑکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اس طرح ترکہ کے کل تیس حصے بنیں گے تب تقسیم ٹھیک ہوگی۔ دس حصے پہلے بیٹے کے ایک ہی بیٹے کے لئے، دس حصے دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں کے واسطے اور دس حصے تیسرے کے دس بیٹوں کے لئے۔

◉ اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل کر ایک غلام کو آزاد کیا پھر وہ آدمی فوت ہوا تو اس نے دو بیٹے چھوڑے جن میں سے ایک غلام کو آزاد کرنے میں اس کا شریک ہے۔ بعدازاں آزاد شدہ غلام مرگیا تو اس کی نصف ولاء آزاد کنندہ کے صرف اس بیٹے کے لئے ہوگی جو غلام کو آزاد کرنے میں باپ کا شریک تھا اور باقی نصف دونوں بھائیوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگی کیونکہ وہ ان کے باپ کا حصہ ہے جو دونوں میں مشترک ہوگا۔ لہٰذا یہ ولاء دونوں بھائیوں کے درمیان چار حصوں پر تقسیم ہوگی۔ تین حصے اس بھائی کے ہوں گے جو اعتاق میں باپ کا شریک تھا اور ایک حصہ دوسرے بھائی کو ملے گا ــــــ اور اگر غلام کی وفات سے پہلے ہی باپ کے ساتھ شریک بیٹا فوت ہوگیا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ غلام مرا تو اس کی نصف ولاء تو بیٹے کے بیٹے کے لئے ہوگی جو اس کے باپ کے لئے مخصوص تھی اور باقی نصف باپ کے صرف دوسرے بیٹے کو ملے گی کیونکہ باپ کا وہی سب سے قریبی عصبہ ہے لہٰذا ولاء میں اس کے حصے کا بھی سب سے زیادہ حقدار ہوگا تو یہ نصف ولاء چچا کے لئے اور نصف بھتیجے کے لئے ہوگی۔

اور اگر چچا بھی فوت ہو گیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے پھر آزاد شدہ مرا تو اس کی نصف ولاء اپنے باپ کے ساتھ شریک کے بیٹے کے لئے مخصوص ہو گی اور باقی نصف اس کے اور اس کے دونوں چچازادوں کے درمیان برابر تین حصوں میں تقسیم ہو گی۔ ہر ایک کو ۱/۶ حصہ ملے گا۔ تو اس طرح باپ کے ساتھ شریک بھائی کے بیٹے کے لئے ۲/۳ حصہ اور اس کے دونوں چچازادوں کے لئے ۱/۳ ہو گا کہ ہر ایک کو ۱/۶ حصہ ملے گا۔

◉ اگر آزاد کنندہ مرنے پر ایک بیٹا اور باپ چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت ہو جائے تو اس کی ولاء امام ابوحنیفہ، امام محمد اور عام فقہاء کے نزدیک بیٹے کیلئے ہو گی بیٹا نہ ہوا تو بیٹے کے بیٹے (پوتے) کیلئے اور اگر پوتا بھی نہ ہوا تو پڑپوتے کیلئے ہو گی اور باپ کو کچھ نہ ملے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ترکہ کا ۱/۶ حصہ باپ کے واسطے اور باقی بیٹے کے لئے ہو گا یہی قول ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کا ہے۔ اور یہ ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ وہ ولاء کو بمنزلہ میراث گردانتے ہیں اور میراث میں تقسیم کا یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو یوسف کا قول سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ وہ آزاد شدہ کے ترکہ کو بمنزلہ میراث نہیں بناتے بلکہ اس کا مستحق آزاد کنندہ کے عصبہ ہی کو قرار دیتے ہیں اور باپ مرنے والے کے بیٹے کی موجودگی میں عصبہ نہیں بلکہ صاحبِ فرض (مقررہ حصہ والا) ہوتا ہے جیسا کہ عام مال کی میراث میں قاعدہ ہے لہٰذا بیٹا جب عصبہ قرار پایا تو آزاد شدہ کی ولاء صرف اِسی کے لئے ہو گی۔

◉ اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے باپ اور تین مختلف بھائی چھوڑے، حقیقی بھائی صرف باپ کی طرف بھائی (علاتی بھائی) اور صرف ماں کی جانب سے بھائی (اخیافی بھائی) پھر آزاد شدہ مرگیا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ کے صرف باپ کے لئے ہو گی کیونکہ وہی آزاد کنندہ کا عصبہ ہے۔ اور اگر باپ بھی مرگیا اور بعد ازاں آزاد شدہ فوت ہوا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ (مولیٰ) کے حقیقی بھائی کے لئے ہو گی کیونکہ وہی اس کا سب سے قریبی عصبہ ہے اور اگر حقیقی بھائی بھی فوت ہو چکا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا تو یہ ولاء آزاد کنندہ کے علاتی (باپ کی طرف سے) بھائی کو ملے گی کیونکہ اب وہی قریبی عصبہ ہے اور اگر علاتی بھائی بھی اللہ کو پیارا ہو جائے اور وہ ایک بیٹا چھوڑے تو زیر بحث ولاء آزاد کنندہ کے حقیقی بھائی کے بیٹے کے لئے ہو گی کیونکہ وہ سب سے قریبی ہے اور اگر حقیقی بھائی کا بیٹا بھی مرگیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاء علاتی بھائی کے بیٹے کو لوٹ جائے گی کیونکہ وہی اب قریبی ہے۔ اگر علاتی بھائی کا بیٹا بھی مرگیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاء حقیقی بھائی کے پوتے کو مل جائے گی کیونکہ وہی سب سے زیادہ قریبی عصبہ ہے۔ زیر بحث صورت مسئلہ میں ولاء کے اندر بوجہ مذکور نہ اخیافی بھائی وارث ہو گا اور نہ کوئی دوسرا ذوی الارحام۔

◉ اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے دادا یعنی باپ کا باپ اور اپنا حقیقی بھائی یا علاتی (صرف باپ کی طرف سے) بھائی چھوڑا تو آزاد شدہ کی ولاء امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دادا کے لئے ہو گی نہ کہ بھائی کے لئے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولاء دادا اور بھائی کے درمیان نصف

نصف تقسیم ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی کو میراث میں کچھ نہیں ملتا اور صاحبین کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائی بطور عصبہ میراث لیتا ہے۔

◉ اگر آزاد کنندہ نے فوت ہونے پر ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑی پھر آزاد شدہ راہئ اجل ہوا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ کے صرف بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہی "عصبہ بنفسہ" (ہر وہ مرد جس کی میت کے ساتھ نسبت میں کوئی عورت داخل نہ ہو مثلاً بیٹا باپ وغیرہ) ہے نہ کہ بیٹی۔ دوسرے ولاء میں بیٹی کا حصہ اس لیے بھی نہیں ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او کاتبن او کاتب من کاتبن۔

یعنی عورتوں کے واسطے ولاء (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں، سوائے اس غلام کی ولاء کے جسے خود عورتوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا جسے انہوں نے مکاتب بنایا یا انکے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا۔ چونکہ یہاں نفی سے استثنیٰ والی صورت نہیں پائی گئی لہٰذا ولاء میں بیٹی کا استحقاق اصل نفی پر باقی رہے گا یعنی اس کے لئے ولاء نہیں ہوگی۔

خلاصہ: اجمالی طور پر ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کا ولاء (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں البتہ اس غلام کی ولاء (میراث) پائیں گی جسے انہوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا یا جس غلام کو انہوں نے مکاتب کیا یا جسے ان کے مکاتب شدہ نے مکاتب کیا یا جسے انہوں نے مدبر کیا یا ان کے مدبر شدہ نے مدبر کیا اور ان کی اولاد در اولاد جبکہ وہ آزاد شدہ باندی سے ہوں۔ یا عورتیں اس ولاء کی وارث ہوں گی جسے ان کے آزاد شدہ نے ان کی طرف کھینچا اور اس اجمال کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یہ ہے کہ:

مسائل ایک عورت نے اپنے غلام کو آزاد کیا بعد ازاں غلام فوت ہوگیا اور اس کا اپنا کوئی نسبی وارث نہیں ہے تو اس کی ولاء (میراث) مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ آنجناب علیہ التحیۃ والتسلیم نے نے عورتوں کے بارے میں خصوصی طور پر ارشاد فرمایا کہ "عورتوں کے لئے ولاء میں کوئی حصہ نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو آزاد کیا" اور یہ زیر بحث غلام اس عورت کا آزاد کردہ ہے دوسرے یہ کہ حضور کا فرمان ہے "ولاء (آزاد شدہ کی میراث) اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے آزاد کیا" اس حدیث میں لفظ "مَن" مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہے۔ اب اگر عورت کا آزاد کردہ غلام کسی اپنے غلام کو آزاد کرے پھر وہ نیچے والا غلام (غلام کا غلام) مر جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو اس کی ولاء اس کے اپنے مولیٰ (عورت کے آزاد شدہ) کے لئے ہوگی جسے اس نے آزاد کیا تھا نہ کہ مولیٰ کے مولیٰ (عورت) کے لئے۔ کیونکہ وہ عورت درحقیقت اس کے مولیٰ کو آزاد کرنے والی ہے نہ کہ اسے لہٰذا اس کی ولاء اس کو حقیقۃً آزاد کرنے والے کے لئے ثابت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر اوپر والا غلام (عورت کا آزاد شدہ) مر جائے اور کوئی عصبہ نہ چھوڑے بعد ازاں نیچے والا غلام (آزاد شدہ کا آزاد شدہ) فوت ہو جائے تو اس

اُس کی ولاء مذکورہ آزاد کنندہ عورت کے واسطے ہوگی کیونکہ وہی اس نیچے والے غلام کو آزاد کرنے والے کی مولی ہے۔ للہذا یہ نیچے والا غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے تحت داخل ہو گا کہ:

"او اعتق من اعتقن"

یعنی یا عورتیں اس غلام کی ولاء پائیں گی جسے ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا۔ اور اگر اوپر والے غلام (عورت کے آزاد کردہ) نے کوئی نسبی عصبہ چھوڑا ہو تو پھر اس کا ترکہ اس کے عصبہ کے لیے ہوگا کیونکہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ بذریعہ ولاء وراثت پانے کی شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اسی طرح دوسرے آزاد شدہ نے اگر تیسرے غلام کو آزاد کیا اور تیسرے نے چوتھے کو تو ان سب کی میراث مذکورہ عورت کے لئے ہوگی جبکہ مرنے والا اپنے پیچھے عورت سے زیادہ قریبی اور عصبہ کو نہ چھوڑے۔

◉ اگر ایک عورت نے اپنے غلام کو مکاتب کیا اور غلام بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہوگیا پھر یہ مکاتب کردہ غلام مرگیا تو اس کی ولاء (میراث) مکاتب کنندہ عورت کے واسطے ہوگی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "او کاتبن" (یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولاء ہوگی جسے انہوں نے مکاتب کیا) اسی طرح مکاتب غلام اگر اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب کرے اور یہ نیچے والا مکاتب اوپر والے مکاتب کو ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء بھی مذکور عورت کے لئے ہو گی کیونکہ اوپر والا مکاتب ابھی ولاء کا اہل نہیں اس لئے کہ وہ مملوک ہے۔ اسی طرح جب دونوں مکاتب ایک ساتھ ادائیگی کر کے آزاد ہوں تو دونوں کی ولاء مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی اس لیے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا:

"او کاتب من کاتبن" یعنی یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولاء ہوگی جسے ان کے مکاتب کیے ہوئے نے مکاتب کیا۔

◉ اسی طرح جب ایک عورت اپنے غلام کو مدبر قرار دے پھر فوت ہو جائے بعد ازاں مدبر غلام بھی فوت ہو جائے تو اس کی ولاء اس عورت کے لئے ہوگی اور اس عورت کے مذکر عصبات کو ملے گی اسی طرح مدبر کنندہ عورت جب مرگئی اور اس کی موت پر مدبر کردہ آزاد ہوگیا پھر اس مدبر نے آگے اپنے کسی غلام کو مدبر کیا تو اس کی ولاء زیر بحث عورت کے مذکر عصبہ کے لیے ہوگی۔ اسی طرح ان مدبروں کی اولاد در اولاد کی ولاء بھی اسی عورت کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ان کی ولاء ان کے باپوں کے لئے ثابت ہے اور باپوں کی ولاء جس طرح اس عورت کے لئے ثابت ہے اسی طرح ان کی اولاد کی ولاء بھی اس عورت کے واسطے ثابت ہے۔

◉ ایک عورت نے اپنے غلام کی شادی کسی قوم کی آزاد شدہ باندی کے ساتھ کی۔ اس باندی سے لڑکا ہوا تو اس لڑکے کی ولاء اپنی ماں کے آزاد کنندہ کے واسطے ہوگی نہ کہ اپنے باپ کی مولاۃ (مالکہ) کے لئے۔ کیونکہ اس لڑکے کا باپ آزاد شدہ نہیں بلکہ مملوک ہے اور ولاء عتاقہ آزادی کے بغیر نہیں ملتی۔ ہاں اگر غلام کی مالکہ غلام کو آزاد کر دے تو اب یہ آزاد شدہ غلام اپنے لڑکے کی ولاء اپنی

مولاۃ (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچے گا۔ چنانچہ لڑکا اگر مرا اور اس کا کوئی وارث نہ ہوا تو اس کا مال اس کے باپ کے واسطے ہوگا اور اگر باپ بھی نہ ہوا یعنی مر چکا تو اس کی ولاء اس عورت کے لیئے ہوگی جس نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا یہ ہے عورتوں کے آزاد شدگان کی عورتوں کی طرف ولاء کھینچنے کی تفسیر واللہ عزوجل اعلم۔

◉ ایک عورت اپنے غلام کو آزاد کرنے کے بعد فوت ہوگئی پھر اس کا آزاد کردہ غلام بھی مر گیا تو اس غلام کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ عورت کی مذکر اولاد کے لئے ہوگی بشرطیکہ وہ اولاد اس کے عصبہ سے ہو اور اس غلام پر عائد قتل خطا کی دیت (خون بہا) بھی بلا اختلاف انہیں (اولاد) پر ہوگی۔ اور اگر وہ اولاد عورت کے غیر عصبہ سے ہو تو بھی غلام کی ولاء ان کی لئے ہوگی لیکن غلام پر عائد دیت صرف انہیں پر نہیں بلکہ عورت کے جملہ عصبات پر لازم ہوگی۔ اور اگر عورت کی اولاد بالکل ختم ہو چکی ہو البتہ وہ اپنے بعد کوئی ایسا عصبہ چھوڑ جائیں جو آزاد کنندہ عورت کی قوم سے نہ ہو اور ادھر عورت کا بھی کوئی عصبہ موجود ہو تو ولاء (میراث) عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی نہ کہ اولاد کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ولاء قریبی عصبہ کے لئے ہوتی ہے اور اس میں عام وراثت کا قانون نہیں چلتا۔ یہی بات حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عورت کی جب کوئی مذکر اولاد نہ ہو تو آزاد کردہ کی ولاء عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی اور یہی رائے عام علماء کی ہے۔ اور جب عورت کا کوئی نسبی عصبہ موجود نہ ہو البتہ اس کے وہ موالی (آزاد کنندگان) موجود ہوں جنہوں نے اسے آزاد کیا تھا تو ولاء (غلام کی میراث) اس کے موالی کے واسطے ہوگی۔ عام علماء کی رائے کے برعکس حضرت شریح ولاء (میراث) کو عورت کے بیٹوں کے بعد بیٹوں کے عصبہ کے لئے قرار دیتے تھے نہ کہ عورت کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ولاء بھی باقی مال کی مانند میراث ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک عورت نے اپنا غلام آزاد کیا۔ پھر وہ مر گئی اور ایک اپنا بیٹا اور ایک بھائی چھوڑا۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مرا تو اس کی ولاء (میراث) بلا اختلاف عورت کے بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بھائی کے لئے۔ اور اگر عورت کا بیٹا بھی مر گیا جس نے اپنا مذکور ماموں اور باپ چھوڑا تو ولاء ماموں کے لئے ہوگی نہ کہ لڑکے کے باپ کے لئے۔ کیونکہ ماموں آزاد کنندہ کا بھائی ہے اور وہ اس کا عصبہ ہے جبکہ لڑکے کے باپ اور آزاد کنندہ کے درمیان کسی قسم کی قرابت نہیں۔ اور حضرت شریح کے خیال میں زیر بحث ولاء کو لڑکے کے باپ کے واسطے ہونا چاہیے۔ نہ کہ ماموں کے لئے۔ کیونکہ باپ لڑکے کا عصبہ ہے۔ اسی طرح جب بیٹا فوت ہو جائے اور وہ اپنے باپ کی طرف سے ایک بھائی (علاتی بھائی)، یا چچا یا دادا، یا چچا کی اولاد، یا اپنے باپ کے موالی تو ان سب صورتوں میں غلام کی ولاء عورت کے قریبی عصبہ کے لئے ہوگی۔ اگر اس عورت کے چچا زاد بھائی ہوئے تو ان کو ورنہ عورت کے موالی موجود ہوئے تو ان کو ولاء مل جائے گی۔ جبکہ حضرت شریح کے قول کے مطابق ولاء بیٹے کے عصبات کے واسطے ہے۔

اور حضرت شعبی و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ولاء عورت کی مذکر اولاد ہی کے لئے ہوگی اور غلام پر عائد دیت بھی صرف انہیں پر عائد ہوگی نہ کہ عورت کے سب عصبات پر۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طرح وہ غلام کی ولاء

کے وارث بنتے ہیں اسی طرح اس کی طرف سے دیت بھی ادا کریں گے ۔کیونکہ یہ میراث ہے ہی تاوان کے بدلے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء کی ہے ۔جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما حضرت صفیہ دختر عبد المطلب کے آزاد کردہ غلام کی ولاء (میراث) کا جھگڑا حضرت عمر فاروقؓ کی عدالت میں لے گئے ۔ وہاں حضرت زبیرؓ نے بیان دیا کہ حضرت صفیہؓ میری ماں ہیں اور میں ان کا وارث ہوں لہٰذا ان کی ولاء بھی میرے لئے ہوگی ۔حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ وہ میری پھوپھی اور میں ان کا عصبہ ہوں اور میں ہی ان کی جانب سے دیت کا ذمہ دار ہوں لہٰذا یہ ولاء میرے لیے ہونی چاہیے ۔اس جھگڑے میں حضرت عمر فاروقؓ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ ولاء (میراث) حضرت زبیرؓ کے لئے اور دیت حضرت علی المرتضیٰؓ پر ہوگی ۔اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ میراث کا استحقاق عصوبت کے سبب ہے اور ظاہر ہے بیٹا عصوبت میں بھائی اور بھتیجے پر مقدم ہوتا ہے ۔باقی رہی دیت تو وہ باہمی "تناصر" (باہمی مددگار ہونے) کے باعث ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ کچہری میں یا کسی بھی ادارے میں کام کرنے والے اسی تناصر کے باعث ایک دوسرے کی دیت ادا کرتے ہیں حالانکہ ان کے درمیان میراث نہیں ہوتی ۔دوسرے یہ کہ دیت کا میراث کے ساتھ اعتبار کرنا صحیح نہیں کیونکہ دیت کا میراث کے تابع ہونا لازمی نہیں ۔کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ ایک آدمی کی مذکر اولاد اور اس کی بیٹیاں اور اس کی بہنیں وارث تو بنتی ہیں لیکن اگر وہ کوئی ایسا جرم کرے جس پر دیت لازم آتی ہے تو اس جرم کی دیت آدمی کے عصبات پر عائد ہوتی ہے نہ کہ اس کی اولاد اور بہنوں پر۔

اگر ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کیا پھر مولیٰ اور باندی دونوں پانی میں غرق ہوگئے اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان دونوں میں سے پہلے کون مرا تو مولیٰ باندی کا وارث نہ ہوگا بلکہ باندی کی میراث مولیٰ کے عصبہ کے لئے ہوگی جبکہ باندی کا کوئی وارث نہ ہو۔اس مسئلے میں اصل بات یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک غرق ہونے والے یا گر کر ہلاک ہونے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے اور یہی خیال عام صحابہ کرام کا ہے ۔کیونکہ یہ دونوں ایسے حادثات ہیں جن کے وقوعہ کی تاریخ اور وقت معلوم نہیں کیا جاسکتا لہٰذا ان کو ایک ساتھ واقع ہونے پر محمول کر لیا جاتا ہے ۔اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو انشاء اللہ کتاب الفرائض میں ہوگی۔

تیسری صفت ولاء العتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کی تیسری صفت یہ ہے کہ یہ ہر حال میں لازم ہے حتیٰ کہ آزاد کنندہ خود بھی اس کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا چنانچہ مولیٰ اگر غلام کو آزاد کرے اور یہ شرط لگائے کہ وہ "سائبہ" ہوگا یعنی مولیٰ کی غلام پر کوئی ولاء نہیں ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور عام علماء کے نزدیک غلام کی ولاء مولیٰ ہی کو ملے گی جبکہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس غلام کی ولاء جملہ مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور ارشاد ہے کہ

"الولاء لمن اعتق"

یعنی آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔

اسی طرح مولیٰ ولاء العتاقہ کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ اس

ولاء کو نہ بیچنا جائز ہے۔ نہ اس کا ہبہ یا صدقہ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کی وصیت کرنا جائز ہے اور یہ خیال عام علماء کرام کا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک مولیٰ ولاء کو بیع وغیرہ کے ذریعے دوسرے آدمی کو منتقل کر سکتا ہے اور ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے ایک غلام کو آزاد کیا اور اسکی ولاء حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو ہبہ فرمادی۔

اس کے برعکس احناف (عام علماء) کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ" ولاء قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے جسے نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے" ان علماء کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ جیسے تصرفات کا محل مال ہوتا ہے اور یہ ولاء مال نہیں ہے۔ لہٰذا نسب کی طرح اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔ باقی رہا حضرت اسماء رضی اللہ عنہا والی روایت کا جواب؟ تو اس میں ہو سکتا ہے کہ"فوھبت الولاء" کا معنی یہ ہو کہ ولاء کے باعث جس چیز کی وہ مستحق ہوئی تھیں اس کو انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو ہبہ کر دیا اور وہ چیز مال ہے جس کو راوی نے ولاء سے تعبیر کر دیا کیونکہ اس مال کا استحقاق ولاء کے ذریعے ہوا تھا۔ اسی طرح مولیٰ نے جب غلام کو بیچا اور مشتری (خریدار) پر یہ شرط عائد کی کہ غلام کی ولاء اس (بیع کنندہ مولیٰ) کے لیے ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور غلام کی ولاء تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی جبکہ وہ اسے آزاد کرے۔ علیٰ ہذا القیاس جب مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور آزادی میں یہ شرط رکھی کہ غلام کی ولاء تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی تو یہ شرط صحیح نہ ہوگی اور غلام کی ولاء مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی کیونکہ مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب حضرت بریرہ کو خریدا تو ان پر شرط عائد کی گئی کہ باندی (بریرہ) کی ولاء (میراث) باندی کے پہلے موالی کے واسطے ہوگی۔ یہ معاملہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مسلمانوں کے سامنے خطبہ دیا اور ارشاد فرمایا کہ" لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط رکھتے ہیں جن کا وجود اللہ کی کتاب میں نہیں۔ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں، باطل ہے۔ ایسی باطل شرائط کا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ سو شرائط ہوں۔

ولاء کے ایک جگہ سے دوسری کی طرف پھرنے کا مسئلہ

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ولاء ایک محل (آدمی) سے دوسرے کی طرف پھر سکتی یعنی منتقل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دیکھا جائے گا کہ اگر ولاء کسی کے لئے عتق بالقصد واقع کرنے (آزاد کرنے) کے سبب ثابت ہو رہی ہے تو اس ولاء کے منتقل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ حضورؐ کا واضح فرمان ہے؛

الولاء لمن اعتق۔

یعنی ولاء آزاد کنندہ کے لئے خاص ہے۔

تو اس حدیث میں آپؐ نے ولاء کو آزاد کنندہ کے لئے لازم ٹھہرا دیا۔ اور اگر یہ ولاء اس عتق سے ثابت ہو جو قصداً واقع نہ کیا گیا ہو بلکہ دوسرے کے تابع ہونے سے حاصل ہوا تو پھر یہ منتقل ہو سکتی ہے جبکہ منتقل ہونیکی دلیل قائم ہو جائے اور اس جملہ کا بیان یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی قوم کی باندی سے شادی کی اور اس باندی سے غلام کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ پھر باندی کو اور اس کے لڑکے کو باندی کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ یا مولیٰ نے جب

باندی کو آزاد کیا تو اس وقت وہ حاملہ تھی۔ یا مولیٰ نے اسے آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنی۔ یا وہ طلاق یا موت کی عدت گذار رہی تھی کہ طلاق یا خاوند کی موت کے دن سے دو سال پورے ہونے پر بچہ جنی تو اس لڑکے کی ولاء اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے اسے اس کی والدہ کے ساتھ آزاد کیا۔ یہ ولاء اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل نہیں ہوگی چاہے اس کا باپ بعد میں آزاد ہوگیا ہو کیونکہ باندی کے مولیٰ نے جب باندی اور اس کے بیٹے دونوں کو آزاد کیا تو لڑکے کی ولاء باندی کے مولیٰ کے واسطے لڑکے میں قصداً عتق واقع کرنے سے ثابت ہوگئی لہٰذا یہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکے گی۔ اسی طرح مولیٰ نے جب باندی کو حاملہ ہونے کی حالت میں آزاد کیا تو بھی حمل میں موجود لڑکے کی ولاء بوجہ مذکور مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی، اسی طرح مولیٰ نے باندی کو جب آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنی تو بھی لڑکے کی ولاء مولیٰ موصوف کے واسطے ہوگی کیونکہ چھ مہینے سے کم میں بچہ جننے سے اس امر کا یقین ہوگیا کہ آزاد کرنے کے وقت وہ حاملہ تھی اس لیے کہ بچہ چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کی ولاء بھی مولیٰ کے لیے ارادۃً اعتاق سے ثابت ہوگی اور کسی دوسرے کی طرف نہیں منتقل ہوگی۔ اور اگر باندی آزاد ہونے کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد عرصہ گذرنے پر بچہ جنے تو اس صورت میں زیر بحث لڑکے کی ولاء اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل ہوجائے گی کیونکہ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ وہ لڑکا اپنی ماں کی آزادی کے وقت ماں کے پیٹ میں موجود تھا۔ لہٰذا فرض کر لیا جائے گا کہ اس بچے کا حمل باندی کی آزادی کے بعد ٹھہرا ہے۔ اور یہ لڑکا اپنی ماں کے تابع ہوکر آزاد ہوگا اور اس کی ولاء اس کی ماں کے مولیٰ کے لئے تابع ہوکر آزاد ہونے کی جہت سے ثابت ہوگی۔ اب لڑکے کی ولاء ماں کے مولیٰ کے لئے جب تابع ہونے کی جہت سے ثابت ہوئی تو باپ کے مولیٰ کی طرف سے ہوجائے گی جبکہ باپ کو آزاد کردیا گیا ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور جب آزاد ہونے کے وقت باندی طلاق کی عدت گزار رہی تھی یا موت کی عدت تو اس کے لڑکے کا نسب دو سال تک اپنے باپ سے ثابت ہوگا کیونکہ طلاق یا وفات خاوند کے بعد اس کے لئے وطی حرام تھی لہٰذا حمل کی مدت کو دو سال قرار دیا جائے گا اور یہ حکم دیا جائے گا کہ طلاق یا خاوند کی وفات کے دن لڑکا اس کے پیٹ میں موجود تھا۔ اب جب ہم نے باندی کے طلاق کے دن لڑکے کی موجودگی کا حکم لگا دیا تو اس کی ولاء اعتاق (آزاد کرنے) سے ثابت ہوگی لہٰذا یہ باندی کے مولیٰ کے سوا کسی دوسرے کو منتقل نہ ہوگی۔

ولاء کی منتقلی کی صورت جب ایک آزاد شدہ عورت کسی غلام کے نکاح میں ہو اور اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوا تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ اولاد غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتی ہے۔ اب اگر اس کا باپ بھی آزاد کردیا گیا تو وہ لڑکے کی ولاء اپنے مولیٰ کی طرف کھینچ لے گا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اسی طرح مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب ایک آزاد خاتون کسی غلام کے عقد نکاح میں ہو اور وہ لڑکا جنے تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا لیکن جب اس کا باپ آزاد کردیا جائے گا تو وہ اپنے لڑکے کی ولاء (میراث) کھینچ لے گا۔ علاوہ ازیں حضرت زبیر بن العوامؓ سے روایت ہے کہ

انہوں نے چند خوبصورت نوجوانوں کو دیکھا جن کی دانائی اور عقلمندی انہیں پسند آئی۔ ان جوانوں کی ماں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی آزاد کردہ باندی تھی اور ان کا باپ قبیلہ جہینہ یا اشجع کے کسی آدمی کا غلام تھا حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے ان کے باپ کو خرید کر آزاد کر دیا۔ پھر دعویٰ کیا کہ ان جوانوں کی ولاء میری طرف منسوب ہوگی اور حضرت رافع نے کہا نہیں بلکہ یہ میرے آزاد شدہ ہیں لہٰذا ان کی ولاء میری طرف منسوب ہوگی۔ دونوں صاحبان ان لڑکوں کی ولاء کا مقدمہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فیصلہ سنایا کہ ان لڑکوں کی ولاء زبیر کے لئے ہوگی۔ یعنی باپ اپنی اولاد کی ولاء کو اپنے مولیٰ (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچ لے گا اور وہ ہیں حضرت زبیر جبکہ انہوں نے اسے آزاد کر دیا۔ اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی بھی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے اس فیصلے سے اتفاق نہ کیا ہو لہٰذا اس مسئلے پر صحابہ کا اجماع ہوگیا کہ باپ آزادی کے بعد اپنی اولاد کی ولاء کھینچ لیتا ہے۔

باپ کے اپنے لڑکے کی ولاء کو کھینچ لینے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ولاء میں اصل (وارث) باپ ہے کیونکہ ولاء بفحوائے حدیث قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے اور نسب میں باپ ہی اصل ہوتا ہے حتیٰ کہ اولاد باپ ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور ماں کی طرف منسوب نہیں ہوتی سوائے اس صورت کے جس میں بچے کی نسبت باپ کی طرف کرنا مشکل ہو۔ اسیطرح ولاء کے اعتبار میں ہوگا چنانچہ ولاء میں ماں کی جانب کا اعتبار صرف اسی وقت کیا جائے گا جب باپ کی جانب کا اعتبار کرنے میں کوئی عذر ہو جس کی صورت یہ ہے کہ باپ اہل ولاء میں سے نہ ہو اور یہاں یہ عذر نہیں لہٰذا اس کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا اور اس لئے بھی باپ کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا کہ ولاء کا وارث ہونا عصبہ ہونے کے ناطے سے ہے اور باپ کا عصبہ ہونا زیادہ قوی ہے بس وہ اولیٰ ہوا۔ اور اگر باپ غلامی کی حالت میں مرا اور آزاد نہ ہوا تو اس کے لڑکے کی ولاء ماں کے موالی کے لئے ہوگی کیونکہ باپ کی جانب کا اعتبار کرنا مشکل ہے۔

دادا کا پوتے کی ولاء کھینچنے کا مسئلہ

باقی رہا یہ مسئلہ کہ کیا دادا پوتے کی ولاء کھینچے گا یا نہیں؟ مثلاً یہ کہ وہ باپ جو خود غلام ہے، اس کا غلام باپ ہے اور وہ بچے کا دادا ہے اب دادا تو آزاد ہوگیا مگر باپ بدستور غلام رہا۔ تو عام علماء نے کہا کہ وہ پوتے کی ولاء نہیں کھینچے گا اور نہ بچہ دادا کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان متصوّر ہوگا اور اپنے غلام بیٹے کی اولاد کی ولاء ماں کے موالی کے لئے ہوتی ہے نہ کہ دادا کے موالی کے لئے۔ اور امام شعبیؒ نے فرمایا کہ دادا پوتے کی ولاء کھینچے گا اور بچہ دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دادا ولایت میں باپ کے قائم مقام ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ باپ جب غلام ہو تو بچے کی ولایت دادا کی طرف پھر جاتی ہے پس اسیطرح وہ ولاء کھینچنے اور اسلام میں بھی باپ کے قائم مقام ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ بیٹے اور دادا کے درمیان فاصل ہے۔ لہٰذا بیٹا ولاء اور اسلام میں دادا کے تابع نہ ہوگا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دادا اگر پوتے کی ولاء کھینچ سکتا ہوتا تو ماں کے موالی کے لئے کبھی ولاء ثابت نہ ہوگی کیونکہ اس امر میں کوئی شک نہیں کہ غلام باپ کی اصل (جڑ) آزاد

ہوگی یا تو اس کے باپ سے ہی اس کی اصل میں آزادی ہوگی یا حضرت آدم علیہ السلام تک باپ سے قبل کے آباؤ اجداد سے۔ پس جب فی الجملہ ماں کے موالی کے واسطے ولاء ثابت ہوگئی تو ثابت ہوا کہ دادا پوتے کی ولاء نہیں کھینچے گا اور اسیطرح پوتا دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان متصور نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ دادا کے اسلام کے باعث مسلمان ہو تو پڑدادا کے اسلام کے باعث بھی مسلمان ہوگا اور اس طرح جدا دل حضرت آدم علیہ السلام کے اسلام کی وجہ سے سب کے سب لوگ مسلمان ہوں گے اور پھر چاہیئے کہ کسی کا بھی غلام بنانا جائز نہ ہو حالانکہ واقع میں اس کے خلاف ہے تو ثابت ہوا کہ ولاء میں بچے (پوتے) کو دادا کے تابع بنانے کا قول باطل ہے۔

ولاء کی مقدار کا بیان اور اب رہا ولاء کی مقدار کا بیان تو ولاء بقدر عتق ثابت ہوگی کیونکہ ولاء کے ثبوت کا سبب عتق ہے اور حکم کا اندازہ سبب کی مقدار سے کیا جاتا ہے اور اس کی وضاحت دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام میں ہوگی جبکہ ایک شریک نے اپنے حصّے کو آزاد کر دیا اور وہ خوشحال ہو یا تنگدست۔ اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کو اس بناء پر کہ عتق متجزی ہے یا غیر متجزی، ہم نے کتاب العتاق میں بیان کر دیا ہے۔

ولاء العتاقہ کے حکم کا بیان ولاء کے کئی احکام ہیں

پہلا حکم: ان میں سے پہلا حکم میراث ہے یعنی آزاد کنندہ، آزاد کردہ کے مال کا وارث ہوگا بوجہ مذکورہ دلائل کے نیز جب وراثت کی شرط پائی جائے گی تو آزاد کردہ کی اولاد کے مال کا بھی وارث ہوگا جیساکہ پیچھے گزر چکا۔

دوسرا حکم: ولاء کا دوسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنی جانب سے آزاد کردہ کی حفاظت اور نصرت میں کوتاہی کے باعث اس کے جرم خطاء پہ دیت برداشت کرے گا۔

تیسرا حکم: ولاء کا تیسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کو آزاد کردہ کے نکاح کر دینے کی ولایت حاصل ہوگی کیونکہ وہ بھی عصبہ ہے۔

پھر آزاد کنندہ آزاد کردہ کے مال کا جب وارث ہوگا تو دیکھا جائے گا کہ غلام کا عتق (آزاد ہونا) اگر معروف معلوم ہو تو اس کا مال آزاد کنندہ کے حوالے کر دیا جائے گا اور اگر اس کا عتق معلوم نہ ہو تو اس کی ولاء موقوف رہے گی۔ جیساکہ ایک آدمی نے ایک غلام خریدا پھر مشتری (خریدار) نے اس بات کا اقرار کیا کہ بائع نے غلام کو بیچنے سے قبل اسے آزاد کر دیا تھا تو وہ غلام آزاد ہے اور اس کی ولاء موقوف ہے جبکہ بائع مشتری کے اس اقرار کا انکار کرے۔ پھر بائع نے اگر مشتری کی تصدیق کر دی تو ولاء اس کے لئے لازم ہو جائے گی اور اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح بائع کے ورثاء اگر مشتری کی تصدیق کر دیں گے تو بھی ولاء بائع کے لئے لازم ہو جائے گی۔ زیر بحث صورت میں غلام

کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ بائع (بیچنے والے) کا اعتاق (آزاد کرنا) اگر مشتری کے اقرار سے بوجہ بائع کے جھٹلانے کے بائع کے حق میں ثابت نہ ہوا تو وہ اعتاق مشتری کے حق میں ثابت ہو گیا کیونکہ وہ جھٹلائے جانے کی صورت میں اپنے اقرار کے اندر اپنے ہی خلاف تصدیق کرنے والا ہے لہٰذا بائع کے آزاد کرنے کا اقرار اس (مشتری) کے حق میں اعتاق کو ثابت کر دے گا۔ اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی قیمت بائع سے طلب کرے کیونکہ غلام کے آزاد کرنے کا اقرار بائع کے حق میں نافذ ہی نہیں ہوا کہ اس نے مشتری کو جھوٹا قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا غلام کا عتق اس (بائع) کے حق میں ثابت نہ ہوا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں ولاء کا موقوف ہونا اس لیے ہے کہ سردست مشتری کے لئے بھی اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس نے اپنی جانب سے غلام کے آزاد کرنے کا اعتراف نہیں کیا اور نہ ہی بھی بائع کے واسطے ثابت کرنا ممکن ہے کیونکہ مشتری کا اقرار اس پر نافذ نہیں۔ نیز غلام کا عتق معلوم بھی نہیں لہٰذا غلام کی ولاء بائع کے مشتری کی تصدیق کرنے پر موقوف رہے گی۔ اب اگر بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی تو اسکے لئے اعتاق کے قرار پائے جانے کی وجہ سے ولاء لازم ہو جائیگی نیز اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا بھی لازم ہوگا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے آزاد آدمی کو بیچا تھا۔ اسی طرح جب بائع (فروخت کنندہ) فوت ہو گیا اور مشتری کے دعویٰ کی تصدیق اس کے ورثاء نے کر دی تو بھی ورثاء کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا کیونکہ ورثاء میت کے قائم مقام ہوتے ہیں لہٰذا ان کی تصدیق خود میت کی تصدیق کی مانند ہے۔

یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب مشتری بائع (فروخت کنندہ) کے اعتاق (آزاد کرنے) کا اعتراف کرے لیکن اگر اس نے بائع کے غلام کو مدبر (مولیٰ کی موت کے بعد آزاد) بنا دینے کا اقرار کیا اور بائع نے انکار کیا پھر بائع فوت ہو گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مشتری کا بائع کی طرف سے تدبیر کا اقرار کرنا درحقیقت اس کی جانب سے بعد از موت غلام کے آزاد کرنے کا اقرار ہے۔ جب بائع مر گیا تو مشتری کا اقرار اس کے اپنے حق میں بوجہ مذکور ثابت ہو گیا لہٰذا مشتری پر غلام کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور اس غلام کی ولاء بوجہ مذکور موقوف رہے گی۔ ہاں اگر بائع کے ورثاء اس کی تصدیق کر دیں تو "استحسان" کے طور پر ولاء بائع کے لئے لازم ہو جائے گی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں اور پہلی صورت میں بھی بائع کو ولاء لازم نہ ہو۔ کیونکہ میت کی ولاء ثابت نہیں اور اس کے ورثاء بذریعہ تصدیق اس غیر ثابت شدہ ولاء کو ثابت کرانا چاہتے ہیں لہٰذا وہ اس چیز کا اعتبار نہیں رکھتے جیسا کہ انہیں نسب کے ثابت کرنے کا اختیار نہیں۔ مگر استحسان کی رو سے بائع کے واسطے ولاء کے ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کے ورثاء کا مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کرنا درحقیقت ان کا فی الحال عتق کے سبب کو پیدا کرنے کا اقرار ہے کیونکہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو ان کی تصدیق ان کے اپنے ہی خلاف ان کے لیے ولاء کے ثابت ہونے کا اقرار ہوا لہٰذا ان کے اپنے حق میں ولاء کے ثبوت کا اقرار صحیح ہوگا۔

اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کے بارے میں ہر شریک نے اس بات کی گواہی دی کہ وہ باندی اس کے دوسرے ساتھی کی ام ولد ہے مگر دوسرے نے انکار کر دیا تو اس صورت میں جب ایک شریک مرے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی اور اس کی ولاء موقوف رہے گی۔ آزاد تو اس لیے

ہو جائے گی کہ ہر شریک نے اپنے ساتھی کے خلاف اس کی موت کے وقت باندی کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہٰذا یہ اقرار ہر ایک کے اپنے حق میں صحیح ہو جائے گا (جیسا کہ پیچھے گذر چکا) اور ولاء کا موقوف ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر شریک نے اپنی ذات سے ولاء کی نفی کی ہے اور اپنے ساتھی کے لئے اقرار کیا ہے۔ اب اس نے اپنی ذات سے ولاء کی نفی کر دی اور ادھر اس کے ساتھی کے لئے ثابت نہ ہوئی لہٰذا موقوف رہی۔

اسی طرح مشترک غلام کے بارے میں جب ہر شریک نے دوسرے ساتھی سے یہ کہا کہ "تو نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہے" اور دوسرے نے ایسا کرنے سے انکار کیا تو غلام آزاد اور اس کی ولاء موقوف ہے حتیٰ کہ غلام اگر مر گیا اور اس نے ترکہ میں مال چھوڑا تو دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی اس کے مال کا وارث نہ ہوگا اور وہ مال بوجہ مذکور اس وقت تک بیت المال میں رکھ دیا جائے گا جب تک کہ کوئی ایک شریک دوسرے کی تصدیق نہ کر دے۔

موقوف ولاء کا حکم پھر ہر وہ آزاد غلام جس کی ولاء موقوف ہوا اسکا ترکہ بیت المال میں رکھا جائے گا اور اس غلام کے جرم کی دیت اس کے اپنے اوپر ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اور اس کا ترکہ بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولاء موقوف ہے یہ معلوم نہیں کہ وہ کس آدمی کے لئے ہے لہٰذا اس کی میراث بھی موقوف ہوگی کیونکہ وہ ولاء سے ہی ثابت ہوتی ہے بنا بریں میراث بیت المال میں رکھی جائے گی جیسا کہ لقطہ (گری پڑی چیز) کو رکھا جاتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ بیت المال اس کی دیت کیوں نہیں دے گا تو وہ اس لیے کہ اس (غلام) کی بیت المال کے علاوہ عاقلہ (جس پر دیت عائد ہوتی ہو) ہے اور وہ ہے اس کی اپنی ذات پس اس کی دیت کا بیت المال پر ڈالنا جائز نہیں۔ اس صورت میں وہ خود ہی اپنی دیت کی عاقلہ ہوگا کیونکہ اس کا آزاد کنندہ مجہول ہے بخلاف میراث (ترکہ) کے۔ کیونکہ میراث کا غیر مستحق آدمی کے لیے ثابت کرنا ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہی کوئی اس کا مستحق ہو سکتا ہے اور وہ معلوم نہیں لہٰذا میراث کو مجبوراً بیت المال میں رکھا جائے گا۔ اس کے برعکس لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ جو پھینک دیا جائے) کے معاملے میں ایسا نہیں ہے وہاں بیت المال اگر اس کا وارث ہوتا ہے تو اس کی جانب سے دیت بھی دیتا ہے۔ زیر بحث صورت میں بیت المال کے دیت نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی ولاء بنیادی طور پر ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہے مگر وہ معلوم نہیں اور بیت المال پر غلام کی دیت اس وقت عائد کی جا سکتی ہے جب اس کے لئے کسی سے ثابت ہونے والی ولاء نہ ہوا ور اس کی میراث کو بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مال ضائع ہونے والی چیز ہے اور لقیط کے معاملے میں لقیط کی ولاء چونکہ کسی سے ثابت نہیں ہوتی لہٰذا اس کی دیت بیت المال پر ہے جیسا کہ اس کی میراث (مال) بیت المال کے لئے ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان

ولاء ایک تو بینہ (دلیل) سے معلوم ہوتی ہے اور دوسرے اقرار سے۔

بینہ سے ظاہر ہونا بینہ کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اس غلام کا ولاءِ عتاقہ کے ذریعے وارث ہے اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ واقعی اس

آدمی نے اس زندہ یا میت کو آزاد کیا تھا اور یہ میت اس کا مملوک اور وہ اس کا وارث ہے۔ ادھر اس غلام کا کوئی اور وارث معلوم بھی نہ ہو تو یہ شہادت جائز ہے کیونکہ انہوں نے کھول کر اور تفصیلی شہادت دی ہے جس میں کسی قسم کی جہالت نہیں لہٰذا یہ شہادت (گواہی) قبول کی جائے گی۔ اور اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ یہ میت اس آدمی کا آزاد شدہ ہے اور وہ اس کا وارث ہے اور اس آدمی کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں تو یہ گواہی جائز نہیں جب تک کہ ولاء کی وضاحت نہ کی جائے کیونکہ ولاء ولاءِ عتاقہ بھی ہو سکتی ہے اور ولاءِ موالاۃ بھی اور ان دونوں کے احکام جدا جدا ہیں۔ پس ولاء کی جب وضاحت نہ کی گئی تو مجہول ہوئی لہٰذا اس پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اسی طرح گواہوں نے اگر یہ گواہی دی کہ یہ میت اُس آدمی کا عتاقہ (آزاد شدہ) ہے تو بھی یہ شہادت جائز نہیں کیونکہ مولیٰ عتاقہ کی دو قسمیں ہیں ایک اعلیٰ دوسری اسفل (کمتر) اور مولیٰ کا لفظ ہر ایک قسم میں یکساں استعمال ہوتا ہے لہٰذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ مولیٰ عتاقہ کی وضاحت کی جائے گی۔

مسائل

اگر دو آدمی ایک ہی غلام کی "ولاء بالعتق" کا دعویٰ کریں اور ہر ایک اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے تو اس غلام کی میراث دونوں مدعیوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ میراث کے استحقاق کے سبب میں دونوں برابر ہیں اور وہ سبب ہے دعویٰ اور دلیل۔ لہٰذا دونوں استحقاق وراثت میں بھی برابر ہوں گے اور اگر دونوں نے الگ الگ وقتوں میں دعویٰ کیا تو جس نے پہلے دعویٰ کیا وہ ولاء کے استحقاق میں اولیٰ ہوگا کیونکہ اس نے ایسے وقت میں عتق کو ثابت کیا جس میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ جھگڑا کرنے والا نہ تھا اور اگر یہ پہلے اور بعد میں دعویٰ کرنا موالاۃ کی ولاء میں ہو تو بعد میں دعویٰ کرنے والا ولاء کا زیادہ مستحق ہوگا کیونکہ موالاۃ کی ولاء توڑی اور فسخ کی جا سکتی ہے لہٰذا عقد ثانی پہلے عقد موالاۃ کو توڑنے والا قرار پائے گا۔ مگر یہ کہ پہلے عقد والے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اس شرط پر مولیٰ موالاۃ سے عقد باندھا تھا کہ وہ ناقابلِ فسخ ہو گا تو یہ ولاء ولاءِ عتاقہ کے مشابہ ہوگئی لہٰذا ایسی صورت میں پہلا مدعی ہی ولاء کا زیادہ مستحق ہوگا۔

- اگر ایک آدمی نے اس بات پر دلیل قائم کر دی کہ اس نے اس غلام کو آزاد کیا تھا اور وہ اس کا مالک ہے اور اس کے سوا غلام کا کوئی وارث معلوم بھی نہ ہوا اور قاضی نے اس کے حق میں غلام کی میراث اور ولاء کا فیصلہ کر دیا پھر ایک دوسرے آدمی نے بھی اسی طرح دلیل (گواہی) قائم کر دی تو یہ گواہی مقبول نہ ہوگی مگر اس صورت میں جبکہ دوسرے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ دوسرے نے پہلے سے غلام کو آزاد کرنے سے قبل ہی خرید لیا تھا پھر دوسرے نے خرید کر غلام کو آزاد کیا اور وہ اس کا مالک ہے تو پہلے کا عدالتی فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دوسرے آدمی کے گواہوں کی گواہی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پہلے نے اس غلام کو آزاد کیا جس کا وہ مالک نہ تھا لہٰذا پہلا عتق باطل اور دوسرا صحیح واقع ہوا۔

اقرار سے ظاہر ہونا

باقی رہا اقرار سے ولاء کا ظاہر ہونا تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس چیز کا اقرار کرے کہ وہ فلاں آدمی کا مولیٰ عتاقہ اعلیٰ یا ادنیٰ ہے اور وہ فلاں اس کی تصدیق کر دے تو وہ اس کا مولیٰ ہے اور فلاں اس کا وارث ہے اور اس کی قوم اس کی طرف سے مولیٰ کی دیت ادا کرے گی کیونکہ ولاء وراثت کا سبب ہے لہٰذا نسب اور نکاح کی مانند ولاء کا اقرار بھی صحیح ہے۔

پھر اقرار کنندہ کی اگر بالغ اولاد ہو اور وہ باپ کے اس اقرار کا انکار کریں اور کہیں کہ ہمارا باپ دوسرے فلاں آدمی کا مولی اعتاقہ ہے تو باپ اپنی ذات پر اور اولاد اپنی جانوں پر تصدیق کرنے والے [illegible] کیونکہ باپ کو بڑی اور بالغ اولاد پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہٰذا اس کا اقرار ان پر نافذ نہیں ہوگا [illegible] کا اقرار اپنے لفظوں پر صحیح ہوگا کیونکہ انہیں اپنے آپ پر ولایت حاصل ہے اور اگر اولاد چھوٹی [illegible] ہو تو باپ ان کی بھی تصدیق کرنے والا ہے کیونکہ نابالغ اولاد پر اسے ولایت حاصل ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ باپ اگر کسی سے عقد موالاۃ کرے تو اس کی اولاد بھی اس کے تابع ہوتی ہے اگر بچوں کی ماں باپ کے اقرار کو جھٹلائے اور اس کی ولاء کی نفی کرے تو اس کی بات نہیں بلکہ باپ ہی کی بات مانی جائے گی کیونکہ باپ جب زندہ ہو تو بچوں کی ولایت اسے ہی حاصل ہوتی ہے اور ولاء چونکہ نسب کے مشابہ ہے اور نسب کی نسبت باپ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح ماں اگر اقرار کنندہ باپ سے یہ کہے کہ میری یہ اولاد تجھ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے آدمی سے ہے تو بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اولاد باپ کے ہاتھ میں ہوتی ہے نہ کہ ماں کے ہاتھ میں لہٰذا ماں کی اس معاملے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔
اگر ماں یہ کہے کہ میں نے یہ لڑکا اپنی آزادی کے پانچ ماہ بعد جنا لہٰذا یہ لڑکا میرے موالی کا مولی ہے اور خاوند (لڑکے کا باپ) کہے کہ تو نے آزادی سے چھ ماہ بعد یہ لڑکا جنا تو خاوند کا قول معتبر ہوگا کیونکہ لڑکا ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولاء باپ کے مولی کے لئے ہوتی ہے اور ماں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولاء ماں کے مولی کے لئے ہوتی ہے پس بظاہر حال چونکہ خاوند کا گواہ ہے لہٰذا عورت کی بات بغیر دلیل کے نہ مانی جائے گی اور اس کی نظیر یہ ہے کہ میاں بیوی میں جب اختلاف ہو جائے ایک کہے کہ شادی چھ مہینے پہلے ہوئی تھی اور یہ لڑکا اسی میاں کا ہے اور دوسرا کہے کہ شادی چار ماہ قبل ہوئی تھی تو میاں بیوی میں اس کا قول مانا جائے گا جو چھ ماہ قبل نکاح کا مدعی ہے کیونکہ [illegible] صورت میں لڑکے کا ظہور خاوند سے نسب ثابت کرنے کے حال میں ہوگا اور وہ ہے نکاح کے قیام کا حال۔
ولاءِ عتاقہ کا اقرار حالت صحت میں بھی ٹھیک ہے اور حالت مرض میں بھی کیونکہ ولاء ایک دوسرے کے وارث بننے کا سبب ہے لہٰذا اس میں نکاح اور نسب کی طرح حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں۔ اگر ایک آدمی نے اقرار کیا کہ مجھے فلاں نے یا فلاں نے آزاد کیا اور ان میں ہر ایک نے دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا (کہ میں نے نہیں بلکہ اس نے آزاد کیا تھا) تو یہ اقرار باطل ہے کیونکہ یہ مجہول اقرار ہے۔ پھر اس اقرار کنندہ نے بعد میں مذکورہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے یا کسی دوسرے آدمی کے لئے اقرار کیا کہ وہ اس کا مولی (آزاد کردہ) ہے تو یہ اقرار جائز ہے کیونکہ پہلا اقرار مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا جائے) کی جہالت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے۔ اور ولاء نسب کی مانند مجہول آدمی سے ثابت نہیں ہوتی لہٰذا پہلا اقرار باطل اور کالعدم ہوا۔ اب اس کے بعد اس آدمی کو اختیار ہے کہ جس کے لئے چاہے دوبارہ ولاء کا اقرار کرے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

فصل

ولاء الموالاۃ کا بیان

باہم دوستی کے عقد سے حاصل ہونیوالی میراث کا بیان

- ولاء الموالاۃ[1] کے بارے میں بھی گفتگو درج ذیل موضوعات پر مشتمل ہے۔

شرعی طور پر اس کے ثبوت کا بیان۔

اس کے ثبوت کے سبب کا بیان۔

ثبوت کی شرائط کا بیان۔

سبب کی صفت کا بیان۔

اس کے حکم کا بیان۔

حکم کی صفت کا بیان۔

اس ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان۔

ولاء الموالات کے شرعی ثبوت کا بیان

اس ولاء کے ثبوت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک یہ ثابت ہے اور اس سے ایک دوسرے کا وارث بنا جاتا ہے۔ یہی رائے صحابہ میں حضرت عمرؓ، حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کی ہے اور یہی خیال ابراہیم نخعی کا بھی ہے۔ جب کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مولیٰ موالاۃ کی میراث بیت المال میں رکھی جائے گی پھر اسی قول کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے لیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ولاء الموالاۃ کا عقد عام مسلمانوں کے حق کو باطل کرنے کا نام ہے کیونکہ ولاء کے عاقد کا اگر کوئی اپنا وارث نہ ہو تو اس کے ورثاء جملہ مسلمان ہوتے ہیں۔ کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ جملہ مسلمان ہی اس کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں لہٰذا وہ معین ورثاء کے قائم مقام ہوں گے نیز میت جس طرح اپنے ورثاء کے حق کو باطل نہیں کرسکتا اسی طرح ورثاء کے قائم مقام لوگوں کے حق کو بھی باطل نہیں کرسکے گا، اسی وجہ سے مذکورہ دونوں اماموں

---

[1] موالاۃ لغت میں بمعنی متابعت ہے اور شریعت میں موالاۃ یہ ہے کہ ایک مسافر آدمی دوسرے سے یہ کہے کہ یہاں میری کوئی برادری نہیں اور نہ کوئی مددگار، سو مجھ کو تو اپنی طرف ملالے اور اپنی قوم کیطرف تاکہ میں تیری جماعت میں گنا جاؤں۔ سو میری مدد کیجیے اور میرے اوپر سے مصائب و نوائب دور کیجیے اگر میں مرجاؤں تو تو میرے مال کا وارث ہے اب اگر دوسرا آدمی اس چیز کو قبول کرلے تو یہ دونوں کے درمیان عقد موالاۃ کہلاتا ہے۔ (درمختار مترجم ۴، ۸: ۹۰۷، مطبوعہ نول کشور لکھنو)

کا قول ہے کہ میت جب اپنے تمام مال کی کسی آدمی کے لیے وصیّت کر دے اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو تو یہ وصیّت صحیح نہیں کیونکہ جب اس کا کوئی معین وارث نہ تھا تو تمام مسلمانوں کی جماعت اس کی وارث تھی لہٰذا وہ ان کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے لیکن کتاب و سنت اور عقلی طور پر ہمارا (احناف کا) موقف ہی صحیح ہے۔ کتاب اللہ (قرآن مجید) سے احناف کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

والذین عقدت ایمانکم فاٰتوھم نصیبھم (النساء: ۳۳)

"اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دو انہیں ان کا حصہ" یہاں "نصیب" سے مراد میراث ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نصیب کو ان کی طرف منسوب کیا ہے جو ان کے لیے زکر میں مقررہ حق کے قیام پر دلالت کرتا ہے اور وہ حق میراث کا حق ہے کیونکہ آیت کریمہ کا یہ جزو معطوف ہے ماقبل کے اس ٹکڑے پر:

ولکل جعلنا موالی مما ترک الوالدان والاقربون۔

یعنی ہر ایک کے لیے بنا دیے ہیں ہم نے وارث اس مال سے جو چھوڑ جائیں ماں باپ اور قریبی رشتہ دار لیکن اتنا فرق ہے کہ عقد موالاۃ کرنے والا اس وقت وارث ہوگا جب میّت کے ذوی الا رحام بھی نہ ہوں اور یہ چیز ہم نے اس طرح معلوم کی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

واولوا الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ من المؤمنین والمھاجرین (الاحزاب: ۶)

(اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں نسبت دوسرے مؤمنین اور مہاجرین کے)۔

اور سنت سے ولاء الموالاۃ کے ثابت ہونے میں حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جو شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لاتا ہے اور وہ آدمی اس کے ساتھ عقد موالاۃ کرلیتا ہے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا! (وہ آدمی) سب لوگوں سے اس کی زندگی اور موت کا زیادہ حقدار ہے۔ اس فرمان میں اس کی زندگی سے آپ نے اس کی دیت اور اس کی موت سے میراث مراد لی۔ باقی رہا عقلی طور پر ولاء الموالاۃ کا ثابت ہونا تو وہ اس طرح کہ بیت المال فقط ایمان کی ولاء سے وارث ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان والوں کا بیت المال ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

والمومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض (توبہ: ۷۱)

(اور مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں)۔

اور زیر بحث مولیٰ موالاۃ کو یہ ولاء (ایمان کی ولاء) بھی حاصل ہے اور ولاء معاقدۃ بھی لہٰذا وہ عام مؤمنین سے میراث کا زیادہ حقدار ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ عتاقہ بیت المال سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ ایمان کی ولاء میں وہ سب مؤمنین کے برابر ہے لیکن عتق کی ولاء میں اسے ترجیح حاصل ہے اسی طرح یہ (مولیٰ

موالاۃ ، ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ مولیٰ موالاۃ میت کے تمام اقارب سے مؤخر ہے اور مولیٰ عتاقہ ذوی الارحام سے مقدّم ہے کیونکہ رحم (رشتہ داری) کی ولاء عقد (موالاۃ) کی ولاء سے زیادہ درجہ رکھتی ہے لہٰذا مولیٰ موالاۃ ذوی الارحام سے مؤخر ہوگا لیکن ولاء عتاقہ چوں کہ ایک احسان کا صلہ ہے جو معنوی طور پر غلام کو زندگی دینے اور جنم دینے کے مترادف ہے لہٰذا معنوی حیثیت سے مولیٰ عتاقہ کو عصبات کے ساتھ ملایا گیا ہے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ولاء قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے۔ باقی رہا امام مالکؒ وامام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عام مسلمان اس کے وارث ہیں لہٰذا وہ عقد موالاۃ کر کے ان کے حق کو ضائع نہیں کر سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام مسلمان اس وقت اس کے وارث قرار پاتے ہیں جب وہ یہ عقد (عقد موالاۃ) کرنے سے پہلے مرجائے لیکن اگر وہ یہ عقد کرنے کے بعد مرے تو عام مسلمان اس کے وارث نہیں بنتے۔ نیز ان کے اس قول کے غلط ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ میت کا اپنے کل مال کی تہائی تک کسی کو وصیت کرنا صحیح ہے (جو ان کے نزدیک بھی مسلم ہے) اگر ایسا ہوتا یعنی عام مسلمان اس کے وارث ہوتے تو یہ وصیت صحیح نہ ہوتی کیونکہ یہ وارث کے لیے وصیت ہوتی جو صحیح نہیں۔

ولاء الموالاۃ کے ثبوت کا سبب

ولاء الموالاۃ کے ثبوت کا سبب عقد موالاۃ یعنی ایجاب وقبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی جس نے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہے، وہ اس سے یا کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ:

انت مولای ترثنی اذا مت وتعقل عنی اذا جنیت فیقول قبلت "

تو میرا مولیٰ ہے جب میں مرجاؤں تو تو میرا وارث ہوگا اور اگر کبھی میں کوئی جرم کر بیٹھوں تو تو اس کی دیت ادا کرے گا اور وہ آدمی جواب میں کہے میں نے یہ چیز قبول کی۔ اگر ایک شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لایا مگر اس کی بجائے کسی دوسرے سے عقد موالاۃ کر لیا تو عام علماء کے نزدیک وہ اسی کا مولیٰ (حلیف) ہے جس سے اس نے عقد موالاۃ باندھا، لیکن فقیہہ عطا کے نزدیک وہ اس آدمی کا مولیٰ ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

والذین عقدت ایمانکم فاتوھم نصیبھم (النساء: ۳۳)

اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد وپیمان تو دو انہیں ان کا حصہ۔

تو اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ولاء موالاۃ کو عقد باندھنے والے کے لیے بنایا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام سے بھی یہ منقول نہیں کہ انہوں نے ولاء موالاۃ کو نفس اسلام سے ثابت کیا ہو۔ علاوہ ازیں عہد نبوی اور صحابہ وتابعین کے دور میں بہت سے لوگ اسلام قبول کرتے تھے مگر کوئی اسلام قبول کرنے والے کو یہ نہ کہتا تھا کہ وہ صرف اسی آدمی سے عقد موالاۃ باندھ سکتا ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے تو ثابت ہوا کہ فقط کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لانا اس کے لیے ولاء کے ثابت ہونے کا سبب نہیں بلکہ اصل سبب عقد ہے تو جب تک عقد نہیں پایا جائے گا وراثت اور دیت بھی ثابت نہیں ہوگی۔

عقد موالاۃ کے ثبوت کی شرائط

پہلی شرط: ایک شرط تو عقد باندھنے والے کا عاقل ہونا ہے کیونکہ عقل کے بغیر ایجاب اور قبول صحیح نہیں ہوتا۔

باقی رہا بلوغ تو وہ ایجاب کی جانب میں عقد کے منعقد ہونے کی شرط ہے لہٰذا نابالغ کی جانب سے، چاہے وہ عاقل ہی ہو، عقد منعقد نہیں ہوتا۔ چنانچہ عقل مند بچے نے اگر کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور اس سے عقد موالاۃ باندھا تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا چاہے اس کا کافر باپ اسے اس عقد کی اجازت دے دے کیونکہ یہ ایک قسم کا عقد ہے اور عقل مند بچے کے عقود (معاملات معاہدات) اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور کافر باپ کو اپنے مسلمان بیٹے پر ولایت حاصل نہیں لہٰذا کافر باپ کا اسے اجازت دینا یا نہ دینا برابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان عاقل بچے کے تمام عقود مثلاً بیع وغیرہ بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوتے اسی طرح عقد موالاۃ بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوگا۔ اور قبول کی جانب سے بلوغ عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے یعنی غیر بالغ عاقل کا عقد منعقد تو ہو جائے گا مگر علی الفور نافذ نہیں ہوگا چنانچہ کسی بالغ آدمی نے کسی نابالغ بچے سے عقد موالاۃ باندھا اور بچے نے قبول کر لیا تو یہ عقد منعقد تو ہو جائے گا لیکن بچے کے باپ یا اس کے وصی کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ یہ (عقد موالاۃ) ایک قسم کا عقد ہے لہٰذا یہ بھی اسی طرح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا جس طرح کہ باقی تمام نابالغ کے عقود ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور باپ یا وصی کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ عقد بیع وغیرہ کی مانند عقد موالاۃ کو بھی نابالغ کی طرف سے قبول کر لیں۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی غلام سے عقد موالاۃ باندھا اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ عقد غلام کے آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ غلام اور نابالغ کے اس عقد میں اتنا فرق ہے کہ غلام کے عقد میں آقا نے جب اجازت دے دی تو ولاء (ولاء موالاۃ) مولیٰ سے ہوگی اور نابالغ کے عقد میں اس کے باپ یا وصی نے اجازت دے دی تو ولاء نابالغ بچے ہی سے ہوگی اور ایسا اس لیے ہے کہ غلام کسی چیز کی ملکیت نہیں رکھتا لہٰذا غلام کا اس عقد کو قبول کرنا اپنے آقا کے لیے ہوگا۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ غلام اگر کوئی چیز خریدے تو وہ اپنے مولیٰ کے لیے خریدنے والا ہوتا ہے اور بچہ ملکیت کا اہل ہے چنانچہ وہ اگر کوئی شے خریدے تو وہ اپنے ہی لیے خریدنے والا ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے مکاتب غلام سے عقد موالاۃ باندھا تو یہ عقد جائز ہوگا اور وہ آدمی مکاتب کے مولیٰ کا مولیٰ موالاۃ ہوگا کیونکہ مکاتب کا عقد کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ مکاتب خرید فروخت کی ملکیت رکھتا ہے لہٰذا اس کا یہ عقد قبول کرنا تو جائز ہے البتہ اس عقد سے حاصل ہونیوالی ولاء موالاۃ مولیٰ کے واسطے ہوگی کیونکہ مکاتب اہل ولاء میں سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مکاتب اگر آگے کسی غلام کو مکاتب بنائے اور وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء اس مکاتب کے مولیٰ کے لیے ہوتی ہے۔ بخلاف نابالغ بچے کے کہ وہ ولاء کا اہل ہے۔ چنانچہ باپ اگر اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام کو مکاتب کر دے اور وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء بیٹے سے ثابت ہوتی ہے۔

اسلام شرط نہیں

باقی رہی اسلام کی شرط تو وہ اس عقد موالاۃ کی صحت میں شرط نہیں لہٰذا ذمی آدمی کی موالاۃ ذمی سے، ذمی کی مسلمان سے یا مسلمان کی ذمی سے جائز ہے کیونکہ یہ عقد بمنزلہ مال کی وصیت کے ہے۔ چنانچہ ایک ذمی اگر کسی ذمی کے لئے یا مسلمان کیلئے، یا مسلمان کسی ذمی کیلئے مال کی وصیت کرے تو وہ جائز ہے اسی طرح موالاۃ جائز ہے۔ اسی طرح ایک ذمی نے دوسر

ذمی سے عقد موالاۃ باندھا بعد میں وہ مسلمان ہو گیا تو بھی یہ عقد جائز رہے گا۔

مرد ہونا شرط نہیں اسی طرح مرد ہونا بھی اس عقد کی شرط نہیں لہٰذا مرد کی موالاۃ عورت سے یا عورت کی مرد سے جائز ہے۔ اسی طرح دار الاسلام کا ہونا بھی اس عقد میں شرط نہیں چنانچہ کوئی حربی آدمی اگر اسلام قبول کرے اور دار الاسلام یا دار الحرب میں کسی مسلمان سے عقد موالاۃ باندھے تو یہ موالاۃ جائز ہے کیونکہ موالاۃ ایک قسم کا عقد ہے جس میں عاقدین کے مذکر ہونے یا مونث ہونے یا دار الاسلام اور دار الحرب میں ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا (واللہ عزوجل اعلم)۔

دوسری شرط: عقد موالاۃ یا ولاء موالاۃ کے ثبوت کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقد (عقد باندھنے والے) کا کوئی وارث نہ ہو یعنی اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو اس کا وارث بن سکتا ہو۔ اگر اس کا کوئی ایسا وارث موجود ہو گا تو یہ عقد صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایک تو قرابت عقد سے زیادہ قوی ہوتی ہے دوسرے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: واولوا الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ: (اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں)

ہاں عاقد کا رشتہ داروں میں صرف خاوند یا بیوی ہو تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ اس صورت میں خاوند یا بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد جو کچھ مال بچ رہے گا وہ مولیٰ موالاۃ کا ہو گا۔

تیسری شرط: عقد موالاۃ کے ثبوت کی تیسری شرط یہ ہے کہ عاقد (جو موالاۃ کرنا چاہتا ہے) اہل عرب میں سے نہ ہو۔ چنانچہ عربی آدمی نے اگر قبیلۂ عرب کے سوا کسی دوسرے آدمی سے موالاۃ کا عقد باندھا تو وہ اس کا مولیٰ نہ بنے گا۔ البتہ اسکے قبیلے کی طرف منسوب ہو گا اور قبیلہ اسکی طرف سے دیت ادا کرے گا اور یہ شرط اس لیے ہے کہ موالاۃ کا جواز باہمی امداد کے لیے ہے اور عرب کے قبائل پہلے ہی ایکدوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ اس کا جواز صرف عجمی لوگوں کے لیے ہے کیونکہ ان کا کوئی قبیلہ نہیں ہوتا کہ جسکے ذریعے وہ ایکدوسرے کی مدد کریں لہٰذا باہمی نصرت کے واسطے ان کی موالاۃ کو جائز رکھا گیا ہے۔ اور عرب آدمی کا چونکہ قبیلہ ہوتا ہے جو اسکی مدد کرتے ہیں اور قبیلہ کی مدد زیادہ قوی ہوتی ہے لہٰذا وہ کسی کا مولیٰ موالاۃ نہیں ہو سکتا۔ اسیطرح کسی عرب خاتون نے اگر کسی غیر قبیلہ کے آدمی سے عقد موالاۃ باندھا تو وہ بوجہ مذکور جائز نہیں ہو گا۔

چوتھی شرط: چوتھی شرط یہ ہے کہ عاقد عرب کے موالی (حلیفوں) میں سے بھی نہ ہو کیونکہ ان کا مولیٰ (حلیف) انہی میں شمار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: وان مولی القوم منھم (بےشک ایک قوم کا مولیٰ انہیں میں سے ہوتا ہے)۔

پانچویں شرط: عقد موالاۃ کے ثبوت کی پانچویں شرط یہ ہے کہ عاقد کسی کا آزاد کردہ نہ ہو۔ اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہوا تو اس کی طرف سے عقد موالاۃ صحیح نہ ہو گا کیونکہ عتق کی ولاء موالاۃ کی ولاء سے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ وہ فسخ نہیں ہوتی جب کہ ولاء الموالاۃ فسخ کی جاسکتی ہے لہٰذا کمزور ولاء کے ذریعے قوی ولا کو ختم کرنا جائز نہیں۔

چھٹی شرط: ثبوت کی چھٹی شرط یہ ہے کہ عاقد کی طرف سے بیت المال عاقلہ نہ ہو۔ کیونکہ جس آدمی کی طرف سے بیت المال عاقلہ ہو تو اس کی ولاء (میراث) جملہ مسلمانوں کے لیے ہوتی ہے لہٰذا اس ولاء کا تمام مسلمانوں میں سے صرف ایک معین مسلمان کی طرف پھیرنا جائز نہیں۔ اور اگر بیت المال اس کی جانب سے

دیت ادا بھی کرچکا ہو تو پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جائز نہیں کیونکہ دیت ادا کرنے سے عقد لازم ہوگیا اور اس میں فسخ کا احتمال نہ رہا۔ اگر اس نے کسی آدمی سے عقد موالاۃ باندھا ہو مگر متبوع (مولیٰ اعلیٰ) نے ابھی تک اس کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو عاقد کا کسی تیسرے آدمی سے عقد موالاۃ باندھنا جائز ہے۔ کیونکہ مجرد عقد جب تک دیت نہ دی جائے، لازم نہیں قرار پاتا۔ اب عاقد کا دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو فسخ کر دیا ہے۔

عقد موالاۃ کی صفت کا بیان

اس عقد کی صفت یہ ہے کہ یہ عقد جائز تو ہے مگر لازم نہیں۔ چنانچہ ایک آدمی اگر کسی سے عقدِ موالاۃ باندھے تو عاقد (نومسلم موالاۃ کرنے والے) کو یہ حق ہے کہ جس مولیٰ سے موالاۃ کی ہے اس کی موالاۃ سے پھر کر دوسرے شخص سے موالاۃ کرلے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس سے کسی سے کا مالک نہیں بنا جاتا لہٰذا یہ وکالت اور شراکت کی مانند لازم عقد نہیں کیونکہ یہ عقد بمنزلہ وصیت بالمال ہے اور وصیت بالمال غیر لازم شے ہے پس اسی طرح عقد موالاۃ کا معاملہ ہے اِلاّ یہ کہ اس کی طرف سے دیت ادا کر دی گئی ہو کیونکہ جب اس کی جانب سے دیت دے دی گئی تو عقد عدالت کے فیصلے سے مؤکد ہوگیا۔ اب پہلی موالاۃ سے دوسرے شخص کی موالاۃ کی طرف پھرنے میں عدالت کے فیصلے کو فسخ کرنے کے مترادف ہے حالانکہ اسے عدالتی فیصلے کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسی طرح عاقد کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اپنی طرف سے دیت ادا کئے جانے سے پہلے پہلے صریح طور پر اس عقد کو توڑ دے کیونکہ ہر غیر لازم عقد میں فریقین میں سے ہر ایک اس عقد کو توڑنے کا مجاز ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں ایک فریق (عاقد) کو عقد توڑنے کا اختیار ہو تو عقل چاہتی ہے کہ دوسرے فریق کو بھی یہ حق ملنا چاہیئے جیساکہ دیگر تمام قابلِ فسخ عقود میں ہوتا ہے۔ اور یہاں زیر بحث عقد میں صرف ایک فریق (عاقد) کو یہ حق ہے اور وہ فریق ہے عقدِ موالاۃ کو قبول کرنے والا۔ اسی طرح دوسرے کو بھی حقِ فسخ حاصل ہے البتہ اتنا ضروری ہے کہ ایک دوسرے کی موجودگی میں اس عقد کو فسخ کرے یعنی دوسرے کو اِس فسخ کا علم ہونا چاہیئے کیونکہ اِس عقد سے دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو گیا ہے لہٰذا دوسرے کے علم کے بغیر اس کے حق کو ساقط کرنا روا نہیں جیساکہ وکیل کو بغیر بتلائے معزول کرنا ٹھیک نہیں مگر یہ کہ نیچے والا مولیٰ موالاۃ کسی دوسرے سے موالاۃ کا عقد باندھے تو یہ دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو توڑ دیا ہے چاہے اس کا ساتھی حاضر نہ ہو یا یہ دوسرا عقد ضرورۃً اوّل عقد کے لئے توڑنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلے عقد کو فسخ کیئے بغیر دوسرا عقد نہیں ہو سکتا۔ جیساکہ ایک آدمی نے کسی کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل مقرر کیا۔ پھر وکیل کی عدم موجودگی میں وکیل کو معزول کر دیا تو یہ معزول کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر خود ہی غلام کو بیچ دیا یا آزاد کر دیا تو وکیل خود بخود معزول ہو جائے گا اسی طرح یہ ہے۔ واللہ الموفق

عقدِ موالاۃ کا حکم

عقد موالاۃ کا حکم حالتِ زندگی میں دیت اور بعد از وفات وارث ہونا ہے یعنی اوپر والا مولیٰ (قبول کنندہ) نیچے والے مولیٰ (ایجاب کنندہ) کی زندگی میں اسکی جانب سے بصورت جرم دیت کا ذمہ دار ہوگا اور جب وہ مرے گا تو اسکا وارث قرار پائے گا۔ پس احناف کے نزدیک بوجہ مذکور دلائل اوپر والا مولیٰ نیچے والے کا وارث ہوگا اور نیچے والا بھی اوپر والے کا وارث ہوگا جبکہ عقد

میں جانبین سے وارث ہونے کی شرط ہو بخلاف ولاء عتاقہ کے کہ وہاں صرف اوپر والا (آقا) ہی نیچے والے (غلام) کا وارث بنتا ہے نہ کہ غلام آقا کا۔ کیونکہ وہاں وراثت کا سبب آقا کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی طرف سے اور وہ سبب ہے آزاد کرنا۔ لیکن اس ولاء (ولاء موالاۃ) میں میراث کا سبب عقد ہے اور اس میں جانبین سے ایک دوسرے کا وارث ہونے کی شرط رکھی گئی ہے لہٰذا از روئے حدیث نبوی " المسلمون عند شروطھم " (مسلمان اپنی شرائط کے مطابق عمل کریں گے) اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر ولاء کا حکم جس طرح مردوں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح ان کی چھوٹی نابالغ اولاد میں تابع ہونے کی حیثیت سے ثابت ہو گا حتی کہ اگر کسی نے کسی آدمی سے عقد موالاۃ باندھا اور اسکی نابالغ اولاد بھی ہو تو وہ اولاد اس آدمی کے موالی (موالاۃ کرنے والے) ہو جائیں گے جس سے ان کے باپ نے عقد موالاۃ باندھا ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے کسی سے موالاۃ کی بعد میں اس کے اولاد ہوئی تو وہ اولاد بھی باپ کے تابع ہونے کے لحاظ سے باپ کی ولاء میں داخل ہو گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ لڑکے پر ولایت حاصل ہوتی ہے لہٰذا باپ کا عقد اس پر نافذ ہو گا البتہ بالغ اولاد باپ کی موالاۃ سے موالی نہ بنے گی کیونکہ بالغ اولاد باپ کے تابع نہیں اور نہ ان پر باپ کو ولایت حاصل ہے چنانچہ باپ نے اگر کسی سے موالاۃ کی اور اس کا کوئی بڑا لڑکا بھی تھا اور اس لڑکے نے کسی دوسرے آدمی سے موالاۃ کی تو اس کی ولاء اسی کے لئے ہو گی نہ کہ باپ کے مولیٰ موالاۃ کے لئے ہے۔

مسائل موالاۃ کرنے والے کی اولاد میں سے ایک لڑکا اگر بالغ ہو جائے اور پہلے مولیٰ سے پھر کر دوسرے سے موالاۃ کرنا چاہے تو دیکھا جائے گا کہ پہلے مولیٰ نے خود اُس لڑکے کی طرف سے یا اس کے باپ کی طرف سے یا اس کے کسی بھائی کی طرف سے دیت ادا کر دی ہو تو اسے پہلی موالاۃ سے پھرنے کا اختیار نہیں اور اگر مولیٰ اول نے کسی بھی ایک کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو مذکور لڑکے کو دوسری موالاۃ کرنے کا اختیار ہے۔ دیت نہ دیے جانے کی صورت میں بڑے لڑکے کے لئے پہلی موالاۃ سے پھرنے کا جواز اس لئے ہے کہ اگر وہ باپ کے وقت بڑا (بالغ) ہوتا تو اسے اِس صورت (دیت نہ دیے جانے کی صورت) میں پھرنے کا حق تھا اسی طرح اب بالغ ہونے پر بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ دونوں حالتوں (عقد کے وقت یا بعد میں بڑا ہونے کے وقت) میں اس کے اندر عقد کے سرایت کرنے سے مانع ایک ہی ہے اور وہ ہے اس کا باپ کے تابع نہ ہونا نیز باپ کی اس پر ولایت نہ ہونا باقی رہا دیت کے بعد پہلی موالاۃ سے پھرنے کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس موالاۃ سے قاضی کا فیصلہ متعلق ہو چکا ہے اور اب اس سے پھرنا عدالتی فیصلے کو فسخ کرنا ہے۔ اور یہ چیز جائز نہیں لہٰذا ضرورۃً عقد موالاۃ لازم ہو جائے گا۔

○ اگر ایک عورت نے کسی سے عقد موالاۃ باندھا اور اس کی چھوٹی (نابالغ) اولاد بھی تھی تو وہ اولاد اِس موالاۃ میں داخل نہ ہو گی اور نہ ماں اس معاملے میں باپ کے مشابہ قرار پائے گی کیونکہ ماں کو اپنی چھوٹی اولاد پر حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو وہ نابالغ اولاد کے لئے مشتری بن سکتی ہے اور نہ انکی طرف سے کوئی چیز بیچ سکتی ہے۔ اسکے برعکس باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن قاضی صاحب نے

اپنی شرح مختصر الطحاوی میں اس مسئلے کے خلاف لکھا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماں کی ولاء کا حکم اس کی چھوٹی اولاد میں بھی ثابت ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی سے موالاۃ کی پھر اس کے ہاں ایسی بیوی سے لڑکا ہوا جس نے کسی دوسرے سے موالات کر رکھی تھی تو لڑکے کی ولاء باپ کے مولیٰ کے لیے ہوگی۔ کیونکہ باپ اور ماں دونوں کی ولائیں جمع ہو گئی ہیں لہٰذا باپ کی جانب ولاء کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ باپ ہی کو لڑکے پر ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہے نہ کہ ماں کو۔ چنانچہ باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر بیع کے عقد یا نکاح کے عقد کو نافذ کر دے جب کہ ماں کو یہ حق حاصل نہیں۔ اسی طرح عقد موالاۃ کا معاملہ ہے۔

○ ایک عورت نے اگر حالت حمل میں کسی سے موالاۃ کی تو یہ موالاۃ، ولاء عتاقہ کے مشابہ نہ ہوگی۔ کیونکہ عتق کہ ولاء میں جب ماں کو حالت حمل میں آزاد کیا جائے تو عتق کے ساتھ ولاء بھی ثابت ہو جاتی ہے اور عتق (آزاد ہونا) جس طرح ماں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح لڑکے میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ تو لڑکے کے لئے اس کی اپنی ولاء ہوگی کیونکہ عتق میں وہ اصل ہے۔ اس کے برعکس ولاء الموالاۃ عقد سے ثابت ہوتی ہے اور ماں کا عقد اپنے حمل میں موجود بچے پر جائز نہیں۔ پس اس ولاء (ولاء موالاۃ) میں لڑکا اصل نہ ہوا لہٰذا وہ ولاء موالاۃ میں باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ پہلے مسئلے میں تھا۔

اسی طرح میاں بیوی دونوں کی اگر نابالغ اولاد ہو۔ پھر ماں ایک سے اور باپ دوسرے آدمی سے موالاۃ کرے تو اولاد کی ولاء بوجہ مذکورہ باپ کے موالی کے لئے ہوگی۔

○ ایک ذمی عورت نے اسلام قبول کیا پھر کسی آدمی سے موالاۃ کی اور اس کا ذمی خاوند سے کوئی نابالغ لڑکا بھی تھا تو امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کے لڑکے کی ولاء اس کے مولیٰ کے لئے نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مذکور لڑکے کی ولاء ولاء عتاقہ کی مانند ماں کے مولیٰ ہی کے لئے ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو اپنے لڑکے پر ولایت حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر عقد بیع یا عقد نکاح نافذ کرنے کی مجاز نہیں اسی طرح عقد ولاء میں بھی وہ مجاز نہیں۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی آدمی کو اپنے مسلمان لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا باپ سے ولاء کا ثابت کرنا مشکل ہوگا اور قاعدہ ہے کہ ولاء کا اثبات جب باپ کی جہت سے مشکل ہو تو وہ ماں کی جہت سے ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ باپ غلام ہو تو ولاء ماں سے ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی حربی آدمی ہماری (دارالاسلام کی) طرف امان نامہ لے کر آیا۔ یہاں اگر وہ اسلام لایا اور کسی آدمی سے موالاۃ کر لی پھر اس کا بیٹا قیدی بنایا گیا اور اسے آزاد کر دیا گیا تو باپ کی ولاء بیٹے کے مولیٰ کے لئے جائز نہیں ہوگی۔ ہاں اگر باپ بھی گرفتار ہوا اور آزاد کر دیا جائے تو اپنے بیٹے کی ولاء اپنے مولیٰ کی طرف کھینچے گا کیونکہ بیٹا ولاء میں باپ کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گزر چکا اور باپ بیٹے کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ باپ بیٹے کی جانب نہیں بلکہ بیٹا باپ کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ اور اگر بیٹے کا بیٹا مسلمان ہوا اور اس نے کسی آدمی سے موالاۃ کی تو دادا اس کی ولاء کو نہیں کھینچے گا مگر اس وقت جبکہ باپ بیٹے کی ولاء کو کھینچے تو دادا بیٹے کی معرفت پوتے کی ولاء کو کھینچے گا یعنی پوتے کی ولاء اس کا باپ (دادا کا بیٹا) کھینچے گا اور اس کی ولاء اس

کا باپ (دادا) کھینچے گا۔ اور بقول حاکم شہید اس کی وجہ یہ ہے کہ سب سے نیچے والا (پوتا) موالاۃ کرنے والا ہے اور درمیان والا (پوتے کا باپ) حربی ہے اور سب سے اوپر والا یعنی دادا آزاد شدہ ہے تو دادا پوتے کی ولاء نہیں کھینچے گا مگر یہ کہ درمیانی کڑی (پوتے کا باپ) اسلام لائے اور موالاۃ کرے تو دادا بیٹے کی ولاء کو اور بیٹے کی معرفت بیٹے کے بیٹے کی ولاء کو بھی کھینچ لے گا۔

○ اگر ایک حربی یا ذمی آدمی کسی کے ہاتھ پر اسلام آیا اور اس سے موالاۃ کرلی پھر اس کا بڑا بیٹا کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا اور اس سے موالاۃ کرلی تو ہر ایک علیحدہ علیحدہ اس آدمی کا مولیٰ قرار پائے گا جس سے اس نے موالاۃ کی اور ایک دوسرے کی ولاء کو نہیں کھینچے گا۔ مگر ولاء عتاقہ میں یہ بات نہیں کیونکہ وہاں باپ جب آزاد کردیا جائے تو وہ اپنے بیٹے کی ولاء کو کھینچ لیتا ہے کیونکہ زیر بحث مسئلے میں ہر ایک کی ولاء عقد سے ثابت ہوئی ہے اور ہر ایک کا عقد اپنے ہی لیے جائز ہوسکتا ہے نہ کہ دوسرے کے لئے اور وہاں بیٹے کے ولاء تو عقد سے لیکن باپ کی ولاء عتق سے ثابت ہوئی اور عتق کی ولاء موالاۃ کی ولاء سے زیادہ قوی ہے لہٰذا کمزور ولاء قوی کے تابع ہوگی اور یہاں زیر بحث مسئلے میں صورت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ کسی کی ولاء دوسرے کی ولاء سے قوی نہیں کہ ہر ایک کی ولاء عقد سے ثابت ہوئی ہے۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

فصل

حکم ولاء کی صفت کا بیان

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ جو ولاء اس عقد سے ثابت ہوگی تو اس ولاء کا آگے کسی کو بذریعہ فروخت ہبہ، صدقہ یا وصیت مالک نہیں بنایا جاسکے گا کیونکہ حکم ولاء مال نہیں لہٰذا وہ نسب اور ولاء عتاقہ کی مانند بیع کا محل نہیں ہوگا۔ دوسری نقلی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الولاء لایباع ولا یوھب۔

یعنی ولاء کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اگر کسی آدمی نے غلام کے بدلے ولاء موالاۃ کو یا ولاء عتاقہ کو بیچ دیا پھر اس غلام کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا کیونکہ اس نے غلام کو بغیر کسی بدل کے قبضہ میں لیا تھا اس لیے کہ ولاء کوئی مال نہیں لہٰذا وہ غلام کا مالک ہی نہ ہوا اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا آزاد کرنا بھی صحیح نہ ہوا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے مردار یا خون یا سمندر کے بدلے غلام خریدا اور اس کو قبضے میں لے لیا پھر اسے آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا۔ اگر نیچے والے مولیٰ (موالاۃ کرنے والے) نے کسی دوسرے سے اپنی ولاء کو بیچ دیا یا ہبہ کردیا تو یہ بوجہ مذکور نہ بیع ہوگی اور نہ ہبہ۔ لیکن یہ بیع یا ہبہ پہلی موالاۃ کو توڑنے والا اور اس دوسرے آدمی کے ساتھ دوسری موالاۃ ہوجائے گا کیونکہ ولاء کا عوض نہیں دیا جاسکتا لہٰذا عوض تو باطل ہوگیا اور اس کا یہ قول باقی رہا کہ "الولاء لک" یعنی ولاء تیرے لیے ہوگی۔ تو یہ (بیع یا ہبہ) مولیٰ کے درمیان اور دوسرے آدمی کے درمیان موالاۃ

ثانی بن جائیگی جیسے کوئی آدمی حق شفعہ کو مال کے عوض کسی کے سپرد کرے تو یہ شفعہ سپرد کرنا تو صحیح ہوگا لیکن عوض (مال) واجب نہیں ہوگا۔

فصل

ولاء الموالاۃ کو ظاہر کرنیوالی چیزوں کا بیان

یہ ولاء بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے ولاء العتاقہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور وہ ہیں تفصیلی و واضح شہادت یا اقرار۔ پھر یہ اقرار حالت صحت میں ہو یا حالتِ مرض میں، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اقرار کنندہ پر اپنے اقرار میں تہمت (الزام) نہیں لگائی جا سکتی جبکہ اس کا کوئی وارث معلوم نہ ہو لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہے جیسا کہ اس کا اپنے تمام مال کی وصیت کرنا صحیح ہے جبکہ اس کا کوئی وارث معلوم نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی مرا اور دوسرے آدمی نے اس کا تمام ترکہ لے لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ میت کا وارث ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں کہ وہ اسے ترکہ لینے سے روکے جبکہ اس کے ساتھ کوئی تیسرا جھگڑا کرنے والا نہ ہو کیونکہ قاضی کے پاس اس چیز کا کوئی ثبوت نہیں کہ میت کا ترکہ مدعی کے لئے ہے یا کسی دوسرے کے لئے حالانکہ مدعی دعویٰ کر رہا ہے کہ ترکہ اس کا ہے اور اس کے ساتھ کوئی جھگڑا کرنے والا بھی نہیں لہٰذا قاضی اس سے تعرض نہ کرے گا۔ ہاں اگر کوئی تیسرا آدمی مدعیٔ ترکہ سے جھگڑا کرے تو قاضی اس سے دلیل طلب کرے گا کیونکہ وہ مدعی ہے اور مدعی کے ذمہ دلیل لانا (گواہی پیش کرنا) ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتاب الاجارة[1]

ٹھیکہ، نوکری، مزدوری اور کرایہ کے احکام کا بیان

یہ کتاب درج ذیل سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

(۱) اجارہ کے جواز کا بیان۔ (۲) اجارہ کے رکن اور اسکے معنی کا بیان۔ (۳) رکن کی شرائط کا بیان۔ (۴) اجارہ کی صفت کا بیان۔ (۵) اجارہ کے حکم کا بیان۔ (۶) عقدِ اجارہ میں عاقدین کے اختلاف کے حکم کا بیان۔ (۷) اس چیز کا بیان جس سے عقد اجارہ ختم ہوجاتا ہے۔

فصل (۱)

اجارہ کے جواز کا بیان

جمہور علماء کے نزدیک اجارہ جائز اور ابوبکر الاصم کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ قیاس بھی ابوبکر الاصم کے قول کی ہی تائید کرتا ہے کیونکہ اجارہ منفعت کو بیچنے کا نام ہے اور منافع فی الحال معدوم (غیر موجود) ہیں اور قاعدہ ہے کہ معدوم شئے کو نہیں بیچا جاسکتا۔ لہٰذا بیچنے کی نسبت اس چیز کی طرف کرنا صحیح نہیں جو مستقبل میں حاصل کی جائے گی جیسا کہ ان اعیان یعنی معین اشیاء کی طرف بیچنے کی نسبت صحیح نہیں جن کو مستقبل میں لیا جائے گا اجارہ کو جائز قرار دینے کی جب کوئی صورت نہ رہی، نہ حال کے اعتبار سے اور نہ انجام کے اعتبار سے تو سرے سے اجارہ کا جواز ہی نہ رہا لیکن از روئے استحسان قرآن و سنت اور اجماع امت ہم نے اس کو جائز ٹھہرایا۔

قرآن سے اجارہ کا ثبوت قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا یہ قول نقل فرمایا کہ انہوں نے حضرت موسیٰ

---

[1] اجارۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر مفصل بحث فصل نمبر ۲ میں آرہی ہے۔ تاہم اردو میں اجارۃ کو ٹھیکہ، نوکری مزدوری اور کرایہ کہتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں "کسی چیز کے منافع کسی عوض پر دینے" کو اجارہ کہتے ہیں۔

علیہ السلام سے، جنہوں نے ان کی صاحبزادیوں کو پانی پلایا تھا، یہ فرمایا:
إِنِّیٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَیَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِی ثَمَٰنِیَ حِجَجٍ (القصص: ۲۷)
(میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کرو۔)

یعنی اس شرط پر کہ تو میرا اجیر (مزدور) ہو یا اس شرط پر کہ تو میرے اس نکاح کر دینے کے عوض آٹھ سال تک میری بکریاں چرائے چنانچہ عربی میں "اجر" کے معنی عوض کے بھی لیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے اجرہ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ اسے عوض (بدلہ) اور ثواب دے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت شعیب علیہ السلام کی ایک صاحبزادی کا یہ قول بھی نقل فرمایا:
قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِیُّ ٱلْأَمِينُ۔
(ان دو میں سے ایک لڑکی بولی اے ابا! ان (حضرت موسیٰ) کو نوکر رکھ لیجیے کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو قوت دار ہو، امانت دار ہو۔)

اور قاعدہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں سے جو احکام یا چیزیں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہیں اور منسوخ نہیں کی گئیں تو وہ نئے سرے سے ہمارے لیے شریعت بن جاتی ہیں اور وہ احکام ہمارے اوپر ہماری شریعت کی حیثیت سے لازم ہوتے ہیں نہ کہ پہلی شریعتوں کی حیثیت سے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان ہوا ہے۔

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:
فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِی ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ۔ (سورۃ الجمعہ)
(پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کا فضل یعنی روزی تلاش کرو) اور اجارہ فضل (روزی) کو تلاش کرنے کا ہی نام ہے۔

ایک جگہ قرآن مجید میں ارشاد ہوا۔
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ۔
(تم پر اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ تم اپنے پروردگار سے فضل (روزی) چاہو)۔

اس آیت کے شان نزول کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت کریمہ چوپایہ کرائے پر دینے والے کی حج کے بارے میں نازل ہوئی۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عمر فاروقؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ ہم چوپایوں کو کرایہ پر دینے والے لوگ ہیں یعنی حاجیوں کو کرایہ پر لے آتے اور لے جاتے ہیں اور ہمارا خیال ہے کہ اس صورت میں شاید ہمارا حج نہ ہوتا ہو۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا تم احرام نہیں باندھتے ہو اور وقوف عرفات اور رمی جمار نہیں کرتے ہو؟ اس نے کہا ہاں یہ چیزیں تو کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھر تم حج کرنے والے ہو۔ بعد ازاں حضرت عمرؓ نے فرمایا یہی سوال جو تم نے مجھ سے پوچھا ہے، ایک آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا مگر آپؐ نے ابھی تک جواب نہ دیا تھا کہ یہ مذکورہ آیت کریمہ "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ" نازل ہوئی تو آنجنابؐ نے سائل سے فرمایا "انتم حجاج

کہ تم بلاشبہ حج کرنے والے ہو۔

ایک مقام پر قرآن مجید میں دودھ پلانے والی (دایہ) کے کرایہ پر لینے کے بارے میں فرمایا:

وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ۔ (سورۃ البقرۃ: ۲۳۳)

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور سے) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

اس آیت میں اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے اپنے بچے کو دودھ پلوانے والے سے گناہ کی نفی فرمائی ہے اور دودھ پلوانے سے مراد اُجرت پر دودھ پلوانا ہے جس کی دلیل ایک تو اسی آیت کا اگلا حصہ ہے، فرمایا:

اِذَا سَلَّمْتُمْ مَّآ اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ۔

یعنی جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے دستور کے موافق۔ یہاں "جو کچھ دینا ہے" سے مراد وہ اجرت اور مزدوری ہے جو تم نے دینا قبول کی۔ اُجرت پر دودھ پلوانے کی دوسری دلیل بھی اللہ ہی کا یہ ارشاد ہے کہ:

فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ۔ (سورۃ الطلاق: ۶)

(پھر وہ مطلقات عورتیں اگر تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اُجرت ادا کرو)۔

یہ اور مذکورہ آیات کریمہ اجارہ کے جواز پر واضح ثبوت ہیں۔

سُنّت نبویؐ سے اجارہ کا ثبوت

ایک تو وہ روایت ہے جو امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یستام الرجل علی سوم اخیه ولا ینکح علی خطبته ولا تناجشوا ولا تبیعوا بالقاء الحجر ومن استاجر اجیرا فلیعلمه اجره۔

کوئی آدمی اپنے (مسلمان) بھائی کے سودے اور بھاؤ پر زیادہ قیمت سے سودا نہ کرے اور نہ اس کی منگیتر سے نکاح کرے اور نہ خرید و فروخت میں گاہک کو پھنسانے کے لیے ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی دو اور نہ کنکری پھینک کر کوئی چیز فروخت کرو اور جو شخص کسی کو بطور مزدور اُجرت (مزدوری) پر رکھے تو اس مزدور کو اس کی اُجرت (مزدوری) سے آگاہ کر دے۔

یہاں مزدور کو اُجرت سے آگاہ کرنے کی ہدایت جواز اجارہ کی شرط کی تعلیم ہے جو اجارہ کے جائز ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے۔

(ب) ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اعطوا الاجیر اجره قبل ان یجف عرقه۔

(مزدور کی مزدوری اس کا پسینہ خشک ہونے سے قبل ادا کرو)۔

اس حدیث میں آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدور کی مزدوری دینے میں جلدی کرنے کا حکم دیا یعنی مزدور کے کام سے فارغ ہونے ہی بغیر کسی تاخیر کے مزدوری ادا کر دی جائے تو یہ حدیث بھی اجارہ

کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره۔

تین آدمیوں سے میں خود (رحمۃ للعالمین ہونے کے باوجود) بروز قیامت جھگڑا کرنے والا اور ان کا مدِمقابل ہوں گا اور ظاہر ہے جس سے میں جھگڑا کروں گا تو یقیناً اس پر غالب آؤں گا۔ ایک تو وہ آدمی جس نے کسی غیر مسلم کو میرے نام پر امان دی مگر پھر اس سے دھوکہ کیا دوسرا وہ آدمی جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچا اور اس کی قیمت ہڑپ کر گیا اور تیسرا وہ آدمی جس نے کسی مزدور کو مزدوری پر رکھا اور اس سے پورا پورا کام لیا مگر اس کو اس کی مزدوری نہ دی۔

(د) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

استاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضى الله عنه رجلا من بنى الديل هاديا خريتا وهو على دين كفار قريش فدفعا اليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث فاتاهما فارتحلا وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديلى فاخذ بهم طريق الساحل۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے (بموقعہ ہجرت) قبیلہ بنی الدئل سے ایک آدمی کو رستہ معلوم کرنے کے لیے بطور ہادی کرایہ (اُجرت) پر لیا جو کفار قریش کے دین پر تھا۔ اپنی اونٹنیاں اس کے سپرد کیں اور تین دن کے بعد اس سے غارِ ثور پر اونٹنیاں لانے کا وعدہ لیا۔ چنانچہ حسب وعدہ وہ آدمی آیا اور حضورؐ صدیق اکبرؓ کے ساتھ وہاں سے روانہ ہوئے۔ آپ کے ساتھ عامر بن فہیرہ (ابو بکر صدیق کے غلام) اور مذکورہ بنی دئل کا آدمی بھی چلے اور ساحلی راستہ اختیار کیا۔ تو حضورؐ کے اس فعل سے کم از کم اجارہ کے جواز پر دلیل قائم کی جائے گی۔

(ھ) مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت رافعؓ بن خدیج پر گزر ہوا جب کہ وہ اپنے باغ میں تھے۔ حضورؐ کو وہ باغ پسند آیا دریافت فرمایا یہ کس کا باغ ہے؟ رافعؓ بن خدیج کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! یہ باغ میں نے ٹھیکہ پر لیا ہے تو آپؐ نے فرمایا تو اس میں سے کوئی چیز ٹھیکہ پر نہ لے۔ اس روایت میں کسی خارجی مانع کی وجہ سے آپؐ نے باغ کو اُجرت (ٹھیکہ) پر لینے سے منع فرمایا اگر اجارہ سرے سے جائز نہ ہوتا تو نہی عام ہوتی کیونکہ پیغمبر کے لیے منکر امر سے نہی واجب ہے۔ اسی طرح آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی جب بعثت ہوئی تو لوگ چیزیں اُجرت پر لیتے دیتے تھے اور آپؐ نے اس عمل سے منع نہیں فرمایا، تو آپؐ کا اس اجارہ سے منع نہ فرمانا آپ کی "تقریر" ہوئی (تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی نے آپؐ کے سامنے کوئی بات کہی ہو یا کوئی کام کیا ہو اور آپؐ نے اس پر منع نہ کیا ہو بلکہ خاموشی اختیار کی ہو تو گویا آپؐ نے اس کام کو جائز سمجھا ہے ورنہ آپؐ اس پر خاموش نہ رہتے) اور آپ کی "تقریر" بھی سُنّتِ نبویؐ کی

ایک قسم ہے۔

اجماع سے اجارہ کا ثبوت اجارہ کے جواز پر ابوبکر اصم کی ولادت سے پہلے ہی پوری اُمت متفق تھی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عہد سے لے کر اب تک لوگ عقد اجارہ کرتے آرہے ہیں لہٰذا تنہا ابوبکر اصم کا اجارہ کی مخالفت کرنا کوئی وقعت نہیں رکھتا کیونکہ ان کی رائے اجماع امت کے خلاف ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عقد اجارہ میں قیاس کو بھی چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام عقود (معاملات) کو اپنے بندوں کی حاجات و ضروریات کے لیے جائز ٹھہرایا ہے اور عقد اجارہ کی لوگوں کو شدید حاجت ہے کیونکہ ہر آدمی کے پاس رہنے کے لیے اپنا گھر یا زراعت کے لیے ملکیتی زمین یا سواری کے واسطے ملکیتی چوپایہ نہیں ہوتا اور بعض اوقات پیسہ نہ ہونے کے وجہ سے خرید کر بھی آدمی ان چیزوں کا مالک نہیں بن سکتا اور نہ ہی ہبہ میں یا عاریۃً (ادھار پر) یہ چیزیں ملتی ہیں اس لیے کہ بہت کم لوگ اس قسم کی سخاوت کا مظاہرہ کرتے ہیں تو لامحالہ عقد اجارہ کی ضرورت ہوئی اور لوگوں کی حاجت و ضرورت کے بعد برخلاف قیاس کے اسے جائز ٹھہرایا گیا جیسا کہ بیع سلم وغیرہ کو بوجہ ضرورت جائز ٹھہرایا گیا ہے۔

عقد اجارہ کی اصل یہ ہے کہ شریعت نے ہر حاجت کے لیے اس حاجت کے ساتھ مخصوص ایک عقد (باہمی معاملہ) کو جائز ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ کسی عوض کے بدلے ایک معین شے کی ملکیت کے لیے ایک عقد کو جائز ٹھہرایا اور وہ ہے عقد بیع، اور بغیر عوض کے اس شے کی ملکیت کے لیے ہبہ کے عقد کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح بغیر عوض کے ایک شے کی صرف منفعت کی ملکیت کے لیے عاریۃً شے دینے کو جائز ٹھہرایا گیا۔ لہٰذا عقد اجارہ کی شدید حاجت کے باوجود اگر اجارہ کو جائز نہ ٹھہرایا جاتا تو آدمی اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے کوئی رستہ نہ پاتا اور یہ چیز (یعنی لوگوں کو تنگی میں ڈالنا) شریعت کے مزاج اور شریعت کے موضوع کے خلاف ہے۔

فصل ۲

اجارہ کے رُکن اور اجارہ کے معنی کا بیان

اجارہ کا رکن "ایجاب" اور "قبول" ہے اور یہ ایجاب و قبول ایسے الفاظ سے ہونا چاہیئے جو اجارۃ پر دلالت کرتے ہوں اور وہ ہیں اجارۃ، استیجار، اکترا یا اکرام کے الفاظ۔ چنانچہ ان میں سے جب کوئی لفظ پایا گیا تو اجارہ کا رکن پورا ہوگیا۔ اب رہا یہ امر کہ ایجاب و قبول کے صیغے (الفاظ) اور ان کی اجارۃ میں صفت کیا ہونی چاہیئے؟ تو اجارۃ میں ایجاب و قبول کے صیغے اور ان کی صفات بالکل وہی ہیں جو عقد بیع میں ایجاب و قبول کی ہیں جن کو ہم کتاب البیوع میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اجارہ کا معنی اجارہ لغت میں کسی شے کی منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے اسی وجہ سے اہل مدینہ نے اجارہ کا نام بیع رکھا اور اس بیع سے ان کی مراد منفعت کی بیع تھی اور اسی لیے

اس عقد میں منفعت (نفع اٹھانے) کے بدل کو اُجرت کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی رضاعت کے بدل کو "اجر" قرار دیا- چنانچہ ارشاد فرمایا: فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ (سورۃ الطلاق: ۶) ترجمہ (پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے بچوں کو تمہارے لیے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اُجرت دو)۔

اور لغت میں اُجرت منفعت کے بدل کو کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق مہر کو بھی اجر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے:-

فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ ۔ (سورۃ النساء: ۲۵)

سو تم ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کر لیا کرو اور انہیں دے دیا کرو ان کے مہر)۔

یہاں اُجُوْرَهُنَّ سے مراد ان کے مہر ہیں کیونکہ مہر بیوی کے عضو مخصوص سے نفع اٹھانے کا بدل ہے پھر منفعت کی بیع نسبت مکانوں، منزلوں، دوکانوں، حماموں، خیموں، غلاموں، چوپایوں کپڑوں، زیوروں اور برتنوں وغیرہ کی طرف کرنا یا کاریگر مثلاً دھوبی، درزی، رنگریز، سُنار، بڑھئی اور معمار وغیرہ کی طرف کرنا برابر ہے۔ (یعنی ان مذکور سب چیزوں اور کاریگروں کا عقد اجارہ کرنا صحیح ہے) بعد ازیں اجیر (اُجرت پر کام کرنے والا) کبھی خاص ہوتا ہے اور خاص اجیر وہ ہے جو صرف ایک آدمی کا کام یا مدت کرے ایسے اجیر (اجرت پر کام کرنے والے) کو "اجیر الواحد" کہا جاتا ہے، اور بعض اوقات اجیر مشترک ہوتا ہے یعنی وہ اجیر جو عام لوگوں کے لیے کام کرتا ہو ایسے اجیر کو "اجیر مشترک" کا نام دیا جاتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اجارہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ایک منافع پر اجارہ اور دوسرا اعمال پر اجارہ، اور ہماری ذکر کردہ تفصیل کے مطابق تفصیل بیان کی۔ انہوں نے ایک قسم میں معقود علیہ (جس چیز پر عقد اجارہ واقع ہو) منفعت کو اور دوسری میں عمل کو قرار دیا حالانکہ اجارہ حقیقت میں ایک ہی قسم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور معقود علیہ دونوں قسموں میں منفعت ہی ہے البتہ منفعت چونکہ اپنے محل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے اس لیے اس منفعت کے حصول کی شکلوں میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ مکانوں کی منفعت رہائش سے، زمین کی منفعت زراعت سے، کپڑوں زیوروں اور غلاموں کی منفعت خدمت سے اور چوپایوں کی منفعت سوار ہونے "بوجھ لادنے سے" اور برتنوں کے منافع استعمال سے اور کاریگر کی منفعت اس کے عمل مثلاً دھوبی پن یا درزی پن وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے بعض اوقات اجیر کا اپنے آپ کو مستاجر (اُجرت پر لینے والے) کے حوالے کر دینا عمل کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ اجیر الواحد یا اجیر خاص کے معاملے میں ہے کہ جب وہ اپنے آپ کو ایک معین وقت کے لیے مستاجر کے سپرد کر دے اور کوئی کام نہ کرے تو بھی اجر (بدل، مزدوری) کا مستحق ہو جاتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کی بیع کا نام ہے تو اس تعریف یا اصول کی بنیاد پر ہم بعض مسائل کا حل نکالتے ہوئے کہیں گے کہ:

مسائل

درخت: ۱/ انگور کا پھل کے لیے اجارہ جائز نہیں کیونکہ پھل عین (موجود اور محسوس شے) ہے اور اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین کی بیع کا۔

○ بکری کا اجارہ اس کے دودھ یا گھی یا اون یا بچے کے لیے جائز نہیں کیونکہ یہ چیزیں اعیان ہیں جن کا عقد اجارہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح بکری کا اجارہ کرنا (اُجرت پر دینا) اس لیے کہ وہ کسی بکری کے بچے یا انسان کے بچے کو دودھ پلائے گی بوجہ مذکورہ جائز نہیں" نہر میں یا کنویں میں مشک میں یا چشمے میں موجود پانی کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ پانی عین شے ہے اور اجارہ عین کا نہیں ہوتا۔ اگر کسی آدمی نے مشک یا چشمے یا کنویں کو معہ پانی کے اجارہ پر لیا تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے مقصود پانی ہے جو عین ہے۔

○ ایسے تالابوں کا اُجرت پر لینا جائز نہیں جن میں مچھلی یا جواہر اور شکار وغیرہ کے لیے پانی ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز عین ہے اور اگر کسی آدمی نے ایسے تالابوں کو مع پانی اجرت پر لے لیا تو یہ عقد فاسد ترین ہے کیونکہ بغیر پانی تالابوں کا اجرت پر لینا فاسد تھا تو ظاہر ہے مع پانی کے لینا اور زیادہ فاسد اور برا ہوگا۔

○ چراگاہوں کا اجارہ (اجرت پر دینا) جائز نہیں کیونکہ گھاس عین شے ہے جس کا اجارہ نہیں ہو سکتا درہم و دنانیر کا اجارہ جائز ہے نہ ان کے ڈھیلے کا اسی طرح تانبے اور گچ کے ڈھیلے کا اجارہ بھی جائز نہیں اور نہ ہی ناپی جانے والی اور وزن کی جانے والی چیزوں کا اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ ان چیزوں سے اس وقت تک فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک کہ ان کے عین (وجود) کو خرچ یا ہلاک نہ کیا جائے، اور عقد اجارہ کے اندر صرف شے سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے نہ کہ عین شے کو خرچ یا ہلاک کرنا چنانچہ کسی نے اگر درھموں اور دیناروں کو اس سے اُجرت پر لیا کہ ان کے ذریعے دیگر دراہم اور دیناروں کی کیفیت اور کمیت معلوم کرے یعنی ان سے میزان (پیمانہ) کا کام لے یا گندم کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے ناپنے کے آلہ کا کام لے یا تیل کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے وزن معلوم کرنے کا کام لے تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ عقد جائز ہے کیونکہ یہ عین شے کو باقی رکھتے ہوئے ایک قسم کا فائدہ اٹھانا ہے تو یہ میزان کے باٹ اجرت پر لینے کے مشابہ ہوا جو بالاتفاق جائز ہے۔ مگر کرخی نے کہا کہ ان مذکورہ چیزوں کا اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اجارہ کی ایک شرط مفقود ہے اور وہ شرط ہے اس عقد میں منفعت کا مقصود ہونا اور ان چیزوں سے اس جہت سے نفع اٹھانا بطور عادت مقصود نہیں ہوتا۔

نر جانور کا اجارہ | نر کو مادہ پر پھندائی کیلئے اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اس عمل سے مقصود نسل حاصل کرنا ہے اور نسل منی کے انزال سے ہوتی ہے اور منی عین ہے اور یہ بھی رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے "نھی عن عسب الفحل" یعنی نر کے کرایہ سے منع فرمایا، یہاں "عسب" کا لفظ لغت میں اگرچہ پھندائی کے معنی میں ہے مگر اسے اپنے لغوی معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ نسل منقطع کرنے کی تو ممانعت نہیں لہٰذا اس سے مراد نر کی پھندائی کا کرایہ ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ یہاں "کراء" کا لفظ حذف کر دیا گیا ہے اور "عسب" کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ واسأل القریۃ (اور گاؤں سے سوال کر) یعنی گاؤں والوں سے سوال کر یہاں "اہل" کا لفظ محذوف ہے۔ اور اس طرح کے دوسرے الفاظ میں ہے

○ اگر ایک آدمی نے سکھایا ہوا کتا یا باز شکار کے لیے اجارہ پر لیا تو یہ عقد ناجائز ہے کیونکہ یہ عین یعنی شکار پر اجرت لینا ہے۔ اس قسم کے دیگر مسائل اسی اصول پر نکلتے جائیں گے۔

انّا کے مسئلے میں ایک شبہ اور اس کا ازالہ اگر یہ کہا جائے کہ کیا دودھ پلانے والی کا اجرت لینا جائز نہیں حالانکہ وہ بھی عین یعنی دودھ پر اجرت لینا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ انا بچے کو اگر بکری کا دودھ پلائے تو اجرت کی مستحق نہیں ہوتی؛ اس کے جواب میں امام محمدؒ سے یہ بات مروی ہے کہ یہ عقد (انا کا اجرت لینا) دراصل بچے کی خدمت پر منعقد ہوتا ہے اور دودھ تابع ہونے کی حیثیت سے اس میں داخل ہوتا ہے تو یہ عقد بھی منفعت پر اجرت لینا ہے اور وہ منفعت بچے کی خدمت کرا کر یعنی اسے نہلانے، کپڑے پہنانے، اور اسے کھانا کھلانے وغیرہ کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے اور دودھ اس عقد میں بطور تابع داخل ہوتا ہے جیسا کہ رنگریز کے اجرت لینے میں رنگ بطور تابع داخل ہوتا ہے، اور جب اس (انا) نے بچے کو بکری کا دودھ پلایا تو اس نے اس چیز کو سر انجام نہ دیا جو عقد میں بطور تابع داخل تھی لہٰذا اُجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسے رنگریز کپڑے کو کوئی دوسرا رنگ کر دے جس پر عقد واقع نہیں ہوا تھا، تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ انا کے مسئلے میں معقود علیہ (جس پر عقد اجارہ واقع ہوتا ہے) تو عین ہی ہے یعنی دودھ اور خدمت (بچے کو نہلانا دھلانا وغیرہ) تابع ہوتی ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود بچے کی تربیت ہے اور تربیت دودھ کے بغیر نہیں ہو سکتی پس دودھ کو منافع کے قائم مقام کر کے عقد کو جائز ٹھہرایا گیا اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں۔ (شبہ اور اس کا ازالہ ختم ہوا)

○ اسی مذکورہ اصول سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کسی ہاتھ کٹے یا لنجے آدمی کو درزی کے کام، دھوبی کے کام، لکھائی کے کام یا کسی ایسے کام کے لیے مزدوری پر رکھنا، جو دونوں ہاتھوں کے بغیر سر انجام نہ پا سکتا ہو، ناجائز ہے اسی طرح شعر و ادب کی تعلیم کے لیے گونگے آدمی کو اور قرآن مجید پر اعراب لگانے کے لیے اندھے آدمی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور منفعت بطور عادت یا عام طور پر اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب منفعت پہنچانے والے اسباب اور آلات سلامت ہوں۔

اسی طرح شوریلی زمین یا پانی سے دور زمین کو زراعت کے لیے کرایہ (ٹھیکہ) پر لینا جائز نہیں کیونکہ ایسی زمین سے بطور عادت فصل کی منفعت حاصل کرنا دشوار ہوتا ہے تو یہ عقد اجارہ منفعت کی بیع نہ ہوا لہٰذا ناجائز ہوا۔

○ اسی مذکورہ اصول (کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے) کی بنیاد پر مصحف (قرآن مجید) کا اجارہ کرنا (کرایہ لینا) بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ قرآن مجید کی منفعت یہ ہے کہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے پڑھا جائے اور کسی دوسرے کے قرآن مجید میں دیکھنا یا اس سے پڑھنا مباح ہے اور اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے جب کہ مباح شے بیع کا محل نہیں ہو سکتی جیسا کہ دیگر مباح اشیاء مثلاً گھاس وغیرہ بیع کا محل نہیں ہوتیں۔

اسی طرح کتابوں کا اجارہ کرنا کہ ان میں موجود اشعار یا فقہی مسائل کو پڑھا جائے، جائز نہیں کیونکہ کتابوں کی منفعت ان میں دیکھنا (مطالعہ کرنا) ہے اور غیر کی کتاب میں بغیر کسی معاوضہ کے دیکھنا مباح

ہے اور مباح چیز بیع کا محل نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ اپنے مکان سے باہر کسی دیوار کے سائے کا اس لیے اجارہ کرنا کہ اس سائے میں بیٹھا جائے، ناجائز ہے کیونکہ سائے میں بیٹھنا مباح ہے، اور اگر کسی نے کرایہ پر کوئی کتاب پڑھنے کے لیے لے لی پھر اس کو پڑھا بھی تو اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہو گا کیونکہ یہ عقد ہی صحیح نہ تھا کہ اس پر معاوضہ لازم آتا۔

اسی اصول مذکور کی بنیاد پر تالابوں کا مچھلی یا جواہرات کے حاصل کرنے کے لیے کرایہ پر دینا چراگاہوں کا گھاس کے لیے اجارہ کرنا (کرایہ پر دینا) اور دیگر تمام مباح اشیاء کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ مباح شئے بیع کا محل نہیں ہو سکتی یعنی اسے بیچا نہیں جا سکتا۔

فصل (۳)

رُکن اجارہ کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں۔ چنانچہ بعض شرائط کا تعلق انعقاد اجارہ سے، بعض کا نفاذ اجارہ سے، بعض کا اجارہ کی صحت سے اور بعض کا اجارہ کے لازم ہونے سے ہے۔ ان تمام شرائط کی تفصیل کچھ یوں ہے:

انعقاد اجارہ کی شرائط

انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرائط کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) سے دوسری کا نفس عقد اجارہ سے اور تیسری کا عقد اجارہ کے مکان سے ہے۔

عاقد سے متعلق شرائط

۱۔ عقل: عاقد سے متعلق پہلی شرط عقل ہے یعنی عاقد کا عقلمند (عاقل) ہونا ہے چنانچہ مجنون آدمی اور غیر عاقل بچے کی طرف سے عقد اجارہ منعقد نہیں ہوتا جیسا کہ ان کی طرف سے عقد بیع منعقد نہیں ہوتا۔

۲۔ بلوغ: عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) کا بالغ ہونا انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک نفاذ اجارہ کی شرائط میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عاقل بچہ اگر اپنے مال کا یا اپنے آپ کا اجارہ کرے (کرایہ پر دے) اور وہ بچہ ماذون ہو تو اس کا یہ عقد نافذ ہو گا اور اگر ماذون نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ بخلاف امام شافعیؒ کے، اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔

اگر ایسے عاقل بچے نے جس کو عقد کی اجازت نہیں تھی، اپنے آپ کا اجارہ کیا ذکر یا پر

دیا) پھر عقد کے مطابق کام کیا اور کام سے فارغ ہوگیا تو اجر (مزدوری) کا مستحق ہوگا۔ مزدوری کا استحقاق اس واسطے کہ اس کے عقد اجارہ کے نافذ نہ ہونے کا حکم اسی کی رعایت کے لیے تھا مگر اب جب کہ وہ کام کر چکا تو اس کی رعایت عقد کے نافذ کرنے ہی میں ہے لہٰذا اجر (مزدوری) کا مستحق ہوگا اور اس کی محنت رائیگاں نہیں جائے گی، اور مقررہ اجر (مزدوری) کا اسی بچے کے لیے ہونا اس لیے ہے کہ وہ مزدوری منافع کا بدل ہے اور وہ اس کا حق ہے۔

۳- آزادی:- اسی طرح عاقد (عقد کنندہ) کا آزاد ہونا اس عقد کے منعقد ہونے کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے لہٰذا مملوک (غلام) اگر ماذون ہو (جیسے تجارت یا دیگر معاملات کی اجازت ہو) تو اس کا عقد اجارہ نافذ ہوتا ہے اور اگر محجور (جس پر عقد کرنے کی پابندی ہو) ہو تو اس کا کیا ہوا عقد اس کے آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مولیٰ کے اجازت پر موقوف نہیں بلکہ باطل ہوگا ہاں غلام جب اپنے نفس کے اجارہ یا مولیٰ کے مال کے اجارہ میں عمل سے فارغ ہو جائے تو بوجہ مذکور مقررہ اجر مستأجر پر واجب ہوگا مگر یہاں اجر مولیٰ کے لیے ہوگا کیونکہ غلام مولیٰ کی ملکیت ہے اور یہ اجر (مزدوری) غلام کی کمائی ہے اور غلام کی کمائی ہمیشہ مالک کے لیے ہوتی ہے۔ اگر بچہ یا غلام مدت اجارہ کے اندر مستأجر (کرایہ پر لینے والے) کے ہاتھ میں مر گیا تو مستاجر ضامن ہوگا کیونکہ مستاجر نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جب ان دونوں سے کام لیا تو غاصب قرار پایا البتہ اس پر اجر (مزدوری) واجب نہیں ہوگا کیونکہ اجر اور تاوان (ضمان) دونوں جمع نہیں ہوتے اور اگر مستأجر نے غلام کو یا بچے کو غلطی سے قتل کر دیا تو مستأجر کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی برادری) پر بچے کی دیت (خونبہا) یا غلام کی قیمت واجب ہوگی جب کہ خود قاتل پر اس کے مال میں غلام یا بچے کی مزدوری لازم ہوگی کیونکہ یہاں اجرت عائد کرنے میں جمع والا مسئلہ نہیں بنتا اس لیے کہ دیت یا قیمت عاقلہ پر واجب ہوگی اور اجرت مستأجر قاتل پر۔

مکاتب غلام کو اجارہ کرنے (کرایہ پر دینے) اور اجارہ پر لینے (کرایہ پر لینے) کا حق حاصل ہے کیونکہ اپنی کمائی میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہوتا ہے۔

۴- سنجیدگی اور ارادہ: عاقد کا سنجیدگی سے اور عمداً عقد کرنیوالا ہونا بھی اس عقد (عقد اجارہ) کے انعقاد کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک اس عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے البتہ یہ عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں داخل ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں شرط ہے۔

۵- اسلام: عاقد کا مسلمان ہونا بھی سرے سے شرط نہیں لہٰذا کوئی چیز کرایہ پر دینا اور کرایہ پر لینا مسلمان سے، ذمی سے اور حربی مستأمن (امان نامہ لے کر دار الاسلام میں آنے والے) سے جائز ہے کیونکہ اجارہ معاوضہ کے عقود (COMMUTATIVE CONTRACTS) میں سے ہے لہٰذا عقد بیع (CONTRACT OF SALE) کی مانند کافر مسلم سب اس عقد کا اختیار رکھتے ہیں۔ البتہ ذمی (غیر مسلم) آدمی اگر شہر میں کسی مسلمان سے مکان کرایہ پر لے اور چاہے کہ اس مکان کو عام غیر مسلموں کے لیے عبادت کی جگہ بنا دے اور اس میں ناقوس بجائے تو مالک مکان کو اور عام مسلمانوں کو اس بات کا حق ہے کہ احتساب کے طریقے پر اسے ایسا کرنے

سے روک دیں کیونکہ یہ چیز دارالاسلام میں غیر مسلموں کے شعائر (خصوصی علامتیں) پیدا کرنے اور خود مسلمانوں کو حقیر اور ہلکا سمجھنے کے مترادف ہے مسلمانوں کے شہروں میں غیر مسلم اپنے گھروں کو بھی عام عبادت گاہ نہیں بنا سکتے لہٰذا مسلمان آبادیوں میں انہیں گرجے بنانے سے منع کیا جائے گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسۃ

(اسلام میں انسان کو) خصی کرنے کی اجازت نہیں اور نہ ہی گرجا بنانے کی)۔

خصی کرنے سے منع یہاں انسان کو خصی کرنے سے منع ہے، اور گرجا سے منع دارالاسلام میں شہروں کے اندر گرجا بنانے سے منع ہے۔ البتہ غیر مسلم کو اپنے مکان میں انفرادی طور پر اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہیں، اور اگر غیر مسلم کا مکان شہر کی اِرد گرد کی آبادی میں ہو تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اسے اپنے مکان کو عام عبادت گاہ بنانے سے نہیں روکا جائے گا لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے صرف اپنے زمانے کے لیے ایسا کرنے کی اجازت دی تھی کیونکہ ان کے زمانے میں شہروں کی مضافاتی بستیاں زیادہ تر مجوسی ذمیوں پر مشتمل تھیں اور انہیں اپنی بستیوں میں ایسا کرنے کی اجازت دینے میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہ تھا مگر آج کل اللہ تعالیٰ کے فضل سے شہروں کی مضافاتی بستیاں شہروں کی مانند ہیں لہٰذا زیر بحث مسئلے میں مضافاتی بستیوں کا حکم وہی ہوگا جو شہروں کا ہے۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب عقد میں مکان کو عام عبادت گاہ بنانے کی شرط نہ رکھی گئی ہو اور اگر یہ شرط رکھی گئی ہو مثلاً ذمی آدمی نے مسلمانوں کے شہر میں کسی مسلمان سے اس شرط پر مکان کرایہ پر لیا کہ وہ اس مکان کو اپنی عام عبادت گاہ بنائے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ یہ معصیت پر کرایہ لینا ہے اور شرعی طور پر ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح ایک ذمی اگر کسی دوسرے ذمی سے مکان اسی مذکورہ مقصد کے لیے کرایہ پر لے تو بھی اسے بوجہ مذکورہ ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

○ کافرہ انا کے کرایہ پر لینے اور اس عورت کے کرایہ پر لینے میں کوئی حرج نہیں جس نے بدکاری سے بچہ جنا ہو کیونکہ کفر اور فجور دودھ میں مؤثر نہیں دوسرے یہ کہ ان کا دودھ بچے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا البتہ کسی احمق انا کا کرایہ پر لینا مکروہ ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا ترضع لکم الحمقاء

(تمہارے بچوں کو احمق انا دودھ نہ پلائے)

احمق عورت کا دودھ خراب ہوتا ہے۔ اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم حقیقی ماں کے علاوہ کسی دوسری انا کے لیے ہے، اور اس نہی (ممانعت) کی وجہ دودھ کا خراب ہونا ہے کیونکہ عورت کا پاگل پن عموماً کسی مرض کی وجہ سے ہوتا ہے اور مریضہ عورت کا دودھ بچے کو نقصان پہنچا سکتا ہے ممانعت کی دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ بچہ پاگلوں کی عادتیں نہ اپنائے کیونکہ بچہ اپنی انا کی عادات کو ہی (غیر شعوری پر) اپناتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

نفس عقد اور مکان عقد سے متعلق شرائط اس عقد (عقد اجارہ) میں نفس عقد اور عقد کے مکان سے متعلق شرائط وہی ہیں جو عقد بیع کی ہیں اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

عقد اجارہ کے نفاذ کی شرائط

عقد اجارہ کے نفاذ یعنی نافذ ہونے کی کئی شرائط ہیں۔

۱- عاقد کا مرتد نہ ہونا:- ایک شرط امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقد کا ردّت سے خالی ہونا ہے یعنی مرتد نہ ہو جب کہ عاقد مذکر (مرد) ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد ائمہ میں یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں اور مرتدہ (مرتد عورت) کے تصرفات تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق نافذ ہیں۔ اور یہ مسئلہ کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے اس لیے تفصیل وہاں ملاحظہ کی جا سکتی ہے)

۲- عاقد کا مالک یا مختار ہونا: دوسری شرط عاقد کی ملکیت اور ولایت ہونا ہے چنانچہ فضولی آدمی (لایعنی چیزوں میں مشغول ہونے والے) کا اجارہ ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا البتہ اس کا عقد ہمارے نزدیک بیع کی مانند مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حیثیت سے منعقد ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک منعقد ہی نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے پھر مالک کی یہ اجازت موقوف اجارہ کو چند شرائط کے ساتھ لاحق ہوگی جن کا ذکر کتاب البیوع میں کیا جا چکا ہے۔

۳- معقود علیہ کا موجود ہونا:- عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی تیسری شرط معقود علیہ (جس چیز پر عقد واقع ہو) کا قائم ہونا (موجود ہونا) ہے اس شرط یا اصول کی بنیاد پر فضولی کے عقد اجارہ کرنے اور مالک کی اجازت دینے کا مسئلہ نکلے گا چنانچہ مالک نے اگر منفعت (معقود علیہ) کے وصول کیے جانے سے پہلے فضولی کے عقد کے نافذ کرنے کی اجازت دے دی تو عقد جائز ہوگا اور منفعت کی اُجرت مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد واقع ہوا ہے یعنی منفعت) ابھی فوت نہیں ہوا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ فضولی آدمی اگر پہلے ہی مالک کی اجازت سے عقد اجارہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا پس معقود علیہ (منفعت) جب نئے سرے سے عقد کرنے کا محل ہے تو مالک کی اجازت کا بھی محل ہوگا کیونکہ بعد کی اجازت پہلے کی وکالت کی مانند ہے؛ اور اگر مالک نے منفعت (معقود علیہ) کے وصول کئے جانے کے بعد اجازت دی تو اب اس کی اجازت جائز نہ ہوگی اور منفعت کی اجرت خود عاقد کے لیے ہوگی (نہ کہ مالک کے لیے)، کیونکہ جس منفعت پر عقد واقع ہوا تھا وہ منفعت اب ختم ہو چکی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اس امکان سے نکل چکی ہے کہ اس پر نئے سرے سے عقد واقع ہو۔ لہٰذا اب اس کو بعد کی اجازت بھی لاحق نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس آدمی کے بارے میں جس نے ایک غلام

کو یا مکان کو غصب کیا اور اسے سال کے لیے کرایہ پر دے دیا پھر ایک آدمی نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ وہ غلام یا مکان کا مالک ہے اور اس مالک نے غاصب سے کہا کہ میں تیرے اجارہ کو جائز ٹھہراتا ہوں، علماء نے یہ کہا ہے کہ اجارہ کی مدت اگر گزر چکی ہو تو غلام یا مکان کے اجارہ کی اجرت غاصب کے لیے ہوگی کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اب معدوم ہو چکی ہے اور معدوم شے کو اجازت لاحق نہیں ہوتی، اور اگر اجارہ کی کچھ مدت باقی ہو تو گذشتہ اور آئندہ سب اُجرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے آقا کے لیے ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک گذشتہ مدّت کی اُجرت غاصب کے واسطے اور باقی مدّت کی اُجرت آقا کے لیے ہوگی۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ نے اجارہ کی مدّت کی طرف دیکھا کہ جب کچھ مدّت باقی ہے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوا لہٰذا وہ مالک کی طرف سے اجازت کے محل کی حیثیت سے باقی رہا اور امام محمدؒ نے معقود علیہ کی طرف دیکھا کہ منفعت کے تمام اجزاء میں سے ہر جزء علیحدہ معقود علیہ ہے گویا ہر جزء پر الگ الگ عقد کیا گیا ہے تو جو منافع (معقود علیہ) اب سے پہلے پورے کر لیے گئے وہ معدوم ہو گئے اور قاعدہ ہے کہ معدوم (غیر موجود) معقود علیہ کو مالک کی اجازت لاحق نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب بھی اسی چیز میں آگیا۔

مسائل: جس آدمی نے کوئی زمین غصب کی اور زراعت کے لیے اجارہ (ٹھیکہ) پر دے دی۔ بعد ازاں مالک زمین نے بھی اس اجارہ کی اجازت دے دی تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گذشتہ مدّت کی اُجرت غاصب کے لیے اور باقی مدّت کی اُجرت مالک زمین کے لیے ہوگی۔ جیسا کہ غلام کے مسئلے میں مذکور ہوا، اور اگر غاصب نے زمین کو بٹائی پر دیا اور مالک نے بھی اس معاملے کو جائز رکھا تو دیکھا جائے گا کہ فصل پر اگر خوشے اور بالیاں آچکی ہیں مگر ابھی پکی نہیں تو غاصب کے لیے فصل میں سے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ مزارعت (بٹائی پر معاملہ) بمنزلہ ایسی واحد شے کے ہے جس کے اجزاء نہیں ہو سکتے لہٰذا فصل حاصل کرنے سے پہلے پہلے مالک زمین کی اجازت بمنزلہ عقد سے قبل کی اجازت کے ہوگی اور اگر فصل پک کر تیار ہو گئی تو مزارعت (بٹائی) کا عمل ختم ہو گیا لہٰذا اب اس عقد کو مالک کی اجازت لاحق نہیں ہوگی۔

○ فضولی آدمی (غیر متعلق) کی طرف سے اجارہ پر لینا اس کے خریدنے کی مانند ہے۔ اگر اس نے اجارہ کو اپنی طرف منسوب کیا تو وہ اپنے لیے اجارہ کرنے والا ہوگا کیونکہ عقد، عاقد پر ہی نافذ ہوتا ہے اس لیے اس پر نافذ ہوگا اور اگر اس نے عقد کو اس آدمی کی طرف منسوب کیا جس کے لیے وہ اجارہ پر لے رہا ہے تو دیکھا جائے گا یہ اضافت (نسبت) اگر ایجاب اور قبول دونوں میں ہے تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر یہ اضافت صرف کسی ایک شے (ایجاب یا قبول) میں ہوئی تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا بلکہ عاقد (فضولی) پر نافذ ہو جائے گا جیسا کہ کتاب البیوع میں گزر چکا اس کے برعکس اجارہ پر لینے کا وکیل اگر عقد باندھے تو یہ بات نہیں ہوگی کیونکہ اس کا اجارہ اپنے مؤکل (وکیل بنانے والے) ہی کے لیے ہوتا ہے اگرچہ وہ عقد کو اپنی ذات کی طرف منسوب

کرے اور ان دونوں صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔

وکیل کا اجارہ اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ وکیل کا عقدِ اجارہ ولایت پائے جانے کی وجہ سے نافذ ہوگا کیونکہ مالک (موکل) نے اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے تو وکیل کا کیا ہوا عقد اسی طرح نافذ ہوگا جیسے خود مالک کا اپنا کیا ہوا عقد نافذ ہوتا ہے۔ وکیل کو اپنے مؤکل کے بیٹے اور باپ سے بھی اجارہ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ خود مؤکل کو ملکیت مختلف ہونے کی وجہ سے باپ یا بیٹے سے اجارہ کرنے کا حق حاصل ہے اسی طرح وکیل کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ وکیل، موکل کے مکاتب سے اجارہ کرسکتا ہے کیونکہ خود مولیٰ (مؤکل) اپنے مکاتب سے اجارہ کرسکتا ہے اس لیے کہ مولیٰ اس چیز کا مالک نہیں ہوتا جو مکاتب کے ہاتھ میں ہو۔ اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکاتب سے اجارہ کرنے کا اختیار ہے۔ مؤکل کے ماذون غلام (جس کو تصرفات کی اجازت ہو) کے ذمہ اگر قرض نہ ہو تو وکیل اس سے اجارہ نہیں کرسکتا اس لیے کہ خود مولیٰ کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں کیونکہ اس غلام کی کمائی مولیٰ ہی کی کمائی ہے پس اسی طرح وکیل بھی اس سے اجارہ نہیں کرسکتا، اور اگر ماذون غلام کے ذمہ قرض ہو تو وکیل اس سے اجارہ کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس لیے ہے کہ جو کچھ مقروض ماذون غلام کے ہاتھ میں ہے، مولیٰ اس کا مالک نہیں اور وہ (ماذون) بمنزلہ مکاتب کے ہے لہٰذا اس (مولیٰ) کے لیے ایسے ماذون غلام سے اجارہ کرنا جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس وجہ سے ہے کہ مقروض غلام کی کمائی اگرچہ مولیٰ کی ملکیت ہے لیکن اس کے ساتھ غیر (قرضخواہ) کا حق متعلق ہوگیا ہے۔ لہٰذا مالک (مولیٰ) کو اجنبی کی مانند قرار دیا جائے گا۔

○ وکیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنے باپ سے، بیٹے سے یا ایسے آدمی سے اجارہ نہیں کرسکتا جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہ ہوتی ہو، اور صاحبینؒ (امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ) کے نزدیک معقود علیہ کے مثل کی اُجرت پر اجارہ جائز ہے جیسا کہ عین شئے کی بیع جائز ہے چونکہ یہ مسئلہ کتاب الوکالۃ کے مسائل میں سے ہے اس لیے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

○ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار ہے کہ وہ مکان کو اس کرایہ پر دے جو اس جیسے مکانوں کا ہوتا ہے اور وہ بازار کے کرایہ سے کم کرایہ پر بھی دے سکتا ہے جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک کم کرایہ پر نہیں دے سکتا۔ وکیل کے کسی چیز کو بیچنے میں بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔

○ وکیل نے اگر فاسد اجارہ کا عقد کیا تو یہ عقد نافذ ہوگا کیونکہ مطلق عقد صحیح اور فاسد عقد دونوں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں صحیح اور فاسد عقد دونوں داخل ہوتے ہیں۔ نیز وکیل پر کوئی تاوان بھی نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے معاہدے کی کوئی مخالفت نہیں کی۔ پھر اس فاسد اجارہ میں مستاجر (کرایہ پر لینے والے) پر بازار کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس عقد سے منافع کو وصول کر لیا۔

○ وکیل نے اگر مکان کو کرایہ پر دینے کی بجائے کسی کو ہبہ کر دیا یا کسی کو عاریتاً دیا اور وہ آدمی کئی سال اس مکان میں رہائش پذیر رہا پھر مالک مکان آگیا تو مالک مکان کے لیے کوئی کرایہ نہیں ہوگا

نہ وکیل پر نہ رہائش پذیر آدمی پر کیونکہ ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق کسی چیز کی منفعت پر اُجرت صحیح یا فاسد عقد سے ہی حاصل کی جاسکتی ہے، اور وہ چیز (عقد) یہاں ناپید ہے۔

باپ کا بیٹے کو مزدوری پر لگانا

اسی طرح باپ کا، قاضی کا اور مالک کے امین کا کیا ہوا عقد اجارہ بھی نافذ ہوگا کیونکہ شرعی طور پر یہ لوگ قائم مقام ہیں۔

لہٰذا باپ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی بھی کام میں اپنے نابالغ بچے کا اجارہ کرے (یعنی اسے مزدوری پر لگادے) کہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے پر اسی طرح حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہوتا ہے جس طرح اسے اپنے آپ پر حاصل ہوتا ہے کیونکہ باپ کو طبعی طور پر بیٹے پر وہی شفقت ہوتی ہے جو اسے اپنی ذات پر ہوتی ہے اور وہ جس طرح اپنی ذات کا اجارہ کرسکتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کا بھی اجارہ کرسکتا ہے۔ دوسرے اس میں دو وجہ سے بچے کی رعایت ہے ایک تو یہ کہ منافع (محنت وغیرہ) خصوصًا آزاد آدمی کے منافع مال نہیں ہیں اور اجارہ سے منافع مال میں تبدیل ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ غیر مال کو مال بنانا بچے کی رعایت کے قبیل سے ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ کسی فن اور کاریگری کے کام میں بچے کا اجارہ کرنا اس کی تربیت اور اسے مہذب بنانے کے باب سے ہے اور اس چیز میں بچے ہی کی بہتری ہے لہٰذا باپ کو یہ اختیار ہوگا۔ اسی طرح باپ کا وصی بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے یعنی اسے کسی کام میں مزدوری پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ باپ کا پسندیدہ آدمی ہے، دادا بھی باپ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اس کا وصی بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے اسی طرح قاضی بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے کہ قاضی کا تقرر ہی مسلمانوں کے مصالح کی رعایت کے لیے ہوتا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس باپ کا امین بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے۔ باپ باپ کے وصی، دادا، دادا کے وصی کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی نابالغ بچے کا اجارہ نہیں کرسکتا کیونکہ ان کے علاوہ بچے پر کسی کو حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان مذکورہ لوگوں کے علاوہ کسی دوسرے کو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں تو بچے کی اپنی ذات میں بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ اس کی زیر کفالت و تربیت ہو تو وہ بچے کا اجارہ کرسکتا ہے کیونکہ بچہ جب اس کی کفالت میں ہوگا تو اسے ایک قسم کی ولایت حاصل ہوگی کیونکہ وہ بچے کی تربیت بھی کرتا ہے اور اسے ادب بھی سکھاتا ہے اور بچے کو کام میں لگانا ایک قسم کا ادب سکھانا ہے لہٰذا اسے بچے کے اجارہ کا اس حیثیت سے اختیار ہوگا کہ یہ ایک قسم کی تادیب (ادب سکھانا) ہے۔

○ بچہ اگر اپنے کسی محرم رشتہ دار کی گود (کفالت) میں ہو اور کوئی دوسرا رشتہ دار، جو بچے کا کفیل سے زیادہ قریبی ہو، بچے کا اجارہ کردے (مزدوری پر لگا دے) مثلاً یہ کہ بچہ اپنے چچا کی گود میں ہو اور اس کی ماں اس کو اجارہ پر دے دے تو بقول امام ابو یوسفؒ ماں کا اس بچے کو اجارہ پر دینا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان رشتہ داروں (چچا، ماں وغیرہ) کو بچے پر اصولی طور پر کوئی ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں۔ یہ لوگ بچے کی تربیت کرنے کی ولایت کی وجہ سے ضمنی طور پر بچے کے اجارہ کا اختیار رکھتے ہیں اور یہ تربیت کی ولایت اسے حاصل ہوتی ہے جس کی گود میں بچہ ہو پس ماں کی گود (کفالت) میں جب بچہ نہیں ہے تو وہ اجنبی آدمیوں کی مانند ہے جس طرح اجنبی کو بچے کے اجارہ

پر دینے کا اختیار نہیں آتی طرح ماں کو بھی نہیں ہوگا. امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذی رحم رشتہ دار کو اجارہ کی یہ ولایت رحم (رشتہ داری) کے سبب سے ہے تو جو آدمی رشتہ داری میں بچے کے زیادہ قریب ہوگا وہ بچے کے عقد اجارہ کرنے میں اولیٰ ہوگا جیسے دادا کے ساتھ باپ بچے کے اجارہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے. اور جس آدمی کی گود میں بچہ ہے اسے بچے کے اس اجارہ کی اجرت لینے کا حق ہوگا کیونکہ اجرت کا لینا عقد اجارہ کے حقوق میں سے ہے اور دراصل عاقد وہی ہے لہٰذا اسے اجرت لینے کا بھی حق ہوگا البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ اجرت کو خرچ کرے کیونکہ اجرت بچے کا مال ہے اور اس کو خرچ کرنا بچے کے مال میں تصرف کرنے کے مترادف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

○ اسی طرح بچے کو جب ہبہ میں کوئی چیز دی جائے تو یہ وکیل اس شے کو قبضے میں تو لے سکتا ہے لیکن خرچ نہیں کر سکتا کیونکہ موہوب شے پر قبضہ کرنا بچے کے واسطے محض منفعت ہے چنانچہ بچہ خود بھی بذات خود اس موہوبہ شے پر قبضہ کر سکتا ہے. باقی رہا اس کا خرچ کرنا تو اسے وہ آدمی خرچ نہیں کر سکتا جو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہ رکھتا ہو۔

ان تمام صورتوں میں بچہ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بالغ ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد اجارہ کو پورا کرے اور چاہے تو فسخ کر دے اس لیے کہ عقد کے پورا کرنے میں بچے کا نقصان ہے اور وہ یہ کہ بالغ ہونے کے بعد آدمی لوگوں کی خدمت کرنے میں اپنی ذلت محسوس کرتا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ بچہ اگر پڑھ لکھ جائے اور قاضی کے منصب پر فائز ہو جائے تو کیا اسے میں اس حالت میں چھوڑے رکھوں کہ وہ لوگوں کی نوکری کرتا رہے چاہے اس کے باپ نے اس کا اجارہ کیا ہو؛ ظاہر ہے یہ بری چیز ہے. علاوہ ازیں منافع ساعت بساعت آہستہ آہستہ پیدا ہوتے ہیں اور منافع جوں جوں پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد اجارہ منعقد ہوتا رہتا ہے جب بچہ بالغ ہو گیا تو یہ صورت یوں ہو گئی گویا باپ نے ان منافع کا نئے سرے سے اجارہ کیا جو بچے کے بالغ ہونے کے بعد پیدا ہوں گے لہٰذا بالغ ہونے والے بچے کو اختیار ہے کہ چاہے تو باپ کے باندھے ہوئے عقد اجارہ کو فسخ کر دے (توڑ دے) اور چاہے تو باقی رکھے. جیسا کہ بلوغ کے بعد باپ اگر بچے کا اجارہ کرتا تو بالغ لڑکے کو فسخ یا عدم فسخ کا اختیار ہوتا۔

○ اسی طرح باپ، دادا، ان کا وصی، قاضی کا وصی نابالغ بچے کے غلام کا اجارہ کر سکتے ہیں کیونکہ وہ بچے کے مال میں بذریعہ بیع تصرف کر سکتے ہیں اسی طرح بذریعہ اجارہ بھی تصرف کر سکتے ہیں. اور اگر بچہ اپنے غلام کے اس اجارہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے عقد ہذا کو فسخ کرنے (توڑنے) کا اختیار نہیں بخلاف اپنی ذات کے اجارہ کے. اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کر دی ہے۔

○ باپ یا اس شخص کو جسے نابالغ کے مال یا نفس میں تصرف کا حق ہو، یہ اختیار نہیں کہ بچے کا اتنی کم اجرت یا نقصان پر اجارہ کر دے جس پر عموماً لوگ اس جیسے بچوں کا اجارہ نہیں کرتے اگر اس نے ایسا

کیا تو عقد نافذ نہیں ہو گا کیونکہ یہ بچے کے حق میں نقصان ہے اور باپ یا کسی دوسرے آدمی کو بچے پر یہ ولایت محض اس کی رعایت کے لیے حاصل ہے لہٰذا نقصان کے ساتھ یہ ولایت ثابت نہ ہوگی۔

○ باپ دادا یا وصی وغیرہ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کو جس کی گود میں بچہ ہو، یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کے غلام یا مکان کا اجارہ کرے کیونکہ ایسا کرنا مال میں تصرف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے کہا کہ مستحسن یہ ہے وہ اس کے غلام کا اجارہ کر دیں کیونکہ وہ جب اس کی ذات کا اجارہ کر سکتے ہیں تو اس مال کا بدرجہ اولیٰ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی مستحسن ہے کہ وہ بچے پر اس مال کو بھی خرچ کریں جس کا خرچ کرنا ضروری ہو کیونکہ ایسے مال کے خرچ میں تاخیر سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اسی طرح دو وصیوں میں سے ایک وصی بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یتیم بچے کا اجارہ کر سکتا ہے لیکن اس کے غلام کا اجارہ نہیں کر سکتا اور امام محمد کے نزدیک اس کے غلام کا بھی اجارہ کر سکتا ہے مگر صحیح بات امام ابوحنیفہؒ ہی کی ہے کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو اس چیز میں تصرف کا اختیار حاصل ہے جس کی تاخیر سے بچے کو نقصان کا اندیشہ ہو اور خود بچے کی ذات کا اجارہ نہ کرنے میں بچے کا نقصان ہے کیونکہ اس کی تادیب نہ ہو سکے گی مگر اس کے غلام کے اجارہ نہ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ وصی اپنے آپ کا اجارہ بچے سے نہیں کر سکتا۔ یہ چیز امام محمد کی اصل کے مطابق سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ وصی جب اپنے مال کو بچے کے ساتھ اصولی طور پر نہیں بیچ سکتا تو اپنے نفس کا اجارہ بھی اس سے نہیں کر سکتا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق بیع اور اجارہ کے درمیان فرق کرنا پڑے گا کیونکہ وہ عقد بیع کا تو اختیار رکھتا ہے مگر عقد اجارہ کا نہیں تو اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصی اپنا مال بچے کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ اس میں بچے کی رعایت ہو اور بچے کے لئے اپنے آپ کا اجارہ کرنے میں بچے کی کوئی رعایت نہیں کیونکہ اجارہ میں غیر مال کو مال بنانا ہوتا ہے لہٰذا وصی کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ بچے کے مال میں بطور مضارب کام کرے۔ عقد اجارہ اور مضاربت کے درمیان فرق یہ ہے کہ وصی عقد مضاربت سے مضاربت کے مال میں حق واجب نہیں کرتا بلکہ نفع میں حق واجب کرتا ہے اور نفع کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس پر الزام نہیں لگایا جا سکتا جب کہ اجارہ لامحالہ بچے کے مال میں حق کو واجب ٹھہراتا ہے اور وصی پر اس سلسلے میں الزام عائد کیا جائیگا۔

باقی رہا وصی کا اپنے لیے بچے کا اجرت پر لینا تو امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق اس اجارہ کو جائز ہونا چاہیئے جب کہ یہ اجارہ ایسی اجرت پر ہو جس میں بچے کو واضح خسارہ نہ ہو کیونکہ وہ بچے کا مال اپنی ذات کو فروخت کر سکتا ہے جب کہ اس سودا میں بچے کا مفاد ہو اور بچے کے اپنے لیے اجرت پر لینے میں بھی بچہ کی رعایت ہے کیونکہ اس میں غیر مال کو بچے کے لیے مال بنانا ہے۔

باپ کا بچے کے لیے اپنی ذات کو اجرت پر دینا یا اپنے لیے بچہ کو اجرت پر لینا جائز ہے کیونکہ باپ کا اپنے مال کو بچے کے ہاتھ فروخت کرنا یا بچے کا مال اپنے لیے خریدنا بچے کی رعایت کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ اگر اپنا مال بچے کو اس کی مثلی قیمت پر فروخت کرے یا بچے کا مال خود اپنے لیے مثلی قیمت پر خریدے تو جائز ہے۔ اسی طرح اجارہ بھی جائز ہے۔

۴ - کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کے سپرد کرنا عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی احناف کے نزدیک چوتھی شرط مکانات وغیرہ کے اجارہ میں مکان کو مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کے سپرد اور حوالے کرنا ہے جبکہ عقد میں پیشگی کرایہ (RENT) دینے کی شرط نہ ہو اور نہ ہی مستاجر (کرایہ دار) نے از خود پیشگی کرایہ دے دیا ہو بخلاف امام شافعیؒ کے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق عقد اجارہ (جس میں پیشگی کرایہ کی شرط نہ ہو) میں حکم (کرایہ) نفسِ عقد سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم کے معاملے میں عقد ہذا منفعت کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ منعقد ہوتا ہے پس یہ عقد حکم (کرایہ) کے معاملے میں منفعت کے پیدا ہونے کے وقت کی طرف منسوب ہے لہٰذا یہ حکم (کرایہ) اسی وقت ثابت ہوگا جب منفعت پائی جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مقررہ مدت کے منافع فی الحال موجود فرض کرلئے جاتے ہیں گویا وہ منافع عین اور موجود ہیں لہٰذا ان (امام شافعیؒ) کے نزدیک حکم نفس عقد سے ہی ثابت ہوجاتا ہے جیسا کہ عین شے کے عقد بیع میں ہوتا ہے۔ یہ احناف اور شوافع کے درمیان اصولی اختلاف ہے جس کا مفصل ذکر انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم اور اجارہ کے انعقاد کی کیفیت کے بیان میں کریں گے۔

سپرد کرنے کا مفہوم "تسلیم" سے مراد یہ ہے کہ محل منفعت (SUBJECT OF CONTRACT) کو خالی کر دیا جائے اور مستاجر کے لئے اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دیا جائے یعنی مکانات، خدمت کے غلام اور اجیر الوحد کے اجارہ میں ان چیزوں سے انتفاع (نفع اٹھانے) کے موانع کو اٹھا دیا جائے چنانچہ عقد اجارہ کی مدت اگر ختم ہوجائے اور محلِ منفعت (مکان غلام وغیرہ) مستاجر کے سپرد نہ کیا جائے تو مُوجِر (کرایہ پر دینے والا) کسی قسم کے کرایہ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ مستاجر معقود علیہ کا مالک نہیں بنا لہٰذا مُوجِر (مالکِ مکان وغیرہ) بھی کرایہ کا مالک نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد اجارہ مطلق معاوضے کا معاملہ ہے۔ اگر بعد از عقد کچھ مدت گزر جائے پھر موجر معقود علیہ شے کو مستاجر کے سپرد کرے تو گزشتہ مدت کے اجر (کرایہ) کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر ایک آدمی نے خالی مکان کا اجارہ کیا اور اس مکان کی چابیاں مستاجر کے سپرد کر دیں۔ لیکن مستاجر نے اس مکان کا دروازہ نہ کھولا یہاں تک کہ عقد کی مدت گزر گئی تو مستاجر کو کل مدت کا کرایہ ادا کرنا ہوگا کیونکہ مکان اس کے سپرد کر دیا گیا تھا اور تمام مدت میں مکان سے نفع اٹھانے (رہائش اختیار کرنے) میں کوئی مانع نہ تھا تو مکان کے منافع مستاجر کے ہاتھ میں پیدا ہوئے اور اسی کی ملکیت میں ختم ہوگئے لہٰذا اس سے اس اجارہ کی اجرت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ بائع (فروخت کنندہ) مبیع (فروخت شدہ چیز) کو مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہے کہ لے جاؤ لیکن اس نے ابھی تک قبضہ نہ کیا تھا کہ وہ چیز بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو یہ ہلاکت مشتری (خریدار) کے کھاتے میں پڑے گی کیونکہ وہ چیز اسی کی مِلک میں ہلاک ہوئی یہی صورت یہاں ہے۔ اور اگر مالک مکان نے مستاجر (کرایہ دار) کو چابی تو نہ دی لیکن کرایہ دار کو دروازہ کھولنے کی اجازت دے دی اور کہا کہ جا اور دروازہ کھول لے تو اب کرایہ دار اگر کسی طرح دروازے کو کھول سکتا تھا تو اسے کرایہ دینا ہوگا کیونکہ مکان کی "تسلیم" یعنی سپردگی پائی گئی اور اگر دروازہ کھولنے پر قادر نہ ہو تو اسے کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ تسلیم نہیں پائی گئی۔

○ اگر ایک آدمی نے ایک مہینہ کے لئے مکان کرایہ پر لیا کہ اس میں رہائش اختیار کرے۔ یا خدمت کے لئے ایک مہینے کے واسطے غلام نوکری پر رکھا یا کوفہ تک جانے کے لئے چوپایہ کرایہ پر لیا پھر کچھ دن وہ مکان میں رہا یا کچھ دن غلام سے خدمت لی یا کچھ سفر چوپائے پر کیا پھر ان چیزوں (مکان، غلام، چوپائے) سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مانع حائل ہوگیا مثلاً مکان گر گیا، غلام بیمار ہوگیا یا بھاگ گیا اور چوپایہ غصب کر لیا گیا یا کوئی فصل ٹھیکہ پر لی تھی کہ بعد میں اس کا پانی منقطع ہوگیا یا چکی کرایہ پر لی اور بعد میں اس کا پانی منقطع ہوگیا تو مقررہ مدت میں باقی مدت کا کرایہ مستاجر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ اس مدت میں معقود علیہ یعنی منفعت نہیں پائی گئی اس لئے کہ منفعت تھوڑی تھوڑی پیدا ہوتی ہے تو اس مدت کے منافع کی تسلیم نہیں پائی گئی کیونکہ محل منفعت معدوم ہوگیا اور معدوم چیز "تسلیم" منافع کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہٰذا اس کا بدل بھی واجب نہ ہوگا جیسا کہ مبیع (فروخت شدہ شے) مشتری (خریدار) کے حوالے کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی۔

۵۔ خیار کی شرط نہ ہو عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ اس میں خیار (بصورتِ پسند اختیار کرنے) کی شرط کا تذکرہ نہ ہو اگر اس میں خیار کی شرط (دو تین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط) ہوئی تو خیار کی مدت میں عقد نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ خیار کی شرط (دو تین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط) جب تک خیار رہے، حکم کے معاملے میں عقد کے انعقاد کو مانع ہے۔ کیونکہ جس آدمی کو خیار حاصل ہے، ہو سکتا ہے وہ عین چیز کو واپس کر دے جیسا کہ عین شے کی بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ یہ شرط اگرچہ عقد ہذا کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اور قیاس بھی بوجہ مذکور اس کا انکار کرتا ہے مگر لوگوں کی حاجت کی وجہ سے قیاس کو ترک کرتے ہوئے ہم نے عین شئے کی بیع میں خیار کی شرط کو جائز ٹھہرایا اسی طرح یہ شرط اجارہ میں بھی جائز ہوگی۔

اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط

اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے متعدد شرائط ہیں بعض کا تعلق عاقد سے، بعض کا معقود علیہ (جس چیز پر عقد واقع ہو یعنی منفعت) سے، بعض کا معقود علیہ کے محل سے، بعض کا معقود علیہ کے مقابل یعنی اجرت سے اور بعض کا تعلق نفس عقد یعنی رکن سے ہے۔

عاقد سے متعلق شرائط **رضامندی:** عاقد سے متعلق ایک شرط متعاقدین (عقد کے دونوں فریقوں) کی رضامندی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (سورۃ النساء: ۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ وہ تجارت ہو۔

تمہاری باہمی رضامندی سے ہو۔

اور اجارہ بھی ایک قسم کی تجارت ہے کیونکہ تجارت مال کے عوض مال کے تبادلے کا نام ہے اور اجارہ میں بھی یہی چیز ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی) وجہ ہے کہ ماذون غلام کو عقد اجارہ کا اختیار ہوتا ہے حالانکہ وہ تجارت کے سوا کوئی دوسرا تصرّف نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ عقد اجارہ بھی تجارت ہے اور تجارت ہونے کے ناطے سے مندرجہ بالا نص (واضح حکم ربانی) میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا یَحِلُّ مال امری مسلم إلاَّ بطیبة من نفسه۔

(کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی ذاتی رضامندی کے بغیر جائز نہیں)

پس یہ عقد عاقد پر جبر و اکراہ سے، ہنسی مذاق سے اور غلطی سے (بغیر ارادہ کے) صحیح نہیں ہوتا چونکہ یہ عوارض (پیش آمدہ چیزیں) عاقد کی رضامندی کے منافی ہیں اس لئے اجارہ کے صحیح ہونے میں مانع ہوں گے اور اسی لئے یہ عوارض عقدِ بیع کے صحیح ہونے میں بھی مانع ہیں۔

اسلام: عاقد کا مسلمان ہونا اِس عقد میں شرط نہیں۔ لہٰذا مسلمان سے، کافر سے اور مستأمن (امان نامہ لے کر دارالاسلام میں آنے والے) حربی سے اجارہ کرنا صحیح ہے جیسا کہ اِن سب سے عقدِ بیع صحیح ہے۔

آزادی: اسی طرح عاقد کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں۔ اس لئے ماذون غلام سے اجارہ صحیح ہے اور مجبور غلام (جس پر تصرفات کی پابندی ہو) کا کیا ہوا عقد بھی نافذ اور منعقد ہوتا ہے البتہ مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

معقود علیہ سے متعلق شرائط | **۱۔ معقود علیہ معلوم ہو:** معقود علیہ سے متعلق ایک شرط تو یہ ہے کہ معقود علیہ (منفعت) معلوم ہو تاکہ فریقین کے درمیان جھگڑا پیدا نہ ہو۔ معقود علیہ (منفعت) اگر مجہول (نامعلوم) ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ جہالت (منفعت کی لاعلمی) اگر باہمی جھگڑے کی طرف لے جا سکتی ہے تو عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی ورنہ نہیں۔ کیونکہ جھگڑے کا باعث جہالت معقود علیہ کے سپرد کرنے اور قبول کرنے میں مانع ہے اس لئے عقد ہذا کا مقصود حاصل نہیں ہوگا لہٰذا یہ عقد اپنے مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے فضول قرار دیا۔ اور جب جہالت اتنی شدید نہ ہو کہ جھگڑے کا باعث بنے تو معقود علیہ کا سپرد کرنا اور قبول کرنا پایا جائے گا۔ اور اس طرح عقد سے مقصود حاصل ہو جائے گا۔

پھر معقود علیہ یعنی منفعت کا علم اور اس سے واقفیت کئی چیزوں کے بیان سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ منفعت کا محل (جس سے منفعت حاصل ہوگی) بیان کیا جائے چنانچہ موجر نے اگر مستأجر سے یوں کہا کہ میں نے اِن دو مکانوں میں سے ایک مکان کا تجھ سے اجارہ کیا (کرایہ پر دیا) یا ان دو غلاموں میں سے ایک کا اجارہ کیا یا مستأجر نے کہا کہ میں نے اِن دو کاریگروں میں سے ایک کاریگر کو اجارہ پر لیا تو عقد صحیح نہ ہوا کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے ۔ جہالت بھی ایسی ہے

جو باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے لہٰذا ایسی جہالت عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی۔

غیر منقسم شے کا اجارہ اسی اصول کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایک آدمی جب مکان میں صرف اپنے غیر مقررہ حصے کو فروخت کرے اور مشتری (خریدار) کو بھی وہ حصہ معلوم نہ ہو تو فروخت شدہ حصے کی جہالت کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابویوسفؒ و امام محمد نے کہا کہ بعد میں یہ حصہ معلوم ہو جائے تو عقد جائز ہوگا۔ اور اگر عقد کے وقت مشتری اس حصے کو جانتا تھا یا عقد کی مجلس میں اُس حصے کو جان لیا تو عقد جائز ہوگا چاہے بائع (فروخت کنندہ) اس حصے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو بعد اس کے کہ وہ مشتری کے قول کی تصدیق کر دے۔ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول دو اصلوں پر مبنی ہے ایک اصل (بنیادی قاعدہ) تو یہ کہ ان کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز نہیں یہی قول امام محمد کا بھی ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز ہے۔ دوسری اصل یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز نہیں اگرچہ اجارہ پر دیا گیا آدھا یا تیسرا یا چوتھا حصہ معلوم ہو۔ جب معلوم حصہ جائز نہیں تو مجہول حصہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز ہے۔ گویا امام محمد نے مشترک چیز کے اجارہ اور بیع میں فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے بعض حصے کے اجارہ کو تو جائز ٹھہرایا ہے مگر بیع کو جائز نہیں ٹھہرایا کیونکہ اجارہ میں احناف کے نزدیک اجرت نفسِ عقد سے ہی واجب نہیں ہوتی بلکہ اُس وقت واجب ہوتی ہے جب معقود علیہ یعنی منفعت کو وصول کر لیا جائے اور وہ منفعت وصول کرنے کا حصہ معلوم ہے جبکہ عقدِ بیع میں یہ بات نہیں کیونکہ عقدِ بیع میں بدل نفسِ عقد سے ہی واجب ہو جاتا ہے اور عقد کے وقت وہ حصہ مجہول ہے۔

مختلف مسائل اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہوگا کہ جب ایک آدمی کسی قطعہ زمین سے سو گز اجارہ پر لے یا کسی زمین میں سے ایک یا دو جریب اجارہ (ٹھیکہ) پر لے تو یہ عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ اس طرح بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ذراع (گز) کا اطلاق معینہ قطعہ زمین میں سے اس مقدار پر ہوتا ہے جس کو ذراع شامل ہے اور وہ مقدار فی الحال مجہول ہے اسی طرح مشترک شے کا اجارہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ وہ مشترک حصہ معلوم ہی کیوں نہ ہو تو جب کوئی حصہ مجہول ہو تو اس کا اجارہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ذراع زمین کے ایک حصے کی مانند ہے اور ان کے نزدیک جس طرح حصہ مثلاً دوسرے یا تیسرے حصے کا اجارہ جائز ہے اسی طرح ذراع (گز) کا اجارہ بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر مشترک شئے کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ بھی نکلتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک غیر شریک آدمی سے مشترک شئے کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے اس لئے کہ مشترک، اور غیر منقسم حصہ تمام شئے کے غیر معینہ دوسرے یا تیسرے حصے کا نام ہے اور وہ حصہ معلوم نہیں تو یہ اجارہ دو غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام کے اجارہ کی مانند ہوا جو بوجہ جہالت ناجائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک غیر شریک سے مشترک شے کا اجارہ جائز ہے جیسا کہ مشترک حصے کی بیع جائز ہے یہی خیال امام شافعیؒ کا ہے۔ اس مسئلے کا حل ایک دوسرے

اصول کی بنیاد پر بھی نکالا جا سکتا ہے۔ وہ اصول اس مسئلہ کی تخریج میں زیادہ بہتر ہے۔ اس کی تفصیل اور دلائل ہم انشاء اللہ اس اصول کے ذکر کے وقت بیان کریں گے۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی مکان سے معلوم وقت کے واسطے گزرنے کے لئے راستہ اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اجارہ پر (کرایہ پر) لیا ہوا حصہ باقی مکان میں سے غیر معلوم ہے تو یہ مشترک شے کا اجارہ ہوا لہٰذا امام صاحب کے نزدیک ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔

○ اگر کسی نے مکان کی چھت اس لئے کرایہ پر لی کہ اس پر ایک مہینہ تک رات بسر کرے گا یا اس پر اپنا سامان رکھے گا تو اس اجارہ میں اصل نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور بعض میں مذکور ہے کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح لگتا ہے کیوں کہ معقود علیہ معلوم ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے منزل کا بالائی حصہ عمارت بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں۔ کیونکہ منزل کے اوپر عمارت ہلکی بھی سکتی ہے اور وزنی بھی۔ اور منزل سے زیادتی وزنی عمارت منزل کے لئے باعث نقصان ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نقصان عقد میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ کوئی عاقد (فریق) نقصان پر رضامند نہیں ہوتا لہٰذا یہ نقصان بطور دلالت عقد سے مستثنیٰ (خارج) ہے تو اس اعتبار سے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا بخلاف اُس صورت کے جس میں ایک آدمی نے عمارت بنانے کے لئے زمین کو اجارہ (کرایہ) پر لیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ عمارت کے ہلکا اور وزنی ہونے سے زمین متاثر نہیں ہوتی۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منزل پر عمارت بنانے کا اجارہ جائز ہے کیونکہ ایسے اجارہ میں وہی عمارت سمجھی جائے گی جو عام طور پر متعارف ہوتی ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس متعارف کی بھی کوئی حد معلوم نہیں۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب آدمی نہر سے کچھ حصہ پانی یا زمین میں پانی بہنے کی جگہ کرایہ پر لے تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ نہر اور زمین کی وہ مقدار جس کو پانی گھیرے ہوئے ہے مجہول ہے۔

اگر نہر اس لئے کرایہ پر لی کہ اس سے پانی بہا کر اپنی زمین کو سیراب کرے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اگر خشک نہر کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنی زمین کی طرف پانی گزارے گا تو تمام ائمہ احناف کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز ہے اور اس سلسلے میں امام محمد نے یہ بھی کہا کہ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر ایک آدمی پر نالہ اس لئے کرایہ پر لے کہ اس میں بارش کا پانی مالک کی چھت پر بہائے گا تو کیا یہ اجارہ فاسد نہیں۔

ہشام نے امام محمد سے بیان کیا ہے کہ جس آدمی نے کسی زمین میں سے معلوم وقت کے لئے ایک معلوم حصے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنے پانی کو گزارے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ اس مسئلے میں امام محمد سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک تو یہی ہشام والی روایت اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسے

اجارہ میں مانع حصۂ زمین کی جہالت ہوتی ہے اور یہاں وہ جہالت قطعہ زمین کی تعیین سے دور ہوگئی۔ اور دوسری مشہور روایت یہ منقول ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور یہی خیال امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نہر یا زمین میں پانی بہنے کی جگہ اور مقدار مختلف ہوتی ہے کم بھی اور زیادہ بھی۔ اور پانی کی زیادہ مقدار نہر اور اس کی سطح کے لئے نقصان دہ ہے اور نقصان دہ مقدار بطور دلالت عقد سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور غیر نقصان دہ مقدار کی بھی کوئی حد متعین نہیں تو معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اگر پرنالہ اس لئے اجارہ پر لیا کہ اسے ہر مہینے اپنے مکان میں کسی معلوم چیز سے نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ مکان میں نصب کئے گئے پرنالہ کی منفعت پانی کی قلت اور زیادتی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی۔ لہٰذا معقود علیہ کا محل معلوم ہوا۔ اور محل جب معلوم ہوا تو اجارہ بھی جائز ہوا۔

○ اگر کوئی بدرو (موری) اس لئے کرایہ پر لی کہ اس میں وضو کا پانی ڈالے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ بدرو میں ڈالی جانے والی پانی کی مقدار مجہول ہے اور زیادہ پانی سے بدرو کو نقصان بھی پہنچ سکتا ہے اس لئے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب آدمی کسی دیوار کو اس لئے اجارہ (کرایہ) پر لے کہ اس پر تنا (گاڈر، چھتیری) رکھے گا یا اس پر پردہ کی دیوار بنائے گا یا اس میں پرنالہ نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ چھتیری یا پردہ کی دیوار وزنی اور ہلکا ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوسکتی ہے اور اصل دیوار سے وزنی چھتیری یا پردہ کی دیوار اس کے لئے نقصان دہ ہوسکتی ہے حالانکہ نقصان عقد سے دلالۃً مستثنیٰ ہوتا ہے دوسرے اس نقصان دہ کی کوئی حد بھی معلوم نہیں لہٰذا معقود علیہ کا محل مجہول ہوگا اور جب معقود علیہ کا محل مجہول ہوا تو جہالت کی وجہ سے اجارہ بھی ناجائز ٹھہرا۔

اسی طرح دیوار میں سے روشندان کی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس سے اس کے گھر میں روشنی داخل ہو یا دیوار میں سے کوئی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس میں میخ گاڑے گا تو یہ اجارہ بوجہ مذکور ناجائز ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک آدمی غیر معین سواری کا جانور کرایہ پر لے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہے؟ حالانکہ اس میں بھی معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں کیونکہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے سبب اس جہالت کا اعتبار ساقط ہے اس لئے کہ مسافر اگر معین اور مخصوص جانور کو کرایہ پر لے تو وہ جانور رستے میں مر بھی سکتا ہے اس طرح معین جانور کا اجارہ باطل ہوجائے گا اور مستاجر (کرایہ دار) کے لئے مؤجر (مالک جانور) سے دوسرے جانور کا مطالبہ ممکن نہ ہوگا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ راستے کے درمیان رکا رہے گا اور اس طرح نقصان اٹھائے گا تو ضرورت اس امر کی ہوئی کہ ایسے اجارہ کو جائز ٹھہرایا جائے اور لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے لہٰذا یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہ ہوگی جیسا کہ حمام میں استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار اور نہانے کی مدت کی جہالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ جہالت جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔

○ حضرت ہشام کہتے ہیں میں نے امام محمد سے کلی کو طلاء کرانے کے بارے میں پوچھا مثلاً ایک آدمی نے رنگ کرنے والے سے کہا کہ یہ کلی طلاء کر دو اور اُس نے کہا میں ایک دانق (درہم کے چھٹے حصے کا ایک سکہ) کے عوض رنگ کر دوں گا حالانکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ گاہک کتنا گاڑھا یا کتنا پتلا رنگ چڑھانا چاہتا ہے تو اس اجارہ کا کیا حکم ہے؟ امام محمد نے فرمایا کہ یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ کلی کا بدن جس پر رنگ چڑھتا ہے وہ عام طور پر معلوم ہوتا ہے اور اس میں تفاوت بہت کم ہوتا ہے جو عموماً جھگڑے کا سبب نہیں بنتا دوسرے یہ کہ لوگ اس قسم کا اجارہ بغیر کسی روک ٹوک کے کرتے بھی ہیں لہٰذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

۲۔ مدّت معلوم ہو: معقود علیہ سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ مکانوں، گھروں، دوکانوں کے اجارہ کرنے میں اور دایہ (انا) کے اجارہ پر لینے میں معقود علیہ کی مدت بیان کی جائے کیونکہ مدّت بیان کئے بغیر معقود علیہ (منفعت) کی مقدار معلوم نہیں ہوتی لہٰذا مدت کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ مدت تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا مثلاً ایک دن ہو یا ایک مہینہ ہو یا ایک سال ہو یا اس سے بھی اکثر مدت ہو اور امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ظاہر قول بھی یہی ہے کہ اجارہ میں مدت کی کمی یا زیادتی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مگر ان کے ایک قول میں یہ بھی ہے کہ سال سے زیادہ مدت کا اجارہ جائز نہیں اور ایک دوسرے قول میں یوں ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں لیکن ان دونوں اقوال کا کوئی تک نہیں بنتا کیونکہ اس میں مانع اگر کسی قسم کی جہالت کو مانا جائے تو وہ بھی نہیں اور اگر مانع عدم حاجت (لوگوں کی حاجت نہ ہونا) فرض کیا جائے تو یہ بات بھی صحیح نہیں اس لئے کہ لوگوں کو تو اس کی حاجت ہے۔

اجارہ کی مدت ایک دن، ایک مہینہ یا سال متعین کی جائے یا نہ کی جائے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اجارہ کے حکم کے ثبوت کے لئے عقد کے بعد کا زمانہ خود بخود متعین ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت تک عقد صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ عقد کے بعد کا متصل زمانہ صراحت سے متعین نہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صرف ایک دن، ایک مہینہ یا ایک سال کہنا مجہول ہے کیونکہ دن، یا مہینہ یا سال مطلق یا عام وقت کا نام ہے اور مدت کی جہالت معقود علیہ کی جہالت کو واجب کرتی ہے، اور نفس عقد میں کوئی ایسی چیز نہیں جو بعض وقت یا مدت کو چھوڑ کر بعض مدت کی تعیین کرے لہٰذا مدت مجہول رہی جس کی تعیین ضروری ہے اور ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ تعیین (معین و مقرر کرنا) کبھی، بطور صراحت ہوتی ہے اور کبھی بطور دلالت یعنی از خود سمجھی جاتی ہے اور یہاں تعیین کی دلالت دو وجہ سے پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ انسان عقد اجارہ اپنی ضرورت اور حاجت کی وجہ سے باندھتا ہے اور وہ حاجت عقد کے بعد ہی پوری ہونا شروع ہوتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ عاقد کا مقصود اپنے عقد کو صحیح کرنا ہوتا ہے اور یہ عقد اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ عقد کو اس مہینہ میں نہ رکھا جائے جو عقد کے بعد شروع ہو رہا ہے لہٰذا یہ مہینہ از خود متعین ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بات (عقد کے بعد مدت کا شروع ہو جانا) اس معاملے میں نہیں جب ایک آدمی یوں نذر مانے کہ "للہ علیّ ان اصوم

شهراً او اعتکف شهراً (اللہ کے لئے مجھ پر یہ واجب ہے کہ میں ایک مہینے کے روزے رکھوں گا یا ایک مہینے کا اعتکاف بیٹھوں گا) تو اس نذر میں اسے اختیار رہے کہ جونسے مہینے میں چاہے روزے رکھے یا اعتکاف بیٹھے نذر کے بعد کا متصل مہینہ متعین نہیں ہوگا کیونکہ نذر کی صحت (صحیح ہونے) کے لئے وقت کا تعین شرط نہیں لہٰذا اس نذر سے منذور (جس کی نذر مانی جائے) کسی بھی مہینے میں واجب ہوگا اب اسے اختیار ہے کہ جونسے مہینے کو چاہے اپنی نذر پوری کرنے کے لئے معین کرلے۔

مسائل اگر مکان کا اجارہ ایک ماہ یا چند معلوم مہینوں کے لئے کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ عقد مہینے کی ابتدائی دو تین تاریخوں میں واقع ہوا ہے تو یہ اجارہ بلا اختلاف چاند کے حساب سے شمار ہوگا حتی کہ مہینہ اگر ایک دن کم کا (مثلاً ۲۹ دن کا) بھی ہوا تو کرایہ دار پر پورے مہینے کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ شہر (مہینے) کا لفظ پورے چاند کے لئے بولا جاتا ہے اور اگر عقد اجارہ کچھ مہینہ گزرنے کے بعد واقع ہوا ہو تو ایک مہینے کے اجارہ میں عقد اجارہ بالاتفاق تیس دن کا شمار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں چاند کا اعتبار کرنا مشکل ہے لہٰذا مہینے کے شمار میں چاند کی بجائے دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور جب عقد اجارہ کچھ مہینہ گزرنے پر کئی مہینوں کے لئے واقع ہو تو اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں امام صاحب نے تمام مہینوں کا اعتبار دنوں سے کیا ہے اور دوسری روایت میں اس مہینے (جس مہینے میں عقد واقع ہوا ہے) کا اعتبار آخری مہینے کے ساتھ ملا کر دنوں سے کیا ہے اور باقی درمیان کے مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا ہے۔ اسی طرح کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہاں امام صاحب نے فرمایا: جب ایک آدمی نے مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا جس کی ابتدا اس دن سے ہوتی ہے اور یہ دن مہینے کی چودھویں تاریخ ہے تو کرایہ دار مکان میں اس مہینے کے بقیہ دن اور گیارہ مہینے چاند کے حساب سے اور سولہ دن آخری مہینے میں سے گزارے گا مگر یہاں دنوں کی تعداد میں کاتب سے غلطی واقع ہوگئی ہے صحیح یہ ہے کہ کرایہ دار آخری مہینے کے چودہ دن مکان میں رہے گا کیونکہ سولہ دن تو وہ سب سے پہلے مہینے کے گزار چکا ہے اب اس مہینے کے مکمل ہونے میں صرف چودہ دن باقی ہیں لیکن کتاب الاصل کے بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔ کرایہ دار سولہ دن تو اس صورت میں گزارے گا جب کہ وہ پہلے مہینے میں چودہ دن رہا ہو اور یہی قول امام ابویوسفؒ و امام محمد کا ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی ہے کیونکہ لغت میں مہینے کا اطلاق پورے چاند پر ہوتا ہے مگر پہلے مہینے کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن نہیں اس لئے اس کا اعتبار دنوں سے اور باقی مہینوں کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن ہے لہٰذا اصل اصول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء اپنی جگہ پر معقود علیہ ہوتا ہے کیونکہ منفعت کا ہر جزء آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت پیدا ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہو جائے گی کہ پہلا مہینہ ختم ہونے پر گویا نئے سرے سے عقد باندھا گیا ہے لہٰذا اس کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا۔ اس کے برعکس عدت (عورت کے طلاق یا شوہر کی وفات پر سوگ کے زمانے کی مدت) میں ایک روایت کے مطابق دنوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عدت کے اجزاء میں ہر جزء عدت نہیں۔ نیز عدت

میں حق اللہ کا عنصر بھی ہے لہٰذا اس میں احتیاطاً دنوں کی زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا اور اجارہ چونکہ سراسر حق العبد ہے لہٰذا اس میں احتیاط کی اتنی ضرورت نہیں زیر بحث اجارہ کے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی صورت یہ ہوگی کہ پہلا مہینہ تو بلا اختلاف دنوں سے پورا ہوگا اور اس کی تکمیل دوسرے مہینے کے دنوں کو ملاکر ہوگی۔ پھر دوسرے مہینے کی تکمیل تیسرے ماہ کے دن ملاکر اور تیسرے کی تکمیل چوتھے کے دن ملاکر ہوگی اسی طرح تمام مہینے مکمل کئے جائیں گے۔

○ اگر مالکِ مکان نے کرایہ دار سے یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے اس طرح کرایہ پر دیا کہ ہر مہینے کا کرایہ ایک درہم ہوگا تو یہ اجارہ بالاجماع جائز ہے کیونکہ مدت بھی معلوم ہے اور اُجرت (کرایہ) بھی۔ اس صورت میں فریقین میں سے کوئی بھی بلا عذر سال سے پہلے اجارہ کو توڑ نہیں سکے گا۔ اور اگر مالک مکان نے سال کا تذکرہ تو نہ کیا صرف اتنا کہا کہ یہ مکان میں نے تجھے ماہانہ ایک درہم کے کرایہ پر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ صرف ایک مہینے کے لئے جائز ہوگا اور وہ مہینہ عقد کے منصلاً بعد کا ہوگا جیسا کہ عین شئے کی بیع میں ہوتا ہے مثلاً مالک نے خریدار سے یوں کہا کہ گندم کا یہ ڈھیر میں نے تجھ کو بحساب ایک درہم فی بوری فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع صرف ایک بوری میں صحیح ہوتی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اس اجارہ کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کل مہینوں کی مدت مجہول ہے صرف پہلا مہینہ معلوم ہے جو عقد کے متصلاً بعد ہوگا۔ قدوری نے بیان کیا کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے کہ یہ اجارہ جائز نہیں البتہ انہوں نے بیع اور اس قسم کے عقد اجارہ میں فرق کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اجارہ میں "کل شھر" یعنی ہر مہینے کی کوئی حد نہیں اس لئے معقود علیہ مجہول ہے اس کے برعکس گندم کے ڈھیر کو ناپ کر معلوم کرنا ممکن ہے لہٰذا گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے۔ اور ہمارے عام فقہاء کا کہنا ہے کہ "کل شھر بدرھم" یعنی ہر مہینہ ایک درہم کرایہ کے حساب سے اجارہ کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ "کل قفیز بدرھم" (ہر بوری بحساب ایک درہم) کے الفاظ سے گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے اور جیسا کہ ناپی جانے والی چیز کی بیع (فروخت کرنا) "کل ذراع بدرھم" (ہر گز ایک درہم کے حساب سے) کے الفاظ سے جائز ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں "کل مذروع" (ناپی جانے والی) چیز میں بیع جائز نہ ہوگی حتی کہ ایک گز میں بھی بیع جائز نہ ہوگی۔ البتہ ناپی جانے والی اور تولی جانے والی شے کی بیع میں فی الحال صرف ایک پیمانہ میں بیع جائز ہوگی اور باقی میں جائز نہ ہوگی مگر مشتری (خریدار) جب مجلسِ عقد میں ہی تمام شے کی کل مقدار کو معلوم کرلے تو اس وقت بیع جائز ہو جائے گی اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ڈھیر میں سے ایک بوری کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں اس لئے کہ ایک بوری اور دوسری بوری کے درمیان بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور کپڑے میں سے ایک گز کی بیع جائز نہیں کیونکہ کپڑے کی قسموں میں تفاوت (کمی بیشی) باہمی جھگڑے کا سبب ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ اجارہ ہی فاسد ہے اور انہوں نے اس زیر بحث اجارہ کو "کل ثوب من ھذہ الاثواب بدرھم" (ان کپڑوں میں سے ہر کپڑے کی قیمت ایک درہم

ہے) کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے فاسد قرار دیا ہے مگر یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ کپڑے کی اقسام میں تو واقعی بہت کھلا ہوا اختلاف ہے جس کی وجہ سے ایک کپڑے کی تعیین ممکن نہیں ۔ باقی رہے مہینے، جن کی یہاں بات ہو رہی ہے، تو وہ مختلف نہیں لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کل مہینوں میں سے ایک مہینے کی تعیین کی جا سکتی ہے اور وہ ہے پہلا مہینہ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ جب صرف پہلے مہینے کے لئے امام صاحب کے نزدیک اجارہ جائز ہو گیا تو فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ پہلا مہینہ مکمل ہونے پر عقد اجارہ کو ختم کر دے پھر جب دوسرا مہینہ شروع ہوا اور کسی نے اجارہ کو نہ توڑا تو عقد اجارہ دوسرے مہینے کے لئے منعقد ہو گیا کیونکہ پہلا مہینہ گزرنے پر جب کسی نے عقد کو ختم نہ کیا تو وہ دوسرے مہینے میں بھی عقد کے منعقد کرنے پر راضی ہوئے تو یہ گویا ان کا نیا عقد ہو گیا۔ اسی طرح ہر مہینہ گزرنے پر ہو گا کہ اگر کسی فریق نے بھی مہینہ تمام ہونے پر عقد ختم نہ کیا تو اگلے مہینے کے لئے عقد منعقد ہو جائے گا۔ اس کے برعکس مالک نے اگر صرف مہینے کا اجارہ کیا اور " کل شھر " کے الفاظ نہ بولے تو اس صورت میں دوسرے مہینے کے لئے عقد منعقد نہ ہو گا۔

عقد اجارہ کے توڑنے کا وقت اور اس کی کیفیت

اجارہ کے توڑنے کے وقت اور اس کی کیفیت میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ جب نیا چاند نکلے تو فریقین میں سے ایک فوراً کہہ دے کہ میں نے اجارہ فسخ کیا جب وہ ایسا کہہ دے گا تو دوسرے مہینے میں اجارہ منعقد نہ ہو گا اور اگر چاند نکلنے پر دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ بعض فقہاء نے کہا کہ ایک فریق اجارہ کو فی الحال فسخ کر دے اور جب نیا چاند نظر آئے گا تو اس وقت یہ فسخ اپنا عمل دکھائے گا اور بعض فقہا کے نزدیک نئے چاند کی رات کو یا نئے چاند کے پہلے دن میں اجارہ کو فسخ کرنے کا اعلان کر دے اور اگر چاند کی پہلی تاریخ کو غروب آفتاب تک دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ یہی قول تمام اقوال میں صحیح ترین ہے اور فسخ کا یہاں معنی یہ ہے کہ دوسرے مہینے میں عقد اجارہ کے منعقد ہونے کو روک دیا جائے۔ کیونکہ فسخ موجود اور جاری عقد کو سرے سے ختم کرنے کا نام ہے۔

اگر ڈول اور چرخی اپنی بکریوں کو پانی پلانے کے لئے اجارہ (کرایہ) پر لی اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد جائز نہ ہوا کیونکہ بکریوں کو پانی پلانے کا زمانہ (مدت) مجہول ہے لہٰذا معقود علیہ کی مقدار مجہول ہوئی اور جہالت کی وجہ سے یہ عقد ناجائز ٹھہرا اور اگر پانی پلانے کی مدت بیان کر دی تو عقد جائز ہو گیا کیونکہ مدت بیان کرنے سے معقود علیہ کی مقدار معلوم ہو گئی۔ (واللہ عز وجل اعلم)

مکان کے اجارہ میں مقصود کام کا بیان

اس قسم کے اجارہ یعنی مکانات وغیرہ کے اجارہ میں اجارہ پر لینے کا مقصد بیان کرنا شرط نہیں۔ چنانچہ اس قسم کی چیز (مکان وغیرہ) کو اگر کرایہ پر لیا اور وہ کام نہ بتایا جو اس میں کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہو گا اور کرایہ دار کو اس بات کا حق حاصل ہو گا کہ وہ اس مکان میں خود رہے، اوروں کو ساتھ رکھے یا کسی دوسرے کو اجارہ پر یا عاریۃً (بطور مانگے کے) سکونت کے لئے دے دے۔ یا اس

مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ وہ اس مکان میں کسی لوہار کو، دھوبی کو اور آٹا پیسنے والے کو اپنا پیشہ ورانہ کام کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا اور نہ اس میں کسی ایسے کام کی اجازت دے سکتا ہے جو عمارت کے لئے نقصان اور کمزوری کا باعث ہو سکتا ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ عقدِ اجارہ نفع اٹھانے کے لئے مشروع کیا گیا (شریعت میں جائز رکھا گیا) ہے اور مکانات، منازل اور گھر وغیرہ رہائش کا فائدہ اٹھانے کے لئے تیار کئے جاتے ہیں اور جو جگہ رہائش کے لئے بنائی جاتی ہے اسکے منافع متقارب (ایک دوسرے سے ملتے جلتے۔ قریب قریب) ہوتے ہیں کیونکہ لوگ رہائش کے معاملے ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) نہیں ہوتے تو مکانات وغیرہ کے یہ منافع بیان نہ کئے جانے کے باوجود بھی معلوم ہوئے۔ اسی طرح رہائش پذیر لوگوں کی قلت اور کثرت سے بھی منفعت میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے جو نہ ہونے کے برابر ہے۔ پھر مکان میں سامان وغیرہ رکھنا رہائش کے توابع میں سے ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کرایہ دار مکان میں اپنی سواری کا جانور، اونٹ اور بکری باندھ سکتا ہے کیونکہ یہ چیز رہائش کے توابع میں سے ہے۔ کہا گیا ہے امام محمدؒ کا یہ کہنا اہل کوفہ کی عادت کے موافق ہے بہر حال مکان اگر ایسے علاقے میں ہو جہاں لوگ یہ جانور رکھتے ہوں تو کرایہ دار کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے ورنہ نہیں۔ البتہ کرایہ دار اس امر کا مجاز نہیں کہ وہ مکان میں کسی ایسے آدمی مثلاً لوہار دھوبی یا چکی والے کو کام کرنے کی اجازت دے جس سے عمارت کو نقصان پہنچے کیونکہ ایسا اقدام عین مکان کو تلف کرنے کے مترادف ہے اور عین مکان عقد (CONTRACT) میں داخل ہی نہیں۔ اس لئے کہ اجارہ منفعت کی بیع (فروخت کرنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ دوسرا یہ کہ مطلق عقد (جس میں اس قسم کی قیود شروط کا تذکرہ نہ ہو) سے وہ کام سمجھا جاتا ہے جو معروف ہو اور لوگوں کی عادت ہو۔ ظاہر ہے جو دوکان پارچہ فروشوں کے بازار میں ہو وہ لوہار یا چکی پیسنے کے لئے اجارہ پر نہیں دی جاتی۔ لہٰذا مطلق (غیر مقید) عقد میں یہ کام داخل نہ ہوں گے کیونکہ مطلق عقد لوگوں کی عام عادت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لئے عام عادت اور عرف سے ہٹ کر کوئی کام نام لئے بغیر یا مالک کی مرضی کے بغیر اس عقد میں داخل نہ ہوگا۔ چنانچہ ایک آدمی نے اپنی دوکان اگر لوہاروں کی مارکیٹ میں لوہار کو اجارہ پر دی تو عقد اجارہ میں نام لئے بغیر بھی لوہار کا پیشہ وارانہ کام اس عقد میں بطور عادت داخل ہوگا۔ کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ مکان کا آگے کسی سے اجارہ کر لے یا کسی کو ویسے ہی رہائش کے لئے دے دے کیونکہ وہ منفعت کا مالک ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کسی عوض (کرایہ) کے بدلے کر سکتا ہے اور بغیر عوض بھی۔

زمین کے اجارہ میں مقصود چیز کا بیان

زمین کے اجارہ میں ضروری ہے کہ اس چیز کو بیان کیا جائے جس کیلئے زمین اجارہ (کرایہ، ٹھیکہ) پر لی جارہی ہے مثلاً کھیتی کیلئے کوئی چیز بونے کیلئے یا کوئی عمارت وغیرہ بنانے کیلئے۔ زمین کے اجارہ میں اگر یہ چیز بیان نہ کی گئی تو عقد فاسد ہوگا مگر اس صورت میں عقد فاسد نہیں ہوگا جب مالکِ زمین مستاجر کو یہ اجازت دے دے کہ وہ جس طرح

چاہے زمین سے نفع اٹھائے۔ اسی طرح زمین کو جب زراعت کے لئے اجارہ پر لیا تو زمین میں کاشت کی جانے والی چیز کا بیان ضروری ہے یا یہ کہ خود مالک ہر قسم کی کاشت کی اجازت دے دے اگر ایسا نہ کیا گیا تو عقد جائز نہ ہو گا کیونکہ زمین کے منافع تعمیر، کاشت اور کھیتی کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اسی طرح مزروع (کاشت کی جانے والی) اشیاء بھی مختلف ہوتی ہیں بعض فصلیں زمین کے لئے بگاڑ کا سبب اور بعض اصلاح کا سبب بنتی ہیں تو اس طرح معقود علیہ میں ایسی جہالت آگئی جو فریقین کے درمیان جھگڑے کو کھڑا کر سکتی ہے لہٰذا کاشت کی جانے والی فصل کا بیان ضروری ہے۔ اس کے برعکس رہائش مختلف نہیں ہوتی۔

سواری کے جانوروں کے اجارہ میں مدّت یا جگہ کا بیان سواری کے جانوروں کے اجارہ (کرایہ) میں لازمی ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز بیان کی جائے۔ یا تو وقت بیان کیا جائے کہ اتنے وقت (دن یا سال) کے لئے کرایہ پر چاہئے یا وہ جگہ بیان کی جائے جہاں تک سواری کی جانی ہے۔ اگر کوئی شے بھی بیان نہ کی گئی تو اجارہ فاسد ہو گا کیونکہ ان چیزوں کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث ہے اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ۔

مسائل جب ایک آدمی نے سواری کا جانور اس لئے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ وہ اُس پر کسی آدمی کو رخصت کرنے کے لئے جائے گا یا کسی آدمی کے استقبال کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ فاسد ہوا ہاں اگر وہ معلوم جگہ بتا دے جہاں تک اسے سواری کرنا ہے تو بوجہ مذکور جائز ہے۔

اسی طرح صحرا تک جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اسے صحرا کی ابتداء یا درمیان یا آخر تک جانا ہے اور صحرا ایسی وسیع جگہ ہوتی ہے جس کی اطراف اور حدود میلوں دُور تک پھیلی ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس جانور کو جب کوفہ تک جانے کے لئے کرایہ پر لیا جائے تو یہ اجارہ صحیح ہے اگرچہ اس کی حدود اور اطراف بھی دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں کیونکہ کوفہ میں جہاں تک اسے جانا ہے وہ جگہ معلوم ہوتی ہے اور وہ جگہ ہے کوفہ میں اس کا گھر کیونکہ انسان جب کسی جانور کو اپنے شہر تک اجارہ پر لیتا ہے تو بطورِ عادت وہ اپنے گھر تک اجارہ پر لیتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کرایہ پر خچروں گدھوں پر لادنے والے لوگوں کی یہ عادت نہیں کہ وہ لادے ہوئے سامان کو شہر کی حدود شروع ہوتے ہی پھینک دیں۔ بلکہ وہ شہر میں کرایہ دار کے گھر تک سامان پہنچاتے ہیں تو ایسے اجارہ میں شہر کے اندر کرایہ دار کا مکان بطورِ دلالت مذکور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بطور دلالت مذکور ہو وہ بطور صراحت مذکور کی مانند ہوتی ہے۔ مگر صحرا میں کسی معین جگہ پر جانے کی عادت نہیں ہوتی کہ عقد کو اس جگہ تک جانے پر محمول کیا جائے۔ ہاں صحرا میں اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں کے سوا کسی اور طرف سواری نہ کی جاتی ہو تو عقد صحیح ہو گا اور عقد اس جگہ کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ کوفہ تک جانور کرایہ پر لینے کا اجارہ صحیح ہے۔

○ اگر جانور کو ایک درہم کے بدلے اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر سوار ہو کر اپنے ایک کام کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ اس وقت تک صحیح نہ ہو گا جب تک کہ وہ جگہ نہ بیان کی جائے جہاں اسے جانا ہے۔

کیونکہ انسانی حوائج مختلف ہوتی ہیں بعض حاجتیں ایک منزل تک سواری کرنے سے پوری ہو جاتی ہیں اور بعض حاجتوں کے لئے طویل مسافت طے کرنا پڑتی ہے۔ پس منافع چونکہ یہاں مجہول ہیں لہٰذا اجارہ فاسد ہو گا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی سواری کے جانور کو دریائے فرات سے جعفی قبیلہ تک کرایہ پر لے جبکہ جعفی نامی دو قبیلے کوفہ میں مقیم ہیں اور کسی قبیلہ کا نام نہ لے یا کوفہ میں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ تک جانور کرایہ پر لے اور وہاں (کوفہ میں) دو جگہیں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی ہوں اور کسی جگہ کا نام نہ لے یا بجیلہ (گراؤنڈ) تک کرایہ پر لے اور وہاں (شہر میں) اندر اور باہر دو بجیلے (گراؤنڈ) ہوں اور وہ کسی کو معیّن نہ کرے تو یہ اجارۂ جانور فاسد ہے کیونکہ مکان مجہول ہے اور جانور کے اجارہ میں ضروری ہے کہ جس مقصد کے لئے جانور کا اجارہ (کرایہ) پر لیا جا رہا ہے اس کو بیان کیا جائے یعنی بوجھ لادنے کے لئے یا سواری کے لئے۔ کیونکہ یہ دونوں مختلف منفعتیں ہیں۔ اس کے بعد یہ بھی لازمی ہے کہ اس بوجھ کی بھی وضاحت کی جائے جو جانور پہ لادا جائے اور وہ آدمی بھی بتایا جائے جو اس پر سواری کرے گا کیونکہ لادی جانے والی چیزیں تفاوت (کمی بیشی) کی وجہ سے بوجھ مختلف اور متفاوت ہوتا ہے اسی طرح لوگ بھی سواری کرنے میں متفاوت ہوتے ہیں اور اس چیز کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتا ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی کوفہ سے مکہ تک دو اونٹوں کو اس لئے کرایہ پر لے کہ وہ ایک اونٹ پر کجاوا لادے گا جس میں دو آدمی سوار ہوں گے اور ان کے ساتھ ان کا متعلقہ کجاوے کا سامان اور دیگر مال ہو گا جبکہ مالک نے سوار ہونے والوں دو آدمیوں کو دیکھا ہو مگر ان کے متعلقہ سامان کو نہ دیکھا ہوا اور دوسرے اونٹ پر جو اور آٹے کی اتنی گانٹھیں لادے گا اور ان کے موافق تیل، سرکہ اور پانی کے برتن بھی لادے گا اور اس کی مقدار بیان نہ کرے اور یہ شرط بھی کرے کہ وہ اتنا پانی بھی ساتھ لے جائیگا جو اس کے لئے کافی ہو اور پانی کی مقدار بیان نہ کرے تو قیاس کی رُو سے یہ سب اجارہ فاسد ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ازروئے استحسان اِس اجارہ کو جائز ٹھہرایا ہے۔ قیاس کی رُو سے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار نے بالکل مجہول عمل کی شرط ٹھہرائی ہے کیونکہ کپڑوں اور دیگر مال کی مقدار لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے تو اس طرح منافع (معقود علیہ) مجہول ہوئے۔ اور استحسان کی رو سے جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ لوگ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر اب تک کرتے آرہے ہیں تو اتنی جہالت کا اس اجارہ میں اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہو گی۔ اور اگر کرایہ دار نے اجارہ کرتے وقت جانور کے مالک سے یہ شرط رکھی کہ وہ جانور پر مکہ مکرمہ کے وہ تمام تحائف لادے گا جو عموماً لوگ لے آتے ہیں تو یہ اجارہ جائز ہو گا کیوں کہ ہدایا اور تحائف کی مقدار عام طور پر معلوم ہوتی ہے اور یہ وہ اجارہ ہے جسے تمام زمانوں میں لوگ بغیر کسی انکار کے کرتے آئے ہیں اور اگر مستاجر (کرایہ پر لینے والا) سامان اور ہدایا کا وصف اور وزن بتادے تو یہ وضاحت ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ اس طرح اجارہ قیاس اور

استحسان، دونوں کی رُو سے جائز ہوجائے گا۔ نیز یہ وضاحت چونکہ باہمی جھگڑے کو دور کرنے والی ہے اس لئے کتاب الاصل میں " احب الینا " (ہمارے نزدیک پسندیدہ) کے الفاظ استعمال کئے اسی طرح پانی کی مشکیں، برتن اور خیمے بھی معلوم ہوتے ہیں تاہم ان کا بیان کر دینا بہتر ہے۔

غلام، کپڑے اور دیگ کے اجارہ میں مدت کا بیان

خدمت کے لئے غلام پہننے کے لئے کپڑے اور پکانے کیلئے ہانڈی (دیگ) اجارہ (کرایہ) پر لینے میں مدت کا بیان کرنا لازمی ہے اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ خدمت (کام) کے لئے غلام اجارہ پر لینے میں خدمت (کام) کی نوعیت بھی بتائی جائے کیونکہ خدمت اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت ہوتی ہے مگر از روئے استحسان خدمت کی نوعیت بتانا شرط نہیں اور اس خدمت سے معروف اور متعارف خدمت سمجھی جائے گی چنانچہ متاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس غلام کو دُور کے سفر میں کہیں لے جائے اسی طرح کپڑے اور ہانڈی کے اجارہ میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ کپڑا کون پہنے گا اور ہانڈی میں کیا پکائے گا کیونکہ پہننے والوں میں اختلاف کی وجہ سے پہننا بھی متفاوت ہوتا ہے یعنی بعض لوگ کپڑے کو بڑی نفاست اور حفاظت سے پہنتے اور بعض لاپرواہی سے پہنتے ہیں۔ اسی طرح پکائی جانے والی شے میں اختلاف کی وجہ سے ہانڈی میں بھی تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ ان چیزوں کو بیان کیا جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو جائے۔

عاقدین میں اختلاف ہو جائے تو؟

ان مذکورہ چیزوں میں مثلاً زمین کے اجارہ میں کوئی چیز کاشت کرنے یا عمارت کھڑی کرنے یا فصل بونے سے پہلے، جانور کے اجارہ میں جانور پر سامان لادنے یا سوار ہونے سے پہلے، کپڑے کے اجارہ میں کپڑا پہننے سے پہلے اور ہانڈی کے اجارہ میں پکانے سے پہلے ہی مُوجر اور مستاجر میں اختلاف واقع ہو جائے تو عدالت اِس عقد کو توڑ دے گی کیونکہ عقد فاسد ہو گیا ہے اور شرعی طور پر فساد کا دور کرنا واجب ہے اور اگر مستاجر زمین میں کاشت کر چکا، چوپائے پر بوجھ لاد چکا، کپڑا پہن چکا اور ہانڈی میں پکا چکا، ادھر اجارہ کی مدت بھی گزر چکی تو از روئے استحسان مالک کے لئے مقررہ اجرت ہو گی اور قیاس چاہتا ہے کہ اس کے لئے مثلی اجر ہو کیونکہ مستاجر نے منفعت کو فاسد عقد سے پورا کیا ہے اور فاسد عقد سے منفعت کا حاصل کرنا مثلی اجر کو لازم ٹھہراتا ہے نہ کہ مقررہ اجر کو۔ اس کے برعکس استحسان کی رُو سے مقررہ اجر (معاوضہ) لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز معقود علیہ کی جہالت تھی مگر معقود علیہ چونکہ کاشت کرنے، بوجھ لادنے، کپڑے پہننے اور پکانے سے متعین ہو چکا ہے لہٰذا جہالت دور ہو گئی دوسرے مستاجر صحیح عقد میں معقود علیہ منفعت حاصل کر چکا ہے لہٰذا اس پر پورا مقررہ معاوضہ واجب ہو گا جیسا کہ معقود علیہ ابتداء میں متعین ہوتا تو مقررہ معاوضہ واجب ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عقد ہٰذا کو فسخ کر دیا۔ اس کے بعد مستاجر نے زمین میں پھر کاشت کی یا جانور پر بوجھ لادا یا کپڑا پہنا یا ہانڈی میں پکایا تو اس پر کوئی شے واجب نہ ہو گی کیونکہ قاضی نے عقد کو جب توڑ دیا تو عقد باطل ہو گیا

اور اب وہ غیر کے مال کو بغیر کسی عقد کے استعمال کرنے والا قرار پایا اور اس طرح غاصب ٹھہرا اور ہمارے (احناف کے) اصول کے مطابق منافع صحیح عقد یا فاسد عقد ہی سے قیمتی بنتے ہیں اور عقد چونکہ یہاں پایا نہیں گیا اس لئے ان منافع کی قیمت بھی نہیں لگے گی۔

۳۔ عمل کا بیان ہو معقود علیہ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ کاریگروں اور مزدوروں کے اجارہ کرنے میں ان سے لیا جانے والا کام بیان کیا جائے کیونکہ اعمال پر اجارہ کرنے میں عمل کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جانے والی جہالت ہے اس لئے عمل (کام) کی وضاحت نہ کی جائے تو کاریگروں اور مزدوروں کا اجارہ فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ کسی نے اگر ایک مزدور کو اجارہ (مزدوری) پر لیا اور اس سے لیا جانے والا دھوبی پن، درزی پن اور چرواہا پن وغیرہ کا کام بیان نہ کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا۔ اسی طرح اجیر مشترک کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر مشترک کام کرے گا) کا بیان بھی ضروری ہے۔ وہ بیان یا تو اشارہ اور تعیین سے کیا جاتے یا دھوبی اور درزی کے اجارہ میں کپڑے کی جنس قسم، مقدار اور صفت واضح کر کے کیا جائے اور چرواہے کے اجارہ میں گھوڑے یا اونٹ یا گائے یا بکری کی جنس اور تعداد بیان کر کے کیا جائے۔ کیونکہ معمول چیز (جس پر عمل واقع ہوگا) کے اختلاف سے عمل بھی مختلف ہوتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد یہ بات نکلے گی کہ۔

جب ایک کھودنے والے کو اپنا کنواں کھودوانے کے لئے مزدوری پر لگایا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے سامنے کنویں کی جگہ، کنویں کی گہرائی اور چوڑائی بیان کر دی جائے۔ کیونکہ کھودی جانے والی جگہ کی گہرائی اور چوڑائی کے اختلاف اور کھودنے کی جگہ کے سخت پتھریلی اور نرم ہونے کے اختلاف سے کھودنے کا کام بھی مختلف اور متفاوت ہوتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس چیز کی وضاحت کی جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو۔

اجیر مشترک اور خاص کے اجارہ میں مدت کا بیان اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا اجیر مشترک کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک راعی (چرواہے) کے اجارہ پر لینے میں مدت کا بیان شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر معقود علیہ کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی۔ البتہ مشترک دھوبی اور اور مشترک درزی کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط نہیں چنانچہ درزی یا دھوبی کو کچھ معلوم کپڑے اس لئے دیئے کہ وہ ان کی سلائی کرے یا ان کو دھوئے تو یہ اجارہ مدت کے بیان کے بغیر بھی جائز ہوگا کیونکہ معقود علیہ اس کے بغیر بھی معلوم ہوتا ہے۔

باقی رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اجیر خاص کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر کام کرے گا) کی جنس، قسم، مقدار اور صفت بیان کرنا شرط نہیں البتہ فقط مدت کا بیان شرط ہے۔ اور دایہ (انّا) کے اجارہ میں بھی مدت کا بیان اس عقد کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ دایہ کا اجارہ بمنزلہ غلام کے اجارہ کے ہے جو خدمت کیلئے رکھا جائے کیونکہ ان دونوں اجاروں میں معقود علیہ خدمت ہے۔ تو جو چیز غلام کے اجارہ میں جائز ہے وہ انّا کے اجارہ میں بھی جائز ہے اور جو وہاں جائز نہیں یہاں

بھی جائز نہیں۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے انا کے اجارہ میں یہ بھی مستحسن سمجھا ہے کہ اس کا اجارہ اس کے کپڑے اور اس کے کھانے کے عوض کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس مسئلے کے اصل مقام پر تفصیل بیان کریں گے۔

مسائل اگر کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری۔ ملازمت) پر رکھا کہ وہ اس کے لئے خرید و فروخت کرے اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد ناجائز ہوا کیونکہ خرید و فروخت کی منفعت کی مقدار مجہول ہے اور اگر مستاجر نے مدت بیان کر دی مثلاً ایک مہینے کے لئے اس کا اجارہ کیا تو عقد جائز ہوگا کیونکہ مدت بیان کرنے سے منفعت کی مقدار معلوم ہو گئی اور بعض صحابہ کرام سے جو یہ مروی ہے کہ ہم مدینہ منورہ کے بازاروں میں خرید و فروخت کرتے اور اپنے آپ کو سماسرہ (دلّال) کہتے تھے۔ ایک دن رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم بازار میں تشریف لائے اور آپ نے ہمارا بہترین نام تجویز کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

یا معشر التجار ان بیعکم ھذا یحضرہ اللغو والکذب فشوبوہ بالصدقۃ۔

(اے تاجروں کی جماعت! تمہارے اس کاروبار میں فضول باتیں اور جھوٹ داخل ہو ہی جاتا ہے لہٰذا تم اس گناہ کو بذریعہ صدقہ و خیرات دور کرو)۔

"سمسار" اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے لیے اجرت پر سامان فروخت کرے یا خریدے تو یہ اجارہ کی اس صورت کی بات ہے جس میں مدت معلوم ہو۔

اسی طرح جب کسی سے کہا کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دے تو تجھے ایک درہم دوں گا اور مدت بھی بیان کر دی تو عقد جائز ہوگا اور اگر مدت بیان نہ کی تھی مگر اس آدمی نے کپڑے کو بیچا یا خریدا تو اس کے لیے اس کی محنت کا مثلی معاوضہ ہوگا کیونکہ اس نے عقد فاسد سے منفعت کو پورا کیا ہے۔

○ فضل بن غنم کہتے ہیں میں نے امام ابویوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ قاضی کسی آدمی کو ماہانہ اس لئے اجارہ پر رکھے کہ وہ اس کے سامنے حد (کوڑے) لگائے گا اور اگر ماہانہ اجارہ نہ کیا تو مطلق اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ عقد اجارہ جب ماہانہ ہوگا تو مدت کے بیان سے معقود علیہ معلوم ہوگا اور اس اجارہ میں اجیر (ملازم) جب اپنے آپ کو مستاجر کے حوالے کر دے گا تو مزدوری کا مستحق ہوگا چاہے کام کرے یا نہ کرے اور جب وقت بیان نہ کرے گا تو معقود علیہ مجہول باقی رہے گا کیونکہ وہ حدود، جن کا قاضی نے ذکر کیا ہے غیر معلوم ہیں اسی طرح حدود قائم کرنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔

○ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ حاکم جب کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (ملازمت) پر لے کہ وہ آدمی مرتدین اور قیدیوں کو قتل کرے گا تو یہ اجارہ ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اسے ہاتھ کاٹنے کے لئے ملازم رکھے تو اجارہ جائز ہے۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان دونوں اجاروں میں کوئی فرق نہیں اور ان دونوں صورتوں میں اجارہ جائز ہے۔ امام محمد نے اسی طرح لکھا ہے اور ان کے ہمارے اصحاب کہنے سے مراد امام ابویوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ ہیں۔ امام محمد اور شیخین کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر درج ذیل مسئلہ یوں ہوگا کہ۔

○ جب ایک آدمی کسی کو جان کا قصاص لینے کے لئے اجارہ پر لے تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک معلوم عمل کے لئے اجارہ کیا گیا ہے اور وہ ہے قتل کرنا اور اس قتل کا محل بھی معلوم ہے اور وہ ہے گردن جس سے ادھر اُدھر ہٹنا جائز نہیں تو یہ اجارہ اسی طرح جائز ہوگا جیسا کہ اس آدمی کا ہاتھ کاٹنے کے لئے اور بکری ذبح کرنے کے لئے اجارہ کرتا تو جائز ہوتا۔ جبکہ شیخین (امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ) کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ گردن سے قتل کا محل معلوم نہیں بخلاف ہاتھ کاٹنے کے اجارہ کے کیونکہ اس میں ہاتھ کاٹنے کا محل (جگہ) معلوم ہے اور وہ ہے ہاتھ کا جوڑ۔ اسی طرح ذبح کا محل حلقوم اور رگیں ہیں اور وہ بھی معلوم ہے۔

○ ابن رستم نے امام محمدؒ کے حوالے سے اُس آدمی کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جس نے کسی دوسرے سے کہا تو اس بھیڑیے یا شیر کو ایک درہم کے عوض قتل کر اور وہ بھیڑیا یا شیر شکار ہوں یعنی مستاجر کے قبضہ میں نہ ہوں پھر اس آدمی نے اس درندے کو قتل کر دیا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ شیر اور بھیڑیا جب مستاجر کے ہاتھ میں نہ تھے تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں کسی حیلہ اور ترکیب کی ضرورت ہوگی اور وہ ترکیب مجہول ہے تو یہ عقد فاسد ہوا مگر مستاجر پر اجیر کا مثلی اجر (معاوضہ) اس لئے واجب ہے کہ اس نے فاسد عقد سے منفعت کو حاصل کر لیا ہے اور شکار مستاجر کے لئے ہوگا کیونکہ شکار کا قتل اس کے مالک ہونے کا سبب ہے اور اجیر کی محنت مستاجر کے لئے واقع ہوئی ہے تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے بذاتِ خود شکار کو قتل کیا ہے۔

○ اسی اصولِ اختلاف کی بنیاد پہ کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی نے دوسرے سے کہا: میں نے تجھے اس لئے اجارہ پر لیا کہ تو آج یہ کپڑا سیئے گا یا آج اس کپڑے کو دھوئے گا یا آج آٹے کی بوری پکائے گا یا اُس نے کام کرنے والے سے یوں کہا کہ میں نے آج کا دن تجھے اجرت پر رکھا تا کہ تو اس کپڑے کو سیئے یا دھوئے یا روٹی پکائے صبح کو یا شام کو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ فاسد اور صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا اسی طرح کو فہ تک معلوم دنوں کے لئے سواری کے جانور کا اجارہ کیا تو امام صاحب کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے ہاں جائز ہوگا۔ صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کی دلیل یہ ہے کہ اِس اجارے میں دراصل معقود علیہ عمل ہے کیونکہ وہی مقصود ہے اور وہ عمل معلوم ہے باقی رہا مدت کا بیان کرنا تو وہ فقط کام جلدی کرانے کے لئے ہے نہ کہ مستقل معقود علیہ۔ اور مدت کا بیان کرنا عقد کے جائز ہونے میں مانع نہیں۔ جب اجارہ کام پر واقع ہوا تو عامل اگر بیان کی گئی مدت یعنی آج کا دن پورا ہونے سے پہلے ہی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو وہ پوری اجرت (مزدوری) کا مستحق ہوگا اور اگر آج کام سے فارغ نہیں ہوتا تو اس پر لازم ہے کہ کل میں کام پورا کرے جیسا کہ کوئی آدمی کسی درزی کو قمیص کی کٹائی اور سلائی کے لئے اِس شرط پہ کپڑا دے کہ وہ آج ہی اِس کام کو کر دے گا یا کسی سے مکہ تک اس شرط پر اونٹ کرایہ پر لے کہ وہ بیس راتوں تک مکہ میں پہنچا دے گا تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے پھر اگر وہ عامل (کاریگر) شرط کو پورا کر دے تو مقررہ معاوضہ لے گا اور اگر آج پورا کرنے کی شرط پوری نہ کر سکا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو مشروط معاوضے سے زائد نہ ہو۔

اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ ہی مجہول ہے۔ کیونکہ اس نے یہاں دو چیزوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ہر ایک معقود علیہ بن سکتی ہے یعنی ایک عمل اور دوسری مدت۔ عمل کا معقود علیہ ہونا تو ظاہر ہے اسیطرح مدت کا بیان کرنا بھی معقود علیہ بن سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عامل کو روٹی پکانے کے لئے ایک دن کے اجارہ پر لیتا اور پکانے کی مقدار بیان نہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا۔ گویا امام صاحب نے معقود علیہ تو منفعت (کام) کو بنایا ہے مگر منفعت کا اندازہ وقت ہی سے ہوتا ہے اور ان دونوں (عمل اور مدت) کا اس صورت میں جمع ہونا ممکن نہیں جہاں ان میں سے ہر ایک معقود علیہ ہو کیونکہ ان دونوں کا حکم مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ جو عقد مدت پر واقع ہو وہ بغیر کام کے بھی معاوضہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے جبکہ عامل اپنے آپ کو متاجر کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اجیر خاص ہوتا ہے اور جو عقد اجارہ کام پر واقع ہو وہ کام پورا کرنے کے بعد اجر کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ وہ مشترک اجیر ہوتا ہے تو اس صورت میں معقود علیہ ایک چیز ہوئی عمل یا مدت۔ اور ان میں سے کوئی ایک دوسری سے اولیٰ نہیں لہٰذا معقود علیہ چیز مجہول ہوئی اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہے۔ بخلاف درزی کے اس مسئلہ کے جسے صاحبین نے بطور استشہاد پیش کیا ہے کیونکہ وہاں آدمی کا درزی سے یہ شرط ٹھہرانا کہ وہ آج ہی قمیص سی دے گا، معقود علیہ نہیں یعنی آج کا دن معقود علیہ نہیں بلکہ وہ کام کی صفت کا بیان ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ درزی اگر آج کام پورا نہ کر سکے بلکہ دوسرے دن میں مکمل کرے تو وہ مثلی اجر (معاوضے) کا مستحق ہوتا ہے۔

دو چیزوں میں سے ایک کے اجارہ کا اختیار دینا

اگر مالک نے کسی سے کہا میں نے تجھے یہ مکان ایک مہینے کے لئے پانچ درہم کرایہ پر دیا یا یہ دوسرا مکان ایک ماہ کے لیئے دس درہم کرایہ پر دیا یا اس مالک نے یہ بات دو دو کانوں کے بارے میں یا دو غلاموں کے بارے میں یا دو مسافتوں کے بارے میں کہی مثلاً یہ کہا کہ میں نے واسط شہر تک یہ چوپایہ اتنے درہم کے عوض تجھے کرایہ پر دیا یا مکہ تک اتنے درہم کے عوض تو یہ اجارہ ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک از روئے استحسان جائز ہے اور امام زفر و امام شافعیؒ کے ہاں قیاس کی رُو سے ناجائز ہے۔ اسی طرح مالک جب کرایہ دار کو تین چیزوں میں اختیار دے تو بھی اجارہ جائز ہے اور اگر چار چیزوں کو بیان کیا تو اجارہ جائز نہ ہوا۔ اسی طرح کپڑا رنگنے اور سینے کی قسموں کا اجارہ ہے کہ اگر تین قسمیں بیان کیں تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اجارہ جائز ہوا اور اگر زائد قسمیں بیان کیں تو جائز نہ ہوا جیسا کہ عین شئے کی بیع کے مسئلے میں ہے۔ از روئے قیاس زیر بحث اجارہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے عقد اجارہ کو ذکر کی گئی چیزوں میں سے فقط ایک کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ ایک مجہول ہے لہٰذا عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک بھی، جب عقد کو چار میں سے ایک کی طرف منسوب کیا جائے تو عقد صحیح نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ دار کو دو معلوم محلوں میں دو معلوم عقدوں کے درمیان دو معلوم عوضوں کے ساتھ چناؤ کا اختیار دیا ہے لہٰذا یہ اجارہ جائز ہے جیسا کہ مالک اگر اجیر سے یہ کہے کہ اگر تو بھگوڑے غلام کو فلاں مقام

سے لوٹا لائے تو تیرے لئے اتنا معاوضہ ہوگا اور اگر اسے فلاں جگہ سے پکڑ لائے تو اتنے معاوضے کا مستحق ہوگا یا جیساکہ درزی سے کہے کہ اگر تو اِس کپڑے کو سیئے تو سلائی ایک درہم اور اگر اِس دوسرے کو سیئے تو بھی سلائی ایک درہم اور ان دونوں کپڑوں کا کام برابر ہو اور جیساکہ کہے کہ اگر تو فلاں مقام تک اس جانور پر سواری کرے تو ایک درہم اور اگر فلاں جگہ تک سواری کرے تو بھی ایک درہم اور دونوں مقامات کی مسافت برابر ہو تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے۔ باقی رہا امام زفرؒ و امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عقد ہذا مذکور چیزوں میں ایک غیر معین چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن مالک نے تعیین کا اختیار متاجر کو سونپ دیا ہے اور اس قسم کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی جیسا کہ ڈھیر میں سے بوری کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ عقد بیع میں اس طرح مشتری (خریدار) کو اختیار دیا جائے تو عقد بیع جائز ہوتا ہے۔ لہٰذا عقد اجارہ بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے کیونکہ اس میں بیع سے زیادہ وُسعت ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اجارہ وہ شرائط بھی قبول کر لیتا ہے جو عقد بیع قبول نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء اس اجارہ کو خیار کی شرط کے بغیر بھی جائز ٹھہراتے ہیں جبکہ عقد بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں مگر خیار کی شرط کے ساتھ۔

مسائل اسی طرح درزی کو جب کپڑا دیا اور اس سے کہا کہ اگر اِس کو تو فارسی انداز میں سیئے تو تجھے ایک درہم اور اگر رومی انداز میں سیئے تو دو درہم دوں گا یا کپڑا رنگنے والے سے کہے کہ اگر تو اِس کپڑے پر زرد رنگ چڑھائے تو تجھے ایک درہم اور اگر زعفرانی رنگ کرے تو دو درہم دوں گا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ مالک نے کاریگر کو دو معلوم منفعتیں پوری کرنے کے درمیان اختیار دیا ہے لہٰذا معقود علیہ منفعت میں جہالت نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کی اصل کے مطابق معاوضہ کام سے ہی واجب ہوتا ہے تو کاریگر جب دو کاموں میں سے ایک کو اختیار کرے گا تو اس کام کا اجر متعین ہو جائے گا۔ یہ جواز ہمارے تینوں بڑے ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر کے خیال میں یہ اجارہ ہی فاسد ہے کیونکہ بقول ان کے معقود علیہ مجہول ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے اِس چیز کا جواب وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

مالک مکان اگر کرایہ دار سے یہ کہے کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک ماہ کے لئے اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ اگر تو اس میں لوہار کو ٹھہرائے گا تو اس کا کرایہ دس درہم اور اگر تو اس میں ریشمی کپڑا بیچے گا تو پھر کرایہ پانچ درہم ہے۔ تو یہ عقد اجارہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول میں جائز ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کرایہ رہائش اختیار کرنے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے۔ اور سپرد کر دینے کا مطلب ہے مکان خالی کر کے دے دینا اور خالی ہونے کی حالت میں یہ معلوم نہیں کہ کرایہ دار اس میں کس کو ٹھہرائے گا خود ٹھہرے گا یا لوہار کو ٹھہرائے گا۔ لہٰذا مالک کے ہاں مکان کا بدل (کرایہ) مجہول ہوا۔ بخلاف رومی یا فارسی طرز پر کپڑے سلوانے کے اختلاف کے۔ کیونکہ وہاں بدل (محنت کا عوض) عمل شروع کرنے سے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اور ضروری ہے کہ وہ ایک کام شروع کرے گا تو اس وقت

بدل متعین ہو جائے گا اور عمل پائے جانے کے وقت بدل معلوم ہو جائے گا۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک مکان نے کرایہ دار کو دو معلوم منفعتوں کے درمیان اختیار دیا ہے لہٰذا یہ اجارہ رومی اور فارسی طرز کے کپڑا سلوانے کے اجارہ کی مانند جائز ہے۔ کیونکہ مکان میں رہائش اختیار کرنا اور لوہار کا کام کرنا دو مختلف چیزیں ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ عقد صحیح ہے اسی طرح ان دونوں کاموں پر اکٹھا عقد بھی صحیح ہے۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ مکان کے اجارہ میں اجر (کرایہ) فقط کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے نہ کہ اس میں رہائش اختیار کرنے یا کوئی دوسرا کام کرنے سے، تو ان کی یہ بات ٹھیک ہے۔ لیکن مکان میں آئندہ کیا جانے والا کام کبھی تو ظاہر میں پایا جاتا ہے اور کبھی بطور غالب امید کے پایا جاتا ہے کیونکہ مکان سے نفع اٹھانا جب کرایہ دار کے لئے ممکن بنا دیا جائے تو اس وقت نفع اٹھانے کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لہٰذا اس نفع اٹھانے سے احتراز کرنا (بچنا) واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکان خالی کر دینے سے یعنی اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دینے سے دو قسم کے اجروں (کرایوں) میں سے کم اجر واجب ہو جائے گا کیونکہ زیادہ اجر تو زیادہ نقصان سے واجب ہوتا ہے اور نقصان کی زیادتی پائی نہیں گئی جبکہ کم اجر (کرایہ) معلوم ہے لہٰذا یہ اجر جہالت کا سبب نہیں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل شیخ الہدیٰ ابومنصور ماتریدی کا جواب ہے۔

اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کا اجر (معاوضہ، کرایہ) اس چیز کے سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے اور سونپتے وقت اس منفعت کا علم نہ ہو جو اس سے اٹھائی جائے گی تو صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ باطل ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے اور کرایہ دار جس منفعت کو معین کرلے گا اس کا اجر (کرایہ، معاوضہ) حسب تصریح واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار نے اگر مکان کو روک لیا اور اس میں سکونت اختیار نہ کی یہاں تک کہ اجارہ کی مدت گزر گئی تو کرایہ دار پر دو مقرر کئے گئے اجروں میں سے کم اجر واجب ہوگا۔ کیونکہ کسی شے کا زائد اجر اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس سے منفعت بھی زائد اٹھائی جائے۔ اب زائد منفعت تو یہاں چونکہ پائی نہیں گئی اس لئے زیادہ اجر مکان سونپ دینے سے واجب نہ ہوگا بلکہ دونوں اجروں میں سے کم اجر (کرایہ) واجب ہوگا۔

○ اسی اختلاف کی بنا پر جب ایک آدمی مقام حیرہ تک سواری کا جانور اس شرط سے کرایہ پر لے کہ اگر وہ اس پر جو لادے گا تو آدھا درہم کرایہ دے گا اور اگر گندم لادے گا تو پورا درہم دے گا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز ہے اور صاحبین کے قول کے مطابق جائز نہیں۔

اسی طرح چوپایہ اگر حیرہ تک ایک درہم کے بدلے اور قادسیہ تک دو درہم کے بدلے کرایہ پر حاصل کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونا چاہیئے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

○ اگر سواری کا جانور کرایہ پر لیا اور مالک سے کہا کہ اگر میں بغداد سے محل تک سفر کروں گا تو

پانچ درہم اور اگر بغداد سے کوفہ تک جاؤں گا تو دس درہم کرایہ دوں گا ۔ تو اس سلسلے میں امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ اگر بغداد سے محل کی مسافت ، بغداد سے کوفہ تک کی مسافت کا نصف ہو تو یہ اجارہ جائز ہے اور اگر کم یا زیادہ ہو تو اُن (صاحبین) کی اصل کے مطابق نا جائز ہے کیونکہ محل تک کی مسافت جب نصف ہو گی تو جس راستے پر وہ چلے گا بدل معلوم ہو جائے گا کیونکہ اگر محل کی طرف چلا تو بدل (کرایہ) پانچ درہم اور اگر کوفہ کی جانب روانہ ہوا تو بدل دس درہم ہو گا ۔ اور جب محل تک کی مسافت کوفہ کی مسافت کے نصف سے کم ہو یا زیادہ تو اجرت چلنے کے وقت مجہول ہو گی کیونکہ اگر وہ محل کی طرف روانہ ہو تو اجرت پانچ درہم اور اگر کوفہ کی طرف چلے تو اجرت دس درہم ہے حالانکہ محل تک کی اجرت مسافت کے حصے کے مطابق ہونی چاہیئے تو اس طرح اجرت مجہول ہوئی اور اجرت کے واجب ہونے کے سبب پائے جانے کے وقت اجرت مجہول ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک عقد کے فساد کا باعث ہے ۔ جبکہ امام صاحب کے قول کے مطابق یہ عقد جائز ہے کیونکہ کرایہ دار نے دو معلوم منفعتوں کا نام لیا ہے اور ہر ایک کا بدل بھی معلوم ہے ۔

○ اگر کسی آدمی نے درزی کو کپڑا دیا اور کہا اگر تو اس کو آج سی دے گا تو تیرے لئے ایک درہم اور اگر کل سی دے گا تو نصف درہم ہو گا ۔ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پہلی شرط تو صحیح ہے مگر دوسری شرط فاسد ہے چنانچہ درزی نے کپڑے کو اگر آج ہی سیا تو اس کے لئے ایک درہم اور اگر کل سیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہو گا ۔ اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے ۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ دونوں شرطیں جائز ہیں اور امام زفر کے نزدیک دونوں باطل اور امام شافعیؒ نے بھی دونوں شرطوں کے باطل ہونے کا قول کیا ہے ۔

اب ہم امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں سے اس اجارہ کے اندر آج کے دن کی شرط کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کیونکہ اس شرط میں انہوں نے ہمارے تینوں ائمہ کی مخالفت کی ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ مجہول ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے پہلے دن میں معلوم عمل کے صلے میں معلوم بدل مقرر کیا ہے اور دوسری شرط کا فاسد ہونا پہلی شرط پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ ایک آدمی اجارے کے دو عقد باندھے ایک صحیح اور دوسرا فاسد تو فاسد عقد صحیح پر اثر انداز نہیں ہوتا ۔ باقی رہا دوسرے دن کی شرط میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف تو اس سلسلے میں صاحبین کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی پہلے دن کی شرط میں ذکر کی یعنی مالک نے دوسرے دن میں بھی پہلے دن کی طرح معلوم عمل اور معلوم بدل کا تذکرہ کیا ہے لہٰذا اس میں عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں جیسا کہ پہلے دن میں فاسد نہیں ہوتا ۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی اس سلسلے میں دلیل یہ ہے کہ دوسرے دن کی شرط میں باعتبار مقدار کے دو متفاوت (کم و بیش) بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ کپڑے والے نے پہلے دن کے بدل (معاوضے)

کو دوسرے دن کے بدل کے ساتھ مشروط کیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ دوسرے دن کے لئے الگ بدل کا ذکر نہ کرتا اور درزی دوسرے دن میں کام مکمل کرتا تو وہ پہلے دن کے مقررہ بدل کا مستحق ہوتا لہٰذا پہلے دن میں مذکور بدل کو اگر دوسرے دن میں مشروط نہ بنایا جائے تو وہ مقررہ اجر کا مستحق نہیں ہو سکتا اور جب دوسرے دن میں دو بدل جمع ہو گئے تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا مالک نے درزی سے دوسرے دن کے بارے میں کہا " فلك درهم او نصف درهم " (تیرے واسطے ایک درہم ہے یا نصف درہم) تو اس طرح اجر (معاوضہ) مجہول ہوا اور عقدِ اجارہ فاسد ٹھہرا۔ چنانچہ درزی کپڑے کو اگر دوسرے دن میں مکمل کرے گا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا جو نہ درہم سے زائد ہو اور نہ نصف درہم سے کم ہو۔ کتاب الاصل اور الجامع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت میں بیان کیا ہے کہ درزی کے لئے دوسرے دن کام مکمل کرنے کی صورت میں مثلی اجر ہوگا جو نصف درہم سے زائد نہ ہوگا۔ اور قدوری نے لکھا ہے کہ یہی روایت ہی صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد عقد میں وہ مثلی اجر واجب ہوتا ہے جو مقررہ اجر سے زائد نہ ہو اور یہاں دوسرے دن کا معاوضہ نصف درہم ہے نہ کہ پورا درہم تو پہلے دن میں کام مکمل کرنے کا مقررہ اجر ہے اور وہ دوسرا عقد ہے جس کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے دن میں دو مقررہ بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ دوسرا دن آنے کے وقت پہلے دن کا مقرر اجر بھی قائم ہے لہٰذا ان دونوں معاوضوں پر عمل کرتے ہوئے پہلے اجر کی یہ رعایت کی جائے گی کہ مثلی اجر اس سے زیادہ نہیں ہوگا اور دوسرے اجر کی یہ رعایت ہوگی کہ اس سے کم نہیں ہوگا۔

اگر درزی نے زیرِ بحث صورت میں نصف کپڑا تو آج سی دیا اور باقی نصف کل سیا تو اس کے لیے ایک تو پہلے مقررہ اجر (ایک درہم) کا نصف ہوگا کہ اس نے آج کے دن میں نصف کپڑا سیا ہے علاوہ ازیں مثلی اجر بھی ہوگا جو درہم سے زائد اور نصف درہم سے کم نہ ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے دن میں کپڑے کو مکمل کیا ہے۔

اگر درزی نے زیرِ بحث صورت میں کپڑے کو تیسرے دن میں مکمل کیا تو ابن سماعہ نے امام محمد سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس (درزی) کے لیے اس کا مثلی اجر ہوگا جو نصف درہم سے زائد نہ ہوگا کیونکہ کپڑے والا کل تک کی تاخیر کی شکل میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر راضی نہ تھا تو پرسوں تک تاخیر کرنے میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہوگا۔

اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو اس کپڑے کو آج سیے تو تیرے لیے ایک درہم اور اگر کل سیے گا تو تیرے واسطے کوئی اجر نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں امام محمد نے کتاب الاملاء میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے آج ہی کپڑے کو سی لیا تو اس کے لیے مقررہ اجر درہم اور اگر کل سیا تو اس کے لیے مثلی اجر ہوگا جو ایک درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ مالک کا دوسرے دن میں اجر کو ساقط کرنا پہلے دن میں اجر کے واجب ہونے کی نفی نہیں کرتا اور دوسرے دن میں مقررہ اجر کی نفی اصل عقد کی نفی نہیں کرتی۔ اب دوسرے دن ایسا عقد تھا جس کا کوئی مقرر اجر

نہیں لہٰذا مثلی اجر واجب ہوگا۔

○ اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو خود اس کپڑے کو سیئے تو تجھے ایک درہم اور اگر تیرے شاگرد نے سلائی کی تو پھر تیرا اجر نصف درہم ہوگا۔ تو اجارہ کی یہ شکل اور کپڑے کو رومی اور فارسی انداز میں سینے کی شکل برابر ہیں جس کا ذکر پیچھے ہو چکا ہے۔

○ اگر دس درہم کرایہ کے عوض کوئی مکان ایک ماہ کے لیے اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اگر وہ اس مکان میں صرف ایک دن رہا پھر نکل گیا تو اس پر دس درہم دینا لازم ہوں گے۔ تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ معقود علیہ مجہول ہے۔ اور وہ ہے ایک مہینے کی رہائش یا ایک دن کی رہائش۔

۴۔ معقود علیہ سے مکمل فائدہ اٹھانا ممکن ہو: معقود علیہ سے متعلق چوتھی شرط یہ ہے کہ حقیقی اور شرعی طور پر اس سے فائدہ اٹھانا انسان کی قدرت میں ہو۔ کیونکہ عقد اس چیز کے بغیر معقود علیہ تک پہنچنے کا وسیلہ نہیں ہو سکتا لہٰذا بھگوڑے غلام کا اجارہ (اجرت) پر لینا جائز نہیں اس لیے کہ اس سے منفعت حاصل کرنا حقیقت میں ممکن نہیں کیونکہ جب اسے مستاجر کو سونپا ہی نہیں جا سکتا تو وہ اس سے فائدہ کیا اٹھائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور نہ ہی مغصوب (چھینی ہوئی) چیز کا غیر غاصب سے اجارہ کرنا جائز ہے جیسا کہ غیر غاصب سے مغصوب کی بیع ناجائز ہے۔

مشترک چیز کا اجارہ اسی اصول کی بنیاد پر غیر منقسم اور مشترک چیز کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ چنانچہ مشترک چیز کا غیر شریک سے اجارہ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک جائز۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا اس کا بیع کی دوسری قسم کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا اور وہ دوسری قسم ہے عین شے کی بیع۔ اور عین شے کی بیع مشترک اور غیر منقسم چیز میں جائز ہے اسی طرح غیر منقسم چیز میں اجارہ بھی جائز ہے بس یہ اجارہ اگر ممنوع ہے تو صرف اس وجہ سے ممنوع ہے کہ اشتراک کے سبب اس سے منفعت اٹھانا مشکل ہے حالانکہ مشترک چیز سے باہمی موافقت کے ذریعے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ باہمی موافقت کا مطلب یہ ہے کہ مشترک چیز سے کچھ دن ایک شریک فائدہ اٹھائے اور کچھ دن دوسرا یعنی باری مقرر کرلیں۔ اسی لیے اس کی بیع جس طرح جائز ہے۔ اور ایک شریک سے یا زیادہ شرکاء سے ایک ہی عقد میں اجارہ جائز ہے۔ اسی طرح اجنبی آدمی سے بھی اس کا اجارہ جائز ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ طاری اشتراک (غیر اصلی اور بعد میں ہونے والا استاجری کا اشتراک) اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اسی طرح مقارن اشتراک (اصلی یعنی اصل شے میں اشتراک) بھی فاسد نہیں کرتا۔ کیونکہ طاری اشتراک اجارہ کے معاملے میں مقارن اشتراک کی مانند ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت ہے اور وہ تھوڑی تھوڑی اور ساعت بساعت پیدا ہوتی ہے تو گویا منفعت کا ہر جزء علیحدہ معقود علیہ کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔

یہاں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقسم اور مشترک حصے کی منفعت کا حاصل کرنا انسان کی قدرت میں نہیں کیونکہ اس منفعت کا حصول غیر منقسم حصے کو مستاجر کے حوالے کر دینے سے ہی ممکن

ہے اور اسے مستاجر کے سپرد کرنا مشکل ہے کیونکہ وہ غیر معین حصے کا نام ہے اور غیر معین حصے کو سپرد کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کا سپرد کرنے کا تصور اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب باقی حصے کو بھی مستاجر کے سپرد کیا جائے اور وہ حصہ معقود علیہ نہیں لہٰذا شرعی طور پر اس کے سپرد کر دینے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ " باہمی موافقت اور باری کے ذریعے غیر منقسم حصے سے منفعت اٹھانا ممکن ہے ،، تو اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ غیر منقسم حصے سے اس طرح نفع اٹھانا ممکن نہیں جس طرح عقد اجارہ کا تقاضا ہے ۔ اور وہ تقاضا یہ ہے کہ عقد کی تمام مدت میں نصف (معقود علیہ حصے) سے فائدہ اٹھایا جائے کیونکہ مشترک چیز سے نفع اٹھانے کی باری مقرر کرنا گویا عقد کی نصف مدت میں تمام شئے سے نفع اٹھانا ہے اور وہ عقد کا تقاضا نہیں اور مکان میں ایک شریک کا باری مقرر کرنا گویا کل مدت میں مستأجر کو اٹھا کر نفع حاصل کرنا ہے کیونکہ اس مکان کے نصف کا نصف تو اسے بذریعہ ملکیت حاصل ہے اور باقی نصف اس چیز سے بدل کے طور پر حاصل ہے جو اس کے ساتھی کے ہاتھ میں ہے اور یہ چیز بھی عقد کا مقتضیٰ نہیں ۔ تو جب معقود علیہ کا اس طرح مستأجر کے سپرد کرنا ممکن نہیں جس طرح عقد کا تقاضا ہے تو معقود علیہ سے حقیقی اور شرعی طور پر پورا پورا فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا ۔ دوسری عقلی دلیل اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر یہ ہے کہ اگر اس عقد کو باری کے ذریعے جائز قرار دیا جائے تو یہ چیز دور کی طرف لے جائے گی کیونکہ باری نہیں بنائی جا سکتی مگر ملکیت کے ثابت ہونے کے بعد اور ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی مگر عقد کے پائے جانے کے بعد اور عقد نہیں پایا جا سکتا مگر اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد اور وہ شرط ہے معقود علیہ کے سپرد کرنے پر قدرت ہونا تو اس طرح ہر چیز دوسری سے متعلق ہوئی لہٰذا اس کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ بخلاف مشترک چیز کی بیع کے معاملے کے ۔ کیونکہ وہاں مبیع (فروخت کی گئی شے) سے نفع اٹھانے کی قدرت ہونا بیع کے جائز ہونے کی شرط نہیں ۔ چنانچہ مہر، گدھے کے بچے اور بنجر زمین کا بیچنا جائز ہے اگرچہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جا سکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ زمین کے عقد اجارہ میں پانی اور راستہ نام لینے کے بغیر بھی داخل ہوتے ہیں مگر عقد بیع میں نام لینے کے بغیر داخل نہیں ہوتے کیونکہ مستاجر کا نفس معقود علیہ سے نفع اٹھانے والا ہونا اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے ۔ اور ظاہر ہے زمین سے پانی اور وہاں تک جانے کے رستے کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں بخلاف بیع کے ۔

شریک ساتھی سے اجارہ کرنا

مشترک اور غیر مقسوم چیز کے شریک ہی سے اجارہ کرنے کے معاملے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ۔ مشہور روایت یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ اس میں معقود علیہ سے نفع اٹھانا بغیر باری کے ممکن ہے کیونکہ کل مکان کی منفعت مستاجر (شریک کرایہ دار) کی ملکیت میں پیدا ہو رہی ہے لیکن وہ منفعت دو مختلف اسباب سے پیدا ہو رہی ہے جس کا ایک حصہ ملکیت کے سبب اور دوسرا حصہ اجارہ کے سبب پیدا ہو رہا ہے ۔ اسی طرح اشتراک (غیر اصلی اشتراک) کے بارے میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ۔ ایک روایت میں طاری اشتراک مقارن (اصلی اشتراک) کی مانند عقد اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ طاری

اشتراک اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اور یہی امام صاحب سے مشہور روایت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد (عقد اجارہ) کے جائز ہونے کے لیے اشتراک کا نہ ہونا امام صاحب کے نزدیک شرط ہے اور ہر وہ چیز جو کسی عقد کے شروع ہونے کے لیے شرط ہو، باقی رہنے کے لیے شرط نہیں ہوتی جیسے عدت عقد نکاح کے باقی رہنے میں مانع نہیں۔ اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے۔

اگر تمام مکان ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ اس کا نصف کسی آدمی کو کرایہ پر دے یا مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ کسی کو کرایہ پر دے تو اس سلسلے میں کرخی نے اپنی جامع کے اندر امام ابوحنیفہؒ سے بیان کیا ہے کہ اجارہ کی یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں ابوطاہر الدباس نے بیان کیا ہے کہ مشترک چیز کا اجارہ پر دینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت جائز نہیں جب آدمی اپنی مملوکہ شے کا کچھ حصہ اجارہ پر دے اور جب ایک شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ عقد اجارہ بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ پہلی صورت میں باری مستاجر (کرایہ دار) اور مؤاجر (کرایہ پر دینے والے) مالک کے درمیان واقع ہوگی۔ اس طرح مکان کچھ مدت مستاجر کے ہاتھ میں رہے گا اور یہ بات جائز نہیں کہ مالک مکان کرایہ کا مستحق ہو باوجود اس کے کہ مکان اس کے ہاتھ میں ہو اور دوسری صورت میں باری مستأجر اور غیر مواجر کے درمیان واقع ہوگی اور یہ چیز کرایہ کے مستحق ہونے میں مانع نہیں کیونکہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ مکان غیر مستاجر کے پاس ہو اور کرایہ مستاجر کے ذمہ ہو مثلاً مستاجر مکان کو عاریتاً آگے دے دے مگر صحیح بات وہی ہے جو امام کرخی نے کہی ہے کیونکہ جو مانع ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کرایہ پر دی جانیوالی شے منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں کیونکہ جواز میں مانع (اشتراک) یہ تفصیل بیان نہیں کرتا۔ بخلاف ہبہ کے کیونکہ وہاں مانع اس چیز کے ساتھ خاص ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو اور اس کا ہم نے کتاب الہبہ میں بیان کر دیا ہے۔

مسائل اگر ایسی مشترک اور غیر مقسوم شے کا ایک شریک نے اجارہ کیا جو تقسیم ہو سکتی ہے پھر باہمی تقسیم کر لی اور اپنا حصہ مستاجر کے سپرد کر دیا تو یہ عقد جائز ہو گیا کیونکہ مانع (اشتراک) زائل ہو گیا جیسا کہ چھت میں چھیتر کو بیچے پھر اسے اتار کر خریدار کے حوالے کر دے تو بیع جائز ہوتی ہے اور جیسے غیر مقسوم شے کو ہبہ کرے جس کی تقسیم ہو سکتی ہو پھر تقسیم کر کے اپنا حصہ موہوب لہٗ کو دے دے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں شریک تقسیم سے پہلے جھگڑ پڑے اور حاکم نے عقد اجارہ کو توڑ دیا پھر ان کی باہمی تقسیم ہوگئی اور اس نے بعد ازاں اپنا حصہ مستاجر کے حوالے کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا کیونکہ حاکم کے باطل کرنے سے عقد بذا بالکل فسخ ہو چکا ہے۔ لہٰذا اب وہ سابقہ عقد جائز نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ نئے سرے سے عقد باندھا جائے۔

۵ دو آدمیوں (شریکوں) کا ایک ہی آدمی سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع بغیر تقسیم ہوئے اکٹھے ہی مستاجرؒ کے ہاتھ میں جاتے ہیں اور وہ ان منافع کو باری بنائے بغیر وصول کرتا ہے اور اگر ایک مؤاجر (اجارہ کنندہ) مرگیا اور اس کے حصے میں اجارہ ختم ہو گیا تو زندہ مؤاجر (اجارہ کنندہ) کے

حصے میں ختم نہیں ہوگا اگرچہ مشترکہ اجارہ ہوا تھا اور وہ بوجہ مذکور اشتراک طاری کے ذریعے مقرر ہے

اسی طرح دونوں شریکوں کا ایک کے پاس رہن رکھنا یا دونوں کا ایک آدمی کو ہبہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس مشترک چیز کے قبضہ کے وقت اشتراک نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح ایک آدمی کا دو آدمیوں سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع مواجر کے ہاتھ سے بغیر کسی اشتراک کے اکٹھے ہی نکلتے ہیں پھر منفعت میں دونوں مستاجروں (کرایہ داروں) کی ملکیت کے فرق کی وجہ سے اشتراک ثابت ہوتا ہے اور وہ بذریعہ باری منفعت کی تقسیم کو واجب کرتا ہے لہٰذا مانع اشتراک نہیں پایا جاتا اور اگر ایک مستأجر (کرایہ دار) فوت ہوگیا یہاں تک کہ اس کے حصے میں اجارہ ختم ہوگیا تو زندہ کے حصے میں اجارہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح پہلے تھا۔

○ ایک آدمی کا دو آدمیوں کے پاس رہن (گروی) رکھنا بھی جائز ہے کیونکہ رہن قرضہ کو قابل اعتماد بنانے کے لیے بطور دستاویز جائز قرار دیا گیا ہے تو تمام رہن دونوں مرتہنوں (جن کے پاس رہن رکھا جائے) میں سے ہر ایک کے لیے دستاویز ہوگا چنانچہ راہن (گروی رکھنے والا المقروض) اگر ایک مرتہن کا قرض ادا کر دے تو اسے یہ حق نہیں کہ کل رہن میں سے بعض حصے کو اٹھالے۔

باقی رہا ایک آدمی کا دو آدمیوں کو کوئی چیز ہبہ کرنے کا معاملہ تو یہ ہبہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ ہبہ کے باب میں ملکیت موہوب شے پر قبضہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور موہوب لہ نے جب موہوب شے پر قبضہ کیا ہے تو اس وقت دونوں کا اشتراک ثابت ہو چکا ہے۔ اور اشتراک جب قبضہ میں مانع ہے تو ملکیت کے واقع ہونے میں بھی مانع ہوگا جیسا کہ ہم ان شاء اللہ کتاب الہبہ میں بیان کریں گے۔

مصروف زمین کا اجارہ

اگر ایسی زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی جس میں مالک زمین کی کھیتی، درخت گنا، انگور کی بیل یا کوئی ایسی چیز ہو جو زراعت میں مانع ہو تو یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین مالک کے مال کے ساتھ مصروف ہے جس کی وجہ سے نہ زمین کو مستاجر کے سپرد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی معقود علیہ (زمین) سے شرعی طور پر فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے لہٰذا یہ اجارہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ چھت کے اندر صرف چھتیر کو خریدے تو یہ عقد جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر ایسی زمین اجارہ پر لی جس میں کھجور کے درخت ہوں تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ زمین کا مستاجر کو فی الحال سونپنا ممکن نہیں۔ سوائے اس صورت کے کہ مالک کو نقصان پہنچایا جائے اور وہ نقصان ہے کھجور کے درختوں کا اکھیڑ دینا لہٰذا مالک کو اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس صورت میں زمین سے مطلوبہ منفعت اٹھائی جا سکتی ہے لہٰذا یہ اجارہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ چھت میں صرف چھتیری کو خریدے تو سودا جائز نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مالک زمین نے کھجوروں کو اکھیڑ لیا اور مستاجر سے کہا کہ زمین پر قبضہ کر لے تو اجارہ جائز ہوگا کیونکہ اب مانع دور ہوگیا تو یہ صورت چھت میں سے صرف چھتیر کو خریدنے کی مانند ہوگئی جب کہ بیچنے والا چھتیری اتار کر خریدار کے سپرد کر دے۔ اگر درخت اکھیڑنے سے پہلے ہی مستاجر اور مالک زمین کے درمیان جھگڑا ہوگیا، معاملہ عدالت تک پہنچا اور عدالت نے اجارہ کو باطل قرار دے دیا پھر

مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو یہ عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ عقد ہذا عدالت کے باطل کرنے سے باطل ہو چکا ہے لہٰذا اب وہ سابقہ عقد دو بارہ واپس نہیں آسکتا۔ اور اگر فریقین کے جھگڑے سے پہلے ایک یا دو دن اجارہ کی مدت سے گزر گئے پھر مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو متاجر کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسی عقد اجارہ پر زمین کو قبضہ میں لے لے اور ایک یا دو دنوں کو شمار نہ کرے اور اگر چاہے تو زمین پر قبضہ ہی نہ کرے اجارہ کی اس صورت اور مکان کے اجارہ میں فرق ہے جب کہ مالک مکان کو بعض مدت گزرنے کے بعد سپرد کرے وہاں متاجر کو عقد ترک کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے اجارہ سے مقصود زراعت ہوتی ہے اور زراعت تمام اوقات میں ممکن نہیں بلکہ بعض اوقات میں ممکن ہوتی ہے اور بعض میں نہیں اور وقت کے آگے پیچھے ہونے سے زراعت مختلف ہو جاتی ہے تو زمین کے اجارہ میں مذکورہ مدت کا بعض حصہ بعض پر موقوف ہوتا ہے اور کل مدت، ایک ہی مدت کی مانند ہوتی ہے لہٰذا کچھ مدت (ایک یا دو دن) جب گزر گئی تو معقود علیہ کے مختلف ہونے سے عقد کی صفت متاجر پر تبدیل ہو گئی لہٰذا اسے عقد کو قائم رکھنے اور چھوڑنے کا اختیار ہے۔ بخلاف مکان کے اجارہ کے کیونکہ مکان کے اجارہ سے مقصود رہائش ہے اور ہر دن کی رہائش کا دوسرے دن کی رہائش سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا مکان کے اجارہ میں کچھ مدت کچھ پر موقوف نہیں اور نہ ہی وہ باقی مدت کے مقصود میں خلل انداز ہوتی ہے لہٰذا کرایہ دار کو عقد چھوڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔

○ اگر کھجوروں کی ٹہنیاں خریدیں پھر زمین کو بھی اس غرض سے ٹھیکہ پر لے لیا کہ ٹہنیاں باقی رہیں تو یہ ٹھیکہ (عقد اجارہ) جائز نہ ہوا کیونکہ کھجوروں کی جڑیں اور تنے مالک زمین (مواجر) کی ملکیت ہیں تو اس طرح زمین مواجر (ٹھیکہ پر دینے والے) کے مال کے ساتھ رکی ہوئی ہے اور اس زمین کو اجارہ پر لینا جو مواجر کے مال کے ساتھ مصروف اور رکی ہوئی ہو جائز نہیں۔ کیونکہ زمین کا مالک کے مال سے رکا ہوا ہونا متاجر کے سپرد کرنے میں مانع ہے دوسرے معقود علیہ سے استفادہ کرنے میں مانع ہے جیسا کہ اس زمین کا اجارہ ٹھیک نہیں جس میں مواجر کی کھیتی ہو۔

○ اگر کھجوروں کو جڑوں سمیت اس لیے خریدا کہ بعد میں جڑوں سے اکھیڑ لے گا پھر معلوم مدت کے لیے زمین بھی اجارہ پر لے لی تا کہ کھجوروں کو باقی رکھے تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زمین مؤاجر کے مال کے ساتھ نہیں بلکہ خود متاجر کے مال کے ساتھ مصروف ہے۔ اور یہ چیز اجارہ میں مانع نہیں جیسا کہ اگر اسی چیز کو اجارہ پر لے جو اس کے ہاتھ میں ہو تو اجارہ جائز ہوتا ہے اور اسی طرح پھل دار درختوں کو جب پھلوں سمیت اس لیے خریدا کہ وہ ان درختوں کو کاٹے گا پھر زمین بھی اجارہ پر لے لی تو یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز ہوگا۔

امام محمد نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں زمین اگر محض عاریۃً (مانگ کر) لی تو یہ عاریۃً لینا جائز ہوگا کیونکہ مالک نے اس طرح مستعیر (منگنی پر لینے والے) کے لیے اپنی ملکیت کے باوجود زمین سے فائدہ اٹھانا مباح ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا جائز ہوگا

○ اسی شرط اور اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ نرجانور کا مادہ پر کودانے اور جفتی کرانے کے لیے اجارہ کرنا یا شکاری کتے اور سکھائے ہوئے باز کا شکار کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اس اجارہ میں مطلوبہ منفعت کا حاصل کرنا انسان کے ہاتھ میں نہیں ہوتا اس لیے کہ نرجانور کو مادہ پر کودنے اور اس کے رحم میں منی کے انزال پر مجبور کرنا ممکن نہیں اور نہ ہی شکاری کتے یا باز کو شکار پر مجبور کیا جا سکتا ہے تو اس طرح وہ منفعت جو معقود علیہ ہے اس کا حصول متاجر کے بس میں نہ ہوا اس لیے یہ اجارہ جائز نہ ہوا۔

○ اسی شرط کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ بیع و شراء (بیچنے اور خریدنے) کے لیے کسی انسان کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ بیع و شراء صرف ایک آدمی سے نہیں بلکہ بائع (بیچنے والے) اور مشتری (خریدار) کے ساتھ مکمل ہوتی ہے لہٰذا اجیر (اجرت پر کام کرنے والا، ملازم) اکیلا معقود علیہ منفعت پہنچانے کی قدرت نہیں رکھتا اور نہ ہی متاجر منفعت حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے کسی آدمی کو اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا کہ وہ بذات خود لکڑی اٹھائے حالانکہ وہ اکیلا اس لکڑی کو اٹھانے کی ہمت نہ رکھتا ہو۔ ہاں اگر اس کام کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے مثلاً اجیر (ملازم) کو ایک مہینہ کے لیے اجارہ پر لے کہ وہ اس کے واسطے بیچے اور خریدے تو بوجہ مذکور یہ اجارہ جائز ہوگا۔

○ اسی طرح قرآن مجید اور صنعتوں کی تعلیم پر اجارہ کرنا (اجرت لینا) بھی جائز نہیں کیونکہ اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) اکیلا بذات خود (شاگرد کی ذہانت اور ذکاوت کے بغیر) اس کام کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا لہٰذا متاجر منفعت کے وصول پر قادر نہیں۔ اور اگر تو چاہے تو اس قسم کے مسائل کے لیے کوئی دوسری شرط تجویز کر سکتا ہے اور پھر اس شرط کے مطابق ان مسائل کا حل نکال سکتا ہے۔

۵۔ اجارہ سے مقصود کام اکیلے عامل کے بس میں ہو: معقود علیہ سے متعلق پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ کیا جائے اس کام کو عامل (اجیر) بذات خود سرانجام دے سکے اور اس کے پورا کرنے میں کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

گناہوں پر اجارہ کرنا اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ معاصی (گناہوں) پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایسی منفعت پر اجرت لینا ہے جسے انسان شرعی نقطہ نظر سے پورا کرنے پر قادر (مجاز) نہیں جیسے انسان کا لہو و لہب کیلئے اجرت پر لینا اور جیسے گانے والی اور نوحہ کرنیوالی کا گانے اور نوحہ کیلئے اجرت لینا اس کے برعکس گانا اور نوحہ لکھنے کے لیے اجرت لینا جائز ہے کیونکہ ممنوع تو نفس غنا اور نفس نوحہ ہے نہ کہ ان کی کتابت اسی طرح اگر کسی آدمی کو اس لیے اجارہ پر لیا (ملازم رکھا) کہ وہ (اجیر) اس (متاجر) کے واسطے ناحق کسی آدمی کو قتل کر دے، قید میں ڈالے یا مارے تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور اسی طرح ہر وہ عقد اجارہ ناجائز ہے جو کسی ظلم کے لیے واقع ہو کیونکہ یہ معصیت کے کام پر اجرت لینا ہے لہٰذا معقود علیہ ایسی چیز نہیں جسے شرعی طور پر پورا کیا جا سکے ہاں اگر یہ اجارہ حق کے ساتھ ہو نہ کہ بطور ظلم تو جائز ہے مثلاً کسی انسان کا اس لیے اجرت پر لینا کہ وہ ایک عضو بدن کو (بطور حد شرعی) کاٹے تو جائز ہے کیونکہ اس کا پورا کرنا انسان کے بس میں ہے اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہوتی ہے لہٰذا اس کے واسطے ممکن

ہے کہ وہ چھری کو اس جگہ پر رکھے اور عضو کو کاٹ دے اور اگر کسی انسان کا جان میں شرعی قصاص لینے کے لیے اجارہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ شرعی طریقہ پر قصاص کو پورا کرنا یہ ہے کہ قاتل کی گردن کو کاٹ دیا جائے اور گردن معلوم ہے لہٰذا معقود علیہ کو پورا کیا جا سکتا ہے تو یہ اجارہ بکری ذبح کرنے اور ہاتھ کاٹنے کے لیے اجرت لینے کے مشابہ ہوا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ گردن مارنے کے ذریعے قتل کرنا اس طرح واقع ہوتا ہے کہ مضروب سے گردن کو دور کر دیا جائے اور یہ گردن مارنا کبھی تو ٹھیک گردن پر واقع ہوتا ہے اور بعض اوقات نشانہ چوک بھی جاتا ہے اور گردن کی بجائے وار ادھر ادھر ہوا تو یہ ناجائز۔ لہٰذا وار اگر ٹھیک گردن پر ہوا تو قتل ٹھیک ہوا اور اگر وار ادھر ادھر ہوا تو یہ ناجائز ہوا کیونکہ یہ مثلہ ہے اور مثلہ شریعت میں ناجائز ہے بخلاف لکڑی پھاڑنے پر اجارہ لینے کے کیونکہ وہاں جس طرح اور جہاں سے لکڑی پھاڑی جائے، جائز ہے اور یہاں اس کے برعکس صورت ہے لہٰذا اس منفعت کا صحیح معنوں میں حاصل کرنا انسان کے بس میں نہ ہوا۔ اسی طرح ہاتھ کاٹنے کا بکری ذبح کرنے کا معاملہ بھی ایسا نہیں کیونکہ ہاتھ کا کاٹنا ہاتھ کی معلوم جگہ پر چھری رکھنے سے واقع ہوجاتا ہے اور وہ جگہ ہے ہاتھ کا جوڑ جس پر چھری کو گزار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ذبح بھی حلقوم اور ودجان پر واقع ہوتی ہے جس میں چوک جانے کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

○ اگر کسی ذمی (غیر مسلم رعایا کے آدمی) نے مسلمان سے کلیسا اس لیے اجرت پر لیا کہ اس میں نماز پڑھے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ یہ معصیت کے کام کے لیے اجرت لینا ہے۔ اسی طرح ذمی کا ذمی سے کلیسا اجرت پر لینا بوجہ مذکورہ جائز نہیں۔

اگر ذمی آدمی نے مسلمان سے مکان کرایہ پر لیا اور ارادہ کیا کہ وہ اس مکان میں بغیر جماعت کے نماز پڑھے گا یا اسے عام ذمیوں کے لیے عبادت گاہ بنا دے گا تو اس کا حکم ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے۔

مسلم کا غیر مسلم کی خدمت کے لیے نوکری کرنا

اگر کسی ذمی نے مسلمان کا اپنی خدمت کے لیے اجارہ کیا (یعنی مسلمان کو ملازم رکھا) تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے تاہم مسلمان کے لیے ذمی (غیر مسلم) کی خدمت کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ اس لیے کہ خدمت کرنا ایک قسم کی ذلت ہے لہٰذا مسلمان کا اپنے آپ کا ذمی سے اجارہ کرنا اپنے آپ کو ذلیل کرنے کے مترادف ہے اور مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اپنے آپ کو خصوصاً کافر کی خدمت کر کے ذلیل کرے اور جائز اس لیے ہے کہ یہ (عقد اجارہ) عقد معاوضہ ہے لہٰذا غیر مسلم سے عقد بیع کی مانند جائز ہے۔

عورت کا اجنبی مرد کی خدمت کرنا

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مرد کے لیے کسی آزاد خاتون سے اپنی خدمت کرانے کے لیے اور اس کے ساتھ خلوت کرنے کے لیے اجارہ پر کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو اس مقصد کے لیے اجرت پر لینا بھی مکروہ ہے اور یہی قول

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ خلوت (علیحدگی، تنہائی) کا مکروہ ہونا تو اس لیے ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہنا گناہ ہے اور اس سے خدمت لینا اس وجہ سے مکروہ ہے کہ وہ اس اجنبی عورت پر جھانکنے اور معصیت میں پڑنے سے نہیں بچ سکتا۔

گندگی اٹھانے پر اجرت لینا میت، مردار اور گندگی کو اٹھوانے کے لیے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس میں گندگی یا مردار وغیرہ کی اذیت کو لوگوں سے دور کرنا ہے اور اگر یہ اجارہ نہ ہو تو لوگ اس سے تکلیف میں مبتلا ہوں گے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔

ابن رستم نے امام محمد کے حوالے سے بیان کیا کہ جھاڑو دینے والے کے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر اسے (خاکروب کو) اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا جائے کہ وہ مردار گدھے کو آبادی سے دور نکال پھینکے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہوتا؟ اسی طرح جھاڑو دینے پر اجرت لینے کا معاملہ ہے۔

کافر میت کو قبرستان تک اٹھا لے جانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ وہ مردار ہے لہٰذا وہ (اجیر) اس کی اذیت کو باقی تمام نجاستوں کی مانند لوگوں سے دور کرے گا۔ تو جس طرح باقی نجاستوں کے ہٹانے پر اجرت لینا جائز ہے اسی طرح کافر میت کو ہٹانے پر بھی اجرت جائز ہوگی۔ باقی رہا کافر میت کو ایک شہر سے دوسرے شہر تک اٹھا لے جانے پر اجرت لینے کا معاملہ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ ہم مشرک میت کے مسئلے میں آزمائش میں ڈالے گئے ہیں جب کہ وہ اس میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک اٹھوانے اور دوسری جگہ دفن کرنے کے لیے کسی آدمی کو اجرت پر لیں۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ایسے میت کو اٹھانے پر کوئی اجرت نہیں اور میں (امام محمد) کہتا ہوں کہ اٹھانے والے کو اگر معلوم ہو کہ یہ کافر مردار ہے تو اس کے لیے کوئی اجر (معاوضہ) نہیں اور اگر اسے معلوم نہ ہو تو اس کے لیے اجر ہے امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کو جب معلوم ہوگیا کہ یہ مردار ہے تو اس نے ایسی چیز کو اٹھایا جس کا اٹھانا جائز نہیں تھا لہٰذا وہ اجر کا مستحق نہیں اور جب اسے نہیں بتایا گیا تو گویا لواحقین نے بتانے میں اس سے دھوکہ کیا اور دھوکہ کو واجب کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولاً مردار کا اٹھانا جائز نہیں مگر اس کے اٹھانے میں رخصت مجبوری کے تحت ہے اور وہ مجبوری مردار کی اذیت کو دور کرنے کی مجبوری ہے لیکن ایک شہر سے دوسرے شہر میں مردار کو منتقل کرنے میں مجبوری نہیں لہٰذا یہ صورت اصل حرمت پر باقی رہے گی جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر تک مردہ اٹھانے کی حرمت ہے۔

شراب اٹھانے پر اجرت لینا جس شخص نے کسی بوجھ اٹھانے والے (قلی) سے اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کے لیے شراب اٹھائے گا تو امام ابو حنیفہ کے خیال میں اٹھانے والے کے لیے اجر (مزدوری معاوضہ) ہوگا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لیے کوئی معاوضہ نہ ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے خیال میں قلی کو اجر (معاوضہ) دینا اچھا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے اجر دینا مکروہ ہے کہ یہ معصیت پر اجارہ ہے کیونکہ شراب کا اٹھانا ایک قسم کی معصیت ہے اس لیے کہ یہ معصیت (شراب پینے) پر تعاون کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان

یعنی گناہ اور زیادتی کے کام پر ایک دوسرے کا تعاون نہ کرو یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب پلنے میں تعاون کرنے والے دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے۔ ان میں سے ایک شراب کو اٹھانیوالا ہے اور دوسرا وہ جس کی طرف شراب کو اٹھا لے جایا جائے امام ابوحنیفہ کی اپنے مؤقف پر دلیل یہ ہے کہ شراب کا نفس اٹھانا معصیت نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ شراب کا انڈیلنے کے لیے اٹھانا اور سرکہ بنانے کے لیے اٹھانا مباح (جائز) ہے اسی طرح محض اٹھانا معصیت یعنی شراب پینے کا سبب نہیں کیونکہ شراب کا پینا تو ایک فاعل اور مختار (اپنے ارادے سے کرنیوالے) کے فعل (پینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ شراب کا اٹھانا شراب پینے کی ضروریات میں داخل نہیں تو یہ اٹھانا محض سبب ہوا۔ جس کا کوئی حکم نہیں ہوتا جیسا کہ انگور نچوڑنا اور توڑنا ہے اور حدیث میں جس اٹھانا والے پر لعنت فرمائی گئی ہے اس سے مراد وہ آدمی ہے جو شراب پینے کی نیت سے اٹھائے اور اس نیت سے شراب کا اٹھانا ہمارے نزدیک بھی معصیت ہے اور اس اٹھائی کی اجرت کھانا مکروہ ہے۔

○ باندی کا زنا (بدکاری) کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ معصیت پر اجارہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اسی چیز کے بارے میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (النور: ۳۳)

(اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر جب کہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں محض اس لیے کہ دنیوی زندگی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہو جائے)۔

علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نهى عن مهر البغى "(آپ نے بدکار عورت کے مہر سے منع فرمایا) اور وہ مہر ہے زانیہ عورت کا زنا پر اجرت۔

○ پچھنا لگانے کے لیے اجارہ کرنا اور پچھنا لگانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ پچھنے لگانا ایک مباح معاملہ ہے اور حدیث میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے پچھنے لگانے والے کی کمائی سے جو نہی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: من السحت عسب التيس وكسب الحجام" (نر جانور کی مادہ پر پھندائی کی اجرت اور پچھنے لگانیوالے کی کمائی حرام ہے) تو وہ نہی اس فعل کی کمینگی کی وجہ سے کراہت (مکروہ ہونے) پر محمول ہے جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس ایک پچھنے لگانیوالا اور ایک باربرداری کا اونٹ ہے تو کیا میں پچھنے لگانے والے کی کمائی سے اپنے اونٹ کو چارہ کھلا سکتا ہوں؟ تو آنجناب علیہ التحیۃ والتسلیمات نے فرمایا ہاں۔ اور یہ بھی ایک روایت میں آیا ہے کہ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور پچھنے لگانیوالے کو ایک دینار عطا فرمایا۔

باپ سے خدمت لینا کسی آدمی کا اپنے باپ کو خدمت لینے کیلیے ملازم رکھنا جائز نہیں کیونکہ بیٹا اپنے باپ کی عزت و تکریم کرنے پر مامور ہے اور باپ سے خدمت لینے میں باپ کی توہین ہے تو یہ اجارہ ایک نوحرام دوسرے معصیت پر اجرت لینا ہوا۔ باپ چاہے آزاد ہو یا غلام ہو اور بیٹا اسکے آقا سے اپنی خدمت کے لیے اجرت پر لے اور چاہے باپ مسلمان ہو یا کافر ہر صورت میں باپ سے خدمت لینے پر اجارہ کرنا اسے ملازم رکھنا ناجائز ہے کیونکہ باپ کی تعظیم واجب ہے اگرچہ باپ کا دین مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا " (اور توان دونوں کیساتھ دنیا میں اچھا سلوک کر) اور اللہ کا یہ ارشاد کا فرماں باپ کے

بارے میں ہے کیونکہ اس کا عطف اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے: وان جاہداک علی ان تشرک بی مالیس لک بہ علم فلا تطعہما۔ یعنی اگر وہ (ماں باپ) تجھے اس بات پر مجبور کریں کہ تو میرے (اللہ کے) ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہرائے جس کا تجھے علم نہیں تو تو ان کی فرمانبرداری نہ کر۔ پھر قارئین کرام اگر آپ چاہیں تو ہر قسم کے مسائل کے لیے کوئی اور شرط بھی لگا سکتے ہیں اور اس شرط کیمطابق ان مسائل کا حل نکال سکتے ہیں۔

۶۔ منفعت کا حاصل کرنا مباح ہو معقود علیہ سے متعلق چھٹی شرط یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اور وصول کرنا مباح ہو اگر اس منفعت کا حصول ممنوع ہوا تو اجارہ بھی ممنوع اور ناجائز ہوگا۔ کیونکہ اس چیز میں شروط کے اندر تداخل کا شبہ ہے اور صناعت اس امر سے مانع ہے۔ اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

جب کسی آدمی نے ایسی چیز میں کام کرنے پر اجارہ کیا جس میں وہ اس کا شریک ہے مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اناج مشترک ہوا اور ان میں سے ایک دوسرے ساتھی کو اس لئے اجرت پر لے کہ وہ اس کے حصے کو معلوم جگہ تک اٹھا کر لے جائے گا اور وہ اناج ابھی غیر مقسوم ہوا اور وہ تمام اناج کو اٹھا کر لے جائے یا اپنے ساتھی کے غلام یا اپنے ساتھی کے جانور کو مذکورہ شرط پر اجرت پر لے تو ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے اناج کو اٹھایا تو معاوضے کا مستحق نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہے اور اٹھانے والے نے جب اناج کو مطلوبہ جگہ تک پہنچایا تو اس کے لئے معاوضہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ اٹھانے کی اُس نصف منفعت کے تابع ہے جو اس کے شریک سے ابھی غیر مقسوم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہٰذا یہ اجارہ صحیح ہے جیسا کہ مشترک عین چیز میں مشترک حصے کی بیع (فروخت کرنا) صحیح ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والا کا عمل یعنی اناج اٹھانا اگر مشترک محل میں واقع ہوا ہے اور وہ اپنے ذاتی حصے میں کام کرنے پر اجرت کا مستحق نہیں تو وہ اپنے ساتھی کے حصے میں کام کرنے پر تو اجرت کا مستحق ہوگا۔

اس کے برعکس ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ متاجر (اجرت پر لینے والے شریک) نے ایسے کام کے لئے اجارہ کیا ہے جس کے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا کیونکہ صرف اپنے حصے کا سونپنا مشکل ہے۔ تو یہ منفعت ایسی نہ ہوئی جس کو پورا پورا وصول کرنا قدرت اور اختیار میں ہو نیز اس اجارہ میں کسی قسم کا کوئی اجر واجب نہ ہوگا کیوں کہ معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حصول کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ ہی باہمی خرید وخت کے طور پر نصف اناج کو اٹھانے کا تصور کیا جا سکتا ہے اور مثلی اجر کا واجب ہونا معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حاصل ہونے پر موقوف ہے اور وہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے اجر (معاوضہ) بھی واجب نہ ہوگا۔ بخلاف اُس صورت کے جس میں ایک شریک دوسرے شریک سے مکان اجارہ (کرایہ) پر لے تاکہ اس میں مشترکہ اناج رکھے یا کشتی یا کوئی اور برتن کرایہ پہ لے تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ وہاں مکان یا کشتی وغیرہ کا متاجر کے سپرد کرنا اناج رکھنے کے بغیر بھی ثابت ہو سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مؤاجر (کرایہ دینے والا) اگر مکان یا کشتی متاجر کے سپرد کر دے اور وہ اس میں اناج نہ رکھے تو اس پہ

کرایہ واجب ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں عمل یعنی اٹھائے بغیر سونپنا مشکل ہے اور مشترکہ وغیر مقسوم حصے کو الگ اٹھانا مشکل ہے۔

ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی اناج مشترک ہو اور ایک شریک کی کشتی ہو اور دونوں اناج کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف بذریعہ کشتی نکالنا چاہتے ہوں پھر ایک ساتھی کشتی والے ساتھی سے نصف کشتی کرایہ پر لے یا دونوں مشترکہ اناج کو پیسنا چاہتے ہوں اور ایک شریک دوسرے شریک سے اس کی نصف چکی کرایہ پر لے یا دوسرے شریک کی آدھی بوریاں کرایہ پر لے تاکہ ان میں مکہ تک گندم کو لے جائے تو یہ اجارہ جائز ہے اور ان ائمہ کے نزدیک بھی جائز ہے جو غیر مقسوم شے کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں اجیر کام کے بغیر اجرت کا مستحق نہ ہوتا ہو اس میں مشترکہ شئے کے اٹھانے کے عمل پر اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس میں بغیر عمل کے بھی اجرت کا مستحق ہوتا ہو اس میں کرایہ پر لی گئی جگہ میں مشترک عین شے کے رکھنے کی وجہ سے اجارہ جائز ہوگا۔ یہ اصل ہماری اس اصل کے مطابق ہے جس کو ہم نے بیان کیا کہ ہر وہ عقد جس میں کام کے بغیر اجرت واجب نہ ہوتی ہو اس میں کام کے پورا کرنے کا امکان ضروری ہے اور مشترک چیز کے اجارہ میں چوں کہ علیحدہ حصے کا کام ممکن نہیں لہٰذا معقود علیہ کو سپرد کرنا اور معقود علیہ منفعت کا حصول ممکن نہ ہوگا اس لئے اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس عقد میں اجرت کا واجب ہونا عمل پر موقوف نہ ہو اور اس میں کام کے بغیر معقود علیہ کا سونپنا اور منفعت کا حاصل کرنا ممکن ہو تو وہ اجارہ جائز ہوتا ہے۔ اسی اصل کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

ایک آدمی نے جب دوسرے آدمی کو اس لئے اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے معین اناج کو فلاں مقام تک اٹھا کر لے جائے تو اُسے اسی اناج میں سے ایک بوری بطور اجر ملے گی۔ یا اسی شرط اور کرایہ پر دوسرے آدمی کے غلام یا جانور کو کرایہ پر لے تو یہ اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اگر صحیح ہو بھی تو صحیح ہونے کے باوجود باطل ہو گا کیونکہ اجیر کام (اٹھانے) کے پہلے جزء کے ساتھ ہی متاجر کے اناج میں شریک ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کا کام اس چیز میں ہوگا جس میں وہ خود شریک ہے اور یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز نہیں اور جب اس نے اناج کو مقرر جگہ تک پہنچا دیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا کیونکہ مستاجر نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے لہٰذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا اور یہ مثلی اجر ایک بوری سے متجاوز نہ ہوگا اس لئے کہ فاسد اجارہ میں جو مثلی اجر واجب ہوتا ہے وہ مقررہ اجر سے کم ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس چیز کو انشاء اللہ فاسد اجارہ کے حکم میں بیان کریں گے۔

۷۔ اجارہ سے مقصود کام اجیر پر فرض نہ ہو۔ معقود علیہ سے متعلق ساتویں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لئے اجارہ کیا جائے وہ کام عقد اجارہ سے پہلے اجیر پر فرض اور واجب نہ ہو اور اگر وہ کام عقد اجارہ سے قبل اجیر پر فرض یا واجب ہوا تو اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ

جو آدمی اپنے اوپر واجب کام کو کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا - جیسے مقروض آدمی اپنے ذمہ واجب قرض کو ادا کرے تو کسی قسم کی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا - اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ عبادات اور نیکیوں پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر فضل اور محض احسان ہے نہ کہ اللہ پر واجب - کیونکہ عبادت اور طاعت کا بندے پر واجب ہونا اپنے آقا کے بندہ ہونے کے حق اور ناطے سے ہے کیونکہ اپنے آقا کی خدمت غلام پر واجب ہوتی ہے دوسرے بندے پر عبادت کا وجوب اللہ کی سابقہ نعمتوں کے حق کی وجہ سے ہے کیونکہ عقلی لحاظ سے نعمت کا شکر ادا کرنا واجب ہے اور جو شخص کسی غیر کے لئے اپنے اوپر واجب حق کو ادا کرے وہ اس کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اپنے اوپر واجب قرض کو ادا کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا -

نماز روزہ اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ

اسی مذکورہ اصول اور شرط کی بنا پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ روزہ نماز اور حج ادا کرنے پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ چیزیں انسان پر فرض عین ہیں اور نہ ہی علم (دین) پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے کیونکہ یہ چیز بھی فرض عین ہے اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک قرآن مجید پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ معلوم بدل کے عوض معلوم عمل کے لئے اجرت لینا ہے لہٰذا جائز ہے جبکہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہے جو خود اجیر پر فرض ہے لہٰذا روزے اور نماز کے لئے اجرت لینا جس طرح جائز نہیں اسی طرح تعلیم قرآن پر اجرت لینا بھی جائز نہیں - دوسری وجہ یہ ہے کہ اجیر بذات خود اس کام (تعلیم قرآن) کو سرانجام بھی نہیں دے سکتا کیونکہ اس کا تعلق متعلم (شاگرد) سے بھی ہے تو یہ اجارہ (اجرت لینا) اس لکڑی کے اٹھانے پر اجرت لینے کی مانند ہوا جس کو اجیر بذات خود نہ اٹھا سکتا ہو - تو جس طرح ایسی لکڑی کا اجارہ صحیح نہیں تعلیم قرآن کا اجارہ بھی صحیح نہیں - علاوہ ازیں مروی ہے کہ مشہور صحابی حضرت ابی بن کعبؓ نے ایک آدمی کو قرآن مجید پڑھایا - اُس آدمی نے آپ کو (بطور صلہ) ایک کمان دی - آپ نے اس کمان کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اتحب ان یقوسک اللہ بقوس من نار ؟

(کیا تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے آگ کی کمان پہنائے ؟)

انہوں نے عرض کیا: نہیں تو آپؐ نے فرمایا اس کمان کو واپس لوٹا دے -

اسی طرح جہاد پر اجرت لینا جائز نہیں کیونکہ جہاد عام کوچ یعنی دشمن سے مقابلہ کے لئے تمام عوام کے اٹھ کھڑا ہونے کے وقت فرض عین ہے اور عام معمول کے حالات میں فرض کفایہ ہے اور جب وہ کسی جنگ میں حاضر ہوا تو جہاد اس پر فرض عین ہو گیا اور اسی کی ذات کی طرف سے واقع ہو گا - اس کے علاوہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا جو شخص میری امت میں جہاد کرتا ہے اور اُس پر اجرت لیتا ہے اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی والدہ کی سی ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو دودھ پلاتی تھیں اور اس پر اجرت لیتی تھیں۔

اذان اور امامت پر اجرت لینے کا مسئلہ نہ ہی اذان اقامت اور امامت پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ایک مسلمان پر واجب ہیں دوسرے حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: آخری چیز جس کا رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے عہد لیا یہ تھی کہ میں اپنی قوم کے لوگوں کو اس طرح نماز پڑھاؤں جس طرح ایک ضعیف آدمی نماز پڑھاتا ہے (یعنی نماز میں زیادہ طویل قیام و سجود نہ کروں) اور یہ کہ میں کوئی موذن مقرر کروں جو اذان پر اجرت نہ لے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ اذان، اقامت، امامت، قرآن اور علم دین کی تعلیم پر اجرت لینا، لوگوں کو باجماعت نماز پڑھنے اور قرآن و علم دین کی تعلیم سے متنفر کرانے کا سبب ہے۔ کیونکہ اجرت اور معاوضے کا بوجھ انہیں باجماعت نماز اور علم دین پڑھنے سے روکے گا۔ اسی چیز کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ہے کہ:

اَمْ تَسْـَٔلُهُمْ اَجْرًا فَهُمْ مِّنْ مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُوْنَ۔ (الطور: ۴۰)

(کیا آپ ان سے کچھ معاوضہ طلب کرتے ہیں، سو وہ اس تاوان کے بوجھ سے دبے جاتے ہیں)

لہٰذا یہ اجارہ (اجرت لینا) لوگوں کو ان نیکیوں سے اعراض کی طرف لے جائے گا اور یہ چیز جائز نہیں علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَمَا تَسْـَٔلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ" یعنی آپ جو انہیں تبلیغ فرماتے ہیں، اس پر ان سے اجر نہیں مانگتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بذاتِ خود بھی تبلیغ فرماتے تھے اور دوسروں کے ذریعے بھی اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچاتے تھے کیونکہ آپ کا حکم تھا "اَلَا فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ" یعنی سن لو جو آدمی موجود ہے وہ غائب آدمیوں تک اس پیغام کو پہنچا دے۔ اس طرح ہر مُعلِم مُبلغ (آپ کا پیغام پہنچانے والا) ٹھہرا تو جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بذاتِ خود تبلیغ کرنے پر اجرت لینا جائز نہیں اسی طرح اس آدمی کے لئے بھی جائز نہیں جو آپ کا پیغام دوسروں تک پہنچائے کیونکہ یہ بھی آنجناب ہی کی طرف سے معنوی طور پر تبلیغ ہے۔

مسائل: لغت اور ادب (لٹریچر) کی تعلیم دینے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ چیز انسان پر نہ فرض ہے اور نہ واجب۔ اسی طرح مساجد، فوجی چھاؤنیوں، قلعوں اور پلوں کی تعمیر پر اجرت لینا جائز ہے۔

میت کے نہلانے اور قبر کھودنے پر اجرت کا مسئلہ میت کے نہلانے پر اجرت لینا جائز نہیں البتہ قبر کے کھودنے پر اجرت لینا جائز ہے۔ باقی رہا جنازہ اٹھانے پر اجرت لینے کا مسئلہ تو بعض فتاویٰ میں مذکور ہے کہ مطلقاً (بغیر کسی قید اور روک ٹوک کے) جائز ہے اور بعض میں یہ تفصیل ہے کہ اُن اٹھانے والوں کے علاوہ بھی اگر لوگ اٹھانے والے موجود ہوں تو اجرت لینا جائز ہے اور اگر اُنکے سوا کوئی اور اٹھانیوالا نہ ہو تو پھر اجرت لینا جائز نہیں۔ کیونکہ جنازہ کا اٹھانا ان پر واجب ہے۔

بیٹے کو بطور ملازم رکھنا اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے بالغ اور آزاد بیٹے کو خدمت کرانے کے لئے اجارہ (اجرت) پر لے (ملازم رکھے)، تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ آزاد باپ کی خدمت آزاد بیٹے پر واجب ہے۔ ہاں اگر بیٹا غلام ہو اور باپ آزاد ہو اور اپنے بیٹے کو اس کے آقا

سے اجارہ پر لے تو جائز ہے کیوں کہ جب وہ غلام ہے تو اس پر باپ کی خدمت واجب نہیں۔ اسی طرح بیٹا اگر مکاتب ہو تو بھی اسے اجارہ پر لیا جا سکتا ہے کیوں کہ مکاتب ہونے کی حالت میں بھی بیٹے پر باپ کی خدمت واجب نہیں لہٰذا وہ اجنبی آدمی کی مانند ہے۔

بیوی کے اُجرت لینے کا مسئلہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے اس لئے اجارہ پر کیا کہ ہر ماہ مقررہ اجر کے بدلے اس کی خدمت کرے تو اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ گھر کی خدمت از روئے شریعت اس پر واجب ہے کیوں کہ مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی المرتضیٰؓ اور سیدہ فاطمۃ الزہراؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم فرمائی چنانچہ آپ نے گھر کے اندر کے کاموں کو سیدہ فاطمہؓ پر اور باہر کے کاموں کو حضرت علی المرتضیٰؓ پر واجب ٹھہرایا۔ تو یہ چونکہ واجب کام پر اجرت لینا ہے اس لئے جائز نہیں۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عورت خود بھی گھر کی خدمت سے نفع اٹھاتی ہے اور اس کام پر اجرت لینا جس سے اجیر خود بھی مستفید ہوتا ہو، ناجائز ہے۔

بیوی کا اپنے خاوند کے اس بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت لینا جائز نہیں جو اس کے اپنے ہی پیٹ سے ہو۔ کیونکہ یہ بیٹے کی خدمت پر اجرت لینا ہے اور دودھ اس خدمت میں جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا تابع ہونے کی حیثیت سے داخل ہے۔ تو یہ اس کام پر اجرت لینا ہوا جو اس پر واجب ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیوی خاوند سے نفقہ (خرچہ) لینے کی مستحق ہے اور دودھ پلانے کی اجرت نفقہ کے قائم مقام ہے لہٰذا وہ اپنے خاوند سے دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر لڑکے کا کچھ مال ہو اور باپ اس لڑکے کی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اس مال میں سے اجرت پر لے لے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ ابن رستم نے امام محمد سے اسی طرح نقل کیا ہے کیونکہ ماں کے لئے بچے پر کوئی نفقہ واجب نہیں لہٰذا اس میں ماں کے لئے دو نفقوں کا استحقاق نہ ہوگا۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے لئے ان محرم خواتین میں سے کسی کو اجرت پر رکھے جو اس کی پرورش کی حقدار ہیں تو جائز ہے کیونکہ ان پر گھر کی خدمت لازم نہیں اور نہ ہی لڑکے کے باپ پر ان کا نفقہ (خرچہ) واجب ہے۔

بیوی کا [illegible] اس بیٹے کے لئے اجرت لینا جائز ہے جو اس کے علاوہ کسی دوسری بیوی سے ہو۔ کیونکہ اس بیوی پر دوسری بیوی کے بیٹے کی خدمت واجب نہیں۔

○ اگر اپنے بیٹے کو دودھ پلانے کیلئے اسکی ماں کے خادم کو اجرت پر لیا تو اس ماں کا خادم بمنزلہ ماں کے ہے۔ لہٰذا جو چیز ماں کے بارے میں جائز ہے وہ ماں کے خادم کے بارے میں بھی جائز ہے اور جو چیز ماں کے بارے میں جائز نہیں وہ اس کے خادم کے بارے میں بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ وہی اپنے خادم کی منفعت کی مستحق ہے۔ تو یہ صورت اس کے اپنے نفقہ کی مانند ہو گئی اور اسی طرح ماں کی مدبّرہ باندی کا معاملہ ہے کیوں کہ ماں اس مدبّرہ کے منافع کی بھی مالک ہے۔ ہاں باپ اگر بیٹے کی ماں کی مکاتبہ باندی کو اجارہ پر لے تو جائز ہے کیونکہ ماں اپنی مکاتبہ باندی کے منافع کی مالک نہیں۔ لہٰذا وہ اس کے لئے اجنبی عورت کی مانند ہے۔

○ اگر عورت اپنے خاوند سے اس لئے مقررہ اجرت کے عوض اجارہ کرے کہ وہ گھر میں اس کی خدمت کرے تو یہ اجارہ جائز ہے کیوں کہ خاوند پر گھر کی خدمت واجب نہیں تو یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہوا جو اجیر پر واجب نہیں۔ اسی طرح بیوی اگر خاوند کو اپنی بکریاں چرانے کے لئے اجرت پر رکھے تو بھی جائز

ہے کیوں کہ بکریوں کا چرانا خاوند پر واجب نہیں۔

۸۔ **اجیر اپنے کام سے خود مستفید نہ ہو**:۔ معقود علیہ سے متعلق آٹھویں شرط یہ ہے کہ اجیر اپنے کام سے خود نفع نہ اٹھائے۔ اگر وہ خود بھی اپنے کام سے نفع اٹھائے گا تو اجارہ جائز نہ ہو گا کیونکہ اس وقت اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہو گا لہٰذا اجر (اجرت) کا مستحق نہ ہو گا۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ عبادت و اطاعت پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے محض فضل و احسان کے طور پر ہے نہ کہ استحقاق کے طور پر۔ کیوں کہ انسان جو کچھ اطاعات اور نیکیاں کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "من عمل صالحا فلنفسہ" یعنی جس نے کوئی نیک کام کیا تو اپنی ذات کے لئے۔ اور جو اپنے لئے کام کرے وہ کسی کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہو سکتا اسی عبادت کی بنیاد پر تمام نیکیوں اور طاعات پر اجرت لینے کا مسئلہ نکلتا ہے وہ طاعات چاہے فرضی ہوں یا واجب ہوں یا نفل۔ کیوں کہ اطاعت پر اطاعت کرنے والے کے لئے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے تو اجیر اپنے کام یا نیکی سے نفع اٹھائے گا لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔

اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک آدمی نے کسی کا اس لئے اجارہ کیا (اجرت پر رکھا) کہ وہ اس کی بوری گندم کو پیسے اور اسی آٹا کی چوتھائی اجرت دینے کا معاملہ کیا یا سمسم (تلوں) کی بوری کو نچوڑنے اور تیل نکالنے کے لئے اجارہ کیا اور اسی کے تیل میں سے ایک معلوم حصہ دینا بطور اجرت طے کیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہو گا کیوں کہ اجیر اپنے کام یعنی پیسنے اور نچوڑنے سے خود بھی نفع اٹھائے گا تو وہ اپنے ذات کے لئے کام کرنے والا ہو گا۔ علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نھی عن قفیز الطحان [۱] یعنی آپ نے قفیز الطحان سے منع فرمایا۔

اگر کسی نے ایک جولاہے کو سوت دیا تاکہ اس کو آدھے پر بُن دے یعنی جو کپڑا وہ بُنے گا اس کا آدھا بنائی میں دینا قرار دیا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ جولاہا اپنے عمل سے خود بھی نفع اٹھائے گا اور وہ عمل ہے اس کا بُننا۔ دوسرے یہ "قفیز الطحان" کے معنی میں بھی ہے لہٰذا اس پر اجرت لینے سے روکا گیا ہے۔ اور اگر جولاہے نے سوت بُن دیا تو اس کے لئے عمل کا مثلی اجر ہو گا۔ کیوں کہ متاجر نے فاسد عقد کے ذریعے منفعت حاصل کی ہے۔ جب کہ بلخ کے ہمارے بعض فقہا نے اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اور وہ ہیں محمد بن سلمہ اور نصر بن یحیٰی۔

۹۔ **منفعت مقصود ہو**:۔ معقود علیہ سے متعلق نویں شرط یہ ہے کہ جس منفعت کے لئے عقد باندھا گیا ہے وہ مقصود ہو، لوگ عقد اجارہ کے ذریعہ اس منفعت کو حاصل کرتے ہوں اور عام لوگوں کے درمیان اس کا تعامل (باہم عمل کرنا) بھی ہو۔ کیوں کہ اس عقد (اجارہ) کو لوگوں کی حاجت کے باعث برخلاف قیاس کے جائز ٹھہرایا گیا اور جس چیز میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اس کی لوگوں کو

---

[۱] اس کی صورت یہ ہے کہ ایک بیل اس واسطے اجرت پر لیا کہ چکی میں جوت کر اس کے ذریعہ سے گیہوں پیسے بعوض اس کے کہ اس سے جو آٹا حاصل ہو گا اس میں سے ایک قفیز (بوری) دے گا۔

حاجت نہیں ہوتی۔ لہٰذا درختوں کا ان پر کپڑے خشک کرنے کے لیئے اجارہ کرنا یا ان سے سایہ حاصل کرنے کے لیئے اجرت (کرایہ پر) لینا جائز نہیں کیوں کہ درخت سے یہ منفعت مقصود نہیں ہوتی۔

مسائل:۔ اگر درختوں کا پھل خریدا پھر ان پھلوں کو درختوں پر باقی رکھنے کے لیئے درختوں کو اجارہ (ٹھیکہ) پر لے لیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیوں کہ درخت سے منفعت کی اس قسم یعنی پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا قصد نہیں کیا جاتا۔ تو بطور عادت یہ منفعت مقصود نہ ہوئی۔ اس طرح اگر اس زمین کا اجارہ کر لیا جس میں پھلوں والے وہ درخت ہیں تو وہ زمین کے اجارہ کے ذریعے درختوں کا اجارہ کرنے والا ہوگا اور درختوں کا اجارہ (اجرت لینا) جائز نہیں۔

○ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کپڑوں کو اس لیئے اجرت (کرایہ) پر لیا کہ وہ ان کو اپنے گھر میں پھیلا کر گھر کو آرائش دے گا اور ان پر بیٹھے گا نہیں تو یہ اجارہ فاسد ہے کیوں کہ بغیر استعمال اور بغیر بیٹھنے کے کپڑوں کو پھیلانا بطور عادت مقصود منفعت نہیں۔

○ عمرو نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس شخص نے کسی چوپائے کو محض اس لیئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس کو آگے سے کھینچے گا اور اس طرح اپنی شان و شوکت کا اظہار کرے گا تو اس پر کوئی کرایہ واجب نہ ہوگا کیوں کہ جانور کو شان و شوکت کے اظہار کے لیئے آگے سے کھینچنا مقصود منفعت نہیں۔

دراہم اور دیناروں کا دوکان سجانے کے لیئے کرایہ پر لینا جائز نہیں اور نہ ہی کستوری اور عود کی خوشبودار لکڑی وغیرہ کا سونگھنے کے لیئے اجارہ جائز ہے کیوں کہ ان سے یہ چیز منفعت مقصودہ نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے ذریعے اس منفعت کا حاصل کرنا لوگوں کی عادت نہیں۔

معقود علیہ کے محل سے متعلق شرائط معقود علیہ کے محل (SUBJECT OF CONTRECT) سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ معقود علیہ شے مؤاجر (اجارہ دینے والے) کے قبضے میں ہو جب کہ وہ شے منقول اشیاء میں سے ہو اور اگر وہ اس کے قبضے میں نہ ہوئی تو عقد اجارہ صحیح نہ ہوگا کیوں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع (بیچنے) سے منع فرمایا ہے جو انسان کے قبضہ میں نہ ہو اور عقد اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا اس ممانعت میں داخل ہوگا دوسرے یہ کہ اس میں عقد کے ٹوٹ جانے کا دھوکا ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ مبیع قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے اور اس طرح بیع ٹوٹ جائے لہٰذا ایسا اجارہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس میں دھوکہ دہی ہو ۔ اور اگر معقود علیہ شے منقول اشیاء میں سے نہ ہو تو عقد اجارہ کے وقت اس کے قبضہ میں ہونے کے اندر اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قبضہ میں نہ ہو تو بھی اجارہ جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بالاجماع جائز نہیں

اُجرت سے متعلق شرائط معقود علیہ کے مقابل چیز یعنی اجرت کا عقود اجارات میں قیاس، عقدِ بیع میں ثمن (بیع شدہ چیز کے بدل) پر کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں عقدوں میں ہر ایک عقد مال کے بدلے مال کا معاوضہ ہے تو جو چیز بیع کے عقدوں میں ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ اجارات میں بھی اجرت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جو چیز عقد بیع میں ثمن نہیں بن سکتی وہ عقد اجارہ میں بھی اجرت نہیں بن سکتی اور وہ صلاحیت یہ ہے کہ اجرت ایک تو قیمتی مال ہو دوسرے

معلوم ہو علاوہ ازیں اس کے اندر وہ شرائط بھی پائی جائیں جن کا ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کر دیا ہے۔

۱۔ **اجرت معلوم ہو:** اجرت کے معلوم ہونے کی شرط میں اصل چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "من استاجر اجیرا فلیعلمہ اجرہ"، جو شخص کسی مزدور یا کاریگر کو اجرت پر رکھے تو وہ مزدور کو اس کی اجرت سے آگاہ کرے۔ اور اجرت سے آگاہی یا تو اشارہ سے حاصل ہوتی ہے یا معین کرنے سے یا بیان کرنے سے۔ خلاصہ یہ کہ اجرت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معین شے ہوگی یا غیر معین۔ پھر اگر وہ معین ہو تو اشارہ سے معلوم ہوگی اور اس میں اس کی جنس، صفت، قسم اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جو تعین سے متعین ہوتی ہیں یا ان چیزوں میں سے ہو جو دراہم اور دیناروں کی مانند متعین نہیں ہوتی۔ اور اس چیز کی تعیین دراصل ہمارے اصحاب (احناف) کی اصل کے مطابق اس کی جنس، صفت، قسم اور مقدار کے بیان کرنے سے کنایہ ہے کیونکہ مشار الیہ چیز (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) جب ان چیزوں میں سے ہو جن کو اٹھانا پڑتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس جگہ کے بیان کی بھی ضرورت ہے جہاں اس چیز کو ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اجرت غیر معین شے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان چیزوں میں سے ہے جو مطلق معاوضوں کے اندر انسان کے ذمہ میں بطور قرض ثابت ہو جاتی ہیں جیسے درہم، دینار، ناپی جانے والی چیزیں، وزن کی جانے والی چیزیں، شمار کی جانے والی چیزیں اور کپڑے وغیرہ تو وہ معلوم نہ ہوگی مگر اس کی جنس، جنس کی قسم، صفت اور مقدار کے بیان کرنے سے۔ البتہ اجرت دراہم یا دینار ہوں اور شہر میں ایک ہی قسم کی نقدی چلتی ہو تو اس میں ان کی قسم اور وزن بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس صورت میں صرف جنس (درہم یا دینار) بیان کر دینا کافی ہے جس سے شہر کی عام نقدی اور عام وزن سمجھا جائے گا اور اگر شہر میں مختلف دراہم (سکے) چل رہے ہوں تو اس وقت لفظ درہم سے غالب درہم (زیادہ چلنے والا درہم) تصور کیا جائے گا۔ اور اگر چلنے والے سکے (دراہم) سب ہی غالب ہوں تو اجرت میں درہم کی قسم اور وزن بیان کرنا ضروری ہے اور اگر قسم اور وزن کو بیان نہ کیا گیا تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس اجرت کی ادائیگی کی جگہ بتانا بھی ضروری ہے جس کو اٹھانا پڑتا ہو اور اس کے لئے تکلیف برداشت کرنا پڑتی ہو اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز شرط نہیں بلکہ ادائیگی کے واسطے عقد کی جگہ ہی متعین ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

ادائیگی اجرت کی مدت کیا عقد اجارہ میں ادائیگی اجرت کی مدت بیان کرنا بھی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی (موزونی) اور شمار کی جانے والی اشیاء اگر اجرت ہوں تو مدت کا بیان کرنا شرط نہیں کیونکہ یہ چیزیں جس طرح بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقہ پر مدت کے اعتبار سے بطور دین ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں اسی طرح قرض کے طریقے سے بھی نہ کہ سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقے سے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہیں تو ان کے ثابت ہونے کیلئے دو قسم کی مدتیں ہیں۔ اگر مدت کو بیان کر دیا تو بھی عقد جائز اور مدت بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کی مانند ثابت ہوگی اور اگر مدت نہ بیان کی تو بھی عقد

قرض کی مانند جائز ہوگا۔ البتہ اجرت میں کپڑے ہوں تو مدت کا بیان ضروری ہے کیوں کہ کپڑے ذمہ میں بطور دَین ثابت نہیں ہوتے مگر مدت بیان کرنے سے تو کپڑوں کے ثابت ہونے کے لیے ایک ہی مدت ہوئی لہٰذا اس میں بیع سلم کی مانند مدت کا بیان کرنا ضروری ہے۔

اور اگر اجرت میں دی جانے والی غیر معیّن شے ان اشیاء میں سے ہو جو مطلق معاوضہ کے عقود میں ذمہ میں بطور دَین ثابت نہیں ہوتیں جیسے حیوان وغیرہ تو وہ جنس، جنس کی نوع، صفت اور مقدار بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوگی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ حیوان عقد بیع میں ثمن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا عقد اجارہ میں اجرت بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا۔ اور قبض (دینے) سے پہلے اجرت میں تصرف کرنے کا حکم جب کہ وہ ذمہ میں ثابت ہو چکی ہو، وہی ہے جو قبض سے پہلے ثمن میں تصرف کرنے کا حکم ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔ اور جب اجرت واجب نہ ہو یعنی اس میں تعجیل (جلد دینا) شرط نہ ہو تو اس میں تصرف کا حکم انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم کی فصل میں بیان کریں گے اور جو اجرت معین اور مشار الیہ ہو تو اس کا حکم ثمن کا حکم ہے جب کہ وہ عین شے ہو۔ چنانچہ اجرت اگر کوئی منقول شے ہو تو اس میں قبض سے پہلے تصرف جائز نہیں اور اگر اجرت زمین ہو تو اس میں ائمہ کا وہی اختلاف ہے جو کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبض سے پہلے تصرّف جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ چیز عقد بیع کے مسائل میں سے ہے۔

اگر غلام کا اجارہ کیا (ملازم رکھا) معلوم اجرت اور اس کے کھانا کے عوض یا چوپایہ کا اجارہ معلوم اجرت اور اس کے چارہ کے عوض کیا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیوں کہ کھانا اور چارہ اجرت میں داخل ہے اور وہ مجہول ہے تو اجرت مجہول ہوئی۔

دایا کا اجارہ

دایا (انا) کا اجارہ پر لینا (اسے ملازم رکھنا) اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض ازروئے قیاس جائز نہیں اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کیوں کہ اجرت یعنی خوراک اور پوشاک مجہول چیز ہے مگر امام ابوحنیفہؒ نے ازروئے استحسان بدلیل نصّ قرآنی دایا کے اس طرح اجارہ کو جائز قرار دیا ہے نصّ قرآنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ "وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف" (سورۃ البقرۃ: ۲۳۳)

(اور اس آدمی پر جس کا بچہ ہے، ان دودھ پلانے والیوں کی روزی اور پوشاک دستور کے مطابق واجب ہے) یہاں دودھ پلانے والی کے منکوحہ یا مطلقہ (طلاق یافتہ) ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وعلی الوارث مثل ذالک" یعنی وارث کے ذمہ بھی اسی قسم کی روزی اور پوشاک ہے اور یہ ذمہ داری مولود لہ (باپ) کی وفات کے بعد ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد ہے

وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم فلاجناح علیکم اذا سلمتم ما اتیتم بالمعروف۔

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو کسی اور انّا کا) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے)

یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے سے مطلق حرج (گناہ) کی نفی فرمائی ہے۔ باقی رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا

کہ یہاں اجرت مجہول ہے تو وہ ٹھیک ہے لیکن اجرت کی جہالت عقد کی صحت (صحیح ہونے) میں محض مجہول ہونے کی وجہ سے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتی ہے کہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جاتی ہے اور اس باب (رضاعت) میں اجرت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہوا کرتی۔ کیوں کہ عام طور پر عادت یہی ہے کہ اولاد پر شفقت کرتے ہوئے دایوں پر روزی کے معاملے میں وسعت کرنے اور ان کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ تو اجرت کی یہ جہالت ڈھیر میں سے بوری بیچنے کی جہالت کی مانند ہوئی جو بیع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں۔

○ اگر معلوم اجرت کے عوض ایک مکان کرایہ پر لیا اور مالک مکان نے کرایہ دار پر مکان کو پلستر کرنے مرمت کرنے یا کوئی دروازہ لگانے یا مکان کی چھت میں چھتیری ڈالنے کی شرط عائد کردی تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ مشروط چیز اجرت ہوگی اور وہ مجہول ہے۔ اس طرح جب زمین اجارہ (کرایہ ٹھیکہ) پر دی ہو اور اس میں متاجر (ٹھیکہ دار) پر نہر کو اگارنے، یا زمین میں کنواں کھودنے یا اس پر سان لگانے کی شرط عائد کردی تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ سب چیزیں مؤاجر (مالک زمین) کے ذمہ ہوتی ہیں اور جب اس نے متاجر پر ان کی شرط عائد کردی تو اس نے ان چیزوں کو اجرت قرار دے دیا اور یہ چیزیں مجہول ہیں لہذا اجرت مجہول ہوئی۔ جب اجرت مجہول ہوئی تو عقد جائز نہ ہوا۔

۲۔ اجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو:۔ اجرت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت ایسی منفعت نہ ہو جو معقود علیہ کی جنس سے ہو۔ جیسے ایک مکان کی سکونت کا بعوض دوسرے مکان کی سکونت کے اجارہ کرنا، خدمت کے بدلے خدمت کا اجارہ کرنا، جانور کی سواری کے عوض جانور کی سواری کا اجارہ کرنا اور زراعت کے بدلے زراعت کا اجارہ کرنا۔ چنانچہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ان میں سے کوئی بھی اجارہ ٹھیک نہیں۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنس کا مختلف ہونا شرط نہیں اور ان کے نزدیک یہ مذکورہ قسم کے اجارے صحیح ہیں۔ اور اگر اجرت معقود علیہ کے خلاف جنس سے ہو تو اجارہ جائز ہے جیسے رہائش کا اجارہ کرنا خدمت کے عوض اور خدمت کا اجارہ کرنا سواری کے عوض وغیرہ وغیرہ۔

دراصل احناف اور شوافع کا یہ اختلاف عقد ہذا کے منعقد ہونے کی کیفیت میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ احناف کے نزدیک عقد اجارہ منفعت کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا رہتا ہے یعنی جوں جوں منفعت پیدا ہوتی رہتی ہے توں توں ساعت بساعت یہ عقد منعقد ہوتا رہتا ہے تو دونوں منفعتوں میں سے ہر ایک معین نہ ہوئی بلکہ وہ منفعت عقد کے وقت معدوم ہے۔ اس طرح عاقدین (دونوں فریقوں) میں سے ایک کا منفعت حاصل کرنا مؤخر ہوگا لہذا ربا النساء (ادھار کا سود) ثابت ہوگا اور احناف کے نزدیک اگر جنسیت محض موجود ہو تو ادھار حرام ہو جاتا ہے۔ جیسے ہرات کا دھاگا بعوض ہرات کے دھاگہ کے ادھار پر فروخت کرنا۔ اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کیا۔ جب ان سے ابن سماعہ نے یہ مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب میں لکھا کہ اس مسئلے کے اندر تو خواہ مخواہ پریشانی میں پڑا اور تو جبائی کے پاس بیٹھا اس لئے تجھ سے غلطی ہوئی۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ رہائش کے عوض رہائش فروخت کرنا (اجارہ کرنا) ہروی شے کے عوض ہروی شے فروخت کرنے کی مانند ہے بخلاف اس صورت کے جس میں منفعت کی جنس مختلف ہو کیوں کہ دو جنسوں میں سود ثابت نہیں ہوتا۔ جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک مدت اجارہ کے تمام منافع کو موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا وہ اعیان (محسوس اشیاء) ہیں لہٰذا ادھار کا معنیٰ ثابت نہیں ہوتا اور اگر ادھار ثابت بھی ہو تو ان کے نزدیک جنس کا ایک ہونا ادھار کو حرام نہیں کرتا۔ اور جس نے اس مسئلے میں یہ تعلیل کی (علت بیان کی) کہ اجارہ ہذا دین (قرض) کے بدلے دین کے معنیٰ میں ہے کیوں کہ عقد کے وقت دونوں منفعتیں معدوم ہیں تو یہ ادھار کے عوض ادھار کی بیع ہوئی، صحیح نہیں۔ کیوں کہ دین انسان کے ذمہ میں موجود اس شے کا نام ہے جسے عقد کے مقتضیٰ میں تبدیلی کر کے مقررہ مدت تک مؤخر کیا گیا ہو باقی رہی وہ چیز جس کا وجود ہی نہ ہو اور اس کا پایا جانا ایک وقت تک مؤخر ہو تو اس کو دین نہیں کہتے۔ اس مسئلے کی سمجھ درحقیقت شیخ ابومنصور ماتریدی کے بیان سے آتی ہے اور وہ یہ کہ اجارہ ایسا عقد ہے جسے قیاس کے برخلاف لوگوں کی عام حاجت کی وجہ سے جائز ٹھہرایا گیا ہے اور جب اجارہ میں معقود علیہ اور اجرت کی ایک ہی جنس ہو تو حاجت واقع نہ ہوئی لہٰذا اس صورت میں عقد اجارہ قیاس کے اصول پر ناجائز باقی رہا۔ اور جب جنس مختلف ہو تو ایک دوسرے کی حاجت پائی جاتی ہے لہٰذا اجارہ جائز ہوگا

اس سلسلے میں غلام اور باندی دونوں مساوی ہیں چنانچہ غلام کا ایک مہینہ کی خدمت کے لئے اگر اجارہ کیا بعوض اس کے کہ اس کی باندی ایک مہینہ تک غلام کے مالک کی خدمت کرے گی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ منفعت کی جنس ایک ہی ہے۔ پھر خدمت کے عوض خدمت کے اجارہ میں اگر ایک فریق نے خدمت کی اور دوسرے نے نہ کی تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک خدمت کرانے پر کوئی اُجرت واجب نہیں اور کرخی نے بیان کیا کہ اسے مثلی اجرت دینا ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے معقود علیہ منفعت کے مقابلے میں اسی کی جنس منفعت کو بدل ٹھہرایا۔ اور یہ بدل صحیح نہ ہوا تو گویا اس نے منفعت کے بدلے ایسی چیز کو ٹھہرایا جس کی کوئی قیمت نہیں لہٰذا وہ بلا بدل (اجرت) کے مفت خدمت کرنے پر راضی تھا۔ اور جو کرخی نے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخدوم نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے اور منافع صحیح و فاسد ہر دو عقد سے قابل قیمت ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے کہ منافع اس فاسد عقد میں قیمتی ہوتے ہیں جس میں سرے سے بدل ذکر ہی نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی چیز اجارہ (کرایہ) پر لی اور اس کا عوض (کرایہ) بیان ہی نہ کیا۔ اور جب عوض کو مقرر کر دیا گیا جیسا کہ زیر بحث صورت میں ہے تو وصول شدہ منافع کا قیمتی ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اجارہ پر مشترک غلام کے بارے میں فقہا نے کہا ہے کہ جب اس سے خدمت لینے میں دونوں شریکوں نے باری مقرر کر رکھی تھی پھر اس نے ایک دن ایک شریک کی تو خدمت کی مگر دوسرے کی نہ کی تو اس کے واسطے کوئی اجر (معاوضہ) نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ (صرف ایک شریک کی خدمت) باہمی بدلہ نہیں بلکہ صرف ایک شریک کو خاص کرنا ہے۔

● دو غلاموں کو دو مختلف کاموں کیلئے اجرت پر لینا جائز ہے مثلاً سلائی اور رنگریزی کیواسطے۔ کیونکہ جنس مختلف ہو گئی ہے اور امام کرخی نے اپنی جامع میں بیان کیا ہے کہ ایک غلام جب دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ مملوک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا اجارہ دوسرے سے کرے تاکہ وہ غلام اس کے ساتھ اگلے ایک ماہ تک کپڑا سیئے اس شرط پر کہ شریک ثانی بھی اپنے حصے کا ماہ رواں میں شریک اول کے ساتھ کپڑا رنگنے کیلئے غلام کا اجارہ کرے تو یہ اجارہ ایک ہی غلام میں جائز نہیں اگرچہ کام مختلف ہیں۔ دو مختلف کاموں

میں اجارہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب دو غلاموں میں ہو اسلیئے کہ یہ دونوں کی باہمی موافقت ہوگی کہ دونوں وہ کام کریں گے جو ان پر بغیر اجارہ کے واجب ہوگا اور یہ باری والا عقد اسوقت جائز ہوتا ہے جب باری مطلق منافع پر واقع ہو اور جب ایک شریک دوسرے پر منفعت کو معین کر دے تو عقد جائز نہیں ہوتا (واللہ عزوجل اعلم)

عقد کے رکن سے متعلق شرائط رکن سے متعلق پہلی شرط یہ ہے کہ رکن ہر ایسی شرط سے خالی ہو جس کو عقد نہ چاہتا ہو۔ اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو۔ چنانچہ کسی نے اگر اپنا مکان اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک مکان میں رہے گا پھر کرایہ دار کو سپرد کرے گا یا زمین اس شرط پر کرایہ پر دی کہ پہلے وہ خود کاشت کرے گا پھر زمین کرایہ دار کے حوالے کرے گا یا چوپایہ اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک سواری کرے گا یا کپڑا اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک خود پہنے گا پھر اسے کرایہ دار کے حوالے کرے گا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا مقتضیٰ نہیں اور نہ ہی عقد کے مناسب ہے۔ نیز یہ عقد میں مشروط ایسی زائد منفعت ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں تو یہ منفعت ربا (سود) ہوگی یا ایسی منفعت ہوگی جس میں سود کا شبہ ہوگا یہ منفعت عقد کو فاسد کرنے والی ہیں۔

مسائل:۔ اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ مکان کے اجارہ کرنے میں مکان پلستر کرانے اور مکان کا پرنالہ وغیرہ درست کرانے کی کرایہ دار پر شرط عائد کرنا۔ زمین کے اجارہ میں پانی کا کنواں، بدرو اور چشمہ وغیرہ ٹھیک کرانے یا نہر کھودنے کی شرط عائد کرنا اور غلام اور چوپائے کے اجارہ میں غلام کے کھانے اور چوپائے کے چارہ کی شرط عائد کرنا جائز نہیں کیوں کہ یہ تمام شرطیں عقد کے مقتضیٰ کے خلاف اور اس کے نامناسب ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ایک فریق کے واسطے زائد منفعت ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے مقررہ کرایہ کے عوض مقررہ مدت کے لیئے مکان اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ (کرایہ دار) اس میں رہائش اختیار نہیں کرے گا تو اجارہ فاسد ہے اور کرایہ دار پر کوئی کرایہ لازم نہیں جب کہ وہ اس میں نہ رہا ہو اور اگر مکان میں رہا تو اس پر مکان کا اتنا مثالی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ اس اجارہ میں عقد کا فاسد ہونا تو ظاہر ہے۔ کیوں کہ کرایہ دار کا یہ شرط کرنا کہ وہ مکان میں نہیں رہے گا، عقد کے موجب کی نفی کرنا ہے اور وہ موجب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا اور اس نے ایسی شرط رکھی ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اور نہ عقد کے مناسب ہے لہٰذا یہ شرط فاسد ہوئی۔ باقی مکان میں نہ رہنے کی صورت میں سرے سے کرایہ کا واجب نہ ہوگا اور رہنے کی صورت میں مثالی کرایہ کا واجب ہونا بھی ظاہر ہے کیوں کہ فاسد عقود اجارہ میں مثلی اجر معقود علیہ سے منفعت اٹھانے پر واجب ہوتا ہے نہ کہ محض معقود علیہ کے سپرد کر دینے یعنی تخلیہ (مکان کو خالی) کر دینے سے جیسا کہ فاسد عقد نکاح میں ہوتا ہے کیوں کہ تخلیہ کا مطلب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا ممکن بنا دینا اور اس سے فائدہ اٹھانے میں تمام موانع کو دور کر دینا اور یہ چیز فساد کی موجودگی میں ثابت نہیں ہو سکتی کیوں کہ شرعی طور پر معقود علیہ سے فائدہ اٹھانے میں مانع موجود ہے تو یہ شرعی مانع بندوں کی جانب سے مانع یعنی غصب کے مشابہ ہوا بخلاف اجارہ صحیحہ کے کیوں کہ وہاں کوئی مانع نہیں ہوتا لہٰذا اجارہ صحیحہ میں معقود علیہ سپرد کرنا ثابت ہوتا ہے پھر اگر متاجر معقود علیہ سے نفع نہ اٹھائے تو اس نے منفعت میں

اپنا ذاتی حق خود ساقط کر دیا لہذا اجرت میں آجر کا حق ساقط نہ ہوگا اور جب متاجر عقدِ فاسد کے ذریعے معقود علیہ سے فائدہ اٹھائے تو اس پر مثلی اجر واجب ہوتا ہے۔

باقی رہا صاحب کتاب الاصل کا یہ کہنا کہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار اگر مکان میں رہے تو اس پر اتنا مثلی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ تو اس میں تھوڑا سا اشکال ہے کیوں کہ ہمارے ائمہ ثلاثہ (تینوں ائمہ) کا صحیح موقف یہ ہے کہ اجارہ فاسد میں معقود علیہ سے نفع اٹھانے کے بعد مقررہ اجر اور مثلی اجر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں امام محمد نے یہ کہا ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے کم نہ ہو تو یہ اختلاف سمجھ نہیں آتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے کتاب الاصل میں مذکور اس مسئلہ کی یہ توجیہ کی ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے اس وقت کم نہیں ہوگا جب مقررہ اجر اور مثلی اجر ایک ہی ہوں۔ اور بعض مشائخ نے اس روایت کو ظاہری معنیٰ پہناتے ہوئے کہا ہے کہ عاقدین (ہر دو فریق) نے منافع کے مقابلے میں کوئی چیز گویا مقرر ہی نہیں کی کیوں کہ متاجر نے یہ شرط رکھی کہ وہ مکان میں رہائش نہیں اختیار کرے گا۔ اور نہ ہی معقود علیہ سونپنے کے مقابلے میں کوئی چیز ہے کیوں کہ عقد کے اندر فساد کی صورت میں مقابل (اجر معاوضہ) ثابت نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ متاجر جب مکان میں رہا تو اس نے ان منافع کو حاصل کیا جن کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں تھا لہذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا چاہے جتنا ہو جیسا کہ عقد میں سرے سے اجر کا ذکر نہ کرتا تو مثلی اجر واجب ہوتا مگر امام محمد نے کہا کہ وہ مقررہ اجر (کرایہ) سے کم نہ ہو کیوں کہ متاجر (کرایہ دار) نفع اٹھائے بغیر مقررہ اجر دینے پر رضامند تھا تو نفع اٹھانے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مقررہ اجر دینے پر رضامند ہوگا۔

○ اگر کسی نے اپنا مکان یا زمین یا غلام یا چوپایہ اجارہ پر دیا اور یہ شرط رکھی کہ متاجر (بعد از اجارہ) واپس کر دے گا تو یہ شرط جائز ہے کیوں کہ متاجر کا معقود علیہ کو واپس سپرد کرنا عقد کے مقتضیات (لازمی تقاضوں) میں سے ہے۔ کیا آپ جانتے نہیں کہ یہ چیز بغیر شرط کے بھی ثابت ہوتی ہے تو یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کی تاکید کے لئے ہوئی نہ کہ اس کے مخالف۔ بس یہ شرط ایسے ہی ہو گئی جیسے اس نے مکان اس شرط سے کرایہ پر دیا کہ متاجر مکان کی منفعت کا مالک ہوگا۔

○ اگر آجر نے اس شرط پر اجارہ کیا کہ متاجر (کرایہ دار) پیشگی اجرت دے یا متاجر پر یہ شرط عائد کی کہ وہ اجرت دینے کے لئے کوئی شے رہن رکھے یا ضامن دے تو یہ شرط جائز ہے جب کہ رہن معلوم ہو اور ضامن موجود ہو کیوں کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اگرچہ عقد کا مقتضیٰ نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کیا لہذا یہ شرط جائز ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں جائز ہے۔

عقدِ اجارہ کے لازمی ہونے کی شرائط

عقد اجارہ کے لازم ہونے کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق عقد ہذا کے لازمی طور پر منعقد ہونے کی شرائط سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے

کی شرائط سے ہے۔

لازم عقد کے منعقد ہونے کی شرائط (۱) لازم عقد کے منعقد ہونے کی پہلی شرط تو یہ ہے کہ عقد صحیح ہو کیوں کہ فاسد عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ ٹوٹنے کا مستحق ہوتا ہے تاکہ عقد میں فساد رفع ہو اور شرعی حکم ثابت ہو چہ جائیکہ وہ جائز ہو۔

۲۔ عقد کے بطور لازم منعقد ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت پر دی گئی شے میں عقد کے وقت یا قبضہ کے وقت کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے فائدہ اٹھانے میں خلل ڈالتا ہو۔ اگر اس میں کوئی ایسا عیب ہوا تو عقد لازم نہ ہوگا جس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ فقہاء نے کہا ہے کہ خدمت کے لیے اجرت پر لے گئے غلام کے بارے میں جب یہ بات معلوم ہو کہ وہ چور ہے تو متاجر کو اس امر کا حق ہے کہ وہ اجارہ کو توڑ دے کیوں کہ معقود علیہ کا صحیح سلامت ہونا بطور دلالت مشروط ہے تو معقود علیہ کی سلامتی صریح طور پر مشروط چیز کی مانند ہوگی جیسا کہ عین شے کی بیع میں مبیع کا صحیح سلامت ہونا شرط ہوتا ہے۔

۳۔ اجارہ پر لی گئی چیز کو متاجر نے دیکھ لیا ہو چنانچہ کسی نے اگر ان دیکھے مکان کو اجارہ پر لیا پھر اس کو دیکھا اور پسند نہ آیا تو وہ اسے رد کر سکتا ہے کیوں کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہٰذا اس میں دیکھنے کا اختیار خیارالرویۃ ثابت ہوگا جیسا کہ عین چیز کی بیع میں ثابت ہوتا ہے۔ بعد میں دیکھنے پر اگر مکان پسند آگیا تو کرایہ دار کا یہ اختیار خیارالرویۃ باطل ہوگیا جیسا کہ عین شے کی بیع میں مبیع کو دیکھنے کے بعد خیار باطل ہو جاتا ہے۔

عقد کے باقی رہنے کی شرائط: عقد لازم کے باقی رہنے سے متعلق دو شرائط ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ اجرت پر دی گئی چیز اس بات سے محفوظ ہو کہ اس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو اس سے نفع اٹھانے میں مخل (مانع) ہو۔ اگر بعد میں اس کے اندر ایسا عیب پیدا ہوگیا جو اس سے نفع اٹھانے میں مخل ہے تو عقد بطور لازم باقی نہیں رہیگا۔ چنانچہ کسی نے اگر خدمت کے واسطے غلام یا سواری کے لیے چوپایہ یا رہائش کے واسطے مکان اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر غلام بیمار پڑ گیا یا چوپایہ لنگڑا ہوگیا یا مکان کی کوئی دیوار گر گئی تو متاجر (کرایہ دار) کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو توڑ دے۔ برخلاف عقد بیع کے جب کہ مبیع (فروخت شدہ شے) میں مشتری کے قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو جائے تو مشتری مبیع کو رد نہیں کر سکتا۔ عقد اجارہ اور عقد بیع میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ منفعت کی بیع ہے اور منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں تو گویا منافع کے اجزاء میں سے ہر جزء نئے سرے سے معقود علیہ ہوا۔ پھر جب اجرت پر لی گئی چیز میں عیب پیدا ہوگیا تو یہ عیب عقد کے بعد اور قبض سے پہلے ہوا اور ایسا عیب عین شے کی بیع میں عقد کے قبول اور عدم قبول میں اختیار کو واجب کرتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی اختیار کو ثابت کرے گا۔ پس ان دونوں عقدوں میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

جب متاجر کے لیے عقد کو باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار ثابت ہوگیا۔ تو اگر اس نے عقد کو نہ توڑا بلکہ تمام مدت اجارہ کو باقی رکھا تو اس پر پوری پوری اجرت واجب ہوگی کیوں کہ وہ عیب کے باوجود

معقود علیہ پر رضا مند ہو گیا لہٰذا اس پر پورا بدل لازم ہو گا جیسا کہ عین شے کی بیع میں مکمل ثمن لازم ہوتا ہے جب کہ مشتری بیع میں عیب پر مطلع ہو جاتے اور عیب دار بیع پر راضی رہے اور اگر متاجر کے عقد توڑنے سے پہلے پہلے عیب دور ہو گیا بایں طور پہ غلام صحت مند ہو گیا یا چوپائے کا لنگڑا پن دور ہو گیا یا مالک مکان نے گری ہوئی دیوار کو بنا دیا تو متاجر کا خیار (عقد کو رکھنے یا توڑنے کا اختیار) باطل ہو گیا کیونکہ خیار کا موجب (باعث) دور ہو گیا ہے اور عقد پہلے سے قائم ہے لہٰذا خیار (عقد باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار) ختم ہو جائیگا۔

متاجر کو یہ اختیار اس وقت حاصل ہے جب کہ عیب ایسا ہو جو کرایہ پر لی گئی شے سے نفع اٹھانے میں مانع ہو اور اگر وہ عیب نفع اٹھانے میں نقصان دہ اور مانع نہ ہو تو عقد بطور لازم باقی رہے گا اور متاجر کو توڑنے کا اختیار نہ ہو گا جیسے کرایہ پر لیئے گئے غلام کی جب ایک آنکھ چلی جائے تو متاجر کو اسے لوٹانے کا اختیار نہ ہو گا کیوں کہ ایک آنکھ کا چلا جانا اس سے خدمت لینے میں مانع نہیں یا چوپائے کے بال گر جائیں یا کرایہ کے مکان کی حویلی کی دیوار گر جائے جس سے مکان کی رہائش میں نفع نہیں اٹھایا جاتا تو متاجر عقد کو نہیں توڑ سکتا کیونکہ عقد منفعت پر وارد ہوا ہے نہ کہ عین شے پر۔ اس لیئے کہ اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں منفعت میں کوئی نقصان نہیں ہوا بلکہ عین شے میں نقصان ہوا اور اجارہ کے باب میں عین شے معقود علیہ نہیں ہوتی۔ اور معقود علیہ عین کا تغیّر عقد توڑنے کے اختیار کو ضروری نہیں ٹھہراتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو معقود علیہ سے نفع اٹھانے کو نقصان پہنچائے۔ کیوں کہ عیب جب نفع اٹھانے میں نقصان دہ ہو گا تو نقصان معقود علیہ (منفعت) کی طرف لوٹائے گا جو اختیار مذکور کو واجب کر دے گا تو اب متاجر کو حق ہے کہ وہ عقد کو توڑ دے پھر متاجر کو عقد فسخ کرنے کا حق اس وقت حاصل ہے جب مؤاجر حاضر (موجود) ہو اور اگر مؤاجر غائب ہو اور اجارہ پر دی گئی شے میں ایسا عیب پیدا ہو گیا جو عقد توڑنے کے حق کو واجب ٹھہراتا ہے تو متاجر عقد فسخ نہیں کر سکتا کیوں کہ عقد اسی وقت فسخ ہو سکتا ہے جب ہر دو عاقد (فریق) خود موجود ہوں یا ان کے قائم مقام موجود ہوں۔

مسائل:۔ ہشام نے امام محمدؒ سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی معین فصل کاشت کرنے کے لیئے ایک سال کے واسطے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی پھر وہ فصل کاشت کی تو فصل کو اولوں وغیرہ کی کوئی ناگہانی آفت پہنچ گئی جس نے ساری فصل کو ضائع کر دیا اور اس قسم کی فصل کے دوبارہ کاشت کرنے کا وقت نہ رہا تو امام محمد نے کہا کہ اگر وہ کوئی فصل کاشت کرنا چاہے جس کا نقصان زمین کے لیئے معین فصل سے کم ہو یا اس کی مثل ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے ورنہ اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اسے گزشتہ مدت کا اجر دینا لازم ہو گا کیونکہ متاجر جب عقد میں مذکور فصل کے کاشت کرنے سے عاجز آ گیا تو اب اجارہ کو پورا کرنا اسے نقصان پہنچانا ہے۔

اسی طرح کرایہ کی پن چکی میں جب پانی کی کمی واقع ہو جانے اور پانی اتنا کم ہو جائے کہ چکی اپنی پسائی کی عام مقدار کے نصف سے بھی کم آٹا پیسنے لگے تو یہ بھی عقد کو فسخ کر دینے والا عیب ہے۔ کیوں کہ متاجر اس صورت میں نقصان اٹھائے بغیر عقد کو پورا نہیں کر سکتا۔

○ اگر کل مکان گر گیا یا پن چکی سے پانی بالکل منقطع ہوگیا یا زمین سے پانی کا رابطہ کٹ گیا تو اس مسئلہ میں روایات کا اشارہ مختلف حکموں کی طرف ہے۔ بعض روایات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عقد ٹوٹ جائے گا کیونکہ کتاب الاصل میں اجارہ کی بحث کے اندر یہ بات مذکور ہے کہ جب کل مکان ساقط ہوجائے تو کرایہ دار اس مکان سے نکل سکتا ہے مالک مکان چاہے موجود ہو یا غائب۔ تو یہ چیز اجارہ کے ٹوٹنے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ کرایہ دار کے لیے مالک مکان موجود نہ ہونے کے باوجود مکان سے نکلنے کی اجازت دی گئی ہے اور اگر اجارہ نہ ٹوٹتا تو ٹوٹنے کا جائز ہونا مالک مکان کی آمد پر موقوف رہتا اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکان سے مطلوبہ منفعت مکان کے گرنے کے باعث باطل ہوگئی ہے کیوں کہ مکان سے مقصود بذریعہ رہائش نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصود باطل ہو چکا ہے تو چونکہ معقود علیہ ہلاک ہوچکا ہے اس لیے عقد فسخ ہوجائیگا جب کہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقد تو نہیں فسخ ہوتا لیکن متاجر کے لیے فسخ کا حق ثابت ہوجاتا ہے چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ جب کوئی آدمی کسی مکان کی رہائش پر صلح کرے پھر وہ مکان گر جائے تو عقدِ صلح فسخ نہیں ہوتا۔ اور ہشام نے امام محمد سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر وہ مکان اتفاق سے گر گیا تو آجر (مالک مکان) نے اسے دوبارہ بنا دیا مالک کے دوبارہ مکان تعمیر کر دینے کے بعد متاجر (کرایہ دار) اگر کہتا ہے کہ مجھے اب اس مکان کی حاجت نہیں تو امام محمد فرماتے ہیں کہ کرایہ دار کو یہ حق حاصل نہیں بلکہ عقد کو پورا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر دوبارہ متاجر تو مکان کو لینے پر تیار ہو مگر مالک مکان انکار کرے تو مالک کو بھی یہ اختیار نہیں۔ یہ چیز گویا اس صراحت اور وضاحت کے قائم مقام ہے کہ اجارہ فسخ نہیں ہوا۔ اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ گرنے کے بعد بھی مکان اس پوزیشن میں ہے کہ اس سے مجموعی طور پر رہائش کا فائدہ اٹھایا جائے۔ بایں طور کہ کرایہ دار مکان میں کوئی خیمہ گاڑ لے تو اس طرح معقود علیہ منفعت سرے سے ختم نہ ہوئی اس لیے عقد فسخ نہ ہوگا کیوں کہ مکان کی کل منفعت اگرچہ فوت (ختم) ہوگئی ہے لیکن اس کا فوت ہونا اس طرح ہے کہ اسے واپس لوٹانے کا تصور کیا جاسکتا ہے اور منفعت کے لوٹنے کا اتنا تصور عقد کو باقی رکھنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو خریدے اور وہ قبضہ سے پہلے ہی بھاگ جائے تو عقدِ بیع فسخ نہیں ہوتا کیوں کہ غلام کے واپس آنے کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ اور اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایسا عقد جو یقین کے ساتھ منعقد ہو وہ فائدہ کے گمان کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ کیوں کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی جیسا کہ یقین کے ساتھ غیر ثابت چیز شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

صاحب قدوری نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ مکان سے مطلوبہ منفعت باطل ہوگئی ہے اور مکان میں خیمہ گاڑ کر سکونت کا نفع اٹھانا مکان سے مطلوبہ منفعت نہیں ہوا کرتی لہذا خیمے کی منفعت کے باقی رہنے پر عقد کے باقی رہنے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور ہشام سے مروی امام محمدؒ کی اس روایت کہ مالک مکان جب مکان کو دوبارہ بنا دے تو عقد فسخ نہیں ہوتا، کے بارے میں صاحب قدوری نے کہا کہ مالک مکان نے جب دوبارہ مکان کو بنا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں عقد فسخ نہیں ہوا تھا اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے فسخ کا حکم لگا دیا گیا ہو لہذا مالک کو مکان سونپنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور حقیقت میں عقد کے باقی رہنے کے باوجود ظاہر میں عقد کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانے میں

کوئی چیز مانع نہیں۔ جیسا کہ ایک آدمی نے بکری خریدی اور وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہی مرگئی لیکن مشتری (خریدار) نے اس کے چمڑے کو رنگ چڑھایا تو بکری کی موت کے باعث ظاہری طور پر عقد کے ٹوٹ جانے کے حکم کے بعد بھی عقد کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا اسی طرح یہاں ہے اور جب عقد باقی رہا تو مالک کو سپرد کرنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور دوبارہ تعمیر سے پہلے چونکہ یہ بات معلوم نہیں تھی کہ درحقیقت عقد فسخ نہیں ہوا لہٰذا ظاہر حکم پر عمل کرنا واجب ہو گا۔

○ امام محمدؒ نے کرایہ پر لی گئی کشتی کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ ٹوٹ جائے اور اس کی تمام تختیاں الگ الگ ہو جائیں پھر مالک اس کشتی کو بنا دے تو اسے کرایہ دار کو سونپنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ گویا امام محمد نے کشتی کے اجارہ اور مکان کے اجارہ میں فرق کیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کشتی میں عقد حقیقی طور پر فسخ ہو چکا ہے کیوں کہ کشتی میں اصل چیز صناعت یعنی جوڑائی ہے اور تختیاں جوڑائی کے تابع ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی لکڑی کو غصب کرے پھر اس لکڑی سے کشتی بنالے تو وہ کشتی کا مالک ہو جاتا ہے تو گویا تختیوں کا جوڑنا دوسری کشتی بنانے کے قائم مقام ہے لہٰذا مالک کو کشتی کرایہ دار کو دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ بخلاف مکان کے کیوں کہ مکان کا صحن یا پلاٹ تعمیر کے تابع نہیں بلکہ مکان میں اصل چیز اس کا صحن اور پلاٹ ہے تو مالک نے جب دوبارہ مکان کو بنایا تو گویا اس نے اسی گرنے والے عین مکان کو بنایا لہٰذا اسے مکان کرایہ دار کو دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

○ امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے ایک سال کے لیے پانی کی چکی کرایہ پر لی۔ چھ ماہ گزرنے کے بعد پانی منقطع ہو گیا مگر اس نے چکی کو اپنے پاس روکے رکھا یہاں تک کی عقد کی مدت گزر گئی تو اس پر گذشتہ چھ ماہ کا کرایہ واجب ہو گا اور باقی مدت کا کرایہ واجب نہ ہو گا کیونکہ چکی کی معقود علیہ منفعت ختم ہو گئی تو عقد فسخ ہو گیا۔ امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر چکی سے بغیر پیسنے کے بھی کسی قسم کا نفع اٹھایا جا سکتا ہو تو اس پر اتنا کرایہ واجب ہو گا جتنا اس نے نفع اٹھایا کیوں کہ معقود علیہ چکی سے جو کچھ بچ گیا تھا اس کا عقد میں حصہ ہے تو اس نے جتنا نفع اٹھایا اتنے حصے کا کرایہ واجب ہو گا۔

○ مالک مکان (موأجر) نے اگر ایک کمرے کے سوا باقی مکان کرایہ دار کے سپرد کر دیا پھر مالک نے یا کسی دوسرے نے کرایہ دار کو اس کمرے کے استعمال سے روک بھی دیا تو کرایہ لازم نہ ہو گا کیونکہ اس نے معقود علیہ مکان کے بعض حصے سے نفع اٹھایا ہے اور بعض سے نہیں۔ لہٰذا اس کمرے کا کرایہ لازم نہ ہو گا کیونکہ اس جتنے حصے سے اس نے رہائش کا نفع نہیں اٹھایا اور کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کمرے کے بغیر مکان کو لینے سے انکار کر دے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ مکان پر قبضہ کے بعد جب یہ صورت حال پیش آئے تو اجارہ کو فسخ کر دے کیوں کہ معقود علیہ منافع کی صفت بٹ گئی ہے اور صفت کا بٹ جانا مستاجر کے اختیار (عقد باقی رکھنے یا توڑنے کے اختیار) کو واجب ٹھہراتا ہے۔

○ اگر کسی نے ایک مکان ایک مقررہ مہینے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا مگر اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ مقررہ مدت میں سے کچھ دن گزر گئے پھر وہ باقی مدت میں مکان لینا چاہے تو لے سکتا ہے البتہ اسے یہ حق نہیں کہ عقد کا انکار کر دے اسی طرح کرایہ دار نے اگر مالک سے مکان طلب کیا ہو اور اس نے پہلے تو دینے سے انکار

کیا ہو مگر پھر دینا چاہتا ہو تو دے سکتا ہے ۔ متاجر (کرایہ دار) نہ لینے کا مجاز نہیں کیوں کہ نہ لینے کا اختیار اس وقت ثابت ہوتا ہے جب مکان پر قبضہ کے بعد اس کی مجتمع صفت میں تبدیلی آجائے اور یہاں عقد جب واقع ہوا ہے تو منافع کے متفرق ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہے کیونکہ منافع تھوڑے تھوڑے اور ساعت بساعت پیدا ہوتے ہیں تو اس طرح منافع کا ہر جزء وبطور نئے عقد کے معقود علیہ کی مانند ہوا لہٰذا منفعت کا پہلا جزو ایک عقد سے دوسرا جزو دوسرے عقد سے مملوک ہوا اور جس چیز کا دو عقد وں سے مالک بنایا جائے پھر ایک عقد میں اس کا سونپنا مشکل ہو جائے تو ایک عقد دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتا۔

۵ اگر کسی نے دو مکانوں کو کرایہ پر لیا پھر ان میں سے ایک مکان گر گیا یا کسی نے کرایہ دار کو ایک مکان سے منع کر دیا یا ایک مکان میں کوئی عیب پیدا ہو گیا تو کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں مکانوں کو چھوڑ دے کیونکہ عقد اجارہ ایک ہی سودا ہیں دونوں مکانوں پر واقع ہوا تھا اور اب وہ مجتمع صفت تبدیل ہو گئی ہے لہٰذا کرایہ دار کے لئے عقد توڑنے کا اختیار ثابت ہو گا (واللہ عزّوجل اعلم)۔

۲۔ لازم عقد اجارہ کے باقی رہنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی عاقد کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر نہ پیش آجائے۔ اگر عاقدین میں کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر (عیب) پیش آگیا تو عقد بطور لازم باقی نہ رہے گا اور اسے (صاحب عذر عاقد کو) یہ حق ہو گا کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور یہ عذر پیش نہ آنے کی شرط ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے کی شرط نہیں اور اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ عقد اجارہ احناف کے نزدیک عذروں سے فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

عذر کے سبب اجارہ کے فسخ ہونیکا بیان

عاقدین میں سے کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے میں کوئی عذر پیش آجائے تو احناف کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ بیع کی ایک قسم ہے لہٰذا بیع کی دوسری قسم یعنی اعیان کی بیع کی مانند لازم ہو گا اور ان دو عقدوں کو جمع کرنے والی چیز یہ ہے کہ عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے لہٰذا فسخ بھی نہیں ہو گا مگر دونوں عاقدوں کے اتفاق سے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ عذر پیش آنے کے وقت انسانی حاجت اور مجبوری عقد کے فسخ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ عذر پیش آنے کے باوجود اگر عقد کو لازم قرار دیا جائے تو صاحب عذر عاقد کو ضرر (نقصان) لازم آئیگا جو عقد سے اسے لازم نہیں آتا جیسا کہ ہم انشاء اللہ فسخ عقد کے باعث عذروں کی تفصیل میں بیان کرینگے تو یہ عقد کا فسخ درحقیقت ضرر (نقصان) کے پہنچنے سے بچنا ہے اور صاحب عذر کو نقصان سے بچنے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا عقد اجارہ فسخ نہیں ہو گا تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے یہ ٹھیک ہے لیکن اب وہ (صاحب عذر) عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہے سوائے اس کے کہ لاحق ہونے والے نقصان کو اٹھا کر عقد کو جاری رکھے جو نفس عقد سے اس پر واجب نہیں ہوتا تھا لہٰذا اس حالت میں عقد

کے فسخ کا احتمال (امکان) پیدا ہوگیا جیسا کہ عین شے کی بیع میں اس وقت عقد کے فسخ کا احتمال پیدا ہوجاتا ہے
جب خریدار، بیع شدہ چیز میں عیب پر مطلع ہوجائے اور جیسے کرایہ پر لی گئی شے میں عیب پیدا ہوجائے تو عقد
فسخ ہوجاتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے اس کہنے کہ "عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے لہٰذا
فسخ بھی دونوں کے اتفاق ہی سے ہوگا" کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس وقت ہے جب عاقد عقد کے اقتضاء
کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز نہ ہوا اور یہاں زیر بحث صورت میں صاحب عذر عاجز ہوجاتا ہے
لہٰذا عقد کے فسخ پر دونوں کی رضامندی ضروری نہیں۔ جیسا کہ عین شے کی بیع میں ہوتا ہے علاوہ ازیں
کرایہ پر لی گئی شے میں عیب کے پیدا ہوجانے کے باوجود عقد کے فسخ (توڑنے) کرنے سے انکار کرنا عقل
اور شریعت دونوں کے اعتبار سے مناسب نہیں کیونکہ یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس آدمی
کے دانت میں درد ہوا اور وہ دانت کو نکلوانے کے لئے ایک آدمی کا اجارہ کرے (کرایہ پر لے) پھر دانت میں
درد کا آرام آجائے تو اسے دانت نکلوانے پر مجبور کیا جائے اور جس آدمی کے ہاتھ میں خارش وغیرہ ہوا اور وہ
ہاتھ کو کٹوانے کیلئے ایک آدمی کو اجارہ پر لے مگر بعد میں اس کی درد دور ہوجائے اور ہاتھ ٹھیک ہوجائے تو اسے
ہاتھ کٹوانے پر مجبور کیا جائے اور یہ چیز عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے بری ہے۔ اور جب یہ امر
ثابت ہوگیا کہ اجارہ عذر کے پیش آنے سے فسخ ہوجاتا ہے تو ضروری ہوا کہ ان عذروں کو تفصیل سے بیان
کیا جائے جو حق فسخ (عقد کے توڑنے) کو ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم باری تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ عذر
کبھی تو مستاجر (اجارہ یا کرایہ پر لینے والے) کو پیش آسکتا ہے، کبھی مؤاجر (اجارہ یا کرایہ پر دینے والے) کو
اور کبھی مستاجَر (کرایہ پر لی گئی شے) کو لاحق ہوسکتا ہے۔

مستاجر کو پیش آمدہ عذر مستاجر یعنی کرایہ دار کو پیش آنے والے عذر یہ ہیں کہ وہ مفلس ہوجائے اور بازار
سے اٹھ جائے یا سفر (باہر جانے) کا ارادہ رکھتا ہو یا پیشہ ورانہ کام سے
زراعت کی طرف منتقل ہوجائے یا زراعت سے تجارت کی طرف منتقل ہوجائے یا ایک کام چھوڑ کر دوسرا
اختیار کرلے کیونکہ مفلس آدمی دوکان سے نفع نہیں اٹھا سکتا تو ایسی صورت یعنی عدم نفع کی صورت میں عقد
کو باقی رکھنا، اسے ایسا نقصان پہنچانے کے مترادف ہے جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہٰذا اسے (کرایہ
دار کو) کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور جب اس نے اس سفر پر جانے کا پختہ عزم کرلیا تو تیاری
کے باوجود سفر چھوڑنے میں بھی اس کا نقصان ہے۔ اس طرح اس کے سفر پر چلے جانے کے بعد عقد کو باقی
رکھنے میں بھی اس کا خسارہ ہے کیونکہ اس طرح اس پر منفعت حاصل کئے بغیر اُجرت لازم ہوگی اور ایک
کام سے دوسرے کام کی طرف منتقل ہونا عموماً پہلے کام سے دل کھٹا ہونے اور پہلے کام میں رغبت نہ رہنے کی وجہ سے
ہوتا ہے۔ اب اگر ہم نے اُسے پہلا کام چھوڑنے سے منع کیا تو گویا ہم نے اسے نقصان پہنچایا اور اگر اس کے پہلا کام
چھوڑ کر دوسرا اختیار کرلینے کے باوجود بھی ہم نے عقد کو باقی رکھا تو ہم اس پر اس کے منفعت وصول کئے بغیر اجرت
لازم ٹھہرائیں گے اور ایسا کرنے میں اس کا نقصان ہے اور اگر کرایہ دار نے ایک دوکان سے دوسری دوکان کی طرف
منتقل ہونے کا ارادہ کیا تاکہ دوسری دوکان میں بعینہٖ وہی کام کرے کیونکہ دوسری دوکان ایک تو سستی اور دوسرے کھلی ہے
تو یہ عذر شمار نہ ہوگا کیونکہ بغیر نقصان اٹھائے پہلی دوکان سے منفعت اٹھانا اس کے لئے ممکن ہے۔ اور جب ایک

مرتبہ پہلی دوکان میں موجود منفعت کی مقدار پر راضی ہوچکا تو اب منفعت کی زیادتی باطل ہوگئی۔

مسائل:۔ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی نے ایک آدمی کو ایسے کام کے لئے اجارہ (اجرت) پر لیا جس سے اپنے مال یا اپنے بدن میں نقصان برداشت کیے بغیر نفع نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن پھر اسے اس نقصان کا اندازہ ہوگیا تو وہ اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے مثلاً ایک آدمی کو اس لیئے اجارہ پر (بطور اجیر، مزدور) رکھا کر وہ متاجر کے کپڑے دھوئے یا کپڑوں کی کٹائی کرے یا کپڑوں کو سیئے یا اس کے مکان کو گرائے یا اس کے درختوں کو کاٹے یا اس کے دانت نکالے یا اسے پچھنے لگائے، یا اس کی رگ کھولے یا زمین کاشت کرے یا اس کی ملکیت میں کوئی مکان بنائے یا تجارت کرے یا کنواں کھودے مگر بعد میں اس (متاجر) کا خیال ہوا کہ یہ کام نہیں کرنا چاہیئے تو اسے اس عقد اجارہ کو فسخ کرنے کا حق ہے اور اسے مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت کے عقد کو پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا کیوں کہ کپڑے دھونا اور کپڑوں کی کٹائی پر مجبور کرنا مال میں متاجر کو نقصان پہنچانا ہے اور مکان کو گرانا یا درختوں کو کاٹنا مال کو تلف کرنا ہے، زراعت پر مجبور کرنا بیج کو ضائع کرنا ہے، مکان بنانے میں سامان کو ضائع کرنا ہے اور دانت نکلوانے یا پچھنے لگوانے یا رگ کھلوانے میں بدن کے ایک جزو کو تلف کرنا ہے اور ایسا کرنے میں متاجر کا نقصان ہے۔ کیوں کہ متاجر نے اس کام کے لیئے یہ سمجھتے ہوئے اجارہ کیا تھا کہ وہ تھوڑا سا نقصان برداشت کرکے ایک بڑی مصلحت یا فائدہ حاصل کرے گا مگر جب اسے معلوم ہوا کہ اس کام میں اس کے لیئے کوئی فائدہ اور مصلحت نہیں تو وہ کام اپنی ذات میں نقصان دہ ہی باقی رہا لہٰذا عقد فسخ کرکے اس نقصان سے بچنا اس کا ضروری حق ہوا کیوں کہ انسان اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

○ اس طرح اگر کسی نے مکہ تک جانے کے لیئے کرایہ پر اونٹ لیا مگر پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے نہیں جانا چاہیئے تو وہ اجارہ فسخ کرسکتا ہے اور اسے سفر پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ کیوں کہ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ سفر اس کے واسطے نقصان دہ ہے تو اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس نے سفر پر جانے کے لیئے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس کا ارادہ ملتوی ہوگیا تو بوجہ مذکور اس اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر اونٹ کا مالک حاکم (قاضی) سے یہ کہے کہ متاجر سفر چھوڑنا تو نہیں چاہتا البتہ اجارہ کو فسخ کرنا چاہتا ہے اور حاکم اسے کہے کہ ابھی تو دیکھ کہ متاجر کیا کرتا ہے۔ پھر متاجر اگر سفر پر روانہ ہوا اور اونٹ کا مالک بھی اس کے ساتھ چلا تو اس کے واسطے پوری اجرت ہوگی۔

○ اگر مکان کا مالک حاکم سے یہ کہے کہ کرایہ دار سفر کا ارادہ نہیں رکھتا۔ یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا بہانہ تلاش کر رہا ہے تو حاکم متاجر (کرایہ دار) سے اس بات پر اللہ کی قسم اٹھوائے کہ وہ واقعی اس سفر کا ارادہ رکھتا ہے جس کا اس نے پختہ عزم کر رکھا ہے۔ کیوں کہ وہ فسخ عقد کے سبب یعنی سفر کے ارادہ کا دعوے کر رہا ہے اور اس ارادہ پر گواہ پیش کرنا اس کے لیئے ممکن نہیں لہٰذا اس کی بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جائے گی۔

○ اگر متاجر (کرایہ دار) شہر سے چند میل باہر نکلا پھر واپس لوٹ آیا تو مالک مکان نے کہا کہ اس نے

صرف اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے سفر پر جانے کا اظہار کیا ہے اور اب لوٹ آیا تو حاکم مالک مکان سے اس بات پر قسم لے گا کہ وہ (کرایہ دار) ایک خاص جگہ تک جانے کیلئے نکلا ہے اور لوٹ آیا ہے کیونکہ مالک مکان کا دعویٰ ہے کہ فسخ بغیر عذر کے واقع ہو رہا ہے اور وہ ہے ایک معلوم جگہ تک سفر کا ارادہ - اور کرایہ دار کے اس ارادہ پر اس کے لئے گواہ پیش کرنا ممکن نہیں کیونکہ کرایہ دار کے ارادہ کا علم صرف اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے لہٰذا مالک مکان کا دعویٰ قسم کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا -

○ اگر اونٹ کے مالک کو کہیں باہر جانا پڑ جائے تو اسے یہ حق نہیں کہ اجارہ کو فسخ کر دے کیونکہ مالک کا خود اونٹ کے ساتھ جانا عقد کی شرط نہیں - وہ اپنے سوا کسی دوسرے کو بھی اونٹ کے ساتھ بھیج سکتا ہے لہٰذا اس کا بیٹھ رہنا عذر نہیں بخلاف کرایہ دار کے نکلنے (سفر پر جانے) کے کیونکہ اونٹ کے کرایہ سے مقصود اس کا بذاتِ خود جانا ہے لہٰذا اس کا بیٹھ رہنا (سفر کا ارادہ ترک کر دینا) عذر ہو گا -

○ اگر کسی نے ایک آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری) پر لیا کہ وہ اس کے لئے کنواں کھود دے چنانچہ مزدور نے کچھ کھدائی کی تو نیچے سے سخت زمین آگئی یا کوئی پتھر نکل آیا یا زمین کو اتنا نرم اور ریتلا پایا کہ اسے نقصان کا اندیشہ ہوا تو یہ باعث فسخ عذر ہو گا کیونکہ وہ عقد کے اقتضاء کے مطابق عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے - سوائے اس کے کہ نقصان اٹھا کر عقد کو پورا کرے جو عقد نے اس پر واجب نہیں کیا -

○ ہشام نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ جس عورت نے قربانی کے دن بیت اللہ شریف کا طواف کرنے سے پہلے بچہ جنا اور اونٹ بان نے اس کے ساتھ ٹھہرنے سے انکار کر دیا تو یہ بھی اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر ہے کیونکہ عورت کے لیے بھی ممکن نہیں کہ وہ طواف کے بغیر چلی جائے اور نفاس (زچگی) کی مدت تک قیام کرنے پر اونٹ بان کو بھی مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں اسے نقصان پہنچتا ہے اس لئے کہ حجاج کے قافلے عام طور پر اتنی مدت نہیں ٹھہرا کرتے لہٰذا اجارہ کے فسخ میں اس چیز کو عذر بنایا جائے گا اور اگر عورت نے یوم النحر (قربانی کے دن) سے اتنا پہلے جنا ہو کہ اس کے نفاس کی مدت سے حیض کی مدت کے برابر یا اس سے بھی کم مدت رہ گئی ہو تو اونٹ بان کو اس کے ساتھ ٹھہرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ حج سے فراغت کے بعد اتنی مدت عام طور پر حجاج کرام قیام کرتے ہیں -

مؤاجر کو پیش آمدہ عذر | مثلاً یہ کہ مؤاجر (اجارہ کرنے والے، اجرت پر کوئی شے دینے والے) پر ایسا گرانبار قرض چڑھ جائے جس کو اجرت دیئے گئے اونٹ یا زمین وغیرہ کو بیچے بغیر ادا کرنے کا کوئی راستہ نہ پاتا ہو جب کہ قرض عقد اجارہ سے قبل گواہوں سے یا اقرار سے ثابت ہو چکا ہو یا عقد اجارہ کے بعد گواہوں سے ثابت ہوا اور اگر عقد اجارہ کے بعد مؤاجر کے اقرار سے ثابت ہو تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض قابلِ فسخ عذر ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک عقد کے بعد اقرار سے ثابت ہونے والے قرض سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس اقرار میں اس پر عقد توڑنے کا الزام لگایا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر انسان اپنے خلاف قرض کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا - اور مؤاجر کی جانب میں یہ عذر اس بنا پر ہے کہ احناف کے نزدیک مؤاجر کا اجرت پر دی گئی شے کو مستاجر کی اجازت کے بغیر بیچنے کا عقد نافذ نہیں ہوتا - بر خلاف امام شافعیؒ کے جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے -

جب عقد اجارہ کی موجودگی میں اجارہ پر دی گئی شے کا بیچنا جائز نہ ہوا تو قرض کو اجارہ کے فسخ میں عذر بنایا جائے گا۔ کیوں کہ اگر ابنار قرض کے بوجھ تلے دبنے کے باوجود عقد اجارہ کو باقی رکھنا مواجر کو نقصان پہنچانا ہے اس لیے کہ اسے قرض میں قید کر دیا جائے گا اور ایسے نقصان اٹھانے پر اسے مجبور کرنا جائز نہیں جو عقد میں شرط نہیں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاضی اسے کیسے قید کر سکتا ہے جب کہ وہ اجارہ پر دی گئی شے کے ذریعے قرض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ اس سے مستاجر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو چاہیے کہ قاضی اسے قید میں نہ ڈالے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قاضی اس کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس کے پاس کرایہ پر دی گئی شے کے سوا کوئی مال نہیں لہٰذا وہ اسے قید کر دے گا یہاں تک کہ حقیقت حال ظاہر ہو جائے اور قید میں اس کا نقصان ہے اس لیے کہ اس کے پاس کرایہ پر دی گئی شے کے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اب رہا مستاجر کے حق کا معاملہ تو اس کا حق کرایہ پر دی گئی شے کی منفعت سے متعلق ہے نہ کہ عین شے سے اور قرض کی ادائیگی عین شے کی بدل یعنی عین شے کی قیمت سے ہوگی۔ لہٰذا اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اس عین شے کو بیچے اور ادائیگی قرض کا اہتمام کرے۔

مسائل: اگر کسی نے کوئی شے خریدی اور اس کو آگے اجارہ پر دے دیا پھر اس شے میں عیب پر مطلع ہوا تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور عیب دار شے کو بائع (بیچنے والے) کی طرف لوٹا دے چاہے اجارہ پر لینے والا عیب کے باوجود اجارہ پر راضی ہو کیوں کہ آجر اس شے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا مگر نقصان اٹھا کر اور وہ نقصان نہ لوٹانے کی صورت میں عیب دار مبیع کا ذمہ میں لازم ہو جاتا ہے۔

○ اگر مواجر (اجارہ کنندہ مالک) نے سفر پر جانے کا ارادہ کیا یا شہر سے منتقل ہونے کا پروگرام بنایا اور ادھر اس نے اپنی زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر دے رکھی تھی تو یہ (ارادہ سفر) اجارہ فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کی غیر حاضری میں زمین سے منفعت حاصل کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر مواجر (مالک) بیمار ہو جائے یا اس کے اونٹ کو کوئی بیماری لگ جائے تو وہ عقد اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ بیماری کے باوجود چوپائے کا استعمال کرنا اسے ہلاک کرنے اور طاقت سے زیادہ کام لینے کے مترادف ہے اور اس میں چوپائے کے مالک کا نقصان ہے اور نقصان عقد سے لازم نہیں ہوتا لہٰذا اس (مالک) کے لیے فسخ اجارہ کا حق ثابت ہوگا۔ اسی طرح مستاجر (کرایہ دار) بھی اونٹ کے بیمار ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کر سکتا ہے کیونکہ اونٹ کی بیماری سے اس کے منافع گھٹ جاتے ہیں لہٰذا یہ اس میں عیب ہوا۔ باقی رہا اونٹ کے مالک کے بیمار ہونے کی وجہ سے اجارہ کا فسخ ہونا تو اس کے بارے میں کتاب الاصل کی روایت کا ظاہر معنی تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ (مالک کا بیمار ہونا) فسخ کے لیے عذر نہ ہو۔ کیوں کہ اس کا بیمار ہونا زیادہ سے زیادہ اس کے ساتھ جانے میں مانع ہو سکتا ہے اور اونٹ کے ساتھ خود مالک کا جانا عقد سے لازم نہیں آتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ اونٹ بان کی بیماری اور اس کے (عمداً) بیٹھ جانے کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ اونٹ بان اپنے اونٹ کی حفاظت وغیرہ کے لیے خود ساتھ جاتا ہے مگر جب وہ بیمار ہو گیا تو وہ اپنے قائم مقام کسی دوسرے کو نہیں بھیج سکتا الا یہ کہ (مالی) نقصان برداشت کرے حالانکہ عقد نے اس پر نقصان لازم نہیں کیا۔ اس صورت میں وہ عقد فسخ کر سکتا ہے مگر اس وقت فسخ نہیں کر سکتا جب ساتھ جا سکتا ہو مگر نہ جائے تو اس پر لازم ہے کہ اپنی جگہ کسی دوسرے کو اونٹ کے ساتھ بھیج دے اور عقد فسخ نہ کرے۔

○ اگر کسی کاریگر نے یا عامل (مزدور) نے اپنے آپ کو کسی کاریگری یا کام کے لیے اجرت پر دیا پھر کہنے لگا کہ میں اس کام کو چھوڑ کر کوئی دوسرا کام کرنا چاہتا ہوں تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ معقود علیہ کام اس کے پیشہ ورانہ کام میں سے ہو مثلاً پچھنے لگانے والا ہو اور اپنے آپ کا اجارہ کرنے کے بعد کہے کہ میں اب اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں تو اسے اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسے کہا جائے گا کہ پہلے یہ کام کر پھر جو مرضی ہو کرتے رہو۔ کیونکہ عقد اس پر لازم ہو چکا ہے اور اس کام میں اس پر کوئی عار بھی نہیں کیوں کہ یہ اس کا پیشہ ہے اور اس کے یوں کہنے سے کہ "میں اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں" یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فی الحال اس کام کو چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے اور وہ ایسا معقود علیہ کام پورا کرنے کے بعد بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر معقود علیہ کام ایسا ہو جو اجیر کا پیشہ اور مشغلہ نہ ہو بلکہ اس نے (کسی مجبوری کے تحت) اپنے آپ کو اس کام میں جھونکا ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو اس کے لیے باعث ننگ ہو یا کوئی عورت ہو جو اپنے آپ کا بطور دایہ اجارہ کرے اور وہ ان خواتین میں سے ہو جن کے لیے دایہ بننا عیب اور عار ہو تو اس کے اہل خانہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے اس اجارہ سے نکال لیں۔ اسی طرح وہ خود بھی دودھ پلانے سے انکار کر سکتی ہے کیونکہ جو آدمی گھٹیا پیشہ اور گھٹیا کام کرنے والوں میں سے نہ ہو، جب اس کام میں لگے تو اسے عار، شرم محسوس ہو گی۔ جب اس نے وہ کام کرنے کا ارادہ ترک کر دیا تو اب معقود علیہ منافع پورے کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ سوائے اس کے کہ نقصان اٹھائے اسی طرح دایہ جب ان عورتوں میں سے ہو جو یہ کام نہیں کیا کرتیں تو اس کے گھر والے اجارہ کو فسخ کر سکتے ہیں کیوں کہ اس اجارہ سے انہیں شرم اٹھانا پڑے گی۔ اس قسم کی آزاد خواتین بھوکا رہنا قبول کر لیتی ہیں لیکن اپنے پستانوں کی کمائی نہیں کھاتیں لہٰذا اس عقد میں نقصان (عزت و آبرو کا نقصان) برداشت کیے بغیر منفعت کو نہیں سونپا جا سکتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کوئی آزاد عورت اپنے جوڑ اور مماثل آدمی کے بغیر کسی کم درجہ کے آدمی سے نکاح کرے تو اس وقت نہ اس عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے اور نہ اس کے ورثاء کو۔ کیوں کہ عقد نکاح عذر سے فسخ نہیں ہوتا اور وہ لازم ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس عقد اجارہ عذر کے سبب فسخ ہو سکتا ہے اگرچہ بطور لازم واقع ہو چکا ہو۔

○ اگر مالک مکان (موأجر) کا اپنا رہائشی مکان گر جائے اور اس کے پاس کرایہ پر دیے ہوئے مکان کے علاوہ کوئی مکان نہ ہو۔ اب وہ اجارہ کو توڑ کر کرایہ پر دیے گئے مکان میں رہنا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے واسطے ممکن ہے کہ کوئی دوسرا مکان کرایہ پر لے لے یا خرید لے لہٰذا اجارہ کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اس شہر سے منتقل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو تو بھی اجارہ فسخ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ کرایہ پر دیے گئے مکان کو اجارہ میں چھوڑ کر بھی جا سکتا ہے بخلاف مستاجر (کرایہ دار) کے جب وہ شہر ہذا سے جانا چاہے تو بوجہ مذکور اجارہ فسخ کر سکتا ہے۔

○ اگر کرایہ دار نے کوئی مکان خرید لیا اور اب کرایہ کا مکان چھوڑ کر اپنے ملکیتی مکان میں جانا چاہتا ہے تو یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنے مکان کو آگے کرایہ پر دے دے لہٰذا دوسرے مکان کا خریدنا یا کسی دوسرے مکان کا پانا کرایہ کے مکان میں عقد اجارہ توڑنے کے عذر کو واجب نہیں کرتا (واللہ عزوجل اعلم)۔

اُجرت پر دی گئی شے کو پیش آمدہ عذر

۱۔ غلام کا آزاد ہونا اجارہ (اجرت، کرایہ پر دی گئی شے یا آدمی کو پیش آنے والے عذروں میں سے ایک عذر مثلاً یہ ہے کہ اجارہ پر دیا ہوا غلام آزاد ہو جائے تو یہ غلام کا آزاد ہونا اجارہ کے فسخ میں عذر ہے۔ چنانچہ اگر کسی آدمی نے ایک سال کے واسطے اپنے غلام کو اجرت پر دیا جب چھ ماہ گزر چکے تو اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے یہاں عتق (غلام کی آزادی) کے نافذ ہونے میں کوئی شک نہیں کیوں کہ اعتاق (آزاد کرنا) اعتاق کے اہل کی طرف سے اعتاق کے محل یعنی مملوک غلام میں واقع ہوا ہے۔ اعتاق کے نفاذ میں اگر کوئی رکاوٹ ہے تو وہ متاجر کا حق ہے جو صرف غلام کو سونپنے سے منع کرنے میں موثر ہو سکتا ہے اور عتق کا نافذ ہونا غلام کو سونپنے کے امکان پر موقوف نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مفرور غلام کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوتا ہے۔ باقی رہا آزاد شدہ غلام کے لیے اجارہ کو باقی رکھنے یا توڑ دینے کا اختیار تو وہ اس وجہ سے ہے کہ عقد اجارہ منافع پر تھوڑا تھوڑا ساعت بساعت منعقد ہوتا ہے۔ جوں جوں منافع پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد منعقد ہوتا رہتا ہے۔ تو آزادی کے بعد صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے نئے سرے سے عقد باندھا ہے لہٰذا اسے اجارہ قائم کرنے اور توڑنے کا اختیار رہے۔ اگر اس نے اجارہ فسخ کر دیا تو باقی مدت میں عقد باطل ہو جائے گا اور متاجر (اجرت پر لینے والے) سے باقی مدت کی اجرت (مزدوری) ساقط ہو جائے گی اور جو مدت گزر چکی ہے اس کی مزدوری مولیٰ (غلام کے آقا) کے لیے ہو گی کیونکہ وہ مزدوری اس منفعت کا بدل ہے جو مولیٰ کی ملکیت پر اس کے عقد سے حاصل کی گئی ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے اجارہ کو جائز (باقی) رکھا تو باقی مدت کی اجرت (مزدوری) غلام کے لیے ہو گی کیونکہ وہ اس منفعت کا بدل ہے جو اس کی آزادی کے بعد اس سے اٹھائی گئی ہے لہٰذا وہ مزدوری اسی کے لیے ہو گی۔

اگر آزاد شدہ غلام نے ایک مرتبہ اجارہ جاری رکھنے کی شق کو اختیار کر لیا تو اس کے بعد اسے عقد توڑنے کا اختیار نہ ہو گا کیوں کہ اس نے اجارہ کو اختیار کر کے عقد فسخ کرنے کے حق کو باطل کر دیا ہے لہٰذا اب حقِ فسخ دوبارہ نہیں مل سکتا۔ اس عقد میں تمام مزدوری کا لینا مولیٰ کے لیے ہو گا غلام مزدوری نہیں لے سکتا الّا یہ کہ اپنے آقا کی طرف سے وکیل بن کر لے کیوں کہ اصل عاقد (عقد کنندہ) مولیٰ ہے اور عقد سے متعلق حقوق عاقد ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب متاجر (کرایہ دار) نے پیشگی اجرت نہ دی ہو اور نہ غلام کے مولیٰ نے اس پر پیشگی اجرت دینے کی شرط عائد کی ہو۔ اگر اس نے پیشگی اجرت ادا کر دی ہو یا مولیٰ اس پر پیشگی ادائیگی کی شرط عائد کر چکا ہو۔ پھر غلام آزاد کر دیا جائے اور وہ اجارہ جاری رکھنے کے حق کو اختیار کرے تو اجرت تمام کی تمام مولیٰ کے لیے ہو گی کیوں کہ وہ پیشگی اجرت یا پیشگی شرط کے باعث اجرت کا مالک بن چکا ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے حق فسخ کو اختیار کیا یعنی اجارہ توڑ دیا تو مولیٰ نصف اجرت متاجر کو واپس کرے گا کیونکہ اجرت منفعت کے مقابلہ میں ہے اور اسے صرف نصف مدت منفعت اٹھانے کا موقع ملا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے خود غلام کا اجارہ کیا ہو یا اسے ایک سال تک عقد اجارہ کرنے کی اجازت دی اور اس نے اپنی ذات کا اجارہ کر لیا پھر چھ ماہ گزرنے پر مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا کیوں کہ مولیٰ کی اجازت سے کیا ہوا غلام

کا عقد بذات خود مولی کے کئے ہوئے عقد کی مانند ہے۔ اور اگر مولی کی اجازت کے بغیر غلام نے اپنا عقد اجارہ کیا تھا پھر مدت کے اندر آزاد کر دیا گیا تو اسے یہ عقد جاری رکھنے کا اختیار نہیں کیونکہ "محجور" غلام کا عقد اجارہ بطور فاسد واقع ہوا تھا اور فاسد عقد میں جاری رکھنے کا اختیار شرعاً ثابت نہیں ہوتا لہٰذا نفس اعتاق کے ساتھ ہی یہ عقد باطل ہو گیا بخلاف "ماذون" غلام کے کئے ہوئے عقد کے۔

۲۔ بچے کا بالغ ہونا: اجرت (مزدوری، کرایہ) پر دی گئی شے یا انسان کو پیش آنے والے عذروں میں سے دوسرا عذر یہ ہے کہ بطور اجیر (مزدور، نوکر) کام کرنے والا بچہ بالغ ہو جائے جس کا اس کے باپ نے، باپ کے وصی نے، دادا نے، دادا کے وصی نے یا قاضی نے یا اس کے امین نے اجارہ کیا تھا اب اگر وہ بچہ مدت اجارہ کے دوران ہی بالغ ہو گیا تو یہ عقد فسخ کرنے کا عذر ہے۔ چاہے تو اجارہ کو جاری رکھے اور چاہے تو توڑ دے کیوں کہ بالغ ہونے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں، جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا، بچے کا نقصان ہے۔ لہٰذا عقد کے تقاضا کے مطابق وہ عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے۔ سوائے اس کے وہ اس نقصان کو برداشت کر کے عقد کو پورا کرے۔ جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہٰذا یہ بالغ ہونا عذر ہوا اور اگر مذکورہ ورثاء، اور سرپرستوں میں سے کسی نے بچے کے مال میں سے کسی چیز کو اجارہ پر دیا اور بچہ اس چیز کی مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ نفس کے اجارہ اور مال کے اجارہ کے درمیان اس فرق کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے کہ بچے کے مال کا اجارہ کرنا دراصل اس کے حق کی رعایت کرتے ہوئے مال میں تصرف کرنا ہے لہٰذا وہ بالغ ہونے پر اس تصرّف کو باطل نہیں کر سکتا۔ باقی رہا بچے کے نفس اور اس کی ذات کا اجارہ کرنا تو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے بچے کو نقصان پہنچانا ہے۔ سرپرست کو بچے کی ذات کا اجارہ کرنے کا اختیار صرف اسے ادب اور تربیت سکھانے کی حیثیت سے ہے اور یہ ادب سکھانے کا اختیار بچہ کے بالغ ہونے سے ختم ہو گیا ہے لہٰذا وہ عقد کو توڑ سکتا ہے۔

مہنگائی عذر نہیں: اجرت پر دی گئی شے کی مثل اشیاء کی اجرت کا زیادہ ہونا یا اس کا مہنگا ہونا ایسا عذر نہیں جس سے عقد اجارہ فسخ ہو مگر وقف شدہ چیز کی اجرت بڑھ جائے تو سابقہ اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے چنانچہ ایک آدمی نے اگر اپنا ملکیتی مکان کرایہ پر دیا پھر اس جیسے مکان کا کرایہ بڑھ گیا تو مالک کو یہ اختیار نہیں کہ عقد اجارہ کو توڑ دے۔ البتہ وقف مکان کے اجارہ کو اس صورت میں توڑ سکتا ہے اور یہ توڑنا بھی وقف کی رعایت کرتے ہوئے ہوگا۔ اور یہ بات اس وقت ہے جب اس قسم کے مکانوں کا کرایہ بڑھ جائے لیکن جب کوئی آدمی پہلے کرایہ دار کو محض خراب کرنے کی نیت سے مکان کا زیادہ کرایہ دینے پر رضامند ہو تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پھر یہ عقد اجارہ اس وقت فسخ ہوگا جب عقد کو فسخ کرنا ممکن ہو۔ لیکن جب فسخ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد فسخ نہ ہوگا مثلاً یہ کہ اجارہ پر دی گئی زمین میں فصل کھڑی ہو اور ابھی کاٹی نہ گئی ہو کیوں کہ فصل اکھاڑ پھینکنے میں مستاجر کا نقصان ہے لہٰذا عقد فسخ نہ ہوگا بلکہ فصل کی کٹائی تک مثلی اجرت کے عوض اجارہ کو چھوڑ دیا جائے گا پس اجرت میں زیادتی کے وقت تک گزشتہ مدت کے لیے مقررہ اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے جب وقف کی مثل شے کی اجرت میں مہنگائی اور زیادتی ہو جائے اور جب وقف کی مثل اشیاء کی اجرت میں کمی ہو جائے اجارہ فسخ نہیں ہوگا کیوں کہ مستاجر اجرت کی اس مقدار پر راضی ہے۔ دوسرے یہ کہ مہنگائی اور کرایوں میں اضافے کے وقت وقف شے کے اجارہ میں فسخ کا جواز وقف کی رعایت کے اعتبار سے ہے اور اجرتیں یا

کرائے کم ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کرنے میں وقف کا نقصان ہے لہٰذا عقد فسخ نہیں ہوگا۔

انّا کے اجارہ میں عذر انّا کے اجارہ کو فسخ کرنے میں عذر مثلاً یہ ہے کہ بچہ اس کا دودھ نہ لے۔ اس عذر کے باعث فسخ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو بچے نے عقد کے تحت داخل دودھ کو حاصل نہیں کیا دوسرے اس صورت میں عقد کو باقی رکھنے میں بچے کا نقصان ہے۔ یا انّا (دایہ) حاملہ ہو جائے تو بھی اجارہ فسخ کیا جا سکے گا کیوں کہ حاملہ عورت کا دودھ بچے کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے۔ یا انّا چوری کرتی ہو کیوں کہ اس کے چور ہونے کی صورت میں بچہ کے گھر والوں کو اپنے سامان کے چوری ہونے کا خطرہ ہے یا وہ کھلم کھلا بدکار ہو، اس صورت میں وہ اپنی بدمعاشی میں مصروف رہے گی اور بچے کی نگہداشت نہیں کرے گی۔ یا بچے کے اہل خانہ سفر پر جانا چاہتے ہوں اور دایہ ان کے ساتھ جانے سے انکار کر دے کیوں کہ انہیں سفر اختیار نہ کرنے پر مجبور کرنے میں ان کا نقصان ہے اور سفر پر چلے جانے کے بعد عقد باقی رکھنے میں بھی ان کا نقصان ہے۔ یا انّا بیمار ہو جائے کیوں کہ مریضہ کے دودھ سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور عورت بھی حالت مرض میں دودھ پلانے سے نقصان کا شکار ہو سکتی ہے لہٰذا جانبین (ہر دو فریق، عاقد) کی طرف سے اجارہ فسخ کرنے کا حق ثابت ہوگا۔

○ بچے کے والدین یا گھر والے اگر انّا کو اپنی بدزبانی اور بدکلامی سے اذیّت (تکلیف) دیتے ہوں تو انہیں کہا جائیگا کہ اس چیز سے باز آجاؤ۔ پھر اس کے باوجود اگر وہ اپنی بدکلامی سے باز نہ آئیں تو انّا اجارہ کو فسخ کر کے جا سکتی ہے کیوں کہ اذیّت پہنچانا ممنوع ہے اور اذیّت کا چھوڑنا ان پر لازم ہے۔ پس وہ اذیت پہنچانے کو اگر نہ چھوڑیں تو عقد کے باقی رکھنے میں انّا کا نقصان ہے جو عقد سے لازم نہیں آتا۔ لہٰذا یہ چیز اجارہ کو توڑنے کے لیے عذر ہوگی۔

○ انّا کے خاوند کو اس امر کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اس اجارہ سے نکال لے جب کہ وہ اجارہ اس کی مرضی اور اجازت سے نہ ہوا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس معاملے میں تھوڑی سی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ خاوند اگر ان لوگوں میں سے ہو جن کی بیویوں کا انّا بننا ان کے لیے باعث شرم اور سبکی ہو تو وہ اجارہ کو توڑ سکتا ہے کیوں کہ اس اجارہ سے اُسے عار دلائی جائے گی جس میں اس کا ہتک عزت کا نقصان ہے اور اگر وہ اس قسم کے لوگوں میں سے نہ ہو یعنی اس کی بیوی کا انّا بننا اس کے لیے باعث عار نہ ہو تو وہ اجارہ نہیں توڑ سکتا۔ کیوں کہ عقدِ نکاح سے عورت کے عضو مخصوص کے منافع اس کی ملکیت ہیں نہ کہ اس کے تھنوں کے منافع لہٰذا وہ اجارہ سے اپنے حق میں تصرّف کرنے والی ہے نہ کہ خاوند کے حق میں۔ یہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں حالتوں میں خاوند کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے کیوں کہ عورت بچے کو اگر بچے والوں کے گھر میں دودھ پلائے تو خاوند اسے مکان سے نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر عورت اپنے خاوند کے گھر میں ہی بچے کو دودھ پلائے تو خاوند بچے کو اپنے گھر میں لانے سے منع کر سکتا ہے۔

پھر ان عذروں میں سے جن کا ہم نے تذکرہ کیا جب کوئی عذر پیش آجائے گا تو عقدِ اجارہ خود بخود فسخ ہو جائیگا یا فسخ کرنا پڑے گا؟ اس سلسلے میں بعض فقہاء نے کہا کہ خود بخود فسخ ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ خود بخود فسخ نہیں ہوگا۔ صحیح یہ ہے کہ پیش آمدہ عذر کی کیفیت کو دیکھا جائیگا اگر وہ عذر شرعی طور پر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد جاری رکھنے سے عجز کو واجب ٹھہراتا ہو مثلاً اجارہ کا جاری رکھنا حرام ہو تو اجارہ از خود

فسخ ہو جائے گا جیسے داڑھ میں درد ہونے پر داڑھ کے اکھڑوانے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر درد کا آرام آجائے یا پھوڑے والے ہاتھ کو کاٹنے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر ہاتھ ٹھیک ہو جائے وغیرہ وغیرہ۔ اور اگر پیش آمدہ عذر عقد جاری رکھنے سے عجز (معذوری) کو واجب تو نہ ٹھہراتا ہو لیکن اس میں ایک قسم کا نقصان ہو جسے عقد نے لازم نہیں ٹھہرایا تھا تو عقد خود بخود نہیں فسخ ہوگا بلکہ فسخ کرنا پڑے گا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ عقد اجارہ کو فسخ کرنے کے لیے عدالت میں جانا ہوگا یا فریقین باہمی رضامندی سے عقد توڑ سکیں گے؟ تو اس بارے میں کتاب الاصل اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں بلکہ عاقد خود ہی اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے اور کتاب الزیادات میں یوں مذکور ہے کہ اجارہ قاضی کے فسخ کرنے یا باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہوگا۔ کتاب الزیادات میں مذکور روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ اختیار ہے جو عقد کے مکمل ہو چکنے کے بعد عاقد کے لیے ثابت ہوا ہے لہٰذا قبضہ کے بعد بسبب عیب کے مبیع (فروخت شدہ شے) بائع کی طرف لوٹانے کے مشابہ ہے جب کہ کتاب الاصل اور الجامع الصغیر میں مندرج روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں تمام منافع کا یکدم مالک نہیں بنا جاتا بلکہ تھوڑے تھوڑے منافع کا مالک بنا جاتا ہے لہٰذا ان منافع میں عذر کا پیش آجانا بمنزلہ اس عیب کے ہے جو مبیع میں قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے اور جو عاقد کے لیے حق فسخ کو واجب کرتا ہے اور وہ عدالت کے فیصلے یا عاقدین کی باہمی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ زیر بحث صورت ہے۔ اور ہمارے بعض فقہاء نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ پیش آمدہ عذر اگر ظاہر ہو تو عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں اور اگر عذر دین (قرض) کی مانند پوشیدہ ہو تو عدالت میں جانا شرط ہے تاکہ عدالت میں عذر ظاہر ہو اور شک و شبہ دور ہو جائے۔ یہ تفصیل یا یہ طریقہ بہتر ہے اور مناسب یہ ہے کہ مواجر پہلے اجارہ پر دی گئی شے کو بیچے پھر عقد اجارہ کو فسخ کرے۔

فصل

اجارہ کی صفت کا بیان

اجارہ جب صحیح واقع ہو نیز خیار شرط، خیار رؤیت اور خیار عیب سے خالی ہو تو عام فقہاء کے نزدیک لازم ہونے والا عقد ہے لہٰذا بغیر معقول عذر کے فسخ نہ ہوگا اور قاضی شریح کا کہنا ہے کہ اجارہ غیر لازم عقد ہے جو بغیر عذر کے بھی فسخ ہو سکتا ہے کیوں کہ عقد اجارہ سے معقود علیہ شے کی صرف منفعت کو جائز ٹھہرایا جاتا ہے لہٰذا یہ اجارہ منگنی پر دی گئی شے کی مانند ہے اور عام فقہاء کے قول کی دلیل ہے کہ اجارہ میں ایک عوض کے بدلے منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے لہٰذا یہ عقد بیع کے مشابہ ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اوفوا بالعقود (اپنے کیے ہوئے عقدوں کو پورا کرو) جب کہ عقد کو فسخ کرنا (عقد توڑنا) عقد کو ایفاء یعنی پورا کرنا نہیں۔ علاوہ ازیں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ البیع صفقۃ او خیار۔ یعنی عقد بیع ایک سودا ہے یا خیار ہے۔ اس قول میں حضرت عمر فاروقؓ نے بیع کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ بیع جس میں کوئی خیار (اختیار) نہیں ہوتا اور دوسری وہ

بیع جس میں عاقد کو اختیار ہوتا ہے اور اجارہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی بھی دو قسمیں ہوں ایک قسم میں فسخ کا اختیار ہو اور دوسری قسم میں فسخ کا اختیار نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے جو بغیر کسی قید کے طے کیا جاتا ہے لہٰذا کوئی بھی عاقد (فریق) فسخ کا اختیار نہیں رکھتا مگر اس وقت اسے فسخ کا اختیار ہوتا ہے جب وہ نقصان اٹھائے بغیر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہو۔

فصل: حکم اجارہ کا بیان

عقد اجارہ تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا صحیح ہوگا یا فاسد ہوگا یا باطل ہوگا۔

صحیح اجارہ کے احکام

صحیح عقد اجارہ کے کئی احکام ہیں۔ جن میں بعض حکم اصلی اور بعض تابع ہیں۔

اصلی حکم: پھر اصلی حکم (اثر) میں تین قسم کی گفتگو یا بحث ہے ایک تو حکم کی اصل کا بیان) دوسرے حکم کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان تیسرے ثبوت حکم کی بحث کا بیان۔ چنانچہ حکم (عقد کے اثر اور نتیجے) کی اصل متاجر (کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت کا ثبوت اور آجر (اجارہ پر دینے والے یعنی مالک شے) کے لیے مقررہ اجرت (کرایہ، مزدوری) میں ملکیت کا ثبوت (ثابت ہونا) ہے کیوں کہ اجارہ عقد معاوضہ (جانبین سے عوض دینے کا معاملہ) ہے اس لیے کہ اجارہ منفعت کی بیع یعنی شے کی منفعت بیچنے کا نام اور بیع عقد معاوضہ ہوتی ہے لہٰذا اس عقد کا تقاضا ہے کہ دونوں طرف سے عوض میں ملکیت ثابت ہو۔ اصل حکم میں دوسری بحث حکم مذکور کے ثابت ہونے کے وقت کے بیان میں ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ عقد اجارہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو مطلق ہوگا یعنی اس میں اجرت جلدی یا پیشگی دینے کی شرط نہیں ہوگی یا اس میں اجرت جلد یا بدیر دینے کی شرط ہوگی۔ اب عقد اجارہ اگر مطلق ہو تو ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر حکم اجارہ ثابت ہوگا چنانچہ مواجر (مالک شے) کے لیے اجرت میں ملکیت اسی وقت میں ہو جائے گی جب مستاجر (اجارہ پر لینے والے، کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت ثابت ہوگی اور یہ قول ہمارے حنفی ائمہ کا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق اجارہ کا حکم یہ ہے کہ عقد کے متصلاً بعد دونوں عوضوں میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ باقی رہا حکم عقد کے ثابت ہونے کی کیفیت کا بیان تو احناف کے نزدیک جیسے آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہوتی ہے اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا اور ساعت بساعت حکم ثابت ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تمام منافع کو موجود فرض کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور ان میں فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ اختلاف بھی ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت کا مالک نہیں بنا جاتا اور امام شافعی کے نزدیک اجرت میں ملکیت ثابت

ہو جاتی ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک عقد معاوضہ ہے اور بطور مطلق یعنی بغیر کسی قید کے پایا گیا ہے اور مطلق معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد کے بعد ملکیت دونوں عوضوں میں ثابت ہو جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا ہے البتہ ملک کے لیے ایک محل لازمی ہے جس میں فی الحال مدت اجارہ کے معلوم منافع ثابت ہوں لہذا عقد کو صحیح بنانے کے لیے اُن منافع کو بطور حکم موجود بنایا جائے گا اور ضرورت وحاجت کے وقت واقعی معدوم شئے کو بعض اوقات موجود فرض کیا جاتا ہے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ مطلق معاوضہ میں جب ایک عوض کے اندر ملکیت ثابت نہ ہو تو دوسرے عوض میں بھی ثابت نہ ہوگی کیوں کہ اگر صرف ایک عوض میں ملکیت ثابت ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو یہ حقیقی عقد معاوضہ نہ ہوگا کیونکہ ایک عوض کے مقابلے میں کوئی شئے نہیں دوسرے یہ کہ مطلق عقود میں مساوات دونوں عاقدوں کا مطلوب ہوتا ہے اور اس وقت مساوات نہیں ہو سکتی جب ایک عوض میں ملکیت ثابت نہ ہو اور ملکیت ایک عوض یعنی مدت اجارہ کے منافع میں ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ وہ منافع حقیقت میں معدوم ہیں لہذا اجرت میں بھی فی الحال ملکیت ثابت نہ ہوگی تاکہ مطلق معاوضہ بن سکے۔

اُجرت کے واجب ہونے کا وقت:۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا پہلے تو یہ خیال تھا کہ اجرت پوری مدت اجارہ گزرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ زمین کے ایک سالہ یا دس سالہ اجارہ (ٹھیکہ) میں مدت گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے اور یہی رائے امام زفر کی ہے مگر پھر اس خیال اور رائے سے رجوع کر لیا اور کہا اجرت دن بدن واجب ہوتی ہے۔ اور مسافت کے اجارہ میں مثلاً یہ کہ مکہ تک جانے اور واپس آنے کے لیے اونٹ کرایہ پر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ کرایہ دار پر اجرت کا دینا اس وقت تک لازم نہیں جب تک کہ مکہ سے واپس نہ آجائے اور یہی قول امام زفر کا ہے۔ پھر امام صاحب نے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ کرایہ دار ساتھ ساتھ مسافت طے کرنے کے مطابق اجرت دیتا جائیگا۔ امام کرخی کا اس مسئلے میں موقف یہ ہے کہ ہر منزل کا کرایہ منزل پر پہنچنے کے بعد ادا کرے گا اور یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام مدت یا مسافت کے منافع معقود علیہ ہونے کی حیثیت سے ایک ہی چیز ہیں تو جب تک ان تمام منافع کو وصول نہ کر لیا جائے ان کے عوض (اجرت) میں سے کوئی شئے واجب نہ ہوگی۔ جیسے کوئی آدمی کسی درزی کا کپڑے سلوانے کے لیے اجارہ لے اور وہ کچھ کپڑا سیلئے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا اور اس طرح دھوبی اور رنگساز بعض کپڑے کو دھوئے یا رنگ کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول جو مشہور بھی ہے کی وجہ یہ ہے کہ بدل یعنی منفعت کی ملکیت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تھوڑی تھوڑی پیدا ہو رہی ہے لہذا وہ جس طرح تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہو رہی ہے اس طرح تھوڑی تھوڑی کا مالک بن رہا ہے پس جو چیز اس منفعت کے مقابلے میں ہے یعنی اجرت اس کا بھی تھوڑا تھوڑا کر کے مالک بنا جائیگا تو چاہیئے کہ کرایہ پر اجرت کا دینا تھوڑا تھوڑا اور گھڑی بہ گھڑی واجب ہو مگر گھڑی گھڑی کی اجرت دینا چونکہ مشکل ہے اس لیے مستحسن یہ ہے کہ دن بدن اور مرحلہ وار اجرت دے کیوں کہ ایسا کرنے میں کوئی مشکل نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے زیر بحث مسئلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ کرایہ دار

جب تہائی یا نصف مسافت (راستہ) طے کرے تو مستحسن یہ ہے کہ اتنی مسافت کی اجرت ادا کر دے۔ کرخی نے ذکر کیا کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک تہائی یا آدھا راستہ طے کر لینا کل منفعت میں ایک مقصود اور معقول منفعت ہے تو جب ایک مقصود اور معقول مقدار منفعت کی پائی گئی تو اس پر اتنی منفعت کا عوض (کرایہ) دینا واجب ہے۔

مُستاجر کو اجرت سے بری کرنا اس مذکورہ اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مواٰجر (اجارہ کنندہ، مالکِ شے) جب مستاجر (اجرت پر لینے والے، کرایہ دار) کو اجرت سے بری الذمہ قرار دیدے یا اس کو اجرت ہبہ کر دے یا اجرت کو اس پر صدقہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں مواٰجر کے لیئے ایسا کرنا جائز نہیں، اجرت چاہے عین شے ہو چاہے دَین (قرض) ہو اور امام محمد نے اس سلسلے میں فرمایا کہ اجرت اگر دین ہو تو پھر مواٰجر کے واسطے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ ظاہر اور اصل کے مطابق ہے اور وہ یہ کہ مطلق عقد میں جس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو، مواٰجر اجرت کا مالک نہیں ہوتا اور بری کنندہ کا کسی کو اس چیز سے بری کرنا جو اس کی ملکیت میں نہیں، صحیح نہیں ہے۔ بخلاف موٴجل (مہلت دیئے گئے) دَین کے کیوں کہ وہ مملوک ہوتا ہے اور مہلت صرف مطالبہ میں تاخیر کے لیئے ہوتی ہے لہذا دَین سے کسی کو بَری کرنا صحیح ہے اسی طرح غیر مملوک چیز کا ہبہ کرنا بھی صحیح نہیں۔

امام محمدؒ کے مذکورہ قول کی دلیل یہ ہے کہ بری کرنا صحیح نہیں مگر قبول کرنے کے ساتھ۔ جب مستاجر نے بری کیئے جانے کو قبول کر لیا تو گویا دونوں نے اپنے اپنے تصرف کو صحیح قرار دینے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے بری کرنا ملکیت کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتا ہے لہذا مواٰجر کے تصرف (بری کرنے) کو صحیح بنانے کے لیے اجرت میں اس کی ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسا کہ اس آدمی کے تصرّف میں ہوتی ہے جو دوسرے سے کہے کہ تو اپنا غلام میری جانب سے ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور وہ کہے میں نے آزاد کر دیا۔ دوسرے ابراء (بری کرنا) کا معنی ہے حق ساقط کرنا (گرانا) اور حق کو ساقط کرنا بعد اس کے کہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جائے، جائز ہے جیسے زخم لگنے کے بعد موت سے پہلے پہلے مجرم کو قصاص لینے سے معاف کرنا اور یہاں ملکیت کے واجب ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے منعقد ہونے والا عقد۔ اگر مواٰجر نے مستاجر کو بعض اجرت سے بَری کیا یا اجرت کا کچھ حصہ اسے ہبہ کیا تو تمام ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جس طرح کل اجرت میں بری کرنا جائز ہے۔ اس طرح بعض اجرت میں بری کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق اس لیئے کہ مواٰجر نے بعض اجرت کو گرایا ہے لہذا اس گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملایا جائیگا اور یوں ہوگا کہ گویا اس نے عقد کے وقت اس اجرت کو گرایا ہے جیسے عقد بیع میں بعض ثمن کو ہبہ کیا جاتا ہے اور کل اجرت گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملانا ممکن نہیں اور نہ ہی اسے فی الحال صحیح بنانے کی کوئی صورت ہے کیوں کہ اجرت میں ابھی تک ملکیت نہیں پائی گئی۔

جب اجرت عین چیزوں میں سے کوئی عین شے ہو اور مواٰجر اس کو مستاجر کے لیئے منافع وصول کرنے

سے پہلے ہبہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ ہبہ کرنا عقد اجارہ کے لیئے ناقض (توڑنے والی) نہیں اور امام محمد کے خیال میں متاجر نے ہبہ کو اگر قبول کیا تو اجارہ باطل ہوگیا اور اگر ہبہ کو رد کر دیا تو اجارہ باطل نہ ہوا۔ یہاں بھی امام ابو یوسفؒ ایک اصل کے مطابق چلے ہیں اور وہ یہ کہ ہبہ اجرت کے مملوک نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہی نہیں لہٰذا اس ہبہ کو عدم کے ساتھ ملایا جائیگا کہ گویا یہ ہبہ سرے سے پایا ہی نہیں گیا بخلاف مشتری (خریدار) کے جب کہ وہ مبیع (فروخت شدہ شے) کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی بائع (فروخت کنندہ) کو ہبہ کر دے اور بائع اس ہبہ کو قبول کرلے تو مشتری کا مبیع کو اس طرح ہبہ کرنا عقد بیع کے لیئے نقض (توڑ) ہے کیوں کہ وہاں ہبہ صحیح ہے اس لیئے کہ مالک کی طرف سے صادر ہوا ہے لہٰذا بائع کے واسطے ملکیت ثابت ہوگئی اور عقدِ بیع فسخ ہوگیا (ٹوٹ گیا) جب کہ امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ اجرت جب عین شے ہو تو وہ مبیع کے حکم میں ہے کیوں کہ جو چیز اس کے مقابلے میں ہے یعنی منفعت وہ اعیان (عین اشیاء) کے حکم میں ہے اور مشتری جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی مبیع کو بائع کے ہاتھ ہبہ کر دے اور بائع اس ہبہ کو قبول کرلے تو بیع باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ عقدِ اجارہ ہے اور جب مواجر کی طرف سے ہبہ کو رد کر دے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوگا کیوں کہ عقدِ ہبہ موہوب لہٗ کی طرف سے قبول کرنے کے ساتھ ہی مکمل ہوتا ہے تو متاجر نے ہبہ کو جب رد کر دیا تو ہبہ باطل ٹھہرا اور عدم (نہ ہونے) کے ساتھ ملا دیا گیا، گویا ہوا ہی نہیں۔

اجرت میں مبادلہ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مواجر جب متاجر سے اجرت میں باہمی تبادلہ کرے مثلاً یہ کہ اجرت میں درہم مقرر ہوں اور وہ درہم کی بجائے دینار لینے پر راضی ہو جائے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں عقد باطل ہو جائیگا اور ان کا پہلا قول یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے یہاں بھی امام ابو یوسفؒ کے سامنے ایک اصل (اصول قاعدہ) ہے اور وہ یہ کہ اجرت محض عقدِ اجارہ سے واجب نہیں ہوئی اور جو چیز باہمی تبادلہ کے عقد سے واجب ہوئی ہے اس میں مجلس عقد کے اندر تقابُض (باہمی قبضہ کرنا) نہیں پایا گیا لہٰذا عقد باطل ہو جائیگا جیسے ایک آدمی دس درہم کے عوض دینار بیچے اور دونوں فریق اپنے اپنے عوضوں پر قبضہ نہ کریں تو عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مواجر دینار کو ان دراہم کے عوض خریدتا ہے جو متاجر کے ذمہ واجب ہیں پھر اُن درہم کو اجرت میں بدل بناتا ہے حالانکہ ابھی اس کے لیئے اجرت واجب ہی نہیں ہوئی لہٰذا عقدِ صرف کا ثمن اس کے ذمہ میں باقی ہے پھر جب دونوں ہر دو عوض کو قبضہ میں لینے سے قبل جُدا ہو گئے تو عقدِ صرف (درہم دینار بیچنے کا عقد) باطل ہوگیا۔ اور امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد صرف بدل واجب کئے بغیر جائز نہیں اور بدل (اُجرت) تعجیل (پیشگی) کی شرط کے بغیر واجب نہیں ہو سکتی تو دونوں کے عقد صرف پر اقدام کے تقاضا کے مطابق یہ شرط ثابت ہو جائے گی چنانچہ اگر دونوں پیشگی اُجرت کی شرط رکھتے پھر اس اجرت میں باہمی عقد صرف کر لیتے یعنی درہم کی بجائے دینار دے دیا جاتا تو جائز ہوتا۔ اسی طرح یہ صورت مسئلہ ہے۔

اگر مواجر متاجر سے اجرت کے بدلے کوئی عین شے بطور گروی یا بطور ضمانت رکھ لے تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ عین چیزوں پر عقد کرنا اور عین چیز کا ہبہ کرنا جب جائز ہے تو رہن رکھنا اور ضمانت لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ کیوں کہ امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق کفالت (ضمانت) کا جائز

ہونا فی الحال دَین (قرض) کے قائم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا جس کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کا کسی ایسے حق یا مال کے ساتھ ضمانت دینا جو اس کے لئے فلاں پر ثابت ہونے والا ہو، جائز ہے تو جو حق پایا جا چکا ہے اس کی ضمانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اسی طرح جو دین (قرض) ابھی واجب نہ ہوا اس کے لئے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس عقد بیع کے ثمن میں رہن رکھنا جائز ہے جس میں خیار کی شرط ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ کفالت اور رہن کی مشروعیت (جواز) اعتماد کے لئے ہے اور اعتماد حاصل کرنا اجر کے مناسب چیز ہے۔

پیشگی اجرت کی شرط

اجرت کے بارے میں مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب عقد مطلق واقع ہوا ہو یعنی اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو لیکن جب عقد میں اجرت پیشگی ادا کرنے کی شرط ہوگی تو اجرت پیشگی شرط کے باعث مؤاجر کی ملکیت سمجھی جائے گی اور اس کا پیشگی دینا ضروری ہوگا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک مؤاجر تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ہی اجرت کا مالک بن سکتا ہے اور وہ تین طریقے یہ ہیں کہ ایک تو نفس عقد میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہو دوسرے شرط کے بغیر اجرت پہلے دے دی جائے تیسرے یہ کہ معقود علیہ منفعت وصول کر لی جائے۔ اب پیشگی شرط کے باعث اجرت کی ملکیت اس لئے ہے کہ ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر ملکیت کا ثبوت مطلق معاوضہ کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے ہے اور مساوات کا ثابت کرنا ہی عقد معاوضہ کا مطلوب ہے اور معاوضہ و مساوات کا مفہوم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں عوضوں میں ملکیت بیک وقت ثابت نہ ہو۔ پس عقد میں جب تعجیل (پیشگی اجرت) کی شرط پائی گئی تو معاوضہ مطلق نہ رہا بلکہ تعجیل کی شرط کے ساتھ مقید ہو گیا لہٰذا ضروری ہے کہ ہر دو فریق کی شرطوں کا اعتبار کیا جائے کیونکہ شارع علیہ التحیۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ "المسلمون عند شروطھم" یعنی مسلمانوں کے معاملات ان کی اپنی شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ لہٰذا عوض یا اجرت میں ملکیت ثابت ہو جائے گی قبل اس کے کہ وہ (ملکیت) متوض (جس کے بدلے میں عوض ہو یعنی منفعت) میں ثابت ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مبیع (فروخت شدہ شے) کے ثمن میں پیشگی یعنی پیشگی ثمن دینا صحیح ہے چاہے عقد بیع کا مطلق ہونا عقد کے نہ ہو سکنے کا ہی تقاضا کرتا ہو اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے اور مؤاجر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اجرت وصول کرنے تک معقود علیہ سے کو روکے رکھے۔ کرخی نے اپنی جامع میں اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اجارہ کے باب میں منافع، بیع کے باب میں مبیع کی مانند ہیں اور اجارات میں اجرت عقود بیع میں ثمن کی مانند ہے اور بائع کو اس امر کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ثمن وصول کرنے تک مبیع کو روک لے اسی طرح مؤاجر کو بھی یہ حق ہے کہ اجرت کی جب پیشگی شرط ہو تو اجرت وصول کرنے تک منافع روک لے۔

یہاں اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ منافع کے روک رکھنے میں مؤاجر کا کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ عقد اجارہ جب ایک مقررہ مدت کے لئے واقع ہوا اور مؤاجر نے اجارہ پر دی گئی شے کو کچھ مدت کیلئے

روک لیا تو اس مدت میں اجارہ باطل ہوگیا اور اس مدت میں مؤاجر کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی تو منافع کا اس طرح روک رکھنا اس کے لئے مفید نہ ہوا - اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منافع کا روک رکھنا مفید ہے کیونکہ مؤاجر منافع کو روک کر اجرت کا مطالبہ کرے گا - اگر اسے پیشگی اجرت مل گئی تو فبہا ورنہ عقد کو فسخ کردے گا -

اختتام مدت پر اجرت کی شرط

اگر عقد اجارہ اس شرط پر واقع ہو کہ متاجر اس وقت تک اجرت نہیں دے گا جب تک کہ اجارہ کی مدت پوری نہ ہوجائے تو یہ شرط جائز ہے - امام ابوحنیفہؒ کے پہلے قول کے مطابق اس شرط کا جائز ہونا ظاہر ہے کیونکہ اجرت نہیں واجب ہوتی مگر مدت اجارہ کے آخر میں - تو جب اس چیز کی شرط بھی ٹھہرا دی گئی تو یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کو پختہ کرنے کے لئے ہوئی لہٰذا جائز ہے - اور اُن کے آخری قول کے مطابق اس طرح کہ اجرت اگرچہ تھوڑی تھوڑی واجب ہوتی ہے مگر متاجر نے بعد میں دینے کی شرط کر لی اور ادھر اجرت ثمن کی مانند ہے لہٰذا اس میں ثمن کی طرح بعد میں (تاخیر سے) دینے کا احتمال ہے

شرط کے بغیر پیشگی اجرت

متاجر نے شرط کے بغیر ہی اگر پیشگی اجرت دے دی تو بھی اجرت میں مؤاجر کی ملکیت ثابت ہوجائے گی - کیونکہ متاجر نے اجرت دینے میں جب جلدی کی تو اس نے مطلق عقد کے مقتضیٰ کو تبدیل کر دیا اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ اجرت میں تاخیر اس کے لئے بطور حق ثابت ہوئی تھی لہٰذا وہ اجرت پہلے دے کر اپنے اس حق کو باطل کر سکتا ہے جیساکہ اس پر مؤجل (مہلت والا) دین ہو اور وہ جلدی دے دے تو جائز ہوتا ہے دوسرے یہ کہ عقد اجارہ، اجرت کے مستحق ہونے کا سبب ہے پس اجرت کا استحقاق اگرچہ ابھی ثابت نہیں ہوا تاہم اس کا سبب منعقد ہوگیا ہے اور وجوب (کسی چیز کے واجب ہونے) کے سبب پائے جانے کے بعد وجوب کے ثابت ہونے سے پہلے اس کے حکم میں جلدی کرنا جائز ہے جیساکہ زخم شدید پہنچانے کے بعد مجروح کی موت سے پہلے پہلے اس جرم کا کفارہ ادا کرنا جائز ہے

معقود علیہ کے حصول کے بعد اُجرت میں ملکیت

متاجر معقود علیہ منفعت جب حاصل کر لے تو اجرت میں مواجر کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے کیونکہ متاجر نے معوّض (جس کے بدلے میں عوض دیا جاتا ہے) میں جب ملکیت حاصل کر لی تو مواجر اس معوض کے مقابلے میں عوض (اجرت) کا مالک ہوگا تاکہ مطلق معاوضہ ثابت ہوسکے اور مطلق عقد کے حکم میں دونوں عاقدوں کے درمیان برابری ہوسکے -

اسی اصل کی بنیاد پر اس عقد اجارہ کی بنا ہے جو آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً یہ کہ مالک مکان کرایہ دار سے کہے میں نے یہ مکان تجھے کل سے کرایہ پر دیا، یا فلاں مہینہ کی یکم تاریخ سے یا کہے میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر دیا جس کا آغاز یکم رمضان المبارک سے ہوگا تو یہ اجارہ ائمہ احناف کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ

اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ مدت اجارہ کے تمام منافع کو عقد کے بعد موجود فرض کر لیا جاتا ہے تاکہ عقد کو صحیح بنایا جا سکے کیوں کہ ضروری ہے کہ عقد ابتدا کے حکم کا محل موجود ہو تاکہ اس میں اس کے حکم کو ثابت کرنا ممکن ہو لہذا منافع کو حکمی طور پر موجود تصور کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور خود موجود ہیں اور بیع کی نسبت اس عین شے کی طرف کرنا جو ابھی پائی جائے گی، صحیح نہیں جیسا کہ واقعی عین شے کی بیع میں ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی منفعت جیسے تھوڑی تھوڑی کر کے پیدا ہوتی ہے عقد بھی اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا کر کے منعقد ہوتا ہے تو عقد دلالت کے طریقے سے اس وقت کی طرف منسوب ہوا جب منفعت پائی جائے گی۔ لہذا آئندہ کے لیے عقد کی نسبت کی صراحت کرنا عقد کے مقتضیٰ کو پختہ کرنے کے لیے ہے۔ مگر اجارہ میں برخلاف عقد بیع کے، آئندہ وقت کی طرف عقد کی نسبت کرنا ایک مجبوری کی وجہ سے ہے کیوں کہ منفعت کے پائے جانے کے وقت اس پر نئے سرے سے عقد باندھنا ممکن نہیں لہذا ضرورت ہوئی کہ عقد کو منفعت کے پائے جانے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے۔ اور عین چیز کی بیع میں یہ مجبوری نہیں کیوں کہ اس عین کے پائے جانے کے بعد اس کا عقد کرنا ممکن ہے اس لیے کہ اس عین کے باقی رہنے کا احتمال ہے لہذا عقد بیع کو آئندہ وقت کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہ ہوئی۔ اور یہ احناف کا طریق کار ہی قرین قیاس ہے کیوں کہ معدوم شے کو موجود بنانا محال (غیر ممکن) کو فرض کرنا ہے اور محال شے کا فرض کرنا خود محال ہے اور معدوم شے کے مستقبل میں پائے جانے کی طرف نسبت کرنا کوئی مشکل یا محال نہیں کیونکہ بہت سے تصرفات کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا صحیح ہے جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا، تو صحیح بات وہی ہے جو ہم (احناف) نے عرض کی ہے۔

تابع احکام صحیح عقد اجارہ کے تابع احکام بہت سے ہیں۔ جن میں سے بعض کا تعلق آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض سے اور بعض کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے)، اور مستاجر فیہ (جس چیز کے بارے میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔

آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض

آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض کے بارے میں خلاصہ کلام کچھ یوں ہے کہ عقد اجارہ تین حالتوں سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہوتی ہی ہے یا بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہے یا اس میں پیشگی اور بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہی نہیں۔ پس اجارہ میں اگر پیشگی بدل (اجرت) دینے کی شرط ہو تو مستاجر (اجارہ پر لینے والے) پر اجرت کا پہلے دینا لازم ہے اور عقد کی ابتداء اجرت دینے سے ہو گی۔ معقود علیہ یعنی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے، چاہے ایسی چیز ہو جس کے عین (ذات شے) سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے گھر، سواری کا جانور اور خدمت

کے لیے غلام یا وہ (جس پر اجارہ واقع ہوا ہے) کاریگر یا مزدور ہو جس کی کاریگری یا اس کی محنت سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور موچی وغیرہ کیوں کہ ہر دو فریق (آجر و متاجر) نے جب پیشگی بدل دینے کی شرط ٹھہرالی تو بفحوائے حدیث نبوی "المسلمون عند شروطهم" دونوں کی اس شرط کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ نیز آجر (اجارہ پر دینے والا) اجرت کا مالک ہوگا یہاں تک کہ اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس اجرت کو ہبہ کر دے، اس سے کسی کو بری کر دے، اجرت سے کوئی خرید و فروخت کرے، اسے رہن میں رکھے، اس سے ضمانت ادا کرے اور ہر وہ تصرف کرے جو بائع ثمن (قیمت) میں بیع کے باب میں کر سکتا ہے اور مؤاجر کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان اشیاء میں جن کی عین ذات کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے، متاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) کو اجرت وصول کرنے تک روک لے۔ اسی طرح اجیر وحد (اجیر خاص) بھی اپنے آپ کو متاجر کے سپرد کرنے سے باز رکھ سکتا ہے اور اجیر مشترک کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اجرت لینے سے پہلے کام نہ کرے جیسا کہ بیع کے باب میں بائع ثمن وصول کرنے تک مبیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا ہوا) نہ ہو۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر عقد میں اجرت بعد میں دینے کی شرط ہو تو پہلے متاجر (اجارہ پر دی گئی شے) کو سپرد کیا جائے گا اور اجیر پہلے کام پورا کرے گا اور بدل (اجرت) کا دینا مدت اجارہ ختم ہونے پر واجب ہوگا۔ کیوں کہ مشروط میں اصل چیز اس حدیث کی وجہ سے شروط کا اعتبار کرنا ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا۔ اور اگر عقد میں اجرت پیشگی دینے یا بعد میں دینے کی قید نہ ہو تو اجارہ کی دونوں قسموں میں عقد کی ابتداء اس چیز کو سپرد کرنے سے ہوگی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے۔ لہٰذا مواجر پر متاجر کا سپرد کرنا اور اجیر پر اپنے آپ کو متاجِر کے حوالے کرنا یا کام پورا کر دینا پہلے واجب ہے۔ یہ خیال برخلاف امام شافعی کے احناف کا ہے کیوں کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور امام شافعی کے نزدیک مطلق عقد سے واجب ہو جاتی ہے اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے البتہ اجارہ کی پہلی قسم میں یعنی ان اشیاء کے اجارہ میں جن کی عین ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے جب متاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) کو حوالے کر دیا جائے تو متاجِر (اجارہ لینے والے) پر فی الحال کل بدل (اجرت) کا دینا واجب نہیں ہوگا بلکہ منفعت حقیقی یا معنوی طور پر جیسے تھوڑی تھوڑی حاصل ہوگی اسی حساب سے تھوڑی تھوڑی اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق ہے اور مواجر کو بھی اس بات کا حق ہے کہ وہ زمین وغیرہ کے اجارہ میں روز بروز اجرت کا اور مسافت کے اجارہ میں مرحلہ بمرحلہ اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن بوجھ اٹھانے پر اجارہ کرنے والے مزدور یا قلی کو مشروط جگہ تک بوجھ لے جانے پر مجبور کیا جائے گا کیوں کہ اگر قلی کو مشروط جگہ تک وزن لے جانے کا پابند نہ کیا جائے تو اس میں متاجر کا نقصان ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے پہلے قول میں، جو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ

اور امام محمد کا بھی قول ہے، بدل (اجرت) میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر اس وقت جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی اور مسافت کے اجارہ میں جب پوری مسافت طے ہو جائے گی۔ امام صاحب کے ان دونوں اقوال کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی ہے۔ اب رہی اجارہ کی دوسری قسم یعنی کاریگر اور کام کا اجارہ تو اس میں بالاتفاق کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی مگر مدت اجارہ کے ختم ہونے یا مسافت کے طے ہونے کے بعد۔ حتیٰ کہ باربردار (قلی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے اس باربردار (قلی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ نے اس باربردار (قلی) کے بارے میں، جو منزل پر پہنچنے کے بعد سامان اتارنے سے پہلے مزدوری کا مطالبہ کرتا ہے۔ فرمایا ہے کہ اسے اس مطالبے کا حق نہیں کیونکہ سامان اتارنا کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف اجارہ کی اس قسم میں عمل کا ہر جزء مقصود نہیں ہوتا کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا تو کل عمل ایک شے کی مانند ہوا تو جب تک کل عمل نہیں پایا جائے گا بلا اختلاف اس عمل کے بدلے میں کوئی اجرت (مزدوری) مستاجر (کرایہ دار) پر لازم نہ ہوگی بخلاف اجارہ کی پہلی قسم کے جس میں عین شے کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے امام ابو حنیفہ کے آخری قول کے مطابق۔ کیونکہ وہاں رہائش اور مسافت کا ہر جزء مقصود ہوتا ہے لہٰذا اس جزء کے بدلے میں اجرت واجب ہوگی۔

اجیر کا عین شے کو روک لینا

پھر اجارہ کی دوسری قسم میں جب اجیر (جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے اجارہ پر دیا ہو) کام سے فارغ ہونے کے بعد اپنی مزدوری وصول کرنے کی خاطر عین شے کو روک رکھنا چاہے تو کیا اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر عین شے میں اس کے کام کا اثر ظاہر ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور موچی تو اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ اثر ہی معقود علیہ ہے اور وہ ہے کپڑے کا سلا ہوا یا دھلا ہوا ہونا پھر کاریگر کا کام ہی اس مقصود اور معقود علیہ اثر کو حاصل کرنا ہے اور مزدوری اسی اثر کے بدلے میں ہوتی ہے تو یہ اثر بیع (فروخت کردہ شے) کی مانند ہوا۔ لہٰذا اجیر کو حق ہے کہ وہ اپنی مزدوری لینے کے لیے عین شے کو روک رکھے جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا گیا) نہ ہو۔ اور اگر عین شے، جسے اجیر نے تیار کیا ہے، موٴاجر کو دینے سے پہلے اجیر کے ہاں ہلاک ہو جائے تو اس کام کی اجرت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ عین شے بمنزلہ اس مبیع کے ہے جو قبض کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس شے کا تاوان اجیر پر واجب ہوگا یا نہیں؟ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تاوان واجب نہیں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک حبس (روک رکھنے) سے پہلے ہی بصورت ہلاکت اس کا تاوان واجب تھا

اور رو کنے کے بعد ہلاک ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولی واجب ہوگا۔ یہ مسئلہ اپنی جگہ پر انشاءاللہ تفصیل سے بیان ہوگا۔ اور اگر عین شے میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو جیسے باربردار (قلی)، ملاح اور جانور کرایہ پر دینے والا تو اسے یہ حق نہیں کہ وہ عین شے کو روک رکھے۔ کیونکہ جس عمل کا عین شے میں کوئی اثر نہ ہو تو وہاں نفس عمل کے مقابلے میں اجرت ہوتی ہے البتہ عمل پورے کا پورا ایک شے کی مانند ہوتا ہے کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے مقصود نفع نہیں اٹھایا جا سکتا۔ تو اجیر جوں ہی عمل سے فارغ ہوا وہ عین شے مستاجر کے ہاتھ میں چلی گئی لہٰذا اجیر اس سے لے کر امانت کی مانند روک رکھنے کا مجاز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دَین (قرض) کے بدلے میں امانت کو روک رکھنا جائز نہیں۔ اس کے باوجود اجیر نے عین شے کو اگر روک لیا اور وہ مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے پہلے ہلاک ہوگئی تو اجرت بوجہ مذکور ساقط نہ ہوگی کیونکہ اجیر جب کام میں شروع ہوا تو کام یا محنت مستاجر کے سپرد کرتا گیا کیونکہ وہ کام اسی مستاجر کے ہاتھ میں حاصل ہو رہا ہے لہٰذا اس پر اجرت لازم ہوگئی جو عین شے کی ہلاکت سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ البتہ اجیر اس عین کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عین شے کو بغیر حق کے روکا ہے تو وہ روک رکھنے کے باعث غاصب قرار پایا اور امام محمد نے تو اس کے غاصب ہونے کی صراحت کر دی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ باربردار (قلی) اگر سامان کو اپنے ہاتھ میں روک لے تو وہ غاصب ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ عین شے اس کے ہاتھ میں امانت تھی جب اس نے اس کو اپنے دین کے بدلے روک لیا تو وہ غاصب ہوگیا جیسا کہ امین دین کے بدلے امانت کو روک لے تو غاصب ہوتا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ عمل مستاجر کو سونپا گیا نہیں ہو سکتا مگر کام سے فارغ ہونے کے بعد چنانچہ اجیر کام سے فارغ ہونے سے پہلے اجرت کے مطالبے کا اختیار نہیں رکھتا جبکہ معمول فیہ (جس چیز میں کام کیا گیا ہے) اجیر کے ہاتھ میں ہو اور اگر معمول فیہ مستاجر کے ہاتھ میں ہو تو اس معمول فیہ میں جتنا کام ہوتا جائے گا۔ اتنا فراغت سے پہلے ہی مستاجر کے سپرد ہوتا جائے گا حتیٰ کہ اجیر کام کی اتنی مقدار کی اجرت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کی مملوکہ جگہ میں یا اس جگہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے، اس کے لیے چھت بنائے یا کوئی کنارہ بنائے یا اس کے واسطے کنواں نالی نہر یا ان کے مشابہ کوئی چیز کھود دے پھر اجیر نے کچھ کام کیا تو وہ اپنے کام کی مقدار کے مطابق اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ اسے باقی کام مکمل کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ عمارت اگر گر گئی یا کنواں پھیل کر نہر بن گیا۔ یا کنویں میں مٹی پڑ گئی جس نے کنویں کو زمین کے ساتھ برابر کر دیا یا چھت گر گئی تو اجیر کو اس کے عمل (محنت) کے مطابق اجرت دینا ہوگی۔ کیونکہ معمول فیہ شے جب مستاجر کی ملکیت

میں تھی یا اس کے ہاتھ اور قبضہ میں تھی تو اجیر نے جو کچھ عمل کیا وہ ہلاک ہونے سے پہلے مستاجر کو حاصل ہوگیا اور وہ اس کی طرف سونپنا ہوا اور "سپرد کیا گیا" ہوگیا لہٰذا اس شے کے ہلاک ہونے سے اس کا بدل (عوض) ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کی مملوکہ اور اس کے قبضہ میں نہ ہو تو پھر اجیر کو یہ حق نہیں کہ وہ کام سے فارغ ہونے اور کام کو مستاجر کے سپرد کرنے سے پہلے کسی قسم کی اجرت کا مطالبہ کرے چنانچہ معمول فیہ شے (جس میں اجیر نے کام کیا ہے) اگر مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو مستأجر پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی کیونکہ معمول فیہ شے جب نہ مستاجر کی ملکیت میں تھی اور نہ اس کے قبضہ میں تو اس میں اجرت کا واجب ہونا کام سے فارغ ہونے اور کام پورا ہونے پہ موقوف ہوگا۔

حسن بن زیاد نے کہا کہ مستاجر نے جب اجیر کو صحرا میں کنواں کھودنے کی جگہ دکھادی تو وہ کنواں یا معمول فیہ بمنزلہ اس معمول فیہ کے ہے جو مستاجر کی ملکیت اور اس کے ہاتھ میں ہو اور آخر میں یہ بھی کہا کہ یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک مستاجر اس کنواں کا قابض نہیں ہوسکتا جب تک کہ اجیر اس کو مستاجر کے سپرد نہ کردے۔ اگرچہ مستاجر نے وہ جگہ دکھائی ہو اور یہی بات صحیح ہے کیونکہ وہ جگہ محض دکھانے اور معین کرنے سے اس کی مقبوضہ نہیں ہوگئی لہٰذا اس میں اجیر کا کام مستاجر کو سونپا گیا اور "سپرد کیا گیا" نہ ہوگا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کے سوا کسی دوسرے کی ملک اور قبضہ میں ہو اور اجیر اپنا کچھ کام کرلے اور مستاجر بھی اجیر (عامل) کے قریب ہو اور اجیر وہ معمول فیہ شے مستاجر کے سپرد کرنا چاہے اور مستاجر کہے کہ میں اس وقت تک یہ چیز نہ لوں گا جب تک کہ تو کام مکمل نہ کرلے تو مستاجر ایسا کرسکتا ہے۔

بھٹہ مزدور کی اجرت کا وقت

اگر اینٹیں بنانے والا کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ (عامل) اس کی ملکیتی یا اس کی مقبوضہ اینٹیں بنائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عامل اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہوسکتا جب تک کہ اینٹیں خشک نہ ہوجائیں اور ان کو کھڑا نہ کردے۔

اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب تک اینٹیں خشک نہ ہوجائیں یا ان کو کھڑا کرکے نہ بتہ لگا کر جما نہ دے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب مزدور نے اینٹیں بنالیں اور ابھی تک ان کو کھڑا نہیں کیا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ جب تک اینٹ کو الٹا پلٹا نہ جائے وہ مٹی ہی ہے۔ جسے اینٹ نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا مستأجر اینٹوں کے کھڑا

کے کھڑا کرنے سے قابض متصور ہوگا یا اس کے قابض ہونے کے لیئے اینٹوں کو کھڑا کرنے کے بعد ترتیب جمانا بھی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اینٹیں صرف کھڑی کر دینے سے مستاجر ان کا قابض سمجھا جائے گا کیونکہ اینٹوں کا کھڑا کرنا اس کام کو مکمل کرنا ہے لہٰذا کھڑی کرنے سے اینٹیں مستاجر کے سپرد ہو جائیں گی اور صاحبین کے قول کے مطابق مستاجر اس وقت تک اینٹوں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ اُن کو تہہ نہ لگا دی جائے کیونکہ اینٹ کا کام تہہ لگا کر جمانے سے ہی مکمل ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے قول میں اینٹیں اگر کھڑی کرنے سے قبل ضائع ہو جائیں اور صاحبین کے قول میں تہہ لگانے سے قبل ضائع ہو جائیں تو عامل کے واسطے کوئی مزدوری نہ ہو گی کیونکہ وہ کام مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہوئی ہیں اور اگر کھڑی کرنے یا تہہ لگانے کے بعد ضائع ہوں تو عامل کو مزدوری دینا ہوگی کیونکہ کام پورا ہو چکا اور مستاجر کے حوالے کیا جا چکا ہے اس لئے کہ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا اس کے ہاتھ میں ہے۔ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا قبضے میں آنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کا بدل (عوض) ساقط نہیں ہوتا۔ صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ اینٹ کا خراب ہونے سے محفوظ ہونا یا بچنا اس کی تہہ لگا کر جوڑنے سے ہی ممکن ہوتا ہے چنانچہ لوگوں کے درمیان عام طور پر عادت یہی ہے کہ اینٹیں بنانے والے اینٹ کی حفاظت کے لئے اینٹ کی تہہ لگا دیا کرتے ہیں تو یہ تہہ لگانا کام کے مکمل کرنے میں داخل ہوا جیسا کہ تنور سے روٹی پکا کر نکالنا پکانے کے عمل میں داخل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کے لئے اجارہ منعقد ہوا ہے وہ ہے صرف اینٹیں بنانا۔ جب اینٹ خشک ہو گئی اور اسے کھڑا کر دیا گیا تو وہ چیز موجود ہو گئی جس پر اینٹ کا لفظ بولا جاتا ہے پھر وہ مستاجر کے قبضے میں یا اس کی ملکیت میں بھی ہے لہٰذا وہ اس کو قبضہ میں لینے والا ہوا۔ باقی رہا اینٹوں کو تہہ لگا کر جوڑنا تو وہ ایک زائد عمل ہے جو عامل پر لازم نہیں۔ دوسرے یہ تہہ لگانا بمنزلہ اینٹوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے ہے لہٰذا یہ چیز اُس پر لازم نہیں۔ اور اگر اینٹیں مستاجر کی ملکیت یا اس کے قبضہ میں نہ ہوں تو اجیر اُس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں جب تک کہ اینٹوں کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے اور یہ سپرد کرنا یوں ہے کہ اجیر اینٹوں اور مستاجر کے درمیان قبضہ کے سلسلے میں ہر قسم کی رکاوٹ دور کر دے البتہ یہ سپرد کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اینٹیں کھڑی کرنے کے بعد اور صاحبین کے نزدیک تہہ لگانے کے بعد ہوگا۔

نانبائی کی اُجرت کا مسئلہ

ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس آدمی نے ایک نانبائی کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ (نانبائی) اس کے لئے ایک بوری آٹے کی روٹیاں ایک درہم کے بدلے پکائے۔ چنانچہ نانبائی نے روٹی لگائی تو نکالنے سے پہلے ہی روٹی تنور میں جل گئی یا تنور میں روٹی لگائی تھی پھر اس کو نکالنے کے لئے پکڑا تو اس کے ہاتھ سے تنور میں گر گئی اور جل گئی تو نانبائی کے لئے کوئی مزدوری نہیں کیوں کہ کام پورا ہونے سے پہلے ہی روٹی ضائع ہو گئی اس لئے کہ روٹی پکانے کا کام روٹی تنور سے

نکالنے پر ہی مکمل ہوتا ہے پس وہ روٹی تنور سے نکالنے سے پہلے روٹی نہیں ہوئی تو روٹی کا اس طرح ضائع ہونا اینٹ کے مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہونے کی مانند ہوا۔ پھر ابن سماعہ نے کہا کہ نانبائی اگر روٹی نکال کر باہر رکھ دے اور وہ مستاجر کے گھر میں روٹی پکا رہا ہو اور وہ اس کے قصور کے بغیر جل جائے تو اس کے واسطے مزدوری ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُس پر کوئی تاوان بھی نہیں ہوگا اجرت کا استحقاق تو اس لئے کہ وہ روٹی کو تنور سے نکال کر کام سے فارغ ہو چکا اور وہ روٹی مستاجر کو سونپی ہوئی ہوگی اس لئے کہ وہ مستاجر کی ملکیت میں ہے۔
باقی رہا تاوان کا واجب نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ روٹی کا ضائع ہونا اجیر مشترک کے قصور اور عمل دخل کے بغیر ہوا ہے اور ایسی صورت میں امام صاحب کے نزدیک اجیر مشترک پر تاوان نہیں آتا اور جن فقہاء کے مطابق مشترک اجیر ضامن ہوتا ہے، اُن کے نزدیک نانبائی اتنے آٹے کا تاوان ادا کرے گا جتنا اسے دیا گیا تھا علاوہ ازیں کسی قسم کی مزدوری کا بھی مستحق نہیں ہوگا اور اگر مستاجر چاہے تو نانبائی سے پکی ہوئی روٹی کی قیمت کا تاوان لے لے اور نانبائی کو پکانے کی اجرت ادا کر دے کیونکہ اجیر کا کسی شئے کو قبضہ و ملکیت میں لینا۔ صاحبین کے نزدیک قابلِ تاوان قبضہ ہے لہٰذا وہ اس شے کو شے کے مالک کے گھر میں رکھنے سے تاوان سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اُس شے کو مستاجر کے سپرد کرنے ہی سے بری ہو سکتا ہے جیساکہ غاصب پر جب تاوان واجب ہو جائے تو تاوان دے کر ہی بری ہو سکتا ہے۔ پس آٹے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو نانبائی سے آٹے کا تاوان لے اور اس کو مزدوری نہ دے کیونکہ نانبائی نے کام ابھی مستاجر کے سپرد نہیں کیا تھا اور چاہے تو اس سے پکی ہوئی روٹی کا تاوان لے لے کیونکہ ایک اعتبار سے عمل (روٹی پکانے کا عمل) اسے سونپا جا چکا ہے کہ اس کی ملکیت میں ہوا ہے اس صورت میں مستاجر پر عامل کی اجرت لازم ہوگی۔ البتہ پکانے میں جو لکڑی جلی اور آٹے میں جو نمک استعمال ہوا اس کا تاوان اجیر پر نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس پر تاوان واجب ہونے سے پہلے ہی ہلاک ہو چکی ہیں اور جب اس پر تاوان واجب ہوا تو ان کی کوئی قیمت نہ تھی کیونکہ لکڑی راکھ اور نمک پانی ہو چکا تھا۔

درزی کی اجرت کا معاملہ اسی طرح وہ درزی جو مستاجر کے گھر میں اس کا قمیص سی رہا ہے جب بعض کپڑا سی چکے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اِس کام (قمیص کی سلائی) میں بعض کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اُٹھایا جا سکتا لہٰذا مستاجر پر جبھی اجرت واجب ہوگی جب یہ کام مکمل ہوگا۔ پھر جب اجیر اِس کام (قمیص کی سلائی) سے فارغ ہو گیا اور ادھر قمیص کسی طرح ضائع ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجیر (درزی) کے لئے اجرت ہوگی کیونکہ کام مستاجر کی ملکیت میں ہونے کی وجہ سے اسے سونپا جا چکا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اجیر کو عین (کپڑے)

کا تاوان دینا ہوگا۔ وہ اس کے تاوان سے بری نہیں ہوسکتا مگر اُس وقت جب کہ وہ عین شے کو مستاجر یا مالک کے سپرد کر دے۔ اب مستاجر چاہے تو اجیر سے اُن سلے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے اور اسے کوئی اجرت نہ دے اور چاہے تو اس سے سلے ہوئے کپڑے کی قیمت لے لے اور اس صورت میں بوجہ مذکور اسے اجیر کو اجرت دینی ہوگی۔

○ اگر کسی نے بوجھ اٹھانے والے کو اس لیے اجارہ پر لیا کہ وہ (اجیر) ایک بڑے مٹکے کو اٹھا کر بازار سے اس کے مکان تک پہنچائے۔ چنانچہ اجیر نے وہ مٹکا اٹھا لیا یہاں تک کہ جب اپنے مستاجر کی گلی یا گھر کے دروازے پر پہنچا تو کسی آدمی نے اُس مٹکے کو توڑ دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باربردار پر کوئی تاوان نہیں ہوگا اور وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اس مسئلے کو ہم نے پیچھے بیان کر دیا ہے کہ جب عین میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو تو جیسے ہی وہ عمل واقع ہوتا ہے مستاجر کے سپرد ہو جاتا ہے۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے ذکر کیا کہ ایک آدمی نے کپڑا درزی کے حوالے کیا تاکہ وہ کپڑے کو ایک درہم کے عوض سی دے۔ چنانچہ اس نے سی دیا مگر کپڑا مالک کے سپرد کرنے سے پہلے ایک آدمی آگیا جس نے کپڑے کی سلائی کو ادھیڑ دیا تو درزی کے واسطے کوئی اجرت نہیں کیونکہ منافع سپرد کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہوگئے ہیں لہٰذا ان کا بدل (عوض) ساقط ہوگیا اور درزی کو دوبارہ سینے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ جب وہ ایک مرتبہ کام سے فارغ ہو چکا تو عقد مکمل ہوگیا لہٰذا دوبارہ کام کر دینا اس پر لازم نہیں اور اگر درزی نے سینے کے بعد خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو تو اس پر دوبارہ سلائی کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا تو اس نے اپنے پیدا کیے ہوئے منافع کو فسخ کر دیا تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے سرے سے کام کیا ہی نہیں اور جب کسی اجنبی آدمی نے کپڑے کو ادھیڑا ہو تو اس اجنبی نے منافع کو برباد کیا جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی اجنبی پر تاوان واجب ہوتا ہے۔

ملاح کی اجرت کا معاملہ

ملاح کے بارے میں فقہا نے کہا کہ جب وہ غلہ کو ایک جگہ تک اٹھا کر لے آئے اور وہاں کوئی آدمی کشتی کو واپس سمندر میں لوٹا دے تو ملاح کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور نہ ملاح پر یہ لازم ہے کہ وہ دوبارہ کشتی کو اس جگہ تک لے آئے۔ ہاں اگر اس نے خود ہی کسی مصلحت کے تحت کشتی کو لوٹایا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ کشتی کو مشروط مقام تک دوبارہ لے آئے اور اگر کشتی جس جگہ کی طرف لوٹی ہے ایسی جگہ ہو جہاں سے غلے کا مالک غلہ پر قبضہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو ملاح کے واسطے ضروری ہے کہ وہ کشتی کو ایسی جگہ لگائے جہاں سے مالک اپنے غلے کو اٹھا سکتا ہو اور اس نے جتنی مسافت کی ہے اس کے مثلی اجر کا مستحق ہوگا کیوں کہ اگر ہم ملاح کو یہ کہیں گے کہ وہ غلہ کو ایسی جگہ مستاجر کے حوالے کر دے جہاں سے اٹھانا اس کے لیے مشکل ہے تو اس صورت میں مال ضائع ہو جائے گا اور اگر ہم اسے مثلی اجرت کے عوض ایسی جگہ تک کشتی لانے کی تکلیف دیں جہاں سے مال کا لینا مستاجر کے لیے ممکن ہو

تو اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے۔

○ ایک آدمی نے معین مقام تک سواری کے لیے خچر کرایہ پر لیا جب کچھ راستہ طے کر چکا تو خچر سرکشی کرنے لگا پھر اس نے خچر کو واپس اسی جگہ پہنچا دیا جہاں سے روانہ ہوا تھا تو جتنی مسافت اس نے کی اتنا کرایہ اس پر لازم ہوگا کیونکہ اس نے اتنے منافع وصول کر لیے لہٰذا ان منافع کا عوض (کرایہ) ساقط نہیں ہوگا۔

قاصد کی اجرت کا مسئلہ

جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی کو اس لیے مزدوری پر لیا کہ وہ (اجیر یا مزدور) بصرہ جائے اور وہاں سے مستاجر کے بچوں کو لائے چنانچہ وہ بصرہ پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے ایک مر چکا ہے پس وہ باقی افراد کو لے آیا تو امام محمدؒ نے کہا کہ وہ جتنے آدمیوں کو لے آیا ہے اس حساب سے اجرت کا مستحق ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ لیا کہ وہ بصرہ میں اس کا خط فلاں آدمی کو پہنچائے اور اس کا جواب لے آئے چنانچہ وہ گیا تو اسے پتہ چلا کہ فلاں آدمی مر گیا ہے اس نے خط واپس مستاجر کو آکر لوٹا دیا تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور یہی قول امام ابو یوسف کا ہے مگر امام محمد نے کہا کہ جانے کی اس کے لیے اجرت ہوگی۔ اب پہلے مسئلے (بچوں کو لانے والے) میں اجیر اجرت کا اس لیے مستحق ہے کہ وہاں مقصود اہل خانہ کو لانا ہے جب وہ ایک کو چھوڑ کر باقی اہل وعیال کو لے آیا تو جتنے افراد کو اٹھا لایا اتنے افراد کے لانے کی اجرت کا مستحق ہوگا اور دوسرے خط والے مسئلے میں امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اجرت مسافت طے کرنے کے مقابلے میں ہے نہ کہ خط اٹھانے کے مقابلے میں کیونکہ خط کا کوئی بوجھ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اٹھانے میں کوئی تکلیف ہوتی ہے اور جانے میں مسافت کا طے ہونا مامور بہ طریقہ (خط لے جانے کے حکم) کے مطابق واقع ہوا ہے لہٰذا اتنی مسافت کے کرایہ کا مستحق ہوگا البتہ اس کی واپسی چونکہ مامور بہ طریقہ (جواب لانے کے حکم) کے مطابق نہیں ہوئی لہٰذا واپسی کا کوئی کرایہ نہ ہوگا اور شیخین (امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسف) کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ خط اٹھوانے سے مقصود خط کو فلاں تک پہنچانا ہے اور مقصود چونکہ نہیں پایا گیا لہٰذا آنے جانے کا کوئی کرایہ مستاجر پر لازم نہ ہوگا۔ اگرچہ حامل خط خط کو لے گیا مگر جب اس نے خط کو واپس لوٹا دیا تو اس نے ان منافع کو ختم کر دیا۔ اس لیے ان منافع کا اجر (کرایہ) بھی باطل ہوگا۔ جیسا کہ مستاجر اگر کسی کو بصرہ میں فلاں تک کھانا پہنچانے کے لیے اجارہ پر لے اور وہ کھانے کو بصرہ لے جائے اور وہاں اسے معلوم ہو کہ فلاں مر چکا ہے پھر وہ کھانے کو واپس مالک کو لوٹا دے تو بوجہ مذکور اس کے لیے کوئی اجرت نہیں ہوتی اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

کرایہ دار کے اختیارات

مستاجر (کرایہ دار) کو مکان، زمین وغیرہ کے اجارہ میں اس بات کا حق ہے کہ وہ مکان سے جس طرح چاہے نفع اٹھائے

خود رہے، سامان رکھے، اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی رکھے یا اجارہ (کرایہ) اور اعارۃً پر اپنے سوا کسی دوسرے کو ٹھہرائے۔ البتہ اسے یہ اختیار نہیں کہ مکان میں لوہار، دھوبی یا کسی اور ایسے پیشہ ور کو ٹھہرائے جس کی وجہ سے عمارت کمزور ہو جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

کرایہ دار کا آگے زیادہ کرایہ لینا

مستاجر (کرایہ دار) اگر مکان کو پہلے کرایہ سے زیادہ کرایہ پر آگے دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری قسم کا کرایہ اگر پہلے کرایہ کی جنس سے مختلف ہے تو زیادتی ٹھیک ہے اور اگر دوسرا کرایہ بھی پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو مناسب نہیں۔ ہاں اگر مستاجر مکان میں کوئی عمارت بنانے یا کھودنے یا پلستر کرنے یا سفیدی وغیرہ کرنے کی زیادتی کرے تو ایک ہی جنس کا زیادہ کرایہ لینا ٹھیک ہے اور اگر مکان میں کسی قسم کی زیادتی نہ کی تو زائد کرایہ میں کوئی بہتری نہیں بلکہ اس زائد کرایہ کو صدقہ کرے لیکن عقد اجارہ جائز ہو جائے گا اور اس کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ایسے عقد میں زیادتی جس میں بدل/ اور مبدل (جس کے مقابلے میں بدل ہوتا ہے) کے درمیان مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا، عقد کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی اور یہاں اسی طرح ہے لہٰذا عقد صحیح ہوگا باقی رہا زائد کرایہ کا صدقہ کرنا جب کہ دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو وہ اس لیے کہ زائد کرایہ اس چیز کا نفع ہے جس کا وہ (مستاجر) ضامن نہیں کیونکہ منافع مستاجرہ (کرایہ پر دی گئی شئے) کے تاوان میں داخل نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر اگر اس طرح خراب ہو جائے کہ اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہے تو اس خرابی کا تاوان مالک پر ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی غاصب اس کو غصب کر لے تو بھی اس کا تاوان غاصب پر ہوتا ہے نہ کہ کرایہ دار پر۔ تو یہ زیادتی اس چیز کی نفع ہوئی جس کا کرایہ دار ضامن نہیں اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز سے منع فرمایا ہے اور اگر کرایہ دار نے مکان میں کسی قسم کی زیادتی کی ہو تو یہ زائد کرایہ اس عمارت کی زیادتی کے مقابلے میں ہوگا لہٰذا یہ زیادتی محض نفع ہونے سے نکل گئی اور اگر کرایہ دار نے مکان میں صرف صفائی کی تو اس صفائی کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ یہ زیادتی نہیں لہٰذا اس صفائی کے عوض زیادہ کرایہ لینا اچھا نہیں۔ اسی طرح چوپایہ کے کرایہ میں جب کرایہ دار چوپائے میں اون کی گون یا لگام وغیرہ کی زیادتی کرے تو لوجہ مذکور آگے کرایہ پر دینے کی صورت میں پہلے سے زائد کرایہ لے سکتا ہے اور اگر اسے صرف چارہ ڈالا تو چارے کے عوض زائد کرایہ لینا بہتر نہیں کیونکہ اجرت کا کوئی حصہ چارہ کے مقابلے میں نہیں ہوتا لہٰذا اس کے واسطے پہلے کرایہ سے زائد کرایہ لینا اخلاقاً مناسب نہیں۔

کرایہ کی سواری اور کپڑے کے استعمال کا مسئلہ

اگر سواری کے واسطے کوئی جانور کرایہ پر لیا تو کرایہ دار اس امر کا مجاز نہیں کہ اپنے سوا کسی دوسرے کو جانور پر سوار کرے اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی کپڑا پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو نہیں پہنا سکتا اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ سواری کرنے اور کپڑا پہننے میں لوگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر اس نے کپڑا کسی

دوسرے کو دیا اور دوسرے آدمی نے پہن لیا تو کپڑے کو اگر کوئی نقصان پہنچا تو مستاجر کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ کپڑا دوسرے کو پہنانے میں غاصب ہے اور اگر کپڑے کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو مالک کے لیے کوئی کرایہ نہ ہوگا۔ کیونکہ معقود علیہ منفعت اس کے اپنے پہننے سے پوری ہوتی ہے اور دوسرے کے پہننے سے جو منفعت حاصل ہوئی ہے وہ معقود علیہ نہیں ہے اور غیر معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اجرت (کرایہ) کو واجب نہیں کرتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ایک معین کپڑا اجارہ پر لے پھر مالک سے معین کپڑے کی بجائے کوئی دوسرا کپڑا غصب کرلے اور اسے پہن لے تو اس پر اجارہ والے کپڑے کی اجرت لازم نہیں آتی اسی طرح جب اس نے وہ کپڑا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو اس پر کپڑے کی اجرت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ پہننے والے کی تعیین کپڑے کی تعیین کی مانند ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معقود علیہ منفعت حاصل کرنا کرایہ دار کے لیے ممکن تھا اور یہ امکان اس پر اجرت واجب کرنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ وہ کپڑے کو لاکر گھر میں رکھے اور نہ پہنے تو اس پر اجرت لازم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ منفعت اٹھانے پر اس کا قادر ہونا اس کے قبضہ کے اعتبار سے ہے۔ جب اس نے کپڑا لاکر گھر میں رکھا تو اس پر اس کا قبضہ ہوگیا یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر گھر میں ضائع ہوجائے تو مستاجر کپڑے کا ضامن نہیں ہوتا مگر جب اس نے وہ کپڑا اپنے سوا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو پھر کپڑے پر اس کا قبضہ حکمی طور پر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غیر کے پہننے سے کپڑا اگر ضائع ہوجائے تو مستاجر ضامن ہوتا ہے۔ کپڑے پر پہننے والے کے قبضے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اس غیر سے کپڑے کا تاوان لے لے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کپڑے پر مستاجر کے حکمی قبضہ کا اعتبار نہ کیا جائے یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر سلامت رہے تو مستاجر پر اجرت لازم نہیں ہوتی۔

○ اگر کپڑے کو ایک دن کے لیے رات تک پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا اور پہننے والے کو متعین نہ کیا تو معقود علیہ مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہے کیونکہ پہننا، پہننے والے کے اختلاف اور کپڑے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے۔ عقد کے وقت جس طرح کپڑے کی تعیین نہ کرنا عقد کے واسطے فاسد ہے اسی طرح پہننے والے آدمی کی عدم تعیین بھی عقد کے واسطے فاسد ہے کیونکہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے اس لیے کہ کپڑے کا مالک مستاجر سے مطالبہ کرے گا کہ وہ کپڑا کسی ایسے شخص کو پہنائے جو پہننے میں سب لوگوں سے نرم ہو دوسرے کپڑے کی حفاظت کرے اور مستاجر اس سے انکار کرے گا اور دونوں مطلق عقد سے استدلال کریں گے اور جب عقد ہی فاسد واقع ہو تو اس وقت پہننے والے کی تعیین کرنا صحیح نہیں۔ چنانچہ دونوں اگر کپڑا پہننے سے پہلے ہی اس بارے میں جھگڑ پڑے تو اجارہ فاسد ہوجائے گا اور اگر مستاجر نے کپڑا خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور اس نے شام تک پہن لیا تو یہ جائز ہے اور اس پر مثلی اجرت (کرایہ) واجب ہوگی، اسی طرح سواری کے واسطے اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا اور اس پر سواری کرنے والے کی وضاحت نہ کی یا کسی کام کے لیئے اجارہ پر لیا اور کام کرنے والے کی وضاحت نہ کی پھر شام تک اس پر کام کیا تو استحسان کی رُو سے اس

پر مقرّرہ کرایہ واجب ہے اور قیاس کی رو سے مثلی کرایہ واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو فاسد عقد کے ذریعے حاصل کیا ہے اور مقرّرہ کرایہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب عقد صحیح ہو اور عقد کے فاسد ہونے کے وقت مقرّرہ اجر صحیح نہیں ہوتا اور استحسان کی رو سے مقرّرہ کرایہ واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز دراصل جہالت تھی جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے اور وہ اب دور ہو چکی ہے لہٰذا جب فسادِ عقد کی علت ختم ہو گئی تو معلول (عقد کا فاسد ہونا) بھی ختم ہو گیا اور یہ اس لیے کہ جہالت معقود علیہ میں ہے اور عقدِ اجارہ معقود علیہ کے حق میں مُضاف کی مانند ہے اور اجارہ معقود علیہ منفعت کے حصول کے وقت نئے سرے سے منعقد ہوتا ہے اور حصول کے وقت معقود علیہ میں چونکہ جہالت نہیں رہی ادھر کرایہ بھی منفعت کے حصول کے وقت واجب ہوتا ہے اس لیے ہم نے مقرّرہ کرایہ واجب ٹھہرایا اور آخر میں تعیین کرنے کو ہم نے ابتداء میں تعیین کرنے کی مانند بنایا اور اگر اس سے کپڑا ضائع ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان بھی نہیں کیونکہ وہ عقد کی خلاف ورزی کرنے والا نہیں ہے چاہے وہ کپڑے کو خود پہنے یا کسی دوسرے کو پہنائے۔ بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں عقد باندھتے وقت ہی کپڑے کا پہننا متعین تھا لہٰذا وہاں دوسرے کو پہنانے کی صورت میں عقد کے تقاضا کے خلاف کرنے والا ہو گا۔ جب ایک قمیص آج کے دن شام تک پہننے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لی اور لا کر اپنے گھر میں رکھ دی یہاں تک کہ شام ہو گئی تو اس پر پورا کرایہ واجب ہے کیونکہ کپڑے کے مالک نے کپڑا اس کے حوالے کر کے معقود علیہ منفعت حاصل کرنا اس کے واسطے ممکن بنا دیا تھا۔ اس سے آگے یعنی کپڑے کا پہنانا مالک کے بس میں نہیں۔ اب مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس کے بعد کپڑا پہنے کیونکہ مدّت ختم ہونے سے اجارہ ختم ہو گیا۔

○ اگر سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا یا پہننے کے لیے کپڑا کرایہ پر لیا تو مستاجر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ چوپائے کو آگے سواری کے لیے یا کپڑے کو آگے پہننے کے لیے اجرت پر دے جس کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی۔

کرایہ کے مکان کو بیچنے کا معاملہ

موٴجر (اجارہ کرنے والے، مالک) نے اگر کرایہ پر دیے ہوئے مکان کو کرایہ پر چڑھانے کے بعد بغیر کسی معقول عذر کے بیچ دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ بیع (بیچنا) جائز نہیں ہے۔ بعض مقامات میں مذکور ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور بعض جگہ لکھا ہے کہ یہ بیع باطل ہے مگر ان تمام اقوال کو درست قرار دینا ممکن ہے کیونکہ لا یجوز (ناجائز ہے) کہنے کا مطلب ہے لا ینفذ یعنی یہ عقد نافذ نہیں ہو گا اور یہ چیز موقوف ہونے کو مانع نہیں اور ان کے باطل کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد بیع کا فی الحال کوئی ظاہر حکم نہیں ہے اور یہی عقد کے موقوف ہونے کا مفہوم ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ عقد جائز ہے اور مستاجر کے حق میں موقوف ہے حتیٰ کہ مدّتِ اجارہ جب پوری ہو جائے گی تو عقدِ بیع کا قبول کرنا مشتری کو

لازم ہو جائے گا اب اس کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ مبیع کو لینے سے انکار کرے اور بائع (فروخت کنندہ) کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ سے مبیع (فروخت شدہ مکان) کو لے لے بغیر اس کے کہ وہ (مستاجر) اس عقد بیع کو جائز ٹھہرائے ہاں اگر وہ اس سودے کی اجازت دے دے تو پھر اس سے مکان لینا جائز ہے اور اگر مستاجر اس سودے کو جائز ٹھہرانے سے انکار کر دے تو خریدار کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عقدِ بیع کو فسخ کر دے اور جب اس نے عقد کو ایک مرتبہ فسخ کر دیا (توڑ دیا) تو اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد دوبارہ وہی عقد جائز نہ ہوگا۔ یہاں ایک یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آیا کرایہ دار بھی اس عقد بیع کو فسخ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ظاہر الروایہ (امام محمدؒ کی وہ روایات یا تالیفات جن کی سند امام ابو حنیفہؒ تک واضح اور ظاہر ہے) میں مذکور ہے کہ وہ اس عقد کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر وہ توڑے تو بھی یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ جبکہ طحاوی نے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد سے یہ نقل کیا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) اس عقد بیع کو توڑ سکتا ہے اور جب وہ عقد ہذا کو توڑ دے تو دوبارہ جائز نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ مستاجر اس عقد کو نہیں توڑ سکتا۔

اجارہ دراصل مبیع میں عیب کی مانند ہے۔ خریدار کو اگر مکان خریدتے وقت اجارہ کا پتہ ہو تو عقد اجارہ بطور لازم واقع ہو جائے گا۔ اور اگر خریدتے وقت اسے اجارہ کا علم نہ ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو عیب یعنی اجارہ کی وجہ سے عقد بیع کو توڑ دے اور چاہے تو اس کو جائز رکھے۔ یہ مذکورہ تفصیل ائمہ احناف کے موقف کے مطابق ہے اور امام شافعی کا اس بارے میں یہ فرمانا ہے کہ عقد بیع مستاجر (کرایہ دار) کی اجازت کے بغیر ہی نافذ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بیع اپنے محل پہ واقع ہو رہی ہے کیونکہ کرایہ کے مکان کی عین ذات مالکِ مکان کی ملکیت ہے اور کرایہ دار کا حق مکان کی صرف منفعت میں ہے اور بیع کا محل (عقد بیع کے واقع ہونے کی جگہ) عین چیز ہے لہٰذا اس میں کرایہ دار کا کوئی حق نہیں۔ جب کہ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں اس لیے کہ مبیع سے کرایہ دار کا حق متعلق ہو چکا ہے اور ضروری ہے کہ جہاں تک ممکن ہو انسان کے حق کو باطل کرنے سے بچایا جائے اور یہاں کرایہ دار کے حق میں عقد بیع کو موقوف مان کر کرایہ دار کے حق کو بچانا ممکن ہے۔ تو خریدار کے حق میں ہم نے اس عقد کے جائز ہونے کا اور کرایہ دار کے حق میں موقوف ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ دونوں کے حقوق کی حفاظت اور ہر دو جانب کی رعایت ہو سکے۔ اسی طریقہ پر جب ایک آدمی اپنے مکان کو اجارہ (کرایہ) پر دے چکے پھر اس مکان کا کسی دوسرے آدمی کے لیے اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار اس کے اپنے حق میں تو نافذ ہے مگر کرایہ دار کے حق میں نافذ نہیں ہوگا بلکہ اجارہ کی مدت گزرنے تک موقوف رہے گا۔ جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی تو اقرار اس کے حق میں بھی نافذ ہو جائے گا اور مکان اس آدمی کو دیا جائے گا جس کے لیے مالک کی طرف سے اقرار کیا گیا ہے اور یہ صورت اس صورت کے برعکس ہے جب مالک مکان ایک آدمی سے اپنے مکان کا اجارہ کر چکے (کرایہ پہ دے چکے) پھر کسی دوسرے آدمی سے بھی اسی

مکان کا عقد اجارہ کرلے تو دوسرا عقد اجارہ پہلے کرایہ دار کی اجازت پر موقوف ہے اگر وہ اجازت دے تو جائز ورنہ باطل ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں مستاجر (کرایہ دار) عقد بیع کو باطل نہیں کرسکتا اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقدِ اجارہ منفعت پر واقع ہوتا ہے کہ وہ منفعت کا مالک بناتا ہے اور مکان کے منافع پہلے کرایہ دار کی ملکیت ہیں لہٰذا دوسرا عقد اجارہ اس کے اجازت سے جائز اور اس کے باطل کرنے سے باطل ہوگا۔ باقی رہا مکان کے اقرار والا مسئلہ تو اقرار عین شئے پر واقع ہوتا ہے اور عین چیز مالک کی ملکیت ہے لیکن کرایہ دار کا چونکہ اس عین کے ساتھ ایک حق متعلق ہوچکا ہے لہٰذا کرایہ دار کے حق میں یہ اقرار موقوف رہے گا اور جب اس کا حق زائل ہوجائے گا تو اقرار نافذ ہوجائے گا۔ پھر پہلے کرایہ دار نے اگر دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دے دی اور وہ نافذ ہوگیا تو اس دوسرے اجارہ کی اجرت پہلے کرایہ دار کے واسطے ہوگی نہ کہ مالکِ مکان کے لیے اور بیچنے کی صورت میں قیمت مالکِ مکان کے لیے ہوگی۔ اس فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کیونکہ عقدِ اجارہ منفعت پر واقع ہوا اور منفعت پہلے کرایہ دار کی ملکیت ہے تو جب اس نے دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دی تو اس عقد کا بدل (عوض۔ کرایہ) اسی کے لیے ہوگا اور اس کے اجازت دینے سے جب تک دوسری مدت اجارہ ختم نہیں ہوجاتی اس (پہلے کرایہ دار) کا اپنا عقد فسخ نہیں ہوگا جب دوسرے اجارہ کی مدت گزرجائے گی تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں اجاروں کی مقدار مدت ایک ہی تھی تو دونوں مدتیں ختم ہوجائیں گی اور اگر دوسری مدت پہلی سے کم ہو تو پہلے کرایہ دار کو اختیار ہے کہ اپنی مدت پوری ہونے تک مکان میں رہائش اختیار کیے رہے۔

کرایہ کے مکان کو رہن رکھنے کا مسئلہ

اسی طرح موٴجر نے اگر کرائے پر دیے ہوئے مکان کو اجارہ کی مدت گزرنے سے پہلے کسی کے پاس رہن (گروی) رکھ دیا تو یہ عقدِ رہن اس کے درمیان اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا ہے) کے درمیان جائز اور مستاجر (کرایہ دار) کے حق میں موقوف ہے کیونکہ مکان کیساتھ مستاجر کا حق متعلق ہوچکا ہے اور اجارہ کی مدت پوری ہونے تک مکان کو روک سکتا ہے اسی اصول کی بنیاد پر راھن کا مرہون (گروی میں رکھی ہوئی) چیز کو بیچنے کا مسئلہ ہے کہ یہ عقدِ بیع بائع اور مشتری کے درمیان تو جائز ہے لیکن مرتہن کے حق میں موقوف ہے۔ وہ قرضے میں دبا ہوا اپنا مال وصول کرنے تک مرہون شئے کو روک سکتا ہے البتہ راھن جب مرہون مکان کو چھڑالے تو اس پر واجب ہے کہ مکان مشتری کے سپرد کرے جیسا کہ اجارہ کی صورت میں بیچے تو اجارہ کی مدت گزرنے پر مکان مشتری کے حوالے کرنا لازمی ہوتا ہے۔ البتہ یہاں اتنی بات ہے کہ مرتہن جب راہن کے عقد بیع کو جائز قرار دے دے اور اگر مکان مشتری کے سپرد کردے تو مکان کی قیمت مکان کے قائم مقام ہونے کے طور پر مرتہن کے پاس رہن ہوگی کیونکہ مکان جب تک اس کے پاس ہے اس کے لیے عین مکان کے روک لینے کا حق ثابت ہے اور عین کا بدل عین شئے کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا اس کے لیے بدل (قیمت) کو روک لینے کا حق ثابت ہوا۔ صاحب قدوری نے رہن اور اجارہ کی

صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ رہن میں مرتہن کو یہ حق ہے کہ وہ اس عقدِ بیع کو باطل قرار دے مگر مستاجر (کرایہ دار) کو یہ حق حاصل نہیں کیونکہ مستاجر کا حق منفعت میں ہے کہ عین مکان میں لہٰذا اس کی طرف سے عقدِ بیع کو فسخ کرنا غیر کے حق کے محل میں تصرف کرنا ہے جس کا اسے اختیار نہیں اس کے برعکس مرتہن کا حق عین مرہون مکان میں ہے چنانچہ وہ مکان سے اپنے دین (قرض) کو وصول کر سکتا ہے تو مرتہن کی جانب سے اس عقدِ بیع کو فسخ کرنا اس کے اپنے حق میں تصرف کرنا ہے لہٰذا وہ اس چیز کا حقدار ہے (واللہ عزوجل اعلم)

اجیر کا خود یا دوسروں سے کام کرانا

اجیر (کسی کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ پر دینے والے) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود کام کرے یا دوسرے اجیروں (مزدوروں، کاریگروں) سے کام کرائے جب کہ عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ وہ (اجیر) اپنے ہاتھ سے کام کرے گا۔ کیونکہ عقد ہذا کام پر واقع ہے اور کام بعض اوقات انسان خود کرتا ہے اور بعض اوقات دوسروں سے بھی کراتا ہے۔ دوسرے یہ دیگر مزدوروں یا کاریگروں کا کام اسی کیلئے ہوتا ہے تو ان کا کام ایسا ہی ہو جائے گا جیسے اس نے خود کیا۔ اِلّا یہ کہ عقد میں اجیر کا خود کام کرنا شرط ہو کیونکہ اس صورت میں عقد ایک معین شخص سے کام کرانے پر واقع ہوگا اور تعیین مفید چیز ہے اس لیے کہ کاریگر لوگ کام میں ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) ہوتے ہیں لہٰذا وہی اجیر متعین ہوگا اور اس کا کام کو مستاجر کی مرضی کے بغیر کسی دوسرے کے سپرد کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ ایک آدمی بوجھ لادنے کے لیے ایک معین اونٹ کو اجارہ پر لے تو اسے کوئی دوسرا اونٹ لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس نے صرف بوجھ اٹھانے پر اجارہ کیا تھا اور اونٹ کی تعیین نہیں کی تھی تو اونٹ بان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ جونسا اونٹ چاہے مستاجر کے حوالے کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

مالکِ مکان اور کرایہ دار کی ذمہ داریاں

مکان کی لپائی، پلستر، پرنالے کی درستگی اور گری ہوئی دیوار کا بنانا مالکِ مکان کے ذمے ہے نہ کہ کرایہ دار کے۔ کیونکہ مکان اس کی ملکیت ہے اور ملکیت کی اصلاح مالک کے ذمہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اصلاح پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مالک کو اپنی ملکیتی شے کی اصلاح (ٹھیک کرنے) پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور مالکِ مکان اگر یہ اصلاح نہ کرے تو کرایہ دار کو اس بات کا حق ہے کہ مکان کو چھوڑ دے کیونکہ اس قسم کی خرابی معقود علیہ میں عیب ہے اور مالک کو اپنی ملک سے عیب دور کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا لیکن مستاجر کو یہ حق ہے کہ وہ عیب دار معقود علیہ پر راضی نہ ہو۔ حتیٰ کہ مستاجر اگر مکان کو اجارہ پر لے اور وہ اسی طرح خراب ہو اور وہ مکان کو دیکھے بھی تو اس کے لیے اجارہ توڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ وہ عیب دار معقود علیہ پر رضامند ہو گیا ہے۔ پانی کے ڈول، بدرو اور نالی وغیرہ کی اصلاح مالکِ مکان کے ذمہ ہے چاہے وہ بدرو یا نالی وغیرہ کرایہ دار کے فعل سے بھر گئی ہو مگر مالک کو اس پر مجبور نہیں کیا جا سکے

گا۔ جس کی وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی
مستاجر (کرایہ دار) کے بارے میں فقہا نے کہا کہ جب اجارہ کی مدت گزر جائے اور مکان میں مستاجر کے جھاڑو دینے اور صفائی کرنے سے مٹی پڑی ہو تو کرایہ دار پر اس کا اٹھانا لازم ہے کیونکہ وہ اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے تو وہ مٹی اس مٹی کی مانند ہوئی جسے کرایہ دار نے خود مکان میں رکھا ہوا اور اگر مٹی سے مکان کا صحن اور راستہ بھر جائے تو از روئے قیاس اس مٹی کا اٹھوانا کرایہ دار پر لازم ہے کیونکہ وہ مٹی اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے لہٰذا اس کا اٹھوانا اسی پر لازم ہے جیسا کہ کوڑا کرکٹ اور راکھ کو اٹھانا لازم ہے مگر فقہا نے استحسان کی رو سے عرف اور عادت کی وجہ سے اس مٹی کا اٹھانا مالک مکان کے ذمہ لگایا ہے۔ کیونکہ لوگوں کے درمیان عادت یہی ہے کہ جو کچھ زمین میں چھپا ہوا ہے اس کا اٹھانا مالک مکان کے ذمے ہوتا ہے لہٰذا فقہاء نے اس چیز کو عام عادت کے مطابق ہی رکھا اور اگر کرایہ دار مکان میں کسی خراب چیز کی اصلاح کر دے تو اس اصلاح میں اٹھنے والے خرچ کا اسے کوئی معاوضہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیتی شئے کی مالک کی اجازت کے بغیر اصلاح کی حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں تھا تو وہ اس کام میں محض نیکی کمانے والا ہوا۔

کرایہ کی چیز کی واپسی کا مسئلہ

اجارہ پر دی گئی شئے کی واپسی قبضہ مؤاجر (اجارہ کنندہ یعنی مالک) کے ذمہ ہے چنانچہ کسی نے اگر سواری کا جانور اس لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ وہ اپنی حاجات میں شہر کے اندر ایک معلوم وقت کے لیے جانور پر سواری کرے گا۔ پس وہ معلوم اور مقررہ وقت گزر گیا تو اس (مستاجر، کرایہ دار) پر یہ واجب نہیں کہ وہ جانور کو لے جا کر مؤاجر (مالک) کے سپرد کر آئے۔ بلکہ خود مؤاجر کی ذمہ داری ہے کہ وہ مستاجر کے مکان سے جانور کو لے آئے کیونکہ مستاجر نے اگرچہ جانور سے منفعت اٹھائی ہے مگر وہ منفعت اسے ایک ایسے عوض (اجرت) کے بدلے حاصل ہوئی ہے جو مؤاجر کو ملے گا تو عین شئے (جانور) اس کے ہاتھ میں باقی امانتوں کی مانند بطور امانت باقی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ اس جانور کا خرچہ (چارہ وغیرہ) بھی لازم نہیں اور نہ ہی امانت کی طرح اس پر جانور کا لوٹانا واجب ہے حتیٰ کہ اگر وہ کئی دن تک جانور کو اپنے پاس روکے رکھے اور وہ اسی کے ہاں ہلاک ہو جائے تو وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔ چاہے مؤاجر نے اس سے جانور کو طلب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ مؤاجر کی طرف سے واپسی کے مطالبہ کے بعد بھی اس پر جانور کا مؤاجر کے گھر پہنچانا ذمہ نہیں۔ لہٰذا وہ روکنے میں ظلم کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی ضامن ہوگا جیسا کہ مُودَع (جس کے پاس امانت رکھی جائے۔ امین) امانت میں رکھی ہوئی چیز کو امانت رکھنے والے کے گھر نہ پہنچائے یہاں تک کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کا ضامن نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ مستعار یعنی مانگ کر لیے ہوئے جانور کے برعکس ہے کہ مستعار چیز کا لوٹانا مستعیر (مانگنے والے) کے ذمہ ہے کیونکہ اس چیز کا نفع مستعیر کے لیے خلوص کی بنیاد پر ہے لہٰذا اس کا لوٹانا مستعیر پر واجب ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے: الخراج بالضمان یہی وجہ ہے کہ مستعار جانور کا خرچہ

مستعیر کے ذمہ ہے اسی طرح واپس لوٹانے کی مشقت بھی وہی برداشت کرے گا۔

اگر مستاجر نے جانور کو ایک مقررہ جگہ سے مصر میں آنے جانے کے واسطے کرایہ پر لیا ہو تو مستاجر پہ لازم ہے کہ وہ جانور کو اس جگہ لے آئے جہاں سے اس نے جانور کو اپنے قبضہ میں لیا تھا۔ یہ اس لیے نہیں کہ جانور کا لوٹانا اس پہ واجب ہے بلکہ اس مسافت کی وجہ سے ہے جس کو عقد اجارہ شامل ہے کیونکہ عقد اجارہ پورا نہیں ہوگا مگر اسی وقت جب وہ (مستاجر) اسی جگہ کی طرف لوٹ کر آئے۔ اگر وہ جانور کو لے کر اپنے گھر چلا گیا اور وہاں جانور ہلاک ہوگیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کو عقد کی جگہ کے سوا دوسری جگہ لے جاکر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر کرایہ دار نے یہ کہا کہ میں جانور پہ اس جگہ سے فلاں جگہ تک سواری کروں گا اور وہاں سے اپنے مکان کی طرف لوٹ آؤں گا تو کرایہ دار پہ جانور کا مؤاجر کے گھر پہنچانا لازم نہیں کیونکہ جب وہ اپنے گھر کیطرف لوٹ آیا تو اجارہ کی مدت ختم ہوگئی اور اب وہ جانور اس کے پاس بطور امانت ہے لہٰذا اس پہ امانت کی طرح جانور کا لوٹانا لازم نہیں۔

انّا کے حقوق و فرائض

انّا (دودھ پلانے والی۔ دائی) کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے بچے کو بھی لے لے اور پہلے بچے کے ساتھ اسے دودھ پلائے اگر اس نے کوئی دوسرا بچہ لے لیا اور پہلے کے ساتھ اسے دودھ پلایا تو اس نے برا کیا اور گنہگار ہوئی اگرچہ اس نے پہلے بچے کو نقصان پہنچایا تاہم وہ پہلے اور دوسرے دونوں بچوں پہ اجرت کی مستحق ہوگی۔ اس معاملے میں اس کا گنہگار ہونا اس لیے ہے کہ اس پہ پہلے بچے کو پورا پورا دودھ پلانا ضروری تھا جب اس نے دو بچوں کو دودھ پلایا تو دودھ میں کمی کی وجہ سے اس نے ہر ایک کو نقصان پہنچایا۔ اور ہر ایک بچے سے اجرت کی مستحق اس لیے ہے کہ عقد کے تحت مطلق دودھ پلانا تھا اور وہ پایا گیا ہے البتہ مُسْتَرضِعْ (دودھ پلوانے والے یا دائی طلب کرنے والا) اس امر کا مجاز ہے کہ وہ کسی دوسری دائی کو اجارہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ۔ (البقرہ: ۲۳۳)

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور انّا) کا دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کردو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے)

تو یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلوانے والے سے مطلقاً (بغیر کسی قید کے) گناہ کی نفی فرمائی ہے اگر دوسری دائی نے بچے کو دودھ پلایا تو اس کے واسطے بھی اجرت ہوگی۔ اگر عقد میں فریق دائی نے کسی دوسری دائی کو اجارہ پہ لیا اور اس دوسرے بچے کو دودھ پلایا یا اس نے بچے کو اپنی پڑوسن کے حوالے کر دیا اور اس پڑوسن نے بچے کو دودھ پلایا تو دائی از روئے استحسان اجرت کی مستحق ہو گی جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اجرت کی مستحق نہ ہو۔ از روئے قیاس اجرت کے مستحق نہ ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلوانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کاریگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کہ وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کرا دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے استحسان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے۔ علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگئی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہوا اور جب عقد میں اس کے بذاتِ خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے۔ کیونکہ عقد نے اس پر بذاتِ خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مُستَرضِع (دائی طلب کرنے والے) کو یہ حق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ شرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیز بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریحان اور تیل وغیرہ وہ انّا کے ذمہ ہیں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

عقد کے تابع چیزوں کا حکم

عقود کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم ہر شہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ فقہا نے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زنبیل (کچلول ریڑھی وغیرہ) اور اینٹیں بنانے کا سانچہ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر پر مٹی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تہہ لگا کر جمانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا نانبائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے۔ وہ آٹا جس سے کپڑا بننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (علاقے) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

مسائل

دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شور با کا نکالنا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہوگیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہوگا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالاخانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں اِلّا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں اِلّا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس بستی کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی لگام اور کاٹھی مالکِ چوپائے کے ذمہ ہے اِلّا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی لگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مہیا کرتا ہو تو ایسا ہی ہوگا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہوگا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نومولود بچے کو اٹھالیا اور اس کے لیے کوئی انّا اجارہ پر لے لی تو انّا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہٰذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کار اس وجہ سے ہے کہ اس پر لقیط (گرے ہوئے نومولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہٰذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

متاجر اور متاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) اور مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

مستأجر۔ ایک امانت

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستأجر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستأجر

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلوانے پر اجرت کی مستحق نہ ہو گی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کاریگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کہ وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کرادے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے استحسان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے۔ علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہو گئی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہو اور جب عقد میں اس کے بذاتِ خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے۔ کیونکہ عقد نے اس پر بذاتِ خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہو گی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مُسْتَرضِع (دائی طلب کرنے والے) کو یہ حق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ شرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیزیں بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریحان اور تیل وغیرہ وہ انّا کے ذمہ میں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

عقد کے تابع چیزوں کا حکم

عقود کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم ہر شہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ فقہا نے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زنبیل (کھلول ریڑھی وغیرہ) اور اینٹیں بنانے کا سانچہ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر پر مٹی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تہہ لگا کر جمانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا نانبائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے وہ آٹا جس سے کپڑا بُننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (علاقے) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہو گا۔

مسائل

دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شوربا کا نکالنا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہوگیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہوگا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالاخانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں اِلّا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں اِلّا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہوا اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس پیشہ کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی لگام اور کاٹھی مالکِ چوپائے کے ذمہ ہے اِلّا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی لگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مہیا کرتا ہو تو ایسا ہی ہوگا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہوگا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نومولود بچے کو اٹھا لیا اور اس کے لیے کوئی انّا اجارہ پر لے لی تو انّا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہٰذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کار اس وجہ سے ہے کہ اس پر لقیط (گرے ہوئے نومولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہٰذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) اور مستاجَر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالےٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

مستاجَر۔ ایک امانت

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستاجَر

(اجارہ لینے والے، کرایہ دار) کے پاس امانت ہوتا ہے حتیٰ کہ مستاجر اگر مستاجر کے ہاتھ میں اس کے اپنے قصور کے بغیر ہلاک (ضائع) ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا کیونکہ اجارہ کا قبضہ وہ قبضہ ہے جس میں مالک کی طرف سے اجازت ہوتی ہے لہٰذا یہ قبضہ قابل تاوان نہیں ہوگا جیسا کہ ودیعت (امانت میں رکھی ہوئی شے) اور عاریت (مانگ کر لی ہوئی شئے) کا قبضہ قابل تاوان نہیں ہے چاہے صحیح اجارہ سے قبضہ ہوا ہو یا فاسد اجارہ سے۔

مستاجر فیہ کے امانت یا قابل تاوان ہونے کا مسئلہ

اب رہا مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) مثلاً دھلائی، رنگائی اور سلائی کا کپڑا اور کشتی میں یا چوپائے پر یا باربردار (قلی) وغیرہ پر لادے گئے سامان کی صفت کا بیان تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ اجیر (کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ یعنی کرایہ پر دینے والا) دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ مشترک ہوگا یا خاص جسے "اجیرالوحد" بھی کہتے ہیں۔ اگر اجیر مشترک ہو تو مستاجر فیہ چیز امام ابوحنیفہؒ، امام زفر، حسن بن زیاد کے نزدیک اس کے پاس امانت ہے اور یہ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ مستاجر فیہ اجیر مشترک کے پاس بطور مضمون (قابل تاوان) چیز کے ہے۔ مگر اس صورت میں اجیر پہ تاوان نہیں ہوگا جب مستاجر فیہ شے کسی عام اور غالب آفت میں تلف ہو مثلاً عام آگ لگ گئی یا عام سیلاب آگیا یا دشمن چوروں کے حملہ سے وہ چیز ضائع ہوگئی اور اگر اجیر مشترک کا گھر کسی بتی اور دیے کی وجہ سے جل گیا تو اجیر ضامن ہوگا امام محمد سے اسی طرح مروی ہے کیونکہ یہ تلف ہونا غالب اور عام آگ کے سبب نہیں۔ دوسرے ایسی چیز ہے کہ اگر اسے علم ہو جاتا تو اس سے بچ سکتا تھا یعنی دیا جلتا رہ جانا اگر اسے معلوم ہو جاتا تو اسے بجھا دیتا لہٰذا یہ معقول عذر نہیں۔ پھر مستاجر فیہ چیز اگر کام سے پہلے ہلاک ہو جائے تو اجیر اس کی غیر معمول (جس میں کام نہ کیا گیا ہو) یا اصل حالت کی قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے واسطے کوئی معاوضہ نہ ہوگا اور اگر اس کی ہلاکت، اس میں کام کیے جانے کے بعد ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجیر سے معمول چیز (جس میں کام ہو چکا ہو) کا تاوان لے لے اور اجیر کو اس کے کام کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو اس سے وہ قیمت وصول کرلے جو اس چیز کے غیر معمول یا اپنی اصل حالت میں ہونے کی صورت میں ہوتی ہے اور اجیر کو کوئی معاوضہ نہ دے۔ صاحبینؒ کا استدلال ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا: "عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تَرُدَّهٗ" یعنی آدمی جو چیز اپنے ہاتھ میں لے وہ اس کے ذمہ ہے یہاں تک کہ اسے لوٹا نہ دے اور ہلاکت کی وجہ سے اجیر عین شئے کو لوٹانے سے عاجز آ جاتا ہے لہٰذا عین شئے کی قیمت کا لوٹانا واجب ہے جو عین کے قائم مقام ہے۔ دوسرے حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ مشترک اجیر سے تاوان لیا کرتے تھے تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جا سکے اور یہی مقصود اس مسئلہ میں پنہاں ہے کیونکہ ان اجیروں سے جنہیں گواہوں کے بغیر ہی مال سپرد کر دیا جاتا ہے، خیانت کا خطرہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ ان سے تاوان نہیں لیا جائے گا تو لوگوں کے اموال ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ان

کے لیے مال کے ہلاک ہونے کا دعویٰ کو لسا مشکل ہے مگر یہ چیز عام آتشزدگی، عام سیلاب یا عام چوری میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان صورتوں میں اجیر ضامن نہیں ہو گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تاوان صرف زیادتی کرنے والے پر عائد ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَی الظّٰلِمِیْنَ"، یعنی سختی کسی پر بھی نہیں بجز زیادتی کرنے والوں کے اور اجیر کی جانب سے زیادتی نہیں پائی گئی کیونکہ ایک تو مستاجر فیہ پر قبضہ کرنے میں اسے بذریعہ اجارہ مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے دوسرے اس چیز کی ہلاکت اجیر کے عمل دخل سے نہیں ہوئی لہٰذا اس پر تاوان واجب نہیں ہو گا یہی وجہ ہے کہ مُوْدَعْ (جس کے پاس امانت رکھی جائے) پر ودیعت کی ہلاکت کی صورت میں تاوان واجب نہیں ہوتا اور صاحبین نے جو حدیث اپنے استدلال میں بیان کی ہے وہ عقد اجارہ کو شامل نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجارہ پر لی گئی شے کا لوٹانا مستاجر پر واجب نہیں تو اس حدیث پاک سے مراد مانگی ہوئی چیز اور غصب کی ہوئی چیز ہو گی۔ اس کے بعد حضرت عمر فاروقؓ کے مشترک اجیر سے تاوان لینے میں اس امر کا احتمال (گنجائش) ہے کہ شاید وہ ان اجیروں سے تاوان لیتے ہوں جن پر خیانت کرنے کا الزام لگایا جاتا ہو اور اس چیز سے ہم بھی انکار نہیں کرتے۔ پھر صاحبین کے نزدیک اجیر پر اس وقت تاوان واجب ہے جب مستاجر فیہ چیز اس کے ہاتھ یا اس کے قبضے میں ہلاک ہو کیونکہ ان کے نزدیک عین چیز غصب شدہ چیز کی مانند قبضہ کرنے سے ہی ضمانت (تاوان) میں داخل ہوتی ہے تو جب تک اجیر کا قبضہ نہیں پایا جائے گا اس وقت تک اس پر تاوان لازم نہیں ہو گا حتیٰ کہ سامان کا مالک اگر اجیر کے ساتھ کشتی میں سوار ہو یا اس چوپائے پر سوار ہو جس پر سامان لدا ہوا ہو اور وہ سامان اجیر کے عمل دخل کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اجیر پر کوئی تاوان نہیں ہو گا کیوں کہ سامان مالک کے اپنے ہاتھ یا قبضے میں ہے۔ اسی طرح سامان کا مالک اور کرایہ کے چوپائے کا مالک دونوں چوپائے پر سوار ہوں یا دونوں چوپائے کے پیچھے یا آگے چل رہے ہوں اور سامان ضائع ہو جائے تو اجیر پر تاوان نہیں کیونکہ سامان دونوں کے ہاتھ میں ہے نہ کہ اکیلے اجیر کے ہاتھ میں لہٰذا اس پر اس قبضے کا تاوان واجب نہیں ہو گا۔

مسائل بشر نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ اگر سامان قلی کے سر سے چوری کر لیا جائے اور سامان کا مالک اس کے پیچھے پیچھے آ رہا ہو تو قلی پر تاوان نہیں کیونکہ سامان قلی اس کے قبضے میں نہیں اس حیثیت سے کہ سامان اور سامان کے مالک کے درمیان کوئی خلا نہیں۔

○ جو اناج دو کشتیوں میں لدا ہوا ہو اور اناج کا مالک ایک کشتی میں سوار ہو اور یہ دونوں کشتیاں جڑی ہوئی ہوں یا نہ جڑی ہوئی ہوں تو اناج اگر ملاح کے ہاتھ سے ہلاک ہو گیا تو اس پر تاوان عائد نہیں ہو گا کیونکہ وہ اناج مالک کے ہاتھ یا قبضے میں ہلاک ہوا ہے۔ اسی طرح اونٹوں کی ایک قطار پر جب سامان لدا ہوا ہو اور سامان کا مالک بھی ایک اونٹ پر سوار ہو پھر سامان کسی طرح ضائع ہو جائے تو اونٹ بان پر کوئی تاوان نہیں کیونکہ تمام سامان مالک کے اپنے ہاتھ میں ہے اس لیے کہ

وہی سامان کا محافظ ہے۔

○ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی باربردار کو اس لیے مزدوری پر رکھا کہ وہ گھی کی ایک مشک یا ٹبن کو اٹھائے پھر مشک والے اور باربردار نے مل کر مشک کو اٹھایا کہ وزن کو باربردار کے سر پر لاد دیں کہ اچانک مشک پھٹ گئی اور تمام گھی بہہ گیا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ باربردار ضامن نہیں ہو گا (تاوان نہیں دے گا) کیونکہ صاحب مشک نے مشک کو باربردار کے سپرد نہیں کیا بلکہ اس کے ہاتھ میں ہے اور اگر باربردار مشک کو اٹھا کر مشک کے مالک کے گھر تک لایا اور یہاں پہنچ کر دونوں مل کر اتارنے لگے کہ دونوں کے ہاتھ سے گر گئی اور گھی ضائع ہو گیا تو باربردار ضامن ہے اور یہی امام محمدؒ کا پہلا قول (خیال) تھا مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ باربردار پر کوئی تاوان نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اٹھایا ہوا سامان باربردار کے قبضے میں آچکا ہے لہٰذا وہ اس سامان کو مالک کے سپرد کرنے سے ہی بری ہو سکتا ہے جب دونوں کی غلطی سے مشک گری تھی تو باربردار کا ہاتھ یا قبضہ اس سے زائل (الگ) نہیں ہوا تھا لہٰذا تاوان بھی زائل نہیں ہو گا جبکہ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے خود اتارنے کے باعث سامان اسے موصول ہو چکا ہے لہٰذا اب وہ اس بات سے خارج ہو گیا کہ اس کا تاوان لیا جائے جیسا کہ دونوں ابتداء میں مل کر مزدور کے سر پر رکھنے کے لیے اٹھاتے اور گر کر ہلاک ہو جاتا تو مزدور ضامن نہ ہوتا۔ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس نے کسی آدمی کو اس لیے مصحف (قرآن مجید) دیا کہ وہ اس مصحف میں جلد وغیرہ کا کوئی کام کرے اور غلاف بھی ساتھ دیا یا تلوار تیز کرنے والے کو تلوار دی کہ وہ بعوض اجرت تلوار تیز کر دے اور نیام بھی اس کے ساتھ دی پھر یہ دونوں چیزیں ضائع ہو گئیں تو امام محمدؒ نے کہا کہ وہ آدمی مصحف و غلاف اور تلوار و نیام دونوں کا ضامن ہو گا کیونکہ مصحف غلاف سے اور تلوار نیام سے بے نیاز نہیں ہو سکتی تو یہ دونوں چیزیں بمنزلہ ایک چیز کے ہوئیں اور اگر مصحف اس لیے دیا کہ وہ مصحف کے واسطے غلاف بنائے یا چھری اس لیے دی کہ چھری کے لیے پھل لایا جائے پھر اس آدمی کے پاس مصحف یا چھری ضائع ہو گئی تو وہ آدمی ضامن نہیں ہو گا کیونکہ اس نے ان دونوں چیزوں میں اجارہ نہیں کیا تھا بلکہ ان کے غیر میں کیا تھا۔

مالک اور اجیر کا اختلاف

اگر اجیر اور کپڑے کے مالک کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ اجیر کہے کہ میں نے کپڑا لوٹا دیا ہے اور مالک انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجیر کی بات مانی جائے گی کیونکہ وہ مالک کے نزدیک قبضہ میں امین ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ بات قسم کے ساتھ امین کی مانی جاتی ہے لیکن اجرت کے دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور صاحبین کے خیال میں مالک کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک کپڑا اجیر کی ضمانت میں داخل ہو چکا ہے لہٰذا واپس لوٹانے کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ۔

اگر اجیر خاص ہو تو جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، تمام ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف امانت ہے حتیٰ کہ وہ چیز اگر اس کے قصور کے بغیر ہلاک ہو جائے تو ضامن نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اس

لیے کہ اجیر کا کوئی قصور نہیں پایا گیا جو تاوان کے واجب ہونے کا سبب بنتا ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے چیز پر قبضہ حاصل کیا تھا اور صاحبین کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اجیر مشترک پر تاوان کا واجب ہونا بطور استحسان ہے تاکہ لوگوں کے احوال کی حفاظت کی جا سکے اور اجیر خاص میں اس چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ عام طور پر وہ خود کو مستاجر کے سپرد کر دیتا ہے اور خود مال اپنی سپردگی میں نہیں لیتا لہٰذا اس سے خیانت کرنے کا امکان نہیں۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مستاجَر فیہ کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنیوالی چیزیں

تابع احکام کی دوسری قسم میں دوسری بحث کا تعلق ان چیزوں کے بیان سے ہے جو مستاجَر فیہ کو امانت کی صفت سے نکالکر ضمانت (تاوان) میں تبدیل کر دیتی ہیں تو یہ کئی چیزیں ہیں جو مستاجر فیہ کی ضمانت کا سبب بنتی ہیں۔

۱۔ ترکِ حفاظت

ان میں سے ایک چیز ترکِ حفاظت ہے کیونکہ اجیر نے جب مستاجَر فیہ شئے کو اپنے قبضے میں لے لیا تو اس کی حفاظت کو اپنے اوپر لازم کر لیا اور ایسی چیز کی حفاظت کو ترک کر دینا تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جیسے کہ مُودَع (جس کے پاس ودلیعت رکھی جائے) جب ودلیعت کی حفاظت کرنا چھوڑ دے اور وہ ضائع ہو جائے تو ودلیعت (امانت) کا ضامن ہوتا ہے۔ جیسا کہ کتاب الودلیعۃ میں ہم انشا اللہ بیان کریں گے۔

۲۔ ہلاک اور خراب کرنا

مستاجَر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کے قابلِ تاوان بننے کا دوسرا سبب مستاجر فیہ کو ہلاک کرنا یا خراب کرنا ہے جبکہ اجیر خود اس میں ملوّث ہو۔ بایں طور کہ اس نے جان بوجھ کر مستاجر فیہ شئے کو ہلاک یا خراب کیا ہو یا کپڑے وغیرہ کو کوٹنے میں سختی کی ہو۔ چاہے اجیر مشترک ہو یا خاص اور اگر وہ خراب کرنے میں ملوّث نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کی نیّت اور ارادے کے بغیر اس کے عمل کے باعث غلطی سے کپڑا خراب ہو جائے تو اجیر اگر خاص ہوگا تو تمام فقہاء کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا اور اگر اجیر مشترک ہوا جیسے دھوبی نے کپڑا کوٹا اور وہ پھٹ گیا یا اس کو بھٹی میں ڈالا اور وہ جل گیا یا ملاح کی کسی حرکت سے کشتی غرق ہو گئی وغیرہ وغیرہ تو وہ ہمارے ائمہ ثلاثہ احناف کے نزدیک ضامن ہوگا اور امام زفرؒ نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی اس کام کی وجہ سے ہوئی ہے جس کی اجیر کو اجازت تھی لہٰذا اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا جیسا کہ اجیر خاص پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور اس کام کی مالک کی طرف سے اجازت پر دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی کپڑا کوٹنے سے واقع ہوئی ہے اور کپڑا کوٹنے کی دھوبی کو مالک کی طرف سے اجازت دی جاتی ہے اور اگر جس کام سے خرابی واقع ہوتی ہے اس کی اجازت نہ دی گئی ہو لیکن اتنی خرابی سے بچنا اس کے لیے ممکن نہ ہو تو وہ پچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کے مشابہ ہے کہ انہیں لامحالہ جسم میں کچھ خرابی کرنی پڑتی

ہے اور اگر اتنی خرابی سے بچنا اجیر کی وسعت میں ہو مگر اس کا حصول حرج کے بغیر ممکن نہیں اور حرج کو اجیر سے اٹھا دیا گیا ہے لہٰذا اسے بھی اس کام کے ساتھ ملا دیا جائے گا جو اس کی وسعت میں نہ ہو۔

احناف کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ دھوبی کو اس کوٹنے (دھونے) کی اجازت ہے جس سے کپڑے کی اصلاح ہو نہ کہ اسطرح کوٹنے کی جس سے کپڑا پھٹ جائے۔ کیونکہ کوئی بھی عقلمند آدمی اس بات پر رضامند نہیں ہوتا کہ اس کے مال کو بگاڑ دیا جائے اور بگاڑ کے بدلے میں اجرت لازم نہیں ہوتی لہٰذا بطور دلالت اس اجارہ میں یہ قید ہے کہ کپڑے کو اس طرح کوٹا (دھویا) جائے گا جس سے کپڑے کی اصلاح ہو اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ اس خرابی سے بچنا دھوبی کیلئے ممکن نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس خرابی سے بچنا بذریعہ اجتہاد (کوشش) اس کے بس میں ہے اور وہ اجتہاد ہے کوٹنے کے آلے اور کوٹنے کی جگہ کو دیکھنا اور کپڑے پر اتنے زور سے کو مارنا جتنا وہ برداشت کر سکتا ہو۔ اس کے ساتھ وہ اپنے پیشہ ورانہ کام میں بھی مہارت رکھتا ہو اور جب ان شرائط کی رعایت ملحوظ رکھی جائے تو خرابی واقع نہیں ہوتی۔ جب یہ خرابی واقع ہوگئی تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے ان شرائط کی رعایت میں کوتاہی کی ہے جیسا کہ دین کے معاملات میں اجتہاد کے بارے میں ہم کہتے ہیں ایسا ہی ان دنیوی معاملات میں بھی انسان کو اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ بندوں کے حقوق میں غلطی عذر نہیں ہے حتیٰ کہ بندوں کے حقوق میں غلطی کرنے والے یا بھول جانے والے کا بذریعہ تاوان مؤاخذہ کیا جاتا ہے۔ اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ اس قسم کی خرابی سے بچنا بغیر حرج کے اجیر کے واسطے ممکن نہیں ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ حرج صرف حقوق اللہ میں مؤثر ہے کہ اس حق کو ساقط کر دیا جاتا ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔ اسی وجہ سے پچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ پچھنے یا نشتر سے مریض کا بچ جانا یا اس میں پچھنے کے عمل کا سرایت کر جانا اس کی طبیعت کی قوت یا کمزوری پر منحصر ہے اور یہ عمل اجتہاد پر موقوف نہیں تو نشتر کے مریض میں سرایت کر جانے سے بچنا نشتر لگانے والے کے بس میں نہیں لہٰذا اس عقد اجارہ میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ مریض سلامت رہے گا۔ اب رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اگرچہ وہاں بھی حقیقۃً اس کے عمل سے خرابی واقع ہوتی ہے مگر اس کے عمل کو شرعی طور پر نہ ہونے کے ساتھ ملایا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کام سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مدت معینہ میں اپنے نفس کے مستاجر کو سونپنے کے باعث مستحق ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے کام کیا ہی نہیں۔

اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ بوجھ اٹھانے والا کا راستے میں بھیڑ کی وجہ سے جب پاؤں پھسل جائے اور وہ گر جائے اور سامان خراب ہو جائے تو بالاجماع ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لیے اپنے آپ کو اس سے بچانا ممکن نہ تھا تو یہ عذر عام آتشزدگی یا عام سیلاب کے معنیٰ میں ہوا اور اگر باربردار نے خود راستے میں تنگی اور بھیڑ پیدا کی ہو یہاں تک کہ وہ سامان ٹوٹ جائے تو ہمارے تینوں حنفی ائمہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ اسی طرح مشترک راعی (چرواہا) نے جب چوپاؤں کو تیزی سے ہانکا جس کے نتیجے میں چوپائے پل یا کنارے پر ایک دوسرے کو دھکیلنے لگے اور ایک چوپائے

نے دوسرے کو دھکا دیا جس سے وہ پانی میں گرا اور ہلاک ہو گیا تو یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق حل ہو گا کہ اگر جانور اس کے ہانکنے اور اس کے مارنے سے ہلاک ہوا بایں طور کہ اس نے جانور کو زیادتی اور تیزی سے ہانکا یا اس کو خلاف عادت سختی سے مارا اور وہ ہلاک ہو گیا تو بلا اختلاف اس کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ ہلاکت ظلم اور زیادتی کے طریقے پر ہوئی ہے۔

پھر کپڑا جب اجیر کے کام سے پھٹ جائے گا حتیٰ کہ اسے تاوان دینا ہو گا تو وہ اجیر مزدوری کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنے کی بجائے نقصان پہنچایا ہے اس لیے کہ منفعت کا پہنچانا یا پورا کرنا درست عمل سے ہوتا ہے نہ کہ خراب عمل سے اور باربردار (قلی) کے مسئلے میں جب باربردار پر اٹھائے گئے سامان کا تاوان واجب ہو جائے تو سامان کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو باربردار سے اس جگہ کی سامان کی قیمت بطور تاوان وصول کرے جہاں اس نے سامان اس کے سپرد کیا تھا اور چاہے تو سامان کے گر کر خراب ہونے کی جگہ پر جو سامان کی قیمت ہو وہ لے اور اس جگہ سامان اٹھا لانے کی مزدوری دے دے۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک کو اس قسم کا کوئی اختیار نہیں بلکہ وہ اسی جگہ کی سامان کی قیمت کا تاوان لے گا جہاں مال خراب یا ہلاک ہوا ہے۔ البتہ یہ اختیار کا معاملہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول کے مطابق ظاہر ہے کیونکہ مالک تاوان کی دو جہتیں یا وجوہات پاتا ہے ایک قبضہ اور دوسرے ضائع کرنا۔ تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو قبضہ کی جہت سے قبضہ کے دن کا تاوان لے اور چاہے تو ضائع کرنے کی جہت سے ضائع کرنے کے دن کا تاوان وصول کرے۔ اب رہا امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق اختیار کا مسئلہ تو اس میں کچھ اشکال ہے کیونکہ ان کے نزدیک تاوان اتلاف (خود ضائع کرنے) کے سبب واجب ہوتا ہے نہ کہ قبضہ کے بسبب۔ تو اس صورت میں تاوان کے واجب ہونے کا سبب ایک ہی ہوا اور وہ ہے اتلاف (ضائع کرنا) تو ضروری ہے کہ سامان تلف کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے اور اسے کوئی اختیار نہ ہو۔ اس اشکال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ یہاں تاوان کے واجب ہونے کے دو سبب پائے جاتے ہیں۔ ایک اتلاف (خود ضائع کرنا) اور دوسرا عقد کیوں کہ اجیر نے سابقہ عقد کے ذریعے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنا اپنے اوپر لازم ٹھہرایا تھا اور یہ مقصد درست عمل سے پورا ہو سکتا تھا مگر اس نے اس کے خلاف کیا ہے اور عقد کی خلاف ورزی تاوان کے واجب ہونے کا ایک سبب ہے لہٰذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو گیا چاہے تو بسبب عقد کے تاوان لے لے اور چاہے تو بسبب اتلاف کے تاوان لے لے۔ مذکورہ اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اجیر کی جانب سے مطلوبہ منفعت نہ پائی گئی تو مالک پر منافع کے اندر یہ عقد تبدیل ہو گیا لہٰذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو جائے گا کہ چاہے تو عقد میں اس تبدیلی پر راضی رہے اور چاہے تو عقد کو فسخ کر دے اور یہ چیز اختیار کے باعث ہی ہو سکتی ہے۔

مسائل اگر چھوٹے یا بڑے غلام اٹھانے پر چوپائے کے مالک سے اجارہ کیا جائے تو چوپائے کے مالک پر ان غلاموں کا تاوان نہیں ہو گا جو اس کے چوپائے کو ہانکنے یا تیزی سے

کھینچنے کے باعث گر کر ہلاک ہو جائیں کیونکہ اجارہ کی وجہ سے انسانوں کا تاوان نہیں لیا جاتا دوسرے یہ اجارہ سامان کے اجارہ کے مشابہ نہیں۔ اس لیے کہ بنی آدم کا تاوان کسی جنایت (جرم) کا تاوان ہوتا ہے اور جنایت یعنی جرم کا تاوان عقد سے واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجیر خاص جو مال کا ضامن بنتا ہے تو وہ عقد کے باعث ضامن بنتا ہے نہ کہ خراب کرنے اور ہلاک کرنے کے باعث۔ کیونکہ ہلاکت یا خرابی میں سامان اور آدمی دونوں برابر ہیں تو سامان کے اجارہ میں تاوان کا واجب ہونا عقد کی خلاف ورزی کے باعث ہے نہ کہ ضائع کرنے کے باعث۔

○ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابویوسفؒ سے دھوبی کے بارے میں بیان کیا کہ جب وہ کپڑا کوٹنے (یا دھونے) میں کپڑے کے مالک سے مدد حاصل کرے۔ پھر کپڑا پھٹ جائے اور یہ نہ معلوم ہو سکے کہ کس کے کوٹنے سے کپڑا پھٹا ہے حالانکہ ان دونوں کے کوٹنے سے پہلے کپڑا صحیح سلامت تھا تو امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ دھوبی سے نصف قیمت کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ جب کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی کہ کل تاوان دھوبی کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ کپڑا مالک کے کوٹنے سے پھٹا ہے یا دونوں کے کوٹنے سے۔ امام محمدؒ اپنی اصل کے مطابق چلے ہیں کہ کپڑا دھوبی کی ضمانت میں بذریعہ قبضہ یقین کے ساتھ داخل ہوا تھا لہٰذا اسی کی مثل یقین کے ساتھ ہی اس کی ضمانت سے نکلے گا اور وہ یقین یہ ہے کہ اس بات کا یقینی علم ہو جائے کہ کپڑا کسی دوسرے کے فعل سے پھٹا ہے نہ کہ دھوبی کے فعل سے اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خرابی میں جب یہ دونوں احتمال ہیں کہ دھوبی کے فعل سے واقع ہوئی ہو یا مالک کے فعل سے تو دھوبی پر ایک حال میں تاوان واجب ہوگا اور ایک حال میں نہیں تو دونوں حالتوں کا اعتبار کرنا لازم ہوا لہٰذا اس پر نصف قیمت واجب ہوگی۔

○ مشترک اجیر کے شاگرد کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب وہ سلائی کے کپڑے کو روند کر پھاڑ دے تو کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کپڑا روندنے کی اسے اجازت نہ تھی اور اگر اس کے ہاتھ سے دیا گر پڑے اور اس سے سلائی کا کپڑا جل جائے تو تاوان استاذ پر ہوگا اور شاگرد پر کوئی تاوان نہ ہوگا کیوں کہ دیا لے جانے اور لے آنے کے کام کی اسے استاذ کی طرف سے اجازت تھی لہٰذا اس کا یہ کام استاذ کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود کیا ہے بنا بریں اس پر تاوان واجب ہوگا۔

○ اگر غلام کپڑا دھو رہا تھا کہ کسی دوسرے کے ہاتھ سے مٹی کا تو دا گر پڑا اور دھلائی کا کپڑا پھٹ گیا تو کپڑے کا تاوان استاذ پر ہے کیونکہ یہ چیز دھلائی کے کام سے ہے لہٰذا اس کی نسبت استاذ کی طرف ہوگی اور اگر استاذ کے پاس کپڑا امانت کا تھا تو تاوان غلام پر ہے کیونکہ اس کا وہ کام استاذ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس میں استاذ اس کام کو غلام کے سپرد کرنے کا اختیار رکھتا ہو اور وہ یہ اختیار صرف سلائی کے کپڑے میں رکھتا ہے نہ کہ امانت کے کپڑے میں۔ لہٰذا اس کام کی نسبت غلام کی طرف ہوگی اور اس پر تاوان واجب ہوگا جیسے کہ اجنبی آدمی پر تاوان واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام کے ہاتھ سے دیا اگر امانت کے کپڑے پر گر پڑے اور کپڑا جل جائے تو بوجہ مذکور کپڑے کا

تاوان غلام پر ہو گا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے کچھ لوگوں کو اپنے گھر دعوت دی وہ اس کے فرش پر چلے اور فرش پھٹ گیا تو وہ اس کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کسی تکیے پر بیٹھے اور وہ پھٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انہیں فرش پر چلنے اور تکیے پر بیٹھنے کی مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے لہٰذا اس چلنے یا بیٹھنے سے جو نقصان ہو گا اس کا تاوان نہیں دیا جائے گا اور اگر ان مہمانوں نے کسی برتن کو روند ڈالا تو ضامن ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت نہ تھی۔ اسی طرح جب وہ کسی ایسے کپڑے کو روند دیں جو عام طور پر نیچے نہ بچھایا جاتا ہو تو ضامن ہوں گے اور اگر انہوں نے کسی برتن کو اِدھر اُدھر کیا اور وہ ٹوٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت تھی اور اگر ان میں سے کوئی آدمی تلوار لٹکائے ہوئے تھا کہ تلوار سے تکیہ پھٹ گیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس حالت میں اسے بیٹھنے کی اجازت تھی۔

○ اگر دھوبی نے کپڑا خشک کرنے کے لیے رستے میں کسی رسی پر ڈالا اور وہاں سے کوئی باربرداری کا جانور گزرا جس نے کپڑے کو پھاڑ دیا تو دھوبی پر تاوان نہ ہو گا بلکہ جانور ہانکنے والے پر ہو گا کیونکہ رستے میں چلنا سلامتی کے ساتھ مشروط ہے تو اس ضائع کرنے کی نسبت اسی کی جانب ہو گی اور اس پر تاوان واجب ہو گا۔

○ اگر ایک آدمی نے سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر اس کو مارا یا لگام کھینچ کر ٹھہرایا کہ ہلاک ہو گیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہے اِلّا یہ کہ مالک نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہم از روئے استحسان اسے ضامن نہیں ٹھہراتے جبکہ اس نے لوگوں کی عموماً مار اور عموماً لگام کھینچنے میں زیادتی نہ کی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چوپائے کا مارنا اور اس کی لگام کھینچنا عام لوگوں کی عادت اور معروف ہے اور معروف چیز مشروط کی مانند ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ اس طرح مارنے یا لگام دینے کی شرط ٹھہرا لیتا تو ضامن نہ ہوتا اسی طرح یہ صورتِ مسئلہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مارنے اور لگام دینے میں سے ہر ایک کی کرایہ دار کو اجازت ہے مگر عقد اس چیز کی اجازت کو لازم نہیں ٹھہراتا اس لیے کہ مار کے بغیر بھی جانور سے منافع حاصل کرنے کا امکان ہے اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کرایہ دار کو مارنے اور لگام کھینچ کر ٹھہرانے کی اجازت ہے تو اس میں سلامتی کی شرط کو ملحوظ خاطر رکھا جائے گا کیونکہ وہ ایسا اپنی ذاتی منفعت کی خاطر کرتا ہے کہ اسے مارنے اور نہ مارنے کے درمیان اختیار تھا تو جانور کو مارنا اپنی بیوی کو مارنے کے مشابہ ہوا کہ بیوی کو ایسی شدید مار نہیں دی جا سکتی جس سے وہ ہلاک ہو جائے اور غیر کے ملکیتی چوپایہ میں عرف کا دعویٰ کرنا ممنوع ہے اس لیے کہ مار کی اجازت تاوان کے واجب ہونے میں مانع نہیں جب کہ اس مار میں سلامتی کی شرط ہو۔ یعنی اتنی مار کی اجازت جس سے جانور سلامت رہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم

۳۔ خلاف ورزی کرنا

مستأجر فیہ (جس شے میں اجارہ کیا جائے) کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنے والی تیسری چیز عقد یا عقد میں موجود شرائط کی خلاف

ورزی کرتا ہے اور یہ خلاف ورزی یا مخالفت اس وقت تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جب بطور غصب واقع ہو کیونکہ غصب تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلاف ورزی کبھی جنس میں، کبھی مقدار میں، کبھی صفت میں، کبھی جگہ میں اور کبھی وقت میں ہوتی ہے۔ پھر ان وجوہ سے مخالفت کبھی چوپاؤں کے اجارہ میں اور کبھی کاریگروں مثلاً بافندہ، رنگریز اور درزی کے اجارہ میں ہوتی ہے۔ چوپاؤں کے اجارہ میں مخالفت کا اعتبار جانور کو نقصان پہنچنے کی وجہ سے وزن کی جنس، مقدار اور صفت میں ہے۔ اگر وزن کی جنس میں متاجر (کرایہ دار) نے خلاف ورزی کی تو دیکھا جائے گا اگر اس میں جانور کو نقصان خفت اور ثقل کے سبب یعنی بوجھ کے ہلکا یا بھاری ہونے سے پہنچا ہے تو اس میں خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی جہت سے مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ دوسری لادی گئی جنس میں اگر نقصان معقود علیہ جنس سے زیادہ ہو اور اس سے جانور ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار جانور کی کل قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ وہ کل جانور کو غصب کرنے والا ہو گیا ہے اور اگر دوسری جنس میں بھی اتنا ہی نقصان ہو جتنا پہلی میں ہوتا ہے یا اس سے کم نقصان (منفعت) ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ایک چیز کی اجازت میں اس کی مثل یا اس سے کم دوسری چیز کی اجازت بھی آجاتی ہے تو اس جہت سے بطور دلالت اسے دوسری جنس کا نفع اٹھانے کی اجازت ہوئی لہٰذا ضامن نہیں ہو گا اور اگر دوسری جنس لادنے میں جانور کا نقصان خفت اور ثقل یعنی بوجھ کے ہلکا اور بھاری ہونے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے ہو تو اس میں خفت اور ثقل کی جہت سے مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں اسی وجہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جانور کو نقصان اسی وجہ سے پہنچا ہے۔ اگر مخالفت مقدار میں کی گئی ہو اور اسکو نقصان خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی حیثیت سے پہنچا ہو تو مخالفت کا اعتبار اس زائد مقدار میں کیا جائے گا اور اس کے اندازے کے مطابق تاوان واجب ہو گا کیونکہ غصب اسی قدر واقع ہوا ہے اور اگر اس میں نقصان کسی دوسری وجہ سے ہوا ہو تو تاوان میں اسی وجہ کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کا اور اگر مخالفت صفت میں واقع ہوئی ہو جس سے جانور کو نقصان پہنچا ہو تو صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر تاوان کی بنیاد ہو گی۔ اس اجمال اور خلاصے کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ

مسائل جب ایک آدمی نے جَو کی دس بوریاں لادنے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر دس بوریاں گندم کی لاد دیں جس سے وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ گندم جَو سے وزنی اور جو کی جنس سے نہیں ہے اس لیے اسے ایسا کرنے کی بالکل اجازت نہ تھی تو ایسا کر کے وہ کل جانور کو غصب کرنے والا اور اس پر ظلم کرنے والا ٹھہرا لہٰذا اس کی کل قیمت کا ضامن ہو گا اور اس پر جانور کا کوئی کرایہ لازم نہ ہو گا کیونکہ تاوان کے ساتھ کرایہ جمع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تاوان کا وجوب اس کے غاصب ہونے کی وجہ سے ہے اور ہماری اصل کے مطابق غاصب پر کوئی اجرت نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ ہمارے ائمہؒ احناف کی اصل کے مطابق جن چیزوں کا تاوان دے

دیا جائے وہ ضامن کی ملکیت میں آجاتی ہیں اور یہ چیز بھی اس پر اجرت کے واجب ہونے کو مانع ہے

○ اگر چوپائے کو اس لیے کرایہ پر لیا کہ اس پہ گندم لادے گا مگر اس پر کوئی دوسری ہلکی (نابی جانیوالی) شئے لادی جس کا وزن اور نقصان گندم کے وزن اور نقصان کی طرح ہے جس سے جانور ہلاک ہوگیا تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی نے کوئی فصل کاشت کرنے کے لیے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی مگر کوئی دوسری فصل بیج دی اور وہ دونوں فصلیں زمین کو نقصان پہنچانے میں برابر ہیں یا جانور گندم کی بوری لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پر جو کی بوری لاد دی یا زمین کوئی خاص فصل کاشت کرنے کے لیے اجارہ پر لی مگر اس میں کوئی دوسری فصل بیج دی جس کا نقصان اس معین فصل سے کم ہے تو ان تمام صورتوں میں بطور استحسان ضامن نہیں ہوگا۔ یہ رائے ہمارے تینوں حنفی ائمہ کی ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں متاجر (کرایہ دار) ضامن ہو اور یہی خیال امام زفرؒ کا ہے کیونکہ عقد کی خلاف ورزی ثابت ہوگئی ہے لہٰذا غصب بھی ثابت ہوگا۔ ہماری (ائمہ احناف کی) دلیل یہ ہے کہ پہلی (معین) چیز سے اس جیسی یا نقصان میں اس سے کم چیز کی طرف پھرنا در اصل اختلاف نہیں کیونکہ جب دوسری چیز نقصان میں پہلی کی مثل ہو تو پہلی چیز کے ساتھ مالک کی رضا مندی دوسری کے ساتھ بھی رضا مندی ہوگی اور جب دوسری چیز نقصان میں پہلی سے کم ہو تو بدرجہ اولیٰ رضا مندی ہوگی تو یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے اس نے اپنی ذاتی گندم لادنے کے لیے جانور کا اجارہ لیا مگر کسی دوسرے کی گندم لاد دی اور وہ دونوں وزن میں برابر تھیں یا عقد میں دس بوریاں لادنا تھیں مگر کرایہ دار نے نو لاد دیں تو وہ عقد کا مخالف قرار نہیں پاتا اسی طرح یہ صورت ہے۔

○ اگر جانور دس بوریاں گندم لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پہ گیارہ لاد دیں تو جانور اگر سلامت رہا تو کرایہ دار پر مقررہ اجرت واجب ہوگی اور کوئی تاوان عائد نہ ہوگا اور اگر جانور ہلاک ہوگیا تو جانور کی قیمت کے گیارہ حصے بنائے جائیں گے اور ایک حصے کا اس سے تاوان لیا جائے گا یہ عام علماء کا خیال ہے جبکہ امام زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے خیال میں جانور کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کی ہلاکت زیادتی کے باعث ہوئی ہے لہٰذا زیادتی ہلاکت کی علت ہوگی جبکہ ہماری (عام علماء کی) دلیل یہ ہے کہ جانور کی ہلاکت بوجھ کے سبب واقع ہوئی ہے جس میں کچھ بوجھ لادنے کی اسے اجازت تھی اور کچھ کی نہ تھی تو اس ہلاکت کو گیارہ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا اور اس کی نظیر یہ ہے ایک دیوار جو دو آدمیوں کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے تقسیم تھی، سڑک کی جانب جھک گئی اور اس چیز کی اطلاع ایک شریک کو دی گئی مگر اس نے کوئی توجہ نہ دی۔ نتیجۃً دیوار ایک آدمی پر گری اور اسے ہلاک کر ڈالا تو جس شریک کو دیوار کے جھکنے کی اطلاع دی گئی تھی اس پہ دیت (خون بہا) کا اتنا حصہ ہی واجب ہوگا جتنا حصہ اس کا دیوار میں ہے۔ کیونکہ آدمی دیوار کے بوجھ سے مرا ہے اور دیوار کے بوجھ کے تین حصے ہیں اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔ نیز اس پہ مقررہ اجرت (کرایہ) بھی واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو حاصل کرلیا ہے اور وہ منفعت ہے دس بوریوں کا اٹھانا۔ اس نے منی لفت زیادتی میں کی ہے اور زائد منفعت کو بغیر عقد کے حاصل کیا ہے لہٰذا اس کی کوئی اجرت نہ ہوگی۔

○ اگر کوئی کشتی کرایہ پہ لی کہ اس میں دس بوریاں ڈالے گا مگر دس کی بجائے گیارہ ڈال دیں جس سے کشتی

غرق ہوگئی تو عام علماء کے نزدیک اس پر بقدر زیادتی کے تاوان لازم ہوگا اور امام زفرؒ و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک کشتی کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کشتی کا غرق ہونا ۔ زائد مقدار کے بسبب ہوا ہے لہٰذا وہی زیادتی غرق ہونے کی علت ہے چنانچہ اگر وہ زائد وزن نہ ڈالتا تو کشتی غرق نہ ہوتی ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کشتی کا غرق ہونا کل وزن کے باعث ہوا ہے ۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اکیلی زائد بوری رکھی جاتی اور باقی دس نہ رکھی جائیں تو کشتی غرق نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ کشتی کی ہلاکت کل بوریوں کے باعث واقع ہوئی ہے جن میں بعض کی اجازت تھی اور بعض کی اجازت نہ تھی تو جو ہلاکت یا نقصان اس وزن سے ہوا جس کی اجازت تھی ، اس میں تاوان نہیں ہے اور جو نقصان اُس وزن سے ہوا جس کی اجازت نہ تھی ، اس میں تاوان ہوگا اور یہ مسئلہ بھی دیوار کے مسئلہ کی مانند ہے ۔

○ اگر جانور اس لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ اس پر سو رطل روئی کے لادے گا مگر اس نے جانور پر اتنے وزن یا اس سے کم وزن کا لوہا لاد دیا جس سے جانور ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا ۔ کیونکہ یہاں جانور کی ہلاکت وزن کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ انبساط اور اجتماع (وزن کے پھیلنے اور اکٹھے ہونے) کی وجہ سے ہوئی ہے کیونکہ روئی چوپائے کی پیٹھ پر پھیل جاتی اور لوہا ایک ہی جگہ پر جمع ہو جاتا ہے جو جانور کی پیٹھ کے لیے چھیلنے اور زیادہ زخمی کرنے والا ہوتا ہے جس کی کرایہ دار کو اجازت نہ تھی لہٰذا وہ غاصب ٹھہرا اور اس لیے تاوان دے گا مگر بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی ۔

اسی طرح جب گندم لادنے کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر ایندھن یا موٹی لکڑی یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر یا کوئی ایسی چیز لاد دی جو چوپائے کی پیٹھ کو زخمی کرنے والی یا اسے چھیلنے والی تھی حتیّٰ کہ جانور ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار کل قیمت کا ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا ۔

○ اگر اپنے سوار ہونے کے واسطے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر بوجھ لاد دیا یا بوجھ لادنے کے لیے کرایہ پر لیا تھا مگر اس پر سواری شروع کر دی حتیّٰ کہ چوپایہ ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا کیونکہ معقود علیہ جنس مختلف ہوگئی ہے اور بعض اوقات ان دونوں جنسوں میں سے ایک کے اندر زیادہ نقصان ہوتا ہے ۔

○ اگر اپنے سوار ہونے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر اپنے جیسے وزنی یا اپنے سے کم وزنی آدمی کو سوار کر دیا جس سے جانور ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار ضامن ہوگا کیونکہ یہاں ہلاکت خفّت اور ثقل (ہلکے یا وزنی ہونے) کی جہت سے نہیں ہوئی بلکہ سواری کرنے کی واقفیت اور عدم واقفیت کی جہت سے ہوئی ہے ۔ کیونکہ اناڑی آدمی جانور کو نقصان پہنچاتا ہے چاہے ہلکے بدن والا ہی ہو جبکہ شہسوار آدمی سے جانور کو نقصان نہیں پہنچتا چاہے وہ بھار بھر کم ہو ۔ جب جانور ہلاک ہوا تو معلوم ہوگیا کہ جانور سوار کے اناڑی پن کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت (کرایہ) لازم نہ ہوگی

○ اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ خود ہی سوار ہوگا مگر اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی سوار کر لیا جس سے جانور گر کر مرگیا تو وہ جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہے اور یہاں ثقل (بوجھ) کی جہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ جانور سوار کے بوجھ سے نہیں مرا بلکہ اس کی سواری کرنے میں عدم واقفیت کی بنا پر مرا ہے تو جانور کا بسبب اس پر سوار ہونے کے مرنا بمنزلہ اس مرنے کے ہوا جو زخم کے بسبب ہو ۔ دوسرے ایک آدمی کے سوار

ہونے کی اجازت تھی اور دوسرے کی اجازت نہ تھی لہٰذا وہ جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے ایک دیوار خستہ ہوگئی جو دو آدمیوں کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے مشترک تھی اور اس چیز کی ایک شریک کو اطلاع بھی دے دی گئی۔ بعد میں دیوار سے ایک اینٹ گری جس نے کسی آدمی کی جان لے لی تو جس شریک کو دیوار کے خستہ ہونے کی اطلاع دی گئی تھی، اس پر آدھی دیت (خونبہا) واجب ہوتی ہے اگرچہ دیوار میں اس کا حصہ آدھے سے کم ہو کیونکہ یہ ہلاکت ثقل (بوجھ) کے باعث نہیں ہوئی بلکہ زخم کرنے کے سبب ہوئی اور تاوان کے حکم میں تھوڑا زخم بھی زیادہ زخم کی مانند ہوتا ہے جیسے ایک آدمی نے کسی کو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے دو زخم لگائے اور ان زخموں سے وہ زخمی مرگیا تو دونوں پر آدھی آدھی دیت ہوتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ ساتھ ہی اسے یعنی کرایہ دار کو مقررہ اجرت بھی دینی ہوگی کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کے علاوہ دوسرے کو سوار کر کے مزید منفعت بھی اٹھائی ہے۔ مگر زائد منفعت چونکہ عقد کے بغیر اٹھائی گئی ہے اس لیے اس کے بدلے میں اجرت واجب نہ ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے جب جانور دو آدمیوں کو اٹھانے کی سکت رکھتا ہو اور اگر اس میں دو آدمیوں کے بار اٹھانے کی ہمت نہ تھی تو کرایہ دار پر جانور کی پوری قیمت واجب ہے کیونکہ اس نے جانور کو اپنے ساتھ غیر آدمی کو سوار کر کے ہلاک کیا ہے۔

○ اگر گدھا پالان کے ساتھ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس سے پالان اتار کر زین (کاٹھی) کس دی اور وہ ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار پر تاوان نہیں اس لیے کہ زین کا نقصان پالان کے نقصان (تکلیف) سے کم ہوتا ہے کیونکہ زین (کاٹھی)، چوپائے کی پیٹھ پر پالان سے کم جگہ گھیرتی ہے۔

○ اگر زین کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس سے زین کھینچ کر پالان کس دیا جس سے گدھا ہلاک ہوگیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جتنی پالان نے کاٹھی پر زائد گھیری ہے اور وہاں کوئی اختلاف مذکور نہیں مگر جامع صغیر میں یوں منقول ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک زیادتی کے حساب سے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پالان اور کاٹھی میں سے ہر ایک کے ساتھ عام طور پر سواری کی جاتی ہے۔ ان میں اختلاف ثقل اور خفت کے اعتبار سے ہے کیونکہ پالان زیادہ وزنی ہوتا ہے لہٰذا وہ زائد وزن کی مقدار کا ضامن ہوگا جیسا کہ وہ جانور کو زین کے ساتھ کرایہ پر لے مگر پہلی زین اتار کر دوسری بھاری زین کس دے جس سے جانور ہلاک ہو جائے تو وہ وزن میں بقدر زیادتی کے ضامن ہوتا ہے اسی طرح یہ مسئلہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان زین سے وزن میں مختلف نہیں بلکہ ایک اور جہت سے زین سے مخالف ہے اور وہ یہ کہ ایک تو پالان پیٹھ پر زین سے زیادہ جگہ گھیرتا ہے دوسرے جو چوپایہ پالان سے مانوس نہ ہو، پالان اسے نقصان پہنچاتا ہے اور مخالفت جب بوجھ کی جہت سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری جہت سے ہو تو اس کے باعث کل تاوان واجب ہوتا ہے جیسا کہ روئی کی جگہ لوہا وغیرہ لادنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں پہلی زین کی جگہ بھاری زین یا پہلے پالان کی جگہ دوسرا بھاری پالان کسا جائے کیونکہ وہاں خلاف ورزی یا تفاوت ثقل (بوجھ) کی جہت سے ہے لہٰذا وہاں بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا جیسے کہ ایک ہی جنس میں زیادتی کرنے سے بقدر

زیادتی کے ضامن ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔

○ اگر ننگی پیٹھ والا گدھا کرایہ پر لیا اور اس پر کاٹھی کس دی پھر سوار ہوا جس سے گدھا ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ زین گدھے پر زیادہ وزنی تھی اور کہا گیا ہے کہ یہ ضامن ہونا اس وقت ہے جبکہ گدھے کو صرف شہر میں سواری کے لیے کرایہ پر لیا ہو کیونکہ شہر میں لوگ عام طور پر بغیر کاٹھی کے سواری کرتے ہیں مگر جب شہر سے باہر سواری کے لیے کرایہ پر لے یا وہ ذوی الہیئات (بڑے لوگوں) سے ہو تو ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں جانا ہو تو بغیر کاٹھی یا پالان کے سواری نہیں کی جاتی تو کاٹھی کسنے کی بطور دلالت اجازت ہوئی لہٰذا ضامن نہ ہو گا۔

○ اگر کاٹھی کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس پر کوئی دوسری کاٹھی کس دی اور جانور ہلاک ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر دوسری کاٹھی اس قسم کی ہو جو گدھے پر چڑھائی جاتی ہے تو ضامن نہ ہو گا اور اگر اس قسم کی کاٹھی گدھوں پر نہ چڑھائی جاتی ہو تو ضامن ہو گا کیونکہ جب دوسری کاٹھی بھی گدھوں پر کسی جاتی ہو تو دونوں نقصان میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوئیں لہٰذا ایک کی اجازت بطور دلالت دوسری کے لیے بھی اجازت ہو گی اور جب دوسری کاٹھی گدھوں پر عموماً نہ کسی جاتی ہو مثلاً وہ ٹٹوؤں یا خچروں کی کاٹھیوں کی مانند بڑی کاٹھی ہو اور اس کا نقصان زیادہ ہو تو ضامن ہو گا۔ اسی طرح جب گدھے کو لگام نہ دی گئی ہو اور کرایہ دار لگام دے دے جس سے گدھا ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار پر کوئی تاوان نہیں جبکہ اس قسم کے گدھوں کو اس قسم کی لگام دی جاتی ہو۔ اسی طرح اگر پہلی لگام کو بدل دے تو بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ گدھا لگام سے ہلاک نہیں ہوتا پس جب اس جیسے گدھے کو لگام دی جاتی ہو یا کرایہ دار پہلی کی مثل دوسری لگام بدل دے تو اس کی جانب سے نہ اتلاف (تلف یا ہلاک کرنا) پایا گیا اور نہ خلاف ورزی پائی گئی لہٰذا ضامن نہ ہو گا۔

مقررہ جگہ کی خلاف ورزی

اب رہا مقررہ جگہ کے بارے میں مخالفت کرنا مثلاً یہ کہ چوپائے کو سواری کے لیے یا بار برداری کے لیے ایک مقررہ جگہ تک کرایہ پر لیا تھا مگر اس جگہ سے آگے بڑھ گیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ جوں ہی مقررہ جگہ سے آگے بڑھے گا کرایہ کا جانور اس کی ضمانت میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اس مقررہ جگہ کی طرف، جہاں تک اسے جانے کی اجازت تھی، لوٹنے سے پہلے جانور ہلاک ہو گیا تو کل قیمت کا ضامن ہو گا اور اگر مقررہ جگہ کی طرف لوٹ آیا تو کیا تاوان سے بھی بری ہو گا؟ تو اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ پہلے تو یہ فرماتے تھے کہ تاوان سے بری ہو گا جیسے کہ مُودَع (جس کے پاس امانت رکھی جائے)، جب ودلیعت میں پہلے مخالفت کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے تو بری ہوتا ہے اور یہی خیال ہمارے ائمہ میں سے امام زفرؒ اور عیسیٰؒ بن ابان کا ہے۔ مگر بعد میں امام صاحبؒ نے اس فعل سے رجوع فرما لیا اور کہا کہ اس وقت تک تاوان سے بری نہیں ہو گا جب تک کہ جانور صحیح سلامت اس کے مالک کو نہ پہنچا دے۔ اسی طرح عاریت (مانگی ہوئی شئے)، کا حکم ہے بخلاف ودلیعت کے۔ امام صاحب کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چوپایہ مستاجر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جاتا تو اس پر تاوان نہ ہوتا۔ کیونکہ مستاجر کا قبضہ مالک کا قبضہ تھا اس لیے اس کے ہاتھ میں ہلاکت مالک کے ہاتھ میں ہلاکت کی مانند ہے تو یہ جانور ودلیعت کے مشابہ ہوا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جانور اگر مستاجر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے

اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے اور مستاجر اس کو تاوان دے دے تو وہ مؤاجر (اجارہ کرنے والے) سے اس تاوان کے لیے رجوع کر سکتا ہے جیسے کہ مُودَع ایسی صورت میں مُودِع کی طرف رجوع کر سکتا ہے بخلاف مستعیر کے کہ وہ عاریت دینے والے کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستاجر کا ہاتھ یا قبضہ اپنی ذات کے لیے ہے کیونکہ اس نے شئے کو اپنی ذات کی منفعت کے لیے ہاتھ میں لیا ہے تو اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا نہ کہ مؤاجر کا ہاتھ۔ اسی طرح مستعیر کے ہاتھ کا معاملہ ہے جب اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا اور زیادتی کے باعث ضامن قرار پا گیا تو اس کے تاوان سے بری نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ وہ چوپائے کو مالک کی طرف لوٹا دے۔ کیونکہ اب چوپائے کو ماذون فیہ جگہ (جس جگہ تک اسے سواری کی اجازت تھی) کی طرف لوٹانا نائب مالک کے قبضے میں لوٹانا نہیں ہے اس لیے کہ خلاف ورزی سے مستاجر کی نیابت ختم ہو چکی ہے لہٰذا وہ مالک کو لوٹانے تک تاوان سے بری نہ ہوگا بخلاف ودیعت کے کیونکہ مُودَع کا قبضہ یا ہاتھ مالک کا ہی ہاتھ ہوتا ہے نہ کہ اس کا اپنا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ودیعت سے کسی قسم کا نفع نہیں اٹھاتا تو اس کا مخالفت سے موافقت کی طرف لوٹنا ودیعت کو نائب مالک کی طرف لوٹانا ہے جو معنوی طور پر مالک ہی کو لوٹانا ہے۔ پس یہی فرق ہے ودیعت اور اجارہ میں۔ باقی رہا یہ اشتباہ کہ کرایہ کے جانور کا اگر کوئی مستحق نکل آئے اور کرایہ دار اس کا تاوان ادا کر دے تو وہ اس تاوان کے سلسلے میں مؤاجر کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرایہ دار کو اس کی طرف رجوع کرنے کا حق اس لیے نہیں کہ اس کا ہاتھ یا قبضہ مؤاجر کا ہاتھ اور قبضہ ہے بلکہ یہ حق اس لیے ہے کہ اسے ان کی جہت سے دھوکا ہوا ہے جیسے کہ فروخت شدہ شئے کا کوئی مستحق (مالک) نکل آئے اور وہ خریدار کے ہاتھ سے اس شئے کو لیلے تو خریدار اپنی قیمت کے لیے دھوکے کے باعث بائع کی طرف رخ کرتا ہے۔ اسی طرح یہ زیر بحث معاملہ ہے۔

مسائل اگر چوپایہ ایک مقررہ اور معیّن مقام کی طرف سفر کرنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر چلا کسی دوسرے مقام کی طرف گیا تو بصورتِ ہلاکت چوپائے کی قیمت کا ضامن ہوگا چاہے دوسرا مقام مقررہ مقام سے زیادہ قریب ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس نے عقد کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ مختلف مقامات کی جانب رستے بھی مختلف ہوتے ہیں تو یہ اختلاف بمنزلہ اس اختلاف کے ہوا جو جنس میں ہوا کرتا ہے البتہ بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور اگر سواری تو اسی مقررہ مقام کی طرف کی مگر گیا کسی دوسرے راستے سے تو دیکھا جائے گا کہ اگر لوگ اس راستے سے جاتے رہتے ہوں تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوا اور اگر لوگ اس راستے سے نہ جاتے ہوں تو ضامن ہوگا جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جائے اس لیے کہ وہ مخالف اور دوسرے راستے پر چل کر غاصب ہو گیا ہے اور اگر چوپایہ ہلاک نہ ہو اور وہ مقررہ جگہ تک جا کر واپس آئے اور چوپایہ صحیح سلامت مالک کو لوٹا دے تو اس کے ذمہ صرف مقررہ اجرت ہوگی۔ اگر ایک مقررہ جگہ تک سواری یا بار برداری کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا۔ پھر چوپائے کو لے بھی گیا مگر نہ اس پر سواری کی اور نہ اس پر بوجھ ڈالا تو بھی کرایہ دار کے ذمہ اجرت ہے کیونکہ مالک نے کرایہ دار کو مقررہ جگہ تک منافع کا محل یعنی چوپایہ سونپ کر منافع کو سونپ دیا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے کوئی آدمی

رہائش کے لیے مکان کرایہ پر لے اور مالکِ مکان چابی اس کے حوالے کر دے پھر وہ اس میں نہ رہے یہاں تک کہ مدت اجارہ گزر جائے تو بوجہ مذکور اس پہ اجرت (کرایہ) لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اگر کرایہ دار نے چوپائے کو اجارہ کرنے کی جگہ پر ہی روکے رکھا اور اسے اس جگہ کی طرف نہ لے گیا جہاں کے لیے اس نے کرایہ پر لیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے جانور کو اتنی دیر ہی روکا جتنی دیر عموماً روانہ اور تیار ہونے تک لگ جاتی ہے اور جانور وہیں ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اتنی دیر جانور کا روکنا بطور عادت مستثنیٰ (خارج) ہے۔ تو اتنی دیر روکنے کی از روئے دلالت اسے اجازت ہے اور اگر چوپائے کو اتنا وقت روکا جتنا کہ عموماً لوگ نہیں روکا کرتے مثلاً دو تین دن تک روکے رکھا حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر معمولی طور پر جانور کو روک کر خلاف ورزی کی ہے لہٰذا وہ غاصب ہوا اور جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن ہوگا مگر بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت عائد نہ ہوگی۔ اگر جانور ہلاک نہ ہوا اور اس نے جانور کو مالک کے گھر میں ہی روکے رکھا تو بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اجرت تمام راستے میں چوپایہ سونپنے کے عوض ہوتی ہے اور وہ چیز پائی نہیں گئی۔ بخلاف اس صورت کے جب، میں دس دن کے لیے سواری کے واسطے جانور کرایہ پر لے پھر اس کو روکے رکھے اور سوار نہ ہو حتیٰ کہ دسویں دن آکر مالک کو واپس کر دے تو اس پہ اجرت عائد ہوگی اور مالک کو اجرت لینا جائز ہوگا اگرچہ اسے معلوم ہو کہ کرایہ دار نے سواری نہیں کی کیونکہ وقت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق مقررہ وقت میں جانور سونپنے کے سبب ہے اور یہ سبب پایا گیا ہے لہٰذا اجرت واجب ہوگی جیسا کہ مکان وغیرہ کے اجارہ میں ایسی صورت کے اندر کرایہ واجب ہوتا ہے بخلاف مسافت کے اجارہ کے کیونکہ مسافت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق تمام رستے میں جانور کرایہ دار کے سپرد کرنے کے باعث ہے اور یہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لیے اجرت واجب نہ ہوگی۔

وقت میں مخالفت

وقت میں مستاجِر کی طرف سے مخالفت یا خلاف ورزی یہ ہے کہ چوپایہ سواری یا بار برداری کے واسطے ایک مقررہ اور معلوم مدت کے لیے کرایہ پر لیا مگر مقررہ مدت سے زیادہ چوپائے سے نفع اٹھایا اور وہ مستاجِر (کرایہ دار) کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مذکورہ مدت سے زائد نفع اٹھا کر وہ غاصب ہو گیا ہے۔

کاریگر کا مخالفت کرنا

کاریگروں مثلاً بافندہ، درزی اور رنگریز وغیرہ کے اجارہ میں ان کی طرف سے مخالفت اگر جنس میں ہو مثلاً یہ کہ ایک آدمی نے رنگریز کو کپڑا رنگنے کے لیے دیا۔ اس نے مطلوبہ رنگ کی بجائے کوئی دوسرا رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور وہ رنگدار کپڑا رنگریز کے حوالے کر دے اور چاہے تو وہ رنگدار کپڑا لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگریز کو دے دے بشرطیکہ وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو زائد یا گوڑھے ہوتے ہیں۔ مالک کو تاوان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کا مقصد فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ رنگوں کے اختلاف سے مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں لہٰذا اسے اختیار ہے کہ رنگریز سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے کیونکہ رنگریز نے اس کی مقصود منفعت کو ختم کیا ہے تو وہ اس

کے کپڑے کو تلف (برباد) کرنے والا ہوا لہٰذا مالک کو حق ہے کہ اس سے تاوان وصول کرے اور وہی رنگ دار کپڑا لینے کا مالک کو اختیار اس لیے ہے کہ تاوان اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے لہٰذا اسے اختیار ہے کہ اپنے حق کو ساقط کر دے اور رنگریز کے لیے کوئی اجرت نہ ہو کیونکہ اس نے اس طرح کام نہیں کیا جس طرح عقد واقع ہوا تھا یعنی اس نے سرے سے وہ کام کیا ہی نہیں جس کی اسے اجازت دی گئی تھی لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا جیسے کہ غاصب آدمی غصب کردہ کپڑے کو رنگ دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ البتہ رنگریز کو زائد رنگ دے دے بشرطیکہ وہ رنگ، سرخ اور زرد رنگ وغیرہ کی طرح زائد (گاڑھا) ہونے والا ہو کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا اسے بلاعوض مفت میں لینے کی گنجائش نہیں۔ اس لیے مالک رنگدار کپڑے کو لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگریز کو دے دے تاکہ جانبین (ہر دو فریق) کے حقوق کی رعایت ہو سکے اور اگر وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو بڑھتے نہیں جیسے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ہے اور وہ (مالک) کپڑا لینا ہی اختیار کرے تو رنگریز کو کوئی شے نہ دے بلکہ اس سے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کپڑے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان وصول کرے کیونکہ ان کے خیال میں سیاہی کی کوئی قیمت نہیں لہٰذا یہ رنگ بڑھتا نہیں بلکہ گھٹتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک سیاہ رنگ کی قیمت ہے لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو باقی تمام رنگوں کا ہے۔

مسائل

اگر گندم کاشت کرنے کے لیے کوئی زمین ٹھیکہ پر لی مگر اس میں کھجور بو دی تو زمین کے اندر جو نقصان ہوا اس کا ضامن ہوگا اس لیے کہ گندم اور کھجور دو مختلف جنسیں ہیں۔ دوسرے گندم کے برعکس کھجور کی کوئی انتہا معلوم نہیں اسی طرح کھجور سے زمین کا جتنا نقصان ہوتا ہے اتنا گندم کی فصل سے نہیں ہوتا۔ تو اس طرح ٹھیکیدار کھجور بونے کے باعث زمین کا غاصب بلکہ زمین کو تلف کرنے والا ہوا۔ البتہ مالک کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ تاوان اور اجرت ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ہشامؒ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو انگوٹھی میں اپنا نام نقش کرنے کا آرڈر دیا اس نے کسی دوسرے کا نام نقش کر دیا تو وہ انگوٹھی کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے انگوٹھی سے مطلوب غرض کو فوت کر دیا لہٰذا وہ انگوٹھی کو تلف کرنے والے کی مانند ہوا۔

○ ے کسی مزدور کو حکم دیا کہ وہ اس کے گھر کو سرخ رنگ کرے مگر اس نے سبز رنگ کر دیا تو امام محمدؒ نے کہا کا مالک مزدور کو زائد سبز رنگ کی قیمت دے دے اور اسے کوئی اجرت نہ دے کیونکہ اس نے وہ کام سرے سے کیا ہی نہیں جس کے لیے اسے مزدوری پر رکھا گیا تھا لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا البتہ گھر میں جو اس نے رنگ لگایا ہے بوجہ مذکور اس رنگ کی قیمت کا مستحق ہوگا۔

○ اگر کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اس کے واسطے ایک درہم کے عوض قمیص سی دے مگر اس نے قمیص کی بجائے قباء بنا دی۔ اب مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو درزی سے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو قباء لے لے اور درزی کو قباء کی مثلی اجرت (سلائی) دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو کیونکہ قباء اور قمیص نفع اٹھانے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہٰذا درزی نے مقصود منفعت کو ضائع کر دیا اور اس طرح کپڑے کو ضائع کرنے والا ہوا لہٰذا مالک کو حق ہے کہ وہ اس سے کپڑے کا

تاوان وصول کرے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ قباء لے لے اور درزی کو بوجہ مذکور قباء کی مثلی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ یہاں مالک کو تاوان لینے یا قباء لینے کا اختیار اس اختلاف کی وجہ سے ہے جو ہم نے جنس کے اختلاف میں بیان کیا۔ اور مالک کے قباء لینے کی صورت میں درزی کے لیے اجرت کا واجب ہونا اس وجہ سے ہے کہ صفت میں مخالفت کرنا کام کو معقود علیہ ہونے سے نہیں نکالتا۔ تو درزی نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف کے مطابق نہ کیا پس اس حیثیت سے کہ اس نے کام کو اجازتی وصف کے ساتھ نہیں کیا، اجرت واجب نہ ہوئی اور اس حیثیت سے کہ اس نے کم از کم اصل معقود علیہ کام تو کیا، مثلی اجرت واجب ہوگی جو مقررہ اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ یہی چیز مثلی اجرت کے لائق ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

○ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں بیان کیا جس نے ایک کاریگر کو پیتل کا ایک ٹکڑا دیا تاکہ وہ اس کے لیے ایک خاص قسم کا طشت (ہاتھ دھونے کا تانبے کا برتن) بنا کر دے کاریگر نے طشت کی جگہ کوزا (لوٹا) بنا دیا تو تانبے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تاوان لے لے۔ اس صورت میں کوزہ کاریگر کا ہوگا اور چاہے تو کوزہ لے لے اور کاریگر کو اس کی وہ مثلی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ عقد ایک خاص قسم کی کاریگری یا کام پر واقع ہوا تھا اور کاریگری ایک صفت ہے تو اس نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف میں مخالفت کر دی لہٰذا کام کرانے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو تاوان لے لے اور چاہے تو کوزہ لے کر اس کی مثلی اجرت ادا کر دے۔

○ اسی طرح جب بافندہ (کپڑا بننے والا) کو دھاگا دیا کہ وہ اس کے واسطے موٹا کپڑا بُن دے مگر اس نے باریک کپڑا بن دیا یا بننے والے پر باریک کپڑا بننے کی شرط عائد کی تھی مگر اس نے اس کے برعکس کیا تو دھاگے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو بافندہ سے اپنے دھاگے کا تاوان لے لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے لے اور اس کی محنت کی مثلی مزدوری دے دے جو مقررہ مزدوری سے زیادہ نہ ہو۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب موزے بنانے والے کو اپنا چرمی موزہ دیا کہ وہ اس کے لیے جوتا بنا دے مگر اس نے ایسا جوتا بنا دیا جس کی مثل موزے بنانے والے عموماً نہیں بناتے تو موزے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے موزے کی قیمت لے لے اور چاہے تو وہی جوتا لے لے اور کاریگر کو اس کے کام کی مثلی اجرت دے دے اور جوتے کی قیمت مقررہ اجرت سے زائد نہ ہوگی اور اگر اس قسم کا جوتا موزے بنانے والے بناتے ہوں تو پھر یہ اجارہ جائز ہوگا چاہے جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کاریگر کے خلافِ عادت جوتا بنانے کی صورت میں مالک کو تاوان لینے یا وہی جوتا لینے میں اختیار اس وجہ سے ہے کہ کاریگر نے مامور بہ کام (جس کام کا اسے حکم دیا گیا تھا) تو کیا مگر اس کے بیان کردہ اور مقرر کردہ وصف کے مطابق نہ کیا تو وہ اس غاصب کی مانند ہوا جو غصب کیے ہوئے موزہ کا جوتا بنا ڈالے۔ لہٰذا مالک کو اختیار ہے کہ کاریگر سے اپنے موزے کی قیمت وصول کر لے جیسے کہ غاصب سے لے سکتا ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ کاریگر کا تیار کردہ جوتا جوں کا توں رکھ لے کیونکہ تاوان لینے کا اختیار

مالک کے حق کی وجہ سے تھا جب مالک خود اس جوتے کو لینے پر رضامند ہو گیا تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اور جب جوتے کو رکھ لے گا تو اس کی مثلی اجرت دینا ہو گی کیونکہ کاریگر کو جوتا بنانے کی اجازت تھی چنانچہ اس نے اصل کام کیا بھی ہی مگر اس کے مقرر کردہ وصف میں خلاف ورزی کر دی لہٰذا مالک کو اختیار ہے کہ اس کے کام کو قبول کرے اور اس کی مثلی مزدوری ادا کرے اور مقررہ اجرت (مزدوری) نہ دے کیونکہ مقررہ اجرت صفت کے ساتھ موصوف ایک کام کے مقابلے میں تھی اور اس نے وہ صفت پوری نہیں کی۔ البتہ جوتے میں جو زائد مال لگا ہے مالک اس کی قیمت کاریگر کو دے گا کیونکہ وہ عین مال ہے جو جوتے کے ساتھ قائم ہے تو وہ بمنزلہ اس رنگ کے ہو گیا جو کپڑے میں لگا ہو۔

ان مذکورہ مسائل میں موزے کے مالک یا کپڑے کے مالک کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ متبوع مالک ہے یعنی ایسا مالک ہے جس کی اتباع اور فرمانبرداری کی جانی چاہیے اور جوتا و رنگ وغیرہ تابع چیزیں ہیں لہٰذا اس اختیار کا اصل مالک کے واسطے ثابت کرنا زیادہ بہتر ہے اور اگر اس قسم کا جوتا کاریگر لوگ تیار کرتے ہوں تو پھر مالک کو مذکورہ اختیار نہ ہو گا چاہے وہ تیار کردہ جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کیونکہ مالک کی اجازت اس گھٹیا جوتے کو بھی شامل ہے جس پر جوتے کا لفظ بولا جاتا ہے اور وہ جوتا پایا گیا ہے۔ ہاں اگر عمدہ جوتا بنانا شرط ہو اور وہ گھٹیا بنا دے تو پھر مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے موزے کا تاوان وصول کرے اور چاہے تو جوتا لے کر کاریگر کو اس کی مثلی اجرت دے دے اور اس زائد مال کی قیمت بھی دے دے جو جوتے میں لگا ہے اور مقررہ قیمت یا اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ ردّی چیز عمدہ کی جنس سے ہے اور مذکورہ اختیار مشروط وصف فوت ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔

مقدار میں خلاف ورزی کرنا

کاریگر کی جانب سے خلاف ورزی یا مخالفت اگر مقدار میں ہو جیسے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ ایک آدمی نے کپڑا بننے والے کو دھاگا دیا کہ وہ سات گز لمبا اور چار گز چوڑا کپڑا بن دے مگر کاریگر نے زیادتی کر کے یا کمی کر کے اس مقررہ مقدار یا پیمائش میں خلاف ورزی کی۔ اگر اس نے اصل پیمائش پر زیادتی کر کے مخالفت کی تو دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کاریگر کے حوالے کر دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مقررہ اجرت دے دے یہ اختیار اسے اس لیے ملا ہے کہ اس کی غرض پوری نہیں ہوتی کیونکہ گز کی مقررہ مقدار میں زیادتی کپڑے کی صفت میں نقصان کو لازم کرتی ہے اور وہ صفت ہے کپڑے کا گف (موٹا) ہونا۔ چونکہ اس کی غرض فوت ہو گئی اس لیے اسے یہ اختیار حاصل ہو گا لہٰذا چاہے تو اپنے دھاگے کا تاوان لے لے کیونکہ کاریگر نے اس کی مقصود منفعت کو ضائع کیا ہے اور چاہے تو وہی کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مقررہ اجرت دے کیونکہ کاریگر نے اصل معقود علیہ کام (کپڑا بنانا) تو کیا مگر صفت میں خلاف ورزی کر دی اور صفت کی خلاف ورزی کام کو معقود علیہ ہونے سے نہیں نکالتی جیسے کہ ایک آدمی کوئی شئے خریدے اور پھر اس میں کوئی عیب پائے تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو شئے کو لوٹا دے اور چاہے تو عیب کے ساتھ رکھ لے اور پوری قیمت دے اور اگر کاریگر کی طرف سے مخالفت مقررہ پیمائش میں کمی کرنے سے ہو تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ کم پیمائش والے کپڑے کو لے لے اور اس کے حساب سے اس کی اجرت دے دے اور ایک دوسری روایت میں درج ہے کہ اس پر مثلی اجرت دینا لازم ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب کاریگر نے مقررہ مقدار میں کمی کی تو اس نے کپڑے سے مقصود غرض کو فوت کر دیا تو یہ صورت ایسے ہو گئی کہ گویا اس نے فاسد اجارہ کے حکم سے کام کیا جس میں مقررہ اجرت واجب نہیں ہوتی اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد ہذا ایک مقررہ اندازے کے کام پر واقع ہوا تھا مگر کاریگر نے اس اندازے یا مقدار کے مطابق کام نہیں کیا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی کہ اگر ایک بوری گندم ایک درہم کے عوض ایک مقررہ جگہ کی طرف اٹھا لے جانے کا اجارہ کیا جائے اور مزدور کچھ گندم لیجائے اور باقی کو چھوڑ دے تو وہ جتنی گندم ڈھوئے اس کے حساب سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے اسیطرح یہاں ہے۔

اگر کاریگر نے کپڑے کے مقررہ وصف یعنی موٹائی اور مقررہ پیمائش کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ اس میں کچھ زیادتی بھی کر دی تو ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کاریگر کو دے دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو صرف مقررہ اجرت دے اور زائد پیمائش کی کوئی اجرت نہ دے۔ مالک کے واسطے اس اختیار کا ثابت ہونا اس وجہ سے ہے کہ کپڑے کی مقررہ صفت میں تبدیلی آگئی ہے کیونکہ بعض اوقات انسان کو چھوٹے کپڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا اس کے لیے یہ اختیار ثابت ہوگا دوسرے یہ کہ کاریگر نے جب کپڑے کی لمبائی میں زیادتی کی تو ظاہر ہے دھاگا بھی زائد لگایا۔ اب مالک اگر کپڑا رکھتا ہے تو کاریگر کو اس زیادتی کی کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اسے مالک کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم نہ تھا تو وہ اس کام میں محض متبرّع (نیکی اور بھلائی کرنے والا) ہوا لہٰذا اس نیکی پہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک رنگریز کو کپڑا دیا کہ وہ ربع ہاشمی (یہ ایک پیمانے کا نام ہے جو قفیز کا چوتھائی حصہ ہوتا ہے) کے حساب سے کپڑے کو ایک درہم کے عوض زرد رنگ کر دے مگر اس نے قفیز (ایک پیمانے کا نام ہے) کے حساب سے زرد رنگ چڑھا دیا اور کپڑے کے مالک نے اس امر کا اقرار بھی کر لیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کرلے اور اگر چاہے تو وہ رنگین کپڑا رکھ لے اور اجرت کے ساتھ اس زائد رنگ کی قیمت بھی دے دے جو کپڑے پر لگا ہے۔ مگر امام قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ہمارے مشائخ نے تھوڑی سی تفصیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی دو شکلیں ہیں۔ اگر رنگریز نے پہلے کپڑے کو ربع ہاشمی کے حساب سے رنگا پھر پیمانہ قفیز کے حساب سے رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے کر کاریگر کو ایک تو مقررہ اجرت دے دوسرے کپڑے میں تین چوتھائیاں جو زائد رنگ چڑھا ہے اس کی قیمت بھی دے کیونکہ کاریگر نے جب پہلے وہ رنگ کیا جس کی اسے اجازت تھی تو اس نے معقود علیہ کام کو پورا کر دیا اور وہ دوسرے رنگ کرنے سے زیادتی کرنے والا ہوا گویا اس نے وہ کپڑا غصب کیا جس کا چوتھائی حصہ رنگین تھا پھر اس کی باقی تین چوتھائیوں کو بھی رنگ دیا لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور رنگریز کو مقررہ اجرت ادا کرے کیونکہ اس نے مالک کو معقود علیہ رنگ

سپرد کر دیا ہے لہٰذا اس کی مقررہ اجرت لازم ہوگی اور اسے وہ زائد رنگ یا اس کی قیمت بھی دے جو کپڑے پر لگا ہے کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے میں قائم ہے اور چاہے تو رنگریز سے اپنے چوتھائی حصہ رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور اسے مقررہ اجرت دے دے کیونکہ رنگ ایک جہت سے مقبوض (قبضہ میں لی ہوئی) شئے کے حکم میں ہے اس لیے کہ وہ کپڑے میں حاصل ہو چکا ہے لیکن قبضہ ابھی مکمل نہیں ہوا کیونکہ وہ رنگ اس کے ہاتھ میں نہیں آیا تو وہ رنگ ایک جہت سے مقبوض ہوا اور دوسری جہت سے مقبوض نہ ہوا۔ لہٰذا مقصود صفت میں تبدیلی کی وجہ سے اسے قبضہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر کاریگر نے پہلے ہی قفیز سے رنگ دیا تو اس کے واسطے زائد رنگ کی قیمت تو ہوگی مگر اجرت نہ ہوگی کیونکہ اس نے وہ کام پورا نہیں کیا جس کا اسے حکم تھا گویا اس نے معقود علیہ کا کام نہیں کیا لہٰذا وہ ایسے ہوگیا کہ گویا اس نے کپڑا غصب کیا اور پھر اس کو رنگ دیا اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے اس کے برعکس بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ مالک کو اختیار ہے کہ کپڑا رکھ لے اور اجرت و زائد رنگ کی قیمت دے دے چاہے وہ رنگ اکٹھا کیا گیا ہو یا منفرق طور پر۔ کیونکہ رنگ کپڑے میں ایک ہی دفعہ نہیں جذب ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ جذب ہوتا ہے لہٰذا اس میں اکٹھا ہونا یا منفرق ہونا برابر ہے۔

فاسد اجارہ کے احکام

فاسد عقد اجارہ وہ ہے جس میں عقد کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط رہ جائے۔ اس کا اصلی حکم موٴجر (اجارہ کرنے والے) کے لیے مثلی اجرت میں ملکیت کا ثابت ہونا ہے نہ کہ مقررہ اجرت میں بعوض ان منافع کے جو بطور فاسد ملکیت کے حاصل کیے جاتے ہیں کیونکہ موٴجر منافع کے وصول کیے جانے پر راضی نہیں مگر بدل (اجرت) کے عوض اور عقد میں فساد کی وجہ سے مقررہ اجرت واجب نہیں کی جا سکتی لہٰذا مثلی اجرت ہی واجب ہوگی دوسرے معاوضہ کے عقود میں اصل واجب چیز قیمت ہے کیونکہ عقودِ معاوضہ کی بنیاد باہمی تبادلے پر ہوتی ہے اور قیمت ہی بدل ہے مگر وہ مجہول ہے اس لیے کہ اس کی پہچان اندازے اور غالب گمان سے ہوتی ہے نیز قیمت لگانے والوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے لہٰذا عقد کے صحیح ہونے کے وقت قیمت سے مقررہ اجرت کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب عقد فاسد ہو تو اصلی واجب یا اصلی حکم کی جانب لوٹنا لازمی ہوگا اور وہ یہاں اجر المثل ہے کیونکہ وہ وصول شدہ منافع کی قیمت ہے مگر ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک وہ مثلی اجرت ایسے عقد میں بیان کی ہوئی اجرت سے زائد نہ ہوگی جس میں اجرت کو بیان کیا گیا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک مثلی اجرت زائد ہو سکتی ہے اور جتنی بھی ہو جائے واجب ہوگی۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرعی طور پر منافع بذاتِ خود قیمتی شئے نہیں ہیں ان کی قیمت عقد اور عاقدین کے قیمت لگانے سے بنتی ہے اور عاقدین نے ان منافع کی قیمت نہیں لگائی بجز مقررہ مقدار کے۔ اگر بیان کی ہوئی اور مقررہ مقدار پر زیادتی واجب ہوتی تو بلا عقد بھی واجب

ہوتی حالانکہ عقد کے بغیر ان منافع کی قیمت ہی نہیں بخلاف بیع فاسد کے۔ کیونکہ فاسد بیع کے ذریعے فروخت کردہ شئے اپنی قیمت میں قابلِ تاوان ہوتی ہے چاہے وہ جتنی بھی ہو۔ کیونکہ وہاں تاوان عین شئے کے مقابلے میں ہے اور عین شئے بذاتِ خود قیمتی ہے لہٰذا اس کی کل قیمت واجب ہوگی۔ جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک شئے کے منافع بمنزلہ عین شئے کے بذاتِ خود قیمتی ہیں یہی خیال امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ لہٰذا منافع بھی عین شئے کی مانند کل قیمت میں قابلِ تاوان ہوئے یہ بات تو اس وقت ہے جب عقد میں اجرت بیان کر دی گئی ہو مگر جب عقد میں اجرت مقرر نہ ہو تو مثلی اجرت[1] جتنی بھی ہو جائے بالاتفاق واجب ہوگی۔

اب رہا اس اجارہ (فاسد اجارہ) کے تابع احکام کا بیان تو ان مذکورہ تابع احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں سوائے اس حکم کے جس کا تعلق مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے اور وہ ہے مستاجر فیہ کا مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ میں ایک امانت ہونا حتیٰ کہ وہ چیز ہلاک ہو جائے تو مستاجر ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ اس قبضے میں ہلاک ہوئی ہے جس میں مالک کی جانب سے اجازت تھی۔

باطل اجارہ کے احکام باطل اجارہ وہ ہے جس میں انعقادِ عقد کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اس عقد کا سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں کیونکہ جو عقد منعقد ہی نہ ہوا ہو حکم کے معاملے میں اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے اور شرعی تصرفات مثلاً عقد بیع وغیرہ میں یہی باطل تصرف کی تعریف ہے۔

فصل (۶) اختلافِ عاقدین کے حکم کا بیان

عقد اجارہ میں عاقدین (مواجر اور مستاجر) کا اختلاف اگر بدل (اجرت) اور مُبدَل (جو چیز بدل میں دی جائے) کی مقدار میں ہوا اور اجارہ بھی صحیح واقع ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا اختلاف منافع کے وصول کرنے سے قبل ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اذا اختلف المتبایعان تحالفا وترادا۔

(جب بائع و مشتری کا باہمی اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں اور پیچھے ہٹ جائیں یعنی عقد فسخ کر دیں) اب اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کا عقد بیع ہے لہٰذا یہ حدیث اجارہ کو بھی شامل ہوگی اور ایک دوسری روایت "والسلعة قائمة بعینها" (اور سامان تجارت اپنے عین کے ساتھ قائم ہے) بھی اجارہ کی ایک قسم کو شامل ہے اور وہ ہے جب عین شئے کو کسی منفعت کے عوض بیچا جائے اور عاقدین کا اس میں اختلاف ہو جائے جب باہمی قسم اٹھوانا حدیث نبوی سے بیع کی ایک قسم میں ثابت ہو گیا تو بیع کی تمام قسموں میں قسم اٹھوانا ثابت ہو جائے گا کیونکہ ایک قسم دوسری قسم سے جدا نہیں۔ دوسرے یہ کہ منفعت کی وصولی سے پہلے ہر دو فریق سے حلف لینا اصول کے موافق ہے کیونکہ شرعی اصول کے مطابق قسم کا اٹھانا منکر کے ذمہ ہے اور ہر فریق ایک جہت سے منکر اور دوسری جہت سے مدعی ہے کیونکہ مواجر (اجارہ کنندہ۔ مالک)

---

[1] مثلی اجرت سے مراد اس شخص کی اجرت ہے جو اس عمل میں اجیر کا مماثل ہو یعنی جو اس زمانے اور اس مقام میں ایسا کام کرتا ہو۔

مستاجر (کرایہ دار) پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور مستاجر منکر (انکاری) ہے۔ ادھر مستاجر کا دعویٰ ہے کہ اس نے کرایہ کی چیز کو جس کے بدلے میں اجرت کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، موٴجر کے حوالے کر دیا تھا مگر موٴجر انکار کر رہا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک، ایک جہت سے منکر ٹھہرا اور شرعی اصول کے مطابق قسم اٹھانا منکر کا کام ہے۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے باہمی قسم اٹھانے کو کہا گیا۔ پس یہاں عین شئے کی بیع اور باہمی قسم اٹھوانا قبضہ سے پہلے ہے کیونکہ انہوں نے منفعت کے حاصل کیے جانے سے قبل اختلاف کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف اگر بدل (اجرت) کی مقدار میں ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتدا کی جائے یعنی پہلے اس سے قسم اٹھوائی جائے کیونکہ وہ زائد اجرت کے واجب ہونے سے انکار کرنے والا ہے اور اگر اختلاف مُبدَل (جس کے بدلے میں اجرت ہو یعنی منفعت) کی مقدار میں ہو تو قسم اٹھوانے کی ابتداء موٴجر سے کی جائے کیونکہ وہ زائد منفعت کے واپس سونپے جانے سے انکار کرنے والا ہے اور جب دونوں قسم اٹھا چکیں گے تو عقد اجارہ ٹوٹ جائے گا اور ان میں سے جو فریق قسم اٹھانے سے باز رہا یعنی قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ قسم سے باز رہنا بخشش بھی ہو سکتا ہے اور اقرار بھی اور ادھر بدل و مبدل میں سے ہر ایک سے بخشش بھی ہو سکتی ہے اور اقرار بھی اور ان میں سے جس نے دلیل قائم کر دی یعنی گواہ پیش کر دے تو اس کی بینہ (گواہی) کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ محض دعویٰ دلیل کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دیکھا جائے گا کہ اختلاف اگر اجرت میں ہے تو موٴجر کی دلیل اولیٰ (مقدم) ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اجرت کو ثابت کرتی ہے اور اگر اختلاف مُبدَل میں ہو تو مستاجر کی دلیل اولیٰ ہوگی یعنی اس کے مطابق فیصلہ ہوگا کیونکہ وہ زیادہ منفعت کو ثابت کرتی ہے۔

مسائل اگر موٴجر نے مزید اجرت کا دعویٰ کیا اور مستاجر نے مزید منفعت اٹھانے کا دعویٰ کیا مثلاً موٴجر نے کرایہ دار سے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ محل تک۔ دس درہم کے عوض اجارہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کوفہ تک پانچ درہم تھے یا موٴجر کہے کہ میں نے تجھے دس درہم کے عوض صرف ایک مہینے کے واسطے دیا تھا اور مستاجر دعویٰ کرے کہ دو مہینے کے واسطے پانچ درہم کے عوض دیا تھا۔ تو باہمی قسم لینے، کسی کے قسم اٹھانے سے انکار کرنے اور کسی ایک کے دلیل قائم کرنے کا معاملہ اسی طریقے پر ہوگا جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دونوں میں ہر ایک کی دلیل اس فعل پر قبول ہوگی جس کا وہ عقدِ اجارہ کے باعث مستحق ہے کیونکہ ہر ایک کی دلیل زیادتی کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ موٴجر کی دلیل اجرت کی زیادتی کو اور مستاجر کی دلیل منفعت کی زیادتی کو ثابت کر رہی ہے لہٰذا ہر ایک کی دلیل اس زیادتی پر قبول ہو گی جس زیادتی کو وہ دلیل ثابت کر رہی ہے۔

○ اگر دونوں (موٴجر و مستاجر) کا اختلاف مستاجر (کرایہ دار) کے کچھ منفعت حاصل کر لینے کے بعد واقع ہوا مثلاً کرایہ کے مکان میں کرایہ دار کچھ عرصہ رہ چکا یا کرایہ کے چوپائے پر کچھ مسافت طے کر لی پھر دونوں کا اختلاف ہو گیا تو جو مدت یا جو مسافت گزر چکی ہے اس کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔ تاہم دونوں قسم اٹھائیں گے اور باقی مدت میں عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا کیونکہ منافع جیسے تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں ایسے ہی آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت ان پر عقد منعقد ہوتا ہے۔ اس طرح منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء نئے سرے

سے معقود علیہ ہوا تو جو مدت یا مسافت باقی ہے اس کا عقد الگ ہوا لہٰذا اس میں دونوں قسم اٹھائیں گے بخلاف اس صورت کے جس میں مبیع (فروخت شدہ شئے) کا کچھ حصہ ہلاک ہو جائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد بیع تمام چیز پہ وارد ہوتا ہے اور وہ عین شئے ہے جو فی الحال قائم (موجود) ہے مبیع کا ہر جزو علیحدہ علیحدہ معقود علیہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ہی عقد سے تمام کی تمام معقود علیہ ہوتی ہے جب مبیع کے ہلاک ہونے والے حصے میں عقد بیع کا فسخ ہونا مشکل ہو گیا تو باقی مبیع میں بھی فسخ ساقط ہو جائے گا۔

○ اگر باہمی اختلاف اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد یا اس مسافت تک پہنچنے کے بعد ہو جہاں تک چوپایہ کرایہ پر لیا تھا تو اس میں دونوں سے قسم نہیں اٹھوائی جائے گی اور بدل (اجرت) کی مقدار میں مستأجر کا قول مع یمین کے معتبر ہوگا جبکہ مؤجر پہ کوئی قسم نہ ہوگی کیونکہ باہمی قسم اٹھانا عقد کو فسخ کرنے کے واسطے ہے اور ختم ہو جانے والے منافع عقد کے فسخ کی گنجائش نہیں رکھتے۔ لہٰذا باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا۔ یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ بیع کے باب میں مبیع کا موجود ہونا ہلاک شدہ حصہ میں باہمی قسم اٹھوانے کی شرط ہے اور یہاں منافع ہلاک ہو چکے ہیں لہٰذا اس میں باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق ہلاک شدہ مبیع اور ہلاک شدہ منافع میں فرق کرنے کی ضرورت ہوگی اور ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہماری اصل کے مطابق کسی شئے کے منافع بذاتِ خود قیمتی نہیں۔ وہ عقد سے قیمتی بنتے ہیں جب اجارہ باہمی قسم اٹھوانے سے فسخ ہو گیا تو منافع بغیر عقد کے وصول کیے ہوئے باقی رہیں گے۔ لہٰذا وہ قیمتی نہ ہوں گے اور تحالف (باہمی قسم اٹھوانا) ثابت نہ ہو گا بخلاف اعیان کے کہ وہ بذاتِ خود قیمتی ہیں تو جب عقد بیع تحالف (باہمی قسم اٹھوانے) سے فسخ ہو گیا تو مبیع بطور قابلِ قیمت کے مشتری کے ہاتھ میں باقی رہے گی لہٰذا مشتری پہ اس کی قیمت واجب ہوگی اور مستأجر کے قول کا اعتبار اس لیے ہے کہ وہ مستحق علیہ ہے یعنی اس پر اجرت واجب ہے اور اختلاف جب استحقاق کے بارے میں ہو تو بات اس کی مانی جاتی ہے جس پر استحقاق ہو۔

○ اگر اختلاف اجرت کی جنس میں واقع ہوا مثلاً مستأجر (کرایہ دار) نے کہا کہ میں نے یہ چوپایہ فلاں جگہ تک دس درہم میں کرایہ پہ لیا تھا اور مؤجر کہے کہ میں نے ایک دینار کے عوض دیا تھا تو تحالف، قسم اٹھانے سے انکار اور دلیل قائم کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اگر دونوں نے اپنے دعویٰ پہ دلیل قائم کر دی تو مؤجر کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ اجرت کہ اس کے لیے بطور حق ثابت کرتی ہے اور مستأجر کی دلیل اجرت کو اس کے واسطے بطور حق ثابت نہیں کرتی لہٰذا مؤجر کی دلیل قبول کرنے میں مقدم ہوگی۔

○ اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا مؤجر نے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ قصر (ایک جگہ کا نام) تک ایک دینار کے کرایہ پر دیا تھا اور مستأجر کہے کہ کوفہ تک دس درہم تھے اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو یہ اجارہ کوفہ تک ایک دینار اور پانچ درہم کے عوض ہوگا۔ کیونکہ قصر تک اختلاف بدل میں واقع ہوا ہے تو مؤجر کی دلیل بوجہ مذکور اولیٰ ہوگی اور قصر تک اجارہ ایک دینار کے عوض ثابت ہو جائیگا پھر مستأجر کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے قصر سے کوفہ تک پانچ درہم کے عوض چوپایہ لیا ہے کیونکہ قصر کوفہ کے نصف میں واقع ہے اور مؤجر اس اجارہ کا انکار کر رہا ہے تو جو دلیل اجارہ کو ثابت کرنے والی ہے وہ اجارہ کی منفی کرنے والی دلیل سے اولیٰ ہوگی۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی سے ایک مکان سال کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر دونوں میں اختلاف ہوگیا۔ کرایہ دار نے اس بات پر دلیل قائم کردی (گواہ پیش کر دے) کہ اُس نے گیارہ مہینے کا ایک درہم کرایہ اور بارہویں مہینے کا نو درہم کرایہ دینا طے کیا تھا اور مالک مکان نے اس امر پہ گواہ پیش کر دیئے کہ اُس نے مکان مطلق دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تھا اس میں گیارہ ماہ اور ایک مہینے کی تفصیل نہیں تھی۔ تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں مالک مکان کی دلیل کو لوں گا کیونکہ وہ گیارہ مہینوں میں زائد اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس نے اِس بات پر گواہ بھی پیش کر دیئے ہیں لٰہذا اس کی دلیل قبول ہوگی۔ اب رہا بارہویں مہینے کا معاملہ تو اس میں مستاجر نے موائجر کے لئے اُس کرایہ سے زیادہ کا دعویٰ کیا ہے جس کا موائجر خود مدعی ہے۔ پس موائجر نے اگر مستاجر کی تصدیق کر دی تو فبہا ورنہ اس کے جھٹلانے سے زائد اجرت ساقط ہو جائے گی۔

درزی سے اختلاف

اگر درزی اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہوگیا۔ کپڑے کا مالک کہنے لگا میں نے تجھے قباء کاٹنے کا حکم دیا تھا اور درزی کہے کہ تو نے قمیص کاٹنے کو کہا تھا تو ہمارے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول مع قسم کے معتبر ہوگا اور درزی کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ مالک اگر چاہے تو یہ بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دیدے یعنی وہ سلائی دیدے جو اُس جیسے کاریگر لوگ لیتے ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ قسم کے ساتھ درزی کا قول مانا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو مختلف قول منقول ہیں۔ ایک قول تو احناف کے قول کے مطابق ہے اور ایک جگہ فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں جب دونوں قسم اُٹھا چکیں تو درزی سے تاوان اور مالک سے اجرت ساقط ہو جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ اُس نے درزی کو کپڑا کاٹنے کی اجازت دی تھی۔ البتہ وہ ایک زائد صفت کا دعویٰ کر رہا ہے جو تاوان کو واجب ٹھہراتی اور اجرت کو ساقط کرتی ہے اور درزی اِس صفت کا انکار کر رہا ہے لٰہذا منکر کا قول مع قسم کے مانا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب کپڑا کاٹنے کی اجازت کا ثبوت مالک کی جانب سے ہوتا ہے تو کاٹنے کی صفت میں بھی اسی کا قول قبول کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر اصل کاٹنے کی اجازت ہی میں اختلاف واقع ہو جائے اور مالک کہے کہ میں نے کپڑا کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اسیطرح جب اُس نے کہا کہ میں نے قمیص کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اسی میں ابن ابی لیلیٰ کے استدلال کا جواب بھی آگیا کیونکہ درزی کو قباء کاٹنے کی اجازت تھی، نہ کہ مطلق کپڑا کاٹنے کی۔ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کا تو کوئی معنیٰ ہی نہیں کیونکہ تحالف (باہمی قسم اٹھوانا) فسخِ عقد کے واسطے رکھا گیا ہے اور عقد کا فسخ کرنا یہاں ممکن نہیں لٰہذا تحالف ثابت نہ ہوگا کیونکہ مالک درزی پر کپڑے کے غصب کا دعویٰ کر رہا ہے اور درزی اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس میں تحالف ثابت نہیں ہوتا۔ اب مالک کو حق ہے کہ وہ درزی سے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کرے کیونکہ مالک نے جب درزی کے دعویٰ کے خلاف قسم اٹھالی تو درزی غیر اجازتی صفت یا طریقے پر کپڑے کو کاٹ کر غیر کی مِلک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہوا اور اس طرح اس کے کپڑے کو ضائع کرنے والا قرار پایا لٰہذا کپڑے کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا۔ اور اگر کپڑے کا مالک چاہے تو یوں بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت (سلائی) دیدے۔ یہ اختیار مالک کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ درزی نے گو صفت میں تغیر کر دیا ہے مگر اصل معقود علیہ کام تو کیا ہے لٰہذا مالک اس امر کا مجاز

ہے کہ اسی صفت یا اسی کام پر راضی ہو جائے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دے نہ کہ مقررہ اجرت۔ کیونکہ اُس نے مامور بہ کام (جس کا اسے حکم دیا گیا تھا) اس وصف کے مطابق نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

زیر بحث مسئلے میں ہمارے بعض مشائخ نے ایک دوسرا مؤقف بھی اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ قبا اور قمیص کی منفعت ایک دوسرے کے قریب قریب ہے کیونکہ قباء کے ذریعے قمیص کی منفعت حاصل کی جاسکتی ہے مثلاً یہ کہ اس کے وسط اور اس کے بٹنوں کو بند کر دیا جائے۔ اس طرح اگرچہ بعض فوائد فوت ہو گئے مگر معقود علیہ کام ایک عیب کے ساتھ پایا گیا لہٰذا درزی اجرت کا مستحق ہوگا۔ اس لئے فقہائے نے کہا کہ درزی اگر شلوار کاٹ دے تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ قباء اور شلوار کی منفعتیں ہی ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو گویا درزی نے معقود علیہ کام کیا ہی نہیں۔ امام قدوری نے اس سے بھی ایک مختلف روایت بیان کی کہ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی کاریگر کو ایک خاص طشت بنانے کے لئے تانبا دیا مگر اُس نے کوزہ بنا دیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تاوان لے لے اور کوزہ کاریگر کو دیدے اور چاہے تو کوزہ رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مثلی اجرت دیدے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ لہٰذا شلوار کے معاملے میں بھی لازمی ہے کہ اسیطرح ہو اور اس قول کی وجہ پیچھے گزر چکی ہے کہ عقد ایک کام یعنی کاٹنے پر واقع ہوا اور شلوار بنانا اس کاٹنے کی ایک صفت ہے تو درزی نے اصل معقود علیہ میں تو موافقت کی مگر صفت میں مخالفت کی لہٰذا کام کرانے والے کے لئے یہ اختیار ثابت ہوگا۔

ڈاکٹر سے اختلاف

ابن سماعہ اور بشر نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا کہ ایک آدمی نے ڈاکٹر سے کہا کہ وہ اس کی کرم خوردہ داڑھ نکال دے۔ ڈاکٹر نے ایک کرم خوردہ داڑھ نکال دی۔ اب مریض کہنے لگا کہ میں نے تو اس کے علاوہ دوسری داڑھ نکالنے کو کہا تھا اور ڈاکٹر نے کہا کہ میں نے جو داڑھ نکالی ہے اسی کا تو نے حکم دیا تھا تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مریض کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی کیونکہ جب داڑھ نکالنے کا حکم صرف اسی کیطرف سے سمجھا جاتا ہے تو مامور بہ داڑھ (جس داڑھ کے نکالنے کا حکم دیا گیا ہے) میں بھی اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔

رنگریز سے اختلاف

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے رنگریز کو کپڑا دیا کہ وہ اسے سُرخ رنگ سے رنگے اور اُس نے بیان کردہ وصف کے مطابق کپڑا رنگ دیا۔ پھر اُجرت میں دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ رنگریز کہنے لگا میں نے یہ کام ایک درہم کے عوض کیا ہے جبکہ کپڑے کے مالک نے کہا۔ درہم کے عوض نہیں بلکہ دو دانق کے بدلے (درہم کے چھٹے حصے کے ایک سکے کو دانق کہتے ہیں) اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کردی تو رنگریز کی دلیل کو قبول کیا جائے گا اور اگر کوئی بھی دلیل نہ دے سکا تو میں (امام محمدؒ) دیکھوں گا کہ رنگ نے کپڑے میں کتنی قیمت کا اضافہ کیا ہے۔ اگر اضافہ ایک درہم یا اس سے زیادہ ہوا تو میں رنگریز کو ایک درہم دلاؤں گا مگر اس سے پہلے رنگریز سے قسم لی جائے گی کہ اس نے دو دانق کے عوض کام نہیں کیا تھا اور اگر رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق سے کم ہو تو میں رنگریز کو دو دانق دلواؤں گا مگر اس سے پہلے کپڑے کا مالک قسم اٹھائے گا کہ اس نے فقط دو دانق کے عوض کپڑا رنگوایا ہے۔ اب دونوں کے اپنے اپنے

دعویٰ پر دلیل قائم کر دینے کی صورت میں رنگریز کی دلیل قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی دلیل اجرت کی زیادتی کو ثابت کرتی ہے لہٰذا قبول کرنے میں وہ اولیٰ ہوگی اور دونوں کے اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کر سکنے کی صورت میں مذکورہ فیصلے کی وجہ یہ ہے کہ رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی اگر ایک درہم یا اس سے زائد ہوئی تو کپڑے کا ظاہر حال رنگریز کے لیے گواہ ہے البتہ درہم سے زیادہ اجرت اسے نہیں دی جائے گی کیونکہ درہم سے زائد اجرت کو اس نے خود ہی ساقط کر دیا ہے اور جب رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق ہو تو کپڑے کی ظاہری حالت مالک کی گواہ ہے البتہ دو دانق سے کم اجرت مالک سے لی جائے گی۔ کیونکہ دو دانق دینے پر وہ خود رضا مند ہے اور اگر رنگ سے کپڑے میں بڑھنے والی قیمت نصف درہم ہو تو رنگریز کو نصف درہم ہی دلوایا جائے گا مگر اس سے پہلے وہ قسم اٹھائے گا کہ اس نے دو دانق کے عوض رنگ نہیں کیا۔ کیونکہ تعارض کی وجہ سے جب دعویٰ ساقط ہو گیا تو مقدار رنگ پر فیصلہ کیا جائے گا۔ لہٰذا رنگ کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ زیر بحث معاملہ دھوبی کے معاملے سے مختلف ہے جبکہ دھوبی کا کپڑے کے مالک سے اجرت میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ وہاں کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے کیونکہ کپڑے میں دھوبی کا کوئی عین مال قائم نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس کو اختلاف میں فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو لامحالہ کپڑے کے مالک کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ دھوبی مالک پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہٰذا منکر کا قول مع قسم کے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جس کی کچھ قیمت ہے۔

○ اگر رنگ سیاہ ہوا اور اس میں اختلاف ہو جائے تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ایک قسم کا نقصان اور کمی ہے اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جو کپڑے کی قیمت میں کمی کر دے۔ مالک کا قول قبول کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں تعارض کے باعث فیصلہ کرنا مشکل ہے اور رنگ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں لامحالہ مستحق علیہ (جس پر اجرت کا استحقاق ہے یا جس پر اجرت واجب ہے) کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

○ اگر رنگریز اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہو گیا۔ مالک کہے کہ میں نے تجھے زرد رنگ کرنے کو کہا تھا اور رنگریز کہے تو نے زعفرانی رنگ کہا تھا تو اس اختلاف میں تمام فقہا کے نزدیک مالک کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ جب رنگنے کا حکم اس سے سمجھا جاتا ہے تو رنگ کی قسم بھی اسی سے سمجھی جائے گی۔

زائد مال میں اختلاف

مسائل کی اسی قسم سے ایک وہ صورت ہے جس میں کام کرانے والا کاریگر سے کہے کہ وہ اپنے پاس سے کچھ زائد مال ڈال دے اور پھر ان کا اس میں اختلاف ہو جائے۔ چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو آدمی کپڑا بننے کے واسطے کسی بافندہ (جولاہے) کو دھاگا دے اور اسے کہے کہ وہ اس دھاگے کی مانند اپنے پاس سے ایک رطل دھاگا مزید ڈال دے اور وہ (مالک) اس دھاگے کی قیمت اور کپڑے کی اجرت دے دے گا جب کپڑا تیار ہو گیا تو دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ بافندہ (جولاہا) کہنے لگا میں نے زائد دھاگا لگا دیا ہے جبکہ دھاگے والے نے کہا تو نے زائد دھاگا

نہیں لگایا تو اس اختلاف میں بافندہ کے کام پر دھاگے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ کاریگر دھاگے والے کے خلاف تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہٰذا بافندہ کے کام پر منکر کا قول مع قسم معتبر ہوگا کیونکہ یہ غیر کے فعل کے خلاف قسم ہے۔ چنانچہ دھاگے والے نے اگر قسم اٹھالی تو بری ہوگا اور اگر قسم اٹھانے سے انکار کیا تو اتنے دھاگے کی قیمت دینا لازم ہوگا۔ کیونکہ قسم سے انکار اس باب میں حجت ہے جس کے ساتھ فیصلہ کیا جاتا ہے اگر کاریگر نے اپنے دعویٰ پہ دلیل قائم کر دی تو اس کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ کام کرانے والا دھاگا ایک من (دو رطل کا ایک پیمانہ یا میزان) تھا اور جولاہا کہے کہ میں نے ایک رطل مزید دھاگا لگایا ہے۔ چنانچہ کپڑے کا وزن کیا گیا تو وہ من (دو رطل) سے زیادہ وزنی نکلا۔ مگر اس زیادتی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ وزن آٹے سے بڑھا ہے یا دھاگے سے اور ادھر مالک کا دعویٰ ہے کہ وزن میں یہ زیادتی آٹے سے ہوئی ہے نہ کہ دھاگے سے تو اس اختلاف میں کاریگر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ کپڑے کا مالک ظاہر کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے اور اگر وزن معلوم کرنے سے پہلے ہی کپڑا جل جائے یا گم ہو جائے اور کام کرانے والا کاریگر کی بات کو تسلیم نہ کرے تو اس وقت کپڑے کے مالک کی بات مانی جائے گی کیونکہ کاریگر اس پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے حق میں گواہی دے لہٰذا اس کا دعویٰ قابلِ قبول نہ ہوگا۔

○ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے کسی زرگر (سنار) کو دس درہم چاندی دیتے ہوئے کہا کہ تو اس میں دو درہم کا مزید اضافہ کر دے جو میرے ذمہ قرض ہوگا اور اس کا کنگن بنا دے جس کی اجرت ایک درہم ہوگی چنانچہ زرگر نے کنگن بنایا اور اسے اندر سے بھر کر مالک کے پاس لایا اب دونوں کا اختلاف ہوگیا۔ زرگر کہتا ہے میں نے اس میں دو درہم مزید ڈالے ہیں اور مالک کہتا ہے تو نے اس میں کوئی زیادتی نہیں کی۔ اس اختلاف میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں پھر زرگر کو اختیار ہے کہ چاہے تو کنگن دے دے اور مالک سے پانچ دانق (ایک سکے کا نام ہے) اجرت کے لے لے اور چاہے تو اسے دس درہم چاندی دے دے اور کنگن خود رکھ لے۔ یہاں تحالف یعنی دونوں کے قسم اٹھانے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ زرگر کنگن والے کے خلاف قرض کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہٰذا منکر سے قسم لی جائے گی۔ ادھر کنگن والا بھی زرگر پر بغیر کسی اجرت کے کنگن کے مستحق ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکاری ہے لہٰذا اس (زرگر) سے بھی قسم لی جائے گی۔ جب کنگن میں زرگر کا دعویٰ باطل ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ کنگن کا وزن دس درہم ہے اور مالک نے بارہ درہم گھڑنے کی اجرت ایک درہم طے کی تھی۔ جب دو درہم کی زیادتی ثابت نہ ہوئی تو دس درہم کی اجرت (گھڑاوت)، پانچ دوانق ہوگی اور زرگر کو کنگن روک لینے اور مالک کو اس کی دس درہم چاندی دینے کا اختیار اس لیے کہ اس کے نزدیک زیادتی ثابت ہے لہٰذا اس کی مرضی اور عوض دیے بغیر اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں اور ایسا کرنے میں کنگن والے کا بھی کوئی نقصان نہیں کیونکہ اسے اپنا حق یعنی دس درہم چاندی مل جائے گی۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے ایک دُھنیا (روئی دھننے والے) کو کپڑا اور کچھ روئی دی کہ دھن کر پردے بنا دے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ جتنے پردے مناسب خیال کرے

اپنی طرف سے بڑھا دے۔ پھر کپڑے کا مالک دھنیے کے پاس آیا تو اس نے کپڑے پر روئی کے بیس پردے بنا دیے تھے۔ اب دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ مالک نے کہا میں نے تجھے روئی کے پندرہ پردے دیے تھے اور تجھے کہا تھا کہ اس پر دس پردے مزید بڑھا دینا اور اگر مناسب سمجھے تو اس سے کم کر دینا لہٰذا تو نے صرف پانچ پردے بڑھائے ہیں۔ جبکہ دھنیے نے کہا تو نے مجھے دس پردے دیے تھے اور کہا تھا کہ دس اپنی جانب سے بڑھا دوں چنانچہ میں نے دس عدد بڑھا دیے تو اس اختلاف میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا اور کپڑے کے مالک پر لازم ہے کہ وہ دھنیے کو اپنے دعویٰ کے مطابق روئی کے دس پردے دے کیونکہ کپڑے والا اپنے آرڈر کی مخالفت کرتے ہوئے دھنیے کے خلاف دعویٰ نہیں کر رہا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے دھنیے کو پندرہ پردے دیے تھے لہٰذا پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔ اس طرح دس پردے باقی رہیں گے اور کپڑے والا ان کا تاوان ادا کرے گا اور اگر کپڑے والا یہ کہے کہ میں نے تجھے پندرہ پردے دیے تھے اور مزید پندرہ کے لیے کہا تھا اور دھنیا کہے کہ تو نے مجھے دس دیے تھے اور دس ہی بڑھانے کو کہا تھا اس لیے میں نے دس کا اضافہ کر دیا۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو دھنیے کی تصدیق کر دے اور اسے دس پردے دے کر کپڑا رکھ لے اور اگر چاہے تو اپنے خالی کپڑے کی قیمت اور روئی کے دس پردے لے لے اس صورت میں تیار کیا ہوا کپڑا دھنیے کا ہو گا کیونکہ کاریگر کا گمان ہے کہ اس نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے حکم تھا اور مالک کا خیال اس کے برعکس ہے تو مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کام میں مالک کا قول اور مقبوضہ پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔

اصل شے میں اختلاف

بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا جس نے کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ بھری ہوئی قباء (جس کا آگا کھلا ہوا ہو) اور قمیص ہو جس کا آگا پیچھا سلا ہوا ہو) سی دے ساتھ ہی اسے کپڑے کا استر اور روئی دی چنانچہ درزی نے قباء کو کاٹ کر سی دیا اور اس میں روئی بھر دی اب دونوں کام اور اجرت کی مقدار پر تو متفق ہیں۔ کپڑا بھی مالک ہی کا کپڑا اور روئی بھی مالک ہی کی روئی ہے البتہ مالک کو استر پر اعتراض ہے اور کہتا ہے یہ استر میری استر نہیں تو اس اختلاف میں درزی کا قول معتبر ہو گا البتہ اسے اس بات کی قسم اٹھانا ہو گی کہ یہ استر مالک ہی کی ہے اور مالک کو اس استر کا لینا لازم ہو گا۔ مالک کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ وہ استر لے کر پہن لے کیونکہ استر درزی کے ہاتھ میں اس کی امانت ہے پھر وہ استر اگر اسی کی ہوئی تو اس کا پہننا اس کے واسطے جائز ہو گا اور اگر کسی دوسرے کی ہوئی تو درزی اس کو بدلے میں دینے پر راضی ہو گیا ہے لہٰذا اس کا پہننا بھی مالک کے لیے جائز ہو گیا۔

بشر اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا کہ جس نے کسی باربردار مزدور کو کچھ سامان دیا کہ وہ اتنی اجرت پر فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ مزدور نے سامان پہنچا دیا تو دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ سامان کا مالک کہنے لگا کہ یہ میرا سامان نہیں اور مزدور کہنے لگا یہی تیرا سامان ہے تو اس اختلاف میں قسم کے ساتھ باربردار مزدور کا قول معتبر ہو گا اور اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔ ادھر سامان اٹھانے کا حکم دینے والے پر اجرت بھی لازم نہ ہو گی الا یہ کہ وہ مزدور کے دعویٰ کی تصدیق کرے اور اس سے سامان

لے لے کیونکہ سامان مزدور کے ہاتھ اس کی امانت ہے۔ بنا بریں اس اختلاف میں قول مزدور کا معتبر ہوگا البتہ سامان والے پر اس سامان اٹھانے کی اجرت لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے مزدور سے اپنے منافع اٹھانے کا اعتراف ہی نہیں کیا۔ ہاں اگر مزدور کی تصدیق کر دی تو گویا اس نے اپنی پہلی بات واپس لے لی لہٰذا اس پر اجرت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس اختلاف میں سامان کا ایک ہی قسم کا ہونا یا دو قسم کا ہونا برابر ہے البتہ سامان کی ایک ہی قسم میں اختلاف کرنا زیادہ برا ہے۔ اس بات سے امام ابو یوسفؒ کی مراد یہ ہے کہ مالک نے اگر مزدور کو کھانا یا زیتون اٹھوایا۔ کھانا لا کر مزدور نے کہا کہ بعینہ یہ تیرا کھانا ہے مگر مالک نے کہا کہ میرا کھانا اس سے زیادہ عمدہ تھا تو یہ بات بری ہے کہ اس اختلاف میں کھانے کے مالک کی بات مانی جائے اور مزدور کی مزدوری کو باطل کر دیا جائے اور یہ بات اچھی ہے کہ مزدور کی بات مانی جائے اور اسے مزدوری دی جائے جبکہ وہ کھانا اٹھا لایا ہو اور اگر اختلاف دو جنسوں میں ہو مثلاً یہ کہ مزدور جو اٹھا لایا اور مالک نے کہا کہ میرا اناج تو گندم تھی تو اس صورت میں مزدور کے لیے اجرت نہ ہوگی یہاں تک کہ مالک اس کی تصدیق کرے اور وہ اناج لے کر رکھ لے۔ یہاں امام ابو یوسفؒ نے ایک جنس میں اختلاف کا قبیح ہونا اس لیے فرمایا کہ جنس کے ایک ہونے کے وقت مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنے عمدہ کھانا یا عمدہ اناج کی جگہ گھٹیا اناج ہی رکھ لے کیونکہ مزدور نے اس کے لیے بھی مشقت اٹھائی ہے جب مالک نے اپنے اناج کے عوض دوسرا اناج رکھ لیا تو گویا مزدور کی منفعت اس کے حوالے ہو گئی البتہ دو جنسوں کی صورت میں مالک کے لیے دوسری جنس رکھنا ممکن نہیں مگر اس صورت میں کہ دونوں باہمی عقد بیع پر رضامند ہوں تو مالک نے جب مزدور کی تصدیق نہ کی تو اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔

اصل اجرت میں اختلاف

اگر کاریگر مثلاً جولاہے، دھوبی، موچی اور اجرت پر کام کرانے والے کا اصل اجرت میں اختلاف ہو گیا۔ کپڑے کے مالک یا موزے کے مالک نے کاریگر سے کہا تو نے میرے واسطے یہ کام بغیر کسی شرط کے کیا ہے اور کاریگر نے کہا نہیں بلکہ میں نے یہ کام ایک درہم اجرت کے بدلے کیا ہے یا مکان کے مالک کا کرایہ دار سے اختلاف ہو گیا اور مالک کہنے لگا میں نے تجھے یہ مکان ایک درہم کے کرایہ پر دیا تھا جبکہ کرایہ دار نے کہا کہ تو نے بطور عاریت (مانگے کے) دیا تھا تو اس اختلاف کے وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کپڑے اور موزے کے مالک اور مکان میں رہائشی آدمی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں وہ آدمی (مالک یا رہائشی) اگر کاریگر کا ہم پیشہ ہے تو اس پر اجرت واجب ہے ورنہ نہیں اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کاریگر واقعی وہ کام کرتا ہو تو اس کا قول ورنہ مالک کا قول مانا جائے گا۔ اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں نے اجرت کے شرط نہ ہونے پر تو اتفاق کیا لیکن کاریگر نے کہا میں نے یہ کام اجرت کے عوض کیا ہے اور مالک کہے میں نے تیرے لیے کوئی شرط نہیں ٹھہرائی تھی تو کاریگر کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔ زیر بحث مسئلے میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل عرف اور عادت کا اعتبار کرنا ہے کیونکہ کاریگر کا مستقل طور پر اس کام کو کرنا اور اس کے لیے دوکان رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اجرت کے بغیر کام نہیں کرتا۔ اسی طرح جب وہ آدمی (کاریگر) اس (مالک) کا ہم پیشہ ہو تو عقد بطور دلالت موجود ہوگا اور جو چیز بطور دلالت

ثابت ہو وہ بطور نص ثابت ہونے والی شئے کی مانند ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شے کے منافع ہمارے اصول کے مطابق صرف عقد کے ساتھ ہی قیمتی بنتے ہیں اور وہ یہاں پایا نہیں گیا کیونکہ اجرت کے شرط نہ ہونے پر دونوں کے اتفاق کی صورت میں عقد کا نہ پایا جانا تو ظاہر ہے اسی طرح جب دونوں نے شرط میں اختلاف کیا تو بھی عقد نہ پایا گیا کیونکہ اختلاف کے ساتھ بوجہ تعارض کے عقد ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب عقد ہی ثابت نہ ہو تو اجرت بھی ثابت نہ گی۔ ہاں بنائی گئی چیز میں اگر کاریگر کی کوئی عین شئے موجود ہو جیسے رنگ جو کپڑے کی قیمت بڑھاتا ہے اور جوتا تو کپڑے اور موزے کا مالک کاریگر کو وہ قیمت دے گا جو رنگ چڑھانے اور جوتے بنانے سے اس میں بڑھی ہے اور جو ایک درہم سے زائد نہ ہوگی اور اگر تیار کی گئی شے میں کاریگر کی کوئی عین شئے موجود نہ ہو تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی۔

(واللہ عزوجل اعلم)

فصل (۷)

اجارہ کو ختم کرنیوالی چیزوں کا بیان

۱۔ اقالہ اب رہا ان چیزوں کا بیان جن سے عقدِ اجارہ اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا (ختم ہوتا) ہے تو وہ متعدد چیزیں ہیں۔ ان میں سے ایک اقالہ یعنی عقد کو خود فسخ کرنا (توڑنا) ہے کیونکہ عقد اجارہ بھی مال کے بدلے مال ہے لہٰذا عقدِ بیع کی طرح اس میں اقالہ (عقد توڑنے) کا احتمال ہے۔

۲۔ موت عقدِ اجارہ کو ختم کرنے والی دوسری چیز ہمارے نزدیک اس آدمی کی موت ہے جس کے واسطے عقد اجارہ واقع ہوا الّا یہ کہ عقد توڑنے میں کوئی عذر مانع ہو۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک موت سے اجارہ نہیں ٹوٹتا جیسے کہ عین شئے کے بیع نہیں ٹوٹتی۔ اس مسئلے میں گفتگو اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر ہے جسے ہم نے عقد ہذا کے منعقد ہونے کی کیفیت کی بحث میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمارے نزدیک عقد اجارہ منافع کے تھوڑا تھوڑا پیدا ہونے کے موافق ساعت بساعت منعقد ہوتا ہے جب عقد کے منعقد ہونے کا معاملہ یوں ہو تو جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے مورث (مرنے والا) ان کی عدم موجودگی کی وجہ سے ان کا مالک نہ ہوا اور ملکیت (مالک ہونا) موجود چیز کی صفت ہے نہ کہ معدوم چیز کی لہٰذا وارث ان منافع کا مالک نہ ہوگا کیونکہ وارث اسی چیز کا مالک بنتا ہے جو مورث (وارث بنانے والے۔ مرنے والے) کی ملکیت میں ہو تو مورث جس چیز کا مالک ہی نہیں بنا اس کی وراثت ناممکن ہے بخلاف عین چیز کی بیع کے کیونکہ عین چیز ملک اور بذات خود موجود ہے جس کا مورث اپنی موت کے وقت تک مالک رہا لہٰذا اس کی ملکیت کا وارث کی طرف منتقل ہونا جائز ہوا۔ موت کے باعث عقد ختم ہو جانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ منافع کا مالک نہیں بنا جا سکتا مگر عقد کے ساتھ اور جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے ان پر سرے سے عقد واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ وہ منافع مورث کی زندگی میں معدوم (غیر موجود) تھے اور وارث نے خود ان پر عقد منعقد نہیں کیا لہٰذا ان منافع میں وارث کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک پوری مدت

اجارہ کے منافع کو فی الحال موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان اور موجود ہیں تو اس طرح اجارہ بیع کے مشابہ ہوا اور عقدِ بیع بائع یا مشتری کے مرنے سے باطل نہیں ہو جاتا بالکل اسی طرح عقد اجارہ بھی کسی کی موت سے باطل نہ ہوگا۔ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ

مسائل جب دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کو مکان کرایہ پر دیا پھر ایک موٴجر (اجارہ پر دینے والا) مرگیا تو ہمارے نزدیک اس کے حصۂ مکان میں اجارہ باطل ہو جائے گا اور زندہ موٴجر کے حصے میں بدستور باقی رہے گا کیونکہ یہ غیر اصلی اشتراک ہے جو مشہور روایت کے مطابق عقد میں بوجہ مذکور مُوثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی سے مکان کرایہ پر لیا پھر ایک کرایہ دار مرگیا۔ اب اگر وارث عقد کو باقی رکھنے پر رضامند ہوا اور دوسرا کرایہ دار بھی رضامند ہو تو اجارہ جائز ہوگا اور یہ اجارہ بمنزلہ نئے عقد کے ہوگا۔

○ اگر عقد کا وکیل مرگیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا کیونکہ عقد اس کے لیے واقع نہیں ہوا تھا وہ تو صرف عقد کنندہ ہے۔ اسی طرح جس آدمی کے لیے عقد واقع ہوا ہو، اس کا باپ یا وصی مرجائے تو بھی بوجہ مذکور عقد باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح دایہ کے اجارہ میں اگر بچے کا باپ مرگیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اجارہ بچے اور دایا کے واسطے منعقد ہوا تھا اور وہ دونوں موجود ہیں اور اگر دائی مرگئی تو اجارہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح بچے کے مرنے سے بھی اجارہ ختم ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک وہ آدمی ہے جس کے لیے عقد واقع ہوا ہے اور اصل قاعدہ یہی ہے کہ اجارہ معقود لہٗ (جس کے لیے عقد باندھا جائے) کی موت سے باطل ہوتا ہے نہ کہ عاقد کی موت سے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ معقود لہ (جس کے لیے عقد واقع ہو) کی موت کے بعد عقد کو پورا کرنا عقد کے مُوجَب (تقاضا) میں تغیر کو لازم ٹھہراتا ہے کیونکہ معقود لہ میت اگر موٴجر (اجارہ پر دینے والا) ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے اٹھائے جائیں اگر ہم اس کی موت کے بعد بھی عقد کو باقی رکھتے ہیں تو اس کے غیر کی ملکیت سے منافع اٹھائے جائیں گے اور یہ چیز عقد کے تقاضا کے خلاف ہے اور اگر مرنے والا مستأجر ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق (وجوب) اس کے مال سے ہوا اور اگر عقد اس کی موت کے بعد بھی باقی رکھتے ہیں تو اجرت اس کے غیر کے مال سے دی جائے گی جو عقد کے تقاضا کے برعکس ہے لیکن وکیل وغیرہ کی طرح جب وہ آدمی مرجائے جس کے لیے عقد منعقد نہ ہوا ہو تو عقد نہیں ختم ہوتا کیونکہ اس کی نسبت سے عقد کا یہ تقاضا نہیں کہ منافع کا حصول یا اجرت کی وصولی اس کی ملکیت سے ہو تو اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے مُوجَب (تقاضا) میں تبدیلی لازم نہیں ٹھہراتا۔ اسی طرح وقف چیز کے ولی کا حکم ہے کہ جب وہ وقف چیز کا اجارہ کرے پھر مرجائے تو عقد اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اس کے واسطے منعقد نہیں ہوا تھا لہٰذا اس کی موت اجارہ کے حکم کو تبدیل نہیں کرے گی۔

○ اگر مکہ تک جانے کے واسطے ایک چوپایہ کرایہ پر لیا اور رستے ہی میں جنگل بیابان کے اندر موٴجر یعنی جانور کا اجارہ کرنے والے کی موت واقع ہوگئی تو کرایہ دار مکہ شہر تک یا شہر کے قریب ترین مقام تک چوپائے پر سواری کر سکتا یا اس پر سامان لاد سکتا ہے کیونکہ یہاں اگر اجارہ کے باطل ہونے کا فتویٰ دیا جائے تو کرایہ دار کے لیے نقصان کا باعث ہوگا اس لیے کہ یہ فتویٰ اس کے مال اور اس کی جان کو ہلاکت کے سپرد کرنے کے مترادف ہے

لہٰذا اس چیز کو عقد کے باقی رکھنے میں عذر سمجھا جائے گا اور یہی معنیٰ ہے فقہاء کے اس قول کا کہ اجارہ جس طرح عذر سے فسخ ہوتا (ٹوٹ جاتا) ہے اسی طرح عذر سے باقی بھی رہتا ہے۔

○ کوفہ سے مکہ تک آنے جانے کے لیے ایک آدمی نے اونٹ کرایہ پر لیا اور دوران راہ ہی اونٹ بان مرگیا تو کرایہ دار کے واسطے جائز ہے کہ وہ مکہ تک اونٹ پر سواری کرے یا اس پر سامان لادے اور مکہ پہنچنے پر مقررہ اجرت اس پر واجب ہوگی اس لیے کہ رستے ہی میں اجارہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانا ایک تو کرایہ دار کو نقصان پہنچانا ہے کہ رستے میں وہ کوئی ایسی چیز نہیں پا سکے گا جو اس کو اور اس کے سامان کو اٹھائے۔ دوسرے ورثاء کو بھی نقصان پہنچانا ہے جبکہ وہ غائب ہوں۔ کیونکہ جانور کے منافع بغیر عوض کے فوت (ختم) ہو جائیں گے لہٰذا عقد کے پورا کرنے میں ہر دو جانب کی رعایت ہے۔ پھر جب وہ مکہ میں پہنچ جائے تو یہ معاملہ حاکم شہر کے پاس لے جائے گا اس لیے کہ اب اجارہ کے فسخ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا کیونکہ واپسی کے واسطے وہ کوئی دوسرا اونٹ کرایہ پر لے سکتا ہے پھر حاکم زیادہ مناسب صورت کو دیکھے گا۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ اونٹ کا بیچ دینا اور اس کی قیمت ورثاء کے لیے محفوظ رکھنا زیادہ مناسب تو ایسا کرلے اور اگر واپس کوفہ تک اجارہ کو جاری رکھنا زیادہ بہتر خیال کرے تو یہ کرلے کیونکہ حاکم کا تقرّر ہی اسی لیے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے حقوق کی رعایت اور احتیاط کرے اور بعض اوقات دو معاملوں میں سے ایک معاملہ نسبتاً زیادہ محتاط ہوتا ہے لہٰذا اسی کو اختیار کرے گا فقہاء نے فرمایا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) جب ثقہ آدمی ہو تو حاکم یا قاضی کا اجارہ کو جاری اور باقی رکھنا افضل ہے اور اگر وہ غیر ثقہ ہو تو توڑ دینا افضل ہے۔ اب حاکم اگر عقد کو فسخ کر دے اور کرایہ دار پیشگی آمد و رفت کی اجرت دے چکا ہو تو حاکم اس ادائیگی پر گواہی لے کر اونٹ کی قیمت سے بقیہ اجرت اس کو واپس کر دے گا کیونکہ اجارہ جب ٹوٹ گیا تو مستاجر کو اپنی تمام اجرت واپس لینے تک عین شے کو روک لینے کا حق ہے اور ادھر قاضی غائب مالک کے قائم مقام ہے لہٰذا قاضی کو اس کو خصم بنایا جائے گا اور وہ اس پر گواہی لے گا۔

○ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے کوئی معقود لہ (جس کے لیے عقد واقع ہوا ہو) مرجائے اور کرایہ کی زمین میں فصل کھڑی ہو جس کے کاٹنے کا وقت ابھی نہ ہوا ہو تو اس فصل کو پکنے تک زمین میں رہنے دیا جائے گا اور مستاجر یا اس کے ورثاء پر مقرّرہ اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ اجارہ ٹوٹنے کے حکم اور فصل اکھیڑنے کے حکم میں مستاجر (ٹھیکیدار) کا نقصان ہے اور بغیر عوض کے عقد کو باقی رکھنے میں وارث کا نقصان ہے اور فصل پکنے تک عقد کو اجرت کے عوض باقی رکھ کر دونوں کے حقوق کو بغیر نقصان کے پورا کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مقرّرہ اجرت کا واجب ہونا بطور استحسان ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مثلی اجرت واجب ہو کیونکہ معقود لہٗ کی موت سے عقد درحقیقت ختم ہوگیا ہے اور اس کا باقی رہنا محض حکمی طور پر ہے لہٰذا یہ حکمی عقد مشتبہ عقد کے مشابہ ہوا اور مشتبہ عقد سے منافع کا اٹھانا مثلی اجرت کو واجب ٹھہراتا ہے جیسا کہ مدتِ اجارہ گزرنے کے بعد اگر منافع اٹھائے جائیں تو ان کی مثلی اجرت واجب ہوتی ہے اور بطور استحسان مقررہ اجرت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا تقرر اور اجرت کا بیان کرنا اس مدت کو شامل ہے تو جب منافع کو عوض کے بدلے چھوڑنے کی ضرورت و حاجت ہوئی تو مقرّرہ عوض کا واجب

کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں دونوں فریق راضی ہیں لیکن مدّت اجارہ گزرنے کے بعد منافع کو چھوڑنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ وہاں مقررہ اور بیان کی ہوئی اجرت بعد از مدّت کے منافع کو شامل نہیں تو وہاں مقررہ اجرت واجب کرنا مشکل ہے لہٰذا مثلی اجرت واجب ہوگی۔

۳۔ کرایہ کی چیز کا ہلاک ہونا

تیسری چیز جس سے اجارہ ختم ہوتا ہے، وہ کرایہ پر دی گئی شے کا یا اس چیز کا ہلاک ہونا ہے جس میں عقدِ اجارہ کیا جائے مثلاً کپڑا موزہ وغیرہ۔ کیونکہ اس کی ہلاکت کے بعد معقود علیہ منفعت اٹھانے سے مایوسی ہوگئی ہے لہٰذا عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ چنانچہ اجارہ (کرایہ) پر دی گئی شے اگر غلام یا کپڑا یا زیور یا برتن یا معین چوپایہ ہو اور وہ ہلاک ہو جائے یا سلائی کے لیے یا دھلائی کے لیے دیا ہوا کپڑا ضائع ہو جائے تو عقد اجارہ بوجہ مذکور باطل ہو جائے گا۔

اگر عقد اجارہ کسی غیر معین چوپائے پر واقع ہوا۔ موٴجر (اجارہ کنندہ۔ مالک) نے کئی چوپائے مستأجر کے سامنے کر دیے اور اس نے ایک لے لیا پھر یہ چوپایہ مرگیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا بلکہ موٴجر پر لازم ہے وہ کوئی دوسرا چوپایہ لا دے۔ کیونکہ جو چوپایہ ہلاک ہوا ہے اسی پر عقد واقع نہیں ہوا تھا اس لیے کہ چوپایہ جب غیر معین ہو تو عقد ان منافع پر واقع ہوتا ہے جو موٴجر کے ذمّہ میں واجب ہوتے ہیں اور موٴجر نے جو عین چیز (چوپایہ) مستأجر کے سپرد کی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس چوپائے کے منافع کو ان منافع کے قائم مقام کرے جو اس کے ذمہ میں واجب ہیں۔ اب چوپایہ جب ہلاک ہوگیا تو جو منافع اس کے ذمہ میں وہ بدستور باقی رہے لہٰذا اس پر واجب ہے کہ مستأجر (کرایہ دار) کو کوئی دوسرا چوپایہ مہیا کرے۔

جب کرائے کا مکان کُل کا کُل گر جائے یا پن چکی سے پانی منقطع ہو جائے یا ٹھیکہ کی زمین سے پانی منقطع ہو جائے تو اس سلسلے میں مختلف روایات کے اشارہ کا اختلاف ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اجارہ فسخ ہو جاتا ہے یا فسخ کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر کرایہ کی انّا (دایہ) کی موت کا مسئلہ ہے کہ اس کی موت سے اجارہ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اسی کو اجارہ پر لیا گیا تھا۔

۴۔ مدّت کا گزر جانا

چوتھی چیز جس سے عقدِ اجارہ ختم ہو جاتا ہے مقرّرہ مدّت کا گزر جانا ہے۔ اِلّا یہ کہ کوئی عذر مانع ہو کیونکہ جو چیز کسی غایت (حد۔ مدّت) تک ثابت ہو وہ اس غایت کے پائے جانے پر ختم ہو جاتی ہے لہٰذا مدّت ختم ہونے سے اجارہ فسخ ہو جائے گا اِلّا یہ کہ اجارہ ختم کرنے میں کوئی عذر ہو مثلاً یہ کہ مدّت پوری ہو جائے اور زمین میں ابھی کچی فصل ہو تو اس فصل کو پکنے تک مثلی اجرت کے عوض چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن جب مدّت گزر جائے اور زمین میں کھجور یا دوسرے پودے ہوں تو کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے پودوں کو اکھیڑ لے۔ کیونکہ فصل کو پکنے تک چھوڑنے میں دونوں کے حقوق کی رعایت اور جانبین کا لحاظ ہے اس لیے کہ فصل کے کاٹنے کا ایک وقت معلوم ہے۔ باقی رہی کھجور یا پودے تو ان کے کاٹنے کا کوئی وقت اور کوئی حد معلوم نہیں۔ اگر ان پودوں کو نہ کاٹا گیا تو زمین بے کار اور کمزور ہو جائے گی جس سے مالک کا نقصان ہے۔ اسی طرح غاصب کا معاملہ بھی زیر بحث صورت سے مختلف ہے۔ یعنی جب وہ غصب کردہ زمین میں فصل کاشت کر دے تو اسے فصل اکھیڑنے کو کہا

جائے گا اور اس فصل کو پکنے تک اجرت کے عوض نہیں چھوڑا جاتے گا کیونکہ اجارہ میں فصل کو پکنے تک چھوڑنا کرایہ دار سے نقصان دور کرنے اور اس کی رعایت کے لیے ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے فصل کاشت کی تھی۔ باقی رہا غاصب تو وہ فصل کاشت کرنے میں ظالم اور زیادتی کرنے والا ہے لہٰذا وہ کسی رعایت کا مستحق نہیں دوسرے اس نے غیر کی زمین میں بغیر کسی حق کے فصل کاشت کر کے اپنے آپ کو خود نقصان پہنچایا ہے لہٰذا اس نقصان کو اسی کی جانب منسوب کیا جائیگا۔

۵۔ مُکاتَب کا عاجز ہو جانا

پانچویں چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے، مکاتب کا کسی چیز کو اجارہ (کرایہ) پر لینے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جانا ہے۔ یہ چیز بلا اختلاف اجارہ کے باطل ہو جانے کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ کرایہ کی چیز کی اجرت مکاتب کے مال اور کمائی سے واجب ہے اور بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے باعث اس کی ذاتی کمائی باطل ہو جائے گی لہٰذا اجارہ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ آقا کے مال سے اجارہ کو لازم ٹھہرانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ مکاتب کا عاجز آجانا اگر کوئی چیز اجارہ پر لینے کے بعد ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجارہ باقی ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اجارہ باطل ہو جائے گا۔ یہ اختلاف درحقیقت ایک اصل کی طرف راجع (لوٹنے والا) ہے جسے ہم انشاء اللہ تفصیل سے کتاب الہبہ کے باب "ملکیتِ مولیٰ کی کیفیت" میں بیان کریں گے۔ دراصل مکاتب کے عاجز آجانے کے وقت کی کمائی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکاتب ہی کی کمائی ہے جس کی ملکیت اس کے عجز اور آزادی پر موقوف ہے۔ اگر عاجز آگیا تو شروع سے اس کمائی کا مالک مولیٰ ہو جائے گا اور اگر مکاتب آزاد ہو گیا تو شروع سے اس کا مالک خود مکاتب ہو گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ کمائی مکاتب ہی کی ملکیت ہے۔ پھر مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آگیا تو وہ ملکیت مولیٰ کی طرف منتقل ہو گئی جیسا کہ موت کے باعث میت کی ملکیت اس کے وارث کو منتقل ہو جاتی ہے۔

صاحبینؒ کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب مکاتب کی کمائی میں شروع سے یعنی کمائی پائے جانے کے وقت سے مولیٰ کی ملکیت واقع ہو گئی تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ عقد اجارہ گویا پایا ہی مولیٰ کی طرف سے گیا لہٰذا مکاتب کے عاجز آجانے سے نہیں ٹوٹے گا اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق جب مکاتب کی کمائی میں اس کے عاجز آجانے کے وقت، مولیٰ کی ملکیت بطریق انتقال واقع ہوئی تو یہ انتقالِ ملکیت ایسے ہی ہوا جیسے میت سے اس کے وارث کی طرف ہوتا ہے اور وہ انتقالِ ملکیت بھی اجارہ کو توڑ دے گا اور مکاتب کے بارے میں اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ مکاتب کو جب بطور ہبہ کوئی چیز دی جائے پھر وہ بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واہب (ہبہ کرنے والا) اس موہوب (ہبہ کی دی گئی) شے کو مکاتب سے واپس لے سکتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک واپس نہیں لے سکتا اور اس اصل کو کتاب الہبہ میں ہم انشاء اللہ عنقریب ذکر کریں گے۔ واللہ عزوجل اعلم

اظہارِ تشکّر

بدائع الصنائع کی چوتھی جلد کا ترجمہ ربّ کریم جلّ وعلیٰ شانہٗ کی مہربانی اور خصوصی توفیق سے آج مؤرخہ ۱۰ر جمادی الآخری ۱۴۰۹ھ بمطابق ۱۹ر جنوری ۱۹۸۹ء بروز جمعرات شام کے تقریباً گیارہ بجے مکمل ہوا۔

اِنَّ ھٰذا لَھُوَ الْفَضْلُ الْمُبِیْنُ۔ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَاِلَیْہِ اُنِیْبُ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الاستصناع

(آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا بیان)

اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے

۱- آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت

۲- اس کے مفہوم

۳- بیان جواز

۴- بیان حکم اور

۵- بیان صفت

کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

فصل اول (الف) آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت

آرڈر (Order) پر کوئی شئی بنوانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی جوتا ساز، یا برتن ساز وغیرہ میں سے کسی کاریگر (صانع) سے کہے کہ

"تو میرے لئے اپنے پاس موجود چمڑے یا تانبے سے اتنی قیمت کا جوتا یا برتن بنادے"

پھر وہ اس شئی کی نوع، اس کی مقدار وجسامت (یا سائز) اور اس کی صفت (کیسی ہو) کی بھی وضاحت کرے۔ اس پر کاریگر کہے، "مجھے قبول" ہے۔

(ب) استصناع کا مفہوم

رہا اس کا مفہوم تو اس کے بیان کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ "دوطرفہ وعدہ" ہے اور بیع نہیں ہے، جبکہ بعض فقہا کا قول ہے کہ یہ "بیع" ہی ہے، لیکن اس کے قبول وعدم قبول میں خریدار کو خیار (اختیار) رویت حاصل ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے جواز میں "قیاس" اور "استحسان" کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ وعدوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے اس میں (خریدار کیلئے) خیار رویت ثابت کیا ہے۔ جو بیع کی اقسام کے ساتھ منصوص ہے۔ نیز اس میں ایک فریق دوسرے فریق سے تقاضا (Demand) کرسکتا ہے اور تقاضا کسی واجب اور ضروری شئی کا ہی کیا جاتا ہے، محض وعدے وعید کا نہیں۔

پھر اس بارے میں، کہ یہ بیع کی کونسی قسم ہے، مشائخ کی عبارتوں میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ "یہ ایسی بیع (خرید وفروخت) شئی کا عقد (تعامل) ہے جو دوسرے فریق کے ذمہ ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ ایسی

۱- استصناع کا لفظی ترجمہ ہے طلب صنعۃ کسی چیز کو بنانے کیلئے کہنا، عصر حاضر میں اسے آرڈر پر بنوان کہا جاتا ہے۔ اس لئے ہم نے اس کا ترجمہ آرڈر پر کوئی شئی بنوانے سے کیا ہے۔

"مبیع" کا عقد ہے جو ایک فریق کے ذمہ ہے اور اس میں کام کرنا (دوسرے فریق پر) شرط ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر کاریگر ویسی ہی (کوئی بنی بنائی شئی) لا حاضر کرے جو اس نے پہلے سے تیار کر رکھی ہو اور اس پر بنوانے والا (خریدار) بھی راضی ہو جائے تو جائز ہوگا۔ اور اگر کام کرنا عقد (معاملے) کی شرط ہوتا تو جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ عمل (کام کرنے) صحیح ہے۔ اس لئے کہ کی شرط مستقبل (Future) کے متعلق ہوتی ہے۔ ماضی (Past) کے متعلق نہیں، لیکن آخری قول ہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ استصناع (کسی شئی کو آرڈر پر بنوانا) درحقیقت طلب الصنع (کسی شئی کو بنانے کی طلب کرنا) ہے، لہذا اگر اس میں عمل کرنا (بنانا) شرط نہ ہو تو وہ لغوی اعتبار سے "استصناع" ہی نہ ہوگا۔ اسی لئے لفظ کا یہ لغوی مفہوم اصطلاحی مفہوم کیلئے دلیل ہوگا، نیز اسی لئے بھی کہ اگر مبیع دوسرے فریق کے ذمہ ہو تو اسے "بیع سلم" کہا جاتا ہے، جبکہ زیر بحث صورت کو استصناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانا) کہا جاتا ہے۔ اور ناموں کا یہ اختلاف ان کی ذوات کے اختلاف کی دلیل ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر صانع اسے پہلے سے کوئی بنی بنائی شئی پیش کر دے اور بنوانے والا (خریدار) اس پر رضامند ہو جائے تو اس کا جواز سابقہ "عقد" (معاملے) کی بنا پر نہیں، بلکہ نئے عقد (معاملے کی بنا پر ہے۔ جس سے مراد دونوں کا باہمی رضامندی سے اپنی اشیاء کا تبادلہ ہے۔

فصل دوم آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا جواز

رہا اس کا جواز تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شئی کو فروخت کرنا ہے جو دوسرے شخص (بائع) کے پاس نہیں اور یہ بیع سلم بھی نہیں ہے، جبکہ نبی اکرم ﷺ نے جو شئی انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، البتہ "بیع سلم" میں اس کی اجازت دی ہے، مگر لوگوں کے اس پر اجماع کی بنا پر، استحسان کی رو سے، یہ بیع جائز ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگ ہر زمانے میں ایسا کرتے رہے ہیں اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ حالانکہ فرمان نبوی ہے:

لا تجتمع امتی علی ضلالة — میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔

نیز آپ نے فرمایا:

ماراٰہ المسلمون حسنافھوعند اللّٰہ حسن — جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے

وماراٰہ المسلمون قبیحافھوعند اللّٰہ قبیح — مسلمان برا سمجھیں وہ (امر) اللہ کے ہاں بھی برا ہے۔

اور جہاں اجماع ہو وہاں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ حمام میں داخل ہونے کی صورت میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص حمام (۱) میں اجرت دیکر داخل ہو تو اس کا یہ عمل از روئے اجماع درست ہے حالانکہ وہ اس میں نہانے کی مدت بیان کرتا ہے اور نہ اس پانی کی مقدار کی تعیین کرتا ہے جو وہ حمام میں داخل ہونے کے بعد بہائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ماشکی (سقاء) سے پانی پیئے تو پانی کی تعیین کی بغیر بھی اس کا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح سبزیوں اور چھوٹی موٹی اشیاء کی خریداری (میں ایجاب وقبول نہیں ہوتا) مگر اس کے باوجود ان کی خرید وفروخت جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۱۔ پرانے زمانے میں "حمام" تہذیب ومعاشرت کا ایک اہم جزو تھا۔ اس دور کے حمام موجودہ زمانے کے حماموں سے مختلف ہوتے تھے۔ بایں ہمہ کہ یہ بات آج کے حماموں پر بھی درست آتی ہے۔ رہا ماشکی سے پانی پینے کا معاملہ، تو اس سے مراد مشک یا ٹوٹنی سے پانی پینا ہے۔ ورنہ گلاس سے پانی پینے کی صورت میں تو تعیین ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے کیونکہ کبھی کبھار انسان کو کسی خاص جنس، کسی خاص نوع، کسی خاص اندازے (سائز) اور کسی خاص صفت (رنگ وغیرہ) کے موزے یا جوتے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایسا جوتا پہلے سے بنا بنایا مل جائے، لہذا اسے آرڈر پر بنوانا پڑتا ہے۔ اور اگر ایسا کرنا جائز نہ ہو تو لوگوں کو تنگی پیش آئے گی۔ اس تفصیل سے مخالفین کے اس شبہے کا بھی جواب آگیا کہ وہ تو ایک معدوم شئی کی بیع ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگوں کی ضرورت کی بنا پر وہ شئی بمنزلہ موجود ہو گئی ہے جیسے کہ (بیع سلم میں) مسلم فیہ (جس شئی پر بیع سلم ہو) کا یہی حکم ہے۔ پھر یہ علی الاطلاق اس شئی کی بیع نہیں ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی اس بیع میں دو جائز معاملات کا مفہوم پایا جاتا ہے، یعنی بیع سلم اور اجارے کا وہ اس طرح کہ بیع سلم ایک ایسی شئی (مبیع) کی بیع ہے جس کی ادائیگی دوسرے فریق کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کاریگر کو اجرت پر لینے کیلئے کام کرنا شرط ہوتا ہے۔ اور جس "بیع" میں دو جائز معاملات (عقود) کا مفہوم پایا جائے تو وہ بھی جائز ہو گی۔

فصل سوم شرائط جواز

اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) جو شئی بنوانا مقصود ہو اس کی جنس، نوع، مقدار (سائز) اور اس کی ظاہری شکل و صورت (صفت) کی وضاحت کرنا، کیونکہ ان معلومات کے بغیر وہ شئی "معلوم" (متعارف) نہیں ہو سکتی۔

۲۔ وہ شئی ان اشیاء میں سے ہو جن کے بنوانے میں لوگوں کے مابین تعامل چلا آتا ہو۔ مثلاً لوہے، سیسے، تانبے اور شیشے کے برتن، موزے، جوتے، جانوروں کے لیے لوہے کی لگامیں، تلواروں کے پھل، چھریاں، سکے، کھوٹے درہم، تیر، تمام ہتھیار، تھال اور قمقمے وغیرہ۔ اور کپڑوں کو آرڈر پر بنوانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قیاس تو اس کے جواز کے خلاف ہے۔ اس کی اجازت تو استحسان سے ثابت ہوتی ہے جو لوگوں کے تعامل پر مبنی ہے اور کپڑوں (کے بنوانے) میں لوگوں میں کوئی ایسا تعامل نہیں پایا جاتا۔

۳۔ اس کیلئے کوئی مدت (اجل) طے نہ کرنا اس لیے کہ اگر اس میں مدت طے کرلی گئی تو وہ بیع سلم ہو (کی جائے گی) اور اس میں سلم کی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا یعنی اسی مجلس میں اس کے معاوضے کی وصولی اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار کا نہ ہونا۔ بشرطیکہ کاریگر نے اس شئی کو انہی شرائط کے مطابق بنا کر اسے پیش کیا ہو جو "بیع سلم" میں ملحوظ رکھی جاتی ہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا خواہ اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کی جائے یا نہ کی جائے بہر حال وہ بیع استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) ہوگی۔ تاہم اگر کسی ایسی شئی کے بنوانے کیلئے مدت مقرر کی گئی جس کا آرڈر پر بنوانا، صحیح نہ ہو، مثلاً کپڑے وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت بدل کر "بیع سلم" ہو جائے گی۔
صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب آرڈر پر کوئی شئی بنوائی جاتی ہے تو اس کیلئے لوگوں میں یہ عادت بنتہ ہو چکی ہے کہ وہ اس کیلئے کوئی نہ کوئی مدت (اجل) مقرر کرتے ہیں لہذا اس سے یہ معاملہ استصناع ہونے سے خارج نہ ہوگا، یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ مدت مقرر کرنے سے کبھی تو مقصود مطالبے میں تاخیر ہوتی ہے اور کبھی کام کی جلدی، لہذا یہ معاملہ محض شک اور احتمال کی بنا پر اپنے موضوع (Subject) سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس شئی کو بنوانے کے جس میں "استصناع" کا جواز نہ ہو، کیونکہ جہاں "استصناع" کا احتمال نہ ہو وہاں مدت مقرر کرنے سے عمل میں جلدی مقصود نہ ہوگی

جس کی بنا پر وہاں یہی صورت متعین ہوجائے گی کہ یہ مدت، اس لئے مقرر کی گئی ہے تاکہ اسی شئی کا جو دوسرے فریق کے ذمہ قرض ہے، جلد مطالبہ نہ کیا جائے۔ یہ صورت بیع سلم کی ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کردی تو اس صورت میں بیع سلم کا مفہوم پایا گیا۔ اس لئے کہ بیع سلم درحقیقت ایک ایسی شئی (مبیع) کی بیع ہے جو دوسرے پر تاخیر سے واجب الادا ہو اور معاملات (عقود) میں اصل اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے۔ ان کی ظاہری صورتوں کا نہیں، جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بیع لفظ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) اور لفظ اجارہ (اجرت پر دینے) سے ملتی جلتی ہے۔ اسی طرح انہی الفاظ سے نکاح بھی ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہمارا (احناف کا) یہی اصولی موقف ہے۔ اسی بنا پر جہاں "استصناع" کا احتمال نہیں ہوتا وہاں مدت مقرر کرلینے سے وہ بیع سلم ہوجاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اس لیے بھی کہ مدت کی تعیین (تاجیل) تو قرضوں کے ساتھ مختص ہے کیونکہ قرض لیا ہی اس لیے جاتا ہے تاکہ ادائیگی تاخیر سے کی جاسکے اور مطالبے میں تاخیر ایسے عقد (معاملے) میں ہوتی ہے، جس میں مطالبے کی گنجائش ہو اور یہ گنجائش عقد سلم کے سوا کسی اور صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ آرڈر پر بنوانے میں کوئی شئی قرض نہیں ہوتی۔ جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بالاتفاق دونوں میں سے ہر ایک فریق کو کام شروع کرنے سے قبل دوسرے کو کام سے روکنے کا حق حاصل ہے۔ پھر جب وہ بیع سلم ہوگئی تو اس میں بیع سلم کی باتوں کی رعایت رکھی جائے گی (۲)

فصل (چہارم) استصناع کا حکم

آرڈر (Order) آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ جو شئی (مبیع) بنوانے کیلئے آرڈر دیا گیا ہو اس میں آرڈر دینے والے کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے۔ اسی طرح کاریگر اس کی قیمت کا مالک ہوجاتا ہے۔ تاہم یہ ملکیت ابھی مستحکم (لازم) نہیں ہوتی جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ اس کا ذکر کرینگے۔

فصل (پنجم) صفت استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کی صفت) کا بیان

استصناع کی صفت (حالت) یہ ہے کہ وہ ایک ایسا عقد ہے، جو بلا کسی اختلاف کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک کے ذمہ لازم نہیں ہوتا، حتی کہ اگر کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے ہر ایک کو کام سے ہاتھ روک لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس بیع میں جو دونوں فریقوں کیلئے "خیار" (حق واپسی) کے ساتھ مشروط ہو، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ صورت جائز نہ ہو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کا جواز استحسان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہذا اس کا لزوم اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

رہا کام مکمل کرنے کے بعد بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل کا حکم تو اس وقت بھی یہی حکم ہے، حتی کہ کاریگر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جس کو چاہے فروخت کردے۔ الاصل میں یہی ذکر ہے۔ اس لئے کہ یہاں عقد (معاملہ) کسی خاص بنی ہوئی شئی پر نہیں ہوا، بلکہ ایک نمونے (اس جیسی شئی) پر ہوا ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ اس شئی کو کسی اور جگہ سے خرید کر لے آئے اور "بنوانے والے" کو سونپ دے تو جائز ہوگا۔ لہذا یہاں بھی اگر کاریگر نے وہ شئی کسی اور کو فروخت کردی اور بنوانے والے نے یہ چاہا کہ وہ بیع کو توڑدے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز اور درست نہ ہوگا۔

۲- یہاں اگرچہ صاحب بدائع الصنائع نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو ترجیح دی ہے، لیکن جیسا کہ ہم مقدمہ (جلد اول) میں واضح کر آئے ہیں، یہ الکاسانی کی عادات میں سے ہے، کہ وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہی کو ترجیح دیتے ہیں، ورنہ اس بارے میں صاحبینؒ کی رائے ہی قرین صواب ہے۔

اور اگر اس نے "بنوانے والے" کے دیکھنے سے قبل اس شئی کو تلف کردیا تو اس کا وہی حکم ہے جو اس بائع کا ہے جو مبیع (فروخت) کو سپرد کرنے سے قبل اس کو تلف کردے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ یہی فرماتے ہیں، پھر جب کاریگر" بنوانے والے "کے دیئے ہوئے حکم (آرڈر) کے مطابق اس شئی کو بنا کر پیش کردے تو اب کاریگر کیلئے رجوع کا اختیار (خیار) ختم ہو گیا البتہ بنوانے والے کو اختیار (خیار رؤیت) حاصل ہوگا۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسی شئی کو خرید رہا ہے جو اس نے (اب تک) نہیں دیکھی، لہذا اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ معقود علیہ (جس کا معاملہ ہوا ہے) حقیقتاً تو معدوم شئی تھی۔ لیکن اس عقد (معاملے) کو جائز قرار دینے کیلئے اسے موجود فرض کیا گیا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اس شئی کو حاضر کرنے سے قبل دونوں کو "خیار" حاصل تھا، جیسا کہ ہم (اوپر) بیان کر آئے ہیں کہ یہ عقد دونوں کیلئے لازم نہیں ہے۔ پھر کاریگر نے اس شئی کو بنوانے والے کو پیش کر کے اپنا حق (خیار) ساقط کردیا ہے، لہذا دوسرے فریق کا خیار (اختیار) علی حالہ رہے گا۔ جیسے کہ اس بیع کا یہی حکم ہے جس میں دونوں کو حق خیار حاصل ہو، پھر جب دونوں میں سے کوئی ایک اپنا حق خیار ختم کردے تو اس سے دوسرے فریق کا خیار ختم نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے یہ ظاہر روایت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے (دوسری) روایت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو خیار (حق رجوع) حاصل ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان دونوں کو کوئی خیار حاصل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کاریگر نے اپنے سامان خام مال کو کھپادیا ہے اور اپنے چمڑے کو کاٹ دیا ہے، لہذا اگر بنوانے والے کیلئے اس کو لینے سے روکنے کا حق حاصل ہو تو اس میں کاریگر کو نقصان ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے چمڑے کو کاٹا، مگر ابھی کام شروع نہ کیا ہو کہ بنوانے والا کہے کہ میں یہ نہیں بنوانا چاہتا۔ دونوں کا مختلف حکم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ تکمیل سے پہلے کاریگر کا کام بیان کی ہوئی شرائط کے مطابق ہوگا یا نہیں؟ اور اس صورت میں اس کو لینے سے روکنے میں دوسرے فریق کو نقصان بھی نہیں۔ لہذا یہاں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو حق خیار ثابت ہوگا۔ رجوع (خیار) دینے سے دونوں میں سے ہر ایک سے ضرر (نقصان) کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو کہ ضروری ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ کاریگر کو خیار دینے کا مقصد وہی ہے جو استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے) کی صورت کا ہے یعنی "بنوانے والے" کی ضرورت کو پورا کرنا۔ اور اگر کاریگر کو خیار ثابت ہو جائے تو جو شئی اس نے بنائی ہے وہ بنوانے والے کے سوا کسی اور کو دے دیگا۔ جس سے "بنوانے والے" کی ضرورت پوری نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اگر بنوانے والے کیلئے "خیار" ثابت کیا جائے تو اس سے کاریگر کو نقصان ہو سکتا ہے، ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن بنوانے والے کے خیار کو باطل قرار دینے میں اس کو کاریگر سے زیادہ نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ شئی اس کی مرضی کے مطابق نہ ہوئی اور اس سے اس کی قیمت کا مطالبہ کیا جائے تو اس کیلئے وہ شئی کسی اور شخص کو مثلی اجرت پر فروخت کرنا ممکن نہ ہوگی مگر کاریگر کیلئے یہ بات مشکل نہیں ہے، کیونکہ لوگوں سے اس کا زیادہ رابطہ رہتا ہے اس لیے اس کا زیادہ تجربہ بھی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے بھی کہ اگر بنوانے والے کو اس کی قیمت کی ادائیگی کا ضامن ٹھرا دیا جائے اور اس سے اس کی ضرورت وحاجت پوری نہ ہو تو اس سے اس کا وہ مقصد پورا نہ ہوگا جس کیلئے آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا جائز ہوا ہے جس سے اس کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے، لہذا اس کیلئے "خیار" کا اثبات ضروری ہے، اللہ تعالی ہی توفیق دینے والے ہیں۔

پھر اگر کسی نے کسی "لوہار" کو لوہے کا کوئی ٹکڑا برتن بنانے کیلئے یا چمڑے کا کوئی ٹکڑا جوتا بنانے کیلئے مقررہ قیمت کے عوض سپرد کیا تو ایسا کرنا جائز ہوگا اور ایسی صورت میں اس کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا، اس لیے کہ

یہ "استصناع" (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) نہیں ہے، بلکہ یہ تو استئجار (دوسرے کی خدمات اجرت پر لینا) ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا، پھر اگر اس نے اس کے کہنے کے مطابق کام کیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر اس نے کام خراب کردیا تو وہ اس جیسے لوہے کو واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس شئی کو فاسد کردیا ہے تو گویا یہ سمجھا جائیگا کہ اس نے اس سے لوہے کا کوئی ٹکڑا لیا اور اس سے اس کی اجازت کے بغیر کوئی برتن بنالیا ہے، لہذا برتن کاریگر کا ہوگا۔ اس لئے کہ جس شئی پر ضمان (تاوان) ادا کیا جائے وہ شئی ضمان ادا کرتے ہیں۔ اس کی ملکیت ہوجاتی ہے۔

کتاب الشفعہ

شفعہ کا بیان

اس کتاب کے ضمن میں شفعہ سے تعلق رکھنے والے متعدد موضوعات پر بحث ہوگی مثلاً

- سبب وجوب حق شفعہ کا بیان
- شرائط ثبوت حق شفعہ
- حق شفعہ کو متاکد اور پختہ کرنے والے امور
- ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے اسباب
- "مشفوع فیہ" (جس میں حق شفعہ ثابت ہو اس) میں حصول ملکیت کا طریقہ۔
- اس کے مالک بننے کا بیان
- اس کی کیفیت کا بیان
- اس کے مالک ہونے کی شرائط
- اس کے مالک ہونے کے اسباب
- زیر شفعہ کے مالک ہونے کا بیان
- اس کے کچھ حصہ کے مالک ہونے کا بیان
- شفیع (شفعہ کنندہ) اور خریدار کے بیانات میں اختلاف ہو جانے کا بیان
- شفعہ کو باطل کرنے کے حیلے اور
- ایسا حیلہ جائز ہے یا مکروہ وغیرہ

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ سبب وجوب حق شفعہ کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو حصوں میں ہوگی۔

(الف) سبب کی ماہیت کا بیان اور

(ب) بیان کیفیت

(الف) سبب کی ماہیت کا بیان

وجوب شفعہ کیلئے تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کا پایا جانا ضروری ہے، (۱) شرکۃ یعنی مبیع کی ملکیت میں شرکت کا ہونا، (۲) خلاط یعنی حقوق میں شرکت (۳) جوار یعنی (ہمسایگی کا ہونا)۔ اس طرح اگر تو چاہے تو اس کے دو

اسباب شرکت اور ہمسائیگی بھی کہہ سکتا ہے۔

پھر شرکت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ مبیع کی ملکیت میں شرکت کا ہونا اور ثانیاً یہ کہ حقوق ملکیت یعنی نظام آبپاشی(irrigation) اور راستے میں شرکت کا ہونا بھی۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ کا فقط ایک ہی سبب ہے اور وہ " مبیع "کی ملکیت میں شرکت کا ہونا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور سبب نہیں ہے۔ لہذا ان کے ہاں خلط(حقوق ملکیت میں شرکت) اور حق جوار(ہمسائیگی) کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔ ان کا استدلال اس روایت سے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

انما الشفعه فی مالم یقسم فاذا وقعت الحدود الصرفت الطرق فلا شفعه.	(شفعہ تو ایسی زمین میں ہوتا ہے جو غیر منقسم ہو۔ پھر جب اس کی حد بندی کرلی جائے اور راستے بنالئے جائیں تو پھر کسی کیلئے کوئی حق شفعہ نہیں۔)

اس حدیث میں غیر منقسم زمین میں شفعہ کا اثبات کیا گیا ہے اور منقسم زمین میں اس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ اس میں مذکورہ لفظ "انما" مذکور شئی کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کیلئے آتا ہے۔ اور ماسوائے اس صورت میں شفعہ کی نفی مراد ہے جب حد بندی کرلی جائے اور راستے بنالئے جائیں جبکہ دو ہمسایوں کے درمیان حدود ہی واقع ہوتی ہیں اور راستے تو آنے جانے کیلئے ہوتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں کسی کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شفعہ کے ذریعہ کسی شئی کو لینا "خریدار" کے مال اس کی مرضی اور اس کی ملکیت کے علی الرغم اس کا مالک ہوجانا ہے اور جبراً اس کا مالک بننے میں اس(مشتری) کا نقصان ہے، لہذا اسے اس سے روکا جائے گا۔ اس لیے مناسب تو یہ تھا کہ حق شفعہ بالکل ہی ثابت نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ ہمیں اس کے ثبوت کا علم ایک ایسی نص (حدیث) سے ہوا ہے جو ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، لہذا تقسیم شدہ جائیداد میں سابقہ حکم(عدم شفعہ) ہی برقرار رہے گا، یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کی اجازت ایک خاص وجہ(علت) کی بنا پر دی گئی ہے اور وہ تقسیم ہونے سے جائداد کو بچانا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو ایسا ضرر(نقصان) پہنچے گا جس کی تلافی سوائے شفعہ کے ممکن نہیں(جبکہ ہمسائگی کا نقصان کوئی لازمی نقصان نہیں ہے۔ بلکہ اسے بادشاہ کے پاس مقدمہ لیجا کر یا خود مقابلہ کرکے روکا جاسکتا ہے لہذا اس صورت میں اس کو "شفعہ" کی اجازت دیکر تلافی کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے۔

سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ارض بیعت ولیس لها شریک ولها جار فقال علیه السلام الجار احق بشفعتها	(آنحضرت ﷺ سے ایسی اراضی کے بارے میں پوچھا گیا، جو فروخت کردی جائے اور اس میں کوئی حصہ دار نہ ہو اور اس کا کوئی ہمسایہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔)

یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الجار احق بصقبه	ہمسایہ اپنے سے متصل جگہ پر (شفعہ کا) زیادہ حق رکھتا ہے۔

"الصقب" سے مراد وہ شئی ہے جو کسی شئی کے ساتھ ملحق ہو یعنی وہ اپنے سے متصل اور قریبی جگہ پر زیادہ حق رکھتا ہے۔

اور مروی ہے کہ

الجار احق بشفعته	ہمسایہ اپنے سے متصل جگہ پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ شرکت کی بنا پر شفعہ کا حق دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ دوسرے حق دار کو تیسرے شخص کی دخل اندازی کے نقصان سے بچانا اور اس کی تلافی کرنا ہے اور یہ بات ہمسائگی کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وہاں اجازت کا ہونا یہاں اجازت ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ پھر مذکورہ نص (حدیث) کی علت (وجہ) جائیداد کی تقسیم کسی نقصان سے بچنے کو قرار دینا درست نہیں ہے، اس لئے کہ جائیداد کی تقسیم کے نقصان کا موجب نہیں بلکہ وہ ملکیت کے منافع کی تکمیل کرتی ہے۔ اور جائیداد کا منقسم ہونا ایسا نقصان ہے جس کو روکنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ تقسیم جائز ہے۔ اسی بنا پر سامان (عروض جائیداد منقولہ) میں شرکت کے باعث ازالہ نقصان کیلئے شفعہ کی اجازت نہیں ہے۔ رہا تمہارا یہ کہنا کہ نقصان کا ازالہ بادشاہ کے پاس مرافعہ کرکے اور مقابلہ کرکے بھی ممکن ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کبھی کبھار اس کے باوجود نقصان کا ازالہ نہیں ہوتا۔ اور اگر ہو بھی جائے تو مقابلہ کرنا اور بادشاہ کے پاس مقدمہ لے کر جانے میں بذات خود ایک نقصان ہے اور برے ہمسائے کا نقصان ہر گھڑی اس کی موجودگی سے بڑھتا رہتا ہے جس سے یہ نقصان دائمی صورت اختیار کرلیگا۔ رہی حدیث تو اس میں مقسوم (تقسیم شدہ) حصے کی جائیداد سے حق شفعہ کی نفی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ انما "غیر مذکور شئی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

انما انا بشر مثلکم (۱) — اس کے سوا نہیں کہ میں تمہاری طرح کا بشر ہوں۔

اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ نبی اکرم ﷺ کے سوا کوئی اور شخص آنحضور ﷺ جیسا بشر نہیں ہے۔ جبکہ دوسری حدیث خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے وہ اس طرح کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے شفعہ کے ساقط ہونے کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے، یعنی حد بندی ہونے اور راستے بانٹ لیے جانے کے ساتھ اور اگر کوئی شئی دو شرائط کے ساتھ مشروط ہو تو ان میں سے ایک شرط کی موجودگی سے دوسری کو ترک نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک شرط کی موجودگی سے یعنی حد بندی (جائیداد کی تقسیم) کی موجودگی سے اگرچہ راستے علیحدہ علیحدہ نہ کئے گئے ہوں یہ حق ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر وہ حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے۔ اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب حد بندی کرلی جائے اور حصے علیحدہ علیحدہ ہو جائیں اور راستے بانٹ لیے جائیں تو شفعہ نہ ہوگا یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جب اس کی حدود اور راستے الگ الگ نہ ہوں تو اس وقت تک شفعہ نہ ہوگا یا تقسیم کی صورت میں شفعہ نہیں، جیسے اگر کوئی شخص خیار رویت کی وجہ سے مبیع واپس کردے تو اس میں شفعہ نہیں، اس لیے کہ تقسیم میں باہمی تبادلے کے معانی پائے جاتے ہیں، لہذا یہ مسئلہ اشکال والا ہوگا تو ہمیں (اس حدیث میں) بتایا گیا کہ یہاں شفعہ نہیں، تاکہ اشکال دور ہو جائے واللہ اعلم۔

(ب) کیفیت سبب کا بیان

کیفیت سبب پر ہماری گفتگو دو حصوں میں ہوگی:

(الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب اور

(ب) بیک وقت کئی اسباب جمع ہو جانا

---

۱ الکہف: ۱۱۰

(الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب:

وہ کیفیت جو دونوں حالتوں کو حاوی ہوتی ہے یہ ہے کہ شفعہ کا سبب "شرکت" کا ہونا ہے نہ کی اس کی کسی خاص مقدار کا ہونا، اسی طرح ہمسائیگی کا ہونا۔ نہ اس کی خاص مقدار کا ہونا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی گھر کا معمولی سے حصہ دار ہو یا ہمسایہ ہو تو وہ شفعہ کی بنا پر پورا گھر لے سکتا ہے خواہ اس کی شرکت زیادہ ہو یا کم۔

اسی اصول پر ہمارے "ائمہ کرام" کا یہ قول مستخرج ہوتا ہے کہ سبب شفعہ یعنی شرکت اور ہمسائیگی یکساں ہونے کی بنا پر مختلف حصے داروں میں تقسیم کا اصول کیا ہے؟ (ہمارے نزدیک) اس صورت میں اس جائیداد کو لوگوں کی تعداد کے مطابق (Per head) تقسیم کیا جاتا ہے نہ کہ شرکت یا حصہ داری کے مطابق، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں جائیداد "مبیع" میں شرکت کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایک مکان تین آدمیوں کی ملکیت ہو: ان میں سے ایک کا آدھا دوسرے کا تیسرا حصہ اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہو پھر نصف حصے والے نے اپنا حصہ بیچ دیا تو ہمارے نزدیک باقی لوگوں میں شفعہ افرادی تعداد کے مطابق یعنی آدھا آدھا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تین حصے کئے جائیں گے دو حصے ایک تہائی نزدیک حصہ دار کے ہوں گے اور ایک تہائی حصہ چھٹے حصہ دار کا ہوگا، جیسا کہ مکان میں ان کا حصہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "حق شفعہ" ملکیت کے حقوق میں سے ہے، اس لئے کہ اس کا اثبات ملکیت کے منافع کی تکمیل کیلئے ہوا ہے۔ لہذا پھل اور غلے کی طرح ملکیت کے مطابق اس کا اندازہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت کی جگہ میں حق شفعہ کا سبب شرکت کا ہونا ہے جس میں سب برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی وہ سب مساوی ہوں گے اور اس بات کی دلیل کہ شفعہ کا سبب شرکت کا ہونا ہے دلالت اجماع اور قیاس (عقلی دلیل) ہے۔ دلالت اجماع اس طرح کہ اگر شفیع ایک ہو تو وہ پورا گھر شفعہ کی بنیاد پر لے لیتا ہے اور اگر شفعہ کا سبب شرکت کے حصوں کے مطابق ہوتا تو اس صورت میں وہ اپنی شرکت کے مطابق حصہ لیتا۔ رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حق شفعہ تیسرے آدمی کی دخل اندازی کی اذیت کے ازالے کیلئے ثابت ہوا ہے اور اس کا یہ نقصان شفعہ کی بنیاد پر پورا مکان لئے بغیر دور نہیں ہوسکتا۔ پس ثابت ہوا کہ شرکت میں استحقاق کا سبب شرکت ہے اور وہ اس میں سب برابر ہیں۔ پھر اس کے بعد دو صورتیں ہوں گی یا تو ان میں سے ایک پورا مکان لے لے اور دوسرے کو کچھ نہ ملے اور یا پھر دونوں میں سے ہر ایک پورا مکان لے لے پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی نسبت اس کا زیادہ استحقاق نہیں رکھتا اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں اس لئے کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان پورے کا پورا دو آدمیوں کی ملکیت نہیں ہوسکتا لہذا ان کے درمیان مکان آدھا آدھا تقسیم ہوجائے گا تا کہ بقدر امکان پورے سبب پر عمل کیا جاسکے اور اس طرح کی صورت جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص فوت ہوجائے اور اس کے دو بیٹے ہوں تو اس کی وراثت دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک مورث کا بیٹا ہونے کی بنا پر پوری وراثت کا مستحق ہے، لیکن ایک ہی جائیداد یا مال میں ہر ایک کیلئے پوری ملکیت کے اسباب موجود نہیں کیونکہ جگہ تنگ ہے اس لئے اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک گھر کے دو ہمسائے شفیع (شفعہ کنندہ) ہوں، مگر ان کی ہمسائیگی کی مقدار میں فرق ہو۔ مثال کے طور پر ان میں سے ایک شخص کی ہمسائیگی مکان کے چھ میں سے پانچ حصوں میں ہو اور دوسرے کی چھٹے حصے میں تو شفعہ ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، کیونکہ استحقاق کے سبب، یعنی اصول ہمسائیگی میں وہ دونوں برابر ہیں اسی اصول پر

یہ مسئلہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندہ ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنا حق شفعہ ختم کردیا ہو تو دوسرا شخص پورا مکان شفعے کی بنا پر لے سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں استحقاق کا پورا سبب پایا جاتا ہے اور حق شفعہ کی تقسیم تو اس وقت ہوتی ہے جب استحقاق میں تزاحم اور تعارض پایا جائے، لیکن جب ان میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کردیا تو یہ تزاحم اور تعارض باقی نہ رہا اور دوسرے کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا، جس کی بنا پر وہ پورا مکان لے لیگا۔ علیٰ ھٰذا القیاس اگر کسی مکان کے متعدد شفیع ہوں۔ ان میں سے کچھ نے اپنا حق شفعہ ختم کردیا تو باقی لوگ پورا مکان شفعہ کی بنا پر لے سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندگان ہوں ان میں سے ایک موجود ہو اور دوسرا غائب (۱) ہو تو حاضر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شفعہ کی بنا پر پورا مکان لیلے اس لئے کہ حق شفعہ مزید پختہ ہو گیا ہے، جبکہ غائب شخص کے حق شفعہ کے پختہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ابھی دونوں احتمال ہیں۔ ہوسکتا ہے وہ مطالبہ کردے اور ہوسکتا ہے کہ وہ مطالبہ نہ کرے اور وہ اس سے اعراض کرے۔ لہذا اس صورت میں تعارض اور تزاحم نہ ہوگا اس لیے یہ احتمال حاضر شخص کو اس کے ثابت شدہ مؤکد حق کو ایک ایسے شخص کے حق کے بدلے ہیں، جس میں اثبات کا احتمال بھی ہے اور عدم اثبات کا بھی، اپنا حق لینے سے مانع نہ ہوگا، بلکہ تعارض نہ ہونے کے باعث پورے سبب پر کاملاً عمل کرتے ہوئے اس کے حق میں پورے شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب دو آدمیوں کے ایک شخص پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں، پھر وہ (مقروض) فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک ہزار درہم چھوڑ جائے اور دو قرض خواہوں میں سے ایک قرض خواہ غائب ہو تو ایسی صورت میں حاضر شخص کو پانچ سو درہم سے زیادہ رقم نہ دی جائے گی۔ اس لئے کہ وہاں (شفعہ میں) دونوں میں سے ہر ایک کا (حق شفعہ) تاکید میں دوسرے کے حق (شفعہ) کے مساوی تھا، لہذا اسے دونوں کے مابین یکساں تقسیم کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ حق میں تعارض اور تزاحم واقع ہو گیا ہے، علی ہذا القیاس اگر کسی مکان کے بہت سے شفیع (شفعہ کنندگان) ہوں اور ان میں سے کچھ غائب اور کچھ موجود ہوں تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس مکان کو موجود لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں یکساں تقسیم کردیا جائے گا۔ اور اگر کچھ حصہ داروں نے اپنا حق کسی دوسرے حصہ دار کو بخشنا چاہا تو اس کے حق کا دوسرے کے حق میں تو اثبات نہ ہوگا، البتہ اس کا اپنا حق ساقط ہو جائے گا۔ اور اس مکان کو باقی لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں تقسیم کردیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ انتقال (Transference) کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لئے کہ حق شفعہ کسی محل (جگہ) میں ثابت شدہ معاملہ نہیں ہے، لہذا اس کا اپنا حق دوسرے کو دینا باطل ہوگا، البتہ اس سے اس کا اپنا حق ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا دوسرے کو اپنا حق دینا اس کے اعراض کی دلیل ہے۔ جس کی بنا پر پورا مکان باقی لوگوں کے درمیان "تقسیم طلب" رہ جائے گا۔ لہذا اسے باقی لوگوں کی تعداد (Heads) کے مطابق ان میں تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ایک ہی شخص نے حق شفعہ کا دعویٰ کیا تو اس کے حق میں پورا مکان دیئے جانے کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے دعویٰ کردیا تو جو حصہ پہلے شخص کے پاس موجود ہو اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا۔ اور اگر تیسرا دعویدار آجائے تو اسے ان دونوں کے پاس موجود مکان کا تیسرا حصہ (۱/۳) دے دیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت اور اس کے مؤکد ہونے میں تینوں کے مساوی ہونے کے باعث ان کے حقوق (شفعہ)

۱- غائب سے مراد ایسا شخص ہے، جو بغیر اطلاع کے گھر سے غائب ہو، اور اس کا کوئی اتہ پتہ نہ ہو، لیکن اگر اس کا کوئی اتہ پتہ موجود ہو، تو وہ غائب شمار نہ ہوگا۔

میں تعارض اور تزاحم پیدا ہو گیا ہے، لہذا اسے ان کے درمیان یکساں طور پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے پورا مکان لے لیا ہو اور غائب شخص آ گیا اور اس نے نصف حصہ لینے کا ارادہ کیا، مگر حاضر شخص نے اس سے کہا کہ میں تجھے پورا مکان دیتا ہوں یا تو پورا لے لے یا اپنا حصہ چھوڑ دے تو اسے ایسا کہنے کا حق حاصل نہ ہوگا اور جو شخص آیا ہے اسے نصف حصہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں پورا مکان دیئے جانے کا فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے دعوے کے باطل ہونے کو متضمن تھا۔ اور اس طرح غائب شخص کے خلاف حاضر شخص کے حق میں پورا مکان دیئے جانے فیصلے کے ضمن میں فیصلہ ہوا تھا۔ اسکے بعد اگرچہ مذکورہ فیصلہ باطل ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے حق کے باطل ہونے کے بعد اس کا دوبارہ واپس آنا ممکن نہیں۔

پھر اگر حاضر شخص کے حق میں پورے مکان کا فیصلہ ہو گیا، مگر اس نے عیب کی بنا پر اسے واپس کر دیا، بعد ازاں غائب شخص آ گیا تو اسے "سابق بیع" کی بنا پر نصف مکان سے زیادہ لینے کا حق نہ ہوگا، خواہ پہلے شفیع نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے، اور خواہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد اسے واپس کیا ہو، یا قبضہ سے پہلے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب قاضی نے حاضر شخص کیلئے پورے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو اس نے غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے حق کو بھی باطل قرار دے دیا۔ اس طرح اس کا یہ فیصلہ ضرورت قضا کے تحت خریدار (مشتری) کے خلاف ہوگا۔ جس سے اس کا نصف حصے میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا اور اس کا دوبارہ آنے کا بھی احتمال نہ ہوگا۔ خواہ اس نے عدالتی فیصلے کی روشنی میں عیب کی بنا پر اسے واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلہ کے کیونکہ اس نے پورے شفعہ کا فیصلہ دے کر اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کی بنا پر اس کے نصف شفعہ کے حق کو باطل کر دیا تو اس سے یہ واضح ہوگا کہ شفعہ کے حق میں کوئی فیصلہ نہ ہوا تھا۔ اسی طرح اس کو قبضے سے قبل واپس کرنا اور قبضے کے بعد واپس کرنا دونوں صورتیں یکساں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر غائب شخص نے (آنے کے بعد) یہ چاہا کہ وہ پورا مکان شفعہ میں لے لے، کیونکہ حاضر شخص اسے "عیب" کی بنا پر واپس کر چکا ہے اور وہ پہلی بیع کو چھوڑ دے تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے واپس کیا ہے تو اسے مذکورہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے کسی شئی کی واپسی "مطلق بیع" ہوتی ہے، لہذا یہ شفعہ کے حق میں ایک نئی بیع ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ شفعہ کے ذریعے سے پورا مکان لے سکتا ہے۔ جیسے اگر نئی بیع ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے اور جواب کو مطلق چھوڑ دیا ہے اور ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا، کہ آیا اس نے اسے قبضہ کرنے کے بعد واپس کیا ہے یا بغیر قبضہ کے۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذکورہ جواب قبضے کے بعد واپسی پر محمول ہے، اس لئے کہ کسی شئی کے متعلق عدالتی فیصلے کے بغیر قبضہ کرنے سے قبل اس کی واپسی ایک "نئی بیع" ہے اور اصولاً اراضی پر قبضہ سے پہلے ان کی فروخت درست نہیں ہوتی۔ یہ جواب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر پورا اترتا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام ائمہ کرام کے اصولوں کے مطابق ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کی مرضی کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرے کو مالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس کی مرضی کالعدم ہوگی۔ اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے اسے واپس کیا تو اسے مذکورہ حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ فیصلہ "فسخ مطلق ہے" جو معاملے کو اصلاً ختم کر دیتا ہے، گویا ایسا کوئی معاملہ ہوا ہی نہ تھا اور شفعہ کی بنا پر مکان لینا "بیع" کے ساتھ مختص ہے۔

اور اگر حاضر شخص کو اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے سے قبل اس کے کسی عیب کا پتہ چل گیا اور اس نے شفعہ چھوڑ دیا، پھر غائب شخص آگیا تو اگر وہ چاہے تو وہ پورا مکان لیلے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑ دے، کیونکہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تو غائب شخص کا حق باطل نہیں ہوا، بلکہ پورے مکان میں سبب استحقاق پائے جانے کی بنا پر اس کا حق شفعہ باقی رہے گا، لیکن چونکہ حاضر شخص کا حق اس کا مزاحم تھا جس کی بنا پر اس کا اثر ظاہر نہ تھا تو جب اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس سے مزاحمت دور ہو گئی اور غائب شخص کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا۔ اور اگر حاضر شخص نے اپنے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے کے بعد کسی عیب کی بنا پر اس مکان کو واپس کر دیا اور پھر اس کے دو شفیع آگئے تو وہ دونوں اس کا ایک ایک تہائی حصہ حق شفعہ میں لینے کے مجاز ہونگے اور اگر دو کی جگہ تین حصہ دار ہوں تو ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا غائب شخص (یا اشخاص) کے حصے میں سے حاضر شخص کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر حاضر شفیع نے خریدار (مشتری) سے مکان خرید لیا پھر غائب شخص آگیا تو اسے حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر پورا مکان لیلے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنیاد پر پورا مکان لیلے۔ پہلی بیع کی بنا پر اس کو لینے کا حق اس لئے ہو گا کہ حاضر شخص کا حق شفعہ "پہلے خریدار" سے خریداری کی بنا پر باطل ہو چکا ہے، کیونکہ اس کا اس سے مکان خریدنا شفعہ سے اعراض کی دلیل ہے، لہذا وہ مزاحمت جو تقسیم کا موجب تھی، ختم ہو گئی۔ جس کی بنا پر تمام مکان میں غائب شخص کا حق شفعہ برقرار رہا۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو وہ پہلی بیع کی بنا پر اس سے مکان لیلے گا۔ بخلاف اس شفیع کے جو زیر شفعہ مکان اس کے مالک سے خریدلے، اس لئے کہ اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہیں ہوتا۔ اور حق شفعہ کا باطل قرار پانا اس کے خریداری پر اقدام کی بنا پر تھا اور خریداری سے قبل تو اس کا ایسا کوئی حق نہ تھا جو باطل ہو جاتا۔

رہا دوسری بیع کی بنا پر مکان لینا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع بھی پائی گئی ہے اور حاضر شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ "مشتری" سے خریداری کر کے اس اپنا اعراض ثابت کر دیا ہے، لہذا اس کا پورے مکان میں حق شفعہ ظاہر ہو جائے گا۔

اور اگر پہلا خریدار خود بھی مکان کے شفعہ کا حق رکھتا ہو، پھر اس سے شفعہ کا حق رکھنے والے (دوسرے) حاضر شخص نے خرید لیا پھر "غائب" (غیر موجود) شخص آگیا تو اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر اس سے آدھا مکان لیلے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنا پر اس سے پورا مکان حاصل کر لے، پہلی بیع سے نصف مکان لینے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے خریدار کی خریداری سے قبل اس کو خریدنے کا کوئی ایسا حق نہ تھا جس کو خریدنے کی بنا پر وہ اس حق سے اعراض کرنے والا قرار پاتا پھر جب اس نے شفیع سے اسے خرید لیا تو غائب شخص کیلئے صرف اتنا ہی حق شفعہ ثابت ہو گا جو پہلے شفعہ کا حق رکھنے والے کی مزاحمت کی بنا پر اسے مل سکتا تھا، یعنی نصف حصہ۔ رہا دوسرے معاملۂ بیع سے پورے مکان کو لینے کا معاملہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی "بیع" نے تمام متعلقہ لوگوں کیلئے حق شفعہ ثابت کر دیا ہے مگر حاضر شخص کی خریداری سے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری حق شفعہ سے اس کے اعراض کی دلیل ہے، لہذا پہلے "خریدار اور غائب شخص کا پور مکان میں حق شفعہ باقی رہا۔ چنانچہ مزاحمت کی بنا پر اس مکان کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر غائب شخص اگر چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر نصف مکان اور دوسری بیع کی بنا پر پورا مکان لے سکتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملۂ بیع کے وقت سبب کے پیدا ہو جانے سے حق شفعہ رکھنے والے کیلئے حق شفعہ ثابت ہو گیا ہے اور پھر پہلے معاملہ بیع کے وقت حاضر شخص کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے اور دوسری خریداری کا اقدام کر کے اس کا حق شفعہ سے اعراض ثابت ہو جانے کی بنا پر اس معاملہ بیع سے اس کا کوئی حق (شفعہ) متعلق نہ ہو گا، لہذا غائب شخص کو دوسرے معاملہ بیع کی

بنا پر پورا مکان شفعہ میں لینے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر پہلا خریدار اجنبی ہو جس نے اسے ایک ہزار روپے میں خریدا ہو اور دوسرے خریدار نے اس اجنبی سے دو ہزار روپے میں اسے خرید لیا، حتی کہ حق شفعہ رکھنے والا شخص آ گیا، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس مکان کو پہلی "بیع" کی بنا پر لیلے اور چاہے تو دوسری خریداری کی بنا پر حاصل کرے، کیونکہ اس کا دونوں خریداریوں میں استحقاق کا سبب اور شرط پائی گئی ہے، لہذا اسے اختیار حاصل ہوگا پھر اگر اس نے پہلی بیع کی بنا پر اس مکان کو لے لیا تو وہ مذکورہ قیمت پہلے خریدار کو سونپ دیگا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی اور دوسری بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور دوسرا خریدار پہلے بائع سے اپنی قیمت واپس لیلے گا اور اگر اس نے دوسری بیع کی بنا پر مکان لیا تو وہ دونوں خریداریاں مکمل ہوں گی۔ اور ذمہ داری دوسرے خریدار پر ہوگی۔ بجز اس صورت کے کہ اگر دوسرے خریدار کے قبضے میں مکان پایا گیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر مکان لیلے۔ خواہ سابق خریدار حاضر ہو یا غائب ہو اور اگر اس نے چاہا کہ وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے، تو اسے اس وقت تک یہ حق حاصل نہ ہوگا جب تک پہلا اور دوسرا خریدار وہاں موجود نہ ہو۔ القاضی الامام الاسبیجابی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ امام الکرخی نے فرماتے ہیں کہ یہ قول حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے خریدار کی حاضری شرط نہیں ہے، اور حق شفعہ رکھنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مکان جس کے پاس ہو اس سے لیلے اور اسے ایک ہزار روپے ادا کردے اور اسے کہہ دے کہ تو پہلے خریدار کے پاس جا اور باقی ہزار روپے اس سے جا کر وصول کر لے، اور اگر دوسرے خریدار نے ایک ہزار روپے ہی میں مکان خریدا ہو تو اسے ہزار روپیہ دے کر اس سے مکان لے لیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ حق شفعہ مکان کے ساتھ متعلق ہے، لہذا اس کیلئے خریدار کا موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے خریدار کی عدم موجودگی میں اس مکان کو لینا غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ دینا ہے اس لئے کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لینے کا مطالبہ پہلے خریدار کے خلاف، اس کی پہلی بیع کے، فسخ کا مطالبہ ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ یہ مسئلہ بیان کریں گے۔ لہذا یہ ایک ایسے غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ ہوگا جو وہاں بطور "فریق نزاع (خصم) موجود نہیں ہے، درست نہیں ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حق شفعہ تو نفس مکان سے تعلق رکھتا ہے غلط ہے بلکہ نفس مکان میں تو کوئی حق نہیں ہے۔ "تملیک" کا ثابت شدہ حق تو خریدار کا ہے، لہذا اس کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

اور اگر خریدار نے نصف مکان فروخت کیا اور پورا مکان فروخت نہ کیا، پھر حق شفعہ رکھنے والا شخص آ گیا اور اس نے چاہا کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لیلے تو وہ پورا مکان لیلے گا اور دوسرے نصف حصہ میں دوسرے خریدار کی بیع باطل ہوگی۔ اس لئے کہ پہلی بیع کے وقت تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب اور اس کی شرط موجود تھی اور جب اس نے پہلی بیع کی بنا پر سارا مکان لے لیا تو دوسرے نصف حصے میں خریدار کی بیع فسخ ہوجائے گی۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے نصف حصے میں شفیع کے حق پر اقدام کیا ہے اور اگر اس نے چاہا کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر نصف حصہ لیلے تو اسے اس کا بھی حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ استحقاق کی شرط، یعنی بیع نصف حصے میں بیع پائی گئی ہے اور اس سے اس کے شفعہ کا حق اس نصف حصے میں جو پہلے خریدار کے پاس موجود ہے باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے

اور اگر خریدار نے مکان فروخت نہ کیا بلکہ کسی کو ھبہ کردیا یا کسی شخص کو صدقہ کردیا اور جس کو ھبہ یا صدقہ کیا گیا

اس نے اس مکان پر قبضہ کرلیا۔ پھر شفیع اور خریدار اور جس کو ھبہ کیا گیا وہ سب حاضر ہوں تو، بیع کی بنا پر مکان لے سکتاہے ھبہ کی بنا پر نہیں لے لیگا اس لئے کہ معاملے کا بامعاوضہ ہونا شفعہ کی شرائط، استحقاق میں سے ہے، جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ بیان کریں گے۔ اس موقعہ پر خریدار کا موجود ہونا ضروری ہے، حتی کہ اگر شفعہ کرنے والا اور جس کو ھبہ کیا گیا ہے دونوں موجود ہوں تو ان کے ساتھ کوئی عدالتی کاروائی نہ ہوگی، جب تک کہ خریدار حاضر نہ ہو، پھر وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لےلیگا اور قیمت خریدار کو ادا کردے گا اور ھبہ باطل ہوجائے گا۔ قاضی (الاسبیجالی) نے یہ مسئلہ اسی طرح اختلاف کے بغیر لکھا ہے اور الکرخی رحمہ اللہ نے اس میں اسی اختلاف کا ذکر کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہ کہ جس کے قبضے میں مکان ہے، یعنی جسکو ھبہ کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قریب وہ فریق نزاع (خصم) نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ فریق نزاع ہوگا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے

اور اگر خریدار نے آدھا مکان تقسیم کر کے کسی کو ھبہ کردیا اور اسے سونپ دیا پھر شفیع آیا اور اس نے چاہا کہ وہ باقی نصف حصہ آدھی قیمت پر لیلے تو اسے یہ حق نہ ہوگا، البتہ وہ پورا مکان پوری قیمت ادا کر کے لیلے یا بالکل چھوڑ دے، اس لئے کہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑدینے میں عقد بیع (صفقہ) میں تفریق پائی جاتی ہے اور جب وہ پورا لےلیگا تو ھبہ باطل ہوجائے گا اور قیمت وصول کرنے کا حق خریدار کو ہوگا نہ کہ ھبہ کئے گئے شخص کو۔

اور اگر اس نے مکان ایک ہزار روپے میں خریدا اور اسے دو ہزار پر آگے بیچ دیا پھر شفیع کو دوسری بیع کا پتہ چلا اور پہلی بیع کا علم نہ ہوا اور اس نے اس مکان کو دوسری بیع کی بنا پر عدالتی فیصلے کے ذریعے یا بغیر عدالتی فیصلے کے لے لیا پھر اسے پتہ چلا کہ پہلی بیع ایک ہزار روپے میں ہوئی تھی تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ قیمت کم ادا کرے، کیونکہ اس نےاسے دوسری بیع کی بنا پر لیا ہے، جس سے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے، اور اس کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد پہلی ملکیت کے حق کا اثبات ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی ملکیت ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا پر پہلی بیع میں اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو اس میں علم کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوتا ہے۔

اور اگر اس نےاسے ایک ہزار روپے میں خریدا، پھر بعد میں دونوں نے اتفاق کر کے اس کی قیمت اور بڑھادی پھر شفیع کو دو ہزار روپے کی قیمت کا پتہ چلا مگر اسے یہ پتہ نہ چلا کہ ایک ہزار روپیہ بعد میں بڑھایا گیا ہے۔ پھر اس نے اسے دو ہزار روپے کے عوض لے لیا تو اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو قاضی اس اضافے کو باطل قرار دیدے اور اس کے حق میں ایک ہزار روپے میں مکان کی خریداری کا فیصلہ کردے۔ اس لئے کہ یہ اضافہ شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہے، لہذا اس قسم کے اضافہ کے مطابق فیصلہ کرنا ایک ایسی شئی کے متعلق فیصلہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے، لہذا قاضی اسے باطل قرار دےدیگا اور اگر اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے لیا ہو تو اسے قیمت کم کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر مکان لینا نئی خریداری کی طرح ہے۔ جس کی بنا پر شفعہ میں اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اور اگر خریدار نےاسے ایک ہزار روپے پر خریدا، مگر بیع کو باطل کردیا ہو اور پھر اس نے دو ہزار روپے میں اسے خریدا ہو پھر شفیع نے دو ہزار روپے میں لے لیا مگر اسے پہلی بیع کا پتہ نہ چلا اور بعد میں پتہ چلا تو اسے قیمت میں کمی کا حق نہ ہوگا خواہ اس نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے، کیونکہ جب کسی ایک چیز میں دو بیعیں اکٹھی ہوجاتی ہیں تو ان دونوں کے ساتھ اسے لینا ممکن نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے ایک کی بنا پر اسے لے لیا تو دوسری بیع باطل ہوجائے گی، واللہ اعلم۔

اور اگر کسی مکان کے دو ہمسائے ہوں ایک غائب (غیر موجود) ہو دوسرا موجود ہو۔ پھر موجود ہمسائے نے قاضی کے ہاں دعویٰ کردیا، مگر قاضی ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل نہ تھا تو اس نے اس کا شفعہ باطل کردیا پھر غائب ہمسائیہ واپس آگیا اور اس نے کسی ایسے قاضی کے پاس مقدمہ کردیا جو کہ ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل تھا، تو وہ تمام مکان کا اس کے حق میں فیصلہ دیدے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ اجتہادی تھا، لہذا نافذ ہوگیا تو جب حاضر شخص کے شفعہ کا حق اصلاً باطل قرار پایا تو غائب شخص کے شفعہ کا حق تمام مکان میں باقی رہا، کیونکہ تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب پایا گیا ہے، لہذا وہ تمام مکان شفعہ کی بنا پر لےلیگا اور اگر پہلے قاضی نے ہر قسم کے شفعہ کو جو مکان سے متعلق تھا باطل قرار دے دیا تو اس سے غائب شخص کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے یہی لکھا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ یہ غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ تھا جو کہ جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۲) بیک وقت کئی اسباب جمع ہوجانا:

وہ کیفیت جو بیک وقت کئی اسباب کے جمع ہونے کے ساتھ مخصوص ہے، یہ ہے کہ اگر شفعہ کے استحقاق کے کئی اسباب جمع ہوجائیں تو ان میں ترتیب کا خیال رکھا جاتا ہے، یعنی ان میں سے سب سے زیادہ قوی سبب سب پر مقدم ہوگا، پھر اس سے کم قوی، کو لہذا شریک (حصے دار) کو خلیط (حقوق میں شریک) پر اور خلیط کو ہمسائے پر مقدم رکھا جائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من غیرہ (حصہ دار خلیط سے اور خلیط کسی دوسرے سے زیادہ حق رکھتا ہے)

نیز اس لئے بھی کہ حق شفعہ کے اثبات کا مؤثر سبب تیسرے شخص کی دخل اندازی اور ایذا رسانی کے ضرر کو روکنا ہے اور نقصان رسانی اور اذیت کا سبب اتصال ہے اور اتصال اسی مذکورہ ترتیب سے پایا جاتا ہے، چنانچہ حصے داری کا اتصال، جو مبیع کی ذات میں پایا جاتا ہے، اختلاط کے اتصال سے زیادہ قوی ہے اور اختلاط کا اتصال ہمسائیگی کے اتصال سے زیادہ قوی ترجیح کی صحیح وجہ اور کسی شئی کو اس کی کم یا زیادہ اثر اندازی کی بنا پر ترجیح دینا صحیح ترجیح ہے۔ پھر اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو حقوق میں اختلاط رکھنے والے (خلیط) کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا اگر دو خلیط (حقوق میں اختلاط رکھنے والے) جمع ہوجائیں تو ان میں سے خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی اور اگر خلیط نے اپنا حق شفعہ چھوڑدیا تو ہمسائے کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا۔ یہی ظاہر روایت کا قول ہے ۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر حصہ دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو کسی اور شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کے وقت شفعہ کا اصل حق شریک (حصہ دار) کو حاصل تھا کسی اور کو نہیں۔ اس لئے اس کے سوا کوئی اور شخص اس حق کا مطالبہ کرنے کا استحقاق نہیں رکھتا، لہذا جب اس نے اپنا حق چھوڑدیا تو کسی شخص کو قطعاً کوئی حق حاصل نہ ہو گا، مگر ظاہر روایت والا قول ہی صحیح ہے، کیونکہ ان تینوں میں سے ہر ایک امر شفعہ کے "صلاحیت رکھنےوالے اسباب استحقاق" میں سے ہے، گو اثر اندازی میں فرق ہونے کی بنا پر ایک کو دوسرے سبب پر ترجیح دی جائے گی، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر حصے دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو اس کی شرکت کا سبب کالعدم ہوجائے گا اور یوں سمجھا جائے گا گویا، وہ سبب تھا ہی نہیں اور باقی اسباب میں ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے کہ اگر اختلاط (خلیط) اور ہمسائیگی (جوار) ابتداءً اکٹھے ہوجائیں تو اس وقت یہی حکم ہے۔ اس مسئلے کو ہم مسائل کی صورت میں بیان کرتے ہیں:

ایک مکان دو افراد کے درمیان ایک ایسی گلی میں واقع ہے جو آگے سے بند ہو اور اس مکان کا راستہ اسی گلی میں سے ہو کر گزرتا ہو۔ پھر دو حصہ داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا تو شفعہ کا حق اس کے دوسرے حصہ دار کو ہوگا اس لئے کہ اس کی مکان میں شرکت (حصہ داری) ہے اور گلی والوں کی شرکت صرف "حقوق" میں ہے، لہذا جو شخص نفس مکان میں حصہ دار ہے وہ دوسروں کی نسبت شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اب شفعہ کا حق باقی گلی والوں کو حاصل ہوگا اور وہ سب اس میں یکساں ہوں گے، خواہ وہ اس کے ساتھ متصل طور رہائش پذیر ہوں یا غیر متصل طور پر۔ اس لئے کہ وہ سب راستے میں اس مکان والے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں۔ پھر اگر انہوں نے اپنا حق چھوڑ دیا تو ایسی صورت میں شفعہ متصل ہمسائے کا حق ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی مطابق اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو حق شفعہ مکمل طور پر ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر اس گلی سے کوئی اور گلی نکلتی ہو جو آگے سے بند ہو اور اس گلی میں کوئی مکان فروخت ہوا تو شفعے کا سب سے پہلا حق اس گلی والوں کو ہوگا اس لئے کہ زیریں گلی کے لوگ اونچی گلی کے لوگوں کی نسبت راستے میں اس کے ساتھ زیادہ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر "اونچی گلی" میں سے کوئی مکان فروخت ہوا تو اس کے شفعہ کیلئے اونچی گلی اور "زیریں گلی" دونوں کے رہنے والے شفعہ کا حق رکھنے میں مساوی ہونگے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کشادہ پھاٹک والی گلی یعنی اونچی گلی کے لوگ راستے کی بنا پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتے ہیں، بشرطیکہ وہ راستہ ان کی ملک میں ہو یا وہ کسی کا بھی مملوکہ نہ ہو۔ اگر تو وہ ان کی ملکیت ہو تو اس میں شفعہ کے حق کا ہونا ظاہر ہے، کیونکہ یہاں راستے کے حقوق میں اختلاط پایا گیا ہے اور اگر وہ کھلا میدان اور اس کی ملکیت نہ ہو تو اس لئے کہ اس کی بنا پر وہ دوسروں سے زیادہ خاص ہیں، اس لئے کہ یہ کھلی جگہ ان کیلئے ملکیت ہی کے مفہوم میں ہے۔

اور اگر وہ گلی آگے سے بند نہ ہو پھر اس میں کوئی مکان فروخت ہو گیا تو متصل ہمسائے کے سوا کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ عمومی شرکت معنوی طور پر اباحت کا مفہوم رکھتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ گلی ان کی مملوکہ ہو تو ایسی صورت میں وہ "بند گلی" ہی کے حکم میں ہوگی۔ (یاد رہے کہ) وہ گلی (یا سڑک) جو آگے سے بند نہ ہو اور جس کے رہنے والے شفعہ کے مستحق نہیں ہوتے وہ ایسی گلی ہے جس کو وہ بند کرنے کا حق نہ رکھتے ہوں، کیونکہ اگر وہ گلی شاہراہ عام ہو تو اس کے ساتھ تمام مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونگے۔ اور اس میں شرکت عام ہوگی لہذا ایسی گلی "اباحت عام" (والی شئی) کے مشابہ ہوگی۔

اسی اصول پر چھوٹی نہر (ندی، نالے) کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے جس سے چند لوگوں کی اراضی نخلستان سیراب ہوتے ہوں کہ اگر اس میں سے کچھ اراضی یا کوئی باغ (نخلستان) فروخت کر دیا گیا تو اس چھوٹی نہر کے تمام حصہ دار اس اراضی پر شفعہ کرنے کے حقدار ہونگے۔ اس بارے میں اس سے اتصال رکھنے والے اور اتصال نہ رکھنے والے سب یکساں ہیں۔ کیونکہ وہ سب کے سب حقوق، یعنی آب پاشی کے معاملے میں ایک دوسرے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر وہ بڑی نہر ہو تو شفعہ صرف متصل ہمسائے کا حق ہوگا، جیسے کہ بڑی سڑکوں کا بھی حکم ہے۔

پھر چھوٹی اور بڑی نہر کے مابین حد فاصل میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں کشتیاں چلتی ہوں تو وہ بڑی ورنہ چھوٹی نہر ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ میں اس کی الفاظ میں کوئی حد بندی نہیں کر سکتا۔ جب میں دیکھوں تو بتا سکتا ہوں (یعنی یہ مسئلہ دیکھنے والے کے مشاہدے پر منحصر ہے)۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس سے دو یا تین باڑے۔ یا دو یا تین باغ سیراب

ہوتے ہوں تواس میں کسی شفعہ کا حق ہوگا اور اگر وہ اس سے بڑی نہر ہو تو تب یہ حق حاصل نہ ہوگا اور امام الکرخی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کے مابین یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے مگر قاضی (الاسبیجابی) نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ مشائخ کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر نہر کے تمام شریکوں کو گنا جاسکتا ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر ان کو گنا نہ جاسکتا ہو تو وہ بڑی نہر ہے۔ بعض دوسرے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان کی تعداد ۱۰۰ یا اس سے کم ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر وہ اس سے زیادہ ہوں تو وہ بڑی نہر ہے بعض مشائخ کا قول ہے، کہ اس کا مدار قاضی کے مشاہدے پر ہے اگر وہ چھوٹی دیکھے تو ہواس سے پانی لینے والوں کیلئے شفعہ کا فیصلہ کردے اور اگر وہ اس کو بڑا سمجھے تو وہ صرف اس سے متصل ہمسائے کیلئے فیصلہ کرے۔

اور اگر اس نہر میں سے کوئی اور نہر پھوٹتی ہو جس سے زرعی اراضی بھی سیرب ہوتی ہو اور باغات بھی اور انگوروں کی بیلیں بھی۔ پھر اس چھوٹی نہر سے سیراب ہونے والی اراضی میں کوئی اراضی یا سیراب ہونے والے باغات میں سے کوئی باغ فروخت ہوا تو بڑی نہر والوں کی نسبت سے چھوٹی نہر والے لوگ اس پر شفعہ کرنے کا زیادہ حق رکھتے ہیں، جیسا کہ وہ اس چھوٹی نہر سے اراضی سیراب کرنے میں دوسروں سے اختصاص رکھتے ہیں، لہذا ان کا اس کے شفعہ میں بھی زیادہ حق ہوگا۔ جیسے کہ آگے سے بند گلی میں سے نکلنے والی گلی کا یہی حکم ہے۔

اور اگر قدرے بڑی نہر کے آس پاس واقع اراضی میں سے اراضی کا کوئی قطعہ فروخت ہوا تو اس میں اس سے متعلق اور چھوٹی نہر سے متعلق لوگ شفعہ میں برابر ہیں، کیونکہ اراضی سیراب کرنے کے حق میں وہ سب یکساں ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا کھیت ہو جس کے درمیان سے چھوٹی ندی گزرتی ہو اور وہ دونوں حصے اس سے سیراب ہوتے ہوں، پھر اس کھیت کو فروخت کردیا گیا، تو اس کے دو شفیع کھڑے ہوگئے۔ ایک اس کھیت کے ساتھ اس جانب سے اور دوسرا دوسری جانب سے اس سے ملحق تھا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اس میں شفعے کا حق ہوگا اور وہ چھوٹی ندی دونوں کے درمیان میں حائل رکاوٹ تصور نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ساقیہ (چھوٹی ندی) تو اس کے ساتھ کھیت کے حقوق میں سے ہے۔ لہذا بطور حد فاصل اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے کہ لمبی دیوار کا یہی حکم ہے اگر چھوٹی نہر کھیت کے ساتھ ہو اور اس کھیت کے ایک ہزار جریب اراضی اس چھوٹی ندی سے سیراب ہوتی ہو تو چھوٹی ندی والے لوگ ہمسایوں کی نسبت اس میں شفعہ کے زیادہ حق دار ہیں، کیونکہ وہ پانی کی سیرابی میں اس کے ساتھ شریک ہیں اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، واللہ سبحانہ اعلم۔

تفریع: اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ:

اگر ایک گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور شخص کا راستہ اس مکان سے ہو کر گزرتا ہو پھر ان میں سے ایک نے اپنے مکان کا حصہ بیچ دیا تو شریک (حصہ دار) راستے والے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ نفس زمین میں حصے دار حقوق میں اختلاط رکھنے والے سے زیادہ حق رکھتا ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کی دیوار اس میں اور کسی دوسرے شخص میں مشترک ہو پھر وہ شخص جو دیوار میں حصے دار تھا اس نے اپنے مکان اور دیوار کا حصہ بیچ دیا تو گھر میں حصے دار شخص شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور جو شخص دیوار میں حصے دار ہے وہ فقط دیوار میں شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دیوار میں حصے دار ہونا پورے گھر میں حصہ دار ہونا نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو باقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم بڑے۔ اسی طرح اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اس گھر میں کنواں ہو جو اس کے اور کسی

دوسرے کے درمیان مشترک ہو پھر وہ شخص جس کا کنویں میں حصہ ہو اپنے گھر کا اور کنویں کا حصہ بیچ دے تو گھر میں حصے دار گھر پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور کنویں کا حصے دار کنویں میں شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کنویں میں حصے دار باقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔

اس طرح اگر کوئی نیچے کا کمرہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اوپر بھی کمرہ ہو جو اس کے اور دوسرے کے درمیان میں مشترک ہو پھر اس شخص نے جس کا اوپر اور نیچے والے دونوں کمروں میں حصہ تھا اپنا حصہ بیچ دیا تو اوپر والے کو نیچے والے کمرے میں شفعہ کا حق ہوگا اس لئے کہ اس کا نیچے والے کمرے میں حصے دار اوپر والے میں ہمسایہ ہے اور اوپر والے کمرے کے حقوق میں اس کے ساتھ حصے دار ہے۔ اگرچہ وہ اوپر والے کے راستے میں اس کا حصے دار نہیں، اور کسی کے قطعہ اراضی یا اس کے حکم میں جو شے ہو اس میں شرکت ہمسائے اور حقوق میں حصے دار سے مقدم ہونے کا باعث ہے اور اوپر والے کمرے میں حصے دار نیچے والے کا ہمسایہ ہے یا حقوق میں اس کا حصے دار ہے، بشرطیکہ اوپر والے کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو، لیکن قطعہ اراضی میں اس کی کوئی شرکت نہیں، لہذا نفس قطعہ اراضی میں جو حصے دار ہو وہ شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔

اور اگر کسی شخص کا بالاخانہ کسی گھر کے اوپر ہو اور اس کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو اور باقی کا گھر دوسرے کا ہو پھر اوپر والے نے اپنا اوپر والا حصہ راستے سمیت بیچ دیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نیچے والے شخص کو اوپر والے حصے میں شفعہ کا کوئی حق نہ ہو، مگر استحسان کی رو سے اس کا حق ثابت ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کے واجب ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ فروخت ہو جانے والی شے زمین ہو اور بالاخانہ ایک منقولہ جائیداد (Moveable property) ہے۔ لہذا اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا جیسے کہ باقی منقولہ جائیداد کا یہی حکم ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ بالاخانہ زمین کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ نیچے والے حصے پر عمارت بنانے کا حق ایک ایسا لازم حق ہے جس کے باطل ہونے کا احتمال نہیں، لہذا یہ بالاخانہ اس زمین کے مشابہ ہوگا جس کے تلف ہونے کا احتمال ہو، جس کی بنا پر وہ زمین کے ساتھ ملحق ہوگا اور اسی کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر اس بالاخانہ کا راستہ کسی اور شخص کے گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو پھر اس شخص نے بالاخانہ بیچ دیا تو اس گھر کا مالک، جس میں سے اس کا راستہ گزرتا ہو، اس گھر کے مالک کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے جس کے اوپر بالاخانہ ہو۔ اس لئے کہ اس گھر کا مالک جس میں سے راستہ ہو حقوق میں حصے دار ہے، اور اس گھر کا مالک جس پر بالاخانہ ہو حکماً ہمسایہ ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ پھر اگر راستے والے مکان کے مالک نے شفعہ کا حق چھوڑ دیا تو اگر بالاخانے سے متصل کوئی ہمسایہ نہ ہو تو اسے اس گھر کا مالک ہمسائیگی کی بنا پر لے لیگا جس کے گھر کے اوپر بالاخانہ ہے، کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے اور اگر اوپر والے کا کوئی متصل ہمسایہ ہو تو وہ نیچے والے کے ساتھ شفعہ میں شریک ہوگا کیونکہ وہ دونوں اس کے ہمسائے ہیں اور اگر بالاخانے کا کوئی متصل ہمسایہ نہ ہو اور بالاخانے اور اس کے گھر کے درمیان کئی مکانات ہوں تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ وہ ہمسایہ نہیں ہے۔

اور اگر نیچے والے مکان کے مالک نے نیچے والا حصہ بیچ دیا تو بالاخانے کا مالک شفعہ کا حق دار ہوگا کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے، حصے دار نہیں وہ دونوں ان دو گھروں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے پاس واقع ہوں اور ان میں سے ایک گھر کا شہتیر دوسرے گھر کی دیوار پر ہو کہ شہتیر کا مالک صرف ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا حق دار ہوتا ہے شہتیر کی بنا پر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اور اگر وہ گھر بیچ دیا گیا جس میں بالاخانے کا راستہ تھا تو بالاخانے کا مالک ہمسائے کی نسبت شفعے کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ وہ اس کے حقوق میں حصے دار ہے، لہذا وہ ہمسائے سے مقدم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے

ایسے گھر کے متعلق مروی ہے جس میں دو کمرے ہوں ان میں سے ایک دوسرے کے اوپر ہو اور ہر ایک کمرے کا کسی اور گھر میں سے راستہ ہو اور ان دونوں کمرے والوں کی راستے میں شرکت نہ ہو، پھر درمیان والے گھر کے مالک نے اپنامکان بیچ دیااور راستے والے نے اپنا حق شفعہ چھوڑدیا، توشفعہ کا حق اوپراور نیچے کے دونوں کمرے والوں کو ہوگا، کیونکہ وہ اس کے ہمسایہ ہونے میں یکساں ہیں پھر اگر اوپر کے کمرے والے نے اپنا کمرہ بیچ دیا تو شفعہ کا حق درمیان والے کو ہوگا نہ کہ نیچے والے کو، اس لئے کہ ہمسائیگی کا حقدار وہی ہے نہ کہ نیچے والا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ایسے مکان کے متعلق جس میں سے کسی دوسرے گھر کا پانی ہو کر بہتا تھا یہ کہا کہ دوسرے گھر والے کی اس میں کوئی شرکت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی کی دیوار دوسرے گھر میں ہو۔ اور اگر کوئی دیوار دو افراد کے گھروں کے درمیان میں ہو جو ان دونوں کے مابین مشترک ہو تو جو شخص اس دیوار میں شریک ہے وہ اس دیوار میں اس کے ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی کا گھر ان دونوں کے مابین ہمسائیگی کی بنا پر نصف نصف ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی مکان پر شفعہ کا ہمسائے کی نسبت زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ مبیع " کے کچھ حصے میں حصہ دار ہے، لہذا وہ اس ہمسائے کی نسبت جو مبیع میں کوئی شرکت نہیں رکھتا، شفعہ کا زیادہ حقدار ہوگا۔ جیسے کہ آب رسانی اور راستے میں شرکت کا یہی حکم ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ بلاشبہ اس کا حصہ دار تو ہے، لیکن ایک خاص جگہ میں ہے، یعنی فقط اتنے حصے میں جو دیوار کے نیچے ہے اور باقی گھر میں وہ اس کا شریک نہیں، بلکہ اس کا ہمسایہ ہے، لہذا وہ اس میں شفعہ کا زیادہ حقدار ہوگا جس میں وہ حصہ دار ہے اور باقی کا گھر اس کے اور دوسرے ہمسائے کے مابین نصف نصف ہوگا، کیونکہ وہ ہمسائیگی میں اس کے ساتھ مساوی درجہ رکھتا ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک مکان میں کوئی ایک کمرہ اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو پھر اس شخص نے مکان فروخت کردیا جس پر ہمسائے اور مکان میں حصہ دار نے شفعہ کا دعوی کردیا، تو جو کمرے میں حصہ دار ہے وہ اس کمرے کی حد تک شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی مکان اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ امام الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے صحیح ترین روایت یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی گھر میں بھی ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کی نفس مبیع میں شرکت ثابت ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایک ایسا مسئلہ مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیوار میں حصے دار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ انہوں نے اسی دیوار کے بارے میں لکھا ہے جو دو گھروں کے درمیان مشترک ہو اور ہر ایک گھر کے شہتیر اس دیوار پر ہو گھر فروخت کردیا گیا، تو اگر دوسرے شخص نے اس بات کا ثبوت پیش کردیا کہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک مگر دیوار کے دونوں افراد کے درمیان مشترک ہونے کا پتہ صرف شہتیر سے چلتا ہو پھر ان دو گھروں میں سے ایک تھی تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا کیونکہ وہ حصے دار ہے اور اگر وہ کوئی ثبوت پیش نہ کر سکا تو میں اس کو حصے دار نہیں ٹھہراتا، امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وہ ہمسائے سے زیادہ حق دار ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ پورے مکان میں نہ کہ خاص طور پر اس دیوار میں۔ یہی اس اطلاق کا ظاہر تقاضا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں روایت

ہے جس نے زمین سمیت ایک دیوار خریدی۔ پھر اس نے باقی کا مکان خرید لیا اور پھر دیوار کے ہمسائے نے شفعہ کا مطالبہ کردیا تو اس کو صرف دیوار میں شفعہ کا حق ہوگا باقی گھر میں نہیں، کیونکہ جب اس مکان کو فروخت کیا گیا تو باقی مکان کے درمیان دیوار حائل تھی، لہذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور آدمی کا اس میں سے راستہ گزرتا ہو پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے گھر کا حصہ بیچ دیا تو اس کا گھر میں حصے دار گھر میں شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور راستے والے کو راستے پر شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اگر راستہ مقرر ہو تو وہ دیوار کی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ یہی روایت ہے جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ دیوار میں حصے دار باقی کے گھر میں ہمسایہ ہے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

فصل اول: شرائط وجوب شفعہ

شفعہ کے واجب ہونے کی کئی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ عقد یعنی بیع کا بامعاوضہ ہونا یا اس کے مفہوم میں ہونا، لہذا اس صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا:

(الف)۔ جب وہ نہ تو بیع ہو اور نہ مفہوم کے لحاظ سے بیع ہو حتی کہ ھبہ، صدقہ، وراثت اور وصیت میں شفعہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ شفعہ کا مطلب ہے خریدار کو اس کا معاوضہ دے کر اس سے اس کی خریدی ہوئی چیز کو لے لینا، اور اگر معاوضہ کا مفہوم نہ پایا گیا تو اگر شفیع اسے لینا چاہے تو یا تو وہ قیمتاً اسے لے گا یا بغیر قیمت کے۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں کیونکہ یہاں وہ قیمت کے ساتھ اس کا مالک نہیں ہو اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نیکی کرنے پر کوئی حد لگانا جائز نہیں، لہذا اس کا لینا ممنوع ہوگا اور اگر ھبہ معاوضے کی شرط کے ساتھ ہو تو اگر دونوں نے اپنے اپنے ھبے پر قبضہ کرلیا تو شفعہ واجب ہوجائے گا کیونکہ دونوں کے قبضے کے وقت معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے اور اگر ان میں سے ایک نے اپنے ھبہ پر قبضہ کرلیا اور دوسرے نے نہ کیا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک شفعہ نہ ہوگا امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ نفس عقد کے ساتھ واجب ہوجائے گا۔

یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جو یہ ہے کہ معاوضے کی شرط کے ساتھ ھبہ ہمارے نزدیک ابتدائی طور پر تبرع (نیکی) ہے اور انتہائی طور پر بامعاوضہ عقد ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداء اور انتہا دونوں میں معاوضہ ہے۔ دونوں کے دلائل ہم انشاء اللہ تعالی "کتاب الھبہ" میں بیان کریں گے۔

اور اگر اس نے معاوضے کی شرط کے بغیر کسی کو زمین ھبہ کی، پھر جس کو اس نے ھبہ کیا تھا اس نے معاوضے میں اس کو ایک گھر ھبہ کردیا تو دونوں گھروں میں کوئی شفعہ نہ ہوگا۔ نہ ھبہ والے گھر میں اور نہ ہی معاوضے والے گھر میں۔ اس لئے کہ معاوضے والے گھر کا دینا ابتدائی طور پر ھبہ ہے، لیکن اس نے اس کو رجوع سے روک کر اسے خاص کردیا ہے سوا اس کے کہ حقیقی طور پر معاوضہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے اس کو دس درہم ھبہ کئے اور اس نے پانچ درہم معاوضہ میں دیئے تو جائز ہوگا اور اگر وہ حقیقی طور پر معاوضہ ہوتا تو وہ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ اضافہ سود ہوجاتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حقیقی طور پر پہلے کا معاوضہ پر ہیں، لہذا یہ معاوضہ نہ ہوگا بلکہ وہ ابتدا سے ہی ھبہ ہے، اس لیے اس سے شفعہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح شفعہ ثابت ہوجاتا ہے اس گھر میں بھی جو صلح کے بدلے میں لیا جائے واجب ہوجاتا ہے خواہ صلح گھر کے

بدلے میں دوسرے فریق کے اقرار سے ہوئی ہو یا انکار سے یا سکوت (خاموشی) سے، اس لیے کہ یہاں معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے۔جہاں تک اقرار سے صلح کا تعلق ہے تو اس کا معاوضے میں ہونا، تو ظاہر ہی ہے، کیونکہ ہمارا زیر دعوی مکان مدعی کی ملکیت ہے اور دوسرا مکان مدعی علیہ کی۔لہذا وہ گھر جو صلح کے بدنے کے طور پر ملا ہے اس ملکیت کے معاوضے میں ہوگا جو دونوں کے حق میں ثابت ہے، اس لیے اس صلح میں معاوضے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

انکار کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لئے کہ یہاں مدعی کا خیال یہ ہے کہ اس نے گھر اس کی اس ملکیت کے معاوضے میں لیا ہے جو ثابت شدہ ہے، لہذا یہ صلح اس کے حق میں بامعاوضہ ہوگی اور اس میں شفعہ والے کو شفعہ کا حق ہوگا۔اسی طرح مدعیٰ علیہ کے سکوت کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لئے کہ اگر وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو یہ مکان اس کی حقیقی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا اور اگر وہ جھوٹا ہے تو یہ اس کے خیال کے مطابق اس کی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا ،لہذا اس کے خیال کے مطابق اس میں معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے۔اسی طرح شفعہ اس گھر میں بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس کو اقرار کی بنا پر معاوضہ میں دیکر صلح کی گئی ہو، کیونکہ یہاں دونوں طرف سے معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے اور انکار کی صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ مدعی علیہ کے خیال میں مکان اس کی ملکیت ہے اور اس نے تو صرف یہ مکان غلط جھگڑے کو ختم کرنے کیلئے دیا ہے تو چونکہ معاوضے کا مفہوم اس کے حق میں نہ پایا جائے گا، لہذا شفیع کیلئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ اس کو شفعہ کی بنا پر لیلے، لیکن وہ دلیل کے پیش کرنے میں مدعی کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر اس نے قبضے والے کے خلاف دلیل پیش کردی کہ گھر مدعی ہی کا تھا، یا مدعی علیہ کو قسم دی گئی، مگر اس نے انکار کردیا تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ صلح حقیقی معاوضے میں ہوئی ہے اور اگر اس نے کوئی دلیل پیش نہ کی تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

اس طرح اس گھر میں بھی کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، جس پر سکوت کی بنا پر، معاوضہ دیکر صلح کی گئی ہو، اس لیے کہ مدعی اگر اپنے دعوے میں سچا ہے، تو یہ صلح بامعاوضہ ہوگی، لہذا اس پر حق شفعہ ثابت ہوگا اور اگرچہ وہ جھوٹا ہو، تو یہ صلح مدعیٰ علیہ کے حق میں بامعاوضہ ہوگی، لہذا اس احتمال کی بنا پر یہاں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس طرح شرائط نہ پائے جانے کی بنا پر حکم نہیں پایا جاتا اسی طرح شرائط کے پائے جانے سے کسی شک کی بنا پر بھی حکم نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ جو شئی یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو، وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر صلح کا معاوضہ منافع (۱) کی صورت میں ہو، جس کو معاوضہ ادا کر کے صلح کی گئی ہو، کسی کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا، خواہ صلح، مدعیٰ علیہ کے انکار کے ساتھ ہوئی ہو، اس کے اقرار کے ساتھ، کیونکہ صلح کا معاوضہ کوئی ٹھوس مال نہیں ہے، لہذا یہ صلح مال کے بدلے میں مال ادا کرنے کی صورت تصور نہ ہوگی، اور یہ بات شفعہ کے اثبات کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں، انشاءاللہ۔

اور اگر اس شرط پر صلح کی گئی ہو کہ مدعیٰ علیہ یہ گھر لیلے اور دوسرا گھر دیدے تو اگر یہ صلح مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں ہو، تو دونوں گھروں میں سے دوسرے گھر کی قیمت کے بدلے میں، شفعہ ثابت ہوگا، اس لیے کہ جب صلح مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں ہو تو یہ صلح گھر کے بدلے میں گھر کے معاوضے پر مشتمل ہوگی۔اور اگر وہ مدعیٰ علیہ کے اقرار کی صورت میں ہو تو، صلح صحیح نہ ہوگی اور دونوں گھروں میں شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں مدعی کی ملکیت ہیں۔اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا، پھر شفیع نے شفعہ کا حق چھوڑ دیا۔ بعد ازاں خریدار نے خیار رؤیت یا خیار شرط کی بنا پر، قبضہ سے قبل یا اس کے بعد، اس گھر کو واپس کر دیا، اور پھر شفیع نے چاہا، کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنا پر لیلے، تو

اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو خیار رویت اور خیار شرط کی بنا پر واپس کر دینا، بیع کے مفہوم میں نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں، کہ وہ "بائع" کی رضامندی کے بغیر بھی اسے واپس کرسکتا ہے، اس لیے کہ وہ تو تمام لوگوں کے حق میں صرف فسخ ہے، اور معاملہ بیع کا مکمل طور پر ختم ہوجاتا ہے، گویا کہ وہ ہوا ہی نہیں تھا، لہذا اس سے اس کی پرانی ملکیت بحال ہوجائے گی، لہذا جب ھبہ کی رو سے اس میں بیع کا مفہوم نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے اس کو مکان میں موجود کسی عیب کی بنا پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے کے نتیجے میں واپس کردیا، تو تب بھی یہ حکم ہوگا، کیونکہ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کی واپسی محض فسخ ہے، اور اگر اس نے اس شئی کو عدالتی فیصلے کے بغیر واپس کیا، تو شفیع کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے، یہی حکم قبضے سے قبل یا اس کے بعد اقالہ (فسخ بیع) کا ہے۔

مشترکہ جائیداد کی تقسیم کی صورت میں بھی شفعہ نہیں، اگرچہ اس میں معاوضے کا مفہوم پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ خالص معاوضہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں اقرار اور تمییز (الگ الگ کرنے) کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس میں جبر" بھی ہوسکتا ہے، لہذا وہ مطلقاً معاوضہ نہیں، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر کسی نے "قتل عمد" کے عوض مکان دیکر صلح کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۲ مال کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا

دوسری شرط مال کے بدلے میں مالی معاوضے کا ہونا ہے، لہذا اگر کسی شئی کے بدلے میں کوئی مالی شئی بدلہ مالی نہ ہو تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو شفعہ کے ساتھ لینے کے معنی یہ ہیں کہ بعینہٖ اسی شئی کے عوض اس شئی کا مالک بن جانا جس شئی کے عوض خریدار نے اسے لیا ہو، لہذا اگر مال کا بدلہ مال نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے واجب ہونے کے معنی یہ ہونگے کہ یا تو وہ اسی شئی کے عوض اس کا مالک ہوگا جس کے عوض خریدار نے اسے حاصل کیا ہو اور یہاں ایسا ممکن نہیں، کیونکہ وہ تو مثلاً "قصاص" کے بدلے اس کا مالک ہوا ہے یا پھر وہ گھر کی قیمت کے عوض اس کا مالک ہوگا اور اس کی بھی یہاں کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ خریدار اس کے عوض اس کا مالک نہیں ہوا، لہذا اس کا کسی صورت بھی مالک بننا ممکن نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "قتل عمد" کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں مکان (مال) کا اصلاً معاوضہ نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے جرم کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی، جس پر قتل سے کم تر قصاص واجب ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا وجہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے کسی ایسے جرم کے عوض جس پر قصاص سے کم ارش (تاوان) واجب ہوتا ہو مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں تاوان کے عوض شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہاں مال کا بدلہ مال پایا گیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی غلام کو مکان کے بدلے میں آزاد کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۳ عین کے بدلے عین مال کا ہونا

اسی طرح یہ بھی ضرور ہے، کہ عین مال (۱) کے بدلے عین مال ہو، لہذا اگر کسی جگہ عین مال کے بدلے میں عین مال نہ ہو تو شفعہ واجب نہ ہوگا وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ شفعہ اس معاوضے کے بدلے میں اس مکان کا مالک ہونا ہے جس کے بدلے خریدار اس کا مالک ہوا ہے اور یہاں ایسا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہاں عین مال معاوضے میں دے کر مالک ہوجانے سے خریدار جیسا معاوضہ دے کر مالک ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں شفعہ بالکل ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان (بیوی کے) مہر میں دیدیا، یعنی اس نے اس کے عوض کسی عورت سے نکاح کرلیا یا اس عورت نے اسے بدل خلع میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے اپنی بیوی سے مکان کے عوض خلع کیا یا اس نے اسے کسی کو اجرت میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے کسی کو مکان کے عوض اجرت پر رکھا۔ ان تمام صورتوں میں مکان کا معاوضہ "منفعت" ہے، کیونکہ کسی کو اجرت پر لینے کا حکم منفعت ثابت ہوچکا ہے۔ اسی طرح نکاح کا بھی یہی حکم ہے۔ یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ نکاح کے باب میں اختلافی اقوال کے ضمن میں پیچھے بیان ہوچکا ہے۔ اور جو شئی منفعت ہو وہ مال نہیں ہوتی۔

یہ قول ہمارے ائمہ کرام کا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مقامات میں شفعہ ثابت ہوگا اور شفعہ کنندہ نکاح و خلع میں "معاوضے" یعنی مہر مثل کے بدلے میں اور اجارہ میں "مثلی اجرت" کے عوض متعلقہ مکان کو لے سکتا ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ امکانی حد تک اسی طرح اس شئی کا مالک بننا ہے جیسے خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر ایسا مشکل ہو تو اس کی قائم مقام قیمت لگائی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور بلا اختلاف منافع کی قیمت کا تعین معاملے (عقد) کی مناسبت سے کیا جاتاہے، لہذا یہاں اس معاوضے کی قیمت ہی اس کے قائم مقام ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق بنیادی طور پر "منافع" کی کوئی قیمت نہیں شئی مضمون (قابل ضمان) نہ ہو، کیونکہ اصولاً شئی کی ضمان اسی جیسی شئ سے دی جاتی ہے اور کوئی عرض (منافع) عین شئی کے مماثل نہیں ہوتی اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ غصب اور اتلاف (جان بوجھ کر اس کو تلف کردینے) کی صورتوں میں اس پر ضمان نہیں۔ ہاں اگر مذکورہ عقد (معاملے) میں بوجہ ضرورت اور لوگوں کی احتیاج کی بنا پر قیمت لگائی جاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں اپنے اصول پر بحال رہیں گی۔ اس لیے ان کا شفیع کے حق میں باقیمت ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے کسی مکان کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت خاوند کو ایک ہزار روپے واپس کرے گی تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک ہزار کے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کچھ حصہ مہر اور کچھ حصہ "بیع ہوا" ہے، لہذا جہاں تک تو مہر کا تعلق ہے تو اس میں شفعہ کا وجوب ممکن نہیں، البتہ بیع میں ایسا ممکن ہے، لہذا اس کے اتنے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "بیع والے" حصہ میں اس وقت تک شفعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا، جب تک مکان کو تقسیم نہ کرلیا جائے اور اس کو تقسیم کرنے کیلئے "منافع" کی قیمت کا اندازہ لگانا ضروری ہوگا، حالانکہ سوائے ضرورت اور مجبوری کے ان کی قیمت نہیں لگائی

۱۔ عین کا لفظ عربی زبان میں کسی شئی کے جوہر، ذات کےلیے استعمال ہوتا ہے، یہاں "عین مال" سے مراد منافع اور خدمات کو اس سے خارج کرنا ہے، کیونکہ انہیں عین مال نہیں کہا جاتا۔

جا سکتی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں مذکورہ مکان میں مہر اصل ہے اس لئے جب اس نے اس کو مکان دے کر اس سے ہزار روپے لے لیئے تو جب شفعہ اصل (مہر) میں ثابت نہیں تو تابع میں تو بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے عورت سے مقررہ مہر کے عوض نکاح کیا پھر اس نے اس مہر کے عوض اپنی بیوی کو وہ مکان فروخت کردیا یا اس نے کسی عورت سے بغیر تعیین مہر نکاح کیا اور اس نے اس کو مکان دے کر تعیین کرلی تو اس میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد اس کو فروخت کرنا نہیں، بلکہ مہر کا اندازہ لگانا ہے، لہذا شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

۴ مبیع کا زمین یا زاین کے مفہوم میں ہونا

چوتھی شرط یہ کہ مبیع زمین یا زمین کے مفہوم میں ہو، اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور شئی ہو تو اکثر علماء کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے اور یہ کہ کشتیوں میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کشتیاں بھی ٹھہرنے کے مقامات میں سے ہیں، لہذا جس طرح رہنے کے دوسرے مقامات میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یہاں بھی ثابت ہوگا۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں منقول ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لا شفعه الا فی ربع اوحائط — شفعہ زمین یا دیوار کے سوا کسی اور شئی میں جائز نہیں۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ زمین میں شفعہ اس کی جائے سکونت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس لئے ثابت ہوتا ہے تا کہ اس میں تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت سے بچا جاسکے اور یہ بات زمین اور زمین کے مفہوم یعنی بالا خانے وغیرہ قسم کی اشیاء کے سوا کسی اور شئی میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر خواہ وہ زمین تقسیم کا احتمال رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو، جیسے حمام، چکیاں، کنویں، نہریں (دریا)، چشمے اور چھوٹے مکانات دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ ہمارے ائمہ کرام رحمھم اللہ کے نزدیک ان سب کا حکم یکساں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ صرف ایسی اراضی میں ثابت ہوتا ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو۔ اس بارے میں دونوں مسالک کی بحث ایک بنیادی اصول پر مبنی ہے، جس کا قبل ازیں ذکر آچکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک شفعہ تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت دور کرنے اور اس کو روکنے کیلئے بطریق لزوم ثابت ہوتا ہے اور یہ بات ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ وہ زمین تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو یا نہ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا اثبات خصوصی نقصان (ضرر خاص)، یعنی تقسیم کے ضرر کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ حکم ایسی شئی تک متعدی نہ ہوگا جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ اس علت کا بطلان، جو محض اس حکم کو آگے بڑھنے سے روکنے کی علت (وجہ) ہے ہم، سابق اوراق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

انما الشفعه فیما لم یقسم — شفعہ تو ایسی اراضی میں ہے جو غیر منقسم ہو۔

کہ اس جگہ آپ ﷺ نے کوئی فرق نہیں کیا۔

چنانچہ نیچے والے حصہ بالا خانے کے بغیر یا بالا خانہ (اوپر والا حصہ) نیچے والے حصے کے بغیر یا وہ دونوں حصے بیک وقت فروخت کردیئے جائیں تو ایسی صورت شفعہ ثابت ہوجائے گا۔

اور نیچے والے حصے کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ وہ تو زمین ہے۔ رہی اوپر والی منزل تو اس میں استحسان کی رو سے شفعہ ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اوپر والی منزل قائم ہو، کیونکہ اس کا نیچے والی منزل (Ground floor) کے ساتھ مستقل طور پر عمارت بنانے کا حق متعلق ہے، لہذا اس میں بھی زمین والا مفہوم پیدا ہوگیا ہے، جس کی بنا پر یہاں شفعہ ضروری ہوگا اور اگر اوپر والی منزل (Upper storey) گر گئی اور پھر نیچے والی منزل فروخت کردی گئی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس واقعے کا اپنی کتاب "الزیادات" میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اوپر والی منزل گر گئی ہے، لیکن اس کے مالک کا اسے دوبارہ بنانے کا حق موجود ہے، کیونکہ یہ حق تو مستقل طور پر قطعہ اراضی سے متعلق ہے، لہذا یہ حق بمنزلہ "جگہ" کے ہوگا۔
امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ یا تو ملکیت میں شریک ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے یا حقوق ملکیت میں حصہ دار ہونے یا پھر ہمسائیگی کی بنا پر اور یہاں ان میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی گئی۔ جہاں تک ملکیت یا حقوق میں شرکت کا تعلق ہے تو وہ ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہے، اسی طرح ہمسائیگی بھی نہیں رہی، اس لئے کہ ہمسائیگی تو عمارت کی بنا پر تھی اور اب عمارت گر گئی ہے لہذا یہاں شفعہ واجب نہ ہوگا۔

الزیادات میں اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اوپر والی منزل فروخت کردی پھر ابھی اس نے اسے خریدار کے قبضے میں نہ دیا تھا کہ وہ حصہ جل گیا تو بیع باطل ہوجائے گی، اس مسئلے میں وہاں ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف مروی نہیں۔ ہمارے بعض مشائخ رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر تو مناسب یہ ہے کہ یہاں بیع باطل نہ ہو کیونکہ انہوں نے تو اسے تعمیر مکان کے بارے میں خالی جگہ (عرصہ) کا درجہ دیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی خالی جگہ (العرصہ) حقوق تعمیر سمیت فروخت کی اور پھر وہ عمارت جل گئی۔

۵۔ مبیع سے بائع کی ملکیت کا زائل ہوجانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ مبیع (فروخت شدہ شئی) سے بائع کی ملکیت ختم ہوجائے کیونکہ شفعہ کرنے والا اسی طرح اس شئی کی ملکیت حاصل کرتا ہے، جس طرح مشتری نے اس کی ملکیت حاصل کی ہو تو اگر ابھی تک مبیع سے بائع کی ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو مشتری کی اس پر ملکیت محال ہوگی جس کی بنا پر "شفیع" کیلئے اسے اپنی ملکیت میں لانا ممکن نہ ہوگا، چنانچہ اگر بائع نے اپنے لئے "خیار" رکھا ہوا ہو تو اس صورت میں شفعہ میں سے خارج نہ ہوگا، کیونکہ اس کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے کو روکتا ہے۔ البتہ اگر اس نے اپنا خیار ختم کردیا تو شفعہ ثابت ہوجائے گا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ "مبیع" سے بیع ہوتے ہی اس کی ملکیت ختم ہوگئی تھی اور اگر "خیار" مشتری (خریدار) کو حاصل ہو، تو شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ مشتری کے حق میں حق خیار اس شئی سے بائع کی ملکیت کے زائل ہونے کو نہیں روکتا اور حق شفعہ اسی پر موقوف ہے۔

۱۔ فقہ حنفی کی یہ بحث عصر حاضر کے جدید تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، اس لیے کہ آج کل زمین کے بغیر کمرے اور فلیٹس فروخت کرنا، مسلمہ حیثیت رکھتا ہے۔

اور اگر "خیار" (حق رجوع) دونوں ہی کو حاصل ہو تو بائع کے خیار کی بنا پر شفعہ ثابت نہ ہوگا اور اگر بائع نے "شرط خیار" شفیع کیلئے رکھا تو اس صورت میں بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ "شفیع" کیلئے اس نے حق خیار رکھ کر دراصل خود اپنے لئے "حق خیار" رکھا ہے، جو شفعہ کیلئے مانع ہے، پھر جب "شفیع" نے بیع کو جائز قرار دے دیا تو بیع جائز ہوجائے گی، مگر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع اسی کی جانب سے مکمل ہوئی ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا گویا اسی نے ابتداءً یہ مکان فروخت کیا تھا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کردیا تو تب بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں بائع کی ملکیت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس صورت میں "شفیع" کیلئے حیلہ یہ ہے کہ وہ نہ تو اس بیع کو فسخ کرے اور نہ اس کی اجازت دے تا آنکہ یا تو بائع خود اس کی اجازت دیدے یا پھر مدت گزرنے کے بعد از خود وہ جائز ہوجائے، ان دونوں صورتوں میں اسے شفعہ کا حق حاصل ہوجائے گا اور خیار رویت اور خیار عیب" شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع نہیں ہیں۔

۶ بائع کے حق کا زائل ہوجانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ اس سے بائع کا حق زائل ہوجائے، لہذا اگر کوئی شئی فاسد طریقے سے خرید کی گئی، تو اس میں شفعہ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس جگہ بائع کو ازالہ فساد کیلئے بیع کو توڑنے اور اسے دوبارہ اپنی ملکیت میں لانے کا حق حاصل ہوتا ہے اور شفعہ کو ثابت کرنے کی صورت میں یہ فساد اور بھی مستحکم ہوجائے گا۔ البتہ اگر اس نے ایسے اسباب پیدا کر کے اپنا حق فسخ ختم کیا اس سے اس کا حق فسخ ختم ہوجاتا ہو، مثلاً قیمت میں اضافے اور قیمت سے خریدار کی ملکیت کے زوال وغیرہ سے، تو ایسی صورت میں شفیع کو حق شفعہ حاصل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ یہاں مانع "فسخ کا امکان تھا جو اب ختم ہوگیا ہے، جیسے کہ اگر اس نے اپنے لئے شرط خیار رکھ کر اسے فروخت کیا پھر اس نے "خیار" ساقط کردیا تو شفعہ مانع، یعنی خیار کے زائل ہوجانے کی بنا پر ثابت ہوجائے گا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیع کو خریدا تو فاسد بیع کے ساتھ ہو مگر فروخت بیع صحیح کے ساتھ کیا تو شفیع کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر اسے لیلے اور چاہے تو دوسری بیع کے عوض اسے حاصل کرلے، کیونکہ دونوں بیعوں میں شفعہ کا سبب اور اس کی شرائط پائی جانے کی بنا پر اس کا حق ثابت ہوچکا ہے۔ تاہم اگر اس نے دوسری بیع کے ساتھ لیا تو وہ مبیع کی قبضہ کے دن کی قیمت کے عوض اسے لے گا، کیونکہ "شفیع" اسی طریقے مبیع کا مالک ہوگا جس طریقے سے مشتری اس کا مالک ہوا ہے اور دوسرا خریدار قیمت کے عوض اس کا مالک ہوا تھا اس لئے کہ دوسری بیع صحیح ہے اور "بیع صحیح" مقررہ قیمت کے عوض ملکیت کا موجب ہے پہلے خریدار نے "بیع" کو اس کی بازاری قیمت کے عوض حاصل کیا ہے کیونکہ بیع فاسد بازاری قیمت کے عوض ملکیت کا موجب بنتی ہے مقررہ قیمت کے عوض نہیں اور اس کی بازاری قیمت کا اندازہ اس پر قبضہ کے دن سے ہوگا اس لئے کہ غصب شدہ شئی کی طرح فاسد بیع کے ساتھ خریدی ہوئی شئی بھی قبضہ کی وجہ سے قابل ضمان (مضمون) ہوتی ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی خریدار نے کوئی زمین فاسد خریداری کے ساتھ خریدی پھر اس نے اس پر کوئی عمارت بنالی تو شفیع کو شفعہ کا حق حاصل ہوجائے گا، کیونکہ بائع کا حق اس پر قبضہ اور عمارت بن جانے کی بنا پر ختم ہوچکا ہے، لہذا اثبات شفعہ سے مانع زائل ہوچکا ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک بائع کا حق عمارت بنالینے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا، لہذا ان کے ہاں مانع بدستور موجود ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنے وارث کو کوئی مکان مثلی قیمت پر بیچا اور اس کا شفیع اجنبی ہو تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مرض الوفات میں کسی مریض کی اپنے وارث کو بیع فاسد ہوتی ہے تاہم اگر اس کے دوسرے وارث اس کی اجازت دے دیں تو بیع درست ہوگی۔ خواہ وہ مثلی قیمت پر ہی ہو بیع فاسد میں کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ جائز نہ ہوجائے، لہذا شفعہ ثابت ہوجائے گا اور اگر اس نے اپنا مکان کسی اجنبی کو مثلی قیمت پر فروخت کیا او شفیع اس کا وارث ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے وارث کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے وہ شئی اپنے وارث کو ابتدا ہی سے فروخت کی ہے کیونکہ صفقہ (عقد) کی ملکیت اسی کی طرف پھر گئی ہے، یا وارث کے ساتھ دوسرا صفقہ (عقد) سمجھا گیا ہے جو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وارث کیلئے شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہ عقد جائز ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اسے مثلی قیمت پر فروخت کرے اور اگر اس نے اسے کم قیمت پر فروخت کیا: مثال کے طور پر اس نے اسے دو ہزار میں فروخت کیا اور اس کی قیمت تین ہزار تھی اور جس کو فروخت کیا وہ اس کا وارث تھا اور شفعہ کا حق رکھنے والا اجنبی تھا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بلاشک وشبہہ اس کو شفعہ کا حق تھا ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک مرض الوفات میں مبتلا مریض کا وارث کو کوئی شئی مثلی قیمت پر فروخت کرنا باطل ہوتا ہے تو کم قیمت پر تو بدرجہ اولی فاسد ہوگا اور بیع فاسد میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع جائز ہے (بشرطیکہ مثلی اجرت پر ہو)، لہذا اس نے جتنی کم قیمت ادا کی ہے اگر وہ ادا کردے تو شفعہ ثابت ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کسی اجنبی کو کم قیمت پر فروخت کیا تو تب بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وارث کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کرنے والا اسی صفقہ (عقد) کے ساتھ یا نئے فرض کئے ہوئے صنعقہ (عقد) کے مطابق اسے اپنی طرف موڑ کر اس سے وہ شئی حاصل کرتا ہے، لہذا شفعہ کے حق میں یہ وارث کو کم قیمت پر بیع ہوگی پھر خواہ وارثوں نے اجازت دی ہو اور خواہ نہ دی ہو، اس لئے کہ اجازت کا موقع بیع "موقوف" میں ہوتا ہے اور یہاں خریداری خریدار کی جانب سے ہوچکی ہے۔ اس لئے کہ یہاں قیمت کی کمی ایک تہائی اندازے کے مطابق ہے اور اتنی کمی اجنبی سے ساقط ہوجاتی ہے، لہذا یہ اجازت خریدار کے حق میں لغو ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ الاصل اور الجامع میں کتاب الشفعہ کی روایت کے مطابق اس کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا اور کتاب الوصایا کے مطابق اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور یہ الجامع کے مسائل میں سے ایک ہے جس پر وہیں بحث ہوگی۔ انشاءاللہ تعالی

(۷) متعلقہ مکان کا بیع کے وقت شفیع کی ملکیت ہونا

ایک اور شرط یہ ہے کہ متعلقہ مکان خریداری کے وقت شفیع کی ملکیت ہو، کیونکہ استحقاق کا سبب اس کی ملکیت کا ہمسائگی میں ہونا ہے اور کوئی بھی سبب اسی وقت سبب بنتا ہے جب وہ شرط کے مطابق پایا جائے اور اس کا سبب ہونا اس کے موجود ہونے سے ایک زائد معاملہ ہے تو جب اسمیں اس کی ملکیت بیع کے وقت نہ پائی گئی تو وہ کیسے اس کا سبب ہوگا، لہذا اسے ایسے مکان کی وجہ سے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا جس میں وہ کرائے یا عاریت کی بنیاد پر رہائش پذیر ہو اور نہ ایسے گھر کی وجہ سے جسے اس نے متعلقہ مکان کے فروخت ہونے سے پہلے بیچ دیا ہو، یا، اسے مسجد بنا دیا ہو یا اسے وقف کردیا ہو اور قاضی نے اس کے جواز کا فیصلہ دے دیا ہو یا ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو ابتداء سے ہی جائز

سمجھتے ہیں، قاضی نے فیصلہ نہ دیا ہو، کیونکہ ان تمام صورتوں میں اس کی ملکیت اس سے ختم ہوگئی ہے مگر کوئی اور شخص بھی اس کا مالک نہیں ہوا۔

۸ مدعیٰ علیہ کے انکار کے وقت اس مکان کی ملکیت کا "خریدار" کے پاس حجت مطلقہ یعنی ثبوت کے ذریعے ثابت ہونا

فی الحقیقت یہ شرط شفعہ کے ظہور (ظاہر ہونا) کی ہے اس کے ثبوت کی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مشتری" اس مکان کے متعلق جس کی بنا پر وہ شفعے کا دعویٰ کرنا چاہتا ہو شفیع کی ملکیت میں ہونے سے انکار کر دے تو اس وقت تک شفعے کے ذریعے وہ زیر شفعہ مکان نہیں لے سکتا جب تک وہ دلیل کے ذریعے یہ ثابت نہ کر دے کہ وہ مکان اس کی ملکیت ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہا اللہ کا اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس بارے میں شفیع کا قول ہی معتبر ہوگا اور اسے دلیل پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ امام زفر کا اور امام شافعی رحمہا اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ سبب ثبوت کی بنا پر اس مکان کی ملکیت شفیع کیلئے ثابت ہے اور جو شئی ایک مرتبہ ثابت ہوجائے وہ اس وقت باقی رہتی ہے جب تک اس کا ازالہ کرنے والا کوئی امر نہ پیدا ہوجائے، نیز کسی کے قبضے میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ میں کوئی شئی دیکھے تو اس کیلئے اس کی ملکیت میں ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ کسی شئی کا قبضے میں ہونا اس کی ملکیت میں ہونے کی دلیل ہے، لہذا ظاہری طور پر یہاں شفیع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہوگی۔

ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ کسی حکم کے ثبوت کا سبب اسکے ایک حالت میں برقرار رہنے کو واجب نہیں کرتا۔ حکم کا برقرار رہنا تو "استصحاب حال" کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ کسی دوسرے شخص کے الزام کو دور کرنے کی استعداد نہیں رکھتا، جیسے کہ گم شدہ شخص کے زندہ ہونے اور عدالتی گواہوں کی آزادی وغیرہ قسم کے مسائل ہیں اور یہاں ثبوت کی ضرورت خریدار کے الزام کی بنا پر ہے، لہذا خریدار کے حق میں شفیع کی اس پر ملکیت ظاہر نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ کسی کے قبضہ میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو سچ بھی مان لیا جائے تو یہ قبضے کو روکنے کیلئے تو کافی ہے، مگر کسی اور شئی پر استحقاق کیلئے کافی نہیں اور یہاں ضرورت خریدار کی خریدی ہوئی شئی پر استحقاق ثابت کرنے کی ہے، لہذا اس مقصد کیلئے قبضے سے ثابت شدہ ملکیت کافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو اس شخص کے متعلق مروی ہے جو کسی اور شخص پر "مکان" کا دعویٰ کرے اور اس بات پر ثبوت پیش کر دے کہ یہ مکان اس کے والد کے قبضے میں تھا، جو فوت ہوگیا ہے اور اس وقت سے وہ مکان اس کے قبضے میں ہے کہ اس سے اس مکان کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، پھر اگر وہ اس گھر کے پہلو میں واقع کسی اور مکان پر شفعہ کا دعوی کرے تو اس وقت تک اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک وہ اس کی ملکیت پر ثبوت پیش نہ کر دے گا کہ اس جگہ انہوں نے قبضے کی بنا پر فیصلے کو ملکیت کے مطابق ہونے کا فیصلہ قرار نہیں دیا اس طرح کہ انہوں نے اس کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں کیا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر دو گھروں کے درمیان ایک دیوار مشترک ہو اور دونوں کا اس پر ایک ایک شہتیر ہو اور اس دیوار کے مشترکہ ہونے پر شہتیر کے سوا کوئی ثبوت موجود نہ ہو

پھر دونوں میں سے ایک مکان بیچ دیا گیا، پھر اگر دوسرے نے اس بات پر ثبوت پیش کردیا کہ یہ مکان اس کی اپنی ملکیت ہے تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر اس نے ثبوت پیش نہ کیا تو میں اس کو حصے دار نہیں سمجھتا، کیونکہ یہاں دیوار کی مشترکہ ملکیت ثابت نہیں ہوئی ماسوائے ظاہری طور پر شہتیر کو دیکھنے سے اور اس طرح کی ملکیت جو ظاہری طور پر ثابت ہو شفعہ کے استحقاق کیلئے کافی نہیں ہوتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع سے پہلے بائع نے اقرار کیا کہ یہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک ہے تو اس کیلئے تب بھی شفعہ ثابت نہیں کرتا، جیسے کہ اگر کوئی گھر کسی کے قبضے میں ہو اور وہ اقرار کرے کہ یہ مکان کسی دوسرے کا ہے پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا، جس کیلئے اس نے اقرار کیا تھا اور اس نے شفعے کا مطالبہ کردیا تو جب تک وہ اس بات کا ثبوت نہ پیش کرے کہ یہ گھر اس کا مملوکہ ہے اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ دونوں جگہوں میں ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہوئی ہے جو ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ پہلے مسئلے میں تو اقرار کرنے والے کے حق میں ثابت ہوجائے گی، مگر دوسرے مسئلے میں صرف مقرلہ (جس کیلئے اقرار کیا گیا ہے) کیلئے ثابت ہوگی اور خریدار تک تجاوز نہ کرے گی۔

المنتقیٰ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس کے پاس کوئی گھر ہو اور قاضی کو علم ہو کہ یہ مکان اس کا ہے اور پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا پھر شفعے کا حق رکھنے والے نے اس مکان کے فروخت ہونے کے بعد، جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہے، یہ کہا "میرا یہ مکان فلاں کا ہے اور میں نے اسے ایک سال سے بیچ دیا ہے۔" اس نے یہ بات اس وقت کہی جب وہ اسے شفعے کے ذریعے لینے پر قادر ہو یا اس نے اپنے شفعہ کا مطالبہ کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ شخص جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے خریدار کے خلاف ثبوت پیش نہ کردے اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اقرار کرنے والے کیلئے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ مکان فروخت ہوا تو اس کے اس سے پہلے بیچ دینے کے اقرار کی رو سے مکان کی فروخت کے وقت وہ مکان اس کی ملکیت نہ تھا اور جس کیلئے اس نے اقرار کیا ہے اسے اس لئے شفعے کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ جو ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہو وہ حجت مطلقہ نہیں ہوتی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک ناکافی حجت ہے لہذا اس کے ذریعے خریدار کے خلاف استحقاق ثابت نہ ہوگا۔

اور الخصاف نے شفعہ کو ثابت کرنے والے امور کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ اگر بائع نے خریدار کے اپنے گھر میں حصے دار ہونے کا اقرار کیا پھر اس نے اس سے باقی کا گھر خرید لیا تو ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ خریدار بائع کا اس حصے میں شریک ہوگیا ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض علماء رحمھم اللہ نے الخصاف کے اس دعوے کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں ہمسائے کیلئے شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ خریدار کی شرکت بائع کے اقرار کے سوا کسی اور ذریعے سے ثابت نہیں ہوئی اور اقرار ایک ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ ہمسائے کے حق کے بارے میں ظاہر نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کیلئے شفعہ کا حق برقرار رہے گا، اس مسئلہ میں دیوار کے مسئلے سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔
واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۹) زیر شفعہ مکان کا شفیع کی ملکیت میں نہ ہونا

ایک اور شرط یہ ہے کہ جس گھر پر شفعہ کیا جارہا ہو وہ بیع کے وقت شفیع کی ملکیت نہ ہو، لہذا اگر ایسا ہوا تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ انسان کا اپنی ہی ملکیت کا زبردستی مالک ہوجانا ناممکن ہے اسی اصول سے یہ مسئلہ اخذ کیا گیا ہے کہ اگر مالک کی طرف سے اجازت یافتہ غلام نے اپنا مکان فروخت کردیا اور اس کا شفیع اس کا مالک ہو تو اس صورت میں اگر

تو غلام پر کوئی قرض وغیرہ نہ ہو تو اس کے آقا کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ وہ مکان آقا کی ملکیت ہے اور غلام کی حیثیت تو اس کی جانب سے محض ایک فروخت کرنےوالے وکیل جیسی ہے، لہذا اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، اور اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ جو غلام اجازت یافتہ مگر مقروض ہو تو اس کی کمائی اس کے مالک کی ملکیت نہیں ہوتی، لہذا وہ اسی کیلئے اجنبی کی طرح ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے آقا نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس پر شفعے کا حق اس کے اجازت یافتہ غلام کو ہو، تو اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا خریدار سے کسی چیز کے خریدنے کی طرح ہے اور یہاں ان کی ایک دوسرے سے خریداری جائز ہے، لیکن اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا اپنے آقا کی کسی چیز کو زبردستی لینا ہے جو کہ محال ہے۔

اسی طرح اگر کسی اجازت یافتہ غلام نے کوئی مکان خریدا اور اس پر شفعے کا حق اس کے آقا کو ہو تو اگر اس پر کوئی قرض ہو تو اس کے آقا کو شفعہ کا حق ہوگا، کیونکہ یہاں خریداری کے ذریعے غلام کا مالک ہونا اس کے آقا کا مالک ہونا نہیں ہے اور اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو وہ شفعہ کے ذریعے مکان لینے کا حق دار نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ملکیت اسی کی ہوگی۔ اسی طرح اگر آقا نے کوئی گھر خریدا اور شفعہ کا حق اس کے اجازت یافتہ غلام کو ہو، پھر اگر کوئی اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق ہوگا اور اگر نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے ذریعے لینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر مکاتب (۱) نے کوئی گھر فروخت کیا یا خریدا اور اس کا آقا شفعہ کا حق رکھتا ہو تو اسے ہر صورت میں شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کی اجازت ہوگی خواہ اس پر قرض ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ بیچنے اور خریدنے میں اپنے آقا کیلئے ایک اجنبی کی طرح ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے قبضے کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اپنے زیر قبضہ اشیاء میں اپنے آقا کیلئے اجنبیوں کی طرح ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۱۰) شفیع کا بیع پر راضی نہ ہونا

شفعہ کی شرائط میں سے ایک شرط "شفیع" کا بیع اور اس کے حکم پر راضی (خوش) نہ ہونا ہے، لہذا اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہوجائے تو اسے شفعے کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کا حق تو نئے "خریدار" کے نقصان کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، اس لیے اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہوجائے تو گویا وہ اس کی ہمسائیگی کے نقصان پر راضی ہوگیا ہے، لہذا وہ اس کو شفعہ کے ذریعے دور کرنے کا مجاز نہ ہوگا پھر اس کی جانب سے رضامندی کبھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً صریح الفاظ میں تو واضح ہے۔ رہی دلالۃً، تو اس کی مثال اس طرح ہے کہ جیسے کہ وہ (شفیع) شفعہ کیے جانے والے (مشفوع علیہ) مکان کو خود فروخت کرے، اس طرح کہ مکان کے مالک نے اس کی بیع (فروخت) کا معاملہ اسی کے سپرد کردیا ہو، پھر اس نے اسے فروخت کردیا تو اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ شفعہ کرنے والے کی لہذا اس عقد کے ساتھ رضامندی اس کی دلالۃً اس بیع اور اس کے حکم کے ثبوت پر لہذا رضامندی کی دلیل ہے اس وقت وہ مکان خریدار کی ملکیت برقرار ہے۔

اسی طرح اگر مضارب (مضاربت پر کام کرنے والے) نے مضاربت کے مال میں سے کوئی مکان فروخت کیا اور رب المال (سرمایہ کار) اس کے کسی اور مکان کی بنا پر اس پر شفعہ کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں رب المال (سرمایہ کار) کو

---

۱ مکاتب ایسا غلام جس کو مقررہ معاوضے پر آقا نے آزاد کرنے کا معاملہ کیا ہوا ہو۔

شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا خواہ اس مکان کی فروخت میں اسے نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اگر اس میں نفع نہ ہوا تو اس لئے کہ مضارب سرمایہ کار کا فروخت کیلئے وکیل ہے اور کسی کی بیع کیلئے وکالت پر راضی ہونا اس بیع اور اس کے حکم پر ضرورۃً راضی ہونا ہے، جس سے شفعہ کے ثبوت میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور اگر اس میں نفع ہوا ہو تو پھر سرمایہ کار کے حق میں شفعہ کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ یہاں اس کے حصے میں دلالۃً اس بیع پر اس کی رضامندی پائی گئی ہے اور مضارب کے حصے میں اس لئے نہیں، کیونکہ جب شفعہ کا اثبات سرمایہ کار کے حصے میں ثابت نہیں ہوا، تو اگر مضارب کے حصے میں ثابت ہوجائے تو اس سے مشتری پر صفقہ (عقد بیع) کی تفریق لازم آتی ہے جو جائز نہیں، اور اس لئے بھی کہ خریدار اب مضارب کا حصہ دار ہوگیا ہے، اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے اور اگر شفیع شفعہ کیے جانے والے مکان کی خریداری میں وکیل ہو پھر اس نے اپنے موکل کیلئے اسے خرید لیا تو اس صورت میں) شفیع کو شفعہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کیلئے کسی چیز کو خریدنا اپنے لئے خریدنے سے بالاتر نہیں، اور اپنے لئے خریداری کرنا شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے شفعہ کیے جانے والا مکان خریدا پھر کوئی دوسرا شفعہ کرنے والا آگیا تو اسے شفعہ کے ذریعے نصف حصہ لینے کا حق ہوگا، لہٰذا دوسرے کیلئے خریداری تو بدرجہ اولیٰ شفعہ کے اثبات سے مانع نہ ہوگی، اور اگر سرمایہ کار نے اپنے لئے کوئی گھر خریدا اور مضارب مضاربت کے کسی مکان کی بنا پر اس کا شفیع ہو: اگر تو اس کے پاس مضاربت کا مال اتنا ہو جس سے مکان کی پوری قیمت ادا کی جاسکتی ہو تو اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اس مال سے خریداری "سرمایہ کار (رب المال) کیلئے تصور ہوگی اور یہاں "خریدار" کی ملکیت کے ثبوت پر اس کی دلالۃً رضامندی پائی گئی ہے جو "اثبات شفعہ" سے مانع ہے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم موجود نہ ہو جس سے اس کی قیمت ادا کی جاسکتی ہو پھر اگر تو اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس کی خریداری سرمایہ کار کیلئے ہوگی اور اگر اس میں نفع ہوتا ہو تو مضارب کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے لئے حاصل کرے، اس لئے کہ وہ خود بھی اس (مضاربت) میں حصہ دار ہے اور اس کی جانب سے اس کے حق کے اسقاط کی صورت میں رضامندی بھی نہیں پائی گئی ہے۔

اسی طرح اگر کسی اجنبی نے "مضاربت" والے گھر کے پڑوس میں کوئی گھر خریدا: اگر تو "مضارب" کے پاس مضارب کے مال میں سے اس کی پوری قیمت ادا کرنے کیلئے رقم موجود ہو تو اسے مضاربت کی بنا پر یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرے اور اسے شفعہ سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، کیونکہ اسے جب اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہے تو اسے اس سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن اگر اس کے پاس اس کو دینے کیلئے پوری قیمت موجود نہ ہو تو پھر اگر اس کی خریداری میں نفع ہو رہا ہو تو شفعہ کا حق سرمایہ کار اور مضارب دونوں کو ہوگا، کیونکہ مکان ان دونوں کے مابین مشترکہ ہے اور اگر اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہو تو شفعے کا حق صرف سرمایہ کار (رب المال) کو ہوگا، کیونکہ مضاربت والا مکان اسی کی ملکیت ہے اور شفعہ ملکیت کے حقوق میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستخرج ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا کہ شفیع بائع کیلئے مشتری کی جانب سے ادائیگی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر اس نے ضمانت دی اور وہ مجلس بیع میں موجود رہا تاآنکہ دونوں کے مابین بیع ہوگئی تو اس صورت میں "شفیع" کو شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ خریدار کی جانب سے قیمت کی ضمانت دینا خریداری اور اس کے حکم پر رضامندی کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملے) کی تکمیل اور اس کے اختتام تک پہنچنے سے گہرا تعلق ہے، لہٰذا یہ اس کی رضامندی کی دلیل تصور ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی "خریدار" نے اس شرط پر مکان خرید اکہ "شفعہ کنندہ" "بائع" کی جانب سے ادائیگی کا ضامن ہوگا پھر اس نے ضمانت دی، یہاں تک کہ وہ بیع جائز ہو گئی تو اس صورت میں بھی اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے بائع کی طرف سے ضمانت دی تو گویا وہ اس معاملے اور اس کے حکم پر راضی ہے جواب "خریدار" کی ملکیت ہے، لہذا شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

۱۱ شفعہ کنندہ کا مسلمان ہونا

رہا شفعہ کنندہ کا مسلمان ہونا تو وہ اثبات شفعہ کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا ذمیوں کے آپس میں اور ذمی (غیر مسلم) اور مسلمان کے درمیان حق شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ "خریدار" کی مرضی کے خلاف، اس کی خریدی ہوئی شئی کا مالک بن جانا گویا اس سے خریداری کرنا ہے اور چونکہ مسلمان اور کافر باہم تمام دنیوی امور انجام دینے کے اہل ہیں، اس لئے اس مسئلے میں وہ سب برابر ہونگے۔ قاضی شریح سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک موقعہ پر ایک مسلمان پر ذمی کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیا بعد ازاں یہ فیصلہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو لکھا تو انہوں نے اس فیصلے کو جائز قرار دیا۔ یہ واقعہ تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا تو گویا یہ ان کا اجماع ہوا۔ اور اگر کسی ذمی (غیر مسلم) نے کسی ذمی سے کوئی مکان "شراب" یا "خنزیر" کے بدلے میں خریدا اور اس کا شفعہ کنندہ ایک مسلمان اور ایک ذمی ہو تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک شفعہ ثابت ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ (شراب اور خنزیر) ان کے نزدیک بالکل مال نہیں ہے۔ اسی لئے ان کے اتلاف کی صورت میں تلف کر دینے والے پر کوئی ضمان نہیں، جبکہ شفعہ کے اثبات کیلئے مال کا مال سے تبادلہ ضروری ہے ہمارے نزدیک چونکہ یہ دونوں اشیاء ذمیوں کیلئے مال متقومہ (Valuable property) ہیں، جیسے ہمارے (مسلمانوں) کیلئے سرکہ اور بھیڑ بکری وغیرہ ہیں۔

پھر اگر شفعہ کرنے والا ذمی ہو تو وہ اسی طرح کی شراب اور اس کے مماثل خنزیر ادا کر کے مکان لے سکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب ہمارے ہاں سرکے کی طرح ذوات الامثال (اپنی مثل رکھنے والی اشیاء) میں سے ہے اور اگر وہ مسلمان ہو تو وہ شراب اور خنزیر کی مثلی قیمت ادا کر کے اس مکان کو لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کو لینا اس کا مالک بننا ہے اور کوئی مسلمان شراب اور خنزیر کا مالک نہیں ہوسکتا۔ پھر جب ان اشیاء کا مالک بننا مشکل ہو گیا تو وہ اس کی قیمت کے بدلے اس کا مالک ہوسکتا ہے۔ جیسے کہ اگر خریدار نے اس مکان کو سامان (عرض) کے بدلے حاصل کیا ہو تو وہ اس سامان کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

بعض دوسری غیر ضروری شرائط

علی ہذا القیاس شفیع کی آزادی، اس کا مرد ہونا، عاقل، بالغ اور عادل (نیک) ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ اسی اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ لئے شفعہ کا حق اجازت یافتہ غلام، مکاتب (جس نے کچھ رقم ادا کر کے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ کرلیا ہو) اور کچھ حصہ آزادی والے غلام، عورت، بچے، دیوانے اور باغی (فاسق وفاجر) کو حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ملکیت پر ہے اور ان تمام افراد کیلئے ملکیت ثابت ہے، البتہ یہ کہ بچے کی ادائیگیوں اور ذمہ داریوں میں عدالتی فریق نزاع (خصم) اس کا وہ سرپرست (Guardian) ہوگا جو اس کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہے، یعنی اس کا والد یا وصی (Nominee) یا دادا یا اس کا وصی اور قاضی یا اس کا وصی پھر اگر کوئی مکان فروخت ہو اور شفعہ کنندہ کوئی بچہ ہو تو اس کے سرپرست کو شفعہ کے ذریعہ مطالبے کا اور اسے لینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اس کی

خریدار سے خریداری کے قائم مقام ہے اور اس کے ولی کو اس کا حق حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی جانب سے خریداری کا مجاز ہوتا ہے اور اگر بچہ اپنا حق چھوڑدے تو اس کا اپنا حق چھوڑ دینا جائز ہوگا اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دست برداری جائز نہ ہوگی اور بالغ ہونے کے بعد اسے بدستور یہ حق حاصل رہے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بچے کیلئے اس حق کا اثبات اس پر شفقت کی بنا پر ہے، لہذا اس حق کو ختم کرنا اس کے حق میں شفقت نہ ہوگا اور اس طرح کے حقوق ولی(Guardian) کی ولایت کے تحت شامل نہیں، جیسے کہ اگر بچے کیلئے کسی انسان پر قصاص واجب ہو تو اس کی معافی یا اس کی جان یا اس کے مال کی جانب سے یا کفالت نامہ سے اس کی براءت وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا استدلال اس اصول سے ہے کہ جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی یہ کہ کسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینا اس کو خریدنے کی طرح ہے لہذا اس سے دستبرداری محض خریداری سے اس کا رکنا ہے۔ اور ولی((Guardian) کو خریداری سے رکنے کا حق حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ "میں نے یہ شئی فلاں بچے کو فروخت کردی تو اس کے ولی(سرپرست) کیلئے اس کو قبول کرنا ضروری نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ولی(سرپرست) بچے کے مال میں "مصلحت" کے تحت تصرفات کرتا ہے اور مصلحت کبھی تو کسی شئی کے خریدنے میں ہوتی ہے اور کبھی نہ خریدنے میں اور اس طرح کی باتوں کو سرپرست ہی جانتا ہے، لہذا یہ معاملہ اسی کے سپرد رہے گا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر ولی یا "وصی "(Nominee) نے شفعہ کے مطالبے سے سکوت اختیار کیا تو اس سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بچے کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا اور امام محمد اور امام زفر رحمہم اللہ کے ہاں اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا۔

نوادر ابی یوسف میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان فروخت کیا اور اس کا چھوٹا بیٹا اس کا شفعہ کرنے والا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے چھوٹے بیٹے کیلئے شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرلے۔ پھر اگر اس نے ایسا نہ کیا اور وہ اپنے حق سے دست بردار ہوگیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کو فروخت کرنا اسے شفعہ کی بنیاد پر لینے سے مانع نہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک عقد معاوضے کے بدلے اس کے مالک ہوجانے سے عبارت ہے۔ اسی لئے اگر وہ کسی دوسرے شخص کیلئے "وکیل خریداری" ہو تو اسے اپنے لئے اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے بیٹے کیلئے تو بدرجہ اولی اس کا اہل ہوگا۔ تو جب وہ اس کو لینے کا اہل ہے تو اس سے دست برداری کا بھی اہل ہے۔ اس لئے کہ یہ خریداری سے رکنے کا نام ہے اور اگر اس نے کوئی اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا بیٹا اس مکان کا شفیع ہو تو اسے شفعہ کی بنیاد پر اس کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اس کا مالک ہوجانا ہے اور کسی شئی کی بیع کرنا اس کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، جو خود مالک بننے (تملک) کے منافی ہے۔ اسی لئے اگر کوئی دوسرا شخص اس کی طرف سے "وکیل بیع" ہو تو اسے اسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا تو جب وہ اسے لینے کا اہل نہیں ہے تو اس حق سے دست برداری کا بھی اہل نہ ہوگا۔ لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور وہ بچے کے بالغ ہونے تک موقوف رہیگی۔ جیسے کہ اگر وہ اس کا ولی نہ ہوتا تو تب بھی حکم تھا۔

اور اگر وصی نے کوئی مکان اپنے لئے خریدا اور بچہ "اس کا شفیع ہو تو اسے اس بچے کی طرف سے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا اور اگر اس نے اپنے حق کو چھوڑدیا تو بچے کا حق شفعہ برقرار رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب اس نے اسے فروخت کیا ہو اس لئے کہ وہ اس مکان کا اپنے لئے خریداری کرکے مالک ہوا ہے۔ پھر وہ بچے کیلئے شفعہ کے ساتھ لینے کے ذریعے یہ چاہتا ہے کہ وہ اس شئی کا دوسرے کو مالک بنا دے جس کا مالک بچہ ہے اور

"وصی" بچے کے مال کا کسی کو مالک بنانے کا اہل نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے جب اس میں واضح نفع ہو۔ تو جب وہ اس کیلئے بذریعہ شفعہ لینے کا حقدار نہیں تو مطالبے سے اس کی خاموشی شفعہ سے دست برداری نہ ہوگی، لہذا شفعہ میں بچے کا بذریعہ شفعہ حق لینے کا حق برقرار رہا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

فصل دوم شفعہ کو پختہ اور مؤکد کرنے والے امور

پھر جہاں تک شفعہ کو پختہ اور مؤکد کرنے والے امور کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالی کی مدد اور توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ شفعہ مطالبہ کرنے کے ساتھ مؤکد اور مستحکم ہوتا ہے۔ مطالبے پر ہماری بحث چند عنوانات کے تحت ہوگی، یعنی

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

(ج) کیفیت مطالبہ اور

(د) بروقت مطالبے کے احکام

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

مطالبے کی دو اقسام ہیں۔

(الف) طلب المواثبہ (فوری طور پر مطالبہ کرنا)

مطالبے کا صحیح وقت وہی ہے جب شفیع کو اس مکان کے فروخت ہونے کا پتہ چلے، لہذا اگر وہ بیع ہوجانے کے بعد مگر پتا چلنے سے قبل خاموش رہا تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مطالبے کے وقت سے پہلے مطالبہ نہ کرنا ہے جس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

پھر بیع ہوجانے کا پتا اسے کبھی تو خود بیع ہوتی ہوئی سننے سے چلتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسرے شخص کے بتانے سے، لیکن اس صورت میں کیا بتانے والوں کی تعداد کا ہونا یا ان کا عادل ہونا شرط ہے، تو اسکے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک بات کا ہونا شرط ہے، یعنی یا تو خبر دینے والوں کی تعداد حسب دستور ہو کہ اسے یا تو دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں خبر دیں یا پھر عادل شخص اسے یہ خبر پہنچائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں نہ تو تعداد شرط ہے اور نہ ہی عادل ہونا حتی کہ اگر اسے کسی ایک شخص نے یہ خبر دی تو خواہ خبر دینے والا نیک ہو یا فاسق وفاجر، آزاد ہو یا اجازت یافتہ غلام، بالغ ہو یا بچہ، مرد ہو یا عورت پھر وہ خاموش رہا اور اس نے فوراً ہی مطالبہ نہ کیا تو روایت الاصل کی رو سے یا اگر اس نے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کی رو سے اسی مجلس میں مطالبہ نہ کیا تو ان دونوں ائمہ کرام رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا حق شفعہ باطل ہوجانے کا بشرطیکہ اس خبر کا سچا ہونا ظاہر ہو۔

ان ائمہ کرامؒ کے مابین یہی اختلاف وکیل کو معزول کرنے، غلام کی جنایت (قانون شکنی) اور آقا کے عاجز ہونے کے احکام میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس کا ہم کتاب الوکالۃ میں ذکر کریں گے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ معاملات میں گواہوں کی تعداد اور ان کا عادل ہونا شرعاً ساقط الاعتبار ہے اور چونکہ یہ شفعہ بھی باہمی معاملات میں سے ہے، لہذا اس میں گواہوں کی تعداد اور ان کا عادل ہونا شرط نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی خبر دینا ہے جس سے کہ دوسرے کو پابند کرنا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس خبر کے بعد وہ مطالبہ نہ کرے تو اس کے مطالبے کا حق باطل

ہوجاتا ہے۔ لہذا یہ معاملہ عدالتی شہادت کے مشابہہ ہے، جس کی بنا پر اس کیلئے ہیں دو میں سے ایک شرط معتبر ہوگی یا تو تعداد یا پھر گواہ کی عدالت۔

اور اگر خریدار نے بذات خود شفیع کو جتلایا اور کہا کہ "میں نے اسے خرید لیا ہے۔ اس پر اس نے مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا(۱)خواہ خریدار عادل ہو یا نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی قول مروی ہے اس لئے کہ خریدار اس کا عدالتی فریق نزاع ہے اور عدالتی فریق نزاع کے مقدمات میں عادل ہونا شرط نہیں ہوتا اور فقہا اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر اسے اختیار دیئے جانے کی خبر پہنچی تو اس کیلئے "مخبروں" کی تعداد یا ان کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختیار دیئے جانے کی خبر دینا عدالتی شہادت کے معنی میں نہیں اس لئے کہ یہ خبر دوسرے کو حکم کا پابند کرنے سے خالی ہے، لہذا اس میں شہادت کی دو شرائط میں سے کسی ایک کا ہونا معتبر نہ ہوگا، بخلاف شفعہ کے باب میں بیع کی خبر دینے کے (جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔واللہ سبحانہ تعالی اعلم.

(ب)مطالبہ کرنے کی شرائط

اس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ یہ مطالبہ بیع کے علم ہونے کے فوراً بعد ہو، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو حتی کہ اگر اسے بیع ہوجانے کا پتہ چلا اور قدرت کے باوجود اس نے اس کے مطالبے سے خاموشی اختیار کی تو اس کے شفعہ کا حق روایت الاصل کے مطابق باطل ہوجائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے یہ اختیار مجلس تک رہے گا، جیسے کہ اختیار دی ہوئی عورت کے اختیار اور "خیار قبول" کا یہی حکم ہے کہ جب تک وہ مجلس سے نہ اٹھ جائے یا جب تک وہ مطالبے کو چھوڑ کر کسی اور کام میں مصروف نہ ہوجائے متعلقہ فرد کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا اور وہ مطالبہ کرسکے گا۔ الکرخی نے بیان کیا ہے کہ یہ روایت دونوں میں سے صحیح تر ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کا حق شفیع کیلئے بطور شفقت کے ثابت ہوا ہے تاکہ اس سے متوقع نقصان دور کیا جاسکے، لہذا اسے سوچنے کی ضرورت ہوگی کہ آیا یہ گھر اتنی قیمت پر خریدنا صحیح ہے اور آیا اس خریدار کا اس کے ہمسائے میں رہنا نقصان دہ ہوگا۔ یا نہیں، لہذا وہ اس مکان کو شفعہ کے ذریعے حاصل کرے یا وہ نقصان دہ نہ ہوگا تو وہ چھوڑ دے اور یہ بات بیع کا علم ہوئے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور مجلس میں سوچنے کی ضرورت اختیار دی ہوئی عورت اور خیار قبول والی صورت میں بھی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگی۔ روایت الاصل کی دلیل وہ روایت جو نبی ارکم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا۔

الشفعة لمن واثبها	شفعہ کا حق اس شخص کو ہے جو فوراً اس کا مطالبہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا

انما الشفعة كنشط عقال ان قيد مكانه ثبتوالاذهب باندھ	شفعہ تو اسی کی گرہ مضبوط باندھنے کی طرح ہے کہ اگر اس کو اس کی جگہ میں دیا جائے تو برقرار رہتا ہے ورنہ وہ چلا جاتا ہے

اور بعض روایات میں ہے۔

انما الشفعة كحل عقال ان قيد مكانه ثبت والافاللوم عليه.	(شفعہ تو اسی کی گرہیں کھولنے کی طرح ہے کہ اگر اسے اپنی جگہ باندھ دیا جائے تو فبہا ورنہ اس پر ملامت ہے۔)

۱۔ یہاں عبارت میں لم یطلب کے بعد "بطل" کا لفظ سہو کاتب سے چھوٹ گیا ہے، ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک کمزور اور متزلزل ہونے والا حق ہے، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا ایک ایسے مال کا اس کے مالک کی مرضی کے بغیر زبردستی مالک ہو جانا ہے جو قابل عصمت (تحفظ) ہے۔ ایک ایسے نقصان کے احتمال سے جس کا ہونا یا نہ ہونا یقینی نہیں لہذا جب تک فوری مطالبہ نہ کیا جائے یہ حق ثابت نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر کسی کو گواہ بنانا مطالبے کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر اس نے فوراً مطالبہ کیا اور کسی کو گواہ نہ بنایا تو دیانت کی رو سے اس کا مطالبہ صحیح ہوگا۔ گواہ بنانے کی ضرورت تو عدالت میں اس وقت پیش آتی ہے جب فریق مخالف انکار کر دے اس لئے کہ ممکن ہے خریدار شفعہ کے مطالبے کی یا فوری مطالبے کی تصدیق نہ کرے تو اس صورت میں اسی کی بات معتبر ہو لہذا اس صورت میں وہ عدالت میں تصدیق نہ ہونے کی صورت میں ثبوت کے ساتھ اس کے اظہار کا محتاج ہوگا، اس لئے کہ اس کے مطالبے کی صحت کیلئے اس کا ہونا شرط ہے۔ جیسے کہ اگر کسی نے کوئی گم شدہ چیز (لقطہ) اٹھائی تا کہ وہ اسے اس کے مالک تک پہنچا دے پھر وہ شے اس کے ہاتھ میں تلف ہو گئی تو اس پر اللہ تعالی اور اس کے درمیان کوئی تاوان نہیں، گواہ بنانے کی ضرورت تو صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو لینے کی توثیق اور بصورت انکار فریق مخالف کا رد کرنے کیلئے ہے، لیکن انہوں نے تاوان (ضمان) سے بری ہونے کو شرط قرار دیا ہے حتی کہ اگر اس کے ساتھی نے اس بارے میں اس کی تصدیق کی اور پھر اس سے ضمان کا مطالبہ کیا تو اسے بالاجماع یہ حق حاصل نہیں اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر اگر اس نے فوراً مطالبہ کر دیا پھر اگر وہاں گواہ موجود ہوں تو وہ انہیں گواہ بنا لے اور اپنے مطالبے کو پختہ کر لے اور اگر وہاں گواہ نہ ہوں اور وہ گواہوں کو بلانے کیلئے کسی کو بھیج دے تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ گواہ بنانا بوقت ضرورت اظہار مطالبہ کیلئے ہے تاہم فوری طور پر مطالبے کی روایت کی رو سے اس پر گواہ بنانا صحیح ہے۔ لہذا فوری روایت کے مطابق ضرورتاً اس کا یہ گواہ بنانا باطل ہوگا اور "مجلس کی روایت کے مطابق اگر وہ مجلس میں کہے کہ میرے لئے گواہ لائے جائیں تا کہ میں ان کو گواہ بناؤں پھر گواہ آ جائیں اور پھر وہ ان کو گواہ بنا لے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا اور مطالبہ پختہ ہو جائے گا، کیونکہ ابھی مجلس قائم ہے اور اگر اس مکان کے فروخت ہونے کا پتہ چلے اور وہ کہے "الحمد للہ" میں نے اس کے شفعہ کا دعوی کر دیا یا وہ کہے "سبحان اللہ میں نے اس کے شفعہ کا دعوی کر دیا تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس کے شفعہ کا حق بحال رہے گا، کیونکہ اس طرح کا کلام بات چیت شروع کرنے کیلئے برکت کے طور پر بولا جاتا ہے۔ لہذا یہ مطالبہ سے اس کے اعراض کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سلام کیا یا چھینکنے والے کا جواب دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ ایسا عمل نہیں ہے جو اس کے مطالبے سے اعراض کی دلیل ہو۔ اسی لئے اس کے ذریعے "اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کا اختیار باطل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ کس نے اسے خریدا ہے یا کتنے میں اسے فروخت کیا ہے، اس لئے کہ بعض اوقات انسان ایک شخص کی ہمسائیگی پر راضی ہوتا ہے، مگر دوسرے کی ہمسائیگی پر نہیں، اسی طرح اس کیلئے ایک قیمت قابل قبول ہوتی ہے، مگر دوسری نہیں۔ اس لئے اس بنا پر ہمسائے کے بارے میں اور قیمت کے بارے میں پوچھنا مطالبے کی مبادیات میں سے ہے اس سے اعراض کی دلیل نہیں۔ یہ حکم مجلس والی روایت کے مطابق درست ہے جبکہ فوری مطالبے والی روایت کی رو سے ان تمام صورتوں میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ اس سے بلا ضرورت فوری مطالبے سے انقطاع پیدا ہو گیا ہے۔ اور اگر اسے مکان کی فروخت کے بارے میں بتایا گیا اور وہ اس وقت نماز کی حالت میں تھا اور اس نے نماز جاری رکھی تو شفع یا تو فرض نماز

میں ہوگا یا واجب یا سنت یا مطلق نفل نماز میں۔ اگر تو وہ فرض نماز میں ہو تو اس کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کو توڑنا حرام ہے، لہذا یہاں مطالبے کی تاخیر میں وہ معذور ہوگا۔ یہی حکم واجب نماز کا بھی ہے، کیونکہ عمل کی حد تک واجب نماز فرض نماز کے ساتھ ملحق ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ سنت نماز میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ مؤکدہ سنتیں واجب کے حکم میں ہیں۔ خواہ نماز کی دو رکعتیں ہوں یا چار جیسے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اسے دو رکعتوں کے بعد بتایا گیا تو اس نے دوسرے شفعے (جفت حصے) کو ساتھ ملالیا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ پوری نماز ایک ہی واجب نماز کے حکم میں ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر شفیع کو مکان کے فروخت ہونے کی اطلاع پہنچی پھر اس نے نماز جمعہ کی چار رکعتیں ادا کیں تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اگر اس نے اس سے زیادہ نماز ادا کی تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہوجائے گا، کیونکہ چار رکعتیں ایک سلام کے ساتھ سنت ہیں، لہذا یہ چار رکعتیں دو رکعتوں کی طرح ہونگی۔ اور اس سے زیادہ نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ نفل نماز میں ہو اور وہ دو رکعتوں سے زیادہ نماز پڑھ لے تو اس کا خیار (اختیار) باطل ہوجائے گا۔ کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع (دو دو رکعتیں) علیحدہ علیحدہ نماز کے حکم میں ہے۔

اسی طرح غائب شخص کو جب مکان کی فروخت کا پتہ چلے تو وہ مطالبے اور دوسرے کو گواہ بنانے کے معاملے میں حاضر شخص کی مانند ہوگا، کیونکہ وہ اس کے مطالبے پر قادر ہے جس کے ذریعے اس کا حق پختہ اور مؤکد ہوجاتا ہے۔ اسی طرح وہ گواہ بنانے پر بھی قادر ہے۔ جس کے ذریعے اس کا حق مزید موثق ہوجاتا ہے۔ اور اگر غائب شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنایا تاکہ وہ اس کے لیئے بذریعہ شفعہ وہ مکان حاصل کرلے تو یہ "وکالت" (توکیل) اس کا مطالبہ کرنے کی طرح ہے، کیونکہ کسی کو وکیل بنانے میں مطالبہ کرنا بھی ہے اور اس پر اضافہ بھی۔

پھر جب غائب شخص نے فوراً مطالبہ کردیا اور اس پر گواہ بھی بنالیا تو اسے اس کے بعد اس کی مسافت کے مطابق مہلت دی جائے گی تاکہ وہ بائع یا خریدار یا مکان تک آسکے اسے اس سے زیادہ مہلت نہ جائے گی۔ اس لئے کہ اتنی مہلت دینا ضرورت کی بنا پر ہے اور اس سے زیادہ مہلت کی کوئی ضرورت نہیں۔

۲۔ طلب تقریر (باقاعدہ مطالبہ کرنا)

طلب تقریر (باقاعدہ مطالبے) کی شرط یہ ہے کہ وہ پہلے مطالبے اور گواہ بنانے کے فوراً بعد ہو۔ پھر جب اس نے سنتے ہی فوراً مطالبہ کردیا اور اس پر فوراً کسی شخص کو گواہ بنالیا اور اس کے فوراً بعد وہ بائع یا مشتری (خریدار) یا مکان پر پہنچے، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، تو اس کا دعویٰ پختہ ہوگیا۔

طلب تقریر کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع یا تو بائع کے قبضے میں ہوگی یا خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو بائع کے قبضے میں ہو تو شفیع کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو بائع سے مطالبہ کرے اور چاہے تو خریدار سے کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر یہ مطالبہ کردے۔

بائع اور خریدار سے مطالبہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا فریق نزاع (خصم) ہے۔ بائع کے پاس قبضہ ہونے اور خریدار سے اس کا مالک ہونے کی بنا پر۔ اس لیے ان میں سے ہر ایک شخص اس کا عدالتی فریق نزاع ہوگا، لہذا ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کرنا درست ہوگا۔ رہا مکان کے پاس آکر مطالبہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے اور اگر وہ بائع اور مشتری میں سے کسی کے پاس گیا اور نہ ہی مکان کے پاس جاکر اس نے باقاعدہ مطالبہ

کیاحالانکہ وہ اس پر قادر تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے۔

اور اگر وہ مکان خریدار" کے پاس ہو تو وہ چاہے تو اس سے مطالبہ کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر ایسا کرے۔ اس صورت میں وہ بائع سے مطالبہ نہ کرے، کیونکہ اس کی ملکیت ختم ہوجانے کی بنا پر وہ عدالتی فریق نزاع (خصم) ہونے سے خارج ہوگیا ہے اور اس پر اس کی ملکیت بھی نہیں رہی، لہذا وہ تو ایک اجنبی شخص کی طرح ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خریدار کے پاس آکر مطالبہ کیا اور نہ ہی مکان کے قریب آکر ایسا کیا بلکہ وہ بائع کے پاس مطالبے اور گواہی کیلئے چلا گیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ یہاں اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے۔ جو حقیقت میں اس کی رضامندی کا ایک ثبوت ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری نے مکان کے علاوہ کسی اور جگہ جا کر اس کی فروخت کا معاملہ کیا تو شفیع پر یہ ضروری نہیں کہ وہ ان کے پاس آئے بلکہ وہ مکان کے پاس جاکر مطالبہ کرے اور اس پر کسی کو گواہ بنالے، کیونکہ جب شفیع مکان کے پہلو میں موجود ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں افراد غائب ہوں تو مطالبے اور گواہی کیلئے مکان ہی متعین ہوجائے گا اور اگر اس نے وہاں مطالبہ نہ کیا اور وہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں کے پاس چلا گیا تو چونکہ مطالبہ شفعہ سے اس کا اعراض پایا گیا ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بائع یا مشتری یا مکان کے پاس جا کر اس کا مطالبہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر اس کے اور ان لوگوں اور مکان کے درمیان کوئی رکاوٹ ہو۔ مثال کے طور پر ان کے درمیان کوئی خطرناک دریا یا دلدل والی زمین یا اسی طرح کا کوئی مانع موجود ہو تو اس مانع کے دور ہونے تک، فوری مطالبہ نہ کرنے کے باوجود اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔

اس مطالبے پر کسی کو گواہ بنانا اس کی درستگی کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ طلب مواثبت (فوری مطالبے) کی صحت کیلئے بھی یہ شرط نہیں۔ وہ تو انکار کی صورت میں مطالبے کو پختہ بنانے کیلئے ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے مطالبے میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح "مبیع" (فروخت شدہ شئی) کا نام لینا اور اس کی حدود اربعہ کا ذکر کرنا بھی مطالبے کی صحت اور گواہی کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ شرط ہے، اس لئے کہ مطالبہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب زمین معلوم ہو اور حدود اربعہ کا ذکر کیے بغیر زمین معلوم نہیں ہوسکتی، لہذا اس کے بغیر نہ تو مطالبہ کرنا درست ہے اور نہ ہی اس پر گواہ بنانا۔

ج کیفیت طلب (مطالبہ کرنے کا طریقہ)

کیفیت طلب میں مشائخ کی عبارتوں میں اختلاف ہے محمد بن مقاتل الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یوں کہنا چاہیے:

طلبت الشفعه اطلبها وانا طالبها — میں نے پہلے بھی شفعہ کا مطالبہ کیا ہے۔ اور میں اب بھی مطالبہ کرتا ہوں اور میں اس کا مطالبہ کنندہ ہوں۔

حضرت محمد بن سلمہ سے مروی ہے کہ یوں کہنا چاہیے۔

طلبت الشفعه — میں شفعہ کا مطالبہ کیا۔

فقیہ ابو جعفر الهندوانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس بارے میں مطالبے کے الفاظ کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ اگر یہ مطالبہ ایسے الفاظ کے ساتھ کیا جائے جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتے ہوں تو الفاظ چاہے جو بھی ہوں درست اور کافی ہونگے، مثال کے طور پر وہ یہ کہے

ادعیت الشفعة واسالت الشفعة۔ — میں نے شفعہ کا دعوی کیا۔ میں نے شفعہ کا سوال کیا

اسی طرح کے دوسرے الفاظ جو مطالبے پر دلالت کرتے ہیں درست ہیں۔ یہی قول صحیح ہے، کیونکہ یہاں ضرورت مطالبہ کرنے کی ہے اور یہ مطالبہ ہر اس لفظ سے کیا جاسکتا ہے، جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہو خواہ اس کیلئے لفظ طلب (مطالبے) کا استعمال کیا جائے یا کسی اور لفظ کا۔

حکم طلب (مطالبے کا حکم)

مطالبے کا حکم حق شفعہ کا استقرار (پختہ ہونا) ہے۔ لہذا اگر شفیع نے دو مرتبہ صحیح طریقے پر اپنا مطالبہ پیش کردیا تو اس کا حق شفعہ اس طرح پختہ اور مستحکم ہوجائے گا کہ اس کو بذریعہ شفعہ لینے کے عدالتی مطالبے میں تاخیر سے اس کا حق کبھی بھی باطل نہ ہوگا۔ تا آنکہ وہ خود اپنی زبان سے اس کو ساقط نہ کردے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور دو میں سے ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے، انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کے ہاں مقدمہ دائر کرنے میں اتنی دیر کردی کہ جتنی دیر میں وہ مقدمہ دائر کرسکتا تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا انہی سے ایک روایت ہے کہ اس کیلئے وقت کا اندازہ قاضی کرے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مطالبے کے بعد ایک ماہ گزر گیا اور اس نے بلاعذر عدالت میں جا کر مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع سے "دفع ضرر" کیلئے ثابت ہوا ہے اور کسی انسان سے "دفع ضرر" اس انداز سے کرنا درست نہیں ہوتا کہ وہ کسی اور کیلئے نقصان کا موجب ہوجائے۔ عدالت میں مقدمہ کرنے کے اس کے حق کو ہمیشہ تک برقرار رکھنے میں خریدار کیلئے نقصان ہے، اس لئے کہ وہ خرید کردہ زمین پر اکھاڑے جانے اور اور عمارت ڈھائے جانے کے خوف سے نہ تو عمارت بنا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی درخت وغیرہ لگا سکتا ہے، جس سے اسے نقصان ہوگا جس کی بنا پر اس کیلئے وقت کا کوئی اندازہ مقرر کرنا ضروری ہے تاکہ اس سے اسے نقصان نہ ہو۔ لہذا ہم نے اس کیلئے ایک ماہ کی مدت مقرر کردی ہے، کیونکہ یہ ادنی ترین مدت ہے۔ پھر جب ایک ماہ گزر جائے اور وہ بلاعذر عدالتی مطالبہ نہ کرے تو چونکہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق شفعہ اس کے دو مرتبہ مطالبہ کرنے سے ثابت ہوگیا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی حق کسی شخص کیلئے ایک مرتبہ ثابت ہوجائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتا جب تک اسے باطل نہ کیا جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ محض عدالتی مقدمہ میں تاخیر کرنا اس حق کا ابطال نہیں ہے جیسے کہ قصاص اور قرضوں وغیرہ کی وصولی میں تاخیر کا یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ و زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے خریدار کو نقصان ہوگا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اسے یہ پتہ چل جائے گا کہ شفیع شفعہ کے ذریعے اس اراضی کو حاصل کرنا چاہتا ہے تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس زمین میں گرائے جانے اور اکھاڑے جانے کے خوف سے عمارت بنانے اور پودے لگانے سے باز رہے گا، لہذا اگر اس نے ایسا کیا تو وہ درحقیقت اپنے آپ کو خود ہی نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہذا اس نقصان کو شفعہ کے ذریعے وصولی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اسی لئے شفیع کے غائب ہونے سے حق شفعہ باطل نہیں ہوتا اور وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس میں عمارت نہ بنانے اور پودے نہ لگانے میں خریدار کا نقصان ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

فصل مبطلات شفعہ (شفعہ کو باطل کرنے والے امور) کا بیان:

ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے امور کے متعلق ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ جو امور حق شفعہ کو ثابت ہو جانے کے بعد باطل ہو کرتے ہیں ان کی دو اقسام ہیں

۱- اختیاری، ۲- ضروری۔

پھر اختیاری کی دو قسمیں ہیں

۱- صریح اور ۲ قائم مقام صریح (از روئے دلالت، اشارہ)

۱- **صریح** کی صورت یہ ہے کہ شفیع یہ کہے کہ میں نے حق شفعہ باطل کر دیا ہے یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے، یا میں نے تجھ کو اس سے بری کر دیا ہے یا میں نے اپنا حق چھوڑ دیا ہے وغیرہ۔ اس لیے کہ شفعہ کرنا اس کا حق ہے، لہذا وہ اس کی وصولی اور اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے، جیسے کہ کسی کو قرض سے بری کرنا یا کسی کو قصاص معاف کرنا وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ پھر خواہ شفعہ کنندہ کو مکان کے فروخت ہو جانے کا علم ہو یا نہ ہو۔ بشرطیکہ اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا مکان کی فروخت کے بعد ہوا ہو۔ اس لئے کہ یہ اس کا اپنے حق کو صریح الفاظ میں ساقط کرنا ہے اور صریح الفاظ میں ساقط کرنے کی صورت میں "علم اور عدم علم" دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے کہ طلاق اور اپنے حقوق سے کسی کی برأت وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بخلاف از روئے دلالت اپنا حق ساقط کرنے کے، اس لئے کہ وہاں اس کا حق اسی وقت ساقط ہوتا ہے، جب اس کو علم ہو۔ دونوں میں فرق عنقریب بیان کیا جائے گا۔

مکان کی فروخت سے قبل کسی کی حق شفعہ سے دست برداری درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ اس کے حق کا اسقاط ہے اور اپنے کسی حق کا اسقاط اس کے اثبات اور اس کے سبب کے پائے جانے سے قبل محال ہے۔ اسی طرح اگر اسے مکان کی فروخت کی خبر قیمت کا کچھ حصہ بتا کر یا قیمت کی کوئی ایک جنس بیان کر کے یا کسی اور کو خریدار ظاہر کر کے دی گئی اور اس نے اسے سن کر اپنا حق شفعہ چھوڑنے کا اعلان کر دیا، مگر بعد میں اس کے برخلاف پتہ چلا تو آیا اس کی دست برداری صحیح ہو گی یا نہیں، اس طرح کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ اگر تو اس حق سے دست برداری میں شفیع کی غرض مختلف نہ ہو تو اس کی اپنے حق سے دست برداری درست ہو گی اور اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی "غرض" مختلف ہو جائے تو اس صورت میں اس کی دست برداری درست نہ ہو گی اور اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، کیونکہ اگر اس کی غرض مختلف نہ ہو تو اس کو جو خبر ملی ہے اس میں اور اس قیمت سے جس پر وہ فروخت ہوا ہے سے اس کی دست برداری اس کی غرض ایک ہونے کی بنا پر درست ہو گی۔ اور اگر اس کی دست برداری میں اس کی غرض مختلف ہو جائے تو اس کی دست برداری اس کے مقصد کو حاصل کرنے والی نہ ہو گی جس کی بنا پر اس کی دست برداری درست نہ ہو گی۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہو گی، مثال کے طور پر اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے۔ پھر اس نے اپنے حق سے دست برداری کا اعلان کر دیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ وہ مکان تو دو ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہو گا، کیونکہ یہاں اس کی اپنے حق سے دست برداری قیمت کو زیادہ سمجھنے کی وجہ سے تھی۔ تو جب دونوں میں سے کم قیمت پر اس کیلئے یہ مکان قابل قبول نہ تھا تو زیادہ قیمت پر تو بدرجہ اولیٰ اس کیلئے قابل قبول نہ ہو گا، تو اس طرح اس دست برداری سے اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا

اور اگر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ مکان تو پانچ سو درہم میں گیا ہے تو اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ اگر زیادہ قیمت کی بنا پر اس نے اپنے حق سے دست برداری ظاہر کی ہو تو یہ کم قیمت پر دست برداری کی دلیل نہ ہوگی، لہذا اس دست برداری سے اس کی غرض پوری نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ یہ مکان تو ایک سو دینا میں فروخت ہوا ہے: اگر تو ان ایک سو دیناروں کی قیمت ایک ہزار درہموں کے مساوی یا زیادہ ہو تو اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اور اگر کم ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمھم اللہ کے نزدیک اسے حق شفعہ حاصل ہوگا امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ درہم اور دینار فی الحقیقت دو مختلف جنسیں ہیں اور اشیاء کی بعض اوقات ایک جنس کی فراہمی اس کیلئے آسان اور دوسری جنس کی مشکل ہوئی ہے، لہذا یہاں اس کی حق سے دست برداری اس کی غرض کے حصول کا باعث نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ بحال رہے گا۔ جیسے کہ اگر اسے خبر ملی کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے اور وہ اس سے دست بردار ہو گیا بعد ازاں اسے پتہ چلا کہ وہ تو جو کے بدلے فروخت ہوا ہے، جن کی قیمت گندم کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ درہم و دینار ثمنیت (قیمت ہونے کے حق میں ایک ہی جنس ہیں۔ کیونکہ وہ اشیاء کی قیمت ہیں اور ان کے ذریعے اشیاء کی ایک ہی طرح قیمت کا اندازہ کیا جاتا ہے یعنی کبھی تو درہموں کے ساتھ قیمت کا اندارہ کیا جاتا ہے اور کبھی دیناروں کے ساتھ۔ ان کے مابین فرق صرف اندازے کا ہے۔ کسی اور بات کا نہیں، لہذا کثرت اور قلت میں ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم یا ایک سو دیناروں میں فروخت ہوا ہے اور وہ دست بردار ہو گیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو اس سے زیادہ یا اس سے کم قیمت پر فروخت ہوا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے یہ بتایا گیا کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو جو کے بدلے فروخت ہوا ہے جس کی قیمت گندم کی قیمت جتنی ہے یا کم یا زیادہ اس لئے کہ وہاں غرض مختلف ہو گئی ہے، کیونکہ گندم اور جو علی الاطلاق دو مختلف جنسیں ہیں اور جنسوں کا اختلاف غرض (مقصد) کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت کیا گیا ہے تو وہ اس سے دست بردار ہو گیا، پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو کسی وزن کی جانے والی (موزوں) یا ماپ کر دی جانے والی اشیاء (مکیل) سے درہم و دینار کے سوا یا کسی متقارب عددی (گن کر دی جانے والی اشیاء) کے عوض فروخت ہوا ہے تو اس کا حق شفعہ قائم رہے گا اس لئے کہ وہ قیمت جس کے بدلے بیع ہوئی ہے اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو تو شفیع اس جیسی چیز کے عوض اسے لے سکتا ہے، حالانکہ وہ اس سے مختلف جنس ہے جس کے بدلے فروخت کی اسے خبر دی گئی تھی۔ تو غرض مختلف ہو گئی، اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار نقد میں فروخت ہوا ہے، پھر وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو سامان کے بدلے فروخت ہوا ہے۔ پھر اگر اس کی قیمت ایک ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی دست برداری صحیح ہوگی۔ اگر کم ہو تو دست برداری صحیح نہ ہوگی اور اسے شفعہ کا حق ہوگا کیونکہ شفیع کی یہاں مکان کو سامان کی قیمت کے عوض لے سکے گا۔ اس لئے کہ اس کی کوئی مثل موجود نہیں اور اس کی قیمت درہم اور دینار ہیں، جس کی بنا پر اختلاف مقدار کی طرف راجع ہوگا پس وہ ایک ہزار، دو ہزار اور پندرہ سو قیمت کے مشابہ ہوگی، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اسے بتایا گیا کہ نصف مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہوگا پھر پتہ چلا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور اگر اسے

بتایا گیا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر پتہ چلا کہ اس نے تو نصف بیچا ہے تو اس کی دست برداری درست ہو گی اور اس کو شفعے کا حق نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں یہی مشہور روایت ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے برعکس فتویٰ بھی مروی ہے وہ یہ کہ نصف حصے میں دست برداری کل حصے میں دست برداری ہو گی اور پورے مکان میں دست برداری نصف مکان میں دست برداری نہ ہو گی، اس روایت کی دلیل یہ ہے، کہ نصف حصے میں دست برداری کی وجہ قیمت سے اس کا عاجز ہونا ہے تو جو شخص کم قیمت سے عاجز ہو وہ زیادہ قیمت سے تو بدرجہ اولیٰ عاجز ہوگا، جب کہ زیادہ قیمت سے عاجز ہونا کم قیمت سے عاجز ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ مشہور روایت کی دلیل یہ ہے کہ نصف حصے میں اس کی دست برداری کی وجہ اس کا شرکت کے نقصان سے بچنا ہے اور یہ بات پورے مکان میں نہیں پائی جاتی تو غرض مختلف ہو گئی، جسکی بنا پر اس کی دست برداری صحیح نہ ہو گی، لہذا اس کے شفعے کا حق بحال رہے گا اور جب اس نے پورے مکان سے دست برداری کا اظہار کر دیا تو ضرورتاً وہ کچھ حصے سے بھی دست بردار ہو گیا، کیونکہ وہ کچھ حصہ پورے مکان میں داخل ہے۔ لہذا پورے مکان سے دست بردار ہونے والا نصف مکان سے دست بردار ہونے والا ہو گا اس لئے کہ شرکت ایک عیب ہے۔ لہذا بغیر عیب کے دست برداری عیب کے ساتھ بدرجہ اولیٰ دست برداری ہو گی۔ اور اگر اسے بتایا گیا کہ خریدار زید ہے۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو عمرو ہے تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا کیونکہ دست برداری نقصان سے امن کی بنا پر ہے اور زید کے نقصان سے امن کا ہونا۔ عمرو کے نقصان سے امن ہونے کی دلیل نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ ہمسائیگی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اور اگر اسے بتایا گیا کہ خریدار زید ہے تو وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو زید اور عمرو دونوں ہیں تو اسے عمرو کا حصہ لینے کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ اس نے زید کے حصے سے دست برداری کا اظہار کیا ہے عمرو کے حصے سے نہیں، لہذا اس کے حصے میں اس کا حق شفعہ بحال رہے گا۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو وہ دستبردار ہو گیا پھر بائع نے قیمت سے مزید پانچ سو درہم کم کر دیئے اور خریدار نے یہ کمی قبول کر لی تو اسے حق شفعہ حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے جس سے واضح ہوا کہ بیع پانچ سو درہم میں ہوئی تھی تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اگر اسے بتایا جائے کہ وہ مکان ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو پانچ سو میں فروخت ہوا ہے اور اگر اس نے یہ کمی قبول نہ کی تو شفعہ ثابت نہ ہو گا، کیونکہ جب تک قیمت میں کمی قبول نہ کی جائے اس وقت تک قیمت میں کمی درست نہیں ہوتی، تو چونکہ ایک ہزار سے کم قیمت میں فروخت ہونا واضح نہیں ہوا اس لئے شفعہ ثابت نہ ہو گا۔

اور اگر شفیع نے مشتری کے خریدنے کے بعد اپنا وہ مکان فروخت کر دیا جس کی بنا پر وہ شفعہ کرنا چاہتا ہے تو کیا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا؟ یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہو گی۔ یا تو خریدار کی وہ بیع حتمی ہو گی اور یا پھر اس میں "شرط خیار" ہو گی: اگر تو وہ بیع حتمی (Final) ہو تو پھر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس نے پورا مکان فروخت کر دیا ہو گا یا پھر اس کا کچھ حصہ بیچا ہو گا۔ اگر تو اس نے پورا مکان فروخت کر دیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق شفعہ کا سبب اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا ہے اور یہاں یہ صورت باقی نہیں رہی، خواہ اسے زیر شفعہ مکان کے فروخت ہونے کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، کیونکہ مکان کی یہ فروخت صریح الفاظ میں اپنا حق ساقط کرنے کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ کسی حق کے سبب کا باطل ہونا حق کا باطل ہونا ہے، لہذا اس میں علم ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گا۔ پھر اگر وہ مکان کسی عیب کی بنا پر رد کر دیئے جانے کی بنا پر دوبارہ اس کی ملکیت میں آ گیا خواہ ایسا عدالتی فیصلے کی بنا پر ہوا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے مشتری کیلئے خیار رؤیت یا خیار شرط کی بنا پر ہوا ہو تو اس کو شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق حاصل نہ ہو گا کیونکہ اب اس کا

حق باطل ہو چکا ہے، لہذا وہ کسی نئے سبب کے بغیر نہ لوٹے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب شفیع نے اپنا مکان بیع فاسد کے ساتھ فروخت کر دیا اور اس پر خریدار نے قبضہ کر لیا تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق کا سبب ، یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا زائل ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس نے بیع کو ختم کر دیا تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہو گا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اگر حق باطل ہو جائے تو نئے سبب کے سوا اس کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے مکان کا کچھ حصہ فروخت کیا پھر اگر اس نے غیر منقسم حصہ فروخت کیا تو باقی حصے کی وجہ سے اس کو شفعہ کا حق حاصل رہے گا اس لئے کہ جو حصہ باقی ہے وہ ابتدائی طور پر شفعہ کے استحقاق کا سبب ہے تو اس حق کے بحال رہنے میں تو وہ بدرجہ اولی سبب رہے گا۔ کسی حق کا بحال رہنا ابتداء اس کے ظاہر ہونے سے زیادہ آسان ہے، اور اگر اس نے کوئی معین حصہ، مثلاً کوئی کمرہ وغیرہ فروخت کیا تو اگر تو وہ اس مکان سے متصل نہ ہو جس کے شفعہ کا معاملہ ہے تو تب بھی یہ حکم ہو گا، کیونکہ سبب یعنی، ملکیت کا ہمسائے میں ہونا موجود ہے اور اگر وہ اس مکان سے متصل ہو جس میں شفعہ مقصود ہے اور وہ اس کی ہمسائیگی کی ساری حدود کو گھیر لے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ہمسائیگی ختم ہو چکی ہے اور اگر اس کی متصل حدود میں سے کوئی حد باقی رہی تو اس کا حق شفعہ بحال رہے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اتنی مقدار اس کے استحقاق کیلئے ابتداء کافی ہے تو اس کے استحقاق کے بحال رہنے کیلئے تو بدرجہ اولی کافی ہو گی۔

پھر اگر اس مکان میں "خیار شرط" ہو تو اگر "خیار شرط" بائع کیلئے ہو اور وہی شفیع ہو تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، تاوقتیکہ وہ "بیع" کو جائز نہ کر دے، کیونکہ اس حق کا سبب ، یعنی اس کی ملکیت کا اس کے ہمسائے میں ہونا ابھی تک قائم ہے۔ اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے۔ پھر اگر اس نے خیار کی مدت میں شفعے کا مطالبہ کیا تو اس سے اس کی بیع ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ شفعہ کا مطالبہ مبیع میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا کرنا اس کا اپنے خیار کو ساقط کرنا اور بیع کو توڑنا ہے۔ اور اگر خیار "خریدار" کیلئے ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ بغیر کسی اختلاف کے مذکورہ مکان اس کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ جس کی بنا پر حق شفعہ کا سبب ، یعنی اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا باقی نہیں رہا ہے پھر اگر شفیع اس کا شریک (حصہ دار) اور ہمسایہ ہو اور اس نے اپنا وہ حصہ جس کی بنا پر وہ شفعہ کا مطالبہ کرنا چاہتا ہو فروخت کر دیا تو اسے ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کے مطالبے کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ اگرچہ دو اسباب میں سے ایک سبب یعنی حصہ داری کا سبب باطل ہو گیا ہے لیکن ابھی اس کا دوسرا سبب یعنی ہمسائیگی کا ہونا قائم ہے۔ اسی لئے وہ اس سے اس کا ابتدائی طور پر بھی مستحق ہے تو اس کے استحقاق کا برقرار رہنا تو بدرجہ اولی درست ہو گا۔

پھر اگر خریدار نے شفیع کو کچھ مال دیکر صلح کر لی تو نہ تو صلح جائز ہو گی اور نہ ہی معاوضے پر اس کا حق ثابت ہو گا البتہ اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ صلح کا باطل ہونا تو اس لئے ہے کیونکہ یہاں اس کے حق کا وجود معدوم ہے۔ وہ اس طرح کہ شفیع کیلئے جو حق ثابت شدہ ہے وہ اس کے مالک ہونے کا حق ہے جو اس کے مالک ہو جانے کی ولایت (حق) سے عبارت ہے اور یہ شفیع کا غیر محسوس وغیرہ موجود حق ہے جو اسی کے ساتھ قائم ہے، اس لئے اس کے بدلے میں معاوضہ لینا صحیح نہ ہو گا۔ جس کی بنا پر صلح باطل ہو گی اور اس کیلئے معاوضہ ثابت نہ ہو گا اور شفیع کے حق شفعہ کا بطلان اس لئے کہ اس نے صلح کر کے اپنے اس حق کو ساقط کر دیا ہے۔ تو اگرچہ یہاں صلح کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کا اپنے حق شفعہ کو ساقط کرنا درست ہو گا، کیونکہ اس کا صحیح ہونا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اموال میں سے ایک مال ہے جس کا عوض لینا درست نہیں، لہذا معاوضے کا ذکر کالعدم تصور ہو گا۔ بنا بریں یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے بلا معاوضہ اپنا حق چھوڑ دیا ہو اسی طرح اگر خاوند نے اپنی طلاق کا اختیار دی ہوئی بیوی (مخیرہ) سے کہا" تو مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے

اختیار کر لے "تو عورت نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا" تو معاوضہ واجب نہ ہوگا، البتہ اس کا "حق خیار" ساقط ہوجائے گا۔
اسی طرح اگر کسی عنین (نامرد) نے اپنی بیوی سے، جب اسے اس کے نامرد ہونے کا پتہ چلا، یہ کہا کہ تو مجھے ایک ہزار روپے کے عوض اختیار کر لے اور میرے نامرد ہونے کی بنا پر نکاح کو فسخ نہ کر (۱) تو اس نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا" تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا مگر معاوضہ ضروری نہ ہوگا۔ اسی طرح جان کی کفالت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس نے معاوضہ لے کر اسے ساقط کیا تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے معاوضہ واجب نہ ہوگا اور اس کی کفالت باطل ہوجائے گی۔ جیسے کہ شفعہ میں ہے۔ دوسری روایت کی رو سے کفالت باطل نہ ہوگی۔ پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے کفالت کو معاوضہ لے کر ساقط کیا ہے۔ تو اگرچہ معاوضہ لینا صحیح نہیں، لیکن اس کا کفالت کو ساقط کرنا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ یا دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اپنے اس حق کو معاوضے کے بغیر ساقط کرنے پر راضی نہیں ہو، لیکن چونکہ اس کا یہاں معاوضہ ثابت نہیں ہوا، لہذا اس کا یہ حق ساقط کرنا درست نہ ہوگا۔

حق شفعہ کا بطریق دلالت اسقاط

حق شفعہ بطریق دلالت ساقط ہونے کی صورت یہ ہے کہ شفیع کی جانب سے کوئی ایسی بات پائی جائے جو اس عقد (معاملے) اور خریدار کیلئے اس حکم کے اثبات پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتی ہو تو چونکہ حق شفعہ صریح الفاظ میں اسقاط کے ساتھ ساقط ہوجاتا ہے تو اسی طرح اس کی رضامندی پر دلالت والے عمل سے بھی ساقط ہوجائے گا، جیسے کہ اگر شفیع کو مکان کی فروخت کا پتہ چلا تو اس نے بلاعذر فوری مطالبہ چھوڑ دیا یا وہ اس مجلس سے کھڑا ہوگیا یا وہ مطالبہ کرنے کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہوگیا، مذکورہ دونوں اختلافی روایات کے مطابق، تو تب یہی حکم ہے، کیونکہ قدرت کے باجود مطالبہ نہ کرنا اس معاملے (عقد) اور اس کے حکم پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، جس کا فائدہ یہاں دخیل (خریدار) کو ہوگا۔ اسی طرح اگر شفیع نے خریدار سے اس مکان کے کرائے کا بھاؤ پوچھا یا اس نے اسے اپنے لئے تولیت میں مانگا یا اس نے خریدار سے اس مکان کو کرائے پر طلب کیا یا اس نے اس زمین کو "مزارعت" پر یا معاملے پر حاصل کیا اور یہ سارے معاملات اس نے اس کو خریداری کا علم ہونے کے بعد طے کیے ہوں تو اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں اس کی رضامندی کی دلیل ہیں۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ بھاؤ تاؤ کرنا (مساومت) اسے (خریدار)، نئے عقد (معاملہ) کے ساتھ بطور مالک قبول کرنا ہے جو اس (خریدار) کی ملکیت پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم تولیت کا بھی ہے۔ کیونکہ تولیت (۲) اس شئی کو خریدار کی ادا کردہ رقم کے مساوی رقم کے عوض کسی کمی اور اضافے کے بغیر اس کا مالک ہونا ہے، جو اس کی ملکیت کی دلیل ہے۔ اسی طرح اس سے وہ زمین اجارے یا معاملے یا مزارعت پر مانگنا اس کی خریداری کی ملکیت کو مستحکم کرنے والی ہیں، جو خریدار کی ملکیت پر شفیع کی رضامندی کی دلیل ہیں۔
اس صورت حال میں اور سابقہ صورت میں فرق یہ ہوگا کہ یہاں شفیع کو بیع کا علم کا ہونا شفعہ کے بطلان کیلئے شرط ہے، اور صریح لفظوں میں حق شفعہ کو ساقط کرنے کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں حق شفعہ کا اسقاط صریح الفاظ سے کیا جاتا ہے۔ اور اپنے حق کو ساقط کرنا نفس حق میں تصرف کرنا ہے، لہذا وہ صرف ثبوت کا متقاضی ہوگا اور [illegible] طلاق یا غلام کی آزادی اور کسی کو قرض سے بری کرنا وغیرہ، جبکہ یہاں حق کا اسقاط بطریق

۱۔ [illegible] یار ہے، کہ فقہاء نے ایسی عورت کو، جس کا خاوند نامرد (عنین) ہو، جب اس کے عنین ہونے کا پتہ چلے اپنا نکاح فسخ کرنے کا حق دیا ہے۔
۲۔ [illegible] تولیت [illegible] ایسا "عقد" ہے، جس میں "خریدار" قیمت خرید پر "مبیع" کو آگے فروخت کردے۔

دلالت، یعنی رضامندی کی دلالت کے ذریعے، ہوا ہے۔ حق کی جگہ میں تصرف کرنا، اس وقت تک رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا جب تک اسے بیع ہونے کا پتہ نہ چلے۔ اس لئے کہ کسی شئی پر رضامندی علم کے بغیر محال ہوتی ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے نصف حصہ میں اپنا حق شفعہ ساقط کیا تو اس کا پورے مکان میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ جب اس نے نصف حصے میں اپنے حق سے دست برداری کا اظہار کیا تو اس دست بردار شدہ نصف حصہ میں اس کا حق شفعہ صریح الفاظ سے ساقط ہو جائے گا جس سے اس کے باقی حصہ میں بھی حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ مشتری (خریدار) پر اس عقد (معاملے) کو تفریق کرنے کا حقدار نہیں ہے، لہذا پورے مکان میں اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے نصف مکان میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو کیا اس کی جانب سے یہ پورے مکان سے شفعہ سے دست برداری ہوگی؟ اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے حق سے دست برداری نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا تمام مکان سے دست برداری تصور ہوگا تاہم اگر وہ اس سے قبل پورے مکان میں شفعہ کا مطالبہ کر چکا ہو مگر اس کی اس بات کو خریدار نے تسلیم نہ کیا ہو تو اس وقت اس نے خریدار سے کہہ دیا ہو کہ "تم مجھے نصف حصہ اس شرط پر دیدو کہ میں تمہیں باقی نصف سونپتا ہوں"۔ تو ایسا کرنا اپنے حق سے دست بردار ہونا نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ جب اس نے نصف حصے میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس نے "باقی حصے" میں اپنے حق کو باطل کر دیا، کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود اس میں مطالبہ کرنا چھوڑ دیا ہے، جو اس کی رضامندی کی دلیل ہے لہذا اس میں اس کا حق باطل ہو جائے گا تو ضرورۃً اس کا حق باقی نصف حصے میں بھی باطل ہو جائے گا۔ تاکہ خریدار (مشتری) پر عقد بیع (صفقہ) کی تفریق سے مشکل پیش نہ آئے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس سے قبل پورے مکان میں مطالبہ کر چکا ہو۔ کیونکہ جب اس نے پورے مکان میں مطالبہ کیا تو اس نے پورے مکان میں اپنے حق شفعہ کو مستحکم کر لیا اور اس کا یہ قول کہ مجھے نصف حصہ دیدو اس شرط پر کہ باقی نصف حصہ تمہیں سونپتا ہوں۔ اس کی جانب سے اپنے حق کی "دست برداری" نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے ابتداءً یہی بات کی ہو کیونکہ ابھی تک اس کا حق مقرر نہیں ہوا تھا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق پورے مکان میں ثابت ہو چکا ہے، اور جب ایک مرتبہ حق ثابت ہو جائے تو اس کی جانب ساقط کئے بغیر یہ حق ساقط نہیں ہوتا اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی، لہذا یہاں سابقہ حالت ہی برقرار رہے گی، یعنی اگر وہ چاہے تو پورا مکان بذریعہ شفعہ حاصل کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام محمد رحمہ اللہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس نصف حصہ میں اس کی جانب سے مطالبہ نہ کرنا اپنے حق کو ساقط کرنے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

(ج) حق شفعہ کے ساقط ہونے کی ضروری صورت

اس کی ضروری صورت یہ ہے کہ شفیع دو مرتبہ مطالبہ کرنے کے بعد، مگر مکان کو شفعہ کے ذریعہ لینے سے قبل فوت ہو جائے تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اس کے ورثہ کو اسے لینے کا حق ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ آیا "خیار شفعہ" وراثت میں آگے منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منتقل ہو جاتا ہے۔ اس پر پوری بحث ویسی ہی ہے جیسے خیار شرط پر بحث ہے، جس کا عنقریب کتاب البیوع میں ذکر آئے گا۔

اسی طرح حق شفعہ خریدار کی وفات سے بھی ساقط نہیں ہوتا، بلکہ شفیع اس کے وارثوں سے وہ مکان لے سکتا ہے، کیونکہ شفعہ کرنا "خریدار" کے خلاف اس کا ثابت شدہ حق ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ اس کو مالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس

کے وفات پانے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ عیب کے ذریعے مبیع کو روکنے کا یہی حکم ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل۔ مشفوع فیہ (جس شئی میں شفعہ کیا گیا ہو) کا مالک بننے کا طریقہ

اس کے متعلق ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مشفوع فیہ (جس میں شفعہ کیا گیا ہو) کے حصول ملکیت سے وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور یہی شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینے کا مفہوم ہے اور اس کو لینے سے قبل شفیع کی اس پر کوئی ملکیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو اسے لینے کا محض حقدار ہوتا ہے لہذا اس کے لینے سے قبل اس شئی کی ملکیت خریدار کی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں اس کی ملکیت کا سبب، یعنی اس کا مکان کو خریدنا پایا گیا ہے، جس کی رو سے اسے اس مکان میں عمارت بنانے، پودے لگانے، عمارت کو گرانے، پودوں کو اکھیڑنے اورانہیں کرائے پر دینے کا حق ہوگا، نیز اس کا کرایہ اور انگوروں کی بیلوں وغیرہ کا پھل کھانے کا بھی اسے حق حاصل رہے گا۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے چاہے تو فروخت کرے، ھبہ کرے یا اس کے بارے میں وصیت کرے اور اگر اس نے ان میں سے کوئی معاملہ کیا تو اس کا وہ تصرف نافذ ہوجائے گا۔ البتہ شفیع کو شفعہ کے ذریعے اسے لے کر ان تمام تصرفات ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اس کا حق خریدار کے تصرف سے مقدم ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے تصرفات کے لزوم سے مانع ہوگا۔

اور اگر خریدار نے اس جگہ کو خرید کر مسجد یا مقبرہ بنادیا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ اس مکان کو حاصل کر کے خریدار کے تمام تصرفات کو منسوخ کردے۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے، لہذا وہ نافذ ہوجائے گا، جیسے کہ اگر اس نے یہ مکان فروخت کردیا البتہ بیع وغیرہ قسم کے تصرفات منعقد ہوجانے کے بعد ٹوٹنے (نقصان) کا احتمال رکھتے ہیں، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ تو ہوا مگر لازم نہیں ہوا۔ جبکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے کہ غلام کی آزادی، لہذا نفاذ ہوتے ہی اس کا لزوم ہوجائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ "مبیع" سے شفیع کا جو حق متعلق ہے وہ اس کے مسجد ہونے سے مانع ہے، کیونکہ مسجد وہ جگہ ہے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہو، اور کسی بندے کے حق کا اس کے ساتھ متعلق ہونا اس کے خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہونے سے مانع ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے مسجد ہونے سے مانع ہوگا، اور شفیع کو فروخت شدہ مکان بذریعہ شفعہ لینے کا حق حاصل رہے گا کیونکہ مبیع میں اس کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا یا اس میں اس کی شرکت کا ہونا پایا گیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو پھر اس مکان کے پہلو میں کوئی اور مکان فروخت ہوا تو خریدار نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کردیا اور اس کے حق میں فیصلہ ہوگیا، پھر سابق مکان کا شفیع آگیا تو اس مکان میں، جو اس کے ہمسائے میں ہے، اس کے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، مگر دوسرے مکان کی ملکیت بدستور خریدار کے پاس رہے گی۔ شفیع کیلئے تو اس حق کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ رہا خریدار تو اس کیلئے اس لئے کہ مکان کی فروخت اور شفعہ کے فیصلہ کے وقت اس کی ہمسائگی ثابت تھی، مگر اس کی یہ ملکیت بعد میں شفیع کے اس مکان کو بذریعہ شفعہ لے لینے سے باقی نہ رہی تاہم اس سے اس کے حق میں سابقہ فیصلے کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا ثابت نہیں تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے مکان خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو اور اس کے حق میں شفعہ کا، فیصلہ ہوگیا، پھر اس نے اپنا وہ مکان جس کے بدلے اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تھا، فروخت کردیا تو اس سے اس کے حق میں شفعہ کا عدالتی فیصلہ کالعدم نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی

یہی حکم ہوگا اور اگر شفیع دو مکانوں کا ہمسایہ ہو اور پھر سابقہ صورت پیش آجائے تو اس کے حق میں پہلے مکان کے پورے اور دوسرے کے نصف حصہ کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ پہلے مکان کا خاص ہمسایہ ہے جس کی بنا پر وہ اس کے شفعہ کا خصوصی حقدار ہے، جبکہ اس کے اپنے مکان کا خریدار اس کے ساتھ مل کر دوسرے مکان کا دوسرا ہمسایہ ہے، وہ اس کے شفعہ میں شریک ہوگا۔ اور خریدار کی خریداری سے شفعہ میں اس کا حق باطل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات اس کے حق کے منافی نہیں، بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں وہ اس کے حق کو مزید پختہ کرتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے مکان کا نصف حصہ فروخت کیا، پھر اس نے باقی نصف حصہ کسی اور شخص کو بیچ دیا۔ اور اس پر پہلے خریدار نے شفعہ کا دعویٰ کیا تو اشتراک کی بنا پر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کردیا جائے گا پھر اس کے ہمسائے نے دونوں حصوں میں شفعہ کا دعویٰ کردیا تو اس (ہمسائے) کو مکان کے پہلے حصے میں تو شفعہ کا حق ہوگا، مگر دوسرے نصف حصہ میں نہیں، کیونکہ وہ پہلے نصف حصہ میں تو ہمسایہ ہے، جس کی بنا پر وہ اسے بذریعہ شفعہ حاصل کرلے گا، جبکہ پہلے حصے کا خریدار دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دار تھا۔ اس لئے کہ خریداری کے باعث پہلے نصف حصہ میں اس کا حق ملکیت ثابت ہوگیا ہے اور پہلے نصف حصہ میں شفیع (ہمسائے) کے حق کا ثابت ہونا، اس میں خریدار کی ملکیت کے اثبات سے مانع نہیں۔ جس کی بنا پر وہ دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دار تھا اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نصف حصہ خرید پھر باقی نصف حصہ کسی اور شخص نے خرید لیا، مگر اس نے اس کو لینے کیلئے حق شفعہ کا مطالبہ نہ کیا یہاں تک کہ اس کے ہمسائے نے بر بنائے شفعہ اس سے نصف اول کا مطالبہ کر کے اسے لے لیا۔ تو اس صورت میں وہی ہمسایہ اس دوسرے حصے کو لینے کا بھی حقدار ہوگا، کیونکہ اگرچہ خریدار کیلئے دوسرے نصف حصہ میں حق شفعہ ثابت ہوگیا تھا، لیکن ہمسائے کے بذریعہ شفعہ اسے لے لینے سے اس کا حق باطل ہوگیا ہے۔ تو اس کا شفعہ میں بھی حق باطل ہوجائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے کوئی مکان وراثت میں پایا۔ پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا، اور اس نے بذریعہ شفعہ اسے لے لیا، پھر اس کے پہلو میں دوسرا مکان فروخت ہوا، تو اس نے اسے بھی بذریعہ شفعہ حاصل کرلیا۔ بعد ازاں اس کے مکان کا کوئی اور وارث نکل آیا اور اس نے اس مکان کے شفعہ کا مطالبہ کردیا تو وہ مکان کے شفعہ کا اور وارث تیسرے مکان کے شفعہ کا حقدار ہوگا۔ کیونکہ اس استحقاق سے ثابت ہوگیا کہ وہ مکان جس کے ذریعے اس نے دعویٰ شفعہ کیا تھا وہ تو کسی اور کا تھا، تو اس سے پتہ چلا کہ اس نے دوسرا مکان بغیر حق کے لیا ہے، کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اس کا ہمسایہ نہ تھا، لہٰذا وہ دوسرے مکان میں شفعہ کا مستحق ہوگا، جبکہ وارث تیسرے مکان کے شفعہ کا حقدار ہوگا۔ کیونکہ جب یہ تیسرا مکان فروخت ہوا تو اس وقت اس مکان کی ملکیت وارث کے پاس ثابت تھی۔ لہٰذا شفعہ کا سبب یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا پایا گیا ہے۔ بعد ازاں اس کا استحقاق باطل ہوگیا، مگر ملکیت کا بطلان شفعہ کے بطلان کو مستلزم نہیں ہوتا اور شفیع کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خریدار کی تقسیم کو باطل کردے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے نصف مکان کسی شخص سے بغیر حصے کی تقسیم کے خریدا اور پھر خریدار نے بائع سے اسے تقسیم کروالیا۔ پھر شفیع آگیا، تو مکان کی تقسیم حتمی ہوگی۔ شفعہ کنندہ کو اس کے باطل کرنے کا حق نہ ہوگا تاکہ وہ غیر منقسم نصف حصہ لے۔ پھر خواہ یہ تقسیم عدالتی ذریعے سے ہوئی ہو، یا غیر عدالتی طریقے سے، کیونکہ تقسیم قبضے کے پورا ہونے سے عبارت ہے۔ اسی لئے کسی ایسی شئی کا ھبہ کرنا جو غیر منقسم (مشاع) مگر تقسیم کا احتمال رکھتی ہو درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ قبضہ کرنا ھبہ کے درست ہونے کی شرط ہے اور شیوع کی صورت میں پورا قبضہ نہیں ہوسکتا۔ پھر جب تقسیم قبضے کے مکمل ہونے سے تعلق رکھتی ہو تو شفیع اس کے قبضے کو باطل کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر کسی نے کوئی مکان خریدا اور اس نے اس پر قبضہ کرلیا بعد ازاں اس کا شفیع آگیا اور اس نے چاہا کہ وہ

اس کے قبضے کو توڑ دے تاکہ وہ اسے (بائع سے) لے سکے۔ تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ تو جب وہ قبضے کو توڑنے کا حق نہیں رکھتا تو وہ شئی جو قبضے کے مکمل ہو جانے سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس شئی کی تقسیم، اس کو باطل کرنے کا تو اس بدرجۂ اولیٰ حق نہ ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے جب یہ مکان دو افراد کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے کسی شخص کو اپنا حصہ فروخت کر دیا، پھر خریدار نے اپنے اس حصہ دار سے، جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا اپنا حصہ تقسیم کروالیا، پھر شفیع آگیا تو اسے تقسیم کو توڑنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ وہاں تقسیم قبضے کا حصہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تو بیع کے ابتدائی احکام میں سے ہے اور یہ پہلی بیع جس طرح ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ مشاع (غیر منقسم شئی) میں تقسیم کو واجب کرتی ہے، اور پہلی بیع اس خریدار کے ساتھ نہیں ہوئی، جس نے اس کو تقسیم کرایا ہے، لہذا یہ تقسیم عقد (معاملے) کے حکم میں سے نہ ہوگی۔ بلکہ اس شئی کی ملکیت کے حکم میں سے ہوگی اور تصرف ملکیت کے حکم میں سے ہے، جس کو شفیع باطل کرنے کا حق رکھتا ہے جیسے کہ ھبہ اور بیع کا بھی حکم ہے اور شفیع کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اس نصف حصہ کو بھی لے لے جو مشتری (خریدار نے) بذریعہ شفعہ لیا ہے۔ خواہ مشتری کا حصہ شفیع کی طرف ہو یا دوسری جانب، اس لئے کہ شفعہ اس نصف حصہ میں واجب ہوا ہے، جو "خریدا گیا ہے"۔ اور یہ خریدا ہوا" حصہ وہی ہے جو مشتری کے پاس ہے۔ اس لئے کہ تقسیم کسی شئی کو خاص کو کرنے (افراز) سے عبارت ہے۔

اور اگر بائع کا حصہ شفیع کی جانب ہو پھر اس نے تقسیم کے بعد شفیع کی طرف سے پہلا شفعہ کرنے سے قبل اسے فروخت کر دیا اور پھر شفیع نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا اور عدالت (قاضی) نے "دوسرے شفعہ" کا فیصلہ دینا چاہا ہے تو وہ بائع کے نصف حصے کو شفیع اور خریدار کے مابین (نصف نصف) قرار دے اور پہلے شفعہ کا فیصلہ شفیع کے حق میں کردے جس کے پاس نصف خریدا ہوا حصہ ہے کیونکہ شفیع مشتری کے ساتھ مل کر بائع کے اس نصف حصے کے دو ہمسائے ہیں اور شفیع نصف خریدے ہوئے حصہ کا واحد ہمسایہ ہے۔ اور اگر قاضی نے ابتداً ہی شفیع کے حق میں پہلے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو وہ دوسرے حصہ کے شفعہ کا بھی اسی کے حق میں فیصلہ دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اس کیلئے پہلے شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو اس نے خریدار کے حق ہمسائیگی کو ختم کر دیا۔ جس کی بنا پر اسے شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق نہ رہا۔

اور شفیع کو "خیار رویت" یا "خیار عیب" کی بنا پر اس مکان کو واپس کر سکتا ہے اسی طرح مشتری کو پوری قیمت کی وصولی تک اس کو اپنے پاس روک رکھنے کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ جب اس کی ملکیت اس مکان میں ایک بدل (معاوضے) کے عوض ثابت ہوئی ہے تو گویا اس کا شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینا اسے خریدنا ہے، لہذا اس میں بیع و شراء کے احکام کا لحاظ رکھا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل: شفعہ کے ذریعے مالک بننے کے طریقے اور اس کی کیفیت کی تفصیل

شفعہ کے ذریعے کسی شئی کا مالک بننا دو طرح سے ہوتا ہے۔ یا تو یہ کہ "خریدار" خود ہی وہ شئی شفیع کو سونپ دے اور یا پھر عدالتی فیصلے کے ذریعے وہ اسے حاصل کرلے۔

اگر تو مشتری خود ہی اس کے سپرد کردے تو یہ طریقہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس صورت میں اس مکان کا لینا مشتری کی طرف سے دلی خوشی سے اس کو سونپ دینے اور اس "معاوضے کے بدلے" ہے جو شفیع نے لے دیا ہے۔ یعنی اس کی قیمت جو خریداری کا مفہوم ہے۔ کیونکہ خریداری اس شئی کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ رہا عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کا مالک بننا تو اس پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(الف) شفعہ کے عدالتی فیصلے کے ذریعہ اس کے مالک ہونے کی کیفیت

(ب) عدالتی فیصلے کے ذریعہ شفعہ کے جواز کی شرائط۔

(ج) شفعہ کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت۔

تفصیل حسب ذیل ہے

الف۔ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کے مالک ہونے کی کیفیت

"مبیع "(زیر فروخت شئی) دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو تو الکرخی نے لکھا ہے کہ جب قاضی شفعہ کا فیصلہ کرے گا تو وہ پہلے بائع اور مشتری کے درمیان اس بیع کو توڑے گا جو ان دونوں کے درمیان منعقد ہوئی تھی۔ یہی ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ کا مشہور قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی اس بیع کو ختم نہیں کرے گا۔ اس قول کی تشریح میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بیع کو ختم نہ کرے بلکہ اس "عقد (صفقہ) کو شفیع کی جانب پھیر دے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اس بیع کو توڑ دے جو بائع اور مشتری کے درمیان جاری ہوئی ہے۔ اور شفیع کیلئے وہ دوسری بیع منعقد کرے۔ گویا کہ بائع کی جانب سے یہاں دو "ایجاب" (بمقابلہ قبول) تھے۔ ایک خریدار کے حق میں اور دوسرا شفیع کے حق میں، تو جب قاضی نے شفعہ کا فیصلہ کیا تو اس نے اس ایجاب کو قبول کر لیا جو شفیع کے حق میں ہوا تھا اور اس ایجاب کو توڑ دیا جو خریدار کے ساتھ ہوا تھا، خواہ "خریدار" نے اس ایجاب کو جو اس کے حق میں ہوا تھا، قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

جو مشائخ اسی ایجاب (عقد) کو پھیر دینے (تحویل) کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع ٹوٹ گئی تو اس کی بنیاد پر بذریعہ شفعہ اس جگہ کو لینا نا ممکن ہوگا۔ اس لئے کہ بیع کا ہونا شرائط شفعہ میں سے ہے۔ تو جب وہ بیع ہی نہ رہی تو اس کا لینا مشکل ہوگا۔ دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے بیع کے ٹوٹ جانے کی تصریح کی ہے اور یہی قیاس اور احکام شفعہ کا تقاضا ہے۔ پہلے نکتے کی مزید تشریح اس طرح ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بائع اور خریدار کے مابین بیع ٹوٹ گئی ہے۔ یہ الفاظ اس باب میں "نص" صریح ہیں۔ رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ قاضی نے جب خریدار کے قبضے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو گویا خریدار (مشتری) مبیع پر قبضہ کرنے سے قاصر رہا ہے اور خریدار کا مبیع پر قبضے سے قاصر ہونا بیع کے بطلان کا موجب (سبب) ہے، کیونکہ ایسی بیع بے فائدہ ہے، جیسے کہ اگر مبیع قبضے سے قبل ہلاک ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ثانیاً اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے اس شئی کو لینے سے قبل اس کی ملکیت خریدار کے پاس تھی کیونکہ، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اس کے حق میں ملکیت کے دلائل پائے گئے ہیں، اور اگر اس کی ملکیت شفیع کی جانب پھر گئی تو اس کی "خریدار" کیلئے ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ احکام بیع سے استدلال اس طرح ہے کہ شفیع کو حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو وہ اس مکان کو "خیار رویت" کے تحت اس شخص کو واپس کر سکتا ہے جس سے اس نے اس مکان کو لیا ہو، اور اگر وہ اس نے اسے واپس کر دیا تو اس سے مشتری کے ساتھ بائع کی بیع بحال نہ ہوگی اور اگر یہ عقد (صفقہ) شفیع کی جانب پھر جاتا تو اس سے لامحالہ دوبارہ خریدار کی خریداری بحال ہو جاتی مگر ایسا نہیں ہوا اس لئے کہ حق ملکیت میں یہ تبدیلی شفیع کے حقوق کی رعایت رکھنے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ اور جب اس نے اس شئی کو واپس کر دیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی اس لئے مناسب یہ تھا کہ اس کی خریداری بحال ہو جاتی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر صرف اس کی طرف ملکیت تبدیل ہو جاتی تو اس صورت میں مشتری شفیع کا وکیل قرار پاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملہ) اسی کے ساتھ ہے اور اگر ایسا ہوتا تو شفیع کو "خیار رویت" حاصل نہ ہوتا وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار

نے لئے اس سے قبل دیکھا ہو اور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوتا اور یہ خیار رؤیت وکیل کے دیکھنے اور اس کے راضی ہونے سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ بیع "ثمن موجل (قیمت کی تاخیر سے ادائیگی) کی صورت میں ہوئی تھی۔ پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اسے فوراً لے لے، تو اسے فوری قیمت کے عوض اسے لینے کی اجازت ہے۔ اور اگر یہ "عقد" (صفقہ) اس کی طرف منتقل ہوا ہوتا تو وہ "ادھار قیمت" کے عوض ہی لے سکتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس مکان کو اس شرط پر لیا کہ بیع کے وقت بائع قیمت سے بری الذمہ ہے۔ بعد ازاں اسے شفیع نے لے لیا اور اس میں کوئی عیب پایا تو وہ اس کو اسی کے پاس واپس کر سکتا ہے، جس سے اس نے اسے لیا ہو۔ اور اگر یہ "عقد" اس کی جانب تبدیل ہوا ہوتا تو یہاں شفیع کو حق واپسی حاصل نہ ہوتا۔ جیسے کہ زیر نظر صورت میں خریدار کو یہ حق حاصل نہیں۔ یہ تمام احکام (مسائل) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شفعہ سے مشتری کے ساتھ بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ اور اس زیر شفعہ شئی کو شفیع نئے سرے سے "ایجاب" کے ذریعے لیتا ہے۔ اس لئے کہ سابقہ عقد ٹوٹ گیا ہے اور وہ اس نئے عقد "بیع" کے ساتھ اسے لیتا ہے جو بائع اور شفیع کے درمیان طے پاتا ہے اور اس کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر مبیع مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے لے لے اور اس کو قیمت دیدے اور زیر نظر صورت میں سابقہ بیع صحیح تصور ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مالک بننا "خریدار کے خلاف" پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے اسے اسی سے خریدا ہے۔

پھر جب اس نے مکان "بائع" کے قبضے سے لیا تو وہ اس کی قیمت ادا کردے، اس صورت میں اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی اور خریدار بائع سے اگر اس نے نقد قیمت ادا کی ہو قیمت واپس لے لے اور اگر شفیع نے لئے مشتری کے ہاتھ سے لیا ہو تو وہ قیمت مشتری کو ادا کردے اور اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ اسی لئے کہ ذمہ داری (عقد) کسی استحقاق کے وقت قیمت کیلئے رجوع کرنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہ ذمہ داری اسی پر ہوگی جس نے قیمت وصول کی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے نقد قیمت ادا کی ہو مگر مکان پر قبضہ نہ کیا ہوتا آنکہ ان دونوں کی موجودگی میں شفیع کے حق میں عدالت نے فیصلہ دے دیا تو اس صورت میں شفیع مکان بائع سے لے اور نقد قیمت "خریدار" کو ادا کرے اور اس کی ذمہ داری "خریدار" پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد ادا نہ کی ہو تو شفیع قیمت بائع کو ادا کرے اس صورت میں ذمہ داری اسی پر ہوگی، کیونکہ جب اس نے بائع کو نقد قیمت ادا کردی تو اب بائع کی اس پر قطعاً ملکیت باقی نہیں رہی اور اب وہ اس کا مالک نہیں رہا ہے۔ اور ایسا نقد قیمت کی وصولی کیلئے اس کے مبیع کو روک رکھنے کے حق کے بطلان کیلئے بھی ضروری ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں یہ فیصلہ خریدار کے خلاف ہے۔ لہذا قیمت کی وصولی کا اسی کو حق ہوگا اور ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد ادا نہ کی تو بائع (فروخت کنندہ) اس شئی کو روک رکھنے کا حق دار ہے، جس کی بنا پر شفیع کا مکان پر قبضہ ممکن نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ بائع کو اس کی نقد قیمت ادا نہ کردے اور ذمہ داری بھی بائع پر ہوگی۔

(ب) عدالتی فیصلے کے ذریعے جواز شفعہ کی شرائط

شفعہ کے عدالتی فیصلے کے درست ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس کے خلاف فیصلہ دیا جا رہا ہو (مقضی علیہ) وہ عدالت میں موجود ہو، اس لئے کہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں۔

اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع یا تو بائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو تو اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کا عدالت میں حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا عدالتی فریق نزاع (خصم) ہے۔ بائع قبضے کی بنا پر اور مشتری ملکیت کی بنا پر، لہذا وہ دونوں مدعی علیہ (مقضی

علیہ) ہونگے۔ جس کی بنا پر ان دونوں کی حاضری شرط ہوگی تاکہ یہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا نہ ہو، یعنی بغیر اس کے کہ خصم (مخالف فریق) وہاں موجود ہو۔

اور اگر مبیع خریدار کے قبضے میں ہو تو بائع کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے۔ صرف خریدار کی حاضری کافی ہوگی، اس لئے کہ ملکیت اور قبضہ ہوجانے کے باعث بائع اس (شفیع) کا خصم (عدالتی فریق نزاع) ہونے سے خارج ہوگیا ہے۔ اور اب اس کی حیثیت محض ایک اجنبی شخص کی سی ہے۔ اسی طرح شفیع یا اس کے وکیل کی عدالت میں حاضری اس کے حق میں فیصلے کیلئے شرط ہے اس لئے کہ جس طرح غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر حاضر شخص کے حق میں فیصلہ دینا بھی درست نہیں ہے۔

پھر جب قاضی نے اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو شفیع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور اس کیلئے ملکیت کا اثبات متعلقہ شئی کی سپرداری پر موقوف نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت شفیع کے حق میں خریداری کی طرح ثابت ہوگئی ہے۔ اور "صحیح خریداری" بذات خود ملکیت کے ثابت ہونے کا سبب ہے۔

(ج) عدالتی فیصلے کا موزوں وقت

اس کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت وہ ہے جب دونوں کے درمیان جھگڑا ہوجائے اور شفیع عدالت میں دعوی کردے پھر اگر شفیع نے اس کا دعویٰ کردیا تو قاضی اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کردے، خواہ قیمت اس کے پاس موجود ہو یا نہ ہو۔ یہی ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ البتہ خریدار کو شفیع سے قیمت کی وصولی تک مکان کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس کے وارثوں کو بھی یہ حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے اس مکان کا مالک ہونا خریدار سے اس شئی کی خریداری کی طرح ہے۔ اور بائع کو مبیع کو قیمت کی وصولی تک متعلقہ شئی کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے قیمت نقد دینے سے انکار کیا تو قاضی اس کو قید کردے۔ اس لئے کہ قیمت روکنے کی وجہ سے جو اس پر دوسرے کے حق کے طور پر واجب ہے اس کا جور و ظلم ظاہر ہوگیا ہے، لہذا قاضی اسے جیل میں ڈال دے اور شفعہ کو باطل نہ کرے، جیسے کہ اگر خریدار قیمت ادا نہ کرے تو اسے وہ قید کرسکتا ہے، مگر بیع کو نہیں توڑسکتا پھر اگر اس نے ادائیگی قیمت کیلئے کوئی مہلت چاہی تو اسے ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دے دی جائے، کیونکہ اس کیلئے فوراً نقد قیمت کی ادائیگی ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے اسے مہلت کی ضرورت ہوگی۔ جس کے دوران وہ قیمت ادا کرسکے۔ اس لئے اسے مہلت دیدی جائے اور اسے قید نہ کیا جائے، کیونکہ کسی کو قید میں ڈالنا ادائیگی کو ٹال مٹول کرنے کی صورت میں اس کے ظلم کا بدلہ ہے اور یہاں اس کی ٹال مٹول ظاہر نہیں ہوئی۔ پھر اگر وہ مدت گزر گئی اور اس نے قیمت ادا نہ کی تو اسے قاضی قید کردے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہیے کہ وہ شفعے کا اس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک شفیع قیمت لاکر حاضر نہ کردے۔ پھر اگر اس نے ایک یا دو یا تین دنوں کی مہلت طلب کی تو وہ اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ نہ دے۔ اور اگر اس نے شفعے کا فیصلہ کردیا، مگر شفیع نے نقد قیمت کی ادائیگی سے انکار کردیا تو وہ اسے قید میں ڈال دے۔ میرے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی اس روایت کے باوجود اس مسئلے میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے اور قاضی کو بلاکسی اختلاف کے یہ حق حاصل ہے کہ وہ قیمت حاضر کرنے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کردے۔ پھر امام محمد رحمہ اللہ کی یہ عبارت کہ "قاضی کو نہ چاہیے کہ وہ شفعہ کا فیصلہ کرے تاآنکہ شفیع قیمت لاکر حاضر نہ کردے" اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کو اس فیصلے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک قسم کی احتیاط اور دونوں اقوال میں سے پہلے قول کے مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ نہ چاہیے (لاینبغی) "اسی جیسی صورت کے سوا استعمال نہیں کیا جاتا۔ اسی لئے

اگر اس نے قیمت لانے سے قبل فیصلہ کردیا تو جائز ہوگا اور یہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ کیونکہ مجتہد فیہ امور میں مخالف امام کے مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے کے ساتھ اس مسئلے میں اس کے درست ہونے کے اعتقاد اور اس کے اپنے اجتہاد کے نتیجہ ہونا مشروط ہوتا ہے۔ اور یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اس شرط کے بغیر مطلق طور پر بیان کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تحقیق کی رو سے اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر یہاں اختلاف ثابت ہوجائے تو اس صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ تو شفیع کو دخیل (تیسرے شخص) کے ضرر سے بچانے کیلئے ثابت ہوا ہے اور قیمت لا کر حاضر کرنے سے قبل عدالتی فیصلہ "خریدار" کے نقصان کا باعث ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ شفیع کے مفلس ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا قیمت لانے سے قبل اس کے حق میں فیصلہ نہ دیا جائے، البتہ اسے ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دی جائے تاکہ وہ اس مہلت میں قیمت کی ادائیگی کو ممکن بنا سکے۔ "ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع شفعہ کے عدالتی فیصلے کی بنا پر مشفوع فیہ (جس کے بارے میں شفعہ کیا گیا ہے) کا مالک ہوا ہے جیسے کہ گویا اسے خریدا ہو۔ اور "خریداری" کے ذریعے مالک بننا قیمت کے حاضر کرنے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ ابتداءً خریداری کا یہی حکم ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی اور اسے کہا کہ اگر تو فلاں وقت تک قیمت لے کر نہ آیا تو تجھے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور پھر وہ قیمت لے کر نہ آیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر شفیع نے کہا کہ میں نے تجھے فلاں وقت تک قیمت ادا نہ کی تو میں شفعہ سے دست بردار ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق شفعہ کو ایک شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے اور اپنے حق کا ساقط کرنا ہے ایسے احکام میں سے ہے جنہیں اگر کسی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے تو وہ ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے کہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

فصل — زیر شفعہ زمین کا مالک ہونے کی شرائط کا بیان

پھر جہاں تک شفعہ کے ذریعے مالک ہونے کی شرائط کا تعلق ہے تو اس کی دو شرائط ہیں: ان میں سے ایک خریدار کی رضامندی یا پھر قاضی (عدالت) کا فیصلہ ہے، کیونکہ شریعت میں دوسرے کی شئی کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، ماسوا اس کے کہ دوطرفہ رضامندی پائی جائے یا پھر عدالتی فیصلہ ہو، لہذا ان دونوں کے بغیر اس کا مالک بننا صحیح نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ شفیع کا مالک ہونا۔ مشتری پر عقد (صفقہ) کی تفریق کا باعث نہ بنے۔ اگر وہ اس کا باعث ہو تو اسے اس کا مالک بننے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ اس تفریق میں خریدار کو شرکت کا نقصان ہے اور شریعت میں کسی کو نقصان پہنچا کر نقصان دور کرنا ممنوع ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر شفیع نے یہ چاہا کہ شفعہ کے ذریعے وہ کچھ حصہ لے لے اور کچھ حصہ چھوڑ دے، تو کیا اسے اس کا اختیار ہوگا؟ اس پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خریدی ہوئی شئی دو حال سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو اس کا کچھ حصہ دوسرے حصوں سے ممتاز ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ممتاز تو نہ ہو، مثال کے طور پر اس نے ایک ہی مکان خریدا ہو اور شفیع نے چاہا کہ اس کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ حصہ نہ لے۔ یا وہ اپنے سے متصل حصہ لے لے اور باقی حصہ چھوڑ دے۔ تو ہمارے ائمہ میں بغیر کسی اختلاف کے اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کے برعکس وہ یا تو پورا مکان لے لے یا پورا مکان چھوڑ دے۔ کیونکہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے سے عقد بیع خریدار پر متفرق ہوجائے گا، حالانکہ اسے پورے مکان کی ملکیت ایک ہی قول (قبول) کے باعث حاصل ہوئی ہے، لہذا کچھ حصے کا لینا اس میں تفریق کرنے کا موجب ہوگا جس کا

شفیع کو حق حاصل نہیں۔ پھر خواہ خریدار نے یہ مکان ایک شخص سے خریدا ہو یا ایک سے زیادہ افراد سے، حتی کہ اگر شفیع نے یہ چاہا کہ فروخت کرنے والوں میں سے ایک کا حصہ لے اور باقیوں کا چھوڑ دے تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ پھر خواہ مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ قبضہ سے قبل شفیع کو ان میں سے کسی ایک کے حصے کو لینے کا حق حاصل ہے۔ البتہ اس کے قبضے کے بعد اسے ان میں سے کسی ایک کا حصہ لینے کا حق نہیں۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضے سے قبل اس شئی کا مالک ہوجانا عقد میں تفریق کا باعث نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں یہ قبضہ بائع کے خلاف ہے۔ اور چونکہ وہ شئی اس کی ملکیت سے خارج ہوگئی ہے لہٰذا اسے تفریق کے ضرر یعنی شرکت کے نقصان کا احتمال نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے قبضے کے بعد ایسا کرنا چاہا۔ اس لئے کہ قبضے کے بعد اس کا مالک ہونا مشتری (خریدار) کے خلاف ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اب ذمہ داری اسی پر ہے اور اس طریقے میں اس کی ملکیت میں تفریق ہوجاتی ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ قبضے سے قبل بھی مشتری کی ملکیت ایک ہی عقد (صفقہ) کی بنا پر ثابت ہوتی ہے، لہٰذا فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کے حصے کا مالک ہوجانا اس کی ملکیت میں تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگا جس سے اسے شرکت کا نقصان لاحق ہوگا۔

اور اگر دو افراد نے ایک شخص سے مکان خریدا تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک شفیع کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کا چاہے حصہ لیلے۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مکان کو لینا تفریق عقد (صفقہ) کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ عقد پہلے ہی متفرق طور پر مکمل ہوا ہے، اس لئے کہ ہر ایک کے حصے میں اس کی ملکیت اس کے علیحدہ علیحدہ قول (قبول) سے ثابت ہوئی ہے، لہٰذا یہاں عقد بیع (صفقہ) ایک نہیں ہے جس کی بنا پر یہاں اس مکان کو لینا خواہ قبضے سے پہلے ہو یا بعد میں تفریق عقد کا باعث نہیں ہوتا۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ اس صورت میں قبضے سے قبل شفیع پورے مکان سے کم لینے کا حق دار نہیں ہے، البتہ قبضے کے بعد وہ جس کا حصہ چاہے لے سکتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ قبضے سے پہلے اس کے کچھ حصہ کو لینا بائع کے قبضے میں تفریق عقد کا موجب ہے اور قبضے سے قبل اس کا مالک ہوجانا" تفریق عقد کا موجب نہیں تو چونکہ یہاں تفریق عقد بائع کے خلاف ہے لہٰذا یہ جائز نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر دونوں خریداروں میں سے کوئی ایک اپنے حصے پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا چاہے تو اس کو اس کی اجازت نہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ عقد بیع (صفقہ) شروع سے ہی متفرق طور پر حاصل ہوا ہے لہٰذا قبضے سے پہلے ایک حصے کو لینا تفریق عقد کا موجب نہیں اور تمہارا یہ کہنا کہ اس طرح قبضے میں تفریق ہوجاتی ہے درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شفیع دونوں خریداروں میں سے ایک خریدار کے حصے کا بذریعہ شفعہ مالک ہوتا ہے، لیکن وہ قبضے میں تفریق کا حقدار نہیں حتی کہ اگر اس نے قیمت ادا کردی تو وہ اس وقت تک اپنے حصے کا قبضہ نہیں لے سکتا جب تک دوسرا خریدار قیمت ادا نہ کردے، تاکہ قبضے میں تفریق نہ ہو۔ پھر خواہ اس نے نصف حصے کی الگ قیمت رکھی ہو یا تمام مکان کی ایک ہی قیمت ہو تو اصل اعتبار معاملۂ بیع (صفقہ) کے ایک یا زیادہ ہونے کا ہے نہ کہ قیمت کے ایک یا زیادہ ہونے کا۔ اس لئے کہ تفریق سے مانع ضرر (نقصان) ہے اور مشتری کو نقصان عقد بیع (صفقہ) کے ایک ہونے سے ہوتا ہے قیمت کے ایک ہون سے نہیں۔

پھر خواہ خریدار یہ عقد اپنے لئے کر رہا ہو یا کسی اور کیلئے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔ حتی کہ اگر دو افراد نے ایک ہی شخص کو اپنا وکیل بنایا اور وکیل نے دونوں کیلئے اس مکان کو خریدا اور پھر شفیع نے شفعے کا دعوی کردیا تو وہ شفعہ کے ذریعے دو میں سے ایک کا حصہ لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنایا اور ان دونوں نے ایک ہی شخص سے اس مکان کو خریدا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک وکیل کے حصے کو

لیلے۔اسی طرح اگر وکیل دس ہوں اور انہوں نے ایک ہی شخص سے مکان خریدا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک دو یا تین (یا زیادہ) سے ان کا حصہ لیلے۔امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "میں اس صورت میں خریدار کو دیکھتا ہوں یہ نہیں دیکھتا کہ اس نے کس کیلئے اسے خریدا ہے، یہی قول صحیح ہے۔اس لئے کہ کسی مکان یا (جائداد) کو بذریعہ شفعہ لینا بیع کے حقوق میں سے ہے اور اس کا حکم وکیل کی جانب راجح ہوتا ہے،لہذا اصل اعتبار وکیل کے ایک ہونے یا زیادہ ہونے کا ہے،موکل کے ایک یا زیادہ ہونے کا نہیں۔واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر فروخت شدہ مکان (یا زمین) کا کوئی حصہ دوسرے سے ممتاز ہو۔مثال کے طور پر اس نے دو مکان ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدے پھر شفیع نے چاہا کہ ان میں سے ایک مکان لیلے اور دوسرا نہ لے۔پھر اگر تو اسے ان دونوں پر شفعہ کا حق ہو تو اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہوگی،لہذا وہ یا تو دونوں کو لے یا دونوں کو چھوڑ دے یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے ایک مکان کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لیلے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک حصے کو لینے اور ایک حصے کو نہ لینے سے مانع شرکت کا نقصان ہےاور یہاں چونکہ پہلے ہی ہر مکان دوسرے سے الگ ہے،لہذا یہاں اسے یہ نقصان نہ ہوگا۔ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ دونوں کا عقد بیع (صفقہ) ایک ہی ہے،اس لئے کہ خریدار نے دونوں مکانوں کو ایک ہی قبول کے ساتھ حاصل کیا ہے،لہذا شفیع اس میں تفریق عقد کا موجب نہیں ہوسکتا،جیسے کہ ایک مکان میں یہی حکم ہے۔رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں "ضرر شرکت" نہیں ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے،لیکن اس میں ایک اور طرح کا نقصان ہے،وہ یہ کہ عام طور پر لوگ عمدہ اور کم قیمت مکان کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیتے ہیں،لہذا اگر شفیع کو دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا حق حاصل ہوجائے تو وہ ان میں سے عمدہ قسم کا مکان لے لیگا،جس سے مشتری کو نقصان ہوگا۔اس لئے کہ کم قیمت (الردی) مکان کو عمدہ (جید) مکان جتنی قیمت پر کوئی نہیں لیتا،لہذا اس سے اسے مالی نقصان ہوگا۔پھر خواہ وہ دونوں گھر باہم متصل ہوں یا علیحدہ علیحدہ ہوں۔کسی ایک شہر میں ہوں یا دو الگ الگ شہروں میں۔ان تمام صورتوں میں مذکورہ اختلاف ہوگا۔وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ایک جیسا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اور اگر شفیع ان دونوں میں سے ایک پر شفعے کا حق رکھتا ہو اور دوسرے پر حق نہ رکھتا ہو،مگر فی الحقیقت دونوں کی بیع ایک عقد بیع (صفقہ) میں ہوئی ہو تو کیا اسے بذریعہ شفعہ دونوں کو لینے کا حق ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ وہ صرف وہی مکان لینے کا حقدار ہے جو اس کے مکان سے متصل ہو۔یہی امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو متصل گھروں میں روایت ہے جہاں شفیع دو میں سے ایک کا ہمسایہ ہو،کہ اسے فقط اسی مکان کے شفعہ کا حق حاصل ہے جو اس سے متصل ہے۔اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو پانی کے تالابوں کے متعلق روایت ہے جو ایک دوسرے سے متصل ہوں:ان میں سے ایک کسی شخص کی زمین سے متصل ہو اور ان کے دونوں تالابوں کے درمیان کوئی راستہ یا نہر نہ ہو،صرف بند ہو تو اسے فقط اسی تالاب میں شفعہ کا حق حاصل ہے۔جو اس سے متصل ہو۔الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ شفیع کو حق ہے کہ وہ ان دونوں کو بذریعہ شفعہ لیلے۔الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحسن (ابن زیاد) کی روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی امام محمد رحمہ اللہ ہی کی طرح تھا،مگر انہوں نے بعد میں اس سے رجوع کر لیا تھا اور اسے ایک ہی مکان کے حکم میں قرار دیا۔پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ کے ثبوت کا سبب یعنی حق ہمسائیگی دو میں سے ایک میں پایا گیا ہے،لہذا وہ ان میں سے صرف اسی کو لینے کا حقدار ہے جو اس سے متصل واقع ہے اور عقد بیع (صفقہ) اگرچہ دونوں کا اکٹھے ہوا ہے مگر وہ دو مختلف اشیاء کی طرف منسوب ہے۔اور ان میں سے ایک پر اس کے شفعے کا حق ثابت ہوچکا ہے۔مگر دوسرے حصے پر ثابت نہیں ہے،لہذا وہ صرف وہی مکان

لینے کا حقدار ہے جس سے اس کا حق شفعہ متعلق ہے، جیسے کہ اگر اس نے زمین اور جائیداد منقولہ (Movable property) ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدی تو وہ صرف زمین لینے کا حقدار ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کا سبب اگرچہ اس سے متصل مکان میں پایا گیا ہے۔ دوسرے مکان میں نہیں۔ لیکن صرف اسے دوسرے کے بغیر لینے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عقد بیع (صفقہ) میں تفریق لازم آتی ہے۔ لہذا اصل میں تو وہ اسی مکان کو لیگا جس میں سبب شفعہ پایا گیا ہے جبکہ دوسرا مکان تو وہ عقد (صفقہ) کو تفریق سے بچانے کی ضرورت کے تحت لے گا۔

فصل: شفعہ کے معاوضہ ملکیت کا بیان

پھر جہاں تک اس معاوضے کا تعلق ہے جس کے عوض وہ (شفیع) اس مکان کا مالک ہوتا ہے تو ہم اللہ تعالی کی توفیق سے کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شئی (مبیع) کی قیمت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا وہ ان اشیاء میں سے ہوگی جن کی کوئی مثل ہوتی ہے جیسے ماپ تول کر یا گن کر فروخت کی جانے والی ایک جیسی اشیاء یا پھر وہ ایسی شئی ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہوگی جیسے مزروعات، اور عددیات متقاربہ۔ جیسے کپڑا اور غلام وغیرہ۔ پھر اگر اس کی کوئی مثل ہو تو شفیع اسے اسی جیسی شئی کے عوض حاصل کر لے کیونکہ اس شئی کے عوض شفعہ کے ذریعے اسے لینا تحقیقاً درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی قیمت کے بدلے مبیع کے مالک ہونے سے عبارت ہے جس قیمت کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیگا، مگر اہل مدینہ کہتے ہیں کہ وہ فروخت شدہ شئی کی قیمت کے بدلے اسے لے لیگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے مقررہ قیمت کی ادائیگی مشکل ہونے کی صورت میں شریعت میں "بیع" کی قیمت کو واجب قرار دینا ہی اصل ہے، جیسے کہ بیع فاسدہ" میں یہی حکم ہے اور چونکہ یہاں بھی اس شئی کو مقررہ قیمت کے عوض لینا مشکل ہے، لہذا مکان اور زمین کی (بازاری) قیمت واجب قرار دی جائے گی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعے شفعہ والی (مشفوع فیہ) شئی کو لینا در حقیقت خریدار کی ادا کردہ قیمت کو ادا کر کے اسے لینا ہے، لہذا اگر تو وہ قیمت جس کو ادا کر کے مشتری اس کا مالک ہوا ہو ذوات الامثال میں سے ہے، تو اس کی ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا صورۃً اور معنیً اس کی قیمت کے بدلے اسے لینا ہوگا اور اگر اس کی وہ قیمت جس کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہے "ذوات الامثال میں سے نہیں۔ تو اس صورت میں اس کی قیمت کے بدلے اس کو لینا معنوی طور پر ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا ہے۔ اس لئے کہ قیمت لگانے والوں کی طرف سے اس کی لگائی ہوئی قیمت اس کی مالیت کا اندازہ ہوتی ہے۔ اسی لئے اس کو قیمت (Price) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اصل شئی کے قائم مقام ہو جاتی ہے لہذا یہ قیمت معنیً اسی جیسی ہے۔ جبکہ زیر نظر صورت میں مکان کی قیمت "غلام" اور "کپڑے" کی صورتاً اور معنیً ہم مثل نہیں۔ لہذا اس کے عوض اس کا مالک بننا اس کی ہم مثل شئی کے بدلے اس کا مالک بننا نہ ہوگا، جس کی بنا پر اس میں شفعہ کے ذریعے اسے لینے کا مفہوم نہ پایا گیا۔

اور اگر اس نے اس مکان کو کسی اور مکان کے بدلے فروخت کیا تو دونوں مکانوں کے شفعہ کنندگان کو حق ہوگا کہ وہ ایک مکان کو دوسرے مکان کی قیمت کے بدلے حاصل کر لیں۔ اس لئے کہ مکان ذوات الامثال میں سے نہیں، لہذا اس کو اس کی ہم مثل شئی کے عوض لینا ممکن نہ ہوگا، جس کی بنا پر وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیگا جیسے کہ غلام اور کپڑے کا یہی حکم ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان کسی سامان کے عوض خریدا، مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ سامان تلف ہو گیا تو "بائع" اور مشتری کے درمیان بیع ختم ہو جائے گی، مگر شفیع کو شفعہ کا حق باقی رہے گا۔

اسی طرح اگر مشتری نے مکان پر قبضہ کرلیا ہو مگر اس نے ابھی تک (اس کی قیمت کے طور پر) مقررہ سامان (عرض) اس کے سپرد نہ کیا یہاں تک کہ وہ تلف ہو گیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں صورتوں میں بیع کا باطل ہونا اس بنا پر ہے کہ عرض (سامان) مبیع ہے، کیونکہ مبیع فی الحقیقت وہ شئی ہے جو تعین کے ساتھ بیع میں متعین ہو جائے۔ اور سامان (عرض) بھی بطور قیمت بیع میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہذا وہ مبیع ہوگا اور مبیع کا قبضے سے قبل تلف ہو جانے سے بیع کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے کیونکہ اس شئی کے تلف ہو جانے کے بعد دوسرے کے سپرد کرنا مشکل ہے۔ لہذا اس صورت میں اس بیع کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ جس کی بنا پر وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ رہا شفیع کیلئے حق شفعہ کا باقی رہنا تو وہ اس لئے ہے کہ یہاں واجب سامان (عرض) کی قیمت ہے فی نفسہ وہی شئی نہیں اور اس کی قیمت کو ادا کرنا اس کے بس میں ہے۔ سو شفیع کے حق میں مبیع کا باقی رہنا اور اس کا تلف ہو جانا ایک ہی مفہوم رکھتا ہے۔

پھر شفیع اس کو اسی قیمت کے عوض لیتا ہے جو قیمت "عقد" کی وجہ سے لازم ہوئی ہے نہ کہ اس پر واجب شدہ بدلِ عوض کے ساتھ۔ اس لئے کہ، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اسی طرح اس شئی کو لینا ہے جس طرح کہ اسے خریدار نے لیا ہو اور مشتری نے اسے اسی مقررہ قیمت (شئی) کے عوض حاصل کیا تھا، جو اس عقد کے بدلے اس پر واجب ہوئی تھی۔ لہذا شفیع بھی اسی کے عوض اسے لے لیگا۔ حتی کہ اگر اس نے اس مکان کو درہموں اور دیناروں کے عوض لیا ہو مگر بعد ازاں خریدار نے ان کی جگہ سامان دے دیا تو شفیع اس مکان کو درہموں اور دیناروں کے بدلے ہی لیگا نہ کہ مذکورہ سامان کے عوض، کیونکہ اس عقد کے نتیجے میں اس پر درہم اور دینار ہی واجب ہوئے تھے، اور سامان تو بائع نے دوسرے عقد یعنی تبادلے سے حاصل کیا ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ یہ سامان مذکورہ عقد کی بنا پر اس پر واجب نہ ہوا تھا اور یہاں یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ بائع نے سامان (عرض) کو ابتداءً ہی قیمت کے بدلے حاصل کیا تھا اور پھر شفیع آگیا تھا۔ اور اگر فی الواقع ایسے ہوا ہوتا تو ایسی صورت میں وہ اس کی قیمت کے بدلے اسے حاصل کرتا نہ کہ سامان کی عوض، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر خریدار نے بائع کو مقررہ قیمت سے زیادہ قیمت ادا کردی تو یہ اضافہ شفیع کو ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفیع تو اسی قیمت کے بدلے اسے لیتا ہے۔ جو قیمت مذکورہ عقد کے بدلے لازم ہوئی ہے اور یہ اضافہ شفیع کے حق میں اس عقد کے عوض لازم نہیں آتا کیونکہ فی الحقیقت یہ اضافہ بیع کے وقت معدوم تھا۔ ماسوا اس کے کہ اس اضافی قیمت کو فریقین کے حق میں ان کے سابق تصرف کی تصحیح کیلئے عقد بیع کے وقت سے موجود سمجھا جاتا ہے، اور چونکہ اس اضافی قیمت کی موجودگی شفعہ کنندہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگی، لہذا یہ اضافہ اس کے حق میں قیمت تصور نہ ہوگا بلکہ وہ ابتداء سے ہی ھبہ ہوگا، جس کے ساتھ شفعہ کا کوئی تعلق نہ ہوگا، جیسے کہ ابتدائی ھبہ کا بھی حکم ہے۔

اور اگر بائع نے خریدار کیلئے قیمت میں کمی کردی یا اس کو کچھ حصے سے بری الذمہ کردیا تو شفیع باقی قیمت کے عوض اسے لے لیگا، اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے جو شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی۔ جیسے کہ یہ معاملہ (عقد) اتنی ہی قیمت پر قیمت میں اضافہ کے ہوا تھا۔ بخلاف جو اس کے حق میں ظاہر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ قیمت کو زیادہ بڑھانے میں تو شفیع کا نقصان ہے، مگر کمی میں نہیں اور اگر اس نے پوری قیمت معاف کردی تو شفیع کے لئے پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ بغیر قیمت کے بیع جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر یہ کمی شفیع کے حق میں صحیح نہ ہوگی اور اس کے حق میں یہ کمی کالعدم ہوگی، لہذا وہ پوری قیمت کے بدلے اسے لے گا اور اس کی قیمت میں کچھ بھی کمی نہ ہوگی، کیونکہ پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ یہ کمی صرف خریدار کے حق

میں صحیح ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ اسے پوری قیمت سے بری کردے اور اگر اس نے ادھار قیمت پر مکان خریدا تو شفیع کو اختیار ہوگا: وہ چاہے تو پوری قیمت ادا کر کے اس سے لیلے اور چاہے تو مدت گزرنے کا انتظار کرے اور جب خریدار کو دی گئی مدت گزر جائے تو اس وقت وہ اس سے اسے لیلے، مگر اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اسے فوری طور پر مگر ادھار قیمت کے عوض اس سے لیلے، کیونکہ شفیع اسی قیمت کے عوض لینے کا حق رکھتا ہے جو بیع کی بنا پر واجب ہوئی ہو جبکہ یہ قیمت بیع کی بنا پر واجب نہیں ہوئی بلکہ یہ تو شرط کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور یہ شرط شفیع کے حق میں نہیں پائی گئی اسی لیے مشتری کا خیار شفیع کیلئے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ اسے "خیار شرط" کے ساتھ خریدے تو چونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے جو شفیع کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا اسے خیار شرط حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح بائع کا عیب سے بری ہونا بھی شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے اور یہ شرط شفیع کے ساتھ نہیں پائی گئی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور شفیع کو حق ہوگا کہ وہ وقتی طور پر اسے لینے سے رک جائے، کیونکہ شفیع شفعہ کے ذریعے اسے لینے پر مجبور نہیں اور اگر شفیع نے فوری قیمت ادا کر کے اسے فوری لینے کو ترجیح دی تو بائع کی طرف سے خریدار پر بدستور ادھار قیمت واجب الادا رہے گی، کیونکہ شفیع کا خریدار سے اسے لینا اس کا ابتدا سے ہی اس کا مالک بننے کی طرح ہے جیسے کہ اس نے اسی سے خریدا ہو، لہذا اس سے پہلی بیع کا باطل ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ پہلی بیع اپنے حال پر بحال رہے گی۔ اور مدت مقررہ تک قیمت بھی حسب سابق رہے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے ادھار قیمت پر مکان خریدا ہو تو اس صورت میں بھی شفیع کیلئے ضروری ہوگا کہ جیسے ہی اسے بیع کا پتہ چلے تو وہ شفعہ کا مطالبہ کردے۔ پھر اگر وہ اس مدت تک خاموش رہا تو یہ اس کی اپنے حق شفعہ سے دست برداری ہوگی، مگر پھر انہوں نے اپنے ہی قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مہلت گزرنے کے بعد اگر اس نے شفعہ کا مطالبہ کردیا تو اسے شفعے کا حق ہوگا اگرچہ اس نے بیع کا علم ہونے کے وقت اس کا مطالبہ نہ کیا ہو۔ ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبے کا وقت وہ ہے جب اسے بیع کا علم ہو، ادائیگی قیمت کیلئے حاصل کردہ مدت پوری ہونے کا وقت نہیں، تو چونکہ مطالبہ کرنے میں اس نے بلاعذر تاخیر کردی ہے۔ لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ ان کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبہ بذات خود مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ اصل مقصود حق شفعہ کی تاکید اور اس کا استقرار (پختہ ہونا) ہے۔ اسی طرح حق شفعہ کی تاکید بذات خود مطلوب نہیں، بلکہ وہ تو مکان حاصل کرنے کیلئے ہے۔ جس کی بنا پر اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ دی گئی مہلت آنے تک اسے نہ لے، اسی طرح اسے مقررہ مدت آنے تک مطالبہ نہ کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل: شفعہ کے ذریعے ملکیت میں آنے والی اشیاء

ایسی اشیاء جن کا شفیع بذریعہ شفعہ مالک ہوسکتا ہے تو در حقیقت یہ وہی اشیاء ہیں جن کا خریدار خریداری کے ذریعے مالک ہوا ہو، خواہ (اصلاً براہ راست) مالک ہوا ہو یا تبعاً (ضمنی طور پر) بشرطیکہ وہ شئی شفعہ کے ذریعے اس کا مالک بننے کے وقت مشفوع فیہ کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے عمارت، پودوں، کھیتی اور پھل وغیرہ، یہ استحسان ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ مشفوع فیہ میں موجود عمارت، پودوں، کھیتی اور پھلوں وغیرہ کا مالک نہیں ہوسکتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شفیع فقط اسی شئی کا مالک ہوسکتا ہے جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہو اور یہ حق شفعہ اسے زمین (Immoveable property) میں حاصل ہوتا ہے منقولہ اشیاء میں نہیں، جبکہ مندرجہ بالا تمام اشیا مال منقولہ ہیں، لہذا اسے ان میں حق شفعہ حاصل نہ ہوگا جس کی بنا پر بذریعہ شفعہ وہ ان کا مالک نہیں ہوسکتا خاص طور پر کھیتی اور پھل وغیرہ کا۔ کیونکہ یہ دونوں اشیاء بذات خود "مبیع" اور

مقصود بالذات ہوتی ہیں، اور عقد بیع میں صراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں، لہذا ان دونوں میں حق شفعہ نہ تو اصلاً ثابت ہوگا اور نہ تبعاً۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ حق شفعہ جب کسی جگہ میں ثابت ہوجائے تو اس کی تبعی اور ضمنی اشیاء میں بھی ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ تابع اشیاء کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے اور یہ تمام اشیاء زمین سے حالت اتصال میں زمین کے تابع ہیں۔ عمارت اور پودوں کا تابع ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں اشیاء زمین کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح کھیتی اور پھل بھی، کیونکہ یہ دونوں اشیاء پودوں کے ساتھ قائم ہیں اور پودے زمین کے ساتھ قائم ہیں، لہذا پودوں کے واسطے سے یہ دونوں اشیاء زمین کے تابع ہونگی، جس کی بنا پر دونوں اشیاء میں بھی یہ حکم تبعی (ضمنی) طور پر ثابت ہوجائے گا اور شفیع شفعہ کی بنا پر بربنائے تبعیت اس کا مالک ہوجائے گا۔ البتہ دو نوں اشیاء عقد بیع میں صراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں۔ حالانکہ وہ از روئے نص (روایت) زمین کے تابع ہیں۔ ہم عنقریب اس روایت کو "کتاب البیوع" میں نقل کریں گے، کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من باع نخلاً قدابرت فثمرتها للبائع الا ان يشترطها المبتاع	(جس کسی نے کھجور کا کوئی درخت فروخت کیا جس کا پھل پکا ہوا ہو۔ تو اس کا پھل بائع کیلئے ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی فروخت کی شرط لگادے۔)

تو جب تک عمارت اور درخت زمین سے متصل رہیں شفیع ان کو زمین سمیت سابقہ قیمت کے عوض لینے کا حقدار رہے گا۔ اسی طرح وہ زمین کو پھل اور کھیتی سمیت سابقہ قیمت کے عوض لینے کا مجاز ہوگا، خواہ کھیتی ابھی چھوٹی (بقل) ہو یا کاٹی جانے کے لائق، بشرطیکہ وہ زمین کے ساتھ متصل ہو، پھر اگر اس کا زمین کے ساتھ اتصال ختم ہوجائے (اسے کاٹ لیا جائے) اور پھر شفیع شفعے کا دعوی کرے تو ایسی صورت میں شفیع کیلئے اسے حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ زرعی جنس اصل صورت (عین) میں موجود ہو پھر خواہ اس کھیتی کا زمین سے الگ ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہو یا خریدار یا کسی غیر شخص (اجنبی) کے کسی عمل کے باعث، کیونکہ ان اشیاء میں حق شفعہ قیاس کے برخلاف، ان کے تابع زمین ہونے کی بنا پر ثابت ہوا ہے اور اب ان اشیاء کا اتصال ختم ہوجانے کے باعث ان کا تابع ہونا باقی نہ رہا ہے۔

لہذا یہ حکم اب دوبارہ اصل قیاس کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر کیا شفیع سے ان اشیاء کی قیمت کے مطابق قیمت کم کی جائے گی۔ یا نہیں؟ یہ صورت حال دو حال سے خالی نہ ہوگی:

یا تو یہ اشیاء "عقد بیع" میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہونگی اور یا نام لئے بغیر داخل نہ ہوتی ہوں گی۔ اگر تو یہ اشیاء عقد بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہوں، جیسے عمارت اور درخت وغیرہ، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہوا ہو، مثال کے طور پر کھیتی ہونے کی صورت وہ جل جائے یا پانی میں ڈوب کر برباد ہوجائے یا باغ ہونے کی صورت میں اس کے درخت سوکھ جائیں تو ایسی صورت میں قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی، اور شفیع پوری قیمت کے عوض اس جگہ کو لے سکتاہے۔ البتہ اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اسے لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر مکان ہو اور اس کی چھت گرجائے تو خواہ اصل عمارت کھڑی رہے یا وہ بھی ختم ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ القدوری نے اپنی مختصر القدوری رحمہ اللہ میں اس کا یہی حکم بیان کیا ہے اور اس صورت کو کھیتی کے جل جانے اور پانی میں ڈوب جانے کے مساوی قرار دیا ہے۔ مگر الکرخی رحمہ اللہ نے ان کے مابین فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ جل جائے یا غرق ہوجائے اور اس میں سے کچھ باقی نہ رہے تو اس کی قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ اور اگر وہ عمارت گرجائے تو "شفیع" سے اس کی قیمت کے مطابق قیمت میں کمی کردی جائے گی۔ انہوں نے آسمانی آفت سے اس کی ہلاکت اور خریدار یا اجنبی کے کسی عمل سے اس کے اتلاف کو یکساں قرار دیا ہے، البتہ ان کے درمیان انہوں نے ایک اور پہلو سے فرق کیا ہے۔ وہ یہ کہ

وہاں اس کی قیمت کا اس سے اتصال کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا، جس کی رو سے وہاں قیمت کو بنی ہوئی عمارت سمیت جگہ اور خالی زمین پر تقسیم کردیا جائے گا اور خریدار صرف زمین کی قیمت کے مساوی قیمت وصول کرسکے گا اور یہاں ان اشیاء کا زمین سے الگ اور علیحدہ ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا اور ان کی قیمت کے مطابق رقم اصل قیمت سے منہا کردی جائے گی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا القدوری نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ عمارت تابع ہے اور جو اشیاء تابع ہوں قیمت میں ان کا الگ سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ اس کے فعل یعنی تلف کرنے اور اس پر قبضہ کرنے باعث مقصود بالذات ہوجاتی ہیں۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر وہ جل جائے یا پانی میں ڈوب جائے تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ان اشیاء کا زمین سے الگ ہونا خریدار یا اجنبی شخص کے کسی عمل کے باعث ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ عمارت کو گرادے یا درخت کو کاٹ دے تو ان اشیاء کی قیمت کے مطابق اس شئی (مبیع) کی قیمت میں کمی کردی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کے تلف کردینے کے فعل کی بنا پر یہ اشیاء مقصود بالذات ہوگئی ہیں، لہذا اب ان اشیاء کا قیمت میں حصہ ہوگا، جیسے کہ غلام کے اطراف (ہاتھ پاؤں) کا یہی حکم ہے، اور قیمت کو بنی ہوئی عمارت اور خالی زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ جب عمارت کی قیمت اس میں سے منہا ہوگئی تو وہ اس کے فعل، یعنی اس کو گرادینے کی بنا پر، مضمون (قابل ضمان) ہوگی۔ اور عمارت کو گرانے کا واقعہ اس وقت پیش آیا ہے جب وہ (عمارت) اس زمین کے ساتھ متصل تھی۔ لہذا وہاں بنی ہوئی عمارت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب الکرخی کی بہ جہت کے مطابق عمارت از خود گر گئی ہو، تو چونکہ یہاں کسی کے فعل کے بغیر وہ عمارت گر گئی ہے، لہذا اس کی قیمت لگانے میں گرائے جانے کے دن کی حالت اعتبار ہوگا۔

اور اگر خریدار نے تو خود اس عمارت کو نہ گرایا ہو لیکن اس نے عمارت کو بغیر زمین کے فروخت کیا ہو پھر شفیع آگیا ہو تو وہ عمارت اور زمین دونوں کا حقدار ہوگا، لہذا وہ ان دونوں کو اس سے لے لیگا اور عمارت میں (سابقہ) بیع ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے عمارت کو فروخت کیا ہے اور زمین کے تابع ہونے کے باعث شفیع کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر چونکہ عمارت زمین سے متصل ہے، لہذا بیع کو باطل کرنے کی یہی ایک صورت (سبیل) ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اصل، یعنی زمین، کو فروخت کیا ہوتا پھر شفیع آجاتا تو اسے حق تھا کہ وہ اسے لے لیتا اور بیع کو توڑ دیتا، جیسا کہ ہم نے (سابقہ اوراق میں) بیان کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ شئی ایسی ہو جو نام لیے بغیر عقد بیع میں داخل نہ ہوتی ہو، جیسے پھل اور کھیتی تو ان اشیاء کے مطابق زمین کی قیمت میں کمی کردی جائے گی۔ خواہ ان اشیاء کا ضائع ہونا کسی آسمانی آفت کے باعث ہوا ہو یا کسی انسان کے فعل کے باعث، بخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہ عمارت جل جائے یا پانی میں ڈوب جائے یا منہدم ہوجائے تو القدوری رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی، کیونکہ عمارت بیع میں ضمنی طور پر ہے۔ مقصود بالذات کھیتی نہیں، جیسا کہ اس میں بیع کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ مقصود بالذات کے طور پر اور جو اشیاء کسی دوسری شئی کے تابع ہو قیمت میں ان کا اس وقت تک کوئی حصہ نہیں ہوتا جب تک وہ مقصود بالذات نہ ہو جائیں اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ رہے پھل اور کھیتی وغیرہ تو ان میں سے ہر ایک شئی مقصود بالذات ہے۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ یہ اشیاء نام کی صراحت کے بغیر عقد بیع میں داخل سمجھی جاتی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ قیمت میں ان کا حصہ مخصوص کردیا جائے اور اگر وہ شئی ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت بھی ہلاک سمجھی جائے گی، خواہ وہ شئی از خود ہلاک ہوئی ہو یا کسی کے تلف کرنے سے تلف ہوئی ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھراس کی قیمت جس دن بیع ہوئی اسی دن کی معتبر ہوگی، کیونکہ اس نے وہ حصہ عقد بیع کی بنا پر لیا ہے۔ جس کی بناپراس کی قیمت عقد والے دن کی معتبر ہوگی، لہذا قیمت کو زمین اور عقد بیع کے وقت موجود فصل کی قیمتوں پر تقسیم کردیا جائے گا، لیکن ان کی قیمت کا کیسے اعتبار کیا جائے؟ آیا عقد (معاملے) کے وقت ان کا الگ الگ اعتبار کیا جائے یا فصل کے، پکنے کے بعد کی حالت میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو وہ ناپختہ (بقل) ہو تو فصل کی قیمت کا اس کے علیحدہ اور کٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا: جس کی رو سے ان کی قیمت مجموعی قیمت میں سے کم کردی جائے گی، مگر امام محمد رحمہ اللہ سے النوادر میں مروی ہے کہ فصل کے کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا، لہذا پہلے زمین کی اس طرح قیمت لگائی جائے گی کہ اس میں کھیتی اور پھل موجود ہو اور پھر کھیتی اور پھل کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا اسے "شفیع" سے ساقط کردیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں فصل اس سے متصل ہونے کی حالت میں شامل ہوئی تھی، لیکن جب اس پر اس کا حق شفعہ ثابت ہوا ہے اس وقت وہ اس سے علیحدہ کی جاچکی تھی، یہی ماجرا پھل کے ساتھ بھی پیش آیا ہے، لہذا ان کے زمین سے متصل ہونے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، علاوہ ازیں کہ فصل علیحدہ کردی جائے اور پھل کاٹ دیا جائے تو ان کی زیادہ قیمت نہیں رہتی، لہذا اس سے شفیع کو نقصان ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ "شفیع" کا حق ان اشیاء کا اتصال ختم ہونے کے بعد ساقط ہوا ہے، لہذا ان اشیاء کی زمین سے علیحدہ ہونے کے وقت کی قیمت کا لحاظ کیا جائے گا، نہ کہ ان کے متصل ہونے کی حالت کا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں بیج ڈالا ہوا ہو، مگر وہ ابھی تک اگا نہ ہو پھر وہ بیج اس کے بعد اگ آیا اور خریدار نے اسے کاٹ لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کو بیج کی قیمت اور زمین پر تقسیم کردیا جائے گا اور اس کے مطابق اس کی قیمت سے مذکورہ رقم کم کردی جائے گی۔ اس کی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی بیجی ہوئی (مزروعہ) ہونے کی حالت میں اور خالی ہونے کی حالت میں قیمت لگائی جائے گی۔ پھر دونوں قیمتوں میں جتنا فرق ہوگا وہ فرق اس سے کم کردیا جائے پھر اگر "شفیع" نے زمین کو درختوں سمیت اس کی قیمت کے حصے کے مطابق کرائے (اجارہ) پر دیدیا اور پھل بائع کے قبضے میں رہا تو کیا "مشتری" کیلئے خیار ثابت ہوگا؟ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ پھل مشتری کو قبول کرنا لازمی ہیں اور اسے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر شفیع کے بذریعہ شفعہ زمین لینے سے قبل بائع نے خود پھل کو تلف کردیا تو "مشتری" کو اختیار (خیار) ہوگا: اگر تو وہ چاہے تو زمین کے حصہ کی قیمت ادا کرکے اسے لیلے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے، کیونکہ جب اس نے پھل کو خود ہی تلف کردیا ہے تو اس نے "خریدار" پر اس کے عقد بیع (صفقہ) کو اس کے مکمل ہونے سے قبل اس کی رضامندی کے بغیر متفرق کردیا ہے۔ جس سے اسے خیار ثابت ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب شفیع زمین کو بذریعہ شفعہ لیلے کیونکہ یہاں تفریق مشتری (خریدار) کی رضامندی سے ثابت ہوئی ہے، اس لئے کہ شفیع کا حق لازمی حق کے طور پر لیے ہوئے مال (ماخوذ) میں ثابت تھا، لہذا وہاں تفریق ایک شرعاً ثابت شدہ لازمی حق کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوئی ہے۔ تو گویا مشتری (خریدار) اس پر رضامند تھا اور جو تفریق دوسرے کی رضامندی سے کی جائے اس میں دوسرے فریق (Party) کیلئے خیار ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب یہ اشیاء عقد بیع کے وقت زمین سے متصل ہوں اور شفعہ کے ذریعے شفیع کی ملکیت میں آنے تک اتصال برقرار رہے یا اس سے قبل یہ اتصال زائل ہوجائے اور پھر شفیع شفعہ کا مطالبہ کردے، لیکن اگر عقد بیع کے وقت وہاں کچھ بھی موجود نہ ہو اور اس کے بعد کوئی شئی پیدا ہوئی، پھر شفیع آیا۔ پھر اگر تو وہ حادث (پیدا ہونے لگنے والی) شئی ایسی ہو جس میں "بیع" کا حکم تبعاً (ضمنی طور پر) ثابت ہوتا ہو جیسے پھل۔ مثال کے طور پر جب بیع ہوئی اس وقت

درخت پر کوئی پھل موجود نہ ہو اور اس کے بعد درخت پر پھل اگ آیا اور پھر شفیع آگیا۔ تو جب تک یہ پھل درخت کے ساتھ متصل ہو شفیع اسے اسی قیمت کے عوض زمین سمیت لینے کا حقدار ہوگا، یہ استحسان ہے، اس لئے کہ درخت کی وساطت سے پھل کے زمین میں پیوست ہونے کے باعث اس میں بیع کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے، لہذا یہ پھل تبعاً مبیع (فروخت شدہ) تصور ہوگا جس کی بنا پر اس میں حق شفعہ تبعاً ثابت ہوگا۔ خواہ ان درختوں پر موجود پھل مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو یا بائع کے قبضے میں، کیونکہ حق شفعہ دونوں حالتوں میں ثابت ہے۔ لیکن اگر اس پھل کو کاٹ لیا جائے اور پھر شفیع آجائے پھر اگر تو وہ پھل "مشتری" (خریدار) کے قبضے میں پیدا ہوا ہو تو شفیع کو اختیار ہے: وہ چاہے تو زمین اور درخت کو سابقہ قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ البتہ قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی۔ پھر خواہ اس کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت سے ہوا ہو اور اس کے تلف ہونے کے بعد بھی درخت اپنی جگہ موجود ہو یا موجود نہ ہو اور یا اس کی بربادی کسی انسانی فعل کی بنا پر ہوئی ہو دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اگر تو اس کی بربادی کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہوئی اور درخت کا تنا قائم ہو یا گر گیا ہو تو اس لئے کہ حالت اتصال میں وہ زمین کے تابع ہے اور اس پر کوئی ایسا فعل وارد نہیں ہوا جس کی بنا پر وہ مقصود بالذات ہو گیا ہو اور جو شئی تابع ہو وہ قیمت کا حصہ نہیں ہوتی۔

اور اگر اس کا تلف ہونا کسی انسانی فعل کی بنا پر ہوا ہو مثال کے طور پر اسے خریدار نے کاٹ لیا ہو پھر خواہ اس کا تنا کھڑا ہو یا وہ بھی گر گیا ہو تو تب اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس پر نہ تو عقد بیع ہوا ہے اور نہ ہی قبضہ۔ اور اگر وہ (پھل یا درخت) بائع کے قبضے میں پیدا ہوا پھر اگر اس کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہو اور وہ درخت موجود ہو یا نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ اگر شفیع چاہے تو زمین اور درخت کو تمام قیمت کے عوض حاصل کر لے اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا فعل نہیں پایا گیا جس کی بنا پر یہ شئی مقصود بالذات گئی ہو کہ اس کے بالمقابل قیمت کا اعتبار کیا جاتا، اور اگر اس کی بربادی بائع کے کسی عمل کی بنا پر ہوئی ہو، مثلاً یہ کہ اس نے خود اس کو تلف کر دیا ہو تو "شفیع" سے اس کے مطابق قیمت میں کمی کر دی جائے گی، کیونکہ تلف کر دینے کی بنا پر وہ پھل مقصود بالذات ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ پیدا ہونے والی شئی (حادث) ایسی ہو کہ جس میں بیع کا حکم نہ اصلاً ثابت ہوتا ہو اور نہ تبعاً۔ مثال کے طور پر خریدار نے وہاں کوئی عمارت بنائی یا کوئی پودا لگایا یا اس نے کوئی فصل کاشت کی پھر شفیع آگیا تو اگر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو جائے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ عمارت اور درخت کو اکھیڑ لے اور خالی زمین شفیع کے حوالے کر دے۔ البتہ اگر کہ اس کے اکھیڑنے کی صورت میں زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی صورت میں شفیع کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو زمین کو عمارت سمیت لیلے اور عمارت اور درختوں کی اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں قیمت ادا کر دے اور چاہے تو مشتری کو ان کے اکھیڑنے پر مجبور کرے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ مشتری کو عمارت اور درخت کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کرے، بلکہ وہ زمین کی قیمت الگ دے اور عمارت اور درخت کی قیمت کھڑے ہونے کی حالت میں الگ ادا کرے اور چاہے تو وہ اسے چھوڑ دے (اور اسے نہ لے)، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مشتری نے زمین میں کوئی فصل کاشت کی پھر شفیع آگیا تو مشتری کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، البتہ فصل پکنے کا انتظار کیا جائے گا اور پھر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا جو پوری قیمت کے ساتھ زمین کو لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کے اکھیڑنے پر مجبور کرنے کی صورت میں خریدار کا نقصان ہے۔ جس میں اس کی ملکیت کے تصرف کو باطل قرار دینا پایا جاتا ہے، جبکہ ہمارا مسلک فریقین کی رعایت پر مبنی ہے۔ مشتری کی رعایت رکھنا تو ظاہر ہے کہ اس میں اس کے حق کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ رہا شفیع کی رعایت تو وہ اس لئے کہ وہ عمارت کو قیمت کے عوض لے سکتا ہے اور کسی شئی کو قیمت کے عوض لینے میں کسی کا کوئی

نقصان نہیں۔ ظاہر روایت کی (دلیل) یہ ہے کہ شفیع کا حق عمارت بنانے سے قبل زمین سے متعلق تھااور عمارت بنانے سے یہ حق ختم نہیں ہوا، بلکہ یہ حق باقی رہا توجب اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہوگیا تو یہ مکان اس کی ملکیت ہوگیا لہذا اسے اس کی ملکیت اسے سونپ دینے کو کہا جائے گا اور ایسا اس عمارت کو گرائے بغیر ممکن نہیں، جس کی بنا پر اسے اس عمارت کے گرانے کو کہا جائے گا۔ اسی لئے استحقاق نکل آنے پر غاصب اور خریدار کو اسے گرانے کو کہا جاتا ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس کے گرائے جانے میں مشتری کا نقصان ہے تو ہم کہتے ہیں، کہ درست ہے، لیکن اس نقصان کا ذمہ دار وہ خود ہے، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی جگہ عمارت بنائی ہے جس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق متعلق ہے۔

اور اگر شفیع نے شفعہ کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا اور اس پر عمارت بنالی اور پھر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا اور شفیع کو عمارت گرائے جانے کو کہا گیا تو شفیع اس کی قیمت "مشتری" سے وصول کرے گا، مگر اس سے عمارت کی قیمت وصول نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر اس نے بائع سے اسے لیا ہو تو وہ اس سے بھی عمارت کی قیمت وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ عمارت کی قیمت کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعے زمین کا لینا "مشتری" سے خریداری کی طرح ہے اور اگر اس نے اسے اس سے خریدا ہوتا تو وہ اس سے قیمت وصول کرتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس سے یہ زمین بذریعہ شفعہ حاصل کی ہے تو تب بھی اسے عمارت کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے دھوکہ پایا گیا ہے۔ اور خریدار کو سلامتی کی ضمانت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہر بائع مشتری کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنا چاہتا ہے اور وہ اس میں بنائی جانے والی عمارت کی سلامتی کا از روئے ولالت ذمہ دار ہوتا ہے تو جب اس کی عمارت محفوظ نہیں رہی تو مشتری بر بنائے ضمانت اسے اس کی قیمت واپس کرے گا، کیونکہ دھوکہ دہی سے ضمانت درحقیقت کفالت کی ضمانت ہے، اور یہاں مشتری کی جانب سے "شفیع" کو دھوکہ نہیں دیا گیا۔ اس لئے کہ وہ تو اس کو اپنی ملکیت منتقل کرنے پر مجبور ہے اور دھوکہ دہی سے ضمانت کی صورت میں رجوع کا حق خود مختار شخص کی طرف ہوتا ہے، مجبور شخص کی طرف نہیں۔ جیسے کہ محبوس باندی کو اگر کوئی شخص خریدے پھر اس سے اس کا پرانا مالک قیمت کے بدلے اسے لیلے اور اس کو ام ولد بنالے، مگر اس کے قبضے کے دوران کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آئے تو اس کے حالات باندی سے مجامعت اور بچے کی قیمت کا فیصلہ کردیا جائے۔ تو وہ اس کی وہ قیمت جو اس نے مشتری کو ادا کی تھی اس سے واپس لے لیگا، مگر اس سے بچے کی قیمت واپس نہ لے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنالیا پھر اس کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو اس صورت میں مشتری (خریدار) اس کی اور بچے کی قیمت بائع سے وصول کرے گا، کیونکہ اسے اس کی جانب سے دھوکہ دیا گیا ہے، مگر مشتری کو "حربی" سے لینے میں کوئی دھوکہ نہیں دیا گیا۔ کیونکہ وہ تو اس قیمت کے بدلے اس کو اپنی ملکیت میں لینے پر مجبور ہے۔ جو اس حربی نے وصول کی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل: زیر شفعہ شئی کو کسی شخص سے وصول کیا جائے

مختصراً یہ کہ شفیع وہ (اراضی) اس شخص سے حاصل کرے گا جس کے قبضے میں وہ شفعہ کے وقت موجود ہو، اگر تو وہ اس وقت بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے نقد قیمت ادا کر کے اسے لے لیگا اور ذمہ داری اس پر ہوگی اور اگر وہ اس وقت خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے قیمت ادا کر کے اسے لے لیگا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ خواہ خریدار اپنی جانب سے

یہ معاملہ کر رہا ہو یا کسی اور کی جانب سے، مثلاً اس طرح کہ وہ اس مکان کی خریداری اور قبضے کیلئے کسی اور کا وکیل ہو، پھر شفیع آجائے، یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ وکیل کے ہاتھ سے اسے نہیں لے سکتا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے اس زمین کو اپنے لئے نہیں خریدا۔ اس نے تو اپنے موکل کیلئے اسے خریدا ہے، لہذا وہ اس کا خصم (عدالتی فریق نزاع) نہ ہوگا، بلکہ اس کا فریق نزاع تو اس کا موکل ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اس سے اسے نہیں لے سکتا، لیکن اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ یہ مکان اپنے موکل کو سونپ دے۔ پھر جب وہ اسے سونپ دے تو شفیع اس سے وہ مکان لے لیگا۔

ظاہری روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ عقد بیع کے حقوق میں سے ہے اور یہ عقد وکیل کی جانب لوٹتا ہے اور وکیل حقوق میں ویسے ہی ذمہ دار ہے جیسے کہ اپنے لئے خریدنے والا شخص، جس کی بنا پر وہ شفیع کا عدالتی فریق نزاع ہوگا، لہذا وہ اس سے قیمت کے بدلے مکان لے لیگا اور اس کی ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی اور اگر وکیل نے یہ مکان اپنے موکل کو سونپ دیا پھر شفیع آیا تو اب وہ مکان موکل سے لیگا اور اسی کو قیمت ادا کرے گا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ یہاں شفیع وکیل کا عدالتی فریق نزاع نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے موکل کو مکان سونپ کر مکان سے بیدخل ہو گیا ہے، جس کی بنا پر وہ عدالتی فریق نزاع ہونے سے بھی خارج ہو گیا ہے، جیسے کہ بائع اگر مکان مشتری کو سونپ دے تو ایسی صورت میں شفیع کو بائع کے ساتھ مقدمہ بازی کا کوئی حق نہیں رہتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ البتہ اگر مکان بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اسی کا اس وقت تک فریق نزاع نہیں ہوتا جب تک مشتری (خریدار) موجود نہ ہو۔ تاہم اگر وہ مکان وکیل کے قبضے میں ہو تو وہ اس کا فریق نزاع ہوگا، اگرچہ موکل حاضر نہ ہو۔ اس لئے کہ وکیل اپنی وکالت کی بنا پر موکل کے قائم مقام ہے، جبکہ بائع مشتری کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا جو ضروری تقاضا ہے وہ یہاں نہیں پایا جاتا۔

پھر اگر مشتری نے شفعہ کے متعلق شفیع کے دعویٰ کرنے سے قبل کہا "میں نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے" اور اس نے اسے سونپ دیا۔ پھر شفیع آیا تو اس صورت میں اس کے اور شفیع کے درمیان کوئی عدالتی مقدمہ بازی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے شفیع کا فریق نزاع بننے سے قبل اس مکان کا کسی اور کیلئے اقرار کرلیا ہے، لہذا اس کا اقرار درست تصور ہوگا، کیونکہ یہاں اس زمین پر کوئی تہمت نہیں اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کی وکالت معلوم و متعارف ہو۔ اور اگر اس نے شفیع کی جانب سے مقدمہ دائر کرنے کے بعد اقرار کیا تو وہ مذکورہ عدالتی مقدمہ بازی سے بری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے اس اقرار کے متعلق اس پر تہمت ہے کہ وہ شفیع کا فریق نزاع بننے سے بچنا چاہتا ہے۔ لہذا اس کے اس حق کو باطل کرنے میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کوئی ثبوت پیش کردیا کہ اس نے خریداری سے قبل یہ کہا تھا کہ اس نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے تو اس کا ثبوت قبول نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر یہ ثبوت صحیح بھی ہو تو تب بھی یہ اسے عدالتی مقدمہ بازی سے نہیں بچا سکتا، کیونکہ اس سے تو فقط یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے فلاں شخص کیلئے اس کو خریدا ہے اور اتنا ثابت ہونے سے اس سے جھگڑا ختم نہیں ہوجاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غائب شخص کیلئے خریداری کے دعوی کی صورت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی اور شفیع اور اس کے درمیان عدالتی جھگڑے کو روکنے کیلئے اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، تا آنکہ جس کیلئے اس نے اقرار کیا ہے وہ نہ آجائے۔

فصل: شفیع اور مشتری (خریدار) کے مابین اختلافات کا تصفیہ

ان کے درمیان اختلاف تین حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہوگا اور یا پھر مبیع کی ذات یا اس کی کسی صفت کے متعلق۔

اگر تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہو تو یہ پھر دو حال سے خالی نہ ہو گا یا تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہو گا اور یا پھر اس کی مقدار یا پھر اس کی کسی صفت کے بارے میں ہو گا۔

(الف) قیمت کی جنس میں اختلاف

اگر تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہو۔ مثال کے طور پر مشتری نے کہا "میں نے اسے ایک سو دینار کے عوض خریدا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں، بلکہ تو نے اسے ایک ہزار درہم کے عوض حاصل کیا ہے۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہو گا، کیونکہ شفیع اس پر ایک خاص جنس کی قیمت کے عوض حصول ملکیت کا دعویدار ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا انکار کرنے والے کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری قیمت کی جنس کو شفیع کی نسبت زیادہ بہتر طور پر جانتا ہے، اس لئے کہ خریداری اسی نے کی ہے، نہ کہ شفیع نے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کے متعلق شفیع سے بہتر علم رکھتا ہے، لہذا قیمت کی جنس کے متعلق اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

(ب) قیمت کی مقدار میں اختلاف

اور اگر اختلاف قیمت کی مقدار کے متعلق ہو، مثال کے طور پر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے دو ہزار کے عوض خریدا ہے، مگر شفیع کہے کہ تو نے ایک ہزار کے عوض اسے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی اور شفیع کے ذمہ ثبوت پیش کرنا ہو گا کہ اس نے اسے ایک ہزار کے عوض خریدا ہے کیونکہ شفیع مشتری پر قیمت کی ایک خاص مقدار کے عوض حصول ملکیت کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے۔ جس کی بنا پر انکار کرنے والے کی بات کا اعتبار ہو گا اور اگر "بائع" نے بھی شفیع کی بات کی تصدیق کی اور کہا "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے، پھر دیکھا جائے گا: اگر تو بائع نے قیمت ابھی تک وصول نہ کی ہو تو اس کی بات معتبر ہو گی اور شفیع ایک ہزار کے عوض اس کو حاصل کر سکے گا خواہ مبیع بائع کے قبضے میں ہو، یا مشتری کے قبضے میں، بشرطیکہ قیمت کی نقد ادائیگی نہ ہوئی ہو۔ اس لئے کہ جب بائع نے ابھی قیمت وصول نہ کی ہو تو چونکہ ملکیت کے انتقال میں اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا، لہذا اسی کی بات معتبر ہو گی۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر خریداری واقعی ایک ہزار روپے کے عوض ہوئی ہے، جیسا کہ بائع نے دعوی کیا ہے، تو شفیع اس قیمت پر اسے حاصل کر لے، اور اگر اس کی فروخت دو ہزار پر ہوئی ہو، جیسے کہ مشتری نے کہا ہے، تو اس صورت میں بائع کا یہ قول کہ "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض یہ مکان فروخت کیا ہے، قیمت میں ایک ہزار روپے کی کمی کرنے کے مترادف ہو گا اور اس کی جانب سے قیمت میں کمی درست ہوتی ہے اور یہ کمی شفیع کے حق میں ظاہر ہو گی جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر بائع نے قیمت وصول کر لی ہو تو اس کی تصدیق کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہو گا اور مشتری کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو اب "مبیع (فروخت شدہ شئی) میں اس کا کوئی حق نہ رہا، وہ اس کیلئے اجنبی ہو گیا، لہذا اس کی تصدیق کالعدم تصور ہو گی۔ ایک اور قول یہ ہے کہ بائع کی تصدیق میں تقدیم و تاخیر کا خیال رکھا جائے گا۔ اگر تو اس نے "بیع" کے اقرار سے بات کی ابتدا کی اور کہا:

بعت الدار بالالف و قبضت الثمن (میں نے مکان ایک ہزار پر فروخت کیا اور قیمت پر قبضہ کر لیا) (میں نے قیمت یعنی ایک ہزار وصول کر لیے۔

پس اس صورت میں اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جب اس نے "بیع" کے ذکر سے بات شروع کی اور کہا بعت بالف (میں نے ایک ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے۔) تو اس مکان کے ساتھ اس کا حق شفعہ

متعلق ہو گیا پھر وہ اپنے قول "وقبضت الثمن" (میں نے قیمت وصول کرلی) کے ساتھ اس کا حق ساقط کرنا چاہتا ہے، اس لئے اس کے دعوے کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اگر اس نے بات قیمت کی وصولی سے شروع کی تو تب بھی وہ اجنبی ہو گیا وہ، اس لئے قیمت کی مقدار کے متعلق اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور الحسن (بن زیاد) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر "مبیع" بائع کے قبضے میں ہو اور اس نے قیمت کی وصولی کا اقرار کرلیا اور اس نے گمان کیا کہ وہ (قیمت) ایک ہزار ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع اگر اس کے قبضے میں ہو تو حصول ملکیت کا معاملہ اسی کے خلاف ہوگا، لہذا قیمت کی مقدار کے متعلق بھی اس کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر بائع نے مشتری اور شفیع دونوں کی بات سے اختلاف کیا اور وہ مکان اس وقت بائع کے قبضے میں ہو یا مشتری کے، لیکن اس نے ابھی قیمت ادا نہ کی ہو تو اس میں بائع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا اور بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں گے اور شفیع مکان کو اگر چاہے تو بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض لے لے۔ بائع اور مشتری کے درمیان قسم اٹھانے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کرنے کا معاملہ اس لئے ہوگا کہ فرمان نبوی ہے:

اذا اختلف المتبایعان تحالفا وترادا

(اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے تو وہ دونوں باہم قسم کھائیں اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں)

اور شفیع بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض اس لئے لیگا، کیونکہ جب تک اس نے قیمت وصول نہ کی ہو مبیع کی ملکیت اسی سے حاصل ہوگی، لہذا شفیع کے حق میں اسی کی بیان کردہ قیمت معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے قیمت وصول کرلی ہو تو اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ اس معاملے میں اجنبی ہو گیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو: نہ تو شفیع کے پاس اور نہ ہی مشتری کے پاس، لیکن اگر ان میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کردیا تو "شفیع" کا ثبوت معتبر ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت زیادہ قیمت کو ظاہر کرتا ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی معتبر ہوگا جیسے کہ اگر بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کے متعلق اختلاف ہو جائے۔ بائع کہے میں نے دو ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض اسے خریدنے کا دعویدار ہو اور دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کردیں تو اس صورت میں بائع کا ثبوت معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دو پہلوؤں سے اس کی بات قابل اعتبار قرار پاتی ہے۔ اولاً اس لئے کہ دو میں سے ایک کا ثبوت جس اضافے کا مظہر ہے۔ اس کا دوسرے کا ثبوت اس کا معارضہ نہیں کرتا، لہذا پر معاوضے سے خالی ہونے کی بنا پر یہ اضافہ قابل قبول ہوگا، لیکن چونکہ ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پوری قیمت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے، لہذا ضرورۃً اسی کی بات قبول کی جائے گی، ثانیاً اس بنا پر کہ اس کی دلیل اضافے کی مظہر ہے اور مثبت (Positive) ہے اور دوسرے شخص کی دلیل منفی (Nagitive) ہے اور مثبت دلیل منفی دلیل پر راجح ہوتی ہے۔

۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے مؤقف کو دو طریقوں سے ثابت کرتے ہیں: ان میں سے ایک طریقہ وہ ہے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے، مگر انہوں نے خود اس کو قبول نہیں کیا۔ اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور اسے خود بھی قبول کیا ہے۔ اول الذکر طریقہ یہ ہے کہ ثبوت مدعی کی حجت (دلیل) ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

البینہ علی المدعی

(ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے)

اور یہاں مدعی شفیع ہے، اس لئے کہ شفعہ کے متعلق وہ جھگڑا کرنے میں "خود مختار ہے، کیونکہ اگر وہ دعوی چھوڑنا چاہے تو چھوڑ سکتا ہے، جبکہ "مشتری" اسے اس کی ملکیت دینے پر مجبور ہے، اور اگر وہ "مقدمہ بازی" چھوڑنا چاہے تو نہیں چھوڑ سکتا، لہذا ان دونوں میں سے مدعی "شفیع" ہوا، جس کی بنا پر دلیل (حجت) ثبوت اسی کی معتبر ہوگی۔ رہا دوسرا طریقہ، تو وہ یہ ہے کہ ثبوت شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے، لہذا حتی الامکان اس پر عمل کیا جائے گا اور یہاں شفیع کے حق میں دونوں دلیلوں پر عمل کیا جاسکتا ہے: وہ اس طرح کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ گویا یہاں دو عقد ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک عقد بیع "ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض ہوا ہے، اس لئے کہ شفیع کے حق میں دوسری بیع پہلی بیع کے فسخ (بطلان) کو واجب نہیں کرتی، مگر عاقدین کے حق میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے پہلے ایک ہزار کے عوض مکان کو فروخت کیا اور پھر اس نے دو ہزار کے عوض اسے فروخت کردیا اور پھر شفیع آگیا تو اسے ایک ہزار کے عوض مکان لینے کا حق ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے حق میں دونوں بیعیں قائم ہیں اور یہ کہ پہلی بیع کا فسخ ہونا فریقین کے حق میں ہے۔ جبکہ یہاں دونوں معاملوں کو یہاں درست سمجھنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جب بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہوجائے اور دونوں اپنے اپنے حق میں دلیل پیش کریں کہ تو اس صورت میں بائع کی دلیل معتبر ہوگی۔ پہلے طریقے پر اس لئے کہ وہاں مدعی بائع ہے۔ لہذا اسی کا ثبوت معتبر (حجت) ہوگا، کیا تو نہیں جانتا کہ وہ مقدمہ بازی پر "مجبور" نہیں ہے، البتہ مشتری (خریدار) اس پر مجبور ہے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

رہا دوسرے طریقے پر تو وہ اس طرح کہ یہاں دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ دوسری بیع عاقدین (فریقین) کے حق میں پہلی بیع کے فسخ ہونے کو مستلزم (لازم) ہے۔ بنا بریں یہاں "عقد" ایک ہی ہوگا، اور بائع کی جانب کو ترجیح اضافہ ظاہر کرنے والی اس کی دلیل کی بنا پر ہوگی، لہذا یہاں اس کا پیش کردہ ثبوت قبول کرنا اولیٰ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مکان کسی سامان (عرض) کے معاوضے میں خریدا، لیکن ابھی دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر باہم قبضہ نہ کیا تھا کہ سامان تلف ہوگیا اور یوں بائع اور مشتری کے درمیان بیع باطل ہوگئی یا مشتری (خریدار) نے مکان پہ قبضہ کرلیا تھا، مگر ابھی اس نے سامان بائع کو نہ دیا تھا کہ وہ تلف ہوگیا اور دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ ٹوٹ گیا، مگر شفیع کیلئے مذکورہ سامان کی قیمت کے عوض حق شفعہ برقرار رہا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں شفیع اور بائع کے درمیان سامان کی قیمت میں اختلاف پیدا ہوگیا تو اس صورت میں بائع کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ شفیع "ایک خاص قیمت" کے عوض اس مکان پر ملکیت کا دعویدار ہے اور بائع اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے ثبوت پیش کردیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش دیئے تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اور اس علت پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے اس مسئلے میں یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں اس حکم کا ہونا ظاہر ہے: اس لئے کہ یہاں بائع کا ثبوت اضافی قیمت ظاہر نے کی بنا پر دوسرے فریق کے ثبوت سے منفرد ہے (لہذا اسی کا ثبوت معتبر ہوگا) اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کے اس ... پر قیاس کی رو سے جس کا انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا ہے، یہ حکم واضح ہے اور خود امام محمد رحمہ اللہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، اس لئے کہ دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھنا یہاں ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں عقد (معاملہ بیع) خاص سامان کے عوض وقوع پذیر ہوا ہے اور دونوں کے درمیان اختلاف اس سامان کی قیمت کے

بارے میں ہے جس کی بنا پر (دراصل) یہاں عقد ایک ہی ہوا تو چونکہ دونوں کے دلائل پر بیک وقت عمل کرنا ممکن نہیں، لہذا دونوں میں سے جس کی دلیل راجح ہے اسی پر عمل کیا جائے گا اور یہ راجح دلیل بائع ہی کی ہے، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قول پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، یہاں یہی حکم ہوگا، جبکہ اس علت پر قیاس کرتے ہوئے جس کا امام ابویوسف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مناسب یہ ہے کہ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) شفیع کے ثبوت کو قبول کیا جائے، کیونکہ وہ مدعی ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی قول ذکر کیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر مشتری (خریدار) نے مکان کی بنیادوں کو گرا دیا جس کی وجہ سے اتنی قیمت "شفیع" سے کم ہو گئی بعد ازاں دونوں میں عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہو گا: یا تو دونوں کے درمیان عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہوا ہو گا، مگر وہ مذکورہ جگہ کی قیمت پر متفق ہوں گے۔ یا پھر ان کے درمیان دونوں کی قیمت میں اختلاف ہو گا۔ اگر تو دونوں کے درمیان صرف عمارت کی قیمت میں اختلاف ہو تو اس صورت میں "مشتری" کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ "شفیع" مشتری کے خلاف قیمت میں زیادہ کمی کا دعویدار ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر ان کے درمیان عمارت اور مذکورہ جگہ کی قیمتوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ مذکورہ جگہ تو اس وقت موجود ہے، اس لئے عمارت (Building) میں مشتری کا قول قبول کیا جائے گا، رہا اس وقت خالی جگہ کی قیمت کا اندازہ لگانا، تو وہ اس لئے کہ چونکہ فی الوقت اس کی قیمت اندازہ لگانا ممکن ہے لہذا حال سے ماضی پر استدلال کیا جائے گا، مگر عمارت کی قیمت کیلئے حال سے استدلال نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی اب حالت بدل گئی ہے۔ اس بارے "مشتری" کی بات قبول کی جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کر دیئے تو امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے شفیع کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ اپنی طرف سے فرماتے ہیں کہ مشتری کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ وہ زیادہ قیمت کی مظہر ہے۔ دونوں کے مابین اختلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے متعلق ہے، کیونکہ ان کے ہاں اس حکم کو بیان کرنے کے دو طریقے ہیں: جن کا ہم سابقہ مسئلے میں ذکر کر آئے ہیں۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا طریقہ یہ ہے کہ "شفیع" ہی مدعی ہے اور ثبوت مدعی کی حجت اور دلیل ہے اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا طریقہ دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں کی دلیلوں پر عمل پیرا ہونا ہے، مگر یہاں اس کی گنجائش موجود نہیں ہے، لہذا دو میں یہاں سے ایک کی یعنی مشتری کی دلیل پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر دونوں میں قیمت کی کسی صفت میں اختلاف پیدا ہو جائے، مثلاً یہ کہ مشتری نے کہا میں نے اسے قیمت کی فوری ادائیگی کے عوض خریدا ہے" اور شفیع کہے کہ "نہیں" بلکہ تو نے اسے ادھار قیمت کے بدلے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت کا فوری ادا کرنا اصل ہے اور تاخیر سے ادا کرنا عارضی ہے، تو چونکہ "مشتری" اصل صورت پر عمل پیرا ہونے کا دعویدار ہے، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے بھی معاملہ کرنے والا (عاقد) قیمت کی صفت کو کسی دوسرے کی نسبت بہتر جانتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ادھار قیمت شرط رکھنے سے ثابت ہوتی ہے، تو چونکہ یہاں شفیع مشتری پر تاخیر سے ادائیگی قیمت کی شرط لگانا چاہتا ہے اور وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی دلیل مانی جائے گی۔

(ج) مبیع میں اختلاف کا ہونا

وہ اختلاف جو مبیع سے متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ بنفسہ بیع میں اختلاف پیدا ہو جائے، یعنی یہ کہ آیا یہ بیع ایک ہی عقد (صفقہ) ہے۔ یا دو عقود (صفقتان) ہیں، جیسے کہ اگر کسی شخص نے مکان خریدا تو اس میں اختلاف ہو جائے مشتری کہے کہ میں اس کی جگہ (Site) الگ ہزار روپے میں اور عمارت الگ ہزار روپے میں خریدی ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے دونوں کو ایک ہی عقد میں اکٹھے ہی دو ہزار روپے میں خریدا ہے اور یہ جگہ اس کی عمارت سمیت میری ہے۔ تو اس بارے میں شفیع کی بات قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں (جگہ اور عمارت) کے اتصال کی صورت میں عام طور پر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ عقد (صفقہ) میں فروخت کرنا لوگوں میں متداول نہیں ہے، بلکہ دونوں کو ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں فروخت کیا جاتا ہے۔ تو چونکہ ظاہری حالت "شفیع" کے حق میں ہے، لہذا اسی کی بات معتمد علیہ ہو گی۔ نیز جگہ (Site) یا قطعہ زمین میں وجوب شفعہ کا جو سبب ہے دونوں کے اتصال اور عمارت کے قطعہ زمین کے تابع ہونے کی بنا پر عمارت میں بھی وہی وجوب شفعہ کا سبب ہے اور وجوب کی شرط اس کی خریداری ہے اور مشتری اس کی خریداری کا اقرار کرچکا ہے۔ البتہ وہ اضافے کا بھی مدعی ہے، جو عقد بیع کی تفریق ہے، لہذا جب تک شفیع اس کی تصدیق نہ کرے یا اس کے پاس اس کا ثبوت (بینہ) موجود نہ ہو اس کی بات معتبر نہ ہو گی اور یہاں یہ دونوں باتیں نہیں پائی گئیں۔ پھر دونوں میں سے جو بھی ثبوت لے کر آیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے ثبوت پیش کردیں، مگر اس کا کوئی وقت بیان نہ کریں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں "شفیع" کا ثبوت معتبر ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا ثبوت اثبات کی رو سے زیادہ ہے، اس لئے کہ اس سے اس کا زیادہ، یعنی عمارت میں استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس کی بنا پر اسی کی دلیل کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہو گا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں کے دلائل پر عمل کرنا یہاں ممکن ہے: وہ اس طرح کہ یہاں یوں سمجھا جائے جیسے اس نے اس کو دو عقود (صفقتان) میں فروخت کیا ہو اور پھر اسے ایک ہی عقد میں فروخت کر دیا ہو، جس کی بنا پر شفیع کو حق ہو گا کہ وہ ان میں سے جس عقد کے مطابق اسے لینا چاہے اسے لیلے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت از روئے اثبات زیادہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک عقد (صفقہ) کا ثبوت اضافی امر ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی بہتر ہو گا۔ اس طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے عقد بیع (صفقہ) میں اضافے کو مد نظر رکھا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے استحقاق میں اضافہ کو۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے یہ دعوی کیا کہ اس نے مکان میں کوئی عمارت نئی بنائی ہے اور شفیع کہے کہ نہیں، بلکہ تو نے جب اسے خریدا تھا تو یہ عمارت اس میں موجود تھی۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس عمارت کی خریداری کا اقرار نہیں پایا گیا اور شفیع اس کے خلاف اس عمارت کے حقدار ہونے کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر کسی نے دو گھر خریدے اور ان دونوں کا کوئی متصل ہمسایہ اس کا شفیع ہو پھر مشتری کہے کہ میں نے انہیں یکے بعد دیگرے خریدا ہے اور میں دوسرے مکان کے تیرے حق شفعہ میں تیرا حصہ دار ہوں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے ان دونوں کو ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور مجھے ان دونوں میں شفعہ کا حق ہے تو اس صورت میں "شفیع" کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اس لئے کہ ان دونوں اس کے استحقاق کا سبب میں ثابت ہے، جو بر بنائے اتصال ہمسائیگی ہے اور مشتری نے بھی اس شرط استحقاق کا اقرار کرلیا ہے یعنی ان دونوں مکانات کی خریداری کا، البتہ وہ سبب پائے جانے

کے بعد دونوں کی الگ الگ خریداری کے دعوے کے ساتھ اس کے باطل ہونے کا بھی مدعی ہے۔ جو ظاہر کے خلاف ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی، اور پھر ان دونوں میں سے جو بھی ثبوت پیش کردے، اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کردیں تو اس کے بارے میں امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین وہی اختلاف ہوگا، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر مشتری نے کہا کہ بائع نے اسے یہ گھر اس گھر کے راستے سمیت ھبہ کردیا ہے اور پھر میں نے اس سے باقی کا مکان خرید لیا ہے اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تونے پورا مکان خریدا ہے تو اس صورت میں شفیع کو اس حصے میں تو شفعہ کا حق ہوگا جس کے بارے میں اس نے خریدنے کا دعوی کیا ہے، مگر اس حصہ میں اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا جس میں مشتری نے ھبہ کا دعویٰ کیا ہے اس لئے کہ اس مکان میں استحقاق کا سبب، یعنی اس کی ہمسائیگی کا ہونا، پایا گیا ہے اور اس کی شرط یعنی اس کا خریدنا بھی اس کے اقرار کی بنا پر موجود ہے، مگر وہ (مشتری) اپنے ھبہ کے دعوی کے ساتھ شفیع کے حق کو باطل کرنا چاہتا ہے، لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے البتہ شفیع کو صرف اس کے خرید کردہ حصے میں شفعے کا حق ہوگا اور ھبہ والے حصے میں نہیں، اس لئے کہ یہاں ھبہ والے حصہ پر مشتری کی جانب سے شرط استحقاق (یعنی خریداری) کا اقرار نہیں پایا گیا۔ پھر ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کردیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ثبوت ایک اضافی شئی یعنی ھبہ کو ظاہر کرتا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ شفیع کی بات معتبر ہو، اس لئے کہ اس میں اضافی استحقاق کا اثبات پایا جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس نے کوئی مکان خریدا اور شفیع نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کردیا۔ پھر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا نصف اور پھر دوسرا نصف حصہ خریدا ہے تو لہذا تجھے پہلے نصف کو لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تونے پورا مکان ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور مجھے پورا مکان لینے کا حق ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کا قول ہی معتبر ہوگا، اس لئے کہ حق کے ثبوت کا سبب تمام مکان میں پایا گیا ہے اور مشتری نے اس کے اثبات کی شرط یعنی اس کی خریداری کا اقرار کرلیا ہے، لیکن اس نے ایک اضافی امر کا دعوی کیا ہے جو اس عقد (صفقہ) کی تفریق ہے۔ لہذا ثبوت کے بغیر اس کی جانب سے یہ دعوی قبول نہ ہوگا۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا چوتھا حصہ خریدا اور پھر اس کے باقی تین حصے خریدے ہیں تو تجھے ایک چوتھائی لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ تو نے پہلے تین حصے خریدے ہیں اور پھر ایک چوتھائی حصہ خریدا ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں شفعہ کا سبب پایا گیا ہے اور خود مشتری نے بھی تین چوتھائی حصوں کے خریدنے کا اقرار کیا ہے۔ البتہ اس نے ایک اضافی امر کا یعنی پہلے ایک چوتھائی حصہ خریدنے کا دعوی کیا ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں تونے اسے نصف نصف کرکے دومرتبہ خریدا ہے تو میں اس کا نصف حصہ لوں گا تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ شفیع چاہے تو پورا مکان لیلے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑ دے۔ اس لئے کہ شفیع چاہتا ہے کہ وہ اس عقد (صفقہ) میں تفریق کردے جس سے اسے شرکت کا نقصان اٹھانا پڑے گا، لہذا اس کا قول ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم.

(د) عقد بیع میں اختلاف کا ہونا

عقد بیع میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ اس کے حتمی ہونے یا اس میں خیار ہونے یا اس کے اور فاسد ہونے میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ کسی نے کوئی مکان ایک ہزار درہم میں خرید ا اور اس پر قبضہ کرلیا۔ پھر شفیع نے چاہا کہ شفعہ کے ذریعے لیلے مگر بائع اور مشتری نے کہا کہ اس بیع میں بائع کو خیار تھا اور اس کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی، لہذا ابھی شفعہ کا ابھی کوئی حق حاصل نہیں اور شفیع اس کے خیار سے انکاری ہو تو اس صورت میں بائع اور مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع کو اپنے قول کے حق میں ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ یہ بیع حتمی تھی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ، امام محمد رحمہم اللہ اور ایک روایت کی رو سے ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری حالت شفیع کے حق میں ہے۔ اس لئے کہ بیع کا حتمی ہونا اصل ہے اور خیار ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا اس فریق کی بات قبول ہوگی جو اصل پر عمل کا مدعی ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اپنے حق شفعہ کا مدعی ہے اور وہ دونوں اس سے انکاری ہیں کیونکہ ان کا دعوی ہے کہ اس میں بائع کو خیار ہے اور حق شفعہ کسی ایسی بیع میں ثابت نہیں ہوتا جس میں (بائع کیلئے) خیار ہو، لہذا "منکر" (انکار کنندہ) کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے بھی کہ بیع عاقدین (دونوں معاملہ کنندگان) کے ذریعے مکمل ہوتی ہے، لہذا وہ شفیع کی نسبت اس معاملہ بیع کو بہتر جانتے ہیں اور ہر باب میں اسی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جو اس معاملے کو زیادہ بہتر طور پر جانتا ہو۔ اسی لئے اگر وہ دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ اس کی قیمت میں "دینار" ادا کیے گئے ہیں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ درہم ادا کیے گئے تھے تو ان دونوں کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر "بائع" غائب ہو اور مکان مشتری کے قبضے میں ہو پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اس مکان کو اس سے لیلے اور مشتری کہے کہ اس میں بائع کو خیار ہے اور شفیع اس کو جھٹلائے تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اس لئے کہ جو دو وجوہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہاں پائی جاتی ہیں۔

اور اگر دونوں معاملہ کرنے والوں کے مابین یہ اختلاف ہو جائے: بائع اس میں خیار کا دعوی کرے اور مشتری اس سے انکار کرے تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع اس مکان کو مشہور روایت کی رو سے لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی دلیل ہے کہ بائع خیار کا دعویدار ہونے کی بنا پر بیع سے حقیقتاً انکاری ہے، اس لئے کہ بیع بائع کے حق میں شرط خیار کے ساتھ درحقیقت حکم کے لحاظ سے ہوتی ہی نہیں، کیونکہ بائع کا خیار مبیع کی ملکیت کو مشتری کے پاس جانے سے روکتا ہے، جبکہ مشتری اور شفیع دونوں اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں، لہذا اس بارے میں بائع کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ اگر ان کے درمیان اصل معاملۂ بیع میں اختلاف ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ خیار دونوں کی طرف سے اسے بطور شرط قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور یہاں بائع مشتری کے خلاف شرط خیار کا مدعی ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی بات قبول ہوگی، جیسے کہ اگر مشتری یہ دعوی کرے کہ اس نے یہ مکان ادھار قیمت پر خریدا ہے اور بائع فوری قیمت کی ادائیگی کا دعویدار ہو تو اس صورت میں بائع کی بات معتبر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ تاخیر سے قیمت کی ادائیگی بائع کے جانب سے شرط رکھے بغیر درست نہیں ہوتی اور یہاں وہ اس شرط سے انکاری ہے، لہذا اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب بائع بیع ہونے سے ہی انکار کردے اور مشتری اس کا دعویدار ہو تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ بیع سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا مدعی ہے، مگر اس نے مشتری کے خلاف کسی فعل کا دعوی نہیں کیا لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر شفیع چاہے کہ خریدے ہوئے مکان کو بذریعہ شفعہ حاصل کر لے اور بائع اور مشتری دونوں کہیں کہ یہ تو بیع فاسد ہوئی تھی اور اسے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور شفیع کہے کہ یہ بیع صحیح تھی اور مجھے شفعے کا حق ہے تو یہ صورت بھی اسی اختلاف کی مظہر ہے۔ جو بائع کی حق میں شرط خیار میں اختلاف کی صورت میں اوپر بیان ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عاقدین کا قول معتبر ہوگا اور شفیع کو شفعے کا کوئی حق نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت کی رو سے شفیع کا قول معتبر ہوگا اور اسے شفعے کا حق ہوگا تو گویا امام ابو یوسف رحمہ اللہ صحیح اور فاسد ہونے کے اختلاف میں شفیع اور مشتری کے اختلاف کو عاقدین (بائع اور مشتری) کے مابین اختلاف پر قیاس کرتے ہیں اور اگر دونوں کے مابین عقد کے صحیح اور فاسد ہونے میں اختلاف ہوجائے تو جو شخص صحیح ہونے کا مدعی ہو اس کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ عقد میں صحیح ہونا اصل اور فاسد ہونا ایک "وقتی معاملہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس بارے میں عاقدین کے عقد بیع کے حتمی ہونے یا خیار ہونے کے اختلاف کو مد نظر رکھا ہے اور ان کے ہاں قول فیصل یہ ہے کہ شفیع اس کے حتمی اور صحیح ہونے کا دعوی کر کے ان پر حق شفعہ کا مدعی ہے اور وہ دونوں اس میں خیار اور اس کے فاسد ہونے کا دعوی کر کے اس سے انکاری ہیں، لہذا اس بارے میں ان دونوں کی بات معتبر ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ وہ اپنے معاملے کی صفت کو بہتر جانتے ہیں، کیونکہ یہ معاملہ انہی کے ساتھ قائم ہوا ہے، لہذا اس بارے میں ان دونوں کا قول ہی معتبر ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل: شفعہ کو ساقط کرنے والے حیلوں کا بیان

فقہاء نے شفعہ کو ساقط کرنے والے بعض حیلوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بعض حیلے تو شفعہ کا دعوی کرنے والے تمام لوگوں کیلئے ہیں اور بعض حیلے خصوصی طور پر بعض شفعہ کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں۔

جو حیلے شفعہ کرنے والے تمام لوگوں کیلئے عام ہیں ان میں سے ایک حیلہ یہ ہے کہ مشتری مکان کو اس کی قیمت سے زیادہ قیمت میں خرید لے، مثال کے طور پر اگر اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہو تو دو ہزار میں خرید لے اور ایک ہزار روپوں سے دس روپے کم ادا کردے۔ پھر مشتری بائع سے کوئی ایسا سامان (عرض) خرید لے جس کی قیمت تو دس روپے ہو، مگر وہ ایک ہزار دس میں اسے بیچ دے۔ اس طرح مشتری کو یہ مکان ایک ہزار روپے میں پڑے گا مگر شفیع اسے دو ہزار سے کم میں نہ لے سکے گا۔ یہ مسئلہ شرعاً اس کے حق شفعہ کو ساقط کرنے والا نہیں، بلکہ اس کو شفعہ کرنے سے عام طور پر روکنے والا ہے کیا تو نہیں جانتا کہ شفیع اگر چاہے تو دو ہزار روپے میں اس سے لے کر اس نقصان سے بچ سکتا ہے۔

رہے وہ حیلے جو بعض شفعہ کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں، اس کی متعدد انواع ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ایک حیلہ یہ ہے کہ بائع پورا مکان فروخت کردے ما سوائے شفیع کی جانب لمبائی میں ایک ذراع (ہاتھ) کے تو اس صورت میں شفیع شفعہ کا مستحق نہ ہوگا۔ اس ذراع (ہاتھ) والی جگہ میں اس لئے کہ یہاں شرط یعنی "بیع" معدوم ہے اور مکان میں اس لئے کہ سبب یعنی اتصال (ہمسایہ ہونا) نہیں پایا گیا۔

(۲) بائع وہ دیوار جو اس کے اور اس کے ہمسائے کے مابین ہے مشتری کو تقسیم شدہ حالت میں ھبہ کردے اور اس کو سپرد بھی کردے یا پھر شفیع کی جانب، لمبائی کے رخ اسے ایک ذراع (ہاتھ) کی مقدار میں جگہ ھبہ کردے اور اس کا قبضہ بھی دیدے اور پھر باقی مکان اسے فروخت کردے تو اس صورت میں ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا نہ تو ھبہ والی جگہ میں اور نہ ہی فروخت شدہ حصہ میں، ھبہ والے حصہ میں اس لئے کہ وجوب شفعہ کی شرط یعنی "بیع" کا ہونا نہیں پایا گیا اور فروخت

شدہ حصے میں اس بنا پر کہ اس میں وجوب شفعہ کا سبب یعنی ہمسائیگی موجود نہیں۔

(۳) بائع اپنا مکان دو حصوں میں فروخت کرے۔ پہلے اس دیوار کو بنیادوں سمیت زیادہ قیمت میں فروخت کرے جو اس کے اور ہمسائے کے مابین ہے اور اس کے بعد باقی مکان کم قیمت میں فروخت کردے۔ تو اس صورت میں بھی اس دیوار کے سوا شفیع کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں سبب شفعہ یعنی ہمسائیگی کا ہونا نہیں پایا گیا اور عام طور پر وہ اس دیوار کو قیمت زیادہ ہونے کے باعث نہ لے گا۔

(۴) ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ مکان اور زمین کو دو الگ الگ (عقدوں) میں فروخت کرے۔ مکان سے اس کی عمارت اور زمین سے اس کے درخت پہلے کم قیمت پر فروخت کرے۔ پھر وہ زمین کو زیادہ قیمت پر فروخت کردے۔ تو تب بھی شفیع کو عمارت اور درختوں میں شرعاً شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کا عقد (معاملہ بیع) الگ الگ وقوع پذیر ہوا ہے۔ اور وہ اتنی گراں قیمت پر محض زمین کو نہ لے گا۔ اس لئے کہ زیادہ قیمت ہونے کے باعث وہ اس سے اجتناب کرے گا۔

(۵) اسی طرح مکان کو دو حصوں میں فروخت کیا جائے۔ پہلے دسواں حصہ، زیادہ قیمت پر فروخت کرے اور پھر باقی نو حصے کم قیمت پر اسے بیچ دے تو زیادہ قیمت ہونے کے باعث شفیع دسویں حصے کو عام طور پر نہ لے گا۔ اس لئے کہ اس میں نقصان ہے۔ اور اس کو بقیہ نو حصوں میں شرعاً شفعہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مشتری نے ان کو خریدا تھا وہ بائع کے ساتھ دسویں حصے میں شریک تھا۔ اور زمین میں حصے دار ہمسائے اور حقوق میں شامل شخص سے مقدم ہوتا ہے، مگر حیلہ کی یہ صورت "حقدار" کو شفعہ سے نہ روک سکے گی، اس لئے کہ اگر شفیع اس کے ساتھ شریک ہوگیا تو وہ باقی قطعہ اراضی کو بھی کم قیمت پر شفعہ کے ذریعے لے سکتا ہے اور اگر مکان کسی نابالغ بچے کا ہو تو باقی مکان کو کم قیمت پر فروخت نہ کیا جاسکے گا کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں اس لئے کہ وہ چھوٹے بچے کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرنا ہے جتنی کم قیمت پر عام طور پر لوگ فروخت نہیں کرتے اور اس کے ولی (سرپرست۔ (Guardian) کو اس کا حق نہیں ہوتا لہذا ایسے مکانات میں صحیح طریقہ یہ ہے کہ انہیں مثلی قیمت پر فروخت کیا جائے۔

(۶) ایک اور حیلہ وہ ہے جس کا الخصاف نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بائع مشتری کیلئے مکان میں حصہ دار ہونے کا اقرار کرے اور پھر اسے باقی مکان فروخت کردے۔ تو ایسی صورت میں شفیع شفعہ کا حقدار نہ ہوگا اس مقدار میں، جس کا اس نے اقرار کیا ہے، اس لئے کہ وہاں استحقاق کی شرط یعنی بیع معدوم ہے اور باقی مکان میں اس لئے کہ مشتری اس کا حصہ دار ہوگیا ہے اور جو شخص کسی جگہ میں دوسرے کے ساتھ حصہ دار ہو وہ ہمسائے اور حقوق میں شریک شخص (خلیط) سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس صورت میں وجوب شفعہ کا فتویٰ دیا ہے اور "الخصاف کے مذکورہ بیان کو غلط قرار دیا ہے، اس لئے کہ حصے میں اس کی شرکت صرف اس کے اقرار سے ثابت ہوئی ہے، لہذا یہ شرکت شفیع کے حق میں ظاہر نہ ہوگی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل: مذکورہ حیلوں کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کا بیان

رہی یہ بات کہ آیا (مذکورہ) حیلے مکروہ ہیں یا نہیں تو اس کی دو حالتیں ہیں یا تو یہ حیلہ شفعہ کے واجب ہونے کے بعد میں اختیار کیا گیا ہوگا یا اس سے قبل۔ اگر تو یہ حیلہ اس کے وجوب کے بعد اختیار کیا گیا ہو تو کہا جاتا ہے کہ ایسا حیلہ بغیر کسی اختلاف کے مکروہ ہے۔ اس کی تدبیر یہ ہے کہ مشتری شفیع سے کہے کہ میں نے تجھ سے اتنے درہموں کے عوض یعنی اس شرط پر صلح کرلی کہ تو اپنا حق شفعہ چھوڑ دے اور اس پیشکش کو قبول کرلے تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجاتا ہے اور وہ صلح

کے معاوضے کا مستحق بھی نہیں ہوتا۔ یا اس طرح کہ وہ اسے کہے " تو مجھ سے یہ مکان اتنی قیمت میں خرید لے تو شفیع کہے کہ میں نے اسے خرید لیا۔ اس سے بھی اس کا حق شفعہ باطل ہوجاتا ہے اور اسی طرح کے دوسرے حیلے۔

اور اگر کوئی حیلہ شفعہ کے واجب ہونے سے پہلے اختیار کیا گیا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ مکروہ ہے، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے، کہ حیلوں کی اجازت دینا شفعہ کا دروازہ بند کرنے کے مترادف ہے۔ اور اس میں حق شفعہ کو مکمل طور پر ساقط کرنا پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کے واجب ہونے سے قبل کوئی اس حق کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے حیلہ اختیار کرنا اس کو ثابت ہونے سے روکنا ہے۔ اور یہ جائز ہے جیسے کہ بیع وشراء ھبہ کرنا اور دوسرے ملکیتی معاملات ہیں، اس لئے کہ مشتری شرعاً حکم کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس میں کسی سبب سے پڑوسی نے سے روکنا ہے، جو اس کی خریداری ہے۔ جیسے کہ ھبہ اور صدقہ اور دوسری تملیکات ہیں۔ اس تفصیل سے امام محمد رحمہ اللہ کی اس بات کا جواب بھی آگیا کہ یہ تو حق شفعہ کا ابطال ہے، اس لئے کہ کسی شئی کو باطل کرنا اس کے ثابت ہونے کے بعد اسے نقصان پہنچانا ہے۔ اور یہاں یہ حق ابھی تک ثابت نہیں ہوا، لہذا یہ حیلہ اس کے کسی حق کو باطل کر دینا نہ ہوگا بلکہ وہ تو حکم کے روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس کو ثابت ہونے سے روک دینے کا نام ہے، جو جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جو کہا ہے وہ اس کا شرعی حکم ہے اور امام محمد کا قول مبنی براحتیاط ہے اور حیلہ کے مشروع (جائز) ہونے میں بنیادی دلیل حضرت ایوبؑ کے واقعے میں قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے،

وخذ بیدک ضغثاً فاضرب به ولا تحنث

(اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو لو اور اس سے اسے مار اور قسم نہ توڑ)

واللّٰه سبحانه وتعالی اعلم۔

کتاب الذبائح والصیود

اس کتاب کے ضمن میں

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں اور

(۲) مکروہ جانوروں کا بیان

(۳) حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

(۴) حلال جانوروں کے حرام اجزاء

وغیرہ کے عنوانات پر بحث کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں کا بیان

بنیادی طور پر جانوروں کی دو اقسام ہیں: (۱) قسم اول میں وہ جانور شامل ہیں جو سمندر میں رہتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جو خشکی میں سکونت رکھنے والے جانوروں پر مشتمل ہے۔

۱۔ سمندری جانور

جہاں تک تو سمندری جانداروں کا تعلق ہے تو اس کے تمام جاندار حرام ہیں۔ سوائے خاص طور پر مچھلی کے، لہذا سوائے مر کر تیر نے والی (مچھلی طافی) کے تمام قسم کی مچھلی حلال ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ اور بعض فقہاء اور قاضی ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ سمندری مخلوق میں مچھلی کے علاوہ مینڈک، کیکڑے، سانپ، کتے، خنزیر، وغیرہ سب کا کھانا جائز ہے لیکن ان کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہی قول حضرت لیث بن سعد کا بھی ہے۔ ماسوائے پانی کے انسان اور خنزیر کے کہ ان کا کھانا حلال نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام سمندری (آبی) جانوروں کو ذبح کیے بغیر کھانا جائز ہے، اور مر کر تیرنے والی (طافی) مچھلی کا کھانا بھی حلال ہے۔

جہاں تک پہلے مسئلے میں ان سے ہماری بحث کا تعلق ہے تو ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

احل لکم صید البحر (۱) تمہارے لئے سمندر کی تمام چیزوں کا شکار حلال ہے۔

کے ظاہر سے ہے۔ اس لئے کہ صید (شکار) کا لفظ مچھلی کے علاوہ دوسری سمندری جانوروں کے پکڑنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تمام جانور حلال ہوں۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ سے جب سمندر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:

ھوا الطھور ماؤہ والحل میتتہ (اس کا پانی طاہر و مطہر (پاکی کرنے والا) اور اس کا مردار حلال ہے)

کہ آپ نے سمندر کے مردار کو حلال قرار دیا اور اس میں مچھلی اور غیر مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا۔

۱۔ المائدہ (۵: ۹٦)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالی سے ہے:

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر(۱) (تمہارے لئے مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا)

کہ اس آیت مبارکہ میں سمندری اور خشکی والے جانوروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز ارشاد باری تعالی ہے:

ویحرم علیھم الخبائث(۲) (اور پیغمبر ان پر ناپاک اشیاء کو حرام ٹھراتا ہے)

اور مینڈک، کیکڑے اور سانپ وغیرہ خبیث جانوروں میں سے ہیں اور مروی ہے:

سئل عن ضفدع یجعل شحمه فی الدواء فنھی علیه الصلاۃ والسلام عن قتل الضفاع (نبی اکرم ﷺ سے مینڈک کی چربی دوا میں ڈالنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے مینڈکوں کو ہلاک کرنے سے منع فرمایا)

اور یہ ممانعت درحقیقت ان کے کھانے سے ہے۔ نیز مروی ہے کہ جب آپ سے (ان کے متعلق) پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا

خبیثۃ من الخبائث خبیث (ناپاک) جانوروں میں ایک ہے۔

اور مذکورہ بالا آیت میں مخالفین کیلئے کوئی حجت نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ اس میں "مذکورہ شکار سے مراد" شکار کا فعل، یعنی شکار کرنا" ہے۔ اس لئے کہ یہی حقیقت میں شکار کرنا (صید) ہے نہ کہ شکار شدہ جانور (مصید) اس لئے کہ یہ تو فعل صید (شکار کرنے) کا مفعول ہے اور کسی اسم کی فعل پر اطلاق مجاز ہوتا ہے جبکہ بغیر دلیل کے کسی لفظ کا اس کے حقیقی مفہوم سے انحراف (عدول) کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "صید (شکار کرنے) کا لفظ اس شئی کے پکڑنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، جو انسان سے طبعاً وحشت محسوس کرے اور اس سے الگ تھلگ رہے۔ اور اس کو یا تو اس کے اڑجانے یا اس کے بھاگ جانے کے باعث کسی حیلے کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو اور یہ بات جانور میں شکار کرتے وقت پائی جاتی ہے۔ اس کے پکڑلینے کے بعد نہیں کیونکہ اس کے بعد تو وہ محض "گوشت" ہوجاتا ہے اور حقیقت میں شکار نہیں رہتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں شکار کا مفہوم یعنی اس کا انسانوں سے وحشت کرنا اور انسانوں سے الگ تھلگ رہنا باقی نہ رہا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اللہ تعالی کا قول:

وحرمت علیکم صید البر مادمتم حرماً(۳) (اور تم پر خشکی کا شکار جب تک تم احرام کی حالت میں ہو حرام ہے)

کو معطوف کیا گیا ہے جس سے مراد "حالت احرام میں محرم "کا شکار کھیلنا ہے۔ نہ کہ "شکار کیے ہوئے جانور کو کھانا۔ اس لئے کہ محرم کیلئے اس کا کھانا حلال ہے، بشرطیکہ اس نے بذات خود اس کو شکار کیا ہو اور نہ اس کے حکم سے کسی اور نے اس کا شکار نہ کیا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت میں اس کے کھانے کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ آیت تو محرم کیلئے سمندری اور خشکی والے شکار کے مابین فرق بیان کرنے کیلئے نازل ہوئی اور نبی اکرم ﷺ کے ارشاد والحل میتتہ (اس کا مردار حلال ہے) سے مراد خاص طور پر مچھلی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

احلت لنا میتتان ودمان المیتتان السمک ولجراد والدمان الکبد والطحال ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔ مردار سے مراد مچھلی اور ٹڈی ہے، اور دو خون جگر اور تلی ہیں۔

کہ اس حدیث میں آپ نے دو مرداروں کی تشریح "مچھلی" اور ٹڈی سے فرمائی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں بھی "میتہ" (مردار) سے مراد مچھلی ہی ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا آیت اور مذکورہ حدیث کی بنا پر زیر بحث حدیث کو بھی مچھلی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

۲۔ الاعراف (۷:۱۵۵)

۳۔ المائدہ (۵:۹۶)

(ب) دوسرا مبحث یعنی مر کر تیرنے والی (الطافی) کی حلت کا مسئلہ

اس کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

وطعامہ متاعالکم(۱) (اور اس شکار کا کھانا تمہارے فائدہ کیلئے ہے)

سے ہے جو "احل لکم صید البحر" (تمہارے لئے سمندری شکار حلال کیا گیا ہے) پر معطوف ہے۔ مفہوم یہ ہوا کہ " احل لکم طعامہ " (تمہارے لئے اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) اور یہ جملہ سمندری شکار اور غیر شکار دونوں پر حاوی ہے۔ اور طافی (مر کر تیرنے والی مچھلی) "غیر شکار" میں آتی ہے، لہذا یہ جملہ اس حدیث نبوی:

ھوالطھور ما ء والحل میتتہ (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)

کی بنا پر مر کر تیرنے والی مچھلی (الطافی) کو بھی حاوی ہوگا۔ اور "طافی" (مر کر تیرنے والی مچھلی) ہی لفظ میتہ کے اصل مصداق ہونے کی میں سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

احلت لنا میتتان ودمان المیتتان (ہمارے لئے دو مردہ جانور اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔

السمک والجراد یہ دو مردہ جانور مچھلی اور ٹڈی ہیں (اور دو خون جگر اور تلی ہیں)

اس حدیث میں آنحضور ﷺ نے "میتہ" کی تشریح طافی (مر کر تیرنے والی مچھلی) میں فرق کئے بغیر مچھلی سے فرمائی ہے۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے:

عن جابربن عبداللہالانصاری رضی اللہ عنہ (حضرت جابر بن عبد اللہؓ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔

عن رسول اللہصلی اللہعلیہ وسلم انہ نہی کہ آپ نے مر کر تیرنے والی مچھلی کے کھانے سے منع فرمایا)

عن اکل الطافی

اس طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ:

لاتبیعوا فی اسواقنا الطافی (ہمارے بازاروں میں مر کر تیرنے والی مچھلی فروخت نہ کیا کرو)

علی ہذا القیاس حضرت عبد بن عباسؓ سے روایت ہے۔

مادسرہ البحر فکلہ وماوجدتہ یطفواعلی (جو مچھلی سمندر کی تہہ میں ملے سے کھالو اور جو تمہیں

الما ء فلا تاکلہ پا پانی پر تیرتی ملے سے نہ کھاؤ)

رہی آیت مبارکہ تو اس میں امام شافعیؒ رحمہ اللہ کیلئے کوئی استدلال (کا پہلو موجود) نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں طعامہ (اس کے کھانے) سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر باہر پھونک دے اور وہ مچھلی مرجائے، جبکہ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے یہی بات لکھی ہے۔ اور ایسی مچھلی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ اس لئے کہ وہ طافی (مر کر تیرنے والی) نہیں ہے۔ الطافی تو اس مچھلی کو کہتے ہیں جو بغیر کسی آفت یا حادثے کے پانی میں مرجائے۔ جبکہ مذکورہ بالا مچھلی کسی حادثے کی بنا پر مرتی ہے۔ اور وہ حادثہ سمندر کا اسے باہر پھونک دینا ہے۔ لہذا یہ مچھلی طافی نہ ہوگی۔ اسی طرح مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کا مصداق غیر طافی مچھلی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر وہ طافی مچھلی جس کا کھانا ہمارے نزدیک حلال نہیں ہے ایسی مچھلی ہے جو خود بخود پانی میں بغیر کسی "حادثہ" کے مرجائے۔ خواہ وہ سطح آب پر تیر رہی ہو یا نہ تیر رہی ہو۔ البتہ وہ بغیر کسی حادثے کے پانی میں خود بخود مر گئی ہو۔

۱- المائدہ (۵:۹۶)

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ وہ مچھلی ہے کہ جو کسی حادثے کے باعث پانی میں مرجائے اور سطح آب پر تیرنے لگ جائے اور اگر وہ سطح آب پر نہ تیرے تو وہ حلال ہو گی، لیکن ہماری پہلی والی تعریف ہی زیادہ صحیح ہے اور اسے طافی (مر کر تیرنے والی) اس لیے کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ عام طور پر (مر کر) سطح آب پر تیرنے لگتی ہے۔

ہشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ حصہ زمین پر ہو پھر اگر تو اس کا سر زمین پر ہو تو اسے کھالیا جائے اور اگر اس کا سر اور اکثر حصہ پانی میں ہو تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ سر سانس لینے کا مقام ہے۔ اس لئے جب وہ پانی سے باہر ہوگا تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ مچھلی کسی حادثے کے باعث مری ہو گی اور اگر سر یا اس کا اکثر حصہ پانی میں ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ ایسی مچھلی پانی میں بغیر کسی سبب کے مری ہے۔

ایسی مچھلی کے متعلق جسے دوسری مچھلی نے نگل لیا ہو فقہاء فرماتے ہیں کہ اسے کھالیا جائے، کیونکہ ایسی مچھلی کسی حادثے کی بنا پر مری ہے۔ اور اگر وہ مچھلی گرمی یا ٹھنڈک یا پانی کے گدلا (گندہ) ہونے کے باعث مری ہو تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اسے نہ کھایا جائے اس لئے کہ پانی کا سرد یا گرم یا گدلا ہونا ظاہری طور پر مچھلی کے مرنے کے اسباب میں سے نہیں ہیں، تو چونکہ یہاں اس کی موت کسی ایسے حادثے کے سبب نہیں پائی گئی جس سے ظاہری طور پر اکثر موت ثابت ہوتی ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے اور دوسری روایت کی رو سے اسے کھایا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) پانی کی یہ حالتیں موت کے اسباب میں سے ہیں۔ جس کی بنا پر یہاں اس کی موت کسی حادثے کے باعث پائی گئی ہے اور چونکہ وہ طافی (مر کر تیرنے والی) نہیں ہے، لہذا اسے کھایا جاسکتا ہے۔

اور مچھلی کے اس حکم میں اس کی تمام انواع مثلاً الجریث (مار ماہی) وغیرہ شامل ہیں۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ان میں ایک مچھلی اور دوسری مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں البتہ اگر اس کی حرمت کسی اور دلیل سے ثابت ہو جائے تو الگ بات ہے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں سے الجریث (مار ماہی) اور نر مچھلی (السمک الذکر) کے حلال ہونے کی روایت ملتی ہے کسی اور صحابی کا اس سے اختلاف مروی نہیں، جس کی بنا پر یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہوگا۔

(۲) خشکی والے جانور

رہے وہ جانور جو خشکی پر رہتے ہیں تو ان کی تین اقسام ہیں

(۱) ایک وہ جس میں مطلقاً خون نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری قسم وہ جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جس میں خون ہوتا ہے۔

(الف) اول الذکر قسم کی مثال ٹڈی، بھڑ، مکھی، مکڑی، کاٹنے والا کیڑا (العنابد)، کھنکھجورا، رینگنے والا کیڑا (بغایہ) اور بچھو وغیرہ ہے۔ تو ان تمام جانوروں میں سے خاص طور پر ٹڈی کے سوا کوئی اور جاندار حلال نہیں ہے اس لئے کہ یہ تمام جانور خبیث ہیں، کیونکہ سلیم فطرتیں انہیں اچھا نہیں سمجھتیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ویحرم علیھم الخبائث(۱) (اور آنحضور ﷺ ان لوگوں پر خبیث اشیاء حرام کریں گے)

۱۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

البتہ ان جانداروں میں سے ٹڈی کو خاص طور پر ارشاد نبوی ﷺ "ہمارے لئے دو مردہ جانور حلال کئے گئے ہیں" کی بنا پر مستثنی کیا گیا ہے۔ اس کے سوا باقی ظاہری عموم (حرمت) پر برقرار رہیں گے۔

(ب) اسی طرح وہ جانور جن میں (خون تو ہوتا ہے مگر) بہنے والا خون نہیں ہوتا۔ جیسے سانپ چھپکلی، چنکبری چھپکلی، تمام حشرات اور زمین کے اندر بل بنا کر رہنے والے جاندار مثلاً چوہے، چیچڑی، جنگلی چوہا، گوہ، ایک قسم کا چوہا (یربوع، جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی ہوتی ہیں) اور نیولا وغیرہ کہ گوہ کے سوا باقی تمام جانوروں کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور گوہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم ﷺ کے دستر خوان پر گوہ کا گوشت کھایا گیا"

اور اسی طرح سیدنا عمرؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا

(یہ جانور ہمارے آبائی علاقے میں نہیں پایا جاتا اس لئے میں اس سے تنفر محسوس کرتا ہوں لہذا میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں۔)

یہ روایت اس کے شرعاً حرام نہ ہونے پر نص ہے۔ البتہ اس کی طبعی کراہت کی جانب اشارہ ہے۔

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالی:

ویحرم علیھم الخبائث (۱) (اور وہ پیغمبر ان (لوگوں) پر خبیث اشیاء کو حرام کرینگے)

سے ہے اور گوہ ایک خبیث جانور ہے۔ سیدنا عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو ایک مرتبہ گوہ کا گوشت ہدیہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کے کھانے سے اجتناب فرمایا۔ اسی اثنا میں ایک سائل عورت آگئی تو حضرت عائشہؓ نے چاہا کہ اس کا گوشت اسے کھلادیں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا "کیا تو اسے وہ گوشت کھلانا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی"

یہ روایت اس بات کا احتمال نہیں رکھتی کہ آنحضور ﷺ کا اسے کھانے سے احتراز کرنا محض ذاتی ناگواری کی بنا پر تھا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ اس کو صدقہ کرنے سے منع فرماتے، جیسے کہ انصار کی ایک بکری کو آپ ﷺ نے جب خود کھانے سے احتراز فرمایا تو اسے صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ گوہ مسخ شدہ جانوروں میں سے ایک ہے اور تمام مسخ شدہ جانور جیسے ریچھ، بندر اور ہاتھی وغیرہ حرام ہیں، جیسا کہ ان کے بارے میں یہی قول مروی ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

سئل عن الضب فقال علیه الصلوٰۃ والسلام ان امۃ مسخت فی الارض وانی اخاف ان یکون ھذا منھا۔ (۲)

(نبی اکرم ﷺ سے گوہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک قوم زمین میں مسخ کردی گئی تھی اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو)

۱۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

۲۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے، کہ گوہ واقعی ان کی باقیات میں سے ہے، اس لیے کہ مسخ شدہ قوموں کی تباہی پر امت کا اجماع ہے۔ اس کے برعکس اس حدیث سے مراد یہ ہے، کہ شاید اس قوم کو گوہ کی شکل پر مسخ کردیا گیا ہو، جیسے کہ بندروں اور ریچھ پر مسخ شدہ قوموں کا یہی حال ہوا ہے

اسی طرح بعض صحابہ کرامؓ سے بھی یہی بات مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ہم لوگ ایک غزوہ میں تھے کہ ہمیں بھوک لگ گئی تو ہم نے ایک سرزمین میں پڑاؤ کیا۔ جہاں گوہ کی کثرت تھی تو ہم نے ان سے بھر کر ہنڈیاں چڑھادیں اور وہ پکنے لگ گئیں۔ اسی وقت نبی اکرم ﷺ تشریف لے آئے تو آپ ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ ہم نے کہا یارسول اللہ یہ گوہ ہے تو آپ نے فرمایا۔ ایک امت زمین میں مسخ کر دی گئی تھی اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو تو آپ نے ہنڈیاں الٹنے کا حکم دیدیا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے مقابلے میں ہماری نقل کردہ روایت حرمت والی ہے۔ اور ایسی روایت پر عمل کرنا ہی بہتر ہوتا ہے۔

(ج) رہے وہ جانور جن میں بہنے والا خون ہو تو ان کی دو اقسام ہیں پالتو اور وحشی (یا جنگلی) جانور۔ پالتو جانوروں میں سے اونٹ گائے اور بھیڑ بکری وغیرہ کی حلت اجماع امت کے علاوہ حسب ذیل ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے کہ فرمایا:

والانعام خلقها لكم فيها دفأ ومنافع ومنها تاكلون. (۱)

(اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا۔ ان میں تمہارے لئے گرم لباس اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو۔)

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الله الذی جعل لكم الانعام لتركبوا منها ومنها تاكلون. (۲)

(اللہ ہی تو ہے جس نے تمہارے لئے چوپائے بنائے تاکہ تم ان میں سے بعض پر سوار ہو اور بعض کو تم کھاتے ہو۔)

اور لفظ انعام (چوپائے) اہل لغت کے ہاں کسی اختلاف کے بغیر مذکورہ بالا تمام جانوروں پر بولا جاتا ہے۔ البتہ اکثر فقہاء کے نزدیک خچر اور گدھا حلال نہیں ہے۔ بشر المریسی سے مروی ہے کہ گدھے کا گوشت کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ

قل لااجد فيما اوحی الی محرماً علی طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة اودما مسفوحاً اولحم خنزير (۳)

(کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں۔ میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو۔)

سے ہے کہ اس آیت میں گدھوں کی حرمت کا ذکر نہیں ہے اور مروی ہے کہ "ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرا تمام مال ہلاک ہو گیا ہے اور میرے پاس گدھوں کے سوا کچھ نہیں بچا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من سمين مالک فانی انما كنت نهيتكم عن جلال القريه وردی عن جوال القرای (بتشديد اللام) واوی فانما قذر لكم جالة القرية

(تو اپنے پلے ہوئے مال میں سے کھا اس لئے کہ میں نے تمہیں بستی یا بستیوں کے گندگی خور جانوروں کو کھانے سے منع کیا یا ناپسند کیا تھا۔)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے۔

والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة (۴)

---

۱. النحل (۵:۶۱)
۲. المؤمن (۴۰:۷۹)
۳. الانعام (۱۴۶:۶)
۴. النحل: (۸:۶)

(اور اس نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔
ہم عنقریب اس آیت سے استدلال کی وجہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت نافع کے واسطے سے حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

نهى رسول اللهصلى اللهعليه وسلم فى غزوةخيبر عن عوم الحمرالاهلية وعن متعة النساء(۱)

غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے سے منع فرمایا۔

اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب وہ متعہ کے حق میں فتوی دیتے تھے فرمایا کہ:

ان رسول اللهصلى اللهعليه وسلم نهى عنمتعة النساء ، وعن لحوم الحمرالاهلية يومخيبر

نبی اکرم ﷺ نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے غزوہ خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔

یہ سن کر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اپنے اس فتوی سے رجوع فرمالیا، نیز مروی ہے کہ
غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ کو بتایا گیا کہ گدھوں کا گوشت کھایا گیا ہے۔ تو آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو حکم دیا کہ وہ یہ اعلان کردیں کہ نبی اکرم ﷺ تم کو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لئے کہ وہ پلید ہے۔ دوسری روایت میں رجس (ناپاک) ہونے کا ذکر ہے
یہ تمام روایات مشہور ہیں جنہیں ہر خاص وعام جانتا ہے اور انہیں تمام فقہاء نے قبول کیا اور ان پر عمل کیا ہے اور ان پر عمل کرنا ظاہر ہے۔

رہی مذکورہ بالا آیت مبارکہ تو اس میں سے کئی اشیاء مستثنی کرلی گئی ہیں۔ جو اس میں مذکور نہیں اس میں "متنازع فیہ" (گدھوں کے گوشت) کا مسئلہ بھی، ان دلائل کی بنا پر جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، مستثنی کرلیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں جو احادیث ہم نے اوپر نقل کی ہیں وہ "مشہور احادیث ہیں" اور روایت مشہور" سے قرآن مجید کو منسوخ کرنا جائز ہے، علاوہ ازیں مذکورہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی چیز حرام نہ تھی۔ اس لئے کہ فعل (مضارع) میں اصل زمانہ حال (Present) ہے، لہذا ہوسکتا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہ ہو اور اس کے بعد جو اشیاء حرام ہوئی ہیں ان میں اسے بھی حرام کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت کی روشنی مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ اور ہم گدھوں کے گوشت پر "حرام ہونے" کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت کسی دلیل قطعی سے ثابت ہو، جبکہ وہ شئی جس کی حرمت "مجتہد فیہ" ہو تو اسے مطلقاً حرام نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے ہم مکروہ (تحریمی) کہتے ہیں لہذا ہم عملاً اس سے احتراز کرنے اور اعتقادی طور پر اس کی حلت وحرمت میں توقف کے قائل ہیں۔ رہی مذکورہ بالا حدیث تو اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فرمان سمین مالک (اپنے پلے ہوئے مال) سے مراد یہ ہے کہ ان کی قیمت کھاؤ، جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلاں شخص اپنی زمین کھا گیا، یعنی اس کی قیمت" دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان کو کرائے پر دیکر ان کی پشتوں سے استفادہ کر۔ تو جیسا کہ ہمارے بیان کردہ احتمالات پر اسے محمول کیا جاسکتا ہے۔ جس سے تمام دلائل پر عمل ہوجاتا ہے تو یہی بہتر ہوگا۔ اور پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ ان کی حرمت سے پہلے کا ہو، لہذا یہ حکم ہماری اوپر نقل کردہ روایت کی بنا پر منسوخ ہوگیا ہو اگرچہ اس کی تاریخ مجہول ہے، لہذا احتیاطی روایت پر عمل کرنا ہی بہتر ہوگا۔

۱۔ متعہ نکاح موقت کو کہا جاتا ہے، یعنی وقت کی قید (ایک سال، ایک ماہ، وغیرہ) کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کرنا۔ اس سے پہلے ایسا نکاح جائز تھا۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ جو روایت تم نے نقل کی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے خیبر کے دن گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لئے منع کیا ہو کیونکہ وہ مال غنیمت کے خمس سے تھا یا سواریاں کم رہ جانے کے باعث یہ حکم دیا تھا یا اس لئے کہ وہ گندگی خور تھے تو اس طرح یہاں بھی تعارض پیدا ہو گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے کسی بات کا بھی احتمال نہیں ہے پہلی بات کا اس لئے نہیں کہ جس شئی کی لشکر کو ضرورت ہو جیسے کھانا اور چارہ وغیرہ تو اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا۔ ثانیاً اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ہنڈیوں کو الٹانے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم ایسی ہی اشیاء میں دیا جاسکتا ہے جن سے قطعی انتفاع ممکن نہ ہو۔ ثالثاً اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے خصوصی طور پر گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا ہے جبکہ یہ بات (گندگی کھانے کی) گدھوں تک ہی محدود نہیں بلکہ دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔

گھوڑوں کا حکم

رہا گھوڑوں کا گوشت تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ ان کا استدلال حضرت انس ؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

اکلنالحم فرس علی عھدرسول اللّٰہصلی اللّٰہعلیہ وسلم (ہم نے عہد نبوی میں گھوڑوں کا گوشت کھایا تھا)

اور حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ

نھی رسول اللّٰہ عن عم لحوم حمرالاھلیہ واذن فی الخیل (نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا اور گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت دی)

اسی طرح انہیں سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔

"ہمیں نبی اکرم ﷺ نے گھوڑے کا گوشت کھلایا اور ہمیں گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا"

انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

ہم نے اپنی ہنڈیوں میں گھوڑے اور گدھے کا گوشت ڈالا ہوا تھا کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم گھوڑے کا گوشت کھائیں۔ سیدہ اسماء بنت ابی بکر ؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا اور ہم نے اسے کھایا"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے موقف پر قرآن مجید، سنت نبوی اور اجماع سے دلیل پکڑتے ہیں۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ(۱) (اور اسی نے گھوڑے خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کیلئے)

اس آیت سے استدلال حضرت عبد اللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ ان سے گھوڑے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے مذکورہ آیت پڑھ دی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ نہیں فرمایا کہ لتاکلوھا (ہم نے انہیں تمہارے کھانے کیلئے پیدا کیا ہے) لہذا اس کا کھانا مکروہ ہو گا۔

۱۔ النحل (۱۶:۸)

یہ اس آیت سے جامع استدلال ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس آیت سے قبل مختلف چوپایوں اور ان کے منافع کا ذکر کیا ہے اور اس بارے میں مبالغے سے کام کیا ہے، اور ارشاد فرمایا ہے۔

والانعام خلقھالکم فیھا دف ومنافع ومنھا تاکلون ولکم فیھاجمال حین تریحون وحین تسرحون وتحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوٗابالغیہ الا بشق الانفس ان ربکم لرؤف رحیم۔(۱)

(اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے۔ ان میں تمہارے لئے گرم لباس اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو اور جب شام کو انہیں جنگل سے لاتے ہو اور جب صبح کو (جنگل) چرانے لے جاتے ہو تو ان میں تمہارے لیے عزت وشان ہے اور دور دراز شہروں میں جہاں تم زحمت شاقہ کے بغیر پہنچ نہیں سکتے وہ تمہارے لئے بوجھ اٹھا کر لیجاتے ہیں کچھ شک نہیں کہ تمہارا پروردگار نہایت شفقت والا اور مہربان ہے۔)

اسی طرح آیت کے متصل بعد اللہ تعالی نے آسمان سے برسائے گئے پانی کے منافع کا تذکرہ کیا اور پھر رات اور دن، چاند اور ستاروں سے متعلقہ منافع کا اور پھر سمندر سے تعلق رکھنے والے فوائد کا مبالغہ آمیز انداز میں ذکر فرمایا۔ یہ بیان اس بارے میں کافی ہی نہیں بلکہ شافی بھی ہے۔ اسی جگہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے گھوڑے خچر اور گدھے کو سواری اور زینت کیلئے پیدا کیا ہے کہ یہاں ان سے متعلقہ سواری اور زینت کے نفع کا ذکر کیا گیا ہے، مگر یہاں ان کے کھانے جانے کی منفعت کا ذکر نہیں کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں مذکورہ انتفاع کے علاوہ کوئی اور منفعت نہیں ہے اور اگر ان جانوروں میں مذکورہ بالامنافع کے علاوہ کوئی اور منفعت بھی ہوتی تو جب ان کے منافع کا مبالغہ آمیز اور جامع انداز میں ذکر ہو رہا تھا تو اس منفعت کے ذکر نہ کئے جانے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث (۲) اور وہ پیغمبر ان کے لیے پاکیزہ اشیا حلال کرتے اور گندی اشیا حرام ٹھہراتے ہیں۔

اور گھوڑے کا گوشت پاکیزہ (طیب) نہیں ہے بلکہ وہ خبیث (گندہ) ہے، اس لئے کہ سلیم طبیعتیں نہ صرف یہ کہ اس کو پسند نہیں کرتیں، بلکہ اس کو برا سمجھتی ہیں حتی کہ اگر کسی طبیعت پر یہ معاملہ چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کو برا سمجھے گا۔ ہاں البتہ ایسے شخص کی طبیعت اس کو ضرور چاہے گی جو اسی خوراک پر پیدا ہوا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ شریعت میں ایسی اشیا کی حلت کا ذکر ہے جو طبیعت (فطرت سلیمہ) کے ہاں مرغوب ہیں نہ کہ ان اشیا کی حلت کا جن کو فطرت گندہ سمجھتی ہے۔ اسی لئے شریعت نے گندی (خبیث) اشیا کو (عام سہولت) کے حالات میں کھانے کی اجازت نہیں دی، بلکہ صرف انہی اشیا کو کھانا جائز قرار دیا ہے جو نفاست اور عمدگی میں غایت درجے میں نفیس اور عمدہ ہیں۔

رہا (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا) سنت نبوی سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ "غزوہ خیبر کے دن لوگوں کو سخت بھوک لگی تو انہوں نے گدھوں کو پکڑ کر ذبح کیا تو نبی اکرم ﷺ نے گدھوں، گھوڑوں، خچروں اور شکاری دانت والے درندوں اور پنجہ مارنے والے شکاری پرندوں کے گوشت نیز اچکی اور لوٹی ہوئی شئی کے کھانے کو حرام قرار دیا۔

اسی طرح حضرت خالد بن ولید سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر

آنحضرت ﷺ نے گھوڑے خچر اور گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے

۱۔ النحل (۱۶: ۷)

۲۔ الاعراف (۷: ۱۵۷)

اسی طرح حضرت مقدام بن معدیکرب روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے فرمایا:

حرم علیکم الحمار الاھلی وخیلھا (تم پر گدھے اور گھوڑے حرام کردیئے گئے ہیں)

یہ روایت اس کی حرمت پر نص ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخیل لثلاثۃ فھی رجل سترہ ولرجل اجرا ولرجل وزر (گھوڑا تین اشخاص کیلئے ہوتا ہے: کسی شخص کے لئے وہ پردہ ہے، کسی کیلئے باعث اجر ہے اور کسی کے لئے بوجھ ہے۔)

اور اگر اس کو کھانا جائز ہوتا تو نبی اکرم ﷺ فرماتے "گھوڑا چار اشخاص کیلئے ہے کسی کیلئے پردہ کسی کیلئے اجر کسی کیلئے بوجھ اور کسی کیلئے کھانا (طعام) ہے"

جہاں تک دلالت اجماع کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ "خچر" بالاجماع حرام ہے، حالانکہ وہ گھوڑے کی نسل ہے اور اگر اس کی ماں حلال ہوتی تو وہ بھی حلال ہوتا اس لئے کہ بچے کا حکم وہی ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کے جسم کا حصہ ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنگلی گدھا (گورخر) کسی پالتو گدھی سے جفتی کر لے تو اس سے جو بچہ ہوگا وہ حرام ہوگا" اور اگر پالتو گدھا کسی جنگلی گدھی (گورخر) سے جفتی کر لے تو اس کا جو بچہ ہوگا اسے کھانا حلال ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچے کی حلت اور حرمت کا وہی حکم ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے نہ کہ اس کے نر (فحل) کا تو جب گھوڑے کا گوشت حرام ہوا تو لامحالہ خچر کا گوشت بھی حرام ٹھہرا۔ جبکہ روایات میں سے حضرت جابرؓ اور سیدہ اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایات میں احتمال ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جوان کا گوشت کھایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے فتح خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔ اور اس وقت تک گھوڑے بھی کھائے جاتے تھے۔ پھر اس کے بعد انہیں حرام کیا گیا جس پر حضرت الزہریؒ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ:

"ہمیں نہیں معلوم ہوا کہ کبھی گھوڑے کھائے گئے ہوں ماسوائے غزوہ خیبر کے دوران) محاصرہ، کے۔

اسی طرح حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ،

"نبی اکرم ﷺ کے صحابہ گھوڑوں کا گوشت غزوات میں کھایا کرتے تھے۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہ یہ گوشت بوقت ضرورت کھاتے تھے۔ جیسے کہ امام الزہری رحمہ اللہ نے فرمایا(۱) ہم اس روایت کو باہمی تناقض سے بچانے کیلئے توجیہ پر محمول کرینگے۔ یا پھر احتیاطاً اس کی حرمت کو اس کی اباحت پر ترجیح دینگے۔

یہ تو وہ دلائل ہیں جو ہم نے الحسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حرمت والی روایت کی دلیل کے طور پر نقل کیے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا مکروہ ہے۔ انہوں نے اس کے گوشت پر روایات اور اقوال سلف میں اختلاف ہونے کی بنا پر حرمت کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، لہذا (ان کے ہاں) اس کا گوشت احتیاط کی بنا پر مکروہ ہوگا۔

وحشی جانوروں کا حکم

رہے وحشی جانور جیسے ہرن، نیل گائے، گورخر، جنگلی بیل وغیرہ تو یہ سب مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ حلال ہیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

۱۔ یہاں سہو کاتب سے بجائے الزھری کی الزھر کتابت ہوگیا ہے، ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ویسئلونک ماذا احل لھم قل احل لکم الطیبت(۱) (لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے۔ آپ کہہ دیجئے کہ پاکیزہ اشیا تمہارے لئے حلال ہیں۔)

نیز قرآن مجید میں ہے:

ویحل لھم الطیبت ویحرم علیھم الخبائث(۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ اشیا حلال اور گندی اشیا حرام کرتا ہے)

کلوامن طیبت مارزقنا کم(۳) (کھاؤ وہ پاکیزہ اشیاء جو ہم نے تم کو دی ہیں)

اور ان تمام اشیا کا گوشت پاکیزہ ہے، لہذا وہ حلال ہوگا اور مروی ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ سے فتح خیبر کے دن گدھے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے پوچھا کیا پالتو؟ کہا گیا جی ہاں۔۔۔ تو نبی اکرم ﷺ کا مذکورہ قول پالتو اور جنگلی گدھوں کے بارے میں الگ الگ احکام کی غمازی کرتا ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پالتو گدھوں کے بارے میں حرمت کا حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر دلائل بیان کر آئے ہیں، لہذا لامحالہ جنگلی گدھوں کا حکم حلت کا ہوگا اور مروی ہے کہ بنو فہر کا ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا جبکہ آپ مقام الروحاء میں تھے۔ اور اس کے پاس ایک ذبح شدہ جنگلی گدھا (گورخر) تھا۔ اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شکار (کیا ہوا) ہے اور یہ آپ کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے قبول کر لیا اور حضرت ابو بکرؓ کو حکم دیا تو انہوں نے لوگوں میں اس (کا گوشت) تقسیم کر دیا"

یہ حدیث اگرچہ گورخر (جنگلی گدھوں) کے متعلق ہے لیکن گورخر کا حلال ہونا ہرن، نیل گائے اور جنگلی بیل کا بدرجہ اولی حلال ہونا ہے، اس لئے کہ جنگلی گدھے کا ہم جنس جانور یعنی پالتو گدھا حلال نہیں ہے، بلکہ حرام ہے جبکہ دوسرے جانوروں کے ہم جنس پالتو جانور حلال ہیں، لہذا وہ تو بدرجہ اولی حلال ہونگے۔ رہے پالتو جنگلی درندے یعنی کتا اور پالتو بلی وغیرہ تو وہ حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح ان کے ہم جنس جنگلی جانور بھی، جو وحشی درندے یا شکاری پرندے کہلاتے ہیں، یعنی شکاری دانت والے درندے یا پنجہ مارنے والے شکاری پرندے سو وہ حلال نہیں ہیں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ہر شکاری دانت والے درندے اور ہر پنجہ مارنے والے شکاری پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے امام الزہری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

کل ذی ناب من السباع حرام (ہر شکاری دانت والا درندہ ہے)

لہذا شکاری دانت والے تمام درندوں مثلاً شیر، بھیڑیا، بجو، چیتا، تیندوا، لومڑی، جنگلی بلی، سنجاب(۱) (گلہری)، فنک(۲)، اسمور، (۳) دلق(۴)، ریچھ، بندر اور ہاتھی وغیرہ کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ماسوائے بجو کے کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عطاء کے واسطے سے حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا:

۱۔ سنجاب جو بجے سے قدرے بڑا جنگلی جانور ہے، جس کی دم گچھے دار بالوں سے اوپر کو اٹھی ہوتی ہے اور اس کی کھال سے پوستین بناتے ہیں

۲۔ لومڑی سے ملتا جلتا جانور جس کی کھال سے پوستین بناتے ہیں۔

۳۔ نیولے سے قدرے بڑا جانور، جس کی کھال کو پوستین بنانے کیلئے استعمال کرتے ہیں۔

۴۔ زرد رنگ کا بلی سے مشابہہ جانور۔

۱۔ المائدہ: ۴۵

۲۔ الاعراف: ۱۵۷

۳۔ البقرہ: ۱۷۲

"بجو، بینڈھا ہے۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ شکار ہے۔ انہوں نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا کیا اسے کھایا جاتا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہاں، میں نے پوچھا کیا آپ نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے انہوں نے کہا ہاں"

ہماری دلیل یہ ہے کہ بجو ایک شکاری دانت والا درندہ ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا حدیث مشہور کے تحت حرمت میں داخل ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو روایت نقل کی ہے وہ مشہور روایت نہیں ہے لہذا حدیث مشہور پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ علاوہ ازیں ہماری روایت اس کو حرام ٹھہرانے والی اور ان کی روایت حلال قرار دینے والی ہے، اور حرمت والی روایت کو حلت والی روایت پر بربنائے احتیاط ترجیح دی جاتی ہے۔

اور خرگوش کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

ہم نبی اکرم ﷺ کے پاس تھے کہ آپ کو ایک بدوی نے ایک بھنا ہوا خرگوش ہدیہ کیا تو آپ ﷺ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کھاؤ

اور محمد بن صفوان یا صفوان بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ایک مرتبہ دو خرگوش میرے ہاتھ لگے تو میں نے انہیں مقام مروہ میں ذبح کیا اور میں نے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے مجھے اس کے کھانے کی ہدایت فرمائی۔

شکاری پرندوں کا حکم

اور ہر پنجہ مارنے والے پرندے جیسے باز، شکرا، باشق(۱) شاہین، چیل، کوا، گدھ اور عقاب وغیرہ تو یہ تمام پرندے نبی اکرم ﷺ کی پنجہ مارنے والے پرندوں کی ممانعت پر مشتمل روایت کے تحت داخل ہیں۔

اور مروی ہے کہ:

نهى عن كل ذى خطفة ونهبة ومجثمة وعن كل ذى ناب من الطيرا

(آنحضرت ﷺ نے ہر اچک لینے والے، لوٹ مارنے والے اور لپک کر حملہ کرنے والے پرندے اور ہر پنجہ مارنے والے پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا)

اور مجثمہ حرف ثا کی زیر اور زبر کے ساتھ جثوم سے ہے جو کسی ایسے پرندے کے حملہ کرنے کو کہتے ہیں جس کو دوسروں پر حملہ کرنے کی عادت ہو تاکہ وہ اس کو قتل کردے۔ اس کو شکاری پرندہ کہا جاتا ہے، لہذا یہ حدیث ہر اس پرندے کا گوشت کھانے سے ممانعت پر مشتمل ہے، جس کو مذکورہ بالا عادت ہو۔ اور مجثمہ حرف ثا کی زبر کے ساتھ وہ شکار ہے جس پر کوئی دوسرا پرندہ اس کو ہلاک کرنے کیلئے حملہ کرے، لہذا اس صورت میں یہ ہر ایسے پرندے کے کھانے سے ممانعت ہوگی جسے کسی دوسرے پرندے نے حملہ کرکے مار دیا ہو۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ثا کی زبر (مجثمہ) سے مراد ایسا پرندہ ہے جس کو چھوڑا جائے تاکہ وہ حملہ کرے اور دوسرے کو مار دے۔

اور وہ پرندے جن کے شکاری پنجے نہیں ہوتے تو ان میں سے جو پالتو ہوں جیسے مرغی، بطخ اور جو جنگلی ہوں جیسے کبوتر، فاختہ، چڑیا، چکور، اور سارس اور وہ کوا جو دانے اور زرعی اجناس وغیرہ کو کھاتا ہو نیز عقعق(۲) وغیرہ وہ سب بالاجماع حلال ہیں۔

۱۔ باز سے ملتا جلتا ایک شکاری پرندہ، اسے انگریزی میں (Sparrow Hawk) کہا جاتا ہے۔

۲۔ کوے کی شکل کا پرندہ، جسے عوام ققن کہتے ہیں، انگریزی میں اسے (Maypice) کہا جاتا ہے۔

فصل: مکروہ جانوروں کا بیان

جہاں تک مکروہ جانوروں کا تعلق ہے کہ تو نجاست خوراونٹ کا گوشت، یعنی ایسے اونٹ کا جوزیادہ تر نجاست کھاتا ہو مکروہ ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضور ﷺ نے نجاست خوراونٹ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی خوراک میں زیادہ تر نجاستیں ہوتی ہیں۔ جس سے اس کا گوشت بگڑ جاتا ہے اور متعفن ہو جاتا ہے، لہذا اس کا کھانا مکروہ ہوگا اور مروی ہے کہ:

انّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن الجلالۃ ان تشرب البانھا۔

(نبی اکرم ﷺ نے نجاست خور جانور کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)

اور مروی ہے:

نبی اکرم ﷺ نے اس پر بیٹھ کر حج کرنے عمرہ کرنے اور جہاد کرنے یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے فائدہ اٹھانے سے منع فرمایا ہے۔

یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ اس کا گوشت فی نفسہ بدبودار ہو جاتا ہے، لہذا اس کے استعمال سے اجتناب کرنا چاہیئے، تاکہ لوگوں کو اس کی بو سے تکلیف محسوس نہ ہو۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اپنی کتاب شرح مختصر الکرخی میں اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور القاضی (الاسبیجابی رحمہ اللہ) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اس سے کسی قسم کا کام لینا بھی جائز نہیں ہے، تاآنکہ اسے کچھ دنوں تک محبوس نہ رکھا جائے۔ اس دوران میں اسے چارہ کھلایا جائے تو تب وہ حلال ہوگا، تاہم جو صورت القدوری رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ زیادہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس کی ممانعت اس میں موجود کسی ذاتی خرابی کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس سے متصل ایک عارضی (وقتی) مانع کی بنا پر ہے۔ لہذا اس سے فی نفسہ فائدہ اٹھانا حلال ہوگا، ماسوا اس کے کہ ایک اور سبب کی بنا پر اس کا گوشت کھانے سے روکا گیا ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا۔ امام محمد سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور فرمایا کہ اس کو اس وقت تک باندھ کر رکھا جائے جب تک وہ پاک نہ ہو جائے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو تین دن تک باندھ کے رکھا جائے اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے نجاست خور اونٹ، بکری اور نجاست خور گائے کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ یہ تمام جانور اس وقت نجاست خور شمار ہونگے جب وہ بدبودار ہو جائیں اور ان کی بو بدل جائے۔ اور ان سے تعفن کی بو آنے لگ جائے تو اس وقت یہ جانور نجاست خور شمار ہونگے۔ ایسے جانوروں کا نہ تو دودھ پیا جائے اور نہ ان کا گوشت کھایا جائے البتہ ان کو فروخت کرنا اور ان کو ہبہ کرنا جائز ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ محفوظ خوراک نہ کھائے اور وہ اکثر اوقات پاخانے اور گندگی کے سوا کچھ نہ کھائے، لیکن اگر وہ محفوظ خوراک کھائے تو وہ نجاست خور نہ ہوگا، لہذا وہ مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ بدبودار نہیں ہے۔

مرغی کے گوشت کا حکم

پھرنے والی مرغی کا گوشت کھانا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ وہ نجاست کھاتی ہو۔ اس لئے کہ نجاست کا کھانا اکثر نہیں ہوتا بلکہ اس یہ نجاست دوسری خوراک یعنی دانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر وہ کبھی یہ اور کبھی وہ کھاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ مکروہ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اونٹ کی طرح بدبودار نہیں ہوتی اور یہ حکم بدبودار ہونے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام رحمہ اللہ نے ایسے بکری کے بچے کے متعلق فرمایا ہے جو خنزیر کا دودھ پی کر پلے کہ اس کا کھانا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا گوشت متغیر ہوتا ہے اور نہ بدبودار جو اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت تو نجاست خوری ہیں،

ہے، کیونکہ اس سے اس کا گوشت اور اس کی بو بدل جاتی ہے اور اس کے گوشت میں تعفن پیدا ہو جاتا ہے۔ محض نجاست کھا لینے کی بنا پر نہیں۔ اسی لئے اگر اس کی خوراک مخلوط ہو تو وہ مرغی مکروہ نہ ہو گی اگرچہ اسے نجاست کھاتے ہوئے پایا جائے۔ اس لئے کہ وہ متعفن نہیں ہوئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار گوشت میں بدبو کے پیدا ہونے کا ہے، محض نجاست کھانے کا نہیں۔

(تاہم) افضل یہ ہے کہ مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھا جائے تاکہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہو وہ نکل جائے، جیسا کہ مروی ہے:

"نبی اکرم ﷺ مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھتے تھے پھر اس کو کھاتے تھے۔"

اور ایسا کرنا اس کو پاک کرنے کیلیے ہے۔ یہی روایت امام ابویوسف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہے۔ کہ اسے تین دنوں تک باندھ کر رکھا جائے۔ انہوں نے یہ مسلک مذکورہ حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عام طور پر اس مدت میں اس کے پیٹ میں موجود نجاست ختم ہو جاتی ہے۔

اور سیاہ اور بڑا کوا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت عروہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

"انہوں نے ان سے کوا کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسے اللہ تعالیٰ کی جانب سے فاسق قرار دیئے جانے کے بعد کون کھائے گا۔"

اس سے ان کی مراد نبی اکرم ﷺ کی حسب ذیل حدیث ہے کہ:

خمس من الفواسق یقتلھن المحرم فی الحل والحرم (پانچ جانور فاسقوں میں سے ہیں۔ انہیں محرم علاقہ حل (بیرون حرم) میں ہو یا حرم میں مار سکتا ہے)

نیز اس لئے بھی کہ وہ زیادہ تر مردار کھاتا ہے، اس لئے گوشت خور جانور کی طرح اس کا کھانا مکروہ ہے۔ البتہ زرعی اجناس میں کھانے والے کوے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ وہ دانے اور فصل کھاتا ہے مردار نہیں کھاتا۔ یہی بشر بن الولید نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ:

"میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے عقعق (زرعی کوے) کا گوشت کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ میں نے کہا کہ وہ مردار کھاتا ہے انہوں نے کہا کہ اس کی خوراک مخلوط ہوتی ہے" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ جو جانور مخلوط خوراک استعمال کرتے ہیں، ان کا کھانا مکروہ نہیں۔ جیسے کہ مرغی وغیرہ۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے عقعق کو بھی اکثر مردار کھانے کے باعث مکروہ قرار دیا ہے۔

فصل: حلال جانور کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

خشکی والے حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرط ان کو ذبح کرنا (الزکاۃ) ہے۔ لہذا انہیں اس کے بغیر کھانا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیروما احل لغیراللہ بہ والمنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃوالنطیحۃ وماأکل السبع الاماذکیتم(۱) (تم پر حرام ہوا مرا ہوا جانور اور بہتا ہوا لہو۔ اور سور کا گوشت۔ اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور گھلا گھٹ کر مرجائے اور جو چوٹ لگ کر مرجائے اور جو گر کر مرجائے اور جو سینگ لگ کر مرجائے۔ اور جسے درندے پھاڑ کھائیں مگر جس کو تم مرنے سے قبل ذبح کرلو)

۱۔ المائدہ: ۵/۳

اس آیت میں اللہ تعالی نے مذبوح جانور کو حرام جانوروں سے مستثنی کیا ہے اور حرمت سے استثنا کرنا ان کی اباحت کا اظہار ہے۔

ذبح کے ذریعے پاکی حاصل کرنے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) رکن ذکاۃ (ذبح) (۲) رکن کی شرائط (۳) ذبح کے مستحبات اور مکروہات۔

(۱) رکن ذکاۃ (بذریعہ ذبح جانور کی تطہیر کے ارکان)

جہاں تک جانور کی تطہیر (ذبح) کا تعلق ہے تو اس کی دو اقسام ہیں اختیاری اور ثانیاً ضروری۔

(الف) اختیاری تطہیر (ذبح)

جانور کی اختیاری تطہیر کا رکن "ذبح کیے جانے والے جانوروں" یعنی بھیڑ بکری اور گائے وغیرہ ہیں اس کو ذبح کرنے اور نحر کیے جانے والے جانوروں یعنی اونٹ میں نحر کرنا ہے، بشرطیکہ وہ اس کو ذبح کرنے اور نحر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ جانور ذبح اور نحر کیے بغیر حلال نہ ہونگے، اس لئے کہ حلال جانوروں کی حرمت ان میں موجود بہتے ہوئے خون کی بنا پر ہے اور یہ خون سوائے ذبح یا نحر کے کسی اور طرح سے نہیں نکل سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ شریعت میں پاکیزہ اور حلال اشیاء کو کھانے کا حکم ہے۔ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

یسئلونک ماذا احل لھم قل احل لکم الطیبات (۱) (آپ سے لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال کیا گیا ہے آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لئے پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں)

اور دوسری جگہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

ویحل لھم الطیبت ویحرم علیھم الخبائث (۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا اور گندی اشیاء حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ جانور بہنے والا خون جسم سے نکالے بغیر پاک وطیب نہیں ہوسکتے۔ ایسا اسی وقت ہوسکتا ہے جب جسم سے بہنے والا سارا خون نکل جائے اور ایسا ذبح اور نحر کے ذریعے ہوسکتا ہے۔ اسی بنا پر مردار کو حرام کیا گیا ہے۔ جس سے مراد وہ مردہ جانور ہے جس میں بہنے والا خون موجود ہو، لہذا وہ اس کے بہتے ہوئے پاک نہیں ہوسکتا۔ اسی لئے وہ اس کم از کم مدت میں فاسد ہوجاتا ہے۔ جتنی مدت میں کہ مذبوح جانور ذبح ہوتا ہے۔ اسی طرح جو جانور گلا گھونٹ کر ہلاک کیا گیا ہو یا چوٹ لگنے سے مرا ہو یا جو اوپر سے گر کر ہلاک ہوگیا ہو یا جو کسی جانور کے سینگ لگنے سے مرگیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور ذبح گردن کی رگوں (اوداج) کو کھول دینے کا نام ہے۔ اور جس کا مقام سینے کے بالائی حصے (اللبہ) سے لیکر ٹھوڑی تک ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

الذکاۃ مابین اللبۃ واللحیۃ (جانور کے ذبح کا مقام سینے کے بالائی حصہ سے لیکر ٹھوڑی کے درمیان ہے)

یعنی جانور کو ذبح کرنے کا مقام تو سینے کے اوپر والے حصے سے دونوں جبڑوں تک ہوتا ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ الزکاۃ مابین اللبۃ واللحیا جانور کی زکواۃ (تطہیر) کی جگہ سینے کے بالائی حصے اور حلق کے درمیان ہے۔

۱۔ المائدہ (۵:۴)

۲۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

اور نحر سے مراد حلق (گلے) کے آخری حصے سے گردن کی رگوں کو کھول دینا ہے۔

اور اگر کسی نے ذبح کئے جانے والے جانور کو "اور نحر" کیے جانے والے جانور کو ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں بھی گردن کی رگوں کا کھول دینا پایا گیا ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ سنت طریقہ اونٹ کو نحر کرنا اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اللہ تعالی نے اونٹ کے ساتھ نحر کا اور بکری اور گائے کے ساتھ ذبح کا ذکر کیا ہے اللہ تعالی کا فرمان ہے:

فصل لربک وانحر(١) (تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے ای انحر الجزور۔ یعنی تم اونٹ کو نحر کرو۔

ایک دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے:

ان اللہ یأمرکم ان تذبحوبقرةً(٢) (اور بلاشبہ اللہ تعالی تمہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے)

اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:

وفدیناه بذبح عظیم(٣) (اور ہم نے ایک بڑی قربانی (ذبح عظیم) کو ان کا فدیہ بنا دیا)

الذبح سے مراد مذبوح ہے۔ جیسے کہ "الطحن (آٹے) سے مراد المطحون (پسا ہوا) ہوتا ہے اور اس جگہ اس سے مراد وہ مینڈھا ہے جو سیدنا اسماعیل یا حضرت اسحاق علیہما السلام (جیسا کہ اصل واقعے میں اختلاف ہے) کے فدیے میں بھیجا گیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کی سنت مبارکہ ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے صحابہ کرامؓ اونٹ کو کھڑا کر کے اس کی اگلی داہنی ٹانگ کو باندھ کر نحر کیا کرتے تھے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اونٹ میں نحر ہی سنت ہے۔ اس لئے کہ جانور کی تطہیر کیلئے یہی طریقہ زیادہ آسان ہے اور اس میں جانور کیلئے ایک گونہ راحت ہے، لہذا یہی طریقہ افضل ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان اللہ تعالی کتب الاحسان علی کل شئی
فاذا قتلتم فاحسنوا القتلہ واذا ذبحتم
فاحسنوا الذبحة ولیحد احدکم شفرته
ولیرح ذبیحته

(اللہ تعالیٰ نے ہر شئی پر نیکی کرنے کو فرض کر دیا ہے لہذا جب تم کسی کو قتل کرنے لگو (اور ایسا کرنا ضروری ہو) تو اسے عمدگی کے ساتھ قتل کرو اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرنے لگو تو عمدہ طریقہ سے ذبح کرو اور تمہیں چاہیے کہ چھری تیز کر لو اور مذبوح جانور کو راحت پہنچاؤ)

اور اونٹ میں آسان طریقہ "نحر" ہے۔ اس لئے کہ اس کا لبہ (سینے سے اوپر والا حصہ) گوشت سے خالی ہوتا ہے اور اس کی گردن کے پیچھے والے حصے میں گوشت زیادہ جمع ہوتا ہے جبکہ گائے اور بھیڑ بکریوں کی پوری گردن ایک جیسی ہوتی ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

---

١. الکوثر (١٠٨:٣)
٢. البقره (٢:٦٧)
٣. الصافات (٣٧:١٠٧)

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ہمراہ "بدنہ" کو سات افراد کی جانب سے اور گائے کو سات لوگوں کی جانب سے نحر کیا۔"

کہ اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم نے گائے کو (بجائے ذبح) کے نحر کیا، کیونکہ یہ جملہ پہلے جملے پر معطوف ہے، لہذا یہ پہلی خبر کے بعد پہلے جملے کی دوسری خبر ہوگی جیسے کہ کوئی شخص کہے:

جاءني زيد وعمرو (میرے پاس زید اور عمرو آئے)

اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس جملے میں لفظ ذبح مضمر (محذوف) ہے اور اس سے مراد یہ ہے "کہ ہم نے گائے کو ذبح کیا، جیسا کہ کسی شئی کو دوسری شئی پر عطف کرنے کے سلسلے میں اہل عرب کی یہی عادت ہے۔ اور معطوف علیہ (جس چیز پر عطف کیا گیا ہو) کی خبر معطوف میں موجود ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ یا پھر یہ کہ عام طور پر اہل عرب میں یہ عادت پائی جاتی ہے کہ وہ جو شئی معلوم و متعارف ہو وہ اس کو مضمر (محذوف) کر کے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ شاعر نے کہا ہے:

لقيت زوجك في الوغى متقلدا سيفاً ورمحاً (میں تیرے خاوند سے لڑائی میں ملا۔ تلوار اور نیزہ لٹکائے ہوئے)

یعنی متقلدا سیفاً ورمحاً تلوار کو لٹکائے ہوئے اور نیزے کو سیدھا لگائے ہوئے)

اسی طرح ایک اور شاعر نے کہا ہے:

علفتها تبناً وماءً بارداً (میں نے اس کو گھاس اور ٹھنڈے پانی کا چارہ دیا)

جس سے مراد یہ ہے کہ علفتها تبناً (میں نے اس کو گھاس کا چارہ دیا) وسقیتها ماءً بارداً (اور میں نے اس کو ٹھنڈا پانی پلایا) اس لئے کہ "نیزہ" عام طور پر لٹکائے جانے کا احتمال نہیں رکھتا یا عام طور پر لٹکایا نہیں جاتا اور پانی چارے کے طور پر نہیں کھایا جاتا، بلکہ اسے پیا جاتا ہے اتو اسی طرح یہاں بھی گائے میں عام طور پر ذبح کرنا ہی لوگوں کی عادت ہے، لہذا اسے اس میں مضمر سمجھا جائے گا تو گویا یہ جملہ یوں ہوگا۔ نحرنا البدنة وذبحنا البقرة (ہم نے بدنہ کو نحر کیا اور گائے کو ذبح کیا)

یہ قول اکثر علمائے کرام کا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب بدنہ ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالی نے بدنہ (اونٹ) میں "نحر" کا حکم دیا ہے اور فرمایا:

فصل لربك وانحر (۱) (پس تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

لہذا جب اس نے اس ذبح کو کیا تو اس نے گویا مامور بہ (فرض) حکم کو ترک کر دیا جس کی بنا پر وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

مانهر الدم وفرى الاوداج فكلوا (جس جانور کا خون بہا دیا جائے اور اس کی شہ رگیں کھول دی جائیں اس کو کھا ؤ)

اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ میں نحر کا حکم بعینہ ضروری نہیں ہے، بلکہ اصل حکم خون بہانے اور گردن کی رگیں کاٹنے کا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔

پھر پورے گلے میں سے کسی جگہ ذبح کرنے میں خواہ وہ گلے کا اوپر والا حصہ ہو یا وسطی یا نیچے والا حصہ ہو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے

الذكاة مابين اللبة واللحيين (جانور کو ذبح کرنا سینے کے بالائی اور دو جبڑوں کے درمیان سے ہوتا ہے)

۱۔ الکوثر :(۱۰۸/۳)

نیز ارشاد نبوی ہے:

الذکاۃ فی الحلق واللبہ (زکواۃ (ذبح کرنا) گلے اور سینے کے بالائی حصے میں ہوتا ہے)

کہ اس روایت میں گلے میں کسی حصے کی تخصیص نہیں کی گئی، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اصل مقصد بہتے خون کا اخراج اور گوشت کو پاک وصاف کرنا ہے اور یہ مقصد گردن کی رگوں کو کاٹنے سے حاصل ہوتا ہے۔

پھر گردن میں اوداج (رگیں) چار ہیں: سانس کی نالی، خوراک کی نالی اور دو شہ رگیں۔ اگر تو ان چاروں رگوں کو کاٹ دیا جائے تو اس سے اس جانور کی مکمل تطہیر ہوجاتی ہے اور سنت نبوی پر عمل ہوجاتا ہے اور اگر ان میں سے کچھ رگیں کٹ جائیں اور کچھ نہ کٹیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو ان میں سے اکثر رگیں یعنی چار میں سے تین رگیں کٹ جائیں اور ایک رگ نہ کٹی تو وہ جانور حلال ہوگا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک سانس اور خوراک کی نالیاں اور دو میں سے ایک شہ رگ نہ کٹے۔ اس وقت تک وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک چاروں رگوں کا اکثر حصہ نہ کٹے اس وقت تک جانور حلال نہیں ہوتا امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کٹ جائے تو جانور حلال ہوجائے گا بشرطیکہ ان دونوں کو پوری طرح کاٹ دیا جائے ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ذبح کرنا جبکہ دراصل زندگی کا خاتمہ کرنا ہے۔ اور عام طور پر اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کو کاٹ دیا جائے تو انسان زندہ نہیں رہتا جبکہ وہ بعض اوقات دونوں شہ رگوں کے کٹنے کے باوجود بھی بعض اوقات زندہ رہتا ہے۔ اس لئے کہ وہ بھی باقی رگوں کی طرح کی دو رگیں ہیں۔ اور تمام رگوں میں سے اگر دو رگیں کاٹ دی جائیں تو زندگی کا رشتہ منقطع نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال اسی طرح سے ہے کہ ذبح کرنے سے اصل مقصد حرام شئی یعنی بہتے ہوئے خون کا اخراج ہے۔ اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ "ودج" یعنی شہ رگ کو نہ کاٹ دیا جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر گردن میں چار رگوں کا اکثر حصہ کٹ جائے تو ذبح کا مقصد یعنی جسم سے خون کا اخراج ہوجائے گا اس لئے کہ جس طرح چاروں رگیں پوری پوری کاٹ دینے سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اسی طرح اکثر حصہ کاٹ دینے سے بھی یہی مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ ہر رگ کے کاٹنے کا دوسری رگ سے علیحدہ مقصد ہے اس لئے کہ حلقوم (سانس کی نالی) سے سانس چلتا ہے۔ اور خوراک کی نالی (المری) کے ذریعے کھانا پیٹ میں جاتا ہے اور دونوں شہ رگوں سے خون چلتا ہے تو جب دو میں سے ایک شہ رگ کٹ گئی تو اس سے مقصد حاصل ہوجائے گا۔ اسی لیے اگر سانس کی نالی کو چھوڑ دیا جائے تو باقی رگوں کے کٹنے سے اصل مقصد حاصل نہ ہوگا اسی لئے اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب رگوں میں سے اکثر رگیں کٹ جائیں تو چونکہ دین کے معاملات کی اساس وسعت پر ہے۔ اسی لئے "اکثر شئی" کیلئے کل شئی کا حکم ہوتا ہے اور جانور کی تطہیر (ذبح) کی اساس توسع پر ہے۔ اس لئے کہ فقہاء میں بغیر کسی اختلاف کے بعض رگوں کا کٹ جانا کافی سمجھا جاتا ہے۔ البتہ اختلاف اس کی کیفیت (طریقے) میں ہے لہذا اس کی اکثر رگیں سب رگوں کے قائم مقام ہونگی اور اگر کسی اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن پر تلوار ماری جائے اور اس سے اسے الگ کردیا جائے تو اگر تو تلوار گلے کی جانب سے ماری گئی ہو تو اسے کھا لیا جائے۔ البتہ اس نے ایسا کرکے برا کیا۔

جہاں تک تو اس کے حلال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس نے زکواۃ (تطہیر) کا عمل ادا کردیا ہے جو گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے، جبکہ اس میں برائی (قباحت) اس لئے ہے کہ اس نے جانور کو زیادہ تکلیف دی ہے جس کی

تزکیہ الٹی (تطہیر) کے اس عمل میں ضرورت نہ تھی، جس کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے تلوار الٹی جانب سے ماری ہو تو پھر اگر تو وہ جانور اس کی رگوں کے کٹنے سے قبل مر جائے اس طرح کہ اس کے پہلو سے اور عقب سے تلوار ماری جائے تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ وہ تزکیہ (تطہیر) سے قبل مر گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا اور اگر اس نے اس کے مرنے سے قبل اس کی رگیں کاٹ دی ہوں تو اسے کھالیا جائے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت عمل تطہیر سے ہوئی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اسے صوان (پتھر) یا نیشکر کی تیز دھار سے یا لاٹھی کے کنارے یا اسی طرح کے کسی تیز دھار آلہ سے ذبح کیا گیا جس سے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں تو ذبح کا مفہوم یعنی گردن کی رگیں کٹ جانے کے باعث وہ جانور تصور حلال ہوگا۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ ذبح کرنے والے آلے کی دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس سے گردن کی رگیں کٹ جائیں اور دوسری قسم ایسے آلے پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کو کچل دے وہ آلہ جس سے رگیں کٹ جاتی ہیں دو قسم کا ہوتا ہے: تیز دھار والا یا دندانے دار۔ جہاں تک تو تیز دھار والے آلے کا تعلق ہے تو اس سے جانور کو ذبح کرنا جائز ہے خواہ وہ آلہ لوہے کا بنا ہوا ہو یا کسی اور دھات کا۔ لوہے کے علاوہ دوسری اشیاء سے ذبح کے جواز کی بنیادی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

میں نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر ہم میں سے کوئی شخص شکار کرے اور اس کے پاس چھری موجود نہ ہو تو کیا وہ صوان (پتھر) یا لاٹھی کے کنارے سے ذبح کر سکتا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

انجرالدم بماشئت واذکراسم اللّٰہ علیہ (تو جس شئی سے چاہے اس کا خون بہا اور اس پر اللہ تعالی کا نام لے)

اسی طرح مروی ہے:

حضرت کعب بن مالکؓ کی ایک باندی نے صوان پتھر (مروہ) کے ساتھ ایک جانور کو ذبح کیا تو اس کے متعلق حضرت کعبؓ نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے کی اجازت دی"

نیز اس لیے بھی کہ جب لوہے سے ذبح کرنا جائز ہے تو اس کا جواز محض اس آلے کے لوہے کی جنس میں سے ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ لوہے کا مفہوم (تیزی) پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی ایسے آلے میں جو لوہے سے بنا ہو، دھار نہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر جب تیز ہونے کا یہ مفہوم صوان پتھر اور نیشکر کے چھلکے میں پایا گیا تو ان دونوں کے ساتھ جانور کو ذبح کرنا جائز ہوگا۔

رہا دندانے دار آلہ تو اگر تو اس سے جانور کی گردن والی رگیں کٹ جائیں تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا وجہ یہ ہے کہ اس میں ذبح کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے البتہ اس سے ذبح کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں جانور کیلئے زیادہ تکلیف پائی جاتی ہے۔ جس کی ذبح میں کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے چھری کی دھار کو تیز کرنے اور مذبوح جانور کو راحت پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے علیحدہ کئے گئے ناخن یا دانت سے جانور کو ذبح کیا تو ان دونوں کے ساتھ اس کا ذبح کرنا درست اور جائز، مگر مکروہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ان سے ذبح کرنا جائز نہیں ان کی دلیل آنحضرت ﷺ سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

انحر الدم بما شئت الا ما کان من سن او ظفر فان الظفر مدی الحبشۃ السن عظم الانسان

(جس شئی سے تو چاہے خون بہا ما سوا دانت یا ناخن کے۔ اس لئے کہ ناخن سے جانور ہلاک کرنا حبشیوں کی عادت ہے اور دانت انسان کی ہڈی ہے)

اس حدیث نبوی میں حضور اکرم ﷺ نے ناخن اور دانت کو جواز سے مستثنیٰ کیا ہے۔اور اگر جائز ہونے سے کسی شئی کو مستثنیٰ کردیا جائے تو یہ اس شئی کی ممانعت کی دلیل ہوتی ہے اور نبی اکرم ﷺ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ ناخن حبشیوں کی عادت (مدی) ہے اور دانت انسان کی ہڈی ہے۔ کہ یہ جملہ اس سے انکار کے قائم مقام کے طور پر صادر ہوا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس نے گردن کی رگوں (اوداج) کو کاٹ دیا تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے صوان پتھر (مروہ) اور نیشکر کے چھلکے کی تیزدھار کے ساتھ جانور کو ذبح کیا تو ایسا کرنا جائز ہے۔ رہی مذکورہ بالا حدیث تو اس سے مراد جسم کے ساتھ قائم دانت یا ناخن کے ساتھ ذبح کرنا ہے۔ اس لئے کہ حبشی ایسا ہی کیا کرتے تھے، وجہ یہ تھی کہ وہ اس طریقے سے اپنے جلاد پن کا مظاہرہ کیا کرتے تھے اور ایسا جسم کے ساتھ قائم ناخن یا دانت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جسم سے الگ کئے ہوئے ناخن یا دانت کے ساتھ نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایت میں مذکورہ روایت پر یہ اضافہ ہے کہ "ماسوائے اس کے، کہ اس نے اس کو دانت کے ساتھ کاٹا یا ناخن کے ساتھ چھیدا"

اور قرض (کاٹنا) عام طور پر جسم کے ساتھ قائم دانت کے ساتھ ہوتا ہے۔

اور وہ آلہ جو اس کو کچل دے (تفسخ) جیسا کہ جسم کے ساتھ قائم ناخن اور دانت وغیرہ کے ساتھ کسی جانور کو کچل دینا، تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ذبح کیا تو وہ اس روایت کی بنا پر جو ہم نقل کر آئے ہیں مردار (میتہ) ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ناخن اور دانت اگر دونوں جسم سے الگ نہ ہوں تو ذبح کرنے والا ان کے ذریعے جانور پر زور لگاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کا گلا گھونٹ دیگا اور اس کو کچل دیگا۔ لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، حتیٰ کہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی اور شخص نے اس کا ہاتھ پکڑا اور اس نے اپنے ناخن والے ہاتھ کو اسی طرح چلایا جس طرح کہ چھری کو چلایا جاتا ہے اور وہ خود ساکت رہا تو اس سے ذبح کرنا جائز اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے بچہ (جنین) باہر نکلے تو اگر وہ زندہ نکل آیا اور اسے ذبح کر لیا گیا تو وہ حلال ہوگا اور اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر گیا تو اسے بغیر کسی اختلاف کے نہ کھایا جائے اور اگر وہ مردہ نکلا تو اگر اس کی تخلیق پوری نہ ہوئی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اسے بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ گوشت کے لوتھڑے (مضغة) کے حکم میں ہے اور اگر اس کی تخلیق پوری ہو چکی ہو تو اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے، مگر امام ابویوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

زكاة الجنين بزكاة امه (شکم مادر میں موجود بچے (جنین) اس کی ماں کی تطہیر کے ساتھ ہے)

لہذا اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تطہیر (ذبح) اس کی ماں کی تطہیر (ذبح) پر موقوف ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ حقیقتاً اور حکماً ماں کے تابع ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہی ہے۔ حکماً اس طرح کہ اسے اس کی ماں کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اور وہ اپنی ماں کے ساتھ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور تابع میں حکم متبوع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ اور اس کیلئے الگ علت (وجہ) کی ضرورت نہیں ہوتی، تاکہ تابع اصل نہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے کہ:

حرمت علیکم المیتة والدم(۱) (تم پر مردار اور خون حرام کردیا گیا)

اور جنین (بچہ) ایک ایسا بے جان جسم ہے جس میں کوئی جان نہیں ہوتی اور مردہ ایسے ہی جاندار کو کہتے ہیں جس میں زندگی کی کوئی رمق نہ ہو، لہذا وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ مردار "اس جانور کا نام ہے جس میں زندگی ختم ہوچکی ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں پہلے زندگی موجود ہو جبکہ جنین میں زندگی سرے سے ہی معلوم نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "میت" کیلئے پہلے زندگی کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ زندگی نہ ہونے پر بھی علی الاطلاق میت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

وکنتم امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم(۲) (اور تم مردہ تھے۔ پھر اس نے تم کو زندہ کیا، پھر وہ تمہیں مارے گا)

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس میں احتمال شبہ ہے کہ ہوسکتا ہو۔ زندہ ہو اور پھر وہ اپنی ماں کی موت کے ساتھ مر گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو لہذا بربنائے احتیاط وہ حرام ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے لہذا وہ اپنی تطہیر (ذبح) کے سلسلے میں بھی اصل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے یہ ہے کہ اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کا زندہ رہنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ زندہ رہنے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا تو اس کی ماں کی زندگی کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور بھی ناممکن ہوتا۔ تو جب وہ بذات خود زندگی میں اصل ہے تو اسی طرح تزکیہ (ذبح) میں بھی وہی اصل ہوگا اس لئے کہ تزکیہ (ذبح) زندگی کے خاتمے سے عبارت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کی زندگی کا تصور ممکن ہے تو اس کی ماں کا ذبح کرنا (تزکیہ) خود اس (جنین) کے جسم سے خون کے اخراج کا باعث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ممکن ہوتا تو اس کی ماں کو ذبح کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور ناممکن ہوتا۔ کیونکہ خون والے جاندار خون کے بغیر عام طور پر زندہ نہیں رہتے، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ اس میں بہنے والا خون ابھی باقی ہے۔ اسی لئے جب اس کو کوئی زخم لگے تو اس سے خون بہہ نکلتا ہے۔ لہذا وہ قرآن مجید کی آیت اودماً مسفوحاً (یا بہنے والا خون) کی بنا پر حرام ہوگا۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے:

حرمت علیکم المیتة والدم تم پر مردار اور خون حرام کردیا گیا ہے۔

اور یہاں چونکہ اس کے گوشت اور اس کے خون میں تمیز کرنا ممکن نہیں اس لئے اس کا گوشت حرام تصور ہوگا۔

رہی حدیث مبارکہ تو وہ اس میں دوسرا لفظ الزکواۃ (زکاۃ امہ) زبر کے ساتھ بھی مروی ہے۔ اس صورت میں اس سے مراد یہ ہوگا کہ کزکاۃ امہ (ماں کے پیٹ میں موجود بچے کا ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنے کی طرح ہے) اس لئے کہ بعض اوقات تشبیہ جیسا کہ حرف تشبیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات حرف تشبیہ کو حذف کردیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالی قرآن مجید میں فرماتا ہے:

وهي تمر مرالسحاب(۳) (اور وہ اس روز اسی طرح اڑتے پھرینگے جیسے بادل)

نیز ان دوسری جگہ ہے:

۱- المائدہ: (۵:۳)

۲- البقرہ: (۲:۲۸)

۳- النمل: (۲۷:۸۸)

ینظرون الیک نظر المغشی علیه من الموت.(۱) (وہ (منافق) تمہاری طرف اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح کسی پر موت کی بیہوشی طاری ہو رہی ہو)

یعنی کنظر المغشی علیہ (یعنی غشی پڑے ہوئے شخص کی طرح کا دیکھنا) اور اس صورت میں یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ جنین (شکم مادر میں موجود بچے) کی تطہیر کی۔ ماں کی تطہیر (ذبح) سے مشابہت دونوں میں ذبح کی صورت میں یکسانیت کی متقاضی ہے، اور رفع (پیش) والی روایت بھی تشبیہ کا احتمال رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے:

جنة عرضها السموت والارض (۲) (اور جنت جس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کے برابر ہے)

عرضها کعرض السموات والارض (یعنی اس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کی چوڑائی کی طرح ہے)

لہذا اس صورت میں بھی یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہو گی۔ اور پھر یہ روایت کنایہ کا احتمال بھی رکھتی ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، لہذا ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں وہ ایک خبر واحد ہے اور ایک ایسے مسئلے کے بارے میں ہے، جس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے خبر واحد کا ہونا اس کے ثابت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ ثابت ہوتی تو ضرور مشہور ہو جاتی۔

اور اگر مردہ مرغی کے پیٹ سے سفید انڈہ نکل آئے تو ہمارے نزدیک اسے کھایا جائے خواہ اس کا چھلکا (قشر) سخت ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو وہ حلال ہو گا ورنہ نہیں۔ ان کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر تو اس کا چھلکا سخت نہ ہوا ہو تو وہ جانور کے جسمانی اجزاء میں سے ہے، لہذا وہ مردہ جانور کے حرام ہونے کی بنا پر حرام ہو جائے گا اور اگر اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو وہ ایک الگ شئی تصور کی۔ پھر وہ مردہ مرغی کے جسم سے الگ بھی ہے اس لئے وہ حلال ہو گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ فی نفسہ وہ ایک پاک شئی ہے جو ایک جانور کے جسم میں بطور ودیعت (امانت) رکھی گئی ہے جو اس سے الگ بھی ہے اور اس کے جسمانی اعضاء میں سے بھی نہیں ہے۔ لہذا اس کا حرام ہونا اس انڈے کا حرام ہونا نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر کوئی بھیڑ یا بکری مرجائے اور اس کے تھنوں میں سے کچھ دودھ نکل آئے تو اسے پیا جاسکتا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیا جائے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک مردہ (بے جان) شئی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا برتن (جگہ) ناپاک ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وان لکم فی الانعام لعبرة نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربین (۳) (اور تمہارے لئے چار پایوں میں بھی مقام عبرت و غور ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں جو پینے والوں کیلئے خوشگوار ہے)

۱۔ محمد: (۲۰:۱۶)

۲۔ آل عمران: (۱۳۳:۳)

۳۔ النحل (۶۶:۱۶)

اس آیت سے استدلال کئی پہلوؤں (وجوہ) سے ہے، اولاً: اس طرح کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ کی صفت اس کے خالص ہونے سے بیان کی ہے جو اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے کوئی اور نجاست وغیرہ آلودہ نہیں کر سکتی اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس (دودھ) کو پینے والوں کیلئے سائغ (خوشگوار) قرار دیا ہے اور کوئی حرام شئی مسلمان کیلئے خوشگوار (سائغ) نہیں ہو سکتی۔ ثالثاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کے اس عطیے کا ہم پر احسان جتلایا ہے، جیسے کہ یہ آیت احسان جتلانے کیلئے نازل ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ کا احسان جتلانا حلال شئی سے ہی ہو سکتا ہے، حرام شئی سے نہیں۔

مشک (انفحہ) میں بھی، جبکہ وہ مائع حالت میں ہو یہی اختلاف ہے اور اگر وہ ٹھوس ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا اور اسے تمام ادویات میں استعمال کرنا حلال ہے، جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو باہر سے دھو کر کھالیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قطعاً نہ کھایا جائے۔

(ب) اضطراری حالت میں جانور کی تطہیر (ذبح)

ذبح کرنے کی دوسری صورت اضطراریہ ہے جس کا رکن "عقر" یعنی جانور میں زخم کرنا ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی بھی حصے میں ہو اور ایسا شکار میں اور جو مفہوم کے لحاظ سے شکار ہو اس میں کیا جاتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنا ممکن نہ ہو اور حرام شئی یعنی بہتے ہوئے خون کا نکالنا اور گوشت کو پاک کرنا بھی ضروری ہو اور ایسا اسی وقت ہو سکتا ہو جب جسم سے سیال خون نکال دیا جائے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جس کی بنا پر بامر مجبوری سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھہرائے جانے کے شرعی اصول کے مطابق یہاں ہم زخم لگانے کو ذبح کرنے کے قائم مقام ٹھہرائیں گے، جیسے کہ سفر کو مشقت کے اور نکاح کو ہم بستری کے اور نیند کو، خواہ وہ ٹیک لگا کر ہو یا بغیر ٹیک لگانے کے، حدث (بے وضو ہونے) کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالک۔ اسی طرح اگر بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ یا گائے اور بھیڑ بکری کو ذبح کرنا بس میں نہ ہو تو ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ پالتو ہونے کے باوجود وہ جانور اس وقت معنوی طور پر شکار کے حکم میں ہے، جیسا کہ مروی ہے:

ایک مرتبہ عہد نبوی ﷺ میں ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا۔ اسے ایک شخص نے تیر مار کر مار ڈالا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس اونٹ میں بھی وحشی جانوروں کی طرح کا وحشی پن موجود ہے تو جب تم پر ان میں سے کوئی شئی غالب آ جائے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو جیسے اس اونٹ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ پھر خواہ اونٹ اور گائے صحراء میں بدک کر بھاگی ہو یا شہر میں دونوں کی تطہیر (ذبح) ان کو زخم لگانا ہی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ بدک کر بھاگ جانے کی صورت میں یہ دونوں ہر ایک کو اپنے سے دور بھگائیں گے، لہذا ان کو پکڑنا ممکن نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو اونٹ عہد نبوی میں بھاگا تھا وہ مدینہ منورہ میں بھاگا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم میں اونٹ کا شہر اور صحراء میں بھاگنا ایک جیسا ہے۔ رہی بھیڑ بکری تو اگر تو وہ صحراء میں بدک کر بھاگ جائے تو اس کی تطہیر (ذبح) زخم لگانا ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس کو پکڑنا مشکل ہوتا ہے اور اگر وہ کسی آبادی میں بھاگے تو اس کو زخم لگانا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو پکڑنا ممکن ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ پکڑنے والوں کو نہیں بھگاتی، لہذا اس کو ذبح کرنا ممکن ہوگا۔ اور زخم لگا کر ذبح کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ زخم لگانا تو ذبح کرنے کے قائم مقام ہے تو جب اصل شئی پر قدرت حاصل ہو تو اس وقت اس کے قائم مقام حکم کو اختیار نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کرنے اور حیض لے جاری ہونے کی صورت میں مہینوں سے عدت شمار کرنے کا یہی حکم ہے

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی جانور کسی کنوئیں میں گر جائے اور اس کو نکالنا ممکن نہ ہو اور نہ ہی اس کو ذبح کرنا اور

نحر کرنا ممکن ہو تو اس صورت اس کی تطہیر جنگلی شکار کی تطہیر (ذبح کرنے) کی طرح ہے۔ اس لئے کہ ذبح اور نحر کرنا مشکل ہونے کی بنا پر یہ جانور معنوی طور پر شکار کے حکم میں ہے۔ اور المنتقی میں ہے کہ اگر اونٹ کسی شخص پر حملہ کر دے اور وہ جواباً اسے مار ڈالے اور اس کا ارادہ اس کے جسم کی تطہیر (ذبح) کا ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو۔ اس صورت میں وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ جب وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو تو وہ بمنزلہ شکار کے ہوگا، لہذا اس کے حملہ کرنے کو اس کے بھاگنے کی طرح قرار دیا گیا ہے، کیونکہ وہ اس کے پکڑنے سے عاجز ہے، جس کی بنا پر وہ اس کو نحر کرنے پر قادر نہیں ہے۔ لہذا یہاں شکار کی طرح اس کے زخمی کرنے کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

پھر شکار خواہ تیر، نیزے، پتھر یا لکڑی وغیرہ میں سے جس کے ساتھ بھی کیا جائے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس شئی نے شکار کے جسم میں زخم نہ کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے جس میں مذکور ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ سے معراض (بغیر پر کے تیر) کے ساتھ شکار کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو اس نے شکار کے جسم کو پھاڑ دیا تو کھا اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ پر لگا تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے"

شکاری جانوروں کے ساتھ شکار کے احکام

پھر جہاں تک شکاری جانوروں سے شکار کا تعلق ہے تو ان کی دو اقسام ہیں: یا تو وہ شکاری دانتوں کے ساتھ شکار کرتے ہیں جیسے کتا اور چیتا وغیرہ یا شکاری پنجے کے ساتھ، جیسے باز اور شاہین وغیرہ تو مشہور روایت کے مطابق یہاں بھی یہی حکم ہے کہ اگر زخم نہ لگے تو جانور حلال نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر جانور نے اس کا گلا گھونٹ دیا یا اس پر حملہ کیا اور اس کو زخمی نہ کیا اور نہ اس کا کوئی عضو توڑا تو ظاہر روایت کی رو سے وہ حلال نہ ہوگا، مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حلال ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ:

یسئلونکو ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبت وماعلمتم من الجوارحمكلبين(۱)	(لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے۔ آپ کہہ دیجئے کہ سب پاکیزہ چیزیں تم پر حلال ہیں۔ اور وہ شکار بھی تم پر حلال ہے جو سدھائے ہوئے جانوروں نے پکڑا ہو)

کہ یہاں استعمال شدہ لفظ "الجوارح" جرح (زخم کرنے) سے مشتق ہے، لہذا یہ شکار میں زخم کے اعتبار کا متقاضی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کا رکن جسم سے خون کا اخراج ہے۔ اور ایسا حالت قدرت میں ذبح کرنے سے ہوتا ہے اور اس سے عاجز ہونے کے وقت زخم کے ذریعے خون نکالنا اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے اور یہ بات گلا گھونٹنے میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے بغیر پھل کے تیر (معراض) سے شکار کرنے کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر وہ جسم کو پھاڑ دے تو اس کو کھالے اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ سے لگے تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

مارصبت بعرضه فلا تاكل فهو وقيذ وما اصبت بحد فكل	(جو شئی تو اس کی چوڑائی کے رخ سے اسے مارے تو تو اسے مت کھا س لئے وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور جو شئی تو اسے دھار کے رخ سے مارے تو تو اسے کھا)

---

۱. المائدہ : (۵:۴)

کہ نبی اکرم ﷺ نے حلت وحرمت کا مدار زخم لگانے اور نہ لگانے پر رکھا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے زخمی نہ ہونے والے جانور کو وقیذ (چوٹ لگا ہوا) قرار دیا ہے جو ارشاد خداوندی الموقوذہ (چوٹ لگا ہوا) کی بنا پر حرام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ گھلا گھونٹ کر ہلاک کیا ہوا ہے جو ارشاد باری تعالی والمنخنقہ (اور گلا گھونٹ کر ہلاک کیا ہوا) کے تحت حرام ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو اس کو زخمی کیا اور نہ اس کا گلا گھونٹ بلکہ اس کا کوئی عضو توڑ دیا جس سے وہ مرگیا تو امام الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق صراحت سے کوئی شئی بھی مروی نہیں، البتہ امام محمد رحمہ اللہ نے الزیادات میں بیان کیا ہے اور اس کو مطلق چھوڑ دیا ہے کہ اگر اسے زخم نہ لگے تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ عضو ٹوٹنے کی صورت میں اسے نہ کھایا جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دانت یا پنجے کے ساتھ زخم لگایا یا اس نے کوئی عضو توڑ کر اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ تو انہوں نے عضو کے ٹوٹنے کو اندرونی زخم قرار دیا ہے جو حکم میں ظاہری زخم کے ساتھ ملحق ہوگا جو ضرورت اور مجبوری کے وقت قابل لحاظ ہوتا ہے۔ امام محمد سے مروی روایت ہی صحیح ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اصل شئی ذبح کرنا ہے اور زخم کو ہم نے اس کا خون نکالنے کا سبب بننے کی بنا پر اس کا قائم مقام قرار دیا ہے جبکہ کسی عضو کے ٹوٹنے کی صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی، لہذا وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔ جیسا کہ گلا گھونٹنا اس کے قائم مقام نہیں ہے اور فقہاء یہ فتوی دے چکے ہیں کہ اگر شکار کو تیر لگ کر اندر چلا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ اس کے گوشت تک پہنچ گیا ہو اور اس میں سے اس نے خون نکال دیا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ زخم کا اعتبار کرنے والی مذکورہ روایت پر تفریع ہے۔

اور اگر اس نے بکری کو ذبح کیا، مگر اس سے خون نہ بہا کہا جاتا ہے کہ ایسا اس بکری میں ہوتا ہے جو عناب کو نگل جائے تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ ابو القاسم الصفار فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

مافری الاوداج وانہرالدم فکل (جو شئی گردن کی رگوں کو کھول دے اور خون بہادے تو تو اسے کھا)

کہ اس روایت میں خون بہانے کو حلت کی شرط قرار دیا گیا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی نیز اس لئے بھی کہ وہ اس میں موجود حرام خون کو نکالنے اور گوشت کی تطہیر کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں یہ بات نہیں پائی گئی جس کی بنا پر جانور حلال نہ ہوگا۔ ابو بکر الاسکاف اور ابو جعفر الهندوانی فقیہ دونوں فرماتے ہیں کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا پایا گیا ہے جو گردن کی رگوں کا کھول دینا ہے۔ جو عام طور پر خون نکلنے کا سبب بنتا ہے گو اس کا نکلنا سبب پائے جانے کے باوجود کسی اور وجہ سے رک گیا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ذبح کے بعد رگوں میں خون اپنی جگہ رک جاتا ہے جو اس کی حلت سے مانع تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر بکری کی مقعد (سرین) سے یا ران سے گوشت کا کچھ حصہ کاٹ لیا جائے تو خواہ اس کے بعد اسے ذبح کر دیا جائے وہ گوشت کا ٹکڑا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے اس کٹے ہوئے حصے میں کٹنے کے وقت تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا تھا، کیونکہ بکری کو اس وقت تک ذبح نہ کیا گیا تھا۔ اور وہ اس کے کاٹے جانے کے وقت زندہ تھی اور جب اس کی موت واقع ہوئی تو اس وقت وہ ٹکڑا الگ ہو چکا تھا اور الگ شدہ ٹکڑے میں تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا۔ اور مروی ہے کہ اہل جاہلیت بکری کی پیٹھ اور اونٹ کے کوہان سے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر اسے کھا لیتے تھے پھر جب نبی اکرم ﷺ کی بعثت ہوئی تو آپ نے انہیں اس سے روک دیا اور آپ ﷺ نے ان سے کہا:

ماابین من الحی فهو میت (جو شئی زندہ جانور سے الگ کی گئی ہو وہ مردار ہے)

اور الگ شدہ حصہ زندہ سے کاٹا اور اس سے الگ کیا گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی ٹکڑا شکار کے جسم سے کاٹ لیا گیا تو اس کٹے ہوئے حصے کو نہ کھایا جائے اگرچہ اس کے بعد شکار مرجائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی وجہ سے شکار مرجائے تو اسے کھالیا جائے۔ ہم انشاء اللہ تعالی عنقریب اس مسئلے کا ذکر کرینگے۔

اور اگر اس نے اس کے کسی عضو کو کاٹا، مگر وہ اس کی کھال کے ساتھ معلق رہا تو تب بھی اسے نہ کھایا جائے۔ اس لیئے کہ اس کے جسم سے اتنا تعلق غیر معتبر ہے لہذا اس کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہوگا اور اگر وہ گوشت کے ساتھ معلق ہو تو اس تمام حصے کو کھایا جائے اس لیئے کہ گوشت کے ساتھ لٹکا ہوا حصہ جانور کے جسم کا حصہ ہے۔ اور جانور کی تطہیر اس سے لٹکے ہوئے حصے کی بھی تطہیر ہے۔

اور اگر کسی نے شکار کو تلوار ماری اور اسے دو حصوں میں کاٹ دیا تو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک اس کے دونوں حصے کھائے جائیں گے۔ یہی قول حضرت ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لیئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں حصے دل کے واسطے سے دماغ کے ساتھ متعلق تھے، لہذا یہ عمل ذبح کرنے کے مشابہہ ہوگا اور تمام حصے کو کھایا جائے گا۔ اور اگر اس نے نصف سے کم حصے کو کاٹا جس سے وہ مر گیا تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ پچھلا حصہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کو نہ کھالیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے کھالیا جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شکار کو کوئی ایسا زخم لگ جائے جس سے اس کی موت واقع ہوجائے تو وہ اس کی اضطراری حالت میں تطہیر ہے، جو ذبح کی طرح ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

مابين من الحی فهو میت (جو حصہ کسی زندہ جانور سے الگ کردیا جائے وہ مردار ہے)

اور یہ کٹا ہوا حصہ زندہ جانور سے الگ کیا گیا ہے لہذا وہ مردار ہوگا۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس گوشت کے کاٹنے کے ساتھ شکار کی موت متصل طور پر واقع ہوجائے وہ شکار کی تطہیر ہے تو یہ بات صحیح ہے، بشرطیکہ ایسا اس وقت ہو جب اس کی زندگی کا خاتمہ ہوجائے، جبکہ یہاں جب اس حصے کو الگ کیا گیا تو وہ جانور زندہ تھا، لہذا اس کا یہ فعل جانور کی تطہیر نہ ہوگا اور جب اس جانور کی تطہیر ہوئی اس وقت یہ حصہ الگ ہوچکا تھا۔ لہذا تطہیر کے اس حکم میں اس سے الگ شدہ حصہ متعلق نہ ہوگا۔

اور اگر وہ حصہ سر سے متصل ہو تو دونوں حصوں کو کھالیا جائے۔ اس لیئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے لہذا اس کا یہ فعل حقیقی طور پر اس کی زکواۃ ہوگا، جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اور اگر اس نے شکار کے سر پر تلوار ماری جس سے چوڑائی یا لمبائی کے رخ پر دو حصے کردیا تو امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف رحمھم اللہ کے پہلے قول کے مطابق تمام جانور حلال ہوگا۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے رجوع کرلیا اور کہا کہ اس کا نصف الگ شدہ حصہ نہ کھایا جائے اور شکار کا باقی حصہ کھالیا جائے۔ اس مسئلے میں بھی بنیادی اصول وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کہ گردن کی رگیں (اوداج) دماغ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں۔ لہذا سر کے کٹنے سے وہ سب کٹ جائیں گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ابتداء میں یہی مسلک تھا، لیکن انہوں نے گمان کیا کہ ایسا فقط سر سے متصل بدن ہی میں ہوتا ہے اور اگر کٹا ہوا حصہ نصف سے زیادہ ہو تو تب بھی تمام جانور کا کھانا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ جب اس نے تمام رگوں کو کاٹ دیا، تو یہ عمل ذبح کرنا نہ ہوگا، بلکہ زخم لگانا ہوگا، جس سے کٹا ہوا حصہ جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

تطہیر کے رکن کی شرائط

تطہیر کے رکن (ذبح) کی شرائط متعدد ہیں: ان میں بعض دونوں یعنی اختیاری اور اضطراری تطہیرات (ذبح) کو شامل ہیں اور ان میں سے بعض کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱)دونوں کوعام شرائط

ذبح کرنے والاعاقل ہو،لہذا مجنوں، بے سمجھ بچےاور ایسے مدہوش شخص کا، جس کو سمجھ نہ ہو، ذبیحہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ ذبح کرتےوقت بسم اللہ پڑھنااور ذبح کی نیت کرنا شرط ہےاوبے سمجھ بچہ یادیوانہ صحیح طرح اس کی ادائیگی نہیں کرسکتا ہے،لیکن اگر بچہ ذبح کرنے کی سمجھ بھی رکھتاہو اور اس کو قوت بھی ہو، تواس کاذبیحہ حلال ہوگا،اسی طرح مدہوش (سکران) کا بھی یہی حکم ہے۔

(۲)ذبح کرنے والے شخص کامسلمان یااہل کتاب میں سے ہونا

لہذا مشرک، مجوسی، بت پرست اور مرتد کاذبیحہ حلال نہ ہوگا، مشرکین کاذبیحہ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وماا حل لغیراللہ بہ(۱) — اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے۔

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وما ذبح علی النصب(۲) — اور جو جانوراستھان پر ذبح کیاجائے۔

ای للنصب(یعنی بتوں کیلئے)اور نصب سے مراد وہ بت ہیں جن کی مشرک پوجا کرتےہیں، رہامجوسیوں کاذبیحہ تووہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایاہے:

سنوابالمجوسیۃ اھل الکتاب غیر ناکحی نسائھم ولا اکلی ذبائحھم.ا — (مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسارویہ رکھو۔ سوائے س کے کہ ان کی عورتوں کی ساتھ نکاح نہ کرواور نہ ان کے ہاتھ کاذبیحہ کھاؤ)

نیز اس لئے بھی کہ ذبیحہ پر اللہ تعالی کا نام لینا ہمارے نزدیک شرط ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کرینگےاوریہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ رہامرتد تووہ اس لئے کہ وہ اسی دین کا اقرار کرنےوالا ہے جس کی جانب وہ لوٹ گیا ہے، لہذاوہ اس بت پرست" کی طرح ہی ہوگا جواپنے دین پرقائم نہ رہاہو۔

اوراگر مرتد قریب البلوغ لڑکا ہو توامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کاذبیحہ جائز نہ ہوگا، مگرامام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمدرحمہ اللہ کے نزدیک اس کاارتداد صحیح ہوتا ہے، مگرامام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا۔ اور اہل کتاب کاذبیحہ حلال ہےاس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

وطعام الذین اوتواالکتب حل لکم(۳) — اوراہل کتاب کاکھانا تمہارے لئے حلال ہے۔

کہ اس سے مراد ان کا ذبیحہ ہے،اس لئے کہ اگر اس جگہ طعام (کھانےسے مرادان کاذبیحہ نہ ہو تواس کو اہل کتاب کے ساتھ مختص کئے جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ ذبائح کے سوا کافروں کاکھانا حلال ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ طعام کا لفظ مطلقاً استعمال ہو تو اس سے مراد ذبائح بھی ہوتے ہیں اور دوسری اشیا بھی مراد لی جاتی ہیں۔ اس لئے کہ یہ ان اشیاء کانام ہے جنہیں کھایا جاتا ہےاور ذبیحہ کو بھی کھایا جاتاہے،لہذا مطلق لفظ طعام کے تحت سب کھانے شامل ہونگے۔ جس کی بناپر

۱۔ المائدہ(۳:۵)

۲۔ المائدہ(۳:۵)

۳۔ المائدہ(۵:۵)

ہمارے لئے ان کا کھانا حلال ہوگا۔ اس مسئلے میں حربی (جنگی) اور غیر حربی اور ہر طرح کے کتابی کافر یکساں ہیں۔ کیونکہ آیت کا مفہوم عام ہے اسی طرح اس میں بنو تغلب اور دوسرے قبائل کے عیسائی وغیرہ بھی شامل ہیں، کیونکہ وہ سب دین نصاری کے ماننے والے ہیں البتہ وہ (بنو تغلب) عرب کے رہنے والے عیسائی ہیں، لہذا آیت کا عموم ان تمام لوگوں کو شامل ہوگا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

عرب کے عیسائیوں کا ذبیحہ نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہے۔ پھر انہوں نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

ومنهم اميون لايعلمون الكتاب الاامانى وان هم الا يظنون(۱) (اور ان میں سے بعض ان پڑھ ہیں۔ جو کتاب کو نہیں جانتے سوائے آرزوؤں کے)

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ ان کا ذبیحہ کھایا جائے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی:

ومن يتولهم منكم فانه منهم(۲) (جو شخص ان سے دوستی لگائے گا وہ انہی میں سے ہوگا)

اور جو آیت حضرت علیؓ نے تلاوت فرمائی تھی وہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اہل کتاب میں سے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ وہ اور ان میں سے بعض امی (ان پڑھ) ہیں جو کتاب کو نہیں جانتے اور ان سے مراد اہل کتاب ہی ہیں۔ اور عربی لفظ من (سے) تبعیض کیلئے ہوتا ہے۔ البتہ وہ اپنے بعض معاملات میں دوسرے عیسائیوں سے اختلاف رکھتے ہیں اور یہ بات انہیں دوسرے نصاری کی طرح ہونے سے خارج کرتی ہے۔ پھر اگر کوئی کتابی کافر اہل کتاب کا مذہب چھوڑ کر کوئی اور کافرانہ مذہب اختیار کر لے تو اس کا ذبیحہ بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اس مذہب کو اختیار کر لیتا تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ رہتا تو کتابی کا تو بدرجۂ اولی حلال نہ رہے گا اور اگر کوئی غیر کتابی کافر اہل کتاب کا مذہب اختیار کر لے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اس کی موجودہ حالت اور اس کے موجودہ مذہب کو دیکھا جائے گا سابقہ دین اور مذہب کو نہیں۔ یہاں ہمارے ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ جو شخص کسی اور ملت کی جانب منتقل ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اصلاً اسی مذہب کا ماننے والا ہے، جیسا کہ ہم یہ اصول کتاب النکاح میں بیان کر آئے ہیں۔

اوز اگر ماں باپ میں سے ایک "کتابی اور دوسرا غیر کتابی کافر ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، خواہ ماں باپ میں سے کوئی بھی (باپ یا ماں) کتابی ہو، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باپ کا کتابی ہونا معتبر ہوگا کہ اگر تو باپ "کتابی" ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، ورنہ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا ذبیحہ بالکل حلال نہ ہوگا۔ اس بارے میں ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ بچے کو ان دونوں میں سے کتابی (ماں یا باپ) کے تابع قرار دینا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ دوسرے فرد کے دین کی نسبت سے اس کا دین بہتر ہے، لہذا اس کو اسی کا تبع سمجھنا زیادہ بہتر ہوگا۔

رہے صابئی (ستارہ پرست) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا ذبیحہ حلال ہے، مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حلال نہیں۔ اس حکم میں اختلاف در حقیقت ان کے ہاں لفظ صابئی کی تشریح میں اختلاف پر مبنی ہے کہ یہ فرقہ کن لوگوں پر مشتمل ہے۔ ہم یہ مسئلہ کتاب النکاح میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر کتابی کا ذبیحہ اس صورت میں کھایا جا سکتا ہے کہ جب کوئی مسلمان وہاں موجود نہ ہو اور نہ ہی اس نے اس کی زبان سے کچھ سنا ہو۔ یا اگر سنا ہو تو اس نے اسے اللہ تعالی کی شہادت دیتے ہوئے پایا ہو۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے کچھ

۱- البقرہ (۲:۷۸)

۲- المائدہ (۵:۵۳)

نہیں سنا تو اسے اس کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر اس بات پر محمول کیا جائے گا، کہ گویا اس نے اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے جیسے کہ مسلمان کے بارے میں یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے اللہ کا نام سنا، لیکن اس سے اس کی مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وہ حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس کا خدا کا نام لینا مسلمانوں ہی کی طرح ہے البتہ وہ اس کی صراحت کرے، مثلاً یوں کہے: "اس خدا کے نام پر جو تین میں سے ایک ہے۔" تو اس صورت میں اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اور مروی ہے کہ:

حضرت علیؓ سے اہل کتاب کے ذبیحوں کے متعلق پوچھا گیا، حالانکہ ان کے اقوال معروف ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ان کے ذبیحوں کو حلال قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ وہ کیا کہتے ہیں"

پھر اگر اس نے سنا کہ اس نے اکیلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا ہے یا اس نے اللہ تعالیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام دونوں کا نام لیا ہے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہی روایت حضرت علیؓ سے مروی ہے اور کسی اور صحابی سے اس کی مخالفت مروی نہیں لہذا یہ ان کا اجماع ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما احل لغیر اللہ (۱) (اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے)

اور یہاں بھی غیر اللہ کے نام کی دہائی دینا پایا گیا ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔

پھر وہ لوگ جن کے بارے میں ہم نے اوپر ذکر کیا کہ ان کا ذبیحہ حلال ہے تو ان کا "شکار" بھی حلال ہوگا بشرطیکہ اس نے یہ شکار تیر یا شکاری جانوروں کے ساتھ کیا ہو اور جس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس کا شکار بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ تطہیر خواہ اضطراری ہو یا اختیاری دونوں حالتوں میں، ذبح کرنے والے کی اہلیت کی شرط یکساں ہے۔

(۳) یاد ہونے کی حالت میں بسم اللہ پڑھنا

یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بالکل شرط نہیں ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ یاد ہونے اور بھول جانے کی دونوں صورتوں میں شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کسی نے بھول کر بسم اللہ چھوڑ دی تو ان کے نزدیک اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ اصلاً صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے حسب ذیل آیت قرآنیہ سے استدلال کیا ہے:

قل لا اجد فیما اوحی الی محرماً علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة اودما مسفوحاً اولحم خنزیر (۲) (کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا بہتا ہو لہو یا سور کا گوشت ہو)

کہ یہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ لوگوں کو بتلادیں کہ میں خود پر نازل شدہ وحی میں ماسوائے ان تین اشیاء کے کسی شئی کو حرام نہیں پاتا اور جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ شئی اس میں داخل نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوگی۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اس وقت ان تین اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہ تھی اور اس کے بعد بسم اللہ جس پر چھوڑ دی گئی ہو اس کو حسب ذیل آیت کے ساتھ حرام کیا گیا ہے۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

۲۔ الانعام (۶:۱۴۶)

ولاتأكلوامما لم يذكراسم اللهعليه(۱) (اور نہ کھاؤوہ جانور جس پراللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

کیونکہ کہاجاتا ہے کہ سورہ الانعام پوری کی پوری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی اورا گروہ جانور جس پر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو حرام ہوتا تواس کا یہاں ضرور ذکر ہوتا، لہذا ضروری تھا کہ اسے بھی اس سے مستثنیٰ کیاجاتا جیسے کہ باقی تین اشیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ہمارا استدلال ارشاد خداوندی سے ہے، کہ فرمایا:

ولاتأكلوامما لم يذكراسم اللهعليه(۲) (اور نہ کھاؤوہ جانور جس پراللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

اس آیت سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ عمل کے حق میں مطلق نہی کسی شئی کو حرام ٹھہرانے کیلئے ہوتی ہے اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالی نے ایسی شئی کے کھانے کو جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو فسق (بد عملی) قرار دیا ہے (وانہ لفسق) اور فسق اسی وقت ہوتا ہے جب انسان کسی حرام فعل کا مرتکب ہوا ہو، لہذا اس آیت کو بعض مفسرین کے بیان کردہ شان نزول کے مطابق مردار اور اہل شرک کے ذبائح کے سوا کسی اور شئی پر محمول کیاجائے گا۔اس لئے کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کی بنا پر کوئی عام لفظ خاص نہیں ہوتا، بلکہ لفظ کے عموم پر ہی عمل کیاجاتا ہے،جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں بیان کیاجاتا ہے۔علاوہ ازیں آیت کو مذکورہ مفہوم پر محمول کرنا اس کو مضمون کے تکرار واعادے پر محمول کرنا ہے۔ اس لئے کہ مردار کی حرمت اور اہل کتاب کے ذبیحہ کی حرمت دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

حرمت عليكم الميته(۳) (تم پر مردار حرام کیا گیا)

نیز ارشاد باری تعالی ہے:

وما احل لغيرالله به(۴) (اور وہ جانور جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیاجائے (حرام ہے)

اور فرمایا:

وماذبح على النصب(۵) (اور جسے استھانوں پر ذبح کیا گیا ہو)

لہذا اس معنی پر محمول کرنا جو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے درحقیقت اسے ہمارے موقف پر محمول کرنا ہے اور اس پر محمول کرنے میں ایک نیا فائدہ بھی حاصل ہوگا لہذا یہی بہتر اور اولی ہے اور ارشاد باری تعالی ہے:

فاذكروااسم اللهعليهاصوافّ(۶) (تو قطار باندھ کر ان پر اللہ تعالی کا نام لو)

اور مطلق امر عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے اور اگر بسم اللہ پڑھنا شرط نہ ہوتا تو اسے واجب نہ قرار دیا جاتا۔امام شعبی حضرت عدی بن حاتم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے نبی اکرم ﷺ سے کتے کے شکار کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو وہ تیرے لئے چھوڑ دے اور اس میں سے وہ خود نہ کھائے تو تو اسے کھا اور اگر اس نے اس کو پکڑلیا تو یہی اس کی تطہیر (زکواۃ) ہے اور اگر تو اپنے کتے کے ساتھ کوئی اور کتا پائے اور تجھے خیال ہو کہ اس نے اس میں حصہ لیا ہوگا اور وہ جانور مرچکا ہو تو تو اسے مت کھا۔ اس لئے کہ تو نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی تھی دوسرے کتے پر نہیں"

۱۔ الانعام(۶:۱۲۲)

۲۔ الانعام(۶:۱۲۲)

۳۔ المائدہ(۵:۳)

۴۔ المائدہ(۵:۳)

۵۔ المائدہ(۵:۳)

۶۔ الحج:۳۶

کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے اس (کا گوشت) کھانے سے روکا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس نے بسم اللہ چھوڑدی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے۔

رہی آیت کریمہ تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ جس وقت قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی شئی حرام نہ تھی تو اس جگہ یہ احتمال موجود ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد بسم اللہ چھوڑے ہوئے جانور کو حرام ٹھہرایا گیا ہو، جیسا کہ ہم نے قبل ازیں قرآن مجید کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ جیسے کہ اس آیت میں شکاری دانت مارنے والے درندوں اور پنجہ مارنے والے پرندوں کی حرمت کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح گدھے اور خچر کی حرمت بھی آیت کے نزول کے وقت تک نہ ہوئی تھی اور اس کے بعد "وحی" متلو (قرآن مجید) کے ساتھ یا "وحی غیر متلو (حدیث) کے ساتھ اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ رہی یہ روایت کہ سورہ الانعام ساری کی ساری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہے، تو یہ ایک خبر واحد ہے، لہذا یہ روایت کسی ایسی حرمت کو باطل کرنے کے لیے قبول نہ کی جائے گی جو قرآن مجید سے ثابت ہو۔ علاوہ ازیں اس میں جو اشیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں ان میں میتہ (مردار) بھی ہے اور اس بات کی کیا دلیل ہے کہ جس جانور پر بسم اللہ چھوڑدی گئی ہو ایسا جانور میتہ (مردار) نہیں ہے، بلکہ وہ تو ہمارے نزدیک میتہ (مردار) ہی ہے، پھر مذکورہ آیت کی رو سے ان مذکورہ اشیا کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کسی اور شئی کو حرام نہیں پاتے تھے اور ہم بھی اس جانور پر جس پر بسم اللہ چھوڑدی جائے حرمت کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ شئی ہے جس کی حرمت کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو اور یہاں "مجتہد فیہ" ہونے کی بنا پر یہ بات نہیں پائی گئی اور جب اہل دیانت میں کسی مسئلے کے متعلق اختلاف ہو جائے تو اسے حرام کے بجائے ہم مکروہ قرار دیتے ہیں یا پھر اس کو اعتقادی اعتبار سے متعین طور پر حرام نہیں، بلکہ مبہم طور پر اس طرح حرام قرار دیتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالی کی جو مراد ہے وہ برحق ہے، لیکن ہم اس کے کھانے سے احتیاطاً اجتناب کرتے ہیں اور یہی عملی طور پر حرام" ہونے کی تشریح ہے۔

رہی امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث تو ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

ولاتأكلوامما لم يذكراسم الله عليه(۱) (اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

کا عموم ہے کہ اس آیت میں جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑنے اور بھول کر چھوڑنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب حالت عمد میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے، تو اسی طرح حالت نسیان میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ نسیان کسی شئی کے وجوب اور حرام ہونے سے مانع نہیں ہوتا، جیسے کہ کسی کام سے چوک جانا (خطا) اس سے مانع نہیں حتی کہ چوک جانے والے (خاطی) اور بھول جانے والے (ناسی) دونوں قابل مؤاخذہ ہیں۔ اسی لئے نماز میں تکبیر اولی، طہارت اور دوسری شرائط کو بھول کر یا جان بوجھ کر چھوڑدینا یکساں ہے۔ اسی طرح نماز میں گفتگو کرنے کا خواہ وہ عمداً ہو یا سہواً حکم یکساں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت راشد بن سعد کی نبی اکرم ﷺ سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ذبيحة المسلم حلال سمى اولم يسم مالم يتعمده (مسلمان کا ذبیحہ خواہ وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے حلال ہے تاوقتیکہ وہ جان بوجھ کر ایسا نہ کرے۔

یہ روایت اس باب میں "نص" کا درجہ رکھتی ہے، رہی آیت مبارکہ تو وہ (بھول کر) بسم اللہ چھوڑنے

۱۔ الانعام (۶:۱۲۱)

والے کے بارے میں دو وجوہ سے قابل حجت نہیں ہے اولاً اس لئے کہ اللہ تعالی نے اسے "وانہ لفسق" کہا ہے، یعنی یہ کہ بسم اللہ کا ذبح کے وقت چھوڑ دینا فسق ہے، لہذا ذبح کے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا فسق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ شئی جس پر بھول کر بسم اللہ چھوٹ جائے اس پر فسق کا نام نہیں بولا جاسکتا، اس لئے کہ یہ مسئلہ اجتہادی (مجتھد فیہ) ہے۔ اس کے متعلق صحابہ کرام میں بھی اختلاف تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آیت کریمہ میں جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دینا مراد ہے، بھول کر چھوڑ دینا نہیں۔ ثانیاً اس لئے کہ بھولنے والے نے اللہ کا نام نہیں چھوڑا، اس لئے کہ اس نے اللہ عزوجل کو یاد کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذکر کبھی تو زبان کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی دل کے ساتھ، اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا (۵۹) (اور اس شخص کی اتباع مت کر جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے)

اور بھولنے والا اپنے دل میں خدا کو یاد کرنے والا ہے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے کوئی جانور ذبح کیا اور بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ہر مسلمان کے دل میں خداوند تعالی کا نام ہوتا ہے، لہذا اس کا ذبیحہ حلال ہے"

انہی سے دوسری روایت ہے کہ "مسلمان اپنے دل میں خدا کو یاد رکھتا ہے، (مزید فرمایا کہ) جس طرح حالت ترک میں زبان سے خدا کا نام لینا فائدہ نہیں دیتا اسی طرح حالت اسلام میں اس کو چھوڑ دینا بھی نقصان دہ نہیں ہے۔" انہی سے ایک اور روایت ہے کہ:

"مسلمان کے دل میں اللہ تعالی کا نام موجود ہوتا ہے، لہذا جب وہ کسی جانور کو ذبح کرے اور خدا تعالی کا نام لینا بھول جائے تو تو اسے کھا اور جب کوئی مجوسی ذبح کرے اور اس پر اللہ تعالی کا نام لے تو اسے مت کھا۔

اسی طرح سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس حکم کی یہی وجہ ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ بھولنے والا خدا کو یاد کرنے والا ہے، لہذا اس کی بسم اللہ مذکور تصور ہوگی۔ اسی لئے یہ آیت کریمہ اسے شامل نہ ہوگی، رہا ان کا یہ کہنا کہ بھولنا انسان کے مکلف ہونے اور کسی فعل کی حرمت سے مانع نہیں ہے، حتی کہ بعض موقعوں پر جیسا کہ انہوں نے مثالیں دی ہیں۔ اس (بھولنے) کو عذر نہیں سمجھا گیا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ان مقامات پر وہاں جہاں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہو نسیان کو مکلف اور قابل مواخذہ ہونے سے عذر تسلیم کیا گیا ہے۔ البتہ جہاں اس کا وقوع کم ہوتا ہو وہاں اس کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ جہاں اس کا اکثر وقوع ہوتا ہو، وہاں اگر اس کو عذر تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے لوگوں کو بڑی دشواری پیش آئے گی، حالانکہ حرج (دشواری) کو شریعت میں دور کیا گیا ہے۔ اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو کسی فعل کا عادی نہ بنائے تو اس کے ترک کر دینے میں وہ معذور ہوتا ہے۔ اور اس کا اس کی متضاد صورت کے ساتھ مشغول ہونا سہو کی بنا پر ہوتا ہے، اس لئے کہ نفس کو اس عادت سے روکنا جو انسان کی پانچویں طبیعت بن چکی ہو، ایک سخت مشکل امر اور کٹھن معاملہ ہے، لہذا اس میں اس کا بھولنا اکثر ہوگا اور اگر اس کو معذور نہ سمجھا جائے تو اس کو حرج لاحق ہو جائے گا اور اگر اس کا نفس اس کا عادی نہ ہوا ہو تو تب یہ حکم نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ روزہ دار کا سہواً (بھول کر) کچھ کھانا یا پینا شرع میں قابل معافی عذر ہے، حتی کہ اس سے روزہ بھی نہیں

۵۹۔ الکہف (۲۸:۱۸)

ٹوٹتا۔ اس لئے کہ اس کا نفس اس (کھانے پینے) کا عادی ہے اور اس کے برخلاف (کھانے پینے سے رکنے) کا عادی نہیں ہے، لیکن نمازی کے لئے اس (نسیان) کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ اس نے ہروقت اپنے نفس کو کھانے کا عادی نہیں بنایا ہوا، بلکہ اس نے کسی خاص وقت میں اس کا عادی بنایا ہوا ہے اور یہ خاص وقت صبح یارات کے کھانے کا وقت ہے۔ خصوصاً نماز کی حالت میں تو انسان ویسے ہی کھانے پینے کا عادی نہیں ہوتا جو کھانے پینے کے اوقات نہیں ہیں، لہذا نماز میں کھانا پینا شاذونادر ہی ہوگا، جس کی بنا پر اسے نماز میں عذر نہیں مانا گیا، جبکہ نماز میں بات چیت کرنا اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نماز کی حالت طبعاً اس سے روکتی ہے اور اس میں بھولنا شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا شریعت نے اس کو عذر نہیں مانا۔ اسی طرح تکبیر اولی کو بھول کر چھوڑ دینے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ نماز کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے اور نماز شروع کرنے کے عزم و ارادے کے باجود اس کو چھوڑ دینا بہت کم ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ معذور نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز میں طہارت (پاکی) کے بھول جانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مسلمان وقت آنے پر طہارت سے نماز کی تیاری کرتا ہے تو چونکہ بغیر طہارت کے بھول کر نماز شروع کر دینا انتہائی نادرالوقوع ہے لہذا وہ معذور نہ ہوگا اور اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔

جبکہ ذبح کے وقت اللہ تعالی کا نام لینے کا ذبح کرنے والا عام طور پر عادی نہیں ہوتا اس لئے کہ ذبح کرنا عام طور پر "قصابوں" کا عمل ہے۔ اسی طرح ان بچوں سے جو اللہ تعالی کا نام لینے کے عادی نہیں ہوتے، خدا کے نام کا سہواً چھوٹ جانا نادر الوقوع نہیں ہوتا، بلکہ بکثرت ہوتا ہے، لہذا اس حرج (تنگی) کو دور کرنے کیلئے اس کو عذر مانا گیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں فرق ہوا، واللہ سبحانہ هوا لموافق.

پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ بسم اللہ پڑھنا یاد ہونے کی حالت میں جانور کے حلال ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ تو اس کے بعد ہماری بحث بسم اللہ پڑھنے کے رکن اور اس کی شرائط اور بسم اللہ پڑھنے کے وقت سے متعلق ہوگی۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) بسم اللہ پڑھنے کا رکن

جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ اللہ تعالی عزوجل کا نام ہے، خواہ وہ جونسا بھی نام ہو، اس لئے ارشاد باری تعالی ہے:

فکلوامماذکراسم اللہ علیه ان کنتم بایاته مؤمنین. ومالکم الاتاکلوامما لم یذکراسم اللہ علیه(۱) (تو جس چیز پر (ذبح کے وقت) خدا کا نام لیا جائے اگر تم اس کی آیتوں پر ایمان رکھتے ہو تو اسے کھا لیا کرو اور سبب کیا ہے کہ جس چیز پر خدا کا نام لیا جائے۔ تم اسے نہ کھاؤ)

یہ اس جگہ اللہ تعالی کسی خاص نام اور دوسرے نام میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد خداوندی ہے:

ولاتاکلوا مما لم یذکراسم اللہ علیه(۲) (اور نہ کھاؤ اس شئی کو جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

لہذا اگر اس نے اللہ تعالی کے ناموں میں سے کوئی نام بھی اس موقع پر لے لیا تو اس کا ذبیحہ ایسا نہ ہوگا جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوگا۔ پھر خواہ اس نے اللہ تعالی کے نام کے ساتھ اس کی کوئی صفت بھی ملائی ہو۔ مثلاً یوں کہا:

۱۔ الانعام (۶: ۱۲۰)

۲۔ الانعام (۶: ۱۲۴)

اللہ سب سے بڑا ہے۔اللہ بزرگ ہے۔اللہ سب سے عظیم ہے۔ اللہ تعالی نہایت رحم والا ہے،اللہ نہایت رحیم ہے۔ | اللہ اکبر ،اللہ اجل، اللہ اعظم ،اللہ الرحمان، االلہ الر حیم. وغیرہ

یااس نے یوں کہا "اللہ او الرحمان، یا الرحیم وغیرہ دونوں کا حکم یکساں ہے،اس لئے کہ مذکورہ آیت سے اللہ تعالی عزشانہ کا نام لینا شرط معلوم ہوتا ہے، اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اسی طرح حضرت عد بن حاتم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت بسم اللہ علیہ فکل
(جب تو اپنے تربیت یافتہ کتے کو چھوڑے اور تو اس پر اللہ تعالی کا نام لے تو اسے کھا)

کہ یہاں اللہ تعالی کے ناموں میں فرق کئے بغیر یہ حکم دیا گیا ہے،اسی طرح تہلیل (اللہ اکبر) اور تحمید (الحمد اللہ) اور تسبیح (سبحان اللہ) وغیرہ سب کا یہی حکم ہے۔ خواہ وہ مسنون بسم اللہ کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے "تکبیر اولی" کے بارے میں اصولی موقف کے مطابق ظاہر مذہب ہے، کیونکہ ان کے نزدیک لاالہ الااللہ یا" الحمداللہ"یا" سبحان اللہ" وغیرہ سے نمازی نماز شروع کرنے والا ہوجاتا ہے، لہذا یہاں تو بدرجۂ اولی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر گو وہ ان الفاظ کے ساتھ نماز کو شروع کرنے والا تو نہیں ہوتا، البتہ ان کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ اس کا کیا ہوا ذبح درست ہوجاتا ہے۔ جس کی بنا پر ان کے اس مسلک پر دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی: فرق یہ ہے کہ وہاں شریعت میں "تکبیر اولی" کیلئے صرف اللہ اکبر" کا لفظ ہی وارد ہوا ہے، جبکہ یہاں "اللہ تعالی کے نام" کے ساتھ ذبیحہ کے جائز ہونے کا ذکر آیا ہے۔ یہ خواہ بسم اللہ عربی زبان میں پڑھی گئی ہو یا فارسی یا کسی اور زبان میں اور خواہ وہ عربی زبان اچھی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، بشر نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی شخص نے ذبیحہ پر رومی زبان میں یا فارسی زبان میں اللہ تعالی کا نام لے لیا تو خواہ وہ عربی زبان جانتا ہو یا نہ جانتا ہو ذبیحہ کے جواز کیلئے یہ بسم اللہ کافی ہوگی۔ اس لئے کہ قرآن مجید اور سنت نبویہ میں اصل شرط اللہ تعالی کا نام لینا ہے۔ جو عربیت یا فارسیت کی قید سے مطلق ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ظاہر مذہب ہے، کیونکہ وہ "تکبیر اولی" میں مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، لفظ کا نہیں، لہذا ذبح کرنے میں تو عربی یا عجمی زبان میں لیا ہوا اللہ تعالی کا نام بدرجۂ اولی اس حکم کا موجب ہوگا۔ البتہ صاحبین کے اصول پر "تکبیر" اور "بسم اللہ" میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی، کیونکہ صاحبین کا بھی یہاں یہی قول ہے کہ عجمی زبان میں بسم اللہ پڑھنا جائز ہے۔ خواہ اسے عربی میں بسم اللہ آتی ہو یا نہ آتی ہو اور تکبیر تحریمہ ان کے نزدیک عجمی زبان میں جائز نہیں ہے۔ ہاں البتہ اگر اسے عربی زبان میں تکبیر نہ آتی ہو دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں (ذبیحہ میں) اصل شرط اللہ تعالی کا نام لینا ہے اور یہ نام زبان میں موجود ہے اور وہاں (نماز میں) اصل شرط لفظ تکبیر (اللہ اکبر) ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

لا تقبل صلاہ امرء حتی یضع الطھور مواضعہ ویستقبل القبلۃ ویقول اللہ اکبر.
(کسی شخص کی نماز قبول نہیں ہوتی تاوقتیکہ وہ صحیح طریقے سے طہارت نہ کرے اور قبلے کی جانب منہ نہ کرے اور یہ کہے اللہ اکبر)

نبی اکرم ﷺ نے اس حدیث میں لفظ تکبیر (اللہ اکبر) کہے بغیر نماز کی قبولیت کی نفی کی اور یہ تکبیر عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں نہیں پائی جاتی۔

(ب) رکن بسم اللہ پڑھنے) کی شرائط

رکن (بسم اللہ) کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(١) یہ کہ بسم اللہ پڑھنا ذبح کرنے والے کی طرف سے ہو حتیٰ کہ اگر اس موقع پر کسی اور نے بسم اللہ پڑھ دی اور ذبح کرنے والا بذات خود خاموش رہا حالانکہ اسے یاد ہو اور وہ بھولا نہ ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک:

ولاتاکلوا ممالم یذکراسم اللہ علیہ(١) (اور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا، اس کو مت کھاؤ)

سے مراد یہ ہے کہ ذبح کرنے والا اللہ تعالیٰ کا نام نہ لے، لہذا اس کے متعلق یہ شرط ہوگی۔

(٢) ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کی نیت کرے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے محض کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی تو ذبیحہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی آیات کریمہ میں اس کا حکم دیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر ارادے اور نیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "الحمدللہ" مگر اس کے ذریعے اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کی نیت کی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھی یا اس نے تہلیل (لاالہ الا اللہ) یا تکبیر کہی اور اس کی نیت مذبوح جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہو، بلکہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی حقانیت اور صفات حدوث سے اس کی تنزیہ تقدیس بیان کرنا ہو تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

(٣) کسی اور کا نام شامل کیے بغیر صرف اللہ تعالیٰ کا نام لینا اگرچہ یہ دوسرا نام نبی اکرم ﷺ کا ہی ہو حتیٰ کہ اگر اس نے کہا بسم اللہ وبسم الرسول" تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما اهل لغیراللہ بہ(٢) (اور جس پر اللہ کے سوا کسی کا نام لیا گیا ہو)

اور ارشاد نبوی ہے:

موطنان لااذکر فیهما عند العطاس وعندالذبح (دو جگہوں میں میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک آنے کے وقت اور ذبح کے وقت)

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لو۔ نیز اس لئے بھی کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسروں کا نام لیتے تھے، لہذا صرف اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ان کی مخالفت کرنا ضروری ہے۔

اگر اس نے کہا بسم اللہ ومحمد رسول اللہ۔ اگر تو اس نے "ومحمد" کی دال پر زیر پڑھی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اللہ تعالیٰ عزشانہ کے ساتھ کسی اور کا نام ملا دیا ہے اور اگر محمد کی دال پر پیش پڑھی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس جملے کا پہلے جملے پر عطف نہ ہوگا، بلکہ یہ نیا جملہ ہوگا۔ جس کی بنا پر شرک نہیں پایا گیا البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے صورۃً شرک پایا گیا ہے، تو چونکہ اس کی حرام صورت کے ساتھ ظاہراً مشابہت ہو گئی ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے "ومحمد" کی دال پر زبر پڑھی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے عطف نہیں کیا بلکہ نیا جملہ کہا ہے، مگر اس نے اس پر اعراب غلط پڑھا ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر نصب (دوزبریں) حرف جر (زیر دینے والے حرف) کو ہٹا دینے کی بنا پر آئی ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے "ومحمد" جس کی بنا پر شرک ثابت ہو جائے گا اور ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے حرف واؤ کے ساتھ اس کو پڑھا اور اگر اس نے کہا: بسم اللہ محمد رسول اللہ" تو اس صورت میں جائز ہوگا، چاہے وہ جیسے بھی اسے پڑھے۔

١- الانعام (٧:١٢٢)

٢- المائدہ (٥:٣)

(۴) یہ کہ اللہ تعالیٰ کے نام لینے کا مقصد خالص اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، لہذا وہ نہ تو دعا کے مشابہ ہو اور اس کے ساتھ مخلوط ہو حتی کہ اگر اس نے کہا اللھم اغفرلی۔ تو یہ اس کی جانب سے اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہوگا، بلکہ یہ تو دعا ہے۔ اور دعا کا مقصد محض تعظیم و تکریم نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کہنا خدا تعالیٰ کا نام لینا نہ ہوگا، جیسے یہ جملہ نماز میں تکبیر نہیں ہوتا اور لفظ "اللھم" (اے اللہ) کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، جیسے کہ تکبیر کے بارے میں ہے۔

(ج) بسم اللہ پڑھنے کا وقت

بسم اللہ پڑھنے کا وقت اختیاری تطہیر (ذبح) میں ذبح کرنے کا وقت ہے لہذا اسے بہت پہلے سے پڑھنا جائز نہیں ہے۔ تھوڑی مدت پہلے کا جواز اس لئے ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے:

ولاتاکلوامما لم یذکر اسم اللہ علیہ (۱) (اور وہ جانور نہ کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو)

اس میں ذبح کا لفظ مضمر (پوشیدہ) ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے:
"اور نہ کھاؤ وہ ذبیحہ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔"

اور "ذبیحہ" پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اسے "ذبح" کے وقت نہ لیا جائے، اسی طرح دوسری آیتوں کی تفسیر میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ ان میں بھی لفظ "ذبح" مضمر ہے اور مفہوم یہ ہے کہ:
"پس وہ ذبیحہ کھاؤ جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم وہ ذبیحہ نہیں کھاتے جسے اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو،" لہذا اختیاری تطہیر میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت ذبح کرنے کا وقت ہے۔

رہی اضطراری تطہیر تو اس کا وقت تیر کو پھینکنے یا شکاری جانور کو چھوڑنے کا وقت ہے نہ کہ شکار کو تیر لگنے یا جانور کے حملہ کرنے کا وقت۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے جب انہوں نے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانہ حصہ موٹا ہو) اور کتے سے شکار کے متعلق پوچھا تھا، فرمایا تھا:

اذارمیت بالمعراض وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وان ارسلت کلبک وذکرت اسم اللہ علیہ فکل۔

(جب تو تیر چلائے اور اس پر خدا کا نام لیلے تو تو اسے کھا اور جب تو اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لیلے تو تو لے کھا)

یہاں علیہ (اس پر) کی ضمیرہ سے مراد معراض (تیر) یا کتا ہے اور تیر یا کتے پر بسم اللہ پڑھنا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک تیر چلاتے یا کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی جائے، لہذا اس (شکار) میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت تیر یا کتا چھوڑنے کا وقت ہی ہے اور عقلی قیاس بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے اور شرط کا وجود رکن پائے جانے کے وقت معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا ہونا "رکن" کو اس کی علت (وجہ) بنا دیتا ہے جیسے کہ تمام ارکان میں شرائط کا یہی حال ہے اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتب میں اپنے مقام پر اس کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

پھر اختیاری تطہیر میں "رکن" ذبح کرنا اور اضطراری میں "زخم لگانا" ہے، جو تیر چلانے اور کتا چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، تیر اور کتا تو محض زخم کرنے والے آلات ہیں اور فعل ہمیشہ آلہ استعمال کرنے والے کی جانب

۱۔ الانعام (۶:۱۲۱)

منسوب ہوتا ہے نہ کہ بذات خود آلے کی طرف ،اسی لئے بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ذبح کرنے اور زخم لگانے کے وقت کیا جاتا ہے جو تیر چلانے یا کتا چھوڑنے کا وقت ہے، لہذا اضطراری تطہیر (ذبح) میں یہ دونوں اشیاء شکار کو لگنے کے وقت بسم اللہ پڑھنا معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ تیر کا شکار کو لگنا یا شکاری جانور کا شکار تک پہنچنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے: نہ اس کا ارتکاب اور نہ ہی اس کا سبب، بلکہ وہ تو محض اللہ تعالی کی مشیت کے تابع ہوتا ہے، یعنی یہ فعل اللہ تعالی ہی کا ہے۔ جیسا کہ یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ مولدات (انسانی افعال) کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ انسانی فعل کیلئے ضروری ہے کہ وہ انسانی بس میں ہو اور انسان کے بس میں وہ شی ہوتی ہے جو اس کے محل قدرت یعنی اس کے نفس کے ساتھ قائم ہو اور اس سے متصل قائم شئی اس کا شکار کرنے سے قبل تیر چلانا اور کتا چھوڑنا ہے، لہذا انہی دونوں افعال کے وقت بسم اللہ پڑھنا بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں تیر کا اور کتے کا حملہ کرنا یا شکار کو لگنا کبھی تو وقوع میں آتا ہے اور کبھی نہیں آتا، لہذا اس وقت بسم اللہ پڑھنا ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وہ قول مستنبط ہوتا ہے جو بشر نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنی بھیڑ یا بکری کو ذبح کیلئے نیچے لٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھ لی پھر اس کے دل میں کوئی خیال آیا اور اس نے اسے چھوڑ دیا اور دوسری بکری کو لٹالیا اور اسے اسی بسم اللہ کے ساتھ ذبح کر دیا تو اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوگا اور ذبیحہ پر ذبح کے وقت بسم اللہ نہ پڑھنے کے باعث اسے نہ کھایا جائے گا۔

اور اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی، مگر نشانہ چوک گیا اور وہ کسی اور جانور کو جا لگا اور اس نے اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کسی کتے کو شکار کیلئے چھوڑا اور وہ اپنے شکار سے چوک گیا، مگر اس نے کسی دوسرے شکار کو پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ تیر چلاتے اور کتا چھوڑتے وقت اس پر اس کا بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہے۔ الاصل میں ہے کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دو یا تین بکریوں کو ذبح کرے اور پہلی بکری پر بسم اللہ پڑھے اور دوسریوں پر دانستہ چھوڑ دے تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صرف اس بکری کو کھایا جائے گا جس پر بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور باقی بکریوں کو نہ کھایا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے کسی بھیڑ یا بکری کو ذبح کیلئے نیچے لٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی، پھر اس نے چھری پھینک دی اور دوسری چھری لے کر اس سے ذبح کر دیا تو حلال ہوگا۔ اس لئے کہ زکواۃ (ذبح) اختیاریہ میں بسم اللہ ذبح کی جانے والی شئی پر پڑھی جاتی ہے، آلہ ذبح پر نہیں اور چونکہ ذبیحہ (ذبح کیا جانے والا جانور) ایک ہی ہے، لہذا آلہ ذبح کے مختلف ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی تیر پر بسم اللہ پڑھی پھر اس نے کوئی دوسرا تیر چلا دیا کہ اس صورت میں اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ زکواۃ (ذبح) اضطراریہ میں تیر پر بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، شکار پر نہیں۔ اور یہاں تیر بدل گیا ہے اور ایک تیر پر بسم اللہ پڑھنا دوسرے تیر پر بسم اللہ پڑھنا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے کوئی بکری ذبح کیلئے لٹائی اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر اس سے کسی دوسرے شخص نے کوئی بات کی اور اس نے اس کو جواب دیا یا اس نے پانی مانگا اور اس نے پیا یا اس نے چھری لی: اگر تو ان امور میں تھوڑا سا وقفہ آیا ہو اور زیادہ وقت صرف نہ ہوا ہو۔ اور پھر اس نے اسی بسم اللہ کے ساتھ اس کو ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگا۔ اور اگر اس نے بات چیت کی یا بات چیت کو لمبا کیا یا وہ کسی اور کام میں لگ گیا یا اس نے چھری کو تیز کیا یا بکری کھڑی تھی اس نے اس کو لٹایا۔ پھر ذبح کیا تو اسے نہ کھایا جائے اس لئے کہ بسم اللہ پڑھنے اور ذبح کرنے کے درمیان زیادہ وقت گزر گیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے بسم اللہ ایک دن پڑھی اور جانور او ذبح دوسرے دن کیا تو چونکہ بسم اللہ کا پڑھنا ذبح کرنے سے متصل نہیں پایا گیا اس لئے ذبیحہ حلال نہ ہوگا اور اگر اس نے

بسم اللہ پڑھی اور پھر جانور نے کروٹ لے لی اور وہ اٹھ کر کھڑا ہو گیا اور اس نے اس کو پھر لٹایا تو اس صورت میں بھی بسم اللہ پڑھنے میں انقطاع آگیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی، مگر پھر اس کے بعد اس نے بسم اللہ پڑھ لی۔ یا اس نے کتے کو شکار پر چھوڑا اور جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دی۔ پھر جب کتا شکار کے پیچھے لگ گیا تو اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ بسم اللہ تیر چلاتے اور کتا چھوڑتے وقت نہیں پڑھی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کتا شکار کی طرف جا رہا ہو تو اس نے اس کو ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی اور کتا اس کے ڈانٹنے سے رک گیا تو تب بھی اس جانور کو نہ کھایا جائے۔ اس میں اور اس صورت میں جب کتا چھوڑنے کے بغیر خود ہی شکار کے پیچھے لگ گیا ہو، پھر اس نے اس کو ڈانٹا اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک گیا پھر اس نے اس شکار کو پکڑا کر مار دیا۔ تو اس کو کھایا جائے گا۔ اور اگر وہ نہ رکا تو نہ کھایا جائے گا فرق یہ ہے جسے ہم انشاء اللہ اس کے بعد بیان کرینگے۔

اور اگر جب اس نے تیر چلایا یا کتا چھوڑا اس وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہو گیا یا وہ حلت (عدم احرام) کی حالت میں تھا پھر اس نے شکار تک تیر یا کتا پہنچنے سے بیشتر احرام باندھ لیا تو وہ جانور حلال ہو گا۔ اور اگر وہ مرتد تھا اور پھر مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہاں تیر چلاتے اور کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کا پڑھنا معتبر ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہذا اس کی اہلیت کا اسی وقت اعتبار ہو گا۔

اسی اصول پر اختیاری زکواۃ (تطہیر) میں محل ذبح کو بسم اللہ کے ساتھ مختص کرنے کی شرط کا حکم مبنی ہے، جو ان شرائط کی دوسری قسم کے بیان پر مشتمل ہے جو ان دو میں سے ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کی آگے پھر کئی اقسام ہیں: ان میں سے بعض کا تعلق ذبح کرنے والے سے ہے اور بعض زکواۃ (ذبح) کی جگہ (جانور) کے ساتھ مختص (متعلق) ہیں اور ان میں سے بعض کا آلہ ذبح کے ساتھ تعلق ہے، تفصیل اس طرح ہے:

ذبح کنندہ کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ حلال ہو، یعنی محرم (حالت احرام میں) نہ ہو۔ یہ شرط صرف زکواۃ اضطراریہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اختیاریہ کے ساتھ نہیں، حتی کہ اگر محرم نے خشکی کے شکار کو مار ڈالا اور اس پر بسم اللہ پڑھی تو تب بھی وہ حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ احرام کی بنا پر اسے شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

یاایھاالذین امنوالا تقتلو الصیدوانتم حرم (۱) (اے ایمان والو حالت احرام میں شکار نہ مارو)

یعنی جب تم حالت احرام میں ہو اسی طرح ارشاد باری تعالی ہے:

احلت لکم بھیمۃ الانعام الا ما یتلیٰ علیکم (تمہارے لئے جانور (جو چھنے والے ہیں) حلال کر دیئے گئے ہیں بجز ان کے جو تمہیں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں مگر احرام (حج) میں شکار کو حلال نہ جاننا) **غیرمحلی الصید وانتمحرم (۲)**

اس کا مفہوم (اللہ جل شانہ ہی اسے بہتر جانتے ہیں) یہ ہے کہ

"جان لے کہ چرنےوالے جانور اور شکار تمہارے لئے حلال کر دیئے گئے ہیں۔ سوائے ان جانوروں کے جو ابھی تم پر تلاوت کیے جائیں گے۔ یعنی مردار، خون اور خنزیر پر، الایہ کہ تم حالت احرام میں شکار کو حلال سمجھنے والے ہو، کیونکہ اس حالت

۱۔ المائدہ (۵:۹۵)

۲۔ المائدہ (۵:۹۵)

میں شکار کو اللہ تعالی نے یہ کہہ کر اس حکم سے مستثنی کردیا ہے کہ "غیر محلی الصید (نہ کہ شکار کو حلال سمجھنے والے)اور اس کے سوا نہیں کہ مذکورہ اشیاء میں سے ہی شئی کو مستثنی کیا جاتا ہے تو اس طرح گویا بطور ضمیر (مضمر) شکار کا پہلے ذکر موجود تھا اور حلال ہونے سے کسی شئی کو مستثنی کرنا اس کو حرام ٹھہرانا ہے، لہذا محرم کا شکار کرنا حرام اور مردار کی طرح ہوگا، جیسے کہ مجوسی کا شکار، خواہ اس نے خود شکار کیا ہو، یا اس کے حکم سے کسی دوسرے شخص نے اس کو شکار کیا ہو، اس لیے کہ جو جانور اس کے حکم سے شکار کیا جائے تو وہ معنوی طور پر اسی کا شکار ہوتا ہے۔ تاہم محرم کا کسی پالتو جانور کو ذبح کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ حرمت صرف شکار کے ساتھ مختص ہے۔ لہذا دوسری اشیاء اپنی عام حالت یعنی حلت پر برقرار رہیں گی اور اس کے لئے سمندر کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

احل لكم صيد البحر وطعامه(۱) (تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے)

اور ازیں قبل یہ مسئلہ بیان ہوچکا ہے۔

(ب) محل زکواۃ (جس شئی کو حلال کیا جارہا ہو) کی شرائط

۱۔ اختیاری تطہیر (ذبح) کی صورت میں اس پر بسم اللہ پڑھ کر جانور کو مخصوص کرلینا، البتہ زکواۃ اضطراریہ میں یہ شرط نہیں ہے، زکواۃ اضطراریہ سے مراد شکار کیلئے تیر چلانا اور شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنا ہے۔ کیونکہ اختیاری زکواۃ (تطہیر بذریعہ ذبح) کی شرط ذبح کئے جانے والے جانور پر اللہ تعالی کا مبارک نام لینا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل قرآن مجید کی آیت کے حوالے سے بحث کر آئے ہیں اور ایسا ہونا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مذبوح جانور کی بسم اللہ پڑھ کر تعین نہ کرلی جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب ذبح کے وقت اللہ تعالی کا ذکر کرنا واجب ٹھہرا تو ایسا کرنا ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس وقت وہ اس کی قدرت رکھتا ہو اور شکار میں شکار کی تعیین و تخصیص ہماری قدرت سے باہر ہے۔ اس لئے بھی کہ شکاری کبھی تو تیر چلاتا ہے اور کسی متعین شکار جانور پر اپنا شکاری جانور چھوڑتا ہے اور کبھی کبھا وہ محض شکار کو محسوس کرکے تیر چلاتا یا جانور چھوڑ دیتا ہے، لہذا اس پر شکار کی تعین ضروری نہ ہوگی، لیکن اگر کوئی شخص حالت امن میں ہو اور اسے قدرت حاصل ہو تو اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی ایک بکری کو ذبح کیا پھر یہ سمجھتے ہوئے کہ وہی بسم اللہ کافی ہے اس نے دوسری بکری ذبح کردی تو دوسری بکری کو نہ کھایا جائے، کیونکہ ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے ایک تیر چلایا جس نے دو شکار مار دیئے تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے شکاری کتے یا باز کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس نے دو شکار مار دیئے تو ان کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسم اللہ فعل، یعنی ذبح کے وقت ضروری ہے، لہذا اگر یہ فعل بار بار ہو تو بسم اللہ بھی بار بار پڑھنی چاہیے، جبکہ تیر چلانا اور جانور کا چھوڑنا ایک ہی فعل ہے۔ اگرچہ وہ ایک فعل دو افعال کی طرف متعدی ہوجاتا ہے، لہذا اس میں ایک ہی بسم اللہ کافی ہوگی۔ پھر پالتو جانور اور شکار حکم میں مساوی ہیں، لہذا اگر اس نے دو بکریوں کو لٹایا اور دونوں پر ایک ساتھ چھری چلائی تو اس کیلئے ایک ہی بار بسم اللہ پڑھنا کافی ہوگا، جیسے کہ شکار میں یہی حکم ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس کے اس گمان کو کہ اس کی ایک ہی بسم اللہ دونوں ذبیحوں کیلئے کافی ہے، اس کے حق میں بسم اللہ بھول جانے کی طرح عذر کیوں نہیں سمجھا جاتا۔ تو اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ نسیان (بھول) کے ساتھ

۱۔ المائدہ (۵:۹۶)

متعلق نہیں ہے، بلکہ یہ مسئلہ امور شریعت میں جہالت سے متعلق ہے اور شریعت کے حکم سے جاہل ہونا عذر نہیں ہوتا، جبکہ نسیان عذر ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جس شخص کا یہ خیال ہو کہ کھانا کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور پھر وہ کھانا کھالے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن اگر وہ بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

اور اگر اس نے شکار کی ایک ٹولی کو دیکھا اور ان پر تیر چلادیا اور بسم اللہ پڑھ دی اور اس نے اس ٹولی کے شکار کی نیت کی ان میں سے کسی خاص شکار کی نہیں، پھر اگر تیر نے ان میں سے کوئی ایک شکار مار دیا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ یہی حکم شکاری کتے اور باز کا ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے ریوڑ کی طرف دیکھا اور کہا بسم اللہ، پھر اس نے ان میں سے کسی ایک کو پکڑ کر لٹایا اور اس کو ذبح کردیا اور دانستہ بسم اللہ چھوڑدی اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ سابقہ بسم اللہ اس کیلئے کافی ہوگی تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ اس نے بسم اللہ عین ذبح کے وقت نہیں پڑھی، حالانکہ شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ وہ عین ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھتا نہ کہ ذبح کیلئے جانور کو دیکھتے وقت۔ پھر چونکہ یہاں ذبیحہ کو متعین کرنا ممکن ہے، لہٰذا یہاں اس کو شرط قرار دینا درست ہوگا، جبکہ شکار کو تیر چلاتے یا شکاری جانور چھوڑتے وقت متعین کرنا مشکل ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، لہٰذا وہاں اس کو شرط قرار دینا ممکن نہیں۔

اور اگر اس نے متعین طور پر کسی شکار پر تیر چلایا یا اس نے کسی شکاری کتے یا باز کو متعین کر کے کسی شکار پر چھوڑا مگر وہ اس سے چوک گیا اور اس کے سوا کسی اور شکار کو جالگا تو اسے کھایا جائے گا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ہرن وغیرہ پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی پرندے کے جالگا یا اس نے شکاری جانور کو ہرن پر چھوڑا اور اس نے کسی پرندے کو جاپکڑا۔ اس لئے کہ شکار کی صورت میں تعیین شرط نہیں ہے۔

(۲۰) ذبح کے وقت پالتو جانور میں تھوڑی یا زیادہ زندگی کا ہونا

یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک محض زندگی کا ہونا معتبر نہیں ہے، بلکہ اتنی زندگی کا ہونا ضروری ہے جس سے اس میں طاقت وقدرت کی موجودگی ثابت ہو، جیسے کہ بیمار بکری یا چوٹ یا سینگ لگی ہوئی بکری اور کسی درندے کا زخمی کردہ جانور کہ اگر اس میں تھوڑی سی زندگی باقی ہو جو اس کے جھپٹنے سے یا کان یا آنکھ کی پتلی ہلانے سے یا سانس لینے سے ظاہر ہوتی ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زندگی کافی ہوگی رہا خون کا نکلنا تو وہ زندگی پر دلالت نہیں کرتا ماسوا اس کے کہ وہ اس سے اس طرح نکل رہا ہو جس طرح کسی جاندار جانور سے نکلتا ہے۔ پھر جب اس نے اس کو ذبح کردیا اور اس میں اس توجیہ کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا تھوڑی بہت زندگی موجود ہو تو اسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھایا جائے گا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایات مروی ہیں: ان سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اگر تو یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہ رہ سکے گا اور پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو اسے نہ کھایا جائے گا اور اگر یہ ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے باوجود بچ جائیگا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو سے کھایا جائے گا۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اس میں اتنی زندگی باقی ہو کہ جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ آدھے دن تک زندہ رہ سکے گا تو اس کھایا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں صرف اتنی سی جان ہو جتنی ذبح کیئے ہوئے جانور میں ذبح کے بعد ہوتی ہے یا اس سے بھی کم ہو پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو اسے نہ کھایا جائے اور اگر اس میں اس سے زیادہ زندگی باقی ہو تو اسے کھایا جائے۔ امام الطحاوی نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگر تو اس میں صرف اتنی سی زندگی باقی ہو جس میں وہ صرف مرنے کیلئے تڑپ سکتا ہو، پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے بعد کچھ مدت تک جی

سکتا ہو، مثلاً ایک یا نصف دن تو وہ حلال ہوگا۔ ان (صاحبین) کے قول کی دلیل ہے کہ اگر اس جانور میں اتنی زندگی نہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو وہ معنوی طور پر میت (مردار) ہوگا، لہذا مردہ جانور کی طرح اس میں، تطہیر کا عمل حقیقی نہ ہوگا، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت سے ہے جس میں ہے:

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیروما اھل لغیر اللّٰہ بہ والمنخنقۃ الموقوذۃ والمتردیۃوالنطیحۃ وماأکل السبع الا ما ذکیتم (۱)

(تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور گلا گھٹنے، چوٹ لگنے، اونچائی سے گرنے اور سینگ لگنے سے مرا ہوا جانور اور وہ جانور جو کسی درندے نے کھا لیا ہو حرام کردیا گیا ہے، ماسوا اس کے کہ تم اس کو ذبح کرلو)

کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے حرام جانوروں میں سے ذبح کردہ جانور کو مستثنی کیا ہے۔ اور حرام شئی سے استثناء اباحت (جواز) ہے، چونکہ اس جانور میں زندگی موجود ہے، لہذا اس کی گردن کی رگیں کھل جانے کے باعث اس عمل سے وہ "مطہر" (مذبوح) ہوجائے گا۔ جس کی رو سے ایسا جانور مذکورہ نص کے تحت داخل ہے۔

رہا شکار تو اگر اسے تیر یا شکاری کتے نے زخمی کردیا ہو اور پھر شکاری اس تک پہنچ گیا۔ پھر اگر تو اس نے اس کو ذبح کرلیا تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے اس کا گوشت حلال ہے۔ خواہ اس میں دیرپا زندگی باقی ہو یا نہ ہو اور زخم اس کے حق میں زکاۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہوگیا اور اس کو دیرپا زندگی میں ذبح کرنا اس کی مطلق زکواۃ (تطہیر) بن گیا جس کی بنا پر وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگا اور اگر اس میں دیرپا زندگی باقی نہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر یہ عمل اس کی تطہیر ذبح کرنا ہے اور یہاں زندگی موجود ہونے کے باعث یہ شرط پائی گئی ہے، لہذا وہ جانور مذبوح (تطہیر شدہ) تصور ہوگا۔

صاحبین کے اصول پر ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ زخم لگنے کے باعث اس کی تطہیر ہوگئی ہے، لہذا ان کے نزدیک اس حالت میں ذبح کرنا جس طرح فائدہ نہیں دیتا، اسی طرح نقصان وہ بھی نہیں ہے اور اگر اس نے قدرت کے باوجود اس کو ذبح کرکے اس کی تطہیر نہ کی، تاآنکہ وہ مرگیا تو اگر تو اس میں دیرپا زندگی موجود ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تطہیر زخم کے بجائے ذبح کرنا تھی تو چونکہ اس نے اس کو ذبح نہیں کیا، لہذا وہ مردار شمار ہوگا۔ اور اگر اس میں زندگی بالکل ہی موجود نہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا بغیر تطہیر کے جائز ہوگا، بخلاف ان کے نزدیک پالتو جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تیر چلانا اور جانور کا شکار کیلئے چھوڑنا بشرطیکہ اس کے ساتھ زخم متصل ہوجائے، شکار کی تطہیر ہے، لہذا اس کی تطہیر ہوجانے کے بعد اس کی زندگی کا اعتبار نہ ہوگا اور پالتو جانور کی تطہیر کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، لہذا تھوڑی مقدار میں بھی زندگی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کی تطہیر ثابت ہوسکے۔ یہاں صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کے ہاں دیرپا اور غیر دیرپا زندگی کی تشریح میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب الستامن میں بیان کرآئے ہیں۔

یہ مسئلہ اکثر مشائخ نے اسی طرح لکھا ہے، مگر الجصاص رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول شکار میں وہی ہو جو ان کا پالتو جانوروں میں ہے، جبکہ ان کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں ذبح کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر کوئی جانور حلال نہ ہوگا خواہ اس میں زندگی دیرپا ہو یا غیر دیرپا اور ہم اکثر مشائخ کے قول کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق بیان کرآئے ہیں۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

اور اگر وقت کی تنگی یا آلۂ ذبح موجود نہ ہونے کے باعث ذبح کرنے سے قبل وہ جانور مر گیا تو القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک ایسے جانور کو نہ کھایا جائے، مگر محمد بن شجاع البلخی رحمہ اللہ اور محمد بن مقاتل الرازی رحمہما اللہ کے نزدیک استحسان کی رو سے یہ جانور حلال ہے۔ القدوری نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی حرمت کا قول "قیاس" ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے "استحسان" سے اخذ کردہ حکم ہی کو صحیح مسلک قرار دیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس پر اس کا قبضہ ثابت ہو گیا تو وہ شکار ہونے سے خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں شکار ہونے کا مفہوم یعنی توحش اور انسانوں سے دور دور رہنا معدوم ہو گیا ہے، لہٰذا وہ حکم جو شکار کے ساتھ مختص تھا نہیں رہا جو اس کو اس کی تطہیر (ذبح) قرار دینے کا ہے۔ اور وہ جانور ایسے ہو گیا ہے، جیسے کہ کوئی بکری اگر بیمار ہو جائے اور مرجائے اور وقت کی تنگی کی بنا پر اس کو ذبح کرنے کی گنجائش موجود نہ ہو۔ تو اسے نہیں کھایا جاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ زکواۃ (تطہیر) میں جانور کو ذبح کرنا ہی اصل حکم ہے اور زخم کو اس (ذبح) کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، جبکہ یہاں اس کے برخلاف شرط پائی گئی ہے۔ جو اس کا اصل صورت (ذبح) سے عاجز ہونا ہے، لہٰذا اس کی دوسری صورت کو اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ جیسے کہ تمام قائم مقام صورتوں کا اپنی اصل صورتوں کے ساتھ یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس کو تیر یا شکاری کتے نے زخمی کیا ہو پھر اس نے اس کو جا لیا لیکن اس نے اس کو نہ پکڑا تا آنکہ وہ مر گیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں ذبح کرنا اس کے بس میں تھا جس کی بنا پر اس کا زخم اس کی زکاۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہو گیا، لیکن اگر اس وقت اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہو گا اس لئے کہ وہ اس کو نہیں پکڑ سکا اور اگر وہ پکڑ بھی لیتا تو اس کو ذبح کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا، لہٰذا اس کا سابقہ زخم بدستور اس کی تطہیر رہا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سابق مسئلے میں استحسان سے اخذ شدہ حکم ہی ہمارے تمام ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں۔ ماسوا اس کے وہاں اس نے جانور کو پکڑ لیا تھا اور یہاں اس نے اس کو نہیں پکڑا اور اس پکڑنے کا کیا فائدہ جس سے وہ اس کو ذبح کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس جگہ قیاس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی قدرت کا یہاں کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس بارے میں لوگ ایک جیسے نہیں۔ بعض لوگ تو تھوڑے سے وقت میں جانور کو ذبح کر دیتے ہیں۔ اس لئے کہ انہیں اس کی مہارت ہوتی ہے اور بعض لوگ کم مہارت کی بنا پر اس میں کافی وقت لگاتے ہیں تو چونکہ یہاں حقیقی قدرت اور حقیقی تمکن پر حکم کی اساس رکھنا ممکن نہیں، لہٰذا ظاہری سبب، یعنی تعیین قبضہ کا ہونا اس کے قائم مقام ہو گا، جیسے کہ سفر میں مشقت کی جگہ محض سفر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور محمد بن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے بکرے کو دو حصوں میں کاٹ دیا پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کی گردن کی رگوں کو کھول دے اور ابھی اس کا سر متحرک ہو یا اس نے اس کے پیٹ کو کاٹ دیا اور اس کے پیٹ میں سے سب کچھ نکال دیا پھر دوسرے شخص نے اس کی شہ رگوں کو کاٹ دیا تو بیشک اسے نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ پہلے شخص نے ہی اس کو مار دیا تھا۔ القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تو اسے چوٹ دم کی جانب ماری گئی ہو تو بکرے کو نہ کھایا جائے گا اور اگر اسے چوٹ سر کی جانب لگی ہو تو وہ حلال گا، کیونکہ وہ رگیں جن کا کاٹنا ذبح میں شرط ہے وہ دل کے ذریعے دماغ سے متصل ہیں، لہٰذا اگر تو اس نے مذکورہ چوٹ اسے سر کے قریب ماری ہو تو اس نے گویا ان رگوں کو کاٹ دیا ہے جس کی بنا پر وہ جانور حلال ہو گا اور اگر وہ چوٹ دم کی جانب لگی ہو تو وہ جانور حلال نہ ہو گا۔

پھر کیاایسے جانوروں میں جوذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتے ذبح کے بعد خون کا نکلنا حلال ہونے کی شرط ہے اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا،اس کے متعلق اختلاف ہے۔اسی طرح کیاذبح کے بعد جانور کا حرکت کرنا حلال ہونے کے ثبوت کیلئے شرط ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں ملتی اور بعض فتاوی میں مذکور ہے کہ دو باتوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے یا تو حرکت کا اور یا پھر خون نکلنے کا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو وہ جانور حلال نہ ہوگا، گویا کہ ان دو میں سے ایک بات کا پایا جانا ذبح کے وقت اس کی زندگی کی علامت سمجھا گیا ہے،لہذا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو اس کی زندگی کا پتہ نہ چلے گا،اس لئے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر ذبح کے وقت حرکت کے بغیر اس کی زندگی کا پتا چلتا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا اور اگر وہ حرکت نہ کرے تو حلال نہ ہوگا۔ بلکہ مردار ہوگا۔واللہ علم۔

(۳) شکار کا حرم میں نہ ہونا

ایک اور شرط جو اضطراری تطہیر (ذبح) کے ساتھ مختص ہے یہ ہے کہ وہ شکار "حرم" میں نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور وہ مردار تصور ہوگا خواہ اس کی تطہیر کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اس لیے کہ حرم کے علاقے میں اس کا اس کو ہلاک کر کے تعرض کرنا یا کسی دوسرے شخص کو اس کی طرف رہنمائی کرنا یا اشارہ کرنا اللہ تعالی کے حق کی بنا پر حرام ہے۔ارشاد باری تعالی ہے:

اولم یروا انا جعلنا حرما امنا ویتخطف الناس من حولهم(۱)

(کیا انہوں نے دیکھا کہ ہم نے حرم کو مقام امن بنایا ہے۔ اور لوگ اس کے گرد و نواح سے اچک لئے جاتے ہیں)

اور حرم کے متعلق فرمان نبوی ہے:

ولا ینفر صیده

(اور اس کے شکار کو نہ بھگایا جائے)

اور کسی حرام فعل کے مرتکب ہونے سے شرعاً جانور کی تطہیر (ذبح) نہیں ہوتی۔خواہ اس شکار کی پیدائش کا مقام حرم" کا علاقہ ہو یا وہ علاقہ حل سے وہاں آیا ہو، کیونکہ دونوں صورتوں میں وہ "حرم" ہی کی جانب منسوب ہوگا۔ لہذا وہ دونوں صورتوں میں "حرم" کا شکار تصور کیا جائے گا۔

(ب) شکاری جانور سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا شکاری جانور ہونا

یعنی جس جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا ہو وہ شکاری جانور ہو، یعنی درندوں میں سے شکاری دانت والا یا پرندوں میں سے پنجہ مارنے والا ہو،اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

قل احل لکم الطیبات وما علمتم من الجوارح(۲)

(آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لیے تمام پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں۔ اور وہ شکار بھی جو تم سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے کرو)

یعنی جن شکاری جانوروں کو تم نے شکار کرنا سکھا دیا ہو۔اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ ان کیلئے کن شکاری جانوروں کا کیا ہوا شکار حلال ہے، تو اس کا جواب دیا گیا، نیز جیسا کہ

۱۔ العنکبوت (۲۹:۶۷)

۲۔ المائدہ (۵:۴)

بعض اوقات اس کے شان نزول میں بیان کیا جاتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب کتوں کو مارنے کا حکم دیا تو آپ کی خدمت میں کچھ لوگ آئے اور عرض کیا کہ ان جانوروں میں سے جن کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے ہمارے لئے کیا کچھ حلال ہے؟ تو اس موقع پر یہ آیت یسئلونک (الی آخرہ) نازل ہوئی۔ اس آیت میں دو باتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔ جن میں سے ایک "زخم" لگانا (الجوارح) اور دوسرا جانور کو سکھانا اور "تعلیم" دینا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

وماعلمتم من الجوارح (۱) (اور وہ شکار جو تم سکھائے ہوئے شکاری جانوروں کے ساتھ کرو)

"الجوارح" کا لفظ "جرح" (زخم کرنے) سے مشتق ہے۔ جس سے مراد وہ جانور ہے جو شکار میں "زخم" کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ "الجوارح" سے مراد "کمانے والے" ہیں، قرآن مجید میں ہے:

ویعلم ماجرحتم بالنہار (۲) (اور وہ جانتا ہے جو تم نے دن میں کمایا ہے)

تاہم پہلی توجیہ پر اسے محمول کرنا بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ لفظ دونوں معنوں پر محمول ہوجاتا ہے، گویا یہ جانور "زخم" لگا کر کماتے ہیں اور فرمان باری تعالی ہے:

مکلبین اسے خفض (زیر) اور نصب (زبر) دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کسرہ (زیر) کے ساتھ مکلبین سے مراد "کتے کا مالک" ہے، کہا جاتا ہے کلاب و مکلب اور اس پر زبر کے ساتھ مکلبین سے مراد تربیت یافتہ کتا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ زبر کے ساتھ مکلبین سے مراد وہ کتے ہیں جو شکار کو سختی کے ساتھ پکڑتے ہیں اس لیے کہ "کلب" سے مراد سختی کے ساتھ پکڑنا ہے اور اس سے لفظ "کلوب" ہے یعنی وہ آلہ جس سے لوہے کو پکڑا جاتا ہے۔ اور ارشاد باری تعالی تعلمونھن (تم ان کو سکھاتے ہو)، یعنی کہ تم انہیں سکھاتے ہو کہ وہ شکار کو کیسے پکڑیں، مگر خود نہ کھائیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالی)۔ یہ بات کتے کو دی جانے والے تعلیم میں سے ایک ہے۔ تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ شکار کی حلت کیلئے کتے کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے، لہذا غیر تربیت یافتہ کتے کا شکار حلال نہ ہوگا۔

جب شکاری کتے کے متعلق نص کے ذریعے یہ شرط ثابت ہوگئی تو دلالۃ النص سے یہ شرط ہر اس جانور میں ضروری ہوگی جو اس کے مفہوم میں ہو، یعنی شکاری داڑھ والے درندے، مثلاً چیتا وغیرہ میں جو تربیت پانے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ کتے کا شکار اس کی تربیت کی بنا پر اس کے بھیجنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، کیونکہ تربیت یافتہ جانور وہ ہے جو اپنے مالک کیلئے کام کرے، یعنی وہ اپنے مالک کیلئے جانور کو پکڑے اور اسے روکے رکھے۔ جس کی بنا پر اس کا فعل اس کے مالک کی طرف منسوب ہوگا، جبکہ غیر تربیت کتا اپنے لئے شکار کرتا ہے اپنے مالک کیلئے نہیں، جس کی بنا پر اس کا فعل خود اس کی جانب منسوب ہوگا اس کو بھیجنے والے کی جانب نہیں، اسی لئے اس کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے۔

پھر شکاری جانوروں میں تربیت پانے کی حد کا جاننا بھی ضروری ہے۔ خواہ وہ شکاری داڑھ والا (درندہ) ہو جیسے کتا اور خواہ وہ پنجہ مارنے والا پرندہ ہو جیسے باز وغیرہ، جہاں تک کتے کی تربیت کا تعلق ہے تو وہ اتنی ہونی چاہیے کہ اگر اسے شکار کیلئے بھیجا جائے تو وہ شکار کے پیچھے لگ جائے۔ اور جب وہ اس کو پکڑ لے تو اپنے مالک کیلئے روک لے اور اس میں سے خود کچھ نہ کھائے، یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کی حد یہ ہے کہ جب اسے بھیجا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرے اور جب اسے بلایا جائے تو وہ فوراً لپک کر آئے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے

---

۱ المائدہ (۵:۴)

۲- المائدہ (۵:۴)

اقوال میں سے ایک قول ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے کوئی شکار پکڑلیا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو ہمارے نزدیک وہ حلال نہ ہوگا اور ان کے نزدیک حلال ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ تربیت یافتہ ہونا محض شکار کرنے کیلئے شرط ہے، لہذا اس کا حالت شکار میں اعتبار ہوگا، یعنی اس وقت جب وہ شکار کا پیچھا کر رہا ہو۔ رہا شکار سے فراغت کے بعد اپنے مالک کیلئے اسے روک رکھنا اور خود نہ کھانا تو حد تعلیم میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا، ہمارا استدلال قرآن مجید، سنت نبویہ اور قیاس سے ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

تعلمونھن مما علمکم اللہ فکلوا مما امسکن علیکم(۱)
(تم ان کو سدھاتے ہو جس طریق سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں سکھا رکھا ہے۔ پس کھاؤ اس میں سے جو انہوں نے تمہارے لئے پکڑ رکھا ہو)

کہ اس آیت میں کتے کو تربیت دینے کی حد کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یعنی کہ اس کا اپنے مالک کیلئے شکار کو پکڑنا اور خود نہ کھانا۔ اس لئے کہ یہی اس کو تربیت کی شرط ہے۔ یوں اس آیت میں اس جانور کا کھانا جو وہ ہمارے لئے روک رکھے۔ حلال قرار دیا گیا ہے۔ جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی تربیت کی حد یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے شکار کو پکڑے اور اس میں سے خود نہ کھائے۔ جس کی مزید توثیق اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس تربیت یافتہ شکاری جانور کا کیا ہوا شکار حلال قرار دیا ہے جو اپنے مالک کیلئے اسے پکڑنے والا ہو اور اگر جانور کا شکار کو کھانے سے رکنا اس کی تعلیم و تربیت کی حد نہ ہوتا اور جس جانور کو اس نے کھالیا ہو وہ بھی حلال ہوتا تو اس میں تربیت یافتہ اور غیر تربیت یافتہ اور اپنے مالک کیلئے شکار پکڑنے والا اور اپنے لئے شکار کرنے والا دونوں طرح کے جانور برابر ہوتے، اس لئے کہ ہر کتے کو، اگر شکار پر بھیجا جائے اور اس کو ابھارا جائے تو وہ شکار کو تلاش کرتا ہے اور اسے اپنے لئے پکڑتا ہے تا آنکہ وہ مر نہ جائے، سوائے تربیت یافتہ کتے کے۔

رہا سنت نبویہ ﷺ سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ تو حضرت عدی بن حاتم علیہ السلام سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ کی خدمت میں عرض کیا:

"یارسول اللہ ﷺ ہم ایسے لوگ ہیں جو کتے اور باز کے ساتھ شکار کھیلتے ہیں۔ تو ان میں سے ہمارے لئے کونسا جانور حلال ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تمہارے لئے ان کتوں کا شکار حلال ہے جو تربیت یافتہ ہوں۔ جنہیں تم اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے علم کے مطابق سکھاؤ، لہذا جس کتے یا باز کو تم سکھا دو اور تم اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے لو تو جس جانور کو وہ تمہارے لئے پکڑ رکھے اسے کھاؤ۔ میں نے عرض کیا: اگر اس نے اسے مار ڈالا تو؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر اس نے اسے مار ڈالا اور خود اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو تو تو اسے کھا۔ اس لئے کہ اس نے اسے تیرے لئے چھوڑا ہے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اسے نہ کھا۔ اس لئے کہ اس نے یہ شکار اپنے لئے کیا ہے۔ میں نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ اگر ہمارے کتے کے ساتھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں تو اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تیرے کتے کے ساتھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں۔ تو تو اسے مت کھا۔ اس لئے کہ تو نے اپنے کتے پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے دوسرے کتوں پر نہیں"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کتے نے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو وہ تربیت یافتہ نہیں ہے"

۱۔ المائدہ (۵:۴)

اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

"اگر کتا شکار کو کھالے تو تو اسے مت کھا اور اگر باز اس میں سے کچھ کھالے تو تو کھا اس لئے کہ کتا اسے مارسکتا ہے اور باز نہیں مار سکتا"

اسی طرح حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کتا شکار میں سے کچھ کھالے تو تو اسے مت کھا اور تو اسے مار"

رہا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ شکار کا پکڑنا اور اس کا مارنا بھیجنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور کتا تو پکڑنے اور اسے مارنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مالک کے لئے اسے پکڑ رکھے نہ کہ اپنے لئے، اس لئے کہ جو کوئی اپنے لئے کوئی کام کرتا ہے تو اس کا وہ کام اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں اور اپنے مالک کیلئے پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس میں سے خود نہ کھائے اور یہی اس کی تربیت کی حد ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ کتے وغیرہ کو تربیت دینا اس کی فطرت کو تبدیل کرنا اور اس کی مروجہ عادت کو لگام ڈالنا ہے اور یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک وہ شکار کو اپنے مالک کیلئے نہ پکڑ رکھے اور اس میں سے خود نہ کھائے، کیونکہ کتا اور جو دوسرے درندے ہیں ان کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جب وہ شکار پکڑتے ہیں تو اپنے لئے پکڑتے ہیں اور اس میں سے کچھ کھانے سے رک نہیں سکتے۔ پھر جب ان میں سے کسی ایک نے کوئی شکار کیا اور اس میں سے خود نہ کھایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنی عادت کو چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اپنے مالک کیلئے اسے روک لیا ہے اور خود اس میں سے نہیں کھایا پھر جب اس نے اس میں سے کھالیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی پرانی عادت پر ہے، خواہ جب وہ اسے شکار پر ابھارے تو وہ شکار کا پیچھا کرتا ہو اور جب وہ اسے واپس بلائے تو وہ واپس آجاتا ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ عادت تو اس کی فطرت ہے کہ جب اسے بلایا جائے تو وہ آتا ہے اور جب اسے شکار پر ابھارا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرتا ہے، لہذا یہ اس کی تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تربیت یافتہ ہونے کا مفہوم ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے سوا ثابت نہیں ہوسکتا جو یہ ہے کہ وہ شکار کو اپنے مالک کیلئے روک لے اور خود نہ کھائے۔

پھر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت میں اس کے تربیت یافتہ ہونے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا کہ آیا جب وہ شکار کو پکڑلے اور اس میں سے خود نہ کھائے تو وہ تربیت یافتہ ہوجاتا ہے یا اسے اس کی اعادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ امام صاحب کہا کرتے تھے کہ اگر وہ تربیت یافتہ ہو تو کھا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور بشر بن الولید نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے یہی رویت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کتے کے تربیت یافتہ ہونے کی حد کیا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ جسے اہل فن دیکھ کر تربیت یافتہ کہیں۔ اور الحسن بن زیاد نے المجرد میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہون نے فرمایٹا کہ اسی طریقے سے کیا ہوا اس کا پہلا اور دوسرا شکار نہ کھایا جائے۔ البتہ تیسرے اور اس کے بعد کے شکار کو کھالیا جائے"۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس کیلئے اس کے تین شکاروں کی مقدار مقرر کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے شکار کو پکڑلیا پھر اس نے اس میں سے نہ کھایا پھر اس نے دوسری بار شکار کیا تو نہ کھایا، پھر تیسری مرتبہ شکار کیا تو نہ کھایا تو ایسا کتا تربیت یافتہ ہے۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مشہور روایت کی رو سے، اس بارے میں اہل فن کی طرف رجوع کے قائل ہیں اور انہوں نے اس مقصد کیلئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا۔ اس لئے کہ کتوں کی جانور کو پکڑ رکھنے اور چھوڑنے میں عادات مختلف ہوتی ہیں: کبھی تو وہ اسے

تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں کھاتا اور کبھی وہ پیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے نہیں کھاتا تو اس مسئلے کو "اہل فن" کی رائے پر تفویض کیا جانا چاہیئے۔ ان سے دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کے اعادے اور تکرار کو اس کے تربیت یافتہ ہونے کی بنیاد کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اس لئے کہ ہر بار شکم سیر ہونے کی بنا پر ایسا اتفاق نہیں ہوتا۔ تو اس کا تکرار اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا شکار کو چھوڑنا تربیت کی بنا پر ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ نے "تکرار کا اندازہ "تین" بار شکار کرنے سے مقرر کیا ہے۔ اس لئے کہ تین کا عدد" معذور "سمجھے جانے کیلئے مقرر ہے۔ جس کی بنیاد قرآن مجید میں مذکور حضرت موسیٰؑ اور ایک عبد صالح (حضرت خضر علیہ السلام) کے واقعے پر ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے "عبد صالح" سے فرمایا تھا:

ان سالتک عن شئی بعد ھا فلا تصاحبنی قد بلغت من لدنی عذراً (۱)

(اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) نے کہا: اگر میں اس کے بعد کوئی بات پوچھوں تو آپ مجھے اپنے ساتھ نہ رکھیے کہ آپ میری طرف سے عذر قبول کرنے میں غایت کو پہنچ گئے ہیں)

اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جو شخص کسی شئی کی تین مرتبہ تجارت کرے اور اسے اس میں نفع نہ ہو تو اسے کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو جانا چاہیئے"

پھر جب وہ مختلف اختلافی اقوال کے مطابق تربیت یافتہ ہو گیا اور اس کے ساتھ اس کے مالک نے کوئی جانور شکار کیا۔ پھر اس نے اس کے بعد کسی شکار کو کھا لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے سابقہ شکار میں سے اگر کچھ بچا ہوا ہو تو وہ اور موجودہ شکار حرام ہو گیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ کے نزدیک یہ تمام حلال ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا کھانا احتمال رکھتا ہے؛ کہ اس کے تربیت یافتہ نہ ہونے کی بنا پر ہو اور یہ بھی کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کے باوجود زیادہ بھوک کی بنا پر ہو۔ یا پھر اس کے بھول جانے کے باعث ہو۔ اس لئے کہ تربیت یافتہ جانور کبھی بھول بھی جاتا ہے، لہذا اس شک اور احتمال کی بنا پر اس کے سابقہ شکار حرام تصور نہ ہونگے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت اس کا شکار کو نہ کھانا ٹھہرا، تو جب اس نے اس کے بعد اسے کھا لیا تو اس سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ جانور نہ تھا اور یہ کہ اس کا جانور کو نہ کھانا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے اس وقت پیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا، کیونکہ غیر تربیت یافتہ جانور پیٹ بھرا ہوا ہونے کیوجہ سے شکار کئے ہوئے جانور کو ضرورت کے قوت کیلئے بچا رکھتا ہے، لہذا اس کے بعد اس کے شکار کو کھا لینے سے یہ استدلال کرنا درست ہوگا کہ اس کا اس سے پہلے جانور کو نہ کھانا تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہ تھا۔ یا پھر کم از کم اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا اس احتمال کے ساتھ احتیاطاً یہ شکار حلال نہ رہے گا۔

ہمارے بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب اس کے شکار پر منہ مارنے کا واقعہ اس کی تربیت کے زمانے کے قریب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ واقعہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اس بات پر بھی کہ اس کا ازیں قبل شکار کو نہ کھانا پیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا۔ تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، کیونکہ کم مدت میں اس طرح کے نسیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر اس پر زیادہ مدت گزر جائے تو اس صورت میں اس کے سابقہ کئے ہوئے شکاروں کو جائز قرار دے دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ اس کا کھانا بھول جانے کی بنا پر تھا نہ کہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر۔ اس لیے کہ اتنی مدت میں نسیان کا ہونا

۱- الکہف (۷۶:۱۸)

نادر نہیں ہوتا۔ البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور روایت کا اطلاق (مطلق ہونا) اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے کسی صورت میں بھی نہ کھایا جائے۔ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ رہا ان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ اس طرح کی طویل مدت میں بھول کا ہونا نادر نہیں ہوتا۔ تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی فن بتمام و کمال سیکھ لیا ہو، تو اس کے بعد اس کے بھول جانے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس فن کے استعمال میں کتنا ہی وقت گزر جائے، گو کبھی کبھار اس میں خلل ضرور آسکتا ہے، جیسے کہ کتابت، کپڑے سینے اور تیراندازی کے فنون وغیرہ میں یہی حکم ہے کہ اگر ان کا حامل شخص انہیں ایک مدت تک چھوڑ دے تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے۔ بنا بریں جب اس نے اس (شکار) کو کھالیا اور اس کو پھاڑ دیا۔ تو اس کو نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس سے یہ پتہ چلا کہ اس کا اس فن کو سیکھنا درست نہیں تھا اور اس سے قبل اس نے جو جانور کو نہ کھایا تھا تو اس کی وجہ اس کی تربیت نہ تھی، بلکہ اس کا وقتی طور پر پیٹ بھرا ہوا ہونا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کے سابقہ کیے ہوئے شکار حلال نہ ہونگے۔ اس کے آئندہ کے شکار تو بغیر کسی اختلاف کے، از سر نو اس کی تربیت کے بغیر حلال نہ ہونگے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اس لئے کہ اس کے جانور کو کھالینے سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ نہ تھا اور یہ کہ اس کا شکار کو نہ کھانا تعلیم و تربیت کی بنا پر نہیں، بلکہ وقتی طور پر اس کے شکم سیر ہونے کی وجہ سے تھا، جبکہ صاحبینؒ کے قول پر اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ابھی تک تربیت یافتہ نہ ہوا ہو۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ بھول گیا ہو۔ بہر حال جیسے بھی ہو اس کے آئندہ کیے ہوئے شکار کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ پھر نئے سرے سے اس کی تربیت کی جائے یا دوسری بار اسے وہی کچھ سکھایا جائے جو پہلی بار سکھایا گیا تھا تو درست ہوگا۔ ہم نے اس بارے میں اختلاف آراء اوپر بیان کردیا ہے۔

اور اگر کتے نے شکار کو زخمی کردیا اور اس نے اس کے خون میں منہ مارا تو شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ اس نے یہ شکار اپنے مالک کیلئے پکڑا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ اس جانور کے گوشت میں منہ مارتا تو تب اس کا مالک اسے نہ کھاتا اور یہ بات تو اس کے اعلیٰ درجے کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ کہ اس نے گھٹیا شئی میں منہ مارا اور اچھی شئی اپنے مالک کیلئے رکھ چھوڑی۔

الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنا تربیت یافتہ کتا کسی شکار کیلئے چھوڑا پھر اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مارڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ کھالیا پھر اس نے دوسرے شکار کا تعاقب کیا اور اسے مارڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ نہ کھایا تو دونوں میں سے کسی کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ جب اس نے شکار کو کھایا تو یہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے یا بھول جانے کی دلیل ہوگا، لہذا اس کے بعد اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔

پھر اگر تربیت یافتہ کتے نے کوئی شکار پکڑا اور اس کو اس کے مالک نے اس سے لے لیا پھر کتے کے مالک نے شکار کا ایک ٹکڑا لے کر اس کو ڈال دیا اور کتے نے اسے کھالیا تو وہ اپنی تربیت پر بحال سمجھا جائے گا، کیونکہ شکار کو کھانا اس وقت کا معتبر ہوتا ہے جب وہ شکار کر رہا ہو، جبکہ اس وقت اس نے شکار کرنے کے بعد اس کے مالک کے کہنے پر اس کو کھایا ہے۔ جس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ علاوہ ازیں شکاری کتے کے ذریعے شکار کرنے والوں کی عادت ہوتی ہے کہ جب کتا شکار کرلیتا ہے تو وہ اسے اس میں سے کھلاتے ہیں تاکہ اسے شکار کی رغبت ہو۔ جس کی بنا پر اس شکاری جانور کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کتے کے مالک نے کتے سے شکار لے لیا پھر کتا شکار پر آپڑا۔ اور اس میں سے کوئی ٹکڑا لے کر کھا گیا، بشرطیکہ وہ شکار مالک کے ہاتھ میں آگیا ہو تو تب بھی وہ اپنی تربیت پر قائم سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ انسان کے

ہاتھ میں آنے کے بعد اس کا کھانا ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی اور جگہ سے اس کا کھانا، جس کی بنا پر اس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ اس طرح فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کتے نے شکار اپنے مالک کو دینے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ چرالیا تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ایسا وہ بھوک کی بنا پر کرتا ہے اور ایسا کھانا اس کی تربیت میں شامل نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے تربیت یافتہ کتے کو شکار کے پیچھے چھوڑا اور وہ اس کے پیچھے لگ گیا۔ پھر اس نے شکار کو اگلے دانتوں سے نوچا اور اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھالیا پھر اس کے بعد اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا۔ تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ دوران شکار اس میں سے کچھ کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس نے اس کو نوچا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا نیچے گر گیا اور شکار ابھی زندہ ہو اور پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔ اس نے تو اس کا صرف ایک ٹکڑا کاٹا ہے۔ تاکہ وہ اسے ہلاک کرسکے اور اس کے ذریعے سے پکڑ سکے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے شکار کو زخمی کرنا۔ اور اگر کتے کے مالک نے کتے کے ایک حصے کو الگ کر دینے اور شکار کو مار دینے یا اس کا حصہ قطع کرنے کے بعد شکار کتے سے لے لیا۔ پھر کتا اس کے بعد اس ٹکڑے کے پاس سے گزرا جو اس نے دوران شکار کاٹ اتھا اور اسے کھالیا تو شکار حلال رہے گا۔ اس لئے کہ اس حالت میں اگر وہ بذات خود شکار سے بھی کھالیتا تو نقصان دہ نہ ہوتا تو اگر اس نے وہ حصہ جو اس سے الگ ہو چکا ہے کھالیا ہے تو وہ بدرجہ اولی مضر نہ ہو گا۔

اور اگر اس نے شکار کا پیچھا کیا، اسے نوچا اور اس نے اس میں سے اس وقت جب وہ زندہ تھا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھالیا پھر شکار اس سے چھوٹ کر بھاگ گیا۔ پھر کتے نے فوراً ہی کوئی اور شکار پکڑلیا اور اسے مار ڈالا تو الاصل میں مذکور ہے کہ اسے نہ کھایا جائے اور یہ بھی لکھا ہے کہ "میں اس پورے شکار کو مکروہ جانتا ہوں" اس لیے کہ شکار کی حالت میں اس کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا اس کے بعد کا شکار اس کیلئے حلال نہ ہو گا۔ واللہ اعلم۔

شکاری پرندوں کی تربیت کے احکام

رہا شکاری پرندوں کی تربیت کا معاملہ، جیسے باز وغیرہ تو ان کی تربیت کی حد یہ ہے کہ جب ان کا مالک انہیں بلائے تو وہ چلے آئیں۔ ان جانوروں میں اپنے مالک کیلئے شکار کو روک رکھنا شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر اس نے شکار کو پکڑا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو اس کے شکار کو کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بخلاف کتے وغیرہ کے۔ دونوں میں کئی باتوں کا فرق ہے: اولاً یہ کہ تربیت عادت چھوڑنے کا نام ہے۔ اور باز کی عادت لوگوں سے الگ تھلگ رہنے کی ہے، لہذا اس کا لوگوں سے مانوس ہو جانا اور اپنے مالک کے بلانے پر چلا آنا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ بخلاف کتے کے کہ وہ تو طبعاً لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور الگ تھلگ نہیں رہتا، لہذا یہ بات، اس کی تربیت کیلئے کافی نہ ہوگی اور اس میں ایک منافی امر یعنی شکار کو نہ کھانا ضروری ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ باز کی تربیت تو اسے کھلانے ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں یہ احتمال نہیں ہے کہ وہ گوشت کھا لینے کی بنا پر تربیت یافتہ ہونے کی حد سے خارج ہو گیا ہے۔

ثالثاً یہ کہ کتے کو مار کر شکار نہ کھانے کی تربیت دینا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کا جسم مار برداشت کر سکتا ہے، مگر باز اس کی قدرت نہیں رکھتا، کیونکہ اس کا جسم (Body) مار کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "اگر باز نے کچھ کھالیا ہو تو اسے کھا اور اگر کتا کھائے تو مت کھا"

(۲) دوسری شرط اس کو (۱) شکار پر چھوڑنا اور نہ چھوڑنے کی صورت میں اس کا روکنے یا ڈانٹنے سے اس کا ڈانٹ ماننا ہے (اس کا رک جانا ہے)، اس طریقے سے کہ وہ ڈانٹنے سے ڈانٹ مان لے اور رک جائے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال ہو اور یہ احتمال کتے اور اس جیسے جانوروں میں پایا جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ خود بخود چل دیا اور اس کے مالک نے اس کو ڈانٹ کر نہ روکا جہاں ڈانٹ کو روکنے سے اس کے رکنے کا احتمال ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شکاری جانوروں میں چھوڑنا "ارسال اصل" ہے تاکہ اس جانور کا مارنا اور اسے زخمی کرنا اس کو بھیجنے والے کی جانب منسوب ہو تاہم اس کی عدم موجودگی میں ڈانٹنا اور اس کا ڈانٹ ماننا اس کا قائم مقام ہوگا جہاں اس کا احتمال ہو تو جب یہاں یہ بات نہ پائی گئی تو اس کے چھوڑنے کی مالک کی جانب نسبت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔

اور اگر کسی مسلمان نے اپنے کتے کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس کو کسی مجوسی نے ڈانٹا تو وہ رک گیا (اور پھر حملہ کیا) تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔ اور اگر کسی مجوسی نے کتا چھوڑا اور اسے کسی مسلمان نے ڈانٹا تو وہ رک گیا تو اس کا شکار حرام رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کتا چھوڑا اور اس پر جان بوجھ کر "بسم اللہ" نہ پڑھی۔ پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا، بعد ازاں اس نے اس کو ڈانٹا تو وہ رک گیا اور پھر حملہ کیا تو اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔ اور اگر اسے کسی شخص نے شکار پر نہ چھوڑا، بلکہ وہ خود بخود چل دیا اور اس نے شکار کا پیچھا کیا پھر اس کو کسی "مسلمان" نے ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی تو وہ رک گیا اور پھر اس نے شکار کیا تو اس کا شکار حلال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ڈانٹنے سے متاثر نہ ہوا تو اس کا شکار نہ کھایا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کو جانور پر چھوڑنا اصل ہے۔ اور "ڈانٹنا" اس کا قائم مقام ہے اور اصل کی غیر موجودگی میں قائم مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کی موجودگی میں پھر چونکہ تینوں مذکورہ مسائل میں اصل موجود ہے لہذا یہاں شکار حلال نہ ہوگا۔ اور چوتھے مسئلے میں "اصل صورت" موجود نہیں، لہذا اس کے قائم مقام کا اعتبار ہوگا اور اس کا شکار حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے ڈانٹ مان لیا اور اگر ایسا نہ ہوا تو اس کا شکار نہ کھایا جائے۔ اس لیئے کہ ڈانٹ ماننے بغیر اس کو ڈانٹنا "اس کو چھوڑنے" کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ کسی کے چھوڑنے اور ڈانٹنے کے بغیر خود ہی چل پڑا ہو اور اگر اس کو کسی مسلمان نے چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر کسی اور شخص نے ڈانٹا اور اس نے ڈانٹتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی۔ پھر اس نے کوئی شکار کیا اور اسے مار ڈالا تو اس کا شکار کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصل اعتبار "بھیجے جانے" کا ہے، لہذا اسی وقت کی بسم اللہ معتبر ہوگی۔

ان مسائل کی تخریج کیلئے ایک دوسرا اصول، جس کا ہمارے بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی "صریح" حکم موجود ہو تو اس کی موجودگی میں "دلالت" (ضمنی طور پر دریافت شدہ حکم) کا اعتبار نہیں ہوتا۔ البتہ صریح حکم کی غیر موجودگی میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو ان تینوں مسائل میں کتے کی جانب سے، اس کو چھوڑے جانے کے وقت، صریح اطاعت پائی گئی ہے۔ اس طرح کہ وہ اس کے چھوٹنے پر شکار کے پیچھے بھاگا ہے، جبکہ ڈانٹنے والے کی ڈانٹ ماننا اس کی دلالۃً اطاعت ہے، لہذا صریح کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور چوتھے مسئلہ میں صریح حکم موجود نہ تھا، جس کی بنا پر وہاں دلالت معتبر ہوگی۔ اسی اصول پر دوسرے مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

۱۔ یہاں ایک لفظ بار بار آرہا ہے اور وہ "زجر" اور "انزجار" ہے "زجر" سے مراد کتے یا کسی شکاری جانور کو حملہ کرنے کی ترغیب دینے کے لیے ڈانٹنا یا شکار کیلئے ابھارنا مراد ہے، جس سے متاثر ہو کر وہ شکار پر حملہ کرے، اور اس کو پکڑ لائے۔ اردو زبان میں اس کا صحیح مترادف لفظ موجود نہ ہونے کے باعث لغوی ترجمہ مناسب سمجھا گیا ہے۔

(۳) بقاء الارسال (اس کو چھوڑا ہوا رہنے دینا) یعنی کتے یا باز کا چھوڑنے کے متصل بعد شکار کو پکڑلینا نہ کہ درمیان میں وقفہ کرنے کے بعد شکار کو مارنا۔ چنانچہ اگر اس نے کتے یا باز کو کسی شکار پر چھوڑا اور اس نے اس پر "بسم اللہ" پڑھ لی۔ پھر اس نے شکار پکڑا یا اس کو مار دیا پھر اس نے اس کے فوراً بعد دوسرا شکار پکڑلیا اور اسے مار دیا تو یہ دونوں شکار حلال ہونگے۔ اس لئے کہ یہاں جانور کو چھوڑنے کے بعد وقفہ نہیں ہوا، لہذا دوسرا شکار پہلے شکار ہی کی مانند ہوگا۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شکار میں تعیین شرط نہیں ہے، کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے، جس کی بنا پر کتے یا باز کا انہیں چھوڑے جانے کے متصل بعد شکار کو پکڑلینا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک تیر کا دو شکاروں کو بیک وقت لگ جانا۔

اگر کسی شخص نے شکار پر کتا چھوڑا اور اس نے اس پر کافی دیر تک حملہ جاری رکھا۔ بعد ازاں اس کے قریب سے کوئی دوسرا شکار گزرا۔ تو اس نے اس کو پکڑلیا اور مار دیا تو اس کو نہ کھایا جائے تاوقتیکہ وہ ازسر نو شکار پر نہ چھوڑا جائے یا ڈانٹ کر اور بسم اللہ پڑھ کر نہ بھیجا جائے۔ اس طرح کہ وہ ڈانٹنے کا اثر قبول کرلے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال موجود ہو۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں اتصال ختم ہوچکا ہے (اور درمیان میں وقفہ آگیا ہے)۔

اسی طرح اگر اس نے اپنا "کتا" یا باز کسی شکار پر چھوڑا، مگر وہ شکار دائیں یا بائیں نکل گیا اور وہ شکار کی تلاش کے علاوہ ادھر ادھر پھرتا رہا اور اس کی تلاش میں وقفہ آگیا۔ بعد ازاں اس نے دوسرے شکار کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اسے از سر نو بھیجے جانے کی بغیر نہ کھایا جائے گا۔ یا پھر اس کا مالک اسے ڈانٹے اور بسم اللہ پڑھے اور وہ اس کے ڈانٹنے کا اثر قبول کرے، جہاں اس کا احتمال موجود ہو، اس لئے کہ جب وہ شکار کی تلاش کے بغیر ادھر ادھر پھرتا رہا تو اس کو بھیجے جانے میں وقفہ آگیا ہے تو اس کے بعد جو اس نے شکار کیا ہے وہ اس نے از خود شکار کیا ہے جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، ہاں البتہ اس کا مالک اس کو ڈانٹے اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک جائے۔ جہاں اس کا احتمال ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو چونکہ حملہ کرنے اور بھاگنے کے درمیان میں وقفہ نہیں آیا۔ اور ایسا کرنا شکار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے تصور ہوگا۔ اور اگر اس کا چھوڑا ہوا جانور چیتا ہو اور چیتے کو جب چھوڑا جاتا ہے تو وہ چھپ جاتا ہے اور اس وقت تک شکار کا پیچھا نہیں کرتا، تاآنکہ وہ پوری طرح اس کی زد میں نہ آجائے۔ پھر وہ اچانک اس پر حملہ کرتا ہے۔ اور شکار کو پکڑ کر مار ڈالتا ہے، لہذا اس کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اسی طرح شکار کرتا ہے تو گویا ایسا کرنا شکار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے ہے۔ علی ہذالقیاس اگر اس نے کتے کو شکار پر چھوڑا پھر اس نے بھی چیتے کی طرح کیا تو اس کے شکار کو کھانے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس کے چھوڑے جانے کا حکم اس کے چھپ جانے سے ختم نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو یہ اس لئے کرتا ہے تاکہ اس کو شکار پر قدرت حاصل ہوجائے۔ جس کی بنا پر اس پر حملہ کرنے اور بھاگنے کی طرح اس فعل سے بھی اس کے بھیجے جانے میں وقفہ تصور نہ ہوگا۔ اسی طرح باز کو اگر چھوڑا جائے اور وہ کسی شئی پر گرے پھر اٹھ جائے اور پھر شکار کو پکڑلائے تو یہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ کسی شئی پر اس لئے گرتا ہے تاکہ شکار اس کی زد میں آجائے تو اس کا گرنا یا بیٹھنا چیتے کے حملے سے قبل چھپنے کی طرح ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی تیر انداز نے تیر سے شکار کو مارا تو اس کیلئے جو طریقہ اور عادت ہو اس کے اپنانے کی صورت میں شکار کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر وہ اپنے طریقے پر چلا ہو تو اس سے تیر چلانے کا حکم منقطع نہ ہوگا، لہذا تیر کا شکار کو لگنا تیر انداز کی قوت کے ساتھ ہی شمار ہوگا اور اس کا شکار کو مارنا اسی کی طرف منسوب ہوگا جس کی بنا پر وہ شکار حلال ہوگا۔ پھر اگر وہ (تیر) ایک شکار مارنے کے بعد دوسرے اور تیسرے شکار کے جالگا۔ تو وہ سب شکار کھائے جائیں گے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ شکار میں جانور کی تعیین شرط نہیں ہے۔

تیر سے شکار کے احکام

اور اگر ہوا تیر کو کسی اور جانب مثلاً دائیں یا بائیں لے گئی اور وہ کسی اور شکار کے جالگا تو وہ حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ جب تیر اپنے راستے سے ہٹ گیا تو اس کو "چلانے" کا حکم ختم ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ کوئی تیر تیر انداز کے فعل کے بغیر کسی شکار کے جا لگے، لہٰذا وہ حلال نہ ہو گا، جیسے کہ اگر پہاڑ کی چوٹی پر کوئی تلوار ہو اور اسے ہوا اڑا کر کسی شکار پر گرادے اور اس سے وہ شکار مرجائے تو وہ بلاشبہ نہ کھایا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر ہوا اس کو اس کی سیدھی سمت سے نہ ہٹا سکے تو اس شکار کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ سیدھا چلتا چلا گیا ہے تو ایسی صورت میں اس کا شکار کو لگنا تیر انداز کی قوت کی بنا پر ہی ہو گا اور ہوا نے تو اس کی مدد کی ہے اور ہوا کا تیر کی مدد کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ہوا کا مدد کرنا کالعدم تصور ہو گا۔

پھر اگر ہوا تیر کو لگی اور وہ ہوا سخت (آندھی) تھی اور وہ اس کو دور لے گئی، لیکن اس سے اس کی جہت نہیں بدلی اور پھر تیر شکار کو جالگا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ سیدھا چلتا گیا ہے نیز چونکہ ہوا کی اعانت نے جب تیر کو اس کی جہت سے ادھر ادھر نہیں کیا تو یہ ایک ایسی بات ہو گی جس سے بچنا ممکن نہیں۔ اس لیے اس کا اعتبار نہ ہو گا۔

اور اگر تیر کسی دیوار کو یا چٹان کو جالگا اور پھر وہ پلٹا اور شکار کو جالگا تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا، کیونکہ یہاں تیر انداز کا فعل ختم ہو چکا ہے اور اس کا لگنا اس کو پھینکے جانے کی جہت میں نہیں ہے۔

اور اگر تیر درخت کے درمیان سے گزر گیا اور درخت کو سیدھی جانب سے لگا، لیکن تیر اپنی سیدھ میں رہا پھر وہ کسی شکار کو جالگا اور اس کو ماردیا تو اس کو کھایا جائے گا، لیکن اگر درخت کے کسی حصے نے اسے دائیں یا بائیں پھیر دیا تو وہ شکار حلال نہ ہو گا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر تیر کسی دیوار کے پاس سے گزرا اور اس نے اس کو موڑ دیا مگر وہ اپنے جہت پر رہا اور پھر وہ شکار کو جالگا تو شکار حلال ہو گا، کیونکہ تیر "انداز" کا فعل ختم نہیں ہوا اور وہ تیر شکار اور دیوار دونوں کو لگا ہے اور یہ بات اس کے حلال ہونے کے منافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس (تیر) کو چھوڑنے کا حکم اس کے اپنے راستے سے دائیں یا بائیں ہٹنے کے باوجود تبدیل نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ واپس نہ لوٹ جائے۔

دو افراد کے شکار کا حکم

اور اگر کسی شخص نے کوئی تیر چلایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر دوسرے شخص نے تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی۔ پھر شکار کو لگنے سے قبل پہلے شخص کا تیر دوسرے شخص کے تیر کو جالگا اور اسے اس کی جہت سے پھیر دیا۔ بعد ازاں وہ شکار کو جالگا اور اسے ماردیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ جب دوسرے شخص کے تیر نے اسے صحیح سمت سے پھیر دیا تو اس کو چلانے کا حکم ختم ہو گیا ہے، لہٰذا اس سے حلال ہونے کا حکم متعلق نہ ہو گا۔

القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے کہ جب دوسرے "تیر انداز" نے شکار کی نیت نہ کی ہو تو چونکہ شکار کا قتل اسی کے فعل سے ہوا ہے اور اس نے اس کی نیت نہ کی تھی، لہٰذا یہ شکار حلال نہ ہو گا۔ لیکن اگر دوسرے شخص نے بھی شکار کیلئے تیر چلایا ہو تو شکار حلال ہو گا اور وہ دوسرے تیر انداز کا ہو گا، کیونکہ وہ اسی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے۔ اگرچہ اس نے اس کو نشانہ لگانے کی نیت نہ کی۔ اس لئے کہ نشانے کی تعیین کرنا شرط نہیں ہے۔

اور اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے شکار کو نشانہ بنایا پھر دونوں کے تیر بیک وقت اسے جا لگے اور ایک ساتھ شکار کے جسم میں جا گھسے جس سے وہ شکار مر گیا تو وہ دونوں کیلئے ہوگا اور حلال ہوگا۔ اس کا حلال ہونا تو ظاہر ہے۔ جہاں تک اس کا دونوں کیلئے ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس کے شکار میں وہ دونوں شریک اور مساوی ہیں، لہذا دونوں کا استحقاق ایک جیسا ہوگا۔

پھر اگر پہلے شخص کا تیر اسے جا لگا اور اس نے اس کو کچل دیا۔ پھر اسے دوسرے شخص کا تیر جا لگا اور اس نے اس کو مار دیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا شکار حلال ہوگا اور وہ پہلے شخص کیلئے ہوگا، مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے مابین اس اختلاف کی فرع ہے کہ "تیر اندازی" میں اصل اعتبار تیر چلانے کا ہوتا ہے یا شکار کو لگنے کا۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہ اللہ کے نزدیک تیر چلانے کا اعتبار ہوتا ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شکار کو لگنے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس اصول پر اس حکم کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہمارے نزدیک تیر پھینکنے کا اعتبار ہوتا ہے تو چونکہ یہاں ان دونوں کی جانب سے تیر چلایا گیا ہے اور "شکار "ممتنع" (محفوظ) تھا جس کی بنا پر دوسرے شخص کا تیر اسے آزاد حالت میں نہیں لگا، کیونکہ وہ پہلے شخص کی ملکیت ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ اس کے تیر نے اس کو حد امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دیا تھا یہ ایسے ہوگا جیسے گویا دوسرے شخص کا تیر کسی کی مملوک شئی کو جا لگا ہو، لہذا وہ اس کی بنا پر کسی شئی کا مستحق نہ ہوگا۔ اس طرح حلال ہونے اور ملکیت کے حق میں اس کو لگنے کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ حلت کا فعل سے او ملکیت کا محل (جگہ) سے تعلق ہوتا ہے۔ تو چونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تیر لگنے کا اعتبار ہوتا ہے اور اسے دوسرے شخص کا تیر لگا ہے جبکہ شکار اس وقت تک غیر ممتنع (غیر محفوظ) تھا، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کسی بکری کو تیر مارا اور اسے ہلاک کر دیا ہو۔

امام زفر رحمہ اللہ کے اس قول کی وجہ کہ اصل اعتبار شکار کو تیر لگنے کا ہوتا ہے یہ ہے کہ ملکیت کا ثبوت اس کو تیر لگنے پر موقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ تیر اس کو نہ لگتا تو وہ اس کا مالک نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار تیر لگنے کے وقت کا ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ تیر پھینکنے کا وقت دراصل اس کے فعل کا وقت ہے۔ اور بسم اللہ پڑھنے کا فعل کے وقت اعتبار ہوتا ہے، لہذا اصل اعتبار تیر پھینکنے کے وقت کا ہی ہوگا۔

اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کے بعد، مگر پہلے شکاری کے تیر لگنے سے قبل تیر چلایا ہو تو یہ دونوں اقوال کے مطابق ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلایا ہو، کیونکہ یہاں دوسرے کا اس وقت تیر چلانا پایا گیا ہے، جبکہ شکار ممتنع (غیر محفوظ) تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلائے ہوں۔ پھر اگر اس کو پہلے شخص کا تیر لگا، مگر اس نے اسے حالت امتناع سے نہ نکالا۔ پھر اسے دوسرے شکاری کا تیر لگا اور اس نے اسے مار دیا تو وہ شکار دوسرے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے شکاری کے تیر نے اسے حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نہیں نکالا تھا۔ لہذا شکار کرنے کا فعل دوسرے شخص کی جانب سے پایا گیا ہے، البتہ پہلے شخص نے شکار کرنے کا سبب پیدا کر دیا ہے تھا تو ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے شکار پر حملہ کیا مگر پکڑ نہ سکا اور دوسرے نے اسے پکڑ لیا تو اس صورت میں وہ شکار پکڑنے والے کا ہوگا نہ کہ حملہ کرنے والے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر پہلے شخص کے تیر نے اس کو چوٹ ماری اور وہ حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نکل گیا پھر اسے دوسرے شکاری کا تیر لگ گیا تو یہ کئی طرح ہوگا: اگر تو وہ پہلے شخص کے تیر سے مرا ہو تو اس صورت میں اسے کھایا جائے گا۔ اور دوسرے شخص کے زخم لگانے سے جانور کو جو نقصان ہوا ہے دوسرے شکاری پر، اس کے مطابق پر ضمان ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے شخص کا تیر اسے غیر محفوظ حالت میں لگا ہے۔ تو جب اس نے اسے مار دیا تو وہ شکار حلال ہوگیا اور پہلا شخص اسے زخم لگا دینے کے

باعث اس کا مالک ہو گیا ہے، تو چونکہ دوسرے شخص کے لگائے ہوئے زخم نے پہلے شخص کی مملوکہ شئی کو نقصان پہنچایا ہے، لہذا دوسرا شخص ضامن ہوگا۔ اور اگر وہ شکار دوسرے شخص کے زخم کی بنا پر مرا ہو تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اسے اس وقت تیر مارا جب وہ غیر ممتنع (محفوظ) تھا لہذا یہ بھیڑ یا بکری پر تیر چلانے کی طرح ہوگا۔ اور دوسرا شخص اس کے زخم لگانے پر نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے فعل کی بنا پر دوسرے کی ملکیت کو نقصان پہنچا ہے سو وہ ایک ایسے جانور کی قیمت کا ضامن ٹھیرایا جائے گا جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو۔ اس لئے کہ اس جانور کو اس کے فعل سے نقصان پہنچا ہے، پھر چونکہ وہ دوسرے زخم کے نقصان کا ضامن ٹھیرایا جاچکا ہے، لہذا وہ دوسری مرتبہ ضامن نہ ہوگا اور پہلا زخم تو شکار کے مالک کے فعل سے اسے پہنچا ہے، لہذا دوسرا شخص اس زخم کا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ شکار دونوں کے زخموں سے مرا ہو تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک کا تیر مارنا ناجائز ہے اور دوسرے کا جائز ہے، لہذا احتیاطاً حکم کا مدار یہاں حرام قرار دینے والے سبب پر ہوگا اور شکار پہلے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کے سبب کے ساتھ منفرد ہے، جو اسے ایسا زخم لگانا ہے جو اسے حد امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دے اور دوسرے شکاری کو پہلے شکاری کیلئے ایک ایسے جانور کی نصف قیمت ادا کرنا ضروری ہوگی۔ جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو اور وہ اس کے نصف نقصان کا ضامن ہوگا جو دوسرے زخم نے اس کو نقصان پہنچایا ہے، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے فعل کے ساتھ مرا ہے۔ جس کی بنا پر اس سے نصف ضمان ساقط ہوجائے گی، اور نصف ضمان واجب الادا ہوگی۔ جبکہ دوسرے زخم کا دوسرا شکاری ضامن ہوگا، کیونکہ یہ زخم دوسرے کی ملکیت میں اس کے آنے کے بعد لگا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے اپنے حصہ دار کے حصے کو جب اس نے اس کی شئی کو "اباحت" سے حرمت (حفاظت) کی طرف نکال دیا تھا، تلف کردیا ہے، لہذا اس پر ضمانت لازم ہوگی اور اگر یہ پتہ نہ چلے کہ اس کی موت دونوں میں سے کس کے زخم سے واقع ہوئی ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہے جب یہ پتہ چلے کہ وہ دونوں زخموں سے مرا ہے۔ اس لئے کہ بظاہر دونوں میں سے ہر ایک زخم اس کی موت کا سبب ہے۔ واللہ اجل اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے کتے کو شکار پر چھوڑا اور بسم اللہ پڑھی، پھر کتے نے شکار کو جالیا اور اس کو مارا اور اس کو زخمی کردیا۔ پھر اس نے دوسری بار مارا اور اسے ہلاک کردیا تو اسے کھایا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے دو کتوں کو شکار پر چھوڑا۔ ان میں سے ایک نے اس کو مارا جس سے اسے چوٹ لگی پھر دوسرے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کردیا تو اسے کھایا جائے گا، کیونکہ یہ بات کتے کی تربیت میں شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ اسے یہ سکھایا جائے کہ وہ شکار کو ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ نہ مارے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا کہ اس نے اس کو ایک ہی زخم کے ذریعے مارا ہے۔

اور اگر دو افراد میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ پھر ان میں سے ایک کے کتے نے اسے مارا اور اسے پچھاڑدیا پھر دوسرے کے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کردیا تو اسے کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ کہ ایک زخم کے بعد دوسرے زخم سے شکار کو بچانا ممکن نہیں ہے لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔ اور یہ شکار "پہلے شخص کا ہوگا، اس لئے کہ اسی کے کتے کے زخم نے اس کو حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نکالا ہے جس کی بنا پر وہ اسی کی ملکیت ہوگا، اور دوسرے شکاری کے کتے کا زخم اس پر سے اس کی ملکیت کو ختم نہ کرے گا۔

(۴) ایک اور شرط یہ ہے کہ کتے کا چھوڑنا اور تیر کا چلانا شکار پر ہی ہو۔ حتی کہ اگر اس نے اپنا کتا غیر شکار پر چھوڑا یا غیر شکار پر تیر چلایا مگر وہ کسی شکار کو جالگا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر شکار کی جانب کتا چھوڑنا یا تیر چلانا شکار کرنا نہیں ہے، لہذا اس صورت میں شکار کا مارنا یا اس کا زخمی کرنا کتے کو چھوڑنے اور تیر چلانے والے کی جانب منسوب نہ ہوگا، جس

کی بنا پر اس کے ساتھ اباحت (جواز) متعلق نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی آواز سنی اور اس نے سمجھا کہ یہ شکار ہے تو اس نے اپنا کتا یا باز چھوڑ دیا یا اس پر تیر چلا دیا اور وہ کسی شکار کو جا لگا۔ یا اس کو پتہ چل گیا کہ اس نے جو آواز سنی تھی وہ تو شکار کی نہ تھی۔ وہ تو بکری یا گائے یا کسی آدمی کی آہٹ تھی تو تمام ائمہ کے قول کے مطابق وہ شکار، جسے وہ جانور پکڑ لائے یا جسے تیر جا لگے، حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس نے جس شئی پر اپنا جانور چھوڑا تھا وہ شکار نہ تھا اور اس نے تیر شکار پر نہ چلایا تھا، لہذا اس کے ساتھ "حلت" متعلق نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اس کا قیاس (گذشتہ) بیان کیا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے جان بوجھ کر کسی آدمی یا بکری یا گائے پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی شکار کو جا لگا تو ایسا شکار حلال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ آواز کسی شکار کی ہو اور وہ تیر کسی شکار کو جا لگے تو اسے کھایا جائے گا، خواہ یہ آواز کسی حلال شکار کی ہو یا حرام شکار کی، بشرطیکہ اس کا جانور یا اس کا تیر کسی حلال شکار کو جا لگا ہو۔ یہ قول ہمارے تینوں ائمہ کرام کا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ آہٹ کسی ایسے شکار کی ہو جو حلال نہیں، جیسے درندے وغیرہ کی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر بجو کی آہٹ ہو تو شکار حلال ہوگا اور اگر وہ آہٹ کسی خنزیر کی ہو تو شکار حلال نہ ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ درندے حرام ہیں تو ان کی طرف تیر چلانا کسی حلال جانور کے شکار کو جائز نہیں کرتا، جیسے کہ اگر اس نے کسی انسان کی آہٹ سنی اور اس کی طرف تیر چلا دیا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ شکار کی طرف جانور چھوڑنا ایک مباح اور جائز شکار کرنا ہے، خواہ وہ جانور حلال ہو یا حرام، لہذا اس کے ساتھ حلال شکار کی حلت متعلق ہوگی کیونکہ حلال شکار کا حلال ہونا اس پر جانور چھوڑنے سے متعلق ہوتا ہے۔ تو جب اس نے شکاری جانور کو حلال طریقے پر چھوڑا تو اس سے شکار کی حلت ثابت ہو گئی، الا یہ کہ جانور چھوڑنے کی حلت سے اس جانور کی جس کی طرف جانور چھوڑا گیا ہے حلت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حرمت ایک ایسے مفہوم کی وجہ سے ہے جو اس محل (شکار) کے اندر موجود ہے۔ لہذا یہ مفہوم اس کے فعل کی بنا پر تبدیل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ جانور چھوڑنے میں اصل اعتبار شکار کرنے کے قصد وارادے کا ہوتا ہے، البتہ تعیین شرط نہیں۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور یہاں اس نے شکار کا قصد کیا ہے۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام، بخلاف اس صورت کے جب یہ آہٹ کسی انسان کی ہو، کیونکہ کسی انسان پر شکاری جانور چھوڑنا شکار نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ حلال ہو۔ کیونکہ جو محل بذات خود شکار نہ ہو، اس کے ساتھ شکار کی حلت کا حکم متعلق نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اس کی جانب سے شکار کا ارادہ ہی نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر اس سے حلت کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل جس میں انہوں نے خنزیر اور باقی درندوں میں فرق کیا ہے۔ یہ ہے کہ خنزیر نجس العین ہے، حتی کہ اس سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں ہے، لہذا اس کے لیے شکاری جانور چھوڑنے کا اعتبار ساقط الاعتبار اور کالعدم ہوگا، جبکہ باقی درندوں سے کھانے کے سوا اور جہات سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لہذا ان کیلئے شکاری جانور کا چھوڑنا معتبر ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی آہٹ سنی مگر اسے یہ پتا نہ چلا کہ یہ آہٹ شکار کی ہے یا غیر شکار کی۔ پھر اس نے اپنے شکاری جانور کو اس پر چھوڑ دیا اور وہ کسی شکار کو پکڑ لایا تو وہ نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ جب اسے علم نہ ہو تو اس میں حلت وحرمت دونوں صورتیں یکساں ہیں، تو ازروئے احتیاط حرمت کا حکم غالب ہوگا۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے پالتو خنزیر

پر تیر چلایا اور وہ کسی شکار کو جالگا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ پالتو خنزیر شکار نہیں ہے، کیونکہ اس میں لوگوں سے توحش اور علیحدہ رہنے کا جذبہ نہیں پایا جاتا، جس کی بنا پر اس کی جانب تیر چلانا ایسے ہی ہے جیسے بکری کی طرف تیر چلانا، لہذا اس کے ساتھ شکار کی حلت متعلق نہ ہوگی، اگرچہ وہ تیر کسی حلال جانور کو ہی جالگا ہو۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کہہ چکے ہیں جس نے کوئی آہٹ سنی تو اسے انسان سمجھا اور اس پر تیر چلادیا جو اسی آہٹ والی شئی کو جالگا۔ بعد میں پتہ چلا کہ وہ تو کوئی حلال جانور تھا، تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک محسوس اور معین شئی کو نشانہ بنایا ہے۔ جو ایک شکار ہے، تو اس کا تیر چلانا درست ہوگا۔ اس کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کر کے کہا" یہ کتیا۔ طلاق پانے والی ہے" تو طلاق ہوجائے گی اور نام (کتیا) باطل ہوجائے گا۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی اڑتے ہوئے جانور پر تیر چلایا، مگر وہ کسی اور شکار کو جالگا اور جس کی طرف اس نے تیر چلایا تھا وہ وہاں سے چلا گیا اور یہ معلوم نہ ہوا کہ آیا وہ کوئی جنگلی پرندہ تھا یا کوئی پالتو پرندہ تھا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ پرندے کی اصل فطرت جنگلی پن ہے، لہذا اس وقت تک "اصل" پر عمل کرنا ہی ضروری ہے جب تک یہ پتہ نہ چل جائے کہ وہ واقعی پالتو پرندہ تھا۔

اور اگر معلوم ہوا کہ وہ ایسا کبوتر تھا جو عموماً گھروں میں رہتا ہے تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ کبوتر عموماً گھروں میں رہتے ہیں اور ان پر قبضہ ثابت ہوتا ہے، لہذا ان کی طرف تیر چلانا ایسی ہی ہے، جیسے کسی بکری کی طرف تیر چلانا ہے، ایسی صورت میں شکار حلال نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی اونٹ پر تیر چلایا، مگر وہ کسی شکار کو جالگا اور وہ اونٹ وہاں سے چلا گیا اور یہ علم نہ ہوا کہ آیا وہ اونٹ پالتو تھا۔ یا آوارہ تھا تو شکار حلال نہ ہوگا تاوقتیکہ یہ پتہ نہ چلے کہ وہ اونٹ واقعی آوارہ تھا۔ اس لئے کہ اونٹ میں اصل اس کا "پالتو، ہونا ہے، لہذا جب تک اس کے برخلاف ثابت نہ ہوجائے اسی اصل پر عمل کیا جائے گا۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مختلف روایات ہیں جس نے مچھلی یا ٹڈی پر تیر چلایا، مگر وہ تیر کسی شکار کو جالگا۔ ایک روایت کی رو سے یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ مچھلی اور ٹڈی کو تطہیر (ذبح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے جس شئی کو نشانہ لگایا گیا ہے وہ من جملہ شکار ہے، گو اس میں ذبح کرنے (زکواۃ) کا حکم نہیں ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی باندھے ہوئے ہرن پر تیر چلایا اور وہ کسی دوسرے شکار کو جالگا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ بندھا ہوا ہرن شکار نہیں ہے، کیونکہ اس میں شکار کا مفہوم یعنی اس کا کھلا ہوا ہونا نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر وہ بھیڑ یا بکری کے مشابہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے ہرن پر اپنا باز چھوڑا، مگر وہ باز ہرن کا شکار نہ کرسکتا ہو پھر وہ کسی اور شکار پر جا پڑا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی شئی کی جانب اس کو چھوڑتا ہے جس کو شکار کرنا اس کا مقصد نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے اپنے کتے کو کسی انسان کو مارنے کیلئے بھیجا اور وہ کوئی شکار مار لایا۔

۵ شکاری جانور کا حرام العین نہ ہونا

پھر جس شکاری دانت والے جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا جو ذاتی طور پر حرام جانوروں یعنی حرام العین (مثلاً خنزیر وغیرہ) میں سے نہ ہو اور اگر ایسا ہو، یعنی خنزیر ہو، تو اس کا کیا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جو جانور حرام العین (ذاتی طور پر حرام) ہو اس سے کسی قسم کا نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور چونکہ شکار کرنا بھی اس سے نفع اٹھانا ہے، لہذا وہ حلال نہ ہوگا۔ البتہ خنزیر کے علاوہ جو شکاری دانت والے درندے ہیں ہمارے تمام ائمہ کرام کے مطابق ہر شکاری

دانت (ذوناب) والا درندہ، یا پنجہ مارنے والا شکاری پرندہ، جو سدھائے جانے سے سدھایا جائے اور وہ ذاتی طور پر حرام بھی نہ ہو، تو اس کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: وما علمتم من الجوارح (اور جنہیں تم شکاری جانوروں میں سے سکھالو) عام ہے اور فقہاء فرماتے ہیں کہ شیر اور بھیڑیئے کے ساتھ شکار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے نہیں کہ ان میں کوئی (حرمت کا) مفہوم پایا جاتا ہے، بلکہ اس لئے کہ ان میں سدھائے جانے کا احتمال نہیں ہوتا، کیونکہ سدھایا جانا اپنی عادت کو چھوڑ دینا ہے اور عادت چھوڑ دینے سے مراد جانور کو نہ کھانا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان دونوں جانوروں کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی کوئی شکار کرتے ہیں تو وہ اسی وقت اسے ضرور کھاتے ہیں، جس کی بنا پر تربیت سے ان کے کھانے کی عادت کو چھوڑنے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، تاہم اگر ان کو تربیت دینا ممکن ہو تو جائز ہوگا۔

ہشام نے بیان کیا ہے کہ "میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے بھیڑیئے کے متعلق پوچھا کہ اگر اسے تربیت دی جائے اور وہ اس کے مطابق شکار کرے تو انہوں فرمایا کہ میری رائے میں ایسا نہ ہوگا اور اگر ایسا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں اور فرمایا "میں نے نیولے کے ساتھ شکار کرنے کے متعلق پوچھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا "اگر وہ تربیت دیا جائے اور سیکھ جائے تو اس کا شکار کھا" اس سے وہی اصول ثابت ہوا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ اگر شکاری جانور ذاتی طور پر حرام (حرم العین) نہ ہو اور اسے جب سکھایا جائے تو وہ سیکھ جائے تو اس کا شکار کھایا جائے گا۔ واللہ جل شانہ اعلم۔

ب شکار کی ہلاکت کا شکاری جانور (وغیرہ) کے ذریعے ہونا

پھر اس بات کا ظاہراً معلوم ہونا کہ شکار کی ہلاکت ظاہری طور پر جانور کے چھوڑنے یا تیر چلانے کی بنا پر ہوئی ہے ضروری ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ کوئی اور مفہوم یا ایسا سبب شامل ہو جائے جس کے ساتھ اس کی ہلاکت متوقع ہو یا اس کا ہلاک ہونا ایسے سبب کی بنا پر ہو، جو اس کی حلت کیلئے مفید نہ ہو تو اس جانور کو نہ کھایا جائے گا۔ البتہ اگر وہ بات ایسی ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو جائز ہے اس لئے کہ جب شکار کی ہلاکت ایسے سبب سے ثابت ہو جو حلت کا فائدہ نہ دیتا ہو تو اس میں حلت اور حرمت دونوں احتمال پیدا ہوگئے ہیں، لہذا از روئے احتیاط "حرمت" کی جانب کو راجح قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے کھایا تو ممکن ہے کہ وہ "حرام شئی کو کھانے والا ہو اور گناہ گار ہو جائے۔ اور اگر اس نے اسے نہ کھایا تو اس پر کوئی گناہ اور وبال نہ ہوگا جبکہ عقلاً اور شرعاً نقصان سے بچنا ضروری ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے حضرت رابعہ بن معبد سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبینھما امور مشتبھات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک

(حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان بہت سی باتیں مشتبہ ہیں بس تو شک والی باتیں چھوڑ کر ایسی باتوں پر عمل کر جو تجھے شک میں نہ ڈالیں)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ:

"کسی ایک شئی میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے، مگر اس پر حرام غالب آجاتا ہے"

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی شکار یعنی پرندے کو تیر مارا جبکہ وہ ہوا میں اڑ رہا ہو اور وہ تیر اسے لگا، مگر وہ کسی پہاڑ پر گر گیا اور پھر پہاڑ سے زمین پر گر کر مر گیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ المتردی (گر کر ہلاک ہونے والے جانور) کی بھی تشریح ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ پہاڑ پر سے گرنے کی بنا پر ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ پہاڑ پر ہو اور اسے وہ تیر جا لگے تو وہ پہلے پہاڑ کے کسی حصے پر اور پھر زمین پر گرے اور مر جائے یا وہ کسی میدانی علاقے میں ہو اور اسے تیر لگے تو وہ گر جائے، مگر وہ زمین پر کسی دیوار کو جا لگے اور پھر زمین پر گرے اور مر جائے یا کسی کھجور کے درخت پر یا کسی اور درخت پر ہو تو وہاں سے وہ درخت کے کسی تنے یا کسی ٹہنی پر گرے اور پھر زمین پر گرے اور مر جائے یا وہ کسی ایسے نیزے پر گرے جو زمین میں پیوست ہو اور اس میں دندانے ہوں تو وہ دندانوں کو جا لگے اور پھر زمین پر گر جائے اور مر جائے یا اس میں اس کے دندانے پیوست ہو جائیں اور وہ اسی پر مر جائے یا اس کا تیر کسی شکار کو جا لگے اور وہ پانی میں جا گرے اور مر جائے تو ان تمام صورتوں میں شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے بعد موجود اسباب کی بنا پر مرا ہو، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان وقع فی الماء فلا تاکل فلعل الماء قتلہ (اور شکار پانی میں گر جائے تو تو اسے مت کھا ہو سکتا ہے کہ اسے پانی نے مارا ہو) یعنی پانی میں مر جائے اور جو حکم کسی علت (وجہ) کے ساتھ بیان کیا گیا ہو اس کی علت عام ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے وہی حکم اور اس کی وہی علت (وجہ) بیان کیا ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر اس کو تیر لگا پھر وہ زمین پر گرا اور مر گیا تو قیاس یہ ہے کہ اس کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس کی موت زمین پر گرنے کی بنا پر واقع ہوئی ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ جس جانور کو تیر مارا جائے اس کو زمین پر گرنے سے بچانا ممکن نہیں اور اگر دوسرے احتمال کا اعتبار کیا جائے تو لوگ تکلیف اور حرج میں پڑ جائیں گے۔ المنتقی میں ہے کہ اگر وہ کسی چٹان پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا اس کا سر جدا ہو جائے تو اسے نہ کھایا جائے۔ الحاکم الجلیل الشہید المروزی فرماتے ہیں کہ یہ حکم الاصل میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے۔ القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحاکم رحمہ اللہ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم الاصل کے حکم میں موجود عموم کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ الاصل میں ہے کہ اگر وہ کسی زمین میں نصب کسی اینٹ پر گرا اور مر گیا، تو وہ حلال ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں اسے کھایا جائے۔ اور وہاں انہوں نے پیٹ کے پھٹنے میں کوئی فرق نہیں کیا، تو اس مسئلے میں دو روایتیں قرار دینا درست ہے۔ اور دونوں میں اس طرح فرق کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس کا پیٹ پھٹ جائے اور اس کا سر جدا ہو جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت کا سبب یہی ہے، تیر کا لگنا نہیں۔ لہذا تیر لگنے سے اس کی موت کا احتمال ظاہر کے خلاف ہوگا، جس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور اگر پیٹ نہ پھٹے یا سر جدا نہ ہو تو اس کی موت دونوں اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ساتھ یکساں طور پر قابل لحاظ ہوگی، لیکن چونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی موت کا اعتبار کرنا اس عارضی (حادثے) کی بنا پر ساقط ہو جائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ المنتقی میں جو روایت مذکور ہے وہ الاصل میں مذکور روایت کی تشریح ہو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر اس کا پیٹ نہ پھٹا ہو اور اس کا سر جدا نہ ہوا ہو تو اسے کھایا جائے گا لہذا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور "مقید" کو مطلق کا "بیان" قرار دیا جائے گا، جبکہ اس پر عمل کرنا مشکل ہو۔

اگر وہ کسی اینٹ کی نوک یا پتھر کی نوک پر لگے، پھر زمین پر جا گرے اور مر جائے تو اسے نہ کھایا جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ زمین پر بچھی ہوئی ہو اور وہ اس پر گرا اور پھر مر گیا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ زمین پر بچھی ہوئی اینٹ زمین ہی کی طرح ہے اس لئے اس پر گرنا زمین پر گرنا ہی ہے۔ اور اگر وہ کسی پہاڑ پر گرے اور اسی پر مر جائے تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس کا پہاڑ پر ٹکنا ایسے ہی ہے جیسے زمین ٹکنا۔

المنتقی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسے شکار کو جو پہاڑ کی چوٹی پر ہو پتھر مار کر زخمی اور نڈھال کر دیا یہاں تک کہ اس میں حرکت کرنے کی طاقت نہ رہی، مگر وہ اس کو پکڑنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پھر

اس نے دوبارہ تیر چلایا اور اس کو مار ڈالا اور وہ نیچے گر گیا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ پہلے تیر لگنے کی بنا پر وہ اب شکار نہیں رہا۔ کیونکہ وہ حد امتناع سے نکل گیا تھا تو دوسرا تیر شکار کو نہیں لگا، جس کی بنا پر وہ اس کی زکاۃ (تطہیر) نہ ہوگی لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی شکار پر دو جانور ایک تربیت یافتہ اور دوسرا غیر تربیت یافتہ یا ایک بسم اللہ پڑھا ہوا اور دوسرا بسم اللہ نہ پڑھا ہوا اکٹھے ہو جائیں تو ایسا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں دو اسباب ایک حرمت کا اور دوسرا اباحت کا اکھٹے ہو گئے ہیں اور یہ پتہ نہیں چلا کہ ان میں سے کونسے سبب نے اسے مارا ہے۔

اور اگر اس نے اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑا تو اس کے پیچھے ایک اور غیر تربیت یافتہ کتا لگ گیا لیکن اسے کسی نے نہ بھیجا ہو اور اس کے پیچھے لگنے کے بعد اس کو کسی نے "زجر" بھی نہ کیا ہو، یا درندوں میں سے کوئی ایسا درندہ یا نیچے والا شکاری پرندہ اس کے پیچھے لگ گیا جس کو تربیت دینا اور جس سے شکار کرنا درست ہو پھر شکار اس کی طرف پلٹ پڑا تو اس نے اسے نوچ ڈالا یا اس نے تربیت یافتہ کتے کی مدد کیلئے کوئی کام کیا۔ پھر اسے بھیجے ہوئے کتے نے پکڑلیا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے اس کے شکار میں دوسرے کتے کا پھاڑنا اور نوچنا شامل ہو گیا ہے تو ایسے ہی ہو گا جیسے کسی تربیت یافتہ کتے کے ساتھ کوئی غیر تربیت یافتہ کتا شامل ہو جائے یا بسم اللہ پڑھے ہوئے کتے کے ساتھ "بغیر بسم اللہ کے" کوئی کتا شریک ہو جائے، بخلاف اس صورت کے جب اسے کسی انسان یا گائے یا گدھے یا گھوڑے یا بھو نے زخمی کر دیا۔ اس لئے کہ ان جانداروں کا یہ عمل شکار کرنا" نہیں ہے جس کی بنا پر یہ فعل اباحت (جواز) میں شکار کرنے کے مزاحم نہ ہوگا، لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا اور اگر پہلے کتے کے پیچھے کوئی ایسا کتا پیچھے لگ گیا جو غیر تربیت یافتہ تھا، مگر اس نے شکار پر نہ تو حملہ کیا نہ اسے ڈرایا، لیکن اس نے اس کا گھیراؤ کیا اور اس کو پکڑنا اور مارنا تربیت یافتہ کتے ہی کا فعل ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں کتے شکار کرنے میں شامل نہیں ہوئے وجہ یہ کہ یہاں معاونت نہیں پائی گئی، لہذا اس کا کھانا حلال ہوگا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

۶ شکار کے آنکھوں سے اوجھل یا اس کی تلاش ختم ہونے سے قبل شکاری جانور یا تیر کا شکار کو یا جو اس کے قائم مقام ہو، جالینا

بشرطیکہ اس کو ذبح کرنے کا موقعہ نہ ملے اور اگر وہ آنکھوں سے اوجھل ہو گیا اور وہ اس کو تلاش کرنے سے تھک کر بیٹھ گیا پھر اس نے اس کو پایا اور اسے مار ڈالا تو اسے نہ کھایا جائے گا، لیکن اگر وہ اس سے اوجھل نہ ہوا ہو یا اوجھل تو ہو گیا ہو، لیکن وہ اس کی تلاش سے تھک نہ بیٹھا ہو تا آنکہ اس نے اس کو پالیا تو اسے استحسان کی رو سے کھا یا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ اسے نہ کھایا جائے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ احتمال ہے کہ یہ جانور کتے یا تیر کے زخم سے مرا ہو یا کسی اور سبب سے مرا ہو، لہذا شک کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا گزر "مقام الروحاء" میں ایک وحشی گدھے (گورخر) پر سے ہوا تو صحابہ کرام ؓ اس کی جانب لپکے تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو چھوڑو اس کا مالک خود ہی آجائے گا اسی وقت بنو فہر کا ایک آدمی آیا، اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شکار ہے اور میں اس کی تلاش میں ہوں۔ اس نے کہا یا رسول اللہ یہ گورخر میں نے آپ کو دیا اس پر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اسے لوگوں میں تقسیم کر دیا"

نیز اس لئے بھی کہ ضرورت اس کو جائز قرار دیتی ہے۔ وہ اس طرح کہ شکار میں اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عام طور پر جب شکار پر تیر چلایا جاتا ہے تو وہ بھاگ اٹھتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے اور جب کتا چھوڑا جاتا ہے تو شکار خوف کی

بنا پر اس سے غائب ہوجاتا ہے تو اگر ہم اس کا اعتبار کرنے لگیں تو اس سے شکار کا دروازہ بند ہوجائے گا اور شکاری تکلیف اور حرج میں مبتلا ہوجائیں گے، لہذا جانور کے لیے "غائب ہونے" کا اعتبار ساقط ہوجائے گا جس سے بچنا ممکن نہ ہو۔ اس لئے کہ شکاری کی جانب سے اس کی تلاش میں کوتاہی نہیں پائی گئی اور اس لئے بھی کہ یہ ضرورت اور حرج کی جگہ ہے اور اگر وہ شکار کی تلاش سے تھک کر بیٹھ جائے تو وہاں اس خیال کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر قیاس پر عمل کیا جائیگا اور مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کو ایک شکار ہدیہ کیا تو آنحضرت ﷺ نے پوچھا، تجھے یہ کہاں سے ملا ہے؟ اس نے کہا میں نے کل اس کو تیر مارا تھا اور میں اس کی تلاش میں رہا تا آنکہ رات ہوگئی تو اس سے تلاش رک گئی۔ پھر میں نے اگلے دن اس کو پالیا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: وہ تیری آنکھوں سے اوجھل ہوگیا تھا ہوسکتا ہے بعض حشرات نے اس پر تیری مدد کی ہو، مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے"

کہ اس روایت میں نبی اکرم ﷺ نے اس حکم اور اس کی وجہ (علت) بیان کی ہے اور وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ یہ احتمال کہ اس کی موت کا کوئی اور سبب بھی ہوسکتا ہے، جبکہ یہ مفہوم اس صورت میں نہیں پایا جاتا جب اس نے تلاش نہ چھوڑی ہو اور مروی ہے کہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

کل مااصمیت ودع ما انمیت (جو تجھے نظر آتا ہے، تو اسے کھا، اور جو آنکھ سے اوجھل ہوجائے، تو اسے مت کھا)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت میں مذکور لفظ اصماء سے مراد وہ شکار ہے جو تجھے نظر آئے اور انماء کا مطلب ہے جو آنکھ سے اوجھل ہوجائے، مگر ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ "اصماء" اس وقت تک ہے جب تک وہ تیری نگاہ سے اوجھل نہ ہو اور "انماء" اس وقت ہے جب وہ تیری نگاہ سے اوجھل ہوجائے۔ ماسوا اس کے کہ یہاں دیکھنے کو تلاش (طلب) کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ اور تلاش نہ ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ نیز اس سے بھی کہ جب وہ اس کی تلاش کو چھوڑ بیٹھا ہے، تو عین ممکن ہے کہ اگر وہ اس کو تلاش کرتا تو اس کو زندہ پالیتا تو اس "زخم" کے ذریعہ زکاۃ (ذبح) ہونے کا سوال باقی نہ رہتا، لہذا وہ اس شک کی بنا پر حلال نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس کی تلاش سے وہ تھک کر نہ بیٹھا ہو اس لئے کہ اگر اس نے اس کو زندہ نہیں پایا۔ تو "زخم" اس کی ذریعہ زکاۃ (تطہیر) باقی نہ رہا۔ واللہ تعالی عز وجل اعلم۔

زکاۃ (ذبح) کے مستحبات اور مکروہات

(الف) مستحبات:

(۱) جانور کو ذبح کرنا دن کے وقت ہو، لہذا رات کو ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے رات کو قربانی (ذبح) کرنے سے منع فرمایا۔ نیز رات کو شکار کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ یہ کراہت تنزیہی ہے اور کراہت کا مفہوم حسب ذیل وجوہ کی بنا پر محتمل ہے:

(الف) رات امن اور سکون کا وقت ہوتا ہے، لہذا رات کے وقت کسی جاندار کو تکلیف پہنچانا زیادہ اذیت کا باعث ہے۔

(ب) رات کے وقت غلطی کرنے اور خود اپنا ہاتھ کاٹ لینے کا امکان ہوتا ہے، اسی لئے رات کے وقت شکار کرنا بھی منع ہے۔

(ج) ذبح میں جن رگوں کا کاٹنا شرط ہے وہ رات کو اچھی طرح واضح طور پر نظر نہیں آتیں، اس لئے ممکن ہے کہ وہ پوری طرح نہ کٹیں۔

(۲) ذبح میں دوسرا مستحب امر یہ ہے کہ حالت اختیار میں لوہے کا تیز دھار والا آلہ استعمال کیا جائے جیسے چھری اور تلوار وغیرہ، لہذا لوہے کے سوا کسی اور شئی نیز لوہے کی کسی دندانے دار شئی سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حیوان کو ذبح کرنے میں وہ شئی استعمال کرنا سنت ہے جو جانور کیلئے باعث سہولت اور باعث راحت ہو۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان اللّٰہتعالٰی عزشانه کتب الاحسان علی کل شئی فاذا قتلتم فاحسنوالقتلة واذا ذبحتم فاحسنواالذبح ولیحد شفرته ولیرح ذبیحته وفی بعض الروایات) ولیشد قوائمه ولیلقه علی شقه الایسرولیوجه نحو القبله ولیسم اللّٰہعلیه.

(اللہ تعالٰی نے ہر شئی کے ساتھ نیکی کرنا فرض کر دیا ہے، لہذا جب تم کسی کو مارو تو اچھی طرح مارو اور جب تم کسی کو ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو اور چھری کی دھار تیز کرلو اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچاؤ (بعض روایات میں ہے) اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ لو اسے بائیں کروٹ پر لٹالو اور اسے قبلہ رخ کرلو اور اس پر بسم اللہ پڑھو)

اور جس طریقے کا ہم نے ذکر کیا ہے اسی کے مطابق اسے ذبح کرنا جانور کیلئے باعث سہولت وراحت ہے۔

(۳) رگیں کاٹنے میں جلدی کرنا اس میں دیر کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نبی اکرم ﷺ کا فرمان ولیرح ذبیحتہ (اور وہ اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچائے) نقل کر آئے ہیں۔ اور جلدی کرنا ایک طرح کی اس کو راحت پہنچانا ہے۔

(۴) بکری / بھیڑ اور گائے کو ذبح اور اونٹ کو نحر کرنا مستحب ہے۔ اس کے برعکس صورت مکروہ ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

(۵) ذبح اور نحر حلق کی جانب سے ہو، گدی کی جانب سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۶) تمام رگوں (عروق) کو کاٹنا، لہذا کچھ رگوں کو کاٹنا اور کچھ کو نہ کاٹنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی زندگی کو ختم کرنے میں تاخیر ہوتی ہے۔

(۷) صرف رگیں کاٹنے پر اکتفا کرنا اور حرام مغز تک نہ پہنچنا۔ حرام مغز وہ سفید گودا ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتا ہے۔ اور نہ ہی سر کو الگ کیا جائے اور اگر اس نے ایسے کیا تو یہ مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں بلاضرورت جانور کو زیادہ ایذا پہنچانا ہے۔ اور حدیث میں ہے:

الالاتنخعوا الذبیحة (اور ذبیحہ کو سختی کے ساتھ قتل نہ کرو)

اور النخع سے مراد ایسا سخت قتل ہے جو نخاع (حرام مغز) تک پہنچ جائے۔

(۸) ذبح کنندہ ہو اور ذبیحہ دونوں کا قبلہ رو ہونا، جیسا کہ ہم روایت بیان کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ صحابہ کرام جب جانور ذبح کرتے تھے تو قبلہ رو کر کے ذبح کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت شعبی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"وہ لوگ ذبیحے کو قبلہ رو رخ لٹانا پسند کرتے تھے"

یہاں ان کا اشارہ صحابہ کرام ﷺ کی طرف ہے اور ان جیسا شخص جھوٹ نہیں بول سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ مشرکین اپنے ذبیحوں کو بتوں کی طرف منہ کر کے ذبح کرتے تھے، لہذا قبلہ کی جانب منہ کر کے جو اللہ تعالٰی کی کیلئے عبادت وطاعت کی جہت ہے، ان کی مخالفت کرنا مستحب ہوگا۔

(۸ ب) ذبح کے مکروہات

(۱) مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت وہ یہ کہے "اے اللہ اسے فلاں کی جانب سے قبول فرما" یہ جملہ کہنا ہو تو ذبح سے فراغت کے بعد یا اس سے پہلے کہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے انہوں نے حضرت حماد رحمہ اللہ سے اور انہوں نے حضرت ابراہیم رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبولیت کی دعا اگر تو چاہے تو ذبح سے پہلے یا اس کے بعد مانگ لے۔ ہم اوپر نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

موطنان الا اذکر فیھما عند العطاس وعندالذبح (دو موقعوں پر میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک کے وقت اور ذبح کے وقت)

اور ہم اوپر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لیا کرو"

لیکن اگر کسی نے ایسا کہہ دیا تو اس سے ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے بر سبیل اشتراک خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی (غیر اللہ) کا نام نہیں لیا، البتہ ایسا کہنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ظاہری طور پر توحید (صرف خدا کا نام لینے) کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی اکرم ﷺ سے مروی نہیں کہ:

"آنحضرت ﷺ نے دو پلے ہوئے مینڈھے ذبح کیے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کی جانب سے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے انہیں ذبح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کے ساتھ اپنا یا اپنی امت کا نام لیا تھا، لہذا یہ احتمال ہے کہ ان میں سے ایک آپ نے ذبح کیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی اپنی طرف سے ہے اور پھر دوسرا ذبح کیا ہو اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی امت کی طرف سے ہے اور ایسا کرنا باعث کراہت نہیں۔

(۲) ذبح کے بعد ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کا حرام مغز نکالنا: یہ بھی مکروہ ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ذبیحے کی گردن اتنی کاٹ دے جائے کہ جس سے چھری نخاع (حرام مغز) تک پہنچ جائے۔ یا اس کی کھال ٹھنڈا ہونے سے قبل اتار دے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت جانور کو زیادہ اذیت پہنچانا ہے۔ پھر اگر اس نے اس کا حرام مغز نکالا یا اس کی کھال ٹھنڈی ہونے سے قبل اتار دی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا تمام شرائط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

(۳) اسے اس کے پاؤں کے ساتھ (رسی باندھ کر) مذبح کی جانب گھسیٹنا بھی مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت زیادہ تکلیف دینا پایا جاتا ہے اور ابن سیرین حضرت عمر فاروقؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری کو ذبح کرنے کیلئے بڑی سختی کے ساتھ ہانک رہا تھا تو انہوں نے اسے ایک درہ مارا اور پھر اسے کہا تیری ماں نہ رہے ذبح کیلئے اسے احسن طریقے پر کھینچ کر لے جاؤ۔

(۴) اس کو چت لٹانا یا اس کی آنکھوں کے سامنے چھری تیز کرنا:

اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ:

"آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے اپنی بکری کو لٹایا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا جبکہ بکری اسے دیکھ رہی تھی۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کیا تو یہ چاہتا ہے کہ تو اسے کئی دفعہ مارے، تو نے کیوں نہ اس کو لٹانے سے قبل چھری تیز کر لی۔ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے ایک بکری کو لٹا رکھا تھا اور ہاتھ اس کے چہرے پر رکھا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا تو انہوں نے اسے درہ مارا تو وہ شخص بھاگ اٹھا اور بکری بھی چھوٹ گئی"

نیز اس لئے بھی کہ بے زبان جانور ذبح کرنے والے آلے کو پہنچانتا ہے جیسے کہ وہ دوسری ہلاکت خیز باتوں کو پہنچانتا ہے، لہذا اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور اگر اس نے اس کو لٹا کر چھری تیز کی تو اس سے اس کی اذیت میں اضافہ ہوگا، مگر ان تمام باتوں سے ذبیحہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان باتوں سے روکنا "نفس ذبیحہ" میں موجود کسی مفہوم کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ جانور کو "بلاضرورت" "زیادہ اذیت پہنچانے کی بنا پر ہے، لہذا اس سے روکنا" خارجی اسباب" کی بنا پر ہے، جس سے فساد لازم نہیں آتا، جیسے کہ غصب کردہ چھری سے کسی جانور کو ذبح کرنا اور کسی غصب کردہ تیر کمان سے جانور کا شکار کرنا وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

فصل: حلال جانوروں کے حرام اجزاء کا بیان

جو اشیاء حلال جانور میں حرام ہیں وہ سات ہیں: یعنی

(۱) بہنے والا خون، (۲) آلہ تناسل، (۳) خصیتین، (۴) قبل (مادہ کی پیشاب والی جگہ)، (۵) غدہ (غدود) (۶) مثانہ (۷) پتا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث (۱) (اور پیغمبر ان کیلئے پاکیزہ اشیاء حلال کرتا ہے اور گندی چیزیں حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ ساتوں اشیاء ایسی ہیں جن کو فطرت سلیمہ خبیث سمجھتی ہے، لہذا یہ حرام ہوں گی، اور حضرات صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے بکرے سے آلہ تناسل، خصیتین، مادہ کا اگلا حصہ، غدود، مثانے اور خون کو مکروہ قرار دیا ہے"

اس میں مذکورہ مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان تمام اشیاء اور خون کی کراہت کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حالانکہ بہنے والا خون حرام ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی اشیاء کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں، کہ یہاں مکروہ "کا لفظ مطلق طور پر استعمال کیا گیا ہے اور خون کے سوا باقی اشیاء کو مکروہ کہا ہے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور بہنے والے خون کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور وہ ایک ایسی نص سے ثابت ہوتی ہے۔ جس کی خود قرآن مجید میں تفسیر کردی گئی ہے اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

قل لااجد فیمااوحی الی محرماً علی طاعم یطعمه الاان یکون میتة اودماًمسفوحاً اولحم خنزیر (۲) (آپ کہہ دیجئے کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا بہتا ہوا لہو، یا سور کا گوشت)

اور اس کی حرمت پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے، جبکہ اس کے علاوہ جو دوسری چھ اشیاء ہیں تو ان کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوئی۔ بلکہ اجتہاد یا ظاہر کتاب کے ذریعے ثابت ہوئی ہے۔ جس میں تاویل کا احتمال ہے یا پھر حدیث کے ساتھ ثابت ہوئی ہے۔ اسی لئے ان کے نام میں بھی فرق ہے سے حرام اور باقی اشیاء کو مکروہ کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

۲۔ الانعام (۶:۱۴۵)

کتاب الاصطیاد

شکار کرنے کا بیان

کتاب الذبائح والصیود" میں ہم کھائے جانے والے حلال و حرام اور مکروہ جانوروں کاذکر کر آئے ہیں۔ اب ہم ان جانوروں کاذکر کریں گے جن کا شکار کرنا جائز ہے اوران کا بھی جن کا شکار جائز نہیں ہے۔

جن جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے ان میں سمندری اور خشکی کے ایسے جانور شامل ہیں جن کا شکار بھی جائز ہے، اوران کا کھانا بھی اور وہ بھی جن کا شکار جائز ہے، کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جن کا کھانا جائز ہے ان کا شکار گوشت سے فائدہ اٹھانے کیلئےہےاور جن کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا شکار ان کی کھال، ان کے بالوں اور ان کی ہڈیوں سے استفادے کیلئے ہوتا ہے، یا پھر ان کی اذیت سے بچنے کیلئے ماسوائے "حرم" کے شکار کے۔ اس لئے کہ اس کا شکار ماسوائے موذی جانوروں کے جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

اولم یرواناجعلناحرماًآمناًویتخطف الناس من حولھم(۱)	(کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو مقام امن بنایا ہے۔ اور لوگ ان کے ارد گرد سے اچک جاتے ہیں کیا یہ باطل پر اعتقاد رکھتے ہیں اور خدا کی نعمتوں کی ناشکری کرتے ہیں۔

ایک حدیث میں حرم کے شکار کے متعلق طویل مضمون ہے۔ جس میں یہ جملہ بھی ہے ولاینفر صیدہ (اوراس کا شکار نہ بھگایا جائے)

البتہ اس میں سے موذی جانور مستثنیٰ ہیں اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم	(پانچ جانور فاسق ہیں انہیں حل اور حرم دونوں میں قتل کرو)

سمندری مخلوق کااحرام کے ساتھ، اور بغیر احرام دونوں حالتوں شکار حلال ہےاور محرم کیلئے خاص طور پر حالت احرام میں خشکی کے جانوروں کا شکار حلال نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وحرم علیکم صیدالبرمادمتم حرماً(۲)	(اور تم پر خشکی کا شکار حرام ہے۔ جب تک تم حالت احرام میں ہو)

اور خشکی اور سمندر کے شکار میں جو فرق ہے اسے ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزشانہ الموفق۔

۱۔ العنکبوت ۲۹:۶۷)

۲۔ المائدہ (۵:۹۶)

کتاب التضحیه

قربانی کا بیان

اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے

قربانی کی صفت

آیا وہ واجب ہے یا نہیں

اور واجب ہونے کی صورت میں

شرائط وجوب

وجوب کا وقت

کیفیت وجوب

واجب کو قائم کرنے کے موانع

قیام واجب کی شرائط

قربانی کے وقت اور اس سے پہلے کے مستحبات نیز اس کے مکروہات تحریمی و تنزیہی وغیرہ کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) قربانی کی صفت کا بیان

قربانی دو قسم کی ہوتی ہے: واجب اور نفلی۔ واجب کیکئی اقسام ہیں:

(۱) ایک وہ ہے جو ہر مالدار اور فقیر پر ضروری ہے۔

(۲) دوسری وہ ہے جو فقیر پر واجب ہے اور مالدار پر واجب نہیں

(۳) تیسری وہ ہے جو مالدار پر واجب ہے، فقیر پر نہیں۔

مزید تفصیل یہ ہے

(۱) وہ قربانی جو امیر و غریب دونوں پر واجب ہے۔ یہ قربانی "نذر" کی ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ کہے "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر ایک بکری یا اونٹ یا یہ بکری یا یہ اونٹ قربانی کرنا ضروری ہے":

یا وہ کہے:

"میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے وقف کردیا"

تو خواہ وہ امیر ہو یا غریب اس پر قربانی ضروری ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ایک عبادت (قربت) ہے جس کی جنس سے واجب الادا عبادات موجود ہیں، تمتع، قران اور احصار (محصور ہونے کی صورت) میں ھدی (قربانی کا جانور) ہے، اسی طرح وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا فدیہ ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسی تمام عبادتوں کی طرح یہ عبادت بھی نذر کے ساتھ واجب ہوجاتی ہے۔ جو اپنی جنس سے وجوب (فرضیت) رکھتی ہیں، مثلاً نماز، روزہ، وغیرہ، اور جس شئی کا وجوب نذر کی بنا پر ہو اس میں فقیر اور مالدار سب برابر ہوتے ہیں۔

اور اگر واجب کا تعلق مال سے ہو جیسے حج کی نذر ماننا تو ایسی نذر ہر امیر اور فقیر کی جانب سے صحیح ہے۔

۲۔ فقیر پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو فقیر پر واجب ہوتی ہے، مالدار پر نہیں یہ وہ قربانی ہے جو خریداری کی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ اگر قربانی خریدنے والا فقیر ہو تو اس پر قربانی ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر اگر کوئی فقیر بکرا اس نیت کے ساتھ خریدے کہ وہ اس کی قربانی کرے گا تو اس کی قربانی اس پر ضروری ہوجاتی ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔ یہی قول ہمارے ائمہ کرام میں سے الزعفرانی کا ہے اور اگر وہ مالدار ہو تو بالاتفاق "خریداری" کی بنا پر اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بندے کی جانب سے وجوب ایسے الفاظ کی بنا پر ہوتا ہے جو وجوب پر دلالت کرتے ہوں اور کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ اس کی جانب سے خود پر کسی شئی کا وجوب نہ ہوگا جیسے کہ یہ مالدار کی جانب سے اس پر وجوب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر قربانی واجب نہ ہو اس کا کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا ایجاب (خود پر کسی شئی کو واجب کرنے) کے قائم مقام ہے، جیسے قربانی کی نذر ماننا۔ اس لئے کہ جب اس نے اپنے فقر کے باوجود کوئی جانور خریدا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کو ذبح کرے گا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے (مقرر) کیا"، بخلاف مالدار کے کیونکہ شریعت کے وجوب کی بنا پر اس پر ابتدا سے ہی قربانی واجب ہے۔ لہذا اس کا کسی جانور کو قربانی کیلئے خریدنا خود پر اس کا واجب کرنا نہ ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ موجود فرض ادا کرنے کے ارادے کیلئے ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کے پاس کوئی مینڈھا یا بکرا موجود ہو اور وہ اس کو قربان کرنے کی نیت کرے۔ یا اس نے کوئی مینڈھا یا بکرا خریدا اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت نہ کی پھر اس کے بعد اس کو قربانی کرنے کی نیت کی، تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو، اس لئے کہ اس کی قربانی کی نیت خریداری سے متصل نہیں ہے، جس کی وجہ سے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) مالدار پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو مالدار پر ضروری ہے فقیر پر نہیں، یہ وہ قربانی ہے جو (عید الضحٰی کے دن) اس پر نذر اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت کے بغیر واجب ہوتی ہے جو زندگی کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرنے کیلئے ہے۔ وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالی نے انہیں، ان ایام میں، اپنے بیٹے کے بدلے میں، مینڈھا ذبح کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح یہ قربانی پل "صراط" کی سواری، گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ اور غلطیوں کے کفارے کا وسیلہ ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ میں یہی مذکور ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ، امام محمد، حسن بن زیاد اور امام ابویوسف رحمہم اللہ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب نہیں۔ یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں ان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثلث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى (تین باتیں مجھ پر فرض ہیں، تم پر نہیں۔ وتر، چاشت کی نماز والاضحی (وروی) ثلاث كتبت علي وهي لكم اور قربانی۔ دوسری روایت میں ہے کہ تین باتیں مجھ پر فرض ہیں اور تم پر سنت ہیں اور اس میں آپ نے قربانی کا ذکر فرمایا؛ سنة وذكر عليه السلام الاضحية۔

اور ازروئے عرف سنت غیر واجب شئی کا نام ہے اور مروی ہے کہ
"حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ ایک ایک سال اور دو دو سال تک قربانی نہ کرتے تھے"
اور حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"کبھی کبھار میرے پاس ایک ہزار بکریاں رہی ہیں، مگر میں نے ان میں سے کسی ایک کو بھی ذبح نہیں کیا" مبادا کہ میرا ہمسایہ یہ نہ سمجھ لے کہ وہ واجب ہے"

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ واجب ہو تو اس بارے میں مقیم اور مسافر میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ جیسے کہ ان میں دوسرے مالی حقوق مثلاً زکواۃ اور صدقہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہ ہوگی، ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فصل لربک وانحر(۱) (پس تو نماز پڑھ اپنے رب کیلئے اور قربانی کر)

سے ہے کہ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ "عید کی نماز پڑھ اور اونٹ وغیرہ کی قربانی کر"
"اور دوسرا قول یہ ہے کہ صبح کے وقت مجمع کے ساتھ نماز پڑھ اور منی میں قربانی کر"

اور مطلق حکم عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے تو جب یہ قربانی نبی اکرم ﷺ پر فرض ہوئی تو امت پر بھی فرض ہوگی، کیونکہ آپ امت کے "قائد" ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بعض تفسیروں میں آیت مذکورہ کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ وانحر کا مطلب ہے کہ تو اپنے ہاتھ نماز میں سینے پر باندھ "ایک اور قول یہ ہے کہ نماز میں اپنا سینہ قبلے کی طرف کر" تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان کردہ تفسیر پر اس کو محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ایسا کرنا لفظ کو ایک نئے فائدے پر محمول کرنا ہے۔ جبکہ دوسرے مفہوم پر اسے محمول کرنا "تکرار" والے مفہوم پر محمول کرنا ہے، اس لئے کہ سینے پر ہاتھ باندھنا نماز کے افعال میں سے ہے کہ تمہارے نزدیک اس سے نماز کی تکمیل وابستہ ہے اور قبلے کے جانب منہ کرنا نماز کی شرائط میں سے ہے کہ شرعاً اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی لہذا یہ دونوں باتیں نماز کے حکم کے تحت داخل ہیں۔ تو چونکہ نماز کا حکم دینا ان دونوں باتوں کا حکم دینا ہے، لہذا ارشاد ربانی "وانحر" کو اس مفہوم پر محمول کرنا "تکرار" پر محمول کرنا ہوگا اور ہمارے بیان کردہ مفہوم پر اسے محمول کرنا ایک نئے فائدے پر محمول کرنا ہے لہذا یہی بہتر ہوگا اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

ضحوا فانهاسنة بيكم ابراهيم عليه الصلواة والسلام (قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی کرنے کا حکم دیا ہے اور جو امر (Order) قرینہ کے بغیر ہو وہ عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

على اهل كل بيت في كل عام اضحاة وعتيرة (ہر گھر کے مالک پر ہر سال قربانی اور عتیرہ ہے)

اور لفظ "علی" (پر) وجوب کیلئے ہوتا ہے، پھر "عتیرۃ" کا حکم منسوخ ہو گیا اور اضحاۃ" (قربانی) کا حکم باقی رہا۔ اور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من لم يضح فلا يقربن مصلانا (جو شخص قربانی نہ کرے وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے)

یہ حدیث مبارکہ قربانی چھوڑنے پر "وعید" کے طور پر صادر ہوئی ہے اور وعید" تو ترک واجب پر ہوتی ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

۱- الکوثر (۱۰۸:۳)

من ذبح قبل الصلواة فليعد اضحيته (جس شخص نے نمازِ عید سے قبل قربانی کی وہ اپنی قربانی لوٹائے
ومن لم یذبح فلیذبح بسم اللہ اور جس شخص نے نہ کی وہ اللہ کے نام کے ساتھ ذبح کرے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی ذبح کرنے کا حکم دیا اور نماز سے قبل قربانی کرنے کی صورت میں اس کے اعادے کا حکم دیا اور یہ تمام باتیں وجوب کی دلیل ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ خون کا بہانا عبادت ہے اور وجوب عبادتوں میں سے ایک عبادت ہے۔ رہی حدیث تو ہم اس کے مصداق کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ہم پر فرض نہیں ہے، لیکن وہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں جو فرق ہے وہ زمین و آسمان کے فرق کی طرح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اور آپ کا یہ فرمانا کہ "یہ تمہارے لئے سنت ہے" اگر ثابت ہوجائے تو اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ سنت آنحضور ﷺ کے طریقے یا سیرت سے عبارت ہے اور یہ تمام باتیں وجوب کی نفی نہیں کرتیں۔

رہی حضرت ابوبکر و عمرؓ والی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ دونوں صحابیؓ استطاعت نہ ہونے کی بنا پر ہر سال دو سال تک قربانی نہ کرسکے ہوں۔ اس لئے کہ ان کو بیت المال سے جو وظیفہ ملتا تھا وہ ان کی کفایت سے زیادہ نہ تھا اور اس طرح کے احکام میں غنی (مالدار) کا ہونا وجوب کی شرط ہے۔ جبکہ حضرت ابو مسعود انصاریؓ کا قول قرآن مجید اور سنت نبویہ کا معارضہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ بایں ہمہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ ان پر قرض تھا تو انہیں یہ اندیشہ ہوا کہ اگر انہوں نے قربانی کی تو ان کا ہمسایہ قرض کے باوجود قربانی کی فرضیت کا قائل ہوجائے گا تو انہوں نے قربانی نہ کرکے اسے اس غلط اعتقاد سے بچایا، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کا قول حجت نہ ہوگا۔ یا پھر یہ روایت ہمارے بیان کردہ احتمال پر محمول ہوگی، تاکہ مختلف دلائل (روایات) کو تناقض سے بچایا جاسکے۔ اور مسافر کے مسئلے سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں ایسی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو مقیم کو نہیں ہوتی، جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ شرائط وجوب کے ضمن میں بیان کرینگے۔

اور اگر اس نے یہ نذر مانی کہ وہ کسی بکری کو ذبح کرے گا۔ اس وقت ایام نحر (قربانی کے دن) ہوں، جبکہ وہ مالدار ہو تو ہمارے نزدیک اس پر دو قربانیاں ضروری ہونگی۔

ایک قربانی نذر کی بنا پر اور دوسری شریعت کی جانب سے واجب ہونے کی بنا پر، ہاں البتہ اگر اس نے شریعت کے واجب کردہ حکم کو ادا کرنے کی نیت ہو، تو اس صورت میں اس پر ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں ان الفاظ سے صرف ایک ہی جانور کی قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے کہ یہ صیغہ (Tense) خبر دینے کیلئے ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے شریعت میں واجب کردہ شئی کی خبر دینا ہوگا، جس کی بنا پر اس پر صرف ایک ہی قربانی ضروری ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ عرف شریعت میں نیا حکم بیان کرنے کیلئے ہے۔ جیسے کہ "طلاق اور آزادی" کیلئے استعمال کیا گیا، اسی قسم کا جملہ لیکن اس میں خبر دینے کا احتمال بھی ہے، لہذا اسے اس کے اور خدا کے مابین سچا سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے قربانی کے ایام سے قبل مذکورہ جملہ کہا تو بغیر اختلاف کے اس پر دو قربانیاں ضروری ہوں گی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ "جملہ" واجب کو خبر بنا دینے کا متحمل نہ ہوگا، کیونکہ قبل از وقت کوئی وجوب نہیں ہوتا اور اگر کسی واجب کی خبر دی جائے اور کوئی واجب موجود نہ ہو تو ایسا کہنا جھوٹ ہوگا۔ لہذا اس سے مراد کے طور پر جملہ انشائیہ متعین ہوگیا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ بات کہی ہو اور اس وقت وہ تنگدست ہو پھر وہ "قربانی کے ایام" میں امیر ہوگیا تو اس پر دو قربانیاں دینا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کے وقت اس پر کوئی قربانی واجب نہ تھی، لہذا اس کی جانب سے خبر دینے کا احتمال نہ ہوگا۔ اور اسے شرعی حیثیت پر محمول کیا جائے گا۔ جو انشاء ہے، لہذا اس پر اس کی نذر کی

بنا پر قربانی کرنا ضروری ہوگا اور دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب کی بنا پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ وجوب کی شرط یعنی "مالداری (غنا) پائی گئی ہے۔

(۴) نفلی قربانی

ایسا مسافر اور ایسا فقیر جس کی جانب سے قربانی کی نذر نہ پائی گئی ہو اور نہ قربانی کی نیت سے جانور کی خریداری پائی گئی ہو اس کی قربانی نفلی ہوگی، اس لئے کہ یہاں وجوب کا سبب اور اس کی شرط موجود نہیں ہے۔

فصل (دوم) شرائط وجوب

رہی وجوب کی شرائط تو مذکورہ بالا ابتدائی دو اقسام میں اس کی اہلیت کی شرط "نذر کا ہونا" ہے۔ ہم "کتاب النذر" میں اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں، جبکہ آخری قسم میں اہلیت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اسلام کا ہونا

لہذا قربانی کسی کافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، اور اسلام کا ہونا قربانی کے دنوں میں اول سے لے کر آخر تک کیلئے ضروری نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں کافر ہو پھر آخری وقت میں اسلام لے آئے، تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے وجوب کا وقت ادائیگی واجب کے باوجود بچ رہتا ہے، لہذا اس کے وجوب کیلئے قربانی کے وقت میں کچھ وقت کا ہونا کافی ہے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔

(۲) آزادی کا ہونا

لہذا قربانی کسی غلام پر واجب نہ ہوگی، خواہ اسے تجارت کرنے کی اجازت ہو یا وہ مکاتب ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے جس کا مال کی ملکیت سے تعلق ہے، اسی لئے غلام اس پر نہ تو زکواۃ فرض ہے اور نہ ہی صدقہ فطر، تاہم وجوب کیلئے اول سے لے کر آخر وقت تک آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ آخری وقت کے کسی بھی حصے میں اس کی آزادی کا ہونا وجوب کیلئے کافی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس کو آخری وقت میں آزادی ملی اور وہ "نصاب" کا مالک ہو گیا تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اسلام کی شرط کے تحت بیان کیا۔

(۳) اقامت

لہذا قربانی کسی مسافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ یہ قربانی تمام مال کے ساتھ ادا ہوتی ہے اور نہ ہر وقت۔ بلکہ صرف ایک خاص جانور کے ساتھ ایک مقررہ وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اور مسافر بعض اوقات دوران سفر قربانی کے وقت میں اس پر قادر نہیں ہوتا، اگر ہم اس پر واجب کر دیں تو وہ جانور اپنے ساتھ اٹھالے جانے پر مجبور ہوگا جس میں حرج ہے جو کسی سے مخفی نہیں۔ یا پھر وہ سفر چھوڑنے پر مجبور ہوگا، جس میں اسے نقصان ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر قربانی واجب نہ ہو، بخلاف زکاۃ کے۔ اس لئے کہ "زکاۃ" کے وجوب کا کسی خاص وقت سے تعلق نہیں ہے، بلکہ تمام عمر ہی اس کا وقت ہے، لہذا تمام وقت ہی اس کی ادائیگی کا وقت ہوگا۔ چنانچہ اگر اس وقت اس کے قبضے میں کچھ نہ ہو تو جب وہ اپنے مال کے پاس پہنچ جائے تو اس وقت جاکر ادا کر دے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی کل مال میں سے ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب اسے حرج میں نہ ڈالے گا۔

اسی طرح صدقہ فطر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ زکاۃ کی طرح اس کے وجوب میں بھی بڑی وسعت ہے اور یہی قول

صحیح ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اگرچہ اس کا وجوب "یوم فطر" پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اسے کل مال میں سے ادا کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کے وجوب سے میں اس پر کوئی حرج نہ ہوگا۔

الاصل میں ہے کہ "قربانی حاجی پر واجب نہیں ہے۔ اس جگہ حاجی سے مراد مسافر حجاج ہیں، رہے اہل مکہ، تو اگر وہ حج نہ کریں تو ان پر قربانی واجب ہے اس لئے کہ حضرت نافع رحمہ اللہ حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

"وہ اپنے گھر والوں کیلئے، جو حج کرنے ان کا ساتھ نہ جاتے تھے، قربانی کی قیمت چھوڑ کے جاتے تھے تاکہ وہ ان کی جانب سے نفل قربانی ادا کرسکیں"

اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرتے ہوں، نہ کہ ان کی جانب سے، لہذا اس احتمال کے ساتھ اس روایت سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔

پھر مقیم کیلئے تمام وقت میں مقیم ہونا شرط نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مسافر ہو اور آخری وقت میں مقیم ہوجائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم آزادی اور اسلام کی شرائط کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر وہ اول وقت میں مقیم ہو اور آخری وقت میں مسافر ہوجائے تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ قربانی کی خریداری سے قبل سفر پر روانہ ہوجائے اور اگر اس نے قربانی کیلئے جانور (بکرا وغیرہ) خرید لیا اور پھر اس نے سفر شروع کیا تو المنتقی میں ہے کہ وہ اس کو فروخت کردے اور قربانی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایسی ہی روایت منقول ہے کہ وہ اس کو فروخت کردے۔ بعض مشائخ نے تنگ دست اور کشادہ دست میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر تو وہ کشادہ دست ہو تو حکم وہی ہے۔ اس لئے کہ اس نے اس خریداری کے ذریعے خود پر کوئی شئی واجب نہیں کی۔ اس نے تو اس کے ذریعے خود سے واجب کو ادا کرنے کی نیت کی تھی تو جب وہ سفر پر چلا گیا تو یہ واضح ہوگیا کہ اس پر کوئی وجوب نہ تھا تو اسے اس کو فروخت کرنے کی اجازت ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس گمان پر عبادت شروع کی کہ وہ اس پر واجب ہے پھر یہ پتہ چلا کہ وہ تو اس پر واجب نہیں ہے، تو اس پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی، اور اگر وہ تنگدست ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس پر واجب ہو اور اس پر سے سفر کی بنا پر اس کا وجوب ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ "فقیر" کی جانب سے خود پر کسی عمل کا واجب کرنا ہے۔ جو بمنزلہ نذر کے ہے، لہذا یہ عمل سفر کی بنا پر ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی تو اس کی تکمیل اس پر واجب ہوجاتی ہے اور اس کو فاسد کرنے کی صورت میں اس پر قضا ضروری ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے قربانی کا وقت آنے کے بعد سفر شروع کیا تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مناسب یہی ہے کہ یہی حکم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

(۴) غناء (تونگری) کا ہونا

جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من وجد سعۃً فلیضح (جو شخص استطاعت رکھتا ہو وہ قربانی کرے)

کہ اس فرمان نبوی میں آپ ﷺ نے السعۃ یعنی غنا (مالداری) کو قربانی کیلئے شرط قرار دیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی ملکیت میں دو سو درہم یا بیس دینار یا مکان یا گھریلو سامان یا کپڑوں، خدام، گھوڑوں جنگی ہتھیاروں اور ضروری سازوسامان کے علاوہ اس کے پاس کوئی ایسی شئی موجود ہو جس کی قیمت دو سو درہم یا بیس دینار ہو۔ یہی صدقہ فطر کا نصاب

ہے، جس کو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اسی طرح صدقۂ فطر سے متعلق مسائل کا بھی "صدقۂ فطر" کی ضمن میں بیان ہو چکا ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہو کہ اگر اس پر نصاب کا کچھ حصہ صرف کر دیا جائے تو اس سے اس کا نصاب پورا نہ رہے گا تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قرض کا ہونا جب وجوب زکواۃ سے مانع ہے تو قربانی کے وجوب سے تو بدرجۂ اولیٰ مانع ہوگا، کیونکہ زکواۃ فرض ہے اور قربانی واجب ہے اور فرض واجب سے برتر ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کا مال غائب ہو اور وہ اس تک قربانی کے دنوں تک نہ پہنچا تو تب بھی قربانی ضروری نہ ہوگی، کیونکہ مال کی عدم موجودگی (غیب) میں وہ فقیر ہے، حتی کہ اس کیلئے صدقہ بھی حلال ہے۔ بخلاف زکواۃ کے کہ وہ اس پر واجب ہے کیونکہ زکواۃ کا وقت تمام عمر ہے، جبکہ یہ ایک مخصوص وقت کی عبادت ہے، لہذا اس کے وقت میں غناء (مالداری) کا اعتبار ہوگا اور یہ شرط نہ ہوگی کہ وہ پورے وقت میں مالدار ہو حتی کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مفلس ہو اور آخری وقت میں مالدار ہو جائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس کے پاس دو سو درہم ہوں پھر اس پر سال گزر گیا۔ تو اس نے پانچ درہم زکواۃ کے طور پر ادا کر دیئے۔ پھر قربانی کے دن آ گئے اور اس کے پاس ۱۹۵ درہم ہوں تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے۔

الزعفرانی فرماتے ہیں کہ اس پر قربانی واجب ہے، اس لئے کہ اگرچہ نصاب کم ہو گیا ہے، لیکن وہ ایک ایسی مد میں خرچ کر دینے کی بنا پر ہوا ہے جو بذات خود ایک عبادت ہے، لہذا وہ نصاب معنوی طور پر موجود تصور ہوگا، حتی کہ اگر اس نے پانچ روپے کسی ذاتی معاملے میں خرچ کر لئے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی، اس لئے کہ یہاں عبادت کے کام میں خرچ کرنا نہیں پایا گیا، لہذا اب یہ نصاب تقدیری اور حقیقی طور پر ناقص ہے۔ جس کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔

اور اگر کسی امیر آدمی نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر وہ ہلاک ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کا نصاب کم ہو گیا اور وہ فقیر ہو گیا۔ پھر قربانی کے دن آ گئے تو اس پر دوسرے جانور کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وجوب کے وقت نصاب ناقص تھا جس کی بنا پر وجوب کی شرط، یعنی تونگری، نہیں پائی گئی، پھر اگر اس نے اس جانور کو ایام نحر (قربانی کے دنوں) میں پالیا تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اس کی قربانی کرے، کیونکہ وہ وجوب کے وقت تنگدست ہو گیا تھا۔

اور اگر وہ جانور گم ہو گیا ہو پھر اس نے دوسرا جانور خریدا اور وہ اس وقت خوشحال ہو اور اس نے اس کی قربانی کی پھر اس کو پہلے والا جانور مل گیا، مگر اس وقت وہ تنگدست ہو تو اس پر کسی شئی کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی۔

پھر جو شرائط ہم نے بیان کی ہیں ان میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔ اس لیے کہ دلائل دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ رہا متعلقہ فرد کا عاقل یا بالغ ہونا تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کی شرائط میں سے نہیں ہے، مگر امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ دونوں امر وجوب کی شرائط میں سے ہیں۔ حتی کہ بچے اور دیوانے کے مال میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قربانی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ کشادہ دست ہوں، حتی کہ اگر ان کے والد (۱) یا وصی نے ان کے مال میں سے قربانی کر دی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا۔ مگر امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، اس بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے کتاب الحج اور صدقۂ فطر میں ذکر کیا ہے۔

۱۔ یہاں لفظ الصبی ہے، جس کے معنی بچہ کے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، بلکہ یہاں لفظ وصی ہونا چاہیے، اس لئے کہ ضمان وصی پر ہوتی ہے بچے پر نہیں، اس لیے ہم نے یہاں ترجمہ "وصی" سے کیا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان قربانی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اس کے مال میں واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ قربانی میں اصل عبادت "خون بہانا" ہے جو ظاہری طور پر مال کا ضیاع ہے۔ اور بچے کے مال کو ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا نفل ہے اور بچے کے مال میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور بچہ عام طور پر تمام گوشت خود نہیں کھاسکتا اور اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہاں اس کے وجوب کی اصلاً کوئی صورت موجود نہیں ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مال میں سے قربانی ضروری ہے، البتہ قربانی کے گوشت کو صدقہ نہ کیا جائے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی اور اسے بچہ خود کھائے اور باقی گوشت بقدر ضرورت اس کیلئے ذخیرہ کردیا جائے نیز باقی گوشت سے وہ کوئی ایسی شئی کے خرید سکتا ہے جس سے فی نفسہ استفادہ ممکن ہو اور وہ شخص جس پر کبھی تو دیوانگی کے دورے پڑتے ہوں اور کبھی افاقہ ہو جاتا ہو تو اس کے دیوانے پن یا اس کے افاقہ کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ یعنی اگر وہ تو صحیح حالت میں ہو تو اس پر بغیر کسی اختلاف کے قربانی ضروری ہوگی، ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا حکم صحیح آدمی جیسا ہے، خواہ وہ جس حالت میں بھی ہو۔

اور جو بچہ قربانی کے دنوں میں بالغ ہو جائے اور وہ اس وقت کشادہ دست ہو تو اس پر ہمارے ائمہ کرام کے اجماع کے ساتھ قربانی ضروری ہے، اس لئے کہ آزاد شخص کی اہلیت کا آخری وقت میں اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ اس کے ابتدائی وقت میں جیسے کہ ابتدائی وقت میں اس کا اسلام لانا اور اس کی آزادی کا ہونا اور اس کا مقیم ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور مرد پر اپنے غلام کی طرف سے اور باپ پر اپنے بیٹے کی طرف سے قربانی کرنا ضروری نہیں ہے جبکہ بچے کے مال میں سے اس کے والد پر قربانی کے وجوب میں دو روایات ہیں۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، مگر القاضی (الاسبیجابی) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے اس پر قربانی واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا کرے، جبکہ امام الطحاوی رحمہ اللہ نے ایسی عبارت لکھی ہے، جو اس کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ مرد پر ضروری ہے کہ وہ اپنی چھوٹی اولاد کی جانب سے قربانی کرے۔ وجوب کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا بیٹا اس کا جزو (حصہ) ہے تو جب اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرے تو اسی طرح اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے بیٹے کی جانب سے بھی قربانی کرے۔ اسی لئے اس پر اس کی طرف سے صدقۂ فطر کی ادائیگی واجب ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اپنے نابالغ (چھوٹے) بیٹے پر مکمل ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا صدقۂ فطر کی طرح قربانی بھی واجب ہوگی۔ بخلاف بڑے لڑکے کے، کیونکہ اس پر باپ کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "اصولاً" تو کسی دوسرے کی جانب سے کسی شخص پر کوئی شئی واجب نہیں ہوسکتی، خصوصاً عبادات میں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وان لیس للانسان الا ماسعٰی(۱) (اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے)

نیز دوسری جگہ ارشاد ہے:

لھاماکسبت وعلیھا مااکتسبت(۲) (اچھے کام کا فائدہ اسی کو ہے اور برے کام کا نقصان اسی کو پہنچے گا)

۱۔ النجم (۳۹:۵۳)

۲۔ البقرہ (۲۸۶:۲)

اسی لیے اسی پر اس کے غلام اور اس کے بڑے بیٹے کی جانب سے قربانی واجب نہیں، تاہم ان نصوص سے "صدقہ فطر" مستثنی ہے، لہذا قربانی عموم کے تحت باقی رہے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ وہاں وجوب کا سبب اس کا وہ سر (HEAD) ہے جس کا وہ خرچ برداشت کرتا ہے اور جس پر اسے حق ولایت حاصل ہے اور یہ بات چھوٹے بچے میں پائی گئی ہے، جبکہ محض سر (HEAD) کا ہونا سبب وجوب نہیں ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس کے بغیر بھی اس کا وجوب ہوجاتا ہے، اسی طرح غلام ہونے کی بنا پر بھی قربانی واجب نہیں ہوتی۔

رہا اس کے مال میں سے اس کے پوتے کیلئے قربانی کا واجب ہونا، جبکہ اس کا باپ فوت ہوچکا ہو، تو الحسن (بن زیاد) نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر اس کی جانب سے قربانی کرنا ضروری ہے۔ اور القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ یہاں دو روایات ہوں جیسا کہ فقہاء نے صدقہ فطر میں یہی بات لکھی ہے۔ یہ دونوں روایات "صدقہ فطر" کے تحت بیان ہوچکی ہے۔

پھر شہر کا ہونا "وجوب قربانی" کیلئے شرط نہیں ہے، لہذا شہروں، دیہاتوں اور قصبوں کے رہنے والوں سب پر قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ دلائل سے ان میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

فصل: قربانی کا وقت وجوب

وجوب قربانی کا وقت قربانی کے دن ہیں، جس کی بنا پر وقت آنے سے قبل اس کا وجوب نہ ہوگا، کیونکہ جو واجب کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ اپنے وقت سے پہلے واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ نماز اور روزے، وغیرہ۔

قربانی کے تین دن ہیں، یعنی ۱۰ - ۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ اور اس کا وقت ۱۰ ذوالحجہ کے طلوع آفتاب سے شروع ہو کر ۱۲ ذوالحجہ کے دن غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں۔ ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ ذوالحجہ۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی کے تین دن ہیں۔ ان میں سے پہلا سب سے زیادہ افضل ہے"

ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سنی ہوگی، کیونکہ عبادت اور اطاعت خداوندی کے اوقات بغیر معلوم نہیں ہوسکتے۔ پھر جب پہلے دن طلوع فجر ہوجائے تو وجوب کا وقت شروع ہوجاتا ہے، لہذا شرائط وجوب کے جمع ہونے کی صورت میں قربانی واجب ہوجائے گی۔ اس کے بعد ادائیگی کے جواز کیلئے دوسری شرائط ہیں۔ جن کا ہم اپنے موقع پر ذکر کرینگے۔ انشاء اللہ تعالی، لہذا اگر وہ شرائط پائی گئیں تو قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ جیسے کہ نماز کا وقت آنے سے قبل جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اگر اس کی ادائیگی کی شرائط پائی گئیں تو قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

واللہ تعالی اعلم۔

فصل: کیفیت وجوب

کیفیت وجوب کی کئی انواع ہیں: تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) وہ اپنے وقت میں توسیعی طور پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تعیین کے بغیر اس پورے وقت میں واجب ہے جیسے کہ نماز اپنے وقت میں ضروری ہے، تو جس شخص پر قربانی ضروری ہو وہ اس وقت میں جس وقت بھی قربانی کرے وہ واجب کو ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ خواہ وہ ابتدائی وقت میں کرے یا درمیانے وقت میں یا اس کے آخری

وقت میں، جیسے کہ نماز کا یہی حکم ہے۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جو عمل تعیین کے بغیر وقت کے کسی حصے میں واجب الادا ہو تو اس کیلئے اس پورے وقت کا وہی حصہ (جزو) متعین ہوجاتا ہے، جس میں اس نے اس واجب کو ادا کیا ہو یا پھر اس کا آخری وقت مختلف اقوال میں سے یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں اپنے مقام پر بیان کیا جاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ابتدائی وقت میں وجوب کا اہل نہ ہو، پھر وہ آخری وقت میں اس کا اہل ہوجائے، مثلاً یہ کہ وہ ابتدائی وقت میں کافر یا غلام یا فقیر یا مسافر ہو پھر وہ آخری وقت میں اسلام لے آئے یا آزاد ہوجائے یا کشادہ دست ہوجائے یا مقیم ہوجائے تو اس پر قربانی واجب ہوجائے گی۔ اور اگر وہ ابتدائی وقت میں اس کا اہل ہو، مگر آخری وقت میں اس کا اہل نہ رہے، مثال کے طور پر وہ آخری وقت میں مرتد ہوجائے یا تنگدست ہوجائے یا مسافر ہوجائے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی اور اگر اس نے ابتدائی وقت میں قربانی کی جبکہ وہ فقیر تھا، پھر وہ آخری وقت میں کشادہ دست ہوجائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قربانی کا اعادہ کرے۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس پر اعادہ ضروری نہیں ہے پہلا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ جب وہ آخری وقت میں کشادہ دست ہو گیا ہے تو اس پر وجوب کیلئے آخری وقت متعین ہو گیا اور یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے جو قربانی فقیر ہونے کی حالت میں کی تھی وہ نفلی تھی جس کی بنا پر وہ واجب کے قائم مقام نہ ہوگی، اور وہ جو روایت امام الکرخی رحمہ اللہ نے کتاب الصلاۃ میں ذکر کی ہے، کہ جو قربانی ابتدائی وقت میں ادا کی وہ نفلی ہوگی، مگر وہ آخری وقت میں اس کے وجوب سے مانع ہے، باطل ہے۔ اس قول کا بطلان اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

اور اگر وہ تمام وقت کشادہ دست رہا، مگر اس نے قربانی نہ کی یہاں تک کہ اس کا وقت گزر گیا۔ پھر وہ فقیر ہو گیا۔ تو قربانی کے قابل ایک بکرے یا چھترے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہوگی۔ وہ اس قیمت کو جب اسے فرصت ہو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ آخری وقت میں وجوب اس پر پختہ ہو گیا تھا، لہذا اس کے بعد اس کے فقر کی بنا پر یہ فرض اس سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر مقیم پر نماز کا وقت گزر جائے اور اس نے سفر کرنے تک نماز نہ پڑھی ہو تو اس سے آدھی نماز ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر حالت طہر میں عورت پر نماز کا وقت گزر جائے پھر اس کو حیض (Menses) آجائے تو اس سے فرض ساقط نہ ہوگا، حتی کہ اس پر پاک ہونے کے بعد اس کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کے دنوں میں قربانی کرنے سے قبل فوت ہوجائے۔ تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی اور فی الحقیقت اس پر قربانی واجب ہی نہ ہوگی، چونکہ وہ ادائیگی سے قبل فوت ہو گیا ہے، لہذا وہ گویا قربانی واجب ہونے سے قبل فوت ہو گیا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص نماز ادا کرنے سے قبل اس کے وقت میں فوت ہوجائے، تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر الحسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس روایت کی تخریج ہوتی ہے جس کی رو سے اگر مالدار شخص کے گھر میں قربانی کے دنوں کے آخری وقت میں کوئی بچہ پیدا ہوجائے تو جیسا کہ ہم نے دو میں سے ایک روایت کی رو سے اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کی طرف سے بھی قربانی کرے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسے وقت میں پیدا ہوا ہے جو وجوب کے پختہ ہونے کا وقت ہے، بخلاف صدقۂ فطر کے کہ اگر اس کے ہاں طلوع فجر کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو تو اس کی جانب سے صدقۂ فطر کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ وہاں اس کا وجوب شروع دن سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا دن کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد وہ واجب نہ ہوگا اور یہاں حکم اس کے برخلاف ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر وہ مالدار ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر وہ قربانی کے دنوں میں مرگیا یا چوری ہوگیا یا راستہ بھٹک کر کہیں چلا گیا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ دوسرا جانور خرید کر ذبح کرے۔ اس لئے کہ قربانی کا وجوب تمام وقت سے مشروط ہوتا ہے اور وہ وجوب کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے، لہذا وہ (قربانی) اس پر ضروری ہوگی الا یہ کہ جب وہ اس کو نذر کے ذریعے متعین کرلے اور یہ کہے "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں اس جانور کی قربانی کروں" اور وہ اس وقت مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ پھر وہ جانور ہلاک یا ضائع ہوگیا تو اس سے نذر کی بنا پر قربانی ساقط ہوجائے گی کیونکہ جس قربانی کی نذر مانی گئی ہے وہ معین ہے، اس لئے کہ اس سے واجب کا قیام ہوتا ہے۔ تو اس کے ہلاک ہوجانے سے واجب ساقط ہوجائے گا۔ جیسے کہ نصاب کے ساقط ہوجانے سے ہمارے نزدیک زکواۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ تاہم اگر نذر ماننے والا مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی، اس لئے کہ شریعت نے ابتداءً اس کو واجب قرار دیا ہے نہ کہ نذر کی بنا پر۔

اور اگر وہ مفلس ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے دنوں میں ہلاک یا ضائع ہوگیا تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی۔ اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، فقیر کا قربانی کا جانور خریدنا نذر ماننے کے مترادف ہے۔ تو جب قربانی کا جانور ہی ہلاک ہوگیا تو گویا واجب کے قائم مقام ہونے کا محل (جگہ، مقام) ہلاک ہوگیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط ہوجائے گا اور اس پر کوئی دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب نہ ہونے کی بنا پر، ضروری نہ ہوگی تو یوں وجوب کی شرط یعنی اس کا مالدار ہونا ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر کسی مالدار شخص نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا، وہ گم ہوگیا تو اس نے ایک اور بکرا قربانی کیلئے خرید لیا پھر اس کو وقت پر پہلا بکرا مل گیا تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ ان دونوں کی قربانی کردے پھر اگر اس نے پہلے بکرے کو ذبح کیا تو کافی ہوگا۔ اور اس کو دوسرے بکرے کو قربانی کرنا ضروری نہ ہوگا اس کے علاوہ اس پر کوئی اور شئی بھی واجب نہ ہوگی، خواہ پہلے بکرے کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو یا کم۔ اس بارے میں اصل روایت وہ ہے جو ام المومنین سیدہ عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنا قربانی کا جانور (ھدی) روانہ کیا، مگر وہ ضائع ہوگیا۔ تو انہوں نے اس کی جگہ ایک اور خرید لیا۔ پھر ان کو پہلے والا جانور مل گیا تو انہوں نے دونوں کو ذبح کردیا۔ پھر فرمایا: پہلا ہی میری طرف سے کافی تھا"

اور اس روایت میں مذکوران کے قول سے اس کا جواز اور ان کے فعل سے اس کی افضل صورت معلوم ہوتی ہے نیز اس لیے بھی کہ اس کے ذمہ اصل واجب ایک ہی جانور کو ذبح کرنا ہے، اور اس نے وہ ذبح کردیا، اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح کردیا تو تب بھی جائز ہوگا کہ اس پر یہ لازم نہ ہوگا۔ کہ وہ پہلی قربانی کرے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہیں تھی، بلکہ وہ تو اس کے ذمہ مطلق قربانی کے وجوب سے ثابت ہوچکی ہے تو جب اس نے دوسری قربانی کردی تو اس نے اس کے ساتھ واجب ادا کردیا ہے۔ بخلاف نفلی قربانی کرنے والے شخص کے کہ اگر اس نے دوسری قربانی کی تو اس پر پہلے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کیلئے خریدا تو اس پر پہلے جانور کی قربانی دینا بھی ضروری ہوگیا تو اس سے دوسری قربانی کی بنا پر پہلے جانور کی قربانی ساقط نہ ہوگی، بخلاف مالدار شخص کے، اس لئے کہ اس پر خرید کردہ جانور کو بنفسہٖ قربان کرنا ضروری نہ تھا، بلکہ اس کے ذمہ تو مطلق قربانی کا وجوب تھا جو وہ دوسری قربانی کے ذریعے ادا کرچکا ہے، لہذا اس پر پہلے جانور کی قربانی کرنا ضروری نہ ہوگا۔

پھر خواہ دوسرا جانور قیمت میں پہلے جانور جیسا ہو یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ

قیمت میں اس سے کم ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ دونوں کی قیمتوں میں جتنا فرق ہے اتنا صدقہ کردے۔اس لئے کہ اتنی مقدار میں اس کی قیمت اس کے ذمہ ہے جیسے قربانی کے دودھ وغیرہ کا یہی حکم ہے۔اور اگر اس نے کوئی شئی صدقہ نہ کی لیکن اس نے پہلے جانور کی ہی قربانی دی اور ابھی قربانی کا وقت باقی ہو تو کافی ہوگا اور اس سے صدقہ کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کا حکم تو قربانی کے دوسرے جانور کی اضافی قیمت کی بنا پر ہے تو جب اس نے اصل واجب اپنے وقت میں ادا کر دیا تو اس سے از خود اس کا قائم مقام واجب ساقط ہو جائے گا، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق پہلے جانور کے سوا اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ انہوں نے قربانی کو "وقت" کی مانند قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح نہ کیا تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے اور پھر اسے پہلا جانور بھی مل گیا تو الحسن بن زیاد نے کتاب الاضاحی میں یہ قول ذکر کیا ہے کہ اس پر ان دونوں میں بہتر جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، نہ کہ اسے ذبح کرنا۔مالدار کیلئے یہ حکم اس لئے ہے کہ وجوب کے وقت وجوب کی شرط فوت ہو گئی تھی، جبکہ مفلس کیلئے اس بنا پر کہ واجب کو قائم کرنے کا محل (موقع) نکل گیا ہے، لہذا اس پر کوئی اور شئی لازم نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ وہ کسی اور شئی کو اس کے قائم مقام نہ ٹھہرائے، حتیٰ کہ اگر اس نے نفس جانور کو یا اس کی قیمت کو وجوب کے وقت میں صدقہ کر دیا تو یہ اس کیلئے قربانی کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب کا تعلق "خون بہانے" سے ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر وجوب کسی فعل معین کے ساتھ متعلق ہو تو کوئی اور شئی اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، جیسے کہ نماز اور روزے کا یہی حکم ہے، بخلاف زکواۃ کے، اس لئے کہ وہاں واجب شئی "نصاب" کا کچھ حصہ ہے اور اگر اس نے کسی اور مال سے اسے ادا کر دیا تو تب بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہاں ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک واجب شئی نصاب کا حصہ نہیں، بلکہ مطلق مال ہے۔ اور اسے اس نے اسے ادا کر دیا ہے اور بعض ائمہ کے ہاں اگرچہ واجب تو نصاب کے ایک حصے کی ادائیگی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ نصاب کا ایک حصہ ہے، کیونکہ زکواۃ کی ادائیگی کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے اور آسانی اسے بحیثیت مال ادا کرنے میں ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ کوئی خاص شئی "اور خاص صورت ہے، جبکہ یہاں شرعاً واجب ایک خاص وقت میں خون بہانا ہے، جو کہ عقل سے بالاتر حکم ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب "شریعت میں وارد شدہ مقام" تک محدود رہے گا اور بخلاف صدقہ فطر کے، کہ وہ ہمارے نزدیک قیمت سے ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہاں وجوب کی وجہ دوسرے شخص کو کچھ مال دینا بنانا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اغنو هم عن المسئله فی مثل هذا الیوم (دن کیلئے انہیں مانگنے سے بے نیاز کر دو)

اور دوسرے کو بے نیاز (غنی) کرنا قیمت کی ادائیگی سے بھی ممکن ہے۔واللہ عزشانہ اعلم۔

(۳) یہ کہ اس کی ادائیگی میں نیابت (قائم مقامی) جائز ہے۔ اس لئے یہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کیلئے اپنی جانب سے اس کی اجازت کے بغیر قربانی کر دے تو درست ہوگی، کیونکہ وہ مال سے تعلق رکھنے والی ایک عبادت ہے، لہذا اس میں دوسرے کی نیابت (قائم مقامی) درست ہوگی۔ جیسے کہ زکواۃ اور صدقہ فطر کی ادائیگی کا یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ہر شخص بذات خود جانور ذبح کرنے کی طاقت اور قدرت نہیں رکھتا، خاص طور پر عورتیں، تو اگر نیابت (قائم مقامی) جائز نہ ہو تو اس سے حرج پیدا ہوگا، پھر خواہ جس کو ذبح کرنے کی اجازت دی گئی وہ مسلمان ہو یا کتابی ہو، حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کتابی کو حکم دیا کہ وہ اس کی قربانی کو ذبح کر دے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ کتابی تطہیر (ذبح) کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ قربانی ایک عبادت ہے اور کافر اپنی طرف سے عبادت کا اہل نہیں

ہے،لہذا کسی دوسرے کی ادائیگی عبادت میں اس کی قائم مقامی مکروہ ہوگی۔ پھر خواہ یہ اجازت اس نے صریح الفاظ میں دی ہو یا از روئے دلالت، حتی کہ اگر اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر قربانی کا دن (۱۰ ذوالحجہ) آگیا اور اس نے مالک کے حکم کے بغیر اس جانور کو ذبح کردیا تو از روئے استحسان جائز ہوگا، مگر قیاس یہ تھا کہ ایسا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ذبیحہ کی قیمت کا ضامن ہو، یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی، مگر ذبح کنندہ ضامن ہوگا۔

اس مسئلے میں امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دے تو ایسا کرنا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ضامن ہو۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی کی بکری کو غصب کرلیا اور اس کو ذبح کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی ذبح کنندہ پر تاوان (ضمان) کے وجوب کیلئے یہی دلیل ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس جانور کو ذبح کیلئے خرید لیا اور اس کی ذبح کیلئے تعیین کردی تو جب اسے کسی اور شخص نے ذبح کردیا تو اس کا مقصد پورا ہوگیا اور اس سے فرض، یعنی ذبح کرنا ساقط ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس پر راضی ہوگا جس کی بنا پر وہ اس بارے میں دلالت کی رو سے اجازت یافتہ ہوگا، لہذا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا اور اس کی جانب سے ایسی قربانی جائز ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اجازت دی ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا، اسی سے یہ ظاہر ہوا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ قربانی اس کی جانب سے جائز ہوگی مگر یہ اور ذبح کنندہ ضامن ہوگا، کیونکہ ذبح میں اجازت یافتہ ہونا وجوب تاوان (ضمان) سے مانع ہے۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اجازت دی تو تب یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو اس کے مالک کی اجازت کے ساتھ فروخت کیا تو خواہ وہ اس (قیمت) پر راضی نہ ہو اور اس نے تاوان (ضمان) لینے کا ارادہ کیا تو یہ تاوان قربانی کرنے والے کیلئے ہوگا۔

اور وکیل کو یہ اجازت نہیں کہ اسے جس شئی کی خریداری سونپی گئی ہے، وہ اسے اپنے موکل کے حکم کے بغیر ذبح کردے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے الاملاء میں یہی لکھا ہے۔ پھر اگر اس نے ذبح کردیا تو استحسان کی رو سے قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے قربانی پر اس کی مدد کی ہے۔ تو اس کی جانب سے از روئے دلالت اجازت پائی گئی ہے، لیکن اگر اس نے اس سے تاوان (ضمان) لینا اختیار کیا، تو اس کی بنا پر اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر دو افراد نے غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی اپنی طرف سے ذبح کردی تو ہر ایک کی طرف سے یہ قربانی از روئے استحسان جائز ہوگی، مگر ہر ایک اپنی قربانی ذبح کنندہ (دوسرے) سے واپس حاصل کرلے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے فعل پر راضی تھا، لہذا وہ اس میں از روئے دلالت اجازت یافتہ تصور ہوگا تو ذبح اس کی اپنی جانب سے ہوگا اور اس کے ساتھی کی نیت لغو ہوگی حتی کہ اگر انہوں نے ایک دوسرے سے جھگڑا کیا اور ہر ایک نے دوسرے سے تاوان (ضمان) لینا چاہا تو ہر ایک کی ذبح کردہ قربانی اسی کی طرف سے واقع ہوگئی اور اس کیلئے درست ہوگی کیونکہ ضمان (تاوان) ادا کرنے کی بنا پر وہ اس کا مالک ہوگیا ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ "غصب کردہ" جانور کے ضمن میں بیان کریں گے۔

ہشام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں نقل کیا ہے کہ اگر دو اشخاص نے دو قربانیاں خریدیں، پھر ہر ایک نے دوسرے کی قربانی کو غلطی سے اپنی جانب سے ذبح کردیا اور اسے کھالیا تو انہوں نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ان میں سے ہر ایک کی طرف سے قربانی جائز ہوجائے گی اور ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنی طرف سے اپنی قربانی حلال کردے، لیکن اگر انہوں نے تنگ نظری سے جھگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو جانور کی

قیمت کا ضامن ٹھہرایا، پھر اگر قربانی کے دن گزر جائیں (اور وہ ایک دوسرے سے تاوان کی رقم وصول کر لیں) تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے کا جانور باہم حلال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انہیں جب یہ اجازت ہے کہ ان میں سے ہر ایک خود کھانے سے قبل اپنے ساتھی کو اپنی قربانی کا گوشت کھلادے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اس کے کھانے کے بعد وہ اس کیلئے اس کو حلال کر دے اور اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کو ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جس شخص نے قربانی کا گوشت تلف کر دیا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اس کی قیمت کو صدقہ کر دے گا، کیونکہ اس کی قیمت گوشت کا نعم البدل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو۔

ھشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس گائے کی متعلق پوچھا جسے سات افراد ذبح کریں کہ آیا وہ اس کے گوشت کو تخمینے سے تقسیم کریں یا وزن سے تو انہوں نے فرمایا وزن سے۔ میں نے کہا اگر انہوں نے اندازے سے تقسیم کیا اور ہر ایک نے اپنا حصہ دوسرے کو معاف کر دیا تو؟ انہوں نے کہا میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ میں نے کہا آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض خریدا، جن میں سے ایک بھاری ہو اور دوسرے نے اسے اپنے ساتھی کیلئے حلال کر دیا تو فرمایا کہ یہ ایک جائز صورت ہے، اس لئے کہ اسے تقسیم نہیں کیا جاتا۔

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ایسی شئی (مشاع) کا ہبہ جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو، مثلاً درہم کا، صحیح ہے۔ رہا اندازے سے گوشت کی تقسیم کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا مفہوم موجود ہے۔ اور گوشت سود کا احتمال رکھنے والے اموال میں سے ہے، لہذا اس کا اندازے سے ایک دوسرے کو مالک بنانا جائز نہیں ہے، جیسے کہ باقی سودی اموال میں یہی حکم ہے۔ رہا اس کو حلال قرار دینے کی اجازت کا نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ سودی اموال "ایک دوسرے کو حلال کر دینے سے حلال نہیں ہوتے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں ہبہ کا مفہوم پایا جاتا ہے اور "ایسی مشاع شئی کا ہبہ جو ناقابل تقسیم ہو جائز نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی ایک طرف وزن زیادہ کر دیا۔

(۴) یہ کہ اگر قربانی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اسے قضا کیا جائے، اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی: اولاً یہ کہ قربانی کسی نہ کسی درجے میں قضا کے ساتھ قابل ضمان ہے، ثانیاً اس لئے کہ اس کو کس طرح قضا کیا جائے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ اس کا فی الجملہ قضا کے ساتھ قابل ضمان ہونا

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب ایک خاص وقت میں یا تو حق عبودیت کی بنا پر ہے یا شکر نعمت کی ادائیگی یا اپنی کوتاہیوں کی معافی کیلئے۔ اس لئے کہ تمام عبادتیں اور طاعتیں انہی مقاصد کیلئے واجب ہوئی ہیں اور یہ مفہوم ایسا ہے جو کسی خاص وقت میں اس کے اقتضا کو واجب نہیں کرتا پھر اس میں اصل یہ ہے کہ وہ تمام اوقات میں اور ہمیشہ کیلئے بقدر امکان واجب الادا ہو تاہم اس کی سال بھر میں ایک خاص وقت میں ایک مرتبہ ادائیگی پورے سال میں اس کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، تاکہ بندوں پر آسانی ہو اور یہ محض اللہ تعالی کا فضل اور اس کی رحمت ہے۔ جیسے کہ رمضان المبارک کے ایک ماہ کے روزے تمام سال کے روزوں کے قائم مقام ہیں اور دن اور رات میں پانچ نمازیں دن اور رات بھر میں نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہیں تو جب اس نے اپنے وقت پر اس کو ادا نہ کیا تو اس کا وجوب دوسرے وقت میں اس کے ذمہ رہا۔ اس لئے کہ وہ مقصد جس کی وجہ سے اس وقت میں اس کا وجوب ہوا تھا، وہ اب بھی قائم ہے۔

(۲) اس کو قضا کرنے کا طریقہ

رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی قضا "خون بہانے کی صورت میں جائز نہیں ہے، کیونکہ از روئے عقل "خون بہانا" اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں ہے، بلکہ اسے تو شریعت کی طرف سے ایک خاص وقت میں عبادت قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کا عبادت ہونا اسی خاص وقت تک محدود رہے گا اور وقت کے نکلنے کے بعد اس کی اسی صورت میں قضا جائز نہ ہوگی۔ پھر اس کی قضا کبھی تو زندہ جانور کو صدقہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی زندہ جانور کی قیمت کو صدقہ کرنے کی صورت میں۔

پھر اگر اس نے کسی خاص جانور کو متعین کر کے اپنے اوپر قربانی کو واجب کرلیا ہو، مگر اس نے اس کو ذبح نہ کیا، تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے۔ تو وہ اسی جانور کو زندہ حالت میں صدقہ کردے۔ اس لئے کہ مال میں "اصل" تو یہ ہے کہ ان کو صدقہ کر کے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کی جائے، نہ کہ ان کو تلف کر کے یعنی ان کا خون بہا کر، تاہم ایک خاص وقت میں یہ عبادت خون بہانے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ اس کے مالک، مالدار اجنبی اور فقیر کیلئے اس کے گوشت کا کھانا حلال ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ سب لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں تو جب وہ وقت گزر جائے تو یہ حکم "اصل" صورت کی طرف لوٹ جاتا ہے، جو کہ مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ہے، خواہ اس کا مالک مالدار ہو یا مفلس، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی مفلس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا مگر اس نے قربانی نہ کی تا آنکہ وقت گزر گیا۔ اس لئے کہ کسی مفلس کی جانب سے جانور کی خریداری قربانی کی نذر ماننے کی طرح ہے۔ اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کیلئے جانور خریدے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے البتہ یہ کہا ہے کہ یہ حکم صرف مفلس کیلئے ہے۔ اس لئے کہ اگر مفلس کوئی جانور قربانی کیلئے خریدے تو اس سے وہ جانور قربانی کیلئے متعین ہوجاتا ہے۔ رہا مالدار شخص تو اس کیلئے تعیین درست نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے جائز ہے کہ پہلے جانور کے ہوتے ہوئے، دوسرا جانور ذبح کردے اور اس سے قربانی ساقط ہوجائے گی، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مالدار کی طرف سے بھی وہ جانور متعین ہوجاتا ہے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کے بعد لکھا ہے کہ "یہی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تعیین قربانی کی نیت مذکورہ فعل یعنی خریداری کے ساتھ متعین ہوگئی ہے، جس سے خریدی ہوئی شئی قربانی کیلئے متعین ہوگئی ہے لیکن چونکہ اس جانور کی قربانی کیلئے تعیین کسی دوسرے جانور کے ساتھ قربانی کے جواز سے مانع نہیں ہے، جیسے کہ "زکواۃ" کی ادائیگی کیلئے "نصاب" متعین ہے، مگر وہ کسی دوسرے مال سے اس کی ادائیگی سے مانع نہیں ہے۔ اور اس سے زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔ اس لئے کہ کوئی شئی "متعین" شئی کی مزاحم نہیں ہوتی۔ تو جب اس نے کسی دوسرے جانور کو ذبح کردی، یا اس نے نصاب کے علاوہ کسی اور مال سے زکواۃ ادا کردی تو پہلی شئی متعین نہ رہے گی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جانور قربانی کیلئے اس وقت تک متعین رہتا ہے جب تک وہ کسی اور کس ساتھ فریضۂ قربانی ادا نہ کرے، جیسے کہ زکواۃ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خود پر اسے واجب کیا اور نہ اس نے کوئی ایسا جانور خریدا حالانکہ وہ مالدار تھا یہاں تک کہ قربانی کے دن گزر گئے تو اس صورت میں جانور کی قیمت کو صدقہ کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اسے خود پر واجب کیا اور نہ قربانی کیلئے جانور خریدا تو قربانی کیلئے کوئی شئی متعین نہ ہوئی۔ پھر چونکہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔ تو جب قربانی کا وقت گزر گیا اور وقت گزرنے کے بعد خون بہانے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کوئی صورت باقی

نہ رہی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو واجب خون بہانے اور متعین جانور سے اس کی تعیین نہ ہونے کے باعث اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ جس سے وہ قیمت مراد ہے جتنی قیمت کی قربانی کرنا جائز ہے۔اور اگر وہ قربانی کے بعد مفلس ہوجائے تو اس سے اس کے فقر کی بنا پر قربانی ساقط نہ ہوگی۔

اور اگر اس پر مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہو مگر اس نے اس کو صدقہ نہ کیا بلکہ اس کو ذبح کردیا تو وہ اس کے گوشت کو صدقہ کردے۔ ایسا کرنا اس کیلئے جائز ہوگا بشرطیکہ ذبح کرنے سے قیمت میں نقصان نہ ہواور اگر وہ اس میں نقصان کردے تو وہ گوشت اور نقصان کی قیمت کو صدقہ کردے اور اس کو اس میں سے کچھ کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جسے وہ صدقہ کردے گا جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے خود پر (نذر کی بنا) پر اس کو صدقہ کرنے کو واجب قرار دیا تو اس صورت میں بھی وہ اس میں سے کچھ نہ کھائے گا، خواہ وہ اسے اپنے وقت کے بعد ذبح کرے یا اپنے وقت پر تو یہ حکم دونوں صورتوں میں برابر ہے۔

اور جس شخص پر قربانی واجب ہو اور "ایام نحر" گزر جائیں، مگر وہ قربانی نہ کرسکے اور پھر اس کا آخری وقت آجائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ یہ وصیت کرے کہ اس کے مال کے ایک تہائی (1/3) میں سے قربانی کی قیمت کو صدقہ کردیا جائے۔ اس لئے کہ جب وقت گزر جائے تو اس پر جانور کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے، لہٰذا وہ خود پر واجب شدہ عمل سے عہدہ برا ہونے کیلئے اس (وصیت) کا محتاج ہوگا اور وصیت کرنا اس سے چھٹکارہ پانے کی ایک صورت ہے لہٰذا اس پر وصیت کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ زکواۃ اور حج وغیرہ کے متعلق یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ ورثہ اس کی جانب سے قربانی کریں، مگر اس نے وصیت میں بکرے، گائے یا کسی دوسرے جانور کی تخصیص کی اور نہ قیمت کا ذکر کیا، تو ایسی وصیت جائز ہوگی اور بکرا اس کا مصداق ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو اپنی جانب سے قربانی کرنے کیلئے وکیل بنایا اور کسی خاص جانور کا نام لیا اور نہ قیمت کا تو وکالت جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ وصیت میں اگر کچھ جہالت رہ جائے تو وہ قابل برداشت ہے، مگر وکالت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وصیت کسی مجہول شئی یا مجہول شخص کیلئے بھی ہو تو صحیح ہوتی ہے۔اور اگر اس نے وصیت کی کہ اگر وہ مرگیا تو اس کی طرف سے بیس درہم کا بکرا خرید کر ذبح کردیا جائے، پھر وہ مرگیا مگر اس کا ایک تہائی مال اس کی قیمت سے کم تھا تو صرف اتنی قیمت کا بکرا ذبح کیا جائے گا جتنی قیمت کی ایک تہائی مال میں گنجائش ہو۔ جیسے کہ حج پر قیاس کا یہی تقاضا ہے، اور اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم میں حج کیا جائے، حالانکہ اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو اس کی جانب سے ایک سو درہم میں ہی حج کرایا جائے گا۔ بخلاف آزادی غلام کے کہ اگر اس نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم کا غلام آزاد کیا جائے مگر اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی جانب سے جتنا مال بچے گا اس سے غلام آزاد کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اس مال کے متعلق وصیت کی ہے جو متعین ہے اور اس کام کی وصیت کی ہے جو عبادت ہے۔ اس لئے حتی المقدور وصیت نافذ ہوگی، جیسا کہ حج میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزادی غلام کی وصیت کی صورت میں اس کا مصرف غلام ہے۔ تو گویا اس نے یہ وصیت کی ہے کہ ایک ایسا غلام جو ان صفات کا حامل ہو، یعنی اس کی قیمت ایک سو درہم ہو، آزاد کردیا جائے تو اگر اس نے اسے اس سے کم میں خریدا تو

یہ اس کی وصیت کے خلاف ہوگا۔ اس لئے جائز نہ ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ اور قربانی کے اس لئے کہ وہاں اس کا مصرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ پھر خواہ جانور کی قیمت اس کی وصیت کردہ رقم سے کم ہو یا اس کے مساوی ہو تو اس کا مصرف ایک ہی ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور اس کا قرب اور وہ اسے حاصل ہے، لہذا اس کا قربانی کرنا جائز ہوگا۔

(۴) یہ کہ اس کا وجوب اس سے پہلے کی قربانیوں، مثلاً عقیقہ، الرجبیہ اور عتیرہ وغیرہ کی منسوخی ہے۔ ابوبکر الکیسانی نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ان ناموں سے زمانۂ جاہلیت میں مختلف جانور ذبح کیے جاتے تھے:

(۱) عقیقہ زمانۂ جاہلیت میں کیا جاتا تھا پھر مسلمانوں نے ابتدائی زمانۂ اسلام میں اس پر عمل کیا؟، لیکن پھر اسے قربانی ذبح کرنے کے حکم نے منسوخ کردیا، تو اب جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔

(۲) رجبیہ: اس سے مراد یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ رجب کے مہینے میں جانور ذبح کرتے اور اسے "رجبیہ" کہتے تھے۔ اس موقع پر گھر والے جانور ذبح کرتے، کھاتے، پکاتے اور دوسروں کو کھلاتے، لیکن قربانی کے حکم سے یہ عمل بھی منسوخ ہوگیا۔

(۳) العتیرہ: عتیرہ سے مراد یہ تھا کہ اگر کسی شخص کے ہاں اس کی اونٹنی یا اس کی بکری بچہ دیتی تو وہ اس کے پہلے بچے کو ذبح کردیتے تھے اسے خود بھی کھایا جاتا اور دوسروں کو بھی کھلایا جاتا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام باتیں زمانۂ جاہلیت میں تھیں اور انہیں قربانی کے حکم نے منسوخ کردیا۔

العتیرہ کی تشریح میں دوسرا قول یہ ہے کہ عربوں میں سے کوئی شخص یہ نذر مانتا کہ اگر یہ کام اس طرح ہوگیا یا اس کی بکریاں اتنی تعداد میں ہوگئیں تو وہ ہر دس میں سے ایک بکری ذبح کرے گا۔ اسی طرح رجب میں بھی اسی طرح کیا جاتا تھا اور عقیقہ سے مراد وہ ذبیحہ ہے، جو بچے کی پیدائش کے ساتویں دن ذبح کیا جاتا ہے۔ ان تمام قربانیوں کے منسوخ ہونے کا ہمیں علم اس روایت سے ہوتا ہے جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"رمضان المبارک کے روزوں نے اس سے پہلے کے روزوں کو اور قربانی نے پہلے سے موجود قربانیوں کو اور جنازے کے غسل نے اس سے پہلے کے غسل کو منسوخ کردیا ہے۔"

اور ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سن کر ہی فرمائی ہوگی اس لئے کہ کسی حکم کے منسوخ ہونے کا محض اجتہاد سے پتہ نہیں چل سکتا۔ بعض راویوں نے اس روایت کو نبی اکرم ﷺ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے:

"اور زکواۃ نے اس سے پہلے موجود تمام صدقات کو منسوخ کردیا ہے"

اہل تفسیر نے قرآن مجید کی آیت:

ءأشفقتم ان تقدموا بين يدى نجوكم صدقات فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم. فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة (۱)

(کیا تم اس بات سے کہ پیغمبر کے کان میں کوئی بات کہنے سے قبل خیرات دیا کرو ڈر گئے، پھر جب تم نماز پڑھتے اور زکوۃ دیتے رہو اور خدا اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرتے رہو)

۱۔ المجادلہ (۵۸:۱۳)

کے متعلق لکھا ہے کہ اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ سے سرگوشی کرنے سے قبل صدقہ کرنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ "آتوالزکوٰۃ" سے منسوخ ہو گیا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عقیقہ کے بارے میں لکھا ہے کہ جو چاہے اسے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ اور یہ بات اس کی اباحت (جواز) کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس کے سنت ہونے کے خلاف ہے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ "لڑکے یا لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے" جو اس کے مکروہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ عقیقہ کرنا ایک فضیلت والا کام تھا تو جب اس کی فضیلت منسوخ ہو گئی تو سوائے کراہت کے کچھ باقی نہ رہا، بخلاف روزے اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں پہلے فرض تھے۔ اور محض فضیلت والے کام نہ تھے۔ تو جب ان کی فرضیت منسوخ ہو گئی تو ان کو بطور نفل ادا کرنا جائز رہا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عقیقہ لڑکے کی طرف سے سنت دو بکرے ہیں اور لڑکی کی جانب سے ایک بکرا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی جانب سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا۔"

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ عمل سنت، مگر حضرت عائشہ علیہا السلام کی مذکورہ روایت کی رو سے قربانی کی بنا پر بعد میں منسوخ ہو گیا۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی سے ہر وہ ذبیحہ منسوخ ہو گیا جو اسلام سے قبل مروج تھا"

اور عقیقہ عتیرہ کی طرح اسلام سے قبل موجود تھا۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے عقیقہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

ان اللہلایحب العقوق من شاءفلیعق عن الغلام شاتین وعن الجاریۃ شاۃ	(بے شک اللہ تعالی عقوق (نافرمان) کو پسند نہیں کرتا۔ پس جو چاہے لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری عقیقہ کرے)

یہ روایت عقیقہ کے سنت ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے عقیقے کو چاہنے کے ساتھ مشروط کیا ہے جو اس کے جائز ہونے کی علامت ہے۔ واللہ شانہ اعلم۔

فصل: قربانی کے جانوروں کا بیان

یہ فصل قربانی کی جنس، اس کی نوع، اس کی قسم، اس کی عمر، قیمت اور صفت کے بیان پر مشتمل ہے، تفصیل اس طرح ہے

(۱) قربانی کی جنس: قربانی کیلئے ضروری ہے کہ وہ تین اقسام یعنی بھیڑ، بکری، اونٹ اور گائے کی جنس سے ہو۔ پھر ہر جنس کی تمام انواع یعنی نر، مادہ، خصی اور سانڈھ وغیرہ قربانی کیلئے جائز ہیں۔ اس لئے کہ مطلق جنس کا نام ان تمام اقسام پر بولا جاتا ہے۔ اور بھیڑ بکری کی ہی ایک قسم ہے۔ اور بھینس گائے کی ایک نوع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں زکواۃ کے سلسلے میں بکریوں اور گائے کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

قربانی کیلئے کوئی جنگلی جانور ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے وجوب کا پتہ ہمیں شریعت سے چلا ہے اور شریعت میں اس کے ایجاب کیلئے صرف پالتو جانوروں کا ذکر ہے۔ پھر اگر وہ جانور جنگلی اور پالتو جانوروں کے باہم ملاپ سے پیدا ہوا ہو تو اعتبار ماں کا ہوگا کہ اگر اس کی ماں پالتو ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ حتی کہ اگر پالتو گائے سے جنگلی بیل جفتی کرے اور اس کے ہاں بیل پیدا ہو جائے تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر ماں جنگلی گائے ہو اور بیل پالتو ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بچے میں "اصل" اس کی ماں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی ماں سے نکلا ہے اور وہ ایک قیمت رکھنے والا جانور

ہے جس کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جبکہ نر سے تھوڑے سے پانی (منی) کے سوا کوئی اور شئی نہیں نکلی جو حلال نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔ اسی لئے بچہ غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ البتہ اولاد آدم میں بچے کی شرافت کو بڑھانے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کیلئے اسے اپنے باپ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ ورنہ اصول تو یہ تھا کہ بچہ اپنی ماں کی جانب منسوب ہوتا۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ہرن پالتو بکری سے جفتی کرے تو اگر اس کے ہاں بکری پیدا ہو تو اس کی قربانی جائز ہو گی اور اگر ہرن پیدا ہو تو جائز نہ ہو گی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر جنگلی گدھے سے جفتی کی بنا پر گھوڑی کے ہاں گدھا پیدا ہوا تو اس کو نہ کھایا جائے اور اگر اس کے ہاں گھوڑا پیدا ہو تو اس کا حکم پالتو گھوڑے کا ہو گا۔

اور اگر اس نے گھر میں پالے ہوئے جنگلی ہرن یا جنگلی گائے کی قربانی دی تو جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ وہ اپنی اصل اور جوہر میں جنگلی ہیں لہذا اصولی حکم کبھی کبھار پیش آنے والے امر کی بنا پر باطل نہ ہو گا۔ واللہ عزشانہ الموفق۔

(۲) قربانی والے جانور کی عمر

ان اقسام میں سے جن کا ہم نے ذکر کیا بیل، گائے اور بھیڑ بکری میں سے دوندے کے سوا جائز نہیں ہے۔ سوائے "چھترے" کے، بشرطیکہ وہ قد میں بڑا ہو۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ضحوا بالثنايا الا ان يعزعلى احدكم فيذبح الجذع فى الضان.

(دوندے ذبح کرو، الا یہ کہ تم میں سے کسی پر اس کا حصول مشکل ہو جائے تو اس صورت میں چھترا ذبح کرو)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

يجزى الجزع من الضان عمايجزى فيه الثنى من المعز.

ہر اس جگہ جہاں "دوندا" بکرا جائز ہے، وہاں دوندا "چھترا" جائز ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم ﷺ عید گاہ کیلئے نکلے تو آپ کو بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو محسوس ہوئی تو آپ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ ابوہریرہؓ کی قربانی ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا یہ بکرے کا گوشت ہے۔ اسی وقت حضرت ابوہریرہؓ باہر آگئے تو انہوں نے عرض کیا یہ اس چھترے کا گوشت دو بکروں سے زیادہ ہے تو آپ نے فرمایا تیرے لئے جائز ہے۔ اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہ ہو گا۔"

اور حضرت البراء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے عید کے دن خطبہ دیا تو فرمایا تمہاری پہلی عبادت یہ نماز ہے۔ اس کے بعد ذبح کرنا تو حضرت ابو بردہ بن دینار کھڑے ہوئے اور کہا۔ یارسول اللہ ﷺ ہمیں آج کے دن گوشت کی بڑی خواہش تھی اس لئے ہم نے جلدی کی اور ہم نے جانور کو ذبح کر دیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو اس کو تبدیل کر دے تو انہوں نے کہا یارسول اللہ ﷺ یہ نوجوان بکرا (جذع) ہے تو آپ نے فرمایا وہ تیرے لئے جائز ہے اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہیں"

اور مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ ایک شخص مدینہ منورہ چھتروں کے ایک ریوڑ کے ہمراہ آیا، مگر اس کی زیادہ بکری نہ ہوئی۔ اس نے حضرت ابوہریرہؓ کے سامنے اس مسئلے کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ نوجوان چھترے کی قربانی بہت ہی اچھی ہے۔ دوسری روایت میں ہے خوب پلے ہوئے چھترے کی قربانی بہت عمدہ ہے" تو

جب لوگوں نے اس حدیث کو سنا تو وہ ان کی خریداری کی طرف لپکے۔ پھر قربانی کی ایک خاص عمر کے ساتھ تخصیص ایک ایسا معاملہ ہے جس کا علم شارع کی طرف سے بتلائے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا، لہذا اس کی پیروی کی جائے گی۔

مذکورہ الفاظ کے معانی: امام القدوری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بھیڑوں / بکریوں میں سے "الجذع" چھ ماہ کا نر ہوتا ہے۔ اور "دوندا" سال کا ہوتا ہے۔ اور گائے سے الجذع (نوجوان) سال کا اور دوندا دو سال کا ہوتا ہے۔ اور اونٹ کا الجذع چار سال کا اور دوندا پانچ سال کا ہوتا ہے اور القاضی رحمہ اللہ نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اونٹ کا دوندا وہ ہے جس کے چار سال مکمل ہوجائیں اور پانچواں شروع ہوجائے۔

الزعفرانی نے "کتاب الاضاحی" میں لکھا ہے کہ "الجذع" آٹھ یا نوماہ کا ہوتا ہے اور بکری اور بھیڑ کا دوندا وہ ہے جس کا سال مکمل ہوجائے اور دوسرا سال شروع ہوجائے اور گائے کا دوندا وہ ہے جس کے دوسال مکمل اور تیسرا سال شروع ہوجائے اور اونٹ کا دوندا وہ ہے جس کی عمر کے پانچ سال مکمل اور چھٹا سال شروع ہوجائے۔

ان کی عمروں کا یہ اندازہ اس سے کم عمر جانور کی ممانعت کیلئے ہے اس سے زیادہ عمر کی ممانعت کیلئے نہیں، لہذا اگر اس نے اس سے کم عمر والا جانور ذبح کیا تو جائز نہ ہوا اور اگر اس سے بڑی عمر والا کیا تو جائز اور بہتر ہوگا۔

اور جانور کے "حمل" یا پہلے سال کے بچے یا بچھڑے اور دودھ چھڑائے گئے اونٹ کی بچے کی قربانی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں اتنی ہی عمر کے جانوروں کی قربانی کا حکم آیا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور ان کو اس عمر کے جانوروں کا نام نہیں دیا جاتا۔

قربانی کے شرکاء کی تعداد

بھیڑ اور بکری کی قسم کو صرف ایک شخص کی جانب سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ قربانی کے قابل دو بکروں جیسا موٹا اور پلا ہوا کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ گائے اور اونٹ میں بھی شرکت جائز نہ ہوتی، کیونکہ یہاں عبادت خون بہانا ہے اور اس میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے، البتہ ہمیں اس کے جواز کا علم "حدیث" کے ذریعے ہوا ہے۔ لہذا بھیڑ اور بکری کی قسم میں حکم اپنی اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ بات درست نہیں کہ "مروی ہے نبی اکرم ﷺ سے:

"دو مینڈھے قربانی کئے۔ ان میں سے ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو قربانی کی توفیق نہیں رکھتے۔

تو آنحضور ﷺ نے کیسے پوری امت کی جانب سے ایک قربانی ادا فرمائی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا ثواب کیلئے کیا تھا، وہ اس طرح کہ آپ نے اپنی ایک قربانی کا ثواب اپنی امت کے نام فرمادیا نہ یہ کہ آپ نے اس کے حصے فرمائے ہوں اور امت سے اس عبادت کو ساقط کردیا ہو۔

ایک اونٹ اور ایک گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے جائز نہیں، البتہ یہ دونوں جانور سات یا اس سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہیں۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جانور ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہیں، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو اور دو گھر والوں کی طرف سے یہ جائز نہیں۔ خواہ ان کی تعداد سات سے کم ہو اور صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

البدنة تجزی عن سبعة والبقرة تجزی عن سبعة (اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتا ہے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے)

اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف قربانی کی۔"
کہ اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ قربانی ایک گھر والوں کی طرف سے تھی یا دو گھر والوں کی طرف سے، کیونکہ قیاس تو ایک سے زیادہ کی طرف سے اس کے جواز کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قربانی میں "اصل عبادت" ذبح کرنا ہے اور یہ ایسا فعل ہے جو قابل شراکت نہیں، لیکن ہم نے ایسی حدیث کی بنا پر جو علی الاطلاق سات افراد کی طرف سے اس کے جواز کی مؤید ہے، قیاس کو ترک کر دیا، لہذا اس کے علاوہ باقی جگہوں میں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ گائے سات بکروں کے بمنزلہ ہے۔ پھر سات بکرے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہیں خواہ وہ سب ایک گھر کے رہنے والے ہوں یا دو گھروں کے، تو اسی طرح گائے کا بھی یہی حکم ہوگا۔
پھر بعض فقہاء نے اونٹ اور گائے میں فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ گائے تو سات سے زائد افراد کی طرف سے جائز نہیں۔ البتہ اونٹ دس افراد کی طرف سے جائز ہے۔ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

البدنة تجزی عن عشرة (اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے جائز ہے)

اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اونٹ کی قیمت گائے سے زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے زکوٰۃ اور دیت اونٹ کو گائے پر برتری حاصل ہے، لہذا قربانی میں بھی اسے فوقیت حاصل ہوگی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ جب روایات میں ظاہری طور پر اختلاف پیدا ہو جائے تو احتیاطی صورت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے موقف میں پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ سات آدمیوں کی طرف سے اس کا جواز بالاتفاق جائز ہے اور اس سے زیادہ میں اختلاف ہے، لہذا متفق علیہ مقدار پر عمل کرنا یقینی صورت پر عمل کرنا ہے۔ مخالفین نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، اس لئے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ قربانی میں اشتراک کا معاملہ مکمل طور پر خلاف قیاس ہے اور جو مسئلہ قیاس کے خلاف ہو وہاں قیاس کا استعمال کرنا تفقہ کے خلاف ہوتا ہے۔
اونٹ یا گائے کے سات سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں، مثلاً اس طرح کہ گائے یا اونٹ میں دو یا تین یا چار یا پانچ یا چھ افراد شامل ہو جائیں۔ اس لئے کہ جب یہ جانور سات افراد کی طرف سے کافی ہیں تو کم افراد کی طرف سے تو بدرجہ اولیٰ کافی تصور ہوں گے۔ پھر خواہ سب کے حصے برابر ہوں یا مختلف، اس طرح کہ ان میں سے ایک کی طرف سے نصف اور دوسرے کی طرف سے ایک تہائی اور تیسرے کی طرف سے چھٹے حصہ میں شرکت ہو بشرطیکہ وہ حصے سات سے کم نہ ہوں۔
اور اگر سات افراد پانچ گایوں میں شامل ہوں یا اس سے زیادہ گایوں میں، پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا ان میں ساتواں حصہ ہوگا۔ اور اگر وہ ایک ہی گائے کرتے تو وہ کافی ہوتی تو اس سے زیادہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہونگی اور اگر آٹھ افراد سات گایوں میں شامل ہوں تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر گائے کے آٹھ آٹھ حصے ہونگے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ساتویں حصہ سے کم حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ آٹھ ہوں یا زیادہ ہوں اور اگر آٹھ افراد آٹھ گایوں میں حصہ دار ہوں پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو گائے کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گائیں آٹھ سے زیادہ ہوں۔ اس باب میں ہمیں ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں ملتی۔ البتہ کہا گیا ہے کہ ازروئے قیاس جائز نہیں۔

اور اگر سات افراد نے مل کر سات بکرے ذبح کیے تو قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر بکرے کے سات حصے ہونگے اور استحسان کی رو سے جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے دو بکرے قربانی کیلئے خرید کیے اور انہوں نے ان کو ذبح کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف دو ایسے افراد کی طرف سے جن پر غلام کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہو اور وہ دو مشترکہ غلاموں کو آزاد کر دیں کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دو بکروں میں متفرق حصے جمع کیے جاتے ہیں غلاموں میں جمع نہیں کیے جاتے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بکرے کی تقسیم پر مجبور کیا جاسکتا ہے، مگر غلام کی تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیا کیجئے، معلوم نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر جمع تقسیمی "نہیں کی جاسکتی۔ اس اصول پر مناسب تو یہ ہے کہ اول الذکر صورت میں قیاس اور استحسان دونوں جائز ہوں، مگر یہاں صرف قیاس کا حکم مذکور ہے۔

رہی اس کی صفت تو وہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور "واضح عیوب" سے محفوظ و مصئون ہونا چاہیے۔ ہم عنقریب اس کی صفات کا "شرائط جواز" کے تحت ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ ہوالموفق۔

فصل: قربانی کی شرائط جواز

قربانی کے جواز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں:

(۱) قسم اول ایسی شرائط کی ہے جو دوسرے حلال جانوروں کو بھی عام ہیں اور دوسری قسم ان شرائط کی ہے جو صرف قربانی کے جانوروں تک محدود ہے۔ اول الذکر یعنی تمام حلال جانوروں کی شرائط کا ہم ازیں قبل "کتاب الذبائح" میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) رہی وہ شرائط جو خاص قربانی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، بعض کا تعلق قربانی کے وقت سے اور بعض کا قربانی کی جگہ سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) قربانی کرنے والے کی شرائط

(۱) نیت کرنا: یعنی قربانی کی نیت کرنا، لہٰذا اس کے بغیر قربانی جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ ذبح کرنا بعض اوقات گوشت خوری کیلئے ہوتا ہے اور بعض اوقات رضائے خداوندی کیلئے اور کوئی فعل نیت کے بغیر عبادت نہیں ہوتا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

لاعمل لمن لا نیة له (جس کی نیت نہیں اس کا عمل جائز نہیں ہے)

اس سے مراد ایسا عمل ہے جو رضائے خداوندی کا ذریعہ ہو اور چونکہ قربانی میں رضائے خداوندی کی جہات مقصود ہیں، مثلاً تمتع، قران، محصور ہونے اور شکار کا بدلہ، اور سر مونڈنے کا کفارہ وغیرہ جس کی بنا پر قربانی نیت کے بغیر متعین نہ ہوگی نیز نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

انماالاعمال بالنیات وانمالکل امرء مانوی (تمام عملوں کا مدار نیت پر ہے اور ہر انسان کیلئے وہی کچھ ہے جس کی اس نے نیت کی)

تاہم دل سے نیت کرنا کافی ہے اور زبان سے وہ کچھ کہنا ضروری نہیں جس کی دل میں نیت کی جائے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ نیت دل کا عمل ہے اور زبان سے اس کا پڑھنا محض اس پر دلیل ہے۔

(۲) جس قربانی میں حصہ داروں کی گنجائش ہو وہاں کوئی ایسا شخص حصہ دار نہ بنایا جائے جو سرے سے ہی رضائے خداوندی کی نیت نہ رکھتا ہو اور اگر اس نے کسی ایسے شخص کو شریک کرلیا تو اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم قربانی کے علاوہ باقی ثواب کے کاموں کا ہے کہ اگر اس عمل میں کوئی ایسا شخص شامل ہو جائے جس کی نیت ثواب اور رضائے خداوندی کی نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ تمتع، قران اور احصار" اور شکار کے بدلے وغیرہ کی صورت میں قربانی کا یہی حکم ہے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، حتی کہ اگر کسی ایک اونٹ یا گائے میں سات افراد شامل ہوں اور سب کی نیت عبادت قربانی یا اسی طرح کی کسی اور عبادت (از قسم عقیقہ وغیرہ) کی ہو ناسوائے ایک حصہ دار کے جو صرف گوشت کیلئے شامل ہوا ہو تو ان میں سے کسی ایک کی قربانی بھی قبول نہ ہوگی اور نہ ہی قربانی کے علاوہ دوسرے ثواب اور رضائے خداوندی والے جو افعال ہیں وہ قبول ہونگے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر شخص کا فعل اس کی اپنی نیت سے عبادت بنتا ہے۔ اس کے ساتھی کی نیت سے نہیں، لہذا ان میں سے کسی ایک کی جانب سے ثواب کی نیت کا نہ پایا جانا باقی لوگوں کی نیتوں پر اثر انداز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل عبادت خون بہانا ہے جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے تو اگر ان میں سے کسی ایک کا اس میں شرکت کرنا عبادت نہ ہو تو وہ باقی لوگوں کی جانب سے بھی عبادت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے اور اگر ان سب نے قربانی کی یا اس کے علاوہ کسی اور عبادت کی نیت کی تو قربانی جائز ہوگی۔ خواہ عبادت واجب ہو یا نفل ہو یا وہ بعض پر واجب ہو اور بعض پر نہ ہو اور خواہ ان سب کی عبادت کے پہلو یکساں ہوں یا مختلف ہوں، مثال کے طور پر ان میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی، کسی نے شکار کے کفارے کی اور کسی نے احصار" کی قربانی کی اور کسی نے کسی ایسی عمل کے کفارہ کی جو دوران احرام اس سے صادر ہوا ہو اور کسی نے نفلی ہدی (قربانی) کی اور کسی نے تمتع اور قران کی قربانی کی نیت کی تو سب کی قربانی جائز ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، جبکہ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان کی عبادتوں کی جہات مختلف ہوگئیں تو قربانی جائز نہ ہوگی، چنانچہ، ضروری ہے کہ وہ سب ایک ہی طرح کی عبادت کی نیت سے قربانی کر رہے ہوں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے ہی شرکت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ ذبح کا فعل ایک ہی ہے۔ جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے، لہذا اس میں یہ گنجائش نہ ہوگی کہ وہ بعض کی جانب سے کسی اور پہلو سے ہو اور بعض کی جانب سے کسی اور جہت سے، کیونکہ اس کی تقسیم کی اس وقت تک گنجائش نہیں جب تک ان کی جہات ایک جیسی نہ ہوں، تو چونکہ ان کی جہات کے ایک ہونے کے وقت انہیں ایک ہی عمل بنایا جاسکتا ہے اور مختلف ہونے کی صورت میں ایسا ممکن نہیں، لہذا اس صورت میں یہ معاملہ بدستور قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگرچہ یہاں جہات ظاہری صورت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، لیکن معنی کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ اس لئے کہ ان تمام سے اصل مقصود قرب خداوندی کا حصول ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے کسی ایک کی نیت اپنی اس اولاد کا عقیقہ کرنے کی ہو جو اس سے قبل پیدا ہو چکا ہو، اس لئے کہ یہ اولاد کی نعمت پر اظہار شکر کے ذریعے اللہ تعالی کے حصول قرب کا ذریعہ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے نوادر الصحایا میں یہی لکھا ہے، البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر ان میں سے کسی نے ولیمے یعنی اپنی خانہ آبادی کے کھانے کی نیت کی تو اس کا کیا حکم ہے؟ مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز ہو اس لئے کہ اس کا اہتمام بھی نعمت نکاح پر اظہار

شکر کیلئے کیاجاتاہےاوراس کاسنت نبوی میں ذکر موجود ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

اولم ولو بشاۃ (ولیمہ کرا گرچہ ایک بکری (کے گوشت) کے ساتھ ہی ہو)

تو اگر اس نے اس سے اظہار شکر یا اقامت سنت کی نیت کی تو اس نے گویا اللہ تعالی کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت کی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جہات کے مختلف ہونے کی صورت میں قربانی میں اشتراک مکروہ ہے۔ان سے دوسری روایت ہے کہ اگر یہ جہات ایک ہی قسم (نوع) کی ہوں تو یہ ان کی نزدیک پسندیدہ ترین صورت ہےاور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار ذمی ہو، خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی اور اس کی نیت گوشت لینے یا اپنے مذہب کی رو سے قربانی کرنے کی ہو تو ہمارے نزدیک قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کسی کافر سے عبادت ثابت (نہیں) ہوتی تو چونکہ اس کی نیت کالعدم ہوگی، لہذاوہ محض گوشت لینے کاارادہ کرنے والاہوگا تواگر کوئی مسلمان گوشت لینے کی نیت سے شامل ہوتا تو ہمارے نزدیک اس کی شمولیت جائز نہ ہوتی، لہذا کافر کی تو بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار غلام یا مدبر ہو اور وہ قربانی کی نیت سے شامل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔اس لئے کہ اس کی نیت عدم اہلیت کی بنا پر باطل ہوگی۔ جس کی بناپر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا، لہذا یہ صورت اصلاً جائز نہ ہوگی۔

اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار کسی مرحوم عزیز کی طرف سے قربانی کر رہا ہو تو جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جائز نہیں۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی اونٹ میں سات حصہ دار ہوں مگر ایک حصہ دار قربانی سے قبل فوت ہوجائےاوراس کے ورثہ اس کی جانب سے قربانی کرنے پر راضی ہوجائیں تو استحسان کی رو سے جائز ہوگا۔ قیاس تو یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہوتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک حصہ دار فوت ہوگیا تو اس سے قربانی کرنا ساقط ہوگیا اور وارثوں کا قربانی کرنا اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتا۔اس لئے کہ کسی میت کی جانب سے قربانی جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا جو باقی حصہ داروں کی قربانی کے جائز ہونے کے منافی ہے، جیسے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنی زندگی میں گوشت کھانے کی نیت کرتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ کسی حصہ دار کا مرجانا اس کی طرف سے عبادت کرنے سے مانع نہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی طرف سے صدقہ اور حج کرنا جائز ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے ایک صحیح روایت ہے کہ آپ نے دو مینڈھے ذبح فرمائے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، جس میں وہ شخص بھی شامل ہے، جو قربانی کرنے سے قبل مرجائے، تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی جانب سے قربانی بطور عبادت کرنا جائز ہوگا۔ پھر جب اس کی جانب سے جانور ذبح کیا گیا تو اس کا حصہ "ثواب" کیلئے ہوگا، جس کی بنا پر اس کا حصہ باقی لوگوں کے ذبح کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے ایک گائے قربانی کیلئے خریدی پھر اس میں دوسرا آدمی شریک ہوگیا تو ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ مجھے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بتلایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ان کی طرف سے اس کی قربانی جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس کی نیت اس کو پہلے ہی شریک کرنے کی ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں، لیکن میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں اور الاصل میں ہے کہ (میں نے پوچھا):

"اس شخص کے متعلق تیرا کیا خیال ہے کہ جس نے اپنی جانب سے ذبح کرنے کیلئے گائے خریدی پھر اس نے کسی اور شخص کو اس میں شامل کر لیا، مگر اس نے اس کو اس وقت تک شریک نہ کیا جب تک اس نے اس کو خرید نہ لیا۔ پھر اس کے بعد کوئی اور شخص آیا تو اس نے اس کو بھی شامل کر لیا یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی یعنی وہ ان کا ساتواں حصہ دار بن گیا تو کیا یہ قربانی ان کی طرف سے جائز ہو گی۔ تو امام محمد نے کہا کہ ہاں استحسان کی رو سے جائز ہے۔ اور اگر اس نے خریداری سے قبل لوگوں کو شریک کر لیتا تو وہ زیادہ بہتر ہوتا۔ یہ صورت خریدار کے غنی (مالدار) ہونے پر محمول ہے۔ کہ اگر وہ اپنی طرف سے قربانی کیلئے کوئی قربانی کا جانور خریدے، تو چونکہ اس کی خریداری سے اس جانور کی قربانی کیلئے تعیین نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس پر شریعت کی طرف سے قربانی ضروری ہے اور اس پر ذبح کے وقت ہی قربانی کی تعیین ضروری ہوتی ہے یا وہ اس پر پہلے ہی واجب ہے، لہٰذا وہ واجب کے قائم مقام کسی فعل کی ادائیگی کے ذریعہ ہی اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ براء ہو سکتا ہے۔ جس کی بنا پر اس میں اس کی شرکت اور اس کا قربانی کرنا جائز ہو گا، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہو گا اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کی نیت سے خریدا تو گویا اس نے ایک عہد کر لیا تھا تو اس کا اپنے عہد کی خلاف ورزی کرنا جائز نہ ہو گا۔ لیکن اگر وہ فقیر ہو تو اس کیلئے کسی اور کو اس میں شامل کرنا جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے جانور کو قربانی کیلئے خرید کر اسے خود پر واجب کر لیا تو وہ جانور اس کے وجوب کیلئے متعین ہو گیا، لہٰذا اس صورت میں اس سے فرض ساقط نہ ہو گا۔ اور فقہاء مالدار کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قربانی کیلئے خریدنے کے بعد کسی کو اس میں شریک کیا تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے اگرچہ اس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے حضرت حکیم بن حزام کو ایک دینار دیا اور انہیں کہا کہ وہ آپ کیلئے ایک قربانی کا جانور خرید کر ذبح کر دیں۔ تو انہوں نے ایک بکرا خریدا اور اسے دو دیناروں کے عوض فروخت کر دیا اور پھر ان میں سے ایک دینار کے عوض دوسرا بکرا خریدا اور نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں بکرے اور دینار کے ہمراہ تشریف لائے اور آنحضرت ﷺ کو جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس سے آگاہ کیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تیرے دائیں ہاتھ کے عقد (صفقہ) میں برکت ہے۔ اور پھر نبی اکرم ﷺ نے بکرے کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا"

کہ آپ ﷺ نے اس دینار کو قربانی کیلئے نکالنے کا قصد کیا ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

(۳) قربانی کی نیت کا ذبح سے متصل ہونا

جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اصل اعتبار نیت کا ہوتا ہے، لہٰذا فعل کے ساتھ اس کے اتصال کا اعتبار ماسوائے ضرورت کے ساقط نہ ہو گا۔ جیسے کہ روزے کے آغاز کے وقت اس سے متصل نیت مشکل ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس میں لوگوں کو تنگی پیش آنے کا احتمال ہے۔

(۴) قربانی والے کی جانب سے صاف وصریح الفاظ میں یا اشارے میں ذبح کی اجازت کا ہونا

بشرطیکہ ذبح کنندہ کوئی اور ہو اور اگر اس کی جانب سے اجازت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ انسان جو عمل کرتا ہے وہ خود اپنے لئے ہی کرتا ہے اور دوسرے کو اس کی اجازت اسی کے حکم سے ہی ہو سکتی ہے اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہ پائی گئی تو وہ قربانی اس کی طرف سے نہ ہو گی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا غصب کیا اور اسے اس کے مالک کی طرف سے اس کی اجازت اور اس کے حکم کے بغیر ذبح کر دیا تو جائز نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا اور اسے ذبح

کیلئے لٹا دیا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ دیئے اور یہ واقعہ قربانی کے دنوں کا ہو پھر کوئی اور شخص آیا جس نے اس کو ذبح کردیا تو استحسان کی رو سے یہ ذبح جائز ہوگا، کیونکہ ازروئے دلالت اس کی جانب سے اذن پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

(ب) قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط

پھر جہاں تک قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ قربانی قبل ازوقت جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وقت جس طرح وجوب کی شرط ہے اسی طرح اس کا قیام واجب کے جواز کی بھی شرط ہے۔ جیسے کہ نماز کے وقت کا یہی حکم ہے، لہذا کسی شخص کیلئے ایام نحر (قربانی کے دونوں) کے پہلے دن (۱۰ ویں ذوالحجہ کو) طلوع صبح صادق سے قبل قربانی ذبح کرنا جائز نہیں۔ اور طلوع صبح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے خواہ اس کا تعلق شہر والوں سے ہو یا دیہات والوں سے، تاہم شہر والوں کیلئے اس کے جواز میں ایک اضافی شرط ہے، وہ یہ کہ قربانی والے جانور کو نماز عید کے بعد ذبح کیا جائے، لہذا ہمارے نزدیک نماز پر اس کی تقدیم جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اتنا وقت گزر جائے جتنے وقت میں نبی اکرم ﷺ نے عید کی نماز پڑھی تھی تو قربانی جائز ہے اگرچہ اس نے نماز نہ پڑھی ہو، صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من ذبح قبل الصلواة فليعد اضحيتة (جس نے نماز سے قبل قربانی کی تو وہ اپنی قربانی کا اعادہ کرے)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اول نسكنا فی يومنا هذا الصلواة ثم الذبح (عید کے دن ہمارے پہلی عبادت یہ نماز ہے اس کے بعد یہ ذبح کرنا)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے حدیث البراء ابن عازب کے مطابق فرمایا ہے:

من كان منكم ذبح قبل الصلواة (جس شخص نے نماز عید سے قبل جانور ذبح کیا تو اس کے
فانماهی غدوة اطعمه الله تعالی سوا نہیں کہ وہ تو صبح کا کھانا ہے جو اللہ نے اسے کھلایا ہے ذبح
انما الذبحبعد الصلواة تو نماز کے بعد ہوتا ہے)

تو نبی اکرم ﷺ نے ترتیب میں ذبح کو نماز کے بعد قرار دیا ہے اور چونکہ دیہات والوں کیلئے نماز عید واجب نہیں ہے لہذا ان کے حق میں یہ ترتیب ثابت نہ ہوگی۔

اور اگر امام نے عید کی نماز کو مؤخر کردیا تو کسی شخص کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی قربانی نصف النہار سے قبل ذبح کرے۔ پھر اگر امام کسی کام میں مشغول ہوا اور وہ عید کی نماز نہ پڑھے یا جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے تا آنکہ سورج ڈھل جائے تو قربانی تمام دنوں میں نماز کے بغیر ذبح کرنا حلال ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جب سورج ڈھل گیا تو اب نماز کا وقت جاتا رہا اور دوسرے اور تیسرے دن جو امام نماز پڑھاتا ہے وہ قضا کے طور پر پڑھاتا ہے اور ترتیب "ادا" میں شرط ہے، قضا میں نہیں۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اگر کسی شہر میں دو جگہ نماز عید ہوتی ہو اس طرح کہ امام کسی شخص کو کمزور لوگوں کو جامع مسجد میں نماز پڑھانے کیلئے پیچھے چھوڑ جائے اور خود دوسرے نمازیوں کے ہمراہ عید گاہ یعنی کھلے میدان کی طرف روانہ ہوجائے تو الکرخی رحمہ للہ نے لکھا ہے کہ جب دونوں مسجدوں میں سے کسی ایک کے نمازیوں نے نماز پڑھ لی تو قربانیوں کو ذبح کرنا جائز ہوجائے گا۔ الاصل میں ہے کہ جب جامع مسجد کے لوگ نماز پڑھ لیں گے تو قیاس یہ ہے کہ قربانی ذبح کرنا جائز نہ ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ جائز ہو۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب نماز عید قربانی کے جواز کے لیے شہر والوں کے حق میں شرط ہے تو دونوں مقامات میں سے ایک مقام کی نماز کا ہوجانا اس کے جواز کا متقاضی

ہے، مگر دوسری جگہ والے لوگوں کی نماز کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو، لہذا شک کی بنا پر احتیاطاً اس پر جواز کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط نماز عید ہے اور جامع مسجد میں عید کی نماز جائز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اسی پر اکتفا کریں تو ان کی نماز جائز اور کافی ہوگی تو اس طرح قربانی کی شرط پائی گئی ہے، جس کی بنا پر اس کے بعد قربانی جائز ہوگی۔ اسی طرح اس روایت کی رو سے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں ذبح کو مطلق نماز کے بعد رکھا گیا ہے، یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اور اگر کھلی جگہ کے لوگ شہر والوں سے پہلے نماز سے فارغ ہو گئے تو اس کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں، اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت بھی "جامع مسجد" میں پہلے نماز ہوجانے کے حکم میں ہی ہے، لہذا اس قول کی رو سے اس میں قیاس اور استحسان دونوں کا یہی تقاضا ہوگا جیسے کہ اگر جامع مسجد کے لوگ نماز عید سے پہلے فارغ ہوجائیں تو تب یہی حکم ہے۔

البتہ متاخرین کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ یہاں قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عید کی نماز میں اصل کھلی جگہ والوں کی نماز ہے اور مسجد میں جو لوگ نماز پڑھتے ہیں وہ تو عذر کی بنا پر پڑھتے ہیں لہذا اصل کا اعتبار ضرور ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کسی اور کا، بعض متاخرین نے اس میں سابق مسئلے کی طرح قیاس اور استحسان کو الگ الگ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ (دلیل) وہی ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کردی ہے۔ اور بعد کے متاخرین فرماتے ہیں کہ کھلی جگہ والوں کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز نہیں تا آنکہ جامع مسجد کے لوگ نماز سے فارغ نہ ہوجائیں، کیونکہ جامع مسجد کی نماز اصل ہے۔ جس کی دلیل باقی تمام نمازیں ہیں اور امام تو کھلے میدان کی طرف ایک ضرورت کی بنا پر نکلتا ہے۔ جو یہ ہے کہ مسجد میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا اصل کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی نے اس وقت جانور ذبح کیا جب امام نماز میں ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کے مقدار تشہد میں بیٹھنے سے قبل کسی نے قربانی کی تو وہ بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے مقدار تشہد میں امام کے بیٹھنے کے بعد اور اس کے سلام پھیرنے سے قبل قربانی کی تو فقہاء فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ ابتدائی نماز میں ہوتا تو جائز نہ ہوتی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز ہوگی۔ جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز سے نمازی کا کسی عمل کے ساتھ نکلنا فرض ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بات فرض نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے خطبہ سے فارغ ہونے سے قبل قربانی کردی یا خطبہ شروع کرنے سے قبل ایسا کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے ذبح کو نماز کے بعد رکھا ہے خطبہ کے بعد نہیں۔ جیسا کہ ہم روایات نقل کر آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہیں کہ اصل اعتبار نماز کا ہے نہ کہ خطبے کا۔ اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھادی اور پھر کسی شخص نے اپنی قربانی کا جانور ذبح کیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ یہ نو ذوالحجہ (یوم عرفہ) تھا تو امام پر نماز کا اور اس پر قربانی کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوگیا ہے کہ نماز اور قربانی دونوں قبل از وقت ادا ہوئے ہیں، لہذا وہ جائز نہ ہوئے۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ امام کا وضو نہ تھا تو اگر تو اس کا پتہ لوگوں کے منتشر ہونے سے قبل چل جائے تو بالاتفاق نماز کا اعادہ کرلیا جائے، لیکن کیا اعادے سے قبل قربانی کرنا جائز ہوگا، بعض روایات میں ہے کہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی نماز کے بعد قربانی کی ہے جسے بعض فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امام کی نماز کے فاسد ہوجانے سے مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، تو ان کے نزدیک یہ نماز معتبر ہوگی اور صرف امام اکیلا ہی اعادہ کرے گا مقتدی اعادہ نہ کریں گے۔ یہ استحسان ہے۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے اختلافات میں مذکور ہے کہ وہ لوگوں کو نماز دوبارہ پڑھائے اور ان کے اعادہ نماز سے قبل قربانی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس کا لوگوں کے منتشر ہوجانے کے بعد پتہ چلا تو بعض روایات میں مذکور ہے کہ نماز کا اعادہ نہ کیا جائے اور قربانی کرنے والے کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جو بعض فقہاء کے قول پر جائز ادا ہوئی ہے، لہذا لوگوں کے منتشر ہوجانے کے بعد نماز کا اعادہ نہ کرنا لوگوں کو دوسری بار منادی کے ذریعے جمع کرنے سے بہتر ہے اور یہ قول لوگوں کی قربانیاں باطل کرنے کی نسبت بھی سہل ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ قربانی کا اعادہ کیا جائے، مگر نماز کا اعادہ نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ قربانی کا اعادہ کرنا نماز کے اعادہ سے آسان تر ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ لوگوں میں اعلان کیا جائے تا آنکہ وہ سب جمع ہوجائیں اور پھر نماز عید کا اعادہ کیا جائے۔ البلخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قول پر قیاس کے مطابق جس شخص نے نماز کے اعادے سے قبل قربانی کی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، تاہم اگر سورج ڈھل جائے تو اس کی قربانی تمام لوگوں کے نزدیک جائز ہوگی اور لوگوں سے نماز ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر لوگوں نے امام (حاکم) کے پاس آکر زوال ہوجانے کے بعد یہ گواہی دی کہ آج دس ذوالحجہ کا دن تھا تو ان کیلئے قربانی کرنا جائز ہوگا اور امام اگلے دن باہر نکل کر لوگوں کو نماز عید پڑھائے گا اور اگر دن کے شروع میں یہ پتہ چل گیا کہ آج دسویں ذوالحجہ تھی مگر امام کاموں میں مشغول رہا یا اس سے غفلت ہوگئی اور وہ نہ نکل سکا اور نہ ہی کسی اور کو نماز کی امامت کیلئے کہہ سکا تو کسی کیلئے اس وقت قربانی کرنا جائز نہ ہوگا، تا آنکہ سورج ڈھل جائے۔ تاہم اگر امام کے نماز کے لئے نکلنے سے قبل سورج ڈھل گیا تو لوگ قربانی کرسکتے ہیں اور اگر کسی نے اس سے پہلے قربانی کی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھائی اور کسی شخص نے اپنی قربانی کی۔ پھر امام کو بتایا گیا کہ عید کا دن تو کل تھا۔ تو نماز جائز ہوگی اور اس شخص کی قربانی بھی درست ہوگی۔

اور اگر شہر میں بغاوت (فتنہ) پھیل جائے اور شہر میں بادشاہ کی جانب سے مقرر کردہ کوئی امام (حاکم) نہ رہے جو انہیں عید کی نماز پڑھائے تو قیاس یہ ہے کہ اس شہر میں قربانی کا وقت "یوم النحر" کو طلوع صبح صادق کے بعد سے شروع ہوجائے گا، جیسے کہ ایسے دیہات میں، جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی، یہی حکم ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کی قربانی کا وقت سورج ڈھلنے کے بعد شروع ہو۔ اس لئے کہ یہ جگہ نماز کے وجوب والی ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر امام موجود ہوتا تو ان پر نماز پڑھنا لازم ہوجاتا، چونکہ ایک مانع کی بنا پر نماز کی ادائیگی نہیں ہوئی، لہذا اصل حکم میں تبدیلی نہ ہوگی، جیسے کہ اگر امام موجود ہوتا مگر وہ کسی مانع مثلاً بیماری وغیرہ کی بنا پر نماز نہ پڑھاتا تو تب یہی حکم تھا تو اس صورت میں زوال کے بعد ذبح کرنا جائز ہوجاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے "یوم عرفہ" (نو ذوالحجہ) کو زوال کے بعد اپنی قربانی کی۔ پھر پتہ چلا کہ آج تو "یوم النحر" تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ ذبح اپنے وقت میں ہوا ہے۔ لہذا وہ جائز ہوگا۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس پر شہر میں قربانی کرنا ضروری ہو اور جانور بھی شہر میں موجود ہو اور اگر وہ خود شہر میں ہو، مگر اس کی قربانی گاؤں میں ہو یا کسی ایسی جگہ میں ہو جہاں عید کی نماز نہ ہوتی ہو اور اس نے کسی کو اس کی طرف سے ذبح کرنے کو کہا ہوا ہو پھر اس نے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز عید سے قبل، اس کو ذبح کردیا تو جائز ہوگا اور اگر اس کے برعکس معاملہ ہو کہ اگر وہ خود دیہات میں اور جانور شہر میں ہو اور اس کی طرف سے اس کو ذبح کرنے کی اجازت ہو۔ پھر اسے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز سے قبل ذبح کردیا، تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ یہاں قربانی کے جانور کی جگہ کا اعتبار ہوگا، اس کے مالک کی جگہ کا نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادر میں یہی بات لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ "میں ذبح کی جگہ کو دیکھتا ہوں اور جس کی طرف سے اسے ذبح کیا جارہا ہو اس کی جگہ کو نہیں دیکھتا۔ الحسن نے امام یوسف

رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ اسی جگہ کا اعتبار ہوگا جس میں ذبح کیا جارہا ہو اور جس کی طرف سے قربانی کی جارہی ہو اس کی جگہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنا ایک عبادت ہے لہذا اسی مقام کا اعتبار ہوگا جس میں فعل ذبح کیا جارہا ہو، نہ کہ جس کی جانب سے وہ فعل ہو رہا ہو اس کی جگہ کا۔

اور اگر وہ شخص خود شہر میں اور اس کے اہل خانہ دوسرے شہر میں ہوں اور اس نے ان کو لکھا ہو کہ وہ اس کی طرف سے قربانی کردیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ذبح کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ لہذا اس کے اہل خانہ کیلئے قربانی کرنا جائز نہ ہوگا تا آنکہ اس شہر میں امام نماز عید نہ پڑھادے جس میں وہ مقیم ہیں۔ اور اگر انہوں نے نماز عید سے قبل اس کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ دونوں جگہوں کی نماز کا انتظار کیا جائے گا اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے متعلق شک ہو تو وہ زوال تک انتظار کریں گے۔ تو ان کے نزدیک جب تک دونوں شہروں میں نماز نہ ہو جائے اس جانور کی قربانی نہیں کی جائے گی اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے بارے میں شک ہو جائے تو وہ سورج ڈھلنے تک اس کو ذبح نہ کریں گے۔ پھر جب سورج ڈھل جائے تو وہ اسے اس کی جانب سے ذبح کریں گے۔ الحسن کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے اس قول میں دونوں جگہوں، یعنی ذبح کرنے والے اور جس کی جانب سے ذبح کیا جارہا ہو، ان دونوں کی جگہوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا ایسا کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصل عبادت تو ذبح کرنے کی ہے۔ اور جو عبادتیں کسی وقت کے ساتھ مشروط ہوں ان میں اس کے ادا کرنے والے کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ جس کی جانب سے وہ کام کیا جارہا ہے ہو اس کی حالت کا۔

اور قربانی کے دنوں میں رات اور دن کے وقت ذبح کرنا جائز ہے جس سے مراد دو راتیں ہیں۔ گیارہویں بارہویں تاریخ کی رات اس گنتی میں قربانی کے پہلے دن یعنی دسویں ذوالحجہ کی رات شامل نہیں۔ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ قربانی کے دن تین ہیں۔ لغوی طور پر تین کے ذکر میں۔ تینوں کی راتیں بھی شامل ہیں، اللہ تعالیٰ کا حضرت زکریاؑ کے قصہ میں ارشاد ہے۔

ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا (۱) (تین دن بجز اشاروں کے)

دوسری جگہ فرمایا:

ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۲) (تین راتیں برابر)

حالانکہ دونوں باتیں ایک ہی واقعے سے متعلق ہیں۔ تاہم اس میں دس ذوالحجہ کی رات داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پچھلے دن یعنی عرفہ کے بعد آئی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے اس رات کو پالیا اس نے حج کو پالیا، جیسے کہ اگر وہ اس دن، یعنی یوم عرفہ کو پالے۔ پھر جب رات پچھلے دن کے ساتھ تابع ہوگئی تو لامحالہ آنے والے دن کے تابع نہ ہوگی، لہذا وہ رات قربانی کے وقت میں شامل نہ ہوگی اور اس کے بعد کی دونوں راتیں اس حکم میں داخل ہونگی، البتہ رات کے وقت جانور ذبح کرنا مکروہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ قربانی کا وقت نہیں ہے، بلکہ ایک اور وجہ سے۔ جس کا ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

۱۔ آل عمران (۳: ۴۱)

۲۔ مریم (۱۹: ۱۰)

قربانی کے محل (جانور) کی شرائط

قربانی کے محل (جانور) سے متعلقہ شرائط کی دواقسام ہیں:

(۱) ان میں سے ایک اس جانور کاواضح (فاحش) عیب سے پاک ہونا ہے، لہذا اندھا، ایسا کانا جس کا کانا پن واضح ہو یا ایسا لنگڑا جو اپنے قدموں سے قربان گاہ تک چل کر نہ جاسکتا ہو یا کھلی بیماری والا یا ایسا کمزور جانور جس میں موٹاپا یعنی گوشت بالکل نہ ہو یا جڑسے کٹے ہوئے کانوں اور دم والا یا وہ جس کے پیدائشی طور پر کان نہ ہوں وغیرہ کی قربانی جائز نہیں۔امام محمد رحمہ اللہ سے آخرالذکر کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا ایسا ہوتا ہے؟ اگر واقعی ایسا ہوتا ہو تو وہ جانور جائز نہ ہوگا۔البتہ السکاء یعنی چھوٹے چھوٹے کانوں والے جانور کی قربانی جائز ہے۔دو میں سے ایک مکمل کان کٹا ہوا جانور بھی جائز نہیں۔اسی طرح اگر کسی جانور کا پیدائشی طور پر ایک ہی کان ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ان تمام شرائط کی اساس اس روایت پر ہے جو حضرت براء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتجزی من الضحایااربع العوراء البین عورھا والعرجاءالبین عرجھاوالمریضۃ البین مرضھا والعجفاالتی لا تنقی	(چار قسم کے جانوروں کی قربانی جائز نہیں: ایسا اندھا جس کا اندھا پن واضح ہو، ایسا لنگڑا جس کا لنگڑا پن واضح ہو، ایسا بیمار جس کی بیماری واضح ہو اور ایسا لاغر جس پر موٹاپا (گوشت) نہ ہو)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

استشرفوالعین والاذن	(آنکھوں اور کانوں کو غور سے دیکھا کرو)

یعنی ان کے آفات سے صحیح وسالم ہونے کو غور سے اچھی طرح دیکھا کرو۔نیز مروی ہے کہ

"نبی اکرم ﷺ نے کٹے ہوئے کان والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا"

اور اگر کان، ناک، دم اور آنکھ وغیرہ اعضاء کا کچھ حصہ موجود، مگر کچھ موجود نہ ہو توالجامع الصغیر میں ہے کہ اس صورت میں غور کیا جائے گا۔اگر تو کٹا ہوا حصہ زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔اور اگر کم ہو تو قربانی جائز ہوگی۔اس لئے کہ وہ اتنا کم حصہ ہے جس سے بچنا ممکن نہیں۔اس لئے کہ جانور کسی نہ کسی عیب سے کم ہی خالی ہوتا ہے اور اگر اسے مانع سمجھا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ مشکل ہو جائے گا اور لوگ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔

پھر ہمارے ائمہ کرام کے درمیان دونوں (عضو کے کم اور زیادہ) کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں چار روایات ہیں: امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل اور الجامع الصغیر میں یہ روایت نقل کی ہے کہ اگر تو وہ عضو ایک تہائی یا اس سے کم کٹا ہوا ہو تو قربانی جائز ہوگی، امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اپنے قول کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا میرا بھی یہی قول ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر کٹے ہوئے عضو کا زیادہ حصہ بچا ہوا ہو تو قربانی جائز اور اگر اس سے کم ہو یا اسی جتنا ہو تو جائز نہ ہوگی۔ابوعبداللہ البلخی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر چوتھائی حصہ کٹ جائے تو جائز نہ ہوگا۔الکرخی نے امام محمد رحمہ اللہ کا قول الاصل کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔اور القاضی نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں ان کا قول امام ابویوسف رحمہ اللہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی جو، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے، دلیل یہ ہے کہ "قلیل اور کثیر (کم اور زیادہ) کے الفاظ اسمائے اضافیہ ہیں، جن اشیاء کا دوسرا حصہ کم ہو ان کا پہلا حصہ زیادہ ہوگا اور جن کا اس سے زیادہ ہو وہ کم ہوگا۔تاہم انہوں نے دونوں کے برابر ہونے صورت میں احتیاطاً اس

کو جائز قرار نہیں دیا۔ اس لئے کہ یہاں جواز و عدم جواز کی دونوں صورتیں موجود ہیں۔ لیکن جواز کیلئے کثرت والے حصہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو یہاں موجود نہیں، اور آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے "العضباء" سے منع فرمایا ہے اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ العضباء اس جانور کو کہتے ہیں جس کے کان کا بیشتر حصہ کٹ گیا ہو تو گویا آنحضرت ﷺ نے اکثر حصے کا اعتبار کیا ہے۔ اور چوتھے حصہ کو اکثر حصہ قرار دینے والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اکثر مقامات میں وہ "اکثر شئی" کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ سر کے مسح، اور محرم کے سر کو منڈھوانے (حلق) وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے، لہذا احتیاط والی جگہ میں اس کا لحاظ رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

ایک ثلث (1/3) حصے کو کثیر قرار دینے والی روایت کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا وصیت کے ضمن میں یہ ارشاد ہے کہ

الثلث والثلث کثیر (ایک تہائی وصیت کی اجازت ہے اور ایک تہائی کثیر حصہ ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک تہائی حصہ کو کثیر (اکثر) قرار دیا ہے، جبکہ اس کو قلیل قرار دینے والی روایت کی دلیل اس کا وصیت پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ شریعت طیبہ نے ایک تہائی تک وصیت کی اجازت دی ہے اور ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو تو وہ کثیر (زیادہ) نہ ہوگا۔

رہا ھتماء، یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں، اگر تو وہ چرتا ہو اور چارہ کھاتا ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ المنتقی میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو دانتوں کا ٹوٹا ہوا ہونا، اس کے لئے جگالی سے مانع نہ ہو، تو جائز ورنہ جائز نہ ہوگا، تاہم اگر وہ اپنے پیٹ میں چارہ سالم ڈال لیتا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ قربانی کیلئے بہر صورت جائز نہ ہوگا خواہ وہ چارہ کھائے یا نہ کھائے۔ دوسرے قول کی رو سے اگر تو اس کے اکثر دانت گر جائیں تو جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کان اور ناک اور دم کا یہی حکم ہے۔ اور ایک اور قول کی رو سے اگر اس کے چارہ کھانے کی مقدار میں دانت باقی ہوں تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور "الثولاء" یعنی دیوانے جانور کی قربانی جائز ہے۔ تاہم اگر اتنی دیوانگی ہو جو اسے چرنے اور چارہ کھانے سے مانع ہو تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دیوانگی اس کی ہلاکت پر منتج ہوگی جو ایک واضح عیب ہے۔ اور خارش والے (الجرباء) جانور کی قربانی کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ موٹا تازہ ہو اور اگر وہ دبلا ہو تو جائز نہ ہوگا اور الجماء، یعنی وہ جانور جس کے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہوں جائز ہے۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگوں والا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان سے ٹوٹے ہوئے سینگ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ تیرے لئے مضر نہیں ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھیں اور مروی ہے کہ:

ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور کہا اے امیر المومنین۔ گائے کتنے لوگوں کی طرف سے جائز ہوتی ہے؟ فرمایا سات کی طرف سے۔ اس نے پوچھا ٹوٹے ہوئے سینگوں والی گائے کا کیا حکم ہے۔ فرمایا نقصان دہ نہیں۔ اس نے پوچھا لنگڑی تو حضرت علیؓ نے فرمایا اگر وہ قربان گاہ تک خود چل کر جائے تو جائز ہے، پھر (حضرت علیؓ نے) فرمایا۔ ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھوں اور کان کو غور سے دیکھیں۔ اگر چوٹ مشاش تک جا پہنچے تو جائز نہ ہوگا۔ مشاش سے مراد ہڈیوں کے جوڑ ہیں جیسے گھٹنے اور کہنیاں وغیرہ۔

اور الشرقاء، یعنی لمبائی میں کٹے ہوئے کانوں والا جانور قربانی کرنا جائز ہے اور وہ جو نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے الشرقاء، الخرقاء، المقابلہ اور المدابرہ سے منع کیا ہے تو اس جگہ الشرقاء سے مراد ہے لمبائی میں کٹے ہوئے کانوں والا اور المقابلہ" جانور وہ ہے جس کے سامنے کی جانب سے تھوڑے سے کان کٹے ہوئے ہوں، مگر کٹا ہوا حصہ علیحدہ نہ ہوا ہو، بلکہ ساتھ ہی معلق ہو اور "المدابرہ" وہ جانور ہے جس کا پچھلی جانب سے اسی طرح کان کٹا ہوا ہو تو الشرقاء، المقابلہ اور المدابرہ

سے آپ کا روکنا در حقیقت استحباب پر محمول ہے۔ اور "الخرقاء" زیادہ پھٹے ہوئے کانوں والا ہونے پر، حسب اختلاف روایات، جائز ہے جن کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر کان میں تھوڑا بہت نشان ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ بھیڑ بکری میں اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک معمولی عیب ہے۔ یا اس لئے کہ ایسے نشان سے کوئی جانور بھی خالی نہیں ہوتا اور اس سے اس کا بچنا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی جو اس وقت موٹی تھی۔ پھر دبلی ہو گئی حتی کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ گئی کہ وہ اسے اس حالت پر خریدتا تو قربانی کیلئے جائز نہ ہوتی تو اگر تو وہ مالدار ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی اور اگر وہ مفلس ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ مالدار پر قربانی کا یہ جانور اس کے ذمہ موجود واجب کے قائم مقام ہے۔ تو جب اس میں عیب پیدا ہو گیا تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ لہذا واجب بدستور اس کے ذمہ رہے گا۔ جبکہ جو شخص مفلس ہو تو اس کے ذمہ کوئی قربانی نہیں ہے، لیکن جب اس نے کوئی بھیڑ بکری قربانی کیلئے خرید لی تو یہ خریدی ہوئی بکری عبادت کیلئے مقرر ہو گئی تو اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ہلاک ہونے ہی کی طرح ہے۔ حتی کہ اگر کسی مفلس شخص نے خود پر قربانی واجب کر لی تو اس صورت میں اس کی طرف سے مذکورہ جانور کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ قربانی اس کے واجب کرنے کی بنا پر واجب ہوئی ہے، لہذا اس بارے میں وہ اس مالدار کی طرح ہوگا جس پر اللہ تعالی کی جانب سے واجب ہونے کی بنا پر قربانی واجب ہوئی ہو۔

اور اگر اس نے جب قربانی خریدی تھی تو وہ صحیح وسالم تھی۔ پھر وہ اس کے پاس اندھی ہو گئی اور وہ مالدار ہو یا اس کا پورا کان یا ناک یا دم کٹ گئی یا اس کا پاؤں ٹوٹ گیا کہ وہ اپنے پاؤں پر نہ چل سکتی ہو تو اس کی جانب سے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی اور اس پر اس کی جگہ دوسری قربانی ضروری ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بخلاف مفلس شخص کے۔ اسی طرح اگر وہ اس کے پاس مر گئی، یا چوری ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ اس قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے لے گیا تو وہ جہاں اسے ذبح کرنا تھا وہ تڑپنے لگی جس سے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی، مگر اس نے اس کو اسی جگہ ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ سے چھری پلٹ کر اس کی آنکھ میں جا لگی اور آنکھ جاتی رہی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا عیب ہے جو اس کے عبادت قرار پانے سے قبل پیدا ہوا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ ذبح کرنے سے پہلے اس میں یہ عیب پیدا ہوا ہو۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بکری تڑپتی ہے تو اس کے تڑپنے کی بنا پر اس میں عیب پیدا ہو جاتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اپنے قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے لٹایا جس سے اس کی کوئی ہڈی ٹوٹ گئی یا وہ اندھا ہو گیا پھر اس نے اسے اسی دن یا اگلے دن ذبح کر دیا تو قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ایسا نقصان ہے کہ جو فی الوقت ذبح ہو جانے کی صورت میں قابل اعتناء نہیں رہتا۔ اسی طرح اگلے دن ذبح ہونے کی صورت میں بھی جیسے کہ تھوڑے عیب کا یہی حکم ہے۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

(۲) قربانی کے جانور کا مالک ہونا

اس سے مراد یہ ہے کہ قربانی کا جانور قربانی کرنے والے کی ملکیت ہو، لہذا اگر وہ اس کی ملکیت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور دوسرے کی مملوکہ شئی کو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرنا کوئی کار ثواب نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا غصب کر کے اسے اپنی جانب سے قربانی

کیا تو اس کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر وہ اس کی جانب سے جائز نہ ہوگا اور اجازت نہ ہونے کی بنا پر اس کے مالک کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے اس کے مالک نے اس سے ذبح شدہ حالت میں واپس لے لیا اور وہ اس نقصان کا ضامن ہو گیا تو قربانی تب بھی جائز نہ ہوگی۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر یہ ضروری ہوگا کہ وہ دوسری قربانی کریں۔ اور اگر اس کے مالک نے اس پر زندہ جانور کی قیمت کا تاوان واجب کیا تو اس صورت میں یہ جانور اس کے ذبح کنندہ کی جانب سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کے تاوان کی بنا پر غصب کے وقت بطریق ظہور واستثناء اس کا مالک ثابت ہو گیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنا مملوکہ بکرا ذبح کیا ہو۔ لہذا یہ جائز ہوگا، لیکن وہ گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ اس کے فعل کی ابتداء ناجائز فعل سے ہوئی ہے، لہذا اس کو توبہ واستغفار کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قربانی ذبح کنندہ کی جانب سے جائز نہ ہوگی۔ اس کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ جس شئی کی ضمان ادا کردی جائے ہمارے نزدیک وہ اس کا اس ضمان کی بنا پر مالک ہو جاتا ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے یہ مسئلہ اصولاً کتاب الغصب کا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے شخص کے جانور کو غصب کرلیا جو اس نے قربانی کیلئے خریدا ہو پھر اس نے اس کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم مستحق جانور کا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کیا، مگر پھر قسم کی بنا پر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا تو اگر اس نے اس سے وہ بکرا ذبح شدہ حالت میں لے لیا تو ان میں کسی ایک کی طرف سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور ان میں سے ہر ایک پر دوسرا بکرا کرنا ضروری ہوگا۔ جب تک قربانی کے دن ہوں اور اگر قربانی کے دن گزر جائیں تو ذبح کنندہ پر ایک متوسط درجے کے بکرے کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو خریدے ہوئے بکرے کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے استحقاق سے واضح ہوا کہ اس کا قربانی کیلئے خریدنا اور نہ خریدنا یکساں تھا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر اس نے اس کو بیچ دیا کہ اس صورت میں اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قربانی کیلئے خریداری صحیح تھی تو چونکہ اس میں اس کی ملکیت موجود تھی۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو کسی کے پاس چھوڑ دیا اور اسے اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی جیسے کہ غصب کی صورت میں یہی حکم ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اس کے پاس کوئی جانور ودیعت (امانت) رکھوایا۔ پھر ودیعت (امانت) رکھنے والے نے اپنی طرف سے یوم النحر کو اس کی قربانی کردی پھر اس کے مالک نے اس کی قیمت اس سے وصول کرلی، تو اس صورت میں مذکورہ جانور اس کی جانب سے قربانی درست نہ ہوگی، بخلاف استحقاق نکل آنے والے جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کی وجہ ذبح کرنا ہے اور اس کی ملکیت سبب، یعنی ذبح، کی تکمیل کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ جس کی بنا پر اس کا ذبح کرنا دوسرے کی ملکیت سے متصل رہے، لہذا جس کی بنا پر اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ بخلاف غصب کنندہ کے۔ کیونکہ وہ ذبح سے قبل قابل ضمان سبب پائے جانے کی بنا پر ضامن قرار دیا جاچکا ہے، جس سے سابق غصب ہے تو ضمان (تاوان) کو قبول کرنے پر مالک کی رضامندی یا اس کی جانب سے اس کی ادائیگی کے بعد سبب یعنی غصب کے وقت سے اس میں اس کی ملکیت اس میں ثابت ہوگئی ہے۔ جس کی بنا پر عمل ذبح اس کی ذاتی ملکیت سے متصل وقوع پذیر ہوا ہے، جس کی بنا پر قربانی جائز ہوگی۔ اور جو حکم ودیعت (امانت) میں آپ نے پڑھا ہے وہی حکم

عاریت(مانگی ہوئی شئی)اوراجارہ(کرائے پرلی ہوئی شئی)کا ہے۔ مثلاً اس نے اونٹنی یا بیل یا اونٹ عاریت یا کرائے پر لیا ہوا ہو اور اس نے اس کی قربانی کردی تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی، خواہ اس کے مالک نے ذبح شدہ جانور خود لے لیا یا اس کو قیمت کا ضامن ٹھہرایا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت تھی اور وہ اس کا اس کے ذبح کی بنا پر ضامن ہوا ہے، لہذا وہ ودیعت ہی کی طرح ہو گی۔

اور اگر وہ اس کے پاس رہن ہو تو تب بھی مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ کے وقت سے اس کا مالک نہیں ہوتا، جیسا کہ ودیعت میں ہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ اس میں عدم جواز والی بات پائی جاتی ہے، مگر بعض مشائخ نے "رہن" کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کی رو سے ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر تو "رہن والی شئی" قرض کی رقم کے مماثل یا اس سے کم قیمت ہو تو قربانی جائز ہو گی، لیکن اگر اس کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو مناسب ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کا کچھ حصہ تو قابل ضمان اور کچھ حصہ امانت ہو گا اور امانت والے حصے میں چونکہ وہ ذبح کی بنا پر اس کا ضامن ہو گا، لہذا وہ شئی اس کے پاس ودیعت ہی کی طرح ہو گی۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا فاسد بیع کے ساتھ خریدا اور اس پر قبضہ کرلیا اور اسے ذبح کردیا تو جائز ہو گا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے کی بنا پر مالک ہو گیا ہے اور "بائع" اگر چاہے تو اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو ذبح شدہ بکرا اس سے واپس لےلے۔ اس لئے کہ ذبح کرنے سے اس کا حق استرداد(واپس کرنے کا حق) باطل نہیں ہوا۔ اگر اس نے اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو قربانی کرنے والے پر کوئی شئی لازم نہ ہو گی اور اگر اس نے اس کو ذبح شدہ حالت میں واپس لیا تو قربانی کرنے والے پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو واپس کرکے خود سے "ضمان" کو ساقط کردیا ہے تو یہ ایسے ہو گا جیسے اس نے اس کو، اس قیمت کے عوض خریدا ہو جو اس پر واجب ہوئی ہو، اسی طرح اگر اس نے اس کو "ھبہ فاسدہ" کی صورت میں بکرا ھبہ کیا اور اس نے اس کو ذبح کردیا تو دینے والے کو اختیار ہے وہ چاہے تو اس کی زندہ کی قیمت لےلے۔ اس صورت میں قربانی جائز ہو گی، اور وہ اس سے خود بھی کھا سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اسی ذبح شدہ حالت میں واپس لےلے اور جو قیمت میں کمی ہوئی ہے وہ اس سے وصول کرلے اور "موھوب لہ" اس کی قیمت کا ضامن ہو جائے اور وہ قیمت صدقہ کردے بشرطیکہ یہ واقعہ ایام قربانی کے بعد کا ہو۔ یہی حکم مرض الموت میں مبتلا مریض کا ہے کہ اگر وہ اپنے اسی مرض میں کسی کو بکرا ھبہ کرے اور اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد کو حاوی ہو پھر "موھوب لہ" نے اس کو ذبح کردیا تو قرضخواہوں کو اختیار ہے اگر وہ چاہیں تو اس کو فی نفسہ واپس لےلیں اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہے اور چاہیں تو وہ اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائیں تو اس صورت میں اس کی قربانی جائز ہو گی۔ اس لئے کہ یہ بکرا قابل تاوان (مضمون) تھا۔ تو جب اس نے اس کو واپس کردیا تو اس نے خود سے تاوان کو ساقط کردیا جیسا کہ ہم نے بیع فاسد کی صورت میں اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے بکرا کسی کپڑے کے عوض خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کردیا، پھر بائع نے کپڑے میں کوئی عیب دیکھا اس نے اس کو واپس کردیا تو اسے اختیار ہے: چاہے تو وہ بکرے کی قیمت کا اسے ضامن ٹھہرائے اور ذبح شدہ جانور کو صدقہ نہ کرے اور خود اس کے لیے اس کا کھانا جائز ہو گا۔ اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت میں ذبح سے جو کمی ہوئی ہے اس کا ضامن ٹھہرائے، پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا: اگر تو کپڑے کی قیمت زیادہ ہو تو کپڑے کو صدقہ کردیا جائے گا، جیسے اس نے اس کو کپڑے کے عوض خرید کیا ہو اور اگر اس سے بکرے کی قیمت سے زیادہ ہو تو وہ بکرے کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ بکرا "قابل ضمان" تھا، لہذا وہ اس کی اتنی مقدار میں قیمت واپس کردے جتنی مقدار میں اس نے خود سے ضمان

کو ساقط کیا ہے۔ گویا اس نے اس کو اتنی قیمت کے عوض فروخت کیا تھا، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ اور اگر وہ بکرے میں عیب پائے تو بائع کو اختیار ہوگا۔ اگر چاہے تو وہ اسے قبول کرلے اور قیمت واپس کردے اور خریدار اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ ماسوائے اس میں کم ہونے والی قیمت کے۔ اس لئے کہ اس نے یہ کمی والا حصہ خود پر واجب نہیں کیا۔ اور چاہے تو اسے قبول نہ کرے اور اس کا عیب دار حصہ واپس لوٹا دے اور خریدار اسے صدقہ نہ کرے، اس لئے کہ یہ نقصان عبادت میں داخل نہیں ہے، اس میں تو ذبح شدہ جانور کی قیمت شامل ہے۔ اور اس نے اس کو نقصان کے ساتھ ذبح کیا ہے، ماسوائے شکار کے بدلے میں کی جانے والی قربانی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس عیب کے ساتھ اس شکار کے مساوی نہ ہو تو اس پر فاضل قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

اور اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی بکرا ھبہ کیا پھر جس کو وہ ھبہ کیا گیا تھا اس نے اس کو ذبح کردیا تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا ھبے اور قبضے کی بناپر مالک ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگیا ہے جیسے وہ اس کو خرید کر اس کا مالک ہوا ہو پھر اگر اس نے اس کو ذبح کردیا اور ھبہ کرنے والے نے اپنے ھبہ میں رجوع کرنا چاہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ھبہ بمنزلہ وقف کے ہے، لہذا اگر "موہوب لہ" نے اپنی قربانی کو ذبح کردیا یا اس نے اس کو قربانی کیلئے متعین کردیا تو وہ اس میں رجوع کا حقدار نہ ہوگا جیسے کہ اگر "موہوب لہ" نے غلام کو آزاد کردیا ہو تو اس صورت میں "ھبہ کنندہ" کا حق رجوع ختم ہوجائے گا، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ ذبح کرنے سے جانور کی قیمت میں کمی ہوجاتی ہے اور یہ کمی اس کو رجوع کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔ البتہ قربانی کرنے والے پر کوئی شئی صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ بکرا اس پر "قابل تاوان" نہ تھا، لہذا وہ حکم میں ابتداءً ھبہ ہونے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو ھبہ کردیا یا اس کو ہلاک کردیا تو اس صورت میں اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اور اگر یہی صورت شکار کے بدلے یا سر منڈھوانے کے کفارے یا کسی اور جگہ میں پیش آئے تو گوشت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر ھبہ کنندہ اپنے ھبے میں رجوع کرلے تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس پر صدقہ کرنا ضروری تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو ہلاک کردیا نیز اس لئے بھی کہ اس نے ایک ایسے بکرے کو ذبح کیا جس میں دوسرے کو رجوع کا حق ہو تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے اسے خود دیا ہو اور ھبہ میں رجوع کرنا خواہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے یکساں ہے۔ البتہ جس صورت میں صدقہ کرنا واجب ہو اور جس صورت میں صدقہ کرنا واجب نہ ہو دونوں کے حکم میں فرق ہے۔ اور پہلی صورت کا دونوں میں حکم یکساں ہے۔

اور اگر مرض الموت میں مبتلا مریض نے کوئی بکرا کسی انسان کو ھبہ کیا اور "موھوب لہ" (جس کو بکرا ھبہ کیا گیا تھا) اس نے اس پر قبضہ کر کے اس نے اس کو ذبح کیا پھر ھبہ کنندہ اسی بیماری میں مرگیا اور اس کے سوا اس کے پاس کوئی اور مال موجود نہ ہو تو اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا: وہ چاہیں تو "موہوب لہ" کو زندہ بکرے کی دو تہائی 2/3 قیمت کا ضامن ٹھہرا سکتے ہیں اور چاہیں تو ذبح کردہ بکرا کے دو تہائی حصے لے لیں۔ اگر تو انہوں نے "موہوب لہ" کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو موہوب لہ پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ جانور "غصب شدہ" ہوتا اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا جاتا تو اس پر اس کے سوا کوئی شئی واجب نہ ہوتی تو یہاں بدرجہ اولی یہ حکم ہوگا۔ اور اگر انہوں نے ذبح شدہ بکرے کے دو تہائی حصے لے لئے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ قیاس یہ ہے کہ وہ زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ "موہوب لہ" کو زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت کا ضامن

ٹھہرایا گیا ہے اور اس سے زندہ بکرے کی ایک تہائی قیمت ساقط ہو گئی ہے، لہذا اس سے اس کے وارث ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت وصول کرلیں گے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے اس کے عوض اسے فروخت کردیا ہے۔ اور اس کا دو تہائی بکرے کی قیمت کے ساتھ قرض ادا کردیا ہے اس لیے اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہوگا مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی شئی واجب نہیں۔ اس لئے کہ اس کے وارثوں نے جب ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت لے لی تو انہوں نے موہوب لہ سے ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی لے کر ایک تہائی قیمت سے اسے بری کردیا، لہذا موہوب لہ پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی اور شئی واجب نہ ہوگی۔ اس مسئلے میں نوادر الضحایا میں امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی گئی ہے کہ وارثوں کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو بکرے کی دو تہائی قیمت کا اسے ضامن ٹھہرائیں اور اس کو اس کا گوشت سونپ دیں اور چاہیں تو اس سے دو تہائی گوشت لے لیں جس میں وہ سب شریک ہونگے۔ اگر انہوں نے اس سے دو تہائی قیمت لے لی تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی اور اگر سب اس میں شریک ہوجائیں گے اور اس سے دو تہائی گوشت لے لیں تو اس پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس کو ذبح کرنے سے قبل اس کا مالک ہوجانے کی بنا پر اس کی قربانی جائز ہوگی۔ واللہ عزشانہ اعلم.

فصل: قربانی، اس سے پہلے بعد کے مستحبات اور مکروہات

(الف) قربانی سے پہلے کے مستحبات اور اس کے بعد کے

(۱) مستحب یہ ہے کہ جانور کو قربانی سے پہلے چند دن کیلئے باندھ دیا جائے۔ تاکہ اس میں "قربانی" کی استعداد اور گھر والوں کیلئے رغبت پیدا ہوجائے، لہذا اس کیلئے اس میں اجر و ثواب زیادہ ہوگا۔

(۲) "ہدایا" (واحد ہدی) پر قیاس کی رو سے اس کی گردن میں قلادہ ڈالا جائے اور اس کو سجایا جائے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ تمام باتیں اللہ تعالی کی تعظیم کو ظاہر کرتی ہیں اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

ومن یعظم شعائر اللّٰہ فانھا من تقوی القلوب(۱) (اور جو کوئی اللہ تعالی کے شعائر کی تعظیم کرے گا تو بیشک یہ بات دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے)

(۳) اسے قربان گاہ کی جانب عمدگی کے ساتھ لے جایا جائے نہ کہ سختی کے ساتھ۔

قربانی سے پہلے کے مکروہات حسب ذیل ہیں

(ب) مکروہات: (۱) جانور کو اس کے پاؤں کے ساتھ گھسیٹ کر لے جانا منع ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) اور قربانی کیلئے بکری یا بھیڑ ہونے کی صورت اس کا دودھ نکالنا یا اس کے جسم سے اون اتار کر اس سے نفع اٹھانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا جسم ثواب کا ذریعہ ہے، لہذا اس کے کسی جزو کے ساتھ قربانی ادا کرنے سے قبل نفع اٹھانا جائز

۱۔ الحج (۲۲:۳۲)

نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کو وقت سے قبل ذبح کرلیا گیا تو اس کے گوشت سے نفع اٹھانا ٹھیک نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں دودھ نکالنے اور اون اتارنے سے اس میں کمی ہوجاتی ہے، لہٰذا اس کے ذریعے (جانور) میں نقصان پیدا کرنا ممنوع ہوگا بعض مشائخ نے یہ بات صرف "نذر" والی بکری میں ہی ثابت کی ہے خواہ اس کا مالک مفلس ہو یا مالدار اگر کسی مفلس نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی ہو تو اس کیلئے یہ حکم ثابت کیا ہے، لیکن اگر وہ بکری یا بھیڑ کسی مالدار نے خریدی ہو تو اس کا دودھ نکالنے اور اون اتارنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں اس کے ساتھ قربانی کا وجوب متعلق ہونے کی بنا پر اس کی قربانی ضروری ہوگئی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے اس کی جگہ کسی اور بکری کے ساتھ قربانی کا قیام جائز نہیں ہے اور جب کوئی جانور اس کے متعین کرنے سے قربانی کیلئے متعین ہوجائے تو اس کے کسی حصے میں رجوع کرنا جائز نہیں بلکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعیین نہیں ہوئی، بلکہ اصل واجب تو اس کے ذمہ ہے اس جانور کے ذریعے تو محض اس کے ذمہ سے وجوب ادا ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی اور جانور بھی اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے، لہٰذا اس کو ذبح کرنا جائز ہے واجب نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب قربانی کیلئے خرید کی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہوگئی ہو جب تک کہ اس کی جگہ کوئی اور جانور اس کے قائم مقام نہ ہو۔ لہٰذا جب تک وہ متعین ہو اس کے ساتھ نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کا گوشت قبل از وقت ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا اور اگر اس کے تھنوں میں دودھ ہو اور اس کے مالک کو اندیشہ ہو کہ اگر اس نے اس کا دودھ نہ نکالا تو اس کے تھنوں سے دودھ بہہ پڑے گا۔ تو وہ اس کے تھنوں پر ٹھنڈے پانی کے چھینٹے مارے، تاکہ دودھ چڑھ جائے اور نقصان کا احتمال نہ رہے۔ اور اگر اس نے اس کا دودھ نکالا تو وہ اسے صدقہ کردے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے جانور کا حصہ ہے جو قربانی کیلئے متعین ہوگیا ہے۔ جس کے ذریعے عبادت قربانی انجام پذیر ہوگی، لہٰذا اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے قبل از وقت اسے ذبح کیا تو اس پر اس کی ہم مثل کا صدقہ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ ذوات الامثال میں سے ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت کو صدقہ کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قیمت عین کی جگہ قائم مقام ہوگئی ہے، یہی حکم اون، اونٹ کے بالوں (وبر) اور ان کی فروخت کا ہے کہ ان کو فروخت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان کو فروخت کردیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قابل نفع اور ایسے مملوکہ مال کی بیع ہے جس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے اور اس کے علاوہ بھی اس میں بیع کی دوسری شرائط پائی جاتی ہیں، لہٰذا وہ جائز ہوگا، مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قربانی بمنزلہ وقف کے ہے اور وقف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا۔

پھر جب امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول پر ان کے نزدیک اس کو فروخت کرنا جائز ہے تو اس پر اس کی جگہ اس کے کسی ہم مثل یا اس سے بہتر جانور کی قربانی کرنا ضروری ہوگا اگر تو اس نے ایسے ہی کیا تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم قیمت والا جانور خریدا تو اس پر دونوں کی قیمتوں میں جو فرق ہے اسے صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور قیمت میں دی ہوئی شئی (ثمن) کی طرف نہ دیکھا جائے گا، بلکہ اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے جانور کو اس سے کم قیمت پر فروخت کیا اور دوسرے جانور کو اس نے اس سے زیادہ قیمت پر خریدا اور دوسرے جانور کی اصل قیمت پہلے جانور سے زیادہ ہو تو اس پر پہلے جانور کی قیمت سے بچی ہوئی رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر قربانی کے جانور نے کوئی بچہ دیا تو اس کی ماں کے ساتھ اس کے بچے کو بھی ذبح کردیا جائے۔ الاصل میں بھی مذکور ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس کی ماں کی قربانی کیلئے تعیین ہوچکی ہے۔ اور شرعی احکام میں بچہ ماں کی صفت پر پیدا ہوتا ہے، لہٰذا یہ صفت بچے میں منتقل ہوجائے گی۔ جیسے کہ غلامی اور آزادی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت بھی ہے جب بطریق

نذر قربانی کے جانور کی تعیین ہوجائے، مثلاً یہ کہ کسی مفلس نے اسے قربانی کیلئے خریدا ہو اور اگر کسی مالدار نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی اور اس نے بچہ دیا تو وہ بچہ ماں کے تابع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں وجوب کی تعیین ہوگئی ہے، لہذا یہ صفت بچے کی طرف منتقل ہوجائے گی، جبکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعیین نہیں ہوئی اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور جانور کی قربانی دینا بھی جائز ہے تو یہی حکم اس کے بچے کا بھی ہے۔

القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرمایا کرتے تھے کہ بچے کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اس کو صدقہ کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قربانی کا حق اس کی طرف منتقل تو نہیں ہوا، لیکن وہ اس کے ساتھ متعلق ہے تو وہ قربانی والے جانور کے پٹے اور اس کی لگام کی مانند ہوگا پھر اگر اس نے اس کو ذبح کردیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرے اور اگر اس نے اس کو بیچ دیا تو وہ اس کی قیمت صدقہ کردے۔ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کو ذبح کرنا مناسب نہیں ہے، لیکن بعض فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو قربانی کے دنوں میں اس کو ذبح کردے اور اس کی ماں کی طرح اس کا گوشت کھالے اور چاہے تو وہ اسے صدقہ کردے اور اگر اس نے اس کو اپنے پاس روک رکھا تا آنکہ قربانی کے دن بیت گئے تو وہ اس کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اب اس کو ذبح کرنے کا وقت جاتا رہا ہے تو وہ نذر مانی ہوئی بکری کے مانند ہوگا۔

اور المنتقی میں ہے کہ اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا۔ پھر بچے کو ماں سے پہلے قربانی کے دن ذبح کردیا گیا تو جائز ہوگا اور اگر اس نے اس کو عید الاضحی کے دن، مگر طلوع آفتاب سے قبل، صدقہ کردیا تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام محمد رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ہے کہ ان کے نزدیک چھوٹے جانور ہدایا (واحد ہدی) میں داخل ہوتے ہیں، لہذا اس کو ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا تو اس کے بچے کے ساتھ وہی حکم متعلق ہوگا جو اس کی ماں کے ساتھ متعلق ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مرور ایام سے وہ فوت ہوجائے۔

(۳) قربانی کے جانور پر سواری کرنا اس کو استعمال میں لانا ہے۔ اسی طرح اس پر سامان بار کرنا وغیرہ بھی مکروہ ہے۔ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کیا تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا، تاہم اگر اس نے اس میں کوئی نقصان پیدا کردیا تو اس پر اس کے نقصان کے مطابق صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس کے مالک نے اس کو بار برداری کیلئے کسی کو اجرت (کرائے) پر دیدیا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب تو یہ ہے کہ اسے اس کو بار لادنے سے پیدا ہونے والے نقصان کے مطابق تاوان کا مستوجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ المنتقیٰ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو کوئی اونٹنی ھدیہ دی پھر اس نے اس کو اجرت پر دیدی۔ پھر اس نے اس پر کوئی سامان لاد دیا تو اس کا مالک اس کو نقصان پہنچانے کے مطابق تاوان کا مستوجب ہوگا اور اس کی اجرت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

(ب) قربانی کے وقت کے مستحبات اور مکروہات

ان میں سے بعض کا تعلق نفس ذبح سے اور بعض کا آلۂ ذبح سے ہے۔ نفس ذبح سے تعلق رکھنے والے مستحبات کا ہم کتاب الذبائح میں ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ یعنی

(۱) بھیڑ بکری اور گائے میں ذبح کرنا اور اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے۔ اور اس کے برخلاف مکروہ ہے۔

(۲) گلے کی چاروں رگیں مکمل طور پر کاٹنا۔

(۳) جانور کو تیزی سے ذبح کرنا۔

(۴) ذبح حلق کی طرف کرنا نہ کہ گدی کی جانب سے۔

(ج) قربانی کرنے والے کے مستحبات

وہ مستحب امور جن کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، یہ ہیں:

(۱) افضل یہ ہے کہ اگر وہ ایسا کرسکتا ہو تو وہ خود ذبح کرے۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا خود ادا کرنا دوسرے کے ذریعے ادا کرنے سے بہتر ہے، جیسے کہ ساری عبادات میں یہی حکم ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے:

"نبی اکرم ﷺ نے ایک سو اونٹ قربانی کیلئے بھیجے۔ آپ نے چونسٹھ خود ذبح کئے اور پھر چھری حضرت علیؓ کو پکڑا دی تو انہوں نے باقی اونٹوں کو ذبح کیا"

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ اچھی طرح ذبح کرسکتا ہو اور وہ اس پر قادر ہو اور اگر وہ اچھی طرح ذبح نہ کرسکتا ہو تو تب کسی اور کو ذمہ داری سونپ دینا زیادہ بہتر ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ایک مرتبہ کھڑے مگر بندھے ہوئے اونٹ کو ذبح کیا تو میں اسے ٹھیک طرح نہ کرپایا قریب تھا کہ میں لوگوں کو ہلاک کردوں اس لئے کہ وہ بھاگ اٹھا تھا، لہذا میں نے اپنے دل میں پختہ ارادہ کیا کہ آئندہ میں اس کی ایک ٹانگ باندھ کر اور اسے اچھی طرح قابو کرکے ذبح کیا کروں گا۔ اور جو شخص اس پر مجھ سے زیادہ قادر ہو وہ اس کا مجھ سے زیادہ اہل ہے۔"

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے پلے ہوئے سینگوں والے دو مینڈھے ذبح کیے حضرت انس ؓ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آنحضرت ﷺ ان کی گردنوں کے اوپر اپنے پاؤں رکھے ہوئے اپنے ہاتھ سے انہیں ذبح کر رہے تھے۔ اس وقت آپ کا چہرہ قبلے کی جانب تھا۔ پھر آپ نے پہلا جانور ذبح کیا تو فرمایا:

بسم اللّٰہ اکبر اللھم ھذا عن محمد و آل محمد (اے اللہ اسے محمد اور اس کے خاندان کی طرف سے قبول فرما)

اور جب دوسرا ذبح کیا تو فرمایا:

اللھم ھذا عمن شھد لک بالتوحید وشھدلی بالبلاغ (اے اللہ یہ قربانی ہر اس شخص کی طرف سے قبول فرما جس نے تیری توحید کی اور میری رسالت کی شہادت دی)

(۲) مستحب یہ ہے کہ ذبح کنندہ ذبح کے وقت قبلہ رو ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے۔

(۳) اور اگر وہ خود ذبح نہ کرسکتا ہو تو مستحب یہ ہے کہ وہ اس کا کسی دوسرے مسلمان کو حکم دے اور اگر اس نے کسی کتابی (غیر مسلم) کو کہا تو مکروہ ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کرآئے ہیں۔

نیز جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا:

یا فاطمہ قومی فاشھدی ضحیتک فانہ یغفر لک باول قطرۃ تقطر من دمھا مغفرۃ لکل ذنب اما انہ یجاء بدمھا ولحمھا فیوضع فی میزانک سبعون ضعفا (اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس موجود رہ اس لئے کہ اس کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی تیری ہر ایک گناہ سے مغفرت ہوجاتی ہے۔ اور جو اس کا خون اور گوشت ہوتا ہے وہ تیرے اعمال کے ترازوؤں میں ستر گنا اضافے کے ساتھ رکھا جائے گا)

حضرت ابوسعید الخدری اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ "یارسول اللہ ﷺ کیا یہ حکم خاص طور پر خاندان نبوت کیلئے ہے؟ اس لئے کہ وہ نیکی اور بھلائی کے اختصاص کیلئے اصل ہیں یا پھر تمام مسلمانوں کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: خاندان نبوت کیلئے خاص طور پر اور باقی مسلمانوں کے عام طور پر یہی حکم ہے۔"

اور حضرت عمران بن الحصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس حاضر رہ۔ اس لئے کہ اس کے پہلے قطرے کے ساتھ ہی ہر وہ گناہ جو تو نے کیا ہو گا معاف ہو جائے گا اور پھر تو یہ کہہ:

اِنَّ صَلَاتِی وَنُسُکِی وَمَحیَایَ وَمَمَاتِی لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِینَ لَا شَرِیکَ لَہٗ

(بیشک میری نماز، میری قربانی میری زندگی اور میری موت اللہ تعالی کیلئے ہے جو رب کائنات ہے اور جس کا کوئی شریک نہیں)

پھر یہ دعا مانگے:

اللھم منک ولک صَلَاتِی وَنُسُکِی وَمَحیَایَ وَمَمَاتِی لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِینَ لَا شَرِیکَ لہ وَبِذَالِکَ اُمِرتُ اَنَا مِنَ المُسلِمِین)

(اے اللہ تجھ سے اور تیرے ہی لئے ہے میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت اللہ رب العالمین کیلئے ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ مجھے یہی حکم ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں)

جیسا کہ ہم ازیں قبل روایت نقل کر آئے ہیں۔ وہ یہ دعا خواہ بسم اللّٰہ سے قبل پڑھے یا بعد میں دونوں طرح درست ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے دو مینڈھے ذبح کئے اور جب آپ نے انہیں قبلہ رو کیا تو فرمایا:

وجھت وجھی للذی فطر السموت والارض حنیفاً مسلماً اللھم منک ولک عن محمد وامتہ بسم اللّٰہ واللّٰہ اکبر

(میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف پھیرا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں یکسو (حنیفاً) مسلمان ہوں۔ اے اللہ یہ قربانی تیری ہی توفیق سے اور تیرے لئے ہے۔ محمد اور اس کی امت کی جانب سے۔ بسم اللّٰہ واللّٰہ اکبر)

اور حضرت الحسن بن المعتم روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہمراہ عید الاضحی کے دن نماز عید پڑھنے کیلئے نکلا تو جب انہوں نے نماز پڑھ لی تو فرمایا اے قنبر دو مینڈھوں میں سے ایک کو میرے نزدیک لاؤ۔ پھر انہوں نے اس کو اپنے ہاتھ سے پکڑا اسے نیچے لٹایا اور فرمایا:

وجھت وجھی اللذی فطرالسموت والارض حنیفاً وماانامن المشرکین. اِنَّ صَلَاتِی وَنُسُکِی وَمَحیَایَ وَمَمَاتِی لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِینَ لَا شَرِیکَ لَہٗ وَبِذَالِکَ اُمِرتُ وَاَنَا مِنَ المُسلِمِین) بسم اللّٰہ اللھم منک ولک بسم اللّٰہ واللّٰہ اکبر اللھم تقبل من علی

(میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں حنیف (اسی کا) ہوں اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت اللہ تعالی کے لئے ہے رب العالمین جو ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ مجھے اسی کا حکم ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔ اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں۔ اے اللہ یہ تیری توفیق سے اور تیرے ہی لئے ہے۔ بسم اللّٰہ واللّٰہ اکبر۔ اے اللہ اسے علی کی طرف سے قبول فرما)

پھر انہوں نے اسے ذبح کیا اور پھر دوسری بار یہی دعا پڑھی۔

(۵) مستحب ہے کہ بسم اللہ کو دعا سے الگ کر کے پڑھا جائے تا کہ اس کے ساتھ دعا مخلوط نہ ہو اور وہ بسم اللّٰہ سے قبل یا اس کے بعد دعا مانگے عین بسم اللّٰہ کے وقت دعا مانگنا مکروہ ہے۔

(د) قربانی کے جانور کے مستحبات

مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور موٹااور خوبصورت ہواور خوب بڑا ہو۔ اس لئے کہ وہ آخرت کی سواری ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

عظموا ضحایاکم فانهاعلى الصراط مطایاکم (اپنی قربانی کے جانوروں کو خوب پالاکرو کیونکہ وہ پل صراط پر تمہاری سواریاں ہیں)

اور سواری جتنی فربہ اور بڑی ہوگی اتنی ہی وہ پل صراط پر سے گزرنے پر زیادہ قادر ہوگی۔ بھیڑ بکریوں میں افضل یہ ہے کہ وہ سیاہ وسفید رنگت والا، سینگوں والااور پلاہوا، (دوسال کا) مینڈھا کا ہو۔ اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے:

"نبی اکرم ﷺ نے دوسیاہ وسفید رنگت اور سینگوں والے خوب پلے ہوئے بڑے اور موٹے مینڈھے ذبح کئے" روایت میں مستعمل لفظ الاقرن سے مراد وہ جانور ہے جس کے سینگ بڑے ہوں اور املح سے مراد سفید رنگت والا ہےاور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دم العفراء یعدل عندالله مثل دم السودا وین وان احسن اللون عندالله البیاض والله خلق الجنة بیضاء (سانپ کا خون (قتل) اللہ کے نزدیک دو بچھوؤں کے خون (قتل) کے مساوی ہے اور اللہ کے نزدیک سب سے بہترین رنگ سفید ہےاور اللہ تعالی نے جنت کو سفیدی پر پیدا کیا ہے)

اور الموجوء کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کے خصتین کچل دیئے گئے ہوں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد خصی جانور ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے وہ اس طرح کہ ان سے پوچھا گیا کہ خصی جانور کی قربانی کا کیا حکم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے خصتین نہ ہونے کا اس سے زیادہ نفع گوشت بڑھنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے"

(د) قربانی کے وقت کے مستحبات

(۱) اس موقع پر مستحب یہ ہے کہ قربانی کے دنوں میں سے پہلے دن میں قربانی کرے۔ جیساکہ ہم صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

قربانی کے تین دن ہیں پہلادن سب سے زیادہ افضل ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ اس میں نیکی کی طرف جلدی چلنے کا مفہوم پایا جاتا ہےاور اللہ تعالی نے نیکی کی طرف سبقت لےجانے والوں کی تعریف وتوصیف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

اولائک یسارعون فی الخیرات وهم لها سابقون(۱) (یہی وہ لوگ ہیں جو نیکیوں میں جلدی کرتے اور یہی کے آگے نکل جاتے ہیں)

نیز فرمایا:

سارعوا الی مغفرة من ربکم(۲) (اور جلدی کرو اپنے رب کی مغفرت کی طرف)

یعنی اس کے سبب کی طرف نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے ان دنوں میں اپنے بندوں کی ضیافت کی قربانیوں کے گوشت کی بنا پر، اپنی طرف نسبت کی ہے، لہذا جلدی گوشت کرنا اللہ تعالی کی مہمانی کو جلد قبول کرنے کے مترادف ہے

۱۔ المومنون (۲۳:۶۱)

۲۔ آل عمران (۳:۱۳۳)

۲- مستحب یہ ہے کہ قربانی دن کے وقت کی جائے اور رات کو قربانی کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح والصیود میں بیان کر آئے ہیں۔

اور قربانی کا افضل وقت دیہات والوں کیلئے سورج طلوع ہوجانے اور اچھی طرح روشن اور واضح ہوجانے کے بعد کا ہے جبکہ دن کے ابتدائی حصہ کے آثار اچھی طرح واضح ہوجائیں، واللہ عزوجل اعلم.

(ھ) آلۂ قربانی سے متعلق مستحبات

اس کے مستحبات وہی ہیں جن کا ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔ جن میں سے آلۂ ذبح کا اچھی طرح تیز ہونا بھی شامل ہے۔

(و) ذبح کے بعد کے مستحب امور

(۱) مستحب یہ ہے کہ ذبح کے بعد اتنا انتظار کیا جائے کہ مذبوحہ جانور کے تمام اعضاء ٹھنڈے اور پرسکون ہوجائیں اور اس کے پورے بدن سے جان نکل جائے، اس کے ٹھنڈا ہونے سے قبل حرام مغز نکالنا یا اس کی کھال کھینچنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں بیان کر آئے ہیں۔

(۲) مستحب ہے کہ قربانی کرنے والا خود بھی اپنی قربانی کا گوشت کھائے، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

فکلوا منها

(پس تم کھاؤ اس میں سے)

نیز اس لئے بھی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی اس روز اللہ تعالی کا مہمان ہے، لہذا اسے اللہ جل شانہ کی ضیافت سے کھانا چاہیے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قربانی کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا گوشت اس کے مالک کیلئے کھانا بالاجماع جائز ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت مالک کیلئے بالاجماع کھانا جائز نہیں۔ اور تیسری قسم کے گوشت کا حکم مختلف فیہ ہے۔ پہلی قسم کا گوشت تو قربانی کا گوشت ہے، خواہ قربانی نفل ہو یا بطور نذر یا ابتداء سے ہی واجب ہو۔ دوسری قسم اس قربانی کے گوشت کی ہے جو محصور ہوجانے، حالت احرام میں شکار کرنے یا حالت احرام میں کوئی ممنوعہ کام مثلاً سر منڈھوانے، سلا ہوا کپڑا پہن لینے یا وقوف عرفہ کے بعد مجامعت کرلینے وغیرہ کے سبب بطور کفارہ واجب ہوئی ہو، اسی طرح اگر کسی نے جانور ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ تیسری قسم ایسی قربانی کے گوشت کی ہے جو تمتع اور قران کی بنا پر واجب ہو۔ ہمارے نزدیک اس کا گوشت قربانی کرنے والا حاود بھی کھاسکتا ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کیلئے خود کھانا جائز نہیں۔ یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ہے۔

پھر ہر وہ قربانی جس کے گوشت کا کھانا مالک کیلئے جائز ہے، اس پر ضروری نہیں کہ وہ ذبح کرنے کے بعد سارے کے سارے گوشت کو صدقہ کردے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کیلئے اس میں سے کھانا جائز نہ ہوتا اور ہر وہ قربانی جس میں سے اسے کھانا جائز نہیں ذبح کے بعد اس کے تمام گوشت کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ بصورت دیگر یہ عمل گوشت کے ضیاع کا سبب بن جائے گا۔ اور اگر ذبح کے بعد گوشت کسی وجہ سے تلف ہوجائے تو دونوں صورتوں میں اس پر کوئی تاوان نہیں۔ پہلی قسم میں تو ظاہر ہے، رہی دوسری قسم تو اس میں اس لئے کہ یہاں گوشت اس کے کسی عمل کے بغیر تلف ہوا ہے، لہذا اس پر اس کی ضمان نہ ہوگی، اور اگر اس نے اس کو خود تلف کیا۔ پھر اگر تو دوسری قسم کی قربانی ہو تو وہ اس کی قیمت صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی شئی تلف کی ہے جو صدقہ کیلئے متعین تھی، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا۔ اور اگر وہ پہلی قسم کی قربانی ہو تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو فروخت کردیا تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی، خواہ وہ پہلی قسم کی قربانی ہو یا دوسری قسم کی اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور مستحب ہے کہ وہ اپنی قربانی کا گوشت خود بھی کھائے، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے:

فکلوا منھاواطعموا البائس الفقیر(۱) (پس تم بھی کھاؤاور مفلوک الحال اور محتاج کو بھی کھلاؤ)

اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا ضحیٰ احدکم فلیاکل من اضحیتہ ویطعم غیرہ- (جب تم میں سے کوئی شخص قربانی کرے تو اسے چاہیے کہ اپنی قربانی میں سے خود کھائے اور دوسرے کو بھی کھلائے)

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنے غلام عنبر سے اس وقت جب انہوں نے دو مینڈھے ذبح کرلئے فرمایا تھا اے عنبر میرے لئے ان دونوں میں سے ایک ایک ٹکڑا کاٹ لو اور پھر انہیں ان کی کھالوں سریوں اور پایوں سے سمیت صدقہ کردو"

(۳) افضل یہ ہے کہ ان کے گوشت کا ایک تہائی حصہ صدقہ کرے، ایک تہائی حصہ اپنے رشتہ داروں اور اپنے دوستوں کی ضیافت کیلئے رکھے اور تیسرا حصہ اپنے گھر کیلئے رکھ چھوڑے- اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

فکلوامنھاواطعموا القانع والمعتر(۲) (پس تم ان میں سے کھاؤاور قناعت سے بیٹھ جا اپنے والے اور سوالکرنے والے کو بھی کھلاؤ)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واطعموا البائس الفقیر(۳) (اور درماندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)

اور فرمان نبوی ہے:

کنت نھیتکم عن لحوم الاضاحی فکلوا منھاوادخروا (میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا سو اب تم خود بھی کھاؤ اور بچا کے بھی رکھو)

لہذا قرآن مجید اور سنت نبویہ دونوں سے ثابت ہوا کہ مستحب طریقہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا- نیز اس لئے بھی کہ عید الاضحیٰ کا دن قربانیوں کے گوشت کی بنا پر اللہ تعالیٰ عزشانہ کی ضیافت اور مہمانداری کا دن ہے، لہذا اس میں سب لوگوں کو شامل کرنا مستحب ہوگا اور وہ اس گوشت کو فقیر اور غنی (مالدار) دونوں کو کھلائے- اس لئے کہ ان ایام میں یہ دونوں طبقے اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں- اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ تمام گوشت کسی کو ھبہ کردے اور اگر اس نے تمام گوشت کو صدقہ کردیا تو وہ بھی جائز ہوگا اور اگر اس نے تمام گوشت اپنے لئے روک لیا تو وہ بھی جائز ہوگا- اس لئے کہ اصل قربانی تو خون بہانا ہے- جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا تو نفل ہے- اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس تمام کو اپنے لئے تین دن سے زیادہ کیلئے ذخیرہ کرلے- اس لئے کہ اس کی ابتدائی زمانہ اسلام میں ممانعت تھی پھر یہ حکم نبی اکرم ﷺ کی روایت سے منسوخ ہوگیا:

انماکنت نھیتکم عن امساک لحوم الاضاحی فوق ثلاثۃ ایام الافامسکوامابدالکم (میں نے تمہیں قربانیوں کا گوشت تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا اب جب تک رہ سکے تم اسے رکھ سکتے ہو)

۱- الحج (۲۸:۲۲)
۲- الحج (۳۶:۲۲)
۳- الحج (۲۸:۲۲)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

انمانھیتکم لاجل الرافۃ دون حضرۃ الاضحی الاان اطعامھا والتصدق افضل.
(میں نے تمہیں قربانی کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں ازراہ شفقت ذخیرہ کرنے سے روکا تھا تاہم اب بھی دوسروں کو کھلانا اور صدقہ کرنا افضل ہے)

لیکن اگر متعلقہ شخص صاحب عیال اور فی الوقت مالدار نہ ہو تو اس صورت میں اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس گوشت کو اپنے اہل خانہ کو کھلائے اور ان کیلئے گوشت کی فراخی رکھے۔ اس لئے کہ اس کی اور اس کے اہل خانہ کی حاجت دوسروں کی حاجت سے مقدم ہے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایاہے:

ابداء بنفسک ثم بغیرک (اپنے آپ سے شروع کرو پھر دوسروں کو دو)

اور اس کو ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال، اس کی چربی، اس کے گوشت، اس کے سری پایوں، اس کی اون، اس کی پشم اور اونٹ ہونے کی صورت میں اس کے بالوں اور اس کے دودھ کو، جو اس سے دھویا جائے کسی ایسی شئی کے عوض فروخت کرنا جس سے اس کی ذات (عین) کو خرچ کئے بغیر استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً درہم، دینار اور دوسری ماکولات ومشروبات وغیرہ کے لئے یہ جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ گوشت بنانے والے اور ذبح کرنے والے کی اجرت اسی میں سے ادا کرے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا:

من باع جلداضحیتہ فلا اضحیتہ (جس نے اپنی قربانی کی کھال فروخت کی، اس کی قربانی جائز نہیں)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا:

تصدق بجلالھاوخطامھاولاتعسی اجرالجزارمنھا
(تو اس کی رسی اور اس کی نکیل بھی صدقہ کردے اور ذبح کرنے والے کی اس میں سے اجرت نہ دے)

اور مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا تھا:

"جب تم ذبح کرو تو اپنی قربانیوں کا گوشت اور ان کی کھالیں فروخت نہ کرو اور ان کا گوشت کھاؤ اور کھال سے نفع اٹھاؤ"

نیز اس لئے بھی کہ یہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی ضیافت میں سے ہیں جن کے ساتھ اس نے اپنے بندوں کی ضیافت کی ہے۔ اور مہمان کو مہمانی کے طور پر دیئے جانے والے سامان کو فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کوئی شئی فروخت کردی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع نافذ ہوجائے گی، مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگی۔ جیسا کہ ذبح سے قبل کے احکام کے تحت ہم نے بیان کیا اور وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس کی قربانی ہو گئی ہے، لہذا وہ اسے صدقہ کردے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے ممنوع طریقے پر اس سے استفادہ کیا ہے، جو استفادہ ایک طرح کے خبث سے خالی نہیں ہے، لہذا اس کو دور کرنے کا ذریعہ صدقہ ہے۔

اپنے گھر میں قربانی کی کھال سے استفادہ کرنا جائز ہے۔ مثلاً اس کی وہ مشک بنالے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کے گوشت سے نفع اٹھانا جائز ہے تو اس کی کھال سے بھی نفع اٹھانا جائز ہوگا۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ ان اشیاء کو کسی ایسی شئی کے بدلے فروخت کردے جس کی اصل صورت کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، مثلاً گھریلو سامان، چمڑے کے برتن اور چھلنی وغیرہ۔ اس لئے کہ بدلے کے طور پر لی ہوئی ایسی شئی جس کی ذات کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے اصل شئی کے قائم مقام ہے جس سے یہ سمجھا جائے گا اصل شئی (مبدل منہ) معنوی طور پر موجود ہے، جیسے گویا بذات خود کھال سے استفادہ کیا جارہا ہو۔ بخلاف درہموں اور دیناروں کے عوض اس کی بیع کے، اس لئے کہ یہ ایسی اشیاء ہیں جن سے ان کو قائم رکھتے ہوئے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ کھال کے قائم مقام ہوں گے، جس کی بنا پر معنوی طور پر کھال موجود نہ رہے گی۔ واللہ تعالیٰ عزشانہ اعلم۔

کتاب النذر

نذر کا بیان

اس کتاب کے تحت تین عنوانات پر بحث ہوگی یعنی:

(۱) نذر کے رکن،
(۲) شرائط رکن اور
(۳) نذر کے حکم پر
تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) نذر کے رکن کا بیان

نذر کا رکن وہ صیغہ (جملہ) ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو جو اس کا یہ قول ہے کہ مجھ پر اللہ تعالی کے لیے فلاں شئی ضروری ہے" یا مجھ پر اللہ کیلئے فلاں شئی ہے"(لله علی كذا او علی كذا) یا فلاں شئی "ھدیہ" یا "صدقہ" ہے یا میرا پورا مال "صدقہ" ہے، یا جس کا میں مالک ہوں وہ سب "صدقہ" ہے۔ وغیرہ ذلک۔

فصل: شرائط رکن کا بیان

رکن نذر کی متعدد شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق نذر ماننے والے سے، بعض کا منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) سے اور بعض کا تعلق نفس رکن سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) نذر ماننے والے کی شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق نذر ماننے والے کی ذات سے ہے وہ اس کی اہلیت کی شرائط ہیں، یعنی

(۱) اس کا عاقل اور (۲) اس کا بالغ ہونا۔
لہذا کسی دیوانے اور بے سمجھ بچے کی نذر صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ نذر کے ذریعے منذور بہ (نذر مانی گئی شئی) کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور یہ دونوں اشخاص وجوب کے اہل نہیں ہیں، اسی طرح سمجھدار بچے کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ شرعی احکام کے وجوب کا اہل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے شریعت کی طرف سے اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے تو اسی طرح نذر سے بھی اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس کا وجوب تو کسی اہل شخص کی جانب سے، صحیح جگہ میں خود پر کوئی شئی واجب کرنے والے جملے کی وجہ سے اللہ تعالی کی طرف سے اس کے واجب کرنے کی بنا پر ہے نہ کہ بندے کے واجب کرنے کی بنا پر، کیونکہ بندے کو خود پر وجوب کا حق حاصل نہیں ہوتا اور یہ صیغہ (جملہ) تو اللہ تعالی کے وجوب کی بنا پر ہے۔

(۲) اس کا مسلمان ہونا

لہذا کسی کافر کی نذر صحیح نہ ہوگی حتی کہ اگر اس نے نذر مانی اور پھر وہ مسلمان ہوگیا تو اس کو اس نذر کا پورا کرنا لازم نہیں۔ یہ ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ظاہر مسلک ہے۔ اس لیے کہ "منذور بہ" کا عبادت ہونا نذر کی صحت کی شرائط میں

سے ہے،اور کافر کے کسی فعل کو "عبادت" نہیں کہا جاسکتا۔

رہا نذر ماننے والے کا آزاد ہونا تو وہ اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے نہیں، لہذا غلام کا نذر ماننا بھی درست ہے۔ پھر اگر "منذور بہ" (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) دینی عبادات میں سے ہو، جیسے نماز، روزہ وغیرہ، تو وہ اس پر فورا واجب ہوجائے گی اور اگر مالی عبادات سے اس کا تعلق ہو، جیسے غلام کی آزادی دوسرے کو کھانا کھلانا وغیرہ تو یہ امور اس پر اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہونگے، کیونکہ وہ اس وقت ملکیت رکھنے کا اہل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا: اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ "ھدی" ہوگی"۔ یا اس نے کہا "اگر میں نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد ہوگا"۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے اس پر اس کا وجوب اس کی آزادی کے بعد ہوگا۔ رہا اس کا سنجیدہ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے، جیسے کہ قسم میں یہی صورت ہے۔ یہی حکم ھزل اور مذاق میں نذر ماننے کا ہے۔ وللّٰہ عزشانہ اعلم۔

(ب) منذور بہ سے متعلقہ شرائط

اس کی شرائط متعدد ہیں:

(۱) اس کا شرعاً جائز ہونا: لہذا کسی ایسی شئی کی نذر ماننا جو شرعاً جائز نہ ہو درست نہیں ہے، جیسے کہ اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر رات کا روزہ یا کسی ایسے دن کا روزہ جس میں میں نے کچھ کھایا ہو واجب ہے" یا جیسے کہ عورت کہے "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں اپنے حیض کے دنوں کے روزے رکھوں"، تو چونکہ رات روزے کا محل نہیں ہے اور کھانا حقیقت میں روزے کے منافی ہے۔ اسی طرح حیض کا آنا بھی شرعاً اس کے منافی ہے، کیونکہ حیض و نفاس سے پاک وصاف ہونا شرعی روزے کیلئے شرط ہے، لہذا ایسی نذر درست نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے کل کا روزہ واجب ہے" مگر اگلے روز اس کو حیض آگیا یا اس نے کہا "جس دن فلاں شخص آئے گا مجھے پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" پھر وہ شخص جس دن آیا اس دن اس کو حیض آیا ہوا تھا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ایک روزہ کی قضاء ضروری ہوگی، یہ مسئلہ بھی روزے کے مسائل میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر اس نے کہا مجھ پر اللہ تعالی کیلئے اس دن کا روزہ ضروری ہے جس دن فلاں شخص آئے گا" پھر وہ شخص دن کے وقت آیا تو پھر اگر وہ زوال اور اس کے کچھ کھانے پینے سے قبل آگیا تو اس پر اس دن کا روزہ ضروری ہوگا اور اگر وہ زوال کے بعد آیا یا اس وقت آیا جب اس نے کچھ کھا یا پی لیا تھا تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے خود پر ایک ایسے دن کا روزہ واجب کیا ہے جو ایک خاص وصف سے موصوف ہے، یعنی جس دن میں مذکورہ شخص کا آنا پایا جائے گا مگر اس کے آنے سے پہلے اس کا اسے کچھ پتہ نہ تھا اور اس کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ بھی نہ تھا، لہذا جب تک ویسی صفت والا دن نہ پایا جائے اس وقت تک اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ اور دن کا آنا اس کے آنے سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس تخریج کے مطابق روزے کا وجوب اس کے آنے سے مشروط ہوگا اور ایسے دن میں روزہ جس میں ابھی سورج ڈھلا نہ ہو اور نہ اس نے ابھی کچھ کھایا ہو، ممکن ہے، جیسے کہ اگر اس نے اسی دن کے متعلق نذر مانی ہو تو اس پر فوری روزہ ضروری ہوجاتا ہے، لیکن اس کے کچھ کھاپی لینے یا سورج ڈھل جانے کے بعد روزہ رکھنا ممکن نہیں، لہذا اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، بخلاف قسم کے، چنانچہ اگر وہ کہے "بخدا میں اس دن ضرور روزہ رکھوں گا جس دن فلاں

شخص آئے گا" پھر وہ شخص اس وقت آیا جب سورج ڈھل گیا تھا یا اس نے کچھ کھا یا پی لیا تھا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ نذر کی صورت میں مشروط فعل اللہ تعالیٰ کا حق ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے، کیونکہ بندے کی طرف سے وجوب کا سبب پائے جانے کی بنا پر اس کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ اور دوسری مقصود بالذات عبادتیں یکساں ہونگی، جبکہ قسم کی صورت میں تو مشروط فعل فی نفسہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ اصل واجب تو اللہ تعالیٰ کے نام کی عزت وحرمت کو پامال کرنے سے بچانا ہے اور مذکورہ فعل تو قسم کے پورا کرنے کی ضرورت کیلئے واجب ہوتا ہے اور قسم کی تکمیل کی یہ ضرورت بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانے کی بنا پر ہے، اس لئے اس کے وجوب کیلئے "علم" کا ہونا ضروری نہ ہوگا تو چونکہ دلیل وجوب یعنی متعلقہ شخص کی آمد سے قبل قسم کی تکمیل اور اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانا پہلے ہی ثابت شدہ ہے، لہذا اس پر اس دن کے آنے سے قبل، جس میں اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی ہے، قسم کی تکمیل ضروری ہوچکی تھی، اگرچہ اسے اس بات کا علم نہ تھا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا۔ اس طرح کہ اس نے کچھ کھالیا یا وہ نذر پوری کرنے سے رکا رہا تا آنکہ سورج ڈھل گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ نیکی کا حصول فوت ہوگیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شئی عبادت (یا ذریعہ ثواب) ہو، لہذا جو شئی بالکل ہی عبادت نہ ہو، جیسے گناہوں کے ساتھ نذر ماننا مثلاً وہ یہ کہے "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں شراب پیوں یا فلاں شخص کو قتل کروں یا اس کو ماروں یا اس کو گالی دوں" وغیرہ تو ایسے کاموں کی نذر ماننا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

لانذرفی معصیة الله (اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں نذر ماننا جائز نہیں)

نیز ارشاد فرمایا:

من نذران یعصی اللّٰہتعالی فلایعصه (جس نے شخص نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی نذر مانی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)

نیز اس لئے بھی کہ نذر کا حکم متعلقہ شئی (منذور بہ) کا وجوب ہے اور کسی گناہ کا واجب ہونا محال ہے۔ اسی طرح کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے مباح کاموں کی قسم کھانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہ افعال عبادت ہونے سے متصف نہیں ہیں، کیونکہ ان میں کرنے اور نہ کرنے کے دونوں پہلو یکساں ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "مجھ پر میری بیوی کی طلاق" تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ طلاق "ثواب" کا کام نہیں ہے لہذا وہ نذر کی بنا پر واجب نہ ہوگی، لیکن کیا اس صورت میں اس کے ذریعے طلاق واقع ہوجائے گی، اس پر ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بحث کریں گے۔

(۴) منذور بہ عبادت کا مقصود بالذات ہونا

لہذا مریضوں کی عیادت، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنے، وضو کرنے، غسل کرنے، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے، اذان کہنے، رباط اور مساجد بنانے وغیرہ کی نذر ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ گو یہ تمام امور عبادت ہیں، لیکن یہ تمام افعال عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہیں، البتہ نماز، روزے، حج، عمرے، ان دونوں کے لئے احرام باندھنے، غلام کی آزادی، اونٹ اور ھدی کی قربانی کرنے اور اعتکاف وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام افعال عبادات میں مقصود بالذات ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من نذران یطع اللّٰہتعالی فلیطعه (جس کسی نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے نذر مانی وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے)

نیز فرمایا:

من نذر وسمی فعلیه وفاؤه بماسمی (جس شخص نے نذر مانی اور کسی خاص کام کا نام لیا تو اس پر اسی کام کو پورا کرنا ضروری ہوگا)

لیکن اس فہرست سے ان کاموں کو مستثنی کرلیا گیا ہے، جو بالکل عبادت نہیں یا وہ جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہیں- ان دونوں اقسام کے علاوہ باقی معاملات میں اصل حالت پر عمل کرنا ضروری ہوگا-

ہمارے بعض مشائخ نے یہاں پر ایک اصول نکالا ہے-وہ یہ کہ جس عمل کی فرائض میں کوئی مثال موجود ہو اس کی نذر ماننا جائز ہے-اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اعتکاف کے سوا نماز، روزے وغیرہ قسم کے افعال کی فرائض میں مثالیں موجود ہیں، لیکن جس عمل کی فرض میں کوئی مثال موجود نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز نہیں، جیسے مریض کی عیادت کرنا، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنا اور مسجد میں داخل ہونا وغیرہ-اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نذر بندے کا اپنی طرف سے خود پر کوئی شئی واجب کرنا ہے، لہذا اس کا اعتبار اللہ تعالی کی جانب سے وجوب پر ہوگا-

اور اگر اس نے کہا کہ "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے یوم النحر (دس ذوالحجہ) یا ایام تشریق کا روزہ رکھنا واجب ہے" تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی، مگر وہ اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں قضا کرے- مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر صحیح نہ ہوگی-اس لئے کہ اس نے ایک گناہ والے کام کی نذر مانی ہے، کیونکہ ایام تشریق میں روزہ رکھنا گناہ ہے جو نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت ہونے کی بنا پر مکروہ ہے- جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

الا لاتصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب (آگاہ ہو جاؤ ان دنوں میں روزہ نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے کے دن ہیں)

اور جس کام سے روکا گیا ہو وہ عمل نافرمانی (معصیت) ہوتا ہے اور کسی گناہ والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا- اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دنوں میں روزہ شروع کرلینے سے بھی واجب نہیں ہوتا اور اس کو توڑ دینے سے اس کی قضاء ضروری نہیں، چنانچہ اگر کسی نے روزہ رکھا ہوا ہو اور دن میں روزہ کھول لے تو تب بھی یہی حکم ہے- ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے ایک "مقصود بالذات "عبادت کی نذر مانی ہے لہذا اس کی نذر درست ہوگی- جیسے کہ اگر وہ ان دنوں کے علاوہ دوسرے دنوں میں ایسی ہی نذر مانتا تو تب یہی حکم ہے، اس کا ثبوت نص (حدیث) کی دلالت النص اور قیاس سے ہوتا ہے نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے اللہ تعالی کی طرف سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے:

الصوم لی وانا اجزی به (روزہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا)

کہ اس جگہ آپ نے دونوں میں فرق نہیں کیا- رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ روزہ، تقوی، شکر اور فقراء سے غمخواری کا ذریعہ ہے- وہ اس طرح کہ روزے دار حالت روزہ میں حلال کاموں (کھانے پینے) سے بچتا ہے تو حرام کاموں سے تو وہ بدرجہ اولی بچے گا- اور اس پر بھوک اور پیاس کی جو سختی آتی ہے اس سے وہ اللہ تعالی کی نعمتوں کی قدر جان لیتا ہے جو اسے شکر الہی پر آمادہ کرتی ہے- اور اسے فقراء کے ساتھ نیکی کرنے کی رغبت بڑھتی ہے، کیونکہ اس طرح اسے بھوک اور فقر میں مبتلا لوگوں کی تکلیف کا اندزہ ہو جاتا ہے- اور ان دنوں کے روزوں میں بھی یہ سارے پہلو موجود ہیں- اور یہ ایسے کام ہیں جو از روئے عقل مستحسن ہیں، رہی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت تو وہ ان کاموں میں شامل نہیں جو از روئے عقل مستحسن ہوں، اس لئے کہ دونوں میں تناقض ہے، لہذا اس ممانعت کو ایسے افعال پر محمول کیا جائے گا جو عقلاً مستحسن نہ ہوں، تاکہ احکام خداوندی کو باہمی تناقض سے بچایا جائے اور تمام دلائل پر عمل ممکن ہوسکے-

رہا شروع کرنے سے ان کی قضا کا ضروری نہ ہونا تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو یہ درست نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شروع کرنے سے ان ایام کا روزہ واجب ہوجاتا ہے، لیکن افطار کرلینے سے اس کی قضا ضروری نہیں- اس لئے کہ نفلی روزوں کی تکمیل کا حکم ادا کیئے گئے روزے کو باطل ہونے سے بچانے کی بنا پر

ہے۔ جس کی حکمت یہ ہے کہ کسی عمل کا ابطال حرام ہے۔ لیکن یہاں صاحب حق یعنی اللہ تعالی اس کے باطل کرنے پر راضی ہے لہذا اس کو باطل کرنا حرام نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی اور قضاء کا وجوب تکمیل کی ضرورت کیلئے ہے، لہذا جب وہ روزہ رکھنے سے لازم نہیں ہوا تو تکمیل بھی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا کہ "مجھ پر اللہ کیلئے بیت اللہ یا کعبہ معلی یا مکہ مکرمہ یا مکہ تک چلنا لازم ہے" تو اس پر یہ پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا۔ البتہ اگر وہ چاہے تو راستے میں سوار ہوسکتا ہے اور اس سواری کی بنا پر اس پر ایک چھوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مقامات دو طرح کے ہیں: قسم اول ایسے مقامات کی ہے جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا درست ہے۔ یہ بیت اللہ شریف کے علاوہ دوسرے مقامات ہیں۔ مثلاً مسجد نبوی، مسجد اقصی (بیت المقدس) اور دنیا کی دیگر مساجد اور مقامات، دوسری قسم ایسے مقامات کی ہے، جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں۔ ان میں "حرم" کا علاقہ شامل ہے جو مکہ مکرمہ پر اور مکہ مکرمہ مسجد حرام پر اور مسجد حرام بیت اللہ شریف پر مشتمل ہے۔ تو نذر ماننے والے نے یا تو بیت اللہ شریف کی نذر مانی ہوگی یا کعبہ کی یا پھر مکہ یا حرم یا مسجد حرام میں جانے کی، وہ الفاظ جو اس نذر کو اس پر واجب کرتے ہیں ان میں مشی (پیدل چلنے)، خروج (نکلنا)، سفر کرنے، سوار ہونے، ذھاب جانے اور ایاب لوٹنے وغیرہ کے یا ان سے مشابہ الفاظ داخل ہیں۔ پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی فعل خود پر لازم کیا اور اسے کسی ایسے مقام کیطرف منسوب کیا جس میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہو تو اس صورت میں اس کا اس پر وجوب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے محض ایک جگہ سے دوسرے جگہ جانے کو خود پر واجب کیا ہے، جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہے اور جو فعل عبادت نہ ہو اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے یہ نذر مانی ہے کہ جب مکہ مکرمہ آپ کیلئے فتح ہوگیا تو میں دو سو رکعتیں سو مساجد میں ادا کروں گی اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو ایک ہی مسجد میں یہ رکعات پڑھ لے۔" کہ آنحضرت ﷺ نے مختلف مسجد میں اس کے نماز پڑھنے کی نذر ماننے کو درست قرار نہ دیا۔ یاد رہے کہ نذر کا حکم یمین (قسم) کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ اگر ان الفاظ کے ساتھ اس نے قسم کھائی تو وہ واقع ہوجائے گی۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "خدا کی قسم میں لازماً فلاں جگہ جاؤں گا" یا میں بالضرور سفر کروں گا" وغیرہ تو اس کی قسم درست ہوگی، کیونکہ قسم کے درست ہونے کیلئے محلوف علیہ (جس کی قسم کھائی گئی ہو) کا عبادت ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ عبادت اور غیر عبادت دونوں میں جائز ہوتی ہے بخلاف نذر کے۔

اور اگر اس نے ان الفاظ سے کسی ایسے مقام میں داخل ہونے کی نذر مانی جس میں بغیر احرام کے داخل ہونا صحیح نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے پیدل چلنے (مشی) کے سوا کوئی اور فعل خود پر واجب کیا ہو تو اس کی نذر درست نہ ہوگی اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ محض ایک مقام سے دوسرے مقام تک جانا فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے اور اگر اس نے اس کی طرف پیدل چلنے (مشی) کو خود پر لازم کیا تو اگر تو اس نے ان جگہوں کے علاوہ کسی اور جگہ کا ذکر کیا جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں یعنی کعبہ معلی، بیت اللہ شریف، مکہ مکرمہ، بکہ مسجد حرام اور حرم تو تب بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اس نے خود پر صفا و مروہ تک جانے یا مسجد خیف" وغیرہ کی طرف جانے کی نذر مانی، جو حرم ہی کے علاقے میں واقع ہیں، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نذر درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے کعبہ معلی اور بیت اللہ شریف کا ذکر کیا یا اس نے مکہ مکرمہ یا بکہ کا ذکر کیا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ چاہے تو سوار ہوجائے، لیکن اس کے سوار ہونے کی بنا پر اس پر ایک چھوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی، یہ استحسان

ہے۔اور قیاس یہ ہے کہ اس کا سوار ہونا جائز نہ ہو۔قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ "نذر کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس فعل کی نذر مانی گئی ہو (منذور بہ) وہ بذات خود مقصود بالذات عبادت ہو اور محض پیدل چلنا تو کوئی عبادت نہیں ،عبادت تو "احرام" باندھنا" ہے، جو یہاں مذکور نہیں۔ اسی لئے لفظ "مشی" (پیدل چلنے) کے علاوہ کسی اور لفظ سے نذر ماننا درست نہیں ہوتا۔استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک یہ لفظ احرام باندھنے سے کنایہ ہے۔ وہ اسے بطریق کنایہ " احرام "کے خود پر لازم کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے ، بغیر اس کے کہ وہ اس میں کنایہ کی کوئی وجہ سمجھیں، جیسے کہ اس کا یہ کہنا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں حطیم کعبہ سے اپنے کپڑے ماروں" کہ ایسا کہنا اہل عرب کے ہاں وجوب صدقہ سے عبارت ہے اور "احرام باندھنا" حج یا عمرہ کیلئے ہوتا ہے، لہذا اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک فعل لازم ہوگا، بخلاف باقی الفاظ کے، اس لئے کہ اہل عرب میں ان الفاظ سے "احرام" کو خود پر لازم کرنے کی عادت نہ تھی۔اور اس بارے میں اصل اعتبار عربوں کے عرف اور ان کی عادت کا ہوتا ہے، اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس پر پیدل چلتے ہوئے ایسا کرنا ضروری ہوگا۔اس لئے کہ اس نے خود پر پیدل چلنا لازم کیا ہے اور اس میں زیادہ ثواب ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من حج ماشیاً بکل خطوۃ حسنة من حسنات الحرم قیل وماحسنات الحرم قال علیه السلام واحدۃ بسبعمائه

(جس نے پیدل حج کیا تو اسے حرم کی نیکیوں میں سے ہر قدم کے بدلے میں نیکیاں ملیں گی پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ حرم کی نیکیاں کیا ہیں؟ فرمایا ایک کے بدلے سات سو)

لہذا اس کا خود پر پیدل چلنے کو نذر کے ساتھ لازم کرنا درست ہوگا، جیسے کہ روزوں میں دو مسلسل روزے رکھنے کی نذر ماننا۔ چنانچہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ پیدل چلے تا آنکہ وہ طواف زیارت کرلے۔اس لئے کہ اسی سے ارکان حج سے فراغت ہوتی ہے۔تاہم اگر وہ سوار ہو جائے تو اس کے سوار ہونے کی بنا پر وہ ایک چھوٹا جانور ذبح کرے۔اس لئے کہ مروی ہے کہ:

حضرت ابو سعید الخدریؓ کی بہن نے پیدل حج کی نذر مانی تو نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے فرمایا "اللہ تعالی تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے تو اپنی بہن سے کہہ کہ وہ سوار ہو کر جائے اور بعد میں کوئی قربانی کردے"

اور وہ جو بعض روایات میں مروی ہے کہ:

عقبہ بن عامر الجھنی نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری بہن نے بغیر دوپٹہ لئے پیدل حج کرنے کی نذر مانی ہے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی تمہاری بہن کو اذیت دینے سے بے نیاز ہے بلے چاہئے کہ وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا وغیرہ ذبح کردے"

بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

"عقبہؓ بن عامر الجھنی کی بہن نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ بیت اللہ شریف تک ننگے پاؤں پریشان حال ہو کر جائے گی۔عقبہؓ نے اس کا آنحضرت ﷺ سے تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا اللہ تعالی تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے۔اسے کہو وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا ذبح کردے؛ وہ چاہے تو حج کا احرام باندھ لے اور چاہے عمرہ کا"

اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جس شخص نے خود پر پیدل حج کرنا لازم کیا وہ حج کرے اور سوار ہو کر جائے اور اپنے سوار ہونے کی بنا پر کوئی بکرا ذبح کرے"

یہ الاصل کی روایت ہے اور اس میں کعبہ معلی، بیت اللہ، مکہ مکرمہ اور بکہ کے تمام الفاظ یکساں ہیں اس لئے کہ ان میں سے

ہر ایک لفظ دوسرے لفظ کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "فلاں شخص بیت اللہ تک گیا" یا کعبہ یا مکہ یا بکہ تک گیا"، یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ صفا و مروہ تک گیا اور اگر اس نے مسجد حرام یا علاقہ حرم کا ذکر کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر درست ہوگی اور اس پر کوئی شئ لازم نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "حرم" کا علاقہ بیت اللہ شریف اور مکہ مکرمہ پر مشتمل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے بیت اللہ یا مکہ مکرمہ تک پیدل چلنے کی نذر مانی ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ کسی بھی مقام کی طرف اگر پیدل چلنے کی نسبت کی جائے تو اس سے کوئی شئ اس پر واجب نہ ہو۔ اس لئے کہ پیدل چلنا بذات خود کوئی عبادت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محض ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کا نام ہے، جو کہ فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، اسی لئے باقی الفاظ کے ساتھ اس پر کوئی شئ واجب نہیں ہوتی۔ تاہم ہم نے بوجہ عرف بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا بکہ تک مشی (پیدل چلنے) کے ساتھ نذر ماننے کی صورت میں احرام کو واجب قرار دیا ہے اس لئے کہ لوگ اس لفظ کو احرام کے لازم ہونے کا کنایہ سمجھتے ہیں اور اس کے علاوہ کوئی اور لفظ اس مقصد کیلئے متعارف نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ "یہ کہا جاتا ہے کہ وہ "مکہ مکرمہ اور کعبہ معلی اور بیت اللہ تک گیا اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ "حرم" یا مسجد حرام تک پیدل چل کر گیا۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ وہ صفا اور مروہ تک پیدل چلا اور کنایہ میں اصل لفظ کا لحاظ کیا جاتا ہے اس کے معنی کا نہیں، بخلاف مجاز کے۔ اس لئے کہ مجاز میں مشہور لازمی معنی کی رعایت رکھی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر بیت اللہ تک" پیدل چل کر جانا ضروری ہے اور اس کی نیت مسجد حرام کے سوا اللہ تعالی کی مساجد میں سے کسی اور مسجد کی ہو تو اس پر کوئی شئ لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ہر مسجد ہی بیت (اللہ تعالی کا گھر) ہے، لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ علاوہ ازیں اگرچہ ظاہری طور پر اس لفظ سے مراد "بیت اللہ شریف" ہی ہے، لیکن یہ اس کے اور خداوند تعالی کے مابین معاملہ ہے لہذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کے احتمال پر اکتفا کی جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں احرام باندھتا ہوں" یا کہا "میں محرم ہوں۔ یا کہا "میں ھدی (قربانی) بھیج رہا ہوں" یا "میں بیت اللہ تک چلتا ہوں" تو اگر اس سے اس نے خود پر اس فعل کو واجب کرنے کی نیت کی تو اس سے اس کا وجوب ہو جانے گا۔ اس لئے کہ اسے بول کر وجوب مراد لیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم کہتے ہیں

اشھد ان لا الہ الا اللہ (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے)

اس سے اللہ تعالی کی توحید "مراد ہوتی ہے یا گواہ قاضی کے ہاں کہتا ہے "میں گواہی دیتا ہوں" تو اس کے یہ الفاظ شہادت (گواہی) ہونگے۔ اس لئے کہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اور اگر اس نے وعدہ کرنے کی نیت کی اور خود پر کوئی شئ واجب کرنے کی نہیں تو یہ وعدہ ہی ہوگا اور اس پر کوئی شئ لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ لفظ اس کا بھی احتمال رکھتا ہے، کیونکہ اسے وعدے وعید میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی متعین نیت نہ ہو تو یہ اس کی جانب سے وعدہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس مفہوم میں اس کا استعمال اکثر ہوتا ہے، لہذا اس کے اطلاق کے وقت اسے اس پر محمول کیا جانے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ کیا لیکن اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کام کیا تو میں احرام باندھوں گا۔" تو اس کی وہی صورتیں ہوں گی جو ہم نے اوپر بیان کیں کہ اگر اس نے اس سے وجوب کی نیت کی تو وہ عمل واجب ہوگا اور اگر اس نے وعدے

کی نیت کی تو وعدہ ہوگا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے "وجوب" مراد ہوگا، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لئے کہ وعدے شرائط کے ساتھ مشروط نہیں ہوتے، شرائط کے ساتھ تو صرف واجبات مشروط ہوتے ہیں تو وجوب کا پتہ شرط کے ساتھ مشروط ہونے کے قرینہ سے لگتا ہے جبکہ سابقہ صورت میں کوئی قرینہ موجود نہیں تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شرط کے ساتھ غیر مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وعدہ مراد ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اس سے وجوب کی نیت کرے لیکن مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وجوب مراد ہوگا ماسوائے اس کہ وہ اس سے وعدے کی نیت کرے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر اپنے بیٹے کی قربانی ضروری ہے تو اس کی نذر صحیح ہے اور اس پر ھدی" یعنی اونٹ یا بکرے کی قربانی ضروری ہوگی اور افضل اونٹ کی قربانی ہے۔ پھر گائے کی اور پھر بکرے کی۔ جنہیں وہ قربانی کے دنوں (ایام النحر) میں ہی ذبح کرے گا۔ خواہ وہ حرم میں کرے یا غیر حرم میں، یہ استحسان ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ مگر قیاس یہ ہے کہ اس کی نذر صحیح نہ ہو۔ یہی امام ابو یوسف، امام زفر اور امام شافعی رحمھم اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس نے ایک نافرمانی (معصیت) والے کام کی نذر مانی ہے اور کسی نافرمانی والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں، جیسے کہ اگر وہ لفظ قتل کے ساتھ ہی نذر مانے تو وہ نذر درست نہ ہوگی۔ استحسان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

من نذر ان یطع اللہ فلیطعمه (جس شخص نے اللہ تعالی کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانی تو اسے چاہیے کہ وہ اسمیں اللہ کی اطاعت کرے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

من نذر و سمی فعلیه الوفا بما سمی (جس نے نذر مانی اور کسی خاص شئی کی تعیین کی تو اس پر اس فعل کی تکمیل ضروری ہے)

کہ ان دونوں حدیثوں سے مراد کسی ایسی شئی کی نذر ماننا ہے جو مقصود بالذات عبادت اور مقصود بالذات اطاعت ہو اور یہاں اس نے ایسی نذر مانی ہے جو ایک مقصود بالذات عبادت بھی ہے اور مقصود بالذات اطاعت بھی۔ اس لئے کہ اس نے بیٹے کے ذبح کی نذر سے بکرا ذبح کرنے کی نذر مانی ہے۔ جو اس کا قائم مقام ہے، لہذا بیٹے کے ذبح کے ساتھ اس کا نذر ماننا صحیح ہوگا۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس قربانی میں ظاہر ہوگا جو اس کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی بوڑھا (شیخ فانی) یہ نذر مانے کہ وہ ماہ رجب کے روزے رکھے گا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر روزے کی جگہ اس کا فدیہ ضروری ہوگا، ہمارے اس موقف کی دلیل حدیث اور کسی قدر قیاس ہے۔ حدیث تو نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کہ "میں دو ذبیحوں کا بیٹا ہو" کہ اس سے آپ کی مراد عربوں کے جد امجد حضرت اسماعیل ہیں اور دوسرے آپ کی حقیقی والد جناب عبد اللہ بن عبد المطلب ہیں اور آپ ﷺ نے ان دونوں بزرگوں کو "ذبیح" قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ وہ دونوں حقیقت میں ذبیح نہ تھے۔ البتہ وہ معنوی طور پر ذبیح ہیں، کیونکہ ان کی جگہ جانور ذبح کیئے گئے تھے۔ رہی عقلی دلیل تو وہ اس طرح ہے کہ مسلمان کا اپنی نذر سے مقصود اللہ تعالی کا قرب ہے۔ لیکن چونکہ وہ حقیقی طور پر اپنے بچے کو ذبح کر کے قرب خداوندی کے حصول سے قاصر ہے، مگر وہ ایک اور طرح اپنی نذر پوری کرنے پر قادر ہے جس سے مراد بکرے کی قربانی ہے لہذا یہ اس کی اپنے بیٹے کی قربانی کی اس طرح نذر ہوگی جو معنوی طور پر بیٹے کی قربانی کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی شیخ فانی روزے رکھنے کی نذر مانے تو تب بھی حکم ہے۔ اور لفظ قتل کے ساتھ نذر اس لئے درست اور جائز نہیں ہوتی، کیونکہ ذبح کے لفظ سے نذر ماننے کی تعیین حضرت ابراہیم علیہ السلام پر واجب قربانی کی بنا پر ہوگی اور وہاں اس کا، یعنی ان کے بیٹے کے ذبح کا وجوب اللہ تعالی کی جانب سے تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے۔

انی اریٰ فی المنام انی اذبحک(۱) (اے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں)

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ حکم شریعت میں استحسان کے ذریعے ثابت ہوا ہے اور شریعت میں یہ واقعہ لفظ ذبح کے ساتھ آیا ہے نہ کہ لفظ قتل کے ساتھ، لہذا اس پر قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ کسی کی جان کو اللہ تعالی کی خوشنودی کیلئے ختم کرنے کیلئے لفظ قتل استعمال نہیں ہوتا۔ اور لفظ ذبح اس مقصد کیلئے استعمال ہوتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اپنے بکرے کو قتل کرنے کی نذر مانی تو اس کی تکمیل اس پر لازم نہ ہوگی اور اگر اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر درست ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے آپ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں اور نوادر ہشام میں ہے۔ کہ اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور اگر اس نے اپنے پوتے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو شرح الاثار میں ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنے والدین، اپنے دادا یا اپنی دادی کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے غلام کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو امام محمد کے نزدیک یہ نذر درست اور باقی ائمہ کے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان دونوں مسائل میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے مابین، باوجود بیٹے میں دونوں کے اتفاق رائے کے، اس لئے اختلاف ہے، کیونکہ ان دونوں ائمہ میں "بیٹے" کے مفہوم" میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹے (ابن سے بیچے) کی سمت میں نذر کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے اپنے نزدیک سب سے محبوب شئی کو ذبح کرنے کی نذر مانی اور اللہ تعالی کا قرب چاہا ہے۔ اور یہ مفہوم "والدین" میں بھی موجود ہے، مگر غلام میں موجود نہیں، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے اپنی بہترین کمائی کو اللہ تعالی کی راہ میں قربانی کرنے کے ذریعے اللہ تعالی کا قرب چاہا ہے اور یہ مفہوم شرعاً اس کی ہر مملوک شئی میں موجود ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا فرمان:

ان اطیب ما اکل الرجل من کسبه (بہترین خوراک جو انسان کھاتا ہے وہ اس کی خود کمائی ہوئی خوراک ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے)

لہذا اس سے یہ مفہوم حقیقی مملوک یعنی غلام تک اور اس کی اپنی ذات اور اس کے پوتے تک محیط ہوگا، کیونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر اس کے "مملوک" (ملکیت) ہیں اور چونکہ والدین میں یہ مفہوم نہیں پایا جاتا، لہذا ان تک یہ حکم محیط نہ ہوگا۔

اسی قیاس کی رو سے مناسب یہ ہے کہ دادا کیلئے اپنے پوتے (حافد) کو ذبح کرنے کی نذر ماننا درست نہ ہو، جیسا کہ امام محمد کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس نے خود پر ھدی (قربانی کے جانور) کو واجب کرلیا تو اسے تین میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا۔ وہ چاہے تو بکرے کی قربانی کردے اور چاہے تو گائے کی اور چاہے تو اونٹ کی قربانی کردے۔ ان میں سے افضل بڑی قربانی یعنی اونٹ کی ہے۔ اس لئے کہ لفظ "ھدی" ان تمام کیلئے مستعمل ہے۔ اور اگر اس نے خود پر بدنہ (اونٹ) کی قربانی واجب کی تو اسے دو میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا یعنی اونٹ اور گائے کی قربانی کا، مگر اونٹ افضل ہے۔ اس لئے کہ لفظ "بدنہ" ان میں سے ہر ایک کیلئے مستعمل ہے اور اگر اس نے خود پر جزور (اونٹ) کی قربانی کو واجب کیا تو اس پر صرف اونٹ کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ جزور صرف اسی کیلئے مستعمل ہے اور ان دونوں صورتوں میں وہی جانور جائز ہے۔ جو قربانی میں جائز ہے، یعنی دو سال کا اونٹ اور گائے اور نوجوان (الجذع) چھترا، بشرطیکہ وہ فربہ ہو۔

۱۔ الصافات (۳۷: ۱۰۲)

اوراگراس نے خود پر "ھدی" واجب کی ہو تو اس کی قربانی حرم کی سوا کسی اور علاقے میں جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ثم محلها الی البیت العتیق(۱) (پھر اس کا مقام بیت اللہ شریف ہے)

کہ اس سے مراد خاص طور پر "بیت اللہ" شریف نہیں ہے بلکہ وہ خاص علاقہ ہے جہاں بیت اللہ شریف واقع ہے، یعنی علاقہ حرم، اس لئے کہ بیت اللہ شریف میں خون نہیں بہایا جاسکتا اور اللہ تعالی کے ارشاد مبارک

ولیطوفوا بالبیت العتیق(۲) (اور وہ بیت اللہ شریف کا طواف کریں)

میں مذکور "البیت" سے مراد بیت اللہ شریف ہی ہے، اس لئے کہ وہاں بیت اللہ شریف کے طواف کا ذکر ہے اور یہاں اس کی نسبت بیت اللہ کی طرف کی گئی ہے۔ اس لئے دونوں باتوں میں فرق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "ھدی" سے مراد وہ جانور ہے جو ھدایا (واحد ھدی) کے مقام کی طرف بھیجا جائے اور ھدایا (واحد ھدی) کا مقام "علاقہ حرم" ہے۔ پھر اس جانور سے یا اس کی کسی شئی سے اس کیلئے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہوجائے، لہذا اگر وہ اس کی سواری پر مجبور ہوجائے تو وہ اس پر سوار ہوجائے تاہم وہ اس پر سوار ہونے کی بنا پر جو کمی ہوئی ہے وہ اس کا ضامن ہوگا۔ یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ایک ہے۔

اوراگراس نے اپنے مال میں سے کسی شئی کو معین کر کے نذر مانی کہ وہ اسے "ھدی" کرے گا: اگر تو اس کے ذبح کرنے کا احتمال نہ ہو تو اس پر اس کو یا اس کی قیمت کو مکہ مکرمہ کے فقراء پر صدقہ کرنا لازم ہوجائے گا اور اگر وہ ایسا مال ہو جس کو ذبح کیا جاسکتا ہو تو وہ اسے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو مکہ مکرمہ کے فقیروں پر صدقہ کردے۔ تاہم اگر اس نے کوفہ کے فقراء پر اس کا گوشت صدقہ کردیا تو جائز ہوگا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور اگر اس نے خود پر "بدنہ" لازم کیا اور وہ اسے "حرم" میں ذبح کر کے فقراء پر صدقہ کردے تو بالاجماع جائز ہوگا اور اگر اس نے غیر حرم میں اس کو ذبح کیا اور گوشت فقراء پر صدقہ کردیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

اوراگراس نے اونٹ کی (جزور) کی قربانی کو خود پر واجب کیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ علاقہ حرم اور علاقہ حل میں سے اسے جہاں چاہے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو صدقہ کردے۔ یہ مسئلہ بھی حج کے مسائل میں سے ہے۔

اوراگراس نے کہا جو کچھ میری ملکیت میں ہے وہ "ھدی" ہے یا جو کچھ میرے پاس ہے وہ ھدی ہے تو وہ کچھ مال روک لے اور باقی کو ھدی کردے اور اس کے گوشت کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس نے ھدی اور صدقہ کی اپنے تمام مملوکہ مال کی طرف نسبت کی ہے، لہذا وہ اس کی مملوکہ اشیاء کی ہر جنس کو شامل ہوگا اور تھوڑا اور زیادہ تمام مال اس کے تحت آجائے گا۔ البتہ وہ اس میں سے تھوڑا سا مال رکھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے پورے مال کو صدقہ کردیا تو اسے خود صدقہ لینے کی ضرورت ہوگی، جس سے اسے نقصان ہوگا اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

ابدأ بنفسک ثم بمن تعول (صدقہ اپنے آپ سے شروع کرو۔ پھر جو تمہارے قریب ہوں ان سے)

۱۔ الحج (۲۲:۳۳)

۲۔ الحج (۲۲:۲۹)

لہذا وہ اتنا مال روک سکتا ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ جب تک وہ نیا مال نہ کمالیگا۔ اس وقت تک اس کیلئے یہ کافی ہوگا۔ اور جب وہ اور مال کمالے تو وہ اتنی ہی مقدار میں مال صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی ملکیت سے نکالنے کے وجوب کے باوجود اس سے فائدہ اٹھایا ہے، لہذا اس پر اس کا معاوضہ ضروری ہے، جیسے کہ اگر کسی نے زکواۃ واجب ہونے کے باوجود اس کو خرچ کرلیا تو وہاں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میرا مال صدقہ ہے" تو اس سے مراد ایسا مال ہوگا جس میں زکواۃ واجب ہوتی ہے، یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت، چرنے والے جانور، لہذا اس میں ایسا مال شامل نہ ہوگا جس میں زکواۃ واجب نہ ہو، چنانچہ رہنے کے مکانات، بدن کے کپڑوں، گھریلو اثاثہ جات اور وہ سامان جو تجارت کیلئے نہ ہو، کام کرنے والے جانوروں اور خراجی زمین وغیرہ کو صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں زکواۃ واجب نہیں ہے پھر یہاں "نصاب" کے ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ زکواۃ کا مال ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کے ساتھ اور مال مل جائے تو اس پر زکواۃ فرض ہوجاتی ہے، لہذا اس میں جنس کا لحاظ ہوگا، مقدار کا نہیں۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی اور اس پر اتنا قرض ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو اس پر اس کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے مال کی جنس سے ہے جس میں زکواۃ فرض ہے۔ اگرچہ ابھی اس پر واجب نہیں ہوئی ہے، لیکن اگر اس نے اس کے ساتھ اپنا قرض ادا کردیا تو اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس میں تمام مال شامل ہو جیسے کہ "ملکیت" کی نذر ماننے کی صورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مال اس شئی کا نام ہے جس سے انسان تمول حاصل کرتا ہے جیسے کہ ملک (مملوک) اسی شئی نام لئے جس کا انسان مالک ہو، لہذا لفظ ملک کی طرح یہ نذر بھی تمام مال کو محیط ہوگی۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ نذر کا اعتبار حکم سے ہوتاہے، اس لئے کہ ہر شئی کا وجوب اللہ تعالی کے واجب کرنے سے ہوتا ہے، اور بندے سے تو صرف ایسے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہے جو اللہ تعالی کی طرف سے "مال" کی طرف منسوب ہے اور وہ زکواۃ ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے۔

خذمن اموالهم صدقة (۱) (تو ان کے مال میں سے زکواۃ قبول کر)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وفی اموالهم حق معلوم (۲) (اور ان کے مال میں مقرر حق ہے)

وغیرہ ذالک۔ تو یہ احکام مال کی صرف بعض اقسام سے تعلق رکھتے ہیں تو اسی طرح نذر میں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابویوسف، امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی مال کا مالک نہیں بنے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کے پاس کوئی ایسا مال موجود نہ ہو جس میں زکواۃ ضروری ہو تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ لفظ مال اس کو شامل نہیں، امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس نذر کے ساتھ اپنی تمام مملوکہ اشیاء کی نیت کی تو اس کے متعلق مجھے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں کہ آیا اس میں اس کی ذات پر سختی ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ نصاب سے کم مال صدقہ کرے اور مجھے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق کوئی روایت یاد نہیں اور وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

۱۔ التوبۃ (۹:۱۰۳)

۲۔ الذاریات (۵۱:۱۹)

اور اگر اس کے پاس عشری زمین کا پھل یا غلہ ہو تو وہ اسے تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کردے۔ اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ اللہ تعالی کا حق یعنی عشر وابستہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نذر میں زمین داخل نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ اسے بھی صدقہ کردے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ زمین اس مال، نامی "میں سے ہے جس کے ساتھ اللہ تعالی کا حق (زکوۃ) متعلق ہے، لہذا یہ زمین بھی نذر میں داخل ہوگی، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے، اللہ تعالی کا حق تو اس کی پیداوار کے ساتھ متعلق ہے، لہذا وہ زمین اس میں داخل نہ ہوگی۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ دس مساکین کو کھانا کھلائے گا، مگر اس نے ان کی تعیین نہ کی تو اس پر اس نذر کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے پانچ مساکین کو دو بار کھانا کھلایا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کا اصل وجوب سے اعتبار ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس نے جو کچھ خود پر واجب کیا ہے اس کے مطابق مناسب یہ ہے کہ وہ مساکین کی اس تعداد کے مطابق کھانا کھلائے۔ اور ان میں سے بعض کو کھانا کھلانا جائز نہیں، ہاں البتہ اگر وہ کئی دنوں میں انہیں کھانا کھلادے، تو درست ہوگا، یہی حال "نذر کا بھی ہے۔ مثلاً اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں ان دراہم کو مساکین پر صدقہ کروں۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے:

انما الصدقات للفقراء والمساکین(۱)

(صدقات تو فقراء اور مساکین کیلئے ہیں)

تو نذر کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو یہ کھانا کھلاؤں اور اس کی اس نے تعیین کردی پھر اس نے وہی کھانا کسی اور مسکین کو دیدیا، تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ متعین مال کو صدقہ کرنے کیلئے کسی مسکین کی تعیین ضروری نہیں، کیونکہ جب اس نے مال کی تعیین کردی تو اب وہی اصلاً مقصود ہوگیا، لہذا "فقیر" کی تعیین کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، تاہم افضل یہ ہے کہ اسے اسی متعین فقیر کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو کچھ کھلاؤں اور کسی شئی کا اس نے نام لیا، مگر اس کی تعیین نہ کی تو جس شئی کا اس نے نام لیا ہو فقیر کو وہی کھلانا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ جب نذر والی شئی (منذور بہ) کی تعیین نہ ہو تو فقیر کی تعیین مقصود بالذات ہوجاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کو اسے دینا جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا:

"اللہ تعالی کیلئے مجھ پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے"

اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلائے گا، بلکہ نیت یہ ہو کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو اتنا کھانا کھلائے گا جو دس مساکین کو کافی ہو تو درست ہوگا۔ اس لئے کہ کھانا ایک "مقدار" کا نام ہے، تو گویا اس نے اتنی مقدار میں کھانے کو خود پر واجب قرار دیا ہے۔ جسے دس آدمی کھاسکتے ہوں، لہذا یہ جائز ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے لازم ہے کہ جس روز فلاں شخص آئے گا تو میں ان دراہم کو صدقہ کردوں" پھر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا۔ تو جائز ہوگا کہ وہ انہی دراہم کو دونوں نذروں کی طرف سے صدقہ کردے۔ اور اس پر اس کے علاوہ کوئی دوسری رقم کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ یہی حکم روزوں کا ہے جب اس نے کسی خاص دن کی تعیین کی۔ اس لئے کہ اس نے ایک شئی کے وجوب کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک شرط اپنی جگہ مکمل ہے، پھر اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ پائی گئی تو دونوں سے وجوب ہوجانے کی بنا پر اس پر وہ شئ واجب ہوجائے گی۔ اس لئے کہ دو اسباب کا ایک حکم پر جمع ہوجانا جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں شرائط یکے بعد دیگرے

۱۔ التوبہ (۹:۶۰)

پائی گئیں تو وہ شرط پہلی نذر کی بنا پرواجب ہوجائے گی اور دوسری شرط کی سے وہ شرط متعلق نہ رہے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "اگر زید اس گھر میں داخل ہوا" تو تو آزاد ہے پھر اس نے کہا "اگر عمر داخل ہو گیا تو تو آزاد ہے، پھر اگر وہ دونوں ہی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو وہ غلام دونوں اسباب کے ساتھ آزاد ہوجائے گا اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگر داخل ہوئے تو وہ پہلی شرط کے ساتھ آزاد ہوجائے گا اور دوسری شرط کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا تو مجھ پر یہ لازم ہوگا کہ میں ان درہموں کو صدقہ کروں۔ پھر اس نے مذکورہ شخص سے کلام کیا تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان کو صدقہ کرے۔ اس لئے کہ اس نے خود پر اس شئ کا صدقہ کرنا لازم کیا ہے، لہذا وہ اس پر واجب ہو گئی ہے پھر اگر اس نے اسے اپنی قسم کے کفارہ میں دیدیا یا اس سے اس نے اپنے مال کی زکواۃ ادا کردی تو اس پر اپنی نذر کے مطابق اتنی ہی اور رقم کا ادا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے اس رقم کو خرچ کردیا تو اب "نذر کے طور پر اس کی تعیین نہیں ہوئی، مگر "جہت زکواۃ" سے اس کی تعیین نہیں ہوئی تو اگر اس نے اس مال کو کسی ایسے حق میں خرچ کردیا جس کی اس میں تعیین نہ ہوئی تھی تو وہ اس مال کو ضائع کرنے والا قرار پایا، لہذا اس کی مثل ادا کرنے کا ضامن ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو ذاتی طور پر خرچ کرلیا ہو تو وہاں یہی حکم ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے، اس لئے کہ وہاں واجب کی مثال سے دونوں نذروں میں سے ہر ایک کی تعیین ہو گئی تھی، لہذا ان دونوں کی طرف سے اس کا ایک ہی صدقہ ادا کرنا کافی ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میرے پاس فلاں شخص آیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے یوم خمیس (جمعرات) کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا، پھر اس نے جمعرات کے دن رمضان المبارک کی قضا کا، یا قسم کے کفارے کا، یا نفلی روزہ رکھ لیا پھر اسی دن سورج اونچا ہونے کے بعد، مذکورہ شخص آگیا تو مذکورہ شخص کے آنے کی بنا پر اس پر کسی اور دن کا روزہ رکھنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس دن کے روزے کی "نذر کی جہت" سے تعیین کی ہوئی تھی۔ کیونکہ اس کے وجوب کی شرط یعنی متعلقہ شخص کا آنا پایا گیا ہے، لہذا جب مذکورہ دن میں اس نے کوئی اور روزہ رکھ لیا تو اس نے اس روزے کو نذر کی طرف سے ہونے سے روک دیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شخص اس کے کچھ کھا لینے کے بعد آیا ہو، لہذا اس پر اس دن کی جگہ کسی اور دن کا روزہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس جملے سے اس کی نیت قسم کی ہو تو وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کی تکمیل مذکورہ شرط پائے جانے سے ہو گئی ہے، یعنی اس دن کا روزہ جس کی اس نے قسم کھائی تھی پا گیا ہے البتہ روزے کی جہات اس کی قسم میں شامل نہ تھی۔ اور اگر مذکورہ شخص نماز ظہر کے بعد آیا تو اس پر اپنی نذر کی بنا پر روزہ لازم نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے زوال کے بعد نذر مانی ہو اور یہ کہا ہو کہ "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں آج کے دن کا روزہ رکھوں" تو اس پر اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ اور اگر مذکورہ شخص زوال سے قبل کسی ایسے دن میں آیا جب اس نے کچھ کھا پی لیا ہو تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا آنا ایک ایسے وقت میں پا گیا ہے جس میں اس کا نذر ماننا صحیح تھا اور جب اس نے کسی رکاوٹ یعنی کھانے کی بنا پر روزہ نہیں رکھا تو یہ نذر کے درست ہونے سے مانع نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے خود پر روزہ واجب کیا اور پھر کچھ کھالیا تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس ماہ میں روزہ رکھوں جس میں فلاں شخص آئے گا۔ پھر وہ شخص رمضان المبارک میں آیا جس دن اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہوا تھا، تو اس کیلئے یہی روزہ کافی ہوگا پھر اس نذر کی بنا پر اس پر کوئی اور روزہ رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے صحت مند اور مقیم ہونے کی حالت میں رمضان المبارک کا مہینہ روزے کیلئے متعین ہے۔ اس کے سوا اس پر کوئی اور روزہ ضروری ہوگا اور نہ ہی اس نذر کے ساتھ کوئی اور

حکم متعلق ہوگا۔ اور اگر اس نے ان الفاظ سے قسم کی نیت کی تو قسم پوری ہوجانے، یعنی روزے رکھنے کی بنا پر اس پر قسم کا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی تھی کسی اور شی کی نہیں اور وہ روزہ رکھ چکا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اس کے آنے کی خوشی میں شکرانے اور نفل کے طور پر اس دن کا روزہ ہے جس دن فلاں شخص آئے گا" اور اس سے اس نے قسم کی نیت کی۔ پھر اس نے اپنی قسم کے کفارہ میں روزے رکھ لئے۔ بعد ازاں کسی دن سورج کے اونچا ہوجانے کے بعد مذکورہ شخص آگیا تو اس پر اس دن کی قضا بھی ضروری ہے اور قسم کا کفارہ بھی۔ قضا اس لئے کہ اس نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ اس کے آنے کے دن روزہ رکھے گا اور چونکہ یہ روزہ کفارے کی بنا پر غیر متعین ہے، لہذا جب اس نے کسی ایسی جہت سے روزہ رکھا جس سے اس کیلئے وقت کی تعیین ہوگئی تو اس پر قضا لازم ہوجائے گی۔ رہا کفارے کی بنا پر روزہ رکھنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ اس نے مطلق روزے رکھنے کی قسم نہ کھائی تھی، بلکہ فلاں شخص کے آنے کے شکرانے کے طور پر روزہ رکھنے کی قسم کھائی تھی تو جب اس نے کسی اور وجہ سے روزہ رکھ لیا تو قسم پوری نہیں ہوئی، لہذا وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ رمضان المبارک میں ہو اور اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہوا ہو تو اس پر قضا ضروری نہ ہوگی، البتہ اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ قضا کا عدم وجوب اس لئے کہ رمضان المبارک کا زمانہ رمضان المبارک کے روزے کے لیے متعین ہوچکا ہے۔ لہذا اس میں کسی اور قسم کے روزے کا وجوب نہیں ہوسکتا۔ رہا اس میں کفارے کا وجوب تو وہ اس لئے کہ چونکہ اس نے اس کی قسم کھائی تھی، مگر اس نے اس کا روزہ نہیں رکھا، لہذا قسم کا پورا ہونا نہیں پایا گیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کے آنے پر شکرانے کی نیت سے روزہ رکھا اور رمضان المبارک کی نیت نہ کی، تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی، اور رمضان المبارک کا روزہ بھی درست ہوگا، اس لیے کہ رمضان المبارک کے روزے میں نیت کی تعیین کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کے لیے پہلے ہی سے وقت متعین ہے، جو روزہ رمضان المبارک کا ہی وقت ہے۔ رہا اس کا اپنی قسم کا پورا کرنا تو وہ اس لئے کہ اس نے روزے کی ایک خاص پہلو سے قسم کھائی ہے اور اس نے اسی جہت کا ارادہ وقصد کیا ہے۔ تاہم وہ اس کے قصد وارادے کے بغیر کسی اور جہت سے حکماً واقع ہوچکا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس دن کا ایک ماہ روزہ رکھوں تو وہ اس دن کا روزہ رکھے تاآنکہ تیس دن مکمل ہوجائیں۔ اس لئے کہ اس کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ایک دن کا روزہ ایک ماہ تک نہیں ہوسکتا، کیونکہ جب وہ دن گزر جاتا ہے تو دوبارہ نہیں آتا، لہذا اس کی اس قسم کو اسی دن کے روزے پر محمول کیا جائے گا جس کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو مثال کے طور پر اگر پیر یا جمعرات کا دن ہو، تو جب بھی ایک ماہ یعنی تیس دن تک یہ دن آئے گا اس پر اس کا روزہ ضروری ہوگا تاکہ اس کلام کو درست پہلو پر محمول کیا جائے۔

اور اگر اس نے کہا مجھ پر اللہ تعالی کیلئے اس ماہ میں روزہ ضروری ہے (لله علی ان اصوم هذا الشهر) تو اس ماہ کو دیکھا جائے گا کہ آیا وہ رجب ہے، شعبان ہے یا کوئی اور مہینہ ہے تو اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر رجب یا شعبان کے کسی ایک وقت کا روزہ رکھنا ضروری ہے" کیونکہ ایک ماہ ایک دن میں نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر اس کو اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کرنا ممکن نہیں اور اس نے اپنی نذر کی تصحیح کی نیت کی ہے، لہذا اسے ایسے پہلو پر محمول کیا جائے گا جو صحیح ہے۔ اور وہ دن (یوم) کو وقت پر محمول کرنا ہے اور بعض اوقات دن کا لفظ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے، اللہ تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

وتلک الایام نداولها بین الناس(۱) (اور یہ دن ہیں جن کو ہم لوگوں پر بدلتے رہتے ہیں)

۱۔ آل عمران (۳:۱۴۰)

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ومن یولھم یومئذٍ دبرہ(۱) (اور جو شخص جنگ کے روز اپنی پیٹھ پھیرے)

اور عرف میں کہا جاتا ہے "یوماً لنا" "ہمارا ایک دن" "یوماً علینا" (ہمارے خلاف ایک دن) کہ اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کا کل روزہ ضروری ہے" تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ جس دن اس نے یہ بات کہی ہو اس کا روزہ رکھے، بشرطیکہ اس نے یہ بات دن ڈھلنے اور کچھ کھانے پینے سے قبل کہی ہو اور اس صورت میں اس کے جملے کا لفظ کل (غد) زائد ہوگا کیونکہ وہ دن کل نہیں ہے، لہذا کل (غد) اس کا ظرف (زمان) نہیں ہوسکتا جس کی بنا پر اس کا یہ لفظ باطل اور لغو ہوگا اور پیچھے جملہ "یعنی اللہ کیلئے مجھ پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" رہ جائے گا۔ پھر اس دن کو دیکھا جائے گا اگر تو وہ دن روزہ کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو تو صحیح ورنہ یہ لفظ باطل ہوجائے گا، بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ بعض اوقات "دن" سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے، جبکہ لفظ غد (کل) مطلق وقت سے عبارت نہیں ہوسکتا اور اس لفظ سے ماسوائے کل کے کسی اور شئ کو تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کل (غدالیوم) کا روزہ ضروری ہے" تو اس پر کل کا روزہ ضروری ہوگا اور اس صورت میں لفظ الیوم (آج کا دن) زائد ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے خود پر کل کا روزہ واجب کیا ہے اور یہ صحیح ہے، لیکن اس کا قول الیوم "صحیح نہیں کیونکہ یہ لفظ کل (الغد) پر بغیر حرف ترتیب کے آیا ہے۔ جس کی بنا پر یہ لفظ زائد ہوگا۔ اس لئے کہ کل کے روزے کا آج کے دن میں تصور ممکن نہیں جس کی بنا پر لفظ الیوم (آج کا دن) لغو تصور ہوگا۔ اور اب پیچھے "للہ علی ان اصوم غدا" (مجھ پر اللہ کیلئے کل کا روزہ ضروری ہے) رہ جائے گا اور اگر اس نے کہا "للہ علی صوم امس غد" (مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل گزشتہ کا روزہ آئندہ کل میں ضروری ہے) تو اس پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ گزشتہ کل میں روزہ رکھنا ممکن نہیں اور اب وہ دن دوبارہ لوٹ کر نہیں آئے گا، جس کی بنا پر اس میں روزے کا تصور باطل ہوگا اسی طرح لفظ غد (آئندہ کل) سے بھی اس پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے آئندہ کل کے روزے کو خود واجب نہیں کیا اس نے تو آئندہ کل (غد) کو گزشتہ کل (امس) کا ظرف بنایا ہے جو اس کا ظرف نہیں ہوسکتا جس کی بنا پر "غد" (آئندہ کل) کا ذکر کرنا لغو ہے۔

اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ دوسرا لفظ تمام حالات میں لغو قرار پاتا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو جب وہ باطل ہوجائے تو تب پہلے لفظ کو دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ نذر ہونے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ساتھ نذر ماننا درست ہوگا ورنہ وہ لفظ بھی لغو تصور ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ کیلئے اتنے اتنے دنوں کا روزہ ضروری ہے" (صوم کذا وکذا یوماً) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر گیارہ دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے حرف عطف کے بغیر دو مفرد اعداد کو جمع کیا ہے، لہذا اس کے اس قول کو دو مفرد اعداد کی کم از کم صورت پر محمول کیا جائے گا جہاں دونوں اعداد بغیر حرف عطف کے اکٹھے ہوں اور یہ عدد گیارہ کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے کم تعداد یقینی ہے اور زیادہ کے متعلق شک ہے اور اگر اس نے اس نے کسی خاص عدد کی نیت کی تو اس سے اس کی نیت کے مطابق دن مراد ہونگے۔ ایک دن ہو یا زیادہ دن ہوں، کیونکہ از روئے لغت اس اعادے کو تکرار اعداد پر محمول کرنا ممکن ہے مثلاً کہا جاتا ہے "صوم یوم یوم" (ایک ایک دن

۱- الانفال (۸:۱۶)

کاروزہ)اوراس سے ایک دن کی تکرار مرادلی جاتی ہے۔ تو جب یہ صورت جائز ہے تو اس نے ایک اپنٹسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، جس کی بنا پر اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا"۔ مجھ پر اللہ تعالی کیلئے اتنے اور اتنے دنوں (كذا وكذا يوماً) کا روزہ ہے" تو اس پر نیت نہ ہونے کی صورت میں اکیس دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے دو مفرد اعداد کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے، لہذا اسے اس کی کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور اس کی کم از کم تعدادا کیس دن ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو اس نے جو نیت کی ہو وہی مراد ہوگی خواہ ایک دن ہو یا اس سے زیادہ۔ اس لئے کہ یہ ایسے الفاظ ہیں جنہیں تکرار پر محمول کیا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے "صوم يوم يوم" (ایک ایک دن کا روزہ) اور اس سے ایک دن کی تکرار مرادلی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر دس سے کچھ زیادہ (بضعة عشر) کے روزے ہیں، اور اس کی کسی خاص عدد کی نیت نہ ہو تو اس پر تیرہ دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ اہل عرب کے نزدیک لفظ "بضعة" تین یا تین سے لے کر دہائی یعنی دس تک استعمال ہوتا ہے۔ اور دہائی دس بیس تیس اور چالیس وغیرہ کی صورت میں مکمل ہوتی ہے۔ تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور یہ کم از کم تعداد تیرہ ہے، کیونکہ کم از کم تعداد "یقینی ہے، اور اگر اس نے کہا" اللہ کیلئے مجھ پر سالوں (سنین) کے روزے ضروری ہیں " تو اس سے تین سال مراد ہونگے۔ اس لئے کہ "تین" کا عدد یقینی طور پر اس لفظ سنین کا مصداق ہے اور اگر اس نے کہا "السنين " تو اس سے مراد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس سال ہونگے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس سے ہمیشہ کے روزے مراد ہونگے۔ اور اگر اس نے کہا" مجھ پر مہینوں کے روزے ہیں" تو اس سے بغیر کسی اختلاف کے تین ماہ کے روزے ضروری ہونگے۔ یہی حکم لفظ "الایام" (دنوں) کی صورت میں ہے، خواہ لفظ ایام (دنوں) معرفہ کی صورت میں ہو یا نکرہ کی صورت میں اور صاحبین کے نزدیک معرفہ ہونے کی صورت میں اس سے سات دنوں کے روزے مراد ہونگے۔ ہم اس مسئلے کا "کتاب الایمان " میں ذکر کر آئے ہیں۔

"اگر اس نے کہا مجھ پر اس ماہ کے ہر جمعہ کا روزہ ضروری ہے تو اس پر اس ماہ میں جمعہ کا روزہ ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس سے خاص جمعہ کا دن مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے جمعہ کے دنوں کا روزہ ضروری ہے" تو اس پر سات دنوں کا روزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے جمعہ عوام الناس کے ہاں سات دنوں سے عبارت ہے اور اگر اس نے کہا " مجھ پر اللہ تعالی کیلئے جمعہ کا روزہ ہے" تو اگر تو اس کی کوئی نیت ہو تو اس کی نیت ہی مراد ہوگی یعنی یہ کہ اس نے جمعہ کے دن کی نیت کی ہے یا سات دنوں کی۔ اس لئے کہ اس لفظ کا ظاہر دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے جمعہ کا دن مراد ہوگا اس لئے کہ عام طور پر اس سے دن ہی مراد ہوتا ہے۔ والله عز شانه اعلم.

اور اگر اس نے کوئی مقصود بالذات عبادت، مثلاً نماز، یا روزے کی نذر مانی پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی یہی عبادت ضروری ہے" تو اسے بھی یہ نذر لازم ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر بیت اللہ شریف تک چلنا ضروری ہے" اور " میرا ہر غلام آزاد ہے " اور میری ہر بیوی کو طلاق ہے "پھر دوسرے شخص نے کہا اگر میں داخل ہوا تو مجھ پر بھی یہی کچھ ہے۔ پھر دوسرا شخص گھر میں داخل ہو گیا تو اس پر بیت اللہ شریف تک پیدل چلنا ضروری ہوگا، مگر اس پر غلاموں کی آزادی اور بیویوں کی طلاق لازم نہ ہو گی۔

پھر امام (محمد رحمہ اللہ) فرماتے ہیں" کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے کہا " مجھ پر میری بیوی کی طلاق " تو اس صورت میں پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص نے یہ کہا" مجھ پر طلاق واجب ہے، تو اس سے

طلاق واقع نہ ہوگی۔

القدوری فرماتے ہیں ہمارے عراق کے ائمہ کرام فرماتے تھے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا "طلاق مجھے لازم ہے" (الطلاق لی لازم) تو لوگوں کے عرف کی بنا پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس سے لوگ عموماً طلاق ہی مراد لیتے ہیں۔ حضرت محمد بن سلمہ رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ "طلاق ہر صورت میں واقع ہوجائے گی۔ اور فقیہ ابو جعفر الهندوانی نے علی بن احمد بن نصیر بن یحیٰی کے واسطے سے امام محمد بن مقاتل رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا" الطلاق لی لازم" (مجھے طلاق لازم ہے) یا علی واجب (مجھ پر طلاق واجب ہے) تو طلاق واقع نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں" لازم" کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں طلاق ہوجائے گی۔ اور لفظ واجب کی صورت میں واقع نہ ہوگی اور محمد بن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا "الزمت نفسی طلاق امراتی هذه ان دخلت الدار (اگر میں گھر میں داخل ہوا تو میں نے خود پر اپنی اس بیوی کی طلاق لازم کرلی) یا مجھ پر میرے اس غلام کی آزادی لازم ہے، تو طلاق اور آزادی واقع ہوجائے گی، بشرطیکہ اس نے یہ نیت کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی۔ اس طرح انہوں نے اس جملے کو طلاق کے کنایات کی طرح کا ایک کنایہ قرار دیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ طلاق کا وقوع عرف وعادت کی بنا پر ہوتا ہے اور لوگوں کا عرف لفظ وقوع کا ہے، اس لئے کہ عام طور پر لوگ اس کا ذکر کر کے اس کا وقوع مراد لیتے ہیں۔ لیکن لفظ ایجاب میں لوگوں کا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی شئی واقع نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر لفظ سے نذر کی بنا پر طلاق کا لزوم اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ اس سے طلاق کے حکم کا لزوم مراد ہو، لہذا یہ مسئلہ اس کی نیت پر موقوف ہوگا، جیسے کہ طلاق کے باقی کنایات کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طلاق وجوب اور الزام (دوسرے کو لازم کرنے) کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے کہ بطور نذر وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ لہذا بطور نذر یہ قول باطل ہوگا۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے کہا" زید کی بیوی پر تین طلاقیں اس کا غلام آزاد اور اس پر بیت اللہ شریف تک پیدل چلنا ضروری ہو اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا" پھر زید نے کہا" ہاں ٹھیک ہے" تو گویا اس نے ان تمام باتوں کی قسم کھالی۔ اس لئے کہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل جملہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس جملے کو متضمن ہے جس کے جواب میں یہ جملہ کہا گیا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فهل وجدتم ما وعدربکم حقاقالوانعم. (۱۰۲) (کیا تم نے وعدہ خداوندی کو ٹھیک حق پایا ہے تو وہ کہیں گے ہاں) کہ اس جملے کی اصل صورت یہ ہے کہ "نعم وجدنا ماوعدنا ربنا حقا" (ہم نے اپنے رب کے وعدے کو سچ پایا) اور جیسے کہ گواہوں کے سامنے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو) کے متعلق کوئی دستاویز پڑھی جاتی ہے تو وہ کہتے ہیں "کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو جو اس (دستاویز) میں موجود ہے" تو وہ کہیں ہاں تو انہیں اس کے خلاف گواہی دینے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ "نعم" (ہاں) سے پورا جملہ مراد ہو کہ ہاں تم جو کچھ اس دستاویز میں ہے اس پر گواہی دو اور اگر اس نے ہاں (نعم) نہ کہا بلکہ کہا" میں نے اجازت دی (اجزت) تو اس سے اس نے کوئی قسم نہیں کھائی، اس لئے اس کا قول اجزت (میں نے اجازت دی) اس کی جانب سے کوئی وجوب ولزوم کرنے والا جملہ نہیں ہے، لہذا اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی۔

۱۰۲۔ الاعراف (۷:۴۴)

اور اگر اس نے کہا "میں نے اس کی اجازت دی، بشرطیکہ میں گھر میں داخل ہوا" یا اس نے کہا کہ "میں نے خود پر اس کو لازم کرلیا۔ اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ جملہ اس کیلئے قسم کو لازم کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے جو بات کہی ہے اس نے اس کو خود پر لازم کرلیا ہے جس کی بنا پر وہ اس پر لازم ہوجائے گی۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "زید کی بیوی کو طلاق" اس پر زید نے کہا "میں نے اس کی اجازت دی" تو اس پر طلاق لازم ہوگئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں اس کی بات پر راضی ہوں" یا "میں نے خود پر اس کو لازم کرلیا" اس لئے کہ یہ قسم نہیں ہے، بلکہ وہ تو طلاق کا واقع کرنا ہے، لہذا یہ طلاق اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ رہی قسم تو وہ اس کی طرف سے لزوم کی محتاج ہے۔ تاکہ قسم کھانے والے پر اس کا لزوم ثابت ہو۔ اور وہ اس پر ناطق ہو، لہذا اس کیلئے "التزام" کا ہونا ضروری ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "اگر میں نے یہ غلام زید سے خریدا تو وہ آزاد ہے" زید نے کہا "میں نے اس کی اجازت دی" یا "میں اس پر راضی ہوں" پھر اس نے اس سے خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے غلام کو ایک شرط پر آزاد کرنے کی قسم کھائی ہے، مگر وہ شرط اس کی ملکیت میں نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر وہ حانث نہ ہوگا اور اس کی اجازت کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فروخت کرنے والے نے قسم کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا اور اس نے اپنی ملکیت میں ہونے کی قسم کھائی ہے۔

اگر بائع نے کہا "اگر زید نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد ہے" پھر زید نے کہا "ٹھیک ہے" پھر اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس کی ملکیت میں آتے ہی اس پر آزاد ہوجائے گا۔ اس لئے کہ بائع نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا۔ اس نے تو اسے خریدار کی ملکیت کی طرف منسوب کیا ہے جس کی بنا پر قسم عقد پر موقوف رہے گی اور جس شخص کی مرضی پر اس نے اسے موقوف کیا ہے اس نے اس کی اجازت دے دی ہے لہذا یہ حکم اسی کی ملکیت کے ساتھ متعلق ہوگا۔

ابن سماعہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی پھر دوسرے شخص نے کہا۔ "مجھ پر بھی ایسی ہی بات ضروری ہے" تو یہ طلاق دوسرے شخص کو لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "مجھ پر بھی ایسی ہی طلاق، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ "مجھ پر ایسی ہی طلاق ہے" اس کا خود پر طلاق کو واجب کرنا ہے اور طلاق وجوب کا احتمال نہیں رکھتی۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوا پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے "اگر میں اس (گھر) میں داخل ہوا" پھر اگر دوسرا اس گھر میں داخل ہوگیا تو اس پر اس کی بیوی کی طلاق لازم نہ ہوگی۔ اس لئے گھر میں داخل ہونے کی صورت میں اس نے خود پر طلاق واجب کی ہے، حالانکہ طلاق وجوب اور لزوم کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ پھر اگر اس سے اس کی مراد قسم کا ایجاب ہو، تو تب بھی وہ طلاق نہ ہوگی تا آنکہ وہ خود طلاق نہ دے دے۔ پھر اگر اس نے ایسے نہ کیا تا آنکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اگر نذر سے مراد قسم لی جائے تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کہا ہو "میں نے اس کو طلاق نہیں دی" اور اگر اس نے یہ کہا ہوتا تو دونوں میں سے کسی ایک کے مرنے تک وہ حانث نہ ہوتا تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "میرا یہ غلام آزاد اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا" پھر اگر دوسرا شخص گھر میں داخل ہوگیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود پر گھر میں داخل ہونے کے ساتھ غیر معین غلام کی آزادی کو معلق کیا ہے، لہذا اس کیلئے ممکن ہوگا کہ وہ کسی غلام

کی خریداری کے بعد اس کو آزاد کر کے اپنی اس نذر سے نکل جائے۔ لہذا اس کے موجودہ غلاموں کی آزادی کے ساتھ یہ آزادی مشروط نہ ہوگی۔ تو جب آزادی ان کے ساتھ معلق نہیں ہے تو اس پر کوئی ذمہ آزادی عاید نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس کو لازم کیا ہوتا تو تب بھی یہ ایسے نہ ہوتا جیسے کہ "قسم کھانے والے نے ہی کیا ہو؟ اور اگر کسی شخص نے کہا "مجھ پر نسمۃ (زندہ روح) کی آزادی لازم ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا" پھر دوسرے نے کہا مجھ پر بھی اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ قسم دونوں کو لازم ہوجائے گی۔ ان میں سے جو بھی گھر میں داخل ہوا۔ اس پر نسمہ (غلاموں) کی آزادی لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ پہلے شخص نے اپنے ذمہ آزادی کو لازم کیا ہے۔ اور ایسا نذر کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور جب کوئی دوسرا شخص ویسی ہی بات خود پر لازم کرے تو اس پر بھی وہ شئی لازم ہوجاتی ہے۔ بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ وہاں اس نے آزادی کو لازم نہیں کیا تھا، بلکہ اس نے اس حکم کو معلق کیا تھا، لہذا دوسرے شخص پر اس کا وجوب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ صورت اس صورت کی ہم مثل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میرا کل مال "ھدی" ہے اور دوسرے نے کہا کہ "مجھ پر بھی یہی واجب ہے" تو اس دوسرے شخص پر اپنے تمام مال کو "ھدی" کرنا ضروری ہوگا، خواہ اس کے پاس پہلے شخص کے مال سے مال کم ہو یا زیادہ۔ تاہم اگر وہ اس کی مقدار کے مطابق نیت کرے تو اس صورت میں اس پر اتنا ہی مال واجب ہوگا جتنی اس نے نیت کی ہو، اگرچہ دوسرے شخص کا مال پہلے شخص سے زیادہ ہو۔ اور اگر دوسرے شخص کے پاس مال کم ہو تو اس کے ذمہ تمام مال کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ مطلق وجوب تمام مال کے صدقہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسے کہ پہلے شخص نے اس کی طرف منسوب کیا تھا۔ اور اگر اس نے اس کی خاص مقدار کی نیت کی" تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "وہ تمام مال جس کا میں ایک سال تک مالک ہونگا ھدی ہے۔ پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی اتنی ہی مقدار میں ھدی ضروری ہے" تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ دوسرے شخص نے ھدی (صدقہ) کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا، لہذا اس کی نسبت اضمار سے ثابت نہ ہوگی۔ واللہ علم۔

(۵) منذور بہ (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) اگر مال ہو تو نذر کے وقت اس کا نذر ماننے والے کی ملکیت ہونا، یا اگر وہ اس کی ملکیت کی طرف منسوب ہو تو نذر ماننے والے کا نذر کے وقت اس کا مالک ہونا، حتیٰ کہ اگر اس نے ایسے مال کو ھدی (صدقہ کرنے) یا صدقہ کرنے کی نذر مانی جو اس وقت اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ نذر صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

لا نذر فیما لایملکه ابن آدم (جس شئی کا انسان مالک نہ ہو اس میں نذر جائز نہیں ہوتی)

تاہم اگر اس نے اس کو اپنی ملکیت کی طرف یا ملکیت کے سبب کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا "جس مال کا میں آئندہ زمانے میں مالک ہوں گا وہ ھدی (صدقہ) ہے یا اس نے کہا "وہ صدقہ ہے یا اس نے کہا جس مال کو میں خریدوں گا یا وراثت میں پاؤں گا" تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک نذر صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ومنهم من عاهدالله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولیکونن من الصالحین فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه

(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ ہم کو اپنی مہربانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہوجائیں گے، لیکن جب خدا نے ان کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انجام یہ

ویما کانوا یکذبون. (۱) — کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے رو برو حاضر ہوں گے ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)

یہ آیت کریمہ اس نذر کی صحت کی دلیل ہے جو ملکیت کی طرف منسوب ہو، اس لئے کہ نذر ماننے والے نے اپنی نذر کے ساتھ اللہ تعالی سے اپنے عہد کی تکمیل کا وعدہ کیا ہے اور اس کے وعدہ کی بنا پر اس پر اس کی تکمیل ضروری ہوگئی ہے اور اس کی عدم تکمیل کی صورت میں اس سے مواخذہ ہوگا اور ایسا نذر صحیح کے بغیر ممکن نہیں

(۶) وہ کام نہ تو فرض ہو اور نہ ہی واجب ہو، لہذا فرائض میں سے کسی فرض کی نذر ماننا درست نہ ہوگا۔ خواہ وہ عمل فرض عین ہو، جیسے نماز پنجگانہ اور رمضان المبارک کے روزے یا فرض کفایہ، جیسے جہاد اور نماز جنازہ۔ اسی طرح کسی واجب کی نذر ماننا بھی درست نہیں ہے خواہ وہ واجب عین ہو، جیسے نماز وتر، یا صدقۂ فطر، عمرہ اور قربانی یا واجب علی الکفایہ ہو، جیسے مردے کی تجہیز و تکفین، اس کا غسل اور سلام کا جواب وغیرہ۔ اس لئے کہ واجب کو دوبارہ واجب قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔

(ج) نفس رکن سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا استثناء سے خالی ہونا، لہذا اگر اس میں استثناء داخل ہوجائے تو نذر باطل ہوجائے گی۔

فصل: نذر کا حکم

نذر کے حکم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات پر محیط ہوگی:

۱۔ اصل حکم کا بیان

۲۔ ثبوت کا وقت

۳۔ کیفیت ثبوت

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اصل حکم کا بیان

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نذر ماننے والے نے یا تو نذر مان کر اس کی تعیین بھی کی ہوگی یا نذر مطلقاً مانی ہوگی اور اس کی تعیین نہ کی ہوگی۔ اگر تو اس نے نذر مانی اور اس کی تعیین بھی کی تو اس کا حکم اسی "نذر معین" کا وجوب ہے، جو قرآن مجید، سنت نبوی، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالی ہے:

ولیوفوا نذورھم (۲) — (اور وہ اپنی نذروں کو پورا کریں)

۱۔ التوبہ (۹: ۷۵-۷۸)

۲۔ الحج (۲۲: ۲۸)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولاً(۱) (اور اپنے عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پوچھ ہوگی)

نیز فرمایا:

اوفوا بعهدالله اذا عاهدتم(۲) (اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ جب تم عہد کرو تو پورا کرو)

اور نذر ماننا بھی نذر ماننے والے کا اللہ عزوجل سے ایک قسم کا عہد ہے، لہذا اس پر اس کے عہد کی تکمیل لازم ہوگی۔ اسی طرح ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

واوفوا بالعهد(۳) (اور اپنے عہد پورے کرو)

نیز فرمایا:

ومنهم من عاهدالله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصلحين. فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون. (۴) (اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ ہم کو اپنی مہربانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہو جائیں گے، لیکن جب خدا نے کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انجام یہ کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)

کہ اس آیت میں وعدہ کرنے والے کو وعدے کی تکمیل کا پابند کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ خلاف ورزی کی صورت میں اس پر عتاب کیا گیا ہے۔

رہی سنت نبوی تو اس سے اس طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من نذران يطع الله تعالى فليطعه (جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانی، وہ اپنی نذر پوری کرے)

نیز فرمایا:

من نذر وسمى فعليه الوفا بما سمى (جس نے تعیین کر کے نذر مانی اس پر اس کی تکمیل ضروری ہے)

اور لفظ علی ایجاب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المسلمون عند شروطهم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

اور نذر ماننے والے نے اپنی نذر کے ذریعے اس کو پورا کرنے کی شرط رکھی ہے، لہذا اس کو اپنی شرط کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ ہر مسلمان اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کیلئے کسی نہ کسی ایسے مقصود بالذات نیک کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے جس کو چھوڑنا بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ اسی کے ساتھ انجام بغیر

۱۔ بنی اسرائیل (۱۷:۳۴)

۲۔ النحل (۱۶:۹۱)

۳۔ بنی اسرائیل (۱۷:۳۴)

۴۔ التوبہ (۹:۷۵-۷۸)

ہونے اور آخرت میں حصول درجات عالیہ اور سعادت عظمیٰ کا گہرا تعلق ہے، لیکن بعض اوقات اس کی طبیعت ایسے اعمال میں اس کی فرمانبرداری نہیں کرتی، بلکہ اس کو اس سے روکتی ہے، کیونکہ اس میں اسے فوری نقصان یعنی مشقت نظر آتی ہے، مگر اس کو چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے کسی ایسے سبب کا محتاج ہوتا ہے جو اسے اس عمل کو چھوڑنے کی اباحت سے نکال دے اور اس کے حق میں اس "عمل" کو متعینہ واجبات کے ساتھ ملادے۔ اور یہ بات نذر سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ اسے اس کا وجوب اس کے ترک کے نقصان کے اندیشہ سے اس کی تحصیل پر برانگیختہ کرے گا جس سے اس کا مقصد حاصل ہوجائے گا تو اس سے ثابت ہوا کہ جس نذر میں کسی شئی کی تعیین کی گئی ہو، اس سے مقصود، متعینہ شئی کی تکمیل کا وجوب ہے۔ پھر خواہ وہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ معلق اور مقید ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے حج، عمرہ یا روزہ یا نماز یا نیک کاموں میں سے اسی طرح کا کوئی نیکی والا کام ضروری ہوگا تو اس پر اسی کام کا کرنا ضروری ہو جو اس نے خود پر مقرر کیا ہے اور اس کی طرف سے کفارہ کافی نہ ہوگا یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے اس نے کسی کو شرط کے ساتھ معلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا ہو تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براء نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے کہا "اگر اللہ تعالیٰ نے میرے مریض کو شفا دے دی، یا میرا غائب عزیز واپس آگیا تو مجھ پر فلاں عمل ضروری ہے" اور اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں سے کلام کیا یا اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے فلاں کام ضروری ہوگا۔ تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براء ہوجائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اپنی نذر پوری کرے اور چاہے تو کفارہ ادا کردے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد اس کو "یمین" "غضب" کہتے ہیں۔ اور عامر نے علی بن معبد کے واسطے سے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے اس سے رجوع کرلیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اس کیلئے "قسم کا کفارہ" کافی نہ ہوگا۔ اور حضرت عبد اللہ بن مبارک نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کیلئے قسم کا کفارہ کافی ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنی آخری عمر میں کفارہ کی طرف رجوع کرلیا تھا، اس لئے کہ ان سے عبدالعزیز بن خالد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے روبرو "کتاب الایمان" کی قراءت (خواندگی) کی تو وہ فرماتے ہیں کہ جب میں اس مسئلے پر پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ ذرا ٹھہر، اس لئے کہ اب میں کفارہ کی طرف رجوع کرتا ہوں "عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ میں حج کرنے چلا گیا تو جب میں واپس آیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا انتقال ہوگیا تھا تو مجھے الولید بن ابان نے بتلایا کہ امام صاحب نے کفارہ سے رجوع کرلیا تھا۔

یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرام کے درمیان مختلف بھی فیہ تھا۔ حضرت علی، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس شخص پر مقررہ نذر کی تکمیل ضروری ہے اور حضرت عمر، عبد اللہ بن عمر، سیدہ عائشہ اور سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے۔

جو حضرات وجوب کفارہ کے قائل ہیں ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

ولکن یؤاخذکم بماعقد تم الایمان (۱) (لیکن وہ تمہارا، تمہاری پختہ قسموں پر مواخذہ کرے گا)

اور

ذلک کفارۃ ایمانکم (۲) (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے)

۱۔ المائدہ (۵:۸۹)

۲۔ المائدہ (۵:۸۹)

سے ہے کہ یہ قسم ہے اس لئے کہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانا شرط اور جزاء ہےاور یہ بھی ویسی ہی قسم ہےاور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

النذر یمین وکفارہ کفارۃ الیمین (نذر ایک قسم ہےاور اس کا کفارہ قسم والا کفارہ ہے)

اور یہ روایت اس مسئلے میں نص ہے: نیز اس لئے بھی کہ نذر معنوی طور پر اللہ تعالی جل شانہ کے نام کی قسم کا مفہوم رکھتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کے نام کی قسم کھانے سے مقصد جس شئی کی قسم کھائی جائے اس شئی سے بندے کا رکنا یا اس کو حاصل کرنا ہوتا ہے، اس اندیشے سے کہ اس کو حنث (قسم کا ٹوٹنا) لازم نہ آجائے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کیا تو مجھ پر فلاں حجت ہے" تو اس سے اس نے شرط کے حصول سے رکنے کا ارادہ کیا ہے اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے نہ کیا "تو مجھ پر فلاں حجت ہے، تو اس نے مذکورہ شرط کی تحصیل کا ارادہ کیا ہے اور یہ سب کچھ اس کے حانث ہونے کے اندیشہ سے ہے، لہذا یہ نذر بھی سب کچھ اللہ تعالی کی قسم کے مفہوم میں ہے جس کی بنا پر حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا، ہمارا استدلال ارشاد باری تعالی:

ومنھم من عاھداللہلئن اتانامن فضلہ(۱)

اور اسی طرح کے دیگر ارشادات قرآنیہ، نیز ایسی احادیث نبویہ سے ہے جو نذر کی تکمیل کی متقاضی ہیں جو مطلق اور معلق شرط کے مابین فرق وامتیاز کے بغیر ہیں اور کسی نذر کی تکمیل ایسا فعل ہے جس کو نذر شامل ہوتی ہے نہ کہ اس کا کفارہ۔ نیز اس لئے بھی کہ "اصل" یہ ہے کہ کسی شخص کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جائے جس طرح کہ اس نے اس کو واقع کیا ہو، یعنی خواہ اس نے فوری نافذ کیا ہو یا اسے کسی شرط کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہو۔ اور یہاں تصرف کرنے والے نے اس کو شرط پائے جانے کے ساتھ بطور نذر واقع کیا ہے جو بذات خود مذکورہ اطاعت (نیکی) کے وجوب سے عبارت ہے نہ کہ وجوب کفارہ سے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس بارے میں استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وجوب کفارہ کا قول زیادہ مقدار کے وجوب سے کم (قلیل) مقدار کے وجوب کا اور قلیل (کم شئی) مقدار کے وجوب سے کثیر (زیادہ) مقدار کے وجوب کا ذریعہ ہے اس لئے کہ مثلاً اس نے کہا اگر میں نے یہ کام کیا تو مجھ پر ایک سال کے روزے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ہے، تو اس کو دس مساکین کو کھانا کھلانا اور تین دنوں کے روزے رکھنا ضروری ہوگا اور آیت کریمہ میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ اس میں قسم سے مراد اللہ تعالی جل شانہ کی قسم ہے کیونکہ اللہ تعالی نے "یمین معقودہ" کے ساتھ وہ بات ثابت کی ہے جسے "یمین لغو" کے ساتھ نفی فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالی: وَ

لایؤاخذکم اللّٰہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بماعقدتم الایمان(۲) (اللہ تعالی تمہارا تمہاری لغو قسموں میں مواخذہ نہ کرے گا، لیکن تمہاری پختہ قسموں میں مواخذہ فرمائے گا)

یہاں جملہ منفیہ سے مراد بھی اللہ تعالی کی قسم ہی ہے جیسے کہ اثباتیہ کا یہی حکم ہے۔ رہی حدیث تو وہ "مبہم نذر" پر محمول ہے تاکہ مختلف نصوص کو باہمی تعارض کے بجائے انہیں باہمی موافقت پر محمول کیا جاسکے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالی کی قسم کے مفہوم میں ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرط کی موجودگی میں جو نذر کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ اس کے وجوب پر صراحت ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے نام کی قسم کی صورت میں کفارہ اللہ

۱- التوبہ (۹: ۷۵-۷۷)

۲- (المائدہ ۵: ۸۹)

تعالیٰ کے نام کی حرمت کو بچانے کیلئے ہے جو اس کی خلاف ورزی (حنث) سے حاصل ہوتی ہے، جبکہ یہاں اس کا حانث ہوجانا اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ یہاں تو اصل مقصد نیک کام (طاعت) کا وجوب ہے، لہذا یہ نذر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے کے مفہوم میں نہیں ہے۔

پھر منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) کو حقیقۃً بنفسہ پورا کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اس کی تکمیل ممکن ہو اور اگر اس کی تکمیل مشکل ہو تو اس صورت میں، اس کے قائم مقام (خلف) فعل کو پورا کر کے اس کی تقریری طور پر تکمیل ضروری ہے۔ اس لئے کہ قائم مقام فعل اصل میں اس کا متبادل ہوتا ہے۔ جیسے گویا وہی موجود ہو، جیسے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی (سے تیمم) کا یہی حکم ہے، لہذا اس کے قائم مقام کے ذریعے اس پر تقدیری طریقے سے اس کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے روزہ رکھا ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست ہے اور اس پر بکرے یا چھترے کو ذبح کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر کے حقیقۃً اس نیک کام کی تکمیل سے قاصر ہے، لیکن وہ اس کے قائم مقام، یعنی بکرے کو ذبح کر کے "تقدیری" طور پر اس کی تکمیل سے عاجز نہیں ہے جیسے کہ "شیخ فانی" اگر روزے کی نذر مانے تو اس کا یہی حکم ہے۔

رہا نذر معین میں منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) کے فوت ہوجانے پر کفارے کا وجوب، مثلاً یہ کہ اس نے ایک معین مہینے کے روزوں کی نذر مانی، پھر اس نے روزہ افطار کرلیا تو کیا یہ بھی نذر ہی کے حکم میں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح کہ نذر ماننے والا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس نے یہ بات کہکر نذر کی نیت کی ہو مگر اس کے دل میں قسم کا خیال نہ آیا ہو اور یا اس نے نذر اور اس کے قسم نہ ہونے کی نیت کی ہو یا اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ قسم کا یا پھر اس نے قسم کی نیت کی ہو اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا ہو۔ یا اس نے قسم کی نیت کی ہو نذر کی نیت نہ کی یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی۔ پھر اگر تو اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ ہی قسم کا یا اس نے نذر کی نیت کی اور اس کے دل میں کسی قسم کا کوئی اور خیال نہ آیا یا اس نے نذر کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کی تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع وہ نذر ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو یہ قسم ہوگی اور بالاتفاق نذر نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کی نیت کی اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نذر یا قسم ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ قسم ہے، نذر نہیں۔ اس بارے میں امام ابویوسف رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی کلام بیک وقت قسم اور نذر نہیں ہوسکتا، لہذا اگر وہ نذر ہے تو قسم نہ ہو اور اگر وہ قسم ہو تو وہ نذر نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایک ہی کلام " نذر" اور قسم ہوسکتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ یہاں صیغے (لفظ) کا نذر کیلئے ہونا حقیقت ہے اور قسم کا احتمال رکھنا مجاز ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی فعل سے رکنے کا یا اس کے اقدام کے وجوب کا سبب ہے۔ تو اگر حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا جائے تو مجاز کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور جب وہ مجاز مراد ہو تو اس سے حقیقی مفہوم مقصود نہ رہے گا۔ اس لئے کہ ایک ہی کلام بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں پر مشتمل نہیں ہوسکتا، کیونکہ دونوں کے درمیان مغائرت پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت ایسے الفاظ میں سے ہے جو اپنے وصفی مفہوم میں پختہ اور مستحکم ہیں۔ اور مجاز" وہ لفظ ہے جو کسی مناسبت کی بنا پر اپنے وصفی مفہوم سے تجاوز کر جائے اور وصفی مفہوم سے کسی دوسرے مفہوم کی طرف منتقل

ہو جائے، لہذا کوئی ایک شئی بیک وقت اپنے وصفی مقام اور اس سے منتقل شدہ دوسرے مقام میں مستحکم اور متقرر ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں نذر "یمین" (قسم) کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ نذر کسی فعل کو قصداً اللہ تعالی کی تعظیم کیلئے انجام دینے کیلئے وضع ہوئی ہے اور قسم میں "محلوف علیہ" (جس فعل پر قسم کھائی ہو) کا وجوب پایا جاتا ہے۔ تاہم قسم اس مقصد کیلئے وضع نہیں ہوئی، بلکہ اسے تو وعدوں کی تکمیل و تحقیق کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ جبکہ فعل کا وجوب تو وعدے" کے ثابت (محقق) ہونے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ جبکہ یہ بات قسم سے مقصوداً ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اسے اس مقصد کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ تو جب اس میں فعل کا وجوب لغیرہ ہے تو بعینہ مذکورہ فعل واجب نہ ہوگا اسی لئے قسم تمام افعال میں جائز ہے۔ خواہ وہ واجب ہوں یا حرام، یا مباح، مگر نذر فقط ایسے افعال میں درست ہوتی ہے جو صرف اللہ تعالی کی عبادت والی ہوں اور ان کی جنس سے اس فعل کا وجوب پایا جاتا ہو۔ اسی لئے نذر والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے نذر والی نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں، کیونکہ دونوں کے وجوب میں بڑا فرق ہے۔ وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کی نماز اس کی اپنی نذر کی بنا پر واجب ہوئی ہے، لہذا دونوں کے وجوب میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی مگر قسم والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے قسمیہ نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست ہے، اس لئے کہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) اگر فی نفسہ واجب نہ ہو تو وہ نفل تو ضرور ہوگی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ نفل پڑھنے والے نے دوسرے نفل پڑھنے والے کی اقتداء کی ہے، جو درست ہوتی ہے۔ پھر جب یہ ثابت ہوگیا کہ جس شئی کی نذر مانی جائے وہ واجب لذاتہ ہوتا ہے اور جس شئی کی قسم کھائی جائے وہ واجب لغیرہ ہوتی ہے تو اس میں کوئی شک نہ رہا کہ جو شئی فی نفسہ واجب ہو وہ دوسرے کے لیے لغیرہ بھی واجب ہوگی، لہذا قسم (یمین) کا مفہوم یعنی اس کا واجب لغیرہ" ہونا نذر میں موجود ہے کیونکہ ہر نذر میں قسم (یمین) کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تاہم اس کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ذات کے حق میں وجوب کی نسبت پائی جاتی ہے کسی دوسرے کے حق میں وجوب کی۔ پھر جب اس نے اس کی نیت کی تو اس نے گویا اس کا اعتبار کیا ہے، لہذا ... قسم ہوگی۔ اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ "مجاز" وہ ہوتا ہے جو کسی سبب کی بنا پر اپنے حقیقی مفہوم سے دوسرے مفہوم کی طرف منتقل ہو جائے اور یہ صورت اس نوع سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اس نوع سے ہے کہ جہاں کوئی لفظ حقیقی مفہوم میں مستعمل اور حقیقی مفہوم کے مستحکم ہونے کے باوجود معتبر نہ ہو، بلکہ اس کی نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہو لہذا یہ "مجاز" نہیں ہے اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معانی پر مشتمل ہو سکتا ہے مالی معاوضہ لیکر غلام کی آزادی اور اس کی کتابت کا مسئلہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قسم (یمین) کے مفہوم پر بھی مشتمل ہے اور معاوضہ کے مفہوم پر بھی جیسا کہ ہم کتاب العتاق اور مکاتب کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

(ب) نذر کی دوسری قسم

نذر غیر معین ہے، اس کا حکم اس کی نیت کا وجوب ہے، بشرطیکہ نذر ماننے والے نے کوئی نیت کی ہو۔ پھر خواہ وہ نذر شرط کے بغیر ہو یا کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط ہو۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر فلاں کام نذر ہے" یا اس نے کہا "اگر" میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے نذر ہے "اگر اس نے روزے یا نماز یا حج یا عمرے کی نیت کی تو اس کو علی الاطلاق اس کا پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی صورت میں اس کا وجوب ہوگا اور ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کیلئے افارہ جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ضروری ہے، تاہم اگر وہ مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر ہو تو وہ فوراً حانث ہوجائے گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

النذر يمين وكفارته كفارة يمين (نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)

اس سے مراد ایسی مبہم نذر ہے جس میں نذر ماننے والے کی کوئی نیت نہ ہو پھر خواہ اس نے جس شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہو وہ مباح ہو یا معصیت (گناہ والا کام) ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اگر میں نے روزہ رکھا یا میں نے نماز پڑھی تو اللہ تعالی کیلئے مجھ پر فلاں نذر ہے" تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ اس نذر کو توڑے اور اس کا کفارہ ادا کرے۔

اور اگر اس نے نذر مبہم (غیر متعین) میں مطلق روزوں کی نیت کی، مگر تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ جو وقت کی قید سے مطلق ہونگے۔ اسی طرح مشروط ہونے کی صورت میں جب اس کی شرط پائے جائے گی تو اس پر تین روزے ضروری ہونگے۔

اور اگر اس نے کھانا کھلانے کی نیت کی، مگر مساکین کی تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہوگا، جن میں سے ہر ایک مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ہی ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ "نذر مبہم (غیر معین) قسم ہے اور از روئے نص اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے تو جب اس نے روزوں کی نیت کی تو اسے کفارے کے روزوں پر محمول کیا جائے گا جو تین ہوتے ہیں۔ اور کھانا کھلانے کی نذر کو کفارے کے کھانے پر محمول کیا جائے گا جو دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر روزہ ہے تو اس پر ایک دن کا روزہ ضروری ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر نماز ہے تو اس پر دو رکعت نماز ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ یہ دو رکعات نماز کم از کم مقدار ہے۔ اور نذر کا اعتبار امر (Order) کی بنا پر ہوتا ہے لہذا اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو شریعت میں وارد شدہ کم از کم حکم پر محمول کیا جائے گا۔

(ج) وقت

رہا اس کے حکم کے ثبوت کا وقت تو نذر یا تو مطلق ہوگی۔ اور یا پھر کسی شرط کے ساتھ مشروط اور معلق ہوگی یا کسی جگہ کے ساتھ مقید اور یا پھر کسی وقت کی طرف منسوب ہوگی اور "منذور بہ" (جس شیٔ کی نذر مانی گئی ہو) وہ یا تو بدنی عبادت ہوگی جیسے روزہ اور نماز اور یا پھر وہ مالی عبادت ہوگی جیسے صدقہ وغیرہ۔ اگر تو نذر کسی شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر ہو تو اس کے ثبوت یعنی منذور کے حکم کے ثبوت کا وہی وقت ہوگا جب "نذر" پائے جائے گی اور وہ نذر شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر اس پر فوراً واجب الادا ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وجوب کا مطلق سبب پایا گیا ہے، جس کی بنا اس کا وجوب مطلقاً ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میرا مریض ٹھیک ہوگیا یا فلاں شخص آگیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ایک ماہ کے روزے ہیں" یا دو رکعات نماز" یا ایک درہم کا صدقہ وغیرہ ہے۔ تو اس کا وقت شرط کے پائے جانے کا وقت ہوگا تو جب تک اس کی شرط نہ پائی جائے گی اس وقت تک بالاجماع اس پر اس کا وجوب نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے مذکورہ فعل شرط پائے جانے سے قبل کیا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مشروط کی نذر شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کسی نذر کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا نذر کا شرط کے پائے جانے کے بعد اثبات کرنا ہے جیسے کہ کسی کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق اس شرط کے پائے جانے کے بعد اس کی آزادی کا اثبات کرنا ہے، لہذا شرط کے پائے جانے سے قبل ایسی نذر واجب نہ ہوگی، کیونکہ

اس سے قبل اس کا سبب یعنی نذر کا پایا جانا معدوم ہے، لہذا اس کو شرط سے مقدم کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تو وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ قسم ٹوٹنے (حنث) سے قبل کفارے کی ادائیگی درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی نذر ہے جسے شرط کے پائے جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے، لہذا اس پر اپنی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المسلمون عند شروطهم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

اور اگر نذر کسی جگہ کے ساتھ مشروط ہو مثلاً اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں فلاں جگہ دو رکعتیں نماز ادا کروں۔ یا میں فلاں شہر کے فقیروں پر صدقہ کروں تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں اس عمل کی ادائیگی جائز ہوگی مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک سوائے مشروط جگہ کے کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز نہیں۔ ان کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ اس نے ایک خاص جگہ میں اس عمل کی ادائیگی کو خود پر لازم کیا ہے تو اگر اس نے اس جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں اس کو ادا کیا تو وہ اس واجب کو، جو اس کے ذمہ ہے، ادا کرنے والا نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس ذمہ داری سے عہدہ براء نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بندے کی طرف سے کسی فعل کا وجوب اللہ تعالی کی جانب سے اس کے وجوب کی بنا پر قابل اعتبار ہے اور اللہ تعالی نے جس "عمل" کو جس جگہ میں ادا کرنا لازم قرار دیا ہو اس کی کسی اور جگہ میں ادائیگی جائز نہیں ہوتی جیسے کہ علاقہ حرم میں جانور ذبح کرنا، وقوف عرفہ، بیت اللہ شریف کا طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی وغیرہ۔ تو یہی حکم بندے کے خود پر واجب کردہ عمل کا ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نذر کا مقصد اور اس کی غایت اللہ تعالی کی رضا کا حصول ہے، لہذا اس کی نذر میں ماسوا اس عمل کے جو اللہ تعالی کی رضا کا ذریعہ ہو کوئی عمل داخل نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر اس عمل کا کسی شرط کے ساتھ مقید ہونا درست نہ ہوگا، لہذا اس کا ذکر کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہے اور اگر وہ فعل کسی وقت کی طرف منسوب ہو مثال کے طور پر اگر اس نے کہا۔ اللہ تعالی کیلئے مجھ پر رجب میں روزہ یا فلاں دن میں دو رکعت نماز یا فلاں دن میں ایک درہم کا صدقہ واجب ہے، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کے وجوب کا وقت "نذر کے پائے جانے کا وقت ہے" حتی کہ اسے ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے قبل از وقت ادا کرنا بھی جائز ہے، البتہ روزے اور نماز کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی وجوب کا وقت نذر کے پائے جانے کا وقت ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کا وقت اس کا مقرر کردہ وقت ہے۔ حتی کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قبل از وقت ادا کرنا جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "نذر ماننا اس شئی کا وجوب ہے جسے شریعت نے اس وقت میں بطور نفل جائز قرار دیا ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ کسی ایسے کام کی نذر ماننا جو بطور نفل جائز نہ ہو یا کسی ایسے وقت میں کوئی کام کرنے کی نذر ماننا جس میں وہ کام جائز نہ ہو درست نہیں ہے۔ جیسے رات کے روزے ماننا جائز نہیں ہے۔ اور نذر ماننے والے نے ایک خاص وقت میں اپنے اوپر روزہ رکھنا واجب کیا ہے، لہذا اس پر اس وقت کے آنے سے پہلے اس کا وجوب نہ ہوگا، بخلاف صدقہ کے کیونکہ وہ ایک مالی عبادت ہے، اس کا تعلق وقت کے ساتھ نہیں، بلکہ مال کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس میں "وقت" کا ذکر لغو تصور ہوگا۔ نیز بخلاف بدنی عبادات کے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نذر جس وقت کی طرف منسوب ہے اس کے آنے سے قبل اس کا وجوب ثابت ہے، لہذا مذکورہ وقت سے قبل اس کی ادائیگی وقت کے بعد اس کی ادائیگی کی طرح ہی ہے جس کی بنا پر یہ عمل جائز ہوگا۔ اور مقررہ وقت سے قبل اس کے وجوب کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ عبادات شرط و مکان کی قید کے بغیر اور حرج نہ ہونے کی صورت میں ہمیشہ کیلئے واجب ہیں۔ ان کا وجوب نصوص اور عقلی دلیل (قیاس) کے ذریعے ثابت ہوا ہے۔ نصوص سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

یایھاالناس اعبدو ربکم وافعلوالخیر(۱) (اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو اور نیک کام کرو۔)

نیز فرمایا:

واعبدوا اللہ ولاتشرکوا بہ شیئاً (۲) (اور اللہ تعالی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیراؤ)

نیز اسی طرح کی دیگر آیات۔

رہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ عبادت در حقیقت اپنے آقا (مولی) کی خدمت ہے اور "آقا" کی خدمت کرنا بندے پر اس کا حق ہے۔ اور بندے کا اپنے آقا پر کوئی احسان کرنا خلاف عقل ہے اور اس کی بندگی (عبادت) میں دوام ہے، لہذا اس پر عبادت کرنا ہمیشہ واجب رہے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ عبادت کرنا اللہ تعالی کی نعمتوں کے اعتراف واظہار وشکر کیلئے واجب ہوا ہے۔ اور اس کی نعمتیں "دائمی" ہیں، لہذا ضروری ہوگا کہ اس کی عبادت بھی نعمتوں کے دوام کی طرح دائمی ہو، تاہم شریعت نے بندے کے کچھ اوقات کو ادائے شکر کیلئے مختص کردیا ہے۔ تو جب اس نے نذر مانی تو گویا اس نے "عزیمت" کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا ہے، لہذا اس عزیمت کا حکم دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ اگر کسی مسافر نے رمضان المبارک میں روزہ رکھنا پسند کیا اور اس نے روزہ رکھ لیا تو اس سے فرض ساقط ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس پر واجب روزہ ہی تھا۔ گو اس کو سفر کی بنا پر اس کے چھوٹنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ تو جب اس نے روزہ رکھ لیا تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا، لہذا کی طرف عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا۔ اسی بنا پر نفل عبادت کو شروع کرنے سے فی الحقیقت اس کا لزوم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر ابتداء میں دلائل بیان کر آئے ہیں، لیکن جب اس نے نفل عبادت شروع کردی تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا تو عزیمت کا حکم دوبارہ لوٹ آئے گا تو اسی طرح تو نذر کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً اس طرح کہ وہ یعنی نذر اس وقت میں اس کے وجوب کا سبب ہے اور میعاد میں تاخیر آسائش یا سہولت کیلئے ہے، تو جب اس نے خود اس کو جلدی کرنا چاہا ہے تو اس نے اس میعاد کو ساقط کرکے ایک اچھا کام کیا ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا۔ جیسے کہ مسافر کیلئے رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا صیغہ (جملہ) یعنی اللہ تعالی کیلئے مجھ پر روزہ رکھنا ضروری ہے وجوب کا صیغہ (جملہ) ہے اور اصول یہ ہے کہ جو لفظ کسی خاص زمانے سے متعلق ہو تو اس کا اسی زمانے میں اعتبار کرنا وضعی تقاضوں کے مطابق ضروری ہے اور اس کو باطل کرنا اور اس کو غیر وضعی صورت کی طرف بغیر دلیل قاطع اور ضرورت کے تبدیل کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور یہ بات معلوم ومسلم ہے کہ یہاں اس صیغے (جملے) کو باطل اور تبدیل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور وقت کے سوا اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ جو دو احتمال رکھتا ہے۔ کبھی تو اس کا ذکر اس میں وجوب ہونے کی بنا پر کیا جاتا ہے، جیسا کہ نماز میں ہے۔ اور کبھی اس کا ذکر "صحت ادا" کیلئے کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حج بیت اللہ اور قربانی میں ہے۔ اور کبھی کبھار اس کا ذکر آسانی اور سہولت کیلئے کیا جاتا ہے، جیسے کہ مسافر کیلئے اقامت کا ہونا اور زکواۃ کے مسئلے میں سال کا ہونا تو چونکہ وقت کا ذکر فی نفسہ دو احتمالات کا حامل ہے، لہذا دو احتمالات کے ہوتے ہوئے اس صیغے کا ابطال جائز نہیں ہے جو اس وقت وجوب قرار دینے والا ہے۔ اس لیے صیغہ بدستور وجوب والا رہا اور وقت کا ذکر سہولت اور آسائش کیلئے تصور ہوگا تا کہ وہ یقین کے ساتھ ثابت شئی کو کسی قابل احتمال امر کی بنا پر ابطال تک پہنچانے کا سبب نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس پر متعین طور پر رجب کے روزوں کا

۱- الحج (۲۲:۷۷)

۲- النساء (۴:۳۶)

وجوب نہیں ہے، بلکہ اس پر ایک ایسے مہینے کے روزوں کا وجوب ہوا ہے جن کی مقدار ایک ماہ ہو، چاہے وہ کوئی سا بھی مہینہ ہو تو چونکہ رجب کا ذکر کرنا یہاں واجب کے استحکام کیلئے تھا واجب کی تعیین کیلئے نہیں، لہذا جس مہینے سے بھی ادائیگی متصل ہوجائے وہی مہینہ وجوب کیلئے متعین ہوجائے گا اور اگر اس کی ادائیگی رجب سے متصل نہ ہو، تو وجوب ادا کیلئے رجب متعین ہوجائے گا۔ اس طرح رجب سے قبل مہینے سے متصل ہونے کی بنا پر ہوگی، مگر رجب کی تعیین سابق مہینوں میں ادائیگی کسی مہینے کے ساتھ ادائیگی متصل نہ ہونے کی صورت میں ہوگی، جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے کہ وہ غیر متعین طور پر وقت کے کسی ایک جزو میں واجب الاداہوتی ہے اور اس کا وجوب نماز شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے اس میں نماز شروع کردی اور اگر اس نے آخری وقت تک اس کو شروع نہ کیا تو آخری وقت اس کی ادائیگی کیلئے متعین ہوجائے گا۔ یہی قول صحیح ہے جیسے کہ اصول فقہ میں اپنی جگہ اس کا ذکر کیا جاتا ہے نیز جس طرح وقت کی قید کے بغیر "مطلق نذر اور ایسے تمام واجبات جو وقت کی قید کے بغیر واجب ہوتے ہیں، جیسے رمضان المبارک کی قضاء اور کفارہ وغیرہ کا یہی حکم ہے، کہ تمام امور وقت کی قید کے بغیر مطلق وقت میں واجب الاداہیں اور وجوب یا تو اس سے ادائیگی متصل ہوجانے کی بنا پر ہوتا ہے یا پھر آخری عمر میں کیونکہ اگر اس نے اس وقت بھی اس کو ادا نہ کیا تو اس کو وہ فرض موت کی بنا پر فوت ہوجائے گا۔

(د) ثبوت کی کیفیت

پھر نذر یا تو کسی غیر متعین وقت کی طرف منسوب ہوگی یا کسی معین وقت کی طرف۔ اگر تو وہ غیر متوین وقت کی طرف منسوب ہو، مثلاً اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں ایک ماہ کے روزے رکھوں" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا حکم کسی ایسے "مطلق امر" کی طرح ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو اس مسئلے میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا اس کا حکم فوری وجوب کا ہے یا تاخیر وجوب کا۔

الکرخی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کرام رحمہما اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا وجوب فوری ہوتا ہے ور ابن شجاع البلخی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا وجوب "توسیعی" ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ حج میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب مالدار ہونے کے فوراً بعد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب "تاخیری" ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ ہی کی طرح کا قول مروی ہے اور ماوراء النہر کے ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے اور وجوب علی التراخی کی تشریح یہ ہے کہ وہ غیر معینہ طور پر زندگی کے کسی بھی حصے میں ضروری ہے اور خود اس کو اس کی تعیین کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر جس وقت بھی اس نے اسے شروع کردیا وہی وقت وجوب کیلئے متعین ہوجاتا ہے اور اگر اس نے تنگی وقت کی بنا پر اسے شروع نہ کیا تو اس کی عمر کے آخری وقت میں جتنے وقت میں اس کو ادا کیا جاسکتا ہو۔ اس کی ادائیگی کی تعیین ہوجائے گی اور بغیر دلیل کے اس کو مقید کرنا جائز نہیں تو یہی حکم نذر کا ہے۔ اس لئے کہ وہ نصوص جو نذر مان لینے کی صورت میں "ایفائے عہد" کی متقاضی ہیں وہ وقت کے ذکر کے بغیر (مطلق) ہیں، جس کی بنا پر اس کو بغیر دلیل کے مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح نذر کا وجوب مطلق یعنی وقت کے ذکر کے بغیر ہے اور ہر شئی کا حکم "سبب" کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا اس پر ضروری ہوگا کہ وہ بغیر تعیین کے اپنی عمر میں کبھی بھی ایک ماہ کے روزے رکھ لے، جس کی تعیین

کا خود اسے اختیار ہوگا۔ تاہم اگر اس کے اپنے خیال کے مطابق روزوں کی ادائیگی کا وقت فوت ہونے کے قریب ہوجائے۔ تو اس وقت البتہ اس کا وقت ادائیگی کیلئے تنگ، یعنی متعین ہوجائے گا۔

یہی حکم اس اعتکاف کا ہے جو کسی غیر معین وقت کی طرف منسوب ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر ایک ماہ کا اعتکاف ہے" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔

البتہ کسی سے کلام نہ کرنے کی قسم کھانے کا حکم اس کے برخلاف ہے، چنانچہ اگر اس نے کہا" بخدا میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہ کروں گا" تو اس کیلئے وہ مہینہ جو اس وقت کے متصل بعد ہے متعین ہوجائے گا۔ یہی حکم" اجارے" کا بھی ہے مثلاً اگر اس نے اپنے گھر یا اپنے غلام کو ایک ماہ تک اجرت پر دینے کا معاملہ کیا تو اس سے وہ مہینہ جو اس عقد سے متصل ہے ادائیگی کیلئے متعین ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی نذر ایک غیر معین مہینے کی طرف منسوب کی ہے، اور نذر کو متصل مہینے کی طرف منسوب کرنے سے غیر معین مہینے کی تعیین ہوجاتی ہے اور غیر معین شئی کی دلیل کے بغیر تعیین جائز نہیں ہوتی کیونکہ یہی اصل ہے۔ اور "قسم" اور اجارے میں اس کی تعیین اس لئے ہوجاتی ہے، کیونکہ قسم کھانے والے کی اس سے غرض خود کو متعلقہ شخص سے ہم کلام ہونے سے روکنا ہے اور انسان عام طور پر دوسرے سے کلام کرنے سے یا تو دوسرے کی اہانت یا اس کو کم رتبہ سمجھنے اور کسی ایسے سبب کی بنا پر رکتا ہے، جو فوری طور پر اس کا متقاضی ہو، جبکہ اجارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے استفادہ کیلئے منعقد ہوتا ہے اور "عقد" کے بعد متعلقہ ضرورت ابھی قائم ہے، لہذا اجارہ کے حکم کے ثبوت کیلئے عقد کے بعد کا زمانہ از خود متعین ہوجائے گا اور" دلیل تعیین" کے قیام سے کسی مبہم شئی کی تعیین جائز ہوتی ہے۔

اور اگر اس نے کسی معین مہینے کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس پر سختی ہے۔ پھر جو نذر کسی مبہم وقت کی طرف منسوب ہو اگر وہ کسی مہینے کو روزوں کیلئے مقرر کرے تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کردے۔ بخلاف اعتکاف کے۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی مہینے کو اعتکاف کیلئے معین کرے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ راتوں اور دنوں میں مسلسل اعتکاف کرے۔ کیونکہ" وجوب" دونوں صورتوں میں تسلسل کی صفت کے بغیر ہے۔ تاہم اگر اعتکاف میں ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو تسلسل کو واجب کردیتی ہے۔ یہ اس کا مستقل طور پر ایک جگہ رہنا ہے، لہذا اس کی اساس ایسی راتوں اور ایسے دنوں کے اتصال پر ہے جو اس کی اہلیت رکھتے ہوں اس لیے اس میں تسلسل کا ہونا ضروری ہے۔ اور روزوں کی اساس تفریق (وعلیحدگی) پر ہے اس لئے کہ ان کے درمیان ایسا وقت آتا ہے جو روزے کی اہلیت نہیں رکھتا، جو رات کا وقت ہے، لہذا اس کو بدستور الگ الگ کرکے روزے رکھنے کا اختیار رہے گا۔

اور اگر اس نے اسے مقررہ وقت کی طرف منسوب کیا اور کہا" مجھ پر اللہ تعالی کیلئے کل کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا تو اس کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ بلاعذر اس کو مؤخر کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کہا" اللہ تعالی کیلئے مجھ پر رجب کے روزے ہیں" پھر اگر اس نے رجب سے پہلے کسی مہینے میں روزے نہ رکھے تا آنکہ رجب کا مہینہ آگیا۔ تو اس کو اس سے بلا عذر تاخیر کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے قبل روزے نہ رکھے تا آنکہ رجب کا مہینہ آگیا تو اس میں بربنائے تنگی روزہ رکھنے کی تعیین ہوجائے گی، لہذا اس کیلئے اس سے زیادہ تاخیر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے رجب کے روزے رکھے اور اس میں ایک دن افطار کرلیا تو اس پر از سر نو روزے شروع کرنا ضروری نہ ہونگے، البتہ وہ اس دن کا روزہ مہینے کے آخر میں قضا کرے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا" مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ایک ماہ کے مسلسل روزے ضروری ہیں" یا اس نے کہا" میں ایک ماہ روزے رکھوں گا" اور اس نے تسلسل کی نیت

کی پھر اگر اس نے کسی دن افطار کرلیا تو اس پر از سر نو دوبارہ روزے شروع کرنا ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ وہاں اس نے خود پر ایسے روزے ضروری قرار دیئے ہیں جو صفت اتصال کے ساتھ موصوف ہیں اور اس کا وجوب بھی درست ہے، اس لئے کہ تتابع (تسلسل) کی صفت اضافی عبارت ہے، کیونکہ اس کی رعایت کیلئے اس سے زیادہ محنت و مشقت کی ضرورت ہوتی ہے اور شرعاً یہ صفت معتبر ہے، جیسا کہ ہمارے نزدیک قتل، ظہار، روزہ توڑدینے اور قسم کے کفارے میں یہی حکم ہے۔ لہذا نذر کے ساتھ اس کا التزام درست ہوگا تو جس طرح اس نے نذر کو خود پر لازم کیا ہے وہ اس پر اس طرح لازم ہوجائے گی، پھر اگر اس نے اس شرط کو چھوڑ دیا تو وہ از سر نو شروع کرے گا، جیسے کہ ظہار، اور قتل کے کفارے میں یہی حکم ہے۔ رہی زیر نظر صورت تو اس نے خود پر مسلسل روزے واجب نہیں کئے۔ اس نے تو خود پر دنوں کے باہمی اتصال یا مجاورت کی ضرورت کے تحت خود پر ان کا تسلسل لازم کیا ہے اس لئے کہ مہینے کے دن باہم دگر متصل اور مجاور ہوتے ہیں، لہذا اس پر اس نے جسے چھوڑ دیا ہو اس دن کے سوا کسی اور دن کی قضا لازم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے رمضان المبارک کے دنوں میں سے کسی دن کا روزہ چھوڑ دیا تو وہاں یہی حکم ہے کہ اس پر صرف اسی دن کی قضا ضروری ہوتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ رمضان المبارک کا پورا مہینہ باہم متصل ہوتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے بھی کہ اگر ہم نے اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری قرار دیئے تو بیشتر روزے ایسے ایام میں واقع ہوں گے جن کی طرف نذر منسوب نہیں ہے اور اگر وہ پورے کرنے کے بعد چھوٹے ہوئے دن کا روزہ رکھ لے تو اس کے بیشتر روزے ٹھیک وقت میں ادا ہونگے لہذا یہی صورت بہتر ہوگی۔

اور اگر اس نے پورے رجب میں افطار کیا تو وہ انہیں دوسرے ماہ میں قضا کرے۔ اس لئے کہ واجب اپنی جگہ سے فوت ہوگیا ہے۔ تو اس پر وہ قرض ہوگا اور قرض کی قضا نبی اکرم ﷺ کی حدیث مبارکہ سے ثابت ہے۔ اسی لئے اگر رمضان المبارک کے روزے قضا ہوجائیں تو دوسرے دنوں میں ان کی قضا رکھی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نذر کے وجوب کا اللہ تعالی کی طرف سے عاید کئے گئے واجبات پر اعتبار ہوتا ہے اور جسے اللہ تعالی ابتداءً واجب قرار دے دیں تو اس کی ادائیگی یا قضا کے بغیر اس کا وجوب ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ عزوشانہ اعلم۔

کتاب الکفارات

کفاروں کا بیان

کفارے پر گفتگو کے ضمن میں

- کفاروں کی اقسام کا بیان
- ہر نوع کے وجوب کے بیان
- بیان کیفیت وجوب
- بیان شرط وجوب
- بیان شرط جواز

وغیرہ پر بحث ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفاروں کی اقسام کا بیان

شریعت طیبہ میں مقررہ کفارے پانچ ہیں:

(۱) قسم کا کفارہ (۲) سر مونڈھنے کا کفارہ (۳) قتل کا کفارہ

(۴) ظہار کا کفارہ اور (۵) روزہ توڑدینے کا کفارہ

یہ تمام کفارے واجب ہیں۔ ان میں سے چار اقسام کے کا ہمیں علم قرآن مجید سے اور ایک قسم کا سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے۔

وہ چار کفارے جن کے ضروری ہونے کا علم قرآن مجید سے ہوا ہے۔ ان میں (۱) قسم (۲) سر مونڈھنے (۳) قتل اور (۴) ظہار کے کفارات شامل ہیں۔ قسم کے کفارے کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مسکین من اوسط ماتطعمون اھلیکم اوکسوتھم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام. ذالک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم (۱)

(اللہ تعالی تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا، لیکن پختہ قسموں پر (جن کے خلاف کروگے) مؤاخذہ کرے گا تو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑے دینا یا غلام آزاد کرنا ہے اور جس کو یہ میسر نہ ہو تو وہ تین روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے۔ جب تم قسم کھاؤ)

اور عرف شریعت میں کفارہ واجب فعل کا نام ہے۔ سر مونڈھنے کے کفارے کے متعلق اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

فمن کان منکم مریضاً اوبہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ اونسک (۲)

(پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو (وہ سر منڈھوانے والے اور) فدیہ ہے روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔)

۱۔ المائدہ (۸۹:۵)

۲۔ البقرہ (۱۹۶:۲)

یعنی یہ کہ اس پر روزوں یا صدقے یا قربانی کی صورت میں فدیہ دینا ضروری ہے۔ اور کفارہ قتل کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا. فان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله(۱)

(اور جو بھول کر کسی مومن کو مار ڈالے تو وہ (ایک تو) غلام کو آزاد کرے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے ہاں اگر وہ معاف کر دیں۔ اگر مقتول تمہارے دشمنوں کی جماعت سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو صرف ایک غلام آزاد کرنا چاہیئے اور اگر مقتول ایسے لوگوں میں سے ہو جس کے اور تمہارے درمیان صلح کا عہد ہو تو وارثان مقتول کو خون بہا دینا اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہیے اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو ماہ کے روزے رکھے خدا کی طرف سے قبول توبہ کیلئے۔)

یعنی یہ کہ اس پر ایک مؤمن غلام کو آزاد کرنے کا فدیہ ہے اور اس پر مسلسل دو ماہ کے روزے ہیں۔ اس لئے کہ اس کا صیغہ (جملہ) اگرچہ خبریہ ہے، لیکن اگر اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے تو اسے ایک ایسی خبر تک پہنچانے کا ذریعہ ثابت ہوگا، جس میں، اس کا کوئی قائم مقام بھی ہے، حالانکہ جملہ خبریہ میں خبر میں اس کے کسی قائم مقام کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا اور "خبریہ جملے" میں امر (حکم دینے) کی قرآن مجید میں متعدد مثالیں موجود ہیں، مثال کے طور پر فرمایا:

والوالدات يرضعن اولادهن(۲) (اور مائیں اپنی اولاد کو دو پورے سال تک دودھ پلائیں۔)

یعنی "انہیں چاہیے کہ وہ دو ماہ تک دودھ پلائیں۔ نیز دوسری جگہ فرمایا:

والمطلقات يتربصن بانفسهن(۳) (اور طلاق یافتہ عورتیں روک رکھیں اپنے اپ کو۔)

یعنی يتربصن (انہیں چاہیے کہ وہ انتظار کریں۔ وغیرہ ذالک۔

اسی طرح کفارہ ظہار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا. ذلكم توعظون به. والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا. فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً(۴)

(اور جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور خدا بڑا معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ دیں پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان کو ہمبستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔ مومنو! اس حکم سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے باخبر ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ مجامعت سے پہلے متواتر دو ماہ کے روزے رکھے۔ جس کو اس کی طاقت نہ ہو اسے ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے

یعنی ان پر یہ سب کچھ ضروری ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

۱۔ النساء (۹۲:۴)

۲۔ البقرہ (۲۳۳:۲)

۳۔ البقرہ (۲۲۸:۲)

۴۔ المجادلہ (۵۸: ۳-۵)

روزہ افطار کرنے کا کفارہ

رہا روزہ افطار کرنے کا کفارہ تو اس کا قرآن مجید میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کے وجوب کا ہمیں علم سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے اور وہ ایک روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ:

"ایک مرتبہ ایک بدو نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا یا رسول اللہ ﷺ میں برباد ہوگیا۔ برباد ہوگیا۔ آپ نے اس سے فرمایا تونے کیا کیا ہے؟ اس نے کہا میں نے دانستہ اپنی بیوی سے رمضان المبارک کے روزے کے دوران جماع کرلیا ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ایک غلام آزاد کر۔ اس نے کہا میرے پاس اس کی استطاعت نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا دو ماہ کے روزے رکھو۔ اس نے کہا۔ مجھ میں اس کی بھی طاقت نہیں ہے۔ اس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا۔ اس نے کہا مجھے اس کی بھی طاقت نہیں ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے کھجوروں کے پندرہ صاع پر مشتمل ایک تھیلہ دیا۔ اور فرمایا کہ جا اور اسے غربا میں تقسیم کردے۔ تو اس نے کہا کہ کیا کوئی گھر میرے گھر سے زیادہ ضرورت مند ہوسکتا ہے؟ بخدا مدینہ منورہ کے دونوں کناروں کے درمیان مجھ سے اور میرے اہل خانہ سے زیادہ ضرورتمند کوئی شخص موجود نہیں ہے اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا جا خود بھی کھا اور اپنے اہل خانہ کو بھی کھلا۔ تیری طرف سے جائز ہوگا لیکن تیرے بعد کسی اور کی طرف سے اس طرح جائز نہ ہوگا

بعض دوسری روایات میں ہے:

"جب اس اعرابی نے یہ کہا تو نبی اکرم ﷺ مسکرائے۔ یہاں تک کہ آپ کی داڑھیں ظاہر ہوگئیں۔ پھر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔ اسے خود بھی کھا اور اپنے اہل خانہ کو بھی کھلا۔ تیری طرف سے جائز ہوگا، مگر تیرے بعد کسی اور کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے غلام آزاد کرنے، پھر روزے رکھنے اور پھر کھانا کھلانے کا حکم دیا اور مطلق امر" وجوب" پر محمول ہوتا ہے۔ واللہ عز شانہ اعلم۔

فصل: کفارے کی مذکورہ اقسام کی کیفیت وجوب

ان کے وجوب کی دو کیفیتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان میں سے بعض کفارے علی الاطلاق متعینہ طور پر واجب ہیں اور بعض میں علی الاطلاق اختیار ہوتا ہے جبکہ بعض صورتوں میں متعدد صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا اور کبھی تعیین کا اختیار ہوتا ہے۔

اول الذکر قسم میں قتل، ظہار اور روزہ افطار کرنے کا کفارہ شامل ہے۔ اس لئے کہ قتل کے کفارہ میں متعینہ طور پر غلام کا آزاد کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة. الاية(۱) (اور جس نے کسی مومن کو نادانستہ طور پر قتل کردیا تو اس پر ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔۔۔۔۔الخ)

اور کفارۂ ظہار اور روزہ توڑدینے کے کفارے میں وہی واجب ہے جو کہ کفارۂ قتل میں واجب ہے۔ اور اس پر کھانا کھلانے کا اضافہ ہے۔ بشرطیکہ اس کو روزہ رکھنے کی استطاعت نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا(۲) (جو کوئی اس کی استطاعت نہ رکھے تو وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے)

۱- النساء (۴:۹۲)

۲- المجادلہ (۵۸:۴)

اسی طرح یہ بھی سب کچھ کفارہ افطار (روزہ توڑدینے) کی صورت میں واجب ہے۔ جیسا کہ ہم روایت نقل کر آئے ہیں۔
کفارات کی دوسری قسم میں دوران احرام سر منڈھوانے کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:
ففدية من صيام اور صدقة اونسک(۱) (پس روزے یا صدقے یا قربانی کا فدیہ ہے۔)
کفارے کی تیسری قسم میں قسم (یمین) کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اس میں تین میں سے کسی ایک شئ کو کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اور ان میں سے کوئی ایک صورت بھی متعین نہیں اور تعیین کا حق قسم کھانے والے کو ہوتا ہے۔ اور وہ کسی ایک کو اختیار کر کے ان تین اشیاء میں سے کسی ایک کی تعیین کرلیتا ہے۔ اس حکم کے تین اشیاء کے ساتھ متعلق ہونے کا یہی موقف اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ ہاں بندے کو تین میں سے غیر متعینہ طور پر کسی ایک شئ کا حکم ہے اور "مامور" (بندے) کو اس کی تعیین کا حق ہے، مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ یہاں بر سبیل بدل (Alternative) حکم ہے۔
دونوں فرقوں میں یہ اختلاف دونوں کے مابین ایک مشہور اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ جس او (۔یا) کا اصول فقہ میں اپنے مقام پر تذکرہ کیا جاتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لئے اگر لفظ "رو" متعدد افعال پر داخل ہو تو اس جگہ ان میں سے کوئی ایک شئ ہی مراد ہوتی ہے۔ نہ کہ تمام اشیاء خواہ وہ جملہ خبریہ ہو یا جملہ موجبہ۔ کہا جاتا ہے "میرے پاس زید یا عمرو آیا" اس سے مراد دونوں میں سے کسی ایک کا آنا ہے۔ اسی طرح ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے اس کو یا اس کو فروخت کرو۔ تو یہ دو میں سے کسی ایک کی بیع کا اسے وکیل بنانا ہے۔ جبکہ ان تمام اشیاء کے وجوب کا موقف "لغت سے انحراف کرنے پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں، جن کا اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ ان تینوں میں سے کوئی شئ نہ پائے تو اس پر متعینہ طور پر تین دنوں کے روزے ہیں اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذالک كفارة ايمانكم اذا حلفتم(۲) پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جس تم قسم کھالو (اور قسم توڑ ڈالو)

بحث دوم

کیفیت وجوب میں دوسری بحث یہ ہے کہ تمام کفارات کا وجوب بربنائے تراخی ہوتا ہے۔ ایک ایسے امر (حکم) میں جو وقت کے بغیر ہو۔ یہی ہمارے ائمہ کرام کے مسلک کے طور پر صحیح قول ہے۔ حتی کہ اگر اس نے اس کو ابتدائی امکانی وقت میں ادا نہ کیا تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ اور تاخیر ہوجانے کی صورت میں وہ اس کا ادا کرنے والا ہوگا، قضا کرنے والا نہیں۔
پھر بربنائے تراخی (تاخیر) واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا وجوب زندگی میں غیر متعین طور پر زندگی کے کسی حصے میں ہوتا ہے۔ جس کی تعیین یا تو اس کے فعل سے ہوتی ہے یا پھر اس کی زندگی کا آخری وقت آجانے سے وہ اس طرح کہ اگر اس نے اس کو اتنا مؤخر کردیا کہ اس کا آخری وقت آگیا اور اس کے غالب گمان کے مطابق اگر اس وقت میں اس نے اسے ادا نہ کیا تو وہ واجب فوت ہوجائے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو ادا کردیا تو واجب ادا ہوگیا، اور اگر اس نے مرنے تک اس کو ادا نہ کیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس کا وجوب اس پر تنگ ہوجاتا ہے۔

۱۔ البقرہ (۲:۱۹۶)

۲۔ المائدہ (۵:۸۹)

پھر کیا اس کے ترکہ میں سے اسے ادا کیا جائے؟ تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اس کی وصیت نہ کی تو اس سے ادا نہ کیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک اس سے دنیوی احکام میں وجوب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ زکواۃ اور نذر کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کی طرف سے اس کے وارثوں نے اپنی خوشی سے مساکین کو کھانا کھلانے یا کپڑا پہنانے کی صورت میں صدقہ کیا۔ مثلاً دس مساکین کو کھانا کھلایا۔ یا ان کو لباس پہنایا اور کفارہ ظہار اور روزہ افطار کرنے کے کفارے میں ساٹھ مساکین کو کھلانا کھلادیا تو جائز ہوگا، البتہ ان پر اس بارے میں کوئی جبر نہیں ہے۔ لیکن اس کی طرف غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ نفلی طور پر کسی دوسری شخص کی طرف سے غلام کی آزادی جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ اس کی طرف سے روزہ رکھ سکتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک خالص بدنی عبادت ہے، لہذا اس میں نیابت درست نہ ہوگی۔ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لا یصوم عن احدولا یصلی احدعن احد (کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نہ روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔)

اور اگر اس نے اس کی متعلق وصیت کی ہو تو اس کا "وصی" اس کے مال میں سے ایک تہائی حصہ لے لے گا۔ اور قسم کے کفارے کی صروت میں دس مساکین کو کھانا کھلادے۔ یا ان کو لباس پہنادے یا ایک غلام آزاد کردے۔ اس لئے کہ جب اس نے وصیت کی تو ایک تہائی مال میں اس کی ملکیت باقی رہی۔ اسی طرح، قتل ظہار روزہ توڑنے کے کفارے کی صورت میں ایک غلام کو آزاد کرنے کا حکم ہے۔ بشرطیکہ اس کی قیمت ایک تہائی مال تک ہو۔ اور اگر اس کا ایک تہائی مال غلام کی قیمت سے کم ہو تو وہ ظہار اور روزہ توڑدینے کی صورتوں میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلادے۔ مگر ان دونوں میں وصی پر روزہ رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روزہ میں فی نفسہ نیابت (قائم مقام) کا احتمال نہیں ہے۔ اسی طرح اس کی جانب سے روزوں کا کھانے کی صورت میں فدیہ دینا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ روزوں کا "بدل" ہے۔

اور اگر اس نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے قسم کے کفارے کے طور پر دس مساکین کو کھانا کھلادیا جائے پھر اس کی وفات ہوگئی۔ پھر "وصی" نے دو افراد کو دس افراد کا کھانا فدیہ دے دیا۔ بعد ازاں وہ فوت ہوگئے۔ تو وصی ازسر نو کھانا کھلائے گا۔ اور وہ ان کو صبح اور شام کا کھانا کھلائے۔ اس لئے کہ جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے دو افراد پر علیحدہ علیحدہ صبح اور شام کا کھانا متفرق کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور "وصی" کسی شئی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تجاوز نہیں ہو۔ کیونکہ دن کی موت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر "اس نے کہا ہو میری طرف سے دس مساکین کو صبح وشام کھانا کھلایا جائے اور اس نے کفارے کا نام نہ لیا۔ پھر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور پھر وہ مرگئے تو شام کا کھانا دوسروں کو کھلادے۔ اس لئے کہ اس نے اسے کفارے کے طور پر ایسا کرنے کو نہ کہا تھا۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اس نے کا نام نہیں لیا تھا۔ تو چونکہ اس کا سبب نذر ہے، لہذا اس میں تفریق کرنا درست ہوگا واللہ عزشانہ اعلم۔

فصل: ہر نوع کے وجوب کی شرائط

ہر وہ بات جو قسم، ظہار، روزہ توڑدینے اور دیگر جنایات کے کفاروں میں اس کفارے کے سبب وجوب کے انعقاد کی شرط ہے۔ وہی اس کے وجوب کی بھی شرط ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک تمام شرائط شرائط علل (وجوہ) ہیں۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الایمان، کتاب الظہار، کتاب الصوم اور کتاب الجنایات میں ذکر کر آئے ہیں۔

حصول قدرت

اور اس کے وجوب کی شرائط میں سے اولاً اس شخص کا اس عمل پر ادائیگی کی قدرت کا ہونا ہے۔ یہ شرط عقلاً قابل فہم ہے۔ اس لئے کہ بغیر قدرت کے کسی شئی کا اس پر واجب ہونا محال ہے ماسوائے اس کے اگر واجب متعین ہو تو اس کی

ادائیگی پر معین طور پر قدرت کا ہونا ضروری ہے، جیسے کہ قتل، ظہار اور روزہ توڑدینے کی صورت میں ہے۔ جس کی بنا پر ان صورتوں میں غلام کو آزاد کرنا ضروری نہ ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ غلام خرید سکتا ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت (گزر بسر) سے اضافی رقم موجود ہو، جس سے وہ کفارہ کی ادائیگی کی صلاحیت رکھنے والا غلام خرید سکتا ہو۔ ورنہ اس پر غلام کی آزادی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین(۱) (جو شخص نہ پائے تو وہ دوماہ کے مسلسل روزے رکھے)

کہ اللہ تعالیٰ نے روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ ملنے کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر اس کا پایا جانا اس کے آزاد کرنے کی شرط نہ ہوتا اور اس پر اس کی آزادی بہر صورت فرض ہوتی، خواہ اس کو اس کی استطاعت ہوتی یا نہ ہوتی۔ تو اس صورت میں روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ ملنے کا کوئی مفہوم نہ تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا نہ ملنا اس کے وجوب کی شرط ہے۔ پھر اگر اس کی ملکیت میں کفارے کی صلاحیت رکھنے والا کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کو آزاد کرنا ضروری ہوگا خواہ اس پر قرض ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر اس کو پانے والا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کی ملکیت میں کوئی معین غلام موجود نہ ہو، مگر اس کے پاس اس کی ضرورت سے زائد مال موجود ہو تو اس پر کفارے بننے کی اہلیت رکھنے والے غلام کی آزادی ضروری ہوگی، کیونکہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہے، لیکن اگر اس کے پاس اس کی کفایت سے زائد مال موجود نہ ہو، جس سے وہ غلام خرید سکے اور نہ ہی اس کی ملکیت میں کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کی آزادی ضروری نہ ہوگی۔ اس لئے کہ "کفارے کی رقم اس وقت اس کی حوائج ضروریہ میں مشغول ہے۔ اور جو رقم کسی مد میں مشغول ہو وہ ایسے ہی ہے۔ جیسے اسے صرف کردیا گیا ہو، لہذا وہ کالعدم ہو تصور گی۔ جیسے کہ دوران سفر میں پینے کی ضرورت کیلئے رکھا ہوا پانی، کہ اس صورت میں اس کیلئے تیمم جائز ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً(۲) (پس اگر تم نہ پاؤ پانی تو تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو۔)

کے تحت داخل ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ وہ فی الحقیقت موجود ہے، لیکن چونکہ وہ اس کی حوائج ضروریہ میں مشغول ہے، لہذا اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر متعدد اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہو، جیسے کہ "قسم" کے کفارے میں ہے تو اس پر مبہم طور پر واجب کی ادائیگی پر قدرت کا ہونا شرط ہوگا، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت سے زائد اتنا مال موجود ہو کہ وہ ان تین صورتوں میں سے کسی ایک کی ادائیگی کرسکتا ہو۔ اس لئے کہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہوگا یا پھر اس کی ملکیت میں نص (قرآنی) میں وارد شدہ اشیاء میں سے کوئی ایک شئی موجود ہو، مثلاً اس کے پاس معین طور پر کفارے کی صلاحیت رکھنے والا غلام یا دس مساکین کا لباس یا دس مساکین کا کھانا موجود ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کو حقیقی طور پر پانے والا ہے۔ علی ہذا القیاس اس پر روزہ واجب نہیں ہے اور نہ ہی جہاں کھانا کھلانے کی گنجائش ہو وہاں کھانا کھلانا ضروری ہے، ماسوا اس شخص کے جو ان پر قدرت رکھتا ہو اس لئے کہ کسی "عاجز" شخص پر فعل کا وجوب ناممکن ہے، جیسا کہ کفارہ ظہار میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً(۳) (پس جو اس کی استطاعت نہ رکھے وہ دس مساکین کو کھانا کھلائے)

۱۔ المجادلہ (۵۸:۵)

۲۔ المائدہ (۵:۶)

۳۔ المجادلہ (۵۸:۴)

کہ اللہ سبحانہ نے کھانا کھلانے کے وجوب کیلئے روزہ رکھنے کی عدم استطاعت کو ضروری قرار دیا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ روزے کی استطاعت کا ہونا اس کے وجوب کی شرط ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں غلام پر سوائے روزے کے کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے وہ ان میں سے کسی شئی پر بھی قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال کی ملکیت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ خود فی نفسہ مملوک (غلام) ہے۔ جس کی بنا پر وہ کسی شئی کا مالک نہیں ہوسکتا۔

اور اگر اس کی طرف سے اس کے آقا نے کوئی غلام آزاد کردیا یا کسی کو کھانا کھلادیا یا لباس پہنادیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کو کسی شئی کا مالک بنا بھی دیا جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مکاتب غلام کا ہے۔ اس لئے کہ جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہو وہ غلام ہی ہے۔ اسی طرح مستسعیٰ (آزادی کیلئے کوشش کرنے والا) غلام بھی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم رکھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

(۲) مندرجہ بالا تین انواع کفارہ میں اس کا غلام کی آزادی سے قاصر ہونا روزے کے وجوب کیلئے شرط ہے۔ اس لئے کہ کفارہ قتل اور کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین(۱) (پس جو کوئی استطاعت نہ رکھے وہ دوماہ کے مسلسل روزے رکھے۔)

یعنی جو شخص کسی غلام کو آزاد کرنے کی طاقت نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے غلام کے نہ پائے جانے کو روزے کے وجوب کی شرط قرار دیا ہے۔ لہذا غلام کی آزادی پر قدرت کے باوجود اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ رہا قسم کا کفارہ تو اس میں تینوں اشیاء سے قاصر ہونا روزہ کے وجوب کی شرط ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام(۲) (پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔)

یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کی بھی طاقت نہ پائے تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہیں اور ان میں سے کسی ایک پر قدرت کے باوجود روزہ ضروری نہ ہوگا۔

رہا روزے سے عاجز ہونا تو وہ جہاں کھانا کھلانے کی، گنجائش ہو، وہاں اس سے عاجز ہونا، شرط ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً(۳) (یعنی جو شخص روزہ رکھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس پر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔)

لہذا روزے کی استطاعت کی صورت میں اس پر کھانا کھلانا واجب نہیں۔

پھر آگے اختلاف ہے۔ کہ آیا قدرت اور عجز کا وجوب کے وقت اعتبار ہوتا ہے یا اس کی ادائیگی کے وقت۔ ہمارے ائمہ کرام رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ ادائیگی کے وقت اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وجوب کے وقت، حتیٰ کہ اگر وہ وجوب کے وقت خوشحال ہو پھر تنگ دست ہوجائے تو ہمارے نزدیک اس کیلئے روزے رکھنا جائز ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اگر برعکس صورت ہو تو ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارہ بطور سزا کے واجب ہوا ہے، لہذا "حد" کی طرح اس میں "وجوب" کے وقت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کسی غلام نے "بدکاری کی" پھر وہ آزاد ہوگیا تو اس پر غلاموں

۱۔ المجادلہ (۵۸:۴)

۲۔ المائدہ (۵:۸۹)

۳۔ المجادلہ (۵۸:۴)

جیسی حد جاری کی جائے گی۔اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ بطور "سزا" واجب ہوا ہے یہ ہے کہ اس کے وجوب کا سبب ظہار، قتل، روزہ توڑ دینے اور حانث ہوجانے کی جنایت (قانون کی خلاف ورزی) ہے۔ اور کسی وجوب کو کسی جنایت (گناہ) کے ساتھ معلق (مشروط) کرنا ایسی وصف کے ساتھ حکم کو معلق کرنا ہے جو اس کے مناسب اور اس میں فوری طور پر مؤثر ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ بعض اوقات شوافع کہتے ہیں کہ "یہ ایک ایسا تاوان ہے جو کشادگی اور تنگدستی کی حالتوں میں مختلف ہوتا ہے، لہذا غلام کی آزادی کے تاوان (ضمان) کی طرح وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا "بدل" (عوض) بھی ہے اور "مبدل" بھی۔ لہذا اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا وجوب کے وقت کا نہیں۔ جیسے کہ نماز کہ اگر وہ صحت کی حالت میں قضا ہوجائے پھر وہ بیماری کی حالت میں بیٹھ کر یا اشاروں کی مدد سے ادا کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل، کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا "بدل" ہے، یہ ہے کہ روزہ مالی کفارے کا بدل ہے۔ جبکہ روزہ ایک عبادت ہے اور عبادت کا بدل بھی عبادت ہوتا ہے۔ اسی طرح اس میں نیت شرط ہے اور سوائے عبادات کے کسی اور فعل میں نیت شرط نہیں ہوتی، پھر جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا "بدل" ہے تو اس سے ثابت ہوگیا کہ اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا نہ کہ وجوب کے وقت کا۔ اس لئے کہ جب اس کو روزے شروع کرنے سے قبل کشادگی حاصل ہوگئی یا ان کو مکمل کرنے سے قبل اسے، حاصل ہوجائے تو وہ "بدل" (عوض) سے کام پورا ہونے سے قبل مبدل (اصل) پر قادر ہوگیا ہے، لہذا اس کا "بدل" باطل ہوجائے گا۔ اور معاملہ "مبدل" کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ جیسے کہ تیمم کرنے والا اگر نماز شروع کرنے سے قبل یا نماز سے فارغ ہونے سے قبل پانی پالے تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے اور جیسے چھوٹی بچی اگر مہینوں کے ساتھ عدت گزار رہی ہو، پھر اس کو حیض آنا شروع ہوجائے، تو اس کا مہینوں کے ساتھ عدت گزارنے کا حکم مہینوں کی بجائے "حیض" کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ اور جب وہ مال کے ساتھ ادائیگی سے قبل تنگدست ہوگیا تو وہ مقصد حاصل ہونے سے قبل "مبدل" (اصل) سے قاصر ہوگیا ہے مگر وہ "بدل" کے ساتھ ادائیگی کرنے پر قادر ہے۔ جیسے کہ پانی پانے والے نے اگر وقت گزرنے تک وضو نہ کیا پھر پانی موجود نہ رہا اور صاف مٹی میسر ہو تو اس کیلئے تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ وہ اس پر واجب ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہے۔ بخلاف حدود کے، اس لئے کہ "حد" مقصود بالذات عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو ایک طرح کی عقوبت (سزا) ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے، کیونکہ "غلام کی حالت غلامی کی سزا" آزادی کی حالت والی سزا کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس پر آزاد لوگوں کی حد کی قدرت کے باوجود غلاموں جیسی سزا نافذ کی جاتی ہے۔ اور "مبدل" (اصل) پر قدرت کے باوجود "بدل" پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ مٹی پانی کی موجودگی میں قابل تیمم نہیں، وغیرہ ذالک۔ بخلاف نماز کے کہ اگر اس پر حالت اقامت میں اس کا وجوب ہوا اور پھر وہ مسافر ہوگیا یا وہ مسافر ہو اور پھر وہ مقیم ہوگیا تو اس کی قضا میں اس کے وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ مسافر کی نماز مقیم کی نماز کا بدل نہیں ہے اور مقیم کی نماز مسافر کی نماز کا بدل ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی نماز فی نفسہ مستقل نماز ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ نمازی دوسری نماز پر قدرت کے باوجود وہی نماز پڑھتا ہے اور بخلاف آزادی کی ضمان (تاوان) کے، اس لئے کہ وہ عبادت نہیں ہے۔ اسی طرح سعایہ (آزادی کیلئے کوشش کرنا) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ضمان (تاوان) کا بدل نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریک کو تاوان اور استسعا، (غلام کا آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنا) میں سے ایک کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اور شریعت میں اسے "بدل اور مبدل" کا اختیار نہیں دیا جاتا۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وجوب کفارہ کا سبب جنایت ہے تو وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جنایت تو اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ وہ توبہ کے وجوب

کا سبب ہے، کیونکہ وہ توبہ کی انواع میں سے ایک ہے۔ اور جنایت کا ہونا تو شرط ہے۔ جیسا کہ توبہ میں ہے۔ یہی ہمارے مشائخ میں سے محقق علماء کا قول ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس پر غلام کی آزادی یا تین اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہوجائے اور وہ اس وقت خوشحال ہو پھر وہ مفلس ہوجائے تو اس کی طرف سے روزہ جائز ہے اور اگر وہ تنگدست ہو پھر وہ کشادہ دست ہوجائے تو ہمارے نزدیک روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے قول کی رو سے جائز نہ ہوگا اور دوسرے قول کی رو سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک وجوب کے وقت کا نہیں، بلکہ ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے پہلے قول میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار کیا ہے، لہذا روزہ کے جواز اور اس کے وجوب کی شرط یعنی غلام کا اس کی قدرت میں نہ ہونا پایا گیا ہے۔ جس کی بنا پر روزہ جائز، بلکہ واجب ہوگا۔ دوسری صورت میں شرط نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر روزہ جائز نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا جواز کیلئے وجوب کے وقت شرط کے وجود عدم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ شرط پہلی صورت میں نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں پائی گئی ہے۔

اور اگر اس نے روزے رکھنے شروع کیے پھر ان کو مکمل کرنے سے قبل وہ خوشحال ہوگیا تو اس کا روزہ جائز نہ ہوگا۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ اس ضمن میں ہمیں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت ابراہیمؒ سے وہی روایت پہنچی ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، کہ وہ "بدل" کے ساتھ مقصد حاصل ہوجانے سے قبل اصل پر قادر ہوگیا ہے جس کی بنا پر بدل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی اصل کتاب الصوم میں ہے۔ وہ یہ کہ جس شخص نے اس گمان کے ساتھ روزہ شروع کیا کہ وہ اس پر واجب ہے پھر ظاہر ہوگیا کہ وہ اس پر واجب نہیں ہے تو افضل یہ ہے کہ وہ روزہ مکمل کرے اور اگر اس نے روزہ کھول دیا۔ تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے وہ اپنا روزہ جاری رکھے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک کفاروں میں وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور وجوب کے وقت وہ مفلس تھا اور اگر اس کی تکمیل کے بعد وہ مالدار ہوگیا تو اس کا روزہ جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بدل سے مقصد حاصل ہونے کے بعد وہ "مبدل" (اصل) پر قادر ہوگیا ہے، جس کی بنا پر بدل باطل نہ ہوگا، بخلاف شیخ فانی (بیمار بوڑھے) کے کہ اگر وہ فدیہ ادا کردے اور پھر روزے پر قادر ہوجائے تو اس کا دیا ہوا فدیہ باطل ہوجائے گا اور اس پر روزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ "شیخ فانی" وہ ہے جس کے روزے پر قادر ہونے کی امید نہ ہو تو جب وہ اس پر قادر ہوگیا ہے تو اس سے واضح ہوا کہ وہ شیخ فانی نہ تھا۔ نیز اس لئے بھی کہ فدیہ دینا "بدل مطلق" نہیں ہے۔ اس لئے کہ ظاہری اور معنوی طور پر وہ روزے کی طرح نہیں ہے، لہذا وہ "بدل ضروری" ہوگا اور اب ضرورت ختم ہوگئی ہے، جس کی بنا پر اس کا قادر ہونا باطل ہوگیا ہے۔ رہا روزہ تو وہ بدل مطلق ہے جس کی بنا پر مقصد حاصل ہونے کے بعد اصل پر قدرت کے باوجود وہ باطل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل: ہر نوع کی شرائط جواز

ان انواع کے جواز کی مختلف شرائط ہیں۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو تمام اقسام کو شامل ہیں اور بعض کچھ کے ساتھ مخصوص ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) تمام انواع کو شامل شرائط

(۱) کفارے کی نیت کرنا، حتی کہ وہ بغیر نیت کے جائز نہ ہوگا اور نیت پر ہماری یہ بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

اولاً یہ کہ کفارے کی نیت کرنا اس کے جواز کی شرط ہے اور ثانیاً صحت نیت کی شرط، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفارے کی نیت کرنا۔ اس لئے کہ مطلق فعل کفارے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور غیر کفارے کا بھی، لہذا اس کیلئے تعیین ضروری ہے جو نیت کے ذریعے ہوگی۔ اسی لیے کفارے کا روزہ مطلق روزے کی نیت سے ادا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ روزہ کفارے کے روزے اور کسی اور قسم کے روزے کا احتمال رکھتا ہے۔ جس کی بنا پر نیت کے بغیر اس کی تعیین نہ ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزے اور مطلق نذر کے روزے کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے ایک غلام دو کفاروں کی طرف سے آزاد کیا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ان دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر ہر کفارے کی جانب سے ایک ایک مکمل غلام کا آزاد کرنا ضروری تھا۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر کیا وہ ان میں سے ایک کی طرف سے جائز ہوگا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ دونوں واجب کفارے دو حال سے خالی نہ ہوں گے:

(۱) یا تو دو مختلف جنسوں کے اسباب سے ان کا وجوب ہوا ہوگا اور یا دونوں ایک ہی جنس کے سبب سے واجب ہوئے ہونگے۔ اگر تو دونوں کفارے دو مختلف اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، جیسے قتل اور ظہار اور پھر اس نے ایک ہی غلام دونوں کی نیت سے آزاد کردیا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں کفارے ایک ہی جنس سے تعلق رکھنے والے دو اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں جیسے دو ظہار یا دو قتل تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک ان میں سے ایک کی طرف سے جائز ہوگا۔ یہ استحسان ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ آیا تعیین اور تقسیم (توزیع) کی نیت معتبر ہوتی ہے یا لغو، تو ہمارے ائمہ کے نزدیک مختلف اجناس میں جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں لغو ہوتی ہے اور ایک ہی جنس میں ہو تو وہ ہمارے ائمہ کے نزدیک لغو اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک از روئے قیاس معتبر ہوتی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارے اپنے اسباب کے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی جنس ہیں اور ایک ہی جنس میں تعیین کی نیت کرنا لغو ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مختلف جنسوں میں تعیین کی ضرورت ہے اور یہ تعیین نیت کے ساتھ ہوتی ہے، لہذا جنس کے اختلاف کے وقت نیت کی تعیین کی ضرورت ہوگی اور نیت اپنے مقام سے متصل ہوگی، جس کی بنا پر نیت درست ہوگی اور جب اس کی نیت درست ہوئی تو ایک ہی غلام کا دو کفاروں پر تقسیم ہونا درست ہوگا، لہذا دونوں کفاروں پر نصف نصف غلام کی تقسیم ہوگی، جو جائز نہ ہوگی: نہ تو ایک کی طرف سے اور نہ دوسرے کی طرف سے، رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ دونوں کفارے ایک ہی جنس سے ہیں تو یہ اس اعتبار سے صحیح ہے کہ وہ دونوں کفارے ہیں، لیکن وہ دونوں سبب، مقدار اور صفت میں باہم مختلف ہیں۔ سبب کے مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، رہا مقدار میں تو وہ اس لئے کہ کھانا دونوں میں سے ایک میں داخل ہے اور وہ کفارہ ظہار ہے، اور دوسرے میں داخل نہیں اور وہ قتل کا کفارہ ہے۔

رہی صفت تو وہ اس لئے کہ غلام کا ذکر کفارہ ظہار میں صفت ایمان کے بغیر ہے اور کفارہ قتل میں صفت ایمان کے ساتھ مقید (مشروط) ہے، تو جب وہ اس پہلو سے مختلف ہیں تو تعیین کیلئے نیت ضروری ہوگی تو چونکہ نیت اپنے محل سے متصل پائی گئی ہے، لہذا غلام دونوں میں تقسیم ہوگیا، لہذا وہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی جائز نہ

ہوگا حتی کہ اگر غلام کافر ہو اور اس کو قتل کے کفارے میں شامل کرنا درست نہ ہو اور اسے مکمل طور پر ظہار کی طرف آزاد کرنا درست ہو تو جائز ہوگا، ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے یہی کہا ہے۔

اور اس مسئلے کی مثال وہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت اور اس کی بیٹی یا اس کی بہن کو اپنے نکاح میں جمع کیا اور ان دونوں کے ساتھ ایک ہی وقت میں، ایک ہی جملے سے نکاح کیا اگر تو دونوں ہی سابقاً غیر منکوحہ ہوں تو کسی کا بھی نکاح جائز نہ ہوگا اور اگر ان میں سے ایک منکوحہ اور دوسری غیر منکوحہ ہو تو غیر منکوحہ عورت سے نکاح درست ہوگا۔

رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو اس بارے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے تقسیم کی بنیاد پر ایک غلام کی آزادی کو دو کفاروں کی طرف سے واقع کیا ہے۔ جس کی بنا پر دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی کفارہ درست نہ ہوگا، کیونکہ اس پر ضروری تھا کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پورا پورا غلام آزاد کرتا، لہذا جب اس نے یہ نہیں کیا، تو یہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو وہاں ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ تعیین کی نیت اپنے مقام سے متصل نہیں ہوئی، اس لئے کہ اس کا "محل" (مقام) تو دو مختلف جنسیں ہیں اور جب تک جنسیں مختلف نہ ہوں تو ان کی تعیین کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو جب وہ دونوں ایک ہی جنس سے تعلق رکھنے والی اشیاء ہیں تو تعیین کی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر تعیین کی نیت "لغو" ہوگی اور "اصل نیت" یعنی کفارے کی نیت باقی رہے گی جس کی بنا پر وہ نیت دونوں میں سے ایک کی طرف سے واقع تصور ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزوں میں یہی حکم ہے کہ اگر اس پر دو دن کے روزوں کی قضا ضروری ہو پھر اس نے ایک دن کا روزہ دو دونوں کی قضا کی نیت سے رکھ لیا تو اس کی تعیین کی نیت لغو ہوگی اور جو اس پر واجب ہے اس کا حکم برقرار رہے گا۔ تو اسی طرح زیر بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف اس صورت کے، جب دونوں (کفاروں) کی جنس مختلف ہو، اس لئے کہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں اس کی تعیین کی ضرورت ہوگی، لہذا اس کی تعیین کی نیت لغو نہ ہوگی، بلکہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جب اس کا اعتبار کیا جائے گا تو ہر ایک جنس سے نصف غلام کی آزادی واقع ہوئی لہذا وہاں دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس پر دو روزے واجب الادا ہوں۔ ایک رمضان المبارک کی قضا کا اور دوسرا قسم کے کفارے کا، پھر اس نے رات کے وقت یہ نیت کی کہ وہ یہ روزہ دونوں کے طرف سے رکھے گا تو اس کی تقسیم کی نیت معتبر ہوگی۔ جس کی بنا پر ان میں سے کسی کی طرف سے بھی اس کا روزہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کی تقسیم اس سے مانع ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے دو ظہاروں کی طرف سے ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا یا ہر مسکین کو گندم کا ایک صاع دیا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفارہ صرف ایک "ظہار" کی طرف سے جائز ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے جائز نہ ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے دو قسموں کے کفارے کے طور پر دس مساکین کو کھانا کھلایا۔ یا ہر مسکین کو ایک ایک صاع دیا تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر یہ کفارے دو جنسوں سے ہوں تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ہمارے تینوں ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ اگر کفارے ایک ہی جنس سے ہوں تو ان میں تعیین کی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا یہاں تعیین کی نیت لغو اور اصل نیت یعنی کفارے کی نیت کافی ہوگی، تو گویا اس نے

ساٹھ صاع کھانا ساٹھ مساکین کو بغیر اس بات کی تعیین کے کہ نصف اس کفارے کی طرف سے ہے اور نصف دوسرے کفارے کی طرف سے دیدیا۔ اور اگر اس نے اس کی تعیین نہ کی ہو تو اس صورت میں یہ کفارہ صرف ایک کی طرف سے جائز ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا سوائے اس کے کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں تعیین کی نیت اس وقت باطل ہوتی ہے جب اس میں کوئی فائدہ نہ ہو اور یہاں اس میں فائدہ ہے اور وہ اس کا دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ایک کفارہ ہے، مگر وہ کفارہ مجہول ہے، اس لئے اگر اس نے دونوں کفاروں کی طرف سے غلام آزاد کیا تو وہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب کفارہ دو اجناس سے ہو، اس لئے کہ وہ ہمارے تمام ائمہ کرام کے اصول پر صحیح ہے کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں تعیین کی نیت معتبر ہوگی اور جب تعیین کی نیت اور ادا کیا گیا کفارے دونوں صحیح ہوں تو وہ دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ج) جواز نیت کی شرط کا بیان

جواز نیت کی شرط نیت کا کفارے کے فعل سے متصل ہونا ہے، لہذا اگر وہ فعل سے بالکل متصل نہ ہو یا کفارے کے فعل سے متصل نہ ہو، مثال کے طور پر وہ نیت فعل سے متاخر ہو تو کفارہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نیت کی شرط کسی محتمل فعل کی تعیین اور بعض حالتوں پر اس کو واقع کرنے کیلئے ہے اور یہ بات اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک، کہ نیت فعل سے متصل نہ ہو جیسے کہ کسی شئی پر حقیقی قدرت کا ہونا، اس لئے کہ اسی سے وہ فعل اختیاری ثابت ہوتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنی قسم یا ظہار یا روزہ توڑنے یا قتل کے کفارے کے طور پر اپنے والد یا اپنے بیٹے کو آزاد کرنے کی نیت سے خریدا تو ہمارے نزدیک از روئے استحسان جائز ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کی اساس اس بات پر ہے کہ کسی غلام کے قریبی رشتہ دار کے لیے اس کی خریداری ہی ہمارے نزدیک اس کی آزادی ہے تو جب اس نے اسے کفارے کی نیت سے خریدا تو اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل ہو گئی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں آزادی قرابت کی بنا پر ثابت ہوتی ہے اور خریداری اس کیلئے شرط ہے۔ جس کی بنا پر اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل نہیں ہوئی، لہذا وہ جائز نہ ہوگا، قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ خریدنا تو حقیقی طور پر آزاد کرنا ہے اور نہ ہی مجازی طور پر، حقیقی طور پر اس کے آزادی نہ ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ لغوی طور پر خریداری کا لفظ آزاد کرنے کیلئے وضع نہیں ہوا۔ رہا مجازی طور پر تو وہ اس لئے کہ "مجاز" کا ہونا اس کے لازم اور مشہور مفہوم میں مشابہت کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں دونوں میں بالکل مشابہت نہیں ہے۔ اس لئے کہ "خریدنا" اس کا مالک بننا ہے، اور آزاد کرنا ملکیت کے ازالے سے عبارت ہے۔ اور دونوں میں باہم تضاد ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابوداؤد نے اپنی السنن میں حضرت ابوہریرہؓ کی سند سے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لن یجزی ولد والداً الا ان یجدہ مملوکاً فیشتریہ فیعتقہ (کوئی بیٹا باپ کی نیکی کا بدلہ نہیں دے سکتا سوائے اس کے کہ وہ اپنے باپ کو غلام پائے اور اسے خرید کر آزاد کردے۔)

کہ نبی اکرم ﷺ نے خریدنے کے بعد اس کی آزادی کو "آزاد کرنا" قرار دیا ہے، حالانکہ خریداری کے بعد اس سے کوئی عمل سرزد نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اس شخص سے اس کا خریدنا ہی آزادی کا فعل ہے، خواہ ہمیں اس کی وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ تو اگر اس نے خریداری کے وقت کفارے کی نیت کرلی تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل

واقع ہوئی ہے، لہذا یہ آزادی جائز اور درست ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ خریداری حقیقی طور پر آزادی نہیں ہے، درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو حقیقی طور پر آزادی ہے، لیکن یہ اس کا یہ مفہوم حقیقی اور شرعی مفہوم ہے لغوی اور وضعی مفہوم نہیں ہے اور بعض حقائق وضعی ہوتے ہیں اور بعض شرعی اور بعض عرفی، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کو اس کا والد ھبہ کیا گیا یا اس کیلئے اس کی وصیت کی گئی اور اس نے اسے قبول کرلیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبول کی بنا پر آزاد ہوجائے گا، جس کی بنا پر اس کی نیت آزاد کرنے کے فعل سے متصل تصور ہوگی۔

اور اگر وراثتاً اس کا مالک بنتے وقت اس نے کفارے کی نیت کرلی، تو کفارہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کا فعل اس کی مکمل طور پر کسی حرکت کے بغیر واقع ہوا ہے، جس کی بنا پر نیت کا فعل سے اتصال نہیں پایا گیا، اس لئے یہاں کفارے کی ادائیگی درست تصور نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی دوسرے شخص کے غلام سے کہا "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے پھر اس نے کفارے کی نیت سے اسے خرید لیا تو اس سے کفارے کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خریداری کے وقت اس کی آزادی اس کے سابق کلام سے ثابت ہوئی ہے، جس سے نیت متصل نہیں ہوئی تھی، حتی کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدا تو وہ میری قسم یا ظہار یا اس کے علاوہ کسی اور کفارے سے آزاد ہوگا" تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے کلام سے متصل واقع ہوئی ہے اس لئے کفارہ جائز ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے کہا" جسے میں خریدوں گا، وہ میری طرف سے کفارۂ قتل میں آزاد ہو، تو اس نے سابق کلام کو فسخ کرنے کا ارادہ کیا ہے، حالانکہ قسم فسخ نہیں ہوتا، اور اسی طرح اگر اس نے کہا، اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ میری طرف سے "نفلی طور" پر آزاد ہو یا پھر اس نے کہا "اگر میں نے اس کو خریدا، تو وہ میری طرف سے کفارۂ ظہار میں آزاد ہو، بعد ازاں اس نے اس کو خرید لیا، تو وہ نفلی طور پر اس کی جانب سے آزاد ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے پہلے کلام کے ساتھ اس کی نفلی آزادی کو خریداری کے ساتھ معلق کیا ہے۔ پھر اس نے دوسرے کلام کے ساتھ پایا ہے، کہ وہ پہلے کلام کو فسخ کردے اور قسم فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھی، واللہ عزشانہ اعلم۔

(ب) بعض اقسام کے ساتھ مخصوص شرائط

وہ شرائط جو کچھ اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے، کہ قسم کے کفارے کا آغاز کھانا کھلانے، یا انہیں لباس پہنانے یا، پھر غلام کی آزادی سے کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں قسم کے کفارے کا کھانا کھلانے سے آغاز کیا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

ابدوبمابدواللہ بہ

(جس سے اللہ تعالی نے ابتدا کی، اسے اسی سے ابتدا کرو)

تو ہم کہتے ہیں، کہ کھانے کے جواز کی شرائط ہیں: یعنی ان میں سے کھانا کھلانے کی صفت کی طرف اور بعض کھانے کی مقدار کی طرف اور بعض کھلانا کھلانے کے محل اور مصرف کی طرف راجع ہوتی ہیں۔

(الف) کھانا کلانے کی صفت کی شرائط

ہمارے ائمہ کرام رحمھم اللہ فرما چکے ہیں، کہ اس میں "تملیک" (دوسرے کو مالک بنانا) جائز ہے اور یہی جائز (مباح) کھانا ہے اور یہی قول سیدنا علیؓ اور تابعین کی ایک جماعت، مثلاً محمد بن کعب، القاسم، سالم، الشعبی،

ابراھیم، قتادہ، مالک، ثوری اور اوزاعی رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ اور الحکم اور سعید بن جبیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ ماسوائے تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے سوا، کسی اور طرح کھانا کھلانا بطور کفارہ جائز نہیں ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک دوسرے کو بطور تملیک کھانا کھلانا ادائیگی کفارہ کے لیے کھانا کھلانے کے جواز کی شرائط نہیں ہے بلکہ اس کی شرط تمکین (کھانے کا موقع دینا) ہے، نہ کہ محض تملیک کفارہ۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدا تو وہ میرے ظہار کی طرف سے آزاد ہوگا پھر اس نے اس کے بعد کہا "جس غلام کو میں خریدوں وہ میرے کفارۂ قتل میں آزاد ہے" پھر اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس کے کفارہ ظہار کی طرف سے آزاد ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تملیک اس کے جواز کی شرط ہے۔ اس کے بغیر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنا فرض ہے، لہذا تملیک کا ہونا ضروری ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ مکلف کو اس پر عمل کرنے میں سہولت ہو تاکہ اس کو اس کی وسعت وطاقت سے زیادہ تکلیف نہ ہو، جبکہ "مباح کھانے کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اسی طرح مسکین کی حالت یعنی کے چھوٹے یا بڑے ہونے اور اس کے بھوکے یا شکم سیر ہونے کی حالت میں کھانے کی مقدار مختلف ہوجاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "فرض" مقررہ مقدار ہے اس لئے کہ فرض کا مطلب اندازہ اور تخمینہ ہے، کہا جاتاہے کہ فرض القاضی النفقہ یعنی، قاضی نے نفقہ کا اندازہ مقرر کردیا، اللہ تعالی نے فرمایاہے:

فنصف ما فرضتم(۱) (پس تمہارے مقرر کئے ہوئے کا نصف حصہ ہے۔)

جبکہ طعام مباح (مباح کھانے) کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس صورت میں میزبان مبیح کی ملکیت میں رہتے ہوئے کھانا کھانے کی اجازت ہوتی ہے، لہذا اسی کی ملکیت میں وہ کھانا تلف ہوجائے گا اور جو شئی کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں ہی رہے، اس سے کفارہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی لئے زکوۃ و عشر اور صدقۂ فطر میں "تملیک" ضروری ہے،
ہمارا استدلال یہ ہے کہ "نص" لفظ اطعام (کھانا کھلانے) کے ساتھ وارد ہوئی ہے اللہ تعالی نے فرمایاہے:

فکفارته اطعام مساكين(۲) (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

اور اطعام عرف ولغت میں کھانا کھلانے والے کی طرف سے کھانا پیش کرنے کا نام ہے نہ کہ دوسرے کی ملکیت بنانے کا اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيماً واسيرا(۳) (اور وہ باوجودیکہ ان کو خود کھانے کی خواہش اور حاجت ہوتی ہے فقیروں، یتیموں اور قیدیوں کو کھانا کھلاتے ہیں۔)

اور اطعام (کھانا کھلانے) سے مراد اباحت (بٹھا کر کھانا کھلانا) ہے نہ کہ اس کا مالک بنانا اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

افشوالسلام واطعموالطعام (سلام پھیلاؤ اور کھانا کھلاؤ۔)

کہ اس سے مراد اباحت (جواز) کے طریقے پر کھانا کھلانا ہے۔ پھر عرف عام میں اس سے یہی مراد ہے کہا جاتا ہے فلان يطعم الطعام (فلاں شخص کھانا کھلاتا ہے)، یعنی لوگوں کو کھانے کی دعوت دیتا ہے۔ اور اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

۱۔ البقرہ (۲۳۷:۲)
۲۔ المائدہ (۸۹:۵)
۳۔ الدھر (۸:۷۶)

من اوسط ما تطعمون اهلیکم. (۱)　　(اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

ہے اور گھر والوں کو انسان اباحت (اجازت) کے طریقے پر کھانا کھلاتا ہے، تملیک کے طریقے پر نہیں، بلکہ اس بارے میں کسی ایک کے دل میں بھی تملیک کا خیال نہیں پیدا ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اطعام (کھانا کھلانے) سے مراد کھانے پر دوسرے کو قدرت دینا ہے، ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو اس کھانے کا مالک بنا دیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ تملیک سے اجازت اور قدرت (تمکین) حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ جب وہ اس کا مالک ہو گیا ہے تو گویا وہ اس کے کھانے پر قادر ہو گیا ہے، لہذا یہ کھانا تمکین (قدرت) کی بنا پر اسی طرح اشارۃ النص بھی ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اطعام عشرۃ بھی جائز ہوگا۔ مساکین (دس مساکین کا کھانا کھلانا) کہا ہے۔ اور مسکنت (مسکین کا مادہ) سے مراد "حاجت" ہے اور مسکین کو کھانا کھانے کی حاجت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا مالک بننے کی، جو مسکین اور غیر مسکین دونوں کو عام ہے۔ لہذا کھانے کی مساکین کی طرف اضافت یا نسبت کا ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کھانا کھلانا ایسا فعل ہے جس کی بنا پر مسکین کو کھانا کھانے پر قدرت (تمکین) حاصل ہوتی ہے، نہ کہ تملیک (اس کو مالک) بنانے کی، بخلاف زکوٰۃ اور صدقۂ فطر اور عشر کے کہ وہاں بٹھا کر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں وہاں مذکورہ حکم لفظ "اطعام" (کھانا کھلانے) کے ساتھ وارد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا حکم ایتاء (دینے) اور لفظ اداء (ادائیگی) کے ساتھ آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے متعلق فرمایا ہے:

واتوالزکواۃ (اور زکوٰۃ ادا کرو) اور عشر کے متعلق فرمایا ہے:

واتواحقه یوم حصاده (۲)　　(اور جس دن پھل توڑو اور کھیتی کاٹو خدا کا حق بھی اس میں سے ادا کرو۔

اور نبی اکرم ﷺ نے صدقہ فطر کے متعلق فرمایا ہے:

ادوا عن کل حر وعبد　　ہر آزاد اور غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور لفظ "اداء" اور ایتاء (ادا کرنا اور دینا) تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کو ثابت کرتے ہیں، جبکہ "اطعام" (کھانا کھلانے سے) مراد نص قرآنی میں اگر تو مالک بنانا بھی ہو تو اس نص قرآنی کی علت (وجہ حکم) مسکین کی ضرورت وحاجت کا پورا کرنا ہے اور یہ توجیہ بطریق اباحت (جواز) کھانا پیش کرنے (تمکین) کے جواز کی متقاضی ہے، بلکہ دو وجوہ سے ایسا کرنا افضل ہے:

اولاً:　اس لیے کہ یہ طریقہ تملیک کی نسبت سے اس کی بھوک دور کرنے اور اس کی مسکنت وحاجت پوری کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے۔ اس لئے کہ گندم دینے کی صورت میں اس کی ضرورت وحاجت کا پورا ہونا ایک عرصے اور محنت ومشقت کے بعد پایا جائے گا، لہذا تملیک کی نسبت کھانا کھلانے کا طریقہ حصول مقصد کے زیادہ قریب ہے، لہذا وہی جواز کے زیادہ قریب ہوگا۔

ثانیاً:　اس لئے کہ کفارہ اس گناہ کو محو کرنے والا ہے، جو اس نے اپنے نفس کو "شہوت" کا مزہ چکھا کر کیا ہے، جس کی اسے اجازت نہ تھی۔ اس طرح کہ اس نے اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے اپنے عہد کو پورا نہ کیا تو اس کا مذکورہ فعل عہد توڑنے والے" اور وعدے کی خلاف ورزی کرنے والے جیسا ہوگا، لہذا اللہ تعالیٰ نے اس کا کفارہ ایک ایسے فعل کو بنایا ہے جس

۱۔　المائدہ (۸۹:۵)

۲۔　الانعام (۱۴۲:۶)

سے طبیعت کو تنفر ہوتا ہے اور اس سے انسان تکلیف محسوس کرتا ہے اور اسے بوجہ محسوس ہوتا ہے۔وہ یہ ہے کہ وہ اپنے محبوب مال کو اپنی ملکیت سے نکالنے کا مزہ چکھے تاکہ اس فعل سے شہوت رانی کے عمل کی تلافی ہوسکے۔ اس لئے کہ ایک اس کی طبیعت نے اس غلط کام کی اجازت دی تھی اور طبیعت کو تکلیف دینے میں ہمارا مؤقف ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ مساکین کو بلانا اور کھانے پر ان کا اکٹھا کرنا ان کی خدمت کرنا ان کے سامنے کھڑا ہونا ان پر صدقہ کرنے کی نسبت نفس پر زیادہ گراں گزرتا ہے، کیونکہ عام طور پر مالداروں کو مفلس لوگوں سے ملنے اور ان کے سامنے تواضع کرنے سے تنفر اور وحشت ہوتی ہے جس کی بنا پر طعام تملیک سے کفارے کا جائز ہونا بدرجۂ اولیٰ طعام اباحت سے کفارے کا جائز ہونا ہوگا۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ کفارہ مقدار مفروضہ (مقررہ) ہے، لہذا ایک خاص مقدار میں کھانا دینا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا حکم کفارہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کو فرض کیا ہے اور اس کی مقدار گھر والوں کے اوسط کھانے سے مقرر کی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

من اوسط ماتطعمون اهليكم (اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

لہذا ضروری ہے کہ "اہل" (گھر والے) اس حکم کیلئے اصل ہونگے اور گھر والوں کے کھانے سے مراد "اباحت" کا کھانا" ہوتا ہے نہ کہ تملیک کا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اباحت کے کھانے کی مقدار معلوم و متعارف ہے جو گھر والوں کے کھانے کے ساتھ مقرر ہے، لہذا عین مناسب ہے کہ گھر والوں کے کھانے کی طرح اس کی مقدار بھی مقرر ہو جس کی بنا پر اس کا اپنی ذمہ داری سے عہدہ براء ہونا ممکن ہوگا۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طعام اباحت کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں ہی تلف ہوجاتا ہے جس کی بنا پر اس سے کفارہ ادا نہ ہوگا تو ان کا یہ قول درست نہیں ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے وہ کھانا کھایا اس پر سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی۔ ماسوا اس کے کہ اس کی ملکیت کسی اور کی ملکیت میں منتقل ہوئے بغیر ختم ہوئی ہے اور یہ بات اس کے کفارہ ہونے کیلئے کافی ہے، جیسے غلام کی آزادی۔

(ج) کھانے کی مقدار سے متعلقہ شرائط

تملیک کی صورت میں گندم کی مقدار نصف صاع اور جو یا کھجور وغیرہ کی صورت میں پورا صاع ہے۔ سیدنا عمر، سیدنا علی اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہم سے یہی قول مروی ہے اور الاصل میں ہے کہ ہمیں سیدنا عمرؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"آقا (حاکم) کو نرمی کرنی چاہیے۔ میں نے ایک قوم کے متعلق قسم کھالی کہ میں ان کو کچھ نہ دونگا۔ بعدازاں مجھے ان کی ضرورت نظر آئی تو میں نے ان کو دیدیا۔ تو جب میں نے ان کو دیا تو میں نے دس مساکین میں سے ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع یا کھجوروں کا ایک صاع ادا کیا"

اور ہمیں حضرت علیؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے قسم کے کفارے کے متعلق فرمایا کہ اس میں دس مساکین کو کھانا دینا ہے اور ہر مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ہے۔ یہی قول صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا ہے اور یہی قول متعدد تابعین مثلاً، حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ، سعید بن جبیر رحمہ اللہ، ابراہیمؒ، مجاہدؒ، حسن بصریؒ اور یہی ہمارے ائمہ کرام کا قول ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور زیدؓ بن ثابت اور تابعین میں سے عطاء وغیرہ کا قول ہے کہ ہر مسکین کیلئے گندم کا ایک "مد" ہے، یہی قول امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور سیدہ عائشہؓ کے قول ہی کو ترجیح ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

من اوسط ماتطعمون اهلیکم (۱) (اور اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)
اور مد اوسط درجے کا کھانا نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات گھر والوں کا کھانا "مد" سے زیادہ ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کھانے" کی مقدار ایک مسکین کے کھانے سے مقرر کی گئی ہے، لہذا اسے صدقۂ فطر کی طرح نصف صاع سے کم نہیں ہوناچاہیے ورنہ وہ درست نہ ہوگا، لہذا اگر اس نے دس مساکین کو ایک ایک مد کھانادیا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ ایک ایک مد اور انہیں ادا کرے اور اگر اس کیلئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وہ ازسر نو دس لوگوں کو کھانا کھلادے۔ اس لئے کہ اس کیلئے تملیک میں مقررہ ہر مسکین کے لیے ایک ایک مد ہے، لہذا اس سے کم مقدار میں کھانادینا جائز نہ ہوگا پھر تملیک میں گندم اور جو کا پساہوا آٹادینا بھی جائز ہے اور اس میں پورے ماپ کا اعتبار ہوگا اور اس کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم ہی ہے، ماسوائے اس کے کہ پیسنے کے ذریعے اس کے اجزامتفرق کردیئے گئے ہیں، جو اس سے حصول مقصد کو آسان کرنے کیلئے ہے، لہذا اس میں قیمت کا اعتبار نہ ہوگا اور "منصوص علیہ" کی تملیک میں پورا ماپ معتبر ہوگا۔ پھر ماپ کم ہونے کی صورت مین قیمت کے اعتبار سے اس میں سے کچھ حصہ دوسرے حصے کے قائم مقام نہ ہوگا، حتی کہ اگر اس نے کھجوروں کا نصف صاع دیا جس کی قیمت گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ذکر نص "(حدیث) میں صراحت کے ساتھ آیا ہے، لہذا اس کی ادائیگی اسی کی طرف سے ہوگی، نہ کہ کسی اور کی طرف سے، ر ہے چاول، جوار اور باجرہ تو وہ ماپ میں گندم اور جو کے مساوی نہیں ہوسکتے۔ اس لیے کہ ان کا ذکر نص (حدیث) میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے۔ ان کی اجازت تو ہم نے محض ان کی قیمت کی بنا پر دی ہے، لہذا درہم ودینار کی طرح ان میں قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا دینا جائز نہیں ہے۔ ماسوائے اس کے کہ اگر منصوص علیہ (نص میں مذکور جنس) کی تعیین ہوجائے تو اس کی قیمت دینا اور اس کو تبدیل کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ زکوۃ میں یہی حکم ہے تو وہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے ارشاد مبارک فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے) کے ساتھ کھانا کھلانے کا حکم دیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت کے جائز ہونے کا فتوی قرآنی حکم کے خلاف ہے، لہذا اس کا دینا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ یہ کہ مسکین کو کھانا کھلانا لغوی عرف میں ایک ایسا فعل ہے کہ جس کے ذریعے کسی کو کھانا کھانے کا موقعہ فراہم کیاجاتاہو اور یہ بات اس کی قیمت کا اسے مالک بنا دینے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، لہذا کسی فقیر کو اس کی قیمت دینا درحقیقت اس کو کھانا کھلاناہوگا، جس کی بنا پر نص (قرآنی حکم) اس کو شامل ہوگی اور تملیک کا جائز ہونا تمکین (اس کو کھانے کی قدرت دینے) کی بنا پر ہے نہ کہ ملکیت دینے (تملیک) کی بنا پر، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ کھانا کھلانا اگر تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کا نام ہو تو اس کے جواز کی وجہ (علت) ضرورت مند کی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور یہ مسئلہ ہم نے "اشارۃ النص" اور ایک طرح کے استنباط کے ذریعے سمجھا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور قیمت کا دینا ضرورت کی تکمیل میں کھانے ہی کی طرح ہے، لہذا شریعت میں کھانے کے جواز کا مذکور ہونا اس کی قیمت کے جواز کا مذکور ہونا ہے۔ بلکہ اس سے بھی اولی ہے۔ اس لئے کہ محض کھانا دینے کی نسبت اس کی قیمت کا دینا محتاج کی ضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے ذریعے جس قسم کی غذا چاہتا ہو یا اس کی عادت رکھتاہو، حاصل کرسکتا ہے، تو چونکہ یہ اس کی ضرورت وحاجت پورا کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے، لہذا جواز میں یہی زیادہ بہتر ہوگا۔ پھر جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بٹھا کر کھلانے کی صورت میں کفارہ ادا کرنا اس کی طبیعت پر اپنے

۱۔ المائدہ (۸۹:۵)

جرم کی تلافی کیلئے زیادہ گراں ہے اور قیمت کی ادائیگی سے بھی یہ مقصد پورا ہوجاتا ہے، کیونکہ کفارے کو مسکین کا حق قرار دیا گیا ہے۔ تو جب اس شخص نے جس پر کھانا دینا ضروری ہے اس کے بدلے مسکین کو کھانے کی قیمت دیدی اور مستحق شخص نے بخوشی اس کو قبول کرلیا تو اس نے گویا اپنے حق کو اس سے تبدیل کرلیا، لہذا اس تبادلے کو جائز قرار دینا ضروری ہوگا، جیسے کہ دوسرے حقوق کی ادائیگی میں یہی حکم ہے۔

پھر اگر مسکین کو بٹھا کر کھانا کھلایا ہو تو اس کیلئے اسے دو مرتبہ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے یعنی غداء (صبح کا کھانا) اور عشاء (رات کا کھانا)۔ یہ ہمارے اکثر ائمہ کا قول ہے اور ابن سیرین، جابر بن زید، مکحول، طاؤس اور الشعبی رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ان سب کو ایک ہی وقت کا کھانا کھلائے۔ حسن فرماتے ہیں کہ ایک ہی وقت کا کھانا ضروری ہے۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس کھانے کا تعارف گھر والوں کے کھانے کے ذریعے کرایا ہے کہ فرمایا من اوسط ما تطعمون اھلیکم (وہ اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو) اور یہ کھانا درحقیقت دو وقت کا کھانا ہے، یعنی صبح کا اور رات کا۔ اس لئے کہ اللہ جل شانہ نے متوسط درجے کے کھانے کا ذکر کیا ہے اور "متوسط" وہ ہوتا جس کے دونوں کنارے مساوی ہوں اور کم از کم وہ عدد جس کے دونوں کنارے مساوی ہیں تین کا عدد ہے۔ اور اس میں تین انواع کا احتمال ہے۔ ایک تو کھانے کی عمدگی کے اعتبار سے کھانے کا متوسط، عمدہ اور ہلکا ہونا ہے، ثانیاً: متوسط خرچ کی مقدار سے ضروری ہے کہ فضول خرچی اور کنجوسی کے درمیان ہو۔ ثالثاً: متوسط کھانے کی تعداد کے اعتبار سے ہے، جو ایک دن میں ایک یا دو یا تین مرتبہ میں سے متوسط ہونا ہے، یعنی دو مرتبہ۔ اور کسی بھی عقلی یا منقول دلیل سے ان میں سے کسی ایک نوع کی تعیین مذکور نہیں ہے، لہذا احتیاطاً اسے تینوں میں سے ہر ایک کے متوسط درجے پر محمول کیا جائے گا، تاکہ متعلقہ شخص بالیقین اپنی ذمہ داری سے عہدہ براء ہوسکے۔ لہذا اس کا مصداق دن میں دو مرتبہ ایسا کھانا دینا ہے جو بہت عمدہ اور انتہائی گھٹیا اور فضول خرچی اور بخل کے مابین ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ کم از کم کھانا دن میں ایک مرتبہ ہے اسی کو "وجبہ" کہا جاتا ہے۔ جو دن ڈھلنے سے لے کر اگلے دن کے اسی وقت تک کیلئے ہوتا ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مقدار تین مرتبہ کھانا کھانا ہے۔ یعنی صبح دوپہر اور شام کے وقت کا کھانا، لہذا اس کی روشنی میں متوسط درجے کا کھانا دن میں دو مرتبہ ہے، یعنی صبح اور رات کو اور یہی دنیا و آخرت میں اوسط درجے کا کھانا ہے، اللہ تعالی نے اہل جنت کے متعلق فرمایا ہے:

ولھم رزقھم فیھا بکرۃ وعشیا (۱) (اور ان کے لیے اس میں صبح وشام رزق ہوگا۔)

لہذا مطلق کھانے کو اسی عرف وعادت پر محمول کیا جائے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ان کو سحری اور صبح (دوپہر) کا یا سحری اور شام کا یا دو دن شام کا یا دو دن رات کا کھانا کھلایا۔ ماسوا اس کے کہ یہ شرط ہے کہ کھانا ایک ہی تعداد میں لوگوں کو کھلایا جائے حتی کہ اگر اس نے صبح اور شام کا کھانا مختلف تعداد میں لوگوں کو کھلایا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر مسکین کے حق میں دو مرتبہ کھانا کھانا نہیں پایا گیا اس لئے اس طرح کا کھانا دینا "تملیک" میں بھی جائز نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ ایک مسکین کا حصہ دو آدمیوں کو دیدے تو اسی طرح بٹھا کر کھانا کھلانے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر خواہ کھانے کے ساتھ کوئی سالن ہو یا نہ ہو حتی کہ اگر اس نے ان کو بغیر سالن کے کھانا کھلادیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے:

فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (۲) (تو اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

۱۔ مریم (۱۹: ۶۲)

۲۔ المائدہ (۵: ۸۹)

میں کھانے کا علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور اس میں سالن والے کھانے اور بغیر سالن کے کھانے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا بہر صورت اس نے کھانا کھلادیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے کھانا کھلانے کا تعارف گھر والوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کرایا ہے اور گھر والوں کو کھانا کبھی تو سالن کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر سالن کے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے جو کی روٹی یا ستو یا کھجور کھلادی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ان اشیاء کو دوسرے اشیاء کے بغیر اکیلے بھی کھایا جاتا ہے اور محمد بن سماعہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا" کہ اگر وہ صبح وشام ایک ہی مسکین کو کھانا کھلاتا رہے تو یہ زیادہ مساکین کی جگہ کھانا کھلانے کی جگہ کافی ہوگا اگرچہ وہ ایک ہی چپاتی کھاتا ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار اس کی ضرورت کے پورا ہونے کا ہے اور بعض اوقات ضرورت ایک چپاتی سے بھی پوری ہوجاتی ہے، لہذا اس میں قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ اس کو ایک وقت کیلئے دو روٹیاں بطور تملیک دینا چاہے تو وہ اس کو دونوں اوقات کیلئے، چار چار روٹیاں دے، بشرطیکہ ان کی قیمت نصف صاع گندم کے مساوی ہو تو جائز ورنہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روٹی کا ذکر قرآنی آیت (نص) میں موجود نہیں ہے، لہذا اس کا جائز ہونا اس کی قیمت کی بنا پر ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دس مساکین کو ایک دن صبح کا کھانا کھلادیا اور پھر انہیں ایک ایک مد (۱/۴ صاع) دیدیا تو جائز ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے بٹھا کر کھانا کھلانے اور اس کا مالک بنانے (تملیک) کو جمع کردیا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ جائز ہے، تو اگر دونوں کو جمع کردیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ صبح کا کھانا مسکین کو کفایت کرنے والے کھانے کی نصف مقدار ہے۔ اور "مد" بھی نصف کھانے کی مقدار کا نام ہے تو اس طرح ایک دن کے کھانے کی کافی مقدار اس کو حاصل ہوگئی ہے لہذا وہ جائز ہوگا اور اگر اس نے ان کے علاوہ دوسرے مساکین کو فی کس مد، مد دے دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دس آدمیوں کے کھانے کو بیس افراد پر تقسیم کردیا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی بقدر کفایت نہیں ملا۔

اور اگر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور رات کے کھانے کی قیمت پیسوں یا درہموں کی صورت میں ادا کردی تو ہمارے نزدیک جائز، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک کفارے کی قیمت قرآن مجید میں وارد کفارے کے قائم مقام ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے قائم مقام نہیں۔

(د) کفارے کے مصرف کی شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق کفارے کے مصرف سے ہے، حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ وہ شخص محتاج (ضرورت مند) ہو، لہذا کسی مالدار (غنی) کو کفارے کے طور پر کھانا کھلانے کی اجازت نہیں ہے نہ ہی اسے کھانا دیکر اور نہ ہی اسے گھر میں بیٹھا کر، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ارشاد مبارک:

فکفارته اطعام عشرة مساکین کے ذریعے مساکین کو کھانا کھلانے کا پابند کیا ہے۔

اور اگر اس کے پاس مال تو ہو، مگر اس پر قرض ہو اور بندوں کی جانب سے اس کا مطالبہ کرنے والا موجود ہو تو اس کو کھانا کھلانا جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ فقیر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کو زکوۃ دینا درست ہے تو کفارہ دینا تو بدرجہ اولی جائز اور درست ہوگا۔

(۲) یہ کہ وہ شخص پورا کھانا کھاتا ہو، یہ طعام اباحت (بٹھا کر کھلانے) کی شرط ہے، حتی کہ اگر اس نے دس مساکین کو صبح وشام کھانا کھلایا اور ان میں کوئی بچہ یا بہت کم عمر تھا تو یہ کھانا کھلانا جائز نہ ہوگا، اور اس پر ایک اور مسکین کو کھلانا کھلانا

ضروری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

من اوسط ماتطعمون اهليكم(۱)

اور اس بچے کا کھانا اوسط درجے کا نہیں ہے، لیکن اگر وہ بچہ مراہق (قریب البلوغ) ہو تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قریب البلوغ بچہ پورا کھانا کھاتا ہے، جس کی بنا پر اوسط درجے کا کھانا کھلانا پایا گیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شخص اس کا غلام نہ ہو۔ اس لئے کہ غلام کو کھانا دینا یا اس پر صرف کرنا خود اپنے اوپر صرف کرنا ہے۔

(۴) یہ کہ وہ شخص اس کے والدین اور اولاد میں سے نہ ہو، چنانچہ کفارے میں ان کو کھانا کھلانا بطریق تملیک اور بطریق اباحت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے منافع مشترک ہوتے ہیں، لہذا ان پر صرف کرنا ایک پہلو سے اس کا خود اپنے آپ پر صرف کرنا ہے، اسی لئے ان کو زکوٰۃ دینا بھی جائز نہیں ہے، اور ان میں سے ایک کی دوسرے پر شہادت (گواہی) درست نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ چونکہ اس نے ایک ممنوع عمل اختیار کرکے اپنا مطلب پورا کیا اور اذن دینے والے، یعنی اللہ تعالی کی اجازت کے بغیر اس نے ممنوع کام کا ارتکاب کرکے گناہ کمایا ہے، لہذا اس پر ایک ایسے عمل (کفارے) کی ادائیگی کے ساتھ، جس سے اس کے نفس کو تکلیف ہوتی ہے اور طبیعت اس سے تنفر محسوس کرتی ہے اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا کرکے اس معصیت سے باہر نکلنا ضروری ہے تاکہ اس کے نفس نے جو خود کو شہوت کا مزہ چکھایا ہے اس پر وہ اذیت محسوس کرے اور یہ بات مذکورہ افراد کو کھانا کھلانے سے حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ نفس اس سے ایک گونہ رغبت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی سبحانہ نے طبیعتوں کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ ان رشتہ داروں کے ساتھ زمانے کی سختی اور شدت محسوس نہیں کرتیں۔ اور ہر شخص ان کی ضرورت وحاجت پوری کرنے کیلئے ایسے ہی کوشاں رہتا ہے، جیسے وہ خود اپنے لئے کوشش کرتا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بہن یا بھائی کو کھانا کھلایا، بشرطیکہ وہ فقیر ہوں تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مذکورہ بالا مفہوم ان میں نہیں پایا جاتا، لہذا یہ قرآنی حکم فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین کے عموم کے تحت شامل ہوں گے۔

اور اگر اس نے اپنے بیٹے یا کسی مالدار کو اس گمان پر کچھ کھانا کھلادیا کہ وہ اجنبی یا فقیر ہے۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو اس کا بیٹا یا مالدار شخص ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کفارہ ادا ہوگیا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ نہ ہوگا۔ اس کے بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم کتاب الزکوٰۃ میں زکوٰۃ کے تحت بیان کرآئے ہیں۔

(۵) وہ ہاشمی نہ ہو، اس لئے کہ حق تعالی نے ان کیلئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھوون (غسالہ) کو ناپسند کیا ہے۔ اور اس کے بدلے انہیں غنیمت وغیرہ کے خمس (۱/۵) کا حقدار قرار دیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گمان کے ساتھ کہ وہ ہاشمی نہیں ہے اس کو کھانا کھلادیا، پھر پتہ چلا کہ وہ تو ہاشمی تھا تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

(۶) یہ کہ وہ اس کا خاوند یا اس کی بیوی نہ ہو۔ اس لئے کہ شریعت میں کفارہ جس مقصد کیلئے مشروط ہوا ہے، یعنی یہ کہ طبیعت اس پر خرچ کرنے سے تکلیف اور تکدر محسوس کرے وہ بات میاں بیوی کے آپس میں نہیں پائی جاتی اس لئے ان کے درمیان ایک دوسرے پر خرچ کرنا طبعی اور شہوانی تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اور عرف عام اور عرف شریعت میں نکاح اسی مقصد کیلئے ہوتا ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

۱۔ المائدہ (۵:۸۹)

تنکح المرءة لمالھاوجمالھا (عورت سےاس کے مال یااس کے حسن وجمال کی بنا پر نکاح کیاجاتا ہے۔)
نیز اس لئے بھی کہ نکاح باہمی الفت ومحبت کیلئے جائز ہوا ہےاور یہ بات ایک دوسرے پر خرچ کیئےاور کنجوسی چھوڑے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔اسی لیےان میں سےایک کی دوسرے پرشہادت (گواہی) قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاتا ہے۔ جس کی بنا پران کے آپس میں تہمت کا خطرہ موجود ہے۔
(۷)وہ حربی یا پناہ میں آیا ہوا کافر نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمیں ان کے ساتھ نیکی اور احسان کرنے سے منع کیا ہے۔ارشاد باری تعالی ہے:
انماینھاکم اللّٰہعن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم(۲) (خدا انہی لوگوں کے ساتھ تم کو دوستی لگانے سے منع کرتا ہے۔ جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا)
نیز اس لئے بھی کہ ان کے ساتھ نیکی کرنے اور احسان کرنے میں مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنا ہے۔اور اللہ تعالی کا فرمان ہے:
ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان(۱) (اور نہ ایک دوسرے کی مدد کرو۔ گناہ اور زیادتی میں۔)
امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ذمی فقراء کو نذر وغیرہ اور کفاروں میں سے کچھ دینا جائز ہے، ماسوا زکوٰۃ کے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نذر، نفلی صدقات اور تمتع کی قربانی کے سوا کسی اور میں سے دینا جائز نہیں۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسا صدقہ ہے جو اللہ تعالی کے حکم سے واجب ہوا ہے،لہذا زکوٰۃ کی طرح اس کو کسی کافر پر خرچ کرنا جائز نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہ تو بندے کے خود پر کوئی شئی واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے، اور نفلی صدقات تو اصلاً واجب نہیں ہوتے۔اسی طرح تمتع کی قربانی بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی اصل عبادت خون بہانا ہے،امام ابوحنیفہاور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالی:
فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)
کا عموم ہے کہ اس آیت میں مومن اور کافر کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا،ماسوااس کے کہ انہوں نےمذکورہ بالا آیات کی روشنی میں حربی اس میں سے مستثنی کردیا ہے جس کے بعد نص کے عموم کے تحت وہ ذمی باقی رہا۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ اس کو زکوٰۃ دینا بھی جائز ہوتاتاہم زکوٰۃ نہ دینے کی تخصیص نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے ہوگئی کہ آپ نے حضرت معاذ کو جب یمن کی طرف بھیجا توان سے فرمایا تھا:
خذمن اغنیائھم وادھافی فقرائھم (ان کے مالداروں سے لیکران کے فقیروں میں بانٹ دو۔)
کہ نبی اکرم ﷺ نے جن کے مالداروں سے زکواۃ لی گئی ہےانہی لوگوں کے فقیروں کو زکواۃ دینے کا حکم دیا ہےاور جن سے زکواۃ لی گئی ہے وہ مسلمان ہیں، اس لئے مستحقین بھی مسلمان ہی ہونگے،نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

---

۱. الممتحنہ (۹:۶۰)
۲. المائدہ (۲:۵)

امرت ان آخذ الصدقة من اغنیائهم وأردها فی فقرائهم (مجھے حکم ملا ہے کہ میں ان کے مالداروں سے زکوٰۃ لوں اور ان ہی کے فقیروں میں بانٹ دوں۔)

اس روایت سے استدلال اسی طرح ہے جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ ضرورت پوری کرنے کیلئے واجب ہوا ہے اور یہ حاجت وضرورت کافروں میں بھی موجود ہوتی ہے، لہذا ان کو صدقہ دینا جائز ہے، جیسے کہ کسی مسلمان کو دینا درست ہے، بلکہ وہ تو بدرجۂ اولیٰ مستحق ہیں۔ اس لئے کہ ان کو صدقہ دینے سے ان میں سے کچھ لوگوں کو اسلام کی طرف رغبت ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ کے وجوب کا مقصد یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو ایک ایسے کام کرنے کی اجازت دی جو اس کیلئے حلال نہ تھا، لہذا اس کیلئے ایسا کفارہ ہونا چاہیے جو اس کے نفس کو من مانی کرنے سے روکے اور مال کو خرچ کرنے سے طبعاً اس کو تنفر ہوتا ہے اور یہ بات کسی کافر پر خرچ کرنے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، بخلاف زکوٰۃ کے اس لئے کہ اس کا وجوب کفارے کے طور پر نہیں ہوا، بلکہ اس کا وجوب تو ادائے شکر کیلئے ہوا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ بندے کے کسی کسب وفعل کے بغیر واجب ہوتی ہے اور حق شکر یہ ہے کہ منعم (احسان کرنے والے) کی فرمانبرداری میں اسے صرف کیا جائے اور کسی مسلمان پر خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں صرف کرنا ہے، جس کی بنا پر وہ اس اطاعت پر خرچ کر کے اس ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ جس میں مکمل طور پر شکر کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اور کسی کافر پر خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں اس کو صرف کرنا نہیں جس کی بنا پر اس میں ادائے شکر کا مقصود پورا نہ ہوگا۔ رہے کفارے، تو ان کا وجوب بطور شکر نہیں ہوا، بلکہ ان کا وجوب تو اپنے نفس کو من مانی کرنے کی اجازت دینے کی بنا پر مال کو خرچ کرنے کیلئے ہوا ہے، جس سے اس کا نفس مانع ہے اور یہ بات کافر پر خرچ کرنے میں بھی بتمام وکمال پائی جاتی ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔

پھر کیا ظاہری طور پر تملیک یا بٹھا کر کھانا کھلانے کیلئے مساکین کی تعداد شرط ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ یہ تعداد شرط نہیں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعداد شرط ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا یعنی پانچ صاع ایک مسکین کو دس دنوں میں دیدیا تاکہ وہ ہر روز اسے نصف صاع دیتا رہا یا ایک ہی مسکین کو صبح وشام دس روز تک کھانا کھلادیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا کرنا صرف ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے عدد کی صراحت کی ہے، لہذا اس سے کم تعداد جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ ان تمام اعداد کا یہی حکم ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ مثلاً:

فاجلدوهم ثمانين جلدة (۱) (پس تم انہیں اسی درے مارو۔)

اور دوسری جگہ فرمایا:

يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا (۲) (وہ اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن تک روکے رکھیں۔)

وغیرہ وذالک، جو اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو جائز نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی نص "اطعام عشرۃ مساکین" سے ہے۔ کیونکہ دس مساکین کو کھانا کھلانا بعض اوقات تو اس طرح ہوتا ہے کہ واقعی دس مساکین کو کھانا کھلادیا جائے اور کبھی اس سے مراد اتنا کھانا ہوتا ہے جو دس مساکین کیلئے کافی ہو خواہ اس نے وہ کھانا دس مساکین کو کھلایا ہو یا نہ۔ تو اس تفسیر کی روشنی میں اگر اس نے ایک ہی مسکین کو دس

۱۔ النور (۴:۲۴)

۲۔ البقرہ (۲۲۸:۲)

دنوں تک صبح وشام اتنا کھانا کھلایا جو دس مساکین کو صبح وشام کیلئے کافی تھا تو جائز ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ براہ ہوجائے گا۔ علاوہ ازیں اطعام عشرۃ مساکین (دس مساکین کو کھانا کھلانا) سے مراد اگر فی الواقع دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہو تو اس تفسیر کی روشنی میں کبھی تو دس مساکین کو کھانا کھلانا ظاہری اور معنوی دونوں طرح سے ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی دن میں مقررہ تعداد (دس) کو کھانا کھلادے اور بعض اوقات صرف معنوی طور پر ہوتا ہے۔ ظاہری طور پر نہیں مثلاً یہ کہ ایک ہی مسکین کو دس دنوں تک کھانا کھلادے۔ اس لئے کہ کھانا کھلانا بھوک مٹانے اور حاجت پوری کرنے کیلئے ہوتا ہے اور اس کو ہر روز علیحدہ علیحدہ بھوک اور حاجت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر مسکین کی بھوک اور حاجت ہر روز از سر نو پیدا ہوتی ہے۔ اور ایک ہی مسکین کی دس دنوں میں دس (مرتبہ) بھوکوں کا دور کرنا معنوی طور پر دس مساکین کی دس بھوکوں کا ایک ہی دن یا دس دن میں دور کرنا ہے۔ تو چونکہ یہ معنوی طور پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا۔ اور اس کی مثال وہ ہے جو استنجاء میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے ڈھیلے یا پتھر سے استنجاء کیا جس کے تین کونے ہوں تو چونکہ مقصد یعنی پاکی اس سے حاصل ہوگئی ہے لہذا جائز ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے یہ کفارہ واجب ہوا ہے وہ مقصد مساکین کی تعداد کے ساقط ہونے کا متقاضی ہے اور یہ مقصد وہی ہے جس کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا کہ اپنے نفس کو اس کی غلطی کے بدلے رضائے خداوندی کیلئے مال دینا اور اپنی ملکیت زائل کرنے کا مزہ چکھانا ہے تاکہ اس نے جو اپنے نفس کی پیروی کی ہے اور جو ایک ممنوع فعل انجام دیا ہے اس کی تلافی ہوجائے، جیسا کہ اس نے اللہ تعالی سے کیا ہوا اپنا وعدہ پورا نہ کرکے اللہ تعالی کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے اور یہ مقصد مال کی ایک خاص مقدار تملیک یا اباحت کی صورت میں خرچ کرنے سے پورا ہوتا ہے، نہ کہ ظاہری طور پر مساکین کی تعداد کو ملحوظ خاطر رکھنے سے، بخلاف حد اور عدت میں "تعداد" کے ذکر کے۔ اس لئے کہ وہاں یہ تعداد ایک ایسی "نص قرآنی" سے ثابت ہوئی ہے جو خلاف قیاس ہے۔ جس کی بنا پر اس کے حکم کے متعد ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ حکم عقل وقیاس کے مطابق ہے اور بخلاف گواہوں کی تعداد کے، اس لئے کہ وہاں ایک ہی گواہ کے دو دنوں میں شہادت کا عدم جواز جھوٹ بولنے کی تہمت سے مبرا ہونے اور اس کی تصدیق کے فائدے کا حصول اور اس کی بات کا درستگی کے لیے ہے، جیسا کہ ہم اس کا کتاب الشہادۃ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالی اور یہاں کفارے کا مقصد کسی کی ضرورت اور حاجت کا پورا کرنا ہے جو باہم مختلف نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر اگر ایک ہی مسکین کو دس مساکین کے حصے کا کھانا ایک ہی دن میں ایک ہی مرتبہ یا کئی مرتبہ کر کے دے دیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے، لہذا اس کے متعلق ہمارے مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے، مگر اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔ یہ کھانا صرف ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ "نص" کا ظاہر اس کے جواز کا متقاضی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ وہ ایک دن کے حق میں ایک دلیل کی بنا پر مخصوص (مستثنی) ہے۔ جیسے کہ اس نص سے بعض مساکین مثلاً، والدین اور بچے وغیرہ مستثنی ہیں لہذا اس کے استثنائی حصے (مستثنی) کے علاوہ باقی پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کھانے میں اصل بٹھا کر کھانا کھلانا ہے، کیونکہ **اطعام** "(کھانا کھلانے) سے یہی طریقہ متعارف ہے۔ جس سے مراد صبح وشام کا کھانا ہے، تاکہ اس کی بھوک اور حاجت پوری ہوجائے۔ جس کا حاصل دس بھوکوں کو دور کرنا ہے اور ایسا ایک ہی مسکین کے حق میں ایک ہی دن میں نہیں ہو سکتا، لہذا اس کو متعدد دنوں میں دینا ضروری ہوگا۔ اور یہ جائز ہے کہ اس متفرق کھانے کو حکم میں جمع کیا جائے، جیسے کہ "رمی جمار" کا یہی ہے کہ اگر اس نے علحدہ علحدہ کنکریاں ماردیں تو جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہی مرتبہ بہت سی کنکریاں اکٹھی کر کے ماردیں تو صرف ایک مرتبہ کے طور پر جائز ہوگا اور یہی بات ہمارے اس مسئلہ میں پائی گئی ہے لہذا وہ ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک ہی شخص کو صبح یا شام کا کھانا بیس دنوں تک یا اس کو رمضان المبارک میں صرف شام کا کھانا بیس دنوں تک کھلادیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔مگرامام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مساکین کی تعداد ان کے نزدیک شرط ہےاوریہاں یہ شرط نہیں پائی گئی واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

(۲)لباس دینا: کسوۃ یعنی لباس دینے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(الف) اس کی مقدار

(ب) اس کی صفت اور

(ج) اس کے مصرف کا بیان، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) لباس کی مقدار

کم از کم کپڑے (لباس) کی تعداد، ہر مسکین کیلئے ایک کپڑا ہے۔ قمیض ہو یا چادر یا اوپر اوڑھنے کی چادر یا اوڑھنی یا جبہ یا قبا یا بڑی چادر، جو پورے بدن کو چھپالے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے کسوہ (لباس) کا ذکر کیا ہے اور اس کی مقدار بیان نہیں کی۔ لہذا جس لباس کو پہن کر وہ "لباس پہننے والا" قرار دیا جاسکتا ہو وہ جائز ہوگا ورنہ نہیں اور مذکورہ بالا اشیاء کا پہننے والا" لباس پہننے والا" شمار ہوتا ہے۔ لہذا ان کا دینا کفارے کے طور پر جائز ہوگا، مگر ٹوپی اور دوموزے۔ یا دو جوتے کافی نہ ہونگے۔ اس لئے کہ ان کو پہننے والا اگر اس پر کوئی اور کپڑا نہ ہو، لباس پہننے والا شمار نہیں ہوتا اور نہ ہی اسے عرف عام میں کسوہ (لباس) کہا جاتا ہے۔ رہی شلوار اور عمامہ تو اس کے متعلق روایات مختلف ہیں: الحسن بن زیاد، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی مسکین کو قبا یا پوشاک یا شلوار یا بڑا عمامہ دیا تو جائز نہ ہوگا اور الاملاء میں امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے اور ہشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ شلوار کا دینا جائز ہے۔ اور ان سے عمامہ میں اختلاف کا ہونا ثابت نہیں۔ اس لئے کہ الحسن کی روایت میں عمامہ کا بڑا (سابغہ) ہونا شرط ہے، لہذا عدم جواز کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب عمامہ بڑا (سابغہ) نہ ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کا کپڑا ایک قمیص کیلئے کافی نہ ہو۔ رہی شلوار تو اس کے جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس میں نماز جائز ہوتی ہے، جس کی بنا پر قمیص کی طرح اس سے کفارے کی ادائیگی جائز ہوگی۔ اور عدم جواز کی روایت جسے القدوری رحمہ اللہ نے درست قرار دیا ہے۔ یہ ہے کہ شلوار پہننے والے کو عرف وعادت میں لباس پہننے والا نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے " برہنہ تن "سمجھا جاتا ہے، لہذا شلوار مطلق لباس کے تحت شامل نہ ہوگی اور امام الطحاوی نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت کو لباس دیا تو اس میں "اوڑھنی "(خمار) کا اضافہ کردیا جائے اور یہ نماز کے جائز لباس پر قیاس کی بنا پر ہے، جیسے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ اگر اس کا سر برہنہ ہو تو نماز جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ اس کا "ستر" ہے اور اگر وہ کھلا ہو تو نماز جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر اس نے ہر مسکین کو نصف لباس دیا تو لباس کے طور پر جائز نہ ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک کھانا جائز ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو جبکہ نصف لباس کا جائز نہ ہونا، اس لئے ہے کہ شریعت کی طرف سے واجب کسوہ (لباس) ہے اور نصف کپڑے کو کسوہ (لباس) نہیں کہا جاتا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ اس ہلکی پوشاک (ردیہ) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس لئے کہ کوئی شئی اس کا خود اپنا بدل نہیں ہوسکتی، جبکہ کھانے میں بشرطیکہ اس کی قیمت نصف صاع کے مساوی ہو جواز کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیمت لباس کا بدل ہوسکتی ہے، جیسے کہ وہ کھانے کی طرف سے بدل ہے۔ اور اس کی دلیل وہی ہے جس کا ہم اوپر طعام (کھانے) کی بحث میں ذکر کر آئے ہیں پھر لباس میں "بدل ہونے" کی نیت شرط ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے اور لباس کھانے کی

جگہ نیت کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، بلکہ کفارے کی نیت کافی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس پر "کفارے" کے سوا کوئی اور شئی واجب نہیں۔ لہذا اس کیلئے کفارے کی نیت کی ضرورت ہوگی اور یہاں یہ نیت موجود ہے، لہذا اس کا دینا جائز ہے، جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت سے مساکین کو درہم دے دیئے، مگر ان کی قیمت لباس کی قیمت کے مساوی نہ ہو اور کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو کھانے کی طرف سے کفارہ درست ہوگا۔ اور اگر ان کی قیمت کھانے کے مساوی نہ ہو، مگر "لباس" کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا دینا بدل ہونے کی نیت کے بغیر بھی درست ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ادا کردہ (قیمت) فی نفسہ جائز ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لئے کہ باقی قیمت کو اس کے ساتھ ملانا ممکن ہے، لہذا وہ بدل بنائے یعنی نیت کیے بغیر بدل نہ ہوگی۔ اور ایسا نیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ بخلاف درہموں کے، اس لئے کہ یہ درہم تو فی نفسہ جائز نہیں ہیں اس لئے کہ وہ منصوص علیہ" نہیں ہیں لہذا وہ بدل ہونے کیلئے متعین ہیں جس کی بنا پر ان میں تعیین کی ضرورت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ہر مسکین کو ایک ایک ٹوپی یا دو دو موزے یا دو جوتے دیئے تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک ان کا دینا لباس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل ان کا دینا جائز ہوگا۔ بشرطیکہ ان کی قیمت اس کے مساوی ہو۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دس افراد کو ایک بیش قیمت کپڑا مشترکہ طور پر دیا کہ ان میں سے ہر ایک مسکین کے حصہ میں ایک کپڑے سے زیادہ قیمت آئے۔ تو یہ کپڑا بطور لباس تو جائز نہ ہوگا البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ لباس (کسوہ) کا ذکر نص میں موجود ہے، لہذا کپڑے کپڑے کی طرف سے بدل نہ ہوگا۔ البتہ وہ دوسری شئی کا بدل ہوسکتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے ہر مسکین کو گندم کا چوتھائی (۱/۴) صاع دیا جو قیمت میں ایک صاع کھجور کے مساوی تھا تو یہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگا۔ اور اگر گندم کا ایک مد لباس (کسوہ) کے مساوی ہو تو وہ لباس کی طرف سے (بطور بدل) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ "کھانا" لباس کی قیمت کی طور پر دیا جاسکتا ہے، مگر اس کا خود کھانے کی قیمت ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ طعام (کھانے) کی تمام اقسام دراصل ایک ہی قسم کا (کھانا) ہیں، اس لیے کہ ان سب کا ایک ہی مقصد ہے، لہذا ان میں سے ایک قسم دوسری کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگی۔ بخلاف کھانے اور لباس کے اس لئے کہ وہ اپنی ذات اور مقصد دونوں کے لحاظ سے دو مختلف اقسام ہیں لہذا ان میں تبادلہ جائز ہے کہ ان میں سے ایک شئی دوسری کے قائم مقام ہو۔

اسی طرح اگر اس نے دس مساکین کو کوئی جانور یا غلام دیا جس کی قیمت دس کپڑوں کے مساوی ہو تو لباس کی طرف سے بطور بدل اس کا دیا جانا درست ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت دس کپڑوں کی قیمت کے مساوی نہ ہو، مگر اس کی قیمت کھانے کے مساوی ہو تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کفارہ کے باب میں "بدل" کا دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر قسم کا کفارہ ضروری ہو تو اس نے دس مساکین میں سے کچھ کو گندم کا نصف صاع کچھ کو جو کا ایک صاع کچھ کو کپڑا اور کچھ کو صبح وشام کا کھانا دے دیا تو جائز نہ ہوگا تا آنکہ وہ ان میں سے کوئی ایک نوع کو مکمل نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کفارے کو تین میں سے کسی ایک صورت میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے یعنی کھانا یا لباس یا غلام کا آزاد کرنا، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فکفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم (۱)

۱۔ المائدہ (۵:۸۵)

یا ان میں سے کسی ایک کو وہ ادا کرے، لہذا ان سب کو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ چوتھی قسم ہوگی جو جائز نہیں ہے، پھر اگر اس نے کھانا دینے کے طریقے کو پسند کیا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ کسی مسکین کو گندم کسی کو جو اور کسی کو کھجور دے اس لئے کہ طعام (کھانے) کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

اور اگر اس نے اعلیٰ قسم کی کھجور کا نصف صاع دیا جو ایک صاع کم قیمت کھجور کی قیمت کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا، مگر خود اسی کی طرف سے اسی مقدار میں اس لئے کہ کھانے میں کھجور کا ذکر گندم کی طرح نص میں موجود ہے، لہذا ان کی ایک قسم دوسری کی طرف سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ کھجور کی طرف سے اسے بطور ثمن (قیمت) دینا جائز نہیں اور کھجور کا دینا لباس کی طرف سے جائز ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کا مقصد دوسری قسم کے مقصد سے مختلف ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسری قسم سے بطور قیمت نکالنا درست اور جائز ہے، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(ج) لباس کی صفت

کسی کو سوائے طریقۂ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے سوا لباس کا دینا جائز نہیں ہے۔ بخلاف ہمارے نزدیک کھانا کھلانے کے۔ اس لئے کہ لباس گرم اور سردی سے بچانے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک دوسرے کو اس کا مالک نہ بنا دیا جائے۔ اس لئے کہ اس کا حق تملیک کے بغیر اس پر سے ختم نہیں ہوتا جبکہ کھانا بھوک دور کرنے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ بات کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی اس کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ اور لباس کی قیمت کا دینا جائز ہے، جیسے کہ ہمارے نزدیک کھانے کی قیمت دینا جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور اس نے دس مساکین کا لباس ایک ہی مسکین کو دس دنوں میں دیدیا۔ تو ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں سوائے ایک مسکین کے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ کھانے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے بٹھا کر پانچ مساکین کو کھانا کھلا دیا اور پانچ مساکین کو کپڑا پہنا دیا۔ اگر تو اس نے ان کو نص میں وارد شدہ طریقے کے مطابق دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں سے ایک شئی کو واجب کیا ہے، لہذا ان دونوں کو جمع کرنا درست نہ ہوگا، اور اگر اس نے ان میں سے ایک شئی کو بطریق قیمت دیا اور دوسری شئی کو اصل بنایا۔ پھر اگر تو کھانا لباس سے سستا ہو تو جائز ہوگا اور اگر لباس کھانے سے سستا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ لباس دوسرے کی ملکیت ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ کھانے سے بدل نہیں ہو سکتا پھر اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو درست ہوگا اور اگر وہ مہنگا ہو تو اس نے کھانے کی قیمت ادا کردی ہے اور اس پر اضافہ بھی ہے۔ جس کی بنا پر ایسا کرنا جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے پانچ مساکین کو بٹھا کر کھانا کھلایا اور پانچ مساکین کو کھانے کی قیمت ادا کردی۔ تو ایسا کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت سے کم ہو تو کھانا اس کی طرف سے بدل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اباحت کا کھانا تملیک (دوسرے کی ملکیت) نہیں لیا جاتا۔ جس کی بنا پر وہ تملیک والی شئی یعنی لباس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ کوئی شئی اپنے سے بڑی شئی کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

اور اگر اس نے پانچ مسکینوں کو کھانا اور پانچ کو لباس دیا تو جائز ہوگا۔ اور ان میں سے گراں قیمت والی شئی کو ان میں سے ارزاں قیمت والی شئی کا بدل بنا دیا جائے گا۔ خواہ ان میں سے کوئی سی شئی بھی مہنگی ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شئی دوسرے کی ملکیت (تملیک) کی گئی ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شئی دوسری کی طرف سے بدل ہو سکتی ہے۔

(د) لباس کے مصارف

رہے لباس کے مصارف تو اس کے مصارف وہی ہیں جو کھانے کے ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئیں ہے۔

(۳) غلام کی آزادی

کفارے میں غلام کی آزادی کی خصوصی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) غلام کی ملکیت کا ہونا

چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنا غلام دوسرے کی طرف سے بطور کفارہ آزاد کردیا تو جائز نہ ہوگا، اگرچہ صاحب کفارہ نے خود اس کی اجازت دی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی اسی کی طرف سے ہوئی، لہذا وہ کسی دوسرے کے فعل پر نہ ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی سے کہا " تو اپنا غلام میری طرف سے کفارے کے طور پر آزاد کردے۔ تو اس نے آزاد کردیا۔ تو اس کا کفارہ ادا نہ ہوگا، مگر غلام آزاد ہوجائے گا۔

اور اگر اس نے کہا " تو اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض میرے قسم کے کفارے میں آزاد کردے تو اس نے اسے آزاد کردیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں آزادی صاحب کفارہ کی طرف سے ہوئی ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ آزاد کرنے کا عمل "مامور" کی طرف سے ہے۔ اور اگر اس نے کہا " تو میری قسم کے کفارے میں اپنے غلام کو آزاد کردے اور اس نے بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ آزادی کا عمل آمر (حکم دینے والے) کی جانب سے ہوا ہے۔ یہ مسئلہ ازیں قبل " کتاب الولاء " میں بیان ہوچکا ہے۔ انہوں نے اس میں، لباس دینے اور کھانا کھلانے میں فرق کیا ہے کہ وہاں اگرچہ وہ بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کرے تو کفارے کے طور پر جائز ہوتا ہے، مگر غلام کی آزادی امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست نہیں ہوتی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانا) بغیر بدل (معاوضہ) کے ہبہ ہے، کیونکہ آزادی میں قبضہ نہیں پایا گیا، جبکہ کھانا کھلانے اور لباس دینے میں دوسرے کا قبضہ پایا گیا ہے، اس لئے کہ فقیر کا قبضہ کفارہ ادا کرنے والے کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔

(ھ) غلام پر کفارہ ادا کرنے والے کی مکمل ملکیت کا ہونا

یعنی یہ کہ جس نے اسے آزاد کیا ہے وہ اسکا کامل و مکمل مالک ہو اور اگر تو چاہے تو اس کو یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ آزادی غلام کی صورت میں غلام کی مکمل آزادی کا ہونا، اس لئے کہ غلام کی مطلق آزادی پوری ملکیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو غلام دو افراد کے درمیان مشترک ہوں اور وہ ان دونوں کو کفارے کی نیت سے آزاد کردے تو ان کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو افراد کے درمیان دو غلاموں کی مشترکہ آزادی نے ان میں آزادی کو متفرق کردیا ہے، جس کی بنا پر ان دونوں مالکوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی مکمل آزادی کا ہونا نہیں پایا گیا، حالانکہ اس پر واجب یہ تھا کہ وہ ایک غلام کو مکمل طور پر آزاد کرے تو جب اس نے اس کو متفرق کردیا تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک مسکین کا کھانا دو مساکین کو دیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف دو افراد کے درمیان مشترکہ دو بکروں کے کہ اگر وہ دونوں مل کر اپنی قربانی کی طرف سے ان کو ذبح کردیں تو دونوں کی طرف سے

جائز ہوں گے۔ اس لئے کہ عبادت میں شرکت جائز ہے، بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک کے حصے میں ایک بکرے کے مساوی حصہ آئے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک اونٹ سات افراد کی طرف سے جائز ہے، لہذا قربانی کے باب میں اصل شرط ایک بکرے کی مقدار کے برابر حصے کا ہونا ہے، جو یہاں موجود ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنے اور کسی دوسرے شخص کے مشترکہ غلام کو آزاد کیا، خواہ وہ مفلس تھا یا مالدار تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ملکیت اور آزادی میں کمی ہونے کے باعث اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ مالدار ہے تو جائز اور اگر وہ تنگدست ہے تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسی صورت میں غلام پر اپنی آزادی کی کوشش ضروری ہوجاتی ہے۔ اور اگر وہ تنگدست ہے تو یہ آزادی یا معاوضہ ہوگی۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو غلام پر اپنی آزادی کی کوشش واجب نہ ہوگی۔

(۳) غلام کا مکمل طور پر غلام ہونا

اس لئے کہ شرعی حکم غلام کی علی الاطلاق آزادی کا ہے اور کسی کو آزاد کرنا غلامی سے چھڑانا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام مکمل طور پر غلام ہو اور غلام کی غلامی میں کمی کا ہونا اس کے ایک حصے میں کمی کا موجب ہوگا: جس کی بنا پر غلام کی مکمل آزادی نہ ہوگی، لہذا اس کی یہ آزادی "مطلق آزادی" تصور نہ ہوگی۔ اور وہ واجب پر عمل کرنے والا نہ ہوگا۔

اسی بنا پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مدبر" یا ام ولد کو بطور کفارہ آزاد کیا گیا تو ان کی غلامی میں کمی ہونے کی بنا پر، ان سے کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں، مدبر اور ام ولد ہونے کی بنا پر ان کی آزادی کا حق پہلے ہی ثابت ہوچکا ہے۔ اسی لئے ان کو فروخت کرنے اور ھبہ کرنے کی ممانعت ہے۔

رہا مکاتب غلام کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا تو از روئے استحسان جائز ہے، بشرطیکہ اس نے ابھی اپنی قیمت کا کوئی حصہ ادا نہ کیا ہو اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ یہی قول امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اور اگر اس نے بطور کتابت کوئی رقم ادا کردی ہو تو ایسے غلام کی بطور کفارہ آزادی جائز نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ جائز ہے اور اگر وہ اپنی قیمت (کتابت) ادا کرنے سے قاصر ہوجائے پھر اس کو کفارے میں آزاد کردیا جائے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی آزادی جائز ہے۔ خواہ اس نے کتابت کی کوئی رقم ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی ملکیت کا ازالہ ہے اور آقا کی مکاتب غلام سے ملکیت ختم ہوچکی ہے، کیونکہ ملکیت شرعی وجسمانی تصرفات از قسم خدمت لینے، اس کو ام ولد بنانے، اس کو فروخت کرنے، ھبہ کرنے اور اس کی خدمات کرائے پر دینے وغیرہ کے حقوق سے عبارت ہے۔ اور مکاتب سے ایسے تمام حقوق زائل ہوچکے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان میں سے کسی شئی کا حق نہیں رکھتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میرا ہر غلام آزاد" تو اس میں مکاتب شامل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی مکاتب باندی سے غلطی سے (شبہ میں) کسی نے مجامعت کرلی (اور اس پر عدالت نے تاوان واجب کیا) تو اس کا مہر (تاوان) خود اسی کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے آقا کیلئے، اسی طرح جب کوئی شخص مکاتب پر جنایت کرے تو تاوان کی ادائیگی اسی کیلئے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے آقا کیلئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی ہے، لہذا اس کی کفارے کے طور پر آزادی درست نہ ہوگی۔ اسی لئے اس کی اولاد اور اس کی کمائی اس کو سونپ دی جاتی ہے، جبکہ آزادی سے اسے یہ ساری اشیاء نہیں سونپی جاتیں۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی آزادی کتابت کے پہلو سے ثابت ہوچکی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نص، دلالت اجماع اور قیاس (معقول) تینوں ذرائع سے ثابت ہوتا ہے کہ مکاتب کی ملکیت اس کے آقا کو حاصل ہوتی ہے۔ نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المکاتب عبد مابقی علیہ درہم (اور مکاتب جب تک اس پر ایک درہم باقی ہے غلام ہے۔)
اور لغوی اور شرعی طور پر لفظ عبد (غلام) ایک ایسے غلام کا نام ہے جو دوسرے کی ملکیت ہو۔ اسی لئے اگر اس نے کہا میرا ہر غلام آزاد ہے" تو اس میں مکاتب داخل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دلالت اجماع سے اس بنا پر کہ اگر اس نے اپنی کتابت کا معاوضہ ادا کردیا یا اس کے آقا نے اس کو معاوضے سے بری کردیا تو وہ آزاد ہوجاتا ہے۔ پھر جس شئی کا انسان مالک نہ ہو نبی اکرم ﷺ کی زبان مبارک پر اس کی ملکیت کے آنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ یہ ہے کہ عقد (کتابت) سے قبل اس (مکاتب) میں اس کی ملکیت ثابت تھی اور اس کے درمیان عارضی (مانع) صرف لفظ کتابت ہے اور کتابت کے لفظ میں زوال ملکیت کے معنی موجود نہیں ہیں۔ اس لئے کہ کتابت کا لفظ اندازہ کرنے اور مقرر کرنے (فرض، نیز معروف کتابت کے معانی میں استعمال ہوتا ہے اور ان میں کوئی شئی بھی زوال ملکیت کا باعث نہیں، لہذا ملکیت ویسے ہی رہے گی جیسے کہ عقد (کتابت) سے قبل تھی۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ملکیت سے مراد جسمانی اور شرعی طریقے سے اس شئی پر تصرف کا شرعی اور قانونی حق ہے اور یہاں یہ حق آقا کیلئے ثابت نہیں ہے، تو یہ بات غلط ہے کہ ملکیت "قدرت" شرعیہ کا نام ہے، بلکہ وہ تو مالک کا اس کی مملوکہ شئی کے ساتھ خصوصی تعلق سے عبارت ہے، لہذا کسی شئی کی ملکیت کا مفہوم مالک کے اس شئی (عین) کے ساتھ خصوصی تعلق ہونا ہے، پھر اس کا اس شئی پر دوسرے سے زیادہ حقدار ہونے کا اثر کبھی تو تصرفات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس شئی کے ساتھ دوسرے لوگوں کےلیے قابل احترام حق ہونے کی صورت میں تصرفات کے ساتھ میں ظاہر نہیں ہوتا، حالانکہ اس کی ملکیت اس میں قائم ہوتی ہے جیسے کہ رہن رکھی ہوئی اور اجرت (کرائے) پر دی ہوئی اشیاء میں۔ اور مکاتب کا اس کے آقا کے اس قول میں کہ "جو میرا غلام ہے، وہ آزاد ہے" شامل نہیں اس لیے نہیں کہ اس کی ملکیت میں خلل آگیا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس کی ملکیت میں خلل نہیں آیا، بلکہ خلل تو نسبت (اضافت) میں ہے۔ اس لئے کہ وہ اب کمائی (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اس مطلق حکم کے تحت داخل نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اس کی نیت کی تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ اور اولاد اور اس کی کمائی کا اس کو سونپا جانا ہر صورت میں نہیں ہوتا۔ یہ روایت صرف اس صورت کے متعلق ہے جب اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کردیا ہو یا اس نے اس کو اس سے بری کردیا ہو۔ میرے استاد فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی رحمہ اللہ نے یہی کہا ہے، پھر اگر ہم اس کو اولاد اور کمائی کی سپرداری کو تسلیم بھی کرلیں تو تم نے یہ کیوں کہا کہ ان کی سپرداری کتابت کے پہلو سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر حکماً ثابت ہوتی ہے، بلکہ یہ بات تو کتابت کی حالت میں اس کی آزادی کا جو پہلو ثابت ہوا ہے، اس کے نتیجے میں ثابت ہوتی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے کتابت کا معاوضہ ساقط ہوجاتا ہے اور کتابت کا معاوضہ کتابت کی جہت سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ تو محکم اور پختہ ہوجاتا ہے۔

اور اگر اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کردیا ہو، پھر اس نے اس کو کفارے میں آزاد کردیا تو الحسن کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کے مطابق جائز نہ ہوگا۔ ظاہر روایت پر تخریج کے مطابق تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کردیا ہے تو اس کے آقا کو اس کی غلامی کے بدلے میں کچھ معاوضہ مل گیا ہے، اس کی آزادی اسی معاوضے کے عوض شمار ہوگی اور کفارے میں ایسی آزادی جائز نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزو جل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنا نصف غلام کفارے میں آزاد کیا۔ پھر اس نے باقی کا نصف غلام بھی آزاد کردیا تو جائز ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ کے اصول کے مطابق اس کا حکم تو ظاہر ہی ہے۔ اس لئے نصف حصے کی آزادی کل غلام کی آزادی ہے، کیونکہ ان کے ہاں غلامی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا غلامی میں کوئی نقصان نہ آئے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر اس لئے کہ آزادی اگرچہ قابل تقسیم ہے اور نصف غلام کی آزادی سے اس میں کمی (نقصان) ہوگئی ہے، لیکن یہ نقصان دوسرے نصف حصہ کی آزادی سے پورا ہوگیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصے کو آزادی کی طرف نکالنے کے باعث وہ پوری آزادی کا مستحق ہوگیا ہے، کیونکہ جب اس نے اس کا نصف حصہ آزاد کیا اور اس کا دوسرا نصف حصہ اس کی ملکیت میں رہا تو اس کیلئے اس نقصان کو کفارے میں صرف کرنا ممکن ہوا۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے گویا نصف حصے کو آزاد کیا اور بعض اوقات نصف کامل ہوتا ہے اور یہ وہی ہے جس کی اس نے کمی کی ہے۔ پھر اس نے دوسرا نصف حصہ دوسری مرتبہ میں آزاد کردیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایسے غلام کا نصف حصہ آزاد کیا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک تھا، جبکہ وہ مالدار ہو۔ پھر اس کے حصہ دار نے اس کو نصف قیمت کا ضامن ٹھہرایا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے کو آزاد کردیا تو یہ صورت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے نصف حصے کی آزادی نے دوسرے نصف حصے کی غلامی میں نقصان کردیا۔ اور یہاں یہ ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس نے یہ نقصان کفارے میں صرف کیا ہے۔ اس لئے کہ باقی نصف حصے میں اس کو ملکیت حاصل نہیں۔ جس کی بنا پر اس نقصان کے مطابق اس کی آزادی باطل ہوگئی اور یہ نقصان کفارے کی طرف سے نہیں تھا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے میں تصرف کرتے ہوئے اسے کفارے کی طرف منسوب کیا اس وقت ناقص غلامی والا تھا، لہذا وہ حقیقت میں اس نقصان کے سوا باقی کا غلام کفارے کی طرف سے ادا کرنے والا قرار پایا، جبکہ صاحبین رحمہا اللہ کے اصول پر اس طرح کہ دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک غلام کی کچھ آزادی پورے غلام کی آزادی ہے، جس کی بنا پر غلام میں غلامی کا نقصان پیدا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کرنا درست ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو جس کا خون بہانا حلال تھا آزاد کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی خون کے حلال ہونے سے اس کی غلامی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی، لہذا وہ مکمل غلامی والا غلام ہوگا۔ اس پر کسی دوسرے کا حق واجب ہے۔ لہذا ایسا غلام مقروض غلام کے مشابہ ہوگا۔

(۴) غلام کا مکمل طور پر صحت مند اور پورے جسم والا ہونا

یعنی یہ کہ اس کے مفید اعضاء کی کوئی جنس بھی معدوم نہ ہو لہذا اگر ایسا ہو تو چونکہ ایک پہلو سے وہ غلام تلف ہونے والا ہوگا۔ جس کی بنا پر مطلقاً غلام کی آزادی نہپائی گئی، لہذا وہ کفارے کے طور پر جائز نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کٹے ہوئے ہاتھ یا پاؤں والا غلام آزاد کیا یا اس کی ایک ہی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک ٹانگ کٹی ہوئی ہو یا اس کا ایک پہلو فالج زدہ ہو یا اس کی سرین کٹی ہوئی ہو یا وہ کنجا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ شل ہو یا ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں یا وہ اندھا ہو یا دونوں آنکھیں پھوٹی ہوئی ہوں یا وہ مخبوط الحواس ہو یا گونگا ہو تو اس کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مفید اجناس کے اعضاء میں سے ایک جنس مکمل طور پر معدوم ہے اور وہ ہاتھوں کے کٹے ہوئے ہونے یا شل ہونے یا انگوٹھے کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں پکڑنے کی قوت ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کے دونوں ہاتھ اور ہر ہاتھ سے تین تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں۔ اس لئے کہ پکڑنے کی قوت اس سے معدوم ہوجاتی ہے۔ اور دونوں پاؤں کے کٹے ہوئے ہونے اور ایک ہی جانب

سے ایک ہاتھ اور پاؤں کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اور لنجا اور فالج زدہ ہونے کی صورت میں اس کے چلنے کی طاقت معدوم ہوگی اور اس کے اندھا اور آنکھوں کے پھوٹے ہوہونے کی صورت میں اس کو نظر نہ آئے گا۔اور گونگا ہونے کی صورت میں اس کے بولنے کی صفت کا اور اس کے مخبوط الحواس ہونے کی صورت میں اس کی عقل کی منفعت کامعدوم ہونا لازم آتا ہے۔

پھر بھینگے، کانے، رتوندے یا ایک ہاتھ یاایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا مخالف سمت سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا ایک شل شدہ ہاتھ والے اور انگوٹھے کے سواہر ہاتھ سے ایک ایک انگلی کٹی ہوئی ہونے، ان مرد، خصی، کٹے ہوئے آلہ تناسل والے، مخنث رتقاء اور قرناء باندی (۱) یا ایسی باندی جس سے کسی وجہ سے جماع کرنا ممکن نہ ہووغیرہ کا بھی آزاد کرنادرست ہے۔اس لئے کہ ان اعضاء سے نفع اٹھانے کی جنس قائم ہے۔اسی طرح جس کے دونوں کان کٹے ہوئے ہوں اس کو آزاد کرنا بھی درست ہے۔اس لیے کہ سننے کی منفعت بحال ہے اور لٹکے ہوئے کان توسجاوٹ کے لیے ہیں اسی طرح کٹی ہوئی ناک والے کا آزاد کرنادرست ہے۔اس لیے کہ اس سے فقط اس کے جمال پر اثر پڑا ہے۔ جبکہ اس کی سونگنے کی حس موجود ہے۔ یہی حکم اس غلام کا ہے جس کے سر اور ڈاڑھی اور ابروں کے بال گرجائیں۔اس لئے کہ بال توزیب وزینت کیلئے ہوتے ہیں اسی طرح جس کے دونوں ہونٹ کٹے ہوئے ہوں۔ بشرطیکہ وہ کھانے پر قادر ہو۔اس لئے کہ جنس کی منفعت قائم ہے اور اس سے صرف زیب و زینت پر اثر پڑا ہے۔البتہ جس کے دانت گر گئے ہوں ایسے غلام کا آزاد کرنادرست نہ ہوگا۔اس لئے کہ وہ کھانے پر قادر نہیں ہے۔ جس کی بنا پر ایک جنس کی منفعت ختم ہو گئی ہے۔

رہا بہرا تو قیاس یہ ہے کہ چونکہ اس کی ایک جنس یعنی سننے کی منفعت معدوم ہو گئی ہے،لہذا اس کا آزاد کرنا درست نہ ہو۔ جس کی بنا پروہ اندھے کے مشابہ ہوگا اور استحسان کی رو سے جائز ہے اس لئے کہ بہرہ ہونے کی بنا پر اصل منفعت ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ہوجاتی ہے۔اس لئے کہ جو شخص بہرہ ہو اگر اسے چیخ کر بلایا جائے تووہ ضرور سنتا ہے بجز اس کے کہ وہ بالکل اخرس(پیدائشی گونگا)ہو،جیسا کہ یہی کیاجاتا ہے جس کی بنا پراس کے بہرہ ہونے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا بلکہ کم ہوجاتا ہےاور کسی جنس کی منفعت میں کمی کاہونا کفارے کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

کہاجاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کان میں بوجھ(وقر)ہو۔اگر اس کی یہ حالت ہو کہ اگر اس کو اونچی آواز دیکر بلایا جائے تو تب بھی وہ آواز نہ سنے تواس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا،اسی طرح اگر اس نے کسی جنین(شکم مادر میں موجود بچے)کو آزاد کردیا تو جائز نہ ہوگا۔اگرچہ وہ اس پر کفارہ ضروری ہونے کے ایک دن بعد پیدا ہوجائے۔اس لئے کہ اصل فریضہ(مامور بہ)غلام کی آزادی ہے اور جنین کو رقبہ(غلام) نہیں کیاجاتا۔نیز اس لئے بھی کہ وہ دیکھتا نہیں جس کی بنا پروہ اندھے کے مشابہ ہوگا۔

(۵) اس کی آزادی کا بلامعاوضہ ہونا

لہذا اگر آزادی بامعاوضہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔اس لئے کہ کفارہ ایسے عمل سے عبارت ہے جو بدن پر گراں گذرے اور اگر اس کے عوض اس نے کوئی معاوضہ لے لیا تو اس صورت میں اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا شاق نہ ہوگا۔نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، قسم کا کفارہ نفس کو ملکیت کے زائل ہونے کی تلخی چکھاتا ہے۔ یہ سب اس کا بدلہ ہے جو اس

۱۔ امۃ رتقاء ایسی باندی کو کہاجاتا ہے، جس کی شرمگاہ تنگ ہو، اور "قرناء" ایسی باندی، جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو اور اس سے مباشرت ممکن نہ ہو۔

نے اپنے نفس کو بغیر حلال ہونے کے اپنی خواہشات نفس کی تکمیل کر کے تجاوز کیا ہے۔ اور اگر کفارہ معاوضہ لے کر ادا کیا جائے تو یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جو شی کسی قائم مقام کے ساتھ زائل ہو وہ معنوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہذا اس کفارے کا وضعی مقصد پورا نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا تو وہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے معاوضے کی تعیین کے بعد اسے یہ معاوضہ معاف کر دیا تب بھی جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ غلام کفارے کے طور پر آزاد نہیں ہوا اور چونکہ اس کی آزادی عمل میں آگئی ہے، لہذا اس کے بعد وہ دوبارہ پلٹ کر کفارہ میں آزاد نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت کے بغیر کوئی غلام آزاد کیا۔ پھر اس نے آزاد کرنے کے بعد کفارے کی نیت کی تو جائز نہ ہوگا۔

اور اگر ایک غلام دو افراد کے درمیان مشترک ہو۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ مفلس ہو تو اس کی طرف سے بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دوسرے حصہ دار کیلئے جائز ہوگا کہ وہ بالاتفاق غلام سے اپنی آزادی کی قیمت ادا کرنے کو کہے۔ تو اس صورت میں اس کی آزادی معنوی طور پر بامعاوضہ ہوگی۔

اور اگر کسی غلام پر قرض تھا پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اس کے قرض خواہوں نے غلام کے قرض کی ادائیگی کیلئے کوشش کرنے (سعایہ) کو اختیار کیا تو سعایہ ایسے غلام کا معاوضہ نہیں ہے۔ یہ تو اس قرض کا بدلہ ہے جو غلام نے آزادی سے قبل حاصل کیا تھا، لہذا وہ آزادی کی حالت میں ادائیگی قرض کیلئے کمائے گا، جس کی بنا پر یہ عمل بطور کفارہ اس کی آزادی سے مانع نہ ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ایسے غلام کو آزاد کیا جو دوسرے شخص کے پاس رہن تھا پھر اس غلام نے کمائی کر کے قرض کی ادائیگی کر دی تو اس صورت میں وہ اس قرض کیلئے اپنے مالک کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کوشش (سعایہ) آزادی کا عوض نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اس پر اس کی آزادی کے عوض واجب نہیں ہوئی، کیونکہ وہ تو اس سے قبل آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا تھا۔ یہ تو اس قرض کی بنا پر ہے جو اس کے آقا کے ذمہ تھا۔

اور اگر دوسرا حصے دار مالدار ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفارہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت و غلامی میں کمی ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اپنے حصے کے مطابق صرف نصف حصے کو آزاد کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بطور کفارہ اس کی آزادی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آزادی تقسیم ہے۔ جس کی بنا پر وہ مکمل طور پر غلام آزاد کرنے والا ہوگا، گو اس کی اس ملکیت مکمل نہ ہوگی۔ لہذا آزادی کے تقاضے کی رو سے وہ دوسرے حصہ دار سے حصے کا بھی مالک ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا مالدار ہونا غلام کی سعایہ (کوشش کرنے) سے مانع نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر اس کی آزادی بلا عوض ہوگی اور وہ جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کو اپنے مرض الوفات میں کفارے کے طور پر آزاد کیا اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کی آزادی کفارے کے طور پر جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ صرف ایک تہائی (۱/۳) حصہ میں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی (۲/۳) حصے میں اس کو خود کوشش کرنا ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کی کچھ آزادی بلا معاوضہ اور کچھ بامعاوضہ ہوگی، لہذا یہ آزادی بطور کفارہ درست نہ ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۶) قسم کے کفارے میں حانث ہونا

لہذا حانث ہونے سے قبل کفارے کی ادائیگی جائز نہیں۔یہی روزہ کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ مالی کفارہ ادا کرنا تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ یہ مسئلہ "کتاب الایمان" میں گزر چکا ہے۔

مگر کفارہ قتل میں مقتول کا مرجانا شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اس کے زخمی ہوجانے کے بعد اور مرنے سے قبل قتل کے کفارے کا ادا کرنا درست ہے۔اور ہم ان دونوں کے کفاروں میں جو فرق ہے اسے کتاب الایمان میں بیان کر آئے ہیں۔واللہ عزوجل الموفق۔

اور غلام کی آزادی میں بڑے اور چھوٹے مرد اور عورت کا آزاد کرنا یکساں ہے، اس لئے کہ قرآن وحدیث (نصوص) میں رقبہ (غلام) کا لفظ علی الاطلاق آیا ہے۔پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹے بچے کے اعضاء کی کوئی منفعت نہیں ہوتی تو چاہیئے تو یہ ہے کہ بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہو، جیسے کہ ذمی کا یہی حکم ہے اور جیسے کفارے میں اس مساکین کو کھانا کھلانا جائز نہیں اسی طرح اس کو آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ تو ان میں سے پہلے شبہے کا جواب یہ ہے کہ چھوٹے بچے کے اعضا صحیح وسالم ہیں، لیکن کمزور ہیں اور یہ اعضاء آئندہ زمانے میں طاقتور ہوجائیں گے، لہذا وہ مریض غلام کے مشابہ ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے اعضاء صحیح وسالم ہیں تو اس پر اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا اتنا ہی گراں گزرے گا، جتنا کہ کسی ایک عضو سے محروم غلام کا نکالنا تو جب وہ جائز ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔

رہا ایسے شخص کو کفارے میں کھانا کھلانے کا عدم جواز تو وہ بطریق تملیک جائز ہے۔صرف بطریق اباحت (بٹھا کر کھلانے) کی صورت میں جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ وہ متوسط درجے کا کھانا نہیں کھاتا۔ اس بارے میں مومن اور کافر غلام یکساں ہیں۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔

البتہ کفارہ قتل میں مومن غلام کے سوا کسی اور غلام کا آزاد کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں میں صرف مومن غلام کا آزاد کرنا ہی جائز ہے۔

اس اختلاف کی اساس اس بات پر ہے کہ قسم اور ظہار کے کفارے میں جو حکم (نص) وارد ہوا ہے۔اس میں اس کے مسلمان ہونے کی قید کا کوئی ذکر نہیں ہے جبکہ قتل کے کفارے میں وارد شدہ آیت میں اس کے مومن ہونے کی قید کا ذکر ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔اور ہم نے مطلق کو اس کے اطلاق پر اور "مقید" کو اس کی قید پر برقرار رکھا ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ "مجمل" کے مفہوم میں ہوتا ہے اور مقید "مفسر" کا مفہوم رکھتا ہے۔اور یہ دونوں نصوص (آیات) مفہوم کے لحاظ سے ایسے ہی ہیں جیسے کہ ایک مجمل اور دوسری مفسر ہو۔ اسی لئے گواہی زکواۃ اور قسم کے کفارے میں مطلق نص (حکم) کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔حتیٰ کہ وہاں گواہی کی قبولیت میں گواہ کا عادل ہونا اور زکواۃ میں چاپایوں کا سائمہ (چرنے والا ہونا) اور قسم کے کفارے میں روزوں کا مسلسل ہونا شرط ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارے لئے یہاں استدلال کے دو طریقے ہیں: اولاً ہمارے مشائخ سمرقند کا طریقہ ہے۔وہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا ایک نص کو دوسری نص پر منطبق کرنا ہے۔اور یہ دونوں نصوص کو باوجود دونوں میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہونے کے، ایک ہی نص تصور نہیں کرنا ہے دوسرا طریقہ مشائخ عراق کا ہے۔وہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا دراصل اس کے اطلاق کا نسخ ہے، اس لئے کہ مقید نص (حکم) کے وارد ہونے کے بعد مطلق نص پر عمل کرنا جائز نہیں رہتا، بلکہ اس کا حکم منسوخ ہوجاتا ہے۔اور نسخ سابق حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور قرآن مجید کی آیت کو قیاس یا

خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ مطلق مجمل کے مفہوم میں ہوتا ہے۔ درست نہیں ہے، اس لئے کہ مجمل وہ لفظ ہوتا ہے جس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور مطلق وہ ہے جس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس لئے کہ مطلق کسی شئی کو اس کی صفات کے بغیر ذاتی نام کے ساتھ ذکر کرنے سے عبارت ہے، لہذا اس کی تشریح کی ضرورت وحاجت کے بغیر اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے، جس کی بنا پر مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جن مقامات پر ایسا کیا گیا ہے وہ اس پر عمل کے ناممکن ہونے کی ضرورت اور مجبوری کے تحت کیا گیا ہے۔ اور ایسا دونوں کا سبب اور حکم ایک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہی حکم کا ایک ہی وقت میں مطلق اور مقید دونوں طرح سے وارد ہونا ناممکن ہے، لہذا اسے، ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف کے مطابق کہ مطلق کو مقید کرنا اس کا بیان ہوتا ہے یا اس کا نسخ، بیان یا نسخ پر محمول کیا جائے گا۔ اور جب دونوں کا سبب مختلف ہو تو اس صورت میں اس تکلف کی ضرورت نہیں ہے جس کی بنا پر اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ کفارہ قتل میں غلام کے مومن ہونے کی شرط قرآن مجید کے صاف وواضح حکم (نص) سے ثابت ہوئی ہے، جو خلاف قیاس ہے، جس کی بنا پر اسے نص کی جگہ تک محدود تصور کیا جائے گا۔ اور اس کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ قتل کے مسئلے میں غلام کا صفت ایمان سے متصف ہونا اس کے کفارہ ہونے کی بنا پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ کفارہ اپنے نام کی طرح گناہوں کی مغفرت اور پردہ پوشی اور آخرت میں مؤاخذہ سے بری ہونے سے عبارت ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالی نے خطا ہو جانے کی صورت میں آنحضرت ﷺ کی دعا کے طفیل مواخذہ معاف کر دیا ہے کہ ارشاد ہے:

ربنالاتواخذناان سینااواخطانا(۱) (اے ہمارے رب اگر ہم بھول جائیں یا ہم چوک جائیں تو تو ہمارا مواخذہ نہ کر۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

رفع عن امتی الخطا النسیان وماستکرہوا علیہ (میری امت سے بھول چوک ہو جانے اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو اس کا گناہ اٹھا (معاف کر) دیا گیا ہے۔)

غلام کی آزادی کا کفارہ تو ادائے شکر کیلئے واجب ہوا ہے، کیونکہ وہ دنیا میں قصاص سے اور آخرت میں عذاب سے بچ گیا ہے۔ اس لئے کہ نفس پر فی الجملہ غلطی میں پڑنے سے بچنے کیلئے مقدور بھر جدوجہد کرنا ضروری ہے، لہذا اللہ سبحانہ وتعالی نے کسی ایسے غلام کی آزادی کو جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہو اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے اس پر واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ قسم اور ظہار کی صورت میں غلام کی آزادی بطور کفارہ واجب کی گئی ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو مواخذہ ثابت ہے اس کے اٹھانے (معاف کیئے) جانے کا ثابت ہونا معلوم نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہاں غلام کا آزاد کرنا بطور کفارہ ضروری ہوگا اور اس طرح قیاس غلط نہ ہوگا۔

پھر اگر کہا جائے کہ اگر وہ اپنی قسم میں غلطی کے ساتھ حانث ہو جائے تو تمہارے اس قول کے مطابق اس کا کفارہ ادا کرنا شکرانے کیلئے ہوگا۔ تو اس صورت میں قتل پر قیاس کے مطابق مناسب تو یہ ہے کہ مومن غلام آزاد کیا جائے۔ تو اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی یہاں اس قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ مومن غلام کا آزاد کرنا اس نعمت کے شکرانے کے طور پر ہے کیونکہ اس کی زندگی اس دنیا میں بچ گئی ہے اور وہ

---

(۱) البقرہ (۲۸۶:۲)

آخرت کے مواخذے سے محفوظ ہوگیا ہے۔اور قسم کی صورت میں اللہ تعالی کی نعمت یہ ہے کہ وہ آخرت میں مواخذہ سے محفوظ رہے گا۔اس لئے کہ وہاں اس کے بدلے کوئی (دنیوی)مواخذہ ایسانہیں ہے جواس سے ساقط ہوا ہو جس کی بنا پر قتل کی صورت میں اللہ تعالی کی نعمت قسم توڑدینے کی صورت میں اس کی نعمت سے بڑھ کر ہوگی اور ہر نعمت کا اس کی حیثیت کے مطابق شکر ادا کرنا ضروری ہے۔جیسے کہ اصولاً اس نے جیسے جرم کیا ہو اس کے مطابق اسے سزا ملتی ہے۔اور شکر کی مقدار کو صرف وہی شخص جان سکتا ہے جو نعمت کی مقدار کو جانتا ہے اور وہ اللہ تعالی سبحانہ ہے، لہذا اس صورت کو بھی اس پر قیاس کرنا ممکن نہیں۔واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

ظہار، روزہ توڑدینے اور قتل (خطاء) کا کفارہ

جہاں تک غلام کی آزادی کا تعلق ہے تو وہ تمام باتیں جو قسم کے کفارے میں ضروری ہیں۔وہ ظہار، روزہ توڑدینے اور قتل (خطاء) کے کفارہ میں بھی شرط ہیں اور جو باتیں قسم کے کفارے میں شرط نہیں ہیں وہ دوسرے کفاروں میں بھی شرط نہیں ہیں۔ماسوائے غلام کے مومن ہونے کے۔کہ کفارۂ قتل میں غلام کا مومن ہونا ضروری ہے۔اسی طرح کفارۂ ظہار میں بیوی سے مباشرت کرنے سے قبل پورے غلام کی آزادی شرط ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر اس مسئلے کی تخریج ہے، حتی کہ اگر اس نے آدھے غلام کو آزاد کیا، پھر اپنی بیوی سے مباشرت کرلی، پھر اس نے باقی غلام آزاد کیا تو اس پر دوبارہ غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی آزادی تقسیم کو قبول کرنے والی ہے، تو چونکہ مباشرت سے قبل پورے غلام کی آزادی نہیں پائی گئی، لہذا اس پر از سر نو غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

رہے روزے، تو قسم کے کفارے میں تین روزے ضروری ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام (پھر جو شخص اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو تین دن کے روزے ہیں)

یہی حکم حالت احرام میں سر مونڈھنے کے کفارے میں ہے، جیسا کہ کعب بن عجرہ کی حدیث میں یہی مضمون نقل ہوا ہے۔ جیسے کہ ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں اور قتل اور ظہار اور روزہ توڑدینے کی صورت میں دو، دو ماہ کے روزے ہیں جیسا کہ قرآن میں، اس کا حکم مذکور ہوا ہے۔

کفارہ میں روزوں کے جواز کی شرائط

کفارہ میں روزوں کے جواز کیلئے متعدد شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) رات سے نیت کرنا

چنانچہ یہ روزہ دن کے وقت نیت کرنے سے بالاجماع جائز نہیں ہوتا۔اس لئے کہ یہ غیر متعین روزہ ہے جس کی بنا پر اس کیلئے رات کے وقت سے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ ہم کتاب الصوم میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) مسلسل ہونا

ظہار، رمضان المبارک کا روزہ توڑدینے اور قتل (خطاء) کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے روزوں میں تسلسل ضروری ہے، اس لئے کہ ان تینوں قسم کے کفاروں میں مسلسل روزے رکھنا از روئے نص (قرآن مجید وحدیث نبوی) ضروری ہے، اللہ تعالی نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل میں فرمایا ہے:

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین(۱) (پس جو نہ پائے وہ دو ماہ تک مسلسل روزے رکھے۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے روزہ توڑنے والے اعرابی (بدو) سے فرمایا تھا:

صم شهرین متتابعین (تو دو ماہ تک مسلسل روزے رکھ)

بخلاف رمضان المبارک کے روزوں کی قضاء کے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا، تسلسل کی شرط کے بغیر، حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن کان منکم مریضاً اوعلی سفر فعدة من ایام اخر(۲) (پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں سے گنتی پورے کرے۔)

رہے قسم کے روزے تو ان میں بھی ہمارے نزدیک تسلسل (تتابع) شرط ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تسلسل شرط نہیں ہے، بلکہ اس کو اختیار ہے چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کردے۔ انہوں نے قرآن مجید کی آیت:

فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام(۳) (پس جس نے نہ پایا تو وہ تین دنوں کے روزے رکھے۔)

کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ یہاں تسلسل (اتتابع) کی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی قراءت سے ہے کہ:

فصیام ثلثة ایام متتابعات (تو تین دن کے مسلسل روزے ہیں۔)

اوران کی قراءت صحابہ کرام میں متواتر تھی، لہذا یہ قراءت روایت مشہور کی طرح ہوگی، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے ان کی قراءت کو قرآن مجید کی تفسیر و تشریح کے طور پر قبول کیا ہے، اگرچہ اس کے قرآن ہونے کو قبول نہیں کیا۔ تو گویا یہ قراءت اس اعتبار سے مشہور ہے کہ اس کے ذریعے صحابہ کرامؓ نے اس پر وجوب عمل کا قول اختیار کیا ہے جس کی بنا پر یہ قرأت خبر مشہور کے بمنزلہ ہوگی۔ اور بغیر کسی اختلاف کے قرآن مجید پر خبر مشہور کے ذریعے اضافہ کرنا جائز ہے۔ اور خبر واحد کے ساتھ بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں ہمارے بعض مشائخ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے، اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے درمیان میں سے کوئی روزہ چھوڑدیا تو وہ ازسر نو روزے رکھے گا خواہ اس نے کسی عذر، مثلاً بیماری یا سفر، کی بنا پر روزہ ترک کیا ہو یا بلاعذر، اس لئے کہ تسلسل کی شرط فوت ہوگئی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب درمیان میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کے دن یا ایام تشریق گزریں تو وہ ازسر نو روزے رکھے گا۔ خواہ اس نے ان دنوں میں روزہ رکھا یا نہ رکھا، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ اس کے ذمہ سے واجب کے سقوط کیلئے درست نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ذمہ روزے کامل طور پر واجب ہوئے ہیں اور ان دنوں کا اس کا روزہ ناقص ہے، اس لئے کہ وہ روزہ معصیت (نافرمانی) کے ساتھ متصل ہے اور جو شئی ناقص ہو وہ کامل شئی کی قائم مقام نہیں ہوسکتی۔

۱۔ النساء (۹۲:۴)

۲۔ البقرہ (۱۸۵:۲)

۳۔ المائدہ (۸۹:۵)

اور اگر کسی عورت نے رمضان المبارک کا روزہ توڑنے کے کفارے میں روزہ رکھا یا کفارۂ قتل کا روزہ رکھا، پھر وہ حائضہ ہوگئی تو اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہونگے۔ اس لئے وہ ایسے دو ماہ نہیں پاسکتی، جس میں اس کو حیض نہ آتا ہو جس کی بنا پر وہ اس بارے میں معذور تصور ہوگی اور اس پر حیض کے بعد قضاء کے دنوں کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا پھر اگر حیض بند ہونے کے بعد کسی دن اس نے نماز نہ پڑھی اور روزہ نہ رکھا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوں گے۔ اس لئے کہ اس نے بلاضرورت تسلسل کو چھوڑدیا ہے اور اگر اس کو نفاس آگیا۔ تو وہ از سر نو روزے شروع کرے گی۔ اس لئے کہ وہ بلاضرورت ہے، کیونکہ وہ ایسے دو ماہ پاسکتی ہے جن میں نفاس نہ آتا ہو اور اگر وہ قسم کے کفارہ کے روزے رکھ رہی ہو اور اسے حیض شروع ہوجائے تو وہ از سر نو روزے رکھے گی۔ اس لئے کہ وہ ایسے تین دن پاسکتی ہے جس میں اسے حیض نہ آتا ہو، لہذا اس شرط کو ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے ظہار نہ کیا ہو روزے کے دوران میں دن کے وقت بھول کر یا رات کے وقت دانستہ یا بھول کر جماع کرلیا یا اس نے دن کے وقت بھول کر کچھ کھالیا تو وہ از سر نو روزے شروع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر تسلسل کی شرط فوت نہ ہوگی۔

(۳) کفارۂ ظہار کے مسلسل روزوں کے دوران میں عورت سے مباشرت نہ کرنا

یہ بھی شرط ہے، خواہ اس سے اس کا روزہ فاسد ہوتا ہو یا نہ۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہونا(۱) اس کی شرط ہے حتی کہ اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے ظہار کیا ہو رات کے وقت دانستہ یا بھول کر یا دن کے وقت بھول کر مجامعت کرلی تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک از سر نو روزے رکھے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے روزے جاری رکھے گا۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جماع سے تسلسل ختم نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوا ہے۔ جس کی بنا پر اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہونگے۔ جیسے کہ اگر اس نے دوسری بیوی سے مجامعت کرلی، پھر اس سے ظہار کرلیا۔ تو تب یہی حکم ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اصل حکم (مامور بہ) ایسے دو ماہ کے روزے ہیں جن میں عورت سے مباشرت نہ ہو۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا(۲)

(پس جو کوئی نہ پائے، وہ دو ماہ کے مسلسل روزے عورت کو چھونے سے قبل رکھے۔)

تو اگر اس نے اس کے دوران میں اس سے مجامعت کرلی تو اس نے مامور بہ (حکم) پر عمل نہیں کیا اور اگر وہ دن کے وقت دانستہ مجامعت کرلے تو بالاتفاق از سر نو روزے رکھے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس لئے کہ مجامعت پائی گئی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس بنا پر کہ روزہ فاسد ہوجانے کی بنا پر روزوں کا تسلسل ٹوٹ گیا ہے۔

۱- یہاں بھی غالباً سہو کاتب ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں روزہ فاسد ہونا شرط ہے، فاسد نہ ہونا نہیں، مگر کتاب میں لفظ "عدم فساد" کی ترکیب استعمال ہوتی ہے۔ جس میں عدم اضافی ہے، واللہ اعلم۔

۲- المجادلہ (۵۸:۵)

رہا حالت احرام میں سر منڈھوانے کے کفارے کا وجوب، تو اس میں اسے اختیار ہے وہ چاہے تو الگ الگ روزے رکھ لے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک مطلق ہے:

ففدیۃ من صیام اوصدقۃ اونسک(۵) (پس روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں اس کا فدیہ ہے۔)

کہ یہاں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ افطار (روزہ توڑنے) میں کھانا کھلانے کا حکم

کفارۂ ظہار اور کفارۂ افطار میں جہاں تک کھانا کھلانے کا تعلق ہے تو اس کی صفت اس کی مقدار، اس کے مصارف وغیرہ کی وہی تفصیل ہے جو اوپر قسم کے کفارے میں بیان ہو چکی ہے۔ تاہم کفارۂ ظہار میں کھانا کھلانے کے دوران میں بیوی سے مباشرت نہ کرنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے کھانا کھلانے کے دوران میں ایسا کرلیا تو اس پر از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں اس کو شرط قرار نہیں دیا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا (جو شخص اس کی استطاعت نہیں رکھتا وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے۔)

کہ اس میں مجامعت نہ کرنا شرط نہیں قرار دیا گیا۔ بجز اس کے کہ اس سے پہلے اس بیوی سے مجامعت ممنوع ٹھیرائی گئی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے وہ دو ماہ کے روزوں یا اعتکاف پر قادر ہو جائے، اس کی بنا پر کفارہ اسی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس سے پہلے اس کیلئے وطی کرنا حرام تھا۔ جیسا کہ ہم کتاب الظہار میں اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ اور سر منڈھوانے کے کفارے میں کھانا کھلانے پر تمام بحث ویسی ہے، جیسے قسم کے کفارے میں ہے۔ ماسوا مساکین کی تعداد کے کہ یہاں چھ مساکین کو کھلانا کھلانا ضروری ہے۔ جیسے کہ حضرت کعبؓ بن عجرہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ کھانے کی صفت، اس کی مقدار اور اس کے مصارف قسم کے کفارے سے مختلف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اس میں بھی اس کو مالک بنانے اور اس کو بٹھا کر کھلانے دونوں طرح کی گنجائش ہے۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں تملیک کے سوا کوئی اور صورت جائز نہیں ہے۔ القدوری رحمہ اللہ نے دونوں ائمہ رحمہما اللہ کے مابین اسی طرح اختلاف نقل کیا ہے اور القاضی (الاسبیجابی) نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے کفارے میں بٹھا کر کھلانے کی اجازت (تمکین) قرآن مجید میں وارد شدہ حکم (نص) میں استعمال شدہ لفظ الطعام (کھانا کھلانے) کی بنا پر ہے۔ اسلئے کہ "اطعام" کا لفظ لغوی طور پر بطریق اباحت کھانا پیش کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے، جبکہ یہاں قرآن مجید میں حکم (نص) لفظ صدقہ کے ساتھ آیا ہے۔ جو دوسرے کیلئے تملیک کا متقاضی ہے۔ پھر یہ حکم معلل (علت والا) ہے۔ اور اس کی علت دوسرے کی حاجت و ضرورت کو پورا کرنا ہے، اور صدقہ کرنا دوسرے کو مالک بنانا ہے، اس لیے کہ یہ زکوٰۃ اور عشر کے مشابہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اس کا حکم "صدقہ" کے ساتھ آیا ہے، لیکن اس کی علت (وجہ) دوسرے کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اور یہ مقصد تملیک سے زیادہ اس کو بٹھا کر کھانا کھلانے (تمکین) کی صورت میں پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی لئے اس کی قیمت کا دینا بھی جائز ہے۔ اگرچہ کعب بن عجرہ کی روایت میں اس کی تشریح تین صاع کے ساتھ کی گئی ہے۔

۱- البقرہ (۲:۱۹۶)

اور اگر اس پر قسم کا کفارہ واجب ہو، مگر اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام یا دس مساکین کو دینے کیلئے کپڑا اور کھلانے کیلئے کھانا موجود نہ ہو۔ اور وہ بڑی عمر والا (شیخ کبیر) ہو جس کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو پھر اس نے چاہا کہ وہ تین روزوں کی جگہ چھ مساکین کو کھانا کھلادے۔ تو جائز نہ ہو گا تاوقتیکہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلادے۔ اس لئے کہ روزہ تو بدل ہے۔ اور کسی بدل (مبادلے) کا مزید بدل نہیں ہوسکتا، لہذا اگر وہ بدل سے بھی عاجز ہوجائے تو اس سے واجب مؤخر ہوجاتا ہے اور وہ تین میں سے کوئی ایک شئی بھی نہ کرے، تاوقتیکہ وہ ان پر قادر نہ ہوجائے۔

اور اگر اس پر قتل یا ظہار یا افطار کا کفارہ ضروری ہو اور اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے کوئی غلام نہ ہو اور وہ بڑی عمر کا بوڑھا ہونے کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو اور کفارۂ افطار کی صورت میں کھانا کھلانے کیلئے اس کے پاس استطاعت موجود نہ ہو تو اس وقت تک یہ فریضہ اس سے مؤخر رہے گا۔ جب تک وہ قتل کے کفارے میں غلام کی آزادی اور ظہار اور افطار کے کفارے میں غلام کی آزادی یا کھانا کھلانے پر قادر نہ ہوجائے۔ اس لئے کہ کسی عاجز شخص پر فعل کا وجوب محال ہوتا ہے۔ واللہ علم۔

کتاب الاشربہ

مشروبات کا بیان

اس کتاب میں ہماری بحث مندرجہ ذیل عنوانات پر ہوگی۔

(الف) مشہور نشہ آور مشروبات کے نام
(ب) ان کے معانی ومفاہیم
(ج) ان کے احکام
(د) سکر (نشے) کی حد

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مشہور نشہ آور مشروبات کے نام

(الف) ان کے ناموں کی تفصیل اس طرح ہے: خمر، سکر، فضیخ، الطلاء، الباذق، المنصف، المثلث، الجمہوری، جسے ابو یقیا بھی کہا جاتا ہے۔ الخلیطان، المزر، الجعہ اور البتع۔

(ب) مشروبات کے ناموں کی تشریح

(۱) خمر یہ انگوروں کے اس شیرے کا نام ہے جسے پکا کر گاڑھا کر لیا جائے پھر وہ سخت ہوجائے اور جھاگ چھوڑ دے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انگوروں کے شیرے کو پکا کر گاڑھا اور سخت کر لیا جائے تو وہ خمر (شراب) ہوجائے گا۔ اور اس پر تمام احکام مرتب ہوں گے۔ خواہ اس میں سے جھاگ نکلے یا نہ نکلے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بنیادی رکن اس کا نشہ دینا ہے اور یہ مقصد جھاگ نکلے بغیر بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ دینے کا مفہوم اس وقت تک مکمل طور پر حاصل نہیں ہوسکتا۔ جب تک اس میں جھاگ پیدا نہ ہو، لہذا وہ اس کے بغیر خمر (شراب) نہ ہوگی۔

۲۔ سکر: سکر، کھجوروں کے اس پانی (شیرے) کا نام ہے جو گاڑھا اور سخت ہوجائے، تو وہ سابقہ اختلاف پر بے جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔ فضیخ: یہ بسر (ہلکی قسم کی کھجور) کا نکالا ہوا پانی (شیرہ) ہے۔ جو سخت اور گاڑھا ہوجائے اور حسب اختلاف بالا وہ جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۴۔ نقیع الزبیب: یہ خشک انگوروں (منقع) کو پانی میں ڈال کر کشید کیا ہوا پانی (عرق) ہے، تا آنکہ اس پانی میں اس کی مٹھاس آجائے اور وہ سخت ہوجائے اور وہ حسب اختلاف بالا جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۵۔ الطلاء: انگوروں کا پکایا ہوا پانی جب دو تہائی کے قریب اڑ جائے اور اس میں نشہ پیدا ہوجائے۔

۶۔ الباذق اور (۷) المنصف کے تحت آجائے اس لئے کہ الباذق انگوروں کا وہ پانی ہے جسے کم پکایا جائے اور المنصف انگوروں کا ایسا پانی ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ نصف پانی باقی رہ جائے اور نصف اڑ جائے۔

اور(۷)اور کہاجاتا ہے کہ الطلاء ہی

۹۔المثلث ہے اور یہ انگوروں کا ایسا پانی (رس) ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ اس کا دو تہائی حصہ جل جائے اور گاڑھا پانی باقی رہ جائے جو نشہ آور ہو۔

۱۰۔الجمھوری: المثلث ہی کا نام ہے جس میں دو تہائی پانی اڑجانے کے بعد اتنا ہی، یعنی دو تہائی پانی مزید ڈال دیا جائے۔ پھر اسے ہلکی سے آگ پر تھوڑا سا پکایا جائے تا آنکہ وہ نشہ آور ہوجائے۔

۱۱۔الخلیطان: یعنی تازہ کھجور اور انگوروں کو یا سوکھی کھجور اور تازہ کھجور کو باہم ملایا جائے اور ان کا نبیذ بنایا جائے تا آنکہ وہ سخت اور گاڑھا ہوجائے۔

۱۲۔المزر: باجرے کا نبیذ جب نشہ آور ہوجائے۔

۱۳۔الجعہ: یہ گندم اور جو کا نبیذ ہے، جب وہ نشہ آور ہوجائے۔

۱۴ :البتع: یہ شہد کے نبیذ کا نام ہے۔ جب وہ نشہ آور ہوجائے۔

(ج)مذکورہ مشروبات کے احکام

سب سے پہلے خمر (شراب) کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے۔ ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے، اس لئے کہ اس کی عین (ذات) حرام ہے، لہذا اس کی حرمت میں کم اور زیادہ مقدار کا ایک ہی حکم ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر حرام ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

رجس من عمل الشیطان (۱) (وہ پلید ہے، شیطان کے اعمال میں سے۔)

کہ حق تعالی جل شانہ نے خمر (شراب) کی صفت اس کے ناپاک اور پلید ہونے سے بیان فرمائی ہے۔ اور ایسی شئی جو حرام نہ ہو اس وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ شراب فی نفسہ حرام ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ الایہ (۲) (بیشک شیطان چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان عداوت پیدا کردے) جو نشہ آور شئی کے حرام ہونے کی دلیل ہے، لہذا وہ فی نفسہ اور اس کا نشہ دونوں حرام ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

حرمت الخمر عینھا قلیلھا وکثیرھا (شراب کی عین (ذات) کم ہو یا زیادہ حرام ہے،

والسکر من کل شراب اور ہر مشروب کی نشہ آور مقدار حرام ہے۔)

تاہم پیاسا ہونے کی مجبوری یا کسی کے اکراہ (مجبور کرنے) کے وقت اتنی مقدار میں اسے پینا جائز ہے جس سے ضرورت پوری ہوجائے اس لئے کہ اس کی کم مقدار کی حرمت بھی شریعت سے ثابت ہوئی ہے، لہذا ضرورت کی بنا پر مردار وغیرہ کی طرح اس کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔

۱- المائدہ (۵:۹۰)

۲- المائدہ (۵:۹۱)

لیکن دواسازی میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کسی ایسی شئی میں جو اس نے ہم پر حرام کی ہے، کوئی شفا نہیں رکھی۔ اور مرد پر کسی چھوٹے بچے کو بھی شراب پلانا حرام ہے۔ اگر اس نے اسے پلایا تو اس کا گناہ اس بڑے شخص پر ہے نہ کہ چھوٹے بچے پر، اس لئے کہ حرمت کا خطاب اسی کو ہے۔

(۲) اس کو حلال سمجھنے والا شخص کافر ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت دلیل قطعی، یعنی قرآن مجید سے ثابت ہے، لہذا اس کو حلال قرار دینے والا قرآن مجید کا منکر ہوگا۔

(۳) اس کے پینے والے کو، خواہ اس نے کم مقدار میں شراب پی یا زیادہ مقدار میں، حد لگائی جائے گی۔ اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ اور اگر اس نے پانی کے ساتھ مخلوط(Mixtured) کر کے شراب پی، جس میں شراب کا غلبہ ہو تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور اگر اس میں پانی زیادہ ہو یہاں تک شراب کا ذائقہ اور اس کی بو بھی ختم ہو جائے تو حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس میں شراب غالب ہو تو اس پر شراب(خمر) کا نام اور اس کا مفہوم باقی رہتا اور جب اس پر پانی کا غلبہ ہو جائے گا تو اس میں پانی کا نام اور اس کا مفہوم باقی رہے گا۔ بایں ہمہ ایسا پانی جس میں شراب ملی ہوئی ہو اس کا پینا بھی حرام ہے، اس لئے کہ اس میں حقیقی طور پر شراب کے اجزاء موجود ہیں۔ اسی طرح آگ پر پکائی ہوئی شراب بھی حرام ہے، اس لئے پکانے سے حرام شئی حلال نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو پی لیا تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اس لئے کہ پکنے کے بعد بھی اس کا نام اور مفہوم باقی ہے۔

اور اگر اس نے شراب کی تلچھٹ پی لی تو اس پر حد نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ وہ نشہ آور ہو، اس لئے کہ اس کو خمر (شراب) نہیں کہا جاتا اور خمر کا مفہوم اس میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مخلوط ہے۔ جس کی بنا پر منصف شراب کا یہی حکم ہے، اور چونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہیں، لہذا اس کا پینا بھی حرام ہوگا اور جس شخص کے منہ سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب کی قے کی تو اس پر کوئی حد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ممکن ہے، اس کو شراب مجبور کر کے پلائی گئی ہو، جس کی بنا پر اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس پر حد واجب نہ ہوگی۔

اور ذمیوں پر شراب کا پینا حرام نہیں۔ اگرچہ وہ شراب پی کر مخمور ہو جائیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ حلال ہے الحسن بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ نشہ میں مخمور ہو جائیں تو ان پر حد لگائی جائے گی، کیونکہ شراب تمام ادیان میں حرام ہے۔

(۴) شراب پینے اور نشہ میں ہونے کی سزا(حد)

اس کی سزا آزاد شخص کیلئے اسی (۸۰) درے ہیں، کیونکہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور یہ ان کا حد قذف پر قیاس ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جب کوئی شخص نشہ پی لے۔ تو وہ بکواس کرتا ہے۔ اور جب وہ بکواس کرتا ہے، تو الزام تراشی کرتا ہے اور الزام تراشنے والوں کی حد اسی درے ہے"۔

اور غلام کیلئے شراب نوشی کی حد چالیس درے ہیں۔ اس لئے کہ غلامی سزا(حد) کو نصف کر دیتی ہے۔ جیسے کہ حد قذف اور حد زنا کا یہی حکم ہے، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے:

فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنٰت من العذاب(۱) (پھر اگر وہ بدکاری کا ارتکاب کریں تو جو سزا آزاد عورتوں، یعنی بیبیوں کیلئے ہے اس کی آدھی ان کو دی جائے۔)

۱۔ النساء(۴:۲۵)

(۵) مسلمان کیلئے مختلف ذرائع مثلاً بیع وشراء کے ذریعے اس کا دوسرے کو مالک بنانا یا خود مالک بننا دونوں باتیں حرام ہیں۔اس لئے کہ یہ تمام باتیں شراب سے نفع اٹھانے کے مترادف ہیں اور مسلمان پر شراب سے نفع اٹھانا حرام ہے۔اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

یااھل المدینۃ ان اللہ تبارک وتعالی قد انزلتحریم الخمر فمن کتب ھذہ الایہ وعندہشئی منھافلا یشربھا ولایبیعھا (اے مدینہ والو! بیشک اللہ تعالی نے شراب کی حرمت نازل کی ہے پس جس شخص نے اس آیت کو لکھ لیا ہے اور اس کے پاس شراب میں سے کوئی شئی موجود ہو تو وہ اسے نہ پیئے اور نہ فروخت کرے)

چنانچہ صحابہ کرام نے اسے مدینہ کی گلیوں میں بہادیا۔

البتہ مسلمان اس کا وارث ہوسکتا ہے۔اس لئے کہ وراثت کے طریقے پر شئی کی ملکیت بندے کے کسی فعل کے بغیر از خود ثابت ہوتی ہے، جس کی بنا پر ایسا ہونا دوسرے کو مالک بنانے اور خود مالک بننے کے باب سے نہیں ہے اور شراب اگرچہ اس کے حق میں مال متقوم (Valuable) نہیں ہے، لیکن وہ ہمارے نزدیک فی الجملہ مال ہے، لہذا اس میں ملکیت کی گنجائش موجود ہے۔

(۶) اس کو تلف کرنے والا ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ شراب کسی مسلمان کی ہو اس لئے کہ وہ ایک مسلمان کیلئے مال متقوم (Valuable) نہیں ہے۔اگرچہ اس کے حق میں مال ہے اور غیر متقوم مال کے تلف ہونے سے ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتا۔اور اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو ہمارے نزدیک وہ ضامن ہوگا۔امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے۔

(۷) وہ نجاست غلیظہ ہے حتی کہ اگر وہ کسی کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے تو اس سے نماز جائز نہیں ہوتی۔اس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی نے اس کو رجس (پلیدی) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ(۱) (پلید ہے شیطان کے اعمال میں سے، پس اس سے بچو۔)

اور اگر اس میں گندم تر ہو گئی ہو پھر اسے دھولیا گیا اور اسے خشک کر کے پسوایا گیا تو اگر اس میں شراب کا ذائقہ محسوس نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ورنہ حرام ہوگا۔اس لئے کہ اس ذائقے کا ہونا شراب کے اجزاء کے موجود ہونے کی دلیل ہے اور اس کا زائل ہونا اس کے اجزاء کے زائل ہونے کی دلیل ہے۔

اور اگر کسی جانور کو شراب پلائی گئی پھر اسے ذبح کیا گیا: اگر تو اس کو پیتے ہی فوراً ذبح کرلیا گیا تو وہ بغیر کراہت کے حلال ہوگا۔اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی آنتوں میں ہے۔لہذا وہ اس کو دھونے سے پاک ہوجائیں گی۔اگر اس پر ایک یا دن کا زیادہ حصہ گزر گیا تو وہ جانور کراہت کے ساتھ حلال ہوگا۔اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ شراب رگوں اور اعصاب میں منتشر ہو گئی ہو۔

(۸) اگر اس شراب کو سرکہ بنالیا جائے تو ایسے سرکہ کا بغیر کسی اختلاف کے پینا حلال ہے۔اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

نعم الادام الخل (بہترین سالن سرکہ ہے۔)

اس کے سرکہ ہونے کا علم اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں کڑواہٹ کی جگہ ترشی پیدا ہوجائے۔اس طرح کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں بالکل تلخی باقی نہ رہے حتی کہ اگر اس میں ذرا بھی تلخی باقی رہی تو وہ حلال نہ ہوگا۔امام ابویوسف اور

۱۔ المائدہ (۵:۹۰)

امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اگر اس میں تھوڑی سی ترشی بھی پیدا ہو گئی تو وہ سرکہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ انگور کا شیرہ اس وقت تک خمر (شراب) نہیں ہوتا جب تک اس میں خمریت (شراب ہونے) کا مفہوم مکمل طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ وقت تک سرکہ نہ بنے گا جب تک اس میں سرکہ ہونے کا مفہوم پوری طرح سے نہیں پایا جاتا۔ اور صاحبین کے نزدیک شراب ہونے کی علامت ظاہر ہونے سے وہ شراب اور سرکہ ہونے کی علامت ظاہر ہونے کی بنا پر وہ سرکہ ہو جاتا ہے۔

یہ حکم تو اس صورت میں ہے جب وہ خود بخود سرکہ بن گیا اور اگر اس کے مالک نے کوئی تدبیر اختیار کر کے، مثلاً اس میں سرکہ یا نمک وغیرہ ڈال کر اسے سرکہ بنایا تو اس کا سرکہ بنانا جائز ہے۔ اور ہمارے نزدیک ایسا سرکہ کھانے کے لیے حلال ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نہ تو سرکہ بنانا جائز ہے اور نہ ہی ایسا سرکہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو ایک جگہ سے دوسرے جگہ منتقل کر کے سرکہ بنایا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ہمارے نزدیک حلال اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس کے متعلق دو اقوال ہیں۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ "شراب کی حرمت کے نازل ہونے کے بعد حضرت ابو طلحہؓ کے پاس نامکمل شراب تھی۔ وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ میں اس کا کیا کروں؟ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا اس کو زمین پر بہا دو۔ حضرت ابو طلحہؓ نے عرض کیا کہ کیا میں اسے سرکہ نہ بنالوں، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نہیں"

کہ آنحضرت ﷺ نے صاف لفظوں میں سرکہ بنانے سے منع فرمایا ہے اور حقیقت میں کسی کام سے روکنا نہی (ممانعت) کیلئے ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کو سرکہ بنانے میں مشغول ہو جانے سے فساد (حرام) میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ اور اس سے ایک پاک شئی بلاوجہ نجس ہو جاتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ ازخود سرکہ بن جائے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا:

ایما اهاب دبغ فقه طهر کالخمر اذا تخلل فیحل (جس کھال کو رنگ دیا جائے وہ پاک ہو جاتی ہے جیسے کہ شراب کو اگر سرکہ بنا لیا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے سرکہ بنانے کا جواز بیان فرمایا ہے اور شرعاً اس کی حلت کو ثابت کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سرکہ بنانا حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ حلال ہو گا جیسا کہ اگر اس کو روک رکھا جائے تا آنکہ وہ ازخود سرکہ ہو جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے، یہ ہے کہ اس عمل کے ساتھ مانع شئی کھٹی (ترش) ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ اس میں تلخی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا، لہذا یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو ایسا ترشی کے تلخی پر، اس کے باقی رہنے کے باوجود، غلبہ کی صورت میں ہوا ہے۔ اور یا پھر تلخی کے ترشی کی طرف تبدیلی کی صورت میں۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نمک میں ترشی نہیں ہوتی کہ وہ تلخی پر غالب ہو جائے۔ اس طرح اس میں تھوڑا سا میٹھا ڈال دینے سے وہ تھوڑی سی مدت میں ترش (کھٹا) ہو جاتا ہے تو چونکہ عام طور پر وہ ازخود سرکہ نہیں بنتا اور کم زیادہ پر غالب نہیں آتا، لہذا یہ صورت متعین ہو گئی کہ اس کی ترشی کا ظاہر ہونا اللہ تعالی کے پیدا کردہ طبعی خواص کی بنا پر ہوتا ہے، اس کے علاوہ تلخی مائل بہ ترشی کا پیدا ہونا اتنی مدت میں محض سرکے کی ہمسائیگی کی بنا پر ممکن ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ سرکہ بنانا حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ مباح ہو گا۔ اس لئے کہ اس وقت بھی وہ ہمارے نزدیک مال متقوم (Valuable good) ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ مال کا کمانا ہے اور ان میں سے ہر ایک شئی جائز ہے۔ رہی حدیث تو یہ بھی مروی ہے کہ "جب حضرت ابو طلحہؓ نے فرمایا کہ یا

رسول اللہ ﷺ کیا میں اسے سرکہ نہ بنالوں تو آپ نے فرمایا- ہاں،"جس کی بنا پر یہ دونوں روایات باہم متعارض ہیں ،لہذا ان سے استدلال ساقط ہوجائے گا- پھر ممانعت والی روایت کو کسی اور مقصد کیلئے ممانعت پر محمول کیاجاسکتا ہے اوروہ مقصد عوام کی سابقہ عادت کو بدلنا تھا-اس لئے کہ ابھی شراب کی حرمت کو زیادہ عرصہ نہ گزرا تھااور ان کے گھر شراب سے خالی نہ تھے-اور گھروں میں غلام باندیاں اور لڑکے بھی ہوتے تھے- جنہیں شراب پینے کی عادت پڑی ہوئی تھی اور کسی شئی کی عادت چھڑانا ایک کٹھن معاملہ ہے، لہذا خاندان کا سربراہ اس شراب کو سرکہ بنانے کا کہہ کر انہیں دیتا،اس سے روکنا چاہے تو اس کی بات کو کم ہی قبول کیا جا تا ہے ،، کیونکہ وہ فوراًہی سرکہ نہیں بنتا، بلکہ اس میں کچھ وقت لگتا ہے، جس کی بنا پر عوام کا اخلاق بگڑسکتا تھا، جو مناسب نہ تھااور ہمارے اس دور میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لئے کہ حرمت کا تصور پختہ ہوگیا ہےاور طبیعت میں اس کی نفرت بیٹھ گئی ہے، ہم نے اس روایت کو اس توجیہ پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ دونوں روایات میں تناقض نہ رہے- اس سے ثابت ہوا کہ ہم نے جو مسلک بیان کیا اس سے اس کا حرام میں واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں--رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ تو بلا ضرورت ایک پاک شئی کا ناپاک کرنا ہے، تو درست ہے،مگر ایسا ایک ضرورت کی بنا پر کیاجاتا ہے اور بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے جیسے کہ مرادار کی کھال کورنگنا-واللہسبحانہ وتعالی اعلم.

پھر ظاہر روایت میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اگر اس نے سرکہ بنانے کیلئے اس میں تھوڑاسا نمک یا مچھلی یا سرکہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ڈال دیا تواس کی بنا پر وہ دونوں صورتوں میں حلال ہوگا-امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے سرکہ زیادہ مقدار میں ڈالا تو جائز نہ ہوگا-امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کم مقدار میں سرکہ ڈالاہو تو ترشی تبدیلی کے طریقے سے ظاہر ہوگی جس کی بنا پر اس کا سرکہ بنانا درست ہوگااور اگر اس نے اس میں زیادہ سرکہ ڈال دیا تو یہ اس کو سرکہ بنانا نہ ہوگا- بلکہ وہ تو سرکہ کی کثرت کی بنا پر ترشی کا تلخی پر غلبہ ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس میں بہت سی مٹھاس ڈال دی حتی کہ وہ میٹھا ہوگیا تو وہ حلال نہ ہوگا، بلکہ تمام ناپاک ہو جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا-جبکہ نمک اور مچھلی ڈال دینے کی صورت میں ترشی ظاہر ہوجانے سے بوجہ غلبہ ایسا نہیں ہوتا-اس لئے کہ ان دونوں اشیاء میں ترشی موجود نہیں ہے، تواس سے اس بات کی تعیین ہوگئی کہ اس کا سرکہ بننا تبدیلی کے طریقے سے ہوتا ہے اور سرکہ کے زیادہ ہونے کی صورت میں تو وہ زیادہ جلدی سرکہ بنتا ہے- واللہسبحانہ وتعالی اعلم.

(۲) رہا سکر فضیخ اور انگوروں کا نقیع تو اس کو بھی کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے- اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الخمر من هاتين الشجر تين واشار عليه الصلواة والسلام الى النخلة والى الكرمة (شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے اس موقع پر نبی اکرم ﷺ نے کھجور اور انگوروں کی بیل کی جانب اشارہ کیا-)

اور یہاں جن اقسام کا ذکر آیا ہے یہ بھی شراب ہیں ،لہذا وہ حرام ہونگی-

حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے سکر(نشےوالی شراب) کے ساتھ دواسازی کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ "اللہ تعالی نے تم پر حرام کردہ کسی شئی میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی" اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نشہ آور شراب(السکر) ہی شراب ہے، اس کی کوئی کنیت نہیں ہے-"

اور مروی ہے کہ ان سے انگوروں سے کشید کردہ "نقیع" کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (شراب نے) اس کو زندہ کیا ہے کہ "اس روایت میں انہوں نے اس کی حرمت کی جانب اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ انگوروں کو پانی میں ڈال دینا۔
دراصل شراب کو زندہ کرنا ہے۔ اس لئے کہ جب خشک انگور (کشمش) پانی میں ڈالے جاتے ہیں تو وہ دوبارہ تازہ انگور بن جاتے ہیں تو ان کا شیرہ ایسے ہی ہوگا جیسے تازہ انگوروں کا شیرہ۔ نیز اس لئے بھی کہ ایسا صرف نشہ حاصل کرنے کیلئے کیا جاتا ہے، لہذا اس کی کم یا زیادہ مقدار حرام ہوگی۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالی نے یہ نہیں فرمایا:

ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً (۱) (اور کھجور اور انگوروں کے میووں سے بھی تم پینے کی چیزیں تیار کرتے ہو کہ ان سے شراب بناتے ہو اور عمدہ رزق حاصل کرتے ہو۔)

اور یہ آیت اللہ تعالی کا احسان یاد دلانے اور شکر نعمت ادا کرنے پر متنبہ کرنے کےلیے ہے، جو اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حرمت خمر والی آیت کے ساتھ منسوخ ہے، لہذا اس کے ساتھ حجت پکڑنا درست نہ ہوگا۔ اور ثانیاً اس لئے کہ اگر وہ منسوخ نہ بھی ہو تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ آیت اس کی تبدیلی بیان کرنے کیلئے ہے، یعنی یہ کہ اللہ تعالی نے تمہیں کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں کی صورت میں جو نعمت عطا کی ہے، جو حلال ہے تم اس کی ایسی اشیاء تیار کرتے ہو جس میں سے بعض اشیاء (مثلاً شراب) حرام ہیں اور بعض اشیاء مثلاً پکایا ہوا گاڑھا شیرہ (الدبس) اور کشمش اور سرکہ حلال ہیں، اس کی مثال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے:

قل ارنيتم ماانزل اللهلكم من رزق فجعلتم منه حراماو حلالاً (۲) (آپ کہہ دیجئے بھلا دیکھو تو خدا نے تمہارے لئے جو رزق نازل فرمایا ہے تو تم نے اس میں سے بعض کو حرام ٹھہرایا اور بعض کو حلال)

اس پس منظر میں یہ آیت تمہارے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ سرکے کی یہ تبدیلی حلال شئی کیلئے ہے، حرام شئی کیلئے نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا، لیکن گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے، کیونکہ اس کی حرمت کا ثبوت غیر قطعی دلیل کے ساتھ ہوا ہے یعنی خبرواحد اور آثار صحابہ کرام کے ساتھ، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس کی کم مقدار شراب پینے والے کو حد نہیں لگائی جاتی، کیونکہ حد تو کم مقدار میں شراب پینے والے کو لگائی جاتی ہے۔ اور یہ بات سکر میں نہیں پائی جاتی۔

اور ہر مشروب سے اس کی نشہ آور مقدار شراب (خمر) کی طرح حرام ہی ہے، کیونکہ اس کا دلیل قطعی سے ثبوت ہوا ہے، جو قرآن مجید کی نص ہے اور وہ ارشاد باری تعالی ہے:

انما يريدالشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا ۔ فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكرالله وعن الصلوة فهل انتم منتهون. (۳) (شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے سبب تمہارے آپس میں دشمنی اور رنجش ڈال دے اور تمہیں خدا کی یاد اور نماز سے غافل کردے تو تم کو ان کاموں سے باز رہنا چاہیے)

---

(۱) النحل (۱۶: ۶۷)
(۲) یونس (۱۰: ۵۹)
(۳) المائدہ (۵: ۹۰)

اور یہ تمام باتیں ہر مشروب کی نشہ آور مقدار میں پائے جانے کی بنا پر پائی جاتی ہیں، لہذا ہر مشروب میں سے اس کی نشہ آور مقدار کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت کی طرح، قرآن مجید کی نص سے ثابت شدہ ہے۔ اس لئے آنحضرت ﷺ نے دونوں حرام اشیاء کو جمع کیا اور فرمایا:

حرمت الخمر لعینها قلیلها وکثیرها (شراب فی نفسہ حرام ہے، یعنی اس کی کم اور زیادہ مقدار
والسکر من کل شراب اور ہر مشروب سے نشہ آور مقدار حرام ہے)

اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت ﷺ کا اس سے مقصد اصل حرمت بیان کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات مشروب کی نشہ آور مقدار پر موقوف نہیں ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ اس سے مراد اس کی شراب (خمر) کی طرح ایسی مکمل حرمت ہے جس میں کوئی شک وشبہ نہ رہے، اسی طرح حضرت علیؓ نے ان دونوں کو حد کیلئے یکجا بیان کیا اور فرمایا:

"جو نبیذ نشہ آور ہو اس پر اسی درے ہیں اور خمر (شراب) میں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اسی درے ہیں"

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی کراہت کے ساتھ فروخت جائز ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصلاً یہ بات جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں بیع کا محل (مقام) مال ہے، جو کسی ایسی شئی کا نام ہے جس سے حقیقی اور شرعی طور پر استفادہ کرنا ممکن ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی جاتی، لہذا یہ مال نہیں ہے، جس کی بنا پر اس کو بیچنا جائز نہیں جیسے کہ شراب کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع قابل رغبت شئی کا قابل رغبت شئی سے تبادلہ ہے، ارشادہ باری تعالی ہے:

اولئک الذین اشترو الضلالۃ بالھدای (یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت چھوڑ کر گمراہی خریدی پس نہ تو
فماربحت تجارتھم وماکانوا مھتدین (۱) ان کی تجارت نے انہیں نفع دیا اور نہ وہ ہدایت یافتہ ہوئے)

اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے۔ اس لئے کہ مشروبات قابل رغبت شئی ہیں اور مال کسی مرغوب شئی کا نام ہے۔ بجز اس کے کہ شراب کو "مرغوب فیہ" ہونے کے باوجود اس لئے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کو بیچنے کی ممانعت ایک حدیث میں مذکور ہوئی ہے جو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں اور یہ روایت چونکہ "خمر (شراب) کے نام سے وارد ہوئی ہے، لہذا وہ اپنے مورد (جائے ورود) تک محدود رہے گی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس کو کسی شخص نے تلف کردیا تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین رحمہا اللہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

(۳) اس کا حکم نجاست کی طرح ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر وہ کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو وہ نماز سے مانع ہے۔ اسی لئے اس کو کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے۔ لہذا اس کی نجاست شراب (خمر) کی نجاست کی طرح نجاست غلیظہ ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ نماز سے بالکل مانع نہیں۔ اس لئے کہ خمر (شراب) کی نجاست تو شریعت میں نص قرآنی سے ثابت ہے، جو ارشاد باری تعالی ہے:

رجس من عمل الشیطان (۲) (اور پلید ہے شیطان کے اعمال سے)

سے ثابت ہوئی ہے، جس کی بنا پر اس کی نجاست خمر (شراب) تک محدود رہے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس میں بہت زیادہ مقدار (کثیر الفاحش) کا لحاظ کیا ہے، جیسے کہ حقیقی نجاست میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ

۱- البقرہ (۲:۱۶)

۲- المائدہ (۵:۹)

اگرچہ اس کے ساتھ استفادہ کرنا ممنوع ہے، لیکن اس کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔ حتیٰ کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا اور اس کو کم مقدار میں پینے والے پر حد جاری نہ کی جائے گی۔ جس سے اس کی نجاست میں تخفیف ثابت ہوتی ہے۔

مطبوخ (آگ پر پکے ہوئے، شیرے) کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ انگوروں کے شیرے، اور کھجور کے نبیذ اور کشمش کے نقیع (عرق) کا حکم ہے، جبکہ اگر ان مشروبات کو آگ پر پکالیا جائے تو اگر وہ انگور کا عصیب (شیرہ) ہو پھر اگر اسے تھوڑا سا پکایا جائے تو وہ الباذق ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس میں سے نصف حصہ اڑجائے اور نصف حصہ باقی رہ جائے تو وہ المنصف ہوجاتا ہے اکثر علماء کے نزدیک اس کی کم اور زیادہ مقدار کا پینا حرام ہے۔ اور بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا پینا مباح (جائز) ہے اور یہی حضرت حماد رحمہ اللہ بن ابی سلیمان کا قول ہے۔ اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ اگر پکنے سے اس کا دو تہائی سے کم حصہ اڑجائے تو اس کی حرام مقدار ظاہر ہوجاتی ہے جو اس کا ایک تہائی سے زائد حصہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے، حضرت عمرؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو لکھا تھا کہ:

"میرے پاس شام سے ایک ایسی شراب لائی گئی ہے جسے اتنا پکایا گیا کہ اس کے دو تہائی حصے اڑگئے ہیں اور ایک تہائی حصہ باقی رہا ہے تو اس کا حلال حصہ باقی رہا اور حرام حصہ اڑ گیا ہے اور اس کی تیزی کو سکون آگیا ہے تو تو اپنی طرف سے لوگوں کو حکم دے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں"

یہ روایت اس بات پر نص ہے کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے۔ اور انہوں نے اس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب تک اس کے دو تہائی حصے نہ اڑجائیں تو اس میں نشہ آور ہونے کی کیفیت قائم رہتی ہے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی صحابیؓ سے اس بارے میں اختلاف مروی نہیں تو یہ ان کی طرف سے اجماع ہوگا اور اس کے پینے والے کو حد نہ لگائی جائے گی، تاوقتیکہ وہ نشہ نہ دے۔ اور جب وہ نشہ آور ہوجائے تو اسے حد لگائی جائے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اس کو فروخت کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نہ اس کا پینا حلال ہے اور نہ اس کا فروخت کرنا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب انگور کے شیرے کو پکالیا جائے اور اگر انگور ہی کو پکالیا جائے۔ وہ جس حالت میں بھی ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم بھی "عصیر" (شیرے) کا ہے اور وہ حلال نہ ہوگا، تاوقتیکہ دو تہائی حصہ نہ اڑجائے۔ اور الحسن رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم تو کشمش کی طرح ہے، حتیٰ کہ اگر اس کو تھوڑا سا پکالیا جائے تو وہ بمنزلہ کشمش کے ہے۔

رہا نبیذ تمر اور کشمش کا نقیع" بشرطیکہ وہ تھوڑا سا پکا ہوا ہو، اسی طرح ان دونوں کا المنصف، تو اس کا پینا حلال ہے اور اس کا سوائے نشہ آور ہونے والی مقدار کے پینا حرام نہیں ہے اور وہ پاک ہے۔ اس کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کو تلف کرنے والا شخص ضامن ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے۔ امام محمد سے اس بارے میں دو روایات ہیں: ایک کی رو سے اس کا پینا حلال نہیں ہے، لیکن پینے والے پر حد واجب نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ نشہ آور نہ ہو۔ دوسری روایت میں ہے کہ میں اسکو حرام نہیں ٹھہراتا، لیکن میں اس کو نہیں پیتا۔ اور المثلث کے بارے میں دلائل پیچھے آچکے ہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کو انگوروں کے تھوڑے پکائے ہوئے

شیرے (عصیر العنب) کے مشروب اور المنصف کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ ان دونوں کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر انگور کے شیرے کو اس حد تک یعنی دو تہائی سے کم پانی اڑنے تک پکایا جائے تو اس میں شیرے کا کوئی اثر نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس کو پکانے کے بعد بھی اس میں نشہ آور ہونے کی قوت فی نفسہ برقرار رہتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کو اسی طرح رہنے دیا جائے یہاں تک کہ وہ گاڑھا اور سخت ہوجائے اور اس میں کوئی دوسری شئی نہ ملائی جائے تو وہ ایسے ہی رہے گا جیسے کہ "وہ پکانے سے قبل تھا۔ تو اس میں پکانے سے کوئی فرق نہیں پڑھتا۔ سو وہ اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہے گا، بخلاف نبیذ تمر اور کشمش کے نقیع کے۔ اس لئے کہ ان میں فی نفسہ نشہ آور ہونے کی اہلیت نہیں ہے، کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس کو اسی حالت میں رہنے دیا جائے اور اس میں اور پانی نہ ملایا جائے تو وہ گاڑھے پن کو بالکل نہ اٹھائے گا، جیسے کہ انگوروں کا شیرہ اگر اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑجائیں اور ایک تہائی باقی رہ جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ اس طرح پانی اس کو گاڑھا کرتا اور اس کو نشہ آور کرتا ہے، اگرچہ وہ فی نفسہ نشہ آور نہیں ہے، لیکن دوسری شئی کے ساتھ مل کر نشہ آور ہوگیا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ اس کی یہ حالت پکانے سے بدل جائے۔ بخلاف عصیر (شیرے) کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سیدنا عمر علیہ السلام نے اپنی روایت میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اس سے اس کی حرمت چلی جاتی ہے اور تیزی میں سکون آجاتا ہے"

یعنی یہ کہ اگر وہ خود بخود بغیر اس میں پانی ڈالنے کے گاڑھا ہوجائے تو اس کی طاقت وقوت باقی رہتی ہے، اور جب اس کی یہ حالت ہوجائے کہ وہ فی نفسہ گاڑھا نہ رہے، اس طرح کہ اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑجائیں تو اس کا زور جاتا رہے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کوٹے ہوئے کشمش کو پانی میں ڈال کر اس کا رس نکالا جائے جیسے کہ نکالا جاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکالیا جائے تو امام محمد امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حلال نہ ہوگا، تاوقتیکہ اس کو پکا کر اس کا دو تہائی حصہ نہ اڑادیا جائے اور ایک ثلث باقی رہ جائے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ کشمش کو پانی میں بھگو کر اس کا رس نکالنا دراصل انگور کو زندہ کرنا ہے، لہذا اس کا عصیر (شیرہ) حلال نہ ہوگا، مگر اسی طریقے پر کہ جس طریقے پر "انگور کا رس" حلال ہوتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس بارے میں تھوڑا پکانے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی کشمش ہڈے جو پانی میں ڈالے جانے کی بنا پر پھول گئی ہے، لہذا اس کا حکم مختلف نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۳) رہا المثلث تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ جب تک وہ میٹھا اور غیر نشہ آور رہے تو اس کا پینا حلال ہوگا۔

(۴) جبکہ معتق جو نشہ آور ہو اس کا بطور دوا، نظام ہضم کو درست رکھنے اور اطاعت خداوندی میں قوت حاصل کرنے کیلئے پینا جائز ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ البتہ اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس کو "کھیل کود اور تفریح طبع کیلئے پینا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے الامالی میں یہی روایت ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے چاہا کہ نشہ اور مشروب (مسکر) کو پیئے تو اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے اور اس کیلئے بیٹھنا اور چل کر جانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) وہ روایت ہے کہ جو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام — (جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہے)

اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل مسکر من عصیر العنب انما سمی — (ہر نشہ آور مشروب جو انگور کے شیرے سے بنا ہوتا ہے۔

خمرا لکونہ مخامرا للعقل — ملائے اس بنا پر خمر کہا جاتا ہے کیونکہ عقل کو ڈھانپ لیتا ہے)

عقل کو ڈھانپنے کا یہ مفہوم تمام نشہ آور مشروبات میں پایا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ نے نبی اکرم ﷺ کی حدیث اور صحابہ کرامؓ کے آثار (روایات) سے استدلال کیا ہے۔ حدیث تو وہ ہے جس کو امام الطحاوی رحمہ اللہ نے شرح الآثار میں حضرت عبداللہ بن عمر فاروقؓ سے روایت کیا ہے۔

"کہ نبی اکرم ﷺ کے پاس ایک مرتبہ نبیذ لایا گیا تو آپ نے اسے سونگھا پھر آپ نے اس کی سختی کی بنا پر چہرے پر شکنیں ڈالیں۔ پھر آپ نے پانی طلب کیا اور اس پر ڈالا اور اسے پی لیا"

رہے آثار، تو ان میں سے ایک اثر (روایت) تو وہ ہے جو سیدنا عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ: "کاڑھے (شدید) نبیذ کو پیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ ہم طاقتور اونٹ کو ذبح کرتے ہیں اور آل عمر کیلئے عتق۔ سی سے ہے اور اس کو سوائے گاڑھے نبیذ کے کوئی شئی نہیں کاٹتی"

(۲) دوسری روایت (اثر) وہی ہے جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت عمار بن یاسر کو خط لکھا تھا کہ:

"میرے پاس شام سے ایک شراب (مشروب) لائی گئی ہے، جسے اتنا پکایا گیا ہے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ گئے اور اس کا ایک تہائی باقی رہ گیا ہے اور اس کا حرام والا حصہ اڑ گیا ہے اور اس کی تیزی جاتی رہی ہے تو اپنی طرف سے لوگوں کو حکم دے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں۔ کہ حضرت عمرؓ نے اس کے حلال ہونے کی صراحت کی ہے اور اس کے مفہوم یعنی اس کے نشہ کرنے والے عنصر کے ختم ہونے کی صراحت فرمائی ہے، کیونکہ اس کی تیزی جاتی رہی ہے اور اس کے پینے کو مستحب قرار دیا ہے کہ فرمایا لوگوں کو چاہیے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں"

(۳) ایک اور روایت یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک قوم کی مہمانداری کی اور انہیں نبیذ پلایا جس سے ان میں سے ایک شخص کو نشہ ہو گیا تو حضرت علیؓ نے اس پر حد لگائی تو اس شخص نے کہا "پہلے پلاتے ہو پھر حد لگاتے ہو" تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ "میں تجھے حد تو نشہ میں آنے کی بنا پر لگا رہا ہوں" اور اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ ان حضرات سے جب نبیذ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

"ایک، دو اور تین مرتبہ اسے پی پھر جب تجھے نشہ آنے کا اندیشہ ہونے لگے تو تو اسے چھوڑ دے"

تو جب ان صحابہ کرامؓ سے اس کا حلال ہونا ثابت ہے تو اس کی حرمت کا قول اختیار کرنا ان کے فسق و فجور کے خیال تک منتج ہو گا، جو بدعت ہے، اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے مثلث کے حلال سمجھنے کو اہلسنت والجماعت کے عقائد میں سے قرار دیا ہے۔ انہوں نے اپنے بیان (الوصیۃ) میں لکھا ہے: یہ کہ شیخین (ابو بکر و عمرؓ) کی فضیلت دے اور دونوں دامادوں (عثمان و علیؓ) سے محبت رکھے اور موزوں پر مسح کرنے کو جائز رکھے اور نبیذ تر کو حرام نہ کہے

اس لئے کہ اس کی حرمت کے قول میں کبار صحابہ کا فسق لازم آتا ہے اور ان کو فاسق قرار دینے اور ان پر زبان طعن دراز کرنے سے اجتناب اہلسنت والجماعت کے مذہب کی شرائط میں سے ہے۔

اور جو روایات مخالفین نے نقل کی ہیں ان میں کمزوری (احتمال) ہے، پھر ان کی تاویل کی جا سکتی ہے اور پھر ان

کے موجب و مقتضا پر عمل کرنا بھی ممکن ہے۔

طعن (کمزوری) اس طرح کہ یحیٰ ابن معین نے اس روایت کو رد کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ اس روایت کی نبی اکرم ﷺ کی طرف نسبت درست نہیں ہے۔ حضرت یحیٰ مشہور حفاظ حدیث میں سے تھے، لہذا ان کا جرح کرنا دونوں روایات کی کمزوری کا ثبوت ہے۔

رہی تاویل تو وہ اس طرح کہ یہ روایات لہو ولعب کیلئے پینے پر محمول ہیں تاکہ دونوں طرح کی روایات پر عمل کرکے انہیں تناقض سے بچا جاسکے اور ان کے مابین تطبیق دی جاسکے۔

رہا ان کے مقتضا پر عمل کرنا تو وہ اس طرح ہے کہ ہمارے نزدیک نشہ آور شئی حرام ہے۔ اور وہ آخری پیالہ ہوتا ہے، اس لئے کہ مسکر (نشہ آور) وہ مقدار ہے جس سے نشہ حاصل ہو اور وہ آخری پیالے سے ہوتا ہے اور اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب یہ روایات ثابت ہوں تو ان کے مقتضا پر اس صورت میں بحمداللہ عمل کیا جاسکتا ہے۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ تمام مشروبات خمر (شراب) ہیں، کیونکہ ان میں خمر (شراب) کا مفہوم پایا جاتا ہے جو اس کا عقل کو ماؤف کرنا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خمر انگور کے کچے شیرے کا نام ہے، جبکہ وہ حقیقی طور پر نشہ آور ہو اور دوسری شرابوں کیلئے اس کا استعمال مجازاً ہے۔ اس لئے کہ اس میں عقل کو ماؤف کرنے اور نشہ آور ہونے کا مفہوم کامل طور پر پایا جاتا ہے، جبکہ دوسری شرابوں میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، لہذا اس کیلئے اس کا استعمال حقیقت اور دوسروں کیلئے مجاز ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ دوسری شرابوں کیلئے بھی حقیقی مفہوم رکھتا ہو تو یہ مسئلہ دو پہلوؤں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو یہ سب کیلئے مشترک نام ہوگا یا پھر یہ نام سب کیلئے عام ہوگا۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ اشتراک (مشترک ہونے) کی شرط معنی کا مختلف ہونا ہے، لہذا مشترک نام وہ ہے جو مختلف تعریف اور مختلف حقیقت والے الفاظ کیلئے بولا جائے جیسے کہ لفظ عین وغیرہ۔ اور یہاں یہ الفاظ مختلف نہیں ہیں۔ دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ عموم (عام ہونے) کی شرط یہ ہے کہ عموم کے وہ تمام افراد اس لفظ کے معانی کو قبول کرنے میں یکساں ہوں۔ جن کیلئے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے، نہ کہ مختلف ہوں اور یہاں ان کے درمیان یکسانیت نہیں پائی جاتی: تو جب یہاں اس لفظ کا مفہوم حقیقی طور پر پائے جانے کی کوئی صورت نہیں ہے، تو یہ بات متعین ہو گئی ہے کہ یہ بطریق مجاز ہے، لہذا اس کا لفظ خمر (شراب) شامل نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

المجہوری

رہا الجہوری تو اس کا حکم المثلث والاہی ہے، اس لئے کہ وہ مثلث ہی ہوتا ہے، البتہ اس میں پانی ڈال کر اسے پتلا کر لیا جاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکا لیا جاتا ہے، تاکہ وہ خراب نہ ہو۔

خلیطان

رہا خلیطان (یعنی انگوروں اور کھجور کے شیروں کا آمیزہ) تو ان کے جمع ہونے (اجتماع) کے وقت اس کا وہی حکم ہے جو ان دونوں مشروبات کے کچے اور منفرد ہونے کی حالت میں ہے جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے کھجور اور کشمش کو ملا کر، اور سرخی مائل کھجور اور بلکی تازہ کھجور کو ملا کر (ان کے نبیذ) کے پینے سے منع فرمایا ہے۔

یہ روایت کچے اور نشہ آور مشروب پر محمول ہے۔ واللہ عزوجل شانہ اعلم۔

اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے:

"بسر (گدر کھجور) اور تازہ کھجور اور کشمش تینوں کو ملا کران کے نبیذ کو پینے سے منع فرمایا ہے"

اور اگر ان میں کسی ایک کو پکایا گیا پھر اس میں دوسرے مشروب کا کچا پیالہ ڈال دیا گیا تو وہ اس تمام مشروب کو فاسد کردے گا۔ خواہ وہ اس کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے، اس لئے کہ اس میں حلال اور حرام دونوں اشیاء جمع ہو گئی ہیں۔ جس کی بنا پر حرام حلال پر غالب ہوگا اور اگر اس کے عصیر (شیرے) کو پانی کے ساتھ ملا دیا گیا پھر اگر اس نے اس کو چھوڑ دیا تا آنکہ وہ سخت ہو گیا اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا مشروب حلال نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کو پکالیا یہاں تک کہ اس کا دو تہائی حصہ جاتا رہا تو اس کا حکم تفصیل طلب ہے، اگر تو پکانے سے پہلے پانی اڑجائے تو اسے پکایا جائے تا آنکہ اتنی مقدار میں پانی اڑجائے پھر شیرے کو پکایا جائے تا آنکہ اس کے دو تہائی حصے اڑجائیں تو وہ حلال ہوگا اور اگر پانی اور شیرہ پکانے سے دونوں ایک ساتھ اڑتے ہوں تا آنکہ دونوں میں سے مشترک طور دو تہائی حصہ اڑجائے تو وہ حلال نہ ہوگا۔

واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۲) المزر (۱۳) البعہ اور (۱۴) البتع اور جو مشروبات نیشکر اور انجیر وغیرہ سے تیار کئے جاتے ہیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مشروبات کم ہوں یا زیادہ، کچے ہوں یا پکے ان کا پینا حلال ہوگا۔ اور اس کے پینے والے کو حد نہ لگائی جائے گی، اگرچہ اسے نشہ ہو جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ حرام ہے۔ ان کے اس حکم کی اساس ان کے ایک اصول پر ہے، جو یہ ہے کہ جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہیں، جیسے کہ المثلث کا یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان مشروبات میں سے اگر کوئی مشروب اسی دن گزرنے کے بعد بھی صحیح رہے اور فاسد نہ ہو تو میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اور یہی روایت امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ہے، مگر بعد ازاں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس رائے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس مدت کے بعد اس کا باقی رہنا اور فاسد نہ ہونا اس کے گاڑھا ہونے کی دلیل ہے اور اس کا گاڑھا (شدید) ہونا اس کی حرمت کی دلیل ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت کا تعلق اس کے خمر ہونے سے ہے، جو اس کے محض گاڑھا ہونے سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور گاڑھا پن (شدت) ان مشروبات میں نہیں پایا جاتا، لہذا اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی اس کے خمر (شراب) نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نبی اکرم ﷺ سے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"الخمر من هاتين الشجرتين (شراب (خمر) تو ان دو درختوں سے تیار کی جاتی ہے)

کہ یہاں الخمر (شراب) کا لفظ لام جنس کے ساتھ آیا ہے۔ جس کا تقاضا ہے کہ "خمر" ہونے کا مفہوم ان دونوں درختوں سے تیار ہونے والے مشروبات کیلئے ہی مختص ہو پھر اگرچہ اس کو نشہ آجائے اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو ایک مباح (جائز) شی کے استعمال سے نشہ آیا ہے۔ جس سے کہ حد واجب نہیں ہوتی، جیسے کہ بعض علاقوں میں بھنگ اور روٹی (الخبز) کے استعمال سے نشہ حاصل کیا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس کو المثلث کے استعمال سے نشہ آیا ہو کہ اس صورت میں اس پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ وہاں نشہ اس کو ایک حرام شئی کے پینے سے آیا ہے اور یہ حرام [illegible] کا آخری پیالہ ہے۔

حرام مشروبات کے برتن

حرام مشروبات کے برتنوں کو پانی پینے وغیرہ کیلئے استعمال کرنا جائز ہے، بشرطیکہ انہیں دھو لیا جائے، ماسوائے

کچی مٹی کے تازہ برتن کے، جس میں کہ شراب جذب ہوجائے کہ اس کا حکم مختلف فیہ ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کر آئے ہیں۔ اس کی اساس نبی کریم ﷺ کے اس قول پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

انی کنت نهیتکم عن الشرب فی الدباء والحنتم والمزفت الافاشربوافی کل ظرف فان الظروف لاتحل شیئاولاتحرمہ

(میں نے تمہیں کدو(الدباء)سبز رنگ کی ٹھلیا(الحنتم)اور روغنی مٹکے میں پانی پینے سے منع کیا تھا، آگاہ ہوجاؤ کہ اب تم تمام برتنوں میں پانی پی سکتے ہو اس لئے کہ برتن نہ تو کسی شئی کو حلال کرتے ہیں اور نہ حرام)

قابل سزا نشے کی مقدار

اس کی مقدار کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نشے کی جس مقدار پر حد ضروری ہوجاتی ہے اس سے مراد اتنا نشہ ہے جس میں اس کو کم یا زیادہ بالکل سمجھ نہ رہے یعنی نہ اسے زمین کا پتہ ہو اور نہ آسمان کا اور نہ مرد کا اور عورت کا، امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نشے والا شخص وہ ہے کہ جس کے کلام پر بذیان (بکواس) کا غلبہ ہوجائے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا امتحان لیا جائے اور کہا جائے کہ وہ سورہ "قل یایھاالکفرون" پڑھے۔ اگر تو وہ درست پڑھے تو فبہا اور اگر وہ اس کو نہ پڑھ سکے تو وہ نشہ والا ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے کھانا تیار کیا پھر اس نے سیدنا ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ، حضرت سعیدؓ بن ابی وقاص کو بلایا۔ تو ان حضرات نے کھانا کھایا اور اس کے بعد اس نے انہیں شراب پلائی۔ اور یہ واقعہ شراب کی حرمت سے پہلے کا ہے۔ پھر نماز مغرب کا وقت ہوگیا تو ان میں سے ایک صحابی نے نماز کی امامت کرائی تو اس نے

قل یایھاالکفرون میں لااعبد ماتعبدون
کواعبدماتعبدون (۱)

پڑھ دیا تو اس پر یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی۔

یایھاالذین امنوا لا تقربواالصلواۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون (۲)

(اے اہل ایمان جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک ان الفاظ کو جو منہ سے کہتے ہو سمجھنے نہ لگو نماز کے پاس نہ جاؤ)

مگر یہ امتحان انتہائی نامناسب ہے، اس لئے کہ بہت سے مدہوش اشخاص ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس سورت کو نہیں جانتے اور جسے یہ سورت آتی ہو تو بعض اوقات اس پر اس کا پڑھنا صحیح حالت میں بھی مشکل ہوجاتا ہے۔ خاص طور پر ایک ایسے شخص کو جو قرآن مجید کے ساتھ زیادہ مشغولیت نہ رکھتا ہو۔ تو حالت سکر (نشہ میں) تو اس کا بہت ہی برا حال ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شراب پی، یہاں تک کہ اس کا اثر اس کی چال اور اس کی حرکات وسکنات میں ظاہر ہونے لگے تو وہ مدہوش ہے، مگر یہ بات بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ بھی سب کیلئے یکساں نہیں ہے۔ کیوں کہ حالات کے بدلنے سے لوگوں کی حالت بدل جاتی ہے۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں تھوڑی مقدار پینے سے اس کا اثر ظاہر ہوجاتا ہے، اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ اگرچہ وہ نس کی زیادہ مقدار بھی پی لیں تو ان میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ صاحبین کے قولؒ کی دلیل عرف وعادت ہے اس سے کہ عوام الناس کے ہاں مدہوش (سکران) ایسے شخص کا نام ہے جو ہذیان بکے۔ اور حضرت علیؓ نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جب نشہ ہوگا تو ھذیان بکے گا۔ اور جب وہ

۱۔ الکافرون (۱۰۹: ۳)

۲۔ النساء (۴: ۴۳)

ہذیان بکے گا تو دوسروں پر الزام لگائے گا اور الزام لگانے والے کی حد اسی درے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو فی الجملہ کسی نہ کسی درجے میں تسلیم کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بنیادی طور پر نشہ میں ہونے کا اس سے پتہ چل جاتا ہے، لیکن حدود میں اس درجے کا اعتبار ہوتا ہے جو انتہائی ہو، تاکہ حتی الامکان لوگوں کو حد سے بچایا جاسکے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

ادرؤالحدود ما استطعتم (جہاں تک ہوسکے لوگوں کو حد سے بچاؤ)

اور نشہ کے انتہائی درجے کا علم صرف اسی طریقے سے ہوسکتا ہے جو اوپر ذکر ہوا، واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الاستحسان

استحسان کا بیان

بعض اوقات اس کتاب کا نام "کتاب الحظر والاباحۃ (حرمت وحلت کا باب) اور بعض اوقات "کتاب الکراھت" بھی لیا جاتا ہے۔

اس کتاب میں ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) کتاب کے نام کی تشریح

(۲) جائز اور ممنوع افعال کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) کتاب کے نام کی تشریح:

لفظ استحسان بول کر کسی شئی کا اچھائی کی صفت پر ہونا اور بعض اوقات مستحسن فعل اچھا فعل مراد لیا جاتا ہے۔ مستحسن فعل کا مطلب کسی شئی کو اچھا دیکھنا ہے، کہا جاتا ہے:

استحسنت کذا (میں نے اس کو اچھا سمجھا ہے)

اس کتاب کی اس نام استحسان کے ساتھ تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مصنف رحمہ اللہ نے جو مسائل بیان کیے ہیں وہ ان میں موجود اچھائی کی بنا پر ہیں اور جو دوسروں میں موجود نہیں ہے۔ نیز اس بنا پر کہ ان کاموں کو عقل اور شریعت اچھا جانتی ہے۔

بعض اوقات اس کتاب کا نام جو "کتاب الحظر ولاباحۃ" رکھا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام اس کے مفہوم اور اس کے مقتضی کے عین مطابق ہے اس لئے کہ یہ کتاب تمام ممنوعات اور مباح امور کے بیان کے ساتھ مختص ہے۔

اسی طرح اس کا "کتاب الکراھۃ" اس لئے نام رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر حرام افعال (محرمات) کا ذکر ہوتا ہے۔ اور ہر حرام شئی شریعت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ کراہت محبت اور رضامندی کی ضد ہے، اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

وعسی ان تکرھوا شیئاوھوا خیرلکم (ہوسکتا ہے تم کسی شئی کو ناپسند کرو، مگر وہ تمہارے لئے بہتر ہو) وعسی ان تحبوا شیئا وھوا شرلکم (۱) (اور ہوسکتا ہے تم کسی شئی کو پسند کرو مگر وہ تمہارے لئے بری ہو)

اور شریعت کسی حرام شئی سے محبت نہیں کرتی اور نہ اس کو پسند کرتی ہے۔ بجز اس کے کہ جس فعل کی حرمت قرآن مجید میں مذکور کسی دلیل قطعی (نص) سے ثابت ہو تو امام محمد کی عادت یہ ہے کہ اس کو علی الاطلاق "حرام" کہتے ہیں اور جس شئی کی حرمت کسی غیر قطعی دلیل، مثلاً خبرواحد یا صحابہ کرام کے اقوال وغیرہ سے ثابت ہو تو وہ اسے مکروہ کہتے ہیں اور بعض اوقات وہ دونوں کو جمع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں "وہ حرام مکروہ ہے" یہ جتلانے کیلئے کہ اس کی حرمت ظاہری دلیل سے ثابت ہوئی ہے، نہ کہ دلیل قطعی سے۔

۱۔ البقرہ (۲:۲۱۶)

(ب)حرام اور حلال اشیاء کا بیان

پھر جہاں تک حرام اور حلال اشیاء کے بیان کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ حقیقت میں حرام اشیاء کی دو اقسام ہیں:

(۱) وہ حرام اشیاء جن کی حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں ثابت ہے۔

(۲) وہ حرام اشیاء جو مردوں کیلئے حرام ہیں، عورتوں کیلئے نہیں۔

(۱) قسم اول: یعنی مردوں اور عورتوں کیلئے حرام اشیاء میں سے بعض کا ذکر اس کتاب میں اپنے اپنے مقام پر آچکا ہے، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ ہم صرف ان باتوں کو بیان کریں گے جو کتاب میں کسی اور جگہ مذکور نہیں ہیں۔ ہم ان کے بیان کی ابتداء وہیں سے کرتے ہیں جہاں سے امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ابتداء کی ہے، اور وہ دیکھنے اور چھونے کی حرمت ہے۔

اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱/۱) مرد اور عورت کیلئے۔ ایک دوسرے کو دیکھنے اور چھونے کی کہاں تک اجازت ہے اور کہاں تک اجازت نہیں ہے۔

(۱/۲) ایک مرد کو دوسرے مرد کا کون کون سا حصہ دیکھنا اور چھونا حلال ہے اور کونسا حرام۔

(۱/۳) ایک عورت کو دوسری عورت کا کون کون سا حصہ دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱/۱)مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو کہاں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے

اس موضوع کو جاننے کیلئے ضروری ہے کہ ہم عورتوں کی اقسام کو جانیں، تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عورتوں کی اس بارے میں سات اقسام ہیں:

(۱) منکوحات (شادی شدہ عورتیں) (۲) باندیاں

(۳) قریبی رشتہ دار (ذوات الرحم۔ محرم)، یعنی نکاح کی حرمت والی عورتیں۔ جیسے بیٹی، پھپھی، خالہ وغیرہ۔

(۴) ذوات رحم۔ بلا محرم (رشتہ داری کے بغیر حرمت والی عورتیں)، یعنی رضاعت (دودھ پینے) اور مصاھرۃ (نکاحی رشتہ) کی بنا پر حرام ہونے والی عورتیں۔

(۵) دوسروں کی مملوکہ عورتیں (باندیاں)

(۶) وہ عورتیں جن کے ساتھ نہ کوئی رشتہ داری ہو اور نہ ہی کوئی سبب حرمت، یہ آزاد اجنبی عورتیں ہیں

(۷) قریبی رشتہ دار، مگر نکاح کیلئے حلال عورتیں۔ جیسے چچی، پھپھی، ماموں اور خالہ کی بیٹیاں۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱)منکوحات (بیویاں)

خاوند کو اپنی بیوی کو سر سے پاؤں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے، اس لیے کہ اس کیلئے اس سے مباشرت حلال ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

والذین ہم لفروجہم حافظون الاعلیٰ ازواجہم اوماملکتایمانہم فانہم غیرملومین(۱) (اوروہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، مگر اپنی بیویوں سے یا کنیزوں سے جوان کی ملک ہوتی ہیں ،کہ ان سے مباشرت کرنے سے انہیں ملامت نہیں)

اور یہ حق دیکھنے اور چھونے سے بڑھ کر ہے، لہذا دیکھنا اور چھونا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا، البتہ حالت حیض (Meanses) میں اس کے ساتھ مباشرت حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

ویسئلونک عن المحیض قل ہو اذیٰ فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن(۲) (اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست ہے، سوایام حیض میں عورتوں کے قریب نہ جاؤ اور جب تک پاک نہ ہوجائیں ان سے مباشرت نہ کرو)

لہذا حالت حیض مذکورہ بالا نص کے عموم سے مستثنی ہے۔

پھر کیا اس حالت میں شرمگاہ کے علاوہ دوسرے جسم سے، مثلاً ازار کے اوپر والے جسم سے استفادہ کرنا حلال ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کیلئے "ازار" کے اندر والے حصے سے استفادہ کرنا حرام ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خون کے نشانات سے بچنا ضروری ہے۔ اور اسے اس مقام کے سوا دوسرے حصۂ جسم سے استفادہ کی اجازت ہے۔ پھر شیخین کے قول "فوق الازار" (ازار کے اوپر سے) کی تشریح میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہے ناف سے اوپر" ہے۔ گویا خاوند کیلئے ناف کے اوپر والے حصہ سے استفادہ کرنا جائز ہے اور ناف سے لیکر گھٹنے تک استفادہ کرنا درست نہیں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ازار کے ساتھ" تو گویا اس کیلئے ناف کے نیچے بھی شرمگاہ کے علاوہ استفادہ کرنا جائز ہے، لیکن مئزر (ازار) کے ساتھ اس کو کھول کر نہیں۔ اور صاحبین کے قول فوق الازار کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ لفظ ناف کے بالائی اور اس کے زیریں دونوں حصوں پر ماسوائے شرمگاہ کے بولا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تمام حصہ "فوق الازار" ہے۔ اس طرح ایسا کرنا لفظ کے عموم پر عمل کرنا ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) ارشاد باری تعالی:

ویسئلونک عن المحیض قل ھوا اذی(۳) (اور لوگ آپ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیئے کہ وہ ایک بیماری ہے)

کا ظاہر ہے کہ اس کی حرمت صرف بیماری یا اذیت والی جگہ تک محدود ہے، نیز مروی ہے کہ:

"ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے پوچھا گیا کہ حائضہ عورت کے بدن سے مرد کیلئے کیا کچھ حلال ہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ خون کے مقام سے بچے اور اس کے سوا باقی جسم سے اس کیلئے استفادہ جائز ہے۔

شیخین کے قول کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

لنا ماتحت السرۃ ولہ مافوقہا (ناف کے نیچے سے استفادہ کی اجازت ہے اور خاوند کو اس کے اوپر سے استفادہ کرنے کی اجازت ہے)

۱- المؤمنون (۲۳:۵تا۶)

۲- البقرہ (۲:۲۲۲)

۳- البقرہ (۲:۲۲۲)

نیز مروی ہے کہ:

امہات المؤمنین کو جب حیض آتا تھا تو نبی اکرم ﷺ انہیں لنگوٹ باندھنے کو کہتے تھے۔ پھر آپ ان کے ساتھ لیٹ جاتے تھے۔

نیز اس لئے بھی کہ اس دوران عورت سے اس کی شرمگاہ کے قریب سے استفادہ کرنا حرام فعل میں وقوع کا باعث ہوسکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا فرمان مبارک ہے:

الاان لکل ملک حمیً وان حمی اللہ محارمہ فمن حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ و فی روایۃ من ارتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ

(آگاہ ہوجاؤ کہ ہر بادشاہ کیلئے کوئی نہ کوئی محفوظ چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ تعالی کی محفوظ چراگاہ اس کی حرام کردہ اشیاء ہیں، پس جو کوئی چراگاہ کے آس پاس جانور چرائے گا تو وہ اس میں جا پڑے گا)

اور دوسری روایت میں ہے کہ جس نے چراگاہ کے آس پاس چرایا قریب ہے کہ وہ اس میں جا پڑے۔

اور جو شخص ران سے استفادہ کرتا ہے، گویا وہ چراگاہ کے آس پاس جانور چراتا ہے، جو قریب ہے کہ اس میں جا پڑے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے استفادہ کرنا حرام میں جا پڑنے کا سبب ہے اور حرام کا سبب بذات خود بھی حرام ہوتا ہے جیسے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کرنا۔ رہی آیت مبارکہ تو وہ امام محمد کے خلاف حجت ہے۔ اس لئے کہ شرمگاہ کے آس پاس کی جگہ عام طور پر گندگی سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا اس جگہ سے استفادہ کرنا گندگی والی جگہ سے استفادہ کرنا ہے اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے قول "کہ اسے اس کے سوا بدن سے استفادے کی اجازت ہے" سے مراد ازار (لنگوٹ) کے علاوہ جگہ ہے، لہذا اس روایت کو مختلف دلائل کے مابین موافقت پیدا کرنے اور انہیں باہمی تناقض سے بچانے کیلئے اسی تاویل پر محمول کرنا بہتر ہوگا۔

اسی طرح عورت کیلئے مرد کو سر سے لیکر پاؤں تک دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ اس کیلئے مرد اس سے زیادہ فعل کیلئے حلال ہے، جو اس کے ساتھ مباشرت ہے، تو دیکھنا اور ہاتھ لگانا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

اور منکوحہ (بیوی) کی شرمگاہ کو دیکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب اس سے استفادہ حلال ہے تو اس کی تو بدرجہ اولی اجازت ہوگی۔ تاہم ادب یہ ہے کہ دونوں (یعنی میاں بیوی) اس سے غض بصر کریں۔ اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ

"آنحضرت ﷺ کا وصال ہوگیا، مگر نہ میں نے آپ کا ستر دیکھا اور نہ آنحضور ﷺ نے میرا ستر دیکھا"

اور مرد کیلئے عورت کی دبر (سرین) میں مجامعت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے حائضہ عورت کے پاس جانے سے منع کیا اور اس کی وجہ یعنی اس کے "باعث اذای" ہونے سے آگاہ فرمایا۔ اور "دبر" میں تو اذای (گندگی) کا ہونا زیادہ واضح اور زیادہ قابل مذمت ہے، لہذا وہ تو بدرجہ اولی حرام ہوگی اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من اتی حائضاً او مرءۃ فی دبرہا او اتی کاہناً فصدقہ فیما یقول فہو کافر بما انزل علی محمد

(جس شخص نے حائضہ عورت سے یا عورت کی دبر میں مجامعت کی یا وہ کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی بات کو سچ مانا تو اس نے محمد ﷺ پر نازل شدہ شریعت کا کفر کیا)

کہ نبی کریم ﷺ نے صاف لفظوں میں عورتوں کے ساتھ ان کی دبر میں مجامعت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور صحابہ کرام سے اس کی تائید میں کئی روایات (آثار) مروی ہیں۔ کہ انہوں نے اس کو "لوطیت صغرای" سے تعبیر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عورت سے استفادہ کرنا صرف اپنی شہوت پوری کرنے کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ اس لئے کہ شہوت کا پورا ہونا تو اگلی زندگی میں ہوگا۔ اس کی اجازت تو صرف ضرورت پوری کرنے، یعنی دنیا کے ختم ہونے تک نسل انسانی کو برقرار رکھنے کیلئے ہے۔ ماسوا اس کے کہ انسانوں میں اپنی حاجات پوری کرنے کیلئے شہوات کا غلبہ ہوتا ہے (تو یہ دونوں باتیں اگلے حصے سے پوری ہوجاتی ہیں) اور نسل کو برقرار رکھنے کی جو ضرورت وحاجت ہے اس سے عورتوں کی دبر میں مجامعت کا کوئی جواز نہیں اور اگر اس کی اجازت ثابت ہو تو یہ اجازت صرف شہوت پوری کرنے کیلئے ہوگی، حالانکہ یہ دنیا اس مقصد کیلئے تخلیق نہیں ہوئی۔

(۲) مملوکات (باندیوں) کے احکام (۱)

مملوک عورت (باندی) کا حکم وہی ہے جو منکوحہ عورت کا حکم ہے۔ لہذا مالک کو اپنی باندی کا سر سے لے کر قدموں تک تمام بدن دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے، اس لئے کہ از روئے فرمان باری تعالی

اوماملكت ايمانكم... الاية
یا تمہارے مملوکہ باندیاں

کی رو سے آقا کو اس سے بڑھ کر، یعنی اس سے مجامعت کرنے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے کہ حیض کی حالت اس سے مستثنی ہوگی، لہذا وہ حالت حیض میں اس کے قریب نہ جائے اور نہ اس کی دبر (سرین) میں مجامعت کرے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل دلائل ذکر کر آئے ہیں، اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے حصے سے استفادہ کرنے میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر وہ اس باندی کا کسی معقول سبب ملکیت کے ذریعے مالک ہوا ہو تو اس کیلئے اس سے اس وقت تک مباشرت کی اجازت نہیں ہے جب تک وہ باندی استبراء (۲) (رحم کے خالی ہونے) کا وقت نہ گزار لے۔ اس حکم کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا:

الا لاتوطاالحبالى حتى يضعن ولاالحيالى حتى يستبران بحيضة

(آگاہ ہوجاؤ، حاملہ عورتوں سے مجامعت نہ کی جائے۔ تاآنکہ ان کے ہاں وضع حمل نہ ہوجائے اور نہ ہی خالی عورتوں سے تاآنکہ ایک حیض کے ساتھ ان کا استبراء نہ کرلیا جائے)

نیز اس لئے بھی کہ اس میں پانیوں (منی) کے باہم اختلاط کا اندیشہ ہے اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے۔

من كان يومن بالله واليوم الاخر فلايسقين ماوه زرع غيره

(تم میں سے جو کوئی اللہ تعالی اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پلائے)

نیز اس لئے بھی کہ اس کے پہلے سے حاملہ ہونے کا اندیشہ ہوسکتا ہے جس کا بعد میں کسی اور کی طرف سے دعویٰ ہونے اور دوسرے کے مستحق نکل آنے سے ظاہر ہوگا کہ وہ تو کسی اور کی ملکیت سے استفادہ کرتا رہا ہے۔

۱۔ اس وقت تمام دنیا نے باندیوں اور غلاموں کے سلسلے کو بالاتفاق رائے ختم کرنے کا فیصلہ کرلیا ہے اور چونکہ اسلام تو پہلے ہی اس کے استیصال کا حامی تھا، لہذا زیر بحث مسائل "عصر حاضر" سے تعلق نہیں رکھتے۔

۲ استبراء سے مراد باندی کیلئے مجامعت سے قبل کا وہ عرصہ ہے جو وہ بطور عدت گزارتی ہے۔

رہے دواعی (اسباب) جماع، مثلاً دوران استبراء باندی کا بوسہ لینا یا اس سے معانقہ کرنا یا اس کی شرمگاہ کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھنا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی اجازت نہیں ہے، ماسوائے المسبیہ (شرعی جنگ کے دوران قید کی گئی عورت) کے اور حضرت مکحول تابعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "ملکیت" دراصل مطلق تصرف کا نام ہے۔ اسی لئے المسبیہ میں اور روزے دار پر اس کی حرمت نہیں ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس سے مجامعت بھی حرام نہ ہو، تاہم ہمیں اس کی حرمت کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت اپنے مقام ورود تک محدود ہوگی۔ جبکہ یہ نص دونوں کے پانیوں (منی) کے باہم ملنے سے معلول (علت والی) ہے، لہذا یہ مفہوم اس کے دواعی (اسباب) تک اس کے متعدی ہونے کا باعث نہ ہوگا، لہذا اس پر مذکورہ حکم ثابت نہ ہوگا۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ دوران استبراء باندی کے پاس جانے کی ممانعت کی وجہ اس سے حمل کے ظاہر ہونے کا اندیشہ ہے اور دوسرے کے دعوے اور استحقاق نکل آنے پر یہ ظاہر ہوگا کہ اس کا استفادہ کرنا دوسرے کی ملکیت کے ساتھ متصل رہا ہے۔ اور استبراء کی حالت میں باندی کے ساتھ دواعی جماع میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، لہذا یہ حکم اس تک ممتد ہوگا۔ البتہ المسبیہ تک یہ حکم ممتد نہ ہوگا، بلکہ صرف باندی تک محدود رہے گا۔ نیز اس لئے کہ دواعی جماع کی صورت میں صرف باندی سے استفادہ کرنا اس سے مجامعت کا ایک وسیلہ ہے اور کسی حرام شئی کا وسیلہ بھی حرام ہوتا ہے، جیسا کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کرنا، لہذا یہ تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اجنبی عورت سے خلوت کرنا اس کو چھونے کی نسبت حرمت میں کم تر ہے، لہذا اس کے حرام ہونے سے اس کو چھونے کا حرام ہونا بھی بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا۔ جیسا کہ ماں باپ کو اف نہ کرنے کی حرمت سے ان کو مارنے اور گالی گلوچ کرنے کی حرمت بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوتی ہے۔

جس شخص نے صرف اسی نکتے پر اعتماد کیا ہے اس نے مسبیہ کے ساتھ بھی دواعی کی ممانعت کی ہے اور یہ گمان کیا ہے کہ ہمارے ائمہ میں اس کے متعلق کوئی نص (حکم) مروی نہیں ہے، مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسبیہ کے ساتھ دواعی جماع کی اجازت صاف لفظوں میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے، لہذا اس سے روکنا درست نہ ہوگا، لہذا پہلی بات ہی درست ہے اور ظہار اور احرام کی حالت میں دواعی (اسباب) جماع کی حرمت کسی اور مقصد کی بنا پر ہے، جس کا ہم کتاب الحج اور کتاب الظہار میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۳) ذوات الرحم المحرم (حرمت نکاح والی رشتہ دار عورتوں) کے احکام

مرد کیلئے اس کی محارم رشتہ دار عورتوں کے بدن میں سے ان کے بالوں، ان کے سر، ان کے کانوں، ان کے سینے، ان کے بازوؤں، ان کے پستانوں، ان کی پنڈلیوں اور ان کے قدموں کو دیکھنا جائز ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او ابائھن.... الایۃ(۱)

(اور وہ نہ ظاہر کریں اپنی آرائش، مگر اپنے خاوندوں یا اپنے والد، اپنے خسر، اپنے بیٹوں، خاوند کے بیٹوں اور بھائیوں، اور بھانجوں اور اپنی ہی قسم کی عورتوں اور لونڈیوں غلاموں کے سامنے۔ نیز ان خدام کے سامنے جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں) کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں مطلق زینت کے اظہار کی ممانعت کی ہے اور اس میں سے آیت میں مذکور افراد کو [illegible] کیا ہے، جو کہ یہی رشتہ دار محرم لوگ ہیں اور کسی ممنوع شئی سے استثناء اس کا جواز ہوتا ہے۔

---

(۱) النور (۲۴: ۳۱)

اورزینت کی دواقسام ہیں، ظاہری جیسے آنکھوں میں سرمہ ڈالنااور انگلی میں انگوٹھی اور مرد کیلئے بازوؤں کے کنگن۔ دوسری قسم باطنی قسم کی زینت ہے۔جیسے سر کا جوڑا اور بالوں کی چوٹی اور کانوں کی بالیاں بندے، سینے کا ہار، بازوؤں کے بازو بند، پنڈلی کی پازیب، لیکن اس جگہ زینت سے مرادزینت کے مواقع ہیں۔ اس لئے کہ نفس زینت کا اظہار ممنوع نہیں ہےاوراللہ تعالی نے مطلق زینت کا ذکر کیا ہے، جس کی بناپروہ ان دونوں اقسام کوحاوی ہوگا،لہذا ظاہر نص سے ان کی طرف دیکھنا جائز ہے۔

نیزاس لئے بھی کہ قریبی رشتہ داروں (محارم) کے درمیان میل ملاقات میں عادةً اختلاط ثابت ہے، لہذا زینت کےمقامات کے ظاہر ہونے سے تکلیف کے سوا بچنا ممکن نہیں ہےاورشرعاًحرج (تنگی اور تکلیف) کودور کیاجاتا ہے۔
اورجن مقامات کو بغیر پردے کے دیکھنا جائز ہےان کو چھونا بھی جائز ہےاس لئے کہ محرم کو اس کے ساتھ سفر کےدوران میں اپنی رشتہ دار عورت کوسوار کرنےاوراتارنے میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔اوران مقامات کو کھلنے سے بچانا ممکن نہیں ہے،لہذامحرم کیلئےاس کےمکشوف حصے کوہاتھ نہ لگانامشکل ہوگا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجنبی عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنے اور ان کو ہاتھ لگانے کی حرمت ان کے ساتھ مجامعت میں جاپڑنے کاسبب بننے کے اندیشے کی بنا پر ہےاور محرم عورتوں کے ان مقامات کودیکھنااور ان کو چھونا شہوت کا باعث نہیں ہوتا۔اس لئے کہ عام طورپر دونوں افعال شہوت کی بنا پر نہیں، بلکہ محبت وشفقت کی بنا پر ہوتے ہیں، اسی لئے لوگوں میں یہ عادت چلی آتی ہے کہ وہ اپنی ماؤں اور اپنی بیٹیوں کا بوسہ لیتے ہیں اور مروی ہے کہ:
"آنحضرت ﷺ جب کسی غزوے سے واپس آتے تھے تو حضرت فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے تھے"
یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا دیکھنا اور چھونا شہوت کی بنا پر نہ ہو۔اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت محسوس نہ ہوگی۔لیکن اگراس سے اس کو شہوت آتی ہو یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت آئے گی تو اس کیلئے اسے دیکھنااور چھوناجائز نہ ہوگا۔اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ بات حرام میں وقوع کا سبب ہوگی،اور اگراس کے ساتھ سفر کرنے سےاس کوشہوت سے امن ہوتواس کے ہمراہ سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں،اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لایحل لامرءۃ تومن باللہ والیوم الاخر ان تسافر ثلثافما فوقھاالاومعھازوجھاوذو رحم محرم منھا (کسی عورت کیلئے جو اللہ تعالی اور روزقیامت پرایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں کہ وہ تین دن سے زیادہ بغیر اپنےخاوند یاقریبی رشتہ دار محرم کے سفر کرے)

نیزاس لئے بھی کہ اس کو سوار کرنے اور اتارنے میں کسی قریبی رشتہ دار (محرم) کی ضرورت ہوگی۔جو اس کو پکڑ کراتارے اور سوار کرے۔اور جس کو اس کو چھونا جائزہو جس کی بنا پر اس کیلئے اس کے ہمراہ سفر کرنا جائز ہوگا۔

اسی طرح اگراسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو تواس کے ساتھ اسے خلوت کرنا بھی جائز ہے۔اس لئے کہ جب اسے اس کو چھونے کی اجازت ہے تو اس کے ساتھ خلوت کرنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔لیکن اگر اسے اپنے آپ پر شہوت آنے کا اندیشہ ہو تو وہ ایسا نہ کرے۔اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لایخلون الرجل بامراءۃبمغیبۃ وان قبل حموھا الا حموھا (مرد کسی خفیہ جگہ میں کسی عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے خواہ اس کو، اس کی موت چھوجائے)

اور یہ روایت اندیشے کی حالت پر محمول ہے یا پھر یہ ممانعت مستحب یا تنزیہ کے درجے میں ہے۔واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

اور اس کے پیٹ اور اس کی کمر کو دیکھنا اور اسی طرح اس کی ناف سے لے کر اس کے گھٹنوں کے درمیان والے حصے کو دیکھنا اور اس کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم.... الاية(۱) (اہل ایمان مردوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی نگاہ نیچے رکھیں۔ اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

عام ہے تاہم اللہ تعالیٰ نے قریبی رشتہ داروں (محرم) کو ظاہری اور باطنی مواقع زینت کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا یبدین زینتهن الا لبعولتهن او ابائهن....الاية(۲) (اور وہ اپنی زینت کو ماسوا خاوندوں اور اپنے والد--- کے ظاہر نہ کریں)

لہذا اس کے سوا دوسرے حصوں سے غض بصر کرنا اللہ تعالیٰ کی جانب سے بدستور مامور بہ ہے۔ تو جب اس حصے کو دیکھنے کی اجازت نہیں ہے تو اس کو ہاتھ لگانے کی تو بدستور ممانعت ہوگی۔ اس لئے کہ چھونا زیادہ قوی ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ مواقع زینت کی طرف دیکھنے کی اجازت بوجہ ضرورت وحاجت ہے۔ اور اس کے سوا جسم کے دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان حصوں کی طرف دیکھنا بوجہ شہوت کے ہوگا، لہذا وہ حرام ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ایک ناپسندیدہ اور جھوٹی بات (منکرا من القول وزورا) قرار دیا ہے۔ ورنہ ظہار تو بیوی کو اپنی ماں کی کمر کے [illegible] حرمت میں مشابہت دینے کا نام ہے۔ تو اگر ماں کی کمر کی طرف دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا حرام نہ ہوتا [illegible] کے ساتھ مشابہت دینا ناپسندیدہ اور جھوٹی بات نہ ہوتا، جس کی بنا پر اس شخص کیلئے جو اس کی خلاف ورزی [illegible] یہ بات خلاف ورزی کا موجب ہوگی۔

[illegible] اس وقت ہے جب یہ اعضاء کھلے ہوئے ہوں۔ لیکن اگر کپڑے کے ساتھ پردے میں مستور ہوں اور کسی [illegible] کو سوار کرانے اور اتارنے میں ان کو ہاتھ لگانے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے پیٹ یا اس کی [illegible] کو کپڑے کے اوپر سے پکڑنے میں مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو، اس لئے کہ [illegible] نے بیان کیا قریبی عورت کو چھونا خصوصاً کپڑے کے اوپر سے عام طور پر شہوت کا موجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اسے [illegible] کو چھونے سے شہوت آنے کا اندیشہ ہو تو وہ اس کو ہاتھ نہ لگائے اور جہاں تک ہوسکے اس سے اجتناب کرے۔

[illegible] قریبی رشتہ دار مردوں کو عورتوں کے جسم کے جو حصے دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے ان عورتوں کو بھی ان [illegible] دیکھنے اور ان کے جسم کو چھونے کی اجازت ہے اور جو حصے مرد پر حرام ہیں وہی عورت پر بھی حرام ہیں۔

واللہ عز وجل اعلم۔

(۴) ذوات المحرم بلا رحم (رشتہ داری کے بغیر حرمت نکاح والی عورتوں) کے احکام

ان کا حکم وہی ہے جو قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس حکم کی اساس اس بات پر ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (نسب سے جو رشتہ دار حرام ہوتے ہیں رضاعت سے بھی وہی رشتہ دار حرام ہوتے ہیں)

---

(۱) النور (۳۱:۲۴)

(۲) النور (۳۱:۲۴)

روایت ہے کہ:

حضرت ... بی القیس نے حضرت عائشہؓ کے پاس آنے کی اجازت مانگی تو ام المؤمنین نے نبی کریم ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا وہ تیرے گھر میں آسکتا ہے اس لئے کہ تجھے اس کے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہے

(۵) دوسرے لوگوں کی مملوکہ عورتوں (باندیوں) کے احکام

ان کا حکم دیکھنے اور ہاتھ لگانے میں وہی ہے جو قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے، لہذا ان کے مقامات زینت کو دیکھنا اور ان کو چھونا جائز ہے۔ ان کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ

"آنحضرت ﷺ نے ایک باندی کی پیشانی کو چھوا اور اس کو برکت کی دعا دی"

اور مروی ہے کہ:

حضرت عمر فاروقؓ نے ایک باندی کو دیکھا جس نے کپڑے کے ساتھ منہ چھپایا ہوا تھا۔ تو انہوں نے اس کو درہ مارا اور فرمایا اپنی اوڑھنی یا چادر اتار دے۔ کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتی ہے"۔

اس سے ثابت ہوا کہ اس کے سر، اس کے بالوں اور اس کے کانوں کو دیکھنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

حضرت عمر فاروقؓ ایک باندی کے پاس سے گزرے جو فروخت کیلئے پیش کی جارہی تھی تو آپ نے اپنا ہاتھ اس کے سینے پر مارا اور فرمایا "خریدلو" اور اگر اس کو ہاتھ لگانا حرام ہوتا تو حضرت عمرؓ کے بارے میں اس کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ "نیز اس لئے بھی کہ ان کی خرید و فروخت کے وقت لوگوں کو ان مقامات کو دیکھنے کی ضرورت و حاجت ہوتی ہے، تاکہ اس کی جلد کے نرم یا سخت ہونے وغیرہ کا فیصلہ کرسکیں، نیز اس لئے بھی کہ اس کے اطراف کے مختلف ہونے سے اس کی قیمت مختلف ہوجاتی ہے، لہذا ضرورت اور دفع حرج کیلئے اس بارے میں وہ قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کی طرح ہوگی۔ اسی لئے اس کیلئے بغیر محرم کے سفر کرنا جائز ہے، پھر چونکہ مذکورہ مقامات کے علاوہ دیگر مقامات کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اطراف کو دیکھ اور چھو کر اس کے بارے میں تمام معلومات حاصل ہوجاتی ہیں، لہذا اس کی اجازت ہے۔

مذکورہ مقامات کی طرف دیکھنے کی اجازت بھی صرف اس صورت میں ہے جب دیکھنے والے کو اس سے شہوت نہ آنے کا یقین ہو تاہم اگر اس کو دیکھنے یا چھونے سے اس کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی اگرچہ اس کو شہوت ہی آجائے اس کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس کو خریدنا چاہتا ہو اور اس کیلئے اس کو دیکھنا ضروری ہو، جیسا کہ ہم پیچھے وجہ بیان کر آئے ہیں، جس کی بنا پر اس کو اس کے دیکھنے کی ضرورت ہوگی تو ایسی صورت میں اس کا دیکھنا حاکم گواہ اور شادی کرنے والے شخص کی طرح جائز ہوگا، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں، گو وہ شہوت سے ہی ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح گو ایسا کرنے سے اس کو شہوت ہی آئے، اسے اس کو چھونے کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ اسے خریدنا چاہتا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نوجوان مرد کیلئے باندی کے کسی حصے کو چھونا مکروہ ہے، صحیح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات مشتری (خریدار) کو اس کی جلد کو جاننے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہو اور یہ بات اس کو چھوئے بغیر معلوم نہیں ہوسکتی، لہذا ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح باندی کیلئے اجنبی مرد کے جسم کو ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کے علاوہ دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے اگر اسے شہوت کا اندیشہ ہو تو وہ اس سے اجتناب کرے۔ جیسے کہ مرد کیلئے یہی حکم ہے اور جو حکم عام

باندی کے بارے میں گزرا وہی حکم مدبرہ اور ام الولد کا ہے۔ اس لئے کہ ابھی تک ان کے ساتھ غلامی کا رشتہ قائم ہے۔

(۶) اجنبی آزاد عورتوں کے احکام

اجنبی مرد کیلئے اجنبی عورت کے تمام جسم کو ماسوا چہرے اور دونوں ہاتھوں کے دیکھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم (۱) (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں)

تاہم اس کی زینت کے جو ظاہری مقامات ہیں، مثلاً چہرہ اور دونوں ہاتھ تو ان کے دیکھنے کی اجازت، ارشاد باری تعالی:

ولا یبدین زینتھن الا ماظھر منھا (۲) (اور وہ اپنے مقامات زینت کو نہ کھولیں ماسوا اس کے جو خود کھلے ہیں)

سے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہاں زینت سے مراد اس کے مقامات زینت ہیں اور زینت کے ظاہری مقامات چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں۔ لہذا سرمہ چہرے کی اور انگوٹھی ہاتھ کی زینت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ آزاد عورت کو بیع وشراء اور اشیاء لینے دینے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور عام طور پر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے کھولے بغیر ایسا کرنا ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے ان کو کھولنے کی اجازت ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کیلئے اس کے قدموں کو دیکھنا بھی جائز ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالی "الاماظھر منھا" (مگر اس میں سے جو از خود ظاہر ہوں) کے متعلق فرمایا کہ اس سے مراد ہار اور پازیب یعنی پاؤں کی انگوٹھی ہے، جو پاؤں کے دیکھنے کے جواز کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے عورتوں کو اپنی زیب وزینت کو ظاہر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اس میں سے جواز خود جسے ظاہر ہوں ان کو مستثنیٰ کیا ہے اور دونوں پاؤں از خود ظاہر ہونے والے ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ چلتے وقت وہ از خود ظاہر ہو جاتے ہیں، لہذا یہ اس ممانعت سے مستثنیٰ ہونگے، جس کی بنا پر ان کو ظاہر کرنا جائز ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے "الاماظھر منھا" (مگر جو جسے از خود ظاہر ہوں) کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد ہاتھ اور چہرہ ہے جس کی بنا پر اس مستثنیٰ کے علاوہ باقی حصے بدستور ممنوع رہیں گے۔

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کے چہرے اور اس کے ہاتھوں کی طرف دیکھنا اس کو اشیاء کے لینے اور دینے کی ضرورت کی بنا پر ہے اور اس مقصد کیلئے پاؤں کے کھولنے کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ان کے دیکھنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

پھر ان ظاہری مقامات زینت کو دیکھنے کی اجازت اس وقت ہے جب یہ دیکھنا بغیر شہوت کے ہو اور اگر یہ دیکھنا شہوت کی بنا پر ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

العینان تزنیان وزناھما النظر (دونوں نگاہیں زنا کرتی ہیں اور نگاہوں کا زنا کسی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام فعل میں وقوع کا ذریعہ ہے، لہذا سوائے مجبوری کے ایسا جائز نہ ہوگا۔ مجبوری یہ ہے کہ اسے گواہی کیلئے بلایا جائے یا پھر کوئی حاکم اسے دیکھنا چاہتا ہو تاکہ اس کے اقرار کو جائز قرار دے سکے تو اس صورت میں اس کے چہرے کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس کے دیکھنے سے شہوت آتی ہو، یا اس کا غالب گمان ہو کہ ایسا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات حرمت کے احکام ضرورت اور مجبوری کی بنا

۱۔ النور (۲۴:۳۰)

۲۔ النور (۲۴:۳۱)

پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ خاص طور پر ایسے موقع پر جب وہ زنا کیلئے گواہی دینا چاہتی ہو تو اس کی عین شرمگاہ کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے۔ اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حرمت میں اس کی شرمگاہ کو دیکھنا اس کے چہرے کو دیکھنے سے بدرجہا زیادہ ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کی حرمت ساقط ہو گئی ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اسے اس کے چہرے کو دیکھنے کی اجازت ہے خواہ ایسا شہوت سے ہی ہو۔ اس لئے کہ اگر خاوند نے پہلے بیوی کو دیکھا ہوا ہو تو اس سے دونوں میں محبت کے پیدا ہونے اور مقصد حیات کی تکمیل میں دونوں کی موافقت میں مدد ملتی ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے اس وقت فرمایا تھا جب انہوں نے ایک عورت سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا تھا:

اذهب فانظر اليها فانه احرای ان يدوم بينكما

(جا اسے دیکھ، اس لئے کہ اس سے تم دونوں کے درمیاں محبت بڑھے گی)

کہ نبی اکرم ﷺ نے اسے مطلق نظر ڈالنے کی اجازت دی اور اسے دونوں میں الفت و محبت کے پیدا کرنے میں ذریعہ اور وسیلہ قرار دیا۔

اجنبی عورت کیلئے اجنبی مرد کو دیکھنا

اسی طرح اجنبی عورت کو اجنبی مرد کے ناف سے لیکر گھٹنوں کے درمیانی حصے کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ اسے خود پر بھروسہ ہو کہ اس سے اسے شہوت نہ آئے گی۔

اور افضل یہ ہے کہ نوجوان مرد اجنبی عورت کو دیکھنے سے غض بصر کرے، اسی طرح نوجوان عورت کیلئے بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس سے شہوت کے پیدا ہونے اور فتنے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی اس روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ (الا ماظهر منها) (مگر وہ جو از خود ظاہر ہو) کے متعلق فرمایا کہ اس سے مراد چادر اور کپڑے ہیں۔ لہذا نگاہ نیچی رکھنا اور اس کو نہ دیکھنا قلب کے صاف اور پاکیزہ رہنے کا باعث ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظو فروجهم ذالک ازکی لهم (۱)

(آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ دو نابینا افراد نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے۔ اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں حضرت عائشہؓ اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں۔ تو آنحضرت ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا:

قوما فقلنا یا رسول اللہ هما اعمی فقال هما اعمی او ان اسما

(تم دونوں یہاں سے اٹھ جاؤ۔ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ یہ تو نابینا ہیں۔ آپ نے فرمایا وہ نابینا ہیں تم تو نہیں)

ماسوا اس کے کہ وہ اہل شہوت میں سے نہ ہوں۔ مثال کے طور پر دونوں بڑی عمر کے بڑے بوڑھے ہوں تو چونکہ ان دونوں میں شہوت کا احتمال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کی اجازت ہے۔

۱۔ النور (۲۴: ۳۰)

اور غلام کو اپنی آقا (عورت) کا وہی حصہ دیکھنے کی اجازت ہے جو کسی ایسے مرد کو ہے جو اس کا رشتہ دار نہ ہو۔ یہی حکم نر، خصی، انمرد اور مخنث (ہیجڑے) کا ہے۔ جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائیں۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم ویحفظوا فروجھم ذالک ازکی لھم (۱۸۱) (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

عام ہے۔ اور اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

ولایبدین زینتھن الا ما ظھر منھا (۱۸۲) (اور اپنی زیب وزینت کو ظاہر نہ کریں۔ الآیۃ)

مطلق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ غلام اور خصی ہو جانے سے شہوت معدوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح انمرد اور مخنث ہونے کا یہی حکم ہے جہاں تک تو غلام کا تعلق ہے تو اس میں تو یہ حکم ظاہر ہے۔ رہا خصی ہونا تو وہ اس لئے کہ "خصی" بھی مرد ہی ہے، بجز اس کے کہ اس کے جسم کا مثلہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرف سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں "وہ ایک ایسا مرد ہے جس کا مثلہ کر دیا گیا ہے"

اس نے خود اپنے لئے رجولیت کے بجائے مثلہ پسند کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو دوسرے پر حرام نہیں کیا۔ رہا اس کا انمرد اور مخنث ہونا تو وہ اس لئے کہ انمرد اور مخنث (ہیجڑا) دونوں مرد ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا غلام عورت کا ملک یمین نہیں ہے، جو ارشاد باری تعالیٰ:

ولایبدین زینتھن الا ماظھر منھا.. الایۃ (اور اپنی زیب وزینت کو ظاہر نہ کریں۔ الآیۃ)

کی رو سے مستثنیٰ ہے، اس لئے اس جگہ غلام اور باندی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور ممنوع فعل سے استثنا اس کا جواز ہوتا ہے۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ "اوماملکت ایمانھن" سے ان کی مملوکہ باندیاں مراد ہیں، تاکہ آیت میں تکرار پیدا نہ ہو۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ باندیوں کا حکم تو ارشاد باری تعالیٰ " اوالتابعین " سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر اوماملکت ایمانھن سے مراد باندیاں لی جائیں تو اس سے تکرار لازم آجائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ عورتوں سے مراد آزاد عورتیں ہیں، لہٰذا ضرورت پیش آئی کہ باندیوں کا حکم الگ بیان کر دیا جائے لہٰذا ارشاد باری تعالیٰ نے اوماملکت ایمانھن کے ذریعے یہ بیان کر دیا کہ اس بارے میں آزاد عورت اور باندی کا حکم یکساں ہے۔ اور سیدہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے پاس مخنث آیا جایا کرتے تھے اور انہیں غیر اولی الاربہ" میں شمار کیا جاتا تھا۔ ایک روز نبی کریم ﷺ تشریف لائے۔ اس وقت وہ ایک عورت کی تعریف کر رہا تھا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا تھا کہ یہ ایسی باتیں جانتا ہے۔ آئندہ یہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔ اور تم اس سے پردہ کیا کرو"

اسی طرح مروی ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ ام سلمہ کے پاس آئے اور اس وقت ان کے پاس ایک مخنث تھا تو وہ حضرت ام سلمہ کے بھائی کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے عبداللہ اگر اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے طائف فتح کر دیا تو میں تمہیں غیلان کی بیٹی

۱۸۱۔ النور (۳۰:۲۴)

۱۸۲۔ النور (۳۱:۲۴)

دکھاؤں گا۔اس لئے کہ وہ چار پہلوؤں کے ساتھ سامنے آتی ہے اور آٹھ پہلوؤں کے ساتھ منہ پھیرتی ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا "میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ ان باتوں کو یہاں تک جانتا ہے، آئندہ وہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔"

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے، لیکن اگر وہ بچہ ہو اور اس پر عورتوں کی باتوں کا راز نہ کھلا ہو اور پردے کی کوئی بات نہ جانتا ہو، تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنے میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اوالطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء(۹) (یا وہ بچہ جو عورتوں کی قابل ستر باتوں پر مطلع نہ ہو)

اور یہ جملہ ارشاد باری تعالیٰ "ولایبدین زینتھن" (اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں) سے مستثنیٰ ہے۔ اور لغوی طور پر الطفل (بچہ) اس عمر کے بچے کو کہتے ہیں، جو ولادت سے لیکر احتلام آنے تک رہتی ہے۔ اور وہ بچہ جو "ستر" اور غیر ستر میں فرق جانتا ہو اور جوان ہونے کے قریب ہو تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنا مناسب نہیں ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اس عمر کے بچے کو کچھ اوقات میں اجازت لیکر داخل ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات(۱۰) (اور وہ جو ابھی بالغ نہیں ہوئے تین اوقات میں اجازت لے کر تم پر داخل ہوں)

لیکن اگر وہ شخص اہل شہوت میں سے نہ ہو مثال کے طور پر وہ بڑی عمر کا بوڑھا یا بوڑھی عورت ہو تو چونکہ ان میں شہوت کے پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے، لہذا وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور مروی ہے کہ:

"دو نابینا نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں حضرت عائشہؓ اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تم دونوں یہاں سے اٹھ جاؤ۔ وہ کہنے لگیں یا رسول اللہ ﷺ یہ دونوں تو نابینا ہیں تو آپ نے فرمایا یہ تو نابینا ہیں مگر تم تو نہیں۔ یہ تو چہرہ اور دونوں ہاتھوں کی طرف دیکھنے کا حکم ہے۔ رہا ان دونوں کا اعضاء کو چھونا تو اس کیلئے ان کو چھونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نظر ڈالنا تو اس ضرورت کی بنا پر جائز ہوا ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور چھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے بھی کہ چھونا شہوت کے معاملے میں دیکھنے سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اور اگر دو میں سے ادنیٰ درجے کا فعل جائز ہو تو یہ اس سے بڑے درجے کے فعل کے جواز کا باعث نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں جوان ہوں اور اگر وہ دونوں بڑی عمر کے بوڑھے ہوں تو ان کو آپس میں مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ ان کا مصافحہ کرنا شہوت نہ ہونے کے باعث موجب شہوت ہونے سے خارج ہو گیا ہے اور مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے۔

پھر دونوں روایات کے مطابق اجنبی عورت کے تمام بدن، چہرے اور ہاتھ اور دونوں پاؤں کے سوا دوسرے حصوں پر نظر ڈالنا اس وقت حرام ہے جب وہ کھلے ہوں لیکن اگر وہ کپڑے میں چھپے ہوں۔ پھر اگر کپڑا موٹا ہو جو اس کے بدن کے ساتھ چپکا ہوا نہ ہو تو اس کو غور سے دیکھنے اور اس کے جسم پر نگاہ ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی نگاہ کا مرکز کپڑا ہے بدن نہیں اور اگر وہ کپڑا باریک ہو جس سے نیچے والا حصہ جھانکتا ہوا نظر آتا ہو یا پھر وہ کپڑا تو دبیز ہو لیکن جسم کے ساتھ چپکا ہوا ہو یہاں تک کہ اس میں سے اس کا جسم نظر آتا ہو تو اس صورت میں اس کیلئے اسے دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس کا بدن اگرچہ بظاہر ڈھانپا ہوا ہے، مگر حقیقت میں برہنہ ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

---

(۹) النور (۳۱:۲۴)

(۱۰) النور (۵۸:۲۴)

لعن اللہ العاریات الکاسیات (اللہ تعالیٰ نے کپڑا پہن کر برہنہ نظر آنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے)

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ میری بہن حضرت اسماء میرے پاس آئیں اس وقت انہوں نے باریک شامی کپڑے پہنے ہوئے تھے جو تمہارے [illegible] سمجھے جاتے ہیں۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا یہ ایسا لباس ہے جسے سورہ النور نے منع [illegible] ہے۔ پھر آپ کے حکم پر انہوں نے وہ بھی اتار دیا۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری بہن مجھ سے ملنے [illegible] آئی تھیں تو آپ نے [illegible] دیکھا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اے عائشہ جب کسی عورت کو حیض آنے لگ جائے تو [illegible] چہرے اور دونوں ہاتھوں کے اس کا جسم دیکھنا جائز نہیں ہے"

اگر یہ روایت نبی کریم ﷺ سے صحیح ثابت ہو جائے تو یہ "الا ماظہر منہا" قرآنی آیت کی تفسیر ہوگی۔ اس روایت سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ آزاد عورت کے جسم سے ماسوا چہرے اور دونوں ہاتھوں کے کچھ اور دیکھنا جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(۷) ذوات الرحم بلا محرم (رشتہ دار مگر نامحرم عورتوں) کے احکام

ان کا حکم وہی ہے جو تمام اجنبی عورتوں کا ہے اس لئے کہ غض بصر کا حکم اور زینت ظاہر نہ کرنے کا حکم عام ہے جس میں سے حسب بالا چند لوگ مستثنیٰ ہیں جن میں نامحرم رشتہ دار شامل نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ لوگ بدستور زینت ظاہر نہ کرنے کے حکم میں داخل رہیں گے۔ واللہ اعلم۔

(۲) بحث دوم: مرد کا دوسرے مرد کے جسم کا کونسا حصہ دیکھنا جائز اور کونسا ناجائز ہے

اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں [illegible] مرد کیلئے دوسرے مرد کا تمام جسم ماسوائے ناف سے لیکر گھٹنے کے درمیانی حصہ کے دیکھنا جائز ہے۔ بجز اس کے [illegible] کوئی ضرورت یا مجبوری ہو۔ لہٰذا ایک مرد [illegible] دیکھ سکتا ہے۔ [illegible] گھٹنے کے [illegible] اس کی شرمگاہ والی جگہ میں [illegible] کوئی ضرورت پیش آجائے تو تب اس کی اجازت ہے۔

[illegible] ناف دیکھنا جائز نہیں ہے۔ مگر ناف کو دیکھنے میں مضائقہ نہیں۔ لہٰذا گھٹنہ ستر ہے اور ناف ہمارے [illegible] ستر نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کے برعکس ہے، صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی [illegible]

ما تحت السرۃ عورۃ (ناف کے نیچے والا حصہ ستر ہے)

[illegible] ناف کے نیچے ہے لہٰذا وہ ستر ہوگا، بجز اس کے کہ گھٹنے کے نیچے والا حصہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے لہٰذا گھٹنا [illegible] کے تحت داخل رہے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ گھٹنا ایک ایسا جوڑ ہے جو پنڈلی اور ران دونوں سے اس طرح مل [illegible] کی تمیز کرنا مشکل ہے۔ اور ران ستر ہے اور پنڈلی ستر نہیں ہے۔ تو اشتباہ کے وقت احتیاط پر عمل [illegible] احتیاط ہمارے موقف میں ہے بخلاف ناف کے اس لئے کہ وہ ایک مقررہ جگہ کا نام ہے۔ جس میں کوئی [illegible] نہیں۔ [illegible] فاروقؓ سے مروی ہے:

[illegible]

[illegible] ناف سے [illegible] نہیں ہے [illegible] کا کوئی [illegible] حکم [illegible] گھٹنے کا حکم [illegible] کوئی اختلاف نہیں [illegible] مروی ہے:

تصافحوا تحابو (ایک دوسرے سے مسح کرو، محبت بڑھے گی)

اور دوسری روایت میں ہے:

اذا القی المؤمن اخاہ فصافحہ تناثرت ذنوبہ (جب کوئی شخص اپنے مسلمان بھائی سے ملے اور مصافحہ کرے تو اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں)

نیز اس لئے بھی کہ ہر زمانے میں لوگ وعدہ کرتے اور میثاق کرتے وقت ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے ہیں، تو یہ سنت متواترہ ہو گی۔

البتہ بوسہ لینے اور معانقہ کرنے میں اختلاف ہے۔امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مرد کیلئے مرد کے منہ یا اس کے ہاتھ یا کسی اور جگہ کا بوسہ لینا اور اس سے معانقہ کرنا مکروہ ہے۔اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مروی ہے:

جب حضرت جعفر بن ابی طالب حبشہ سے واپس تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ معانقہ کیا اور ان کے دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔

اور نبی کریم ﷺ کے فعل کا ادنی درجہ "جواز" ہے،اسی طرح صحابہ کرام کے متعلق مروی ہے کہ جب وہ سفر سے واپس آتے تھے تو ایک دوسرے کو بوسہ دیتے اور ایک دوسرے سے معانقہ کرتے تھے۔امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو بوسہ دے تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ پھر پوچھا گیا کہ کیا ایک دوسرے سے معانقہ کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا نہیں پھر پوچھا گیا کہ کیا ہم ایک دوسرے سے مصافحہ کریں تو آپ نے فرمایا ہاں"

شیخ ابو منصور ماتریدی نے لکھا ہے کہ معانقہ اس صورت میں مکروہ ہے جب وہ حالت تجرد (ننگے بدن) کے ساتھ اس انداز میں کیا جائے جو شہوت کو برانگیختہ کرنے والا ہو، لیکن اگر معانقہ کسی کے اعزاز و اکرام کیلئے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے،اسی طرح بوسہ لینا اس وقت حرام ہے جب اس کا مقصد اظہار مسرت اور شہوت ہو لیکن اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو تو اس صورت میں جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جن روایات سے استدلال کیا ہے انہیں شیخ منصور کی توجیہ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔واللہ اعلم بالصواب.

(۳) بحث سوم: عورت کو عورت کے بدن کا کونسا حصہ دیکھنا حلال اور کونسا حرام ہے:

کہا جاسکتا ہے جو حصے مرد دوسرے مرد کے جسم سے دیکھ سکتا ہے عورت بھی دوسری عورت کے بدن سے وہی حصے دیکھ سکتی ہے اور جن حصوں کا مرد کو دیکھنا ناجائز ہے انہی حصوں کا عورت کیلئے دوسری عورت سے دیکھنا ناجائز ہے،اس طرح ایک عورت دوسری عورت کا سارا بدن دیکھ سکتی ہے ماسوائے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کے،اس لئے کہ عورت کے عورت کی طرف دیکھنے سے شہوت کا اور فتنے میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے،جیسے کہ مرد کے مرد کی طرف دیکھنے کی صورت میں ہے،حتی کہ اگر اسے اس بات کا اندیشہ ہو تو وہ دوسری عورت کا بدن نہ دیکھے،جیسے کہ مرد کا یہی حکم ہے۔اور سوائے ضرورت کے اسے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کا دیکھنا جائز نہیں ہے، مثال کے طور پر اگر وہ دایہ ہو تو ایسی

صورت میں اس کے لیے ولادت کے وقت عورت کی شرمگاہ کا دیکھنا جائز ہے۔اسی طرح امرد کی بیوی کی بکارت یا عدم بکارت کیلئے بھی اس کی شرمگاہ کا دیکھنا دایہ کیلئے جائز ہے۔علی ہذاالقیاس اگر کوئی باندی بکارت کی شرط پر فروخت ہورہی ہو اور دونوں کے مابین جھگڑا ہوجائے، یا اسی طرح اگر وہاں کوئی پھوڑا پھنسی ہوجائے یا وہاں کوئی زخم ہو تو چونکہ اس جگہ کو دیکھنا مردوں کیلئے جائز نہیں ہے، لہذا دایہ کیلئے اس جگہ کو دیکھنا اور وہاں دوا لگانا درست ہے، بشرطیکہ اسے اس کام کا علم ہو۔ اور اگر اسے پتہ نہ ہو تو پہلے اس کام کو سیکھے اور پھر اس جگہ دوا لگائے اور اگر وہاں کوئی تربیت یافتہ عورت نہ ملے اور کوئی ایسی عورت نہ ہو جو اس کا کام کو سیکھ کر انجام دے سکے اور مسئلہ ایسا ہو کہ جس سے اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا وہاں کوئی بیماری ہو یا وہاں درد ہو جو ویسے ٹھیک نہ ہوسکتا ہو تو مرد اس جگہ دوا لگا سکتا ہے، لیکن اس طرح کہ صرف زخم والی جگہ کو کھولے اور جہاں تک ہوسکے اپنی نگاہ نیچی رکھے۔اس لئے کہ ضرورت کے وقت شریعت میں حرام اشیا، جائز اور مباح ہوجاتی ہیں، جیسے کہ مردار کھانا اور شراب پینا، جب جان بچانے اور مجبوری کا معاملہ درپیش ہو، لیکن جو حکم مجبوری کے وقت ثابت ہوا ہو وہ ضرورت سے تجاوز نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے جواز کی وجہ محض ضرورت ہے لہذا حکم ضرورت اور مجبوری سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔

دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ تو دیکھنے اور چھونے کا حکم تھا۔رہا دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہونے کا حکم تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ گھر کسی اجنبی کا ہوگا۔یا اس کے کسی محرم کا، اگر تو وہ مکان کسی اجنبی کا ہو تو اجازت کے بغیر اس گھر میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

یاایھاالذین امنوا لاتدخلوا بیوتاغیر بیوتکم حتی تستانسواوتسلموا علی اھلھا(۱) (مومنو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے لوگوں کے گھروں میں گھر والوں سے اجازت لیے اور ان کو سلام کیئے بغیر داخل نہ ہوا کرو)

تستانسوا کی ایک تفسیر یہ ہے کہ تم اجازت مانگ لو۔ایک اور قول یہ ہے کہ تم دوسرے کو جتلادو۔بہر حال دونوں مفہوم ایک دوسرے کے قریب ہیں۔اس لئے کہ (استئذان) اجازت مانگنا اور استعلام یعنی دوسرے کو جتلانا اور اجازت مانگنا ہے یہ خواہ مکان میں کوئی رہائش پذیر ہو یا نہ ہو جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے۔

فان لم تجدوافیھااحدا فلا تدخلوھا حتی یوذن لکم(۲) (پھر اگر تم گھر میں کسی کو نہ پاؤ۔ تو تب بھی داخل نہ ہو تا وقتیکہ تمہیں اجازت نہ دی جائے)

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجازت مانگنا صرف مکان میں رہنے والوں کیلئے ہی نہیں، بلکہ ان کے اموال اور ان کے اہل وعیال کی حفاظت کیلئے بھی ضروری ہے۔اس لئے کہ انسان جس طرح مکان کو اپنی ذات کیلئے پردہ بناتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال ومتاع کیلئے بھی اسے قابل ستر بناتا ہے اور جس طرح وہ اپنی ذات پر دوسرے کا مطلع ہونا ناپسند کرتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال ومتاع پر بھی دوسرے کے مطلع ہونے کو پسند نہیں کرتا۔

اور بعض روایات میں ہے کہ

۱۔ النور (۲۷:۲۴)

۲۔ النور (۲۸:۲۴)

جو شخص بغیر اجازت دوسرے کے گھر میں داخل ہو تو اسے موکل فرشتہ کہتا ہے تو نے نافرمانی کی اور دوسرے کو اذیت دی" اس کی آواز کو ساری مخلوق سنتی ہے سوائے انسانوں اور جنات کے۔ پھر اس کی آواز آسمان دنیا تک جا پہنچتی ہے۔ تو آسمان کے فرشتے کہتے ہیں فلاں کیلئے بڑا افسوس ہے اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس نے دوسرے کو اذیت پہنچائی"۔

اور جب کوئی شخص دوسرے سے اجازت مانگے اور وہ اس کو داخل ہونے کی اجازت دیدے۔ تو اس کیلئے داخل ہونا جائز ہوجاتا ہے۔ تو اسے چاہیئے کہ وہ مکان میں داخل ہو اور پھر سلام کرے اور گھر میں داخل ہونے سے قبل سلام نہ کرے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فاذا دخلتم بیوتافسلموا علی انفسکم تحیۃ من عند اللہ مبارکۃ طیبۃ(۱) (اور جب تم گھروں میں جایا کرو تو گھر والوں کو سلام کیا کرو۔ یہ اللہ تعالی کی طرف سے پاکیزہ تحفہ ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اگر اس نے داخل ہونے سے قبل سلام کیا تو جب وہ گھر میں داخل ہوگا تو اسے دوبارہ سلام کرنے کی ضرورت ہوگی۔

اور اگر اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت نہ ملے اور اسے کہاجائے کہ تو واپس ہوجا تو اسے واپس ہوجانا چاہیے، اور اس کیلئے دروازے پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وان قیل لکم ارجعوا فارجعوا(۲) (اور جب تم سے کہاجائے کہ تم لوٹ جاؤ تو تم لوٹ جایا کرو)

اور بعض روایات میں ہے کہ:

"اجازت مانگنا تین بار ہوتا ہے پھر جس کو اجازت نہ ملے اسے واپس پلٹ جانا چاہیے۔ پہلی بار اس لئے تاکہ گھر والوں کو آواز سن جائے۔ دوسرے مرتبہ اس لئے تاکہ وہ پردہ وغیرہ کرلیں، اور تیسری مرتبہ اس لئے تاکہ اگر وہ چاہیں تو اجازت دیں اور چاہیں تو اسے واپس کردیں۔

اور اگر اس نے تین مرتبہ اجازت مانگی اور اسے اجازت نہ ملی تو اس کیلئے مناسب یہ ہے کہ وہ واپس چلاجائے اور انتظار میں دروازے پر نہ بیٹھے۔ اس لئے کہ گھروں میں لوگوں کی مختلف ضرورتیں اور مشاغل ہوتے ہیں اگر وہ دروازے پر جم کر بیٹھ جائے گا اور انتظار کرے گا تو اس سے گھر والوں کو تنگی محسوس ہوگی اور ان کا دل ادھر مشغول ہوجائے گا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے وہ اپنی روزمرہ کے مشاغل پورے نہ کرسکیں، لہذا بیٹھنے کی نسبت اس کیلئے واپس لوٹ جانا بہتر ہوگا اور ارشاد باری تعالی:

ھوا ازکی لکم(۳) (وہ تمہارے لئے زیادہ پاکیزہ ہے)

کا یہی مفہوم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا آنا محض ملاقات وغیرہ کی غرض سے ہو، لیکن اگر اس کا گھر میں آنا کسی برائی کے سد باب کیلئے ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی کے گھر میں آلات موسیقی بجائے جانے کی آواز سنی تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس گھر میں بلا اجازت داخل ہوسکتا ہے، اس لئے کہ برائی (منکر) کو ختم کرنا فرض ہے اگر یہاں بھی اجازت لینے کو شرط قرار دیاجائے تو اس کا سد باب ممکن نہ ہوسکے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۱) النور(۲۴:۶۱)

(۲،۳) النور(۲۴:۲۸)

اور اگر یہ لوگ اس کے قریبی رشتہ دار ہوں تو تب بھی وہ بلا اجازت گھر میں داخل نہ ہو، گو اس کیلئے اس گھر کی خواتین کی ظاہری اور باطنی زینت کے مواقع کو دیکھنا جائز ہو، اس لئے کہ جو حکم قرآنی ہم نے اوپر نقل کیا ہے وہ عام ہے۔ اور اگر وہ گھر میں بلا اجازت داخل ہوجائے تو ہوسکتا ہے کہ اس وقت کسی کا ستر وغیرہ کھلا ہوا ہو اور اس کی نگاہ اس پر جا پڑے، جو ناپسندیدگی کا باعث ہوگی، جیسا کہ مروی ہے کہ:

ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میں اپنی والدہ کی خدمت کرتا ہوں۔ اور اس کا بستر بچھاتا ہوں تو کیا میں ان سے اجازت لیکر ان کے پاس آؤں۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ہاں۔ پھر اس نے تین بار یہی سوال کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، کیا تجھے یہ بات پسند آئے گی کہ تو اپنی والدہ کو برہنہ دیکھے۔ اس نے کہا نہیں۔ فرمایا اس لئے تو اس کے پاس اجازت لیکر جا

یہی حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ:

ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ میں اپنی بہن سے اجازت لیکر اس کے گھر داخل ہوا کروں۔ تو حضرت حذیفہ ؓ نے فرمایا اگر تو اجازت لیکر نہ جائے گا تو ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسی بات دیکھے جو تجھے اچھی نہ لگے۔

ماسوا اس کے کہ قریبی رشتہ داروں سے اجازت لینے کا مسئلہ آسان و سہل ہے، اس لئے کہ محرم کے لیے مواقع زینت پر شرعاً نظر ڈالنا جائز ہے۔

یہ تو آزاد اور بالغ مردوں کا حکم ہے۔ رہے غلام اور بچے، تو جہاں تک غلاموں (خدام) کا تعلق ہے تو وہ اپنی آقا کے گھر میں ماسوا تین اوقات کے بلا اجازت داخل ہوسکتے ہیں۔ یہ تین اوقات نماز فجر سے پہلے، نماز ظہر (دوپہر) کے وقت اور نماز عشاء کے بعد کے ہیں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یاایھاالذین امنو لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلواۃ الفجروحین تضعون ثیابکم من الظھیرۃ ومن بعدصلواۃ العشاء ثلث عورات لکم لیس علیکم ولا علیھم جناح بعد ھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض...(۱)	(مومنو! تمہارے غلام اور لونڈیاں اور جو بچے تم میں سے بلوغ کی عمر کو نہیں پہنچے وہ تین دفعہ (تین اوقات میں) تم سے اجازت مانگیں۔ ایک نماز فجر سے پہلے اور دوسرے (گرمی کی) دوپہر کو جب تم کپڑے اتارتے ہو اور تیسرے عشاء کی نماز کے بعد۔ یہ تینوں اوقات تمہارے پردہ کے ہیں۔ ان کے آگے پیچھے نہ تم پر کچھ گناہ ہے اور نہ ان پر کہ کام کاج کیلئے ایک دوسرے کے پاس آتے رہتے ہو۔۔۔۔

نیز اس لئے بھی کہ یہ اوقات عام طور پر تنہائی اور ستر کے کھلنے کے ہیں۔ نماز فجر سے قبل اس لئے کہ وہ نیند سے بیدار ہونے کا وقت ہے اور دوپہر کے وقت اس بنا پر کہ قیلولہ کیلئے کپڑے نکالنے کا وقت ہے۔ اور نماز عشاء کے بعد اس لئے کہ یہ وقت ان کے کپڑے اتارنے کا وقت ہے۔ اور ان تینوں اوقات کے بعد عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان اوقات کے علاوہ عام طور پر ستر چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس بارے میں غلام اور باندی (نوکرانی) دونوں حکم میں یکساں ہیں۔ یہ غلام (خادم) بڑا ہو یا چھوٹا، البتہ اسے ستر اور بے ستر کا پتہ ہو تو چونکہ یہ اوقات غفلت اور نیند کے ہیں، لہذا ممکن ہے کہ انسان ایسی حالت میں ہو کہ اس حالت میں کسی دوسرے کی نگاہ کے پڑنے کو پسند نہ کرتا ہو اور اس مفہوم میں مرد اور عورت، بڑے اور چھوٹے سب برابر ہیں بشرطیکہ وہ اہل تمیز (سن شعور) میں سے ہوں اس صورت میں قرآن مجید

۱۔ النور (۵۸:۲۴)

میں ادب سکھانے کے لیے یہ خطاب ان کے بزرگوں اور بڑوں سے ہے، جیسے کہ والدین کہ وہ اپنے چھوٹے بچوں کو یہ بات سکھائیں۔

اور اگر وہ بچے ہوں تو اگر تو وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو ستر اور بے ستری میں فرق نہ سمجھتا ہو تو وہ تمام اوقات میں داخل ہوسکتا ہے۔ اور اگر وہ بچہ باشعور ہو، مثلاً وہ قریب البلوغ ہو، تو اسے اس کے بالغ ہونے سے قبل ان تین اوقات میں ادب اور تعلیم کے طور پر اندر داخل ہونے سے منع کریں۔ جیسے کہ وہ اسے دینی مسائل سکھاتے ہیں، مثلاً اس کو سات سال کی عمر میں نماز کا حکم دینا اور دس سال کی عمر میں نماز چھوڑنے پر اسے مارنا، یا اسے بستر میں چھوڑ دینا اور الگ کر دینا وغیرہ کے مسائل ہیں، واللہ عزوجل اعلم.

یہ حکم اس وقت ہے جب اس گھر میں سکونت ہو، مثلاً اس میں کوئی شخص رہائش پذیر ہو اور اگر اس میں کوئی خاص شخص رہائش پذیر نہ ہو جیسے ایسی سرائیں اور رباط جو مسافروں کیلئے ہوں یا ایسی بے آباد عمارتیں جن میں لوگ بول و براز کرتے ہیں تو ان میں بغیر اجازت داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتاغیر مسکونۃفیھا متاع لکم(١) (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ایسے گھروں میں جو غیر آباد ہوں جن میں تمہارے لئے منفعت ہو بغیر اجازت داخل ہوجاؤ)

اس جگہ متاع لکم سے مراد یہ ہے کہ اس میں تمہارے لئے کوئی منفعت ہو، مثلاً سراؤں اور رباطوں میں گرمی اور سردی سے بچنے کی منفعت اور بے آباد جگہوں میں بول و براز کی منفعت، واللہ سبحانہ تعالی اعلم.

اور ایک روایت میں ہے کہ:

جب اجازت طلب کرنے والی آیت نازل ہوئی تو حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ ان مکانات کا کیا حکم ہے جو مکہ، مدینہ اور شام کے درمیان میں ہیں اور جن میں کوئی شخص رہائش پذیر نہیں تو اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت مبارکہ:

لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتاغیر مسکونۃفیھا متاع لکم(١) (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ایسے گھروں میں جو غیر آباد ہوں جن میں تمہارے لئے منفعت ہو بغیر اجازت داخل ہوجاؤ)

نازل فرمائی۔ واللہ عزوجل الموافق

یہ تو گھر میں داخل ہونے کا حکم ہے رہا داخل ہونے کے بعد کا، یعنی خلوت، کا حکم تو اگر اس گھر میں کوئی اجنبی عورت رہائش پذیر ہو تو مرد کیلئے اس سے خلوت (تنہائی میں بات چیت کرنا) جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں فتنے اور حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لایخلون رجل بامرءۃ فان ثالثھماالشیطان (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں بات چیت نہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں تیسرا ان کے ہمراہ شیطان ہوتا ہے)

اور اگر وہ عورت اس کی قریبی رشتہ دار محرم ہو تو اس کے ساتھ خلوت میں بات چیت کرنے اور اس کے پاس بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں اور افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے کسی عورت سے اس اندیشے سے خلوت میں بات چیت نہیں کی کہ مبادا میں نبی اکرم ﷺ کی ممانعت کے تحت داخل ہوجاؤں۔"

---

(١) النور(٢٤:٢٩)

دیگر مکروہات

(۱) عورت کیلئے مکروہ ہے کہ وہ اولاد آدم میں سے کسی کے ساتھ اپنے بال ملائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے۔

لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ (بال کاٹنے والی اور دوسروں کے بال اپنے بالوں میں ملانے والی عورت پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ انسان کے تمام اجزاء محترم ہیں اور اس سے الگ شدہ کسی جزو کے ساتھ فائدہ اٹھانا اس کی توہین ہے اور اگر کسی جانور کے بال اور اس کا صوف ہو تو مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ایسے بالوں کا استعمال بطریق زیب وزینت ہوتا ہے جس کی اجازت ہے۔ اسی لئے ان بالوں کا تمام مقاصد کیلئے استعمال جائز ہے۔ تو اسی طرح زیب وزینت اور آرائش و تجمل کیلئے بھی اس کی اجازت ہے۔

(۲) عزل کا حکم

مرد اپنے باندی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے، جبکہ منکوحہ عورت کے حکم میں تفصیل ہے: اگر تو وہ آزاد عورت ہو تو بالاجماع اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اولاد پر اس کا بھی حق ہے اور عزل کا مقصد بچے کی ولادت کا امکان ختم کرنا ہے اور کسی انسان کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے اگر وہ راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ اور اگر وہ باندی ہو تو اس صورت میں بھی بغیر کسی اختلاف کے اجازت ضروری ہے، لیکن اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا اجازت اس کے آقا سے لی جائے یا خود اسی سے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں اجازت دینے کا اختیار اس کے آقا کو ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختیار خود اس کو حاصل ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس باندی کو اپنی شہوت کو پورا کرنے کا حق ہے اور عزل سے اس میں کمی ہو جاتی ہے۔ اور اس کی اجازت کے بغیر کسی انسان کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ آزاد عورت میں کراہت کی وجہ بچے کی ولادت کے نہ ہونے کا احتمال ہے اور یہاں بچے پر اس کے آقا کا حق ہے، نہ کہ اس باندی کا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اس سے باندی کی شہوت کی تکمیل میں کمی ہوتی ہے، بجا ہے، لیکن اس کا حق مطلق شہوت میں ہے، شہوت کو بتمام وکمال پورا کرنے میں نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن سے منی خارج نہیں ہوتی۔ اور وہ اپنی بیوی سے بغیر انزال کے مجامعت کرتے ہیں، مگر ان کی بیویوں کو عدالتی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق شہوت کے پورا کرنے میں ہے۔ اس کی وصف کمال میں نہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) دعا میں یہ کہنا مکروہ ہے کہ "اے اللہ میں تیرے نبیوں اور فلاں رسول اور تیرے فلاں بندے کے حق کے ساتھ یہ دعا مانگتا ہوں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ وہ اپنی دعا میں یہ کہے کہ اے اللہ میں تیری عزت والی، یعنی جگہ عرش کے واسطے سے دعا مانگتا ہوں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ اس کا حدیث میں ذکر آتا ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ یہ دعا مانگا کرتے تھے۔

اللھم انی اسالک بمعاقد العز من عرشک ومنتھی الرحمۃ من کتابک (اے اللہ میں تجھ سے تیری عزت والی کرسی یعنی عرش کے واسطے سے اور تیری کتاب میں مذکور تیری انتہائی رحمت اور

وباسمک الاعظم وجدک الاعلی وکلماتک التامۃ (تیرے اسم اعظم اور تیری عظیم بزرگی اور تیری کامل صفات کے واسطے سے سوال کرتا ہوں۔)

ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جملے سے تشبیہ کا وہم اور شبہہ پیدا ہوتا ہے وہ اس طرح کہ عرش تو اللہ تعالی کی ایک مخلوق ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالی کی عزت اسی کے ساتھ معقود (بندھی ہوئی) ہو۔ اور اگر کوئی ایسی خبر واحد ہو جس سے تشبیہ کا احتمال پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب کرنے میں سلامتی ہے۔

(۵) اور پسینہ پونچھنے کیلئے بطور تکبر و بڑائی کپڑے کو اٹھانا اور اس میں تھوکنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ مخلوق کا تکبر کرنا قابل مذمت ہے، اس طرح اس سے عجمیوں سے مشابہت لازم آتی ہے اور سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"خاص طور پر عجمیوں کی عادتوں سے بچو"

لیکن اگر اس کی ضرورت ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا۔ تو اسے آستین اور اپنے دامن میں تھوکنے اور صاف کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس سے اس کے کپڑے کا خراب ہونا لازم ہوتا ہے۔

(۶) انگلی میں دھاگہ باندھنے یا انگوٹھی پہننے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس سے ایک مسلمان کو [illegible] مسائل کو حل کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مثال کے طور پر اس سے کسی بات کو یاد رکھنا اور نسیان سے بچنا [illegible] ہوتا ہے جو ایک مستحب امر ہے اور مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے اپنے بعض صحابہ کو اس کا حکم دیا تھا"

(۷) بیت الخلاء میں اپنی شرمگاہ کے ساتھ قبلہ رو ہونا مکروہ ہے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ فرمایا:

اذاتیتم الغائط فعظموا قبلۃ اللہ تبارک وتعالی فلاتستقبلوھا ولاتستدبروھا ولکن شرقوا او غربوا. (جب تم قضائے حاجت کیلئے جاؤ تو اللہ تبارک و تعالی کے قبلے کی تعظیم و تکریم کرو۔ پس تم نہ تو اس کی طرف منہ کرو اور نہ پیٹھ بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کرو)

اور یہ حکم یعنی مشرق و مغرب کی طرف منہ کرنے کا حکم مدینہ منورہ کا ہے۔

رہا پیٹھ کرنا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں سے ایک روایت کی رو سے مکروہ ہے اور دوسری روایت کی رو سے مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ

"انہوں نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کو شام کی طرف منہ اور قبلے کی طرف پیٹھ کر کے قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا تھا"

نیز اس لئے بھی کہ پیٹھ کی صورت میں اس کی شرمگاہ قبلے کے متوازی نہیں ہوتی، اس وقت تو وہ زمین کے متوازی ہوتی ہے۔ بخلاف اس طرف منہ کرنے کے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ کھلی فضاء میں قضائے حاجت کر رہا ہو، لیکن اگر اس نے گھر میں قضائے حاجت کی تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک گھروں میں قبلے کی جانب رخ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ:

"ان سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حکم کھلی جگہ میں قضائے حاجت کے بارے میں ہے

"ہماری دلیل مذکورہ بالا روایت ہے کہ اس میں کھلی جگہ اور گھروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور آنحضرت ﷺ کے قول پر عمل کرنا کسی صحابی کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ کھلی جگہ او

گھروں میں اگر تو دیوار وغیرہ کو "فرق" کی بنیاد ٹھہرایا جائے تو خلا میں بھی دونوں کے درمیان پہاڑ وغیرہ حائل ہیں۔ جس سے کراہت ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ مسجد کے قبلے کی طرف "وضوخانہ" یا راستہ" یا "حمام" ہو اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم وتکریم کے منافی ہے۔ البتہ گھر کی مسجد میں یعنی گھر میں ایسی جگہ جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، یہ بات مکروہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حقیقی مسجد نہیں ہے، لہذا اس کا حکم مسجد والا نہ ہوگا۔

(۸) اور گھروں میں تصویر کا رکھنا مکروہ ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ حضرت جبریل علیہ السلام سے روایت فرماتے ہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا:

"ہم کسی ایسے گھر میں جہاں تصویر اور کتا ہو داخل نہیں ہوتے"

نیز اس لئے بھی کہ اس کا رکھنا بتوں کی پوجا کرنے والوں سے مشابہت پیدا کرتا ہے، لیکن اگر یہ تصاویر بستر پر ہوں یا چھوٹے تکیوں پر ہوں جو عام طور پر بیٹھنے کیلئے زمین پر رکھے رہتے ہیں تو یہ تصاویر مکروہ نہ ہونگی اس لئے کہ ان کا زمین پر رکھا جانا ان کی اہانت ہے، پھر چونکہ ان تصاویر کو اہانت والی جگہ میں رکھنا بتوں کے پجاریوں کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ وہ اس پر سجدہ کرے تو اس صورت میں مشابہت پیدا ہونے کے باعث ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور پردوں پر اور جو چادریں لٹکائی جاتی ہیں ان پر اور بڑے تکیوں پر اور چھت پر تصویروں کا ہونا باعث کراہت ہے اس لئے کہ اس میں ان کی تعظیم کا پہلو موجود ہے۔

اور اگر اس تصویر کا سر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ تصویر نہ ہوگی۔ بلکہ یہ تو محض نقش ونگار ہوگا۔ اگر اس نے اس کا سر کاٹ دیا۔ اس طرح کہ اس کے سر والی جگہ اس نے کوئی دھاگہ وغیرہ ٹانک دیا تو اس سے کوئی فرق نہ پڑے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ تصویر ہونے سے خارج نہیں ہوتی، بلکہ اس سے تو اس کا زیور بڑھ گیا ہے۔ جیسے کہ گلے کے ہار والے پرندوں میں ہار کا لگا دینا۔

پھر یہ کراہت کسی ذی روح کی تصویر کی ہے، جبکہ کسی ایسی شئی کی تصویر جس میں روح نہ ہو، جیسے کہ درخت اور چراغ وغیرہ۔ تو ان کے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۹) اور قرآن مجید پر اپنی یادداشت کیلئے نقطے اور نشانات لگانا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اپنے مصاحف (قرآن مجید کے نسخوں) کو خالی رکھا کرو"

اور ایسا اسی وقت ہوسکتا ہے جب ان پر نشان اور نقطے لگانا چھوڑ دیئے جائیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے قرآن مجید کو یاد کرنے میں خلل پڑسکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ان نشانات پر بھروسہ کرے گا اور اسے یاد نہ کرے گا۔ اور سستی کا مظاہرہ کرے گا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم عرب ممالک میں ہے جبکہ ہمارے (غیر عرب) ممالک میں تو ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لئے کہ عجمی لوگ قرآن حکیم سیکھنے پر قادر نہیں ہیں، لہذا ایسا کرنا مسنون ہوگا نہ کہ مکروہ۔

(۱۰) اور مسجد میں گچ اور ساج (لکڑی) اور سونے کے پانی سے نقش ونگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسجد میں آرائش کرنا اس کی تعظیم وتکریم کیلئے ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو یہ افضل ہوگا۔ اس لئے کہ ضرورت مندوں کی مدد کرنا اس سے بہتر ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ سامان مسجد حرام لے جایا جارہا ہے تو انہوں نے فرمایا:

"مسکین مسجد کے ستونوں سے زیادہ اس کے حقدار ہیں، اور مسجد نبوی میں صرف کھجور کا تنا تھا"

یہاں نئی سند کا نب سے لا تکرہ کو تکرہ لکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگلی اور پچھلی عبارت سے نکرہ کے
بجائے تذکرہ ہی حسب حال ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اپنے پیسوں سے اس کے نقش ونگار بنوائے اور اگر مسجد کے پیسوں سے ایسا کرنا ہو
تو اسے ایسا نہ کرنا چاہیے اور اگر مسجد کے منتظم نے ایسے کیا تو کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۱۱) ہمارے نزدیک لڑکے اور لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا کرنا سنت ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کی طرف سے ایک دنبہ کا عقیقہ کیا تھا۔

ہمارا استدلال نبی کریم ﷺ کی اس روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

نسخت الاضحیۃ کل دم قبلھا ونسخ صوم رمضان کل صوم قبلہ ونسخت الزکاۃ کل صدقۃ کانت قبلھا

(قربانی نے ہر سابقہ قربانی کو، رمضان المبارک کے روزوں نے سابقہ امتوں کے روزوں کو اور زکوۃ نے اس سے پہلے کے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے)

اور عقیقہ اسلام سے قبل کی ایک قربانی ہے، لہذا "عتیرہ" کی طرح یہ بھی منسوخ تصور ہوگا۔ اور عقیقہ پہلے بھی فرض نہیں بلکہ نفل تھا۔ اور نفلی شئی کے منسوخ ہو جانے کے بعد کراہت کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ بخلاف عاشورہ (دس محرم) والے روزے، بعض منسوخ صدقات کے۔ اس طرح کہ ان کی فرضیت منسوخ ہو جانے کے بعد ان کو بطور نفل ادا کرنا مکروہ نہیں ہے اور کسی فرض کا منسوخ ہونا فی نفسہ اس کے عبادت ہونے کی منافی نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱۲) اور مرد کیلئے یہ جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے غلام کی گردن میں طوق ڈالے۔ البتہ اس کو قید کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ طوق کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ ایک ایسی رسم ہے جو ظالم وجابر لوگوں کی ایجاد کردہ ہے۔ اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

کل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ کل ضلالۃ فی النار

(دین میں ہر نئی بات پیدا کرنا بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی اور ہر گمراہی جہنم میں جانے کا باعث ہوگی)

رہا قید کرنا تو وہ اس لئے کہ وہ نئی بات نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام بھی اس پر عمل کرتے تھے۔ مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اپنے ایک غلام کو قید کیا جسے وہ قرآن مجید کی تفسیر سکھانا چاہتے تھے

اور تمام زمانوں میں یہی طریقہ رائج رہا ہے اور کسی نے اس کی ممانعت نہیں کی۔ اس طرح یہ ان کا اجماع ہوا۔ نیز اس لئے بھی کہ غلام کی گردن میں طوق ڈالنے کی وجہ اس کے بھاگنے سے امن ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے فائدہ لینے پر قدرت کا حاصل ہونا ہے، لیکن یہ بات صرف طوق ڈالنے سے ہی حاصل نہیں ہوتی دیگر ذرائع سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اس کو طوق سمیت جاتے ہوئے دیکھے گا، خواہ اس کام کیلئے اس کے آقا نے بھیجا ہو وہ اس کو بھاگا ہوا سمجھے گا۔ اور اس کو پکڑ کر اس کے آقا کے پاس واپس لے آئے گا۔ جس کی بنا پر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ لہذا اس کے گلے میں طوق ڈالنا اس مقصد کیلئے مفید نہ ہوگا۔

(۱۳) اور حقنہ کرانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک قسم کا علاج ہے اور یہ ایک مستحب معاملہ ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے:

تداووا فان اللہ لم یخلق داء الا

(بیماری کا علاج کرو۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے موت اور بڑھاپے کے

وقدخلق لہ دواء الاالسام والھرم   سواجو بیماری بھی پیدا کی ہے اس کا کوئی نہ کوئی علاج بھی پیدا فرمایا ہے)

(۱۴)   اور نرد (ایک خاص قسم کا کھیل) اور شطرنج اور چوسر کا کھیل، جو یہودی کھیلتے تھے، کھیلنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ یہ سب کھیل یا تو قمار (جوا) ہیں اور یا پھر محض "کھیل" اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ قمار (جوا) اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

یاایھاالذین امنوا انما الخمر والمیسر   (اے اہل ایمان بیشک شراب اور جوا اور
والانصاب والازلام رجس(۱)   بت اور پانسے یہ سب ناپاک کام ہیں)

اور "میسر" قمار (جوا) ہے۔ یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے۔ اور مجاہد، سعید بن جبیر اور شعبی وغیرھم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:

"ہر قسم کا "جوا" میسر ہے، حتی کہ وہ اخروٹ بھی جس سے بچے کھیلتے ہیں"

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

الشطرنج میسرالاعاجم   (شطرنج عجمیوں کا جوا (میسر) ہے)

اور فرمان نبوی ہے:

ماالھاکم عن ذکراللہفھومیسر   (جوشئی تمہیں اللہ کے ذکر سے غافل کردے وہ میسر ہے)

رہا اس کا کھیل (لعب) ہونا تو وہ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

کل لعب حرام الاملاعبۃ الرجل امراتہ   (ہر کھیل حرام ہے۔ ماسوا اپنی بیوی، اپنی کمان اور
وقوسہ وفرسہ...   اپنے گھوڑے کے ساتھ کھیلنے کے)

اور مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

مارنامن ردولاردمنا   (نہ تو میں کھیں سے لوٹا ہوں اور نہ ہی کوئی مجھ سے لوٹا ہے)

اور امام شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے شطرنج کھیلنے کی اجازت دی، ہے اور فرمایا ہے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور ذکاوت بڑھتی ہے اور جنگی تدبیروں اور چالوں کا پتہ چلتا ہے، لہذا اس کا سیکھنا باب ادب سے ہے اور وہ تیر اندوزی اور گھڑ دوڑ کے مشابہہ ہے اور اسی بنا پر وہ "قمار" (جوا) یا کھیل ہونے سے خارج تصور ہوگا اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے شطرنج کھیلنے والوں کی حقارت اور ان کی زجر و توبیخ کیلئے ان کو سلام کرنا مکروہ قرار دیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سلام کرنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ سلام نہ کرنے سے وہ اپنے کھیل میں مگن رہیں گے۔ البتہ سلام دعا کرنے سے ممکن ہے کچھ لوگ اس سے رک جائیں جس کی بنا پر سلام دعا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

(۱۵)   کسی یہودی اور عیسائی کی عیادت کیلئے جانے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے:

رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ ایک یہودی کی عیادت کی تو آپ نے اس سے فرمایا لاالہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھ، تو اس نے اپنے سرہانے کی جانب دیکھا تو اس سے اس کے والد نے کہا کہ محمد (ﷺ کی) بات مان لے۔ پھر وہ اسلام لے آیا۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں کہ اس نے میری وجہ سے ایک جان کو جہنم کی آگ سے بچالیا" نیز اس لئے بھی کہ ہمسائے کی عیادت کرنا ہمسائیگی کے حق کو ادا کرنا ہے جو مستحب ہے اللہ تعالی نے فرمایا:

والجار الجنب(۲)   (اور اجنبی ہمسائے)

---

۱   المائدہ (۵:۹۰)

۲   النساء (۴:۳۶)

اور اس میں کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی عیادت کرنے میں اس کو اسلام کی طرف آنے کی دعوت دینا اور اس کے مومن ہونے کی امید پیدا کرنا ہے، لہذا یہ مکروہ کیسے ہو سکتا ہے۔

اور کسی یہودی یا عیسائی کو سلام میں پہل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ سلام تو نیکی اور بھلائی کا نام ہے اور ایسی دعا کسی کافر کیلئے کرنا جائز نہیں، تاہم اگر اس نے سلام کیا تو مجازاۃ کے طور پر اس کا جواب دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس صورت میں وہ وعلیک سے اضافہ نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ان الیھوداذا سلم علیکم احدھم فانما یقولالسام علیکم ففولو وعلیک (یہوی جب تم میں سے کسی کو سلام کرے تو وہ دراصل تمہیں کہتا ہے "تم پر موت آئے" سو تم جواب میں وعلیک (اور تجھ پر بھی) کہہ دیا کرو)

اور ہمارے نزدیک ذمیوں (غیر مسلموں) کے مسجد میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان کیلئے مسجد حرام میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے ارشاد باری تعالی:

انما المشرکون نجس (۲) (بیشک مشرک ناپاک ہیں)

سے استدلال کیا ہے اور مسجد کو نجاست سے پاک وصاف رکھنا ضروری ہے۔ اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مسجد کو بعض پاک چیزوں، مثلاً رینٹ وغیرہ سے بھی پاک رکھنے کا حکم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

ان المسجد لینزوی من النخامۃ کماکی تنزوی الجلد من النار (مسجد رینٹ سے اس طرح تکلیف محسوس کرتی ہے جس طرح کہ جلد آگ سے تکلیف محسوس کرتی ہے)

لہذا نجاست سے تو بدرجہ اس کو پاک رکھنا ضروری ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

فلایقربوالمسجدالحرام بعدعامھم ھذا (۳) (پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں)

سے ہے کہ یہاں اللہ تعالی نے مسجد حرام میں داخل ہونے سے خاص طور پر منع کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد حرام میں داخل ہونے کی حرمت اس کی خصوصیت ہے تاکہ یہ حرمت فائدہ مند ہو۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عہد نبوی میں مشرک عربوں کے وفود وغیرہ مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ابوسفیان حدیبیہ والے سال مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح بنو ثقیف کا وفد مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے دن اعلان فرمایا:

"جو شخص مسجد میں داخل ہوگا وہ امن میں ہوگا"

کہ آپ نے مسجد کو امن والی جگہ قرار دیا اور انہیں اس میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ اور نبی کریم ﷺ انہیں حرام شئی کی طرف کس طرح بلا سکتے تھے۔ رہی آیت کریمہ تو اس میں ان کے نجس (ناپاک) ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور عمل میں ناپاک اور پلید ہیں نہ یہ کہ وہ جسمانی اور حسی طور پر ناپاک اور پلید ہیں، کیونکہ ان کے جسموں پر حقیقی طور پر کوئی نجاست نہیں ہے۔ اور ارشاد خداوندی "فلا یقربوالمسجد الحرام بعد عامھم ھذا (اس سال کے بعد وہ مسجد حرام میں داخل نہ ہوں) سے مراد حج بیت اللہ کیلئے ان کے مکہ مکرمہ میں آنے سے ممانعت ہے۔ مسجد حرام میں فی نفسہ میں داخل ہونے سے نہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

(۱،۲) التوبہ (۹:۱۸)

(۳) التوبہ (۹:۱۸)

وان خفتم عیلۃ فسوف یغنیکم اللہ من فضلہ ان شاء (اور اگر تمہیں فقر کا اندیشہ ہے تو عنقریب اللہ تعالیٰ تمہیں اس سے اپنے فضل سے اگر چاہے گا تو بے نیاز کر دے گا)

اور یہ بات مسلم ہے کہ مسلمانوں کو "فقر" (عیلۃ) کا خوف ان کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی ممانعت کی بنا پر تھا نہ کہ خاص طور پر مسجد حرام میں داخل ہونے سے ممانعت کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر وہ لوگ مکہ مکرمہ میں آئیں اور مسجد حرام میں نہ آئیں تو اس صورت میں "فقر" کا اندیشہ پیدا نہیں ہوسکتا اور مروی ہے کہ:

نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ کو یہ اعلان کرنے کیلئے بھیجا کہ خبردار اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے نہ آئے"

اس سے ثابت ہوا کہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے ممانعت حج کی بنا پر ہے، ماسوا اس کے کہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا مقصد بیت اللہ شریف میں آنا ہوتا ہے اور بیت اللہ شریف مسجد حرام میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۶) مسلمان کا شراب فروخت کرنا: اگر کسی مسلمان نے شراب فروخت کی اور اس کی قیمت وصول کرلی اور اس پر قرض ہو تو قرض خواہ کیلئے اس "قیمت" کو وصول کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر فروخت کنندہ عیسائی ہو تو اس قیمت کے لینے میں حرج نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مسلمان کا شراب فروخت کرنا باطل ہے کیونکہ وہ ایک مسلمان کے حق میں مال متقوم (Valuable) نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک نہ ہوگا، لہذا وہ قیمت بدستور مشتری (خریدار) کے قبضے میں باقی رہی، جس کی بنا پر اس سے قیمت کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور اگر فروخت کرنے والا عیسائی ہو تو اس کی بیع درست ہوگی۔ اس لئے کہ شراب اس کے حق میں مال متقوم (قیمت والی شئی) ہے جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک ہوگا اور اس کے ساتھ قرض کی ادائیگی درست ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۷) کھیل کود والی، لہو، لعب کی محفل میں دعوت دیئے جانے کا حکم

اگر کسی شخص کو کسی ولیمہ یا کھانے کی دعوت دی جائے اور وہاں کھیل تماشا یا گانا بجانا ہو تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو اس کو پہلے سے اس بات کا علم ہو یا پہلے اس کو اس کا علم نہ ہوگا پھر اگر اس کو یہ علم ہو پھر اگر تو اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کیلئے اس کو تبدیل کرنا یا روکنا ممکن ہوگا تو وہ اس کی دعوت قبول کرے اس لئے کہ دعوت قبول کرنا ہی سنت نبوی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اذا دعی احدکم الی ولیمۃ فلیاتھا (جب تم میں سے کسی کو ولیمہ کیلئے بلایا جائے تو وہ اس کی دعوت قبول کرے)

اور غیر شرعی بات کو روکنا فرض ہے، تو اس طرح اس کی دعوت کو قبول کرنے میں "فرض" کی تکمیل اور سنت نبوی کی رعایت رکھنا ہے اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کو روکنا ممکن نہ ہوگا، تب بھی اس کی دعوت کو قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت کا قبول کرنا سنت ہے۔ لہذا کسی ایسی معصیت کی بنا پر جس کا ارتکاب کوئی اور شخص کر رہا ہو سنت کو نہ چھوڑا جائے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنازے کے ساتھ ماتم ہو رہا ہو تو اس کے پیچھے چلنے اور اس میں حاضری کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ گو وہاں بین اور گریبانوں کے پھاڑنے وغیرہ قسم کے غلط کام ہو رہے ہوں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب دعوت دینے والا حاکم وقت ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اس لئے کہ وہ قابل احترام اور قابل تعظیم ہے اور اگر یہ دعوت حاکم کی طرف سے نہ ہو تو اس صورت میں دعوت کو قبول نہ کرنا اور گھر بیٹھے رہنا بہتر ہے۔

اور اگر اسے پہلے سے علم نہ ہو اور وہاں جا کر وہ کوئی کھیل تماشا یا کوئی گانا بجانا دیکھے تو اگر تو اس کیلئے اسے روکنا ممکن ہو تو وہ اسے روک دے اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ کی) کتاب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ وہ بیٹھا رہے اور کھانا کھائے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں بھی ایک مرتبہ اس صورت حال سے دوچار

ہو گیا تھا تو، بہرحال جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت قبول کرنا مستحب ہے لہذا کسی اور کی طرف سے غلط کام کے وقوع کی بنا پر اس سنت کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے اس جگہ داخل ہونے تک پتہ نہ ہو اور اگر اسے مجلس میں داخل ہونے سے قبل پتہ چل جائے تو وہ واپس لوٹ جائے اور وہاں نہ آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ شخص امام (حاکم وقت) ہو جس کی اقتدا کی جائے اور اگر اس کیلئے ممکن ہو تو وہ نہ ٹھہرے اور مجلس سے اٹھ جائے اس لئے کہ یہاں ٹھہرے رہنے سے علم اور دین کا مذاق اڑانا اور اہل فسق کے فسق کو برقرار رکھنا لازم آتا ہے جو جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ٹھہرے رہنا ایسے وقت پر محمول ہے جب وہ علی الاطلاق مقتدای بہ (امام پیشوا) نہ ہوئے تھے اور اگر ایسا ہوتا تو ہرگز نہ ٹھہرتے۔

یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "محض گانا" ایک نافرمانی کا کام ہے اور اسی طرح اس کا سننا بھی۔ اس طرح قصب بجانا اور اس کو سننا گناہ ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو ابتلا قرار دیا ہے۔

(۱۸) ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کا بیان

اور ذخیرہ اندوزی احتکار مکروہ ہے، احتکار (ذخیرہ اندزی) پر ہماری گفتگو دو عنوانات کے تحت ہو گی:

(الف)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح اور کس صورت میں متعلقہ شخص ذخیرہ اندوز قرار پاتا ہے:۔

(ب)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کے احکام

(الف) احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح

احتکار یہ ہے کہ کوئی شخص شہر سے غلہ خریدے اور وہ اسے فروخت نہ کرے، جس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے شہر کے قرب وجوار سے غلہ خریدا اور اس کو اٹھا کر قریبی شہر میں لے گیا اور وہ شہر چھوٹا ہو اور اس ذخیرہ اندوزی سے اہل شہر کو نقصان ہوتا ہو تو وہ محتکر (ذخیرہ اندوز) ہوگا، لیکن اگر وہ شہر بڑا ہو اور اس سے اس شہر کو نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ شخص ذخیرہ اندوز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ اس شہر میں کسی دور دراز جگہ سے غلہ لے کر گیا اور اس کو لے جا کر ذخیرہ کر لیا تو وہ ذخیرہ اندوز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ذخیرہ اندوز ہوگا۔ اس لیے کہ ذخیرہ اندوزی کی کراہت شہر میں خریداری اور اس کی فروخت روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نبی کریم ﷺ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الجالب مرزوق (غلہ دور سے اٹھا کر لانے والے کو رزق ملتا ہے)

اور یہاں یہ شخص جالب (دور سے غلہ لانے والا) ہے نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی حرمت اس شہر میں خریدی ہوئی شئی کو روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کے حقوق کا تعلق ہے۔ جس کی بنا پر ان کا حق روک کر وہ ظالم شمار ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، کیونکہ یہاں خریدی ہوئی شئی کسی دور دراز جگہ سے لائی گئی ہے۔ اس لئے اس شہر کے لوگوں کا حق اس سے متعلق نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر ظلم ثابت نہ ہوگا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، بلکہ وہ اس غلہ کو فروخت کر دے، کیونکہ اس کو روک رکھنے میں مسلمانوں کا نقصان ہے۔

اسی طرح اگر اس کو کچھ پیداوار حاصل ہوئی ہو مثال کے طور پر اس نے اپنی زمین سے کھیتی حاصل کی اور اس کی پیداوار کو روک لیا تو یہ بھی احتکار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے اہل شہر کا حق متعلق نہیں ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ

کرے اور اس کو فروخت کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار (ذخیرہ اندوزی) ہر اس شئی میں ثابت ہوتا ہے جس سے عوام الناس کو تنگی ہوتی ہو خواہ وہ خوارک ہو یا کوئی اور شئی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار صرف لوگوں کی خوارک اور جانوروں کے چارے، مثلاً گندم یا گھاس اور چارے میں ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر عوام الناس کو جس احتکار سے نقصان ہوتا ہے یہ وہ احتکار ہے جس کا تعلق خوراک اور چارے سے ہو، لہذا احتکار (ذخیرہ اندوزی) انہی اشیاء میں ظاہر ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی کراہت عوام الناس کو پہنچنے والے نقصان کی بنا پر ہے، اور یہ بات صرف خوارک اور جانوروں کے چارے تک محدود نہیں ہے۔

احتکار کے احکام

احتکار کے ساتھ متعدد احکام کا تعلق ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اس کا حرام ہونا۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من احتکر طعاما اربعین لیلة فقد بری من اللہ وبری اللہ منہ

(جس نے چالیس روز تک کھانا روک کر رکھا تو وہ اللہ تعالی سے اور اللہ تعالی اس سے بری ہے)

اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جاسکتی۔ نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) ایک طرح کا ظلم ہے۔ اس لئے کہ جو شئی شہر میں فروخت ہو اس کے ساتھ اس شہر کے عام لوگوں کا حق متعلق ہوتا ہے، تو چونکہ اس نے خریدی ہوئی شئی کو لوگوں کی شدید ضرورت و حاجت کے باوجود انہیں فروخت کرنے سے روکے رکھا ہے، لہذا اس نے گویا ان کا حق انہیں نہیں دیا اور کسی کو اس کا حق نہ دینا ظلم ہے۔ جو حرام ہے۔ اور حرمت کے معاملے میں احتکار کی مدت کم ہو یا زیادہ دونوں یکساں ہیں، اس لئے کہ دونوں سے لوگوں پر زیادتی ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ذخیرہ کرنے والے کو اپنے اس ظلم کی تلافی کرنے کیلئے اس سامان کو فروخت کرنے کو کہا جائے گا، لیکن صرف اسی حد تک جو اس کی اور اس کے گھر والوں کی خوراک سے فاضل ہو اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور ذخیرہ اندوزی پر اصرار کرے اور امام (حاکم وقت) کے پاس دوسری مرتبہ اس کا معاملہ پیش کیا جائے اور وہ اس ذخیرہ اندوزی پر "مصر" رہے تو امام اس کو نصیحت کرے اور اس کو دھمکائے۔ پھر بھی اگر اس نے اس کی بات نہ مانی اور تیسری بار اس کے سامنے اس کی شکایت پیش ہو تو وہ اس کو قید کردے اور اس کو تعزیر کرے جو اس کے اس غلط کام کے مطابق ہو، مگر وہ کو فروخت پر مجبور نہ کرے، البتہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام اس کو اس کی فروخت پر مجبور کرے۔ اس مسئلے کا آزاد شخص پر حجر (پابندی) لگانے سے تعلق ہے۔ اس لئے کہ کسی کو کسی شئی کی فروخت پر مجبور کرنا معنوی طور پر "حجر" (اس پر پابندی) لگانا ہے۔

اسی طرح حاکم وقت اس کی قیمت مقرر نہ کرے یا، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے:

یایھا الذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم (۱)

(اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ۔ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو اور اس سے مالی فائدہ ہو جائے تو وہ جائز ہے)

---

۱ النساء (۲۹:۴)

نیز ارشاد نبوی ہے:

لایحل مال امری مسلم الا بطیب من نفسہ (کسی مسلمان کیلئے دوسرے کا مال اس کی قلبی رضامندی کے سوا جائز نہیں ہے)

اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں اشیاء کی قیمتیں بڑھ گئیں تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے تسعیر (کم قیمت مقرر) کرنے کو کہا تو آپ نے قیمتیں مقرر نہ فرمائیں اور فرمایا بیشک اللہ تعالی قیمتیں مقرر کرنے، تنگی اور کشادگی پیدا کرنے والا ہے۔

(۳) اگر حاکم وقت کو یہ اندیشہ ہو کہ خوراک کی قلت کے باعث اہل شہر مرجائیں گے۔ تو وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والوں سے غلہ لیکر اسے ان پر تقسیم کردے۔ اور جب لوگوں کو خوراک مل جائے تو وہ اتنی ہی مقدار میں ان کو واپس کردیں اس لئے کہ لوگ مجبور ہیں اور جس شخص کو اپنی جان بچانے کیلئے دوسرے کے مال کی ضرورت ہو تو اس کو اس کے تاوان کی ذمہ داری کے ساتھ لینے کی اجازت ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف الاثم فان الله غفور رحیم(۱) (یا جو شخص بھوک میں ناچار ہوجائے بشرطیکہ گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو خدا بخشنے والا مہربانی ہے)

(۱۹) تلقی رکبان (شہر سے باہر نکل کر آنے والے قافلوں کا سامان خرید لینا)

اسی طرح تلقی رکبان بھی مکروہ ہے، بشرطیکہ اس کا شہر والوں کو نقصان ہوتا ہو۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "تلقی رکبان" سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسے کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) مکروہ ہے۔

۲۰) شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی مسلمان کی ملکیت میں شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا بھی مکروہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کو پھاڑا تو وہ ضامن ہوگا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۲۱) یہی اختلاف گانے بجانے کے آلات مثلاً بربط، عود اور النار وغیرہ کو توڑنے میں بھی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا۔

(۲۲) اگر کسی شخص نے دوسرے کا موتی نگل لیا اور وہ اس سے مر گیا تو اگر اس نے اپنے پیچھے مال چھوڑا ہو تو موتی کی قیمت اس سے لی جائے گی اور اگر اس نے کوئی مال وغیرہ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اس لئے کہ پیٹ کا پھاڑنا حرام ہے اور انسانی جان کی حرمت مال کی حرمت سے زیادہ ہے، اور اس پر موتی کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ اس نے اس کو ضائع کیا ہے اور وہ ذوات الامثال میں سے بھی نہیں لہذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر اگر تو دنیا میں اس کا مال موجود اور ظاہر ہو تو اس سے اس کی ادائیگی کردی جائے ورنہ وہ آخرت میں ماخوذ ہوگا۔

(۲۳) اگر کوئی حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ تڑپنے لگے تو اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ پھاڑا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں دو برائیوں کا سامنا ہے: لہذا ان میں سے جو آسان ہے اس کو اختیار کیا جائے گا اور زندہ بچے کو مارنے سے اس کی ماں کا پیٹ شق کرنا آسان ہے۔

۱- المائدہ (۵:۵)

(۲۴) کسی شخص کی اولاد چھوٹی ہو اور اس نے چاہا کہ اپنے مال میں کسی شخص کے حق میں وصیت کر جائے تو یہ دیکھا جائے گا۔ اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ ایک تہائی مال دیکر بقیہ مال سے اس کے پس ماندگان کا گزارہ ہو جائے گا تو ایک تہائی مال کی وصیت کرنا افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس سے پس ماندگان کی گزر بسر نہ ہو گی تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

"حضرت سعد بن وقاص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ مرد اپنے مال میں سے کتنے حصہ کی وصیت کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا ایک تہائی مال کی اور ایک تہائی بہت ہے۔ اس لئے کہ اگر تو اپنے وارثوں کو خوشحال چھوڑ جائے گا تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو تنگدست اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے والا چھوڑ جائے"

(۲۵) اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو دیکھا جس نے اس کے باپ کو قتل کیا ہو اور قاتل کا دعوی ہو کہ اس نے اس کے باپ کو قصاص میں یا مرتد ہونے کے جرم میں قتل کیا تھا، اگر بیٹے کو اس بارے میں کچھ علم نہ ہو تو بیٹے کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے اس لئے کہ اس نے حقیقۃً ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے جو موجب قصاص ہے، یعنی قتل عمد کا مرتکب ہوا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

العمد قود الا ان یعفی اولیفادی (قتل عمد کا قصاص ہے الا یہ کہ وہ معاف کر دے یا وہ فدیہ ادا کر دے)

اور قاتل نے ایک ایسے امر کا دعوی کیا ہے جو عارضی ہے لہذا ثبوت کے بغیر اس کی بات قبول نہ ہو گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب قاتل نے رازداری سے قتل کا اقرار کیا پھر اس نے دعوی کیا کہ اس نے تو قصاص یا مرتد ہونے کے جرم میں اسے مارا تھا، تو اس کے بیٹے کو اس کے قتل کی کوشش کا حق ہے، کیونکہ اس کے قتل کا اقرار اصل میں قصاص کے موجب یعنی سبب کا اقرار ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے نہ تو اپنی آنکھوں سے اسے قتل کرتے دیکھا اور نہ ہی اس نے خود اقرار کیا، لیکن اس کے پاس آ کر دو عادل گواہوں نے اس کی گواہی دی کہ انہوں نے خود اسے قتل کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ یا اس نے ان کے روبرو اقرار کیا ہے تو تاآنکہ قاضی ان کی گواہی کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ نہ کر دے اس وقت تک اس کیلئے اس کے قتل کی اجازت نہ ہو گی، اس طرح اقرار اور گواہی میں فرق ہو گا، جو یہ ہے کہ گواہی بذات خود کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ عدالتی فیصلے کے تحت حجت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں حصول منفعت کی تہمت کا امکان ہے اور یہ تہمت عدالتی فیصلے کے بغیر دور نہیں ہو سکتی، جبکہ اقرار فی نفسہ حجت ہے اس لئے کہ کوئی شخص اپنی ذات پر اقرار کے متعلق متہم نہیں کیا جا سکتا۔ تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

اسی طرح اس شخص کیلئے جس نے اسے قتل کرتے دیکھا یا اس کا اقرار سنا ہے اس کے ولی کی اس کے قتل میں مدد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کسی حقدار کی اس کے حق کی وصولی میں مدد کرنا ایک واضح معاملہ ہے۔ اور اگر اس کے بیٹے کے پاس قاتل کے دعوے کی تائید میں کوئی ثبوت موجود ہو، یعنی یہ کہ اس نے اسے قصاص میں یا اس کے مرتد ہونے کی بنا پر قتل کیا تھا اور اس پر دو عادل گواہ گواہی دیں۔ اگر تو وہ دونوں اس پائے کے ہوں کہ وہ دونوں قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا تو مقتول کے بیٹے کو باپ کے قاتل سے قصاص لینے میں جلدی نہ کرنی چاہیئے۔ اس لئے کہ امکان ہے کہ ان کی گواہی کے مطابق قاضی فیصلہ کر دے۔ جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس نے قاتل کو ناحق مارا ہے اور کسی مباح کام سے بچنا حرام فعل کے ارتکاب سے بہتر ہے۔

اور اگر وہ گواہ اس معیار کے ہوں کہ اگر وہ قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہ کیا جائے، جیسے کہ کوئی ایسا شخص ہو، جسے حد قذف لگی ہوئی ہو یا وہ محض عورتیں ہوں اور ان میں کوئی مرد نہ ہو، تو اس کو قتل

کرنے کی گنجائش ہو گی، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی گواہی فی نفسہ حجت نہیں ہے، بلکہ عدالتی فیصلے کی روشنی میں حجت ہے، پھر اگر وہ ایسی گواہی ہو کہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل نہ ہو تو اس کا وجود وعدم یکساں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر وہ اس بارے میں توقف کرلے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل ہے نیز یہ احتمال بھی ہے کہ وہ گواہی اللہ کے ہاں حقیقی طور پر درست ہو۔

اور اگر اس کے پاس کسی ایک ایسے عادل گواہ نے گواہی دی جو حد قذف میں ماخوذ نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ توقف کرے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور گواہی مل جائے۔ اسی لئے اگر وہ قاضی کے پاس گواہی دے تو فیصلے کو موقوف رکھا جائے گا لہذا انتظار کرنا بہتر ہے، لیکن اگر اس نے انتظار نہ کیا، بلکہ اس کے قتل میں جلد بازی کی تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہو گی۔ اس لئے کہ اس وقت آدھی شہادت موجود ہے، جو دوسری نصف شہادت کے بغیر معتبر نہ ہو گی۔

(۲۶) اور اگر اس کے وارث نے دیکھا کہ کسی شخص نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ یا اس نے خود اقرار کیا کہ اس نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ اور یہ دعوی کیا کہ یہ مال اس کے پاس اس کی امانت تھا یا اس کے باپ پر قرض تھا، تو اس کیلئے گنجائش ہے کہ وہ اس سے یہ مال وصول کرلے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو مال لیتے دیکھا ہے تو اس نے گویا اسے ایسا مال لیتے دیکھاہے جو حقیقت میں موجب ضمان ہے، یعنی مال کا لینا۔ اس لئے کہ مال کا لینا فی الحقیقت لیے گئے سامان پر ضمان کے وجوب کا سبب ہے۔ جو اس کی عین (ذات) کو واپس کر کے وصول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ مال قائم ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو تو اس کے عوض اور بدل کو وصول کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

علی الید ماأخذت حتی ترده (لینے والے پر لئے گئے مال کی واپسی ضروری ہے)

اور ودیعت رکھوانے اور قرض دینے کا معاملہ ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا دلیل کے بغیر اس دعوے کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس کو حق ہو گا کہ وہ اس سے اسے وصول کرے اور اگر وہ نہ دے تو اس سے لڑے۔ جیسا کہ رشاد نبوی ہے:

قاتل دون مالک (اپنے مال کی حفاظت کیلئے لڑ)

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کا اقرار کیا اس لئے کہ اس نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمان کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں، تو اسے اس کی وصولی کا حق ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے خود دیکھا ہو یا اس کا اقرار سنا ہو اس کو اس کی وصولی میں مدد کرنا چاہیے اس لئے کہ ایسا کرنا ظاہری طور پر ایک حقدار کی حق کی واپسی میں مدد کرنا ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو دیکھا ہو اور نہ اس کے پاس اس نے اقرار کیا ہو البتہ اس کے پاس دو گواہوں نے گواہی دی کہ جو شئ فلاں کے پاس ہے وہ اس نے تیرے باپ سے لی تھی تو جب تک اس کے حق میں عدالتی فیصلہ نہ ہو جائے اس کو لینے کا کوئی حق نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے اقرار کے۔ اور دونوں میں فرق قتل کے تحت بیان ہو چکا ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ایسے احکام جن کی حرمت صرف مردوں کیلئے ہے عورتوں کیلئے نہیں

ایسے احکام کی تین انواع ہیں:

(۱) دیباج اور ریشم کے کپڑے اس سے بنا ہوا کپڑا پہننا، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا تھا۔ آپ نے فرمایا یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں پر حلال ہیں۔

نیز مروی ہے:

"رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ کو ایک ریشمی حلہ دیا۔ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے مجھے حلہ مرحمت فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ خود حلہ عطارد" کے بارے میں فرما چکے ہیں کہ اس لباس کو وہ شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ ہو تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا میں نے تجھے یہ حلہ پہننے کیلئے نہیں دیا، دوسری روایت میں ہے کہ میں نے تجھے اس لئے دیا ہے تاکہ اسے اپنی بعض عورتوں کو پہنا سکے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ مروی نہیں کہ

"ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے اوپر دیباج سے بنی ہوئی قبا تھی"

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی پہلے اجازت تھی بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا جیسے کہ حضرت انس ؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک ریشمی جبہ زیب تن فرمایا جسے اکیدر رومہ نے ہدیۃً آپ کو دیا تھا"

کہا جاتا ہے کہ یہ حکم پہلے تھا اور بعد میں منسوخ ہو گیا۔ حضرت انسؓ نے یہی فرمایا ہے۔ یہ حکم جنگی ایام کے علاوہ ہے، رہا جنگی ایام کا حکم تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جنگی ایام میں اس کا پہننا مکروہ نہیں ہے۔ ان دونوں کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جنگ کے دنوں میں ریشم پہننا ایک مجبوری ہے اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان سے بچنے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور ریشم ان کو روکتا ہے اور دشمن پر رعب ڈالتا ہے، لہذا اس ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل تحریم والی روایت کا "اطلاق" ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں اور اس میں مذکورہ حرمت مطلق ہے کیونکہ اس میں جنگ اور غیر جنگ میں فرق نہیں کیا گیا اور صاحبینؒ نے جس ضرورت کا ذکر کیا ہے وہ ایسے لباس کے پہننے سے پوری ہو سکتی ہے جس کا بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان کو دور کرنا اور دشمن پر رعب بٹھانا اس کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا خالص ریشم کے پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا بلاضرورت اس کی حرمت ساقط نہ ہو گی۔

پھر حرمت کے معاملے میں بڑے اور چھوٹے میں کوئی فرق نہیں ہے، بشرطیکہ وہ مرد ہو اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس حکم کا مدار "مرد" ہونے (رجولیت) پر رکھا ہے، جیسے کہ آپ نے فرمایا ہے "یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام ہیں، تاہم اگر کسی بچے نے ریشم پہنا تو اس کا گناہ اس شخص پر ہو گا جس نے اسے یہ لباس پہنایا ہو اس لئے کہ وہ اہل تحریم میں سے نہیں ہے، جیسا کہ اگر اسے کسی نے شراب پلائی اور اس نے پی لی تو اس کا گناہ شراب پلانے والے پر ہو گا نہ کہ اس پر تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام کا تمام ریشم ہو، یعنی اسی سے بنا ہوا ہو اور اگر اس کا بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو تو بالاجماع جنگ میں اس کا پہننا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس میں ہتھیاروں کا نقصان دور کرنے اور دشمن پر رعب جمانے کا پہلو پایا جاتا ہے، البتہ جنگ کے دنوں کے علاوہ ضرورت نہ ہونے کی بنا پر یہ مکروہ ہے۔

اور اگر اس کا "بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو تو اس کا پہننا جنگ اور غیر جنگ دونوں میں مکروہ نہیں ہے۔ یہاں دو نکتے ہیں، ایک یہ کہ کپڑا بانے کی وجہ سے "کپڑا بنتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کپڑا بنائی (نسج) کی وجہ سے کپڑا بنتا ہے اور بنائی (نسج) بانے کی تانے کے ساتھ ترکیب پانے کا نام ہے، تو چونکہ بانا اس کی آخری وصف کی طرح ہے، لہذا حکم اسی کی طرف مضاف ہو گا۔ اس نکتے سے العتابی کپڑوں کے پہننے کا جواز ثابت ہوتا ہے دوسرا نکتہ جو شیخ ابومنصور کا بیان کردہ نکتہ ہے، یہ ہے کہ اگر بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو اور تانا بانے سے چھپ جائے تو وہ حشو

کپڑے کی مانند ہوگا۔اس نکتے کا تقاضا یہ ہے کہ العتابی کپڑے کا پہننا جائز ہو اس لئے کہ اس میں اس کا تانا بانے سے چھپا ہوا نہیں ہوتا صحیح پہلا نکتہ ہی ہے۔ اس لئے کہ اباحت کی روایت ایسے کپڑے میں مطلقاً آتی ہے جس کا تانا ریشم کا اور بانا غیر ریشم کا ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے میں جڑے ہوئے ہوں، لہذا یہاں علی الاطلاق اس کا جواز ہوگا، لہذا اس کے مناسب حال پہلا نکتہ ہی ہے۔

اور اگر قبا کے حاشیے کو ریشم کا یا قز کا (ریشمی کو نوں والا) بنا دیا تو ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔اس لئے کہ وہ ظاہری بنائی کے ساتھ چھپ جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے حصول زینت اور آرائش کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔ کیا وہ نہیں جانتا کہ ایسے کپڑے کے پہننے والے کو "ریشم اور قز پہننے والا" نہیں کہا جاتا۔

اور اگر ریشم کو "استر بنا لیا جائے تو تب بھی مکروہ ہے۔اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس نے حقیقتاً ریشم کے ساتھ زیب و آرائش اختیار کی ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کپڑے میں ریشم کی کوئی مقدار زیادہ ہو اور اگر کم ہو، جیسے کپڑوں پر علامتی کڑھائی اور بالائی سرے چار انگلیوں کے مساوی یا اس سے کم ریشمی ہوں تو مکروہ نہ ہوگا۔اسی طرح اگر اس کا تجارتی نشان (Trade Mark) سونے کے ساتھ بنا ہوا ہو تو تب بھی مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ نشانات تابع ہیں اور اصل اعتبار متبوع کا ہوتا ہے۔تابع کا نہیں، کیا تو نہیں جانتا کہ ایسے لباس کے پہننے والے کو ریشم اور سونا پہننے والے نہیں کہا جاتا۔اسی طرح یہ عادت بھی چلی آتی ہے کہ اسی مقدار میں لوگ عماموں پر علامتی نشانات بنواتے اور ایسے نشانات والے کپڑے پہنتے ہیں۔ اور اس کی کسی نے مخالفت نہیں کی، لہذا یہ گویا اجماع ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی کپڑے یا ٹوپی کے کناروں پر ریشم ہو تو اس کا پہننا مکروہ نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ چار انگلی یا اس سے کم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک پوستین (فروہ) پہنی جس کے کناروں پر ریشم تھا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ٹوپی میں اس کی گنجائش نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار چار انگلیوں سے کم ہو۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی اجازت اس صورت میں دی ہے جب ریشم کپڑے کی چوڑائی میں ہو۔ ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں کہ دیباج اور ابریشم کا تکیہ لگانا مکروہ ہے۔اس لئے کہ ایسا کرنا ریشم کو مقصوداً استعمال کرنا ہے محض تابع ہونے کے طریقے پر نہیں، لہذا وہ مکروہ ہوگا۔ اگرچہ اس کی مقدار کم ہی ہو بخلاف علامتی نشان وغیرہ کے۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ریشم پہننے کا حکم ہے۔رہا اس کا بنا ہوا تکیہ لگانے اور اس پر بیٹھنے اور سونے کا حکم تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں حرمت کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔اور اس میں پہننے اور غیر پہننے میں فرق نہیں کیا گیا۔نیز زیب و زینت اور اظہار نعمت کا مفہوم جس طرح پہننے میں ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح تکیہ لگانے، اس پر بیٹھنے اور سونے سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ریشم سے چھوٹا تکیہ (مرفقہ) بنایا ہوا تھا نیز مروی ہے:

"حضرت انسؓ ایک مرتبہ ایک دعوت ولیمہ میں آئے اور ایک ایسے تکیے پر بیٹھے جو ریشم سے بنا ہوا تھا اور اس پر پرندوں کی تصویر تھی"

ان کا یہ فعل اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر بیٹھنا جائز ہے، اسی طرح کسی ایسے تکیے پر بھی بیٹھنے کی اجازت ہے جس پر کوئی تصویر بنی ہوئی ہو۔اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث میں مذکورہ حرمت سے مراد اس کو پہننے کی حرمت ہے۔اس

طرح صحابی کا فعل نبی کریم ﷺ کے قول کا شارح ہے، اس کا مخالف نہیں ہے۔ اور پہننے پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان صورتوں میں اس سے جو زیب و آرائش حاصل ہوتی ہے وہ اس کو پہننے کی نسبت کم تر ہے۔ اس لئے بھی کہ اس میں استعمال شدہ شئی کی اہانت ہے بخلاف اس کو پہننے کے۔

رہی عورت تو اس کیلئے خالص ریشم، دیباج اور قز کا پہننا جائز ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں کیلئے اس کو جائز قرار دیا ہے اور فرمایا ہے "ریشم میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہے"

(۲) مردوں کیلئے سونے کا پہننا بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مردوں کیلئے حرمت میں سونے اور ریشم کو یکجا کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

هذان حرامان علی ذکور امتی (یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں کیلئے حرام ہیں)

لہٰذا مردوں کیلئے سونے سے زیب و زینت حاصل کرنا جیسے انگوٹھی وغیرہ پہننا بھی مکروہ ہے، البتہ عورت کیلئے یہ حرام نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "یہ میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہیں" اور نعمان بن بشیر سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ایک مرتبہ سونے کی ایک انگوٹھی بنوائی پھر میں رسول اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تجھے کیا ہو گیا ہے کہ تو نے جنت میں داخل ہونے سے قبل جنت والوں کا زیور پہن لیا ہے۔ اس پر میں نے اسے پھینک دیا۔ اور میں نے لوہے کی انگوٹھی بنوالی۔ پھر میں نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا مجھے تم سے بتوں کی بو آرہی ہے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس صورت میں کیا کروں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تو چاندی کی انگوٹھی بنوا لے اور وہ ایک مثقال سے زیادہ وزنی نہ ہو"

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ سونے کا اس طرح استعمال جو باعث زینت ہو مرد کیلئے مکروہ ہے، مگر عورت کیلئے مکروہ نہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور ایسا استعمال جو جسم کیلئے باعث نفع ہو مرد اور عورت دونوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حتی کہ مرد اور عورت کیلئے سونے کے برتنوں میں کھانا پینا، تیل اور خوشبو وغیرہ رکھنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

ان الذی یشرب من آنیة الفضة انما یجرجر فی بطنه نار جهنم (جو شخص چاندی کے برتن میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے)

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ سونے کی حرمت چاندی کی حرمت سے زیادہ ہے کیا اسے علم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے مردوں کو چاندی کی انگوٹھی پہننے کی اجازت دی ہے، مگر سونے کی قطعاً اجازت نہیں ہے گویا یہ نص جو چاندی کے متعلق ہے دلالۃً سونے کے متعلق بطریق اولیٰ وارد ہوئی ہے، جیسے کہ اف اف کرنے سے والدین کو مارنے اور گالی گلوچ کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح مکمل سونے یا مخلوط سونے سے بنی ہوئی سرمہ دانی سے سرمہ ڈالنا مرد اور عورت دونوں کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا نفع بدن کی طرف لوٹتا ہے، لہٰذا وہ کھانے پینے کے مشابہ ہے۔

رہا ایسے برتنوں میں جن پر سونے سے طلاکاری کی گئی ہو کھانا اور پینا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی قول امام محمد رحمہ اللہ کا بھی ہے جس کا انہوں نے الموطا میں ذکر کیا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نص سے سونے کا استعمال حرام ہے۔ اور یہاں مذکورہ برتن کے استعمال میں یہ بات پائی گئی ہے لہٰذا یہ بات مکروہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سونے کی اتنی مقدار "برتن" کے تابع ہے اور اصل اعتبار "متبوع" کا ہوتا ہے تابع کا نہیں۔ جیسے کہ کپڑا اور جبہ جس کے حاشیے ریشم سے کاڑھے گئے ہوں، کا یہی حکم ہے۔

پھر یہی اختلاف ایسے تخت اور کرسی پر بیٹھنے نیز زین اور لگام کے استعمال کرنے میں بھی ہے جس پر سونے کی طلا کاری کی گئی ہو۔ اسی طرح ایسے کپڑوں کے پہننے میں جس پر سونے سے کڑھائی کی گئی ہو یہی اختلاف ہے۔

رہی سونے سے ملمع کی گئی تلوار اور چھری تو بالاجماع ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح ملمع کیا ہوا کمر بند بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ ہتھیاروں میں اجازت کے متعلق روایات مذکور ہیں۔ اور انگوٹھی کے نگینے کو سنہری کیل کے ساتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ "نگینہ" کے تابع ہے۔ اور اعتبار اصل شئی کا ہوتا ہے، اس کے تابع کا نہیں، جیسے کہ کڑھے ہوئے کپڑے وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

رہا ہلنے والے دانت کو سونے سے باندھنے کا مسئلہ تو الکرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ جائز ہے۔ اس بارے میں انہوں نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا مگر الجامع الصغیر میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور اگر اس نے اس کو چاندی کی تار کے ساتھ باندھا تو بالاجماع مکروہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کی ناک کٹ گئی تو اس نے سونے کی ناک لگوالی تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کی ناک بد بودار ہو جاتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ سونے کی ناک لگوائی جائے، لہذا اس میں ضرورت ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور مروی ہے کہ

"عرفجہ کی" جنگ کلاب "میں ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک لگوالی، مگر وہ بدبو دینے لگی تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ سونے کی ناک بنوالیں"

اسی حدیث سے امام محمد رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے، جیسا کہ "الجامع" میں مذکور ہے کہ دانت کو سنہری ملمع کرانا جائز ہے نیز اس کیلئے چاندی کی تار کے ساتھ اس کو باندھنا بھی درست ہے۔ تو اسی طرح سونے کی تار کے ساتھ باندھنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ دونوں دھاتیں استعمال کی حرمت میں یکساں ہیں نیز اس لئے بھی کہ وہ دانت کے تابع ہے اور تابع کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے۔ یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول سے موافقت رکھتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل، جیسا کہ الجامع میں مذکور ہے یہ ہے کہ یہاں "حرمت کا ذکر دونوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق، آیا ہے اور کسی حرمت والی شئی کا ارتکاب ماسوائے ضرورت کے جائز نہیں ہے اور یہ ضرورت ادنی شئی یعنی چاندی کے استعمال سے پوری ہو جاتی ہے، لہذا سونے کی حرمت بدستور رہے گی اور یہاں چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں کی حرمت میں فرق ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور اگر اس کا دانت گر جائے تو کسی مرے ہوئے شخص کا دانت پہلے دانت کی جگہ لگالیا جائے تو وہ بالاجماع مکروہ ہے۔ اسی طرح گرے ہوئے دانت کو دوبارہ اپنی جگہ لگانا بھی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن وہ ذبح شدہ بکری کا دانت لے کر اسے اپنے گرے ہوئے دانت کی جگہ لگا سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اپنا دانت لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ دوسرے شخص کا دانت لگانا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا دانت میت کے دانت سے مشابہ نہ کیا جائے۔ اور یہ میرے نزدیک استحسان ہے۔ میرے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے لیکن وہ میری تسلی کے مطابق نہیں ہے، دونوں میں فرق دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ اس کا دانت اسی وقت اس سے الگ ہوا ہے، لیکن یہ احتمال ہے کہ وہ دوسرے لمحے اس سے متصل ہو جائے وہ اس طرح وہ اس کو ملالے اور خود ہی اس کو باندھ لے جس کی بنا پر سابقہ حالت لوٹ آئے اور کسی علیحدہ شدہ حصے کو جوڑ لینا تا کہ وہ دوبارہ جڑ جائے جائز

ہے۔ جیسا کہ اگر اس کا کوئی ایک جزو کٹ گیا اور اس نے اس جز کو اپنی جگہ دوبارہ لگالیا۔ تو جائز ہے، جب کہ دوسرے کے دانت میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسرے انسان کے الگ شدہ حصے کا استعمال کرنا دوسرے شخص کی اہانت ہے، حالانکہ انسان اپنے تمام اعضا سمیت باعث تعظیم وتکریم ہے اور انسان کے اپنے حصے کو دوبارہ لگالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا دانت اس کے جسم کا حصہ ہے۔ تو جب وہ اس سے الگ ہوجائے تو کل بدن کی طرح اس کو دفن کرنا ضروری ہے۔ اور اس کا لوٹانا اس کو استحقاق کی جہت سے اس کو لوٹانا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔ اور اس سے اس کے اپنے دانت اور کسی دوسرے شخص کے دانت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔

۳۔ مردوں کیلئے چاندی کا استعمال ممنوع ہے

اس لئے کہ جو نص مردوں کو سونے کے استعمال کی حرمت کے بارے میں آئی ہے وہ دلالتاً چاندی کے استعمال کی حرمت سے بھی متعلق ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں جہاں مردوں کیلئے سونے کا استعمال مکروہ ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی مکروہ ہوگا، ماسوائے چاندی کی انگوٹھی کے، بشرطیکہ اسے اس ڈھب سے بنایا جائے جو مردوں کیلئے مناسب ہو اور وہ ایک مثقال وزن سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ ہم اوپر نعمان بن بشیر کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ اسی طرح پٹکا تلوار اور چھری کا پھل چاندی کا بنانا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور جہاں جہاں سونے کا استعمال مکروہ نہیں ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی بطریق اولیٰ مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت سونے کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔

اور اس کے بارے میں جو اختلاف اور اتفاق ہے اس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ سونے اور چاندی کے سوا کسی اور شئی، مثلاً لوہے، تانبے اور پیتل وغیرہ سے انگوٹھی بنانا مردوں اور عورتوں سب کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اہل جہنم کا لباس ہے، جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔

رہے وہ برتن جو سونے اور چاندی کے پانی سے ملمع کئے گئے ہوں جن میں سے کوئی شئی خالص نہ ہو تو ایسے برتنوں میں کھانے اور پینے وغیرہ میں بالاجماع کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح ملمع کی ہوئی لگام، رکاب اور ہتھیار، چارپائی اور چھت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ لمع کوئی شئی نہیں ہے کیا مجھے علم نہیں کہ یہ خالص سونا نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم بالصواب۔

کتاب البیوع

خریدوفروخت کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

۱- رکن بیع کا بیان
۲- رکن بیع کی شرائط
۳- بیع کی اقسام کا بیان
۴- بیع کی مکروہ اقسام اور اس سے متعلقہ مسائل کا بیان
۵- بیع کا حکم
۶- بیع کے حکم کو رفع (ختم) کرنے والے امور کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل (اول) رکن بیع کا بیان

بیع کا رکن کسی مرغوب شئی کا مرغوب شئی سے تبادلہ ہے اور یہ تبادلہ کبھی تو الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی عمل کے ذریعے سے اگر "تبادلہ اشیاء" قول (گفتگو) کے ذریعے ہو تو فقہاء کے نزدیک اسی کو ایجاب وقبول" کہا جاتا ہے۔ ایجاب وقبول پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

اولاً ایجاب وقبول کے الفاظ (صیغہ)
ثانیاً ایجاب وقبول کی کیفیت (صفت)

اولاً: ایجاب وقبول کے الفاظ (صیغہ)

اس کے متعلق ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایجاب وقبول کبھی تو ماضی (Past) کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی "حال" کے صیغے (Present) کے ساتھ۔

ماضی کے صیغے (Verb) کے ساتھ ایجاب وقبول کی صورت یہ ہے کہ بائع (فروخت کنندہ) کہے کہ "بعت" (میں نے فروخت کیا) اور مشتری (خریدار) کہے "اشتریت" (میں نے خرید لیا) تو اس سے رکن مکمل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ یہ صیغہ اگرچہ از روئے وضع (Creation) ماضی کیلئے ہے، لیکن اہل لغت واہل شرع کے عرف وعادت میں اسے حال کا "صیغہ ایجاب" سمجھا گیا ہے۔ اور "عرف" "وضع" پر حکم کا مدار ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر لے لیجیے یا "میں نے یہ شئی اتنی قیمت پر دی" یا یہ شئی اتنی قیمت پر تیرے لئے ہے" یا "میں نے اسے تجھے اتنی قیمت پر دیا" اور خریدار جواباً کہے "میں نے قبول کیا" یا "میں نے اسے لے لیا یا "میں راضی ہوں" یا "میں نے پسند کیا" وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع کا رکن مکمل ہوگیا ہے۔ کیونکہ یہ تمام کلمات بیع "یعنی باہمی تبادلے" کا مفہوم ادا کرتے ہیں۔ اور احکام کا دارومدار معنی پر ہوتا ہے، ظاہری صورت پر نہیں۔

رہا صیغہ حال(Present Verb) تو اس کی صورت یہ ہے کہ "بائع" مشتری سے کہے "میں تجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں "اور وہ اس سے ایجاب کی نیت کرے۔ اس پر مشتری (خریدار) کہے۔میں نے اسے خریدلیا۔ یا مشتری کہے "میں تجھ سے یہ شئ اتنے میں خرید تا ہوں "اور وہ ایجاب کی نیت کرے۔اور بائع کہے "میں نے اسے تیرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دیا، اور مشتری کہے "میں نے اسے خرید لیا" اور دونوں نے ایجاب کی نیت کی تو اس سے رکن مکمل ہوجائے گا اور بیع واقع ہوجائے گی۔ یہاں ہم نے نیت کا اعتبار کیا ہے۔حالانکہ "فعل (مضارع) کا صیغہ (Verb)حال کیلئے ہوتا ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ اسکا غالب استعمال حقیقۃً یا مجازاً مستقبل(Fature) کیلئے ہوتا ہے، لہذا نیت کے ساتھ اس کی تعیین کی ضرورت ہے اور بالاتفاق بیع سوالیہ صیغے کے ساتھ واقع نہیں ہوتی، مثلاً مشتری بائع سے کہے۔ "کیا تو مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہے؟ یا" کیا تو نے مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کردی ہے" تو بائع نے کہا ہاں میں نے فروخت کی" تو اس سے بیع نہ ہوگی جب تک کہ مشتری جواباً یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لی" یہی حکم اس صورت میں ہے جب بائع مشتری سے کہے "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے تو اس نے کہا "میں نے خرید لی" تو بیع اس وقت تک درست نہ ہوگی۔جب تک بائع نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا"

پھر کیا مستقبل(Fature) کے صیغہ کے ساتھ بیع ہوجاتی ہے یعنی امر(Order) کے صیغے کے ساتھ اس طرح کہ مشتری بائع سے کہے "اپنا یہ غلام میرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دے "اور بائع کہے "میں نے اسے فروخت کیا" ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ "بیع" اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک مشتری جواباً یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لیا" یہی حکم اس صورت میں ہے جب بائع نے مشتری سے کہا" مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے" تو اس نے کہا میں نے اس کو خرید لیا، تو ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ جب تک بائع یہ نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا" اس وقت تک ہمارے نزدیک اس کی بیع درست نہ ہوگی۔امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع ہوجائے گی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ فی الجملہ یہ صیغہ نصف عقد ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دوسرے سے کہا" مجھ سے تو اپنی بیٹی کا نکاح کردے، تو دوسرا شخص کہے "میں نے اس کا تجھ سے نکاح کردیا" یا اس نے کہا" تو اپنی بیٹی کا مجھ سے عقد کردے تو اس نے کہا "میں نے کردیا" تو اس سے نکاح ہوجائے گا۔ تو جب یہ صیغہ نکاح میں نصف معاملہ ہونے کی اہلیت کا حامل ہوگا تو وہ بیع میں بھی نصف عقد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کا رکن "ایجاب وقبول" ہے۔ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ تو فروخت کردے "یا" خرید لے "دوسرے سے ایجاب وقبول کا مطالبہ کرنا ہے اور ایجاب وقبول کا مطالبہ کرنا بذات خود ایجاب وقبول نہیں ہوتا اور چونکہ یہاں ایجاب وقبول کا دو میں سے صرف ایک یعنی نصف حصہ پایا گیا ہے، لہذا اس سے رکن مکمل نہ ہوگا اسی لئے سوالیہ (استفہامیہ) جملے کے ساتھ بیع کا انعقاد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ استفہامیہ جملہ ایجاب وقبول کے سوال پر مشتمل ہوتا ہے، لہذا وہ نہ ایجاب ہے اور نہ قبول۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نکاح میں بھی قیاس کا تقاضا یہی تھا، لیکن ہم نے وہاں ایک خصوصی نص کی بنا پر استحسان پر عمل کیا ہے اور یہ وہ روایت ہے جو امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ کہ

"حضرت بلالؓ نے ایک انصاری کے گھر نکاح کا پیغام بھیجا تو انہوں نے ان کو رشتہ دینے سے انکار کردیا۔ انہوں نے فرمایا۔ اگر رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم نہ دیا ہوتا کہ میں تم کو پیغام نکاح دوں تو میں ایسا کبھی نہ کرتا۔ پس انہوں نے جواباً کہا" تو مالک ہے"

اس روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ اس کے بعد حضرت بلالؓ نے قبلت (میں نے قبول کیا) کہا ہو۔ تو ہم نے وہاں قیاس کو اس نص (روایت) کی بنا پر چھوڑ دیا ہے۔ مگر بیع میں کوئی نص نہیں ہے، لہذا قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا

نیز اس لئے بھی یہ صیغہ در حقیقت بھاؤ تاؤ (مساۃ) والا ہے لہذا حقیقتاً یہ ایجاب وقبول نہیں ہے بلکہ وہ تو ایجاب وقبول کا مطالبہ کرنا ہے۔ اور ایجاب وقبول کیلئے کوئی ایسا لفظ (صیغہ) ضروری ہے جو ان دونوں پر دلالت کرتا ہو جبکہ باب نکاح میں اس صیغے کو بھاؤ تاؤ (مساۃ) پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ عام طور پر نکاح میں بھاؤ تاؤ نہیں کیا جاتا، لہذا وہاں اسے ایجاب وقبول پر محمول کیا جائے گا۔ جبکہ وہاں ضرورت کا بھی یہی تقاضا ہے کہ کہنے والے کا یہ قول "میرا اپنی بیٹی سے نکاح کردے" نصف عقد ہو اس لئے کہ اگر اس کو نصف عقد نہ قرار دیا جائے تو اس سے ولی (سرپرست) کو نقصان ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے وہ اس کے کہنے سے اس کا اس سے نکاح کردے مگر وہ اس کو قبول نہ کرے جس سے اسے عار لاحق ہو، لہذا ولی کو ضرر (نقصان) سے بچانے کیلئے اسے نصف عقد قرار دیا جائے گا اور یہ بات بیع میں معدوم ہے۔ جس کی بنا پر یہاں یہ جملہ بطور سوالیہ باقی رہے گا۔ جس سے رکن مکمل نہ ہوگا۔ جب تک دوسرا نصف حصہ نہ پایا جائے۔

ثانیاً: ایجاب وقبول کی کیفیت (وصف)

رہی ایجاب وقبول کی وصف (کیفیت) تو وہ اس طرح ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر عقد کو لازم "نہیں کرتا (یا یوں کہہ لیجیے کہ) اس کے دو حصوں میں سے کوئی ایک حصہ دوسرے حصے کے پائے جانے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا حتی کہ اگر فریقین میں سے کسی ایک کی طرف سے دونوں حصوں میں سے ایک (نصف) حصہ پایا گیا تو دوسرے فریق کو خیار قبول "(قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار) ہوگا اور دوسرے شخص کو اس کی بات قبول کرنے سے قبل اپنی بات سے رجوع کا حق ہوگا، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

البیعان بالخیار مالم یفترقاعن بیعھما (خرید وفروخت کے فریقین کو ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل اس سے رجوع کا حق ہوتا ہے)

اور ان دونوں کے الگ ہونے سے قبل انہیں جو (خیار) حاصل ہے وہ خیار قبول اور خیار رجوع کہلاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک نصف حصہ دوسرے کے پائے جانے سے قبل لازم ہوجائے تو دوسرا فریق اس کے اس نصف حصہ کے قبول کرنے پر مجبور ہوگا، جو جائز نہیں ہے۔

(۲) بیع بالتعاطی (تبادلہ اشیاء)

رہا عملی طور پر اشیاء کا تبادلہ جسے "بیع بالمعاوضہ" اور "بیع المراوضہ" کہا جاتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک "بیع بالتعاطی" جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں بیع ایجاب وقبول کا نام ہے جبکہ ایک دوسرے کو اپنی اشیاء دینا عرف شریعت میں بیع نہیں کہلاتا۔ القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بیع بالتعاطی چھوٹی موٹی اشیاء (خسیسہ) میں تو جائز ہے، مگر بیش قیمت (نفیس) اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ جبکہ الاصل کی روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ لغوی اور شرعی طور پر بیع اشیاء کے تبادلے کا نام ہے اور یہ "ایک مرغوب شئی کا دوسرے مرغوب شئی سے تبادلہ ہے۔ اور اس مبادلے کی حقیقی صورت "تعاطی" (ایک دوسرے کو اپنی شئی دینا) ہی ہے اور بیع وشراء کے الفاظ تو اس کی دلیل ہیں اور اس کی دلیل ارشاد باری تعالی ہے:

اِلاَّ اَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم (۱) (مگر یہ تجارت میں تمہاری باہمی رضامندی سے)

۱۔ النساء (۴:۳۸)

اور تجارت کسی شئی کو دوسرے کیلئے کسی معاوضے کے بدلے دینے سے عبارت ہے اور یہی "تعاطی" کی تشریح ہے۔اور اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

أُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدٰی فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِیْنَ(۱) (یہی لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو بدلے ہدایت کے۔پس نہیں نفع مند ہوئی ان کی تجارت اور نہیں ہوئے وہ ہدایت یافتہ۔)

کہ یہاں اللہ تعالی نے تجارت کا لفظ ایسی تجارت کیلئے استعمال کیا ہے۔جس میں اس مقصد کیلئے کوئی قول نہیں پایا جاتا، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ(۲) (بلاشبہ اللہ تعالی نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں)

کہ یہاں اللہ تعالی نے اللہ کی راہ میں جہاد کو جنت کا بدل ٹھہراتے ہوئے اس کیلئے اشتراء اور بیع کا لفظ استعمال فرمایا، جیسا کہ آخر میں فرمایا:

فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیْعِکُمُ الَّذِیْ بَایَعْتُمْ بِهٖ(۲) (پس تم خوش ہو جاؤ۔اس بیع کی بنا پر جو تم نے اس سے کی)

اگرچہ یہاں لفظ بیع نہیں پایا گیا پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ مبادلے کا حقیقی مفہوم تعاطی یعنی اشیاء کا باہمی لین دین ہے اور یہ بات کم قیمت اور بیش قیمت دونوں طرح کی اشیاء میں پائی جاتی ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں "تعاطی" بھی بیع ہو گی اور اسی پر بیع جائز ہو گی۔

فصل (دوم) رکن کی شرائط

رکن کی شرائط کو اس وقت تک جاننا ممکن نہیں جب تک بیع کی اقسام کو نہ جان لیا جائے اس لئے کہ بعض شرائط تو بیع کی تمام اقسام کو حاوی ہیں اور بعض شرائط بعض اقسام تک محدود ہیں۔

(۱) تقسیم اول: بیع کو پہلی تقسیم میں دو اقسام میں منقسم کیا جاتا ہے۔ایک تقسیم بدل کی طرف اور دوسری حکم کی طرف لوٹتی ہے۔

جو تقسیم اس کے بدل (معاوضہ) کی طرف لوٹتی ہے اس کی مزید دو اقسام ہیں ان میں سے ایک دونوں طرف کے معاوضوں کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری ان میں سے ایک یعنی قیمت کی طرف راجع ہے۔

(الف) پھر پہلی قسم یعنی جو دونوں طرف کے معاوضوں پر مشتمل ہے، چار اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع عین بالعین (عین شئی کی عین شئی کے ساتھ بیع)

(۲) بیع السلع بالسلع (سامان کی سامان کے ساتھ بیع) اسے بیع مقایضہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) بیع العین بالدین (عین کی قرض کے بدلے بیع)

(۴) بیع السلع بالاثمان المطلقہ (مطلق زر ثمن کے بدلے سامان کی فروخت) یہاں زر ثمن سے مراد درہم و دینار اور ان کی کھرے اور کم قیمت سکوں، کسی کے ذمہ کیلی (ماپ کردی جانے والی) یا وزنی موصوف یا عددی متقارب

۱۔ البقرہ (۲:۱۶)

۲۔ التوبہ (۹:۱۱۱)

ایک دوسرے سے ملتی جلتی، مگر گنتی کے ساتھ فروخت ہونے والی) اشیاء کے عوض فروخت ہے

(۵) بیع الدین بالعین: یعنی قرض کی کسی عین (شئی) کے بدلے بیع ہے۔ جو بیع سلم اور بیع الدین بالدین (ادھار کے بدلے ادھار پر بیع) اور زر ثمن (قیمت) کی بیع مطلق زر ثمن کے عوض بیع ہے جسے بیع صرف کیا جاتا ہے۔

رہی وہ بیع جو دونوں اشیاء میں سے ایک یعنی بدل (معاوضے) کی طرف لوٹتی ہے تو وہ بدل (قیمت) کے حق میں پانچ اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع المسامه: (بھاؤتاؤ والی بیع) یہ مبیع کی اس قیمت پر فروخت ہے جس پر دونوں فریق متفق ہوجائیں۔

(۲) بیع مرابحه: جو سابقہ قیمت پر منافع کے ساتھ مبیع کی فروخت کا نام ہے اور (۳) بیع تولیہ، جو نفع و نقصان کے بغیر سابق قیمت پر مبیع کے تبادلے سے عبارت ہے

(۴) بیع اشتراک: یعنی بیع تولیہ لیکن مبیع کے کچھ حصہ کی۔ کچھ زر ثمن کے بدلے فروخت

(۵) بیع الوضعیه: جو سابق قیمت پر نقصان کے ساتھ "بیع" کی بیع ہے۔

(ب) قسم دوم: اس بیع کی وہ قسم جو اس کے حکم، کی طرف راجع ہے تو ہم اس کا "بیع کے حکم میں" ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالی۔

(۳) شرائط بیع

جب آپ نے بیع کی اقسام کو جان لیا تو اب ہم اس کی شرائط کا ذکر کرنا چاہیں گے۔ ان شرائط کی آگے کئی انواع ہیں۔ ان میں سے کچھ شرائط تو "انعقاد بیع" کی ہیں اور (۳) کچھ اس کے نفاذ کی ہیں، یعنی ایسی شرائط جن کے بغیر بیع کا حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان کے بغیر اس کا تصرف (وقوع) ہوجاتا ہے۔ اور (۳) ان میں سے کچھ اس کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، جس سے مراد ایسی شرائط ہیں جن کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتی، اگرچہ ان کے بغیر وہ منعقد اور نافذ ہوجاتی ہے۔

(الف) شرائط انعقاد

انعقاد بیع کی شرائط میں سے بعض کا عاقد (عقد بیع کرنے والے) سے تعلق ہوتا ہے، بعض کا نفس عقد سے، اور بعض کا عقد کے محل (جگہ) سے اور بعض کا معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) سے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عقد کرنے والوں (بائع اور مشتری) سے متعلقہ شرائط

بائع اور مشتری سے تعلق رکھنے والی شرائط دو ہیں (۱) یہ کہ وہ عاقل (سمجھ دار) ہو، لہذا کسی دیوانے اور بے سمجھ بچے کی بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تصرف کرنے والے کی اہلیت تصرف کے منعقد ہونے کی شرط ہے، اور سمجھ بوجھ کے بغیر اس کی اہلیت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی۔ رہا دونوں کا بالغ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک بیع کے منعقد ہونے کی شرط نہیں ہے، حتی کہ اگر "سمجھ دار بچے" نے اپنا کوئی مال فروخت کیا تو اس کی بیع ہمارے نزدیک منعقد ہوجائے گی اور اس وقت اس کے ولی کی اجازت پر اور بلوغ کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک بچے کی بیع سرے سے ہی منعقد نہیں ہوتی۔

اسی طرح فی الجملہ یہ اس کے انعقاد کی بھی شرط نہیں ہے، حتی کہ اگر اس نے کسی اور شخص کو خرید و فروخت کا کام

سونپ دیا (وکیل بنادیا) تو اس کا تصرف درست ہوگا، یہ کتاب الماذون کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح اس کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، نہ بیع کے انعقاد کیلئے اور نہ اس کے نفاذ کیلئے۔ حتی کہ اجازت یافتہ غلام (العبدالماذون) کی بالاجماع بیع درست ہوجاتی ہے اور اسی طرح خرید فروخت سے روکے گئے غلام (عبدالمحجور) کی بیع اگر وہ اپنے آقا کا مال فروخت کرے منعقد ہوجاتی ہے، تاہم ہمارے نزدیک اس کے آقا کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔

اسی طرح بائع کیلئے اس شئی کا مالک یا مالک کا سرپرست (Guardian) ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ وہ تو اس کے نفاذ کی شرط ہے، حتی کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع مالک کی مرضی پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، حتی کہ ان کے ہاں ایسی بالکل نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔

علی ہذاالقیاس بائع کا مسلمان ہونا بھی بالاجماع بیع کے انعقاد اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی کافر کی خرید وفروخت بھی درست ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خریدار کا مسلمان ہونا شرط ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان غلام یا "مصحف قرآنی" کی خریداری کررہا ہو حتی کہ کسی کافر کا ان اشیاء کو خریدنا جائز نہ ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کسی کافر کی طرف سے کسی مسلمان غلام کے حصول ملکیت کی اجازت دینے میں مسلمان کی ذلت وتوہین ہے، جو جائز نہیں ہے۔ اسی لئے تمہارے نزدیک ایسے کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ ہماری دلیل بیع کے متعلق عام روایات اور نصوص ہیں۔ جن میں مسلمان غلام کی خریداری میں مسلمان اور کافر میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ نصوص اپنے عموم پر محمول رہیں گی، ماسوا اس کے کہ کسی حکم کو "دلیل کی بنا پر خاص کر لیا جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ خریداری سے اس کیلئے مسلمان (غلام) کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کافر کسی مسلمان (غلام) کی ملکیت رکھنے کا اہل ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ کافر اپنے باپ سے "مسلمان غلام" کا وارث ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی ملکیت میں کوئی کافر غلام ہو اور وہ مسلمان ہوجائے تو اس سے اس پر اس کی ملکیت بحال رہتی ہے۔ اور وہ فی الحقیقت ایک نئی (ابتدا) ملکیت ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک "عرض" (غیر دائمی شئی) ہے۔ جس کو بقاء نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام پر ملکیت رکھنے کا اہل ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں مسلمان کی توہین ہے تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ ملکیت میں مسلمان کی کسی توہین کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس ملکیت کا خدمت لینے، مسلمان باندی سے مجامعت کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں اظہار نہیں ہوتا۔ اس کے بجائے ملکیت کا اظہار تو صرف ان صورتوں میں ہوتا ہے جن میں مسلمان کی کوئی تذلیل نہیں، مثلاً اس کو آزاد کرنے، اس کو مدبر بنانے، اس کو مکاتب کرنے اور اس کو فروخت کرنے وغیرہ میں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کرنا اس میں موجود ذلت کو دور کرنے کیلئے نہیں، بلکہ ایسے فعل کے احتمال کی بنا پر ہے جو غلام کے اسلام کے بعد کافر کے حق میں جائز نہیں رہا ہے۔ اس لئے کہ ایک مسلمان اور ایک کافر میں (فطری طور پر) عداوت ہوتی ہے۔ پھر جب کسی ذمی کا مسلمان غلام کو خریدنا درست ہوا تو اس کا اسے آزاد کرنا، اس کو مدبر بنانا ہے، اس کو ام ولد بنانا اور اس کو مکاتب بنانا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان تمام افعال کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے تاہم اگر اس نے اس کو مدبر بنادیا تو غلام اپنی قیمت ادا کرنے کیلئے کمائی کریگا۔ اس لئے اس کے اس کی ملکیت میں برقرار رہنے کا کوئی امکان نہیں اور "بیع کے ذریعے اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں، کیونکہ وہ "مدبر" کی بیع ہوگی جو جائز نہیں ہوتی، لہذا سعایہ کے ساتھ قیمت ادا کرنے کی صورت متعین ہوگئی۔

اسی طرح اگر وہ باندی ہو اور اس نے اسے اپنی ام ولد بنادیا تو وہ اپنی قیمت کیلئے کام کرے گی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور ذمی کو مسلمان باندی سے مجامعت کرنے پر شدید طور پر مارا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کیلئے حرام ہے تو وہ

تعزیر کا مستحق ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا تو اس پر اعتراض نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا اس پر سے قبضہ ختم ہوچکا ہے۔ پھر اگر وہ قیمت ادا کرنے سے قاصر ہوجائے اور اس کو غلامی پر لوٹادیا جائے تو اس کے مالک کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا، یہی حکم ایسے ذمی کا بھی ہے جو غلام کے کسی حصے (شقص) کا مالک ہوجائے کہ اس کے کچھ حصے میں اس کی ملکیت کا حکم وہی ہوگا جو کل حصے میں اس کی ملکیت کا ہے۔

اور اگر اس (غلام) کو کسی مسلمان نے کسی کافر سے فاسد بیع کے ساتھ خریدا تو اسے اس کی واپسی پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ شرعاً فساد کو ختم کرنا ضروری ہے۔ بعدازاں کافر کو اس کی صحیح فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح بائع اور مشتری کا بولنے والا ہونا "بیع وشراء" کے انعقاد، اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی "گونگے" کی بیع وشراء بھی درست ہوگی، بشرطیکہ اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو اس لئے کہ جب اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو، تو اس کا اشارہ اس کی عبارت کے قائم مقام ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا گونگا پن اصلی ہو۔ اس طرح کہ وہ پیدائشی گونگا ہو، لیکن اگر وہ عارضی گونگا ہو اس طرح کہ اس پر "گونگا پن" بعد میں طاری ہوا ہے تو اس صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ تاوقتیکہ اس کا گونگا پن مستقل نہ ہوجائے۔ اور اس کے بولنے سے مایوسی نہ ہوجائے۔ اس صورت میں اس کا اشارہ قابل فہم ہو تو اس کا حکم "اصلی گونگے" کے ساتھ ملحق ہوجائے گا۔

(۲) تعداد

دوسری شرط تعداد کی ہے، لہذا ایک ہی شخص کا بیع میں دونوں طرف سے عقد کرنا درست نہ ہوگا، سوائے والد کے جو اپنے چھوٹے بیٹے کا مال اس کی اصلی قیمت پر فروخت کرے۔ یا اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں، یا اس نے بچے کا مال خود اپنے لئے مذکورہ شرائط کے ساتھ خریدا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جو استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ بیع میں حقوق عقد کرنے والے (عاقد) سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور بیع کے متضاد حقوق باہم متضاد (Opposite) ہیں، مثلاً ایک طرف سے سپرداری، دوسری طرف سے قبضہ کرنا اور مطالبہ کرنا اور ایک ہی شخص کے ہونے کی صورت میں ایک ہی وقت میں اس کا سپرد کرنے والا اور قبضہ کرنے والا، مطالبہ کرنے والا اور مطالبہ کیا جانے والا ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے۔ اسی لئے بیع کے باب میں ایک ہی شخص کا دونوں طرف سے وکیل ہونا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کا مشکل ہونا بیان کیا۔ البتہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے قاصد (رسول) ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ قاصد (رسول) کو کسی قسم کے حقوق لازم حاصل نہیں ہوتے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔ یہی حکم اس قاضی کا ہے جو دونوں طرف سے عقد کا ذمہ دار (متولی) ہو، اس لئے کہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ اس بارے میں بمنزلہ رسول (پیغام رساں) کے ہوگا۔ اسی طرح نکاح میں "وکیل" کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہاں اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ محض "سفیر" اور قاصد (پیغام رساں) کی طرح ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے کہ ولاتقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن (۱) (اور تم یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ۔ مگر اس طریقے پر جو احسن ہو)

۱- الانعام (۶:۱۵۳)

جس کی بنا پر باپ کو اس کا حق ہوگا، اسی طرح مثلی قیمت اور اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرلیتے ہوں، خرید وفروخت کرنا درست ہے۔ پھر بیع وشراء کرنا کبھی کبھار تو قرینہ حال کی بنا پر باعث ثواب کام ہوتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ والد اس حالت میں کمال شفقت کی بنا پر یہ کام کرتا ہے۔ لہذا اس طریقے پر بیع وشراء بطریق احسن ثواب کا کام ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے محال ہونا لازم آتا ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا، جیسے گویا بچے نے بالغ ہونے کے بعد خود کسی شئی کو فروخت کیا، یا بذات خود خریداری کی، لہذا حکماً عقد کرنے والے ایک سے زیادہ ہونگے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔

وصی کی بیع کا حکم

رہا وصی (Nominee)، تو اگر اس نے اپنا مال بچے کو فروخت کیا یا اس نے بچے کا مال اپنے لئے خریدا، تو اگر تو اس میں (بچے کیلئے) نفع نہ ہو تو بالاجماع جائز نہ ہوگا اور اگر اس میں بچے کیلئے نفع ہو تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھم اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قیاس باپ اور وصی دونوں کے حق میں جواز کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کا مشکل ہونا (استحالہ) بیان کیا، ماسوا اس کے کہ والد کو اولاد پر کمال شفقت کی بنا پر حقیقت میں اسے ایک مگر حکم اور رائے میں متعدد سمجھا گیا ہے اور چونکہ "وصی" شفقت میں باپ کے مساوی نہیں ہوتا، لہذا یہاں حکم اصل قیاس کے مطابق ہی رہے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمھم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "وصی" کا تصرف، بشرطیکہ اس میں یتیم کیلئے ظاہری طور پر نفع ہو اس کی طرف سے ایک مالی نیکی ہے، لہذا اسے از روئے نص اس کا اختیار ہوگا۔ رہا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ "شفقت" میں کمی کی بنا پر "وصی" کو باپ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ وصی کی دو مشابہتیں ہیں: ایک باپ کے ساتھ اور دوسری وکیل کے ساتھ۔ وکیل کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ اجنبی ہے اور باپ کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ باپ کا "پسندیدہ شخص" ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس (کی وصایت) پر اس کی بچے کے ساتھ غیر معمولی شفقت کی بنا پر ہی راضی ہوا ہے، لہذا ہم نے نفع ظاہر ہونے کی صورت میں اسے اس کا حق دار سمجھا ہے۔ تاکہ باپ کی مشابہت پر عمل ہوسکے اور نفع کے نہ ہونے کی صورت میں ہم نے اس کیلئے یہ ولایت (حق) ثابت نہیں کی، تاکہ وکیل کی مشابہت پر عمل ہوسکے۔ اس طرح بقدر امکان دونوں مشابہتوں پر عمل ہوجاتا ہے۔

نفس عقد کی شرائط

نفس عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ "قبول" "ایجاب" کے موافق ہو، یعنی خریدار اسی شئی کو ویسے ہی قبول کرے جیسے بائع نے اس کے لئے اس کا ایجاب کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کی مخالفت کی۔ اس طرح کہ اس نے اس کو اس کے ایجاب کے مطابق قبول نہ کیا، بلکہ اس نے کسی ایسے طریقے سے قبول کیا جس طریقے سے اس نے ایجاب نہ کیا تھا یا اس نے اس کے کچھ حصے کو قبول کیا یا اس نے اس کے ایجاب کو تو قبول کیا، مگر اس کے معاوضے کو قبول نہ کیا یا اس کے ایجاب کردہ معاوضے کے کچھ حصے کو قبول کیا تو جب تک از سر نو دوسرے فریق کی جانب سے ایسا ایجاب نہ ہو جو اس قبول کے موافق ہو، بیع منعقد نہ ہوگی۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کسی غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے باندی میں قبول کیا تو بیع درست نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں میں ایجاب کیا، مگر اس نے ان دونوں میں سے

ایک کو قبول کیا۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کردیئے" مشتری نے کہا" میں نے اس غلام کو قبول کیا" اس نے ایک معین غلام کی طرف اشارہ کیا تو یہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ایک غلام کو قبول کرنا بائع پر صفقہ (عقد بیع) کی تفریق ہے، حالانکہ اگر بائع نے صفقہ (عقد بیع) میں متعدد اشیاء کو یکجا کیا ہو تو مشتری صفقہ (عقد) کی تکمیل سے قبل اس میں تفریق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ عموماً تاجر پیشہ لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ عام طور پر ہلکی شئی کو عمدہ کے ساتھ ملا دیتے ہیں تا کہ عمدہ شئی کے ساتھ ہلکی شئی بھی فروخت ہوجائے۔ اگر مشتری کو اس میں تفریق کا حق حاصل ہوجائے تو مشتری عمدہ شئی کو قبول کرے گا اور ہلکی شئی کو قبول نہ کرے گا۔ جس سے بائع کو نقصان ہوگا، حالانکہ نقصان دور کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس رواج کا مقصد دونوں اشیاء کو یکجا طور پر قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں سے ایک کے قبول کئے جانے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دونوں میں سے کسی ایک شئی کو قبول کرنا اس کے "ایجاب" سے اعراض کرنا ہے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی شخص کا مجلس سے اٹھ جانا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے پورے غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے نصف غلام میں قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کو اس تفریق سے ضرر ہوگا کہ اس سے اس میں شرکت کا عیب لازم آجائے گا، پھر اگر خریدار نے بائع کے ایجاب کا کچھ حصہ قبول کیا تو یہ گویا بائع سے اس شئی کا از سر نو خریدنا ہوگا۔ اگر تو بائع کی طرف سے اسی مجلس میں (دوبارہ) ایجاب اس سے متصل ہوگیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس حصے کی جسے مشتری نے قبول کیا الگ قیمت متعین ہو تو بیع جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دو کر (چالیس اروب کا ایک پیمانہ) بیس درہموں کے بدلے فروخت کردیئے۔ پھر مشتری نے ایک کر میں بیع کو قبول کرلیا اور بائع نے دوبارہ بیع کا ایجاب کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مثلی شئی ہے اور مثلی شئی میں اجزا کے اعتبار سے قیمت کو بیع پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کو اگر دو کروں کو بیس درہموں کے عوض فروخت کیا جا رہا ہو تو ایک کر کی قیمت دس درہم ہوگی کیونکہ دونوں کروں کے قفزان (پیمانے) ایک جیسے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کیے" پھر مشتری نے دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کرلی اور اس کی قیمت کو واضح کردیا۔ پھر بائع نے کہا "میں نے اسے فروخت کیا" تو بیع جائز ہوگی، لیکن اگر اس نے قیمت کی وضاحت نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی، اگرچہ بائع نے دوبارہ از سر نو ایجاب کردیا ہو، بخلاف کروں اور دیگر تمام مثلی اشیاء کے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مثلی اشیاء میں قیمت "مبیع" پر اجزاء کے اعتبار سے تقسیم ہو جاتی ہے، لہذا وہاں ایک حصے کی قیمت معلوم و متعارف ہوتی ہے۔ اور غیر مثلی اشیاء کی قیمت اس کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کے اجزاء کے مابین مماثلت موجود نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی قیمت اس کے اجزاء پر قابل تقسیم نہ ہو تو قیمت کا ہر ایک حصہ بدستور مجہول رہے گا۔ اور قیمت کی جہالت بیع کے درست ہونے سے مانع ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بائع نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی۔ مثلاً اس نے کہا" میں نے تجھے ایک ہزار درہم پر یہ دو غلام فروخت کئے، لیکن اگر اس نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کردی، مثلاً اس نے کہا" میں تجھے یہ دو غلام ایک ایک ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا پانچ سو درہم کے بدلے فروخت کردیا۔ پھر خریدار نے دونوں میں سے ایک کو قبول کرلیا تو چونکہ یہاں صفقہ (عقد بیع) میں تفریق لازم نہیں آتی، لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بائع نے خود ہی عقد بیع میں تفریق کردی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی

الگ الگ قیمت بیان کی اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اس میں اس کیلئے کوئی ضرر (نقصان) نہیں ہے،اور اگر نقصان ہو بھی تو یہ نقصان اس کا پسندیدہ ہے جو شریعت میں "مدفوع" نہیں ہوتا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک ہزار درہموں کے عوض کسی شئی کا ایجاب کیا مگر مشتری نے پانچ سو کے عوض اسے قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ علی ھذا القیاس اگر اس نے ایک خاص جنس کی قیمت (ثمن) کے عوض اس کا ایجاب کیا، مگر اس نے دوسری جنس کی قیمت کے عوض قبول کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، تاوقتیکہ بائع اسی مجلس میں اس پر راضی نہ ہو جائے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر بائع نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا "میں نے تم دونوں کو یہ غلام یا یہ دونوں غلام فروخت کئے" پھر ان میں سے ایک نے اس بیع کو قبول کر لیا، مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے دونوں غلاموں یا ایک غلام میں دونوں کی طرف سے اکٹھے ہی بیع کا ایجاب کیا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک کا جواب "ایجاب" کے قابل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا "میں نے تم دونوں سے غلام اتنی قیمت پر خریدا" پھر دونوں میں سے ایک نے اس کی بات کو قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

فصل: عقد والی جگہ کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا مکان عقد عقد والی (جگہ) سے تعلق ہے تو اس (جگہ) کی ایک ہی شرط ہے اور وہ مجلس کا ایک ہونا ہے (اتحاد المجلس)، یعنی یہ کہ ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہو پھر اگر وہ مجلس مختلف ہو جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، لہذا اگر دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا، مگر دوسرا شخص اس کو قبول کرنے سے قبل مجلس سے اٹھ گیا یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہوگیا تو اس سے اختلاف مجلس لازم آئے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں قیاس یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے کوئی (نصف) حصہ بھی دوسرے سے مجلس سے متأخر نہ ہو۔ اس لئے کہ جب ان دونوں حصوں میں سے ایک حصہ وجود میں آیا تو دوسرا معدوم ہوگیا ہے۔ تو جب دوسرا نصف حصہ اس وقت وجود میں آیا ہے جب پہلا حصہ معدوم ہوگیا ہے، تو رکن مکمل نہ ہوگا، تاہم اس کا حقیقی اعتبار بیع کا دروازہ بند کردے گا۔ جس کی بنا پر دونوں حصوں میں سے ہر ایک حصہ حکمی طور پر موقوف ہے گا اور مجلس دونوں حصوں کی، بوجہ ضرورت متفرق ہونے کے باوجود "جامع" ہوگی۔ اور مجلس کے ایک ہونے کی صورت میں یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ تو اگر مجلس مختلف ہوگئی تو اس کا حکم موقوف نہ رہے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجلس کے ساتھ فوری ایجاب کا ہونا بھی شرط ہے اور اس کے بغیر رکن مکمل نہ ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے ایک حصہ دوسرے سے متأخر نہ ہوتا، لیکن یہ تاخیر ضرورت کی بنا پر ہے اور یہ ضرورت فوری ایجاب کی صورت میں پوری ہو جاتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "یہاں فوری ایجاب کو چھوڑنا ایک ضرورت ہے" اس لئے کہ پیش کش قبول کرنے والے کو غور و تأمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر حکم فوری ایجاب پر منحصر ہو تو غور و تأمل ممکن نہ رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر انہوں نے چلتے ہوئے یا دو سواریوں پر سواری کی حالت میں ایک ہی سواری اور ایک ہی کجاوے میں سواری کی حالت میں سودا کیا تو اگر ان دونوں کے درمیان بلا توقف ایجاب و قبول ہو گیا، تو

فبهااور اگر کوئی وقفہ ہو گیایا دوسری جانب سے سکوت یا خاموشی رہی خواہ کم ہی ہو تو بیع منعقد نہ ہو گی۔اس لئے کہ خوداس کے چلنے یا سواری کے چلنے کی بنا پر، خواہ یہ چلنا کم ہی ہو، مجلس بدل گئی ہے۔کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے پیدل چلتے ہوئے یا کسی سواری پر سواری کی حالت میں، جب وہ اس پر نماز ادا نہ کررہا ہو کوئی سجدے والی آیت کئی بار پڑھی تو اسے ہر بار آیت سجدہ پڑھنے پر الگ الگ سجدہ کرنا واجب ہو گا۔یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین پر چلتے ہوئے یا سواری پر سواری کی حالت میں جبکہ وہ نماز ادا نہ کررہا ہو، اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس کی بیوی بھی پیدل یا سواری کی حالت میں چل رہی ہو پھر اس میں وقفہ ہو گیا، تو مجلس بدل جانے کی بنا پر اس کا اختیار (خیار) باطل ہو جائے گا۔اور اگر اس نے خاوند کے اختیار دینے کے ساتھ متصل ہی اپنے آپ کو اختیار کرلیا تو اس کا اختیار کرنا درست ہو گا، اس لئے کہ اس صورت میں مجلس نہیں بدلی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

اور اگر ان دونوں نے باہم خرید وفروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کھڑے ہوں تو مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر بیع منعقد ہو جائے گی۔اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے اس وقت جب وہ دونوں کھڑے ہوں ایجاب کیا تو دوسرا قبول کرنے سے قبل تھوڑا سا چلا۔یا وہ دونوں ہی چلے پھر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہو گی۔اس لئے کہ جب وہ چلا یا وہ دونوں چلے تو چونکہ اس کے قبول کرنے سے قبل دونوں کی مجلس بدل گئی ہے جس کی بنا پر رکن کے دونوں حصے ایک ہی مجلس میں جمع نہیں ہوئے، لہذا بیع درست نہ ہو گی۔اور اگر وہ دونوں کھڑے تھے اور اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا پھر خاوند چل دیا جب کہ عورت کھڑی رہی تو "خیار" حسب سابق رہے گا۔اور اگر وہ عورت چل دی، مگر خاوند اسی جگہ کھڑا رہا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔گویا اعتبار عورت کی مجلس کا ہوتا ہے، خاوند کی مجلس کا نہیں۔جبکہ "بیع" میں دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوتا ہے۔اس لئے کہ خاوند کی طرف سے اختیار دینا ایک لزوم رکھنے والا امر ہے کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتا، لہذا اس کے اعراض کی بنا پر عورت کا یہ حق باطل نہ ہو گا۔اور بیع میں دونوں میں سے کسی ایک نصف حصے کا ہونا دوسرے کیلئے اس کی قبولیت کو لازم نہیں کرتا تو اس کے اعراض سے اس کے باطل ہونے کا احتمال ہو گا اور اگر ان دونوں نے باہم خرید وفروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کشتی میں تھے تو بیع ہو جائے گی۔خواہ وہ کشتی کھڑی ہو یا رواں ہو اور خواہ دونوں حصے ایک دوسرے سے متصل ادا ہوئے ہوں یا ایک دوسرے سے علیحدہ، بخلاف زمین پر چلنے، یا جانور پر سواری کرنے کے۔اس لئے کہ کشتی کا چلنا پانی کے چلنے سے ہوتا ہے بذات خود اس کے چلنے سے نہیں، کیا تجھے علم نہیں کہ کشتی میں سواری کرنے والا اس کو روکنے کی طاقت نہیں رکھتا، لہذا اس کا چلنا اس کے سوار کی طرف منسوب نہ ہو گا، جس کی بنا پر مجلس مختلف نہ ہو گی۔اور کشتی گھر کے مشابہ ہو گی، بخلاف پیدل چلنے اور جانور پر سوار ہونے کی حالت کے۔اس لیے کہ چلنے سے مجلس کا بدلنا تو ظاہر ہے۔اس لئے کہ یہ چلنا اس کا اپنا فعل ہے اور اسی طرح جانور کا چلنا سوار کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کو چلائے تو وہ چلتا ہے اور اگر اس کو روکے تو وہ رک جاتا ہے، لہذا اس کے چلنے سے مجلس مختلف بدل جائے گی یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کشتی میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، جبکہ وہ رواں دواں ہو تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب الادا ہو گا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو گھر میں کئی بار دہرایا ہو تو تب یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس وقت کشتی چل رہی تھی تو جب تک عورت کی جانب سے اعراض کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس کا خیار باقی رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا اور دوسرا شخص

غائب ہو پھر جب اس کو یہ اطلاع پہنچی تو اس نے اس کو قبول کرلیا، تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ مثلاً اگر اس نے کہا "میں نے اتنی قیمت پر یہ غلام فلاں شخص کو، جو غائب ہے، فروخت کیا" پھر جب اس کو یہ بات پہنچی تو اس نے قبول کرلیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کسی اہل شخص نے قبول کرلیا تو بیع منعقد ہوجائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع میں دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کی طرف سے رکن کا نصف حصہ دوسرے کے "نصف حصہ" پر مجلس تک موقوف رہتا ہے اور بالاجماع دوسرے فریق کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے حصے پر موقوف نہیں رہتا کہ اس کی جانب سے قبولیت کی صلاحیت رکھنے والا موجود ہو یا اس کی طرف سے کوئی سفارت یا کوئی تحریر موجود ہو۔ سفارت اس طرح کہ وہ کسی شخص کے پاس اپنا قاصد بھیج دے اور وہ اس سے کہے "میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کو جو غائب ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" تو اس کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ مجھے فلاں شخص نے تیرے پاس بھیجا ہے اور کہا ہے کہ میں نے اپنا غلام تجھے فروخت کیا، جس پر مشتری نے اس مجلس میں کہا "مجھے قبول ہے" تو بیع منعقد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ قاصد اس کا سفیر اور بھیجنے والے کے کلام کو پہنچانے والا اور مرسل الیہ کو اس کے الفاظ نقل کرنے والا (Messenger) تو گویا وہ بذات خود اس کے سامنے موجود ہے اور اس نے اس کے سامنے اپنی بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے نے اسی مجلس میں اس کو قبول کرلیا رہی تحریر (چٹھی) تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے پاس یہ تحریر لکھ کر بھیجے کہ میں نے اپنے فلاں غلام کو تیرے پاس اتنی قیمت پر فروخت کردیا ہے تو جب اس کے پاس یہ خط پہنچا تو اس نے اسی مجلس میں کہا "میں نے اس کو خرید لیا" تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے غائب شخص کو تحریر کے ذریعے مخاطب کیا ہے۔ تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے گویا وہ بذات خود وہاں موجود ہو اور اس نے "ایجاب" کے ذریعے اس کو مخاطب کیا اور دوسرے نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خط لکھا پھر اس نے اس سے رجوع کرلیا تو اس کا رجوع درست ہوگا۔ اس لئے کہ تحریر آمنے سامنے گفتگو سے بڑھ کر نہیں ہوتی اور اگر وہ اس سے مخاطب ہوتا اور پھر دوسرے کے قبول کرنے سے قبل اس سے رجوع کرلیتا تو اس کا رجوع کرنا درست ہوتا، تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کا رجوع درست ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی قاصد بھیجا پھر اس نے اس سے رجوع کرلیا اس لئے کہ قاصد کے ذریعے اس کو مخاطب کرنا بالمشافہ "مخاطب کرنے" سے بڑھ کر نہیں ہے تو جب اس میں رجوع کا احتمال ہے تو یہاں تو بدرجہ اس کا احتمال ہوگا۔ خواہ قاصد کو اس کے رجوع کا علم ہو یا نہ ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر اس کو بتلائے بغیر اس کو معزول کردیا تو اس کی معزولی درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ "قاصد مرسل الیہ کو اپنے بھیجنے والے کا پیغام پہنچاتا اور اس کو نقل کرتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ محض سفیر اور قاصد ہوتا ہے، لہٰذا قاصد کو اس کا علم ہونا ضروری نہ ہوگا۔ جبکہ وکیل تو اپنے موکل کی طرف سے دیئے گئے اختیارات میں تصرف کرتا ہے، لہٰذا اس کو اپنی معزولی کا علم ہونا شرط ہوگا۔ تاکہ اسے وہ تعزیر سے بچایا جاسکے، جیسا کہ ہم "کتاب الوکالۃ" میں اس کا ذکر کرینگے (انشاء اللہ تعالیٰ)

یہی حکم اجارہ (اجرت پر دینے) اور کتابت (غلام کو مکاتب بنانے) کا ہے کہ اس کے منعقد ہونے کیلئے مجلس کا ایک ہونا (اتحاد) شرط ہے۔ اور عقد کرنے والے فریق کا نصف عقد دوسرے فریق کے نصف عقد پر موقوف نہ ہوگا اگرچہ دوسرا فریق مجلس سے غیر حاضر ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد "بامعاوضہ عقد" ہے، ماسوا اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے کوئی اہل آدمی اس کو قبول کرے۔ یا اس کی جانب سے کوئی قاصد یا کوئی خط وغیرہ ارسال کرکے اس کی مرضی معلوم کرلی جائے، جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔ با نکاح تو کیا اس میں ایک کا قول دوسرے کے قول پر موقوف رہتا ہے مثلاً اس طرح کہ دونوں میں سے ایک گواہوں کے سامنے کہے "تم گواہ رہو کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے مہر

پر نکاح کرلیا ہے" پھر یہ خبر اس عورت کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا پہلے عورت نے کہا" تم گواہ رہو میں نے فلاں مرد کے ساتھ اتنے حق مہر پر نکاح کرلیا ہے" پھر جب یہ خبر مرد کو پہنچی تو اس نے اس کی قبول کرلیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا ایجاب موقوف نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے اس کو کوئی اہل شخص قبول کرلے، مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایجاب موقوف رہے گا۔ خواہ دوسرے فریق کی جانب سے کوئی اہل شخص قبول کرنے والا نہ بھی ہو۔ یہی حکم فضولی (Third Person) کا بھی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نے کہا"میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کردیا اور اس وقت وہ دونوں موجود نہ ہوں پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس کی اجازت دے دی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک نکاح درست نہ ہوگا، البتہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے ہاں درست ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب النکاح کا ہے اور اگر "بیع میں فضولی (Third Person) نے دونوں کے متعلق ایسے ہی کہا پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو دونوں نے اس کو قبول کرلیا تو بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

رہا خلع میں نصف عقد تو خاوند کی طرف سے نصف عقد بالاجماع عورت کے جواب پر موقوف رہے گا، حتی کہ اگر اس نے کہا" میں نے اپنی فلاں غیر حاضر بیوی سے اتنی قیمت پر خلع کیا پھر جب اس کو یہ خبر پہنچی تو اس نے قبول کرلیا تو خلع جائز ہوگا، البتہ عورت کی جانب سے نصف عقد بالاجماع موقوف نہ رہے گا، حتی کہ اگر اس نے کہا، میں نے اپنے خاوند سے جو مجلس سے غائب ہے اتنی قیمت پر خلع کیا پھر اس کو یہ خبر پہنچی اور اس نے اس کی یہ پیش کش قبول کرلی تو جائز نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خلع خاوند کی جانب سے ایک قسم (یمین) ہے، اس لئے کہ اس کا یہ قول مال قبول کرنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، لہذا یہ قسم (یمین) ہوگا، اسی لئے وہ اس سے رجوع کا اختیار نہیں رکھتا اور اس میں وقت کے ساتھ اضافت (نسبت) اور کسی شرط کے ساتھ اس کو مشروط کرنا بھی درست ہوتا ہے، مثلاً اس طرح کہ اگر خاوند نے کہا"میں نے تجھ سے کل خلع کیا (یا اس نے کہا) اگر فلاں شخص آگیا تو میں نے تجھ سے اتنی قیمت پر خلع کیا" تو جب یہ قسم ٹھہرا تو عورت کی غیر حاضری اس کی درستگی پر اثر انداز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ گھر میں داخل ہونے وغیرہ سے اس کو معلق کرنے کا یہی حکم ہے۔ جبکہ عورت کی جانب سے یہ محض ایک بامعاوضہ عقد ہے۔ اسی لئے اس کی جانب سے اس کو کسی شئی سے معلق کرنا درست نہیں ہوتا، اسی طرح اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اور اسے خاوند کی طرف سے اس کے قبول کئے جانے سے قبل اس سے رجوع کا بھی حق ہوتا ہے۔ پھر جب وہ بامعاوضہ عقد ہوا تو بامعاوضہ عقود میں " نصف عقد " دوسرے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ بیع میں ہے۔ اسی طرح غلام میں بامعاوضہ آزادی آقا کی جانب سے آزادی قبول کئے جانے پر موقوف رہے گی۔ اگر مجلس میں غلام موجود نہ ہو، لیکن غلام کی طرف سے جب اس کا آقا غائب ہو موقوف نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی جانب سے اس کی آزادی کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا ہے اور غلام کی جانب سے یہ محض ایک بامعاوضہ عقد ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کی اجازت پر موقوف نہ رہتا ہو وہاں اس سے رجوع کرنا درست ہوتا ہے۔ اور اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرنا صحیح نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا درست ہوتا ہے۔ جیسے کہ بیع، اجارے اور کتابت (مکاتب) میں یہی حکم ہے۔ اور ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کے جواب پر موقوف رہتا ہو اور اس سے رجوع کرنا صحیح نہ ہوتا ہو تو اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کے ساتھ اس کو مشروط کرنا درست ہوتا ہے، جیسے کہ "خلع "میں خاوند کی جانب سے اور آزادی غلام میں آقا کی جانب سے اس کو مشروط کرنا وغیرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

فصل: معقود علیہ کی شرائط

معقود علیہ (جس پر عقد ہو رہا ہے) کی شرائط کی متعدد انواع ہیں:

۱۔ یہ کہ وہ شئی موجود ہو، لہذا کسی معدوم شئی اور ایسی شئی کی بیع جس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہو درست نہیں ہوتی، جیسے کہ "بچے کے بچے" کی بیع، مثلاً اس نے کہا "میں نے اس جانور کے بچے کے بچے کو فروخت کر دیا، اسی طرح کسی شئی کے حمل کو فروخت کرنا (وغیرہ)

اس لئے کہ "بچے" کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے اور حمل کی بیع میں اس (حمل) کے معدوم ہونے کا احتمال ہے۔ اسی طرح جانور کے تھنوں میں دودھ کو فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بھی اس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ تھن کے چڑھ جانے کا احتمال موجود ہے۔ اسی طرح ظاہر ہونے سے قبل پھل اور فصل کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، کہ یہ دونوں اشیاء معدوم ہیں اور اگر ان کے ظاہر ہونے کے بعد ان کو فروخت کیا تو جائز ہو گا۔ اگرچہ ایسا ان میں پختگی کے ظاہر ہونے سے قبل ہو، بشرطیکہ اس کو درخت پر یا کھیت میں اس کے پکنے تک چھوڑنا شرط نہ ہو، ماسوا اس کے کہ بعض مشائخ نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ماسوا اس کے کہ وہ اس حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی طرح نفع اٹھانا ممکن ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ کسی بھی پہلو سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہو گی: ان مشائخ نے نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے:

نهى عن بيع الثمار قبل صلاحها (آنحضور ﷺ نے پھل پکنے سے قبل ان کی فروخت سے منع کیا ہے۔)

نیز اس لئے بھی کہ جب تک اس میں پختگی ظاہر نہ ہو۔ اس وقت تک اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو گا۔ لہذا وہ مال نہ ہو گا۔ جس کی بنا پر اس کی بیع جائز نہ ہو گی، مگر یہ قول (ظاہر) روایت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ "باب العشر" میں لکھا ہے کہ "اگر اس نے پھل کو اس کے نمودار ہونے کے بعد، شروع ہی میں فروخت کر دیا اور بائع کے حکم سے اس کو چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ پک جائے تو اس صورت میں عشر مشتری پر ہو گا۔ اور اگر نمودار ہونے کے بعد اس کی بیع جائز نہ ہوتی تو مشتری پر عشر واجب نہ ہوتا، اس بیع کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلا مؤبرة فثمرته للبائع الا ان يشترطها المبتاع (جس شخص نے نمودار ہونے کے بعد "کھجور" کو فروخت کیا تو اس کا پھل بائع کیلئے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

کہ آنحضرت ﷺ نے شرط کی صورت میں کھجور کا پھل مشتری کیلئے ثابت فرمایا ہے اور اس میں فرق نہیں کیا کہ آیا اس کا پکنا ظاہر ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ "محل بیع" ہے، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے درخت پر موجود پھل کا سودا اس غرض سے کیا ہے کہ وہ کچھ عرصہ بعد اس سے مستفید ہو سکے۔ اگرچہ وہ اس پھل سے فی الوقت مستفید نہیں ہو رہا، لہذا اس کی بیع جائز ہو گی۔ جیسے کہ ہمارے اصول پر گتے کے، عورت کے مہر، گدھے کے بچے اور دلدلی زمین کی فروخت وغیرہ۔ رہی ممانعت تو وہ "پکنے کے قریب، مگر پکنے سے قبل اس کی فروخت پر محمول ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کھجور کو فروخت کیا جبکہ وہ بستر (گدا) تھی اور اس نے انگور فروخت کئے جبکہ وہ کچے اور ترش (حصرم) تھے۔ ہماری اس تاویل کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حدیث میں فرمایا ہے:

ارأيت ان منع الله الثمرة لم يستحل (تیرا کیا خیال ہے اگر اللہ تعالیٰ پھل کو پیدا ہونے سے روک دے

احدکم مال صاحبہ　　　　تو وہ کس کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا)

اور لفظ منع (منع اللہ میں) کا تقاضا یہ ہے کہ سرے سے بیع کا موقع ہی موجود نہ ہو، اس لئے کہ منع کرنا اس کو موجود ہونے سے روکنا ہے۔

اور وہ کھیتی جس کا پھل یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً تربوز، بینگن (وغیرہ) تو جو پھل ظاہر ہو چکا ہے، اس کی بیع تو جائز ہوگی اور جو پھل ظاہر نہیں ہوا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس میں پہلی مرتبہ پھل نمودار ہو جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مجبوری (ضرورت) ہے، کیونکہ اس کا پورا پھل ایک ہی بار ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا کچھ پھل نمودار ہونے کے بعد اگر تمام فصل کی یکبارگی بیع جائز نہ ہو تو اس سے لوگوں کو بڑا حرج ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو پھل اس میں ابھی ظاہر نہیں ہوا وہ معدوم ہے، لہذا وہ فروخت کیے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر یہاں ضرورت اور حرج کا دعوی بھی درست نہیں ہے. اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ اس کی اصل کو پھل سمیت فروخت کر دے، تو جب پھل آئندہ ظاہر ہوگا، وہ بھی مشتری کی ملکیت ہوگا اور مروی ہے:

ان رسول اللّٰہ نهى عن بيع الحبل وحبل الحبل وروى حبل الحبلة　　(کہ رسول اللہ ﷺ نے "حمل" اور حمل کے حمل کو اور دوسری روایت کی رو سے حاملہ کے حمل کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے)

اس روایت میں (حبل الحبل اور حبل الحبلة) کے دونوں الفاظ یکساں ہیں اور اس میں صرف "ۃ" برائے تاکید و مبالغہ زائد ہے اور دوسرے روایت میں حبل الحبلة" اور الحبلة" سے مراد "حاملہ" جانور ہے گویا اس روایت میں حاملہ جانور کے بچے کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے اور مروی ہے:

نهى عن بيع اللبن فى الضرع وبيع عسب الفحل　　(نبی اکرم ﷺ نے تھن میں دودھ اور نر کے مادہ منویہ کے فروخت کرنے سے منع کیا ہے)

اس لیے کہ نر کا عسب (مادہ منویہ) اس کا جفتی کرنا ہے جو عقد کے وقت معدوم ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے "نر" کے جفتی کرانے سے منع فرمایا ہے، تو چونکہ اس ممانعت کو محض "عسب" یعنی جفتی کرانے کی ممانعت پر محمول کرنا تو ممکن نہیں، اس لئے کہ عاریت پر ایسا کرنا جائز ہے، لہذا اسے بیع اور اجارے پر محمول کیا جائے گا۔ البتہ مذکورہ حدیث میں یہ الفاظ محذوف ہو گئے ہیں اور اس کو مضمر (مخفی) رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی

واسأل القرية (۱)　　(اور پوچھ بستی یعنی بستی والوں سے)

وغیرہ میں ہے

اور آٹے کو گیہوں میں اور زیتون کے تیل کو زیتون میں اور سرسوں کے تیل کو سرسوں میں اور شیرے کو انگور میں اور گھی کو دودھ میں (سے نکالنے سے قبل) فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ گیہوں اور دوسرے تمام غلہ جات کو ان کی بالیوں (سنابل) میں فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ گیہوں میں آٹے کی اور زیتون میں زیتون کے تیل وغیرہ کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے۔ کیونکہ (فی الوقت) گندم میں آٹا اور زیتون میں تیل موجود نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ گندم تو ایک مرکب شئی کا نام ہے، جبکہ آٹا ایک متفرق شئی ہے، لہذا جب تک گیہوں گیہوں ہے اس وقت تک وہ آٹا نہیں

۱-　یوسف (۱۲:۸۲)

ہے۔ اور جب تک زیتون زیتون ہے اس وقت تک اس کا تیل موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی جو درست نہیں ہے۔ بخلاف گیہوں کو اس کی بالیوں میں فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ "بالی" میں گیہوں موجود ہے۔ کیونکہ گیہوں ایک مرکب شئی کا نام ہے اور بالی میں وہ اسی مرکب صورت میں موجود ہے جس کی بنا پر یہ ایک موجود شئی کی بیع ہوگی۔ حتی کہ اگر اس نے اس کی بالی میں بھوسے کو دانوں کے بغیر فروخت کردیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا بھوسہ تو اس کو کوٹے (یا گاہے) بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا اس سے قبل بھوسہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی۔ جو منعقد نہ ہوگی۔ اور بخلاف چھت میں موجود شہتیر اور دیوار میں لگی ہوئی اینٹ کے اور بخلاف کھدر یا ریشمی تھان سے ایک گز کپڑا فروخت کرنے کے، کہ یہ بیع منعقد ہوجائے گی، حتی کہ اگر اس نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا تو خریدار کو اس کے لینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے جبکہ یہاں بیع سرے سے منعقد نہیں ہوتی، حتی کہ اگر اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا اس کا شیرہ نکال لیا اور خریدار کو سونپ دیا تو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ وہاں اس کا عدم نفاذ اس کے رکن یا عقد کنندہ یا معقود علیہ (زیر فروخت شئی) میں کسی خلل کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس نقصان کی بنا پر ہے جو عقد کنندہ کو اس کو نکالنے اور اس کو کاٹنے کی بنا پر پیش آتا ہے، تو جب اس نے اس کو نکال لیا یا اس کا کاٹ دیا تو مانع زائل ہوگیا تو بیع نافذ ہوجائے گی جبکہ یہاں تو "معقود علیہ" (زیر فروخت شئی) ہی عقد کے وقت مکمل طور پر معدوم ہے اور اس کے بغیر عقد کے منعقد ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جس کی وجہ سے بنیادی طور پر بیع منعقد ہی نہ ہوگی، لہذا اس کی بنا پر وہ نفاذ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح "تربوز" میں اس کے بیج کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ وہ زیتون کے تیل کی "زیتون" میں فروخت کی طرح ہے، اسی طرح تر کھجوروں (۱) میں اس کی گٹھلی کی اور زندہ بکری میں گوشت کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ گوشت تو ذبح کرنے اور جانور کی کھال کھینچنے کے بعد بنتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ ایک معدوم شئی کی بیع ہے، لہذا وہ منعقد نہ ہوگی۔ اسی طرح دنبے کی چکی اس کے کھروں اور اس سر میں موجود چربی کی فروخت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح سرسوں میں اس کے گودے کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس کا گودا تو اس سے تیل نکالنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

[illegible] سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ یاقوت اتنی قیمت پر بیچ دیا" پھر دیکھا تو وہ شیشہ تھا یا اس نے کہا "میں نے یہ نگینہ اس شرط پر کہ وہ یاقوت ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر دیکھا تو وہ شیشہ تھا یا اس نے کہا "میں نے تجھے اتنی قیمت پر یہ ہروی کپڑا فروخت کیا" پھر جب دیکھا تو وہ کپڑا مروی تھا۔

[illegible] نے کہا "میں نے تجھے یہ کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ مروی ہے" دیکھا گیا تو وہ ہروی تھا کہ ان تمام صورتوں میں بیع [illegible] نہ ہوگی، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہے، اور اصول یہ ہے کہ بیع میں اگر اشارہ اور [illegible] دونوں جمع ہوجائیں اور وہ دونوں ہی محل بیع ہونے کی اہلیت رکھتے ہوں تو دیکھا جائے گا: اگر تو جس شئی کی طرف [illegible] بیان کردہ شئی کی مخالف جنس سے ہو تو اعتبار بیان کردہ شئی کا ہوگا، اور عقد بیان کردہ شئی کے ساتھ [illegible] ہوجائے گا [illegible] بیان کردہ شئی کی ہم جنس ہو لیکن کسی ایک صفت میں اس سے مخالف ہو، پھر اگر دونوں کی

۱۔ یہاں متن میں لفظ [illegible] ہے جو غالباً کاتب کا تسامح ہے۔ اس لیے کہ "تمو" کوئی لفظ نہیں ہے، اس لئے ہمارے خیال میں یہاں لفظ [illegible] تھا "ر" حرف کتابت سے رہ گیا، چنانچہ ہم نے ترجمہ میں اسی کو پیش نظر رکھا ہے۔

صفات میں بہت واضح فرق ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی بیان کردہ شئی (مسی) کا اعتبار ہوگا، اور وہ دونوں (اشارہ اور مسی) مختلف الجنس اشیاء سے متعلق سمجھے جائیں گے، اور اگر فرق کم ہو تو اعتبار بیان کردہ شئی (مشار الیہ) کا ہوگا، اور عقد بیع کا اسی کے ساتھ تعلق ہوگا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ یاقوت اور شیشہ دو مختلف جنسیں ہیں، اسی طرح مروی کپڑے کا ہروی کے ساتھ یہی حکم ہے کہ یہ دو مختلف انواع ہیں، لہذا ان میں عقد بیع کا تعلق بیان کردہ شئی کے ساتھ ہوگا، جو ایک معدوم شئی ہے جس کی بنا پر عقد بیع باطل ہوگا، اور وہ منعقد نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا" لیکن جب دیکھا گیا تو وہ باندی تھی تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک بیع منعقد نہ ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اشارہ کردہ شئی (مشار الیہ) بیان کردہ شئی کی جنس سے تعلق رکھتی ہے، یعنی کہ غلام اور باندی اگرچہ مرد اور عورت ہونے میں مختلف ہیں، لیکن دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے اور اتنا فرق مشار الیہ سے عقد کے متعلق ہونے سے مانع نہیں، جیسے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ بکری فروخت کی اس شرط پر کہ وہ بکری ہے، دیکھا گیا تو وہ تو بکرا تھا تو بیع جائز ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ معنوی طور پر وہ دونوں دو مختلف جنسیں ہیں، اس لیے کہ ان سے مطلوبہ منفعت میں واضح اور شدید اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا وہ دونوں حقیقت میں دو مختلف اشیاء تصور ہوں گی، بخلاف بکری اور بکرے کے، اس لیے کہ وہ دونوں اشیاء جنس ذات اور منفعت میں متفق (ایک) ہیں، ذاتی طور پر تو ظاہری ہی ہے اس لیے کہ لفظ شاۃ (بکری بکرے) دونوں کو مشتمل ہے، رہا معنوی طور پر تو وہ اس لیے کہ دونوں سے مطلوب نفع گوشت کھانا ہے، لہذا ذات اور نفع میں بھی یہ دونوں ہم جنس تصور ہوں گے، جس کی بنا پر عقد بیع کا مشار الیہ سے تعلق ہوگا، جو اس وقت موجود اور "محل بیع" ہے، لہذا اس کو فروخت کرنا درست ہوگا، لیکن خریدار کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ یہاں اس کی مرغوب (پسندیدہ) صفت فوت ہو گئی ہے، جس کی بنا پر اس کی رضا میں خلل آ گیا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی مکان کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت پکی اینٹ سے بنائی گئی ہے، لیکن دیکھا گیا تو وہ کچی اینٹ (لبن) سے تیار کی گئی تھیں تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ ان دونوں کی منفعت میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر وہ دو مختلف جنسوں کی طرح ہونگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اسے "عصفر" کے ساتھ رنگا گیا ہے، لیکن دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ اسے تو زعفران کے ساتھ رنگا گیا تھا تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ "عصفر" اور زعفران دو مختلف رنگ ہیں جن میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے "جوالق" (ایک پیمانے) میں گندم فروخت کی، مگر جب دیکھا گیا تو وہ آٹا تھا یا اس نے شرط رکھی کہ وہ آٹا ہے، دیکھا گیا تو وہ روٹیاں تھیں تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ گندم اور آٹا دو مختلف اجناس ہیں اسی طرح آٹا اور روٹی کا یہی معاملہ ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی گندم غصب کر لی اور اس کو پسوا لیا تو اس کی ملکیت کا حق منقطع ہو جائے گا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ پیسنے سے وہ شئی دوسری شی بن جاتی ہے، جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی، لہذا وہ منعقد نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ بکری فروخت کی، اس شرط پر کہ وہ مردہ ہے، دیکھا گیا تو وہ ذبح شدہ تھی تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ مردار بکری "بیع" کے قابل نہیں ہے، لہذا اس کا نام لینا باطل اور ذبح شدہ کی طرف اشارہ کرنا درست ہوگا، اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ریشمی کپڑا فروخت کیا، پھر دیکھا گیا کہ وہ تو ملحم (مخلوط ریشم) تھا تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کا تانا قز (ریشم) سے اور بانا کسی اور شئی سے ہو تو بیع درست نہ ہوگی اور اگر اس کا بانا ریشمی اور تانا کوئی اور ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ کپڑے میں اصل شئی بانا ہے، اس لئے کہ کپڑا اسی کی بنا پر کپڑا بنتا ہے تو جب اس کا بانا کسی اور شئی سے ہو تو دونوں کی جنس مختلف ہو گئی

ہے، لہذا اعتبار نام کا ہوگا اور یہاں مسمی (نام رکھی گئی شئی) معدوم ہے، جس کی بنا پر بیع منعقد نہ ہوگی، اور اگر وہ تانا قز (ریشم) سے ہو تو اس کی جنس مختلف نہ ہوگی جس کی بنا پر اشارہ کا اعتبار ہوگا اور چونکہ مشار الیہ یہاں موجود ہے، لہذا وہ بیع کا "محل" ثابت ہوگا، البتہ مشتری کیلئے خیار ثابت ہوگا، اس لیے کہ اس کے بانے کا ریشمی ہونا اس کی پسندیدگی کا باعث تھا، اور یہ دلچسپی کی وجہ اب موجود نہیں رہی، جس کی بنا پر اس کے لیے خیار ثابت ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں نے تجھے اس "خز (موٹا ریشم) کو بیچ دیا، لیکن دیکھا گیا تو وہ تو مخلوط ریشم تھا تو اس کے بارے میں بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر گزری، تاہم اگر تو اس کا "بانا" خز (ریشم) کا ہو اور "تانا" کسی اور شئی سے ہو تو بیع جائز ہوگی، پھر کہا گیا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہاں مشتری کیلئے خیار ثابت نہ ہو، اس لئے کہ "خز" (موٹے ریشم) کو اسی طرح بنایا جاتا ہے بخلاف قز (باریک ریشم) کے۔

اور اگر اس نے جبہ اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا استر اور اوپر والا کپڑا فلاں کپڑے سے ہے اور اس کا حشو (اندرونی کپڑا) فلاں کپڑے سے ہے: اگر تو باہر والا کپڑا بتائی گئی صفت سے مختلف ہو تو بیع درست نہ ہوگی، اور اگر استر اور اندر والا کپڑا بیان کردہ وصف کے خلاف ہو اور اوپر والا کپڑا حسب شرط ہو تو بیع جائز ہوگی، اگرچہ استر اور اندر والا کپڑا خلاف شرط ہو۔ اس لیے کہ جبے میں اصل باہر والا کپڑا ہوتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ کپڑا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کے بدلنے سے نام بدل جاتا ہے، اور "استر" تو اس کی محض ایک تابع (ضمنی) شئی کی حیثیت رکھتا ہے، یہی حکم حشو (اندرونی) کپڑے کا ہے، لہذا معقود علیہ (جس پر عقد ہوا) وہ صرف اوپر والا کپڑا ہے اور اس کے علاوہ جتنے کپڑے ہیں وہ سب اس کی صفات کے قائم مقام ہیں، جس کی بنا پر اس کا فوت ہونا اس کے جواز سے مانع نہیں، لیکن وہ اس کیلئے خیار ثابت کرتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی پسندیدگی کی ایک وجہ فوت ہوگئی ہے، پھر اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ مکان اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی بنیادیں ہیں پھر دیکھا گیا تو اس میں کوئی بنیاد نہ تھی تو اس کی بیع جائز ہوگی اور خریدار (مشتری) کو اختیار ہوگا اگر تو وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے، اس میں اور اس صورت میں جب اس نے کہا "میں نے تجھے یہ گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت پکی اینٹ کی ہے، پھر دیکھا گیا تو وہ کچی اینٹوں کی تھی، کہ اس صورت میں بیع منعقد نہیں ہوتی، فرق یہ ہے کہ پکی اور کچی اینٹوں سے حاصل منفعت میں بہت شدید قسم کا فرق پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر یہ دونوں دو مختلف اجناس کے حکم میں ہوگی جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا۔

(۲) مال ہونا

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال ہو اس لیے کہ بیع مال کا مال سے تبادلہ ہے، لہذا کسی "آزاد" شخص کی (بطور غلام) بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے اسی طرح "ام ولد" کو فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ایک پہلو سے آزاد عورت ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

اعتقها ولدها (اسے اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا ہے)

نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ام ولد کے بارے میں فرمایا:

لا تباع ولا توهب وهي حرة من الثلث (اسے نہ فروخت کیا جائے نہ ہبہ کیا جائے وہ اس کے مال کے ایک تہائی سے آزاد شدہ ہے)

نبی اکرم ﷺ نے اس سے مطلقاً بیع سے منع کی ہے اور اس کو "آزاد" قرار دیا ہے، جس کی بنا پر وہ مطلقاً مال نہ

ہوگی، خصوصاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر، اس لیے کہ ام ولد ہونا ان کے نزدیک اس کی "مالیت" کو ختم کردیتا ہے، حتی کہ اس کے غصب یا بیع فاسد کے ساتھ اس کو فروخت کرنے یا آزاد کرنے پر ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتی، صرف اس کے قتل پر ضمان (تاوان) واجب ہوتی ہے، کسی اور صورت میں نہیں، اس لیے کہ "قتل" کا تاوان درحقیقت اس کے خون کا تاوان ہے، نہ کہ اس کی مالیت کا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان ہوگا۔

ہمارے نزدیک "مدبر مطلق" کو بھی فروخت نہیں کیا جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدبر کی بیع جائز ہے، ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے "مدبر" کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنی ایک باندی کو مدبر بنایا، پھر وہ اس پر ناراض ہوگئیں تو اسے فروخت کر دیا"

"نیز اس لیے بھی کہ مدبر بنانا دراصل آزادی کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرنا ہے اور جو شئی کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم تصور ہوتی ہے، جس کی بنا پر آزادی موت سے پہلے ثابت نہ ہوگی، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اپنے غلام کی آزادی کو گھر یا کسی اور جگہ میں داخل ہونے سے معلق کیا، پھر اس کو گھر میں داخل ہونے سے قبل فروخت کردیا تو اس کا اور "مدبر" کا یہی حکم ہے۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے حضرت ابوسعید الخدریؓ اور حضرت جابر بن عبداللہ الانصاریؓ نے روایت کیا ہے کہ "نبی اکرم ﷺ نے "مدبر" کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے اور مطلق نہی (ممانعت) حرمت پر محمول کی جاتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

المدبر لایباع ولایوهب وهوحرمن الثلث (مدبر کو نہ تو بیچا جائے اور نہ ھبہ کیا جائے اور وہ مرنے والے کے ایک تہائی مال سے آزاد ہے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک پہلو سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز نہ ہوگی، جیسے کہ ام ولد کا یہی حکم ہے، پھر اس کے آزاد ہونے کی دلیل "ضرورت اجماع" سے استدلال ہے، وہ اس طرح کہ وہ اپنے آقا کی موت کے بعد بالاجماع آزاد ہوجاتا ہے اور آزادی کا کوئی نہ کوئی سبب ضروری ہے اور اس کا سبب یہاں اس کے سابقہ کلام کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس وقت اس کا یہ کلام اس کی موت کے بعد آزادی کا سبب نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ غلام کی آزادی ایک اختیاری فعل ہے، جو میت سے صادر نہیں ہوسکتا، لہذا اس کلام کے پائے جانے کے وقت سے یہ کلام اس کی آزادی سمجھا جائے گا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کی آزادی فوراً ہی ہر پہلو سے ثابت ہوجاتی، لیکن ایک اور وجہ سے بالاجماع اس کی آزادی، مالک کی زندگی کے آخری حصہ تک متاخر ہوتی ہے اور کسی پہلو سے اس سے مزید تاخیر پر کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا اس کی آزادی ایک پہلو سے فوراً ثابت ہوجائے گی، لہذا وہ مطلق مال نہ رہے گا، جس سے اس کی "بیع" جائز نہ رہے گی اور حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات ان کے فعل کی حکایت ہیں جس میں یہ احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی مقید (شرط والے) مدبر کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا انہوں نے خود ہی کسی مقید مدبر کو فروخت کیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس جگہ بیع سے مراد "اجارہ (کرائے پر دینا) ہو، اس لیے کہ اہل مدینہ کی لغت میں اجارے کو بھی "بیع" سمجھا جاتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ واقعہ ابتدائی زمانہ اسلام کا ہو جب "مدبر" کی فروخت جائز تھی، بعد ازاں یہ حکم منسوخ ہوگیا ہو، لہذا اس احتمال کے ساتھ یہ روایت حجت نہ ہوگی۔

رہا مقید مدبر (قید و شرط والا مدبر) تو وہاں یہ ممکن نہیں کہ مالک کے سابق کلام کو اس کے پائے جانے کے وقت

سے آزادی کا ایجاب بنا دیا جائے، اس لیے کہ اس نے اس کی آزادی کو اپنی خاص حالت میں آنے والی موت کے ساتھ مشروط و معلق کیا ہے اور وقت سے پہلے اسی مرض اور اسی سفر سے اس کے مرنے کا بھی احتمال ہے اور نہ مرنے کا بھی، لہذا چونکہ اس کے خلاف ہونے کا اندیشہ موجود ہے، لہذا وہ حکم معلق رہے گا، اور جب تک دوسری صورت کا اندیشہ موجود ہے اس وقت تک اس کا یہ قول آزادی کیلئے "ایجاب" نہ ہوگا، پھر جب اس کی شرط کے ساتھ اس کی وفات متصل ہوگئی، تو اس سے ظاہر ہوا کہ ایک پہلو سے اس کے پائے جانے کے وقت سے ہی اس کا یہ قول اس کی آزادی کا ذریعہ تھا، لیکن اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا، **واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔**

اور مکاتب کو بھی فروخت نہ کیا جائے اس لئے کہ وہ ہاتھ (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس پر کسی دوسرے شخص کا تصرف ثابت نہ ہوگا، اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد کردیا گیا ہو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس کو بھی فروخت نہ کیا جائے، خواہ اس کا مالک تنگ دست ہو یا خوشحال، اس لیے کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ایسا آزاد شخص ہے جس پر قرض ہو، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا مالک تنگ دست ہو تو اس کے خاموش حصہ دار کےلیے جائز ہوگا کہ وہ اس کو فروخت کردے، یہ حکم ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہوجائے تو اس کے حصے میں غلام کی آزادی نافذ ہوجاتی ہے، لہذا اس کا حصہ دار بدستور اپنی ملکیت کا مالک رہے گا، اور اس کےلیے اسے فروخت کرنا درست ہوگا۔

اور جو حکم غلاموں کے متعلق بیان کیا گیا ہے، وہی حکم ان کی اولاد کا ہے اس لئے کہ "بچہ" اپنی "ماں ہی" کی حالت و صفت پر پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے "آزاد عورت" کا بچہ آزاد اور باندی کا بچہ غلام تصور ہوتا ہے، اور جیسے کہ مکاتب، اور کتابت کے زمانے میں پیدا ہونے والے اس کے بچہ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کے اس بچے اور اس کی ماں کی بیع بھی درست نہیں ہوتی، جو کتابت میں خریدے گئے ہوں، اس لیے کہ انہوں نے "خریدنے" پر مکاتبت کی ہے۔ ہے ان کے علاوہ اس کے دوسرے قریبی رشتہ دار (ذوی الارحام) کہ اگر اس نے ان کو خرید لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی "بیع" جائز ہوگی، اس لیے کہ انہوں نے ان کی خریداری پر مکاتبت نہیں کی ہے اور یہ مسئلہ "**کتاب المکاتب**" کا مسئلہ ہے۔

اور مردار اور خون کی بیع بھی جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہیں، اسی طرح مجوسی، مرتد اور مشرک کے ذبیحے کو بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مردار ہے، اسی طرح ہمارے نزدیک جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دینے والے کا ذبیحہ بھی حرام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ کتاب الذبائح میں بیان ہوچکا ہے۔

اور یہی حکم دیوانے اور بے سمجھ بچے کے ذبیحہ کا بھی ہے، اس لیے کہ وہ معنوی طور پر مردار ہے، اسی طرح ذبح کیے ہوئے "حرم" کے شکار کی بیع بھی جائز نہیں، خواہ ذبح کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اور "محرم کا ذبح کئے ہوئے شکار کو بھی بیچنا جائز نہیں خواہ شکار علاقہ حرم کا ہو یا علاقہ حل کا، اس لیے کہ وہ مردار ہے اور "حرم" کے شکار کی بیع بھی منعقد نہیں ہوتی، خواہ فروخت کرنے والا محرم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ شرعاً اس کے ساتھ نفع اٹھانا حرام ہے جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ اسی طرح محرم کا کیا ہوا شکار بھی فروخت نہ کیا جائے، خواہ وہ شکار علاقہ حرم کا ہو یا علاقہ حل کا، اس لیے کہ خود اس کے لیے بھی اس شکار سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، جس کی بنا پر وہ اس کے حق میں "مال" نہیں ہے۔

اور اگر کسی محرم نے کسی حلال (غیر محرم) کو اپنے شکار کی فروخت کیلئے وکیل بنایا، پھر اس نے اس کا شکار فروخت کردیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی، اور امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع باطل ہوگی، یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے شراب کی فروخت کےلیے کسی غیر مسلم (ذمی) کو

اپنا وکیل بنایا، پھر اس نے اسے فروخت کیا- صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فروخت کنندہ معنیً مؤکل ہی ہے، کیونکہ بیع کا حکم اسی کیلئے واقع ہوتا ہے اور "محرم" کے لیے شکار کا مالک بننا اور مالک بنانا دونوں باتیں حرام ہیں- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں فروخت کنندہ وکیل ہے، کیونکہ اس کی فروخت حقیقتاً اس کے ساتھ قائم کلام کے ساتھ ہوتی ہے، اس لیے "بیع" کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں، بجزاس کے کہ شرعی طور پر حکم میں مؤکل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جبکہ نفس تصرف حقیقی طور پر اس کے مرتکب فرد کے ساتھ مخصوص ہے، اور محرم حکماً شکار کی ملکیت کے ثبوت کا اہل ہے اگرچہ حقیقت میں وہ اس کا مالک نہیں ہوسکتا، کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس (شکار) کا وارث ہوسکتا ہے، وجہ یہ ہے کہ ممانعت تو اس عمل سے ہوتی ہے جس میں بندے کے فعل کا دخل ہو، اور جو شئی حکماً ثابت ہوجائے اس میں بندے کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہوتا لہٰذا اس سے ممانعت کا احتمال نہ ہوگا۔

اگر کسی غیر محرم (حلال) نے کسی غیر محرم (حلال) کو شکار بیچنے کو کہا، اس نے اسے بیچ دیا، پھر خریدار کے اس پر قبضے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک نے احرام باندھ لیا، تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لیے کہ احرام جس طرح بیع وشراء سے مانع ہے اسی طرح وہ سپرداری سے بھی مانع ہے، اس لیے کہ وہ ایک اعتبار سے عقد ہے، جیسے کہ یہ مسئلہ معروف ہے، لہٰذا احتیاطاً اس کا حکم اسی کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر اس نے کسی حلال (غیر محرم) کو شکار فروخت کرنے کو کہا، پھر اس نے فروخت کردیا، پھر مشتری کے قبضہ سے قبل مؤکل نے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے بیع جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے قول پر اس کی بیع باطل ہوجائے گی، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل بنانے کے وقت کا قائم احرام بیع کیلئے وکیل بنانے کے جواز سے مانع نہیں، تو جو احرام بعد میں طاری ہوا وہ تو بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک "وکالت" کے وقت موجود احرام اس سے مانع ہے، بعد میں طاری ہونے والا تو بدرجۂ اولیٰ اس کے بطلان کا موجب ہوگا۔

گو بغیر احرام کے دو افراد نے علاقہ حل کے کسی شکار کی خرید وفروخت کی اور وہ اس وقت دونوں علاقہ حرم میں ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ علاقہ حرم جائے امن ہے جو شکار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، خواہ تعرض کرنے والے نے اس کا تعرض علاقہ حرم میں کیا ہو یا علاقہ حل میں، بشرطیکہ تعرض کنندہ علاقہ حرم میں ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ بغیر احرام کے اگر کوئی شخص علاقہ حرم میں ہو تو اس کیلئے علاقہ حل میں موجود شکار پر "تیر" چلانا جائز نہیں ہے- جیسے کہ اگر وہ شکار علاقہ حرم میں ہوتا تو تب اس کے لیے اس پر تیر چلانا ممنوع تھا- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا علاقہ حرم میں ہونا علاقہ حل کے شکار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، لیکن یہ ممانعت نہ [illegible] نہیں بلکہ حتماً ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی بغیر احرام والا شخص علاقہ حرم میں ہو اور وہ کسی دوسرے بغیر احرام والے شخص کو کہے کہ وہ علاقۂ حل میں موجود شکار کو ذبح کردے تو جائز ہوگا، پھر اگر اس نے ذبح کیا تو اس کا کھانا جائز ہوگا اور یہ بات معلوم ومسلم ہے کہ شکار کو ذبح کرنا معنوی طور پر شکار کا تعرض کرنا ہے- جو اس کو فروخت کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب علاقہ حرم ذبح کرنے سے مانع نہیں تو اس سے تو بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا- وجہ یہ ہے کہ علاقۂ حرم میں شکار کا تعرض نہ کرنا اس علاقے کے احترام کی بنا پر ہے، تو ہر وہ شئی جس سے علاقہ کے احترام کی پامالی ہوتی ہو، اس سے اس علاقے کو بچانا ضروری ہے اور ایسا علاقہ حرم میں اذیت کا کوئی سبب پیدا ہونے کی بنا پر ہوتا ہے، مگر "بیع" میں یہ بات نہیں پائی گئی- واللہ سبحانہ اعلم۔

اور کسی (مارے ہوئے) درندے کا گوشت نہ فروخت کیا جائے، اس لیے کہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے، لہٰذا وہ مال نہ ہوگا- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر اسے ذبح کرلیا جائے تو اس کا فروخت کرنا جائز

ہوگا، اس لیے کہ ذبح کرنے سے وہ گوشت پاک ہوگیا ہے، رہی درندے، گدھے اور خچر کی کھال تو اگر تو وہ رنگی ہوئی ہو یا اس کو ذبح کیا گیا ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس طرح شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوجاتا ہے، لہٰذا وہ مال ہوگی اور اگر وہ رنگی ہوئی نہ ہو اور نہ ہی وہ جانور ذبح کیا گیا ہو تو اس کی بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس کو رنگا نہ گیا اور نہ ذبح کیا گیا تو مردار کی رطوبتیں اس میں موجود رہیں گی جس کی بنا پر اس کا حکم مردے کا سا ہوگا، اور "خنزیر" کی کھال کو فروخت کرنا جائز نہیں، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو، اس لیے کہ وہ اپنے تمام اجزاء سمیت نجس العین ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کی کھال رنگنے کا احتمال نہیں رکھتی۔

رہی مردار کی ہڈیاں، اس کے پٹھے، اس کے بال، اس کی اون، اس کا ریشم، اس کے چہرے کے بال، اس کے پاؤں کا چمڑا، اس کے کھر اور ناخن وغیرہ، تو ان کا فروخت کرنا اور ان سے فائدہ اٹھانا ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ہمارے نزدیک یہ تمام اشیاء پاک ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناپاک ہیں، ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

حرمت علیکم المیتة (۱) (تم پر مردار حرام کردیا گیا ہے)

اور مذکورہ بالا اشیاء "مردار" کے جسم کا حصہ ہیں جس کی بنا پر یہ سب اشیاء حرام ہوں گی اور ارشاد نبوی ہے:

لاتنتفعوا من المیته باهاب ولا عصب (تم مردار سے اس کی کھال اور اس کے پٹھوں سے فائدہ نہ اٹھاؤ)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے:

واللہ جعل لکم من بیوتکم سکناًوجعل لکم من جلود الانعام بیوتاًتستخفونها یوم ظعنکم ویوم اقامتکم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الی حین (۲) (اور خدا نے ہی تمہارے لیے گھروں کو رہنے کی جگہ بنایا اور اس نے چوپایوں کی کھالوں سے تمہارے لئے ڈیرے بنائے جن کو تم سبک دیکھ کر سفر اور حضر میں کام میں لاتے ہو، اور ان کی اون اور ریشم اور بالوں سے تم اسباب اور برتنے کی چیزیں (بناتے ہو) جو مدت تک کام دیتی ہیں)

کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتلایا ہے کہ یہ تمام اشیاء ہمارے لیے بنائی گئی ہیں، اور ان پر اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان جتلایا ہے، اور ان میں ذبح شدہ اور ازخود مرے ہوئے جانور میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جو ان اشیاء کے جائز ہونے کی تاکید پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ مردار کی حرمت اس کی موت کی بنا پر نہیں ہے، اس لیے کہ موت تو مچھلی اور مڈی میں بھی موجود ہے، مگر یہ دونوں اشیاء حلال ہیں، فرمان نبوی ہے:

احل لنا میتتان ودمان (ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال ہیں)

بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں سیال رطوبتیں اور ناپاک خون جمع رہتا ہے، جو طبعی موت مرنے کی بنا پر جسم میں منجمد ہوجاتا ہے، اسی لئے کھال رنگنے سے پاک ہوجاتی ہے حتیٰ کہ اس کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس سے رطوبت دور ہوگئی ہے اور مذکورہ بالا اشیاء میں کوئی رطوبت نہیں ہوتی، جس کی بنا پر یہ اشیاء حرام نہ ہونگی۔ پھر مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ "اھاب" بغیر رنگی ہوئی کھال کا نام ہے اور حدیث میں پٹھوں سے مراد لیے پٹھے ہیں جو رطوبت کی حالت میں ہوں، یہ اس لیے تاکہ مختلف دلائل کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

۲۔ النحل (۱۶:۸۰)

رہی خنزیر کی ہڈیاں اور اس کے پٹھے تو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ نجس العین ہے۔ رہے اس کے بال تو مروی ہے کہ وہ پاک ہیں اور ان کو فروخت کرنا جائز ہے، مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک ہیں، اور ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اس کے بدن کا حصہ ہیں، البتہ ضرورت کی بنا پر موچیوں کے لیے ان کو استعمال کرنا جائز ہے۔

رہی آدمی کی ہڈیاں اور اس کے بال تو ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہ ان کی نجاست کی بنا پر نہیں، اس لیے کہ وہ صحیح روایت کی رو سے پاک ہیں، بلکہ ان کے ادب واحترام کی بنا پر، جبکہ اس کی اشیاء کو فروخت کرنا اس کی اہانت ہے، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لعن الله الواصله والمستوصلة (اللہ تعالی واصلہ (بال کاٹنے والی) اور مستوصلہ (دوسروں کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملانے والی) پر لعنت کرے)

رہی کتے کی ہڈیاں اور اس کے بال تو اس کے متعلق اسی اصول کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ "ہاتھی" کی ہڈیوں کی فروخت اور ان سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "ہاتھی" نجس العین" ہے، اس کو بیچنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے اور العیون میں ہے کہ "ہر پنجہ مار کر شکار کرنے والے جانور کو بلا کسی اختلاف کے فروخت کرنا جائز ہے خواہ وہ شکار کے لیے تربیت یافتہ ہو یا غیر تربیت یافتہ۔ رہے شکاری دانت والے درندے، ماسوا خنزیر کے۔ جیسے کتا، چیتا، شیر، تیندوا۔ بھیڑیا اور بلا وغیرہ تو ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک ان کی فروخت جائز ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ پھر روایت الاصل کی رو سے ہمارے نزدیک اس کے تربیت یافتہ ہونے اور غیر تربیت یافتہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا وہ جس طرح کے بھی ہوں ان کو فروخت کرنا جائز ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ "کاٹنے والے کتے کو فروخت کرنا جائز نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

ومن السحت مهر البغي وثمن الكلب (اور زنا کا معاوضہ اور کتے کی قیمت حرام خوری میں سے ہے)

اور اگر اس کو فروخت کرنا جائز ہوتا تو آپ اس کی قیمت کو "حرام" قرار نہ دیتے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ نجس العین ہیں، لہذا خنزیر کی طرح اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ چوکیداری اور شکار کے پہلو سے، بوجہ ضرورت اس سے فائدہ اٹھانا جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ بات اس کی بیع کے جواز کی دلیل نہیں ہے، جیسے کہ خنزیر کے بالوں کا یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ "کتا" مال ہے، جس کی بنا پر شاہین اور باز کی طرح اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اس بات کی دلیل کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے، علی الاطلاق تمام حالت میں چوکیداری اور شکار کے لیے اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے، جس کی بنا پر وہ "بیع" کے لیے حلال ہوگا، اس لیے کہ جب بیع کسی ایسے محل (جگہ) سے متصل ہو جو حقیقتاً قابل انتفاع ہو اور اس کے ساتھ علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہو تو اس کی مشروعیت کی ضرورت ہوئی، کیونکہ اس کی مشروعیت اس سے نفع اٹھانے کیلئے اس کے خصوصی حق کا سبب اور وسیلہ بنے گی، جس سے جھگڑوں کا خاتمہ ہوگا، اور ایسی اشیاء جن سے علی الاطلاق نفع اٹھانا جائز ہے ان میں ضرورت اس بات کی ہے کہ بیع ملکیت کے باہمی جھگڑوں کو ختم کیا جائے، نہ کہ ایسی اشیاء میں جن کی خرید و فروخت جائز ہے، رہی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ واقعہ ابتدائی زمانہ اسلام کا ہو اس لیے کہ وہ لوگ کتے پالنے کے عادی تھے، لہذا اسلام نے ان کو اس سے روکنے کے لیے بطور مبالغہ ان کو ہلاک کرنے، مارنے اور ان کی بیع سے رکنے کا حکم دیا، یا پھر اس تاویل پر اسے اس لیے محمول کیا جائے گا، تاکہ مختلف دلائل

کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ نجس العین ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ شرعی طور پر علی الاطلاق شکار اور چوکیداری کے لیے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، اور جو شئی نجس العین ہو، اس سے ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ خنزیر کا یہی حکم ہے، اور کسی مسلمان کی طرف سے خنزیر کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے، رہے اہل ذمہ (کفار) تو انہیں خنزیر اور شراب کی خرید و فروخت سے نہ روکا جائے۔ یہ حکم ہمارے بعض مشائخ کے قول پر اس لئے کہ ان کیلئے اس سے فائدہ اٹھانا ویسے ہی جائز ہے جیسے ہمارے لیے سرکہ اور بکری سے، تو چونکہ ان کے حق میں یہ اشیاء مال ہیں، لہٰذا ان کی خرید و فروخت درست ہوگی اور سیدنا عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے شام میں عشر لینے والے عمال کو لکھا تھا کہ ان کے مابین ان اشیاء کی خرید و فروخت کی نگرانی کرو، اور ان سے ان کی قیمت سے "چنگی" وصول کرو، اور اگر ان کے مابین شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ ان کی بیع کی تولیت (نگرانی) کا کیوں حکم دیتے"

ہمارے بعض مشائخ سے روایت ہے کہ شراب اور خنزیر کی حرمت مسلمانوں اور کفار دونوں کے حق میں ثابت ہے اس لیے کہ کفار بھی ہمارے احکام یعنی حرمت کے احکام کے مخاطب ہیں، ہمارے ائمہ کرام کا یہی مسلک صحیح ہے، لہٰذا ان کے حق میں بھی یہ حرمت ثابت ہوگی، لیکن انہیں اس کی فروخت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ وہ اس کی حرمت کا عقیدہ نہیں رکھتے، اور وہ اس کو اپنے تمول کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور ہمیں ان کو اور ان کے دین سے تعرض نہ کرنے کا حکم ملا ہے۔

اور اگر کسی ذمی (کافر) نے کسی ذمی سے شراب یا خنزیر کا سودا کیا پھر وہ دونوں اسلام لے آئے یا قبضے سے قبل ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہوگیا تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لیے کہ اسلام کی بنا پر اس کی خرید و فروخت حرام ہوگئی ہے، لہٰذا ان کے لیے قبضہ کرنا اور قبضہ دینا دونوں باتیں حرام ہوں گی، اس لیے کہ ان کا یہ معاملہ از سر نو معاملہ کرنے یا ایک پہلو سے از سر نو معاملہ کرنے کے مشابہ ہوگا، لہٰذا احتیاطاً اسے بھی "حرمت" کے باب سے ملحق سمجھا جائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس آیت قرآنیہ پر ہے کہ فرمایا:

یاایھاالذین امنوااتقوااللّٰہ وذروامابقی من الربٰو ان کنتم مومنین٥(۱) (اے اہل ایمان! اللہ تعالی سے ڈرو۔ اور جو سود باقی ہے اس کو لینا چھوڑ دو، اگر تم ایمان رکھتے ہو)

اور بقیہ ربا (سود) کو چھوڑنے کی ممانعت دراصل اس پر قبضہ کرنے سے ممانعت ہے، اس کی تائید مذکورہ ارشاد باری تعالی کے آخری جملے سے ہوتی ہے کہ فرمایا:

وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون٥(۲) (اور اگر تم توبہ کرلو، تو تمہارے لیے تمہارا اصل مال ہے، نہ تم ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے گا)

اور جب اس پر قبضہ کرنا اور اس کو سپرد کرنا حرام ہوا تو ایسے عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں، لہٰذا اسے قاضی باطل کرے گا، جیسے کہ اگر کسی نے کسی غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل بھاگ گیا، تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کا اسلام لانا قبضے کے بعد ہو تو بیع درست ہوگی، اس لیے کہ مذکورہ عقد کی بنا پر ملکیت تمام و کمال ثابت ہوگئی ہے، اور وہ حالت کفر میں قبضہ کرچکا تھا جبکہ حالت اسلام میں تو اس کی ملکیت کا برقرار رہنا پایا گیا ہے، جو اس حکم کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ جو شخص شیرے کو شراب بنالے تو اس کو اس میں اپنی ملکیت ختم کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

۱۔ البقرہ: ۲۷۸

۲۔ البقرہ: ۲۷۹

اور اگر کسی ذمی نے دوسرے ذمی کو شراب قرض کے طور پر دی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا، پھر اگر تو قرض دینے والا شخص مسلمان ہوا تو اس پر سے شراب ساقط ہوجائے گی، اور قرض لینےوالے پر شراب کی قیمت میں سے کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ شراب کی قیمت کا ختم ہونا اس لیے ہے کہ وہ اس کی جانب سے اس کی ہم مثل شراب پر قبضہ کرنے سے عاجز ہے، لہذا اس پر کوئی شئی ضروری نہ ہوگی، اور اگر قرض لینےوالا مسلمان ہو گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس سے شراب ساقط ہوجائے گی، اور اس پر شراب کی قیمت پر لازم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر قرض دینے والا مسلمان ہو جاتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ، امام زفر رحمہ اللہ اور عافیہ بن زیاد القاضی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس پر شراب کی قیمت ضروری ہے اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس روایت کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ قرض لینے والے سے قرض کی وصولی کا نہ ہونا اس کی جانب سے ایک بات یعنی قبول اسلام کی بنا پر تھا، جیسے گویا اس نے شراب کو تلف کر دیا ہو، اور مسلمان اگر کسی ذمی کی شراب کو تلف کر دے تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی "مثل" کو واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لیے کہ وہ اس کیلئے ممنوع ہے اور نہ ہی قیامت تک وہ ایسا کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس سے شراب پر قرض خواہ کی ملکیت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اسلام اس سے مانع ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

رہا بندر، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے بارے میں دو روایات ہیں: عدم جواز کی روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جس کی بنا پر وہ "خنزیر" کی طرح مال نہ ہوگا۔ اور "جواز" کی روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگرچہ اس کی ذات سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں، مگر اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ صحیح قول پہلا ہی ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس کی فروخت اس کی جلد سے فائدہ اٹھانے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس سے کھیل تماشے کیلئے ہوتی ہے، جو حرام ہے، لہذا یہ حرام شئی کی حرام مقصد کیلئے بیع ہوگی، جو جائز نہیں، اور بالاجماع ہاتھی کی بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے حقیقی طور پر فائدہ اٹھانا ممکن اور شرعاً علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہے، جس کی بنا پر وہ "مال" تصور ہوگا۔

اور سانپ بچھو اور دیگر حشرات الارض جیسے چھپکلی، گوہ، کچھوا اور خار پشت وغیرہ کی بیع وغیرہ جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے خبیث ہونے کی بنا پر ان سے شرعاً فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جس کی بنا پر یہ اشیاء مال نہ ہوں گی، لہذا ان کی "بیع" جائز نہ ہوگی۔ الفتاوی میں مذکور ہے کہ ایسا سانپ جسے دوا وغیرہ بنانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہو، اس کی "بیع" جائز ہے، مگر یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ جو شئی شرعاً حرام ہو اس سے ادویات سازی کرنا جائز نہیں، جیسے کہ شراب اور خنزیر وغیرہ سے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (اللہ تعالی نے تم پر حرام کی گئی اشیاء میں کوئی شفاء نہیں رکھی)

لہذا ان کی بیع کے جواز کی ضرورت نہ ہوگی۔

اور سمندری مخلوق مثلاً مینڈک، اور کیکڑے وغیرہ کی بیع جائز نہیں، ماسوائے مچھلی اور ایسے جانوروں کے جن کی کھال یا ہڈی سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اس لیے کہ جس شئی سے بنفسہ یا اس کی کھال یا اس کی ہڈی سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہو، وہ مال نہیں ہوتی، لہذا وہ شئی "بیع" کا محل نہ ہوگی اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے مینڈک کے متعلق پوچھا گیا کہ کیا اسے دوا میں شامل کیا جا سکتا ہے، تو آپ ﷺ نے اس سے منع کر دیا اور فرمایا:

خبیثہ من الخبائث (وہ خبیث جانوروں میں سے ہے)

اور ابو بکر الاسکاف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ: ایسا کرنا (دوا میں اس سے استفادہ کرنا) جائز نہیں، اور الفتاوی میں مذکور ہے کہ جائز ہے، اس لیے کہ لوگ اس سے نفع اٹھاتے ہیں اور شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہوتی، مگر اس وقت جب اس کے

چھتے میں شہد ہو پھر اس نے شہد کے چھتا کو شہد کی مکھیوں سمیت فروخت کردیا تو جائز ہوگا، اور ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ شہد کی مکھی، کی اس کے چھتے کے، بغیر منفردا بیع جائز ہے؛ بشرطیکہ وہ سب اکٹھی ہوں، اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، اس لیے کہ شہد کی مکھی ایک قابل نفع جاندار ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع نہیں، جس کی بنا پر وہ مال تصور نہ ہوگی، بلکہ "مال" وہ شئی (شہد) ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے، جو اس وقت معدوم ہے، حتی کہ اگر اس نے اس کو شہد کے چھتے سمیت، جبکہ اس میں شہد موجود ہو، فروخت کیا تو شہد کے تابع ہونے کی بنا پر ان کی فروخت جائز ہوگی، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی شئی تنہا "بیع" کے قابل نہ البتہ کسی اور شئی کے ساتھ مل کر قابل بیع ہوجائے جیسے کہ پانی پینے کا حق۔ الکرخی رحمہ اللہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور لکھا ہے کہ شہد کی مکھی اس وقت بیع میں داخل ہوتی ہے جب وہ اس کے حقوق میں سے ہو، جیسے زمین کے ساتھ پانی پینے کا حق اور یہ اس کے حقوق میں سے نہیں۔

اسی اختلاف پر ریشم کے کیڑے کی "بیع" کا حکم ہے، لہذا اس کی بیع "ریشم" کے بغیر جائز نہ ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کی بیع علیحدہ بھی جائز ہے۔ اس بارے میں دونوں فریقوں کے دلائل وہی ہیں جو ہم شہد کی مکھی کے بارے میں اوپر نقل کر آئے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کیڑے کے لاووں کی بیع جائز نہیں، جیسے کہ خود کیڑوں کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے اور باقی بحث وہی ہے جو شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے میں ہے۔

اور گوبر اور مینگنیوں کی بیع جائز ہے، اس لیے کہ وہ علی الاطلاق شرعاً قابل انتفاع اشیاء ہیں۔ جس کی بنا پر وہ مال ہیں، اور خالص انسانی بول براز (پاخانے) کی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ اس سے اسی حالت میں فائدہ اٹھانا جائز نہیں جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ "مٹی" کے ساتھ مخلوط ہو اور مٹی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ہر وہ شئی جسے حرام شئی نے خراب کردیا ہو اور اس پر حلال شئی کی کثرت ہو، اس کی بیع میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ہم یہ مسئلہ آئندہ بیان کریں گے، اور جس شئی پر حرام شئی کا غلبہ ہو اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس کا ہبہ، جیسے اگر چوہا آٹے یا سیال گھی میں گرجائے تو اس کا بھی حکم ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے زیتون کے تیل کے بارے میں بھی یہی کہا ہے، کہ اگر اس میں کسی مردار کی چربی گرجائے تو اگر زیتون کا تیل زیادہ ہو تو اس کی "بیع" جائز ہوگی اور اگر چربی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس میں حلال شئی اکثریت میں ہو تو اسے چراغ جلانے میں بھی استعمال کرنا درست ہے، جیساکہ ہم "کتاب الطهارت" میں بیان کر آئے ہیں، لہذا وہ ایک مال ہے جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس میں حرام کی کثرت ہو تو اس سے کسی بھی پہلو سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔

موسیقی کے آلات مثلاً بربط، طبل، بانسری، دف وغیرہ کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیچنا جائز ہے، لیکن مکروہ ہے، اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی بیع منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ آلات "تفریح" اور فسق وفجور کیلئے بنائے جاتے ہیں تو چونکہ یہ مال نہیں ہیں، لہذا ان کی بیع جائز نہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سے ازروئے شرع ایک اور پہلو سے استفادہ کرنا جائز ہے، وہ اس طرح کہ ان اشیاء کے برتن بنالئے جائیں اور اسی قسم کے اور فوائد اٹھالئے جائیں، لہذا یہ اشیاء مال ہونے سے خارج نہیں ہیں، رہا صاحبین رحمہم اللہ کا یہ کہنا کہ وہ لہو ولعب اور فسق وفجور کے آلات ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ہے، لیکن اس سے ان کی مالیت ختم نہیں ہوجاتی جیسے کہ گانے بجانے والی باندیاں اور فاسق شخص کا بدن اور اس کی زندگی اور اس کا مال ہے یہ اشیاء جس طرح لہو ولعب کا ذریعہ ہیں اسی طرح دوسرے منافع کا بھی ذریعہ ان کی مالیت کا باعث ہیں، ذریعہ ہیں، اس طرح کہ ان کو جائز پہلو سے استعمال

کیاجائے نہ کہ حرام پہلو سے، چنانچہ اگر کسی شخص نے ان آلات کو توڑدیا توامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

یہی اختلاف نرداور شطرنج وغیرہ کی بیع میں ہے۔ صحیح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہی کا ہے، اس لیے کہ یہ تمام اشیاء کسی نہ کسی پہلو سے شرعاً قابل استفادہ ہیں، اس طرح کہ ان سے ترازو وغیرہ بنالیاجائے توچونکہ وہ کسی ایک پہلو سے مال ہیں، لہذا تلف کیےجانے کی بناپروہ قابل ضمان ہوں گی۔

اور شراب کے سوا دوسرے حرام مشروبات، مثلاً نشہ آور مشروبات کشمش کا شربت اور منصف وغیرہ کو فروخت کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ورامام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں، اس لیے کہ جب ان کا پینا حرام ہے تو وہ مال نہ ہونگے، لہذا شراب کی طرح وہ "محل بیع" نہیں ہوسکتے۔ نیز اس لیے بھی کہ جس شئی کا پینا حرام ہے اس کا فروخت کرنا بھی حرام ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

لعن اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم فجمعوھا وباعوھا وان اللہ اذاحرم شیئاًحرم بیعه واکل ثمنه	(اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اس کو جمع کیا اور فروخت کردیا حالانکہ اللہ تعالیٰ جب کسی شئی کو حرام کرتا ہے تو اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت کو کھانا بھی حرام کردیتا ہے)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان مشروبات کی حرمت کسی یقینی اور قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہوئی، کیونکہ ان کی حرمت مجتہد فیہ" ہے، اور ان کی شدت (گاڑھے پن) سے قبل ان کی مالیت یقینی طور پر ثابت تھی، لہذا ان کا جواز اجتہاد کے ساتھ ثابت شدہ حرمت کے ساتھ باطل نہ ہوگا، جس کی بنا پر یہ مشروبات بدستور مال تصور ہوں گے۔ اس بحث سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ مذکورہ حدیث میں حرام سے مراد ایسی حرام شئی ہے جس کی حرمت "دلیل" قطعی سے ثابت ہوئی ہو، لہذا اس کا مال ہونا باطل ہوگیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور ایسے "ملاقیح" (واحد ملقوح) اور مضامین (واحد مضمون) کی بیع جن کے بارے میں ممانعت ہے، منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ مضمون اس بچے کا نام ہے جو ابھی باپ کی صلب میں ہو اور ملقوح وہ بچہ ہے جو مادہ کے رحم میں ہو، وجہ یہ ہے کہ یہ بچے مال نہیں ہیں۔

اسی اصول پر سانڈ کے عمل جفتی (عسب) کی بیع کا حکم مستنبط ہوتا ہے، اس لیے کہ "عسب" سے مراد جفتی کیلئے چھلانگ "مارنا" ہے اور وہ مال نہیں ہے۔ اسی اصول پر "حمل" کی بیع کا مسئلہ بھی سمجھا جاسکتا ہے، کہ "حمل" بھی مال نہیں ہے۔

اور عورت کے دودھ کو خواہ، اسے پیالے میں نکال دیاجائے، بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پیالے میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک پاک وصاف مشروب ہے، لہذا چوپایوں کے دودھ اور پانی کی طرح اس کی بیع جائز ہوگی ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور اس بات کی دلیل کہ وہ مال نہیں ہے، "اجماع صحابہ" اور "قیاس" (معقول) ہے۔ صحابہ کرامؓ کا اجماع اس طرح کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دھوکے کے ساتھ مجامعت کی گئی عورت کے لیے زانی پر اس کے بچے کی قیمت ورعقر کا فیصلہ کیا تھا اور انہوں نے دودھ ضائع کرنے پر اس کی قیمت کے وجوب کا فیصلہ نہیں کیا اور اگر وہ مال ہوتا تو یہ حضرات ضرور اس کا بھی ذکر کرتے، اس لیے کہ بالاجماع اگر کسی کے مال کو تلف کردیاجائے تو تلف کرنے والا ضمان (تاوان) کا حقدار ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کے تاوان کو واجب کرنا عقر (تاوان زنا) کے وجوب کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا مال ہونے کی مستحق شئی پر ضمان

کا وجوب زیادہ بہتر ہوتا اور یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے پیش آیا، مگر ان میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہ کیا، اس لیے یہ ان کا اجماع ہوگا۔ رہا قیاس (معقول) تو وہ اس طرح ہے کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا ماسوائے بچے کو غذا دینے کی ضرورت کے جائز نہیں ہے اور جس شئی سے شرعاً سوائے ضرورت کے نفع اٹھانا جائز نہ ہو وہ مال نہیں ہوتی، جیسے کہ خنزیر اور شراب۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس (دودھ) کو مال نہیں سمجھتے یہ ہے کہ وہ کسی بھی بازار میں فروخت نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ وہ انسانی بدن کا حصہ ہے، اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت محترم ہے، اور اس کے احترام و اکرام کا یہ تقاضا نہیں کہ اس کو بازار میں لے جا کر فروخت کیا جائے۔ پھر آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کوئی فرق نہیں ہے یہی ظاہر روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ باندی کا دودھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ وہ ایسے انسان کے بدن کا حصہ ہے جو بذات خود "مال" ہے، لہٰذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح وہ "محل بیع" ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کی بیع جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ اس میں غلامی حلول کر جائے، اور غلامی تو "زندہ انسان" میں حلول کرتی ہے، جبکہ دودھ میں تو سرے سے زندگی نہیں ہے، لہٰذا اس میں غلامی حلول نہ کرے گی۔

اگر دو افراد کے پاس کوئی ایک جگہ ہو جن میں سے ایک کے پاس بالاخانہ اور دوسرے کے پاس نیچے والا کمرہ ہو پھر دونوں کمرے گر جائیں اور اوپر والے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ "خلا" مال نہیں ہے۔

اور اگر اس نے دو چیزوں کو ایک ہی عقد میں جمع کیا جن میں سے ایک شئی مال اور دوسری "غیر مال" ہو، مثال کے طور پر ایک آزاد اور ایک غلام یا انگور کے شیرے اور شراب یا ذبح شدہ جانور اور مردار کو ایک ہی عقد (صفقہ) میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا، پھر اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی تو بالاجماع اصلاً بیع منعقد نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کی الگ الگ قیمت بیان کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے، اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک انگور کے شیرے اور غلام اور ذبح شدہ جانور کی بیع درست ہوگی اور آزاد شخص شراب اور مردار کی بیع باطل ہوگی، اور اگر اس نے قن (ایسا غلام جس کے ماں باپ بھی غلام ہوں) اور مدبر یا ام ولد اور مکاتب یا اپنے اور دوسرے کے غلام کو جمع کیا اور ان کو ایک ہی صفقہ (عقد) میں فروخت کر دیا تو غلام کی بلا اختلاف بیع جائز ہوگی، صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فساد مفسد (فساد کنندہ) شئی کے مطابق ہوتا ہے، اس لیے کہ حکم "علت" (وجہ حکم) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور مفسد (فسادی عنصر) دونوں میں ایک کے ساتھ مختص ہے، لہٰذا علت خاص ہونے کی بنا پر یہ حکم دونوں اشیاء کو شامل نہ ہوگا۔ اور اگر یہاں "فساد" پیدا ہو گیا، تو وہ قیمت میں جہالت کی بنا پر ہوگا تو جب اس نے دونوں میں سے ہر ایک شئی کی قیمت الگ الگ بیان کر دی تو یہ "وجہ" (علت) ختم ہو گئی، اسی بنا پر قن (نسلی غلام) کی بیع جائز ہے جب کہ اسے مدبر، یا مکاتب یا ام ولد کے ساتھ ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیا جائے، تو یہی حکم یہاں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا صفقہ (عقد بیع) ایک ہی ہے اور ان میں سے ایک میں حکم فاسد ہو گیا ہے۔ لہٰذا دوسری شئی میں بھی حکم فاسد ہو جائے گا، اور اس بات کی دلیل کہ وہ صفقہ (عقد) ایک ہی ہے، یہ ہے کہ لفظ بیع و شراء کا یہاں اعادہ نہیں ہوا، اور بائع بھی ایک ہے اور مشتری (خریدار) بھی ایک ہی ہے اور قیمت کی تفریق (ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر) کرنا صفقہ (عقد بیع) کے اتحاد سے مانع نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کا عقد بیع (صفقہ) ایک ہی ہے اور ان دونوں میں سے ایک معاملہ یقینی طور پر فاسد ہو گیا ہے، اس لیے کہ آزاد شخص، شراب اور مردار اس عقد میں محل "بیع" ہونے سے یقینی طور پر خارج ہیں، لہٰذا یہ عقد دوسری شئی میں بھی درست نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی عقد بیع میں ایک شئی کا معاملہ صحیح اور دوسری

کافاسد ہو،اس لیے اگر اس نے الگ الگ قیمت نہ بیان کی تو اس کی یہ بیع (بالاجماع) درست نہیں ہوگی، تو یہی حکم اس وقت ہوگا جب اس نے الگ الگ قیمت بیان کی، اس لیے کہ قیمت کا نام لینا اور قیمت کا الگ الگ بیان کرنا عقد بیع (صفقہ) کے منعقد ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ بیع اور عاقدین ایک ہی ہیں، بخلاف غلام اور مدبر کو جمع کرنے کے، اس لیے کہ وہاں عقد بیع (صفقہ) کسی ایک میں قطعی دلیل کے ساتھ فاسد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس اجتہاد سے ثابت ہوا ہے جو درست ہوگی، یعنی صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا "مدبر" کی جانب اس کی نسبت کے درست ہونے میں اس احتمال کا اعتبار کیا جائے گا تا کہ نسلی غلام کے حق میں یہ حکم ظاہر ہو جائے، اگرچہ اس کا ظہار اس کے حق میں ممکن نہ ہو۔ نیز اس لیے بھی کہ جب اس نے ان دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیا تو اس نے ایک شئی میں قبولیت کو دوسری شئی کی قبولیت کی شرط قرار دے دیا ہے، لہذا دوسرے شئی میں اس کا بیع کو قبول کرنا درست نہ ہوگا، بخلاف مدبر کے، اس لیے کہ فی الجملہ وہ عقد قبول کئے جانے کا محل (موقع) ہے، لہذا اس میں عقد کا قبول کرنا صحیح ہوگا، البتہ اس میں اجتہاد کی بنا پر اس کا اظہار مشکل ہے، لہذا قن (نسلی غلام) میں اس کا اظہار ضروری ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک شئی میں عقد بیع کو قبول کرنا عقد بیع (صفقہ) کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں میں بیع کو یکجا کیا ہے، لہذا ان میں سے ایک شئی کو قبول کرنا عقد بیع (صفقہ) کو متفرق کرنا ہے، جو جائز نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک نسلی غلام اور مدبر کو عقد میں جمع کیا، کیونکہ "مدبر" مملوک ہونے کی بنا پر "بیع" میں قبول کئے جانے کا محل (موقع) ہے، ماسوا اس کے کہ اس میں بیع فی الحال نافذ نہ ہوگی، البتہ مدبر کے حق کی بنا پر فی الجملہ عدالتی فیصلے کے ساتھ مدبر میں بیع کے نفاذ کا احتمال موجود ہے، اور یہ بات اس کی ذات کو "محل قبول" ہونے سے تو مانع ہے، مگر اس کے ساتھی کے "محل قبول" ہونے سے مانع نہیں ہے، اور دونوں صورتوں میں جو فرق ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اگر اس نے ایک کی الگ الگ قیمت بیان کی تو دونوں کی مجموعی قیمت بیان کرنے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اور وہاں مختلف نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یہ مسئلہ اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر اس نے ایک ذبح شدہ بکری اور ذبح میں دانستہ بسم اللہ چھوڑی ہوئی بکری کو عقد میں جمع کیا، پھر جب صاحبین کے نزدیک دونوں میں سے ایک میں بیع درست ہوگئی تو کیا اس میں بائع کیلئے "خیار" ہوگا: اگر تو اسے حرام گوشت کا علم ہو تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا اس لئے کہ عقد بیع (صفقہ) اس پر متفرق ہو گیا ہے اور اگر اس کو علم نہ ہو تو تب نہیں، اس لیے کہ وہ اس تفریق پر پہلے ہی راضی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۳) یہ کہ وہ شئی اس کی مملوکہ ہو، اس لئے کہ بیع در حقیقت دوسرے کو اس شئی کا مالک بنانا ہے لہذا یہ بیع کسی ایسی شئی میں ثابت نہ ہوگی جو اس کی مملوکہ نہ ہو، جیسے کہ اگر کسی نے اپنی مملوکہ زمین میں گھاس فروخت کی یا نہر یا کنویں میں موجود پانی فروخت کر دیا، اس لیے گھاس اگرچہ اس کی مملوکہ اراضی میں ہے۔ لیکن وہ سب کیلئے "مباح" ہے، اسی طرح پانی کا بھی یہی حکم ہے، جب تک اس کا احراز (کسی جگہ میں جمع کرنا) نہ پایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

الناس شركاء وفي ثلاث (لوگ تین اشیاء میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں، (جن میں پانی اور گھاس بھی ہیں) اور لوگوں کی عمومی شرکت ان کی عمومی اباحت ہے۔ خواہ وہ گھاس بارش کے پانی سے بغیر پانی دیئے اگا ہو، یا اس نے اس زمین میں خود پانی لگایا ہو اور اس میں اسے مشقت اٹھانا پڑی ہو، اس لیے کہ گھاس کو پانی دینا اس کا احراز (پانی اس کی طرف بہانا) ہے جمع کرنا نہیں ہے۔ تو چونکہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا وہ سب کیلئے بدستور "مباح" رہے گا، جیسے کہ وہ ازیں قبل تھا۔

اسی طرح گھمبی یا ایسے شکار کی بیع جو اس کی زمین میں پایا جاتا ہو، بھی منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ سب کیلئے مباح ہے، اور کسی ایک کا مملوک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا۔

یہی حکم خشک لکڑی، حشیش (نامی گھاس) اور شکار، جو جنگلوں اور صحراؤں میں پایا جاتا ہے، اور ایسے پرندے، جو فضا میں شکار نہ کیے جا سکیں اور ایسی مچھلی کا ہے جو پانی میں موجود نہ ہو وغیرہ کا ہے۔

اسی اصول پر مکہ مکرمہ کی اراضی کو فروخت کرنے اور اس کو کرائے پر دینے کا حکم مستنبط ہوتا ہے، کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے اور ان کا دوسرا قول اس کے جواز کا ہے اور یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لیے کہ اشیاء کو فروخت کرنے کی نصوص عام ہیں اور ان میں "حرم اور غیر حرم" کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز اس لیے بھی کہ اصل یہ ہے کہ تمام اراضی ملکیت کے حصول کا "محل" (موقع) ہیں، ماسوا اس کے کہ بعض اراضی کا شرعاً مالک بننا کسی عارضہ مثلاً وقف برائے مساجد وغیرہ ہونے کی بنا پر ممنوع ہے اور "علاقہ حرم" میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی، لہٰذا وہ بدستور ملکیت کا محل (موقع) رہے گا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ان اللہ تبارک وتعالی حرم مکہ یوم خلقها لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد من بعدی وانما احلت لی ساعة من النهار لا یختلی خلاها ولا یعضد شجرها ولا ینفر صیدها ولا یحتش حشیشها

(بلاشبہ اللہ تعالی نے یوم تخلیق ہی سے حرم مکہ کی اراضی کو حرام کر دیا ہے وہ مجھ سے قبل کسی کیلئے حلال ہوئی اور نہ میرے بعد ہوگی، وہ میرے لئے دن کی ایک گھڑی کیلئے حلال ہوئی تھی نہ تو اس کے خلا کو متاثر کیا جائے نہ اس کے درخت کاٹے جائیں۔ نہ اس کا شکار بھگایا جائے اور نہ اس کی گھاس کاٹی جائے)

تو نبی اکرم ﷺ نے بتایا ہے کہ "اراضی مکہ مکرمہ" حرام ہے، جو ایک قطعہ اراضی کا نام ہے، اور "حرام شئی" دوسرے کیلئے حصول ملک کا "محل" نہیں ہے اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ

مکہ حرام وبیع رباعها حرام

(مکہ مکرمہ حرام ہے اور اس کی اراضی کو بیچنا حرام ہے)

یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالی نے حرم کو حرمت اور فضیلت کی جگہ بنایا ہے اسی لیے اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے امن کی جگہ بنا دیا ہے، اللہ تعالی کا قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

اولم یروا انا جعلنا حرما آمنا

(کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو جائے امن بنا دیا ہے)

جبکہ اس اراضی کو خرید و فروخت، مالک بننے اور بنانے کیلئے استعمال کرنا اس کی اہانت ہے جو جائز نہیں بخلاف باقی اراضی کے اور کہا گیا ہے کہ مکہ مکرمہ کی "اراضی وقف" ہے، جسے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے وقف (حرام) فرمایا تھا۔ رہی مذکورہ عام نصوص تو ان میں تمہارے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ حرم مکہ کو ان نصوص سے مذکورہ حدیث مشہور کی بنا پر مستثنی کرایا گیا ہے، البتہ مکہ مکرمہ کی عمارتوں کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ "حرم" خالی زمین کا نام ہے، عمارت کا نام نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایام حج میں مکہ مکرمہ کے مکانات کو حاجیوں اور عمرہ کرنے والوں کو کرائے پر دینا مکروہ قرار دیا ہے سبب مقیم اور مکہ مکرمہ کے مضافات میں رہنے والے تو ان کو کرائے پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور اراضی وراثت جاگیر (اقطاع الملی موالی اراضی۔ نیز مزارعت، اجارے اور کاشت پر دی گئی اراضی کو فروخت کرنا جائز ہے۔ خراجی (ارض خراج) سے مراد اراضی عراق ہے جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں فتح ہوئی تھی اور حضرت عمر فاروقؓ نے ان پر احسان کرتے ہوئے ان کی اراضی پر بحال رہنے دیا تھا کہ ان کا یہ عمل اس اراضی کو ان کی

ملکیت پر بحال رکھنا تھا، لہذا ان کیلئے اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور بطور جاگیر ملی ہوئی زمین (ارض قطیعہ) سے مراد وہ زمین ہے جسے امام (امیر المومنین) نے خاص افراد کو بطور جاگیر دیا ہو اور اسے ان کے لیے مختص کردیا ہو، لہذا وہ اراضی امام کی طرف سے دیئے جانے کی بنا پر ان کی ملکیت ہوجائے گی اور ان کیلئے اس کی بیع جائز ہوگی اور "مزارعت والی زمین" سے مراد ایسی اراضی ہے، جو انسان کسی ایسے زراعت کرنے والے کو دیدے جو اس اراضی کو دیکھ بھال کرے، مگر اس کے باوجود وہ زمین اس کی ملکیت ہونے سے خارج نہیں ہوتی، اور "اجارے والی اراضی" سے مراد وہ اراضی ہے جو انسان کسی دوسرے شخص سے اس شرط پر لے کہ وہ اس کو آباد کرے گا اور اس میں زراعت کرے گا، اور ٹھیکے (پٹے والی) زمین (ارض اکارہ) وہ ہے جو کاشت کاروں کو برائے کاشت دی گئی ہو تو چونکہ یہ زمین بدستور مالک کی ملکیت میں رہتی ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، رہی آباد کردہ مردہ زمین (ارض الموات) جسے کسی شخص نے امام (حاکم وقت) کی اجازت کے بغیر آباد کیا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کا مالک نہیں ہوتا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوتی ہے. کیونکہ وہ محض اس کے آباد کرنے سے اس کا مالک ہوگیا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الموات میں آئے گا۔

القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بغداد کے مکانات اور بازار کی ایسی دوکانیں جن کا کرایہ بادشاہ کو جاتا ہے، ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ قابضین کی ملکیت نہیں ہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفہ منصور نے لوگوں کو ان کی تعمیر کی اجازت دی تھی لیکن اس جگہ کا ان کو مالک نہیں بنایا تھا۔ وتعالی اعلم۔

(۴) ایک اور شرط، جو بائع کیلئے بیع منعقد ہونے کی شرط ہے، یہ ہے کہ وہ شئی بیع کے وقت بائع کی ملکیت ہو، ورنہ اس کی بیع منعقد نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کے بعد اس کا مالک ہوجائے، ماسوائے بیع سلم کے، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی شئی کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور "بیع سلم" کی اجازت دی ہے۔

اور اگر اس نے کسی غصب شدہ شئی کو فروخت کردیا، پھر مالک نے اس کو اس کی قیمت ادا کرنے کا ضامن ٹھہرایا تو بیع نافذ ہوجائے گی، اس لیے کہ ملکیت کا سبب اس سے قبل پایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ (گویا) اس نے خود اپنی مملوکہ شئی کو فروخت کیا تھا اور یہاں اس کی ملکیت کا سبب متاخر ہے جس کی بنا پر وہ ایسی شئی کو فروخت کرنے والا قرار پائے گا، جو اس کے پاس موجود نہ ہو، لہذا اس کا یہ فعل مذکورہ ممانعت کے تحت داخل ہوگا، جس سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس لیے کہ حدیث میں مذکور قصہ اس پر دلالت کرتا ہے، وہ اس طرح کہ مروی ہے کہ:

"حضرت حکیم بن حزام لوگوں کی ایسی اشیاء فروخت کیا کرتے تھے جس کے وہ مالک نہ ہوتے تھے اور ان سے قیمت وصول کرلیتے تھے، پھر وہ بازار جاتے اور ان کی مطلوبہ شئی خریدتے اور پھر خریدار کو سونپ دیتے. جب اس کی اطلاع نبی اکرم ﷺ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا:

لاتبع مالیس عندک (جو شئی تیرے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت نہ کر)

نیز اس لیے بھی کہ جو شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا اپنی طرف سے دوسرے شخص کو بطریق اصالہ ایسی شئی کا مالک بنانا ہے جو جس کا وہ بطریق اصالہ مالک نہیں ہے جو محال ہے، اور ہر اس صورت میں جب وہ کسی شئی کو بطریق اصالہ فروخت کرے یہی شرط ہے، لیکن اگر وہ اس شئی کو دوسرے شخص کی جانب سے بطریق نیابت فروخت کررہا ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو بائع مالک کا وکیل یا اس کا کفیل ہو تو ایسی صورت میں بائع کیلئے بیع کا مالک ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر وہ فضولی (Third Person) ہو تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک مذکورہ شرط اس کے انعقاد کی

ضروری نہیں ہے، البتہ بیع کے نفاذ کیلئے ضروری ہے،اس لیے کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع منعقد،مگر مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، اگر تو اس نے اس کی اجازت دیدی تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی اور اگر اس نے اس کو رد کردیا تو وہ باطل ہوجائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع کے انعقاد کی شرط ہے کہ اس کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی،اور ان کے نزدیک فضولی کی بیع باطل ہے۔ آئندہ انشاءاللہ اس پر مزید بحث ہوگی۔

(۵) یہ کہ اس شئی کو عقد کے وقت سپرد کرنا اس کی استطاعت میں ہو اور اگر اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کا مالک ہی ہو، جیسے کسی بھاگے ہوئے غلام کی بیع، یہی ظاہر روایت ہے۔ حتی کہ اگر دوبارہ وہ شئی اس کے قبضے میں آگئی تو اس کو از سر نو ایجاب وقبول کی ضرورت ہوگی، ماسوا اسکے کہ وہ دونوں سابقہ بیع کو بحال رکھنے پر راضی ہوجائیں تو اس صورت میں ان کے "تبادلہ مال" کی بنا پر وہ ایک نئی بیع ہوگی اور اگر وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں اور بائع اس کو سپرد کرنے سے قاصر رہا تو اس کو اس کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائیگا، اور اگر اس نے وہ شئی اس کے سپرد کردی تو مشتری کو اس کے قبضے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اور الکرخی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع منعقد ہوجاتی ہے، حتی کہ اگر وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اس کو سپرد کردیا تو بیع جائز ہوجائے گی اور یہاں از سر نو عقد کی ضرورت نہ ہوگی، ماسوا اس کے کہ اگر قاضی نے اس بیع کو فسخ کردیا ہو، مثلاً قاضی کے پاس مقدمہ پیش ہوا تو اس نے اس کی سپرداری کا مطالبہ کیا، مگر وہ اس کی سپرداری سے قاصر رہا تو قاضی نے اس بیع کو دونوں کے مابین فسخ کردیا، بعد ازاں غلام مل گیا ہو۔ الکرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "بھاگنا" اس کی ملکیت کے زوال کا باعث نہیں ہے، کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے غلام کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اسے اپنے چھوٹے بیٹے کو ہبہ کردیا تو جائز ہوگا، اور وہ اس کی ملکیت تھا اور اس نے اپنی مملوکہ شئی کو فروخت کیا ہے البتہ اس کا یہ تصرف فی الحال نافذ نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور اگر اس نے اس کو سپرد کردیا تو چونکہ "مانع" زائل ہوگیا ہے، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایسی غصب شدہ شئی کی فروخت جو غاصب کے قبضے میں ہو کہ اگر اس کے مالک نے اسے کسی شخص کو فروخت کردیا تو یہ بیع بھی سپرداری پر موقوف ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ بائع کیلئے اس کو سپرد کرنے کی قدرت کا ہونا عقد کے انعقاد کی شرط ہے، اس لیے کہ یہ بیع کسی نہ کسی فائدے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور یہ بیع اس وقت تک مفید نہ ہوگی، جب تک وہ اس کی سپرداری پر قادر نہ ہو اور عقد کے وقت اس کی سپرداری سے اس کا قاصر ہونا مسلم ہے اور اس کے بعد اس پر اس کے حصول قدرت میں شک ہے: کبھی تو قدرت حاصل ہوجاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور جو بیع یقینی طور پر منعقد نہ ہوئی ہو وہ محض ایسے فائدہ کیلئے منعقد نہیں ہوسکتی جس کے ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہو، جیسا کہ معروف ضابطہ ہے کہ اگر کوئی شئی یقینی طور پر ثابت نہ ہو تو وہ محض شک اور احتمال کی بنا پر باطل نہیں ہوتی، بخلاف اس صورت کے جب غلام قبضے سے قبل مشتری کے بعد بھاگ گیا کہ اس صورت میں بیع فسخ نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کی سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد کے وقت ثابت تھا، لہذا عقد مکمل ہوگیا ہے، پھر یہ قدرت ایسے طریقے سے زائل ہوئی ہے کہ اس کے واپس ہونے کا احتمال موجود ہے جس کی بنا پر ایک یقینی طور پر منعقد ہوجانے والے معاملے کے زائل ہونے میں شک پیدا ہوجاتا ہے، اور جو شئی یقینی طور پر ثابت ہو وہ محض شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی تو دونوں میں یہ فرق ہے۔ بخلاف غصب شدہ شئی کی غاصب کے سوا کسی اور کو فروخت کے، کہ یہ بیع سپرداری پر موقوف رہتی ہے: اگر تو اس نے وہ شئی اس کو سپرد کردی تو بیع نافذ ہوجائے گی، نیز اس لئے بھی کہ وہاں اس کا مالک بادشاہ یا قاضی یا مسلمانوں کی مدد کے ذریعے اس شئی کی سپرداری پر قادر ہے لیکن چونکہ فی الحال اس پر غاصب کا قبضہ ہے، اس لیے بیع فوری طور پر نافذ نہیں ہوگی، لیکن جب

وہ اس شئی کو سپرد کردے گا اور اس کا مانع زائل ہوجائے گا تو بیع درست ہوجائے گی، بخلاف بھاگے ہوئے غلام کے، اس لیے کہ بائع علی الاطلاق اس کی سپرداری سے قاصر ہے، کیونکہ اس پر فی الحال اس کا قبضہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی جگہ کا ہی اسے علم نہیں ہے، جس کی بنا پر یہاں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا محکم اور اس پر قدرت کا حصول احتمالی اور موہوم ہے، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ بیع نہ ہوگی اور ایسے پرندے کی بیع کی طرح ہوگی جو ہوا میں اڑ رہا ہو یا ایسی مچھلی کی طرح جو پانی میں ہو اور ایسی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص کسی غلام کے آقا کے پاس آئے اور کہے "تیرا غلام فلاں شخص کے پاس ہے تو اسے میرے پاس فروخت کردے، میں اس پر قبضہ کرلوں گا" تو اس نے اس کو سچا جانتے ہوئے اس کو فروخت کردیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں بھی اس کی سپرداری پر استطاعت نہ ہونے کا عذر موجود ہے، لیکن فی الحال بیع ہوجائے گی، پھر اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو بیع نافذ ہوجائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ یہاں مشتری کے گمان میں غلام پر قبضے کی قدرت ثابت ہے البتہ اس کے نہ ہونے کا بھی احتمال موجود ہے، لہذا اس کی یہ بیع اس کے قبضے پر موقوف ہوگی: اگر تو اس نے اس شئی پر قبضہ کرلیا تو اس کا گمان پورا ہوجائے گا، جس کی بنا پر اس کی بیع نافذ ہوجائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا فی الحال ثابت شدہ ہے جو بیع کے انعقاد سے مانع ہے اور اگر اس کو کسی شخص نے پکڑلیا، پھر وہ اسے اس کے آقا کے پاس لے آیا، پھر اس نے اسے خرید لیا تو اس کی خریداری جائز ہوگی، اس لیے کہ اس سے اصل مانع اس کا مبیع کی سپرداری سے عاجز ہونا ہے۔ اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا یہ بیع مذکورہ "نہی" (ممانعت) کے تحت داخل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع سے ممانعت ہے اور یہ غلام اس کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اسے خرید لیا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ غلام کو اپنے ہمراہ لایا ہوگا، اور یا وہ نہ لایا ہوگا اگر تو وہ اپنے ہمراہ لایا ہو تو وہ عقد بیع "کے فوراً بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ اور اگر وہ اسے اپنے ہمراہ نہ لایا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے اسے اس نیت سے پکڑا ہو تا کہ وہ اسے اس کے مالک تک پہنچادے اور اس پر اس نے کوئی گواہ بھی بنالیا ہو تو جب تک وہ اس غلام کے پاس نہ پہنچے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کا سابقہ قبضہ بطور امانت تھا اور بطور امانت قبضہ قبضۂ ضمان کے قائم مقام نہیں ہوتا، لہذا اس تک پہنچنے کی صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، حتیٰ کہ اگر غلام اس کے پہنچنے سے قبل ہلاک ہوگیا تو وہ بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگا، اور "عقد" باطل ہوجائے گا، اس لیے کہ اس نے ایسی شئی فروخت کی ہے جو قبضہ سے قبل ہلاک ہوگئی ہے، پھر جب وہ اس غلام تک پہنچ جائے گا تو وہ اس تک پہنچتے ہی اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اور اس کا اپنے ہاتھوں کے ذریعے اس پر قبضہ شرط نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل مفہوم اس پر قدرت کا حاصل ہونا اور اس کا دوسرے کی مداخلت سے خالی ہونا ہے اور عرف وعادت اور حقیقت میں اس سے موانع کا زائل ہونا ہے۔

اور اگر اس نے اس غلام کو اس نیت سے پکڑا ہو کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے گا اور اس کے مالک کو واپس نہ کرے گا تو وہ عقد کے متصل بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ غلام اس کی واپسی سے قبل ہلاک ہوگیا تو وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگا، اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ "قبضۂ ضمان" ہے تو چونکہ یہ دونوں قبضے ہم جنس ہیں، جن کی بنا پر ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہوجائے گا۔

اور اگر اس نے اس کو پکڑا تو اس نیت سے تھا کہ وہ اس کے مالک کو واپس کردے گا، لیکن اس نے اس پر کوئی گواہ نہ بنایا تو اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ عقد کے متصل بعد قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ قبضہ "قبضۂ ضمان" ہے اور صاحبینؒ کے

نزدیک وہ جب تک اس کے پاس نہ پہنچ جائے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے یہاں یہ قبضہ قبضۂ امانت ہے یہ مسئلہ بھی "اباق (غلام کے بھاگنے) اور لقطہ کے مسائل میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایسے پرندے کی بیع کی جو اس وقت اس کے ہاتھ میں ہو، مگر پھر وہ اڑ جائے تو ظاہر روایت میں اس کی بیع منعقد نہ ہوگی خواہ وہ اور اس قول پر قیاس کی رو سے، جس کا امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے ان کے نزدیک اس کی بیع منعقد ہو جائے گی۔

یہی حکم اس مچھلی کا ہے جو اس نے پکڑی، لیکن پھر اس نے اسے تالاب میں پھینک دیا، خواہ وہ اس سے نکلنے کی طاقت رکھتی ہو یا نہ، بشرطیکہ اسے شکار کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو۔ اور اگر اسے شکار کے بغیر پکڑنا ممکن ہو تو اس کی فروخت بلا اختلاف جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی سپرداری ممکن ہے، لہذا بیع بھی درست ہوگی۔

اسی اصول پر تھنوں میں دودھ کی فروخت کا حکم مستنبط ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ دودھ تھن میں ایک ہی بار جمع نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے آتا ہے، لہذا اس کا فروخت کیا ہوا حصہ دوسرے حصے کے ساتھ اسی طرح مخلوط ہو جائے گا کہ دونوں میں تفریق ممکن نہ رہے گی۔ تو گویا "بیع" کے وقت "مبیع" کو سونپنا ممکن نہیں رہا ہے، لہذا یہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صوف (ریشم) کا ہے جو ابھی بھیڑ کے جسم پر موجود ہو۔ ظاہر روایت کی رو سے اس لئے کہ اس میں بھی گھڑی گھڑی اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جس کی بنا پر جتنا حصہ عقد کے وقت موجود تھا اس میں دوسرا حصہ اس طرح مخلوط ہو جائے گا کہ دونوں میں تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کو کاٹ کر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہوگا۔ اور نتف اس کا جڑ سے اکھیڑنا ہے جس کا وہ عقد کے ذریعے مستحق نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے:

"بھیڑ کے جسم پر موجود صوف (اون) کی بیع سے منع فرمایا ہے۔"

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کی بیع کو اور اس پر "صلح" کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ذبح سے قبل اس کے بالوں کو مونڈھنا جائز ہے جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ زمین میں گڑی ہوئی شئی کی بیع کا یہی حکم ہے۔ گڑی ہوئی شئی اور صوف میں ظاہر روایت کی رو سے فرق یہ ہے کہ صوف کو بھیڑ کے جسم کو نقصان پہنچائے بغیر جڑ سے اکھیڑنا ممکن نہیں بخلاف زمین میں گھڑی ہوئی شئی کے۔

اور کسی قرض کی بیع، ماسوائے اس شخص کے جس پر قرض ہو جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ قرض یا تو حکمی مال کے اس کے ذمہ ہونے سے عبارت ہے یا پھر یہ مال کی سپرداری اور اس کی ملکیت دینے کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک شئی بائع کے حق میں "سپرداری" پر عدم قدرت کی حامل ہے اور اگر اس نے مقروض پر سپرداری کی شرط رکھی تو تب بھی بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے "بائع" کے علاوہ کسی اور شخص پر سپرداری کی شرط رکھی ہے جس کی بنا پر یہ ایک فاسد شرط ہوگی، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی، البتہ جس شخص پر قرض ہو اسی کو اس کی فروخت جائز ہے۔ اس لئے کہ اصل مانع اس کا سپرداری سے قاصر ہونا ہے اور یہاں اس شئی کی سپرداری کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی مثال (نظیر) غصب شدہ شئی کی بیع ہے کہ وہ "غاصب" کے ہاتھ پر تو جائز ہوتی ہے کسی اور کے ہاتھ پر نہیں، جبکہ غاصب اس سے منکر ہو اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

اور "مسلم فیہ" (جس شئی میں عقد سلم کیا گیا ہو) کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ "مسلم فیہ" پہلے ہی ایک فروخت شدہ شئی ہے اور مبیع کی بیع قبضے سے قبل درست نہیں ہے۔

پھر کیا جمی ہوئی شی کی بیع جائز ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اگر اس نے جمی ہوئی شئی کو پہلے مشتری کے سپرد کردیا تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس نے پہلے اس کو فروخت کیا پھر اس کو سپرد کیا تو ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے بعد میں سپرد کیا تو اس وقت تک اس میں سے کچھ منجمد حصہ پگھل جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ پوری شئی مشتری کو سونپنے سے قاصر رہے گا۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ فقیہ ابو جعفر الهندوانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور اس کو اسی دن سپرد کردیا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کئی دنوں کے بعد اس کو سپرد کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول فقیہ ابواللیث رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ اس لئے کہ اس میں اسی دن اتنی کمی نہیں ہوتی، جس سے کہ قیمت کم ہڈو جائے۔

نفاذ بیع کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا نفاذ سے تعلق ہے تو ایسی شرائط کی دو اقسام ہیں: اولاً اس شئی پر ملکیت کا ہونا، اور دوم ولایت ہونا۔

(۱) ملکیت سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی بائع کی ملکیت ہو، لہذا فضولی (Third Person) کی بیع اس کی ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہ ہوگی، لیکن وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حالت میں منعقد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اس کے منعقد ہونے کی بھی شرط ہے حتی کہ اس کے بغیر یہ بیع سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ فضولی (Third Person) کے وہ تصرفات جن کی اجازت کا امکان ہو منعقد تو ہوجاتے ہیں، مگر اجازت دینے والے یعنی مالک کی اجازت پر موقوف رہتے ہیں۔ ان تصرفات میں بیع، اجارہ، نکاح اور طلاق وغیرہ کے احکام شامل ہیں۔ اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ تصرف نافذ ہوجائے گا، ورنہ باطل ہوجائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت کا مدار ملکیت یا ولایت پر ہوتا ہے۔ اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت سے ہی اس کا اس حکم کے حق میں اعتبار ہوتا ہے۔ جس کیلئے اسے شرعاً وضع کیا گیا ہے کہ اس کی صحت کیلئے اس کے سوا کوئی اور مقصد نہ پایا جائے۔ رہا ایسا کلام جس کا کوئی حکم نہ ہو وہ کلام شرعاً صحیح نہیں ہوتا اور وہ حکم جس کیلئے شرعاً بیع وضع ہوئی ہے، حصول ملکیت ہے۔ جو مذکورہ حالت یعنی ملکیت یا ولایت یا نہ ہونے کی حالت میں ثابت نہیں ہوتی، لہذا بیع درست نہ ہوگی۔ یا جس طرح اس کی خریداری جائز نہیں ہوتی تو اسی طرح اس کی بیع کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارا استدلال بیع کی عام نصوص سے ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالی:

"واحل الله البيع وحرم الربوا (اور اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا اور ربوا (سود) کو حرام ٹھہرایا ہے)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

یایھاالذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل (اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، الا ان تکون تجارة عن تراض منکم. ماسوا اسکے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔)

نیز فرمایا:

فاذا قضیت الصلوة فانتشرو فی الارض (توجب نماز (جمعہ) ہوجائے تو زمین پر پھیل
وابتغوا من فضل الله جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

کہ اللہ تعالی نے بیع وشراء اور تجارت کے ذریعے اپنا فضل تلاش کرنے کی اجازت دی ہے، اور مالک کی طرف سے بطریق

اصالت ہونے یا اس کی جانب سے ابتداءً بذریعہ وکیل ہونے اور مالک کی طرف سے ابتداءً اجازت پائے جانے میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اسی طرح اس میں اور اس صورت میں بھی کوئی فرق نہیں جب کہ عقد کے وقت یا اس کے بعد اس کی رضامندی پائی گئی ہو، لہذا جب تک کسی دلیل سے کوئی صورت خاص نہ ہوجائے اس وقت تک اس کے اطلاق پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے ایک مرتبہ حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دیا اور انہیں اس کے عوض قربانی کا جانور خریدنے کو کہا، تو انہوں نے اس دینار کے عوض دو بکریاں خریدلیں پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دینار کے عوض فروخت کردیا اور پھر وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک بکری اور ایک دینار کے ہمراہ تشریف لائے تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں برکت کی دعادی اور فرمایا: تیرے دائیں ہاتھ کے عقد (صفقہ) میں اللہ تعالی برکت دے"

اور یہ بات مسلم ہے کہ یہاں حضرت حکیمؓ کو آپ کی جانب سے صرف ایک بکری خریدنے کا حکم ملا تھا۔ اگر ان کا یہ تصرف منعقد نہ ہوتا تو وہ اس کو فروخت نہ کرتے اور پھر نبی اکرم ﷺ نے انہیں خیرو برکت کی دعادی اور ان کے اس معاملے پر ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا، حالانکہ باطل شئی کا انکار کیاجاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عقلمند کا تصرف حتی الامکان "اس کی عمدہ صورت" پر ہی محمول کیاجاتا ہے۔ اور یہاں اس کی "عمدہ صورت" پر اسے محمول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعے مبیع کے مالک کے ساتھ اپنے زعم میں نیکی اور بھلائی کا ارادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے علم کے مطابق اس کے مالک کو اس کی ضرورت تھی، لیکن اس نے اپنی ضرورت وحاجت اس شخص کے سامنے کسی مانع کی بنا پر بیان نہیں کی، اور اس کے گمان کے مطابق بسااوقات مانع (رکاوٹ) زائل ہوجاتا ہے۔ تو اس نے اپنے دوست کی بھلائی اور اس پر احسان وتبرع کیلئے یہ قدم اٹھایا ہے، تاکہ وہ معنوی طور پر ایسا تصرف کرکے جس کی اسے ضرورت تھی، دنیوی طور پر تعریف وتوصیف کا مستحق ہو اور اللہ تعالی کے ہاں نیکی اور بھلائی پر تعاون کرنے کا ثواب بھی حاصل کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے۔

وتعاونوا علی البر والتقوای (اور ایک دوسرے سے نیکی اور تقوای میں مدد کرو)

نیز دوسرے جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین(۱) (اور نیک سلوک کرو، بیشک اللہ تعالی نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)

البتہ اس طرح کے تصرفات میں فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) دوسرں کے نقصان کا احتمال ہے، کیونکہ لوگوں کو (اشیاء کی خریداری) میں دلچسپی ہوتی ہے اور بعض اوقات انسان ایسی شئی کو لینے کا اقدام کرتا ہے جس کو اپنی ملکیت سے دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اس کے بغیر بھی گزارہ کرسکتا ہے۔ لہذا اس کا یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، چنانچہ اگر اس کے گمان کے مطابق اس تصرف میں اسے اجازت حاصل ہوگئی اور اس کی طرف سے متعلقہ شخص کو منافع مل گیا تو اسے آخرت میں ثواب اور دنیا میں تعریف حاصل ہوگی، بصورت دیگر اگر وہ اس کی اجازت نہ دے گا مگر اس کی بھلائی اور اس کو نفع پہنچانے کے ارادے پر وہ اس کی تعریف تو کرے گا، لہذا اس تصرف کے لغو ہونے، اس کے ارادے اور اس کے کلام کو دیوانوں کے کلام اور ان کے ارادے سے ملانے کا قول درست نہ ہوگا، حالانکہ اللہ تعالی نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، جیسا کہ ہماری اوپر نقل کردہ آیات سے ظاہر ہوتا ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ تصرف کا صحیح ہونا حکم کے حق میں، اس کے اعتبار سے عبارت ہے تو جواب میں ہم کہتے ہیں کہ

۱۔ البقرہ (۱۹۵:۲)

بجا ہےاور ہمارے نزدیک یہ تصرف فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) مفید ہے، لیکن ان میں سے کوئی شئ عقد کے وقت ظاہر نہیں ہوئی، اس کا اظہار تو اجازت کے وقت ہوتا ہے، اور یہی ہمارے نزدیک کسی حکم کے موقوف ہونے کی تشریح ہے، کہ فی الحال اس کا حکم (جواب) موقوف ہوگا کہ آیا حکم کے حق میں وہ صحیح ہے یا نہیں، اور فی الحال اس بارے میں قطعی قول اختیار نہیں کیا جاسکتا البتہ اس کی اجازت ملنے پر قطعی طور پر اس کو درست قرار دینا صحیح ہے اور ایسا کرنا جائز ہے، اور شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، جیسے کہ بائع یا مشتری کے حق میں "شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا، جیسا کہ معروف ہے۔

بیع فضولی کی شرائط

رہی بیع فضولی کی شرائط، تو اس میں قدرے تفصیل ہے، جس کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کرینگے۔ پھر ہمارے نزدیک مالک کی اجازت فضولی کے تصرف سے حسب ذیل شرائط کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔

(۱) بیع کے وقت کوئی نہ کوئی بیع کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود ہو، لہذا جس بیع کی بیع کے وقت اجازت دینے والا کوئی نہ ہو تو اس کی اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی، اس لئے کہ جس شئ کا کوئی اجازت دینے والا ہو، اس کی بیع کی اسی تصرف کےوقت اجازت کا تصور کرنا ممکن ہے، لہذا موجود اجازت کے ساتھ اس کا انعقاد مفید ہوگا اور بیع منعقد ہوجائے گی۔ اور جس بیع کا کوئی مجیز (اجازت دینے والا) فی الوقت موجود نہ ہو تو چونکہ مستقبل میں کبھی تو اجازت مل جاتی ہے اور کبھی نہیں ملتی، لہذا اگر تو اجازت مل گئی تو یہ عقد مفید ہوگا اور اگر اجازت نہ ملی تو بیع مفید نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کے مفید ہونے میں شک واقع ہوگیا، لہذا یہ بیع منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ یہ معروف اصول ہے کہ جو شئ یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ محض شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر فضولی نے کسی بالغ شخص کی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے غلام کو آزاد کردیا یا اس نے اس کا مال ھبہ کردیا یا اس نے اسے صدقہ کردیا تو اس کے یہ تصرفات بھی اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، اس لئے کہ بالغ شخص بذات خود ان تصرفات کا مالک ہے، تو چونکہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود تھا، لہذا یہ معاملات اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، لیکن اگر اس نے ایسا ہی کوئی معاملہ کسی بچے کے مال میں کیا تو وہ منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ بذات خود ان تصرفات کا اہل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بذات خود یہ کام کیے تو اس کے یہ تصرفات منعقد نہ ہونگے۔ تو چونکہ ان عقود کے وقت وہ بذات خود ان کی اجازت دینے کا اہل نہ تھا، لہذا یہ عقود درست نہ ہوں گے۔ یہی حکم اس بچے کا ہے جسے تصرفات سے روکا گیا (محجور علیہ) ہو کہ اگر اس نے اپنا مال فروخت کیا یا خریدا یا کسی عورت سے نکاح کیا یا اس نے اپنی باندی کا نکاح کیا یا اس نے اپنے غلام کو مکاتب کیا یا اس نے کوئی ایسا کام کیا جو اگر اس کا ولی (سرپرست) کرتا تو جائز ہوتا تو یہ تمام تصرفات جب تک وہ بچہ ہے اس کے ولی (سرپرست) کی اجازت پر یا بالغ ہونے کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، بشرطیکہ اس کے بچپن میں اس کے ولی (سرپرست) نے اس کی اجازت نہ دی ہو، حتی کہ اگر بچہ ولی کی اجازت سے قبل بالغ ہوگیا اور اس نے خود اس کی اجازت دیدی تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور بغیر اجازت کے یہ تصرف اس کی بلوغ پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود تھا، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے ولی (سرپرست) نے یہ کام کیا ہوتا تو جائز ہوتا، لہذا یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور یہ معاملہ اس کی بلوغت کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، جیسے کہ بچپن کے زمانے میں اس کے سرپرست کی اجازت پر موقوف ہوتا تھا، وجہ یہ ہے کہ جب وہ بالغ ہوگیا ہے تو وہ از سر نو یہ

معاملہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کی اجازت دینے کا تو بدرجۂ اولیٰ مالک ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی خود اپنے مال پر ولایت اس کے ولی کے بچپن کے زمانے کی ولایت سے زیادہ مؤثر ہے، پھر جب اس کے ولی کی اجازت سے تصرف جائز ہوجاتا ہے تو خود اس کی اجازت سے تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور یہ تصرف محض اس کے بالغ ہونے جانے سے جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجازت کیلئے ایک پہلو سے انشاء (ازسرنو کام کرنے) کا حکم ہے، جو کسی مختار "فاعل کا فعل ہے۔ اور" بلوغ" اس کا فعل نہیں ہے، لہذا اس کے بلوغ کو اس کی اجازت نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچے نے ان تصرفات کیلئے کسی کو وکیل بنایا، پھر اس وکیل نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے سے قبل کئے ہوں یا اس کے بعد، بہر حال یہ تصرفات بلوغ کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، ماسوائے "وکیل خریداری" کے، کیونکہ یہ تصرف موقوف نہ ہوگا، بلکہ وہ وکیل پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ "خریداری" وکیل" پر نافذ ہوگئی ہے جس کی بنا پر یہ تصرف موقوف نہ رہے گا۔ ماسوا اس کے کہ وہ اپنے وکیل کی خریداری سے قبل بالغ ہوگیا اور اس نے اس وکالت کو جائز قرار دے دیا۔ پھر وکیل نے اسی شئی کی خریداری کی تو اس صورت میں خریداری کل بچے کیلئے ہوگی نہ کہ خود وکیل کیلئے، اس لئے کہ بلوغ کے بعد وکالت کی اجازت ازسرنو وکیل بنانے کے مترادف ہے اور اگر وہ ابتداءً وکیل بناتا تو اس کی خریداری مؤکل کیلئے ہوتی نہ کہ وکیل کیلئے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر بچے نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے ساتھ خلع کرلیا یا اس نے بغیر معاوضے کے اپنے غلام کو آزاد کردیا یا اس سے قیمت لے کر آزاد کردیا یا اس نے اپنا مال ہبہ کردیا یا اس نے اسے صدقہ کردیا یا اس نے اپنے غلام کا یا باندی کا کسی سے نکاح کردیا یا اس نے اپنے مال کو کم قیمت پر فروخت کردیا یا اس نے کوئی شئی اتنی گراں قیمت پر خریدلی جس قیمت پر عام طور پر لوگ اسے نہ خریدتے ہوں، یا اسی طرح کے دوسرے تصرفات کئے، کہ اگر وہی تصرفات اس کا سرپرست اس کے بچپن کے زمانے میں کرتا تو جائز نہ ہوتے تو اس کے یہ تصرفات منعقد نہ ہوں گے، حتی کہ اگر اس کے ولی نے اس کی اجازت دے دی یا خود بچے نے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت دے دی تو تب بھی یہ عقد صحیح نہ ہونگے، اس لئے کہ ان تصرفات کے طے پانے کے وقت ان کی کوئی اجازت دینے والا نہ تھا، لہذا یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، تاہم اگر بلوغ کے بعد اس نے ایسے الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دی جو انشاء یعنی ازسرنو معاملہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں تو جائز ہوں گے، مثال کے طور پر وہ بالغ ہونے کے بعد کہے "میں نے یہ طلاق یا غلام کی آزادی واقع کی" تو اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہوگا، اور ایسا کرنا اس کی جانب سے اجازت کا انشاء ہوگا۔

اور اگر بچے نے کسی شخص کو ان تصرفات میں وکیل بنایا، پھر اس نے یہ تصرفات کیے، تو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے سے قبل کیے تو وہ موقوف نہ ہوں گے، اور وہ معاملہ باطل تصور ہوگا، کیونکہ وکیل کا فعل مؤکل کے فعل کی طرح ہوتا ہے اور اگر یہ تصرفات بچہ بذات خود کرتا تو یہ معاملات موقوف نہ ہوتے، تو اسی طرح اگر انہیں اس کے وکیل نے کیا ہے تو ان کا یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے کے بعد کیے، تو وہ اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، جیسے کہ فضولی کا تصرف بالغ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اگر بچہ بالغ ہوگیا اور اس نے بلوغ کے بعد اپنی طرف سے وکالت کو درست قرار دے دیا اور اس وقت ابھی "وکیل" نے کوئی تصرف نہ کیا تھا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے وکالت کی اجازت بمنزلہ انشاء یعنی ازسرنو اجازت دینے کیلئے، اسی طرح بچے کی وصیت بھی منعقد نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اس تصرف کی اس کے طے ہونے کے وقت اجازت دینے والا ولی نہ تھا، کیا آپ کو علم نہیں کہ اگر ولی (سرپرست) نے خود یہ تصرفات کیے ہوتے تو جائز نہ ہوتے جس کی بنا پر بچے کی وصیت نافذ ہوگی اور نہ موقوف۔ پھر خواہ اس نے وصیت کو مطلق چھوڑا ہو یا اس نے اس کو اپنے زمانۂ بلوغت کی طرف

منسوب کیا ہو، دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی، حتی کہ اگر اس نے وصیت کی اور پھر وہ بالغ ہونے سے قبل مر گیا یا اس کے بعد مر گیا۔ تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، مگر یہ کہ وہ بالغ ہوجائے اور اپنے بلوغ کے بعد اس وصیت کی اجازت دیدے تو اس صورت میں وصیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی جانب سے اجازت، اس معاملے کے انشاء (ازسر نوانجام دینے) کی طرح ہے اور اگر وہ بالغ ہونے کے بعد ازسر نو وصیت کرتا تو اس کی وصیت جائز ہوتی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان کے تصرفات کے وقت کوئی ان کی اجازت دینے والا موجود ہو تو ان کا کیا ہوا معاملہ اس کے آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور جس معاملے کی اس کے طے کیے جانے کے وقت کوئی اجازت دینے والا موجود نہ ہو تو وہ معاملہ باطل ہوجائے گا، اور موقوف نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کے قیاس کا ذکر کیا البتہ مکاتب یا اجازت یافتہ غلام اور بچے کے مابین ایک پہلو سے فرق ہے، وہ یہ کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام اگر کوئی ایسا فعل کریں جو مالک کی اجازت پر موقوف ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی عورت کے ساتھ اپنا نکاح کرلیا، پھر مالک نے اسے آزاد کردیا تو اس کا یہ تصرف محض اس کو آزاد کرنے سے نافذ ہوجائے گا اور بچے کی صورت میں محض اس کے بالغ ہوجانے سے اس کا مذکورہ تصرف نافذ نہیں ہوتا، جب تک وہ اجازت نہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام اجازت کے بعد اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کا تصرف فوراً نافذ ہوجاتا، لیکن اس کے آقا کے حق کی بنا پر یہ تصرف موقوف رہتا ہے، تو جب اس نے اسے آزاد کردیا تو اب اس کا یہ مانع زائل ہوگیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا، بخلاف بچے کے، اس لئے کہ اس کی اہلیت میں ابھی کمی ہے، کیونکہ اس کی عقل ناقص ہے، جس کی بنا پر یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اور اس کا بالغ ہونا اجازت نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

فضولی کی خریداری کا حکم

رہا فضولی کی خریداری کا حکم تو اس پر بحث کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر فضولی نے دوسرے شخص کیلئے کوئی شئی خریدی پھر یا تو اس نے اس عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہوگی اور یا پھر اسی شخص کی طرف جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے۔ اگر تو اس نے اس کی نسبت خود اپنی طرف کی ہو تو وہ خریداری خود اس کے لئے ہوگی، خواہ جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہو اس سے اجازت مل جائے یا نہ ملے، اس لئے کہ اگر خریداری "عقد کنندہ" پر نافذ ہوسکتی ہو تو وہ اسی پر نافذ ہوجائے گی اور وہ موقوف نہ رہے گی، کیونکہ "اصل" یہ ہے کہ انسان خود اپنے لئے کوئی تصرف کرے نہ کہ کسی اور کیلئے اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

لها ما كسبت(۱) (انسانی جان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

دوسری جگہ فرمایا:

وان ليس للانسان الا ما سعى(۲) (اور انسان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

اور فضولی کی خریداری حقیقت میں اس کا اپنا کسب ہے، لہذا "اصل" تو یہ ہے کہ اس کا یہ تصرف خود اسی کیلئے ہو، ماسوا اس کے کہ اگر اس نے کسی دوسرے کیلئے اس کا انعقاد کیا یا پھر اس کے حق میں اس کی اہلیت نہ ہونے کی بنا پر اس کا انعقاد

۱۔ البقرہ (۲:۲۸٦)

۲۔ النجم (۵۳:۳۹)

ممکن نہ ہو تو یہ معاملہ اس شخص کے حق میں، جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے، اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، مثلاً اس طرح کہ یہ فضولی ایسا چھوٹا بچہ یا غلام ہو جسے خریداری نہ کرنے کی پابندی ہو پھر اس نے اس شئی کو دوسرے کیلئے خریدا تو یہ خریداری اس دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ جب "خریداری" خریدنے والے کے حق میں نافذ نہیں ہوسکتی تو یہ اس شخص کی اجازت پر، جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے، موقوف ہوگی، لہٰذا اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع نافذ ہوجائے گی، اور ذمہ داری اسی پر ہوگی نہ کہ دونوں پر، اس لئے کہ فضولی اس معاملے کے لزوم کی اہلیت نہیں رکھتا۔

اور اگر اس نے اس عقد کو اسی کی طرف منسوب کیا جس کیلئے اس نے اس شئی کو خریدا ہو، مثال کے طور پر فضولی نے بائع سے کہا: اپنا یہ غلام فلاں شخص کو اتنی قیمت پر فروخت کردے اور اس نے کہا "میں نے فروخت کردیا" پھر فضولی نے اس شخص کی جانب سے اس بیع کو قبول کرلیا یا بائع نے کہا "میں نے یہ غلام فلاں شخص کو فروخت کیا" اور فضولی نے اس کی خریداری کو مذکورہ شخص کی طرف سے قبول کرلیا تو اس صورت میں یہ خریداری اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ انسان کا تصرف اگرچہ اصولاً خود اس کے اپنے لئے ہوتا ہے، لیکن اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ وکالت وغیرہ کی بنا پر اس کو کسی اور کے حق میں کردے اور یہاں اس نے یہ معاملہ کسی اور شخص کی جانب سے کیا ہے، لہٰذا یہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر فضولی نے بائع سے کہا "میں نے تجھ سے یہ غلام اتنی قیمت پر فلاں شخص کیلئے خریدا" تو اس نے کہا "میں نے فروخت کیا" بائع نے فضولی سے کہا "میں نے تجھے یہ غلام اتنی قیمت پر فلاں شخص کیلئے فروخت کیا" تو اس نے کہا "میں نے خریدلیا" تو یہ بیع موقوف نہ ہوگی، بلکہ اسی پر نافذ ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں ایجاب وقبول میں متعلقہ شخص کی طرف اس فعل کی نسبت نہیں پائی گئی، صرف ایک طرف سے یہ نسبت پائی گئی ہے۔ اور ایک فریق کی بات نصف عقد ہے، لہٰذا یہ عقد اس پر موقوف نہ ہوگا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرآئے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ یہ عقد دوسرے پر موقوف نہ ہو، اس کا موقوف ہونا تو دونوں طرف سے اس کی طرف منسوب ہونے کی صورت میں محض ضرورت کی بنا پر تھا، لیکن جب ایسی ضرورت نہ پائی گئی تو "اصل صورت" پر عمل ضروری ہوگا، پھر یہ صورت "وکیل خریداری" کی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی خریداری اس موکل کی طرف سے ہوگی، اگرچہ وہ اس عقد کی اپنی طرف نسبت کرے نہ کہ موکل کی طرف، اس لئے کہ جب اس نے اسے کسی خاص شئی کی خریداری کا حکم دیا ہے تو اس نے اس کو اپنا قائم مقام بنادیا ہے، لہٰذا اس کے وکیل کا تصرف خود اس کا اپنا تصرف ہوگا اور اگر وہ اسے خود خریدتا تو اس کی بیع خود اسی کیلئے ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر فضولی نے کوئی شئی دوسرے شخص کیلئے خریدی، پھر اس نے اس کی طرف بیع کی نسبت نہ کی اور نہ ہی بائع نے اس کی دوسرے شخص کی طرف اس کی نسبت کی، یہاں تک کہ خریداری خود اسی کیلئے درست ہوگئی پھر خریدار اور اس شخص نے جس کیلئے اس نے خریداری کی تھی یہ سمجھا کہ یہ خریدی ہوئی شئی تو اسی شخص کیلئے ہے جس کیلئے اس نے خریداری کی تھی، پھر اس نے اس قیمت کی ادائیگی کردی اور اس نے وہ شئی اس کو سونپ دی اور اس نے اس شئی پر قبضہ کرلیا اور جس کیلئے وہ شئی خریدی گئی ہو اس نے یہ بیع قبول کرلی تو یہ خریداری درست ہوگی، اور اس کی جانب سے اس کو ولایت (حق خریداری) سمجھا جائے گا، جیسے گویا خود اس نے یہ کام اسے سونپا ہو، پھر اگر خریدار کو اس کے بعد پتہ چلا کہ خریداری اور خرید کردہ شئی دونوں اس پر نافذ ہوئی ہیں اور اس نے چاہا کہ وہ اس سے ... اس کی مرضی کے بغیر اسے واپس لیلے، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس کی ولایت ثابت ہوگی

ہے، لہذا اسے اس سے رجوع کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے کوئی جائیداد منقولہ خریدی، پھر اس کے ہمسائے نے اس پر شفعہ کا مطالبہ کردیا تو خریدار نے یہ سمجھا کہ اسے شفعہ کا حق حاصل ہے اور اس نے وہ شئی اسے سونپ دی پھر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ دوسرے کی مرضی کے بغیر اس بیع کو توڑدے تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے وہ شئی دوسرے کو سونپ دی تو دونوں کے مابین یہ بیع واقع ہوگئی۔

پھر اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوگیا جس کیلئے خریداری کی گئی ہے اس نے کہا "میں نے تجھے اس کی خریداری کرنے کو کہا تھا" اور خریدار نے کہا "نہیں" "میں نے اسے تیرے لئے تیری مرضی کے بغیر خریدا ہے" تو اس صورت میں خریدار (مشتری) کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ جب مشتری نے یہ کہہ دیا کہ اسے میں نے تیرے لئے خریدا ہے تو یہ اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ اس نے اس کے حکم سے ایسے کیا ہے، اس لئے کہ اس کیلئے خریداری عام طور پر اس کے حکم کے بغیر نہیں ہوسکتی جس کی بنا پر اسی کی بات معتبر ہوگی، پھر اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، ماسوا اس کے کہ اگر وہ اللہ تعالی کے یہاں اپنی بات میں سچا ہو اور اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بغیر اپنی خوشی سے لیا ہو تو چونکہ اس نے اسے اس کی رضامندی سے لیا ہے، لہذا یہ دونوں کی رضامندی سے دونوں کے درمیان بیع ہوگی۔

(۲) بائع اور مشتری کا موجود ہونا

حتی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک اجازت دینے سے قبل فوت ہوگیا تو اجازت اس سے ملحق نہ ہوگی۔

(۳) مالک کا موجود ہونا

حتی کہ اگر اس کا مالک اجازت دینے سے قبل فوت ہوگیا تو اس کے وارثوں کی اجازت سے اس کی بیع درست نہ ہوگی۔

(۴) مبیع کا موجود ہونا

حتی کہ اگر "مبیع" مالک کی طرف سے اجازت ملنے سے قبل ہلاک ہوگئی تو مالک کی اجازت کے باوجود بیع درست نہ ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ شئی مالک کے ہاتھ میں تلف ہوئی تو وہ بغیر معاوضے کے اس کا مالک ہوگا، اور اگر خریدار کو سپرداری کے بعد وہ شئی تلف ہوئی تو مالک کو اختیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو "بائع" کو ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو خریدار کو ضامن ٹھہرائے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں ضمان (تاوان) کا سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب بائع کی جانب سے اس کی سپرداری اور مشتری کی جانب سے اس کا قبضہ ہے اس لئے کہ یہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے مال کو سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک امر ضمان (تاوان) کا سبب ہے، اور ان میں سے جس سے بھی اس نے ضمان لینا پسند کیا دوسرا فریق ضمان سے بری ہوجائے گا۔ اور دوسرے فریق سے کسی حالت میں بھی ضمان لینے کی کوئی صورت نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے دونوں میں سے ایک کو ضامن ٹھہرایا تو وہ ضمان ٹھہرائی گئی شئی کا مالک ہوگیا ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت کا کسی اور کو مالک نہیں بناسکتا، اس لئے کہ ایسا کرنا ایک شئی کا ایک ہی وقت میں دو افراد کو مکمل طور پر، مالک بنانا ہے، جو ناممکن ہے۔ پھر اگر اس نے مشتری (خریدار) کو ضامن ٹھہرانا پسند کیا تو مشتری قیمت کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اور بیع باطل ہوجائے گی، اور اس کو ضمان میں ادا کی گئی رقم واپس لینے کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ غاصب (غصب کنندہ) سے خریداری کرنے والے کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے "بائع" کو ضامن ٹھہرانا پسند کیا تو امام الطحاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو بائع نے قبضہ ضمان کے طور پر اس

پر قبضہ کیا ہو مثلاً اس طرح کہ وہ شئی اس کے پاس غصب شدہ ہو تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس نے اس کو ضامن ٹھہرایا تو وہ غصب کے وقت سے اس کا مالک ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت کو فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اور اگر اس نے "امانت" کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ شئی اس کے پاس امانت ہو پھر اس نے اس کو فروخت کر دیا اور اسے مشتری (خریدار) کو سونپ دیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہو گی، اس لئے کہ اس پر "ضمان" بیع سے متاخر سبب کی بنا پر واجب ہوئی ہے۔ اور وہ سبب اس کا اسے سپرد کرنا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کی ضمان کے طور پر ادا کی گئی شئی کا اسی وقت سے مالک ہوگا، نہ کہ بیع کے وقت سے، تو چونکہ وہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا ہوگا، لہذا اس کی بیع نافذ نہ ہو گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے ظاہر روایت میں ذکر کیا ہے کہ بائع کو ضامن ٹھہرانے کی صورت میں بیع درست ہو گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے جب بائع نے اسے پہلے ہی یہ شئی سونپ دی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کو پہلے فروخت کیا ہو، تو چونکہ جب اس نے اس کو پہلے سپرد کر دیا تو اس کو سپرداری کی بنا پر وہ اس پر ضامن ٹھہرایا گیا ہے، لہذا بیع کی ضمان کا سبب پہلے پایا گیا ہے۔ جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر ان چاروں ان چاروں باتوں کا پایا جانا، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اجازت کے ملحق ہونے کی شرط ہے، وجہ یہ ہے کہ اجازت تو حالت قیام کے ساتھ ملحق ہوتی ہے، اور اس عقد کا قائم ہونا اپنی چاروں شرائط کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اجازت کے لیے ایک پہلو سے انشاء کا حکم ہے۔ اور کوئی عقد عاقدین اور معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) کے بغیر انشاء (تخلیق) کا مستحق نہیں ہوتا، لہذا ان شرائط کا قیام اجازت کے ملحق ہونے کے لئے شرط ہوگا، پھر اگر یہ شرائط پائی گئیں تو اجازت درست ہو گی، اور "بائع" بمنزلہ وکیل کے ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونے والی اجازت عقد سے پہلے کی وکالت کی طرح ہے اور زر ثمن مالک کیلئے ہوگا، بشرطیکہ وہ موجود ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کا عوض (بدل) ہے۔

اور اگر وہ شئی بائع کے ہاتھ میں تلف ہو گئی تو وہ بطور امانت تلف تصور ہو گی، جیسے کہ اگر وہ ابتداءً وکیل ہو اور قیمت اس کے ہاتھ میں تلف ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر بائع نے اجازت ملنے سے قبل اس بیع کو فسخ کر دیا تو یہ بیع فسخ ہو جائے گی، اور وہ اپنی مبیع کو واپس لیلے، بشرطیکہ اس نے اسے سپرد کر دیا ہو اور مشتری بائع سے ادا کردہ زر ثمن واپس لیلے، بشرطیکہ اس نے اس کو ادائیگی دی ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب خریدار نے اس بیع کو فسخ کیا ہو کہ وہ فسخ ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب فضولی نے اس بیع کو فسخ کیا، البتہ امام محمد رحمہ اللہ کو بیع اور نکاح میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ فضولی نکاح سے پہلے میں کسی کی جانب سے شریک ہو اور عورت اس سے اپنے نکاح کی پیش کش کرے، تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس کے فسخ کا حق نہ ہوگا۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر موقوف بیع کے ساتھ اجازت متصل ہو جائے تو اس کے حقوق عاقد (عقد کنندہ) کی طرف لوٹتے ہیں، پھر چونکہ وہ فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے اس ذمہ داری کو دور کرتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا، بخلاف نکاح کے، اس لئے کہ نکاح میں حقوق عقد کنندہ کی طرف نہیں لوٹتے، بلکہ وہ تو محض اس کا سفیر اور خبر دہندہ ہوتا ہے۔ اور جب وہ اپنی سفارت اور پیغام رسانی سے فارغ ہو جائے تو وہ نکاح کے معاملے میں اجنبی ہو جاتا ہے۔

رہا زر ثمن کا مالک کے قبضے میں صحیح وسالم ہونا تو کیا وہ اجازت کی درستگی کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو یہ معاملہ وہاں

سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ زرِ ثمن قرض ہوگا، جیسے دینار اور درہم اور کھوٹے سکے اور ماپ تول کردی جانے والی اشیاء جو کسی کے ذمہ ہوں۔ یا پھر وہ زرِ ثمن (قیمت) بصورت عین (مقررہ شئی) دیا گیا ہو جیسے سازوسامان اگر تو وہ بصورت قرض ہو تو اس کا قائم رہنا بعد میں اجازت کے متصل ہونے کیلئے شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ قرض کی تعیین نہیں ہوتی، تو اس کا قیام اس کے ذمہ قائم ہونے کی بنا پر ہوگا۔ اور اگر وہ عین ہو تو اس کا قیام اجازت کے متصل ہونے کےلیے شرط ہوگا، تو حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ چاروں شرائط کا قیام اجازت کی صحت کیلئے شرط ہے، بشرطیکہ قیمت بصورت قرض ہو۔ اور اگر اس کی قیمت عین (مقررہ شئی) ہو تو ان پانچوں شرائط کا قیام شرط ہے۔ پھر اگر ان پانچوں شرائط کی موجودگی میں اسے اجازت مل گئی تو بیع جائز ہوگی۔ اور قیمت "بائع" کےلیے ہوگی، نہ کہ اس کے مالک کےلیے، اس لیے کہ اگر اس کی قیمت عین (مقررہ شئی) ہو تو بائع ایک اعتبار سے اس کا خریدار ہوگا اور خریداری کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، بلکہ "مشتری" پر اس کا نفاذ ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس پر اس کے نفاذ کی گنجائش ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ اس کا اہل ہو اور یہاں وہ اس کا اہل ہے، اور مالک اس کی قیمت کے بارے میں اس کی طرف رجوع کرے گا، بشرطیکہ اس کی کوئی ہم مثل موجود نہ ہو، اور اگر اس کی کوئی ہم مثل موجود ہو تو وہ اس کی ہم مثل لینے اس کی جانب رجوع کرے گا، کیونکہ اس نے یہ بیع اپنے لئے کی ہے اور اس نے دوسرے کے مال سے قیمت کی نقد ادائیگی کی ہے، لہذا اس کی قیمت کی نقد ادائیگی اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ پھر اگر مالک نے نقد قیمت کی ادائیگی کے بعد اس کی اجازت دیدی تو وہ اس کی "ہم مثل" یا اس کے زرِ ثمن کیلئے اسی کی طرف رجوع کرے گا، بخلاف اس صورت کے جب قیمت بصورت دین (قرض) ہو اس لئے کہ اگر وہ قیمت دین (قرض) کی صورت میں ہو تو اس کا عقد کنندہ خریداری کرنے والا نہ ہوگا اور اس کا یہ عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، پھر اگر اس نے اسے اجازت دیدی تو وہ اس عقد کا اجازت دہندہ ہوگا اور اس کا (معاوضہ) اسی کیلئے ہوگا۔

اور اگر وہ "عین" (مقررہ شئی) فضولی کے قبضے میں ہلاک ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا اور اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور بیع اس کے مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ اور وہ مشتری کےلئے اس کی "مثل" کا ضامن ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل ہو اور مثل نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس شئی پر عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کیا ہے۔ اور اگر فضولی نے اجازت ملنے سے قبل اس شئی (عین) میں کوئی تصرف کیا تو یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے یہ تصرف اس پر قبضہ کرنے سے پہلے کیا ہو تو اس کا تصرف باطل ہوگا۔ اس لئے کہ عقد فاسد میں شئی کی ملکیت قبضے پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اسی شئی میں خریدار کی اجازت سے قبضے کے بعد تصرف کیا تو خواہ یہ اجازت اسے صریح الفاظ میں ملی ہو یا دلالتاً، اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ اور اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کسی شئی پر بیع فاسد کے ذریعے قبضہ کیا جائے تو یہ قبضہ قابل ضمان ہوتا ہے اور اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس میں اس کے تصرف کے جواز کی بنا پر اس کا مالک ہوا ہے، لہذا اس کے بعد اس میں اجازت کا احتمال نہ ہوگا اور اگر خود مشتری (خریدار) نے "بیع" میں اجازت سے قبل تصرف کیا تو اس کا تصرف درست نہ ہوگا۔ خواہ اس نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ، اس لئے کہ اس کے مالک کی سے اجازت حاصل نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ولایت اور اس کی صورتیں

ولایت کی دراصل دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے ساتھ مالک کی تولیت (ولایت) ثابت ہوتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو مالک کی طرف سے ولایت حاصل ہوئے بغیر شرعاً حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کی پہلی صورت تو وکیل کی ولایت ہے، لہذا اس میں وکیل کا تصرف نافذ ہوجاتا ہے۔اگرچہ وہ شئی (محل) اس کی ملکیت نہ ہو، اس لئے کہ اسے موکل کی طرف سے ولایت حاصل ہے۔ولایت کی دوسری صورت باپ، دادے، پڑدادے، وصی وغیرہ کی ولایت ہے۔اور اس کی بھی دو انواع ہیں: ولایت نکاح اور ثانیاً نکاح کے علاوہ دوسرے تصرفات کا حق ولایت۔ ولایت نکاح کی تفصیل بیان کرنے کا صحیح مقام کتاب النکاح ہے۔

رہا نکاح کے علاوہ دوسرے معاملات میں حق ولایت تو اس پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان

(۲) اس ولایت کی شرائط

(۳) ولایت میں ترتیب کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان

ولایت کی اس نوع کا سبب درحقیقت دو باتیں ہیں:

(۱) اولاً اس کا والد ہونا:

(۲) ثانیاً اس کا قاضی ہونا اور دادا باپ کی طرف سے ولی ہے، لیکن باپ کے واسطے سے، جبکہ باپ اور دادا کے اوصیاء (واحد وصی) کی ولایت ان دونوں سے ہی حاصل شدہ ولایت ہے، لہذا وہ معنوی طور پر یہ ولایت باپ کی ہی ولایت ہے۔اور قاضی کا وصی، Nominee، اپنی ولایت قاضی سے حاصل کرتا ہے، لہذا وہ معنوی طور پر قاضی ہی کی ولایت ہے۔ رہا "والد ہونا" (ابوت) تو وہ اس لئے کہ باپ ہونا بچے کے حق میں وفور شفقت کی بنا پر انتہائی شفقت کا سبب اور داعیہ ہے اور وہ اس معاملے پر قادر بھی ہے۔اس لئے کہ اس کی رائے اور عقل کامل ہے اور بچہ بذات خود اپنے معاملات کی دیکھ بھال کرنے سے قاصر ہے اور شفقت والے شخص کی ولایت کا اپنی بھلائی سے قاصر شخص کے حق میں اثبات شرعاً قابل قیاس معاملہ ہے۔اس لیے کہ یہ نیکی (البر) پر تعاون کرنے کے لیے ایک دوسرے پر احسان کرنے، کمزور کی مدد کرنے اور پریشان حال کی استعانت کرنے کے باب سے ہے، اور ان میں سے ہر ایک معاملہ عقلاً اور شرعاً مستحسن ہے، نیز اس لئے بھی کہ ایسا کرنا شکر نعمت ہے۔اور یہی طاقت وقدرت کا حق نعمت ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر نعمت کا شکر خود اسی کے مطابق ہوتا ہے، اس لحاظ سے قدرت وطاقت کی نعمت کا شکر کسی کمزور وعاجز کی مدد کرنا ہے، اور شکر نعمت عقلاً اور شرعاً جائز ہی نہیں، بلکہ واجب ہے۔اور باپ کا "وصی" اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔اس لیے کہ وہ اس پر راضی ہے اور اسی نے اس کو پسند کیا ہے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ اس نے اس کا تمام لوگوں میں سے اسی لیے انتخاب کیا ہے، کیونکہ اسے علم ہے کہ اسے بچے پر وہی ہی شفقت ہے جیسے کہ خود اسے ہے، ورنہ وہ اسے باقی لوگوں میں سے منتخب نہ کرتا۔ جس کی بنا پر وصی باپ کا خلف (جانشین) ہے اور کسی شئی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جیسے کہ یا وہ خود ہو۔اسی طرح دادا کامل درجے کی رائے اور بچے کے حق میں وافر شفقت کا حامل ہوتا ہے، بجز اس کے کہ اس کی شفقت باپ کی شفقت سے کم تر ہے، اسی لیے بلاشبہ اس کی ولایت باپ کی ولایت سے موخر ہے۔اور یہی حکم باپ کے وصی کے وصی کا بھی ہے، اس لیے کہ باپ کے وصی کی ولایت معنوی طور پر باپ ہی کی ولایت ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا اور دادا کا وصی اس کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ اس کی ولایت اسی کی طرف حاصل شدہ ہے، رہی اس کے وصی کے وصی کا ... قاضی کی ولایت، تو وہ اس لیے کہ قاضی اپنے کامل علم، عقل، ورع وتقوی اور اپنی

خصائل حمیدہ کی بنا پر یتیم بچوں کے حق میں تمام لوگوں سے زیادہ شفیق ہوتا ہے، لہذا وہ ولی (سرپرست) ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

السلطان ولی من لا ولی له (جس کا کوئی ولی نہ ہو، اس کا ولی بادشاہ ہوتا ہے)

البتہ اس کی شفقت، باپ اور دادا کی شفقت سے کم تر ہے، کیونکہ ان دونوں کی شفقت قرابت پر مبنی ہے، جبکہ قاضی کی شفقت کا یہ حال نہیں ہوتا۔ یہی حال اس کے وصی کا ہے، لہذا اس کی ولایت ان دونوں کی ولایت سے متاخر ہوگی۔

فصل: ولایت کی شرائط کا بیان

ولایت کی شرائط میں سے

(الف) کچھ شرائط کا تعلق "ولی" سے

(ب) کچھ کا "مولی علیہ" سے

(ج) کچھ کا "مولی فیہ" سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) ولی سے متعلقہ شرائط

(۱) یہ کہ وہ آزاد شخص ہو، لہذا کسی غلام کی دوسرے شخص پر ولایت ثابت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ضرب اللہ مثلاً عبداً مملوکاً لایقدر علی شئی (۱) (اللہ تعالی نے ایک مملوک غلام کی مثال بیان کی ہے جو کسی شئی پر قادر نہ ہو)

نیز اس لیے بھی کہ اس کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، چہ جائیکہ کسی دوسرے شخص پر اس کو ولایت حاصل ہو۔

(۲) یہ کہ وہ عاقل ہو، لہذا کسی دیوانے شخص کی ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(۳) یہ کہ ولی (سرپرست) مسلمان ہو، بشرطیکہ زیر تولیت (مولی علیہ) خود بھی مسلمان ہو، اور اگر مولی علیہ (زیر ولایت فرد) غیر مسلم ہو، تو اس پر ولایت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً (۲) (اور اللہ تعالی نے کافروں کے لیے کسی مومن پر کوئی راستہ نہیں رکھا۔)

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی کافر کی مسلمان پر ولایت، اس کی اہانت کی دلیل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

(ب) مولی علیہ (زیر ولایت بچے) کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ چھوٹا بچہ ہو۔ اس لیے کہ بڑا شخص خود پر سے نقصان (ضرر) دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس پر کسی دوسرے کی ولایت (سرپرستی) ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، وجہ یہ ہے کہ کسی آزاد شخص پر "ولایت" آزادی کے منافی ہونے کے باوجود محض بوجہ ضرورت ثابت ہوتی ہے، اور حالت قدرت میں اس کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(ج) مولی فیہ (زیر بحث معاملے) سے متعلقہ شرائط

(۱) مولی فیہ (معاملہ) سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ زیر ولایت فرد، کے لیئے نقصان رساں نہ ہو۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

۱۔ النحل (۱۶: ۷۵)

۲۔ النساء (۴: ۱۴۱)

لاضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو نقصان پہنچانا ہے اور نہ نقصان اٹھانا)

نیز فرمایا:

من لم یرحم صغیرنا فلیس منا (جو شخص ہم میں سے چھوٹوں پر رحم نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں۔)

اور بچے کو نقصان پہنچانا اس پر "رحم کرنا" نہیں ہے۔ لہذا اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسرے شخص کو بلامعاوضہ بچے کا مال حبہ کردے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا "بلاعوض" ازالہ کرنا ہے، لہذا یہ خالص نقصان ہوگا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اسے "بامعاوضہ حبہ کرنا" بھی جائز نہیں، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بامعاوضہ حبہ دراصل مال کا مال سے تبادلہ ہے، جو معنی بیع ہی ہے، لہذا جس طرح اسے اس کے مال سے بیع کا حق حاصل ہے، اسی طرح اسے، اس کے لیے "بامعاوضہ حبہ" کا حق بھی حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ابتدائی طور پر حبہ ہے، دلیل یہ ہے کہ اس کی ملکیت قبضے پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات "حبہ" کے احکام میں سے ہے اور وہ بامعاوضہ حبہ "(حبة العوض) ہے بخلاف بیع کے کہ وہ ابتداءً بامعاوضہ ہوتی ہے اور وہ اس کے معاوضے کا مالک ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے یہ اجازت نہیں کہ وہ اس کے مال کو صدقہ کرے اور نہ یہ کہ اس کی کسی کے حق میں وصیت کرے، اس لیے کہ صدقہ کرنا اور وصیت کرنا، بلاعوض اس کی ملکیت کا ازالہ کرنا ہے، جس میں اس کا نقصان ہے، لہذا اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔

اسے اس کی بیوی کو بھی طلاق دینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لیے کہ طلاق دینا بھی اس کے لیے خالص نقصان رساں معاملات میں سے ہے، اسی طرح اسے یہ بھی حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے غلام کو آزاد کردے۔ خواہ وہ معاوضہ لے کر آزاد کرے، یا بلامعاوضہ۔ بلامعاوضہ تو اس لیے کہ اس میں صریح مالی نقصان ہے، اسی طرح بامعاوضہ بھی، اس لیے کہ فی الحال اس میں اس کی آزادی کا معاوضہ شامل نہیں ہے، کیونکہ آزادی تو محض قبول سے معلق (مشروط) ہے، تو جب اس نے نفس قبول کے ساتھ اس کو آزاد کیا، تو مفلس کے ذمہ اس کی قیمت قرض رہ جائے گی جو کبھی تو مل جاتی ہے اور کبھی نہیں ملتی، لہذا اس کے حق میں غلام کی آزادی فی الحال محض نقصان رساں ہوگی۔

اسی طرح اسے یہ بھی حق نہیں، کہ وہ اس کے مال کو قرض کے طور پر کسی کو دے۔ اس لیے کہ قرض فی الحال بغیر معاوضے کے ملکیت کا ازالہ کرنا ہے، اور یہی فقہاء کے اس قول کا مفہوم ہے کہ القرض تبرع (یعنی قرض ایک نیکی ہے) اور اسے تبرعات (نیکیوں) کا حق نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف قاضی کے، اس لیے کہ وہ یتیم کے مال کو قرض کے طور پر دے سکتا ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہ قاضی کی طرف سے کسی قرض (دین) کی حفاظت کے باب سے ہے، اس لیے کہ قرض کی عدم وصولی افلاس یا انکار کی بنا پر ہوتی ہے، اور ظاہر بات یہ ہے کہ قاضی لوگوں میں سے سب سے زیادہ قابل اعتماد یادداشت والے شخص کو منتخب کرتا ہے یا یہ [illegible] لوگوں کے حالات کا کھوج لگانے کا بھی حق ہے، لہذا وہ قرض دینے کے لیے ایسے شخص کا انتخاب کرے گا جس کا افلاس حقیقتاً یا ظاہراً ثابت نہ ہو [illegible] اسی طرح قاضی اپنے علم کے مطابق عدالتی فیصلہ بھی کر سکتا ہے، لہذا اس کے انکار سے قرض کی عدم وصولی کا امکان نہ ہوگا [illegible] کسی اور شخص [illegible] حاصل نہیں ہوتی [illegible] ازالہ ملکیت [illegible] نقصان ہوگا [illegible] اولی کو اجازت ہے [illegible] کسی اور شخص کو بچے [illegible] ملکیت بنادے، اور [illegible] قیمت پر [illegible] کر [illegible]

وہ اس کی "عین" (مقررہ شئی) بے بدلے تو بامعاوضہ قرض دینے (ادانہ) کا حق حاصل ہے، محض قرض دینے کا نہیں ہے، اس لیے کہ ادانہ (بامعاوضہ قرض دینا) اس کی مثلی قیمت پر اس کے مال کو فروخت کرنا ہے۔

اور اس کو یہ بھی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس کے غلام کا نکاح کرے۔ اس لیے کہ مہر اس کی گردن پر رہے گا۔ اور اس میں اس کو نقصان ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت نہیں کہ وہ اس کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرے جتنی قیمت پر عادتاً اس کی فروخت لوگ برداشت نہ کرتے ہوں اور اگر اس نے اتنی کم قیمت پر اس کو فروخت کیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کو یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال کو مثلی اجرت سے، اتنی کم اجرت پر کرائے پر دے، جتنی کم اجرت پر لوگ دینا عادتاً گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور اسے یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال سے عوض کوئی شئی اتنی زیادہ قیمت پر خرید لے جتنی قیمت پر لوگ عام طور پر خریدنا گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ایسے کیا تو اس کی خریداری نافذ ہوجاپئے گی۔ اور خریدی ہوئی شئی اسی کی ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں خریداری مشتری پر نفاذ کی اہلیت رکھتی ہے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے ھبہ صدقہ یا وصیت قبول کرے۔ اس لیے کہ یہ خالص نفع ہے، لہذا ولی کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

خیرالناس من ینفع الناس — لوگوں میں سے بہترین شخص وہ ہے جو لوگوں کو نفع پہنچائے۔

اور یہ روایت نفع اور فائدے کے حصول پر لوگوں کو برانگیختہ کرنے کے لیے ہے اور جو شخص نفع کا مالک نہ ہو اس کو نفع پر برانگیختہ کرنا عبث ہے، البتہ اسے یہ اجازت ہے کہ وہ اس کی باندی کا نکاح کردے۔ اس لیے کہ اس میں فائدہ ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کے مال کو، اس کی قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کردے، اور اس کے لیے کم قیمت پر خریداری کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے مال کو مثلی قیمت اور اتنی کم قیمت پر جسے عام طور پر لوگ گوارہ کرتے ہوں فروخت کرے۔ اسے یہ حق بھی ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مثلی قیمت [illegible] زیادہ قیمت پر جسے لوگ عام طور پر برداشت کرتے ہوں خریدے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس [illegible] کے مال کو مثلی اجرت سے زیادہ پر یا مثلی اجرت پر، یا اتنی کم اجرت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں اجرت پر دے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مثلی اجرت سے کم اجرت پر یا مثلی [illegible] اتنی زیادہ اجرت پر جسے لوگ عادتاً گوارہ کرتے ہوں اجرت پر لے۔

اور اگر اس نے اس کو یا اس کے مال کو اجرت پر دیا۔ پھر وہ مدت کے دوران میں بالغ ہوگیا۔ تو اس کو [illegible] اجرت پر دینے یا نہ دینے کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو وہ اس معاہدے [illegible] باطل کردے، البتہ اس کو مال کے اجارے میں کوئی اختیار (خیار) نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ [illegible] اجرت پر دینا بربنائے شفقت اس کے مال میں تصرف کرنا ہے، لہذا اس بارے میں باپ اس کے قائم مقام ہوگا۔ [illegible] کو اپنے بلوغ کی بنا پر، اس کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جبکہ اس کی جان کو اجرت پر دینا، اس کی جان [illegible] کے ساتھ تصرف کرنا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ اس کا باپ (بلوغ سے قبل) اس کا مالک نہ ہوتا، لیکن وہ اس کا [illegible] ہوا ہے کیونکہ یہ ایک طرح کی محنت ومشقت اور بچے کو تہذیب وادب سکھانا ہے اور باپ اپنے بچے کو ادب سکھانے کا ذمہ دار ہے، لہذا وہ اس کا اس بنا پر مالک ہوگا کہ یہ ادب سکھانے ہی کی طرح ہے۔ پھر جب وہ بالغ ہوجائے، تو [illegible] دوسرے کے لیے ادب سکھانے کی ولایت ختم ہوجانے کی، دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسے یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کے ساتھ سفر کرے اور اس کے مال کو مضاربت پر دے [illegible]

میں حصہ ڈالے، اسی طرح اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ بیع وشراء، اجارے اور اجرت پر لینے کے لیے کسی کو اپنا وکیل بنائے، اس لیے کہ یہ تمام معاملات تجارت کے تابع اعمال ہیں۔ تو جو شخص تجارت کرنے کا حق رکھتا ہے وہ اس کے تابع اعمال بھی مالک ہو گا۔ اسی لیے اجازت یافتہ (ماذون) غلام کو اس کی اجازت ہے، اسے یہ بھی اجازت ہے کہ اس کے مال کو عاریت پر دے۔ یہ استحسان ہے، اور قیاس یہ تھا، کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شئی کو عاریت پر دینا، بغیر معاوضے کے اس شئی کی منفعت کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، لہذا اس میں بچے کو نقصان ہو گا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ تجارت کے تابع اعمال اور اس کی ضروریات میں سے ہے، لہذا وہ تجارت کا مالک ہونے کی بنا پر اس کا بھی حقدار ہو گا۔ اس لیے اجازت یافتہ غلام کو اس کا حق ہوتا ہے۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ اس کا مال کسی کے پاس ودیعت رکھے۔ اس لیے کہ ودیعت رکھنا تجارت کے تابع اعمال میں سے ہے۔ پھر ولی کو ہمارے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ بچے کو تجارت کی اجازت دے، بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کی سمجھ بوجھ رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اس کو تجارت کی اجازت دینا تجارت کرنے سے کم تر ہے، تو جب وہ بذات خود تجارت کرنے کا حق رکھتا ہے تو وہ اس کو تجارت کی اجازت دینے کا تو بدرجۂ اولی مالک ہو گا۔ اور اسے یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے غلام کو مکاتب کرے۔ اس لیے کہ مکاتبت ایک بامعاوضہ عقد ہے۔ اس لیے ایسا کرنا معنوی طور پر بیع ہے۔ اور اس کو یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کو قرض میں بطور "رھن" رکھوائے، اس لیے کہ رھن رکھوانا تجارت کے تابع اعمال میں سے ہے، کیونکہ تاجروں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ رھن رکھوانا گویا "قرض" کی ادائیگی کرنا ہے۔ اور وہ (ولی) اس کے مال سے قرض کی ادائیگی کا حق رکھتا ہے، جس کی بنا پر وہ قرض کے بدلے رھن رکھوانے کا بھی مالک ہو گا۔

اور اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے مال کو، اپنے ذاتی قرض کے بدلے میں رھن رکھوائے، اس لیے کہ رھن شدہ شئی "مرتھن" (رھن رکھوائے گئے) شخص کے قبضے میں محفوظ تصور ہوتی ہے۔ البتہ اگر وہ شئی تلف ہو جائے، تو وہ اتنی مقدار میں ضمان ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا، جتنی قیمت کا، اس نے اس کے عوض خود قرض لیا تھا۔

اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ اس کے مال کو اپنے پاس بطور "مضاربت" رکھے۔ البتہ مناسب یہ ہے کہ وہ اس پر [illegible] گواہ بنا لے، اور اگر اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا، تو اس کے لیے دیانتاً نفع حلال ہو گا، لیکن قاضی اس کی بات کی [illegible] اسی طرح اگر اس نے اس کو اپنے ساتھ شریک کیا اور اس کا سرمایہ (راس المال) بچے کے سرمایہ سے [illegible] بنا لیا تو نفع اس کی طے کردہ شرائط کے مطابق ہو گا اور اگر اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا، تو [illegible] اس کا یہ نفع درست ہو گا، لیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا۔ اور نفع راس المال کے [illegible]

[illegible] بیان کیا گیا، وہی حکم باپ کی عدم موجودگی میں اس کے وصی اور دادا کا اور دادا کی عدم [illegible] باپ اور اس کے وصی، نیز دادا اور اس کے "وصی" میں کئی پہلوؤں سے فرق ہے، [illegible]

(۱) [illegible] بچے کا مال مثلی یا کم قیمت، خود خرید یں یا اس کو فروخت کریں۔ تو ان کے لیے جائز ہے لیکن اگر [illegible] تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو سرے سے ہی جائز نہیں اور امام ابو حنیفہ اور امام [illegible] بچے کی بہتری ہو تو جائز ہو گا ورنہ نہیں۔

(۲) [illegible] بچے کی جان یا مال سے کم تر ہے میں، قصاص لینے کا حق حاصل ہے، لیکن ان کے [illegible] قصاص لینے کا حق ہے، مگر اس کی "جان" میں نہیں۔

(۳)اس طرح باپ یا دادا کو نفس یا اس سے کم تر حصہ میں کم کیے بغیر دیت پر بلا کسی اختلاف کے صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔البتہ ان کو پوری دیت معاف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، جبکہ "وصی" کے متعلق صلح کے جواز کے میں دوروایات ہیں ہم نے اس کی وجہ کا کتاب الصلح میں ذکر کیا ہے۔

پھر کیا یتیم کا ولی(سرپرست)اس کے مال میں سے خود کھاسکتا ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگروہ مالدار ہو، تو وہ نہ کھائے،اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ومن كان غنياً فليستعفف(۱) (اگروہ مالدار ہو، تو وہ بچے کا مال کھانے سے بچے)

لیکن اگروہ مفلس ہو، تو کیا وہ برسبیل(اباحت)اس کے مال میں سے کھاسکتا ہے، یا اس کو بطور قرض اس میں سے کی نے کی اجازت ہوگی- تو اس کے متعلق صحابہ کرامؓ میں اختلاف تھا- حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ برسبیل اباحت(اجازت)اس میں سے کھائے، لیکن معروف طریقے پر فضول خرچی کیے بغیر، حضرت عائشہؓ کا بھی یہی قول تھا-حضرت عمرؓ سے روایت ہے، کہ وہ اس میں سے بطور قرض کھائے اور جب وہ خوشحال ہوجائے تو وہ اس کی واپسی کردے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی دو روایات میں سے ایک یہ بھی روایت ہے،ان حضرات کا استدلال آیہ قرآنیہ:

فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوعليهم(۲) (پھر جب ان کے مال ان کو سپرد کردو، تو اس پر گواہ بنالو)

سے ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے یتیموں کو مال واپس کرنے کے موقع پر گواہ بنانے کا حکم دیا اور اگر سرپرستوں کے ہاتھ میں ان کا مال امانت ہوتا، تو اس صورت میں گواہ بنانے کی ضرورت نہ ہوتی-اس لیے کہ ولی کا قول کافی ہوتا ہے- جب وہ اس کے انکار کے وقت کہہ دے کہ "میں نے اس کا مال واپس کردیا ہے" اور گواہ بنانے کی ضرورت تو قرض لینے کے وقت ہوتی ہے، تاکہ وہ اس میں سے کھائے-اس لئے قرض کی ادائیگی میں "قرض والے کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ جو قرض دیتا ہے" اس کا اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ:

ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف(۳) (اور جو کوئی فقیر ہو،وہ معروف طریقے پر کھائے)

کی تفسیر قرض سے کی ہے، جبکہ اول الذکر مسلک کے لوگوں نے ارشاد باری تعالیٰ:

ومن كان فقير فلياكل بالمعروف(۳) و(اور جو کوئی فقیر ہو،وہ معروف طریقے پر کھائے)

کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے ولی کو علی الاطلاق یہ اجازت دی ہے کہ وہ معروف یعنی اوسط طریقے پر یتیم کے مال میں سے کھائے، اور مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا، میرے پاس کوئی مال نہیں ہے اور میری نگرانی میں ایک یتیم بچہ ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا تو اپنے یتیم کے مال میں سے معروف طریقے پر کھا، کہ نہ تو تو اسراف کرنے والا ہو، اور نہ اپنے مال کو اس کے مال سے بدلنے والا"

امام محمد اور امام مالک رحمہما اللہ نے الموطا میں ذکر کیا ہے کہ افضل یہ ہے کہ اس کا مال کھانے سے بچا جائے-اس لیے کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے پاس آیا اور کہا مجھے یتیم کے بارے میں وصیت کیجیے، تو انہوں نے فرمایا: اس کے مال میں سے کچھ نہ خرید اور اس کے مال میں سے کوئی شئی قرض نہ لے، واللہ اعلم۔

۱- النساء(۶:۴)

۲- النساء(۶:۴)

۳- النساء(۶:۴)

فصل: اولیاء کے مابین ترتیب کا بیان

اولیاء میں سے سب سے مقدم باپ اور پھر اس کا وصی (Nominee) ہے، پھر اس کے وصی کا وصی، پھر دادا، پھر اس کا وصی اور پھر اس کے وصی کا وصی۔ پھر قاضی، پھر جسے قاضی متعین کرے اور وہ قاضی کا وصی ہے۔

اس ترتیب کی وجہ یہ ہے، کہ بچوں پر ولایت ان کی بہتری کی بنا پر ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ بذات خود اس سے قاصر ہیں۔ اور بچے کی بہتری اسی ترتیب کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد شفقت پر ہے، اور باپ کو اپنی اولاد پر تمام لوگوں سے زیادہ شفقت ہوتی ہے، اور اس کے "وصی" کی شفقت "دادا" کی شفقت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ باپ کا پسندیدہ شخص اور اس کا منتخب کیا ہوا فرد ہے، لہذا وہ شفقت میں بھی "باپ" کا جانشین ہوگا اور کسی کا جانشین اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ بعینہ موجود ہے، اور دادا کی شفقت قاضی سے زیادہ ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کی شفقت کی بنیاد قرابت پر ہے، جبکہ قاضی تو ایک اجنبی شخص ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں، کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت، اپنے قریبی رشتہ دار پر کسی اجنبی سے زیادہ ہوتی ہے اور یہی حال اس کے وصی کی شفقت کا ہے، کیونکہ وہ دادا کا پسندیدہ شخص اور اس کا جانشین ہے، لہذا اس کی شفقت دادا ہی کی طرح ہوگی۔ تو چونکہ جس مقصد کے لیے ولایت قائم ہوتی ہے، وہ مقصد اسی ترتیب کے مطابق پایا جاتا ہے، لہذا ضرورتاً ولایت میں یہی ترتیب ملحوظ ہوگی۔ اس لیے کہ حکم کی ترتیب، علت (وجہ) کی ترتیب کے مطابق ہوتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور ان کے سوا دوسرے افراد یعنی ماں، بھائی اور چچا وغیرہ کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، اس لیے کہ بھائی اور چچا کی شفقت ناتمام ہوتی ہے اور تصرفات کا چونکہ جنایات سے تعلق ہے۔ لہذا اس کا اہتمام سوائے ان رشتہ داروں کے، جو وافر شفقت والے ہیں، کوئی دوسرا نہیں کرسکتا۔ اور ماں اگرچہ اولاد پر وافر شفقت رکھتی ہے، لیکن ناقص العقل ہونے کی بنا پر، اس کی رائے کامل ومکمل نہ ہوگی، لہذا اس کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔ اور نہ ہی ان رشتہ داروں کے اوصیاء کو یہ حق حاصل ہوگا۔ اس لیے کہ ان کا وصی ان کا جانشین اور ان کا قائم مقام ہوتا ہے، لہذا اس کی اتنی ہی ولایت ثابت ہوگی، جتنی اس کو نامزد کرنے والے کی ہے۔ اور یہ ولایت ادائیگی قرض اور بچے کی حفاظت کی ہے، لیکن مذکورہ بالا لوگوں کی عدم موجودگی میں ماں کے وصی (نامزد کردہ شخص) اور بھائی کو یہ حق ہوگا کہ وہ مرنے والے کے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی منقولہ جائیداد اور زمین وغیرہ کو فروخت کردے، اور جو باقی بچے وہ بچے کی میراث ہے۔

یہ اس لیے ہے کہ اگر مذکورہ بالا افراد میں سے کوئی شخص زندہ اور موجود ہو تو اس کو بچے کی وراثت میں قطعاً تصرف کا حق نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وصی (نامزد کرنے والا شخص) زندہ ہوتا تو یہ لوگ اس کی زندگی میں اس کے مالک نہ ہوتے تو یہی [illegible] سے وصی [illegible] شخص اکا ہے۔ اور اگر زندہ ہو، تو اس کو صرف اس کی نگرانی کا حق ہوگا۔ کچھ اور نہیں، ماسوا اس [illegible] منقولہ کو فروخت کرے۔ اس لیے کہ جائیداد منقولہ کو فروخت کرنا اس کی حفاظت کے باب میں [illegible] قیمت کی حفاظت کرنا آسان ہے اور اسے یہ حق نہیں، کہ وہ اس کی زمین کو فروخت [illegible] مستثنی ہے، کیونکہ وہ تو بذات خود محفوظ ہوتی ہے، اسی طرح وہ درہموں اور دیناروں کو [illegible] اسی طرح سے اس کے مال میں سے کوئی بھی شئی بغرض تجارت خریدنے [illegible] ضروری ہو، وہ اس کے لیے خرید سکتا ہے، مثلاً اس کا کھانا، لباس وغیرہ۔

[illegible] اور ذریعے سے حاصل ہو، مثال کے طور پر کسی نے اس کو کوئی شئی ھبہ کردی

یا اس کے حق میں وصیت کردی، تو اس کو اس میں بالکل تصرف کرنے کی اجازت نہ ہوگی، خواہ وہ زمین ہو یا جائیداد منقولہ- اس لیے کہ جب اس کے نامزد کرنے والے شخص کو یہ حق حاصل نہیں، تو اس کے نامزد کردہ شخص کو بھی یہ حق نہ ہوگا-

رہا مکاتب کا وصی تو اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ جائیداد منقولہ اور زمین وغیرہ کو مکاتب کے قرضے یا کتابت کا قرض ادا کرنے کے لیے فروخت کردے، اس لیے کہ مکاتب بذات خود اس کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کے وصی (نامزد کردہ شخص) کو تو بدرجہ اولیٰ یہ حق ہوگا- اور اس کی کمائی ہوئی اشیاء میں سے جو بچ جائے وہ اس کے ورثہ کی میراث ہوگا-

رہے اس کے وارثوں میں سے آزاد لوگ، تو وہ بلاشبہ اس کے وارث ہیں، اسی طرح کتابت کی حالت میں پیدا شدہ بچے اور اس کے سابقہ بچوں میں سے جو بچہ اس کے ساتھ کتابت کیا گیا ہو، وہ بھی وارث ہوگا- اس لیے کہ وہ اپنے والد کی آزادی کی بنا پر، اپنی زندگی کے آخری حصہ میں آزاد ہوگیا ہے- پھر اس کی فاضل کمائی اس کے وارثوں کی ملکیت قرار پائی، تو کیا اس کے ورثہ کو اس کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے؟ الزیادات میں مذکور ہے کہ انہیں اس کا حق نہ ہوگا-

ماسوا اس کی دیکھ بھال کے، اور اس کے وارث کو (امام محمد رحمہ اللہ نے) ماں کے وصی بھائی اور چچا کے بمنزلہ قرار دیا ہے- جبکہ کتاب القسمۃ" میں اس کو" باپ کے وصی" (نامزد کردہ شخص) کے ساتھ ملحق کیا ہے، اس لئے کہ وہاں انہوں نے اس کی زمینوں میں تقسیم کو جائز قرار دیا ہے، اور تقسیم کرنا معنوی طور پر بیع ہی ہے- تو جس شخص کو تقسیم کرنے کا حق ہے اس کو بیع کا بھی حق ہے، تو اس طرح اس مسئلے میں دو روایات ہیں-

یہ حکم اس وقت ہے، جب وہ کتابت کا معاوضہ ادا کرنے سے قبل مرجائے، لیکن اگر اس نے اپنے حین حیات کتابت کا معاوضہ ادا کردیا اور وہ آزاد ہوگیا اور پھر اس کی وفات ہوگئی، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کا "وصی" آزاد شخص کے وصی کی طرح ہوگا-

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ "مبیع" میں غیر بائع کا کوئی حق نہ ہو، ورنہ بیع منعقد نہ ہوگی- جیسے "رھن رکھی ہوئی (مرہونہ) اور اجرت پر حاصل کردہ شئی کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ ان کی بیع میں مرتہن اور اجرت پر لینے والے شخص کے حق کا باطل کرنا ہے، جو جائز نہیں-

اس مسئلے میں کتب ائمہ کی عبارتیں مختلف ہیں: بعض میں ہے، کہ یہ بیع فاسد ہے اور بعض میں ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور یہی قول درست ہے- اس لیے کہ "بیع" کا رکن اس کی اہلیت رکھنے والے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے اور وہ "مال متقوم" کی طرف منسوب ہے جو اس کا مملوکہ ہے- اور کسی کو نقصان پہنچائے بغیر اس کو سپرد کرنا اس کی قدرت میں ہے- اسی بات کی دلیل کہ اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے- یہ ہے کہ وہ قرض ادا کرکے رھن کو چھڑوا سکتا ہے، جو اسی شئی کو قرض لینے والے کو واپس کردے گا- اسی طرح ان دونوں صورتوں میں مرتھن (رہن رکھنے والے) اور اجرت پر لینے والے کی جانب سے اجازت لینے کا بھی احتمال بھی ثابت ہے- البتہ کہ فی الوقت اس کا یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لیے کہ اس شئی کے ساتھ دو حقداروں کا تعلق ہے، لہذا اس کی بیع موقوف رہے گی- پھر ان دونوں روایات کے درمیان موافقت پیدا کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ بیع کرنے کے قول کو "فاسد قول" پر محمول کیا جائے- جس کا کوئی ظاہری حکم نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک یہی بیع موقوف کی تشریح ہے- پھر جب وہ ان دونوں کی اجازت پر موقوف نہیں تو اگر انہوں نے اجازت دے دی تو یہ بیع نافذ ہوجائے گی-

پھر کیا وہ دونوں بیع کے فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتے ہیں؟ القدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ اجرت پر لینے والے (المستاجر) کو تو اس کا حق نہیں ہے- رہا مرتھن (رھن رکھنے والا) تو اس کے حقدار "ہونے کا امکان ہے- اسی

طرح انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے: وہ یہ کہ اجرت پر لینے والے (مستاجر) کا حق صرف اس کی منفعت تک ہونا محدود ہے، نہ کہ اس کی ذات تک، اس لیے کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو صرف حصول "منافع" کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ذات کے لیے، جبکہ "بیع" نفس شئی کا عقد ہے، بنا بریں بیع کرنے میں مستاجر کے حق میں تصرف نہیں کیا جاتا، لہذا اس کے لیے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اور مرتھن (رھن رکھنے والے) کا حق شئی کی ذات (عین) میں ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر مقروض قرض کی ادائیگی کر کے، اس کو نہ چھڑوا سکا، تو وہ اس شئی کو فروخت کر کے، اس کے ذریعے اپنا قرض وصول کرے گا۔ اس لیے اگر اس نے اجازت دے دی، تو قیمت اس کے پاس رھن ہوگی، لہذا "اس کو بیع کرنا" اس کے حق میں تصرف کرنا ہے، جس کی بنا پر اس کے لیے خیار ثابت ہوگا۔ پھر کیا خریدار کو بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اگر تو اسے علم نہ ہو کہ "مبیع" رھن رکھی ہوئی یا اجرت پر دی ہوئی ہے، تو اسے خیار ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ مطلق عقد فوری سپرداری دینے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہاں یہ بات فوت ہو گئی ہے، لہذا اس کو "خیار فسخ" حاصل ہوگا اور اگر اسے پہلے سے علم ہو، تو اس صورت میں اس کو خیار نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ "فی الجملہ" اس کی تاخیر سے سپرداری پر راضی تھا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو فروخت کر دیا جس پر قصاص واجب ہو تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ مقتول کے ولی کا "قاتل" کی جان میں کوئی حق نہیں لہذا اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس کا حق تو صرف قصاص لینے کا ہے جس سے بیع باطل نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی، اور اس سے اس کو فروخت کرنے والا شخص، اس کے فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا نہ ہوگا، خواہ اسے اس کے جرم کا پتہ ہو، یا نہ۔ اس لیے کہ ولی کا حق "قصاص" میں ہے، اور بیع قصاص کے حق کو باطل نہیں کرتی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کو آزاد کر دیا، یا اس کو مدبر بنا دیا یا اس کو مکاتب کر دیا یا باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا دیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا، جو مرتد ہونے کی بنا پر واجب القتل تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ مرتد ہونے سے، صرف اس کا قتل مباح ہوتا ہے نہ کہ کچھ اور۔ اور بیع اس حق کو باطل نہیں کرتی، یہی حکم اس کو آزاد کرنے اور اس کو مدبر بنانے کا ہے۔

اور اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کیا جس کو جرم (جنایت) کی بنا پر، کسی کو دینا ضروری ہو گیا تھا تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ خواہ اس کے آقا کو اس کے جرم کا علم ہو، یا نہ ہو اور جنایت جرم کی سزا دلانے کے حق دار شخص کو غلام یا مشتری پر کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کو "غلام کی ذات" میں کوئی حق حاصل نہیں، وہ تو اس کے آقا سے اسے دینے کا مطالبہ کرے گا۔ ماسوا اس کے کہ وہ اس کا فدیہ دینا پسند کرے۔ البتہ اگر تو اس کو اس کی جنایت کا علم ہو، تو اس پر جنایت کا تاوان (ارش) واجب ہوگا، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو، اس لیے کہ اس کا، اس کی فروخت کا قدم اٹھانا، جبکہ اس کو اس کی جنایت کا علم تھا، اس کے فدیہ دینے کو ترجیح دینا ہے، اس لیے کہ اگر وہ اس کو ترجیح نہ دیتا تو وہ اس کو فروخت نہ کرتا، کیونکہ اس میں جنایت لینے کے مقدار" کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ اور اپنے اختیار سے ایسا کرنے کی صورت میں اس کی بیع ان کے حق کا یہ ابطال ہے، جس سے بدل یعنی فدیہ ادا کرنا متعین ہو جائے گا۔ اس لیے اس کا بیع پر اقدام کرنا، فدیہ دینے کو پسند کرنا ہے، بخلاف اس صورت کے، جب کسی قتل یا سرقہ کی بنا پر، اس کا ہاتھ کاٹنا، یا کوئی دوسری سزا دینا (حد) لازم ہو، کیونکہ بیع ان حقوق کے بطلان کو واجب نہیں کرتی جس کی بنا پر اس کا بیع کا یہ اقدام اس کے فدیہ ادا کرنے کو پسند کرنا نہ ہوگا، لہذا یہ حقوق ساقط نہ ہوں گے بلکہ اپنے حال پر رہیں گے۔ اور اگر اس کو اس کی جنایت (غلطی) کا پتہ ہو، تو اس کو اس کی قیمت اور جنایت کی چٹی (ارش) میں سے جو کم ہو وہ رقم لازم ہو جائے گی۔ اور اگر اس کی جنایت کا علم نہ ہو، تو یہ بیع بغیر اس کی پسندیدگی کے غلام کا اتلاف ہوگا، لہذا اس پر

اس کی قیمت اور جنایت کے تاوان (ارش) میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے "ولی جنایت" کا صرف اس ارش (چٹی) کی مقدار میں نقصان کیا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کم رقم دس ہزار درہم ہوں۔ تو ایسی صورت میں اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں، اس لیے کہ غلام کے قتل خطا کی قیمت اگر دس ہزار درہم تک پہنچ جائے، تو اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کے آقا نے اس کو آزاد کر دیا" یا مکاتب بنادیا" یا باندی تھی، تو اس کو ام ولد" بنادیا کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ اور "ولی جنایت" کے لیے غلام، یا مدبر یا ام ولد پر، اب کوئی حق (سبیل) نہ ہوگا۔ البتہ اگر اسے اس کی جنایت کا علم ہو تو ایسا کرنا اس کی طرف سے جنایت کو پسند کرنا ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو، تو اس پر اس کی قیمت اور قرض میں سے جو کم ہو وہ واجب الادا ہوگا۔ اور جو احکام ان کے علاوہ ہیں، ان کا ہم کتاب الجنایات کے آخر میں " کتاب الجنایات العبید" کے عنوان سے بیان کریں گے، انشا ءاللہ۔

فصل: بیع کے صحیح ہونے کی شرائط

بیع کی صحت کی متعدد شرائط ہیں: ان میں کچھ شرائط تو تمام صورتوں کو عام ہیں اور کچھ بعض اقسام کے ساتھ مختص ہیں، عام شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اوپر بیان کردہ بیع کے انعقاد اور نفاذ کی شرائط کا موجود ہونا: اس لیے کہ ہر وہ شرط جس کے بغیر بیع منعقد اور نافذ نہ ہوتی ہو، اس کے بغیر ضرورتاً بیع درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ صحیح ہونا انعقاد اور نفاذ پر ایک اضافی معاملہ ہے، لہذا ہر وہ شرط جو اس کے انعقاد اور اس کے نفاذ کی شرط ہوگی، وہ ضرورتاً اس کے صحیح ہونے کی بھی شرط ہوگی، لیکن ہر وہ شرط جو بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، وہ ہمارے نزدیک اس کے انعقاد اور نفاذ کی لازمی شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ "بیع فاسد" منعقد ہو جاتی ہے اور اس سے متصل بعد قبضہ مل جانے پر۔ ہمارے نزدیک نافذ بھی ہو جاتی ہے، اگرچہ وہ بیع "صحیح" نہیں ہوتی۔

(۲) جہالت کا نہ ہونا: یعنی یہ کہ مبیع (زیر فروخت شئی) اور اس کی قیمت کا دونوں کو اس طرح علم ہو کہ، جس سے منازعت (جھگڑا) پیدا ہونے کا احتمال ہو تو بیع درست ہوگی، لیکن اگر وہ جہالت جھگڑا پیدا کرنے کا احتمال رکھتی ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ جہالت اگر جھگڑے تک پہنچانے والی ہو، تو وہ اس شئی کی سپرداری دینے اور لینے سے مانع ہوگی۔ جس کی بنا پر بیع کا مقصد حاصل نہ ہوگا اور اگر وہ بیع جھگڑے تک پہنچانے والی نہ ہو، تو اس سے بیع مانع نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر مقصد حاصل ہو جائے گا اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

مثلاً اس نے کہا "اگر میں نے تجھے اس ریوڑ میں سے ایک بکری، یا اس ڈھیر میں سے ایک کپڑا فروخت کیا" تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ ریوڑ میں سے ایک بکری اور ڈھیر میں سے ایک کپڑے والا جملہ بیع میں ایسی جہالت پیدا کر رہا ہے، جو جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے کہ بکری بکری میں اور کپڑے کپڑے میں واضح فرق ہوتا ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

پھر اگر اس نے بکری یا کپڑے کی تعیین کر دی اور اسے سونپ دیا، اور وہ اس پر راضی ہو گیا، تو جائز ہوگا اور یہ ابتداءً ہی اس کی رضامندی ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ اشیاء کی فروخت اشیاء کے پورا پورا وصول کرنے کے لیے ہوتی ہے، تا آنکہ مدت گزر جائے۔ اور دونوں کے درمیان جھگڑا وصولی حق کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا وہ اس کی نقیض (ضد) ہوگا۔ نیز اس لیے بھی کہ رضامندی، بیع کی لازمی شرط ہے اور رضامندی معلوم و متعین شئی میں ہی ہوتی ہے۔

(۲) یہ کہ مبیع اور قیمت کا اس طرح معلوم ہونا جو دونوں کے مابین جھگڑے سے مانع ہو، یہ شرط، صحت بیع کے لیے ہے۔
پھر اس شرط پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:
مبیع اور زر ثمن (قیمت) کے بارے میں حصول علم کے ذرائع: تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) مبیع اور زر ثمن کا معلوم ہونا

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی: اگر اس نے کہا "میں نے تجھے ان چار کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر خواہ اس نے "خیار تعیین" کا ذکر کیا یا وہ اس سے خاموش رہا، یا اس نے کہا "میں نے تجھے ان دو میں سے ایک کپڑا فروخت کیا، یا "ان تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور وہ "خیار" کے بارے میں خاموش رہا، تو یہ بیع فاسد ہے، اس لیے کہ "مبیع" مجہول ہے۔ اور اگر اس نے خیار کا ذکر کیا اور یوں کہا "اسی شرط پر کہ تجھے ان میں سے جو چاہے، اسے لینے اور باقی وجہ یہ ہے کہ مبیع مجہول ہے، اس لیے کہ اس نے ان میں سے ایک شئی کو بغیر تعیین کے فروخت کیا ہے، جو غیر معلوم ہے، لہذا مبیع مجہول ہوگی جو صحت بیع سے مانع ہے، جیسے کہ اگر اس نے چار کپڑوں میں سے کوئی ایک کپڑا فروخت کیا، اور "خیار تعیین" کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ استحسان کی وجہ "خیار شرط" سے استدلال ہے، اور ان دونوں میں قدر مشترک بیع میں موجود غبن (دھوکے کے امکان کو دور کرنے کی ضرورت ہے، اور ان دونوں "خیارات" میں سے ہر ایک خیار اسی دھوکے کو دور کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا وہاں شرعی حکم کا وارد ہونا، یہاں اس حکم کا وارد ہونا ہے، یہ ضرورت "تین اشیاء" میں غور و خوض (تحری) سے پوری ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ تین اشیاء اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ اشیاء پر مشتمل ہوتی ہیں، لہذا اس سے زیادہ اشیاء کا حکم اصل قیاس کے مطابق (ناجائز ہی) رہے گا۔ نیز اس لیے بھی کہ لوگوں نے اس طریقے پر، اس لیے عمل کیا ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے، کیونکہ ہر ایک شخص بازار میں داخل ہو کر، اپنی اشیائے ضرورت کی خریداری نہیں کر سکتا، خصوصاً بڑی عمر کے لوگ اور عورتیں، جس کی بنا پر انہیں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کو حکم دیں اور چونکہ ان کی ضرورت، اس جنس کی ایک معین شئی کے دیکھنے سے پوری نہیں ہوتی، اس لیے کہ ممکن ہے وہ ان کی مرضی کے مطابق نہ ہو، لہذا انہیں اس بات کی ضرورت ہوگی کہ کوئی شخص اس جنس کی دو اشیاء لے اور انہیں لے جا کر خریدار کو دکھائے، پھر وہ ان میں سے مقررہ قیمت کے عوض، جسے چاہے رکھ لے اور جسے چاہے واپس کر دے۔ لہذا ہم نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر اس کو جائز قرار دیا ہے اور تین سے زیادہ اشیاء میں، لوگوں میں کوئی تعامل نہیں ہے، لہذا یہاں حکم اصل قیاس پر رہے گا۔ اور قیاس کی بنا پر یہ کہنا کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) مجہول ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لیے جب اس نے خیار کو شرط ٹھہرایا، مثلاً یوں کہا کہ وہ اس شرط پر فروخت کر رہا ہے کہ تو ان میں سے جسے چاہے لیلے تو ان میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے سے ایسی بیع جو حصول ملکیت کا باعث ہے منعقد ہو جاتی ہے اسی وقت فوری طور پر، اور اس کو پسند کر لینے پر "معقود علیہ" معلوم و متعین ہو جاتا ہے علاوہ ازیں یہ جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی بھی نہیں ہے، اس لیے کہ بائع نے یہ معاملہ خریدار کی پسندیدگی پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ ان میں سے جو چاہے لیلے، جس کی بنا پر جھگڑا پیدا نہ ہوگا۔

پھر کیا یہاں اس خیار کی مدت کو بیان کرنا شرط ہوگا، اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، کیونکہ کتابوں میں امام محمد رحمہ اللہ کے الفاظ اس کے بارے میں مختلف ہیں: الجامع الصغیر میں ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت کرے، کہ خریدار ان میں سے جسے چاہے لیلے اور اسے تین دن تک اختیار ہوگا" اور الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت

کرے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے ایک ہزار درہم کے عوض لیلے" اور اس میں خیار کا ذکر نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے، جب تک وہ مدت خیار کا ذکر نہ کرے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے کم ہے۔ اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے زیادہ مدت ہے، بشرطیکہ وہ مدت معلوم و متعین ہو، اور یہی امام الکرخی اور الطحاوی کا قول ہے، اور بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ مدت کے ذکر کے بغیر بھی یہ بیع درست ہے۔ اول الذکر مسلک کے لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع ایک ہی متعین کپڑا ہو اور اس میں وہ خیار کی صراحت کرے، تو بالاجماع اس میں مدت کا ذکر اس کی صحت کی شرط ہوگا۔ اسی طرح اگر غیر متعین مگر ایک شئی مبیع ہو، تو تب یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وقت کا ذکر نہ کرنا "مدت خیار" کی جہالت ہے، جو بیع کے لیے مفسد ہے، اس لیے کہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں ہی کو واپس کردے حالانکہ خیار تعین کے ساتھ اسے صرف ایک شئی کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے اور یہی خیار شرط کا حکم ہے، لہذا اس کے لیے مقررہ مدت کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

دوسرے قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ معین شئی میں خیار کی مدت کا مقرر کرنا، اس لیے ضروری ہے کیونکہ وہاں خیار حکم کے ثبوت کو غور و تامل کے ساتھ دھوکہ (غبن) دور کرنے کی بنا پر بوجہ ضرورت مانع ہے۔ لہذا وہ استثناء کے معنی میں ہوگا۔ جس کی بنا پر وقت کی تعیین ضروری ہوگی، تاکہ اس وقت میں بیع کے حکم کے اثبات سے، اس میں استثناء کرنا درست ہو، جبکہ "خیار تعیین" حکم کے ثبوت سے مانع نہیں، بلکہ حکم دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یہ تو صرف مبیع کی تعیین سے مانع ہے اور بس، لہذا اس کے لیے مدت کی تعین کا ذکر کرنا شرط نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

پھر ان دونوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ "خیار شرط" ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وراثتاً آگے منتقل نہیں ہوتا اور "خیار تعین" بالاجماع آگے وراثت میں منتقل ہوتا ہے۔ تاہم مشتری کو حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو اکٹھے ہی واپس کردے، نہ کہ حکماً۔ اس خیار شرط کی بنا پر جو متعارف ہے، تاکہ اس کے لیے مدت کا بیان کرنا شرط ہو، بلکہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف منسوب بیع غیر لازم ہے، جس کی بنا پر وہ فسخ کا موقع و محل ہوگی، جیسے کہ معروف شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا"، جیسا کہ ہم آئندہ انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے دو کپڑے یا دو غلام یا دو سواری کے جانور، اس شرط پر خریدے کہ خریدار یا بائع کو ان میں سے کسی ایک میں تین دن تک خیار ہے اور "مبیع" کی، جس میں اسے خیار ہو، تعیین نہ کی اور نہ اس کی جس میں اسے خیار نہیں۔ نیز ان میں سے ہر ایک کی قیمت کی الگ الگ تعیین بھی نہ کی، تو ان دونوں میں بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ مبیع اور قیمت دونوں میں جہالت پائی گئی ہے۔ مبیع کی جہالت اس طرح کہ عقد دونوں میں سے ایک میں ہوا ہے اور دوسری شئی میں اسے واپسی کا خیار ہے۔ مبیع کی جہالت اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک دوسری سے واضح نہیں ہوئی، لہذا مبیع مجہول ہے۔ جبکہ قیمت میں "جہالت" اس طرح جب اس نے دونوں میں سے کس ایک میں بھی قیمت کی تعیین نہ کی تو اس کی قیمت کا اندازہ محض "ظن اور تخمین" سے ہوگا جس کی بنا پر قیمت اور مبیع دونوں مجہول ہوں گی، چونکہ ان میں سے ایک شئی کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع ہے، لہذا دونوں کی جہالت تو بدرجۂ اولی اس سے مانع ہوگی۔

اسی طرح اگر اس نے اس شی کی تعیین کردی جس میں اسے خیار ہے، لیکن اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت (زر ثمن) مجہول ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت تو بیان کردی، لیکن اس نے اس شئی کی تعیین نہ کی جس میں اسے خیار ہے تو تب بھی

یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ "مبیع" مجہول ہے اور اگر اس نے اس کی تعیین کی اور قیمت بھی بیان کر دی، تو دونوں میں بیع درست ہوگی۔ اس لیے کہ "مبیع" اور قیمت دونوں معلوم ہیں اور دونوں میں سے ایک میں بیع بغیر خیار کے درست ہوگی۔ اور دوسری شئی میں اسے خیار ہوگا، کیونکہ اسی طرح کیا جاتا ہے۔ پھر اگر جس شخص کو خیار ہو اس نے جس شئی میں اسے خیار ہو اس کی اجازت دیدی، یا وہ مر گیا یا خیار کی مدت گزر گئی اور اس نے اس کو فسخ نہ کیا، تو بیع لازم ہو جائے گی، اور مشتری کے لیے قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، مگر اس کو اس وقت یہ حق نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو لیلے۔ جب تک ان دونوں کی نقد قیمت ادا نہ کرے۔ اس لیے کہ جب خیار ساقط ہو گیا اور عقد لازم ہو گیا، تو یہ سمجھا جائے گا جیسے اس نے گویا دونوں کو حتمی طور پر خریدا تھا اور اگر معاملہ ایسے ہوتا تو اس صورت میں حکم ویسے ہی ہوتا جیسے ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک کپڑا یا ایک ہی جانور مقررہ قیمت پر، اس شرط کے ساتھ خریدا کہ مشتری یا بائع کو اس کے نصف میں خیار ہوگا اور اس کے نصف کی بیع حتمی ہوگی تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نصف حصہ معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے، واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے گن کر فروخت کی جانے والی، یا باہم دیگر مختلف اشیاء کی کچھ تعداد ایک درہم کے عوض فروخت کی، جیسے تربوز اور سیب اور اس جگہ اس کی بیان کردہ تعداد سے زیادہ اشیاء موجود ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ مبیع میں اتنی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہوگی۔ پھر اگر انہوں نے اس کے بعد، اتنی مقدار کو الگ کر لیا، یا اس پر باہم راضی ہو گئے تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ نئی بیع بطریق تعاطی (تبادلہ اشیاء) ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ: اس علحدہ کیے ہوئے مجموعے پر اس وقت بیع جائز ہوگی جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہوں" اور یہ باہمی رضامندی کے ساتھ ہونے والی بیع کے جواز پر نص ہے اور اگر اس نے کہا "میں نے یہ غلام اس کی قیمت کے عوض فروخت کیا" تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں اس نے اس کے ثمن (قیمت) کو، اس کی قیمت ٹھہرایا ہے، جو قیمت لگانے والوں کے فرق سے مختلف ہے، لہذا اس صورت میں اس کی قیمت مجہول ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا "میں نے یہ تین رطل گوشت ایک درہم کے عوض فروخت کیا" اور اس نے فروخت والی جگہ کی تصریح نہ کی، تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے جگہ کی صراحت کی "مثلاً اس نے کیا "میرے لیے اس جانب سے ایک رطل گوشت اتنی قیمت پر تو دے یا اس "ران" سے گوشت تول دے۔ تو امام ابو حنیفہ" کے بیع سلم میں قول پر قیاس کی رو سے یہاں بھی یہی حکم ہوگا" اور صاحبین رحمہم اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ بیع جائز ہوگی، اور یہی امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اسے مشتری (خریدار) کے خیار پر، یا کسی اور شخص کے خیار پر فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ مذکورہ شخص اس کے متعلق کیا فیصلہ کرے گا۔ جس سے اس کی قیمت مجہول ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ شئی گندم کے ایک قفیز یا جو کے دو قفیزوں کے عوض فروخت کی۔ اس لیے کہ قیمت مجہول ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا ایک بیع میں دو بیعیں ہیں اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک بیع میں دو بیعوں سے منع کیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام ایک ہزار درہم میں ایک سال تک فروخت کیا، یا ۱۵۰۰ سو درہم میں دو سالوں تک بیچا، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت مجہول ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ایک بیع میں دو شرائط ہیں اور مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے ایک بیع میں دو شرطوں سے منع کیا ہے۔

اور اگر اس نے کوئی شئی دس گیارہ کے نفع پر فروخت کی، اور مشتری کو "راس المال" کا علم نہ ہو، تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی تا آنکہ اسے تفصیلاً بتایا نہ جائے۔ پھر وہ چاہے تو اسے لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے، اس لیے کہ جب تک اسے راس المال (اصل سرمائے) کا علم نہ ہو، اس کے لیے اس کی قیمت مجہول ہوگی۔ اور قیمت کی جہالت "بیع کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔ پھر جب اسے قیمت کا پتہ چل جائے اور وہ اس پر راضی ہوجائے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ جواز سے اصل مانع عقد کے وقت قیمت کی جہالت ہے اور یہ جہالت اسی مجلس میں دور ہوگئی ہے اور حالت عقد میں فیصلہ اسی کی بنا پر ہوتا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے عقد کے وقت اس کا علم ہو اور اگر اسے اس کا علم نہ ہوا، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہوگئے، تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا۔

اور اگر اس کو قیمت معلوم ہونے سے قبل مگر قبضے کے بعد "مبیع" ہلاک ہوگئی، تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگئی، اس لیے کہ یہ "بیع فاسد" کا ہی حکم ہے اور اس کی ہلاکت سے، اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا ہے۔ اس لیے کہ اس کی ہلاکت سے مبیع اجازت اور رضامندی ملنے کے احتمال سے خارج ہوگئی ہے۔ اس لیے کہ اجازت تو موجود اور قائم شئی سے ملحق ہوتی ہے نہ کہ ہلاک ہونے والی شئی سے، جس کی بنا پر اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا ہے، لہذا اس کو اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔ اور ابن شجاع نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ "یہاں بیع جائز ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے کہا ہے" کہ یہ بیع صحیح ہے" جو کہ بیع موقوف کی علامت ہے۔

اور اگر مشتری کے رضامند ہونے سے قبل "بائع" مر گیا، جبکہ وہ اس پر قبضہ کرچکا تھا یا ابھی اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تھا، تو بیع ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر مبیع غلام ہو، پھر اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہو، اور اس کو آزاد کردیا ہو یا اس کو فروخت کردیا ہو، یا اس کو علم ہونے سے قبل وہ مرگیا ہو، تو اس کی آزادی اور بیع درست ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب ہوجائے گی، اس لیے کہ اس کی موت سے حقیقتاً وہ شئی ہلاک ہوگئی ہے، اور "مبیع" کی آزادی کی صورت میں اب بیع اجازت کے احتمال سے خارج ہوگئی ہے، لہذا یہاں فساد مؤکد ہوگیا ہے، جس کی بنا پر اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔

اور اگر اس نے اصل قیمت (راس المال) کے معلوم ہونے کے بعد، اس کو آزاد کیا، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس کا علم ہونے سے قبل اور قبضے کے بعد اس کو اس کی قرابت کی بنا پر آزاد کردیا تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کی قرابت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ اس کی اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ اور اس کو آزاد کرنا قیمت کا علم ہونے سے قبل غلام کی ہلاکت کے مترادف ہوگا، تو جب وہاں قیمت ضروری ہوتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی قیمت ضروری ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کوئی شئی اپنی رقم، یا راس المال کے عوض فروخت کی اور خریدار کو اس کی رقم یا راس المال کا علم نہ ہو تو وہ ایسے ہی ہوگا: جیسے کہ اس نے کسی شئی کو دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا اور اس کو قیمت کا علم نہ ہو۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے اس ڈھیر" سے تجھے ایک قفیز گندم فروخت کی، تو یہ بیع درست ہوگی، اگرچہ اس ڈھیر سے ایک قفیز مجہول شئی ہے، لیکن یہ جہالت باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایک ڈھیر میں ایک ہی جیسے قفیز ہوتے ہیں، بخلاف ریوڑ میں سے ایک بکری کے، اور چار کپڑوں میں سے ایک کپڑے کے، اس لیے کہ بکری بکری میں سے واضح فرق ہوتا ہے، اسی طرح کپڑے کپڑے میں فرق ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی شئی دس درہم یا دس دینار کے عوض فروخت کی اور اس شہر میں مختلف سکے ہوں، تو یہ بیع زیادہ چلنے والے سکے پر محمول ہوگی۔ اس لیے کہ مطلق نام متعارف ومتداول شئی پر محمول ہوتا ہے، خصوصاً جب اس پر صحت عقد موقوف ہو، لیکن اگر شہر میں بیک وقت کئی طرح کے سکے یکساں طور پر جاری ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں قیمت مجہول ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی سکہ دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔

اسی اصول پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ اصول تخریج ہوتا ہے کہ اگر ایسی بیع میں ہو جو مجموعہ اشیاء کی طرف منسوب ہو، بیع کے وقت مبیع کی مجموعی قیمت مجہول ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ جس میں قیمت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ ایک دوسرے کے مشابہ اشیاء ہونگی، جیسے کیلی اور موزون (ماپ اور تول کردی جانے والی) اشیاء اور گن کردی جانے والی تو یہ شئی مثلی ہوگی، یا پھر وہ گز سے ناپ کر یا گن کر دی جانےوالی ایسی اشیاء میں سے ہوگی، جو باہم دگر مختلف ہوتی ہیں، پھر یا تو اس نے بیع میں ان تمام کے ماپ، وزن، تعداد، اور گزوں کا ذکر لیا ہوگا یا نہیں اگر تو نےلیسے نہ کیا پھر اگر وہ ماپ کردی جانے والی اشیاء ہوں، اور اس نے اس مجموعے کا نام نہ لیا، مثلاً اس نے یوں کہا "میں نے تجھے یہ ڈھیر فی قفیز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ماسوائے ایک درہم کے بدلے ایک قفیز کے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قفیز میں بیع لازم ہوجائے گی اور باقی قفیزوں میں بیع جائز نہ ہوگی، تاوقتیکہ خریدار کو بائع سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہوجائے کہ وہاں کل کتنے قفیز ہیں، مثلاً اس طرح کہ اس نے ان کو ماپ لیا تو اس صورت میں اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس تمام ڈھیر کو فی قفیز ایک درہم کے عوض لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ اور اگر اسے مجلس سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہوا تو بیع کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا۔ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس ڈھیر میں فی قفیز ایک درہم کے عوض اس کو بیع لازم ہوجائے گی، خواہ اسے اس کی پوری مقدار کا علم ہو یا نہ ہو۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا "ہر قفیز دو درہم کے یا اس میں سے ہر تین قفیز تین درہموں کے عوض ہوں گے۔ یہی اختلاف ہر ایسی شئی کے تولنے کے حکم میں ہے جس کو باہم الگ الگ کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو، جیسے کہ زیتون کا تیل اور سونے یا چاندی کی ڈلی یا ایک دوسرے سے ملتے جلتے پھل، جو گن کر فروخت ہوتے ہوں، مثلاً اخروٹ، بادام، جبکہ ان کی پوری تعداد بیان نہ کی گئی ہو۔

رہی ذراع (ہاتھ۔ ایک آلہ) سے ناپ کردی جانے والی اشیاء، تو اگر تو اس نے اس کی مقدار بیان کی، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ کپڑا یا یہ زمین یا یہ لکڑی فی ذراع (ہاتھ بھر) ایک درہم کے عوض فروخت کی تو اس کی تمام مقدار میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اسی مجلس میں خریدار کو ذراع (یا گزوں) کی مجموعی تعداد کا علم ہوجائے، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس کو لیلے اور چاہے تو اس کو چھوڑدے اور اگر اس کو علم نہ ہوا، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہوگئے تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی تمام مقدار میں بیع درست ہوگی۔ اور اس کے لیے فی "ذراع" ایک درہم کے عوض لوٹنا لازم ہوجائے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا ہر دو ذراع دو درہموں کے، یا تین ذراع تین درہموں کے عوض۔ یہی اختلاف گن کر فروخت کی جانے والی، باہم دگر مختلف اشیاء (العددیات المتفاوتہ)، جیسے بھیڑ بکریوں، اور غلام وغیرہ کی فروخت میں ہے، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ فی بکری دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس نے بکریوں کی تعداد کا ذکر نہ کیا۔ یہی اختلاف ایسی وزن کی جانے والی اشیاء میں ہے جن کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے میں نقصان ہو، مثلاً ڈھالے ہوئے برتن اور قالب وغیرہ۔ ان تمام مسائل میں صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے

کہ "بیع" کی مجموعی مقدار معلوم ہے اور اس کے لیے ماپ کر، یا اس کو تول کر یا گن کر یا ذراع کے ساتھ ناپ کر، اس کی مجموعی قیمت کا اندازہ لگانا بھی ممکن ہے، لہذا یہ ایسی جہالت ہے، جس کو دور کرنا اور اس کا ازالہ کرنا ممکن ہے اور اس طرح کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع نہیں ہوتی، جیسے کہ اس نے اس پتھر کے وزن کے برابر سونا فروخت کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی مجموعی مقدار عقد کے وقت مجہول تھی اور اس میں ایسی جہالت ہے، جو باہمی جھگڑے پر منتج ہو سکتی ہے، جس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم آتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی شئی کسی مقررہ مقدار کے عوض فروخت کی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں حالت عقد میں اس کی قیمت مجہول ہے، کیونکہ اس نے اس کو اس طرح فروخت کیا ہے کہ یہ ڈھیر میں سے فی "قفیز" "ایک درہم کے عوض ہے اور عقد کے وقت تمام قفیزوں کی تعداد غیر معلوم ہے، لہذا ضرورۃً اس کی تمام قیمت بھی غیر معلوم ہوگی۔ یہی حالت وزن کی جانے والی، مگر گن کر فروخت کی جانے والی اور "ذراع" سے ناپ کر فروخت کی جانے والی دوسری اشیاء میں ہے۔ صاحبین رحمہم اللہ کا یہ قول کہ اس جہالت کو دور کرنا ممکن ہے ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن جب تک یہ جہالت ختم نہ ہو اس وقت تک فی الحال جہالت برقرار ہے۔ ہمارے نزدیک اگر تو اسی مجلس میں جہالت رفع ہو گئی، تو عقد بدل کر جائز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ خواہ مجلس کتنی ہی طویل ہو جائے اس کے لیے حکم "عقد کی حالت والا ہی ہے۔

کسی پتھر کے وزن کے برابر سونے کی فروخت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ناجائز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ حکم ہم مثل اشیاء (مثلیات) وغیرہ میں ایک پہلو سے جو مختلف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مثلی اشیاء میں صرف ایک صورت میں بیع کو جائز کہا ہے، لہذا دوسری صورتوں میں بیع قطعاً جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے صحیح ہونے سے مانع اس کی قیمت کی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے اور کسی ڈھیر میں سے "ایک قفیز" کی جہالت بیع کی صحت سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں کے درمیان باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں اسے ابتداءً ایک قفیز خریدا ہوتا تو بیع جائز ہوتی لہذا جب کہ "کل" (ہر) کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہ رہا تو اسے "خاص" پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ عام لفظ میں ایسا سمجھنا "معروف اصول" کی روشنی میں درست ہے، بشرطیکہ اس کے "عموم" پر عمل کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں اسے خصوصی معنی پر محمول کیا جاتا ہے، جبکہ وہاں اس کا امکان موجود ہو، بخلاف ایک دوسری سے مختلف اشیاء کے، اس لیے کہ ایک ریوڑ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی جہالت ایسی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ ریوڑ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کو ابتدائی طور پر فروخت کرنا بھی صحیح نہیں، چونکہ یہاں لفظ "کل" (ہر) کے حکم پر سرے سے ہی عمل کرنا مشکل ہے، لہذا تمام شئی میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ پورا ریوڑ اس شرط پر فروخت کیا کہ ہر دو بکریاں بیس درہموں کے عوض ہونگی، تو اس صورت میں بھی بیع بالاجماع فاسد ہوگی۔ اگرچہ مشتری کو اسی مجلس میں بکریوں کی پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کرے، لہذا ایک دوسرے سے مختلف اور گن کر فروخت ہونے والی اشیاء میں، اور ذراع (گز) سے ماپ اور تول کر ایک دوسرے سے ملتی جلتی مگر گن کر فروخت ہونے والی اشیاء میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ وہاں ایک اور دو میں اختلاف ہے، لیکن اگر اسے مجلس میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ "بیع" کو پسند کرے تو بغیر کسی اختلاف کے بیع جائز ہو جائے گی اور یہاں دو اشیاء ہونے کی صورت میں بلا کسی اختلاف کے بیع جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اسے مجلس ہی میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کرلے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے جو مجلس میں معلوم ہونے سے قابل رفع ہے، لہذا وہاں جو مانع ہے وہ رفع و ازالے کا احتمال رکھتا ہے، جبکہ یہاں

جو جہالت ہے وہ رفع وازالے کا بالکل احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک بات مجہول ہے۔ وہ نہیں جانتا وہ شئی کتنی ہے۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ "ڈھیر" ایک سو درہم پر اس طرح فروخت کیا کہ ہر ایک قفیز ایک درہم کے عوض ہوگا" اور اس نے اس ڈھیر کا پورا وزن یا ماپ بیان نہ کیا، مگر اس کی مجموعی قیمت بیان کردی۔ اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں۔ الطحاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ جائز ہے اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، اس لیے کہ اس نے قیمت بیان کردی ہے۔ اور تمام مجموعے کی قیمت کا بیان کرنا "تمام مبیع" کی قیمت کا بیان کرنا ہے، اور اگر اس نے تمام مبیع کی قیمت بیان کی ہوتی تو بیع جائز ہوتی، جیسا کہ ہم بیان کریں گے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ماپ کر، اور وزن کرکے اور ذراع (ہاتھ) سے ناپ کر، یا گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے مجموعے کی تعیین نہ کی، لیکن اگر اس نے اس کی مقدار اور تعداد بیان کردی۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ڈھیر بیچا، اسی طرح کہ وہ ایک سو قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے یا اس نے کہا "اس شرط پر کہ وہ سو قفیز سو درہموں کے عوض ہیں، تو خواہ اس نے ہر قفیز کی الگ الگ قیمت بیان کی، یا تمام کی ایک ہی قیمت بیان کردی، تو یہ دونوں صورتیں یکساں ہیں اور یہاں بیع کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لیے کہ مبیع کی جملہ مقدار معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی پایا جیسے اس نے بیان کیا تھا تو بیع ہوگئی اور مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے ایک سو قفیز سے زیادہ پایا تو اضافی شئی مشتری کو نہ دی جائے گی بلکہ وہ بائع کو واپس کر دی جائے گی۔ اور مشتری کے لیے صرف اتنا ہی وزن ہوگا، جتنا اس نے بیان کیا تھا۔ جو ایک سو قفیز ہیں، اور اس کو خیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار، یعنی ایک سو قفیز سے کم پایا، تو مشتری کو اختیار ہوگا۔ وہ چاہے تو اتنی مقدار اتنی قیمت کے عوض لے لے اور جو کم ہو اس کی قیمت ادا نہ کرے اور چاہے تو نہ لے۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ایسی اشیاء میں جن کو باہم الگ کرنے میں کسی کا نقصان نہ ہوتا ہو، اضافی مقدار "صفت" کے قائم مقام نہیں ہوتی، بلکہ وہ "اصل" شمار ہوتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے مقابلے میں قیمت ہو اور چونکہ اضافی مقدار کی کوئی قیمت نہیں لگائی گئی، لہذا وہ بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اور یہ اضافی مقدار بائع کی ہوگی جو اس کو واپس دی جائے گی۔ اسی طرح اس میں کمی "اصل شئی" میں کمی ہے، محض صفت میں نہیں، لہذا جب اس نے اس کو بیان کردہ مقدار سے کم پایا ہے، تو اس کمی کے برابر قیمت میں کمی ہو جائے گی اور اگر وہ چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور نہ لے اس لیے کہ سودا (عقد بیع) متفرق ہو گیا ہے، کیونکہ یہ بیع ایک "سو قفیز" پر ہوئی تھی اور اس نے اتنی مقدار اس کو سپرد نہیں کی، چونکہ اس سے اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو جائے گا، لہذا اسے چھوڑنے کا خیار ثابت ہوگا۔ یہی حکم تول کر فروخت کی جانے والی ان اشیاء میں ہے، جن کی کمی سے کسی کو نقصان ہوتا ہو۔ اس لیے کہ اس شئی میں اضافہ صفت کے قائم مقام نہیں ہے، بلکہ اصل شئی ہے اور یہی حکم ایک دوسرے کے مشابہہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کا ہے۔

اور ذراع (ہاتھ یا گز) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء، مثلاً کپڑا اور زمین اور لکڑی وغیرہ، تو اگر اس نے اس کے مجموعے کی قیمت بیان کی، مگر ان میں سے ہر ایک ذراع (ہاتھ یا گز) کی الگ الگ قیمت نہ بیان کی، جیسے اس نے کہا: میں نے تجھے یہ کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کے دس ذراع (ہاتھ) دس درہموں کے عوض ہوں گے، تو بیع جائز ہے، اس لیے کہ مبیع و اس کی قیمت معلوم ہے۔ پھر اگر تو اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا تو اس کے لیے

کپڑے کی بیع دس درہموں کے عوض لازم ہوجائے گی اور اس کو اس میں کوئی اختیار (خیار) نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو گیارہ ذراع (ہاتھ) پایا، تو اضافی مقدار مکمل طور پر مشتری (خریدار) کے لیے ہوگی، اور اگر اس نے اس کو نو ذراع (ہاتھ) پایا تو وہ اس کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے گا، اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس طرح امام محمد رحمہ اللہ نے ان دونوں میں اور ماپ یا تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء میں کہ جن کی کمی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں فرق کیا ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ذراع (ہاتھ) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع (ہاتھ) کی زیادتی، صفت کے قائم مقام ہے، جیسے کہ کپڑے کے عمدہ ہونے یا اس کے ان سلے اور سلے ہوئے ہونے کی صفات ہیں، اور قیمت اصل کے بالمقابل ہوتی ہے، نہ کہ صفت کے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ بات صفت کے قائم مقام ہے یہ ہے کہ اس کا ہونا باقی حصے کے عمدہ ہونے کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے کے عمدہ یا نہ ہونے کی بلکہ اس کے گھٹیا (ردی) ہونے کی دلیل ہے، لہذا یہ "اضافی مقدار" کا ہونا شئی کے اعلی ہونے سے متعلق ہے، اور اس میں کمی کا ہونا، اس کے ردی ہونے سے ملحق ہوگا، اور اس میں "جودت" (عمدگی) یا دیت (ردی پن) کا ہونا، اس کی صفات ہیں اور صفت کو "اصل شئی پر لوٹایا" جاتا ہے، نہ کہ اس کی صفت پر، ماسوا اس کے کہ وہ اس کی صفت کا اصل کے تابع ہونے کی بنا پر تبعاً مالک ہوگا، کیونکہ وہ اسی کی تابع اور اسی کے ساتھ قائم صفت ہے۔ پھر اگر اس کی مقدار زیادہ نکلی، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی ردی کپڑا خریدا ہو، لیکن وہ عمدہ نکل آئے۔ جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ "کاتب" نہیں ہے، یا درزی نہیں ہے، لیکن وہ کاتب یا درزی ہو یا اس نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کیری آنکھوں والا ہے، لیکن اس نے اس کو "صحیح وسالم آنکھوں والا" پایا۔ یا اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ وہ شوہر دیدہ" ہے، لیکن اس نے اس کو "کنواری" پایا تو وہ اس کو سونپ دی جائے گی اور بائع کو کوئی خیار نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس میں کمی ہو گئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو "عمدہ ہونے کی صفت کے ساتھ خریدا ہو، مگر پھر اس نے اس کو ادنی پایا۔ یا اس نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کاتب ہے، یا خباز ہے، یا صحیح آنکھوں والا ہے، پھر اس نے اس کو کاتب، اور خباز (نانبائی) اور درست آنکھوں والا نہ پایا۔ یا اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ باکرہ ہے، مگر اس نے اس کو شوہر دیدہ پایا، تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہ کی جائے گی، لیکن اس کو "خیار" ثابت ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف ماپ تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء کے جن میں کمی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بخلاف ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے، اس لیے کہ ان میں زیادتی ان کی صفات کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حقیقتاً "اصل شئی" ہے، اور جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ صفت ذراع (گز) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء وغیرہ میں، اضافہ صفت سے ملحق ہوگی۔ اس لیے کہ اضافہ باقی حصے میں عمدگی اور کمالیت کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے میں اس کی کمی اور اس کے ردی ہونے کا مظہر ہے اور یہاں یہ بات معدوم ہے، لہذا یہاں اس میں اضافہ اس کی فی نفسہ "اصل" کے طور پر باقی رہے گا۔

اور اگر اس نے ہر ذراع کی الگ الگ قیمت بیان کی، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کی اتنی ہی مقدار پائی جتنی اس نے بیان کی تھی، تو یہ بیع ہو گئی اور اس کو اس کپڑے کا فی ذراع دس درہموں کے حساب سے لینا ضروری ہوجائے گا اور اگر اس نے وہ کپڑا گیارہ ذراع میں پایا تو اسے خیار (اختیار) ہوگا، اگر وہ چاہے تو اس تمام کو گیارہ درہموں کے عوض لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو نو ذراع پایا تو تب بھی اسے خیار ہوگا، اگر

وہ چاہے تو کمی کے مطابق ایک درہم واپس لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ اس لیے کہ اس پر صفقہ (عقد بیع) متفرق ہو گیا ہے۔

یہ حکم ہمارے اوپر بیان کردہ اصول کی روشنی میں سمجھنا مشکل ہو گا وہ اس طرح کہ ذراع سے ناپ کر دی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کا اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے کہ قیمت اصل کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی صفت کے، پس مناسب تو یہ تھا کہ یہ اضافہ مکمل طور پر مشتری کے لیے ہو اور اس کو اختیار نہ ہو۔ اور کمی ہونے کی صورت میں قیمت میں سے کچھ کمی نہ کی جائے، جیسے کہ سابقہ صورت میں تھا، اس لیے کہ قیمت تو اصل شئی کے متوازی ہوتی ہے، نہ اس کی کسی صفت کے، جیسے کہ کسی شئی میں، اس کے بڑھیا ہونے اور اس کے ردی ہونے کے نقصان وغیرہ کا ہونا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ "مذروعات" میں ایک ذراع (ہاتھ) علی الاطلاق صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، بشرطیکہ اس نے ہر ذراع (ہاتھ) مقدار کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، لیکن اگر اس نے ان کی الگ الگ قیمت بیان کر دی تو اس صورت میں "ذراع" مطلقاً صفت کے قائم مقام نہ ہو گا، بلکہ ایک پہلو سے وہ "اصل شئی" ہو گا اور ایک پہلو سے اس کی صفت۔ تو اس حیثیت سے کہ اس میں تفریق کرنا باقی حصے میں عیب ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس میں "اضافہ" اس کے عمدہ ہونے کی جگہ ہو گا۔ اور اس اعتبار سے کہ اس نے ہر ذراع (ہاتھ) کی الگ الگ قیمت بیان کی ہے تو ہر ذراع اس کے لیے معقود علیہ ہو گا، تو اس طرح یہ زیادتی ایک پہلو سے اصل اور دوسرے پہلو سے صفت ہو گی تو اس حیثیت سے، کہ وہ صفت ہے۔ یہ اضافہ مشتری کے لیے ہو گا۔ اس لیے کہ ثمن (قیمت) اصل کے متوازی ہوتا ہے نہ کہ صفت کے۔ اور بیع میں تو وہ تبعاً داخل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اس اعتبار سے، کہ وہ اصل ہے، مشتری کو یہ شئی اس وقت تک نہ دی جائے گی جب تک وہ اس کی اضافی حصہ کی قیمت ادا نہ کرے، تاکہ وہ دونوں صورتوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے، اس لیے اس کو اس اضافی حصے کو لینے اور اس کو چھوڑنے کا "خیار" ہو گا، کیونکہ اگر اس کا لینا اس کو لازم ہوتا، تو اس پر لازمی طور پر اضافی قیمت کا ادا کرنا بھی ضروری ہوتا، حالانکہ عقد کے وقت اس کا لزوم ظاہر نہ تھا، اب چونکہ اس کی رضامندی میں خلل پڑ گیا ہے، لہذا اس کے لیے خیار (اختیار) ثابت ہو گا اور "کمی" کی صورت میں اگر وہ چاہے تو اصل ہونے کی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے اتنی مقدار میں قیمت کم کر دے اور باقی مبیع کو لیلے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے، اس لیے کہ عقد بیع اس پر متفرق ہو گیا ہے۔ اور اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو گیا ہے، جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب اضافہ اور کمی، پوری ایک ذراع کی ہو، لیکن اگر یہ کمی یا اضافہ "ذراع" سے کم ہو، تو اس کا ظاہر روایات میں کوئی ذکر نہیں ہے، اور غیر روایت الاصول میں ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے اقوال میں "کیفیت خیار" میں اختلاف مروی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے زیادتی اور کمی میں فرق کیا ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع بڑھ جانے کو پورے ذراع کے بڑھ جانے کی طرح سمجھا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو گیارہ درہموں کے عوض اسے لیلے، اور چاہے تو چھوڑ دے اور "نصف ذراع تک کمی کو عدم نقصان (کمی) قرار دیا ہے، لیکن اس کے لیے خیار ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اس کو دس درہموں کے عوض لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اس میں کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول اختیار کیا ہے، یعنی انہوں نے ناپ کے بڑھ جانے کو عدم اضافہ قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اسے مشتری پوری قیمت کے عوض لیلے اور اس کو اس میں اسے کوئی خیار نہ ہو گا اور انہوں نے نصف ذراع کی کمی کو، ایک پورے ذراع کی کمی کی طرح سمجھا ہے اور کہا ہے کہ وہ چاہے تو اسے نو درہموں کے بدلے لیلے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے زیادتی اور کمی دونوں میں یکساں موقف اختیار کیا ہے کہ نصف ذراع کے بڑھ جانے سے نصف درہم قیمت بڑھ جائے گی، اور اسے خیار

ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کو ساڑھے دس درہم کے عوض لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے اور نصف ذراع کم ہو جانے کی صورت میں کہا ہے، کہ اس کی قیمت میں سے نصف درہم کم کر دیا جائے گا، اور اس کو خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو ساڑھے نو درہم کے عوض اسے لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ قیاس وہی ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جو اس کے "جزء" کامل پر قیاس (یا اعتبار کرنا) ہے، لیکن امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ نے استحسان سے کام لیا ہے، اس لیے کہ اسی پر لوگوں کا تعامل ہے، پس (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع کے بڑھ جانے کو ایک پورے ذراع کا بڑھ جانا قرار دیا ہے اور نصف ذراع کے کم ہو جانے کو عدم نقصان قرار دیا ہے، اس لیے کہ خرید و فروخت میں لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ نصف ذراع کی کمی کو "کمی" نہیں سمجھتے، بلکہ اس صورت میں، اس کو مکمل ذراع ہی سمجھتے ہیں، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اسی پر حکم کا مدار ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس صورت میں حکم برعکس سمجھا ہے، اس لیے کہ تاجر حضرات نصف ذراع کی زیادتی سے عادۃً چشم پوشی کرتے ہیں اور اس کو زیادتی نہیں سمجھتے، لہذا یہ زیادتی لوگوں کے رسم و رواج کی بنا پر کالعدم ہوگی گویا کہ وہ کپڑا نہیں بڑھا۔ البتہ وہ کم ہو جانے کی صورت میں، نصف ذراع کی کمی کو پورے ذراع کی کمی سمجھتے ہیں۔ لہذا انہوں نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ان کے مسالک میں یہ اختلاف لوگوں کی عادتوں میں یہ اختلاف کی بنا پر ہو، **واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔**

اور ذراع سے ماپ کر فروخت کی جانے والی دوسری تمام اشیاء مثلاً زمین اور لکڑی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اگرچہ اس نے ہر ایک ذراع کی قیمت نہ بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ زمین اس قیمت پر فروخت کی کہ ہر ایک ہزار ذراع ایک ہزار درہم کے عوض ہوگا تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ بیع جائز ہے۔ پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی پایا، جیسا کہ اس نے بیان کیا تھا، تو بیع ہو جائے گی اور اس کو زمین کے ہر ذراع کو ایک درہم کے عوض ضروری ہوگا، اور اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا، تو وہ زیادتی مکمل طور پر اس کی ہوگی اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس کو کم پایا، تو اسے خیار (اختیار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو تمام قیمت کے عوض اسے لیلے۔ اور چاہے تو اسے نہ لے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ذراع سے ناپی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کی زیادتی اس کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور قیمت اصل شئی کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی کسی وصف کے۔ اور اگر اس نے ہر ذراع کے لیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا "ہر ذراع اتنی قیمت پر" تو بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا تو بیع ہو گئی، اور اگر وہ بڑھ گئی تو اسے خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے اضافی قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر جو اضافی قیمت ضروری ہوئی ہے یہ عقد" کے ساتھ ضروری نہیں ہوئی۔ اور "عقد" میں تفریق کی بنا پر اسے اختیار ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم خشب (لکڑی) اور ذراع سے ماپی جانے والی دوسری اشیاء کا ہے۔ اور یہی حکم ایسی تولی جانے والی اشیاء کا ہے جنہیں باہم الگ الگ کرنے میں نقصان ہوتا ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے سونے کی یہ ڈلی اس شرط پر فروخت کی کہ وہ دو مثقال میں ہے، تو بیع جائز ہے، پھر اگر اس نے اس کو ایسے ہی پایا جیسے اس نے بتایا تھا، تو بیع ہو گئی اور اگر اس نے اس کو زیادہ یا کم پایا تو اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

یہی حکم ڈھالے ہوئے تانبے یا پیتل اور ان کے مشابہہ اشیاء کا ہے کہ اگر اس نے کہا، کہ اس کا اتنا وزن اتنی قیمت کے عوض ہے، پھر اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ اس لیے کہ مثلی اشیاء میں وزن صفت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، جیسے کہ ذراع سے ناپی جانے والی اشیا۔ میں ایک ذراع کی کمی بیشی کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ اضافے کی صورت میں اس کو الگ کر دینے سے باقی حصے میں عیب پیدا ہو جائے گا اور یہی اس باب

میں صفت کی تعریف ہے، اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی چاندی اس وضاحت کے ساتھ دس دینار کے عوض فروخت کی کہ اس کا وزن سو مثقال ہے اور اس نے ہر دس مثقال کی الگ الگ قیمت بیان کی مثلاً اس نے یہ کہا کہ "دس دینار کے عوض" اور یہ نہ کہا کہ تمام وزن دس دینار کے عوض ہے، پھر انہوں نے اسی مجلس میں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا اور ایک سے دوسرے الگ ہو گئے، تو بیع جائز ہو گی۔ بعد ازاں اگر اس نے اس کو اسی کے مطابق پایا، تو بیع درست ہو گئی اور اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اور اگر اس نے اس کو زیادہ پایا، مثلاً وہ دو سو درہم ہو، تو یہ تمام مشتری کے لیے دس دینار کے عوض ہو گی۔ اور قیمت میں کوئی اضافہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں وزن میں "اضافہ" اس کی صفت کی طرح ہے۔ اور "صفات" کے بالمقابل قیمت نہیں لی جاتی اور اگر اس نے اس کو نوے (۹۰) یا اسی (۸۰) درہم پایا تو اسے ہمارے اوپر بیان کردہ طریقے کے مطابق خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دس دس مثقال کے لیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا "میں نے مجھے یہ شئی فروخت کی، اس شرط پر کہ اس کا سو درہم وزن دس دینار کے عوض ہے" پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر مجلس بیع ہی میں قبضہ کر لیا تو بیع جائز ہو گی، پھر اگر اس نے اسے بیان کردہ تفصیل کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع درست ہو گئی ہے اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کا وزن زیادہ پایا، مثال کے طور پر اس کا وزن ایک سو پچاس درہم ہو تو دیکھا جائے گا، اگر تو دونوں کے الگ ہونے سے قبل یہ پتہ چلا تو اس کو "اختیار" (خیار) ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کی قیمت میں پانچ دینار بڑھا دے، اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ پوری مجلس کا حکم عقد بیع والے وقت والا ہی ہے اور اگر اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو ایک تہائی ڈھالی ہوئی چاندی میں بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر طرفین کی طرف سے مجلس میں قبضہ نہیں ہوا اور باقی چاندی میں اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو دس دینار کے عوض اس کو لے لے اور چاہے تو اس تمام کو واپس کر دے اور اس سے اپنے دینار واپس لے لے، اس لیے کہ "اعیان" (اشیاء) میں شرکت ایک عیب ہے، اور اگر اس نے اس کا وزن پچاس درہم پایا تو اسے اس کا علم خواہ مجلس ختم ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، بہر صورت اس کو "خیار" ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کر دے۔ اور چاہے تو اس بیع پر راضی ہو جائے۔ اور اس کی قیمت میں سے پانچ دینار واپس لے لے۔

اسی طرح اگر اس نے ڈھلا ہوا سونا کچھ درہموں کے عوض خریدا، تو اس کے بارے میں بھی یہی تفصیل ہے۔

اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی چاندی کو ہم جنس چاندی کے بدلے فروخت کیا، یا ڈھالے ہوئے سونے کو اتنے ہی سونے کے عوض بیچا، مثلاً سو کے بدلے سو مثقال پھر اس نے بیان کردہ مقدار سے اسے زیادہ پایا، تو اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہوا، تو اس کو اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے، تو اس کے وزن کے مطابق قیمت بڑھا دے اور اس کی پوری مقدار کو لے لے اور وہ چاہے، تو اسے چھوڑ دے۔ اس لیے کہ مجلس کیلئے عقد والا ہی حکم ہوتا ہے اور اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اضافی مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ "بیع صرف" کے درست ہونے پر قرار رہنے کے لیے مجلس میں دو طرفہ قبضہ ضروری تھا، اور یہاں اضافی مقدار میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے اسے بیان کردہ مقدار سے کم پایا، تو اسے خیار (اختیار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اتنے حصے کی قیمت کے عوض اس کی بیع پر راضی ہو جائے، اور باقی قیمت واپس لے لے، اور چاہے تو تمام مقدار کو واپس کر دے۔ اور تمام قیمت کو واپس لے لے، خواہ اس نے اس کی تمام مقدار بیان کی ہو، یا اس نے ہر درہم کے بدلے، اس کے وزن کا ذکر کیا ہو، کہ ہر درہم کے وزن کے بدلے میں، ایک درہم ہے، اس لیے کہ وزن اور جنس کے ایک ہونے کی صورت میں بیع جائز نہیں ہوتی تاوقتیکہ وہ برابر برابر نہ ہو، اور ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ اس نے مقدار کا ذکر کیا ہو، اور اس نے حقیقتاً اس کی تفصیل بیان کی ہو سوائے اس کی مجموعی مقدار کے۔

رہی گن کر فروخت کی جانے والی باہم دگر مختلف اشیاء، جیسے بکریوں کا ریوڑ، اور غلام وغیرہ، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ اتنی قیمت پر فروخت کیا، اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں" پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے اس کو مقدار میں زیادہ پایا، تو تمام ریوڑ میں بیع فاسد ہوجائے گی۔ خواہ اس نے ان تمام کے لیے ایک ہی قیمت بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ریوڑ اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں، ایک ہزار درہم پر فروخت کیا" یا اس نے ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت کا ذکر کیا۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "ہر بکری، دس درہم کے عوض" اس لیے کہ "معقود علیہ" ہونے کے اعتبار سے، ان میں سے ہر ایک بکری "اصل" ہے اور "اضافی بکری" بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کے متوازی قیمت موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ مبیع نہ ہوگی، لہذا یہاں مبیع مجہول ہے اور اس کے مجہول ہونے کی بنا پر باقی مبیع بھی مجہول ہوگی۔ اس کی بنا پر وہ سو کی جگہ ایک سو ایک بکری خریدنے والا ہوگا لہذا مبیع مجہول ہوگی۔ اور "مبیع" میں جہالت کا ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے، خواہ اس نے اس کی الگ الگ قیمت بیان کی یا نہ کی۔ اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار سے کم پایا، پھر اگر اس نے ہر ایک کے لیے علحدہ علحدہ قیمت بیان نہ کی ہو تو بیع فاسد ہوجائے گی۔ اس لیے کہ قیمت مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں مقررہ قیمت سے ایک بکری کی قیمت کم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جس میں تفاوت (فرق) مجہول ہے۔ اس لیے کہ بکری بکری میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا ایک بکری کی قیمت کم ہوجانے کی بنا پر باقی بکریوں کی قیمت ضرورۃً مجہول ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے ہر ایک کے لیے الگ الگ قیمت کی صراحت کی، تو اس کے باقی حصے میں بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں "زائد حصہ اور اس کی قیمت معلوم ہے۔ اسی طرح باقی حصہ بھی "متعین" ہے، لہذا فساد کہاں سے پیدا ہوگا۔ ہمارے ائمہ کرام میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ صاحبین رحمہم اللہ کا مسلک ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام مبیع میں بیع فاسد ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر صفقہ (عقد بیع) کی نسبت دو ایسی اشیاء کی طرف ہو جن میں سے ایک کے عقد کا احتمال ہو اور دوسری شئی کے عقد کا احتمال نہ ہو، تو فساد تمام بیع میں پھیل جائے گا، جبکہ ہمارے اکثر ائمہ کرام کا قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ الاصل میں بھی یہی مذکور ہے اور وہاں کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ جو عقد کسی موجود شئی کی طرف منسوب ہو تو اس میں تو ممکن ہے کہ وہ کسی ایسی بات کی بنا پر جو فساد کا تقاضا کرتی ہو، فاسد ہوجائے اور پھر یہ فساد اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متعدی ہوجائے۔ رہی معدوم شئی تو وہ "عقد" کا سرے سے ہی احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ وہ سرے سے "شئی" ہی نہیں، لہذا اس کی طرف منسوب ہونے والے عقد کو فساد کا نام نہیں دیا جاسکتا، چہ جائیکہ وہ دوسری شئی کی طرف متعدی ہو۔ اس لیے کہ اس کی طرف عقد کی نسبت ہی درست ہوگی، لیکن جس کی بنا پر اس کی نسبت بدستور موجود شئی کی طرف رہے گی، لہذا وہ عقد درست ہوگا، لیکن مشتری (خریدار) کے لیے اس میں اختیار ثابت ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ باقی حصے کو مقررہ قیمت کے عوض لے لے، اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر عقد بیع متفرق ہوگیا ہے۔ یہی حکم ایسی ہی گن کر فروخت کی جانے والی باہم دگر مختلف جملہ اشیاء کا ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے بکریوں کا یہ ریوڑ اس حالت میں کہ وہ سو "بکریاں ہیں بیس درہموں کے عوض فروخت کیا، تو بیع فاسد ہوگی، اگرچہ وہ انہیں بیان کردہ مقدار کے مطابق ہی پائے۔ اس لیے کہ دو بکریوں میں سے، ہر ایک کی قیمت مجہول ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہیں کی گئی ہے، بلکہ دوسری کے ساتھ ملا کر بیان کی گئی ہے اور یہ پھر بھی معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی بکری دوسری کے ساتھ ملائی جائے، تا کہ اس کی الگ

قیمت معلوم ہو، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے ہمراہ اس سے ہلکی قیمت کی بکری ملادی، تو اس کی قیمت زیادہ ہوجائے گی، اور اگر اس نے اس کے ہمراہ اچھی قسم کی بکری کو ملادیا تو اس کی قیمت دوسری سے کم ہوگی، لہذا وہ بیع فاسد ہوجائے گی. واللہ اعلم.

اسی اصول پر یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "گھر" کے سو ذراع میں سے دس ذراع جگہ یا اس تمام میں سے یا اس زمین میں سے اتنی ہی مقدار میں جگہ فروخت کی، تو اس کی یہ بیع فاسد ہوگی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور اگر اس نے سو حصوں میں سے دس حصے فروخت کیے تو یہ بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ اس پر یہ بحث دراصل ذراع کے مفہوم پر مبنی ہے۔ اس طرح صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "عرف عام میں یہ ذراع ایک پھیلی ہوئی (شائع) جگہ کا نام ہے، اور اگر وہ سو میں سے دس حصے، کسی خاص مکان سے فروخت کرے، تو اس کی بیع جائز ہوتی ہے، تو اسی طرح یہ بیع بھی جائز ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت "ذراع" اس شئی کا نام ہے جس کے ساتھ پیمائش کی جاتی ہے اور پیمائش کیے ہوئے حصے کو مجازاً ذراع کہا جاتا ہے جو "اسم فعل" کا مفعول پر اطلاق ہے، لہذا اس کے گھر سے بیس ذراع جگہ کی فروخت کا مفہوم یہ ہے اس نے ایسی جگہ میں سے جو حقیقی ذراع کا محل ہے، دس ذراع کے برابر جگہ فروخت کی، کیونکہ اس کا "محل" تو سوائے "معین جگہ" کے اور کوئی نہیں ہوتا، لہذا مبیع گھر میں دس ذراع کے برابر جگہ ہوگی اور یہی جگہ ہے جو حقیقی ذراع کا "محل" ہے اور اس کے حلول (انطباق) سے قبل فی نفسہ وہ ایک مجہول شئی ہے۔ جس کی بنا پر "مبیع" ایک ایسی مجہول شئی ہوگی، جس میں موجود جہالت باہمی جھگڑے تک منتج ہوگی جس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ بخلاف لفظ سہم (حصہ) کے، اس لیے کہ وہ ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا دسویں حصے میں سے ایک مقررہ حصے کا نام ہے، لہذا گھر کے سو میں سے دس اسہام کی فروخت درحقیقت سو اجزاء میں سے دس اجزاء کی فروخت ہے جو پورے گھر کی مقدار کا دسواں حصہ ہے۔ اس طرح اس نے گویا گھر میں سے ایک معینہ حصہ فروخت کیا، لہذا یہ بیع جائز ہوگی، بخلاف ذراع (گز) کے، پھر اگر اس نے اس کی مقدار دس ذراع سے مقرر کی، تو یہ حصہ معلوم و متعین نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ اس کا اس جگہ میں حلول (انطباق) نہ ہو، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ تو اس سے قبل وہ ایک مجہول شئی ہوگی۔ لہذا اس صورت میں مبیع مجہول ہوگی، جس کی بنا پر بیع درست نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں اس طرح فرق واضح ہوجاتا ہے۔

اسی اصول پر غوطہ خور کے ایک مرتبہ غوطہ لگانے کا مسئلہ مستنبط ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر غوطہ خور کسی تاجر سے کہے کہ میں تیرے لیے غوطہ لگاتا ہوں اور جو کچھ نکل آیا وہ اتنی قیمت پر تمہارے لیے ہے" تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں مبیع مجہول ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے غوطہ خوری کی بیع سے منع کیا ہے۔ اسی اصول پر اس قسم کے مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

اور راستے کی جگہ کا فروخت کرنا اور اس کا منفرداً ہبہ کرنا جائز ہے، مگر پانی کے راستے (کھال وغیرہ) کا منفرداً فروخت کرنا اور اس کا ہبہ کرنا ناجائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ راستے کا طول و عرض معلوم و متعارف ہوتا ہے تو چونکہ مبیع معلوم و متعارف ہے لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، بخلاف پانی کے راستے کے، اس لیے کہ اس کی جگہ کی مقدار مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی جتنا کھیت میں جاتا ہے وہ غیر معلوم ہوتی ہے تو چونکہ مبیع میں جہالت پیدا ہوگئی ہے لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

بائع اور ثمن (قیمت) کی اوصاف کا علم ہونا، تو کیا اس کا معلوم ہونا، اس کی ذات کے معلوم ہونے کے بعد، بیع کی صحت کے لیے شرط ہے اور کیا اس کی جہالت بیع کی صحت سے مانع ہے؟ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اس کی صحت (وجود) کے لیے شرط نہیں ہے۔ اور اس کا عدم علم، اس کی صحت سے مانع نہیں ہے، لیکن وہ اس کے لزوم کی

شرط ہے،لہذا ایسی شئی کا فروخت کرنا، جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو جائز ہے، لیکن اس کی بیع لازم نہ ہوگی۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مبیع کی ذات اور اس کی صفات کا معلوم ہونا مبیع کی درستگی کی شرائط میں سے ہے،لہذا ان کے نزدیک کسی ایسی شئی کی بیع، جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو، جائز نہ ہوگی۔ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شئی کی ذات میں جہالت کا ہونا اس لیے بیع کی صحت سے مانع ہے، کیونکہ اس سے اکثر اوقات باہمی جھگڑے تک نوبت آتی ہے،اس لیے کہ اعیان (اشیاء) کی مالیت کم وبیش ہونے کی بنا پر ان میں لوگوں کی رغبت کم ہوجاتی ہے،لہذا اگر بائع کسی شئی کو سپرد کردے، تو یہ ممکن ہے کہ مشتری کوئی اور شئی طلب کرے جو پہلی شئی سے زیادہ ہو،مگر اسی جیسا نام رکھتی ہو، جس سے وہ باہم جھگڑیں گے۔اور وصف کی جہالت بھی باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔اس لیے کہ جو شئی مجلس سے غائب ہو، اگر بائع اس شئی کو حاضر کردے تو عین ممکن ہے کہ مشتری خریدار سے یہ کہے کہ وہ یہ تو وہ "شئی" نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس سے اسی کی ہم مثل شئی ہے، جس کی بنا پر دونوں کے درمیان اسے نہ دیکھنے کی بنا پر جھگڑا پیدا ہوجائے گا، نیز اس لیے بھی کہ اس کا نہ دیکھنا بیع میں دھوکے کے اثبات کو واجب کرتا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی بیع سے منع کیا ہے، جس میں کوئی دھوکہ یعنی کوئی خطرہ ہو اور اس بیع میں بھی کئی پہلوؤں سے یہ امکان موجود ہے، مثلاً ایک تو معقودعلیہ کی بنا پر، ثانیاً اس کی صفت میں، اس لیے کہ وہ شئی اگر بذات خود غائب ہو، تو اس کے متعلق بائع کا قول محض "خبر" ہے،اور خبر واحد "میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے،لہذا معقودعلیہ اپنی اصل اور صفت کے ساتھ وجود وعدم کے درمیان متردد رہے گا۔ثالثاً اس کے وجوب کے وقت سپرداری میں، اس لیے کہ سپرداری کے وجوب کا وقت قیمت کی وصولی کا وقت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیمت کی نقد ادائیگی پر اتفاق ہوجاتا ہے اور کبھی اتفاق نہیں ہوتا،اور اگر ایک پہلو سے، بیع میں دھوکہ ہو، تو وہ عقد کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتبع مالیس عندک (جو شئی تیرے پاس نہ ہو، اس کو فروخت نہ کر)

اور لفظ "عقد "موجود شئی سے عبارت ہے جبکہ شئی کا غیر موجود ہونا، اس کے منافی ہے اور بیع وشراء میں اختلاف، ایک ہی شئی ہے۔ہمارا استدلال بیع کے عمومی دلائل سے ہے، جن میں، کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ایک خاص نص (روایت) سے جو اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من اشتری شیئاً لم یرہ فھو بالخیار (جس نے دیکھے بغیر کسی شئی کو خرید لیا، تو اس کو، اس کے دیکھنے کے وقت خیار (اختیار) ہوگا)

اور خیار صرف ایسی بیع میں ہوتا ہے، جو شرعاً جائز ہو، نیز اس لیے بھی کہ بیع کا رکن اس کے ایک اہل شخص سے صادر ہوا ہے اور وہ اس کے محل، یعنی اس کی اپنی ملکیت، کی طرف منسوب ہے،لہذا یہ بیع صحیح ہوگی، جیسے کہ کسی دیکھی ہوئی شئی کی خریداری کا یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں تصرف کی موجودگی اس کے رکن کے پائے جانے کی بنا پر ہے اور اس کی اہلیت رکھنے والے سے اس کا شرعاً پایا جانا، اس کی حدود اور ٹھیک جگہ اس کے حلول کرنے کی بنا پر ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وصف کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے، درست نہیں ہے۔اس لیے کہ "خبر" میں اس کی سچائی، اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کو خریدا ہے۔ توظاہر یہ ہے کہ اس نے غلط بیانی نہیں کی اور یہاں دھوکے کا دعوی غلط ہے۔اس لیے کہ دھوکہ تو وہ خدشہ ہے جس میں وجود وعدم کی جہتیں بمنزلہ شک کے یکساں ہوتی ہیں اور یہاں اس خبر کی بنا پر جو [illegible] کی سچائی کو اس کے کذب پر ترجیح دیتی ہے اس کے وجود کی جانب، عدم کی جہت پر راجح ہے،لہذا اس میں دھوکہ نہ ہوگا [illegible] اگر ہم اس کو مان بھی لیں، کہ "غرر" (دھوکہ) مطلق خدشے کا نام ہے لیکن

تم نے یہ کیوں کہا کہ ہر غرر (دھوکے) سے عقد کا فساد لازم کرتا ہے۔ رہی حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس میں دھوکے (غرر) سے مراد خطرہ اور خدشہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہاں غرر "غرور" سے ہو، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہ ہوگی۔ یا پھر ہم اس کو "صلب عقد" میں موجود دھوکے پر محمول کرینگے، یعنی شرط کے ساتھ معلق ہونے، یا وقت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے موجود دھوکے پر، تاکہ دونوں دلائل پر عمل ہو سکے۔ رہی دوسری حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس کا مفہوم ایسی شئی کی بیع ہو جو اس کی ملکیت نہ ہو، نہ کہ اس کے مالک سے کسی شئی کی بطریق نیابت بیع یا کسی ایسی مباح شئی کی بیع جس پر وہ قابض اور اس کا مالک ہو، تاکہ وہ اس کو سپرد کردے۔ اور یہ توجیہہ اس روایت کے بھی مطابق ہے جو نبی اکرم ﷺ سے حکم مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

بیع السمک فی الماء غرر (پانی میں مچھلی کی بیع غرر (دھوکہ) ہے)

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسی شئی کو فروخت کیا، جس کو بائع نے نہ دیکھا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ پھر جب وہ ہمارے نزدیک جائز ہوئی، تو کیا بائع کے لیے خیار ثابت ہوگا؟ تو امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایات ہیں جنہیں ہم انشاء اللہ اپنی جگہ نقل کریں گے۔ یہی اختلاف اندھے شخص کی خریداری اور اس کی بیع میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ پیدائشی نابینا ہو، تو اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوگی اور اگر وہ پہلے نابینا نہ ہو اور اس نے کوئی اشیاء دیکھی ہو اور بعد ازاں وہ نابینا ہو گیا ہو، پھر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول حدیث اور اجماع کے خلاف ہے، حدیث سے کہ، اس طرح کہ سیدنا عمر فاروق سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے حضرت حبان بن منقذ سے فرمایا:

اذا بایعت فقل لاخلابة ولی الخیار ثلاثة ایام (جب تو کوئی شئی فروخت کرے، تو کہہ: کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک (واپسی کا) خیار ہوگا)

حالانکہ حضرت حبان پیدائشی نابینا تھے۔ رہا اجماع، تو وہ اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے سے لے کر اب تک اندھوں کو کبھی خرید و فروخت سے نہیں روکا گیا، بلکہ انہوں نے ہر زمانے میں خرید و فروخت کی ہے اور اس پر کسی نے انہیں نہیں روکا۔

پھر جب اس کی خرید و فروخت جائز ہو جائے تو کیا اس کو خریدی ہوئی شئی میں تین دنوں تک خیار (اختیار) ہوگا؟ دو روایات سے صحیح ترین روایت کی رو سے اس کو فروخت کردہ شئی میں واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جیسے کہ "بینا" کو نہیں ہوتا۔ پھر جن صورتوں میں اس کا خیار ساقط ہوتا ہے، ہم اس کا اپنے موقع پر ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں چھپی ہوئی کوئی شئی فروخت کی، جیسے کہ گاجر، پیاز، مولی وغیرہ، کہ یہ فروخت ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ہمارے نزدیک اس کو خیار ہوگا۔ جب وہ اس کو اکھیڑے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع سرے سے ہی جائز نہیں۔

رہا ان اشیاء کا بیان جن سے "مبیع" اور قیمت دونوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ مبیع کے بارے میں علم اشارے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر، اس کی تعیین نہیں ہوتی۔ ماسوا اس کے کہ وہ شئی اس کے ذمہ قرض ہو، جیسے کہ "مسلم فیہ" (جس پر عقد سلم ہوا ہو)، لہذا اس میں اس کو اس کا نام لینے سے علم حاصل ہو جائے گا۔ البتہ زر ثمن (قیمت) کا علم اس کا نام لینے سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا ہمارے نزدیک اس کی جنس، اس کی نوع، اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کرنے وغیرہ سے مجاز ہے، جیسا کہ اپنے

مقام پر اس پر بحث ہوگی، انشاء اللہ۔ بجز اس کے کہ "مبیع" تو اصل ہو، تو اس کی طرف بطریق اصالہ "اشارہ کرنا ضروری ہے، تاکہ وہ معلوم ہوجائے۔ اور اگر "مبیع" کے ساتھ کوئی "تابع" شئی ہو، تو اس کی اصل کی طرف اشارہ کرنے سے وہ بھی معلوم تصور ہوگی، اس لیے کہ جس طرح "یہ شئی" علحدہ علت کے ساتھ منفرد نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح وہ علحدہ شرط کے ساتھ بھی منفرد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ علحدہ ہوجائے تو وہ "اصل" ہوجائے گی، جو خلاف حقیقت ہے۔ اس کی تفصیل ہم چند مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے:

اگر اس نے کوئی ایسی باندی خریدی جو اپنے آقا کے علاوہ کسی اور سے حاملہ ہو، یا اس نے کوئی حاملہ مویشی خریدا، تو اسکا حمل ان کے تابع ہونے کی بنا پر بیع میں داخل ہوجائے گا، جیسے کہ مویشی کے ہاتھ پاؤں وغیرہ، اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہو، بیع میں داخل ہوجاتے ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی زمین خریدی، تو اس میں موجود عمارت اور درخت محض "بیع" سے داخل ہوجائیں گے، لیکن کھیتی اور پھل کسی قرینے یا دلیل کے بغیر داخل نہ ہوں گے۔

زمین کی فروخت میں اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ "مبیع" یا تو زمین ہوگی، یا انگور کی بیل یا گھر یا منزل یا کمرہ وغیرہ اور ان میں سے ہر ایک شئی کی بیع کے وقت اس نے اس کے "حقوق" اور اس کی "آسائشوں کا یا تو ذکر نہ کیا ہوگا اور نہ ہی اور اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا ہوگا۔ یا پھر ان دونوں میں سے کسی کا ذکر کیا ہوگا۔ اگر تو "مبیع" (زیر فروخت شئی) زمین ہو اور بیع میں اس کے قرائن کا ذکر نہ ہو، تو اس میں موجود عمارتیں، اور درخت وغیرہ سب داخل بیع ہوجائیں گے، البتہ کھیتی اور پھل اکثر علماء کے نزدیک داخل نہ ہوں گے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ تمام درختوں کے پھلوں کا اور یہی کھجور کے پھل کا حکم ہے بشرطیکہ وہ بار آور ہوں اور اگر کھجور کا درخت بارور نہ ہو تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس قول سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً قدابرت فثمرتها للبائع الا ان یشترط المتباع

(جس نے کسی کھجور کا ایسا درخت فروخت کیا، جس پر پھل پک چکا ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط لگادے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے بائع کی ملکیت کو پھل کے پکنے کے ساتھ مقید اور مشروط کیا ہے اور اگر اس سے حکم مختلف نہ ہوتا تو اس میں قید لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں رسول اللہ ﷺ سے نقل کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

من اشترای ارضاً فیها نخل فالثمرة للبائع الا ان یشترطها المبتاع

(جس نے کوئی ایسی جگہ خریدی، جس میں کھجور کا درخت ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے "پھل" کو علی الاطلاق اور صفت و شرط کے بغیر بائع کے لیے قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ پھل کے پکنے اور نہ پکنے سے حکم مختلف ہوتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ "نخل" (کھجور) کھجور کے درخت کا نام ہے، لہذا بیع میں، کوئی زائد شئی قرینہ زائدہ کے بغیر داخل نہ ہوگی۔ اسی لیے دوسرے درختوں کے پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے اور مذکورہ روایت میں، ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کو کسی وصف کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا، کہ غیر موصوف شئی میں حکم اس کے برخلاف ہے، بلکہ وہ روایت اس کے متعلق خاموش ہے، لہذا اس کا

حکم دلیل کے قیام پر موقوف ہوگا۔ اور یہاں ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے اور یہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی، پھر ہمارے نزدیک "مطلق" کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس میں اسے بعض نصوص پر منطبق کرنا لازم آتا ہے، اور یہ بات جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ انگور کی بیل والا باغ ہو، تو اس جگہ موجود کھیتی، چھپر، اور دیواریں قرینہ کے ذکر کے بغیر داخل ہو جائیں گی، مگر فصل اور سبزیاں داخل نہ ہوں گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو زمین میں پیوست ہو، اس میں داخل ہوگی، اور جو شئی اس میں پیوست نہ ہو یا پیوست تو ہو، لیکن مستقل طور پر نہ ہو، بلکہ تھوڑے وقت کے لیے ہو تو وہ شئی داخل نہ ہوگی۔ اسی طرح اس بیع میں بڑی سڑک تک کا راستہ داخل ہوگا، اسی طرح بند گلی تک کا راستہ قرینہ کا ذکر کیے بغیر داخل ہوگا اور اگر اس نے اس کے قرائن میں کسی شئی کا ذکر کیا، مثلاً اگر اس نے اس کے حقوق اور اس کی آسائشوں کا ذکر کیا، تو اس میں پانی اور پانی کے بہاؤ کا راستہ، اور وہ خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت میں ہو، اور اس کے مرور کا وہ حق جو اس کی ملکیت میں ہو اور کھیتی اور پھل اس میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ تمام اشیاء بنفسہ قائم ہیں، لہٰذا ان اشیاء کو "حقوق" اور آسائشوں کے الفاظ شامل نہ ہوں گے، بخلاف پانی بہنے، پانی کے بہاؤ کے راستے (کھال) اور چلنے والے راستے کے، اس لیے کہ وہ، پانی پینے، پلانے، پانی اٹھا کر لانے اور گزرنے کے حقوق سے عبارت ہے، لہٰذا یہ جملہ اس میں شامل ہوگا۔

اور اگر اس نے قلیل و کثیر (کم اور زیادہ) کا ذکر کیا، مثلاً اس نے کہا تجھے وہ شئی کم اور زیادہ کے ساتھ فروخت کی تو اس سے مراد اس میں پیدا ہونے والی اور اس سے نکلنے والی اشیاء ہیں پھر کیا اس سے کھیتی اور پھل داخل ہوں گے؟ تو یہ دیکھا جائے گا: اگر اس نے اس کے آخر میں "من حقوقھا" (اس کے تمام حقوق) کا لفظ کہا تو اس میں یہ دونوں اشیاء داخل نہ ہوں گی۔ اس لیے کہ یہاں اس کا قول "من حقوقھا" (اس کے تمام حقوق سمیت) شروع والی اس کی گفتگو کی تفصیل کے طور پر آیا ہے۔ تو اس نے گویا اس کے حقوق سمیت اس کی فروخت کی صراحت کی ہے اور اگر اس نے آخر میں "من حقوقھا" (اس کے تمام حقوق سمیت) نہ کہا، تو اس میں کھیتی اور پھل اور ہر وہ شئی جو اس کے ساتھ متصل ہو، داخل ہوگی۔ اس لیے کہ "قلیل و کثیر" اس میں اور اس سے (فیہ و منہ) کا جملہ اس میں شامل ہوگا۔ اور اسی طرح وہ شئی جو اس سے الگ ہو گئی ہو، جیسے کہ اس سے کٹے ہوئے پھل، اور کٹی ہوئی کھیتی، لکڑی، اینٹ اور نیشکر وغیرہ جو وہاں رکھے ہوئے ہوں نام لیے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گے۔

پھر اجارے اور بیع میں فرق ہے وہ اس طرح کہ پینے کا پانی، پانی کا راستہ (کھال)، اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو، وہ "حقوق" اور سہولتوں کا ذکر کیے بغیر، اجارے میں داخل ہو جاتا ہے۔ مگر بیع میں ذکر کے بغیر داخل نہیں ہوتا، حالانکہ قیاس تو یہ تھا کہ دونوں صورتوں میں داخل نہ ہوتا، تاوقتیکہ اس کی صراحت نہ کی جائے۔ الا یہ کہ فقہاء نے اجارے میں استحسان کیا ہے، اس لیے کہ اجارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے ہوتا ہے اور "حقوق" کے بغیر اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے، لہٰذا اجرت پر حاصل کردہ شئی میں گویا دلالتاً حقوق مذکور ہوتے ہیں، بخلاف بیع کے، اس لیے کہ یہ بیع حصول ملکیت کے لیے ہوتی ہے اور انتفاع ملکیت کی ضروریات میں سے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت ایسی اشیاء میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جو قابل انتفاع نہیں ہیں۔

اسی طرح بیع اور رہن میں بھی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کسی نے کوئی ایسی زمین، جس میں فصل یا ایسے درخت ہوں جن پر پھل ہو، کسی کے پاس رہن رکھوائی اور اس کے سپرد کر دی، تو اس رہن میں حقوق اور قلیل و کثیر کی صراحت کیے بغیر زمین سے متصل ہر ایک شئی داخل ہو جائے گی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری اشیاء سے مرہونہ شئی

کو ممیز کرنا، رھن کی منجملہ شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم کتاب الرھن میں اس کا ذکر کریں گے۔ تو جب دونوں نے "عقد رھن" کا اقدام کیا، تو انہوں نے اس کو صحیح طریقے پر ادا کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ اور اس کی صحت (درستگی) اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک مرہونہ شئی سے متصل ہر شئی بیع میں داخل نہ ہو، لہذا وہ رھن میں تصرف کی درستگی کے لیے داخل تصور ہوگی، کیونکہ اس کے بغیر عقد رھن درست نہیں ہوتا۔ بخلاف بیع کے، اس لیے کہ "مبیع" کو دوسری شئی سے ممیز (الگ) کرنا صحت بیع کی شرط نہیں ہے، لہذا نام کی صراحت کے بغیر متعلقات کے بیع میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی بنا پر وہ ذکر کے بغیر، بیع میں داخل نہ ہوں گی۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب "مبیع" زمین ہو یا انگوروں کی بیل ہو، لیکن اگر وہ مکان ہو تو اس کی بیع میں اس سے متعلقہ تمام اشیاء، مثلاً گھر، منزل (Storey) اوپر والی عمارت، یا نیچے والا حصہ اور اس کی حدود اربعہ، کسی قرینہ کے ذکر کے بغیر داخل ہوں گی اور دروازے کے قفل اور قفل کی کنجیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ قفل اس لیے کہ وہ اس کی حفاظت کے لیے مستقل طور پر لگائے جاتے ہیں نہ کہ وقتی طور پر، لہذا وہ مکان کے پرنالے کی طرح بیع میں داخل تصور ہوں گے۔ رہی اس کی کنجیاں، تو وہ اس لیے کہ کنجی قفل کو کھولنے کے لیے ہی ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے قفل خریدا تو کنجیاں نام کی صراحت کے بغیر اس میں شامل ہوں گی، لہذا بیع میں قفل شامل ہونے کی بنا پر کنجیاں بیع میں داخل ہوں گی۔

اور شارع عام تک مکان کا راستہ، اسی طرح "بند گلی" تک کا راستہ مکان کی بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ وہ "زمین اور انگوروں والے باغ کی بیع میں داخل ہوتا ہے اور دروازے کے اوپر کا چھجا (انف) اور راستہ (شارع) اور بازو، بیع میں نام کی صراحت کے بغیر بیع میں داخل تصور ہوں گے۔

پھر کیا ڈیوڑھی کے سامنے والا سائبان (ظلہ) بیع میں داخل ہوگا۔ یہاں دیکھا جائے گا: اگر تو اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف نہ ہو، تو وہ بیع میں بالاتفاق داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی جانب ہو، تو تب بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک داخل نہ ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک داخل ہوگا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر سائبان کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو تو وہ مکان کے حصوں میں سے ہوگا، لہذا وہ مکان کے بازو اور چھجے کی طرح بیع میں داخل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا سائبان گھر کی حدود سے خارج ہوتا ہے، اس لیے کہ "سائبان" اسی حصے کا نام ہے جو دروازے کے قریب سایہ کرتا ہے اور جو دروازے سے خارج ہوتا ہے، لہذا وہ باہر والے راستے کی طرح مکان کے ساتھ "بیع" میں داخل نہ ہوگا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو، کہ وہ مکان میں داخل نہ ہوگا، مگر پھر وہ مکان کے سائبان میں داخل ہو گیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔

اور اگر مکان کے ساتھ کوئی باغیچہ (Park,Garden) ہو، تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا۔ اگر تو وہ باغیچہ، مکان کی حد کے اندر ہو تو وہ داخل ہوگا۔ اور اگر وہ مکان سے متصل ہو تو جب تک اس کا نام نہ لیا جائے داخل نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر تو گھر چھوٹا ہو تو وہ داخل ہوگا اور اگر وہ گھر بڑا ہو، تو وہ داخل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ گھر چھوٹا ہو، تو اسے گھر کا تابع سمجھنا ممکن ہے، لیکن مکان کے بڑا ہونے کی صورت میں ایسا سمجھنا ممکن نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ مکان کی قیمت سے فیصلہ کیا جائے گا: اگر تو قیمت میں اس کے داخل ہونے کی گنجائش ہو، تو وہ داخل ہوگا ورنہ نہیں۔

رہا پانی کے بہاؤ کا راستہ (نالی، کھال) اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو اور برف پھینکنے کا حق۔ اگر تو اس نے بیع میں مکان کے حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا ہو، تو یہ حصے بیع میں داخل ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے "قلیل و کثیر (کم و بیش)" کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر خواہ اس نے بیع میں اس کے حقوق کا ذکر کیا ہو یا نہ، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور سائبان بھی بلا کسی اختلاف کے داخل ہوگا۔ بشرطیکہ اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو۔

پھر اگر "مبیع" مکان (دار) ہو، تو اس کی بیع میں قرینہ کے ذکر کے بغیر اس کی دیواریں، اس کی چھت، اس کا دروازہ، بڑی سڑک تک کا راستہ، بند گلی تک کا راستہ اور مکان کا خاص راستہ تینوں قرینوں میں سے کسی ایک کی صراحت کے بغیر داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے اوپر کوئی گھر ہو تو اوپر والی منزل (Upper storey) بھی داخل نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے قرائن کا ذکر کیا ہو، اس لیے کہ علاوہ اوپر والی منزل، ایک طرح کا مستقل ایک ہے، جس کی بنا پر وہ "اصل" ہے، لہذا وہ نیچے والی منزل کے تابع نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے اوپر کوئی منزل نہ ہو، تو اس کو اس کے اوپر مکان بنانے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کے گھر میں کوئی کمرہ ہو، جسے اس نے کسی شخص کو فروخت کردیا، تو اس میں "مکان کا راستہ داخل نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ اس کے حقوق کا ذکر نہ کرے۔ پھر اگر وہ کمرہ بڑے راستے سے ملحق ہو، تو وہ اس طرف، اپنے کمرے کا دروازہ کھول لے اور اگر وہ بڑی گلی سے ملحق نہ ہو، تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے حق حاصل ہوگا کہ وہ مالک مکان سے کمرے تک کا راستہ اجرت، یا عاریت پر حاصل کرے۔

یہاں بیع اور تقسیم میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر حصہ داروں میں سے کسی حصہ دار کے پاس مکان کا کوئی کمرہ، یا کوئی منزل یا کوئی بازو آگیا اور راستہ اس میں شامل نہ ہو، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بڑی گلی کی طرف دروازہ کھولنا ممکن ہو، تو اس کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے دوسرے حصہ دار کی جگہ میں سے راستہ بنائے، خواہ تقسیم میں حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ۔ یہی حکم پانی کے راستے (نالی وغیرہ) کا ہے کہ اگر اس کمرے کی نالی تقسیم سے پہلے اس کے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے ہو کر گزرتی ہو، تو اس کا یہ حق منقطع ہوجائے گا۔ پھر اگر تو اس کے اپنے حصہ میں سے پانی کا نکاس ممکن ہو، تو اس کے لیے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے پانی گزارنا جائز نہ ہوگا اور اگر اس کے لیے پانی کا نکاس اور دروازہ کھولنا اپنے حصہ میں سے ممکن نہ ہو، بلکہ دوسرے حصہ دار کے حصہ میں نکالنا ضروری ہو تو راستہ اور پانی کا بہاؤ دونوں تقسیم میں داخل نہ ہوں گے اور تقسیم باطل ہوجائے گی۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا مقصد منفعت کی تکمیل اور اس کا اتمام ہے، لہذا اگر یہ صورت اس سے منفعت کے فوت ہوجانے پر منتج ہو، تو تقسیم باطل ہوجائے گی، جبکہ بیع تو حصول "ملکیت" کے لیے ہوتی ہے، مملوکہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اوپر والی منزل (Upper storey) کو نیچے والی منزل کے بغیر، فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اوپر کوئی عمارت ہو اور اگر اوپر کوئی عمارت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں خالی، فضا (ہوا) کا فروخت کرنا ہے جو اکیلے جائز نہیں ہے۔

پھر اگر اس نے اوپر والی منزل فروخت کی اور اس پر کوئی اور عمارت ہو، اور یہ بیع جائز ہوگئی تو گھر میں سے ہو کر اس کے لیے گزرنے کا راستہ "حقوق" کا ذکر کیے بغیر داخل نہ ہوگا۔

اور نیچے والی منزل (Ground Flour) کا فروخت کرنا جائز ہے، خواہ وہ تعمیر شدہ ہو، یا ابھی تعمیر نہ ہوئی ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ جگہ کی فروخت ہے، جو جائز ہے اگرچہ اس پر کوئی عمارت نہ ہو۔

اور اگر اس نے "منزل" کے نام سے جگہ فروخت کی، تو اس میں نیچے والا کمرہ داخل نہ ہوگا۔ اور نہ ہی اوپر والا، اور نہ ہی خصوصی راستہ، تاوقتیکہ وہ اس کے ساتھ اس کے حقوق یا سہولیات کا یا "قلیل و کثیر (کم اور زیادہ)" کا ذکر نہ کرے۔ اس لیے کہ یہ لفظ دار (حویلی) اور بیت (مکان) کے درمیان ہوگا اور اس کا حکم بھی اسی طرح دونوں کے درمیان ہوگا جس کی بنا پر "منزل" میں خصوصی قرینہ کا ذکر کیے بغیر، خصوصی حکم کا اعتبار کرتے ہوئے، اوپر والا حصہ شامل نہ ہوگا۔ اور کسی قرینہ کا ذکر ہونے پر عموم کا اعتبار کرتے ہوئے، یہ حصہ اس میں شامل ہوگا تاکہ بقدر امکان دونوں جہات پر عمل ہوسکے، واللہ اعلم۔

پھر اگر نفس بیع کے ساتھ پھل بیع میں داخل نہ ہوئے، تو بائع کو انہیں درخت پر سے کاٹنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اسے ان کے پکنے تک درختوں پر چھوڑنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک فصل کا بھی یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مجبور نہ کیا جائے گا، بلکہ اسے اجازت ہوگی کہ وہ انہیں پکنے تک درخت پر چھوڑ دے اور اسی طرح فصل (کھیتی) کو پکنے تک یونہی رہنے دیا جائے گا۔

ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کو کاٹنا اور زمین سے اکھیڑنا اس کی سپرداری کے وجوب کے لیے ہے اور اس کی سپرداری کا اصل وقت، پھلوں کے پکنے کا وقت ہے، اس لیے کہ انہیں نہ تو کاٹا جاتا ہے اور نہ ہی اکھیڑا جاتا ہے، تاوقتیکہ وہ پک نہ جائیں، لہذا اس سے پہلے اس پر ان کی سپرداری ضروری نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اجارے اور فصل (زراعت) کی مدت ختم ہو جائے تو فصل کو نہیں کاٹا جاتا اور نہ اسے اس کے اکھیڑنے پر مجبور کیا جاتا ہے، بلکہ اسے اس کے پکنے تک چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ بیع ہونے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے متصل بعد "مبیع" مشتری کو سونپ دی جائے، اس لیے کہ بیع ملکیت کے بدلے ملکیت والا ایک عقد ہے جو سپرداری کے بدلے سپرداری دینے سے عبارت ہے، لہذا سپرداری کی تاخیر کا قول "عقد" بیع کے اقتضا کے خلاف ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عام طور پر پھل کو درخت پر پکنے کے وقت تک باقی رہنے دیا جاتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ رواج بیع سے متعلق عرف عادت پر مبنی ہے۔ جبکہ بیع کے بعد ایسے رواج کا ہونا مسلم نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد تو یہ حق ختم ہو گیا ہے، لہذا پھل کو درخت پر نہ چھوڑا جائے گا۔ اس لیے کہ خریدی ہوئی شئی کی ملکیت، بائع کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہے، جس کی بنا پر اس کی مشغولیت کو ختم کرنا ضروری ہے اور ایسا پھل اتارنے کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اجارے کی صورت میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ مدت کے ختم ہو جانے پر زمین کو مالک کے سپرد کرنا ضروری ہے، اسے جو چھوڑا جاتا ہے تو وہ دوسرے اجارے کی بنا پر ہے اور یہ بات خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کو پہلے عقد کے ساتھ چھوڑ دیا ہوتا تو اس پر دوسری مرتبہ عقد اجارہ کرنا ضروری نہ ہوتا۔ پھر خواہ پک جائے، یا نہ پکے اسی طرح اگر "مبیع" کھجور کا درخت ہو اور درخت پر پھل ظاہر ہو چکا ہو یا واضح طور پر نظر آتا ہو تو اس کو بھی یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اس پھل کو درخت پر رہنے دے تاوقتیکہ دوسرا فریق رضامند نہ ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے پھل کو پکنے تک درخت پر رہنے دیا پھر اگر تو اس نے یہ کام خریدار کی رضامندی سے کیا ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا درست اور جائز ہوگا۔ اور اگر یہ مشتری کی اجازت کے بغیر ہو تو اس کے لیے یہ "اضافی وقت جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے بعد اس میں اضافہ نہیں ہوا بلکہ کمی ہوئی ہے۔ اور اگر وہ پھل چھوٹا ہو اور اس کے بڑھنے کا عمل ابھی مکمل نہ ہوا ہو، تو اس کے لیے یہ اضافی وقت خوشگوار نہ ہوگا، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ پھل، دوسرے کی مملوکہ شئی میں پیدا ہوا ہے۔

اور اگر بائع نے درخت کو اجرت پر لے لیا تاکہ پھل اس پر پکنے تک رہے، تو یہ اجارہ بھی درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اجارے کے جواز کا اگرچہ قیاس مخالف ہے، اس لیے کہ یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہے، مگر اس کا جواز لوگوں کے تعامل اور رسم ورواج کی بنا پر ہے اور لوگ اس قسم کے اجارے کے عادی نہیں ہیں۔ جیسے کہ لوگ درخت کو کپڑے اور گوشت سکھانے کے لیے اجرت (کرائے) پر نہیں لیتے، لیکن اگر اس نے ایسا کیا، تو اس کے لیے یہ اضافی وقت خوشگواری کے ساتھ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے مشتری کی اجازت سے ایسا کیا ہے اور یہ بات اجارہ کے برعکس ہے کہ اگر اس کی مدت گزر جائے اور اس میں موجود کھیتی یا کوئی سبزی ہو، جو ابھی کاٹی نہ گئی ہو، تو اس کے کاٹنے کے وقت تک اجرت پر چھوڑا جا سکتا ہے، اس لیے کہ وہاں اس کا چھوڑنا اس لیے ہے، کیونکہ لوگوں کے درمیان ایسا تعامل موجود ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درخت کی بیع میں "پھل" کا ذکر نہ کیا، لیکن اگر اس نے پھل کا ذکر کیا، تو وہ بیع میں درخت کے ہمراہ داخل ہوجائے گا اور اس صورت میں قیمت میں پھل کا بھی حصہ ہوگا، اور عقد والے دن میں درخت اور پھل پر اس کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس نے اس کی صراحت کی ہو تو ایسی صورت میں وہ بیع میں مقصود بالذات ہوجاتا ہے، کیونکہ بیع کا عقد اسی پر وارد ہوا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی آسمانی آفت یا بائع کے کسی فعل کے ساتھ زر ثمن تلف ہوگیا، تو قیمت سے اتنا حصہ مشتری سے ساقط ہوجائے گا۔ جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل درخت تلف ہوجائے، تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور مشتری کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو درخت کو اس کے حصے کی قیمت ادا کرکے لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس پر بیع کا معاملہ (عقد) متفرق ہوگیا ہے۔ اور اگر پھل کو بائع نے کاٹ دیا اور مجذوذ (کٹا ہوا پھل، حصہ) بعینہ موجود ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کو ٹھیک وقت پر کاٹا ہو، اور اس کٹنے سے اس میں کمی نہ ہوئی ہو، تو اس صورت میں مشتری کو خیار نہ ہوگا۔ اور وہ ان دونوں پر پوری قیمت کے عوض قبضہ کرلے گا۔ اور اگر اس نے بائع کے پھل کاٹنے کے بعد، اس پر قبضہ کیا، پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اسے صرف "مبیع" کو واپس کرنے کا حق ہوگا، اس لیے کہ اس نے ان دونوں پر متفرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے گویا وہ عقد کے وقت ہی متفرق تھے۔ بخلاف اس صورت کے جب مشتری نے اسے قبضے کے بعد کاٹا ہو، کہ اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اس کو صرف عیب دار شئی کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ وہ دونوں کو ایک ساتھ واپس کرے گا یا دونوں کو روک لے گا۔ اس لیے کہ وہ دونوں بیع اور قبضہ کے وقت یکجا تھے، پھر جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک کو واپسی کے وقت الگ کرکے واپس کیا ہے تو یہ یکجا حالت میں وقوع کے بعد، صفقہ (عقد بیع) میں تفریق ہوگی، جو جائز نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کاٹنے سے مبیع میں کمی نہ ہوتی ہو، اس طرح کہ بائع نے اس کو ٹھیک وقت پر اور صحیح جگہ سے کاٹا ہو، لیکن اگر اس سے اس میں کمی ہوگئی ہو، اس طرح کہ اس نے اس کو بے وقت کاٹ دیا ہو تو اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہوجائے گی۔ اس لیے کہ جب اس کے کاٹنے سے اس میں کمی ہوگئی، تو اس نے گویا مبیع کے کچھ حصہ کو قبضہ سے قبل تلف کردیا، لہٰذا اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہوجائے گی۔ اور باقی میں اس کو خیار ہوگا۔ اس لیے کہ "صفقہ (عقد بیع) اس پر متفرق ہوگیا ہے۔ پھر جب بائع کے کاٹنے کے بعد ان دونوں پر مشتری نے قبضہ کرلیا اور اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا، تو اس کو صرف "عیب دار شئی" کو واپس کرنے کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے ان دونوں پر متفرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا وہ مبیع کے وقت ہی متفرق تھے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی درخت کو خریدا، تو آیا اس میں اس کی موٹی جڑ اور جڑ کی شاخیں اور ان کی زمین داخل ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی:

(۱) یا تو اس نے اس درخت کو اکھیڑنے کے لیے خریدا ہوگا۔

(۲) یا اس نے اس کو رکھنے کے لیے خریدا ہوگا اور اکھیڑنے کے لیے نہیں

(۳) یا پھر اس نے اس کو خرید تے وقت کسی بات کی صراحت نہ کی ہو۔

اگر تو اس نے اس درخت کو زمین سے اکھیڑنے کے لیے خریدا ہو، تو بیع میں اس کی جڑ شامل ہوگی اور مشتری کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس کو اجازت ہوگی کہ وہ اس درخت کو اس کی جڑ سمیت نکال لے، لیکن اس طرح کہ جیسے اس کو عام طور پر نکالا جاتا ہے، لیکن اس کو وہاں تک زمین کھودنے کی اجازت نہ ہوگی، جہاں تک اس کی جڑیں جاتی ہیں، اس لیے کہ عرف کے ساتھ معروف شئی کسی شرط کے ساتھ مشروط شئی کی طرح ہوتی ہے، لیکن اگر بائع نے اس کو

زمین کی سطح سے اکھیڑنے کی شرط رکھی ہو، تو ایسی صورت میں اس کی جڑ شامل نہ ہوگی، یا پھر اس نے تو یہ شرط نہ رکھی ہو، لیکن اس کی جڑ سمیت اس کے نکالنے میں بائع کا نقصان ہو، مثلاً اس طرح کہ اس کے قریب کوئی دیوار ہو، یا پھر اس کے کنارے پر کوئی نہر ہو، جس کی بنا پر دیوار یا نہر میں شگاف پڑنے کا اندیشہ ہو، تو وہ اسے سطح زمین سے کاٹ لے نہ کہ اس کی جڑ سے، اس لیے کہ مذکورہ عقد کی بنا پر، وہ اس کو نقصان پہنچانے کا حقدار نہیں ہے، پھر اگر اس نے اس کو اکھیڑ لیا اس کو اوپر سے کاٹا اور پھر اس کی جڑ یا اس کی کسی رگ سے کوئی اور درخت اگ آیا تو وہ بائع کے لیے ہوگا نہ کہ مشتری کے لیے اس لیے کہ وہ تو کٹے ہوئے تنے کی مقدار لینے پر راضی ہو گیا ہے لہذا باقی حصہ بائع کا ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ اگر اس نے درخت کو اوپر سے کاٹا ہو، تو اس صورت میں اگا ہوا تنا مشتری کے لیے ہوگا، اس لیے کہ یہ اس کی ملکیت میں بڑا ہوا ہے۔

(۲) اور اگر اس نے اس درخت کو رکھنے کے لیے خریدا ہو، نہ کہ اس کو اکھیڑنے کے لیے، تو اس میں اس کی زمین داخل ہو گی اور اس کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اس درخت کا، اس کی جگہ سمیت مالک ہوا ہے، لہذا اس کے ساتھ بائع کی ملکیت مشغول نہ ہوگی جس کی بنا پر وہ اس کے اکھیڑنے پر اس کو مجبور کرنے کا حقدار نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہوگی کہ وہ اس کی جگہ دوسرا پودا کاشت کر سکے، اس لیے کہ وہ اپنی ملکیت میں پودا لگا رہا ہے۔

(۳) اور اگر اس نے اس کو اکھیڑنے یا رکھنے کی شرط کے بغیر خریدا ہو، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، اور غیر روایت الاصول میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمھم اللہ کے مابین اختلاف مروی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ "زمین بیع میں داخل نہ ہو گی اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر داخل ہو گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں نامزد کردہ شئی صرف درخت ہے اور یہ زمین پر اپنی جڑوں سمیت کھڑے ہوئے درخت کا نام ہے، جبکہ اکھیڑنے کے بعد، وہ محض ایک لکڑی ہے، نہ کہ درخت، لہذا ضروری ہے کہ اس میں اس کی زمین داخل ہو، اسی لیے اقرار کی صورت میں زمین بالاجماع داخل ہوتی ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی شخص کے حق میں اقرار کیا کہ اس کی زمین میں اس کا درخت ہے، تو درخت زمین سمیت مقرلہ کے لیے ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "زمین اصل" اور درخت اس کے تابع ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درخت زمین کی بیع میں محض اس کے تابع ہونے کی بنا پر، بغیر شرط کے داخل ہوتا ہے اور اگر درخت کی بیع میں زمین داخل ہو جائے تو تابع متبوع بن جائے گا، جو خلاف حقیقت ہے۔ اور اقرار کی صورت میں زمین اس لیے داخل ہوتی ہے۔ کہ اس کا اقرار کرنا ایک پچھلے زمانے کے واقعے کی خبر دینا ہے، لہذا اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اس کے اقرار سے، مقدم ہو، جو اس زمین کے ساتھ، درخت کا قائم ہونا ہے جس میں وہ اگا ہوا ہے۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زمین کی ملکیت مقرلہ کے لیے کسی سابق سبب کی بنا پر ہے۔ اس لیے کسی درخت کا اقرار کرنا دوسرے کے حق میں اس زمین کا اقرار کرنا ہے، مگر بیع کی صورت میں زمین اس طرح کی دلالت نہیں پائی جاتی، لہذا بیع کی صورت زمین اس میں داخل نہ ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

اگر اس نے کوئی سیپی (صدف) خریدی، پھر اس نے اس میں کوئی موتی پایا، تو وہ مشتری کے لیے ہوگا۔ اس لے کہ وہ صدف (سیپی) سے پیدا ہوتا ہے، جیسے کہ انڈہ مرغی سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کے اجزاء کی طرح ہوگا، لہذا وہ بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ مرغی کی بیع میں اس کا انڈا شامل ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے مچھلی خریدی اور اس کے پیٹ میں سے اسے موتی ملا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ مچھلی سیپی کھاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کوئی مچھلی خریدی اور اس میں کوئی دوسری مچھلی پائی، تو یہ دوسری مچھلی بھی اسی کی ہوگی۔ اور اگر اس نے مرغی خریدی، تو اس میں سے موتی نکلا، تو وہ بائع کا ہوگا۔ اس لیے کہ موتی نہ تو مرغی سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کی خوراک ہے لہذا وہ اس بیع میں داخل نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ

ہر وہ شئی جو پرندوں کے پیٹ میں سے ملے جسے پرندے کھاجاتے ہوں، تو وہ مشتری کےلیے ہوگی۔اس لیے کہ وہ شئی اس کے لیے بمنزلہ چارے کے ہے۔اور اگر وہ ایسی شئی ہو جو پرندے نہ کھاتے ہوں، تو وہ بائع کے لیے ہوگی۔

اسی اصول پر اس مسئلے کی تخریج کی گئی ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو، تو اس کا مال بیع میں داخل نہ ہوگا، اور وہ بائع کےلیے ہوگا۔ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من باع عبداً وله مال فماله للبائع الاان يشترط المبتاع (جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو تو اس کا مال بائع کے لیے ہوگا۔ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے آقا کا ہے، کیونکہ وہ تو غلام ہے جو کسی شئی کی ملکیت رکھنے پر قادر نہیں اور آقا نے غلام کے قبضے میں جو مال تھا، اسے فروخت نہیں کیا، بلکہ اس بیع میں صرف غلام داخل ہے، لہذا جو شئی "غلام" نہیں ہے، وہ اس میں داخل نہ ہوگی۔ قیاس تو یہ تھا کہ اس کے بدن کے کپڑے بھی اس میں داخل نہ ہوتے، جیسے کہ لگام، زین اور گلے کا پٹہ جانور کی فروخت میں داخل نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن یہاں فقہاء نے محنت و مشقت کے عام کپڑوں میں استحسان کیا ہے اور یہ وہ کپڑے ہیں جنہیں دن رات میں عموماً پہنا جاتا ہے۔اس لیے کہ یہ بات لوگوں کے درمیان متعارف و متداول ہے، رہے نفیس اور عمدہ کپڑے، جن کو صرف بیع کے وقت پہنایا جاتا ہے، تو وہ بیع میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی عرف نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل قیاس پر رہے گی۔ اور ہر شہر کے لوگوں کا عرف اور ان کی عادت بدلنے سے، اس کا حکم مختلف ہوجاتا ہے، لہذا اس بارے میں حکم کا مدار اسی پر ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام کو اس کے مال سمیت آزاد کیا، تو اس کا مال اس کے آقا کا ہوگا۔یہی حکم اس وقت ہے، جب اس نے اپنے "مدبر" یا ام ولد کو آزاد کیا، اس لیے کہ وہ تو غلام اور مملوک ہے، لہذا وہ مال اس کی ملکیت نہیں ہوسکتا اور اگر اس نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا، تو اس کی کتابت کے وقت اس کے پاس جو مال تھا، وہ اس کے آقا کا ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کی غلامی کی کمائی ہے اور جو وہ کتابت کے بعد کمائے گا، وہ اس کے اپنے لیے ہوگا، کیونکہ وہ مکاتب کی کمائی ہے، نیز اس لیے بھی کہ وہ ہاتھ کے اعتبار سے آزاد ہے۔لہذا اس کی کمائی اسی کے لیے ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۳) تیسری شرط یہ کہ مبیع کو نقصان پہنچائے بغیر مشتری کے حوالے اور سپرد کرنے کا ممکن ہونا: اور اگر وہ شئی بائع کو ضرر اور نقصان کے بغیر مشتری کے سپرد کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ عقد کی بنا پر وہ اس کو ضرر (نقصان) پہنچانے کا مالک نہیں ہے۔اور عقد کنندہ کے التزام سے، صرف معقود علیہ کو سپرد کرنا ضروری ہوا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور شئی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے چھت میں موجود کسی شہتیر کو فروخت کیا، یا دیوار میں کسی اینٹ کو بیچا، یا دوساج یا کرباس میں سے ایک ذراع کپڑا فروخت کیا، تو جائز نہ ہوگا۔اس لیے کہ اس کو اکھیڑے یا کاٹے بغیر اس کی سپرداری دینا ممکن نہیں ہے، جس میں بائع کو "ضرر" ہے، حالانکہ وہ عقد کی بنا پر ضرر کا مستحق نہیں ہے، تو چونکہ اس صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہوگی، جس کا شرعاً سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی۔ پھر اگر بائع نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا اور اس نے مشتری کے بیع فسخ کرنے سے قبل اس کے سپرد کردیا تو عقد جائز ہوگا حتی کہ مشتری کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جواز سے مانع اس کی سپرداری سے بائع کو پہنچنے والا "ضرر" ہے۔ پھر جب اس نے اپنی رضی سے اس کو سپرد کردیا اور وہ اس پر راضی ہوگیا تو مانع زائل ہوگیا ہے، تو بیع جائز

ہوجائے گی۔اس صورت میں اور زندہ بکری کی پشت کے گوشت، کھجور کی گٹھلی، زیتون کے تیل، گندم کے آٹے اور تربوز کے بیج وغیرہ کی فروخت میں فرق ہے وہ اس طرح کہ وہاں بیع سرے سے ہوتی ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو سپرد بھی کردیا، تب بھی جائز نہ ہوگا۔اور ہم قبل ازیں اس فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔

یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ "ہر وہ شئی جس کا سپرد کرنا کسی کو ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو اس کی اصل وضع سے اس کے اتصال کو ختم کردے تو اس کی بیع باطل ہوگی اور ایسی شئی جس کا سپرد کرنا کسی ایسے ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو عارضی اتصال کے قطع کرنے کا موجب ہو، تو اس کی بیع فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ اپنے اختیار کے ساتھ اس کو قطع کردے، اور اس کو سونپ دے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس اصول پر قیاس یہ ہے کہ بھیڑ کی پشت پر صوف کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ نقصان پہنچائے بغیر اس کی سپرداری دینا جائز ہے، جو اس کو اس کے کاٹنے سے لازم ہوگی، البتہ یہ کہ انہوں نے استحسان سے کام لیا ہے، کہ نص کی بنا پر یہ بیع جائز نہیں ہے۔جس سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس ؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اس کو جڑ سے کاٹنا جانور کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس کے اوپر، کاٹنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔جس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچے گی، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے تلوار کا دستہ فروخت کیا، پھر اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر اسے الگ کیا جاسکتا ہو، تو یہ بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہوگی۔ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو کاٹ کر اس کو سونپ دیا، تو بیع جائز ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر دو افراد کے درمیان کوئی عمارت مشترکہ ہو اور اس کی جگہ کسی اور شخص کی ملکیت ہو، پھر ان میں سے ایک شخص نے اپنے اپنے حصے کی عمارت شریک کے علاوہ کسی اور کو فروخت کری، تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔اس لیے کہ اس کی سپرداری، دوسرے کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے، جو اس عمارت کو توڑنا ہے۔یہی حکم اس کھیتی کا ہے جو دو افراد کے درمیان مشترکہ ہو، یا دونوں کے درمیان ایسا پھل ہو، جو کسی ایسی زمین میں ہو جس میں اس کے پکنے تک اس پھل کو رکھنے کی اجازت حاصل ہو، پھر ان میں سے ایک حصے دار نے اپنا حصہ پکنے سے قبل فروخت کردیا، تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔اس لیے اس کی سپرداری دوسرے حصہ دار کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے۔کیونکہ اس کو فوراً اپنا حصہ توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، جس میں اس کو نقصان ہے۔اور اگر اس نے پکنے کے بعد، اسے فروخت کیا تو جائز ہوگا۔اس لیے کہ یہاں "ضرر" معدوم ہے۔یہی حکم اس وقت ہے جب تمام فصل کسی ایک ہی شخص کی ہو اور وہ نہ پکی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کردیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری، تمام فصل کو اکھاڑے بغیر ممکن نہیں، جس میں اس کو نقصان ہے۔اور اگر اس کے پکنے کے بعد ہو تو بیع جائز ہوگی اس لیے کہ اس میں ضرر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی گھر یا زمین دو افراد کے مابین مشترک ہو، جو مشاع (مشترک) اور غیر تقسیم شدہ ہو، پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا کمرہ تقسیم سے قبل بیچ دیا یا اس نے تقسیم سے پہلے، زمین کا اپنا حصہ فروخت کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔نہ اس کے حصہ میں اور نہ اس کے ساتھ والے کے حصہ میں۔اس کے اپنے حصہ میں تو بیع کا نہ ہونا ظاہر ہے، رہا اس کے ساتھ والے کے حصہ میں، تو وہ اس لیے کہ اس میں اس کے ساتھی کو، شرکت کے ساتھ نقصان پہنچانا ہے اور اگر اس نے گھر یا زمین کا اپنا پورا حصہ فروخت کردیا، تو بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس نے حصہ داری کا اضافہ نہیں کیا۔اس نے تو مشتری کو ملکیت میں اپنا قائم مقام کیا ہے۔

اور اگر اس نے صدف (سیپی) میں موتی فروخت کیا، تو الکرخی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری سیپی کو شق کیے بغیر ممکن نہیں اور اس میں معقود علیہ سے بڑھ کر اسے نقصان پہنچانا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے چھت میں سے ایک چھپر کا فروخت کرنا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لیے کہ سیپی توڑنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ کیونکہ صدف سے تو انتفاع اس کو شق کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ڈھیر میں سے ایک قفیز یا "چاندی" میں سے دس درہم فروخت کیے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس کو الگ اور متمیز کرنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے درختوں پر ٹہنیوں یا پھلوں کو فروخت کر دیا اور شرط رکھی کہ وہ اس کو اکھاڑ لے گا یا مطلقاً ان کو فروخت کر دیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے گھی کی عمارت کو زمین کے بغیر فروخت کیا یا کھڑے ہوئے درختوں کو زمین کے بغیر فروخت کیا، یا کھیتی یا سبزی کو کٹنے سے قبل فروخت کیا، تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ ان اشیاء کو نقصان کے بغیر سپرد کرنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) اس کا فاسد شرائط سے خالی ہونا

اس کی متعدد انواع ہیں مثلاً:

(الف) کسی ایسی شرط کا ہونا جس کے پائے جانے میں دوسرے کو ضرر (دھوکہ) ہو، اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے، عدم جواز اس لیے کہ شرط میں وجود و عدم دونوں احتمالات ہوتے ہیں، اور فی الحال اس پر بیع کو موقوف کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے پیٹ کا بڑا بڑھا ہوا یا اس میں حرکت کا ہونا یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ وہ کسی بیماری وغیرہ کی بنا پر ہو، لہٰذا اس کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، جس کی وجہ سے بیع کا فساد لازم آجائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے دھوکے والی بیع سے منع کیا ہے" اور جس شئی سے روکا گیا ہو اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔ الحسن نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع جائز، اس لیے کہ اس کے حاملہ ہونے کی شرط ایسی ہی ہے جیسے غلام کے کاتب یا درزی ہونے کی شرط ہے اور ایسی شرط جائز ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے، تو اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز نہیں، یہ ان کا "چوپایوں" پر قیاس ہے۔ اسی کی طرف امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب البیوع میں اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور وہ اس کے حمل سے بری ہوگا، تو بیع جائز ہوگی، اور یہ بات شرط کی طرح نہیں ہے"۔ ان کے قول سے بظاہر مراد یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہہ کر کہ "یہ شرط نہیں ہے"، اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس میں شرط خیار مفسد ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اس لیے کہ باندیوں میں حمل کا ہونا عیب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خریدا، پھر اس نے اس کو حاملہ پایا، تو اسے اس کی واپسی کا اختیار ہوگا، لہٰذا باندیوں میں "حمل" کا ذکر کرنا اس عیب سے اظہار برات ہے، بخلاف چوپایوں کے، اس لیے کہ ان میں حمل ایک اضافی خصوصیت ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے کوئی چوپایہ خریدا پھر اس نے اسے حاملہ پایا، تو اسے اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا، تو اس میں "حمل" کا ذکر کرنا شرط ہے۔ جس میں دھوکہ ہے، لہٰذا اس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

بعض مشائخ نے دونوں میں فرق کیا ہے اور کہا ہے اگر تو اس نے اس کو اس ارادے سے خرید ا، تا کہ وہ اس کو دایہ بنائے، تو بیع فاسد ہو گی۔ اس لیے کہ اس میں ایسی اضافی شرط ہے جس کے ہونے میں دھوکہ ہے اور وہ بذات خود مجہول بھی ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اس نے اونٹنی کی بیع میں اس کے حاملہ ہونے کی شرط رکھی، اور اگر اس نے اس کی خریداری کے ساتھ اس کا مقصود وارادہ ظاہر نہ کیا تو بیع جائز ہو گی۔ اس لیے کہ اس بات کا ذکر کرنا اس کا اس عیب سے اسے بری کرنا ہو گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے کوئی اونٹنی جبکہ وہ حاملہ ہو، اس شرط پر کہ وہ اپنا حمل ایک یا دو ماہ تک جنم دے گی، خریدی تو بیع فاسد ہو گی، اس لیے کہ اس شرط کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گائے اس شرط پر خریدی کہ وہ اتنے رطل دودھ دیتی ہے، وجہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے گائے، اس شرط پر خریدی، کہ وہ بہت زیادہ دودھ دینے والی ہے، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ الحسن نے المجرد میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور یہی ان سے حمل کی شرط رکھنے والی روایت پر قیاس کا تقاضا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دودھ دینے والی ہونے کی شرط کا ہونا اس میں ایک اضافی وصف ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے باندی میں روٹی پکانے اور سالن پکانے وغیرہ کی صفت کا ہونا۔ ابن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ جائز نہیں ہے اور یہی امام الکرخی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک اضافی شرط ہے لہذا اس کے ہونے میں غرر (دھوکہ) ہے۔ پھر یہ یعنی دودھ کی شرط مجہول بھی ہے، اس لیے بیع میں اس کی شرط رکھنا درست نہ ہو گا۔ اور اس کا دودھ دینے والی ہونا، اگرچہ اس کی صفت ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی اس وقت تک وصف نہیں کی جاتی، جب تک دودھ دینا نہ پایا جائے، اور اس کے ہونے میں دھوکہ اور جہالت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط پر گائے خریدی کہ وہ لبون (دوسال کی) ہے، تو الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی اور اس کا حکم وہی ہے جو حلوبہ (دودھ دینے والی) وصف کا ہے، واللہ تعالی اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی "قمری" اس شرط پر خریدی کہ وہ بولتی ہے، یا کوئی اور پرندہ، اس شرط پر خریدا کہ دور دراز جگہ سے دوڑ کر آتا ہے یا اس نے مینڈھا اس شرط پر خریدا کہ وہ سینگ مارنے کا عادی ہے، یا "مرغا" اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑاکا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں دھوکہ ہے، اور اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے، اس لیے کہ وہ اس پر جبر کرنے کا احتمال نہیں رکھتا، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے جانور میں حمل کی شرط کا ہونا، نیز اس لیے بھی کہ ایسے جانوروں کے ساتھ عام طور پر لوگ کھیلتے ہیں اور ایسا کھیل ممنوع ہے، لہذا اس سے بیع کا فساد لازم آجائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قمری اس شرط پر فروخت کی، کہ وہ بولتی ہے، پھر جب اس نے آواز نکالی تو بیع جائز ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ بولی، تو اس سے پتہ چل گیا کہ وہ بولنے والی ہے۔ لہذا اس میں نہ ہونے کا دھوکہ ثابت نہ ہو گا۔ اسی روایت کے مطابق مشائخ نے محرم کے متعلق کیا ہے کہ اگر اس نے بولنے والی قمری کو مار دیا تو وہ بولنے والی قمری ہی کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

اور اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ بر سبیل رغبت گانا گاتی ہے، تو بیع فاسد ہو گی۔ اس لیے کہ گانا گانے کی صفت ایک ممنوع صفت ہے، اس لیے کہ وہ محض ایک "لہو" (کھیل) ہے، لہذا بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر خریدا کہ وہ بر سبیل عیب مغنیہ ہے تو بیع

جائز ہوگی، اس لیے کہ یہ ایسی بیع ہے، جس میں اس شرط سے اس کی براءت ثابت ہوتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اور عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا۔ پھر اگر اس نے دیکھا کہ وہ گانا نہیں گاتی، تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ باندیوں میں گانا گانا عیب ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کہ اس نے اس شرط پر اس کو خرید، کہ وہ عیب دار ہے، تو پھر اس نے اس کو اس عیب سے پاک پایا اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی کتا یا چیتا خریدا کہ وہ شکار کے لیے تربیت یافتہ ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس پر مطلع ہونا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ وہ شکار پکڑے، پھر وہ اپنے مالک کے لیے روک لے اور یہ شرط ممنوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ کتے کا تربیت یافتہ ہونا اور شکار کرنا مباح ہے، لہذا یہ غلام میں کتابت اور باندی میں پکانے کی شرط کے مشابہ ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ یہ بیع فاسد ہے، اس لیے کہ یہ اس میں ایسی شرط ہے، جس میں دھوکہ ہے اس لیے کہ اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، تاوقتیکہ شکار کرنا نہ پایا جائے اور اس پر جبر کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی ٹٹو خریدا، کہ وہ اچھی رفتار سے چلنے والا ہے۔ تو بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس پر اس کو چلا کر مطلع ہونا، ممکن ہے، لہذا اس کے پائے جانے میں دھوکہ نہ ہوگا۔ اور یہاں اس کی ممانعت بھی نہیں ہے اور اگر تو چاہے تو ان مسائل کے لیے کوئی الگ شرط مقرر کر لے اور اس شرط کو اس کے تحت سمجھ لے اور کہے "یہ کہ رکھی گئی شرط ممنوع نہ ہو" لہذا اس کو اچھی طرح سمجھ لے۔

(ب) کسی ایسی شرط کا نہ ہونا جو عقد کے منافی ہو، اور اس میں بائع یا مشتری یا مبیع کے لیے نفع ہو، بشرطیکہ وہ بنی نوع انسان سے ہو، اور وہ شرط عقد سے مطابقت بھی نہ رکھتی ہو، اور اس کے متعلق لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی نہ ہو، مثلاً کسی نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا، کہ بائع اس میں ایک ماہ تک رہے گا۔ پھر اس نے اس کو سونپ دیا یا کوئی "اراضی" ہو، جسے وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ اس میں ایک سال تک زراعت کرے گا یا سواری اس شرط پر بیچی کہ وہ ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ کئی ہفتے اس کو پہنے گا یا اس شرط پر کوئی شئی فروخت کرے کہ مشتری اس کو قرض دے گا۔ یا اس کو کوئی شئی ھبہ کرے گا، یا اس سے اپنی بیٹی بیاہ دے گا۔ یا اس سے فلاں چیز خریدے گا، اور اسی طرح کی کوئی اور بات ہو، یا اس نے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ بائع اس سے اس کی قمیض سی دے گا۔ یا اس شرط پر گندم خریدی کہ وہ اس کا آٹا پیس دے گا یا اس شرط پر کھجور خریدی، کہ وہ اس کو چن کر دیگا، یا زمین پر قائم تنا اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو کاٹ کر دے گا۔ یا کوئی ایسی شئی جس میں نقل و حمل کی مشقت ہو اس شرط پر کہ بائع اس کے گھر تک اس کو پہنچائے گا۔ تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں بیع میں اس نے ایک ایسی شرط رکھی ہے، جو "ربا" ہے، اور وہ ایسی زیادتی ہے جس کے بالمقابل قیمت عقد میں نہیں ہے اور یہی ربا کی تشریح ہے۔ اور وہ بیع جس میں "ربا" ہو فاسد ہوتی ہے اور جس میں ربا کا شبہ ہو وہ بھی حقیقی ربا کی طرح بیع کے لیے مفسد ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کریں گے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ مشتری اس کو مدبر بنائے گا یا اس شرط پر کہ وہ اس کو ام ولد بنائے گا۔ تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس بیع میں مبیع کے لیے منفعت ہے جو مفسد ہے، اسی طرح اگر اس نے اس کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو آزاد کر دیگا تو بائع فاسد ہوگی، یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ الحسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد کی یہ شرط ایسی ہے جو اس کے مطابق ہے، اس لیے کہ غلام کی آزادی اس میں ملکیت کا اختتام

ہے اور اس کی ملکیت اختتام بیع کو مستحکم کرنا ہے، لہذا یہ شرط اس کے مطابق ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ غلام کی آزادی، اس کی ملکیت کا اختتام ہے، یہ ہے کہ مندرجہ ذیل صورت میں آزادی کے مقتضی کے طور پر بیع ثابت ہوتی ہے کہ اگر اس نے کہا "تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار روپے میں آزاد کردے" پھر اس نے اسے آزاد کردیا تو آزادی حکم دینے والے کی طرف سے ہوگی، حالانکہ ملکیت کے بغیر اس کی جانب سے اس کی آزادی درست نہیں ہوسکتی اور کسی شئی میں ملکیت مالک کی جانب سے اسے ملکیت دیئے بغیر درست نہیں ہوتی۔ لہذا اگر غلام کی آزادی ملکیت کا ازالہ ہوتا تو غلام کی آزادی کا پایا جانا اس کا مقتضا نہ ہوتا۔ اس لیے کہ وہ اس کی ضد (Opposite) ہے اور کوئی شئی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کرسکتی۔ پھر جب ملکیت کا اختتام اس کی بیع کا استحکام ٹھہرا، تو یہ شرط عقد کے مطابق ہوگی، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ جبکہ ظاہر روایت کی دو وجوہ (دلائل) ہیں: ان میں سے ایک وجہ دونوں صورتوں کو عام ہے، اور دوسری خاص امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے ساتھ مختص ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ "آزادی" کی شرط ایک ایسی شرط ہے جو عقد کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ عقد ملکیت کا متقاضی ہے اور ملکیت غلام میں مطلق تصرف کے حصول اور ترک کا تقاضا کرتی ہے اور آزادی کی شرط، اس کے یقینی استحقاق اور لزوم کی متقاضی ہے۔ لہذا یہ شرط عقد کے مطابق نہ ہوگی، بلکہ وہ اس سے متضاد ہوگی۔ دوسری وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ شرط ایک پہلو سے عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی اور جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس سے اس کے مستحکم ہونے کا فساد لازم آتا ہے، پھر اگر اس نے اس شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا اور اس نے اس کو آزاد کردیا تو یہ عقد اس آزادی سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استحساناً جائز ہے حتی کہ مشتری پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی خواہ اس نے قبضے کے بعد اس کو آزاد کیا، یا اس سے قبل۔ ابن شجاع نے بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد جائز نہ ہوگا تاکہ اس کو باندی کی قیمت واجب الادا ہوجائے، اور یہی قیاس ہے اور یہی امام ابویوسف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ اس کی وجہ (دلیل) ظاہر ہے، یعنی یہ کہ بیع اپنے ہونے کے وقت سے فاسد ہوچکی ہے۔ اور غلام کی آزادی سے یہ بیع تبدیل ہوکر درست نہ ہوگی۔ بلکہ اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا، کیونکہ غلام کی آزادی ملکیت کا اختتام ہے اور یہ اس کو مستحکم کرنا ہے۔ جس سے فاسد شئی کے فساد کا مستحکم ہونا لازم آئے گا۔ اور فاسد عقد حصول ملکیت کا فائدہ اس کی یہ بازاری قیمت کے لزوم سے دیتا ہے۔ مقررہ زر ثمن (قیمت) سے نہیں۔ اسی لیے اگر غلام اس کے قبضے میں آزادی سے قبل ہلاک ہوگیا تو اس پر اس کی "بازاری قیمت" واجب الادا ہوجائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اسے کسی شخص کو فروخت کردیا یا اس کو ھبہ کردیا، اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کی، کہ غلام کی آزادی ایک پہلو سے عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اس لیے کہ یہ ایک پہلو سے ملکیت کی انتہاء اور دوسرے پہلو سے اس کا ازالہ ہے۔ تو اس پہلو سے کہ وہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے یہ شرط اس کا استحکام ہے، لیکن اس پہلو سے کہ وہ ملکیت کا ازالہ ہے یہ شرط اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہ عقد کے موجب کو تبدیل کرنا ہے، لہذا ان دونوں پہلوؤں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ تو ہم نے انتہائی ملکیت والے پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور انتہاءً اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، تاکہ بقدر امکان دونوں پہلوؤں پر عمل ہوسکے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ تم نے اس کے برعکس کیوں نہیں کیا (جواباً) کہا گیا ہے، اس لیے کہ ایسا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نے اصول شریعت میں یہ بات کہیں نہیں پائی کہ کوئی جائز شئی تبدیل ہو کر فاسد ہو جائے، البتہ ہم نے فاسد کو جائز ہوتے پایا ہے، جیسے کہ "رقم" وغیرہ کی بیع کے سلسلے میں ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کوئی شئی فروخت کی یا اس نے کوئی شئی ھبہ کی، اس لیے کہ تب یہ ملکیت کی انتہا نہیں ہے، اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے غلام کو مدبر یا باندی کو ام ولد بنانے کی شرط پر فروخت کیا۔ پھر خریدار نے اس کو مدبر یا ام ولد بنادیا، تو اس صورت میں "بیع" بدل کر جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مدبر بنانے اور ام ولد بنانے سے ملکیت کا یقینی طور پر ختم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ فی الجملہ مدبر اور ام ولد کے حق میں قاضی کے فیصلے کا احتمال موجود ہے، لہذا یہ ایک ایسی شرط ہوگی، جو قطعاً عقد کی شرائط سے مطابقت نہیں رکھتی، جس سے فساد کا لازم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے غلام یا باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو ھبہ کرے گا اور نہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالے گا کہ یہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے، جس سے غلام اور باندی کو لوگوں کے ہاتھوں میں آگے سے آگے منتقل ہونے سے بچانے کا، نفع حاصل ہوتا ہے، لہذا یہ شرط بیع کے لیے مفسد ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کے علاوہ کوئی اور شئی اسی طرح فروخت کی، مثال کے طور پر اس نے اس شرط پر کوئی کپڑا فروخت کیا کہ "مشتری" اس کو فروخت کرے گا اور نہ اس کو ھبہ کرے گا۔ یا مثلاً اس نے اس شرط پر کوئی جانور فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ تو فروخت کرے گا، نہ اس کو ھبہ کرے گا، یا کھانا اس شرط پر اس نے بیچا کہ وہ اس کو نہ کھائے گا اور نہ اس کو فروخت کرے گا، تو اس مسئلے کا کتاب المزارعت میں ایسے الفاظ میں ذکر ہے، جن سے اس بیع کے جواز کا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ وہاں امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ، اگر دو مزارعوں میں سے کسی ایک نے یہ شرط رکھی کہ وہ دوسرے کو اپنا حصہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو ھبہ کرے گا، تو مزارعت جائز اور شرط باطل ہوگی اور الحسن نے المجرد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی یہی قول روایت کیا ہے۔ کتاب الاملاء میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا جس مذکورہ عقد نہ تو تقاضا کرتا ہے اور نہ یہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، اور نہ ہی اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی "تعامل" جاری ہوا ہے۔ لہذا دوسری مفسد شرائط کی طرح یہ شرط بھی مفسد ہوگی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا کتاب المزارعت میں ذکر ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس میں کسی کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی شرائط میں بیع کا فاسد ہونا اس کے ربوا (سود) کو متضمن ہونے کی بنا پر ہے اور ایسا اضافی نفع کی بنا پر ہوتا ہے، جو ایسے عقد میں شرط ہو، جس کے مقابل کوئی معاوضہ نہ ہو، اور یہ بات اس شرط میں نہیں پائی گئی اس لیے کہ اس میں کسی کے لیے کوئی نفع نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط فی نفسہ فاسد ہے، لیکن وہ اس عقد میں موثر نہیں ہے، لہذا یہ عقد جائز مگر شرط باطل ہے، اور اگر اس نے دو کپڑوں کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری ان کو جلادے گا یا اس نے گھر اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو گرادے گا، تو بیع جائز اور شرط باطل ہوگی، اس لیے کہ نقصان کی شرط بیع میں موثر نہیں ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس سے جماع نہ کرے گا، تو اس کے متعلق امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا گیا ہے، مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی قول مذکور نہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد، مگر شرط باطل ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بیع جائز اور شرط باطل ہے اور اگر اس نے اس شرط پر اس کو فروخت کیا کہ وہ اس سے جماع کرے گا، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بیع اور شرط جائز ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ امام محمد

رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں کسی فریق کے لیے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا یہ شرط بیع کے فاسد کرنے میں مؤثر نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی غلام فروخت کیا، کہ وہ نہ فروخت کیا جائے گا اور نہ ھبہ کیا جائے گا۔ ماسوا اس کے کہ اس میں ایک طرح کا مشتری کے لیے ضرر (نقصان) ہے، لہذا یہ شرط باطل اور بیع درست ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مخالف ہے اس لیے کہ باندی سے جماع کا حلال ہونا ایک ایسا معاملہ ہے جو عقد بیع کی رو سے جائز ہے، اور اس شرط سے اس کی نفی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے "وطی" کرنے کی شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مقتضی کو مستحکم کرتی ہے، کیونکہ "وطی" کی حلت ایسا معاملہ ہے جس کا "عقد" متقاضی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی روایت کی دلیل یہ ہے کہ "وطی" کرنے کی شرط ایسی ہے جس کا یہ عقد متقاضی ہے، اس لیے کہ "بیع" اس کے حلال ہونے کی تقاضا کرتی ہے، نہ کہ اس کے استحقاق کا، اور "شرط" کا تقاضا، اس کا استحقاق اور اس کا لزوم ہے، اور ان دونوں امور کا عقد متقاضی نہیں ہے بلکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

رہی وہ شرط ہے جس کا عقد متقاضی ہو، تو اس سے اس کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ "مبیع" کا مالک ہوگا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ اسے فروخت کیا کہ وہ قیمت کا مالک ہوگا۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ وہ "مبیع" کو روک رکھے گا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع مبیع کو اس کے سپرد کر دے گا، یا کسی باندی کو خریدا کہ وہ اس کی خدمت کرے گی، یا کوئی جانور اس شرط کے ساتھ خریدا کہ وہ اس پر سوار ہوگا، یا کپڑا اس شرط کے ساتھ لیا کہ وہ اس کو پہنے گا، یا سٹے میں گندم لی اور اس کو کاٹنے کی ذمہ داری بائع پر رکھی، وغیر ذالک، تو ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ امور کسی شرط کے بغیر، بیع کے تقاضوں میں سے ہے، لہذا ان شرائط کا بطور شرط ذکر کرنا، مقتضائے عقد کو مستحکم کرنا ہے، جس کی بنا پر اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ اس کو اپنے گھر میں پورا پورا ادا کرے گا تو یہ شرط دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو مشتری اور بائع دونوں کے گھر ایک ہی شہر میں ہوں گے، اور یا پھر ان میں سے کوئی ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر ہوگا۔ اگر تو دونوں ایک ہی شہر کے رہنے والے ہوں، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک از روئے استحسان یہ بیع جائز ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اس شرط کی صحت میں کوئی "ربو" (سود) کی صورت پائی جائے۔ جیسے کہ اگر اس نے گندم کے بدلے گندم فروخت کی اور ان میں سے کسی ایک نے اپنے گھر پر اس کے پہنچانے کی شرط رکھی۔ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اور یہی قیاس ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا تقاضا نہیں ہے۔ اور اس میں مشتری کے لیے منفعت ہے، لہذا یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہوگی۔ جب اس نے اپنے گھر تک اس کے نقل و حمل اور اپنے گھر میں اس کی وصولی کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا ہو جبکہ ان میں سے ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر کا رہنے والا ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دونوں ایک ہی شہر کے رہنےوالے ہوں تو لوگ اس طرح کی شرط کے ساتھ بیع کا معاملہ کرتے ہیں، لہذا ہم نے یہاں لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور اس صورت میں جب وہ دونوں ایک شہر کے رہنے والے نہ ہوں، ایسا کوئی تعامل نہیں ہے، اسی طرح اس کو گھر تک پہنچانے کی شرط کی صورت میں بھی لوگوں کا کوئی تعامل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شرط ایسی ہو جس کا عقد متقاضی تو نہ ہو، لیکن یہ شرط عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو تو اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ معنوی طور پر یہ شرط عقد کو مستحکم کرنے والی ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی اس کا ذکر کریں گے، لہذا یہ شرط ایسی شرائط کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، جو بیع کی مقتضیات میں سے ہیں اور یہ ایسے ہی

ہو گا جیسے کہ اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شئی فروخت کی کہ مشتری قیمت اس کے پاس رھن رکھوائے گا۔ اور وہ رھن معلوم و متعین ہو، اور کفیل وہاں موجود ہو، جو اس کو قبول کرے، تو از روئے استحسان بیع جائز ہوگی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع جائز نہ ہو، اس لیے کہ ایسی شرط جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو، اصولاً عقد کو فاسد کردیتی ہے، اور رھن رکھوانے اور کفالت کی شرط بھی عقد کی مخالف شرائط میں سے ہے، لہذا یہ شرائط بھی بیع کیلئے مفسد ہونگی، لیکن ہم نے استحسان کی رو سے اس کا جواز معلوم کیا ہے، اس لیے کہ اگرچہ صورتاً یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، لیکن از روئے معنی و مفہوم اس کے موافق ہے، اس لیے کہ قیمت کو رھن رکھوانا، شرعاً اس کی توثیق کے لیے ہے، اور یہی حکم کفالت کا ہے۔ اس لیے کہ رھن اور کفالت سے بائع کا حق پختہ ہو جاتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شرط معنوی طور پر عقد کے مقتضیٰ کو پختہ کرنے والی ہوگی، لہذا یہ قیمت میں عمد (جودۃ) کی شرط کی طرح ہوگی، اور جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مشتری نے مبیع کو اس شرط پر قبول کیا۔ پھر وہ رھن کو سپرد کرنے سے رک گیا، تو اسے ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمھم اللہ کے نزدیک اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر بیع میں رھن رکھوانا شرط ہو، تو وہ اس کے حقوق میں سے ایک حق ہوگا اور بیع کے حقوق پر اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "رھن" اصل میں ایک تبرع (نیکی) ہوالاعقد ہے، اور اس کا بیع میں شرط ہونا اس کے تبرع ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا، اور تبرع پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن اسے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو اس کے پاس رھن رکھوادے یا پھر اس کی قیمت ادا کردے، یا پھر بائع بیع کو فسخ کردے۔ اس لیے کہ بائع مبیع کے، اپنی ملکیت سے نکالنے پر بغیر وثیقہ یا رھن یا قیمت کی وصولی کے آمادہ نہیں ہے، نیز اس لیے بھی کہ قرض رھن کی مالیت سے وصول کیا جاتا ہے اور یہ قرض اس کی قیمت ہے تو جب اس نے قیمت ادا کردی تو مقصد حاصل ہو گیا، لہذا اب بیع کے فسخ کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اور اگر مشتری ان باتوں سے رک گیا تو بائع کو بیع کے فسخ کا حق ہوگا، اس لیے کہ یہاں شرط اور مقصد فوت ہو گیا ہے۔ اور اگر "رھن" مجہول ہو تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس شرط کا جواز اگرچہ قیاس سے مخالف ہے، محض اس لیے ہے کہ عقد کے استحکام کے لیے یہ شرط عقد کے مقتضا سے معنوی طور پر مطابقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے قیمت کے حق میں پختگی اور تائید حاصل ہوجاتی ہے اور یہ بات اس کی سپرداری کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور کسی مجہول رھن سے یہ بات حاصل نہ ہوگی۔

اور اگر وہ دونوں "مجلس" عقد میں رھن کی تعیین پر متفق ہوگئے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے اس سے مانع رھن کی جہالت ہے اور یہ جہالت ختم ہوگئی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسا کہ ابتدا سے ہی رھن معلوم و متعین ہو، اس لیے کہ مجلس کے لیے ایک ہی حالت کا حکم ہے اور اگر وہ دونوں مجلس سے الگ الگ ہوگئے، تو فساد مستحکم ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر وہ رھن پر متفق نہ ہوسکے، تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر مشتری نے نقد قیمت ادا کردی تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ رھن کا مقصد قیمت کی وصولی ہے اور یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا "توثیق" کا اعتبار ساقط ہوجائے گا۔ یہی حکم کفیل دینے کی شرط کے ساتھ بیع کا ہے۔ اس لیے کہ اگر کفیل مجلس میں حاضر ہو اور وہ اس کفالت کو قبول کرلے تو استحسان کی رو سے بیع جائز ہوگی۔ اور اگر وہ موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ وہاں حاضر ہو، لیکن وہ کفالت کو قبول نہ کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ قیاس کی مخالفت کے باوجود اس کا جواز محض قیمت کی تاکید اور توثیق کے لیے ثابت ہوا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس میں عقد کو پختہ کرنے کا سبب پایا جاتا ہے، پھر اگر کفیل مجلس سے غیر حاضر ہو یا وہ حاضر تو ہو، لیکن کفالت قبول نہ کرے تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ جس سے توثیق کا یہ مفہوم حاصل نہ ہوگا، لہذا حکم قیاس کے اقتضا کے مطابق رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفیل مجہول ہو، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس

لیے کہ مجہول شخص کی کفالت صحیح نہیں ہوتی اور اگر کفیل متعین ہو، مگر وہ غیر موجود ہو، بعد ازاں وہ مجلس میں حاضر ہوجائے اور مجلس میں کفالت قبول کر لے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مجلس میں حاضر ہو کر اس کے قبول کفالت سے بیع جائز ہوگئی، اور اگر وہ ان کے جدا ہونے کے بعد آیا تو اس میں فساد مؤکد ہوجائے گا۔

اور اگر مشتری نے یہ شرط رکھی کہ وہ قیمت اس کے قرض دہندگان میں سے کسی ایک پر "حوالہ" کرے گا، یا یہ کہ اس کے قرض داروں میں سے کوئی قرض دار، اس کی طرف سے قیمت کا ضامن ہوگا تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ حوالہ اور ضمان کی شرائط ایسی شرائط ہیں جن کا عقد بیع متقاضی نہیں ہے۔ اور عقد بیع جس شرط کا متقاضی نہ ہو وہ شرط اصولاً بیع کے لیے مفسد ہوتی ہے۔ بجز اس کے کہ اس میں "موجب عقد" کی توثیق وتاکید پائی جاتی ہو، جبکہ حوالہ اس کو قیمت سے بری الذمہ قرار دینا اور اس کو ساقط کرنا ہے، لہذا یہ شرط عقد کے تقاضوں کے مطابق نہ ہوگی، بخلاف کفالت اور رھن کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ کوئی ایسی شرط ہو، جو عقد کا مقتضی بھی نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، لیکن اس کے بارے میں لوگوں میں تعامل پایا جائے، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی جوتا خریدا، کہ بائع اس میں تسمے لگائے گا یا اس شرط پر جراب خریدی کہ وہ اس کے لیے کوئی موزہ سی دے گا یا اس کے موزے میں تلا لگائے گا۔ تو قیاس یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو، جیسے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس سے اس کی قمیض سی دیگا، وغیرہ ذالک۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع میں لوگ اس طرح کی شرائط کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، جیسے کہ لوگوں کے درمیان آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا تعامل ہے، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اس کا اعتبار ساقط ہوجائے گا۔ جیسے کہ استصناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانے) کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ باکرہ، یا درزن، یا خباز ہے، یا غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کاتب یا درزی ہوگا۔ یا اس نے ایک ہزار درہم پر اپنا غلام یہ کہہ کر فروخت کیا کہ وہ درہم صحیح ہیں، یا ٹکسال سے تازہ حاصل کیے ہوئے "جید" درہم ہیں" یا اس نے اس شرط پر اسے خریدا کہ قیمت ادھار ہوگی، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں جو شرائط رکھی گئی ہیں وہ مبیع یا قیمت کی خصوصی صفات ہیں اور ان کے بدلنے کا کوئی تصور نہیں ہوسکتا اور ان کے لیے قیمت میں سے کوئی حصہ کسی حال میں بھی نہ ہوگا۔ اور اگر وہ شئی عقد کے وقت موجود ہو، تو بیع میں نام لیے بغیر داخل ہوجائے گی اور یہ کہ وہ ایسی صفات ہیں جو قابل رغبت ہیں۔ اور یہ صفات محض کھیل اور تفریح طبع کے لیے نہیں ہیں اور رکھی گئی شرط (مشروط) کی اگر یہی صورت ہو تو یہ عقد کے تقاضوں میں سے ہے۔ اور کسی ایسی بات کی شرط رکھنا جس کا عقد متقاضی ہو اس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ اگر اس نے مبیع کی سپرداری یا مبیع کے مالک ہونے یا اس سے نفع اٹھانے وغیرہ کی شرط کے ساتھ کوئی شئی خریدی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ وہاں ایک عین شئی (ذات) یعنی محل کی شرط رکھی گئی ہے جو شرط ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اور اونٹنی کا حاملہ ہونا، اگرچہ اس کی صفات میں سے ہے، لیکن اس کا "حمل" کے سوا کسی اور ذریعہ سے اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسی شئی (عین) ہے جس کے ہونے میں دھوکہ ہوسکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ مجہول بھی ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

اسی اصول پر ہمارے اوپر ذکر کردہ مسائل کی تخریج بھی کی جاسکتی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر اونٹنی خریدی کہ وہ اتنا اتنا دودھ دیتی ہے یا یہ کہ وہ بہت دودھ دینے والی ہے یا یہ کہ "لبون" کہ ان شرائط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ ان جگہوں میں رکھی گئی شرائط ایک شئی (عین) ہے، لہذا ایسی صفات شرط نہیں ہوسکتیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ شوقیہ طور پر مغنیہ ہے تو چونکہ گانے کی یہ صفت لہو و لعب کی صفت ہے' لہٰذا بیع میں ایسی شرائط کا رکھنا باعث فساد ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس شرط پر کوئی قمری خریدی کہ وہ بولتی ہے' یا "طوطی" اس شرط پر خریدا کہ وہ بولتا ہے یا کبوتری اس شرط پر کہ وہ دور دراز سے اڑ کر آجاتی ہے یا مینڈھا اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑاکا ہے یا مرغ اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑاکا ہے تو چونکہ یہ ساری باتیں لہو و لعب والی ہیں' لہٰذا بطور شرط ان کا ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس شرط پر کتا خریدا کہ وہ شکار کیلئے تربیت یافتہ ہے یا اس نے سواری کا جانور اس شرط پر خریدا کہ وہ دلکی چال چلتا ہے' تو بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرائط ہیں جن میں کسی پہلو سے بھی حرمت نہیں ہے' واللہ عزشانہ الموفق۔

اور عیب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے' خواہ وہ تمام عیوب کو شامل ہو' مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ شے اس شرط پر فروخت کی کہ میں ہر عیب سے بری ہوں" یا وہ شرط کسی خاص عیب کے بارے میں ہو مثلاً اس نے عیب کی کسی خاص جنس کا نام لیا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے کوئی خاص عیب کا نام لیا تو اظہار برات کرنا درست ہوگا اور اگر اس نے تمام عیوب سے اظہار برات کیا تو درست نہ ہوگا۔

اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک عیب سے بری کرنا درست نہ ہوا تو کیا ان کے نزدیک عقد صحیح ہوگا؟ تو اس میں ان کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کی رو سے عقد بھی باطل ہو جائے گا اور دوسرے قول کی رو سے عقد صحیح مگر شرط باطل ہے۔

یہ اختلاف مجہول حقوق سے بری الذمہ ہونے کے بارے میں ہے اور اگر اس نے شرط رکھی کہ وہ ہر اس عیب سے بری ہے جو اس میں پیدا ہوگا تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر عیب سے اظہار براءت مجہول حقوق سے اظہار برات ہے' لہٰذا ایسا کرنا درست نہ ہوگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک مجہول شے سے اظہار براءت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ ہر عیب سے اظہار براءت مجہول حقوق سے اظہار براءت ہے' جو درست نہیں ہے' یہ ہے کہ اظہار براءت کرنا اپنے حقوق کو ساقط کرنا ہے جس میں "دوسرے کو مالک" بنانے کے معنی پائے جاتے ہیں' اس دلیل کے ساتھ کہ اس کے لوٹانے سے اس کا یہ حق لوٹ آتا ہے جو اس کے مالک ہونے کی نشانی ہے۔ اس لئے کہ حقوق کا ساقط کرنا اس کا احتمال نہیں رکھتا اور کسی مجہول شے کا کسی کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے' جیسے کہ بیع وغیرہ میں یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اظہار برات کرنے میں اگرچہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے معنی پائے جاتے ہیں' لیکن اس سے جہالت کا ہونا تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کی صحت سے فی نفسہ مانع نہیں ہے۔ بلکہ اس لئے کہ وہ جہالت ہوتا باہمی جھگڑے پر منتج ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایسی صورت میں جب باہمی جھگڑے کا باعث نہ ہو جہالت بیع سے مانع نہیں' جیسے کہ اگر اس نے (گندم کے) "اس ڈھیر سے" ایک قفیز فروخت کیا یا اس نے اس چاندی کی ڈلی سے دس درہم بیچے تو جائز ہے اور یہاں بھی جہالت کی ایسی ہی صورت ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا قول کل عیب (ہر عیب) تمام عیوب کو

شامل ہے' پھر جب اس نے عیوب کی اقسام میں سے کسی ایک قسم کا نام لے لیا تو اس میں سرے سے کوئی جہالت نہ رہی' جبکہ اظہار براءت کرنے میں اپنی ذمہ داری کو ساقط کرنے کے ضمن میں تملیک ضمنی اور تبعی طور پر ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ لفظ حقوق کے ساقط کرنے کی خبر دیتا ہے اس کی تملیک کی نہیں' لہٰذا تصرف میں اسقاط (یعنی ذمہ داری ساقط کرنے) کا اعتبار ہوگا تملیک کا نہیں جبکہ جہالت ذمہ داریوں کے ساقط کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔

پھر مجہول حقوق سے اظہار براءت کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ دو افراد کے درمیان' ایسی وراثت میں' جس کے نشانات مٹ چکے تھے' جھگڑا ہوا اور انہوں نے اپنا مقدمہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ "تقسیم کرلو اور دونوں اپنا اپنا حق لے لو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنا باقی حق معاف کردے۔" اسی طرح مسلمانوں کا اپنا آخری عمر میں دوسروں سے اپنے حقوق کی معافی حاصل کرنے پر تمام زمانوں میں اجماع رہا ہے اور اس کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔

رہی درخت پر ظاہر ہونے کے بعد پھل کی فروخت اور زمین میں اگی ہوئی کھیتی کی فروخت' زمین اور درخت پر اسے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہوگا' لیکن کسی نہ کسی پہلو سے اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو چکا ہو اور یا پھر اس کا پکنا ظاہر ہوگیا ہوگا' اس طرح کہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو۔ ان میں سے پھر ہر ایک صورت میں بیع یا تو "پھل اور کھیتی کو کاٹنے" کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی یا مطلقاً ہوئی ہوگی یا پھر اس کو علیٰ حالہ پکنے تک چھوڑنے کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی۔ پھر اگر تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو اور اس نے اس کو فوراً کاٹنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور مشتری پر لازم ہوگا کہ وہ پھل یا کھیتی کو فوراً ہی کاٹ لے اور بائع کی اجازت کے بغیر اس کو علیٰ حالہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا پکنا ظاہر ہونے سے قبل اس کی بیع جائز نہیں ہے اور یہ بات ظاہر روایت کے خلاف ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی شرط کے بغیر مطلقاً اس کو فروخت کیا تو تب بھی ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ مطلق شے کو "متعارف" صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور متعارف صورت اس کو درخت یا زمین پر چھوڑ دینے کی ہے' لہٰذا یہ بیع دلالتاً" اس کو درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ بیع تصور ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ صراحتاً" اس کے چھوڑنے کی شرط رکھی گئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ پھل کو علیٰ حالہ چھوڑنا بالصراحت شرط نہیں ہے' اس لئے کہ یہ عقد کسی شرط کے بغیر مطلقاً ہوا ہے' لہٰذا اس کو بغیر دلیل کے درخت یا زمین پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا' خاص طور پر اس وقت جب اس قید لگانے میں عقد کا فاسد آنا لازم آتا ہو اور اگر اس نے اس کے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدا تو عقد بالاجماع فاسد ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس کا مذکورہ عقد متقاضی نہیں ہے اور اس میں فریقین میں سے ایک کیلئے منفعت ہے اور جو شرط عقد کے مطابق نہیں ہے' اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی موجود نہیں ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس

لئے بھی کہ اس کو علیٰ حالہ چھوڑنا درخت اور زمین کو عاریت پر لئے بغیر ممکن نہیں ہے حالانکہ وہ دونوں اشیاء بائع کی ملکیت ہیں لہٰذا یہ اس کو چھوڑنے کی شرط کے ساتھ درخت یا زمین کو عاریت کی شرط کے ساتھ خریدنا ہے لہٰذا اس کی یہ شرط صفقہ در صفقہ (عقد در عقد) ہوگی جس سے شریعت میں روکا گیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو' لیکن اگر اس کا پکنا ظاہر ہوگیا ہو پھر اس نے اس کو کاٹنے کی شرط کے ساتھ یا بغیر کسی شرط کے علی الاطلاق فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے' لیکن اگر اس نے اس کو درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا' پھر اگر تو اس کی بڑھوتی (افزائش) مکمل نہ ہوئی ہو تو بغیر کسی اختلاف کے بیع فاسد ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کی بڑھوتی مکمل ہوگئی ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تب بھی یہ بیع فاسد ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ازروئے استحسان یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل اور باہمی عرف موجود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ درخت پر چھوڑنے کی شرط میں مشتری (خریدار) کیلئے نفع ہے' حالانکہ عقد اس کا متقاضی نہیں ہے اور نہ ہی یہ شرط عقد کے مطابق ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے' جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ گندم فروخت کی کہ وہ بائع کے گھر میں ایک مہینے تک یونہی رہنے دے گا۔ رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اس بارے میں لوگوں میں تعامل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ چھوڑنے کی شرط کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اس کے متعلق لوگوں کے درمیان تعامل ہے' درست نہیں ہے۔ تعامل تو شرط کے بغیر عقد ہونے کی صورت میں چشم پوشی کرتے ہوئے چھوڑنے کا ہے۔

اور اگر اس نے علی الاطلاق کسی شرط کے بغیر اس کو خریدا' پھر اس نے پھل کو درخت پر چھوڑ دیا پھر اگر اس کی بڑھوتی مکمل ہوگئی ہو اور صرف پکنا باقی رہ گیا ہو تو وہ کوئی شے صدقہ نہ کرے خواہ اس نے بائع کی اجازت سے پھل کو درخت پر چھوڑا ہو یا بغیر اجازت کے' اس لئے کہ بڑھوتی مکمل ہونے کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ صرف اس کے پکنے کا عمل ہوا ہے اور اگر اس کی بڑھوتی مکمل نہ ہوئی ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت سے اسے درخت پر چھوڑا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اور اس کیلئے یہ اضافہ پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر اس نے چھوڑا ہو تو عقد کے وقت موجود پھل سے جو اضافہ ہوا ہے اسے (یا اس کی قیمت کو) صدقہ کردے اس لئے کہ یہاں یہ اضافہ ایک ایسی جہت سے حاصل ہوا ہے جو ممنوع ہے' لہٰذا اس میں خبث پیدا ہوجائے گا' جس کے خبث کو دور کرنے کا طریقہ اس کو صدقہ کرنا ہے۔ پھر اگر خریدار نے بائع سے درخت کو پھل کے پکنے تک اجرت (کرائے) پر لے لیا تو اس کیلئے یہ اضافہ پاکیزہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اضافہ بائع کی اجازت سے حاصل ہوا ہے' لیکن اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ باطل اجارہ ہے' کیونکہ اجارے کا جواز خلاف قیاس محض لوگوں کے مابین تعامل کی بناء پر ثابت ہوا ہے' لہٰذا جہاں لوگوں کے درمیان تعامل نہ ہوگا وہاں اجارہ درست نہ ہوگا' اسی لئے کپڑے سکھانے کیلئے درختوں کو' اشیاء لٹکانے کیلئے کھونٹیوں کو اور پڑھنے کیلئے کتاب کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اس پر اجرت واجب نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر چھوڑی ہوئی مدت میں درخت سے اور پھل نکل آیا تو وہ بائع کی ملک ہوگا' خواہ اس نے اس کی

اجازت سے اسے چھوڑا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر۔ اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت میں نمو (بڑھوتی) ہے' لہٰذا یہ اسی کیلئے ہوگی' پھر اگر اس کو بائع نے حلال قرار دیا ہو تو بیع جائز ہوگی۔ تاہم اگر عقد کے بعد پیدا ہونے والا پھل عقد بیع کے وقت موجود پھل کے ساتھ مخلوط ہوجائے حتیٰ کہ دونوں کی پہچان نہ رہے تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ بات تخلیہ (درخت کو خالی کرنے) سے قبل ہوئی' تو بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کے مابین اختلاط اورجہالت کی بناپر مبیع کی سپرداری ممکن نہیں رہی۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مبیع کے تلف ہونے کی صورت میں اس کو سپرد کرنا ممکن نہ رہے۔ اور اگر تخلیہ کے بعد ایسا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تخلیہ قبضہ ہے اور اس سے بیع کا حکم مکمل ہوجاتا ہے البتہ یہ پھل دونوں کے مابین تقسیم ہوگا۔ اس لئے کہ ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت کے ساتھ اس طرح مل گئی ہے کہ دونوں کے درمیان تمیز باقی نہیں رہی' لہٰذا یہ شے دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کی مقدار کے متعلق مشتری کا قول قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ تخلیہ کے پائے جانے کی بناپر وہی اب اس پر قبضے والا ہے' تو چونکہ ظاہر حال اس کے حق میں گواہی دینے والا ہے' لہٰذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے ایسا پھل خریدا جس میں سے کچھ پھل پک گیا ہو اور کچھ نہ پکا ہو' اس طرح کہ اس نے کچھ پھل تو اٹھانے اور کچھ پھل درختوں پر رکھنے کی شرط کے ساتھ سودا کیا توامام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اصول پر بیع فاسد ہوگی...... اس لئے کہ اگر سارا پھل پک چکا ہوتا اور پھروہ چھوڑنے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدتا تو ان دونوں ائمہ کے نزدیک بیع فاسد ہوتی' لہٰذا کچھ پھل پکا ہوا ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی' جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر' جو لوگوں کے عرف ورواج کو ترجیح دینے سے عبارت ہے' اگر تو باقی پھل کا پکنا قریب ہی ہو تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پھلوں میں عادت ہے کہ تمام پھل ایک ہی مرتبہ نہیں پکتا' بلکہ کچھ پھل پہلے پکتا ہے اور پھراس کے بعد تھوڑاتھوڑا پکتا رہتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام پھل کو پکنے کےبعد خریدا ہو اور اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ کے نزدیک چھوڑنے کی شرط کے بیع جائز ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کچھ حصے کا پکنا دوسرے پھل سے بہت زیادہ متاخر ہو' جیسے کہ انگور وغیرہ' تو پکے ہوئے پھل کی بیع جائز اور کچے کی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بہت زیادہ تاخیر ہونے کی صورت میں وہ دو الگ الگ اشیاء کے حکم میں ہوں گے۔

(۳) مبیع اور زرثمن کے عین (مقررہ شے) ہونے کی صورت میں وصولی کی مدت کی شرط رکھنا

یعنی یہ کہ ان دونوں اشیاء کی سپرداری کیلئے کوئی وقت مقرر کردیا جائے۔ اس شرط کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے وصولی کی تاخیر کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ بات عقد کے تقاضے کے خلاف ہے' کیونکہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے جو ملکیت دینے کے بدلے ملکیت حاصل کرنا اور سپرداری کے بدلے سپرداری دینا ہے اور وصولی میں تاخیر کی شرط فوری طورپر سپرداری کے وجوب کی نفی ہے' لہٰذایہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ الایہ کہ اس میں مہلت مانگنے والے کے حق میں یہ شرط بھلائی والی ہے' کیونکہ اس کے پاس وہ

شے موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ شرط اس کیلئے نرمی پیدا کرنے اور اس کیلئے مقررہ مدت میں قیمت کے حصول اور سپرداری میں سہولت کا باعث ہے' جبکہ اشیاء(اعیان) میں ایسی کوئی ضرورت نہیں' لہٰذا اس میں تاخیر کرنا محض مقتضائے عقد کو تبدیل کرنا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آئے گا اور مبیع کو دوسرے کے ذمہ بطور قرض رکھنا بھی جائز ہے جو بیع سلم ہے' بلکہ ہمارے نزدیک اس کے بغیر بیع جائز نہ ہوگی' جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اسی طرح قیمت کا بھی قرض ہونا درست ہے جو قرض کو قرض کے بدلے فروخت کرنا ہے اس لئے کہ تاخیر قرضوں سے مطابقت رکھتی ہے' اعیان (اشیاء) ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ قرضوں میں لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے نہ کہ اعیان میں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۴) بیع میں ہمیشہ کیلئے شرط خیار کا ہونا: یہ بھی مفسد بیع ہے۔

(۵) شرط خیار کا ایسے وقت کے ساتھ مشروط ہونا جس کے وقوع میں جہالت فاحشہ پائی جائے:

جیسے کہ ہوا کے چلنے' بارش کے برسنے' کسی شخص کے آنے' کسی شخص کے مرنے' وغیرہ کے ساتھ اس کا مشروط ہونا۔ یا پھر اس میں جہالت متقاربہ (قریب قریب جہالت) پائی جائے' جیسے فصل کے کٹنے اور اس کے کاٹے جانے اور حاجیوں کے آنے وغیرہ سے خیار کا مشروط ہونا۔

(۶) ایسی شرط خیار کا ہونا جو سرے سے کسی وقت کے ساتھ مشروط نہ ہو:

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ شرط خیار عقد کے منعقد ہونے کے حکم کو فوری طور پر روکتی ہے' لہٰذا یہ ایک ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو بدلنے والی ہے جو اصلاً بیع کیلئے مفسد ہے اور یہی قیاس ہے' لیکن چونکہ یہ ہمیں اس کے جواز کا علم ازروئے استحسان' یعنی خلاف قیاس نص سے ہوا ہے' لہٰذا یہ جائز ہے۔ نص سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہیں تجارت میں اکثر دھوکہ ہوجاتا تھا تو (انہوں نے یا) ان کے گھر والوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ:

اذا بايعت فقل لا خلابة ولى الخيار ثلاثة ايام — جب تو کوئی شے بیچے تو کہہ دے کہ کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک رجوع کا حق ہوگا۔

لہٰذا اس کے علاوہ تمام صورتیں اصل قیاس پر رہیں گی۔

(۷) امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تین دن سے زائد مدت کیلئے شرط خیار کا ہونا:

جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط مفسد بیع نہیں ہے ان دونوں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی روایت سے ہے کہ انہوں نے دو ماہ تک خیار کی شرط رکھی۔ نیز اس لئے بھی کہ تین دن تک خیار والی روایت کی وجہ (علت) ضرورت و حاجت ہے تاکہ متعلقہ فریق غور و خوض کرکے دھوکے سے

بچ سکے' لہٰذا اس سے خیار کا تین دنوں تک محدود ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ وصولی کی تاخیر کیلئے مدت مقرر کرنے کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اصولاً یہ شرط قیاس اور نص دونوں کے خلاف ہے' قیاس کے مخالف ہونے کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ یہ شرط عقد کے مقتضا کو بدلنے والی ہے اور اصولاً ایسی شرط عقد بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے۔ رہی نص تو وہ اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے دھوکے کی بیع سے لوگوں کو روکا ہے اور یہ بیع دھوکے کی ہے۔ اس لئے کہ عقد کا منعقد ہونا خیار کے ساقط ہونے کے ساتھ مشروط ہے' لیکن چونکہ اس کے جواز کے حق میں ایک خاص دلیل پائی گئی ہے' لہٰذا اسے نص کے مورد (جائے ورود) تک محدود رکھا جائے گا اور یہ نص تین دنوں تک اجازت دیتی ہے لہٰذا یہ مدت عام حکم سے مستثنیٰ ہوگی اور یہاں قیاس کو چھوڑدیا جائے گا' جبکہ باقی جگہوں میں نص کے عموم اور قیاس کے مقتضا پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر عمل کرنا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس حکم (نص) کی وجہ غبن (دھوکے) کو دور کرنے کی ضرورت وحاجت ہے توہم جواباً کہتے ہیں کہ اگر ایسے ہی ہو تو تب بھی تین دنوں کی مدت غبن (دھوکے) دور کرنے کی ضرورت و حاجت کو پورا کرنے کیلئے کافی مدت ہے اس لئے کہ یہ مدت غور و تامل کیلئے موزوں ہونے کی اہلیت رکھتی ہے اور جو اس کے علاوہ ہے اس کی کوئی حد نہیں۔

رہا تین دن یا اس سے کم مدت کا خیار تو وہ استحسان کی بناپر جو حدیث حبان بن منقذؓ پر مبنی ہے' مفسد بیع نہیں ہے اور اس لئے کہ غبن (دھوکہ) دور کرنے کیلئے اس کی ضرورت و حاجت ہے اسی طرح بیع پر نادم ہونے کی صورت میں اس کیلئے تین دن کی مدت سے تدارک کی گنجائش موجود ہے' خواہ یہ شرط خود عقد کنندہ کیلئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے' مثلاً اس نے شرط خیار کسی تیسرے شخص کیلئے رکھی۔

یہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ عقد کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کیلئے شرط خیار رکھنا جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط خیار عقد کرنے والے کیلئے' باوجود اس بات کے کہ قیاس اس کے خلاف ہے' نص سے ثابت ہوئی ہے' لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور کیلئے اس کا شرط ہونا اصل قیاس کے مطابق (ناجائز) ہی رہے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ نص کی علت غور و تامل کیلئے نقصان اور دھوکہ دور کرنا ہے اور تجارتی سامان کی بصیرت میں لوگ مختلف صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ جس شخص کیلئے خیار ثابت کیاگیا ہووہ اس کی نسبت زیادہ بصیرت رکھتاہو' لہٰذا اس کیلئے خیار رکھنا اس میں غور و تامل کیلئے ہے۔ اگر تو اس میں گنجائش ہوگی تو وہ اس کی اجازت دے دے گا ورنہ اس کو فسخ کردے گا۔ اور جب یہ شرط جائز ہوئی تو جس شخص کیلئے شرط رکھی گئی ہو اس کیلئے اور خود عقد کنندہ دونوں کیلئے خیار جائز ہوگا' جیساکہ ہم اس کی وجہ بیان کریں گے۔ پھران میں سے ہر ایک کو اس کی اجازت دینے اور اس کو فسخ کرنے کی ولایت(حق) حاصل ہوگی' خواہ عقد کنندہ خیار کا مالک ہو یا اس کا وصی یا اس کا ولی یا اس کا وکیل' لہٰذا خود اس کیلئے اور اس شخص کیلئے جس نے یہ عقد کیا ہو یہ حق حاصل رہے گا' جبکہ باپ یا وصی کیلئے اس بناپر کہ ان دونوں کیلئے خیار شرط بچے کے حق میں شفقت اور بھلائی کیلئے ہے' لہٰذا وہ دونوں اس کے مالک ہوں گے۔ رہا وکیل تو اس کیلئے اس بناپر کہ وہ اپنے مؤکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور اسی نے اس کو مطلقاً بیع وَ شراء کا

حکم [illegible] باقی رہے گا۔

[illegible] یہی حکم [illegible] شریک تا ہے جو شرکت عنان یا شرکت مفاوضہ(۱) کے طور پر دوسرے کا شریک ہو کہ وہ بھی شرط خیار [illegible] نے بیان کیا اور اگر اسنے کوئی شے اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے تین دن تک قیمت نقد ادا نہ کی تو ان کے درمیان کوئی بیع نہ ہوگی۔ تو قیاس تو یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو اور یہی امام زفر کا قول ہے اور استحسان یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس کے اقالہ (منسوخی) کو تین یوم تک قیمت نقد ادا کرنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور اقالہ کو کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا باطل ہے' توچونکہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل کردی گئی ہے' لہٰذا ایسی دوسری اقسام کی طرح جن میں فاسد شرائط داخل ہو جائیں' یہ بیع فاسد ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شرط خیار والی بیع کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہرایک میں کسی شرط کے ساتھ بیع کا معلق ہونا پایا گیا ہے اور اس میں ایسی ضرورت و حاجت پائی جاتی ہے جو اس کے جائز ہونے کی متقاضی ہے' رہا معلق ہونا تو وہ اس طرح کہ اس نے اس بیع کے اقالہ اور اس کے فسخ کرنے کو تین دنوں تک نقد قیمت ادا نہ کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ شرط خیار کے ساتھ کی جانے والی بیع میں اس نے اس کے انعقاد کو سقوط خیار کی شرط کے ساتھ معلق کیاہے' حالانکہ حاجت (ضرورت) سے مراد یہ ہے کہ مشتری جس طرح مبیع میں غورو تامل کا محتاج ہوتا ہے کہ آیا وہ شے خریدنا اس کیلئے مناسب ہوگی یا نہیں تو اسی طرح بائع کو بھی اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اس بات پر غور کرے کہ آیا تین دنوں میں اس تک اس کی قیمت پہنچتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح مشتری کو بھی اس بات پر غور کی ضرورت ہوتی ہے کہ آیا وہ تین دنوں میں قیمت نقد ادا کرسکتا ہے یا نہیں تو چونکہ یہ بیع کی ایک ایسی شرط ہے جس کی دونوں کو ضرورت و حاجت ہے' لہٰذا خیار شرط والی بیع کے مقابلے میں یہ بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ بنابریں حکم شریعت کا وہاں وارد ہونا اس کا یہاں بھی از روئے دلالت وارد ہونا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شے خریدی کہ وہ چار دنوں تک قیمت نقدادا نہ کرے گاتو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی بیع جائزنہ ہوگی' جیسے کہ چار دن اور اس سے زائد مدت کیلئے خیار شرط والی بیع جائز نہیں ہوتی' بشرطیکہ اس کی مدت معلوم و متعین ہو۔ یہاں امام ابویوسفؒ بھی فرماتے ہیں کہ اس کی یہ بیع جائزنہ ہوگی' جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے تو امام ابوحنیفہؒ یہاں بھی اپنے اصول پر چلے ہیں لہٰذا ان کے نزدیک دونوں جگہ بیع درست نہیں اور امام محمدؒ اپنے اصول پر چلے ہیں اور انہوں نے دونوں جگہ اس کو جائز کہا ہے' مگرامام ابویوسفؒ نے دونوں میں فرق کیاہے۔ ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو دونوں ہی جگہ اس کے جواز کے خلاف ہے' مگر خیار شرط والی بیع کے جواز کا ہمیں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوا ہے لہٰذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

شرائط فاسد کے ساتھ کی گئی بیع کے ساتھ یہ صورت بھی ملحق ہے کہ اگر اس نے کسی جانور کو فروخت کیا مگر اس نے اس کے پیٹ میں موجود حمل کو مستثنیٰ کیا تو یہ بیع فاسد ہوگی' اس لئے کہ حمل کی بیع علیحدہ طور پر جائز نہیں ہے لہٰذا اس کا اسے مستثنیٰ کرنا ایسی فاسد شرط تصور ہوگا جو بیع میں داخل کردی گئی ہو' جس کی بنا پر بیع

(۱) ان اصطلاحات کی وضاحت کیلئے دیکھئے کتاب الشرکہ۔

کا فاسد ہونا ثابت ہوجائے گا۔ یہی حکم عقد اجارہ، عقد کتابت اور عقد رھن کا ہے بخلاف نکاح، خلع اور قتل عمد پر صلح، ہبہ اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ ان معاملات میں حمل کا استثناء انہیں باطل نہیں کرتا، یہی حکم آزادی غلام کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ جو کچھ پیٹ میں ہو اس کو مستثنیٰ کرنا بمنزلہ فاسد شرط کے ہے، جبکہ بیع اور اسی طرح کے دیگر معاملات کو باطل شرائط فاسد کردیتی ہیں۔ لہٰذا یہ شرط اور عقد دونوں فاسد ہوں گے جبکہ نکاح وغیرہ میں فاسد شرائط اس کو فاسد نہیں کرتیں، لہٰذا وہاں عقد جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ماں اور بچہ دونوں شامل ہوں گے۔ یہی حکم عتق (آزادی غلام) میں ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی جانور فروخت کیا اور اس کے اعضاء میں سے کسی ایک کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس نے ایک ڈھیر خریدا اور اس میں سے ایک قفیز مستثنیٰ کیا تو مستثنیٰ فیہ میں بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ایک ڈھیر فروخت کیا اور اس میں سے کوئی شائع (منتشر) حصہ مستثنیٰ کرلیا، مثلاً اس کا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ وغیرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے بھیڑوں/بکریوں کا ایک ریوڑ خریدا اور اس میں غیر متعین ایک بھیڑ/بکری کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے متعین کرکے کوئی بکری مستثنیٰ کی تو بیع جائز ہوگی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کسی نے اشیاء کا کوئی مجموعہ بیچا اور اس میں سے کسی شے کو مستثنیٰ کیا تو اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی، جسے علیحدہ طور پر فروخت کرنا جائز ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی جس کو علیحدہ کرکے فروخت کرنا جائز نہ ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے کھجور کے تنے پر موجود پھل فروخت کیا اور اس میں سے ایک صاع مستثنیٰ کیا تو القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کی علیحدہ طور پر بیع جائز ہے، لہٰذا یہ بیع اس بیع کے مشابہ ہوگی، جس میں بائع نے کوئی غیر تقسیم شدہ حصہ فروخت کیا اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ حصہ کو مستثنیٰ کرلیا ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب پھل کٹا ہوا ہو۔ پھر اس نے تمام پھل کو فروخت کردیا اور اس میں سے ایک صاع کو مستثنیٰ کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ پھر کاٹے ہوئے اور بغیر کاٹے ہوئے میں کیا فرق ہے؟ الطحاویؒ نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الموطا میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی شخص اپنا پھل فروخت کرے اور اس میں سے کچھ حصہ مستثنیٰ کردے۔ مثلاً اس نے اس کے مجموعہ میں سے چوتھائی یا پانچواں یا چھٹا حصہ مستثنیٰ کیا، یہاں انہوں نے اس کے جواز کو مستثنیٰ کے فی الجملہ مشاع (غیر تقسیم شدہ) ہونے کی شرط کے ساتھ مقید کیا ہے اور اگر معین حصے میں جواز ثابت ہوجاتا تو اس کی قید لگانے کے کوئی معنی نہیں۔ الحسن بن زیاد نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور القدوریؒ نے اپنی مختصر میں بھی یہی لکھا ہے۔

پھر شرائط فاسدہ کے ساتھ بیع کے فاسد ہونے کا مسلک ہمارے ائمہ کرام کا ہے جبکہ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے اور ابن شرمہؒ فرماتے ہیں کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ "امام ابوحنیفہؒ عمرو بن شعیب سے، وہ اپنے والد سے، وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع کیا ہے"۔ اور منع کرنا روکے گئے عمل کے

فاسد ہونے کو مستلزم ہے' لہٰذا یہ روایت ہر ایسی بیع اور شرط کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جس میں یہ مفہوم پایا جائے' ماسوا اس کے کہ اس نص کے عموم سے کوئی حکم کسی اور نص سے مستثنیٰ کیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ان میں سے بعض شرائط میں ایسی زائد منفعت پائی جاتی ہے جو عقد کرنے والوں یا ان کے علاوہ کسی اور کی جانب لوٹتی ہیں اور اضافی نفع کا موجب بننے والی شرط عقد بیع میں رکھنا ربا (سود) ہے اور ربا حرام ہے۔ اور وہ بیع جس میں ربا ہو فاسد ہے اور بعض شرائط میں غرر یعنی دھوکہ ہے' جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے' جس میں دھوکہ ہو منع کیا ہے اور جس سے آپ نے روکا ہو وہ شے فاسد ہے۔ اور بعض شرائط میں لہو و لعب کا پہلو پایا جاتا ہے جو ممنوع ہے۔ اور بعض شرائط مقتضائے عقد کو تبدیل کرنے والی ہیں اور فاسد ہونے کے یہی معنی ہیں اس لئے کہ فاسد ہونا اس کا تبدیل ہو جانا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر کسی فاسد شرط کو بیع کے وقت اس کے ساتھ ملانا یا بعد میں شامل کرنا' امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یکساں ہے' لہٰذا اگر اس نے صحیح طریقے سے بیع کی اور پھر اس کے ساتھ ان فاسد شرائط میں سے کوئی شرط ملا دی تو وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بعد میں بڑھائی جانے والی شرط اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی جس سے عقد بیع فاسد نہ ہوگا۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر عقد صحیح کے بعد اس میں کوئی جائز شرط بڑھا دی گئی' جیسے کہ حتمی بیع میں شرط خیار کا اضافہ' تو یہ شرط اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کے ساتھ فاسد شرط کا ملانا اس کو صحیح ہونے سے فاسد ہونے کی طرف تبدیل کر دیتا ہے' لہٰذا یہ شرط بڑھانا درست نہ ہوگا جس کی بنا پر عقد جیسے تھا ویسے ہی رہے گا' کیونکہ عقد تو ایک ایسا کلام ہے جس میں بقا نہیں ہے اور کسی معدوم شے کے ساتھ اس کو ملحق کرنا جائز نہیں ہے' لہٰذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کے ساتھ اس شرط کو ملانا اصلاً درست نہ ہو' لیکن چونکہ صحیح شرط کا بعد میں الحاق کرنا بوجہ ضرورت شرعاً" ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کو عقد کے ساتھ ملانا درست ہوگا' جبکہ عقد کو فاسد کرنے والی فاسد شرط کو اس کے ساتھ ملانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے' عقد کے وقت ان شرائط کو بیع میں شامل کرنا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تصرف کا اسی طرح اعتبار کرنا جس طرح تصرف کرنے والے نے اس کو واقع کیا ہو واجب ہے' اس لئے کہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور محل (جگہ) اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس نے اس عقد کو فاسد کرنے کے لئے واقع کر دیا ہے تو چونکہ اس کے ساتھ اس کو واقع کیا ہو اور صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس کا الحاق عقد بیع کو تبدیل کر دیتا ہے تو ہم جواباً" کہتے ہیں کہ اگر یہ تبدیلی بھی ہے تو ان دونوں کو تبدیلی کا حق بھی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان کو قیمت اور مبیع میں کمی بیشی اور صحیح شرط ملانے کا حق حاصل ہے' جو کہ ایک قسم کی تبدیلی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اس بیع کو فسخ کرنے کے بھی مالک ہیں' لہٰذا تبدیلی کے تو بدرجہ اولیٰ مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ تبدیلی تو محض وصف کی تبدیلی ہے جبکہ فسخ کرنا اصل حکم کو ختم کر دینا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۸) اس کا رضامند ہونا:

اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم — مگر یہ کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔

جبکہ اس سے قبل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا ایھا الذین امنو لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل — اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے مت کھاؤ۔

نیز فرمان نبویؐ ہے:

لا یحل مال امریء مسلم الا بطیب من نفسه — کسی مسلمان کا مال دوسرے مسلمان کیلئے اس کی دلی رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں ہے۔

لہٰذا ایسے مجبور شخص کی بیع جسے بیع پر مجبور کیا گیا ہو جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ یہاں اس کی رضامندی مفقود ہے اور اگر اس نے بیع تو بحالت مجبوری کی ہو' لیکن اس کی سپرداری خوشی سے دی' تو بیع صحیح ہوگی جیسا کہ ہم کتاب الاکراہ میں اس کا ذکر کریں گے۔

اور مذاق کرنے والے کی بیع صحیح نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ بیع والا کلام برنبائے حقیقت نہیں بول رہا' لہٰذا یہاں بیع پر رضامندی نہیں پائی گئی۔ بخلاف مذاق کرنے والے کی طلاق کے کہ وہ واقع ہوجاتی ہے اس لئے کہ اکراہ کے ساتھ فقط طلاق کی صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہوتی ہے اور رضامندی وقوع طلاق کی شرط نہیں ہے' بخلاف بیع کے' اسی طرح باب طلاق میں ھزل (مذاق) بھی شرعاً" سنجیدہ گفتگو کے ساتھ ملحق ہے' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث جدھن جد وھزلھن جد الطلاق والنکاح والعتاق — تین باتیں ایسی ہیں جن کو سنجیدہ حالت میں کہنا تو سنجیدہ ہے ہی انہیں مذاق میں بولنا بھی سنجیدگی ہے' یعنی طلاق' نکاح اور غلام کی آزادی۔

کہ آپؐ نے مذاق کرنے والے کو سنجیدہ شخص کے ساتھ ملا دیا ہے' مگر اس طرح کی کوئی روایت بیع میں نہیں ملتی۔

بیع منابذہ' ملامسۃ اور الحصاۃ

اسی اصول پر منابذہ اور ملامسۃ اور الحصاۃ کی بیوع کا حکم تخریج ہوتا ہے' جنہیں اہل جاہلیت انجام دیا کرتے تھے: دو آدمی سامان فروخت کرنے کیلئے باہم بھاؤ تاؤ کرتے' پھر جب ان میں ایک شخص دوسرے کو اپنا سامان دینا لازم کرنا چاہتا تو وہ اپنا سامان مشتری کی طرف پھینک دیتا جس سے بیع لازم ہوجاتی' خواہ مشتری اس پر راضی ہوتا یا نہ' یا مشتری اس کو ہاتھ لگاتا یا اس پر کنکری رکھ دیتا تو تب بھی یہی سمجھا جاتا تھا' پھر اسلام آگیا تو اس نے رضامندی کو شرط قرار دیا اور اس طرح کی تمام بیوع کو باطل قرار دیا۔

اسی اصول پر بیع تلجئہ (مجبوری کی حالت میں کی گئی بیع) کا حکم مستنبط ہوتا ہے اور یہ وہ بیع ہے

جس کیلئے انسان اپنی مرضی کی قیمت کو پسند کئے بغیر اس کی بیع پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجبوری یا تو اصل نفس بیع میں ہوگی اور یا پھر خاص قیمت قبول کرنے میں۔ اگر تو نفس بیع میں ہو پھر یا تو وہ بیع کے شروع کرنے میں ہوگی یا پھر اس کا اقرار کرنے میں۔ اگر تو بیع شروع کرنے میں ہو' مثلاً یہ کہ دو افراد نے خفیہ طور پر کسی مجبوری کی بناپر' جو انہیں ایسا کرنے پر مجبور کردے' یہ مشورہ کیا کہ وہ ایسا ظاہر کریں گے جیسے کہ ان کے درمیان بیع ہو گئی ہے' حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بھی بیع نہ ہوئی ہو' وہ تو صرف ایک دکھاوا ہو۔ مثلاً یہ کہ کسی شخص کو بادشاہ کی طرف سے کوئی خطرہ ہو تو وہ شخص کہے کہ میں یہ ظاہر کروں گا کہ میں نے تجھے یہ مکان فروخت کردیا ہے حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بیع ہی نہ ہوئی ہو وہ تو محض اس کی مجبوری تھی۔ پھر انہوں نے جھوٹ موٹ کی بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر روایت میں یہ بیع باطل ہے اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ فریقین نے بیع کا صیغہ حقیقت کے ارادے کیلئے نہیں بولا اور یہی ھزل (مذاق) کی تشریح ہے اور ھزل جواز بیع سے روکتا ہے۔ اس لئے کہ سبب کے ارتکاب پر رضامندی معدوم ہے' لہٰذا یہ حکم کے حق میں بیع تصور نہ ہوگی۔ امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جو مشورہ کیا ہے انہوں نے بیع میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ انہوں نے تو صحیح شرائط کے ساتھ صحیح عقد کیا ہے' لہٰذا اس میں اس سے پہلے کی کوئی شرط مؤثر نہ ہوگی' جیسا کہ اگر وہ دونوں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ وہ بیع کے وقت فاسد شرط رکھیں گے۔ پھر انہوں نے بغیر فاسد شرط کے بیع کرلی تو بیع جائز ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضرورت کی جگہ میں ہونے کی بناپر اس بیع کو اس کا حکم باطل کردیتا ہے' لہٰذا اگر ہم بیع کے وقت اس شرط کا اعتبار کریں گے تو اس سے ضرورت پوری نہ ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک نے بیع کی اجازت دے دی دوسرے نے نہ دی تو تب بھی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر دونوں نے اجازت دی تو بیع جائز ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے یہی لکھا ہے' اس لئے کہ سابق شرط یعنی ان کے خفیہ مشورے نے عقد بیع کے انعقاد کو روک دیا ہے جیسے کہ اگر دونوں بیع کا معاملہ کرنے والوں کو خیار ہو تو دونوں کی رضامندی کی بغیر بیع جائز نہیں ہوتی اور مشتری قبضہ کرنے سے اس کا مالک نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس کوئی غلام ہو پھر اس نے اس پر قبضہ کرلیا اور اس کو آزاد کردیا تو اس کی طرف سے آزادی نافذ نہ ہوگی' بخلاف بیع اور سپرداری پر مجبور شخص کے' کہ اگر اس نے کوئی شے فروخت کی اور اس کو سپرد کردیا پھر مشتری نے اس کو آزاد کردیا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مجبور شخص کی بیع سبب کے ارتکاب سے رضامندی سمجھی جانے کی بناپر حکم کے سبب کے طور پر عقلی طور پر منعقد ہو جاتی ہے' اس لئے کہ اسی میں اس کا ہلاکت سے بچاؤ ہے' لہٰذا سبب منعقد ہو گیا۔ البتہ یہ بیع فاسد ہوتی ہے' کیونکہ اس میں طبعی رضامندی معدوم ہے' لہٰذا اس میں قبضے کے وقت تک ملکیت متاخر ہوگی جبکہ یہاں دونوں طرف سے سبب کے ارتکاب کے بارے سرے سے ہی رضامندی نہیں پائی گئی' لہٰذا حکم کے حق میں سبب منعقد نہ ہوگا جس کی بناپر دونوں میں سے ایک کے قبول و عدم قبول پر اس کا حکم موقوف رہے گا' لہٰذا یہ بیع دونوں کیلئے شرط خیار کے مشابہ ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مجبوری بیع کے انشاء (ابتداء کرنے) میں ہو' لیکن اگر یہ مجبوری اس کے اقرار کے بارے میں ہو پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ وہ ایسی بیع کا اقرار کریں گے جو ان

کے مابین نہیں ہوئی اور انہوں نے اس کا اقرار کیا، مگر بعدازاں وہ دونوں اس بات پر متفق ہوگئے کہ وہ بیع نہیں ہوئی تو بیع باطل ہوگی، حتیٰ کہ ان دونوں کی اجازت سے بھی بیع جائز نہ ہوگی اس لئے بیع کا اقرار کرنا بیع کی خبر دینا ہے اور خبر دینے کی صحت کا مدار خبر دینے کی حالت میں مخبریہ (جس کے متعلق خبر دی گئی) کی درستگی پر ہوتا ہے اگر تو وہ خبر اس وقت ثابت ہو تو خبر دینا سچ ہوگا ورنہ وہ جھوٹ ہوگا۔ اور یہاں مخبریہ بیع ہے جو ثابت نہیں ہے، لہٰذا اس کی اجازت کا بھی احتمال نہیں ہے اس لئے کہ اجازت تو کسی موجود شے کے ساتھ ملحق ہوتی ہے معدوم شے کے ساتھ نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی مجبوری (تلجئہ) نفس بیع میں ہو خواہ ابتداء معاملہ کرنے میں یا اس کا اقرار کرنے میں، لیکن اگر یہ مجبوری محض قیمت میں ہو تو یہ صورت بھی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو قیمت کی مقدار میں ہوگی یا پھر اس کی جنس میں۔ اگر تو اس کی مقدار میں ہو مثلاً اس طرح کہ انہوں نے خفیہ طور پر یہ مشورہ کیا کہ قیمت ایک ہزار ہوگی مگر وہ ظاہراً دو ہزار میں معاملہ کریں گے۔ پھر اگر انہوں نے بیع کے وقت یہ نہ کہا کہ ایک اس میں سے محض دکھاوے اور دوسروں کو سنوانے کیلئے ہے، تو قیمت وہی ہوگی جس پر بیع ہوئی ہے اس لئے کہ قیمت تو بیع کے وقت مقرر کردہ زرِ ثمن کا نام ہے اور عقد بیع کے وقت دو ہزار قیمت کا ذکر کیا گیا ہے، لہٰذا اگر انہوں نے یہ ذکر نہ کیا کہ ان میں سے ایک ہزار کی قیمت تو دکھاوے اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو دو ہزار قیمت مقرر کرنا درست ہوگا اور اگر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ایک ہزار اس میں سے دکھاوے اور سنانے کیلئے ہے تو خفیہ طور پر مقرر کردہ قیمت ہی اصل قیمت ہوگی اور اضافی قیمت باطل سمجھی جائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ سے ظاہر روایت ہے اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اصل قیمت وہی ہے جو اعلانیہ طور پر مقرر کی گئی ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیمت وہی ہوتی ہے جو عقد کے وقت مذکور ہو اور دو ہزار کی قیمت ہی عقد کے وقت مذکور ہوئی ہے اور جو قیمت انہوں نے باہمی مشورے میں مقرر کی ہے اس کا انہوں نے بیع کے وقت ذکر نہیں کیا، لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جس بات پر اتفاق کیا ہے اسی پر انہوں نے اعلانیہ بیع میں عقد کیا ہے۔ البتہ انہوں نے اس پر اضافی طور پر ایک ہزار کی قیمت بڑھا دی ہے اور سابق معاہدے نے ان کے درمیان طے پانے والی اضافی قیمت کو باطل کردیا ہے اس لئے کہ انہوں نے یہاں ہزل (مذاق) کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا قصد و ارادہ نہیں کیا تھا، لہٰذا بیع میں اضافی قیمت کا ذکر درست نہ ہوگا جس کی بناء پر قیمت وہی رہے گی جس پر انہوں نے باہمی مشورے میں اتفاق کیا ہے اور وہ قیمت ایک ہزار کی ہے۔

اور اگر اس کی مجبوری جنس کے متعلق ہو، مثلاً انہوں نے خفیہ مشورے میں اتفاق کیا کہ قیمت ایک ہزار درہم ہوگی، لیکن وہ یہ ظاہر کریں گے کہ بیع ایک سو دینار کے عوض ہوئی ہے۔ پھر اگر وہ خفیہ مشورے میں یہ نہ کہیں کہ اعلانیہ قیمت محض دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو قیمت وہی ہوگی جس پر انہوں نے باہمی عقد کیا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر انہوں نے اس وقت ایسا ہی کہا تو قیاس یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا اور استحسان یہ ہے کہ ایک سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ خفیہ قیمت کا انہوں نے عقد میں ذکر نہیں کیا اور اعلانیہ قیمت کا انہوں نے ارادہ نہیں کیا۔ اس طرح انہوں نے گویا ہزل (مذاق) کیا ہے لہٰذا یہ

قیمت ساقط ہوجائے گی اور یوں بیع بلا قیمت باقی رہے گی' لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے باطل بیع کا قصد نہیں کیا بلکہ صحیح بیع کا قصد کیا ہے' لہٰذا جہاں تک ممکن ہوسکے اسے صحیح اور درست بیع پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو بیع صحیح پر محمول کرنا اعلانیہ قیمت کے اظہار کے بغیر ممکن نہیں' گویا انہوں نے اس قیمت سے جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کی تھی انحراف کیا ہے' لہٰذا حکم ظاہری قیمت کے ساتھ متعلق ہوجائے گا' جیسے کہ اگر انہوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ وہ بیع تلجئہ کے طور پر بیع کریں گے۔ پھر انہوں نے ایک دوسرے کو اپنی اشیاء ہبہ کردیں بخلاف ایک ہزار اور دوہزار کی قیمت کے۔ اس لئے کہ وہ قیمت جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کی تھی وہ قیمت اور اضافی قیمت اعلانیہ بیع کے وقت عقد میں مذکور ہوئی تھیں' لہٰذا عقد بیع اس کے ساتھ متعلق ہوجائے گا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے خفیہ طور پر مشورہ کیا' مگر خفیہ طور پر عقد نہ کیا' لیکن اگر انہوں نے خفیہ طور پر کسی قیمت پر عقد کرلیا پھر انہوں نے باہمی مشورہ کیا کہ وہ عقد کا اظہار زیادہ قیمت کے ساتھ یا دوسری جنس کی قیمت کے ساتھ کریں گے' پھر اگر انہوں نے یہ نہ کہا کہ دوسرا عقد محض دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو دوسرا عقد پہلے عقد کو منسوخ کردے گا اور وہی قیمت شمار ہوگی جو دوسرے عقد میں ذکر کی گئی ہے' اس لئے کہ بیع فسخ و اقالے کا احتمال رکھتی ہے' لہٰذا ان دونوں کا دوسرے عقد کو شروع کرنا پہلی بیع کو باطل کرنا ہوگا' لہٰذا پہلی بیع باطل ہوجائے گی اور دوسری بیع مذکورہ قیمت کے عوض جائز ہوجائے گی۔ اور اگر انہوں نے یہ کہا کہ یہ تو دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے' پھر اگر دونوں قیمتوں کی جنس مختلف ہو تو اس صورت میں پہلا عقد ہی معتبر ہوگا اس لئے کہ انہوں نے اسے دکھاوے اور دوسروں کو سنانے کیلئے نہیں کیا' تو چونکہ انہوں نے دوسرے عقد میں مذکورہ قیمت کو باطل کردیا ہے' لہٰذا دوسرا عقد درست نہ ہوگا جس کی بناء پر پہلا عقد صحیح ہوگا اور اگر وہ پہلی قیمت ہی کی جنس سے ہو تو عقد دوسرا ہی درست ہے اس لئے کہ بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا اصل عقد دوسرا ہی ہوگا' لیکن پہلے عقد والی قیمت کے عوض اور اضافی قیمت باطل ہوگی اس لئے کہ انہوں نے اس قیمت کو باطل کردیا ہے' اس اعتبار سے کہ انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ ھزل (مذاق) کیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہو اور بیع تلجئہ پر اتفاق کرلیا ہو اور پھر انہوں نے بیع کی ہو اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہے' لیکن اگر ان دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے اور ان میں سے ایک بیع تلجئہ کا دعویٰ کرے اور دوسرا اس کا انکار کرے اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ بیع خوشی اور رغبت کے ساتھ ہوئی ہے تو اس صورت میں تلجئہ کا انکار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اس لئے کہ ظاہری حالت اسی کے حق میں ہے' لہٰذا بیع تلجئہ کا دعویٰ کرنے والے کے بجائے اسی کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی جب وہ قیمت طلب کرے۔ پھر اگر دوسرے شخص نے کوئی ثبوت پیش کردیا کہ یہ بیع تلجئہ تھی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی کیونکہ اس نے دلیل کے ساتھ شرط کو ثابت کردیا ہے' لہٰذا اس کی دلیل قبول کی جائے گی' جیسے کہ اگر اس نے دلیل کے ساتھ اپنے لئے خیار ثابت کردیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ یہ تفریع امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر روایت پر ہے اس لئے کہ انہوں نے سابق مشورے کا اعتبار کیا ہے' جبکہ امام ابویوسفؒ کی روایت پر یہ تفریع درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ظاہری عقد کا اعتبار کیا ہے' لہٰذا ان کے نزدیک

اس دعوے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا' کیونکہ اگر یہ دعویٰ صحیح بھی ہو تو تب بھی ظاہری بیع پر اثرانداز نہیں ہوسکتا۔ اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ میں اختلاف ہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول لکھا ہے کہ جواز بیع کا دعویٰ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے قول پر اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو بیع تلجئہ ہونے کا مدعی ہے اور یہ عقد فاسد ہوگا۔

اور اگر انہوں نے بیع تلجئہ پر اتفاق کیا پھر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ہر وہ شرط جو ہمارے درمیان میں ہے باطل ہے تو بیع تلجئہ باطل ہوجائے گی اور عقد جائز ہوگا' اس لئے کہ وہ ایک فاسد اور زائد شرط ہے' لہٰذا اس کو ساقط کرنے کے ساتھ وہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور جب اس نے اس کو ساقط کردیا تو بیع جائز ہوگی' البتہ اگر وہ باہمی مشورے کے وقت متفق ہوجائیں اور کہیں کہ ہم بیع کے وقت جو الفاظ کہیں گے کہ "ہر وہ شرط جو ہم نے کی وہ باطل ہوگی" باطل ہوں گے' پھر جب انہوں نے یہ بات آپس میں طے کی تو اب عقد جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ دونوں اس بات پر متفق ہوگئے ہیں کہ بیع کے وقت ان کا شرط کو "باطل کرنا" باطل ہے۔ لیکن اگر انہوں نے اعلانیہ طور پر وہی کچھ کہا جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کیا تھا اور پھر کہا جو ہم نے یہ شرط رکھی تھی تو ہم نے اس کو باطل کیا' پھر انہوں نے بیع و شراء کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ پھر جس طرح بیع تلجئہ جائز نہیں ہے اسی طرح بیع تلجئہ کا اقرار کرنا بھی جائز نہیں ہے اس طرح کہ وہ دوسرے شخص سے کہے میں اعلانیہ تیرے لئے اپنے مال یا اپنے مکان کا اقرار کروں گا اور دونوں نے اس اقرار کے باطل ہونے پر اتفاق کیا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا' حتیٰ کہ مقرلہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) اس کا مالک نہ ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(ب) خصوصی شرائط:

رہی وہ شرط جو بعض اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں تو اس کی متعدد اقسام ہیں' تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ ادھار بیع میں مدت کا معلوم و مقرر ہونا:

لہٰذا اگر مدت مجہول ہو تو اس سے بیع فاسد ہوجائے گی' خواہ یہ جہالت بہت واضح (جہالت فاحشہ) ہو' جیسے ہوا کا چلنا اور آسمان سے بارش برسنا اور کسی شخص کا آنا' یا کسی کا وفات پانا' یا اس کا دولت مند ہونا وغیرہ یا اس مسئلے میں جہالت کم (جہالت متقاربہ) ہو' جیسے مثلاً فصل کا کٹنا' اس کا گاہنا' نیروز اور مہرجان' حاجیوں کا آنا اور ان کا جانا' فصل کا کٹنا اور کاٹنا اور روئی کا چننا' کسی کا پیدا ہونا' نصاریٰ کے روزے اور ان کا افطار کرنا' ان کا روزے میں داخل ہونے سے قبل وغیرہ۔ اس لئے کہ اول الذکر صورت میں ان کے وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے کا دھوکہ ہے اور دوسری قسم ایسی باتوں پر مشتمل ہے جو آگے پیچھے ہوسکتی ہیں جس کی بناپر باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچ سکتی ہے' لہٰذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آجائے گا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر فروخت کی' مگر اس کی ادائیگی کی مدت میں جہالت متقاربہ رکھی' پھر مشتری نے مدت آنے سے قبل اس سے پہلے کہ جہالت کی بناپر عقد باطل ہو' اس مدت کو ختم کردیا تو یہ عقد ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک جائز ہوجائے

گا۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک عقد جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے مہلت ختم ہونے' یعنی کٹائی شروع ہونے تک مہلت کو ختم نہ کیا تا آنکہ وہ مدت ختم ہوگئی پھر اس نے اس کو باطل کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز نہ ہوگی اور اگر جہالت بہت واضح (جہالت فاحشہ) ہو' پھر مشتری نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل مہلت کو باطل کردیا اور قیمت ادا کردی تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور اگر وہ دونوں اس مہلت کو ختم کرنے سے قبل باہم دگر الگ ہوگئے تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے' جب اس نے شرط خیار کے ساتھ بیع کی اور خیار کیلئے کوئی خاص وقت مقرر نہ کیا' مثلاً اس نے کہا ہمیشہ کیلئے یا کئی دنوں تک اور اس نے وقت کی تعیین نہ کی' تو بالاجماع بیع باطل ہوجائے گی۔ پھر صاحب خیار نے اپنے خیار کو تین دن گزرنے اور عقد فسخ ہونے سے قبل ختم کردیا تو ہمارے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے یہ مہلت تین دن گزرنے کے بعد ختم کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کردیا' مثلاً اس نے کہا چار دن یا ایک ماہ پھر اس نے تین دن گزرنے اور اس کی بناء پر بیع فسخ ہونے سے قبل اپنا خیار ختم کردیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ خیار جائز ہے اور اگر تین دن گزرنے کے بعد صاحب خیار نے اپنا خیار ختم کیا تو بالاجماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے بیع سلم خیار شرط کے ساتھ کی' یہاں تک کہ بیع سلم فاسد ہوگئی' پھر صاحب خیار نے دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کردیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی' بشرطیکہ راس المال (سرمایہ) اس کے پاس موجود ہو اور اگر وہ اس کے بطلان سے پہلے الگ ہوگئے اور پھر اس نے اپنا خیار باطل کیا تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے کپڑا کچھ رقم کے عوض خریدا' لیکن مشتری کو اس رقم کا علم نہ ہو' یہاں تک کہ بیع فاسد ہوگئی پھر اسے اس رقم کا پتہ چلا پھر اگر اسے دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل پتہ چلا ہو اور اس نے بیع کو پسند کرلیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفرؒ کے ہاں باطل ہوگی اور اگر دونوں کے الگ ہونے کے بعد اس نے اپنا خیار باطل کیا تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی بیع فساد کے ساتھ منعقد ہوئی ہو تو ایسی بیع اس کے بعد مفسد عنصر کے ختم ہوجانے کے باوجود بھی جواز کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ فساد کو دیکھا جائے گا اگر تو فساد قوی ہو' مثلاً یہ کہ عقد میں یعنی بدل (قیمت) یا مبدل (شے) میں فساد داخل ہوگیا ہو تو ایسی بیع مفسد عنصر کے دور ہوجانے کے باوجود جواز کا احتمال نہیں رکھتی' جو امام زفرؒ کا موقف ہے' جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم اور شراب کے ایک رطل کے عوض فروخت کیا پھر مشتری نے شراب کے رطل کو ختم کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ فاسد عنصر کمزور ہو اور وہ "صلب عقد" میں داخل نہ ہوا ہو' بلکہ وہ کسی ایسی جائز شرط میں ہو جس میں مفسد عنصر کے ختم ہونے سے اس کے جواز کا احتمال ہو جیسے کہ غیر مقررہ وقت تک کیلئے شرط خیار والی بیع یا اس کا وقت تو مقرر ہو مگر اس میں جہالت ہو جیسے فصل کے کٹنے اور گاہنے وغیرہ کے ساتھ' اس کی تعیین کی گئی ہو یا انہوں نے وقت کا ذکر نہ کیا ہو جیسا کہ کسی مجہول مدت کیلئے ادھار پر بیع کی صورت میں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر مشائخ کے درمیان اس عقد کے فاسد ہونے کی عبارت میں اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وہ ایسی بیع فاسد منعقد ہوئی ہے' جس میں فساد متقرر (مستحکم) نہیں تھا۔ پھر اگر اس نے شرط کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل باطل کردیا' مثلاً ابھی تک کٹائی کا موسم نہ آیا ہو یا چوتھا دن نہ آیا ہو تو بیع جواز کی طرف پلٹ جاتی ہے اور اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تو اس کا فساد مستحکم ہوجائے گا۔ یہی قول ہمارے بعض ماوراء النہر کے مشائخ کا ہے اور خراسان اور اور ہمارے ماوراء النہر کے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد موقوف طور پر منعقد ہوتا ہے: اگر تو اس نے کٹائی کا موسم اور چوتھا دن آنے سے قبل شرط کو ساقط کردیا تو اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ وہ بیع دراصل جائز تھی اور اگر اس نے چوتھا دن اور کٹائی کا موسم آنے سے قبل اس کو باطل نہ کیا تو اس سے یہ ظاہر ہوگیاکہ وہ بیع شروع سے ہی فاسد منعقد ہوئی ہے۔ الحسن بن زیاد نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دن سے زیادہ کیلئے خیار (اختیار) ہوگا تو بیع موقوف ہوگی۔ پھر اگر مشتری نے تین دن گزرنے سے قبل یہ کہہ دیا کہ میں اپنا خیار باطل کرتا ہوں اور اس نے بائع کے کچھ کہنے سے قبل مبیع کو طلب کرلیا تو اسے اس کا حق ہوگا اور یہ بیع مکمل ہوجائے گی اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور بائع کو اس بیع کو باطل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر بائع نے مشتری کے اپنے خیار کو باطل کرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے اپنا خیار باطل کیا تو بیع باطل ہوجائے گی اور مشتری کو اس کے بعد مبیع کو مانگنے اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ وہ اپنا خیار باطل کرے تو اس روایت کی رو سے امام ابوحنیفہؒ نے اس کے موقوف ہونے کی تصریح کی ہے اور اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ انہوں نے مشتری کی اجازت دینے سے قبل بائع کو فسخ کرنے کا حق دیا ہے اور یہ موقوف بیع کی علامت ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کرنے کا حق ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شروع سے ہی فاسد ہونے کی وصف کے ساتھ منعقد ہوئی ہے' لہٰذا اس کے تبدیل ہوکر صحیح ہونے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں استحالہ (مشکل) لازم آتا ہے۔ اسی لئے اگر کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آجائے تو وہ تبدیل ہوکر صحیح نہیں ہوتی۔ ہمارے استدلال کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ فی الحال یہ عقد موقوف ہے' اسے فاسد نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی صحیح کہا جاسکتا ہے' اس لئے کہ مذکورہ شرط میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ حقیقتاً مفسد ہو اور یہ بھی کہ وہ مفسد نہ ہو۔ پھر اگر اس نے اس شرط کو کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل باطل کردیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ شرط مفسد نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ ظاہر ہوگیا کہ اس نے مدت اور شرط خیار اسی وقت کیلئے مقرر کیا تھا تو اس سے پتہ چلا کہ عقد تو صحیح طور پر ہوا ہے جو فی نفسہ اپنے وجود کے وقت سے ملکیت کیلئے مفید ہے' جیسے کہ اگر اس نے صحیح مدت اور صحیح خیار کو ختم کردیا' یعنی تین دنوں کا خیار ایک دن کے بعد ختم کردیا اور اگر اس نے تین دن گزرنے اور کٹائی کا موسم آنے سے قبل یہ خیار ختم نہ کیاتو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ شرط اسی وقت کیلئے تھی اور یہ کہ یہ شرط مفسد بیع ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فی نفسہ یہ عقد جائز ہے اور یہ فساد کا احتمال نہیں رکھتا' جیسا کہ بیان کیا گیا اور یہی حکم مدت اور خیار کی تعیین کا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ فی الوقت اس عقد کی صفت جو اس کے فاسد ہونے سے کی جاتی ہے تو وہ فی نفسہ اس کی نہیں ہے' بلکہ

ایک ایسے مفہوم کی بناپر ہے جو اس سے متصل ہے اور اس سے' نیز مہلت اور خیار سے اضافی شے ہے اور یہ مفہوم اس میں موجود جہالت اور شرعا مقررہ مدت سے زیادہ کا خیار ہے' لہٰذا اگر یہ شرط کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل ساقط ہوگئی تو اس نے ایک مفسد عنصر کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل ساقط کردیا ہے' لہٰذا یہ عقد ویسے ہی جائز اور مشروع رہے گا جیسا کہ وہ مفسد شرط کے بغیر تھا اور جب مذکورہ وقت آگیا تو مفسد عنصر مستحکم ہوگیا' لہٰذا اس سے اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا اور مستحکم ہوجانے کے بعد اس کا فساد زوال کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی فاسد منعقد ہوا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استدلال کے پہلے طریقے کے مطابق یہ بات درست نہیں ہے بلکہ وہ عقد تو موقوف ہے۔ دوسرے طریقہ استدلال کی رو سے یہ بات ہمیں مسلم ہے' لیکن اس میں فساد بعینہ نہیں ہے' بلکہ فساد لغیرہ (کسی باہر کے عنصر کی بناپر) ہے اور وہ مذکورہ شرط ہے جو اس سے متصل اور ملحق ہے اور اس نے اس مفسد عنصر کے مستحکم ہونے سے قبل ختم کردیا ہے' لہٰذا اس میں ایسا فساد' جو کسی اور وجہ (لغیرہ) سے ثابت ہوا تھا' زائل ہوگیا ہے جس کی بناپر وہ عقد بدستور جائز رہے گا' واللہ سبحانہ وتعالٰی الموفق۔

اور اگر اس نے اس شے کو نقد قیمت کے عوض فروخت کیا' مگر بعدازاں اس نے اسے قریبی مدت (اجل متقاربہ) تک مؤخر کردیا تو اگر اس نے کسی ایسی مدت تک مؤخر کیا جس میں واضح جہالت ہو تو سودا جائز نہ ہوگا اور قرض بدستور اس پر فوری واجب الادا رہے گا۔ یہاں مدت مقرر کرنے اور وصولی مؤخر کرنے میں فرق ہے' جو یہ ہے کہ ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر کرنا (تاجیل) جائز نہیں ہے' جبکہ ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں مدت مقرر کرنا (تاجیل) اس میں مہلت کو شرط قرار دینا ہے اور عقد میں ایسی اجل (مہلت) سے' جو مشروط ہو خواہ اس میں جہالت متقاربہ ہی ہو' اس کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچتی ہے' جبکہ مجہول مدت تک وصولی کو مؤخر کرنا اس میں جہالت متقاربہ کا پایا جانا ہے جس سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا' کیونکہ عام طور پر لوگ ان مدتوں تک وصولی کو مؤخر کرتے رہتے ہیں' جس کی اساس چشم پوشی پر ہے' تو ظاہر یہ ہے کہ لوگ وصولی کے مسئلے میں چشم پوشی کرتے ہیں اور اس پر جھگڑتے نہیں ہیں اور لوگوں میں قیمت کی وصولی اتنی زیادہ دیر تک مؤخر کرنے کی عادت نہیں ہے جس میں جہالت فاحشہ (واضح جہالت) پائی جائے۔ بخلاف تاجیل (ادائیگی قیمت کیلئے مقرر کردہ مدت) شرط کے ساتھ شے کو فروخت کرنے کے' اس لئے کہ اس نے جس مسئلے کو شرط ٹھہرایا ہے اس کی بنیاد دونوں طرف سے تنگی پر ہے' لہٰذا اس میں جہالت کا ہونا' اگرچہ کم ہی ہو' باہمی جھگڑے پر منتج ہوگا' اسی لئے قریبی مدت تک کیلئے بھی ادھار پر بیع کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اس کیلئے کفالت (کسی کو کفیل ٹھہرانا) جائز ہے' اس لئے کہ کفالت کی بنیاد باہمی چشم پوشی پر ہے کیونکہ مکفول لہ (جس کیلئے کفالت ہو) عام طور پر کفیل پر راستہ تنگ نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ متعلقہ فرد (اصیل) سے قرض کی وصولی کا کوئی راستہ نہیں' لہٰذا اس طریقے سے مقررہ مدت تک مہلت دینا باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتا' بخلاف بیع میں ایسی جہالت کے اس لئے کہ بیع میں ایسی جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے لہٰذا یہ بیع کیلئے مفسد ہوگی۔

اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے دوسرے شہر میں قیمت ادا کرے گا تو یہ بات دوحال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ قیمت (ثمن) کوئی ایسی شے ہوگی جس میں باربرداری وغیرہ کی مشقت نہ ہوگی اور یا پھر اس میں باربرداری وغیرہ کی مشقت ہوگی۔ ان دونوں میں سے ہر ایک صورت پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی گئی ہو گی یا نہیں۔ اگر تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی ہو تو بیع فاسد ہوگی خواہ قیمت کو مالک تک پہنچانے میں باربرداری اور مشقت وغیرہ کا تحمل کرنا پڑے یا نہیں۔ اس لئے کہ جب اس نے وصولی قیمت کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں کی تو اس عقد میں سپرداری کی شرط کسی بھی جگہ میں بر سبیل تاجیل (تاخیر) ہوگی جو ایک مجہول مدت ہے' جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر قیمت کے پہنچانے میں باربرداری اور مشقت کا عنصر نہ ہو تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ دوسری جگہ میں ادائیگی کی شرط حقیقی طور پر تاجیل (تاخیر کرنا) نہیں ہے بلکہ وہ تو سپرداری کو دوسری جگہ کوادائیگی کیلئے مخصوص کرنا ہے لہٰذا بیع جائز ہوگی۔ اور مشتری کو قیمت کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ بائع نے کسی بھی جگہ وصولی کا مطالبہ کیا ہو اور اگر اس نے اس شرط پر اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی کہ وہ اسے قیمت وقت مقررہ کے بعد کسی اور شہر میں ادا کرے گا۔ پھر اگر تو وہ مدت اتنی ہو کہ اس مدت میں مذکورہ جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو تب بھی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ اگر اس مدت میں مشروط جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر نہیں کی اور اگر اس نے اتنی مدت مقرر کی' جس میں متعلقہ جگہ تک پہنچنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہوگی اور مدت کی تعیین بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی مدت مقرر کی جس میں اس جگہ تک اس کا پہنچنا ممکن ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ میں سپرداری کی شرط جو بنائے تاجیل کی نہ تھی بلکہ اس جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنے کی بناپر تھی۔ پھر جب مقرر کردہ مدت آگئی اور بائع نے غیر مشروط جگہ میں وصولی قیمت کا مطالبہ کردیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو قیمت کوئی ایسی شے ہو جس میں باربرداری کی محنت اور مشقت نہ ہو تو مشتری کواس کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ کسی بھی جگہ بائع نے اس کا مطالبہ کیا' بشرطیکہ اس نے مدت مقررہ کے آنے کے بعد ایسا کیا ہو اور اگر اس میں باربرداری کی زحمت ہو تو ایسی صورت میں مشروط جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ اس کی سپرداری پر مشتری کو مجبور نہ کیا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے غیر مشروط جگہ میں اس کی سپرداری کا ارادہ کیا اور بائع نے مشروط جگہ کے سوا کسی اور جگہ قیمت وصول کرنے سے انکار کردیا تو اس کے متعلق بھی یہی تفصیل ہے۔ اور اگر قیمت (ثمن) کوئی عین شے ہو' پھر اس نے دوسرے شہر میں اس کی سپرداری کی شرط رکھی تو یہ بیع فاسد ہوگی خواہ اس نے اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی ہو یا نہ اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہے' واللہ اعلم۔

(۲) کسی منقولہ شے (Movable Property) کی بیع میں بائع کے قبضے کا ہونا:

یہ بھی ضروری ہے لہٰذا قبضہ سے قبل اس کی فروخت جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیرمقبوضہ شے کی بیع سے منع کیا ہے اور کسی شے کی ممانعت ممنوعہ شے کے فاسد ہونے کو واجب کرتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں فسخ بیع کا امکان

(غرر، دھوکہ) موجود ہے۔ اس لئے کہ اگر قبضہ سے قبل معقود علیہ شے (مبیع) ہلاک ہوگئی تو اس سے پہلی بیع فسخ ہوجائے گی جس سے دوسری بیع بھی فسخ ہوجائے گی کیونکہ اس نے اس کو پہلی بیع پر ہی مبنی کیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع کیا ہے جس میں دھوکہ ہو، پھر خواہ اس نے اس کو اس کے اصل بائع سے خریدا ہو یا غیر بائع سے، کیونکہ یہ نہی مطلق ہے جو بائع یا غیر بائع سے اس کی خریداری کے درمیان فرق نہیں کرتی۔ اسی طرح غرر (دھوکے) کا مفہوم بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتا، لہٰذا دوسری بیع جائز نہ ہوگی اور پہلی بیع اپنی جگہ موجود ہوگی اور اس میں دوسرے کو شریک کرنا اور اس کو ذمہ داری (تولیت) سونپنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بیع ہے اور اگر اس نے نصف مبیع پر قبضہ کرلیا اور نصف پر نہ کیا، پھر اس نے اس میں کسی اور کو شریک کرلیا تو اس حصے میں جس پر اس نے قبضہ نہیں کیا یہ تصرف درست نہ ہوگا اور جتنے حصہ میں اس نے قبضہ کرلیا ہے اتنے حصہ میں یہ تصرف جائز ہوگا اس لئے کہ کسی کو حصہ دار بنانا ایک طرح کی بیع ہے اور مبیع ایک منقول شے ہے لہٰذا غیر مقبوضہ شے اس کا شرعاً محل (جگہ) نہ ہوگی جس کی بناء پر اس میں کسی کو حصہ دار بنانا غیر مقبوض شے میں حصہ دار بنانا ہے جو درست نہ ہوگا البتہ مقبوضہ حصہ میں درست ہوگا اور صفقہ (عقد بیع) میں تفرقہ پیدا ہوجانے کی بناء پر اس کو خیار ہوگا۔

اسی طرح اس کو اجارے/کرائے پر دینا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کا بامعاوضہ طور پر مالک ہونا ہے اور کسی شے کے منافع کا مالک ہونا شے (عین) کی ملکیت کے تابع ہے اور چونکہ یہاں اس شے کا کسی کو مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کے نفع کا بھی کسی کو مالک بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس میں معقود علیہ کے فسخ ہوجانے کی صورت میں اس کے فسخ ہوجانے کا احتمال (دھوکہ) موجود ہے، نیز اس لئے بھی کہ ہم نے اس کے متعلق ممانعت کی جو روایت نقل کی ہے وہ اجارہ کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ وہ ایک طرح کی بیع ہے، یعنی منافع کی اور مبیع کے غلام ہونے کی صورت میں اس کو معاوضے کے ساتھ اور بلا معاوضہ آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس کو مدبر اور ام ولد بنانا بھی درست ہے۔ اس طرح کہ اگر وہ باندی ہو اور اس نے یہ اقرار کیا کہ اگر اس کے ہاں اس کی کوئی اولاد ہوگئی تو وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ تصرفات غلامی کی ملکیت پر مبنی ہیں اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، بخلاف بیع کے، اس لئے کہ اس کی صحت غلام کی ملکیت اور قبضے پر موقوف ہوتی ہے، کیونکہ ہر بیع سپرداری کی محتاج ہوتی ہے۔ یہی حکم اس کو اجارے پر دینے کا ہے۔ بخلاف غلام کو آزاد کرنے اور اس کو مدبر بنانے کے، نیز اس لئے بھی کہ اس سے مانع اس کا قبضہ ہے اور ان تصرفات کی بناء پر وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجاتا ہے جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہاں اس کا فاسد ہونا دھوکہ رائج ہونے کی بناء پر تھا اور وہ دھوکہ (غرر) معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے کا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اور یہ تصرفات ایسے ہیں کہ جو فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتے جس کی بناء پر فسخ ہونا نہ پایا گیا، لہٰذا مذکورہ دلیل کی بناء پر اس کا جواز لازم ہوجائے گا۔

پھر کیا (قبضے سے قبل) غلام کو مکاتب بنانا جائز ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ سے کوئی روایت

نہیں ہے' لہٰذا اس میں عدم جواز کا احتمال ہے' جو بیع پر قیاس ہے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد فسخ و اقالہ کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جائز ہے۔ اس صورت میں اس کے اور بیع کے مابین فرق ہوگا اس لئے کہ کتابت نقصان رسانی میں بیع سے زیادہ وسیع ہے۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اس کو مکاتب بنادیا تو بائع کیلئے اجازت ہے کہ وہ اس کی کتابت کو باطل کردے لیکن اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تا آنکہ مشتری نے اس کی نقد قیمت ادا کردی تو اس کی کتابت جائز ہوجائے گی۔ اس کا امام ابویوسفؒ نے العیون میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو بائع کو ہبہ کردیا پھر اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو ہبہ درست نہ ہوگا اور بیع اپنی جگہ بحال رہے گی' اس لئے کہ ہبہ قبول کرنے کے بغیر درست نہیں ہوتا۔ پھر اگر بائع نے اس کو قبول کرلیا تو تب بھی ہبہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ قبضہ سے قبل مبیع کا دوسرے کو مالک بنانا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع کا یہی حکم ہے اور ان دونوں کے مابین بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور ایسا کرنا بیع کا اقالہ ہوگا۔ یہاں انہوں نے بائع کو ہبہ کرنے اور کسی اور کو بیع کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے اس کو ہبہ کرنے کو بیع کا اقالہ (منسوخ کرنا) قرار دیا ہے نہ کہ اس کی بیع کرنے کو۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ اور اقالہ کے درمیان قریبی تعلق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک شئے اس سے پہلے کے تصرف کو معدوم کرنے کیلئے استعمال ہوتی ہے' کہا جاتا ہے:

وھبت منک جریمتک — میں نے تجھے تیرا جرم ہبہ (معاف) کردیا۔

جیسے کہ کہا جاتا ہے:

اقلت عثر تک — میں نے تیری غلطی کو معاف کردیا۔

یا "میں نے اسے قانونی مؤاخذے کے بارے میں کالعدم کردیا"۔ کیا تو نہیں جانتا کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے' لہٰذا یہاں اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا' تو لفظ ہبہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا تو ممکن ہے' بخلاف بیع کے اس لئے کہ اس کے اور اقالہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس کی بناپر اسے اس کی طرف سے مجاز قرار دینا مشکل ہے' لہٰذا قول وہ لغو ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس پر صدقہ کیا تو اس کی بھی وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر اس نے وہ شے بائع کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کردی یا کسی اور پر صدقہ کردی اور اس نے بائع سے قبضہ دینے کو کہا یا اس نے کسی اور شخص کے ہاں اسے رھن رکھوا دیا اور بائع سے قبضہ دینے کو کہا پھر اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کرلیا یا اس کو وہ شے قرض پر دے دی اور اس نے قبضہ دینے کو کہا تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ تمام معاملات (عقود) درست نہ ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ان معاملات کا صحیح ہونا قبضے پر مبنی ہے۔ پھر جب اس نے اس کو قبضے کا حکم دیا تو اس نے اس کو قبضہ میں اپنا نائب بنا دیا تو وہ اس کیلئے بمنزلہ وکیل کے ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کرلیا تو وہ پہلے اس کی طرف سے بطریق نیابت اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا اور پھر وہ اپنی طرف سے اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ لہٰذا اس کا یہ عقد درست ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کا مدار اس کی مطلق ملکیت پر

ہے جس سے مراد دونوں امور یعنی غلام کی ملکیت اور اس پر قبضہ ہیں اس لئے کہ اسی سے معقود علیہ کی ہلاکت کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے سے امن اور تحفظ مل سکتا ہے۔ اور یہاں ملکیت مطلق نہ ہوگی جس کی بناپر اس پر اس کی ملکیت جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قبضہ سے قبل اس کی کسی شخص کے حق میں وصیت کی پھر وہ مرگیا تو اس کی وصیت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وصیت کرنا میراث کی بہن (قسم) ہے اور اگر وہ اس پر قبضہ کرنے سے قبل مرجائے تو وہ شے اس کے وارثوں کی وراثت ہوجائے گی۔ تو اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مشتری نے بائع سے کہا مجھے یہ شے فروخت کردے۔ تو ایسا کہنا بالاجماع ان دونوں کے درمیان سابق بیع کو نقض کرنا (ختم کرنا) نہ ہوگا' لیکن اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "تو خود اسے خرید لے" تو یہ بالاجماع بیع کا نقض (ختم کرنا) ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو مطلقاً یہ کہا کہ "اس کو فروخت کر" تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا نقض کرنا ہے' مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ بیع کا نقض نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع کا حکم دینا حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول ہوگا نہ کہ مامور (حکم دیئے گئے شخص) کیلئے بیع پر' اس لئے کہ وہ شے اس کی ملکیت ہے۔ مامور کی نہیں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا تو اسے میری طرف سے فروخت کردے اور اگر وہ ان الفاظ کی صراحت کر' تو یہ بیع کا نقض (توڑنا) نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے بیع فاسد کا حکم دیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا مطلق حکم دینا بیع صحیح پر محمول ہوتا ہے اور اگر ہم اسے حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول کرتے تو بیع صحیح نہ ہوتی۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کا حکم دیا ہے جس کا وہ بذاتہ مالک نہیں ہے جس کی بناپر یہ بیع درست نہ ہوگی' لہٰذا اسے اس کی ذات کیلئے بیع پر محمول کیا جائے' جیسے گویا کہ اس نے اس کی صرحت کی ہو اور یہ کہا ہو کہ "اسے تو خود خرید لے" اور اس کیلئے یہ بیع اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک سابقہ بیع فسخ نہ ہوجائے' لہٰذا خود اپنے لئے اس کی بیع کا حکم سابقہ بیع کے فسخ ہونے کو متضمن ہوگا اس بناپر مقتضائے امر کی بناپر بیع فسخ ہوجائے گی' جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے "تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درھم کے عوض آزاد کردے" تو اس نے اس کو آزاد کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی یہ آزادی خود اس کی اپنی طرف سے جائز ہوگی' اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی آزادی کا مطلق حکم دینا حکم دینے والے کی طرف سے آزادی پر محمول ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی طرف سے کیونکہ اس کی ملکیت حکم دینے والے کو حاصل ہے' اور اس کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہے۔ اور بائع مشتری کی طرف سے قبضہ کرنے میں نائب نہیں ہوسکتا' لہٰذا وہ غلام کو آزاد کرنے میں بھی حکم دینے والے کی طرف سے نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی آزادی کا حکم دینا اپنی ذات پر محمول ہوگا تاکہ صحیح ہو اور اگر اسے حکم دینے والے کی طرف سے اس کی آزادی پر محمول کیا جائے تو یہ صورت درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لہٰذا اسے خود اس کی طرف سے آزادی پر محمول کیا جائے گا لہٰذا جب اس نے اس کو آزاد کیا تو اس کی آزادی اسی کی طرف سے تصور ہوگی۔

ب: غیر منقولہ جائیداد (Immovable Property) کی قبضہ سے قبل فروخت:

اور اگر وہ مبیع زمین ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ازروئے استحسان اس کی بیع جائز ہے اور امام محمدؒ زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی رو سے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ انہوں نے ان روایات میں مذکور ممانعت (نہی) کے عموم سے استدلال کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کے وقت قبضے پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں ماسوائے قیمت کی سپرداری کے اس پر قدرت نہیں پائی گئی اور اس میں دھوکہ ہے۔

شیخینؒ کی دلیل قرآن مجید کے بیع کے متعلق عمومی احکام ہیں جو تخصیص کے بغیر ہیں اور ہمارے نزدیک قرآن کے عموم کی خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز نہیں ہے یا پھر ہم مذکورہ ممانعت والی روایات کو منقولہ اشیاء کی فروخت پر محمول کریں گے تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تناقض سے بچانے کیلئے ان کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر بیع کا رکن کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو تو اس میں اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس سے رکنا دھوکے کے عارضے کی بناپر تھا جو معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہوجانے کا تھا اور یہاں زمین کے تلف ہونے کا کوئی امکان نہیں' تو چونکہ اس میں دھوکہ کا امکان راجح نہیں' لہٰذا اس کی بیع اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ پھر جس طرح خریدی ہوئی منقولہ جائیداد کی قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے۔ اس طرح قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کی قیمت کی بیع بھی درست نہیں ہے' بشرطیکہ وہ قیمت کوئی عین (شے) ہو۔ اسی طرح اس کا صلح کا بدلہ ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ جبکہ وہ شے (عین) منقولہ ہو۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ معاوضہ جس کا وہ کسی عقد کے ساتھ مالک ہوا ہو' اور اس کے اس پر قبضے سے قبل' ہلاک ہونے سے عقد منسوخ ہوجاتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ مبیع (فروخت کردہ شے اور اجرت) اور صلح کا معاوضہ وغیرہ' بشرطیکہ وہ جائیداد منقولہ اور عین (معین شے) ہو اور ہر وہ معاوضہ جس کا وہ ایسے عقد کی بناپر مالک ہوا' جو قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے سے فسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز ہے' جیسے کہ مہر' خلع' آزادی غلام اور قتل عمد پر صلح کرنے کا معاوضہ وغیرہ۔ اس اصول کی فقہ (علت) وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ ایسے تصرف میں جو کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو اور جو صحیح مقام کی طرف منسوب ہو اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس میں اس کے فسخ ہونے کا اندیشہ کسی عارضے کی بناپر ہوتا ہے' جبکہ زیر نظر تصرفات میں اس کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے لہٰذا اس قسم کے تصرفات کے جائز ہونے کا قول اختیار کرنا اصل صورت پر عمل کرنا ہے جو واجب ہے۔ یہی حکم میراث کا ہے کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ دھوکے کا مفہوم اس میں مستحکم نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ موروثہ شے کی ملکیت میں وارث میت کا خلف (نائب) ہے۔ اور کسی شے کا خلف (نائب) اس کا قائم مقام ہوتا ہے' جیسے کہ گویا وہی ہے' لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مورث (اصل) موجود ہے اور اگر وہ موجود ہوتا تو اس میں اس کا تصرف جائز ہوتا' تو یہی حکم وارث کا ہوگا۔ پھر یہی حکم موصی بہ (وصیت میں نامزد کردہ شخص) کا بھی ہے۔ مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی انسان کیلئے کسی شے کی وصیت کی۔ پھر وصیت کنندہ مرگیا تو جس کیلئے اس نے

وصیت کی اس کیلئے قبضہ سے پہلے اس شے میں تصرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن (قسم) ہے اور میراث میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے تو اسی طرح موصی بہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر کیا تقسیم کے بعد قبضہ سے پہلے تقسیم شدہ حصے کو فروخت کرنا جائز ہے؟ اس میں دیکھا جائے گا اگر تو زیر تقسیم شے ایسی ہو کہ شرکاء کو اس کی تقسیم کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہو' بشرطیکہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا مطالبہ کیا' تو ایسی صورت میں ان میں سے کسی ایک کیلئے اپنے حصے کو تقسیم کے بعد' قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز ہوگا خواہ وہ منقولہ جائیداد ہو یا غیر منقولہ۔ اس لئے اس جیسی اشیاء میں تقسیم کا ہونا مخفی افراز ہے' لیکن ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہو کہ ان میں سے کسی ایک کے مطالبے کی صورت میں اس کی تقسیم پر اس کے شرکاء کو مجبور نہ کیا جاسکتا ہو' جیسے کو مختلف الاصل اشیاء اور غلام وغیرہ۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جائیداد منقولہ ہونے کی صورت میں قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ زمین ہو تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے' جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے' اس لئے کہ اس طرح کی اشیاء میں تقسیم مبادلہ کے معنی میں ہے' لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہے' واللہ عز اسمہ اعلم۔

رہی قبضے سے قبل قرضے کی بیع تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قرضوں کی متعدد انواع اور اقسام ہیں:

(ا) ان میں سے بعض اقسام ایسی ہیں کہ جن کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور بعض اقسام ایسی ہیں جن کی بیع جائز ہے۔ وہ اقسام جن کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو وہ جیسے بیع سلم میں "راس المال" (سرمایہ) ہے' اس لئے کہ اس بارے میں (احادیث میں وارد شدہ) ممانعت عام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کی فروخت سے حقیقت میں قبضہ کرنا فوت ہوجاتا ہے۔ یہی حکم "مسلم فیہ" کا ہے اس لئے کہ یہ غیر مقبوضہ مبیع ہے' اسی طرح اگر اس نے بیع سلم میں راس المال کو اقالہ (فسخ بیع) کے بعد' مگر قبضہ سے پہلے فروخت کردیا تو ازروئے استحسان ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ وہ جائز ہو اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سلم اقالہ بیع کی بناپر ختم ہوگیا ہے اس لئے کہ وہ اس کو فسخ کردیتا ہے اور عقد بیع کو فسخ کرنا اس کو بنیاد سے اکھاڑ دیتا ہے اور اسے ایسے بنا دیتا ہے' جیسے گویا وہ معاملہ سرے سے موجود ہی نہ ہو اور جب بنیاد سے ہی یہ عقد ختم ہوگیا تو راس المال سابق رب المال (سرمایہ کار) کی ملکیت میں لوٹ جائے گا۔ جس کی بناپر وہ اس کی تبادلے کا محل ہوگا جیسے کہ وہ بیع سلم سے قبل تھا۔ اسی لئے اقالہ (فسخ بیع) کے بعد اسی مجلس میں راس المال (اصل سرمائے) پر قبضہ ضروری ہے۔ استحسان کی وجہ ان روایات میں مروی ممانعت کا عموم ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ ماسوا اس کے کہ کوئی خاص صورت کسی دلیل سے مستثنیٰ اور مخصوص کردی جائے۔ اس باب میں بھی ایک خاص نص بھی ہے جو ایک روایت ہے جو ابوسعید الخدریؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے رب سلم (سرمائے کے مالک) سے فرمایا:

لا تاخذ الا سلمک او راس مالک — تو سوائے سلم یا راس المال کے کچھ نہ لے۔

اور دوسری روایت میں ہے خذ سلمک او راس مالک (تو اپنا سلم یا اپنا سرمایہ وصول کرے)۔ لہٰذا

ان کے علاوہ باقی اشیاء کے لینے کی ممانعت بدستور رہے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب بیع سلم اس کی درستگی کے بعد اس میں موجود کسی مانع کی بناپر فسخ ہوجائے' جیسے کہ اگر کسی ذمی نے کسی اور ذمی سے دس درہم کے عوض شراب پر بیع سلم کی پھر وہ دونوں قبضے سے قبل مسلمان ہوگئے یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہوگیا یہاں تک کہ بیع سلم باطل ہوگئی اور مسلم الیہ (دوسرے فریق) پر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہوگیا تو اب رب المال (سرمایہ کار) کیلئے ازروئے استحسان جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو باہم تبدیل کرلے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر بنیاد سے باطل ہوجائے اور مسلم الیہ پر بیع سلم کے فاسد ہوجانے کی بناپر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہوجائے تو اس کو تبدیل کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر اصل سے فاسد ہوجائے تو اس کیلئے بیع سلم والا حکم باقی نہیں رہتا' لہٰذا بیع سلم کا راس المال (اصل سرمایہ) قرض کے معاملات (دیون)' مبیع کے زرثمن' غصب اور کسی شے کو ہلاک کرنے کی ضمان وغیرہ کی طرح ہی ہے۔ رہا بیع صرف کا معاوضہ (بدل صرف) تو اس کو ابتداء" قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم عقد کے باقی رہنے کی صورت میں ہے۔ البتہ عقد کے آخر(انتہاء) میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے' یعنی اقالہ (فسخ عقد) کے بعد' بخلاف بیع سلم میں راس المال کے' کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو اقالہ کے بعد تمام لوگوں میں مبادلے کے جواز کے حق میں ہے' وجہ یہ ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' کہ اقالہ ایک فسخ ہے اورعقد کا فسخ ہونا اس کا بنیاد سے اٹھ جانا ہے جیسے کہ گویا تھا ہی نہیں۔ اور اگر عقد نہ ہوتا تو اس کا تبادلہ جائز ہوتا تو اسی طرح جب یہ عقد ختم اور معدوم ہوگیا ہے تو مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں ہی میں اس کا تبادلہ درست ہو مگر سلم کی صورت میں اس کی حرمت نص سے' جو مخالف قیاس ہے' ثابت ہوئی ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہے' چونکہ مذکورہ روایت صرف بیع سلم میں وارد ہوئی ہے' لہٰذا بیع صرف میں اقالہ بیع کے بعد تبادلے کا جائز ہونا اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ یہی حکم ایسے کپڑوں کا ہے جو کسی کے ذمہ ادھار کے طورپر واجب الادا ہوں کہ ان کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہ ہوگی(۱)۔ اس لئے کہ اس سے روکا گیا ہے خواہ اس کے ذمہ اس کا ثبوت عقد سلم کی بناپر ہو یا کسی اور عقد کی بناپر۔ کیونکہ جس طرح ادھار کپڑے بیع سلم کی صورت میں واجب الادا ہوتے ہیں اسی طرح وہ کسی کے ذمہ بیع بطور قرض کے بھی واجب الادا ہوسکتے ہیں' جو بیع سلم کی صورت میں نہیں ہوتے' مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی غلام کسی کپڑے کے عوض جو دوسرے کے ذمہ تاخیر کے ساتھ واجب الادا ہو' فروخت کیا تواس کی بیع جائز ہے اور اس کا یہ جواز بیع سلم کے طریقے پر نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام پر مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنا بیع سلم کے جواز کی شرط ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گھر کسی کپڑے کے بدلے' جو دوسرے کے ذمہ ادھار ہو' اجرت پر لیا تو اجارہ جائز ہوگا۔ مگر یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی شے پر جو کسی کے قبضہ میں ہو دعویٰ کیا' تو اس نے اس کے دعویٰ کے بدلے میں اس سے کسی کپڑے کے بدلے صلح کرلی جودوسرے کے ذمہ ادھار کے طورپر واجب الادا ہو تو صلح جائز ہوگی اور یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی اور اس کے ساتھ کسی شے کا تبادلہ جائز نہ ہوگا' جیسے کہ عقد سلم میں مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے لایجوز کی جگہ "لایجو" کتابت ہوگیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ہوتا۔ اور اگر اس کا ثبوت عقد سلم کے ساتھ نہ ہو تو یہ ایسے قرضوں میں سے ہوگا جن کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کے علاوہ جو اس جیسے دوسرے معاملات ہیں مثلاً مبیع اور قرض کا زرِ ثمن' نیز غصب کردہ اور ہلاک کردہ شے کی قیمت وغیرہ تو جس کے ذمہ یہ اشیاء ضروری ہوں اس کیلئے ان کی قبضے سے قبل بیع جائز ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر مبیع کی قیمت کوئی عین شے ہو تو قبضے سے پہلے اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا اس بارے میں یہ ایک ہی قول ہے اور اگر وہ قرض ہو تو ان کے دو اقوال میں سے ایک کی رو سے تب بھی جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک قیمت اور قیمت والی شے (مثمن) مترادف اسماء ہیں' جن کا اطلاق ایک ہی شے (مسمی) پر ہوتا ہے' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شے مبیع (فروخت شدہ) ہوگی' لہٰذا یہ قبضہ سے پہلے مبیع ہی کی فروخت ہوگی۔ اسی طرح غیر مقبوضہ شے کی بیع کی ممانعت عام ہے۔ اور اس میں بیع اور مبیع میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے جبکہ ہمارے اصول پر مبیع اور ثمن (قیمت) اصل میں متبائن باہم متضاد الفاظ میں سے ہیں' جو دو الگ الگ اشیاء پر بولے جاتے ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے' اور مذکورہ عام نہی (ممانعت) میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے' کیونکہ مبیع کی قیمت جس کے ذمہ ہو اس کی بیع حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مستثنیٰ ہوگئی ہے جیسا کہ ہم اس کا آئندہ ذکر کریں گے۔

رہی ان قرضوں کی ایسے شخص کی طرف سے فروخت جس پر ان کی ذمہ داری نہ ہو' اور اسی طرح کسی اور کی طرف سے ان کے بدلے کوئی شے خریدنا تو اس کے متعلق دیکھا جائے کہ اگر تو اس نے بیع و شراء کی نسبت قرض کی طرف کی تو بیع جائز نہ ہوگی' مثلاً اس طرح کہ وہ دوسرے سے کہے "میں نے تجھے وہ قرض اتنی قیمت پر فروخت کر دیا جو میرا فلاں کے ذمہ ہے" یا وہ کہے "میں نے تجھ سے یہ شے اس قرض کے بدلے جو تیرا فلاں کے ذمہ ہے خرید لی"۔ اس لئے کہ جو قرض متعلقہ شخص کے ذمہ ہے وہ اس کے حق میں ناقابل سپرداری ہے اور سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد بیع کے منعقد ہونے کی شرط ہے' جبکہ اس کے برخلاف جس شخص پر قرض ہو اس کی جانب سے قرض کے عوض بیع و شراء کے' اس لئے کہ جو شے اس کے ذمہ ہے وہ قابل سپرداری ہے اور اگر عقد کی نسبت اس قرض کی طرف نہ ہو جو اس کے ذمہ ہے تو تب یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار زرِ ثمن کے عوض خریدی' مگر بیع کی اس کی طرف نسبت نہ کی تو وہ عقد جائز ہو گیا۔ پھر بائع نے اس کی قیمت کو اپنے مقروض کے قرض پر جو اس کے ذمہ ہے حوالہ کر دیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا۔ خواہ قرض جس کا حوالہ کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اسے قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہو یا نہ ہو جیسے بیع سلم وغیرہ اور طحاوی نے لکھا ہے کہ ایسے قرض کا حوالہ کرنا جس کو قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہ ہو درست نہیں ہوتا' مگر امام طحاوی کا یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ قرض کے قبضے کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا ہے اس لئے کہ محال لہ (جس کے حوالے کیا گیا ہے) حوالہ کرنے والے کیلئے محتال لہ سے قرض کی وصولی میں بمنزلہ وکیل کے ہے اور قرض کی وصولی کیلئے کسی کو وکیل بنانا جائز ہے خواہ وہ کسی بھی قسم کا قرض ہو اور اسی طرح وکیل کا قبضہ اس کے موکل کے قبضے ہی کی طرح ہے۔ اور اگر یہ قرض اس شخص نے فروخت کیا جس کے ذمہ قرض ہو تو تب بھی اس کی بیع جائز ہوگی' مثلاً اس طرح کہ اس نے اس قرض کے بدلے جو اس کے ذمہ ہے کوئی معین شے خریدی' اس لئے کہ اس نے اس شے کو فروخت کیا ہے جو خریداری کے وقت قابل سپرداری ہے کیونکہ وہ اس

کے قبضے میں ہے بخلاف پہلی صورت کے' یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اپنے پاس موجود قرض پر کسی عین (شے) کے بدلے صلح کی تو صلح جائز ہوگی' واللہ سبحانہ اعلم۔

۳۔ (خریداری کی مجلس میں) مبادلے کا ذکر ہونا:

تیسری شرط بدل (معاوضہ) کا ایسی شے ہونا ہے جو مبادلے کی دو اقسام میں سے منطوق بہ (مذکور) ہو جو مبادلہ قولیہ ہے۔ پھر اگر وہ مبادلہ ایسا ہو جس کی جانب سے سکوت (خاموشی) اختیار کیا گیا ہو تو بیع فاسد تصور ہوگی' مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا" اور اس نے قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کرلی اور مشتری نے کہا "میں نے خرید لیا" تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ لغت میں بیع "مرغوب شے کے کسی مرغوب شے کے ساتھ تبادلے کا نام ہے" اور شریعت میں بیع مال کے بدلے مال سے عبارت ہے' تو چونکہ اگر اس نے اس کے بدل(معاوضے) کا نام نہ لیا اور تبادلے کے بغیر کوئی بیع نہیں ہوسکتی لہذا بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ اشیاء کا ایسا تبادلہ ہے جس میں ایک بدل (معاوضہ) دوسرے کی قیمت ہے لہذا یہ غلام کی ایسی قیمت کے عوض بیع ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تمام بیوع فاسدہ میں ہے کہ وہاں بھی مبیع کی قیمت کے بدلے اس کی بیع کی جاتی ہے' جیسا کہ ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے زر ثمن (قیمت) کے ذکر سے خاموشی اختیار کی' لیکن اگر اس نے صریح الفاظ میں اس کی نفی کردی' مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام بغیر قیمت یا بلا قیمت کے فروخت کیا" تو مشتری نے کہا میں نے خرید لیا تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت کا اور زر ثمن سے اس کی خاموشی والی صورت کا حکم یکساں ہے اور یہ کہ یہ بیع فاسد ہے' مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے۔ پہلے مسلک والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول بلاقیمت باطل ہے' اس لئے کہ بیع تو ایک تبادلے والا عقد ہے' لہذا بیع کا ذکر کرنا اس کے بدل اور معاوضہ کا ذکر کرنا ہے تو جب اس نے کہا "بغیر قیمت کے" تو اس نے خود ہی اپنے ثابت کردہ قول کو باطل کردیا باقی رہا لفظ "بعت" (میں نے فروخت کیا) جو قیمت کے ذکر سے خاموش ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی شے فروخت کی' مگر قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کرلی۔ متوخر الذکر مشائخ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ قیمت کے ذکر سے سکوت کے وقت بطریق دلالت اس کا بدل (معاوضہ) مذکور ہوتا ہے' لیکن جب اس نے قیمت کی نفی پر صراحت کردی تو یہ دلالت باطل ہوجائے گی' لہذا یہ اصلا بیع نہ ہوگی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۴۔ اس کا ربوا (سود) سے خالی ہونا: خواہ وہ کم ہو یا زیادہ۔

۵۔ اموال ربا کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں میں مماثلت کا ہونا:

حتیٰ کہ اگر یہ مماثلت موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ وہ ایک رباوالی بیع ہوگی اور وہ بیع جس میں ربا (سود) ہو' فاسد ہوتی ہے۔ کیونکہ ربوا (سود) قرآن مجید کی نص سے حرام ہے' اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

وحرم الربوا — اور اس نے ربوا(سود) کو حرام کیا ہے۔

ربوا کے احکام و مسائل:

مسائل ربوا پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:۔

اولاً: عرف شریعت میں ربا(سود) کیا ہے
ثانیاً: اس کی علت کا بیان
ثالثاً: ربا جاری ہونے کی شرائط: تفصیل حسب ذیل ہے:۔

الف: عرف شریعت میں ربوا:

عرف شریعت میں ربوا(سود) کی دو اقسام ہیں۔ رباء الفضل اور رباء النساء

الف۔ رباء الفضل: سے مراد کسی مالی شے (عین) کا وہ اضافہ ہے جو عقد بیع میں شرط رکھا گیا ہو اور ہمارے نزدیک ربوا ایسا اضافہ ہے جو شرعی معیار یعنی ناپ یا تول اور جنس میں ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد خوردنی اشیاء میں مطلق اضافہ ہے' بشرطیکہ دونوں کی جنس ایک ہو۔

ب۔ رباء النساء: سے مراد ہمارے نزدیک مدت مقررہ پر زیادہ جنس وصول کرنا یا ان کے مختلف الاجناس ہونے اور دونوں کے کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں ادھار پر اضافی عین (شے) کی وصولی ہے۔ اور ایک جنس ہونے کی صورت میں کسی غیر کیلی اور غیروزنی شے میں زیادہ جنس وصول کرنا ہے' جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اور زر ثمن والی اشیاء میں خصوصی طورپر ادھارپر وہ وصول کرنے سے عبارت ہے۔ واللہ اعلم

علت کا بیان:

ربوا کی علت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کی اصل' قیاس' اجماع اور ایک حدیث مشہور ہے اور یہ وہ روایت ہے جسے حضرت ابو سعید الخدریؓ اور عبادہ بن الصامتؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا — گندم گندم کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

والشعير بالشعير مثلا بمثل يدابيد والفضل ربا — جو جو کے بدلے' برابر سرابر دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

والتمر بالتمر مثلا بمثل يدابيد والفضل ربا — کھجور کھجور کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

والملح بالملح مثلا بمثل یدا بید والفضل ربا	نمک نمک کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔
والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربا	چاندی چاندی کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔
والذهب بالذهب مثلا بمثل یدا بید والفضل ربا	سونا سونے کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

یعنی فروخت کردہ گندم کو گندم کے بدلے برابر سرابر' دست بدست' دوسری روایت میں مثل بمثل (رفع کے ساتھ) مروی ہے' یعنی یہ کہ گندم کی گندم کے بدلے برابر برابر' دست بدست فروخت جائز ہے۔

بنابریں تمام قیاس کرنے والوں کے اجماع کیلئے یہ روایت نص معلول(علت بیان کرنے والی نص) ہے' البتہ فقہاء کے درمیان اس کی علت میں اختلاف ہے:ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ نص میں بیان کردہ چار اشیاء میں رباء الفضل کی علت ہم جنس ہونے کے ساتھ ساتھ ناپ ہے اورسونے اور چاندی میں ہم جنس ہونے کے ساتھ وزن ہے' لہٰذا جب تک دونوں اوصاف جمع نہ ہوں تو علت ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ دو اوصاف مقدار اور جنس ہیں۔ اور رباء النساء (ادھار والے رباء) کی علت رباء الفضل کی دو علتوں میں سے کسی ایک کا موجود ہونا ہے' یعنی یا تو ایک جیسا ماپ یا وزن ہو' یا دونوں کی جنس ایک ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول میں رباء الفضل کی علت چار اشیاء میں ان کی طعمیت (خوردنی ہونا) ہے اور سونے اور چاندی میں ان کی ثمنیت (زر ہونا) ہے اور دوسرے قول کی رو سے وہ دونوں (سونا اور چاندی) غیرمعلول (بلاعلت) ہیں' اور رباء النسا کی وہی علت ہے جو رباء الفضل کی ہے' یعنی خوردنی اشیاء میں ان کا خوردنی ہونا اور زرثمن بننے والی اشیاء میں ان کا زر ثمن ہونا ہے نہ کہ جنس' اس لئے کہ ان کے نزدیک خوردنی اشیاء کی بیع کی حرمت ان کی ہم جنس اشیاء میں اضافے کے ساتھ ہے' جبکہ دست بدست ہونے کی حالت میں دونوں کے معیار شرعی میں یکسانیت کا ہونا حرمت سے بطریق رخصت مستثنیٰ ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس اصول کے ثابت کرنے کیلئے ایک روایت سے دلیل پکڑی ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تبیعو الطعام الا سواء بسواء	کھانا کھانے کے بدلے' برابر برابر کے سوا فروخت نہ کیا کرو۔

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اصل شے خوردنی شے کی ہم جنس خوردنی شے کے ساتھ حرمت ہے اور صرف معیار شرعی میں یکسانیت کی صورت میں ایسی بیع جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً کھانے کی کھانے کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے اور مساوات (برابر) کی حالت کو مستثنیٰ کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت میں اصل صورت کم اور زیادہ میں فرق کئے بغیر خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل پائی جاتی ہے کہ آپ نے اس کے خوردنی (الطعم) ہونے کو اس حکم کی وجہ (علت) قراردیا ہے۔ اس لئے کہ اس روایت میں اسی مفہوم سے مشتق اسم کے بعد اس کا حکم ثابت

کیا گیا ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے والے مشتق لفظ کے ساتھ کوئی حکم ثابت ہو تو اس کا مادہ (مصدر) مذکورہ حکم کی علت (وجہ) بن جاتا ہے' جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما (المائدة۵:۳۸)
اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت' پس ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الزانیة والزانی فاجلدو کل واحد منھما مائة جلدة (النور ۲۴:۲)
زنا کار عورت اور زنا کار مرد' پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

اور لفظ طعام "طعم" سے مشتق ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ الطعم (خوردنی ہونا) اس حکم کی علت (وجہ) ہے' نیز اس لئے بھی کہ علت ایسی وصف کا نام ہے جو حکم میں مؤثر ہو اور خوردنی ہونا خوردنی اشیاء کی حرمت میں مؤثر ہے۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسی صفت کے ساتھ مذکور ہو جو اس حکم میں مؤثر ہو تو اس حکم کو اسی علت پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ "زنا" اور سرقہ (چوری) وغیرہ میں ہے۔ اور خوردنی ہونے کی تاثیر کی تفصیل اس طرح ہے کہ وہ ایک ایسی وصف (صفت) ہے جو عزت و شرف پر مبنی ہے' کیونکہ اس سے انسان کی بقاء متعلق ہے' جواس کی عزت و شرف ظاہر کرتی ہے' لہٰذا اس کی عزت و شرف کا اظہار ضروری ہے' اور یہ اظہار خوردنی شے کی ہم جنس خودنی شے کے ساتھ بیع کی حرمت اور اس کے جواز کو معیار شرعی اور دست بدست ہونے کی دونوں شرائط میں یکسانیت کے ساتھ مشروط کرنے میں ہے۔ اس لئے کہ اس کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کرنا دراصل اس کے جواز کے راستے کو تنگ کرنا ہے اور جس شے کا راستہ تنگ ہو جائے تو اس کی ذات عزت بڑھ جاتی ہے۔ جس کی بناء پر اس کا امساک (روکنا) باعث عزت ہوگا۔ اور اس کے عین (شے) کے ساتھ تبادلے میں بے قدری نہ ہوگی' لہٰذا اس میں اصل شے روکنا ہے۔ جیسا کہ عورت سے جنسی تعلق میں اصل شے حرمت اور ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط یعنی گواہی اور ولایت کے ساتھ اس کی شرافت کے اظہار کیلئے ہے۔ اس لئے کہ یہی نکاح انسانوں کی تخلیق کا ذریعہ ہے جو اس کائنات کا اصل مقصد ہیں اور انہی کے ساتھ یہ عالم قائم ہے۔ گویا جنسی تعلق نسل انسانی کے وجود کا وسیلہ ہے اور خوراک بقائے جنس کا ذریعہ' لہٰذا اس میں اصل شے ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط کے ساتھ ہے تاکہ اس کا وجود باعزت ہو اور اس تک پہنچنا آسان نہ ہو اور اس کو اپنے پاس رکھنا کم قدری کی بات نہ ہو' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح سونے اور چاندی کو ان کی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں اصل شے حرمت ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء خرید و فروخت کا زر اعتبار ہیں جو اشیاء کے حصول اور ان کو فروخت کرنے کیلئے استعمال کی جاتی ہیں' تو چونکہ یہ دونوں اشیاء اموال کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہیں اور اموال زندگی کو قائم رکھنے کا' لہٰذا ہمارے بیان کردہ طریقے کے مطابق شریعت میں اس کی شرافت کا اظہار ضروری ہے۔ ہمارا استدلال اپنے اصول کے اثبات کیلئے قرآن عزیز' سنت مبارکہ اور قیاس سے ہے قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اوفوا الکیل ولا تکونوا من المخسرین (

اوفوا الکیل ولا تکونوا من المخسرین○ وزنوا بالقسطاس المستقیم○ ولا تبخسوا الناس اشیاء ھم ولا تعثو فی الارض مفسدین○ (شعراء۲۶: ۱۸۱-۱۸۳)

اور پورا پورا ناپو اور صاحب حق کا نقصان کرنے والوں میں سے نہ ہو اور سیدھی ترازو سے تولا کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور زمین میں فساد مت پھیلاؤ۔

اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

ویقوم اوفوا المکیال والمیزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشیاء ھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین○ (۱)(ھود ۱۱: ۸۵)

اور اے میری قوم! تم ناپ تول انصاف سے پورا کیا کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور نہ پھرو زمین میں فساد کرتے۔

کہ اس جگہ ربوا (سود) کو ناپ اور وزن کے ساتھ' خوردنی ہونے کی شرط کے بغیر مطلقاً بیان کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل علت اس کا ماپ اور وزن ہے اور اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ:

ویل للمطففین○ الذین اذاکتالوا علی الناس یستوفون○ واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون○ (المطففین: ۱-۲)

ویل (ہلاکت) ہے کم تولنے والوں کیلئے کہ جب وہ لوگوں سے لیتے ہیں تو پورا پورا لیتے ہیں اور جب وہ ان کو ماپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو کم ماپتے تولتے ہیں۔

کہ اس آیت میں کم تولنے اور کم ماپنے پر خوردنی اور غیر خوردنی میں فرق کئے بغیر شدید وعید دی گئی ہے۔

رہا سنت سے استدلال: تو وہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ خیبر کے حاکم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جنیب (عمدہ کھجوریں) ہدیہ کیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں جنیب (عمدہ) ہیں تو انہوں نے کہا کہ نہیں' لیکن میں نے دو صاع دیکر ایک صاع لے لیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ تو اپنی کھجور کو کسی سامان (سلعہ) کے عوض فروخت کر دیتا۔ پھر اس سامان کے عوض کھجوریں خرید لیتا۔ اسی طرح لفظ میزان (ترازو) بھی قابل غور ہے' جس سے کنایۃ وزن کی ہوئی شے مراد ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں اتصال پایا جاتا ہے۔ اور یہاں بھی خوردنی اور غیرخوردنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح امام مالک بن انسؒ اور محمد ابن اسحاق الحنظلی نے اپنی اسناد کے ساتھ ایک مشہور حدیث روایت کی ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب البیوع میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپؐ نے اس کے آخر میں فرمایا:

وکذالک کل مایکال او یوزن

یہی حکم ہر اس شے کا ہے جو ماپی اور تولی جاتی ہے۔

(۱) یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہاں مصنف کو قرآن [illegible] انہوں نے اس آیت میں ولا تعثوا کی جگہ ولا تفسدوا اور مفسدین [illegible] ہے۔ جو سورۃ الاعراف کی آیت کا حصہ ہے۔ لیکن اس کا ابتدائی حصہ اس آیت کے بھی [illegible] ہے۔

رہا استدلال (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حدیث میں مذکورہ خوردنی اور زر بننے والی اشیاء میں شرعی معیار سے ماپ اور تول میں ہم جنس ہونے کی صورت میں ہر بامعاوضہ اضافے کا ربوا (سود) ہونا اس لئے ہے کیونکہ وہ معاوضے کے بغیر ہے' جس سے عقد میں بچنا ممکن ہے اور یہ بات چونے اور لوہے وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے' لہٰذا یہاں شرعی حکم کا وارد ہونا وہاں وارد ہونا ہے۔

اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ لغوی اور شرعی طورپر بیع مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہے اور یہ بات دونوں طرف اس طرح یکسانیت کی متقاضی ہے کہ دونوں میں سے ایک شے کا ہر ایک حصہ دوسری طرف کے معاوضہ کے کسی نہ کسی حصہ کے بالمقابل ہو' کیونکہ یہی تبادلے کی حقیقت ہے۔ اسی لئے باپ اور وصی بچے کے مال کو غبن فاحش (بہت واضح نقصان) پر نہیں فروخت کرسکتے۔ اور مرض الوفات میں مبتلاء مریض کی طرف سے ماسوائے ایک تہائی مال کے بیع درست نہیں ہوتی۔ اور گندم کا ایک قفیز ظاہری اور معنوی طورپر دوسری گندم کے ایک قفیز ہی کی طرح ہے۔ یہی حکم دینار کا دینار کے مقابلے میں ہے۔ ظاہری طورپر (صورۃ") اس لئے کہ ان دونوں کی مقدار ایک جیسی ہے' جبکہ معنوی طورپر اس لئے کہ مال ہونے میں ہم جنس ہونا مالیت میں ایک دوسرے کے قریب ہونے سے عبارت ہے۔ لہٰذا ایک قفیز گندم دوسرے قفیز کا اور ایک دینار دوسرے دینار کا ہم مثل ہے۔ اسی لئے اگر اس نے دوسرے کی گندم کا کوئی قفیز ضائع کردیا تو اس کو اسی جیسا قفیز لازم ہوگا۔ اور اس پر اس کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ تو جب گندم کا ایک قفیز دوسری طرف کی گندم کے ایک قفیز کے ہم مثل ہوا تو اضافی قفیز معاوضے سے زائد ہوگا' جس سے بامعاوضہ عقد میں بچنا ممکن ہے لہٰذا یہ سود ہوگا۔ اور یہ بات خوردنی اور زرِثمن بننے والی اشیاء کے ساتھ مختص نہیں ہے' بلکہ کسی بھی ہم جنس شے کے بدلے فروخت ہونے والی ہرماپی اور تولی جانے والی شے تک عام ہے' لہٰذا جو شرعی حکم وہاں وارد ہوا ہے دلالتاً" وہی حکم یہاں بھی وارد ہوا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اصل بات خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت ہے' تو وہ [illegible]ت نہیں ہے اور مذکورہ حدیث میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرمؐ نے خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع سے ممانعت پر اکتفا نہیں کیا تاکہ اس میں ممانعت کو اصل بنا دیا جائے' بلکہ حدیث میں اس کے ساتھ استثناء متصل ہے' کیونکہ نبی اکرمؐ نے فرمایا ہے الا سواء بسواء لہٰذا یہ روایت بنیادی طورپر اس کی حرمت پر دلالت نہیں کرتی۔ اوران کا قول کہ آنحضورؐ نے خوردنی ہونے کو علت حکم قراردیا ہے' ایسا دعویٰ ہے جودرست نہیں ہے اور جو اسم کسی مصدر سے مشتق ہوتو ہمارے نزدیک وہ مذکورہ حکم کی علت اس وقت بنتا ہے جب اس کا اس حکم کے اطلاق میں کوئی اثر ہو' جیسے زنا اور سرقہ (چوری) وغیرہ' لہٰذا تم نے یہ کیوں کہا کہ اس کاخوردنی ہونا اس حکم میں مؤثر ہے اور اس کی بقاء کے ساتھ متعلق ہونے کا اس کے اس مفہوم کے اطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے چہ جائیکہ اس کی حرمت میں اثر ہو۔ اس لئے کہ یہاں اصل لوگوں کیلئے آسانی پیدا کرنا ہے نہ کہ تنگی پیدا کرنا جیساکہ مسئلہ معروف ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اصول پر نقد اور ادھار ربا کے کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کئی "فروع" متفرع ہوتی ہیں' مثلاً:

(ا) نقد معاملے میں ربا (سود) ہونے اور نہ ہونے کے اس اختلاف کا فائدہ دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔
اولا یہ کہ کسی ماپی جانے والی شے کو ہم جنس غیر خوردنی شے کے ساتھ یا وزن کی جانے والی شے کو اس کی ہم جنس غیرخوردنی شے کے بدلے فروخت کیا جائے اور وہ شے زرثمن بھی نہ ہو' جیسے کہ ایک قفیز جص (چونے) کی جص (چونے) کے دو قفیزوں کے بدلے میں فروخت یا ایک سیر لوہے کی دو سیر لوہے کے بدلے میں فروخت کہ یہ بیع ہمارے نزدیک ناجائز ہے' کیونکہ یہاں ربا (سود) کی علت یعنی ماپ جنس کے ساتھ یا وزن جنس کے ساتھ پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی علت خوردنی ہونا یا زرثمن بننے کی اہلیت کا ہونا ہے جو یہاں نہیں پائی گئی' یہی اختلاف خوردنی اور زراعتبار والی اشیاء کے علاوہ دوسری ماپی اور تولی جانے والی اشیاء میں پایا جاتا ہے' جیسے چونے کے پتھر ھڑتال' پیتل اور تانبا وغیرہ ہیں۔

جبکہ ماپی جانے والی اور تولی جانے والی خوردنی اشیاء کو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے' جیسے کہ ایک قفیز چاول کو دو قفیز چاول کے بدلے میں یا ایک سیر شکر کو دو سیر شکر کے بدلے میں فروخت کرنا۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ اس میں مقدار اور جنس کی علت پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بنا پر کہ یہاں خوردنی ہونا اور جنس کا ہونا پایا گیا ہے۔ یہی حکم ہر اس شے کا ہے جو کھانے یا پینے کے کام آتی ہو' مثلاً سرسوں یا زیتون کا تیل' سرکہ وغیرہ۔ اور کسی بھی ماپی جانے والی شے کو اس کی غیرجنس کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جاسکتا ہے' خواہ وہ شے خوردنی ہو یا غیرخوردنی' بشرطیکہ وہ دست بدست ہو جیسے ایک قفیز گندم کو دو قفیز جو کے عوض فروخت کرنا۔ اور چونے کے ایک قفیز کو چونے کے پتھر کے دو قفیز کے بدلے فروخت کرنا وغیرہ۔ اس لئے کہ ربا کی علت' یعنی دونوں اوصاف کا ایک ساتھ پایا جانا ہے اور یہاں ان میں سے ایک وصف' یعنی جنس کا ایک ہونا نہیں پایا گیا۔ یہی حکم ہر اس تولی جانے والی شے کا ہے جو اس کی غیرجنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کی جائے کہ یہ جائز ہے۔ خواہ وہ زراعتبار بننے والی ہو یا نہ ہو' بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔ جیسے کہ ایک دینار کو ایک سو درہم کے عوض فروخت کرنا اور ایک سیر لوہے کو دو سیر تانبے یا کانسی کے عوض فروخت کرنا وغیرہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور ذراع (گز) سے ناپی جانے والی اور ایسی گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کو جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوں ایک کے بدلے دو کو دست بدست فروخت کیا جاسکتا ہے' جیسے ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض اور ایک بکری کو دو بکریوں کے عوض اور ایک تیر کو دو تیروں کے عوض وغیرہ کہ یہ بالاجماع جائز ہے۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ دو میں سے ایک وصف' یعنی ماپ (کیل) اور وزن کرنا نہیں پایا گیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونا اور زراعتبار بننے کی وصف کا نہ ہونا پایا گیا ہے۔

رہا تانبے کے بنے ہوئے برتنوں کو ایک کے بدلے میں دو کو فروخت کرنا' جیسے ایک قمقمہ کو دو قمقموں کے عوض فروخت کرنا وغیرہ ذالک...... اگر تو وہ شے ایسی ہو کہ گن کر فروخت ہوتی ہو تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ گنی جانے والی اشیاء میں گنتی کرنا "ربا" کی علتوں میں سے نہیں ہے' لہٰذا یہاں ربا (سود) متحقق نہ ہوگا اور اگر اس کو تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو ایسی صورت میں یہ بیع ناجائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ربائی مال کو اس کی

ہم جنس شے کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ہے۔ اور گن کر فروخت کی جانے والی ایک دوسرے سے مشابہہ اشیاء جو غیرخوردنی ہوں تو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے۔ بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو' جیسے کہ ایک پیسے کودو پیسوں کے عوض فروخت کرنا اورامام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فلوس(پیسے) زرثمن بننے والی شے ہے' لٰہذا ان کو ہم جنس شے کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ درہم اور دینار وغیرہ۔ اور دلالت وصف اعیان کی مالیت کا اندازہ کرنے سے عبارت ہے اور اعیان کی مالیت کا جس طرح درہموں اور دیناروں کے ساتھ اندازہ کیا جاتا ہے اسی طرح پیسوں (فلوس) کے ساتھ بھی اس کا اندازہ کیا جاتا ہے' لٰہذا یہ پیسے اثمان (زرثمن) ہوں گے۔ جیسے کہ وہ مخالف جنس کے مقابلے میں زرثمن ہیں۔ اور جب ان کا ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ مساوات کے ساتھ مقابلہ ہوتو تب بھی یہ زرثمن ہیں۔ اور اگر وہ زرثمن ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے اور اگر ان کو متعین کردیا جائے جیسے درھم اور دینار وغیرہ تو ان دونوں میں تعیین کالعدم تصور ہوگی۔ لٰہذا یوں ایک پیسے کی دوپیسوں کے عوض فروخت غیر اعیان (اشیاء) کے ساتھ ہوگی جوجائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب وہ زرثمن (قیمت ہونے کی اہلیت رکھتے) ہیں تو دو میں سے ایک دو کے بالمقابل ہوگا' جس میں دوسرا پیسہ بغیر معاوضے کے رہ جائے گا کیونکہ اس کا عقد معاوضہ میں کوئی مقابل نہیں ہے اور ربا(سود) کی یہی تشریح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربا(سود) کی علت مقدار جنس کے ساتھ ہے اور وہ قول یا وزن ہے جو ایک جیسا ہو اور مجلس ایک ہو اور یہاں اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے' لیکن یہاں مقدار نہیں پائی گئی۔ لٰہذا یہاں ربا(سود) متحقق نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ پیسے زرثمن ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کا زرثمن ہونا ان دونوں کے حق میں بیع سے قبل باطل ہوگیا ہے اس لئے کہ جب بیع اس کے ساتھ متصل ہوئی تو وہ محض ایک گن کر فروخت ہونے والا سامان تھا۔ لٰہذا ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ تمام گن کر فروخت ہونے والے سامان' مثلاً قمقموں وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ غیرجنس کے ساتھ اور حالت مساوات میں ہم جنس شے کے ساتھ مقابلے کے وقت یہ پیسے بطور ثمن (قیمت) کے باقی رہیں گے۔ اس لئے کہ ان کا قیمت ہونے کی وصف سے خارج ہونا عقد کی صحت اور اس کے جواز کیلئے تھا کیونکہ ان دونوں نے ان کے صحیح کا قصد کیا ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صرف وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں حالتوں میں بیع جائز ہے خواہ وہ قیمت ہونے کی صفت پر باقی رہے یا اس سے خارج ہوجائے۔

اور تیسری قسم ایسی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کا ہے جو نہ ماپی جاتی ہو اور نہ تولی جاتی ہو، جیسے گندم کے ایک حفنہ (ایک پیانہ) کی دو حفنوں کے عوض فروخت۔ یا ایک تربوز کی دو تربوزوں کے عوض، یا ایک سیب کی دو سیبوں کے عوض یا ایک انڈے کی دو انڈوں کے عوض ایک ناریل کی دو ناریلوں کے عوض فروخت، ایسی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ یہاں علت ربوا مفقود ہے اور صرف ماپنا جنس کے ساتھ یا وزن جنس کے ساتھ باقی رہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے

نزدیک خوردنی ہونا اور ہم جنس ہونا دونوں شرائط موجود ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے ایک حفنۃ دو حفنوں کے عوض یا ایک سیب دو سیبوں کے بدلے یا ایک انڈا دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے' جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں خوردنی ہونے کی صفت پائی گئی ہے کیونکہ خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ حرمت ہی ان کے نزدیک عزیمت ہے اور اس کے ماپ یا تول میں برابری اس کی حرمت کو بطریق رخصت اس سے آزاد کرنے والی ہے اور یہاں آزاد کرنے والا یہ عمل موجود نہیں ہے' لہٰذا اس کی حرمت برقرار رہے گی۔

(ب) رباء النساء (ادھار پر سود)

رہا رباء النسیئہ اور اس کی فروع (اقسام) اور اس میں اختلاف کا ثمرہ تو اس بارے میں اصل (اساس) وہ روایت ہے جو حضرت ابراھیم النخعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا "تو ماپی جانے والی شے کی کسی تولی جانے والی شے سے اور تولی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے سے بیع سلم کرلے' لیکن ماپی جانے والی شے کی ماپی جانیوالی شے سے اور تولی جانے والی شے کی تولی جانے والی شے سے بیع سلم نہ کر۔ پھر جب دونوں کی انواع مختلف ہوجائیں تو اس صورت میں ایک کو دو کے بدلے دست بدست فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جس میں ادھار ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔" روایت کے اس جملے کی تشریح ضروری ہے جس کیلئے اس کے ہر جز کی تفصیل سمجھنا ضروری ہے۔ اس میں سے کچھ حصہ تو عموم کا متقاضی ہے کچھ عموم کا متقاضی نہیں ہے' لہٰذا اس کی تفصیل کا سمجھنا ضروری ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ: ماپی جانے والی اشیاء کے ساتھ ماپی جانے والی اشیاء کو علی العموم "بیع سلم" کے طریقے پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ خوردنی ہوں' جیسے گندم سے گندم' یا جو سے جو یا وہ غیر خوردنی ہوں جیسے چونے سے چونہ یا چونے کا پتھر۔ یہی حکم ماپی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے کے ساتھ بیع کا ہے جو خوردنی ہونہ کہ بیع سلم' البتہ وہ دوسرے کے ذمہ قرض ہو تو ایسی بیع جائز نہ ہوگی۔ خواہ وہ دونوں اشیاء ایک ہی جنس کی ہوں یا دونوں خوردنی اجناس ہوں۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ ربا کی دو اوصاف میں سے ایک وصف یعنی "ماپ" (کیل) نے ان دونوں کو یکجا کردیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر تو وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ربا کی علت (وجہ) خوردنی ہونا ہے۔

رہا تولی جانے والی اشیاء سے تولی جانے والی اشیاء کی بیع سلم' تو اس میں تفصیل ہے: اگر تو وہ دونوں اشیاء ایسی ہوں جو ایک عقد میں جمع کی جاسکتی ہوں تو تب بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی خواہ وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں' جیسے شکر زعفران کے ساتھ یا غیرخوردنی جیسے لوہا تانبے کے ساتھ۔ اس لئے کہ رباء الفضل کی دو میں سے ایک علت پائی گئی ہے جو رباء النسیئہ کیلئے علت تام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیرخوردنی اشیاء میں جائز اور خوردنی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ وجہ ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء عقد میں متعین نہ ہوں جیسے دیناروں کے ساتھ درہم اور درہم دیناروں کے ساتھ یا درہم درہموں کے ساتھ یا دینار دیناروں کے ساتھ یا "مسلم فیہ" غیر عین ہو' جیسے لوہا درہم کے ساتھ یا دینار کے ساتھ تو یہ بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عام بیع کی صورت ہے کیونکہ مسلم فیہ مبیع ہے' جیسا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور "سلم" کی صورت میں اجازت دی ہے۔ تو اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ سلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو' اس لئے کہ ممنوع امور میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ فرمایا ہے۔ اور نہی کے تحت جو شے داخل ہے وہ بیع ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ سلم بھی ایک قسم کی بیع ہی ہے' تاکہ اس میں اجازت کا ہونا درست (مستقیم) رہے' لہٰذا ثابت ہوا کہ مسلم فیہ مبیع ہے اور مبیع ایسی شے ہونی چاہئے جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے اور درہم اور دینار شرعاً معاوضات کے عقود میں تعیین کا احتمال نہیں رکھتے' لہٰذا وہ متعین نہ ہوں گے' لہٰذا وہ دونوں مسلم فیہ ہونے کے اہل نہیں۔

اور اگر "راس المال" (سرمایہ) ایسی اقسام سے ہو جو متعین نہ ہوں اور مسلم فیہ ایسی شے ہو جو متعین ہو جیسے کہ اگر اس نے درہموں اور دیناروں کے عوض زعفران کے ساتھ بیع سلم کی یا روئی یا لوہے وغیرہ اور دیگر تولی جانے والی اشیاء کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو وہ بیع سلم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اس کی علت یعنی ایک جیسی مقدار یا جنس موجود نہیں ہے۔ دونوں کا ہم جنس نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے' رہی ایک جیسی مقدار تو وہ اس لئے کہ زر ثمن (قیمت) والی شے کا وزن مثمن (مبیع) کے وزن کے مخالف ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم مثقال (ایک معیار وزن) کے ساتھ تولے جاتے ہیں اور روئی اور لوہے کو قبان (کنڈے) کے ساتھ تولا جاتا ہے لہٰذا دونوں کی مقدار ایک جیسی نہ ہوگی' جس کی بناء پر یہاں علت موجود نہیں ہے' لہٰذا اس میں ربوا (سود) کی علت ثابت نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درہموں اور دیناروں کے عوض وزن کی جانے والی اشیاء میں سے کسی ایک میں عقد سلم کا معاملہ کیا' لیکن اگر اس نے چاندی کی ڈلی کا چاندی کے ساتھ یا خالص سونے کی ڈلی کا سونے کے ساتھ یا اس سے ڈھالے ہوئے سونے کے ساتھ عقد سلم کیا تو کیا یہ معاملہ جائز ہوگا؟ اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے کہ امام ابویوسفؒ کے قول پر یہ عقد جائز اور امام زفرؒ کے قول پر جائز نہ ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رباء النسیئہ کی علت یعنی رباء الفضل کی دو اوصاف میں سے ایک صفت پائی گئی ہے اور وہ دونوں طرف کے مال میں "وزن" کا ہونا ہے لہٰذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دو میں سے جو ایک وصف کا پایا جانا علت بنتا ہے وہ ایک جیسی مقدار ہے نہ کہ مطلق مقدار ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ چاندی یا سونے کی ڈلی زر ثمن کی قسم میں سے ہے اور زر ثمن کی اصل اور زر ثمن کا وزن مثمن (مبیع) دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لہٰذا دونوں کی مقدار ایک جیسی نہ ہوگی جس کی بناء پر علت ربا نہ پائی گئی' لہٰذا ربا (سود) ثابت نہ ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے درہموں اور دیناروں میں بیع سلم کی۔

اور اگر اس نے پیسوں (فلوس) میں بیع سلم کی تو جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پیسے عددی (گنے جانے والی)

شے ہیں اور گنی جانے والی اشیاء میں گنتی رباء کی علت نہیں ہے۔ اور اگر اس نے جیست کے برتنوں میں بیع سلم کی تو دیکھا جائے گا' اگر تو انہیں تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں وزن پایا گیا ہے جو رباء الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت ہے اور اگر ان کو گن کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ علت معدوم ہے۔ رہا ماپی جانے والی اشیاء (مکیلات) کے ساتھ وزن کی جانے والی اشیاء (موزونات) میں بیع سلم کرنا تو اس کی بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر تو وزن کی جانے والی شے ایسی ہو کہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہو تو اس میں بیع سلم جائز ہوگی خواہ وہ خوردنی ہو جیسے گندم کے بدلے زیتون کے تیل کی' یا زعفران کی' یا دونوں غیرخوردنی ہوں جیسے چونے کی لوہے کے ساتھ کہ میرے نزدیک علت رباء نہ پائے جانے کی بناپر بیع جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں علت رباء پائی جانے کی بناپر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر وہ شے ایسی ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو جو درہم اور دینار ہیں تو ان میں یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ جیسا کہ اوپر گزرا..... عقد سلم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ مبیع ہو اور درہم اور دینار ہمیشہ ہی اثمان (زرثمن) ہیں' بخلاف تمام تولی جانے والی اشیاء کے۔ پھر جب یہ عقد ابطور سلم جائز نہ ہوا تو کیا بطور بیع جائز ہوگا۔ تو اس کے متعلق دیکھا جائے اگر تو وہ لفظ بیع کے ساتھ ہو تو جائز ہوگا اور وہ ادھار قیمت پر بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ اس کی صحت بیع سلم کی صورت میں مشکل ہے' لیکن بیع سلم کو بیع بنا کر اس کی تصحیح ممکن ہے' لہٰذا اسے اس کے بدلے بیع بنا لیا جائے گا اور اگر وہ بیع لفظ "سلم" کے ساتھ ہوئی ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ بیع ناجائز ہے اس لئے کہ سلم احکام اور شرائط میں عام بیع سے مختلف ہے تو جب بیع سلم جائز نہ ہوئی تو یہ بیع سرے سے باطل ہوجائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اس لئے کہ سلم ایک قسم کی بیع ہے کیا تجھے علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے "بیع" قرار دیا ہے اس وقت جب آپ نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور آپ نے بیع سلم کی اجازت دی ہے اسی لئے بیع سلم لفظ بیع کے ساتھ منعقد ہوجاتی ہے۔ البتہ وہ چند شرائط کی بناپر ایک خاص قسم کی بیع ہے' لہٰذا جب اس کا بطور بیع سلم ہونا مشکل ہو تو وہ ادھار قیمت کے ساتھ بیع کے طور پر صحیح ہوگی تاکہ بقدر امکان تصرف کو صحیح رکھا جاسکے۔

رہا تولی جانے والی اشیاء کے عوض ماپی جانے والی اشیاء میں بیع سلم تو وہ عموماً جائز ہے خواہ تولی جانے والی شے' جسے راس المال بنایا گیا ہو ایسا عوض ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے۔ یا وہ زرثمن (قیمت بننے والی شے) ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو' یعنی درہم اور دینار۔ اس لئے کہ اس میں دو میں سے ایک وصف یعنی ایک جیسی مقدار یا ایک جنس موجود نہیں ہے' لہٰذا یہاں علت موجود نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی جنس کے عوض اس کی ہم جنس شے اور غیرجنس شے میں بیع سلم کی' جیسے کہ اس نے کسی کیلی (ماپی جانے والی شے) کے عوض کیلی اور موزون (وزن کی جانے والی شے) کی بیع سلم کی تو تمام مقدار میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف اس حصہ میں' جو دوسری جنس سے ہے اور وہ موزون (وزن کیا جانے والا) حصہ ہے بیع سلم جائز ہوگی۔ یہ مسئلہ اسی طرح ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جیسے کہ اگر کسی نے بیع میں غلام اور آزاد شخص کو اکٹھا کردیا اور انہیں ایک ہی صفقہ (عقد بیع)

میں فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ازیں قبل اس کا ذکر آچکا ہے۔

رہا غیر کیلی اور غیر موزون شے میں اسی کی ہم جنس شے کے ساتھ عقد سلم، مثلاً کسی ذراع (گز) سے ماپی جانے والی یا گن کر دی جانے والی شے جیسے کہ ہروی کپڑے کے بدلے ہروی کپڑے کی اور مروی کپڑے کے بدلے مروی کپڑے کی اور جانور کے بدلے جانور کی بیع سلم تو یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ تنہا جنس کا ہونا ہمارے نزدیک ادھار فروخت کی حرمت کا سبب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع حرام نہیں ہے، لہٰذا اخروٹ کی اخروٹ کے ساتھ اور انڈے کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب کے ساتھ اور حفنہ (ایک ماپ) کی حفنہ کے ساتھ بالاجماع بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک دونوں کی جنس ایک ہی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونے کی علت پائی جاتی ہے۔ پھر اس بات پر بھی فقہاء کا اجماع ہے کہ ہروی کپڑے کی مروی کپڑے کے عوض بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک صفت اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی ہونے اور ثمنیت بننے کی صفت نہیں پائی جاتی۔

اور اخروٹ کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب ہی کے عوض اور جانور کی کپڑے کے بدلے ہمارے نزدیک بیع سلم جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی خوردنی شے کی آپس میں بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں خوردنی ہونے کی وصف پائی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے پیسوں کے بدلے پیسوں (فلوس) کی، بیع سلم کی تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے دونوں میں ایک جنس ہونے کی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں قیمت ہونے کی صفت پائی جاتی ہے اور جنس کے منفرد ہونے پر ہماری بحث مسئلہ ربا کی بحث پر مبنی ہے۔ یہاں امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ کسی خوردنی شے کو اس کی ہم جنس شے کے عوض اور وہ زر ثمن والی اشیاء کو ہم جنس اشیاء کے بدلے فروخت کرنا اصلاً حرام ہے۔ اور دونوں اشیاء میں مساوات کا ہونا معاملہ کے دست بدست ہونے کی صورت میں، اس کو حرمت سے بطریق رخصت آزاد کرنے والا سبب ہے، یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ رباء النسیئہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں مدت مقررہ آنے پر اضافی شے اور زر ثمن والی اشیاء میں اس کی قیمت ہونے میں اضافہ ہے۔ اور ہم ازیں قبل امام شافعیؒ کے اس اصول کی صحت کے حق میں ان کے دلائل بیان کر آئے ہیں۔

ہمارے ائمہ کرام کی بحث یہاں بھی وہی ہے جو ہم ازیں قبل رباء الفضل کے تحت بیان کر آئے ہیں، جو یہ ہے کہ خوردنی اور زر ثمن بننے والی اشیاء میں بیع سلم کا ہونا اس لئے ربا (سود) ہے کہ وہ ایک ایسا معاوضہ ہے جو معاوضے سے خالی ہے جس سے عقد معاوضہ میں بچنا ممکن ہے۔ کیونکہ بیع ایک با معاوضہ عقد ہے جو بطریق مقابلہ اور مساواۃ دونوں طرف معاوضوں (بدلین) میں ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر دونوں اشیائے تبادلہ نقد و نقد ہوں تو عقد جائز ہوگا کیونکہ نقد اور ادھار میں کوئی مساواۃ (یکسانیت) نہیں ہے اس لئے کہ نقد ادھار سے اور فوری ادائیگی مؤخر ادائیگی سے بہتر ہے، لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ ہر وہ اضافہ جو بیع میں مشروط ہو ربا (سود) ہے، خواہ وہ اضافہ اس کی ذات کے اعتبار سے ہو، یا اس کی ہلکی اور بوجھل ہونے کی صفات کے اعتبار سے البتہ وہ اضافہ ایسا ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو دفع حرج کیلئے ایسا معاملہ جائز ہوگا اور متعین اضافے سے بچنا ممکن ہے اس طرح

کہ کسی عین (شے) کو دوسری عین (شے) کے بدلے فروخت کردیا جائے اور بیع حالی ہو اور ادھار نہ ہو اور یہ بات غیر خوردنی اور غیرزرثمن بننے والی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے' لہٰذاوہاں شرعی حکم کا وارد ہونا دلاتا" یہاں حکم کا وارد ہونا ہے۔ ہماری ابتدائی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

الربافی النسیہ ربا ادھار میں ہے

کہ اس میں خوردنی اور غیر خوردنی اشیاء میں فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا الربا فی النسیہ (ربا تو ادھار ہی میں ہے) کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اور غیرخوردنی نیز زرثمن بننے والی اور زرثمن نہ بننے والی اشیاء میں فرق کئے بغیر فرمایاہے کہ ربا(سود) تو ادھار میں ہے' لہٰذا ربا کے موجود ہونے کا علی الاطلاق وعلی العموم قول ضروری ہے' ماسوا اس کے کہ کوئی صورت کسی دلیل کے ساتھ خاص یا مقید ہوجائے اور ربا قرآن مجید کی نص کے ساتھ حرام ہے۔

اجناس ربوا

پھرجب جنس کا ہونا ہمارے نزدیک رباء الفضل کی دو صفات میں سے ایک وصف اور رباء النسیئہ کی واحد علت ٹھہرا اور امام شافعیؒ کے نزدیک رباء الفضل کی علت قرار پایا تو ان تمام اجناس کا جاننا ضروری ہے جس میں ربوا (سود) جاری ہوتا ہے۔

لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ گندم اپنی اقسام انواع اور شہروں وغیرہ کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جنس ہے۔ یہی حکم جو اور آٹے اور ستو کا ہے۔ اور یہی حکم کھجور' نمک' انگور' کشمش اور سونے اور چاندی کا ہے' لہٰذا ان اشیاء میں نوع اور صفت میں مساوات ہونے کی صورت میں کسی کیلی (ماپی جانے والی) شے کی اس کی ہم جنس کیلی شے سے اضافے کے ساتھ بیع بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء کیل (ماپ) میں مساوی ہوں البتہ ان کی نوع اور صفت میں فرق ہو تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بارانی گندم کو بارانی گندم کے بدلے میں اور چاہی گندم کو چاہی گندم کے بدلے اور ایک قسم کو دوسرے کے مقابلے میں اور اعلیٰ کو اعلیٰ کے مقابلے میں اور ہلکی کو ہلکی کے مقابلے میں اور ہرایک کو ہردوسری قسم کے بدلے میں' نئی کو نئی کے بدلے میں اور پرانی کو پرانی کے بدلے میں اور ایک کو دوسرے کے بدلے میں اور خوب پکی ہوئی کو خوب پکی ہوئی کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے اور یہی حکم جو کا اسی تفصیل کے ساتھ ہے اور یہی حکم گندم اور جو کے آٹے کا ہے لہٰذا گندم کے آٹے کو گندم کے آٹے کے عوض اور گندم کے ستو کو گندم کے ستو کے عوض اور اسی طرح جو کے آٹے کو آٹے کے بدلے اور ستو کو ستو کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے۔ یہی حکم برنی کھجور کا خوب پکی ہوئی کھجور کے بدلے میں اور عمدہ کا(ہلکی) کے بدلے میں' نئی کا نئی اور پرانی کا پرانی کے بدلے میں اور ایک دوسرے کے بدلے میں فروخت کا ہے۔ اسی طرح انگور کو انگور کے بدلے اور خشک کشمش کو تر کشمش کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خوب پکی ہوئی گندم کو اچھی طرح نہ پکی ہوئی (غیر مقلیہ) گندم کے عوض فروخت نہیں

کیا جاسکتا۔ اور پکی ہوئی کو ان پکی کے عوض اور گندم کو گندم کے آٹے اور ستو کے بدلے اور پکی ہوئی کھجور کو ان پکی کھجور کے بدلے ماپ میں کمی بیشی کے ساتھ یا اس میں مساوی ماپ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقلیہ (خوب پکی ہوئی) گندم کے اجزاء ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں جس کا اندازہ تجربے سے ہوتا ہے' لہٰذا ماپ میں یکسانیت ہونے کے باوجود مقدار میں کمی بیشی ہوجائے گی' جس کی بنا پر ربوا (سود) متحقق ہوجائے گا۔ یہی حکم آگ پر پکائی ہوئی گندم کا غیر پکائی ہوئی گندم کے بدلے میں ہے کیونکہ گندم آگ پر پکانے سے پھول جاتی ہے لہٰذا غیر پکائی گندم مقدار میں زیادہ ہوگی جس کی بناپر کمی بیشی ثابت ہوجائے گی۔ اسی طرح گندم کو گندم کے آٹے کے عوض فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ گندم میں آٹا ہوتا ہے لیکن مانع ہونے کی بناپر اس کے اجزاء متفرق نہیں ہوتے' بلکہ گندم میں یکجا ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ تجربہ سے ہوتا ہے البتہ اگر گندم کو پیس دیا جائے تو اس کا آٹا حجم میں گندم سے زیادہ ہوجاتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس اضافہ میں پیسنے کے عمل کا کوئی اثر نہیں ہے جو اس بات کی دلالت ہے کہ وہ آٹے میں اضافہ تھا' لہٰذا عقد کے وقت تجربہ کی رو سے ایک جانب آٹے کی مقدار میں اضافہ ثابت ہوجائے گا جس کی بناپر سود ثابت ہوجائے گا۔

رہی پانی سے بھیگی ہوئی گندم کی پانی سے بھیگی ہوئی گندم کے عوض یا مرطوب گندم کی مرطوب گندم کے عوض یا گیلی گندم کی گیلی گندم کے عوض یا خشک گندم کی خشک گندم کے عوض بیع اور تازہ کھجور کی پکی ہوئی کھجور کے بدلے یا رطب کھجور کی رطب کھجور کے بدلے یا پوری طرح پکی ہوئی کھجور کے بدلے یا منقع کی منقع کے بدلے یا کشمش کی کشمش کے بدلے اور خشک کشمش کی منقع کے بدلے یا خشک میوے کی خشک میوے کے بدلے۔ کیا کیل (ماپ) میں مساوات کے ساتھ بیع جائز ہے؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ماسوائے خرما کے تازہ پکی ہوئی کھجور کے بدلے بیع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں فاسد ہیں۔ ماسوائے تازہ کھجور کی تازہ کھجور کے بدلے بیع کے اور انگور کی انگور کے بدلے بیع کے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں باطل ہیں اور کفری (کچی کھجور) کی خرما (پکی ہوئی) کے عوض رطب کی بسر کھجور کے بدلے مساوی حالت میں اور کمی بیشی کے ساتھ بالاجماع بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہم جنس ہونے اور ماپنے کی شرط معدوم ہے۔ اس لئے کہ کفری شگوفے کے غلاف کا نام ہے' چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے عقد کے وقت دونوں میں فوری مساوات (یکسانیت) کا اعتبار کیا ہے اور انہوں نے بعد میں اس میں ہونے والی کمی کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور امام محمدؒ نے اس کے حال اور مآل (بعد) دونوں کا اعتبار کیا ہے اور امام ابویوسفؒ نے بھی اسی بات کا اعتبار کیا ہے جس بات کا امام ابوحنیفہؒ نے اعتبار کیا ہے' ماسوائے تازہ پکی ہوئی کھجور کی خرما کے عوض بیع کے۔ اس لئے کہ یہ بیع ازروئے نص فاسد ہے اور امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جس کا ہم "علت ربوا" کے تحت ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ خوردنی شے کی بیع کی حرمت اپنی ہم جنس شے کے ساتھ ہی اصل ہے اور معیار شرعی میں دونوں کے مابین مساوات کا ہونا ثابت ہونے کے ساتھ' اس کو حرمت سے آزاد کرنے کا موجب ہے' تاہم انہوں نے یہاں متوسط حالت میں معیار شرعی میں مساوات کا اعتبار کیا ہے۔ یہ متوسط حالت اس کے خشک ہونے کی حالت ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ پکی ہوئی کھجور (رطب) کو خرما کے عوض فروخت کرنے سے منع کیا ہے"

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"خشک ہوجانے کے بعد کھجور کم وزن ہوجاتی ہے"

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم اور اس کی علت بیان کردی ہے اور وہ علت اس کے خشک ہوجانے کے وقت اس کے وزن میں کمی کا ہونا ہے لہٰذا امام محمدؒ نے اس حکم کو اس جگہ تک متعدی کیا ہے جہاں تک یہ علت متعدی ہوتی ہے اور امام ابویوسفؒ نے اس کو نص کی جگہ تک محدود کیا ہے اس لئے کہ وہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس ثابت ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی یہاں دلیل قرآن مجید اور خبر مشہور ہے قرآن مجید اس طرح کہ قرآن مجید میں بیع کے جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ عام ہیں، جیسے مثلاً:

واحل اللہ البیع وحرم الربوا	اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

یآ ایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم	اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کے مال آپس میں باطل طریقے سے ماسوا اس کے کہ وہ آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان تجارت ہو۔

چنانچہ یہ ظاہرالنص پر بیع کے جواز کی متقاضی ہے، ماسوائے اس بیع کے جو کسی دلیل سے مستثنیٰ ہوجائے اور شرعی معیار سے کمی و بیشی پر مبنی بیع اس عموم سے مختص کی جاچکی ہے۔ لہٰذا دونوں کے مساوی ہونے کی حالت میں بیع اپنی جگہ ظاہر عموم پر (جائز) رہے گی۔ رہی خبر مشہور...... تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور عبادہ بن صامتؓ سے ایک روایت ہے۔ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کی گندم کے بدلے اور جو کی جو کے بدلے اور خرما کی خرما کے عوض مساوی حالت میں بیع کو جائز قرار دیا ہے اور یہ اجازت عام اور بغیرقید کے مطلق ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ گندم اور جو کا لفظ گندم اور جو کی ہرقسم پر بولا جاتا ہے خواہ ان کی انواع اور صفات ایک دوسرے سے مختلف ہی ہوں، علی ہذا القیاس "خرما" (تمر) کا لفظ رطب (تازہ پکی ہوئی) اوربسر کھجور دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ اس لئے کہ وہ لغوی طورپر کھجور کے درخت کے پھل کا نام ہے، لہٰذا اس میں رطب، بسر، مذنب اور منقع وغیرہ کی تمام اقسام داخل ہوں گی اور مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ خیبر کے عامل نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنیب

(عمدہ) کھجور کا ہدیہ پیش کیا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیبر کی
تمام کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں۔"

حالانکہ اس نے رطب (تازہ پکی ہوئی کھجور) پیش کی تھی' مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تمر(خرما) کا رطب کھجور پر اطلاق فرمایا ہے اور مروی ہے کہ

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کھجور کی اس کے پکنے یعنی سرخ یا زرد ہونے
تک بیع سے منع فرمایا ہے۔"

اور یہ سرخ یا زرد ہونا بسر کھجور کی اوصاف میں سے ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تمر(خرما) کا رطب (تازہ پکی ہوئی کھجور) پر بھی اطلاق کیا ہے' لہٰذا یہ بیع مذکوہ نص کے تحت داخل ہوگی۔ رہی حدیث تو اس کا مدار زید بن عیاشؒ پر ہے جو نقل کے وقت ایک کمزور راوی تھے۔ لہٰذا ان کی روایت قرآن مجید اور خبر مشہور سے متصادم ہونے کے باعث قابل قبول نہ ہوگی۔ اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے حدیث کی معارض ہونے کی بناء پر مناظرہ میں اس روایت کو قبول نہیں کیا تھا' حالانکہ وہ حدیث کے بڑے ماہر تھے۔ اور ان کا اصول حدیث کو قیاس سے مقدم رکھنے کا تھا گو وہ خبرواحد ہی ہو' بشرطیکہ اس کے راوی ظاہری طور پر یا دلائل کی رو سے عادل ہوں' لہٰذا اس حدیث کو رطب کھجور کی خرما سے ادھار بیع پر یا یتیم کے مال میں سے خرما کی بیع پر محمول کیا جائے گا تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تعارض سے محفوظ رکھ کر ان کے مابین توافق پیدا کیا جاسکے' واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

یہی حکم سونے اور چاندی کی بیع کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ہم جنس شے کے ساتھ وزن میں کمی بیشی کی صورت میں بیع جائز نہیں ہے۔ خواہ دونوں کی انواع اور صفات یکساں ہوں مثلاً یہ کہ درہم یا دینار کی شکل میں انہیں بنایا گیا یا ڈھالا گیا ہو' وہ خالص شکل میں ہوں' عمدہ ہوں یا ادنیٰ یا دونوں باہم مختلف ہوں۔ اس لئے کہ خبر مشہور میں مثلاً بمثل (برابر' برابر) کا ذکر آیا ہے اور اس بات کا اضافہ رہا ہے لیکن اگر وزن میں یکسانیت مگر نوع اور صفت میں کمی بیشی ہو' جیسے کہ ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی کی خالص سونے چاندی کے ساتھ اور عمدہ کی ردی (کھوٹ والے) کے ساتھ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عمدہ کی ردی کے عوض بیع جائز نہیں ہے ان کی دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس میں مثلاً بمثل (برابر برابر) مذکور ہے اور عمدہ اور ردی کے مابین قیمت میں کوئی مساوات نہیں رہی' مثلاً بمثل (برابر' برابر) والی حدیث تو اس سے وزن میں مماثلت مراد ہے۔ اور اسی طرح بعض روایت میں وزناً بوزن (ہم وزن) بھی مذکور ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اس میں عمدہ اور ردی دونوں برابر ہیں"۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ہم جنس کے ساتھ مقابلے کے وقت ردی دھات کی شرعاً" کوئی قیمت نہیں ہے' لہٰذا دونوں میں اضافہ ظاہر نہ ہوگا اور گوشت (لحوم) کا اعتبار اصل کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دونوں کی جنس ایک ہو تو ان کا گوشت ایک ہی جنس تصور ہوگا' لہٰذا اس میں مماثلت کا اعتبار ہوگا' اس لئے ماسوائے یکساں ہونے کی حالت کے اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اگر ان کے اصول یعنی جانور مختلف ہوں تو گوشت مختلف

الجنس تصور ہوگا' لٰہذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض مساوی مساوی اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے' بشرطیکہ ان کی بیع دست بدست ہو' جبکہ سود کی دو میں سے ایک علت یعنی رباء الفضل کی علت پائے جانے کی بناپر' جو وزن ہے' ان کی باہم ادھار بیع پر درست نہ ہوگی۔ تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اونٹ کا گوشت' اس کی اقسام میں اختلاف کے باوجود' یعنی خواہ وہ اعرابی ہو یا بختی یا ھجین یا دوکوہانوں والا یا ایک کوہان والا ایک ہی جنس کا شمار ہوگا۔ اس لئے کہ تمام اونٹ ایک ہی جنس ہیں تو اسی طرح ان کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے اور یہی حال گائے اور بھینس کے گوشت کا ہے کہ وہ تمام ایک ہی جنس ہیں' خواہ ان کی اصل ایک ہو یا باہم مختلف اور بھیڑ بکری کا گوشت از قسم بھیڑ چھترے' بکری' بکرے وغیرہ' ان کے اصول کا اعتبار کرتے ہوئے' ایک ہی جنس ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام جانوروں کا گوشت ایک ہی جنس ہے خواہ ان کے اصول ایک ہوں یا مختلف۔ حتیٰ کہ اونٹ کے گوشت کو گائے کے گوشت کے عوض اور گائے کے گوشت کو بھیڑ بکری کے گوشت کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے گوشت نام اور منفعت' یعنی غذا اور حصول قوت کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے' یکساں ہیں' لٰہذا دونوں کی جنس ایک ہے جس کی بناپر ایک دوسرے کے عوض ان کی بیع میں ان کی یکسانیت کا اعتبار ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ ان گوشتوں کے اصول باہم دگر مختلف الجنس جانور ہیں' لٰہذا گوشت کا بھی یہی حکم ہوگا اس لئے کہ گوشت اپنے اصل (جانوروں) کی فرع (قسم) ہے اور اصل میں اختلاف کا ہونا فرع میں اختلاف کے ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گوشت کا نام تمام اقسام کو شامل ہے اور دونوں کا مقصد ایک ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ جنس کے ایک ہونے سے مقصود' ان کے خاص مقصد میں ایک ہونا ہے نہ کہ عام مقصد میں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام خوردنی اشیاء خوردنی ہونے کے مفہوم میں یکساں ہیں' مگر پھر بھی ان کو ایک جنس نہیں بنایا جاسکتا' جیسے کہ گندم جو کے ساتھ وغیرہ۔ حتیٰ کہ ان میں سے ایک کی دوسرے کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ بیع بھی جائز ہے' حالانکہ خوردنی ہونے کے مفہوم میں سب ایک ہیں' لیکن چونکہ یہ اس کا عام مفہوم تھا جس سے جنس کا ایک ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ پرندوں میں سے ایک پرندے کے گوشت کو دوسرے پرندے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہو' اس لئے کہ عام طور پر ان کا وزن نہیں کیا جاتا اور اسی اصول پر باقی جانوروں کے گوشت کا حکم مبنی ہے کہ ان کا حکم اصل جانورں کے حکم پر مبنی ہے کہ وہ (اصول) آیا ایک ہیں یا مختلف' اس لئے کہ وہ گوشت اپنی اصل سے پیدا ہوتا ہے' لٰہذا اس کا اس کی اصل کے ساتھ اعتبار ہوگا۔

یہی حکم ردی کھجور (الدقل) کے سرکے کا انگوری سرکے کے ساتھ بیع کا ہے کہ ان کی اصلوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ دونوں باہم مختلف اجناس ہیں اور گوشت چربی کے ساتھ دو مختلف جنسیں ہیں اس لئے کہ دونوں کا نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم گوشت کا دنبے کی چکی کے ساتھ اور دنبے کی چکی کا گوشت کے ساتھ ہے' اس لئے کہ وہ ایک فربہ گوشت ہے اور یہی حکم بھیڑ کے صوف کا بکری کے صوف کے ساتھ ہے کہ وہ دونوں مختلف اجناس ہیں۔ اس لئے کہ دونوں کے نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم کاتے ہوئے صوف کا' کاتے

ہوئے بالوں اور روئی کا کتان (سانن) کے ساتھ ہے کہ یہ دونوں دو مختلف اجناس ہیں۔ یہی حکم کاتی ہوئی روئی کا' کاتی ہوئی کتان (سانن) کے ساتھ ہے اور کاتی ہوئی روئی کی سادہ روئی کے ساتھ مساوی مساوی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ کاتی ہوئی روئی کاتنے سے کم ہوجاتی ہے' لہٰذا دونوں میں سے کسی ایک کی دوسرے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی جیسے پسے ہوئے آٹے کی گندم کے ساتھ بیع کا بھی یہی حکم ہے۔

رہی زندہ جانور کی بیع گوشت کے ساتھ تو اگر تو دونوں کی اصل مختلف ہو تو وہ دو مختلف جنسیں ہیں' جیسے کہ زندہ بکری کی بیع اونٹ اور گائے کے گوشت کے ساتھ اندازے کے ساتھ نقد اور ادھار دونوں طرح جائز ہے' اس لئے کہ دونوں میں وزن اور جنس کی علتیں معدوم ہیں' لہٰذا یہاں سرے سے ربوا ثابت نہ ہوگا اور اگر دونوں اصل کے اعتبار سے ایک ہوں جیسے زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض بیع تو ہمارے بعض مشائخ نے ان کی علیحدہ علیحدہ جنس کااعتبار کیا ہے' جس کی بناپر انہوں نے بکری کے گوشت کی زندہ بکری کے عوض اندازے کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے ایک جنس کو اس کی غیر جنس کے ساتھ فروخت کیا ہے اور ان مشائخ میں سے بعض نے دونوں میں ایک ہی جنس کا اعتبار کیا اور اس پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے کہ زندہ بکری وزن کی جانے والی شے نہیں ہے۔ رباالفضل کے جاری ہونے کا اعتبار دواوصاف یعنی جنس اور مقدار کے ایک ساتھ جمع ہونے کی حالت میں ہوتا ہے' لہٰذا ان میں سے ایک کی دوسری شے کے عوض اندازے اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے' بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ خلافیات میں بیان کیا گیا ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع اس صورت میں جب تجربے یا اندازے سے یہ معلوم ہو کہ گوشت کا وزن زندہ بکری میں موجود گوشت سے زیادہ ہے' جائز ہوگی' اس لئے کہ اس صورت میں گوشت تو گوشت کے بدلے میں ہوگا اور اضافی گوشت جانور کے اطراف یعنی سری' پائے' کھال اور چربی کے بالمقابل ہوگا۔ لیکن اگر گوشت کی مقدار زندہ بکری میں موجود گوشت کے مساوی یا اس سے کم تر ہو یا اس کا صحیح اندازہ نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ •

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زندہ بکری کو بکری کی چربی یا دنبے کی چکی کے بدلے فروخت کیا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام قسم کا گوشت ایک ہی جنس ہے' لہٰذا گوشت کو زندہ جانور کے بدلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے' خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو' یعنی خواہ ان کی اصل ایک ہو یا مختلف۔ اور خواہ اس نے اس کو اندازے کے ساتھ فروخت کیا یا برنبائے اعتبار۔ پھر فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض ادھار پر فروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہاں ادھار کو حرام کرنے والی علت' یعنی جنس کا ایک ہونا پایا گیا ہے' اس لئے کہ یہ گوشت اسی گوشت ہی کی جنس سے ہے جو زندہ بکری میں موجود ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ تلوں کے تیل کو تلوں کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر بطریق اعتبار وقیاس فروخت کیا جائے تو جائز ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ خالص تیل تلوں میں موجود تیل سے زیادہ ہو تاکہ تیل تو تیل کے بالمقابل ہوجائے اور اضافہ غیرجنس یعنی اس کی محنت و مشقت کا معاوضہ قرار پائے۔ یہی حکم اخروٹ کے تیل کی اخروٹ کے مغز کے عوض بیع کا ہے۔ رہا اخروٹ کے تیل کو اخروٹ کے عوض فروخت کرنے کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ

تخمینے (مجازفہ) سے اس کی بیع درست ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ماسوائے اعتبار و قیاس کے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ تیر کے پھل کی بیع غیر ڈھالے ہوئے لوہے کے عوض تخمینہ کے ساتھ جائز ہے' بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔

رہی بحث امام شافعیؒ کے ساتھ تو انہوں نے اپنے اس مسلک کی بنیاد اسی اصول پر رکھی ہے جس کا ہم ایک سے زائد مرتبہ ذکر کر آئے ہیں' جو وہ یہ ہے کہ کسی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت عزیمت ہے اور اس کا جواز شرعی معیار میں دونوں کے مساوی ہونے کی صورت میں بطریق رخصت ہے اور یہاں خالص گوشت اور زندہ بکری میں موجود گوشت کے درمیان مساوات موجود نہیں ہے' لہٰذا یہ صورت اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ ہم ان کے اس اصول کا بطلان علت ربا کے تحت ظاہر کر آئے ہیں۔

رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تخمینے کے ساتھ فروخت کی صورت میں ربا(سود) کا احتمال ہے' لہٰذا جہاں تک ممکن ہو سکے اس سے بچنا ضروری ہے اور یہاں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہٰذا تیل کی تلوں کے عوض بیع پر قیاس کی رو سے اعتبار کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ اس میں ربا(سود) ہے یہ ہے کہ گوشت کا وزن کیا جاتا ہے تو چونکہ یہاں احتمال ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اس گوشت سے جو زندہ بکری میں ہے وزن میں کم ہو' لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ گوشت کا کچھ حصہ دوسری طرف کے گوشت سے زیادہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ دونوں وزن میں ایک جیسے ہوں جس کی بنا پر ایک طرف گوشت تیار کرنے کی محنت زیادہ ہوگی' لہٰذا بقدر امکان ربا(سود) سے بچنے کیلئے اعتبار کے طریقے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے' اسی لئے تیل کی تلوں کے عوض اور زیتون کے تیل کی زیتون کے عوض بیع جائز نہیں ہے' ماسوائے طریقہ اعتبار کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک وزن کی جانے والی شے کی وزن نہ کی جانے والی شے کے عوض دست بدست بیع ہے' لہٰذا یہ بیع بغیر ڈھالے ہوئے لوہے کی' تیر کے پھل کے ساتھ بیع پر قیاس کی رو سے' جو اندازے سے اور کمی بیشی کے ساتھ دست بدست جائز ہے' اندازے کے ساتھ اور کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی اور دلالت وصف یہ ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اگرچہ قابل وزن ہے' لیکن وہ گوشت جو زندہ بکری میں ہے وزن شدہ نہیں ہے اس لئے موزون (وزن کی جانے والی) وہ شے ہے کہ جس کے وزن کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ موجود ہو اور جو گوشت زندہ بکری میں ہے اس کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ یا تو وزن کنڈے (قبان) کے ساتھ کیا جاتا ہے اور یا پھر محض تجربے کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یا پھر محض ظن اور تخمین سے حساب لگایا جاتا ہے' بشرطیکہ اس سے واضح فرق پیدا نہ ہو۔ اور جو گوشت زندہ بکری میں اس کو معلوم کرنے کیلئے ان میں سے کوئی طریقہ موزوں اس لئے نہیں ہے کہ جہاں تک تو کانٹے (قبان) سے وزن کرنے کا تعلق ہے تو اس سے اس لئے کہ عرف و عادۃ کی رو سے زندہ بکری کا کانٹے سے وزن نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر اس کے وزن معلوم کرنے کا طریقہ درست ہوتا تو لازماً اس طرح اس کا عموماً وزن کیا جاتا' جبکہ وزن کا امکان ثابت ہے اور اس کے بدن میں موجود گوشت کی مقدار معلوم کرنے کی ضرورت بھی ہے تاکہ مشتری چھونے اور ہاتھ لگانے اور زمین سے اٹھانے وغیرہ سے اسے معلوم کر لے۔ نیز اس لئے کہ زندہ جانور کبھی تو بھارا معلوم ہوتا ہے اور کبھی ہلکا۔ لہٰذا اس کا وزن مختلف ہوگا جو

اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا وزن کرنا اس کا اصل وزن معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے۔
رہا تجربہ تو یہ تجربہ ذبح کرنے اور مذبوح جانور کو تولنے سے ہوتا ہے تاکہ اس میں موجود گوشت کا علم ہو سکے جو اس میں عقد کے وقت ظاہرا موجود تھا اور اس سے صحیح وزن کا معلوم ہونا ممکن نہیں' اس لئے کہ زندہ بکری میں اضافہ اور کمی نیز موٹاپا اور لاغرپن لحہ بلمحہ پیدا ہوتا رہتا ہے' لہٰذا تجربہ کے ذریعے عقد کے وقت اس کی مقدار کا علم نہیں ہو سکتا' رہا ظن اور تخمین تو اس سے اس لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ جس شخص کی اس باب میں کوئی بصیرت نہ ہو اس کا کوئی ظن اور تخمینہ ہی معتبر نہیں ہوتا' بلکہ وہ یقینی طور پر غلطی کرے گا اور جس کو اس بارے میں بصیرت حاصل ہو وہ بھی ظاہرا اور اکثر اوقات غلطی کرتا ہے اور دونوں میں واضح فرق پیدا ہوجاتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زندہ بکری میں موجود گوشت کے معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے' لہٰذا یہ گوشت قابل وزن نہیں ہے جس کی بناپر یہ گوشت ربا الفضل کا محل (مقام) نہ ہوگا۔ بخلاف تلوں کے تیل کی تلوں کے عوض بیع کے' اس لئے کہ یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض بیع ہے کیونکہ تجربہ سے تلوں میں موجود تیل کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اس طرح کہ تلوں کی مقدار کا وزن کرلیا جائے پھر اس سے تیل نکال لیا جائے جس سے اس پر قیاس کی رو سے ان تلوں میں موجود تیل کی مقدار کا فی الجملہ پتہ چل جاتا ہے یا اس تمام مقدار کو نچوڑ لیا جائے تو اس سے عقد کے وقت ان میں موجود تیل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے یا پھر ظن اور تخمین سے اس کا پتہ چلایا جاسکتا ہے کہ اتنی مقدار سے کتنا تیل نکلتا ہے اور یہ اندازہ بہت زیادہ غلط بھی نہیں ہوتا' جس سے دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کو ضرر پہنچ جائے' لہٰذا یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض اندازے کے ساتھ بیع ہے' لہٰذا ربا کے احتمال کی بناپر گوشت کی زندہ بکری کے عوض بیع جائز نہ ہوگی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔
اور اگر اس نے خالص گوشت کو ذبح کی ہوئی' مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع اعتبار کے طریقے کے سوا بالاجماع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ گوشت جو ذبح کی ہوئی بکری میں ہے قابل وزن ہے تو اس نے گویا اس کو اس کی ہم جنس اور غیر ہم جنس شے کے عوض فروخت کیا ہے' لہٰذا اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت ضروری ہوگی' بخلاف اس گوشت کے جو زندہ بکری میں ہے۔ اس لئے کہ وہ ناقابل وزن ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ جس کی بناپر سود ثابت نہ ہوگا' لہٰذا اس میں محض اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔
اور اگر اس نے زندہ بکری کو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض تخمینے کے ساتھ فروخت کیا تو بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے ایک قابل وزن شے کو ناقابل وزن شے کے عوض بیچا ہے' لہٰذا اس میں ربوا (سود) متحقق نہ ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے زندہ بکری کو بکری کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو وہاں یہی حکم ہے' جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے بالمقابل ہے اور دونوں میں سے ایک میں گوشت کی اضافی مقدار دوسری شے کے ردی حصوں کے عوض ہوگی' لہٰذا ربوا (سود) متحقق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو زندہ بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے دو ذبح شدہ' مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ

اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت گوشت کے عوض ہوگا اور دونوں میں سے ایک جانب موجود اضافی گوشت اس کے ردی حصہ کے ساتھ دوسری شے کے ردی حصے عوض ہوگا۔

اور اگر اس نے دو ذبح شدہ اور کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت تو گوشت کے بالمقابل ہوگا اور دو کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کا اضافی گوشت دوسری بکری کے ردی حصوں کے عوض ہوگا۔ اور اگر اس نے دو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ کھال اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کے ردی حصوں کے ساتھ اضافی گوشت کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہوگا لہذا یہ ربا ہوگا۔

اور اگر اس نے دو کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک کھال اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ دونوں ایسا مال ہیں جسے وزن نے یکجا کردیا ہے' لہذا ایک کو دوسری کے عوض اندازے اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا' لیکن اگر وہ دونوں وزن میں یکساں ہوں تو دست بدست بیع جائز ہوگی اور زیتون کے تیل کی زیتون کے تیل کے بدلے اور کتان (بنولہ) کی بنولہ کے تیل کے بدلے اور انگوروں کے شیرے کی انگور اور گھی کی دودھ کے بدلے' جس میں گھی ہو اور صوف کی اس بھیڑ کے بدلے جس کی پشت پر صوف ہو اور دودھ کی اس جانور کے عوض جس کے تھنوں میں دودھ ہو جو اسی کی ہم جنس ہو اور خرما کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں خرما والی کھجوریں ہو اور گندم کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں گندم کی فصل ہو' جو پک چکی ہو وغیرہ ذالک' کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اموال ربوا (سود) ہیں' لیکن اگر مفرد مقدار' مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مثل مثل کے بدلے میں ہو اور اضافہ مخالف جنس کے مقابلے میں تو بیع جائز ہوگی۔ اس قسم کے احکام اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کسی جنس کے بدل کا اسی کے ہم جنس بدل کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یا اس کا اسی جنس کے دو بدلوں (معاوضوں) کے عوض یا غیر جنس کے عوض تبادلہ کیا جائے' لیکن اگر دو مختلف جنسوں کے بدلوں (معاوضوں) کا دو مختلف اجناس کے بدلوں کے ساتھ تبادلہ کیا جائے پھر اگر تو وہ غیر ربائی اموال میں سے ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اور معاوضوں کو ایک جانب کے معاوضوں کے بدلے دوسری جانب کے معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کردیا جائے گا کہ ان کی تقسیم قیمت کے اعتبار سے مشاع ہو اور اگر وہ ربائی اموال میں سے ہوں' تو تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور جنس کو مخالفت جنس پر محمول کیاجائے گا اور اسے تصحیحی تقسیم پر تقسیم کیا جائے گا' نہ کہ مشاع اور توزیعی تقسیم پر۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور اس کو قیمت کے اعتبار سے مشاع اور توزیع کے طریقے پر تقسیم کردیا جائے گا' جیسا کہ غیر ربائی اموال میں یہی کیا جاتا ہے۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی۔ وہ اس طرح کہ اگر کسی نے گندم اور جو کا ایک ایک کر (ایک پیانہ) گندم اور جو کے دو دو کروں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور گندم کو جو کی طرف اور جو کو گندم کی طرف (ازروئے قیمت) پھیر دیا جائے گا اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو

درہموں اور دو دیناروں کے عوض فروخت کیا تو درہم کو دیناروں کی طرف اور دیناروں کو درہموں کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ربائی بیع ہے' لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی جیسے کہ ایک درہم کی دو درہموں کے عوض اور ایک دینار کی دو دیناروں کے عوض بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور دلالت وصف یہ ہے کہ ایک مجموعے کا دوسرے مجموعے کے ساتھ مطلقاً مقابلہ اور تبادلہ کیا جائے اور کسی مجموعے کا مجموعے سے مطلق مقابلہ ہو تو ایک جانب کے تمام معاوضے دوسری جانب کے مجموعہ میں موجود معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اشاعتی (مشاع) تقسیم کے متقاضی ہیں' بشرطیکہ بدل معاوضے مختلف قیمت والے ہوں' یہ غیر ربائی اموال میں دوسری بیوع پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی کو ایک گھوڑے اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا جبکہ ان کی قیمت مختلف ہو تو غلام کو گھوڑے اور کپڑے کی قیمت پر تقسیم کردیا جائے گا' یہی حکم باندی کا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس مجموعہ میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا تو وہ معاوضے کی دونوں اشیاء میں اس کے حصے بائع کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دو میں سے ایک بدل (معاوضہ) گھر ہو' چنانچہ شفیع (شفعہ کنندہ) دونوں میں سے اس کے حصہ والی شے کی قیمت دیکر اسے لے سکتا ہے' لہٰذا اس کی تقسیم اس طریقے کے مطابق ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ یہی تمام بیوع میں اصلی سبب ہے اور ربائی اموال میں اس طریقے سے تقسیم کا ہونا ربا(سود) کو ثابت کرتا ہے' اس لئے کہ اس طرح وہ گندم کا ایک کر اور جو کے دو کر' جو کے دو کروں اور گندم کے ایک کر کے بدلے فروخت کرنے والا ہوجائے گا جس سے ربا متحقق ہوجائے گا۔ علاوہ ازیں اگر اس میں ربا ثابت نہ بھی ہو تب بھی اس میں ربا(سود) کا احتمال تو ہے جو عقد کو فاسد کرنے والا ہے' جیسے کہ گندم کی ایک بوری کو دوسری بوری کے عوض اندازے سے فروخت کرنا۔ ہمارا استدلال بیع کے عام احکام سے ہے جن میں کوئی تفریق نہیں کی گئی' تو جس شخص نے تخصیص (استثناء) کا دعویٰ کیا ہے اس کیلئے دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں عقد کرنے والوں نے ایک مجموعہ کا دوسرے مجموعہ سے علی الاطلاق تبادلہ کیا ہے اور مطلق تبادلہ ذات سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صفات اور جہات سے' لہٰذا جنس کا تبادلہ جنس کے ساتھ بصورت عین نہ ہوگا اور نہ ہی جنس کا مقابلہ مخالف جنس کی عین (ذات) سے ہوگا جس سے ربا ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربا جنس کے جنس سے مقابلے کی صورت میں اضافی مال کا نام ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا ہم کہتے ہیں کہ مطلق تبادلہ قوت کے اعتبار سے بر سبیل شیوع جنس کے جنس سے تقابل کا احتمال رکھتا ہے' جیسا کہ تم نے بیان کیا اور جنس کے مخالف جنس سے تبادلے کا امکان بھی رکھتا ہے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت مجموعہ کا مجموعہ سے تقابل ہے' البتہ اگر ہم اس کو پہلی صورت پر محمول کریں گے تو عقد فاسد ہوجائے گا' اور اگر ہم دوسری صورت پر محمول کریں گے تو عقد صحیح ہوگا' تو ایسی صورت پر محمول کرنا جس میں عقد کی درستی ہوجاتی ہو بہتر ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ ایسی مطلق بیع کا سبب جو دونوں طرف کے مختلف معاوضوں پر مشتمل ہو دونوں جانبوں سے ہر ایک جانب کے معاوضے (بدل) کے دوسری جانب کے تمام بدلوں (معاوضوں) پر قیمت کے اعتبار سے بر سبیل شیوع تقسیم ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ یہی عقد مطلق کا سبب ہے جو غیر ربائی اموال میں بیوع کے مسائل میں سے ہے' جہاں تقسیم کا ہونا اس کا سبب ہے' بلکہ معاوضوں میں معاوضے اور مساوات کا ہونا ضرورت ثابت ہوجانے پر اس کا سبب ہے

اور یہ ضرورت شیوع کی صورت میں کسی عیب کی بناپر اس کو واپس کرنے میں اور مستحق نکل آنے پر قیمت کیلئے رجوع کرنے وغیرہ میں ہے' لہٰذا ضرورت ثابت ہونے سے قبل اس کا قیمت کی طرف منقسم ہونا ثابت نہ ہوگا جیساکہ یہ مسئلہ بخوبی معلوم ہے۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس میں ربا کا احتمال ہے جو جنس کے ہم جنس شے سے بصورت عین تبادلے کی صورت میں عقد کے فاسد ہونے کو واجب کرتا ہے' جیسے کہ گندم کی ایک بوری کی دوسری بوری کے عوض بیع کی صورت میں یہی حکم ہے نہ کہ مطلقاً۔ اس لئے کہ جنس کے جنس کے ساتھ تقابل کی صورت میں مشروط مماثلت لازم آتی ہے اور یہاں یہ موجود نہیں ہے' لہٰذا یہاں اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایک دینار اور دو درہموں کو دو درہموں اور دو دیناروں کے بدلے فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور ایک دینار دو درہموں کے اور دو درہم دو دیناروں کے عوض ہوں گے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو درہموں اور ایک دینار کو دو دیناروں اور ایک درہم کے عوض فروخت کیا۔ تو یہ عقد ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دس درہموں کو پندرہ درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اور دس درہم دس درہموں کے اور باقی پانچ درہم ایک دینار کا بدل ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے گیارہ درہموں کو دس درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہوگی۔ اور دس درہم دس کے اور ایک درہم ایک دینار کے بالمقابل ہوگا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے سودرہم اور ایک دینار کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور سو درہم سو کے اور نو سو درہم ایک دینار کے مقابل ہوں گے' لہٰذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے درہموں کو درہموں کے بدلے میں فروخت کیا اور ان میں سے ایک میں وزن کے اعتبار سے فرق ہو اور جس جانب اضافہ نہ ہو اس جانب پیسے (فلوس) ہوں تو یہ بیع حکم میں جائز ہوگی' لیکن میرے نزدیک یہ صورت مکروہ ہے۔ پھر ان سے کہا گیا آپ اپنے دل میں اسے کیسا پاتے ہیں تو انہوں نے فرمایا میں اسے پہاڑ کی طرح پاتا ہوں خلاصہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ وزن کے اعتبار سے مخالف جنس میں جو اضافی وزن ہے' اگر تو اس کی قیمت اضافی شے کی قیمت تک پہنچ جائے یا وہ اس سے اتنی کم ہو کہ جس میں عادتاً" لوگ کم قیمت برداشت کرتے ہوں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہوگی اور اگر وہ شے کم قیمت والی ہو جیسے کہ ایک پیسہ اور ایک اخروٹ وغیرہ تو یہ بیع کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی اصلاً کوئی قیمت نہ ہو جیسے کہ مٹی کی ایک مٹھی وغیرہ تو ایسی بیع اصلاً جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ اضافی شے کے بالمقابل کوئی شے نہیں ہے' لہٰذا ربا ثابت ہوجائے گا۔

فصل

ربا (سود) جاری ہونے کی شرائط

ربا جاری ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں طرف کے معاوضے (بدل) غصب اور سرقہ وغیرہ سے محفوظ ہوں۔ پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بدل غیر محفوظ ہو تو ہمارے نزدیک ربا ثابت نہ ہوگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس کے باوجود ربا ثابت ہوجائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں بطور تاجر داخل ہوا پھر اس نے حربی کافر کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کردیا یا اسی طرح کی شرعی نقطہ نظر سے کوئی دوسری فاسد بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر کوئی دارالحرب میں مسلمان قیدی ہوا یا کوئی حربی وہیں مسلمان ہوجائے اور وہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کرکے نہ آئے پھر اس نے اہل حرب میں سے کسی ایک سے بیع کا معاملہ کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ربا کی حرمت جس طرح کہ مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے تو اسی طرح کفار کے حق میں بھی ثابت ہے' اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے وہ بھی حرمت کے تمام اقوال کے مخاطب ہیں تو بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے کہ اگر امن حاصل کرنے والے کسی حربی (مستامن) نے کسی مسلمان سے دارالاسلام میں بیع کا کوئی معاملہ کیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال معصوم (محفوظ) نہیں ہے' بلکہ فی نفسہ مباح ہے مگر پھر بھی مسلمان کو اس کی مرضی کے بغیر زبردستی اس کا مالک بننے سے روکا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ اور خیانت ہے۔ پھر جب اس نے اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اس کا تبادلہ کرلیا تو یہ بات ختم ہوگئی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ایسا کرنا مباح اور کسی غیرمملوک مال پر قبضہ کرنا ہے جو جائز ہے اور ملکیت کا فائدہ دینے والا ہے' جیسے کہ لکڑیوں اور گھاس پر قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہاں عقد برائے حصول ملکیت نہیں ہے' بلکہ وہ تو ملکیت کی شرط' یعنی اس کی رضامندی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر حربی کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور جب تک اس کی ملکیت زائل نہ ہو اس وقت تک اس کا لینا اس کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ نہ ہوگا' لیکن جب اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو مسلمان کیلئے اس کی ملکیت اس کو لینے اور اس پر قبضہ کرنے سے ثابت ہوجائے گی نہ کہ اس عقد کی بنا پر' لہٰذا اس سے ربوا (سود) ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربوا (..) اس اضافے کا نام ہے جو عقد سے حاصل ہوتا ہے' بخلاف اس مسلمان کے جس نے دارالاسلام میں امان لیکر داخل ہونے والے مستامن حربی (کافر) سے بیع کا معاملہ کیا۔ کہ اس صورت میں وار

الاسلام میں داخل ہونے کی بناپر اسے حفظ و صیانت حاصل ہوگئی ہے اور محفوظ (معصوم) مال استیلاء (زبردستی قبضے) کا محل نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا اس میں حق ملکیت کا حصول بذریعہ عقد متعین ہوگیا، لہٰذا ربا کی شرط اس معاملے کو فاسد کرنے کیلئے کافی ہے۔ یہی حکم ذمی کا ہے کہ اگر وہ دارالحرب میں داخل ہوجائے پھر اس نے کسی حربی کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کردیا یا اس کے علاوہ کوئی اور شرعی نقطہ نگاہ سے فاسد بیع کی تو اس کے متعلق بھی وہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس لئے کہ جو بیع مسلمان کیلئے جائز ہے وہی بیع اہل ذمہ کیلئے بھی جائز ہے اور مسلمانوں کیلئے جو بیوع باطل یا فاسد ہیں وہ بیوع ان کے حق میں بھی فاسد ہوں گی، ماسوائے شراب اور خنزیر کی بیع کے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔

۴۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا شرعی اعتبار سے قیمت والا ہونا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اشیاء انسانی حق ہونے کی بناپر قابل ضمان ہوں اور اگر ان میں سے کوئی ایک شے انسانی حق ہونے کی بناپر قابل ضمان نہ ہو تو اس میں ربا جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں داخل ہوگیا پھر اس نے کسی ایسے شخص کو جو دارالحرب میں اسلام لایا ہو، مگر اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو ایک درہم دودرہموں کے عوض فروخت کیا یا اس کے علاوہ دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع اس کے ساتھ کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہاں عصمت (حفاظت) اگرچہ ثابت ہے، لیکن اس کا قیمت والا ہونا ثابت نہیں ہے، حتیٰ کہ اس کی ذات قصاص اور دیت میں ضمان کی حق دار بھی نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا مال بھی تلف کردینے کی صورت میں قابل ضمان نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اور اس کا مال دونوں محفوظ ہیں۔ یہ مسئلہ کتاب السیر میں آئے گا۔ اور اگر دو مسلمان دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں انہوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال معصوم اور باقیمت ہے، لہٰذا ان کے درمیان ہونے والا عقد حصول ملکیت کا ذریعہ ہوگا جو فاسد شرط کے ساتھ فاسد ہوجاتا ہے۔

اور اگر وہ حربی جس نے مسلمان سے بیع کا معاملہ کیا تھا مسلمان ہوگیا اور دارالاسلام میں چلا آیا یا اس کے گھروالوں میں سے کوئی مسلمان ہوگیا تو جس سود یا فاسد بیع پر اس سے قبل قبضہ کیا جاچکا ہو وہ جائز رہے گی اور جس پر ابھی قبضہ نہ کیا ہو وہ باطل ہوجائے گی، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یآ ایھا الذین امنوا اتقو اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین○ — اے اہل ایمان ڈرو اللہ تعالیٰ سے اور چھوڑ دو جو سود باقی ہے اگر ہو تم ایمان والے۔

کہ حق تعالیٰ نے یہاں ان کو باقی ربا(سود) چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور سود کو چھوڑ دینے کے حکم سے اس پر قبضہ کرنے سے روکنا مراد ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے۔ "اس پر قبضہ کرنا چھوڑ دو" جس کا اقتضاء اس پر قبضہ کرنے کی حرمت ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

كل ربا في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي — زمانہ جاہلیت کا ہر سود میرے قدموں کے نیچے ہے۔

اور لفظ "وضع" سے کسی شے کا حق اور اسقاط مراد ہے اور یہ حکم غیر مقبوضہ سود میں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسلام کی بناپر کسی ایسے عقد کا آغاز کرنا حرام ہوگیا ہے تو اسی طرح کسی سابقہ عقد کی بناپر اس پر قبضہ کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کسی عقد کی تاکید اور پختگی کا سبب ہے' لہٰذا وہ عقد کے مشابہ ہونے کی بناپر اس کے ساتھ ملحق ہوگا' اس لئے کہ وہ ایک پہلو سے عقد ہے' لہٰذا وہ حرمت کے معاملے میں بر بنائے احتیاط ہر پہلو سے ثابت شے کی طرح ہوگا' تو جب اس پر قبضہ کرنا حرام ہوگیا تو اس پر قبضہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

۳۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت نہ ہونا' اگر ایسا ہو تو سود جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی اجازت یافتہ غلام نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا اور اس غلام پر کوئی قرض بھی نہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس پر قرض نہ ہونے کی صورت میں اس کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ اس کے آقا کا ہے تو اس طرح دونوں طرف کے بدل (معاوضے) اس کے آقا کی ملکیت ہوں گے' لہٰذا یہ بیع ثابت نہ ہوگی جس کی بناپر ربوا (سود) ثابت نہ ہوگا کیونکہ ربا تو بیوع کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح اگر شرکت العوض کے تحت مشترکہ کام کرنے والوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں طرف کے بدلوں میں' دونوں میں سے ہر ایک' مشترکہ ملکیت رکھتا ہے تو چونکہ یہ اس کا اپنے مال کا اپنے مال سے تبادلہ ہے لہٰذا یہ بیع نہ ہوگی اور نہ ہی حقیقی طور پر تبادلہ نہ ہوگا۔ یہی حکم شرکت العنان کے تحت دو باہم شریک افراد کا ہے کہ اگر انہوں نے آپس میں ایک دوسرے سے مشترکہ مال شرکت کے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے فروخت کیا' تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا' یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر انہوں نے شرکت کے مال کے علاوہ یہ عقد کیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ شرکت کے مال کے علاوہ ایک دوسرے کیلئے اجنبی ہیں۔

اور اگر کسی اجازت یافتہ غلام پر قرض ہو پھر اس نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو بالاجماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک آقا اجازت یافتہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا' لہٰذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں بدل اکٹھے نہ ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ وہ اس کا مالک ہوتا ہے' لیکن اس کی یہ ملکیت اس میں تصرف سے مانع ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی کمائی کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا حق وابستہ ہے' لہٰذا اس کا آقا اس کیلئے کسی اجنبی کی طرح ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مولیٰ نے اپنے مکاتب سے عقد ربا کا معاملہ کیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکاتب کمائی کے حق میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے مولیٰ کا حق منقطع ہو چکا ہے' لہٰذا وہ اس معاملے میں اجنبی لوگوں کی طرح ہوگا۔

رہا دونوں فریقوں کا مسلمان ہونا تو "ربا" کے جاری ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا اہل ذمہ کے

درمیان بھی ربا جاری ہوگا۔ اور اسی طرح ایک مسلمان اور ایک ذمی کے درمیان بھی ربا جاری ہوگا' کیونکہ ربا (سود) کی حرمت ان کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ کفار بھی شریعت کے ان امور کے' جو حرام امور سے متعلق ہیں' مخاطب ہیں۔ اگرچہ وہ ہمارے نزدیک شریعت کے' عبادات سے متعلق احکام کے مخاطب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

واخذھم الربا وقد نھوا عنہ واکلھم اموال الناس بالباطل	اور ان کے سود لینے کی بناپر حالانکہ انہیں اس سے روکا گیا تھا اور لوگوں کے مال باطل طریقے سے کھانے کی بناپر (اللہ نے ان پر لعنت فرمائی)۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علاقہ ھجر کے مجوس کو لکھا کہ:

"یا تو تم ربوا(سود) لینا دینا چھوڑ دو ورنہ تم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کیلئے تیار ہوجاؤ۔"

یہ روایت انتہاء درجے کی وعید ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی حرمت ان کے حق میں بھی انتہا درجے کی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۴۔ اس کا ربوا کے احتمال سے خالی ہونا: لہٰذا ربائی اموال کی ایک دوسرے سے بیع اندازے کے ساتھ جائز نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح حقیقتاً ربوا(سود) کا ہونا عقد کیلئے مفسد ہے تو اسی طرح اس کا احتمال بھی اس کیلئے مفسد ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ:

"کسی شے میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے مگر حرام حلال پر غالب ہوجاتا ہے۔"

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شے جس میں اضافہ کے ساتھ بیع جائز ہے اس میں اندازے کے ساتھ بھی بیع جائز ہے' اور اگر کسی شے میں اضافے کے ساتھ بیع جائز نہیں تو اندازے کے ساتھ بھی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ ربائی اموال میں دونوں کا ایک جیسا اور ربوا سے خالی ہونا بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے لہٰذا محض اندازے سے دونوں کا ہم مثل ہونا معلوم نہ ہوگا۔ جس کی بناپر صحت کی شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہوجائے گا' اور اس اصول کے مطابق کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے بغیر وہ حکم ثابت نہیں ہوتا یہاں بھی اس کی صحت کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ تو جب شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہوگیا تو وہ ثابت نہ ہوگی کیونکہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکتی جیسے کہ اگر کوئی شے یقین کے ساتھ ثابت ہو تو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی۔ اس اصول کی تشریح چند مسائل کی روشنی میں بیان ہوگی تفصیل اس طرح ہے:

اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا پھر اگر دونوں کا ماپ معلوم نہ ہو یا دونوں میں سے ایک کا معلوم نہ ہو مگر دوسرے کا معلوم ہو یا دونوں موزون اشیاء میں سے ایک کا ماپ معلوم ہو' دوسرے کا معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر ان دونوں کا ماپ میں مساوی ہونا معلوم ہو پھر' اگر تو یہ بات مجلس ہی میں معلوم ہوگئی تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ مجلس اگرچہ طویل ہی ہو اس کا حکم عقد کی حالت والا ہی ہے۔ گویا وہ عقد ہی کی حالت میں ہیں۔ اور اگر انہیں دونوں کے علیحدہ ہونے کے بعد پتہ چلا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ

دونوں کو باہم الگ ہونے سے پہلے پتہ چلے یا بعد میں بیع جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماپنے کی ضرورت عقد کے وقت اس لئے پیش آتی ہے تاکہ عقد میں مساوات کی شرط کا پتہ چل سکے۔ اور اب یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ عقد کے وقت دونوں میں یکسانیت ثابت تھی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عقد کے وقت دونوں فریقوں کو دونوں اشیاء کے مساوی ہونے کے علم کا ہونا عقد بیع کی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ علم کا ہونا عقد کے وقت اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے یہ ہے کہ شریعت نے عقد بیع کے وقت مماثلت کی رعایت رکھنے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل — گندم گندم کے بدلے برابر برابر۔

یعنی گندم کو گندم کے بدلے برابر برابر فروخت کرو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریقوں کو حکم دیا ہے کہ وہ مماثلت (مساوی ہونے) کی شرط کے ساتھ بیع کریں' لہٰذا ضروری ہے کہ عقد کے وقت ان دونوں میں مماثلت کا علم ہو تاکہ ان کیلئے اس شرط کی رعایت رکھنا ممکن ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب گندم دو افراد کے مابین مشترک ہو پھر انہوں نے اندازے سے اسے تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں تقسیم تبادلے کے مفہوم میں ہے' لہٰذا یہ اندازے کے ساتھ بیع کے مشابہ ہوگی۔ اور اس میں اندازے کے ساتھ بیع جائز نہیں ہوتی۔ یہی حکم تقسیم کا ہے اور اگر دونوں نے گندم کو گندم کے بدلے مساوی وزن کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ گندم کیلی (ماپ والی) ہے اور کیل (ماپ) میں یکسانیت کیلی اشیاء میں بیع کے جواز کی شرط ہے اور ان دونوں کے درمیان ماپ (کیل) میں برابری معلوم نہیں ہے(۱)۔

تو گویا یہاں گندم کی گندم کے ساتھ بیع اندازے سے ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شے میں وزن کا استعمال زیادہ ہو جائے تو وہ وزنی ہوجائے گی اور اس میں برابری معلوم کرنے کیلئے وزن کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وہ اصلاً کیلی ہو۔ اسی اصول پر مزابنہ اور محاقلہ کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیوع جائز نہیں ہیں' اس لئے کہ مزابنہ خرما کی کھجور پر ہم وزن اتاری ہوئی خرما کے عوض بیع ہے' جہاں یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف وزن زیادہ ہے اور کشمش کو انگور کے عوض فروخت کرنا کہ یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف زیادہ مقدار ہے اور محاقلہ سٹے میں دانوں کی ہم وزن گندم کے عوض بیع ہے کہ یہ علم نہ ہو کہ ان میں سے زیادہ کون سی مقدار زیادہ ہے تو چونکہ یہ بالکل [illegible] اندازے کے ساتھ بیع ہے لہٰذا جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کیل (ماپ) کے ساتھ برابری کا علم نہیں ہے۔ حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ اور بیع محاقلہ سے منع کیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے [illegible] اور المحاقلہ کی شرط اسی طرح لکھی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اور وہ لغت میں بھی اسی طرح امام تھے جیسے کہ شرعی احکام میں امام تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو جب پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں مضائقہ نہیں جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ:

(۱) یہ حکم [illegible] کے زمانے کے اعتبار سے درست ہے مگر آج کل گندم کیل (ماپ) کے بجائے وزن سے فروخت کی جاتی ہے لہٰذا جواز کا مدار وزن پر ہی ہوگا۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں کھجور کے عوض بیع عرایا کی اجازت دی ہے۔"

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنہ کی حرمت میں سے پانچ وسق تک کی بیع کو مستثنیٰ کردیا ہے۔ اور اگر حرام اشیاء میں سے کسی شے کی اجازت دے دی جائے تو وہ مباح ہوجاتی ہے اور العرایا کی تشریح وہ ہے جو امام مالک بن انس نے الموطا میں بیان کی ہے وہ یہ کہ کسی شخص کے پاس کھجوروں کے درخت ہوں پھر اس نے اس میں سے ایک یا دو درختوں کا پھل کسی کو دے دیا تاکہ وہ اسے اپنے اہل خانہ کیلئے چن لے پھر اس کیلئے نخلستان کی دیوار میں داخلہ گراں ہوجائے (یعنی وہ تنگ دست ہوجائے) تو اس سے نرمی کرنے کی درخوست کرے اور یہ کہے کہ وہ کھجور کا موسم ختم ہونے پر تول کر اس کے بدلے میں اتنی ہی کھجور دے دے گا۔ ہمارے نزدیک اس میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ وہاں کوئی بیع نہیں بلکہ کھجور کا پھل تمام کا تمام کھجور والے کیلئے ہے۔ اگر تو وہ چاہے تو اسے کھجور کا پھل دے دے اور چاہے تو وہ اتنے ماپ کے بدلے اس کو کھجوریں دے دے۔ البتہ راوی نے اس کو بیع کہا ہے' کیونکہ انہوں نے صورۃً اس کو بیع سمجھا ہے' اس لئے نہیں کہ وہ حقیقتاً بیع ہے' بلکہ وہ عطیہ ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا معری لہ (جس کو کھجور اتارنے کی اجازت دی گئی ہے) مالک نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ نہیں ہے تو اسے بیع کیسے کہا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر اسے بیع کہا جائے تو ایسی صورت میں یہ خرما کی خرما کے عوض ایک مدت تک ادھار پر بیع ہوگی جو بلا اختلاف جائز نہیں ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ العریا جس کی اجازت دی گئی ہو وہ حقیقت میں بیع نہیں ہے' بلکہ وہ عطیہ ہے نیز لغوی طور پر عرایا عطیہ ہی ہے۔ حضرت حسان بن ثابتؓ فرماتے ہیں:

لیست بسنهاء ولا رجبیة ولکن عرایا فی السنین الجوائح

اور اگر اس نے کھجور کے ایک کر کے عوض کھجور کا ایسا درخت خریدا جس پر پھل ہو اور اس نے کھجور کے درخت کا نام لیا ہو یا اس نے اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا یہاں تک کہ وہ پھل بیع میں داخل ہوگیا تو اس کی بیع میں اعتبار کے طریقے کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اتری ہوئی کھجور کا ماپ کھجور کے ماپ سے زیادہ ہو تاکہ پھل اپنے ہم وزن پھل کے مقابل ہوجائے اور اضافہ کھجور کے بالمقابل ہو۔ پھر اگر وہ کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ خرما تو ہم ماپ خرما کے بالمقابل ہوگا اور زیادہ خرما کھجور کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگا جس کے بالمقابل کوئی عوض نہیں لہذا وہ ربوا (سود) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو اس لئے کہ کھجور ایک ایسی اضافی شے ہے جس کے عوض عقد معاوضہ میں کوئی شے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے اس کا علم نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے۔ اور ہم عنقریب اس مسئلے کا ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اس کی بیع' بر سبیل اعتبار' اس وقت جائز ہے جب خرما نقد ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو رباء النسیئہ ثابت ہوجانے کی بناپر یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کھجور کا پھل بسر' یا تازہ کھجور' یا خشک خرما ہو' لیکن اگر اس کا پھل کفری (کچا پھل) ہو تو وہ جیسے بھی ہو اعتبار کی شرط کے بغیر یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ کفری کی خرما کے عوض بیع جائز ہے خواہ وہ کیسے ہی ہو۔ اور اگر عقد کے وقت کھجور موجود نہ ہو' مگر کھجور کے درخت پر قبضہ سے قبل ایک کر یا اس

سے زیادہ پھل آگیا تو بیع فاسد نہ ہوگی' بخلاف اس صورت کے جب عقد کے وقت کھجور پر پھل موجود ہو پھر قبضہ سے قبل وہ پک جائے پھر اس نے اسے کھجور کے درخت سمیت خرما کے عوض فروخت کردیا اور خرما کا ماپ کھجور کے پھل کے برابر ہو یا کم ہو تو ہر ایک صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں نے عقد بیع میں ربا کو داخل کردیا ہے کیونکہ انہوں نے ثمن (قیمت) کا کل بیع سے تقابل کیا ہے' لہٰذا قیمت دونوں پر تقسیم ہوجائے گی اور مبیع کا کچھ حصہ ربائی مال ہے تو ان کی اس شرط کی بناپر ربا عقد میں داخل ہوگیا ہے اور عقد بیع میں ربا کا شرط ٹھہرانا اس کیلئے مفسد ہے حالانکہ یہاں بیع اصلاً درست تھی' اس لئے کہ ثمن (قیمت) مبیع کی غیرجنس سے ہے کیونکہ یہاں مبیع اکیلی نخل (کھجور) ہے' لیکن جب اس پر پھل کا اضافہ ہوگیا تو حالت بقاء میں وہ مبیع ہوگئی ہے' لیکن یہ ان کے کسی فعل کی بناپر نہیں ہے' لہٰذا بیع بدستور صحیح رہے گی اور اس میں اضافہ مشتری کی ملکیت ہوگا اور قیمت کو کھجور کے درخت اور اضافے پر تقسیم کیا جائے گا' لیکن کھجور کے درخت کی قیمت کا عقد کے وقت سے اعتبار ہوگا اور اضافے کی قیمت کا قبضے کے وقت سے' لہٰذا اس کیلئے کھجور کے حصہ کے برابر قیمت کالینا خوشگوار ہوگا' اس لئے کہ یہ مقدار ایک بدل (معاوضہ) کے ساتھ بڑھی ہے' مگر اس کیلئے یہ اضافہ خوشگوار نہ ہوگا اور وہ اسے صدقہ کردے۔ اس لئے کہ وہ ایسا نفع ہے جو اس کیلئے قابل ضمان نہیں۔

اور اگر اس نے قیمت کی' نیا پھل پیدا ہونے کی صورت میں' ادائیگی کی تو دیکھا جائے گا اگر تو اس نے قبضہ سے قبل اس کی ادائیگی کی تو اس کی ادائیگی باطل ہوگی' اس لئے کہ اس کی طرف سے ادائیگی کا ہونا مبیع میں قبضے سے قبل تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے گویا قبضہ ہی نہ کیا ہو حتیٰ کہ اگر ثمن (قیمت) بائع کے ہاتھ میں کسی "آفت سماویہ" سے تلف ہوگیا تو قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر بائع نے قیمت میں سے اس کے حصے کے مطابق کچھ کھالیا تو قیمت میں سے اتنا حصہ ساقط ہوجائے گا اور اگر کھجور پر پھل زرثمن پر قبضہ سے پہلے ہو پھر اس نے اس کی ادائیگی کی تو یہ ادائیگی جائز ہوگی' اس لئے کہ اس نے مبیع میں قبضے کے بعد تصرف کیا ہے جو جائز ہے اور اس پر یہ لازم ہے کہ اس کے حصہ سے جو زیادہ قیمت ہے اسے صدقہ کردے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع کا حکم مبنی ہے۔ اور اگر اس نے گندم کو جو کے عوض اور سونے کو چاندی کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس کی غیر جنس کے ساتھ بیع میں برابری شرط نہیں ہے۔ اسی لئے ان میں کمی بیشی جائز ہے تو اندازے سے فروخت کرنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا' یہی حکم قیمت کا ہے۔ اسی اصول پہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے وزن کی جانے والی شے کو ہم جنس اور غیر جنس شے کے عوض فروخت کیا جیسے کہ اگر اس نے ایسی چاندی کو کسی اور شے اور چاندی کے عوض فروخت کیا' یا اس نے چاندی کے دستے والی تلوار کو خالص چاندی کے عوض یا چاندی کے کمر بند یا لگام یا زین یا چاندی کے دستے والی چھری یا کسی ایسی باندی کو جس کے گلے میں چاندی کا ہار ہو چاندی کے عوض فروخت کیا یا اس نے سونے اور غیر سونے کو خالص سونے کے بدلے بیچا' جیسے کہ اگر اس نے سنہری تاروں سے کڑھے ہوئے کپڑے کو خالص سونے کے عوض بیچا یا ایسی باندی کو جس

کے گلے میں سونے کا زیور ہو زیور سمیت خالص سونے کے عوض فروخت کیا یا اسی طرح کی کوئی اور شے بیچی تو ہمارے نزدیک اس کی اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی' بلکہ اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ مفرد چاندی یا مفرد سونے کا وزن غیرجنس کے ساتھ دونوں کے مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مفرد سونے کا وزن اس کے ہم جنس سونے کے مساوی ہو اور اضافی حصہ غیرجنس کے بالمقابل ہو تاکہ اس میں ربا پیدا نہ ہو پھر اگر مفرد سونے یا چاندی کا وزن مجموعہ کے وزن سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ مجموعہ میں اضافی جنس کا کچھ وزن غیرجنس کے ساتھ ایسا ہوگا جس کے بالمقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے لہٰذا یہ ربا ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ وزن میں اس کا ہم مثل ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں چاندی چاندی کے اور سونا سونے کے ہم مثل ہے' جس کی بناپر اضافہ ربا (سود) ہوگا۔ اگرچہ وہ اضافہ اس کی غیرجنس سے ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا وزن اس سے زیادہ ہے یا برابر یا اس سے کم ہے یا پھر اہل فن کا اس میں اختلاف ہوجائے۔ بعض کہیں کہ زرثمن (قیمت) زیادہ ہے اور بعض کہیں کہ وہ اس کے ہم مثل ہے تو ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں اصل اس کا جواز ہے اور اس کا فاسد ہونا تو عارضہ ربا کی بناپر تھا اور یہاں اس کے پائے جانے میں شک ہے' لہٰذا محض شک کی بناپر فساد ثابت نہ ہوگا' اس لئے کہ اس عقد میں فساد کی جہت جواز کی جہت سے بڑھ کر ہے' کیونکہ مفرد شے کا وزن اگر کم ہو تو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے ہم مثل ہو لیکن اگر وہ اس سے زیادہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی تو چونکہ یہ بیع ایک پہلو سے جائز اور دوسرے پہلو سے فاسد ہے' لہٰذا فساد کی جہت کو غلبہ حاصل ہوگا اور حکم غالب شے کیلئے ہوتا ہے۔ پھر اگر مفرد شے کا وزن زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہوجائے تو اس عقد میں عقد صرف یعنی چاندی کی چاندی کے بدلے' یا سونے کی سونے کے بدلے بیع اور مطلق بیع یعنی سونے یا چاندی کی غیرجنس کے عوض فروخت یکجا ہوگئی ہے۔ لہٰذا اس میں عقد صرف کی شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا اور ہم عنقریب بیع صرف کی شرائط کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اگر بیع صرف کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوجائے جس سے بیع صرف فاسد ہوجائے تو کیا یہ فساد مطلق بیع میں بھی مؤثر ہوگا؟ تو اس میں قدرے تفصیل ہے جو ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کو غیرچاندی سمیت خالص چاندی کے عوض فروخت کیا یا سونے کو غیرسونے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا' لیکن اگر اس نے سونے کو کسی اور شے سمیت مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا یا چاندی کو کسی اور شے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہوجانے کی صورت میں دونوں میں کوئی ربوا (سود) نہیں ہے۔ اور مفرد سونے یا چاندی کو مجموعے کی قیمت پر تقسیم کردیا جائے گا' تو جو سونا سونے کے اور چاندی چاندی کے بالمقابل ہوگی وہ تو بیع صرف ہے۔ اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور جو حصہ اس کی غیرجنس کے مقابل ہوگا اس میں بیع مطلق ہوگی' جیسا کہ ہم بیع صرف کی شرائط کے تحت بیان کریں گے۔

اسی اصول پر چاندی یا سونے کی کان کی مٹی فروخت کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے: جہاں تک تو چاندی کی

کان کی مٹی کا تعلق ہے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے چاندی کے عوض فروخت کیا گیا ہوگا' یا پھر اس کو کسی اور شے کے بدلے بیچا گیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے چاندی کے عوض بیچا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ بیع مٹی میں موجود چاندی پر واقع ہوگی' مٹی پر نہیں' کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اور دونوں چاندیوں کے درمیان تناسب معلوم نہیں ہے' لہٰذا یہ چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع ہوگی جو جائز نہیں اور اگر اس نے اسے سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہوجانے کی صورت میں ربا ثابت نہ ہوگا اور اس میں عقد صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا اگر اس میں سے چاندی نہ نکلی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی کیونکہ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کی تھی جو مال نہیں ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کوئی هیولی اس شرط پر خریدا کہ وہ غلام ہے پھر یہ ظاہر ہوا کہ وہ تو آزاد شخص ہے' یا اس نے کھال اتاری ہوئی بکری اس شرط پر خریدی کہ وہ مذبوحہ ہے' مگر پتہ چلا کہ وہ تو مردہ ہے' پھر اگر اس میں سے چاندی نکل آئی تو بیع ہوگی' البتہ مشتری کو رکھنے یا واپس کرنے کا خیار ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری نے ایسی شے خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی تھی' لہٰذا یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہوگی جب اس نے کسی گٹھڑی میں کپڑا یا کسی گڑھے میں مچھلی خریدی' اگر اس نے اس کو کسی معاوضے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس مٹی میں سے کوئی خالص چاندی نکلی ہے یا نہیں تو اس کی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ہم وزن چاندی کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مٹی میں موجود چاندی کی ہوئی ہے اور دونوں کے وزن میں مساوی ہونے کا علم نہیں ہے' لہٰذا یہ چاندی کی چاندی کے ساتھ بیع اندازے کے ساتھ ہوئی اور اگر اس نے اس کو سونے کی کان والی مٹی کے عوض بیچا تو جنس مختلف ہونے کے باعث بیع جائز ہوگی۔ اور اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار ہوگا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس میں سے کوئی خالص شے نہ نکلی تو اس سے ظاہر ہوگا کہ بیع فاسد تھی' اس لئے کہ اب یہ ثابت ہوگیا ہے کہ اس نے ایسی شے کو فروخت کیا ہے جو مال نہیں تھی اور یہی حکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کوئی ایک میں سے کچھ نکل آیا اور دوسری میں سے نہ نکلا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا کہ اس نے مال کو ایسی شے کے عوض فروخت کیا ہے جو مال نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک سے کچھ نہ کچھ نکل آیا تو بیع ہوگئی اور دونوں کو خیار رویت حاصل ہوگا' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسی شے خریدی ہے جو انہوں نے نہیں دیکھی تھی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب چاندی کی کان کی مٹی دو افراد کے مابین مشترک ہو' پھر انہوں نے اس کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ تقسیم بیع کے معنوں میں ہوتی ہے' لہٰذا بیع کی طرح اس میں بھی اندازے سے تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس (مٹی) کے ایک قفیز کو معین کئے بغیر سونے یا سامان کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ مبیع مٹی میں موجود چاندی ہے' جس کی مقدار مجہول ہے۔ اس لئے کہ اس میں چاندی کی مقدار مختلف ہوتی ہے' بعض اوقات ایک قفیز میں سے پانچ اور بعض اوقات ایک قفیز میں سے دس (درہم) نکل آتی ہے۔ جس کی بنا پر یہاں مبیع میں ایسی جہالت پائی جاتی ہے جو باہمی

جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے۔ بخلاف ایک بوری (غلے) سے ایک قفیز غلہ فروخت کرنے کے' اس لئے کہ ایک بوری کے تمام قفیز ایک جیسے ہوتے ہیں جس کی بناپر یہ مجہول شے کی بیع نہیں ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو۔
اور اگر اس نے تمام مٹی کا نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ غیر متعین طور پر سونے یا سامان کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ دونوں کی جنس مختلف ہوگئی ہے جس کی بناپر دونوں میں ربوا متحقق نہ ہوگا' سوا اس کے کہ اس میں سے کچھ نہ نکلے جس سے پتہ چلے گا کہ یہ بیع فاسد تھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ حصہ نکل آئے تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور اس کو دیکھنے کے وقت اس کو خیار (اختیار) ہو۔ اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ادھار لیا تو جائز ہوگا۔ اور قرض لینے والے پر اتنی مقدار میں چاندی کا لوٹانا ضروری ہوگا' جتنی مقدار میں چاندی اس سے نکلی ہو اور جس پر اس نے قبضہ کرلیا ہو۔ اس لئے کہ قرض اس میں سے نکلنے والی شے ہے پھر اس میں سے نکلی ہوئی اور قبضہ کی ہوئی مقدار کے متعلق قبضہ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر اس نے اس مٹی میں سے نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ اجارے (کرائے) پر لیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آئے جیسے کہ اگر وہ اس میں سے کچھ مقدار فروخت کرتا تو تب جائز ہوتا' جس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی(۱)۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ نکل آیا تو اس کی اجرت اسی میں سے ہوگی۔ اور اگر اس نے کسی شخص کی خدمات کو کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آیا۔ اس لئے کہ اس نے اسے مال کے عوض اجرت پر حاصل کیا ہے اور "اجیر" کو خیار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی شے کے عوض خود کو اجرت پر دیا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ اگر تو وہ چاہے تو اس اجرت پر راضی ہوجائے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہ ملے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کردے اور مستاجر سے مثلی اجرت وصول کرلے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔

اور اگر اس نے اس کو غیر متعین طور پر ایک قفیز کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجرت مٹی میں موجود چاندی ہے جس کی مقدار مجہول ہے' کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اور نکلی ہوئی شے ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کو خیار ہوگا' اور اگر اس میں سے کوئی شے نہ نکلی تو اجارہ جائز نہ ہوگا اور اس کیلئے مثلی اجرت ضروری ہوگی۔ یہی حکم ان تمام صورتوں میں جو ہم نے بیان کیں' سونے کی کان کی مٹی کا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی چاندی ڈھالنے والی جگہ مٹی۔ تو اگر اس میں چاندی موجود ہو تو اس کا حکم سونے کی کان والی مٹی کا ہی ہے اور اگر اس میں سونا اور چاندی دونوں ہوں پھر اگر تو اس نے اسے سونے یا چاندی کے عوض خریدا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس میں سونا یا چاندی زیادہ یا کم ہو یا برابر ہو' جس سے اس میں ربوا (سود) متحقق ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اسے سونے اور چاندی (دونوں) کے عوض خریدا تو بیع

(۱) یہاں بدائع کی عبارت میں سقم ہے۔ اس لئے کہ الکاسانی نے سابقہ جملے میں بیع کا جواز بیان کیا ہے' مگر یہ جملہ عدم جواز پر دلالت کرتا ہے' اس لئے ہمارے خیال میں یہاں ایک جملہ چھوٹ گیا ہے۔ اصل میں عبارت یوں ہوگی "اگر اس میں سے کچھ نہ نکلا تو یہ بیع فاسد ہوگی' کیونکہ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی......فافہم

جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے سونے اور چاندی کو سونے اور چاندی کے عوض خریدا ہے' لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی اور ہر جنس کو غیر جنس کے معاوضے پر محمول کیا جائے گا اور اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی اور اگر اس نے اسے سامان کے عوض خریدا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں ربا کا احتمال معدوم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں سے خالص مقدار نکل آئے' لیکن اگر کوئی خالص مقدار نہ نکلی تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ یہ بیع فاسد تھی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی نے ایسے کھوٹ والے درہموں کو جن میں کھوٹ غالب ہو خالص چاندی کے عوض فروخت کیا تو اعتبار کے طریقے کے سوا بیع جائز نہ ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کھوٹ والے درہموں کی تین اقسام ہیں: ایک تو یہ کہ ان میں چاندی غالب ہو' دوسری یہ کہ ان میں کھوٹ غالب ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ چاندی اور کھوٹ دونوں یکساں ہوں۔ اگر تو اس میں چاندی غالب ہو پھر اگر تو اس میں دو تہائی چاندی اور تیسرا حصہ تانبا ہو یا تین چوتھائی چاندی اور چوتھا حصہ تانبا ہو یا کم و بیش ہو تو اس کا حکم خالص چاندی والا ہے۔ اس کو خالص چاندی کے عوض برابر برابر کے سوا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض فروخت کرنے کا ہے کہ وہ بھی برابر برابر کے سوا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں غالب کا اعتبار کرنا اور مغلوب کو کالعدم سمجھنا ہی اصول ہے' نیز اس لئے کہ اعلیٰ قسم کے درہم تھوڑی بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے' کیونکہ چاندی کو اس کے بغیر ڈھالا نہیں جا سکتا' جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا کھوٹ کی کم از کم مقدار سے تو بچنا ممکن نہ ہوگا' لہٰذا اصل اعتبار غلبے کا ہے اور اگر اس میں کھوٹ غالب ہو: تو اگر تو اس میں موجود چاندی پگھلانے اور ڈھالنے سے خالص نہ ہو' بلکہ وہ جل جائے اور تانبا رہ جائے تو اس کا حکم خالص تانبے کا ہے۔ اس لئے کہ جب چاندی اس میں تلف ہوگئی ہے تو وہ کالعدم تصور ہوگی' لہٰذا اس سارے مجموعہ میں تانبے کا اعتبار ہوگا۔ اور اسے تانبے کے عوض برابر برابر اور دست بدست فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر وہ تانبے سے الگ ہو اور جلانے سے نہ جلے' بلکہ تانبا اپنی حالت پر رہے اور چاندی اپنی حالت پر' تو ان میں سے ہر ایک کی اصل حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان میں سے ایک کو دوسری شے کے تابع نہ بنایا جائے گا' گویا کہ وہ دونوں ابتدا سے ہی ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں۔ اس لئے کہ اگر دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے اس طرح علیحدہ اور خالص کرنا ممکن ہو کہ ان میں سے ہر ایک پگھلانے اور ڈھالنے کے بعد ہلاک نہ ہوتا ہو تو اس کو خالص چاندی کے عوض ماسوائے اعتبار کے طریقہ کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ خالص چاندی مخلوط چاندی سے زیادہ ہو تاکہ خالص چاندی کو ہم وزن مخلوط چاندی کے اور اضافے کو کھوٹ کے مقابل سمجھا جاسکے' جیسے کہ اگر اس نے چاندی اور تانبے کو الگ الگ خالص چاندی کے عوض فروخت کیا تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر اگر تو خالص چاندی مخلوط چاندی سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اضافی مخلوط چاندی تانبے کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگی جو بامعاوضہ عقد میں معاوضہ سے خالی ہے' لہٰذا یہ ربا (سود) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو اس لئے کہ تانبا ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے' جب اسے یہ علم نہ ہو کہ کونسی چاندی کی مقدار زیادہ یا برابر ہے تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ ہم ازیں قبل ان کے دلائل بیان کر آئے ہیں۔

اور الجامع میں مذکور ہے کہ اگر درہموں کا دو تہائی حصہ پیتل اور ایک تہائی حصہ چاندی ہو اور وہ چاندی کو پیتل سے الگ کرنے پر قادر نہ ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ جب اسے خالص کیا جائے گا تو آیا پیتل باقی رہے گا یا جل جائے گا۔ تو ایسے درہموں کی خالص چاندی کے عوض بیع میں اعتبار کے طریقے کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر اگر خالص چاندی زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہوجائے تو یہ عقد صرف اور بیع مطلق ہوگی لہٰذا اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور اگر کوئی شرط فوت ہوجانے کے باعث بیع فاسد ہوگئی تو یہ فساد پیتل میں ہوگا اس لئے کہ اس کو الگ کرنا اس کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور ایسی شے کی بیع جسے دوسرے سے نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو فاسد ہوجاتی ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل ذکر کیا۔

اور اگر ان درہموں کو سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی' کیونکہ اس بیع سے مانع ربا (سود) ہے اور جنس کا اختلاف ربوا (سود) کے تحقق سے مانع ہے' لیکن اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے اور اگر اس سے کوئی شرط فوت ہوجائے تو پیتل میں بھی بیع فاسد ہوجائے گی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر کھوٹ والے درہموں کو ہم جنس درہموں کے عوض فروخت کیا تو ان کی برابر برابر اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے۔ اس کی امام محمدؒ نے الجامع میں صراحت کی ہے اور ہر جنس کو غیر جنس کے ساتھ محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے چاندی اور پیتل کو علیحدہ علیحدہ کردیا اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ چاندی اور تانبے کے عوض فروخت کیا' تو وہاں یہی حکم ہے۔

فقہاء ستوقہ (کھوٹے) سکوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر انہیں ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو بیع جائز ہوگی اور ہر جنس کو غیر جنس کے مقابل پھیر دیا جائے گا۔ اور ہمارے مشائخ نے اس کے متعلق سود کا دروازہ کھولنے سے احتیاط کی بناء پر اس کے متعلق حرمت ہی کا فتویٰ دیا ہے اور مشائخ نے ایسے درہموں کے متعلق فرمایا ہے جن پر پگھلا ہوا پیتل غالب ہو کہ ان کے ایک دو یا تین یا چار یا پانچ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں جو چاندی ہے وہ اس کی ہم وزن خالص چاندی کی ہم مثل ہوگی۔ اور اضافی چاندی پیتل کے معاوضے میں ہوگی اور اس میں سے چھ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس میں جو پیتل ہے وہ اضافی پیتل ہوگا۔ جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہوگا' لہٰذا یہ ربا(سود) ہوگا' اور شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیتے تھے۔

اور اگر اس درہم میں چاندی اور پیتل دونوں ہم وزن ہوں تو اس کے متعلق امام محمدؒ نے الجامع میں کوئی قطعی حکم نہیں لکھا' لیکن انہوں نے صرافوں کے قول پر اس کے حکم کی بنیاد رکھی ہے اور ان سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی پیتل آپس میں اس طرح مل جائیں کہ انہیں تمییز کرنا ممکن نہ رہے یہاں تک کہ پیتل جل جائے' اس لئے کہ وہ ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں تاوقتیکہ ان دونوں میں سے کوئی جل نہ جائے اور پیتل جلنے کے معاملے میں چاندی سے تیز ہے تو انہوں نے اس درہم کے متعلق کہا ہے کہ اگر تو چاندی غالب ہو یعنی جیسا کہ صراف کہتے ہیں کہ ڈھالتے اور پگھلاتے وقت پیتل جلد جل جاتا ہے تو اس کی خالص چاندی کے عوض بیع جائز نہ ہوگی اور نہ ان کی آپس میں بیع جائز ہوگی' ماسوا اس کے کہ وہ بیع برابر برابر ہو' جیسے

کہ کھوٹے سکوں کی خالص سکوں سے بیع' اس لئے کہ چونکہ پیتل جلد جل جاتا ہے' لہٰذا وہ مغلوب اور فنا ہونے کی بنا پر کالعدم ہوگا۔ اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات دوسری پر غالب نہ ہو بلکہ دونوں یکساں رہیں تو ان کی تمام حالتوں میں ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے گویا دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں اور ان کی خالص چاندی کے عوض بیع میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی' جیسے کہ پہلی نوع میں یہی حکم ہے اور ان کی آپس میں برابر برابر اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے اور اس صورت میں ہر دھات کو مخالف جنس کے مقابلے پر محمول کیا جائے گا' جیسے کہ پہلی قسم ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر کیا کھوٹ والے درہموں کو گن کر قرض پر لینا جائز ہے؟ اس حکم میں تفصیل ہے: جہاں تک تو پہلی قسم کا تعلق ہے' یعنی جب چاندی کھوٹ پر غالب ہو تو ایسی صورت میں ان کو قرض پر تولنے کے سوا کسی اور طریقے پر نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے جب اس میں کھوٹ مغلوب ہو تو وہ زائف درہموں کی طرح ہوں گے اور زائف درہموں کو آپس میں گن کر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ وہ ایک موزوں (وزن کی جانے والی شے) ہیں' لہٰذا ان کی آپس میں گن کر بیع کا اعتبار نہ ہوگا اور ایسی بیع ان کی آپس میں اندازے کے ساتھ ہوگی' لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ لہٰذا اس طرح اس کو قرض پر لینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر تبادلہ ہے یا اس میں تبادلے کا شبہ پایا جاتا ہے' لہٰذا اس کو ربا (سود) اور اس کے شبہ سے بچانا ضروری ہے۔ اسی لئے کسی کیلی (ماپی جانے والی) شے کو قرض کے طور پر تول کر لینا جائز نہیں اس لئے کہ کسی کیلی (ماپی جانے والی) شے میں وزن کا اعتبار نہیں ہوتا' لہٰذا اس صورت میں اس کو قرض پر دینا کسی شے کو ہم مثل شے کے ساتھ اندازے سے یا تبادلے کی مشابہت سے قرض پر دینا ہے' جو جائز نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہی حکم تیسری قسم (نوع ثالث) کا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس کا نصف حصہ چاندی اور نصف حصہ پیتل ہو...... اس لئے کہ اگر بقا کے اعتبار سے چاندی اور اور انجام کار پیتل کے جل جانے سے' جیساکہ اہل صنعت کہتے ہیں غالب چاندی کا ہو تو وہ سکہ کھوٹے سکوں کے ساتھ ملحق ہوگا' لہٰذا ان کو گن کر قرض پر دینا اور لینا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک دھات دوسری پر غالب نہ ہو اور ڈھالنے کے بعد دونوں اپنی اپنی حالت پر برقرار رہیں تو دونوں میں سے ہر ایک شے فی نفسہ اصل ہوگی' اور ان میں سے ہر ایک شے کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا' لہٰذا چاندی اور پیتل کو قرض پر لینا مجموعہ کو گن کر لینا ہوگا جو جائز نہیں ہے' اس لئے کہ پیتل کا اعتبار کرنا اگرچہ اس کے جواز کو ثابت کرتا ہے کہ جیسے ایک عددی شے ہے تو چاندی کا اعتبار جواز سے مانع ہے اس لئے کہ چاندی ایک موزون شے ہے تو جب جواز اور فساد دونوں کا تعارض ہوجائے تو فساد کی جہت کو ترجیح دینا احتیاط کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

رہی دوسری قسم جس میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو تو اس میں دیکھا جائے گا اگر تو لوگ ان سے معاملہ آپس میں تول کر کرتے ہوں نہ کہ گن کر' تو ان کو گن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ موزون شے کو گننا باطل ہوتا ہے' لہٰذا اس کو قرض پر لینا قابل وزن شے کا اس کی ہم جنس شے کے ساتھ اندازے یا اندازے سے مشابہ شکل سے اس کو قرض پر دینا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر لوگ ان کے ساتھ معاملہ گن کر کرتے ہوں تو ان کو گن کر قرض پر لینا جائز ہے اس لئے کہ جب لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ

کرتے ہوں تو انہوں نے اس کو پیسوں سے ملا دیا ہے(۱) اور اس میں موجود چاندی کو پیتل کے تابع کردیا ہے جو ممکن ہے' اس لئے کہ وہ کم ہے اور بعض اوقات پیسوں کے مجموعہ میں بھی تھوڑی بہت چاندی ہوتی ہے' لہٰذا لوگوں کے تعامل کی بناپر اس کا پیتل کے تابع ہونا ثابت ہوگیا ہے اور جس صورت میں لوگ ان کا آپس میں تول کر معاملہ کرتے ہوں نہ کہ گن کر وہاں اس قسم کی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا وہاں یہ "موزون" ہی باقی رہیں گے۔ جس کی بناپر انہیں گن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے اگرچہ لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں۔ اس لئے کہ وہاں چاندی کو کھوٹ کے تابع بنانا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ اس سے زیادہ ہوگی یا اسکے ہم مثل ہوگی۔ اور زیادہ شے قلیل شے کے تابع نہیں ہوسکتی۔ اور کسی شے کی ہم مثل شے بھی اس کے تابع نہیں ہوتی لہٰذا یہ اپنی اصلی حالت پر جو شرعاً" اس کیلئے ثابت ہے برقرار رہے گی' یعنی یہ کہ وہ موزون شے ہی رہے گی۔ لہٰذا اس کو اندازے کے ساتھ قرض پر لینا جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں اندازے کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تینوں اقسام میں کھوٹے سکوں کے عوض گن کر خریداری کرنے کا ہے کہ اس کا حکم بھی قرض پر لینے کے حکم کی طرح ہے' لہٰذا پہلی قسم کے ساتھ ماسوائے تولنے کے' خریداری کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) سکوں کے حکم میں ہیں جو "موزون" ہیں' لہٰذا ان کے عوض' ماسوا اس کے کہ تول کر خریداری کی جائے' خریداری کرنا جائز نہیں ہے' بشرطیکہ بیع میں وہ مشارالیہ نہ ہوں۔ یہی حکم تیسری قسم کا ہے جیسا کہ ہم نے قرض لینے کے ضمن میں بیان کیا۔

رہی دوسری قسم(۲) تو اس میں حکم کی وہی تفصیل ہے جو ہم اوپر قرض لینے کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں کہ اگر تو لوگ ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرتے ہوں نہ کہ گن کر تو کسی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرے۔ اس لئے کہ وزن (تولنا) درہموں کیلئے اصلی ہے اور ان کا گننا لوگوں کے تعامل کی بناپر ہوتا ہے' لہٰذا اگر تو لوگوں میں ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرنے کا رواج ہو تو اصلی صفت برقرار رہے گی اور وہ بدستور موزون رہیں گے۔ لہٰذا اگر اس نے ان کے بدلے گن کر بغیر تولنے کے خریداری کی تو گننا بیکار (ہدر) ہوگا' پھر چونکہ یہاں ان کی طرف اشارہ بھی نہیں پایا گیا' اس لئے قیمت بدستور مجہول رہے گی اور یہ ایسی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ اسے یہ علم نہیں ہے کہ ان کا وزن کیا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جب اس نے بغیر وزن کئے محض گن کر ان کے عوض معاملہ کیا' لیکن بیع کرتے وقت ان کی طرف اشارہ کیا تو جہاں اشارہ کافی ہوتا ہو' وہاں بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی مقدار اگرچہ اس کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود مجہول ہے' لیکن وہ باہمی جھگڑے تک منتج نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ مشار الیہ کی مقدار' اگر وہ موجود ہو' وزن کے ذریعے معلوم کی جاسکتی ہے' لہٰذا یہ جہالت عقد کے جواز سے مانع نہ ہوگی۔ اور اگر لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ لوگوں کے تعامل کی بناپر یہ درہم معدود (گنتی کئے جانے والے) اور رائج الوقت پیسوں (فلوس) کی طرح ہوگئے ہیں۔

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے "الحقوہ" "الحقرہ" بن گیا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

(۲) یہاں بھی سہو کاتب سے النوع الثانی کو النوع الثالث لکھا گیا ہے حالانکہ النوع الثالث کا ازیں قبل ذکر آچکا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے تینوں انواع کے ساتھ گن کر کسی خاص وزن پر معاملہ کیا اور ان کی تعیین نہ کی' لیکن اگر اس نے ان کی تعیین کرلی اور ان کے بدلے سامان خرید لیا' مثلاً اس نے کہا "میں نے یہ سامان ان درہموں کے عوض خرید لیا" اور ان کی طرف اشارہ کیا تو ان کے ساتھ خریداری کے جواز میں کوئی شک نہیں' مگر وہ ان کی جانب اشارہ کرنے سے متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع کسی معین درہموں سے متعلق نہ ہوگا' حتیٰ کہ اگر مشتری کی طرف سے نقد ادائیگی سے قبل وہ درہم تلف ہوگئے تو بیع باطل نہ ہوگی اور ان کی جگہ ان کے ہم جنس اور ہم مثل درہم دیئے جائیں گے جو اسی جنس' اسی نوع اور اسی صفت کے ہوں گے۔

پہلی نوع میں اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) درہموں کے بمنزلہ ہیں اور وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور ان کے تلف ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا' جبکہ دوسری قسم میں اس لئے کہ اگر تو اس میں اس صفت کا غلبہ ہو جیسا کہ پگھلانے والے ماہرین کہتے ہیں تو وہ پہلی ہی نوع کے حکم میں ہوگی اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات بھی دوسری دھات پر غالب نہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک دھات کا الگ الگ اعتبار ہوگا' لہٰذا بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کا اعتبار کرنا اس کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ متعین شے نہیں ہے اور پیتل کا اعتبار کرنا اس کے بطلان کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ وہ متعین شے ہے لہٰذا بیع محض شک کی بناپر باطل نہ ہوگی۔

رہی تیسری قسم تو وہ اس میں اس لئے کہ اگر لوگ ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ اور باقی درہم برابر ہوں گے' لہٰذا وہ اشارہ کے ساتھ متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع ان کے ہم مثل درہموں کے عوض اس کے ذمہ ہوجائے گا' لیکن ان کی عین (ذات) کے ساتھ نہیں' لہٰذا ان کے تلف ہوجانے سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ رائج الوقت پیسوں (فلوس) کی طرح ہوں گے کہ جب انہیں کسی اور جنس کے ساتھ کسی شے کے معاوضے میں دیا جائے تو وہ متعین نہیں ہوتے اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہیں ہوتا' بلکہ ان کی ہم مثل کے ساتھ گنتی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے اور ان کے تلف ہوجانے سے عقد باطل نہیں ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر درہموں کی یہ نوع کھوٹی ہوجائے اور لوگوں کے درمیان ان کا رواج نہ رہے اور وہ کھوٹے پیسوں' کھوٹے سکوں اور ردی پیسوں کی طرح ہوجائے تو عقد میں ان کی طرف اشارہ کرنے سے ان کی تعیین ہوجائے گی اور عقد بیع ان کی عین (ذات) سے متعلق ہوجائے گا' حتیٰ کہ عقد بیع قبضہ سے قبل ان کے تلف ہونے سے فاسد ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اب وہ سلعہ (سامان) کی طرح ہیں' لیکن فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو اس کا علم ہو تو تب یہ حکم ہے' لیکن اگر وہ دونوں اس بات سے لاعلم ہوں یا دونوں میں سے کسی ایک کو علم ہو مگر دوسرے کو علم نہ ہو یا دونوں کو علم ہو لیکن دونوں میں سے ہر ایک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کے دوسرے ساتھی کو بھی اس کا علم ہے یا نہیں تو اس صورت میں عقد بیع مشار الیہ سے متعلق نہ ہوگا اور نہ اس کی جنس سے۔ اس کے بجائے عقد ان درہموں کے عوض ہوگا جو جس پر اس شہر میں لوگوں کا تعامل ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ سکے بالکل رائج نہ رہے ہوں' لیکن اگر ان کو کچھ لوگ قبول کرتے اور کچھ

قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم زیوف (کھوٹ) والے درہموں کی طرح ہے اور ان کے ساتھ خریداری جائز ہوگی اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہ ہوگا' بلکہ ان زیوف والے درہموں کی جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع کو خاص طورپر ان کی اس حالت کا علم ہو اس لئے کہ وہ زیوف (کھوٹ والے) ان درہموں کے ساتھ معاملے کرنے پر راضی ہوگیا ہے۔ اور اگر بائع کو اس کا علم نہ ہو تو عقد مشار الیہ کی جنس سے متعلق نہ ہوگا' اس کے بجائے اس شہر میں رائج عمدہ سکوں کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اس لئے کہ وہ تو انہی کے ساتھ معاملہ کرنے پر راضی ہوا ہے بشرطیکہ وہ اس کے حال بے خبر ہو' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر ان کی طرف اشارہ کرنے کے بعد تینوں اقسام میں درہموں کے تلف ہوجانے سے بیع باطل نہ ہوگی بشرطیکہ تلف ہونے سے قبل ان کی تعداد یا وزن کا علم ہو اس لئے کہ اگر اسے اس بات کا علم ہو تو ان کے تلف ہوجانے کے بعد ان کی ہم مثل شے کا دینا ممکن ہے' لیکن اگر نہ تو ان کی تعداد کا علم ہو اور نہ ان کے وزن کا تا آنکہ وہ تلف ہوگئے تو بیع باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ اس سے قیمت مجہول ہوگئی ہے اس لئے کہ مشتری کیلئے مشار الیہ درہموں کی طرح کے دوسرے درہم دینا ممکن نہیں ہے۔

۴۔ان کا ربا(سود) کے شبہہ سے خالی ہونا:

اس لئے کہ حرام امور میں شبہہ احتیاطاً" حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "وابصہ بن معبدؓ" سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبینھما امور متشابھات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک

حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں۔ پس تو اس بات کو جو تیرے دل میں کھٹکے چھوڑ دے اس بات کی جس کے متعلق تیرے دل میں کوئی کھٹکا نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متخرج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شخص کو کوئی شے نقد یا ادھار پر فروخت کی اور مشتری (خریدار) نے اس پر قبضہ کرلیا' مگر قیمت نقد ادا نہ کی تو اس (بائع) کیلئے اس مشتری سے اسی شے کو اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدنا جائز نہ ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں اس کے جواز کی تمام شرائط جمع ہیں اور یہ بیع فاسد شرائط سے خالی ہے' لہٰذا اس کو فاسد قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو قیمت ادا کرنے کے بعد خریدا تو تب یہی حکم ہے' ہماری دلیل ایک روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ ایک عورت حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس آئی اور کہا کہ میں نے زید بن ارقمؓ سے ایک غلام ۸۰۰ درہم میں خریدا اور پھر انہی کو چھ سو درہم میں بیچ دیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا بہت بری ہے وہ شے جو تو نے فروخت کی اور بری ہے وہ شے جو تو نے خریدی۔ میری طرف سے زیدؓ

کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کے جہاد کو باطل کردیا ہے اگر اس نے توبہ نہ کی۔"

اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے' اولاً: اس طرح کہ انہوں نے اس روایت میں حضرت زیدؓ کو وعید سنائی ہے جس پر انسان اپنی ذاتی رائے سے مطلع نہیں ہوسکتا اور یہ وعید ان کی عبادت کے ضیاع کی ہے جو بغیر ان کے ارتداد کے لغو ہے' لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہوگی اور کسی کو ایسی وعید معصیت کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جاسکتی۔

ثانیاً: اس طرح کہ انہوں نے اس کو بری خریداری اور بری بیع قرار دیا ہے اور فاسد بیع کی اسی طرح تعریف کی جاتی ہے صحیح بیع کی نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع میں ربا کا شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ دوسری قیمت پہلی قیمت کے بدلے (قصاص) میں ہے' لہٰذا یہ پہلی قیمت پر ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں عقد معاوضہ میں کوئی شے نہیں ہے۔ اور یہی ربوا(سود) کی تشریح ہے' ماسوا اس کے کہ اضافہ دو عقدوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے' لہٰذا دونوں میں سے ایک کے ساتھ ربوا (سود) کا شبہہ ثابت ہوگا۔ اور اس باب میں شبہہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت نقد ادا کی' اس لئے کہ بدلہ (قصاص) ہونا قیمت کے بعد ثابت نہیں ہوتا جس کی بناپر عقد میں ربوا کا شبہہ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے تھوڑے سے حصے کے سوا پوری قیمت ادا کردی تو تب بھی ائمہ میں وہی اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنی فروخت کی ہوئی شے قیمت فروخت پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خریدی تو یہ بیع بالاجماع جائز ہوگی' اس لئے کہ یہاں شبہہ معدوم ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے قیمت کی ادائیگی سے قبل مبیع کو قیمت فروخت سے زیادہ قیمت پر خرید لیا۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کا فاسد ہونا قیاس کے خلاف ہے۔ ہمیں تو اس کا علم ایک روایت (نص) کی بناپر ہوا ہے اور یہ روایت سابقہ قیمت سے کم قیمت پر خریداری کے بارے میں آئی ہے' لہٰذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر برقرار رہیں گی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس شے کو سابقہ قیمت کی ہم جنس قیمت کے عوض خریدا اور اگر اس نے اس کو کسی اور جنس کے عوض خریدا تو اس کا کمی و بیشی کے ساتھ خریدنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ربوا(سود) جنسوں کے مختلف ہونے کی صورت میں متحقق نہیں ہوتا ماسوائے خصوصی طور پر درہموں اور دیناروں کے...... یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ دونوں حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف اجناس ہیں جس کی بناپر دوسری اجناس کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ثمنیت (زر ثمن ہونے) میں ایک ہی جنس کی طرح ہیں جس کی بناپر دونوں عقدوں کے مجموعے کے ساتھ جو ثابت ہوگا جس کی بناپر عقد میں ربوا(سود) کا شبہہ ہوگا جو ایک پہلو سے ربا ہے۔

اور اگر مبیع مشتری کے قبضے میں عیب دار ہوگئی پھر اس نے اس کو اس کے بائع سے اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں ثمن (قیمت) کا کمی عیب کے نقصان کی بناپر ہے' لہٰذا یہاں قیمت میں کمی کالعدم تصور ہوگی۔ گویا کہ اس نے اس کو اس کی قیمت فروخت پر ہی خریدا ہے' جس کی بناپر اس میں ربوا کا شبہہ پیدا نہ ہوگا۔ اور اگر مبیع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی پھر بائع نے اس کو اس نے مالک سے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو عقد جائز

ہوگا' اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف بمنزلہ عین (شے) کے اختلاف کے ہے' جو ربا کے ثبوت سے مانع ہوگا اور اگر مشتری مرگیا پھر بائع نے اس کے وارثوں سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر' قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل' اسے خرید لیا تو بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہاں بیع مختلف نہیں ہوئی۔ اور وارث تو مشتری کے قائم مقام ہے' جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عیب کی بناپر اس کو واپس کرسکتا ہے اور وہ اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے۔

اسی طرح اگر مبیع باندی ہو پھر اس نے اس کو اس کے وارث نے ام ولد بنالیا یا مکان ہو تو اس نے اس کے اوپر عمارت بنالی پھر اس میں کسی کا استحقاق نکل آیا' جس نے ام ولد کی صورت میں اس سے لڑکے کی قیمت لے لی اور عمارت کی صورت میں اس کی عمارت کو گرا دیا تو وارث کو حق ہوگا کہ وہ بائع کی طرف لڑکے اور عمارت کی قیمت کیلئے رجوع کرے' جیساکہ مشتری اگر زندہ ہوتا تو وہ رجوع کرتا۔ اس لئے کہ وارث مشتری کے قائم مقام ہے تو اس کے وارث سے خریدنا ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری سے خریدنا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب بائع مرجائے پھر اس کے وارثوں نے اسی شے کو مشتری سے اس کی اس سے پہلی قیمت فروخت سے کم قیمت پر قیمت کی نقد ادائیگی کے ساتھ خرید لیا' فرق ہے' کہ یہ اس وقت جائز ہے جب اس کا وارث ان لوگوں میں سے ہو جن کی بائع کی زندگی میں اس کے حق میں شہادت جائز ہو۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اپنے مورث کے قائم مقام صرف اس مال میں ہوتا ہے جس میں وہ اس کا وارث ہوا ہو اور مشتری کا وارث مبیع کی عین (ذات) کا وارث ہے' لہٰذا وہ اس کی عین (ذات) میں اس کے قائم مقام ہوگا' تو اس سے خریداری کرنا مشتری سے خریداری کرنے کی طرح ہوگا' لہٰذا یہ خریداری جائز نہ ہوگی اور بائع کا وارث اس قیمت کا وارث ہے اور جوکہ مشتری کے ذمہ واجب الادا ہے اور جو قیمت مشتری کے ذمہ متعین ہے اس میں وارث کا احتمال نہیں' لہٰذا یہ بعینہ وہی شے (عین) نہ ہوگی جس کا وہ بائع سے وارث ہوا ہے جس کی بناپر بائع کا وارث موروثہ حق میں اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔

امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ بائع کے وارثوں کی طرف سے اس شے کی فروخت جائز نہیں ہے جیسے کہ مشتری کے وارث کی طرف سے اس کی فروخت جائز نہیں ہے' اس لئے کہ وارث اپنے مورث کا جانشین ہوتا ہے' لہٰذا وہ مشتری کا قائم مقام ہے' جیسے گویا وہ وہی ہو۔ اور اگر مشتری اس شے کو کسی اور شخص کے پاس فروخت کردے پھر مبیع اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو یہ اس کی طرف یا تو نئی ملکیت کے ساتھ لوٹی ہوگی یا پھر اس کی سابقہ ملکیت کے تحت لوٹی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف نئی ملکیت کے تحت لوٹی ہو جیسے کہ خریداری' ہبہ' وراثت' قبضے سے قبل اقالہ یا اس کے بعد کسی عیب کی بناپر قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کے بغیر واپسی وغیرہ' جو ایسے اسباب ہیں جن سے تجدید ملکیت ہوجاتی ہے تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز ہے' اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف عین (شے) کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر وہ شے اس کے پاس سابقہ ملکیت کے حکم کی بناپر واپس ہوئی ہو جیسے کہ قبضے سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار رویت یا خیار شرط کی بناپر اس شے کی واپسی ہوجائے' یا قبضے سے قبل عدالتی فیصلے کے تحت یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار عیب کی بناپر اس کی واپسی ہوجائے' یا قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کی بناپر اس کی واپسی ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں اس کیلئے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز نہ ہوگی۔

اس لئے کہ ان صورتوں میں اس شے کی واپسی بیع کا فسخ ہے اور بیع کا فسخ معاملے کو بنیاد سے ختم کردیتا ہے' جو اس شے کی اس کی قدیم ملکیت کی طرف واپسی ہے۔ جیسے کہ وہ اس کی ملکیت سے بالکل نہ نکلی ہو اور اگر ایسے ہوتا تو اس کیلئے اس کی خریداری جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس کو بائع نے تو نہ خریدا' لیکن اسے کسی ایسے شخص نے خریدا جس کی بائع کے حق میں شہادت جائز نہ ہو' جیسے کہ اس کا باپ' دادا' بیٹا' پوتا اور خاوند یا بیوی تو یہ بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی' جیسے کہ بائع کیلئے بذات خود یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے' جیسے کہ کسی اجنبی کیلئے اس کی خریداری جائز ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ملکیت کیلئے اجنبی ہے' اس لئے کہ اس کی ملکیت دوسرے شخص کی ملکیت سے الگ ہے' لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی بیع خود اسی کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے رشتہ دار کیلئے۔ جیسے کہ تمام اجنبیوں کا یہی حکم ہے۔ پھر جس طرح اجنبی کی اپنی ذات کیلئے خریداری جائز ہے تو اسی طرح اس کی بائع کے کسی عزیز کیلئے بھی خریداری جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شخص عام طور پر اپنے ساتھی کیلئے اس کے مال سے خریداری کرتا ہے' حتیٰ کہ ان میں سے کسی ایک کی دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں ہوتی' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص کی ملکیت دوسرے شخص کیلئے ثابت ہوگی جس کی بناء پر اس کا عقد ایک پہلو سے اس کے عزیز کیلئے ہوگا' لہٰذا یہ بات اس عقد کے فاسد ہونے میں احتیاطاً" ربوا (سود) کے باب میں موثر ہوگی۔

اور اگر آقا نے کوئی شے فروخت کی پھر اس کے مدبر یا مکاتب (غلام) یا اس کے عام غلام نے اس سے خرید لی اور اس وقت اس پر کوئی قرض نہ ہو یا اس پر آقا کی خریداری والی قیمت خرید سے کم قرض ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اس کی خریداری اس کے آقا کی طرف سے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مدبر یا مکاتب یا اس کے کسی عام غلام نے اس کو فروخت کیا اور اس کے آقا نے اسے خرید لیا تو یہ خریدنا جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ ان لوگوں کا عقد ایک پہلو سے ان کے آقا کی طرف سے ہی ہوتا ہے اور اگر وہ اس کا وکیل ہو اور پھر اس نے اس کو فروخت کیا اور پھر اس وکیل نے قیمت ادا کرنے سے قبل قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے فروخت کیا اور موکل نے اسے اپنے لئے خرید لیا تو تب خریداری جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ یہاں جواز سے مانع ربا (سود) کا شبہ ہے اور یہاں وکیل اور موکل میں کوئی فرق نہیں ہے اسی لئے ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے مذکورہ روایت میں سائل سے یہ نہیں پوچھا کہ وہ مالک ہے یا وکیل ہے۔ اور اگر اس سے حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور استفسار فرماتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اس شے کو فروخت کیا پھر موکل نے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس شے کو اس کے وکیل نے خریدا ہوتا تو یہ خریداری جائز نہ ہوتی تو جب اس نے بذات خود اس کو خرید لیا ہے تو اب تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اس کو فروخت کیا پھر کسی ایسے شخص نے اس کو خرید لیا جس کے حق میں وکیل کی گواہی قبول نہیں ہوتی' یا کسی ایسے شخص نے یہ خریداری کی جس کے حق میں موکل کی گواہی قبول نہ کی جاتی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبین [illegible]

[illegible] کے نزدیک یہ [illegible] جائز ہوگی [illegible]۔

اور اگر اس نے اسی شے کو فروخت کیا پھر اس نے کسی شخص کو اس شے کی قیمت کی ادائیگی سے قبل' قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریداری کیلئے' وکیل بنا دیا پھر اس وکیل نے اس کو خرید لیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے درست ہوگی۔ اور دونوں قیمتیں ایک دوسرے کا بدل ہوں گی اور پہلی قیمت میں سے اضافی قیمت بائع کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اور وہ شے اس کی ملکیت ہوجائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل کی یہ خریداری خود اس کے اپنے لئے درست ہوگی' امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانا درست ہے' البتہ جب وکیل نے اس کی خریداری کرلی تو اس کی یہ خریداری بائع کے حق میں فاسد ہوگی اور بائع اس کا فاسد خریداری کے طور پر مالک ہوگا۔ یہ حکم ان ائمہ کرام کے اپنے اپنے اصولوں پر مبنی ہے' اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عقد کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جاتا ہے اور اسی کی اہلیت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس شخص کی اہلیت کا جس کیلئے یہ عقد واقع ہوا ہو' اسی لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کو شراب کی خریداری میں اپنا وکیل بنایا یا اس کی فروخت میں ایسا کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی محرم نے کسی حلال (غیرمحرم) کو اس کے شکار کی بیع یا خریداری کیلئے وکیل بنایا تو ان کے نزدیک اس کا وکیل بنانا جائز ہوگا اور وکیل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ عقد کی صحت کیلئے عقد اور معقود علیہ کی اہلیتوں کو دیکھتے ہیں حتیٰ کہ دونوں ائمہ کے نزدیک مذکورہ دونوں مسئلوں میں اس کی طرف سے وکیل بنانا درست نہیں ہے' البتہ کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ کی مخالفت کی ہے اور اپنا اصول چھوڑ دیا ہے اس طرح کہ یہاں انہوں نے وکیل بنانے کو جائز قرار دیا ہے اور یہاں انہوں نے مؤکل کی طرف نہیں دیکھا۔

یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب کسی مسلمان نے کسی ذمی کو اس مقصد کیلئے اپنا وکیل بنایا کہ وہ کسی اور ذمی سے شراب کے بدلے اس کا غلام خرید لے یا غلام کے علاوہ کوئی اور شے خرید لے پھر اس نے اس کے مطابق عمل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی خریداری جائز ہوگی اور غلام مؤکل کیلئے ہوگا اور بائع کے وکیل کیلئے شراب ہوگی اور وہ شراب کی قیمت کیلئے اپنے مؤکل کی طرف رجوع کرسکتا ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل خود اپنے لئے اس کی خریداری کرنے والا ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وکالت درست ہے اور مؤکل اس کے ذریعے فاسد خریداری کے طور پر اس کو خریدنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہزار نقد درہم کے عوض اس کو فروخت کیا' مگر بعدازاں اس نے ایک ہزار درہم ادھار کے بدلے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری فاسد ہوگی۔ اس لئے کہ معنوی طور پر اس نے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری کی ہے' کیونکہ نقد ادھار سے بہتر ہے اسی طرح اگر اس نے اس شے کو ایک ہزار ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا' مگر بعدازاں اس نے اس سے اپنے لئے ادھار قیمت پر اس شے کو خرید لیا تو یہ بیع بھی ہماری بیان کردہ وجہ کی بناپر فاسد ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض کسی غلام کے ہاتھ پر فروخت کیا اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا پھر بائع نے اس کو اور دوسرے غلام کو قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خرید لیا تو اس کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس کے فروخت کردہ غلام کی قیمت اس کی قیمت فروخت کے

مساوی یا اس سے زیادہ ہو تو ان دونوں میں خریداری جائز ہوگی' پھر جس کو اس نے فروخت نہیں کیا تھا' اس میں تو بیع کا جائز ہونا ظاہر ہے' اسی طرح اس غلام میں بھی بیع جائز ہے جو اس نے فروخت کیا ہے اس لئے کہ اسے اس نے قیمت فروخت یا اس سے زیادہ پر قیمت کی ادائیگی سے قبل فروخت کیا تھا' لہٰذا بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت' قیمت فروخت سے کم ہو تو اس میں بیع فاسد ہوجائے گی مگر دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہ حکم صاحبینؒ کے اصول پر تو درست ہے' مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے' اس لئے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر صفقہ (عقد بیع) دو بدلوں (معاوضوں) پر مشتمل ہو اور ان میں سے کسی ایک میں بیع فاسد ہوجائے تو یہ فساد تمام بیع تک پھیل جاتا ہے' جیسے کہ اگر اس نے آزاد شخص اور غلام کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں فروخت کیا تو وہاں ان دونوں میں بیع اس لئے فاسد نہیں ہوتی (بلکہ باطل ہوتی ہے) کہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس لئے تھا کیونکہ اس نے غلام اور آزاد شخص کو یکجا کر کے دونوں کو ایک ہی صفقہ میں جمع کردیا تھا' تو اس نے ایک فرد میں قبول کرنے کو دوسرے کیلئے شرط قرار دیا تھا اور آزاد شخص عقد میں قبولیت کا یقینی طور پر محل نہیں ہے تو چونکہ عقد میں اس کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے' لہٰذا بیع بالکل منعقد نہ ہوگی اور یہاں اس کا فاسد ہونا اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کو اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کیا ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک میں پائی گئی ہے دوسری میں نہیں' لہٰذا بیع ایک میں فاسد ہوگی' دوسری میں نہیں' اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ فساد کو فساد پیدا کرنے والے عنصر تک محدود رکھا جائے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں کو اکٹھا کیا اور دونوں میں سے ایک کو فصل کی کٹائی یا کاٹنے کی مدت تک کے ادھار پر فروخت کیا تو اس صورت میں ادھار قیمت والے غلام میں بیع فاسد ہوجائے گی اور دوسرے میں فاسد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی غلام اور مدبر کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا تو غلام میں بیع صحیح اور مدبر میں فاسد ہوگی' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک میں مفسد عنصر موجود ہے دوسرے میں نہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭٭

بیع سلم کا بیان

۵- کسی عین (شے) کو ادھار قیمت کے بدلے فروخت کی صورت میں راس المال پر قبضے کا ہونا بیع سلم ہے۔
بیع سلم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

۱- بیع سلم کے رکن کا بیان
۲- رکن کی شرائط کا بیان
۳- مسلم فیہ میں کون کون سا تصرف جائز ہے اور کونسا جائز نہیں

۱- بیع سلم کے رکن کا بیان:

رکن سلم سے مراد لفظ "سلم" "سلف" اور "بیع" کے الفاظ ہیں، مثلاً اس طرح کہ رب سلم کہے میں نے تجھے اتنی قیمت پر بیع سلم یا بیع سلف کی، اس لئے کہ سلم اور صرف کے دونوں الفاظ ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں تو جب مسلم الیہ نے کہا میں نے یہ بیع قبول کی تو رکن مکمل ہوجاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مسلم الیہ (مشتری) نے کہا میں نے تجھ سے یہ شے اتنی قیمت پر خریدی اور وہ سلم کی شرائط کا ذکر کرے اور رب سلم (بائع) کہے "میں نے قبول کیا"۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ بیع سلم سوائے لفظ سلم کے کسی اور لفظ کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی، اس لئے کہ قیاس تو یہ ہے کہ بیع بالکل منعقد نہ ہو کیونکہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے، جس سے شریعت میں روکا گیا ہے، ماسوا اس کے کہ شریعت میں اس کا جواز لفظ سلم کے ساتھ آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ورخص فی السلم (اور سلم کی اجازت دی ہے)۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سلم ایک بیع ہے، لہٰذا لفظ بیع کے ساتھ وہ منعقد ہوجائے گی اور اس بات کی دلیل کہ یہ بیع ہے وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

نهی عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فی السلم	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس غیر موجود شے کی فروخت سے منع کیا ہے اور بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

کہ اس روایت میں انسان کے پاس غیرموجود شے کی ممانعت کیلئے لفظ بیع کا استعمال عام ہے اور اس میں سے آپؐ نے سلم کی اجازت دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سلم انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع ہے تاکہ ممانعت (نہی) کے عموم سے رخصت کی تخصیص ثابت ہوسکے۔

فصل

شرائط رکن کا بیان

رکن کی شرائط کی دو اقسام ہیں: ایک قسم نفس عقد کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری نوع بدل کی طرف لوٹتی ہے۔

(۱) نفس عقد کی ایک شرط ہے کہ یہ عقد قطعی ہو اور دونوں فریقوں یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار سے خالی ہو اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کا جواز خلاف قیاس ہے' کیونکہ وہ ایسی شرط ہے جو فوری طور پر ثبوت حکم کو' جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے' منعقد ہونے سے روکتی ہے اور اصولاً ایسی ہر شرط عقد کیلئے مفسد ہے' لیکن چونکہ ہمیں اس کے جواز کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے اور نص کسی خاص شے (عین) کی فروخت کے بارے میں وارد ہوئی ہے' لہٰذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر برقرار رہیں گی۔ خاص طور پر جب کوئی بیع اس کے ہم معنی نہ ہو اور "بیع سلم" "بیع عین" کے مفہوم میں نہیں ہے جہاں اس کیلئے خیار ثابت ہے' اس لئے کہ خیار کا حکم تو مبیع اور قیمت میں کسی ممکنہ غبن کو دور کرنے کیلئے ثابت ہوا ہے' جبکہ عقد سلم کی بنیاد ہی غبن اور قیمت کی کمزوری پر ہے۔ اس لئے کہ یہ تو حالت افلاس کی بیع ہے' لہٰذا یہ بیع نص کے وارد ہونے والی بیع کے مفہوم میں نہ ہوئی' بنابریں وہاں شرعی حکم کا "آنا دلالتاً" یہاں حکم کا وارد ہونا نہ ہوگا' لہٰذا حکم اصل قیاس پر برقرار رہا' نیز اس لئے بھی کہ راس المال (سرمائے) پر قبضہ کرنا اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم اس کا ذکر کریں گے اور محض قبضے کی بناپر بیع درست نہیں ہوسکتی جب تک قبضہ بربنائے ملکیت نہ ہو اور خیار شرط کا ہونا اس شے میں ملکیت کے ثبوت سے مانع ہے' لہٰذا وہ اس کے حقدار کو صحت قبضہ سے مانع ہوئی' بخلاف مستحق نکل آنے والے شخص کے' کہ اس سے عقد سلم باطل نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے سرمائے کا کوئی مستحق نکل آیا اور وہ اس پر قبضہ کرکے ایک دوسرے سے الگ ہوگئے اور مستحق شخص نے اس بیع کی اجازت دے دی تو عقد سلم صحیح ہوگا' اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد بیع اپنے وجود کے وقت سے ٹھیک طریقے پر واقع ہوا تھا۔ یہی حکم اس پر قبضے کے وقت ملنے والی اجازت کا ہے' اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت بعد میں سونپی جانے والی وکالت کی طرح ہے اور بخلاف خیار رؤیت کے' اس لئے کہ وہ ملکیت کے ثبوت سے مانع نہیں جس کی بناپر وہ قبضے کی صحت سے بھی مانع نہیں۔

اور اگر صاحب خیار نے اپنا خیار ایک دوسرے سے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل باطل کردیا اور اس وقت سرمایہ (راس المال) مسلم الیہ کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد جائز کر صحیح ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کا اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہوچکا ہے۔

اور اگر وہ شے تلف ہونے والی ہو یا قریب الاتلاف ہو' تو بالاجماع وہ بیع جائز کر جائز نہ ہوگی اس لئے کہ راس المال (سرمایہ) مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہوجائے گا اور بیع سلم قرض والے راس المال کے ذریعے منعقد نہیں ہوتی' لہٰذا اس پر عقد سرے سے منعقد نہ ہوگا۔

(ب) بدل (سلم) کی شرائط: جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ اس کی جنس کا بیان کرنا، مثلاً یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار یا گندم یا کھجور وغیرہ۔

۲۔ اس کی نوع کا بیان کرنا، بشرطیکہ اس شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں مثلاً یہ کہ فتحی درہم ہیں یا نیسابوری دینار ہیں یا سفید گندم یا برنی کھجور ہے وغیرہ وغیرہ۔

۳۔ صفت کا بیان کرنا: مثلاً اس کا عمدہ متوسط، یا ردی ہونا، اس لئے کہ جنس نوع اور صفت میں جہالت کا ہونا باہمی جھگڑے تک پہنچانے والا ہوتا ہے اور ایسی جہالت بیع کے جواز سے مانع ہے جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وجوہ بیان کر آئے ہیں۔

۴۔ اس کی مقدار کا بیان کرنا بشرطیکہ اس شے کے کیلی، موزون یا متقارب عددی ہونے کی صورت میں اس بیع کا مقدار کے ساتھ تعلق ہو، تو اس میں اشارہ کردینا کافی نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوری اور امام شافعیؒ کا دو میں سے ایک قول ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اور اشارے کے ساتھ شے کی تعیین کرنا کافی نہیں ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا دو میں سے دوسرا قول ہے۔

اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہ ہو مثلاً ذراع سے (ہاتھ کے برابر ناپنے کا آلہ) ناپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی کوئی شے تو اس کی مقدار کو بیان کرنا شرط نہیں ہے اور بالاجماع اس کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔ اسی طرح عین (ذات) کی بیع میں قیمت کی مقدار کی وضاحت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ بالاجماع اشارہ کافی ہے۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھ سے ان درہموں اور دیناروں پر عقد سلم" کیا، مگر اس نے ان درہموں اور دیناروں کا وزن بیان نہ کیا یا ڈھیر کہا، مگر اس نے اس کا ماپ نہ بیان کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے پر بیع سلم کی اور اس نے اس کے گزوں کی مقدار بیان نہ کی یا اس نے کہا بکریوں کے اس ریوڑ پر، مگر ان کی تعداد بیان نہ کی تو بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت راس المال کی تعیین کی ہے اور یہ بات اس کی طرف اشارہ کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے، لہٰذا اس کی مقدار کا بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوگی اسی لئے بیع عین اور بیع سلم میں قیمت کی مقدار بتلانے کی ضرورت ہے بشرطیکہ راس المال (سرمایہ) کسی ایسی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد بیع کا تعلق ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ راس المال (سرمائے) کی مقدار کی جہالت مسلم فیہ کی مقدار کی جہالت پر منتج ہوگی، جو عقد بیع کیلئے مفسد ہے، لہٰذا حتیٰ الامکان اس کی مقدار کا بیان کرنا اس عقد کو فاسد ہونے سے بچانے کیلئے ضروری ہے، جیسے کہ اگر اس نے کسی کیلی شے میں بعینہٖ اسی کے نفس ماپ کے عوض بیع سلم کیا تو تب یہی حکم ہے، اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ہماری بیان کردہ وجہ تک پہنچانے والی ہے یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت ہے کہ درہم تھوڑے بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے اور بعض اوقات ان میں کسی ایک کا کوئی مستحق بھی نکل آتا ہے اور جب کھوٹ والے شخص نے اس کو واپس کردیا اور اس مجلس میں اس کا تبادلہ نہ کیا اور مستحق نے اس بیع کو جائز قرار نہ دیا تو جتنی مقدار واپس کی گئی ہے اور جتنی مقدار میں کوئی مستحق نکل آیا

ہے اتنی مقدار میں مسلم فیہ میں بیع سلم فاسد ہوجائے گی اور باقی مقدار میں بیع برقرار رہے گی اور چونکہ یہ بات غیر معلوم ہے' لہٰذا مسلم فیہ کی مقدار مجہول ہوگی اسی لئے کیلی اشیاء میں کسی متعین قفیز میں بیع سلم جائز نہیں ہے' اس لئے کہ وہاں اس قفیز کے تلف ہونے کا احتمال ہوتا ہے جس کی بناپر مسلم فیہ کی مقدار مجہول رہے گی' لہٰذا یہ بیع درست نہ ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی بیع درست نہ ہوگی' بخلاف عین (شے) کی بیع کے' اس لئے کہ وہاں کھوٹ اور استحقاق کا نکل آنا عقد میں مؤثر نہیں ہے کیونکہ وہ وہاں قیمت پر قبضے کا مستحق نہیں ہے اور بخلاف کپڑوں اور ایک دوسرے سے الگ الگ اور گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے' اس لئے کہ وہاں ان کی تعداد ان کی صفت کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے کی بیع سلم کی' اس شرط پر کہ وہ دس ذراع (ہاتھ) لمبا ہے پھر اس نے اس کو گیارہ ہاتھ لمبا پایا تو یہ اضافہ اسی کے سپرد کردیا جائے گا جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس میں اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے اور راس المال (سرمائے) کی صفت کا بیان کرنا سلم کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے' بشرطیکہ وہ معین اور مشار الیہ ہو۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب راس المال (سرمایہ) کسی ایسی شے کی ایک ہی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق ہوتا ہے پھر اس نے دو مختلف جنسوں میں بیع سلم کی جیسے کہ گندم اور جو' اگر ایک ہی جنس کی دو انواع ہوں جیسے کہ ھروی اور مروی اور ان میں سے کسی ایک کی مقدار اس نے بیان نہ کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع سلم فاسد ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں کسی ایسی جنس سے ہوں جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا جیسے کپڑا اور ایک دوسرے سے مختلف عددی اشیاء' پھر اس نے ایسی ہی دو مختلف اشیاء میں عقد سلم کیا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا راس المال کی قیمت سے حصہ بیان نہ کیا تو زر ثمن بالاجماع جائز ہوگا اور اگر راس المال دو مختلف اجناس یا دو مختلف انواع سے ہو پھر اس نے ایک ہی جنس میں بیع سلم کی تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر گفتگو اسی اصولی بحث پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرتے ہیں' یعنی یہ کہ راس المال (سرمایہ) کی مقدار کا معلوم ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد سلم کی صحت کی شرط ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اس اصول پر اس حکم کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقدار کا بیان کرنا' چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے' لہٰذا جب راس المال (سرمایہ) ایک ہی شے ہو تو اس کا دو مختلف اشیاء کے ساتھ تقابل کیا جائے گا' پھر اگر اس کا اس پر تقسیم ہونا قیمت کے اعتبار سے ہو' نہ کہ اجزاء کے اعتبار سے اور راس المال سے دونوں کی مقدار انکل اور گمان کے سوا معلوم نہ کی جا سکتی ہو تو راس المال میں سے ہر ایک کے حصہ کی مقدار مجہول ہوگی اور راس المال کی مقدار کا مجہول ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع سلم کیلئے مفسد ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی مقدار کا بتانا شرط نہیں ہے' لہٰذا اس کی جہالت نقصان دہ نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض دو ایسے کپڑوں میں بیع سلم کی جن کی جنس اور نوع اور صفت اور لمبائی ایک ہو اور دونوں میں سے کسی ایک حصے کی بھی اس نے وضاحت نہ کی تو بالاجماع عقد سلم جائز ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہی ہے' اس لئے کہ راس المال کی مقدار کا بتانا ان کے ہاں شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے حصہ کا راس المال میں درست طریقے پر ٹھیک ٹھیک

اندازہ معلوم کیا جاسکتا ہے' وہ اس طرح یہاں راس المال (سرمایہ) معلوم و مقرر اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے گندم کے دوقفیزوں میں دس درہموں کے عوض بیع سلم کی۔ اور راس المال میں ہر قفیز کے حصہ کی قیمت بیان نہ کی تو یہ بیع جائز ہوگی' جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ادائیگی کا وقت آنے کے بعد دونوں کپڑوں پر قبضہ کیا تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسے اس کا حق ہوگا اور دونوں کو دس درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی بالاجماع اجازت ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر کپڑے کے حصہ کی قیمت پانچ درہم بیان کی تو اسے بغیر کسی اختلاف کے پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی اجازت ہوگی اور ان تمام مسائل کے دلائل مرابحہ کے مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے...... انشاء اللہ تعالیٰ۔

۵- یہ کہ اس پر عقد سلم کی مجلس میں قبضہ کرلیا جائے' اس لئے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور راس المال پر قبضہ کے بغیر ان کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کا قرض کے بدلے کی بیع پر جدا ہونا ہے' جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کالئی کے ساتھ یعنی ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا ماخذ (لفظ سلم) اس شرط پر دلیل ہے۔ اس لئے کہ اسے لغوی اور شرعی طور پر بیع سلم اور بیع سلف کہا جاتا ہے جیسے کہ اہل عرب کہتے ہیں۔ اسلمت' اور اسلفت دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور حدیث شریف میں ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم — جس نے عقد سلم کیا وہ مقررہ ماپ میں بیع سلم کرے۔

دوسری روایت میں ہے:

من سلف فلیسلف فی کیل معلوم — جس نے عقد سلف کیا وہ مقررہ ماپ میں سلف کرے۔

اور عقد سلم تسلیم (سپرداری) سے اور سلف تقدم (آگے ہونے) سے بنا ہے' جس سے راس المال کی پہلے سپرداری اور مسلم فیہ میں اس کے قبضے کی تقدیم لازم آتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ کسی شے کی شرط یا تو اس سے پہلے ہوتی ہے یا اس کے ساتھ مقرون (ملی ہوتی) ہے اور قبضہ تو عقد کے بعد ہوتا ہے' لہٰذا وہ شرط کیسے ہوسکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اس کے درست رہنے کی ہے' مطلق ہونے کی شرط نہیں ہے' اس لئے کہ عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہوجاتا ہے' مگر دونوں کے قبضہ کئے بغیر الگ ہوجانے سے فاسد ہوجاتا ہے اور عقد کا صحیح حالت میں باقی رہنا عقد کے بعد ہوتا ہے اس سے مقدم نہیں' لہٰذا قبضہ اس کی شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے خواہ راس المال بصورت قرض یا بصورت عین (شے)۔ یہ ازروئے استحسان اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہ ہو یہی امام مالک کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبضے کا شرط ہونا ادھار کے بدلے ادھار پر عقد کرکے جدا ہونے سے بچنے کیلئے ہے اور چونکہ یہ اس کا عین (شے) کے بدلے ادھار کا معاملہ ہے' لہٰذا یہ جائز ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں راس المال عام

دریے قرض ہوتا ہے اور عین (شے) کو عقد سلم میں راس المال بنانا شاذ ہے۔ اور نادر شے کا حکم غالب شے والا
ہی ہوتا ہے' للذا وہ قرض کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' جیسے کہ منفرد کو مجموعہ کے ساتھ ملانے کا یہی اصول ہے۔ نیز
اس لئے بھی کہ اس عقد کا مادہ اس شرط کے اعتبار کرنے کی صورت میں قرض اور عین میں جیسا کہ ہم نے بیان
کیا' فرق ظاہر نہیں کرتا۔ پھر خواہ اس نے مجلس کے شروع میں اس پر قبضہ کیا یا اس کے آخر میں' دونوں طرح
وہ جائز ہے' اس لئے کہ مجلس کے تمام اوقات کا ایک ہی حکم ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے اس وقت تک اس شے پر قبضہ نہ کیا جب تک وہ اٹھ کر
وہاں سے چل نہ دیئے' مگر انہوں نے آپس میں جسمانی طور پر علیحدہ ہونے سے قبل اس شے پر قبضہ کرلیا تو جائز
ہوتا ہے اس لئے کہ جسمانی طور پر الگ ہونے سے پہلے ان کے اکٹھا رہنے کا حکم مجلس والا ہی ہے۔ اسی اصول پر یہ
مسئلہ متخرج ہوتا ہے کہ کسی کو عقد سلم کے سرمائے (راس المال) سے بری الذمہ قرار دینا درست نہیں ہوتا
تاوقتیکہ رب سلم (سرمایہ کار) قبول نہ کرے۔ اس لئے کہ راس المال پر قبضہ کرنا سلم کے صحیح ہونے کی شرط
ہے' لہذا اگر اس کے قبول کئے بغیر اس کا بری الذمہ قرار دینا درست ہوتا اور اس میں اس شرط کو سرے سے ہی
ساقط کرنے کا مفہوم پایا جاتا تو اس کو یہ بری الذمہ کرنا معنوی طور پر عقد سلم کا فسخ ہوتا' حالانکہ دو میں سے ایک
فریق عقد کو فسخ کرنے کا حق نہیں رکھتا' لہذا اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست نہ ہوگا اور عقد سلم برقرار رہے
گا۔ پھر جب اس نے اس کو قبول کرلیا تو اس کی طرف سے اس کو بری الذمہ قرار دینا درست ہوگا۔ اس لئے کہ
اس صورت میں اس کا فسخ دونوں کی مرضی سے ہوگا جو جائز ہے۔ پھر جب اس کو بری الذمہ قرار دینا جائز ٹھہرا جو
معنوی طور پر فسخ ہے تو ضرورۃً یہ عقد بیع فسخ ہوجائے گا بخلاف مسلم فیہ میں اسے بری الذمہ قرار دینے کے' کہ
وہ مسلم الیہ کے قبول کئے بغیر بھی جائز ہے' اس لئے کہ اس سے بری الذمہ قرار دینے میں ایک شرط کا ساقط کرنا
پایا جاتا ہے' کیونکہ مسلم فیہ پر قبضہ شرط نہیں ہے' لہذا وہ دوسرے فریق کے قبول کئے بغیر بھی درست ہے اور
بخلاف مبیع کی قیمت سے اس کو بری الذمہ قرار دینے کے کہ وہ مشتری کے قبول کئے بغیر بھی درست ہے۔ تاہم وہ
شے اس کے لوٹانے سے واپس ہوجائے گی' اس لئے کہ بیع کی درستگی کیلئے زرِ ثمن (قیمت) پر قبضہ کرنا شرط نہیں
ہے' تاہم اس کے واپس کرنے سے وہ شے واپس ہوجائے گی' کیونکہ یہاں قیمت سے بری الذمہ قرار دینے میں
دراصل اپنی خوشی سے اس کو اپنی شے کا مالک بنانا ہے' لہذا اس تبرع (احسان) کا نقصان دور کرنے کیلئے اس پر
اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا اور اس کا مبیع سے بری الذمہ قرار دینا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ایک عین (ذات
شے) ہے اور اس سے بری الذمہ قرار دینا اس کو ساقط کرنا ہے اور اشیاء (اعیان) کو ساقط کرنا ناقابل فہم ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ بیع سلم کی مجلس عقد میں راس المال کو کسی اور شے سے تبدیل
کرنا درست نہیں ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ بیع سلم میں راس المال کے بدلے کوئی اور شے اسی کی جنس
سے لے لے' اس لئے کہ جب راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے' تو اس کو تبدیل کردینے سے اس کا اس پر
[illegible] قبضہ فوت ہو جائے گا۔ وہ تو صرف اس کے بدلے پر قابض ہوگا اور شے کا بدل شے کا غیر ہوتا ہے اور یہی
[illegible] صرف میں اس سے ملاقات کا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر [illegible] نے راس المال کی جنس ہی سے اس کو کوئی عمدہ شے دے دی یا اس سے گھٹیا شے

دے دی اور اس ردی شے کو مسلم الیہ نے قبول کرلیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اسی شے کی جنس پر قبضہ کیا ہے' صرف اس کی وصف مختلف ہوئی ہے۔ اگر تو وہ شے زیادہ عمدہ ہو تو اس نے اپنا حق ادا کردیا ہے اور اس نے عمدہ فیصلہ کیا ہے۔ اور اگر وہ شے گھٹیا(ردی) ہو تو تب بھی اس نے اپنا حق ادا کردیا ہے' لیکن نقصان کے طریقے پر جس کی بناپر بہت عمدہ شے یا بہت گھٹیا شے کا دینا چونکہ شے کا حقیقی معاوضہ یا نعم البدل نہیں ہے' لہٰذا اسے گھٹیا شے پر قبضہ کیلئے مجبور نہ کیاجائے گا' وجہ یہ ہے کہ اس میں اس کی عمدگی (جودت) کی صفت کے حق کا فوت ہونا لازم آتا ہے' لہٰذا اس کی رضامندی ضروری ہے۔ پھر کیا جب اس نے اس کو عمدہ حق دیا تو اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ رب السلم (سرمایہ کار) رضاکارانہ طورپر اضافی حق دے رہا ہے' لہٰذا اسے اس تبرع کے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ اس میں اس احسان کے قبول کرنے کا لزوم ضروری قرار پاتا ہے' لہٰذا خود اس کے التزام کے بغیر اس کیلئے اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ قرضوں کی ادائیگی میں عمدہ کی جگہ بہت عمدہ شے کا دینا عام طورپر اضافی شمار نہیں ہوتا' بلکہ اسے تو ادائیگی میں احسان کے باب سے شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ پورا پورا حق ادا کرنے کا پابند ہے۔ تو جب اس نے اس کو عمدہ شے دی تو اس نے صاحب حق کا حق بھی ادا کردیا اور عمدہ ادائیگی بھی کی' لہٰذا اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

رہا مجلس عقد میں مسلم فیہ کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا تو وہ بھی جائز نہیں' لیکن یہ حکم ایک اور اصول پر مبنی ہے' جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔ وہ یہ کہ مسلم فیہ ایک مبیع اور مال منقولہ ہے اور قبضہ سے قبل کسی منقولہ مبیع کی فروخت جائز نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو جید (عمدہ) یا ردی (ناقص) مال دیا تو اس کا حکم وہی ہے جو راس المال کا ہے جو ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں۔ رہا بیع سلم میں اقالۂ بیع یا کسی اور عارضے کی بناپر بیع سلم کے منسوخ ہونے کے بعد راس المال کو کسی دوسری جنس سے تبدیل کرنا تو امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور بیع صرف کے اقالہ کے بعد بالاجماع بدل صرف کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا جائز ہے اور اس مسئلے پر قبل ازیں بحث ہوچکی ہے' اور دونوں کا فرق بھی اس سے پہلے بیان ہوچکا ہے۔ راس المال کو کسی حاضر شخص پر حوالہ کرنا اور کفالہ کرنا دونوں جائز ہیں' اس لئے کہ ان عقود کا رکن اس کی شرائط کے ساتھ موجود ہے' لہٰذا دوسرے معاملات کی طرح یہ معاملہ بھی جائز ہوگا اور اگر جواز میں رکاوٹ ہوتو یہ رکاوٹ عقد سلم کی شرط' یعنی قبضے میں خلل کی بناپر ہوگی اور یہ عقود (معاملات) اس شرط کے ساتھ ناجائز نہیں ہوتے' بلکہ اس کو پختہ کرتے ہیں' اس لئے کہ وہ یہ (کفالہ اور حوالہ) حق کی وصولی کا ذریعہ ہیں' لہٰذا وہ اس کیلئے مزید پختگی کا باعث ہوں گے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کامسلک ہے اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ عقود ایسے حق کی تاکید و توثیق کے ساتھ جائز ہوئے ہیں جس میں مجلس عقد سے مؤخر ہونے کا احتمال ہے' لہٰذا اس سے جس مقصد کیلئے اس کا جواز ہوا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا' لہٰذا ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا' لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ توثیق کا مفہوم دونوں میں پایا جاتا ہے' لہٰذا ان دونوں صورتوں میں عقد جائز ہوگا۔

پھر جب حوالہ اور کفالہ جائز ہوگیا تو پھر اگر مسلم الیہ نے عقد سلم کا سرمایہ (راس المال) پر محال علیہ

(جس پر اس نے حوالہ کیا گیا ہے) یا کفیل یا رب السلم سے وصول کر لیا تو اس سے دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو گیا' بشرطیکہ وہ دونوں مجلس عقد میں موجود ہوں خواہ محال علیہ اور کفیل وہاں ٹھہرے رہے ہوں یا نہ' البتہ عقد کرنے والے دونوں فریق وہاں موجود ہوں۔ اور اگر عقد کرنے والے دونوں فریق قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد سلم باطل ہو جائے گا' نیز حوالہ اور کفالہ بھی باطل ہو جائیں گے' اگرچہ محال علیہ اور کفیل دونوں مجلس میں موجود ہوں' کیونکہ اصل اعتبار تو عقد کرنے والوں کے وہاں رہنے یا الگ ہونے کا ہے' محال علیہ اور کفیل کے وہاں رہنے اور جدا ہونے کا نہیں' اس لئے قبضہ کرنا انسانی حقوق میں سے ہے اور عقد کا قائم ہونا عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے ساتھ ہوتا ہے' لہٰذا ان دونوں کا مجلس میں رہنا معتبر ہوگا۔

یہی حکم بدل صرف میں حوالے اور کفالے کا ہے کہ وہاں بھی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن دونوں فریقوں کا جسمانی طور پر الگ ہونے سے پہلے ایک دوسرے کی شے پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور محال علیہ اور کفیل کا الگ ہونا نقصان دہ نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں فریق بیع صرف میں قبضہ کرنے سے قبل جسمانی طور پر باہم الگ ہو گئے تو بیع صرف باطل ہو جائے گی اور حوالہ اور کفالہ بھی باطل ہو جائیں گے' جیسا کہ عقد سلم میں ہے۔

رہا بیع سلم میں راس المال کا رہن رکھنا...... تو اگر تو مجلس عقد میں رہن تلف ہو گیا اور رہن شدہ شے کی قیمت راس المال کے مساوی یا زیادہ ہو تو دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو جائے گا' اس لئے کہ رہن راس المال کی وصولی کیلئے حاصل کیا جاتا ہے' کیونکہ رہن پر قبضہ کرنا اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے' وجہ یہ ہے کہ وہ ایک قابل ضمان قبضہ ہے اور اس رہن کے تلف ہونے سے اس کا ضمان پختہ ہو گیا ہے اور رہن پر اسی کی ہم جنس اور اسی جتنی مالیت والی کوئی اور شے پیش کرنا ضروری ہو گیا ہے' جس کی بناء پر دونوں کی اشیاء ایک دوسرے کا عوض ہو جائیں گی۔ اس طرح راس المال پر قبضے کے بعد دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے' لہٰذا بیع سلم مکمل ہو گئی ہے اور اگر اس کی قیمت راس المال سے کم ہو تو تب بھی عقد اتنی مقدار میں مکمل ہو جائے گا اور باقی حصے میں باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اتنے راس المال میں سے اتنی ہی مقدار میں اپنا حق وصول ہوا ہے۔ اور اگر دونوں الگ ہونے تک رہن ہلاک نہ ہوا' تو عقد سلم باطل ہو جائے گا' اس لئے کہ وہ دونوں راس المال پر قبضے کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہوئے ہیں اور اس پر اپنے ساتھی کو اپنا رہن واپس کرنا ضروری ہوگا۔ یہی حکم بیع صرف میں ہے کہ اگر اس کے بدلے کوئی شے رہن رکھی گئی تو پھر اگر رہن دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل تلف ہو گیا تو عقد مکمل ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی ہلاکت کی بناء پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو گیا ہے اور اگر دونوں کے الگ ہونے تک ہلاک نہ ہوا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا' اس لئے کہ صحت کی شرط فوت ہونے کی بناء پر عقد صرف باطل ہو گیا ہے اور وہ شرط قبضہ ہے' جیسے کہ عقد سلم میں ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر راس المال مسلم الیہ یا کسی اور پر قرض ہو پھر اس نے اس کے بدلے میں سلم کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ اس پر قبضہ شرط ہے اور یہاں حقیقتاً قبضہ نہیں پایا گیا' لہٰذا یہ ایک قرض کے بدلے قرض پر دونوں کا الگ ہونا ہے جو ممنوع ہے۔ پھر اگر اس نے اسے مجلس میں نقد ادائیگی

کردی تو بیع جائز ہوگی' بشرطیکہ قرض مسلم الیہ پر ہو اس لئے کہ یہاں اصل مانع حقیقی طور پر قبضے کا نہ ہونا ہے اور زیر نظر صورت میں یہ بات ختم ہوگئی ہے اور اگر وہ قرض کسی اور پر ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ اس نے اسے مجلس عقد میں نقد ادا کردیا ہو۔ اس لئے کہ یہاں دوسرا مانع موجود ہے' یعنی اس کا سپرداری سے عاجز ہونا' کیونکہ جو شے دوسرے کے ذمہ ہو وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے اور عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کی شرائط میں سے ہے' جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ مانع سابقہ صورت میں معدوم تھا۔ اس لئے کہ وہ شے مسلم الیہ کے ذمہ تھی جس کی بناپر وہ عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قادر تھا اور اس کا عدم جواز اس پر قبضہ نہ ہونے کی بناپر تھا پھر جب یہ بات پائی گئی ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ قرض اور کچھ نقد کے عوض عقد سلم کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عین (شے) کے حصہ میں بیع جائز ہوگی اور قرض کے حصہ میں باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ فساد مفسد کی مقدار کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفسد قبضہ کا نہ ہونا ہے اور یہ بات صرف قرض تک محدود ہے' لہٰذا عقد سلم اس کی مقدار میں فاسد ہوجائے گا' جیسے کہ اگر اس نے دو غلاموں کو فروخت کیا اور ان پر قبضہ نہ کیا تاآنکہ قبضے سے قبل ان دونوں میں سے ایک ہلاک ہوگیا تو اس ہلاک ہونے والے غلام میں عقد باطل ہوجائے گا اور وہ دوسرے میں عقد باقی رہے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے راس المال پر قبضہ کیا پھر اس میں کسی ایسے مفہوم کی بناپر اس کا قبضہ ختم ہوگیا جس سے قبضے کا ختم ہونا ثابت ہوتا ہو تو اس سے عقد سلم باطل ہوجائے گا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ راس المال کا مجموعہ یا تو عین (ذات) ہوگا' یعنی کوئی ایسی شے ہوگی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہوجائے یا پھر وہ قرض (زر) ہوگا' یعنی کوئی ایسی شے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو' پھر عین (شے) کا یا تو بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا مستحق نہ نکلے۔ البتہ اس میں کوئی عیب ہو۔ اسی طرح قرض (زر) بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کا بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی کھوٹ ہو یا پھر ستوقہ (کھوٹ والا) ہو اور یا پھر وہ پیتل ہو' ان میں سے ہر ایک صورت یا تو دونوں کے باہم متفرق ہونے سے پہلے معلوم ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد اور پھر وہ اس تمام کو ایسا پائے یا اس میں سے بعض کو ایسا پائے اور بعض کو ایسا نہ پائے' اسی طرح عقد صرف ہو تو اس کے دونوں فریقوں میں سے کوئی فریق بدل صرف کو اسی طرح پائے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی' جو ہم نے بیان کی۔

پھر اگر تو راس المال عین (شے) ہو اور پھر اس نے مسلم فیہ کا کوئی مستحق پایا یا اس میں کوئی عیب نکل آیا' پھر اگر تو حق دار شخص اور مسلم الیہ عیب کے قبول کرنے پر راضی نہ ہو تو عقد سلم باطل ہوجائے گا' خواہ ایسا دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اس لئے کہ دوسرے شخص کے مستحق نکل آنے اور عیب کی بناپر واپس کردینے سے اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا ہے اور قبضے میں کسی اور شے کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے' اس لئے کہ وہ معین شے ہے' لہٰذا دونوں کی جدائی اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ راس المال پر قبضہ کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہوگئے ہیں' لہٰذا عقد سلم باطل ہوجائے گا اور اگر حقدار شخص اس بیع پر اور مسلم الیہ عیب پر راضی ہوگیا تو عقد سلم درست ہوگا' اس لئے کہ اس سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ اس کا قبضہ صحیح

واقع ہوا تھا' جس کی بناپر اس کا جدا ہونا راس المال پر اولاً قبضے کے بعد ہوا ہے اور قبضہ کی ہوئی شے پر اب مستحق کا کوئی حق نہیں رہا' اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہے تو قبضہ کردہ شے مسلم الیہ کی ملکیت ہوگئی اور اس کو قیمت کی نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف پھر مثنی اجرت کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ شے مثنی نہ ہوتو اس کی قیمت کا' اس لئے کہ اس نے دوسرے کو قبضہ دیکر اس کا مال تلف کردیا ہے یہی حکم بیع صرف کا ہے۔ تاہم وہاں اگر بدل (معاوضہ) میں کوئی حقدار نکل آیا یا اس میں کوئی عیب ہو' جیسے کہ مثلاً خالص چاندی اور ڈھالی ہوئی چاندی وغیرہ ہو اور پھر حقدار نے بیع کی اجازت نہ دی اور نہ ہی عیب کے ساتھ قبضہ کرنے والا اس پر رضا مند ہوا' یہاں تک کہ عقد صرف باطل ہوگیا تو دینار پر قبضہ کرنے والے کی طرف بعینہ دیناروں کیلئے رجوع کیا جائے گا' بشرطیکہ وہ اس کے پاس موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہوجائیں تو ان کی قیمت کیلئے اور ظاہر روایت کی رو سے دیناروں پر قبضہ کرنے والے کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ بیع عین کی صورت میں یہی حکم ہے۔ جب کوئی اور شخص مبیع کا حقدار نکل آئے اور وہ اس کو لے لے۔ اور اگر دینار پر قبضہ کرنے والے نے اس میں کوئی تصرف کردیا ہو اور اسے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہو تو اس کا یہ تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی مثل واجب الادا ہوگی' جیسے کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب راس المال کوئی عین ہو' لیکن اگر وہ زر ہو' پھر اگر اس کا کوئی اور مستحق نکل آئے اور مستحق نے اس کی اجازت دے دی تو بیع سلم درست ہوگئی خواہ ایسا ان کے باہم متفرق ہونے سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس پر قبضہ صحیح تھا اور مشتری کا قبضہ کی ہوئی شے پر کوئی حق نہ ہوگا۔ اور وہ نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف اس کی ہم مثل شے کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو سپرد کرکے اس کو تلف کیا ہے اور چونکہ وہ شے مثنی تھی' لہٰذا وہ اس کی مثل کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور یہ واقعہ اس کے جدا ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے مجلس میں اس کو تبدیل کرالیا تو عقد سلم درست ہوگیا۔ اس لئے کہ اگر راس المال (سرمایہ) "زر" ہو تو وہ رب السلم کے ذمہ ہوتا ہے کہ اس کی عین (ذات)۔ اور اگر مستحق شخص کا قبضہ درست طور پر نہ ہوا یا کسی کے استحقاق اور عدم اجازت کی بناپر اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا تو اس کی مثل پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہوگا اور اس کی طرف اس کی مثل کیلئے رجوع کیا جائے گا اور یہ جو کچھ ہوا وہ کالعدم تصور ہوگا گویا کہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے اسے مجلس کے آخر تک موخر کردیا تھا' بخلاف اس صورت کے جب وہ کوئی عین (ذات) ہو' اس لئے کہ وہاں مستحق نکل آنے والا شخص عین پر قبضہ کرلے گا۔ اور اس کے استحقاق کی بناپر اس میں مسلم الیہ کا قبضہ ٹوٹ جائے گا اور کسی اور شے پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہونا مشکل ہے' تو چونکہ ان کا باہم الگ ہونا اس پر قبضہ کے بغیر ہوا ہے' لہٰذا اس سے عقد باطل ہوگیا ہے۔ اور اگر قبضہ دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اس سے عقد سلم باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ دونوں کا باہم جدا ہونا راس المال (سرمایہ) پر قبضہ کے بغیر ہوا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی کا حق نکل آیا' لیکن اگر اس نے ان میں زیوف یا ستوقہ (کھوٹے) پایا گیا' پھر اگر مسلم الیہ نے اس کی اجازت دے دی' تو عقد سلم صحیح طور پر برقرار رہے گا خواہ اس نے

ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے پہلے اسے ایسا پایا ہویا بعد میں۔ اس لئے کہ کھوٹ اس کی ہم جنس شے ہے' کیونکہ وہ بھی درہم ہی ہیں' ماسوا اس کے کہ کھوٹ ہونے کی بناپر عیب دار ہیں اور ان میں عمدگی کی صفت فوت ہوگئی ہے۔ پھر جب اس نے اس کی اجازت دے دی تو اس نے اس کو عیب سے بری کردیا اور وہ نقصان کے ساتھ اس پر قبضہ کرکے عقد پر راضی ہوگیا ہے' بخلاف ان کے مکمل طور پر کھوٹا ہونے (ستوقہ) کے' کہ وہ جائز نہیں ہے' اگرچہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہو' اس لئے کہ وہ درہموں کی جنس میں سے نہیں ہے' جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے' اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور ان کو واپس کردیا پھر اگر تو یہ واقعہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے ان کو مجلس میں تبدیل کرلیا تو یہ عقد درست ہوگیا اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے اس قبضہ کو مجلس کے آخر تک ملتوی رکھا ہو اور اگر ایسا دونوں کے ایک دوسرے کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد سلم باطل ہوجائے گا' خواہ اس نے اسے لوٹانے والی اسی مجلس میں تبدیل کیا ہو یا نہ۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے لوٹانے کی اسی مجلس میں اسے تبدیل نہ کیا تو تب یہی حکم ہے اور اگر اسی مجلس میں اس نے اس کو تبدیل کرلیا تو عقد سلم باطل نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ والے سکوں) پر قبضہ صحیح طریقے پر ہوا ہے' اس لئے کہ وہ حق والی جنس پر ہی قبضہ ہے۔ کیا اسے علم نہیں کہ اگر اس نے ان سکوں کے بدلے اس کو جائز قرار دیا تو عقد صحیح ہوجائے گا۔ اور اگر وہ زر ثمن حق والے کے حق کی جنس سے نہ ہو' تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ ستوقہ (مکمل کھوٹے سکوں) کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ اس نے ان میں کھوٹ ہونے کی بناپر ان میں ان کا بڑھیا پن ختم ہوگیا ہے تو اس لئے وہ اپنی اصل کی رو سے اسی کے حق کی جنس سے ہیں نہ کہ وصف کی بناپر اس کے حق سے الگ۔ لہٰذا اس میں زیافت (کھوٹ) کا ہونا عیب ہوگا اور عیب دار شے قبضے کی صحت سے مانع نہیں ہوتی' جیسے کہ کسی عین (ذات) کی بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر مبیع کوئی عیب دار شے ہو مگر اس کو لوٹانے سے اس کا قبضہ ٹوٹ جائے گا' لیکن یہ حکم اس کے لوٹانے کی حالت تک محدود رہے گا۔ اور قبضے کے وقت تک اس کا حکم ممتد نہ ہوگا' لہٰذا یہ قبضہ صحیح ہوگا۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ واپس کئے جانے والی مجلس میں اس کے بدل پر قبضہ کرنا شرط نہ ہوتا' اس لئے کہ عقد سلم کے ساتھ مستحق ہونا اس پر ایک مرتبہ قبضے کی بناپر ہے' مگر اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے' وہ اس طرح کہ لوٹانے یا واپس کرنے کی مجلس میں قبضہ واپسی کی بناپر ہی ضروری ہوا ہے' جیسے کہ مجلس عقد میں عقد کی بناپر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے' لہٰذا واپس کرنے والی مجلس مجلس عقد کے ساتھ ملحق ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ) ہونا مسلم الیہ کے حق کی جنس سے ہے' لیکن ایسا' یعنی اس کا اس کے حق کا ہم جنس ہونا' اپنی اصل کے اعتبار سے ہے نہ کہ وصف کی بناپر' کیونکہ زر کے اپنی وصف سے محروم ہونے کے باعث اس کو لوٹانے کا حق حاصل ہوگیا ہے تو چونکہ اصل اور وصف دونوں میں اس کا حق تھا' لہٰذا وہ زیوف (کھوٹے) سکوں پر قبضہ کرکے اصل کے اعتبار سے تو اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے مگر وصف کے اعتبار سے نہیں ہوا' لیکن جب وہ اس پر راضی ہوگیا ہے' تو اس نے اس کی وصف میں اپنا حق ساقط کردیا ہے اور یہ واضح ہوگیا ہے کہ اس کا استحقاق اصل پر قبضے کا تھا نہ کہ وصف پر' اس لئے کہ اس نے اس کو اس وصف

سے بری کردیا ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو اس نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا تو اس سے اس کا استحقاق باطل ہوجائے گا اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس کے حق پر قبضہ نہ کیا تھا' اس لئے کہ اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں تھا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کا ایک دوسرے سے جدا ہونا عقد سلم کے راس المال پر قبضے کے بغیر تھا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ان میں زیوف یا بنھرجہ (کھوٹ) پایا' لیکن اگر اس نے اس کو ستوقہ (مکمل کھوٹے) یا پیتل پایا: پھر اگر اس نے ان کے باہم الگ ہونے کے بعد ان کی یہ حالت پائی تو عقد سلم باطل ہوجائے گا اس لئے کہ ستوقہ درہم عام درہموں کی جنس سے نہیں ہیں' کیا اسے علم نہیں کہ لوگوں کے باہمی معاملات میں ان کا رواج نہیں ہے' تو چونکہ وہ اصل اور وصف دونوں میں ان کے حق کی ہم جنس نہیں ہیں' لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اس کا مجلس سے الگ ہونا راس المال پر قبضہ کے بغیر تھا' جس کی وجہ سے یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ خواہ اس نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی' اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ تھا تو اس کا اجازت دینا قبضے سے قبل عقد سلم کے راس المال کے معاوضے کی بناء پر ہے' جو جائز نہیں' بخلاف زیوف (کھوٹ والے سکوں) کے' اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس میں سے ہیں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اسے اسی مجلس میں پتہ چل گیا اور اس نے انہیں تبدیل کرلیا تو عقد سلم ہوگیا۔ اس لئے کہ اگرچہ ان پر اس کا قبضہ صحیح نہیں ہے' لیکن اس سے رب السلم کے ذمہ بدستور یہ درہم واجب الادا ہیں۔ جو مسلم الیہ کا حق ہیں اور جب اس نے ان پر قبضہ کرلیا تو اس نے مجلس میں اپنے حق پر قبضہ کرلیا ہے اور ستوقہ درہموں پر قبضہ کالعدم ہوجائے گا' جیسے کہ گویا اس نے ان پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے راس المال پر قبضہ مجلس کے آخر تک مؤخر کردیا تھا۔

یہی حکم عقد صرف میں ہے ماسوا اس کے کہ وہاں اگر مجلس سے الگ ہوجانے کے بعد یہ ظاہر ہوجائے کہ درہم ستوقہ (مکمل کھوٹے) تھے یا وہ پیتل تھے' تا آنکہ عقد صرف باطل ہوجائے تو دیناروں پر قبضہ کرنے والا اپنے ستوقہ (کھوٹے) درہم واپس وصول کرلے اور درہموں پر قبضہ کرنے والا دیناروں پر قبضہ کرنے والے سے اپنے دینار واپس وصول کرلے' بشرطیکہ وہ اس وقت تک موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہوجائیں تو اس کی مثل کو واپس وصول کرلے۔ اور دینار پر قبضہ کرنے والے کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ امام محمد نے الاصل میں یہی لکھا ہے اس لئے کہ اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ قبضہ کی ہوئی شے ستوقہ (کھوٹے) درہم تھے یا پیتل تھا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہ تھا جس سے پتہ چلا کہ دونوں کا الگ ہونا قبضہ کے بغیر تھا' لہٰذا عقد سلم باطل ہوجائے گا اور اس کے قبضے میں بغیر شرعی سبب کے دینار رہ جائیں گے تو یہ معاملہ غصب کے قبضے اور بیع عین کی صورت میں مبیع میں کسی کا استحقاق نکل آنے کے مشابہ ہوگا اور وہاں اس کی عین کو واپس کردیا جاتا ہے' بشرطیکہ وہ موجود ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور عیسیٰ بن ابان نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب تو یہ ہے کہ قبضہ کرنے والے کو اختیار ہو کہ اگر وہ چاہے تو عین دینار کو واپس کردے اور چاہے تو اس کی مثل کو واپس کردے اور وہ عین دینار کو لوٹانے کا ذمہ دار نہ ہو خواہ وہ موجود ہی ہو۔ اس لئے کہ وہ عقد میں متعین نہ تھا لہٰذا فسخ میں بھی متعین نہ ہوگا۔ اور مبیع میں کسی کا استحقاق نکل آنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے' کیونکہ وہاں

عقد کا بنیاد سے باطل ہونا ظاہر ہوگیا ہے' وجہ یہ ہے کہ جب حقدار نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی باطل ہوا ہے' جبکہ یہاں یہ عقد صحیح طور پر منعقد ہوا تھا اور وہ مستقبل میں کسی مانع کی بناپر باطل ہوا ہے جو اس کے درست طور پر منعقد ہونے کے بعد اس پر طاری ہوگیا تھا۔ لہٰذا اس کا اصل بنیاد سے باطل ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے عیسیٰ کے قول پر عمل کیا ہے اور ان کی تائید کی ہے اور (امام محمدؒ کی) کتاب کی عبارت (جواب) کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب دینار پر قبضہ کرنے والے نے عین دینار کی واپسی کو پسند کیا ہو' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلم الیہ نے تمام راس المال میں کسی کا استحقاق یا کوئی عیب یا کھوٹ (زیوف) یا اس میں ستوقہ پن (کھوٹ) پایا' لیکن اگر اس نے ان میں سے بعض میں یہ صفات پائیں تو کسی اور کا استحقاق نکل آنے کی صورت میں اگر مستحق نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حق کی مقدار کے مطابق بغیر اختلاف کے عقد ٹوٹ جائے گا خواہ راس المال کوئی عین (ذات) ہو یا زر ہو' اس لئے کہ اس حقدار کے مطابق خواہ کم ہو یا زیادہ بالاجماع عقد باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم عقد صرف میں ہے' البتہ وہاں ستوقہ (مکمل کھوٹے) درہموں پر قبضہ کرنے والا دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ دینار پر جسے اس نے درہموں کے بدلے میں دیا' ہو قبضہ کرنے والا ہوگا' لہٰذا وہ اس کی طرف اس کی عین کیلئے رجوع کرے گا اور عیسیٰ بن ابان کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

جہاں تک زیوف (کھوٹ پن) اور بینھرجہ نکل آنے کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس کو واپس کردیا تو وہ خواہ واپسی والی مجلس میں اسے واپس کرے یا نہ کرے' اتنی مقدار میں عقد ٹوٹ جائے گا۔ یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ لوٹائی ہوئی مقدار پر اس کا قبضہ درست نہ تھا اور یہ کہ دونوں کا الگ ہونا لوٹائے ہوئی مقدار میں راس المال پر قبضہ کے بغیر ہوا تھا' لہٰذا اس کی مقدار میں عقد باطل ہوجائے گا' مگر فقہاء نے مقدار کے قلیل ہونے کی صورت میں استحسان پر عمل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر تو یہ لوٹانا کم مقدار میں ہو' پھر اس نے اسی مجلس میں اس کو تبدیل کردیا تو عقد تمام مقدار میں درست ہوگیا اور اگر وہ زیادہ ہو تو لوٹائی ہوئی مقدار میں عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ کم مقدار میں کھوٹ کا نکل آنا ایسی شے ہے جس سے بچنا مشکل ہے' کیونکہ اکثر درہم اس سے خالی نہیں ہوتے' لہٰذا یہ کالعدم ہوگا' بخلاف زیادہ مقدار میں کھوٹ نکل آنے کے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ سے قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل کے متعلق روایات مختلف ہیں' جبکہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ ایک تہائی تک مقدار قلیل ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ اگر ایک تہائی سے اس کی مقدار بڑھ جائے تو وہ کثیر ہوگا۔ ایک اور روایت میں نصف اور دوسری روایت میں نصف سے زائد مقدار کثیر ہے۔ اور یہی حکم عقد صرف میں ہے' البتہ وہاں اگر زیوف (سکوں میں کھوٹ) زیادہ نکل آئے پھر اس نے انہیں واپس کردیا تا آنکہ لوٹائے ہوئے حصہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہوگیا تو وہ دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ حصہ دار ہوجائے گا اور وہ اس سے اس کی عین (دینار) واپس وصول کرلے گا۔ اور عیسیٰؒ کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو خیار (اختیار) ہوگا' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' اور اگر اس نے اس میں

کوئی تصرف کیا یا اسے اپنی ملک سے نکال دیا تو اس کا تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی ہم مثل شے کا ادا کرنا ضروری ہوگا' جیسا کہ بیع فاسد کی صورت میں ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور ہر وہ حکم جو عقد سلم اور عقد صرف میں مطالعہ کیا گیا وہی حکم ہر ایسے عقد میں ہے جس کی صحت کا مدار دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل صرف اور سلم کے علاوہ متعلقہ شے کے قبضہ پر ہو۔ جیسے کہ اگر کسی شخص کے پاس دینار ہوں اور اس نے ان کے عوض درہموں پر صلح کرلی یا اس شخص پر کوئی کیلی یا موزون شے واجب الادا ہو یا ان دونوں کے علاوہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مثل اس کے ذمہ بطور قرض رہے اور اس نے اس کے عوض درہموں پر صلح کرلی یا اسی طرح کا کوئی اور عقد ہو جس میں عقد کی صحت کیلئے مجلس عقد میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل متعلقہ شے پر قبضہ کرنا ضروری ہو اور اس نے درہموں پر قبضہ کرلیا پھراس نے اس میں کسی اور کا استحقاق پایا یا ان تمام میں یا کچھ حصہ میں دونوں کے الگ ہونے سے قبل یا اس کے بعد کھوٹ یا سیسہ یا ستوقہ پن یا چلن پایا تو وہاں بھی یہی حکم ہے' واللہ سبحانہ اعلم۔

اسی اصول پر راس المال کے مسلم الیہ پر موجود کسی سابق قرض کے ساتھ تبادلے کا حکم تخریج ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر مسلم الیہ پر راس المال کے ہم مثل کوئی قرض ہو تو آیا راس المال اس قرض کا بدلہ (قصاص) ہوجائے گا یا نہیں؟ تو یہ صورت دوحال سے خالی نہ ہوگی یا تو دوسرا قرض اسی عقد کی بناپر واجب ہوا ہوگا یا پھر وہ قرض کسی ایسے عقد کی بنا پر واجب ہوا ہوگا جو عقد سلم سے مقدم ہو یا پھر کسی ایسے عقد کی بناپر واجب ہوا ہوگا' جو اس سے متاخر ہے۔ اگر تو وہ قرض کسی ایسے عقد کی بناپر لازم ہوا ہو جو عقد سلم سے مقدم ہو' مثلاً اس طرح کہ رب سلم نے مسلم الیہ کو دس درہموں کے عوض کپڑا فروخت کیا مگر اس نے ان دس درہموں پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس نے اس سے دس درہموں کے عوض گندم کے ایک کر پر عقد سلم نہ کرلیا۔ پھر اگر دونوں قرضوں کو ایک دوسرے کا بدلہ بنایا گیا ہو یا وہ ایک دوسرے کے حق کے تبادلے پر راضی ہوگئے ہوں تو وہ اس کا بدلہ ہوجائے گا۔ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں اس کا بدلہ نہ ہو' یہی امام زفر کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور دونوں کے قرض کا تبادلہ حقیقت میں قبضہ نہیں ہے' لہٰذا دونوں کی جدائی راس المال پر قبضہ کے بغیر ہوئی ہے جس کی بناپر عقد سلم باطل ہوجائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر دونوں کا باہمی تبادلہ نہ ہوتا تو تب بھی عقد بیع حقیقتاً قبضے کے سبب کے طور پر منعقد ہوا تھا' پھر جب انہوں نے ایک دوسرے سے اس کا تبادلہ کرلیا تو اس سے واضح ہوا کہ عقد تو قبضے کے سبب کے طور پر بطریق تبادلہ (مقاصہ) منعقد ہوا تھا اور یہ بات پائی گئی ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے قیمت اور مبیع میں زیادتی کرنے وغیرہ کی صورت میں اوپر بیان کی کہ وہ ازروئے استحسان جائز ہے اور یہ صورت اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس زیادتی کے ساتھ یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ عقد مزید علیہ اور زیادتی دونوں پر واقع ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس کا وجوب کسی ایسے عقد کی بناپر ہو جو عقد سلم سے متاخر ہو تو وہ اس کا قصاص (بدلہ) نہ ہوگا اگرچہ ان دونوں نے اس کو قصاص بنایا ہو' ماسوائے امام ابویوسف سے ایک روایت کے جو شاذ ہے' اس لئے کہ یہاں دونوں کے باہمی تبادلہ سے تو یہ ظاہر نہیں ہوا کہ یہ عقد شروع سے ہی باہمی تبادلے کے طریقے پر سبب قبضہ ہونے کے طور پر منعقد ہوا تھا'

کیونکہ دونوں کا ایک دوسرے کا بدل ہونا دونوں قرضوں کے قائم رہنے کا متقاضی ہے اور عقد سلم کے وقت ان میں سے صرف ایک ہی قرض تھا تو چونکہ یہ عقد حقیقتاً قبضے کے سبب کے طورپر منعقد ہوا ہے' لہٰذا یہ بات دونوں کے باہمی تبادلے (مقاصہ) سے حاصل نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس پر وہ قرض عقد کی بناپر واجب ہوا ہو' لیکن اگر اس پر اس کا وجوب قبضے کی بناپر ہوا ہو جیسے غصب قرض وغیرہ میں ہے' تو ایسی صورت میں وہ اس کا قصاص (بدلہ) ہوجائے گا' خواہ انہوں نے اس کو قصاص بنایا ہو یا نہ۔ بشرطیکہ دوسرے قرضہ کا وجوب عقد سے متاخرہو' اس لئے کہ عقد حقیقی طورپر قبضے کا موجب ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' لیکن غصب اور قرض پر قبضہ کرنا حقیقی طورپر قبضہ کرنا ہے اس لئے کہ اسے راس المال پر قبضہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ واجب ہے حالانکہ غصب شدہ شے پر قبضہ کرنا حرام ہے اور قرض پر قبضہ کرنا غیرواجب ہے' لہٰذا اس قبضے کا واجب کی طرف واقع ہونا توبدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔ بخلاف سابقہ صورت کے' کیونکہ وہاں اس پر حقیقتاً قبضہ کرنا نہیں پایا گیا ہے اور ایک دوسرے کے تبادلے میں قبضہ کرنا دونوں میں سے ایک صورت میں ممکن ہے دوسری میں ممکن نہیں ہے' جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں قرض یکساں ہوں لیکن اگر وہ دونوں قرض ایک دوسرے سے مختلف ہوں' مثلاً اس طرح کہ دونوں میں سے ایک کے ذمہ اعلیٰ اور دوسرے کے ذمہ گھٹیا شے قرض ہو' پھر ان میں سے ایک شخص اس کے تبادلے پر راضی ہوگیا' مگر دوسرا راضی نہ ہوا تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا اگر تو افضل (بہتر) قرض والے نے انکار کیا تو تبادلہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ عمدگی (جودۃ) میں دوسرے سے اس کا حق زیادہ معصوم اور قابل احترام ہے' لہٰذا اس کی رضامندی کے بغیر اس کا ابطال جائز نہ ہوگا اور اگر گھٹیا قرض والے نے اس سے انکار کیا تو یہ تبادلہ درست ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جب اس پر افضل قرض والا رضامند ہوگیا ہے اور اس نے اپنا اضافی حق چھوڑ دیا ہے جیسے کہ اگر اس نے اپنا قرض ادا کیا اور اس نے عمدہ شے کے ساتھ قرض کی ادائیگی کی تو اس کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا' واللہ اعلم۔

یہی حکم عقد صرف کے زرثمن کے ساتھ باہمی تبادلے کا ہے کہ اس کے احکام بھی اسی تفصیل کے ساتھ ہیں' جو ہم نے عقد سلم کے راس المال میں اوپر بیان کئے ہیں' لہٰذا تو اسے خوب سمجھ لے' واللہ الموفق للصواب

-

پھر جو ہم نے اس شرط' یعنی راس المال پر قبضہ کرنے کا ذکر کیا تو یہ صرف حالت عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں ہے لیکن اقالہ (فسخ بیع) یا کسی اور طریقے پر بیع کے ختم ہوجانے کی صورت میں مجلس اقالہ میں اس پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ بخلاف مجلس عقد میں متعلقہ شے پر اور مجلس اقالہ میں بدل صرف پر قبضہ کرنے کے' اس لئے کہ وہ شرط ہے کیونکہ اقالہ کی صحت مجلس عقد میں دونوں کے قبضے کی طرف ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو شرط بعینہ ہے تو وہ اس متعین ہونے کی بناپر ہے' وہ اس طرح کہ وہ شے قبضے کی بناپر معین ہوجاتی ہے' تاکہ اسے قرض کے بدلے قرض ہونے سے بچایاجاسکے۔ جیساکہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم میں مجلس اقالہ میں اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں' اس لئے کہ اس کو تبدیل کرنا

جائز نہیں ہے' تو چونکہ اس کی عین اس کی طرف نہ لوٹے گی' لہٰذا قبضے کے ذریعے اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے' جس کی وجہ سے یہاں واجب نفس قبضہ ہے لہٰذا اس کی مجلس میں رعایت نہ رکھی جائے گی۔ بخلاف عقد صرف کے۔ اس لئے کہ تعیین قبضے کے بغیر نہیں ہوتی کیونکہ اس کو تبدیل کرنا جائز ہے' لہٰذا مجلس میں قبضے کی شرط ضروری ہے' تاکہ وہ متعین ہو جائے' واللہ اعلم۔

فصل

مسلم فیہ کی شرائط

مسلم فیہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کہ اس کی جنس معلوم ہو جیسے' مثلاً گندم یا جو یا کھجور وغیرہ کا بیان کرنا۔

۲۔ یہ کہ اس کی نوع معلوم ہو' جیسے ہمارا کہنا سقی گندم یا برنی کھجور یا فارسی کھجور وغیرہ۔ تاہم اگر اس کی نوع میں اختلاف نہ ہو تو نوع کو بیان کرنا شرط نہیں ہے۔

۳۔ یہ کہ اس کی صفت معلوم ہو جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ عمدہ ہے یا متوسط ہے یا ردی (ادنیٰ) ہے۔

۴۔ یہ کہ ماپنے یا وزن کرنے یا گننے یا ذراع (گز) وغیرہ سے ناپنے کے ذریعے اس کی مقدار معلوم ہو اس لئے کہ نوع' جنس' صفت اور مقدار کی جہالت باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے' جو عقد کیلئے مفسد ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم

جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ وہ مقررہ ماپ' مقررہ وزن اور مقررہ تاریخ تک سلم کرے۔

۵۔ اس کی مقدار ماپنے یا وزن کرنے یا ناپنے کے کسی ایسے آلے/پیمانے سے معلوم کی جا سکتی ہو جس کا لوگوں کے ہاں سے گم ہونے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ عقد سلم باطل ہو گا۔

چنانچہ اگر اس نے کسی ایسے پیمانے سے اس کو ماپا جو معیار ہونے میں معروف نہ تھا' مثلاً اس نے کہا اس برتن کے ساتھ ماپ کر اور یہ معلوم نہ ہو اس میں کتنی گنجائش ہے یا اس نے کسی پتھر کے ساتھ وزن کیا جس کے معیار کا علم نہ ہو' مثلاً اس نے کہا ہو اس پتھر کے ساتھ وزن کر کے' جس کا وزن معلوم نہ ہو' یا اسی طرح اس نے کسی لکڑی کے ساتھ اس کو ناپا اور اس کی مقدار غیر معلوم ہو' مثلاً اس نے کہا اس لکڑی کے ساتھ ناپ کر اور اس لکڑی کی مقدار معلوم نہ ہو یا اس نے اس کو اس کے ہاتھ کے ذراع کے ساتھ ناپا اور اگر اس نے بیع عین میں یہ کیا ہو' مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے گندم کے اس ڈھیر میں سے اس برتن کی مقدار میں گندم ایک درہم کے عوض فروخت کی یا اس زیتون کے تیل سے اس پتھر کے برابر تیل ایک درہم کے عوض فروخت

کیا تو ظاہر روایت کے مطابق یہ بیع جائز نہ ہوگی اور الحسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ایسا بیع عین میں بھی جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع سلم میں یہ جائز نہیں۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ یہ جائز نہیں ہے' مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا اور کہا کہ یہ بیع جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ بیع کیلی ہے اور کیلی شے کی بیع میں کیل (ماپ) کی مقدار کا علم ہونا بیع کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی' لہٰذا یہ بیع فاسد ہوجائے گی۔ جیسے کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں سے کچھ قفیز فروخت کئے تو تب یہی حکم ہے اور ظاہر روایت کیلئے سلم اور بیع میں فرق کرنا ہوگا تو دونوں میں فرق دو پہلوؤں سے ہے' اولاً یہ کہ باب سلم میں عقد کے بعد اس شے کی سپرداری ضروری نہیں ہے اس کی سپرداری تو وقت مقرر کرنے کے بعد ضروری ہوتی ہے لہٰذا اس میں احتمال ہے کہ وہ وقت مقررہ آنے سے پہلے وہ برتن تلف ہوجائے۔(۱) اور یہ احتمال اگرچہ غالب تو نہیں ہے لیکن نادر نہیں ہے اور جب وہ برتن تلف ہوگیا تو مسلم فیہ کی مقدار مجہول ہوجائے گی بخلاف بیع عین کے اس لئے کہ اس کو عقد کے بعد سپرد کرنا ضروری ہے اور قفیز کا عقد کے متصل بعد ہلاک ہونا شاذ ہے اور ایسا شاذ و نادر ہونا کالعدم تصور ہوتا ہے' لہٰذا اس کی بناپر مبیع کی مقدار مجہول نہ ہوگی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عقد کے منعقد ہونے اور اس کے درست ہونے کیلئے مبیع کے سپرد کرنے پر قادر ہونا شرط ہے اور عقد کے وقت یہ قدرت عقد سلم میں مفقود ہے' اس لئے کہ عقد سلم تو افلاس کی بیع ہے اور جب وقت مقررہ آئے گا تو اس وقت اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کبھی وہ اس پر قادر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر وہ ماپنے کا پیمانہ اور پتھر محفوظ رہا' اسی طرح لکڑی محفوظ رہی تو اس پر قدرت ثابت رہے گی ورنہ نہیں تو چونکہ اس سے قدرت کے اثبات میں شک پیدا ہوگیا ہے' لہٰذا معروف اصول کی روشنی میں یقین کے ساتھ غیرثابت شدہ شے کے ثبوت میں اگرشک پیدا ہوجائے تو وہ شے ثابت نہیں ہوتی بخلاف بیع عین کے' اس لئے کہ وہاں اس کی سپرداری کی قدرت کا ہونا عقد کے وقت ثابت شدہ ہے اور اس کے تلف ہوجانے کے ساتھ اس کے فوت ہونے میں شک ہے' لہٰذا مروجہ اصول کی روشنی میں' کہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ باطل نہیں ہوتی' اس پر قدرت محض شک کی بناپر زائل نہ ہوگی۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ کیلی شے کی بیع میں یاپ کی مقدار کا معلوم ہونا بیع کی صحت کیلئے ضروری ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم ہونا شرط بعینہ کے طورپر ضروری نہیں ہے' بلکہ اس عقد کو ایسی جہالت سے بچانے کیلئے شرط ہے جو باہمی جھگڑے کا موجب ہوجائے اورجہالت کی یہ نوع باہمی جھگڑے تک منتج نہیں ہوتی' اس لئے کہ فی الوقت اس ماپ کے ساتھ مبیع کی مقدار کا معلوم ہونا ممکن ہے' بخلاف ایک ڈھیر سے کچھ قفیز گندم فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ وہاں مبیع کی مقدار کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے' تو چونکہ مشتری زیادہ کا مطالبہ کرے گا اور بائع اسے نہ دے گا جس کی بناپر وہ دونوں آپس میں جھگڑیں گے' لہٰذا یہ جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوگی' تو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ بیع عین میں اس کا جائز ہونا اس وقت ہے جب برتن ٹھیکری یا لکڑی یا لوہے یا اسی طرح کی کسی شے کا بنا ہوا ہو' اس لئے کہ اس صورت میں کمی اور نقصان کا احتمال نہیں

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے "یھلک" کو "یملک" لکھا گیا ہے ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ہے، لیکن اگر وہ برتن زنبیل یا اونٹ کے بالوں یا بوری وغیرہ سے بنا ہو تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر مسلم فیہ کوئی کیلی شے ہو جس کی مقدار وزن سے معلوم کرلی گئی یا وزن کی جانے والی شے ہو اور اس کی مقدار ماپ کے ذریعے معلوم کی گئی تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ شرط یہ ہے کہ کسی ایسی شے سے اس کی مقدار معلوم کی جائے جس کے گم ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے کیلی کو کیلی شے کے بدلے وزن میں مساوی [illegible] کیا۔ یا وزن کی جانے والی شے کو موزون کی جانے والی شے کے عوض مساوی ماپ کر فروخت کیا تو یہ بیع اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک کیلی شے کیلی (ماپ) میں اور موزون شے وزن میں دوسری شے کے مساوی نہ ہو اس لئے کہ بیع سلم کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار معلوم ہو اور اس کی مقدار کا علم جس طرح کیلی کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح وزن کے ساتھ بھی ہوتا ہے جبکہ بیع عین کی صورت میں کیلی اشیاء میں کیل (ماپ) کا اور موزون اشیاء میں وزن کا اعتبار کرنا شریعت میں صاف و صریح لفظوں (نص) میں بیان کیا ہے۔ لہٰذا ان اشیاء کو اس کے برعکس، یعنی ماپ کی جگہ وزن یا وزن کی جگہ ماپ کے ساتھ فروخت کرنا تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا ہوگا جو جائز نہیں، جبکہ باب سلم میں کیل (ماپ) یا وزن کا اعتبار کرنا مسلم فیہ کی مقدار معلوم کرنے کیلئے ہے اور یہ بات یہاں حاصل ہو جاتی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

۶۔ یہ کہ وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مقدار اور صفت کو اس طرح ملحوظ رکھنا ممکن ہو کہ اس کے بیان کے بعد معمولی تفاوت کے سوا زیادہ فرق نہ رہے، لیکن اگر بیان کے باوجود بہت زیادہ فرق رہے تو اس شے میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کی مقدار اور صفت کو مقرر کردہ طریقے سے ملحوظ رکھنا ممکن نہ ہو تو وہ شے مقدار یا صفت میں ایسی جہالت پر مشتمل ہوگی جو باہمی جھگڑے تک پہنچ ہو سکتی ہے اور ایسی جہالت بیع کیلئے مفسد ہے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عقد سلم تمام کیلی (ماپ کر بیچی جانے والی) اور ایسی موزون اشیاء میں، جن میں تعیین ممکن ہو اور ایسی عددی (گن کر فروخت کی جانے والی) اشیاء میں جو ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں، جائز ہے کیلی اور موزون اشیاء میں اس لئے کہ ان کی مقدار اور صفت کو اس طرح ملحوظ رکھنا ممکن ہے کہ ان کے بیان کے بعد اس میں اور اس کی جنس اور نوع میں معمولی فرق کے سوا کوئی فرق نہیں رہتا۔ اس لئے کہ یہ اشیاء معلوم ہیں۔ متقارب عددی اشیاء کے جواز کی بھی یہی وجہ ہے، مثلاً اخروٹ، انڈا وغیرہ، اس لئے کہ ان میں جہالت کم ہے جو جھگڑے پر منتج نہ ہوگی اور چھوٹا اخروٹ اور چھوٹا انڈا اور بڑا اخروٹ اور بڑا انڈا ایک جیسے ہی شمار ہوتے ہیں، اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کے اتنے معمولی سے فرق پر آپس میں جھگڑا نہیں ہوتا، تو چونکہ اس فرق کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہے، لہٰذا ان میں عقد سلم گن کر جائز ہے۔ یہی حکم ان کا ماپ کر معاملہ کرنے کا بھی ہے۔ اور امام زفر فرماتے ہیں کہ مؤخرالذکر صورت جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اخروٹ اور انڈا ایسی اشیاء ہیں جو بڑے اور چھوٹا ہونے میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اسی لئے کہ ان میں سے بڑے کو چھوٹے کی نسبت مہنگا فروخت کیا جاتا ہے، لہٰذا یہ تربوز اور سیب کے مشابہ ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ

چھوٹے اخروٹ اور بڑے کے مابین فرق بہت کم ہوتا ہے اور لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے' لہذا اس فرق کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے اسی لئے ان کے تلف ہوجانے کی صورت میں ان میں ضمان مثلی شے کے ساتھ ضروری ہے بخلاف سیب اور تربوز کے اس لئے کہ ان کے آپس میں فرق بہت زیادہ ہوتا ہے اسی لئے ان کی ضمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے۔

رہا پیسوں کو گن کر ان پر عقد سلم کا حکم تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے' ان کے اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ پیسے (فلوس) ان کے نزدیک زرِاعتبار والی اشیاء میں سے ہیں' لہذا ان میں عقد سلم جائز نہیں ہوتا۔ جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان میں ثمنیت (قیمت والا) ہونا لازم نہیں ہے' بلکہ ان کے زائل ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ یہ ثمنیت تو ان میں لوگوں کے رواج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے' لہذا رواج بدلنے سے بدل جاتی ہے اور ان پیسوں (فلوس) میں عقد سلم کرنے والوں کا عقد سلم کا اقدام کرنا باوجود انہیں اس بات کا علم ہونے کے سلم اثمان (زرِاعتبار) میں جائز نہیں ہوتا' اور ایسا کرنا ان دونوں کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ انہوں نے انہیں ثمنیت کی صفت سے خارج کردیا ہے' لہذا عقد سے پہلے ہی عقد کرنے والوں کے حق میں ان کا زر ہونا باطل ہوجائے گا اور وہ گن کر فروخت کیا جانے والا سامان ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرے عددی ساز و سامان' مثلاً تیروں کے پھل وغیرہ کی طرح ان کو گن کر فروخت کرنا جائز ہوگا۔

رہی ذراع(گز) سے فروخت کی جانے والی اشیاء' جیسے کپڑے' دری' چٹائی اور ٹاٹ وغیرہ تو قیاس تو یہ ہے کہ ان میں بھی عقد سلم جائز نہ ہو' اس لئے کہ یہ تمام اشیاء ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں' کیونکہ ایک کپڑے اور دوسرے کپڑے میں فرق ہوتا ہے' اسی لئے کپڑا تلف کردینے کی صورت میں مثل کے ساتھ ضمان درست نہیں ہے' حالانکہ عددی اشیاء میں درست ہے' بلکہ ان کی ضمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے' لہذا یہ صورت موتیوں اور جواہرات میں عقد سلم کے مشابہ ہوگی۔ البتہ ہم نے اس کے جواز کیلئے استحسان سے کام لیا ہے' کیونکہ قرض کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے:

ولا تسئاموا ان تکتبوہ صغیرا او کبیرا الی اجلہ(سورۃ البقرۃ:۲:۲۸۲)	اور اس بات سے مت اکتاؤ کہ تم اسے لکھو خواہ وہ چھوٹی شے ہو یا بڑی اس کے وقت مقررہ تک۔

اور کیلی اور موزون اشیاء میں سے کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں کہا جاسکتا۔ یہ بات تو ناپی جانے والی اور گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ کپڑوں میں عقد سلم کرتے ہیں' کیونکہ انہیں اس کی ضرورت ہوتی ہے' لہذا یہ لوگوں کا اس کے جواز پر اجماع ہے' اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اس کی جنس' اس کی صفت' نوع' اس کی اونچائی' لمبائی اور چوڑائی بیان کردی تو ان میں باہمی فرق کم ہوجائے گا' لہذا باب سلم میں شرعاً اس کا حکم مثلی اشیاء کا سا ہوگا۔ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور اس کے تلف ہوجانے کی صورت میں اس کو اس کی مثل کے ساتھ ملحق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے' جبکہ یہ اعتبار درست بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معاملات میں

تھوڑے بہت فرق کا احتمال ہوتا ہے گو کہ تلف ہو جانے کی صورت میں اتنے تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا' اس لئے کہ مثلاً باپ اگر اپنے بیٹے کا مال تھوڑے نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو اس کی بیع جائز ہے اور اس پر کوئی ضمان نہیں۔ اس کے برعکس اگر اس نے اس کے مال میں سے تھوڑی سی شے بھی تلف کردی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے' لہٰذا دونوں اشیاء کا باہمی تبادلہ مستقیم (درست) نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کھدر یا کتان کے کپڑے میں بیع سلم کی' لیکن اگر اس نے ریشمی کپڑے میں بیع سلم کی تو کیا اس میں جنس' نوع' صفت' اونچائی اور چوڑائی کے بعد اس کے وزن کا بیان کرنا بھی ضروری ہے؟ تو یہ ضروری ہوگا اس لئے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد اس میں ایسی جہالت باقی رہتی ہے جو دونوں کے جھگڑے پر منتج ہوگی' لیکن اگر اس سے دونوں کے درمیان زیادہ اختلاف نہ ہو تو اس کے بغیر بھی عقد سلم جائز ہوگا اور عقد سلم ایسی عددی اشیاء میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں' مثلاً جانوروں' جواہرات' موتیوں' اخروٹ' کھال' چمڑوں' سریوں' پایوں' تربوز' ککڑی' سیب' بہی اور دوسری باہم متفاوت عددی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کو وصف کے ساتھ منضبط کرنا ممکن نہیں ہے' کیونکہ ان میں ان کی جنس' ان کی نوع' ان کی صفت اور ان کی مقدار کے بیان کے بعد ایسی جہالت رہ جاتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے' اس لئے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر سے' ایک موتی دوسرے موتی سے اور ایک جانور دوسرے جانور سے اسی طرح ایک کھال دوسری کھال سے' ایک سری دوسری سری سے بڑا اور چھوٹا ہونے میں نیز موٹا اور پتلا ہونے میں اور نوع صفت اور عمر وغیرہ میں مختلف ہوتی ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جانوروں میں بیع سلم جائز ہے' ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جواز سے مانع مسلم فیہ میں جہالت کا ہونا ہے اور یہاں جنس' نوع' صفت اور عمر وغیرہ کے بیان سے یہ بات ختم ہو جاتی ہے' اس لئے کہ حیوان کی جنس نوع اور صفۃً معلوم ہو سکتی ہے' جس کی بناء اس کی صفت محفوظ ہوگی اور اس کے علاوہ جو فرق ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا' اس لئے کہ نکاح میں (مہر ہونے کی صورت میں) جانور بطور قرض واجب ہو جاتا ہے' لہٰذا وہ کپڑے کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے باوجود ایک گھوڑے اور دوسرے گھوڑے اور اس کی مالیت میں ایسا فرق ہوتا ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے جو عقد کی صحت سے مانع ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وجوہ بیان کر آئے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں میں عقد سلف سے منع کیا ہے۔ اور لغوی اعتبار سے سلف اور سلم ایک ہی شے ہیں اور نکاح پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی جہالت پر مشتمل ہو سکتا ہے جس پر بیع مشتمل نہیں ہو سکتی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بدل (مہر) کے ذکر کے بغیر بھی اور بدل (مہر) مجہول کے ساتھ بھی نکاح جائز ہوتا ہے' جس کا مصداق مہرالمثل ہوتا ہے اور بیع نامعلوم بدل (عوض) کے جائز نہیں ہوتی' لہٰذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اور عقد سلم کھاس کو اٹھانے اور باربرداری کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بعض اوقات اٹھانے میں اور بوجھ بوجھ میں واضح فرق ہوتا ہے۔ تاہم اگر اس نے تاجروں کے ہاں کسی معلوم و مقرر انداز کے قول پر عقد سلم کیا جس کی بناء پر اس میں اختلاف نہ ہوتا ہو تو یہ صورت جائز ہوگی۔ لکڑی میں گٹھے اور نقل و حمل کیلئے بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ لکڑیوں کے گٹھے گٹھے میں اور بوجھ بوجھ میں فرق ہوتا ہے

اور یہی حکم نیشکر، حشیش اور کٹی ہوئی لکڑی کی شاخوں کا ہے ماسوا اس کے کہ ان کی اس کی کوئی ایسی وصف بیان کی جائے جو لوگوں میں معروف ہو اور تفاوت کم رہ جائے جس کی بناپر بیع جائز ہوگی اور کچی اور پکی اینٹ میں عقد سلم جائز ہے، بشرطیکہ اس نے کچی اینٹ کا مقررہ نام لیا جس میں اختلاف نہ ہو اور دونوں کے درمیان فرق کم ہو۔

یہی حکم بڑی اینٹ (طوابیق) کا ہے کہ اگر اس کی اس طرح وصف بیان کی گئی جو معروف ہو جس کے بعد دونوں میں ایسی جہالت نہ رہ جائے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہو، اس لئے کہ فساد کی وجہ جہالت ہے تو جب اس کی وصف کی بناپر وہ معلوم ہوگئیں تو ان میں عقد سلم جائز ہوگا۔ یہی حکم تھالیوں، قمقموں یا موزون اشیاء وغیرہ کا ہے کہ اگر تو ان کی وصف سے وہ معروف ہوں تو بیع جائز ہوگی اور اگر وہ معروف نہ ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مسلم فیہ حقیقتاً فرق ہے اور قرض کی وصف کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ پھر اگر اس کی وصف سے اس کی معرفت حاصل ہوتی ہو اس طرح کہ اس میں کوئی ایسی جہالت باقی نہ رہے جو جھگڑے کا باعث ہو تو اس میں عقد سلم جائز ہے ورنہ نہیں۔

استصناع کا بیان:

اور اگر کسی نے اس طریقے پر کسی سے کوئی شے تاریخ مقرر کئے بغیر بنوائی تو ازروئے استحسان بیع جائز ہوگی۔ استصناع (آرڈر پر کوئی شے بنوانے) پر ہماری گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی:

ا بیان جواز: کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں؟

ب شرائط جواز کا بیان

ج کیفیت جواز

د اس کے حکم کا بیان

ا: بیان جواز: کوئی شے آرڈر بنوانے کے جواز کا قیاس مخالف ہے، اس لئے کہ عقد سلم کی طرح وہ معدوم شے کی بیع ہے بلکہ وہ سلم کی نسبت جواز سے زیادہ دور ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ اس کے ذمہ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور آرڈر پر بننے کیلئے دی ہوئی شے ایک عین ہے جو دوسرے وقت میں پائی جاتی ہے اور اعیان کسی کے ذمہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں، لہٰذا اس عقد کا جواز سلم کی نسبت قیاس سے زیادہ دور ہے، البتہ ازروئے استحسان جائز ہے اس لئے کہ لوگ تمام زمانوں میں بغیر مخالفت کے اس پر عمل کرتے آئے ہیں۔ لہٰذا یہ ان کا اس کے جواز پر اجماع ہوگا، لہٰذا یہاں قیاس ترک کردیا جائے گا۔ پھر وہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک بیع ہے۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ وہ تو وعدہ ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ نے اس کے جواز میں قیاس اور استحسان کا ذکر کیا ہے اور قیاس اور استحسان کا ذکر وعدوں میں نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح انہوں نے اس میں آرڈر دینے والے کیلئے خیار ثابت کیا ہے جو بیوع کی خصوصیات میں سے ہے۔ اسی طرح اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل ہو اور وعدوں کا جواز اس شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا جواز اس کے بیع ہونے کی بناپر ہے

نہ اس کے وعدہ ہونے کی بنا پر' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ب **شرائط جواز کا بیان:** اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ بنوائی جانے والے شے کی جنس' اس کی نوع' اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان کرنا' اس لئے کہ وہ مبیع ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ وہ شے معلوم و متعارف ہو اور اس کے بارے میں علم انہی اشیاء کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ یہ کہ لوگوں کے درمیان اس کے بارے میں تعامل موجود ہو جیسے ٹوپی موزہ اور برتن وغیرہ۔ لہٰذا ایسی اشیاء جن میں تعامل موجود نہ ہو ان کو آرڈر پر بنوانا جائز نہیں ہے' جیسے کہ اگر کسی نے کسی جولاہے کو کہا کہ وہ اس کیلئے ایسا کپڑا بن دے جس کا سوت بھی وہ خود تیار کرے وغیرہ وغیرہ' جس میں لوگوں کی عادت معاملہ کرنے کی نہ ہو۔ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کا جواز قیاس کے مخالف ہونے کے باوجود محض لوگوں کے تعامل کی بناپر ثابت ہوا ہے' لہٰذا اس کا جواز اسی جگہ تک محدود رہے گا جہاں لوگوں میں تعامل ہو اور دوسرے معاملات میں قیاس کے مطابق ہی حکم برقرار رہے گا۔

ج **کیفیت جواز کا بیان:**

یہ ایک ایسا عقد ہے جو متعلقہ شے کو بنوانے والے کے دیکھنے اور پسند کرنے سے پہلے تک ہر دو فریقوں کے حق میں غیر لازم ہے' یہاں تک کہ صانع (کاریگر) کو اجازت ہے کہ وہ بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل اپنی اس شے کو اپنے پاس روک لے اور کسی اور دوسرے کے پاس فروخت کردے۔ اسی طرح آرڈر دینے والے کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کرلے اس لئے کہ قیاس تو مکمل طور پر اس کے جواز کا مخالف ہے' مگر اس کا جواز استحسان سے ثابت ہوا ہے اور یہ جواز قیاس کے برخلاف ہے اس کی وجہ لوگوں میں اس کی ضرورت و حاجت ہے اور لوگوں کی ضرورت و حاجت متعلقہ شے کے بنانے سے پہلے یا اس کے بعد بنوانے والے کے اسے دیکھنے سے اور اس کے راضی ہونے سے قبل لزوم کے بجائے اس کے جواز کے زیادہ قریب ہے' لہٰذا اس سے قبل لزوم اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

د **کسی شے کو بنوانے کا حکم:**

بنوائی ہوئی شے کا حکم' بشرطیکہ کاریگر نے اسے بیان کردہ صفت کے مطابق بنایا ہو' اس کی ملکیت کا اثبات ہے جو اس کے حق میں غیر لازم ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے' یعنی جب وہ اسے دیکھے تو چاہے تو اسے وصول کرلے اور چاہے تو اس کو نہ لے اور صانع (کاریگر) کے حق میں اس کا حکم آرڈر دینے والے کے اسے دیکھنے اور پسند کرنے کے بعد لزوم ملکیت کا ہے۔ اور اس کو اس میں کوئی خیار نہ ہوگا' یہ قول ظاہر روایت کا ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس کی ملکیت دونوں کے حق میں تو لازم ہے اور ان میں سے ہر ایک کو خیار ہے کاریگر کیلئے بھی اور بنوانے والے کیلئے۔ امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ یہ بیع دونوں کے حق میں لازم ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے اس میں کوئی خیار نہیں ہے' نہ کاریگر کیلئے اور نہ بنوانے والے

کیلئے۔ امام ابویوسفؒ کی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بنوانے والے کیلئے خیار کا اثبات کاریگر کے حق میں نقصان دہ ہے اس لئے کہ اس نے اپنا سامان ضائع کردیا اور چمڑے کو سی دیا اور اس شے کو بتائی ہوئی صفت کے مطابق تیار کردیا تو چونکہ اگر خریدار کیلئے خیار ثابت ہو تو اس میں کاریگر کا مالی نقصان ہے' لہٰذا اس سے دفع ضرر کیلئے اسے اس کے حق میں لازم قرار دیا جائے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ لزوم کا ہونا دونوں کیلئے نقصان دہ ہے کاریگر کیلئے' اس لئے کہ جیسا کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے۔ بنوانے والے کیلئے اس طرح کہ اگر کاریگر نے ا شے کہ نہ بنایا جبکہ وہ اس کی بنائی شے کا مشتری ہوچکا ہے تو چونکہ اس سے بنوانے والے کی ضرورت پوری ہوگی' لہٰذا اس سے اس کو نقصان نہ ہوگا جس کی بناپر دونوں سے دفع ضرر کیلئے ان سے نقصان دور کردیا جا.. گا۔

ظاہر روایت کی' یعنی یہ کہ خیار بنوانے والے کیلئے ہے نہ کہ کاریگر کیلئے' وجہ یہ ہے کہ بنوانے والا ان شے کو خرید رہا ہے جو اس نے ابھی نہیں دیکھی اس لئے کہ معقود علیہ یعنی آرڈر پر بنوائی ہوئی شے اگرچہ حقیقت میں معدوم ہے لیکن شرعاً" اس کو موجود ہی سمجھا گیا ہے حتیٰ کہ ازروئے استحسان یہ عقد جائز ہے اور جس نے کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو تو اسے دیکھتے وقت خیار رویت ہوتا ہے' جبکہ کاریگر تو بنوانے والے کو ایسی شے فروخت کررہا ہے جس کو اس نے نہیں دیکھا لہٰذا اسے خیار نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بنوانے والے کے حق میں عقد کے لزوم سے اس کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بنائی ہوئی شے اس کی ضرورت کے مطابق نہ ہو اور نہ اس کی پسندیدہ ہو اور اگر اس کیلئے اس کا لینا لازم ہوجائے' حالانکہ اس نے اسے قیمت کے عوض حاصل کیا ہے تو وہ اس کو کسی اور شخص کو فروخت کرنے پر مجبور ہوگا اور اس سے کوئی شخص اس شے کو مثلی قیمت پر نہ خریدے گا۔ جس کی بناپر اسے نقصان ہوجائے گا۔ اور کاریگر کو اس کے لزوم میں کوئی نقصان نہیں' اس لئے کہ اگر بنوانے والا اس کے لینے پر آمادہ نہ ہو تو وہ اس کے علاوہ کسی اور شخص کو مثلی قیمت پر فروخت کردے گا اور یہ بات اس کی مہارت اور ممارست کے پیش نظر آسان ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی شے بنوائی اور اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہ کیا' لیکن اگر اس نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر کردیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد بدل کر بیع سلم ہوجائے گا' لہٰذا وہ سلم کی شرائط کے بغیر جائز نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں دونوں میں سے کسی ایک کو کوئی خیار نہ ہوگا' جیسے کہ عقد سلم میں نہیں ہوتا۔ البتہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ حقیقی طورپر استصناع ہی رہے گا' یہاں اگر اس کو سلم کہا جائے گا تو صرف وصولی کا وقت مقرر کرنے کی بناپر' حالانکہ مدت کا مقرر کرنا کبھی جلدی بنوانے کیلئے بھی ہوتا ہے' جیسے کہ کوئی شے بنوانے میں یہی صورت ہوتی ہے' لہٰذا اس احتمال کی بناپر وہ استصناع کے حکم سے خارج نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع میں مدت کا مقرر کرنا عقد سلم کے لازمی خصائص میں سے ہے' لہٰذا اس کا ذکر کرنا معنوی طورپر سلم کا ذکر کرنا ہوگا اگرچہ اس نے اس کا صریح لفظوں میں ذکر نہیں کیا۔ جیسے کہ اصل سے براءۃ کی شرط کے ساتھ کفالہ کرنا دراصل معنوی طورپر حوالہ ہی ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر لفظ حوالہ کے ساتھ نہیں آیا اور ان کا یہ کہنا کہ وقت مقرر کرنا بعض اوقات شے کو جلدی بنوانے کیلئے ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے جلدی طلب کرنے پر محمول کیا جائے تو وہ مفید نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جلدی ادا کرنا لازم نہیں ہے اور اگر اسے حقیقی

تاجیل (مدت کی تعیین) پر محمول کیا جائے تو وہ مفید ہوگا۔ اس لئے کہ وہ لازم ہے' لہٰذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے عقد کرتے وقت اس کی جنس' نوع' صفت' مقدار' عمر اور جگہ بیان کردی تو وہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں فساد کا ہونا جہالت کی بناپر ہے اور یہ جہالت ان اشیاء کے بیان کے بعد زائل ہوگئی ہے اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں وہ ضمان بالمثل کا مستحق ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد بھی جہالت دو پہلوؤں سے باقی رہتی ہے' اولاً اس کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اور دوسرے ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی جہت سے۔ اور ان میں سے ہرایک شے جھگڑے کا باعث ہے اور دوسری وجہ پر قیاس کی رو سے' اگر اس نے ہڈیوں کے بغیر گوشت پر عقد سلم کیا تو جائز ہوگا۔ اور یہی الکرخیؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے۔ پہلی وجہ پر قیاس کی رو سے' یعنی جیسے بھی ہو یہ عقد ناجائز ہوگا' یہی امام ابوحنیفہ سے ظاہر روایت ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اگر دو میں سے ایک پہلو سے جہالت ختم ہوگئی ہے تو دوسرے پہلو سے یعنی اس کے گوشت کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اس میں جہالت موجود ہے تو چونکہ عقد میں مسلم فیہ مجہول ہے' لہٰذا اس میں عقد سلم درست نہ ہوگا۔ البتہ عدوان (زیادتی) کی صورت میں اس پر مثلی ضمان واجب ہے اور شرعی طور پر حقیقی فرق کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک پہلو سے زجر (ممانعت) کا پہلو موجود ہے' کیونکہ یہ بات اس کی قیمت سے حاصل نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اشیاء (اعیان) میں جو رغبت ہوتی ہے وہ ان کی قیمتوں میں نہیں ہوتی اور دنبے کی چکی اور چربی میں عقد سلم تول کر درست ہے۔ اس لئے کہ وہ پتلا یا موٹا ہونے سے ماسوائے معمولی فرق کے اس سے مختلف نہیں ہوتا' بخلاف عام گوشت کے اس لئے کہ موٹے گوشت میں اور پتلے گوشت میں واضح فرق ہوتا ہے۔

رہا مچھلی میں عقد سلم کا ہونا تو اس کے متعلق الاصل کی روایات مختلف ہیں' اور صحیح یہ ہے کہ چھوٹی مچھلی میں تول اور ماپ کر عقد سلم درست ہے خواہ اسے نمک لگا ہوا ہو یا وہ تازہ ہو' بشرطیکہ وہ اپنے حیز (جگہ) میں ہو' اس لئے کہ ان کے موٹا اور پتلا ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور نہ ہی ان میں ہڈیوں کا فرق ہوتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور بڑی مچھلیوں کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ہیں' ایک روایت کی رو سے گوشت کی طرح اس میں بھی بیع سلم ناجائز ہے خواہ وہ تازہ ہو یا نمک لگی ہوئی۔ اس لئے کہ موٹا اور پتلا ہونے سے اس میں فرق ہوجاتا ہے اور دوسری روایت کی رو سے تول کر یہ عقد جائز ہے' جیسے بھی ہو' اس لئے کہ اس کے موٹا اور پتلا ہونے میں جو فرق ہے وہ قابل اعتنا نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ فرق کم ہوتا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ (۱) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں۔ بخلاف ان کے نزدیک گوشت کے۔ دونوں میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ان کے نزدیک جگہ کا ذکر کرنا گوشت میں جواز کی شرط ہے اور مچھلی میں یہ بات نہیں پائی جاتی' لہٰذا یہ بوچڑ خانے میں عقد سلم کے مشابہ ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱) یہاں ابویوسف کو ابوحنیفہ لکھ دیا گیا ہے' چونکہ امام صاحب کا ملک پیچھے آچکا ہے اس لئے کہ یہ سہو کاتب ہے ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

رہا روٹیوں پر گن کر عقد سلم کرنا تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے' اس لئے کہ ایک روٹی اور دوسری روٹی میں بڑی اور چھوٹی ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے اور اگر انہیں تول کر ایسا کیاجائے تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ کرام کے قول کی رو سے روٹی میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہلکے اور بھاری ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے۔ جس کی بناپر ان میں اتنی جہالت پیدا ہوتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سلم کا جواز لوگوں کے تعامل کی بناپر قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اور روٹی میں ایسا کوئی تعامل موجود نہیں ہے۔ اور ابن رستم نے اپنی نوادر میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۶- یہ کہ وہ شے عقد کے وقت سے مدت مقررہ تک موجود رہے اور اگر وہ شے عقد کے وقت یا وقت مقررہ کے وقت موجود نہ ہو یا ان دونوں اوقات میں تو موجود ہو' لیکن اس کے درمیان لوگوں کے ہاتھ سے ختم ہوجائے جیسے تازہ اور خشک پھل اور دودھ وغیرہ تو اس طرح کی اشیاء میں عقد سلم جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارا قول ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس شے کی وقت مقررہ پر موجودگی شرط ہے۔ کسی اور وقت میں نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شرط یعنی اس کی موجودگی کا اعتبار کرنا بنفسہ شرط نہیں ہے' بلکہ اس کی سپرداری پر قدرت کی بناپر ہے' لہٰذا اس کیلئے سپرداری ہی کا وقت معتبر ہوگا اور یہ وقت مدت مقررہ کے آنے کا وقت ہے اور اس سے قبل اس کا وجود و عدم دونوں یکساں ہیں۔ اور اس کی مثال عقلیات میں وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی یہ کہ فعل کی استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس سے مقدم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس سے پہلے تو وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سپرداری کاہونا فی الوقت ثابت ہے اور وقت آنے پر اس کی موجودگی میں شک ہے' اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا امکان موجود ہے' پھر اگر وہ شے وقت مقررہ کے آنے تک سلامت رہی تو اس پر قدرت ثابت ہوجائے گی اور اگر وہ شے اس سے پہلے ہلاک ہوگئی تو وہ قدرت ثابت نہ ہوگی تو چونکہ یہاں قدرت ثابت نہ تھی' لہٰذا اس کے ثبوت میں شک پیدا ہوگیا ہے اور اگر عقد کے وقت وہ شے موجود ہو اور وقت مقررہ کے آنے تک وہ موجود رہے پھر وقت مقررہ آگیا' مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے ختم ہوگئی تو عقد سلم باطل نہ ہوگا' بلکہ بحال رہے گا اس لئے کہ عقد سلم سپرداری پر قدرت ثابت ہوجانے کی بناپر صحیح منعقد ہوا ہے' کیونکہ مسلم فیہ عقد کے وقت موجود تھا اور وقت مقرر کے آنے تک وہ موجود رہا ہے البتہ کسی عارض یعنی اس کے منقطع ہوجانے کی بناپر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہوگیا ہے اور ظاہرا اس کی موجودگی کی بناپر اس کی اس پر قدرت لوٹ سکتی ہے' لہٰذا اس عقد کو باقی رکھنے میں فائدہ ہے اور اگر کوئی عقد صحیح طورپر منعقد ہوا ہو تو اس کو کسی ایسے احتمالی فائدہ کی بناپر جس کے ہونے اور نہ ہونے کا امکان ہو باقی رکھا جاتا ہے' جیسے کسی بھاگے ہوئے غلام کی بیع کہ اگر وہ قبضے سے قبل بھاگ جائے تو اس کی بیع قائم رہتی ہے' بنابریں کسی ایسے فائدہ کیلئے جو دوسرے شخص کیلئے لوٹ آئے' اس عقد کا برقرار رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا' لیکن "رب سلم" (صاحب سرمایہ) کیلئے خیار ثابت ہوگا اگر وہ چاہے تو عقد فسخ کردے اور چاہے تو اس کے پائے جانے کا انتظار کرے' اس لئے کہ قبضے سے قبل اس کا منقطع ہوجانا معقود علیہ کی قبضے سے قبل تبدیلی

کی طرح ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر نئی آنے والی گندم میں' اس کے پیدا ہونے سے قبل اس نے عقد سلم کیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایک غیر موجود اور منقطع شے میں عقد سلم کیا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی خاص جگہ کی گندم کے بارے میں عقد سلم کیا' اگر تو وہ جگہ ایسی ہو کہ وہاں اس کے منقطع ہوجانے کا امکان نہ ہو تو عقد سلم جائز ہے' جیسے کہ اگر اس نے خراسان یا عراق یا فرغانہ کی گندم کے بیں عقد سلم کیا تو جائز ہوگا' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ایک خاص علاقے (ولایت) کا نام ہے لہٰذا اس علاقے میں گندم کے منقطع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کسی بڑے شہر کے غلے وغیرہ میں عقد سلم کیا' مثلاً سمرقند' بخارا یا کاشان وغیرہ کی گندم میں تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان علاقوں میں غلے کا ختم ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور نادر شے کالعدم ہوتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ عقد سلم غلہ میں سوائے ولایت (صوبہ) کے جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس کے علاوہ جگہوں میں غلے کے منقطع ہونے کا امکان رہتا ہے اور سلم ایسا عقد ہے جو قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اس لئے کہ وہ ایک معدوم شے کی بیع ہے' لہٰذا اس کو جہاں تک ہوسکے منقطع ہوجانے کے امکان سے بچانا ضروری ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ جگہ جس کی طرف غلہ منسوب ہو اگر تو ایسا علاقہ ہو جہاں غلہ اکثر موجود رہتا ہو تو اس کے متعلق عقد سلم جائز ہوگا' خواہ وہ کوئی ولایت (صوبہ) ہو یا بڑا شہر۔ اس لئے کہ احکام شریعت میں غالب شے یقینی شے کے حکم میں ہوتی ہے اور اگر اس جگہ میں غلہ ختم ہونے کا احتمال ہو(۱) تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا جیسے کہ کوئی خاص علاقہ یا کوئی خاص قصبہ ہو' اس لئے کہ جب اس میں غلے کے ختم ہونے کا احتمال شاذ و نادر نہ ہو تو اس کی سپرداری پر اس کا قادر ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ فی الوقت اس پر اس کو قدرت حاصل نہیں ہے' اس لئے کہ وہ تو حالت افلاس کی بیع ہے اور وقت مقررہ پر اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ اس کا منقطع ہونا ممکن ہے' لہٰذا اس شک کے ساتھ اس پر قدرت ثابت نہ ہوگی۔ مروی ہے کہ زید بن سعنہؓ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیع سلم کرنا چاہی تو اس نے کہا میں آپ سے مقررہ کھجور پر سلم کرتا ہوں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جہاں تک تو مقررہ کھجور پر بیع کا تعلق ہے تو اس میں تو عقد سلم درست نہیں ہے"۔

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے ھرات کی گندم میں عقد سلم کیا تو جائز نہ ہوگا' کہ انہوں نے اس سے فرات کے ساحلی علاقوں میں سے ایک خاص قصبہ مراد ٹھہرایا ہے' جس کا نام "ھرات" ہے۔ اس لئے کہ اس قصبے میں غلہ کے ختم ہوجانے کا احتمال ہے۔ پھر اگر اس نے ھرات کے کپڑے میں عقد سلم کیا اور اس نے سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو عقد جائز ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ کپڑے کی ھرات کی طرف نسبت کا ذکر کرنا عقد سلم کی شرائط میں سے ہے' جس کے بغیر عقد سلم درست نہیں ہوتا اور یہ اس کی نوع کا بیان ہے اور کپڑے کی مخصوص جگہ کے ساتھ تخصیص نہیں ہے' جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مسلم الیہ ھرات کے علاوہ کسی اور جگہ کا بنا ہوا وہی کپڑے لے آیا جو ھرات کے کپڑے کی شرائط کے مطابق تھا تو رب سلم کو اس

(۱) یہاں سہو کاتب سے "لاینعدل" لکھا گیا ہے حالانکہ لاینعدل کی صورت میں تو عقد سلم جائز ہوتا ہے اور یہ صورت پہلے بیان ہوچکی ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کرلی ہے۔

کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

پھر جب اس نے اس کی نوع کا اور دوسری شرائط کا ذکر کیا تو یہ ایک ایسا عقد ہوگا جس میں اس کی تمام شرائط جمع ہیں' لہٰذا یہ جائز ہوگا جبکہ غلے کی ھرات کی طرف نسبت بطور شرط کے مفید نہیں ہے' یعنی اس طرح کہ اس کے بغیر عقد سلم جائز نہ ہو' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بالکل اس نسبت کو چھوڑ دیا تو تب بھی عقد سلم جائز ہوگا' لہٰذا یہ نسبت کسی ایسی خاص جگہ میں غلے کی تخصیص کیلئے باقی رہے گی جہاں غلہ کے ختم ہوجانے کا احتمال موجود ہو' واللہ اعلم۔

۶۔ وہ شے متعین کرنے سے متعین ہوجائے: اور اگر وہ شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو' جیسے درہم اور دینار تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کرآئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے اور سلم کو آپ نے بیع قرار دیا ہے۔ لہٰذا مسلم فیہ مبیع (فروخت شدہ شے) ہوگی۔ اور مبیع ایسی شے ہوتی ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے۔ اور درہم اور دینار باہمی تبادلے والے معاملات میں متعین نہیں ہوتے' لہٰذا وہ مبیع نہ ہوں گے جس کی بناپر ان میں عقد سلم جائز نہ ہوگا۔

پھر کیا سونے اور چاندی کے خالص ڈھالے ہوئے ہونے کی صورت میں سلم جائز ہے؟ کتاب الصرف کی روایت کی رو سے جائز نہیں۔ اس لئے کہ امام محمدؒ نے ان کو بمنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے اور کتاب المضاربہ کی رو سے ان میں عقد سلم جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں امام محمدؒ نے اسے سامان کی طرح قرار دیا ہے کیونکہ انہوں نے ان کے عوض مضاربت کی اجازت نہیں دی۔ لہٰذا وہ ان کی تعیین سے متعین ہوجائیں گے جس کی بناپر وہ مبیع ہوں گے' لہٰذا اس میں عقد سلم جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ پیسوں میں گن کر عقد سلم جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے' اس لئے کہ فلوس (پیسے) وہ ہوتے ہیں جو ان کے نزدیک متعین کرنے سے فی الجملہ متعین ہوجاتے ہیں حتیٰ کہ ایک پیسے کی پیسے کے بدلے بنفسہ فروخت جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں ہے جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ زر اعتبار (اثمان) ہیں' کیونکہ ان کے نزدیک ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض ذاتی طور پر بیع جائز نہیں ہے۔اور قمقموں اور پیتل کے ایسے برتنوں میں جو گن کر فروخت کئے جاتے ہیں عقد سلم جائز ہے اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں لہٰذا وہ مبیع ہیں اور اگر انہیں تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو عقد سلم جائز نہ ہوگا' جب تک ان کا وزن معروف نہ ہو اس لئے کہ ان کی مقدار مجہول ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

۷۔ یہ کہ وہ مؤجل (ادھار) ہو یہ ہمارا مسلک ہے' چنانچہ فوری واجب الادا ہونے کی صورت میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا ان کے نزدیک نقد و نقد بھی عقد سلم جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اجل (مدت) کا ہونا مسلم الیہ بائع کی حالت پر نظر و شفقت کی بناپر ہے تاکہ اس کو کمانے کی قدرت حاصل ہوجائے' لہٰذا یہ شرط لازم نہ ہوگی' جیسا کہ بیع عین میں یہی شرط ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے

فرمایا ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم	جس شخص نے عقد سلم کیا تو وہ مقررہ وزن اور مقررہ مدت کے ساتھ سلم کرے۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد سلم میں اجل (مدت) کی رعایت رکھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ جیسے کہ اس میں مقدار کی رعایت رکھنا لازمی ہے' لہٰذا مقدار کی طرح یہ حدیث تعیین وقت کے شرط ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے' نیز اس لئے بھی کہ نقد و نقد عقد سلم جھگڑے کا باعث ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو حالت افلاس کی بیع ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مسلم الیہ مسلم فیہ (مبیع) کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور رب سلم (خریدار) اس کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا' لہٰذا وہ دونوں اس طرح جھگڑیں گے کہ ان کو اسے فسخ کرنے کی ضرورت پیش آجائے گی' جس میں رب سلم (خریدار) کیلئے نقصان ہے' اس لئے کہ اس نے راس المال (سرمایہ) مسلم الیہ (بائع) کو سونپ دیا ہے اور اس کو اپنی ضرورت میں صرف کرویا ہے' تو چونکہ اسے مسلم فیہ وصول ہوگا اور نہ ہی راس المال۔ جس کی بناپر اجل (مدت مقررہ) کا ہونا شرط ہوگا' بصورت دیگر مدت مقررہ آنے کے بعد وہ اس کے مطالبہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اس وقت وہ ظاہرا اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ جس کی بناپر یہ حالت ایسے جھگڑے تک پہنچائے گی جو فسخ کا باعث ہوگا۔ اور رب سلم (خریدار) کو نقصان کو ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک ایسا عقد ہے جو اجازت و رخصت کے طورپر مشروع ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہوتی جیساکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس غیرموجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع صرف رخصت کے طورپر مشروع ہوئی ہے اور یہ کہ عقد سلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو' جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور عرف شریعت میں رخصت اس شے کا نام ہے جو کسی معاملے کو اصل حالت سے کسی عذر کی بناپر تخفیف اور آسانی کی طرف پھیردے جیسے کہ حالت مجبوری اور جان بچانے کیلئے مردار کا کھانا اور شراب کا پینا وغیرہ' تو سلم کی اجازت درحقیقت اصلی حکم یعنی انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع کی حرمت میں تبدیلی یعنی عذر کی بناپر ہے' جو افلاس کی ضرورت ہے' لہٰذا اس کے پائے جانے اور قدرت کے ساتھ یہ حکم لاحق نہ ہوگا اور اس میں حکم اصل عزیمت پر برقرار رہے گا' لہٰذا فوری سلم کی حرمت اس تاکیدی نص کے حکم سے متصادم ہوگی تو مناسب تو یہ ہے کہ فوری ادائیگی کے ساتھ مسلم الیہ پر قادر ہونے والے شخص کی طرف سے عقد سلم جائز نہ ہو' لیکن وہ عام نہی سے مخصوص (مستثنیٰ) ہے' لہٰذا اس کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز شخص بھی ملحق ہوگا۔ اصل کے اعتبار سے نادر شے کو شریعت میں کالعدم سمجھا جاتا ہے' واللہ الموفق۔

۸- یہ کہ وہ کسی وقت مقررہ کیلئے ادھار ہو۔ پھر اگر تو وہ مدت مقررہ مجہول ہو تو عقد سلم فاسد ہوگا خواہ اس میں جہالت زیادہ ہو یا کم' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جھگڑے کا باعث ہے جو اس کی مقدار کے مجہول ہونے کی بناپر عقد کیلئے مفسد ہے' جیساکہ ہم نے بیان کیا۔

رہی اجل (مدت مقررہ) کی مقدار تو الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اجل (مدت) کو مقرر کرنا عاقدین کی صوابدید پر ہے' حتیٰ کہ اگر انہوں نے آدھے دن کی مدت مقرر کرلی تو تب بھی جائز ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار شرط پر قیاس کی رو سے اس کی کم از کم مقدار تین دن ہے' لیکن یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مدت خیار کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور تین دن کی مقدار تو امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر زیادہ سے زیادہ مدت ہے' لہٰذا یہ قیاس درست نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اجل (مدت) کی شرط عقد سلم میں مسلم الیہ کو آسانی اور سہولت پہنچانے کیلئے ہے تاکہ اس مدت میں وہ اس شے کو کمانے پر قادر ہوجائے اور ایک ماہ قابل اعتبار مدت ہے' کیونکہ اس میں اس شے کو کمانا ممکن ہے' لہٰذا اس میں آسانی اور سہولت کے معنی پائے جاتے ہیں جبکہ اس سے کم قلیل مدت ہے اور اس کیلئے حال کا حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

اور اگر مقررہ مدت کے آنے سے قبل مسلم الیہ (بائع) مرگیا تو قرض کی واپسی ضروری ہوجائے گی۔ یہی حکم اس قرض کا ہے جو کسی مدت کے ساتھ مقرر ہو اور پھر قرض خواہ (جس پر قرض ہو) مرجائے۔ یہاں اصول یہ ہے کہ جس پر قرض ہو (قرض خواہ) اس کی مدت اجل (مدت مقررہ) کو باطل کردیتی ہے' مگر مقرض (قرض دہندہ) کی موت اس کو باطل نہیں کرتی۔ اس لئے کہ اجل (مدت مقررہ) قرض خواہ کا حق ہے نہ کہ قرض دہندہ کا' لہٰذا اجل (مدت مقررہ) اور اس کے باطل ہونے میں اسی کی زندگی اور موت کا اعتبار ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

۹۔ وصولی والی جگہ کا بیان کرنا:

بشرطیکہ ادائیگی میں باربرداری وغیرہ کی مشقت کا احتمال ہو' یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہی اختلاف اجارات میں اجرت کی ادائیگی پر بھی ہے بشرطیکہ اس میں بھی اٹھانے وغیرہ کی مشقت کا امکان ہو' یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب اس نے کسی کیلی یا موزون شے کو بیع عین میں زراعتبار بنادیا کہ اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سپرداری کی جگہ کو بیان کرنا ضروری ہے اور صاحبینؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ الکرخیؒ نے اس کو اسی طرح مطلقاً لکھا ہے اور مؤجل اور غیرمؤجل میں فرق بیان نہیں کیا۔ ہمارے بعض ائمہ کرام نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ بیع فوری ہو تو عقد والی جگہ بالاجماع اس کی سپرداری سے متعین ہوجائے گی۔ اس اختلاف کا نتیجہ عقدوالی جگہ میں ظاہر ہوگا کہ آیا وہ امام صاحب کے نزدیک وصولی کیلئے متعین ہوجائے گی یا نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ متعین ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب امام صاحب کے نزدیک عقد والی جگہ ایفاء کیلئے متعین نہ ہوگی اور دونوں فریقوں کی طرف سے اس کیلئے کسی دوسری جگہ کی تعیین بھی نہیں پائی گئی تو ایسی صورت میں وصولی کی جگہ مجہول رہے گی اور یہ حالت باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے' جس کی بناپر عقد بیع باطل ہوجائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک وصولی کیلئے عقد والی جگہ کی تعیین ہوگئی تو وصولی کی جگہ معلوم ہوگئی' جس کی بناپر عقد صحیح ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہی جگہ متعین ہوجائے گی جیسے کہ بیع عین میں یہی حکم ہے' بشرطیکہ مسلم فیہ (مبیع) ایسی شے ہو جس کو باربرداری کی مشقت وغیرہ کا امکان ہو تو اس میں عقد والی جگہ وجوب ایفاء کیلئے

متعین ہوجاتی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کسی جگہ کی تعیین کے بغیر ہوا ہے' لہٰذا وصولی کیلئے عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ عقد جگہ کے ذکر کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے حقیقت اور حکم سے استدلال ہے۔

حقیقت سے اس لئے کہ عقد میں جگہ کا ذکر صراحتاً نہیں پایا گیا' تو چونکہ یہ فریقین کی طرف سے اس کی تعیین کے بغیر اس جگہ کو متعین کرنا ہے جو بغیر دلیل کے ہے' لہٰذا دلیل کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ رہا حکم تو وہ اس لئے کہ اگر دونوں فریق کسی جگہ کی تعیین کرلیں تو وہ جگہ متعین ہوجائے گی اور اگر عقد والی جگہ کا تعین کرنا عقد کے مقتضی میں سے ہوتا تو ایسی صورت میں دوسری جگہ کا تعین عقد کو تبدیل کرنے والا ہوتا جس کیلئے شرعی حکم ضروری ہے' لہٰذا چاہئے تھا کہ ایسا عقد جائز نہ ہوتا' حالانکہ وہ عقد جائز ہوتا ہے۔ پھر چونکہ وصولی کیلئے عقد والی جگہ متعین نہیں ہوئی تو وصولی کی جگہ مجہول رہی' لہٰذا وہ باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے کیونکہ یہ اشیاء ایسی ہیں کہ ان میں نقل و حمل کی ضرورت پیش آتی ہے جو جگہوں کے بدلنے سے بدل سکتی ہے' اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ شے منتقل کرنے میں اسے محنت کی ضرورت پیش آئے گی۔ جس کی بناء پر وہ دونوں باہم جھگڑ سکتے ہیں۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس پر اس جگہ میں سپرداری کے وجوب کا سبب اس جگہ میں عقد کا ہونا ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ عقد تو عقد کرنے والوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے عقد والی جگہ کے ساتھ نہیں' لہٰذا عقد اس جگہ میں نہیں پایا گیا' بلکہ یہ جگہ تو عقد کرنے والوں کی ہے' جبکہ عقد کا ہونا فی الوقت سپرداری کے وجوب کا سبب نہیں ہے بلکہ اس کا سبب تو عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں مقررہ میعاد کا آنا ہے اور اس وقت عقد کرنے والوں کی جگہ وہی نہیں ہوگی' بلکہ مختلف ہوگی' جس کی بناء پر وہ دونوں آپس میں جھگڑ سکتے ہیں۔

اگر مسلم فیہ میں نقل و حمل کی مشقت نہ ہو تو اس کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات میں ایک روایت کی رو سے وہاں بھی عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی۔ یہ کتاب الاجارات کی روایت ہے اور وہ اس کی جہاں چاہے سپرداری دے سکتا ہے اور اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا فاسد ہونا اس جہالت کی بناء پر ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے' کیونکہ جگہوں کے بدلنے سے قیمت بدل جاتی ہے' لیکن جب اس میں نقل و حمل کی اضافی مشقت نہ ہو تو اس سے قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا' لہٰذا اس صورت میں ادائیگی کی جگہ میں جہالت کا ہونا جھگڑے کا باعث نہ ہوگا۔ دوسری روایت کی رو سے عقد والی جگہ ادائیگی کے متعین ہونے کی۔ یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی الجامع الصغیر اور الاصل کی کتاب البیوع کی روایت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس روایت کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اس وقت عقد والی جگہ میں اس کی ادائیگی کرسکتا ہے جب دونوں اس بارے میں باہم نہ جھگڑیں اور اگر ان کے درمیان جھگڑا ہوجائے تو وہ اس کی سپرداری وہیں دے جہاں وہ اس سے ملے۔ اور اگر رب سلم (خریدار) نے کسی خاص شہر یا قصبے میں سپرداری دینے کو کہا پھر اس نے اس قصبے میں جس جگہ بھی وہ شے اس کو دے دی جائز ہوگی اور رب سلم کیلئے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس قصبے کی کسی خاص جگہ میں ادائیگی چاہے۔ اس لئے کہ اصل شرط کسی جگہ کی صراحت کے بغیر مطلقاً اس شے کی سپرداری ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے اور اگر اس نے کسی اور جگہ میں

اس کی وصولی دی تو رب سلم (خریدار) کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی وصولی سے انکار کردے۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

المسلمون عند شروطھم — مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

اور اگر اس نے اس پر اجرت دی تو خریدار کیلئے اجرت کا لینا جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ جب اس نے مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ کرلیا تو مقبوضہ شے میں اس کی ملکیت متعین ہوگئی جس سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی مملوکہ شے کو منتقل کرنے پر اجرت لی ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا اور وہ اجرت واپس کرے تاکہ وہ اسے مقررہ جگہ میں اس کی ادائیگی کردے۔ اس لئے کہ اسی جگہ وصولی لینا اس کا حق ہے اور وہ اپنے حق کے بطلان پر معاوضے کے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس نے اس کو معاوضہ ادا نہیں کیا' لہٰذا اس کا حق مشروط جگہ ہی میں سپرداری کی صورت میں باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب شفیع نے اپنے اس حق شفعہ پر صلح کی جو کسی مال کے عوض واجب ہوا ہو کہ ایسی صلح درست نہ ہوگی' مگر اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا اور اس پر معاوضہ صلح کا لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور جب وہ اس کو لوٹا دے گا تو اس کا حق شفعہ دوبارہ عود نہ کرے گا۔ اس لئے کہ شفیع کا بذریعہ شفعہ مالک ہونے سے قبل اس جگہ میں کوئی حق نہ تھا اس کا حق تو صرف اس میں حصول ملکیت کا تھا اور یہ حق کسی جگہ میں ثابت ہونے والا حق نہیں ہے' لہٰذا یہ بامعاوضہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر اس کے صاف لفظوں میں اپنا حق ساقط کردینے کی بناپر مطالبے سے اعراض کے باعث اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا' جبکہ رب سلم (خریدار) کیلئے مقررہ جگہ میں شے کی سپرداری کا حق ایک ثابت شدہ حق ہے لہٰذا جب اس پر معاوضہ لینا صحیح نہ ہوا تو معاوضہ لینا کالعدم ہوجائے گا اور حق جیسے کہ تھا ویسے ہی بحال رہے گا۔ اور جو بات دونوں مسئلوں میں فرق پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ''میں نے اپنا حق شفعہ ساقط کردیا'' تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا لیکن اگر اس نے کہا ''میں نے اس جگہ میں سپرداری میں اپنا حق ساقط کردیا'' تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

فصل

دونوں بدلوں (معاوضوں) سے متعلقہ شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کہ دونوں طرف کے معاوضوں میں ربا الفضل کی دو میں سے کوئی ایک وصف نہ پائی جائے اور یہ اوصاف ماپ یا تول اور جنس کی ہیں' کیونکہ رباء الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت (وجہ) رباء النسیئہ (ادھار والے سود) کی مکمل علت ہے' تو جب دونوں طرف کے معاوضوں میں دو میں سے ایک وصف پائی گئی تو اس سے رباء النساء (ادھار والا سود) ثابت ہوجائے گا اور جس عقد میں ربا(سود) ہو وہ عقد

فاسد ہوجاتا ہے۔ اسی اصول پر کیلی شے کی کیلی شے کے عوض یا وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض اور کیلی کی موزون اور موزون کی کیلی شے اور دونوں موزون اشیاء کی ہم جنس اشیاء' مثلاً کپڑوں اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء وغیرہ میں' عقد سلم کا مسئلہ تخریج ہوتا ہے اور ہم ان تمام مسائل کو پیچھے بیان کر آئے ہیں اور ان کی تفصیل پیچھے رباء النسیئہ کے تحت آچکی ہے' واللہ الموفق۔

فصل

مسلم فیہ میں جو تصرف جائز ہے اور جو جائز نہیں اس کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قبضے سے پہلے مسلم فیہ (مبیع) کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ رب سلم (خریدار) اس کی جگہ اس کی غیر جنس سے کوئی شے وصول کرلے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مسلم فیہ اگر قرض ہو تو وہ مبیع ہوتا ہے اور منقولہ مبیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے' البتہ اس سے بری کرنا جائز ہے' اس لئے کہ اس پر قبضہ رب سلم کا استحقاق نہیں ہے' لہٰذا اس سے اس کو بری کرنا ساقط کرنے کے خالص اپنے حق پر تصرف کرنا ہوگا' جس کی بناپر اسے اس کی اجازت ہوگی بخلاف (قیمت) راس المال سے اس کو بری کرنے کے' اس لئے کہ وہ شریعت میں بطور حق کے قبضے کا استحقاق رکھتا ہے' لہٰذا وہ بنفسہ اس کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مسلم فیہ کے عوض حوالہ کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں حوالے کا رکن تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور یہی حکم کفالہ کا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ حوالہ کی صورت میں مسلم الیہ (بائع) بری ہوجاتا ہے اور کفالہ میں بری نہیں ہوتا اور رب سلم کو اختیار ہے وہ چاہے تو مسلم الیہ سے مطالبہ کرے اور چاہے تو کفیل سے مطالبہ کرے' اس لئے کہ حوالہ اس کو بری کرتا ہے اور کفالہ اس کو بری کرتا نہیں' ماسوا اس کے کہ وہ مکفول عنہ کو بری کرنے کی شرط کیلئے ہو' اس لئے کہ معنوی طور پر وہ حوالہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور رب سلم (خریدار) کیلئے اس کا کفیل کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ مسلم الیہ کے ساتھ ایسا کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ وہ مسلم الیہ پر موجود ذمہ داری کا کفیل ہے نہ کہ کسی اور کے قرض کے عوض۔ اس لئے کہ قرض ایک ہی ہے' صرف کفالہ کی بناپر اس کا مطالبہ متعدد ہوگیا ہے اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب الکفالہ میں آئندہ آئے گا۔ اور کفیل کیلئے جائز ہے کہ رجوع کے وقت مسلم الیہ کے ساتھ تبادلہ کرلے اور وہ رب سلم کو ادا کردہ شے کا بدل (عوض) قبول کرے۔ اس لئے کہ اگر مکفول عنہ کے حکم سے کفالہ ہو تو وہ اس شے کو قرض دینا اور قرض لینا ہوتا ہے گویا کہ کفیل نے مسلم الیہ کو قرض دیا ہے اور قرض کو قرض سے تبدیل کرنا جائز ہے اور مسلم فیہ کا رھن ہونا جائز ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور قرض کو رھن رکھوانا خواہ وہ کسی بھی قسم کا قرض ہو جائز ہے اور مسلم فیہ میں اقالہ جائز ہے' جیسے کہ بیع عین میں جائز ہے'

اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اقال نادما اقال الله عثراته یوم القیامة	جس نے نادم ہو کر دوسرے کی طرف سے بیع کا فسخ قبول کیا اللہ تعالٰی قیامت کے دن اس کی لغزشیں معاف کرے گا۔

کہ یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا' نیز اس لئے بھی کہ بیع عین میں اقالہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے فائدے کیلئے مشروع ہوا ہے تاکہ ندامت کو دور کیا جاسکے۔ اور عقد سلم میں ندامت کا پیش آنا اکثر ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قیمتی اشیاء کو گھاٹے پر فروخت کرنا ہے تو گویا اقالہ اسی کیلئے جائز ہوا ہے۔ سلم میں اقالہ پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو اس نے مکمل مسلم فیہ (مبیع) کا اقالہ کیا ہوگا اور یا پھر اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اقالہ کیا ہوگا اگر تو اس نے مکمل مسلم فیہ میں اقالہ کیا تو اقالہ جائز ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' خواہ اقالہ مقررہ مدت آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔ اس لئے کہ اقالہ کے جواز کی نص مطلق ہے اور اس میں کسی ایک حالت اور دوسری حالت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح ندامت کا پیش آنا دونوں حالتوں میں قائم ہے خواہ مسلم الیہ (بائع) کے ہاتھ میں راس المال موجود ہو یا تلف ہوگیا ہو۔ اگر تو وہ موجود ہو تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ تلف ہوجائے اس لئے کہ عقد سلم کا راس المال موجود ثمن (قیمت) ہے اور مبیع مسلم فیہ ہے اور اقالہ کی صحت کیلئے ثمن (قیمت) کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شرط تو مبیع کا موجود ہونا ہے اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے پھر جب اقالہ جائز ہوا پھر اگر تو راس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے اور وہ موجود ہو تو مسلم الیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ اسے رب سلم کو سونپ دے، اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من وجد عین ماله فهو احق بها	جو شخص اپنا مال کسی کے پاس پائے تو وہ اس کا زیادہ مستحق ہے۔

اور اگر وہ تلف ہوگیا پھر اگر وہ ایسا مال ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس کی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر راس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ خواہ وہ تلف ہوجائے یا وہ موجود ہو اس لئے کہ اس نے اس پر عقد صحیح کے بعد قبضہ کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب سلم (خریدار) نے مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ کرلیا اور پھر اس نے اس بیع کا اقالہ کیا کہ اگر قبضہ کی ہوئی شے اس کے ہاتھ میں موجود ہو تو اقالہ جائز ہوگا اور رب سلم پر قبضہ کی ہوئی شے کو بعینہ واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ قبضہ کی ہوئی شے کا عقد سلم کے بعد اس کے قبضہ میں رہنا ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ بعینہ اسی پر عقد واقع ہوا ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ رب سلم کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ اس شے کو راس المال پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردے۔ اوراگر انہوں نے عقد سلم کے کچھ حصہ میں اقالہ کیا پھر اگر تو ایسا مقررہ مدت آنے کے بعد کیا تو کچھ مقدار میں اقالہ جائز ہوگا' بشرطیکہ پیچھے مقررہ اجزاء میں سے ایک متعین حصہ باقی رہے' مثلاً نصف یا ایک تہائی'

وغیرہ۔ اس لئے کہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اقالہ دونوں کی بہتری کیلئے جائز ہوا ہے اور یہاں کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اقالہ کرنا دونوں کی بہتری کیلئے ہے' اس لئے کہ عقد سلم عام قیمت کی نسبت کم قیمت کے عوض شے کی فروخت ہے' اسی لئے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کو حسن جمیل کہا ہے ان کا قول ہے کہ

"یہ معروف طریقہ حسن جمیل ہے"

اور اکثر علماء کے نزدیک سلم اپنے وقت مقررہ تک باقی رہے گا اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ تمام حصے میں عقد فسخ ہوجائے گا۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کچھ حصے میں پایا گیا ہے تمام میں نہیں' لہٰذا اس سے تمام حصے میں بیع کا اقالہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اصول کے مطابق حکم علت کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور اگر ایسا اس نے وقت مقررہ آنے سے قبل کیا تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اقالہ میں باقی مسلم فیہ کی جلدی ادائیگی کا مطالبہ نہ کیا تو تب بھی اقالہ جائز ہوگا اور عقد سلم باقی حصے میں اپنی مدت تک برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے باقی حصے میں جلدی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو شرط باطل اور اقالہ صحیح ہوگا۔ شرط کا فاسد ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ مدت مقررہ کا معاوضہ ہے جو جائز نہیں اس لئے کہ مدت مقررہ کوئی مال نہیں ہے' لہٰذا اس کا عوض لینا جائز نہ ہوگا۔ رہا اقالے کا صحیح ہونا تو وہ اس لئے کہ اقالہ کو فاسد شرائط فاسد نہیں کرتیں' لہٰذا شرط باطل ہوگی اور اقالہ درست ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کا تقاضا ہے' اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک اقالہ بیع کا فسخ ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کی رو سے اقالہ باطل ہوجائے گا اور عقد سلم اپنی مدت مقررہ تک برقرار رہے گا' اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک نئی بیع ہے اور بیع کو فاسد شرائط باطل کردیتی ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

عقد صرف کا بیان:

۲۔ قرض کی قرض کے بدلے بیع کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں پر قبضہ کرنا جو عقد صرف کہلاتا ہے اور عقد صرف پر ہماری گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی اولاً عرف شرع میں صرف کی تشریح اور ثانیاً اس کی شرائط کا بیان۔

(ا) عقد صرف کی تشریح: عرف شرع میں "عقد صرف" مطلقاً زر اعتبار ہونے والی اشیاء کی ایک دوسرے کے عوض فروخت ہے' یعنی سونے کی سونے کے بدلے' چاندی کی چاندی کے بدلے اور ان میں سے ہر ایک جنس کی دوسری جنس کے بدلے۔ اس نوع کو "صرف" کہنے کی وجہ عین ممکن ہے کہ یہ ہو کہ اس کو منتقل ہونے اور ایک دوسرے کی طرف لوٹائے جانے کی بنا پر صرف کہا جاتا ہو' کیونکہ کہا جاتا ہے صرفتہ عن کذا الی کذا (میں نے اسے اس سے اس کی طرف پھیر دیا)' یا اس لئے کہ وہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بطور بدل (عوض) لوٹائے جانے کے ساتھ مختص ہے یا پھر اس میں یہ احتمال ہے کہ اسے اس کے اضافہ (فضل) ہونے کی بنا پر صرف کہا جاتا ہو اس لئے کہ بعض اوقات لفظ صرف بول کر اضافہ مراد لیا جاتا ہے' جیسے کہ حدیث شریف میں ہے:

من فعل کذا لم یقبل اللہ منہ صرفا ولا عدلا	جس نے ایسے کیا اللہ تعالیٰ اس کا کوئی اضافہ اور کوئی فرض عمل قبول نہ کریں گے۔

کہ یہاں صرف بمعنی اضافہ (نفل) ہے اور عدل سے مراد فرض ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے اس عقد کو صرف اس لئے کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر تاجر اس سے اضافہ (فضل) طلب کرتے ہیں تاکہ سونے کے بدلے سونا لینے میں دوسروں کو رغبت ہو۔

فصل

شرائط عقد صرف

• عقد صرف کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل دونوں طرف کے معاوضوں پر دوطرفہ قبضہ کرنا' اس لئے کہ حدیث مشہور میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے:

الذھب بالذھب مثلا بمثل یدا بید	سونا سونے کے بدلے برابر برابر نقد و نقد۔

اور حضرت ابو سعید الخدریؓ والی روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبیعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تسبقوا بعضھا علی بعض ولا تبیعوا منھا شیئا غائبا بناجز	نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ ایک دوسرے سے بڑھا کر اسے بیچو اور نہ اس مال میں بیچو کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے والد سے روایت فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

لا تبیعوا الذھب بالذھب الا مثلا بمثل ولا تبیعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تبیعوا الذھب بالورق احدھما غائب ولا خرناجز وان استنظرک حتی یلج بیتہ فلا تنظرہ انی اخاف علیکم الربا	نہ فروخت کرو سونے کو سونے کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو سونے کو چاندی کے بدلے میں اس حال میں کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو اور اگر تجھ سے کوئی اتنی مہلت مانگے کہ وہ گھر میں داخل ہوجائے تو نہ مہلت دے اس لئے کہ مجھے سود کا اندیشہ ہے۔

یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ دونوں کے باہم متفرق ہونے سے قبل دونوں طرف کے

معاوضوں پر دو طرفہ قبضہ ضروری ہے۔ دونوں کے الگ ہونے کی تشریح یہ ہے کہ عقد کرنے والے دونوں اپنے جسموں کے ساتھ مجلس عقد سے الگ ہوجائیں' ان میں سے ایک ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب چلا جائے یا دونوں میں سے ایک چلا جائے اور دوسرا اپنی جگہ مجلس میں بیٹھا رہے' حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک ہی مجلس میں رہیں اور وہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں تو وہ ایک دوسرے سے الگ شمار نہ ہوں گے۔ خواہ ان کی مجلس کتنی ہی طویل ہوجائے اس لئے کہ وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوئے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ دونوں مجلس عقد میں ہوں مگر دونوں پر بیہوشی طاری ہوجائے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں مجلس سے کھڑے ہوجائیں اور دونوں ایک ہی طرف ایک ہی راستے پر چلتے جائیں اور ایک میل یا اس سے زیادہ سفر کرلیں اور ان میں سے کوئی دوسرے سے الگ نہ ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس میں اور مخیرہ (طلاق کا اختیار دی ہوئی عورت) کے اختیار میں فرق یہ ہے کہ اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوجائے یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہوجائے تو وہ اس کے اعراض کی دلیل ہوتی ہے اور یہاں کسی ایک کے اعراض کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے مخیرہ کے خیار کو بھی اسی کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں دیر تک سو جائیں یا اس کے اعراض پر کوئی اور دلیل پائی جائے تو عقد صرف خیار طلاق کی طرح باطل ہوجائے گا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ایک ہزار درہم ہوں اسی طرح اس دوسرے شخص کے پہلے پر پچاس دینار ہوں پھر اس نے اس کی طرف اپنا قاصد بھیجا تو اس نے کہا میں نے تجھے وہ دینار جو میرے تجھ پر واجب الادا ہیں ان درہموں کے عوض جو تیرے مجھ پر واجب الادا ہیں فروخت کردیئے اور دوسرے نے جواباً" کہا مجھے قبول ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے۔ اس لئے کہ عقد کے حقوق قاصد (رسول) کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے' بلکہ وہ بھیجنے والے سے متعلق ہوتے ہیں اور وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو دیوار کے پیچھے سے یا کسی دور دراز جگہ سے آواز دی تو تب بھی عقد جائز نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے جسموں کے ساتھ ایک دوسرے سے عقد کے وقت الگ ہیں بخلاف مطلق بیع کے' کہ اگر اس نے اپنا کوئی قاصد کسی کے پاس بھیجا اور کہا "میں نے تجھے اپنا وہ غلام جو فلاں جگہ میں ہے اتنی قیمت پر فروخت کردیا" تو اس دوسرے شخص نے اس بیع کو قبول کرلیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مطلق میں دو طرفہ قبضے کا ہونا عقد کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے اور دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کیلئے مفسد نہ ہوگا۔ پھر دونوں عقد کرنے والوں کے جدا ہونے کا اعتبار ہوتا ہے' خواہ وہ دونوں خود اس کے مالک ہوں یا کسی مالک کے نائب ہوں' جیسے کہ باپ یا وصی اور وکیل وغیرہ' اس لئے کہ متعلقہ شے پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور عقد کے حقوق عقد کرنے والوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں' لہٰذا ان دونوں کا متفرق ہونا معتبر ہوگا۔

پھر اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر ایسی جگہ میں ایک دوسرے سے الگ ہونے کا ہے جس جگہ کا اعتبار کرنا ممکن ہو اس لئے اگر اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو تو پھر مجلس کا اعتبار ہوگا نہ کہ جسمانی طور پر دونوں کے الگ ہونے کا' مثلاً باپ نے کہا "اس بات پر تم گواہ ہوجاؤ کہ میں نے یہ دینار اپنے چھوٹے بیٹے سے دس درہم

میں خرید لیا" پھر وہ اُس جگہ سے دس درہموں کا وزن کرکے دینے سے قبل اٹھ کھڑا ہوا تو یہ عقد باطل ہوگا۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے' اس لئے کہ باپ ہی عقد کرنے والا ہے توچونکہ دونوں کے جسمانی طور پر متفرق ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہوگا لہٰذا مجلس کا اعتبار ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر کسی جنس کو ہم جنس شے اور خلاف جنس شے کے عوض مثلاً سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کرنے کا حکم قبضہ کے مسئلے میں یکساں ہے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد صرف ہے' لہٰذا اس میں دو طرفہ قبضہ شرط ہوگا' صرف اضافہ کے جواز و عدم جواز کے متعلق دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اضافہ جائز نہیں ہے اور دونوں کے مختلف ہونے کی صورت میں اضافہ جائز ہے' لیکن دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ کرنا بہر صورت شرط ہے۔ دونوں کی ایک ہی جنس ہو یا مختلف ہو جیسا کہ ہم نے اوپر دلائل بیان کئے۔

اگر انہوں نے سونے کی سونے کے بدلے یا چاندی کی چاندی کے بدلے برابر برابر بیع صرف کی اور دونوں نے مجلس میں قبضہ کرلیا اور پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے متفرق ہوگئے' پھر ان میں سے کسی ایک نے اس میں تھوڑا سا اضافہ کردیا یا اس میں سے کچھ کمی کردی اور دوسرے نے اس ترمیم کو قبول کرلیا تو بیع فاسد ہوجائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے کہ ان کے نزدیک اضافہ اور کمی فاسد ہوگی اور سابقہ عقد درست ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ باطل اور کمی جائز ہوگی' جیسے کہ مستقبل کیلئے کئے گئے ہبہ کا یہی حکم ہے۔ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف اس اصولی اختلاف کا نتیجہ ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں وہ یہ کہ فاسد شرط اگر ذکر میں عقد سے متاخر ہو اور وہ اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو آیا عقد کے ساتھ وہ ملحق ہوگی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کا اصولی مسلک یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی اور اصل عقد فاسد ہوجائے گا اور اس طرح ان کے اصول پر زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائیں گی' گویا کہ یہ عقد اضافہ کی گئی جنس اور اضافہ دونوں کے ساتھ ہوا تھا' لہٰذا اضافہ ثابت ہوجائے گا اور چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے جس سے ربا (سود) ثابت ہوجائے گا۔ اس طرح زیادتی اور کمی بمنزلہ فاسد شرط کے ساتھ ہوگی جو اصل عقد کے ساتھ ملحق مگر اس سے متاخر ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے۔ اور اس سے اس عقد کا فاسد ہونا لازم آجائے گا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ ایسی فاسد شرط جو عقد سے متاخر ہو وہ اصل عقد سے ملحق نہیں ہوتی تو امام ابویوسفؒ نے یہاں اپنے اصول کو چھوڑ دیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ اور کمی دونوں سے اضافہ باطل ہوجائے گا اور سابقہ بیع صحیح ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ کرنا باطل ہے اور کمی کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اگر اضافہ صحیح ہو تو وہ البتہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' جس کی بناپر اس کا فاسد ہونا لازم آجائے گا' لہٰذا اضافہ باطل ہوگا اور کمی کے صحیح ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے تمام قیمت کو کم کردیا تو یہ عقد صحیح ہوگا اور یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو بیع بلا قیمت واقع ہوگی' لہٰذا فی الوقت اس کمی کرنے کو ہبہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے کسی شے کو غیر جنس کے بدلے فروخت کیا' مثلاً اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے بدلے بیچا' پھر دونوں میں سے ایک نے اس

میں اضافہ کردیا اور دوسرے نے قبول کرلیا یا اس نے دینار کی نسبت ایک درہم کم کردیا تو یہ اضافہ اور کمی بالاجماع جائز ہوگی اس لئے کہ اس کے جواز اور اس کے ساتھ الحاق سے مانع ربا (سود) کا احتمال ہے اور جنس کا مختلف ہونا ربا کے ثبوت سے مانع ہے البتہ اضافے کی صورت میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل اس پر قبضہ کرنا شرط ہے' حتیٰ کہ اگر وہ دونوں قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے متفرق ہوگئے تو اضافی حصے میں بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوگیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا عقد اضافی شے اور اصل دونوں پر واقع ہوا تھا' البتہ جنس کے مختلف ہوجانے کی بناپر یہ اضافہ جائز ہے لیکن جب اس نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل اضافی شے پر قبضہ نہیں کیا تو اتنی مقدار میں عقد باطل ہوجائے گا۔

رہی کمی تو وہ جائز ہے خواہ یہ دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد' اس لئے کہ کمی بھی اگرچہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے اور اس طرح یہ کمی ایک جانب اضافے (تفاضل) کا باعث ہوگی' لیکن جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں یہ تفاضل (اضافہ) جائز ہے اور یہاں اضافہ موجود نہیں' حتیٰ کہ اس پر قبضہ کرنا شرط ہے' لہٰذا کمی درست ہوگی اور اس پر کم کردہ مقدار کو واپس کرنا ضروری ہوگی' اس لئے کہ یہ کمی جب اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوئی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابتداء سے ہی کمی کردہ مقدار میں عقد واقع نہیں ہوا تھا' لہٰذا اس پر اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر دینار کے خریدار نے دینار میں سے ایک قیراط کم کردیا تو دینار کو فروخت کرنے والا اس دینار میں اس کا حصہ دار ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ عقد مطلوبہ قیراط کے سوا دوسرے حصوں پر ہوا تھا۔

اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلوار' جس کے دستے کی قیمت پچاس درہم ہو' سو درہم کے عوض خریدی' پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا۔ بعدازاں اس نے قیمت میں ایک دینار کا اضافہ کردیا خواہ باہم الگ ہونے سے قبل کیا یا الگ ہونے کے بعد' تو یہ عقد جائز ہے۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اور انہوں نے اضافی قیمت اس کے پیش قبض' دستے اور پٹے (حمائل) کی طرف محمول کیا ہے اس لئے کہ یہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عقد اسی اصل اور اضافے پر ہوا تھا اور اگر ایسے ہوتا تو وہی حکم ہوتا جو ہم اوپر بیان کرآئے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف بیع مرابحہ کے' اس لئے کہ وہ تمام قیمت پر تقسیم ہوجائے گی' جیسا کہ ہم مرابحہ کے مسائل میں بیان کریں گے۔ خواہ قرض کے بدلے قرض کی بیع ہو یعنی درہموں اور دیناروں کی' یا عین (شے) کی کسی عین کے بدلے بیع ہو' یعنی خالص یا ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی یا قرض کی کسی شے (عین) کے بدلے یعنی درہموں اور دیناروں کی بیع خالص یا ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی کے بدلے۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم نے اوپر بیان کئے ہیں ان سے قرض اور عین (شے) میں فرق لازم نہیں آتا۔ اور خواہ وہ شے مفرد ہو یا کسی اور شے کے مجموعہ میں ہو' جیسے کہ اگر اس نے سونا اور کپڑا مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا' اس لئے کہ چاندی سونے اور کپڑے دونوں پر تقسیم ہوجاتی ہے تو جو چاندی سونے کے مقابل ہوگی اس میں تو یہ عقد عقد صرف ہوگا اور اس میں قبضہ شرط ہوگا اور جو چاندی کپڑے کے مقابل ہوگی وہ بیع مطلق ہوگی' لہٰذا اس میں قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے سونے اور کپڑے کے مجموعے کو سونے کے بدلے فروخت کیا اور

مفرد سونا مجموعے میں شامل ہونے سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور سونے کے حصہ میں یہ عقد عقد صرف ہوگا اور کپڑے کے حصہ میں یہ عقد "عقد مطلق" ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کے دستے والی تلوار مفرد چاندی کے عوض فروخت کی یا اس نے چاندی والا پٹکا یا لگام یا زین یا چاندی والی چھری یا ایسی باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو مفرد چاندی کے عوض فروخت کی۔ اور مفرد چاندی مجموعہ والی چاندی سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور چاندی کے حصے میں یہ عقد عقد صرف ہوگا۔ اور اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور بر خلاف جنس اشیاء والے حصہ میں یہ عقد مطلق ہوگا' لہذا اس میں عقد صرف والی شرائط کی رعایت رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ پھر اگر دونوں طرف سے قبضہ پایا گیا یعنی دونوں طرف سے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل دو طرفہ قبضہ ہوجائے تو اس سے عقد صرف اور عقد مطلق دونوں مکمل ہوجائیں گے اور اگر یہ بات نہ پائی گئی یا دونوں میں سے ایک جانب سے قبضہ پایا گیا اور دوسری جانب سے نہیں پایا گیا تو قبضہ(۱) کے بغیر دونوں کے الگ ہوجانے کی بناپر عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ پھر کیا بیع مطلق بھی باطل ہوجائے گی۔ یہاں دیکھا جائے گا اگر تو مجموعہ میں موجود چاندی کو اس شے سے بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو جیسے باندی کے گلے سے ہار وغیرہ تو بیع جائز ہوگی اور عقد صرف کا فاسد ہونا بیع تک ممتد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دو الگ الگ اشیاء ہیں' اسی لئے ابتداء" ہی دونوں کا ایک شے کا دوسری کے بغیر فروخت کرنا جائز تھا تو آخر میں تو بدرجہ اس کی فروخت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عقد کا برقرار رہنا شروع کرنے سے زیادہ آسان ہے اور اگر اس کو جدا اور الگ کرنا نقصان کے بغیر ممکن نہ ہو تو تب بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جس کو سپرد کرنا نقصان کے ممکن نہیں اور اس کی ابتداء" بھی بیع جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ چھت میں موجود کسی شہتیر وغیرہ کی بیع' تو یہی حکم بیع کے باقی رہنے کی حالت میں ہوگا۔ پھر جب عقد عقد صرف کی مقدار میں باطل ہوگیا تو بیع مطلق کی مقدار میں بھی باطل ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب عقد صحیح ہوا ہو اور پھر کسی مفسد عنصر کے اس پر طاری ہونے کی بناپر عقد صرف کی مقدار میں باطل ہوجائے اور یہ مفسد عنصر قبضہ کے بغیر دونوں کا الگ الگ ہو جانا ہے لیکن اگر یہ عقد ابتدا ہی سے فساد کے ساتھ منعقد ہوا ہو' مثلاً اس طرح کہ انہوں نے شرط خیار رکھی یا انہوں نے اس عقد میں ادھار کی مدت داخل کردی تو عقد صرف بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ پھر کیا عقد مطلق صحیح ہوگا تو اس کے متعلق اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی عقد صحیح نہ ہوگا خواہ اس کو بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو یا نہ ہو اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اور سابقہ دونوں صورتیں برابر ہیں کہ اگر تو بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہو تو بیع مطلق کی مقدار میں عقد صحیح ہوگا اور اگر نقصان کے بغیر اس کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک دینار دس درہموں کے عوض ادھار خریدا۔ پھر اس نے دس درہموں میں سے کچھ تو اسی مجلس میں ادا کردیئے اور کچھ اس مجلس میں نہ دیئے تو پورا عقد صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باطل ہوجائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قبضہ کی ہوئی مقدار میں عقد صرف جائز ہوگا۔ یہ حکم ان کے مابین ایک ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر عقد بیع (صفقہ) صحیح اور فاسد دونوں

(۱) یہاں ھبش تسامح ہے اصل لفظ قبض ہے...... ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

طرح کی بیوع پر مشتمل ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فساد تمام مجموعے میں پھیل جاتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا فساد اس حصے سے آگے نہیں بڑھتا' تو صاحبینؒ نے عقد سے متصل اور عقد کے بعد میں پیدا ہونے والے فساد دونوں کو یکساں سمجھا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں' یعنی یہ کہ اگر فساد عقد سے متصل ہو تو فاسد شے کے عقد کو قبول کرنا دوسری شے کے عقد کو قبول کرنے کی شرط ہوگا جو ایک فاسد شرط ہے اور جو تمام حصے میں اثر انداز ہوگی اور یہ بات بعد میں طاری ہونے والے فساد میں نہیں پائی جاتی' لہٰذا اس میں فساد مفسد کی مقدار تک ہی محدود رہے گا۔ پھر جب مفرد چاندی اس میں زیادہ ہو اور اس میں شرط خیار اور ادھار مدت نہ پائی جائے تا آنکہ عقد درست ہوجائے پھر اس نے مجموعہ میں موجود چاندی کی مقدار میں مفرد چاندی نقد ادا کردی اور باقی چاندی ادا نہ کی پھر وہ دونوں دو طرفہ قبضے کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے۔ مثال کے طور پر اگر چاندی کے دستے والی تلوار اس نے ایک سو درہم کے عوض فروخت کی جبکہ اس کا دستہ (حلی) پچاس درہم کا ہو' پھر مشتری نے پچاس درہم نقد ادا کردیئے پھر یا تو اتنی مقدار میں عقد صرف درست ہوگا اور دونوں کے الگ ہونے سے بیع فاسد نہ ہوگی یا پھر یہ ادائیگی بیع مطلق کیلئے ہوگی' جس کی بناء پر دو طرفہ قبضہ نہ ہونے کی بناء پر یہ عقد صرف فاسد ہوجائے گا۔ اس طرح یہ صورت پانچ حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے قیمت کی ادائیگی کے وقت اس کے دستے کی قیمت کی ادائیگی کا ذکر کیا ہوگا اور یا پھر دستے کے پھل اور اس کے میان کی قیمت کا ذکر کیا ہوگا اور یا اس نے ان دونوں کی مجموعی قیمت کا ذکر کیا ہوگا اور یا اس نے صرف تلوار کی قیمت کا نام لیا ہوگا اور یا پھر وہ اس کے متعلق خاموش رہا ہوگا اور ان میں سے کسی شے کا بھی نام نہ لیا ہوگا۔ اگر تو اس نے دستے کی قیمت کا ذکر کیا تو وہ قیمت اس کی طرف سے واقع ہوجائے گی اور عقد صرف اور عقد مطلق دونوں جائز ہوں گے اور یہ بات ظاہر ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ کہا کہ یہ ان دونوں کی قیمت ہے تو اس صورت میں بھی وہ قیمت اس کے دستے کی طرف سے ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں جائز ہوجائیں گے۔ اس لئے کہ صرف پر قبضے کا اسے شرعاً استحقاق حاصل تھا اور بیع پر قبضے کا وہ مستحق نہ تھا لہٰذا اس قبضے کو اس کے استحقاق کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تمام نقد ادا کردہ قیمت کو اسی کی طرف سے سمجھا جائے۔ اگرچہ اس نے قیمت کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا ہو۔ اس لئے کہ ایک کا ارادہ کرکے دو اشیاء کا ذکر کرنا لغوی طور پر جائز ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان   ان دونوں سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں۔

(سورۃ الرحمٰن:۲۲)

حالانکہ وہ دونوں ان میں سے ایک یعنی کھاری سمندر سے نکلتے ہیں...... یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی ایک کا ذکر نہ کیا۔ تو تب بھی ادائیگی عقد صرف کی طرف سے ہوگی۔ اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہوسکے مسلمانوں کے معاملات صحت اور درستگی پر محمول کئے جاتے ہیں اور یہ بات ہماری بیان کردہ صورت میں ہی ممکن ہے' اس لئے کہ وہ دستے کے ثمن پر قبضے کا مستحق ہے' لہٰذا قیمت کے مطلق ہونے کی بناء پر اسے اس کے استحقاق کی جانب پھیرا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ یہ تلوار کی قیمت ہے تو وہ قیمت دستے کی طرف سے واقع ہوگی اس لئے کہ دستہ تلوار میں شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ وہ میان اور پھل کی قیمت ہے، تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو دستے والی چاندی کو تلوار کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو وہ مذکورہ حصے کی قیمت ہی ہوگی اور قبضے سے قبل الگ ہوجانے کی بناپر عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس نے عقد بیع کے جائز ہونے اور عقد صرف کے فاسد ہوجانے کا ارادہ کیا ہے اور جب اس کو باقی حصے سے نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو عقد صرف کے ناجائز ہونے کے باوجود بیع کے جواز کا قول اختیار کرنا ممکن ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تلوار کو علیحدہ طورپر فروخت کرنا جائز ہے' للذا عقد بیع جائز' مگر عقد صرف باطل ہے۔ اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو نقد ادا کردہ قیمت عقد صرف کی قیمت کے طورپر ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں درست ہوں گے' کیونکہ اس نے بیع کے جائز ہونے کا قصد کیا ہے اور ایسا عقد صرف کے صحیح ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے' اس لئے کہ اگر دستے کو کسی نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو تلوار کو دستے کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس کو بغیر نقصان پہنچائے الگ کرنا ممکن ہو تو دونوں عقد درست ہوں گے' واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم ایسی تلوار میں ہے جس پر سونے یا چاندی کا ملمع ہو اور اس کی قیمت ملمع کی ہم جنس نہ ہو مثال کے طورپر اگر اس پر سونے کی ملمع کاری ہو اور اس نے اس کو مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا' ان تمام صورتوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا' تو اس کا اور قیمت کے ہم جنس ہونے کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں قبضہ کرنے اور دیگر متعلقہ شرائط میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اور ہم ان تمام صورتوں کا اور ان میں ائمہ کے اتفاق اور اختلاف کا اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر عقد صرف کی قیمت سے ایسے شخص کو بری کرنے کا جس پر وہ واجب الادا ہو' اس کو ہبہ اور صدقہ کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے کہ دوسرے فریق کے قبول کئے بغیر ایسی تبدیلی صحیح نہیں ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کو قبول کرلیا تو عقد صرف ٹوٹ جائے گا' لیکن اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو یہ عقد درست نہ ہوگا اور عقد صرف حسب حال رہے گا۔ اس لئے کہ وہ قیمت پر قبضہ کرنے کا مستحق ہے۔ اور کسی کو قرض سے بری الذمہ کرنا اس سے اپنا حق ساقط کرنا ہے اور قرض کو ساقط کرنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا' للذا اس کا صرف کی قیمت سے بری الذمہ کرنا قیمت (بدل) کو ایسی حالت تک پہنچا دے گا جس پر قبضہ کرنے کا کوئی امکان نہ رہے گا' للذا یہ عمل اس کے فسخ کی طرح ہوگا جو دونوں کی رضامندی کے بغیر درست نہیں ہوتا جیسے صریح الفاظ میں کسی عقد کو فسخ کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھرجب یہ عقد صحیح نہ ہوا تو عقد صرف اپنے حال پر رہے گا' للذا وہ دونوں کے جسمانی طورپر الگ ہونے سے قبل بدل پر قبضے کے ساتھ مکمل ہوجائے گا اور اگر بری کرنے والے یا ہبہ کنندہ یا صدقہ کرنے والے نے بری الذمہ یا ہبہ یا صدقہ کردہ حصے کی قیمت (بدل) وصول کرنے سے انکار کیا تو اسے اس کے قبضہ پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے سے رک کر وہ اس عقد کو فسخ کرنا چاہتا ہے حالانکہ دونوں عقد کنندگان میں سے کوئی ایک تنہا اس کو فسخ کرنے کا مالک نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ کسی شے کو صرف کے معاوضے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور

عقد صرف اپنے حال پر رہے گا اور وہ' اس کے معاوضے (بدل) پر' دونوں کے الگ ہونے سے قبل قبضہ کرنے سے' مکمل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ عقد کے حالت صحت پر برقرار رہنے کیلئے بدل صرف پر قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کو تبدیل کرنے سے حقیقت میں اس پر قبضہ کرنا فوت ہوجاتا ہے' اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے بدل پر قبضہ کرے گا اور اس کا بدل اس کے علاوہ ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس کی بیع اس کے پاس موجود کسی مقررہ شے سے نہیں ہوتی' کیونکہ اس کے ذمہ جو درہم واجب الادا ہیں وہ بغیر کسی اختلاف کے تعیین کا احتمال نہیں رکھتے۔ اس لئے وہ اس کے ذمہ موجود قرض کو اس کے ہم مثل کے ساتھ خریدنے والا ہوگا' لہٰذا اس شخص کیلئے جس کا مشتری پر قرض ہے' اس کے ذمہ واجب الادا درہموں کے ہم مثل درہم جو نوع اور صفت میں اسی جیسے ہوں واجب الادا ہوں گے جس کی بناپر اس کو تبدیل کرنے سے اس کے بدل پر قبضہ کرنا فوت نہ ہوگا بلکہ وہ اس شے پر بطریق معاوضہ قبضہ کرنے والا ہوگا جس کی بناپر اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درہم اور دینار اگرچہ عقد کی بنا پر متعین نہیں ہوتے' لیکن وہ ان پر قبضہ کی بنا پر متعین ہوجاتے ہیں اور ان پر قبضہ ضروری ہے۔ اور ان کو تبدیل کر لینے سے حقیقتاً ان پر قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے' تو چونکہ ان کو تبدیل کرنا صحیح نہیں' لہٰذا اس کے بدلے کے عوض اس کی خریداری بدستور قبضے کو ساقط کرنے پر مشتمل رہے گی جس کا اسے شریعت میں حق حاصل ہے' لہٰذا خریداری صحیح نہ ہوگی البتہ عقد صرف کی صحت موقوف رہے گی اور اس کا برقرار رہنا دونوں کے متفرق ہونے سے قبل قبضے کی صحت پر موقوف رہے گا اور اگر اس کے ساتھی نے اسے عمدہ درہم دیئے اور چاہا کہ وہ ان کے بدلے قبول کرے اور وہ اس پر راضی ہوگیا اور قبضہ کردہ شے ایسی ہو جو عقود میں لوگوں کے ہاں باہمی تبادلہ اشیاء میں واجب الادا درہموں کے قائم مقام ہوتی ہو تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ اپنی اصل میں مذکورہ شے اسی کی ہم جنس ہے' فرق صرف وصف میں ہے۔ پھر جب وہ اس پر راضی ہوگیا ہے تو اس نے اپنا حق ساقط کردیا ہے تو ایسی صورت میں یہ اپنے حق کا وصول کرنا ہوگا' اس کو تبدیل کرنا نہیں۔ پھر بدل صرف کے بدلے کو کسی پر حوالہ جائز ہے' بشرطیکہ جس پر اس نے حوالہ کیا وہ موجود ہو۔ یہی حکم کفالہ کا ہے اور یہی حکم اس کے بدلے بدل کو رہن رکھوانے کا ہے اور عقد صرف بحالہ قائم رہے گا۔ پھر اگر اس نے محتال علیہ (حوالہ کردہ شخص) یا کفیل سے اس کے بدل پر قبضہ کرلیا یا رہن مرتہن کے قبضے میں اسی مجلس میں ہلاک ہوگیا تو عقد صرف بدستور اپنی صحت پر برقرار رہے گا اور اگر عقد صرف کرنے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے الگ ہوگئے' پھر اگر قبضہ سے قبل ایسا ہوا اور رھن تلف ہوگیا تو عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد صرف کے عوض میں حوالہ اور کفالہ جائز نہیں ہیں۔ یہ مسئلہ عقد سلم کے تحت پہلے بیان ہوچکا ہے۔ پھر اصل اعتبار مجلس میں عقد کرنے والوں کے ٹھہرنے اور ان کے متفرق ہونے کا ہے نہ کہ محال علیہ اور کفیل کے ٹھہرنے اور ان کے باہم الگ ہونے کا۔ اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ کرنا بندے کے حقوق میں سے ہے' لہٰذا اس کا عقد کرنے والے دونوں افراد کے ساتھ تعلق ہوگا لہٰذا انہی کی مجلس کا اعتبار ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ہر ایک نے کسی شخص کو اپنا اس بات کیلئے وکیل بنایا کہ وہ اس کی طرف نقد ادائیگی کرے تو اس صورت میں دونوں

مؤکلوں کی مجلس کے باقی اور ختم ہونے پر عقد کا مدار ہوگا' نہ کہ وکیلوں کی مجلس کا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر عقد صرف کے زر ثمن کو کسی قرض سے تبدیل کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے جب کہ قرض کسی متاخر عقد کی بناپر واجب ہوا ہو' کہ ایسی صورت میں وہ عقد صرف کا بدل نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ دونوں اس بات پر راضی ہوگئے ہوں۔ اور ہم اس قسم کے تمام مسائل اور ان کی تفصیل سلم کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بدل صرف پر قبضہ کرلیا پھر اس نے بدل صرف کو توڑ دیا' بعدازاں اس نے اس میں قبضے کو کسی ایسے پہلو سے توڑ دیا جس سے اس کا ٹوٹنا لازم آجائے تو اس سے عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ اور اس عنوان پر بھی عقد سلم کے تحت تفصیلاً تمام بحث گزر چکی ہے۔ پھر عقد صرف کی صورت میں مجلس میں قبضہ کرنا جس طرح عقد کی صحت برقرار رہنے کی شرط ہے تو اسی طرح اقالہ کی مجلس میں دونوں اشیاء پر قبضہ کرنا اقالہ کی صحت پر برقرار رہنے کی شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے عقد صرف کا اقالہ کیا اور دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا تو اقالہ صحیح حالت میں برقرار رہے گا اور اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرنے سے قبل الگ ہوگئے تو اقالہ باطل ہوجائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول پر تو یہ حکم ظاہر ہے' اس لئے کہ اقالہ ان کے اصول پر ایک نئی بیع ہے' لہٰذا یہ از سر نو عقد صرف ہے' جس کی بناپر اس کیلئے دوطرفہ مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ یہ عاقدین کیلئے فسخ ہے لیکن تیسرے شخص کیلئے نئی بیع ہے اور قبضہ کرنا یہاں تیسرے فرد کیلئے شرعاً" ایک ثابت شدہ حق ہے' لہٰذا اس مسئلے میں اس کا نئی بیع کے طورپر اعتبار ہوگا۔ جس کی وجہ سے اس میں دوطرفہ قبضہ شرط ہوگا' بخلاف عقد سلم کے اس لئے کہ عقد کی صورت میں راس المال (قیمت) پر مجلس اقالہ میں قبضہ کرلینا اقالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے اور ہم ازیں قبل دونوں میں فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے بدل صرف میں کوئی عیب پایا اور وہ بدل صرف کوئی عین (شے) ہو جیسے کہ اگر اس نے چاندی کو مفرد سونے کے بدلے خریدا پھر وہ دونوں ثمن(قیمت) پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہوگئے پھر اگر تو اس نے اسے عدالتی فیصلے کی روشنی میں واپس کیا تو اس کا واپس کرنا صحیح ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو اس کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ اس سے الگ ہو تاوقتیکہ وہ اس کی قیمت (ثمن) پر قبضہ نہ کرلے۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے(۱) کے تحت فسخ تمام لوگوں کے حق میں فسخ اور عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے' جیسے کہ گویا یہ عقد ہوا ہی نہ تھا۔ اور اس شے پر سابق مالک کی ملکیت گویا ختم ہی نہ ہوئی تھی' لہٰذا اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں اور بغیر عدالتی فیصلے کے فسخ دونوں فریقوں کے حق میں تو فسخ ہے مگر تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور شریعت کے حق یعنی قبضے کا تیسرے شخص کے حق میں اعتبار ہوتا ہے جس کی بناپر اس حکم کے حق میں اسے نئی بیع کہا جائے گا' رہا کسی خوردنی شے کی ہم جنس یا غیر ہم جنس خوردنی شے کے عوض بیع میں دوطرفہ قبضے کا حکم مثال کے طورپر اگر اس نے گندم کے ایک قفیز کو گندم کے

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے دونوں جگہ بغیر قضاء القاضی کتابت ہوگیا ہے حالانکہ پہلی جگہ بقضاء القاضی اور دوسری جگہ بغیر قضاء القاضی درست ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ایک قفیز یا جو کے دو قفیزوں کے عوض فروخت کیا اور دونوں معاوضوں ... کی طرف اشارہ کرکے متعین کرلیا گیا تو کیا اس میں قبضہ شرط ہے اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے' حتیٰ کہ اگر وہ دونوں بغیر قبضہ کے ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو ہمارے نزدیک ملکیت ثابت ہوجائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ جب تک وہ دونوں مجلس میں دوطرفہ قبضہ نہ کرلیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد — گندم گندم کے بدلے' برابر برابر دست بدست۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تبيعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء يدا بيد — کھانے کو کھانے کے عوض نہ فروخت کرو مگر برابر برابر' دست بدست۔

نیز اس لئے بھی کہ خوردنی شے کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کی صورت میں دونوں کا قبضے کے بغیر الگ ہو جانا ربا (سود) سے خالی نہ ہوگا' اس لئے کہ ممکن ہے کہ دو عقد کرنے والوں میں سے ایک قبضہ کرے اور دوسرا قبضہ نہ کرے۔ جس سے ربا ثابت ہوجائے گا۔ کیونکہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ شدہ شے کی نسبت زیادہ ہوتی ہے' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مدت آنے پر اضافہ وصول کرنا اور اس سے احتراز اسی صورت میں ممکن ہے جب قبضہ کرنا ضروری قرار دیا جائے' اسی لئے عقد صرف میں قبضہ شرط ہے۔ ہمارا استدلال بیع کی عمومی نصوص سے ہے' ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

يآ ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم — اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ' بجز اس کے کہ وہ تمہاری آپس کی رضامندی سے بطریق تجارت ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واحل الله البيع وحرم الربوا — اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

کہ اس آیت میں باہمی رضامندی کے بغیر ایک دوسرے کی شے لینے سے منع کیا گیا ہے اور اس سے باہمی رضامندی والی تجارت کو مستثنیٰ کیا ہے اور تجارت میں دوطرفہ رضامندی کی یہ شرط دوطرفہ قبضہ کے بغیر ہے جو اس میں دوطرفہ قبضے کے بغیر ملکیت کا اثبات ہے۔ اس لئے کہ دوسرے کا مال کھانا حلال نہیں ہے۔ رہی حدیث تو اس میں مذکور دست بدست کے ظاہر پر عمل ممکن نہیں ہے' اس لئے کہ اس جگہ "ید" سے بالاجماع ہاتھ (ید) مراد نہیں ہے' لہٰذا ہاتھ (ید) کو قبضے پر محمول کیا جاتا ہے' اس لئے کہ وہ قبضے کا آلہ اور ذریعہ ہے۔ تو اسی بنا پر ہم یہاں اس کو تعیین پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ وہ تعیین کا آلہ ہے کیونکہ ہاتھ سے اشارہ کرنا تعیین کا سبب ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک تعیین شرط ہے' لہٰذا مذکورہ حدیث سے حجت پکڑنا ساقط ہوگیا اور پھر ہمارے بیان کردہ موقف پر اس کو محمول کرنا اس لئے بھی بہتر ہے کیونکہ اس سے کتاب و سنت میں موافقت پیدا

ہوجاتی ہے لیکن وہاں اس بات پر دلیل قائم ہوچکی ہے کہ ہمارے نزدیک درہم اور دینار تعیین کے ساتھ متعین نہیں ہوتے' بلکہ صیغہ کے ساتھ متعین ہوتے ہیں لہٰذا ہم نے وہاں دوطرفہ قبضے کی شرط تعیین کیلئے رکھی ہے نہ کہ مطلق قبضہ کیلئے اور یہی بات ہم عقد صرف کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہاں بھی اصل شرط تعیین ہے نہ کہ تعیین قبضہ۔ یہاں چونکہ دو طرفہ قبضہ کے بغیر تعیین حاصل ہو جاتی ہے' لہٰذا اس میں دو طرفہ قبضہ شرط نہ ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ کردہ سے زیادہ افضل ہے جس سے ربا ثابت ہوجائے گا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اس صورت میں درست ہے کہ جب ہم دونوں میں سے ایک فریق کیلئے سپرداری کو ضروری قرار دیں دوسرے کیلئے نہیں' حالانکہ یہاں یہ بات درست نہیں ہے۔

(۲) ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ عقد شرط خیار سے خالی ہو' لہٰذا اگر دونوں نے اپنے لئے خیار رکھا یا دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے لئے رکھا تو عقد صرف باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس عقد میں قبضہ کرنا عقد کے صحیح رہنے کیلئے شرط ہے اور خیار حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے لہٰذا وہ قبضے کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا اور اگر صاحب خیار نے دوسرے کے الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کردیا پھر وہ دونوں قبضہ کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو ہمارے نزدیک وہ عقد پلٹ کر صحیح ہوجائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنا خیار باطل نہ کیا یہاں تک کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو اس کا فساد مستحکم اور پختہ ہوجائے گا۔ اور ہم اس کے قسم کے مسائل اپنے دلائل کے ساتھ ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔

(۳) یہ کہ عقد صرف کا دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادھار کی میعاد سے خالی ہونا: پھر اگر اس نے دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادائیگی کا وقت مقرر کیا تو عقد صرف باطل ہوجائے گا اس لئے کہ دونوں کیلئے ان کے الگ ہونے سے قبل دونوں معاوضوں پر قبضہ کرنا ضروری تھا اور وقت مقرر کرنا قبضہ کو معدوم کردیتا ہے' جس کی بناپر عقد باطل ہوجائے گا اگر اجل (مدت) والے نے اپنا حق (اجل) دونوں کے جدا ہونے سے قبل فاسد کردیا اور دونوں نے ایک دوسرے کو نقد ادائیگی کردی اور وہ پھر دوطرفہ قبضے کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو ہمارے نزدیک یہ عقد تبدیل ہوکر جائز ہوجائے گا' امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ یہ دونوں شرائط فی الحقیقت قبضے والی شرط کی فروع (Branches) ہیں۔ البتہ ان میں سے ایک نفس قبضہ میں مؤثر ہے اور دوسری اس کے صحیح اور درست ہونے' میں جیسا کہ ہم اوپر بیان کرآئے ہیں۔

رہا خیار عیب اور خیار رویت (دیکھنے کا خیار) تو اس عقد میں یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ دونوں عقد کے حکم کو نہیں روکتے' لہٰذا قبضے کی صحت سے کیسے مانع ہوسکتے ہیں۔ اس لئے کہ خیار رویت کسی عین (شے) میں ثابت ہوتا ہے مثال کے طور پر خالص سونے یا چاندی کی ڈلی یا پگھلائے ہوئے سونے میں اور یہ خیار قرض' یعنی ڈھالے ہوئے درہموں اور دیناروں میں ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو واپس کرنے میں کوئی فائدہ نہیں' کیونکہ ان کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہیں ہوتا' اس لئے کہ وہ عین لوٹائی ہوئی شی پر نہیں ہوتا۔ اور عقد بیع کا قائم ہونا مطالبہ بالمثل کا متقاضی ہے۔ تو جب اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو وہ اس کو لوٹا دے تو وہ

دوسرے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ یہ سلسلہ لامتناھی طور پر جاری رہے گا یہی حکم خیار رویت کا ہے کہ وہ قرضوں والے تمام معاملات میں ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی' بخلاف اس صورت کے جب عقد صرف میں قیمت (ثمن) کوئی عین (شی) ہو' کیونکہ ایسی صورت میں وہاں اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ ہوجاتا ہے' لہٰذا وہ دوسری عین کے مطالبے کا حقدار نہیں ہوتا جس کی بناپر اس کو واپس کرنا مفید ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا خیار عیب تو وہ دونوں صورتوں میں ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ عموماً" عیب سے مذکورہ شے کا صحیح و سالم ہونا مطلوب ہے' اس کے فوت ہونے سے خیار ثابت ہوجاتا ہے' جیسے کہ تمام بیوع میں یہی حکم ہے تاہم بدل صرف اگر کوئی عین شی ہو تو اس کو عیب کی بناپر رد کرنا عقد کو فسخ کردیتا ہے' خواہ اس نے اسے مجلس میں یا دونوں کے الگ ہوجانے کے بعد واپس کیا۔ پھر اس نے جو رقم نقد ادا کی ہو وہ اس کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے۔ اور اگر وہ "زر" ہو اور اس میں عیب نکل آئے مثلاً یہ کہ اس نے قبضہ کئے ہوئے درہموں میں کھوٹ پایا یا ان کو بالکل کھوٹا پایا یا وہ ایسے درہم ہوں جو کچھ تاجر تو لیتے ہوں اور کچھ نہ لیتے ہوں' جو تاجروں کے ہاں زر کا ایک عیب ہے پھر اس نے اس رقم کو اسی مجلس ہی میں واپس کردیا تو اس سے عقد فسخ ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے ان کی جگہ دوسرے درہم لے لئے' تو عقد صرف برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے الگ ہوجانے کے بعد ان کو تبدیل کردیا تو امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس پر قبضہ کئے بغیر باہم الگ ہوگئے ہیں اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے تبادلے والی مجلس میں ان کو تبدیل کرایا تو عقد باطل نہ ہوگا' جیسا کہ ہم عقد سلم کے تحت بیان کرآئے ہیں۔

اور مستحق نکل آنے والے شخص کا خیار بھی عقد صرف کو باطل نہیں کرتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اجازت مل جانے کی صورت میں قبضے کے صحیح ہونے سے مانع نہیں اور یہاں اجازت کا احتمال موجود ہے' لہٰذا اس کی بناپر منعقد شدہ عقد بیع محض ظاہری شک کی بناپر باطل نہ ہوگا۔ پھر جب دونوں طرف کے معاوضوں میں سے کسی ایک کا دونوں کے الگ ہوجانے کے بعد کوئی مستحق نکل آیا پھر اگر تو مستحق (حقدار) شخص نے اس کی اجازت دے دی اور بدل (عوض) موجود ہو یا اس نے نقد ادائیگی کرنے والے کو ضامن ٹھہرا دیا' جبکہ وہ شے تلف ہوگئی ہو تو عقد صرف جائز ہوگا اس لئے کہ جب وہ شی موجود ہو تو اس کا یہ اقدام اجازت کے قائم مقام ہوگا اور بعد میں ملنے اور اس کے ساتھ ملحق ہونے والی اجازت بمنزلہ عقد سے مقدم وکالت کے ہے اور جب وہ شی تلف ہوجائے تو نقد ادا کرنے والا قابل ضمانت شی کا تاوان (ضمان) کی بناپر مالک ہوگا۔ تو اس سے ثابت ہوگیا ہے کہ اس نے اپنی مملوکہ شی کا عقد سلم کیا ہے اور اگر اس نے وہ شی واپس مانگ لی جبکہ وہ شی موجود اور قائم ہو یا اس نے اس پر قابض شخص کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا جبکہ وہ شی تلف ہوگئی ہو تو عقد صرف باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس نے اس پر اپنا قبضہ توڑ دیا ہے یا یہ واضح ہوا کہ یہ اقدام درست نہ تھا' بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس پر قبضہ درست رہا ہے جس کی بناپر عقد صرف جائز ہوگا' واللہ اعلم۔

م ... یہ کہ ... بیع تولیہ اور دوسرے کو شریک ٹھہرانے اور کم قیمت لینے کی صورت میں تلف شی کی قیمت کا معلوم ہونا: اس بارے میں بنیادی دلیل بیع کے بارے میں عموماً نصوص ہیں' جن میں کوئی

فرق نہیں ہے' نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وابتغوا من فضل الله — اور اللہ تعالیٰ کا فضل تلاش کرو۔

نیز ایک اور مقام پر فرمایا:

لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم — تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو۔

اور بیع مرابحہ' بیع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے فضل کو تلاش کرنا ہے اور مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے دو اونٹ خرید لئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے ایک مجھے دے دو تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ یارسول اللہ وہ آپ کا ہے بغیر قیمت کے۔ آپ نے فرمایا جہاں تک بغیر قیمت لینے کا تعلق ہے تو نہیں۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ تولیہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

"حضرت ابوبکرؓ نے حضرت بلالؓ کو خریدا اور انہیں آزاد کردیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ مجھے بھی شریک کرلو تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہؐ میں نے تو انہیں آزاد کردیا ہے۔"

اور اگر شرکت جائز نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ سے اس کا مطالبہ کیوں کرتے۔ اسی طرح ہر زمانے کے لوگ ان بیوع کے مسائل میں ایک دوسرے سے متوارث چلے آتے ہیں۔ بغیر کسی قسم کی مخالفت کے جو ان کے جواز پر اجماع کی دلیل ہے۔

بیع مرابحہ کا بیان:

ہماری بیع مرابحہ پر بحث کئی عنوانات کے تحت ہوگی:

ا بیع مرابحہ کی تشریح

ب بیع مرابحہ کی شرائط

ج راس المال کا بیان کہ وہ کیا ہے اور راس المال کے ساتھ کون سا مال ملحق ہوتا ہے اور کون سا ملحق نہیں ہوتا۔

د مرابحہ کے وقت عقد کرنے والے کیلئے کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری ہے' جس کا بیان نہ کرنا خیانت ہو اور کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں جس کے بیان نہ کرنے سے خیانت لازم نہیں آتی۔

ہ ظاہر ہو جانے کی صورت میں خیانت کا حکم

(ا)بیع مرابحہ کی تشریح:

اس کی تشریح ہم شروع کتاب میں بیان کر آئے ہیں' وہ یہ کہ وہ سابقہ قیمت کی ہم مثل قیمت اور اضافہ کے ساتھ بیع کرنے سے عبارت ہے۔

ج شرائط: شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ وہ شرائط جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی یہ کہ سابق بیع کی قیمت کا دوسرے خریدار کو معلوم ہونا۔
اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ بیع ہے اور سابقہ قیمت کا معلوم ہونا تمام بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے' جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر اسے سابقہ قیمت معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ پھر تا آنکہ اس مجلس میں اس کو یہ قیمت معلوم نہ ہوجائے اسے اختیار ہوگا: وہ چاہے تو اس کی اجازت دے دے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ جس کی بناپر وہ بیع باطل ہوجائے گی۔ اس وقت اس کا فاسد ہونا قیمت کے مجہول ہونے کی بناپر ہے' اس لئے کہ فی الوقت اس کی قیمت مجہول ہے۔ رہا خیار تو وہ اس لئے کہ اس کی رضامندی میں خلل پڑگیا ہے' کیونکہ بعض اوقات کسی شی کی خریداری پر انسان اس کی تھوڑی قیمت ہونے کی بناپر راضی ہوجاتا ہے اور بڑی قیمت کے ساتھ راضی نہیں ہوتا لہذا جب تک قیمت معلوم نہ ہو اس کی رضامندی مکمل نہیں ہوسکتی تو جب اس نے اس کی قیمت نہیں بتائی تو اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے اور رضامندی میں خلل کا آجانا خیار کو ثابت کرتا ہے اور اگر اسے دونوں کے مجلس سے اٹھ جانے تک قیمت کا علم نہ ہوا تو عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ فساد مستحکم ہوگیا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کرام کی عبارت میں اختلاف کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں جو بیع کی اسی قسم کی اقسام کے بارے میں پایا جاتا ہے جیسے کہ کسی شی کو اس کی سابقہ قیمت کے ساتھ فروخت کرنا وغیرہ' کہ بعض فقہاء کی عبارت کی رو سے ایسی بیع فاسد ہے اور بعض کی عبارتوں کی رو سے یہ بیع اس وقت تک اس کی اجازت اور پسند پر موقوف رہتی ہے جب اسے اس کا علم ہو۔

بیع تولیہ' شراکت اور بیع وضعیہ کا اس شرط کے اعتبار کرنے میں وہی حکم ہے جو بیع مرابحہ کا ہے۔ اس لئے کہ بیع تولیہ سابقہ قیمت پر شی کی فروخت کرنے کا نام ہے' لہذا سابقہ قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے' اسی طرح کسی شی میں دوسرے کو شریک کرنا تولیہ ہے' لیکن کچھ قیمت کے عوض مبیع کے کچھ حصہ میں لہذا یہاں بھی تمام مبیع کی قیمت کا معلوم ہونا اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور بیع وضعیہ سابقہ قیمت پر مقررہ خسارے کے ساتھ شی کی فروخت ہے' لہذا اس کیلئے بھی سابقہ قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ اس کے نقصان کا علم ہوسکے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر دو افراد نے چند ایسی اشیاء کا مجموعہ جس کی کوئی مثل ہو خریدا' پھر انہوں نے اس کو آپس میں تقسیم کرلیا اور ان میں سے ہر ایک نے چاہا کہ اپنے حصے کو مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے تو یہ جائز ہے اس لئے کہ یہ تقسیم اگرچہ حقیقتاً باہمی تبادلے کے مفہوم سے خالی ہے' لیکن مثلی اشیاء کی تقسیم میں تبادلے کا مفہوم شرعی طور پر ساقط الاعتبار ہوتا ہے' بلکہ تقسیم کے بعد تو حصہ دار کے حصے کو دوسرے سے ممیز کرنا اور محض جدا کرنا پایا جاتا ہے تو جب یہ بات پائی گئی تو تقسیم کے بعد جو حصہ ان

میں سے ہر ایک کے حصہ میں آئے گا تو گویا وہ بعینہ وہی ہوگا جو تقسیم سے پہلے ان کا حصہ تھا۔ تو جب تقسیم سے قبل اپنا حصہ بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز تھا تو اسی طرح اس کے بعد بھی جائز ہوگا۔

اور اگر انہوں نے کوئی ایسی شی خریدی جس کی کوئی مثل نہ ہو پھر انہوں نے اس کو باہم تقسیم کرلیا تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنا حصہ بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے' اس لئے کہ اس نوع کی اشیاء کی تقسیم باہمی تبادلے کا مفہوم رکھتی ہے' کیونکہ اصول یہ ہے کہ حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا جائے اور یہاں ان میں سے ہر ایک کے حصہ میں نصف اس کا مملوکہ حصہ اور نصف اس کی ملکیت کا بدل ہوگا' گویا اس نے اسے اس کے عوض خریدا ہے' لہٰذا اس کو بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ اگر اس نے کوئی سامان دوسرے سامان کے عوض خریدا ہو پھر اس نے اس کو مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا تو اس کی اجازت نہیں ہے' واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض دو ایسے کپڑوں پر بیع سلم کی جو ایک ہی جنس' ایک ہی نوع' ایک ہی صفت اور ایک ہی لمبائی کے ہوں' حتیٰ کہ بیع سلم بالاجماع جائز قرار پائی' مگر اس نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصے کا راس المال بیان نہ کیا پھر اس کی میعاد آگئی تو اسے اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بالاتفاق دس درہم سے زائد پر فروخت کرنا جائز ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اسے دوسرے سے پانچ درہم سے زائد نفع کے ساتھ خرید لیا تو امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابویوسف ؒ اور امام محمد ؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کا راس المال (قیمت) میں سے حصہ بیان کردیا تو بالاجماع ان میں سے ہر ایک کیلئے اپنے حصے کو پانچ درہم سے زائد پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہوگا۔ صاحبین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کردہ شی مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ میں ملکیت عقد سلم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور عقد سلم نے قیمت کے منقسم ہونے کو واجب کردیا ہے جو ایسا راس المال ہے جسے دونوں کپڑوں پر برابر تقسیم کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ جنس' نوع' صفت اور مقدار میں وہ دونوں ایک جیسے ہیں۔ بنابریں دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ معلوم و مقرر ہوگا' لہٰذا ان دونوں کے حصوں پر بیع مرابحہ جائز ہوگی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دس درہم کے عوض گندم کے دو کروں پر عقد سلم کیا پھر میعاد آگئی اور اس نے ان دونوں کروں پر قبضہ کرلیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مرابحہ پر فروخت کر دیا۔ امام ابوحنیفہ ؒ کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ کردہ شی مسلم فیہ کا عین نہیں ہے کیونکہ مسلم فیہ حقیقت میں دین (قرض) ہے اور دین پر قبضہ کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا عقد سلم کے ساتھ قبضہ کردہ شی اس کی ملکیت نہ ہوئی بلکہ وہ تو اس پر قبضہ کی بناپر ملکیت ہوئی ہے اس لئے یہ قبضہ از سرنو عقد کرنے کی طرح ہوگا' گویا اس نے دونوں کو ابتداء سے ہی خریدا ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ بیان نہیں کیا۔ پھر دونوں میں سے ایک حصہ دار نے چاہا کہ اپنے حصے کو بیع مرابحہ پر بیچ دے جو غیر مثلی شی میں جائز نہیں اور مثلی اشیاء میں جائز ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا۔

(۲) نفع کا معلوم ہونا: اس لئے کہ نفع اس کی قیمت کا حصہ ہے اور قیمت کا معلوم ہونا بیوع کے درست ہونے کی شرط ہے۔

(۳) راس المال (سرمایہ) کا مثلی اشیاء میں سے ہونا: یہ بیع مرابحہ کی مطلق شرط ہے اسی طرح بیع تولیہ کی بھی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ راس المال دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو وہ ایسی شی ہوگا جس کی کوئی مثل ہوگی' جیسے کوئی کیلی' موزون' ایک دوسرے کے قریب قریب جسامت والی یا عددی شے ہو' یا پھر وہ کوئی ایسی شی جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے ناپی جانے والی اشیاء اورایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی اشیاء۔ پھر اگر تو وہ شی مثلی ہو تو اس کو سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت پر مرابحہ کے طورپر فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کی بیع تولیہ بھی علی الاطلاق جائز ہے خواہ اس نے اس کو اس کے بائع سے خریداہو یا کسی اور سے۔ اور خواہ اس نے مرابحہ میں راس المال (قیمت) کی جنس سے منافع لینا مقرر کیا یا کسی اور جنس سے۔ البتہ اس کی اصل قیمت اور منافع کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ ایسی شی ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو' جیسے اثاثہ جات وغیرہ تو اس کو بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کے طورپر اس شخص کی طرف سے فروخت کرنا جس کا یہ اثاثہ ملکیت نہ ہو جائز نہیں ہے' اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر (منافع کے ساتھ) شی کی فروخت ہے۔ اسی طرح تولیہ بھی' لہٰذا اگر اس کی سابقہ قیمت کی اسی کی جنس سے کوئی مثل نہ ہو تو یا تو یہ بیع اس سامان کے علاوہ کسی اور سامان کے عوض ہوگی اور یا پھر اس کی قیمت پر ہوگی جبکہ یہاں اس کی عین (ذات) اس کی ملکیت نہیں ہے اور اس کی قیمت مجہول ہے اور اس کا اندازہ محض تجربے اور انکل سے ہوسکتا ہے۔ اسی لئے قیمت لگانے والے لوگ اس کی قیمت میں مختلف الرائے ہوتے ہیں۔ اور اس کو بیع تولیہ کے طورپر فروخت کرنا اس شخص کی جانب سے جائز ہے جس کی ملکیت اور قبضے میں یہ سامان ہو۔

رہا اس شخص کی طرف سے اس کو مرابحہ پر فروخت کرنا جس کی ملکیت اور قبضے میں یہ سامان ہوتو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے نفع راس المال (قیمت) سے الگ مقرر کرکے وصول کیا' جیسے کہ درہم اور کپڑے وغیرہ کی صورت میں تو یہ بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ سابقہ قیمت معلوم ہے اور نفع بھی معلوم ہے اور اگر اس نے نفع کو راس المال کا حصہ بنایا یا جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے سابقہ قیمت پر دس گیارہ کے نفع پر اس کو فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے نفع کو سامان کا جزو بنا دیا ہے اور اثاثہ مثلی اجزا والی شی نہیں ہے' جس کی قیمت کا علم تو قیمت لگانے سے ہوتا ہے اور یہاں اس کی قیمت مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا علم تو محض انکل اور تخمینے سے ہوتا ہے۔ رہا اس کو اس شخص کی طرف سے بیع مواضعہ (گھاٹے) کی صورت میں فروخت کرنا جس کے قبضے اور ملکیت میں وہ اثاثہ ہو' تو اس کا حکم بیع مرابحہ کے برعکس ہے۔ اگر اس نے بیع وضعیہ (خسارے پر اشیاء کو فروخت) میں راس المال (قیمت) سے کوئی الگ اور مقرر نفع کو رکھا' جیسے درہم وغیرہ تو وہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ راس المال (قیمت) سے اس مقدار کو کم کرنے کا محتاج ہوگا' حالانکہ راس المال مجہول ہے اور اگر اس نے اس کو راس المال کا جزو بنا دیا جیسے کہ دس گیارہ کی کمی کے ساتھ فروخت کیا تو راس المال میں سے یہ بیع گیارہ اجزاء میں سے دس اجزاء پر جائز ہوگی' اس لئے کہ موضوع (کم شدہ حصہ) ایسے راس المال سے ہے جو متعین ہے اور یہ حصہ شائع ہے۔

(۴) سابقہ عقد میں قیمت کا اموال ربا میں سے ہونے کی صورت میں ہم جنس شی کے مدمقابل نہ ہونا: جیسے کہ اس نے کوئی کیلی یا موزون شی ہم جنس شی کے ساتھ برابر برابر خریدی تو اس کو بیع مرابحہ کے طورپر

فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت کے ساتھ اضافے پر شی کی بیع ہے' جبکہ اموال ربا میں اضافہ سود ہے منافع نہیں ہے۔ اسی طرح اس شی کو بیع مواضعہ کے طور پر بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ اس شی کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے اس لئے کہ اس سے مانع ربا کا تحقق (اثبات) ہے اور یہاں یہ بات (ربا) نہیں پائی گئی' نیز اس لئے بھی کہ وہ سابقہ قیمت پر نقصان کے ساتھ شے کی فروخت ہے' اسی طرح اس شی میں دوسرے کو شریک کرنے کا بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ یہ صورت بھی بیع تولیہ کی ہے' لیکن کچھ قیمت کے عوض' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی خلاف جنس شی کے عوض اس کی فروخت تو اس صورت میں اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے عوض خریدا اور پھر اس کو ایک درہم نفع پر فروخت کردیا یا اس نے کسی معینہ کپڑے کے عوض اس کو فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافہ کے ساتھ بیع ہے اور اگر اس نے ایک دینار کو گیارہ یا دس درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا ہوتا تو یہ بیع جائز ہوتی' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک دینار کو سونے کے عوض منافع پر فروخت کیا جیسے اس نے کہا "میں نے یہ دینار جو میں نے خریدا ہے دو قیراط منافع کے عوض تجھے فروخت کردیا" تو یہ بیع امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافے کے ساتھ فروخت ہے' جیسے گویا اس نے ایک دینار کو دس درہموں اور دو قیراطوں کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے۔ اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دونوں قیراط ہم مثل دو دیناروں کے بالمقابل ہوں گے اور دس درہم دینار کے بقیہ حصے کے عوض شمار ہوں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مرابحہ کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ عقد صرف کرنے والوں دونوں فریقوں نے دس درہموں کو راس المال (قیمت) ہے اور ایک درہم کو منافع بنایا ہے۔ اگر ہم اس کو اس کے مطابق جائز قرار دیں' جیسے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو قیراط راس المال ہوجائے گا اور دس میں سے کچھ حصہ منافع ہوگا۔ اور اس میں اس کے عوض کو تبدیل کرنا اور اور اس کومرابحہ ہونے سے خارج کرنا ہے' لہٰذا یہ صحیح نہ ہوگا اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلوار' جس کے دستے کی چاندی پچاس درہم کے برابر ہو' ایک سو درہم کے عوض خرید لی' پھر اس نے ایک درہم یا ایک دینار یا ایک کپڑے کے منافع پر اسے آگے فروخت کردیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت اور اضافی نفع پر شی کی فروخت ہے اور نفع پوری قیمت پر تقسیم ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اسے پوری قیمت کا نفع قرار دیا ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ اسے تمام شی پر تقسیم کردیا جائے تاکہ وہ کل قیمت پر مرابحہ (نفع) ہو تو جب اسے پوری قیمت پر تقسیم کیا گیا تو دستے کا بھی نفع میں یقیناً حصہ ہوگا جس سے ربا ثابت ہوجائے گا اور عقد درست نہ رہے گا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) سابقہ عقد کا صحیح ہونا: اگر وہ عقد فاسد ہو تو بیع مرابحہ درست نہ ہوگی اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ شی کی فروخت ہے اور بیع فاسد اگرچہ کسی حد تک ملکیت کا فائدہ دیتی ہے' لیکن مبیع کی بازاری قیمت یا اس کی ہم مثل شی کے عوض' نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے عوض' اس لئے کہ اس کی

قیمت کی تعیین فاسد ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

فصل

راس المال کا بیان

راس المال (قیمت) وہ شے ہے جس کا مشتری (خریدار) کو عقد کی بناء پر دینا لازم ہوجائے۔ وہ نہیں جو عقد کے بعد وہ نقد ادا کرے' اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر شے کی فروخت ہے' اور سابقہ قیمت وہ ہے جو عقد کی بنا پر لازم ہوئی ہے نہ کہ وہ جو اس کے بعد نقد ادا کی گئی ہے۔ یہی حکم بیع تولیہ کا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض خریدا اور اس نے اسی جگہ ایک دینار نقد ادا کردیا یا اس نے کوئی کپڑا نقد دیدیا تو راس المال دس درہم ہوں گے نہ کہ ایک دینار اور کپڑا' اس لئے کہ عقد کی بنا پر دس درہم ہی واجب ہوئے تھے دینار اور کپڑا تو واجب الادا قیمت کا بدل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی کپڑا دس عمدہ درہموں کے عوض خریدا اور اس کی جگہ زیوف' یعنی کھوٹ والے درہم دے دیئے اور اسے بائع نے قبول کرلیا ہو تو مشتری کے ذمہ عمدہ درہم ہوں گے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن اگر اس نے ایسے دس درہموں کے عوض کوئی کپڑا دے دیا جو اس شہر میں نافذ و رائج نہ ہوں پھر اس نے اس کو بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا۔ پھر اگر تو اس نے نفع کا مطلقاً ذکر کیا' مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے یہ شے سابقہ قیمت اور ایک درہم کے نفع پر فروخت کردی تو دوسرے مشتری پر اس شہر میں جاری نقدی میں سے دس اور ایک درہم واجب الادا ہوں گے۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اس شے کی فروخت کا نام ہے اور عقد سے سابقہ قیمت ہی واجب الادا ہوئی ہے' جو غیر رائج الوقت دس درہم ہیں' لہٰذا دوسرے عقد سے اس کی مثل اور نفع اس شہر میں رائج الوقت نقدی میں سے واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے نفع کا ذکر علی الاطلاق کیا ہے اور اسے راس المال کی طرف منسوب کیا ہے اور مطلق کو متعارف اور معروف شے پر محمول کیا جاتا ہے جو اس شہر میں رائج نقدی ہے۔

اور اگر اس نے نفع کو دس کی طرف منسوب کیا اور کہا "میں نے تجھے دس کے نفع پر یا دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا تو ایسی صورت میں دس درہم اور نفع والا درہم سابقہ قیمت کی جنس سے ہوگا۔ اگر تو اس نے یہ کہا کہ دس کے نفع کے ساتھ تو اس وقت بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ اس نے نفع کو انہی دس درہموں کی طرف منسوب کیا ہے' بشرطیکہ وہ اسی کے ہم جنس ہوں اور اگر اس نے دس گیارہ (دہ یازدہ) کہا تو اس لئے کہ اس نے نفع کو دس کا حصہ بنا دیا ہے تو وہ ضرورۃً اس کی جنس میں سے ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر سابقہ بائع کے مشتری نے سابقہ قیمت میں اضافہ کردیا اور اس نے یہ اضافہ قبول کرلیا تو وہ اسے بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کی صورت میں اصل اور اضافی قیمت پر فروخت کرے گا۔ اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' تو یہ اس کے معنوی طور پر ایسے ہی ہوگا جیسے

گویا عقد اصل اور اضافہ دونوں پر ہوا ہو تو اصل اور اضافہ دونوں راس المال (قیمت) شمار ہوں گے' اس لئے کہ وہ دونوں اصل عقد کی بناپر واجب الادا ہوئے ہیں' لہٰذا وہ اسے دونوں (قیمت و اضافہ) پر نفع کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب سابق بائع نے قیمت میں کمی کردی۔ تو اس صورت میں بھی وہ اسے نظرثانی شدہ قیمت پر جو کمی کے بعد طے ہوئی ہے' فروخت کرے۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی بھی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے' لہٰذا کمی کے بعد جو قیمت بچی ہے وہی اس کا راس المال اور سابق قیمت ہے جس کی بناپر وہ اسی قیمت پر اسے فروخت کرے گا اور اگر سابق بائع نے پہلے خریدار سے اس وقت قیمت میں کمی کی جب سابق مشتری نے اسے دوسرے شخص کو فروخت کردیا ہو تو سابق مشتری اتنی قیمت منافع سمیت دوسرے مشتری سے کم کردے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں' یعنی یہ کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی' لہٰذا راس المال یعنی سابقہ قیمت وہی ہوگی جو کمی کردہ مقدار کے بعد بچی ہے' جس کی بناپر سابق مشتری دوسرے مشتری سے اتنی ہی مقدار میں قیمت کم کردے گا اور اتنا حصہ نفع کا بھی کم ہوجائے گا۔ اس لئے کہ منافع کی مقدار تمام قیمت پر تقسیم ہوجاتی ہے تو جب اس نے قیمت میں کمی کردی ہے تو اتنا ہی حصہ نفع میں سے بھی کم کردیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے بیع مساومہ کے طورپر اس شے کو فروخت کیا' پھر سابق مشتری نے قیمت میں سے کچھ حصہ کم کردیا تو اس صورت میں وہ اتنا حصہ دوسرے مشتری سے کم نہ کرنے کا پابند نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ میں سابق قیمت اصل ہوتی ہے' مگر بیع مساومہ (بھاؤ تاؤ والی بیع) میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دو غلام خریدے جن کی قیمت یکساں ہو پھران میں سے ایک ایک ہزار کے عوض اور دوسرا پانچ سو کے عوض بیع مساومہ کے طورپر فروخت کردیا تو زرثمن دونوں کی قیمت پر نصف نصف تقسیم ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو مرابحہ یا تولیہ کے طورپر فروخت کیا تو اس کی قیمت دونوں پر سابقہ قیمت کے مطابق تین حصوں میں تقسیم ہوجائے گی نہ کہ اصلی قیمت کے مطابق' جو اس بات کی دلیل ہے کہ سابق قیمت بیع مرابحہ میں اصل ہے اور اس کا بیع مساومہ (بھاؤ تاؤ والی بیع) میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ تو سابق قیمت میں کمی سے بیع مرابحہ کی صورت میں دوسری قیمت سے کمی واجب ہو جاتی ہے اور بیع مساومہ میں ضروری نہیں ہوتی۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قیمت میں اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتا ہے' اسی طرح قیمت میں کمی کا بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عقد ابتدا ہی میں اسی مقدار پر ہوا تھا جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے اصول پر زیادتی اور کمی دونوں میں سے ہرایک قیمت کے طورپر درست نہیں ہے' البتہ ابتدائی طورپر ہبہ صحیح ہوتا ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ پر آئے گا' انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

راس المال سے ملحق ہونے اور ملحق نہ ہونے والی قیمت کا بیان

تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ قصاب، رنگ ریز، غسال، رسی بانٹنے والے، درزی، آڑھتی، بکریوں کے چرواہے، اجرتی شخص، غلاموں کا کھانا اور کپڑے وغیرہ کا خرچہ اور ضروری اخراجات مناسب طریقہ سے اور جانداروں کا چارہ وغیرہ اصل قیمت کے ساتھ ملحق ہوں اور اس کو عرف پر قیاس کے مطابق بیع مرابحہ اور تولیہ کے طریقے پر اس کے سمیت فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس قسم کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور اسے اسی کے ساتھ شامل شمار کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف اور ان کی عادت حجت مطلقہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن — جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

البتہ وہ بیع کے وقت یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے اتنی قیمت پر خریدا ہے" بلکہ وہ یہ کہے کہ "مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے" اس لئے کہ پہلا قول جھوٹ ہے اور دوسرا سچ ہے۔

جہاں تک چرواہے، طبیب، حجام، ختنہ کرنے والے، دوا فروش اور بھگوڑے غلام کو لانے والے کے انعام اور غلام کی غلطی کے فدیے اور اس کا اپنی ذات پر کئے ہوئے خرچ کا تعلق ہے اور جو اس نے غلام پر خرچ کیا ہو یا اس کو کوئی فن یا قرآن یا اشعار سکھانے پر خرچ کیا ہو، تو وہ اصل سرمائے کے ساتھ شامل نہ ہوگا اور اسے مرابحہ اور تولیے کے طریقے پر صرف اسی قیمت پر ہی فروخت کیا جائے گا، جو پہلے عقد سے واجب ہوئی تھی نہ کہ کسی اور قیمت پر۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت اس قسم کے اخراجات کو اصل سرمائے میں شامل کرنے کی نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راہ المسلمون قبیحا فھو عند اللہ قبیح — جس کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک برا ہے۔

اور یہی حکم مضارب کا ہے کہ جو وہ غلام کے کھانے اور لباس اور جو ضروری حوائج پر معروف طریقے سے خرچ کرے وہ اصل قیمت کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ لوگوں کی یہی عادت ہے اور جو اس نے اپنی ذات پر سفر میں خرچ کیا ہو وہ اس کے ساتھ شامل نہ ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی اور اس باب میں حکم کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

فصل

مرابحہ میں کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری ہے اور کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ ایک امانت والی بیع ہے' اس لئے کہ خریدار نے اس کو سابقہ قیمت کے بیان میں بغیر دلیل کے اور بغیر قسم کے امانت دار سمجھا ہے' لہٰذا اس کو خیانت' اس کے سبب اور تہمت سے بچنا ضروری ہے' کیونکہ جہاں تک ہوسکے ان باتوں سے بچاؤ کرنا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

یآ ایھا الذین آمنو لا تخونوا امٰنتکم وانتم تعلمون○ (الانفال'۹:۲۷)

اے اہل ایمان اپنی امانتوں میں خیانت نہ کرو حالانکہ کہ تم جانتے ہوئے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لیس منا من غشنا

وہ ہم میں سے نہیں ہے جو خیانت کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وابصہ بن معبدؓ سے فرمایا تھا کہ:

الحلال بین والحرام بین وبینھما امور متشابھات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک

حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں' پس تو شک والی چیز کو چھوڑ دو جس میں شک نہ ہو اس کو اختیار کرو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ:

الا لکل ملک حمی وان حمی اللہ محارمہ فمن حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ

ہر ایک بادشاہ کی کوئی نہ کوئی چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں۔ پس جو کوئی اللہ تعالیٰ کی چراگاہ کے آس پاس گھومے گا قریب ہے کہ وہ اس میں گر پڑے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

من کان یوم با اللہ والیوم الاخر فلا یقعن مواقع التہم

جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر یقین رکھتا ہے وہ ہر گز نہ کھڑا ہو تہمت والی جگہوں میں۔

پھر تہمت اور خیانت کے شبہہ اور تہمت سے بچاؤ کیلئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن سے بچا جاسکتا ہے اور جن سے نہیں بچا جاسکتا' پس ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اگر سامان میں بائع یا خریدار کے ہاتھ میں کوئی عیب پیدا ہوجائے پھر اس نے چاہاکہ وہ اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیچ دے تو وہ یہ دیکھے کہ اگر تو وہ عیب کسی آسمانی آفت سے پیدا ہوا ہو تو وہ اسے پوری قیمت کے عوض مرابحہ پر بغیر وضاحت کے فروخت کرسکتا ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ اس کی وضاحت نہ کرے وہ اس کو مرابحہ پر نہیں فروخت کرسکتا۔

اور اگر وہ عیب اس کے کسی فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو جب تک اس کی وضاحت نہ کرے وہ اسے بالاجماع بیع مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کرسکتا۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کو بیان کئے بغیر اس کو فروخت کرنا ایک قسم کے خیانت کے شائبے سے خالی نہیں اس لئے کہ اگر خریدار کو پتہ چل جائے کہ یہ عیب مشتری کے ہاتھ میں پیدا ہوا ہے تو وہ اس میں بیع مرابحہ نہیں کرے گا' نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے عیب کے پیدا ہوجانے کے بعد اس کو فروخت کیا ہے تو اس نے اس کا ایک حصہ گویا اپنے پاس روک لیا ہے' لہٰذا وہ بیان کئے بغیر باقی حصے کی بیع کا بھی مالک نہ ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عیب اس کے اپنے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مبیع کا جو حصہ تلف ہوا ہے اس کے مقابل کوئی قیمت نہ تھی کیونکہ اگر وہ حصہ عقد کے بعد مگر قبضے سے قبل تلف ہوا ہوتا تو اس کے حصہ میں سے کوئی شے قیمت سے منہا نہ ہوتی لہٰذا اس کو بیان کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہوگا۔ اور قیمت کے بالمقابل جو حصہ تھا وہ مکمل طور پر قائم ہے' لہٰذا اس کو اجازت ہے کہ وہ بغیر بیان اور صراحت کے اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ بقیہ حصے کو تمام قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا' بخلاف اس صورت کے جب وہ اس کے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے نقصان ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں ضائع ہونے والا حصہ مقصود بالفعل ہو جائے گا' جس کے بالمقابل قیمت ہوگی تو گویا مشتری نے ایک ایسا جز (حصہ) اپنے پاس روک لیا ہے جس کے مقابل قیمت ہے' لہٰذا وہ باقی شے کو وضاحت کئے بغیر مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر مبیع میں کوئی اضافہ ہوگیا جیسے ولادت اور پھل' اون' دودھ اور باندی ہونے کی صورت میں زنا بالجبر کا جرمانہ وغیرہ تو وہ اس کو بیان کئے بغیر اس شے کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے اس لئے کہ مبیع میں جو اضافہ ہو جائے وہ بھی ہمارے نزدیک مبیع ہے یہاں تک کہ وہ اسے عیب کی بناء پر واپس کرسکتا ہے اگرچہ قیمت (ثمن) میں اس کا فی الوقت کوئی حصہ نہیں تھا' لیکن پھر بھی یہ مبیع کے کچھ حصے کو روکنا اور باقی کو فروخت کرنا ہے لہٰذا وضاحت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے اپنے فعل یا اجنبی کے فعل سے تلف ہوجائے اور اس پر تاوان (ارش) واجب ہو جائے اس لئے کہ وہ ایسی مقصود بالذات مبیع ہوگئی ہے جس کے مقابل مقرر کردہ قیمت ہے کہ

ایسی شے جو غیر مقصود بیع کی بناپر مبیع ہو تو اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ کے طورپر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ تو جو شے مقصودا مبیع ہے اس کو تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا اور اگر وہ شے کسی آسمانی آفت کی بناپر نقصان والی ہوئی تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ اسے بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ کے طورپر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اگر اس کا کوئی پہلو کسی آسمانی آفت سے تلف ہوا ہوتا تو وہ اسے بغیر وضاحت کے فروخت کرسکتا تھا' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ تو بچہ تو بدرجہ اولیٰ اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے پہلو سے ملحق ہے۔

اور اگر مبیع کا بچہ یا زمین مہنگی ہوجائے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کو بغیر بیان کئے بیع مرابحہ کے طورپر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ اضافہ جو مبیع سے نہ پیدا ہوا ہو' بالاجماع مبیع نہیں ہے' اسی لئے اس کی بناپر وہ اسے عیب کی بناپر واپس نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا وہ گھر یا زمین کو الگ فروخت کرکے مبیع کے کسی حصے کو اپنے پاس روکنے والا نہ ہوگا' جس کی بناپر وہ اس شے کو بغیر بیان کئے فروخت کرسکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب خریدی ہوی شے شوہر دیدہ باندی ہو' پھر اس نے اس سے جماع کیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ پر فروخت کردے۔ اس لئے کہ باندی سے جماع کرنا حقیقت میں اس سے فائدہ اٹھانا ہے اور فائدہ اٹھانا اس کا جز (حصہ) نہیں ہے' جس کی بناپر اس کی ذات میں کمی لازم نہیں آتی۔ البتہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ ایسا کرے تو اس وقت وہ اس کے ایک جز یعنی بضع (شرمگاہ) کے ساتھ استفادہ کررہا ہے' جس کی وجہ سے وہ مستحق سزا ہوگا' مگر اس کی ملکیت ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں جس کی بناپر وہ حقیقتاً مبیع ہوگی اور کسی شوہر دیدہ باندی کے ساتھ مجامعت ہمارے نزدیک بر بنائے عیب واپس کرنے سے اس لئے مانع نہیں کہ وہ اس کے جسم کے کسی حصے کا اتلاف ہے' بلکہ ایک اور وجہ کی بناپر جس کا ہم اپنی جگہ ذکر کریں گے۔

اور اگر وہ باندی کنواری ہو اور خریدار نے اس کے ساتھ مجامعت کرکے اسے شوہر دیدہ کردیا تو وہ اس کی وضاحت کئے بغیر اس کو بیع مرابحہ کے طورپر نہیں فروخت کرسکتا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کے ساتھ جماع کرنا اس کے پردۂ بکارت کو دور کرنا ہے جو اس کے جسم کا حصہ ہے' لہٰذا یہ اس کے جسم کے ایک حصہ کا تلف کرنا ہوگا' جو شے کے تمام اجزا کے تلف کرنے کی طرح ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے جسم کا کوئی اور حصہ تلف کردیتا تو وہ اس کی صراحت کئے بغیر اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیع نہیں کرسکتا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی تو وہ اسے مرابحہ پر فروخت نہ کرے تا آنکہ وہ اس کی وضاحت نہ کردے۔ اس لئے کہ ادھار کی میعاد مبیع سے مشابہت رکھتی ہے اگرچہ حقیقت میں وہ مبیع نہیں ہے' اس لئے کہ خریدار کیلئے وہ کشش کا باعث ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بعض اوقات ادھار ہونے کی بناپر قیمت بڑھادی جاتی ہے' لہٰذا ادھار میں زر ثمن کی طرح شے کے مقابل ہونے کی مشابہت پائی جاتی ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے دو اشیاء خریدیں۔ پھر ان میں سے ایک شے کو ردی قیمت پر بیع مرابحہ کے طریقے پر فروخت کردیا۔ وجہ یہ ہے کہ شبہ کا ہونا اس باب میں حقیقت کے ساتھ ملحق سمجھا جاتا ہے لہٰذا اس کو بیان کرکے اس سے بچنا ضروری ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کوئی شے کسی قرض کے عوض جو اس پر واجب الادا ہو خریدی تو وہ اس کی صراحت کئے بغیر بیع مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے۔

اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص پر موجود قرض کی بنا پر کوئی اور شے لے کر صلح کی تو وہ اسے بیع مرابحہ پر وضاحت کئے بغیر فروخت نہ کرے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ صلح کی اساس حق کے بغیر کمی (چشم پوشی) اور جواز پر ہوتی ہے' لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ مشتری کو علم ہوجائے کہ اس نے چشم پوشی کی ہے یا نہیں' لہٰذا تہمت سے بچنا ضروری ہے' جبکہ سابقہ صورت میں خریداری کی بنیاد مضائقے (تنگی) اور افلاس پر ہے' لہٰذا اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خریداری میں خیانت کا تصور نہیں ہوسکتا کیونکہ خریداری بعینہ اس قرض کے عوض نہیں ہوئی' بلکہ اس کی ہم مثل کے عوض ہوئی ہے وہ اس طرح کہ مشتری (خریدار) پر اس سے اتنی ہی قیمت واجب ہوتی ہے جتنی کہ مدیون (مقروض) کے ذمہ ہے' لہٰذا دونوں کے حقوق ایک دوسرے کا بدل ہوجائیں گے۔ اس لئے کہ اس میں کسی طرف کوئی فائدہ نہیں اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ایسے ہی ہے جیسے اگر اس نے کوئی شے خریدی پھر وہ دونوں اس بات پر متفق ہوگئے کہ اس پر کوئی قرض نہ تھا تو اس سے سابقہ خریداری باطل نہ ہوگی اور سابقہ قرض کے عوض اس نے وہ شے خریدی ہوتی تو خریداری باطل ہوجاتی۔ اور جب اس بعینہ قرض کے عوض اس کی خریداری واقع نہیں ہوئی تو اس میں خیانت کا اندازہ نہ کیا جاسکے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے ابتداء ہی سے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض خریدا ہوتا تو تب بھی یہی حکم تھا۔ بخلاف صلح کے' اس لئے کہ وہ اس پر واجب الادا حق کا بدل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر ان دونوں نے معاہدۂ صلح کے بعد اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اس پر کوئی حق واجب الادا نہ تھا تو اس سے صلح باطل ہوجائے گی۔ تو اس میں مسامحۃ (چشم پوشی) کی تہمت کا اور بغیر حق کے تجاوز کرنے کا احتمال موجود ہے' لہٰذا اس کی وضاحت کرکے خیانت سے بچنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض کوئی ایسا کپڑا خریدا جس کی کل مالیت بارہ درہم تھی پھر اس نے اس کو اسی رقم پر بغیر بیان کئے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا تو یہ بیع جائز ہوگی' بشرطیکہ اس کی مالیت اور منافع معلوم ہو اور یہ خیانت نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ سچا ہے لیکن وہ یہ نہ کہے کہ میں نے اس کو اتنی قیمت پر خریدا ہے اس لئے کہ وہ اس میں جھوٹا ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر خریدار تاجروں کی عادتوں سے واقف نہ ہو اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ بازاری قیمت (رقم) ہی اصل قیمت ہے تو وہ اسے اس قیمت پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت نہ کرے۔ تاوقتیکہ وہ اسے بیان نہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کسی مال کا وارث ہوا ہو پھر اس نے اس کی قیمت لگائی اور پھر اس کو اسی قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا تو جائز ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کوئی اور شے خریدی پھر اس نے اس کو نفع پر بیچ دیا' پھر اس نے اس کو نفع پر خرید لیا اور پھر اس نے چاہا کہ وہ اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرے تو وہ تمام نفع جو اس سے قبل تھا چھوڑ دے تو تب وہ اس کو مرابحہ پر بقیہ راس المال کے عوض فروخت کرسکتا ہے اور اگر اس کے بعد کوئی شے نہ بچے' جیسے نفع نے تمام قیمت کو گھیر لیا ہو' تو وہ اسے مرابحہ کے طریقے پر فروخت نہیں کرسکتا۔ یہ علم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اسے آخری قیمت پر بغیر صراحت کے مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرسکتا ہے۔ اور سابقہ بیع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خواہ اس میں اسے نفع ہوا ہو یا نقصان۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا پھر اس نے اسے پندرہ

درہم پر فروخت کردیا اور پھر اس نے دس درہم پر اسے دوبارہ خرید لیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہم پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے' اور صاحبین کے نزدیک دس درہموں پر۔ اور اگر اس نے اس کو بیس درہموں پر بیچا اور پھر دس درہموں پر خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اسے مرابحہ پر بالکل نہیں فروخت کرسکتا اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کو دس درہموں پر فروخت کرسکتا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ عقود کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ ختم ہوچکے ہیں اور ان کا حکم بھی ختم ہوچکا ہے جبکہ آخری عقد اور اس کا حکم قائم ہے جو اسی کی ملکیت ہے' لہٰذا وہی عقد معتبر ہوگا۔ اور وہ اس کو آخری قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری خریداری نے جس طرح کپڑے میں ملکیت کو واجب کیا ہے اسی طرح اس نے منافع کو بھی پختہ کردیا ہے جو پانچ درہم ہیں' اس لئے کہ عیب کی بناء پر لوٹائے جانے کی صورت میں یا فسخ کے اسباب میں سے کوئی سبب پیدا ہوجانے کی بناء پر یہ منافع زائل کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو خرید لیا تو باطل ہونے کے اس احتمال سے وہ شے خارج ہوگئی لہٰذا یہ عقد پختہ ہوجائے گا اور اس پختگی میں اثبات کا شبہ پایا جاتا ہے لہٰذا وہ اس کپڑے کو دس پر پانچ کے منافع کے ساتھ ایک پہلو سے خریدنے والا ہوگا تو اس صورت سے مشابہت ہوگئی جب اس نے دو اشیاء کو خریدا ہو۔ پھر اس نے ان دو میں سے ایک شے کو تمام قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کیا اور یہ صورت بغیر وضاحت کے جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس باب میں شبہ کو حقیقت کا درجہ حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض ادھار پر خریدا پھر اس نے چاہا کہ وہ دس درہموں پر مرابحہ کے طریقے پر اسے نقد بیچ دے تو وہ وضاحت کے بغیر اس کو نہیں بیچ سکتا۔ یہ حکم شبہ سے احتیاط کی بناء پر ہے مبادا اس کے مقابل قیمت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا' لہٰذا اس کو بیان کرکے اس احتمال سے بچنا ضروری نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر جب اس نے اسے بیس درہموں پر فروخت کردیا اور پھر اس نے اسے دس کے عوض خرید لیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کپڑے اور دس درہموں کو دس درہموں کے بدلے خریدا ہو۔ لہٰذا دس تو دس کے بدلے ہوگئے اور کپڑا باقی بچ گیا جو معاوضے سے خالی ہے حالانکہ یہ ایک بامعاوضہ عقد ہے لہٰذا اس میں ربا (سود) کا شبہ پیدا ہوجائے گا جس کی بناء پر وہ اس کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے۔ واللہ سبحانہ اعلم

اور اگر اس نے کسی ایسے شخص سے خریداری کی جس کی' حق میں شہادت جائز نہ ہو جیسے والدین اور بچے' خاوند اور بیوی تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو مرابحہ پر فروخت کرے۔ تاآنکہ وہ اسے بیان نہ کردے' یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کو بیان کئے بغیر فروخت کرنے کی اجازت ہے اور اگر اس نے اسے اپنے مکاتب سے یا ایسے ماذون (اجازت یافتہ) غلام سے جس پر قرض ہو یا جس پر قرض نہ ہو خریدا تو وہ اسے بالاجماع مرابحہ پر فروخت نہ کرے' تاآنکہ وہ اسے بیان نہ کردے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے الگ ہے اور اس سے متمیز ہے تو چونکہ پہلی خریداری صحیح ہے' لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی اجنبی سے اس کو خریدا ہوتا تو تب یہی

حکم تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں چشم پوشی کی تہمت قائم ہے اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان لوگوں سے خریداری میں آپس میں بحث نہیں کرتے تو چونکہ یہاں زیادہ قیمت کے ساتھ خریداری کی تہمت قائم ہے لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ان لوگوں سے خریدنے میں خریداری کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مال عام طور پر فروخت کردیتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی معتبر نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ایک پہلو سے خود اس کی اپنی ذات کیلئے گواہی ہے۔ لہٰذا بیع و شراء کے بعد بھی ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کے مال پر معنوی طور پر موجود ہے، لہٰذا اس خریداری میں اس کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے، پھر چونکہ اس باب میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، لہٰذا وہ مرابحہ میں مؤثر ہوگا جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کسی شخص سے ایک ہزار درہم کے عوض سامان خریدا پھر اس سے اس شخص نے جس کی اس کے حق میں گواہی قبول نہ ہوتی ہو پندرہ سو درہم کے عوض خرید لیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر، جو ایک ہزار درہم ہے، اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے اور وہ پندرہ سو درہم پر مرابحہ کے طریقے پر وضاحت کئے بغیر فروخت نہیں کرسکتا۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہ اسے پندرہ سو درہم پر بغیر وضاحت کئے فروخت کرسکتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام پانچ سو درہم پر خریدا، پھر اس نے اسے اپنے قرض دار مکاتب یا غیر مقروض مکاتب کے ہاتھ ایک ہزار درہم پر فروخت کردیا تو وہ اسے دونوں میں سے بڑی قیمت پر وضاحت کے بغیر فروخت نہیں کرسکتا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے مکاتب یا اجازت یافتہ غلام نے کوئی غلام پانچ سو درہم میں خریدا پھر اس نے اپنے آقا کو ایک ہزار درہم پر بیچ دیا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنے مضارب سے یا مضارب نے اس سے اسے خرید لیا تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم قیمت پر فروخت کرے اور مضارب کا حصہ نفع میں سے ہوگا، بشرطیکہ اسے اس میں نفع ہو اور اگر اس میں کوئی نفع نہ ہو تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے ایک ہزار روپیہ مضاربہ کے طور پر دیا پھر سرمایہ کار (رب المال) نے ایک غلام پانچ سو درہم میں خریدا، پھر اس نے اسے مضارب کو ایک ہزار درہم میں بیچ دیا تو مضارب اسے پانچ سو درہم پر بطور مرابحہ فروخت کرے۔ اس لئے کہ رب المال کی مضارب کو اور مضارب کی رب المال کو بیع قطعی الثبوت نہیں ہے بلکہ وہ مجتہد فیہ ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور یہی قیاس ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنا مال اپنے ہی ہاتھ فروخت کررہا ہے۔ دوسری طرف یہ انسان کی اپنے ہی مال کے عوض خریداری ہے، البتہ ہم نے ازروئے استحسان اسے جائز کہا ہے حالانکہ یہاں غلطی کا احتمال ہے، لہٰذا اس میں عدم جواز کا شبہ قائم ہوگا۔ جو بغیر وضاحت کے مرابحہ کی ممانعت میں حقیقت سے ملحق ہوجائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ رب المال (سرمایہ کار) نے اپنے مضارب کو زیادہ قیمت پر فروخت کیا ہے، لیکن مضارب نے تساہل سے کام لیا ہے، اس لئے کہ اس نے اسے اسی کے یعنی رب المال ہی کے سرمائے سے خریدا ہے تو چونکہ اس بیع میں تہمت کا

شبہ مستحکم ہوگیا ہے' لہٰذا وہ اسے مرابحہ کے طریقے پر دونوں قیمتوں میں سے بڑی قیمت پر فروخت نہ کرے تاوقتیکہ وہ اس کی صراحت نہ کردے۔

اور اگر مضارب نے کوئی غلام ایک ہزار میں خریدا پھر اس نے اسے رب المال کو بارہ سو روپے میں فروخت کردیا تو اگر مضاربت دونوں کے درمیان نصف نصف کی شرط پر ہو تو وہ اسے گیارہ سو روپے پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو سو روپیہ ان دونوں کا مشترکہ یعنی نصف نصف نفع ہے ماسوا اس کے کہ رب المال (سرمایہ کار) کے حصہ میں شبہ اور تہمت ہوگی' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہٰذا مرابحہ میں سے اتنی مقدار وہ کم کردے گا جبکہ مضارب کے حصہ میں کوئی شبہ یا تہمت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں سرمایہ کار کا کوئی حصہ نہیں ہے لہٰذا وہ اسے گیارہ سو روپے پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال (سرمایہ کار) نے ایک ہزار پر کوئی غلام خریدا۔ پھر اس نے اسے مضارب کے ہاتھ پر ایک سو میں فروخت کردیا تو مضارب اس کو ایک سو پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے۔

اسی طرح اگر مضارب نے ایک ہزار میں اسے خریدا پھر رب المال کو اس نے ایک سو پر بیچ دیا تو وہ ایک سو پر ہی اس کی بیع مرابحہ کرے گا' کیونکہ یہ قیمت دونوں قیمتوں میں سے کم تر ہے وجہ یہ ہے کہ کم قیمت میں کوئی تہمت نہیں اور زیادہ قیمت میں تہمت پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر رب المال نے اسے پانچ سو کے عوض خریدا پھر مضارب کو گیارہ سو میں فروخت کردیا تو مضارب اسے ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے گا۔ اس لئے کہ پانچ سو دونوں قیمتوں سے چھوٹی قیمت ہے اور پچاس روپے مضارف کے حصہ کا نفع ہے' لہٰذا یہ رقم بھی پانچ سو کے ساتھ شامل ہوجائے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

خیانت کا حکم' اگر ظاہر ہوجائے

اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اگر بیع مرابحہ میں خیانت ظاہر ہوجائے تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقرر کردہ قیمت میں خیانت ظاہر ہوئی ہوگی اور یا اس کی مقدار میں۔ اگر تو یہ خیانت مقرر کردہ قیمت میں ظاہر ہوئی ہو جیسے کہ اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی ہو پھر اسے نقد قیمت پر بطور مرابحہ فروخت کردیا اور اس نے یہ بیان نہ کیا کہ اس نے اسے ادھار خریدا ہے یا اس نے اسے بیع تولیہ کے طور پر فروخت کردیا اور اس کے سامنے اس کی وضاحت نہ کی تو اسے بالاجماع خیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اسے لے اور چاہے تو واپس کردے۔ اس لئے کہ مرابحہ ایک ایسا عقد ہے جس کی بنیاد امانت پر ہے' کیونکہ مشتری نے بائع پر اعتماد کیا ہے اور اسے سابقہ قیمت کی خبردینے میں امین سمجھا ہے' تو چونکہ اس عقد میں امانت مطلوب ہے' لہٰذا اسے خیانت سے دلانا" بچانا شرط ہوگا جس کی بناء پر امانت کی شرط کا فوت ہوجانا خیار کا موجب

ہوگا' جیسے کہ عیب سے اس کے صحیح و سالم ہونے کا یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے ایک ہزار کے قرض پر جو اس کا کسی دوسرے شخص پر ہو صلح کی پھر اس نے اسے ایک ہزار پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا اور اس کے سامنے اس کی صراحت نہ کی کہ وہ تو صلح کا بدل ہے تو اسے خیار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر یہ خیانت مقرہ قیمت کی مقدار میں ظاہر ہوئی خواہ عقد مرابحہ ہو یا تولیہ جیسے کہ اس نے کہا "میں نے اسے دس درہموں کے عوض خریدا ہے اور میں نے دس گیارہ کے نفع پر تجھے فروخت کردیا" یا اس نے کہا "میں نے دس درہموں پر خریدا ہے اور جتنے میں میں نے لیا تجھے بطور تولیہ فروخت کردیا" پھر اس نے بیان کیا کہ اس نے اسے نو پر خریدا تھا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ میں مشتری کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو چھوڑ دے اور تولیہ کی صورت میں اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' لیکن خیانت کی مقدار میں وہ قیمت کم ادا کرے اور باقی قیمت کے عوض اس پر یہ عقد لازم ہوجائے گا۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار نہیں۔ البتہ وہ اتنی مقدار میں قیمت میں کمی کردے اور یہ مقدار تولیہ میں ایک درہم ہے اور مرابحہ میں ایک درہم اور نفع کا دسواں حصہ ہے' یعنی درہم کے دس اجزاء میں سے دسواں حصہ۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو بائع کو واپس کردے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خریدار اس عقد کے لزوم پر اسی قیمت پر راضی ہوا ہے لہٰذا اس سے کم قیمت پر یہ عقد اس کیلئے لازم نہ ہوگا۔ اور اس کیلئے خیانت سے سلامتی ثابت نہ ہونے کی بناپر خیار ثابت ہوگا۔ جیسے کہ عیب سے سالم نہ ہونے کی صورت میں اسے خیار ثابت ہوتا ہے' بشرطیکہ مبیع میں کوئی عیب پایا گیا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ قیمت بیع مرابحہ اور بیع تولیہ میں اصل ہے تو جب دونوں میں اس کی خیانت ظاہر ہوگئی تو اس سے ظاہر ہوا کہ خیانت کی مقدار میں قیمت درست نہ تھی' لہٰذا اتنی مقدار میں قیمت لغو ہوگی اور باقی قیمت کے عوض عقد "عقدلازم" کے طور پر باقی رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرابحہ اور تولیہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرابحہ میں خیانت کا ہونا اس عقد کو مرابحہ ہونے سے خارج نہیں کرتا' اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ فروخت سے عبارت ہے اور خیانت کے بعد بھی یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ کچھ قیمت راس المال ہے اور اس میں سے کچھ نفع ہے لہٰذا اس خیانت سے یہ عقد مرابحہ ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اس سے صرف قیمت میں تبدیلی ثابت ہوئی ہے جس سے اس کی رضامندی میں خلل لازم آئے گا' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا جیسے کہ اگر قیمت کی صفت میں خیانت ظاہر ہو تو اس کا یہی حکم ہے اس طرح کہ قیمت اصل میں ادھار ہو وغیرہ' جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا' بخلاف بیع تولیہ کے اس لئے کہ اس میں خیانت عقد کو تولیہ ہونے سے خارج کرادیتی ہے اس لئے کہ تولیہ محض سابقہ قیمت پر اس میں کمی بیشی کئے بغیر اس شے کی فروخت ہے اور سابقہ قیمت میں کمی ظاہر ہوگئی ہے لہٰذا اگر ہم اس کیلئے خیار کو ثابت کردیں تو ہم اس کو تولیہ ہونے سے خارج کرادیں گے۔ اور اس کو ہم نے مرابحہ بنا دیا ہے جو ایک دوسرا عقد ہے جس پر دونوں رضامند نہیں ہوئے اور یہ بات جائز نہیں ہے' لہٰذا ہم نے خیانت کی مقدار میں قیمت میں کمی کردی اور عقد کو باقی قیمت

کے عوض لازم کردیا' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع خیانت کے ظاہر ہونے کے وقت فسخ ہونے کے اہل ہو' لیکن اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں کوئی ایسی بات پیدا ہوجائے جو فسخ سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اور اس کو یہ عقد تمام قیمت کے عوض لازم ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ فسخ کا اہل نہ ہو تو اس میں خیار کے اثبات کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ خیار ساقط ہوجائے گا' جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت میں یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

فصل

دوسرے کو کسی شے میں شریک کرنے کا بیان

رہا دوسرے کو بیع میں شریک کرنا تو اس کا حکم تولیہ والا ہی ہے' لیکن یہ تولیہ مبیع کے کچھ حصہ میں کچھ قیمت کے عوض ہے اور ہم سابقہ اوراق میں تولیہ سے متعلق شرائط اور احکام بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کے خصوصی احکام میں سے وہ مقدار قابل ذکر ہے جس میں شرکت ثابت ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شے یا تو ایک شخص کیلئے ہوگی یا دو افراد کیلئے یا اس سے زیادہ افراد کیلئے' اگر اسے ایک شخص نے خریدا ہو پھر اس میں اس نے دوسرے شخص کو شریک کرلیا تو اس کا یہ اقدام دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس نے اسے ایک مقررہ حصہ میں جیسے نصف' ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ میں شریک کیا ہوگا اور یا اس نے شرکت کی مقدار کو مطلق چھوڑ دیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے ایک مقررہ حصے میں شریک کیا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اسے اس کا حق ہے' اس لئے اس میں تصرف کا حکم اتنی ہی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار میں اس نے اسے اس کی طرف نسبت کیا ہے' یعنی اصل میں' اور اگر اس نے اس کی شرکت کی مقدار کو مطلق رکھا جیسے س نے کہا "میں نے تجھے اس کر میں شریک کیا" تو وہ نصف کرّ میں شریک شمار ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے نصف کر میں شریک کیا" اس لئے کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے' لہٰذا یہ عقد اس بات کا متقاضی ہے کہ اس شخص کا حصہ اس کے مساوی ہو اور اگر اس نے کسی کو نصف حصہ میں شریک کیا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس کا نصف حصہ تلف ہوگیا تو اس شخص کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو وہ بقیہ میں سے نصف یعنی ایک چوتھائی کرّ وصول کرلے اور اگر وہ چاہے تو چھوڑ دے' اس لئے کہ اس کا اس میں غیر تقسیم شدہ نصف حصہ تھا' تو جو حصہ تلف ہوا ہے وہ مشترکہ حصہ تھا اور جو حصہ باقی ہے وہ بھی مشترکہ ہے اور اسے خیار ہوگا بشرطیکہ ایسا قبضہ سے قبل ہو اس لئے کہ اس پر صفقہ (عقد بیع) متفرق ہوگیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کسی شخص نے نصف کر بیچا پھر اس کا نصف حصہ قبضے سے قبل تلف ہوگیا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ہلاکت والے حصے میں کسی کا استحقاق نکل آیا جیسے کہ کوئی شخص اس کے نصف کر کا مستحق نکل آیا تو یہاں شرکت اور بیع کا حکم مختلف ہوجائے گا۔ یعنی باقی نصف حصہ بیع میں خاص طور پر مشتری کیلئے ہوگا۔ اور شرکت کی صورت میں ان دونوں کیلئے ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع غیر تقسیم نصف شدہ حصے کی طرف منسوب کی

گئی ہے اور اس کا استحقاق نکل آنے والے نصف حصہ میں نفاذ مشکل ہوگیا ہے' کیونکہ اس میں اس کی ملکیت مفقود ہے اور باقی حصے میں اس کا نفاذ ممکن ہے' لہٰذا اس میں اس کا نفاذ ضروری ہے۔

یہی حکم شرکت کا ہے۔ ماسوا اس کے کہ مملوکہ نصف حصے میں نفاذ دونوں کے مابین مساوات کا متقاضی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اس میں سے نصف حصہ اس شخص کیلئے ہو اور نصف حصہ دوسرے کیلئے۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا' پھر کسی شخص نے اسے کہا کہ مجھے اس غلام میں شریک کرلے تو اس نے کہا میں نے تجھے اس میں شریک کرلیا پھر دوسرے شخص نے بھی ایسے ہی کہا تو اس نے اسے اس میں شریک کرلیا۔ اگر تو دوسرے شخص کو پہلے آدمی کے شریک ہونے کا علم ہو تو اس میں اس کا حصہ ایک چوتھائی ہوگا اور خریدار کیلئے بھی ایک چوتھائی اور پہلے شریک کا نصف حصہ ہوگا اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا علم نہ ہو تو نصف اس کیلئے اور نصف پہلے کیلئے ہوگا اور خریدار کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر دوسرے کو پہلے آدمی کے اس میں شریک ہونے کا علم ہو تو اس نے شرکت کا مطالبہ صرف اتنے ہی حصہ میں کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے۔ اور اس کے حصہ میں شرکت دونوں حصوں کے درمیان مساوات کی متقاضی ہے۔ جس کی صورت یہی ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک چوتھائی حصہ ملے اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا پتہ نہ ہو پھر اس کا یہ کہنا کہ مجھے شریک کرلے اس کا تمام شے میں شرکت کا مطالبہ کرنا ہے اور تمام شے میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ اسے اس کا نصف حصہ ملے اور پہلا شریک نصف حصے کا پہلے ہی شرکت کی بناء پر مستحق ہوگیا ہے' لہٰذا دوسرا حصہ دار مساوات کے تقاضے کی بناء پر باقی نصف حصے میں شامل ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا تو فلاں کی باندی خرید لے وہ میرے اور تمہارے درمیان مشترک ہوگی۔ پھر دوسرے نے اس بات کو قبول کیا پھر دوسرا شخص اس سے ملا اس نے بھی پہلے شخص والی بات کی تو اس نے کہا ٹھیک ہے پھر اس نے وہ باندی خریدی تو وہ دونوں خریداری کا حکم دینے والوں کے درمیان مشترک ہوگی' اس لئے کہ پہلے شخص نے اس کو نصف باندی کی خریداری کیلئے وکیل بنایا اور دوسرے شخص کی جانب سے وکالت قبول کرنے کی بناء پر وہ پہلے شخص کے وکیل ہونے سے خارج نہیں ہوتا' اس لئے کہ اس کیلئے اسے وکالت سے نکالنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک موکل حاضر نہ ہو' لہٰذا وہ بدستور پہلے شخص کی طرف سے نصف حصہ کی خریداری کا وکیل رہا۔ پھر جب اس نے دوسرے شخص کی جانب سے وکالت بھی قبول کرلی تو وہ باقی نصف حصے میں دوسرے کا وکیل ہوگیا۔ تو جب اس نے باندی کو خریدا تو اس نے اسے اپنے ان دو موکلوں کیلئے خریدا ہے لہٰذا وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر اسے کوئی تیسرا شخص ملا اور اس نے اسے وہی کہا جو پہلے دونوں اشخاص نے کہا تھا تو اس نے دوبارہ کہا ٹھیک ہے۔ پھر اس نے اس باندی کو خرید لیا تو ایسی صورت میں باندی ابتدائی دونوں افراد کیلئے ہوگی اور تیسرے شخص کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ بدستور ابتدائی دونوں افراد کا وکیل رہا ہے کیونکہ وہ ان دونوں کی عدم موجودگی میں اسے ان کی وکالت (نیابت) سے خارج نہیں کرسکتا' لہٰذا اس کی جانب سے تیسرے شخص کی وکالت کا قبول کرنا درست نہ ہوگا۔

اگر دو افراد کسی غلام میں شرکت عنان کے طریقے پر شریک ہوں پھر ان میں سے ایک نے دوسرے سے

کہا کہ وہ فلاں شخص کا غلام خرید لے جو اس کے اور حکم دینے والے کے درمیان مشترک ہوگا پھر اسے دوسرے شخص نے بھی وہی کچھ کہا اور اس نے اس کے بعد مذکورہ غلام خرید لیا تو اس میں سے نصف حصہ اجنبی کیلئے ہوگا اور نصف حصہ کے دونوں شریک مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے حصے کو اس کے حکم کے بغیر شرکت کی بناپر خرید سکتا ہے' لہٰذا اس کا حکم دینا حماقت اور غیردرست ہے' البتہ اجنبی کی طرف سے حکم دینا درست ہے' لہٰذا وہ نصف حصہ کا مستحق ہوگا اور نصف حصہ کا استحقاق دونوں کے درمیان شرکت کا متقاضی ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب خریدار ایک شخص ہو اور اس نے دوسرے کو شریک کرلیا' لیکن اگر خریدار دو افراد ہوں پھر یا تو ان میں سے ایک نے دوسرے کو شریک کیا ہوگا اور یا پھر دونوں نے مشترکہ طور پر کسی کو شریک کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے خاص طور پر اپنے حصہ میں اسے شریک کیا جیسے کہ اس نے کہا "میں نے تجھے اپنے حصہ میں شریک کیا" اور اس نے اپنے نصف حصہ میں شریک کرلیا یا اس نے کہا "میں نے تجھے اپنے نصف حصہ میں شریک کیا" یا اس نے اس کو مطلقاً شریک کرلیا یا اس نے کہا میں نے تجھے اس غلام میں شریک کیا اور یا اس نے اسے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ میں شریک کیا ہوگا۔ یا اس نے اسے اپنے نصف حصہ میں شریک کرلیا یا اس نے کہا اس غلام کے نصف حصہ میں۔ اگر تو اس نے خاص طور پر اپنے حصے میں شریک کیا تو اس کیلئے اس کے حصے میں سے نصف حصہ ہوگا' اس لئے کہ اس میں اس کی مطلق شرکت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہو' کیونکہ شرکت مساوات کی متقاضی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے نصف حصہ میں اس کو شریک کیا۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصہ میں شرکت اس میں مساوات کا تقاضا کرتی ہے اور اگر اس نے اس کو مطلقاً شریک کیا پھر اگر تو اس کے شریک نے اس کی اجازت دے دی تو اس کیلئے مکمل نصف اور بقیہ نصف دونوں کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی حصہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے' لہٰذا اس کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کا اکیلا حصہ دونوں کے حصہ کے برابر ہو لیکن اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حصہ میں اس کی شرکت کا نفاذ مشکل ہوجائے گا' لہٰذا وہ اس کے ساتھی کے حصہ میں نافذ ہوجائے گا اور اس کیلئے چوتھائی حصہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اجازت دے دی تو ایسی صورت میں اس شرکت کو اس کے اطلاق پر نافذ کرنا ممکن ہوگا اور یہ اپنے اطلاق کی بناپر مساوات کی متقاضی ہے۔ اس طرح کہ اس کیلئے نصف ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک چوتھائی ہوگا اور اگر اس نے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ مین اس کو شریک کیا تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس کے ساتھی نے اجازت دے دی تو اس کیلئے نصف اور دوسرا نصف ان دونوں کیلئے ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے النوادر میں مروی ہے کہ اگر اس کے ساتھی نے اس کی اجازت دے دی تو اس کیلئے اس کے قبضے میں موجود حصے میں سے تیسرا یعنی کل کا چھٹا حصہ ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا شریک کرنا اور دوسرے کا اس کی اجازت دینا دونوں کے اکٹھے شریک کرنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ یہ اجازت عقد کی حالت کی طرف منسوب ہوگی۔ پس گویا کہ ان دونوں نے اسے اکٹھے ہی شریک کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعد میں

ملحق ہونے والی اجازت سابق وکالت کی طرح ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کرنے والے نے اسے اپنے ساتھی کی وکالت کے ساتھ شریک کیا ہے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کرنا اور اجازت دینا دونوں بر سبیل تعاقب یکے بعد دیگرے ثابت ہوئے ہیں' اس لئے کہ دوسرے کو شریک کرنا اور اجازت دینا بر سبیل تعاقب ثابت ہوا ہے اور حکم علت (وجہ) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے کے بعد شریک کیا ہو۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اجازت حالت عقد کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ہے' لیکن ایسی اجازت جو بطریق استناد ثابت ہو وہ فی الوقت ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس کی طرف منسوب ہوتی ہے' للذا اجازت کا حکم ازروئے ثبوت شریک کرنے سے متاخر ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے نصف غلام میں شریک کیا پھر اسے اس کے حصہ دار نے اجازت دے دی تو اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور نصف اس میں سے ہوگا جو اس کے حصہ دار کے قبضے میں ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس صورت میں اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کو شریک کرنے والے کے قبضے میں ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے دونوں میں سے کسی ایک نے شریک کیا ہو' لیکن اگر اسے ان دونوں ہی نے شریک کیا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کو ان دونوں نے ایک ساتھ شریک کیا ہوگا اور یا یکے بعد دیگرے شریک کیا ہوگا۔ اول الذکر صورت میں قیاس یہ ہے کہ اس کیلئے مکمل نصف ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے چوتھائی حصہ ہو اور استحسان یہ ہے کہ وہ شے ان تینوں کے درمیان ایک ایک تہائی ہو۔ اور اگر دونوں نے اسے مطلقاً ایک دوسرے کے بعد شریک کیا اور انہوں نے اس کی شرکت کی مقدار کو بیان نہ کیا یا دونوں نے اپنے اپنے حصہ میں شریک کیا جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے اس سے کہا "میں نے تجھے اپنے حصے میں شریک کیا" اور اس نے یہ وضاحت نہ کی کہ اس نے اسے کتنی مقدار میں شریک کیا ہے' تو اس کیلئے نصف اور باقی دونوں کیلئے (مشترکہ طور پر نصف) ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں میں سے ہر ایک نے اسے شریک کیا ہے تو وہ اس کے نصف حصہ کا مستحق ہوگیا تو نصف اس کیلئے اور نصف دونوں کیلئے ہوگا' جیسے کہ اگر دونوں نے ایک دوسرے کے بعد اسے شریک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ استحسان کی وجہ جو اکٹھے اور علیحدہ علیحدہ شریک کرنے میں فرق بھی ہے' یہ ہے کہ دونوں میں سے ہرایک کا اسے علی الاطلاق شریک کرنا ایک ہی وقت میں تمام حصے میں ان کی مساوات کا تقاضا کرتا ہے وہ اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ کی طرح ہو اس طرح کہ خرید کردہ شے کے برابر برابر تین حصے ہوں' بخلاف ایک دوسرے کے بعد ان کے شریک کرنے کے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مطلقاً اسے شریک کرنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہوگا' اسی طرح دوسرے کا دوسرے زمانہ میں اسے شریک کرنا یہی حکم رکھتا ہے۔ للذا اس کیلئے دو چوتھائی حصے جمع ہو جائیں گے اور وہ نصف ہے اور دونوں حصہ داروں میں سے ہر ایک کیلئے ایک چوتھائی ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل

بیع مواضعہ

سابقہ قیمت پر مقررہ نقصان کے ساتھ کسی شے کو فروخت کردینا بیع مواضعہ ہے۔ اس کیلئے وہی شرائط اور احکام ہیں جو بیع مرابحہ کے ہیں اور ہم نے ان تمام کو ازیں قبل بیان کردیا ہے۔ اور بیع مواضعہ میں مقررہ قیمت کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کم کردہ قیمت کو راس المال کے ساتھ جمع کردیا جائے پھر اس میں سے اسے کم کردیا جائے اور کم کرنے کے بعد جو بچے وہ اس کی مقررہ قیمت ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے یہ چیز دس گیارہ پر بطور بیع وضعیہ فروخت کی" پھر جب تو چاہے کہ یہ معلوم کرے تو اس کی اصل قیمت کتنی ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ راس المال کے دس میں سے ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء کئے جائیں' اس طرح ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء ہوں گے اور کل گیارہ ہوں گے اور ان میں سے ایک درہم کم کردیا جائے تو اب قیمت نو درہم اور دسویں درہم کا گیارہواں حصہ رہ جائے گی' اسی قیاس پر بیع مواضعہ کے مسائل مستنبط ہوتے ہیں' واللہ الموفق للصواب۔

فصل

بیع کے انعقاد' نفاذ اور صحت کے بعد اس کے لازم ہونے کی شرائط

اس کی ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ چاروں خیارات سے خالی ہو' یعنی خیار تعیین' خیار شرط' خیار عیب اور خیار رویت سے۔ لہٰذا ان میں سے کسی ایک خیار ہونے کی صورت میں یہ بیع اس کیلئے لازم نہ ہوگی' یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیارات سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں فریقوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا بھی شرط ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

المتبایعان بالخیار مالم یفترقا — بیع و شراء کرنے والے دونوں فریقوں کو اختیار ہوتا ہے جب تک وہ دونوں الگ' نہ ہوجائیں۔

کہ یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعض اوقات انسان کسی شے کو فروخت کرتا اور خریدتا ہے مگر بعد میں اس کیلئے کوئی اور بات ظاہر ہوجاتی ہے جس کی بناپر وہ اس پر نادم ہوجاتا ہے لہٰذا فسخ کی اجازت دیکر اس کے تدارک کی ضرورت ہے' لہٰذا مجلس میں دونوں فریقوں کیلئے خیار مجلس کا اثبات دونوں کے حق میں بہتری کیلئے ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالٰی کا ارشاد مبارک ہے:۔

یآ ایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم (النساء ۲۹:۵)	اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کا مال آپس میں باطل طریقے سے' ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری آپس کی رضامندی سے بیع ہو۔

کہ اللہ سبحانہ نے دونوں کی رضامندی سے جو تجارت کی جائے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے اور اس میں دونوں کے متفرق ہونے کی قید و شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اسی مجلس میں عقد کو فسخ کردیا تو دوسرے فریق کو اس مال کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا اس نص کا ظاہر ان کے خلاف حجت ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ بیع عقد کرنے والوں سے بغیر کسی شرط وقید کے مطلقا ثابت ہوئی ہے اور عقد مطلق فوری طور پر دونوں معاوضوں میں ثبوت ملک کا متقاضی ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کسی ایک کی جانب سے اس عقد کو فسخ کرنا دونوں کی رضامندی سے ثابت شدہ بیع میں یا اس کے حکم میں تصرف کرنا ہوگا۔ اور یہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس کو باطل کرنا ہے اور یہ بات جائز نہیں۔ اس لئے دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے الگ ہوجانے کے بعد فسخ و اقالہ کا استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ رہی حدیث تو اگر وہ ثابت ہو تو خبر واحد ہونے کے علاوہ وہ ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے تو اس میں مذکورہ خیار خیار رجوع اور خیار قبول پر محمول ہوگا۔ جب تک وہ ایک دوسرے سے بیع کی حالت میں ہوں جو یہ ہے کہ اگر اس نے دوسرے سے کہا "میں نے اتنی قیمت پر تجھے فروخت کیا" تو جب تک مشتری (خریدار) یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے خرید لیا" وہ رجوع کرسکتا ہے اور مشتری کیلئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اسے قبول نہ کرے اور جب مشتری نے کہا میں نے تجھ سے اتنے میں یہ شے خریدلی تو جب تک بائع یہ نہ کہے کہ "میں نے فروخت کی" اس وقت تک وہ رجوع کرسکتا ہے اور بائع کیلئے اس کی اجازت ہے کہ وہ قبول نہ کرے اور حدیث کی یہ تاویل امام محمدؒ نے الموطا میں حضرت ابراهیم النخعیؒ سے نقل کی ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے' جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

البیعان بالخیار مالم یتفرقا عن بیعھما	خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک بیع سے فارغ ہو کر ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں انہیں خیار ہوگا۔

ہم نے اس روایت کو اس مفہوم پر اس لئے محمول کیا ہے' تاکہ مختلف دلائل کے مابین بقدر امکان توافق پیدا کیا جائے' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

مکروہ بیوع کا بیان اور اس سے متعلق احکام

خرید و فروخت کی مکروہ اقسام:

(ا) بیع میں غلاموں کے درمیان تفریق کردینا۔ اس بارے میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تولہ والدۃ عن ولدھا	کسی ماں کو اس کے بچے سے الگ نہ کرو۔

اور ان کے مابین تفریق کرنا ان کو جدا جدا کرنا ہے اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں میں ایک مخبوط الحواس عورت کو دیکھا تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا تو بتایا گیا کہ اس کے بیٹے کو فروخت کردیا گیا ہے تو آپ نے اس کی واپسی کا حکم دیا اور آپ نے فرمایا:

من فرق بین والداۃ وولدہ فرق اللہ بینہ وبین احبتہ یوم القیامہ	جس شخص نے ماں اور اس کے بچے کو الگ کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے محبوبوں کے درمیان قیامت کے دن جدائی کرے گا۔

کہ یہ روایت بطور وعید آئی ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یجتمع علیھم السبی والتفریق حتی یبلغ الغلام وتحیض الجاریۃ	غلامی اور جدائی دونوں کو جمع نہ کیا جائے تا آنکہ لڑکا بالغ ہوجائے اور لڑکی کو ایام (حیض) آنا شروع ہوجائیں۔

اور آپ نے بچپن میں بچے کو الگ کرنے سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو دو چھوٹی عمر کے غلام ہبہ کئے' تو انہوں نے ان میں سے ایک کو فروخت کردیا' جب نبی اکرم ﷺ نے ان کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا "میں نے اسے فروخت کردیا ہے" تو آپ نے فرمایا "یا تو دونوں کو بیچ دو یا اس کو بھی واپس لے لو"۔ کہ دونوں کو بیع میں جمع کرنے یا ان دونوں میں سے ایک کو واپس لینے کا حکم دونوں کی تفریق پر کراہت کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ چھوٹے اور بڑے میں تفریق کرنا ایک طرح سے دونوں کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ چھوٹا بڑے کی شفقت سے مستفید ہوتا ہے اور اس کی ذات سے سکون حاصل کرتا ہے اور بڑا چھوٹے کی بناپر انس حاصل کرتا ہے اور دونوں کو الگ الگ کرکے یہ بات دونوں کی جدائی سے فوت ہوجاتی ہے' لہٰذا اس سے ان دونوں کو وحشت ہوگی جس کی بناپر دونوں کے مابین تفریق دونوں کو وحشت کا باعث ہونے کی بناپر ان کیلئے نقصان کا باعث ہوگی۔ یہی حکم دو چھوٹی عمر کے غلاموں کو الگ الگ کرنے

کا ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے رہیں گے اور ایک کا دل دوسرے سے سکون حاصل کرے گا' جبکہ دونوں کے درمیان تفریق کرنا دونوں کو وحشت میں ڈالنا ہوگا' لہٰذا یہ مکروہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بچپن کا زمانہ رحمت کے اسباب میں سے ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا — جو شخص ہم میں سے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور بڑے کی عزت نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور ان دونوں کی تفریق میں اس رحمت کو نظرانداز کرنا ہے' لہٰذا یہ تفریق مکروہ ہوگی۔ پھر اس تفریق کے مکروہ ہونے کے بارے میں ہماری بحث کئی عنوانات پر مشتمل ہے' جو حسب ذیل ہے:

(۱) کراہت کی شرائط کا بیان
(۲) تفریق کیسے ہوتی ہے؟
(۳) جس بات سے تفریق ہوتی ہے اس کا بیان کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں۔

۱ کراہیت کی شرائط کا بیان

کراہت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں میں سے کسی ایک کا چھوٹا ہونا' یعنی یہ کہ دونوں میں سے کوئی ایک چھوٹا ہو یا پھر وہ دونوں چھوٹے ہوں۔ پھر اگر وہ دونوں بڑے ہوں تو ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "کسی پر غلامی اور جدائی کو اکٹھا نہ کیا جائے جب تک وہ لڑکا بالغ اور لڑکی کو ایام (حیض) آنے نہ لگ جائیں" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالغ ہونے تک دونوں کی تفریق کی حد کو ممتد کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کراہت بچپن کے زمانے تک محدود اور مختص ہے اور بالغ ہوجانے کے بعد یہ کراہت ختم ہوجائے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کراہت کی وجہ ان کے آپس میں انس' شفقت کے جذبہ رحم کا نہ ہونا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے۔

۲۔ دونوں کا ذی رحم یعنی قرابت دار ہونا' اور اگر وہ دونوں اجنبی ہوں تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔

۳۔ ان کے مابین محرمیت کا ہونا: وہ اس طرح کہ وہ دونوں آپس میں ذی رحم محرم ہوں' یعنی ان دونوں کے درمیان ایسی قرابت ہو جو ایک کے مرد اور دوسرے کے لڑکی ہونے کی صورت میں دونوں کے مابین نکاح کیلئے باعث حرمت ہو' لہٰذا اگر وہ دونوں چچازاد وغیرہ ہوں' تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ نکاح کی حرمت کا باعث بننے والی قرابت ہی دونوں کو ایک دوسرے سے ملانے کا باعث ہے' جس کا نشا شفقت اور انس ہے مگر یہاں اس کی دلیل یعنی قرابت داری مفقود ہے۔

۴۔ یہ کہ دونوں کا مالک ایک ہی شخص ہو' خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ان کا مالک ہوا ہو جیسے کہ وہ ان کی خریداری' ہبہ' وراثت' صدقہ یا وصیت وغیرہ کی بناپر مالک ہوا ہو' حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے چھوٹے بیٹے کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے بغیر فروخت

کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس کے دو چھوٹے بچے ہوں، دونوں میں سے ایک اس کے ایک بیٹے کی ملکیت میں اور دوسرا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو مد کیلئے دونوں میں سے کسی کو فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ کراہت ایسی تفریق میں ہے جو ایک ہی ملکیت میں پائی جائے، اور اگر ایک شخص کی ملکیت نے دونوں کو جمع نہ کیا ہو، تو بیع دونوں کی تفریق کا باعث نہ ہوگی کیونکہ وہ دونوں بیع سے قبل بھی متفرق تھے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا مکاتب کی ملکیت میں ہو اس لئے کہ یہاں بھی دونوں کو ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کے معاملے میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس کے مالک مختلف شمار ہوں گے اور اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے اجازت یافتہ غلام کی ملکیت میں ہو پھر اگر تو اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی کمائی کو گھیرلے تو آقا کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اس غلام کو جو اس کے پاس ہو فروخت کردے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہے، اس لئے کہ آقا قرض دار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہے، لہٰذا اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا نہیں پایا گیا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا مالک ہے لیکن اس کی ملکیت کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا تعلق ہے، تو چونکہ وہ اس کیلئے بمنزلہ اجنبی کے ہے، لہٰذا معنوی طور پر دونوں کا ایک کی ملکیت میں اکٹھا ہونا نہیں پایا گیا۔

اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو آقا کیلئے مکروہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کرے اس لئے کہ اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا پایا گیا ہے اور اگر دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے مضارب کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں کو الگ کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ مضارب کا مال اگرچہ مضارب کی ملکیت نہیں ہے، لیکن اس کیلئے اس میں طاقتور حق ہے حتیٰ کہ مضارب کی جگہ رب المال کا اور رب المال کی جگہ مضارب کا بیع کرنا ازروئے استحسان جائز ہے، تو چونکہ رب المال اجنبی کی طرح ہے۔ لہٰذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ان کا اکٹھے ہونا نہیں پایا گیا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بڑی باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو تین دن تک خیار ہوگا، پھر وہ اس مدت خیار میں اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہوگیا تو اس صورت میں اس کا بیع کو جائز ہونے کی اجازت دینا یا اجازت نہ دینا (کہ اس سے بھی بیع جائز ہوجاتی ہے) مکروہ ہے تا آنکہ مدت گزر جائے۔ بلکہ وہ اس بیع کو فسخ کردے تا آنکہ دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے، اس لئے کہ بائع کا خیار شے کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے، لہٰذا باندی بدستور اس کی ملکیت میں رہے گی۔ پھر جب وہ اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہوگیا تو وہ دونوں ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہوگئے، لہٰذا اجازت دینا دونوں کے درمیان تفریق کا باعث ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار کو تین دن تک خیار ہوگا پھر اسی مدت میں بائع اس کے چھوٹے بچے کا مالک ہوگیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس بیع کو جائز قراردے یا اس کو فسخ کرے، اس لئے کہ باندی بائع کی ملکیت سے بغیر کسی اختلاف کے خارج ہو گئی ہے، اس لئے کہ ہمارے ائمہ کے مابین کسی اختلاف کے بغیر مشتری (خریدار) کا خیار سامان کو بائع کی ملکیت سے خارج

ہونے مانع ہے اور مشتری کی ملکیت میں اس کے داخل ہونے میں اختلاف ہے۔ تو چونکہ دونوں مملوک ایک ہی شخص کی ملکیت میں اکٹھے نہیں ہوئے' لہٰذا یہ اجازت دینا دونوں میں تفریق کا باعث نہ ہوگا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو اور اس کا کوئی بیٹا مشتری کے پاس ہو تو بغیر شک کے یہ اجازت مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اجازت دینا دونوں میں تفریق نہیں' بلکہ دونوں کے ایک ہی ملکیت میں جمع ہونے کا باعث ہے۔

رہا اس کا فسخ کرنا تو وہ بھی مکروہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تو یہ مسئلہ سمجھنا مشکل نہیں ہے اس لئے کہ باندی ابھی مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی کیونکہ ان کے اصول پر مشتری کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت میں جانے سے مانع ہے' لہٰذا اس صورت میں بیع کا فسخ اس کی ملکیت میں دونوں کا اکٹھے نہ ہونے کی بناپر باعث تفریق نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ باندی مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے' لیکن اس کو فسخ کرنا اس کا حق ہے' لہٰذا اس کو بیع کی اجازت پر مجبور کرنا اس کے حق کو باطل کرنا ہے' جو جائز نہیں ہے' لہٰذا اسے اس کو فسخ کرنے کی اجازت ہوگی۔

۵۔ ایک ہی شخص کا دونوں غلاموں کا مکمل طور پر مالک ہونا: لہٰذا اگر وہ ان دونوں میں سے ایک ایک حصہ کا مالک ہو تو اس کیلئے دونوں میں سے کسی ایک میں اپنے حصہ کو دوسرے کے بغیر فروخت کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں بیع مطلقاً تفریق کا باعث نہیں ہوئی' اس لئے کہ ایک پہلو سے اس سے پہلے ہی دونوں کے مابین تفریق موجود تھی' لہٰذا یہ صورت تفریق سے علی الاطلاق ممانعت کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

۶۔ دونوں میں سے ہر ایک کا بیع کے وقت بیع کا محل ہونا: لہٰذا اگر دونوں میں سے کوئی ایک بیع کا محل ہونے سے خارج ہوگیا' جیسے کہ غلام کو مدبر بنانے یا باندی کو ام ولد بنا دینے وغیرہ سے تو ایسی صورت میں دوسرے کی فروخت میں مضائقہ نہ ہوگا اگرچہ اس سے دونوں میں تفریق ہوجاتی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس کیلئے دونوں کو بیچنا مشکل ہے اور اگر دوسرے غلام کو فروخت کرنے سے اسے روک دیاگیا تو اس سے مالک کا نقصان ہوگا اور دونوں میں تفریق کی کراہت شرعاً ایک زائد نقصان کو دور کرنے کیلئے ہے لہٰذا اس کو اس سے بڑے نقصان کے ذریعے دور کرنا جائز نہ ہوگا۔

۷۔ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ دوسرے کے حق کا متعلق نہ ہونا: اور اگر ایسا ہو جیسے کہ دونوں میں سے ایک پر قرض ہو' اس طرح کہ اس نے کسی کا مال تلف کردیا ہو یا اس نے کسی انسان کے خلاف کوئی جنایت (زیادتی) کی ہو یا دونوں کو کسی ایک نے خریدا ہو پھر دونوں میں سے ایک میں اس نے کوئی عیب پایا اور اسے واپس کردیا تو تفریق مکروہ نہ ہوگی' بلکہ اسے اس قرض کی بناپر فروخت کردیا جائے گا۔ اور جنایت میں اسے دے دیا جائے گا۔ اور اس کو کسی عیب کی بناپر واپس کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کو تفریق سے روک دینے میں اس کو زائد نقصان ہوگا جو غلام کو پہنچنے والے نقصان سے زیادہ قوی ہے اور یہ نقصان اس کے حق کا ابطال ہے جو جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک جنایت کرے تو مالک کیلئے مستحب ہے کہ وہ اس کا فدیہ ادا کرے اس لئے کہ اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے اور نقصان کا ازالہ بھی ہے اور یہ بات ازروئے عقل اور شرع اچھی ہے۔

امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں کسی ایک کو ایک شخص نے خرید لیا پھر ان دونوں میں

سے کسی ایک میں اس نے کوئی عیب پایا تو وہ دونوں کو واپس کردے یا دونوں کو روک لے' اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ صرف عیب والے کو واپس کرے۔ اس لئے کہ خاص طورپر اسی کو واپس کرنا دونوں میں تفریق کرنا ہے جو ان کو نقصان پہنچانا ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کسی نے دروازے کے دو پاٹ خریدے یا دو موزے یا جوتی کا جوڑا خریدا پھر دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا تو اس صورت میں وہ صرف عیب دار کو واپس نہ کرے' اس لئے کہ اس صورت میں خصوصی طورپر بائع کو نقصان ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۸۔ ان دونوں کے مالک کا مسلمان ہونا: لہٰذا اگر کافر ہو تو اس کیلئے دونوں میں تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا پھر خواہ مالک آزاد ہو یا مکاتب یا اجازت یافتہ' مگر مقروض یا غیر مقروض غلام یا بچہ ہو یا بڑا اور خواہ وہ دونوں غلام مسلمان ہوں یا کافر یا دونوں میں سے ایک مسلمان اور کافر ہو اس لئے کہ جن دلائل کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ دونوں میں تفریق کی کراہت میں فرق نہیں کرتے۔ یعنی منقول دلائل بھی اور عقلی دلائل بھی۔

اگر کوئی حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اس کے ہمراہ دو چھوٹے غلام تھے یا ان میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا تھا اور وہ دونوں آپس میں محرم ہوں یا اس نے ان دونوں کو دارالاسلام میں اس کے مالک سے خریدا جو اس کے ہمراہ دارالاسلام میں امان لے کر آیا ہو' پھر اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو مسلمان کیلئے اس کے خریدنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور اگر اس نے دارالاسلام کے کسی مسلمان یا ذمی سے انہیں خریدا ہو یا کسی ایسے حربی سے جو کسی اور کی پناہ اور امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا ہو انہیں خریدا تو مسلمان کیلئے دونوں میں سے ایک کو خریدنا مکروہ ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں ضرورت نے تفریق کی کراہت کو دور کردیا ہے اس لئے کہ اگر اس نے انہیں نہ خریدا تو تب وہ انہیں لے کر دارالحرب چلا جاتا' لہٰذا اس کا یہ عمل مسلمانوں کے خلاف مدد ہوتا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت معدوم ہے اس لئے کہ اسے ان کی بیع پر مجبور کیا گیا ہے اور ان کا دارالحرب کے ساتھ جا ملنے کا کوئی امکان نہیں' لہٰذا اس سے ضرورت متحقق نہ ہوگی۔

۹۔ دونوں کا تفریق پر راضی دخوش نہ ہونا: لیکن اگر دونوں راضی ہوں تو تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس طرح کہ ایک بچہ بلوغت کے قریب ہو جس کی بناپر وہ اپنی بیع پر راضی ہو اور اس کی ماں بھی راضی ہو جائے تو دونوں کی رضامندی سے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنے کی کراہت نقصان (ضرر) کی بناپر ہے تو جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہوگئے تو اس سے واضح ہوگیا کہ اس میں ان کیلئے کوئی نقصان نہیں' لہٰذا یہ مکروہ نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی ملکیت میں کسی چھوٹے بچے کے ساتھ اس کا کوئی ایک قریبی محرم آجائے' لیکن اگر اس کے ہمراہ اس کے ایک سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہوں' جن میں سے ہر ایک بچے کا ذی رحم محرم ہو تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کے ماں باپ ہوں گے یا اس کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار۔ اگر تو وہ دونوں ماں باپ ہوں تو بغیر اختلاف کے اس کے اور ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر ان کے علاوہ کوئی اور ذی رحم محرم ہوں تو پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بچہ کے زیادہ قریب اور دوسرا اس سے دور ہو یا پھر دونوں رشتہ داری میں یکساں ہوں' پھر اگر تو دونوں میں سے ایک بچے کے زیادہ قریب ہو تو بچے

اور دور کے رشتہ دار کے مابین تفریق کرنے میں کوئی حرج نہیں' اس لئے کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت بچے کو دور کے رشتہ دار کی شفقت سے بے نیاز کردیتی ہے۔ لہٰذا اس تفریق میں بچے کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ خواہ ان دونوں بڑوں کی رشتہ داری کی جہت ایک جیسی ہو' جیسے باپ کی موجودگی میں دادا اور ماں کی موجودگی میں دادی و نانی یا خالہ یا ماموں یا دونوں کی جہت مختلف ہو' جیسے ماں اور پھوپھی اور چچا۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے اور ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا مکروہ ہے خواہ ان کی رشتہ داری کی جہت کیسی بھی ہو' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر شفقت ہوتی ہے اور اس کے علیحدہ کرنے سے یہ شفقت ختم ہوجائے گی۔ اور اگر وہ دونوں بڑے رشتہ دار قرابت میں یکساں ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو ان دونوں کی قرابت کی جہت ایک ہی ہو جیسے دو پھپیاں یا دو خالائیں یا باپ اور ماں کی طرف سے دو بھائی یا پھر دونوں باپ کی طرف سے ہوں یا دونوں ماں کی طرف سے ہوں تو قیاس یہ ہے کہ بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ یہی امام ابویوسفؒ سے روایت ہے' مگر استحسان یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے' جبکہ بچے کے ہمراہ کوئی ایک قریبی رشتہ دار رہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر علیحدہ علیحدہ شفقت ہوتی ہے' لہٰذا دونوں میں سے کوئی ایک شفقت میں دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اسی طرح بعض اوقات دونوں میں سے کسی ایک کو بچے پر دوسرے سے زیادہ شفقت ہوتی ہے' لہٰذا دونوں کو اس سے الگ کرنا ازروئے اصل یا ازروئے مقدار شفقت میں کمی کا سبب ہوگا جو اس کے حق میں شفقت کا نقصان ہے' لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں تفریق کی کراہت شفقت کا ذریعہ ختم ہوجانے سے بچے کو جو نقصان ہوتا ہے اس کی بناپر ہے تو جب قرابت کی جہت اور بچے سے دونوں کی رشتہ داری یکساں ہو تو ایسی صورت میں دونوں میں سے ایک کی موجودگی میں معنوی طورپر اس کی شفقت اسے حاصل رہے گی' بخلاف اس صورت کے جب دونوں کی رشتہ داری کی جہت ایک دوسرے سے مختلف ہو' کیونکہ قرابت کی جہت مختلف ہوجانے کی بناپر شفقت بھی مختلف ہوگی جس کی رو سے ان میں سے ہر ایک سے جو شفقت حاصل ہوگی وہ دوسرے سے حاصل نہ ہوگی' لہٰذا اس کو الگ کرنا بچے کے حق میں نقصان کا باعث ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ چھ بہنیں یا چھ بھائی ہوں جن میں سے تین بڑے اور تین چھوٹے ہوں تو ان میں سے ایک چھوٹے کو ایک بڑے کے ہمراہ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر بچے کے ہمراہ اس کے دو حکمی والد ہوں اس طرح کہ انہوں نے اس بچے کے والد ہونے کا دعویٰ کیا تا آنکہ ان کی اس بچے سے نسب ثابت ہوگئی پھر وہ تمام لوگ ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہوجائیں تو قیاس یہ ہے کہ جہت قرابت ایک ہونے کی بناپر دونوں میں سے ایک کی بیع مکروہ نہ ہوگی' یعنی والد ہونے کی قرابت جیسے دو چچا یا دو خالائیں۔ اور استحسان یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا' اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک اس کا حقیقی طورپر باپ ہے' لہٰذا حقیقی طورپر ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ اس کا نسب ثابت ہے' لیکن دعوے میں ان کے یکساں ہونے کی بناپر ہم نے دونوں سے اس کے نسب ثابت ہونے کا فیصلہ دیا ہے' لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان میں سے اس کا باپ ایک ہی ہے' لہٰذا اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اس نے فروخت کردیا تو اس میں یہ احتمال ہوگا کہ اس نے بچے کے والد کو فروخت کیا ہے جس کی وجہ سے اس سے دونوں میں تفریق ثابت ہوجائے گی۔

بخلاف اس صورت کے جب چھوٹے بچے کا باپ اور ماں اس کے ساتھ جمع ہوں کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کی فروخت مکروہ ہے' کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی قرابت ثابت شدہ ہے جس کی بناپر اس کو فروخت کرنا چھوٹے بچے اور بڑوں میں سے ایک کے ساتھ اس کی یقینی طورپر تفریق ہوگی' لہٰذا یہ مکروہ ہے۔

اور اگر دونوں بڑوں کی قرابت کی جہت مختلف ہو' جیسے پھوپھی خالہ کے ساتھ اور چچا ماموں کے ساتھ اور حقیقی بھائی باپ یا ماں کی طرف سے بھائی کے ساتھ یا اسی طرح کی کوئی اور رشتہ داری ہو تو ان کی تفریق مکروہ ہوگی۔ اس لئے کہ جو رشتہ دار باپ کی طرف سے قرابت میں بچے کے قریب ہو وہ باپ کے قائم مقام ہوسکتا ہے اور جو رشتہ دار ماں کی جانب سے اس کے قریب ہو وہ ماں کے قائم مقام ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ بچے کے ہمراہ اس کا والد اور ماں ہوں اور اگر ایسا ہو تو ان میں تفریق مکروہ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر کوئی عورت قید کرلی گئی اور اس کی گود میں چھوٹی لڑکی ہو اور وہ دونوں ایک ہی شخص لے حصہ میں آگئیں اور عورت کا یہ گمان ہو کہ وہ اس کی بیٹی ہے تو ان دونوں میں تفریق مکروہ ہوگی۔ اگرچہ تمام احکام میں محض اس کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ روایات قیدیوں کی تفریق کی کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور بچے کا قیدی عورت کا بچہ ہونا صرف اس کے دعویٰ سے ظاہر ہوتا ہے' لہٰذا تفریق کے معاملے میں یہ روایات اس کے قول کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں' نیز اس لئے بھی کہ یہ بات دیانت کے باب سے ہے اور اکیلی عورت کا قول دیانت کے معاملات میں خصوصی طورپر احتیاط کے طریقے پر چلنے کیلئے قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹی بچی قید کرنے والے کے ہاتھ میں بڑی ہوگئی اور وہ بڑی عورت سے مجامعت کرچکا ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ بڑی عورت نے چھوٹی بچی کو دودھ پلایا تھا یا نہیں تو مناسب ہوگا کہ وہ چھوٹی لڑکے کے قریب نہ جائے' اگرچہ اس کا اس سے نسب ثابت نہ ہوا ہو' محض اس کے دعویٰ کی بناپر' اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نسب یا رضاع وغیرہ کی بناپر اس کی بیٹی ہو' لہٰذا وہ ازروئے احتیاط اس کے قریب بھی نہ جائے' گو حکماً" (فیصلے میں) اسے قریب جانے سے نہیں روکاجاسکتا۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول حقوق العباد میں معتبر نہیں ہوتا اور اگر وہ چھوٹی بچی قید کئے جانے کے وقت اس کی گود میں نہ ہوتو ایسی صورت میں اس کو الگ کرنے اور جماع میں دونوں کو جمع کرنے میں مضائقہ نہیں' اس لئے کہ جب قید کے وقت وہ اس کی گود میں نہ تھی تو اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ حکم میں اس کی ماں ہے' لہٰذا اس کا قول سرے سے قبول نہ ہوگا۔

اور اگر قیدیوں میں سے کسی شخص نے کسی بچہ کے بارے میں' خواہ وہ بچہ ہو یا بچی' یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اس سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا۔ خواہ دارالاسلام میں پناہ لینے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا یہ دعویٰ تقسیم یا اس کی ملکیت میں بذریعہ بیع وغیرہ آنے سے پہلے ہو۔ اس لئے کہ اس شخص کا دعویٰ صحیح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس سے اس کا نسب ثابت ہوجاتا ہے' لہٰذا اس کا اثر تفریق کی کراہت میں ظاہر ہوگا خواہ بچہ قید کے وقت اس کے ہاتھ میں ہو یا نہ ہو' بخلاف عورت کے دعویٰ کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے ہمراہ جو بچہ ہے وہ اس مرد سے ہے اور وہ اس کا خاوند ہے اور اس نے اس کی تصدیق کی تو دونوں کے درمیان زوجیت دونوں کے ایک دوسرے

کی تصدیق کرنے کی بناپر ثابت ہوجائے گی' جبکہ بچے کا دونوں سے نسب ثابت ہوجائے گا۔ اور بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں جدائی کرنا مکروہ ہوگا' اس لئے کہ وہ ان دونوں کے اقرار کے مطابق وہ ان کا بیٹا ہے۔

اور اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کسی ایک نے تقسیم یا بیع سے قبل یہ دعویٰ کیا کہ قیدیوں میں سے چھوٹا بچہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔ پھر دیکھا جائے اگر تو اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت ہو تو وہ مسلمان ہوگا اور وہ غلام نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت نہ ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا' لیکن وہ غلام ہوگا۔ اس لئے کہ اگرچہ اس سے نسب کے اثبات اور تعلق کی نسبت میں اس کا دعویٰ صحیح ہے' لیکن وہ (فی الحقیقت) صحیح نہیں ہے' لہٰذا اس کی غلامی کے حق میں اس کا (اعتبار) نہیں ہے اس لئے کہ اس دعویٰ میں دوسرے غنیمت پانے والے مجاہدین کے حق کا ابطال لازم آتا ہے جس کی بناپر دوسرے کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور یہ بات جائز ہے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں اقرار کے معاملے میں سچا سمجھا جائے' لیکن وہ دوسرے کے حق میں وہ سچا نہیں ہوسکتا جبکہ اس کا دعویٰ دوسرے کے حق کو باطل کرنے پر مشتمل ہو' جیسے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے غلام کی آزادی کا دعویٰ کرے پھر وہ اس کو خرید لے۔ تو اس کی خریداری درست ہوگی اور وہ اس پر آزاد ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو خریدا پھر اس نے اس کے آزاد ہونے کا اقرار کیا تو اس کا اقرار اپنے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ وہ اس پر آزاد ہوجائے گا' لیکن وہ اس کے بائع کے حق میں درست نہ ہوگا' حتیٰ کہ اس کیلئے جائز نہ ہوگا کہ اس کے بائع کی طرف قیمت کے ساتھ رجوع کرے اور اس کیلئے بہت سی مثالیں ہیں' واللہ اعلم۔

فصل

جس شے کے ساتھ تفریق حاصل ہوتی ہے

وہ بیع کے ذریعے اس کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ اس سے انس اور شفقت کی منفعت کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے۔ یہی حکم وراثت اور مال غنیمت میں تقسیم کا بھی ہے۔ اس لئے کہ تقسیم بھی دوسرے کو مالک بنانے سے خالی نہیں ہوتی' خصوصاً' ایسی شے میں جس کی کوئی مثل نہ ہو' لہٰذا اس کے ذریعے تفریق حاصل ہوجائے گی جس کی بناپر یہ بات مکروہ ہوگی۔ پھر اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں میں سے کوئی ایک آزاد کردیا جائے یا مکاتب بنا دیا جائے' اس لئے کہ آزاد کرنا دوسرے کو مالک بنانا نہیں ہے بلکہ وہ ملکیت کا ازالہ یا اس کو انتہاء تک پہنچانا ہے' لہٰذا اس سے جدائی ثابت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے آزاد کردیا تو وہ اپنے ساتھی کے ساتھ رہ کر انس اور اس سے حسن سلوک کرسکتا ہے۔ لہٰذا اس کو آزاد کرنا دونوں کے درمیان جدائی ڈالنا نہ ہوگا۔ یہی حکم مکاتب کا ہے' اس لئے کہ کمائی کے اعتبار سے مکاتب آزاد ہوتا ہے' توچونکہ اس کی بناپر انس وغیرہ کی منفعت ختم نہ ہوگی' لہٰذا یہ حالت دونوں میں جدائی کا باعث نہ ہوگی' واللہ اعلم۔

لیکن اگر وہ جدائی ہو تو آزادی کا فائدہ جدائی کے ضرر (نقصان) سے بڑھ کر ہے، جس کی بناپر معنوی طورپر یہ نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کرنے والے کے ہاتھ پر فروخت کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے تو مشتری (خریدار) کی حالت سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہٰذا جدائی ضرر (نقصان) ہونے سے خارج ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس کے بالمقابل ایسا نفع ہے جو اس سے بڑا ہے، یعنی اس کی آزادی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا بیع کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ شرط ہوتا تو بیع کا فاسد ہونا ثابت ہوجاتا، تو چونکہ یہاں آزادی کا ارادہ کرنا باقی رہا اور اس کے ازالے کا نفاذ لازم نہیں ہے، لہٰذا بیع ان کے درمیان تفریق کا ذریعہ رہی۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے کہا اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ آزاد ہے۔ پھر اس نے اس کو خریدا تو فقہاء نے کہا ہے کہ بالاجماع مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی خریداری کے بعد یقینی طورپر آزاد ہوجائے گا لہٰذا بیع ممکنہ ضرر یعنی نقصان کا باعث ہونے سے خارج ہوجائے گی۔

فصل

اس بیع کا حکم جس کے ذریعے تفریق ہوتی ہے کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں

اس کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہے اور وہ فی نفسہ حکم کیلئے مفید ہے، لیکن وہ مکروہ ہے اور بائع دونوں کو جدا کرنے کی بناپر گناہ گار ہوگا اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں یہ بیع فاسد ہے اور باقی ذوی الارحام کے بارے میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں بیع باطل ہے۔ انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جو ہم نے اوپر تفریق کی ممانعت کے سلسلے میں نقل کی ہیں۔ یا ایسی روایات جو نہی کے قائم مقام ہیں اور بیع دونوں کو جدا کرنے والی ہے اس لئے وہ ممنوع ہوگی۔ اور ممنوع بیع ملکیت کے ثبوت کیلئے اس کا سبب نہیں ہوسکتی، جیسے کہ ان تمام بیوع کا جن کے متعلق ممانعت آئی ہے یہی حکم ہے۔ امام صاحب کے اصول کے مطابق تو امام ابویوسفؒ نے والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں اس کے فاسد ہونے کا اس لئے قول اختیار کیا ہے کیونکہ ان کو الگ الگ کرنے کی شدید ممانعت آئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر نقل کرآئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

واحل اللہ البیع وحرم الربوا (البقرۃ ۲:۲۷۵) اور اس نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام ٹھہرا ہے۔

نیز اسی طرح کے بیع کے بارے میں دوسری نصوص، جو علی العموم اور علی الاطلاق بیع کے جواز کی متقاضی

ہیں اور جو شخص تخصیص یا تقیید کا دعویٰ کرتا ہے اس کے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔ رہی احادیث تو وہ بیع کے علاوہ کسی اور طریقے سے ان کی جدائی پر محمول ہیں اور وہ ان کو نقصان پہنچانا ہے۔ لہٰذا یہ بات بیع کے مشروع ہونے سے اسے خارج نہیں کرتی' جیسے کہ اذان کے وقت بیع کرنا اور ہم نے ان روایات کو بیع کے سوا پر جو محمول کیا ہے وہ یا تو اس لئے کہ خبرواحد قرآن مجید کے حکم کے موافق ہوجائے اور یا اس لئے کہ ایسی شے کی بیع منع ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے' جو عقلاً مستحسن ہو جیسا کہ اپنی جگہ اس اصول کا ذکر کیا گیا ہے۔

۲۔ اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا:

مکروہ بیوع میں سے اذان کے وقت کی بیع بھی ہے' یعنی اذان جمعہ کے وقت جیسا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یآ ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع (الجمعہ ۶۲:۹)	اے اہل ایمان جمعہ کے دن جب نماز جمعہ کیلئے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کیلئے دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ نے اذان کے وقت بیع کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔ جو بیع سے روکنا ہے' لیکن یہ نہی لغیرہ یعنی سعی (نماز جمعہ کیلئے جلدی کرنا) چھوٹنے کی بناپر ہے' لہٰذا یہ بیع فی نفسہ جائز ہوگی' لیکن مکروہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ایک غیر مشروع فعل متصل ہوگیا ہے' یعنی اس کی سعی کو ترک کرنا۔

۳۔ شہری کا دیہاتی کی اشیاء فروخت کرنا:

اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس غلہ یا چارہ ہو جسے وہ دیہات والوں کے سوا کسی اور کو مہنگی قیمت پر فروخت نہ کرتا ہو جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یبیع حاضر لباد دعوا الناس یرزق الله بعضھم من بعض	کوئی شہری دیہاتی کیلئے کوئی شے فروخت نہ کرے لوگوں کو چھوڑ دو کو اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے کے ذریعے روزی دے۔

اور اگر اس نے اسے فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ یہ ممانعت ایسے مفہوم کی بناپر ہے جو بیع کے علاوہ ہے اور وہ بات شہر والوں کو نقصان پہنچانا ہے جس کی بناپر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم نہ ہوگا' جیسے کہ اذان (جمعہ) کے وقت بیع کرنا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے ساتھ شہر والوں کو نقصان پہنچتا ہو اس طرح کہ شہر والے کھانے یا چارے کی طرف سے تنگ سالی کی حالت میں ہو' لہٰذا اگر وہ خوشحالی اور سہولت میں ہوں تو نقصان نہ ہونے کی بناپر ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

۴- سامان کو آگے جاکر خریدنے والے کی بیع: (متلقی السلع)

اس کی تشریح میں اختلاف ہے' بعض نے کہا ہے کہ کسی شخص کو جب کسی قافلے کی آمد کا پتہ چلے جو بڑے تجارتی سامان کے ہمراہ آرہا ہو تو کوئی شخص اس کو راستے میں جاکر ملے اور ان کے پاس جو بھی خورد و نوش (میرہ) کا سامان ہو وہ خریدے اور وہ شہر میں واپس آکر اسے مرضی کی قیمت پر فروخت کرے کہ یہ خریداری مکروہ ہوگی' اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لاتتلقوا السلع حتی تبسط الاسواق	تم راستے میں سامان کو جاکر نہ ملو تا آنکہ وہ بازاروں میں پھیلا دیا جائے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب شہر والوں کو اس کے ذریعے نقصان پہنچے' جیسے کہ شہر والے خشک سالی اور قحط سالی وغیرہ میں ہوں' لیکن اگر یہ بات ان کیلئے نقصان دہ نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی تشریح یہ ہے کہ کوئی شخص ان کو جاکر ملے پھر وہ ان سے وہ سامان شہر کی نسبت سستے بھاؤ خریدلے اور قافلے والوں کو شہر کے بھاؤ کا علم نہ ہو اور یہ بھی مکروہ ہے خواہ اس سے شہر والوں کو نقصان ہوتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ اس نے انہیں دھوکہ دیا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں خریداری جائز ہے اس لئے کہ یہ بیع فی نفسہ جائز ہے اور اس کی ممانعت لغیرہ ہے اور وہ سابقہ تشریح کی روشنی میں عوام کو اور دوسرے قول کی روشنی میں سامان کے مالک کو دھوکہ دینا ہے۔

۵- کسی کی لگائی ہوئی قیمت سے زیادہ قیمت لگا کر خریدنا:

جس کی صورت یہ ہے کہ دو افراد ایک دوسرے سے بھاؤ تاؤ کریں پھر بائع نے اپنے سامان کے عوض قیمت طلب کی اور مشتری بھی اس قیمت پر راضی ہوگیا' پھر کوئی اور خریدار آگیا اور وہ اس نے پہلے شخص کی قیمت میں داخل اندازی کی اور اس سے اس سے زیادہ قیمت پر یا اسی قیمت پر خریدلے تو یہ مکروہ ہے اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یستام الرجل علی سوم اخیہ ولا یخطب علی خطبہ اخیہ	کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر سودا نہ خریدے اور نہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح کی جگہ پیغام نکاح دے۔

دوسری روایت میں ہے۔ "اور کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر قیمت نہ لگائے" یہ ممانعت بیع میں موجود کسی معنی کی بناپر نہیں' بلکہ اسے تکلیف دینا ہے' لہٰذا نفس بیع جائز ہوگی اور اس کی خریداری کرنا جائز ہوگا' لیکن یہ بات مکروہ ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بائع اس کی لگائی ہوئی قیمت پر یعنی جس قیمت پر خریدار نے اسے طلب کیا ہے فروخت کیلئے مائل ہوجائے' لیکن اگر وہ اس کی قیمت کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں دوسرے کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے خریدے اس لئے کہ اس صورت میں یہ اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا نہیں ہے لہٰذا یہ اس

ممانعت کے تحت نہ آئے گا' اس لئے بھی کہ اس میں دوسرے کو تکلیف دینا نہیں پایا جاتا' بلکہ وہ تو بیع من یزید (بولی والی) ہے' لہٰذا یہ مکروہ نہیں ہے' اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیالہ اور ایک کمبل بولی پر بیع من یزید (نیلامی) کے طریقے پر فروخت کیا تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مکروہ بیع نہیں کر سکتے تھے۔

یہی حکم نکاح کا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو پیغام نکاح دیا اور اس کا دل اس کی طرف مائل ہوگیا تو دوسرے شخص کیلئے اس کو پیغام نکاح دینا جائز' مگر مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے روایت نقل کی' البتہ اگر اس کا دل اس کے پیغام کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۔ باغیوں' فتنہ پردازوں اور ان کے لشکروں میں جاکر ہتھیار فروخت کرنا:

اس لئے کہ ان کو ہتھیار فروخت کرنا ان کی گناہ اور زیادتی میں مدد کرنے کے مترادف ہے' جو ممنوع ہے اور وہ شے جس سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں جیسے کہ لوہا وغیرہ' تو اس کی فروخت مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ لڑائی کیلئے تیار شدہ شے نہیں ہے' لہٰذا اس میں اعانت کا معنی ثابت نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال اس لکڑی کی فروخت ہے جو مزمار (آلہ موسیقی) بنانے کی اہلیت رکھتی ہو کہ یہ مکروہ نہیں اگرچہ مزمار کی فروخت مکروہ ہے۔

ب: بیع سے متصل مکروہ امور

۱۔ احتکار: (ذخیرہ اندوزی)

ہم احتکار کے متعلق احکام باب الکراہت میں بیان کر آئے ہیں۔ اس مقام کے ساتھ اس کو ملا کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

۲۔ نجش:

وہ یہ کہ کوئی شخص مبیع کی تعریف کرے اور اس کی قیمت لگائے مگر وہ خود نہ خریدنا چاہتا ہو' بلکہ وہ صرف دوسرے کو سنانے کیلئے ایسا کرے تاکہ وہ اس کی زیادہ قیمت لگائیں تو یہ مکروہ ہے' اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ مسلمان بھائی کو نقصان پہنچانے کیلئے حیلہ سازی ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اسے اس کی مثلی قیمت پر مانگے' لیکن اگر اس نے اس کے سامان کو کم قیمت پر لینا چاہا اور کسی شخص نے فرضی گاہک بن کر مداخلت کی تاآنکہ اس کی قیمت مثلی قیمت تک پہنچ گئی تو یہ بات مکروہ نہ ہوگی' اگرچہ یہ جعلی گاہک خود اس کو خریدنا نہ چاہتا ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

بیع کا حکم

بیع کے حکم پر مطلع ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہم بیع کی اقسام کو الگ الگ بیان نہ کریں۔

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ حکم کے حق میں بیع یا تو صحیح ہوگی اور یا پھر فاسد ہوگی نیز یا تو باطل ہوگی یا پھر موقوف ہوگی۔

ا- بیع صحیح کا حکم:

پھر صحیح بیع میں یا تو (کسی ایک یا دونوں کیلئے) خیار ہوگا اور یا پھر اس میں خیار نہ ہوگا۔ وہ بیع جس میں خیار نہ ہو اس کے بہت سے احکام ہیں۔ ان میں سے کچھ احکام اصل اور کچھ اس کے توابع میں سے ہیں۔ اصلی احکام پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: اصلی حکم کا بیان　　　ب: اس کی صفت کا بیان

ا- اصلی حکم کا بیان:

اس کا اصلی حکم خریدار کیلئے مبیع اور بائع کیلئے قیمت (زر اعتبار) میں فوری طور پر ملکیت کا ثبوت ہے لہٰذا بیع کے حکم اور اس سے متعلقہ احکام و مسائل کے جاننے کیلئے مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا جاننا ضروری ہے، جس پر دو عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان

۲ دونوں سے متعلقہ احکام و مسائل

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان:

پس ہم کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی کہنے کی طاقت دینے والا ہے کہ لفظ مبیع اور ثمن ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر ایسے اضداد الفاظ میں سے ہیں جو مختلف معانی پر بولے جاتے ہیں پس مبیع بنیادی طور پر اس شے کا نام ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے اور ثمن (زر اعتبار) بنیادی طور پر اس شے سے عبارت ہے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو اور اگر کسی عارض کی بناء پر اس اساسی مفہوم میں تبدیلی کا احتمال ہے اس طرح کہ جو شے متعین ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو وہ شے مبیع ہوجائے گی جیسے مسلم فیہ، اور جو شے اس کا احتمال رکھتی ہو وہ ثمن (زر اعتبار) ہوجائے گی جیسے کہ بیع سلم میں راس المال، اگر وہ عین ہو، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام زفرؒ کے اصول پر اس کا حکم یہ ہے اور یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے کہ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) ایسے باہم مترادف الفاظ میں سے ہیں جن کا ایک ہی شے پر اطلاق ہوتا ہے، البتہ احکام میں ایک شے دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، جبکہ وہ حرف باء کے ساتھ مستعمل ہو۔

جب اس اصولی بحث کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ درہم اور دینار ہمارے ائمہ کرامؒ کے اصول پر

اثمان (زر اعتبار) ہیں جو استحقاق کے معاملے میں باہمی معاملات میں متعین نہیں ہوتے۔ خواہ ان کی تعیین بھی کرلی جائے، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا ان درہموں کے عوض یا اس دینار کے عوض فروخت کیا تو مشتری کیلئے جائز ہوگا کہ وہ مشارالیہ کو خود رکھ لے اور اس کی مثل بائع کو دے دے لیکن وہ جنس، نوع، صفت اور مقدار کی ضمان (تاوان) کیلئے متعین سمجھے جاتے ہیں، حتیٰ کہ تاوان کی صورت میں اس پر جنس، نوع، مقدار اور صفت کے معاملے میں مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) کی ہم مثل شے کو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشارالیہ (زر اعتبار) ہلاک ہوجائے تو اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اشارہ کرنے سے ان کی تعیین ہوجاتی ہے، حتیٰ کہ بائع مشتری سے مشار الیہ درہموں کا مستحق ہوجاتا ہے، جیسے کہ تمام مشارالیہ اشیاء (اعیان) میں یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ قبضے سے قبل تلف ہوجائیں تو عقد باطل ہوجائے گا جیسے کہ تمام اشیاء (اعیان) میں یہی حکم ہے۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں کا ایک ہی جگہ استعمال ہوتا ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تشتروا بایاتی ثمنا قلیلا (البقرۃ ۲:۴۱) اور میری بات کے عوض کم قیمت حاصل نہ کرو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خرید کردہ شے کو جو مبیع ہے ثمن (مقررہ قیمت) قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ثمن (زر) مبیع اور مبیع ثمن ہے، اسی لئے لفظ شراء (خریداری) کا ذکر بیع (فروخت) کے نام سے کیا جاسکتا ہے۔ کہا جاتا ہے "شریت الشیء" (میں نے اس کو فروخت کیا) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وشروہ بثمن بخس دراھم معدودۃ (یوسف ۱۲:۲۰) اور انہوں نے اس کو چند گھٹیا درہموں کے بدلے خریدا۔

کہ یہاں شروہ کا مطلب ہے انہوں نے اس کو بیچ دیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کسی شے کا ثمن (زر اعتبار) اس کی قیمت ہے اور شے کی قیمت وہ ہوتی ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ اسی لئے اسے قیمت کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دوسرے شے کی جگہ قائم مقام ہوتی ہے اور ثمن اور مثمن (قیمت اور شے) دونوں میں سے ہر ایک شے دوسری کے قائم مقام ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے اس کا ثمن (قیمت) اور مبیع (فروخت شدہ شے) ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ثمن (قیمت) اور مبیع میں ازروئے لغت کوئی فرق نہیں ہے اور مبیع وہ شے ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے تو یہی حکم ثمن کا ہے اس لئے کہ وہ مبیع ہے، جیساکہ ہم نے بیان کیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن (مقررہ قیمت) لغوی طور پر اس شے کا نام ہے جو کسی کے ذمہ ہو۔ الفراء سے یہی تو منقول ہے جو لغت کے امام ہیں، نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک کو ثمن اور دوسرے کو عرف لغت اور عرف شرع میں مبیع کہا جاتا ہے۔ اور ناموں (الفاظ) کا اختلاف بنیادی طور پر معانی کے اختلاف پر مبنی ہے۔ البتہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ توسعاً" (وسیع معانی کی رو سے) استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کے بالمقابل ہوتا ہے، لہٰذا دونوں میں سے ایک لفظ مقابلے کا مفہوم پائے جانے کی بناء پر ایک دوسرے پر بولا جاتا ہے، جیسے کہ برائی کے بدلے کو برائی اور زیادتی کے بدلے کو زیادتی کہا جاتا ہے۔ رہا حقیقی مفہوم تو وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور جب قیمت اس شے کا نام ہوا جو اس کے ذمہ ہے تو

اس میں اشارے کی بناپر تعیین کا احتمال نہیں ہے تو چونکہ شے (عین) کی استحقاق کے حق میں حقیقی طورپر تعیین صحیح نہیں ہے' لہٰذا اسے مشار الیہ کی جنس' نوع' صفت اور مقدار کا کنایہ سمجھا جائے گا۔ تاکہ بقدر امکان عقل مند شخص کا تصرف صحیح ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہاں تعیین مفید نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ہر وہ معاوضہ جو بامعاوضہ معاملات میں متعین کرنے والے سے طلب کیا جائے اور جس کی مثل کا پورا پورا وصول کرنا ممکن ہو تو وہاں تعیین شے (عین) استحقاق کے حق میں مفید نہ ہوگی' لہٰذا یہ تعیین اس کے حق میں لغو ہوگی اور جنس' نوع' صفت اور مقدار کے بیان میں معتبر ہوگی اس لئے کہ انکے حق میں تعیین مفید ہوتی ہے۔ پھر ہمارے نزدیک درہم اور دینار ہر حالت میں اس شے کی قیمت (اثمان) ہیں جو ان کے بالقابل ہو خواہ ان دونوں پر حرف باء (بمعنی عوض) داخل ہو یا وہ ان کے بالقابل پر داخل ہو' اس لئے کہ وہ کسی حالت میں بھی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے' لہٰذا وہ ہر حالت میں قیمت ہوں گے۔

ان دونوں کے سوا جو اموال ہیں اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو' جیسے ایک دوسرے سے مختلف عددی شے اور گز سے ماپ کر دی جانے والی کوئی شے' تو وہ ہر حالت میں مبیع ہے اس لئے کہ وہ اس کی تعیین کرنے سے متعین ہوجاتی ہیں' بلکہ ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے' ماسوا اس کے کہ وہ کوئی عین ہو' بجز اس کپڑے کے جو عقد سلم میں اس کی وصف کے ساتھ میعادی طورپر فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ذمہ بطور قرض ثابت ہوجاتا ہے اور استحسان کی رو سے خلاف قیاس ہونے کے باوجود بطریق سلم مبیع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ لوگوں کو عقد سلم میں اس کی ضرورت ہے۔ اسی طرح جب اس کی عقد سلم کے علاوہ میعادی فروخت میں صفت بیان کی گئی ہو تو وہ اس کے ذمہ ازروئے استحسان قرض قیمت کے طورپر واجب الادا رہتا ہے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو' جیسے کیلی اور موزون اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء تو اگر تو اس کیلی اور موزون شے کے بالقابل کوئی درہم اور دینار ہو تو وہ شے مبیع ہے اور اگر اس کے بالقابل ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو' جن کا ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو وہ کیلی یا موزون شے متعین ہوجاتی ہو' تو وہ مبیع ہوگی اور اگر وہ معین نہ ہو تو اس میں حرف باء کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ جس پر وہ داخل ہو وہ ثمن (قیمت) ہے اور دوسری شے مبیع ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک معین ہو اور دوسری کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں میں سے ہر ایک شے موصوف ہو تو اس میں بھی حرف باء کے ساتھ فیصلہ کیا جائے' کہ جس شے پر حرف باء داخل ہو وہ ثمن اور دوسری شے مبیع ہوگی۔

رائج الوقت پیسے (فلوس):

رہے رائج الوقت پیسے تو اگر تو ان کا خلاف جنس شے کے ساتھ تبادلہ ہو تو وہ ثمن (قیمت) ہیں' اسی طرح اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے ساتھ گنتی میں مساویانہ طورپر تبادلہ کیا جائے' تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے عوض گنتی میں کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مبیع ہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہر حالت میں ثمن (قیمت) ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

ب: بیع کے ساتھ متعلقہ احکام:

(ا) اگر مبیع منقولہ شے (Movable Property) ہو تو بالاجماع قبضے سے قبل اس میں تصرف جائز نہیں اور زمین یا (Immovable Property) ہونے کی صورت میں اختلاف ہے اور قیمت میں قبضے سے قبل تصرف کرنا درست ہے۔ ماسوائے بیع سلم اور بیع صرف کے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو زر ثمن کوئی عین (شے) ہو تو اس میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ بات ان کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک زر ثمن (قیمت) اور مبیع مترادف الفاظ میں سے ہیں' جن کا اطلاق ایک ہی مسمی (ذات) پر ہوتا ہے' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شے مبیع ہے' اور کسی مبیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ قرض ہو تو اس کے متعلق ان سے دو اقوال مروی ہیں۔ ایک قول کی رو سے اس میں بھی تصرف جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر مقبوض شے کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے' لہٰذا یہ روایت عین اور قرض دونوں کو شامل ہوئی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ خدمت نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ ہم لوگ بقیع میں اونٹ فروخت کرتے ہیں اور ہم درہموں کی جگہ دینار وصول کرتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ اسی دن کے بھاؤ کے مطابق ہو اور تم اسی وقت جدا ہوجاؤ اور تمہارے درمیان کوئی حق باقی نہ رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔" کہ یہ روایت اس کے ثمن (قیمت) کے کسی شے سے تبادلے کے بارے میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض پر قبضہ عین (شے) پر قبضے کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ نفس قرض پر قبضہ ممکن نہیں ہے' کیونکہ وہ ایسے حکمی مال سے عبارت ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے۔ یا وہ فعل سے عبارت ہے اور ان میں سے ہر ایک شے میں حقیقی طور پر قبضے کا تصور نہیں ہو سکتا' لہٰذا اس پر قبضہ اس کے بدل (معاوضے) پر قبضے سے ہوتا ہے' جو قرض پر قبضہ ہے لہٰذا جس عین (شے) پر قبضہ کرلیا گیا ہو وہ قبضہ کنندہ پر قابل ضمانت ہے اور مقبوض منہ (جس کی طرف سے قبضہ کیا گیا ہے) اس کے ذمہ اسی جیسی مالیت والی شے ہے' لہٰذا وہ دونوں اشیاء ایک دوسرے کا قصاص (بدلہ) ہوں گی۔ یہی قرضوں پر قبضے کا طریقہ ہے اور یہ بات دونوں صورتوں میں یعنی خواہ قبضہ کی ہوئی شے اس کے ذمہ واجب الادا شے کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے فرق نہیں کرتی' اس لئے کہ ایک دوسرے کا بدلہ (قصاص) ہونا معنوی طور پر اس کی مالیت ہونے سے متحقق ہوتا ہے اور تمام اموال مالیت کے مفہوم میں ایک ہی جنس ہیں اور اس سے یہ واضح ہوا کہ حدیث میں مذکورہ شے سے مراد عین (شے) ہے قرض نہیں۔ اس لئے کہ غیر مقبوضہ شے کی بیع سے ممانعت اس بات کی متقاضی ہے کہ مبیع ایسی شے ہونی چاہئے جس پر قبضے کا احتمال ہو اور نفس قرض پر قبضے کا احتمال نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لہٰذا مذکورہ ممانعت اس کو شامل نہ ہوگی' بخلاف عقد سلم اور عقد صرف کے۔

رہا عقد صرف تو وہ اس لئے کہ صرف کے دونوں طرف کے معاوضے ایک پہلو سے مبیع اور ایک پہلو سے زر ثمن (قیمت) ہیں اس لئے کہ بیع کیلئے مبیع کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اسمائے اضافیہ میں سے ہے

اور ان میں سے کوئی ایک بدل (معاوضہ) مبیع قرار دیئے جانے میں دوسرے سے بہتر نہیں ہے لٰہذا دونوں میں سے ہر ایک کو ایک پہلو سے مبیع اور دوسرے پہلو سے قیمت (ثمن) قرار دیا جائے گا۔ تو اس پہلو سے کہ وہ ثمن ہے اس میں دوسرے ثمن (قیمت بننے والی اشیاء) کی طرح قبضے سے قبل تصرف جائز ہے۔ اور اس پہلو سے کہ وہ مبیع ہے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔ تو ہم نے ازراہ احتیاط حرمت والی جانب کو ترجیح دی ہے جبکہ مسلم فیہ ہونے کی صورت میں اس میں اس لئے تصرف جائز نہیں ہے کہ وہ ازروئے نص مبیع ہے' اور منقولہ مبیع کو قبضے سے پہلے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور راس المال مبیع کے عین شے ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ تبادلے کی حرمت کے حق میں ازروئے شریعت ملحق ہوجاتا ہے' تو جس نے تمام اموال میں اس کے ملحق ہونے کا دعویٰ کیا ہے' دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

اسی طرح قرض میں قبضے سے پہلے تصرف جائز ہے۔ طحاویؒ نے لکھا ہے کہ جائز نہیں ہے انہوں نے قرض اور تمام دیون (قرضوں) میں فرق کیا ہے جو یہ ہے کہ قرض دینا شے کو عاریت پر دینا ہے' تبادلہ نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ عاریت میں یہی حکم ہے' اور اگر وہ تبادلہ ہوتا تو اس میں میعاد ضروری ہوتی۔ اسی طرح اس کے باپ' وصی' مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا' حالانکہ یہ تمام لوگ تبادلے کا حق رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اسے تبادلہ کہا جائے تو وہ جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ اس میں ربا مستحکم ہوجائے گا جو عین (شے) کا قرض پر اضافہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تو اسے عاریت پر دینا ہے اور عاریت میں عین (شے) کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کے تبادلے سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت قرض دینا شے کو اس کی مثلی شے سے تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ قرض لینے پر وہی شے واجب ہوتی ہے جو بطور قرض (دین) اس کے ذمہ ہو نہ کہ اس کی عین' لٰہذا اس میں اس کو تبدیل کرنے کا احتمال پایا جاتا ہے' جیسے کہ تمام قرضوں میں ہے۔ اس لئے اس کا جواز ایسی شے کے ساتھ مختص ہے جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کیلی' موزون یا ایک دوسرے کے قریب گنی جانے والی شے' یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرض لینے والے پر اسی جیسی شے کی واپسی ضروری ہے جو اس نے قرض پر لی ہو نہ کہ بعینہ اسی شے کی واپسی البتہ اس میں اس کی مثلی شے کو عین شے کے قائم مقام ٹھہرایا جاتا ہے' جیسے کہ گویا اس نے اس شے (عین) کے ساتھ ایک مدت تک استفادہ کیا ہو' اور پھر اسے لوٹا دیا ہو' لٰہذا یہ ایسے قرض (دین) کے مشابہہ ہوگا جو تلف ہوجائے' واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) بائع کو اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع جائز نہیں ہے۔ ماسوائے عقد سلم کے' جبکہ ایسے نقدی کے عوض خریداری جائز ہے جو خریدار کے پاس موجود نہ ہو اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "آپؐ نے ایک مرتبہ ایک یہودی سے غلہ ایسی نقدی (ثمن) کے عوض خریدا جو آپ کے پاس موجود نہ تھی اور آپ نے اس کے پاس اپنی زرہ رھن رکھوا دی"۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز دس درہم یا دس دینار کے عوض خریدا اور اس نے گندم کی تعریف بیان کی' لیکن اس نے سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ درہم یا دینار گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا لیکن سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے

کہ درہم اور دینار کا کسی بھی شے سے مقابلہ (تبادلہ) کیا جائے وہ بہر صورت ثمن (زر اعتبار) ہیں تو چونکہ ان کے بالمقابل جو شے ہے وہ مبیع ہے' لہٰذا وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہے جو اس کے پاس غیر موجود ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا ماسوائے خصوصی طور پر بیع سلم کے جائز نہیں ہے' جبکہ انہوں نے عقد سلم کی شرائط کا ذکر نہیں کیا۔ اور اگر اس نے اس بیع میں سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک جائز ہوگا' اگرچہ اس نے اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہیں' جب تک اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے' صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم ایک قسم کی بیع ہے' البتہ وہ ایسی بیع ہے جو چند شرائط کے ساتھ مختص ہے تو جب اس نے اس پر عمل کیا تو اس نے عقد سلم پر عمل کیا ہے اگرچہ اس نے یہ لفظ بولا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دینار کے بدلے دینار پر یا دس درہموں کا دس درہموں کے عوض یا دینار کا دس درہموں کے عوض بغیر ان کی تعیین کے عقد صرف کیا اور دونوں کے پاس ان میں سے کوئی شے بھی موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے قرض لیا پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا اور وہ ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں اثمان (زر اعتبار) ہیں' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص ایسی قیمت کے عوض اس کی خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس غیر موجود ہے' نہ کہ فروخت کرنے والا۔ اور یہ بات جائز ہے البتہ اس پر دوطرفہ قبضہ ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے۔ اور اگر دونوں نے خالص چاندی کا چاندی کے ساتھ' ان کی اعیان کی غیرموجودگی میں' سودا کیا اور ان کے پاس ان میں سے کوئی شے موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل قرض لیا اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا پھر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوئے تو اس کے جواز میں دو روایات ہیں۔ کتاب صرف میں ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور اس کو انہوں نے بمنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے۔ اور کتاب المضاربہ میں اسے المعروض (سامان) کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے مضاربہ جائز نہیں ہے تو اس روایت کے مطابق بیع جائز نہیں ہے اور یہ احتمال ہے کہ ان دونوں روایتوں میں اس طرح موافقت پیدا کی جائے کہ کتاب صرف کی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جہاں چاندی کی ڈلی ڈھالے گئے درہم و دینار کی طرح رائج ہو اور کتاب المضاربہ والی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جس میں اس کا رواج نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام اتنے گندم کے کروں کے عوض فروخت کیا" اور اس نے ان کی وصف بیان کی تو یہ صورت جائز ہے اس لئے کہ اس نے وصف بیان کی گئی گندم کو ثمن (زر اعتبار) قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اس پر حرف باء داخل کیا ہے لہٰذا دوسری شے مبیع ہوگی' لہٰذا یہ غلام کی گندم کے عوض فروخت ہے جو اس کے ذمہ موصوف ہے' لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھ سے اس غلام کے عوض اتنے کر گندم خریدی" اور اس نے اس کی وصف بیان کی تو یہ عقد جائز نہ ہوگا' ماسوائے طریقہ سلم کے' اس لئے کہ اس نے غلام کو حرف باء کی دلالت کے ساتھ ثمن (زر اعتبار) بنادیا ہے' لہٰذا یہاں گندم مبیع ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے' لہٰذا یہ بات ماسوائے طریقہ سلم کے جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ گندم قفیز کے بدلے قفیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ ایک قفیز ہے اور اس کو ادھار کیا۔ یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ گندم اس شرط پر کہ یہ قفیز ہے جو کے دوقفیز کے عوض فروخت کی اور اس کو ادھار کیا تو اس کی یہ بیع جائز ہے' اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے عین (شے) کو مبیع بنایا ہے اور قرض جو بطور ادھار اس کے ذمہ ہے وہ ثمن ہے کہ اس پر اس نے حرف "با" داخل کیا ہے' لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی لیکن ان دونوں میں سے قرض (دین) پر قبضہ کرنا دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل شرط ہے۔ اس لئے کہ بیع کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں کا جدا ہونا عین کے بدلے عین پر قبضے کے بعد ہو اور یہ بات دونوں کی طرف سے قرض پر قبضے کی صورت میں پوری ہوتی ہے اس لئے کہ قرض قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتا۔ اور اگر دونوں نے قرض پر قبضہ کیا پھر وہ دونوں عین (شے) پر قبضہ سے قبل مجلس سے الگ ہوگئے تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ وہ عین کے بدلے عین پر قبضے کے بعد الگ ہوئے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز گندم کے اس قفیز کے عوض خریدا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا (بھذا القفیز من الحنطة) یا اس نے کہا میں نے تجھ سے جو کے دو قفیز اس گندم کے عوض (بھذا الحنطة) خریدے اس شرط پر کہ وہ قفیز ہے اور ان کی اس نے وصف بیان کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ وصف کردہ شے مجلس میں موجود ہو' اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے وصف کردہ شے کو مبیع قرار دیا ہے اور دوسری شے کو زر (ثمن)' جس کا قرینہ حرف باء ہے لہٰذا وہ ایسی شے کا بائع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی فروخت ماسوائے طریقہ سلم کے درست نہیں ہے اور اس کو سلم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ کیلی شے کی کیلی شے کے عوض بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر انہوں نے ایک دوسرے سے وصف کردہ کیلی شے کی وصف کردہ کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی موصوف شے کی موزون موصوف شے کے عوض بیع کی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہوجائے' جیسے کہ اس نے کہا "میں نے تجھے گندم کا ایک قفیز جس کی وہ وصف بیان کرے گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا" یا اس نے کہا میں نے تجھے ایک سیر شکر جس کی اس نے وصف بیان کی ایک سیر شکر کے عوض جس کی اس نے وصف بیان کی فروخت کی اور ان کے پاس کوئی بھی شے موجود نہ ہو بعدازاں انہوں نے قرض لیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کرلیا پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ جس کے ساتھ (عربی عبارت میں) حرف با متصل ہو وہ زر (ثمن) اور دوسری شے مبیع ہوتی ہے' لہٰذا وہ ایسی شے کا بائع ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی' ماسوا اس کے کہ وہ بیع سلم ہو اور بیع سلم کسی مثلی شے میں جائز نہیں ہوتی' اس لئے کہ یہ کیلی شے کی کیلی شے کے ساتھ اور ایسی موزون شے کی جو متعین ہوجائے ہم وزن متعین ہوجانے والی موزون شے کے ساتھ بیع سلم ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت ناجائز ہے' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر ایسے قرض کے عوض جو کسی پر واجب الادا ہو کسی معین یا غیر معین شے کی خریداری کا حکم تخریج ہوتا ہے' خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا یا نہ کیا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قرض دو حال

سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ درہم ہوں گے یا دینار یا پیسے یا پھر کوئی کیلی یا وزن کی جانے والی یا کسی تلف شدہ شے کی قیمت۔ اگر تو وہ درہم یا دینار ہوں پھر اس نے اس کی عین (شے) کے عوض کوئی شے خریدلی تو خریداری جائز ہوگی اور خریدار کا قبضہ اس صورت میں شرط نہ ہوگا اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے کسی عین (شے) کی خریداری کے بعد جدا ہونا ہے جو ایسی تمام صورتوں میں جو "رباء النسیئہ" کو متضمن نہ ہوں جائز ہے اور یہاں یہ اس کو متضمن نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب قرض کیلی یا کوئی وزن کی جانے والی یا تلف ہونے والی شے کی قیمت ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے اپنے قرض کے عوض جو درہم ہوں' کسی شے کو جو غیر عین ہو خریدا جیسے اس نے ان کے عوض دیناروں یا پیسوں کو خریدا' یا وہ پیسے ہوں پھر اس نے ان کے عوض درہموں کو' یا دیناروں کو یا پیسوں کو خریدا تو یہ خریداری جائز ہوگی' لیکن اس مجلس میں مشتری کا قبضہ شرط ہوگا' تاکہ قرض کے بدلے قرض پر دونوں کا الگ الگ ہونا نہ پایا جائے' اس لئے کہ خریدی ہوئی شے اس پر قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر اس کا قرض درہم یا دینار یا پیسے ہوں پھر اس نے ان کے عوض کسی کیلی یا موصوف یا وزن کی جانے والی موصوف شے کو یا موصوف کپڑے کو ادھار قیمت پر خریدا تو یہ خریداری جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں زراعتبار ہیں۔ یہی حکم پیسوں کا ہے جب خلاف جنس شے سے ان کا تبادلہ ہو' لہذا وہ مبیع نہ ہوں گے لہذا دوسری شے مبیع ہوگی' اس طرح وہ ایسی چیز کا بائع ہوگا جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے اور انسان کے پاس جو چیز موجود نہ ہو اس کی خریداری ماسوائے بیع سلم کے جائز نہیں ہے اور بیع سلم کے طریقے پر اس کے جواز قرار دینے کی کوئی صورت نہیں اس لئے کہ راس المال (قیمت) قرض ہے' بخلاف سابقہ صورت کے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک چیز زراعتبار ہے' لہذا وہ ایسے زراعتبار کے ساتھ خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں اور یہ بات جائز نہیں' لیکن خریداری کرنا ضروری ہے تاکہ دونوں کا الگ الگ ہونا قرض کے بدلے قرض کی صورت میں نہ ہو۔ اور اگر قرض کیلی یا کوئی وزن کی جانے والی چیز ہو پھر اس نے اس کو درہموں یا پیسوں کے عوض فروخت کردیا یا پھر اس نے ان اشیاء کو قرض کے بدلے خرید لیا تو جائز ہوگا' اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں زراعتبار ہیں اور یہی حکم پیسوں کا ہے جب ان کا مقابلہ خلاف جنس شے سے ہو' لہذا وہ [illegible] قرض ہو ایسے زراعتبار کے ساتھ اس کو خریدنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں اور یہ بات [illegible] نہیں ہے' لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے تاکہ یہ حالت قرض کے بدلے قرض سے ان کی جدائی پر مبنی نہ ہو۔ اور اگر اس نے اس قرض کے بدلے میں جو کوئی کیلی شے ہو یا وزن کی جانے والی شے پر مشتمل ہو' خلاف جنس کیلی یا وزن کی جانے والی چیز خریدی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اس کو زراعتبار بنایا اس طرح کہ (علی [illegible]) [illegible] بالانعل کیا تو خریداری جائز ہوگی' اس لئے کہ اس نے ایسے زراعتبار کے ساتھ اسے [illegible] نہیں' لہذا یہ جائز ہوگا' لیکن مجلس میں قبضہ ضروری ہے۔ اگر اس نے اس [illegible] زراعتبار بنایا اس طرح کہ اس کے ساتھ حرف باملا دیا تو جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ اس کو [illegible] نے ایسی چیز کو فروخت کیا ہے جو اس کے پاس موجود نہیں' لہذا جائز نہ [illegible] بیع سلم ہے اور اس کی کوئی صورت نہیں اس لئے کہ اس کا راس المال (قیمت) قرض ہے۔

اور اگر تلف کردہ شے کی طرف سے درہموں یا دیناروں پر صلح ہوئی اور حاکم نے اس کا فیصلہ کردیا تو جائز ہوگا اور قبضہ شرط نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے خریداری نہیں' بلکہ اس کا نفس حق ہے اور اگر اس نے درہموں یا دیناروں پر تلف کردہ شے کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت کی مقدار میں جائز ہوگی اور قیمت سے زیادہ مقدار میں باطل ہوگی اور یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے' جس کا ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر انہوں نے کسی عین (شے) کا پیسوں کے عوض سودا کیا' جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا یا گندم ان پیسوں کے عوض فروخت کی تو بیع جائز ہوگی اور وہ متعین نہ ہوں گے' اگرچہ اشارہ کرکے ان کی تعیین کردی گئی ہو حتیٰ کہ خریدار کو اجازت ہوگی کہ وہ ان کو روک لے اور ان کے ہم مثل لوٹا دے اور اگر قبضے سے قبل وہ پیسے تلف ہوگئے تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پیسے اگرچہ وضعی طور پر زراعتبار نہیں' لیکن لوگوں کی اصطلاح کی بناپر زراعتبار ہیں اور زراعتبار کی شان یہ ہے کہ وہ متعین نہیں ہوتے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے عین پیسوں کے عوض عین درہموں یا عین دیناروں کا سودا کیا تو وہ بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے' جیسے کہ درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن مجلس میں قبضہ یہاں عقد کو صحت پر برقرار رکھنے کیلئے شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کئے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ دونوں قرض کے بدلے قرض پر ایک دوسرے سے جدا ہوگئے ہیں اور اگر قبضہ دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں پایا گیا' دوسری جانب نہ پایا گیا' پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عقد صحت اور درستگی پر برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ قبضہ کردہ شے قبضے کی بناپر عین ہوگئی ہے۔ لہٰذا یہ قرض کے بدلے عین (شے) کی خریداری پر دونوں کا جدا ہونا نہ ہوگا جو جائز ہے جب تک وہ رباء النسیئہ پر مشتمل نہ ہو اور یہاں ایک جیسی مقدار (قدر متفق) اور جنس موجود نہ ہونے کی بناپر اس کو شامل نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے ایک دوسرے سے بعینہ کسی پیسے کا بعینہ پیسے کے عوض سودا کیا تو یہ دونوں پیسے متعین نہ ہوں گے اگرچہ انہوں نے اس کی تعیین کرلی ہو۔ الا یہ کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے حتیٰ کہ مجلس میں دو طرفہ قبضہ ترک کرنے کی بناپر یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں قرض کے بدلے قرض کی فروخت کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے۔

اور اگر مجلس میں دونوں طرف کے معاوضوں میں سے ایک پر قبضہ کرلیا گیا' پھر وہ دونوں دوسرے کے قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں جانبوں سے قبضہ کرنے کی شرط عقد صرف کی خصوصیات میں سے ہے اور یہ عقد صرف نہیں ہے۔ لہٰذا اس کیلئے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ کافی ہوگا۔ اور اس سے یہ عقد' قرض کے بدلے قرض پر دونوں کے الگ ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں مذکور ہے کہ اس سے عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ عقد صرف ہے' بلکہ اس لئے کہ اس میں رباء النسیئہ ثابت ہو جائے گا' وہ اس طرح کہ اس میں رباء الفضل کی دونوں علتوں میں سے ایک علت یعنی "جنس" متحقق ہوتی ہے اور یہی قول درست ہے۔ اور اگر

انہوں نے پیسوں کا درہموں کے عوض اس شرط پر سودا کیا کہ ان میں سے ہر ایک کو "خیار" ہوگا اور انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عقد بیع باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ "خیار" حکم کے حق میں "عقد" کے منعقد ہونے سے مانع ہے' جو دوطرفہ قبضے سے مانع ہے۔ جس کی بناپر یہاں اصلاً قبضے کے بغیر دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے' لہٰذا بیع باطل ہو جائے گی' اور اگر خیار دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے' اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ "شرط خیار" امام صاحب کے نزدیک دونوں طرف مؤثر ہوتا ہے' لہٰذا دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ مؤثر ہوگا' جو عقد کے جواز سے مانع نہیں' اور یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ قبضے کے حق میں عقد کے کئی مراتب ہیں' مثلاً:

ا۔ ایک مرتبہ وہ ہے جس میں دوطرفہ قبضہ شرط ہے۔ یہ "عقد صرف" میں ہے۔

ب: دوسری صورت وہ ہے جب دونوں طرف قبضہ شرط نہیں ہوتا' جیسے کسی عین(شے) کے بدلے عین کی فروخت' ماسوائے سونے' چاندی اور عین شے کی قرض کے بدلے فروخت کے' جو رباء النسیہ کو شامل نہ ہو' جیسے کہ گندم کی درہموں وغیرہ کے عوض فروخت۔

ج۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں ایک جانب سے قبضہ شرط ہوتا' جیسے کہ درہموں کی پیسوں کے عوض فروخت اور عین کی قرض کے بدلے فروخت' جو رباء النسیئہ کو شامل ہو' جیسے کیلی شے کی کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض فروخت۔ جب کہ قرض دونوں طرف سے زر اعتبار ہو اور قرض کی عین کے بدلے فروخت' جو عقد سلم ہے۔

اور اگر دونوں نے بعینہ ایک پیسے کی بعینہ دو پیسوں کے عوض بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک شے متعین ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے سے قبل ہلاک ہوگئی تو عقد باطل ہوجائے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اسے کسی عیب کی بناپر واپس کردیا یا اس کا کوئی مستحق نکل آیا۔

اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ وہ دوسرے کو اس کی ہم مثل شے دیدے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک ان کی تعیین ہوگی اور نہ بیع جائز ہوگی۔ اور ہم اس مسئلے کا ازیں قبل تمام دلائل کے ساتھ ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر دونوں نے ایک دوسرے سے غیر معینہ طورپر ایک پیسے کی دو پیسوں کے ساتھ بغیر تعیین کے بیع کی یا دونوں میں سے ایک نے اس کی تعیین کی' مگر دوسرے نے نہ کی تو ان سے مشہور روایت کی رو سے یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔ اور صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں پیسہ یا تو سامان میں سے ہوگا اور یا زراعتبار میں سے' اگر تو وہ سامان میں سے ہو تو سامان میں اس کی تعیین جواز کی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر وہ زراعتبار ہو تو اس صورت میں دونوں میں مساوات شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع کو جائز قرار دینا غیر ضامن نفع تک پہنچ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں پیسوں کا خریدار' ان دونوں پر قبضہ کرلے گا۔ یا دونوں میں

سے ایک پر نقد قبضہ کرلے گا اور دوسرے پر بغیر ضمان کے اس کی طرف باقی رہے گا جس کی بناپر یہ ایسا نفع ہے جس کا وہ ضامن نہیں جو ممنوع ہے۔ اور اگر دونوں نے ایک پیسے کا دو پیسوں کے عوض سودا کیا اور اس میں شرط خیار رکھا تو مناسب تو یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے قول پر یہ جائز نہ ہو' اس لئے کہ یہاں پیسے سامان کی طرح ہیں اور ان کے نزدیک ان میں یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا خیار اس سے مانع نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی شے کا کھوٹے پیسوں کے عوض کسی ایسی جگہ میں سودا کیا جہاں وہ چلتے نہ ہوں تو اگر تو وہ دونوں درہم متعین ہوں تو عقد جائز ہوگا اور اگر متعین نہ ہوں' تو عقد جائز نہ ہوگا' کیونکہ اس جگہ وہ سامان(عروض) ہیں اور ان کی تعیین سامان کی طرح بیع میں جواز کی شرط ہے۔

د- چوتھی صورت وہ جس میں بائع کیلئے مبیع کو روک لینے کا حق ہوتا ہے تا آنکہ وہ زراعتبار (قیمت) پر قبضہ نہ کرلے' بشرطیکہ زراعتبار فوری واجب الادا ہو اور خریدار کو یہ حق نہیں کہ وہ قیمت کو دینے سے رک جائے تا آنکہ وہ مبیع پر قبضہ کرلے۔ بشرطیکہ مبیع موجودہو ماسوا اس کے کہ مبیع عقد معاوضہ کی صورت میں ہوتو چونکہ بامعاوضہ معاملات میں مساوات عام طورپر دونوں معاوضہ دینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور مشتری کا حق مبیع میں تعیین سے متعین ہوگیا ہے اور بائع کا حق زراعتبار میں عقد کی بناپر متعین نہیں ہوا اس لئے کہ قیمت ابھی اس کے ذمہ ہے لہٰذا اس کی تعیین کے ساتھ متعین نہ ہوگی' ماسوائے قبضہ کے' لہٰذا پہلے قیمت اس کے سپرد کی جائے گی تاکہ اس کی تعیین ہو جائے لہٰذا دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے گی۔

اور اگر مبیع مجلس سے غائب ہو تو مشتری کو حق ہے کہ وہ اس کی سپرداری سے رک جائے تا آنکہ مبیع حاضر ہو جائے' اس لئے کہ قیمت کی سپرداری کا مقدم ہونا مساوات (برابری) کے تحقق کیلئے ضروری ہے۔ تو جب مبیع غائب ہو تو پیشگی ادائیگی کے ساتھ مساوات ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ بائع کا حق مقدم ہوگا اور مشتری کا حق مؤخر ہوگا۔ اس طرح کہ قبضے کی بناپر زراعتبار "مشار الیہ" ہونے کی بناپر متعین شے ہو جائے گی اور مبیع متعین نہ ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات جائز ہے کہ مبیع ہلاک ہو جائے اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے۔ لہٰذا اسے سپرداری کا حکم نہ دیا جائے گا تا آنکہ مبیع حاضر نہ ہو' خواہ مبیع اسی شہر میں ہو یا کسی اور جگہ میں۔ اس طرح کہ اس کو اس جگہ لانے میں محنت اور مشقت حاصل ہوتی ہے' اس صورت میں اور رہن کی صورت میں فرق یہ ہے کہ رہن رکھنے والا جب رہن حاضر کرنے کے بعد قرض کی ادائیگی سے رک جائے تو اس میں دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ رہن اسی شہر میں ہو' اس طرح کہ رہن رکھنے والے کیلئے اس کو لانے میں کوئی محنت اور مشقت نہ اٹھانا پڑتی ہو تو پہلے اسے لانے کو کہا جائے گا' جیسا کہ بیع میں یہی حکم ہے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو جائے اور مرتہن سے قرض اس کی مقدار میں ساقط ہو جائے۔ اور اگر وہ رہن ایسی جگہ ہو جہاں سے لانے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو تو مرتہن کو اسے اولاً لاحاضر کرنے کو نہ کہا جائے گا بلکہ راہن کو اولاً قرض ادا کرنے کو کہا جائے گا' بشرطیکہ وہ اس کا اقرار کرتا ہو' اس لئے کہ رہن قائم ہے تلف ہونے والا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ وہ تلف ہوگیا ہے اور مرتہن نے کہا کہ وہ موجود ہے تو مرتہن کا قول قسم سمیت قبول کیا جائے گا۔ تو جب وہ قسم کھائے گا تو اسے قرض کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضے والے عقد کی اساس مساوات پر

ہوتی ہے اور یہ مساوات اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک اس کو سامنے لاکر حاضر نہ کیا جائے' جیسا کہ اوپر گزرا' بخلاف رہن کے' اس لئے کہ وہ بامعاوضہ عقد نہیں' بلکہ وہ تو ایک امانت والا عقد ہے جیسے کہ عقد ودیعت' تو مرہون شے مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہے۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو راہن سے اس کی مقدار میں قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ مضمون (قابل ضمانت) ہے' بلکہ کسی اور مفہوم کی بناء پر جیسا کہ معروف ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ نہ ہو تو قرض رہن کا معاوضہ نہ ہوگا۔ لہٰذا رہن کو حاضر کرنے کے ساتھ دونوں کے درمیان مساوات ثابت نہ ہوگی' بشرطیکہ وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں سے اس کو لا حاضر کرنے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو۔

اور اگر دونوں نے کسی متعین شے کی متعین شے کے بدلے بیع کی تو وہ دونوں اکٹھے ہی ایک دوسرے کو سپرداری دیں گے' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مساوات عقد معاوضہ میں عام طور پر دونوں معاوضہ لینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور یہاں اس مساوات کا ثبوت دونوں کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے نیز اس لئے بھی کہ مبیع کی سپرداری ہر دوسرے فریق کا استحقاق ہے اور سپرداری کو مقدم کرنے میں دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں ہے' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے مبیع ہے' لہٰذا وہ دونوں ایک ساتھ اس کو سونپیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا۔ تو تب بھی دونوں ایک دوسرے کو اکٹھے ہی سونپیں گے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں نے بیع سلم میں قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا تاکہ دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے جو مطلق معاوضات کا تقاضا ہے' نیز دونوں کے سپرداری کے استحقاق میں یکساں ہونے کی بناء پر ضروری ہے' بخلاف اس صورت کے جب دونوں نے کسی متعینہ شے کا قرض کے بدلے سودا کیا' اس لئے کہ قرض قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتا' لہٰذا جب تک اس کو اولاً سپرد نہ کیا جائے اس وقت تک دونوں کے مابین مساوات ثابت نہیں ہوتی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

(۳) قبضے سے قبل مبیع کا ہلاک ہونا' بیع کے فسخ کے ہونے کو ثابت نہیں کرتا: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اصل ہوگی اور یا پھر کسی اور شے کے تابع۔ تابع ہونے سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا اضافہ جو مبیع سے پیدا ہوا ہو' پھر اگر تو وہ مبیع اصل ہو تو وہ یا تو تمام کی تمام تلف ہوگئی ہو یا اس کا کچھ حصہ تلف ہوا ہوگا اور پھر وہ یا تو اس پر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد تلف ہوئی ہوگی۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی ہوگی یا بائع یا خریدار کے یا پھر کسی اجنبی کے فعل سے۔ اگر تو وہ تمام کی تمام قبضے سے قبل کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اگر وہ بیع باقی رہی تو اس کی بناء پر خریدار سے ثمن (زر قیمت) کا مطالبہ ضروری ہوگا اور جب وہ (بائع) اس سے زر قیمت کا مطالبہ کرے گا وہ اس سے مبیع کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے' لہٰذا اس سے مطالبہ ممنوع ہوگا' جس کی وجہ سے اس بیع کے باقی رکھنے میں فائدہ نہ ہوگا' لہٰذا یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور جب یہ بیع فسخ ہوگئی تو مشتری (خریدار) سے زر قیمت کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بیع کا فسخ ہونا اس کا بنیاد سے ختم ہونا ہے' جیسے گویا وہ تھی ہی نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے مبیع کے

اپنے فعل سے ہلاک ہوئی ہو مثلاً کوئی جانور ہو جس نے خود اپنے آپ کو ماردیا' اس لئے کہ اس کا خود اپنا یہ فعل ہدر ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ بائع کے فعل سے ہلاک ہوا تو تب بھی بیع باطل ہو جائے گا اور مشتری سے ہمارے نزدیک زرقیمت ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کے ذمہ قیمت یا اس کی ہم مثل شے بطور ضمان واجب ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے' لہٰذا اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے قبضے کے بعد ہلاک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ قبضے سے قبل مبیع بائع کے قبضہ میں ہوتی ہے اور یہ بات ضمان کے وجوب سے مانع نہیں' جیسے کہ مرتہن کا یہی حکم ہے اگر مرہونہ شے اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں دو میں سے ایک ضمان کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور وہ زرقیمت (ثمن) ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ شے اس کے قبضہ میں تلف ہو جائے تو زرثمن مشتری سے ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا وہ دوسری ضمان کے ساتھ قابل (مضمون) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایک ہی محل (جگہ) دو ضمانوں کو قبول نہیں کرتا۔ بخلاف رہن کے' اس لئے کہ رہن کی ضمان مرتہن پر مرہونہ شے کے معنی و مفہوم کی ہوتی ہے عین شے یک نہیں' بلکہ اس کی عین شے امانت ہے حتیٰ کہ اس کا کفن اور اس کا خرچہ راہن پر ہوگا اور اتلاف کی صورت میں قابل ضمان اس کی عین ہوتی ہے لہٰذا قیمت کی ضمان کا واجب ہونا ایک ہی مقام کی دو ضمانوں کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہونے کو منتج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ضمان کا محل مختلف ہے بخلاف بیع کے' اور خواہ بیع حتمی ہو یا شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ مبیع بائع کے قبضے میں زرثمن کے ساتھ دونوں حالتوں میں قابل ضمان ہے' لہٰذا اس کی یہ حالت اس کے دوسری ضمان کے ساتھ قابل ضمان ہونے سے مانع ہے اور اگر وہ شے مشتری کے فعل سے تلف ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو تلف کر دینے کی بناء پر وہ تمام مبیع پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے' کیونکہ اس کا اس کو تلف کرنا اس پر قبضہ کئے بغیر ممکن نہ تھا اور یہی اس پر قبضہ کرنے کا مفہوم ہے' لہٰذا اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی۔ اور خواہ بیع حتمی ہو یا مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ بغیر کسی اختلاف کے مشتری کا خیار مبیع(۱) کے بائع کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں۔ لہٰذا یہ خیال قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا' لہٰذا یہ قیمت کے مستحکم ہونے سے بھی مانع نہ ہوگا اور اگر بیع بائع کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو یا بیع فاسد ہو تو اس پر ہم مثل ضمان واجب ہوگی۔ بشرطیکہ وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار سامان کو بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملکیت میں جانے سے مانع نہیں' لہٰذا مبیع بائع کی ملکیت کے حکم پر ہوگی اور اس کی ملکیت ہم مثل شے یا اس کی قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کے ساتھ خرید کردہ مبیع کا ہے کہ وہ بھی ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے اور اگر وہ شے کسی اجنبی شخص کے فعل سے تلف ہوگئی تو اس پر بلاشک و شبہ اس کی ضمان ضروری ہوگی۔

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے "مبیع" کو "بیع" لکھا گیا ہے' ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

اس لئے کہ اس نے ایسا مال جو دوسرے کا مملوکہ ہے اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے حالانکہ اس پر اس کا قبضہ نہیں تھا' لہٰذا وہ ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہوگا۔ اور مشتری کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے' تو اس سے مبیع بائع کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اور جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی ہم مثل شے دینے کا ضامن ہوگا' بشرطیکہ وہ ذوات الامثال میں سے ہو اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو تو اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور اگر وہ چاہے تو بیع پر راضی ہو جائے تو وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اور بائع اس سے زرقیمت کا مطالبہ کرے اس لئے کہ بائع کی ضمان کے ساتھ یہاں مبیع متعین ہوگئی ہے' اس لئے کہ وہ متعین شے تھی' لہٰذا وہی اس کی قیمت ہوگی۔ اور مبیع کا تعین بائع کی ضمان میں خیار کو واجب کرتا ہے' پھر اگر اس نے فسخ کو پسند کیا اور اس کو فسخ کر دیا اور بائع نے نقصان والے سے ضمان کا مطالبہ کیا اور اس کو ضامن ٹھہرایا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو ضمان قیمت کی جنس سے ہو اور وہ قیمت سے زیادہ ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا' اس لئے کہ جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو اس وقت تک اضافہ ربوا(سود) ہے۔ کیونکہ مبیع نفس بیع سے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور جس شے کا انسان مالک نہ ہو اس کا نفع پاکیزہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون شے کے نفع سے روکا ہے' نیز اس لئے بھی کہ اس میں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے' لہٰذا جس شے کا انسان ضامن نہ ہو اس کا نفع تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا اور اگر ضمان قیمت کی خلاف جنس سے ہو تو اضافہ اس کیلئے پاکیزہ ہوگا' اس لئے کہ ربوا جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے بیع کو پسند کیا اور اس نے نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کیا اور اس سے ضمان لے لی تو اگر ضمان قیمت کی جنس سے ہو تو تب بھی اضافہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اس کے حق میں غیر مضمون نفع ہے اور جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو وہ اس کا نفع نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ مبیع اس کی ملکیت ہے اور اگر وہ اس کی خلاف جنس ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر خریدی ہوئی شے غلام ہو پھر اسے قبضہ سے قبل کسی اجنبی نے قتل کر دیا' پھر اگر اس نے اسے خطاءً قتل کیا تو بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری کو فسخ بیع اور مبیع دونوں کا اختیار ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ یہاں جب وہ فسخ کو پسند کرے۔ اور بیع کو فسخ کردے تو بائع قاتل کی عاقلہ سے دیت کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی قیمت تین سالوں میں اس سے وصول کرے گا اور اگر اس نے مبیع لینے کو پسند کیا تو وہ (مشتری) قاتل کی عاقلہ سے تین سالوں میں دیت کا مطالبہ کرے گا۔

اور اگر وہ قتل عمد ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے اور اس میں تین اقوال مروی ہیں:

امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو وہ بیع کو فسخ کردے۔ اس صورت میں بائع کو قاتل سے اپنے غلام کا قصاص لینے کا حق ہوگا اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرلے اور اس صورت میں اسے قاتل سے قصاص لینے کا حق ہوگا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہے: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کرے اور مبیع کو واپس بائع کی ملکیت میں لوٹائے اور بائع کو اس کا قصاص لینے کا حق نہ ہوگا' لیکن وہ قاتل کے مال میں سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرلے

اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے' اور مشتری کو اس سے قصاص(بدلہ) لینے کا حق ہوگا' اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی حال میں قاتل پر کوئی قصاص نہیں ہے اور مشتری کو خیار ہے وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور بائع قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرلے اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرنے کیلئے اس سے تقاضا کرے۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام قتل کے وقت بائع کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ وہ تو مشتری (خریدار) کی ملکیت میں تھا' لہٰذا یہاں کوئی ایسا سبب' جو بائع کے حق میں قصاص کے انعقاد کا باعث ہو نہیں پایا گیا اور مشتری کی یہ ملکیت مستقل نہ تھی' بلکہ اس کے بائع کی ملکیت میں' فسخ ہونے کی صورت میں' واپسی کا احتمال تھا' لہٰذا اس کا قصاص لینے کی ولایت دونوں میں سے کسی کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کی کوئی صورت نہیں جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسی جگہ میں ہوا ہے جو قتل کے وقت بائع کی ملکیت نہ تھی البتہ مشتری کیلئے قتل کے وقت اس کی ملکیت ثابت تھی اور وہ اس کو لازم ہوگئی ہے اور وہ مشتری (خریدار) کے اختیار کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے' لہٰذا اس کیلئے حق قصاص لینے کا اختیار ثابت ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فسخ اور بیع کے اختیار کرنے پر اعتبار کرتے ہوئے دونوں کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کا قول ممکن ہے' بیع کے اختیار کرنے پر اس لئے جیسا کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے اور فسخ کے اختیار پر اس لئے کہ عقد کا فسخ ہونا اس کا سرے سے ہی ختم ہونا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا وہ کبھی تھا ہی نہیں' تو اس سے ثابت ہوا کہ جنایت بائع کی ملکیت کے دوران میں واقع ہوئی ہے' لہٰذا اس کیلئے قصاص لینے کی ولایت (حق) ثابت ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع تمام کی تمام قبضے سے قبل ہلاک ہو جائے اور اگر وہ تمام کی تمام قبضے کے بعد ہلاک ہو پھر اگر تو وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی یا مبیع یا مشتری کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں شمار ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی' اس لئے کہ بیع مبیع پر قبضے کی بناپر مستحکم ہوگئی ہے' لہٰذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہوگئی ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے اجنبی کے فعل سے ہلاک ہوئی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری (خریدار) اجنبی سے اس کی ضمان کی وصولی کیلئے رجوع کرے گا اور اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ ایک ایسی شے کا نفع ہے جس کا وہ ضامن ہے اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو' لیکن اس کی قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو اس کا ہلاک کرنا اور اجنبی کا ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اس نے اس شے پر بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو وہ اس کو ہلاک کرنے کی بناپر بیع کو واپس کرنے والا ہوگا تو اس کی ضمان میں اس کی ہلاکت ہوگئی تو بیع کا بطلان واجب ہوجائے گا اور قیمت کا ساقط ہونا' جیسے کہ اگر اس نے اس کو اس وقت ہلاک کیا جب وہ اس کے قبضہ میں ہو' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضے سے پہلے یا اس کے بعد تمام کی تمام مبیع تلف ہو جائے' لیکن اگر مبیع کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو ایسا قبضے سے قبل ہو اور وہ شے کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا

اگر تو نقصان مقدار میں ہوا جیسے کہ وہ شے کیلی ہو یا وزن کی جانے والی ہو یا گنی جانے والی ہو تو جتنی مقدار میں اس کا نقصان ہوا ہے اتنی مقدار میں عقد فسخ ہوجائے گا اور اتنا ہی حصہ قیمت سے ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ عقد تمام مقدار پر ہوا ہے' لہٰذا اس کے بالمقابل قیمت تھی اور تمام شے کے تلف ہوجانے سے تمام شے اور تمام قیمت میں بیع باطل ہوجاتی ہے' لہٰذا کچھ حصے میں اس کا ہلاک ہونا کچھ حصہ میں اس کے اور قیمت کے فسخ کو مستلزم ہے اور باقی مقدار میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو باقی شے کو اتنی مقدار میں قیمت کے ساتھ وصول کرلے اور چاہے اس کو چھوڑ دے' اس لئے کہ صفقہ (عقد بیع) اس پر متفرق ہوگیا ہے اور اگر اس میں نقصان اس کی کسی وصف میں ہوا جس سے مراد ہر وہ شے ہے جو نام لئے بغیر بیع میں داخل ہوجائے' جیسے درخت کی ٹہنیاں یا عمارت کا کوئی پہلو اور جانور کے اعضاء و جوارح اور کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں ان کی عمدگی' لہٰذا یہ بیع قطعاً فسخ نہ ہوگی۔ اور نہ ہی مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ ساقط ہوگا۔ اس لئے کہ جو بیع کے اوصاف کا ثمن (قیمت) میں کوئی حصہ نہیں ہوتا' بجز اس کے کہ اس پر قبضہ یا جنایت واقع ہو جائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قبضے یا جنایت کی بناء پر وہ مقصود بالذات ہو جاتی ہیں تو مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو مبیع کے عیب دار ہوجانے کے باعث نہ لے بلکہ قبضہ کی بناء پر وصول کرلے اور اگر وہ شے خود مبیع کے کسی ذاتی فعل سے تلف ہوئی: جیسے کہ اس نے خود اپنے آپ کو زخمی کرلیا تو بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری (خریدار) سے کچھ بھی قیمت ساقط نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خود اس کی اپنے خلاف جنایت ہدر (ضائع) شمار ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے کسی آسمانی آفت سے تلف ہوگئی ہو اور کچھ حصے کا نقصان اس کی وصف کا نقصان ہے اور اوصاف کے بالمقابل کوئی ثمن نہیں ہوتا' لہٰذا قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مشتری کو خیار ہے اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور وہ چاہے تو نہ لے' اس لئے کہ مبیع میں تبدیلی ہوگئی ہے۔ اور اگر خرید کردہ شے دو جانور ہوں' پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو ہلاک کردیا تو مشتری کو خیار ہوگا وہ چاہے تو وہ باقی شے بقیہ قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو نہ لے اس لئے کہ بے زبان جانوروں کا فعل ہدر ہوتا ہے تو گویا اس نے دوجانور خریدے تھے جن میں سے ایک قبضہ سے قبل ازخود ہلاک ہوگیا۔

اور اگر خرید کردہ شے دو غلام تھے پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل ہلاک کردیا یا وہ باندی ہو پھر اس کے ہاں قبضے سے پہلے بچہ کی ولادت ہوگئی پھر بچہ بڑا ہوگیا' پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل مار دیا تو مشتری کو خیار ہوگا وہ چاہے تو باقی حصے میں بیع کو فسخ کردے' اس صورت میں جنایت باطل ہوگی' اس لئے کہ فسخ ہونا اس کا بائع کی ملکیت میں دوبارہ واپس آنا ہے' جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قتل بائع کی ملکیت میں ہوا ہے' لہٰذا وہ نقصان باطل ہوگیا اور اگر وہ چاہے تو وہ قتل کرنے والے غلام کو تمام قیمت کے عوض قبول کرلے اور مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ اگر اس نے اسے اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لیا تو وہ انتہاء" اسے تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا' لہٰذا اسے ابتداء میں خیار ہوگا۔ اس تفاوت کو کم کرنے کے لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر وہ چاہے تو دونوں کو تمام قیمت کے عوض قبول کرلے اور وہ چاہے تو چھوڑ دے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر قاتل نے دونوں میں سے اس کے حصہ کا ثمن (قیمت) دے کر اسے حاصل کرلیا تو مقتول میں بیع فسخ نہ ہوگی اور بیع کا فسخ ہونا' اس کا سرے سے ہی اس کا ختم ہونا اور بائع کی ملکیت میں اس کا لوٹ جانا ہے' جس سے ظاہر ہوا کہ مشتری کے غلام نے بائع کے غلام کو قتل کردیا' لہٰذا اسے کہا جائے گا کہ وہ یا تو اسی کو دیدے اور یا پھر اس کا فدیہ دے اور اس نے ان میں جو بھی قبول کیا وہ مقتول کا قائم مقام ہوگا تو چونکہ مقتول معنوی طورپر زندہ ہوگا' لہٰذا وہ اسے بقیہ قیمت کے عوض قبول کرلے پھروہ باقی مبیع کو اس کے حصہ کی قیمت ادا کرکے لے کر انتہاء" تمام شے کو تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا' لہٰذا ہم نے اسے ابتداً خیار دیا ہے کہ وہ تمام قیمت کے بدلے اسے قبول کرلے اور یا فسخ کردے اور اگر وہ شے بائع کے فعل کی بناپر ہلاک ہوئی تو اتنی مقدار میں بیع باطل ہوجائے گی اور ہلاک ہونے والی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہوجائے گی' جو اس کے نقصان کی مقدار ہے۔ بعض کو تمام پر قیاس کرتے ہوئے خواہ نقصان اس کی قیمت میں ہوا یا اس کی وصف میں' اس لئے کہ جب اوصاف پر کوئی جنایت ہوجائے تو قیمت میں اس کا حصہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے فعل کی بناپر اصل ہوگئی ہے' لہٰذا اس کے بالمقابل ثمن (زر) ہوگا اور باقی میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو باقی حصہ قیمت کے بدلے اس سے قبول کرلے اور چاہے تو اسے نہ لے' اس لئے کہ اس پر صفقہ متفرق ہوگیا ہے اور اگر مشتری (خریدار) نے اس کے لینے کو پسند کیا' لیکن اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ جنایت کے اثر یا کسی اور وجہ سے وہ فوت ہوگیا تو وہ بائع کی ملکیت میں فوت تصور ہوگا اور مشتری سے قیمت ساقط ہوجائے گی' اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کی ضمان میں قبضے کے بعد داخل ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور پھروہ شے بائع کی جنایت سے ہلاک ہوگئی یا کسی اور وجہ سے' تو مشتری سے اتنی قیمت ساقط ہوجائے گی جتنے حصہ میں بائع نے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اور اسے باقی قیمت کا ادا کرنا لازم ہوجائے گا۔

اور اگر وہ شے جنایت سے مرگئی تو اس لئے کہ باقی شے پر اس نے قبضہ کرلیا ہے جو مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے اور اس کا قبضہ مستحکم ہوگیا ہے' لہٰذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہوجائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے بائع کی جنایت سے مرگئی' اس لئے کہ مشتری نے حقیقتاً باقی شے پر قبضہ کرلیا ہے اور مبیع پر قبضہ اصل میں قیمت کے مستحکم ہونے کو واجب کرتا ہے' بجز اس کے کہ بائع سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں نقصان پیدا کردے جس کی بناپر وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا اور اس میں کسی نقصان کا سرایت کرجانا اس کا حقیقی طورپر فعل نہیں ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ یعنی وہ شے اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی ہے' لہٰذا مقبوضہ شے بدستور مشتری کے قبضہ کے حکم پر برقرار رہی' جس کی بناپر اس پر اس کی قیمت مستحکم ہوجائے گی' نیز اس لئے بھی کہ مشتری کا قبضہ کرنا ازسرنو اس پر قبضہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے کہ قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے اور خریداری کا انشاء جنایت کے سرایت کو قطع کرنے والا ہے' جیسے کہ اگر اس نے اسے اس کی جنایت اور اس پر قبضہ کے بعد خریدا ہو' پھروہ فعل اس کے نفس تک سرایت کرگیا اور وہ مرگیا تو تب یہی حکم ہے تو یہی حکم قبضہ کا ہے' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ شے مشتری (خریدار) کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور نہ اس سے قیمت میں سے کوئی شے ساقط ہوگی۔ اس لئے کہ وہ تمام شے پر اس کے کچھ حصے کو ضائع کرنے کی بناپر قابض ہوگیا ہے'

کیونکہ کچھ حصے کو تلف کرنا تمام شے پر قبضہ کے بغیر ممکن نہیں ہوتا اور یہی قبضہ کی تشریح ہے یا پھر وہ تلف کردہ شے کی مقدار میں اس کے اتلاف کی بناپر قابض ہوگیا ہے اور باقی پر اس کے عیب دار ہونے کی بناپر' لہٰذا اس پر تمام قیمت کی ادائیگی مستحکم ہوجائے گی اور اگر وہ شے بائع کے قبضہ میں مشتری کی جنایت کے بعد ہلاک ہوگئی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے اسی جنایت سے ہلاک ہوئی تو وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک شمار ہوگی اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس کی جنایت سے ہلاک ہوئی ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا سابق فعل تمام شے کو تلف کرنے والا ہے' لہٰذا اس پر تمام قیمت مستحکم ہوجائے گی خواہ اسے بائع نے مشتری کی جنایت کے بعد روکا ہو یا نہ روکا ہو' اس لئے کہ مشتری کی جنایت کے بعد بائع کا اسے روکنا ہدر ہے۔

اور اگر وہ جانور جنایت کے بغیر طبعی موت سے مرگیا پھر اگر بائع نے اسے نہ روکا ہو تو وہ مشتری کے مال میں سے ہلاک تصور ہوگا اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی' اس لئے کہ جیسا کہ ذکرکیا گیا ہے وہ جنایت کے ساتھ تمام مبیع پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے اور کوئی ایسی شے نہیں پائی گئی جو اس کے قبضہ کو باطل کرے' لہٰذا اس پر قبضے کا حکم برقرار رہا۔ اور اگر اس نے اسے روکا ہو تو مشتری پر اس کے حصہ کی قیمت واجب ہوجائے گی اور اس سے بقیہ شے کی قیمت ساقط ہوجائے گی' اس لئے کہ جب بائع نے اس شے کو روکا ہے تو اس نے موجود حصہ میں مشتری کے قبضہ کو توڑ دیا ہے تو وہ اسے دور کرنے والا ہوگیا ہے' تو جب وہ جانور ہلاک ہوگیا تو وہ اس کی ضمان میں ہلاک ہوا ہے' لہٰذا وہ اسی پر ہلاک تصور ہوگا۔

اور اگر اس پر بائع نے کوئی جنایت کی' پھر اس پر مشتری نے کوئی جنایت کی تو خریدار سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساقط ہوجائے گی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اسے بقیہ شے کی قیمت لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی جنایت کی بناپر باقی شے پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا' لہٰذا اس پر اس کی قیمت مستحکم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس کی جنایت بائع کے عیب دار ہونے کی بناپر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ پھر اگر مشتری نے جنایت پہلے کی ہو اور پھر بائع نے زرثمن پر قبضہ سے قبل اس کی جنایت کی پھر اگر غلام دونوں جنایتوں سے تندرست ہوگیا تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہے وہ چاہے تو اسے قبول کرلے اور اس صورت میں اس سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساقط ہوجائے گی اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے اس لئے کہ جنایت کی بناپر مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے لیکن اس میں جنایت بائع کی اجازت کے بغیر اس پر اس کا قبضہ ہے اور قیمت غیرنقد ہے تو جب بائع نے اس پر جنایت کی تو اس نے اتنی مقدار میں اس شے کو واپس لے لیا ہے تو اس کی جنایت مبیع کو عیب دار کرنے والی ہوگی اور مبیع میں قبضہ سے قبل کسی عیب کے پیدا ہوجانے سے خیار ضروری ہوجاتا ہے لہٰذا اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کردے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے اور اس پر زرثمن کا تین چوتھائی ضروری ہوگا اور زرثمن میں سے بائع کی جنایت کی مقدار میں یعنی 1/4 (چوتھائی حصہ) ساقط ہوجائے گا۔ اس لئے کہ نصف حصہ مشتری کی جنایت سے ہلاک ہوگیا ہے لہٰذا اس پر قیمت مستحکم ہوجائے گی اور اس کا ایک چوتھائی قائم ہے' لہٰذا وہ اس سے اس کی قیمت لے گا اور ایک چوتھائی بائع کی جنایت سے قبضہ سے قبل ہلاک ہوا ہے' لہٰذا اس سے اس کی قیمت ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر وہ غلام بائع کے ہاتھ میں دو جنایتوں کے بعد ہلاک ہوگیا جیسے مشتری نے اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا

پھر بائع نے اس کا الٹی جانب سے پاؤں کاٹ ڈالا' پھر وہ غلام دونوں جنایتوں کے بعد بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تو مشتری پر آٹھ میں سے پانچ حصے واجب الادا ہوں گے اور اس سے آٹھ میں سے تین حصے قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اس لئے کہ مشتری (خریدار) نے جب اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس نے اس کی نصف قیمت مستحکم کردی' کیونکہ وہ اس کا ہاتھ کاٹنے کی بناپر اس پر قابض ہوگیا ہے اور جب بائع نے اس کا پاؤں کاٹ دیا تو اس نے غلام میں سے نصف قیمت واپس لے لی ہے' جو کل قیمت کا ایک چوتھائی حصہ ہے' لہٰذا وہاں ایک چوتھائی غلام موجود رہا تو جب جنایت اس پر اثرانداز ہوئی تو ان دونوں جنایتوں میں سے یہی چوتھائی حصہ تلف تصور ہوگا' لہٰذا اس ربع کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا جائے گا تو قیمت چوتھائیوں میں تقسیم ہوجائے گی اور ہر حصہ کے چار چار حصے کئے جائیں گے۔ اس طرح کل آٹھ حصے ہوجائیں گے۔ تو مشتری کی جنایت سے نصف حصہ تلف ہوا' یعنی چار حصے اور اس کی جنایت کے اثرانداز ہونے میں اس کا مزید ایک حصہ ہوگا تو اس پر اس کی تمام قیمت یعنی کل آٹھ میں سے پانچ حصہ مستحکم ہوگئی ہے اور بائع کی جنایت سے دو حصے ہلاک ہوئے ہیں جو آٹھ کے تین حصے ہیں' لہٰذا اتنی مقدار میں مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے پہلے جنایت کی پھر بائع نے جنایت کی۔ پھر اس کا زخم ٹھیک ہوگیا یا بگڑ گیا' لیکن اگر بائع نے پہلے جنایت کی پھر مشتری نے کی' پھر اگر تو غلام ٹھیک ہوگیا تو یہاں مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس کا بائع کی جنایت کے بعد جنایت کا اقدام مبیع کو عیب دار کرنے کی بناپر اس کی رضامندی کی دلیل ہے' لہٰذا اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور اس پر بقیہ غلام کی قیمت واجب ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ بقیہ غلام پر قابض ہوگیا ہے اور اگر غلام ان دونوں جنایات کے بعد ہلاک ہوگیا تو اس صورت کا حکم سابقہ صورت کے برعکس ہے' یعنی یہ کہ مشتری پر تین آٹھویں قیمت واجب ہوگی اور اس سے پانچ آٹھویں قیمت ساقط ہوجائے گی تو یہاں مشتری کی جنایت کا حکم وہ ہے جو وہاں بائع کی جنایت کا حکم تھا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اس مسئلے کو کیا خوب سمجھ لو۔

اور اگر زر ثمن (قیمت) پر اس نے پہلے قبضہ کرلیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہو پھر اس پر بائع نے جنایت کی تو تب بھی مشتری سے اتنے حصے کی قیمت ساقط ہوجائے گی' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس پر مشتری نے اس پر پہلے جنایت کی پھر بائع نے جنایت کی تو بائع کی طرف سے اس پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی جو اجنبی کی طرف سے جنایت کی صورت میں اس پر ضروری ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس پر جنایت کی بناپر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے' لہٰذا یہاں بائع قبضہ کو توڑنے اور اس کو واپس لینے کا مالک نہ ہوگا' اس لئے کہ زرثمن پہلے ہی زیرقبضہ ہے' لہٰذا اس کی اور اجنبی کی جنایت یکساں ہوگی اور اگر پہلے بائع نے جنایت کی پھر مشتری نے جنایت کی تو جتنا حصہ بائع کی جنایت سے ہلاک ہوا اس سے اتنی قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اور جو حصہ اس کی جنایت کے سرایت کرنے کی بناپر تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ جو حصہ مشتری کی جنایت کے بعد اس کی جنایت سے تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اس طرح جو حصہ اس کی جنایت کے سرایت کرجانے کی بناپر تلف ہوا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ جانور کسی اجنبی کے فعل کی بناپر ہلاک ہواتو بلاشبہ اس پر ضمان ضروری ہوگی اور مشتری کو خیار

ہے: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور بائع جنایت کرنے والے کی طرف نقصان ضمان کیلئے رجوع کرے۔ اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا تقاضا کرے اور اس پر تمام قیمت کی ادائگی ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اس نے پسند کی اس کے بعد اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر اجنبی کی طرف سے مبیع کو تلف کردینے کی صورت میں بیان کر آئے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضہ سے قبل مبیع کا کچھ حصہ تلف ہوا' لیکن اگر مبیع پر قبضے کے بعد اس کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو وہ آسمانی آفت سے ہلاک ہوا یا مبیع کے اپنے فعل یا مشتری کے فعل سے تلف ہوا ہو' تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی' اس لئے کہ مبیع بائع کی ضمان سے خارج ہوگئی ہے' لہذا اس پر اس کی قیمت مستحکم ہوجائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اجنبی کے کسی فعل سے ہلاک ہوا ہو کہ اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں تصور ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اس کی ضمان کیلئے اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کے روک رکھنے کی بناپر وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا' جیسے کہ مشتری نے اس پر اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہو یا قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو وہ اور اجنبی کی تلف کردہ صورت یکساں ہے اور ہم اس کا حکم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اسے واپس لینے کا حق ہو' اس طرح کہ اس نے اس شے پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو اور قیمت فوری واجب الادا ہو' مگر نقد ضروری نہ ہو تو تلف شدہ حصہ میں بیع فاسد ہوجائے گی اور مشتری سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بناپر اتنی مقدار کو واپس لینے والا ہوگیا ہے۔ تو اس کی ضمان میں یہ مقدار تلف شمار ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہوجائے گی اور وہ اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی جانب سے بقیہ حصہ کا تلف کرنا نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ اگر مشتری کے قبضہ میں باقی حصہ تلف ہوجائے تو اس پر اس کے حصہ کی قیمت ضروری ہوگی' البتہ اگر باقی حصہ بائع کی جنایت کے سرایت کرجانے کی بناپر ہلاک ہوجائے تو وہ اس کو واپس لینے والا ہوجائے گا اور مشتری سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی اس لئے کہ باقی کا اتلاف اس کے فعل کی طرف منسوب پایا گیا ہے' لہذا وہ اس تمام کو واپس لینے والا ہوگا لہذا وہ تمام شے اس کی ضمان میں ہلاک ہوئی لہذا تمام زرثمن ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کی ہلاکت میں اختلاف پیدا ہوگیا...... بائع کہے کہ وہ قبضے کے بعد ہلاک ہوئی ہے اور مجھے پوری قیمت لینے کا حق ہے اور مشتری دعویٰ کرے کہ وہ شے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہے اور مجھ پر کوئی قیمت ضروری نہیں تو اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے خلاف قبضے اور قیمت کا دعویٰ کیا گیا ہے بلکہ وہ اس سے انکاری ہے' نیز اس لئے بھی کہ ظاہری حالت مشتری کے حق میں ہے اس لئے کہ مبیع بائع کے قبضہ میں تھی اور ظاہرا سابقہ حالت پر کسی شے کا برقرار رہنا ہے اور بائع نے ایک ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جو پیش آنے والا (عارض) ہے' جو مبیع کا زائل ہونا اور منتقل ہونا ہے تو چونکہ مشتری ظاہری اصل پر کاربند ہے' لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے حق میں کوئی دلیل پیش کردی تو اس کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کردیا تو بائع کی دلیل کے مطابق فیصلہ کیا

جائے گا' اس لئے کہ اس کا ثبوت خلاف ظاہر معاملے کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت اسی کیلئے مشروع ہوا ہے' نیز اس لئے بھی کہ اس میں زیادہ اظہار پایا جاتا ہے' اس لئے کہ وہ اس کے قبضے اور قیمت کو ظاہر کرتا ہے' لہٰذا اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس طرح اگر دونوں کے درمیان اس کی ہلاکت میں اختلاف ہوجائے پھر بائع نے مشتری پر قیمت کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ڈالی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں کے ثبوتوں میں کوئی تاریخ نہ ہو لیکن اگر دونوں کی الگ الگ تاریخ ہو اور دونوں میں سے ایک کی تاریخ پہلے ہو تو پہلی تاریخ کے مطابق ہلاکت اور ہلاک کرنے والے کا فیصلہ دینا بہتر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری کا مبیع پر قبضہ ظاہر نہ ہو' لیکن اگر وہ ظاہر ہو پھر دونوں نے اس کو ہلاک کرنے کا دعویٰ کیا' پھر اگر دونوں کے پاس اس کا ثبوت نہ ہو تو بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہر اس کا مؤید ہے' کیونکہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہے اور ان دونوں میں سے جس نے بھی کوئی دلیل پیش کردی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی۔ اور اگر دونوں نے کوئی ثبوت پیش کردیا تو مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اس لئے کہ وہی مدعی ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے ایک خفیہ معاملے کا دعویٰ کیا ہے تاکہ وہ ظاہر کے اثر کو زائل کردے' یعنی بائع کی طرف سے اس کی ہلاکت کو' جبکہ مبیع اس کے قبضے میں ہو۔ یہی حکم مشتری کا ہے کہ اگر وہ دعویٰ کو چھوڑ دے تو اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا' البتہ بائع نے اگر دعویٰ چھوڑ دیا تو اسے نہ چھوڑا جائے گا' بلکہ اسے دوسرے فریق کے دعویٰ کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مدعی اور مدعی علیہ کی حد (تعریف) بیان کرنے میں ہمارے مشائخ کی عبارت ہے۔ اور جب مشتری نے کوئی دلیل پیش کردی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے ایسی حالت میں ہو کہ بائع کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کو واپس لینے کا حق ہو: اس طرح کہ مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ تو اس نے اس کی اجازت سے کیا' لیکن قیمت نقد یا ادھار تھی تو ایسی صورت میں مشتری کیلئے جائز ہے کہ وہ بائع کو مبیع کی قیمت کیلئے ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جب اس کو واپس لینے کا حق نہ تھا تو وہ اس کو ہلاک کرکے اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ اور اس کی بیع فسخ نہ ہوگی' لہٰذا بائع کی ضمان میں اس کی ہلاکت ثابت نہ ہوگی' جس کی بناپر اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی' جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کیا تو تب یہی حکم ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اسے صحیح سکوں کے عوض خریدا پھر قبضہ سے قبل وہ کھوٹے ہوگئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی اور مشتری پر مبیع کا لوٹانا ضروری ہوگا' بشرطیکہ وہ موجود ہو اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت یا اس کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کرلے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سکے اس کے ذمہ ہیں اور جو شے اس کے ذمہ ہو اس کے تلف ہونے کا احتمال نہیں ہوتا' لہٰذا ان کا کھوٹا ہوجانا ان کا تلف ہونا نہ ہوگا' بلکہ وہ ان کا عیب ہوگا جس کی بناپر اس کیلئے خیار ثابت ہوگا یعنی اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور وہ چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کرلے جیسے کہ اگر قیمت تازہ کھجور ہو پھر وہ قبضہ سے قبل ختم ہوجائے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے ہوجانے کی بناپر سکے قیمت (زر) ہونے سے

خارج ہوگئے ہیں' اس لئے کہ ان کا زر ہونا لوگوں کی اصطلاح و تعامل کی بناپر تھا تو جب گن کر لوگ ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیں تو اس سے زر ہونے کی ان کی صفت زائل ہوجاتی ہے اور قیمت کے بغیر کوئی بیع جائز نہیں ہوتی لہٰذا ضرورۃ" وہ بیع فسخ ہوجائے گی اور اگر وہ کھوٹے نہ ہوئے' لیکن ان کی قیمت کم ہوگئی یا بڑھ گئی تو بیع بالاجماع فسخ نہ ہوگی اور مشتری پر ہم مثل سکوں کو گن کر نقد قیمت ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہاں اس کی قیمت کو نہ دیکھا جائے گا۔ اس لئے کہ سستا یا مہنگا ہونا "زر" ہونے کے بطلان کو ظاہر نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم کبھی سستے اور کبھی مہنگے ہوجاتے ہیں اور وہ بدستور "زر" رہتے ہیں۔ پھر امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ قیمت کے وقت کا کب اعتبار کیا جائے گا؟ امام ابویوسفؒ نے ان کے عقد کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ یہی وقت ثمن (قیمت) کے وجوب کا وقت ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ کھوٹے ہونے کے وقت کا' یعنی اس دن کا جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑا ہو' اس لئے کہ یہی وہ وقت ہے جب وہ ان کی سپرداری سے قاصر ہوا ہے اور اگر اس نے چلتے ہوئے سکے قرض لئے اور ان پر قبضہ کرلیا پھر وہ کھوٹے ہوگئے تو اس پر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قبضہ کردہ کے سکوں کے ہم مثل سکے گن کر واپس کرنا ضروری ہیں اور امام محمدؒ کے قول پر ان کی قیمت ضروری ہے۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زر پر قبضہ کی بناپر مقبوض زر کی ہم مثل شے کو واپس کرنا ضروری ہے اور ان کے کھوٹا ہوجانے سے وہ اس کی ہم مثل کو سپرد کرنے سے قاصر ہوگیا ہے اس لئے کہ وہ زر ہونے سے خارج ہوگئے ہیں اور وہ سامان ہوگیا ہے' لہٰذا اس پر ان کی قیمت (Market Price) واجب ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے ذوات الامثال میں سے کوئی شے قرض لی اور اس پر قبضہ کرلیا پھر وہ شے لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے کھوٹا ہونے کا اثر ان کے زر ہونے کے باطل ہونے سے ظاہر ہوتا ہے جو ان کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے ان کے کھوٹا ہونے کے بعد ان کو قرض پر لیا تو یہ بیع جائز ہے۔ پھر دونوں کے درمیان قیمت کا اعتبار کرنے کے وقت میں اختلاف ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ کھوٹے تو نہ ہوئے' لیکن وہ سستے یا گراں ہوگئے ہوں تو اس پر بلا کسی اختلاف کے ہم مثل سکوں کا ادا (واپس) کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس میں زر ہونے کی صفت باقی ہے اور اگر اس نے ایک درہم کے عوض پیسے خریدے اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے پھر اس کے قبضے کے بعد ان سکوں کا کوئی اور مستحق نکل آیا جس نے اس کے قبضہ کنندہ سے انہیں لے لیا تو عقد باطل نہ ہوگا' اس لئے کہ ان میں استحقاق سے اگرچہ اس کا قبضہ ٹوٹ کر کالعدم ہوگیا ہے' لیکن یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا درہموں پر قبضہ کے بعد ہوا ہو نہ کہ پیسوں (فلوس) پر قبضہ کے بعد اور ان سے عقد کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ اور فلوس (پیسوں) کے فروخت کنندہ پر ان کی ہم مثل شے کو بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ ان میں سے بعض کا مستحق نکل آیا اور اس نے کچھ اپنے استحقاق کے مطابق ان کو لے لیا تو عقد بیع باطل نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور پیسوں کے فروخت کرنے والے پر مستحق کو پیسوں کی ہم مثل کا بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے کچھ پیسوں کو کھوٹا پایا تو تب بھی

بیع فاسد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو میں سے ایک ایسے بدل (معاوضے) پر قبضہ کرنا جو باعث ضمان نہ ہو عقد کو صحت پر برقرار رکھنے کیلئے کافی ہے اور یہاں یہ امر یعنی دو میں سے ایک شے (درہموں) پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے۔

اور اگر مشتری نے پیسوں پر قبضہ کیا' لیکن درہموں کو نقد ادا نہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے پھر کوئی اور شخص ان پیسوں کا مستحق نکل آیا تو مستحق کو خیار ہوگا' اگر وہ چاہے تو وہ بائع کی نقد ادائیگی کو جائز قرار دیدے جس کی بناپر یہ عقد جائز ہوجائے گا' اس لئے کہ اگر اجازت حالت عقد کی طرف مضاف ہو تو نقد ادائیگی اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور مستحق نکل آنے والا شخص ہم مثل پیسوں کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور مشتری پیسوں کے بائع کو رائج الوقت سکے میں درہم ادا کردے اور اگر وہ چاہے تو اس کی اجازت نہ دے اور اپنے پیسے قبول کرلے اور عقد باطل کردے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس نے اپنے پیسوں کو لے لیا تو اس نے قبضہ کو توڑ دیا اور وہ قبضہ کالعدم ہوگیا جس سے واضح ہوا کہ ان دونوں کا الگ الگ ہونا دونوں کی اشیاء پر قبضہ کے بغیر ہی ہوا ہے' لہٰذا وہ عقد باطل ہوگیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کچھ پیسوں کا مستحق نکل آیا تو کچھ کا حکم کل کے حکم کی طرح ہی ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے پیسوں کو اتنا کھوٹا پایا کہ وہ رائج نہ رہے ہوں تو عقد باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ وہ دونوں ان پر قبضہ کے بغیر الگ ہوگئے ہیں اور اگر اس نے ان کو کچھ تاجروں کے ہاں رائج اور کچھ کے ہاں رائج نہ پایا یا کچھ ان کو لیں اور کچھ نہ لیں تو ان کا حکم زائف سکوں کا سا ہے کہ اگر ان کو مشتری نے جائز قرار دیا ہے تو ٹھیک ہے' اس لئے کہ وہ بنیادی طورپر اس کا حق ہیں اور اگر اس نے ان کو جائز قرار نہ دیا تو قیاس یہ ہے کہ لوٹائے گئے پیسوں میں' خواہ ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ' عقد باطل ہوجائے گا' یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے لوٹائی جانے والی مجلس میں ان کو تبدیل نہ کیا تو عقد باطل ہوجائے گا اور اگر تبدیل کیا تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ قلیل ہوں اور اس نے وہ تبدیل کرلئے تو عقد باطل نہ ہوگا اور اگر وہ زیادہ ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا' جیسا کہ ہم نے عقد سلم میں ذکر کیا' واللہ اعلم۔

حکم کی صفت کا بیان

رہی اس کے حکم کی صفت تو اس کے حکم کی دو صفات ہیں: ان میں سے ایک اس کا لزوم ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے کوئی ایک' اکیلے اس کو فسخ نہیں کر سکتا' خواہ دونوں کے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہو یا اس سے قبل۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہی عقدلازم ہوتا ہے۔ ہم ازیں قبل دونوں فریقوں کی بحث نقل کرآئے ہیں۔

دوسرا حکم اس کا حلول' یعنی فوری طورپر دونوں طرف کے مبادلوں میں ملکیت کا اثبات ہے' اس لئے کہ یہ دوسرے شخص کو مالک بنانے کے بدلے کسی شے کا مالک بننا' یعنی فوری طورپر دونوں طرف ملکیت کا ایجاب ہے' جو دونوں طرف کے تبادلوں میں فوری طورپر ملکیت کا اثبات ہے۔ بخلاف شرط خیار کے ساتھ کی گئی بیع کے' اس لئے کہ خیار حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے سے مانع ہے' لہٰذا وہ اس کی ملکیت کے فوری واقع ہونے

سے مانع ہوگا اور بخلاف فاسد بیع کے اس لئے کہ اس کا حکم اس شے میں ملکیت کا اثبات قبضے پر موقوف کرنا ہے' لہٰذا ان کے نزدیک یہ ازخود مالک بننا ہوگا' واللہ اعلم۔

بیع کے اصلی حکم کے تابع احکام کا بیان

یہ اقسام حسب ذیل ہیں:

۱۔ مبیع اور قیمت کی سپرداری کا وجوب: اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب

۲۔ سپرداری کے تابع افعال

۳۔ دونوں طرف کی اشیاء کی سپرداری کے وقت کا بیان

۴۔ سپرداری اور قبضہ کی تشریح

۵۔ ان صورتوں کا بیان جن میں مشتری مبیع پر قابض تصور ہوتا ہے اور جن سے قابض نہیں ہوتا

۱: دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب:

بیع میں دونوں طرف کے مبادلوں کا ایک دوسرے کو سپرد کرنا (دونوں فریقوں پر) واجب ہے' اس لئے کہ عقد بیع نے دونوں معاوضوں میں ملکیت کو ثابت کردیا ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ جو ملکیت کسی شے میں بعینہ ثابت ہو وہ مملوکہ شے سے نفع اندوز ہونے کیلئے حصول منفعت کا وسیلہ ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا اس کی سپرداری اور قبضہ کے بغیر ممکن نہیں' لہٰذا دونوں طرف کے معاوضوں میں ملکیت کا ایجاب شرعاً" دونوں کی سپرداری کے ایجاب کی بناپر ضرورة" ہے' نیز اس لئے بھی کہ بیع کا مفہوم سپرداری اور قبضہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے اور اس سے مراد پسندیدہ شے کا دوسرے کی پسندیدہ شے کے عوض تبادلہ ہے اور تبادلے کا حقیقی مفہوم شے کی سپرداری اور اس پر قبضے میں ہے اس لئے کہ یہ اس نے اپنی شے کا معاوضہ لینا اور دوسرے شخص کی شے کا معاوضہ دینا ہے اور بیع و شراء کا جملہ یعنی ایجاب و قبول ان دونوں (سپرداری اور قبضہ) کے وجوب پر دلیل ہے۔ اسی لئے ہمارے نزدیک محض اشیاء کا تبادلہ (تعاطی) بھی بیع ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کیلی اور وزن کی جانے والی' گنی جانے والی' گز سے ناپی جانے والی شے کی ماپ کر یا تول کر یا گن کر ہونے والی بیع میں ماپنے والے' وزن کرنے والے اور گننے والے کی اجرت بائع پر ہے۔ ماپنے اور وزن کرنے والے کی اجرت' اس لئے کہ وہ (اجرت) ماپنے اور وزن کرنے والے کی ضرورتوں میں سے ہے اور جس شے کو ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے' اس میں ماپنا اور تولنا من جملہ سپرداری میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور سپرداری کی ذمہ داری بائع پر ہے' لہٰذا سپرداری کی مشقت اسی پر ہوگی۔ اسی طرح اس کی ہے والی شے میں گننا جو گن کر فروخت کی جاتی ہو' ماپی جانے والی شے میں ماپنے اور

تولی جانے والی شے میں تولنے کی طرح ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے' تو چونکہ یہ بات من جملہ سپرداری کے ہے' للذا اس کی ذمہ داری اسی فریق پر ہوگی جس پر سپرداری کی ذمہ داری ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ بات سپرداری کو پختہ (مئوکد) کرنے والی ہے' للذا یہ اس کے توابع میں سے ہے جیسے کہ گز سے ناپ کر فروخت کی جانے والی شے میں گز سے ناپنا۔ للذا اس کی مشقت اسی پر ہوگی جس پر اس کی سپرداری کی ذمہ داری ہے اور وہ بائع ہے اسی طرح زر ثمن تولنے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

رہی زر کو پرکھنے والے کی اجرت تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابراہیم بن رستم نے ان سے روایت کی ہے کہ اس کی ذمہ داری بائع پر ہے' اس لئے کہ اس کا حق عمدہ زر میں ہے اور اس کو پرکھنا اس کے حق کو واضح کرنے کیلئے ہے' للذا اس کی سپرداری کی اجرت اسی پر ہوگی اور اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو تب اس کی مزدوری بائع کے ذمہ ہے' اس لئے کہ ظاہری طور پر اس نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا تب وہ تو اس کے پرکھنے کا ادائیگی کے وقت مطالبہ کرسکتا تھا اور اب چونکہ پرکھنے والا اس کیلئے کام کرنے والا ہوگا' جس کی بناپر اس کے عمل کی اجرت اسی پر ہوگی۔

رہا اس کے وجوب کا وقت' تو اس کا وجوب توسیع پر مبنی ہے' جو عقد کے متصل بعد بغیر وقفہ کے ثابت ہوتا ہے اور یا پھر تنگی وقت (تضییق) پر اس کا مدار ہوتا ہے۔ پھر اگر دونوں نے کسی معینہ شے کے بدلے کسی شے کا سودا کیا تو ان دونوں کی ایک ساتھ سپرداری ضروری ہوگی' بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی سے اس کا مطالبہ کیا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ عام طور پر بامعاوضہ عقد میں دونوں میں یکسانیت مطلوب ہوتی ہے اور یہاں دونوں میں یکسانیت کا ثابت ہونا دونوں اشیاء کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی نسبت پہلے ادا کرنے میں مقدم نہیں ہے' یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے قرض کے بدلے قرض کا معاملہ کیا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا سودا کیا تو ہمارے نزدیک اس میں ترتیب کی رعایت رکھی جائے گی' للذا پہلے مشتری پر قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی بشرطیکہ بائع اس سے اس کا مطالبہ کرے۔ پھر بائع پر مبیع کی سپرداری ضروری ہے' بشرطیکہ مشتری اس کا مطالبہ کرے اس لئے کہ اسی میں دونوں طرف سے یکسانیت کا اثبات ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

۲ سپرداری اور قبضے کی تشریح

رہی سپرداری اور قبضے کی تفسیر' تو ہمارے نزدیک سپرداری اور قبضے سے مراد شے کا تخلیہ اور تخلی (خالی کرنا) ہے' وہ اس طرح کہ بائع مبیع اور مشتری کے مابین تخلیہ کردے۔ یعنی مشتری اور اس کے درمیان وہ رکاوٹ کو اس طرح دور کردے کہ مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا ممکن ہو جائے تو اس طرح بائع مبیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم مشتری کی جانب سے بائع کو زر ثمن کی ادائیگی کا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکان' زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ کے ساتھ ہوتا ہے' جبکہ درہموں اور دیناروں میں ہاتھ میں دینے سے اور کپڑا ہونے کی صورت میں منتقل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہی حکم خوردنی اشیاء کا

ہے، بشرطیکہ اس نے ان کو اندازے سے خریدا ہو اور اگر اس نے ان کو ماپ کر خریدا تو ایسی صورت میں اس کی سپرداری ماپنے سے ہوگی، جبکہ غلام اور چوپایہ ہونے کی صورت میں ان کو ان کی جگہ سے چلا کر سپرداری ہوتی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ میں اصل ہاتھوں کے ساتھ مبیع کا پکڑنا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہی قبضہ ہے۔ تاہم ایسی اشیاء جن میں ہاتھ کے ساتھ پکڑنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ان میں نقل مکانی کو اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے، بشرطیکہ اس شے میں اس کا احتمال ہو اور ایسی اشیاء جن میں اس کا بھی احتمال نہیں ہے ان میں تخلیہ کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لغوی طور پر تسلیم (سپرداری) اس کو سالم اور خالص بنانے سے عبارت ہے کہا جاتا ہے کہ سلم فلان لفلان یعنی فلاں نے کسی شے کو اس کیلئے خالص کیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ورجلا سلما لرجل (الزمر ۳۹:۲۹) اور کوئی مرد (غلام) سالم کسی شخص کا ہو۔

یعنی وہ سالم اور خالص ایک شخص کیلئے ہو، اس میں کوئی شخص اس کے ساتھ شریک اور شامل نہ ہو لہٰذا مبیع کی تسلیم (سپرداری) سے مراد یہ ہے کہ اس کو مشتری کیلئے سالم، یعنی اس کیلئے خالص کردیا جائے۔ اس طرح کہ اس میں کسی دوسرے کا کوئی دخل نہ رہے اور یہ بات اس کے تخلیہ سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اس کا تخلیہ بائع کی جانب سے اس کی سپرداری ہے اور تخلی مشتری کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ یہی حکم زر ثمن بائع کو دینے کا ہے، اس لئے کہ اس کی سپرداری ضروری ہے اور جس پر کوئی واجب ہو اس کیلئے اس سے نکلنے کی کوئی نہ کوئی صورت کا ہونا ضروری ہے اور وہ جو شے اس کے بس میں ہے وہ اس کا تخلیہ اور اس سے موانع کا ازالہ ہے اور دوسرے کے قبضے (ہاتھ میں دینا) میں دینا اس کے بس میں نہیں ہے، اس لئے کہ ہاتھ کے ساتھ قبضہ کرنا قبضہ کرنے والے کا ایک اختیاری فعل ہے، لہٰذا اگر سپرداری کے وجوب کا اس کے ساتھ تعلق ہو تو بائع پر واجب عمل کا ایفا مشکل ہوجائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام قسم کے اموال میں اصل قبضہ تخلیہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ مکمل قبضہ ہے یا نہیں، اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کی کوئی نہ کوئی مثل ہوگی اور یا پھر وہ ایسی شے ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہو اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے گز سے ناپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی اشیاء، تو ان میں بغیر کسی اختلاف کے تخلیہ مکمل قبضہ ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے گز سے ناپی جانے والی شے کو گز سے ناپ کر یا گنی جانے والی شے کو گن کر فروخت کیا اور تخلیہ کردیا تو وہ شے بائع کی ضمان سے خارج ہوگئی ہے اور اس کیلئے ناپنے اور گننے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو پھر اگر اس نے اسے تخمینہ سے فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ تخمینہ کی جانے والی بیع میں مقدار کا صحیح علم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اور اگر اس نے کسی کیلی شے کو ماپ کر اور وزن کی جانے والی شے کو تول کر فروخت کیا اور اس کے اور مشتری کے درمیان تخلیہ کردیا تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیع بائع کی ضمان سے خارج ہوجائے گی اور مشتری کی ضمان میں داخل

ہوجائے گی حتیٰ کہ اگر تخلیہ کے بعد ماپنے اور وزن کرنے سے قبل وہ شے ہلاک ہوگئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی۔(۱)

اسی طرح اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کیلئے اس کو ماپنے اور تولنے سے قبل فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے' جب مشتری نے بائع کی طرف سے ازخود ماپا یا ازخود وزن کیا اور پھر کسی دوسرے شخص کو ماپ کر یا تول کر فروخت کیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اسے فروخت کرے یا اس سے نفع اٹھائے تا آنکہ وہ خود اسے ماپ یا تول نہ لے اور بائع کی طرف سے اس کا ماپنا یا وزن کرنا کافی نہ ہوگا اگرچہ یہ ماپ یا تول مشتری کی موجودگی میں ہی ہوا ہو۔ اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے منع کیا ہے جب تک اس میں دو مرتبہ صاع (ماپنے کا آلہ) جاری نہ ہو جائے' یعنی ایک مرتبہ بائع کا صاع اور دوسری بار مشتری کا صاع۔ اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اشیاء کی فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ اسے ماپ نہ لیا جائے' لیکن فقہاء کے درمیان ماپنے یا تولنے سے قبل اس کے تصرف میں اختلاف ہے اس لئے کہ ماپ یا وزن نہ کئے جانے کی بناپر اس پر اس کا قبضہ نہیں ہوا ہے یا پھر شرعاً" یہ بات خلاف قیاس ہے جبکہ اس کے تخلیہ کے ساتھ ہی اس پر قبضے کی تکمیل ہوجاتی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کا تو شرعاً ثبوت ہی خلاف قیاس ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے استفادے کی حرمت ماپنے یا تولنے سے مکمل قبضہ نہ ہونے کی بناپر ہے' جیسے کہ منقولہ مبیع میں اس پر قبضہ کے بغیر بالکل تصرف جائز نہیں ہے' لہذا اس پر تمام و کمال قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہ ہوگا۔ ابتدائی دونوں اقوال کی وجہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' یہ ہے کہ سپرداری دینے اور لینے کا مفہوم شے کے تخلیہ سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کیلئے اس طرح سالم اور خالص ہوگئی ہے کہ اس کیلئے اس کو بدلنا اور اس میں اس طرح تصرف کرنا جو اس کی خواہش اور ارادے کے مطابق ہو ممکن ہوگیا ہے۔ ایسی اشیاء میں جن کی کوئی مثل نہ ہو یا جن کی کوئی مثل تو موجود ہو' مگر انہیں تخمینے کے ساتھ فروخت کیا جائے اس کا تخلیہ اس شے کی اس کو سپرداری اور قبضہ ہے۔ اسی لئے مبیع مشتری کی ضمان میں محض تخلیہ کے ساتھ ہی بغیر کسی اختلاف کے داخل ہوجاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تخلیہ قبضہ ہے' مگر قبضہ تمام و کمال ہونے کے باوجود اس سے تصرف کی حرمت خلاف قیاس طریقے پر ثابت ہوتی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

دونوں آخری اقوال کی وجہ (دلیل) اس مسئلے میں امام محمدؒ کی کتاب البیوع میں بیان کردہ تعلیل (علت بیان کرنا) ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے: "اور مشتری کیلئے جائز نہیں کہ وہ اس میں ماپنے سے قبل تصرف کرے' اس لئے کہ اس نے اسے قبضہ کرنے سے قبل فروخت کیا ہے۔" اس جگہ امام محمدؒ کی مراد اصل قبضہ نہیں ہے' اس لئے کہ وہ تو موجود ہے' بلکہ ان کی مراد مکمل قبضہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیا میں' جنہیں ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے' ماپنا اور تولنا قبضہ کے تکمیلی امور میں سے ہے'

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے تھلیک علی المشتری کے بجائے تملیک علی المشتری کتابت ہوگیا ہے جو بداھۃ غلط ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

یہ ہے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں اس کی مقدار پر ہی عقد بیع ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی کیلئے غلہ ماپا گیا پھر ماپنے والے نے زیادہ ماپ یا زیادہ تول دیا تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا' بلکہ وہ یا تو واپس کردیا جائے گا یا پھر اس کے عوض زرِ ثمن ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کم تولا یا ماپا تو اتنے حصہ کی قیمت زرِ ثمن میں سے کم کردی جائے گی اور ان دونوں اشیاء میں ان کی مقدار کا ماپنے اور تولنے کے سوا کسی اور طرح سے علم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان میں اضافے اور کمی کا احتمال ہے تو چونکہ' جب تک اسے ماپ یا تول نہ لیا جائے' معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) مقدار پر قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا ماپنا اور تولنا قبضے کے مکمل کرنے والے امور میں سے ہے۔

اور منقولہ مبیع (Movable good) کو اس پر مکمل قبضہ کرنے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ اس پر قبضہ سے قبل ایسا کرنا بالکل ہی درست نہیں' بخلاف گز سے ناپی جانے والی اشیاء کے' اس لئے کہ ان میں "مقدار" معقود علیہ نہیں ہے' بلکہ وہ تو ان کی صفت کے قائم مقام ہے۔ اور شے کی اوصاف معقود علیہ نہیں ہوتیں۔ اس لئے یہاں مبیع میں اضافہ مشتری کیلئے بغیر قیمت کے مباح ہوگا اور کمی کی صورت میں مقررہ قیمت میں کمی نہ ہوگی' لہٰذا ان میں تخلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا اور گز سے ناپنے سے قبل تصرف کے جواز میں اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ بخلاف کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ شے بائع کی ضمان سے محض تخلیہ سے نکل جائے گی۔ اس لئے کہ اصل شے پر قبضہ پایا گیا ہے اور بائع کی ضمان (ذمہ داری) کا تعلق اصل قبضے سے متعلق ہے مکمل قبضے سے نہیں۔ رہا اس میں تصرف کا جواز تو وہ اس میں کامل قبضے کا متقاضی ہے اس لئے کہ اس سے غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے ممانعت مراد ہے اور مطلق قبضہ ہی مکمل قبضہ ہے۔ واللہ اعلم۔

رہی ایک دوسرے سے ملتی جلتی' گنی جانے والی اشیا (معدودات متقاربہ) تو اگر انہیں گن کر فروخت کیا' نہ کہ اندازے سے' تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کا حکم وہی ہے جو کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کا ہے' حتیٰ کہ گنے بغیر ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کا حکم گز سے ناپی جانے والی اشیاء کا سا ہے' لہٰذا انہیں گننے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عددی اشیاء گز سے ناپی جانے والی اشیاء کی طرح اموال ربا میں سے نہیں ہیں' اسی لئے جواز عقد کیلئے ان میں مساوات شرط نہیں ہے' جیسے کہ گز سے ناپی جانے والی اشیاء کا یہی حکم ہے' لہٰذا ان کا وہی حکم ہوگا جو گز سے ناپی جانے والی اشیاء کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گنی جانے والی اشیا کی مقدار معقود علیہ نہیں ہے' جیسے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیا میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اسے گنا پھر اسے زائد پایا تو یہ زیادتی بغیر قیمت کے اس کیلئے جائز نہیں ہے' بلکہ وہ اسے واپس لوٹائے' یا اسے قیمت کے عوض لے۔ اور اگر وہ اسے کم پائے تو وہ کم مقدار کیلئے اس کی رجوع کرے گا' جیسے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں یہی حکم ہے' جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں ایک مقررہ مقدار پر عقد ہوا ہے اور مبیع کی مقدار میں کمی بیشی کا احتمال موجود ہے' لہٰذا دوسرے حصے سے اسے الگ کرنے کیلئے معقود علیہ کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی مقدار گننے کے سوا کسی اور طریقہ سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ اشیاء کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے

مشابہہ ہوں گی' اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں اس کی گنتی کیلی اور موزون اشیاء کے ماپ اور وزن کی طرح ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اس میں ربا (سود) ثابت نہیں' اس لئے کہ گنتی میں گنی جانے والی اشیاء میں باہم مساوات لوگوں کی اصطلاح سے ثابت ہوتی ہے' لہٰذا ان اشیاء کے بڑا اور چھوٹا ہونے میں تفاوت کالعدم تصور ہوگا' لیکن جو شے لوگوں کی اصطلاح اور عرف سے ثابت ہوئی ہو وہ ان کی اصطلاح یا تعامل بدل جانے سے باطل ہوجاتی ہے اور جب لوگوں نے دو کے بدلے ایک کا سودا کرنا شروع کردیا تو سابقہ اصطلاح کو انہوں نے ازخود باطل (ہدر) کردیا اور یہاں انہوں نے پرانے ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں فریقین نے صحیح بیع کا قصد کیا ہے تو اس کی درستگی بڑے کی بڑائی اور گنتی کے ساقط ہونے کا اعتبار کئے بغیر جائز نہیں ہوسکتی' لہٰذا دونوں اشیاء میں سے ایک شے دوسری جانب کی بڑی شے کے بالمقابل ہوگی جس کی بناپر یہاں ربا ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی گن کر بیع کی جائے تو ایسی صورت میں ان کی گنتی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور جب ان میں گنتی کا اعتبار کیا جائے تو ان میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہ ہوگا' جیسے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں یہی حکم ہے۔ بخلاف گز سے ناپی جانے والی اشیاء کے' اس لئے کہ ان میں مقدار معقود علیہ نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' تو چونکہ ان میں تخلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا' لہٰذا وہاں منقول مبیع میں تصرف کرنا قبضے کے بعد ہوگا جو جائز نہیں ہے' واللہ اعلم۔

اور اگر بائع نے ماپا یا اس نے مشتری کی موجودگی میں اس کا وزن کیا تو یہ کافی ہوگا اور اس میں ماپ کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے' اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ کے ماپنے سے' جو مشتری کی موجودگی میں ہوا ہے' حاصل ہوجاتا ہے۔ اور وہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے روکا ہے' جب تک اس میں دومرتبہ صاع نہ چل جائے۔ ایک مرتبہ بائع کا اور دوسری مرتبہ مشتری کا۔ تو یہ روایت ایک خاص جگہ کیلئے ہے' اور وہ یہ کہ جب اس نے کوئی ماپی جانے والی شے کو ماپ کر خریدا پھر اس نے خود اس کو ماپا پھر اس نے اسے دوسرے کو ماپ کر فروخت کردیا تو مشتری کیلئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ اسے ماپ نہ لے' اگرچہ وہ بائع کے ماپنے کے وقت حاضر ہو' لہٰذا وہ اسی پر اکتفا نہ کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے گندم میں عقد سلم کیا پھر جب اس کی میعاد آگئی تو مسلم الیہ نے مسلم فیہ کی مقدار میں وہ شے کسی اور شخص سے ماپ کر خریدی اور اس نے رب سلم (مشتری) کو اس کا تقاضا کرنے کی بناپر اس کا حکم دیا تو اس کیلئے اس میں نص (حدیث) کی بناپر تصرف کرنا جائز نہیں ہے' جب تک وہ اسے دوبار نہ ماپ لے: ایک دفعہ مسلم الیہ کیلئے اور دوسری بار اپنے لئے۔ اور اگر عقد سلم کی جگہ قرض ہو اس طرح کہ قرض خواہ نے ایک کرّ قرض حاصل کیا اور قرض دہندہ نے کر پر اسے قبضے کا حکم دیا تو اس میں ایک ہی مرتبہ ماپنا کافی ہوگا' خریدار اور قرض خواہ دونوں کیلئے۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ایسی اشیاء میں جن میں عقد ماپنے اور وزن کرنے کی شرط کے ساتھ ہوا ہو وزن کرنا اور ماپنا ان دونوں اشیاء میں تصرف کیلئے شرط ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ قبضے کو مکمل کرنے والی اشیاء میں سے ہیں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم ایک ایسا عقد ہے جو ماپنے کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے اور مسلم الیہ نے اگر کسی شے کو ماپنے کی شرط کے ساتھ خریدا ہو تو ضروری ہے کہ پہلے رب سلم مسلم الیہ کیلئے اس کا وزن کرے تاکہ وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے' تو یہ ایسے ہی ہوگا

جیسے کہ مسلم الیہ نے بائع سے ازخود قبضہ لیا۔ بعدازاں وہ اپنے لئے ماپے تاکہ وہ مسلم الیہ سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہو جائے۔ رہا بدل کا قرض تو وہ اس میں جواز تصرف کی شرط نہیں ہے اس لئے بیع میں ماپ کے ساتھ قبضہ بائع کے حق سے مشتری کے حق کو متمیز کرنے اور معقود علیہ کی جہالت کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور قرض ایک قسم کی جہالت کو قبول کرتا ہے' لہٰذا اس کیلئے قبضہ شرط نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض دینا ہمارے نزدیک کسی شے کو عاریت پر دینا ہے' لہٰذا بدل قرض کو اس طرح قبول کیا جائے گا جیسے کہ گویا بعینہ وہی اس کا حق ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی معین شے کو عاریت پر دیا اور پھر اس نے اس کو واپس لے لیا' لہٰذا اس پر اس کا قبضہ بغیر ماپنے کے درست ہوگا اور مشتری کیلئے ایک ہی مرتبہ کا ماپنا ضروری ہے کچھ اور نہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

ایسے تصرفات کا بیان جن سے خریدار مبیع پر قابض ہوتا ہے اور جن سے اس پر قابض نہیں ہوتا۔

پس ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں ہوتی: یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہوگی اور یا پھر مشتری کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو پھر اسے مشتری نے تلف کردیا تو وہ اس پر قابض ہونے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ تخلیہ کے ساتھ اس پر قابض ہوجاتا ہے تو اس کو تلف کرنے سے تو وہ بدرجہ اولیٰ اس پر قابض شمار ہوگا' اس لئے کہ تخلیہ مبیع میں تصرف کرنے کا موقع فراہم کرنے سے عبارت ہے نہ کہ حقیقی تصرف کا' جبکہ اس کو تلف کرنا اس میں حقیقی طور پر تصرف کرنا ہے اور اس پر قدرت کا ملنا تصرف کا ذریعہ ہے حقیقی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا یا اس کا سر پھاڑ دیا یا کوئی ایسا تصرف کیا جس سے اس میں نقصان پیدا ہوگیا' اس لئے کہ یہ افعال حصول قدرت پر دلالت کے مسئلہ میں تخلیہ سے بڑھ کر ہیں۔ پھر جب وہ تخلیہ کے ساتھ اس پر قابض ہوجاتا ہے تو ان کے ساتھ تو وہ بدرجہ اولیٰ قابض ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بائع نے ان میں سے کوئی بھی تصرف خریدار کے حکم سے کیا۔ اس لئے کہ مشتری کے حکم سے اس کا یہ فعل مشتری کے بذات خود انجام دینے کی طرح ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے اس کو آزاد کردیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا' اس لئے کہ اس کو آزاد کرنا حکمی طور پر غلام کو تلف کرنا ہے' لہٰذا وہ حقیقی طور پر اتلاف کے ساتھ ملحق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مدبر بنادیا یا باندی کو ام ولد بنا دیا' یعنی اس نے اقرار کرلیا کہ وہ اس کی ام ولد ہے' اس لئے کہ مدبر بنانا یا ام ولد بنانا سابقہ حکم کو توڑتا ہے' لہٰذا یہ حقیقتاً سابقہ حکم توڑنے سے ملحق ہوگا۔

اور اگر اس نے مبیع سے کسی کا نکاح کیا' اس طرح کہ وہ باندی ہو یا غلام تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض شمار ہوگا اور یہی امام ابو یوسف سے روایت ہے اور استحسان کی رو سے اس فعل سے وہ قابض نہیں ہوتا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نکاح کرنا اس کو عیب دار کرتا ہے اور عیب دار کرنا اس پر قبضہ کرنا ہے۔ استحسان

کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکمی طورپر عیب دار کرنا ہے نہ کہ حقیقت میں' اس لئے کہ اس سے کمی (عیب) لازم
لازم نہیں آتا اور اس میں ملکیت کا کوئی نقصان نہیں ہوا' لہٰذا وہ اس فعل کے ساتھ اس پر قابض نہ ہوگا۔ یہی
حکم اس وقت ہے اگر اس نے اس پر قرض کا اقرار کیا' تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض ہو جائے گا کیونکہ
قرض کا ہونا عیب ہے حتیٰ کہ اس کے ساتھ اس کو واپس کیا جاسکتا ہے اور استحسان یہ ہے کہ وہ اس پر قابض
ہوگا اس لئے کہ وہ تو محض حکمی طورپر اس کو عیب دار بنانا ہے جس سے غلام میں نقصان واجب نہ ہوگا' لہٰذا یہ
قبضہ نہ ہوگا۔

اور اگر بائع کے قبضے میں باندی کے خاوند نے مشتری کی اجازت سے اس کے ساتھ مجامعت کی تو مشتری اس پر قابض ہوجائے گا اس لئے کہ وطی کرنا موطوۃ (وطی کی گئی باندی) پر اس کے قبضہ کا اثبات ہے اور یہ بات مشتری کے موقع دینے سے اس کے خاوند کے ذریعے حاصل ہوگئی ہے' تو چونکہ ایک اعتبار سے اس پر قبضے کا یہ عمل مشتری کی طرف منسوب ہوگا' لہٰذا یہ مشتری کی جانب سے اس پر قبضہ ہوگا۔ اور اگر مشتری نے مبیع کو بائع کیلئے ادھار دے دیا یا اس کو ودیعت رکھوا دیا یا اس کو اجرت پر دے دیا تو ان میں سے کوئی شے قبضہ شمار نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مشتری کی جانب سے یہ تمام تصرفات درست نہیں ہیں' کیونکہ اس پر قبضے کا ہاتھ بائع کیلئے بطریق اصالت ثابت ہے' لہٰذا ان تصرفات کیلئے اس کی نیابت والا قبضہ تصور نہیں کیا جاسکتا' لہٰذا یہ تمام تصرفات درست نہ ہوں گے اور یہ تمام باتیں کالعدم ہوں گی۔ اور اگر اس نے اسے عاریت پر یا ودیعت کیلئے کسی اجنبی کو دیا تو وہ اس پر قابض ہوجائے گا۔ اس لئے کہ عاریت پردینا اور اس کا اسے ودیعت رکھوانا درست ہے' تو چونکہ اس نے دوسرے کیلئے نیابت کا حق ثابت کیا ہے لہٰذا وہ قابض ہوگا۔

اور اگر خریدار نے خریدے ہوئے غلام کو اپنی کسی ضرورت کیلئے بھیجا تو وہ اس پر قابض شمار ہوگا اس لئے کہ اس کا اسے اپنی ضرورت و حاجت کیلئے بھیجنا اس کو استعمال کرنا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہوگیا ہے اور اس کا استعمال کرنا اس پر اپنے قبضے کا اثبات ہے اور یہی اس پر قبضے کا مفہوم ہے۔

اور اگر کسی اجنبی نے مبیع پر کوئی جنایت کی پھر خریدار نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے کو ترجیح دی تو اس کا یہ ترجیح دینا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہوگا' یہ امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور وہ شے بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہوجائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے ضمان کا تبادلہ قبول کیا تاکہ وہ اس کے عوض جنایت کرنے والے سے کوئی اور شے قبول کرلے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ معقود علیہ میں یہ تصرف قبضے سے قبل ہے' اس لئے کہ قیمت ہلاک شدہ شے کے قائم مقام ہوتی ہے اور معقود علیہ میں قبضے سے قبل تصرف جائز نہیں ہے' نہ بائع کی طرف سے اور نہ کسی اور کی طرف سے' یہی حکم مبیع کا ہے جب وہ چاندی سے ڈھالی گئی شے ہو اور اسے دینار کے عوض اس نے خریدا پھر اس ڈھالی ہوئی چاندی کو اجنبی نے قبضہ سے قبل تلف کردیا پھر مشتری نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے کو پسند کیا اور اس نے رائج الوقت سکے میں بائع کو ایک دینار نقد ادا کیا' پھر وہ دونوں تلف شدہ شے کی ضمان کی وصولی سے قبل الگ ہوگئے تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقد صرف باطل نہ ہوگا اس لئے کہ مشتری کا تلف کردہ شے کی ضمانت لینے کو پسند کرنا ان کے نزدیک

بمنزلہ قبضہ کے ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک عقد صرف باطل ہوجائے گا اس لئے کہ قبضہ مفقود ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضمان (تاوان) کا حکم عین (شے) کا ہے اس لئے شے کی قیمت اس کے قائم مقام ہوتی ہے' اسی لئے متعلقہ شے کے ہلاک ہوجانے کے باوجود بھی عقد قیمت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر وہ شے قائم و موجود اور پھر قبضہ سے قبل وہ شے ہلاک ہوجائے تو اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ہوگی اور بیع باطل ہوجائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہوجائے گی' تو اسی طرح قیمت کا یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجنبی شخص کی جنایت دلالتاً مشتری کی اجازت ہے اور وہ اسی کے حکم سے واقع ہوگی' لہٰذا وہ اس جنایت کی بناء پر اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا' جیسے کہ گویا اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری کا جنایت کرنے والے سے جنایت لینے کو اختیار کرنا ایسے ہی ہے' جیسے گویا جنایت مشتری کے حکم سے واقع ہوئی ہو' لہٰذا وہ اس پر قابض ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں اجنبی کا فعل ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری کا اپنا فعل ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ مبیع میں کوئی تصرف کرے' پھر اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے مبیع کو نقصان نہ پہنچتا ہو' جیسے کسی شے کی کٹائی یا اسے دھونا اور غسل دینا وغیرہ' خواہ اجرت پر ہو یا بغیر اجرت کے' تو وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسا تصرف جس سے خریدی ہوئی شے کو نقصان نہ ہوتا ہو بائع کے مقبوضہ اور مملوکہ امور میں سے ہے' جیسے کہ اگر اس نے اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا تو چونکہ اس کا اسے حکم دینا اس پر اپنا قبضہ وصول کرنے کیلئے ہے لہٰذا وہ اس سے اس پر قابض نہ ہوگا۔ اور اس کی مشتری پر اجرت ضروری ہوجائے گی۔ اگرچہ اس نے اجرت پر وہ کام کیا ہو۔ اس لئے کہ اجارہ درست ہے' کیونکہ اس کی بائع پر ذمہ داری نہیں ہے' لہٰذا اس کے بالمقابل اجرت کا ہونا جائز ہے اور اگر وہ ایسا عمل ہو جس سے اس میں نقصان ہوتا ہو تو وہ اس کی بناء پر اس پر قابض ہوجائے گا' تو چونکہ اس کا نقصان کرنا اس کے کسی حصہ کو تلف کرنا ہے اور یہ کام اس کے حکم سے ہوا ہے لہٰذا وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا جیسے اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ واللہ اعلم

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے گندم کے ایک کر میں عقد سلم کیا پھر جب میعاد آئی تو رب سلم نے مسلم الیہ کو کہا کہ وہ اپنے پیمانے سے اسے ماپے' یا اس نے اسے اپنا پیمانہ دیا اور اسے کہا کہ وہ اس سے ماپ لے' پھر اس نے ایسے ہی کیا' پھر اگر رب سلم موقع پر موجود ہو تو وہ اس کے تخلیہ کے ساتھ ہی اس پر قابض ہوجائے گا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وہ قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم جس کو مسلم الیہ ماپ رہا ہے وہ اس کی ملک ہے نہ کہ رب سلم (سرمائے والے کی)' کیونکہ اس کا حق قرض میں ہے' معین شے میں نہیں۔ تو چونکہ مشتری کا اسے ماپنے کو کہنا درست نہیں اور وہ اس کی بناء پر اس کا وکیل نہ ہوگا' لہٰذا اس کا ہاتھ رب سلم کا ہاتھ نہ ہوگا خواہ وہ پیمانہ مسلم الیہ کا ہو یا رب سلم کا اس لئے کہ رب سلم کا قبضہ اس پیمانے سے ختم ہوچکا ہے تو جب اس نے اس میں گندم کو ماپا تو وہ رب سلم کے قبضہ میں شمار نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے ایک کر قرض دیا اور اسے اپنے پیمانے سے کہا کہ وہ ان میں اسے ماپے' پھر اس نے ایسے ہی کیا اور وہ اس وقت موجود نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قرض کا قبضے سے قبل مالک نہیں ہوتا اور وہ کر بدستور قرض دہندہ کی ملکیت ہوگا' لہٰذا قرض خواہ کا اسے ماپنے کو کہنا درست نہ ہوگا جس کی بناء پر اس کا ہاتھ قرض خواہ کا ہاتھ نہ ہوگا' جیسے کہ عقد سلم میں یہی حکم

ہے۔

اور اگر اس نے کسی انسان سے کوئی کر متعینہ طور پر خریدا اور اسے اپنا پیانہ دیا اور کہا کہ وہ اس میں اسے ماپ دے' پھر اس نے ایسے کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔ خواہ وہاں مشتری موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ معقود علیہ ایک معین شے ہے اور مشتری نفس عقد سے اس کا مالک ہوچکا ہے' لہٰذا مشتری کا اسے حکم دینا درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی معین شے کو حاصل کیا ہے جس کا وہ مالک ہے لہٰذا اس کا اسے حکم دینا صحیح ہوگا۔ اور بائع اس کا وکیل ہوگا۔ اور اس کا ہاتھ مشتری کا ہاتھ ہوجائے گا یہی حکم پینے کا ہے کہ اگر مسلم الیہ نے اسے رب سلم کے حکم سے پیسا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا اور اگر اسے بائع نے مشتری کے حکم سے پیسا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔ اس لئے کہ پیسا بمنزلہ اسے اپنے پیانے میں ماپنے کے ہے اور اگر مشتری نے بائع سے اس کے پیانے کو ادھار مانگا اور اسے اس نے کہا کہ وہ اس میں اسے ماپے پھر اس نے ایسے ہی کیا پھر اگر مشتری حاضر ہو تو تخلیہ ہوجانے سے بالاجماع وہ اس پر قابض ہو جائے گا اور اگر وہ غائب ہو تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک اس پر قابض نہ ہوگا جب تک وہ اسے اپنے پیانے نہ سونپ دے۔ خواہ پیانے معین ہوں یا غیر معین۔ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر تو پیانے معین ہوں تو مشتری ان میں نفس کیل (ماپنے) سے قابض ہوجائے گا اور اگر وہ معین نہ ہوں جیسے کہ اس نے کہا مجھے کوئی پیانہ دے دو اور اس نے اس میں اسے ماپا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیانہ دونوں صورتوں میں عاریت (ادھار) ہے اور اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ کے بغیر عاریت کا کوئی حکم نہیں ہوتا' لہٰذا وہ شے بائع کے قبضہ میں رہی' اور بائع کے قبضہ میں جو شے ہو وہ بدستور اسی کے قبضہ میں شمار ہوگی۔ لہٰذا جب تک وہ اپنے پیانے اسے نہ سونپے اس وقت تک مشتری اپنے ہاتھ سے اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک تعیین اور عدم تعیین کی حالتوں میں فرق ہے' وہ یہ کہ اگر تو پیانے معین اور مشار الیہ ہوں پھر اگرچہ ان کی تعیین کی اس طرح تصحیح کرنا ممکن نہیں کہ وہ عاریت ہیں البتہ اس اعتبار طریقے سے اس کی تصحیح کرنا ممکن ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہیں اور جب وہ معین نہ ہوں تو ان میں عاریت ہونے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے معینہ طور پر کوئی کر خریدا اور اس کا بائع کے ذمہ کوئی معین کر قرض ہو' پھر اس نے اسے جولق (ایک پیانہ) دیا اور کہا کہ اس میں وہ کر ماپ لے پھر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا خواہ بیع پہلے ہو یا قرض۔ یہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو بیع پہلے ہو تو وہ ان دونوں پر قابض ہوجائے گا' جیسے کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے اور اگر قرض پہلے ہو تو وہ اس قرض پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور وہ معین شے پر قابض ہوجائے گا اور وہ دونوں اس میں شریک تصور ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صورت میں محض ماپنا قبضہ کرنا نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' تو جب اس نے اس کے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو بعد میں ماپا تو اس نے مشتری کی ملکیت کو اپنی ملکیت کے ساتھ خلط ملط کردیا ہے' لہٰذا وہ مخلوط شے میں شریک ہوں گے اور معین شے میں نفس کیل (ماپنا) اس پر قبضہ کرنا ہے' تو جب اس نے اس کیلئے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر

قبضہ کرنے والا ہو لیا ہے۔ پھر جب اس نے اس کے بعد میں ملایا تو اس نے اس کو خلط ملط کرکے معین شے کو ہلاک کردیا ہے تو اب یہ قرض معین شے کے قائم ہوگا' لہٰذا وہ اس پر قابض ہوجائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے فی الوقت مشتری کی ملکیت کو اس کے حکم سے اپنی ملکیت کے ساتھ ملا دیا ہے اور اسے اس کے برتنوں میں اس کے حکم سے ملایا ہے تو وہ اس پر قابض ہوجائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے گدے میں روئی یا ستے میں گندم فروخت کی اور اسے دوسرے کو سونپ دیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا پھر اگر مشتری کا روئی یا گندم پر گدے کو ادھیڑے اور ستے کو کاٹے بغیر قبضہ کرنا ممکن ہو تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ قبضے کا مفہوم حاصل ہوگیا ہے' یعنی اس کا تخلیہ اور تصرف کی قدرت کا حاصل ہونا اور اگر اس پر قبضہ کرنا گدے کو ادھیڑے اور ستے کو کوٹے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ گدے کو ادھیڑے اور ستے کو کوٹنے کا مالک نہیں ہے' کیونکہ یہ تو بائع کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے' حالانکہ وہ اس کی ملکیت میں تصرف کا حق نہیں رکھتا' لہٰذا اسے اس پر قدرت اور تخلیہ کا ہونا حاصل نہ ہوگا۔ جس کی بناء پر وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس نے درخت پر کوئی پھل فروخت کیا اور اس کو سپرد کردیا تو وہ اسی طرح اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ بائع کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر وہ پھل کے چننے پر قادر نہ ہوگا تو جب درخت کے سونپنے سے تخلیہ حاصل ہوگیا تو وہ اس پر قابض تصور ہوگا۔

بخلاف گدے میں روئی اور ستے میں گندم کے۔ اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پھل چننے والے کی اجرت مشتری پر ہوگی اور گدا ادھیڑنے اور ستے کوٹنے والے کی اجرت بائع پر' بشرطیکہ مشتری کیلئے اس کے بغیر اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں' کیونکہ وہ درخت کو سونپ کر قیمت پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے لہٰذا پھل چننے والا دراصل مشتری کیلئے کام کرنے والا ہوگا' لہٰذا اس کی اجرت اسی پر ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع بیع کے وقت بائع کے قبضہ میں ہو اور اگر وہ پہلے ہی مشتری کے قبضہ میں ہو تو کیا وہ نفس عقد سے اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا یا اسے ازسرنو قبضہ کی ضرورت ہوگی۔ تو اس میں اصول یہ ہے کہ جو چیز عقد کے وقت موجود ہو اگر تو وہ عقد کے ذریعے مستحق ثابت ہونے والی شے کی ہم مثل ہو تو تب بھی وہ اس کے قائم مقام ہوگی اور اگر وہ مستحق ثابت ہونے والی شے کی نسبت بہتر ہو تو وہ اس کے قائم مقام ہوگی اور اگر وہ اس سے کم تر ہو تو وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کی ہم مثل ہو تو اس کیلئے اس کا نائب ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ہم مثل اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام اور ایک دوسرے کی نائب ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ اس کی نسبت زیادہ بہتر اور قیمتی ہو تو اس میں اس کا حق بھی پایا جائے گا اور اس پر اضافہ بھی' لیکن اگر وہ شے اس سے کم تر ہو تو اس میں حق کا کچھ حصہ پایا جائے گا جس کی بناء پر وہ شے کے قائم مقام نہ ہوگی اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں حسب ذیل ہے:

اس موضوع پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتری کا قبضہ خریداری سے قبل یا تو قبضہ ضمان ہے اور یا پھر وہ قبضہ امانت ہے اگر تو وہ قبضہ ضمان ہو' پھر یا قبضہ ضمان بنفسہ ہوگا یا ضمان لغیرہ ہے اگر تو وہ قبضہ ضمان بنفسہ ہو جیسا کہ کسی شے کو غاصب کا قبضہ تو اس صورت میں مشتری نفس عقد سے مبیع پر قابض ہوجائے گا اور اس میں ازسرنو قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی خواہ مبیع موقع پر موجود ہو یا غیر موجود۔ اس لئے کہ غصب کردہ شے بنفسہ قابل

ضمانت ہے اور مبیع بھی قبضہ کے بعد بنفسہ قابل ضمان ہوتی ہے تو دونوں قبضے ہم جنس ہیں' لہٰذا ان دونوں میں سے ایک قبضہ دوسرے کے قائم مقام شمار ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ہم جنس ہونا باہمی مشابہت کا متقاضی ہے اور باہم مشابہہ اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتی اور ایک دوسرے کی جگہ ضرورت پورا کرتی ہیں' خواہ مبیع حاضر ہو یا غائب ہو۔ اس لئے کہ غاصب کا قبضہ دونوں حالتوں میں ضمان والا قبضہ ہے اور اگر اس کا قبضہ ضمان [illegible] جیسے کہ رھن کا قبضہ' چنانچہ اگر رھن رکھنے والے نے مرہونہ شے مرتہن (جس کے پاس رھن [illegible]) فروخت کردی تو اس سے وہ قابض نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ رھن موقع پر حاضر ہو یا وہ وہیں چلا جائے جہاں رھن موجود ہو اور وہ اس پر قبضہ مستحکم کرلے۔ کیونکہ مرھونہ شے بنفسہ قابل ضمان نہیں ہے بلکہ مضمون لغیرہ ہے جو قرض ہے جبکہ مبیع مضمون بنفسہ ہوتی ہے لہٰذا دونوں قبضے ہم جنس نہ ہوں گے جس کی بناپر وہ دونوں ایک دوسرے سے مشابہہ نہ ہوں گے نیز اس لئے بھی کہ رھن فی الحقیقت ایک امانت ہے' لہٰذا اس کا سابقہ قبضہ امانت ہوگا اور اس کے تلف ہونے سے جو قرض ساقط ہوتا ہے تو وہ اور کسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے' اس وجہ سے نہیں کہ وہ قابل ضمان ہے' جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ اور جب وہ قبضہ امانت تھا تو امانت والا قبضہ ضمان والے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا' جیسے کہ عاریت اور ودیعت والا قبضہ۔ اور اگر مشتری کا قبضہ امانت والا قبضہ ہو' جیسے کہ ودیعت اور عاریت والا قبضہ ہے تو وہ اس سے قبضہ کرنے والا نہ ہوگا' بجز اس کے کہ قبضہ اس کی موجودگی میں ہو یا وہ ایسی جگہ چلا جائے جہاں اس کے تخلیہ سے اسے اپنا قبضہ حاصل کرنا ممکن ہو' اس لئے کہ امانت والا قبضہ ضمان کے قبضہ کی جنس سے نہیں ہے' لہٰذا وہ ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے' واللہ اعلم۔

اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کے قبضہ میں اختلاف ہوگیا' پھر بائع نے کہا تونے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو مشتری کا قول بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ بائع اس پر قبضہ کے ہونے اور قیمت کے مستحکم ہونے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے' نیز اس لئے بھی کہ قبضہ کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کا ہونا عارض ہے تو چونکہ مشتری اصل کو پکڑنے والا ہے اور بائع عارض معاملے کا دعوے دار' اور ظاہر حالت مشتری کیلئے مئوید ہے' لہٰذا اس کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ حصے پر قبضہ کیا اور پھر دونوں کے درمیان قبضہ کی ہوئی مقدار میں اختلاف ہوگیا تو مشتری کا قول معتبر ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں کے درمیان قیمت میں اختلاف ہوگیا تو اس صورت میں مبیع کے قبضہ میں بائع کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا' واللہ اعلم۔

اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوگیا' پھر بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کا ہاتھ توڑ دیا ہے' لہٰذا تو اس پر قابض ہوگیا ہے اور مشتری نے بائع سے کہا تو نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہے اور اس میں بیع فسخ ہوگئی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے مقابلے میں قول معتبر نہ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف ہوگیا ہے' اس لئے کہ دونوں کے دعاوی باہم متعارض ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کے حق میں ترجیح کی دلیل مفقود ہے تو چونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا قول قبول کرنے میں دوسرے سے بہتر نہ ہوگا' لہٰذا وہ قبول نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت کے ساتھ ضائع

ہوگیا ہو اور مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع میں قبضے سے قبل تبدیلی ہوگئی ہے' لہٰذا اگر وہ چاہے تو وہ باقی مبیع کو تمام قیمت کے عوض قبول کرلے اور اگر چاہے تو اسے بائع کی طرف واپس کردے۔ پھر اگر اس نے لینے کو ترجیح دی تو دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے دعویٰ پر قسم دی جائے گی اور وہ اسے قسم کے ساتھ قبول کرلے گا۔ القدوریؒ نے اپنی شرح میں یہی لکھا ہے۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ مشتری نے اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساقط ہوجانے کا دعویٰ کیا ہے' جبکہ وہ اس سے انکاری ہے' لہٰذا اس سے قسم لی جائے گی اور جب وہ حلف اٹھالے گا تو مشتری سے قیمت میں سے کوئی شے بھی ساقط نہ ہوگی' لہٰذا اس کا قسم اٹھانا مفید ہوگا۔ رہا مشتری کا قسم اٹھانا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے' اس لئے کہ وہ کسی شے کیلئے فائدہ مند نہیں ہے' کیونکہ وہ حلف (قسم) کے بعد بھی اسے پوری قیمت کے عوض ہی لے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے بائع پر اس کے لوٹانے کو پسند کیا۔ اس صورت میں بائع کو قسم نہ دی جائے گی' بلکہ مشتری کو اکیلے ہی قسم دی جائے گی' اس لئے کہ بائع کا حلف اٹھانا اس کے حق میں فائدہ مند نہیں۔ کیونکہ مشتری اسے اس کی طرف واپس کررہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع کوئی ایسی شے ہو جو ماپی یا وزن کی جاتی ہو پھر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہوجائے بعدازاں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے بائع مشتری سے کہے تو نے کمایا ہے اور مشتری بائع سے کہے اسے تو کمایا ہے' تو دونوں میں سے کسی ایک کا قول دوسرے کے خلاف قبول نہ کیا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کویا اس کا کچھ آسمانی آفت سے ہلاک ہوگیا ہو' جیسے کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور صفقہ (معقود علیہ) کے متفرق ہوجانے کی بناپر مشتری کو اختیار دیا جائے گا البتہ یہاں اگر اس نے مبیع کے لینے کو پسند کیا تو وہ باقی حصہ کو بقیہ قیمت کے عوض قبول کرلے گا' اس لئے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے' لہٰذا اس کا قیمت میں حصہ ہوگا اور جانور کے اعضاء شے کی اوصاف کے قائم مقام ہیں' اس لئے ان کے بالمقابل قیمت نہ ہوگی البتہ قبضے یا جنایت کے ساتھ وہ مقصود بالذات ہوجاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

القدوری نے بیان کیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے متعلق قسم لی جائے گی۔ اور پھر اسے وہ قبول کرلے گا۔ مشتری سے قسم لینے میں یہاں کوئی اشکال نہیں' اس لئے کہ مشتری سے قسم لینا ایک پہلو سے اس کے حق میں مفید ہے کیونکہ بائع اس کے خلاف تمام قیمت کا دعویدار ہے' جبکہ وہ اس سے انکاری ہے' لہٰذا اس کی قسم سے پوری قیمت کا اس پر واجب الادا ہونا باطل ہوجائے گا' لہٰذا یہ بات اس کیلئے فائدہ مند ہوگی۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساقط ہونے کا دعویدار ہے اور یہ بات اس کو قسم دیئے بغیر بھی حاصل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا اس کے حق میں قسم دینا مفید نہ ہوگا' تو مناسب تو یہ ہے کہ اسے قسم نہ دی جائے پھر اگر اس نے اس شے کو بائع کی طرف واپس کرنے کو پسند کیا تو صرف مشتری سے قسم لی جائے گی نہ کہ بائع سے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اپنے اپنے موقف پر ثبوت پیش کردیا تو اس کا یہ ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے کسی محکم معاملے پر ثبوت پیش کیا ہے اور اگر ان دونوں نے ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ مثبت ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے ثبوت سے سامان کا مشتری کی ضمان میں داخل ہونا اور

قیمت کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ مشتری کا ثبوت محض منفی ہے' لہٰذا مثبت زیادہ پہلو بہتر ہوگا' واللہ اعلم۔

(۲) قیمت کی وصولی کیلئے مبیع کے روکنے کے حق کا اثبات:

یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے وہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی اشیاء ایک دوسرے کو سونپیں گے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے پہلے بائع مبیع اسے سونپے گا اور پھر مشتری قیمت اس کے سپرد کرے گا۔ پہلا قول ان کے اس اصول پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان کے نزدیک قیمت اور مبیع مترادف اسماء والی اشیاء میں سے ہیں اور ان میں ہر ایک متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے' لہٰذا تمام زر ثمن (قیمت) مبیع اور تمام مبیع زر ثمن (قیمت) ہوگی۔ جبکہ ان کے دوسرے قول (مبیع کو پہلے سپرد کئے جانے والے) کی وجہ یہ ہے کہ مبادا مبیع کی ہلاکت سے عقد فسخ ہوجائے اور قیمت کو ایک ساتھ ادا کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو اس سے عقد فسخ ہوجاتا ہے اگرچہ اس نے زر ثمن پر قبضہ کرلیا ہو' لہٰذا مبیع کو پہلے سپرد کرنا عقد کو حتی الامکان فسخ ہونے سے بچانے کیلئے زیادہ بہتر ہوگا۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ آپ نے فرمایا:

الدین مقضی — قرض ادا کیا جاتا ہے۔

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی تعریف ادا کردہ (مقضی) سے کی ہے جو اس کے عام یا مطلق ہونے کی متقاضی ہے اور اگر قیمت کی ادائیگی مبیع کی سپرداری سے متاخر ہو تو وہ قرض ادا کردہ نہ ہوگا اور یہ بات خلاف نص ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث لا یؤخرن الجنازۃ اذا حضرت والایم اذا وجدت لها کفوا والدین اذا وجدت ما یقضیہ — تین اشیاء کو مؤخر نہ کیا جائے۔ جنازہ کو جب حاضر ہوجائے' کنواری لڑکی کو جب ہم سر رشتہ مل جائے اور قرض کو جب اس کی ادائیگی کی توفیق میسر ہوجائے۔

اور مبیع کو پیشگی سپرد کرنا قرض کی ادائیگی کو مؤخر کرنا ہے جس کی ظاہر نص میں نفی کی گئی ہے' نیز اس لئے بھی کہ عام طورپر اور حقیقتاً معاوضوں کا مدار مساوات (یکسانیت) پر ہے اور دونوں میں مساوات قیمت کو مقدم ادا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ مبیع سپرداری سے قبل متعین ہے' زر ثمن ہمارے اصول پر ادائیگی کے بغیر متعین نہیں ہوتا' لہٰذا دونوں میں مساوات کے اثبات کیلئے پہلے اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ رہا تمہارا یہ کہنا کہ اس کا مقصد مبیع کی ہلاکت کی بناپر بیع کو فسخ ہونے سے بچانا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی ہلاکت قیمت کی ادائیگی سے قبل شاذ ہی ہوتی ہے اور ایسی شاذ صورتیں کالعدم تصور ہوتی ہیں' لہٰذا مساوات کے معنی کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے۔

پھراس حکم پر ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: مبیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

ب۔ حکم کے ثابت ہوجانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

مبیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

اس حکم کا ثبوت دو باتوں سے ہوتا ہے: یہ کہ دونوں معاوضوں میں سے ایک معاوضہ معین اور دوسرا دین (زر) ہو اگر تو وہ دونوں معین اشیاء ہوں یا دونوں قرض (زر) ہوں' تو مبیع کو روک رکھنے کا حق ثابت نہیں ہوتا' بلکہ ان دونوں کو ایک ساتھ ایک دوسرے کو ادا کیا جائے گا۔ جیسا کہ ازیں قبل اس کا ذکر آیا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ قیمت فوری واجب الادا ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو تب بھی روک رکھنے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو روک رکھنے کا حق بائع کیلئے دونوں میں مساوات کے مطالبے کی بناپر ثابت ہوتا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' تو جب اس نے اپنے ادھار قیمت کے عوض فروخت کیا تو اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے' لہٰذا اس کے مطالبے کا حق باطل ہوجائے گا اور اگر عقد میں قیمت ادھار ہو پھر مشتری نے مبیع پر اس وقت تک قبضہ نہ کیا تا آنکہ مدت مقررہ آجائے تو اسے حق ہوگا کہ وہ قیمت کی ادائیگی سے قبل اس پر قبضہ کرلے اور بائع کو اسے روک رکھنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کی اجل (مدت) مقرر کرکے اپنا حق ساقط کر لیا ہے اور ساقط شدہ شے ختم ہوجاتی ہے' لہٰذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کی میعاد آگئی' وہ اس طرح کہ اس نے قیمت کو مؤخر طور پر ادا کرنا چاہا' پھر بائع نے اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ میعاد گزر گئی تو اس کیلئے اجازت ہے کہ قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل وہ اس پر قبضہ کرلے اور اسے روک رکھنے کا حق نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کو ادھار قیمت پر فروخت کیا پھر مشتری نے اس شے پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ میعاد آگئی تو کیا اسے مستقبل میں کوئی نئی مہلت دی جائے گی؟ تو اس بارے میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے مطلق میعاد کا ذکر کیا ہو جیسے کہ اس نے بغیر تعیین کے سالوں کا ذکر کیا تو ایسی صورت میں ادائیگی کیلئے اس کو دوسری میعاد دی جائے گی۔ جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مبیع کے قبضہ کے وقت سے دوسرا سال ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک زر ثمن فوری واجب الادا ہوگا اور اس کو کوئی اور میعاد نہ دی جائے گی۔

اور اگر اس نے کسی معینہ میعاد کا ذکر کیا جیسے کہ اس نے رمضان المبارک کی میعاد مقرر کی' مگر مشتری نے رمضان گزرنے تک اس پر قبضہ نہ کیا تو بالاجماع قیمت فوری واجب الادا ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق سال عقد کے بعد آنے والے متصل سال پر محمول ہوتا ہے تو جب مقررہ وقت آگیا تو اس کی میعاد ختم ہوجائے گی' جیسے کہ اگر اس نے میعاد کا ذکر تعیین کے ساتھ کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت میں میعاد کا تعین مشتری کی آسانی کیلئے ہوتا ہے تاکہ قیمت کے تاخیر سے واجب ہونے کے باوجود مبیع سے نفع اٹھائے اور اسے یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک میعاد اس مبیع پر قبضہ کے وقت سے نہ ہو' لہٰذا یہ بات ازروئے دلالت اس کی اسی وقت سے میعاد مقرر کرتی ہے' بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے میعاد تعیین کے ساتھ مقرر کی' اس لئے کہ یہاں اس نے اس کی تعیین

کی صراحت کردی ہے لہٰذا منصوص علیہ کا اعتبار ضروری ہے' اس لئے کہ نص (صراحت) کے ساتھ اس کے خلاف کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیع میں دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار شرط ہو اور میعاد مطلق ہو تو میعاد کی ابتداء عقد کے واجب ہونے کے وقت سے ہوگی۔ یعنی اس وقت سے جو اس کے سقوط خیار کا وقت ہے نہ کہ بیع طے پا جانے کے وقت سے' اس لئے کہ زرثمن کی میعاد مقرر کرنا اس کی ادائیگی کو اس کے واجب ہونے کے وقت سے مؤخر کرنا ہے اور اس کے واجب ہونے کا وقت عقد کے واجب ہونے کا وقت ہے اس سے پہلے کا نہیں کیونکہ اس سے پہلے قیمت کے واجب ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے' واللہ اعلم۔

۲ ثابت ہوجانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور:

اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جب قیمت کو عقد سے مؤخر کردیا گیا تو اس کو روک رکھنے کا حکم باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس نے زرثمن کی وصولی میں اپنے حق کو مؤخر کیا ہے لہٰذا مبیع پر قبضہ کے بارے میں مشتری کا حق مؤخر نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت مشتری کا ہے جب اس نے تمام قیمت کو نقد ادا کردیا یا اسے بائع نے تمام زرثمن سے بری کردیا تو اس کو روک رکھنے کا حق باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ روک رکھنے کا حق قیمت کی وصولی کیلئے ہے اور یہاں قیمت کی وصولی محال ہے اور اگر اس نے تمام قیمت نقد ادا کردی' صرف ایک درہم ادا نہ کیا' تو ایسی صورت میں اسے تمام مبیع کو روک رکھنے کا حق ہوگا تاکہ وہ باقی قیمت وصول کرسکے' اس لئے کہ مبیع قیمت کیلئے روک رکھنے کے حق میں کئی حصوں میں تقسیم نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا تمام مبیع قیمت کے اجزاء میں سے ہر جزو کے بدلے قابل حبس ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو اشیاء کو ایک ہی عقد بیع میں فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ قیمت مقرر کی' پھر مشتری نے ان میں سے کسی ایک شے کی قیمت ادا کی تو بائع کیلئے دونوں کو روک رکھنے کا حق ہوگا۔ تاکہ وہ دوسری شے کی قیمت پر قبضہ کرلے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا قبضہ کے حق میں عقد کو متفرق کرنا ہے اور مشتری قبول کے حق میں صفقہ (عقد بیع) کی تفریق کا مالک نہیں ہے' اس طرح کہ وہ ان میں سے ایک شے میں بیع کو قبول کرلے اور دوسری میں قبول نہ کرے' لہٰذا وہ قبضہ میں بھی تفریق کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو میں سے ایک شے کی قیمت کے کچھ حصہ میں اس کو بری کردیا تو تب بھی اس کو تمام شے کو روک رکھنے کا حق ہوگا تا آنکہ وہ باقی قیمت کو وصول کرلے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح اگر اس نے دو افراد کو کوئی شے فروخت کی پھر دو میں سے ایک نے اپنا حصہ اس کو نقد ادا کردیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ مبیع کو روک لے تاکہ وہ دوسرے کے حصہ پر قبضہ کرسکے۔ اور النوادر میں امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے دو میں سے ایک کی نصف قیمت ادا کردی تو اسے نصف مبیع لینے کا حق ہوگا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے کی نصف قیمت ہے تو جب اس نے قیمت کا نصف حصہ ادا کردیا تو اس نے خود پر واجب الادا حصہ ادا کردیا' لہٰذا مبیع پر قبضہ کے ساتھ اس کے حق کو اس لئے موقوف رکھنے کی کوئی وجہ نہیں تاکہ اس کا ساتھی اس کے حصہ کی قیمت ادا کردے' علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اس کے حق کو موقوف رکھا گیا' جبکہ اس کے ساتھی کو ادائیگی میں اختیار ہے' جس کی

بناپر کبھی تو وہ ادا کرتا ہے اور کبھی ادا نہیں کرتا' تو اس کا حق سرے سے ہی فوت ہوجائے گا۔ اور یہ بات درست نہیں ہے' اس لئے تخلیہ اور تخلی کو شریعت میں سپرداری اور قبضہ کہا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا۔ ظاہر روایت کی دلیل' جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے' یہ ہے کہ مبیع زرثمن کی وصولی کیلئے استحقاق کے حق میں تجزی (تقسیم ہونے) کا احتمال نہیں رکھتی' لہٰذا اس میں سے کچھ کا مستحق ہونا کل کا مستحق ہونا ہے نیز جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عقد ایک ہی ہے لہٰذا وہ کچھ حصہ میں تفریق کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ قبول کے حق میں یہ احتمال نہیں ہے۔

پھر اگر دو خریداروں میں سے ایک غائب ہوگیا تو دوسرے شخص کو تمام قیمت کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہے نہ کہ پوری قیمت' لہٰذا تمام قیمت کی سپرداری میں اس سے مؤاخذہ نہ کیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے اس کو پسند کیا اور اس نے تمام قیمت ادا کردی اور مبیع پر قبضہ کرلیا تو کیا اس رقم میں جو اس نے پہلے ادا کی ہے متبرع (رضا کار) ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس نے جو قیمت نقد ادا کی ہے وہ اس میں متبرع (رضاکار) نہیں ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے غائب شریک پر اس شے کو اس وقت تک روک لے جب تک وہ اس سے اپنی ادا کردہ قیمت نہ وصول کرے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس حصہ میں متبرع ہے۔ ان کے قول کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے شخص کا قرض اس کی اجازت کے بغیر ادا کردیا ہے' لہٰذا وہ اس تمام قرض میں متبرع ہے' جیسے کہ تمام قرضوں میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے ساتھی کا قرضہ دلالتاً اس کی اجازت سے ادا کیا ہے' لہٰذا وہ اس میں متبرع نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے صراحتاً اس کے حکم سے اس کو ادا کیا ہوتا تو تب یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب وہ قیمت کی نقد ادائیگی کے وقت غائب ہوگیا' حالانکہ اس کو علم ہے کہ اس کا ساتھی اپنے حصہ کی قیمت ادا کرکے اپنے حصہ کی مبیع پر قابض ہونے کا مستحق ہوگیا ہے مگر ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ باقی قیمت اس کو سپرد نہ کردے' لہٰذا یہ اس کے حصہ قیمت کو ادا کرنے کی اجازت ہوگا۔ پھر وہ دلالتاً اس کے قرض کی اس کے حکم سے ادائیگی کرنے والا ہوگا' جس کی بناپر اس بارے میں وہ رضاکار نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اپنا مال کسی شخص کو عاریتاً دیا تاکہ وہ اس کو اپنے قرض کے بدلے رھن رکھوا دے اور اس نے اس کو رھن رکھوا دیا۔ پھر اسی اور شخص نے اس کو اپنے مال کے عوض چھڑوا لیا تو وہ اس میں متبرع (رضا کار) نہ ہوگا اور وہ اس کیلئے رھن رکھوانے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ جب رھن رکھنے والے کو علم تھا کہ اس نے اپنے قرض کے بدلے دوسرے کے مال کو معلق کردیا ہے اور اس کا یہ حکم اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک وہ اس کو واگذار نہ کرالے' لہٰذا دلالتاً یہ اس کے چھڑانے کی اجازت ہوگی' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اس کو اس وقت تک اس شے کو روک رکھنے کا حق ہے جب تک وہ اپنی ادا کردہ نقد رقم وصول نہیں کرلیتا۔

اس لئے کہ اس نے یہ رقم دلالتاً اس کے حکم سے ادا کی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر قیمت کے بدلے رھن ہو یا کفالت ہو تو اس سے اس شے کو روک رکھنے کا حق باطل نہ ہوگا' اس لئے کہ اس سے نہ تو قیمت مشتری کے ذمہ سے ساقط ہوتی ہے اور نہ اس کے مطالبے کا حق' لہٰذا قبضہ کے

ساتھ اس کو متعین کرنے کی ضرورت قائم ہے جس کی بناپر اس کی وصولی کیلئے اس کو روک رکھنے کا حق باقی رہے گا۔ رہا قیمت کو کسی پر حوالہ کرنا تو کیا اس سے اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہوجاتا ہے؟ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہوجاتا ہے خواہ اس کا حوالہ مشتری کی جانب سے ہو جیسے کہ مشتری نے بائع کیلئے قیمت کسی اور انسان پر حوالہ کردی ہو اور متعلقہ شخص نے خود پر حوالہ کئے جانے کو قبول کرلیا ہو یا بائع نے اس کو حوالہ کیا ہو جیسے بائع نے اپنے کسی قرض خواہ کے قرض کو مشتری پر حوالہ کردیا' کہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو حوالہ مشتری کی جانب سے ہو تو بائع کا روک رکھنے کا حق باطل نہ ہوگا اور بائع کیلئے مبیع کو روک رکھنے کی اجازت ہوگی' تاآنکہ وہ محال علیہ سے زرثمن پورا پورا وصول کرے اور اگر یہ حوالہ بائع کی جانب سے ہو پھر اگر وہ حوالہ مطلق ہو تو تب بھی یہ حق باطل نہ ہوگا اور اگر مقید ہو تو باطل ہوجائے گا۔ تو امام ابویوسفؒ نے روک رکھنے کے حق کا ارادہ مشتری کے ذمہ قرض کے باقی رہنے کی بناپر کیا ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کا ذمہ محال علیہ پر حوالہ کے ساتھ باطل ہوچکا ہے' لہٰذا مبیع کو اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہوجائے گا۔ امام محمدؒ نے روکنے کے حق کا مطالبے کے حق کے باقی رہنے پر اعتبار کیا ہے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ سے باطل نہیں ہوا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے محال علیہ (جس پر حق حوالہ کیا گیا ہے) سے مطالبہ کرنے کا حق ہے' لہٰذا مبیع کے روکنے کاحق باطل نہیں ہوا۔ اگر حوالہ محال علیہ پر موجود حق کے ساتھ مقید اور مشروط ہو تو بائع کا حوالہ باطل ہوجاتا ہے' جس کی بناپر اس سے اس کے روکنے کا حق باطل ہوجائے گا۔ صحیح امام محمدؒ کا قول ہے اس لئے کہ شریعت میں روکنے کا حق قیمت کے مطالبے کے حق پر مبنی ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قیام کے ساتھ۔ دلیل یہ ہے کہ اگر قیمت ادھار ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت نہیں ہوتا اور یہاں قیمت مشتری کے ذمہ قائم ہے صرف اس کا مطالبہ ساقط ہوا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ روکنے کا حق قیمت کے مطالبے کے تابع ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قائم رہنے کے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ میں ہے۔ اور بائع کا حوالہ جب مطلق ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت رہتا ہے اور جب بائع کا حوالہ مقید اور مشروط ہو تو اس کا یہ حق ختم ہوجاتا ہے جس کی بناپر اس کے روک رکھنے کا حق منقطع نہیں ہوا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر راھن نے مرتہن کو کسی شخص پر اپنے قرض پر حوالہ کردیا یا مرتہن نے اپنے قرض کیلئے اپنے قرض خواہ کو راھن پر حوالہ کردیا' خواہ یہ حوالہ مطلق ہو یا مقیدومشروط ہو تو اس سے امام ابویوسفؒ کے نزدیک رھن کو روک رکھنے کاحق باطل ہوجائے گا۔ اورامام محمدؒ کے نزدیک رھن پر حوالہ کی صورت میں یہ حق باطل نہ ہوگا' اسی طرح مرتہن کے حوالہ میں بھی یہی حکم ہے' بشرطیکہ حوالہ مطلق ہو اور اگر وہ مقید ہو تو باطل ہوجائے گا۔

اور اگر بائع نے مشتری کو مبیع عاریت پر دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوائی تو اس سے اس کا روک رکھنے کا حق باطل ہوجائے گا' حتیٰ کہ ظاہر روایت کی رو سے وہ اسے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا اور بائع کو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والا عقد عقد لازم نہیں ہے' لہٰذا اس کو واپس لینے کا حق حاصل رہے گا جیسے کہ اگر مرتہن نے وہ شے راھن کو عاریت پر دے دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوا دی تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔

جیسا کہ ہم نے اوپر وجہ بیان کی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والی شے مشتری کے ہاتھ میں امانت ہے اور مشتری قبضہ میں بائع کا نائب ہونے کا اہل نہیں ہے' اس لئے کہ وہ اس شے کی ملکیت میں اصل ہے تو جب عاریت یا ودیعت اس کے ہاتھ میں چلی گئی تو اصل ہونے کی جہت سے اس کا اعتبار ہوگا جو اس کی ملکیت کا قبضہ ہے اور ملکیت والا قبضہ اس کے لزوم والا قبضہ ہے' لہٰذا وہ اس شے کو واپس لے کر اس پر قبضے کو باطل کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور بخلاف رھن کے اس لئے کہ مرتہن عقد رھن کے ساتھ ثابت شدہ قبضہ میں بمنزلہ مالک ہے' لہٰذا یہاں بائع کی نیابت کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے اور نیابت والا قبضہ لازمی قبضہ نہیں ہوتا جس کی بناپر اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو اس کا روک رکھنے کا والا حق باطل ہوجائے گا' یہاں تک کہ وہ اس کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کا حق اس پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ باطل کیا ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو باطل ہوجائے گا اور اس کو اسے واپس لینے کی اجازت ہوگی۔ اس لئے کہ انسان کے کسی حق کو اس کی رضامندی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو' جیسے بیع' ہبہ' رھن اور اجارہ اور مہر وغیرہ تو وہ اس کو فسخ کردے اور اس کو واپس وصول کرلے' اس لئے کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو' جیسے کہ غلام کی آزادی اور اسے مدبر بنانا اور ام ولد بنانا وغیرہ تو وہ اس کو واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روکنے کیلئے واپس لینا اور مانگنا یا تو ان تصرفات کو ختم کرنے کے بعد ہوگا اور یا پھر ان تصرفات کے قائم رہنے کے ساتھ۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں ہے' اس لئے کہ یہ تصرفات ختم ہونے کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی دوسری صورت کی گنجائش ہے' اس لئے کہ اگر وہ برقرار رہے تو ان کا واپس لینا ہر پہلو سے اس ایک جز کو روکنے کیلئے ہوگا اور یا پھر کسی ایک پہلو کو۔ ان میں سے ہر ایک صورت ممکن نہیں' لہٰذا اس کو روکنے کا حق اصلا باطل ہوجائے گا۔

اور اگر مشتری نے قیمت نقد ادا کردی ہو پھر بائع نے ان سکوں کو زیوف (کھوٹ والا)' یا استوقہ (یا مکمل کھوٹا) پایا یا اس میں کسی اور کا حق پایا یا ان میں سے کچھ میں یہ صورت پیدا ہوئی تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہوگا اور یا اس نے ابھی اس پر قبضہ نہ کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو بائع کو ان تمام صورتوں میں مبیع کے روکنے کا حق ہوگا' اس لئے کہ اس سے واضح ہوگیا کہ اس نے اپنا حق پورا پورا وصول نہیں کیا اور اگر اس پر مشتری نے قبضہ کرلیا ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو بائع کو تمام صورتوں میں اس کو واپس لینے کا حق ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے مبیع میں کوئی تصرف کیا ہو تو بائع اس کا تصرف فسخ کرنے اور مبیع کو واپس لینے کا حق دار ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ وہ تصرف فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو جس کی بناپر قبضہ فسخ نہ ہوگا۔ اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کیا جائے گا' لہٰذا اگر اس نے قبل اس کے کہ وہ ایسے تصرف کو فسخ کرے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو قیمت نقد ادا کردی تو وہ تصرف فسخ نہ ہوگا' اس لئے کہ جب ثمن نے بالتحقیق ادا

کردی تو اس نے اس کے روکنے کے حق کو باطل کردیا ہے لہٰذا اس کا اس کے فسخ اور اس کو واپس لینے کا اختیار باطل ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے ان پر بائع کی اجازت کے ساتھ قبضہ کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ان کو زیوف (کھوٹ والا) پایا پھر اس نے ان کو واپس کردیا تو وہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مبیع کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ اس کو واپس لے سکتا ہے۔ یہی امام ابویوسفؒ کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفرؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع اسے روکنے کے حق کو باطل کرنے پر اپنا حق اس سے وصول کرنے کے ساتھ راضی ہوا ہے اور اس کا حق مکمل قیمت کی وصولی میں ہے نہ کہ عیب دار قیمت کی وصولی میں۔ تو جب اس نے اس کو عیب دار پایا ہے تو اس نے اس کو اپنا حق سپرد ہی نہیں کیا' لہٰذا اسے حق ہوگا کہ وہ مبیع کو واپس وصول کرلے تا آنکہ وہ اپنا حق اس سے وصول کرلے جیسے کہ راھن' کہ اگر اس نے مرتہن کا قرض ادا کردیا اور رھن پر قبضہ کرلیا پھر مرتہن نے قرض میں ادا کردہ رقم کو زیوف (کھوٹ والی) پایا تو اس کو اسے واپس کرنے اور اپنے رہن کو واپس لینے کا حق ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بائع نے مبیع کو اپنے حق کی جنس وصول کرنے کے بعد سونپا ہے' لہٰذا وہ اپنا حق وصول کرنے کے بعد اس شے کو واپس لینے کا مالک نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ والے) اصل کے اعتبار سے اس کے حق کی جنس سے ہیں اور ان میں کمی صرف عمدگی (جودت) والی صفت کی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے ان کے عوض عقد صرف اور عقد سلم کو قبول کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر وہ سکے اس کے حق کی جنس سے نہ ہوتے تو عقد جائز نہ ہوتا اس لئے کہ ایسی صورت میں بدل صرف اور بدل سلم کا کسی اور شے سے تبادلہ کرنا ہے' جو کہ جائز نہیں ہے۔

پھر جب قبضہ کردہ شے اس کے حق کی جنس سے ہو اور اس نے اپنا حق اسی جنس سے وصول کرنے کے بعد مبیع اس کو سونپ دی تو یہ بات مبیع کو واپس لینے سے مانع ہوگی' بخلاف رھن کے' اس لئے کہ راھن کا رھن کے ذریعے اس کا اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنا ہے اور رھن کو چھڑانا اس کے حق کو دوسرے سے ادا کرنا ہے تو جب اس نے ان کو زیوف (کھوٹ والا) پایا تو اس نے اپنا حق پورا وصول نہیں کیا' تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ رھن اور بیع میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے مبیع کو عاریت پر لیا تو اس سے بائع کے روک رکھنے کا حق باطل ہوجاتا ہے اسی طرح اسے اس کو واپس لینے کا بھی اختیار نہ ہوگا اور اگر راھن مرھونہ شے کو عاریت پر وصول کرلے' تو اس سے اس کے روک لینے کا حق باطل نہ ہوگا اور اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر اس نے اس نقدی کو استوق (مکمل کھوٹے) یا پیتل یا کسی دوسرے والی پایا اور اس نے اسے اس سے وصول کرلیا تو اسے اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا' بخلاف زیوف (کھوٹ والی) نقدی کے' اس لئے کہ بائع نے اس وقت مشتری کو اس شے پر قبضے کی اجازت دی ہے' جب اس نے اپنا وصول کرلیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے اصلاً اپنا حق وصول نہیں کیا تھا' اس لئے کہ ناکارہ (زیوف) اور پیتل والے سکے اس کے حق کے ہم جنس نہیں ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے ان کو عقد صرف اور عقد سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہاں اگرچہ اس کی طرف سے قبضے کی اجازت اپنا حق پورا پورا وصول کرنے کے بعد ہے' مگر یہاں یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے اپنا حق وصول نہیں کیا تھا .... تو اس سے واضح ہوا کہ یہ اس کی جانب سے قبضے کی نہ تو اجازت تھی اور نہ ہی اس پر وہ راضی تھا' لہٰذا اس کو اسے واپس لینے کا

حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو بائع کا اس پر کوئی حق نہیں رہا' خواہ وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے کہ بیع' رھن اور اجارہ وغیرہ اور خواہ وہ ایسا تصرف ہو جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہ آزادی غلام وغیرہ۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا اور اس میں ایسا تصرف کیا جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو تو ایسی صورت میں وہ اس کو فسخ کرسکتا ہے اور اس کو واپس لے سکتا ہے' کیونکہ وہاں بائع کی طرف سے قبضے کی اجازت نہیں پائی گئی' لہٰذا اس کا مبیع میں تصرف کرنا اس کا اپنے حق کو باطل کرنا ہے جس کی بناء پر وہ اس کو واپس کردے گا' بشرطیکہ اس میں واپسی کا احتمال ہو جبکہ یہاں اس کی اجازت کے ساتھ اس شے پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے' توچونکہ مشتری کا تصرف اس پر بائع کے مسلط کرنے کی بناء پر ہے' لہٰذا اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا اور واپس لینے کا اس کا حق باطل ہوجائے گا' جیسے کہ بیع فاسد کی بناء پر قبضہ کردہ شے کا یہی حکم ہے کہ اگر اس میں مشتری نے کوئی تصرف کیا تو بائع کا حق فسخ میں باطل ہوجائے گا البتہ بیع فاسد میں اگر اس نے مبیع کو اجرت پر دیا تو اجارہ فاسد ہوجائے گا اور عقد فسخ نہ ہوگا اس لئے کہ اجارہ کسی عذر کی بناء پر فسخ ہوجاتا ہے اور بیع فاسد میں اس کا عذر ثابت ہوگیا ہے کیونکہ یہاں اس کے فسخ کا حق ازروئے شرع ثابت ہوگیا ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے' لہٰذا فساد کے باعث اس کا فسخ اجارہ کے فسخ کیلئے عذر سمجھا جائے گا اور یہاں ایسا کوئی فساد نہیں ہے تو چونکہ اس کو فسخ کرنے کیلئے کوئی عذر نہ ہوگا لہٰذا یہ عقد اس کی بناء پر فسخ نہ ہوگا۔

اور اگر بیع کی جگہ کتابت کا معاملہ ہو پھر مکاتب نے کتابت کا معاوضہ ادا کردیا اور اس نے اس کو آزاد کردیا' پھر مولی نے قبضہ کردہ نقدی کو کھوٹا یا کسی اور کے حق والا پایا تو اس کی آزادی نافذ ہوجائے گی اور اگر اس نے ان سکوں کو مکمل کھوٹا (ستوقہ) یا پیتل پایا تو وہ آزاد نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کچھ کھوٹ والے سکے (زیوف) اس کے حق کی جنس سے ہیں لہٰذا وہ ان کے عوض قبضہ کے ساتھ اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم دوسرے کا حق نکل آنے والے سکوں کا ہے کہ ان کے عوض ظاہری طور پر قبضہ صحیح طور پر منعقد ہوا ہے اور دوسرے کا حق نکل آنے کے بعد مستحق محض کی جانب سے اجازت کا ملنا بھی ثابت ہے اور آزادی اپنے ثابت ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتی' بخلاف اس صورت کے جب اس نے ان سکوں کو مکمل کھوٹا (استوقہ) یا پیتل پایا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تو وہ اصلاً یہ زر اس کے حق کی جنس سے نہیں ہے' لہٰذا یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا پھر اس نے انہیں کتابت کا بدل بنایا ہے' لہٰذا وہ آزاد نہ ہوگا۔ دونوں کے صورتوں میں فرق اس وقت ثابت ہوگا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے قرض لینے والے کو نہ چھوڑے گا جب تک وہ اس سے اپنا حق نہ وصول کرلے۔ پھر اس نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا پھر اس نے قبضہ کی ہوئی رقم کو ایک دوسرے سے الگ ہوجانے کے بعد زیوف (کچھ کھوٹ والا) پایا یا اس کو استحقاق والا پایا۔ پھر اس نے زیوف (کھوٹے سکوں) کو واپس کردیا یا مالک نے مستحق نکل آنے والے سکوں کو واپس لے لیا تو وہ اپنی قسم پر پورا اترنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ان کو استوق (مکمل کھوٹا) یا پیتل پایا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا' واللہ اعلم۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا بعد ازاں وہ مفلس ہوگیا یا قیمت کی نقد ادائیگی سے

قبل وہ مرگیا یا قیمت کا کچھ حصہ نقد ادا کرنے کے بعد اس کو موت آگئی اور اس پر مختلف لوگوں کا قرض ہو تو کیا بائع دوسرے قرض خواہوں کی نسبت اپنی فروخت کردہ شے اس سے واپس لینے کا زیادہ حقدار ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس میں تمام قرض خواہ یکساں ہوں گے' لہٰذا وہ اس کو فروخت کردیں اور آپس میں اس کی قیمت تقسیم کرلیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ مفلس ہوگیا یا وہ مرگیا۔ پھر اگر اس کی قیمت ادھار ہو تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر اس کی قیمت نقد ہو تو بائع بالاجماع اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا افلس المشتری فوجد البائع متاعه عنده فهو احق به — اگر مشتری مفلس ہوگیا پھر بائع نے اس کے پاس اپنا سامان پایا تو وہی اس کے لینے کا حقدار ہوگا۔

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مبیع کی سپرداری سے بائع کا عاجز ہونا مشتری کیلئے بالاجماع حق فسخ کو لازم کرتا ہے' اس لئے کہ اگر اس نے اپنے غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل بھاگ گیا یا کسی نے اس کو غصب کرلیا یا وہ سواری ہو اور وہ گم ہوگئی تو مشتری کو اسے فسخ کرنے کی اجازت ہے اور قیمت کی ادائیگی سے مشتری کا عاجز ہونا بائع کیلئے بھی فسخ کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ بیع ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد مساوات پر ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من باع بیعا فوجده وقد افلس الرجل فهو ماله بین غرمائه — جس نے کوئی شے فروخت کی پھر اس نے اس کو اس کے پاس پایا اور اس وقت وہ شخص مفلس ہوگیا ہو تو اس کے قرض خواہوں میں وہ اس کا مال ہے۔

یہ روایت نص ہے اور بعینہٖ یہی ہمارا مسلک ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری کی زندگی میں بائع کو مبیع کے روکنے کا حق نہ تھا' لہٰذا وہ اس کی موت اور مفلس ہوجانے کے بعد بھی اسکی قیمت کا دوسروں سے زیادہ حقدار نہ ہوگا' اس لئے کہ قیمت مبیع کا بدل اور اس کے قائم مقام ہے اور قیمت کو مبیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ دونوں کے احکام میں بہت فرق ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ مبیع پر ملکیت کا ہونا جواز عقد کی شرط ہے اور زر ثمن کا مالک ہونا شرط نہیں ہے' چنانچہ اگر اس نے کوئی شے ایسے درہموں کے عوض خریدی جن کا وہ مالک نہ ہو تو بیع جائز ہوگی لیکن اگر اس نے اپنی غیر مملوکہ شے فروخت کی تو جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح مبیع منقولہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا' مگر زر ثمن میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے احکام میں بھی فرق ہے' لہٰذا زر ثمن (قیمت) کو مبیع پر قیاس کرنا مطلقاً فاسد ہے۔ رہی حدیث تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر مبیع پر قبضہ کرلیا ہو۔ ہمارے نزدیک بھی اس صورت میں بائع اس شے کو واپس لینے کا حقدار ہے' تاہم آنحضورؐ نے اس کے افلاس کا ذکر کیا ہے' حالانکہ واپس لینے کے حق کو افلاس کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا تو اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ مالدار شخص قیمت نقد ادا کرکے اس شے

کو لے سکتا ہے اور مفلس ایسا نہیں کر سکتا۔ اس طرح افلاس کا ذکر کرنا فائدہ مند ہے جس کی بناپر ہم نے اس کو اسی صورت پر محمول کیا ہے تاکہ دونوں طرح کے دلائل میں موافقت پیدا کی جاسکے' واللہ عزوجل الموفق۔

۲ باندی کی خرید کی صورت میں اس کے استبراء کا واجب ہونا:

اس عنوان پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استبراء کی دو اقسام ہیں: ایک قسم مستحب اور دوسری واجب ہے۔

(ا) **مستحب قسم:** بائع کا استبراء کرنا ہے کہ اگر اس نے باندی سے جماع کیا اور پھر اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا یا اس کو کسی اور طریقے سے اپنی ملکیت سے نکالنا چاہا تو اس وقت اس کا باندی کا استبراء کرنا مستحب ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ واجب ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم بائع کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو' لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ استبراء کے ذریعے اس کا اطمینان کرلے جیسے کہ مشتری کی جانب اس کا وجوب ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب بائع کے حق میں نہیں پایا گیا۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے اور مشتری پر قیاس کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ اس پر اس کا وجوب اس کے مادۂ منویہ کو دوسرے کے مادۂ منویہ کے ساتھ خلط ملط ہونے سے بچانے کی بناپر ہے اور یہ اختلاط مشتری کے فعل سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بائع کے فعل سے۔ لہٰذا اس پر استبراء کے ذریعے اس سے بچنا ضروری ہے نہ کہ بائع پر' تاہم بائع کیلئے ایسا کرنا مستحب ہے' اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم اس کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو لہٰذا استبراء سے قبل اس کو فروخت کرنا دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے مابین اختلاط کا امکان رکھتا ہے' جس کی بناپر اس کے لئے استبراء مستحب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اپنی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے مجامعت کی پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کا کسی اور شخص سے نکاح کردے تو مستحب یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت تک نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کرے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کا استبراء سے قبل یا اس کے بعد کسی سے نکاح کردیا تو خاوند کو اجازت ہے کہ وہ استبراء سے قبل اس سے مجامعت کرے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کرے اور میں اسے واجب نہیں کہتا"۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی عورت کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا پھر اس نے اس کے ساتھ نکاح کرلیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس سے بغیر استبراء کے مجامعت کرلے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ... اس وقت تک اس سے مجامعت نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کرلے اور یہ جان نہ لے کہ اس کا رحم خالی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

(ب) **واجب استبراء:** یہ خریدار اور ہر اس شخص کا استبراء ہے جس کیلئے باندی سے جماع کرنا علی الاطلاق ملک یمین کے پیدا ہونے کے ساتھ حلال ہو۔ اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

۲ اس کا سبب وجوب

۳ استبراء کے واقع ہونے کا طریقہ:

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱- استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

اس مسئلے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لا توطی الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئان بحیضة	حاملہ عورتوں سے وضع حمل تک اور دوسری عورتوں سے ایک حیض آنے تک جماع نہ کرو۔

اور قیدیوں (غلاموں) کے بارے میں وارد شدہ نص ولالتاً" دوسرے اسباب ملکیت کے بارے میں بھی وارد تصور ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور یہ بات مشتری پر واجب ہے' اس لئے کہ اس سے اس کے مادہ منویہ کی اختلاط ہونے سے حفاظت ہوتی ہے اور یہ اختلاط حرام ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من کان یؤمن باللہ والیوم الاخر فلا یسقین ماءہ زرع غیرہ	جو شخص اللہ تعالی اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پلائے۔

اور کسی حرام شے سے بچنا واجب ہے اور یہ بچنا صرف استبراء کے ذریعے ہی ممکن ہے' لہذا یہ عمل ضرورتاً" واجب ہے' جس کی بناپر استبراء سے پہلے مجامعت کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور نہ اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جماع کی طرف بلانے والی ہے اور جب جماع کرنا حرام ہوا تو اس کے مبادی امور بھی حرام ہوں گے جیسے کہ باب ظہار وغیرہ میں یہی حکم ہے۔ بخلاف حائضہ عورت کے کہ اس سے دواعی حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ وہاں حرمت جماع کی نہیں' بلکہ ناپاکی والی جگہ کے استعمال کی ہے اور جماع حرام لعینہ ہے یعنی اذای (ناپاکی) والی جگہ کے استعمال کی بناپر ہے اور یہاں دواعی میں یہ بات نہیں ہے' لہذا وہ جائز نہ ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) سبب وجوب:

استبراء کا سبب وجوب ملک یمین کے علی الاطلاق پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے۔ ملک یمین سے مراد ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہو جائے خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے اس کا مالک ہوا ہو' جیسے خریداری' قید' صدقہ' ہبہ اور وراثت وغیرہ سے' ان تمام صورتوں میں بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا' اس لئے کہ وہاں سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا مفقود ہے اور مشتری پر اس کا سبب پائے جانے کی بناپر یہ عمل واجب ہوگا خواہ بائع جماع کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یا نہ' جیسے کہ بائع عورت یا بے سمجھ بچہ ہو۔ اور خواہ باندی کنواری ہو یا شوہر دیدہ۔ یہ ظاہر روایت ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو علم ہو کہ باندی سے جماع نہیں کیا گیا تو اس کا استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور باکرہ کا رحم پہلے ہی خالی اور فارغ ہے' لہذا اس کے رحم کے خالی ہونے

کا انتظار کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشغولیت کی حقیقت اور فارغ ہونے سے مطلع ہونا ممکن نہیں ہے' لہٰذا حکم اس کے ظاہر سے متعلق ہوگا جو مطلقاً ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اس شخص پر جس کی باندی کا رحم حیض' نفاس' مرتد ہونے' کتابت اور نکاح کے ساتھ مشغول ہو استبراء ضروری نہیں ہے' مگر جب اس سے یہ عوارض دور ہوجائیں جیسے کہ وہ پاک ہو جائے یا وہ مسلمان ہوجائے یا وہ کتابت کی رقم ادا کرنے سے عاجز ہو جائے' پھر اس کو اس کے خاوند نے جماع سے قبل طلاق دے دی۔ اس لئے کہ اس سے جماع کی حلت پیدا نہیں ہوئی بلکہ وہ تو پہلے سے ثابت شدہ تھی' لیکن اس سے ممانعت لغیرہ تھی اور ان عوارض کے زائل ہونے سے یہ حالت زائل ہوگئی ہے' اسی طرح جب اس میں ملک یمین ابھی پیدا نہیں ہوئی' تو وہاں بھی نیا سبب نہ پایا گیا۔

استبرا ایسی باندی خریدنے سے ضروری نہیں ہوتا جس سے ملک یمین کے ساتھ مجامعت حلال نہ ہوتی ہو مثال کے طور پر ایسی باندی میں جس سے اس کے باپ یا اس کے بیٹے نے مجامعت کی ہو یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوا ہو یا اس نے بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھا ہو یا اس نے خود اس باندی کی ماں سے یا اس کی بیٹی سے مجامعت کی یا اس کو شہوت کے ساتھ دیکھا ہو یا وہ مرتدہ ہو یا مجوسی عورت ہو وغیرہ یا وہ کوئی ایسی عورت ہو جس کے ساتھ مجامعت ملک یمین کے ساتھ حلال نہ ہو' اس لئے کہ استبراء کا مقصد کسی مانع کے نہ ہونے سے اس کے ساتھ جماع کی قدرت کا حاصل ہونا ہے' جس کا سبب دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے درمیان اختلاط کا ہونا ہے اور مذکورہ صورتوں میں استبراء کا ہونا جواز جماع کیلئے ایک اور وجہ (مانع) کے پیدا ہوجانے کی بنا پر مفید نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ عورتیں اس کیلئے حلال ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

غلام' مکاتب اور مدبر پر استبراء واجب نہیں ہے اس لئے کہ ملک یمین کے ساتھ ان کیلئے جماع کی حلت کا پیدا ہونا مفقود ہے' کیونکہ ان کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا یتسری العبد ولا یتسری بہ مولاہ ولا یملک العبد ولا المکاتب الا الطلاق	نہ تو غلام فیاضی کرے اور نہ اس کا آقا اور غلام اور مکاتب طلاق کے سوا کسی شے کے مالک نہیں ہیں۔

اور اگر اس نے اپنے اجازت یافتہ غلام سے باندی خریدی تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے غلام پر قرض نہ ہو یا اس پر قرض تو ہو مگر وہ اس کی تمام دولت پر حاوی نہ ہو تو اس پر اس کا استبراء واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے غلام کے پاس حیض آ گیا تو یہ حیض کے ساتھ استبراء کی جگہ کافی ہوگا۔ اور اگر اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد اور اس کی ذات کو حاوی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہوگا' مگر امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مولی اپنے اجازت یافتہ ایسے قرض دار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا جس کا قرض تمام کمائی کو حاوی ہو' اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کا مالک ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں نے آپس میں صحیح طریقے پر بیع کی پھر انہوں نے اس کا اقالہ کرلیا' پھر اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو قیاس یہ ہے کہ بائع پر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور یہی امام ابویوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت

کی ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ استبراء واجب نہ ہوگا۔ یہی امام محمدؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے استبراء کے حق میں وجوب کا سبب پایا ہے' جو ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا ہے اور حقائق کا انکار کرنا مکابرہ (تکبر) ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے اقالہ فسخ ہے اور فسخ ہونا کسی حکم کا بنیاد سے ختم ہو جانا اور قدیم ملکیت کا عود کر آنا ہے۔ گویا کہ اس سے بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی تھی' لہٰذا اس کا سبب نہیں پایا گیا' جبکہ قبضہ سے قبل ملکیت کا ہونا غیر تاکیدی ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے حکم کا اثبات ہے' تو چونکہ مشتری کیلئے ملکیت کامل نہیں ہوئی تھی' لہٰذا بائع کیلئے علی الاطلاق ملک یمین پیدا نہیں ہوئی' اس لئے کہ یہ ملکیت کا سبب کامل نہیں ہے اور اگر اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو استبراء ضروری ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ اقالہ ایک نئی بیع ہے' لہٰذا یہ ملکیت کا مطلقاً پیدا ہونا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ اقالہ فسخ ہے' لیکن یہ فسخ عقد کرنے والوں کے حق میں ہے' رہا تیسرے شخص کے حق میں تو وہ ایک نئی بیع ہے اور استبراء شریعت کے ایک حق کے طور پر واجب ہے' اس لئے شریعت کے اس حق کا احتیاطاً" وجوب حق استبراء کیلئے ضروری ہوگا۔

اور اگر اس نے باندی کو کسی عیب یا خیار رویت کی بناء پر واپس کردیا تو بائع پر استبراء واجب ہوگا اس لئے کہ وجوب کا سبب یعنی ملک یمین کے پیدا ہوجانے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا پایا گیا ہے' کیونکہ خیار رویت اور خیار عیب مشتری کیلئے اثبات ملکیت سے مانع نہیں ہیں۔ رہا شرط خیار کے ساتھ اس کو واپس کرنا تو دیکھا جائے گا: اگر خیار بائع کیلئے ہو تو بالاجماع استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا خیار سامان کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں' لہٰذا ملک یمین کے پیدا ہوجانے سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع پر استبراء ضروری نہ ہوگا خواہ اس کا لوٹانا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ ان کے اس قول کی اساس اس بات پر ہے کہ مشتری کا خیار امام صاحب کے نزدیک اس سامان کو اس کی ملکیت میں داخل ہونے سے نہیں روکتا اور وہ سامان مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا' البتہ بائع کی ملکیت سے خارج ہوگیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سامان اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوا تھا' بلکہ اس کی ملکیت میں برقرار رہا ہے' لہٰذا اس سے وجوب کا سبب نہیں پایا گیا' البتہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر تو اس کا واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو تو قیاس یہ ہے کہ استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ وہ شے بائع کی ملکیت سے خارج اور مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے پھر جب اس نے اس کو واپس کردیا ہے تو اس سے بائع کے حق میں وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور استحسان کی رو سے استبراء واجب نہ ہوگا' اس لئے کہ قبضے سے قبل اس کی واپسی محض اس کا فسخ اور اس کو بنیاد سے ختم کرنا ہے' جیسے گویا عقد ہوا ہی نہیں اور اگر وہ قبضے کے بعد ہو تو ازروئے قیاس اور استحسان استبرا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی تھی۔

اور اگر بیع فاسد ہو پھر اس نے اس کو فسخ کردیا اور باندی بائع کو واپس کردی پھر اگر ایسا قبضہ سے قبل ہو تو بائع پر استبرا ضروری نہیں' اس لئے کہ وہ بدستور اسی کی ملکیت ہے' لہٰذا اس کیلئے اس کی حلت پیدا نہیں ہوئی' اور اگر وہ قبضے کے بعد ہو تو اس پر بالاجماع استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا سبب پایا گیا ہے اور اگر کسی

دشمن نے باندی کو گرفتار کرلیا پھر وہ اپنے سابقہ مالک کے پاس واپس آگئی پھر اگر تو ایسا اسے دارالحرب میں گرفتار کرنے سے قبل ہو تو مالک پر کوئی استبراء ضروری نہیں' اس لئے کہ سبب یعنی نئی ملکیت کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پایا جانا مقصود ہے اور اگر ایسا اس کو دارالحرب میں لے جانے کے بعد ہوا ہو تو سبب کی بناپر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور اگر وہ دارالاسلام سے دارالحرب میں بھاگ گئی اور اسے کفار نے پکڑلیا اور پھر کسی نہ کسی طرح اس کے سابق مالک کے پاس واپس پہنچا دیا تو اس پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استبراء ضروری نہیں' اس لئے کہ وہ اس کے مالک نہ تھے جس کی بناپر سبب نہیں پایا گیا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے مالک ہوگئے تھے تو سبب پائے جانے کی بناپر استبراء ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو کسی اور شخص کے ساتھ مل کر خریدا تو ان دونوں پر استبراء ضروری نہیں' اس لئے کہ سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا معدوم ہے' کیونکہ وہ دونوں میں سے کسی کیلئے حلال نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ایسی باندی خریدی جس کا خاوند ہو' پھر بائع نے اس پر قبضہ کرلیا اور اس کو اس کے خاوند نے اس کے ساتھ جماع سے قبل طلاق دے دی تو مشتری پر استبراء ضروری نہیں ہے' اس لئے کہ سبب نہیں پایا گیا اور یہ خریداری کے وقت ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پیدا ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خاوند موجود ہے اور فراش (نکاح) کے زائل ہونے کے بعد اس کی حلت کا سبب نہیں پایا گیا جو اس کی ملک یمین ہے۔ الکرخیؒ نے امام ابویوسفؒ کے قول کے تحت ذکر کیا ہے کہ مشتری پر استبراء ضروری ہے۔ اسی سے بعض فقہاء نے استبراء کو ساقط کرنے کا حیلہ اخذ کیا ہے' وہ یہ کہ بائع اپنی باندی کا کسی ایسے شخص سے نکاح کردے جس سے اس کا نکاح جائز ہو اور جس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو اور اسی طرح کی دیگر شرائط وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ پھر وہ اس کو فروخت کردے اور اسے مشتری کو سپرد کردے پھر اس کا خاوند اس کے ساتھ مجامعت کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو وہ باندی مشتری کیلئے بغیر استبراء کے حلال ہوگی۔ اور اگر خاوند نے اسے قبضہ سے قبل طلاق دے دی پھر مشتری نے اس پر قبضہ کیا تو اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر جماع حلال نہ ہوگا۔

استبراء کے اسقاط کیلئے دوسرا حیلہ یہ ہے کہ بائع اس کا مشتری سے خریداری سے قبل نکاح کردے بشرطیکہ مشتری ان لوگوں میں سے ہو جن سے اس کا نکاح جائز ہو' جیسے کہ اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو وغیرہ۔ پھر وہ اس کو خرید لے تو اس کا اس سے نکاح فاسد ہوجائے گا اور اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر جماع حلال ہوگا۔ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تمام مہر ساقط ہوجائے گا اور پہلی صورت میں سابقہ شوہر پر نصف مہر باقی رہتا ہے جو بائع کے ذمہ ہوگا' لہٰذا اسے اس سے بری کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر وہ باندی اپنے خاوند کی طرف سے عدت میں ہو خواہ وہ طلاق کی عدت میں ہو یا اس کے خاوند کے وفات پانے کی۔ پھر اس نے اس کو خرید لیا اور اس پر قبضہ کرلیا پھر اس کی عدت گزر گئی تو یہ عدت شمار نہ ہوگی اور وہ اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی' جب تک وہ قبضہ کے بعد ظاہر روایت کی رو سے ایک اور حیض کے ساتھ استبراء نہ کرے۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس سابقہ حیض کا شمار ہوگا' جس طرح ان کے نزدیک قبضہ سے قبل ایک حیض کے ساتھ وہ عدت گزارتی ہے۔ اسی حکم پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ نکاح کی

صورت میں استبراء ضروری نہیں ہے' یہاں تک کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کیا تو خاوند بغیر استبراء کے اس سے جماع کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں سبب یعنی ملک یمین کے ساتھ جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ عدت گزارے اور یہ بات میرے نزدیک اس کیلئے واجب نہیں ہے۔ الکرخیؒ نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی استبراء ضروری نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا خاوند استحساناً" اس کا استبراء کرے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مفہوم جماع کی بناپر ملک یمین میں اس پر استبراء ضروری ہوا ہے' جو نکاح میں بھی موجود ہے اور وہ اس کے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ہے۔ لہٰذا دونوں ملکیتوں میں استبراء ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا شرعاً" اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے' لہٰذا الگ سے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ضروری نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ ایک طرح کی احتیاط ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خریدا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا' یہاں تک کہ بائع کے قبضہ میں اسے ایک حیض آگیا تو ظاہر روایت میں یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا' یہاں تک کہ اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو دوسرے حیض کے ساتھ استبراء کے بغیر وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کیلئے قبضہ سے قبل جواز استفادہ کی حلت پیدا نہیں ہوئی تھی اور اس کیلئے علی الاطلاق' ملک یمین بھی پیدا نہ ہوئی تھی' اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ معدوم تھا۔ وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل ملکیت مؤکد نہیں ہوتی اور ملکیت کا تاکد ایک پہلو سے اس کا اثبات ہے' لہٰذا اس کیلئے ابھی استبراء کا وجوب ہی نہیں ہوا۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کیلئے بغیر استبراء کے جماع جائز ہے اور اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ سے قبل استبراء اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے تو چونکہ اس سے مقصد حاصل ہوگیا ہے' لہٰذا یہ اس کیلئے کافی ہوگا۔

(د) استبراء کن کن باتوں سے حاصل ہوتا ہے:

ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ باندی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا اسے حیض نہ آتا ہوگا۔ اگر تو اسے حیض آتا ہو تو اس کا استبراء اکثر علماء اور اکثر صحابہؓ کے نزدیک ایک حیض کا آنا ہے اور حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ اس کا استبراء دو حیضوں سے حاصل ہوگا' اس لئے کہ استبراء عدت کی جڑواں بہن ہے اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا کہ "آگاہ ہو جاؤ' حاملہ عورتوں سے جماع نہ کرو' اور نہ خالی رحم والی عورتوں سے تاآنکہ انہیں ایک حیض نہ آجائے"۔ اور لفظ حیضہ (بروزن فعلة) ایک مرتبہ حیض آنے کہ کہا جاتا ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اندازے کا مقرر کرنا اس پر زیادتی سے مانع ہے تاآنکہ کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے استبراء جائز ہوا ہے یعنی اس کے رحم کے خالی اور فارغ ہونے کا علم حاصل کرنا تو یہ ایک حیض کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ

عدت میں تعداد شرط نہ ہوتی' لیکن چونکہ ہمیں اس تعداد کا علم خلاف قیاس نص سے ہوا ہے' لہٰذا اسے اپنی جائے ورود تک محدود رکھا جائے گا۔

اور اگر وہ باندی ایسی ہو جسے حیض نہ آتا ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کے کمسن ہونے کی بناپر حیض نہ آتا ہوگا یا پھر اس کی بڑی عمر کی بناپر اور یا پھر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہوگا جیسے کہ اس کی پاکی کا زمانہ طویل ہوتا ہو یا اسے حمل کی بناپر حیض نہ آتا ہو۔ پھر اگر اسے کمسن ہونے یا اس کے بڑے ہونے کی بناپر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء ایک ماہ گزارنا ہے۔ اس لئے کہ بڑی اور چھوٹی عورت کیلئے عدت میں مہینے حیض کے قائم مقام ہوتے ہیں تو اسی طرح استبراء کے باب میں یہی حکم ہے۔ اور اگر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کے استبراء میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت تک (۱) جماع نہ کرے جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ اسے حمل نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا استبراء تین ماہ یا چار ماہ ہے اور امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اس کا استبراء دو ماہ اور پانچ یوم یعنی باندی کی عدت کے مطابق اور دوسری روایت کی رو سے چار ماہ اور دس دن' یعنی آزاد عورتوں کی عدت کے مطابق ہے' امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کے استبراء کی مدت دو سال ہے۔ اس لئے کہ پیٹ میں موجود بچہ دو سال سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا تو جب دو سال گزر جائیں اور حمل ظاہر نہ ہو تو یہ معلوم ہوجائے گا کہ وہ حاملہ نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہو کہ امام صاحب نے فرمایا ہے کہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حاملہ نہیں ہے اس وقت تک وہ اس سے جماع نہ کرے۔ یہی امام طحاویؒ کا مختار قول ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول امام صاحب کے قول کی تشریح ہو۔ اس لئے کہ یہ اتنی مدت ہے کہ اس میں یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس مدت میں حمل ظاہر ہوجاتا ہے' بشرطیکہ اس کے ظہور کے اثرات پیٹ پھولنے وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوتے ہوں۔ لہٰذا یہ بات اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی عورت ہو جس کو حمل کی بناپر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء قبضہ کے بعد وضع حمل ہے۔ اس لئے کہ وضع حمل رحم کے خالی ہونے کا حیض سے بڑھ کر ثبوت ہے۔ تو جب اس کا وضع حمل ہو جائے تو جب تک وہ حالت نفاس میں رہے کی اس کیلئے جماع کے سوا استفادہ جائز ہوجائے گا۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قبضے سے قبل بچہ جن دیا پھر اس نے اس پر قبضہ کیا تو وہ استبراء کے بغیر اس سے جماع نہ کرے اور قبضہ سے قبل وضع حمل کافی نہ ہوگا' جیسے کہ قبضہ سے پہلے حیض کا آنا کافی نہیں ہوتا۔ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کی رو سے قبضہ سے قبل ایک حیض کا آنا کافی ہوگا' واللہ اعلم۔

پھر یہ جو ہم نے بیان کیا یہ مبیع کا حکم ہے۔ رہے اصل مبیع کے توابع' تو ہمارے نزدیک جو احکام مبیع میں ثابت ہوتے ہیں وہی مبیع کے زوائد و توابع میں بھی ثابت ہوتے ہیں' مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی زوائد پر ثابت نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے' وہ یہ کہ مبیع کے زوائد ہمارے نزدیک مبیع ہیں خواہ وہ اس سے الگ ہوں یا اس سے متصل' اس سے پیدا ہونے والے ہوں یا اس سے

(۱) یہاں بھی نسخہ کاتب سے "حتی" کی جگہ "حق" لکھا گیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں درستگی کر دی ہے۔

پیدا نہ ہونے والے' ماسوائے ہبہ' صدقہ اور غلام کی کمائی کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اصولاً مبیع کے توابع مبیع نہیں ہیں' بلکہ وہ ان کا اصل کی ملکیت کی بناپر مالک ہوتا ہے بیع کی بناپر نہیں۔ اس اصول کے اثبات کیلئے امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مبیع وہ ہے جس کی جانب بیع منسوب ہو اور ان زوائد کی طرف بیع کی نسبت نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ یہ زوائد بیع کے وقت معدوم تھے' لہٰذا یہ مبیع نہ ہوں گے' اسی لئے غلام کی کمائی مبیع نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ مبیع وہ ہے جس کے بالمقابل کوئی زر ثمن (قیمت) ہو' کیونکہ بیع مبیع کی قیمت کے ساتھ مقابلہ سے عبارت ہے اور یہاں ان زوائد کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ قیمت تو اصل شے کے بالمقابل ہوتی ہے' لہٰذا غلام کی کمائی (کسب) کی طرح وہ بھی مبیع نہ ہوں گے۔ اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع اور قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ مبیع وہ شے ہے جس میں بیع کا اصل حکم ثابت ہوتا ہے اور بیع کا یہ اصل حکم توابع میں سابق بیع کی بناپر ثابت ہوتا ہے' لہٰذا وہ بھی مبیع ہوتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع کا اصل حکم شے میں ملکیت حاصل ہونا ہے۔ اور زوائد بلا کسی اختلاف کے اس کی ملکیت ہوتے ہیں۔ اس بات کی دلیل کہ وہ سابق بیع کی بناپر اس کے مملوکہ ہیں یہ ہے کہ سابق بیع نے اصل میں ملکیت کو ثابت کیا ہے تو جب کوئی حکم اصل میں ثابت ہوجائے تو وہ اس کے تابع میں بھی ثابت ہوجاتا ہے تو چونکہ توابع کی ملکیت اصل کی ملکیت کے واسطے سے سابق بیع کی طرف منسوب ہے' لہٰذا وہ بھی مبیع ہوں گے' لیکن وہ ثبوت میں اصل حکم کے تابع ہوں گے۔ اسی اصول پر کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ جیسے:

(۱) ہمارے نزدیک جس طرح بائع کیلئے مبیع کو پوری قیمت کی وصولی تک روک رکھنے کا حق ہے اسی طرح اسے توابع کو بھی روک رکھنے کا حق ہے' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اسے زوائد کو روک رکھنے کا حق نہیں ہے۔

(۲) اگر بائع نے زوائد کو تلف کردیا تو ہمارے نزدیک قیمت سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہوجائے گی' جیسے کہ اگر اس نے مبیع کا کوئی حصہ تلف کر دیا ہوتو تب یہی حکم ہے' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قیمت میں سے کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا اور اس پر اس کی ضمان لازم ہوگی' جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے تلف کردیا توتب یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک خیار ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اسی طرح اگر اس نے قبضہ سے قبل ارش (تاوان) یا عقر (باندی سے زنا بالجبر کے معاوضے) کو تلف کردیا تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ فوت ہونے والے حصہ کا بدل (عوض) ہے' لہٰذا اس کا حکم اس کے جزو جیسا ہے اور اگر وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوگئی ہو تو بالاجماع قیمت سے کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا' اگرچہ وہ مبیع ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ وہ تبعاً" مبیع ہے' جیسے کہ جانور کے ہاتھ پاؤں (اطراف) جو بیع میں مقصود بالذات نہیں اور اس کے اطراف (ہاتھ پاؤں) اس کے اوصاف کی طرح ہیں جن کے بدلے کوئی زر ثمن نہیں ہوتا۔ البتہ وہ بالفعل قبضے یا جنایت کی بناپر مقصود بالذات ہوجاتے ہیں اور یہاں مشتری کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ صفقہ بیع اس پر متفرق نہیں ہوا' اس لئے کہ عقد اس کی طرف منسوب نہیں تھا۔ اور اس میں تبعاً" عقد کا حکم ثابت ہوا ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ماسوائے باندی کے بچہ

لے کہ اگر وہ قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہوگا مگر اضافہ کے ہلاک ہونے کی بناپر نہیں' بلکہ اس کی ماں میں ولادت کی بناپر اس کی قیمت میں نقصان پیدا ہو جانے کی بناپر' اسی طرح اس کے لئے قبضے سے قبل کسی اور قسم کی زیادتی پیدا ہوجانے کی صورت میں بھی کوئی خیار ثابت نہیں ہوتا ماسوائے باندی کے بچہ (پیدا ہوجانے کی صورت) کے' اس لئے کہ اس کی ولادت کی بناپر اس کی ماں میں قیمت کی کمی ہوئی ہے نہ کہ بچہ پیدا ہوجانے کی بناپر۔

(۴) اسی طرح اگر مشتری زوائد پر قبضہ کرلے تو ان پر قبضہ کے ساتھ ہی ہمارے نزدیک ان کا قیمت میں حصہ ہو جاتا ہے' لہٰذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل مبیع اور قبضے کے دن کی تابع اشیاء پر تقسیم کردیا جائے گا' حتیٰ کہ اگر وہ اصل میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ صرف اسی کے حصہ کی قیمت واپس کرے گا نہ کہ تمام شے کی قیمت۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اضافی شے کا قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا' لہٰذا اصل مبیع میں عیب پیدا ہوجانے کی بناپر تمام قیمت واپس کردی جائے گی اور اضافی شے کے بالمقابل کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے اضافی شے میں کوئی عیب پایا تو وہ اتنے حصہ کی قیمت واپس کرے گا' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں عیب کی بناپر وہ کسی قسم کی قیمت میں رجوع کا حقدار نہیں ہوتا اسی طرح اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اضافی شے تلف کردی تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا' اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بناپر اس پر قابض ہوگیا ہے اور قبضہ کی بناپر اس کا قیمت میں حصہ ہو جائے گا' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا قیمت میں کسی حالت میں بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور اگر اصل شے تلف ہوگئی اور اضافی شے باقی رہی تو ہمارے نزدیک اضافی اس حصے میں عقد باقی رہے گا اور اس کیلئے قیمت میں حصہ ہوگا' لہٰذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل شے اور ہلاکت والے دن کی اضافی شے پر تقسیم کردیا جائے گا' جس کی بناپر قیمت میں اس کی ملکیت اصل شے کی مقدار میں باطل ہوجائے گی اور اضافی شے کے حصہ کی قیمت اس کے قبضہ میں رہے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ شے اضافہ کے پیدا ہوجانے سے قبل ہلاک ہوگئی ہو کہ اس صورت میں مکمل طورپر عقد فسخ ہوجائے گا اور تمام قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں عقد کو بحال رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ عقد باقی رہاتو مشتری بائع سے قیمت طلب کرے گا اور مشتری بائع سے مبیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا' حالانکہ اس کیلئے مبیع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے' لہٰذا ضرورتاً" یہ بیع فسخ ہوجائے گی کیونکہ اس کے باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر اضافہ باقی ہو تو اس اضافہ میں عقد کو باقی رکھنے کا فائدہ ہے' اس لئے کہ اس کے سپرد کرنے کا امکان موجود ہے لہٰذا اس میں عقد باقی رہے گا اور اس کا قیمت میں حصہ ہوگا لہٰذا قیمت کو اصل اور اضافہ دونوں پر تقسیم کردیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اصل شے ہلاک ہوجائے تو عقد مکمل طورپر ختم ہوجائے گا۔

(۵) اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کردیا اور وہ بلا کسی اختلاف کے اس کا ضامن ہوا تو ہمارے نزدیک مشتری کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور بائع تلف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور اگر وہ چاہے تو مبیع کو لینا پسند کرے اور وہ خود جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے اصل کو ہلاک کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کے

نزدیک اس پر ضمان ہے اور مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا۔

(۶) اگر اس نے کھجور کے ایک کر کے عوض کھجور کا درخت خریدا' پھر اس نے کھجور پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ کھجور کے درخت پر کھجوریں لگ گئیں پھر اس نے پیدا ہونے والے کر سمیت کھجور کے درخت پر قبضہ کیا تو اس کیلئے کر کا لینا خوشگوار نہ ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس پر اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا' اس لئے کہ پیدا ہونے والی کھجور کی یہ مقدار ایسا اضافہ ہے جو مبیع سے پیدا ہوا ہے' لہٰذا وہ تبع ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ کے وقت والی قیمت میں اس کا حصہ ہوگا' جیسے کہ دوسرے زوائد میں یہی حکم ہے اور پھل اسی کی جنس سے اس پر اضافہ ہے۔ پھر اگر اس نے اسے کھجور کے درخت اور پیدا ہونے والے کر پر تقسیم کردیا تو وہ ربا ہوگا' لہٰذا اس پیدا ہونے والے کر میں بیع فاسد ہوجائے گی اور کھجور میں فاسد نہ ہوگی' بخلاف اس صورت کے جب اس نے کھجور کا درخت اور کھجور کا ایک کر کھجور کے ایک کر کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں یہ بیع کھجور اور کھجور کے درخت دونوں میں فاسد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہاں ربا عقد میں دونوں کے شرط رکھنے اور دونوں کے مذکورہ عمل کی بناپر داخل ہوگیا ہے اس لئے کہ مبیع کا کچھ حصہ یعنی کھجور مال ربوا ہے اور کھجور ان دونوں پر منقسم ہے' لہٰذا اس میں ربا داخل ہوگیا ہے اور عقد میں ربا کو داخل کرنے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ اور یہاں اصل میں بیع صحیح تھی اس لئے کہ قیمت مبیع کی خلاف جنس سے ہے' جو تنہا کھجور کا درخت ہے' البتہ جب عقد کے بعد اس میں اضافہ ہوگیا ہے تو وہ عقد کے برقرار رہنے کی حالت میں مبیع ہوگیا ہے نہ کہ ان دونوں کے فعل کی بناپر' لہٰذا بعد میں عقد پیدا ہونے والے کر میں فاسد ہوجائے گا اور فساد اسی تک محدود رہے گا۔

(۷) اگر اس نے کوئی ایسا غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا جو دوہزار درہم کے مساوی ہو پھر اسے کسی نے قبضہ سے قبل قتل کردیا پھر مشتری نے بیع کو پسند کیا اور اس نے قاتل سے ضمان کا مطالبہ کیا پھر اس نے اس کی قیمت دوہزار درہم وصول کرلی تو وہ ہمارے نزدیک ایک ہزار اضافی قیمت صدقہ کردے۔ اس لئے کہ وہ ایسا منافع ہے جس کا وہ ضامن نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس کو صدقہ نہ کرے' واللہ اعلم۔

(۸) اگر اس نے گندم کا ایک کر غصب کیا اور پھر وہ گندم غصب کنندہ کے ہاتھ میں بھیگ گئی اور پھول گئی' یہاں تک کہ وہ ڈیڑھ کر ہوگئی تو وہ اسی جیسی ایک کر گندم کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک اس ڈیڑھ کر کا مالک ہے لیکن وہ نصف زائد کر کو صدقہ کردے اور باقی اس کیلئے حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس میں ملکیت غصب کی ضمان کے وقت ثابت ہوتی ہے اور اس کے پھول جانے کا اضافہ اس کے بعد پیدا ہوا ہے' لہٰذا اس کا پیدا ہونے والی زیادتی کے طورپر اعتبار ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ تمام گندم کو واپس کردے اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ قابل ضمان اشیاء کا' ضمان کی ادائیگی کے باوجود' مالک نہیں ہوتا۔

(۹) قبضہ کے بعد پیدا ہونے والا اضافہ ہمارے نزدیک مبیع ہے' حتیٰ کہ اگر مشتری نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اضافہ اس کو واپس کرنے اور عیب اور دیگر اسباب کی بناپر فسخ سے مانع ہوگا۔ جیسا کہ ہم آئندہ خیار عیب میں عیب کی بناپر لوٹانے کے موانع کے تحت بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کسی بھی حالت میں مبیع نہیں ہے اور خواہ کسی بھی حالت میں کوئی اضافہ ہوجائے تو یہ اضافہ کسی عیب کی بناپر تمام قیمت

کے عوض اس کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔

اور اگر اس نے ایسی زمین جس میں پھل دار درخت ہوں خریدی اور اس نے بیع میں ان کا نام لیا یہاں تک کہ وہ بیع میں داخل ہوگئے تو بغیر کسی اختلاف کے پھل کا قیمت میں حصہ ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی قیمت پانچ سو درہم ہو اور درختوں کی قیمت پانچ سو درہم اور پھل کی قیمت بھی اتنی ہی ہو تو قیمت کو تینوں اشیاء پر بالاجماع ایک ایک تہائی کرکے تقسیم کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تمام اشیاء معقود علیہ ہیں' کیونکہ فعل عقد ان پر وارد ہونے کی بناپر یہ تینوں اشیاء مقصود بالذات طریقے پر معقود علیہ ہوگئی ہیں۔ پھر اگر قیمت میں پھل کا حصہ ہو اور اس کے بعد وہ کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے تلف ہوجائے جیسے کہ بائع اس نے کھالیا تو مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اور اس کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو زمین کو اور درخت کو دو تہائی زرِ ثمن کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس لئے کہ پھل بھی مبیع تھا جو اس کے اتلاف سے مقصود بالذات ہوگیا ہے تو عقد بیع اس کے مکمل ہونے سے قبل مشتری پر متفرق ہوگیا ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار بیع ثابت ہوگا۔

اور اگر پھل عقد کے وقت موجود نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہوجائے پھر بائع اسے کھالے تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے تلف کردینے کی بناپر وہ مبیع میں مقصود بالذات ہوگیا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ لیکن حصہ لینے کی تفصیل اور اس کی کیفیت کے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ درخت اور زمین دونوں کے حصہ کی قیمت وصول کرلے اور پھر وہ اسے درخت' زمین اور پھل پر تین تہائیوں میں تقسیم کردے' لہٰذا ایک تہائی قیمت بائع کے تلف کردینے کی بناپر ساقط ہوگئی ہے۔ امام ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ خاص طورپر درخت کا حصہ وصول کرلے۔ اور پھر قیمت کو زمین اور درخت پر تقسیم کردے' بعدازاں درخت کو جو نقصان پہنچا ہے اس کو دونوں اشیاء کی عقد کے دن کی حالت پر اور پھل کے اتلاف پر کردے۔ لہٰذا اتنی قیمت اس سے ساقط ہوجائے گی۔ اس کی تفصیل مزید یہ ہے کہ اگر زمین کی قیمت ایک ہزار' درخت کی قیمت ہزار اور پھل کی قیمت بھی ہزار درہم ہو' پھر قبضہ سے پہلے بائع نے اسے کھالیا تو صاحبینؒ کے نزدیک مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہوجائے گی اور وہ زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت کے عوض لینے کا مجاز ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے خاص طورپر کوئی خیار نہ ہوگا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے خیار ہے وہ چاہے تو زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت کے بدلے قبول کرلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مشتری سے ایک چوتھائی قیمت ساقط ہوجائے گی' کیونکہ قیمت کو درختوں اور زمین پر نصف نصف اور نقصان اور پھل پر نصف نصف تقسیم کردیا جائے' لہٰذا پھل کا حصہ ایک چوتھائی قیمت ہوگی جو اس سے ساقط ہوجائے گی اور اسے خیار ہوگا' اگر وہ چاہے تو زمین اور درخت کو تین چوتھائی قیمت کے بدلے قبول کرلے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پھل درخت کے تابع ہیں اس لئے کہ پھل اس سے پیدا ہوتا ہے' لہٰذا وہ اس کے حصہ کی قیمت وصول کرلے گا جیسے کہ اگر اس نے اپنی باندی بچہ سمیت فروخت کی' پھر اس کے ہاں اس بچہ کے ساتھ دوسرا بچہ پیدا ہوگیا تو دوسرے بچے کا پہلے بچے کی قیمت میں حصہ ہوگا۔ باقی دوائمہ کی دلیل یہ ہے کہ درخت بیع میں زمین کے تابع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کا نام لئے بغیر بیع میں داخل ہوجاتا ہے اور اگر یہ پھل قبضے سے قبل مگر بیع داخل ہوجانے کے بعد ہلاک ہوجائے تو

اس سے کوئی قیمت ساقط نہ ہوگی جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ پھل درخت کے تابع ہے اور جو شے احکام میں دوسری شے کے تابع ہووہ شے دوسری شے کے اس حکم میں تابع نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا یہ ہمارے مذکورہ مسئلے کی نظیر ہے جیسے کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی پھر قبضہ سے قبل اس کے ہاں بچہ پیدا ہوگیا پھراس کے بچہ کے ہاں بچہ پیدا ہوگیا تو اس دوسرے بچہ کا قیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلا بچہ بذات خود تابع ہے' لہٰذا وہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اور جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی مبیع اور اس کی قیمت میں اضافہ یا کمی بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔ اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: مبیع کی قیمت میں اضایہ آیا جائز ہے یا نہیں؟

ب: شرائط جواز

ج: کیفیت جواز

ا: آیا مبیع کی قیمت میں اضافہ جائز ہے یا نہیں:

اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ مبیع اور قیمت میں اضافہ جائز ہے' یعنی مبیع میں بھی اور قیمت میں بھی' گویا کہ عقد ابتدا سے ہی اصل اور اضافی قیمت پر ہوا تھا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مبیع اور قیمت دونوں میں اضافہ جائز نہیں ہے' لیکن وہ ہبہ ہوسکتا ہے' اگر وہ اس پر قابض ہوجائے تو وہ اس کی ملکیت ہوجائے گا ورنہ باطل ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے زیادہ ظاہر قول ہمارے قول کی تائید میں ہے' بشرطیکہ یہ اضافہ مجلس بیع میں ہوا ہو اور اگر یہ اضافہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہوجانے کے بعد کیا گیا تو ان کا قول امام زفرؒ کی طرح ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم میں خریدا' مشتری نے کہا میں نے تیرے لئے مزید پانچ سو درہم بڑھا دیئے اور بائع نے اس کو قبول کرلیا یا بائع نے کہا میں نے سودے میں تیرے لئے ایک اور غلام بڑھا دیا ہے یا اس نے کہا یہ کپڑا بیع میں شامل ہے اور مشتری نے اس اضافے کو قبول کرلیا تو زرقیمت اصل میں پندرہ سو درہم اور دوسری صورت میں اصل مبیع دو غلام یا ایک غلام اور ایک کپڑا ہوجائے گا' خواہ ایسا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے' پھر مشتری نے قیمت میں ایک سودرہم کا اضافہ کردیا تو یہ اضافہ جائز ہے۔ اصل قیمت مطلقاً گیارہ سو درہم ہوگی تو یہ اضافہ دونوں اشیاء کی قیمتوں پر تقسیم کردیا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کسی غلام کی قیمت مقرر ہو یا ان دونوں کی الگ الگ قیمت مقرر ہو اور پھر علی الاطلاق مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم بڑھا دیئے تو اس اضافے کو دونوں کی قیمتوں پر تقسیم کردیا جائے گا۔

یہی اختلاف عقد کرنے والے دونوں افراد کی وفات کے بعد ان کے وارثوں کی جانب سے قیمتوں میں اضافہ کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ وارث اس کی موت کے بعد اپنے مورث کا اس کی موجود ملکیت میں جانشین ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے عیب کی بنا پر رد کیا جاسکتا ہے اور وہ خود بھی اس کو رد کرسکتا ہے گویا

کہ وارث زندہ ہے اور اس نے خود قیمت میں اضافہ کیا ہے۔ اسی طرح اگر یہ اضافہ وکیل کی طرف سے ہو تو وہاں بھی یہی اختلاف ہے' اس لئے کہ وہ مؤکل کی جانب سے حاصل شدہ اختیارات کی بناپر اس میں تصرف کرتا ہے۔ رہا اجنبی کی طرف سے اضافہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تو یہ اضافہ جائز نہیں ہے' البتہ ہمارے نزدیک اگر تو اس نے عقد کرنے والے کے حکم سے یہ اضافہ کیا تو یہ اضافہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا: اگر تو اس نے اجازت دے دی تو درست اور اگر اس نے رد کردیا تو باطل ہوجائے گا۔ البتہ زیادتی کرنے والا اس اضافے کا ضامن ہوگا۔ جس کی بناپر یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اور یہ اضافہ عقد کرنے والے کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ اگرچہ اجنبی کو اس اضافے کے بدلے کوئی شے حاصل نہ ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی غلام ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خریدا کہ ہزار درہموں کے علاوہ پانچ سو درہم اس شخص پر واجب الادا ہوں گے جو اس کا ضامن ہوا ہے اور اس نے یہ بات قبول کرلی تو غلام مشتری کیلئے ہوگا اور پانچ سو درہم اس تیسرے شخص پر واجب الادا تصور ہوں گے' لیکن وہ ان پانچ سو کے بدلے کسی شے کا مستحق نہ ہوگا۔

اور الجامع الصغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا یہ مکان فلاں شخص کو ایک ہزار درہم پر اس شرط پر فروخت کیا کہ میں پانچ سو قیمت کا ضامن ہوں تو اس شرط کے ساتھ بیع درست ہے اور پانچ سو درہم اجنبی کے ذمہ ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا اس شرط پر کہ میں تیرے لئے پانچ سو درہم کا ضامن ہوں اور اس نے قیمت کا ذکر نہ کیاتو یہ عقد باطل ہوجائے گا اور کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر نکاح میں متعین کردہ مہر کا مسئلہ مبنی ہے۔ رہا سابقہ مہر میں ایک اور منکوحہ عورت کا اضافہ تو وہ بالاجماع جائز نہیں' یہی اختلاف عقد سلم کے سرمائے میں اضافہ کے متعلق ہے۔ رہا مسلم فیہ میں اضافہ تووہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اسی اختلاف پر رہن میں اضافے کا حکم مبنی ہے۔ رہا قرض میں اضافہ تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ازروئے استحسان جائز نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ازروئے قیاس جائز ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن اور قرض میں اضافے میں جو فرق ہے ہم اس کا انشاء اللہ کتاب الرہن میں ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف قیمت میں کچھ کمی کے بارے میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور یہ کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے اور اتنی ہی مقدار میں قیمت ابتداء سے ہی شمار ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر شفیع اس کو شفعہ کے ساتھ وصول کرلے تو وہ کم کردہ قیمت کے عوض ہی اسے لے گا اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ ابتدائی طور پر ہبہ ہے' البتہ قرض کا قائم ہونا اسی پر ہے اور اس کا نئے عقد کے قابل ہونا ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے شرط نہیں ہے اور اضافے میں اختلاف ہے' جس کا ہم انشاء اللہ آئندہ ذکر کریں گے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ قیمت اور مبیع کے الفاظ اضافی اور باہم دگر متقابل الفاظ میں سے ہیں' لہٰذا مبیع کا بغیر قیمت کے ہونا تصور نہیں کیا جا سکتا اور مبیع کے بغیر قیمت کا ہونا ممکن نہیں' لہٰذا مبیع اور قیمت میں کمی کے جواز کا قول مبیع کے بغیر قیمت کے جواز کا قول ہے۔ اور یہاں مبیع بھی نہیں ہے اس لئے کہ مبیع اس شے کا نام ہے جو مشتری کی ملکیت شے (قیمت) کے بالمقابل ہو اور وہ قیمت ہے اور قیمت اس مال کا نام ہے جو ... کی ملکیت' یعنی مبیع کے بالمقابل ہو' لہٰذا بائع کی جانب سے اضافہ اگر بطور مبیع کے درست

بھی ہو تو وہ مشتری کی ملکیت کے بالمقابل نہ ہوگا بلکہ وہ اپنی ذات کے بالمقابل ہوگا' اس لئے کہ وہ تمام قیمت کا مالک ہوگیا ہے اور اگر اس کا مشتری کی جانب سے قیمت ہونا صحیح ہو تو وہ بائع کی ملکیت کے بالمقابل نہیں ہے' بلکہ اپنے آپ کے بالمقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ تمام مبیع کا مالک ہے' لہٰذا وہ اضافہ مبیع اور قیمت میں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مبیع اور قیمت کی حقیقت معلوم ہے' لہٰذا اسے ابتدائی طور پر ہی ہبہ قرار دیا جائے گا' نیز اس لئے بھی کہ تمام مبیع جب تمام قیمت کے اور تمام قیمت تمام مبیع کے بالمقابل ہوگئی ہے تو اضافہ اگر مبیع اور قیمت ہونے کے اعتبار سے صحیح بھی ہو تو وہ بالمقابل سے خالی ہے' لہٰذا وہ ایسا اضافی مال ہوگا جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہے اور ربا (سود) کی یہی تفسیر ہے۔ ہمارا استدلال مہر میں اضافے سے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة(النساء' ۲۴:۴)	پس تم دو ان کے مہر مقرر کرکے اور تم پر کوئی گناہ نہیں اس بارے میں جو تم باہمی رضامندی سے طے کرلو مقرر کرنے کے بعد۔

اس سے مراد مقرر کردہ مہر ہے۔ اس لئے کہ اگر نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا جائے تو اس سے دوسرا یعنی معرفہ مراد ہوتا ہے نہ کہ پہلا۔ تو یہاں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو نکاح میں مقرر کردہ مہر دینے کا حکم دیا ہے اور مقرر شدہ مہر میں اضافے پر گناہ کے نہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اور جس پر دونوں میاں بیوی مقرر کرنے کے بعد راضی ہو جائیں' وہی مہر میں اضافہ ہے جو اضافے کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے وزن کرنے والے سے کہا:

زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن	تول اور جھکا کر تول ہم انبیاء اسی طرح تولا کرتے ہیں۔

حالانکہ یہ مبیع میں اضافہ ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول اور فعل کے ساتھ اس کا مستحب ہونا بیان کیا ہے اور مندوب کا کم ترین درجہ جواز ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

المسلمون عند شروطهم	مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

تو اس حدیث کا ظاہر ہر شرط کے پورا کرنے کو ظاہر کرتا ہے ماسوا اس کے کہ وہ کوئی ایسی شرط ہو جو کسی اور دلیل سے ممنوع ہو۔ اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنی شرط کی پابندی کرے اور ایسا تبھی ہوسکتا ہے جب اس کو پورا کرنا لازم ہو جو اسی وقت ممکن ہے جب اضافے کا مبیع اور قیمت ہونا صحیح ہو' لیکن اگر وہ ابتدائی طور پر ہبہ ہو تو اس کو پورا کرنا لازم نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں عقد کرنے والوں نے مبیع اور قیمت دونوں میں اضافہ کیا ہے' جیسے کہ اگر انہوں نے اس میں ابتدا اضافہ کیا ہوتا تو تب جائز ہوتا۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کا ہر تصرف اسی طرح واقع سمجھا جائے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہو'

بشرطیکہ وہ تصرف کا اہل ہو اور محل (مقام تصرف) اس کو قبول کرنے والا ہو' جبکہ اسے اس پر تصرف کی ولایت بھی حاصل ہو اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ قیمت اس مال کا نام ہے جو بائع کی ملکیت کے بالمقابل ہو اور مبیع اس مال کا نام ہے جو مشتری کے مال کے بالمقابل ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے' بلکہ قیمت اس شے کا نام ہے جس سے مشتری نے اپنی ملکیت اور قبضہ ختم کردیا ہو اور جو اس مال کے مقابلے میں ہو جس مال سے بائع نے اپنی ملکیت اور اپنا قبضہ ختم کردیا ہو' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص دوسرے شخص کی مملوکہ شے کا' اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہونے کے بعد' شرعاً مالک ہوجائے گا' جیسا کہ معروف و مسلم ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں ائمہ نے مبیع اور قیمت کی جو حد (تعریف) بیان کی ہے وہ بطریق حقیقت ہے اور مبیع اور قیمت میں اضافہ صورت کے اعتبار سے مبیع اور قیمت ہے اور مقررہ قیمت ازروئے حقیقت ربح (منافع) ہے۔ اس لئے کہ ربح (نفع) حقیقتاً وہ ہوتا ہے جس کا وہ عقد معاوضہ کے بدلے مالک ہوا ہو نہ کہ اس مال کے بدلے جو حقیقتاً مال ہو بلکہ وہ صورت کے اعتبار سے مال ہو' اس لئے مقررہ قیمت اور اس پر اضافے کا یہاں یہی حکم ہے' تو چونکہ حقیقت میں ربح (نفع) ہی ہے' لہٰذا اس کی شرط یہ ہوگی کہ وہ بائع کی مملوکہ شے کے بدلے میں' مقرر کئے بغیر' نہ ہو اور کسی شے کی شرط اس کے صحیح ہونے سے کیسے مانع ہوسکتی ہے؟ علاوہ ازیں یہاں مقابلے اور اضافے کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے' وہ اس طرح کہ بیع میں اصل سبب مبیع کی قیمت یعنی اس کی مالیت ہے اس لئے کہ بیع از روئے حقیقت و عرف برابری کی بنیاد پر ایک بامعاوضہ معاملہ ہے اور تقابل تو قیمت میں مساوی ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس نے مقررہ قیمت کو فاسد کردیا تو ہمارے نزدیک اس کی ہم مثل قیمت واجب ہوئی اور قیمت عقد کرنے والوں کے اتفاق سے مبیع کی مالیت کا اندازہ لگانا ہے اور جب اس نے مبیع یا قیمت میں اضافہ کردیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی کی تھی اور غلط اندازہ لگایا تھا اور جو اس کا اصلی سبب تھا وہ اس بیع سے ثابت ہوگیا ہے' پھر جب ہم نے قیمت کا اندازہ ہونا بیان کردیا تو یہ اس کے سبب اصلی کا بیان ہوگا۔ البتہ یہ کہ وہ ابتدائی ایجاب ہے' لہٰذا وہ عین (شے) کی ملکیت کا معاوضہ ہوگا نہ کہ اس کی ذاتی ملکیت کا اور یہ بحث مہر میں زیادہ واضح ہے۔ اس لئے کہ وہاں واجب اصلی مہر مثل ہے' جیسا کہ آپ کو علم ہے' بایں ہمہ کہ عقد کو بحالہ برقرار رکھتے ہوئے اگرچہ مقابلے کے معنی کی تحقیق ممکن نہیں ہے' لیکن وصف کے اعتبار میں تبدیلی کے ساتھ اس کی تحقیق ممکن ہے' وہ اس طرح کہ زیادتی کے بعد ایک ہزار درہم کو نصف غلام کے بالمقابل سمجھا جائے تاکہ اس کا نصف حصہ قیمت سے خالی ہو جو اضافی ہزار کو نصف خالی کے بالمقابل سمجھ لیا جائے' یہ اگرچہ قیمت میں تبدیلی ہے لیکن دونوں کا مقصد تصرف کی تصحیح ہے اور اس کی تصحیح اس کی تبدیلی کے بغیر ممکن نہیں اور دونوں عقد کرنے والوں کو تبدیلی کا حکم ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان دونوں کو اسے فسخ کرنے کا حق ہے جو تبدیلی سے بڑھ کر ہے' اس لئے کہ فسخ اس کو اصل اور وصف حیثیت بنیاد سے ختم کردیتا ہے' بلکہ اس کو تبدیل کرنا دراصل عقد کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں تبدیلی کرنا ہے تو جب ان دونوں کیلئے فسخ کی ولایت ثابت ہے تو تبدیلی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا اور ان کو اس تبدیلی کی ضرورت بھی ہے تاکہ اس میں موجود غبن کو دور کرسکیں یا کسی اور ایسے ہی مقصد کیلئے۔ پھر جب وہ دونوں اس اضافے پر متفق ہوگئے اور انہوں نے اس کو صحیح کرنے کا قصد کیا اور اس شرط کے بغیر اس کی درستگی

کی کوئی صورت نہیں تو یہ شرط اس کے تصرف کے مقتضا کے طور پر اس کی تصحیح کیلئے ثابت ہوگی' جیسے کہ اس شخص کے متعلق یہی حکم ہے جس نے دوسرے شخص سے کہا وہ اپنا غلام میری جانب سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے۔

ب: شرائط جواز:

اس کی شرائط جواز حسب ذیل ہیں:

(۱) دوسرے کی جانب سے اس اضافے کو قبول کرنا حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے ایک نے اضافہ کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیاتو اضافہ درست نہ ہوگا۔

(۲) مجلس کا ایک ہونا۔ حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے شخص کے قبول کرنے سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو یہ اضافہ باطل ہوجائے گا اس لئے کہ مبیع اور قیمت میں اضافہ کرنا دونوں میں بیع کا ایجاب ہے' لہٰذا اسی مجلس میں اس کا قبول کرنا ضروری ہے' جیسے کہ اصل قیمت اور مبیع کا یہی حکم ہے۔ رہا اس میں کمی کرنا تو اس کیلئے مجلس عقد کا ہونا ضروری نہیں اور نہ اس کے قبول کیلئے یہ شرط ہے' اس لئے کہ قیمت میں کمی کرنا اس میں تصرف کرنا اور کچھ حصہ سے اس کو بری الذمہ کرنا ہے۔ لہٰذا یہ کمی بغیر قبول کرنے کے بھی درست ہوگی' ماسوا اس کے کہ اس کے واپس کرنے سے وہ واپس ہوجائے گی جیسے کہ تمام قیمت سے اس کو بری کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھر کیا اضافے اور اضافہ شدہ شے کا غیر ربائی اموال میں سے ہونا قیمت اور مبیع میں اضافے کیلئے شرط ہے؟ اسی طرح کمی کا غیر ربائی اموال میں سے ہونا کمی کی درستگی کیلئے شرط ہے؟ اور کیا عقد کے فاسد ہونے پر اس کا اثر پڑتا ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر تو شرط نہیں ہے اور دونوں امور اس پر اثر انداز ہوتے ہیں' امام ابویوسفؒ کے قول پر البتہ یہ شرط ہے' لہٰذا ان سے عقد باطل ہو جائے گا اور عقد پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام محمدؒ کے قول پر اضافہ کی صورت میں تو شرط ہے' کمی کی صورت میں نہیں' جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ البتہ مبیع اور قیمت پر قبضے کا ہونا اضافہ اور کمی کے جواز کی شرط نہیں ہے جس سے دونوں میں فرق ثابت نہیں ہوتا۔ رہا اضافے کے وقت مبیع کا موجود اور قائم ہونا تو کیا وہ اضافے کی صحت کیلئے شرط ہے' تو الجامع الکبیر میں ہے کہ وہ شرط ہے اور کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے غیر روایت الاصول میں روایت کیا ہے کہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے' حتیٰ کہ اگر مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی یا اس نے خود اس کو ہلاک کردیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنادیا یا وہ شیرہ تھا پھر اس نے اس کو شراب بنا دیا یا مشتری نے اس کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو ان کے نزدیک اضافہ صحیح ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد میں اضافہ کو تبدیلی سمجھا جاتا ہے اور حقیقت میں عقد بیع معدوم ہے' البتہ اس کا اثر یعنی ملکیت قائم رہنے کی وجہ سے حکم میں قائم سمجھا جاتا ہے اور یہاں متعین شے کے تلف ہوجانے کے باعث حقیقتاً یا حکماً" یہ اثر بھی قائم نہیں رہا' جس کی بناپر حقیقت اور حکم کے اعتبار سے یہاں عقد موجود نہیں رہا ہے' جس کی بناپر اس میں تبدیلی اضافہ کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے

نزدیک اس میں تبدیلی بطریقہ استناد ثابت ہوتی ہے' اور جو شے مستند ہو وہ اگر موجود ہو تو پھر وہ شے ثابت ہوتی ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ اضافہ میں سے کچھ حصے کو فی الوقت مبیع کے بالمقابل سمجھا جائے اور مبیع کے تلف ہوجانے کے باعث اس کا امکان نہیں ہے' لہٰذا اس صورت میں استناد کا احتمال نہیں رہا ہے' نیز اضافہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا مبیع میں کوئی حصہ ہو اور اس کی ہلاکت کے بعد اب یہ حصہ ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ قیمت اور مبیع میں اضافہ مقابلے میں ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا' اس لئے کہ درحقیقت وہ تو ایک نفع ہے اگرچہ وہ ظاہری صورت اور نام کے لحاظ سے مبیع ہے اور جو شے نفع ہو اس کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں کوئی شے ہو' لہٰذا اس کے صحیح ہونے کیلئے مبیع کا قائم رہنا ضروری نہیں ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اضافہ کے وقت عقد معدوم تھا تو ہم جواباً" کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اضافے کے وقت عقد موجود ہی کی طرح سمجھا جائے گا' بشرطیکہ اس زیادتی کو تبدیلی قرار دیا جائے اور عقد اپنے پائے جانے کے وقت تبدیلی کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بیع کے برقرار رہنے کیلئے مبیع کا ہونا شرط ہے اس لئے کہ بیع مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد بھی فی الجملہ ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کسی عیب کی بناپر اسے واپس کردیا جائے' اس لئے کہ اگر مشتری کو اس کے ہلاک ہونے سے قبل اس میں موجود کسی عیب کا پتہ چلے تو وہ اس نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے اور نقصان کیلئے رجوع کرنا مبیع اور جملہ معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کے بعد' کسی عیب کی بناپر تلف ہوجانے والے حصہ میں' بیع کا فسخ کرنا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ معقود علیہ (مبیع) کے تلف ہوجانے کے بعد بھی فی الجملہ عقد باقی رہ سکتا ہے' بشرطیکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ ہو اور یہاں اس کے برقرار رکھنے میں فائدہ ہے لہٰذا یہ عقد اس کے حق میں باقی رہے گا جیسے کہ عیب کے نقصان کے ساتھ رجوع کرنے کے حق میں یہی حکم ہے۔ اسی اختلاف پر عورت کے مرنے کے بعد اس کے مہر میں اضافے کا حکم مبنی ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی نے کوئی غلام کسی باندی کے عوض خریدا اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا پھر ان دونوں میں سے ایک شخص فوت ہوگیا اور دو میں سے ایک نے قیمت میں اضافہ کردیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ اضافہ جائز ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ مسئلہ واضح ہے اس لئے مبیع کا ہلاک ہوجانا ان کے نزدیک اضافے سے مانع نہیں' جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ انہوں نے اسے کسی عین (معین شے) کا عین سے تقابل سمجھا ہے اور ان کے نزدیک اگر کوئی عقد عین کے بدلے عین کا ہو تو دونوں میں سے کسی ایک کا ہلاک ہوجانا اقالہ بیع سے مانع نہیں ہوتا' لہٰذا یہ اضافے سے بھی مانع نہ ہوگا۔

اور اگر مبیع قائم ہو لیکن مشتری کے پاس اس کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا پھر اس نے اس کا تاوان وصول کرلیا۔ پھر مشتری نے قیمت میں کچھ اضافہ کردیا تو یہ اضافہ درست ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ تمام معقود علیہ کا ہلاک ہونا ان کے نزدیک اضافے سے مانع نہیں تو کچھ حصے کا ہلاک ہونا تو بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ معقود علیہ قائم ہے تو گویا عقد موجود اور قائم ہے' لہٰذا اس میں اضافے کے ساتھ تبدیلی کا احتمال ہے۔ اور اگر اس نے مبیع کو رہن رکھوادیا یا اس کو اجرت پر دے دیا پھر مشتری نے

قیمت میں اضافہ کردیا تو یہ اضافہ ہمارے ائمہ میں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہوگا' باوجود اس بات کے کہ ان کے اصولوں میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا پھر وہ اس کے ہاتھ میں مرگئی اور بائع نے مشتری کیلئے ایک باندی کا اور اضافہ کردیا تو یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع میں اضافہ قیمت کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں قیمت موجود ہے اور اگر مشتری نے بائع کیلئے اضافہ کیا تو جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ قیمت میں اضافہ مبیع کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں وہ تلف ہوگئی ہے اور یہ حکم ان دونوں ائمہ کے قول پر قیاس کے مطابق درست ہے' اس لئے کہ مبیع کا قائم ہونا اضافہ کے جواز کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا ہلاک ہونا اضافہ سے مانع ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں اضافہ جائز ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک مبیع کا قائم ہونا جواز اضافہ کیلئے شرط نہیں ہے' لہٰذا اس کا ہلاک ہونا مانع نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

رہا معقود علیہ کا موجود ہونا تو وہ بالاجماع کمی کی درستگی کی شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے' اس لئے کہ ان کے ہاں جب اضافے کیلئے یہ بات شرط نہیں ہے تو کمی کیلئے تو بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے ہاں اس لئے کہ ان کے نزدیک کمی کی صحت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لامحالہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام قیمت میں کمی کرنا صحیح ہے' لہٰذا یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہوگئی تو عقد قیمت سے خالی ہوجائے گا' لہٰذا وہ اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور اسے فوری کمی سمجھا جائے گا' نیز اس لئے بھی کہ کمی کرنا بالمقابل شے میں تصرف کرنا نہیں ہے' اس لئے کہ ایسے محل کا قائم ہونا شرط ہے جو اس کو قبول کرنے والا ہو' بلکہ وہ تو اس کے نصف حصہ کو کم کرکے قیمت میں تصرف کرنا ہے لہٰذا اس کیلئے معقود علیہ کا قائم ہونا ضروری نہ ہوگا' بخلاف اضافہ کے' اسی لئے دونوں ائمہ کے مابین اختلاف ہے۔ پھر اضافہ اور کمی میں ایک حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اضافہ مبیع کی مقدار پر تقسیم ہوجاتا ہے جبکہ کمی تقسیم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک شخص سے دو غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدے اور اس نے ایک سو درہم کا مزید اضافہ کردیا تو یہ اضافہ نصف نصف ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت مبیع کے بالمقابل ہوتی ہے' تو یہ اضافہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم ہوجائے گا خواہ مشتری نے ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر کی ہو یا دونوں کی ایک ہی مشترکہ قیمت ہو اور اگر بائع نے مشتری سے قیمت میں سے سو درہم کم کردیئے تو یہ کمی نصف نصف ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت مبیع کے بالمقابل ہے۔ پھر جب اس نے علی الاطلاق دونوں اشیاء میں اضافہ کیا تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے مقابلے میں اصل قیمت ہو اور غیر ربائی اموال میں تقابل قیمت کے اعتبار سے حکماً" فسخ ہونے کا متقاضی ہے تاکہ اس کے معاوضے اور تقابل پر فیصلہ ہو جیسے کہ اصل قیمت کے مقابلے میں یہی حکم ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ بخلاف اس میں کمی کے' اس لئے کہ اس کا مبیع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے' کیونکہ وہ تو قیمت میں کمی کرکے خصوصی طور پر مبیع میں تصرف کرنا ہے تو جب اس نے اس کی قیمت میں علی الاطلاق کمی کردی تو اس نے کمی میں دونوں میں یکسانیت پیدا کردی ہے لہٰذا قیمت میں کمی نصف نصف ہوگی اگرچہ دونوں میں سے ایک کی قیمت زیادہ ہو۔ تو تب بھی قیمت میں زیادتی کا لحاظ نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ کمی قیمت کے بالمقابل نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا اعتبار ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

(ج) کیفیت جواز

پھر مبیع اور قیمت میں اضافہ ہمارے نزدیک اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتا ہے' گویا کہ عقد ابتدا سے ہی ایسے ہوا تھا' بشرطیکہ یہ الحاق عقد کے فاسد ہونے کو شامل نہ ہو' تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے یہ اضافہ اصل اور اضافے دونوں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہی حکم کمی کا ہے' لیکن اگر وہ عقد کے فساد کو شامل ہو' اس طرح کہ اضافہ اموال ربائیہ میں سے ہو تو کیا وہ اس کے ساتھ مل کر عقد کو فاسد کردے گا یا نہیں؟ یہی سوال کمی میں ہے۔ اس میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور کمی دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتے ہیں' لہٰذا یہاں یہ دونوں' اصل اور اضافہ' فاسد ہو جائیں گے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں امور باطل ہیں اور اصل عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوں گے اور اصل عقد علی حالہ صحیح رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ باطل ہے اور عقد بدستور درست ہے اور قیمت میں کمی نئے ہبہ کے طور پر جائز ہے۔ یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ عقد صحیح سے متاخر فاسد شرط اگر اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو کیا فاسد شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی اور اس کے فساد میں مؤثر ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے ازیں قبل ذکر کیا ہے' یعنی یہ کہ اضافہ بمنزلہ ایسی فاسد شرط کے ہے جو عقد صحیح سے متاخر ہو اور جو اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ربائی اموال میں اضافہ اور کمی درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ درست ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے۔ اور اگر وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائیں تو اس سے اصل عقد کا فاسد ہونا ربا کے ثابت ہوجانے کی بنا پر لازم آتا ہے' لہٰذا یہ اضافہ درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اصل عقد صحیح رہے گا جیسے کہ وہ ازیں قبل صحیح تھا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ درست نہ ہوگا' جیسے کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے۔ لہٰذا یہ اضافہ اصل عقد پر اثرانداز نہ ہوگا' جس کی بنا پر اصل عقد اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کمی درست ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونا اضافہ کے لوازم میں سے ہے اور جہاں اس کا الحاق اضافہ کے لوازم میں سے نہ ہو وہاں کمی درست نہ ہوگی' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور کمی زیادتی اور کمی کے اعتبار سے دونوں درست ہیں۔ اس لئے کہ عقد کرنے والوں نے انہیں اضافہ کرنے اور کمی کرنے کیلئے واقع کیا ہے اور انہیں اس کا اختیار حاصل ہے' لہٰذا یہ امر اضافہ اور کمی کے وقوع کا باعث ہوگا اور اضافہ اور کمی دونوں کی شان یہ ہے کہ وہ دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتے ہیں' لہٰذا وہ اس کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے' جس کی بنا پر یہاں اضافہ اور کمی سابق عقد کو باطل کردیں گے اور ان دونوں کو عقد کو باطل کرنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس میں اضافے کا بھی یہی حکم ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

خیارات کے احکام

[illegible] میں خیار ہو تو اس کے علم کا جاننا خیارات کی اقسام کو جانے بغیر ممکن نہیں تو ہم اللہ کی

توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خیارات کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو شرعاً" ثابت ہوتی ہے' شرط کے طور پر نہیں۔ شرط والی قسم یا تو بطور نص (واضح الفاظ) میں ثابت ہوگی یا پھر ازروئے دلالت۔ وہ خیار جو بطور شرط ثابت ہے اس کی دواقسام ہیں ان میں سے ایک کو خیار تعیین اور دوسری کو خیار شرط کہا جاتا ہے۔

(ا) خیار تعیین

خیار تعیین کا ہم ازیں قبل' ایسی بیع کے جواز کے تحت جس میں خیار تعیین ہو' ذکر کر آئے ہیں۔ البتہ یہاں اس کے حکم' اس کی صفت اور ثبوت کے بعد اس کے باطل ہونے وغیرہ پر بحث کی ضرورت ہے' تفصیل حسب ذیل ہے:۔

الف: اس بیع کا حکم:

اس کا حکم مشتری کیلئے مذکورہ دو اشیاء میں سے کسی ایک میں غیر معینہ طور پر حکم کا اثبات ہے اور اسے ان میں تعیین کا اختیار ہوگا۔ اس خیار کا ہمیں ان دونوں کے صریح الفاظ سے علم ہوتا ہے اس طرح کہ ان میں سے ایک کہتا ہے۔ "میں نے تجھے یہ دو کپڑے یا یہ دو غلام یا یہ دو جانور یا ان کے علاوہ ایسی دواشیاء جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں' فروخت کیں اس شرط پر کہ تو ان میں سے جسے چاہے قبول کرلے"۔ اور مشتری نے اسے قبول کرلیا تو اس سے ان میں سے کسی ایک میں مشتری کیلئے اثبات ملکیت لازم آتا ہے اور تعیین کا اسی کو حق ہے اور دوسری شے جو اس کے پاس امانت ہے وہ بائع کی ملکیت ہے' اگرچہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس نے اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے نہ کہ بطور مالک ہونے کے۔ لہٰذا یہ شے اس کے پاس امانت ہوگی اور مشتری کو ان دونوں کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع دونوں میں سے ایک ہے اور اگر اس پر قبضہ سے قبل دونوں میں سے کوئی ایک شے ہلاک ہوگئی تو اس سے بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ جو شے ہلاک ہوئی ہے وہی مبیع ہو جس کی بناپر اس کے ہلاک ہوجانے سے بیع باطل ہوجائے گی اور یہ احتمال بھی ہے کہ مبیع دوسری شے ہو لہٰذا یہ بیع باطل نہ ہوگی' بلکہ بیع یقینی طور پر درست ہوگی۔ مگر چونکہ اس کے باطل ہونے میں شک پیدا ہوگیا ہے' جس کی بناپر وہ محض شک کی بناپر باطل نہ ہوگی' لیکن مشتری کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی مبیع کو اس کی قیمت کے عوض قبول کرلے اور اگر چاہے تو نہ لے اس لئے کہ اس کی تعیین کے ساتھ مبیع قبضہ سے قبل والی حالت سے تبدیل ہوگئی ہے جس کی بناپر خیار ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تین کپڑوں میں سے کوئی سا کپڑا خریدا پھر ان میں سے ایک تلف ہوگیا اور دو باقی رہ گئے تو بیع باطل نہ ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کرلے' اس لئے کہ اگر مالک نے مبیع کی تعیین نہ کی ہو تو مبیع باقی دو اشیاء میں سے بچنے والی شے ہوگی' لہٰذا اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کرلے اور اسے انہیں چھوڑنے کا بھی حق ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو ابتدا سے ہی خریدا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ تمام کی تمام اشیا مشتری

کے قبضہ سے قبل تلف ہوگئیں تو بیع باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ مبیع یقینی طور پر ہلاک ہوگئی ہے' لہٰذا بیع باطل ہوجائے گی' واللہ اعلم۔

ب: حکم کی صفت کا بیان:

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اس کے اختیار کرنے سے قبل اس کیلئے غیر لازم ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں کو' اگر چاہے' تو واپس کردے' اس لئے کہ خیار تعیین عقد کے لازم ہونے سے مانع ہے جیسے کہ خیار رویت وغیرہ کا یہی حکم ہے' لہٰذا وہ ملکیت کے لازم ہونے سے مانع ہے جس کی بناپر اس میں فسخ کا احتمال ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع کی یہ نوع لوگوں کو اس کی ضرورت اور اس پر لوگوں کا تعامل ہونے کی بناپر ثابت ہوئی ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا اور ان کی حاجت و ضرورت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی تاوقتیکہ اس کو لازم قرار نہ دیا جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ دونوں ہی اسے پسند نہ ہوں جس کی بناپر اسے دونوں کو واپس کرنے کی ضرورت پیش آجائے۔

ج: خیار تعیین کو باطل اور لازم کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے مذکورہ خیار باطل ہوجاتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے در اصل دو اقسام پر مشتمل ہیں: ایک قسم اختیاری ہے اور دوسری قسم ضروری۔ اختیاری امور کی پھر دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک قسم صریح الفاظ یا ان کے قائم مقام امور کے اظہار پر اور دوسری قسم ایسے امور پر' جو بطریق دلالت اس کے پسند کرنے کو ظاہر کرتے ہیں' مشتمل ہے۔ صریح الفاظ سے پسند کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے میں نے یہ کپڑا پسند کیا یا میں نے اسے چاہا یا میں اس پر راضی ہوا یا میں نے اس کو چن لیا یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں۔ اس لئے کہ جب اس نے دو میں سے ایک کو پسند کرلیا تو اس نے اپنی ملکیت کو اس میں متعین کردیا تو اس سے خیار تعیین ساقط ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی۔ رہا بطریق دلالت اس کو پسند کرنا تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں اس کی ملکیت کی تعیین پر دلالت کرے اور اس سے مراد ایسا تصرف ہے جو خریداری میں اس کی ملکیت کے اختیار (پسند) کرنے پر دلیل ہو اور ہم اس کا آئندہ "خیار شرط" کے تحت ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک شے میں تصرف کیا تو اس کا تصرف موقوف ہوگا اگر تو اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو بیع کیلئے کیا جاتا ہو تو اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے اس نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور اگر اس نے کوئی ایسا تصرف کیا جو امانت میں کیا جاتا ہے تو اس کا تصرف نافذ ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا۔ رہا ضروری طور پر اختیار کرنا تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک شے کو قبضے کے بعد ہلاک کردے تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ دونوں میں ہلاک ہونے والی شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی۔ اور دوسری شے امانت کے طور پر

متعین ہوجائے گی' اس لئے کہ ان میں سے ایک شے مبیع اور دوسری شے امانت تھی۔ اور دونوں میں سے جو امانت ہے اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کرنا ضروری ہے اور ہلاک ہونے والی شے کو واپس کرنے کا احتمال ختم ہوگیا ہے' لہٰذا یہ دوسری شے واپس کرنے کیلئے متعین ہوجائے گی' لہٰذا' ضرورۃ" تلف ہونے والی شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء قبضے سے قبل ہلاک ہوگئیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ دونوں اشیاء یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئی ہوں گی یا دونوں یکبارگی ہلاک ہوئی ہوں گی۔ اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں تو ان میں سے پہلی شے بطور مبیع کے ہلاک شمار ہوگی اور دوسری بطور امانت کے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ تلف ہوئیں تو اس پر دونوں کی نصف نصف قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں سے کوئی بھی تعیین کے ساتھ مبیع ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے' لہٰذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں' لیکن دونوں کی ہلاکت کی ترتیب میں اختلاف ہو جائے' پھر اگر تو ان دونوں کی قیمت یکساں ہو تو اس اختلاف میں کوئی فائدہ نہیں ہے' اس لئے کہ ان میں سے جو بھی ہلاک ہوئی دوسری کی قیمت بھی اتنی ہی ہے' لہٰذا اس اختلاف کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں کی قیمت میں فرق ہو جیسے ان میں سے ایک کی قیمت دوسری سے زیادہ ہو' پھر بائع نے زیادہ قیمت والی کے پہلے ہلاک ہونے کا اور مشتری نے کم قیمت والی شے کے پہلے ہلاک ہونے کا دعویٰ کیا تو امام ابویوسف" پہلے فرمایا کرتے تھے کہ دونوں سے قسم لی جائے اور ان میں سے جو بھی قسم دینے سے انکار کرے گا اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے گویا وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ تلف ہوئی تھیں اور اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ادا کرنا لازم ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور کہا اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اصل قرض پر متفق ہیں' البتہ اس کی مقدار میں اختلاف ہے اور اصول یہ ہے کہ جب قرض خواہ اور قرض دینے والے میں قرض کی مقدار یا اس کی جنس یا اس کی نوع یا اس کی صفت میں اختلاف ہوجائے تو قرض دار کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے' اس لئے کہ قرض خواہ اس پر زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے' لہٰذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا' اس لئے کہ وہ قرض دار ہے اور ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کردیا اس کا ثبوت قابل اعتبار ہوگا اور اس سے قسم ساقط ہوجائے گی۔ اور اگر دونوں نے ثبوت پیش کردیئے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا' اس لئے کہ وہ اضافے کا مدعی ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر اس نے عیب لگایا اگر تو اس نے قبضے سے قبل اس پر عیب لگایا تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین نہ ہوگی' اس لئے کہ گو اس کی طرف سے تعیین صراحت کے ساتھ پائی گئی ہے اور نہ اشارۃ" (دلالتاً") لیکن ان میں سے ایک کو واپس کرنے کے امکان کے پیش نظر تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور مشتری کو بدستور خیار رہے گا: اگر تو وہ چاہے تو عیب دار شے کو وصول کرلے اور وہ چاہے تو دوسری شے کو وصول کرلے اور چاہے تو دونوں کو نہ لے' جیسے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں عیب نہ نکلتا تو تب یہی حکم تھا۔

پھر اگر اس نے عیب دار شے کو وصول کرلیا تو وہ اسے تمام قیمت کے بدلے وصول کرلے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ اصل میں وہی مبیع تھی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں ایک ساتھ عیب دار

ہوگئیں تو مشتری کو خیار ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ایسا قبضے کے بعد ہوا ہو تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور دوسری شے امانت کے طور پر متعین ہوجائے گی' جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے کی بعد ہلاک ہوگئی تو تب یہی حکم ہے' اس لئے کہ مبیع کا عیب دار ہونا اس کے کچھ حصہ کا تلف ہونا ہے۔ اسی لئے یہ امر واپسی سے مانع اور معینہ شے میں بیع کے لازم ہونے کا باعث ہے۔ اسی طرح اگر عیب غیرمعینہ شے میں پیدا ہوا ہو تو وہ اس کے واپس کرنے سے مانع ہوگا اور وہ شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اگر اس نے دونوں اشیاء ایک ساتھ عیب دار کردیں پھر اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے عیب دار ہوئیں تو پہلی شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور وہ دوسری شے کو واپس کردے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور عیب کے پیدا کرنے پر وہ کسی قسم کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ وہ تو ایک امانت ہے اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوگئیں تو ان میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی تعیین میں دوسرے سے بڑھ کر نہیں ہے اور مشتری کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے قیمت کے عوض وصول کرلے اس لئے کہ جب اس نے ان میں سے کسی کو بیع کیلئے متعین نہیں کیا تو اس کی تعیین کا خیار بدستور مشتری کو رہے گا' تاہم وہ یہاں دونوں کو واپس نہ کرے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں دو میں سے ایک شے میں اس کی تعیین کے ساتھ بیع لازم ہوگئی ہے اور اس کا خیار شرط باطل ہوگیا ہے۔ یہ حکم ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ اس بیع میں دو خیار ہیں: ایک خیار تعیین اور دوسرا خیار شرط اور اس کیلئے اس کی معروف ترتیب ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ ترتیب نہ ہوتی تو وہ ان دونوں کا ایک ساتھ مالک ہوجاتا' جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک قطعاً عیب دار نہ ہو' تو تب یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا کیونکہ عیب دار ہونے سے قبل دونوں کو واپس کرنے کا حق خیار شرط کی بناپر حکمی طور پر ثابت ہوا ہے اور دونوں کی ایک ساتھ تعیین کے بعد اس کا خیار شرط باطل ہوگیا ہے' لہٰذا وہ دونوں کو واپس کرنے کا حق دار نہ ہوگا' البتہ اس کا خیار تعیین باقی رہے گا جس کی بناپر وہ دونوں میں سے ایک شے کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک کا عیب مزید بڑھ گیا یا اس کے ساتھ کوئی اور عیب پیدا ہوگیا تو اس کیلئے وہ شے لازم ہوجائے گی' اس لئے کہ اس کا متعین نہ ہونا مزاحمت کی بناپر تھا اور دونوں میں سے ایک کے عیب میں اضافہ ہوجانے یا دوسرا عیب پیدا ہوجانے سے مزاحمت ختم ہوگئی ہے۔ مشتری کے مرنے سے اس کا یہ خیار باطل نہ ہوگا بلکہ وہ وراثت میں منتقل ہوجائے گا' بخلاف خیار شرط کے اس لئے کہ خیار تعیین مورث کیلئے اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی ملکیت دونوں میں سے کسی ایک میں غیرمعینہ طور پر ثابت ہوئی ہے اور اس کا وارث اس ملکیت میں اس کے قائم مقام ہوچکا ہے تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے پسند کرے اور دوسری شے کو چھوڑ دے' البتہ اسے ان دونوں کی واپسی کا حق نہ ہوگا' جبکہ مورث کو یہ حق حاصل تھا۔ یہ بات ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتی ہے کہ اس بیع میں دو خیار ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک خیار' یعنی خیار شرط' اس کی موت سے باطل ہوگیا ہے۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر وہ اس کا وارث نہیں ہوتا' لہٰذا اس کے ساتھ یہ مختص حکم ختم ہوجائے گا' یعنی دونوں کو ایک ساتھ واپس کرنے کا حکم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے دونوں میں سے ایک شے کو صحیح طریقے پر خریدا' لیکن اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو باطل طریقے پر خریدا جیسے بائع نے کہا "میں نے تجھے ان دو غلاموں میں سے ایک اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور اس نے خیار کا ذکر نہ کیا تو مشتری دونوں میں سے کسی ایک کا قبضے سے قبل مالک نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فاسد بیع قبضہ سے قبل ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی۔ پھر اگر اس نے دونوں پر قبضہ کرلیا تو وہ دونوں میں سے ایک کا فاسد طریقے پر مالک ہوگا اور ان میں سے جو شے بھی ہلاک ہوگی اس کی قیمت لازم ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہوگئی ہے' تاہم چونکہ وہ ایک فاسد بیع ہے' لہٰذا قیمت کے بدلے ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہوجائے گی' اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے' لہٰذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی۔

اور اگر دونوں میں سے ایک شے عیب دار ہوگئی تو اس پر ان دونوں کو واپس کرنا ضروری ہوجائے گا: غیر عیب دار کو اس لئے کہ وہ اس کے پاس ایک امانت تھی اور عیب دار کو اس لئے کہ وہ بیع کیلئے متعین ہوگئی ہے اور جو شے فاسد بیع کے ساتھ خریدی گئی ہو اس کو واپس کرنا ضروری ہوجاتا ہے جس کی بناپر وہ دونوں کو واپس کردے۔ اور اس کے ساتھ وہ عیب کی نصف قیمت بھی واپس کرے۔ اس لئے کہ عیب دار کے متعلق احتمال ہے کہ شاید وہی مبیع ہو' لہٰذا اس پر عیب سے پیدا ہونے والے نقصان کی قیمت ضروری ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے پاس امانت ہو جس سے کوئی شے اس پر واجب نہ ہوگی اور اس کی تعیین پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کی بناپر واجب نقصان نصف نصف ہوجائے گا۔ اور اگر دوسرا غلام اس کے بعد عیب دار ہوگیا تو دوسرے کے نقصان کا بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ ان میں سے ایک شے امانت اور دوسری شے قیمت کے عوض قابل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوگئیں تو تب بھی وہ دونوں کو ہر ایک کے نصف نصف نقصان کے عوض واپس کردے' اس لئے کہ بیع کے ذریعے تعیین میں کوئی بھی دوسری سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری میں تصرف جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ جس شے میں اس نے تصرف کیا وہ بیع کیلئے متعین ہوجائے گا' اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا تصرف موقوف ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے واپس کردیا تو اس کا تصرف اس میں نافذ ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور اگر عیب دار کو اس نے واپس نہ کیا اور اس میں مشتری نے تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوجائے گا اور اس پر اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور بائع کا اس میں تصرف باطل ہوجائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب وہ شے مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں مشتری کو بیع صحیح میں قیمت لازم ہوجائے تو وہاں بیع فاسد میں بھی اس کی قیمت لازم ہو جائے گی' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب خیار مشتری کے پاس ہو لیکن اگر خیار بائع کیلئے ہو تو دونوں میں سے کسی ایک میں نفس بیع کے ساتھ اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ مشتری کو دو میں سے جو کپڑا چاہے دیدے۔ اس لئے کہ اسے خیار حاصل ہے اور مشتری کو اسے نہ لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب

سے یہ بیع حتمی ہے اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ بیع کو فسخ کردے' اس لئے کہ بیع اس کو لازم نہیں ہے' تاہم اسے (بائع کو) یہ حق نہیں ہے کہ وہ دونوں اشیاء مشتری کیلئے لازم کردے' اس لئے کہ مبیع دونوں میں سے ایک شے ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء میں سے ایک شے قبضہ سے قبل ہلاک ہوگئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور وہ شے بطور امانت کے ہلاک تصور ہوگی' جیسا کہ ہم نے مشتری کے خیار میں بیان کیا اور بائع کیلئے خیار بدستور رہے گا: اگر وہ چاہے تو بچ جانے والی شے مشتری کیلئے لازم کردے' اس لئے کہ وہ شے اب بیع کیلئے متعین ہوگئی ہے اور چاہے تو بیع کو فسخ کردے' اس لئے کہ وہ اس کو لازم نہیں ہے' البتہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ ہلاک ہونے والی شے اس کیلئے لازم کردے' اس لئے کہ وہ اس کے پاس بطور امانت ہلاک ہوئی ہے اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوگئیں تو اگر مبیع کے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی تو تب ہلاک ہونے والی شے امانت سمجھی جائے گی' جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہوتی تو تب یہی حکم تھا' اور اگر وہ چاہے تو بچ رہنے والی شے کو اس کیلئے لازم کردے اور چاہے تو اس میں بیع کو فسخ کردے اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع سے اس کی ملکیت کے زوال سے مانع ہے' لہٰذا وہ بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور اسے بدستور خیار رہے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء ہی ہلاک ہوگئیں پھر اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئی ہوں تو پہلی شے بطور امانت کے ہلاک تصور ہوگی اور اس پر دونوں میں سے بعد میں ہلاک ہونے والی شے کی قیمت لازم ہوگی' اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہوئی ہے اور وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی ہے اور اس میں بائع کو خیار تھا' لہٰذا اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوگئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی ایک شے بیع کیلئے تعیین میں دوسری سے بہتر نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک عیب دار ہوگئی یا دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوگئیں تو بائع کا خیار بدستور بحال رہے گا۔ اس لئے کہ یہاں عیب دار شے عیب کی بناء پر متعین نہیں ہوتی' لہٰذا بائع کا خیار بحال رہے گا اور اسے حق ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جسے چاہے مشتری کیلئے لازم کردے۔ جیسے کہ عیب پیدا ہونے سے قبل اسے یہ حق حاصل تھا۔ پھر جب اس نے دو میں سے ایک شے اس کیلئے لازم کردی تو پھر دیکھا جائے گا اگر وہ شے غیر عیب دار ہو تو مشتری کو اس کا لینا ضروری ہو جائے گا۔ اور اس کو چھوڑنے کا اسے اختیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اس کو اس کی تعیین کا اختیار نہ تھا اور اگر اس نے جو شے اس کیلئے لازم کی وہ عیب دار تھی' پھر اگر تو قبضہ سے پہلے اس میں عیب پیدا ہوا ہو' تو مشتری کو اسے لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مبیع قبضہ سے پہلے بدل گئی ہے اور ایسی صورت میں مشتری کیلئے خیار ضروری ہو جاتا ہے اور اگر اس میں قبضہ کے بعد عیب پیدا ہوا تو اسے اس میں کوئی خیار نہ ہوگا اس لئے کہ قبضے کے بعد (عیب دار[1] ہونے) سے خیار ثابت نہیں ہوتا اور اگر چاہے تو بائع بیع کو فسخ کردے اور اپنی دونوں اشیاء اس سے واپس وصول کرلے' اس لئے کہ بیع اس کیلئے لازم نہیں ہے اور اسے اس سے فسخ کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ دیکھا جائے:

(۱) [illegible] ہوتا ہے اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے: **لان التعين بعد التعيين لا يثبت الخيار** (قبضے کے بعد **تعیین** خیار **ثابت** نہیں ہوتا) جبکہ ہمارے خیال میں **التعيين** کی جگہ **تعييب** (عیب دار ہونا) ہونا چاہیے' ہم نے ترجمہ اس کے مطابق کیا ہے۔

اگر اس کا عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہو تو اس کیلئے کوئی شے نہ ہوگی' اس لئے کہ اس میں جہاں عیب پیدا ہوا ہے وہ جگہ مشتری کی ذمہ داری میں نہ تھی۔ اور اگر عیب مشتری کے قبضے میں پیدا ہوا تو بائع کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو مشتری سے دونوں میں سے ہر ایک شے کا نصف نصف نقصان وصول کرے' اس لئے کہ اس کے پاس دونوں میں سے ایک شے قیمت کے ساتھ مضمون اور دوسری امانت تھی اور یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے کون سی شے مضمون اور کون سی امانت تھی۔

اور مشتری کیلئے ان دونوں میں یا دونوں میں سے کسی ایک میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک یقینی طورپر مبیع اور دوسری یقینی طورپر مبیع نہیں ہے' لیکن بائع کو ان میں خیار ہے اور بائع کا خیار متعلقہ شے کو اس کی ملکیت میں سے نکلنے سے مانع ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا اس میں تصرف جائز ہوگا اور دوسری شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اسے اس شے کو لازم قرار دینے اور اس کے فسخ کا خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں اشیاء میں تصرف کیا تو تب بھی اس کا تصرف جائز ہوگا اور ایسا کرنا بیع کو فسخ کرنا ہوگا' اس لئے کہ اس کا دونوں میں تصرف کرنا ان دونوں میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے' لہٰذا اس کا یہ عمل بیع کے فسخ کا ضامن ہوگا' جیسے کہ معینہ شے کی بیع میں یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

(۲) خیار شرط:

شرط خیار کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز پر ازیں قبل بحث ہوچکی ہے' یہاں تو حسب ذیل عنوانات پر گفتگو کی ضرورت ہے:

ا: اس بیع کی صفت کا بیان

ب: اس کے حکم کا بیان

ج: وہ امور جن سے شرط خیار باطل ہوجاتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے

د: ایسے امور جن سے بیع فسخ ہوجاتی ہے

ا: بیع کی صفت کا بیان:

وہ ایک غیرلازم بیع ہے اس لئے کہ اس کا خیار صفقہ (عقد بیع) کے لزوم سے مانع ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ "بیع یا تو صفقہ (عقد) ہے یا خیار۔" نیز اس لئے بھی کہ خیار دراصل بیع اور اجازت کیلئے اس کو اختیار دینے کا نام ہے جو اس کے لازم ہونے سے مانع ہے' جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا یہی حکم ہے۔ پھر خیار بیع جس طرح صفقہ کے لازم ہونے سے مانع ہے' اسی طرح اس پر قبضہ نہ کرنا عقد بیع کے مکمل ہونے سے مانع ہے' اس لئے کہ نفس بیع سے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ غیر متوکد ہے اور اس کی تاکید قبضے سے ہوتی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مبیع ایک یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو وہ شخص جس کو خیار

ہو وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو جائز نہیں کرسکتا' جب تک وہ دوسرے فریق (Party) کی رضامندی حاصل نہ کرلے خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے اور خواہ مبیع پر اس نے قبضہ کیا ہو یا نہ' اس لئے کہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ میں اجازت دینا لزوم میں عقد بیع کو متفرق کرنا ہے اور جیسے کہ اصل صفقہ یعنی ایجاب و قبول میں عاقدین کی رضامندی کے بغیر تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے' اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو قبول کرلے اور کچھ کو قبول نہ کرے' حالانکہ ایجاب و قبول تمام اشیاء کی طرف منسوب ہوا تھا اور جب تمام اشیاء کو قبول کرنے کے بعد بیع لازم ہوجائے تو اسی طرح اس کے بعد اس کی صفت میں تبدیلی جائز نہیں ہے وہ اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو لازم کردے' تاوقتیکہ وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں۔

اور اگر دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک بائع کے قبضے میں ہلاک ہوجائے اور خیار بائع کیلئے ہو تو اس کو مشتری کی رضامندی کے بغیر دوسرے غلام میں بیع کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہلاک شدہ غلام میں بیع فسخ ہوگئی ہے' تو چونکہ باقی مبیع میں اجازت کا ہونا مشتری پر عقد بیع کو متفرق کرنا ہوگا' لہٰذا اس کی رضامندی کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے مشتری کے قبضے میں تلف ہوگئی تو بائع کو حق ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کی روشنی میں باقی اشیاء میں بیع کو جائز کردے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع ٹوٹ جائے گی اور اسے دوسری شے میں بیع کی اجازت دینے کا حق نہ ہوگا اور اگر مبیع کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کیلی یا موزون یا ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی (گنی جانے والی) اشیاء' پھر ان میں سے کچھ تلف ہوگئیں تو بائع باقی اشیاء میں بغیر کسی اختلاف کے بیع کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اجازت تملیک کے انشاء (ازسرنو ہونے) کی طرح ہے' اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع کو بائع کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے' لہٰذا اجازت کیلئے انشاء (ازسرنو بیع کرنے) کا حکم ہوگا۔ اور ان میں سے جو شے ہلاک ہوگئی ہے وہ انشاء کے احتمال سے خارج ہوگئی ہے اور باقی اشیاء میں انشاء کرنا اتنے حصہ کی قیمت میں دوسرے فریق کو مالک بنانا ہے' پھر چونکہ ایسی اشیا میں جن کی کوئی مثل نہیں ہوتی انشاء ایک مجہول امر ہے' لہٰذا ان میں انشاء کا احتمال نہیں ہے اور ایسی اشیا جن کی کوئی مثل معلوم و متعارف ہو تو ان میں انشاء کا احتمال ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجازت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ عقد اپنے موجود ہونے کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا تھا' لہٰذا مبیع کا ہلاک ہونا اس کی اجازت سے مانع نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے قول کہ یہاں اجازت بمنزلہ انشاء کے ہے' درست نہیں ہے' اس لئے کہ عقد حکم کے حق میں' مدت گزرنے کے بعد' بغیر اجازت کے منعقد ہوجاتا ہے' اسی طرح اگر وہ شخص مرجائے جس کے لئے خیار ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اجازت کا دینا انشاء ہوتا تو عقد بیع کا حکم اس کے موجود اور زندہ رہنے پر موقوف ہوتا۔

یہ حکم فضولی (Third Person) کی بیع کے برخلاف ہے' اس لئے کہ اگر وہاں اجازت سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے پھر اس کے مالک نے اس کی اجازت دی تو وہاں اجازت کا دینا جائز نہ ہوگا' جبکہ یہاں ایسی اجازت درست ہے خلاصہ یہ ہے کہ مبیع کی ہلاکت فضولی کی بیع میں اجازت سے مانع ہے اور یہاں مانع نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فضولی کی بیع بطریق اقتناء ثابت ہوتی ہے اور جو شے کسی اور شخص کی طرف

منسوب (مستند) ہو وہ ایک پہلو سے ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے پہلو سے موقوف ہوتی ہے' لہٰذا وہاں اجازت دینا ایک اعتبار سے اجازت کا اظہار اور دوسرے پہلو سے انشاء ہے۔ تو اس اعتبار سے کہ وہ اظہار ہے اس کی صحت قیام محل پر موقوف نہیں ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ انشاء ہے اس پر موقوف ہوتی ہے۔ رہا شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا تو اس میں اجازت کے وقت حکم صرف بطریق ظہور ثابت نہیں ہوتا' لہٰذا یہ اجازت اظہار ہے' جیسے کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا ہے اور یہ محل (جگہ) عقد کے وقت سے اس کو قبول کرنے والا ہے تو اس کے بعد اس کی ہلاکت اجازت سے مانع نہیں ہے' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ان دو افراد کے متعلق فرماتے ہیں جنہوں نے کسی شئے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس شے میں تین دن تک خیار ہوگا' پھر انہوں نے اس کو پسند کرلیا تو اس سے بیع لازم ہوجائے گی۔ حتیٰ کہ دوسرا شخص اس کو فسخ کرنے کا مختار ہوگا' تاکہ عقد کے لزوم میں فرق سے بچا جاسکے' ہم عنقریب اس مسئلہ کا خیار عیب میں کریں گے۔ رہا اس بیع کا حکم تو اس بارے میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ فی الحال اس کا کوئی حکم نہیں ہے اور جس شخص کیلئے خیار ہو' اس کا خیار عقد کے حکم کو منعقد ہونے سے فی الحال روکتا ہے' اور وہ فی الحال ایک ایسے امر پر موقوف ہے جس کا حکم فی الحال معلوم نہیں ہے' اس کے حکم کا علم خیار سے ساقط ہونے پر چلتا ہے۔ اس لئے کہ ابھی یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا اس کے ساتھ فسخ متصل ہوگا یا اجازت' لہٰذا فی الحال اس کا حکم موقوف تصور ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہی موقوف کی تفسیر ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول ہمارے قول کے مطابق ہے اور ان کے دوسرے قول کی رو سے بیع ہوجاتی ہے اور وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے' لیکن اس کی ملکیت کا جس کے فسخ پر خیار مسلط ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع شرط خیار کے ساتھ حتمی بیع سے مختلف نہیں ہوتی' ماسوائے خیار کے اور خیار ملکیت کے ثبوت کو نہیں روکتا' جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا بالاجماع یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس بیع کا جواز خلاف قیاس ہونے کے باوجود ضروری و حاجت کی بناپر ہے' تاکہ دھوکے سے بچا جاسکے۔ اور اس حاجت کا پورا ہونا فی الوقت ملکیت کے اثبات کے بغیر ممکن نہیں ہے' اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ مشتری مبیع (غلام) کا قریبی رشتہ دار ہو' لہٰذا اگر وہ اس کا فی الوقت مالک ہوگیا تو وہ اس کی ملکیت میں فوری طورپر آزاد ہوجائے گا۔ جس کی بناپر اس کی ضرورت پوری نہ ہوگی۔ پھر یہ خیار دوحال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہوگا اور یا صرف اکیلے بائع کے لئے' یا پھر اکیلے مشتری کے لئے' اور یا پھر ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے لئے ہوگا۔ اگر خیار تیسرے شخص کے لئے ہو تو دونوں اشیائے تبادلہ میں بیع کا حکم ثابت نہ ہوگا' لہٰذا مبیع سے نہ تو بائع کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگی' اسی طرح قیمت سے نہ تو مشتری کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ بائع کی ملکیت میں داخل تصور ہوگی۔ اس لئے کہ حکم کو منعقد ہونے سے مانع امر دونوں طرف موجود ہے اور اگر خیار تنہا بائع کیلئے ہو تو تب اس کے حق میں بیع کا حکم ثابت نہیں ہوتا' حتیٰ کہ مبیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا' البتہ قیمت مشتری کی ملکیت سے خارج ہوجائے گی' اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے۔ پھر کیا وہ بائع کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ داخل نہ ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ

اس کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی۔
اور اگر خیار تنہا مشتری کیلئے ہو تو اس کے حق میں بطور حکم بیع منعقد نہ ہوگی' حتیٰ کہ قیمت سے اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی۔ اور بائع کیلئے اس میں تصرف کرنا درست نہ ہوگا' بشرطیکہ وہ کوئی عین (معین شے) ہو اور بائع مشتری کی قیمت کا ملکیت کا مستحق نہ ہوگا اور اگر وہ قرض ہو تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائے گی حتیٰ کہ اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ رہے گا۔ اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے پھر کیا وہ شے مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک داخل ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب (متدعی) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثابت ہونا اصل ہے اور اس کا ثابت نہ ہونا ایک عارضی امر ہے۔ دوسرے یہاں جو مانع ہے وہ خیار ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک فریق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے میں' لہٰذا وہ خیار اسی میں اس کے روکنے کیلئے اثرانداز ہوگا نہ کہ دوسری جانب۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہوجاتی ہے' جبکہ خیار مشتری کیلئے ہو اور قیمت مشتری کی ملک سے خارج ہوجاتی ہے جبکہ خیار بائع کے لئے ہو' جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص کو خیار نہ ہو اس کے حق میں بیع حتمی ہوتی ہے' لہٰذا اس حکم کے حتمی ہونے پر عمل کیا جائے گا جس کے لئے اس کو حتمی کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر خیار بائع کے لئے ہو تو مبیع اس کی ملک سے خارج نہ ہوگی اور اگر مشتری کے لئے ہو تو قیمت اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور سابقہ صورت میں یہ بات قیمت کے بائع کی ملکیت میں داخل ہونے سے اور دوسری صورت میں مبیع کے مشتری کی ملکیت میں داخل ہونے سے مانع ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ اس نے بامعاوضہ عقد میں بدل اور مبدل منہ دونوں کو جمع کردیا ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معاوضہ کے حکم میں عقد کرنے والوں میں دونوں کی یکسانیت کا فوت ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس کے تقاضے پر راضی نہیں ہیں اور ان کا یہ کہنا کہ بیع اس شخص کے حق میں جس کو خیار ہو حتمی ہوجاتی ہے درست نہیں ہے' ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے ملکیت کے زوال میں حتمی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کیلئے ملکیت کے ثبوت کے حق میں' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک جانب جو خیار ہے اس کا اس کی ملکیت کے زائل کرنے میں دخل ہے اور دونوں میں سے ایک جانب سے ملکیت کا زائل نہ ہونا دوسری جانب ملکیت سے مانع ہے' اگرچہ وہ زوال سے مانع نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے اس کی دو وجوہ بیان کیں۔ اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے مابین کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اپنا کوئی ذی رحم محرم رشتہ دار (غلام) اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو وہ امام صاحب کے نزدیک اس خیار کے دوران آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوا اور اس کی ملکیت میں آئے بغیر وہ آزاد نہیں ہو سکتا اور اسے بدستور خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کرائے اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ آزاد ہوجائے گا' اس لئے کہ اس نے خیار ساقط کردیا ہے اور بیع کو لازم کردیا ہے' لہٰذا اس کیلئے قیمت لازم ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ نفس خریداری سے آزاد ہوجائے گی۔ اور اس کیلئے

قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی اور اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگیا ہے اوراگر اس نے دوسرے کے غلام سے کہا: "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" پھر اس نے اسے اس شرط پر خرید لیا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو وہ بالاجماع آزاد ہوجائے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس خریداری سے اس کا مالک ہوگیا ہے' لہٰذا اس کے حانث ہونے کی شرط پائی گئی جس کی بناپر وہ آزاد ہوجائے گا۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حکم کسی شے کے ساتھ معلق ہو وہ اس کی آزادی کو نافذ (منجز) کر دیتا ہے تو وہ غلام آزاد ہو اور اس کا خیار ساقط ہوئے گا۔ اس لئے کہ اس کا آزاد کرنا اس کا بیع کی اجازت دینا اور اس کا اسے اپنی ملکیت کیلئے اختیار کرنا ہے' جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا' واللہ اعلم۔

(۲) اگر اس نے کوئی ایسی باندی جس سے نکاح کے ذریعے خریدار کے بچے کی ولادت ہوچکی ہو اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی ام ولد نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور اس کا اختیار بحال رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور وہ بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے تو وہ ام ولد ہوجائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک نفس خریداری سے وہ اس کی ام ولد ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ اس کی ملک میں داخل ہوگئی ہے' لہٰذا اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔

(۳) اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو (باندی ہونے کی صورت میں) تین دن کے شرط خیار پر خریدا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا' اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل ہوجانے کے باعث اس سے نکاح فاسد ہوجائے گا۔ اس لئے کہ دونوں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے دوسرے کا یا دوسرے کے کسی حصے کا مالک ہوجانے سے دونوں کا نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس سے مدت خیار میں وطی کی اور وہ باکرہ ہو تو بالاجماع یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ جماع سے پردۂ بکارت (عذرہ) زائل ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کی بناپر یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا اور (اس کا خیار ختم ہوگیا ہے)' نہ جماع کی بناپر' اس لئے کہ اس کی ملکیت نکاح برقرار ہے' تو چونکہ اس کے ساتھ جماع کی اجازت بھی ثابت ہے' لہٰذا جماع کی حلت کیلئے ملک یمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے بنابریں محض جماع سے خیار باطل نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار نقصان اور جماع کی بناپر باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ مجامعت کی حلت کیلئے ملک یمین کی ضرورت ہے۔ اور اگر وہ باندی شوہر دیدہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ خیار کا باطل ہونا جماع کی حلت کی ضرورت کی بناپر تھا اور یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے' اس لئے کہ ملک نکاح برقرار ہے جس کی بناپر اس کو جماع کی اجازت ہے۔ لہٰذا جماع کی اجازت کیلئے ملک یمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ حلت جماع کیلئے ملک یمین کی ضرورت ہے' وجہ یہ ہے محض خریداری سے اس کا سابقہ نکاح فاسد ہوگیا ہے' بخلاف اس صورت کے جب باندی اس کی بیوی نہ ہو اور اس نے اس سے مجامعت کی۔ تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی خواہ وہ باکرہ ہو یا

شوہر دیدہ۔ اس لئے کہ جماع کی حلت وہاں ملک یمین کے بغیر ثابت نہیں ہوتی' کیونکہ اس کا نکاح موجود نہ تھا' لہٰذا اس کا مجامعت کرنا اس کا ملکیت کو اختیار کرنا ہے جس سے خیار باطل ہوجائے گا۔

(۴) اسی طرح اگر اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے' پھر اس نے قبضہ کرلیا اور پھر اس مدت میں اس کے ہاں اسے پورا حیض یا کچھ حیض آگیا۔ بعدازاں اس نے خریداری کرنے کو اختیار کرلیا' تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا اور اس پر ایک مزید حیض کے ساتھ استبراء ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء شمار ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے تو چونکہ یہ حیض وجوب استبراء کا سبب پیدا ہونے کے بعد آیا ہے' لہٰذا وہ بطور استبراء شمار ہوگا۔ اور اگر اس نے بیع کے فسخ کو ترجیح دی اور اس نے باندی کو واپس کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا' خواہ اس نے اس پر قبضہ کے بعد اسے واپس کیا یا اس سے پہلے۔ ان کے نزدیک قبضے سے قبل واپسی کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ استبراء ضروری ہو' مگر استحسان یہ ہے کہ ضروری نہ ہو اور قبضہ کے بعد ازروئے قیاس اور استحسان استبراء واجب ہوگا' جیسا کہ ہم ازیں قبل استبراء کے مسائل میں بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر خیار بائع کیلئے ہو پھر اس نے بیع کو فسخ کردیا تو اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلی اور اگر اس نے بیع کو جائز قرار دے دیا تو مشتری پر ضروری ہوگا کہ اجازت ملنے اور قبضہ کرنے کے بعد ایک اور حیض کے ساتھ بالاجماع اس کا استبراء کرے' اس لئے کہ وہ اس کا اجازت ملنے اور قبضہ کے بعد پوری طرح مالک ہوا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر اس نے کوئی معین شے اس شرط پر خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے' پھر اس نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کرلیا' بعدازاں بائع نے اس شے کو مدت خیار میں ودیعت رکھوا دیا' پھر وہ شے مدت خیار میں یا اس کے بعد ہلاک ہوگئی تو وہ شے بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی' اور جیسے ہی وہ شے اس کے پاس آئی تو اس نے اسے بائع کو واپس کردیا ہے' لہٰذا اس سے اس کا قبضہ ختم ہوگیا ہے' پھر چونکہ مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوگئی ہے لہٰذا وہ بائع کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگی' صاحبینؒ کے نزدیک وہ شے مشتری کی ملک میں ہلاک شمار ہوگی اور اس (مشتری) پر اس کی قیمت ضروری ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو اس کے پاس ودیعت رکھوایا ہے اور مودع کا قبضہ اسی کا قبضہ ہے' لہٰذا اس کے پاس اس کا ہلاک ہونا خود اس کے پاس اس کا ہلاک ہونا ہے۔

اور اگر خیار بائع کیلئے ہو اور اس نے اسے مشتری کو سونپ دیا پھر مشتری نے بائع کے پاس مدت خیار میں اسے ودیعت رکھوا دیا پھر وہ شے بائع کے پاس' اس کے بیع کو جائز قرار دینے سے قبل یا اس کے بعد' تلف ہوگئی تو بالاجماع بیع باطل ہوجائے گی اور اگر یہ حتمی بیع ہو پھر مشتری بائع کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرلے اور قیمت نقد ہو یا ادھار اور اسے خیار رویت یا خیار عیب ہو' پھر اس نے بائع کے پاس اسے ودیعت رکھوا دیا پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور بالاجماع اسے اس

کی قیمت ادا کرنا ضروری ہوجائے گا' اس لئے کہ خیار رویت اور خیار عیب بالاجماع حکم کو منعقد ہونے سے نہیں روکتے۔ لہٰذا وہ اپنی مملوکہ شے کو ودیعت رکھنے والا ہوگا' واللہ اعلم۔

(۶) اگر کسی ذمی نے دوسرے ذمی سے اس شرط پر شراب خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہوگا اور اس نے اس پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے اسلام قبول کرلیا تو امام ابوحنفیہؒ کے نزدیک عقد باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ شے ابھی تک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور مسلمان کیلئے اس شراب کی فروخت ممنوع ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عقد لازم ہوجائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حتمی ہے اور حتمی بیع میں اس کا مسلمان ہونا اس کے بطلان کو ثابت نہیں کرتا' بشرطیکہ وہ قبضے کے بعد مسلمان ہوا۔ اور مشتری کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو بیع جائز ہوگی اور اسے اس کی قیمت دینا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کردیا تو وہ بیع فسخ ہوجائے گی اور وہ شراب حکم میں بائع کیلئے ہوجائے گی' کیونکہ مسلمان حکماً" اس شراب کا مالک ہونے کا اہل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ وراثت سے اس کا مالک ہوجاتا ہے۔ اور اگر خیار بائع کیلئے ہو اور وہ مسلمان ہوجائے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ بائع کا خیار سامان کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے اور اسلام بیع کے ذریعے اس کو اس کی ملک سے خارج ہونے سے مانع ہے' لہٰذا یہ عقد باطل ہوجائے گا اور اگر مشتری نے اسلام قبول کرلیا تو بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حتمی ہے اور بائع کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کو فسخ کردیا تو شراب دوبارہ اس کی ملک میں لوٹ جائے گی۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو شراب حکماً" مشتری کی ملک ہوجائے گی اور مسلمان حکماً" اس کا مالک ہوسکتا ہے جیسے کہ وراثت میں یہی حکم ہے۔ اور اگر بیع حتمی ہو پھر دونوں نے اسلام قبول کرلیا یا دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہوگیا تو بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ اسلام جب آیا ہے تو اس وقت تک حرام شے اس کے قبضہ میں تھی' لہٰذا اس کا موجود ہونا معانی تصور ہوگا' کیونکہ اسلام لانے کے بعد کوئی ایسی نئی ملکیت ثابت نہیں ہوئی جو عقد اور مکمل قبضہ سے مانع ہو۔ اسلام لانے کے بعد تو اس کی ملکیت کا دوام پایا گیا ہے' جو اسلام کے منافی نہیں ہے' اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اپنے شیرے کو شراب بنالے تو اسے اس میں اپنے حق کے باطل کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں یا ان میں سے ایک قبضے کے بعد مسلمان ہوجائے' لیکن اگر اس کا اسلام لانا قبضہ سے قبل ہو تو خواہ کیسے بھی ہو بیع باطل ہوجائے گی خواہ بیع حتمی ہو یا دونوں کیلئے یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو۔ اس لئے کہ جب اسلام آیا ہے اس وقت تک حرام شے پر قبضہ نہ کیا گیا تھا' جو عقد کے حکم سے اس پر قبضے سے مانع ہے' اس لئے کہ قبضہ میں ایک اعتبار سے انشاء و عقد کا مفہوم پایا جاتا ہے' لہٰذا وہ باب حرمت میں احتیاطاً" اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں۔
اس اصول کا اثر دوسری فروع میں بھی ظاہر ہوتا ہے جن کا ذکر موجب طوالت ہے۔

(۷) اور اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر اگر تو خیار بائع کیلئے ہو تو شفیع کیلئے اس میں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ مبیع بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوئی اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو شفیع کیلئے بالاجماع حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مبیع مشتری کی ملکیت ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ

کے اصول پر اس لئے کہ مبیع اگرچہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی' لیکن وہ بائع کی ملکیت سے بالاجماع نکل آئی ہے۔ اور حق شفعہ کا مدار بائع کی ملکیت سے زائل ہونے پر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت کے ثبوت پر' واللہ اعلم۔

اور اگر انہوں نے غلام کے بدلے باندی کا سودا کیا اور خیار بائع کیلئے ہو پھر بائع نے غلام کو آزاد کردیا تو اس کی آزادی نافذ ہوجائے گی اور بیع فسخ ہوجائے گی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار غلام پر اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کردیا ہے جس کی بناپر اس کا یہ اقدام نافذ ہوجائے گا' پھر اگر اس نے باندی کو آزاد کردیا تو تب بھی اس کا نفاذ ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو ظاہر ہی ہے' اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔ پھر اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کردیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا عقد کے ساتھ مالک نہیں ہوا ہے' لیکن اس کا اس کی آزادی کا اقدام اس کی ملکیت کے عقد کی دلیل ہے' اس لئے کہ آزادی ملکیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور جب تک اس کا خیار زائل نہ ہو اس وقت تک اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوسکتی' لہٰذا وہ آزادی کے اپنے اقدام کا' اپنے خیار کو ساقط کرنے کی بناپر' ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کیا تو بیع باطل ہوجائے گی اور اس پر باندی کی قیمت ضروری ہوجائے گی' نیز صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں کی آزادی نافذ العمل ہوگی اور اس پر کوئی شے ضروری نہ ہوگی۔ جہاں تک تو اس کی آزادی کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو غلام میں تو کوئی شک نہیں' اس لئے کہ وہ بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا' جبکہ باندی میں اس طرح کہ صاحبینؒ کے اصول پر وہ اس کی ملک میں داخل ہوگئی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ نفس عقد سے تو وہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی' لیکن اس کے آزادی کے اقدام کی بناپر بطور اقتضاء وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو دونوں کا آزاد کرنا ایسی جگہ (محل) سے متصل ہوا ہے جو آزادی کیلئے اس کی مملوکہ ہے' لہٰذا وہ نافذ ہوجائے گی۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کی قیمت کا لازم ہونا تو وہ اس لئے کہ غلام باندی کا بدلہ (عوض) ہے اور وہ اس کی آزادی کی بناپر گویا سپرداری سے قبل ہلاک ہوگیا ہے اور سپرداری سے قبل مبیع کی ہلاکت سے بیع کا بطلان لازم آتا ہے اور جب بیع باطل ہوجائے تو باندی کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور وہ آزادی کی بناپر اس کی واپسی سے عاجز ہوگیا ہے' لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور اگر مشتری نے غلام یا باندی کو آزاد کیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ رہا غلام تو وہ اس لئے کہ ابھی تک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا' جبکہ باندی اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت سے خارج ہوگئی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

(۱) ان امور کا بیان جن سے خیار ساقط ہوتا اور بیع لازم ہوجاتی ہے:

بائع کا خیار جن امور سے باطل ہوتا ہے اور بیع لازم ہوتی ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک قسم اختیاری اور دوسری ضروری ہے۔ اختیاری سے مراد اس کا صریح الفاظ میں بیع کی اجازت دینا ہے' اس لئے کہ اصل تو بیع کا لزوم ہے' اس میں رکاوٹ محض اس کے خیار کی بناپر ہے اور اس کی اجازت سے یہ رکاوٹ

دور ہوگئی ہے' لہٰذا بیع لازم ہوجائے گی۔ پھر اجازت دو طرح سے ہوتی ہے: ایک تو صریح الفاظ سے یا ایسے الفاظ سے جو صریح کے قائم مقام ہوں۔ دوسرے ایسے الفاظ سے جو مذکورہ مفہوم پر دلالت کرتے ہوں۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ یہ کہے "میں نے بیع کو جائز کیا" "میں نے اس کو واجب کیا" یا "میں نے اپنا خیار ساقط کیا" یا "میں نے خیار کو باطل کیا" یا ایسے الفاظ جو مذکورہ الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ مشتری کو اس کی اجازت کا علم ہو یا نہ۔ رہی بطریق دلالت اجازت تو وہ اس طرح کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اجازت اور بیع کے ایجاب پر دلالت کرے تو اس کا یہ اقدام دلالتاً" اس کی جانب سے بیع کی اجازت ہوگا۔ اس میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے جب وہ آزاد ہوئی تھیں' فرمایا تھا:

ملکت بضعتک فاختاری وان وطئک زوجک فلا خیارک	تو اب اپنے نکاح کی خود مالک ہے اور تجھے خاوند کے نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا خیار ہے اور اگر تیری مرضی سے تیرے خاوند نے تجھ سے جماع کیا تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع کی قدرت دینے کو خیار کے باطل ہونے کی دلیل قرار دیا ہے تو یہ روایت اس بارے میں اصل ہے' اس لئے کہ خیار جس طرح صریح اسقاط سے ساقط ہوتا ہے اسی طرح بطریق دلالت بھی ساقط ہوجاتا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر قیمت کوئی عین شے ہو پھر بائع نے اس میں کوئی ایسا تصرف کرلیا' جیسے کہ مالک کرتا ہے اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کیا یا اس کا سودا کیا یا اس کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا یا اس کو مکاتب کیا یا اس کو اجرت پر دے دیا یا اسی طرح اسکا کوئی اور معاملہ کیا تو یہ تمام امور بیع کی اجازت تصور ہوں گے۔ صاحبینؒ کے اصول پر اس لئے کہ قیمت بائع کی ملک میں داخل ہوگئی ہے جس کی بنا پر اس میں تصرف کرنا اس میں اس کی ملکیت کے مستحکم ہونے کی دلیل ہے جو بیع کے جواز کی دلیل ہے' جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ اس کا تصرف پر اقدام کرنا اس میں ملکیت کے اختیار کرنے کی اور اس کی اجازت کی دلیل ہے۔

اسی طرح اگر قیمت قرض ہو پھر بائع نے مشتری کو قیمت سے بری کردیا' یا اس نے اس سے کوئی شے خریدی یا اس کو مشتری کو ہبہ کیا تو یہ اقدام بیع کی اجازت تصور ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس کی خریداری اور ہبہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسے شخص کی جانب سے قرض کا ہبہ کرنا اور اس کے عوض خریداری کرنا ہے جس پر قرض ہے' جوکہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بائع کے ساتھ اس قیمت کے عوض سودا کیا جو اس کے ذمہ ہے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے کسی شے کی ملکیت کے حصول کا قصد کیا ہے اور اس کا مالک بننا قیمت میں دوسرے کی ملکیت کے اثبات' یا پختہ (متقرر) ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے اور اگر اس نے قیمت کے عوض کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی تو اس کی خریداری درست نہ ہوگی' مگر یہ اجازت تصور ہوگی۔ خریداری کا صحیح نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قرض کے بدلے کسی ایسے شخص سے خریداری کرنا

ہے جس پر قرض نہیں ہے۔ رہا اس کا بیع کیلئے اجازت کا ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ اس کا دوسرے شخص سے اس قرض کے عوض خریداری کا اقدام کرنا اگرچہ صحیح نہیں ہے' لیکن اس نے اس عمل سے دوسرے کو اس کے مالک بنانے کا جو قصد کیا ہے وہ اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے' جیسے کہ اگر اس نے اس سے سودا کیا تو تب یہی حکم ہے' بلکہ بدرجہ اولیٰ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کے عوض خریداری کرنا ازروئے دلالت ملکیت کا قصد کرنے میں بھاؤ تاؤ کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب بھاؤ تاؤ کرنا اجازت ہے تو خریداری کرنا تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگا' بخلاف اس صورت کے جب بائع نے اس قیمت پر قبضہ کرلیا جو قرض ہو پھر اس نے اس کے عوض کوئی شے خریدی تو وہ بیع کی اجازت نہ ہوگی' اس لئے کہ قبضہ کردہ شے فسخ کی صورت میں واپس کئے جانے کی مستحق ہے' کیونکہ درہم اور دینار ہمارے نزدیک فسخ میں متعین نہیں ہوتے' جیسے کہ وہ دونوں عقد میں متعین نہیں ہوتے' تو چونکہ قبضہ کردہ شے واپس کئے جانے کی مستحق نہیں ہے' لہٰذا اس میں تصرف کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس کے عوض قبضہ سے قبل کوئی خریداری کی' اس لئے کہ اس صورت میں اس نے خریداری کو اس شے کی طرف منسوب کیا ہے جس کا وہ بعینہٖ عقد کے ذریعے مستحق ہوا ہے' لہٰذا یہ بات ملکیت کے قصد و ارادے کی یا اس میں اس کے پختہ ہونے کی دلیل ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو' پھر بائع نے اس کو قیمت سے بری کردیا تو امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اس سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا' اس لئے کہ مشتری کا خیار قیمت کے وجوب سے مانع ہے اور اس کا بری کرنا قیمت کو ساقط کرنا ہے اور جو شے ثابت نہ ہو اس کو ساقط کرنا ناقابل تصور ہے اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کا بری کرنا نافذ ہوجائے گا' اس لئے کہ ملکیت بیع کے وقت کی طرف مستند طور پر ثابت ہوئی ہے' جس سے واضح ہوا کہ اس پر قیمت واجب تھی' لہٰذا اس سے بری کرنا وجوب کے بعد ہوگا' جس کی بنا پر وہ نافذ ہوگا' واللہ اعلم۔

(۲) رہا ضروری طور پر خیار کو فسخ کرنا تو وہ تین امور سے ہوتا ہے: (۱) اولاً مدت خیار کا گزر جانا۔ اس لئے کہ خیار شرط اسی کے ساتھ مشروط ہے تو جو شے کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ وقت کے گزرنے پر ختم ہوجاتی ہے لیکن کیا غایت (انتہاء) شرط خیار میں داخل ہوگی؟ اس طرح کہ اگر اس نے رات تک یا صبح تک شرط خیار رکھی تو کیا رات یا صبح اس مدت میں داخل ہوگی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ داخل ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ انتہاء (غایت) مقررہ مدت میں شامل نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غایت (انتہاء) اس مدت میں داخل نہیں ہوتی جس کیلئے غایت (وحدت) مقرر کی گئی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

ثم اتمو الصیام الی الیل (البقرۃ) پھر تم روزہ رات تک مکمل کرو۔

میں رات روزہ میں داخل نہیں ہے' اسی طرح میعاد مقرر کرنے کی صورت میں میعاد (اجل) مقررہ مدت میں داخل نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غایت (میعاد) کی متعدد اقسام ہیں: ایک غایت اخراج ہوتی ہے اور دوسری غایت اثبات۔ غایت اخراج مقرر کردہ مدت میں داخل ہوتی ہے' جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاغسلو وجوھکم وایدیکم الی الکعبین (المائدة ۶:۵) پس تم دھوؤ اپنے چہرے اور اپنے ہاتھ کہنیوں سمیت۔

اور یہ غایت (میعاد) بھی غایت اخراج ہی کے مفہوم میں ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس وقت کا بالکل ذکر نہ کیا ہوتا تو اس کا تقاضا تمام اوقات میں ثبوت خیار کی صورت میں ظاہر ہوتا' جس کی بناپر وہ عقد صحیح نہ ہوتا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ خیار ابدی خیار کے مفہوم میں ہوتا' بخلاف کسی غایت کو مدت مقرر کرنے کے' اس لئے کہ اگر اس نے غایت کا ذکر نہ کیا ہوتا تو مقررہ مدت بالکل غایت ثابت نہ ہوتی۔

(۲) ثانیاً" ہمارے نزدیک مدت خیار میں بائع کا مرجانا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے خیار باطل نہیں ہوتا اور اس کے فسخ اور اجازت میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ "آیا خیار شرط وراثت میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔" ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت ہوتا ہے۔ (۱) اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار قبول وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فضولی (Third Person) کی بیع کا خیار اجازت بھی بالاجماع وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بالاتفاق میعاد (اجل) بھی وراثت میں منتقل نہیں ہوگی۔ اور اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار عیب اور خیار تعیین وراثتاً آگے منتقل ہوتا ہے۔

رہا خیار رویت تو الاصل میں اس کا ذکر نہیں ہے اور کتاب الحیل میں ہے کہ وہ بھی وراثت نہیں ہوتا۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ وراثت نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا استدلال وراثت والی آیات کے ظاہر سے ہے۔ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ترکے کا ذکر کیا ہے اور خیار بھی ایک ترکہ ہے' لہٰذا اس میں وراثت جاری ہوگی اور جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ترک مالا اوحقا فلورثته . جس نے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کیلئے ہے۔

اور خیار بھی اس کا چھوڑا ہوا حق ہے' لہٰذا وہ اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ تو مبیع کے ساتھ ایک ثابت شدہ حق ہے' لہٰذا اس میں ثابت شدہ ملکیت کی طرح وراثت جاری ہوگی' اس کی وجہ یہ ہے کہ وراثت جس طرح مملوکہ اشیاء میں جاری ہوتی ہے اسی طرح بیع سے ثابت شدہ حقوق میں بھی ثابت ہوتی ہے۔ اسی لئے خیار عیب اور خیار تعیین کا حق بھی وارثوں کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر خیار شرط وارث کیلئے ثابت ہو تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ ابتداء" ثابت ہوا ہوگا' یا بطریق وراثت۔ پہلی صورت کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابتداء" وارث کی جانب سے شرط کا ہونا نہیں پایا گیا اور خیار ایسے شخص کیلئے ثابت کرنا جس کیلئے خیار شرط ثابت نہ ہو خلاف حقیقت ہے۔ اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ وارث مورث کی وفات کے بعد بیع

(۱) یہاں بھی سہو کاتب ہے۔ لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل ہوتا ہے' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا حالانکہ اوپر بیان کردہ صورت برعکس ہے' فافہم۔

رہنے والے مال کا مالک ہوتا ہے اوراس کی موت کے بعد مورث کیلئے خیار باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ اس کا خیار دراصل فسخ اور اجازت کے درمیان اسے اختیار دینا ہے اور مورث کی وفات کے بعد اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا' لہٰذا وہ اس کا وارث نہ ہوگا۔ بخلاف خیار عیب اور خیار تعیین کے' اس لئے کہ وہاں مورث کی وراثت کا احتمال ہے اور وہ اس کی مملوکہ معین شے ہے۔ رہی مذکورہ آیت اور حدیث تو ہم ان کے متعلق کہتے ہیں کہ ان کا مضمون درست ہے' لیکن تمہارا یہ کہنا درست نہیں کہ خیار ایک ترکہ ہے اس لئے کہ ترکہ تو کوئی چھوڑی ہوئی شے ہوتا ہے جبکہ خیار ایک قرض ہے' جو باقی نہیں رہتا لہٰذا وہ ترکہ نہ ہوگا' جس کی بنا پر وہ اس کا وارث نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے کسی ایک کی طرف سے اجازت کا ہونا' اس طرح کہ دونوں نے باہم مل کر اس شرط پر خرید و فروخت کی کہ دونوں کو خیار ہے۔ پھر ان میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی تو دوسرے کا خیار باطل ہوجائے گا اور ان کے نزدیک بیع لازم ہوجائے گی' حتیٰ کہ اس کا دوسرا ساتھی اس کے فسخ کا اختیار نہ رکھے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل نہیں ہوتا' اور دوسرے فریق کا اختیار اپنے حال پر رہتا ہے۔ ہم عنقریب اس مسئلے کا خیار عیب میں ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بچے کے مال میں خیار بچے کے باپ یا بچے کے وصی (Nominee) کیلئے ہو اور مدت خیار میں بچہ بالغ ہوجائے تو کیا اس سے خیار باطل ہوجاتا ہے؟ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہوجاتا ہے اور اس کو عقد لازم ہوجائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اجازت بچے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے' لہٰذا "ولی" اس کی اجازت دینے کا مالک نہیں رہتا' لیکن وہ فسخ کا مالک رہتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی بچے کے مال میں اس کے نائب کی حیثیت سے تصرف کرتا ہے' اس لئے کہ وہ بذاتہ تصرف سے قاصر ہے اور اس کے بالغ ہوجانے سے اس کا قاصر ہونا جاتا رہا ہے' لہٰذا اجازت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ تاہم وصی فسخ کا مالک رہے گا۔ اس لئے کہ وہ حق دور کرنے کے باب میں سے ہے' لہٰذا وہ اس کا مالک ہوگا۔ جیسے کہ فضولی اپنی بیع میں مالک کی طرف سے اجازت سے قبل بیع کو فسخ کرنے کا مختار ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کی اجازت دینے کا مختار نہیں ہوتا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ولی کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس سے مراد اس کے فسخ اور اجازت دونوں کا اختیار ہے اور اس کے بالغ ہونے سے اس کا یہ اختیار جاتا رہا ہے' لہٰذا وہ بچے کی جانب منتقل نہ ہوگا' جیسے کہ جس شخص کے پاس خیار ہو اس کے مرنے سے اس کے وارث کی طرف یہ خیار منتقل نہیں ہوتا۔ اور اگر مکاتب کیلئے شرط خیار کی مدت کے دوران وہ ادائیگی سے قاصر ہوجائے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور تمام ائمہ کے قول میں بیع لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب وہ عاجز ہوگیا ہے اور وہ غلامی میں لوٹا دیا گیا ہے تو اس کو اجازت دینے اور فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ لہٰذا ضرورۃ یہ خیار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے' یہی حکم اجازت یافتہ غلام کا ہے کہ اگر مدت خیار میں اس کا آقا اس کو تصرف سے روک دے' تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور یہی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام محمدؒ سے ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر باپ یا وصی (Nominee) نے کوئی شے ایسے قرض کے عوض خریدی جو اس کے ذمہ ہو اور اس

نے خیار خود اپنے لئے رکھا' پھر بچہ بالغ ہوگیا تو ان دونوں پر عقد جائز ہوگا اور بچے کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو بیع کو جائز قرار دے اور چاہے تو فسخ کردے۔ دونوں پر جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بلوغ سے ان کے اختیار کی مدت ختم ہوگئی ہے' لہٰذا وہ اس کو فسخ یا اجازت کے ساتھ اس میں تصرف کرنے کے مختار نہ ہوں گے' لہٰذا دونوں کا خیار باطل ہوجائے گا اور عقد دونوں کے حق میں جائز ہوجائے گا' جبکہ بچے کو خیار اس لئے کہ جواز اور لزوم اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ وہ تو ان دونوں (باپ' وصی) کے حق میں ثابت ہوا ہے' لہٰذا اسے فسخ اور اجازت دونوں کا خیار ہوگا۔ رہا مشتری کا خیار تو وہ ایسے ہی ساقط ہوگا جیسے بائع وغیرہ کا خیار ساقط ہوتا ہے' یعنی کہ مدت کے گزرنے یا ہمارے نزدیک اختیار والے شخص کے مرجانے سے یا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت وغیرہ سے۔ پھر اجازت خواہ صریح الفاظ میں ہو یا ان کے قائم مقام الفاظ میں اور یا بصورت دلالت' جس سے مراد مشتری کا مبیع میں ایسا تصرف ہے جو کہ مالک کرتا ہے' جیسے اس کو فروخت کرنا یا اس کا بھاؤ تاؤ کرنا یا غلام ہونے کی صورت میں اس کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا مکاتب بنانا۔ اور مال ہونے کی صورت میں اس کو اجارے پر دینا یا ہبہ کرنا اور رہن رکھوانا۔ خواہ اس نے اسے سپرد کیا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے' لہٰذا اس کا یہ اقدامات کرنا اس کی ملکیت یا استحکام ملکیت کی دلیل ہے' جیسا کہ ائمہ کرام کے مابین اصولی اختلاف ہے جو اجازت کی دلیل ہے۔ اسی طرح باندی ہونے کی صورت میں اس سے مجامعت کرنا یا شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا یا شہوت کے ساتھ مباشرت کرنا یا اس کی شرمگاہ کی جانب شہوت کے ساتھ دیکھنا وغیرہ امور بھی اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گے' اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو ملک یمین کے بغیر اس کیلئے جائز نہیں ہوسکتا۔ رہا بغیر شہوت کے اسے ہاتھ لگانا اور بلا شہوت اس کی شرمگاہ کو دیکھنا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ یہ تصرفات فی الجملہ جائز ہیں' جیسے کہ طبیب (حکیم) اور دایہ وغیرہ کیلئے۔ رہا اس سے خدمت لینا تو قیاس تو یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے اور اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی طرح اس سے بھی اجازت تصور ہوگی' لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجازت نہ ہو اس لئے کہ یہ امر ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اس کا تجربہ وغیرہ معلوم کرنے اور اس کا امتحان لینے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ یہ دیکھے کہ آیا وہ اس کیلئے موافق ہوگی یا نہیں' جبکہ اس کی ضرورت بھی ہے کیونکہ اس سے احتراز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح کہ اس سے اسکی واپسی کے ارادے سے کوئی کپڑا وغیرہ مانگ لے' تاکہ وہ اس کو واپس کردے یا اس سے اپنی سواری پر زین ڈلوائے تاکہ سوار ہوکر اس کو واپس لے جائے' لہٰذا ضرورت کی بناپر اس کا اعتبار ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر باندی نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس نے اس سے مباشرت کی اگر تو ایسا کرنے کا خود اس نے موقع دیا اس طرح کہ اسے اس کے ارادے کا پہلے پتہ چل گیا اور اس نے اس کو کچھ نہ کہا تاآنکہ اس نے مذکورہ فعل کیا تو اس سے اس کا اختیار ساقط ہوجائے گا۔ خیار رویت میں بھی یہی حکم ہے' بشرطیکہ اس نے اس کو دیکھنے کے بعد بوسہ لیا اور یہی حکم خیار عیب میں ہے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اس نے اس کا بوسہ لیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ یہی حکم طلاق میں ہے کہ اگر اس نے ایسا کیا تو یہ اس کی جانب سے رجوع ہوگا' لیکن اگر اس نے اچک کر اچانک ایسا کیا' جبکہ مشتری یا خاوند نے اس کو خود اس کا موقع

نہ دیا ہو اور وہ اس کو ناپسند کر رہا ہو تو امام ابوحنیفہ" کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابویوسف" سے مروی ہے کہ یہ رجوع نہ ہوگا' اور نہ ہی بیع کی اجازت ہوگی اور امام محمد" فرماتے ہیں کہ اس کا یہ فعل بیع کی اجازت نہ ہوگی خواہ کیسے بھی ہو اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے نیند کی حالت میں اس کے ساتھ مجامعت کی' اس طرح کہ عورت نے اپنی شرمگاہ اس کی شرمگاہ میں داخل کرلی تو اس سے خیار ساقط ہوجائے گا یہ عمل رجوع تصور ہوگا۔ امام محمد" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ایک حق ہے جو اس کیلئے بطور شرط ثابت ہے۔ اور اس کی جانب سے ایسا کوئی فعل نہیں پایا گیا جو اس کے خیار کو باطل کردے۔ نہ تو صراحتہً اور نہ دلالتاً" اور وہ ایک ایسا فعل ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے' لہٰذا اس سے اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ" کے قول کی دلیل یہ ہے کہ احتیاط خیار کے ساقط کرنے میں ہے۔ اگرچہ وہ ساقط نہ ہوا ہو' اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ بیع کو فسخ کردے۔ اس اظہار کے ساتھ کہ اس کا یہ چھونا شہوت کی بناپر تھا اور اس کا شہوت کے ساتھ چھونے کی اجازت دینا بغیر ملکیت کے حاصل ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات حرام ہے' لہٰذا ایسا کرنا خیار کے سقوط اور اس سے رجوع کا اثبات ہوگا تاکہ اس کے اس فعل کو ارتکاب حرام سے بچایا جاسکے' جو ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ چھونا ایسا شہوت کے ساتھ چھونا ہے جو جماع تک پہنچانے کا باعث ہوسکتا ہے' اور جو شے کسی دوسری شے تک پہنچانے والی ہو وہ اس کے قائم مقام ہوتی ہے' خصوصاً" احتیاط کی جگہ میں' لہٰذا اس فعل کو مشتری کی جانب سے جماع کے قائم مقام سمجھا جائے گا' اسی لئے حرمت مصاھرت دونوں جانبوں سے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے ثابت ہوجاتی ہے' اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو جماع تک پہنچانے والا ہے' لہٰذا اسے اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے اور اگر مشتری نے باندی کا بوسہ لیا پھر اس نے کہا کہ اس نے تو بغیر شہوت کے بوسہ لیا تھا تو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ یہی امام محمد سے روایت ہے اس لئے کہ اس کیلئے خیار ثابت تھا تو وہ اپنے اس قول سے کہ یہ بوسہ بغیر شہوت کے تھا' اس کے ساقط ہونے سے انکاری ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ" کا اس باندی کے متعلق ہے جس نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا کہ اس سے خیار ساقط ہوجائے گا اور اس کو عقد لازم ہوجائے گا' بشرطیکہ مشتری نے اقرار کرلیا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ایسا کیا تھا' لیکن اگر اس نے اس بات سے انکار کیا کہ اس کا یہ فعل شہوت کے ساتھ تھا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ اس کے فعل کا حکم مشتری کیلئے اس کے حق کو ساقط کرکے بیع کا لزوم ہے' لہٰذا وہ اس کے اقرار پر موقوف ہوگا اور اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع میں کوئی ایسی بات پیدا ہوگئی جو بائع کی طرف اس کی واپسی سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اس لئے کہ خیار کا فائدہ عقد کی فسخ اور مبیع کی واپسی کا موقع فراہم کرتا ہے۔ تو جب اس میں واپسی کا احتمال نہ رہا تو خیار کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا' لہٰذا وہ باقی نہ رہے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ مبیع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے یا اس میں نقصان پیدا ہوجائے' اس طرح کہ اس نے اس میں کوئی عیب پیدا کردیا جس کا ختم ہونا ممکن نہ ہو خواہ یہ عیب بہت واضح ہو یا تھوڑا ہو اور خواہ یہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا بائع کے فعل سے یا کسی آسمانی آفت سے یا مبیع کے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں ان باتوں کا پیدا ہونا واپسی سے مانع ہے۔ ہلاک ہونا تو ظاہر ہے۔ اسی طرح نقصان بھی' اس لئے کہ واپس کرنے کی شرط فوت ہوگئی ہے

کیونکہ وہ تو اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ شے اسی حالت میں ہو' جس حالت میں اس نے اس پر قبضہ کیا تھا' لیکن جب اس میں کوئی نقصان پیدا ہوگیا ہے' تو نقصان شدہ شے کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا ہے' لہٰذا قیمت کا اتنا حصہ مشتری کے ذمہ لازم ہوگیا ہے اس لئے کہ اس کا یہ نقصان مشتری کی ذمہ داری میں ہوا ہے' لہٰذا اگر اس نے باقی حصہ واپس کیا تو یہ بائع پر صفقہ کے مکمل ہونے سے قبل اس میں تفریق کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور جب وہ واپس کرنے سے رک گیا تو خیار باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی امام ابویوسفؒ کا بھی قول ہے' ماسوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں بائع کے فعل سے نقصان ہوا تو ان دونوں صورتوں میں مشتری کو امام ابویوسفؒ کے نزدیک بدستور خیار ہوگا' کہ اگر وہ چاہے تو اسے واپس کردے اور چاہے تو اپنے پاس روک دے اور بائع سے چٹی وصول کرے۔ القاضی نے اپنی مختصر طحاوی کی شرح میں یہی اختلاف لکھا ہے اور الکرخیؒ نے امام ابوحنیفہؒ' امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دور ہوسکتا ہو' جیسے بیماری وغیرہ تو اس صورت میں مشتری بدستور اپنے خیار پر بحال رہے گا وہ چاہے تو بیع فسخ کردے اور چاہے تو اجازت دیدے' اس لئے کہ کسی شے پر وارد ہونے والی شے اگر ختم ہوجائے تو وہ کالعدم ہوجاتی ہے اور ایسے ہو جاتی ہے' جیسے کہ وہ موجود ہی نہ تھی۔ یہی اصول ہے اور اسے فسخ کا حق نہ ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ مدت خیار میں عیب ختم ہوجائے۔ پھر اگر مدت گزر جائے اور عیب قائم ہو تو فسخ کا حق باطل ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی اس لئے کہ اب واپسی ممکن نہیں رہی ہے' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے۔ اگر اس نے مبیع میں کوئی متصل اضافہ پیدا کردیا جو اصل سے متصل اور پیدا ہونے والا نہ ہو' جیسے کہ اگر وہ کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ دیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو گھی کے ساتھ ملا دیا یا وہ زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی مکان بنا لیا یا اس میں پودا لگا دیا تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ یہ زیادتی بالاجماع واپسی سے مانع ہے' لہٰذا یہ بات خیار کو ساقط کرنے والی ہے اور اگر وہ اضافہ مبیع سے متصل اور اس سے پیدا شدہ ہو' جیسے کہ حسن و جمال اور موٹاپا اور مرض سے صحت یاب ہونا' آنکھ سے سفیدی کا دور ہونا وغیرہ تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں میں اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ یہ اضافہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک واپسی سے مانع ہے' جیسے کہ نکاح کے مہر میں عیب کا پیدا ہوجانا وغیرہ اور امام محمدؒ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ میں آئے گا' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر زیادتی مبیع سے الگ' مگر اس سے پیدا شدہ ہو' جیسے کہ اولاد' پھل اور دودھ وغیرہ یا وہ اس سے پیدا ہونے والی نہ ہو' لیکن اس کے تلف ہونے والے کسی جز کا عوض ہو جیسے تاوان' یا اس شے کا بدلہ جو جز کے مفہوم میں ہے جیسے کہ عقر (باندی سے زنا بالجبر کا معاوضہ) کہ اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک یہ امور اس کی واپسی سے مانع ہیں اور اگر وہ اضافہ اس سے علیحدہ ہو اور اس سے پیدا شدہ نہ ہو اور نہ ہی وہ تلف ہونے والے کسی جزو کا یا ایسی کسی شے کا جو جزو کے مفہوم میں ہو بدل (عوض) ہو' جیسے کہ صدقہ اور غلام کی کمائی اور علت (بیماری) وغیرہ تو اس سے اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ

اس کی واپسی سے مانع نہیں' لہٰذا اس سے اس کا خیار ختم نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے بیع کو ترجیح دی تو یہ اضافہ یا یہ اضافہ جات اصل کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ سب کچھ اس کی مملوکہ شے کی کمائی ہے' لہٰذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر اس نے فسخ کو ترجیح دی ہے تو اصل کے ساتھ تمام اضافہ جات بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واپس کئے جائیں گے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ جات اس کیلئے ہوں گے' وجہ یہ ہے کہ مبیع کی ملکیت موقوف تھی بعد میں پتہ چلا کہ یہ اضافہ بائع کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا' لہٰذا اس کو اس کی طرف اصل سمیت واپس کردے اور صاحبینؒ کے نزدیک مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی تھی لہٰذا وہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا ہے اور فسخ اصل میں ہوا ہے نہ کہ اضافہ میں' لہٰذا وہ شے مشتری کی ملکیت کے حکم پر باقی رہی ہے۔ اور اگر مبیع کوئی جانور ہو پھر وہ اس پر سوار ہوگیا پھر اگر تو وہ اپنی ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہوا تو یہ امر اجازت تصور ہوگا اور اگر وہ اس کو پانی پلانے یا چارہ خریدنے کیلئے یا اس کو بائع کے پاس واپس لے جانے کیلئے سوار ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ بھی اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن تھا کہ وہ اس کو ہانک کر لے جاتا اور استحسان یہ ہے کہ یہ امر اجازت نہ ہوگا اور اس کا خیار بحال رہے گا' اس لئے کہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہوتا' خاص طور پر جب سواری والا جانور سخت کوش ہو تو ہانکنے کے لئے ایسا کرنا ضروری ہوتا ہے' لہٰذا یہ بات واپسی کی ضروریات میں سے ہے لہٰذا ایسا کرنا اجازت نہ ہوگا اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کو چلا کر دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے لئے یہ بات اس کو پرکھنے کیلئے ضروری ہے بخلاف خیار عیب کے کہ اگر وہ اس پر عیب کا پتہ چل جانے کے بعد سوار ہوا تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ وہاں اس کے بغیر گزارہ ہوسکتا تھا اور وہاں اس پر سواری کی رفتار اور چال وغیرہ معلوم کرنے کیلئے سوار ہونے کی ضرورت ہے' لہٰذا یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی اور اگر مبیع کوئی کپڑا ہو پھر اس نے اس کو پہنا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا' کیونکہ تجربہ اور اس کو پرکھنے کیلئے اسے اس کی ضرورت ہے کہ وہ آیا اس کے موافق ہے یا نہیں۔ لہٰذا یہ عمل اس کیلئے ضروری ہوگا اور اگر وہ سواری پر ایک مرتبہ سوار ہوا تاکہ اس کی رفتار معلوم کرے اور پھر وہ دوسری مرتبہ سوار ہوا تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ اس پر پہلی مرتبہ کی رفتار کے علاوہ دوسری رفتار جاننے کیلئے سوار ہوا ہو' جیسے پہلی مرتبہ وہ سوار ہوا تاکہ وہ یہ جانے کہ آیا سواری ھملاج (نرم رو) ہے یا نہیں' پھر دوسری بار سوار ہوا تاکہ اس کی تیز چلنے کی رفتار معلوم کرے تو ایسی صورت میں وہ بدستور اپنے خیار پر ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد دو طرح کی رفتاریں معلوم کرنا ہے' کیونکہ بعض سواریوں میں اس کو جاننے کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ پہلی والی رفتار دوبارہ معلوم کرسکے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' یہی حکم غلام سے کسی قسم کی خدمت لینے کا ہے کہ اگر اس نے دوسری مرتبہ وہی خدمت لی تو مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے خیار ساقط ہوجائے گا اور ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ' اس سے خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ امتحان ایک مرتبہ دیکھنے سے مکمل طور پر حاصل نہیں ہوتا' کیونکہ ممکن ہے پہلی مرتبہ اس سے یہ کام اتفاقاً ہوگیا ہو' لہٰذا اسے تکرار و اعادہ کی ضرورت ہوگی تاکہ اس کی عادت معلوم کی جاسکے اور کپڑے کی صورت میں اگر اس نے اس کو ایک مرتبہ پہنا تاکہ اس کی لمبائی اور چوڑائی جانے اور پھر اس نے دوسری بار اس کو پہنا

تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ کپڑے کو دوسری مرتبہ پہننے کی ضرورت نہیں ہوتی' اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ پہننے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس جانور پر چارہ لادا تو وہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا' اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور پر چارے کا اٹھانا ممکن تھا اور اگر اس نے اس کے کھر کاٹے یا اس کی پیشانی سے کچھ بال کاٹے تو وہ بدستور اپنے خیار پر رہے گا' کیونکہ یہ تصرف مملوکہ شے کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے کہ یہ عمل سواری کی اصلاح کے باب سے ہے' لہٰذا ہر ایک شخص اس کے کرنے کا مختار ہے۔ اور اگر اس عمل میں ولالتاً" اجازت ہو' جیسے کہ اگر اس نے اس کو چارہ کھلایا یا اس کو پانی پلایا۔ اور اگر اس نے اس کی گردن سے خون نکالا یا اس کے پچھنے لگائے تو یہ عمل اجازت ہوگا' اس لئے کہ یہ اس میں نقصان پیدا کرنے والا تصرف ہے' پھر اگر وہ بکری ہو اور اس نے دودھ نکالا یا اس نے اس کا دودھ پیا تو وہ اجازت ہوگا۔ اس لئے کہ اس کیلئے ملکیت یا مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں اس کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے' لہٰذا یہ اس کے حصول ملکیت یا استحکام ملکیت کے قصد و ارادے کی دلیل ہے' جس کی بناپر یہ اجازت شمار ہوگا اور اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر اس میں مشتری نے رہائش اختیار کرلی یا اس نے کسی اور شخص کو اس میں اجرت کے ساتھ یا بغیر اجرت کے ٹھہرایا یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کی یا اسے چونہ گچ کرایا یا اس کو مٹی سے لیپا یا اس نے اس میں کوئی اضافہ کیا یا اس نے اس میں کوئی شے ڈال دی تو یہ تمام باتیں اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گی اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کی یا ملکیت کے استحکام کی دلیل ہیں' لہٰذا یہ اجازت ہوگی اور القاضیؒ نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ مشتری کی رہائش اختیار کرنے کی صورت میں دو روایات ہیں۔ پھر قاضی نے دونوں میں موافقت پیدا کی ہے۔ پھر انہوں نے ایک کو دوسری روایت پر اس طرح محمول کیا ہے کہ ان میں سے ایک رہائش پر اور دوسری اس کی مداومت کی دلیل ہے۔

اگر وہ اس میں کرائے پر مقیم ہو' پھر کرایہ دار کی اجازت سے بائع نے اس کو فروخت کردیا اور مشتری نے اپنے لئے شرط خیار رکھی پھر مشتری نے اس کرایہ دار کو اس میں رہنے دیا یا اس نے وہاں غلے کا ذخیرہ رکھنے کی اجازت دے دی تو یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا' اس لئے کہ اجرت نفع کا بدلہ (عوض) ہے' لہٰذا اس کا لینا ولالتاً" ملکیت برائے نفع کے حصول یا ملکیت برائے نفع کے استحکام کی دلیل ہوگا جو کہ مکان کی ملکیت یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہوہے' لہٰذا یہ عمل اجازت تصور ہوگا اور اگر مبیع زمین ہو اور اس میں کھیتی ہو' پھر اس نے اس کو پانی دیا یا اس نے اس میں سے فصل کاٹی یا اس نے اس میں سے کچھ لیا تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگا' اس لئے کہ پانی دینا کھیتی کے حصول کیلئے اس میں تصرف کرنا ہے' لہٰذا یہ بیع کے اختیار اور اس کے واجب کرنے کی دلیل ہوگا اسی طرح فصل کو کاٹنا اس میں کمی کے ساتھ تصرف کرنا ہے' لہٰذا یہ بات اس کے مالک بننے یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے اس زمین کے کھال سے پانی پیا یا اس نے اس میں سے اپنے جانوروں کو پانی پلایا تو یہ اجازت نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ ایسا عمل ہے جو ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے' وجہ یہ ہے کہ یہ کام مباح ہے اور اگر مبیع کوئی چکی ہو پھر اس نے اس میں آٹا پیسا: اگر تو اس نے اس میں اس لئے آٹا پیسا تاکہ اس کے آٹا پینے کی مقدار جان سکے تو وہ بدستور اپنے خیار پر

ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے حق کا ثبوت ہے جس کیلئے خیار مشروع نہیں ہوا اور اگر اس نے آٹا پیسنا جاری رکھا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ پرکھنے کیلئے اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی' لہٰذا یہ بات وجوب بیع کے پسند کرنے کی دلیل ہے۔

رہا بائع اور مشتری دونوں کا خیار: تو وہ ویسے ہی ساقط ہوتا ہے' جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ خیار ساقط ہوتا ہے' لہٰذا دونوں میں سے جس نے بھی صریح الفاظ یا صریح الفاظ کے قائم مقام الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دے دی یا اس نے کوئی ایسا فعل کیا جو اجازت پر دلالت کرتا ہو تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اور اس کی جانب سے بیع لازم ہوجائے گی اور دوسرا شخص بدستور خیار پر رہے گا۔ اگر وہ چاہے تو اجازت دیدے اور چاہے تو فسخ کردے اور دونوں میں سے جس نے بھی اس عقد کو صریح لفظوں یا صریح لفظوں کے قائم مقام لفظوں یا کسی ایسے فعل کے ساتھ جو فسخ پر دلالت کرتا ہو' اس کو فسخ کردیا تو وہ سرے سے ہی فسخ ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کے دوسرے ساتھی کی اجازت اس کو بحال نہ کرسکے گی۔ فقہاء میں اختلاف تو فسخ اور اجازت کے حکم میں ہے' اس لئے کہ فسخ کرنا عقد کو باطل کرکے اس میں تصرف کرنا ہے اور جو عقد ایک مرتبہ باطل ہوجائے وہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا' اس لئے کہ باطل شے کالعدم ہوجاتی ہے' رہی اجازت تو وہ عقد کو تبدیل کرکے اس میں تصرف کرنا ہے یعنی اس کو لازم کرنا' نہ کہ اس کو معدوم کرنا' لہٰذا اس صورت میں یہ عقد فسخ اور اجازت کے احتمال سے خارج نہ ہوگا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی اور دوسرے نے اس کو فسخ کردیا تو عقد فسخ ہوجائے گا خواہ یہ دونوں باتیں یکے بعد دیگرے ہوئی ہوں یا ایک ساتھ' اس لئے کہ فسخ اجازت سے زیادہ قوی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اجازت سے ملحق ہوجاتا ہے اس لئے کہ اجازت یافتہ شے میں بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے جبکہ اجازت فسخ کو ملحق نہیں ہوتی' اس لئے کہ فسخ شدہ بیع اجازت کا احتمال نہیں رکھتی' لہٰذا فسخ اجازت سے قوی ہے۔ جس کی بناپر اس پر حکم کا مدار رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر دونوں میں فسخ اور اجازت میں اختلاف ہوگیا اور دونوں میں سے ایک نے کہا ہم نے رات کو بیع فسخ کردی تھی' دوسرے نے کہا نہیں' بلکہ ہم نے بیع کو جائز کردیا تھا تو دونوں کا اختلاف یا تو مدت خیار کے دوران میں ہوا ہوگا یا مدت گزرنے کے بعد۔ اگر تو یہ مدت کے دوران میں ہوا ہو تو فسخ کے مدعی کی بات معتبر ہوگی' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک فسخ کرسکتا ہے مگر ایک اجازت نہیں دے سکتا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہی مدعی ہے اور اگر ایسا مدت خیار گزرنے کے بعد ہو اور دونوں میں سے ایک نے کہا مدت فسخ کے بعد ختم ہوئی ہے اور دوسرے نے کہا نہیں بلکہ اجازت کے بعد ختم ہوئی ہے تو ایسی صورت میں اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ موجود وقت جواز کا وقت ہے' یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت' لہٰذا اس کا قول حال کی شہادت کی بناپر راجح ہوگا اور اسی کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو فسخ کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا' اس لئے کہ وہ ایک ایسا معاملہ ثابت کرتا ہے جو خلاف ظاہر ہے اور ثبوت ایسے ہی کام کیلئے ہوتا ہے۔

اور اگر خیار دونوں میں سے ایک کیلئے ہو اور دونوں میں مدت خیار میں فسخ اور اجازت کے متعلق

اختلاف ہوگیا تو خیار والے شخص کے قول کا اعتبار ہوگا۔ خواہ اس نے فسخ کا دعویٰ کیا یا اجازت کا' اس لئے کہ وہ دونوں امور کا مالک ہے اور ثبوت دوسرے فریق کا معتبر ہوگا' اس لئے کہ مدعی وہی ہے اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہو تو دونوں میں سے جو اجازت کا مدعی ہو اسی کی بات معتبر ہوگی' اس لئے حال جواز کے حق میں ہے' یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت اور اگر دونوں کے ثبوت باقاعدہ تاریخ وار ہوں تو ان میں سے تاریخ کے اعتبار سے جس کا ثبوت مقدم ہوگا اس کی بات معتبر ہوگی خواہ اس نے فسخ کا ثبوت پیش کیا یا اجازت کا' واللہ اعلم۔

اور اگر خیار شرط کسی تیسرے شخص کیلئے تھا' جیسے ان دونوں میں سے کسی نے اجنبی کیلئے شرط خیار رکھی' تو جیساکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ صورت بھی جائز ہے اور جس نے شرط رکھی ہو اور جس کیلئے شرط رکھی گئی ہو دونوں کو اس کے فسخ اور اجازت کا اختیار ہوگا اور دونوں میں سے جس نے اجازت دے دی تو اجازت درست ہوگی اور دونوں میں سے جس نے فسخ کردیا' یہ عقد فسخ ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں متعلقہ فرد دوسرے کیلئے شرط کے مقتضی کے طورپر اپنے لئے بھی شرط خیار رکھنے والا ہوگیا ہے اور جس کیلئے اس نے شرط رکھی ہے وہ شرط رکھنے والے کیلئے فسخ اور اجازت میں بمنزلہ وکیل کے ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کردیا' پھر اگر تو یہ دونوں امور یکے بعد دیگرے ہوں تو ان میں سے جو بات پہلے ہو فسخ یا اجازت' اسی پر عمل ہوگا' اس لئے کہ شرط کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ دو میں سے ایک ہے' تو ان میں سے جو معاملہ پہلے واقع ہوگیا وہ دوسرے کو باطل کردے گا۔ اور اگر وہ دونوں باتیں یکبار سرزد ہوئیں ہوں تو اس کا کتاب البیوع میں (امام محمدؒ نے) ذکر (کیا) ہے کہ مالک کا اپنی ملک میں تصرف کرنا دوسرے کے تصرف سے بہتر ہے' خواہ اس معاملے کو ختم کرنے کا ہو یا بحال رکھنے کا اور کتاب الماذون میں ہے کہ فسخ پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے' خواہ کسی کی طرف سے بھی ایسا ہوا ہو۔ کتاب البیوع کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا تصرف ملکیت کے حق (ولایت) پر مبنی ہے' لہٰذا اس شخص کا تصرف جو اس کا نائب ہے اس کا معارضہ نہیں کرسکتا' کتاب الماذون والے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو ختم کرنا اس کی اجازت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اجازت یافتہ معاملہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے' البتہ فسخ شدہ معاملہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا کتاب الماذون میں امام محمدؒ کا رجحان فسخ کی طرف ہی ہے' خواہ یہ فسخ دونوں میں سے کسی کی طرف سے ہو۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب البیوع والا قول امام محمدؒ کا ہے' اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کو نیابت والے حق پر مقدم رکھتے تھے اور جو قول کتاب الماذون میں ہے وہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے' اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کی تقدیم کے قائل نہ تھے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے' جو النوادر میں ہے کہ اگر وکیل نے کسی شخص کو کوئی شے فروخت کی اور مالک نے کسی اور شخص کو وہ شے فروخت کردی اور دونوں نے اپنا اپنا قول دے دیا تو مؤکل کی بیع امام محمد کے ہاں زیادہ بہتر اور امام ابویوسفؒ کے ہاں اس غلام کو دونوں میں نصف نصف تقسیم کردیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک مشتری کو خیار دیا جائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

(۵) عقد خیار کو فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ فسخ کرنے والے امور
۲۔ جواز فسخ کی شرائط کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے

۱۔ عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے اصل میں دو قسم کے ہیں۔ ا: اختیاری' ب: ضروری اختیاری کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو دلالت میں صریح کے مفہوم میں ہیں۔

اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ شخص جس کو خیار ہو کہے میں نے بیع کو فسخ کردیا یا اس کو توڑ دیا یا اس کو باطل کردیا یا اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے جو ان کے قائم مقام ہوں تو بیع فسخ ہوجائے گی۔ خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے یا دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کیلئے' یہاں دونوں کی رضامندی شرط ہوگی اور نہ ہی عدالتی فیصلہ ضروری ہوگا' اس لئے کہ اس کا فسخ اس کے ساتھی کے اس پر تسلط کی بناپر ہوا ہے۔

رہا بطریق دلالت فسخ تو وہ اس طرح ہوگا کہ وہ شخص جس کو خیار ہو ایسا تصرف کرے جیسا کہ تصرف مالک کرتا ہے' بشرطیکہ خیار بائع کیلئے ہو اور قیمت کے معین شے ہونے کی صورت میں خیار مشتری کیلئے ہو' اس لئے کہ جب خیار بائع کو ہوگا تو اس کا مبیع میں مالکانہ تصرف کرنا اس کی طرف سے اس میں ملکیت کے برقرار رکھنے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو اگر قیمت معین شے ہو تو اس کا اس میں مالکانہ تصرف کرنا اس میں اپنی ملکیت قائم رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک بیع فسخ نہ ہو' لہٰذا اس کا ایسا اقدام ازروئے دلالت عقد کا فسخ ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر بائع کی طرف سے مبیع میں کوئی ایسا عمل پایا گیا جو اگر اس سے قیمت میں پایا جاتا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوتا تو وہ اس کے فسخ کی دلیل ہوگا۔ اور ہم ان تمام امور کا ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔ اور فسخ کی یہ نوع بغیر کسی اختلاف کے دوسرے شخص کے علم پر موقوف نہیں ہے' بخلاف سابقہ نوع کے' اس لئے کہ یہاں اس عقد کا فسخ ہونا فسخ سے بطور مقصود بالذات ثابت نہیں ہوا وہ تو دوسری شے سے ضمنی طور پر ثابت ہوا ہے' لہٰذا اس کیلئے وہ سب کچھ شرط نہ ہوگا جو بطور مقصود بیع کے فسخ کیلئے شرط ہے' جیسے پانی پینے اور راستہ چلنے کے حق کی فروخت کہ یہ مقصود بالذات بناکر جائز نہیں ہے' البتہ زمین کے ساتھ تبعی طور پر درست ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

ب۔ رہا ضروری:

تو وہ اس طرح ہے کہ جیسے مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع باطل ہوجائے گی خواہ قبضہ بائع کے

لئے ہو یا مشتری کے لئے یا ان دونوں کے لئے ایک ساتھ ہو' اس لئے کہ اگر وہ بیع حتمی ہوتی تو تب بھی بیع باطل ہوجاتی ہے تو خیار شرط میں تو بدرجہ اولیٰ باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ یہ اس کی نسبت کمزور حق ہے اور اگر وہ شے قبضے کے بعد ہلاک ہوئی ہو تو اگر خیار بائع کیلئے ہو تو تب بھی بیع باطل ہوجائے گی' لیکن اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی' بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور مثل ہونے کی صورت میں اس کی مثل کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ رہا بیع کا باطل کرنا تو وہ اس لئے ہے کہ مبیع ایسا معاملہ ہے جو از سر نو عقد کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا اس کی اجازت کا امکان نہ ہوگا جس کی بناپر ضرورۃً" بیع فسخ ہوجائے گی۔ رہا قیمت کا لازم ہونا تو یہ اکثر علماء کا قول ہے اور فقیہ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وہ شے بطور امانت ہلاک تصور ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار نے حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے کو روک دیا ہے لہٰذا مبیع بدستور بائع کی ملکیت میں تصور ہوگی اور مشتری کے ہاتھ میں امانت ہوگی' لہٰذا وہ امانت کے طورپر ہلاک ہوئی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع اگرچہ حکم کے حق میں منعقد نہیں ہوئی' لیکن مبیع بیع کے حکم کے تحت مشتری کے قبضہ میں تھی' لہٰذا وہ خریداری کی بناپر تو قبضہ کردہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بڑھ کر ہے' اس لئے کہ وہاں عقد نہیں پایا گیا نہ تو بنفسہ اور نہ اس کے حکم کے ساتھ اور یہاں اگرچہ عقد کا حکم ثابت نہیں ہوا لیکن وہ بنفسہ موجود ہے اور وہ شے بامعاوضہ بالمثل کے تحت قابل ضمان ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو ظاہر ہے' اس لئے کہ مشتری اس کا عقد کے ساتھ مالک ہوا ہے تو جب اس نے اس پر قبضہ کیا تو اس نے اس پر قیمت کو مستحکم کردیا ہے تو جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان حالت میں ہلاک ہوئی ہے' جیسے کہ حتمی بیوع میں یہی حکم ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ مشتری اگرچہ اس کا مالک نہیں ہوا' لیکن اس کی ملکیت میں ہوتے ہوئے قبضہ سے قبل ایک ایسا امر پیش آگیا ہے جو اس کی واپسی سے مانع ہے اور وہ اس میں عیب کا پیدا ہونا ہے جو بائع کے پاس نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کے قبضے میں اس کا ہلاک ہونا عموماً" پہلے عیب کے پیدا ہونے سے خالی نہ ہوگا' اس لئے کہ اس کی موت کا عام طورپر کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے جو اس کا عیب ہے' اور مشتری کے قبضہ میں مبیع میں عیب کا پیدا ہونا اس کی واپسی سے مانع ہوتا ہے اور اس کو بیع لازم ہوجاتی ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ پھر جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے عوض ہلاک تصور ہوگی۔ اور اگر کسی اجنبی نے مبیع کو ہلاک کردیا اور خیار بائع کے لئے ہو تو بیع فسخ نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خیار پر ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری کے فعل کے ساتھ اس میں عیب پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خیار پر رہے گا' اس لئے کہ مبیع بائع کی ملکیت میں ہے' لہٰذا اس نقصان کی مقدار میں مشتری پر ضمان ہوگی تو چونکہ وہ اپنے قائم مقام (ضمان) کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' لہٰذا بیع اپنے حال پر رہے گی اور بائع کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ چاہے تو اس کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح اگر مشتری کے قبضے میں کسی اجنبی یا خود مشتری کے فعل یا کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا تو تب بھی بائع کو بدستور خیار رہے گا: وہ چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور چاہے تو اس کو فسخ کردے۔ پھر اگر اس نے اجازت دیدی تو وہ مشتری سے تمام قیمت وصول کرے' خواہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ یا کسی آسمانی آفت سے' اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے اور مشتری کو مبیع میں تغیر

بیع کے ساتھ اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ عیب اس کی ضمان میں اسی (ضمان) کے ساتھ قبضے کی حالت میں پیدا ہوا ہے' سوائے اس کے کہ اگر عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو کسی پر کوئی ضمان نہ ہوگی اور اگر وہ کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو مشتری کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے' اس لئے کہ وہ غلام کا بائع کی اجازت سے بیع کے وقت سے مالک ہوا ہے' جس سے واضح ہوگیا ہے کہ جنایت اس کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور اگر اس نے عقد کو فسخ کردیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو بائع باقی شے کو وصول کرلے اور مشتری سے جنایت کا تاوان وصول کرے۔ اس لئے کہ غلام مشتری کے پاس قیمت کے عوض قابل ضمان حالت میں تھا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوا ہوتا تو اس کو اس کی قیمت لازم ہوجاتی اور فسخ کی صورت میں اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی اور چونکہ وہ فوت شدہ حصے کی مقدار میں اس کو واپس کرنے سے قاصر ہے' لہٰذا اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازمی ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس میں عیب کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہو تو بائع کو خیار ہے: وہ چاہے تو اجنبی سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنایت اسی کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور وہ چاہے تو وہ مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنایت مشتری کی ضمان میں حاصل ہوئی ہے۔ پھر اگر اس نے اجنبی سے مطالبے کو پسند کیا تو اجنبی کسی اور کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ اس لئے مبیع اپنی ایک قائم مقام' یعنی ضمان' کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' کیونکہ یہاں ضمان میں وجوب پایا گیا ہے جو کہ کسی ایسے باقیمت مال کو تلف کرنا ہے جو دوسرے کا مملوک ہو' اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے مانع ہے اور جو شے کسی قائم مقام کو چھوڑ کر ہلاک ہو وہ شے معنوی طور پر موجود تصور ہوتی ہے' لہٰذا اس میں اجازت کا احتمال ہوگا۔ خواہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو یا بائع کے قبضہ میں' اس لئے کہ دونوں حالتوں میں وہ تلف ہوجانے کی صورت میں قابل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اسے مشتری نے ہلاک کردیا۔ اس لئے کہ اس کی ہلاکت کی بناپر اس پر ضمان واجب ہوگئی ہے' کیونکہ وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور ضمان ایک قابل ضمان شے کا بدل ہے' لہٰذا وہ اس کے قائم مقام ہوگی' تو مبیع معنوی طور پر موجود تصور ہوگی اور خیار بدستور قائم رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کو جائز قرار دیدے اور اس سے قیمت وصول کرلے۔ اور اگر مبیع بائع کے قبضے میں ہو اور اس میں عیب پیدا ہوجائے۔ پھر اگر تو یہ عیب کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے بدستور خیار ہوگا' اس لئے کہ جو شے اس کے کسی فعل کے بغیر کم ہوئی ہے وہ اس پر ضامن نہیں ہے' اس طرح کہ اس کے بدلے قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا' لہٰذا ضمان والے حصہ میں خیار کو باقی رکھ کر بیع فسخ نہ ہوگی' اس لئے کہ ایسا کرنے میں مشتری پر صفقہ متفرق ہوجاتا ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے۔ پھر اگر اس نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے' اس لئے کہ قبضہ سے محل مبیع میں تبدیلی

ہوگئی ہے اور اگر وہ بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ اس کے فعل سے اس میں جو نقصان پیدا ہوا ہے وہ اس پر قابل ضمان ہے' یہاں تک کہ مشتری سے قیمت کا اتنا حصہ ساقط ہوجائے گا' لہٰذا یہاں اجازت مشتری پر عقد کے مکمل ہونے سے قبل تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگی۔ اور اگر یہ نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا' تو بیع باطل نہ ہوگی اس لئے کہ مبیع نقصان کے قائم مقام کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' جو وہ اس کی ضمان ہے لہٰذا معنوی طور پر وہ قائم ہے اور ہلاک ہونے والی مقدار میں بیع باطل نہ ہوگی' لہٰذا بائع بدستور اپنے خیار پر رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت وصول کرے اور مشتری نقصان کرنے والے سے نقصان کا تاوان وصول کرے کہ وہ خود اپنے فعل کا ضامن ہوا ہے اوراگر اس نے مشتری سے مطالبہ کرنے کو ترجیح دی تو مشتری اس تاوان کے بدلے جو اس نے ادا کیا ہے' اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ تلف شدہ شے کی ملکیت کے حق میں مشتری بائع کا قائم مقام ہے اگرچہ وہ تلف ہونے والی شے کی فی نفسہ ملکیت میں اس کا قائم مقام نہیں ہے جیسے کہ مدبر (غلام) کو غصب کرنے والا' کہ اگر مدبر اس کے قبضے میں قتل کردیا جائے اور وہ اس کے مالک کیلئے ضامن ہوجائے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس ضمان (تاوان) کیلئے قاتل کی طرف رجوع کرے۔ اگرچہ نفس مدبر کا وہ مالک نہیں ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

۲۔ جواز فسخ کی شرائط

(۱) خیار کا موجود ہونا' اس لئے کہ خیار جب باطل ہوجاتا ہے تو بیع لازم ہوجاتی ہے تو اس میں فسخ کا احتمال نہ رہے گا۔

(۲) اس کے دوسرے ساتھی کو فسخ کا علم ہونا: یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اسے بتائے بغیر فسخ کردیا تو ان دونوں کے نزدیک اس کا فسخ موقوف ہوگا: اگر مدت خیار میں اس کے ساتھی کو اس کے فسخ کا علم ہوگیا تو وہ نافذ ہوجائے گا۔ اور اگر مدت گزرنے تک اسے علم نہ ہوا تو عقد لازم ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر فسخ کرنے والے نے فسخ کی اجازت دیدی تو اس کا فسخ دوسرے ساتھی کے علم سے قبل نافذ ہوجائے گا۔ اور اس کی اجازت جائز ہوجائے گی اور عقد لازم ہوجائے گا اور اس کا فسخ باطل ہوجائے گا۔ اور یہی امام ابویوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ پھر انہوں نے رجوع کرلیا اور کہا اس کے ساتھی کو اس کا علم ہونا شرط نہیں ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے اسے فسخ کردیا تو اس کا فسخ کرنا صحیح ہوگا' اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو یا نہ ہو۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ انہوں نے خیار بائع اور خیار مشتری کے درمیان فرق کیا ہے۔ بائع کے خیار میں ان کے نزدیک دوسرے فریق کو علم ہونا کو شرط نہیں ہے اور مشتری کے خیار میں انہوں نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔

رہا خیار رویت تو اس کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے' جیسا کہ الکرخیؒ نے اس کا ذکر کیا ہے' البتہ ہمارے ائمہ کرام کے درمیان خیار عیب میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا شرط ہے خواہ یہ فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اور اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ موکل کی

طرف سے وکیل کی معزولی اس کے علم کے بغیر جائز ہے۔ اور اگر دو شریکوں میں سے ایک نے شراکت کو فسخ کردیا اور رب المال نے مضارب کو تصرف سے روک دیا تو یہ تصرف دوسرے شخص کو علم ہوئے بغیر درست نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے فریق کے علم کے بغیر اجازت دینے کا مختار ہے' لہٰذا وہ اس کے فسخ کا بھی مختار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک معاملہ دوسرے فریق کے اس پر مسلط کرنے اور اس کی رضامندی کی بناپر حاصل ہوا ہے' لہٰذا اس کے اس کے علم پر موقوف ہونے کے کوئی معنی نہیں' جیسے کہ وکیل کہ اگر مؤکل کے علم کے بغیر کوئی شے فروخت کرے تو اس کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر فسخ دوسرے فریق کے علم کے بغیر نافذ ہوجائے تو اس سے دوسرے فریق کو نقصان ہوگا' لہٰذا اس کو ضرر سے بچانے کیلئے یہ فسخ نافذ نہ ہوگا' جیسے کہ مؤکل اگر اس نے اپنے وکیل کو معزول کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ اس نقصان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر دوسرے فریق کو اس کے فسخ کا علم نہ ہوا اور اس نے مبیع میں' اس گمان پر کہ وہ اس کا مالک ہوگیا ہے' کوئی تصرف کرلیا جبکہ مدت خیار گزر گئی ہو تو اگر اس کا فسخ اس کے علم کے بغیر جائز ہوجائے تو اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو تاوان کے وجوب کا سبب ہے' لہٰذا اسے اس فعل سے نقصان لاحق ہوگا۔ اسی لئے وکیل کا معزول ہونا اس کے علم کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اجازت کے کہ وہ اس کے علم کے بغیر درست ہے اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے' اسی طرح وکیل کی طرف سے مؤکل کے علم کے بغیر فروخت میں بھی مؤکل کو کوئی نقصان نہیں ہے۔

(۳) یہ کہ اس فسخ سے صفقہ (عقد بیع) کی تفریق نہ پائی جائے۔ چنانچہ وہ کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اجازت دینے کا مختار نہیں ہے' اس لئے کہ ایسا کرنا صفقہ کو اس کے مکمل ہونے سے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے۔

۳- خیار عیب:

رہا ازروئے دلالت ثابت شدہ خیار' تو وہ خیار عیب ہے اور خیار عیب پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: خیار عیب کے حکم کا بیان
ب: حکم کی صفت کا بیان
ج: عیب کی تفسیر' اور تفسیر (وضاحت) کرنے والے امور کی تفصیل
د: ثبوت خیار کی شرط کا بیان
ہ: اثبات عیب کا بیان
و: اس کی واپسی کی کیفیت کا بیان
ز: ثبوت کے بعد عیب سے فسخ ہونے کا بیان
ح: کن کن لوگوں پر عیب میں خصومت (عدالتی چارہ جوئی) لازم ہوگی اور کن کن کو لازم نہ ہوگی

ط: عیب کی بناپر واپسی سے مانع امور

ی: ثبوت کے بعد خیار عیب کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا بیان

ک: عیب سے ہونے والے نقصان کیلئے رجوع سے مانع اور غیر مانع امور کا بیان

(ا) خیار عیب کا حکم:

اس کا حکم مبیع میں فوری طورپر مشتری کی ملکیت کا اثبات ہے' اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلق ہے اور جو حکم دلالت نص سے ثابت ہے وہ اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط ہے نہ کہ سبب اور حکم کی شرط۔ اور اس کا اثر لزوم سے روکنے میں ہے نہ کہ اصل حکم کو روکنے میں' بخلاف شرط خیار کے ساتھ عقد بیع کے کہ وہاں صراحت سے بیان کردہ شرط سبب پر داخل ہوئی ہے' لہٰذا اس کا منعقد ہونا ثبوت خیار میں حکم کے انعقاد سے مانع ہوگا۔

(ب) خیار عیب کی صفت:

اس کی صفت یہ ہے کہ وہ ایک غیرلازم صفت ہے' اس لئے کہ ازروئے دلالت مبیع کا صحیح و سالم ہونا شرط ہے تو جب تک اس نے مبیع کو صحیح و سالم حالت میں اس کے سپرد نہ کیا' تو اس کو بیع لازم ہوگی اور نہ اس کا حکم اس کو لازم ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ مبیع کا صحیح و سالم ہونا عقد میں ازروئے دلالت شرط ہے' یہ ہے کہ بیع میں مبیع کی سلامتی عام طورپر مشتری کو آخر تک مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقصد مبیع سے نفع اٹھانا ہے اور اس سے اس کا نفع اس کی سلامتی کی قید کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا' نیز اس لئے بھی کہ دوسرے فریق کو اس نے تمام قیمت اس لئے ادا کی ہے تاکہ وہ اس کو تمام مبیع سپرد کردے تو اس کا سلامت ہونا ازروئے دلالت عقد میں مشروط ہے لہٰذا یہ شرط ایسی ہے جسے صریح الفاظ (نص) میں کوئی شرط رکھی گئی ہو پھر جب دونوں اشیاء میں مساوات نہیں رہی ہے تو اس کو خیار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ باکرہ ہے یا اس شرط پر کہ وہ کھانا پکانا جانتی ہے' لیکن اس نے اسے ایسا نہ پایا۔ اسی طرح عقد بیع کے مقتضٰی (تقاضا ہونے) سے بھی مبیع کا صحیح و سالم ہونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد عام طورپر اور حقیقت میں مساوات پر ہوتی ہے اور دونوں کی مساوات کا تحقق بدل کے مبدل منہ اور سالم شے کے سالم شے کے تبادلے میں ہی ہے' لہٰذا مطلق عقد کا ہونا دونوں طرف کی اشیاء میں سلامتی کا متقاضی ہے تو جب خریدار کو مبیع صحیح اور سالم نہیں دی گئی تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری عقد کی بناپر بائع سے عیب سے تلف شدہ حصے کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا جبکہ وہ اس کے سپرد کرنے سے قاصر ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شے کی سلامتی مشتری کیلئے قابل رغبت تھی اور وہ اسے حاصل نہیں ہوئی تو اس سے اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے' جس سے خیار واجب ہوجاتا ہے' اس لئے کہ دوطرفہ رضامندی بیع کی شرط ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

یآ ایھا الذین امنوا لا تاکلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم	اے اہل ایمان تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے مت کھاؤ' ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔

لہٰذا رضامندی کا نہ ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے اور اس میں خلل پیدا ہوجانا' مذکورہ نص قرآنی کی بناپر اس کیلئے خیار کو ثابت کرتا ہے۔ اس خیار کے اثبات کیلئے بنیاد وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من اشترای شاۃ محفلۃ فوجدھا مصراۃ فھو بخیر النظرین ثلاثۃ ایام و فی روایۃ فھو با حد النظرین الی ثلاثۃ ایام ان شاء امسک وان شاء رد ورد معھا صاعا من تمر	جس نے کوئی دودھ روکی ہوئی بکری خریدی پھر اس کو مصراۃ (دودھ روکی ہوئی) پایا تو اس کو تین یوم تک دو میں سے ایک بات کا اختیار ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اسے تین دنوں تک دو میں سے ایک بات کا اختیار ہے: وہ چاہے تو اسے روک لے اور چاہے تو اس کو واپس کردے اور کھجوروں کا ایک صاع بھی۔

کہ یہاں اس کیلئے جن دو نظروں (خیارات) کا ذکر آیا ہے ان میں سے ایک اس کو روکنے کی اور دوسری اس کو واپس کرنے کی نظر (خیار) ہے۔ اور حدیث نبوی میں تین دنوں کا ذکر وقت مقرر کرنے کیلئے نہیں' اس لئے کہ خیار کی یہ قسم وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی' بلکہ اس کی بنیاد عرف و عادت میں غالب و مروج صورت پر ہے' اس لئے کہ اگر خرید کردہ شے میں کوئی عیب ہو جس کی عام طور پر اتنی مدت میں مشتری کو اطلاع ہوجاتی ہے' لہٰذا وہ اس پر راضی ہوجائے گا: اس کو روک لے گا یا وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ اس کو کھجوروں کے ایک صاع سمیت واپس کردے گا' گویا یہ صاع اس دودھ کی قیمت ہے جو مشتری نے دوہا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم مشاہدے کی بناپر ہوا تھا' واللہ اعلم۔

(ج) عیب کی تفسیر (جس سے خیار ثابت ہوتا ہے) اور مفسر (تفسیر کرنے والے امور) کی تفصیل

ہر وہ بات جس کی بناپر تاجروں کے ہاں کسی شے کی قیمت میں کمی ہوجائے' خواہ نقصان زیادہ ہو یا کم تو وہ ایسا عیب ہے جو خیار کو واجب کرتا ہے اور جس عیب سے قیمت میں کمی نہ ہو تو وہ ایسا عیب نہ ہوگا جیسے کہ اندھا پن' بھینگا پن اور قبل جو احول (بھینگے پن) کی ہی ایک قسم ہے اور وہ اقبل کا مصدر ہے۔ اور یہ ایسا جانور ہے جو یوں نظر آئے کہ جیسے وہ اپنی ناک کی طرف دیکھ رہا ہو' اسی طرح السبل یعنی پپوٹوں کے عیب والا ہونا' الاشاء ہونا جو اعشی کا مصدر ہے اور اس سے مراد وہ شخص (یاجانور) ہے جو رات کو نہ دیکھتا ہو' اسی طرح خوص (گہری آنکھوں والا) جو اخوص کا مصدر ہے اور یہ ایسا شخص (جانور) ہے جس کی آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی ہوں اور حوص (آنکھ کے آخری حصہ کی تنگی والا) ہونا جو احوص کا مصدر ہے جس سے مراد آنکھ کے پچھلے حصہ کی

تنگی ہے اور الغرب (گوشہ چشم کا متورم) ہونا۔ اس سے مراد گوشہ ہائے چشم اور آنکھ کے کناروں والے حصہ کا ورم ہے اور الظفرہ (ناخنہ) جسے فارسی میں ناخنہ کہا جاتا ہے اور الشترجس سے مراد آنکھ کے پپوٹے کا بدلا ہوا ہونا ہے اور برص' قرع (گنجا پن' یا گنجے پن کی جگہ)' سلع (برص کا مرض) شلل (ہاتھ کا خشک ہونا)' الزمانہ (لنجاپن)' فدع یعنی گھٹے یا ٹخنے کا ٹیڑھا پن' الفجج' الافجج کا مصدر' یعنی ایسا شخص جس کی دونوں پنڈلیاں قریب قریب ہوں اور چلنے میں پنڈلیاں کھلتی ہوں' الصکک (مصدر الاصک) یعنی اس کے دونوں گھٹنوں کا آپس میں جڑا ہوا ہونا اور الحنف (مصدر الاحنف) یعنی ایسا شخص جس کے پاؤں کا انگوٹھا دوسری انگلی پر چڑھا ہوا ہو البزی (الابزای کا مصدر) یعنی وہ شخص جس کا سینہ باہر کو نکلا ہوا ہو' العسر (الاعسر کا مصدر) ایسا شخص جو اپنے الٹے ہاتھ سے کام کرتا ہو' اسی طرح کوئی زائد یا ناقص انگلی والا' ناہموار دانت والا' کالے یا ناقص دانت والا ہونا اور سیاہ ناخن والا اور البخر یعنی باندیوں میں منہ کی بووالی ہونا' نہ کہ غلاموں میں' ماسوا اس کے کہ یہ بیماری بہت واضح ہو' اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک بیماری ہوگی اور "الزفر" یعنی بغل کی بو والی باندی' نہ کہ غلام' ماسوا اس کے کہ اس کی یہ بیماری بہت واضح ہو' اس صورت میں یہ دونوں کا عیب ہوگا الادر (مصدر الادرہ) یعنی اماس خصیہ والا ہونا' جسے فارسی میں فتخ کہا جاتا ہے اور الرتق یعنی باندی کی شرمگاہ کا بند ہونا اور الفتق یعنی اس کا بہت زیادہ کھلا ہوا ہونا اور القرن یہ عورتوں کی ایسی بیماری ہے جیسی مردوں میں ادرہ کی ہے اور لونڈیوں اور غلاموں دونوں میں سفیدی اور بڑھاپے کا ہونا اور کمزور ہونا' یا پھوڑے پھنسی والا ہونا اور زخمی ہونا اور اسی طرح اس کا کسی مرض والا ہونا اور باندیوں میں حمل کا ہونا نہ کہ جانوروں میں اس لئے کہ جانوروں میں' تو یہ ایک وصف ہے اور مصحف قرآن میں سے بہت سے حروف کا یا کم حروف کا مٹا ہوا ہونا اور باندی میں زنا کی بیماری نہ کہ غلام میں۔ اس لئے کہ اس سے باندیوں کا بطور بیوی استعمال فاسد ہوجاتا ہے اور بعض اوقات باندی خریدنے کا یہی مقصد ہوتا ہے' بخلاف غلام کے' ماسوا اس کے کہ بہت واضح ہو اور وہ عام طور پر عورتوں کے پیچھے ہی پڑا رہے' لہٰذا یہ بات اس میں عیب ہوگی۔ اس لئے کہ اس سے آقا پر اس سے استفادہ کرنے کا موقعہ محدود ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس پر حد کا واجب ہونا ظاہر ہوجائے تو یہ بھی ایک عیب ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ بلخ میں زنا کا ہونا غلام میں بھی ایک عیب ہے' اس لئے کہ اس صورت میں مالک اپنے گھر والوں کے معاملے میں اس پر بھروسہ نہیں کرسکتا اور اس سے خدمت نہیں لے سکتا لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بڑا غلام گھر میں کام کاج کیلئے نہیں خریدا جاتا' بلکہ باہر کے کاموں کیلئے خریدا جاتا ہے اور باندی میں ولد الزنا ہونا' نہ کہ غلام میں' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' بعض اوقات باندی کو بطور بیوی (فراش) رکھا جاتا ہے تو اگر وہ ماں کے ساتھ باپ کے بغیر آئی ہو (تو یہ عیب ہوگا)' بخلاف غلام کے اس لئے کہ اسے عام طور پر خدمت کیلئے خریدا جاتا ہے اور باندی اور غلام میں کفر کا ہونا عیب ہے' اس لئے کہ ہر سلیم الطبع شخص کافر کی مصاحبت سے تنفر محسوس کرتا ہے۔ رہا اس کا مسلمان ہونا' تو وہ عیب نہیں' اس طرح کہ جب اس نے خریدا تو وہ غلام نصرانی تھا پھر اس نے اس کو مسلمان پایا' اس لئے کہ اسلام ایک انسانی صفت ہے اور باندی اور غلام میں نکاح کا ہونا' اس لئے کہ باندی کے حقوق زوجیت مالک کی ملکیت ہوتے ہیں اور شادی ہونے کی صورت میں غلام کو مہر اور نفقہ وغیرہ میں فروخت کیا جاسکتا ہے جس سے اس کی قیمت میں فرق

آجاتا ہے۔ اور طلاق رجعی سے عدت کا ہونا نہ کہ طلاق بائن یا طلاق مغلظہ سے عدت کا ہونا' اس لئے کہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا بخلاف طلاق بائن اور تین طلاقوں کے اور بالغ باندی میں ایک مدت تک حیض کا نہ آنا' جیسے کہ دو ماہ یا اس سے زیادہ عرصے تک اور استحاضہ کا جاری ہونا اس لئے کہ اپنے وقت پر حیض کا نہ آنا کسی نہ کسی بیماری کی بناپر ہوتا ہے اسی طرح خون کا طہر کے دنوں میں جاری رہنا ایک بیماری ہے اور باندی میں احرام کا ہونا عیب نہیں ہے' اس لئے کہ مشتری اس کو زائل کرسکتا ہے' اس لئے کہ اس کو حق ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے۔ جبکہ حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کا ہونا اس میں عیب کی بات نہیں ہے' اس لئے کہ باندی ہمیشہ حقوق زوجیت کیلئے نہیں خریدی جاتیں' بلکہ اسے گھر میں خدمت کیلئے بھی خریدا جاتا ہے اور یہ حرمت اس پہلو کو متاثر نہیں کرتی' بخلاف نکاح کے اس لئے کہ اس کا ہونا اس میں عیب ہے اگرچہ اس سے حقوق زوجیت کی حرمت کے سوا کچھ اور ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے خدمت لینے میں خلل پڑتا ہے اور ثیبہ (شوہر دیدہ) ہونا باندی میں عیب نہیں ہے' بجز اس کے کہ اس نے اسے بکارت (کنواری ہونے) کی شرط پر خریدا ہو' لہٰذا وہ اسے شرط کے بدون واپس کرسکتا ہے اور اس پر قرض اور جنایت کا ہونا بھی عیب ہے' اس لئے کہ اسے جنایت کے بدلے دیا جاسکتا ہے اور قرض کے عوض فروخت کیا جاسکتا ہے اور کھانا پکانے سے باندی کا ناواقف ہونا عیب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس سے تاجروں کے ہاں قیمت میں کمی ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ وصف تو اس میں بھاری پن وغیرہ کی طرح ہے' تو اس کا نہ ہونا اس میں عیب نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ وہ عقد میں شرط ہو لہٰذا وہ اسے واپس کردے گا اس لئے کہ شرط فوت ہوگئی ہے نہ کہ عیب کی بناپر اور اگر بائع کے ہاں اچھی طرح کھانا وغیرہ پکالیتی ہو پھر وہ اس کے ہاں وہ بھول گئی' بعدازاں اس نے اس کو خریدا تو اس نے دیکھا کہ وہ تو یہ کام اچھی طرح نہیں کرسکتی تو وہ اس کو واپس کردے گا اگرچہ یہ بات عقد میں شرط نہ ہو۔ اس لئے کہ جب وہ بائع کے ہاں اچھی طرح اس کام کو جانتی تھی اور یہ ایک قابل رغبت بات ہے جس کیلئے عام طورپر باندیاں خریدی جاتی ہیں' تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے اس کو اس میں رغبت کی بناپر خریدا ہوگا' لہٰذا یہ بات ازروئے دلالت اس میں شرط ہوگی اور اس میں مذکورہ شرط نہ ہونے کی بناپر بھی وہ اس کو واپس کردے گا' جیسے کہ اگر اس نے یہ صریح لفظوں میں شرط رکھی ہو تو تب یہی حکم ہے۔ اور غلام اور باندی کا غیرمختون ہونا' جبکہ وہ دونوں بڑی عمر کے ہوں ایک عیب ہے لیکن اگر وہ دونوں کم عمر کے ہوں تو یہ بات ان میں عیب نہیں ہے' اس لئے کہ بڑی عمر میں ختنہ کرنے سے اسے اضافی تکلیف اٹھانا پڑے گی اور یہ جو باندی کے متعلق کہا گیا ہے یہ اہل عرب کے علاقہ میں ہے اس لئے کہ وہاں باندیوں کا ختنہ کیا جاتا ہے' جبکہ ہمارے علاقوں میں باندی کا ختنہ نہیں کیا جاتا' لہٰذا ہمارے ہاں ختنے کا نہ ہونا عیب نہیں ہے۔

اور اگر غلام بڑی عمر کا حربی کافر ہو تو وہ اس میں عیب نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ مجبوری ہے۔ کیونکہ اکثر غلام دارالحرب سے لائے جاتے ہیں اور حربی کافروں کا ختنہ نہیں ہوتا' لہٰذا اگر اسے عیب قرار دیا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ تنگ ہوجائے گا' نیز اس لئے بھی کہ ختنہ کرنا دارالحرب والوں کا طریقہ اور ان کی عادت نہیں ہے اور اس کے باوجود اس نے اسے خریدا تو یہ اس عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور بھاگنا' چوری کرنا اور بستر پر پیشاب کرنا اور جنون وغیرہ بھی عیوب ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے تاجروں

کے ہاں قیمت میں بہت واضح کمی کا باعث ہے' لہٰذا یہ عیب ہوگا' البتہ ان چاروں عیوب میں حالت کا ایک ہونا شرط ہے' پھر کیا ان صورتوں میں اس کی واپسی کی صورت میں مشتری کیلئے کسی ثبوت اور دلیل کی ضرورت ہوگی؟ تو ہم اس کا اپنی جگہ ذکر کریں گے' انشاء اللہ۔

اور الحنف الاحنف کا مصدر ہے اور یہ گھوڑوں کا عیب ہے' اس سے مراد یہ ہے کہ جس کی دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ نیلگوں اور دوسری سرمئی ہو اور الصدف "الاصدف" کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی رانیں ایک دوسرے کے قریب ہوں اور کھر دور ہوں اور اس کی پنڈلیاں مڑی ہوئی ہوں۔ اور العزل' الاعزل کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی دم عادۃً ایک طرف ہو نہ کہ پیدائشی طورپر۔ اور المشش کا ہونا اور یہ وہ گھوڑا ہے جس کی کسی بیماری کی بناپر ہڈی باہر کو نکلی ہوئی ہو۔ اور الجرد "الاجرد" کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا اونٹ ہے جس کے ہاتھوں یا پاؤں کا کوئی پٹھا ٹوٹا ہوا ہو جس کی بناپر جب وہ چلے تو اس کی چال میں کمزوی نظر آئے۔ اور الحران' الحرون جو الحرون کا مصدر ہے' جس سے مراد ایسا جانور ہے جو رک جائے اور ہانکنے یا چلانے والے کی بات نہ مانے (اڑی کرے)۔ الجماح اور الجموح ہونا جو الجموح کا مصدر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ گھوڑا بھاگ اٹھے جس کی بناپر وہ اپنے سوار پر غالب آجائے اور اسے گرا دے اور جانور کا اسی کو کھول لینا ایسا ہی ظاہر عیب ہے اور مخلاۃ (گندگی خوری) کا اونٹ میں یہی حکم ہے۔

اور برتنوں میں ٹوٹا ہوا ہونا اور دیواروں اور شہتیروں میں دراڑ کا ہونا عیب ہے تو ان میں بہت سی قسم کے عیوب ہیں جن کو بتمامہ یہاں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اس بارے میں احکام کا مدار تاجروں کے عرف اور ان کی عادات پر ہوتا ہے تو جس سے ان کے عرف و عادت میں قیمت میں کمی ہوجائے تو وہ ایسا عیب ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے' واللہ اعلم۔

(د) ثبوت خیار عیب کی شرائط

(۱) سپرداری سے قبل بیع کے وقت یا اس کے بعد عیب کا ثابت ہونا' حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اس میں کوئی عیب پیدا ہوا تو اس سے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا ثبوت عقد میں ازروئے دلالت ایک شرط وصف کے فوت ہونے کی بناپر ہوا ہے' جبکہ یہاں مشتری کے پاس سامان صحیح سالم طریقے پر آیا ہے۔

(۲) مبیع پر قبضے کے بعد مشتری کے پاس اس کا ثابت ہونا' لہٰذا بائع کے پاس اس کا ثبوت کافی نہ ہوگا' اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک تمام عیوب میں واپسی اس کا حق ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ حکم چار عیوب یعنی بھگوڑا پن' چوری' بستر میں پیشاب کرنے اور جنون (دیوانگی) کے علاوہ دوسرے عیوب میں ہے۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان کا مشتری کے پاس پایا جانا شرط نہیں ہے' بلکہ بائع کے ہاں ان کا ثبوت ہی کافی ہے' بعض مشائخ نے مذکورہ چاروں عیوب میں فرق کیاہے۔ تو انہوں نے کہا ہے کہ جنون میں تو یہ شرط نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ تینوں عیوب میں یہ شرط ہے۔ ان لوگوں کے قول کی وجہ' جنہوں نے باقی عیوب سے ان عیوب کو الگ کیا ہے یہ ہے کہ یہ عیوب "عیوب لازمہ" ہیں' جو کسی شخص میں پائے جانے کے بعد ختم نہیں ہوتے تا

آنکہ اس کی موت واقع ہوجائے تو ان عیوب کا بائع کے ہاں ثابت ہونا مشتری کے ہاں ان کے باقی رہنے پر دلالت کرتا ہے' لٰہذا اس کے ہاں ان کا اظہار ہوئے بغیر اس کو واپس کرنے کا حق ہے' بخلاف باقی عیوب کے جو لازمی نہیں۔ ان لوگوں کے قول کی دلیل جنہوں نے جنون (دیوانگی) کو باقی عیوب سے الگ کیا ہے یہ ہے کہ جنون محل عقد یعنی دماغ میں خلل سے عبارت ہے اور یہ ایک ایسی بیماری ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی' اسی لئے امام محمدؒ کا قول ہے کہ جنون ایک لازمی عیب ہے بخلاف بھگوڑے پن اور بستر میں پیشاب کرنے کے کہ یہ عیوب لازمہ نہیں' بلکہ ان کے اسباب کے زائل ہونے پر ان کے زائل ہونے کا احتمال ہے۔ اکثر علماء کے قول کی جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے اور جس کی الجامع الصغیر میں صراحت ہے وجہ یہ ہے کہ ان چاروں عیوب میں مشتری کیلئے واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا تاوقتیکہ اس کے ہاں یہ عیوب ثابت نہ ہوں' گویا مفہوم یہ ہے کہ جو شے بائع کے ہاں ثابت ہو اس کے زائل اور ختم ہونے کا احتمال ہے۔ مذکورہ چاروں عیوب کے سوا دوسرے عیوب میں تو کوئی شک نہیں' رہے چاروں عیوب تو ان میں اس لئے کہ ان کا اس کی ذات میں پیدا ہونا ایسے اسباب کی بناپر ہوتا ہے جو اس کے پیدا ہونے کا موجب ہوئے ہوں اور جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں' کیونکہ ان کے اسباب زائل ہوسکتے ہیں اور اگر وہ عیب باقی رہیں تو ان کی واپسی کا حق ثابت رہتا ہے اور اگر وہ ختم ہوجائیں تو اس کی واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا لٰہذا محض احتمال کی بناپر اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا' لٰہذا مشتری کے ہاں بھی ان کا ثابت ہونا ضروری ہوگا تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ عیب ابھی تک موجود ہیں یا نہیں؟ رہا کہنے والے کا یہ کہنا کہ جنون (دیوانہ پن) اگر کسی کو لاحق ہوجائے تو وہ ختم نہیں ہوتا' درست نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات جنون میں افاقہ ہوجاتا ہے اور اس کا جنون دور ہوجاتا ہے' اس طرح کہ وہ دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا تو جب تک مشتری کے ہاں یہ عیب نہ پایا جائے اس کا باقی رہنا معلوم نہ ہوگا جیسے کہ دوسری اقسام میں یہی حکم ۔ البتہ جنون اور دوسری تینوں اقسام میں ایک اور پہلو سے فرق ہے: وہ اس طرح کہ وہاں حالت کا ایک ہونا شرط ہے تاکہ واپسی کا حق ثابت ہوسکے' کیونکہ اس کا پایا جانا بائع اور مشتری کے پاس بچپن کی حالت میں یا بڑی عمر میں پایا جائے' حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر میں پیشاب کیا جب وہ بچہ مگر سمجھ دار تھا' پھر وہ بلوغت کے بعد مشتری کے قبضہ میں آگیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا اور جنون میں حالت کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ تینوں عیوب میں حالت کا مختلف ہونا سبب کے اختلاف کو واجب کرتا ہے' اس لئے کہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنے کا سبب مثانے کی کمزوری ہے اور بڑی عمر میں اس کا سبب باطن میں کمزوری (ہوا) ہے اور بچپن میں چوری اور گھر سے بھاگنے کا سبب جہالت اور تمییز و تہذیب کی کمی ہے اور بڑی عمر میں ان بیماریوں کی وجہ شرارت اور طبیعت کا خبث ہے اور سبب کا مختلف ہونا حکم کے اختلاف کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرح مشتری کے پاس بلوغ کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ بچپن کے عیب سے مختلف ہے لٰہذا یہ نیا پیدا ہونے والا عیب ہے' جو اسے اس عیب کی بناپر واپس کرنے سے مانع ہوگا۔ بخلاف جنون کے' اس لئے کہ دونوں حالتوں میں اس کا سبب ایک ہے اور وہ اس کی عقل یعنی اس کے دماغ میں فتور کا موجود ہونا ہے [illegible] کی بناپر بچپن میں جو مرض موجود تھا' بڑی عمر میں بھی بعینہ وہی سبب ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

یاد رہے کہ امام محمدؒ کا جو قول کتاب الاصول میں ہے اس سے مراد ہمیشہ لاحق رہنے والا عیب ہے نہ

کہ وہ جو ان لوگوں نے کہا ہے' واللہ عزوجل الموفق۔

(۴) بھاگنے' چوری کرنے اور بستر میں بچے کے پیشاب کرنے کی صورت میں بچے کا عقل مند ہونا: حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر میں پیشاب کردیا' جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا پھر وہ مشتری کے پاس آیا اور یہ عیب پائے گئے یا تب بھی وہ ایسا ہی تھا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا بائع کے پاس کیا جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا اور پھر بائع کے پاس سمجھ دار ہوجانے کے بعد اس میں یہ عیب پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا کیونکہ بائع کے پاس جو عادت تھی وہ اس کا عیب نہ تھا عیب کیلئے اس کے قبضہ میں اس کا پیدا ہونا ضروری ہے۔

(۵) مذکورہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا: اگر حالت مختلف ہوگئی تو اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا لہٰذا اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر پر پیشاب کیا اور وہ اس وقت بے سمجھ بچہ تھا' پھر اس میں یہ عیب بلوغت کے بعد پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حالت کا اختلاف عیب کے سبب کے اختلاف کی دلیل ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عیب کے سبب کا مختلف ہونا عیب کے مختلف ہونے کو ثابت کرتا ہے' لہٰذا بلوغت کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ نیا عیب ہے' واللہ اعلم۔

(۶) عقد اور قبضہ کے وقت مشتری کا اس عیب سے ناواقف ہونا: لہٰذا اگر وہ دونوں اوقات میں سے کسی ایک کے وقت اس عیب سے واقف ہو تو اس کیلئے خیار عیب ثابت نہ ہوگا' اس لئے کہ اس عیب کے معلوم ہونے کے باوجود اس کی خریداری کا اقدام کرنا دلالتاً" اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کے وقت اسے علم نہ ہو اور اس کے بعد قبضہ سے قبل اسے اس کا علم ہوجائے اس لئے کہ صفقہ (عقد) کا مکمل ہونا اس پر قبضہ کے متعلق ہے' لہٰذا قبضہ کے وقت اس کا علم ہونا عقد کے وقت اس کا علم ہونے کی طرح ہے۔

(۷) بیع میں ہمارے نزدیک عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا نہ ہونا: حتیٰ کہ اگر اس نے یہ شرط رکھ دی تو مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ ہمارے نزدیک عیب سے بری ہونے کی شرط درست ہوتی ہے تو جب اس نے اس کو بری کردیا تو اس نے اس سے اپنا حق ساقط کردیا' لہٰذا اس کا ساقط کرنا درست ہے اور ضرورۃ" وہ حق ساقط ہوجائے گا۔

مبیع کو عیب سے بری کرنا:

پھر بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ بیع پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

(ا): عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز

(ب): ایسی شرط کے تحت کون کون سے عیب داخل ہوتے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز:

اس عنوان پر بحث ازیں قبل ہو چکی ہے۔

(ب) عیوب کی تفصیل:

یہاں ضرورت اس بات کی ہے کہ اس شرط کے تحت جو عیوب داخل ہوتے ہیں ان کا ذکر کیا جائے تو اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب سے بری الذمہ کرنا یا تو عام ہوگا۔ اس طرح کہ اس نے کہا "میں نے اس شرط پر یہ شے فروخت کی کہ میں تمام عیوب سے بری ہوں" یا اس نے کہا ہر قسم کے عیب سے اور یا پھر یہ کہ وہ خاص ہو' مثلاً اس نے کہا "فلاں عیب سے" یا اور اس نے اس کا نام لیا۔ ان میں سے ہر ایک صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے ایسے عیب کے ساتھ بری الذمہ ہونے کی قید لگائی ہوگی جو حالت عقد کے وقت اس کے ساتھ قائم ہو اور یا اس نے اس کو مطلق چھوڑا ہوگا اور یا پھر اس نے اس کو آئندہ زمانے میں پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا ہوگا۔

اگر تو اس نے اس کو ایسے عیب کے ساتھ مقید کیا جو عقد کے وقت موجود ہو تو یہ شرط عقد کے بعد قبضہ سے قبل پیدا ہونے والے عیب کو بغیر اختلاف کے شامل نہ ہوگی' خواہ یہ برات عام ہو' جیسے کہ اس نے کہا میں نے اس میں موجود ہر عیب سے بری کیا یا خاص ہو جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے اس میں موجود فلاں عیب سے بری الذمہ کیا' اس لئے کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف لفظ اس صفت کے تحت شامل نہ ہونے والے مفہوم کو شامل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے الفاظ کو مطلق رکھا تو اس میں امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقد کے وقت موجود اور بعد میں پیدا ہونے والے دونوں طرح کے عیوب داخل ہو جائیں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں نیا پیدا ہونے والا عیب شامل نہ ہوگا۔ اور اسے اس کی بناء پر واپسی کا حق ہوگا اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب سے بری الذمہ ہونا عیب کے پائے جانے کا متقاضی ہے' اس لئے کہ معدوم شے سے بری الذمہ کرنا ناممکن التصور ہے اور جو عیب بعد میں پیدا ہوا وہ عقد کے وقت موجود نہ تھا' لہٰذا وہ اس کی برات کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ داخل بھی ہو تو وہ اس کے حدوث (پیدا ہونے) کی حالت کی نسبت سے ثابت ہوگا۔ جبکہ بری الذمہ کرنا اضافت اور نسبت کا احتمال نہیں رکھتا' اس لیے کہ اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں' اسی لیے وہ اس کے لوٹانے سے واپس ہو جاتا ہے' اسی لئے حادث عیب صراحتاً نسبت کے وقت اس میں داخل نہیں ہوتا اور بری الذمہ کرنا اضافت کا احتمال نہیں رکھتا تو مطلق ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ یہ عیب داخل نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنے والا جملہ نئے پیدا ہونے والے عیب کو صراحت (نص) اور دلالت دونوں کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ صراحت (نص) کے ساتھ اس لئے کہ اس نے تمام عیوب سے اسے عام کیا ہے یا اس نے کسی خاص قسم کے عیوب کے ساتھ صراحتاً مختص کیا ہے' لہٰذا عقد کے وقت موجود عیب سے اسے خاص کرنا یا مقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے' رہا دلالتاً' تو وہ اس طرح کہ اس شرط سے بائع کا مقصد واپسی کے راستے کو بند کرنا ہے اور اس کا راستہ نئے پیدا ہونے والے عیب کو داخل کئے بغیر بند نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ عیب بھی اس میں ازروئے دلالت شامل اور داخل

ہوگا' جبکہ امام محمدؒ کے قول' کہ یہ ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے' کے جواب کی عبارت دو طرح سے ہے۔ اولاً اس طرح کہ یہ بات درست نہیں ہے' بلکہ وہ اس کا ایک ثابت شدہ معاملے سے بری الذمہ کرنا ہے لیکن ایسا ثابت شدہ معاملہ جو بطور تقدیر و فرض ثابت ہوتا ہے' اس کی تفصیل دو طرح سے بیان کی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ قبضہ سے قبل پیدا ہونے والا عیب ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو' اسی لئے اس کے ساتھ اس کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قبضہ عقد ہی کا حکم ہے' لہٰذا یہ برات ایسے حق سے ہوئی جو تقدیری طور پر ثابت ہے اور دوم: اس طرح کہ واپسی کے حق کا سبب موجود ہے اور وہ بیع ہے۔ اس لئے کہ بیع معقود علیہ کی ایسی سپرداری کو واجب کرتی ہے جو ہر عیب سے صحیح و سالم ہو تو جب وہ سلامتی کی صفت کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز ہوگیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا تاکہ اس کو زر ثمن (قیمت) سونپی جاسکے۔ لہٰذا مبیع کی سپرداری کا ہونا واپسی کے حق کے ثبوت کا سبب ہوگا اور بیع مبیع کی سپرداری کے موجود ہونے کا سبب ہے' لہٰذا ان واسطوں کے ساتھ اس کی واپسی کے ثبوت کا حق سابق بیع کا ہی حکم ہے۔ اور بیع سبب ہے' لہٰذا یہ اس کے سبب کے پائے جانے کے بعد اس کی واپسی کے حق سے اس کا بری الذمہ کرنا ہے اس لئے زخم وغیرہ سے اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست ہے' کیونکہ یہ زخم سرایت کرنے کا سبب ہے لہٰذا یہ اس کا ہر اس عیب سے بری الذمہ کرنا ہے جو زخم سے تقدیری طور پر ہوگا۔ اسی طرح منفعت کے حصول سے قبل اجرت سے اس کا بری الذمہ کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ نفس عقد سے ہمارے نزدیک اجرت کا مالک نہیں ہوتا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً" یہ کہ یہ اس کا ایسے حق سے دوسرے کو بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس کے سبب یعنی بیع کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور یہ بات درست ہے جیسے کہ کسی شخص کو زخم سے بری الذمہ کرنا یا کسی کو اجرت سے بری الذمہ کرنا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' بخلاف ہر حق سے بری الذمہ کرنے کے' کہ ایسا اظہار براءت بعد میں پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بعد میں پیدا ہونے والا عیب اپنی ذات اور اپنے سبب کے ساتھ اس وقت معدوم تھا' لہٰذا اگر اس کے بری الذمہ کرنے کے اس قول کو اس کی طرف پھیرا جائے تو یہ ایک ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو بالکل ہی ثابت نہیں ہے' نہ تو حقیقت میں اور نہ تقدیری طور پر۔ اس لئے کہ حق کا سبب معدوم ہے لہٰذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اگر وہ نئے پیدا ہونے والے حق کو شامل ہو تو اس کا شرط کے ساتھ یا ممنوع وقت کی طرف اضافت کے ساتھ ہونا اس کی برات کو معلق کرنا درست نہیں' اس لئے کہ یہ تو اس حق سے اس کا بری کرنا ہے جو تقدیری طور پر برات کے وقت ثابت تھا' جیسا کہ ہم نے دونوں وجوہ سے اس کو بیان کیا' لہٰذا یہ نہ تو تعلیق ہوگی اور نہ ہی اضافت جس کی بناپر ایسا کرنا صحیح ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو کسی نئے پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا' جیسے اس نے کہا اس شرط پر کہ میں ہر اس عیب سے بری ہوں جو بیع کے بعد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک. اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہے' اس لئے کہ برات میں اضافت کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اگرچہ یہ حق کا اسقاط ہے' لیکن اس میں تملیک کا مفہوم پایا

جاتا ہے' اسی لئے اس کی واپسی کی صورت میں اس کے واپس ہونے کا احتمال نہیں ہے اور نہ ہی اس میں ایسے حق کے اسقاط کا جو صراحتاً مستقبل کی طرف منسوب ہو احتمال ہے' جیسے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا' اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل ہوگئی ہے تو اس میں عیب کا فاسد ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کسی عیب کے متعلق دونوں میں اختلاف ہوگیا۔ بائع نے کہا وہ عقد کے وقت موجود تھا' لہٰذا وہ اس کی برات میں شامل ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ وہ تو نیا پیدا ہونے والا عیب ہے' لہٰذا وہ برات کے تحت داخل نہ ہوگا۔ پھر اگر تو برات مطلق ہو تو ایسی صورت میں امام ابویوسفؒ کے قول پر اس کا حکم متفرع نہیں ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک بعد میں پیدا ہونے والا عیب مطلق برات کے تحت داخل ہے' جبکہ امام محمدؒ کے قول پر بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اور امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کے نزدیک مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کرامؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری ہی اس کو بری کرنے والا ہے اس لئے برات اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے' جس کی بناپر بری الذمہ کرنے کے متعلق اسی کا قول معتبر ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برات عام ہے اور مشتری ہر قسم کے عیب سے عام برات کے بعد اس کی واپسی کا مدعی ہے اور بائع اس سے انکاری ہے' لہٰذا اسی کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اسے تمام عیوب سے بری الذمہ کیا۔ پھر اس نے اس کے قبضہ میں موجود کسی شے کا دعویٰ کیا اور وہ اس سے انکاری ہو تو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ کسی ایسے عیب کے ساتھ مقید ہو جو عقد کے وقت اس میں موجود تھا۔ پھر بائع اور مشتری میں اس طریقے پر اختلاف ہوگیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی خاص عیب کے ساتھ مشروط اظہار برات عقد کے وقت موجود عیب کے سوا کسی کو شامل نہیں ہوتا' جبکہ مشتری دونوں اوقات میں سے قریب ترین وقت میں عیب کا مدعی ہے اور بائع دونوں میں سے دور تر وقت میں عیب کے ہونے کا دعوے دار ہے' لہٰذا ظاہر مشتری کے حق میں مؤید ہے' وجہ یہ ہے کہ عیب کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کا پایا جانا عارضی ہے تو چونکہ عیب کی موجودگی کو قریب ترین وقت پر محمول کرنا اصل کے زیادہ نزدیک تر ہے اور مشتری اس کا مدعی ہے اسی لئے اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا پھر اس نے کسی شخص سے' فروخت کرنے کیلئے' اس کا بھاؤ کیا۔ مشتری نے کہا تو اس کو خرید لے۔ اس لئے کہ اس میں کوئی عیب نہیں مگر دونوں کے مابین بیع نہ ہوسکی۔ بعدازاں مشتری نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس بات پر اس نے ثبوت پیش کردیا کہ یہ عیب بائع کے پاس موجود تھا' تو بائع نے اس سے کہا تو نے فلاں شخص کے سامنے اقرار کیا تھا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے' لہٰذا تیرے گواہوں نے جھوٹ بولا ہے تو اس کا یہ کہنا اس کے واپسی کے حق کو باطل نہیں کرتا۔ اور اس کو اس کی واپسی کا حق حاصل رہے گا' اس لئے کہ عرف عام میں اس طرح کی بات حقیقت کے طور پر نہیں لی جاتی' اس کا مقصد تو محض اپنا مال فروخت کرنا ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ کیونکہ اس نے تمام عیوب کی نفی کی ہے' حالانکہ ہر شے کسی نہ کسی عیب سے خالی نہیں ہوتی' لہٰذا اس کا یہ قول کالعدم ہوگا اور ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس بارے میں کوئی بات نہ کی ہو۔ اور اگر اس

نے کسی خاص قسم کے عیب کی تعیین کی' جیسے اس نے کہا "تو اسے خرید لے اس لئے کہ اس میں فلاں عیب نہیں ہے" پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس نے اس کو واپس کرنے کا ارادہ کیا۔ پھر اگر تو وہ عیب اس کے علاوہ ہو جس کا اس نے دوسرے شخص کے سامنے تعیین کے ساتھ ذکر کیا تھا تو اس کو اس کی بناء پر واپسی کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی طرف سے اس عیب کے متعلق کوئی اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہی عیب ہو جس کی اس نے تعیین کے ساتھ نفی کی تھی تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہو سکتا ہو تو اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس طرح کی گفتگو سے عرف عام میں حقیقت بیانی سمجھی جاتی ہے نہ کہ سامان کا فروخت کرنا' لہٰذا اس کا بعد کا دعویٰ پہلی گفتگو سے متصادم ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ انسان کسی معین عیب سے عاری ہو سکتا ہے لہٰذا اس کی غلط بیانی کی بناء پر اس کی تعیین نہ ہوگی اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اس کو اس شے کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ہمیں حقیقی طور پر اس کی غلط بیانی کا یقین ہوگیا ہے' لہٰذا اس کا سابقہ کلام کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اسے کسی ایک عیب سے' جیسے زخم کے ہونے سے یا پھوڑے یا پھنسی سے اظہار براءت کیا پھر اس نے اس میں دو زخم یا دو پھوڑے پھنسیاں پائیں تو امام ابویوسف" کے قول پر بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے خود کو بری قرار دے۔ امام محمد" فرماتے ہیں کہ یہ خیار مشتری کو ہوگا اور اسی کی مرضی معتبر ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کے عوض چاہے اسے واپس کرے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب واپسی سے مانع اسباب کی بناء پر اس کا واپس کرنا ممکن نہ رہے' جیسے کہ مبیع کی ہلاکت یا مشتری کے ہاتھ میں کوئی اور عیب پیدا ہو جانے یا اسی طرح کا کوئی اور سبب پیدا ہو جانے سے وہ واپسی یا نقصان کی مقدار میں رجوع سے مانع ہو' لیکن جب اس کی واپسی ممکن ہو تو اس اختلاف کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ امام محمد" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری کرنا مشتری کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ احتمال اسی کی جانب سے پیدا ہوا ہے اس طرح کہ اس نے اس سے اظہار برات کو ایک غیرمعینہ زخم کی طرف منسوب کیا ہے اور جب اس کے بیان میں اجمال ہو تو اس کی تفصیل کا حق بھی اسی کو ہوگا۔ امام ابویوسف" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنا اگرچہ مشتری کی جانب سے ہی حاصل ہوتا ہے' لیکن واپسی کا نفع بھی بائع کی طرف لوٹتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا' جیسے گویا مشتری نے تعیین کا اسی کو حق دیا ہو' لہٰذا خیار اسی کو ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو ہر بیماری (داء) سے بری الذمہ کیا' تو الحسن نے امام ابوحنیفہ" سے روایت کی ہے کہ یہ اندر (باطن) کی ہر بیماری پر محمول ہوگا' اس لئے کہ ظاہری بیماری کو مرض کہا جاتا ہے "داء" نہیں۔ اور امام ابویوسف" سے روایت ہے کہ اس سے مراد ہر ظاہری اور باطنی بیماری ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو داء (بیماری) ہی کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ہر غائلہ (دھوکے والی عادتوں) سے بری الذمہ کیا تو اس سے مراد چوری' بھگوڑاپن' اور فسق و فجور اور ہر وہ عادت ہوگی جسے تاجروں کے ہاں عیب سمجھا جاتا ہے۔ امام ابویوسف" سے یہی روایت ہے اس لئے کہ غائلہ سے مراد جنایت ہے اور یہ وہ لفظ ہے جو غلاموں کی ذمہ داری (عہدہ) تحریر کرتے وقت لکھا جاتا ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ لفظ داء (بیماری) کے ساتھ اس وقت لکھا تھا جب آپ نے ایک غلام یا باندی خرید فرمائی تھی۔ "یہ وہ ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے العقد بن خالد بن ھوذہ سے خریدی ہے غلام ہو یا باندی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے اور نہ ہی دھوکہ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے" واللہ اعلم۔

ب- عیب ثابت کرنے کا طریقہ

رہا عیب ثابت کرنے کا طریقہ تو اس پر مطلع ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ عیب کی اقسام کا پتہ نہ چل جائے اس لئے کہ عیب کے مختلف ہوجانے سے اس کے اثبات کا طریقہ بھی مختلف ہوجاتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب یا تو ظاہری ہوگا جس پر ہر انسان مطلع ہوسکتا ہو جیسے کسی انگلی کا زائد اور کم ہونا۔ دانت کا ٹیڑھا یا ٹوٹا ہوا ہونا' آنکھ کی سفیدی' کاناپن' اور زخم اور کسی ہڈی کا ٹوٹا ہوا ہونا وغیرہ اور یا وہ عیب مخفی ہوگا جس پر خاص لوگ ہی مطلع ہوسکتے ہوں' جیسے کہ طبیب اور بیطار وغیرہ یا پھر وہ ایسا عیب ہوگا جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہوں' جیسے کہ باندی کی شرمگاہ یا اس کے قابل ستر والے حصے پر کوئی عیب ہو اور یا پھر وہ ایسا زخم ہو جس پر عورتیں بھی مطلع نہ ہوسکتی ہوں جیسے کہ وہ زخم شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو اور یا پھر وہ ایسا عیب ہو جس سے خرید کردہ باندی ہی واقف ہو' جیسے حیض کا بند ہونا' یا استحاضہ وغیرہ۔ اور یا اس کا پتہ تجربہ اور امتحان سے چلتا ہو' جیسے غلام کا بھگوڑا پن یا چوری یا بستر پر پیشاب کرنا اور اس کا جنون وغیرہ اور پھر مشتری یا تو ان عیوب کی فی الحال موجودگی کو ثابت کرنا چاہتا ہوگا اور یا پھر بائع کے ہاں بیع اور قبضہ کے وقت سے اس کی موجودگی ثابت کرنے کا خواہشمند ہوگا۔ اگر تو وہ اس عیب کی فی الوقت موجودگی ثابت کرنا چاہتا ہو پھر اگر تو وہ عیب ایسا ہو جو دیکھنے اور محسوس کرنے سے معلوم ہوسکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسا عیب قاضی یا اس کے نمائندے کے ایک نظر دیکھ لینے سے ثابت ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر شے (عیان) کو بیان کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر حکیم اور اطباء ہی مطلع ہوسکتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں ان کے بیان سے ہی وہ عیب ثابت ہوجائے گا' جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون○ (النحل)	پس دریافت کرو تم اہل علم سے اگر تم کو اس کا علم نہیں ہے۔

اور یہ لوگ اس باب میں اہل علم ہیں لہٰذا ان سے پوچھا جائے گا۔ پھر کیا اس صورت میں تعداد ضروری ہے؟ الکرخی نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ ضروری ہے اور ایسے دو افراد کی گواہی کے بغیر یہ عیب ثابت نہ ہوگا جو شہادت کے اہل ہوں اور القاضی الاسبیجابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بھی یہی لکھا ہے۔ میرے شیخ علاؤالدین محمد بن احمد السمرقندی نے اپنی تصنیف میں لکھا ہے کہ ایسا کرنا شرط نہیں ہے اور ایک مسلمان عادل شخص کے قول سے یہ عیب ثابت ہوجائے گا۔ شیخ و امام ابوالمعین نے بھی اپنی تصانیف میں سے ابی ع الالبیر میں یہی لکھا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہوتا اس سے تو صرف عدالتی چارہ جوئی کا حق اسے ملتا ہے' لہٰذا اس کیلئے تعداد شرط نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت میں تعداد کی شرط کا ہمیں ایک ایسی نص سے پتہ چلا ہے جو قیاس سے بالاتر ہے' اس لئے کہ مسلمان کی خبر میں جھوٹ کی نسبت سچ کا رجحان تعداد پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وہ تو اس کی عدالت سے ثابت ہوتا ہے۔ ماسوا

اس کے کہ شریعت میں اس کا ذکر شرعی حکم کے طور پر وارد ہوا ہے' لہٰذا اسے اسی کی جگہ پر محدود کردیا جائے گا اور یہ وہ جگہ ہے جس سے عدالتی فیصلے کا تعلق ہوتا ہے جبکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے' لہٰذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی۔ سابقہ قول کی دلیل عمومی نصوص ہیں' جو شہادت کیلئے تعداد کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی حکمت وہ ہے جس کا ہم نے کتاب الشہادات میں ذکر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس گواہی سے اگرچہ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے' لیکن وہ قضاء کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر عدالتی فیصلے کا ہونا ممکن نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جب تک اس عیب کا بائع اور مشتری کے ہاں ہونا ثابت نہ ہو قاضی اس کی واپسی کا فیصلہ نہیں کرے گا' لہٰذا یہ مسئلہ قضاء (عدالتی فیصلے) کی ضروریات میں سے ہے جس کی بناپر اس میں تعداد شرط ہوگی جیسے کہ بائع کے ہاں عیب کی موجودگی کو ثابت کرنے کیلئے تعداد شرط ہے۔

اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہوں تو قاضی اس کے متعلق اسے عورتوں کو دکھائے گا اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلو اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون — پس تم اہل علم سے پوچھ لو اگر تم نہیں جانتے۔
(النحل)

اور عورتیں ایسے مسائل میں جن کا مردوں کو علم نہ ہوسکتا ہو اہل ذکر ہیں اور ان میں تعداد شرط نہیں ہے' بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے اور دو کا ہونا احتیاطی ہے۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول ایسے مسائل میں جن پر مرد مطلع نہ ہوسکتے ہوں شرعاً" حجت ہے جیسے کہ نسب کے اثبات میں دایہ کا قول' لیکن اس کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس سے سچ کی جانب جھوٹ کی جانب سے راجح ہوگی۔ اور یہ عیب محض مشتری کے قول سے ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ اس پر مطلع ہو' اس لئے کہ عیب والی جگہ کا دیکھنا اس کیلئے مباح ہے' کیونکہ اس بارے میں اس پر تہمت لگائی جاسکتی ہے' لیکن عورتوں پر تہمت نہیں ہوسکتی۔ اور دیکھنے کی اجازت حالت ضرورت میں عورتوں کیلئے ثابت ہے' جیسا کہ ہم نے کتاب الاستحسان میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ عیب ایسے عیوب سے ملحق ہوگا جس پر عورتوں کے سوا کوئی اور مطلع نہیں ہوسکتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ جس کا خود خریدی ہوئی باندی ہی کو پتہ ہو تو وہ عیب صرف اس کے قول سے ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ متہم ہے اور اگر وہ عیب شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو تو اس سے مطلع ہونے کا کوئی طریقہ نہیں' لہٰذا ان دونوں انواع میں عیب کے اثبات کا طریقہ بائع سے اللہ تعالیٰ کی قسم لینا ہے کہ یہ عیب اس میں اس کے پاس نہیں تھا۔

رہا بھگوڑے پن' چوری' بستر میں پیشاب کرنے اور جنون (دیوانگی) وغیرہ کے عیوب کے اثبات کا مسئلہ تو یہ عیوب دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہ ہوں کے اس لئے کہ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر خبر کے ذریعے ہی مطلع ہوا جاسکتا ہے اور یہاں تعداد کو نظر انداز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے' لہٰذا اس کیلئے تعداد کا ہونا ضروری ہوگا' جیسے کہ دوسری گواہیوں میں تعداد ضروری ہے۔ پھر اگر مشتری نے ان

چاروں عیوب کے فی الوقت اثبات کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو کیا بائع سے ثبوت لیا جائے گا؟ الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الجامع میں ہے کہ امام ابویوسف" اور امام محمد" کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا اور امام ابوحنیفہ" کے قول کے بارے میں سکوت ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ائمہ کرام میں اختلاف کے بغیر اس سے حلف لیا جائے گا اور صاحبین" کے قول پر نص (صراحت) کا ہونا' اس بات کی دلیل نہیں کہ امام ابوحنیفہ" ان کے مخالف ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ یہ قول النوادر میں ہے اور امام طحاوی" نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ" کے نزدیک اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبین" کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ صاحبین" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اس کو ثابت کرنے کا دعوے دار ہے مگر محض اس کے کہنے سے عیب کا اثبات ممکن نہیں ہے اور اس کے اثبات کا طریقہ ثبوت پیش کرنا یا بائع کا قسم دینے سے انکار (نکول) ہے تو جب اس نے اس کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو اس سے قسم لی جائے تاکہ اگر بائع نے انکار کیا تو اس پر عیب ثابت ہوجائے گا۔ اسی لئے اس سے حلف لیا جائے گا' اسی لئے جب مشتری کے پاس عیب کے ثابت کرنے پر دلیل نہ ہو تو بائع سے حلف لیا جاتا ہے' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ" فرماتے ہیں کہ قسم لینا بائع کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے اور بائع پر اس کا دعویٰ اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتا جب تک وہ عیب اس کے ہاں ثابت نہ ہو اور یہاں دعویٰ ثابت ہی نہیں ہوا تو چونکہ بائع پر اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہٰذا اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبین" کا یہ کہنا کہ اس کے ثابت کرنے کا طریقہ اس کا قسم دینے سے انکار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا انکار کرنا قسم طلب کرنے کے بعد ہوگا اور دعوے کا نہ ہونا قسم طلب کرنے سے مانع ہے اس لئے کہ ان عیوب میں بائع سے قسم لینا محض اس کے علم پر ہے نہ کہ اس کے یقین پر' وہ اس طرح "کہ خدا کی قسم اسے معلوم نہیں کہ غلام مشتری کے ہاں نہ بھاگا اور نہ اس نے چوری کی اور نہ اس نے بستر پر پیشاب کیا اور نہ اس کو جنون ہے" اور اس سے وہ یقین پر حلف نہ اٹھائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک ایسے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس کا فعل نہیں ہے اور جو کسی ایسے فعل پر قسم کھائے جو اس کا فعل نہ ہو وہ اپنے علم کے مطابق قسم کھاتا ہے' اس لئے کہ جو اس کا فعل نہ ہو اسے اس کا یقینی علم نہیں ہوسکتا اور جس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی تو وہ اس کے حتمی ہونے پر حلف اٹھائے گا۔ اس کی اصل ثانوی خبر ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی تو مشتری کے ہاں وہ عیب ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کے ہاں وہ عیب ثابت ہوجائے گا' لہٰذا اسے اس کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی اور جب اس نے بائع کے ہاں عیب کے اثبات کا ارادہ کیا تو دیکھا جائے اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ جو فوری طور پر پیدا نہ ہوسکتا ہو جیسے کہ زائد انگلی وغیرہ یا اس مدت میں اس کے پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کہ ٹیڑھا دانت وغیرہ تو مشتری کے ہاں اس کے موجود ہونے سے بائع کے ہاں اس کی موجودگی ثابت ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب اس میں فوری پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے یا اس مدت میں اس جیسا عیب پیدا ہونے کا امکان نہیں ہے تو ہمیں بائع کے ہاں اس عیب کی موجودگی کا یقین ہوجائے گا اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا ہوسکتا ہو تو ایسی صورت میں محض مشتری کے ہاں اس کی موجودگی بائع کے پاس موجودگی کیلئے کافی نہ ہوگی' بلکہ بائع کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے کہ جب

اس مدت میں اس جیسے عیب کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو اس سے یہ امکان ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پیدا نہ ہوا ہو بلکہ وہ مشتری کے پاس جاکر پیدا ہوا ہو' لہٰذا اس احتمال کے ساتھ اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا بائع کے پاس اس کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے ثبوت کی ضرورت ہوگی جس سے مراد دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے' خواہ وہ دونوں طبیب ہوں یا نہ ہوں۔ یہاں تعداد کی شرط اس لئے ہے کیونکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ذریعے اس کے فریق مخالف کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان تمام شہادتوں کی طرح جن کی بنیاد پر مخالفین کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے یہاں بھی تعداد شرط ہوگی۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ ان مسائل میں جن میں عورتوں کے سوا کوئی مطلع نہیں ہوسکتا مشتری کے پاس عیب کا ہونا بطور ثبوت کافی ہوگا اور بائع کے ہاں اس کی موجودگی پر ثبوت ضروری نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس باب میں عورتوں کا بیان ضرورۃ" حجت ہے اور ضرورت مشتری کے پاس ثبوت کیلئے اس کو قبول کرنے میں ہے تاکہ اس پر عدالتی چارہ جوئی (خصومت) متوجہ ہوسکے۔ اور اس مقصد کیلئے بائع کے ہاں اس کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں ہے' اس لئے کہ اس کے بعد اس عیب کے پیدا ہونے کا احتمال موجود ہے' لہٰذا ان دونوں گواہوں کا قول عدالتی چارہ جوئی کیلئے قبول کیا جائے گا' نہ کہ بائع کے پاس اس شے کی واپسی کیلئے' اور اگر بائع کے پاس ایسا ثبوت موجود ہو جو اس عیب کے بعد میں پیدا ہونے پر دلالت کرتا ہو' تو قاضی اس سے کہے گا کہ کیا تیرے پاس یہ عیب موجود تھا: اگر تو اس نے کہا ہاں تو اس شے کو اسے واپس کردیا جائے گا ماسوا اس کے کہ وہ مشتری کی رضامندی یا اپنی برات کا دعویٰ کرے۔ اور اگر اس نے کہا نہیں' تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا ماسوا اس کے کہ مشتری اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کردے' اس لئے کہ مشتری اس پر واپسی کے حق کا دعوے دار ہے' جبکہ وہ اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر مشتری نے اس پر دلیل پیش کردی تو وہ بائع کے پاس اسے واپس کردے گا ماسوا اس کے کہ بائع اس کو دے چکنے یا اس سے اظہار برات کا دعویٰ کرے اور اس پر ثبوت پیش کردے تو اس سے مشتری کا دعویٰ ختم ہوجائے گا اور اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہو اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی مشتری سے اللہ سبحانہ کے نام پر قسم لے گا کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اسے بری الذمہ کیا اور نہ ہی اس نے جب سے اسے دیکھا ہے اس کو بیع کیلئے پیش کیا ہے اور اگر بائع مشتری کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اس شے کو دینے کا دعویٰ نہ کرے تو قاضی اس عقد کے فسخ کا فیصلہ کردے گا اور مشتری سے اس میں عیب پر راضی ہونے اور اس سے بری الذمہ کرنے اور بیع کیلئے کسی دوسرے پر پیش کرنے نہ پر قسم نہ لے گا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ اسے اس وقت تک فسخ نہ کرے جب تک اس سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے نام پر قسم نہ لے لے کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اس سے اس کو بری کیا ہے اور نہ اس کو بیع کیلئے پیش کیا ہے' جب سے اسے عیب کا علم ہوا ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ ہے کہ اگر قاضی نے قسم لینے سے قبل اس کے فسخ کا فیصلہ کیا تو ممکن ہے کہ بائع مشتری پر فسخ کے فیصلے کے بعد' اس کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اسے دینے' کا دعویٰ کرے۔ جس سے عدالتی فیصلہ منسوخ ہوجائے' لہٰذا مذکورہ فیصلے سے قبل اس سے قسم لینا فیصلے کو ختم ہونے سے بچانے کیلئے ہے جو ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے جب مشتری سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا تو فریق مخالف کے مطالبے

کے بغیر قاضی کا قسم لینا عدالتی چارہ جوئی (خصومت) کا انشاء ہے' حالانکہ قاضی تو خصومت ختم کرنے کیلئے ہے نہ کہ اس کے انشاء (پیدا کرنے) کیلئے اور امام ابویوسفؒ کے قول کہ اس میں قاضی کے عدالتی فیصلے کو ختم ہونے سے بچانا ہے تو ہم جوابا کہتے ہیں کہ فیصلے کا بچانا اس کے بغیر بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر بات یہ ہے کہ بائع کو مشتری کی رضامندی کا علم نہ تھا' اس لئے کہ اگر اسے علم ہوتا تو وہ جوابی دعویٰ کرتا اور دلیل پیش کئے جانے پر خاموش نہ رہتا' جو اس بات کا ثبوت ہے کہ مشتری کی رضامندی کا اظہار نہیں ہوا تھا' لہٰذا وہ اس کے بعد رضامندی سے دینے کا دعویٰ نہ کرے گا۔ اور اگر مشتری نے بائع کے پاس اس عیب کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے کوئی ثبوت پیش نہ کیا اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو مذکورہ چاروں عیوب کے علاوہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر اپنے یقینی علم کی قسم کھائے گا کہ "جب میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کے سپرد کیا تو اس میں کوئی عیب نہ تھا" اور قسم میں بیع اور سپرداری دونوں کا اکٹھے ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ بیع پر اکتفا کرنے سے مشتری کا حق بعض صورتوں میں باطل ہوجاتا ہے' اس لئے کہ ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد مگر سپرداری سے قبل پیدا ہوگیا ہو جس کی بناپر اس کا حق باطل ہوجائے گا' تو احتیاط دونوں کو جمع کرنے میں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی احتیاط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس طریقے پر حلف اٹھالیا تو ممکن ہے کہ بیع کے بعد مگر سپرداری سے قبل کوئی عیب پیدا ہوگیا ہو تو بائع اپنی قسم میں سچا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط بیع اور سپرداری دونوں کے وقت عیب کی موجودگی ہے لہٰذا دونوں میں سے ایک کے وقت اس کی موجودگی سے وہ حانث نہ ہوگا' جس سے مشتری کا حق باطل ہوجائے گا۔ لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے حاصل دعویٰ پر قسم لی جائے کہ "اللہ سبحانہ کی قسم اس عیب کی بنا پر جس کا اس نے ذکر کیا ہے اسے اس کی واپسی کا حق نہیں ہے"۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ "جب میں نے اسے سپرد کیا تھا تو اس میں وہ عیب موجود نہ تھا جس کا وہ مدعی ہے اور یہ کہ وہ شے صحیح تھی"۔ اس لئے کہ اس قسم میں بیع کے وقت موجود عیب اور سپرداری کے وقت پیدا شدہ دونوں عیب داخل ہوجاتے ہیں اور اس سے اس کے یقینی علم پر قسم اس لئے نہیں لی جاتی کہ اس نے اپنے فعل پر قسم کھائی ہے اور وہ اس کی فروخت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی سپرداری ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھالی تو وہ اس عیب سے بری ہوجائے گا اور اس شے کو اس کی طرف واپس نہ کیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسے اس کی طرف واپس کردیا جائے گا اور عقد فسخ ہوجائے گا' ماسوا اس کے کہ بائع مشتری پر اس کی رضامندی یا اس سے بری ہونے کا دعویٰ کرے یا یہ کہ اس کا علم ہونے کے بعد اس نے اس کے سامنے بیع کیلئے پیش کیا تھا اور وہ اس پر ثبوت پیش کردے تو وہ اس عیب سے بری ہوجائے گا اور وہ اس کی طرف واپس نہ کی جائے گی اور اگر اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو اور مشتری سے قسم کھانے کو کہا گیا تو وہ اس پر قسم کھالے اور اگر اس نے یہ مطالبہ نہ کیا تو بیع فسخ ہوجائے گی اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو قسم نہ دی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان میں سے تین یعنی بھگوڑے پن' چوری اور بستر میں پیشاب کرنے میں اللہ تعالیٰ کے نام پر قسم لی جائے گی کہ جب سے وہ بالغ ہوا ہے اس کے پاس وہ کبھی نہیں بھاگا اور دیوانگی کی صورت میں یہ کہ "وہ میرے پاس کبھی بھی دیوانہ نہیں ہوا"۔ ان عیوب میں اسے قسم لینے کے طریقہ

کار میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا واپسی کے حق کے اثبات کیلئے شرط ہے اور یہ بات جنون میں شرط نہیں ہے' بلکہ وہ عیب لازم ہے جو ہمیشہ رہنے والا ہے۔

ج۔ واپسی کا طریقہ:

رہا عیب کی بناپر' اس کے ثابت ہوجانے کے بعد' واپسی کا طریقہ تو مبیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ بائع کے قبضہ میں ہوگی یا پھر مشتری کے قبضہ میں۔ اگر تو وہ شے بائع کے پاس ہو تو عقد مشتری کے قول کی بناپر فسخ ہوجائے گا اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے کی رضامندی کی بالاجماع ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ شے مشتری کے قبضہ میں ہو تو بیع عدالتی فیصلے یا دونوں کی رضامندی کے بغیر ہمارے نزدیک فسخ ہوجائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے محض یہ کہنے سے کہ میں نے اس کو واپس کیا بیع فسخ ہوجائے گی اور عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی شے کو شرط خیار کے ساتھ واپس کرنا بغیر عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کے جائز ہے' اسی طرح خیار رویت میں بھی' ہمارے ائمہ کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے' واپس کرنا درست ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا فسخ ہے' لہٰذا اس کی صحت کیلئے عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کا بالاجماع یہی حکم ہے' اور خیار رویت کا تمہارے اصول کے مطابق۔ اسی لئے قبضہ سے قبل اسکی ضرورت نہیں ہوتی' اسی طرح قبضہ کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کے قبضہ کے ساتھ ہی عقد (صفقہ) مکمل ہوگیا ہے اور عقد کی تکمیل کے بعد دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے' جیسے کہ اقالہ میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ فسخ عقد کے مطابق ہی ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ عقد کو بنیاد سے ختم کردیتا ہے۔ پھر عقد دونوں میں سے ایک کی طرف سے منعقد نہیں ہوتا' لہٰذا دوسرے کی رضامندی اور عدالتی فیصلے کی بغیر ایک کی طرف سے اس کا فسخ بھی درست نہ ہوگا' بخلاف اس صورت کے جب ایسا قبضہ سے قبل ہو۔ اس لئے کہ عقد قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا' بلکہ اس کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے' لہٰذا اس کا یہ اقدام بمنزلہ اس کو قبول کرنے کے ہوگا' جیسے اس نے اس کو وصول نہ کیا' بخلاف خیار شرط کے ساتھ اس کی واپسی کے' اس لئے کہ یہاں عقد کے حکم میں خیار شرط کے باقی رہنے کے ساتھ عقد منعقد نہیں ہوا ہے' لہٰذا اس کا واپس کرنا اس کو دینے اور قبول کرنے سے رک جانے کے مفہوم میں ہوگا اور بخلاف خیار رویت کی صورت میں اس کی واپسی کے' اس لئے کہ اس کے نہ دیکھنے نے عقد کو مکمل ہونے سے روک دیا ہے' کیونکہ اس سے اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے' لہٰذا وہاں اس کا واپس کرنا اس کو دینے کی طرح ہوگا جبکہ یہاں عقد قبضہ کے ساتھ مکمل ہوگیا ہے' لہٰذا محض واپسی سے اس کے فسخ کا احتمال نہ ہوگا' جب تک اس کے ساتھ عدالتی فیصلے یا اس کی رضامندی کا قرینہ نہ ہو' واللہ اعلم۔

ج۔ عیب میں عدالتی فریق نزاع ہونے والے شخص کا بیان

ہم اس کے متعلق اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عدالتی فریق نزاع ہونا بائع کیلئے ضروری ہے خواہ

عقد کا حکم اس کے اپنے لئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے' بشرطیکہ وہ خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونے) کا اہل ہو' ماسوائے قاضی یا اس کے امین کے' جیسے وکیل' مضارب' شریک' مکاتب اور اجازت یافتہ غلام' اور وصی کے۔ اس لئے کہ عیب میں خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونا) بندے کے حقوق (حقوق العبد) میں سے ہے اور بندے کے حقوق اس باب میں عاقد (عقد کنندہ) کی طرف لوٹتے ہیں' بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہو' مثلاً وہ بچہ ہو یا تصرفات سے روکا ہوا آزاد شخص یا غلام ہو تو خصومت اس کو لازم نہ ہوگی اور اس کے مؤکل کو لازم ہوگی' جیسا کہ ہم کتاب الوکالہ میں بیان کر آئے ہیں۔ رہا قاضی یا اس کا نمائندہ (امین) تو اس کو خصومت اس لئے لازم نہیں ہوتی' کیونکہ قاضی کیلئے ولایت شرعی طور پر اس شخص کی بہتری کیلئے ثابت ہوتی ہے جس کیلئے عقد واقع ہوا ہو' لہٰذا اگر اس کو خصومت (عدالتی چارہ جوئی) لازم ہوجائے تو وہ دوسرے کی بھلائی کرنے سے باز آجائے گا' مبادا اس کو خصومت کا سامنا کرنا پڑ جائے۔ لہٰذا اس باب میں قاضی قاصد کی طرح ہوگا اور نکاح کے باب میں وکیل کی طرح اور وکیل کو جو ذمہ داری عاید ہوتی ہے وہ ذمہ داری مؤکل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔ مگر مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی صورت میں وہ اپنے آقا کی طرف رجوع نہ کریں گے' اس لئے کہ وکیل ان کی نیابت کے طور پر کام کرتا ہے اور نائب کا تصرف اصل (منوب عنہ) کے تصرف کی طرح ہوتا ہے' جبکہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام دونوں اپنی جانب سے اصلاً تصرف کرتے ہیں نہ کہ مولیٰ کے نائب کی حیثیت سے' اس لئے کہ' جیسا کہ معلوم ہے' کہ اجازت کا ہونا اس کی ممانعت کو روکنے اور مانع کے ازالے سے عبارت ہے تو جب اجازت کے ساتھ اس کی ممانعت زائل ہوگئی تو غلام اپنی ذاتی ملکیت کے طور پر اس میں تصرف کرے گا' لہٰذا وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ اپنے آقا کیلئے۔ اور آقا کیلئے صرف تصرف کا حکم ثابت ہوتا ہے نہ کچھ اور' اور جب وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا ہو تو ذمہ داری اسی پر ہوگی۔

اور اگر کسی مبیع کو اس کے وکیل کے پاس واپس کردیا جائے تو کیا وہ اسے اپنے مؤکل کی طرف واپس کرسکتا ہے؟ تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اس کی طرف کسی ثابت شدہ عیب کے ساتھ اسے واپس کرے گا اور یا اسے اس کے انکار (نکول) کے ساتھ واپس کرے گا اور یا اسے وہ اپنے اقرار عیب کے ساتھ واپس کرے گا۔ اگر تو اس نے اس کو ثبوت کے ساتھ ثابت شدہ کسی عیب کے ساتھ جو اس کے خلاف قائم ہوچکا ہو واپس کیا تو وہ اسے اپنے مؤکل کی طرف اسے واپس کردے گا۔ اس لئے کہ عیب کا ثبوت ایک حجت مطلقہ ہے اور وہ اس کا نائب ہے' لہٰذا وہ شے مؤکل کیلئے لازم ہوجائے گی اور اگر وکیل نے اپنے انکار کے ساتھ اسے واپس لیا تو تب بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ اس کا انکار (نکول) اس کے مؤکل کی طرف لوٹتا ہے' کیونکہ وہ اس کی طرف پناہ لینے کیلئے مجبور ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ خصومت (عدالتی چارہ جوئی) میں اس کا مالک نہیں ہوتا اور اس کی یہ مجبوری مؤکل کی طرف سے پیدا ہوئی ہے' اس لئے کہ اسی نے تو اسے اس مشکل میں ڈالا ہے' لہٰذا اس کا اضطرار اسی کی جانب منسوب ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو اس کے اقرار عیب کے ساتھ واپس لیا تو دیکھا جائے گا: اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا نہ ہوسکتا ہو تو اسے مؤکل کی طرف واپس کردیا جائے گا' اس لئے کہ بیع کے وقت اس کے ثبوت کا یقینی طور پر پتہ چل گیا ہے اور اگر اس مدت میں ایسا عیب پیدا ہو سکتا ہو تو وہ اس وقت تک اسے مؤکل کے پاس واپس نہ کرے گا جب تک وہ یہ

ثبوت پیش نہ کردے کہ یہ عیب اس میں پہلے سے موجود تھا اور اگر اس نے اقرار کی بناپر اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو وہ اسے مؤکل کو واپس نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اقرار کنندہ کا اقرار خود اقرار کنندہ کیلئے لازم ہوتا ہے نہ کہ کسی اور کیلئے' کیونکہ وہ ایک حجت قاصرہ (ناتمام دلیل) ہے' لہٰذا یہ اقرار خود اس کے اپنے حق میں تو حجت ہوگا' مگر اس کے مؤکل کے حق میں حجت نہ ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو تب بھی اس کا یہ اقرار خصوصی طور پر وکیل کو لازم ہوگا' خواہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہوسکتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی اگرچہ دونوں عاقدوں کے حق میں فسخ ہے' لیکن تیسرے شخص کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے' لہٰذا وہ اسے اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے اس کو خریدا ہو تو تب یہی حکم ہے' رہا مضارب اور شریک کا حکم تو ان دونوں کے قبول کے ساتھ سرمایہ کار (رب المال) اور حصہ دار کو اس شے کا لینا لازم ہوجاتا ہے' اس لئے کہ ان کی شرکت کے حکم سے وہ ان دونوں کو لازم ہے بخلاف وکیل کے' واللہ اعلم۔

د۔ ان امور کا بیان جن سے عیب کی بناپر واپسی کا حق ختم ہوجاتا ہے اور خیار ساقط ہوجاتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے اور جن سے لازم نہیں ہوتی

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایسے امور مندرجہ ذیل ہیں:

(ا) اس عیب کے معلوم ہوجانے کے بعد اس پر راضی ہونا' اس لئے کہ اس کی واپسی کا حق' عقد میں دلالتاً' مشروط سلامتی کے فوت ہوجانے کی بناپر ثابت ہوتا ہے اور جب وہ عیب کے معلوم ہوجانے کے بعد اس پر راضی ہوگیا تو یہ اس بات کی دلالت ہے کہ اس نے اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط نہیں رکھی تھی نیز اس لئے بھی کہ یہ حق مشتری کے حق میں نقصان دور کرنے اور فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے' تو جب وہ اس عیب پر راضی ہوگیا تو اس نے (گویا) اپنی بھلائی خود نہیں سوچی اور اس نقصان پر وہ خود رضامند ہوگیا ہے۔

پھر رضامندی دو طرح کی ہوتی ہے: صریح اور وہ جو ازروئے دلالت صریح کے مفہوم میں ہے۔ اول الذکر رضامندی کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے میں اس عیب پر راضی ہوں یا میں نے اجازت دے دی یا میں نے بیع کو ثابت کردیا اور یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ مؤخر الذکر صورت یہ ہے کہ بیع کا علم ہوجانے کے بعد مشتری کی جانب سے مبیع میں کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو' جیسے مثلاً اگر کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ لیا یا اس کو کاٹ لیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو کسی اور کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر عمارت بنا دی' یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس دیا' یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون دیا' یا اسی طرح کا کوئی تصرف جو اس کو اس کی ملکیت سے نکال دے اور اسے اس عیب کا علم ہو یا نہ ہو یا مشتری نے اس کو آگے فروخت یا ہبہ کردیا اور اس کو دوسرے کے سپرد کردیا یا اس کو آزاد کردیا یا اس کو مکاتب بنادیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنا دیا' اس لئے کہ ان تصرفات کا اقدام کرنا اس کے عیب کا علم ہونے کے بعد اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور ان میں سے ہربات حق رجوع کو باطل کر دیتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا' پھر نے اسے عیب کی بناپر واپس کردیا' اگر اس کو واپس کرسکتا ہے' تو ایسا قبضے سے قبل ہوا تو اس

کو بائع کے پاس بالاجماع واپسی کا حق ہوگا' خواہ اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا یا دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ اور اگر وہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو بغیر کسی اختلاف کے اس کو بائع کی طرف واپسی کا حق ہوگا اور اگر بائع نے عدالتی فیصلے کے بغیر اس کو قبول کرلیا تو ہمارے نزدیک اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ واپسی سے مانع امر سامان کا اس کی ملکیت سے نکلنا ہے تو جب وہ سامان دوبارہ اس کے پاس واپس آگیا تو مانع زائل ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ شے اس کی ملکیت سے نہ نکلی ہو۔ اسی لئے جب اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کردے' اسی طرح اگر اس نے اس کو خیار شرط یا خیار رویت کے ساتھ واپس کیا تو تمہارے اصول کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کرنا دونوں عاقدوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے اسے از سر نو خریداری کے ساتھ واپس کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خریدا ہوتا تو وہ اس کو بائع کی طرف واپس کرنے کا مالک نہ ہوتا۔ اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ یہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کرنا تیسرے شخص کے میں بیع جدید ہے' یہ ہے کہ یہاں بیع کا مفہوم موجود ہے تو چونکہ یہاں خریداری کا شبہ پایا جاتا ہے' لہٰذا دونوں کی رضامندی کی موجودگی میں اس کی واپسی اس میں بیع کے مفہوم کی موجودگی ہے۔ ماسوا اس کے کہ دونوں عاقدوں کے حق میں اسے فسخ سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا تیسرے فرد کے حق میں وہ نئی بیع کے طور پر باقی رہی ہے' جیسے کہ نئی خریداری ہو' اسی لئے شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے اور حق شفعہ تو بیع کی بناپر ثابت ہوتا ہے' بخلاف عدالتی فیصلے کے ساتھ اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس میں بالکل بھی بیع کا معنی نہیں پایا جاتا' کیونکہ دوطرفہ رضامندی کا مفہوم معدوم ہے' لہٰذا یہ فسخ ہوگا۔ اور فسخ کرنا عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا وہ عقد ہوا ہی نہ ہو' اسی لئے شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے جب قبضہ سے قبل ایسی ہو' اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہونا گویا" بیع سے قبل اس کا پیدا ہونا ہے' لہٰذا قبضہ سے پہلے اس کی واپسی ایسے ہی ہوگی جیسے گویا وہ اس کے قبول کرنے سے رک گیا ہو یا جیسے مشتری نے بائع کے ایجاب کو رد کردیا ہو اور اسے قبول نہ کیا ہو۔ اسی طرح قبضہ سے قبل اس کی واپسی کیلئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہیں ہوتی اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے عقد میں خیار شرط یا خیار رویت کا اضافہ کیا ہو کہ اس صورت میں وہ اسے بائع کی طرف واپس کردے گا۔ اس لئے کہ اس واپسی میں بیع کا مفہوم نہیں پایا گیا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس صورت میں وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کو بائع کی طرف واپس کرسکتا ہے' تو یہ فسخ عقد کو اصل سے ختم کرنا ہے' جیسے گویا وہ عقد موجود ہی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے خریدی ہوئی باندی سے مجامعت لی یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوا یا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھا حالانکہ اسے عیب کا علم ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم عیب کا علم نہ ہونے کی صورت میں ان تصرفات کے ساتھ ہے۔ امام شافعیؒ نے فرماتے ہیں کہ اگر باندی باکرہ ہو اور اس سے اس نے مجامعت کی تو تب تو یہی حکم ہے' لیکن اگر وہ شوہر دیدہ ہو پھر اس نے عیب کے علم ہونے کے بغیر اس کے ساتھ جماع کیا تو یہ مجامعت عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع

نہ ہوگی اور یہ مسئلہ انشاء اللہ عنقریب آئے گا۔

اور اگر مشتری نے باندی کا شہوت سے بوسہ لیا تو اس کے حکم کی تفصیل شرط خیار میں گزر چکی ہے۔ اور اگر مشتری نے عیب کا علم ہونے کے بعد اس سے خدمت لی' تو قیاس یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور استحسان یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط نہ ہوگا اور ہم ازیں قبل قیاس اور استحسان کی وجوہ خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور جانور ہونے کی صورت میں اگر وہ اس پر اس کو پانی پلائے یا بائع کے پاس لے جانے کیلئے اس پر سوار ہوا یا اس لئے سوار ہوا تاکہ وہ اس کیلئے چارہ خریدے تو اس میں قیاس اور استحسان ایسا ہی ہے جیسے کہ خدمت لینے میں ہے اور ہم اس کا ازیں قبل خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے عیب کا علم ہوجانے کے بعد اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کی رفتار معلوم کرے تو یہ اس کی رضامندی ہوگی اور اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور شرط خیار کی صورت میں خیار ساقط نہیں ہوتا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کا ہم ازیں قبل خیار شرط میں ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اس نے اس کو عیب کا علم ہوجانے کے بعد پہن لیا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی کو دیکھے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور خیار شرط باطل نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کا ہم شرط خیار کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر خرید کردہ شے مکان ہو پھر اس نے عیب کا علم ہوجانے کے بعد اس میں سکونت اختیار کی یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کروائی یا کسی حصہ کو گرایا تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں سکنی (رہائش) کے متعلق دو روایات مروی ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ہر ایسا تصرف جو مشتری کی جانب سے خرید کردہ شے میں عیب کا علم ہونے کے بعد پایا جائے اور جو عیب پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اور اس کو بیع لازم ہوجائے گی' واللہ اعلم۔

(۲) خیار کا صریح الفاظ میں ساقط کرنا: یا ایسے الفاظ میں جو ان کے قائم مقام ہوں وہ خیار ساقط کرے جیسے "مشتری کہے میں نے خیار ساقط کردیا ہے یا میں نے اس کو باطل کردیا ہے یا میں نے بیع کو لازم کردیا یا میں نے بیع کو واجب کردیا ہے" یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں' اس لئے کہ خیار عیب اس کا حق ہے اور انسان اپنے حق کی وصولی اور اس کے اسقاط کے متعلق تصرف کا حقدار ہوتا ہے۔

(۳) مشتری کا عیب سے بائع کو بری الذمہ کرنا: اس لئے کہ بری الذمہ کرنا اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے اور یہ محل (جگہ) حق کے اسقاط کو قبول کرنے والی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ صریح اسقاط کے ساتھ کیسے ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو ساقط کردیا تو وہ ساقط ہوجائے گا۔

(۴) مبیع کا ہلاک ہوجانا: اس لئے کہ اس سے واپسی کا محل ختم ہوجاتا ہے۔

(۵) اس میں نقصان کا ہوجانا: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع میں نقصان کا پیدا ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو ایسا کسی آسمانی آفت سے ہوا ہوگا یا مشتری کے کسی فعل سے یا مبیع کے اپنے فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ پھر اگر تو نقصان قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت یا مبیع کے فعل سے ہوا تو یہ صورت اور جب اس میں کوئی

عیب نہ ہو دونوں یکساں ہیں اور ہم اس کا حتمی بیع کے تحت ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں کہ یہاں مشتری کو خیار ہوگا۔ پھر اگر وہ نقصان اس کی مقدار میں ہو تو اگر وہ چاہے تو باقی حصہ باقی قیمت کے عوض وصول کرلے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ اور اگر اس کا نقصان وصف میں ہو تو اگر وہ چاہے تو اس کو تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو بالکل چھوڑ دے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو اس صورت کا اور اس صورت کا جب اس میں کوئی عیب نہ ہو حکم ایک ہی ہے۔ اور وہ یہ کہ مشتری کو خیار ہوگا' وہ چاہے تو اس کو وصول کرلے اور اس نقصان کی مقدار میں جو بائع کے فعل سے ہوا ہو قیمت میں کمی کردے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے' جیسے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب نہ پایا ہوتا تو تب یہی حکم تھا۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے اپنے فعل سے ہوا تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور وہ اپنی جنایت کی بناپر اس پر قابض ہوجائے گا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوجائے گی' بشرطیکہ اس میں وہ عیب بائع کے پاس موجود نہ ہو' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا ہے۔ اور اس نے میں کوئی ایسا عیب پایاجو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو اگر وہ چاہے تو عیب کے مطابق نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے اور چاہے تو وہ اس پر راضی ہوجائے اور اگر بائع نے کہا میں اس کو نقصان ۔ ۔ ت لے رہا ۔ تو مشتری کو اس کے روکنے اور اس کی طرف اس کے نقصان کیلئے رجوع کرنے کا حق نہ ہو گا ۔ ہلد در ۔ ن کو ۔ ن کردے گا اور اس سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی اور ہم عنقریب ان قسم کے مسائل کا اصول نقصان ۔ب کے ساتھ رجوع سے مانع اور غیر مانع امور کے ضمن میں بیان کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری کے اس شے ۔ جنایت کے ساتھ راضی ہوجانے کے بعد بائع کی جانب سے مبیع کا روکنا' وصولی قیمت کیلئے نہ پایا گیا' لیکن اگر اس ۔ جانب سے اس کا روکنا پایا گیا ۔ اور پھر مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کو بائع کی طرف ۔ ۔ ن کردے اور مشتری سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ اس کے روکنے کی بناپر مبیع کو واپس لینے والا اور اس کے قبضے کو ختم کرنے والا ہوگیا ہے' جس کی بناپر اس کا اس پر قبضہ ٹوٹ جائے گا اور یہ ایسے ہوگا جیسے گویا کہ وہ قبضہ موجود ہی نہ تھا لہٰذا واپسی کا حق بائع پر ثابت ہوگا اور اس سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی ماسوا اس قیمت کے جو اس کے فعل سے اس میں نقصان کی بناپر واجب ہوئی ہے اور اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا تو مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام قیمت کے عوض بیع پر راضی ہوجائے اور جنایت کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اور چاہے تو وہ اس کو نہ لے' اس صورت میں تمام قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اور بائع جنایت کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے گا جیسے کہ اگر مشتری نے اس میں عیب پایا ہو تو تب یہی حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں قبضہ سے قبل عیب پیدا ہوجائے اور اگر اس میں قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو' پھر اس نے اس میں عیب پایا پھر اگر تو وہ عیب کسی آسمانی آفت سے یا مبیع کے اپنے فعل سے یا مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو اسے اکثر علماء کے نزدیک اس عیب کی بناپر اسے واپسی کا حق نہ ہوگا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کو واپسی کا حق ہوگا اور وہ اس پیدا شدہ عیب کی کمی کے ہمراہ اس کو واپس کردے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بناپر اس کی واپسی کا حق مشتری کے فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے' لہٰذا اگر اسے یہ حق

نہ دیا گیا تو ایسا محض بائع کی بھلائی کیلئے ہوگا' حالانکہ جھاں سے عیب دار ہونے میں مشتری بائع سے زیادہ بہتر ہے' اس لئے کہ وہ عیب کی تدلیس کرتا ہے اور بائع تو پہلے تدلیس کرچکا ہے۔ ہمارا استدلال اسی طرح ہے کہ اس کی واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی ہوئی شے واپسی کے وقت اسی صفت پر ہو جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی اور یہ بات یہاں نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ وہ بائع کی ملکیت سے ایک عیب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں نکلی تھی' جبکہ اس کی ملکیت میں اب وہ دو اسباب کے ساتھ واپس ہوگی جس کی بناپر واپسی کی شرط معدوم ہوجائے گی لہٰذا وہ شے واپس نہ ہوگی۔ اور اگر مبیع کوئی باندی ہو پھر مشتری نے اس سے مجامعت کی پھروہ اس کے عیب پر مطلع ہوا پھر اگر تو وہ باندی باکرہ ہو تو اب وہ اس کو بالاجماع واپس نہ کرے گا۔ اوراگر وہ شوہر دیدہ ہو تو تب ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس کو واپس کردے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے شرط سمیت اس کی واپسی کے حق کے سبب کا ثبوت پایا ہے اور سبب اور شرط کے بعد ماسوائے حکم کے اور کیا رہ جاتا ہے۔ رہا سبب تو وہ اس لئے کہ وہ عیب ہے اور وہ موجود ہے۔ رہی شرط تو وہ یہ ہے کہ واپس کردہ شے واپسی کے وقت ویسی ہی ہو جیسی کہ قبضے کے وقت تھی اور یہ بات یہاں موجود ہے' اس لئے کہ مجامعت اس کی ذات (عین) میں کمی نہیں کرتی۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ایک حصہ جسم سے منافع کا حصول ہے' لہٰذا یہ خدمت لینے کے مشابہ ہے' بخلاف باکرہ باندی سے مجامعت کرنے کے' اس لئے کہ پردۂ بکارت اس کا عضو ہے اور اس نے اسے مجامعت کے ذریعہ زائل کردیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ سے حصول منفعت کو اس کے اجزاء اور اعیان (اشیاء) کے ساتھ استفادے کا حکم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی ضمان معینہ شے (عین) کے ساتھ مضمون ہے' حالانکہ غیرعین معینہ شے (عین) کے ساتھ ضمان واجب الادا نہیں ہوتی۔ یہی اصل ہے اور جب اس بات پر دلیل قائم ہوگئی کہ ہمارے نزدیک کسی شے کے منافع کو زائل کرنے سے ضمان ضروری نہیں ہوتی تو اس سے فائدہ اٹھانا اجزاء اور اعیان کے اتلاف کے حکم میں ہوگا۔ لہٰذا اس کی واپسی کی شرط معدوم ہوگئی ہے جس کی بناپر اس کی واپسی ممنوع ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے اس کا کوئی حصہ کاٹ دیا ہوتا۔ اور جیسے باکرہ کے ساتھ مجامعت کی صورت میں یہی حکم ہے اور بخلاف اس سے خدمت لینے کے۔ اس لئے کہ وہ خالص ایسی منفعت ہے' جس کیلئے اس کے جزو اور عین کا حکم نہیں ہے' نیز اس لئے بھی کہ اگر یہاں اس نے باندی کو واپس کردیا' جبکہ عقد کا فسخ کرنا ہر پہلو سے یا ایک پہلو سے عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ مجامعت ہر ایک پہلو سے بائع کی ملکیت سے متعلق واقع ہوئی ہے' جوکہ حرام ہے تو اس کا اس کی واپسی سے روکنا اس کو حرام سے بچاتا ہے جو واجب ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے اس شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب دو آدمیوں نے کسی ایک شے کو خریدا پھروہ اس کے عیب پر مطلع ہوئے جو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر اکیلا اسے فسخ نہیں کرسکتا' البتہ صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک اس کے فسخ کے معاملے میں دوسرے سے متفرد ہوسکتا ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دونوں نے کسی شے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس میں تین دن تک خیار ہوگا یا انہوں نے کوئی ایسی شے خریدی جو انہوں نے نہ دیکھی ہو۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مشتری کو اسی طرح واپس کردیا ہے جیسے

اس نے اس کو خریدا تھا' لہٰذا اس کی واپسی صحیح ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر خریدا ہو کہ اس کے نصف میں اسے تین دن کا خیار ہوگا۔ پھر اس نے اس کے نصف کو واپس کردیا اور یہاں دلالت وصف یہ ہے کہ اس نے اس کے نصف حصہ کو خریدا ہے۔ اس لئے کہ دونوں نے غلام کو مشترکہ طور پر خریدا ہے تو یہ ایسے ہی ہے' جیسے ان میں سے ہر ایک نے اس کے نصف کو خریدا اور نصف کو واپس کردیا ہو تو اس نے ویسے ہی اسے واپس کردیا ہے' جیسے کہ اس نے اسے خریدا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی واپسی کی شرط نہیں پائی گئی اور اس کی شرط کے معدوم ہونے کے باوجود واپسی کے حق کا ثبوت ممنوع ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہاں واپسی کی شرط نہیں پائی گئی یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ واپس کردہ شے اسی حالت میں ہو جس حالت میں اس پر اس نے قبضہ کیا تھا اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی' اس لئے کہ اس نے جب اس پر قبضہ کیا تھا تو بغیر کسی اضافی عیب کے قبضہ کیا تھا اور اگر وہ اس کو واپس کرے گا تو اس حالت میں واپس کرے گا کہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہوچکی ہے جو شرکت کا عیب ہے اور اعیان میں شرکت ایک عیب ہے' اس لئے کہ نصف عین کو اتنی قیمت کے عوض نہیں خریدا جاتا جتنی قیمت کے عوض اس صورت میں خریدا جاتا ہے جب وہ شے مشترک نہ ہو' لہٰذا خرید کردہ شے کو جیسے اس نے خریدا تھا ویسے اس کا واپس کرنا نہیں پایا گیا لہٰذا بائع سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اس کی واپسی صحیح نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر بائع نے بیع کو دو افراد کیلئے غلام میں لازم کیا' پھر دو میں سے ایک نے قبول کیا مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بائع تمام غلام کی مکمل طور پر ملکیت زائل کرنے کے سوا اس کی فروخت پر راضی نہیں ہوا تھا' لہٰذا جب دو میں سے ایک نے اس کو قبول کرلیا ہے مگر دوسرے نے قبول نہیں کیا تو چونکہ بائع پر صفقہ (عقد) متفرق ہوگیا ہے لہٰذا اس سے نقصان دور کرنے کیلئے ایک شخص کا قبول کرنا درست نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر مبیع کو نقصان اجنبی یا بائع کے فعل سے ہوا ہو' تو تب بھی یہی حکم ہے' مثلاً اس طرح کہ اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جس سے اس پر جنی (ارش) واجب ہوگئی ہو یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے مجامعت کرلی اور اس پر عقر (زنا بالجبر کا معاوضہ) واجب ہوگیا تو اس کو عیب کی بناء پر' جیسا کہ ہم نے بیان کیا ایک اور مفہوم کی بناء پر جو اسی صورت کے ساتھ مختص ہے' مبیع کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ یہاں اجنبی اور بائع کے فعل پر جنی اور عقر مشتری کیلئے لیا جاتا ہے' جو ایک مبیع پر اضافہ ہے۔ اس لئے یہ اضافہ اس کو عیب کی بناء پر واپسی سے مانع ہوگا' جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے کوئی ایسی شے خرید لی جس کے اندر (جوف میں) کوئی اور خوردنی شے ہو مثلاً تربوز' اخروٹ' خربوزہ' انار اور انڈا وغیرہ' مگر جب اس نے اس کو توڑا تو اس نے اس کو اندر سے خالی یا بیکار پایا تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا ہوگا یا کچھ حصے کو فاسد اور کچھ کو درست پایا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا پھر اگر تو وہ اس کی حالت ایسی ہو کہ اس سے بالکل نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف تمام قیمت کی واپسی کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ بیع مکمل طور پر باطل طور پر ہوئی تھی' کیونکہ یہ ایک ایسی شے کی بیع تھی جو مال نہیں تھی۔ اور غیرمال کی بیع منعقد نہیں ہوتی' جیسے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر پتہ چلا کہ وہ تو آزاد تھا۔ اور اگر وہ شے ایسی ہو جس

سے کسی بھی درجے میں نفع اٹھانا ممکن ہو تو ہمارے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اس کی واپسی کا حق نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس نے اس کو فروخت کردیا تو اسی نے اس کو اس کے توڑنے کیلئے اس پر مسلط کیا ہے جس کی بناپر اس کا ٹوٹنا (کسر) بائع کے مسلط کرنے سے حاصل ہوا ہے' لہٰذا یہ امر مبیع کی واپسی سے مانع نہ ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جو ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں کہ واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی ہوئی شے لوٹائے جانے کے وقت اسی وصف (حالت) پر ہو جس پر وہ قبضے کے وقت تھی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس کے توڑ دینے سے اس میں ایک اضافی عیب پیدا ہوگیا ہے اور اگر اس نے اس کو واپس کیا تو اس کو دو عیوب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں واپس کرے گا' جس کی بناپر اس کی واپسی کی شرط معدوم ہوگئی ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ بائع نے ہی اس کو اس کے توڑنے کیلئے مسلط کیا ہے بجا ہے' لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس کیلئے ملکیت کا اثبات کرکے اس کو اس کے توڑنے کا موقعہ فراہم کیا ہے' اس لئے کہ وہ (مشتری) اس کو توڑنے کے ذریعے اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہوا ہے نہ کہ بائع کی ملکیت میں اس کے حکم کے ساتھ تصرف کرنے والا' لہٰذا اس کا توڑا جانا اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل ہے اور اگر اس نے کچھ حصے کو خراب اور کچھ کو درست پایا تو دیکھا جائے گا اگر تو خراب حصہ زیادہ ہو تو وہ بائع کو تمام قیمت کے ساتھ واپس کردیا جائے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ فاسد حصے میں بیع باطل تھی' کیونکہ پتہ چلا ہے کہ وہ تو مال ہی نہ تھا تو جب اتنی مقدار میں بیع باطل ہوئی تو باقی حصہ میں بھی بیع باطل ہوگی' جیسے کہ اگر کسی نے' آزاد غلام کو اکٹھا کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد) میں فروخت کردیا تو وہاں یہی حکم ہے اور اگر فاسد مقدار کم ہو تو تب بھی قیاس تو یہی ہے' لیکن استحسان کی رو سے تمام شے میں بیع درست ہوگی اور اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور نہ اس کے کسی حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرنے کا' اس لئے کہ تھوڑی بہت خرابی تو ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ اشیا عام طورپر تھوڑی بہت خرابی (فساد) سے خالی نہیں ہوتیں' لہٰذا اس میں ضرورت ہوگی جس کی بناپر یہ مقدار کالعدم ہوجائے گی۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ایک اور طرح اس کی تفصیل بیان کی ہے وہ یوں کہ اگر اس نے اس تمام شے کو فاسد پایا تو اگر تو وہ اس کے چھلکے کی کوئی قیمت نہ ہو تو تمام شے میں بیع باطل ہوجائے گی اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہو جیسے انار وغیرہ میں ہے تو بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ جب اس کے چھلکے کی قیمت ہو تو اس کا چھلکا بھی مال ہی ہوگا' لیکن بائع کو اس کے متعلق خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اس نقصان کے ساتھ اس پر راضی ہوجائے اور اس کے اس چھلکے کو قبول کرے اور تمام قیمت واپس کردے اور وہ چاہے تو قبول نہ کرے کیونکہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہوگئی ہے اور وہ مشتری کو اس کے حق میں کمی کو پورا کرنے کیلئے عیب دار حصے کی قیمت واپس کردے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کو حصے فاسد پایا تو تب بھی اسی تفصیل کے مطابق اس کا یہی حکم ہوگا' اس لئے کہ اگر اس شے کے چھلکے کی قیمت نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف اتنے حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرے گا' نہ کہ چھلکے کیلئے' یہ اس کے کچھ حصے کا کل پر قیاس ہے۔ البتہ اگر اس کی اتنی کم مقدار خراب ہو جتنی مقدار سے عام طورپر اشیاء خالی نہیں ہوتیں تو وہ اس کی طرف کوئی شے واپس نہ کرے گا

اور . سی شے کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

(٦) قبضے کے بعد اس میں متصل پیدا ہونے والی زیادتی: اس زیادتی یا اضافے پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اضافہ دوحال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت دوحال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اضافہ متصل ہوگا یا اس سے الگ۔ اور پھر متصل اضافہ یا تو اصل شے سے پیدا ہوا ہوگا' جیسے حسن و جمال اور بڑھاپا اور موٹاپا اور سماعت کا بحال ہونا یا دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ کی سفیدی کا ٹھیک ہوجانا وغیرہ' یا اس سے پیدا ہونے والا نہ ہوگا۔ جیسے کپڑے میں رنگنا اور گھی یا شہد کو ستوؤں کے ساتھ ملادینا اور زمین میں عمارت بنا دینا وغیرہ' یہی حکم منفصل زیادتی کا ہے جو دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو وہ اصل سے پیدا شدہ ہوگی' جیسے بچہ (جانور کا)' پھل اور دودھ وغیرہ یا پھر وہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہوگی' جیسے غلام کی کمائی' صدقہ اور غلہ اور پھر یہ بیع یا تو صحیح طریقے پر ہوئی ہوگی اور یا فاسد طریقے پر۔ اگر تو بیع فاسد کے ساتھ اس میں اضافہ ہوا تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ بیع فاسد کے تحت بیان کریں گے۔

اور اگر بیع صحیح ہو تو پھر اگر وہ اضافہ قبضہ سے قبل ہوا تو پھر اگر وہ اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ .و تو وہ عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا' اس لئے کہ حقیقی طورپر یہ اضافہ اصل کے تابع ہے کیونکہ وہ اسی کے ساتھ قائم ہے جس کی بناپر وہ تبعی طورپر مبیع ہے اور اصول یہ ہے کہ جو شے عقد میں کسی ـ کے تابع ہو وہ اس کے فسخ میں بھی اسی کے تابع ہوگی' اس لئے کہ فسخ عقد کا ختم ہوجانا ہے' لہٰذا اصل شے میں ـ کے مقصود بالذات ہونے کی بناپر عقد فسخ ہوگا اور تابع شے میں اصل عقد کے فسخ ہوجانے کی بناپر عقد فسخ ہوجائے گا اور اگر وہ اضافہ مبیع سے متصل ہو' مگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو ایسا اضافہ اس کو عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع ہوگا' اس لئے کہ یہ اضافہ اس کے تابع نہیں' بلکہ بنفسہ اصل ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ ایسے اضافـ میں بیع کا حکم بالکل ثابت نہیں ہوتا۔ اوراگر اس نے مبیع کو واپس کیا تو یہ واپسی دوحال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کو اس اضافے کے بغیر اکیلے ہی واپس کرے گا یا اس کو اضافہ سمیت واپس کرے گا۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنا مشکل ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں' اس لئے کہ یہ اضافہ عقد میں تابع نہ تھا' لہٰذا فسخ میں بھی تابع نہ ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ان اضافات کی بناپر مشتری اس پر قابض ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ اضافہ قبضہ کے بعد ہوا ہو اور قبضہ کے بعد اس کا پیدا ہونا اس کو عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا ہوا تو وہ اس کی واپسی سے مانع ہوگا۔ پھر اگر مشتری چاہے توان دونوں کو واپس کردے اور اگر وہ چاہے تو اس پر تمام قیمت کے عوض راضی ہو جائے۔ بخلاف ہمارے نزدیک اس صورت کے جب وہ اضافہ قبضے کے بعد پیدا ہو' اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ اس کی عیب بناپر واپسی سے مانع ہوگا۔ ہم عنقریب دونوں میں جو فرق ہے اس کا ذکر کریں گے اور اگر اصل شے میں کوئی عیب نہ ہو' لیکن اس نے اضافے میں کوئی عیب پایا تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل ... نے کی بناپر ... طورپر مبیع ہے اور جو شے تبعی طورپر مبیع ہو وہ اس کے مقصود بالذات فسخ کا احتمال نہیں رکھتی' البتہ اگر

قبضہ سے قبل اس اضافے کا پیدا ہونا ایسا ہو جو مبیع میں نقصان پیدا کردے' جیسے باندی کے ہاں ولادت تو ایسی صورت میں اس کو واپسی کا اختیار ہوگا' لیکن اضافے کی بناپر نہیں' بلکہ نقصان کی بناپر اور اگر اس نے اصل اور اضافہ دونوں پر قبضہ کرلیا پھر اس نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اس کو خصوصی طورپر اس کے حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کا حق ہوگا اور اس کی قیمت کو بیع کے وقت کی اصل اور قبضہ کے وقت کے اضافے کی قیمت پر تقسیم کرکے دیکھا جائے گا' اس لئے کہ اضافے کا قیمت میں قبضے کے وقت حصہ (قسط) ہوتا ہے' اس طرح اس پر قبضے کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی اور اگر اس نے اصل میں کوئی عیب نہ پایا' لیکن اس کے اضافہ میں کوئی عیب پیدا ہوگیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے حصہ کی قیمت کے عوض اس کو واپس کردے' اس لئے کہ قبضہ کی بناپر اس کا قیمت میں حصہ ہوگیا ہے' لہٰذا وہ اس کو اس کے حصہ کی قیمت کے ساتھ واپس کردے گا اور اگر وہ اضافہ اصل سے الگ ہو تو ایسی صورت میں وہ اضافہ عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ اضافہ مبیع نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع کے حکم کا ثبوت مفقود ہے وہ تو علیحدہ سبب کی بناپر یا اس کی اصل ملکیت کی بناپر اس کی ملکیت میں آیا ہے' جس کی بناپر اصل کے واپس کرنے کی صورت میں اصل میں عقد فسخ ہوجائے گا اور اضافہ' اس میں مقصود بالذات سبب ملکیت ہونے یا اصل کی ملکیت کی بناپر' اس کی بدستور ملکیت رہے گا نہ کہ بیع کی بناپر' لہٰذا وہ نفع (ربح) ہوگا نہ کہ ربا۔ اس لئے کہ ربا بیع کے ساتھ مختص ہے' کیونکہ وہ عرف شریعت میں ایک اضافی مال ہے جس کے استحقاق کا اس نے بیع کے ذریعے قصد کیا ہے اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔

پھر جب اس نے اصل شے کو واپس کردیا تو اضافہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا قیمت مشتری کیلئے ہوگا' لیکن وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا اس لئے کہ گو وہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے لیکن چونکہ وہ ایک غیر مضمون شے کا نفع ہے' لہٰذا وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ بائع کیلئے ہوگا' لیکن اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے عیب کی بناپر اس کی واپسی کو ترجیح دی' لیکن اگر وہ عیب کے ساتھ اس کے اپنے پاس رکھنے پر راضی ہوگیا اور اس نے بیع کو پسند کرلیا تو اضافہ بغیر اختلاف کے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ غیر مضمون شے کا نفع ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے اور یہی ربوا (سود) کی تشریح ہے اور اگر مشتری نے مبیع پر اس اضافہ سمیت قبضہ کیا پھر اس نے مبیع میں کوئی عیب پایا' پھر اگر وہ اضافہ تلف ہوجائے تو اسکو بغیر اختلاف کے صرف مبیع کو تمام قیمت کے عوض واپس کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر اضافہ موجود ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کے ہمراہ اضافے کو بھی واپس کرے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہے لہٰذا وہ اسے اصل سمیت واپس کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد کے حکم میں اصل کے تابع نہیں ہے' لہٰذا وہ فسخ کے حکم میں بھی اس کے تابع نہ ہوگا اور اگر اضافے میں کوئی عیب ہوتو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اس قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہے' لہٰذا اس میں عیب کی بناپر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوگا' اس لئے کہ اگر اس نے اس کو واپس کیا تو وہ بغیر معاوضہ (شے) کے اس کو واپس کرے گا۔

الف۔ فسخ کرنے والے امور:

فسخ کرنے والے امور کی پھر دو اقسام ہیں' اختیاری اور ضروری:

- اختیاری جیسے اس کا کہنا کہ میں نے اس کو فسخ کیا' میں نے اس کو توڑ دیا' یا میں نے اس کو لوٹا دیا' یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے ہم معنی ہوں۔
- اور ضروری' جیسے "معقود علیہ" کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہونا۔

ب۔ جواز فسخ کی شرائط کا بیان:

جواز فسخ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) خیار کا ساقط ہونا: اس لئے کہ خیار کے ساقط ہوجانے سے بیع لازم ہوجاتی ہے' للذا اس صورت میں عقد فسخ ہونے کے احتمال سے خارج ہوجائے گا۔

(۲) ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے اس (فسخ) سے دوسرے فریق کا مطلع ہونا خواہ اس کا فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو' یا اس سے پہلے۔ بخلاف خیار شرط اور خیار رویت کے' پھر کیا اس کیلئے عدالتی فیصلہ یا دوسرے شخص کی رضامندی شرط ہے؟

اگر تو اس کی واپسی مبیع پر قبضہ سے قبل ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا بائع کی رضامندی شرط ہوگی۔ ان دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔

(۳) یہ کہ اس کا فسخ بائع پر صفقہ کی تکمیل سے پہلے اس کی تفریق کا باعث نہ ہو' اگر ایسا ہو تو فسخ جائز نہ ہوگا تاوقتیکہ بائع اس پر راضی نہ ہو۔ اس لئے کہ صفقہ کا بائع پر اس کی تکمیل سے پہلے متفرق کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے اور جہاں تک ہو سکے ضرر کو دور کرنا ضروری ہے' ماسوا اس کے کہ اس پر بائع راضی ہو' کیونکہ جو نقصان' نقصان اٹھانے والے کی مرضی سے اسے ہوا ہو اس کا دور کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع کو عیب دار پایا' پھر اس نے قبضہ سے ... کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ کو لینے کا ارادہ کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع یا تو حقیقی اور ...ی طور پر ایک ہی شے ہوگی' جیسے غلام' کپڑا' گھر' انگور کی بیل' کیلی اور موزون اور ایک دوسری کے قریب قریب گنی جانے والی اشیا' جو ایک ہی برتن میں ہوں اور ایک ہی ڈھیر میں ہو اور یا پھر وہ متعدد اشیاء ہوں گی۔ جیسے دو غلام' دو کپڑے' دو جانور' یا ایسی کیلی' موزون یا گنی جانے والی اشیاء جو دو برتنوں یا دو ڈھیروں میں ہوں اور ہر ایک شے ایسی ہو کہ اس سے دوسری کے بغیر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو یا پھر وہ دو اشیاء حقیقت میں تو دو ہوں' مگر ...وی طور پر ایک ہی شے ہو' جیسے دو موزے' دو جوتے اور دو کمب' دروازے کے دو پٹ اور ہر وہ شے جس سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو۔

پھر یا تو مشتری نے تمام مبیع پر قبضہ کیاہوگا اور یا اس نے اس میں سے کسی بھی حصہ پر قبضہ نہ کیا ہوگا اور یا اس نے کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہوگا۔ اسی طرح مبیع میں پیدا ہونے والا عیب بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ عیب ہوگا اور یا پھر استحقاق۔ اگر تو وہ عیب ہو اور اس نے قبضہ سے قبل مبیع کے کچھ حصہ میں اسے پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام مبیع پر راضی ہوجائے اور اس کو تمام قیمت لازم ہوجائے گی۔ اور اگر وہ چاہے تو تمام مبیع واپس کردے' مگر اس کو خاص عیب دار حصہ کی قیمت کو واپس کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ مبیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں۔ اس لئے کہ قبضے سے پہلے صفقہ مکمل نہیں ہوتا اور صفقہ کو اس کی تکمیل سے قبل متفرق کرنا باطل ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ صفقہ قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا' یہ ہے کہ قبضہ سے قبل جو شے موجود ہے وہ محض عقد اور ملک ہے نہ کہ مؤکد ملک۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس حالت میں معقود علیہ کے تلف ہوجانے سے یہ عقد فسخ کا احتمال رکھتا ہے جو اس کے مؤکد نہ ہونے کی دلیل ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو مبیع کی ہلاکت سے اس کے فسخ ہونے کا احتمال جاتا رہا۔ لہٰذا اس میں تاکید کا حصول قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے اثبات ملکیت ہے یا پھر اس میں اثبات ملکیت کا شبہہ موجود ہے۔

اسی طرح ملک تصرف قبضے پر موقوف ہوتی ہے جو قبضہ سے قبل ملکیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے اور ملکیت کا ناقص ہونا عقد کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر مشتری مبیع میں کوئی عیب پائے تو محض اس کے واپس کرنے سے بیع فسخ ہوجائے گی اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر قبضہ سے پہلے عقد مکمل ہو جاتا تو محض اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہ ہوتا' جیسے کہ قبضہ کے بعد اس طرح عقد فسخ نہیں ہوتا۔ تو ان دلائل سے ثابت ہوا کہ صفقہ قبضہ سے پہلے مکمل نہیں ہوتا۔ اور اس بات کی' دلیل کہ صفقہ کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا جائز نہیں ہے' یہ ہے کہ عقد میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچانا ہے اور نقصان کو دور کرنا حتی الوسع واجب ہے۔ اور نقصان کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک ہی شے ہوگی یا پھر حقیقت میں وہ ایک سے زیادہ اشیاء ہوں گی' مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہوگی اور اس میں تفریق کرنا شرکت کو متضمن ہوتا ہو اور اعیان میں شرکت عیب ہے جس کی بناپر تفریق ایک عیب ہوگی اور یہ ایک ایسا اضافی عیب ہے جو بائع کے پاس اس میں موجود نہ تھا' لہٰذا اس سے بائع کو نقصان ہوگا۔ اور اگر مبیع ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو تفریق کرنے سے ایک اور نقصان پیدا ہوگا' جو بیع میں عمدہ شے کا کم قیمت کے عوض لزوم ہے' اس لئے کہ عمدہ شے کو کم قیمت والی شے کے ساتھ ملانا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں جمع کرنا تاجروں کی عام عادت ہے تاکہ عمدہ شے کی بناپر کم قیمت والی شے بھی فروخت ہوجائے توعین ممکن ہے کہ مشتری کم قیمت والی شے میں کوئی عیب دیکھے تو وہ اس کو واپس کردے' جبکہ عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض اس کو بیع لازم ہوجائے جس سے بائع کو گھاٹا ہوگا' جو اس بات کی دلیل ہے کہ صفقہ میں تفریق کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے' لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس لئے قبول میں تفریق جائز نہیں ہے۔ اس طرح کہ اگر اس نے ایجاب کو تمام اشیاء کی طرف منسوب کیا ہو اور مشتری نے بعض اشیاء کو چھوڑ کر بعض کو قبول کرلیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہ حکم بائع پر کچھ مبیع میں بیع کے حکم کا لزوم روکنے کیلئے ہے جس میں اس کو نقصان ہوتا ہے'

بشرطیکہ اس نے اپنے ایجاب کو بعض اشیاء کی طرف منسوب نہ کیا ہو' تو چونکہ اس نے تمام اشیاء میں بیع کا ایجاب کیا ہے' لہٰذا تمام کے سوا اس کو قبول کرنا صحیح نہ ہوگا' مبادا اس کی ملکیت اس کے زائل کرنے کے بغیر زائل ہوجائے جس سے اس کو نقصان ہوجائے جبکہ صفقہ کا مکمل ہونا ایسا معاملہ ہے جس کا شے پر قبضہ کے ساتھ تعلق ہے پھر چونکہ قبضہ کرنا ایک پہلو سے مبیع کو قبول کرنا ہے' لہٰذا کچھ کو واپس کرنا اور کچھ پر قبضہ کرنا دراصل قبول میں ایک پہلو سے تفریق کرنا ہے لہٰذا وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔ تاہم اگر بائع عیب دار شے کو واپس لینے پر آمادہ ہوجائے تو وہ اس کو لے سکتا ہے اور اس کو اس کے حصے کی قیمت واپس کردے گا جس کی بناپر یہ عقد جائز ہوجائے گا اور مشتری بقیہ شے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض وصول کرلے گا۔ اس لیے کہ اس کا واپسی سے رکنا اس سے نقصان دور کرنے کے لئے تھا جو اس کے فائدہ کے لئے ہے۔ تو جب وہ خود اس پر رضامند ہوگیا ہے تو اس نے خود اپنا بھلا نہیں سوچا ہے' لہٰذا واپس کرنا جائز ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر کچھ کو چھوڑ کر کچھ پر' قبضہ کیا۔ پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ خواہ مبیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زائد اشیاء ہوں اور خواہ اس نے غیر مقبوضہ شے میں عیب پایا یا مقبوضہ شے میں' یہ ظاہر روایت ہے۔ اس لئے کہ صفقہ "معقود علیہ" پر مکمل طور پر قبضے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا' لہٰذا کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا صفقہ کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر اس نے غیر مقبوضہ شے میں عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے' لیکن اگر اس نے قبضہ کردہ شے میں عیب پایا تو خصوصی طور پر اس کو اس کی قیمت کے عوض واپس کردے گا۔ تو انہوں دوسری شے کو غیر مقبوضہ سمجھا ہے جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ نہ کیا ہو اور اگر عیب دار شے مقبوضہ ہو تو انہوں نے دوسرے کو مقبوضہ سمجھا ہے' جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ کرلیا ہو' لیکن ان کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ "حد تعارض" میں ہے' اس لئے کہ قبضے اور غیر قبضے میں غیر عیب دار شے کو عیب دار شے پر قیاس کرنا قبضے میں عیب دار شے کو غیر عیب دار پر قیاس کرنے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے' بلکہ یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اصل شے قبضہ ہے اور اصل پر عمل کرنا تعارض کے وقت زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے مبیع کے کسی حصے پر قبضہ نہ کیا ہو یا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے پر قبضہ کرایا ہو' لیکن اگر اس نے تمام مبیع پر قبضہ کرلیا ہو پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اگر تو مبیع حقیقت اور مفہوم (تقدیر) میں ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ مشتری اگر چاہے تو تمام شے کو پوری قیمت کے عوض لینے پر راضی ہوجائے اور چاہے تو تمام شے کو واپس کردے اور تمام قیمت واپس وصول کرلے' مگر اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خاص طور پر عیب دار حصہ کو اس کی قیمت کے عوض واپس کردے' اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اس میں دوسرے کے لئے شرکت کے عیب کا لازم کرنا ہے جو کہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔ اور اگر مبیع ایک سے زائد اشیاء ہوں' مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو واپس کرکے بائع کو نقصان پہنچانا چاہا ہے' کیونکہ ان میں سے ایک کے ساتھ اس کیلئے نفع اٹھانا فطری طور پر دوسری کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء فطری طور پر منفعت کے لحاظ سے ایک

ہی شے ہیں' وجہ یہ ہے کہ معنی کے لحاظ سے یہاں مبیع ایک ہی شے ہے تو اس کی واپسی سے معنوی طور پر اس میں شرکت ثابت ہوجائے گی اور اعیان میں شرکت ایک عیب ہے اور جب دونوں میں سے کسی ایک سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو ان میں تفریق کرنا ان میں عیب پیدا کرنا ہوگا جس سے مبیع بائع کی طرف اس حالت میں لوٹے گی کہ اس میں ایک نیا زائد عیب پیدا ہوگیا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہ تھا۔ اور اگر وہ حقیقت اور معنی دونوں کے لحاظ سے کئی اشیاء ہوں تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان تمام کو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر واپس کردے' البتہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک اسے حق ہوگا کہ وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کردے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے اس کا حق نہ ہوگا' بلکہ وہ یا تو ان تمام اشیاء کو واپس کردے یا تمام کو روک لے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں واپسی کے مسئلے میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' ہلکی شے کو اعلیٰ شے کے ساتھ ملانا عام طور پر تاجروں کی عادت ہے تاکہ وہ اعلیٰ شے کے ساتھ ہلکی شے کو بھی فروخت کرسکیں۔ اور بعض اوقات عیب ہلکی شے میں ہوتا ہے تو اگر وہ اس کو بائع کے پاس واپس کردے اور عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض بیع لازم ہوجائے تو اس سے بائع کو نقصان ہوگا' اسی لئے قبضے سے قبل واپسی ممنوع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کیلئے واپسی کا حق دواشیاء میں سے ایک میں پایا گیا ہے' لہٰذا اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دونوں میں سے ایک کو واپس کردے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی کا حق اس لئے ثابت ہوتا ہے کیونکہ سلامتی کی وہ شرط جو عقد میں ازروئے دلالت مشروط ہوتی ہے فوت ہوجاتی ہے' حالانکہ یہ شرط مقتضائے عقد سے ثابت ہوتی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سلامتی کی یہ شرط دونوں میں سے ایک میں فوت ہوئی ہے لہٰذا اس کو خاص طور پر اسی کی واپسی کا حق ہوگا اور جہاں واپسی ممنوع ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں اس سے صفقہ میں تفریق پیدا ہونے کا امکان ہے اور صفقہ کو تکمیل سے قبل متفرق کرنا باطل ہے' لیکن مکمل ہونے کے بعد یہ حکم نہیں ہے' لہٰذا اس کو خصوصی طور پر اسی کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔ پھر چونکہ یہاں صفقہ اس پر قبضے کے بعد مکمل ہوگیا ہے لہٰذا اس سے جو امر مانع تھا وہ باقی نہیں رہا ہے۔ رہا ان دونوں ائمہ کا یہ کہنا کہ صرف کم قیمت والی شے کی واپسی سے بائع کو نقصان ہوگا' بجا ہے' لیکن یہ ایسا نقصان ہے جس میں اس کی رضامندی شامل ہے۔ اس لئے کہ یہ تو ایک عیب دار شے کا فروخت کرنا اور عیب کا علم ہونے کے بعد اسے دوسری شے کے ساتھ ملانا ہے' اس لئے کہ مشتری کے ظاہری حال سے واضح تھا کہ وہ عیب پر راضی نہ ہوگا' لہٰذا یہ اس کی طرف سے شے کی واپسی پر دلالت رضا ہے' بخلاف قبضہ سے پہلے اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا قبضہ سے قبل کوئی دلالت رضا نہیں پائی گئی ہے' تو چونکہ اس کی واپسی سے اس کو ہونے والا نقصان اس کی رضامندی کے بغیر ہوگا' لہٰذا اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ یہ حکم خیار شرط اور خیار رویت کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہاں مشتری کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ کی واپسی کا مالک نہیں ہوتا خواہ اس نے تمام شے پر قبضہ کیا ہو یا اس نے کسی شے پر بھی قبضہ نہ کیا ہو یا اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہو اور خواہ معقود علیہ ایک ہی شے ہو یا کئی اشیاء ہوں۔ کیونکہ خیار رویت اور خیار شرط عقد (صفقہ) کے مکمل ہونے سے مانع ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے

اور بغیر بائع کی رضامندی کے واپس کرسکتا ہے اور خواہ یہ واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور اگر صفقہ مکمل ہوگیا ہوتا تو عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا خیار صفقہ (عقد) کو مکمل ہونے سے مانع ہے اور عقد کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا نہیں ہے اور یہاں صورت حال اس کے برخلاف ہے۔

اور اگر مشتری نے کہا میں خود عیب دار شے کو رکھ لیتا ہوں اور نقصان وصول کرلیتا ہوں تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں عیب دار شے کو رکھ لیتا ہو عیب دار شے پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے جو نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع ایک سے زائد اشیاء ہوں۔ پھر اس نے ان میں سے ہر ایک میں عیب پایا تو اس نے کچھ کو چھوڑ کر کچھ کو واپس کرنے کا فیصلہ کیا تو اگر تو لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس اکیلی میں عیب ہوتا تو اس کو واپسی کا حق ہوتا' جیسے دو غلام اور دو کپڑے وغیرہ۔ تو اسے اس کا حق ہوگا۔ اس لیے کہ جب اس نے اس میں سے کچھ کو رکھ لیا تو وہ ان کے عیب پر راضی ہوگیا ہے۔ تو ان میں اس کی واپسی کا حق باطل ہوگیا ہے۔ کیونکہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ ان میں سلامتی کی شرط ضروری نہ تھی اور نہ وہ اس میں اس کا مستحق تھا' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ اصل میں صحیح و سالم شے ہو' پھر اس نے جب دوسری شے کو عیب دار پایا ہے تو وہ اس کو واپس کردے اور اگر وہ لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس میں تنہا عیب ہوتا تو وہ اس کو واپس نہ کرسکتا۔ جیسے دو موزے اور دو جوتے وغیرہ تو اسے اس کا حق نہ ہوگا' اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' ان دونوں میں تفریق کرنا اس کو عیب دار کرنا ہے۔

اور اگر اس نے دو غلاموں کو خریدا' پھر اس نے دو میں سے ایک میں قبضے سے قبل کوئی عیب پایا' پھر اس نے عیب دار پر قبضہ کرلیا' جبکہ اسے اس کے عیب کا علم تھا' تو اس کو اس کے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور غلام کا لینا اس کو لازم ہوجائے گا۔ اس لیے کہ عیب دار شے پر عیب کا علم ہونے کے باوجود قبضہ کرنا اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو قبضہ کے وقت اس پر رضامند ہونا ایسے ہی ہے جیسے عقد کے وقت اس پر راضی ہونا۔ اور اگر وہ عقد کے وقت اس پر رضامند ہوگیا ہوتا تو اس کا اختیار ساقط ہوجاتا اور اس کو وہ دونوں غلام لازم ہوجاتے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا' اگرچہ اس نے دونوں میں سے صحیح شے پر قبضہ کیا ہو اور اگر دونوں عیب دار ہوں' پھر اس نے دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے کچھ معقود علیہ پر قبضہ کیا ہے اور کچھ معقود علیہ پر قبضہ کرلینے سے عقد (صفقہ) مکمل نہیں ہوتا وہ تو تمام معقود علیہ پر قبضہ کرنے سے مکمل ہوتا ہے' لہٰذا اگر قبضہ کردہ شے میں عقد لازم ہوجائے نہ کہ دوسری شے میں تو بائع پر صفقہ مکمل ہونے سے قبل متفرق ہوجائے گا اور عقد بیع کو اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا باطل ہے اور اس کے لئے غیر مقبوضہ شے سے اپنے حق کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے' کیونکہ وہ اس پر رضامند نہیں ہے' لہٰذا اس کا پہلے کی طرح خیار باقی رہے گا' واللہ اعلم۔

رہا استحقاق' تو اگر کچھ معقود علیہ کا قبضہ سے پہلے کوئی مستحق نکل آیا اور مستحق شخص نے بیع کی اجازت نہ دی تو استحقاق سے ثابت شدہ مقدار میں عقد ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ

مقدار بائع کی ملکیت نہ تھی اور مالک سے اجازت بھی نہیں پائی گئی' لہٰذا یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ اور باقی حصے میں مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو وہ اس کے حصہ قیمت کے عوض اس پر رضامند ہوجائے اور چاہے تو اس کو واپس کردے۔ خواہ مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق باقی حصہ کو عیب دار کرتا ہو یا نہ' اس لئے کہ مستحق نکل آنے والا شخص اس عقد پر راضی نہیں ہوا۔ تو اس نے مشتری پر اس کی تکمیل سے پہلے صفقہ کو متفرق کردیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ قبضہ سے قبل سامان میں کوئی عیب ظاہر ہوجائے جس سے خیار لازم ہوجائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کچھ حصہ پر قبضہ کرنے کے بعد استحقاق نکل آیا' جبکہ ابھی اس نے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا تھا تو تب بھی یہی حکم ہے خواہ استحقاق مقبوضہ حصے میں نکلا ہو یا غیر مقبوضہ حصے میں۔ اور اگر اس نے تمام اشیاء پر قبضہ کرلیا' پھر کچھ حصے میں کوئی حقدار نکل آیا تو مستحق مقدار میں بیع باطل ہوجائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر اس مقدار میں اس کا استحقاق باقی حصہ میں عیب کو ثابت کرتا ہو' اس طرح کہ معقود علیہ ایک ہی شے ہو' حقیقت میں بھی اور معنوی طور پر بھی' جیسے کہ گھر' انگور کی بیل' زمین اور غلام وغیرہ تو مشتری کو باقی حصے میں خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی حصہ کی قیمت کے عوض اس بیع پر راضی ہوجائے اور چاہے تو اسے واپس کردے۔ اس لئے کہ اعیان میں شرکت ایک عیب ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب صورت کے اعتبار سے مبیع دو اشیاء ہوں اور معنوی طور پر وہ ایک ہی شے ہو' پھر وہ دو میں سے کسی ایک کا کوئی مستحق نکل آیا تو باقی حصہ میں اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق کا نکل آنا باقی شے میں عیب ثابت نہ کرے اس طرح کہ معقود علیہ ظاہری اور معنوی طور پر دو اشیاء ہوں' جیسے دو غلام اور پھر دو میں سے ایک کا کوئی مستحق نکل آیا یا وہ گندم کی بوری ہویا وزن کی جانے والی کوئی شے ہو پھر اس کے کچھ حصے کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس سے مشتری کو باقی حصہ کی بیع قیمت کے عوض لازم ہوجاتی ہے چونکہ اس کی تقسیم سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوتا' لہٰذا اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا' واللہ اعلم۔

ان امور کا بیان جو نقصان عیب کی بنا پر رجوع سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں

نقصان کیلئے رجوع کرنے کے مسئلے پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

ا: نقصان کی مقدار میں حق رجوع کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان'

ب: اس حق کے ثابت ہونے کے بعد اس حق کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان۔

ا۔ نقصان کی مقدار میں حق رجوع ثابت ہونے کی شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی واپسی کا ناممکن اور مشکل ہونا' لہٰذا یہ حق اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ' ثابت نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر مشتری نے چاہا کہ وہ مبیع کو بائع کی طرف اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ روک لے اور نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نقصان

کی بناپر رجوع کا حق واپسی کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب آپ اصل شے پر قادر ہو تو یہ اس کے قائم مقام کی طرف جانے سے مانع ہوتا ہے' نیز اس لئے بھی کہ عیب دار مبیع کو اس کے عیب کے علم کے باوجود روک لینا عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور عیب پر رضامند ہونا نقصان کے رجوع کرنے سے مانع ہے جیسے کہ وہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔

(۲) شے کی واپسی سے انکار کا مشتری کی جانب سے نہ ہونا: لہٰذا اگر اس کی جانب سے انکار ہو تو وہ عیب کے نقصان کیلئے رجوع نہ کرسکے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے فعل کی بناپر مبیع کو روک رکھنے والا ہوکر اس کی واپسی سے اس کو روکنے والا ہوگیا ہے' جس سے اصلاً حق کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی یا کسی آسمانی آفت یا مشتری کے فعل سے اس میں نقصان ہوگیا' پھر اسے عیب کا پتہ چلا تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ ہلاکت کی صورت میں اس کا واپسی سے رکنا' محل (جگہ) کے فوت ہوجانے اور ایک ایسے معاملے میں نقصان کی بناپر ہے جو بائع کی طرف لوٹتا ہے جو ایک ایسے زائد نقصان کو دور کرتا ہے جو اس کو اس کی واپسی سے لاحق ہوسکتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو نقصان سمیت قبول کرتا ہوں اور میں تجھے تمام قیمت ادا کرتا ہوں۔ تو جب اس کا واپسی سے رکنا محض ایسے امر کی بناپر ہے جو اس کی جانب لوٹتا ہے' جو اس کی واپسی سے اس کو نقصان کا لازم ہونا ہے' تو جب اس نے اس کی واپسی سے رک کر اس سے نقصان دور کردیا ہے تو اس پر مشتری کو نقصان کی مقدار میں قیمت واپس کرکے اس کے نقصان کا دور کرنا ضروری ہوگا۔ خواہ نقصان مبیع کی ذات میں ہو یا اس میں اس کے کسی جزو کے فوت ہونے کی بناپر پیدا ہوا ہو یا وہ اس کی طرف نہ لوٹتا ہو' جیسے کہ اگر مبیع کوئی شوہر دیدہ باندی ہو پھر مشتری نے اس کے ساتھ مجامعت کرلی یا اس کا شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا پھر اسے عیب کا علم ہوا تو تب یہی حکم ہے' اس لئے کہ اس کی واپسی کا نہ ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے بلکہ بائع کی جانب سے ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو مجامعت شدہ حالت میں قبول کرے۔

اور اگر بائع کے قبضے میں اس کا خاوند ہو پھر اس کے خاوند نے مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس سے مجامعت کی: اگر تو اس کا خاوند بائع کے قبضہ میں بھی اس سے مجامعت کرچکا ہو تو وہ اس کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ یہ مجامعت اس کی واپسی سے اسے مانع نہیں ہے اور واپسی کا ممکن ہونا نقصان کیلئے رجوع کرنے سے مانع ہوتا ہے۔ اور اگر خاوند نے بائع کے پاس اس سے قبل مجامعت نہ کی ہو پھر مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس نے مجامعت کی تو اگر وہ باندی کنواری ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا' اس لئے کہ باکرہ عورت سے مجامعت کرنا عیب کی بناپر اس سے رجوع کرنے سے مانع ہوجاتا ہے' کیونکہ اس سے ایک شے یعنی پردہ بکارت زائل ہوجاتی ہے اور اس امر کی بناپر اس کا واپسی سے رکنا مشتری کی جانب سے نہیں ہوا' بلکہ خود بائع کی جانب سے ہوا ہے' لہٰذا وہ نقصان کے ساتھ رجوع سے مانع نہ ہوگا اور اگر وہ باندی شوہر دیدہ ہو تو الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا اس سے مجامعت اس کی واپسی سے مانع ہے یا نہیں؟ اور کہا گیا ہے کہ وہ مانع نہیں' لہٰذا اس کی واپسی کے امکان کی بناپر وہ نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ

کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب حقیقت میں مبیع موجود ہو مگر معنوی طور پر ہلاک ہوگئی ہو' اس طرح کہ اس پر ہلاکت کا حکم دیدیا جائے' مثلاً اس طرح کہ مبیع کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ لیا اور اس کو سی لیا یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس لیا یا آٹا ہو تو اس نے اس کی روٹی پکالی یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون لیا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ ان صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ بائع کی جانب سے ہوئی ہے۔

اور اگر مبیع میں یا مبیع کے سبب سے اس میں کوئی ایسا اضافہ پیدا ہوگیا جو اس کی واپسی سے مانع ہو' مثال کے طور پر بچہ' پھل' دودھ' تاوان اور آزادی وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے' بلکہ شریعت کے حکم سے ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا کہ اگر وہ اصل کو اضافے کے بغیر واپس کرے تو اضافہ بغیر قیمت کے مقصود بالذات مبیع ہوجائے گا اور عرف شریعت میں یہی ربا کی تشریح ہے اور حرمت ربا شرعی حق کے طور پر ثابت ہوتی ہے' اسی لئے اگر دونوں نے اس کی واپسی کا باہم فیصلہ کرلیا تو اضافے کی واپسی کا فیصلہ نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ جس شے کی حرمت شرعی حق کے طور پر ثابت ہو' وہ بندے کی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی واپسی ایک ایسے عذر کی بناپر ہے جو شریعت کی جانب سے ہے' نہ کہ مشتری کی جانب سے' تو مشتری کے حق کا اس کی سلامتی میں رعایت رکھنا بدستور ضروری رہے گا' لہٰذا اسے اپنے نقصان کو پورا کرنے کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر مانع اضافہ مثلاً گھی یا شہد ہو جسے اس نے ستو سے یا عصفر سے ملا دیا یا زعفران ہو تو اس نے اس کے ساتھ کپڑے کو رنگ دیا یا اس نے زمین پر عمارت بنادی تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ یہاں عذر مشتری کی جانب سے نہیں ہے اور نہ ہی بائع کی طرف سے ہے' بلکہ وہ تو شریعت کی جانب سے ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو سابقہ قیمت کے بدلے لے رہا ہوں اور جس حق کا لینا شریعت کی جانب سے ممنوع کیا گیا ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع نہیں ہوتا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر مشتری نے اس کو فروخت کردیا یا اس کو ہبہ کردیا پھر اسے عیب کا علم ہوا تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ واپسی سے رکاوٹ یہاں مشتری کی جانب سے ہے' اس لئے کہ بیع کی بناپر وہ اس کی واپسی سے رکنے والا ہوگیا ہے کیونکہ مشتری اس کے قائم مقام ہے' تو چونکہ وہ اس واپسی کے حق کو باطل کرنے والا ہوگا جو اس کا اپنا حق ہے' لہٰذا وہ کسی شے کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنا دیا' اس لئے کہ اس سے غلام کا قبضے کے اعتبار سے آزاد ہونا ثابت ہوجاتا ہے تو کتابت سے وہ اس کی واپسی سے روکنے والا ہوگیا ہے' لہٰذا وہ بیع کے مشابہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو کسی مال کے عوض آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ آزاد کرنے والے کے حق میں مال کے عوض آزادی معنوی طور پر بیع ہے' کیونکہ اس نے اس کے بدلے میں معاوضہ وصول کرلیا ہے جو اس کو نقصان کیلئے رجوع کرنے سے مانع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ وہ مانع نہیں اور اگر اس نے اس کو بغیر مال کے آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو قیاس یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں کرسکتا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ استحسان یہ ہے کہ وہ رجوع کرسکتا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ واپسی میں اس کے اپنے فعل سے رکاوٹ پیدا ہوئی ہے' اس کا

اسے آزاد کرنا ہے لہٰذا یہ عمل بیع یا کتابت کے مشابہہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہاں واپسی کا مشکل ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے' اس لئے کہ آزاد کرنا ملکیت کا ازالہ نہیں ہے' بلکہ ملکیت تو آزادی سے اپنے اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان میں اصل اس کی عدم ملکیت اور عدم مالیت ہے' کیونکہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ آزاد ہو۔ وجہ یہ ہے کہ تمام لوگ حضرت آدمؑ اور حواؑ کی اولاد ہیں اور جو شخص آزاد لوگوں کی اولاد ہو وہ خود بھی آزاد ہوتا ہے اور شریعت میں اس پر ملکیت اور مالیت کا اظہار عارضہ کفر کی بناپر کیا گیا ہے جو آزاد کرنے کے وقت تک محدود ہے اور جو شے کسی وقت کے ساتھ محدود ہو وہ اس وقت کے آنے پر از خود ختم ہوجاتی ہے' لہٰذا اس کی آزادی کے وقت سے اس میں ملکیت اور مالیت ختم ہوجائے گی اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ موت کی بناپر اس کی ملکیت ختم ہوگئی ہو اور اس سے واضح ہوا کہ آزاد کرنا اس کو روکنا نہیں ہے' بخلاف بیع کے۔ اس لئے کہ جب اس نے کسی شے کا معاوضہ لے لیا تو اب ملکیت میں مشتری اس کے قائم مقام ہوگیا۔ اس طرح گویا اس نے اسے اپنی ہی ملکیت میں باقی رکھا ہے تو وہ اسے اس کے فعل کی بناپر روکنے والا ہے' لہٰذا وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اس کو مدبر بنادیا یا اس کو ام ولد بنالیا' پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ نہیں ہوئی' بلکہ شریعت کی جانب سے رکاوٹ ہوئی ہے اور اگر اس کو مشتری نے قتل کردیا تو وہ نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا' یہ ظاہر روایت ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کرسکتا ہے اس لئے کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرا ہے تو اس کے قتل سے اس کی زندگی کا خاتمہ ہوگیا ہے' جیسے کہ موت سے زندگی کا خاتمہ ہوجاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ خودکشی کرکے مرا ہو اور جس طرح وہ وہاں نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کا ختم ہونا اگرچہ حقیقی طورپر قاتل کے فعل کا نتیجہ نہیں ہے' لیکن عرف و عادت میں وہ اسی کے فعل کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے' لہٰذا قاتل کے حق میں اس فعل کو یوں سمجھا جائے گا' جیسے کہ اس نے حقیقی طورپر اس کی زندگی کا خاتمہ کیا ہو۔ اور اس کی زندگی کا خاتمہ کرنا حقیقی طورپر اس کی ملکیت کا خاتمہ بھی ہے' جیسے کہ مال کے بدلے اس کی آزادی کا مسئلہ کہ وہ آزاد کرنے والے کے حق میں بیع کی طرح ہے' اگرچہ حقیقتاً ایسا نہ ہو تو اسی طرح غلام کے حق میں یہی حکم ہوگا تو وہ غلام کو اپنے فعل کی بناپر روکنے والا اور بند کرنے والا ہوگا۔ اور اگر مبیع کوئی خوردنی شے ہو اور مشتری نے اسے کھالیا یا کپڑا ہو تو اس نے اس کو پہن لیا یہاں تک کہ وہ پھٹ گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ نقصان کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کی جانب رجوع کرے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ خوردنی شے کو کھالینا اور کپڑے کو پہن لینا اس کو وضعی مقصد کیلئے استعمال کرنا ہے اور یہ اس سے نفع اٹھانا ہے' اس کو تلف کرنا نہیں ہے۔ بخلاف قتل کے' اس لئے کہ وہ تو قاتل کی طرف سے زندگی کا خاتمہ کرنا ہے' لہٰذا یہ اس کو روکنا اور بند کرنا نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا خوردنی شے کو کھالینا اور کپڑے کو پہن لینا حقیقت میں اس کو ملکیت سے خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ملکیت مطلقاً ثابت ہوئی ہے' وقت کے ساتھ محدود اور مشروط طورپر نہیں' بخلاف غلام کے لہٰذا

وہ قتل کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے کھانے یا کپڑے کو کسی اور سبب سے تلف کردیا' یعنی کھانے اور پہننے کے علاوہ' پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے نقصان کے لئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لیے کہ کسی اور طریقے سے ان کا اتلاف محض ان کو ضائع کرنا ہے' لہٰذا یہ غلام کے قتل کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے کچھ کھانا کھایا پھر اس نے اس میں کوئی عیب دیکھا' تو اس کو باقی حصہ واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقصان کیلئے رجوع کا بھی حق نہ ہوگا' کیونکہ کھانا ایک غلام کی طرح ہے اور اس کے کچھ حصہ کی واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ پیدا ہوگئی ہے' لہٰذا اصل شے کو واپس کرنے اور نقصان کیلئے رجوع کرنے میں اس کا حق باطل ہوجائے گا' جیسے کہ اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ کو فروخت کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ باقی حصہ واپس کردے اور کھائی ہوئی خوردنی شے کی چٹی (ارش) کیلئے اس کی جانب رجوع کرے۔ ماسوا اس کے کہ بائع بقیہ حصہ کو اس کی قیمت کے عوض واپس لینے پر رضامند ہوجائے۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ وہ باقی حصہ کو واپس کردے اور کھائے ہوئے حصہ میں عیب کے نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع کرے۔ اس لئے کہ کھانے کو دو حصوں میں تقسیم کرنے میں کوئی نقصان نہیں' لہٰذا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا ممکن ہے اور بائع کو اس سے روکنے کا حق نہ ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر یہی فتویٰ دیا کرتے تھے اور یہی قول فقیہ ابواللیث کا مختار قول ہے۔

اور اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ کھانا فروخت کیا تو وہ باقی حصہ کو نہ تو واپس کرے گا اور نہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ باقی حصہ کو واپس اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے' ماسوا اس کے کہ بائع اس پر راضی ہوجائے کہ وہ بقیہ حصہ بقیہ قیمت کے عوض واپس وصول کرلے گا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رکنا اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرنا بیع کی بناء پر ہے اور یہ بات کچھ مقدار میں پائی گئی ہے لہٰذا وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اس سے مانع ہوگی' اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ رکاوٹ مانع کی مقدار کے مطابق ہی ثابت ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' کہ کھانا ایک ہی شے کی طرح ہے جیسے غلام' لہٰذا کچھ حصہ میں رکاوٹ مشتری کی جانب سے پیدا ہوئی ہے جو تمام مبیع میں اس کے رجوع سے مانع ہوگی۔ اور اگر مبیع گھر ہو اور اس نے اس میں مسجد بنا دی اور پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ نقصان عیب کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس جگہ مسجد بنادی ہے تو اس نے اس جگہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کردیا ہو اور اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا اور اس میں میت کو کفن دیا پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اگرچہ مشتری میت کا وارث ہو اور اس نے اسے اس کے ترکے میں سے خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ کفن میں ملکیت مشتری کیلئے ثابت نہیں ہوتی' بلکہ وہ تو میت کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کفن میت کی اصلی ضروریات میں سے ہے اور عیب کی بناپر وہ اس کو واپس کرنے سے قاصر ہوگیا ہے' لیکن یہ رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے' لہٰذا اسے نقصان کیلئے رجوع کا حق ہوگا اور اگر مشتری اجنبی ہو اور اس نے رضاکارانہ طور پر کفن خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ خرید کردہ شے کی ملکیت اس کے لئے تھی تو جب اس نے اس کو کفن بنا دیا تو

اس نے اس کو اپنی ملکیت سے خارج کردیا ہے' تو یہ بیع کے مشابہ ہوگیا' واللہ اعلم۔

(۳) مبیع کی واپسی کے مشکل ہونے کی صورت میں مبیع کے معاوضے کا مشتری تک نہ پہنچنا: یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے پھر اگر اس تک اس کا معاوضہ پہنچ گیا' مثلاً اس طرح کہ اسے کسی اجنبی شخص نے اس کے قبضے میں خطاء" قتل کردیا تو اگرچہ اب اس کا بائع کو واپس کرنا مشکل ہے مگر پھر بھی وہ نقصان عیب کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ اس تک حقیقتاً عیب (کا معاوضہ) نہیں پہنچا۔ اس تک تو عیب دار شے کی قیمت پہنچی ہے' لہٰذا اسے عیب کی مقدار میں رجوع کرنے کا حق ہوگا' مگر صحیح قول ظاہر روایت والا ہے' اس لئے کہ جب اس تک اس کی قیمت پہنچ گئی ہے تو وہ قیمت عین شے کے قائم مقام ہوجائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے بعینہٖ اس کے قبضے میں موجود ہو' اس لئے کہ اس کو اس کا معاوضہ وصول ہوچکا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کردیا ہو اور اگر مشتری اس کو فروخت کردے اور اس کے بعد اسے عیب کا علم ہو تو وہ نقصان کے لئے بائع کی جانب رجوع نہیں کرسکتا تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا۔

(۴) اس کا اس عیب پر صراحتاً یا اشارۃً" راضی نہ ہونا: مؤخر الذکر صورت یہ ہے کہ مشتری مبیع میں عیب کا علم ہوجانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو' اس لئے کہ اس تصرف کی بناپر واپسی اور عیب کی قیمت کیلئے رجوع کا اس کا حق ختم ہوجائے گا۔ ہم اوپر وہ تمام تصرفات بیان کرآئے ہیں جو دلالتاً" (اشارۃً") بیع پر اس کی رضامندی ظاہر کرتے ہیں۔ اور اگر اسے اس وقت تک عیب کا پتہ نہ چلا جب تک اس نے اس میں واپسی سے مانع کوئی تصرف نہ کرلیا' پھر اسے عیب کا پتہ چلا: اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے مبیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوتی ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرنے کا مجاز ہوگا۔ ماسوائے کتابت کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہے اور کتابت میں وہ رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ وہ معنوی طورپر بیع ہی ہے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جس سے سامان اس کی ملکیت سے خارج ہوجائے' جیسے بیع وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا' ماسوائے آزادی غلام کے جو بلامعاوضہ ہو۔ یہ استحسان ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

حق رجوع کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان

بائع کی طرف مشتری کے رجوع کرنے کا حق صریح لفظوں میں یا صریح کے قائم مقام لفظوں میں ساقط کرنے سے ساقط ہوتا ہے' جیسے کہ اس کا کہنا کہ "میں نے اس حق کو باطل کیا یا ساقط کیا" یا "میں نے تجھے اس سے بری کیا" یا جو الفاظ اس کے قائم مقام ہوں' اس لئے کہ رجوع کا اختیار اس کا حق ہے' جیسے کہ واپسی کا اختیار اس کا حق ہے۔ اور یہ ہے کہ یہ حق سلامتی کی شرط کے ساتھ ثابت ہوا ہے' جو عقد میں "دلالتاً" مشروط [illegible] ظاہر روایت ہے۔ اور انسان کو اپنے حق کی وصولی اور ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ حق عیب پر [illegible] سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کے ساقط کرنے کی دو صورتیں ہیں: صریح الفاظ اور ایسے امور جو

دلالت میں صریح الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ صریح الفاظ کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے "میں اس عیب پر جو اس میں ہے راضی ہوں" یا "میں نے اس کو پسند کیا" یا "میں نے بیع کو درست قرار دیا" یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ ازروئے دلالت ساقط کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ مبیع میں عیب کا علم ہوجانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو' جیسے کہ اگر مبیع میں مشتری کے پاس کوئی نقصان ہوگیا اور وہ نقصان کے باعث اس کو واپس کرنے سے رک جائے۔ اور اس پر تاوان (ارش) واجب ہوجائے اور پھر وہ اس میں ایسا تصرف کرے جو اس کو اس کی ملکیت سے خارج کردے اس طرح کہ وہ اس کو فروخت کردے یا اس کو ہبہ کردے اور اس کو سونپ دے یا اس کو آزاد کردے یا اس کو مدبر بنا دے یا اس کو ام ولد بنادے' حالانکہ اس کو اس کے عیب کا علم ہو۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تصرف جو عیب کا علم ہونے کے باوجود کیا جائے اور جو اس شے کو بائع کی ملکیت سے خارج کرنے والا ہو اس کے اپنے پاس روک رکھنے کی دلیل ہوتا ہے' چونکہ یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی علامت ہے' لہٰذا اس کا حق رجوع باطل ہوجائے گا اور اگر وہ اس کی واپسی سے علیحدہ (منفصل) اضافے کی بناپر' جو اصل سے پیدا شدہ ہو' جیسے بچہ وغیرہ' رکا ہو' یا وہ اضافہ اس سے پیدا شدہ نہ ہو' مگر اصل کی بناپر حاصل ہوا ہو' جیسے مٹی' عقر اور ایسا اضافہ جو اصل سے متصل ہو' مگر اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کسی شے کی رنگائی وغیرہ۔ پھر اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو اس کو اس کی ملک سے خارج کردے تو اس سے ارش (تاوان) کے لئے اس کی طرف اس کے رجوع کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ ارش (چٹی) لینے کا حق بدستور قائم رہے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تصرف اس کی واپسی سے روکنے پر دلیل نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رکاوٹ اس سے پہلے ہی ثابت شدہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو یہاں مبیع کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا' مثلاً اس طرح کہ وہ کہے میں نے اس کو عیب سمیت قبول کیا اور میں تجھے تمام قیمت واپس کرتا ہوں۔ پھر جب مبیع کی واپسی مذکورہ تصرف سے قبل ہی مشکل تھی' لہٰذا یہ تصرف اس کو اس کی واپسی سے روکنے والا اور وہ اس کی رضامندی پر دلیل نہ ہوگا' لہٰذا تاوان (ارش) لینے کا اس کا حق بدستور ثابت رہے گا' جیسے کہ وہ ازیں قبل ثابت تھا بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لئے کہ وہاں اس کی واپسی ممنوع نہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق تھا کہ وہ عیب کے نقصان سمیت اس کو قبول کرلیتا تو چونکہ مشتری اپنے تصرف کے ساتھ اپنے حق واپسی کو ختم کرنے والا ہوا ہے' لہٰذا اس کا مبیع کو اپنے فعل کے ساتھ روکنا (محبوس کرنا) اس کو واپسی سے روکنا ہوگا۔ جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے' لہٰذا اس کا حق رجوع باطل ہوجائے گا تو اس باب میں اصول یہ ہوا کہ ارش (تاوان) کا وجوب اگر حتمی اور لازمی طریقے پر ثابت نہ ہوا ہو بلکہ بائع کو عیب سمیت اسے واپس لینے کا اختیار ہو پھر مشتری نے اس شے میں کوئی ایسا تصرف کیا جس نے اس کو اس کی ملکیت سے نکال دیا تو اس سے ارش (چٹی) کا بطلان ثابت ہوجائے گا اور اگر ارش کا ثبوت حتمی اور یقینی طور پر ثابت ہو اس طرح کہ بائع کیلئے واپس لینے کا حق نہ ہو' پھر مشتری نے اس میں تصرف کیا تو اس سے تاوان کا حق باطل نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

ج: نقصان عیب جاننے کے طریقے کا بیان

اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس سامان کی بغیر عیب کے اور پھر عیب سمیت قیمت لگائی جائے۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ دونوں قیمتوں میں کتنا فرق ہے تو وہ اتنے حصہ کی مقدار میں اس کی قیمت کے لئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ جتنی قیمت عیب کی بناء اس میں سے کم ہوئی ہے' بشرطیکہ اس کی مقررہ قیمت حقیقی قیمت کے مساوی یا مقررہ قیمت کے ہم مثل ہو۔ پھر اگر دونوں میں فرق ہو' تو اگر کی اصل قیمت کے دسویں حصہ کے مطابق ہو تو وہ بائع پر قیمت کے دسویں حصہ کے لئے رجوع کرے گا اور اگر اس کی مقدار اس قیمت کے پانچویں حصے کے مطابق ہو تو وہ مقررہ قیمت کے پانچویں حصہ کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ اگر اس نے دس درہم کے عوض کوئی کپڑا خریدا' جس کی اصل قیمت بھی دس درہم ہو اور پھر اسے ایسے عیب کا پتہ چلا جس سے اس کی قیمت میں دسویں حصہ کی کمی ہوئی' جو ایک درہم ہے تو وہ بائع کی جانب قیمت کے دسویں حصہ' یعنی ایک درہم کیلئے رجوع کرے گا۔ اور اگر اس نے دس درہم میں کوئی کپڑا خریدا جس کی اصل قیمت بیس درہم ہو پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا جو اس کی اصل قیمت میں دسواں حصہ کم کردے جو دو درہم ہیں تو وہ بائع کی طرف مقررہ قیمت کے دسویں حصہ کیلئے رجوع کرے گا جو ایک ہی درہم ہے۔ اور اگر اس کی اصل قیمت دس درہم ہو مگر اس نے اسے بیس درہموں کے عوض خریدا اور عیب نے اس کی قیمت میں دسویں حصے کی کمی کی یعنی ایک درہم کی تو وہ بائع کی جانب مقررہ قیمت کے دسویں حصے کیلئے' جو دو درہم ہیں' رجوع کرے گا۔ اسی پر قیاس کے مطابق دوسرے احکام سمجھ لیجئے' واللہ اعلم۔

فصل

(۴) خیار رویت کا بیان

وہ خیار جو شرعاً ثابت ہوتا ہے' ازروئے شرط نہیں' وہ "خیار رویت" ہے' اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(ا) خیار رویت والی بیع کا جواز
(ب) خیار رویت کی صفت
(ج) خیار رویت کا حکم
(د) ثبوت خیار کی شرائط
(ھ) خیار رویت کے ثابت ہونے کا وقت
(و) خیار رویت کے ثابت ہونے کی کیفیت
(ز) ثبوت کے بعد خیار رویت کو ساقط کرنے اور بیع کو لازم کرنے والے اور ساقط نہ کرنے والے امور

کا بیان
تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا: خیار رویت والی بیع کے جواز کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث ازیں قبل اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

ب: خیار رویت کی صفت:

کسی ایسی شے کی خریداری کرنا جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو اس کیلئے غیرلازم ہے' اس لئے کہ اس کا مبیع کو نہ دیکھنا صفقہ کے مکمل ہونے سے مانع ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من اشترای شیئا لم یره فهو بالخیار اذا راه — جس نے کوئی ایسی شے خریدی جس کو اس نے نہ دیکھا ہو تو اسے خیار ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا۔

نیز اس لئے بھی کہ وصف کی جہالت اس کی رضامندی میں مؤثر ہوتی ہے' جس سے رضامندی میں خلل پیدا ہوجاتا ہے اور رضا میں خلل پڑنا بیع میں خیار کو ثابت کرتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ممکن ہے کہ وہ اس کو دیکھ کر نادم ہو کیونکہ وہ شے دیکھنے کے وقت اس کو اپنے کام کی نظر نہ آئے تو چونکہ اس کو ندامت کے تدارک کی ضرورت ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا' تاکہ نادم ہونے کی صورت میں وہ اس کا تدارک کرسکے۔ اس کا جواز اس کے فائدہ کیلئے ہے' جیسے کہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کا اختیار خاوند کے فائدہ اور اس کی ندامت کے تدارک کیلئے مشروع ہوا ہے' جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لا تدری لعل الله یحدث بعد ذالک امراO (الطلاق:۱) — تو نہیں جانتا کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد اس کیلئے کوئی امر پیدا فرمادے۔

پھر آیا جو شے اس نے پہلے نہ دیکھی اس کی آگے فروخت کو لازم ہوتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ اس کو بیع لازم نہ ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ ایسی بیع لازم ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ان کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام امور جو مشتری کے بن دیکھے خریداری کرنے میں پائے جاتے ہیں جن کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ تمام امور ایسی شے کی بیع میں ثابت ہیں جسے بائع نے نہ دیکھا ہو تو شریعت میں وہاں خیار کے حکم کا وارد ہونا یہاں دلالتاً" اس کا وارد ہوتا ہے۔ ان کے آخری قول کی وجہ وہ روایت ہے جو حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک زمین حضرت طلحہ بن عبداللہ کو فروخت کی' حالانکہ دونوں نے اس کو نہ دیکھا تھا پھر حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ تمہیں اس میں نقصان ہوا ہے تو انہوں نے فرمایا مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے اسے بن دیکھے بیچا ہے اور حضرت طلحہؓ سے بھی یہی کہا گیا تو انہوں نے بھی کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے

کہ میں نے ایسی شے خریدی ہے جسے میں نے نہیں دیکھا۔ پھر دونوں نے یہ مقدمہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار کا فیصلہ کیا۔ یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا۔ اور کسی نے ان کے خلاف انکار نہ کیا۔ تو یہ ان کی جانب سے اس بات پر گویا اجماع ہے اور مشتری کی جانب پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بن دیکھے جو شخص کوئی شے خریدتا ہے تو وہ اپنے گمان کے مطابق اچھی چیز خرید رہا ہوتا ہے' لہٰذا یہ ایسے شخص کی طرح ہے جس نے بزعم خویش عمدہ شے خریدی ہے' مگر وہ چیز ردی نکل آئی ہو اور جس نے کوئی شے اچھی سمجھ کر خریدی اور وہ ردی نکل آئی تو اسے خیار ہوتا ہے' لیکن جو کسی کو ایسی شے کو فروخت کرے جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو وہ اس گمان پر اس کو فروخت کرتا ہے کہ وہ اس کے گمان کے مطابق نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کسی شے کو ردی سمجھ کر فروخت کرے' مگر وہ عمدہ ہو اور جس نے عمدہ شے ردی سمجھ کر بیچی پھر پتہ چلا کہ وہ تو عمدہ تھی تو اسے کوئی خیار نہیں ہوتا' تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے۔

ج: خیار رویت کا حکم

اس کا حکم ایسی بیع والا حکم ہے جس میں خیار ثابت نہ ہو' یعنی اس شے کا مشتری کیلئے حلال ہونا اور بائع کیلئے فوری طور پر قیمت میں ملکیت کا ثابت ہو' اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلقاً صادر ہوا ہے' لہٰذا مناسب یہ ہے کہ وہ اس کو لازم ہو' ماسوا اس کے کہ اس کیلئے خیار شرعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ بطور شرط کے' بخلاف شرط خیار کے ساتھ بیع کے۔ اس لئے کہ وہاں خیار عاقدین کی صریح نص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے' لہٰذا وہاں خیار رکن کو حکم کے حق میں منعقد ہونے سے روک کر اپنا اثر کرتا ہے' جیسا کہ اوپر گزرا' واللہ اعلم۔

د: شرائط ثبوت خیار کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) مبیع ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے' لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس میں خیار ثابت نہ ہوگا' حتیٰ کہ اگر انہوں نے عین (شے) کے بدلے کسی عین کا تبادلہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو خیار ثابت ہوگا۔ اور اگر دونوں نے قرض کے بدلے قرض پر معاملہ بیع کیا تو دونوں میں سے کسی کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی (عین) معینہ شے کو قرض کے بدلے فروخت کیا تو مشتری کو خیار ہوگا اور بائع کو خیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مبیع کوئی ایسی شے ہو جو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو عقد بیع اس کے واپس کرنے سے فسخ نہ ہوگا' کیونکہ جب وہ شے عقد کیلئے متعین نہیں ہوئی تو وہ فسخ کیلئے بھی متعین نہ ہوگی تو عقد باقی رہے گا اور عقد کا قائم رہنا کسی ہم مثل شے کیلئے مطالبے کے ثبوت کا متقاضی ہے' پھر جب وہ اس پر قبضہ کرے گا تو اس کو واپس کردے گا۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا' لہٰذا اس کو واپس کرنا مفید نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ فسخ مملوکہ شے کو عقد کی بناء پر واپس کرنے کا نام ہے اور جو شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو وہ عقد کی بناء پر اس کا مالک نہیں ہوتا' بلکہ وہ تو اس پر قبضے کی بناء پر

مالک ہوتا ہے' لہٰذا اس پر فسخ وارد نہ ہوگا۔ اسی لئے اجارے اور مالی دعویٰ پر صلح کرنے میں اور تقسیم وغیرہ کی صورتوں میں بھی اس کے لئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اشیاء کی واپسی سے فسخ ہوجاتے ہیں' لہٰذا ان میں خیار رویت ثابت ہوگا اور مہر' بدل خلع اور عمداً قتل سے مصالحت وغیرہ کی صورتوں میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا' اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اموال کے واپس کرنے سے فسخ نہیں ہوتے۔ لہٰذا اصول یہ ہوا کہ ہر وہ عقد جس میں مبیع کی واپسی سے عقد فسخ ہوجائے اس میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے اور جس میں عقد فسخ نہ ہو اس میں ثابت نہیں ہوتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی' واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) اس کا اسے نہ دیکھنا

لہٰذا اگر اس نے اس حالت میں اس کو خریدا کہ وہ اس کو دیکھ رہا ہو تو اس کو خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اصل شے عقد کا لازم ہونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عقد کا رکن کسی شے کے بغیر مطلقاً پایا گیا ہے' نیز اس لئے بھی کہ ہمارے لئے خیار کا ثبوت ازروئے نص ہوا ہے اور یہ نص ایسی صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے' جہاں مشتری نے اس کو نہ دیکھا ہو اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اشترای شیئا لم یرہ بالخیار اذا راہ — جس نے کوئی ایسی شے خریدی جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو دیکھنے پر اسے خیار ہوگا۔

لہٰذا اس کے دیکھنے پر خیار اصل حالت کے مطابق برقرار رہے گا اور اگر مشتری نے خریداری کے وقت تو اسے نہ دیکھا ہو' لیکن اس سے قبل وہ اس پر ایک نظر ڈال چکا ہو پھر اگر تو مبیع خریداری کے وقت اسی حال میں ہو جس پر کہ وہ اس وقت تھی تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خیار اس کو خلاف قیاس طور پر' اس روایت کی بناپر جو بن دیکھے کسی شے کی خریداری کرنے کے متعلق وارد ہوئی ہے' ثابت ہوا ہے اور یہاں تو اس نے ایسی شے کو خریدا ہے جسے اس نے دیکھا ہوا ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا اور اگر اس شے کی حالت بدل گئی ہو تو اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ جب اس کی حالت بدل گئی ہے تو وہ ایک مختلف شے بن گئی ہے تو وہ ایسی شے کی خریداری کرنے والا ہوگا جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو جب وہ اسے دیکھے گا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر دونوں کے درمیان اس کی حالت کی تبدیلی میں اختلاف ہوگیا: بائع نے کہا کہ وہ نہیں بدلی اور مشتری نے کہا کہ وہ شے بدل گئی ہے تو بائع کا قول معتبر ہوگا' اس لئے کہ اصل حالت کی عدم تبدیلی ہے اور تبدیلی تو ایک عارضہ ہے اور چونکہ بائع اصل حالت بیان کرنے والا اور مشتری ایک عارضی معاملے کا مدعی ہے' لہٰذا بائع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ واپسی کا حق ایک ایسا معاملہ ہے جس میں بدل اور اقرار جاری ہوتا ہے' لہٰذا اس میں قسم طلب کرنے کے قانون کا بھی اطلاق ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ مشتری تبدیلی کے اپنے دعویٰ کے ساتھ واپسی کے حق کا دعویدار ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے' لہٰذا منکر کا قول قسم کے ساتھ ہی معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے: بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کو خریداری کے وقت دیکھا تھا اور مشتری کہے میں نے نہیں دیکھا تھا' تو ایسی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ نہ دیکھنا اصل اور دیکھنا ایک عارضی معاملہ ہے' تو چونکہ ظاہری حال مشتری کے حق میں ہے' لہٰذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ نیز اس

لئے بھی کہ بائع دیکھنے کا دعویٰ کرکے مشتری پر عقد کے لازم کرنے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا اور اگر مشتری نے اس کو واپس کرنا چاہا پھر دونوں میں اختلاف ہوگیا' بائع نے کہا کہ یہ تو وہ شے نہیں جو میں نے تجھے فروخت کی تھی اور مشتری نے کہا کہ وہ تو یہی شے ہے تو اسی کی بات معتبر ہوگی کہ یہ وہی شے ہے۔ یہی حکم خیار شرط میں ہے' بخلاف خیار عیب کے' اس لئے کہ وہاں بائع کا قول معتبر ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مشتری خیار رویت اور خیار شرط میں اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ تیرا مال ہے اس پر واپسی کے حق کے اثبات کا مدعی نہیں ہوتا' اس لئے کہ واپسی کا حق اس کے لئے پہلے ہی ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے اور اس کی رضامندی کے واپس کرسکتا ہے۔ لیکن وہ اس بات کا مدعی ہے کہ یہی وہ شے ہے جو اس نے قبضہ کی ہے' لہٰذا ان دونوں کے مابین اختلاف قبضہ کردہ شے کی طرف راجع ہوگا۔ اور جب قبضہ کردہ شے کی تعیین میں اختلاف ہوجائے تو اس میں قبضہ کرنے والے کا قول معتبر ہوتا ہے اگرچہ اس کا قبضہ ناجائز ہو جیسے کہ غصب کا قبضہ تو سچے قبضہ میں تو بدرجہ اولیٰ اسی کا قول معتبر ہوگا' بخلاف خیار عیب کے' اس لئے کہ مشتری اس کی واپسی کیلئے خیار عیب میں تنہا فیصلہ نہیں کرسکتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپسی کا حقدار نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ محض اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہی مقررہ طور پر تیرا مال ہے' اس شے کی واپسی کے حق کا مدعی ہے اور بائع اس شے میں واپسی کے حق سے منکر ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری بینا (دیکھنے والا) ہو اور اگر وہ اندھا ہو تو اس کیلئے ثبوت خیار کی شرط محسوس کی جانے والی اشیاء میں محسوس نہ کرنے اور چکھی جانے والی اشیاء میں نہ چکھنے اور سونگھی جانے والی اشیا میں نہ سونگھنے اور وصف کی جانے والی اشیاء میں خریداری کے وقت اس کی وصف نہ بیان کرنے سے ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں یہ تمام اشیاء دیکھنے والے کے حق میں بمنزلہ دیکھنے کے ہیں' لہٰذا ان باتوں کا نہ ہونا اس کیلئے ثبوت خیار رویت کیلئے شرط ہوگا۔ پھر اگر اس کی جانب سے خریداری کے وقت ان اشیاء میں سے کوئی شے پائی گئی اور اس نے اس کو خرید لیا تو اس کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے کوئی سی بات قبضہ سے قبل پائی گئی پھر اس نے قبضہ کیا تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے کسی شے کا قبضہ کے وقت پایا جانا اس کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کے وقت دیکھنے والے شخص نے اسے دیکھا ہو' مثلاً یہ کہ اس نے اس کو دیکھا اور پھر اس پر قبضہ کیا ہو' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے اس کی لزوم عقد پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے' جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے' انشاء اللہ۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ اس وقت کا حکم ہے جب مشتری نے پوری مبیع کو خریداری کے وقت دیکھا ہو لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصہ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہو تو اس قسم کے مسائل پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک ہی شے ہوگی یا پھر متعدد اشیاء ہوں گی۔ پھر اگر وہ ایک ہی شے ہو اور اس نے اس کے کچھ حصہ کو دیکھا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا اس نے جسے دیکھا ہو وہ بعینہ مقصود بالذات شے ہوگی اور جسے نہ دیکھا ہو وہ کوئی ضمنی شے ہوگی یا دونوں میں سے ہر ایک شے بعینہ مقصود ہوگی۔ پھر اگر اس نے جسے نہ دیکھا ہو وہ دیکھی ہوئی شے کی ضمنی شے ہو تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' خواہ جس کو اس نے دیکھا ہو اس کا دیکھنا

اس کیلئے دوسری شے کے نہ دیکھنے کیلئے علمی طور پر مفید ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ تابع کیلئے اصل والا حکم ہی ہوتا ہے' لہٰذا اصل کو دیکھنا تابع شے کو دیکھنا ہے اور اگر جسے اس نے نہ دیکھا ہو وہ شے بنفسہ مقصود ہو پھر اگر اس نے اس شے کے جس حصہ کو دیکھا ہو اس کا دیکھنا نہ دیکھے ہوئے حصہ کی معلومات کیلئے مفید ہو تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اصل مقصد بقیہ حصہ کے بارے میں معلومات کا حصول ہے' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس تمام حصہ کو دیکھا ہو اور اگر اس کا دیکھنا دوسرے حصہ پر معلومات کیلئے مفید نہ ہو تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ دیکھے ہوئے حصہ سے مقصد حاصل نہیں ہوا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو۔

اسی اصول پر ہم متعدد مسائل کا استخراج کرسکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی خریدی' پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا باقی اعضا نہ دیکھے' تو باقی جسم اسی کے تابع ہوگا اور اگر اس نے اس کے باقی اعضا دیکھے' مگر اس کا چہرہ نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ تابع شے کا دیکھنا اصل کے دیکھنے کی طرح نہ ہوگا' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو' اور اگر اس نے کوئی گھوڑا یا خچر یا گدھا وغیرہ خریدا پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا اور کوئی اور حصہ نہ دیکھا تو ابن سماعہؒ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ انہوں نے اس کے اور غلام کے درمیان میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ جب تک وہ اس کا چہرہ اور پیٹھ والا حصہ نہ دیکھ لے اس کو خیار ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ چہرہ اور پیٹھ میں سے ہر ایک حصہ اس قسم کی اشیاء میں دیکھنے میں اپنی جگہ مقصود بالذات ہوتا ہے' تو جب تک اس نے دونوں کو نہ دیکھا اس کو خیار ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی پھر اگر وہ دودھ دینے والی بکری ہو اور اسے دودھ کے لئے اس نے خریدا یا اس نے کوئی دودھ دینے والی گائے یا اونٹنی' دودھ کے لئے خریدی تو اس کو دودھ نکال کر دیکھنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے کوئی بھیڑ بکری گوشت کیلئے خریدی تو اس کو بند کرکے دیکھنا ضروری ہوگا' حتیٰ کہ اگر اس نے اسے دور سے دیکھا تو اسے خیار ہوگا۔ اس لئے کہ گوشت والی بکری سے گوشت اور دودھ دینے والی بکری سے دودھ دوھنا مقصود ہوتا ہے اور ان دونوں امور کیلئے دور سے دیکھنا مفید نہیں ہوتا' واللہ اعلم۔

رہا اس کو پھیلا کر دیکھنا تو اگر تو اس کا سامنے والا اور عقبی حصہ مختلف ہوں تو اگر اس نے اس کا سامنے والا حصہ دیکھا نہ کہ اس کا عقبی حصہ (پشت)' جیسے کہ خود وغیرہ تو اس کو خیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کا عقبی حصہ دیکھا نہ کہ سامنے والا تو اس کو خیار ہوگا۔ الحسن نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اگر اس نے ایک ایسا کپڑا خریدا جس کو اس نے اوپر سے لپیٹی ہوئی حالت میں دیکھا اور پھیلا کر نہ دیکھا: پھر اگر تو وہ کپڑا سادہ (Plain) ہو اور نقش و نگار والا نہ ہو' تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ سادے کپڑے کے تھان کو اوپر سے دیکھ لینا باقی کپڑے کے بارے میں حصول معلومات کا ذریعہ ہے' اور اگر وہ کپڑا منقش (Printed) ہو تو جب تک اس نے اس کو پھیلا کر نہ دیکھا اور اس نے اس کا نقش و نگار نہ دیکھ لیا' اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ منقش کپڑے میں اس کے نقش و نگار مقصود بالذات ہوتے ہیں لیکن اگر وہ منقش تو نہ ہو' البتہ وہ علم (نشان) والا ہو اور اس نے اس کا نشان دیکھ لیا تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے پورا کپڑا دیکھا مگر اس کا علم (نشان) نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ نشان والے کپڑے میں نشان والا حصہ مقصود بالذات ہوتا ہے

جیسے کہ منقش کپڑے میں نقش و نگار مقصود بالذات ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ دیکھ لیا یا اس نے کوئی باغ خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ اور درختوں کے بالائی حصے دیکھ لئے تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے' اس لئے کہ گھر ایک ہی شے ہے اسی طرح باغ کا بھی یہی حکم ہے۔ تو اس لئے کچھ حصہ کو دیکھنا کل کو دیکھنا ہے۔ تاہم ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول تاویل شدہ ہے: جس کی تاویل یہ ہے کہ گھر کے اندرونی حصہ میں مزید کمرے اور عمارتیں نہ ہوں اور باہر والے حصہ کو دیکھنے سے مقصد حاصل ہوجاتا ہو' لیکن اگر اس کے اندر مزید عمارت ہو تو اس کو اس وقت تک اختیار ہوگا جب تک وہ اس کو اندر سے نہ دیکھ لے۔ اس لئے کہ مکان سے اس کے اندر والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور باہر والا حصہ اس کے تابع ہوتا ہے جیسے کہ منقش کپڑا' کہ اگر اس نے تمام کپڑے کو دیکھا سوائے اس کے نقش و نگار کے تو اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ اس کپڑے سے نقش والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور الکرخی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے میں اہل کوفہ کی عادت کے مطابق فتویٰ دیا تھا۔ اس لئے کہ ان کے مکانات ان کے زمانے میں اندر سے مختلف نہیں ہوتے تھے اور وہ ایک ہی وضع اور ایک ہی ہیئت پر بنے ہوتے تھے۔ البتہ بڑے اور چھوٹے ہونے میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے تھے۔ اور اس کے بارے میں علم باہر سے ایک نظر ڈال لینے سے حاصل ہوجاتا تھا مگر اب تو مکان کو اندر سے دیکھنا ضروری ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہمارے زمانے میں مکان اندر سے واضح طور پر مختلف ہوتا ہے' لہٰذا اس کے ظاہر کو دیکھنا داخلی طور پر علم کیلئے مفید نہیں ہوتا' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب خریدی ہوئی شے ایک ہی ہو اور اس نے کچھ حصہ دیکھا' لیکن اگر وہ کئی اشیاء ہوں پھر اس نے خریداری کے وقت ان میں سے کچھ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ کوئی کیلی یا موزون شے ہوگی اور اس نے اس میں سے کچھ خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہوگا۔ پھر اگر وہ مختلف اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کچھ اشیاء کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے' لہٰذا کچھ کو دیکھ لینا تمام اشیاء کو دیکھ لینے کی طرح ہوگا' ماسوا اس کے کہ باقی شے کو وہ اپنے دیکھنے کے برخلاف پائے تو اس کیلئے خیار ثابت ہوتا ہے' لیکن خیار عیب نہ کہ [illegible] ہے۔ اور اگر وہ اشیاء دو مختلف برتنوں میں ہوں تو اگر تو وہ اشیاء ایک ہی جنس اور ایک ہی صفت والی [illegible] تو ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ دو مختلف [illegible] میں ہونا دو جنس والی اشیاء کی طرح ہے اور مشائخ عراق کہتے ہیں کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس جنس کے کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے خواہ وہ اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں یا دو برتنوں میں' بشرطیکہ وہ تمام اشیاء ایک ہی جنس سے ہوں اور ایک ہی وصف پر ہوں۔ پھر اگر وہ اشیاء دو اجناس سے ہوں یا ایک جنس سے' مگر دو مختلف اوصاف سے تعلق رکھتی ہوں تو بلا اختلاف اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ ایک جنس اور ایک وصف والی شے کو دیکھ لینا دوسری جنس اور دوسری وصف کے متعلق علم کیلئے مفید نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ اشیاء عددیات متفاوتہ میں سے ہوں' جیسے غلام' جانور اور کپڑے اس طرح کہ اس نے غلاموں یا جانوروں کی ایک جماعت یا اونٹوں اور گایوں یا بھیڑوں کا ایک ریوڑ خریدا یا ہروی جرابوں کا ایک بنڈل

خریدا' پھر اس نے کچھ کو دیکھا یا تمام کو دیکھا' مگر ایک کو نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا کہ وہ یا تو تمام اشیاء کو واپس کردے یا تمام کو روک لے' اس لئے کہ اس جنس کی کچھ اشیاء کو دیکھ لینا دوسری اشیاء کے علم کیلئے مفید نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو' بخلاف کیلی اور موزون اشیاء کے' اس لئے کہ وہاں کچھ حصہ کو دیکھ لینا بقیہ اشیاء کے علم کیلئے مفید ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کپڑوں کا ایک گٹھا ایک تھیلے میں خریدا اور اس نے بعض کے محض کنارے دیکھے یا اس نے تمام کو تہہ کیا ہوا دیکھا تو اس کو خیار نہ ہوگا' تاوقتیکہ وہ کپڑے نشان والے یا منقش نہ ہوں' لیکن اگر وہ منقش ہوں اور نہ نشان والے تو ان میں سے کوئی حصہ مقصود بالذات ہوگا اور نہ کچھ حصہ تابع ہوگا لہٰذا کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی اشیاء میں علم کیلئے مفید ہوگا اور کچھ حصہ کو دیکھ لینا تمام کو دیکھنے کی طرح ہوگا جیسے کہ اس نے تربوز کا ایک بورا یا اناروں کا ایک ٹوکرا خریدا تو اس نے کچھ کو دیکھا تو اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ ان میں سے بعض دوسروں کے تابع نہیں ہیں' بلکہ ان میں سے ہر ایک مقصود بالذات شے ہے لہٰذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں میں علم کیلئے فائدہ مند نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں واضح طور پر باہم تفاوت پایا جاتا ہے' لہٰذا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر وہ اشیاء "عددیات متقاربہ" (ایک دوسرے سے ملتی جلتی اور گن کر فروخت کی جانے والی) ہوں جیسے اخروٹ اور انڈا وغیرہ' پھر اس نے کچھ کو دیکھا تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں اس کو خیار ہوگا۔ اور انہوں نے ان اشیاء کو عددیات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف) سے ملا دیا ہے اس لئے کہ چھوٹے اور بڑے ہونے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے' جیسے تربوز اور انار وغیرہ میں۔

اور القاضی الاسبیجابی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ انڈے اور اخروٹ کے چھوٹے اور بڑے ہونے میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا' لہٰذا عرف و عادت اور شرع میں یہ تفاوت کالعدم تصور ہوگا' اسی لئے عقد سلم میں یہ تفاوت کالعدم سمجھا جاتا ہے' حتیٰ کہ اس میں ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک گن کر عقد سلم جائز ہے۔ امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے' لہٰذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں کے حال کو جاننے کیلئے مفید ہوگا۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا جواب (حکم) وہی ہو جو الکرخیؒ نے لکھا ہے اور اس میں اور عقد سلم میں فرق ہو۔ وہ یہ کہ انڈا اور اخروٹ چھوٹے اور بڑے ہونے میں حقیقتاً ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ اشیاء میں ان کی حقیقت کا اعتبار کیا جائے ماسوا اس کے کہ شریعت نے عقد سلم میں یہ تفاوت ختم کردیا اور اس کو کالعدم قرار دیا ہے' اس لئے کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے' مگر اسی جگہ خیار کو ساقط کرنے کی کوئی مجبوری نہیں' لہٰذا اس میں تفاوت معتبر ہوگا۔ تو اس میں کچھ کو دیکھنا حصول مقصد کا ذریعہ نہیں ہوگا' یعنی دوسری اشیاء کے حال کا اس سے پتہ نہیں چلتا' لہٰذا اس کا خیار باقی رہے گا' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے قارورہ (شیشی) میں تیل خریدا اور اس نے شیشی کے باہر سے اس کو دیکھ لیا تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابن سماعہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کو خیار نہ ہوگا اس لئے کہ باہر سے دیکھنا داخل سے حصول علم کا باعث ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو باہر نکال کر دیکھ لیا ہو۔ انہی سے مروی ہے کہ اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ باہر سے دیکھ لینے سے شیشی کے اندر موجود شے کا مکمل

علم حاصل نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ اندر والا تیل شیشی کے رنگ سے ہم رنگ نظر آتا ہے۔ لہٰذا اس دیکھنے سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ فقہاء نے مشتری کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے مبیع کو شیشے میں سے دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اسی طرح پانی میں سے دیکھنے کا بھی یہی حکم ہے۔ فقہاء نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) کو نہیں دیکھا۔ اس نے تو اس کی محض ہم شکل شے (شبیہہ) دیکھی ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) مبیع کو ہی دیکھا ہے نہ کہ اس نے شیشے اور پانی میں غیر مبیع کو دیکھا ہے' بلکہ اس نے اسی کو اصل حالت میں دیکھا ہے' لیکن ایسے طریقے پر جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو دیکھنے کا عادی طریقہ نہیں ہے اور یہ بات بعید نہیں ہے۔ اس لئے کہ بالمقابل ہو کر دیکھنا دیکھنے کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ ہم اللہ عزشانہٗ کو بغیر سامنے آنے کے دیکھتے ہیں' لیکن بعض اوقات اس سے اس کی اصل ہیئت کے متعلق علم حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ شیشے اور اصل میں فرق ہوتا ہے' لہٰذا اسے اس کی اصل کے بارے میں معلومات درکار ہیں نہ اس کی ہیئت کے بارے میں' اس لئے اس کیلئے خیار ثابت ہوگا نہ کہ اس کی بناپر جو فقہاء نے لکھی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

علاوہ ازیں عرف عام میں کوئی شخص خریدنے کیلئے کسی شے کو شیشے یا پانی میں سے نہیں دیکھتا تاکہ اسے اس طریقے سے اس شے کے متعلق علم حاصل ہوجائے' لہٰذا اس کا شیشے میں سے دیکھنا' اگرچہ اس نے اس کی عین ذات کو دیکھا ہو' خیار کو ساقط کرنے والا نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی ساس کی شرمگاہ کو پانی یا شیشے میں سے شہوت کے ساتھ دیکھا کہ اس کیلئے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح طلاق رجعی یافتہ عورت کی شرمگاہ کی طرف اس طرح دیکھنا رجوع کا باعث نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی دائرے میں کوئی مچھلی خریدی جس کو بغیر شکار اور حیلے کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی۔ پھر اگر خریدار نے اس کو پانی میں دیکھا اور اس کو پکڑ لیا تو بعض نے کہا کہ اس کو خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے عین مچھلی کو پانی میں دیکھا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ اس نے اس کو اصل حالت میں نہیں دیکھا کیونکہ پانی میں کوئی شے اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اس نے اس کو اس سے زیادہ بڑا دیکھا ہے' تو چونکہ اس دیکھنے سے اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا جو اس کی معرفت ہے' لہٰذا اس کو خیار ہوگا۔

۵۰: خیار رویت کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان

خیار رویت کے ثبوت کا وقت اس کے دیکھنے کا وقت ہے' نہ کہ اس سے پہلے کا وقت' حتیٰ کہ اگر دیکھنے سے قبل اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ صریح الفاظ کے ساتھ اس پر راضی ہوگیا' مثلاً اس نے کہا "میں نے اس بیع کی اجازت دی یا میں اس پر راضی ہوگیا" یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں' پھر اس نے اس کو دیکھ لیا تو اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کے بعد مشتری کیلئے خیار ثابت کیا ہے تو اگر دیکھنے سے قبل اس کی طرف سے اجازت دینا درست ہوتا تو دیکھنے کے بعد اس کیلئے خیار رویت ثابت نہ ہوتا اور یہ بات نص کے خلاف ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ معقود علیہ (مبیع)

دیکھنے سے قبل رویت (دیکھنے) کے اعتبار سے مجہول الوصف ہے اور کسی شے کے بارے میں معلومات ہونے سے قبل رضامند ہونا اس لئے درست نہیں کہ کسی شے کا سبب پائے جانے سے پہلے علم کا حاصل ہونا محال ہے' لہٰذا یہ اجازت کالعدم ہوگی۔ رہا دیکھنے سے پہلے اس کے فسخ کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں' اس لئے کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی اختیار نہیں' اسی لئے اس کی جانب سے اجازت درست نہیں ہوتی لہٰذا اس کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک غیرلازم عقد ہے لہٰذا یہ فسخ کا محل ہوگا' جیسے کہ وہ عقد جس میں خیار عیب ہو' نیز عقد اجارہ اور عقد ودیعت کا یہی حکم ہے۔ اس سے ان کے اس قول کا بھی جواب آگیا کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں' اس لئے کہ فسخ کرنے کا حق خیار کے حکم کی بناپر ثابت ہی نہیں ہوا وہ تو لزوم عقد کے حکم کی بناپر ثابت ہوا ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

و: ثبوت خیار کی کیفیت کا بیان:

اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار رویت دیکھنے کے بعد تمام عمر میں مطلقاً ثابت ہوتا ہے' تا آنکہ اس کو باطل کرنے والا کوئی امر نہ پایا جائے تو تب اس کا یہ خیار باطل ہوگا ورنہ وہ خیار علی حالہ قائم رہے گا۔ اور فسخ کے امکان پر وہ موقوف نہ رہے گا اور یہی قول الکرخی کا مختار قول ہے۔ اس لئے کہ اس خیار کے ثبوت کا سبب اس کی رضامندی میں خلل کا واقع ہونا ہے اور جب تک حکم کا سبب باقی ہے' اس وقت تک حکم باقی رہے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ دیکھنے کے بعد یعنی امکان فسخ کے ختم ہونے تک محدود طورپر ثابت ہوتا ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو دیکھا اور اس کیلئے فسخ کرنا ممکن ہو اور اس نے اس کو فسخ نہ کیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اگرچہ خیار کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے کوئی دوسرا سبب نہ پایا گیا' جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے' انشاء اللہ۔ اس لئے خیار ساقط کرنے والے اسباب میں اس کی رضامندی اجازت اور امکان کے بعد اس کا فسخ سے رک جانا ہے جو اس کی جانب سے اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

ان امور کا بیان جن سے خیار رویت ساقط ہوتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے
اور جن سے خیار ساقط نہیں ہوتا اور بیع لازم نہیں ہوتی

ایسے امور کی اصلاً دو اقسام ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری کی پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو دلالت میں صریح کے قائم مقام ہوں۔

(۱) صریح اور صریح کے قائم مقام الفاظ: سے مراد یہ ہے کہ جیسے وہ کہے میں نے بیع کی اجازت دی' میں راضی ہوا' میں نے اس کو پسند کیا یا وہ الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ بائع کو اس اجازت کا علم ہو یا نہ ہو' اس لئے کہ بیع مطلق میں اصل اس کا لزوم ہے اور یہاں اس سے رکاوٹ اس کی رضامندی میں خلل کا پیدا ہونے کی بناپر ہے تو جب اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ اس پر راضی ہوگیا تو مانع زائل ہوگیا اور

بیع لازم ہو گئی۔

(۲) دلالتاً: رہی دلالتاً" اس کی رضامندی تو اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کی جانب سے دیکھنے کے بعد کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اس کی اجازت اور رضامندی پر دلالت کرے' جیسے کہ اس نے دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کیا۔ اس لئے کہ دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کرنا لزوم بیع کیلئے اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو دیکھنے کے بعد قبضے کا ہونا' ایسے ہی ہے جیسے دیکھنے کے بعد عقد کا ہونا اور وہ اس کی رضامندی کی دلیل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور خواہ اس نے اس پر بنفسہ قبضہ کیا یا اس کے وکیل نے قبضہ کیا' اس طرح کہ اس کا وکیل اس پر جب قبضہ کررہا ہو تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو اور اس کا دیکھنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موکل کے دیکھنے ہی کی طرح ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل کے دیکھنے کے ساتھ اس پر قبضے سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ قبضہ کے وکیل کو امام صاحب کے نزدیک خیار رویت کو ساقط کرنے کا اختیار ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ قبضہ کیلئے بھیجا ہوا قاصد اس خیار کو ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کے وکیل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اس کا دیکھنا اس کے موکل کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا۔ اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کیلئے بھیجا ہوا قاصد اس کا اختیار نہیں رکھتا اور اس کا دیکھنا بھیجنے والے کے دیکھنے کی مانند نہ ہوگا اور بھیجنے والے کو فسخ کا اختیار حاصل رہے گا' جب وہ اس کو دیکھے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس کے حکم امر کے ساتھ تصرف کرنے والا ہے اور جو شخص حکم کے ساتھ تصرف کررہا ہو اس کا تصرف حکم کے موقع سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اس کے قبضہ کیلئے وکیل ہے' اس سے خیار کو ساقط کرنے کیلئے نہیں' لہٰذا وہ اس کو ساقط کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اسی لئے وہ خیار عیب اور خیار شرط کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ پھر جیسے قاصد بھی اس کا حقدار نہیں ہوتا تو اسی طرح وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس پر قبضہ کرنے کا وکیل ہے' لیکن پورے قبضہ کیلئے' اس لئے کہ کسی شے کیلئے کوئی وکیل (مختار) اس کو اتمام و کمال کیلئے ہوتا ہے' اس لئے وکیل خصومت (عدالتی چارہ جوئی کے وکیل) کو قبضہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور قبضہ کی تکمیل اس کے خیار کو ساقط کرنے کے ساتھ ہی ممکن ہے' اس لئے کہ خیار رویت قبضہ کی تکمیل سے مانع ہے' اسی لئے قبضے کے بعد وہ تفریق کا مختار نہیں رہتا' کیونکہ وہ غیر مقبوضہ شے ہے۔ اس سے صاحبینؒ کے اس قول کا بھی جواب آگیا کہ وہ اس کے قبضہ کیلئے وکیل ہے نہ کہ خیار کو ساقط کرنے کیلئے' اس لئے کہ ان کے نزدیک وکیل مقصود بالذات طور پر خیار کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ موکل اس کا مالک نہیں ہے تو اس کا وکیل اس کا کیسے مالک ہوگا اور وہ خیار تو قبضے سے ہی باطل ہوجاتا ہے' اس طرح کہ جب اس نے اس پر قبضہ کیا تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو حتیٰ کہ اگر اس نے اس پر خفیہ قبضہ کیا پھر اس نے خیار کو باطل کرنا چاہا تو وہ اس کا حقدار نہ ہوگا۔ بعض اوقات کوئی شے دوسری شے کے ساتھ ضمنی طور پر ثابت ہوتی ہے اگرچہ وہ مقصوداً ثابت نہیں ہوتی' جیسے وکیل کی معزولی وغیرہ' بخلاف خیار عیب کے' اس لئے کہ وہ قبضہ کی تکمیل سے مانع نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ وہاں قبضے کے بعد اس میں تفریق کرنے کا مالک ہے اس طرح قبضے کے بعد عدالتی فیصلہ کے بغیر اس کی واپسی عقد کو بنیاد سے ختم کرنا نہیں ہے' بخلاف قبضہ

سے قبل اس کی واپسی کے اور بخلاف خیار شرط کے۔ اس لئے کہ وہاں وہ اس کا پسندیدگی کے لئے اس کا حق دار ہوتا ہے اور قبضہ اس کی پسندیدگی کا ایک وسیلہ ہے' لہٰذا اس شے پر قبضہ رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور خیار رویت رضامندی میں خلل پیدا ہوجانے کی بناپر ثابت ہوتا ہے اور دیکھنے کے ساتھ حاصل کردہ قبضہ مکمل طورپر اس کا رضامندی کی دلیل ہے۔ جس سے خیار کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے اور بخلاف قبضہ کیلئے نامزد کردہ قاصد کے' اس لئے کہ وہ قبضہ کے مسئلے میں مؤکل کا نائب ہے' تو چونکہ اس کا قبضہ بھیجنے والے کا قبضہ ہے' لہٰذا قبضہ کی یہ تکمیل بھیجنے والے کی طرف شمار ہوگی جبکہ وکیل نفس قبضہ میں اصل ہے اور موکل کیلئے اس کے فعل کا حکم واقع ہوتا ہے' لہٰذا اس کی تکمیل وکیل کی طرف سے بھی درست ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس میں مالکوں جیسا کوئی تصرف کیا' مثلاً کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ دیا یا اس کو سرخ یا زرد رنگ دے دیا یا ستو ہوں تو ان کو اس نے گھی یا شہد کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی یا اس نے اس میں کچھ پودا لگا دیا یا اس نے اس میں کوئی کھیتی کاشت کردی یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے مجامعت کرلی یا شہوت کے ساتھ اس کو چھو لیا یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا سواری ہو تو وہ اس پر ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہوگیا وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات پر اس کا یہ اقدام اس کی جانب سے بیع کے لزوم' اس کی ملکیت کی اجازت اور اس کی رضامندی پر دلالت ہے' کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور بیع فسخ ہوجائے تو اس سے یہ ظاہر ہوجائے گا کہ اس نے ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو کہ حرام ہے' لہٰذا اس کے اس عمل کو حرام ہونے سے بچانے کے لئے اس کی جانب سے اسے اجازت قرار دیا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آگے فروخت کے لئے پیش کردیا خواہ اس نے فروخت کیا یا نہ کیا' اس لئے کہ جب اس نے اس کو بیع کے لئے پیش کیا تو اس نے مشتری کیلئے لازم ملکیت کے اثبات کا قصد کیا ہے جس کا لازمہ یہ ہے کہ خود اس کیلئے ملک ثابت ہو تاکہ اس کی ملک کا دوسرے شخص کیلئے اثبات ممکن ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ حصے کو بیع کیلئے پیش کیا تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ صحیح قول امام ابویوسفؒ کا ہی ہے۔ اس لئے کہ خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا پتہ اس کے بیع کے لیے پیش کرنے سے چلا ہے اور اس کا بیع کیلئے پیش کرنا اس کی اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے اور دلالت والی اجازت صریح اجازت سے کم تر درجے پر ہے تو اگر وہ بعض مبیع میں صریح الفاظ سے اجازت دیتا تو جائز نہ ہوتا اور اس کا خیار ساقط نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے بائع پر صفقہ کا تکمیل سے قبل متفرق کرنا لازم آتا ہے' لہٰذا دلالت والی اجازت سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ہبہ کیا خواہ اس نے اس کو موھوب لہ' کو سونپ دیا یا نہ اس لئے کہ جو شے ہبہ کے ساتھ دوسرے کیلئے ثابت ہوجائے وہ عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی جانب واپس نہیں ہوسکتی' تو چونکہ اس کا یہ اقدام اپنے لئے ثابت شدہ ملکیت کا اثبات ہے' لہٰذا یہ امر ہبہ کرنے والے کیلئے لزوم ملکیت کا متقاضی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو رہن رکھا اور دوسرے کو سونپ دیا یا اس کو اجرت پر دیا' تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک فعل ذاتہٖ عقد لازم ہے اور ان دونوں کے ساتھ ثابت شدہ حق دوسرے کیلئے حق ثابت شدہ حق ہے۔ یہی حکم اس

وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنایا' اس لئے کہ مکاتب کیلئے کتابت ایک عقد لازم ہے اور اس کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ اس کے حق میں حق لازم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو ہبہ کیا اور دوسرے کے سپرد کردیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر یا اس کو ام ولد بنا لیا' اس لئے کہ یہ تمام لازمی تصرفات ہیں اور ان سے لازم ملکیت یا لازم حق ہی ثابت ہوتا ہے' لہٰذا ان تصرفات پر اس کا اقدام ازروئے دلالت اس کی جانب سے اجازت اور عقد کا التزام کرنا ہے۔ اور اگر اس نے کسی شے کو اپنے لئے خیار رکھ کر فروخت کیا تو ایک روایت کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے خیار ساقط ہوجائے گا اور یہی روایت صحیح ہے۔ اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا بیع کیلئے پیش کرنے سے کم تر نہیں ہے' بلکہ اس سے بڑھ کر ہے۔ تو جب بیع کیلئے پیش کرنے سے اس کا خیار ساقط ہوجاتا ہے تو اس سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے مبیع کے کچھ حصہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو تب بھی باقی حصہ میں اس کیلئے خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو بیع لازم ہو جائے گی اس لئے کہ باقی حصہ کو بائع کی طرف واپس کرنے میں صفقہ کی تکمیل سے پہلے تفریق لازم آتی ہے کیونکہ خیار رویت صفقہ کو مکمل ہونے سے رضامندی کی عدم تکمیل کی بناء پر روکتا ہے' اسی طرح اگر اس کے فعل سے معقود علیہ (مبیع) میں کوئی نقصان ہوگیا تو تب بھی یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

۳- ضروری

ہر وہ امر جس سے خیار رویت ساقط ہوجائے اور بیع اس کے کسی فعل کے بغیر لازم ہوجائے تو وہ سقوط خیار کیلئے ضروری امر سمجھا جاتا ہے' جیسے ہمارے نزدیک مشتری کی موت وغیرہ' امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ خیار شرط کے تحت بیان ہوچکا ہے۔

اسی طرح مبیع کے دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت دینے کا بھی یہی حکم ہے جو انہوں نے مشترکہ طور پر خریدی ہو اور انہوں نے اسے نہ دیکھا' جبکہ اس کا دوسرا ساتھی اس کی اجازت نہ دے' یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ بھی خیار عیب میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح اگر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہوجائے یا اس میں آسمانی آفت یا کسی اجنبی کے فعل سے عیب پیدا ہوجانے کی بناء پر نقصان پیدا ہوجائے یا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بائع کے فعل سے اس میں عیب پیدا ہوجائے یا مشتری کے قبضہ میں اس میں اس سے الگ یا اس سے پیدا ہونے والا یا پیدا نہ ہونے والا متصل اضافہ پیدا ہوجائے' اسی تفصیل' اسی اتفاق اور اسی اختلاف کے ساتھ جس کا ہم خیار شرط اور خیار عیب کے ضمن ذکر کرآئے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ فعل جو خیار شرط اور خیار عیب کو باطل کردیتا ہے اس سے خیار رویت بھی ساقط ہوجاتا ہے' ماسوا اس کے کہ خیار شرط اور خیار عیب صریح الفاظ میں ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتے ہیں مگر خیار رویت صریح الفاظ کے ساتھ ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا' نہ دیکھنے سے قبل اور نہ دیکھنے کے بعد۔ پھر جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں ہوتا' اس لئے کہ خیار رویت کا وقت اس شے کو دیکھنے (رویت) کا وقت ہے تو جب اس سے پہلے اس کو کوئی اختیار ہی نہ

تھا اور کسی حق کو اس کے یا اس کے سبب کے ثبوت سے پہلے ساقط کرنا محال ہے' لہٰذا یہاں اسقاط درست نہ ہوگا۔ رہا دیکھنے کے بعد تو وہ اس لئے یہ خیار دونوں فریقوں کی جانب سے شرط رکھنے سے حاصل نہیں ہوا' اس لئے کہ عقد کا رکن ازروئے نص اور دلالت شرط کے بغیر صادر ہوا ہے اور یہ خیار تو ایک حکمت کی بناپر ازروئے شرع ثابت ہوتا ہے' لہٰذا یہ حق تو اللہ تعالیٰ کے حق کی بناپر اس کیلئے ثابت ہوگا۔ جبکہ خیار شرط اور خیار عیب تو عقد کنندگاں کی جانب سے شرط رکھنے کی بناپر ثابت ہوتے ہیں۔ خیار شرط کا معاملہ تو ظاہر ہے' اس لئے کہ وہ عقد میں صریح الفاظ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ رہا خیار عیب تو وہ اس لئے کہ معقود علیہ کا صحیح و سالم ہونا دلالتاً" ثابت ہوتا ہے اور جو شے دلالت النص سے ثابت ہو وہ صریح نص سے ثابت شدہ شے کی طرح ہی ہوتی ہے' لہٰذا یہ بندے کے حق کے طورپر ثابت ہوگا اور جو شے بندے کے حق کے طورپر ثابت ہو تو وہ شے مقصود بالذات طریقے پر ساقط کردینے سے ساقط ہوجاتی ہے' اس لئے کہ انسان اپنے حق میں مقصود بالذات یعنی وصولی اور ساقط کرنے وغیرہ کے تصرفات کا حقدار ہوتا ہے اور جو شے اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے ثابت ہو تو اس کو بندہ مقصود بالذات طورپر تصرف کرکے ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس میں دوسرے کیلئے مقصود بالذات تصرف کا حق نہیں رکھتا لیکن بطریق ضرورت اس حق کے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے' اس طرح کہ اس تصرف کو اس کے حق میں مقصود بالذات کہا جاسکتا ہو اور وہ تصرف ضمنی طورپر شرعی حق کے سقوط کا ذریعہ ہو' لہٰذا اس طرح اس کے ذاتی تصرف کی بناپر شرعی حق ضمنی طورپر ساقط ہوجاتا ہے' جیسے کہ مشتری نے اس کو دیکھنے کے بعد اس کی اجازت دیدی اور اس پر راضی ہوگیا خواہ صریح الفاظ میں یا ایسے تصرف کے متصل ہوجانے سے جو اس کی رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہو' اس لئے کہ یہ حق اگرچہ اس کیلئے شرعاً" ثابت ہوا ہے' لیکن شریعت نے اس حق کو بندے کے حق کے طورپر ثابت کیا ہے' تا آنکہ وہ اسے دیکھ نہ لے۔ پھر اگر وہ شے اس کو پسند ہو تو وہ اس کی اجازت دیدے اور اگر وہ اسے پسند نہ ہو تو اس کو واپس کردے۔ اس لئے کہ متعلقہ شخص کو فسخ اور اجازت کے اختیار دینے کا نام ہی خیار ہے' لہٰذا مشتری بیع کی اجازت دینے اور رضامندی ظاہر کرنے سے اپنے حق میں مقصود بالذات طورپر تصرف کرنے والا ہوتا ہے۔ پھر اجازت کے لوازم میں سے عقد کا لزوم ہے اور عقد کے لزوم کے لوازم میں سے اس کے خیار کا ساقط ہونا ہے' لہٰذا خیار کا ساقط ہونا بطریق ضرورت ہوگا نہ کہ مقصود بالذات طریقے پر' اور کسی شے کا بطریق ضرورت ثابت ہونا ممکن ہے گو اس کا مقصود بالذات طریقے پر ثابت ہونا ممکن نہ ہو' جیسے کہ بیع کے وکیل کو اگر اس کے موکل نے معزول کردیا اور اسے علم نہ ہو تو وہ معزول ہوجائے گا اور اگر موکل نے بذات خود اس شے کو فروخت کردیا تو وکیل ازخود معزول ہوجائے گا' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے دیکھنے سے قبل اس شے کو شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا یا اس کو بیع کیلئے پیش کیا یا اس کو ہبہ کردیا' مگر اسے دوسرے کے سپرد نہ کیا یا مشتری کا کوئی گھر تھا تو اس کے حصے کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا تو اس نے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لے لیا تو اس کا خیار بدستور رہے گا' اس لئے کہ یہ تمام تصرفات اس کی رضامندی کی دلیل ہیں اور اس کو دیکھنے سے قبل اس کا خیار صریح الفاظ سے بھی ساقط نہیں ہوتا تو دلالت رضا سے تو بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہوگا' یہ حق تو فسخ مشکل ہوجانے کی بناپر بھی ساقط ہوتا ہے' مثلاً اس نے

اسے آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا یا اس کو فروخت کردیا یا اس کو اجرت پر دیدیا یا اس کو رہن رکھوا دیا اور اس کو سپرد کردیا۔ رہا آزاد کرنا اور مدبر بنانا تو وہ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تصرف مملوکہ محل (جگہ) سے متصل ہونے کی بناپر صحیح طورپر واقع ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک تصرف لازمی تصرف ہے جو ختم ہونے سے فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا ان دونوں تصرفات کے فسخ کے مشکل ہونے کی بناپر بیع کا فسخ ہونا مشکل ہوگا' جبکہ بیع' اجارہ اور رھن کا یہ حکم اس لئے ہے کہ یہ تصرفات لازمی ہیں اور اس نے ان کے ذریعے اس شے میں دوسرے کی لازمی ملکیت یا لازمی حق کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ وہ اس کے واپس لینے کا مالک نہیں ہوتا۔ جس کی بناپر فسخ مشکل ہوگا اور فسخ کا مشکل ہونا اس کے لزوم کو ثابت کردیتا ہے' اس لئے کہ جب فسخ کرنا مشکل ہوجائے تو خیار کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ "حق ضرورتاً" ساقط ہوجائے گا اور اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو رھن رکھوایا یا اس کو اجرت پر دے دیا پھر اسے عدالتی فیصلے کے تحت عیب کی بناپر واپس کردیا یا اس نے رھن کو چھڑوالیا یا اجارے کی مدت گزر گئی تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ خیار رویت ساقط ہوجانے کے بعد نئے سبب کے سوا واپس نہیں ہوتا' بخلاف خیار عیب کے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو مکاتب بنایا یا اس کو ہبہ کردیا اور دوسرے کو دے دیا یا مشتری کیلئے شرط خیار ہو' اور اس نے اسے دیکھنے سے قبل فروخت کردیا تو اس کو بیع لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود عقود لازمہ ہیں ان سے حقوق لازمہ ثابت ہوتے ہیں۔ کتابت اس لئے کہ وہ مکاتب کے حق میں عقد لازم ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی رضامندی کے بغیر اس کو فسخ کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس شے کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ بیع کے نقطہ نظر سے ایک عقد لازم ہے۔ رہا ہبہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت ہونے والی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جو عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی طرف واپس نہیں ہوسکتی' لہٰذا اس میں اس کی ملکیت بھی معنوی طورپر لازم ملکیت تصور ہوگی۔ اور جب ان تصرفات کی بناپر بیع کو فسخ کرنا مشکل ہوجائے اور فسخ کا مشکل ہونا عقد کے لزوم کو واجب کرتا ہو تو فائدہ نہ ہونے کی ضرورت کی بناپر خیار ساقط ہوجائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شے کو اپنی ذات کیلئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اس لئے کہ یہ تصرف اس کے حق میں لازمی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم دوسرے کو سپرد کئے بغیر ہبہ اور بیع کیلئے دوسرے کے سامنے اس شے کو پیش کرنے کا ہے' واللہ اعلم۔

پھر جو ہم نے بیان کیا یعنی خیار کا ساقط ہونا اور مشتری کی رضامندی سے بیع کا لازم ہونا' یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام مبیع کو دیکھ لے اور پھر وہ اس پر راضی ہوجائے' لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصے کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو کیا اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا؟ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں بحث کی تفصیل وہی ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کی ہے کہ اگر اس نے مبیع کے کچھ حصہ کو خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو کیا اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا؟ تو ہر وہ فعل جو وہاں ثبوت خیار سے مانع ہے وہ یہاں بھی ثابت ہونے کے بعد خیار رویت کے سقوط کا موجب ہے اور جن افعال سے وہاں خیار ثابت نہیں ہوتا ان سے یہاں بھی خیار رویت ساقط نہ ہوگا اور ان کے علاوہ کسی اور مسئلے میں دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی ایسی شے خریدی جو زمین میں پوشیدہ ہو جیسے گاجر' پیاز' تھوم' چقندر اور مولی وغیرہ جو کہ زمین میں پوشیدہ رہتی ہیں۔ پھر اس نے بعض کو نکال لیا اور وہ اکھاڑی ہوئی اشیاء کی بنا پر بیع پر راضی ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جب اس نے باقی حصہ کو اکھیڑا تو اس کو بدستور خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو تمام کو واپس کردے اور چاہے تو تمام شے کو رکھ لے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس شے کا اتنا حصہ اکھیڑا کہ جس سے جسامت میں بقیہ حصے پر استدلال کیا جاسکتا ہو اور اس پر مشتری راضی ہوگیا تو بیع اس کو لازم ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اتنا حصہ اکھیڑلیا کہ جس سے جسامت میں باقی حصہ پر استدلال کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بعض کا دیکھنا تمام شے کے دیکھنے کی طرح ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام شے کو اکھیڑ کر دیکھ لیا ہو اور وہ اس پر رضامند ہوگیا ہو' جیسے کہ اگر اس نے غلے کی کوئی بوری خریدی اور اس نے اس کے اوپر سے اسے دیکھ لیا تو اس سے اس کا خیار ساقط ہوجاتا ہے' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمین میں پوشیدہ رہنے والی یہ اشیاء بڑی اور چھوٹی' نیز اور عمدہ اور ردی ہونے میں ایک دوسرے سے واضح طور پر مختلف ہوتی ہیں' اس لئے ان میں سے کچھ کو دیکھ لینا بقیہ حصے کو دیکھنے کیلئے مفید نہیں ہوتا' للذا یہ اشیاء کپڑوں اور عددیات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف اشیاء) کی طرح ہوں گی۔

اور اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر تمام مبیع کو کاٹ دیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ یہ معقود علیہ کو اکھیڑنے کے ساتھ اس میں نقصان کرتا ہے' کیونکہ یہ اشیاء زمین میں بڑھتی اور پھیلتی ہیں اور اس حال میں ان کی طرف خرابی کا عمل تیزی سے نہ جائے گا اور اکھیڑنے کے بعد وہ نہیں بڑھیں گی اور ان کا جلدی خراب ہونا ممکن ہوگا۔ اور مشتری کے قبضہ میں معقود علیہ میں نقصان کا پیدا ہوجانا اس سے خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لزوم کا باعث ہوتا ہے۔ تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کچھ حصے کو اس کی اجازت کے بغیر اکھیڑا۔ اس لئے کہ اس نے مبیع کے کچھ حصے میں نقصان پیدا کردیا ہے اور مبیع کے کچھ حصے میں نقصان کا پیدا ہوجانا باقی حصہ کو واپس کرنے سے مانع ہوجاتا ہے' تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا اور اگر اس نے اس تمام شے کو بائع کی اجازت کے ساتھ یا کچھ کو اس کی اجازت سے اور باقی کو اپنی مرضی سے اکھیڑ دیا تو الکرخیؒ نے اس کے حکم کا اس فصل میں ذکر نہیں کیا۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس کا حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کی رو سے مختلف نہ ہو' جیسے کہ مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر مبیع میں بائع کے فعل سے نقصان پیدا ہوجائے تو اس سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار ساقط ہوجائے گا اور یہی امام ابویوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور بشر امام ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مشتری نے کچھ حصہ کو بائع کی اجازت سے اکھیڑا یا بائع نے اس میں سے کچھ کو اکھیڑا تو دیکھا جائے گا' اگر زمین میں پوشیدہ حصہ ایسا ہو' جسے اکھیڑنے کے بعد ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جاتا ہو اور اس نے اتنی مقدار میں اس کو نکالا جو ماپنے یا تولنے کے تحت آتا ہو اور وہ اس پر راضی ہوجائے تو اس کو بیع لازم ہوجائے گی اور اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ کچھ تولی ہوئی شے کو دیکھنے کے بعد اس کا راضی ہوجانا تمام مقدار پر اس کے راضی ہونے کی طرح ہے' اس

لئے کہ کچھ کی حالت دیکھنے سے باقی شے کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے' البتہ اگر اکھیڑی ہوئی شے کم مقدار میں ہو جو ماپنے کے تحت نہ آتی ہو تو اس سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اکھیڑنا اور چھوڑ دینا ایک ہی طرح ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس سے کچھ نہ اکھیڑا ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جو گن کر فروخت کی جاتی ہو جیسے چقندر اور مولی وغیرہ تو اس نے اگر ایسی شے میں سے کچھ مقدار کو نکال لیا تو وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ اس لئے کہ اس میں سے کچھ کو دیکھ لینا باقی شے کے متعلق حصول علم کیلئے مفید نہیں ہوتا' اس لئے کہ اس جنس کی مختلف اشیاء کے مابین چھوٹے اور بڑے ہونے میں واضح تفاوت ہے' لہٰذا اس میں سے کچھ کو دیکھنے سے مقصد حاصل نہیں ہوتا لہٰذا وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری اور بائع کے مابین اکھیڑنے میں اختلاف ہوجائے' مشتری کہے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیڑا تو وہ میرے لئے مناسب نہ ہوگی اور پھر میں اسے واپس بھی نہ کرسکوں گا۔ اور بائع نے کہا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیڑا تو تو اس پر راضی نہ ہوگا۔ تو ان میں سے جس نے بھی اپنی خوشی سے اسے اکھیڑا تو جائز ہوگا اور اگر وہ دونوں بدستور اپنے اپنے مؤقف پر ڈرتے رہیں تو قاضی عقد کو فسخ کردے گا' اس لئے کہ جب دونوں کو اس کے متعلق اندیشہ ہے تو ان کو مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے' اس لئے کہ ان کو مجبور کرنے میں ان کو نقصان ہے تو چونکہ اس کی سپرداری مشکل ہے' لہٰذا اس عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں جس کی بناء پر یہ عقد فسخ ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا یہ آنکھوں والوں کیلئے خیار رویت کے ثابت ہوجانے کے بعد اس کو ساقط کرنے والے امور کا ذکر تھا۔ رہا اندھا' تو اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوگیا تو اس کا خیار انہی ساقط کرنے والے اسباب کی بناء پر ساقط ہوگا' جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے بشرطیکہ اس کی جانب سے کوئی ایسا امر پایا جائے جو رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہو اور یہ حالت قابل جس اشیاء میں روکنا (حبس)' چکھنے والی اشیاء میں چکھنا' سونگھنے والی اشیاء میں سونگھنا' اور وصف بیان کی جانے والی اشیاء میں وصف بیان کرنا ہے' جیسے مکان' زمین' اور درختوں کے پھل وغیرہ۔ بشرطیکہ اس کی اس نے وہی حالت پائی جو اس سے بیان کی گئی ہو اور یہ بات اس کے حق میں ایسی ہی ہوگی' جیسے ایک بینا کے حق میں دیکھنا ہے۔ الحسن بن زیاد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ کسی بینا شخص کو دیکھنے کیلئے اپنا وکیل بنالے جو دیکھنے میں اس کے قائم مقام ہو اور ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ مبیع کو اس کے سامنے اتنے فاصلے پر رکھ دیا جائے کہ اگر وہ بینا ہوتا تو اس کو دیکھ لیتا' پھر اس کے سامنے اس کی وصف (حالت) بیان کی جائے' اس لئے کہ یہ وہ انتہائی ممکن صورت ہے جو کسی کے حق میں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر اس نے اس کیلئے ایسے کیا پھر وہ اس پر رضامند ہوگیا پھر وہ دیکھنے والا ہوگیا تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حق میں وصف (حالت) بیان کرنا اس کی رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ وہ اصل شے (رویت) سے قاصر ہے اور قائم مقام شے سے مقصد پورا ہوجانے کے بعد کسی کا اصل شے پر قادر ہوجانے سے قائم مقام کا حکم باطل نہیں ہوتا جیسے کہ اگر کسی شخص نے تیمم کے ساتھ نماز ادا کی پھر وہ پانی پر قادر ہوگیا تو اس کا یہی حکم ہے اور اگر کسی بینا نے کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو' تا آنکہ اس کیلئے خیار ثابت ہوگیا پھر وہ اندھا ہوگیا تو ایسا شخص اور خریداری کے وقت

اندھا ہونے والا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوگیا ہے' حالانکہ وہ اندھا ہے تو اس کا دیکھنا اندھوں کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوسکتا ہے' جیسے کہ ہم نے بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

عقد فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا:ان امور کا بیان جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے
ب:فسخ کے درست ہونے کی شرائط

تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) عقد کو فسخ کرنے والے امور: کی دواقسام ہیں: اختیاری اور ضروری' اختیاری یہ ہے کہ وہ کہے میں نے عقد کو فسخ کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کردیا" یا اس نے ایسے الفاظ کہے جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں اور ضروری یہ ہے کہ مبیع قبضہ کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

ب) شرائط صحت کا بیان:
اس کے درست ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- خیار کا قائم ہونا: اس لئے کہ جب خیار ساقط ہوجائے تو عقد لازم ہو جاتا ہے اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔
- فسخ بائع پر صفقہ کی تفریق کو متضمن نہ ہو اور اگر وہ اس کو متضمن ہو اس طرح کہ اس نے کچھ مبیع کو واپس کردیا اور کچھ کو نہ کیا تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ کو واپس کردیا اور کچھ کی اجازت دے دی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ خواہ یہ معقود علیہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد' اس لئے کہ یہ امر صفقہ کو مکمل ہونے سے مانع ہے۔ تو ایسا کرنا صفقہ کو بائع پر اس کی تکمیل سے قبل متفرق کرنا ہوگا جو کہ باطل ہے۔

۳۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بائع کو اس کے فسخ کا علم ہونا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ہم اس مسئلے کے دلائل خیار شرط کے تحت بیان کرآئے ہیں۔

رہا عدالتی فیصلہ یا دوسرے فریق کی رضامندی تو وہ خیار رویت کے ساتھ فسخ کی درستگی کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کی صحت کیلئے بھی وہ شرط نہیں ہے' لہٰذا وہ بغیر عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بھی قبضہ سے قبل اور قبضہ کے بعد درست ہے۔ بخلاف خیار عیب کے اور اس کے درست ہونے کی شرائط ہم اپنے مقام پر بیان کرآئے ہیں' واللہ اعلم۔

بیوع فاسدہ کا بیان

رہی بیوع فاسدہ تو ہر وہ بیع جس میں اس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو وہ بیع فاسد ہے' اس کی صحت کی شرائط کا ہم اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) بیع فاسد کا حکم: رہا بیع فاسد کا حکم تو اس پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:
ا: بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان
ب: حکم کی صفت کا بیان
ج: اس کی شرائط کا بیان

ا: بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان

اصل حکم یہ ہے کہ اس سے ہمارے نزدیک فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کا کوئی حکم نہیں ہے تو ان کے نزدیک بیع کی دو ہی اقسام ہیں: (۱) جائز اور (۲) باطل' ان کی کوئی تیسری قسم نہیں اور فاسد اور باطل دونوں ایک ہی شے ہیں۔ ہمارے نزدیک جائز اور باطل کے علاوہ بھی ایک تیسری قسم بیع فاسد کی ہے۔ اسی طرح کی مثال مشروع اعمال (مشروعات) میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہاں فرض اور واجب ان کے ہاں ایک ہی شے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ دونوں الگ الگ اقسام ہیں۔ جیساکہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جو ممنوع ہے' لہٰذا یہ بیع ملکیت کیلئے مفید نہیں ہو سکتی جیسے کہ شراب' خنزیر' مردار اور خون پر قیاس کا تقاضا یہی ہے اور حسب ذیل روایت کی دلالت الوصف بھی یہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبیعو الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین

ایک درہم کو دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے فروخت نہ کرو۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے' نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو جب مکہ مکرمہ کی طرف روانہ کیا تو فرمایا تھا:

انھم عن اربع: عن بیع مالم یقبضوا وعن ربح مالم یضمنوا وعن شرطین فی بیع وعن بیع وسلف

انہیں چار باتوں سے روکنا' غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے' غیر مضمونہ شے کے نفع سے اور بیع میں دو شرائط سے اور بیع اور سلف (صرف) سے۔

اور مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے:

لا تبیعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء

کھانے کو کھانے کے بدلے برابر' برابر کے سوا فروخت نہ کرو۔

اور جس شے سے روکا گیا ہو وہ شے حرام ہو جاتی ہے اور حرام شے ثبوت ملک کا ذریعہ نہیں ہوتی' اس لئے کہ ملکیت ایک نعمت ہے اور حرام شے استحقاق نعمت کا سبب نہیں ہوتی۔ اسی لئے خنزیر' شراب' مردار اور خون کی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہ ایک مشروع بیع ہے' لہٰذا یہ فی الجملہ ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ یہ تمام بیوع پر استدلال کا تقاضا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ ایک بیع ہے یہ ہے کہ بیع لغت میں مرغوب شے سے مرغوب شے کے تبادلے کو کہتے ہیں.خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو' اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

اولئک الذین اشتروالضلالة بالھدی (البقرة' ۲:۱۶) یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو ہدایت کے بدلے۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ ہدایت کے بدلے گمراہی کے تبادلے کو خریداری اور تجارت قرار دیا ہے اس لئے اس نے فرمایا ہے:

فما ربحت تجارتھم وما کانوا مھتدین○ (البقرة' ۲:۱۶) سو نہ اس کی تجارت نفع مند ہوئی اور وہ نہ ہدایت یافتہ ہوئے۔

اور تجارت مال کے بدلے مال کا تبادلہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنة (التوبہ' ۹:۱۱۱) بیشک اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان سے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔

کہ یہاں اللہ سبحانہ نے انسانی جانوں اور اموال کے جنت سے تبادلے کو خریداری اور بیع قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس آیت کے آخر میں فرمایا:

فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم بہ (التوبہ' ۹:۱۱۱) پس تم خوشی مناؤ اپنی بیع پر جو تم نے کی۔

اور عرف شریعت میں بیع کسی باقیمت مال کا کے ساتھ باقیمت مال کے تبادلے کو کہا جاتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' لہٰذا یہ بیع ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ ایسی بیع مشروع (جائز) ہے' باب بیع کی عمومی نصوص ہیں۔ جیسے مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واحل اللہ البیع وحرم الربوا (البقرة' ۲:۲۷۵)

نیز فرمایا:

یآ ایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم.....
(النساء' ۴:۲۹)

نیز اس کے علاوہ اس بارے میں وارد شدہ دیگر نصوص جو مطلق ہیں' لہٰذا جو شخص تخصیص اور تقیید کا مدعی

ہے تو دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

ہمارا دوسرا استدلال دلالت اجماع سے بھی ہے وہ اس طرح کہ ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ ایسی بیع جو فاسد شرائط سے خالی ہو وہ مشروع (جائز) اور ملکیت کیلئے مفید ہے اور ان شرائط کو بیع کے ساتھ مذکورہ شرائط کے ساتھ ملانا درست نہیں ہے' لہٰذا ان کا ذکر کالعدم ہوگا۔ اس لئے کہ شرعاً" ایسی موجود شے جو کالعدم ہو اور ایسی شے جو حقیقتاً معدوم ہو دونوں برابر ہوتی ہیں۔ اور جب وہ شرائط نفس بیع میں کالعدم ہوگئیں تو وہ بیع مفسد شرائط سے خالی رہ گئی اور ایسی بیع جو مفسد شرائط سے خالی ہو بالاجماع مشروع و جائز اور ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ استدلال قول ہے۔

رہا ایسی بیوع سے روکنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت غیر بیع سے ہے نہ کہ عین بیع سے' جس کی تین وجوہ ہیں:

اولاً یہ کہ بیع کے اصول اور اس کی جنس کا جواز عقلی قیاس کے مطابق ثابت شدہ ہے وہ اس طرح کہ یہ بیع کسی شے کے ساتھ اختصاص کا سبب اور جھگڑا دور کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور یہی بات ہماری دنیا کو ایک وقت مقررہ تک قائم و باقی رکھنے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ کوئی انسان (بشر) کھانے' پینے' رہائش اور لباس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور انسانی جان کو ان اشیاء کے ذریعے زندہ رکھنے کا اس کے سوا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان اشیاء کو اس کی خاص ملکیت قرار دیا جائے اور جھگڑا ختم کیا جائے اور خصوصی ملکیت ثابت کرنے اور جھگڑا ختم کرنے کا ذریعہ ایک ہی ہے' یعنی بیع اور کسی ایسی شے سے شریعت کا روکنا ممکن نہیں ہے جس کی اچھائی اور جس کی حکمت کا ازروئے عقل ادراک ممکن ہو' اس لئے کہ ایسا کرنا تناقض تک پہنچانے کا ذریعہ ہے' اسی لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے' اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور عبادات سے اصولاً کسی کو روکنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس کی اچھائی عقل کی رو سے مسلمہ ہے' لہٰذا وہ نہی جو بیع کی طرف منسوب ہے ہم اسے ضرورتاً" اس میں موجود مفسد عمل (غیر) پر محمول کریں گے۔ ثانیاً" اس طرح کہ اگر بیع سے فی الجملہ ممانعت کے وارد ہونے کا جواز تسلیم بھی کرلیا جائے' لیکن یہاں اسے غیر بیع پر دو باتوں کی وجہ سے محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے' اولاً: اس لئے کہ اس سے بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہوجاتا ہے اور ثانیاً اس لئے کہ نفس بیع پر محمول کرنا اس کی مشروعیت کا فسخ ہے' جبکہ غیر بیع پر محمول کرنے میں زیادہ سے زیادہ حقیقت کلام پر عمل ترک کرنا اور مجاز پر محمول کرنا لازم آتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کو منسوخ کرنے سے مجاز پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے' اس لئے کہ مجاز پر محمول کرنا کلام کو منسوخ کرنے کے باب سے ہے اور اس کی مشروعیت (جواز) کا منسوخ اس کے کرنا حکم کو منسوخ کرنا ہے اور حکم ہی اصل میں مقصود ہے اور کلام تو اس حکم کا ایک وسیلہ ہے اور وسیلے کو منسوخ کرنا مقصود کو منسوخ کرنے سے زیادہ اولیٰ ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

ب: حکم کی صفت کا بیان:

اس حکم کی صفت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی متعدد صفات ہیں:

(۱) یہ کہ وہ ایک غیرلازم ملک ہے بلکہ وہ ایسی ملک ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے' لہٰذا اس صفت پر

ہماری بحث متعدد عنوانات کے تحت ہوگی۔

۱۔فاسد بیع سے ثابت شدہ ملکیت کا قابل فسخ ہونا
۲۔کس کو فسخ کا اختیار ہوگا
۳۔فسخ کرنے کا طریقہ
۴۔فسخ کے صحیح ہونے کی شرط
۵۔ثابت ہوجانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

۱: فاسد بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملک کا قابل فسخ ہونا:

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی نفسہ مشروع (جائز) ہے' لیکن ازروئے ذکر اس کے ساتھ فساد ملحق ہے اور اس فساد کو دور کرنا ضروری ہے۔ اور ایسا کرنا عقد کے فسخ کے بغیر ممکن نہیں' لہٰذا اس کے فسخ کا اسے استحقاق ہوگا' لیکن یہ استحقاق لغیرہ ہے نہ کہ بعینہ حتیٰ کہ اگر اس فساد (خرابی) کو بیع کے فسخ کئے بغیر دور کرنا ممکن ہو تو وہ بیع فسخ نہ ہوگی' چنانچہ اگر اس میں فساد میعاد میں جہالت کی بناء پر پیدا ہوا ہو تو اگر اس نے اس میعاد کو ختم کردیا تو وہ جہالت دور ہوجائے گی اور بیع جائز رہ جائے گی' جیسے کہ وہ تھی۔ اسی طرح اس میں ربا (سود) کا شرط ہونا اور شرط خیار کی مدت کا مجہول ہونا بھی ایسے امور میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس بیوع میں مجہول میعادوں کا داخل کرنا معصیت (گناہ) ہے اور معصیت سے روکنا ضروری ہے اور فسخ کا استحقاق معصیت سے اس کو روکنے کیلئے ہے' اس لئے کہ جب اسے علم ہوگا کہ یہ بیع فسخ ہوجائے گی تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے ارتکاب سے بچا رہے گا۔

۲: فسخ کا کس کو اختیار ہے؟

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ یہ فسخ یا تو بدل کی جانب منسوب ہوگا' مثلاً اس نے شراب اور خنزیر کو فروخت کیا اور یا پھر وہ اس کی طرف راجع نہ ہوگا' جیسے کہ عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے فائدہ کی شرط کے ساتھ بیع کرنا یا وہ ایسی بیع ہوگی جس کی میعاد مجہول ہوگی۔ پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو ایسا قبضے سے پہلے ہوگا یا قبضے کے بعد۔ اگر تو قبضہ سے پہلے ہو تو قبضہ سے پہلے اس کا فسخ کرنا ایجاب اور قبول سے رک جانے کی طرح ہوگا لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک اس کے فسخ کا مالک ہوگا' جیسے کہ عاقدین کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس کا فسخ کرنا اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو پھر اگر وہ فساد بدل (معاوضے) کی طرف راجع ہو تو اس کا اور قبضہ سے قبل فسخ کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ وہ خرابی جو بدل (معاوضے) میں پائی جائے وہ عقد کی صلب (بنیاد) کی خرابی (فساد) ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں' بخلاف کسی مفسد عمل کے' اس لئے کہ دونوں اشیائے تبادلہ کے بغیر عقد قائم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے لہٰذا یہ فساد قوی ہوگا اور عقد کی سلب میں دونوں کے حق میں اس کے لزوم کے سلب کے ساتھ مؤثر ہوگا۔ اور اگر وہ فساد بدل کی طرف راجع نہ ہو تو امام الاسبیحابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ فسخ کا حق صاحب شرط کیلئے ہے نہ کہ

دوسرے فریق کیلئے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف کاذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ فساد جو بدل (معاوضے) کی طرف منسوب نہ ہووہ قوی نہیں ہوتا' کیونکہ اس میں حذف اور اسقاط کا احتمال ہوتا ہے' لہٰذا اس حق کے اظہار کا حق صاحب شرط کیلئے ہوگا نہ کہ دوسرے فریق کیلئے۔ اور یہ حق لزوم کی نفی (سلب) کیلئے اسی کے حق میں مؤثر ہوگا نہ کہ اس کے ساتھی کے حق میں' مگر الکرخیؒ نے یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے ایک قول کی رو سے ان میں سے ہر ایک فسخ کا مالک ہوگا اور امام محمدؒ کے قول پر فسخ کا حق صرف اسی شخص حاصل ہے جس کیلئے نفع کی شرط رکھی گئی ہو نہ کہ دوسرے شخص کے لئے۔ ان کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ جس شخص کے لئے نفع لینے کا حق ہوگا وہ مفسد شرط کو حذف کرکے عقد کی تصحیح پر قادر ہے۔ اور اگر دوسرے شخص نے اس کو فسخ کردیا تو اس نے اس کے حق کو باطل کردیا ہے جو جائز نہیں۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد بذات خود غیرلازم ہے اس لئے کہ اس میں فساد پایا گیا ہے' بلکہ وہ فساد دور کرنے کیلئے فی نفسہ فسخ کئے جانے کا مستحق ہے اور ان کا یہ کہنا کہ مفسد شرط قابل حذف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا' لیکن جب تک اسے حذف نہ کیا جائے وہ شرط قائم ہے اور اس کا قائم رہنا عقد کے لزوم سے مانع ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ دوسرے فریق کی جانب سے بیع کا فسخ کرنا صاحب شرط کے حق کے فساد کیلئے نہیں ہے' اس لئے کہ اس کے حق کا باطل ہونا اس کے اثبات سے قبل محال ہے۔

۳: عقد کو فسخ کرنے کا طریقہ

تو اس کا فسخ دو طرح سے ہوسکتا ہے: قول کے ذریعے اور ثانیاً عمل کے ذریعے۔ قول کے ذریعے اس طرح کہ وہ شخص جسے عقد کے فسخ کا اختیار ہو وہ کہے "میں نے اس کو فسخ کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کیا" وغیرہ تو اس سے فسخ کے ساتھ وہ عقد بھی فسخ ہوجائے گا اور اس کے لئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہ ہوگی اور نہ ہی بائع کی رضامندی کی' خواہ یہ فسخ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد' اس لئے کہ اس بیع کے فسخ کا استحقاق اللہ کا حق ہونے کی بناپر ہے کیونکہ اس فسخ سے فساد ختم ہوجاتا ہے اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اور اس کا تمام حقوق میں اظہار ہوگا' لہٰذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہوگا' اس لئے اس کا صحیح ہونا عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔

عملی طورپر اس طرح کہ وہ مبیع کو بائع کی طرف واپس کردے خواہ کسی طرح بھی اس نے اس کو واپس کیا مثلاً بیع' ہبہ' یا صدقہ یا عاریت یا ودیعت وغیرہ میں سے کسی کے ذریعے۔ اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کردیا یا اس کو ہبہ کردیا یا اس پر صدقہ کردیا یا اس کو عاریت پر دیا یا اس کو ودیعت پر دیا تو مشتری اس کی ضمان سے بری ہوجائے گا' اس لئے کہ وہ بائع کی جانب اس شے کو واپس کرنے کا استحقاق رکھتا ہے تو اس نے اس کو جس بناپر بھی واپس کیا وہ اسی سابقہ استحقاق کی بناپر شمار ہوگا' جیسے عاریت اور ودیعت (امانت) کو واپس کرنے کا یہی حکم ہے کہ یہ قابل فسخ ہوتا ہے اور ودیعت (امانت) کی واپسی جس طریقے پر بھی ہو درست ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے اس شے کو بائع کے وکیل کو واپس فروخت کردیا اور اسے سونپ دیا' اس لئے کہ اس کی بیع اس کے مؤکل کی طرف سے ہوتی ہے جو

کہ بائع ہے' تو یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود بائع کو فروخت کیا اور اگر مشتری نے اسے بائع کے غلام کو فروخت کیا تو اگر اس غلام کو تجارت کی اجازت ہو اور اس پر قرض بھی نہ ہو تو یہ بھی بیع کا فسخ ہوگا البتہ مشتری سے اس وقت تک اس کی ذمہ داری ختم نہ ہوگی جب تک وہ شے بائع کے پاس نہ پہنچ جائے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرض نہیں ہے تو اس کے تصرف کا حکم اس کے آقا (مولیٰ) کیلئے ہوگا۔ لہٰذا یہ بیع مولیٰ کے ہاتھ پر ہی ہوگی اور اگر اس پر قرض ہو تو یہ بیع سابقہ بیع کا فسخ نہ ہوگی۔ اور مشتری پر اس کی ضمان (تاوان) مستحکم ہو جائے گی' اس لئے کہ جب اس پر قرض ہو تو اس کے تصرف کا حکم اس کے مولیٰ کیلئے نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ مولیٰ کیلئے بیع نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اجنبی کو فروخت کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس کے اجازت یافتہ غلام سے کسی اور شخص کیلئے کوئی شے' فاسد خریداری کے طور پر' خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا پھر اس نے اس شے کو اس کے مولیٰ (آقا) کے پاس فروخت کردیا تو اگر اس پر قرض نہ ہو تو یہ بیع سابقہ بیع کا فسخ ہوگی' اس لئے کہ وہ اس کے مولیٰ سے خریداری کرنے والا ہوگیا ہے' جیسے کہ اس نے خود مولیٰ (آقا) سے اسے خریدا ہو اور پھر اسی کو فروخت کردیا ہو اور اگر اس غلام پر قرض ہو تو یہ دوسری بیع پہلی بیع کا فسخ نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ اس سے خریداری کرنے والا ہے نہ کہ اس کے آقا سے' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کسی اجنبی کے ہاتھ سے اسے خریدا ہو اور اس نے اسے اس کے آقا کے پاس فروخت کردیا ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کے مضارب سے خریدا تو یہ بیع کا فسخ نہ ہوگا اور ضمان مشتری پر مستحکم ہوجائے گی' بخلاف اس صورت کے جب اس نے بائع کے وکیل سے اسے خریدا کہ یہ فسخ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خریداری کا وکیل اپنے مؤکل کیلئے تصرف کرتا ہے اپنے لئے نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا تصرف اس کے مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی جانب سے۔ لہٰذا وہ بیع میں مؤکل کی جگہ ہوگا اور یہ بات فسخ ہے۔ رہا مضارب تو وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا نفع دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے تو وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا۔

اور اگر بائع کسی اور شخص کا وکیل خریداری ہو' پھر اس سے مشتری نے وہ شے فاسد خریداری کے ساتھ اپنے مؤکل کیلئے خریدی تو یہ بیع کا فسخ نہ ہوگا' اس لئے کہ خریداری کا حکم اس کے مؤکل کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے لئے اور اس پر مشتری کیلئے قیمت واجب ہوجائے گی اور مشتری پر قیمت کی ضمان مستحکم ہوجائے گی اور وہ ایک دوسرے کے واجب الادا حقوق کا بدلہ ہوجائیں گی۔ اس لئے کہ اس کی وصولی میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اضافی نفع ہو تو وہ ایک دوسرے کو واپس کردیں گے' واللہ عزوجل اعلم۔

۴: فسخ کے صحیح ہونے کی شرط

فسخ کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ فسخ اس کے دوسرے ساتھی کی موجودگی میں ہو۔ الکرخیؒ نے یہی لکھا ہے اور اس کے متعلق کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور قاضی الاسبیجابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ شرط امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے اس کو بھی خیار شرط اور خیار رویت والے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

۵: ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

رہے وہ امور جن سے حق فسخ باطل ہوتا' بیع لازم ہوتی اور مشتری پر ضمان مستحکم ہوتی ہے' اور وہ امور جن سے یہ حق باطل ہوتا ہے اور نہ بیع لازم ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں فسخ کا حق صریح الفاظ کے ساتھ باطل اور ساقط کرنے سے باطل نہیں ہوتا' مثلاً اس طرح کہ وہ کہے "میں نے اپنا حق باطل کیا' یا ساقط کیا' یا میں نے بیع کو واجب کیا' یا میں نے اس کو لازم کیا" اس لئے کہ ان سے فسخ کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر رفع فساد کیلئے ثابت ہوا ہے اور جو حق خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو بندہ مقصود بالذات طریقے سے اس کو ساقط نہیں کرسکتا' جیسے کہ خیار رویت کا یہی حکم ہے' لیکن بعض اوقات ایسا حق بطریق ضرورت (مجبوری) ساقط ہوجاتا ہے' اس طرح کہ بندہ اس میں قصداً اپنی ذات کیلئے ایسا تصرف کردے جو ضمنی طور پر اللہ تعالیٰ کے حق کو بطریق ضرورت ساقط کردے یا فسخ والی جگہ (محل) فوت ہوجائے' وغیرہ۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جاتی ہے:

اگر کسی شخص نے کوئی شے فاسد طریقے پر خریدی پھر مشتری نے اس کو فروخت کردیا یا ہبہ کردیا یا اس کو صدقہ کردیا تو اس کا حق فسخ باطل ہوجائے گا اور مشتری پر اس کی قیمت یا اس جیسی شے کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے میں تصرف کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے' لہٰذا اس کا تصرف نافذ العمل ہوگا اور بائع کے لئے اس میں سے کچھ حصے کے حصول کی کوئی صورت نہیں رہی۔ اس لئے کہ اسے یہ حق اسی کی جانب سے مسلط کئے جانے کی بناء پر حاصل ہوا ہے اور دوسرے مشتری کے لئے اس کی خریداری پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد صحیح کے ساتھ مالک ہوا ہے' بخلاف پہلے مشتری کے' اس لئے کہ اس کے لئے وہ شے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد فاسد کے ساتھ مالک ہوا ہے اس میں اور اس صورت میں جب کوئی مسلمان دارالحرب میں کسی کی امان کے ساتھ داخل ہو پھر وہ ان سے ان کے مال بغیر اجازت لے لے اور اسے دارالاسلام کی طرف نکال لائے اور پھر وہ ان کو فروخت کردے' فرق ہے کہ اس کی بیع صحیح ہے' لیکن مشتری کیلئے اس کی خریداری پاکیزہ نہ ہوگی' جیسے کہ لینے والے کیلئے خوشگوار نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حربی سے اس کے مال کا اس کی اجازت کے بغیر پاکیزہ نہ ہونا' اس لئے ہے کہ اس نے اسے غدر و خیانت کے طریقے پر لیا تھا اور اس طریقے پر لیا ہوا مال خیانت کی بناء پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کی فروخت کی بناء پر اس کے مالک کے لئے اس کی واپسی کا حق ختم نہیں ہوتا' اس لئے کہ اس کا حصول مالک کی طرف سے اس پر مسلط کئے جانے کی بناء پر نہیں ہوا ہے' لہٰذا وہ شے بدستور قابل واپسی رہے گی جیسے کہ تھی۔ اور یہ بات بیع کی عمدگی سے مانع ہے' بخلاف بیع فاسد کے اس لئے کہ یہاں عمدگی کا نہ ہونا اس کے ساتھ فساد ملحق ہوجانے کی بناء پر ہے جو ازروئے ذکر اس کے ساتھ ملحق ہوا ہے نہ کہ حقیقتاً اور یہ بات دوسری بیع میں نہیں پائی گئی اور اب مبیع بائع کو واپس لے جانے کی حد سے نکل گئی ہے' اس لئے کہ مشتری کو یہ شے بائع کی جانب سے اس پر مسلط کئے جانے کی بناء پر حاصل ہوئی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو فروخت کیا پھر اس نے اس شے کو خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب کے ساتھ

عدالتی فیصلے کے ذریعے واپس کردیا اور وہ شے سابقہ مالک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے فسخ کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ اس لئے کہ ان وجوہ سے واپسی محض سابق بیع کا فسخ ہے' لہٰذا یہ عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہوگا اور دونوں کی طرف سے اس کو ایسے کرنا ہوگا جیسے کہ وہ بالکل نہ ہوا ہو اور اگر اس نے دوبارہ اس کو خریدا یا از سر نو کسی سبب کی بناپر وہ شے اس کو واپس ہوگئی تو اس کا حق فسخ واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ سبب کے مختلف ہونے کی بناپر اس کی ملکیت مختلف ہوگئی ہے' لہٰذا دو ملکیتوں کا اختلاف دو عقود کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر مشتری نے اس کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا حق فسخ باطل ہوجائے گا' جیساکہ ہم نے بیان کیا نیز اس لئے بھی کہ غلام کی آزادی اور مدبر بنانا دونوں میں سے ہر ایک شے ایسا تصرف ہے جو درست ہونے کے بعد فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا اس سے اس کی واپسی اور فسخ کے حق کا ضرورتاً" باطل ہونا ثابت ہوجائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ام ولد بنادیا جیساکہ ہم نے بیان کیا اور باندی مشتری کی ام ولد ہوجائے گی' اس لئے کہ ام ولد بنانا اس کی ملکیت کی بناپر درست طورپر واقع ہوا ہے اور مشتری پر باندی کی قیمت ضروری ہوجائے گی' اس لئے کہ اس کے ام ولد ہوجانے کی بناپر اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگیا ہے جیسے کہ اس کے قبضہ میں وہ شے ہلاک ہوگئی ہو پھر کیا اسے عقر کی تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ کتاب بیوع میں مذکور ہے کہ اس پر عقر کا تاوان نہ ہوگا اور کتاب الشرب میں اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ جماع کیا ہے اور اس کے ام ولد بنائے جانے سے اس کی ملکیت مستحکم ہوگئی ہے۔ اس لئے کہ اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس سے جماع کیا مگر اس کو ام ولد نہ بنایا تو اس کا حق فسخ ختم نہ ہوگا اور بائع کو بالاتفاق باندی کو عقر (مہر) سمیت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس کے اور ہبہ کردہ باندی کے مابین فرق یہ ہے کہ اگر ہبہ کردہ باندی سے موہوب لہ نے جماع کیا اور اس کو ام ولد بنادیا پھر ہبہ کرنے والے نے اپنے ہبہ میں رجوع کرلیا اور باندی کو واپس لے لیا۔ تو موہوب لہ عقر (ناجائز مہر) کا ضامن نہیں ہوتا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کو حلال کرنے والی ہے اور ہبہ کنندہ کے رجوع سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جماع کی حلت ثابت نہ تھی' لہٰذا وہ اپنی مملوکہ شے سے استفادہ کرنے والا تھا۔ جس کی بناپر اس پر کوئی عقر ضروری نہ ہوگا' بخلاف فاسد بیع کے اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کی حلت میں ظاہر نہیں ہوتی' لہٰذا اس سے جماع بدستور حرام رہے گا تاہم شبہہ کی بناپر اس پر سے حد ساقط ہوجائے گی' لہٰذا عقر ضروری ہوجائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا' اس لئے کہ اس کی ملکیت میں ہونے کی بناپر اس کی کتابت صحیح ہوگی اور بائع کو اس تصرف کے ختم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا' اس لئے کہ ایسا اس کی جانب سے مشتری کو مسلط کرنے کی بناپر ہوا ہے' لہٰذا اسے اس پر تصرف کو ختم کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور مشتری کے ذمہ غلام کی قیمت ضروری ہوگی' پھر اگر اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کردیا اور وہ آزاد ہوگیا تو مشتری پر اس کی قیمت کی ضمان مستحکم ہوجائے گی اور اگر وہ اس سے عاجز ہوگیا اور غلامی میں واپس آگیا تو دیکھا جائے گا اگر تو ایسا مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے قبل ہو تو بائع کو اس کی واپسی کا حق ہوگا' اس لئے کہ وہ کتابت سے پہلے واپس کئے جانے کا مستحق تھا اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت لازم نہ تھی لیکن بعد میں عارضہ کتابت کی بناپر اس کی واپسی میں رکاوٹ ہوگئی ہے تو جب وہ

عاجز ہوگیا ہے اور مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے پہلے وہ دوبارہ غلامی میں واپس آگیا ہے تو اب یہ عارضہ زائل اور کالعدم ہوگیا ہے' جیسے کہ وہ گویا ہوا ہی نہ تھا تو اس میں مشتری پر اس کی واپسی کا حق دوبارہ عود کرآئے گا۔ جیسے کہ وہ اس سے قبل تھا اور اگر ایسا عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو اب بائع کا غلام پر کوئی حق نہیں رہا' اس لئے کہ عدالتی فیصلے سے قیمت کے عوض غلام پر مشتری کی ملکیت مستحکم ہوگئی ہے اور یہ ملکیت اس عقد کے پائے جانے کے وقت لازم ہوگئی ہے' لہٰذا وہ اس کی ملکیت میں لازمی طور پر واپس جائے گا اور لازم ملکیت میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا' واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر مشتری نے اس کو رھن رکھوایا تو تب بھی اس کے فسخ اور واپس لینے کا حق باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس کو مشتری نے چھڑوالیا تو اس میں وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر کتابت کے ضمن میں بیان کی اور اگر اس نے اس کو اجرت پر دیا تو اجارہ درست ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن اس کا حق واپسی ختم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجارہ اگرچہ عقد لازم ہے' لیکن وہ عذر کی بناپر فسخ ہوجاتا ہے اور فسخ کے فساد سے بڑا اور کونسا عذر ہوسکتا ہے' لہٰذا وہ فسخ ہوجائے گا اور اجرت مشتری کو دے دی جائے گی۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق منافع کی قیمت حسب عقد مقرر ہوتی ہے اور عقد مشتری کی جانب سے پایا گیا ہے' لہٰذا اجرت اسی کیلئے ہوگی۔ پھر کیا یہ اجرت اس کیلئے پاکیزہ ہوگی؟ تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کی قیمت بطور ضمان ادا کردی پھر اس نے اسے اجرت پر دیا تو اجرت پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ قابل ضمان شے (مضمون) کا بدلہ (عوض) اس کے قائم مقام ہوتا ہے' اس لئے یہ اجرت ایسی شے کا نفع ہوگی جس کا وہ ضامن تھا اور اگر اس نے پہلے اسے اجرت پر دیا اور پھر اس کی قیمت بطور ضمان ادا کی تو اجرت والی رقم اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر مضمونہ شے کا نفع ہے۔

اور اگر اس نے اس کی کسی کے حق کے میں وصیت کی تو اس کی وصیت درست ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا پھر اگر وصیت کنندہ اس کے بعد زندہ رہا تو بائع کو واپسی کا حق رہے گا اس لئے کہ وصیت اس کی زندگی میں ایک غیر لازم تصرف ہے' بلکہ وہ قابل احتمال ہے اور اگر وہ مرگیا تو بائع کا حق باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جس شخص کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کیلئے اس میں نئی ملکیت ثابت ہوئی ہے' بخلاف وارث کیلئے ثابت شدہ ملکیت کے' اس طرح کہ مشتری جس نے فاسد طریقے پر اسے خریدا تھا' مرگیا مگر اس سے اس کا حق واپسی ختم نہیں ہوتا اور بائع کو اس کے وارثوں سے واپس لینے کا حق رہتا ہے اور اگر بائع مرگیا تو اس کے وارثوں کو واپس لینے کا حق رہے گا' اس لئے کہ وارث کیلئے وہی شے ثابت شدہ ہے جو مورث کیلئے ثابت ہوتی ہے اور اسے وارث کو واپس کیا جاسکتا ہے جبکہ مورث کی ملک واپسی سے مضمون اور فسخ کی مستحق تھی۔ بخلاف وصیت کئے گئے شخص کے' کیونکہ اس کیلئے نئی ملکیت ثابت ہوتی ہے جو ایک نئے سبب سے اس کو حاصل ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ اس کو عیب کی بناپر واپس نہیں کرسکتا اور نہ اس پر واپس کی جاسکتی ہے اور وہ ملکیت قابل فسخ نہ تھی۔

اور اگر مشتری کے قبضے میں اس میں اضافہ ہوگیا' پھر اگر تو وہ اضافہ اس سے متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا اور خوبصورتی وغیرہ تو ایسا اضافہ فسخ سے مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ حقیقت میں اصل کے تابع ہے اور اصل ضمان کے ساتھ قابل واپسی ہے تو اسی طرح اس کی تابع شے کا بھی یہی حکم ہے' جیسے کہ غصب میں

یہی حکم ہے اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو' جیسے کہ مبیع ستو ہوں اور مشتری نے انہیں شہد یا گھی کے ساتھ ملا دیا تو وہ اس کے فسخ سے مانع ہوگا' اس لئے کہ اگر اس نے اسے فسخ کیا تو یا تو وہ اکیلی اصل کو واپس کرے گا اور یا اصل اور اضافے دونوں کو واپس کرے گا۔ پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ دونوں میں فرق کرنا ناممکن ہے' اسی طرح دوسری صورت بھی قابل عمل نہیں' اس لئے کہ اضافہ بیع کے تحت نہ تو اصلاً داخل تھا اور نہ ضمناً' لہٰذا وہ فسخ کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور اگر وہ اضافہ اس سے الگ ہو پھر اگر وہ اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ' دودھ' اور پھل وغیرہ تو وہ اضافہ فسخ سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو اضافہ سمیت اصل کو واپس لینے کا حق ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ اصل سے مانع ہے کیونکہ وہ اصل سے پیدا شدہ ہونے کی بناء پر اس کے تابع ہے اور اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے تو اسی طرح اضافہ بھی' جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ اضافہ چٹی (ارش) یا عقر (ناجائز جماع کے مہر) کی صورت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ چٹی حقیقت میں اصل سے فوت ہونے والے جز (حصے) کا بدلہ ہے' جیسے کہ کوئی شے اصل سے پیدا ہوئی ہو اور عقر اس کے مال کا بدل ہے جو جز اور عین شے کے حکم میں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ عین شے سے پیدا ہوا ہو۔ پھر بچے کی صورت میں اگر باندی مشتری کے قبضے میں ہو اور ولادت نے اس میں کمی کردی ہو تو بچے کے ساتھ اس کے نقصان کی تلافی ہوجاتی ہے' چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ نقصان بچے کے ساتھ پورا ہوجائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ کتاب الغصب میں ہے اور ہم عنقریب یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ اور اگر اس میں بچے کی ولادت نے نقصان نہ کیا تو بائع اس کو واپس وصول کرلے گا اور بائع پر کوئی شے لازم نہ ہوگی اور اگر ولادت سے اس میں کمی ہوگئی اور یہ کمی بچے کے ساتھ پوری نہ ہوتی ہو تو اسے نقصان کی ضمان سمیت واپس کردیا جائے گا جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اگر وہ بچہ واپسی سے قبل فوت ہوگیا تو مشتری پر اضافے کی بناء پر کوئی ضمان نہ ہوگی' جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اس پر ولادت کے نقصان کی ضمان واجب ہوگی' جیسے کہ غصب میں ہے اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کیا تو وہ ضامن ہوگا جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اگر مبیع ہلاک ہوجائے اور اضافہ قائم ہو تو بائع کو اضافہ واپس لینے کا حق ہوگا اور وہ مبیع کی قیمت کا قبضہ کے وقت سے ضامن ہوگا' اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء واپسی کیلئے قابل ضمان نہیں البتہ مبیع کا واپس لینا مشکل ہوگیا ہے' اس لئے کہ محل (جگہ) فوت ہوگیا ہے اور وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے لہٰذا بچہ بدستور اپنے مال پر واپسی کے ساتھ قابل ضمان رہے گا' جیسے کہ وہ تھا اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کہ ہبہ اور صدقہ اور غلام کی کمائی وغیرہ تو ایسا اضافہ واپسی سے مانع نہیں ہوتا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ اصل کو اضافہ سمیت واپس وصول کرلے' اس لئے کہ اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے اور واپسی سے عقد بنیاد سے فسخ ہوجاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا البتہ وہ اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ اضافہ اس کی ضمان میں پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ تو مشتری کی ضمان میں حاصل ہوا ہے تو وہ ایسے نفع کے مفہوم میں ہوگا جو غیر مضمون شے سے حاصل ہو اور اگر یہ اضافہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگی' اس لئے کہ بیع فاسد کے ساتھ مبیع قبضہ کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور قبضہ ضافی شے پر نہیں ہوا نہ اصلاً اور نہ تبعاً۔ اصلاً اس لئے نہیں کیونکہ وہ شے قبضہ کے

وقت معدوم تھی اور تبعاً اس لئے نہیں کہ وہ شے حقیقت میں اس کے تابع نہیں' بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے جس کا وہ الگ سبب کی بناپر مالک ہوا ہے' اصل کی ملکیت کے سبب سے نہیں۔

اور اگر اس کو مشتری نے خود ہلاک کیا تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور اصل مسئلہ کتاب الغصب میں آئے گا کہ اگر غاصب نے اس اضافے کو تلف کردیا تو کیا وہ ضامن ہوگا؟ امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے ہاں وہ ضامن ہوگا اور ہم یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر مبیع تلف ہوگئی اور اضافہ مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اس پر مبیع کی قیمت ضمان کی صورت میں واجب الاداہوگی اور اضافہ مشتری کیلئے ہوگا اور قیمت کی ضمان کے ساتھ اس کی ملکیت اس میں مستحکم ہوجائے گی۔ بخلاف اس سے پیدا شدہ اضافہ کے' جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور دونوں اضافوں میں فرق ہم کتاب الغصب میں ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہ حکم اس وقت ہے جب فاسد خریداری کی صورت میں مشتری کے پاس مبیع میں اضافہ ہوگیا' لیکن اگر اس کے قبضہ میں اس میں نقصان ہوگیا پھر اگر تو وہ نقصان کسی آسمانی آفت سے ہوا ہو تو وہ نقصان اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کی چٹی (تاوان) سمیت اس کو وصول کرلے' اس لئے کہ بیع فاسد کے ساتھ خرید کردہ شے قبضہ کے ساتھ مضمون ہوتی ہے جیسے کہ غصب کردہ شے اور اس پر قبضہ اس کے تمام اجزاء سمیت ہوا تھا' لہٰذا وہ شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قابل ضمان ہوئی اور اس کی اوصاف بھی قبضہ کے ساتھ قابل ضمان ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ عقد کے ساتھ قابل ضمان نہیں تھیں' جیسے کہ غصب کردہ شے کے قبضہ میں یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع کے فعل کے ساتھ اس میں نقصان پیدا ہوجائے' اس لئے کہ یہ اور آسمانی آفت کے ساتھ حاصل شدہ نقصان حکم میں برابر ہیں۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے فعل کے ساتھ پیدا ہوا تو تب بھی یہی حکم ہے' کیونکہ اگر اس میں اس کے فعل کے بغیر نقصان ہوجائے تو وہ اس پر قابل ضمان ہوگا تو اس کے فعل کے ساتھ تو وہ بدرجہ اولیٰ قابل ضمان ہوگا اور اگر وہ نقصان اجنبی کے فعل کے ساتھ ہوتو بائع کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو مشتری سے ارش (تاوان) وصول کرلے اور مشتری اس کیلئے جنایت کرنے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ مشتری پر رجوع نہ کرے جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے مشتری سے نقصان کی قیمت وصول کرلی تو اس کی ملکیت اس جز میں بیع کے وقت سے مستحکم ہوگئی ہے' تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جنایت اس کیلئے مستحکم شدہ ملکیت میں حاصل ہوئی ہے' لہٰذا وہ اس کیلئے اس کی جانب رجوع کرے اور اجنبی تو اس کا مالک نہیں ہوا' لہٰذا وہ رجوع نہیں کرے گا اور اگر اسے اجنبی نے قتل کردیا تو بائع کو مشتری سے قبضے کے وقت کی قیمت کے ساتھ اضافہ کی قیمت بطور ضمان لینے کا حق ہوگا اور اس کیلئے قاتل سے حصول تاوان کا کوئی راستہ نہ ہوگا۔ اور مشتری قاتل کے کنبے (عاقلہ) سے اس کی دیت کے ساتھ رجوع کرے گا جو تین سالوں میں واجب الادا ہوگی۔

یہاں بیع اور غصب میں فرق ہے' اس لئے کہ اگر غصب کردہ فرد کو کسی شخص نے غاصب کے قبضے میں قتل کردیا تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ غاصب سے غصب کے وقت کی قیمت وصول کرلے اور

غاصب قاتل کی عاقلہ (خاندان) سے تین سالوں میں اس کی دیت وصول کرے اور اگر وہ چاہے تو قاتل کی عاقلہ (خاندان) سے اس کی ضمان تین سالوں میں دیت کی صورت میں وصول کرے، اس صورت میں وہ غاصب سے کچھ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی نے مشتری کی ملکیت میں جنایت کی ہے اس لئے کہ وہ مبیع کا قبضہ کے ساتھ مالک ہوا ہے اور اس میں اس کی ملکیت اس کی جنایت کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، نہ کہ بائع کی ملکیت پر، لہٰذا بائع اس کی ضمان لینے کا حقدار نہ ہوگا، بخلاف غصب کے اس لئے کہ غصب کرنے والے نے جس سے غصب کیا ہو اس کی طرف سے ضمان کے بغیر وہ اس کا مالک نہیں ہوتا، تو اس سے پہلے اس کی اس میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی تو اس کا قتل کرنا مالک کی ملکیت میں جنایت ہے اور قبضہ بھی اس کی ملکیت پر جنایت ہے، لہٰذا اسے اس کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہوگا اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو مشتری پر کوئی شے لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ بائع اپنے فعل کے ساتھ اسے وصول کرنے والا ہوگیا ہے، حتیٰ کہ اگر مبیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور اس کی جانب سے بائع کیخلاف اس کو روکنا کرنا نہ پایا گیا تو وہ شے بائع کے قبضہ میں ہلاک تصور ہوگی اور اگر اس کی جانب سے اس کو روکنا پایا گیا پھر وہ شے ہلاک ہوئی تو دیکھا جائے گا: اگر تو بائع کی جنایت کے سرایت کرنے سے وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو تب بھی مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگی اس لئے کہ وہ اپنے اس فعل کے ساتھ اس سے واپس لینے والا ہوگیا ہے اور اگر وہ شے بائع کی جنایت کے سرایت کرنے سے ہلاک نہ ہوئی ہو بلکہ کسی اور وجہ سے ہلاک ہوئی تو مشتری پر اس کی ضمان ضروری ہوگی، لیکن اس میں سے اس کی جنایت کے حصہ کے مطابق کمی کردی جائے گی، کیونکہ اپنی جنایت کے ساتھ وہ اتنی مقدار واپس لے چکا ہے۔ اور اگر اس کو بائع نے قتل کردیا تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگی کیونکہ اس کو قتل کرنے کی بنا پر وہ اس کو واپس لینے والا ہوگیا ہے اسی طرح اگر بائع نے کوئی کنواں کھودا اور وہ اس میں گر کر مرگیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی قتل ہی کے مفہوم میں ہے لہٰذا وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر مبیع کوئی کپڑا ہو پھر مشتری نے اس کو کاٹ لیا اور اس سے قمیض سی لی یا اس سے اس نے استر بنالیا یا اس میں روئی بھردی تو اس کے فسخ کا حق باطل ہوجائے گا اور اس پر قبضہ کے دن والی قیمت کی ادائیگی مستحکم ہوجائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر مشتری نے مبیع میں بطور صفت کوئی ایسی شے بڑھادی کہ اگر غاصب غصب شدہ شے میں اس کا اضافہ کرتا تو اس سے مالک کا حق ختم نہ ہوجاتا تو اس سے اس کے فسخ کا حق باطل ہوجائے گا اور اس پر اس کا حق قیمت یا مثلی شے کی ضمان کے ساتھ مستحکم ہوجائے گا، جیسے کہ اگر مبیع کوئی روئی ہو پھر اس نے اس کو کات لیا یا وہ سوت ہو تو اس نے اس کا کپڑا بن دیا یا وہ گندم ہو تو اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا تل یا انگور ہوں تو اس نے اس کا رس یا تیل نکال لیا یا وہ خالی جگہ ہو تو اس نے اس پر عمارت بنالی یا بکری ہو تو اس نے اس کو ذبح کردیا اور بھون لیا یا اس کو پکالیا وغیرہ ذالک۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ غصب کے قبضہ کی طرح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک شے اپنی حالت قیام میں واپسی کی صورت میں قابل ضمان ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت یا ہم مثل کے ساتھ قابل ضمان ہے، تو ہر وہ شے جس سے وہاں مالک کے حق کا انقطاع لازم آتا ہو تو وہ یہاں بائع کے حق بیع کے انقطاع ہو ثابت کرے گی۔

اور اگر مبیع کپڑا ہو اور اس کو مشتری نے رنگ دیا' مثلاً کوئی سرخ یا زرد رنگ وغیرہ تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اس سے قیمت کی طرف بائع کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بائع کو خیار ہے: اگر وہ چاہے تو اس کو وصول کرلے اور اس میں رنگ وغیرہ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کی قیمت ادا کردے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کی ادائیگی کیلئے ضامن ٹھہرائے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ بیع فاسد کی صورت میں قبضہ غصب والے قبضہ ہی کی طرح ہے پھر غصب میں جواب (فتویٰ) یہی ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے اگر وہ چاہے تو کپڑا وصول کرلے اور غاصب کو رنگ سے اضافہ شدہ شے کی اجرت ادا کردے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اور اگر مبیع کوئی زمین ہو اور اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق فسخ باطل ہوجائے گا اور مشتری پر قبضہ کے وقت کی قیمت کے ساتھ اس کی ضمان ضروری ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا حق فسخ باطل نہ ہوگا اور وہ عمارت کو گرا دے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس قبضے کو غصب والے قبضہ پر قیاس کیا جاتا ہے تو جب وہاں وہ عمارت گرانے کا پابند ہوتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ عمارت بالاجماع شفیع کے حق کی بناپر بھی گرا دی جاتی ہے اور بائع کا حق شفیع کے حق سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شفیع زمین کو عدالتی فیصلے کے بغیر نہیں لے سکتا اور یہاں بائع عدالتی فیصلے اور دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اسے لے سکتا ہے' لہٰذا بائع کا حق زیادہ قوی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع کے لئے اس کی واپسی کا حق ثابت ہوجائے تو یہ دوحال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اس کو عمارت سمیت واپس لے گا اور یا بغیر عمارت کے۔ دوسری صورت کا کوئی امکان نہیں' اس لئے کہ ایسا ممکن نہیں ہے اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں ہے' کیونکہ یہ عمارت مشتری کا ایسا تصرف ہے جو بائع کی جانب سے مسلط کئے جانے سے حاصل ہوا ہے' جو اس عمارت کو گرائے جانے سے مانع ہے' جیسے کہ بیع اور ہبہ کا تصرف وغیرہ' بخلاف غصب اور شفعہ کے' اس لئے کہ وہاں انکی جانب سے عمارت پر مسلط کرنا نہیں پایا گیا اسی طرح غصب اور شفعہ بیع اور ہبہ فسخ سے مانع نہیں۔

(۳) یہ کہ بیع فاسد کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اصل قیمت یا مثل کے ساتھ قابل ضمان ہو' نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے ساتھ بخلاف بیع صحیح کے' اس لئے کہ بیوع میں درحقیقت اصل بازاری قیمت ہی واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت مالیت میں مبیع کی طرح ہے ماسوا اس کے کہ اگر قیمت مقرر کرنا درست ہو تو اصل بازاری قیمت کے بجائے مقرر کردہ قیمت کی طرف عدول کیا جاتا ہے' لیکن جب قیمت کی تعیین درست نہ ہو تو وجوب اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے خصوصاً" اگر فساد مقرر کردہ قیمت میں ہو' اس لئے کہ اگر قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہ ہو تو مقرر کردہ قیمت ثابت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا' جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کردیا اور قیمت کی طرف سے خاموش رہا۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ مبیع کی اصل قیمت کے ساتھ بیع ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مال کا مال سے تبادلہ ہے تو جب اس نے بدل کا صریحاً ذکر نہ کیا تو اصل قیمت یا ہم مثل شے دلالتاً" مذکور سمجھی جاتی ہے' لہٰذا یہ مبیع کی قیمت یا اسکی ہم مثل کے ساتھ فروخت تصور ہوگی بشرطیکہ وہ مثل اسی شے کی قسم سے ہو۔

(۴) یہ ملکیت ہمارے ائمہ کرام کے مابین بغیر کسی اختلاف کے مشتری کے حق میں ایسے تصرف کے

جواز کیلئے مفید ہے جس میں عین مملوکہ شے سے نفع اٹھانا نہ پایا جائے' مثلاً بیع ہبہ' صدقہ' غلام کی آزادی' مدبر اور مکاتب بنانا' رھن اور اجارہ وغیرہ۔ جن میں مبیع کی عین (ذات) سے نفع اٹھانا نہیں پایا جاتا۔ رہا ایسا تصرف جس میں مبیع کی عین (ذات) سے نفع اٹھانا پایا جائے' جیسے خوردنی شے کو کھالینا' کپڑے کو پہن لینا' سواری پر سوار ہوجانا' مکان میں رہائش اختیار کرنا اور باندی سے مجامعت کرنا' تو صحیح قول یہ ہے کہ یہ تصرفات حلال نہیں ہیں' اس لئے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت ملکیت خبیثہ(گندی) ہے اور ملکیت خبیثہ مطلق استفادہ کیلئے مفید نہیں ہے' اسی لئے کہ اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اس سے نفع اٹھانے میں اس ملک کو استحکام عطا کرنا ہے جس سے فساد کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ اسی لئے ایسی بیع قبضہ سے قبل ملکیت کیلئے فائدہ مند نہیں ہے تاکہ اس کو سپرداری سے فساد کے مستحکم ہونے سے بچایا جاسکے' جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر مبیع کوئی مکان ہو تو اس میں شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ یہ بیع مشتری کی ملکیت کیلئے مفید ہے' کیونکہ اس سے بائع کا حق ابھی ختم نہیں ہوا اور شفعہ تو بائع کا حق منقطع ہوجانے کی بناپر ثابت ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہونے سے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے کسی شخص کو مکان فروخت کرنے کا اقرار کیا اور وہ شخص اس کی خریداری سے منکر ہو تو حق شفعہ ثابت ہوجاتا ہے۔ اگرچہ یہاں مشتری کیلئے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بائع کے اقرار کی بناپر اس زمین سے بائع کا حق ملکیت ختم ہوگیا ہے اور یہاں بائع کا حق ملکیت غیر منقطع ہے' لہٰذا اس سے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کوئی ایسی صورت پائی گئی جس سے بائع کا حق ملکیت ختم ہوگیا تو اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا۔اور اگر کوئی مکان اس فاسد بیع کے ساتھ خریدے ہوئے مکان کے پہلو میں فروخت ہوا تو اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خریداری صحیح ہے جس سے بائع کا حق منقطع ہوگیا ہے' لہٰذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فاسد خریداری کے ساتھ خرید کردہ باندی سے مجامعت کی تو اگر تو اس نے اس کو ام ولد نہ کیا تو اس پر فسخ سے قبل کوئی عقر نہیں ہے اور اگر اس نے عقد فسخ کردیا تو اس پر عقر ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس ام ولد بنا دیا اور وہ باندی کی قیمت کا ضامن ہوگیا تو عقر کے وجوب میں دو روایات ہیں' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

شرائط کا بیان:

رہی اس کی شرائط تو وہ دو ہیں:

(۱) قبضہ کرنا' لہٰذا قبضے سے قبل اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ بیع واجب الفسخ ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے اور قبضہ سے قبل ملکیت کے وجوب میں فساد کا مستحکم ہونا ثابت ہوتا ہے' اس لئے کہ جب اس شے میں قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہوگئی تو بائع پر مشتری کو متعلقہ شے کی سپرداری ضروری ہوجائے گی اور اس کی سپرداری سے اس کا فساد مستحکم ہوجاتا ہے اور فساد کے دور کرنے کا اس طرح وجوب ہے کہ جس میں

فساد کا دور کرنا پایا جائے' جبکہ یہ صورت اس سے متناقض ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو' لہٰذا اگر اس نے بائع کی بالکل اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو اس کی ملکیت ثابت نہ ہوگی' مثلاً اس نے اس کو قبضہ سے روکا یا اس نے اس کی حاضری اور اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرلیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے نہ روکا اور نہ اس کو صریح الفاظ میں اجازت دی' پھر اس نے بائع کی موجودگی میں اس پر قبضہ کرلیا تو الزیادات میں مذکور ہے کہ اس سے اس کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور الکرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مشہور روایت یہ ہے کہ ایسے قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ الزیادات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی موجودگی میں قبضہ کیا اور اس سے اس نے نہ روکا تو یہ اس کی جانب سے دلالتاً" قبضہ کی اجازت ہوگی' جیسے کہ وہ عقد سے ثابت شدہ قبضہ میں دلالتاً" اجازت ہے اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے اسے قبضہ پر مسلط کرنا ہے گویا یہ قبضہ پر اجازت کی دلیل ہے اور قبضہ کی اجازت کبھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کبھی کبھار دلالتاً"۔ جیسے کہ ہبہ کے باب میں ہے کہ اگر موھوب لہ نے ہبہ کنندہ کی موجودگی میں اس پر قبضہ کرلیا اور اس نے اسے نہ روکا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت صریح الفاظ میں نہیں پائی گئی اور بطریق دلالت اس کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں' اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ میں فساد کا مستحکم ہونا پایا جاتا ہے لہٰذا اس کی جانب سے قبضہ کی اجازت اس عقد میں موجود فساد کے مستحکم ہونے کی اجازت ہوئی' لہٰذا اس کو بطریق دلالت ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اسی سے یہ واضح ہوا کہ فاسد عقد اس کو قبضہ پر مسلط کرتا نہیں ہوتا' اس لئے کہ قبضہ سے ایک مانع امر موجود ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ بخلاف ہبہ کے اس لئے کہ وہاں قبضہ سے کوئی مانع امر موجود نہیں ہے' لہٰذا وہاں اس کا اثبات بطریق دلالت ممکن ہے جب تک مجلس قائم ہو اور مجلس کی شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ بمنزلہ رکن کے ہے' لہٰذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے' جیسے کہ قبول کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے' واللہ عزوجل اعلم

باطل بیوع کا بیان:

رہی باطل بیع تو ہر ایسی بیع جس کی شرائط انعقاد مثلاً اہلیت' محلیت وغیرہ میں سے کوئی ایسی شرط اگر فوت ہوجائے جن کا ہم شروع کتاب میں ذکر کر آئے ہیں' تو وہ بیع باطل ہے اور ایسی بیع کا اصلا کوئی حکم نہیں اس لئے کہ حکم تو موجود شے کیلئے ہوتا ہے اور ایسی بیع کا ماسوائے ظاہری صورت کے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرعی تصرف کا اہلیت اور محلیت کے بغیر شرعاً" کوئی وجود نہیں ہوتا' جیسے کہ تصرف حقیقی کا کوئی وجود نہیں ہے' ماسوائے اہل شخص اور موزوں محل میں حقیقی طور پر اس کے وقوع پذیر ہونے کے۔ اس کی مثال مردار' خون اور بول و براز وغیرہ کی بیع اور ملاقیح (نر جانوروں کا مادہ منویہ) اور مضامین (قابل ضمان اشیاء) اور ہر ایسی شے ہے جو مال نہ ہو کی فروخت وغیرہ۔ اسی طرح حرم اور احرام کے شکار کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ بمنزلہ مردار کے ہے' یہی حکم آزاد شخص کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم ام ولد' مدبر' مکاتب اور آزادی کیلئے کوشاں (مستسعی) کی بیع کا ہے۔ اس لئے کہ ام ولد ایک پہلو سے آزاد

عورت ہے' یہی حکم مدبر کا بھی ہے تو یہ لوگ مطلق مال نہیں ہیں اور مکاتب کمائی کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے' لہٰذا وہ بھی مطلق مال نہ ہوگا۔ اور آزادی کیلئے کوشاں (مستسعی غلام) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ ایسا آزاد ہے جس پر قرض ہو' یہی حکم مسلمان سے خنزیر کی بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم شراب کی فروخت کا ہے۔ کیونکہ وہ مسلمان کے حق میں مال متقوم (Valuable Property) نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے مسلمانوں کے حق میں اس کا قیمت والا ہونا ساقط کردیا ہے' اس طرح کہ اسلام نے اسے ان پر بے وقعت قرار دیا ہے لہٰذا اس کی بیع باطل ہو جائے گی اور ایسی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر بیع منعقد ہوگی تو یا تو مقررہ قیمت کے عوض منعقد ہوگی یا اس کی بازاری قیمت کے عوض۔ اول الذکر صورت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہیں ہوتا' اسی طرح دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں' اس لئے کہ اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں ہے کیونکہ قیمت اس کی عزت پر مبنی ہوتی ہے اور شریعت نے مسلمان کیلئے ان اشیاء کی بے وقعتی بیان کی ہے۔ لہٰذا اس کی بیع بازاری قیمت کے عوض منعقد نہیں ہوگی اور اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں۔ اور جب وہ بیع منعقد ہی نہیں ہوئی تو وہ ضرورتاً" باطل ہوجائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ نے شراب کی فروخت میں تفصیل کے اعتبار سے فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر قیمت قرض ہو' مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے درہموں کے عوض فروخت کیا تو بیع باطل ہوگی اور اگر وہ عین ہو' مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے کپڑے وغیرہ کے عوض فروخت کیا تو بیع کپڑے کے حق میں فاسد ہوجائے گی اور وہ بیع کپڑے کی قیمت کے عوض منعقد ہوجائے گی' اس لئے کہ عقد کرنے والوں کا مقصود شراب کی ملکیت کا حصول اور دوسرے کو مالک بنانا نہیں' اس لئے کہ ایسی بیع مسلمان کے حق میں مقصود بالذات طورپر حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ نہیں ہے' بلکہ وہ تو کپڑے میں عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کا ذریعہ ہے' کیونکہ کپڑا حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ ہوسکتا ہے' تو قیمت کا مقرر کرنا اگرچہ شراب کے حق میں ظاہر نہیں ہوا' لیکن کپڑے کے حق میں ظاہر ہوگا اور اس کا کوئی مقابل نہیں ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مشتری نے کپڑے کو فروخت کیا اور قیمت کا ذکر نہ کیا' لہٰذا یہ بیع اس کی قیمت کے بدلے فروخت کی جائے گی' بخلاف اس صورت کے جب قیمت زر ہو اس لئے کہ قیمت اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور جو شے کسی کے ذمہ ہو واجب الادا ہو وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ تو حصول مقصد کا ذریعہ ہے' لہٰذا شراب عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کیلئے مقصود ہوگی' لہٰذا یہ بیع باطل ہوگی۔ رہی شراب اور خنزیر کی بیع تو وہ باطل نہیں بلکہ فاسد ہوتی ہے اور غلام کی قیمت کے عوض منعقد ہو جاتی ہے' اس لئے کہ غلام ایک قیمت دار مال ہے۔ یہی حکم شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ (کفار) کے حق میں ہے اور شراب تو ہمارے حق میں بھی مال ہے' ماسوا اس کے کہ شرعاً" اس کی کوئی قیمت نہیں توجب اس نے شراب اور خنزیر کو قیمت بنادیا تو اس نے ایسی شے کا ذکر کیا ہے جو کہ مال ہے اور قیمت کا فی الجملہ مال ہونا یا لوگوں کے ہاں اس کا مرغوب فیہ ہونا ضروری ہوتا ہے' اس طرح کہ اس سے یہ مال مفت میں بلا عوض نہ لیا جائے تو یہ بات عقد کے انعقاد کیلئے کافی ہے۔ اس لئے کہ بیع مال کے بدلے مال کا یا مرغوب شے کے بدلے مرغوب شے کا تبادلہ ہے' الا یہ کہ مقصود علیہ کا متقوم (قیمت دار) ہونا اس کے انعقاد کی شرط ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ یہی حکم غلام' مدبر' ام ولد' مکاتب'

مستسعی (آزادی کیلئے کوشاں) غلام کا ہے' اس لئے کہ یہ تمام اموال فی الجملہ مرغوب فیہ ہیں لہٰذا عقد غلام کی قیمت کے عوض سمجھا جائے گا۔ یہی حکم غلام کی چرنے والے جانوروں کے چارے اور کنویں کے پانی پینے کے عوض بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ عقد میں مذکورہ شے مال متقوم ہے ماسوا اس کے کہ وہ سب کیلئے مباح اور کسی کی مملوک نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مجہول بھی ہوگی تو یہ بیع مبیع کی قیمت کے عوض فساد کے وصف کے ساتھ منعقد ہوجائے گی۔

ہمارے مشائخ کے درمیان غلام کی مردار اور خون کے بدلے فروخت میں اختلاف ہے۔ اکثر مشائخ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد فاسد ہوگا۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ عقد باطل ہوگا۔ اس لئے کہ مقررہ قیمت مال نہیں ہے اور قیمت کا مال ہونا بیع کے فی الجملہ منعقد ہونے کی شرط ہے اسی طرح مشائخ کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے بلا قیمت کے اسے فروخت کیا کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع باطل ہو جائے گی۔ ہم دونوں اقوال میں سے ہر ایک قول کی وجہ ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ پھر جب اس نے مال کو غیر مال کے بدلے فروخت کیا' حتیٰ کہ بیع باطل ہوگئی پھر مشتری نے مال پر بائع کی اجازت سے قبضہ کرلیا تو کیا وہ اس پر قابل ضمان ہوگا یا وہ اس کے پاس امانت ہوگا؟ اس بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ امانت ہے اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس پر اس نے اپنے ساتھی کی اجازت سے قبضہ کیا ہے ایک ایسے عقد کے ساتھ جو صورتاً" پایا گیا ہے حقیقتاً اور معناً نہیں لہٰذا ایسا عقد کالعدم ہوگا۔ اور صرف قبضہ کیلئے اس کی اجازت باقی رہے گی۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر قابل ضمان ہے اس لئے کہ بیع کے حکم سے قبضہ کیا ہوا مال خریداری کی بنیاد پر قبضہ کئے ہوئے مال سے کم نہ ہوگا۔ تو جب وہ قابل ضمان (مضمون) ہے' تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

بیع موقوف

رہی بیع موقوف یعنی دوسرے کے مال کی اس کی اجازت کے بغیر فروخت' جسے بیع فضولی کہا جاتا ہے تو اس کا فوراً کوئی ایسا حکم نہیں ہے' جو قابل ذکر ہو' اس لئے کہ اس کی طرف سے اجازت اور واپسی کے دونوں احتمال موجود ہیں' لہٰذا فی الحال اس کے حکم کے متعلق توقف کیا جائے گا نہ کہ یہ توقف شرعی حکم کی بناء پر ہوگا۔ ہم ازیں قبل فضولی کے تمام تصرفات کا جو باطل ہوتے ہیں اور جو موقوف رہتے ہیں ذکر کر آئے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

بیع کو ختم کرنے والے امور کا بیان

بیع کو ختم کرنے والے امور کی دو اقسام ہیں:

(۱) ایک وہ قسم ہے جو فسخ کے ذریعے اسے ختم کرتی ہے اور یہ وہ نوع ہے جسے دونوں عاقدین میں سے کوئی ایک اسے فسخ کردے۔ یہی ہر غیرلازم بیع کا حکم ہے جیسے کہ وہ بیع جس میں تین خیارات میں سے کوئی خیار

پایا جائے یا وہ بیع فاسد ہو۔ دوسری قسم ان بیوع کی ہے جو اقالہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی اور یہ ہر لازم بیع کا حکم ہے' یعنی ہر ایسی بیع جو مذکورہ خیارات سے خالی ہو۔ اقالہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) رکن اقالہ کا بیان
(۲) اقالہ کی ماہیت کا بیان
(۳) اقالہ کی صحت کی شرائط
(۴) اقالہ کے حکم کا بیان

(۱) رکن اقالہ کا بیان

اس کا رکن دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے اس کو قبول کرنا ہے تو جب دونوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے قبول ایسے الفاظ میں پایا جائے جو اس پر دلالت کرتے ہوں تو اس سے رکن مکمل ہوجائے گا۔ البتہ ان الفاظ پر بحث کی ضرورت ہے جن سے رکن مکمل ہوتا ہے تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ رکن ایسے دو الفاظ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے جو ماضی سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثلاً دونوں میں سے ایک کہے "میں نے بیع کا اقالہ کیا اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا" یا دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے یہی چاہا ہے' وغیرہ۔ پھر کیا اقالہ ایسے دو الفاظ سے منعقد ہوجاتا ہے جن میں سے ایک ماضی کا اور دوسرا مستقبل کا ہو' مثلاً ایک نے دوسرے سے کہا "مجھ سے اقالہ کر" دوسرے نے کہا "میں نے تجھ سے اقالہ کیا" یا اس نے کہا میں تیرے پاس آیا ہوں تاکہ تو مجھ سے اقالہ کرے تو اس نے کہا میں نے اقالہ کیا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح بھی اقالہ درست ہے جیسے کہ کتاب النکاح میں یہی حکم ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقالہ ایسے دو الفاظ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی کا صیغہ ہو' جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ کا رکن یعنی ایجاب و قبول بیع کے رکن کی ہی طرح ہے پھر بیع کا رکن دو ایسے الفاظ کے بغیر منعقد نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی سے تعلق رکھتا ہو تو اسی طرح رکن اقالہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ان دونوں کے ہاں اقالہ اور بیع میں فرق ہے' وہ یہ کہ مستقبل کا صیغہ بھاؤ تاؤ کیلئے ہوتا ہے اور بھاؤ تاؤ کے الفاظ کا بیع میں ہونا عام عادت ہے' لہٰذا یہ لفظ اپنے حقیقی مفہوم پر محمول ہوگا اور یہ بطور ایجاب کے واقع نہ ہوگا' بخلاف اقالہ کے اس لئے کہ وہاں لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہے' اس لئے کہ اس میں بھاؤ تاؤ کرنا عام عادت نہیں ہے' لہٰذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے ہم نے اس کو نکاح میں ایجاب پر محمول کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۲) اقالہ کی ماہیت

رہی اقالہ کی ماہیت اور اس کا وقوع و محل تو ہمارے ائمہ کرام کے مابین اس کی ماہیت اور اس کی

حقیقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ" فرماتے ہیں کہ اقالہ دونوں فریقوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے' خواہ یہ اقالہ مبیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ قبضہ سے قبل فسخ ہے اور اس کے بعد نئی بیع ہے۔ امام ابویوسف" فرماتے ہیں کہ یہ عقد کرنے والوں اور دوسرے سب لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے۔ بجز اس کے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے' لہٰذا اسے فسخ بنا دیا جائے گا۔ امام محمد" فرماتے ہیں کہ وہ فسخ ہے' بجز اس کے کہ اگر اسے فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اسے ضرورت کی بناپر بیع بنا دیا جائے گا۔ امام زفر" فرماتے ہیں کہ وہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے۔ امام زفر" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ لغت میں رفع سے عبارت ہے' دعا میں کہا جاتا ہے:

اللھم اقل عثراتی ای ارفعھا — اے اللہ میری تقصیرات کو ختم کردے۔

اور حدیث مبارکہ میں ہے:

من اقال نادما اقال اللہ عثراتہ یوم القیامۃ — جس نے ندامت کی حالت میں اقالہ کیا تو اللہ تعالیٰ روز قیامت اس کی خطاؤں کو معاف کرے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اقیلوا ذوی الھیات عثراتھم الا فی حد — تمام لوگوں کی تقصیرات معاف کرو' ماسوائے حد کے۔

اور اصول یہ ہے کہ شرعاً تصرف کا وہی مفہوم لیا جاتا ہے جس کیلئے وہ لفظ لغوی طور پر بنا ہو اور عقد کا رفع اس کا فسخ ہے' نیز اس لئے بھی کہ بیع اور اقالہ نام کے اعتبار سے دو مختلف اشیاء ہیں' لہٰذا حکم میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔ یہی اصول ہے پھر جب یہ اقالہ سابق حکم کا رفع ہے تو وہ بیع نہیں ہو سکتا' اس لئے کہ بیع تو نئے حکم کا اثبات ہے اور رفع اس کی نفی کرتا ہے اور ان دونوں کے درمیان منافات ہے' لہٰذا اس مفہوم کے اعتبار سے اقالہ محض فسخ ہوگا اور اس کا یہ مفہوم تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا۔ امام محمد" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اصل فسخ ہے' جیسے کہ امام زفر" نے کہا۔ البتہ اگر اس کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اس کو ضرورتاً" بیع بنا دیا جائے گا۔ امام ابویوسف" کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مفہوم مال کا مال سے تبادلہ ہے جو ایک شے (بدل) کو لینا اور دوسری شے (بدل) کو دینا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' لہٰذا بیع کا مفہوم پائے جانے کی بناپر اقالہ بیع ہی ہوگا اور اس میں اصل اعتبار معنی کا ہوتا ہے' اس کی صورت کا نہیں۔ اسی لئے بہت سے احکام میں اسے بیع ہی کا حکم دیا گیا ہے' جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ" کے نزدیک بھی اسے تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع قرار دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ" کے قول کی دلیل فسخ کے مفہوم کا متحکم ہونا ہے' جیسے کہ ہم نے امام زفر" کی دلیل کے تحت بیان کیا۔ وہ یہ کہ اقالہ لغوی اور شرعی طور پر حکم کو مرفوع کرنے کا نام ہے اور کسی شے کا رفع اس کا فسخ ہوتا ہے' جبکہ بیع کے مفہوم کی تقریر وہی ہے جو ہم نے امام ابویوسف" کی دلیل کے تحت بیان کی' یعنی یہ کہ ان میں سے ہر ایک اپنا سرمایہ (راس المال) دوسرے کے مال کے بدلے (بدل) لیتا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے البتہ عاقدین کے حق میں بیع کے مفہوم کا اظہار ممکن نہیں' اس

لئے کہ دونوں کے مفہوم میں منافات پائی جاتی ہے' لہٰذا ہم نے اس مفہوم کو تیسرے شخص کے حق میں ظاہر سمجھا ہے' چنانچہ اس اقالے کو عقد کنندگان کے حق میں فسخ کو تیسرے شخص کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا اور یہ بات مشکل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کے فعل کو ایک پہلو سے طاعت اور دوسرے پہلو سے معصیت قرار دیا جاتا ہے تو دو اشخاص سے اگر ایسا ہو تو تب تو بدرجہ اولیٰ ایسا ممکن ہے اور اس بات کی دلیل کہ یہ عقد بغیر قیمت کی تعیین کے درست نہیں یہ ہے کہ بیع قیمت مقرر کئے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب دونوں نے اقالہ کیا مگر انہوں نے سابقہ بیع میں قیمت مقرر نہ کی یا انہوں نے اصل قیمت سے زیادہ قیمت مقرر کردی یا اقالہ میں سابقہ قیمت سے کمی کردی یا انہوں نے کسی اور جنس کی قیمت مقرر کردی جو سابقہ قیمت کی جنس سے مختلف ہو' خواہ کم ہو یا زیادہ۔ یا انہوں نے سابق بیع میں قیمت کو ادھار رکھا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ سابقہ مبیع کی قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں اضافہ یا کمی یا اس کا ادھار ہونا یا دوسری جنس سے ہونا سب باطل ہوگا' خواہ یہ اقالہ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور خواہ مبیع مال منقولہ ہو یا غیرمنقولہ۔ اس لئے کہ یہ اقالہ عقد کنندگان کے حق میں فسخ ہے اور فسخ عقد کا رفع (ختم کرنا) ہے جو سابقہ قیمت ہی کے بدلے ہوتا ہے' لہٰذا یہ ضرورتاً سابقہ قیمت کے بدلے ہی اس کا فسخ ہوگا' اس لئے کہ اس نے اس عقد کو فسخ کیا ہے اور فسخ کا حکم' خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں' مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ' مختلف نہیں ہوتا اور قیمت میں اضافہ اور کمی اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور ادھار ہونا باطل ہوگا اور اقالہ بدستور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ ان اشیاء کا مطلق ہونا اقالہ میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اقالہ کو فاسد شرائط باطل نہیں کرتیں اور بخلاف بیع کے' اس لئے کہ فاسد شرط بیع میں مؤثر ہوتی ہے کیونکہ اس سے اس میں ربا (سود) کا ہونا ممکن ہے اور اقالہ بیع کا ختم کرنا ہے' لہٰذا اس میں ربا کا ہونا ممکن نہیں ہوتا تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام ابویوسفؒ کے قول پر اگر تو اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو اقالہ ان دونوں کی مقرر کردہ قیمت پر ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں یہ نئی بیع ہے' جیسے کہ گویا اس نے اسے ابتدائی طور پر اسی قیمت کے بدلے فروخت کیا اور اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اگر مبیع زمین ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کو بھی مبیع بنانا ممکن ہے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل زمین کو بیع کرنا ان کے نزدیک جائز ہے اور اگر وہ مبیع مال منقولہ (Movable Property) ہو تو تب بھی' اس لئے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے' کیونکہ مال منقولہ کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اقالہ ہر حالت میں بیع ہے پس ہر وہ شے جس کو فروخت کرنا جائز نہ ہو اس کا اقالہ بھی جائز نہ ہوگا' تو اس روایت کی رو سے ان کے نزدیک قبضہ سے قبل مال منقولہ میں اقالہ جائز نہیں ہوتا' کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور سابقہ قیمت پر اضافہ اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور قیمت میں کمی کرنا اور قیمت کا ادھار ہونا باطل ہوگا اور اس صورت میں یہ محض فسخ ہوگا جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اس کو قبضہ سے قبل بیع بنانا ممکن نہیں ہے' لیکن ان کے نزدیک مبیع کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے خواہ مبیع مال منقولہ ہو یا زمین۔ اور اگر دونوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے اقالہ قیمت کی تعیین

کے بغیر کیا یا اس میں انہوں نے سابقہ قیمت ہی مقرر کی بغیر کی بیشی کے یا سابقہ قیمت میں کمی کی تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں کمی کا ہونا باطل ہوگا اور یہ فسخ ہوگا' جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ اصل میں فسخ ہے اور اس کو فسخ قرار دیئے جانے سے کوئی شے مانع نہیں' لہٰذا اسے فسخ بنا دیا جائے گا اور اگر انہوں نے سابقہ قیمت میں اضافہ کے ساتھ اقالہ کیا یا سابقہ قیمت پر اقالہ کیا یا سابقہ قیمت کی جنس کے بجائے کسی اور جنس کی قیمت پر اقالہ کیا خواہ قیمت اس سے کم ہو یا زیادہ تو اقالہ ان کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوگا اور یہ ان کے نزدیک بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو یہاں فسخ بنانا ممکن نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ فسخ کی شان یہ ہے کہ وہ سابقہ قیمت پر ہی ہو تو جب اس کو فسخ بنانا ممکن نہیں رہا تو اسے ان کی مقرر کردہ قیمت پر بیع قرار دیا جائے گا' بخلاف اس صورت کے کہ جب انہوں نے سابقہ قیمت سے کم قیمت پر اقالہ کیا کہ ان کے نزدیک اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور اسے فسخ قرار دیا جائے گا اور اسے ان کے نزدیک بیع نہ بنایا جائے گا اس لئے کہ یہ قیمت میں کمی سے سکوت ہے اور یہ یعنی قیمت میں کمی اور کمی سے سکوت سابقہ قیمت سے سکوت سے بڑھ کر نہیں ہے اور وہاں اس کو بیع قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو وہ بدرجہ اولیٰ بیع ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مشتری کا کوئی گھر اور اس کا کوئی شفیع ہو' پھر اس نے اس کے حوالے کے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا اور مشتری نے اس سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت یا کسی اور جنس کی قیمت پر یہ زمین اس کے سپرد کردے تو اس صورت میں اضافہ باطل ہوجاتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک قیمت دوسری جنس سے مقرر کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب شفیع کیلئے شفعہ کا عدالتی فیصلہ ہوگیا تو عقد (صفقہ) سابقہ قیمت کے عوض اس کی جانب منتقل ہوگیا ہے تو سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت یا دوسری جنس کی قیمت پر اس کی سپرداری سابقہ قیمت پر یا دوسری جنس والی قیمت پر اقالہ ہوگا' اس کی بناء پر مقرر کردہ قیمت باطل ہوگی۔ البتہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک سپرداری درست ہوگی۔ یہاں دونوں کا جواب امام محمدؒ کے اصول پر متفق ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے قبل اراضی کی فروخت جائز نہیں ہے' لہٰذا یہ عقد بدستور فسخ رہے گا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قیمت میں اضافہ درست ہے۔ اسی طرح دوسری جنس سے اس کا مقرر کیا جانا بھی درست ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک بیع ہے اور یہاں اس کو بیع قرار دیئے جانے سے کوئی امر مانع نہیں' لہٰذا اس سے وہ اصل صورت میں بیع رہے گی۔

اور اگر دونوں نے کسی منقولہ شے میں بیع کا اقالہ کیا' پھر بائع نے مشتری کو' قبل اس کے کہ وہ اس کے ہاتھ سے اسے واپس لے' دوسری مرتبہ فروخت کر دیا تو بیع جائز ہوگی۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصولی موقف کے مطابق ہے۔ امام زفرؒ کے اصول پر اس طرح کہ ان کے نزدیک اقالہ تمام لوگوں کے حق میں مطلقاً فسخ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر دونوں عاقدین کے حق میں وہ فسخ ہے اور مشتری ان دونوں میں سے ایک ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر فسخ سے کوئی مانع نہ ہونے کی صورت میں اقالہ فسخ ہی ہے اور یہاں اس کو بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں' بلکہ اس کے بیع ہونے سے مانع پایا گیا ہے۔ اس لئے کہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے اس طرح یہاں اقالہ تینوں ائمہ کے نزدیک فسخ ہوگا' لہٰذا ایسی صورت میں یہ منقولہ شے کا قبضہ سے قبل فروخت نہ ہوگی' جس کی بناء پر یہ بیع جائز ہوگی' بلکہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر یہ حکم

درست نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ کے بعد اقالہ مطلق بیع ہے اور اس مبیع کی فروخت قبضہ سے قبل ہمارے تمام ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر جائز نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ امام ابویوسفؒ کے خلاف حجت ہوگا' ماسوا اس کے کہ ان سے اس کے متعلق اختلاف ثابت ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس شے کو مشتری کے علاوہ کسی اور شخص کو فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق درست ہے۔ امام ابویوسفؒ کے اصول پر اس طرح کہ اقالہ قبضہ کے بعد دونوں عقد کنندگان اور دوسرے لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے' ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں اس کے بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں' اس لئے کہ اگر ہم اس کو بیع بنا دیں تو اقالہ فاسد نہ ہوگا' کیونکہ یہ اقالہ قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے' لہٰذا اسے بیع قرار دیا جائے گا اس طرح یہ منقولہ شے کی قبضہ سے بیع ہوگی اور یہ جائز نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اگرچہ یہ فسخ ہے' لیکن صرف عقد کرنے والوں کے حق میں جبکہ ان دونوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں تو یہ بیع ہے اور مشتری ان دونوں کے علاوہ ہے' لہٰذا اس کو فروخت کرنا بیع ہوگا اور یہ قبضہ سے قبل منقولہ شے کی بیع ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر یہ حکم درست نہیں ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک عقد کرنے والوں اور باقی لوگوں کے حق میں اقالہ فسخ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں اصل حالت فسخ ہے' ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں کوئی مانع نہیں ہے لہٰذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہوگا اور یہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل بیع نہ ہوگی لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہو۔

اور اگر مبیع غیر منقولہ شے ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو تو اس کی غیر مشتری کو بھی فروخت جائز ہے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اصولوں کے مطابق ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کے اصول پر بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں اقالہ ہے' ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں ایسا کرنا ممکن ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں یہ ایک نئی بیع ہے' لہٰذا یہ قبضہ سے قبل اراضی کی فروخت ہوگی جو ان دونوں کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ ہے' ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں اس کا ہونا مشکل نہیں ہے' اس لئے کہ یہ اقالہ سابقہ قیمت پر قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے' اور یہ امر بدستور فسخ ہوگا' لہٰذا یہ قبضہ سے قبل مبیع کی فروخت نہ ہوگی' بلکہ یہ ایسی بیع ہے جو قبضہ سے قبل فسخ ہو چکی ہے اور ایسی بیع ان کے نزدیک جائز ہے خواہ منقولہ شے کی ہو یا غیر منقولہ کی۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ علی الاطلاق فسخ ہے' لہٰذا ایسی صورت میں اس کو فروخت کرنا منقولہ شے کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا نہیں ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس کے لئے کوئی گھر خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو اور اس نے شفعہ میں یہ مکان اس کے سپرد کردیا پھر دونوں نے مل کر بیع کا اقالہ کرلیا یا اس نے اس کو خریدلیا اور اس کے پہلو میں کوئی مکان نہ ہو' پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان تعمیر ہوگیا اور پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کرلیا تو شفیع امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کو شفعہ کے ساتھ لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اقالہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور اس کو بیع ہونے سے یہاں کوئی امر مانع نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر عاقدین کے علاوہ دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور شفیع دونوں کے علاوہ ہے' لہٰذا یہ اس کے حق میں

بیع ہے' جس کی بناء پر وہ شفعہ کا مستحق ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر قیاس کی رو سے اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ امام زفرؒ کے اصول پر اقالہ مطلقاً فسخ ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر جہاں تک ممکن ہو یہ فسخ ہے اور یہاں اس کو فسخ قرار دینا ممکن ہے اور شفعہ کا بیع کے ساتھ تعلق ہے نہ کہ فسخ کے ساتھ' جیسے کہ خیار رویت کی بناء پر اس کو واپس کرنے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا' پھر بائع نے قبل اس کے کہ وہ اس کو واپس لے' مبیع مشتری کو ہبہ کردی اور مشتری نے اس ہبہ کو قبول کرلیا تو ہبہ جائز ہوگا اور مشتری اس کا مالک ہوجائے گا اور اقالہ فسخ نہ ہوگا۔ اور اگر بیع میں ایسا ہوا تو ہبہ جائز نہ ہوگا اور بیع فسخ ہوجائے گی۔ مثال کے طور پر مشتری نے بائع کو متعلقہ شے قبضہ کرنے سے قبل ہبہ کردی اور بائع نے اس کو قبول کرلیا' یہ بات امام ابویوسفؒ کے اصول پر مشکل ہے' اس لئے کہ انہوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کو بیع کی جگہ قرار دیا ہے اور اگر ایسے ہو تو ہبہ جائز نہ ہوگا اور یہ معاملہ اقالہ کا فسخ ہوگا' جیسے کہ وہ بیع کا فسخ تھا۔ پھر ان ائمہ کے اصول پر جو اس کو فسخ قرار دیتے ہیں دونوں میں فرق ظاہر ہے' اس لئے کہ فسخ دوبارہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا ہبہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا ممکن نہیں ہے جس کی بناء پر اقالہ فسخ نہ ہوگا' بخلاف بیع کے' اس لئے کہ اس میں فسخ کا احتمال ہے' لہٰذا وہاں ہبہ کو بیع کے اقالہ سے مجاز قرار دینا ممکن ہے اور اگر مبیع کوئی کیلی ہو یا موزون شے ہو' جسے ماپ کر یا تول کر فروخت کیا گیا پھر انہوں نے بغیر ماپنے یا وزن کرنے کے بیع کا اقالہ کرلیا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا' مگر یہ بات امام ابویوسفؒ کے اصول پر پوری نہیں اترتی' اس لئے کہ اقالہ جب بیع ہو تو اس کا قبضہ بغیر ماپنے یا تولنے کے درست نہیں ہوتا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔

اور اگر دونوں نے مبیع پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد بیع کا اقالہ کیا' پھر بائع نے اس میں کوئی عیب پایا جو بائع کے پاس بھی موجود تھا تو اسے اس عیب کی بناء پر اس کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے شخص کے حق میں وہ نئی بیع ہے' لہٰذا وہ اس کے حق میں نئی بیع ہوگی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسے دوسری مرتبہ خریدا ہو یا وہ اس کا مشتری سے وارث ہوگیا ہو۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر البتہ اس کا حکم سمجھنا مشکل ہے' اس لئے کہ ان دونوں کے اصول پر یہ فسخ ہے تو مناسب تو یہ تھا کہ وہ واپسی سے مانع نہ ہو اور اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل قبضہ کرلیا پھر اس نے اسے کسی اجنبی کو فروخت کردیا' بعد ازاں انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا اور مبیع واپس مشتری کے پاس لوٹ آئی' پھر اس کے بائع نے قبل اس کے کہ وہ نقد قیمت وصول کرلے اس کو سابقہ قیمت سے کم قیمت پر خرید لیا تو یہ بیع جائز ہوگی' اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر درست ہے' اس لئے کہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں اور دوسرے لوگوں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تیسرے شخص کے حق میں بیع ہے اور پہلا بائع یہاں تیسرا شخص ہے' لہٰذا اس کے حق میں اقالہ بیع ہوگا' گویا کہ پہلے مشتری نے اس کو دوسری مرتبہ خریدا ہے پھر اس کو پہلی قیمت سے کم قیمت پر اس کے بائع کو فروخت کردیا ہو کہ ایک جائز عقد ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول

پر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ انہوں نے اقالہ کو فسخ قرار دیا ہے' لہٰذا یہ اس کا قدیم ملکیت کی طرف لوٹنا ہوگا' تو مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو۔

د: اقالہ کے درست ہونے کی شرائط:

(۱) دونوں اقالہ کرنے والوں کا رضامند ہونا: امام ابویوسفؒ کے اصول پر تو یہ ظاہر ہے' اس لئے کہ یہ بیع مطلق ہے اور رضامندی بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ امام ابوحنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر اس لئے کہ یہ فسخ والا عقد ہے اور کوئی عقد دونوں کی رضامندی کے بغیر درست طور پر واقع نہیں ہوتا۔

(۲) مجلس کا ایک ہونا: جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بیع کا معنی اس میں موجود ہے' لہٰذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہوگا' جیسے کہ وہ بیع کیلئے شرط ہے۔

(۳) عقد صرف کے اقالہ میں عقد صرف کے دونوں معاوضوں پر باہمی قبضے کا ہونا: اور یہ بات امام ابویوسفؒ کے اصول پر تو ظاہر ہے اور یہی حکم امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے واجب ہوا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ حق بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا اور اقالہ ان کے اصول پر اگرچہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں فسخ ہے لیکن تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے' لہٰذا شریعت کا حق تیسرے شخص کے حکم میں معتبر ہوگا اور اسے اس کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا۔

(۴) یہ کہ مبیع فسخ کے جملہ اسباب کے ساتھ فسخ کی موزوں محل ہو' جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی واپسی۔ پھر اگر ایسا نہ ہو' مثلاً یہ کہ اس میں کوئی اضافہ وغیرہ پیدا ہوجائے جو ان اسباب کے ساتھ اس کے فسخ سے مانع ہو تو ان دونوں کے نزدیک اقالہ درست نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہی ہے' اس لئے کہ اقالہ ان کے نزدیک عقد کا فسخ ہے' لہٰذا یہ ضروری ہے کہ محل فسخ کو قبول کرنے کا احتمال رکھتا ہو' تو جب وہ شے فسخ کے احتمال سے خارج ہوگئی تو اقالہ ہونے سے بھی ضروراً خارج ہوجائے گی' جبکہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر اس لئے کہ وہ قبضے کے بعد مطلق بیع ہے اور وہ اضافے کے بعد بیع کا احتمال رکھتی ہے' لہٰذا وہ اقالہ کا بھی احتمال رکھتی ہے' جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر' اس لئے کہ اگرچہ یہ بیع کا فسخ ہے' لیکن اس وقت جب ایسا ہونا ممکن ہو' جبکہ یہاں ایسا امکان نہیں ہے کیونکہ اگر ہم نے اس کو اقالہ قرار دیا تو صحیح نہ ہوگا اور اگر ہم اس کو بیع قرار دیں تو صحیح ہوگا' لہٰذا درستگی کی ضرورت کیلئے اسے بیع ہی قرار دیا جائے گا اسی لئے اس فصل میں امام محمدؒ کا جواب امام ابویوسفؒ کے جواب کے ساتھ متفق ہوگیا ہے۔

(۵) اقالہ کے وقت مبیع کا موجود ہونا: پھر اگر وہ اقالہ کے وقت ہلاک ہوجائے تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ رہا زرِ ثمن (قیمت) کا اقالہ کے وقت موجود ہونا تو وہ شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع کا اقالہ اس کے حکم کو مرفوع کرنا ہے' لہٰذا وہ بیع کے ساتھ ہی قائم ہوگا۔ اور بیع مبیع کے ساتھ قائم ہوتی ہے زرِ ثمن کے ساتھ نہیں۔ اس لئے کہ وہی معقود علیہ ہے' اس طرح کہ عقد اسی پر واقع ہوتا ہے نہ کہ زرِ ثمن پر' اس لئے کہ اس

سے معین شے کو وصول کیا جاتا ہے اور معین شے مبیع ہے زرِ ثمن نہیں' اس لئے کہ وہ تعیین کا احتمال نہیں رکھتی۔ اگرچہ وہ معین ہی ہو کیونکہ وہ (زرِ ثمن) اس شے کا نام ہے جو مشتری کے ذمہ ہو لہٰذا عقد کا اس پر وارد ہونا متصور نہیں ہوسکتا' جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع مبیع کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ زرِ ثمن کے ساتھ تو جب وہ شے ہلاک ہوگئی تو بیع کے حکم کا محل ہی باقی نہیں رہا' لہٰذا اس کا حکم باقی نہ رہے گا' لہٰذا اس میں اقالہ کی گنجائش نہ ہوگی جو درحقیقت بیع کے حکم کا رفع ہے اور جب زرِ ثمن تلف ہوجائے تو بیع کے حکم کا محل قائم ہے' جس کی بناپر اقالہ درست ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دونوں نے کسی معینہ شے کا ادھار قیمت پر لین دین کیا جیسے مثلاً درہموں اور دیناروں کا' خواہ انہوں نے ان کی تعیین کی یا تعیین نہ کی' اسی طرح پیسوں (فلوس)' کیلی' موزون اشیاء اور عددیات متقاربہ (ایک دوسرے کے قریب گنی جانے والی اشیاء) کا' جو کسی کے ذمہ ہونے سے موصوف ہوں' پھر انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے جب اس کا اقالہ کیا وہی شے مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا خواہ قیمت اس کے ہاتھ میں موجود ہو یا تلف ہوجائے' اس لئے کہ بیع کا حکم معقود علیہ کے قیام کے ساتھ قائم ہے۔ اور اگر انہوں نے معینہ شے کے ہلاک ہوجانے کے بعد بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ بیع قائم ہو' پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہوگئی تو اقالہ باطل ہوجائے گا خواہ قیمت موجود ہو یا تلف ہوگئی ہو' اس لئے کہ اس میں اقالہ بیع کے مفہوم میں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اقالہ کے بعد دونوں میں سے ہر ایک پر ان کے پاس موجود شے کی دوسرے فریق کو واپسی ضروری ہوجاتی ہے' لہٰذا بیع کا اقالے کے بعد قبضہ سے قبل تلف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا بیع کے بعد مگر قبضہ سے قبل ہلاک ہونا کہ اس سے بیع کا باطل ہونا واجب ہوجاتا ہے' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ خواہ قیمت موجود ہو یا ہلاک ہوجائے' اس لئے کہ جب وہ متعین نہ ہو تو اس کا قائم ہونا اور ہلاک ہونا دونوں ایک ہی جیسے ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع دو غلام ہوں اور دونوں نے ایک دوسری کی شے پر قبضہ کرلیا پھر وہ دونوں ہلاک ہوگئے' بعدازاں انہوں نے بیع کا اقالہ کرلیا تو اقالہ درست نہ ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا کہ معقود علیہ جب ہلاک ہوگیا تو فسخ کا محل اقالہ کے بعد باقی نہ رہے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک غلام اقالہ کے وقت ہلاک ہوجائے اور دوسرا موجود ہو اور اقالہ صحیح ہوجائے' پھر وہ موجود غلام واپسی سے قبل ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ معقود علیہ قبضہ سے قبل ہلاک ہوگیا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا لین دین کیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کرلیا' پھر دونوں میں سے کوئی ایک شے اس کے خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہوگا اور ہلاک ہونے والی شے کے مالک پر ہلاک ہونے والی شے کی قیمت واجب الادا ہوگی' بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور اگر اس کی کوئی مثل ہو' تو اس کی مثل ضروری ہوگی' لہٰذا وہ اسے اس کے دوسرے ساتھی کو سونپ دے گا اور اس سے معینہ شے واپس وصول کرلے گا۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مبیع ہے' کیونکہ عقد دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ قائم ہے پھر ہلاک ہونے والی شے اس بات سے خارج ہوگئی ہے کہ عقد کا قائم ہونا اس کے ساتھ ہو' لہٰذا بیع دوسری شے کے ساتھ قائم رہے گی۔ اور جب مبیع باقی رہی تو فسخ کا

محل بھی باقی رہا' لہٰذا اقالہ درست ہوگا۔ یا پھر ہم کہتے ہیں کہ مبیع دونوں میں سے ایک ہے اور دوسری شے زرِثمن ہے' اس لئے کہ مبیع کیلئے زرِثمن ہونا ضروری ہے۔ موجب دونوں میں سے ایک شئی ہلاک ہوگئی تو ہلاک ہونے والی شئی زرِثمن کے طور پر متعین ہوگئی۔ اور قائم شے بطور مبیع کے' اس لئے کہ اس میں عقد کی تصحیح پائی جاتی ہے اور اس کے برعکس صورت میں اس کا فساد' لہٰذا اس کی تصحیح زیادہ بہتر ہوگی۔ اور بیع مبیع کے باقی رہنے کی بناپر باقی ہوگی' لہٰذا اس میں اقالہ کا احتمال برقرار رہے گا۔ اسی طرح اگر دونوں نے اس کا اقالہ کیا اور دونوں کی عیون (معینہ اشیاء) قائم ہوں' پھر دونوں میں سے ایک اقالے کے بعد واپسی سے قبل ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل نہ ہوگا' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک کا اقالہ سے قبل ہلاک ہونا اقالہ کی صحت سے مانع نہ ہوگا تو اس کا اقالہ کے بعد ہلاک ہونا اس کے درست حالت میں رہنے سے بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کسی حکم کا باقی رہنا شروع ہونے سے زیادہ آسان ہے۔

یہ حکم سامان کی سامان کے بدلے فروخت کے برخلاف ہے' اس طرح کہ ایک سامان کے ساتھ بیع ابتدائی طور پر قائم نہیں ہوتی' لہٰذا جب دونوں کے ساتھ بیع ہوجائے اور پھر دونوں میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع باطل ہوجائے گی کیونکہ بیع مال کے مال سے تبادلے کا نام ہے جس کی بناپر یہ بیع دونوں معاوضوں میں سے ایک کے ساتھ منعقد نہ ہوگی اور دونوں اشیاء میں سے قبضہ سے قبل ہلاک شدہ شئی (سامان) کے تلف ہونے سے باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سامان مبیع ہے اور مبیع کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجانا بیع کو باطل کردیتا ہے۔ رہا اقالہ تو وہ بیع کا رفع ہے' لہٰذا وہ حکم بیع کے بقاء کا متقاضی ہے اور دونوں میں سے ایک شے کے باقی رہنے کی بناپر بیع باقی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل عقد سلم کا اقالہ جائز ہے' خواہ راس المال قرض ہو یا معینہ شے اور خواہ وہ مسلم الیہ کے ہاتھ میں موجود ہو یا ہلاک ہوگیا ہو' اس لئے کہ مبیع مسلم فیہ ہے اور وہ قائم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ اگرچہ حقیقت میں قرض ہے' لیکن اس کا حکم معینہ شے والا ہی ہے حتیٰ کہ قبضہ سے قبل اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ معقود علیہ بذات خود قائم ہے۔ لہٰذا اقالہ کے صحیح ہونے کی شرط پائی گئی ہے اور جب اقالہ صحیح ہوگیا ہے تو پھر اگر راس المال کوئی معینہ شے ہو جو قائم ہو تو مسلم الیہ اس کو بعینہ واپس کردے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہو تو اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس کی مثل کو واپس کردیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کردیا جائے اور اگر وہ دینار ہو تو اس کی مثل کو واپس کردیا جائے گا خواہ وہ موجود ہو یا ہلاک ہوگئی ہو۔ اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی تو اس کا ہلاک ہونا اور اس کا موجود ہونا دونوں برابر ہوں گے۔

اسی طرح اگر اقالہ مسلم فیہ پر قبضہ کے بعد ہو اور وہ رب سلم کے ہاتھ میں موجود ہو تو وہاں بھی اقالہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ اقالہ حقیقتاً قرض ہونے کی حالت میں بھی صحیح ہے' تو معینہ شے (عین) قائم ہونے کی حالت میں تو قبضہ کے بعد بدرجہ اولیٰ اقالہ درست ہوگا اور جب اقالہ درست ہوا تو رب سلم پر مقبوضہ شے کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ عقد سلم کے ساتھ مقبوضہ شے ایسے ہی ہے جیسے گویا اسی پر عقد ہوا ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی راس المال پر بیع مرابحہ (نفع کے ساتھ) جائز ہے اور مرابحہ اس شے کی اضافی

نفع سمیت اصل قیمت پر آگے فروخت ہے اور اگر مقبوضہ شے' یعنی معنوی اور حکمی طور پر بعینہ وہی شے' موجود ہو جس پر عقد واقع ہوا ہو تو اقالہ میں اس کی عین (معینہ شے) کا واپس کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس نے غلام کو چاندی کی ڈلی یا ڈھالی ہوئی چاندی کے عوض خریدا اور دونوں نے باہم دگر قبضہ کرلیا پھرغلام مشتری کے پاس ہلاک ہوگیا' پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا اور چاندی بائع کے پاس موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے متعین کرنے سے متعین ہوجانے کی بناپر مبیع ہے' للذا ان میں سے ہر ایک شے معقود علیہ ہوگی بیع دونوں میں سے ایک کے باقی رہنے سے باقی ہوگی۔ اور بائع پر بعینہ چاندی کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور وہ مشتری سے غلام کی قیمت واپس لے لے گا لیکن سونے کی صورت میں نہ کہ چاندی کی صورت میں' اس لئے کہ اقالہ غلام کی قیمت پر ہوا ہے للذا اگر اس نے اس کی قیمت چاندی کی صورت میں واپس لے لی اور قیمت مختلف ہو تو وہ زیادہ یا کم ہوگی۔ تو کمی بیشی ربا (سود) تک پہنچ ہو جائے گی اور اگر غلام اقالہ کے وقت موجود ہو۔ پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہوجائے تو بائع پر چاندی کی واپسی ضروری ہوگی۔ اور وہ غلام کی قیمت واپس وصول کرلے گا' خواہ سونے کی شکل میں لے یا چاندی کی شکل میں۔ اس لئے کہ یہاں اقالہ غلام کی ذات پر ہوا ہے۔ پھر مشتری پر قیمت واجب ہوگئی ہے جو غلام کا بدل ہے اور غلام اور اس کی قیمت میں کوئی ربا نہیں' واللہ تعالیٰ اعلم۔

جلد پنجم اختتام کو پہنچی' والحمد لله علی ذالک

(۱) کتاب الکفالۃ

اس کتاب میں کلام کے چند موضوع ہوں گے۔

رکن کفالت کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

کفالت کے حکم کا بیان

جس امر سے کفیل کفالت سے نکلتا ہے اسکا بیان

کفالت سے خروج کے بعد رجوع ہو سکتا ہے یا نہیں اس کا بیان

رکن کفالت کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب کفیل کی جانب سے اور قبول کفالت کے طالب کی جانب سے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جبکہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ کفالت کا رکن صرف ایجاب ہے۔ رہا قبول تو وہ رکن نہیں یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے جنازے پر آئے اور پوچھا کہ تمہارے ساتھی پر کوئی قرضہ ہے۔ جواب دیا گیا کہ جی ہاں دو درہم یا دو دینار ہیں۔ تو آپ اس پر نماز پڑھنے سے رک گئے۔ حضرت علی یا ابو قتادہؓ رضی اللہ عنہما نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ دو (درہم یا دینار) میں اپنے ذمے لیتا ہوں تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نماز پڑھی۔ اور طالب کی جانب سے قبول منقول نہیں۔ نیز لغت میں کفالت ضم (ملانے) کو اور شریعت کی اصطلاح میں اصیل پر جو قرض ہو اس کے مطالبے کے التزام (اپنے ذمے لینا) کو کہتے ہیں۔ کفالت تملیک نہیں ہے کیونکہ یہ تو جہالت اور تعلیق بالشرط کی محتمل ہو سکتی ہے جبکہ تملیک ان کی محتمل نہیں ہوتی اور ضم ——— اور التزام کے معنی کفیل کے ایجاب پر ہی پورے ہو جاتے ہیں تو یہ نذر کے مشابہ ہوئی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مریض اپنی موت کے وقت اپنے ورثہ سے کہے کہ میرے قرضخواہوں کا مجھ پر جو قرض ہے اس کے ضامن بن جاؤ جبکہ قرضخواہ موجود نہ ہوں اور وہ ضامن بن جائیں تو یہ جائز ہے اور وہ قرض ان پر لازم ہو جائے گا اور مریض اور تندرست میں فرق ہی کیا ہے۔ طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ) کی دلیل یہ ہے کہ کفالت محض التزام نہیں ہے بلکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور بیع کی مانند تملیک ایجاب و قبول کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف نے اپنی دلیل میں جو مریض کا مسئلہ ذکر کیا ہے اس کا جواب ہم انشاء اللہ بعد میں ذکر کریں گے۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے تو کفیل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ وہ کہے میں کفیل ہوں یا ضامن ہوں یا زعیم ہوں یا غریم ہوں یا قبیل ہوں یا حمیل ہوں یا لک علی (تیرے

لئے میرے ذمے ہے) یا لک قبلی (تیرے لئے میری جانب ہے) یا لک عندی (تیرے لئے میرے پاس ہے۔)

کفالت اور ضمان کے الفاظ تو اپنے مطلب ادا کرنے میں صریح ہیں۔ اسی طرح زعامت کے معنی کفالت کے اور غرامت کے معنی ضمان کے ہیں۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: الزعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے۔ اسی طرح قبالت کے معنی بھی کفالت کے ہیں کہا جاتا ہے: قبلت بہ اقبل قبالۃ اور تقبلت بہ اور اس کا معنی ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اَوۡ تَاۡتِیَ بِاللّٰهِ وَ الۡمَلٰٓئِكَةِ قَبِیۡلًا (ترجمہ: یا لے آئے اللہ کو اور فرشتوں کو ضامن) یعنی ضامن لے آئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے ہیں اس کی ضمانت دیں حمیل بمعنی محمول فعیل بمعنی مفعول کے وزن پر ہے مثل قتیل بمعنی مقتول اور یہ ضمان کے تحمل کی خبر دیتا ہے۔ علی کا کلمہ واجب کرنے کے لئے ہوتا ہے، اسی معنی میں کلمہ الی بھی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: من ترك مالا فلورثته ومن ترك دينا فالي وعلي (جس نے ترکہ میں مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے اور جس نے قرضہ چھوڑا تو وہ مجھ پر ہے) قبلی کا لفظ قبالہ کی خبر دیتا ہے جس کا معنی کفالت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور عندی کا لفظ اگرچہ اس کا اطلاق ودیعت پر ہوتا ہے لیکن قرض کے قرینے کی بنا پر کفالت کے لئے مستعمل ہوتا ہے کیونکہ عندی کا کلمہ قرب وحضوری کا کلمہ ہونے کی بنا پر قبضہ اور ذمہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے کہ قرب دونوں ہی میں پایا جاتا ہے لہٰذا اطلاق کی صورت میں قبضہ پر محمول کریں گے کیونکہ یہ قریب تر معنی ہے اور قرض کے قرینے کی موجودگی میں ذمہ پر محمول کریں گے یعنی میرے ذمے میں کیونکہ قرض کا تحمل تو صرف ذمہ ہی کرتا ہے۔

طالب کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا یا میں مائل ہوا یا اور کوئی ایسی بات جو قبول کرنے پر دلالت کرے۔

پھر اصل کے اعتبار سے رکن کفالت کی چار قسمیں ہیں یا تو وہ مطلق ہوگا یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف مضاف ہوگا۔

جب رکن کفالت مطلق ہو تو جس وقت اس کے جواز کی تمام شرطیں موجود ہوں اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہوتا اور ان شرائط کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اگر قرض اصیل پر فوری طور پر واجب الادا ہو کفالت بھی فوری ہوگی اور اگر قرض مؤجل (یعنی تاخیری) ہو تو کفالت بھی مؤجل ہوگی کیونکہ کفالت اس مضمون شئی کی ہوتی ہے جو اصیل پر ہوتی ہے تو وہ مضمون شئی جس وصف کے ساتھ متصف ہوگی اسی کے ساتھ کفالت بھی مقید ہوگی۔

رکن کفالت جب مقید ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وصف تاجیل کے ساتھ مقید ہوگا یا وصف حلول (یعنی فوریت۔ فوری طور پر) کے ساتھ۔ پھر جب کفالت مؤجل ہو تو تاجیل یا تو کسی متعین وقت مثلاً ایک مہینہ یا ایک سال کے لئے ہوگی تو یہ جائز ہے۔ پھر اگر اصیل پر قرض و دین بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہو تو کفیل کے حق میں بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہوگا۔ اور اگر

کفیل نے اس سے زائد یا اس سے کم مدت مقرر کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مطالبہ کرنا طالب کا حق ہے اور اس کو اختیار ہے کہ اصیل وکفیل میں سے ہر ایک پر اپنے حق کو مؤخر کر کے احسان کرے۔ اور اگر قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تب بھی مذکورہ مدت تک تاجیل جائز ہے اور ظاہر روایت کے مطابق یہ تاجیل اصیل وکفیل دونوں ہی کے حق میں ہوگی جبکہ ابن سماعۃ نے امام محمد رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ وہ صرف کفیل کے حق میں ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ طالب نے صرف کفیل کو تاجیل کے ساتھ مخصوص کیا ہے لہٰذا وہی اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کفیل فوری یا مطلق کفالت کا ذمہ لے پھر بعد میں اس کو مہلت دے دی جائے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ نفس عقد کفالت میں تاجیل اجل و مدت کو قرض کی صفت بنا دیتی ہے اور قرض ایک ہے جو کہ اصیل پر ہے پس ظاہر ہے کہ وہ اس پر بھی مؤجل ہو جائے گا۔ ہاں جب تاجیل عقد کفالت کے پورا ہو جانے کے بعد ہو تو وہ صورت مختلف ہے کیونکہ عقد کے بعد تاجیل مطالبہ میں تاخیر کا باعث ہے اور اس کے ساتھ صرف کفیل ہی کی تخصیص کی گئی ہے لہٰذا یہ اصیل کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اور اگر اصیل پر قرض کی میعاد ایک سال ہو اور کفالت ایک سال کی ہو یا مطلق ہو پھر سال پورا ہونے سے پہلے ہی اصیل کو موت آ جائے تو اصیل کے مال میں سے تو قرض کی ادائیگی فوری واجب ہو جائے گی جبکہ کفیل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی۔ اسی طرح اگر اصیل کے بجائے کفیل مر جائے تو فوری ادائیگی کفیل کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اصیل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی کیونکہ مدت کو باطل کرنے والی چیز (یعنی موت) صرف ایک کے حق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے کے حق میں اور اگر تاجیل وقت مجہول (غیر متعین) تک ہو۔

تو اگر یہ غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل ہو مثلاً کھیتی کی کٹائی۔ گاہنا اور جشن نوروز وغیرہ تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ان اوقات تک کی کفالت جائز ہے جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مدتِ مجہول کے لئے منعقد ہے اور بیع کی طرح یہ بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت نہیں ہے اور کفالت اس کا تحمل کر سکتی ہے کیونکہ جہالت محض اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے کہ تقدم و تاخیر کی بنا پر یہ جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔ اور کفالت کے باب میں تقدم و تاخیر کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ عقد کفالت کے کرنے میں وہ نرمی برتی جاتی ہے جو کسی دوسرے عقد میں نہیں برتی جاتی کیونکہ یہاں اصیل کی جانب سے حق کو پورا وصول کرنے کا امکان ہوتا ہے برخلاف بیع کے۔ مزید براں کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور ان مدتوں تک کفالت متعارف ہے ——— اور اگر کفالت فوری ہو پھر ان اوقات تک مؤخر کر دیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر یہ بھی جائز ہے۔

اور اگر غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل نہ ہو جیسے کہ بارش کا ہونا یا ہوا کا چلنا تو یہ مدت باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی کیونکہ یہ جہالت (عدم تعیین) حد سے بڑھی ہوئی ہے اور کفالت اس کا تحمل نہیں کر سکتی لہٰذا یہ تاجیل تو باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی۔ اسی طرح اگر کسی

شخص کے ذمہ دین ہو اور طالب ان اوقات تک کی میعاد مقرر کر دے تو جائز ہے اگرچہ وہ دین فروخت شدہ چیز کی قیمت ہی ہو تو اس سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ دین کے لئے ابتداءً میعاد مقرر کرنا کفالت میں تاخیر کرنے کی مثل ہے اور اس کا جب بیع میں کوئی اثر نہیں ہوتا تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی جبکہ کفالت مؤجل ہو۔

اور جبکہ کفالت فوری ہو تو اگر طالب نے کفیل پر فوریت کی شرط لگائی تو جائز ہے خواہ اصیل پر قرض فوری ہو یا مؤجل ہو اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مطالبہ کرنا مکفول لہ کا حق ہے لہٰذا اس میں تعجیل و تاجیل (مہلت دینے) کے تصرف کا اختیار بھی اس کو ہوگا۔

اگر کفالت فوری ہو پھر طالب اس کے بعد اس کو مؤجل کر دے تو کفیل اگر قبول کر لے تو اس کے حق میں مؤجل و مؤخر ہو جائے گی۔ اصیل کے حق میں مؤخر نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ تاجیل عقد کفالت میں ہو دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر قرض کی ادائیگی اصیل پر فی الحال واجب ہو پھر طالب اس کو ایک مدت کی مہلت دیدے اور وہ اس کو قبول کر لے تو یہ تاخیر اور مہلت دینا درست ہے اور تاخیر کفیل کے حق میں بھی ہوگی۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کفالت کسی وصف کے ساتھ مقید تھی۔

جب کفالت کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو اگر مذکورہ شرط حق کے ظاہر ہونے پر اس کے واجب ہونے کے لئے شرط و سبب ہو یا فی الجملہ اس کی ادائیگی کے لئے وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر مبیع کا حقدار کوئی اور نکلا تو میں ضامن و کفیل ہوں گا کیونکہ مبیع میں کسی کا استحقاق حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ جب زید آئے گا میں کفیل ہوں گا کیونکہ زید کا آنا فی الجملہ ادائیگی کا وسیلہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مکفول عنہ ہو یا اس کا مضارب ہو۔

اور اگر مذکورہ شرط نہ تو حق کے ظہور و وجوب کے لئے سبب ہو اور نہ ہی اس کی ادائیگی کے لئے فی الجملہ وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست نہ ہوگی مثلاً یوں کہے جب بارش ہوگی یا جب ہوا چلے گی یا اگر زید مکان میں داخل ہوا تو میں کفیل ہوں گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کفالت میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا قاعدہ یہ ہے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو مگر صرف ایسی شرط کے ساتھ جس کے ساتھ حق کے ظہور یا اس کے ساتھ فی الجملہ وسیلہ بننے کا تعلق لاحق ہو کہ وہ عقد کے مناسب ہے لہٰذا جائز ہے۔ نیز کفالت کا جواز بنا بر عرف ہے اور عرف و رواج صرف ان جیسی شرطوں کے ساتھ ہے نہ کہ ان کے علاوہ اور شرطوں کے ساتھ ہے۔

اگر یوں کہے کہ اگر فلاں نے تجھ کو قتل کیا یا اگر فلاں نے تیرے سر کو زخمی کیا یا اگر فلاں نے تجھ سے کچھ غصب کیا یا اگر تو نے فلاں کے ساتھ خرید و فروخت کی تو میں اس کے لئے ضامن ہوں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ افعال وجوب ضمان کے لئے سبب ہیں۔ اگر یہ کہے کہ اگر فلاں نے تجھ سے تیری زمین غصب کر لی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک زمین کا غصب پایا نہیں جاتا جبکہ محمد رحمہ اللہ

کے نزدیک یہ ثابت ہوتا ہے۔

اگر یہ کہے کہ لوگوں میں سے جو شخص بھی تجھے قتل کرے یا لوگوں میں سے جو شخص تجھ سے کچھ غصب کرے یا لوگوں میں سے جو تیرے سر کو زخمی کرے یا لوگوں میں جس کے ساتھ تو خرید و فروخت کرے (تو میں اس کا کفیل ہوں گا) تو یہ جائز نہیں اس وجہ سے نہیں کہ یہ تعلیق بالشرط ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مکفول عنہ مجہول وغیر معلوم ہے اور مکفول عنہ کے بارے میں جہالت و عدم علم کفالت کی صحت کے مانع ہے۔

اگر یہ کہے کہ فلاں شخص پر جو تیرا قرض ہے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو میں تیرا ضامن ہوں گا تو جائز ہے کیونکہ یہ عقد کے مناسب شرط ہے کیونکہ یہ مقصود کی طرف وسیلہ بننے کے معنی کی تاکید کرتی ہے۔

اسی طرح اگر کہے کہ اگر وہ تجھے ادا کئے بغیر شہر سے نکل گیا تو میں ضامن ہوں گا تو بوجہ مذکورہ یہ بھی جائز ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر مکفول بہ کو معین وقت پر سپرد کرنے کی شرط لگائی تو جائز ہے کیونکہ یہ کفالت بالنفس کو معین وقت تک مؤجل کرنا ہے اور کفالت بالمال کی طرح یہ صحیح ہے۔ اسی طرح کفالت کی دیگر انواع تعلیق بالشرط، تاجیل اور ایک وقت کی طرف اضافت میں یکساں ہیں کیونکہ کفالت کے معنی میں سب برابر ہیں۔

اگر یہ کہے فلاں پر تیرا جو فوری طور پر واجب الادا قرض ہے میں اس شرط پر اس کا کفیل ہوتا ہوں کہ جب تو اس کا مطالبہ کرے گا تو مجھے ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی تو یہ جائز ہے اور مکفول لہ جب اس کا کفیل سے مطالبہ کرے گا تو کفیل کو ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے گا تو مکفول لہ کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے کفیل سے رقم لے لے۔ اور اگر فوری کفالت بالمال کے پورا ہونے کے بعد یہ شرط لگائے تو جائز نہیں اور مکفول لہ کو جب چاہے مطالبے کا حق ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ اس مقام پر دو کفالتیں ہیں۔ ایک مطلق (غیر معلق) فوری کفالت دوسری ایک مہینے تک مؤجل اور مطالبے کی شرط کے ساتھ معلق کفالت پس جب شرط پائی گئی تو ایک مہینے تک کی تاجیل ثابت ہو گئی۔ جب مہینہ گزر گیا تو تاجیل کا حکم بھی پورا ہو گیا لہٰذا وہ اب اس کو فوری کفالت کی بنا پر پکڑ سکتا ہے۔ یہی معنی ہیں کتاب میں اس قول کے کہ یاخذہ متی شاء بالمطلب الاول (یعنی وہ جب چاہے مطالبہ اول کی بناء پر اس کو پکڑ سکتا ہے)، بخلاف اس صورت کے جب عقد کے پورا ہونے کے بعد شرط کی وجہ سے تاجیل ہو کیونکہ اس صورت میں شرط کے ساتھ تاجیل کی تعلیق ہوئی ہے شرط کے ساتھ عقد مؤجل کی تعلیق نہیں ہوئی حالانکہ تاجیل خود شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا یہ باطل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زید کے آنے پر کفیل بنے تو جائز ہے اور اگر مطلقاً کفیل بنے پھر بعد میں زید کے آنے تک مؤخر کرے تو جیسا ہم بتا چکے ہیں یہ جائز نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔

اور اگر وہ مطلوب کے نفس کی کفالت کرے اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک اس کو حاضر نہ

کیا تو جو مال اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا ضامن ہوگا اور وہ ہزار کی رقم ہو پھر وقت گزر گیا
اور کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر نہیں کیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالتیں ہیں نفس کی اور
مال کی البتہ نفس کی کفالت مطلق ہے اور مال کی کفالت کو مکفول عنہ کو حاضر کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔
اور یہ سب صورتیں جائز ہیں۔ کفالت بالنفس کے جواز میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ ایسا ہی معاملہ کفالت
بالمال کا ہے کیونکہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اور جس معنی کے لئے کفالت مشروع ہے یعنی اصیل
کی جانب سے حق کی عدم وصولی کی صورت میں کفیل سے حق کو وصول کرنا اس معنی کو یہ ثابت کرتی ہے،
تو جب شرط نہیں پائی جائے گی تو کفیل پر مال لازم ہو جائے گا۔ اور جب وہ ادائیگی کر دے گا تو کفالت
بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا جواز ہے کہ مکفول بالنفس پر کسی اور مال کا دعوای کر دیا جائے
لہٰذا مکفول عنہ کو حاضر کرنا اس پر لازم ہوگا۔

یہی اس صورت میں ہوگا جب وہ کہے کہ فعلیہ ما علیہ (یعنی جو اس پر قرض ہے وہ اس کا ضامن
ہے) اور اس پر ہزار کا قرضہ ہو لیکن اس رقم کو ذکر نہیں کیا کیونکہ مکفول بہ کی مقدار کی جہالت کفالت کے
صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے اور اس پر پورے ہزار لازم ہوں گے کیونکہ اس نے کفالت کی اضافت
ما علیہ (جو رقم اس پر واجب ہے) کی طرف کی ہے اور اس پر ہزار ہیں۔

اسی طرح اگر کسی عورت کے لئے کوئی شخص اس کے شوہر کی جانب سے عدم ادائیگی کی صورت
میں اس کے مہر کا کفیل بن جائے اور اس کا مہر ایک غلام ہو تو کفیل پر غلام لازم آئے گا کیونکہ غلام کی
کفالت اصیل پر جو کہ زوج ہے قابل ضمان شئی کی کفالت ہے اس لئے کہ حیوان تو ذمے میں دین کے
طور پر اس شی کے عوض میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہ ہو۔ لہٰذا کفیل پر غلام لازم آئے گا۔

اگر کسی شخص کی کفالت بالنفس کرے اور کہے کہ اگر میں نے اس کو تیرے پاس کل حاضر نہ کیا تو مجھ پر
ہزار درہم ہوں گے اور یہ کہا کہ وہ ہزار درہم جو مکفول بہ کے ذمے میں ہیں یا وہ جن کا تو نے دعوای کیا
ہے اور مکفول بہ ان کا انکار کرتا ہے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کفیل پر مال لازم ہوگا
اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر مال لازم نہ ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال ایجاب
ہے اس حال میں کہ ابتداء موہوم کے ساتھ معلق ہے ـــــ کیونکہ واجب کی طرف اضافت
نہیں پائی گئی۔ اور مال کا وجوب ابتدائً موہوم امر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ اور جو مال ثابت ہو اس
کی کفالت موہوم کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لیکن وہ موجود نہیں۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہزار جو معلق
ہیں ان سے مراد وہ ہزار ہیں جو معلوم ہیں اور وہ وہ ہزار ہیں جو مضمون (قابل ضمان) ہیں۔ نیز ان کو
ابتدائً ایجاب کی طرف پھیرنے (یعنی ان سے ابتداء ایجاب مراد لینے) میں فساد عقد ہے اور ایسا امر
کی طرف پھیرنا (یعنی مراد لینا) جس سے عقد صحیح ہوتا ہو اولیٰ ہے۔

اگر کسی کی کفالت بالنفس کرے اس شرط کے ساتھ کہ جب مطالبہ ہوگا تو وہ مکفول بہ کو حاضر کرے
گا اور اگر نہ کر سکا تو اس پر وہ ہزار ہوں گے جو مکفول بہ کے ذمے میں ہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے
کفالت بالنفس مطلقاً کی ہے اور ایفاء کے وقت ایفاء نہ کر سکنے کی صورت میں مال کے ساتھ کفالت

کو معلق کیا ہے اور یہ شرط عقد کفالت کے مناسب ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو جب مکفول لہ اس سے نفس (یعنی مکفول بہ) کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے تو اگر وہ مکفول بہ کو مکفول لہ کی جگہ پر سپرد کر دے تو بری ہو جائے گا اور اگر سپرد نہ کرے تو شرط یعنی مطالبہ کے وقت نفس کے ساتھ ایفاء کے معدوم ہونے کی بنا پر اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ اگر مکفول لہ کفیل سے کہے کہ تو اس کو میرے پاس شام کو یا صبح کو لے آ اور کفیل کہے کہ میں اس کو تیرے پاس پرسوں لاؤں گا تو اگر یہ اس وقت نہ لے جا سکا جس وقت مکفول لہ نے طلب کیا تو اس پر مال لازم آئے گا کیونکہ مال کے لازم ہونے کی شرط پائی گئی۔ اور اگر مکفول لہ مطالبہ کو پرسوں تک مؤخر کر دے جیسا کہ کفیل نے کہا تھا اور اس وقت کفیل مکفول بہ کو لے آئے تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے اس نے طلب اول کو باطل کر دیا لہٰذا کفیل پر تسلیم (سپرد) کرنا واجب نہ رہا اور یہ ایسا ہو گیا کہ مکفول لہ نے ابتداء ہی سے اسے پرسوں حاضر کرنے کا مطالبہ کیا تھا اور یہ حاضر کرنا پایا گیا لہٰذا کفیل مال سے بری ہو گا۔

اگر کفالت بالمال کی اور کہا کہ اگر میں نے کل تیرے پاس مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو میں مال سے بری ہوں گا۔ اور دوسرے دن اس نے مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو ایک روایت کے مطابق مال سے بری ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق بری نہیں ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول کہ اگر کل میں نے تیرے پاس اس کو حاضر کر دیا تو میں بری ہو جاؤں گا یہ مال سے برات کو نفس کے حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے حالانکہ برات میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیکات کی شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ برات کو حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا نہیں ہے بلکہ یہ کفالت بالمال کے لئے حاضر کرنے کو غایت بنایا ہے۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت کی بنا پر کبھی شرط کو غایت کے معنی میں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی بات اشبہ ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو مکفول لہ کے لئے قاضی کی مجلس میں پیش کرے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط مفید ہے۔ اور شہر میں یا ایسی جگہ پیش کرنا جہاں سے مکفول لہ اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر سکے قاضی کے سامنے پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو معین شہر میں پیش کرے تو شہر کی قید لگانا بالاجماع درست ہے البتہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تعیین صحیح نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول لہ کیلئے مکفول بہ کو اس امیر (حاکم) کے سامنے پیش کرے تو کفالت اس شرط کے ساتھ متقید نہ ہو گی یہاں تک کہ اگر کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لہ کے لئے قاضی کے سامنے یا امیر کے معزول ہونے اور اس کی جگہ کسی دوسرے کے والی بننے کی صورت میں دوسرے امیر کے سامنے پیش کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ تقیید بے فائدہ ہے۔

کسی کی کفالت بالنفس کی اور کہا کہ اگر وہ مکفول بہ کو پیش نہ کر سکا تو طالب (یعنی مکفول لہ) جس مال کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ تو طالب اگر ہزار کا دعویٰ کرے اور اس پر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو یہ ہزار کفیل پر لازم نہ ہوں گے کیونکہ محض دعویٰ سے کوئی شئی لازم نہیں ہوتی۔ تو اس نے اسی شے کی طرف التزام کی اضافت کی ہے جو لزوم کا سبب نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ مطلوب (یعنی مکفول بہ) اس کا اقرار کر لے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اوپر تو حجت ہے دوسرے پر حجت نہیں ہے لہٰذا کفیل پر (مکفول بہ کا اقرار) صادق نہیں آئے گا۔ اور اگر ہزار پر گواہ ہوں یا کفیل ان کا اقرار کر لے تو اس پر ہزار لازم آئیں گے کیونکہ حق کے ظہور کے لئے گواہی سبب ہے۔ اسی طرح آدمی کا اقرار خود اس کے اپنے اوپر صحیح ہے لہٰذا اس پر اس کا مواخذہ ہوگا۔

کسی کی کفالت بالنفس اس شرط کے ساتھ کی کہ اگر وہ مکفول بہ کو ایک مہینے تک پیش نہ کر سکا تو جو مال مکفول بہ کے ذمے ہے وہ اس (کفیل) کے ذمے ہوگا۔ پھر مہینہ پورا ہونے سے پیشتر کفیل مرگیا اس حال میں کہ اس پر دین بھی تھا۔ پھر کفیل کے ورثاء کے مکفول لہ کے لئے مکفول بہ کو پیش کرنے سے پیشتر مہینہ گزر گیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا اور طالب (یعنی مکفول لہ) کو دیگر غرماء (قرضخواہوں) کے ساتھ شریک سمجھا جائے گا۔ مال لازم تو اس لئے ہوگا کہ شرط کے بعد حکم کا ثبوت سبب سابق کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اور وہ ارتکاب سبب کے وقت تندرست تھا۔ اسی لئے اگر کوئی تندرستی و صحت میں کفالت کرے پھر بیمار ہو جائے تو کفالت کل مال میں سے ہوگی نہ کہ تہائی مال میں سے۔ اور مکفول لہ کو دیگر غرماء کے ساتھ اس لئے شریک سمجھا جائے گا کہ دونوں دین (یعنی مکفول لہ کا دین اور دیگر قرضخواہوں کا دین) برابر ہیں۔

اسی طرح اگر مکفول بہ مرجائے پھر کفیل کو موت آجائے تو یہی حکم ہے کیونکہ جب مکفول بہ مرگیا تو کفیل اس کو پیش کرنے سے عاجز ہوگیا تو سبب سابق کی بنا پر مال کے لزوم (لازم ہونے) کی شرط پائی گئی۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی جب کفالت شرط کے ساتھ معلق ہو۔ اور جب کفالت ایک وقت کی طرف مضاف ہو بایں طور کہ ضامن بنا ہو اس مال کا جو اس کا فلاں پر قرض بنتا ہو یا جو اس کے حق میں اس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو یا جو اس کا فلاں کو دین ہو یا جو اس نے فلاں کو قرض دیا ہو یا جو فلاں نے اس کے مال میں سے ہلاک کر دیا ہو یا جو فلاں نے غصب کیا ہو یا جو اس نے بیچا اس کا ثمن ہو تو یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ اس کی اضافت سبب ضمان کی طرف ہے اگرچہ ضمان فی الحال ثابت نہیں۔ اور کفالت میں اگرچہ تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن یہ تملیک محض نہیں ہے لہٰذا جائز ہے کہ یہ (وقت کی طرف) اضافت کا تحمل کر سکے اگر یہ کہا کہ لما بایعت فثمنہ علی (جب بھی تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو اس کا ثمن مجھ پر ہوگا) یا اس کے بجائے یہ الفاظ کہے ما بایعت یا الذی بایعت (جو تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو جو بھی اس نے فلاں کے ساتھ بیع کی کفیل ان سب میں ماخوذ ہوگا۔ اور اگر یوں کہے: ان بایعت (اگر تو نے فلاں کے ساتھ بیع کی) یا اذا بایعت یا متی بایعت (جب تو فلاں کے ساتھ بیع کرے) تو کفیل سے مواخذہ صرف پہلی بایعت (باہم عقد

بیع کرنا) کے ثمن میں ہوگا اور اس کے بعد جو وہ فلاں کے ساتھ بیع کرے گا اس میں کفیل سے مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ کلمہ "کل" عموم افعال کے لئے ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ "ما" اور کلمہ "الذی" میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہ کلمات مبایعت پر داخل ہوئے تو مبایعت کی تکرار کے متقاضی ہیں جبکہ اس جیسی دلالت اس کے قول "ان بایعت" اور اس کے نظائر میں مفقود ہے واللہ عزوجل اعلم۔

شرائط کفالت

کفالت کی شرائط کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق کفیل سے ہے کچھ کا اصیل سے کچھ کا مکفول لہ سے اور کچھ کا مکفول بہ سے۔ پھر ان میں سے بعض تو انعقاد کفالت کی شرائط ہیں اور بعض نفاذ کفالت کی شرائط ہیں۔ شرائط کفیل وہ شرائط جنکا تعلق کفیل سے ہے ان کی چند قسمیں ہیں۔

ان میں سے عقل اور بلوغت ہیں۔ یہ دونوں انعقاد کفالت کی شرطیں ہیں لہٰذا بچے اور پاگل کی کفالت صحیح نہیں کیونکہ عقد کفالت تبرع و احسان کا عقد ہے لہٰذا ایسے شخص کی جانب سے منعقد نہیں ہو سکتا جس میں تبرع و احسان کرنے کی اہلیت نہیں البتہ یتیم کے خرچے کے لئے باپ یا وصی قرضہ لے اور یتیم کو کہے کہ وہ اس کی طرف سے مال کی ضمانت دیدے تو یہ جائز ہے اور اگر وہ یتیم کو اس کی جانب سے کفالت بالنفس کے اٹھانے کا حکم دے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ قرض کا ضمان تو اس کو بغیر شرط کے ہی لازم ہو گیا تھا شرط سے تو اس کی تاکید میں اضافہ ہوا لہٰذا یہاں تبرع نہ پایا گیا۔ رہی کفالت بالنفس تو وہ باپ یا وصی کی ذات کو پیش کرنا ہے اور یہ یتیم پر لازم نہیں لہٰذا اس میں تبرع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

ان ہی شرائط میں سے ایک آزادی ہے۔ یہ اس عقد کے نفاذ کی شرط ہے لہٰذا غلام کی کفالت خواہ اس کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو جائز نہیں کیونکہ کفالت تبرع ہے اور غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ (غلام کی) کفالت منعقد ہو جاتی ہے اسی لئے غلام سے مؤاخذہ اس کی آزادی کے بعد ہوگا کیونکہ نفاذ کفالت کا امتناع عدم اہلیت کی بنا پر نہیں بلکہ مالک کے حق کی وجہ سے تھا اور یہ (آزادی کی وجہ سے) زائل ہو چکا برخلاف بچے کے کہ اس کی کفالت عدم اہلیت کی وجہ سے منعقد ہی نہیں ہوتی لہٰذا بالغ ہونے پر بھی نافذ نہیں ہوگی۔

اگر مالک غلام کو کفالت کی اجازت دے دے تو اگر غلام پر قرض ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ مالک کا (ایسے غلام کو) تبرع کی اجازت دینا صحیح نہیں۔ اور اگر غلام پر قرض نہ ہو تو اس کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت کرنے پر بیچ دیا جائے گا الا یہ کہ مالک اس کا فدیہ ادا کر دے۔

مکاتب کا کسی اجنبی کی کفالت کرنا جائز نہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک مکاتب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مالک نے اس کو اجازت دی ہے یا نہیں کیونکہ اس کے حق میں مالک کی اجازت صحیح نہیں البتہ غلام کے حق میں صحیح ہے۔ لیکن مکاتب کی یہ کفالت منعقد ہو جائے گی اور

اس سے مطالبہ آزادی کے بعد کیا جاسکے گا۔

مکاتب یا ماذون (جسے تجارت کی اجازت دی ہو) غلام اگر اپنے مالک کا کفیل بن جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ دونوں اپنے مالک پر تبرع کرنے کے مالک ہیں۔

کفیل کی جسمانی صحت کفالت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے لہٰذا مریض کی کفالت بھی درست ہے لیکن یہ تہائی مال میں سے ہوگی کیونکہ یہ تبرع ہے۔

وہ شرائط جن کا تعلق اصیل سے ہے: ان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصیل مکفول بہ کو خود یا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہو لہٰذا ان کے نزدیک مفلس میت کے دین کی کفالت درست نہیں۔ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت دین کے بقاء کے منافی نہیں ہے کیونکہ دین از روئے حکم مال ہے لہٰذا اس کی بقاء قدرت وطاقت کی محتاج نہیں اسی لئے تونگری کی حالت میں مرگیا تو دین باقی رہتا ہے اور اسکی کفالت بھی درست ہے اسی طرح مفلسی کی حالت میں مرنے پر بھی کفالت صحیح ہوگی۔ نیز اگر کفیل بناکر مرجائے تو اس سے دین کی کفالت صحیح ہے۔ اسی طرح میت کو دین سے بری کرنا اور اس پر تبرع کرنا بھی صحیح ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دین عبادت ہے فعل سے اور میت فعل کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔ لہٰذا کفالت ساقط ہونے والے دین کی ہوگی جو صحیح نہیں جیسا کہ کوئی کسی شخص کے لئے دین کا کفیل بن جائے حالانکہ اس پر کوئی دین نہ ہو۔ تونگری کی حالت میں مرنے والا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ ایسے ہی کفیل چھوڑ کر مرنے کی صورت میں ہے کیونکہ دین کی ادائیگی میں کفیل اس کا نائب اور قائم مقام ہے۔

جہاں تک ابراء کا تعلق ہے تو وہ ادائیگی دین میں ٹال مٹول کی بنا پر واجب ہونے والے مؤاخذہ سے بری کرنا ہے اور رہا تبرع تو وہ قرضخواہ کو میت پر جو دین ہے اس کے بقدر اپنے پاس سے اس کو ہبہ کرکے اور اس طرح اس کو راضی کرکے ادائیگی میں کوتاہی کے سبب سے واجب ہونے والے مواخذہ سے بچانا ہے۔ یہ کہ وہ دین سے بری کرنا ہوا اور دین ہی کی ادائیگی کرکے تبرع کرنا ہو تو ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ علم خلافیات سے معلوم ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ اصیل معلوم ومتعین بھی ہو بایں طور کہ فلاں شخص کی کفالت کرتا ہے۔ اور اگر یوں کہے کہ لوگوں میں سے کسی ایک کی یا کسی ذات کی یا کسی جان یا یا کسی فعل کی کفالت کرتا ہوں تو جائز نہیں کیونکہ جس شخص کی طرف سے ضمانت یا کفالت دے رہا ہے وہ غیر معلوم ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور کفالت کی یہ صورت معروف نہیں ہے۔

اصیل کا آزاد ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا کفالت کے جواز کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ کفالت اصیل کے ذمے ایسے مال مضمون کی ہوتی ہے جو کفیل سے وصول کیا جاسکتا ہوا اور یہ بات

اصیل کے غلام ہونے کی صورت میں اس طرح پائی جاتی ہے کہ غلام پر قرض واجب ہوا ہے اور فی الجملہ اس سے مطالبہ بھی کیا جا سکتا ہے لہٰذا یہ دین مؤجل (میعادی قرض) کی کفالت کے مشابہ ہوا۔
رہا بچہ اور پاگل تو ان میں اس بات کے پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ قرض ان دونوں کے ذمے میں بھی آتا ہے۔ اور ولی سے اس کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے جبکہ ان دونوں سے فی الجملہ مطالبہ ہوتا ہے یعنی بلوغت اور افاقہ کے بعد لہٰذا غلام کی طرف سے اگرچہ وہ پابند ہو اور بچے اور پاگل کی طرف سے کفالت ہو سکتی ہے البتہ اتنی بات ہے کہ کفیل نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کو واپس لینے کے لئے ان سے رجوع نہیں کر سکتا اگر کفالت ان کی اجازت سے ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔
اسی طرح اصیل کی موجودگی بھی شرط نہیں ہے لہٰذا غیر موجود یا محبوس شخص کی کفالت جائز ہے کیونکہ کفالت کی ضرورت ان ہی جیسی حالتوں میں اکثر پیش آتی ہے پس ان دو شخصوں کی کفالت کا سب سے زیادہ جواز ہے۔

مکفول لہ سے متعلق شرائط کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو لہٰذا اگر لوگوں میں سے کسی ایک کے لئے کفالت کی تو جائز نہ ہوگا کیونکہ مکفول لہ کے مجہول اور غیر معلوم ہونے کی صورت میں کفالت جس مقصد کے لئے مشروع ہوئی ہے یعنی اعتماد و وثوق وہ حاصل نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مکفول لہ مجلس عقد میں موجود ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے جبکہ اس کی جانب سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول کرنے والا نہ ہو یہاں تک کہ اگر مجلس سے غیر حاضر شخص کے لئے کفالت کی پھر اس (غیر حاضر مکفول لہ) کو اس کی خبر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو طرفین کے نزدیک جبکہ مکفول لہ کی طرف سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول نہ کرے تو جائز نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت پر یہ فرمایا انہا جائزۃ (یہ جائز ہے) اس سے ظاہر یہی ہے کہ مجلس ان کے نزدیک سرے سے شرط نہیں ہے نہ شرط انعقاد اور نہ شرط نفاذ کیونکہ امام محمد بسا اوقات جواز کا اطلاق نافذ پر بھی کرتے ہیں۔ رہا موقوف تو ہم اس کو باطل کہتے ہیں الا یہ کہ اس کی اجازت دیدے۔ اور یہ اطلاق و استعمال درست ہے کیونکہ لغت میں جائز نافذ کو کہتے ہیں۔ جب تیر نفوذ کر جاتا ہے تو کہتے ہیں "جاز السھم"۔
امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب کے شروع میں ذکر کی کہ عقد کفالت کا لغوی اور شرعی معنی جو کہ ضم کرنا اور التزام کرنا ہے کفیل کے ایجاب سے پورا ہو جاتا ہے لہٰذا اس کا ایجاب ہی پورا عقد ہے اور اس کی دلیل مسئلہ مریض ہے۔
طرفین کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اور تملیک بغیر ایجاب اور قبول کے نہیں ہوتی۔ لہٰذا تنہا ایجاب تو عقد کا حصہ ہے اور اس لئے

مجلس سے غائب شخص پر یہ عقد مثل بیع کے موقوف نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں ہم دونوں مشابہتوں پر بقدر امکان عمل کرتے ہیں لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ التزام کے ساتھ مشابہت کی بنا پر اس میں جہالت اور شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہے اور تملیک کے ساتھ مشابہت کی بنا پر یہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہے گی۔

رہا مسئلہ مریض کا ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں ضمانت کا جواز مریض کی موت کے بعد اس کی طرف سے اور مریض کا قول اضمنوا عنی (میری طرف سے ضامن بن جاؤ) اس کی طرف سے ورثہ کو وصیت ہے کہ اس کا قرض ادا کر دیں۔ اسی لئے اگر وہ بغیر کچھ مال چھوڑے مرجائے تو ورثہ پر کچھ لازم نہیں آئے گا اسی بنا پر زیر بحث مسئلے میں بھی لازم نہ ہوگا۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کفالت کے طریق پر اس کی اجازت دی ہے اور ان کی توجیہ وہ ہے جس کی طرف کتاب الاصل میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ بمنزلہ قرضخواہوں کے ترجمان کے ہے۔ اس اشارہ کی تشریح واللہ عزوجل اعلم یہ ہے کہ وہ شخص جو مرض موت میں مبتلا ہو قرضخواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے اور یہ مال سے بمنزلہ اجنبی کے ہو جاتا ہے کہ اس کا کوئی ایسا تصرف (مال میں) نافذ نہیں ہوتا جو قرض دینے والے کے حق کو باطل کرتا ہو۔ اور اگر کوئی اجنبی اپنے ورثہ سے کہے کہ فلاں کے قرضخواہوں کے لئے اس کی طرف سے ضامن بن جاؤ اور وہ کہیں کہ ہم ضامن بن گئے تو یہ کافی ہے۔ پس یہی معاملہ مریض کا ہے واللہ عزوجل اعلم۔

۳۔ ان میں سے تیسری شرط جو طرفین کے مذہب پر متفرع ہے وہ ہے مکفول لہ کا عاقل ہونا۔ لہٰذا پاگل اور ناسمجھ بچے کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ ان میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں۔ ان کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ قبول کرنے کا اعتبار اس شخص سے کیا جاتا ہے جس کے لئے ایجاب ہوا ہو۔ یہاں جس کے لئے ایجاب ہوا اس میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں اور جس نے قبول کیا اس کے لئے ایجاب نہیں ہوا لہٰذا اس کے (یعنی پاگل اور ناسمجھ بچے کے ولی کے) قبول کرنے کا اعتبار نہیں۔

رہی مکفول لہ کی حریت تو یہ شرط نہیں ہے کیونکہ غلام ان لوگوں میں سے ہے جو قبول کرنے کے اہل ہیں۔

وہ شرائط جن کا تعلق مکفول بہ سے ہے۔ یہ دو قسم پر ہیں۔

اول: یہ کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مکفول بہ کا ضمان اصیل پر ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو یا نفس ہو یا فعل ہو جو نہ دین ہو نہ عین ہو نہ نفس ہو البتہ عین کی کفالت میں یہ شرط ہے کہ وہ خود قابل ضمان (مضمون) ہو۔ جملہ کلام یہ ہے کہ مکفول بہ کی چار قسمیں ہیں ایک عین دوسرے دین تیسرے نفس اور چوتھے فعل جو نہ عین ہو نہ دین ہو نہ نفس ہو۔

عین کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو امانت ہے اور دوسرے وہ جو مضمون (قابل ضمان) ہو۔

وہ عین جو امانت ہے تو اس کی کفالت صحیح نہیں خواہ وہ غیر واجب التسلیم امانت ہو مثلاً ودیعت مال شرکت اور مال مضاربت خواہ واجب التسلیم امانت ہو مثل عاریت اور اجرت پر لی ہوئی شئی جو اجیر کے قبضے میں ہو۔ (یہ کفالت صحیح نہیں) کیونکہ کفالت کی اضافت اس نے اس کی عین کی طرف کی ہے کیونکہ

اس کی عین قابلِ ضمان ہی نہیں۔ اور اگر مستعیر (عاریت لینے والے) اور متاجر (اجرت پر لینے والے) کی جانب سے مستعار اور اجرت پر لی ہوئی شئی کو واپس کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے کیونکہ ان دونوں پر ان کو واپس کرنا قابل ضمان ہے۔ پس کفالت کی اضافت اصیل پر مضمون کی طرف ہے اور وہ تسلیم یعنی واپس کرنے کا فعل ہے لہٰذا صحیح ہے۔

وہ عین جو مضمون ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خود بعینہ مضمون ہے مثلاً مغصوب اور بیع فاسد سے قبضہ کی ہوئی شئی اور خریدنے کے لئے سودا کرتے ہوئے قبضہ کی ہوئی شئی۔ دوسری جو اپنے غیر کے ساتھ مضمون ہو مثلاً قبضہ کئے جانے سے پیشتر مبیع اور رہن۔ پس قسم اول کی کفالت صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کی کفالت ہے جو بنفسہ مضمون ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شئی کے ہوتے ہوئے خود اسی کو بعینہ لوٹانا واجب ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے لہٰذا اس طور پر بھی یہ کفیل پر قابل ضمان ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں جب وہ بائع کے قبضے میں ہوتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح رہن خود بعینہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ دین کے ساتھ ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ جب رہن ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا البتہ راہن سے اس (رہن) کے بقدر دین ساقط ہو جاتا ہے

رہا فعل تو وہ فی الجملہ تسلیم کرتے (سپرد کرتے) کا فعل ہے۔ اور مبیع اور رہن کو سپرد کرنے کی کفالت جائز ہے کیونکہ بائع پر مبیع کو سپرد کرنے کا ضمان ہے اور مرتہن پر قرضے کی وصولی کے بعد رہن کو تسلیم کرنے کا ضمان ہے۔ لہٰذا المکفول بہ اصیل پر مضمون ہے اور مکفول بہ تسلیم کا فعل ہے پس اس کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر یہ ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ اصیل پر مضمون باقی نہ رہا تو کفیل پر بھی باقی نہ رہے گا۔

اگر بوجھ لادنے کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے اور کوئی شخص بوجھ اٹھانے کی کفالت کرے تو اگر جانور متعین ہو تو بوجھ اٹھانے کی کفالت صحیح نہ ہوگی اور اگر جانور غیر متعین ہو تو درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں آجر (اجرت پر دینے والے) پر اس متعین جانور کو سپرد کرنا واجب ہے نہ کہ بوجھ اٹھانا لہٰذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت نہ ہوگی جو اصیل پر مضمون ہے۔ اس لئے جائز نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں آجر پر واجب بوجھ اٹھانا ہے نہ کہ (متعین) جانور کو سپرد کرنا لہٰذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت ہوگی جو اصیل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے۔

اسی بنا پر اگر کوئی اس شخص کے نفس کی کفالت کرے جس کے ذمے کوئی حق ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کفالت بالنفس فعل کی کفالت ہے اور یہ فعل نفس کو حاضر کرنا ہے۔ اور حاضر... کرنے کا فعل اصیل پر مضمون ہے۔ لہٰذا ایسے فعل کی کفالت ہوئی جو اصیل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے

اسی طرح اگر اس کے سر یا اس کے چہرے پر اس کی گردن یا اس کی جان کی کفالت کرے تو یہی حکم ہے اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کفالت کی اضافت ایسے جزء کی طرف ہو جو جامع ہو مثلاً سر چہرہ اور گردن وغیرہ تو جائز ہے کیونکہ ان اجزاء کا ذکر کر کے پورا بدن مراد لیا جاتا ہے تو ان اجزاء کا ذکر پورے

بدن کا ذکر ہوگا جیسا کہ طلاق اور عتاق کے باب میں ہے۔ اسی طرح اگر کفالت کی اضافت جزء شائع (غیر متعین) مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ کی طرف کرے تو جائز ہے کیونکہ کفالت بالنفس کا حکم یہ ہے کہ مطالبہ کی ولایت کے ثابت ہونے پر نفس کو حاضر کرنے کا واجب ہونا۔ اور حاضر کرنے کے واجب ہونے کے حق میں نفس متجزی نہیں ہوتا اور جیسا کہ طلاق و عتاق میں مذکور ہوا۔ اور غیر متجزی کے بعض حصے کا ذکر شریعت کی رو سے کل کا ذکر ہوتا ہے۔

اور اگر کفالت کی اضافت ہاتھ یا ٹانگ یا معین اجزاء میں سے کسی کی طرف ہو تو کفالت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان اجزاء کو ذکر کرکے پورا بدن مراد نہیں لیا کرتے۔ اور یہ کفالت کے حکم میں متجزی ہیں لہٰذا ان کا ذکر کل بدن کا ذکر نہیں ہوگا جیسا کہ طلاق و عتاق کے باب میں مذکور ہوا۔

اگر کفالت بالنفس کرنے کے لئے یہ کہے کہ یہ مجھ پر واجب ہے تو جائز ہے کیونکہ یہ عبارت نفس کو حاضر کرنے کے التزام میں صریح ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ کہے کہ میں اس کے چہرے کا ضامن ہوں کیونکہ چہرہ جزء جامع ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ میں اس کی معرفت (پہچان) کا ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں کیونکہ معرفت میں یہ احتمال نہیں کہ وہ اصیل پر مضمون ہو۔

اور اگر مطالبہ کرنے والے کو یہ کہے کہ میں تیرے لئے ضامن ہوں تو درست نہیں کیونکہ مضمون کا سرے سے علم ہی نہیں۔

کفالت بالنفس، کفالت بالعین اور کفالت بالفعل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا کہ یہ صحیح ہیں اور پھر ان پر تفریعات ذکر کیں تو یہ ہمارے اصحاب کے مذہب پر ہے۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ (ان صورتوں میں) کفالت کی اضافت اس کے محل کی طرف نہیں ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت دین کے التزام (اپنے اوپر لازم کرنے) کو کہتے ہیں لہٰذا کفالت کا محل دین ہے اور وہ ان صورتوں میں پایا نہیں جاتا اور وہ تصرف جو اپنے محل کے غیر کی طرف مضاف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ نیز کفالت کے جواز کی شرط مکفول بہ کو سپرد کرنے کی قدرت ہے جبکہ ان مذکورہ کفالتوں میں یہ قدرت نہیں پائی جاتی۔

ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے: ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم۔ (اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا اور میں ہوں اس کا ضامن) اللہ عزوجل نے گزشتہ امتوں میں کفالت بالعین کی خبر دی اور اس کو بدلا نہیں حالانکہ حکیم جب کسی برائی کا ذکر کرتا ہے تو اس کو بدل ڈالتا ہے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے زمانے سے امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے زمانے تک اس حکم کا کوئی مخالف معلوم نہیں لہٰذا یہ انکار اجماع سے خروج ہوگا اس لئے باطل ہوگا۔ نیز جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس کفالت کی اضافت اصیل پر ایسے مضمون کی طرف ہے جس کو کفیل سے پورا وصول کیا جا سکتا ہے لہٰذا اپنے اصل کفالت بالدین (قرض کی کفالت) کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ کفالت قرض کے التزام کو کہتے ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو اصیل پر مضمون کے مطالبے کو اپنے اوپر لازم کرنے کو کہتے ہیں اور یہ مضمون کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی عین

ہوتا ہے اور اصیل کو عین کو سپرد کرنے کی قدرت ہوتی ہے جیسا کہ دین میں ہوتی ہے۔

ایک شخص کے قبضے میں غلام ہے جو اپنی غلامی کا اقرار کرتا ہے۔ مالک نے اس شخص سے کفیل بالنفس لے لیا۔ پھر غلام بھاگ گیا تو یہ کفالت باطل ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جو مضمون ہی نہیں اسی وجہ سے اگر غلام کے بھاگنے کے بعد کفالت کرے تب بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص دوسرے پر اپنے غلام ہونے پر گواہ پیش کر دے۔ پھر مدعا علیہ مر جائے تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔

اور اگر مدعا علیہ کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور کفیل یہ کہے کہ اگر تم (یعنی مدعی) اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوں گا تو کفالت درست ہوگی۔ پھر اگر مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کر دیئے کہ وہ (مدعا علیہ) اس کا غلام ہے اور اس کے بعد مدعا علیہ مر گیا تو کفیل اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ گواہوں کے قائم کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے (قابض کے ذمے میں) مضمون کی کفالت کی ہے۔

ایک شخص اپنے قبضے میں بچے کے بارے میں دعوای کرتا ہے کہ یہ اس کا بیٹا ہے۔ ایک اور شخص دعوی کرتا ہے کہ وہ (بچہ) اس کا غلام ہے۔ پھر اس دوسرے مدعی کے لئے ایک اور شخص ضامن بن گیا۔ مدعی ثانی نے گواہ قائم کر دیئے۔ اور بچہ مر گیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر کفیل ضامن ہوگا کیونکہ جب گواہ پیش ہو گئے تو ثابت ہو گیا کہ وہ مضمون کا کفیل بنا تھا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے اس شخص کے بارے میں جو کسی دوسرے شخص پر دعوی کرے کہ اس نے اس کا غلام غصب کر لیا ہے۔ اور بیشتر اس کے کہ وہ گواہ قائم کرے ایک تیسرا شخص کہے کہ جس غلام کا یہ دعوی کرتا ہے میں اس کا ضامن ہوں تو وہ ضامن ہوگا یہاں تک کہ وہ غلام کو لے آئے اور مدعی اس پر گواہ قائم کر دے۔ یہ اس لئے کہ اس نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور وہ کفالت غلام کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا ہے۔ اگر یہ غلام مر جائے اور مدعی گواہ قائم کر کے اس کا مستحق بن جائے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے ایسے عین مضمون کی کفالت کی ہے جو مضمون بنفسہ ہے۔

اور اگر ایک شخص دوسرے پر دعوای کرے کہ اس نے اس کے ہزار درہم غصب کر لئے اور ان کو ہلاک بھی کر دیا ہے یا دعوای کرے کہ اس نے غلام غصب کیا اور وہ غلام اس کے قبضے میں مر گیا اور ایک تیسرے شخص نے کہا کہ اس کو جانے دو میں مال کا یا غلام کی قیمت کا ضامن ہوں تو وہ ضامن ہو جائے گا۔ اور مدعی اس سے فوری طور پر وصول کر سکتا ہے گواہ پیش کرنے پر موقوف نہ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے قول کہ "میں غلام کی قیمت کا ضامن ہوں" سے اقرار کیا کہ اصیل پر قیمت واجب تھی لہٰذا اس نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی اس لئے گواہی پر موقوف نہ ہوگا برخلاف (اوپر مذکورہ) پہلی صورت کے جس میں کہا اگر تم اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی

قیمت کا ضامن ہوں گا۔ اس میں قیمت کا وجوب اس کے اقرار سے معلوم نہیں ہوا بلکہ گواہوں کے پیش کرنے سے معلوم ہوا لہٰذا گواہی پر موقوف ہوگا۔

قسم ثانی یہ ہے کہ کفیل سے مکفول بہ کو وصول بھی کیا جا سکتا ہو تاکہ عقد سے فائدہ بھی ہو۔ لہٰذا حدود و قصاص میں کہ جو کفیل سے وصول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جائز نہیں کیونکہ ان میں کفالت سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

جس شخص پر قصاص آتا ہو خواہ جان کا یا جان سے کمتر کا اور جس پر حد قذف یا چوری کی حد آتی ہو وہ جب کفیل دے تو کفالت بالنفس جائز ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور یہ قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ اصیل پر مضمون کی کفالت ہے اور کفیل سے وصول کرنا بھی ممکن ہے۔

لہٰذا جس شخص پر دین ہو اس کو حاضر کرنے کی کفالت کی مثل یہ کفالت بھی درست ہے۔ البتہ محض اتنا اختلاف ہے کہ جب طلب کرنے پر ایسا شخص کفیل نہ دے تو کیا قاضی اس پر جبر کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جبر نہیں کر سکتا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی جبر کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر قصاص یا حد ہو اس پر طلب کرنے پر اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے جس طرح کہ جس پر دین ہو اس کو اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے پھر جس پر دین ہو اس کے نفس کی کفالت درست ہے اور قاضی اس سے کفیل طلب کرنے میں اس پر جبر بھی کر سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ کفالت کی مشروعیت وثیقہ کے لیے ہے جب کہ حدود کی بناء دفع کرنے پر ہے۔ لہٰذا کفالت پر جبر کر کے توثیق حاصل کرنا حدود کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر یہ اعتراض بھی نہیں پڑ سکتا کہ نہ گواہوں کے تزکیہ سے پہلے حدود و قصاص میں (جس پر الزام ہو اس کی) قید ہوتی ہے اور قید توثیق کے لیے ہوتی ہے۔ کیونکہ قید تہمت کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ توثیق کے لیے کیونکہ دو گواہوں کی یا ایک گواہی تہمت کے احتمال سے خالی نہیں ہوتی لہٰذا قید تہمت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ توثیق کے لیے۔

تعزیر میں کفیل کے دینے میں جبر کرنا جائز ہے کیونکہ تعزیر کو دفع کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی کہ یہ بندے کا حق ہے رہا دین تو اس کی کفالت بلا اختلاف درست ہے کیونکہ یہ اصیل پر مضمون بھی ہے اور کفیل سے اس کو وصول کرنا ممکن بھی ہے۔

یہاں ایک تیسری شرط بھی ہے۔ جو دین کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ کہ دین لازم ہو لہٰذا مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کی کفالت درست نہیں کیونکہ بدل کتابت دین لازم نہیں اس لیے کہ مکاتب اپنے آپ کو عاجز قرار دیکر اپنے ذمے سے بدل کتابت کے دین کو ساقط کر سکتا ہے کسب کر کے ہی دین سے خلاصی کی صورت متعین نہیں لہٰذا اگر ہم بدل کتابت کی کفالت کو جائز قرار دیں تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔

۱۔ یا تو کفیل بھی اس کو اپنے سے ساقط کرنے کا اختیار رکھے گا جیسا کہ اصیل ایسا اختیار رکھتا ہے۔

۲۔ یا کفیل کو یہ اختیار نہ ہوگا۔

اگر کفیل کو ایسا اختیار ہو گا تو کفالت کا فائدہ نہ ہوگا اور اگر اختیار نہ ہوگا تو پھر یہ اپنے اوپر اس چیز کا التزام نہ ہوگا جو اصیل پر ہے لہٰذا یہ تصرف کفالت نہ بنے گا۔

نیز اگر ہم اس کفالت کو جائز قرار دیں تو کفیل پر دین اصیل کے مقابلے میں زیادہ لازم ہوگا کیونکہ مکاتب جب عاجز ہو کر مر جائے تو اس سے دین باطل نہیں ہوتا لہٰذا کفیل پر حق اصیل کے مقابلے میں زیادہ لازم ہوگا اور یہ بات اصول کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

عدم جواز کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ کفالت کا جواز عرف کے سبب سے ہے لہٰذا جس چیز کا عرف نہیں ہے اس میں کفالت جائز نہیں اور بدل کتابت میں کفالت کا عرف نہیں ہے۔

اسی طرح مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کے علاوہ دیگر دیون کی کفالت بھی جائز نہیں کیونکہ مالک کے لیے یہ دیون مکاتب پر اس کی اپنی مرضی سے واجب ہوتے ہیں۔ دیکھو اگر اس پر کتابت لازم نہ ہوتی تو اس پر کوئی دوسرا دین بھی واجب نہ ہوتا لہٰذا دین کتابت اس پر دوسرے دین کے وجوب کی بنیاد ہے۔ تو جب اصل کی کفالت جائز نہیں تو فرع کی کفالت کا عدم جواز تو زیادہ مناسب و لائق ہے۔

بدل سعایہ کی کفالت امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مستسعی (جس سے سعایہ طلب کیا گیا ہو) بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ آزاد شخص کے ہے جس پر دین ہو۔

کفالت کی مختلف انواع میں مکفول بہ کی ذات کا معلوم ہونا یا کفالت بالدین میں مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی دو چیزوں میں کسی ایک غیر معین چیز کی کفالت کرے تو جائز ہے مثلاً آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے اور وہ ہزار (درہم) ہوں تو جائز ہے اور اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک جو وہ چاہے لازم ہوگا کیونکہ یہ جہالت ایسی ہے جو بیان کے ذریعے سے دور کی جا سکتی ہے لہٰذا یہ کفالت کے جواز میں مانع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی ایک آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی یا دوسرے آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے تو جائز ہے اور مطالبہ کرنے والے کے سامنے کسی ایک کو پیش کر کے وہ بری ہو جائے گا۔

اگر کوئی کسی شخص کی جانب سے اس پر جو فلاں کا حق ہو یا اس بیع میں جو وہ پائے اس کا کفیل بن جائے تو جائز ہے کیونکہ مکفول بہ کی مقدار کی جہالت کفالت کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: ولمن جاء بہ حمل بعیر و انا بہ زعیم۔

اللہ تعالیٰ عز شانہ نے حمل بعیر (اونٹ کے بوجھ) کی کفالت کی اجازت دی حالانکہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص عہدہ کی ضمانت دے تو یہ ضمانت امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطل ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک درست ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے عہدہ کی ضمانت لوگوں کے عرف میں ضمان درک ہے اور وہ یہ کہ مبیع کا کوئی اور مالک ثابت ہونے (استحقاق) کی صورت میں ثمن کا ضمان ہے اور یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے مابین جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عہدہ میں درک اور صحیفہ یعنی صک (اقرار نامہ) دونوں کا احتمال ہے۔ اور ان میں سے ایک یعنی صک اصیل پر مضمون نہیں ہے لہٰذا عہدہ کی کفالت مضمون غیر مضمون کے درمیان دائر ہوگی۔ لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے کفالت درست نہ ہوگی۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عہدہ کی کفالت کی عدم صحت مکفول بہ کی بناء پر نہیں بلکہ جواز کی شرط یعنی اصیل پر مضمون کے وجود میں شک کے واقع ہونے کی بناء پر ہے۔

اور ضمان درک یہ ضمان ثمن ہے مبیع کے استحقاق (یعنی اس کے کوئی اور مالک ثابت ہونے) کے وقت۔ جب مبیع میں استحقاق واقع ہو جائے تو اول تو مشتری بائع سے جھگڑا کرے گا (یعنی اس کے خلاف مقدمہ کرے گا)۔ پھر جب بائع پر ثمن لوٹانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا تو یہی فیصلہ کفیل پر بھی ہوگا۔ اب مشتری ان دونوں میں سے جس سے چاہے اپنی رقم وصول کر سکتا ہے: ظاہر الروایت کے مطابق مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اول ہی میں کفیل سے جھگڑے۔ امام ابویوسف سے روایت ہے کہ کفیل بھی فریق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع غلام کے سوا کوئی اور شئی ہو۔ اور اگر مبیع غلام ہو پھر گواہی سے ثابت ہو جائے کہ وہ آزاد ہے تو اس پر اجماع ہے کہ مشتری کو حق ہے کہ ان میں سے جس سے چاہے اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ اور اگر استحقاق کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً عیب کی بناء پر خیار شرط یا خیار رؤیت کی بناء پر بیع فسخ ہو جائے تو کفیل سے مطالبہ نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ درک نہیں ہے۔

اگر درک کے عوض میں مشتری رہن رکھے تو صحیح نہیں برخلاف کفالت بالدرک کے۔ ان دونوں کے درمیان فرق اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔

اگر درک کے عوض کوئی تعمیر کر لی پھر مکان میں استحقاق ثابت ہوا اور تعمیر کو توڑ دیا گیا تو مشتری کو حق حاصل ہے کہ وہ بائع سے ثمن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت جب کہ ملبہ بائع کو مل گیا ہو وصول کر لے۔ اور اگر ملبہ بائع کو نہ ملا ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق سوائے ثمن کے اور کچھ نہیں لے سکتا۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ مشتری بائع سے ثمن اور عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر ملبہ بائع کو مل جائے اور بائع پر ثمن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جا چکا ہو تو مشتری ثمن کا مطالبہ بائع اور اس کے کفیل دونوں میں سے جس سے چاہے کر سکتا ہے البتہ عمارت کی قیمت کا صرف بائع سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ ظاہر الروایت ہے۔ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں سے جس سے چاہے دونوں کا مطالبہ کر سکتا ہے چاہے تو دونوں کو بائع سے وصول کر لے اور چاہے تو کفیل بالدرک سے وصول کر لے اور کفیل پھر بائع پر رجوع کر سکتا ہے اگر کفالت بائع کے حکم سے کی ہو امام طحاوی نے عمارت کی قیمت کو ثمن کی طرح بنایا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ درک سے جو سمجھا جاتا

ہے وہ ہے لوگوں کے رواج کے مطابق مشتری کے لیے ضمانت، لہٰذا عمارت کی قیمت کفالت بالدرک میں شامل نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر مبیع لونڈی ہو اور مشتری اس کو اپنی ام ولد بنا لے پھر کوئی شخص اس لونڈی کا حقدار نکل آئے اور وہ مشتری سے لونڈی اور بچے کی قیمت اور عقر وصول کرے تو مشتری بائع اور کفیل بالدرک دونوں میں سے جس سے چاہے ثمن وصول کر سکتا ہے البتہ کفیل سے بچے کی قیمت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری اس کو صرف بائع سے وصول کرے گا کیونکہ بچہ کفالت بالدرک میں شامل نہیں واللہ عزوجل اعلم۔

اس کا جو فلاں کے ذمے مال ہے اس کی کفالت کرے پھر اس پر گواہ پیش ہو جائیں کہ وہ ہزار درہم ہیں تو کفیل ان کا ضامن ہوگا کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ کفیل نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور اگر گواہ نہ ہو سکیں تو پھر کفیل جتنی مقدار کا اقرار کرے اس کے قول کو لیا جائے گا مع قسم کے۔ اقرار کیے جانے والی رقم میں اس کا قول اس لیے معتبر ہوگا کہ یہ ایسا مال ہے جو اس کے التزام سے لازم ہوا ہے تو جتنی مقدار کا یہ التزام کرے اتنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذمے مال مجہول کا (کسی کے لیے) اقرار کرے۔ اور قسم اس لیے لی جائے گی کہ یہ زیادتی کا منکر ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر مع یمینہ (قول منکر کا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے) اگر مکفول عنہ کفیل کی اقرار کردہ رقم سے زائد کا اقرار کرے تو کفیل پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ انسان کا اقرار خود اس کے حق میں تو حجت ہے غیر کے حق میں نہیں کیونکہ اپنے حق میں تو وہ اقرار کرنے والا بنتا ہے لیکن غیر کے حق میں مدعی قرار پاتا ہے اور مدعی کی سچائی بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی۔

کفالت کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفالت کے دو حکم ہیں۔

ایک ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جو اصیل کے ذمے ہو اس کا کفیل سے مطالبہ کی ولایت کا ثبوت۔ یہ حکم کفالت کی تمام اقسام میں پایا جاتا ہے کیونکہ تمام اقسام اس حکم میں برابر ہیں صرف محل حکم میں فرق ہوتا ہے کہ وہ عین ہے یا دین ہے یا فعل ہے پس کفیل بالدین سے اس دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اصیل کے ذمے واجب ہے نہ کہ کفیل کے ذمے۔ لہٰذا دین تو ایک پر ہوگا لیکن اس کا مطالبہ دوسرے سے کیا جائے گا۔ البتہ یہ بات ہے کہ اگر کفیل ایک ہو تو اس سے کل دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور کفیل دو ہوں اور دین مثلاً ہزار ہوں تو کفیل سے پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفالت میں دونوں کفیل برابر ہیں اور مکفول بہ منقسم ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا شرا (خریدنے) کی مثل مطالبہ کے اعتبار سے مکفول بہ دونوں پر منقسم ہو جائے گا۔

اور کفیل بالنفس سے اس بات کا مطالبہ ہوگا کہ مکفول بالنفس کو جب کہ وہ غائب نہ ہو حاضر کر

دے۔ اور اگر وہ غائب ہو تو کفیل کو اتنی مدت دی جائے گی جس میں اس کو حاضر کرنا ممکن ہو۔ اور اگر کفیل اس مدت میں پیش نہ کر سکے اور قاضی کی نظر میں اس کا عجز ظاہر ہو جائے۔ پھر جب گواہوں کی گواہی وغیرہ سے اس کا عجز ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس کو حاضر کرنے کی قدرت کی حالت تک مہلت دے گا۔ کیونکہ یہ بمنزلہ مفلس کے ہے لیکن قاضی مطالبہ کرنے والے اور کفیل کے مابین حائل بھی نہیں ہو گا بلکہ مطالبہ کرنے والا (طالب) کفیل کے ساتھ لگا رہے گا۔ اور طالب کفیل اور اس کے مشاغل۔ کے مابین حائل نہیں ہو گا اور نہ ہی اس کو کمائی وغیرہ کرنے سے روک سکے گا۔

اور کفیل بالعین سے مطالبہ ہو گا کہ جب کہ عین قائم ہو وہ عین کو پیش کر دے اور جب کہ وہ ہلاک ہو چکی ہو اس کی مثل یا اس کی قیمت پیش کر دے۔

اور کفیل بتسلیم العین و بالفعل سے دونوں (یعنی عین کو پیش کرنا اور فعل) کا مطالبہ کیا جائے گا۔

ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفالت بالدین کا حکم یہ ہے اصل دین ہی کفیل پر واجب ہو جاتا ہے اور مطالبہ تو اس حکم پر مرتب ہوتا ہے۔ لہٰذا کفیل بالدین سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو خود اس پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اصیل پر جس طرح کہ اصیل سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو اس پر واجب ہوتا ہے نہ کہ کفیل پر۔ لہٰذا مطالبہ کے تعدد کے بقدر دین میں تعدد ہو گا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ یہی بات اعیان مضمونہ اور نفس اور فعل کی کفالت کی صحت میں مانع ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ کفالت کی انواع ہیں اور ہر نوع کا حکم جدا ہے لہٰذا ایک نوع کے حکم کا منعدم ہونا اس بات پر دلیل نہیں کہ دوسری نوع کا حکم بھی معدوم ہے۔

اصیل کا بری ہونا اکثر علماء کے نزدیک کفالت کا حکم نہیں ہے اور طالب کو اختیار ہے کہ چاہے اصیل سے مطالبہ کرے چاہے کفیل سے کرے الا یہ کہ کفالت میں اصیل کی برارت شرط ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے حوالہ ہو گا یا پھر کفالت مقید ہو اس پر دین کے ساتھ کیونکہ یہ بھی معنی کے اعتبار سے حوالہ ہی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کفالت سے اصیل کو برارت حاصل ہو جاتی ہے لیکن صحیح قول یہی ہے جو عامہ علماء کا ہے کیونکہ کفالت سے ضم کے معنی حاصل ہوتے ہیں اور یہ اصیل پر جو واجب ہے کے مطالبے کے حق ہیں یا اصیل دین کے حق میں ذمہ کو ذمہ کے ساتھ ضم کرنا ہے۔ اور برارت ضم کے منافی ہے۔ نیز کفالت سے اگر برارت ہوتی ہو تو وہ حوالہ ہوتا ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اور قاعدے کی رو سے ناموں کا تغایر معانی کے تغایر پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان میں سے جس سے بھی مطالبہ کرے گا تو دوسرا بری نہیں ہو جائے گا بلکہ دوسرے سے بھی مطالبے کا حق ہو گا۔

اس صورت میں اور غاصب کے غاصب کی صورت میں فرق یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے۔ پھر جب ایک کو ضامن بنا دے تو دوسرے کو ضامن بنانے کا حق نہیں رہتا۔ اس صورت کی وجہ یہ ہے کہ ضمان کو اختیار کرنے سے اشیاء مضمونہ ملکیت میں آ جاتی ہیں۔

توجب اس نے ان دونوں میں سے ایک کو ضامن بنانا اختیار کیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا لہٰذا اس سے رجوع کا حق نہ رہے گا۔ یہ بات کفالت کے مسئلے میں معدوم ہے کیونکہ طالب کا دونوں میں سے ایک سے مضمون کا مطالبہ کرنا مضمون کی ملکیت کو متضمن نہیں ہے۔

اسی طرح فقہا نے اس صورت اور اس صورت میں فرق کیا ہے جس میں ایک غلام دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں ایک جو تونگر ہو اس کو آزاد کر دے تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کرنے والے کو ضامن بنا دے یا غلام سے سعی کرائے۔ اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے سے دوسری صورت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ضمان کو اختیار کیا تو اختیار کرنے میں اس کا حصہ آزاد کرنے والے کی طرف منتقل ہو گیا کیونکہ ضمان کو اختیار کرنے سے مضمونات ملکیت میں آجاتے ہیں۔ اور اگر وہ استسعاء (اپنے حصے کے بقدر قیمت کرائے) کو اختیار کرے تو غلام غلام ہونے کی حالت میں سعی کرے گا اور آزاد اس وقت ہوگا جب سعایہ (کی رقم) ادا کر دے گا اور ان دونوں باتوں کے درمیان منافات ہے جب کہ کفالت کے مسئلے میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ طالب (ایک سے) مطالبہ سے مضمون کا مالک نہیں بن جاتا لہٰذا دوسرے سے مطالبے کا حقدار ہوگا۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ کفالت کی تمام انواع میں جب کفالت اصیل کے حکم سے ہو تو کفیل کے لیے اصیل سے مطالبے کی ولایت ثابت ہے۔

پھر جب کفالت بالنفس ہو تو جب طالب کفیل سے مطالبہ کرے تو کفیل اصیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ کو پیش کر دے۔

اور جب کفالت عین مضمونہ کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اصیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ ہوتے ہوئے اس کو سپرد کر دے اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرے۔

اور جب کفالت سپرد کرنے اور اٹھانے کے فعل کی ہو تو کفیل ان دونوں کا مطالبہ کرے گا۔

اور جب کفالت دین کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اصیل سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا پس جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اصیل یعنی مکفول عنہ سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر کفیل کو قید کیا جاتا ہو تو اس کو حق ہے کہ مکفول عنہ کو قید کرا دے کیونکہ وہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہٰذا اس سے خلاصی کرانا بھی اس (یعنی اصیل) پر لازم ہے)

اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو پھر کفیل کو یہ حق نہیں کہ جب طالب اس کے پیچھے لگ جائے تو وہ مکفول عنہ کے پیچھے لگ جائے اور جب اس کو قید کیا جائے تو وہ مکفول عنہ کو قید کر دے۔

اور کفیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خود ادا کرنے سے پیشتر مال کا مطالبہ (مکفول عنہ سے) کرے اگرچہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو کیونکہ مطالبے کی ولایت قرض و تملیک کے حکم کے ساتھ ثابت ہوتی جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور یہ تمام باتیں ادائیگی پر موقوف ہوتی ہیں اور ادائیگی ابھی تک ہوئی نہیں برخلاف وکیل بالشراء (خریدنے کے وکیل) کے کہ اس کو خریدنے کے بعد ثمن کی ادائیگی اپنے مال میں سے کرنے

سے پیشتر موکل سے مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہے کیونکہ یہاں ثمن بمقابلہ مبیع کے ہے اور مبیع میں ملکیت جوں ہی واقع ہوئی موکل کیلئے واقع ہوئی لہٰذا ثمن بھی اس کے ذمے ہوگا اس لیے وکیل کو موکل سے مطالبہ کا ہے جب کہ اس مسئلے میں مطالبہ قرض یا تملیک کے سبب سے ہوتا ہے جو کہ ابھی پایا نہیں گیا ہاں جب وہ ادائیگی کر دے تو اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبے کا حق ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت مکفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل مکفول عنہ سے مطالبے کا حق دار ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت مکفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل مکفول عنہ کو قرض دینے والا اور مکفول لہ کو ادائیگی کرنے میں اس کا (یعنی مکفول عنہ کا) نائب ہوتا ہے۔ اور مکفول لہ کے حق میں کفیل کی جانب سے اس مال کی تملیک ہوتی ہے جو مکفول عنہ نے مکفول لہ سے لے کر اپنے ذمے کر لی تھی۔ اور قرض دینے والا دیئے ہوئے قرض کا مقروض سے مطالبہ کر سکتا ہے جب کہ مشتری صرف بیع کے ذریعے شراء (خریدنے) کا حق رکھتا ہے کچھ اور حق نہیں رکھتا۔

کفیل کفالت سے کس طور پر خارج ہوتا ہے

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں۔

کفیل بالمال کفالت سے دو امور میں سے کسی ایک کے ساتھ خارج ہوتا ہے۔

اول مکفول لہ کو مال کی ادائیگی کر کے یا معنوی ادائیگی کفیل کرے یا اصیل کرے کیونکہ مطالبے کا حق ادائیگی کے وسیلے کے طور پر ہوتا ہے تو جب ادائیگی پائی گئی تو مقصود حاصل ہو گیا اور عقد کا حکم ختم ہو گیا۔

اسی طرح طالب (یعنی مکفول لہ) اگر مال کفیل یا اصیل کو ہبہ کر دے تو کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہبہ بمنزلہ ادائیگی کے ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب طالب (یعنی مکفول لہ) وہ مال کفیل یا اصیل کو صدقہ کر دے کیونکہ صدقہ مثل ہبہ کے تملیک ہے تو صدقہ کرنا اور ادائیگی مال مثل ہبہ کے برابر ہیں۔

دوم: ابراء (بری کرنے) کے ساتھ یا جس سے ابراء کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔ جب طالب کفیل یا اصیل کو بری کر دے تو کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا البتہ جب وہ کفیل کو بری کرے تو اصیل بری نہ ہوگا ہاں جب اصیل کو بری کرے تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ دین اصیل پر ہے نہ کہ کفیل پر کفیل پر تو مطالبہ کا حق آتا ہے۔ لہٰذا اصیل کو بری کرنا تو اس کے ذمے سے دین کو ساقط کرنا ہے۔ اور جب اس سے دین ساقط ہو گیا تو لامحالہ مطالبے کا حق بھی ساقط ہو گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ دین کے بغیر دین کا مطالبہ ہو۔ رہا کفیل کو بری کرنا تو وہ اس کو مطالبے سے بری کرنا ہے دین سے نہیں کیونکہ دین تو اس پر ہے ہی نہیں اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے لازم نہیں آتا کہ اصیل سے اصل دین بھی ساقط ہو جائے لیکن کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ کفالت کا حکم کفیل سے حق مطالبہ ہے اور جب وہ حکم ساقط ہو گیا تو کفالت بھی

ختم ہوگئی۔

البتہ اصیل کو ابراء اصیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مکفول لہٗ نے مال اصیل کو ہبہ یا صدقہ کیا ہو۔ کفیل کو ابراء یا ہبہ یا صدقہ (اصیل کے) رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ ان کے درمیان فرق انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جب یہ تصرفات اصیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتے ہیں تو دین اس کے ذمے میں واپس آ جائیگا۔ کفیل کی طرف دین کے لوٹ آنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اگر اصیل کی موت کے بعد اس کو بری کر دے یا اس کو ہبہ کر دے اور اصیل کے ورثہ رد کر دیں تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک دین رد ہو جائے گا جبکہ امام محمد کے نزدیک رد نہیں ہوگا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ (مابعد موت) ابراء مثل اس صورت کے ہے کہ جب حالت حیات میں بری کیا ہو اور اصیل رد کرنے سے پیشتر مر جائے تو ورثہ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اصیل کی موت کے بعد اس کو بری کرنا دراصل اس کے ورثہ کو بری کرنا ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد دین کا مطالبہ اس کے مال میں سے اس کے ورثہ سے کیا جائے گا۔ اور ورثہ کو ابراء ان کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

اگر طالب (مکفول لہٗ) کفیل سے کہے برئت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہوگیا) تو یہی حکم ہے کیونکہ یہ قبضہ کرنے اور پورا وصول کرنے کا اقرار ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کو اس کی برارت کی غائیت قرار دیا ہے۔ اور وہ برارت جس کی غایت اس کا نفس ہے قبضے اور استیفاء (پورا وصول کرنے) کی برارت ہے۔ اور اس طرح دونوں (اصیل وکفیل) بری ہو جائیں گے کیونکہ دین کا استیفاء دونوں کی برارت کا موجب ہے۔ لہٰذا اگر کفالت اصیل کے حکم سے ہو تو کفیل اصیل پر رجوع کرے گا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر طالب نے کہے برئت الی من المال (تو مال سے بری ہوگیا) لیکن الی (میری طرف) کا کلمہ نہیں کہا تب بھی امام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ان کے نزدیک یہ کلام اور أبرأتك برابر ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا اصیل نہ ہوگا تو امام محمد کے نزدیک یہ جملہ اور ابرأتك (میں نے تجھ کو بری کر دیا) کا جملہ برابر ہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مال سے برارت کبھی تو ادائیگی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی بری کر دینے سے۔ لہٰذا بغیر زائد دلیل کے ادائیگی پر محمول نہ کریں گے اور پہلی صورت میں زائد دلیل پائی جاتی ہے اور وہ ہے قول الی (میری طرف) کیونکہ جیسا کہ بتا چکے ہیں یہ ادائیگی کے معنی کی خبر دیتا ہے۔ جبکہ اس صورت میں زائد دلیل موجود نہیں لہٰذا ابراء پر محمول کریں گے کیونکہ اصل میں برارت ابراء کا حکم ہے۔ امام ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ برارت جس کی اضافت مال کی طرف ہو اس کا استعمال عرف وعادت میں ادائیگی پر ہوتا ہے لہٰذا اس پر محمول کریں گے۔

کفالت سے برارت کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں کیونکہ برارت میں تملیک کے معنی ہوتے ہیں اور تملیک میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔

اگر کفیل طالب (یعنی مکفول لہ) کو مال کفالت کے لیے کسی اور شخص پر حوالے کر دے اور طالب (مکفول لہ) اور محتال علیہ قبول کرلیں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔

اسی طرح اگر مکفول عنہ کو مال کفالت کے لیے کسی شخص کے حوالہ کر دے اور وہ قبول کرلے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ عامہ مشائخ کے نزدیک حوالہ دین اور مطالبہ دونوں سے بری کرنے والا ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک مطالبہ سے بری کرنے والا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ اصل و کفیل کو بری کرنا کفالت سے بری کرنے والا ہے امام زفرؒ کے نزدیک حوالہ کرنے سے کفیل کفالت سے بری نہیں ہوجاتا کیونکہ حوالہ ان کے نزدیک سرے سے بری کرنے والا نہیں جیسا کہ کتاب الحوالہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر ہوگا۔

اسی طرح کفیل صلح کے ذریعے بھی کفالت سے بری ہوجاتا ہے جس طرح کہ حوالہ سے بری ہوتا ہے بایں طور کہ کفیل طالب کے ساتھ مدعیٰ کے کچھ حصے پر مصالحت کرے کیونکہ مدعیٰ کی جنس پر صلح کرنا کچھ حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے تو اس میں ابراء کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جنس مدعیٰ کے خلاف پر مصالحت کرنا معاوضہ ہے تو اس میں بھی ابراء کے معنی ہوتے ہیں اور یہ سب کفالت سے نکالتے (بری کرتے) ہیں البتہ دو حالتوں میں تو کفیل و اصیل دونوں بری ہوجاتے ہیں جب کہ ایک حالت میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا۔

وہ دو حالتیں جن میں اصیل و کفیل دونوں بری ہوجاتے ہیں۔

اول کفیل طالب (مکفول لہ) سے کہے میں نے تجھ سے ایک ہزار سے پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ میں اور مکفول عنہ بقیہ پانچ سو سے بری ہیں۔ اور پانچ سو جن میں صلح واقع ہوئی ہے ان میں طالب کو اختیار ہوگا چاہے کفیل سے وصول کرے اور کفیل پھر اس رقم کے لیے اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل سے وصول کرے۔

دوم شرط براءت کو سرے سے ذکر کیے بغیر کفیل طالب سے کہے کہ میں نے تجھ سے پانچ سو پر مصالحت کی۔ اس صورت میں دونوں کو بری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابراء جس کی اضافت مال کی طرف ہو اور جو کفیل کی طرف مضاف براءت کی شرط سے خالی ہو وہ دین سے ابراء ہوتا ہے اور دین ایک ہے۔ تو جب دین اصیل سے ساقط ہوگیا تو کفیل سے مطالبہ ساقط ہوجائے گا۔

وہ حالت کہ جس میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا یہ ہے کہ کفیل طالب سے کہے "میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس شرط پر کہ میں پانچ سو سے بری ہوں۔ اور فرق ہم پہلے ہی بیان کرچکے ہیں۔ اس صورت میں طالب کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اصیل سے پورا دین وصول کرے اور چاہے تو کفیل سے پانچ سو اور اصیل سے پانچ سو وصول کرے۔ اور کفیل پھر ادا کیے ہوئے پانچ سو کے لیے اصیل پر رجوع کرے گا اگر کفالت اس کے حکم سے ہو۔

کفیل بالنفس تین چیزوں سے کفالت سے نکلتا ہے۔

۱۔ نفس کو طالب کے سپرد کر دینا اور وہ یہ ہے کہ طالب اور مکفول بنفسہ کے درمیان ایسی جگہ میں تخلیہ کرانا کہ جہاں سے طالب اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرسکے کیونکہ ایسی جگہ میں سپرد کرلے

سے عقد کفالت سے جو مقصود ہوتا ہے وہ حاصل ہوتا ہے اور عقد سے مقصود ہے قاضی کے پاس مقدمے لے جا کر حق کو وصول کرنے کا امکان تو جب مقصود حاصل ہو جائے گا تو عقد کا حکم ختم ہو جائے گا اور کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔ اور اگر کفیل نے مکفول عنہ کو صحرا یا جنگل میں سپرد کیا تو کفالت سے نہیں نکلے گا کیونکہ مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر بازار یا شہر میں پیش کیا تو کفالت سے نکل گیا خواہ کفالت مطلق ہو یا قاضی کی مجلس میں لانے کے ساتھ مقید ہو۔ کفالت کے مطلق ہونے کی صورت میں تو وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے مکان کے ساتھ مقید ہوتی ہے کہ جہاں سے قاضی کی مجلس میں لانے پر قدرت ہو اور اس قید کا علم غرض و مقصود کی دلالت سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفالت مقید ہو کیونکہ ان جگہوں (بازار اور شہر وغیرہ) میں حاضر کرنا ایک طرح سے قاضی کی مجلس میں پیش کرنا ہے۔

اگر یہ شرط ہو کہ وہ کسی خاص شہر میں حاضر کرے گا پھر اس نے کسی دوسرے شہر میں پیش کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفالت سے نکل جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں نکلے گا بلکہ صرف شرط کیے ہوئے شہر میں پیش کرنے سے ہی نکل سکے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص شہر کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ طالب کے لیے گواہ ہوں کہ جن کو اس شہر میں پیش کرنا ممکن ہو کسی اور شہر میں ممکن نہ ہو لہٰذا (شہر کی) تعیین فائدے کی حامل ہے اور یہ تعیین قید بن جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس کو سپرد کرنے سے مقصود قاضی کے پاس مقدمے جا کر حق کو وصول کرنا ہے اور یہ غرض ہر قاضی سے پوری ہو سکتی ہے لہٰذا تعیین صحیح نہیں۔

اور اگر شہر کے مضافات میں پیش کیا کہ جہاں قاضی نہ ہو تو کفالت سے نہ نکلے گا کیونکہ اس جیسی جگہ میں پیش کرنا مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ذریعہ نہیں بنتا لہٰذا یہ پیش کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

اگر یہ شرط لگائی ہو کہ کفیل مکفول عنہ کو حاکم کے سامنے پیش کرے گا اور وہ اس کو قاضی کے پاس پیش کر دے تب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جو بھی اس عہدے پر آئے گا اس کے پاس پیش کرنے سے مقصود حاصل ہو گا۔ لہٰذا یہ قید مفید نہیں اس لیے کفالت اس کے ساتھ مقید نہیں ہو گی۔

اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے نفس کی اکٹھی ایک ہی کفالت کی پھر اس جماعت کے ایک فرد نے اس کو پیش کر دیا تو سب بری ہو جائیں گے اور اگر کفالت متفرق طور پر کی ہو تو باقی افراد بری نہ ہوں گے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک کفالت کے تحت ایک فعل یعنی حاضر کرنا ہے اور یہ ایک فرد سے بھی حاصل ہو گیا اور متفرق کفالتوں کے تحت متفرق افعال ہیں لہٰذا ایک کے حاضر کرنے سے ابراء حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا حاضر کرنے والا فرد تو بری ہو جائے گا باقی افراد

بری نہ ہوں گے۔

یہ وہ صورت نہیں ہے کہ جب ایک جماعت مال کی کفالت اکٹھی ایک یا متفرق کرے اور ان میں سے ایک فرد ادا کر دے تو باقی بھی بری ہو جائیں گے کیونکہ مال کی ادائیگی سے اصیل سے دین ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا کفیل پر باقی نہ رہے گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کسی کے نفس کی کفالت کی کہ اگر وہ اس کو آئندہ کل پیش نہ کر سکا تو جو دین اس پر ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ پھر مکفول عنہ سے طالب (مکفول لہ) کی ملاقات ہوئی اور طالب نے اس کے ساتھ مخاصمت (جھگڑا) کی اور اس کا پیچھا کیا تو مال کفیل پر ہوگا اگرچہ وہ دن کے آخری حصے تک پیچھا کرتا رہا ہو کیونکہ کفیل کی جانب سے ذمہ داری کو پورا کرنا (یعنی مکفول عنہ کو پیش کرنا) نہیں پایا گیا اگر مکفول عنہ طالب سے کہے کہ فلاں کی کفالت سے میں نے اپنے نفس کو پیش کیا تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا خواہ کفالت بالنفس مکفول عنہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کی جانب سے پیش کرنے میں اپنے آپ کو کفیل کے قائم مقام کر لیا لہٰذا یہ پیش کرنا صحیح ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع کرے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ دین کی ادائیگی میں قبول کرنے پر جبر نہیں کیا جائے گا جب کہ اس مسئلے میں مجبور کیا جائے گا اور فرق اس وجہ سے ہے کہ مال کے باب میں قبول کرنے پر عدم جبر اس احسان کے لاحق ہونے سے بچنے کے لیے ہے جو تبرع کرنے والے کی جانب سے مکفول عنہ کو لاحق ہوتا ہے کیونکہ اس کا نفس بسا اوقات احسان کے زیر بار ہونے میں راضی نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم سے ہو یا اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ اپنے نفس کو پیش کرنا اس پر واجب ہے اور واجب کو ادا کرنے میں کسی پر احسان نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں اسکے نفس کی پیشی مضمون ہے۔

۲- ابراء (بری کرنا)۔ جب مکفول لہ کفیل کو کفالت بالنفس سے بری کر دے تو کفیل کفالت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ کفالت بالنفس کا حکم مکفول بنفسہ کو پیش کرنے کے مطالبے کا حق ہے اور مکفول لہ نے کفیل کو بری کر کے اس سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کر دیا ہے لہٰذا حق ختم ہو جائے گا اور یہ اصیل کے لیے ابراء نہیں ہوگا کیونکہ مکفول لہ نے کفیل سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کیا ہے نہ کہ اصیل سے۔ اور اگر مکفول لہ اصیل کو بری کر دے تو اصیل اور کفیل دونوں بری ہو جائیں گے کیونکہ کفالت تھی اصیل پر مضمون کی اور ابراء سے ضمان باطل ہو گیا لہٰذا کفالت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

۳- مکفول بنفسہ کی موت کیونکہ کفالت تھی اصیل پر مضمون کی اور (موت کی وجہ سے) اس سے ضمان ساقط ہو گیا۔ لہٰذا کفیل سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

وہ اعیان جو مضمون بنفسہ ہوں ان کا اور افعال مضمونہ کا کفیل کفالت سے دو باتوں سے نکلتا ہے۔
اول اگر وہ عین جو مضمون بعینہ ہے اگر وہ موجود ہو تو اس کو سپرد کرنے سے اور اگر وہ ہلاک

ہو چکی ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنے سے اور فعل مضمون جو تسلیم و حمل (بوجھ اٹھانا ہے حاصل ہو جاتا ہے۔

دوم ابراء کے ساتھ۔ لہٰذا غاصب بائع اور کرائے پر دینے والے کی موت سے کفیل بری نہیں ہوتا کیونکہ ان لوگوں کے نفس مکفول بہ نہیں ہیں کہ ان کی موت سے کفالت ساقط ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

کفیل کا رجوع کرنا

کفیل کے رجوع کرنے بارے میں جملہ کلام کے دو موضوع ہیں۔

اول ولایت (اختیار) رجوع کی شرائط دوم جس کے لیے رجوع ہے اس کا بیان

ولایت رجوع: ولایت رجوع کی چند شرائط ہیں

۱۔ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو۔ کیونکہ استقراض (قرض لینے) کے معنی اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتے اور اگر مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت کی تو عام علماء کے نزدیک رجوع نہیں کر سکتا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی رجوع کر سکتا ہے لیکن صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ حکم کے بغیر کفالت کرنا تو دوسرے کے قرض کو احسان کرکے ادا کرنا ہے لہٰذا رجوع کا احتمال نہیں ہے۔

۲۔ کفالت اجازت صحیح کے ساتھ ہو اور یہ اس شخص کی اجازت ہے جس کا اپنے اوپر دین کا اقرار جائز ہوتا ہے اس لیے اگر پابندی لگائے ہوئے بچے کی طرف سے اس کی اجازت سے کفالت کی اور پھر رقم ادا کر دی تو (ادا کردہ رقم کے لیے) رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی کفالت کی اجازت صحیح نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفالت مکفول عنہ کی جانب سے استقراض ہوتا ہے اور بچے کے استقراض کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوتا۔ رہا پابندی لگایا ہوا غلام، تو اس کا کفالت کی اجازت دینا اس کے اپنے حق میں صحیح ہے لہٰذا آزادی کے بعد اس پر رجوع ہو سکتا ہے لیکن مالک کے حق میں اس کی اجازت درست نہیں لہٰذا فوری طور پر غلام سے مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

۳۔ مکفول عنہ کی طرف ضمان کی اضافت بھی ہو بایں طور کہ مکفول عنہ یہ کہے کہ میری طرف سے ضامن بن جا لہٰذا اگر یہ کہا کہ اتنی رقم کا ضامن بن جا اور اپنی طرف اضافت نہیں کی تو رجوع نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں کفالت اس کو قرض دینا واقع نہیں ہوئی لہٰذا اس پر رجوع نہ ہو سکے گا۔

۴۔ مکفول لہ کو مال کی ادائیگی ہو چکی ہو یا ادائیگی کے ہم معنی کوئی صورت ہو۔ لہٰذا ادائیگی سے پیشتر رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض دینے اور تملیک کے معنی مال کی ادائیگی کے بغیر حاصل نہیں ہوتے اس لیے ادائیگی سے پیشتر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

۵۔ اصیل کا کفیل پر اس کی مثل دین نہ ہو۔ اور اگر دین ہو تو رجوع کا حق نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے دین

ادا کیا تو دونوں دین ایک دوسرے کا بدل بن گئے یہ اس لیے کہ اگر کفیل کے لیے اصیل پر رجوع کرنے کا حق ثابت ہو تو اصیل کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ کفیل پر رجوع کر سکے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں لہٰذا دونوں دین ساقط ہو جائیں گے۔

اگر صاحب دین کفیل کو مال ہبہ کر دے تو کفیل اصیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ہبہ کرنا ادا کرنے کے معنی میں ہے اس لیے کہ جب اس کو ہبہ کیا گیا تو وہ مال جو اصیل کے ذمے پر واجب تھا اس کا یہ مالک بن گیا لہٰذا کفیل کو رجوع کا حق ہوگا جیسا کہ ادائیگی کر کے وہ رجوع کر لے کا اختیار رکھتا ہے۔

اور جب صاحب دین اصیل کو دین ہبہ کر دے تو کفیل بھی بری ہو جاتا ہے کیونکہ یہ صورت اور مال کی ادائیگی برابر ہیں اس لیے کہ جب صاحب دین نے اصیل کو دین ہبہ کر دیا تو اصیل اس مال کا مالک بن گیا جو اس کے ذمے پر واجب تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ ادا کرے اور جب اصیل بری ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو جائیگا کیونکہ اصیل کی براءت کفیل کی براءت کی موجب ہے اگر مکفول لہ مر جائے اور کفیل اس کا وارث ہو تو وہ اصیل پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اصیل مکفول لہ کا وارث ہو تو کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وراثت ملکیت کے اسباب میں سے ہے لہٰذا اصیل اس کا مالک ہو جائے گا اور جب وہ مالک ہوگا تو بری ہو جائے گا اور نتیجہ میں کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ اصیل کے ادائیگی کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اگر مکفول لہ کفیل کو بری کر دے تو کفیل اصیل پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ابراء (بری کرنا) ساقط کرنا ہے اور یہ کفیل کے حق میں صرف مطالبے کو ساقط کرنا ہے اسی لیے کفیل کی براءت اصیل کی براءت کے موجب نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں دین کا مالک بنانے کے معنی سرے سے نہیں پائے جاتے اس لیے رجوع بھی نہیں ہوگا۔

اگر کفیل مکفول عنہ کو اس مال سے جس کا وہ اس کے حکم سے ضامن بنا ہے ادائیگی سے پیشتر ہی بری کر دے یا اس کو ہبہ کر دے تو جائز ہے لہٰذا اگر کفیل اس کے بعد ادائیگی کر دے تو رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اصیل پر اس کے حق کے وجوب کا سبب جو کہ اس کے حکم سے عقد کفالت ہے موجود ہے اور وجوب سے پیشتر لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد حق سے بری کر دینا جائز ہے مثل اجارے کی مدت گزرنے سے پیشتر اجرت سے بری کر دینا۔

کفیل نے جس مال کی کفالت کی ہے وہ ابھی ادا نہیں کیا کہ اصیل نے پہلے ہی وہ مال کفیل کو دے دیا تو دیکھیں گے۔

اگر ادائیگی کے طریقے پر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اصیل پر رجوع کرنے کی ولایت اگرچہ فی الحال ثابت نہیں ہے تاہم ادائیگی کے بعد ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ دین موجل (میعادی دین) کے مشابہ ہو گیا کہ مکفول عنہ جب میعاد سے پہلے اس کو ادا کر دے تو قبول کرنا ہوگا اور یہ دین کی ادائیگی شمار ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اصیل کفیل کے دین سے تو بری ہو جائے گا لیکن مکفول لہ کے

دین سے بری نہ ہوگا لہذا مکفول لہ کو حق ہوگا کہ کفیل و اصیل دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اور مکفول لہ جب اصیل سے وصول کرے تو اصیل کو کفیل پر اس مال کو وصول کرنے کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا جو اس نے ادا کیا تھا کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ وہ ادائیگی کے طریق پہ نہ تھا۔

پہلے سے ادا کر دہ مال میں اگر کفیل تصرف کر کے نفع کمالے کیا یہ نفع اس کیلئے حلال ہوگا اس صورت میں دیکھیں گے کہ اگر دین دراہم و دنانیر ہے تو بالاجماع وہ نفع حلال ہوگا کیونکہ دراہم و دنانیر معاوضات کے عقود میں متعین نہیں ہوتے لہذا ان کے مالک کی اجازت سے تملیک حاصل ہوگئی اور انجام کار نفع بھی حلال ہوگیا — اور اگر دین کوئی مکیلی یا موزونی چیز جو عقد میں متعین ہوتی ہے تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس میں بھی نفع حلال ہے جب کہ امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں۔ کتاب البیوع میں مذکور ہوا کہ نفع حلال ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ دوسری روایت کیمطابق آپ نے فرمایا کہ صدقہ کر دے اور تیسری روایت کے مطابق آپ کا قول ہے کہ نفع مکفول عنہ کو لوٹانا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ اصیل نے کفیل کو مال ادائیگی کے طریق پر دیا ہو — اور اگر پہنچانے کے لیے دیا ہو کہ وہ دین کو اس میں سے ادا کر دے۔ ادائیگی کے طور پہ نہ دیا ہو پھر کفیل اس مال میں تصرف کر کے نفع حاصل کرلے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نفع حلال نہیں خواہ دین دراہم و دنانیر ہوں یا ان کے علاوہ کوئی مکیلی یا موزونی چیز ہو۔ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے ان کا یہ اختلاف مثل ان کے اس اختلاف کے ہے جو مودع اور غاصب میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ ودیعت اور مال مغصوب میں تصرف کر کے نفع حاصل کرلیں تو طرفین کے نزدیک نفع حلال نہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے اور یہ مسئلہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

اگر طالب کفیل سے یوں کہے برئت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہوگیا) تو اس پر اجماع ہے کہ کفیل اصیل پر رجوع کرے گا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے یہ قبضہ اور وصولی کا اقرار ہے۔

اگر طالب یوں کہے: برئت من المال (تو مال سے بری ہوگیا، تو اس میں اختلاف ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد ذکر کریں گے۔

ایک شخص کی جانب سے اس کے حکم سے ایک ہزار کی کفالت دو آدمی کریں یہاں تک کہ طالب کو ہر ایک سے پانچ سو کا مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ پھر ان دو میں سے ایک مال کفالت کا کچھ حصہ ادا کر دے اور چاہے کہ اس کے لیے اپنے ساتھی پہ رجوع کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

۱- یا تو دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت عقد کے وقت یا عقد کے بعد کی ہو۔

۲- یا ان میں سے صرف ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت کی ہو۔

یا دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف کفالت نہ کی ہو۔

اگر دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت نہ کی ہو تو جو مال ایک نے ادا کیا ہے اس کے لیے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے صرف اپنی طرف سے ادا کیا ہے اپنے ساتھی کی طرف سے تو سرے سے ادائیگی کی ہی نہیں کیونکہ اس نے اس کی طرف سے کفالت نہیں کی۔ البتہ وہ اصیل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کے حکم سے اس کا کفیل بنا ہے۔

اور اگر ان میں سے صرف ایک دوسرے کے ذمے مال کا کفیل بنا ہو دوسرا اس کی طرف سے کفیل نہ بنا ہو تو اس میں کفیل کے قول کا اعتبار کریں گے کہ اس نے اپنے ساتھی کی کفالت میں ادائیگی کی ہے یا خود اپنی کفالت میں ادائیگی کی ہے کیونکہ اس پر مال کا مطالبہ دو جانبوں سے آتا ہے۔ ایک اصیل کی طرف سے اپنی کفالت کی جانب سے اور دوسرے اپنے ساتھی کی کفالت کی جانب سے اور ان جانبوں میں کسی ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے لہٰذا اس کو دونوں میں سے جس کی طرف سے چاہے ادائیگی کی ولایت حاصل ہے۔ اور جب وہ کہے کہ میں نے اپنے ساتھی کی کفالت سے ادائیگی کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کی کفالت اس کے حکم پر کی ہے خواہ وہ بات طالب (مکفول لہ) کو ادائیگی کرنے کے بعد کہے یا ابتدا میں کہے کہ میں تو اپنے ساتھی کی کفالت سے ادا کرتا ہوں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اصیل کی کفالت کیلئے ادائیگی کی تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی اور وہ اصیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ اس کے حکم سے کفیل بنا ہے اب خواہ اس نے یہ بات طالب (مکفول لہ) کو مال کی ادائیگی کرنے کے بعد کہی ہو یا ادائیگی کے وقت ابتداءً کہی ہو۔

اور اگر ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے مال کی کفالت کی ہو تو ان میں سے جو بھی ادائیگی کرے گا تو وہ پانچ سو تک تو اس کی جانب سے ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی یہ بات مقبول نہ ہوگی کہ یہ اس نے اپنے ساتھی کی جانب سے ادا کی ہے خود اپنی طرف سے نہیں بلکہ اتنی مقدار تک خود اسی کی جانب سے شمار ہوگی لہٰذا اتنی مقدار تک اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر وہ ابتدا ہی یہ کہے کہ میں اپنی طرف سے نہیں بلکہ اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرتا ہوں تو اس کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور اتنی مقدار تک وہ اسی کی جانب سے ہوگی اور اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا جب تک ادائیگی پانچ سو سے زائد نہ ہو جائے کیونکہ پانچ سو تک کی رقم کا معارض موجود ہے اور پانچ سو سے زائد کا معارض کوئی نہیں لہٰذا جب ادائیگی پانچ سو سے بڑھ جائے گی تو زائد کے لیے رجوع کر سکے گا چاہے تو اپنے شریک پر اور چاہے تو اصیل پر۔ اسی طرح اگر دو آدمی ایک غلام ہزار درہم میں خریدیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی قیمت کے حصے کا کفیل بن جائے تو جو وہ ادائیگی کرے گا وہ اسی کی اپنی جانب سے شمار ہوگی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ہو جائے۔ اس کی بھی وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ کی بنا پر اگر شرکت مفاوضہ کے دو شریک جب شرکت ختم کریں اور دونوں پر قرض ہو تو قرضخواہ کو حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ اور دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو اس کو اپنے شریک پر رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا یہاں تک کہ ادائیگی نصف سے زائد نہ ہو جائے یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دونوں نے ایک ہی کفالت کی ہو اور ہر

ایک نے اپنے ساتھی کی جانب سے کل مال کی کفالت نہ کی ہو۔

اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے مکفول عنہ کی جانب سے کل مال کی جدا جدا کفالت کی ہو پھر اس کے بعد ہر ایک نے اپنے ساتھی پر لازم مال کی کفالت کی ہو تو دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو چاہے تو اصیل پر کل ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا یا چاہے تو اپنے ساتھی پر نصف ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ کل مال کے مطالبے کا حق دونوں کو دو طریقوں سے لازم ہوا ہے۔ ایک اپنی طرف سے کفالت اور دوسرے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت۔ اور یہ دونوں برابر ہیں۔ لہٰذا واجب الادا مال کی دونوں کفالتوں کے برابر ہونے کی بنا پر آدھی رقم تو اس کی اپنی جانب سے ہوگی اور آدھی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوگی۔ اور جب نصف ادائیگی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوئی تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا تاکہ ادائیگی میں اس کے مساوی ہو جائے جس واجب الادا رقم کی کفالت میں وہ اس کے مساوی ہے برخلاف پہلے مسئلے کے کہ۔

اس میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی طرف سے کفالت کی بناء پر نصف مال میں اصیل ہے اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کی بنا پر اس کا کفیل ہے لہٰذا نصف تک وہ اپنی طرف سے ادائیگی کرنے والا متصور ہوگا جب کہ اس مسئلے میں مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کے خلاف ہے۔

فصل

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفیل اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہو نہ کہ جو اس نے ادا کیا ہو۔ اس لیے اگر ایک شخص نے کسی کی جانب سے کھرے دراہم کی کفالت کی پھر ٹوٹے ہوئے یا کچھ کھوٹ ملے ہوئے ادا کیے اس حال میں کہ اس سے مطالبہ درست بھی تھا تو وہ اصیل کے ذمے کھرے دراہم میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ جو اصیل کے ذمے تھا اس کا مالک بن گیا لہٰذا واجب الادا میں رجوع کرے گا جو کہ کھرے ہیں۔ یہ شخص اس شخص کی مانند نہیں ہے جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو کر وہ دین میں نہیں بلکہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ دین کا مالک نہیں بن گیا بلکہ اس سے وہ امر کرنے والے کو قرض دینے والا بنا تو جو اس نے اس کو قرض دیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر دراہم کی جگہ وہ دینار یا کوئی مکیلی یا موزونی چیز دے تو بنا بر وجہ مذکورہ کے وہ اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہے نہ کی جو اس نے ادا کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہزار کی جگہ پانچ سو پر مصالحت کر لے تو وہ پانچ سو میں رجوع کر سکے گا نہ کہ ہزار میں کیونکہ پانچ سو ادا کر کے وہ

اصیل کے ذمے رقم کا جو کہ ہزار ہے مالک نہیں بنا اس لیے کہ اس مصالحت کو تملیک نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس سے تو سود بن جائے گا۔ لہٰذا یہ حق کے ایک حصے کا اسقاط واقع ہوگا اور جو چیز ساقط ہو جائے اس میں رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ شخص جو پانچ دینار کی کفالت کرے پھر طالب کفیل سے تین دینار پر مصالحت کرے جب کہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ "میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس بات پر کہ تو مجھے بری کر دے" تو صلح کفیل اور اصیل دونوں پر واقع ہو جائے گی اور دونوں بری ہو جائیں گے اور کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا

اور اگر کفیل یوں کہے کہ میں تجھ سے تین دینار پر مصالحت کرتا ہوں اس پر کہ تو مجھے بری کر دے تو صرف کفیل کی براءت ہوگی اور مکفول لہ مکفول عنہ سے دو دیناروں کا مطالبہ کرے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں تین دیناروں پر صلح کو واقع کرنا نفس حق میں اس کے کچھ حصے کو ساقط کرکے تصرف کرنا ہے لہٰذا صلح دونوں سے واقع ہوگی اور دونوں بری ہو جائیں گے۔ کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا کیونکہ اتنی مقدار ادا کرکے وہ اس کا مالک بن گیا ہے لہٰذا وہ اس مقدار میں اصیل پر رجوع کرے گا اور دوسرے مسئلے میں صلح کی اضافت تین دیناروں کی طرف اس حال میں کہ کفیل کے ابراء کی شرط بھی ساتھ ہو یہ کفیل کو دو دیناروں کے مطالبہ سے بری کرنا ہے اور کفیل کا ابراء اصیل کے ابراء کا موجب نہیں ہے لہٰذا کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل پر دو دینار باقی رہیں گے لہٰذا طالب دونوں سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے وباللہ التوفیق۔

کتاب الحوالہ

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

حوالہ کے رکن کا بیان۔
رکن کی شرائط کا بیان۔

حوالہ کے حکم کا بیان۔
محال علیہ کن امور سے حوالہ سے نکلتا ہے۔
حوالہ سے نکلنے کے بعد رجوع کا بیان

حوالہ کا رکن: یہ ایجاب وقبول ہے۔ ایجاب محیل کی جانب سے اور قبول محال علیہ اور محال دونوں کی جانب سے پس ایجاب تو یہ ہے کہ محیل طالب (یعنی دین کی واپسی کا مطالبہ کرنے والے) سے یہ کہے کہ میں تجھے فلاں پر حوالہ کرتا ہوں (یعنی پھیرتا ہوں) ـــــ اور محال علیہ اور محال کی جانب سے قبول یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا یہ کہ میں راضی ہوں یا کوئی اور الفاظ جو قبول ورضا پر دلالت کرتے ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر محیل کا محال علیہ پر دین وقرض نہ ہو تب تو مذکورہ صورت ہی ہوگی اور اگر دین ہو تو پھر عقد حوالہ محیل کے ایجاب کرنے اور محتال کے قبول کرنے سے پورا ہو جائے گا ـــ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں محیل طالب کے ذریعے سے اپنے حق کو وصول کر رہا ہے لہٰذا جس کے ذمے حق ہے اس کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دے۔ یہ محال کی طرح نہیں ہے کیونکہ حوالہ اس (یعنی محال) پر تصرف ہے اس طرح سے کہ اس کے حق کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف حالانکہ ذموں میں اختلاف ہوتا ہے لہٰذا صاحب حق کی مرضی کے بغیر صحیح نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ محال علیہ پر تصرف ہے کہ اس کے ذمے کی طرف حق کو منتقل کیا جاتا ہے لہٰذا اس کے قبول ورضا کے بغیر عقد حوالہ پورا نہیں ہوگا۔ برخلاف دین پر قبضے کے لیے وکیل بنانے کی صورت کے کہ یہ اس کی طرف واجب کو ابتداءً منتقل کر کے اس پر تصرف نہیں ہے بلکہ یہ واجب کی ادائیگی کا تصرف ہے لہٰذا اس کا قبول ورضا شرط نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دین کے تقاضے اور مطالبے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں بعض کا مطالبہ اور تقاضا نرم ہوتا ہے جب کہ بعض سخت ہوتے

ہیں لہٰذا اس کا (یعنی محال علیہ) کا قبول کرنا ضروری ہے تاکہ سختیٔ مطالبہ کے ضرر کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہو سکے۔

فصل

شرائط کی چند قسمیں ہیں بعض کا تعلق محیل سے ہے بعض کا محال علیہ سے اور بعض کا محال بہ سے ہے۔

۱۔ شرائط محیل۔ ان کی چند انواع ہیں۔ محیل عاقل ہو لہٰذا مجنون اور غیر عاقل (ناسمجھ) بچے کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ عقل تمام تصرفات کی اہلیت کے شرائط میں سے ہے۔

۲۔ محیل بالغ ہو۔ یہ نفاذ کی شرط ہے نہ کہ انعقاد کی لہٰذا عاقل (سمجھدار) بچے کا حوالہ منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ کیونکہ حوالہ حال کے اعتبار سے ابرأ ہے اور اپنے مآل کے اعتبار سے اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں خصوصاً اس صورت میں جب کہ حوالہ مقید ہو۔ لہٰذا بچے کی جانب سے بیع وغیرہ کی مثل اس کا انعقاد ہو جائے گا۔

۳۔ محیل کی حریت۔ حریت حوالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے لہٰذا حوالہ غلام کی جانب سے بھی درست ہوگا خواہ غلام کو تجارت کی اجازت ملی ہو یا اس پر پابندی ہو۔ کیونکہ یہ کفالت کی مانند کسی شی کے التزام کا تبرع و احسان نہیں ہے بس غلام کو بھی اس کا اختیار ہوگا البتہ غلام کو اگر تجارت کی اجازت ہو گی تو محال علیہ جوں ہی ادائیگی کریگا۔ یا اس صورت کہ اس پر اتنی مقدار میں غلام کا دین نہیں ہوگا تو اس کو اس پر فوراً رجوع کرنے کا حق ہوگا اور یہ رجوع غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور اگر غلام پر پابندی ہو گی تو محال علیہ پھر اس پر آزادی کے بعد رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح محیل کی صحت و تندرستی حوالے کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ محیل کی جانب سے تبرع نہیں ہے لہٰذا مریض کی جانب سے بھی حوالہ صحیح ہے۔

۴۔ محیل راضی ہو۔ لہٰذا محیل کو اگر حوالہ پر مجبور کیا جائے تو حوالہ درست نہ ہوگا کیونکہ حوالہ ابراء ہے جس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں تو دیگر تملیکات کی طرح حوالہ بھی اکراہ وجبر سے فاسد ہو جاتا ہے۔

شرائط محال۔ محال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ عقل۔ اس سبب سے جو ہم نے ذکر کیا۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ محال کا قبول کرنا رکن ہے اور غیر عاقل قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

۲۔ بلوغ۔ یہ شرط نفاذ ہے شرط انعقاد نہیں۔ لہٰذا نابالغ کا حوالہ منعقد ہو جائے گا البتہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر دوسرا (یعنی محال علیہ) پہلے (یعنی محیل) کی نسبت زیادہ مالدار ہو۔

اسی طرح وصی یتیم کے مال کا حوالہ قبول کرے تو یہ اس شرط کے بغیر درست نہ ہوگا کیونکہ آیت کریمہ: ﴿ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن﴾ (ترجمہ یتیم کے مال کے قریب مت جاؤ مگر اس طریقے سے جو بہت اچھا ہو) کی بنا پر اس کے لیے یتیم کے مال کے قریب جانا منع ہے

مگر اچھے طریقے پر۔

۳۔ رضامندی۔ لہٰذا اگر اس نے بسبب اکراہ وجبر کے حوالہ قبول کیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر حوالہ صحیح نہ ہوگا۔

۴۔ مجلس حوالہ۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نفاذ ہے۔ یہاں تک کہ محتال اگر مجلس حوالہ میں موجود نہ ہو۔ پھر اس کو خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دے تو طرفین کے نزدیک حوالہ نافذ نہ ہوگا جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ ہوجائے گا۔ صحیح قول طرفین کا ہے کیونکہ محتال کا قبول کرنا حوالہ کے تین ارکان میں سے ایک کا قبول کرنا ہے۔ لہٰذا بقیہ دو کا کلام بغیر شرط عقد کے ہوگا اور یہ بیع کی طرح مجلس سے غیر حاضر پر موقوف نہیں ہوگا۔

شرائط محال علیہ۔ محال علیہ سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ عقل۔ لہٰذا مجنون اور غیر عاقل بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ بلوغت۔ یہ بھی شرط انعقاد ہے لہٰذا بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے اگرچہ بچہ عاقل ہی ہو خواہ بچے کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو اور خواہ حوالہ محیل کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔

اگر حوالہ محیل کے حکم سے نہ ہو تب تو ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں یہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا تو اپنی ابتداء وانتہا کے اعتبار سے یہ تبرع ہوگا۔ اسی طرح حوالہ اگر محیل کے حکم سے ہو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ابتداء کے اعتبار سے تو یہ تبرع ہے اور بچے کو خواہ اس کو تجارت کی اجازت حاصل ہو یا نہ ہو تبرع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا جیسا کہ کفالت میں بھی یہی صورت ہے۔ اور اگر بچے کی جانب سے اس کا ولی قبول کرے تو تب بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ تصرفات میں سے ہے لہٰذا ولی کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

۳۔ رضامندی۔ لہٰذا محال علیہ اگر حوالہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا گیا تو حوالہ درست نہ ہوگا۔

۴۔ مجلس۔ یہ طرفین کے نزدیک شرط انعقاد ہے اس وجہ کی بناء پر جو محیل کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

شرائط محال بہ۔ محال بہ کی شرائط دو نوع ہیں۔

۱۔ محال بہ دین ہو پس حوالہ اعیان قائمہ (موجود اشیاء) کا صحیح نہیں کیونکہ حوالہ جو ذمے میں ہو اس کو منتقل کرنے کو کہتے ہیں اور موجود اشیاء میں یہ بات نہیں پائی گئی۔

۲۔ دین لازم بھی ہو۔ لہٰذا جو دین غیر لازم ہو مثل بدل کتابت وغیرہ کے اس کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ یہ نام کے اعتبار سے تو دین ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں اس لیے کہ مالک کے لیے اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی کفالت صحیح نہیں اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

رہا حوالہ سے پیشتر محیل کے لیے محال علیہ پر دین کا وجوب تو یہ حوالہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے لہٰذا حوالہ صحیح ہوتا ہے خواہ محیل کیلئے محال علیہ پر کوئی دین ہو یا نہ ہو۔ اور خواہ حوالہ مطلق ہو یا مقید ہو۔ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید حوالہ مطلق یہ ہے کہ محیل دین کے لئے فلاں پر حوالہ کر دے اور اس کو اس دین کے ساتھ مقید نہ کرے جو اسکا فلاں پر ہے اور حوالہ مقید یہ ہے کہ اس کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے حوالے کی دونوں ہی قسمیں جائز ہیں بوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ: من احیل علی ملئی فلیتبع (جو شخص کسی مالدار پر حوالہ کیا جائے تو چاہیئے کہ وہ اس کے پیچھے جائے) اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ البتہ حوالہ مطلق کے احکام حوالہ مقید کے احکام سے مختلف ہیں۔

۱۔ جب حوالہ کو مطلق کیا اور محیل کا محال علیہ پر کوئی دین نہ ہو تو محال محال علیہ سے صرف حوالہ شدہ دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر دین ہو تو محال علیہ سے دو دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ایک دین حوالہ اور دوسرا محیل کا دین۔ لہٰذا محال اس سے دین حوالہ کا مطالبہ کرے گا اور محیل اس سے اس پر اپنے دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور حوالہ کے سبب سے محیل کا اپنے دین کا مطالبہ منقطع نہیں ہوگا کیونکہ حوالہ اس دین کے ساتھ مقید نہیں ہوا۔ جو محال کا اس پر ہے۔ کیونکہ حوالہ اس شرط کے بغیر پایا گیا ہے لہٰذا دین حوالہ اس کے بیان کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اور دین محیل اپنی حالت پر باقی رہے گا۔

اور جب محیل حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے جو اس کا محال علیہ پر ہے تو محیل کو مطالبے کا حق نہیں رہے گا کیونکہ اس نے حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کیا ہے لہٰذا وہ اس کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور وہ دین بمنزلہ رہن کے ہو جائے گا اگرچہ حقیقت میں رہن نہیں ہے۔

۲۔ اگر محال علیہ کی اس دین سے برارت ظاہر ہو جائے جس کے ساتھ محیل نے حوالہ کو مقید کیا تھا بایں صورت کہ وہ دین مبیع (فروخت شدہ شئی) کا ثمن ہو اور مبیع کا کوئی مالک نکل آئے تو حوالہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دین محال علیہ سے کسی پیش آنے والے معنی کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا حوالہ کے بعد مشتری کے سپرد کرنے سے پیشتر ہی مبیع بائع کے قبضے ہی میں ہلاک ہو جائے یہاں تک کہ ثمن ساقط ہو جائے تو محال علیہ سے حوالہ باطل نہیں ہوگا۔ لیکن جب کہ ثمن کے ساقط ہونے کے بعد اس نے دین ادا کیا تو وہ ادا کردہ رقم کے لیے محیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کا دین اس کے حکم سے ادا کیا تھا اور اگر محال علیہ کی براءت حوالہ مطلق میں ظاہر ہو تو حوالہ باطل نہیں ہوتا۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب محیل نے حوالہ کو اپنے دین کے ساتھ مقید کیا تو دین اس کے ساتھ متعلق ہو گیا۔ اور جب معلوم ہوا کہ اس پر کوئی دین نہیں تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں رہا کیونکہ حوالہ دین کے سبب سے تھا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ دین کوئی نہیں ہے تو لازماً یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں ہے۔ یہ بات حوالہ مطلق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ حوالے کے ساتھ دین کا تعلق اس کو مقید کرتا ہے اور تعلق پایا نہیں گیا لہٰذا اس کے ساتھ دین متعلق بھی نہیں ہوگا بلکہ ذمہ کے ساتھ متعلق رہے گا پس یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ حوالہ باطل ہو گیا۔

اسی طرح اگر محیل حوالے کو اس ہزار کی امانت کے ساتھ مقید کر دے جو ایک شخص کے پاس

رکھی ہوئی ہے پھر وہ ہزار اس کے پاس ہلاک ہو جائیں تو حوالہ باطل ہو جائے گا اگر ہزار محال علیہ پر قابل ضمان ہوں تو ان کی ہلاکت سے ضمان باطل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ان کی مثل واجب ہو گی۔

۳۔ حوالہ مقیدہ میں اگر محال علیہ کے محال کو دین کی ادائیگی سے پیشتر محیل مر جائے درآنحالیکہ محیل پر محال کے دین کے علاوہ اور دیون بھی ہوں لیکن سوائے اس دین کے اور کوئی مال نہ ہو تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک محال دیگر غرماء (قرضخواہوں) کی بنسبت زیادہ حقدار ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ اور رہن میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مرتہن دیگر غرماء کے مقابلے میں رہن کے تاوان کے ساتھ مختص ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو خاص مرتہن کا دین ساقط ہو جاتا ہے۔ تو جب مرتہن رہن کے تاوان کے ساتھ مختص ہے تو وہ اس کے نفع کے ساتھ بھی مختص ہوگا کیونکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان) کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس حوالہ مقیدہ میں محال کے ساتھ اس مال کا تاوان مختص نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال ہلاک ہو جائے تو محال کا جو محیل پر دین ہے وہ ساقط نہیں ہوگا اور ہلاکت صرف محیل پر ہی شمار ہو گی نہ کہ محال پر۔ لہٰذا جب محال کے ساتھ اس کا تاوان مختص نہیں تو اس کا نفع بھی اس کے ساتھ مختص نہیں ہوگا بلکہ محیل کے ساتھ دیگر غرماء سب اس میں برابر ہوں گے۔ اور جب محیل ارادہ کرے کہ محال علیہ سے اپنا بقیہ دین وصول کر لے تو اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وہ مال جس کے ساتھ اس نے حوالہ کو مقید کیا تھا اس میں محال علیہ کی جانب سے استحقاق نکل آیا اور حوالہ باطل ہو گیا۔ اور اگر مسئلہ یہی رہے اور مطلق ہو تو محال علیہ سے وہ پورا دین وصول کیا جائے گا جو اس کے ذمے ہے اور محیل کے غرماء (قرضخواہوں) میں تقسیم کر دیا جائے گا اور محال اس میں داخل نہیں ہوگا۔ محال علیہ سے دین اس لئے وصول کیا جائے گا کہ حوالہ اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوا تھا لہٰذا وہ محیل کی ملک ہے۔ محال دیگر غرماء کے ساتھ اس مال دین میں شریک نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کا حق تو محال علیہ پر ثابت ہوا اور وہ حق محیل کی طرف نہیں لوٹتا ہے۔ البتہ قاضی محیل کے غرماء کے سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ دو شخصوں میں سے ایک کے لئے ان (غرماء) کی طرف رجوع ثابت ہے یا تو محال جبکہ جو دوسرے کے ذمے ہے وہ ہلاک ہو جائے یا محال علیہ جبکہ وہ دین ادا کرے۔ اور چونکہ قاضی کا تقرر مسلمانوں کے امور کے نگران کے طور پہ ہوتا ہے لہٰذا وہ اس میں احتیاط کے طور پر کفیل لے گا۔

حوالہ کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ حوالہ کے چند احکام ہیں:

۱۔ محیل کی براءت: یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک

حوالہ محیل کی برأت کا موجب نہیں ہے اور کفالت کے مانند اس کے ذمے پر حق حوالہ کے بعد بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ حوالہ سے پیشتر۔

امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ دین کے وثیقہ کے طور پر مشروع ہے۔ اور وثیقہ سے پہلے کی برأت نہیں ہوتی بلکہ وثیقہ تو پہلے کے ذمے میں دین کے علی حالہ بغیر کسی تغیر کے باقی رہتے ہوئے دوسرے سے مطالبہ کرنے میں ہے جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔

ہماری یہ دلیل ہے کہ حوالہ مشتق ہے تحویل سے جو منتقل کرنے کو کہتے ہیں۔ تو حوالہ میں انتقال کے معنی لازم ہیں۔ اور شی جب ایک جگہ سے منتقل ہو جائے تو ضروری ہے کہ وہ پہلے مقام پر باقی نہ رہے اور وثیقہ کے معنی انصاف کے اعتبار سے وصول میں سہولت سے حاصل ہوتے ہیں۔

اگر کفالت کی اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری ہوگا تو یہ جائز ہے اور یہ عقد حوالہ ہوگا کیونکہ اس میں حوالہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔

مشائخ متاخرین کا تو اس بات پر اتفاق ہے کہ انتقال جو کہ موجب حوالہ ہے اس کی اصل ثابت ہے لیکن پھر ان میں انتقال کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ مطالبہ اور دین دونوں کا انتقال ہے جبکہ دوسروں کا کہنا ہے کہ یہ صرف انتقال مطالبہ ہے۔ رہا اصل دین تو وہ محیل کے ذمے پر باقی رہتا ہے۔ پہلے گروہ کے دلائل ہیں اجماع اور معقول۔ جہاں تک اجماع کی دلالت کا تعلق ہے ہمارا اس پر اجماع ہے کہ محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو براءت اور ہبہ صحیح ہوگا اور اگر محال محیل کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا اور محیل دین کے ذمے سے فارغ نہیں ہو جاتا تو پہلی صورت صحیح نہ ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا اور دین ہبہ کرنا جبکہ دین ہو ہی نہیں محال ہے اور اگر دوسری صورت صحیح ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا ثابت ہے اور اس کو دین کا ہبہ کرنا صحیح ہے اگرچہ مطالبہ مؤخر ہو جیسا کہ دین مؤجل سے بری کرنے میں ہوتا ہے۔ اور جہاں تک عقلی دلیل کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ حوالہ موجب انتقال ہے کیونکہ حوالہ مشتق ہے تحویل سے۔ اور تحویل منتقل کرنے کو کہتے ہیں لہٰذا یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز کی طرف حوالہ کی اضافت کی جائے اس کو منتقل کیا جائے۔ اور اضافت دین کی طرف کی گئی ہے مطالبہ کی طرف نہیں کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ میں نے دین میں حوالے کیا یا میں نے فلاں کو اس کے دین میں حوالے کیا تو یہ دین کے محال علیہ کی طرف انتقال کا موجب ہے۔ البتہ یہ بات بھی ہے کہ جب اصل دین محال علیہ کی طرف منتقل ہوا تو مطالبہ بھی منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ مطالبہ دین کے تابع ہوتا ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل بھی اجماع اور معقول کی دلالت ہے۔

دلالت اجماع تو یہ ہے کہ حوالہ کرنے کے بعد محال علیہ کے ادا کرنے سے پیشتر اگر محیل طالب (دین یعنی محال) کو دین کی ادائیگی کرے تو یہ محیل کا احسان نہیں ہوگا اور محال کو دین قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکے گا۔ اور اگر اس پر دین نہ ہوتا تو پھر تو وہ احسان ہوتا اور محال کو قبول کرنے پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا

تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی اجنبی کسی شخص پر کسی کا دین ادا کرنے کا احسان کرے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو حوالے کے دین سے بری کر دے تو اس کے رد کرنے سے وہ رد نہیں ہوتا اور اگر وہ اس کو ہبہ کر دے تو اس کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ طالب کفیل کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے۔ اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہو تو پھر بری کرنے اور ہبہ کرنے کا حکم مختلف نہ ہوتا اور رد کرنے سے دونوں رد نہ ہوتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طالب (مکفول لہ) اصیل (یعنی مکفول عنہ) کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو دین حوالہ سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ حوالہ محیل کے حکم ہی سے ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے البتہ محال اگر محال علیہ کو دین ہبہ کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے جبکہ محیل کا اس پر کوئی دین نہ ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔ اور اگر محیل کا اس پر دین ہو تو پھر دونوں کی رقمیں ایک دوسرے کے عوض میں ہو جائیں گی جیسا کہ کفالت میں بھی ایسا ہوتا ہے یہ احکام کفالت اور حوالہ کے مابین برابری پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر کفالت کے باب میں دین اصیل کے ذمے ثابت ہوتا ہے تو حوالہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

۱۔ دلالت معقول یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لئے ہے۔ اور وثیقہ پہلے (یعنی محیل) کو بری کرنے میں نہیں ہے بلکہ محیل کے ذمے میں دین کے برقرار رہتے ہوئے مطالبے کے انتقال میں ہے۔

۲۔ مشائخ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق وہ دین جو محال علیہ کے ذمے میں ہو یا محیل کے ذمے میں ہو اس دین کے محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کی ولایت کا ثبوت یہ ہے کہ حوالہ نے وہ دین جو محیل کے ذمے تھا اس کو محال علیہ کے ذمے کی طرف انتقال کو واجب کر دیا ہے اس طرح یا تو دین اور مطالبہ دونوں ہی کا انتقال ہوگا یا پھر صرف مطالبے کا انتقال۔ اور یہ بات محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کے حق کی موجب ہے۔

۳۔ جب محال علیہ کے پیچھے محال لگ جائے تو محال علیہ کو محیل کا پیچھا کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لہذا جب بھی محال اس کا پیچھا کرے اس کو حق حاصل ہے کہ وہ محیل کا پیچھا کرے تاکہ محال کا پیچھا کرنے سے چھٹکارا حاصل کر سکے۔ اور جب محال اس کو محبوس کرائے تو اس کو حق ہے کہ یہ محیل کو محبوس کرائے یہ اس صورت میں ہے جب حوالہ محیل کے حکم سے ہوا ہو اور محال علیہ پر اس کے بقدر محیل کا دین نہ ہو کیونکہ اس صورت میں یہ محیل ہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہذا اس کے ذمے ہے کہ وہ محال علیہ کی خلاصی کرائے۔

اور اگر حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو یا محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور حوالہ مقید ہو تو پھر محال علیہ کو جبکہ اس کا پیچھا کیا جا رہا ہو یہ حق نہیں کہ وہ محیل کا پیچھا کرے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ جب اس کو محبوس کیا جائے تو وہ محیل کو محبوس کرا سکے کیونکہ حوالہ جب محیل کے حکم کے بغیر ہوا ہو۔ تو محال علیہ اس صورت میں تبرع اور احسان کرنے والا ہوا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور اس نے حوالہ کو مقید کیا ہو تو اس صورت میں اگر محال علیہ اس کا پیچھا کرے گا تو محیل کو بھی حق ہوگا کہ وہ اس کا پیچھا کرے لہذا یہ بے فائدہ ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل :

محال علیہ کیونکر حوالہ سے نکل سکتا ہے

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ حوالہ سے حوالہ کے حکم کے پورا ہونے سے نکل جاتا ہے اور حوالہ کا حکم چند امور سے پورا ہوتا ہے :

۱۔ حوالہ کا فسخ چونکہ حوالہ میں مال کے بدلے مال کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا یہ فسخ ہو جاتا ہے اور جب فسخ ہو جاتا ہے تو مطالبہ محیل کی طرف لوٹ آتا ہے۔

۲۔ ھلاکت، یہ ہمارے علماء کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حوالہ کا حکم ہلاکت سے ختم نہیں ہوتا اور مطالبہ محیل کی طرف نہیں پلٹتا انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا من احیل علی ملئ فلیتبع (جو کوئی کسی تونگر پر حوالہ کیا جائے تو چاہیئے کہ وہ اس کا پیچھا کرے) اور کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔ نیز حوالہ پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ بری کرنے والا ہے اور عقد حوالہ سلامتی کی شرط کے بغیر کیا گیا ہے لہٰذا یہ ہر حال میں برأت کا فائدہ دے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محال علیہ کے بارے میں فرمایا: اذا مات مفلسا عاد الدین الی ذمۃ المحیل (محال علیہ جب مفلس ہو کر مر جائے تو دین محیل کے ذمے میں لوٹ آتا ہے) ۔ نیز فرمایا لا توی علی مال امرئ مسلم (کسی مسلمان شخص کے مال پر ہلاکت نہیں ہوتی) قاضی شریح سے بھی اسی کی مانند مروی ہے ۔ اس کو امام محمد نے کتاب الاصل (مبسوط) میں ذکر کیا ہے ۔ اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے لہٰذا یہ اجماع ہوا ۔ نیز حوالہ سے پیشتر دین محیل کے ذمے میں ثابت تھا اور قاعدہ یہ ہے کہ دین ساقط نہیں ہوتا مگر ادائیگی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الدین مقضی اور (دین کی ادائیگی واجب ہے) البتہ اتنی بات ہے کہ دین کے ساتھ بری کرنے کو لاحق کر دیا ہے ۔ اور حوالہ نہ تو ادائیگی ہے اور نہ ہی ابراء (بری کرنا)۔ لہٰذا دین محیل کے ذمے میں اسی طرح باقی رہے گا جس طرح حوالہ سے پیشتر تھا ہاں حوالے سے مطالبہ محال علیہ کی طرف منتقل ہو گیا تھا لیکن ہلاکت تک کیونکہ دین کی زندگی مطالبے سے ہے ۔ اور جب ہلاکت ہو گئی تو دین کرنے کا کوئی وسیلہ و ذریعہ نہ رہا لہٰذا مطالبہ اپنے محل اصلی یعنی محیل کی طرف لوٹ آئے گا ۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں حجت نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو ملائت (تونگری) کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ شرط افلاس کی وجہ سے معدوم ہو گئی۔

پھر ــــ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہلاکت صرف دو چیزوں سے ہوتی ہے ۔ ایک تو یہ کہ محال علیہ مفلس ہو کر مر گیا ہو اور دوسرے یہ کہ وہ حوالہ کا انکار کر دے اور حلف اٹھالے اور محال

کے پاس گواہ نہ ہوں - ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ نے ان دو کے ساتھ ایک تیسری چیز کو بھی لیا ہے اور وہ یہ کہ محال علیہ اپنی زندگی ہی میں مفلس ہو جائے اور قاضی اس کے افلاس کا حکم لگا دے - یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی محال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا حکم لگا سکتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی ایسا نہیں کر سکتا -

۳ - محال علیہ کا محال کو مال کی ادائیگی کر دینا - تو جب یہ مال ادا کر دے گا تو وہ حوالہ سے نکل جائے گا کیونکہ حوالہ کے حکم کے پورا ہونے کے بعد اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں -

۴ - محال کا محال علیہ کو وہ مال ہبہ کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا -

۵ - محال کا محال علیہ پر اس دین کا صدقہ کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا - کیونکہ ہبہ اور صدقہ میں ابراء کے معنی پائے جاتے ہیں -

۶ - محال مر جائے اور محال علیہ اس کا وارث بنتا ہو -

۷ - محال کا محال علیہ کو مال سے بری کر دینا واللہ عزوجل اعلم -

---

فصل

رجوع کا بیان

رجوع کے بیان کے دو عنوان ہیں ایک رجوع کی شرائط کا بیان دوسرے اس چیز کا بیان جس کے لئے محال علیہ رجوع کر سکتا ہے -

رجوع کی شرائط چند ایک ہیں -

۱ - حوالہ محیل کے حکم سے ہو - لہٰذا اگر حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہوگا تو رجوع نہیں کر سکے گا مثلاً کوئی شخص کسی طالب (یعنی دین کو واپسی کا مطالبہ کرنے والے) کو یہ کہے کہ اگر تیرا فلاں پر اتنا اتنا دین ہے تو وہ مجھ پر حوالہ کر دے اور طالب راضی ہو جائے تو حوالہ جائز ہے البتہ اتنی بات ہے کہ جب وہ ادائیگی کر دے گا تو محیل پر رجوع نہیں کر سکے گا - اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حوالہ محیل کے حکم سے ہو تو محال علیہ کو دین کی تملیک کرنے والا بنتا ہے بعوض اس مال کے جو محال علیہ نے محال کو ادا کیا ہے لہٰذا اس کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کے لئے محیل پر رجوع کر سکے - اور جب حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو تو تملیک کے معنی نہیں پائے گئے لہٰذا رجوع کرنے کا حق ثابت نہیں ہوگا -

۲ - مال حوالہ کی ادائیگی یا وہ صورتیں جن میں ادائیگی کے معنی پائے جاتے ہوں مثلاً ہبہ اور صدقہ جبکہ محال علیہ اس کو قبول کر لے - اسی طرح جبکہ محال علیہ اس مال کا وارث بن جائے کیونکہ وراثت بھی ملکیت کے اسباب میں سے ایک ہے - لہٰذا جب وہ اس مال کا وارث بنے گا تو اس کا

مالک بن جائے گا تو اس کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ ابراء اپنے حق کو ساقط کرنا ہے تو اس میں تملیک کے پہلو کا اعتبار نہیں کیا جائے گا مگر اس وقت جبکہ وہ واپس اور رد کر دے اور جب رد نہیں پایا گیا تو یہ اسقاط محض ہوا اور محال علیہ کسی چیز کا مالک نہیں بنا لہٰذا رجوع نہیں کر سکے گا۔

۳۔ محیل کا محال علیہ پر اسی قدر دین نہ ہو۔ اور اگر ہو تو رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس وقت دونوں دین ایک دوسرے کے عوض میں ہو جائیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر محال علیہ محیل پر رجوع کرے تو محیل بھی اس پر رجوع کرے گا۔ اور یہ بے فائدہ ہوگا لہٰذا دونوں دین ایک دوسرے کے مقابلے میں ہو جائیں گے اور رجوع کا حق باطل ہو جائے گا۔

رجوع کا بیان

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ اس مال کے لئے رجوع کر سکتا ہے جس کے لئے اس پر حوالہ کیا گیا ہے نہ کہ وہ مال جو اس نے ادا کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر دین جو حوالہ کیا گیا ہے وہ دراہم (چاندی کے) ہوں اور محال علیہ ان کے بدلے دینار (سونے کے) ادا کرے یا دین دینار ہوں اور محال علیہ ان کے بدلے دراہم ادا کرے اور اس طرح دونوں بیع صرف کریں تو جائز ہے اور اس میں بیع صرف کی شرائط کی رعایت کرنی ہوگی حتی کہ اگر قبضہ کرنے سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے یا دونوں نے مدت اور خیار کی شرط لگائی تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اور دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ اور جب عقد صرف صحیح ہو تو محال علیہ محیل پر مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے نہ کہ اس مال کے لئے جو اس نے ادا کیا کیونکہ رجوع مالک کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور محال علیہ دین حوالہ کا مالک بنا ہے نہ کہ ادا کردہ مال کا۔ وہ شخص جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو اس کا معاملہ مختلف ہے جس کی وجہ ہم کتاب الکفالۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کے ہاتھ دراہم و دنانیر کے عوض میں سامان فروخت کرے تب بھی سبب مذکور کی بنا پر وہ مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کو جید دراہم کی جگہ زیوف (وہ دراہم جن کا تجار تو باہمی لین دین کرتے ہیں لیکن بیت المال جن کو قبول نہیں کرتا) ادا کرے اور محال ان کو قبول کرلے تو محال علیہ محیل پر جید کے لئے رجوع کرے گا بوجہ مذکورہ۔ اور اگر محال محال علیہ کے ساتھ مصالحت کرلے تو اگر مصالحت اپنے حق کی جنس پر کی اور بقیہ سے بری کر دیا تو محال علیہ محیل پر ادا کردہ مقدار کے لئے رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ دین میں سے اسی قدر کا مالک بن سکا ہے لہٰذا اس کے لئے رجوع کر سکے گا اور اگر مصالحت اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور شئی پر کی ہو مثلاً دراہم پر دنانیر یا کسی اور مال کے ساتھ مصالحت کی تو محال علیہ محیل پر کل دین کے لئے رجوع کرے گا کیونکہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی شئی پر مصالحت معاوضہ ہوتا ہے۔ اور ادا کردہ مال کل دین کا عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

محال اگر مال حوالہ پر قبضہ کرلے پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ محیل کہے کہ مجھ پہ تیرا کچھ مال

نہیں تھا تو تو قبضہ کرنے میں محض میرا وکیل تھا اور مقبوضہ مال میرا ہے ۔ اور محال کہے کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے حوالے کیا تھا ان ہزار کے لئے جو میرے تجھ پر تھے تو محیل کے قول کو مع اس کے حلف کے لیا جائے گا کیونکہ محال اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ منکر ہے اور گواہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول بمعہ اس کے حلف کے لیا جاتا ہے واللہ عز وجل اعلم ۔

کتاب الوکالۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں ۔

توکیل کا لغوی اور شرعی معنیٰ

توکیل کے رکن کا بیان ۔

شرائط رکن کا بیان ۔

توکیل کا حکم ۔

وکیل کے وکالت سے نکلنے کا بیان

توکیل کا لغوی اور شرعی معنیٰ توکیل کہتے ہیں وکالت کو ثابت کرنا اور وکالت لغت میں تذکر کو کہتے ہیں اور اس سے مراد حفاظت ہے۔

ارشاد الٰہی ہے: وقالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل (اور انہوں نے کہا ہمارے لیے اللہ کافی ہے اور وہ اچھا وکیل ہے یعنی حفاظت کرنے والا)۔ نیز ارشاد ہے: لا الٰہ الا ھو فاتخذہ وکیلا (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے پس اس کو وکیل پکڑو) فراء کا قول ہے کہ وکیل سے مراد حفیظ یعنی حفاظت کرنے والا ہے۔ اور کبھی تذکر سے مراد اعتماد اور تفویض امر ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وعلی اللہ فلیتوکل المتوکلون (اور اللہ پر چاہیئے کہ بھروسہ کرنے والے)۔ نیز حضرت ہود علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا: انی توکلت علی اللہ ربی وربکم (میں نے اللہ پر اعتماد کیا جو میرا اور تمہارا رب ہے) یعنی میں نے اللہ پر اعتماد کیا اور اپنے امر کو اس کے سپرد کر دیا۔

شریعت میں بھی لغوی وضع کے مطابق وکالت کا لفظ ان دونوں ہی معنوں میں مستعمل ہے یعنی وکیل کو تصرف اور حفاظت سونپ دینا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس نے دوسرے کو کہا کہ میں نے اس میں تجھے اپنا وکیل بنا دیا تو وہ حفاظت کرنے میں وکیل ہو گا کیونکہ اس نے ایسا معنیٰ ادا کیا ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے لہٰذا لفظ کو اسی (معنیٰ) پر محمول کیا جائے گا ۔

فصل

رکن توکیل کا بیان

رکن توکیل ایجاب وقبول ہے۔ مؤکل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ مثلاً وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے فلاں (کام) میں وکیل بنا دیا یا یہ کہے کہ تو یہ کام کر یا یہ کہے کہ میں نے تجھے فلاں کام کرنے کی اجازت دی وغیرہ اور وکیل کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا اس جیسے اور کلمات۔ توجب تک ایجاب وقبول نہ پایا جائے عقد وکالت پورا نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنے دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے اور دوسرا انکار کر دے پھر جس کو وکیل بنایا جارہا تھا وہ دین پر قبضہ کرے تو غریم (قرضدار) بری نہیں ہوگا کیونکہ عقد وکالت ایجاب وقبول سے پورا ہوتا ہے اور ان (یعنی ایجاب وقبول) میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود سے پیشتر رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر رکن توکیل کبھی تو مطلق ہوتا ہے اور کبھی شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے مثلاً اگر زید آیا تو تو اس غلام کی بیع میں میرا وکیل ہوگا اور کبھی ایک وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے اس غلام کی بیع میں کل (آئندہ) کیلئے وکیل بنایا تو یہ آئندہ کل اور اسکے بعد کے زمانے میں وکیل ہوگا (آئندہ کل سے پیشتر وکیل نہ ہوگا کیونکہ توکیل اطلاق تصرف (یعنی تصرف کرنے کی اجازت دینا) ہے اور اطلاقات کو (یعنی وہ تصرفات جن میں چھوڑنا اور پابندی کو ختم کرنا ہوتا ہے) جیسے طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا شرط کے ساتھ معلق اور ایک وقت کی طرف مضاف کیا جاسکتا ہے جبکہ تملیکات مثل بیع، ہبہ اور دین سے ابراء اور تقییدات مثل وکیل کی معزولی، ماذون (اجازت یافتہ) غلام پر پابندی رجعت (طلاق سے) اور طلاق رجعی میں انکا احتمال نہیں ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط کی چند انواع ہیں۔ کچھ کا تعلق مؤکل سے ہے کچھ کا وکیل سے اور کچھ کا مؤکل بہ (جس امر میں وکیل بنایا ہے) سے ہے۔

مؤکل سے متعلق شرائط وہ یہ ہے کہ جس کام کے لیئے اس نے وکیل بنایا ہے اس کو خود کرنے کا اس کو اختیار ہو کیونکہ توکیل وہ تصرف ہے جو خود اپنے اختیار میں ہو اسکو دوسرے کے سپرد کرنے کو کہتے ہیں۔ تو جس کا خود اس کو اختیار نہیں وہ دوسرے کو کیسے سونپ سکتا ہے۔ لہٰذا مجنون اور غیر عاقل (نا سمجھ) بچے کی توکیل سرے سے صحیح نہیں کیونکہ اہلیت کی شرائط میں سے عقل بھی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں تو خود تصرف کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتے۔ اسی طرح عاقل وسمجھ دار بچہ

جن تصرفات کا خود اختیار نہیں رکھتا مثلاً طلاق، عتاق، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ جو کہ محض نقصان دہ تصرفات ہیں ان میں اس کی توکیل صحیح نہیں۔ البتہ تصرفات نافعہ جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنے میں بغیر ولی کی اجازت کے توکیل کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ وہ امور ہیں جن کا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اس کو اختیار حاصل ہے تو وہ ان میں دوسرے کو وکیل بھی بنا سکتا ہے۔

رہے وہ تصرفات جو نفع ونقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اجارہ تو اگر اس کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہو تو ان میں توکیل بھی صحیح ہوگی کیونکہ وہ خود ان کو کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور اگر اس پر پابندی ہو تو وکالت منعقد تو ہوگی لیکن موقوف ہوگی اس کے ولی کی اجازت پر اور اس کے ولی کی تجارت کی اجازت دینے پر بھی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب پابندی کے باوجود (بچہ وہ کام) خود کرے۔ وکالت کا انعقاد اس وجہ سے ہوگا کہ اس میں اجازت دینے والے یعنی ولی کے فی الحال موجود ہونے سے فائدہ ہے۔ اور توکیل پابند غلام کی جانب سے صحیح نہیں البتہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام اور مکاتب کی جانب سے توکیل صحیح ہے کیونکہ یہ دونوں خود اختیار رکھتے ہیں لہٰذا دوسرے کو اختیار سپرد کرنے کا اختیار بھی رکھتے ہیں برخلاف پابند غلام کے۔

مرتد کی جانب سے توکیل موقوف رہے گی۔ اگر مسلمان ہوگیا تو نافذ ہوگی اور اگر قتل کیا گیا یا حالت ارتداد میں موت آگئی یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک توکیل باطل ہو جائے گی جبکہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نافذ ہوگی۔ یہ اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اس کی املاک کے ثابت ہونے کی وجہ سے۔

مرتد عورت کی جانب سے توکیل بالاجماع صحیح ہے کیونکہ سب کا اتفاق ہے کہ اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

وکیل سے متعلق شرائط

یہ کہ وکیل عاقل ہو۔ لہٰذا مجنون کو اور ناسمجھ بچے کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے بوجہ مذکورہ کے سبب سے۔

وکالت کی صحت کے لئے بلوغ اور حریت شرط نہیں لہٰذا سمجھدار بچے اور غلام کا وکیل بننا صحیح ہے خواہ یہ اجازت یافتہ ہوں یا پابند ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کی وکالت صحیح نہیں کیونکہ وہ غیر مکلف ہے۔ اور مجنون کی وکالت صحیح نہیں۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو پیغام نکاح دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ میرے ولی موجود نہیں ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں کوئی ایسا نہیں جو مجھے ناپسند کرے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن ابی سلمہ سے فرمایا کہ اٹھو اور اپنی ماں کا نکاح مجھ سے کردو تو انہوں نے اپنی ماں کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کردیا حالانکہ وہ بچے تھے البتہ مجنون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کی شرط عقل ہے جو مجنون میں معدوم ہے اور بچے میں موجود ہے لہٰذا بچے کی وکالت مثل بالغ کے صحیح ہے البتہ وکیل اگر بالغ ہو تو بیع وغیرہ عقد کے حقوق

وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور وکیل اگر بچہ ہو تو مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں - اس کی وجہ ہم ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر ذکر کریں گے -

اسی طرح وکیل کا ارتداد بھی وکالت کی صحت کے مانع نہیں ہے پس مرتد کی وکالت جائز ہے بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنادے کیونکہ مرتد کے تصرفات کا موقوف ہونا اسکے ملک کے موقوف ہونے کی وجہ سے تھا اور وکیل تو مؤکل کی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اسی طرح اگر توکیل کے وقت وہ مسلمان ہو پھر مرتد ہوجائے تو وہ اپنی وکالت پر برقرار رہے گا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے البتہ اگر وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو اس کی وکالت باطل ہوجائے گی - اس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے -

آیا وکیل کو علم ہونا وکالت کی صحت کے لئے شرط ہے - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ توکیل کا علم فی الجملہ شرط ہے یا تو وکیل کو علم ہو یا جس کے ساتھ وہ معاملہ کرے - حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنا غلام بیچنے پر وکیل بنادے اور وکیل نے علم ہونے سے پیشتر ایک شخص کے ہاتھ جس کو توکیل کا علم تھا بیچا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ مؤکل اس کی اجازت دیدے یا وکیل وکالت کا علم ہونے کے بعد اجازت دیدے کیونکہ آمر کا حکم لازم نہیں ہوتا مگر مامور بہ کے علم یا علم کے سبب کے حاصل کرنے کی قدرت کے بعد جیسا کہ شریعت کے اوامر میں ہے -

رہا متعین طور پر وکیل کو توکیل کا علم ہونا آیا یہ شرط ہے تو زیادات میں ذکر کیا کہ یہ شرط ہے اور کتاب وکالت میں ذکر کیا کہ یہ شرط نہیں ہے - کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مؤکل کسی شخص سے کہے کہ میرے اس غلام کو فلاں کے پاس لے جاؤ - وہ فلاں اس کو تیرے ہاتھ بیچے گا - تو وہ شخص غلام کو اس فلاں کے پاس لے گیا اور اس کو بتلایا کہ غلام کے مالک نے اس کو حکم دیا ہے کہ وہ اس (لے جانے والے) کے ہاتھ غلام کو بیچ دے - پھر اس نے وہ غلام خرید لیا تو یہ خریدنا صحیح ہے - اور اگر وہ اس کو یہ بات نہ بتلائے تو بیع پھر بھی جائز ہے - امام محمد نے کتاب الوکالت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے - اور مشتری کے علم توکیل کو بائع وکیل کے علم کی مثل کہا ہے اور امام محمد نے زیادات میں ذکر کیا کہ بیع جائز نہیں - اور مسئلے کی صورت اجازت یافتہ بچے (صبی ماذون) میں ہے - اور ماذون کبیر (اجازت یافتہ) میں ایسی بات ذکر کی جو بیع کے جواز پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ جب مالک لوگوں سے کہے کہ میرے غلام کے ساتھ بیع و شراء کا معاملہ کرو کیونکہ میں نے اس کو تجارت کی اجازت دے دی ہے اور وہ اس کے ساتھ باہم بیع کریں تو یہ جائز ہے اگرچہ غلام کو علم نہ ہو کہ مالک نے لوگوں کو باہمی بیع کی اجازت دیدی ہے -

اور توکیل وصیت کی مانند نہیں ہے کیونکہ جو شخص کسی غیر حاضر شخص کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی بنائے پھر موصی مر جائے پھر وصی اپنے وصی ہونے کے علم سے پیشتر میت کے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچے تو اس کی بیع استحسان کی رو سے جائز ہے اور یہ اس کی جانب سے وصایت کو قبول کرنا ہوگا یہاں تک کہ اس سے وہ اپنے آپ کو نہ نکال سکے گا - قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو

فرق یہ ہے کہ وصی موصی کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر وارث میت کے ترکہ میں سے اس کی موت کے بعد کوئی شئی بیچے درانحالیکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے پس اسی طرح وصی کا معاملہ ہے برخلاف توکیل کے کہ یہ مؤکل کا امر ہے اور امر کا حکم علم یا سبب علم کے بغیر لازم نہیں ہوتا جیسا کہ بیان ہو چکا۔

پس جب ثابت ہو گیا کہ توکیل کا علم شرط ہے تو اگر توکیل وکیل کے سامنے ہو یا مؤکل توکیل کے بارے میں وکیل کو تحریر لکھے اور وہ تحریر وکیل کو پہنچ جائے اور وہ جو کچھ اس تحریر میں ہو اس کو جان لے یا مؤکل وکیل کی طرف کسی پیغام رساں کو بھیجے جو پیغام پہنچائے یا وکیل کو دو مرد یا ایک عادل مرد توکیل کی خبر دیں تو اس پر اجماع ہے کہ وہ وکیل بن جائے گا۔ اور وہ اس کو ایک غیر عادل مرد توکیل کی خبر دے اور وہ اس کی تصدیق کر دے تو تب بھی یہ وکیل بن جائے گا۔ اور اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو مناسب ہے کہ اس میں وہی اختلاف ہو جو ایک عادل میں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل نہیں بنے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وکیل بن جائے گا۔ جیسا کہ معزولی میں ہوتا ہے جس کا ذکر ہم اس کے مقام پر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ وہ شرائط جن کا تعلق مؤکل سے ہے وہ مؤکل بہ کی طرف بھی لوٹتی ہیں کیونکہ یہ راجع ہوتی ہیں اس بیان کی طرف جس سے توکیل جائز یا ناجائز ہوتی ہے اس میں کلام یہ ہے توکیل یا تو اللہ عزوجل کے حقوق یعنی حدود میں ہو گی یا حقوق العباد میں ہو گی۔

اللہ عزوجل کے حقوق میں توکیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اثبات میں اور دوسرے استیفاء (وصول کرنے) میں

جہاں تک اثبات حدود میں توکیل کا تعلق ہے تو حد اگر ایسی ہو جس میں خصومت (جھگڑا) کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے حد زنا اور حد شرب خمر تو اس میں اثبات کے لئے توکیل کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حد قاضی کے ہاں گواہوں یا اقرار سے بغیر خصومت کے ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر حد ایسی ہو جس میں خصومت کی احتیاج ہوتی ہے جیسے حد سرقہ اور حد قذف تو اس کے اثبات کے لئے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک توکیل جائز ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ان میں گواہ صرف مؤکل ہی کی جانب سے قبول کئے جائیں گے۔ قصاص کے اثبات میں وکیل کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسے استیفاء حد میں توکیل جائز نہیں اسی طرح اثبات استیفاء کا ذریعہ ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اثبات اور استیفاء میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ استیفاء میں توکیل کا جائز نہ ہونا شبہ کی بنا پر ہے اور شبہ اثبات حد کی توکیل میں معدوم ہے۔

اور جہاں تک حد قذف اور حد سرقہ کے استیفاء (حد لگانے) کا تعلق ہے تو مقذوف (جس پر بہتان لگایا گیا) اور مسروق منہ (جس کا مال چرایا گیا) اگر استیفاء کے وقت حاضر ہوں تو جائز ہے کیونکہ استیفاء کی ولایت امام کو حاصل ہے لیکن وہ ہر حال میں خود استیفاء کا متولی بننے پر قادر نہیں۔ اور اگر مقذوف اور مسروق منہ غائب ہوں تو اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ جائز ہے

کیونکہ عدم جواز عفو اور صلح کے احتمال کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ یہ احتمال یہاں مفقود ہے۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ جائز نہیں کیونکہ اس میں اگرچہ عفو اور صلح کا احتمال نہیں لیکن اقرار اور تصدیق کا احتمال تو ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حد قذف کے استیفاء کی توکیل جیسی بھی ہو جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقذوف کا حق ہے لہٰذا اس کو یہ حق ہے کہ اس کا استیفاء خود کرے یا اپنے نائب کے ذریعے کرے جیسا کہ دیگر حقوق میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل بعض مشائخ کے قول پر یہ ہے کہ قذف اور دیگر حقوق میں فرق ہے۔ اور وہ فرق جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ ہے کہ قذف میں احتمال ہے کہ مقذوف اگر حاضر ہو تو وہ قاذف کے الزام کی تصدیق کر دے یا جھگڑے کو ترک کر دے لہٰذا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء حد جائز نہیں جبکہ دیگر حقوق کے استیفاء میں شبہ مانع نہیں ہوتا۔

تعزیر کے اثبات اور استیفاء دونوں میں توکیل بالاتفاق جائز ہے اور وکیل کو استیفاء کا حق حاصل ہوگا خواہ مؤکل موجود ہو یا غائب ہو کیونکہ یہ حق عبد ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا برخلاف حدود اور قصاص کے۔ اسی لئے تعزیر ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ دیگر حقوق کے مشابہ ہوئی برخلاف حد اور قصاص کے۔

جہاں تک استیفاء قصاص میں توکیل کا تعلق ہے تو مؤکل جو کہ ولی ہے اگر حاضر ہو تو جائز ہے کیونکہ کبھی وہ خود استیفاء قصاص پر قدرت نہیں رکھتا لہٰذا توکیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو جائز نہیں کیونکہ احتمال عفو موجود ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اگر وہ حاضر ہو تو معاف کر دے۔ لہٰذا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء قصاص درست نہیں۔ اور حاضر ہونے کی حالت میں یہ شبہ معدوم ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ مؤکل موجود و حاضر نہ ہو۔ دونوں فریقین کے مابین کلام اس طرز پر ہے جو ہم حد قذف میں بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک حقوق العباد میں توکیل کا تعلق تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء جائز نہیں جیسا کہ قصاص ہے۔ اس کے اثبات و استیفاء میں توکیل کا حکم گزر چکا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا اخذ و استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے جائز ہے جیسے دیون، اعتاق (غلام کو آزاد کرنا) اور قصاص کے علاوہ دیگر حقوق ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ فریق مخالف (خصم) کی رضامندی کے ساتھ دین، عین اور دیگر حقوق میں خصومت کے لئے توکیل جائز ہے یہاں تک کہ وکیل کا جواب خصم کو لازم ہوگا۔ اس کی دلیل عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خصومت (مقدمہ بازی) میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور فرماتے تھے کہ خصومت کا ایسا گوشت ہوتا ہے جس پر شیاطین آتے ہیں۔ انہوں نے خصومت عقیل رضی اللہ عنہ کے سپرد کی ہوئی تھی لیکن جب وہ بوڑھے اور نرم ہو گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خصومت میرے حوالے کر دی اور فرماتے تھے کہ جو فیصلہ میرے وکیل کے حق میں کیا گیا وہ میرے لئے ہے اور جو فیصلہ میرے وکیل کے خلاف کیا گیا وہ میرے خلاف ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے نہ تھے کہ کوئی ان کی توکیل پر راضی نہ ہوتا لہٰذا ان کی توکیل خصم کی رضامندی

کے ساتھ ہوتی تھی۔ لہٰذا اس سے خصم کی رضامندی کے ساتھ توکیل کے جواز پر دلالت حاصل ہوئی۔
توکیل اگر خصم کی رضامندی کے بغیر ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مرض اور سفر کے عذر کے بغیر جائز نہیں جبکہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ یہ ہر حال میں جائز ہے یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔
جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں مرد اور عورت کنواری اور شادی شدہ کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا لیکن ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے اس کو اس عورت میں مستحسن سمجھا جو حجاب میں رہنے والی اور باہر نہ نکلنے والی ہو لہٰذا انہوں نے ایسی عورت کی توکیل کو جائز کہا۔ یہ استحسان مناسب ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف کنواری کی توکیل جائز ہے لیکن یہ درست نہیں جس کی وجہ ذکر کی جائے گی۔
صاحبین اور امام شافعیؒ رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصومت کے لئے توکیل موکل کے حق کے مقابل ہے لہٰذا خصم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ دین کے استیفاء کے لئے توکیل میں ہے۔ یہ دلیل یوں بنتی ہے کہ دعویٰ مدعی کا حق ہے اور انکار مدعا علیہ کا حق ہے لہٰذا توکیل مدعی اور مدعا علیہ کے اپنے حق کے مقابل ہوئی پس یہ خصم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حق تو سچا دعویٰ اور سچا انکار ہے جبکہ دعوٰی میں سچ اور جھوٹ سہو اور غلطی سب کا احتمال ہے۔ ایسا ہی معاملہ مدعا علیہ کے انکار کا ہے اور مدعی کی خبر کے معارض ہونے سے مدعا علیہ کے انکار میں احتمال بڑھتا نہیں ہے لہٰذا کوئی بھی حق کامل طور پر سچا نہیں ہے پس اصل تو یہ ہے کہ دعوٰی کا جواب لازم ہی نہ ہو لیکن شریعت نے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور فساد پیدا کرنے والے اختلافات کو ختم کرنے اور پامال حقوق کی بازیابی کی ضرورت کی خاطر جواب کو لازم کیا ہے۔ اور مؤکل کے جواب سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے لہٰذا بغیر ضرورت کے وکیل کے جواب پر خصومت لازم نہیں ہوگی۔
علاوہ ازیں خصومتوں میں لوگوں کے مابین تفاوت ہوتا ہے۔ بعض دوسروں کے مقابلے میں جھگڑا اور خصومت کرنے میں زیادہ تیز ہوتے ہیں۔ پس بسا اوقات وکیل اپنی دلیل کو زیادہ سمجھتا ہے اور نتیجتاً اپنے خصم کو اپنے حق کی بازیابی سے عاجز کر دیتا ہے جس سے اس کو نقصان ہوتا ہے لہٰذا خصم کی رضامندی شرط ہے تاکہ نقصان کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہو سکے۔ اور جب مؤکل مریض یا مسافر ہو تو وہ فرد دعوٰی یا جواب دعوٰی کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور اگر اس کو توکیل کے ذریعے دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا اختیار نہ ہو تو حقوق ضائع ہو جائیں گے جو کہ جائز نہیں۔ اور اسی طرح خانہ نشین یا پردہ دار عورت کا معاملہ ہے کیونکہ وہ مردوں کی مجلسوں میں حاضر ہونے سے اور خصومت کے بعد اس کا جواب دینے سے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ حیا کرتی ہے جس سے اس کا حق ضائع ہوتا ہے۔ جہاں تک ہمارے مسئلے کا تعلق ہے تو اس میں ضرورت نہیں پائی جاتی۔
اگر خصومت کے لئے وکیل بنایا لیکن عقد توکیل میں اقرار کرنے کو یا گواہوں کے تزکیہ کو

جدا کلام سے مستثنیٰ کیا تو جائز ہے اور یہ توکیل وکیل انکار ہو گا خواہ وکیل طالب (مدعی) کا ہو یا مطلوب (مدعا علیہ) کا ایسا ظاہر الروایۃ میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب طالب نے وکیل بنایا اور اقرار کو مستثنیٰ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر مطلوب نے وکیل بنایا تو جائز نہیں۔ صحیح جواب ظاہر الروایۃ کا ہے کیونکہ عقد توکیل میں اقرار (استثناء) کی حاجت مؤکل کو ہوتی ہے اس لئے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وکیل خصومت کو اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ تو اگر وہ توکیل کو بغیر استثناء کے مطلق رکھے تو اس سے مؤکل کو نقصان ہوتا ہے اور اس اعتبار سے طالب کی توکیل اور مطلوب کی توکیل کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو وکیل خصومت بنانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس نے وکیل خصومت مقرر کیا اور عقد توکیل ہی میں اقرار کو مستثنیٰ کیا۔ اور اگر اس نے (پہلے تو) توکیل مطلق کی پھر جدا کلام سے اقرار کو مستثنیٰ کیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

توکیل بالاقرار کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جائز ہے جبکہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جائز نہیں۔

مضارب شرکت عنان اور شرکت مفاوضہ کے شریک، اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کے لئے وکیل خصومت بنانا جائز ہے کیونکہ یہ جب خود خصومت کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو دوسرے کو توکیل کے ذریعے خصومت سونپنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

توکیل جیسے مسلمان سے جائز ہے اسی طرح ذمی سے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے حقوق کی طرح ان کے حقوق کی بھی ضائع ہونے سے حفاظت و رعایت کی گئی ہے۔ بیع و شراء اور دیگر تصرفات میں وکیل بنانے کی طرح دین پر قبضہ (یعنی وصول کرنے) کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل کبھی خود وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا لہٰذا محتاج ہوتا ہے کہ دوسرے کو (یہ کام) سونپ دے البتہ عقد سلم کے راس المال اور بدل صرف پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل محض مجلس عقد میں درست ہے کیونکہ مؤکل کو بھی صرف مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ اور جب وکیل قرضدار سے دین وصول کر لے تو قرضدار بری ہو جاتا ہے کیونکہ صحیح قبضہ موجب براءت ہے۔

دین ادا کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل خود ادائیگی کا اختیار رکھتا ہے البتہ کبھی وہ خود ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا تو دوسرے کے سپرد یہ کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس میں برابر ہے خواہ مؤکل آزاد ہو یا ماذون (اجازت یافتہ) غلام ہو یا مکاتب ہو کیونکہ یہ سب خود ادائیگی کرنے کا اختیار رکھتے ہیں لہٰذا دوسرے کو یہ کام تفویض کرنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

مطالبہ شفعہ، (خریدی ہوئی شئی کو) عیب کی بنا پر رد کرنے اور مطالبہ تقسیم (شئی مشترک کی) کے لیے توکیل جائز ہے کیونکہ ان حقوق کی نگہداشت آدمی خود کر سکتا ہے تو دوسرے کو تفویض بھی کر سکتا ہے۔

نکاح، خلع قتل عمد پر صلح، کتابت، مال کی ادائیگی پر آزاد کرنا، اور دعویٰ سے انکار کر کے

صلح کرنا ان امور میں بھی توکیل جائز ہے کیونکہ ان امور کو آدمی خود کر سکتا ہے لہٰذا دوسرے کو تفویض بھی کر سکتا ہے۔ اسی طرح ہبہ، صدقہ، عاریت پر دینا، ودیعت رکھانا، دین رکھنا، عاریتاً لینا اور ہبہ کا مطالبہ کرنا ان امور میں بھی بوجہ مذکورہ توکیل جائز ہے۔ شرکت اور مضاربت میں بھی اسی بنا پر توکیل جائز ہے۔

قرض دینے اور قرض لینے میں بھی توکیل درست ہے البتہ قرض لینے کے لئے توکیل میں مؤکل اس قرض کا مالک نہیں بنتا جو وکیل نے لیا ہے جب تک وکیل پیغام کے طور پر استقراض (قرض لینا) نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھے فلاں نے تیرے پاس بھیجا ہے تاکہ وہ تجھ سے اتنی رقم قرض لے
صلح، ابراء (دین سے بری کرنا) طلاق، عتاق، اجارہ، استیجار (کرایہ پر لینا) میں بھی وجہ مذکورہ کی بنا پر توکیل جائز ہے۔

سلم اور صرف آدمی چونکہ خود کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہٰذا دوسرے کو توکیل کے طور پر تفویض کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے البتہ عقد کی صحت کے بقاء کے لئے مجلس ہی میں بدل پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور اعتبار عاقدین کے بقاء اور متفرق ہونے کا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے عقد کے حقوق ان ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ تو جب مجلس میں دونوں وکیل قبضہ کر لیں تو وہ قبضہ جو متفرق ہونے سے پیشتر واجب تھا پایا گیا لہٰذا عقد صحت پر باقی رہے گا بر خلاف ایلچیوں کے کہ اگر وہ مجلس میں قبضہ کر لیں پھر جدا ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد کے حقوق ایلچی کی طرف نہیں لوٹتے لہٰذا ان کا قبضہ وہ قبضہ نہیں ہوگا جو عقد کی بنا پر واجب ہے تو جب یہ دونوں متفرق ہو گئے تو افتراق بغیر قبضے کے ہوا اور عقد باطل ہو جائے گا بر خلاف وکیلوں کے جیسا کہ بیان ہوا مؤکل کی مفارقت کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ حقوق عقد اس کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ وہ ان سے اجنبی ہے لہٰذا اس کی بقاء و مفارقت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

بیع و شراء کے لئے توکیل درست ہے کیونکہ مؤکل خود ان کو سر انجام دے سکتا ہے تو دوسرے کو ان کی تفویض بھی کر سکتا ہے البتہ شراء کے لئے توکیل کی ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ وکالت کی ایک نوع میں نہ کہ دوسری میں جہالت کثیر نہ ہو۔ اس کا بیان یہ ہے کہ توکیل شراء کی دو نوع ہیں۔ ایک عام اور دوسری خاص۔ عام یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے خرید لے جو تو چاہے یا جو تیری رائے ہو یا جو کپڑا تجھے پسند ہو یا جو مکان تجھے پسند ہو یا جو کپڑے اور جانور تجھے ملیں۔ وکالت کی یہ نوع جہالت کثیرہ کے باوجود کہ نہ نوع کا بیان ہے۔ نہ صفت اور نہ ثمن کا صحیح ہے کیونکہ مؤکل نے رائے وکیل کو تفویض کی ہے تو یہ جہالت کثیرہ کے باوجود جائز ہے جیسا کہ بضاعت[1] اور مضاربت۔ نوع خاص یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے کپڑا یا جانور یا چوپایہ یا جوہر یا غلام یا باندی یا گھوڑا یا خچر یا گدھا یا بکری خرید لے۔ اس نوع میں قاعدہ یہ ہے کہ جہالت اگر کثیر ہو

---

[1] بضاعت نفع میں شریک ہونے بغیر دوسرے کے مال سے اس کے لئے تجارت کرنا۔

تو صحت توکیل کے مانع ہوگی اور اگر قلیل ہو تو مانع نہیں ہوگی۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے جہالت قلیل اور کثیر دونوں ہی مانع ہوں گی اور نوع صفت اور مقدار ثمن کے بیان کے بعد ہی توکیل صحیح ہوگی کیونکہ بیع و شراء جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے صحیح نہیں ہوتے تو ان میں توکیل بھی جائز نہیں ہونی چاہیئے۔ وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا کہ وہ اس سے آپ کے لئے قربانی کا ایک جانور خرید لیں۔ اگر جہالت قلیلہ توکیل شراء کی صحت کے مانع ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہ کرتے کیونکہ جہالت صفت قربانی کا جانور کہنے سے اور مقدار ثمن کے ذکر سے مرتفع نہیں ہوتی۔ نیز وکالت میں جہالت قلیلہ منازعت و جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ توکیل فراخدلی اور مسامحت و چشم پوشی پر مبنی ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے توکیل میں منازعت جائز نہیں۔ اس کے برخلاف بیع مبنی ہوتی ہے تنگی پر کہ یہ مال کا معاوضہ مال کے ساتھ ہے۔ تو اس میں جہالت اگرچہ قلیل بھی ہو تنازع کا باعث بنتی ہے پس یہ فساد عقد کی موجب ہے۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ جہالت قلیلہ مانع نہیں ہے تو ہر وہ موقع جس میں جہالت قلیل ہو اس میں توکیل بالشراء صحیح ہے ورنہ نہیں۔ لہٰذا جس چیز کے نام کے ساتھ توکیل بالشراء ہوئی ہے اس کو دیکھیں گے۔ اگر اس کی مختلف انواع ہیں تو نوع کے بیان کے بغیر توکیل جائز نہ ہوگی مثلاً مؤکل کہے کہ تو میرے لئے کپڑا خرید لے تو کپڑے کا لفظ مختلف انواع کے کپڑوں پر بولا جاتا ہے جیسے ریشمی سوتی اور کتانی کپڑے وغیرہ پس جہالت کثیر ہوگی اور توکیل کی صحت کے مانع ہوگی لہٰذا توکیل صحیح نہ ہوگی اگرچہ ثمن کا ذکر بھی ہو کیونکہ ثمن کے بیان کے بعد بھی جہالت کثیر ہے لہٰذا نوع کا ذکر کئے بغیر کم نہ ہوگی بایں طور کہ یہ کہے کہ تو میرے لئے ہروی کپڑا خرید لے۔ اگر نوع کے ذکر سے سکوت کرے تو جہالت کثیر ہو جائے گی اور توکیل درست نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مؤکل کہے کہ تو میرے لئے جانور خرید لے یا میرے لئے چوپایہ خرید لے یا زمین یا غلام یا جوہر یا دانے خرید لے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع ہیں لہٰذا نوع کا ذکر لابدی ہے۔ اسی طرح جب وہ کہے کہ تو میرے لئے مکان خریدے تو توکیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ مکان مکان میں بہت فرق ہوتا ہے تو اگر وہ مکان کا تعین کر دے تو جائز ہے۔ اور اگر تعیین نہ کرے لیکن ثمن کا بیان کر دے تو تب بھی جائز ہے اور اس سے مراد پھر اس شہر کا مکان ہوگا جس میں وہ وکیل بنا ہے کیونکہ بیان ثمن سے جہالت میں قلت آجاتی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ بیان ثمن کے بعد بھی توکیل صحیح نہیں یہاں تک کہ شہر کی بھی تعیین نہ کر دے۔

اگر کہے کہ تو میرے لئے فلاں مقام پر مکان خرید لے یا دانہ خرید لے یا سرخ یاقوت کا نگ خرید لے اور ثمن کا بیان نہ کرے تو جائز نہیں کیونکہ تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے اور مؤکل کی

حالت سے صفت معلوم نہیں ہو سکتی لہٰذا بیان ثمن ضروری ہے۔
اور اگر جس شئی پر توکیل بالشراء واقع ہوئی ہے اس کا اسم صرف ایک نوع پر صادق آتا ہو تو اس میں دو میں سے ایک امر کا ذکر کافی ہے یا تو صفت بایں طور کہ کہے کہ تو میرے لئے ترکی غلام خرید لے یا مقدار ثمن مثلاً کہا کہ تو میرے لئے ہزار درہم میں ایک غلام خرید لے کیونکہ جہالت ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے اور مؤکل کی حالت کی وجہ سے قلیل ہو جاتی ہے کیونکہ ثمن کے ذکر سے صفت معلوم ہو جاتی ہے اگرچہ صفت مذکور نہ ہو۔ اور جب صفت کا ذکر ہو تو آمر کی حالت سے کہ اس جیسے عام طور سے کس قیمت کا خریدتے ہیں قیمت کا علم ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر مشتری اس جیسوں کی عادت سے خروج کرے تو خریدی ہوئی شئی مؤکل کو لازم نہ ہو گی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں ایسے ہی مروی ہے جس نے کہا کہ تو میرے لئے فلاں جنس کا ایک خادم خرید لے تو یہ وکالت غلام کی اس جنس کے بارے میں ہو گی جس پر لوگوں کا تعامل ہے۔ اور اگر اس کا ثمن کثیر ہو کہ اس پر لوگوں کا تعامل نہ ہو تو آمر پر یہ شراء جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر بدوی کہے کہ میرے لئے ایک حبشی غلام خرید لے تو اس سے مراد وہ ہو گا جس کا اہل بادیہ میں رواج ہے۔ یہ سب مؤکل کی حالت کا اعتبار ہے۔
اگر مؤکل ان دو امور (صفت اور مقدار ثمن) میں سے سرے سے کسی کو بھی ذکر نہ کرے تو وکالت باطل ہو گی کیونکہ دونوں ہی کے ذکر کے ترک سے جہالت کثیر ہوئی جو وکالت کی صحت کے مانع ہے۔ اگر کہے کہ میرے لئے گدھا یا گھوڑا یا اونٹ خرید لے اور نہ اس کی صفت کا ذکر کرے اور نہ مقدار ثمن کا تو فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ گدھے، خچر، گھوڑے اور اونٹ کے ذکر سے نوع کا علم ہو گیا اور صفت کا علم مؤکل کی حالت سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ثمن کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ پھر دیکھیں گے اگر اس نے گدھا اس کی مثل قیمت پر یا اس سے کم پر یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ اس جیسے جانور میں لوگ اس کو برداشت کر لیتے ہیں۔ خریدا تو یہ خرید مؤکل پر اس وقت جائز ہو گی جبکہ مؤکل اس جیسا گدھا نہ خریدتا ہو تو یہ خرید اس پہ جائز نہ ہو گی بلکہ وکیل پر لازم ہو گی۔ اگرچہ اس نے گدھے کو اس کی مثل قیمت پر ہی خریدا ہو مثلاً یہ کہ مؤکل مکاری (کرایہ پر دینے والا) ہو اور وکیل مصری گدھا خریدے جو سواری کے لائق ہو کیونکہ اس (مؤکل) جیسے لوگ ایسا گدھا خریدتے ہیں جو عمل اور باربرداری کے لائق ہو۔
اگر کہے کہ میرے لئے بکری یا گائے خرید لے اور صفت اور ثمن کا ذکر نہ کرے تو یہ وکالت جائز نہیں کیونکہ مؤکل کی حالت کا اعتبار کرنے سے گائے اور بکری میں صفت کا علم نہیں ہو سکتا تو جیسے ہم نے بیان کیا ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک کا علم ہو۔
اگر کہے کہ میرے لئے گندم خرید لے تو جب تک دو میں سے ایک کا ذکر نہ کرے توکیل صحیح نہ ہو گی ایک قدر ثمن اور دوسرے مقدار متعین جو کہ (گندم کی) پیمائش ہے۔ کیونکہ گندم میں جہالت ان میں سے ایک کا ذکر کئے بغیر کم نہیں ہوتی۔ ایسا ہی معاملہ تمام موزونی اور کیلی اشیاء کا ہے۔
اگر وکیل بنایا تاکہ اس کے لئے طیلسان (سبز رنگ کی چادر جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں) خرید لے

توثمن اور نوع کے بیان کے بغیر توکیل صحیح نہ ہو گی کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے بیان کے بغیر جہالت میں کمی نہیں آتی واللہ عزوجل اعلم ۔

فصل

توکیل کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ توکیل کا حکم مضاف الیہ کا وکیل بن جانا ہے۔ کیونکہ توکیل اثبات وکالت کو کہتے ہیں۔ اور وکالت کے چند احکام ہیں۔

۱۔ اس تصرف کی ولایت کا ثابت ہونا جس پر توکیل مشتمل ہے۔ لہٰذا توکیل کی صحت کے بعد اس کے بموجب وکیل کو جس تصرف کا اختیار ہو گا اور جس کا اختیار نہ ہو گا اس کے بیان کی احتیاج ہو گی۔ تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ وکیل بالخصومت ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک فی الجملہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار رکھتا ہے زفر اور شافعیؒ رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ اختیار نہیں۔ اس پر سب کا اجماع ہے کہ باپ، وصی اور قاضی کی طرف سے امین کو بچے کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

امام زفر اور امام شافعیؒ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے وکیل خصومت وکیل منازعت ہوتا ہے جب کہ مسالمت (مصالحت) ہے لہٰذا خصومت کے لئے توکیل اس کو مشتمل نہ ہو گی اور وکیل کو اس کا اختیار نہ ہو گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وکیل خصومت اس جواب کے دینے میں وکیل ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک حق ہو۔ اور یہ کبھی انکار ہوتا ہے اور کبھی اقرار۔ توجب وہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حق اقرار ہی ہے لہٰذا یہ اس کے مؤکل پر نافذ ہو گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے وکیل اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے۔

پھر ہمارے تینوں ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وکیل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں صحیح ہو سکتا ہے کسی اور جگہ نہیں جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قاضی کی مجلس میں اور اس کے علاوہ اور جگہ پر بھی اقرار صحیح ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل کہتے ہیں غیر کو وہ اختیار تفویض کرنا جو مؤکل کو حاصل تھا۔ اور مؤکل کے اقرار کی صحت قاضی کی مجلس پر موقوف نہیں لہٰذا ایسے ہی وکیل کا اقرار ہو گا طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے معاملہ وکیل کو تفویض کیا ہے لیکن مجلس قاضی میں کیونکہ توکیل خصومت یا جواب خصومت کے لئے ہے۔ اور یہ دونوں قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہیں۔ دیکھتے نہیں کہ جواب خصومت قاضی کی مجلس کے علاوہ میں لازم نہیں۔ اسی طرح خصومت کا دفعیہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور حلف اٹھانے سے نہیں ہوتا۔ لہٰذا وکالت

مجلس قاضی کے ساتھ مقید رہے گی - البتہ اگر وہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور اقرار کرے تو وہ وکالت سے نکل جائے گا اور معزول ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ وکیل باقی رہے تو وہ صرف اقرار کا وکیل رہے گا کیوں کہ (انکار کرنے کی صورت میں) تناقض کی بنا پر اب اس کا انکار مسموع نہ ہوگا اور صرف اقرار مؤکل بہ نہیں ہے۔

مال میں خصومت کے لئے وکیل کو جب قاضی مال کا فیصلہ کر دے مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے - ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل خصومت سے مطلوب رہنمائی ہے اور وکیل قبض سے مطلوب امانت ہے اور ہر وہ شخص جو کسی معاملے سے واقف ہو اس کو امین نہیں سمجھا جاتا لہٰذا خصومت کے لئے توکیل مال پر قبضے کے لئے توکیل نہ ہوگی - ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مؤکل نے اس کو مال میں خصومت کے لئے وکیل بنایا تو اس کے اس مال پر قبضہ کرنے میں اس کو امانتدار بھی سمجھا کیونکہ مال میں خصومت مال پر قبضہ کے بغیر پوری نہیں ہوتی لہٰذا خصومت کے لئے توکیل مال پر قبضہ کے لئے بھی توکیل ہوگی۔

دین کا تقاضا کرنے کے لئے وکیل ظاہر الروایہ کے مطابق دین پر قبضہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ تقاضا کرنے کا حق قبضہ کے بغیر منقطع نہیں ہوتا - تو دین کے تقاضے کے لئے توکیل اس پر قبضہ کے لئے توکیل ہوگی - نیز تقاضی (تقاضا کرنا) اقتضاء (تقاضا کرنا) اور استیفاء (وصول کرنا) یہ سب ایک ہی چیز ہے البتہ ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے کہا کہ ہمارے علاقوں کے عرف میں وکیل تقاضا کو قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگ تقاضا کرنے والے کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہوتے مثل ان وکلاء کے جو قاضیوں (عدالتوں) کے دروازوں پر ہوتے ہیں کہ چونکہ ان لوگوں کے اموال میں خیانت کرنے کی تہمت ہوتی ہے لہٰذا (ان کے قبضے) پر رضامندی نہیں ہوتی۔

جب قرضدار منکر ہو تو دین پر قبضہ کے وکیل کو دین ثابت کرنے کے لئے خصومت کا اختیار ہوتا ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اختیار نہیں ہے یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی ہے - لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق) وہ بینہ (گواہ) قائم کرنے کا مختار بھی ہوگا۔

اسی طرح مدعا علیہ اگر گواہ قائم کر دے کہ قرضخواہ نے اپنا دین اس سے وصول کر لیا ہے یا اس کو دین سے بری کر دیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول نہیں کئے جائیں گے۔

اس پر اتفاق ہے کہ کسی شئی پر قبضہ کرنیکے وکیل کو جبکہ جس کے قبضے میں وہ شئے ہے منکر ہو خصومت کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ وہ گواہ بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اگر مدعا علیہ گواہ پیش کر دے کہ اس نے وہ شئی اس شخص سے خریدی تھی جس نے اس

کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو خرید ثابت کرنے کے لئے اس کے گواہوں کو نہیں سنا جائیگا البتہ مؤکل کے حاضر ہونے تک فی الحال وکیل کی خصومت کو دفع کرنے کے لئے گواہ مسموع ہوں گے۔
فقہاء کا کہنا ہے کہ طلب شفعہ، عیب کی بنا پر رد کرنے اور تقسیم کے لئے وکیل کو خصومت کرنے کا اختیار ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے توکیل ہے لہٰذا خصومت کی طرف تجاوز نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل مبادلہ کے لئے توکیل ہے۔ اور مال کے مال سے مبادلہ میں حقوق کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہوتا ہے۔ دلیل اس طرح ہے کہ نفس دین کو وصول کرنا متصور نہیں ہے کیونکہ دین سے یا تو مراد نقد ہے یعنی مال سپرد کرنے کا فعل یا اس سے مراد مال حکمی ہے جو ذمہ میں ہے اور ان دونوں ہی کو وصول کرنا متصور نہیں ہے البتہ دین کو وصول کرنا عبارت ہے ایک نوع کے مبادلہ سے اور وہ مبادلہ ہے قرضخواہ کے لئے ہوئے عین کا اس سے جو مقروض کے ذمے میں ہے۔ اور مقروض کا قرضخواہ کو اس کے لئے ہوئے مال کی مقدار کا مالک بنانا تو یہ بیع کے مشابہ ہوا اور مال کا مال کے ساتھ مبادلہ کے حقوق میں خصومت ہوتی ہے لہٰذا وکیل کو اس کا اختیار ہوگا بر خلاف ثمن پر قبضہ کرنے والے وکیل کے کہ یہ توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے ہے۔ نہ کہ مبادلہ کے لئے کیونکہ عین ثمن کو وصول کرنا ممکن ہے لہٰذا اس میں بغیر امر جدید کے خصومت کا اختیار نہ ہوگا۔ تو یہ دونوں کے مابین فرق ہے۔ اور جب اس کو خصومت کا اختیار نہیں تو مدعا علیہ کے گواہ قبضہ کے وکیل کے خلاف شراء میں مسموع نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہ خصم پر قائم نہیں کئے گئے البتہ وکیل کے قبضے کو دفع کرنے میں مسموع ہوں گے۔ اور گواہ بعض پہلو سے مسموع ہوں بعض سے نہ ہوں یہ جائز ہے جیسے ایک شخص کسی کو اپنی بیوی اپنی جگہ منتقل کرنے پر وکیل بنا دے اور وکیل اس کی بیوی سے منتقل ہونے کا مطالبہ کرے تو وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کا شوہر اس کو تین طلاقیں دے چکا ہے تو یہ گواہ وکیل کے منتقل کرنے کے حق کو دفع کرنے میں مسموع ہوں گے حرمت کو ثابت کرنے میں مسموع نہ ہوں گے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔

اسی طرح شفعہ کے ذریعے مکان لینے کے لئے وکیل مبادلہ کا وکیل ہوتا ہے کیونکہ شفعہ کے سبب سے لینا بمنزلہ شراء وخرید کے ہے اسی طرح عیب کی بنا پر رد اور تقسیم میں بھی مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو ان میں خصومت ان کے حقوق میں سے ہوگی۔

اور وکیل کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ وکیل کو بیع میں ہوتا ہے۔ اور وکیل قبضہ جب کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا ارادہ کرے اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو وکالت عامہ ہو یا یں طور کہ قبضے کے لئے توکیل کے وقت کہے کہ تو جو چاہے کر یا یہ کہے تو جو کرے وہ مجھ پر روا ہے وغیرہ یا وکالت خاصہ ہو یا یں طور کہ بوقت توکیل وہ یہ نہ کہے۔ تو وکالت اگر عامہ ہو تو وکیل کو حق ہوگا کہ وہ قبضے کے

لئے کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جس میں عموم ہو اس کا اجراء عموم پر ہوتا ہے اور وکالت اگر خاصہ ہو تو پھر اس کو اختیار نہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکیل مؤکل کے تفویض کرنے سے تصرف کرتا ہے لہٰذا اس کو اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کو تفویض کیا گیا ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے کو وکیل بنا دیا اور وکیل ثانی نے قبضہ کر لیا تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ جب قبضہ کرنے کے لئے اس کی توکیل صحیح نہ ہوئی تو پھر وکیل ثانی یا کسی اجنبی کا قبضہ برابر ہے اگر دین وکیل اول کے قبضے میں پہنچ گیا تو مقروض بری ہو جائے گا کیونکہ اب اس شخص کے ہاتھ میں پہنچ گیا ہے جو قبضہ کرنے میں مؤکل کا نائب تھا۔ اور اگر وکیل اول کے پاس پہنچنے سے پہلے وہ مال ہلاک ہو جائے تو قبضہ کرنے والا مقروض کو ضمان (تاوان) ادا کرے گا کیونکہ اس کا قبضہ اس کا قبضہ کرنا دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے تھا۔ اور دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے قبضہ مبادلہ کی جہت سے قبضہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور وہ مال جو مبادلہ کی جہت سے مقبوض ہو اس کا ضمان قابض پر ہوتا ہے جیسا کہ بھاؤ کرتے وقت قبضہ کرنے والا المقبوض علی سوم الشراء میں ہوتا ہے۔ اور وکیل ثانی کو حق ہوگا کہ وہ ادا کردہ ضمان کے لئے وکیل اول پر رجوع کرے کیونکہ اس کو وکیل اول نے قبضہ کرنے کا وکیل بنا کر دھوکا دیا ہے لہٰذا وہ اس پر رجوع کرے گا کیونکہ سر دھوکہ دینے والے پر دھوکہ دئے ہوئے کے لئے بسبب اس ذمہ داری کے جو اس کو لاحق ہوئی ہے ضمان آتا ہے لہٰذا وہ اس پر ضمان کفالت کے لئے رجوع کرے گا اور مقروض دین سے بری نہیں ہوگا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں وکیل کی قبضے کے لئے توکیل صحیح نہیں لہٰذا طالب کو حق ہوگا کہ وہ مقروض سے اپنا دین وصول کرلے۔ اور جب قرضخواہ مقروض سے اپنا دین وصول کرلے تو مقروض وکیل ثانی پر بسبب مذکورہ رجوع کرے گا اور وکیل ثانی وکیل اول پر رجوع کرے گا۔ بوجہ دھوکہ کے حکم کے۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مؤکل کہ جس کا کسی خاص شخص پر یا کسی خاص شہر میں دین ہو وہ اگر دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی غیر کی طرف تجاوز کرے کیونکہ آمر کے حکم سے تصرف کرنے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ امر کے مقام سے تجاوز کر جائے۔

دین پر قبضہ کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دین کی جگہ کوئی عوض لے مثلاً یہ کہ دین کے بدلے کوئی شئی لے لے کیونکہ یہ معاوضہ مقصودی ہے جو دین پر قبضہ کی توکیل کے تحت نہیں آتا۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس بنا پر ہے کہ دین پر درحقیقت قبضہ متصور ہی نہیں ہے جیسا کہ مذکور ہوا لہٰذا دین پر حقیقتاً قبضہ کے لئے توکیل متصور ہی نہیں البتہ دین پر قبضہ کے لئے توکیل کو معاوضہ کے لئے توکیل ضرورت کی بنا پر بنایا گیا ہے تاکہ تصرف کو درست کیا جا سکے اور اس حاجت کو کہ جو قبضۂ دین کی توکیل کے ساتھ متعلق ہے کو پورا کیا جا سکے۔ اور ضرورتاً حق کے ثابت ہونے کی بنا پر عقد کے ضمن میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور معاوضہ مقصودہ عقد سے سرے سے خارج رہتا ہے لہٰذا وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

ایک شخص کا دوسرے پر دین ہو۔ ایک شخص مقروض کے پاس آئے اور کہے کہ قرضخواہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تجھ سے دین (قرض) واپس لے لوں۔ اگر مقروض اس کی تصدیق کرے اور اس کو دین کی ادائیگی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مقروض اس کو دینے سے انکار کر دے تو اس کو دین واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی عین (شئے) ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ دین میں تصدیق خود اپنے اوپر اقرار ہوتا ہے لہٰذا سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا جبکہ عین میں وہ دوسرے پر اقرار ہوتا ہے لہٰذا دوسرے کی تصدیق کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر مقروض اس کی تصدیق نہ کرے تو اس کو دین کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اگر مقروض دین ادا کر دے پھر قرضخواہ آجائے اور وکیل کی تصدیق کر دے تو معاملہ ختم ہو گیا اور اگر وہ تکذیب کرے اور اس کو اس کام کے لئے وکیل بنانے سے منکر ہو تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں یا تو مقروض نے قابض (جو دین لے گیا) کی تصدیق کی اور دین اس کو ادا کیا یا مقروض نے قابض کی تکذیب کی لیکن اس کے باوجود دین اس کو ادا کیا یا اس کی تصدیق و تکذیب کئے بغیر دین اس کو ادا کیا تو اگر مقروض نے قابض کی تصدیق وکالت میں کی اور اس کو ضامن نہیں بنایا اور قرضخواہ مطالبۂ دین کرتے ہوئے آیا تو مقروض سے کہا جائے گا کہ قرضخواہ کو دین واپس کر دے اور تیرا وکیل پر کوئی حق نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اس کی وکالت میں تصدیق کر دی تو اس نے اس کی وکالت کا اقرار کر لیا۔ اور اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے گویا وہ یہ کہتا ہے کہ وکیل قبضہ کرنے میں سچا تھا اور قرضخواہ جو کچھ مجھ سے لیتا ہے اس میں وہ ظالم ہے اور مجھ پر ظلم کرنے میں تو وہ باطل پر ہے البتہ میں کسی سچے پر ظلم نہیں کرونگا اور اگر اس نے اس کی تصدیق کی اور اس پر ضامن بھی بنا لیا پھر قرضخواہ آیا اور اس نے مقروض سے دین وصول کیا تو مقروض نے جب وکالت میں اس کی تصدیق کر کے اقرار کیا کہ قابض قبضہ کرنے میں سچا ہے تو اس کے نزدیک قرضخواہ اس میں باطل پر ہے اور جو اس نے مقروض سے وصول کیا ہے اس میں وہ ظالم ہے۔ البتہ جب اس قابض کو ضامن بنا دیا تو اس نے ضمان کی اضافت اس مال کی طرف کر دی جو قرضخواہ اس سے ناحق لے گا۔ اور قابل ضمان مقبوض کی طرف ضمان کی اضافت درست ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ اگر فلاں نے تجھ سے غصب کیا تو (اس کا ضمان) مجھ پر ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اس نے تصدیق و تکذیب کچھ نہ کی ہو کیونکہ اس کی جانب سے قابض کا قبضہ برحق ہونے کا اقرار نہیں پایا گیا لہٰذا اس پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

دین پر قبضہ کے وکیل نے جب قبضہ کیا اور اس کو عیب دار پایا تو جن چیزوں کو رد کرنے کا مؤکل کو حق ہوتا ہے ان کو رد کرنے کا حق وکیل کو بھی ہوگا اور اس کا بدل لے سکتا ہے کیونکہ یہ مؤکل کا قائم مقام ہے اور مؤکل چونکہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنا حق وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہٰذا وکیل کو بھی یہ حق ہوگا۔

ایک شخص کو دوسرے شخص پر اپنے دین کو وصول کرنے کیلئے وکیل بنایا اور پھر غائب ہوگیا۔ مقروض نے دعویٰ کیا کہ وہ قرضخواہ (یعنی مؤکل) کو دین ادا کر چکا ہے تو وکیل کو احتیاج نہ ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے یا قرضخواہ کو حاضر کرے تاکہ مقروض اس سے حلف لے البتہ مقروض کو کہا جائے گا کہ تو دین وکیل کو دے دے پھر طالب کا پیچھا کر اور اگر اس سے قسم لینا چاہے تو اس سے قسم لے۔ اور اگر وہ حلف اٹھالے تو ٹھیک ہے ورنہ تو اس (وکیل) پر رجوع کر سکتا ہے یہ اس لئے ہوگا کہ مقروض دین کا اقراری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دین ادا کرنا چاہیئے لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے ادائیگی کر دینے کے دعوٰی پر دین کے سقوط کا حکم نہیں لگائیں گے بلکہ مقروض کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دین وکیل کے سپرد کر دے۔ ایسا ہی طلب شفعہ کے وکیل کا حکم ہے جبکہ مشتری دعوٰی کرے کہ شفیع شفعہ سے دستبردار ہوگیا تھا تو مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے پھر اس سے کہا جائیگا کہ شفیع کا پیچھا کر اور اگر چاہے تو اس سے قسم لے کیونکہ مشتری حق شفعہ کے ثابت ہونے کا اقراری ہے اور شفعہ سے دستبرداری شفعہ کے ثابت ہونے کے بعد ہوتی ہے لہٰذا وہ حق جو ثابت ہوا احتمال کے ہوتے ہوئے دستبرداری کے دعوٰی سے باطل نہ ہوگا اور مشتری کو حکم دیا جائے گا وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے۔ اس کے برخلاف حکم ہے عیب کی بنا پر رد کرنے کے وکیل کا کہ جب بائع دعوٰی کرے کہ مشتری عیب پر راضی ہوگیا تھا تو وکیل کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا یہاں تک کہ مؤکل (یعنی مشتری) حاضر ہو کر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائے کہ وہ عیب پر راضی نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ بائع نے یہ کہہ کر کہ مشتری عیب پر راضی ہوگیا تھا عیب کی بنا پر رد کرنے کے حق کے ثبوت کا اقرار نہیں کیا کیونکہ ہر عیب موجب رد نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ عیب کا علم ہوتے ہوئے خریدے تو باوجود عیب کے اس کو حق رد حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا مؤکل کے حاضر ہونے اور قسم کھانے پر موقوف رہے گا۔

اگر مقروض چاہے کہ وکیل سے یہ قسم لے کہ بخدا میں نہیں جانتا کہ قرضخواہ نے اپنا دین وصول کر لیا ہے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مقروض وکیل کے علم پر اس سے قسم لے سکے گا۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور مقروض بری نہیں ہوگا اور قرضخواہ اپنی دلیل پر قائم رہے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا امر ہے کہ وکیل اگر اس کا اقرار کرلے تو اس کو لازم ہو جائے گا اور قبضہ کرنے کا اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔ تو جب مقروض نے انکار کیا تو قرضخواہ کے وکیل سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دے اور یوں اس کا حق ساقط ہو جائے۔ ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ والیمین علی المدعی علیہ قسم مدعا علیہ

پر ہوگی)۔ مقروض نے دکیل پر تو کسی شئ کا دعوی نہیں کیا اس کا دعوی تو محض موکل پر ہے لہٰذا قسم موکل پر ہوگی اور قسم ان چیزوں میں سے ہے جن میں نیابت نہیں چلتی لہٰذا مقروض کو وکیل سے حلف لینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ یہ صورت اس کے خلاف ہے جب قرضخواہ کو موت آجائے اور مقروض دعوی کرے کہ قرضخواہ نے اپنی زندگی میں دین پورا وصول کر لیا تھا اور وارث انکار کرے تو مقروض کو حق ہوگا کہ وہ وارث سے اس کے علم پر حلف لے کہ بخدا وہ نہیں جانتا کہ قرضخواہ نے دین وصول کر لیا تھا کیونکہ اس صورت میں وارث مدعا علیہ ہے کیونکہ مقروض اس پر اس کے وصول کرنے کے حق کے باطل ہونے کا دعوی کرتا ہے لہٰذا وارث سے حلف لینا مورث سے نیابت کے طریق پر نہیں ہوگا۔ البتہ وارث سے حلف اس کے علم پر لیا جائے گا کیونکہ اس سے حلف دوسرے کے فعل پر لیا جا رہا ہے اور ہر وہ شخص جس سے دوسرے کے فعل پر حلف لیا جائے اس سے حلف اس کے علم پر لیا جاتا ہے نہ کہ قطعیت پر کیونکہ یہ اس کو علم نہیں کہ مؤکل نے وہ کام کیا ہے یا نہیں۔ اگر مقروض ادائیگی پر گواہ پیش کر دے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ مسموع ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک مسموع نہ ہوں گے یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ قبضہ دین کا وکیل ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں وکیل خصومت بھی ہوتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا جس کی وجہ پہلے گزر چکی۔

اسی طرح اس اختلاف کی بنا پر جب مقروض گواہ پیش کر دے کہ اس نے قرضخواہ کو دراہم کے عوض دینار دیئے یا اس نے دراہم کے عوض کچھ سامان بیچا تو اس کے گواہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مسموع ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہ ہوں گے کیونکہ دین کی ادائیگی مبادلہ یا مقاصہ کے طریقوں سے ہوئی اور دونوں میں جنس اور خلاف جنس برابر ہیں۔ لہٰذا اختلاف سب میں ثابت ہوگا۔

رہا وکیل بیع تو بیع کی توکیل یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو بالاجماع قید کی رعایت کی جائے گی یہاں تک کہ اگر وکیل نے قید کے خلاف کیا تو بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی البتہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ ہاں اگر قید کے خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہوگی کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ وکیل تصرف کرتا ہے اس اختیار و ولایت کی بنا پر جو اس کو مؤکل کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔ تو جتنا اختیار حاصل ہو اتنا ہی تصرف کرے گا۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہوگی کیونکہ اگرچہ یہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافق ہے کیونکہ دلالت کے اعتبار سے مؤکل اس کو اس کا حکم دینے والا ہے لہٰذا وہ اس کا تصرف مؤکل کے اختیار دینے سے کرتا ہے۔ اور اس کا نفاذ ہوگا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مؤکل کہے کہ میرے اس غلام کو ہزار درہم میں بیچ دے تو اگر وہ اس کو ہزار سے کم میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح جب وہ دراہم کے علاوہ اور کسی شئ کے عوض میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی

اگرچہ اس شئی کی قیمت ہزار درہم سے زائد ہی ہو کیونکہ یہ مخالفت نقصان کی ہے اس لئے کہ مختلف اجناس سے لوگوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں لہٰذا یہ مخالفت نقصان کی ہوگی۔ اور اگر اس نے ہزار درہم سے زائد پر بیچا تو بیع نافذ ہوگی کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی طرف ہے لہٰذا یہ سرے سے مخالفت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر اس بنا پر اگر وکیل بنائے کہ ہزار درہم نقد پر بیچے اور وہ ہزار درہم ادھار پر بیچ دے تو یہ بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ اس سبب سے جو ہم بتا چکے ہیں موقوف رہے گی۔ اور اگر وہ ہزار درہم ادھار پر بیچنے کے لئے وکیل بنائے اور وہ نقد پر بیچ دے تو نافذ ہوگی جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ بیع کرے اور آمر کے لئے شرط خیار طے کرے۔ وکیل نے بیع کی لیکن خیار کی شرط نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اگر اس نے بیع کی اور آمر کے لئے خیار کی شرط کی تو اسے کو حق نہ ہوگا کہ بیع کی اجازت خود دیدے کیونکہ اگر وکیل کو خود اجازت دینے کا اختیار ہوتا تو موکل کے قید لگانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب بیع کے لئے توکیل مقید ہو۔

اور اگر توکیل مطلق ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اطلاق کی رعایت کی جائے گی لہٰذا وہ قلیل وکثیر رقم کے عوض بیع کرنے کا مجاز ہوگا۔ صاحبین کا قول ہے کہ وہ قیمت میں صرف اتنی کمی بیشی کر سکتا ہے جتنا کہ اس چیز میں عام طور پر لوگ کر لیتے ہیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی بواسطہ حسن رحمہ اللہ ایک روایت ایسی ہی ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع سے مراد متعارف و مروج بیع لیں گے۔ اور غبن فاحش (قیمت میں عام عادت سے زیادہ کمی بیشی) کے ساتھ بیع متعارف نہیں ہوتی۔ لہٰذا مطلق بیع کو اس کی طرف نہیں پھیریں گے جیسا توکیل بالشراء میں کیا جاتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مطلق میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہو اور اس کی تقیید بغیر دلیل کے جائز نہیں اور عرف متعارض ہے کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اس غرض سے کہ اس کے ثمن سے زیادہ نفع بخش شئی کو خریدا جائے یہ بھی متعارف ہے لہٰذا تعارض کے ہوتے ہوئے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔ علاوہ ازیں غبن فاحش کے ساتھ بیع اگرچہ فعلاً متعارف نہیں لیکن ذکراً اور نام کے اعتبار سے متعارف ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو بیع کہتے ہیں جو لغت میں شئی مرغوب کا مبادلہ شئی مرغوب کے ساتھ کرنے کو کہتے ہیں اور یہ چیز پائی گئی۔ اور مطلق کلام کو ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف کی طرف پھیریں گے بغیر اس کے کہ فعل کا اعتبار کیا جائے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر آدمی یا خنزیر کا گوشت کھا لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ اس کا یہ کھانا متعارف نہیں ہے۔ اور قسم کا ٹوٹنا اس وجہ سے ہوگا کہ ذکراً اور نام کے اعتبار سے اس کا گوشت ہونا متعارف ہے۔ ایسے

ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

صاحبین نے جو توکیل بالشراء پر قیاس کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔ ایک یہ کہ اس کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حکم ہے۔ اور ثمن کا ذکر اس میں تابع ہے کیا دیکھتے نہیں کہ توکیل بالشراء ثمن کا ذکر کئے بغیر بھی صحیح ہے البتہ اس کا جواز حاجت کی بنا پر ہے کیونکہ ہر شخص قادر نہیں ہوتا کہ خود خرید سکے لہٰذا احتیاج ہوتی ہے کہ دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنا دے اور ثمن کے ساتھ خریدنے کے لئے توکیل میں عرف اس پر جاری ہے کہ اس کے مثل کو اس کے مثل کے ساتھ خریدا جائے لہٰذا مطلق شراء (خرید) کا حکم قطعی طور پر اسی کی طرف پھیرا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ مشتری اس احتمال کے ساتھ متہم ہوتا ہے کہ وہ خود اپنے لئے خریدتا ہے اور جب اس میں غبن ظاہر ہوا تو ظاہر کیا کہ اس نے مؤکل کے لئے خریدا ہے اور اس جیسا اتہام بیع میں معدوم ہوتا ہے تو یہ فرق ہے توکیل بالبیع اور توکیل بالشراء کے مابین۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ وہ اثمان مطلقہ کے ساتھ بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں کر سکتا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نقد و ادھار دونوں طرح بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف نقد بیع کر سکتا ہے اور دونوں جانبین کے دلائل وہی ہیں جو ہم غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔

جس شیٔ کو بیچنے کی توکیل کی گئی ہے اگر وکیل اس کے کچھ حصے کو بیچے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسی چیز ہوگی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً کیلی یا موزونی اشیاء یا دو غلاموں کی بیع کا وکیل تھا تو ان میں سے ایک کی بیع کر دی تو یہ صورت بالاجماع جائز ہے اور اگر اس کے حصے کرنے میں ضرر و نقصان ہوتا ہو مثلاً ایک غلام کو بیچنے پر وکیل تھا تو اس کا نصف بیچ دیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں مگر مؤکل کی اجازت سے یا بقیہ نصف کی بیع کے ساتھ۔ اگر وکیل بالشراء ایک غلام خریدنے پر وکیل تھا اور نصف خریدا تو اتفاق ہے کہ یہ خرید آمر پر لازم ہوگی الا یہ کہ بقیہ کو بھی خرید لے اور مؤکل اس کی اجازت دیدے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء کا ایک حکم مشترک معنی کی بناء پر ہے اور وہ عرف و عادت ہے اور اعیان میں شرکت کی بنا پر حاصل شدہ ضرر و نقصان کو دور کرنا واجب ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء کے مابین فرق ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ کیا دیکھا نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اتنی مقدار ثمن میں کل کو بیچے تو جائز ہے تو اگر اتنے ہی ثمن میں ایک حصے کو بیچے تو بطریق اولیٰ جائز ہے کیونکہ اس میں مؤکل کا نفع ہے کہ اس نے ایک حصہ اس کی ملکیت میں باقی رکھا۔ اس سے شراء بیع سے جدا ہوتی ہے کیونکہ وکیل بالشراء جب کل کے ثمن میں نصف کو خریدتا ہے تو جائز نہیں۔

وکیل بالبیع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے یا مشتری کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے دے۔ یا ثمن کی جگہ پر کوئی عوض لے لے یا مشتری سے ثمن کے بارے میں کسی شے پر مصالحت کر لے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کا قول ہے کہ اس کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ابراء وغیرہ کے ساتھ وکیل مؤکل کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرتا ہے لہٰذا مؤکل پر اس کا نفاذ نہ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی اجنبی اس طرح کرے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابراء وغیرہ کے ساتھ خود اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کیونکہ ثمن پر قبضہ ساقط کر دے تو لامحالہ دین بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ باقی رہے تو ایسے دین کے طور پر باقی رہے گا کہ جس میں سرے سے قبضہ کا احتمال نہیں۔ اور اصول شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔ نیز ایسا دین جو کسی بھی طور سے قبضے اور وصولی کا احتمال نہیں رکھتا بے فائدہ ہے لہٰذا ساقط ہوگا اور وکیل موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا کیونکہ اگرچہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے لیکن اس نے اتلاف کر کے دوسرے کی ملک میں زیادتی کی ہے۔

لہٰذا اس پر ضمان آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ثمن کی جگہ کوئی عوض لیا ہو کیونکہ بیع سے وہ اس قبضے کا مالک بن گیا جو اس کا حق تھا لہٰذا ثمن کا عوض لینا صحیح ہے اور جب وہ اس کا مالک بن گیا تو وہ عوض کو لے کر از روئے ضرورت دین کا بھی مالک بن گیا۔ اور مذکورہ وجہ کی بناء پر ضامن ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وکیل مشتری سے کسی شی پر مصالحت کرے کیونکہ صلح مبادلہ ہے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری وکیل کو کسی شخص پر ثمن کے لیے حوالہ کر دے اور وکیل حوالہ کو قبول کرے کیونکہ حوالہ قبول کر کے وکیل نے مشتری کو بری کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ مشتری کا ابراء اس وجہ سے ہے کہ حوالہ بری کرنے والا ہوتا ہے۔ اور یہ امر محیل (حوالہ کرنے والے) سے دین کے سقوط کا موجب ہے بوجہ مذکورہ کے۔ اور ہماری بیان کی ہوئی وجہ کی بناء پر وکیل موکل کے لیے ضامن ہوگا۔ اسی طرح وکیل کی جانب سے دین کو مؤخر کرنا اپنے حق مطالبہ دو؟ قبضہ کو مؤخر کرنا ہے۔ اور یہ اس کے اپنے حق میں ہوا ہے لہٰذا صحیح ہوگا لیکن اس نے موکل پر زیادتی کی کہ اس کے اور اس کی ملک کے مابین حائل ہوا لہٰذا ضامن ہوگا۔

وکیل بالبیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکالت خصومت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وکیل اس اختیار کی بناء پر تصرف کرتا ہے جو اس کو مؤکل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا جتنا اختیار موکل نے دیا ہے اتنا ہی حاصل ہوگا اور اختیار میں عموم اس پر دلالت کرنے والے کسی لفظ کے بغیر نہیں ہوگا مثلاً یہ کہ کہے اس میں اپنی رائے پر عمل کر اور دیگر کلمات جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ اگر اس نے دوسرے کو بیع کے لیے وکیل بنایا اور وکیل ثانی نے پہلے کی موجودگی میں بیع کی تو جائز ہے غیر موجودگی میں کی تو بیع جائز نہیں رہے گی مگر یہ کہ وکیل اول یا موکل

اس کی اجازت دے دے۔ اسی طرح اگر فضولی نے اس کی بیع کی اور اس کی خبر وکیل یا مؤکل کو پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل ثانی کی بیع جائز نہیں خواہ وکیل اول کی موجودگی میں ہو یا غیر موجودگی میں ہو۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہر طرح جائز ہے۔ صحیح قول ہمارے اصحاب ثلاثہ کا ہے کیونکہ مؤکل کا مقصود وکیل کا خود اپنی زبان سے (الفاظ کی) ادائیگی کرنا نہیں بلکہ اس کی رائے ہے تو جب وکیل ثانی نے اس کی موجودگی میں بیع کی تو تصرف وکیل اول کی رائے سے ہوا لہٰذا بیع نافذ ہوگی اور اگر وکیل اول کی غیر موجودگی میں ہو یا فضولی نے کی ہو تو یہ وکیل اول کی رائے سے خالی رہی لہٰذا نافذ نہ ہوگی البتہ منعقد ہوگی لیکن وکیل یا مؤکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ تصرف کا صدور اسکے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے۔

وکیل بالبیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ خود اپنے ہی ہاتھ بیع کرے کیونکہ حقوق کا تعلق عاقد کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی اور وصول کرنے والا بھی ہو مطالبہ کرنے والا بھی ہو اور جوابدہ بھی ہو یہ محال ہے اسی طرح وہ اپنے ہاتھ بیع نہیں کر سکتا اگرچہ موکل اس کو اس کا حکم بھی کر دے اس کا سبب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں نیز اسمیں اس پر اتہام بھی ہوتا ہے۔

وکیل بالبیع کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے باپ دادا بڑی اولاد اور اولاد کی اولاد اور بیوی کے ہاتھ بیع کر سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے جب کہ اس کی قیمت پر ہو۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ اس کا اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیع کرنا جائز نہیں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے ہاتھ یا کسی اجنبی کے ہاتھ بیع کرنا برابر ہے کیونکہ ان دونوں (وکیل اور اس کا مذکورہ رشتہ دار) میں سے ہر ایک اپنی ملکیت میں اپنے ساتھی سے اجنبی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے ان لوگوں کے ہاتھ بیع کرنا خود اپنے ہی ہاتھ بیع کرنا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک کے منافع اپنے ساتھی کے ساتھ متصل ہیں پھر اس کو خود اپنے ہاتھ بیع کرنے کا حق نہیں لہٰذا انکے ہاتھ بھی فروخت نہیں کر سکتا برخلاف اجنبی کے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر اسکو اپنے غلام اور مکاتب کے ہاتھ بیع کرنیکا حق نہیں کیونکہ غلام کے ہاتھ بیع خود اپنے ہاتھ بیع کرنا کیونکہ غلام کی اپنی ملکیت کوئی نہیں ہوتی۔ یہی حکم مکاتب کے ساتھ ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے۔ اس کی تاکید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے درمیان املاک کے منافع میں اتصال و اشتراک تہمت کا باعث ہے، اسی لیے ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہوتی برخلاف اجنبی کے۔ اگر وہ توکیل میں تعمیم کرے اور کہے کہ جو تو چاہے کر یا ان کے ہاتھ بیچ دے یا جو وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دے تو اس کی بیع بالاتفاق صحیح ہوگی۔ یہ جائز نہیں کہ اپنے ہاتھ یا اپنی چھوٹی نابالغ اولاد کے ہاتھ یا اس غلام کے ہاتھ جس پر دین نہ ہو کسی بھی حال میں بھی فروخت

کرے۔

مطلق بیع کے وکیل کو بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ بیع کا اسم دونوں میں سے ہر نوع پر صادق آتا ہے اس لیے کہ یہ شی مرغوب کے ساتھ مبادلہ ہوتا ہے اور یہ بات پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف مطلق نکاح کے وکیل کو نکاح فاسد کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نکاح سے مقصود حلت ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا جب کہ بیع سے مقصود ملکیت ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔

بیع فاسد کے وکیل کو کیا بیع صحیح کا اختیار ہوتا ہے؟ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک اختیار ہوتا ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد ایسی بیع ہے جو خود مفید حکم نہیں ہے جب کہ بیع صحیح خود مفید حکم ہے لہٰذا دونوں مختلف ہیں تو ایک کے لیے توکیل دوسرے کے لیے توکیل نہ ہوگی لہٰذا جب وہ بیع صحیح کرے گا تو خلاف کرنے والا ہوگا۔ شیخین رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ درحقیقت خلاف نہیں ہے کیونکہ بیع صحیح بہتر ہے۔ اور ہر شخص جس کو کسی شی کا وکیل بنایا گیا ہو وہ دلالت کے اعتبار سے اس سے بہتر کے لیے بھی وکیل ہوتا ہے۔ اور جو چیز از روئے دلالت ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو نص و تصریح سے ثابت ہو لہٰذا یہ اسی کو کرنے والا شمار ہوگا جس کی اس کو توکیل کی گئی اور مخالف نہ ہوگا۔

جہاں تک وکیل بالشراء کا تعلق ہے تو توکیل بالشراء یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو بسبب مذکورہ اس میں بالاتفاق قید کی رعایت کی جائے گی خواہ قید کا تعلق مشتری سے ہو یا ثمن سے یہاں تک کہ اگر وہ قید کی مخالفت کرے گا تو شراء اسی کو لازم ہوگی۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو موکل کو لازم ہوگی پہلے کی مثال یہ ہے کہ موکل کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جس سے میں جماع کروں یا جس سے میں خدمت لوں یا جس کو میں ام ولد بناؤں اور یہ ایسی باندی خرید لے جو مجوسی ہو یا موکل کی رضاعی بہن ہو یا مرتد ہو یا شوہر والی ہو تو یہ شراء موکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی اور جب کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جو میری خدمت کرے اور وہ ایسی باندی خرید لے جو لولی ہو یا لنگڑی ہو یا اندھی ہو کیونکہ قاعدے کے مطابق مقید میں قید کا اعتبار کرنا ہوتا ہے سوائے ایسی قید کے جو بے فائدہ ہو اور مذکورہ قید تو فائدہ مند ہے۔ اسی بنا پر اگر موکل کہے کہ میرے لیے ترکی باندی خرید لے اور وکیل حبشی باندی خرید لے تو شراء موکل کو لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل کو لازم ہوگی۔

دوسرے کی مثال یہ ہے کہ کہے کہ میرے لیے ہزار درہم میں باندی خرید لے اور وہ ہزار سے زیادہ میں خرید لے تو یہ شراء وکیل کو لازم ہوگی نہ کہ موکل کو کیونکہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی اور اس طرح خود اپنے لیے خریدنے والا بن گیا۔ اور اگر کہے کہ میرے لیے ہزار درہم یا سو دینار میں ایک باندی خرید لے اور وکیل دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی اور عوض کے بدلے میں باندی خرید

لے تو بالاتفاق شراء موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ جنس کے اختلاف کی بناء پر وکیل موکل کی خلاف ورزی کرنے والا بنا۔ اور اگر کہا کہ یہ باندی میرے لیے سو دینار میں خریدے اور وہ ہزار درہم میں خرید لے کہ ان ہزار درہم کی قیمت سو دینار ہو تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ شراء موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ دراہم و دنانیر حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف جنسیں ہیں لہذا ایک کے ساتھ تقیید مفید ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ شراء موکل کو لازم ہوگی۔ گویا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے وکالت میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا ہے جیسا کہ شفعہ میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً شفیع کو خبر ملی کہ مکان کی بیع دنانیر کے عوض میں ہوئی ہے تو اس نے دستبرداری اختیار کی بعد میں معلوم ہوا کہ بیع دراہم میں ہوئی ہے اور ان کی قیمت اتنے دنانیر بنتی ہے تو دستبرداری صحیح ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر باندی ہزار درہم میں خریدی تو اگر اس جیسی باندی ہزار میں یا ہزار سے زائد میں یا ہزار سے اتنے کم میں جتنی کہ عام طور پر لوگ کمی کر دیتے ہیں خریدی جاتی ہو اور اگر ہزار سے اتنی کم قیمت پر باندی مل جاتی ہو کہ اتنی کمی قیمت میں عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو شراء وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ وکیل کے لیے صرف وہ شراء جائز ہے جو مروج و معروف ہو اور یہاں اس نے عام رواج سے زائد قیمت پر باندی خریدی ہے۔

وکیل اگر آٹھ سو درہم میں باندی خریدے جب کہ اس جیسی باندی ہزار میں ملتی ہو تو شراء موکل کو لازم ہوگی کیونکہ بھلائی کی طرف خلاف معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کے لیے ہزار ادھار میں باندی خریدے اور وہ ہزار نقد میں خرید لے تو یہ شراء وکیل پر لازم ہوگی کیونکہ اس نے موکل کی قید کی مخالفت کی ہے۔ اور اگر حکم دیا کہ ہزار نقد میں خریدے اور وہ ہزار ادھار میں خرید لے تو شراء موکل کو لازم ہوگی کیونکہ اگرچہ ظاہر میں یہ مخالفت ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافقت ہے اور اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ ظاہر صورت کا۔

اگر وکیل بنایا کہ خریدے اور موکل کے لیے خیار شرط رکھے اور وکیل بغیر خیار کے خریدے تو خرید و شراء وکیل کو لازم ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب وکیل بالشراء مخالفت کرے تو وہ خود اپنے لیے خریدنے والا بنتا ہے اور جب وکیل بالبیع مخالفت کرے تو بیع موکل کی اجازت پر موقوف رہتی ہے ان دونوں کے مابین فرق کو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ یہ کہ وکیل بالشراء متہم ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے لیے شراء کرتا ہے اور شراء کی اس پر تنفیذ ممکن ہے اور اگر وکیل پابند (محجور) یا غلام ہو تو اس پر شراء کی تنفیذ نہ ہوگی بلکہ موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ یہ دونوں اپنے

لیے شراء کا اختیار نہیں رکھتے لہٰذا ان پر تنفیذ ممکن نہیں پس شراء (موکل کی اجازت پر) موقوف رہے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل مرتد ہو یا معین غلام کو خریدنے کا وکیل ہوا اور وہ اس کا نصف خریدلے کیونکہ اس (وکیل) پر شراء کے نافذ ہونے کا امکان نہیں ہے لہٰذا توقف کا احتمال ہوگا۔ تہمت کے معنی وکیل بالبیع کے حق میں موجود نہیں لہٰذا موکل کی اجازت پر توقف کا احتمال ہوگا۔

ایک غلام کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل نے غلام موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شی کے عوض میں خرید اتو شراء موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ جب اس نے موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شی کے عوض میں خرید اتو اس نے اس شی کی بیع کی اور بیع موکل کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب توکیل بالشراء مقید ہو۔

اور جب توکیل بالشراء مطلق ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو اطلاق کی رعایت کی جائے گی سوائے اس کے کہ عرف وغیرہ کی بناء پر تقیید کی دلیل موجود ہو تو قید کا لحاظ ہوگا۔ اسی بنا پر اگر ایک باندی خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس کی تعیین وثمن بیان کیا تاکہ وکالت صحیح ہو اور وکیل مخالف جانب سے ہاتھ اور پاؤں کٹی یا بھینگی باندی خریدلے تو یہ شراء موکل کو لازم ہوگی — اسی طرح اگر وہ دونوں ہاتھ کٹی یا دونوں پاؤں کٹی یا اندھی باندی خریدلے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شراء موکل کو لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وکیل کو لازم ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرف وعادت میں باندی کو خدمت کے لیے خریدا جاتا ہے اور منفعت کی جنس فوت ہونے کی صورت میں خدمت لینے کی غرض حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا عرف کی دلالت کی بناء پر اس صفت سے سلامتی کی قید ملحوظ ہوگی۔ اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ ایسی باندی کو کفارے میں آزاد کرنا جائز نہیں اگرچہ آزاد کرنے کے حکم کی آیت میں سلامتی کی شرط کی قید نہیں لیکن دلالت کی بنا پر یہ قید ثابت ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ (باندی) اپنے اطلاق کے ساتھ اس (عیبدار) باندی پر بھی صادق آتا ہے جیسا کہ وہ سالم ہاتھ پاؤں والی پر صادق آتا ہے لہٰذا مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں مگر دلیل کے ساتھ اور وہ موجود نہیں۔ صاحبین نے جو کفارے سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ میں رقبہ (غلام کی ذات وشخص) کو آزاد کرنا ہوتا ہے اور رقبہ نام ہے اس ذات کا جو ان اجزاء سے مرکب ہے تو جب کوئی ایسا جزو مفقود ہو کہ جس کے ساتھ ذات کے منافع میں سے کوئی جنس منفعت قائم ہو تو ذات میں نقصان ہوگا لہٰذا مطلق اسم "رقبہ" اس کو شامل نہ ہوگا رہا باندی کا اسم تو وہ اس کی ذات پر باعتبار اجزاء کے دلالت نہیں کرتا لہٰذا ان اجزاء کا نقصان اسم باندی میں کمی نہیں کرتا برخلاف اسم رقبہ کے یہاں تک کہ اگر توکیل شراء رقبہ (غلام) کے لیے ہو تو (مذکورہ شراء) جائز نہ ہوگی جیسا کہ کفارہ میں جائز نہیں۔ مشائخ نے ایسے ہی قول کیا ہے

اور اگر باندی کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکالت صحیح ہو لیکن ثمن کا ذکر نہیں کیا پھر وکیل باندی خریدے تو اگر اس کو مثل قیمت پر یا کم قیمت پر یا اتنی زائد قیمت پر جتنی کہ لوگ عام طور پر روا رکھتے ہوں خریدا تو یہ شراء مؤکل کے لیے جائز ہے۔ اور اگر اتنی زائد قیمت پر ہو کہ جتنی عام طور پر لوگ اس جیسی میں روا نہ رکھتے ہوں تو یہ شراء وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ تھوڑی زیادتی سے تو احتراز ممکن نہیں اور اگر اس کا نفاذ مؤکل پر ممنوع ہو تو وکیلوں پر معاملہ تنگ ہو جائے گا۔ اور وہ وکالت قبول کرنے سے باز رہیں گے حالانکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے لہذا قلیل زیادتی کو برداشت کرنے کی حاجت ہوتی ہے جب کہ کثیر زیادتی میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ اور قلیل و کثیر کے مابین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اتنی زیادتی ہو جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور اگر وہ اتنی ہو کہ ان کے اندازوں میں نہ آتی ہو تو کثیر ہے کیونکہ جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں نہ آتی ہو اس کا کثیر ہونا ثابت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے جامع میں قلیل زیادتی کہ جس کو لوگ روا رکھ لیتے ہیں کا اندازہ بیسویں حصے (نصف عشر) سے لگایا ہے اور فرمایا کہ اگر وہ بیسواں حصہ یا اس سے کم ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ اس جیسے میں لوگ اس کو روا رکھ لیتے ہیں اور اگر نصف عشر سے زائد ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ جس کو لوگ عام طور سے روا نہیں رکھتے۔ جصاص رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کو تمام اشیاء کے لیے اندازہ نہیں بنایا کیونکہ سودے کے اختلاف سے بھی مختلف ہوتا ہے۔ کچھ سودے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں اس سے کم مقدار بھی غبن فاحش کہلائے گی (یعنی قیمت میں اتنی زیادتی جس کو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے) اور کچھ سودے ایسے ہوتے ہیں جن میں اس سے زائد مقدار بھی غبن فاحش نہیں کہلاتی۔

نصر بن یحیی رحمہ اللہ نے قلیل کا اندازہ دس ساڑھے دس سے لگایا اور جانور میں دس گیارہ سے اور زمین میں دس بارہ سے لگایا واللہ تعالیٰ اعلم۔

متعین غلام کو خریدنے کے لیے وکیل اگر اس کا نصف خریدے تو شراء موقوف رہے گی۔ اگر وہ (موکل سے) خصومت سے پیشتر ہی بقیہ خرید لے تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک شراء موکل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مؤکل کے امر کی تکمیل کی ہے۔ اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شراء وکیل کو لازم ہوگی۔ اگر وکیل کے بقیہ کو خریدنے سے پیشتر مؤکل قاضی کے پاس وکیل سے جھگڑا کرے (یعنی اس کا مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے) اور قاضی شراء کو وکیل پر لازم کر دے پھر وکیل اس کے بعد بقیہ کو خریدلے تو یہ بالاجماع وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مخالفت کی۔ یہی حکم ہر اس شیٔ میں ہے کہ جس کے حصے کرنے میں ضرر (نقصان) اور جس کے ٹکڑے کرنے میں عیب ہو مثلاً غلام باندی، چوپایہ اور کپڑا وغیرہ۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ اس کو اپنا غلام بیچنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف یا اس کا ایک معین حصہ بیع کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی خواہ اس کے بقیہ کی بیع کی یا نہ کی۔ ان کے مابین فرق کی وہی صورت ہے جو بیع مطلق کی توکیل

میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر نصف خریدنے کے بعد بقیہ خریدنے سے پیشتر غلام کو آزاد کر دے تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر مؤکل نے آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر وکیل نے آزاد کیا تو جائز نہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول کیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کو جس کام کی توکیل کی گئی تھی اس میں اس نے مخالفت کی لہٰذا وہ مؤکل کے لیے خریدنے والا نہ بنا تو اس میں مؤکل کا آزاد کرنا کیونکہ نافذ ہوگا اور وکیل ظاہراً اپنے لیے خریدنے والا بنا لہٰذا اسکا آزاد کرنا نافذ ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل ہوا ہے کہ جس کا نفاذ اس کی اجازت پر موقوف تھا تو آزاد کرنا اس کی طرف سے اجازت دینا ہوا جیسا کہ جب وہ اجازت کی تصریح کر دے۔ اور وکیل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل نہیں ہوا جو اس کی اپنی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ ایک معین شی کے شراء کا وکیل خود اس شی کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار نہیں رکھتا لہٰذا اس کی اجازت پر موقوف بھی نہیں رہیگا اور نتیجہ میں باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس کو ایسی شی خریدنے کا وکیل بنایا کہ جس کے حصے اور ٹکڑے کرنے میں ضرر یا عیب نہیں ہوتا اور وکیل اس کا نصف خریدے تو یہ شراء مؤکل کو لازم ہوگی اور بقیہ کے شراء پر موقوف نہیں رہے گی مثلاً گندم کا ایک کر سو درہم (ایک پیمانہ) خریدنے کیلئے وکیل بنایا اور وکیل نے پچاس درہم میں نصف کر خرید لیا اسی طرح اگر ہزار درہم میں دو غلام خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے پانچ سو میں ایک غلام خرید لیا تو بالاجماع بیع مؤکل کو لازم ہوگی یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلاموں کی ایک جماعت خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے ان میں سے ایک غلام خریدا واللہ اعلم۔

ایک درہم میں دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل جب ایک درہم میں بیس رطل ایسا گوشت خریدے کہ اس جیسا ایک درہم میں دس رطل بکتا ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مؤکل کو دس رطل بعوض نصف درہم کے لازم ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو بیس رطل بعوض ایک درہم کے لازم ہوں گے۔ اور اگر وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو از روئے استحسان مؤکل کو لازم ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ (یعنی ایک درہم میں بیس رطل خریدنا) اگرچہ صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے معنی کے اعتبار سے نہیں کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی جانب ہے اور ایسی مخالفت مؤکل پر نفاذ سے مانع نہیں جیسا کہ جب وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو وہ مؤکل کو لازم ہوں گے ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل آمر کے حکم سے تصرف کرتا ہے لہٰذا اس کا تصرف امر کے موقع سے متجاوز نہیں ہونا چاہیئے۔ موکل نے چونکہ اس کو دس رطل خریدنے کا امر کیا ہے لہٰذا اس سے زائد اس پر لازم نہیں ہوگا بخلاف جب کہ وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے کیونکہ بوجہ اس کے دو وزنوں (یعنی دس اور گیارہ) کے درمیان ہونے کے قلیل زیادتی سے تجاوز کا تحقق نہیں ہوتا۔

اگر اس کو وکیل بنایا کہ سو میں ایک غلام خریدے۔ اور وہ سو میں ایسے دو غلام خریدے کہ ہر غلام

کی قیمت سو درہم کے مساوی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ مؤکل کو ان میں سے ایک لازم ہو گا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب دو متعین غلاموں کو ہزار درہم میں خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور ان کی قیمت مساوی ہو اور وکیل ان میں سے ایک کو چھ سو درہم میں خرید لے تو یہ غلام مؤکل کو لازم نہیں ہو گا مگر یہ کہ ہزار میں سے بقیہ (یعنی چار سو) کے عوض میں دوسرے غلام کو خرید لے۔ صاحبین کا قول ہے کہ زیادتی جب اتنی ہو کہ لوگ اس جیسا غبن کر لیتے ہیں) تو مؤکل کو لازم ہو گا اور یہ مخالفت شمار نہ ہو گی واللہ عزوجل اعلم۔

کسی معین شی کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اس شی کو خود اپنے لیے خرید لے۔ اور جب وہ اس کو خریدے گا تو وہ شراء مؤکل کے لیے ہو گی کیونکہ اس کا اس شی کو اپنے لیے خریدنا اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنا ہے جب کہ مؤکل کی موجودگی کے بغیر اس کو یہ اختیار نہیں جیسا کہ مؤکل کو حق نہیں کہ وہ وکیل کی عدم موجودگی میں اس کو معزول کر سکے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

غیر معین شی کو خریدنے کا وکیل جب خریدے گا تو وہ شراء اس کے اپنے لیے ہو گی الا یہ کہ وہ اس میں مؤکل کے لیے نیت کر لے۔ جملہ کلام اس بارے میں یہ ہے کہ جب وکیل یہ کہے کہ یہ میں نے اپنے لیے خریدی ہے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شی وکیل کے لیے ہو گی۔ اور جب مؤکل یہ کہے کہ یہ تو نے میرے لیے خریدی ہے اور وکیل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شی مؤکل کے لیے ہو گی۔ کیونکہ غیر معین شی کی خرید کے وکیل کو اپنے لیے بھی اور مؤکل کے لیے بھی خریدنے کا اختیار ہے لہٰذا اس میں دونوں ہی کے لیے شراء کا احتمال ہے تو اس میں تصدیق کو حکم بنایا جائے گا اور دونوں کے ایک دوسرے کی تصدیق کے ساتھ ایک صورت پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں میں اختلاف ہو وکیل کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدی اور مؤکل کہے کہ نہیں بلکہ تو نے میرے لیے خریدی تو ثمن کو حکم بنایا جائے گا۔ اگر وکیل نے اپنے دراہم میں سے ثمن ادا کیا تو خریدی ہوئی شی اس کے لیے ہو گی اور اگر اس نے مؤکل کے دراہم میں سے ادائیگی کی تو وہ مؤکل کے لیے ہو گی کیونکہ ظاہر ہے کہ جس کے مال میں سے ادائیگی کر رہا ہے اس کے لیے خرید رہا ہے۔ تو ظاہر حال ثمن کے لیے گواہ ہو گا اور ثمن اپنے حکم میں صادق ہو گا۔

اور اگر خریدتے ہوئے کوئی نیت نہ ہو اور دونوں اس پر متفق ہوں تو اس صورت میں بھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کو حکم بنایا جائے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شراء وکیل کے لیے ہو گی۔ محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ قاعدہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے تصرف کرنے والا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے لیے تو ظاہر حال وکیل کے لیے شاہد و گواہ ہو گا لہٰذا خریدی ہوئی شی اس (یعنی وکیل) کے لیے ہو گی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے امور جہاں تک

ـــ ممکن ہو اصلاح اور درستگی پر محمول کیے جاتے ہیں اور یہ اس صورت میں کہ ثمن کو حکم بنایا جائے جیسا کہ بیان ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ وہ خود اپنے سے خرید سکے کیونکہ شراء میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور اس سے محال لازم آئے گا اور وہ یہ کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی ہو اور وصول کرنے والا بھی ہو اور مطالبہ کیا ہوا بھی ہو۔ نیز خود اپنے سے خریدنے میں وہ متہم بھی ہوتا ہے۔ اور اگر مؤکل اس کو اس کا امر بھی کر دے تب بھی بوجہ مذکورہ یہ صحیح نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے نابالغ بچے سے خریدے کیونکہ یہ خود اپنے ہی سے شراء ہوگی اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے اس غلام سے خریدے کہ جس پر کوئی دین نہ ہو یا اپنے مکاتب سے خریدے۔

اسی طرح وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ اپنے باپ اور دادا اور اپنی اولاد کی اولاد اور اپنی بیوی اور ہر اس شخص سے کہ جس کی شہادت اس کے حق میں معتبر نہیں خرید سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر مثل قیمت یا کم قیمت یا اتنی زیادہ قیمت پر خریدی ہو کہ لوگ اتنا غبن کر لیتے ہیں تو جائز ہے۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ وکیل کو اپنے اس غلام سے کہ جس پر دین نہ ہو اور اپنے مکاتب سے خریدنے کا اختیار نہیں۔ یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے پہلے گزر چکا ہے۔

اگر وکالت عام ہو مثلاً وکیل سے کہے کہ جو تو چاہے کر یا کہا کہ ان لوگوں کے ہاتھ بیع کر یا جو کچھ وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع تہمت تھی اور وہ امر اور اجازت سے زائل ہو گئی۔

اگر دراہم دیئے اور وکیل بنایا کہ ان سے طعام خریدے تو یہ وکالت گندم اور آٹے پر محمول ہو گی نہ کہ پھل، گوشت اور روٹی پر کیونکہ طعام اگرچہ حقیقت میں اس چیز کا نام ہے جو کہ کھائی جاتی ہو لیکن عرف میں اس کے شراء کے قرینہ کی وجہ سے اس سے مراد گندم اور آٹا ہوتا ہے اسی لیے وہ سوق (منڈی) کہ جہاں گندم و آٹے کی فروخت ہوتی، اس کو سوق الطعام کہتے ہیں کچھ اور نہیں کہتے۔ البتہ اگر دی ہوئی رقم مثلاً دراہم وغیرہ تھوڑی ہو یا موقع دعوت کا ہو تو پھر مراد روٹی ہو گی ایک قول یہ ہے کہ ثمن کو حکم بنائیں گے اگر قلیل ہو تو مراد روٹی ہو گی اور اگر کثیر ہو تو مراد گندم اور آٹا ہو گا۔

اگر کہا کہ میرے لیے ایک درہم میں گوشت خریدے تو مراد بھیڑ بکری گائے اور اونٹ کے گوشت میں سے وہ گوشت ہو گا جو بازار میں زیادہ بیچا جاتا ہو اور لوگ خریدتے ہوں اور اس کے خریدنے کی عادت رائج ہو اور اس سے بھنا ہوا یا پکا ہوا مراد نہ ہو گا مگر جب کہ مؤکل مسافر ہو اور کسی سرائے میں اترا ہو اور اس نے ایک شخص کو ایک درہم دیا کہ اس کے عوض میں گوشت خریدے۔ اور اس سے پرندے وحشی جانور اور مچھلی جانور مراد نہ ہو گا۔ اس سے مراد زندہ بکری بھی نہ ہو گی اور

نہ ہی مذبوحہ بغیر کھال اتاری ہوئی بکری کیونکہ اس کو خریدنے کی عادت جاری نہیں ہے۔ اور اگر وکیل نے مذبوحہ کھال اتاری ہوئی بکری خریدی تو یہ شرار مؤکل کے لیے جائز ہوگی کیونکہ بازار میں اس کو بیچنے کا رواج ہے۔ اس سے معدہ، اوجھڑی کلیجی سری اور پائے بھی مراد نہ ہوں گے کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ نیز ان کی خرید مقصود بھی نہیں ہوتی بلکہ ان کو گوشت کے تابع خریدا جاتا ہے لہٰذا مطلق توکیل ان کے لئے نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائے کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر ان اشیاء میں سے کسی کو کھالیا تو قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ قسمیں عرف پر مبنی ہوتی ذکر کے اعتبار سے جب کہ دکا کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے عادت وفعل کے اعتبار سے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قسم ٹوٹنے کا حکم خشک گوشت کھانے سے لازم ہوتا ہے اور اگر وکیل خشک گوشت خریدے تو موکل کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ بازاروں میں عام طور پر اس کی بیع کا رواج نہیں ہے۔ اس سے پیٹ اور چکتی کی چربی بھی مراد نہ ہوگی کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ اور اگر چکتی خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو گوشت خریدنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں نام اور مقصود کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ ایک درہم میں مچھلی خرید لے تو اس سے مراد تازہ بڑی مچھلی ہوگی نہ کہ نمکین اور چھوٹی مچھلی کیونکہ عادت تازہ بڑی مچھلی خریدنے کی ہے نہ کہ نمکین اور چھوٹی کی۔

اگر وکیل بنایا کہ سری خرید لے تو اس سے مراد کچی ہوگی نہ کہ پکی یا بھونی ہوئی اور بھیڑ بکری کی سری مراد ہوگی گائے اور اونٹ کی نہ ہوگی سوائے (۱) علاقے کے جہاں اس کی عادت جاری ہو۔ جامع صغیر میں جو اس کے خلاف مذکور ہے تو اس کی وجہ اختلاف زمانہ ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح چڑیا مچھلی اور ٹڈی کی سری عادت نہ ہونے کی بنا پر مراد نہ ہوگی۔

اگر تیل خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس کو اختیار ہوگا کہ جونسا تیل چاہے خریدے۔

اسی طرح اگر پھل خریدنے کو کہا تو بازار میں جس پھل کی بیع کا رواج ہو اس کو خرید سکتا ہے۔

اگر انڈے خریدنے کو کہا تو اس سے مراد مرغی کے انڈے ہوں گے۔ اور اگر انڈے کے نہ کھانے پر قسم کھائی ہو تو یہ تمام پرندوں کے انڈوں پر واقع ہوگی مذکورہ وجہ کی بنا پر۔

اگر دودھ خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے بکری گائے اور اونٹنی کے دودھ میں سے جس کی بیع کا اس شہر کے بازاروں میں عام طور سے رواج ہو مراد ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گھی خریدنے کو کہا ہو۔ اور اگر دو قسم کے دودھ یا گھی کا رواج برابر ہو تو وکالت دونوں پر ہوگی اس کے برخلاف اگر وہ قسم کھالے کہ دودھ نہیں چکھے گا تو یہ قسم بکری گائے اور اونٹنی سب کے دودھ پر واقع ہوگی عرف کی بنا پر۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

کبش (مینڈھے۔ دنبے) کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ نعجہ (دنبی) کو خریدے اور اگر دنبی خریدی تو مؤکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ کبش اسم ہے نر کے لیے اور نعجہ اسم مادہ کے لیے اسی طرح اگر عناق (سال سے کم عمر کا بکری کا بچہ) خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے جدی (سال کا بکری کا بچہ) خریدا یا برذون (ترکی گھوڑا خریدنے کیلئے) بنایا اور اس نے گھوڑی خریدی تو یہ موکل پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر بقر خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے مراد گائے اور بیل دونوں ہوں گے۔

ایسے ہی جامع صغیر کی روایت میں بقرہ کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ان اللہ یأمرکم ان تذبحوا بقرہ (اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ ایک بقرہ ذبح کرو) ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد بیل ہے۔ نیز فرمانِ باری تعالیٰ ہے: لاذلول تثیر الارض (نہ ہو کہ جوتتی ہو زمین کو) اور زمین کو جوتنے کا عمل بیلوں کا ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس سے نر اور مادہ دونوں مراد ہیں لیکن جو سبب ہم نے ذکر کیا اس کی رو سے جامع صغیر کی روایت صحیح ہے۔ اگر توکیل میں دجاج کہے تو یہ نر اور مادہ (مرغا اور مرغی) دونوں پر واقع ہوگی اور اگر دجاجہ (مرغی) کہے تو مادہ پر واقع ہوگی بعیر سے مراد نر ہوگا اور ناقہ (اونٹنی) سے مراد مادہ ہوگی بختی اونٹوں کی ایک خاص قسم ہے اور بخیبہ ایک قسم ہے جو تیز رَدی میں معروف ہے اور یہ ہمارے بلاد میں مثل حمادہ (گدھی) کے ہے۔ بقر کا اسم جاموس (بھینس) پر واقع نہیں ہوگا اگرچہ یہ بقر کی جنس میں داخل ہے اور اس میں زکوٰۃ کا نصاب بھی پورا ہوتا ہے۔ لفظ بقر کے جاموس (بھینس) پر صادق نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ بھینس کے قلیل ہونے کی بنا پر لفظ بقر بولتے ہوئے بھینس کا تصور وہم و خیال میں بھی نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وکیل بالشراء جب کسی دوسرے کو امر کرے اور دوسرا خرید لے تو اگر دوسرے کی خرید پہلے کی اجازت سے ہو تو مؤکل کو لازم ہوگی ورنہ نہیں۔ سوائے اس کے جب کہ وکالت عام ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے

فصل

دو وکیل ہوں تو کیا ان میں سے ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے

اگر دو وکیل بالبیع ہوں تو ایک کو اختیار نہیں کہ دوسرے کے بغیر تصرف کر سکے۔ اگر کیا تو جائز نہ ہوگا یہاں تک کہ دوسرا اجازت دے دے یا مؤکل اجازت دے دے کیونکہ بیع ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے نہ کہ ایک کی رائے پر۔ اور دونوں کی رائے کا اجتماع ممکن ہے لہٰذا ایک نے تنہا بیع کر کے مؤکل کے امر کی پابندی نہیں کی پس بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی۔

اسی طرح کا حکم دو وکیل بالشراء کا ہے خواہ ثمن مذکور ہو یا نہ ہو اور خواہ دوسرا وکیل موجود ہو یا نہ ہو — اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے بیع میں بیان کی البتہ شراء میں جب ایک تنہا (دوسرے کے بغیر) خرید لے تو شراء وکیل مشتری پر نافذ ہوگی اور اجازت پر موقوف نہ رہے گی جب کہ بیع میں اجازت پر توقف ہوگا۔ ان کے مابین فرق گزر چکا ہے۔

یہی حکم ہے مال کے بدلے طلاق، مال کے بدلے آزاد کرنے، خلع، کتابت اور ہر اس عقد

ہیں کہ جس میں بدل مال ہو کے دو وکیلوں کا ہے کیونکہ یہ سب ان امور میں سے ہیں جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل تنہا ایک کی رائے پر راضی نہیں۔ اور یہی حکم اس معاملہ میں ہے جو تملیک کے قائم مقام ہو مثلاً دو شخصوں کو کسی نے کہا میں نے اپنی بیوی کا معاملہ تمہارے اختیار میں دے دیا یا ان کو کہا کہ اگر تم دونوں چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو تو ان میں سے ایک تنہا طلاق دینے کا مختار نہ ہوگا کیونکہ اس نے اختیار کو تملیک بنایا ہے اور یہ اختیار مجلس پر موقوف رہے گا اور اس قسم کی اختیارات کی تملیکات ہوتی ہیں جو مجلس کے ساتھ مختص ہوتی ہیں۔ اور اس طور پر تملیک مشیت کے ساتھ مشروط ہوتی ہے گویا کہ اس نے کہا کہ تم دونوں اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو اور اس صورت میں ایک تنہا بغیر اپنے ساتھی کے طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ جو امر دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو جب تک دونوں شرطیں نہ پائی جائیں وہ ثابت نہیں ہوتا ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔

اسی طرح دین پر قبضہ کے دو وکیل ہوں تو ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ دین پر قبضہ ان امور میں سے ہے جن میں رائے اور امانت کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل نے رائے اکٹھے ان دونوں کی طرف تفویض کی ہے ان میں سے ایک کی طرف نہیں اور وہ اکٹھے ان دونوں کی امانت پر راضی ہوا ہے ان میں سے ایک کی امانت پر نہیں۔ اگر ان میں سے ایک قبضہ کرے تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ ایک نے جس دین پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے ساتھی تک پہنچ جائے اور اس طرح اکٹھے دونوں کے قبضے میں آجائے یا مؤکل تک پہنچ جائے کیونکہ دین مقبوض جب اس کے ساتھی یا مؤکل تک پہنچ گیا تو قبضہ سے جو مقصود تھا وہ حاصل ہو گیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ ابتدا ہی سے دونوں نے اکٹھے قبضہ کیا ہے۔

بغیر مال کے طلاق، بغیر مال کے آزاد کرنا، ہبہ سپرد کرنا، ودیعت کو لوٹانا اور دین کو ادا کرنا ان امور کے لیے دو وکیل ہوں تو ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے کیونکہ یہ امور وہ ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا ان میں کی طرف توکیل کی نسبت کرنا ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تصرف کا حق سونپنا ہے۔

دو وکیل بالخصومت ہوں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصومت ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں لہٰذا ان میں سے ایک بغیر دوسرے کے تصرف کرنے کا مختار نہ ہوگا۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت سے غرض قاضی کو بتلانا ہے کہ خصومت کرنے والا کیا اختیار رکھتا ہے اور اس کا سننا ہے اور وکیلوں کا اجتماع اس بتلانے اور سننے میں مخل ہوتا ہے کیونکہ کلام کا ازدحام (اکٹھا ہونا) سمجھنے میں مخل ہوتا ہے لہٰذا دونوں کی طرف توکیل کی اضافت کرنا ان میں سے ہر ایک کو خصومت سونپنا ہے۔ تو جو بھی خصومت کرے۔ یہ امتثال امر ہوگا البتہ ان میں سے ایک بغیر دوسر

کے قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا اگرچہ ہمارے نزدیک وکیل بالخصومت قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ قبضہ کرنے میں دونوں کا اجتماع ممکن ہے لہٰذا موکل ان میں سے تنہا ایک کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں۔

رہے دو مضارب تو ان میں ایک بغیر دوسرے کی اجازت کے تصرف نہیں کر سکتا اس پر اتفاق ہے البتہ دو وصی ہوں تو ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف ہے جس کو ہم کتاب وصیت میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

آیا وکیل کو حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں: تو اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ مؤکل بہ (جس امر کے لیے توکیل کی) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ کہ جس کے حقوق نہیں ہوتے مگر صرف وہ کہ جس کا مؤکل نے حکم کیا ہو جیسے دین کے تقاضے کا وکیل اور مدیون کے پیچھے لگنے کا وکیل وغیرہ اور دوسری قسم وہ کہ جس کے حقوق ہوتے ہیں مثل بیع شراء نکاح اور خلع وغیرہ کے۔ بیع و شراء کے لیے توکیل میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں پس وہ مبیع کو سپرد کرتا ہے اور اس پر قبضہ کرتا ہے اور وہی ثمن پر قبضہ کرتا ہے اور اسی سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور وہی استحقاق کے وقت عیب کی وجہ سے خصومت کرتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں عقد کی موکل کی طرف اضافت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس میں خود اپنی ہی طرف اضافت پر اکتفاء ہو سکتا ہے تو اس کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں جیسے بیع، شراء، اجارہ اور وہ صلح جس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہوں۔ تو ان عقود کے حقوق وکیل کی طرف اس ... حتیٰ میں بھی اور اس کے خلاف بھی لوٹتے ہیں اور ان حقوق میں وکیل مثل مالک کے ہوتا ہے اور مالک مثل اجنبی کے یہاں تک کہ مؤکل اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ وکیل کے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ اور اگر اس سے مطالبہ کرے اور وہ انکار کر دے تو اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ثمن مؤکل کو سپرد کر دے اور اگر وکیل مؤکل کو ثمن پر قبضہ کرنے کا حکم دے دے تو پھر اس کو مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا اور (اب) ان دونوں (یعنی وکیل اور مؤکل) میں سے جو بھی مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مطالبہ کرنے والے کو ثمن سپرد کر دے۔ اور اگر وکیل مؤکل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روک دے تو اس کا روکنا صحیح ہوگا۔ اگر مؤکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کر دے تو اس کا منع کرنا کچھ کارگر نہ ہوگا البتہ اگر مشتری ثمن کی ادائیگی موکل کو کر دے تو استحسان کی رو سے ثمن سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح وکیل ہی ہے کہ جس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مشتری ثمن ادا کر دے اور موکل سے اس کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اگر مبیع میں استحقاق نکل آئے جب کہ وہ مشتری کے قبضے میں ہو تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اگر ثمن وکیل کو ادا کیا تھا۔ اور اگر ثمن مؤکل کو ادا کیا تھا تو پھر اسی پر (یعنی مؤکل پر) رجوع کرے گا۔ اور اگر وکیل مبیع میں عیب پائے اور مبیع کو ابھی اس نے مؤکل کے سپرد نہیں کیا بلکہ اپنے قبضے میں ہے تو اس کو حق ہے کہ اپنے بائع پر عیب

کی بنا پر مبیع کو واپس کر دے۔ اور اگر وکیل بیع کو مؤکل کے سپرد کر چکا تھا تو اس کو مؤکل کی رضامندی کے بغیر واپس کرنے کا اختیار نہیں۔ یہی حکم اجارہ پر دینے اور لینے وغیرہ کا ہے۔

اور ہر وہ عقد کہ جس میں ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی اضافت موکل کی طرف ہو تو اس کے حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں جیسے نکاح۔ مال پر طلاق مال پر آزاد کرنا۔ خلع قتل عمد پر صلح کتابت مدعا علیہ کے انکار پر صلح وغیرہ۔ تو ان عقود کے حقوق مؤکل کے لیے ہوں گے موافق بھی اور مخالف بھی اور وکیل کا کردار ان میں محض سفیر یا معبر کا ہوگا یہاں تک کہ نکاح کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہ ہوگا بلکہ زوج سے ہوگا سوائے اس صورت کے کہ وکیل مہر کا ضامن بن گیا ہو۔ تو اس وقت ضمان کے حکم کی بناء وکیل سے مہر کا مطالبہ ہوگا۔ اور نکاح میں عورت کا وکیل مہر پر قبضہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح کتابت اور خلع کا وکیل بدلِ کتابت اور بدلِ خلع پر قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ زوج کا وکیل ہو۔ اور اگر عورت کا وکیل ہو تو اس سے بدل خلع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ وہ ضامن بنا ہو۔ یہی حکم قتل عمد پر صلح کے وکیل کا ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ بیع وشراء وغیرہ میں عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں یہ ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ان میں حقوق وکیل کی طرف نہیں بلکہ مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کے نائب ہونے کی طرف سے تصرف کرتا ہے اور نائب کا تصرف منوب عنہ (جس کی نیابت کی جاری ہو) کا تصرف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے تصرف کا حکم موکل کے لیے واقع ہوتا ہے پس اسی طرح اس کے حقوق بھی ہونگے۔ کیونکہ حقوق حکم کے تابع ہوتے ہیں اور حکم متبوع ہوتا ہے۔ تو جب اصل مؤکل کے لیے ہوتا ہے تو اسی طرح تابع بھی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں وکیل ہی عقد کرنے والا ہے لہٰذا عقد کے حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے جیسا کہ جبکہ مؤکل خود یہ کرتا ہے اور کوئی شک نہیں کہ وکیل ہی حقیقت میں عاقد ہے کیونکہ اس کا عقد حقیقت میں اس کا کلام ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور یہ محال ہے کہ کوئی شخص حقیقت میں دوسرے کے فعل کے ساتھ فعل کرنے والا ہو۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جو شریعت میں ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وان لیس للانسان الا ما سعی (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا) نیز ارشاد ہے لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا) اور مناسب یہ ہے کہ اصل حکم وکیل کے لیے بھی ہو کیونکہ حقیقی اور شرعی اعتبار سے سبب اس کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن شریعت نے اصل حکم موکل کے لیے ثابت رکھا ہے کیونکہ وکیل نے اس کام کو مؤکل کے امر سے اور اس کی نیابت میں کیا ہے۔ اور مامور کا فعل آمر کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ لہٰذا دو مشابہتیں متعارض ہو گئیں۔ لہٰذا دونوں کا جہاں تک ممکن ہو اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ تو ہم نے امر اور نیابت کی مشابہت پر عمل کیا کہ مؤکل کے لیے اصل حکم واجب کیا۔ اور وہ حقیقت جو ہم شریعت

سے ثابت ہے اس کی نسبت کی مشابہت پر عمل کیا کہ حکم کے تابعات وکیل کے لیے ثابت کیے۔ یہ ہم
نے دونوں مشابہتوں کو حکم سے حصہ دینے کے لیے کیا ہے۔ اس کے برعکس حکم ممکن نہیں یعنی اصل
حکم وکیل کے لیے ثابت ہو اور تابعات موکل کے لیے ثابت ہوں کیونکہ وکیل کے تصرف کے نافذ
ہونے میں اصل ولایت و اختیار ہے اور یہ اس تصرف کے نفاذ کی علت ہے جبکہ وکیل کی اپنی
کوئی ملکیت نہیں ہے اور ولایت میں موکل اصل ہے اور وکیل اس کے تابع ہے۔ بلا ور ملکیت نہ ہونے کی بنا پر
وہ اپنی ولایت سے تصرف نہیں کرتا بلکہ اس ولایت سے کرتا ہے جو اس کو موکل کی جانب سے
حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا موکل کے لیے اصل حکم ثابت کرنا اور وکیل کے لیے تابعات کو ثابت کرنا شی
کو اس کے مقام پر رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے۔ اور اس کا عکس یعنی شی کو اس کے غیر
مقام پر رکھنا بے سمجھی کی تعریف ہے۔ نکاح وغیرہ میں اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں وکیل موکل
کا نائب نہیں ہوتا بلکہ محض سفیر بمنزلہ ایلچی و پیغام رساں کے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ عقد
کی اضافت اپنی طرف نہیں کرتا بلکہ اپنے موکل کی طرف کرتا ہے لہٰذا نیابت معدوم ہے اور وہ
سفیر محض رہا پس عقد کے وجود کو ہر اعتبار سے موکل کی جانب سے سمجھا جائے گا اور حقوق اسی
کی طرف لوٹیں گے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس کو عہدہ و ذمہ داری کا لازم ہونا اور حقوق کا اس کی طرف
لوٹنا محض اس وقت ہوگا جب عہدہ کی اہلیت بھی رکھتا ہو اور جبکہ وہ اس کا اہل نہ ہو مثلاً بچہ ہو
کہ جس پر پابندی (حجر) ہو تو اس کی بیع وخرید نافذ ہوگی اور عہدہ موکل پر ہوگا بچے پر نہ ہوگا کیونکہ
یہ تبرع کے قبیل سے ہے اور بچہ تبرع کرنے کا اہل نہیں کیونکہ یہ محض نقصان والے تصرفات ہیں تو یہ محض
تصرفات میں تجربہ و ممارست کے حاصل کرنے کیلئے واقع ہوں گے۔

وکیل محجور (پابند) کے مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا خواہ اس کو اس کی پابندی (حجر) کا علم ہو
یا نہ ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر اسے وکیل کی پابندی کا
______ اور چاہے تو قائم رکھے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے
کہ مجابت کے جواز کی شرط رضامندی ہے اور رضامندی میں یہاں خلل ہے کیونکہ جب اس نے عقد
کی طرف اقدام کیا تو اس بنا پر کہ ذمہ داری عاقد پر ہوگی تو جب ظاہر ہوا کہ اس پر نہیں ہے تو اسکی
رضامندی میں خلل ہوا تو اس کے لیے خیار ثابت ہوا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ مبیع میں
عیب ظاہر ہو جائے۔

ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ حجر (پابندی) سے لاعلمی عذر نہیں ہے کیونکہ اس بات کو جاننا
ممکن ہے خصوصاً بچے میں کہ اس سے اصل حجر ہی ہے۔ اور اجازت سمجھداری کی وجہ سے ہوتی ہے لہٰذا
علم تک رسائی کا سبب قائم ہے اور اس سے لاعلمی و جہالت خود مشتری کی جانب سے کوتاہی ہے
پس وہ معذور نہ سمجھا جائے گا اور اس کو علم ہی خیال کیا جائے۔ اور اگر اس کو حقیقت میں حجر کا علم
ہوتا تو اس کے لیے خیار کا ثبوت نہ ہوتا ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہبہ کرنے صدقہ کرنے، عاریتاً دینے۔ امانت (ودیعت) رکھانے، رہن رکھانے اور قرض دینے کا وکیل جب وہ کام کرے جس کا اسے حکم دیا گیا اور قبضہ دلوا دے تو وہ یہ حق نہیں رکھتا کہ ان میں سے کوئی شی اپنے قبضے کی طرف واپس لوٹائے اور نہ ہی اس کو یہ حق ہے کہ ودیعت، عاریت رہن پر قبضہ کر سکے اور نہ ہی وہ مقروض سے قرضے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عقود میں حکم موقوف ہوتا ہے قبضہ کرنے پر اور قبضے میں وکیل کا کوئی کام نہیں بلکہ وہ قبضہ کرنے والے کا کام ہوتا ہے ایسے محل میں جو مالک کا مملوک ہے تو عقد کے حقوق اسی (قابض) کی طرف لوٹیں گے اور وکیل سفیر ہوگا بمنزلہ پیغام رساں کے بیع وغیرہ کے وکیل کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں حکم عقد کی بناء پر ہوتا ہے نہ کہ قبضے کی بناء پر اور وکیل عقد کرنے والا ہے حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی جیسا کہ ہم بیان کر چکے لہٰذا حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے۔ اسی طرح عاریتاً لینے رہن رکھنے، ہبہ طلب کرنے کی توکیل میں حکم اور حقوق دونوں مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور ہمارے قول کی بنا پر یہی حکم شرکت اور مضاربت کی توکیل میں ہے۔

وکیل کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حقوق میں دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ حقوق میں یہ اصل ہے اور مالک ان سے اجنبی ہے لہٰذا ان میں اس کو حق حاصل ہے کہ دوسرے کو وکیل بنا دے۔

۲- بیع و شراء دین وعین پر قبضہ کرنے اور دین کی ادائیگی کی جہت سے گئی توکیل سے وکیل کے قبضے میں جو شی مقبوضہ ہوگی وہ امانت ہوگی مثل ودیعت کے کیونکہ اس کا قبضہ مثل مودع کے قبضے کے مؤکل کی نیابت میں قبضہ ہے لہٰذا جن چیزوں میں ودیعتوں میں ضمان سے براءت ہوتی ہے ان میں یہاں بھی براءت ہوگی۔ اور اپنے سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

وکیل کو مال دیا اور کہا کہ یہ فلاں کو میرے دین میں سے ادا کر دے تو وکیل نے کہا کہ میں قرضخواہ کو ادا کر چکا ہوں تو یہ مجھے دے دے اور قرضخواہ اس کی تکذیب کرے تو اپنے امر میں ضمان کو دفع کرنے میں وکیل کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قرضخواہ کا قول اس بات میں معتبر ہوگا کہ اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے تاکہ اس کا دین مؤکل (یعنی مقروض) سے ساقط نہ ہو جائے کیونکہ وکیل امین ہے لہٰذا اس سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن (قرضخواہ) کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قسم ان دونوں میں سے ایک پر ہوگی دونوں پر نہ ہوگی کیونکہ مؤکل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے ایک کی تصدیق اور دوسرے کی تکذیب کرے۔ تو ان میں سے جس کی بھی تکذیب کی جائے گی اس سے قسم لی جائے گی نہ کہ اس سے کہ جس کی تصدیق کی گئی ہو۔ اگر دین ادا کرنے میں وکیل کی تصدیق کی گئی تو قرضخواہ (سے قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر وہ قسم کھالے تو اس کا قبضہ ظاہر نہ ہوا اور اس کا دین ساقط نہ ہوا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا قبضہ ظاہر ہو گیا اور اس کا دین مؤکل (مقروض) کے ذمے سے ساقط ہو گیا۔ اور اگر قرضخواہ) کی تصدیق کی گئی کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی تکذیب کی گئی تو وکیل سے حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اس نے دین قرضخواہ کو ادا کر دیا

ہے۔ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر قسم نہ کھائے تو جو رقم اس کو دی گئی تھی وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنا مال ایک شخص کے پاس ودیعت رکھا اور اس کو امر کیا کہ وہ ودیعت فلاں کو دے دے۔ پھر مودع کہے کہ میں نے دے دی اور فلاں اس کی تکذیب کرے تو اس میں بھی وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم نے بیان کی۔

مودع نے ودیعت ایک شخص کے سپرد کی اور دعویٰ کیا کہ اس نے ودیعت کے مالک کے حکم سے ایسا کیا ہے اور ودیعت کا مالک حکم کا انکار کرے تو قول صاحب ودیعت کا لیا جائے گا بمعہ اس کے حلف کے کہ اس نے اس بات کا حکم نہیں دیا تھا کیونکہ مودع اس پر حکم دینے کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر معہ یمینہ (قول منکر دعویٰ کا لیا جائے گا معہ اس کی قسم کے)

اگر مال کسی شخص پر مضمون (قابل ضمان) ہو مثلاً غاصب کے قبضے میں مال مغصوب یا غریم (مقروض) پر دین اور قرضخواہ یا جس سے غصب کیا گیا ہو وہ حکم کرے کہ فلاں کو دے دے۔ پھر مامور کہے کہ میں نے اس کو دے دیا اور فلاں کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو قول فلاں کا معتبر ہوگا کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی دینے پر تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ یا مؤکل کے تصدیق کرنے پر کیونکہ اس پر ضمان واجب ہو چکا تھا اور وہ اپنے آپ کو ضمان واجب سے بری کرنے کے لیے دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فلاں کو دے چکا ہے لہٰذا بغیر گواہوں کے یا مؤکل کی تصدیق کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور جب مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو یہ بھی بری ہو جائے گا کیونکہ جب مؤکل نے اس کی تصدیق کی تو اس کو ضمان سے بری کر دیا لیکن قابض کے خلاف دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قابض کا قول کہ اس نے قبضہ نہیں کیا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ ان دونوں کا قول ان کے اپنے حق میں تو حجت ہے دوسرے کے حق کے ابطال میں نہیں قرضخواہ کی قسم بھی ساقط ہوگی کیونکہ وہ قبضے کا منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر معہ یمینہ (قول منکر کا معتبر ہوگا بمعہ اس کی قسم کے)۔ اور اگر مؤکل اس کی تکذیب کرے اور وکیل اس سے حلف کا مطالبہ کرے تو وہ علم پر حلف اٹھائے کہ اللہ کی قسم اس کے علم میں نہیں ہے کہ وکیل نے ادا کر دیا ہے۔ تو اگر وہ حلف اٹھالے تو وکیل سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔

اگر وکیل کہ جس کو مال دیا گیا ہو اپنے مال میں سے دین کی ادائیگی کر دے اور مؤکل نے جو مال اس کو دیا ہے۔ اس کو اپنے پاس رکھ لے تو جائز ہے کیونکہ اگر مؤکل اس کو سرے سے دراہم نہ دیتا اور وکیل اپنے مال میں سے ادائیگی کرتا تو مؤکل پر یہ ادائیگی جائز ہوتی کیونکہ دین کی ادائیگی کا وکیل حقیقت میں قرضخواہ سے دین کو خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل بالشراء جب اپنے مال میں سے ثمن کی ادائیگی کر دے تو جائز ہے پس یہ بطریق اولیٰ ہے۔

اگر مؤکل نے وکیل کو کچھ نہ دیا اور اس کو حکم دیا کہ وہ اس کا دین ادا کر دے۔ پھر وکیل کہے کہ میں نے دین ادا کر دیا اور قرضخواہ اور مؤکل (مقروض) دونوں اس کی تکذیب کریں اور وکیل گواہ پیش کرے کہ اس نے صاحب دین کو ادائیگی کر دی ہے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے اور مؤکل دین سے بری ہو جائے گا اور وکیل اس مال کے لیے جو اس نے موکل کی طرف سے ادا کیا موکل پر رجوع کرے گا کیونکہ جو مشاہدہ سے ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو حس و مشاہدہ سے ثابت ہو۔ اور دین کی ادائیگی گواہی سے ثابت ہوئی ہے لہٰذا وکیل مؤکل پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور قرض خواہ اور مقروض) دونوں اس کی تکذیب کریں تو ان دونوں کے قول کو مع ان کی قسموں کے لیا جائے گا کیونکہ قبضے کا دعویٰ کر کے وکیل قرضخواہ کے ضمان کو واجب کرنا چاہتا ہے اور اس طرح وہ مؤکل پر سے دین کو ساقط کرنا چاہتا ہے اور یہ بطریق مقاصہ ہے یعنی یہ کہ قبضہ کرنے والے قرضخواہ پر مقبوض مضمون اور دین بن جائے اور وکیل کے لیے مؤکل کے ذمے اس کے بقدر دین ہو۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے برابر سرابر ہو جائیں اس صورت میں قرضخواہ بھی منکر ہے اور مؤکل بھی اپنے ذمے ضمان کے وجوب کا منکر ہے لہٰذا ان دونوں کا قول مع ان کی قسم کے لیا جائے گا یا اس طرح کہا جائے کہ وکیل اپنے اس قول سے کہ میں نے ادا کر دیا ہے قرضخواہ پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنا دین مقروض کے ہاتھ بیچ دیا ہے اور مشتری پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے دین کو قرضخواہ سے خرید لیا ہے اور وہ دونوں منکر ہیں لہٰذا قول ان دونوں کا مع ان کی قسم کے ہوگا۔ اور مؤکل علم پر حلف اٹھائے گا کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر ہوگا جو کہ قرضخواہ کا قبضہ ہے۔

اگر ادا کرنے میں مؤکل وکیل کی تصدیق کرے اور قرضخواہ اس کی تکذیب کرے تو مؤکل کا تصدیق کرنا خود اس پر تو واقع ہوگا قرضخواہ پر نہ ہوگا یہاں تک کہ وکیل موکل پر اس مال کے لیے رجوع کر سکتا ہے جو اس نے ادا کیا اور مؤکل ایک ہزار مزید کا تاوان قرضخواہ کو دے گا کیونکہ مؤکل نے اپنے حکم سے ادا کرنے میں وکیل کے دعویٰ کی تصدیق کی اور اس تصدیق کرنے میں وہ خود اپنے اختلاف تصدیق کرنے والا ہے لہٰذا اس کے حق میں ادائیگی ثابت ہوگئی لہٰذا قول قرضخواہ کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جامع صغیر میں ذکر ہے کہ وکیل مؤکل پر رجوع نہیں کر سکے گا اگرچہ موکل نے اس کی تصدیق بھی کی ہو کیونکہ رجوع کرنے کے حق کا مدار ادائیگی کے وجود پر ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں کیونکہ قرضخواہ منکر ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ قرضخواہ کا انکار خود اس کے اپنے حق میں تو وجود ادائیگی کے مانع ہے کیونکہ وہ منکر ہے اور مؤکل کے حق میں اس کے وجود کے مانع نہیں کیونکہ موکل اقرار کر رہا ہے اور ہر اقرار کرنے والے کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں حجت ہوتا ہے لہٰذا پہلی بات زیادہ مناسب ہے۔

ایک نے دوسرے کو کچھ مال دیا کہ اس کا دین ادا کر دے۔ پھر مؤکل نے خود دین ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کر دیا۔ تو اگر وکیل کو جو مؤکل نے کیا اس کا علم نہیں ہوا تھا تو وکیل پر ضمان نہیں ہوگا اور

مؤکل قرضخواہ پر رجوع کرے گا اس مال کے لیے جو اس نے وکیل سے لیا۔ اور اگر وکیل کو علم تھا کہ مؤکل نے خود ادا کر دیا ہے تو پھر وہ ضامن ہوگا کیونکہ موکل نے جب خود ادا کر دیا تو اس نے وکیل کو معزول کر دیا البتہ وکیل کی معزولی بغیر اس کے علم کے صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب اس کو موکل کے فعل کا علم ہو گیا تو اس کو معزولی کا علم ہو گیا اور وہ مال دینے میں زیادتی کا مرتکب ہوا لہٰذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور جب اس کو علم نہ ہو تو زیادتی نہ پائی گئی لہٰذا اس پر ضمان نہ ہوگا۔ یہ اس صورت کے مثل نہیں ہے کہ جب مؤکل نے وکیل کو زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے مال دیا پھر مؤکل نے خود ادا کر دی اور بعد میں وکیل نے بھی ادا کر دی کہ اس میں وکیل ہر صورت میں ضامن ہوگا خواہ اس کو موکل کے ادا کرنے کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ فقیر کو مال کا مالک بنا کر فرض کو ساقط کرنا ہے اور اس کے مؤکل کی جانب سے حاصل ہونے کے بعد وکیل سے فرض کے اسقاط کا ۔۔۔ تحقق نہیں ہوا لہٰذا وکیل کی جانب سے ادائیگی محض زیادتی بنی اور اس کے لیے اس پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک ادائیگی دین کا معاملہ ہے تو وہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں قابض پر قابل ضمان مال کی ادائیگی سے تعبیر ہے۔ اور قرضخواہ کو دیا ہوا مال اس کی جانب سے مقبوض ہے اور وہ مال کہ جس پر قبضہ ضمان کے اعتبار سے کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے مثل اس مال کے جس پر بھاؤ کی غرض سے قبضہ کیا گیا ہو۔ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ ادائیگی کی جہت سے مقبوض ہے اور جو ادائیگی کی جہت سے مقبوض ہو وہ قابض پر مضمون ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ادائیگی دین ایک قسم کے معاوضے کی تعبیر ہے اور یہ قسم مال کے عوض میں دین کی خرید ہے اور وکیل نے جس مال پر قبضہ کیا وہ خرید کی جہت سے کیا اور وہ مال جو جہت خرید سے مقبوض ہو وہ مشتری پر مضمون ہوتا ہے۔ اور وہ صورت اس کے خلاف ہے جب کہ مؤکل کی ادائیگی کے علم کے باوجود وکیل ادا کر دے کیونکہ اس صورت میں جہت ادائیگی کے معدوم ہونے کی بنا پر ضمان کی جہت سے قبضہ نہیں پایا گیا لہٰذا یہ صرف زیادتی ہوئی اور اس پر زیادتی کا ضمان آئے گا۔ اور قول وکیل کا معتبر ہوگا کہ اس کو موکل کی ادائیگی کرنے کا علم نہ تھا کیونکہ ضمان کی اپنے ذمے سے دور کرنے میں امین کا قول لیا جاتا ہے لیکن یہ قول قسم کے ساتھ لیا جائے گا۔ اسی بنا پر اگر مؤکل مرجائے اور وکیل کو اس کی موت کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ دین ادا کر دے تو اس پر ضمان نہ آئے گا اور اگر وہ اس کی موت کا علم ہوتے ہوئے ادائیگی کرے تو ضامن ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

غلام کی بیع کا وکیل جب کہے کہ میں نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا اور ثمن ہلاک ہو گیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو مؤکل نے غلام وکیل کے سپرد کر دیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ تو اگر اس نے غلام سپرد نہیں کیا تھا اور وکیل کہے کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن پر قبضہ کر لیا اور ثمن میرے قبضے میں ہلاک ہو گیا یا کہے کہ میں نے ثمن مؤکل کو دے دیا تو اس میں یا تو مؤکل اس کی تصدیق کرے گا یا تکذیب کرے گا۔ اگر وہ اس کی بیع میں تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن پر قبضہ کرنے میں تکذیب کرے یا ان دونوں امور میں تصدیق کرے لیکن ہلاکت ثمن میں تکذیب کرے۔ اگر موکل ان

تمام امور میں تصدیق کرے تو ثمن کی ہلاکت موکل کے مال میں سے ہو گی اور وکیل کے ذمے کچھ نہ ہو گا کیونکہ وہ اس کے پاس امانت کی حیثیت میں ہلاک ہوا ہے۔ اور اگر وہ ان تمام امور میں اس کی تکذیب کرے بایں طور کہ بیع میں اس کی تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن کے قبضے میں تکذیب کرے تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور مؤکل کے حق میں ثمن پہ قبضہ کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ وکیل کا اقرار خود اس کے حق میں اس کے خلاف جائز ہے۔ اور مشتری کو اختیار ہو گا چاہے تو دوبارہ موکل کو ثمن ادا کر دے اور اس سے مبیع لے لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور دونوں ہی صورتوں میں اس کو حق ہو گا کہ جو اس نے ادائیگی کی ہے اس کے لیے وکیل پر رجوع کرے۔ اسی طرح اگر وکیل بیع کا اقرار کرے اور دعویٰ کرے کہ موکل نے مشتری سے ثمن لے لیا ہے اور موکل اس بات سے منکر ہو تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور مؤکل پر قبضہ کرنے میں اس کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کی وجہ ذکر ہو چکی۔ اور مشتری کو اختیار ہو گا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اس صورت میں مشتری وکیل پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ وکیل کی جانب سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر موکل بیع اور قبض ثمن میں وکیل کی تصدیق کرے اور ہلاکت یا اس کو ادا کرنے میں وکیل کی تکذیب کرے تو دعویٰ ہلاکت میں یا موکل کو ادا کرنے میں قول وکیل کا مع اس کی قسم کے لیا جائے گا

کیونکہ وہ امین ہے اور مؤکل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ غلام مشتری کے سپرد کر دے کیونکہ بیع اور قبض ثمن اس کے وکیل کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو گئے اور مشتری کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ مؤکل کو دوبارہ ادائیگی کرے کیونکہ اس کے تصدیق کرنے سے ثمن کی اس کے وکیل کے قبضے میں وصولی مثل اس کے اپنے قبضے میں وصولی کے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب غلام وکیل کے سپرد نہیں کیا گیا تھا۔

جب غلام وکیل کے سپرد کیا جا چکا تھا پھر وکیل نے کہا کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن وصول کیا۔ پھر وہ ثمن میرے پاس ہلاک ہو گیا یا یہ کہا کہ میں نے وہ ثمن مؤکل کو دے دیا یا کہا کہ مؤکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کر لیا تو وکیل کی ان تمام امور میں تصدیق کی جائے گی اور غلام مشتری کے حوالے کر دیا جائے گا اور مشتری ثمن سے بری ہو جائے گا اور اس پر قسم نہ آئے گی۔ اس صورت میں جب مؤکل وکیل کی تمام امور میں تصدیق کر دے تو کوئی اشکال نہیں ہے۔ اسی طرح جب مؤکل بیع میں وکیل کی تکذیب کرے یا بیع میں اس کی تصدیق کرے لیکن قبض ثمن میں اس کی تکذیب کرے کیونکہ وکیل نے مشتری کے ثمن سے بری ہونے کا اقرار کیا ہے لہٰذا اس سے حلف

نہیں لیا جائیگا البتہ وکیل سے اس بات کا حلف لیا جائے گا کہ وہ جو دعوٰی کرتا ہے اس پر قسم کھالے تو
ثمن سے بری ہو جائے اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے ذمے موکل کے لیے ثمن کا
ضمان آئے گا۔ پھر اگر بعد میں مشتری کے قبضے میں غلام میں استحقاق نکل آیا تو مشتری ثمن کے لیے
وکیل پر رجوع کرے گا جب کہ وکیل نے اس سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو۔ اور وکیل موکل
پر ثمن کے اس ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا جو اس نے مشتری کو ادا کیا کیونکہ موکل نے قبض ثمن
پر اس کی تصدیق نہیں کی پس وکیل کا اقرار اس کے اپنے حق میں جائز ہے لیکن موکل پر رجوع کرسکنے کے
حق میں جائز نہیں۔ اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ موکل سے وکیل کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے
اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو وکیل نے جو ضمان ادا کیا ہے اس کے لیے موکل
پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے وکیل کا قبضہ خود اس کا قبضہ ہے۔ اور اگر وکیل نے خود قبضہ کرنے
کا اقرار نہیں کیا بلکہ یہ اقرار کیا کہ موکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا تھا تو مشتری وکیل پر رجوع
نہیں کرے گا کیونکہ اس نے اس سے ثمن وصول نہیں کیا اور موکل پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان
دونوں کا اقرار موکل کے خلاف جائز نہیں۔ اگر مبیع میں استحقاق نہ نکلے البتہ اس میں عیب پائے تو
مشتری کو حق ہے کہ وہ وکیل کے ساتھ مخاصمت (جھگڑا) کرے اور جب قضاء قاضی سے مبیع کو وکیل
پر رد کیا جائے گا مشتری وکیل پر ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا اگر وکیل نے اس سے ثمن وصول کرنے
کا اقرار کیا ہو اور وکیل کو حق ہوگا کہ جو ضمان اس نے ادا کیا ہے اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکے
اگر موکل نے وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور مبیع موکل کے لیے ہوگا۔ اور اگر موکل نے
وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو تو وکیل اس ضمان کے لیے جو اس نے ادا کیا موکل پر رجوع
نہ کر سکے گا۔ اور وکیل کو حق ہوگا کہ وہ موکل سے اس کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے پھر اگر موکل حلف
اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا اور اگر حلف اٹھالے تو رجوع نہیں کر سکے
گا۔ البتہ وہ غلام کو بیچے گا اور جو ضمان اس نے ادا کیا وہ غلام کی قیمت میں سے وصول کر لے۔ اگر
قیمت میں سے کچھ رقم زائد ہو تو وہ موکل کو لوٹا دے اور اگر قیمت ادا کردہ ضمان سے کم ہو تو کمی کو
پورا کرنے کے لیے کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا
اور اگر وکیل نے خود ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں کیا بلکہ موکل کے قبضہ کرنے
کا اقرار کیا تو مشتری ثمن کے لئے وکیل پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے وکیل کو ثمن ادا نہیں کیا تھا اور موکل
پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں کی موکل کے خلاف قبضہ کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور موکل
پر قسم ہوگی یقینی۔ پھر اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو مشتری اس
پر رجوع کر سکے گا اور مبیع موکل کے لیے ہوگا اور اگر وہ قسم کھالے تو مشتری اس پر رجوع نہ کر سکے
گا البتہ مبیع کو موکل کی ذمہ داری پر بیچا جائے گا طحاوی رحمہ اللہ نے فصل اول میں ذکر کیا کہ مشتری
مبیع کو بیچے گا صاحبین کے نزدیک۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق نہیں بیچے گا۔ اور انہوں نے
اس کو مفلس قرار دیتے ہوئے مدیون کے مال کی بیع کی مانند قرار دیا۔ لیکن اگر وکیل اس کی بیع کرے تو جائز
ہے کیونکہ جب قاضی کے حکم پر مبیع اس پر لوٹا دیا گیا تو اس کے پاس وکالت لوٹ آئی۔ پھر جب غلام کو بیچ دیا جائے

گا تو مشتری اس میں سے ثمن وصول کرے گا اگر وکیل نے موکل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور خود قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر وکیل نے قبض ثمن کا اقرار کیا اور مشتری کو ضمان ادا کیا تو ضمان کی جتنی مقدار اس نے ادا کی اتنی وہ غلام کی قیمت میں سے لے لے گا۔ اگر قیمت زائد ہو تو باقی مؤکل کو دے گا اور اگر قیمت کم ہو تو کسی پر رجوع نہ کر سکے گا۔

۳۔ دین کی ادائیگی کے وکیل کو جب موکل نے کچھ مال نہ دیا ہو جس میں سے اس کا دین ادا کر دے اور وکیل اپنے مال میں سے دین ادا کر دے تو جو اس نے ادائیگی کی اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ دوسرے کے مال سے دین کی ادائیگی کا حکم دینا اس غیر سے قرضہ طلب کرنا ہے اور قرض دہندہ مقروض پر اپنے قرضے کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

ایسے ہی وکیل بالشراء کا حکم ہے کہ جس کو ثمن نہ دیا گیا ہو یہ ادائیگی دین جو کہ ثمن ہے کے لیے توکیل ہے۔ اور ادائیگی دین کا وکیل جب اپنے مال میں سے ادائیگی کر دے تو وہ موکل پر رجوع کر سکتا ہے تو اسی طرح وکیل بالشراء بھی کر سکتا ہے اور اس کو حق حاصل ہے کہ مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو روک سکتا ہے یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو روکنے کا حق نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے مبیع وکیل کے پاس امانت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وکالت مؤکل پر ہو گی یہاں تک کہ ثمن اس سے ساقط نہیں ہو گا اور امین کو حق نہیں کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے طلب کرنے کے بعد روک سکے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا۔ (اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کو ادا کر دو۔ تو یہ مثل ودیعت کے ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ عقد کرنے والا ہے ثمن اس کے لیے واجب ہوا اس شخص پر جس کے لیے بیع کا حکم مبیع کے ضمان کے طور پر واقع ہوا۔ لہٰذا اس کو ثمن وصول کرنے کے لیے (مبیع کو) روکنے کا حق ہے جیسے بائع و مشتری میں ہوتا ہے اور جب وکیل اس کو روک لے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے تو وکیل پر اس کا ضمان آئے گا۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ ان کا کیفیت ضمان میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ہلاک شدہ مبیع مضمون ہو گا ضمان بیع کے ساتھ۔ ابو یوسف اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہو گا ضمان رہن کے ساتھ اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہو گا ضمان غصب کے ساتھ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ مبیع اس کے پاس امانت ہے اور امین کو امانت اس کے مالک سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ تو جب اس نے روکا تو وہ غاصب بنا اور مغصوب کا ضمان اسی کے بقدر آتا ہے یا تو اس کی مثل یا تو کی قیمت خواہ کچھ بھی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین کے عوض میں روکا گیا ہے کہ عین کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا اس پر ضمان ہو گا اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ جیسا کہ رہن میں ہوتا

ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین میں ثمن کے عوض میں روکا گیا ہے تو اس پر ضمان آئے گا بیع کا ضمان جیسا کہ بائع کے پاس مبیع کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح وکیل بالبیع جب بیع کر دے اور مبیع سپرد کر دے اور ثمن پر قبضہ کر لے۔ پھر مشتری کے پاس مبیع میں استحقاق نکل آئے تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اور اگر عین ثمن باقی ہو تو اس کو لے گا اور اگر وہ ختم ہو چکا ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت لے گا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

ان امور کا بیان جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ وکیل وکالت سے چند امور کی وجہ سے نکلتا ہے۔

۱۔ موکل کا اس کو معزول کرنا اور اس کو منع کرنا کیونکہ وکالت عقد غیر لازم ہے لہٰذا یہ فسخ اور معزولی دونوں کی متحمل ہے۔ معزولی کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں ایک وکیل کو اس کا علم ہونا کیونکہ معزول کرنا عقد کو فسخ کرنا ہے لہٰذا اسکا حکم لازم نہیں ہوگا مگر اس کے علم کے بعد مثل فسخ کے۔ جب موکل نے وکیل کو لازم کیا در آنحالیکہ وکیل موجود تھا تو وہ معزول ہو جائیگا اسی طرح اگر وکیل موجود نہ ہو اور مؤکل اس کا معزولی نامہ لکھ دے اور وہ تحریر اس کو پہنچ جائے اور وہ اس تحریر کے مندرجات کو جان لے تو معزولی ہو جائے گا کیونکہ غائب کی جانب سے خط و تحریر حاضر کی جانب سے خطاب کی مثل ہے۔ اسی طرح اگر اس کی طرف پیغام رساں کو بھیجا اور اس نے پیغام پہنچا دیا اور کہا کہ فلاں نے مجھے تیری طرف بھیجا ہے اور وہ کہتا ہے کہ میں نے تجھے وکالت سے معزول کر دیا ہے تو وہ معزول ہو جائے گا پیغام رساں خواہ کیسا ہی شخص ہو عادل ہو یا غیر عادل آزاد ہو یا غلام ہو بچہ ہو یا بڑا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس بات کے بعد کہ اس کو پیغام اس طور پر پہنچ گیا جو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ پیغام رساں بھیجنے والے کا قائم مقام اس کا ترجمان اور سفیر ہوتا ہے پس اس کی سفارت صحیح ہے بعد اس کے کہ اس کی ترجمانی خواہ کسی طور پر بھی ہو درست ہو۔ اگر اس نے نہ تو خط تحریر کیا اور نہ ہی کسی پیغام رساں کو بھیجا لیکن وکیل کو دو مردوں نے خواہ وہ عادل ہوں یا غیر عادل یا ایک عادل مرد نے معزولی کی خبر دی تو سب کے نزدیک وہ معزول ہو جائے گا خواہ وکیل خبر کی تصدیق کرے یا نہ کرے جب کہ خبر کی سچائی ظاہر ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں خبر واحد مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ عادل نہ ہو تو دو عادلوں کی یا ایک عادل کی خبر بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور اگر خبر دینے والا ایک غیر عادل ہو تو اگر وکیل اس کی تصدیق کرے تو معزول ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اور اگر تکذیب کرے تو معزول نہیں ہوگا اگرچہ خبر کی سچائی ظاہر ہو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک جبکہ خبر کی

سچائی ظاہر ہو تو معزول ہو جائے گا خواہ وکیل اس کی تکذیب کرے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر دینا معاملات کے قبیل سے ہے لہٰذا دیگر معاملات کی خبر کی طرح اس میں بھی عدد اور عدالت کی شرط نہیں ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر میں گواہی کی مشابہت پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں دی ہوئی خبر یعنی معزولی کے حکم کا التزام کرنا ہوتا ہے اور وہ حکم ہے تصرف سے رکنے کا لازم ہونا اور معزولی کی خبر کے بعد وکیل جو تصرف کرے اس کی ذمہ داری کا لازم ہونا لہٰذا یہ شہادت و گواہی کے مشابہ ہے پس اس کی شرائط میں سے ایک کا اعتبار ضروری ہے یعنی عدد یا عدالت اسی بناء پر شفیع میں بھی اختلاف ہے جب اس کو ایک غیر عادل شخص نے بیع کی خبر دی اور اس نے مخبر کی تصدیق نہیں کی اور شفعہ طلب نہیں کیا یہاں تک کہ اس کے نزدیک خبر کی سچائی ظاہر ہو گئی تو اس کو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا حق حاصل رہے گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح جب غلام بنی آدم میں کوئی جنایت کرے اور ایک غیر عادل شخص اس کے مالک کو خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے اور مالک اس کی تصدیق نہ کرے یہاں تک کہ وہ اس کو آزاد کر دے تو وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ فدیے کو اختیار کرنے والا بن گیا۔ اسی طرح غلام ماذون (اجازت یافتہ) کو جب ایک غیر عادل شخص کے ذریعے مالک کی جانب سے پابندی کی خبر ملے اور وہ اس کی تصدیق نہ کرے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ پابند نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ پابند ہو جائے گا۔

اگر موکل وکیل کو معزول کر دے اور معزولی پر گواہ بنالے درآنحالیکہ وکیل غیر موجود ہو اور کوئی شخص وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہ دے تو وہ معزول نہیں ہوگا اور معزولی کے بعد علم معزولی سے پیشتر اس کے تصرف تمام احکام میں جو ہم نے بیان کیے مثل ان تصرفات کے ہوں گے جو معزولی سے پیشتر ہوں۔ ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ موکل نے وکیل کو معزول کیا لیکن وکیل کو اس کی خبر نہ ہوئی اور اس نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا پھر وکیل کے پاس ثمن ہلاک ہو گیا اور مشتری کو سونپنے سے پیشتر غلام (مبیع) مر گیا تو مشتری کو حق ہوگا کہ ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کر سکے اور وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا جیسا کہ معزولی سے پیشتر ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ معزولی کی صحت کی شرط یعنی علم کے معدوم ہونے کی بناء پر معزولی صحیح نہیں ہوئی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وکالت کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی مرضی کے بغیر معزولی صحیح نہیں کیونکہ معزولی میں دوسرے کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا ہے جس کے لیے کوئی رستہ نہیں ہے۔ یہ مثل اس شخص کے ہے جو اپنا مال ایک شخص کے پاس جس کا دین اسکے اوپر ہے بطور رہن کے رکھے یا ایک عادل آدمی کے پاس رکھ دے اور مرتہن یا عادل کو اس کی بیع پر اور دین کی مدت پوری ہونے پر ثمن پر قبضہ

کرنے کا اختیار دے دے۔ پھر راہن اس شخص کو جس کو بیع کا اختیار دیا معزول کر دے تو اس کی معزولی صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر مدعی کے التماس پر مدعا علیہ وکیل بالخصومۃ مقرر کرے پھر مدعی کی غیر حاضری میں وکیل کو معزول کر دے تو اس کی معزول صحیح نہیں ہوگی۔

مشائخ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے ایک شخص کو وکیل بنایا پھر شوہر نے اپنی بیوی کی غیر موجودگی میں اس کو معزول کر دیا اور پھر غائب ہوگیا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی درست نہیں کیونکہ اس وکالت کے ساتھ عورت کا حق متعلق ہے تو یہ وکیل بالخصومۃ کے ساتھ مشابہ ہوا۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی صحیح ہے کیونکہ نہ تو وہ طلاق دینے پر مجبور ہے اور نہ اس کے لیے توکیل کرنے پر وکیل اس نے اپنے اختیار سے بنایا ہے لہٰذا اس کو معزول کرنے کا بھی اس کو حق ہے جیساکہ دیگر وکالات میں ہوتا ہے۔

اگر ایسی وکالت کے ساتھ وکیل بنایا کہ جس میں رجوع جائز نہ ہو جس کو فارسی میں وکیلی دمار سنت کہتے ہیں تو کیا معزول کرنے کا حق ہوگا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر یہ طلاق اور اعتاق میں ہو تو اختیار نہیں کیونکہ جب اس نے اس کو وکیل بنایا ایسی وکالت کے ساتھ جس سے رجوع جائز نہیں تو اس نے اس توکیل کے حکم کو ایک امر (معاملہ) کے ساتھ ملحق کر دیا۔ پھر اگر وہ اپنی بیوی کا امر (معاملہ) کسی شخص کے لیے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو طلاق دے یا اپنے غلام کا امر کسی شخص کے لئے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو آزاد کر دے تو اس کو اس سے رجوع کر لے کا حق نہیں۔ اور اسی طرح جب وہ ایک شخص سے کہے کہ اگر تو چاہے میری بیوی کو طلاق دے دے یا اگر تو چاہے تو میرے غلام کو آزاد کر دے تو پھر وہ اس کو معزول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر بیع شرا اجارہ اور نکاح وغیرہ میں ہو تو وہ معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ وہ ہر صورت میں معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ وکالت لازمی نہیں ہے بلکہ یہ اباحت ہے اور مباح کرنے والے کو حق ہے کہ مباح سے منع کر دے۔

اگر توکیل کے وقت یہ کہے کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو میرا وکیل ہے آئندہ کے لیے پھر اس کو معزول کر دیا تو معزول ہو جائے گا البتہ دوسری مرتبہ آئندہ کے لیے وکیل ہو جائے گا جیساکہ اس نے شرط رکھی تھی کیونکہ وکالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے۔ اور اگر مؤکل وکیل سے کہے کہ میں نے تجھے وکیل بنایا تھا اور تجھ سے کہا تھا کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو اس میں میرا وکیل ہوگا۔ اور میں نے تجھے ان سب سے معزول کر دیا تو وہ اس کے بعد وکیل نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل جدید ہو کیونکہ جس نے توکیل کو شرط کے ساتھ معلق کیا پھر اس کو شرط کے وجود سے پہلے وکالت سے معزول کر دیا تو وکیل معزول ہو جائے گا اور اس کے بعد شرط کے پائے جانے پر وکیل نہ بنے گا۔ اور بعض کا قول ہے کہ توکیل معلق میں شرط کے

وجود سے پیشتر معزول کرنے کا حق نہیں اور معزولی کے بعد وکیل آئندہ کے لیے اپنی وکالت پر رہے گا۔ پہلا قول اصح (زیادہ صحیح) ہے کیونکہ جب توکیل مرسل (یعنی جو کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو) میں اس کو معزول کرنے کا اختیار رہے تو توکیل معلق میں تو بطریق اولی ہوگا۔

۲۔ موکل کی موت۔ کیونکہ توکیل موکل کے امر سے تھی اور موت سے آمر کی اہلیت ختم ہوگئی لہٰذا وکالت باطل ہوجائے گی خواہ وکیل کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو۔

۳۔ موکل کا مستقل جنون مستقل جنون سے آمر کی اہلیت باطل ہوجائے گی ابو یوسف اور محمد رحمہما کے مابین مستقل جنون کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو مہینہ بھر تک رہے اور محمد رحمہ اللہ نے یوں تعریف کی کہ جو سال بھر رہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو جنون سال بھر تک رہے وہ تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولی ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہینے کی مدت وہ کم از کم مدت ہے کہ جس سے عبادت صوم ساقط ہوجاتی ہے لہٰذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولی ہے۔

۴۔ موکل کا مرتد ہوکر دار الحرب میں چلے جانا یہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وکیل وکالت سے خارج نہیں ہوتا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں۔ تو وکیل کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ پھر اگر مؤکل اسلام لے آئے تو وہ تصرفات نافذ ہوں گے اور اگر وہ ارتداد کی وجہ سے قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو تصرفات باطل ہوجائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوں گے لہٰذا اسی طرح وکالت بھی۔ اور اگر مؤکل عورت ہو جو مرتد ہوجائے تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا حتی کہ موکل مرجائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ عورت کا ارتداد اس کے تصرف کے نفاذ سے مانع نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عورت کا ارتداد اس شی میں مؤثر نہیں ہے جس پر نفاذ مرتب ہوتا ہے اور وہ شی ملک ہے۔

۵۔ موکل کا عجز اور اس پہ پابندی۔ مثلاً مکاتب نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر موکل (یعنی مکاتب) عاجز ہوگیا۔ اسی طرح اگر غلام ماذون نے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس پابندی لگادی گئی۔ وکالت سے خروج اس بنا پر ہوگا کہ عجز اور پابندی کی وجہ سے مال میں تصرف کرنے کا حکم دینے والے کی اہلیت باطل ہوگئی لہٰذا حکم باطل ہوجائے گا اور نتیجے میں وکالت باطل ہوجائے گا۔

۶۔ وکیل کی موت تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتی ہے۔

۷۔ وکیل کا مستقل جنون بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔

اگر وکیل مرتد ہوکر دار الحرب میں چلا جائے تو اس کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں الا یہ کہ مسلمان ہوکر لوٹ آئے کیونکہ اس کا معاملہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے کے

حکم سے پیشتر موقوف تھا۔ پھر جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو توقف زائل ہوگیا۔ اور وہ ایسا ہوگیا کہ وہ سرے سے مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔

اور اگر دارالحرب کے ساتھ الحاق کا حکم لگ چکا پھر وہ مسلمان ہوکر لوٹا تو کیا وکالت لوٹ آئے گی؟ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں لوٹے گی اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفس ارتداد وکالت کے منافی نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دارالحرب کے ساتھ اس کے لاحق ہونے سے پیشتر وکالت باطل نہیں ہوتی البتہ دارالحرب میں اس کا تصرف جائز نہیں ہوتا کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے تنفید دشوار ہے۔ پھر جب وہ لوٹ آیا تو مانع زائل ہوگیا اور اس کا تصرف جائز ہوگیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک نے دوسرے کو غلام کی کوفہ میں بیع کے لیے وکیل بنایا۔ وکیل نے اس کو کوفہ میں نہیں بیچا یہاں تک کہ وہ بصرہ چلا گیا تو اس کی بصرہ میں اس کی بیع کا اختیار نہیں ہوگا۔ پھر جب وہ کوفہ لوٹ آئے گا تو وہاں بیع کا اختیار ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکالت عقد ہے اور اس کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی بناء پر جس کے باطل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا یہ مثل نکاح کے لوٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

موکل اگر مرتد ہوکر دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے پھر مسلمان ہوکر لوٹ آئے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وکالت نہیں لوٹے گی۔ اور محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ لوٹ آئے گی محمد رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وکالت کا باطل ہونا مؤکل کی ملکیت کے باطل ہونے کی بناء پر ہے۔ تو جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو اس کی گذشتہ ملکیت بھی لوٹ آئی پس وہ ملکیت اپنے حقوق کے ساتھ لوٹ گی۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونا بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔ اگر وہ مرجائے تو لوٹنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی صورت میں ہوگا۔

۸- جس کام کے لیے توکیل کی ہے وکیل کے کرنے سے پہلے موکل خود اس کو کرلے۔ مثلاً اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنایا پھر موکل نے خود اس کی بیع کردی یا اس کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر یا مکاتب بنا دیا یا اس کو ہبہ کردیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلام میں استحقاق نکل آیا یا وہ اصل میں آزاد ہو۔ ان میں وکالت سے خروج اس وجہ سے ہے کہ وکیل مؤکل کی ملک کے زائل ہونے کی بناء پر تصرف سے عاجز ہوگیا پس وکالت کا حکم ختم ہوگیا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام ہلاک ہوجائے۔

اگر موکل اس کی بیع خود کردے پھر عیب سے قاضی کے فیصلے کے ساتھ وہ غلام اس پر لوٹا دیا جائے تو کیا وکالت لوٹ آئے گی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہیں لوٹے گی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی کیونکہ فسخ کی بناء پر لوٹنے والا بعینہ وہی

اول ہے لہٰذا اس کا لوٹنا مع اس کے حقوق کے ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موکل کا خود تصرف کرنا وکیل کی معزولی کو متضمن ہے کیونکہ اس نے جس کام کے لیے اس کو وکیل بنایا تھا اس سے اس کو عاجز کر دیا ہے۔ اور وکیل معزول ہونے کے بعد دوبارہ وکیل نہیں ہوتا مگر توکیل کی تجدید کے ساتھ۔ اور اگر وکیل بنایا تاکہ اس کا غلام ہبہ کر دے پھر موکل خود اس کو ہبہ کر دے پھر اپنے ہبہ میں رجوع کر لے تو وکالت نہیں لوٹے گی یہاں تک کہ وکیل کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ غلام ہبہ میں دے۔ امام محمد رحمہ اللہ کو ضرورت ہے کہ بیع اور ہبہ کے مابین فرق کریں اور فرق کی وجہ ان کے لیے واضح نہیں ہوئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی شئی کو خریدنے کے لیے وکیل بنائے پھر موکل خود اس کو خرید لے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی عورت کے ساتھ اس کا نکاح کرانے کے لیے وکیل بنایا پھر خود اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا۔ وکالت سے خروج کی وجہ یہ ہے کہ وکیل اس عورت کے ساتھ موکل کا نکاح کرنے سے عاجز ہوگیا پس وکالت باطل ہوگئی یہی صورت اس وقت ہے جب اپنے غلام کو آزاد کرنے یا مدبر بنانے یا اس سے کتابت کرنے یا ہبہ کرنے کے لیے وکیل بنایا پھر یہ کام خود ہی کر لیا اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی سے خلع کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی خلع کر لیا کیونکہ خلع حاصل کرنے والی عورت (مزید) خلع کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دے دی اور اس کی عدت ختم ہوگئی کیونکہ عورت تین طلاقوں کے بعد یا عدت ختم ہونے کے بعد طلاق کا احتمال نہیں رکھتی۔ حتیٰ کہ اگر شوہر ایک طلاق دے اور عدت ابھی باقی ہو تو وکالت قائم ہے کیونکہ عدت کے دوران عورت طلاق کا احتمال رکھتی ہے۔

اگر کتابت کے لیے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے غلام کو مکاتب بنایا پھر مکاتب (بدل کتابت ادا کرنے سے) عاجز ہوگیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ اس کو دوبارہ مکاتب بنائے اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کی شادی کسی عورت سے کر دے اور وکیل نے کر دی پھر موکل نے بیوی کو اپنے سے جدا کر دیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ وہ اس کا نکاح دوبارہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی فعل کا امر تکرار کا متقاضی نہیں ہوتا۔ تو جب ایک مرتبہ وہ فعل کر لیا تو امتثال امر ہوگیا اور آمر کا حکم پورا ہوگیا جیسا اوامر شرعیہ میں ہوتا ہے اس کے برخلاف جب اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنائے اور وکیل بنائے کی بیع کر دے پھر قاضی کے فیصلے کے سبب سے غلام کو لوٹا دیا جائے تو وکیل کو دوبارہ بیع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ قاضی کی قضاء کے سبب سے لوٹانا عقد کو سرے سے ہی مرتفع کر دیتا ہے اور اس کو ایسے کر دیتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں لہٰذا یہ تکرار نہیں یہاں تک کہ اگر بغیر قاضی کی قضاء کے اس پر لوٹا یا جائے تو وکیل

کو دوبارہ بیع کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ بیع جدید ہے اور وکالت تو پہلی بیع سے پوری ہوگئی لہٰذا بیع ثانی کا اختیار نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل کی تجدید ہو۔

۹۔ اس غلام کی ہلاکت کہ جس کی بیع یا اعتاق (آزاد کرنا) یا ہبہ یا تدبیر (مدبر بنانا) یا کتابت (مکاتب بنانا) وغیرہ کے لئے توکیل کی گئی ہو کیونکہ محل میں تصرف اس محل کی ہلاکت کے بعد متصور نہیں۔ اور ایسے محل میں تصرف کی وکالت کہ جس میں تصرف کا احتمال ہی نہیں محال ہے لہٰذا تصرف باطل ہوگا۔

پھر یہ امور جو ہم نے ذکر کئے کہ جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے علاوہ معزول کرنے اور منع کرنے کے ان میں وکالت سے نکلنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وکیل کو علم تھا یا نہیں لیکن بعض بعض کے مابین دوسری وجہ سے فرق واقع ہوتا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ جب مؤکل غلام کی بیع خود کرے اور وکیل کو اس کا علم نہ ہو پھر وکیل اس کی بیع کرے اور ثمن پر قبضہ کرلے پھر ثمن اس کے پاس ہلاک ہو جائے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پیشتر غلام مر جائے اور مشتری وکیل پر ثمن کے لئے رجوع کرے تو وکیل مؤکل پر رجوع کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو مدبر بنا دے یا آزاد کر دے یا اس میں استحقاق نکل جائے یا اصل میں آزاد ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ مؤکل مر جائے یا اس کو جنون لاحق ہو جائے یا وہ غلام کہ جس کی بیع وغیرہ کے لئے توکیل کی ہو مر جائے تو وکیل رجوع نہیں کر سکتا۔ فرق یہ ہے کہ وکیل اس صورت میں اگرچہ مؤکل کے تصرف سے معزول ہو چکا لیکن وہ اس کی جانب سے معزول ہے کہ اس نے اس کو بتلایا نہیں۔ لہٰذا وہ اس کے لئے اس ضمان کا کفیل بنا جو اس پر آئے گا پس وہ ضمان کفالت کے سلئے اس پر رجوع کرے گا کیونکہ ضمان غرور (دھوکہ) درحقیقت ضمان کفالت ہے۔ اور موت، غلام کی ہلاکت اور جنون وغیرہ میں غرور (دھوکہ) نہیں پایا جاتا۔ پس یہی فرق ہے۔

اگر وکیل بنایا کہ اس کا جو ایک شخص پر دین ہے وہ وصول کرلے پھر مؤکل نے مدیون کو مال ہبہ کر دیا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا اور وکیل نے مال وصول کر لیا اور پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہوگیا تو دین ادا کرنے والے کو حق ہوگا کہ وہ اس سلسلے میں مؤکل کی گرفت کرے اور وکیل پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کی نیابت کا قبضہ ہے کیونکہ اس نے مؤکل کے امر سے قبضہ کیا تھا۔ اور نائب کا قبضہ اصل کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ مؤکل نے مدیون کو ہبہ کرنے کے بعد خود اس سے وصول کیا۔ اگر ایسی صورت ہو تو مدیون مؤکل پر رجوع کرے گا تو زیر بحث مسئلے میں بھی ایسے ہی ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الصُلح

کتاب الصلح میں گفتگو کے چند عنوانات یہ ہیں۔

صلح کی انواع کا بیان۔

ہر نوع کی شرعیت کا بیان۔

رکن صلح کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم صلح کا بیان۔

عقد صلح اپنے وجود کے بعد جن امور سے باطل ہوتا ہے ان کا بیان۔

صلح کے باطل ہونے کے بعد یا شروع ہی سے صحیح نہ ہونے پر اس کے حکم کا بیان:

صلح کی انواع: ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ بنیادی طور پر صلح کی تین انواع ہیں۔ مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے انکار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے اقرار و انکار کے بغیر سکوت کے بعد صلح۔ اور ہر نوع اس بات سے خالی نہیں ہے کہ صلح یا تو مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہوگی یا مدعی اور اجنبی متوسط (درمیانی) کے ـــــ مابین ہوگی اگر صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک تینوں میں سے ہر نوع مشروع ہے جب کہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار اور سکوت کے بعد صلح کی ہے ان کے علاوہ کی نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار کے بعد صلح کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ صلح کا جواز ایسے حق کا تقاضا کرتا ہے جو ثابت ہو اور یہ انکار اور سکوت کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا انکار کی صورت میں تو اسلیے کہ حق ثابت ہوتا ہے دعویٰ سے اور انکار دعوے کا معارض ہے لہٰذا تعارض کے وقت حق ثابت نہیں ہوتا اور سکوت کی صورت میں اسلیے کہ حکم کے اعتبار سے ساکت بمنزلہ منکر کے ہے یہاں تک کہ اس کے خلاف گواہی مسموع ہوگی۔ لہٰذا اس کا انکار مدعی کے دعویٰ کے معارض ہوگا اور حق ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ مال دے بھی تو یہ باطل خصومت (مقدمے) کو دفع کرنے کے لیے ہوگا اور اس میں رشوت کے معنی پائے جاتے ہیں ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ کا ظاہر ہے کہ والصلح خیر (اور صلح خیر ہے) اللہ تعالیٰ عزشانہ نے جنس صلح کو خیریت کے ساتھ موصوف کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ باطل چیز خیریت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی لہٰذا اس نص کے ظاہر کی رو سے ہر صلح مشروع ہے سوائے اس کے کہ جسکی دلیل کی بناء

پر تخصیص ہو چکی ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خصوم کو لوٹا دو یہاں تک کہ وہ صلح کرلیں کیونکہ عدالتی فیصلہ ان کے مابین کینہ پیدا کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلق صلح کیطرف فریقوں کو لوٹانے کا حکم دیا اور یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ صحابہ کا اجماع ہوا اور قطعی حجت ہوا۔ نیز صلح کی مشروعیت خصومت اور جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہے۔ اور حقیقت میں جھگڑا ختم کرنے کے لیے صلح کی ضرورت انکار کے وقت پیش آتی ہے کیونکہ مدعا علیہ کا اقرار تو آپس میں مصالحت و تعاون ہے۔ لہٰذا یہ جواز کے زیادہ لائق ہے۔ اسی لیے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سب سے زیادہ جواز اس صلح کا ہے جو انکار کے بعد ہو۔ شیخ ابو منصور ماتریدی سمرقندی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے انکار کے بعد صلح کا انکار کرکے بنی آدم میں بغض اور عداوت پیدا کی ہے۔ امام شافعی رحمہ کا یہ کہنا کہ حق ثابت نہیں ہے اسپر ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ حق مدعی کے زعم میں ثابت ہے اور حق خصومت اور قسم دونوں اس کے لیے شریعت کی رو سے ثابت ہیں لہٰذا یہ ثابت شدہ حق پر صلح ہے اور مشروع ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط رکن کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مصالح (مصالحت کرنے والے) سے ہے بعض کا مصالح علیہ (جس پر مصالحت کی ہے) سے ہے اور بعض کا مصالح عنہ (جس کے بارے میں صلح ہو) سے ہے۔

مصالح سے متعلق شرائط رکن کی چند اقسام ہیں۔

۱۔ مصالحت کرنے والا عاقل ہو۔ یہ شرط تمام تصرفات کے لیے ہے لہٰذا مجنون اور ناسمجھ بچے کی صلح صحیح نہیں کیونکہ ان میں عقل نہ ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہلیت معدوم ہے۔ بلوغت شرط نہیں ہے اسلیے فی الجملہ بچے کی صلح صحیح ہے اور وہ (یعنی اس سے مراد) اجازت یافتہ بچہ ہے جب کہ اس کے لیے اس میں نفع ہو یا اس میں اس کا ظاہری نقصان نہ ہو۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب اجازت یافتہ بچے (صبی ماذون) کا کسی شخص پر دین واجب ہوجائے اور وہ بچہ اپنے بعض حق پر مصالحت کرلے تو اگر اس (بچے) کے لیے اس دین پر گواہ نہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ گواہوں کے معدوم ہونے کے وقت بچے کا حق صرف جھگڑے اور حلف کا رہ جاتا ہے جب کہ مال میں ان دونوں سے زیادہ نفع ہے۔

اور اگر بچے کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز نہیں کیونکہ (مصالحت کرکے دین میں سے کچھ کم کرنا تبرع اور احسان ہے اور بچہ تبرع نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ دین کو مؤخر کردے تو یہ جائز ہے خواہ اس کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ یہ صلح اور تاخیر کے درمیان بطور فرق کے ہے

کیونکہ دین کو مؤخر کرنا تجارت کے کاموں میں سے ہے اور ماذون (اجازت یافتہ) بچہ تجارت میں مثل بالغ کے ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اس کو نفس عقد میں میعاد مقرر کرنے کا اختیار ہوتا ہے بایں طور کہ میعاد پر (یعنی ادھار) بیع کرے پس اس کو عقد کے بعد بھی اس کا اختیار ہوگا بر خلاف دین میں کمی کرنے کے کہ یہ تجارت کے کاموں میں سے نہیں ہے بلکہ تبرع ہے اور بچہ اس کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عیب کی بناء پر وہ قیمت میں کچھ کمی کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بنا پر قیمت میں کمی کرنا بعض اوقات عیب دار مبیع کو واپس لینے سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے لہٰذا یہ تجارت ہی کا حصہ ہے۔ اور بچے کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر ماذون بچہ مسلّم فیہ میں راس المال پر مصالحت کرلے تو جائز ہے کیونکہ مسلم فیہ میں راس المال پر صلح عقد سلم کا اقالہ (واپس کرنا) ہے۔ اور اقالہ (واپس کرنا) تجارتی امور میں سے ہے۔ اسی طرح اگر وہ کوئی سودا خریدے اور اس میں عیب نکل آئے اور پھر وہ بائع سے اس کو واپس لینے پر مصالحت کرلے تو جائز ہے کیونکہ عام طور پر قیمت عیب دار مبیع سے زیادہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ اور اگر بائع اس کے ساتھ مصالحت کرے اور قیمت میں کچھ کمی کر دے تو بلا شک جائز ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے کمی کرنا بچے پر تبرع ہوگا لہٰذا صحیح ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ماذون بچے پر دین کا دعویٰ کیا اور بچے نے اس کا اقرار واعتراف کر لیا اور پھر اس سے مصالحت کر لی کہ وہ اس میں سے کچھ کم کر دے تو جائز ہے کیونکہ ماذون بچے کا دین کا اعتراف کرنا درست ہے لہٰذا یہ صلح بچے پر اس کے ذمے حق کا ایک حصہ کم کر کے تبرع کرنا ہوگا اور بچہ اس بات کا اہل ہے کہ اس پر تبرع کیا جائے۔ لہٰذا یہ صلح صحیح ہوگی۔

اسی طرح مصالحت کرنے والی کی حریت (آزاد ہونا) صلح کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کی صلح صحیح ہوتی ہے جب کہ اس میں منفعت ہو یا وہ تجارتی امور میں سے ہے۔ البتہ اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کم کر کے مصالحت کرے جب کہ اس کے پاس اس حق پر گواہ ہوں۔ اس کو تاجیل (قیمت ادا کرنے کے لیے میعاد مقرر کرنا) کا حق بھی ہوگا اور اسی طرح عیب کی بناء پر قیمت میں کمی کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر بائع اس سے ثمن کے کچھ حصے کو کم کرنے پر مصالحت کرلے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم ماذون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعوٰی کرے اور یہ ماذون ہو اور اس کا اقرار کر لے پھر اس سے مصالحت کرے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم ماذون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعوٰی کرے اور یہ ماذون ہو اور اس کا اقرار کرلے پھر اس پر مصالحت کرلے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ ماذون غلام کا دین کا اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے لہٰذا دین میں کچھ کمی کرنا مدعی کی جانب سے غلام پر دین کے اپنے حصے کو کم کرنے کا تبرع ہے پس یہ درست ہوگا۔ اگر مالک اس پر پابندی لگادے پھر کوئی شخص اس پر

دین کا دعویٰ کرے اور وہ محجور (پابند) ہوتے ہوئے اس کا اقرار کرلے پھر دین کے بارے میں مدعی سے مال پر مصالحت کرے تو اپنے اقرار کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے قبضے میں کچھ مال نہیں تو صلح نافذ نہیں ہوگی کیونکہ محجور (پابند) کا اقرار جب کہ اس کے پاس مال نہ ہو نافذ نہیں ہوتا اور جب اقرار نافذ نہیں ہوا تو صلح بھی نافذ نہیں ہوئی لہٰذا اس سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کی جانب سے اپنا اقرار بوجہ اقرار کرنے کی اہلیت رکھنے والے سے صادر ہونے کے صحیح ہے۔ ہاں مالک کے حق میں اس کے مانع ہونے کی وجہ سے وہ اقرار ظاہر نہیں ہوا۔ جب وہ آزاد ہوگیا تو وہ مانع زائل ہوگیا اور اس وقت اقرار ظاہر ہوجائے گا اور جب اس کے پاس مال ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ محجور (پابند) کا اقرار ہے اور حجر (پابندی) کی وجہ سے اجازت کے باطل ہونے کے بعد محجور کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محجور کا اقرار جب کہ اس کے قبضے میں کچھ مال ہو درست ہوتا ہے کیونکہ محجور غلام اقرار کرنے کا اہل ہوتا ہے کیونکہ اقرار کے ظہور سے مانع مالک کا حق ہوتا ہے۔ اور جب اس مال پر اس کا اپنا قبضہ ثابت ہے تو مالک کا حق اس کے اقرار کے ظہور کو روک دے گا کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ غلام اپنے اقرار میں سچا ہو تو یہ اس مال میں مالک کے حق کو ظاہر ہونے سے روک دے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جھوٹا ہو اور اقرار ظاہر نہ ہو۔ لہٰذا شک سے اس مال پر اس کا ثابت شدہ قبضہ باطل نہیں ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کے قبضے میں مال نہ ہو کیونکہ مالک کا قبضہ حقیقتاً ثابت ہے اور فی نفسہٖ اقرار میں قطعیت نہیں لہٰذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حقیقتاً ثابت شدہ قبضے کو باطل نہیں کرسکے گا۔

جتنی صورتیں ہم نے محجور غلام کی بیان کی ہیں ان تمام میں اس کا نظیر مکاتب غلام ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب تک مکاتب پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوجائے اور ایک شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے پھر دونوں اس بات پر مصالحت کرلیں کہ وہ دین کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ میں مہلت دے دے تو اگر مدعی کے پاس اس دین پر گواہ نہ ہوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ مکاتب جب عاجز ہوگیا تو وہ تصرف کرنے سے محجور ہوگیا لہٰذا اس کی صلح درست نہیں اور اگر مدعی کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ اگرچہ مکاتب عاجز ہوگیا ہے لیکن اپنے دیون (دین کی جمع) میں وہ خود خصم (فریق) ہے لہٰذا ان میں صلح کے ذریعے کچھ کمی کرانے کے تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہے۔

۲۔ بچے کے لیے مصالحت کرنے والا اس کو ظاہری نقصان پہنچانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی شخص کسی بچے پر دین کا دعویٰ کرے اور بچے کا باپ بچے کے مال پر اس کے دعویٰ پر مصالحت کرے۔ تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں اور باپ نے جو مال دیا ہے وہ مدعا کے برابر ہو یا اتنا زائد ہو کہ جس کو عام طور پر گوارا کرلیا جاتا ہے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں معاوضہ کا معنیٰ پایا

جاتا ہے اس لیے کہ مدعی کے لیے گواہی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہے اور باپ کو اختیار ہے کہ بچے کے مال میں سے معمولی سی زیادتی کے ساتھ معاوضہ ادا کر سکے۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو جائز نہیں کیونکہ گواہی نہ ہونے کی صورت میں صلح بچے کے مال میں سے تبرع و احسان واقع ہوگی جو کہ نقصان محض ہے لہٰذا باپ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر باپ نے خود مال میں سے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اس طرح اس نے بچے کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اس سے جھگڑے کو ختم کر کے نفع پہنچایا ہے۔

اگر بچے کا باپ بچے کا کسی شخص پر دین کا دعویٰ کرے اور پھر مصالحت کرے کہ اس میں سے کچھ کمی کر کے باقی لے لے تو اگر اس کے پاس دین پر گواہ ہیں تو یہ صلح جائز نہیں کیونکہ دین میں سے کچھ کم کرنا بچے کے مال میں سے تبرع کرنا ہوگا اور باپ کو اس کا اختیار نہیں۔ اور اگر وہ اس شی کا مثل (برابر) قیمت پر مصالحت کرلے یا معمولی کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور باپ کو بیع کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا اس کو صلح کا بھی اختیار ہوگا۔

بچے کے لیے جو دین ثابت ہو کیا باپ کو اس میں سے کمی کرنے یا اس سے بری کرنے کا اختیار حاصل ہے؟ تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔

یا تو وہ عقد باپ نے خود کیا ہو یا خود نہ کیا ہو۔ تو اگر باپ نے وہ عقد خود نہ کیا ہو تو پھر بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ دین میں کمی کرنا یا اس سے بری کرنا تبرع ہے اور باپ کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ (بچے کے حق میں) ضرر محض ہے۔ اور اگر باپ نے وہ عقد خود کیا ہو تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہ ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو بیع کے وکیل کے بارے میں ہے جب کہ وہ مشتری کے لیے ثمن میں کمی کر دے یا اس کو ثمن سے بری کر دے۔ اس کو ہم نے کتاب الوکالۃ میں ذکر کیا ہے حمل پھر کسی کی بھی صلح جائز نہیں خواہ مصالحت کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور اگرچہ وہ اس کے بعد زندہ پیدا ہوا ہو اور وارث بنا ہو اور تمام وصیتیں جائز ہو گئی ہوں کیونکہ اگر اس پر صلح صحیح ہو تو وہ یا تو حال کے اعتبار سے ہوگی یا ماں سے جدا ہونے کے وقت کے اعتبار سے ہوگی۔ پہلی صورت کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس پر صلح تنفیذ ولایت کے باب سے ہے اور فی الحال (یعنی حالت حمل میں) اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ صلح میں کسی وقت کی طرف اضافت نہیں ہو سکتی اور باپ جان اور جان سے کمتر میں قصاص وصول کر سکتا ہے جب کہ وصی جان میں قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے فرق یہ ہے کہ قصاص وصول کرنے میں بچے کی جان پر تصرف ہے زندہ کرنے کے ساتھ اور تحصیل تشفی کے ساتھ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ولکم فی القصاص حیاۃ (اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے) اسی طرح تشفی کی منفعت کا تعلق بچے کی جان سے ہے اور باپ کو بچے کی جان پر ولایت حاصل ہے جب کہ وصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے باپ کو بچے کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ وصی کو نہیں ہے البتہ جان سے کمتر میں وصی کو قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ

اموال کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اموال کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قصاص آزاد اور غلام کے اعضاء کے مابین جاری نہیں ہوتا اسی طرح عورت اور مرد کے اعضاء کے مابین بھی جاری نہیں ہوتا حالانکہ ان کے مابین جان میں قصاص جاری ہوتا ہے

اور آزاد میں جان سے کمتر میں قصاص وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ دیگر مالی حقوق میں کیا جاتا ہے اور اس میں جان میں وصول نہیں کیا جاتا۔ اور اعضاء میں قسم نہ کھانے پر فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مالی معاملات میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسے ہی کیا جاتا ہے اور قسم کھانے سے انکار پر جان میں فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ باپ کو جان میں اور جان سے کمتر (یعنی اعضاء) میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ جب اس کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار تو بطریق اولی ہوگا کیونکہ اس میں نفع زیادہ ہے۔ اسی طرح وصی کو جان سے کمتر میں قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ صلح میں نفع زیادہ ہے۔ کیا وصی کو جان میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار بھی ہے تو کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ نہیں ہے جبکہ جامع الصغیر میں ہے کہ ہے۔ اور یہی قدوری رحمہ اللہ نے بھی روایت کی ہے۔ تو جامع صغیر کی روایت کے مطابق قصاص وصول کرنے اور صلح کرنے کے مابین فرق کی احتیاج ہوگی۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ قصاص (بچے کی) جان پر تصرف ہے حیات اور تشفی کی تحصیل کے ساتھ اور وصی کو اس کی جان پر ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا قصاص وصول کرنے کا حق نہیں۔ رہی صلح تو وہ تو مال میں تصرف ہے اور وصی کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ واضح فرق ہے۔

صلح کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صلح قصاص سے عوض ہے تو جب اس کو قصاص لینے کا اختیار نہیں تو قصاص کا عوض لینے کا اختیار کیسے ہوگا۔

باپ یا وصی اگر قتل خطاء یا قتل شبہ عمد کی دیت سے کم پر مصالحت کریں تو یہ جائز نہیں کیونکہ کمی کرنا تبرع ہے اور ان کو یتیم کے مال میں اس کا اختیار نہیں۔ کمی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک ہی ہے برخلاف بیع کے ثمن میں معمولی کمی کے کہ ان کو اس کا اختیار ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دیت میں کمی کرنا ثابت شدہ نقصان ہے کیونکہ دیت کی مقدار متعین ہے لہٰذا اس سے کم کرنے میں نقصان ثابت ہے جب کہ بیع میں نقصان ثابت نہیں۔ کیونکہ بیع میں قیمت لگانے والوں میں اختلاف کی بنا پر عوض متعین نہیں ہوتا۔ جب عوض متعین نہیں تو نقصان بھی ثابت نہیں۔

۳۔ بچے کے لیے مصالحت کرنے والا ایسا شخص ہو جس کو اس کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہو مثلاً باپ دادا اور وصی کیونکہ صلح مال میں تصرف ہوتا ہے لہٰذا یہ اسی شخص کے ساتھ مختص ہوگی جس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہو۔

۴۔ مصالحت کرنے والا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد نہیں ہونا چاہیے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی صلح نافذ ہوگی۔ یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ نافذ ہوتے

ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نفاذ (مرض موت میں مبتلا) مریض کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جس پر جان کا قصاص آتا ہو۔ اس مسئلے کو انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کیا جائے گا۔ رہی مرتد عورت تو اس کی صلح بالاتفاق جائز ہے کیونکہ اس کا حکم حربی عورت کا حکم ہے البتہ جب مرتد عورت دارالحرب چلی جائے اور قاضی اس کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کا حکم لگا دے تو کچھ صلح باطل ہو جائے گی اور کچھ باقی رہے گی جیسا کہ حربی عورت کی صلح میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی بنا پر اس کے لیے اہل حرب کے احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔

فصل

شرائط مصالح علیہ (جس شئی پر مصالحت ہو)۔

۱۔ مصالح علیہ مال ہونا چاہیئے۔ لہٰذا شراب، مردار، خون، حالت احرام میں کیا ہوا شکار اور حرم میں کیا ہوا شکار اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے اس پر صلح درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ تو وہ چیز جو بیع میں عوض نہیں بن سکتی وہ صلح میں عوض بھی نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر غلام پر مصالحت ہوئی اور وہ آزاد نکلا تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی کیونکہ صلح اپنے محل پر واقع نہیں ہوئی۔ یہ برابر ہے کہ وہ مال عین ہو یا دین ہو یا کوئی منفعت ہو جو نہ عین ہو نہ دین ہو۔ کیونکہ مطلق معاوضوں میں عوض کبھی عین ہوتا ہے کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی منفعت ہوتی ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض معاوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہوتا ہے اور بعض پر نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا میں چند صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی صورت ضرور پائی جاتی ہے۔

۱۔ یا تو عین ہوگا اور یہ وہ ہے کہ جس کی مطلقاً یعنی جنس، نوع، صفت، مقدار اور استحقاق پر اعتبار سے تعیین کی جا سکتی ہے مثلاً سامان جیسے کپڑے اور غیر منقولہ جائیداد جیسے زمین و مکان اور جاندار جیسے غلام چوپائے اور قابل کیل (پیمائش) اشیاء مثلاً گندم جو وغیرہ اور قابل وزن اشیا مثلاً تانبا و لوہا وغیرہ۔

۲۔ یا دین ہوگا۔ یہ وہ ہے کہ جس کی تعیین نہ کی جا سکتی ہو مثلاً دراہم و دنانیر اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی مکیلی شی اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی وزنی شی علاوہ دراہم و دنانیر کے اور وصف بیان کیا ہوا کپڑا اور وصف بیان کیا ہوا جانور۔

۳۔ یا منفعت ہوگی۔

۴۔ یا ایسا حق ہوگا جو نہ عین ہو نہ دین ہو اور نہ ہی منفعت ہو۔

اور بدل (عوض) صلح یا تو عین ہوتا ہے یا دین ہوتا ہے یا منفعت ہوتا ہے اور صلح بھی یا تو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس کا انکار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس پر سکوت اختیار کرنے کے بعد ہوتی ہے۔

تو اگر دعویٰ عین کا ہو اور مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد مصالحت ہوئی ہو تو جائز ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا دین ہو جب کہ مقدار اور صفت معلوم ہو اور اگر بدل صلح جاندار اور کپڑے ہوں تو صلح اس وقت جائز ہو گی جب بیع سلم کی تمام شرائط کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دونوں فریقوں کی جانب سے اس صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا بدل صلح میں ثمن کے معنی پائے جاتے ہیں اور بیع میں یہ اشیاء ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں خواہ عین ہوں یا دین ہوں سوائے کپڑے اور جاندار کے کیونکہ اس شئی کے عوض میں جو اصل میں اعتبار سے مال ہو یہ ذمے میں بطور دین کے ثابت ہوتا ہے۔ اور کپڑے ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتے مگر جب کہ سلم کی شرط جیسے مقدار، وصف، مدت کا بیان ہو۔ کیلی اور موزونی اشیاء معاوضہ مطلق میں ذمے میں مطلقاً مدت کے بیان کے بغیر ثابت ہوتی ہیں مجلس میں اس پر قبضہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بیع صرف نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس پر قبضہ کے ترک میں دین کا دین سے افتراق ہے بلکہ یہ یا تو عین کا عین سے افتراق ہے یا عین کا دین سے اور یہ سب جائز ہیں۔

اور اگر دعویٰ دین کا ہو تو اگر دراہم یا دنانیر ہوں اور مصالحت ان کے بارے میں ہوئی ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو ان کے بارے میں مصالحت ان کے خلاف جنس پر ہوئی ہو یا ان کی جنس پر ہوئی ہو۔

اگر ان کے بارے میں ان کی مخالف جنس پر ہوئی ہو تو اگر ان میں مصالحت عین پر ہوئی تب تو جائز ہے کیونکہ عین پر صلح میں دین کے بعوض عین کی بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور وہ جائز ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ان سے صلح دین پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ یہ ایسی چیز کا بیچنے والا بنا جو اس کے پاس نہیں ہے کیونکہ دراہم و دنانیر تو ہمیشہ ثمن رہتے ہیں اور جس شئی پر مصالحت ہوئی وہ مبیع واقع ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں صلح ایسی شئی کی بیع واقع ہوئی جو بائع کے پاس موجود نہیں اور یہ ممنوع ہے۔

اور اگر ان کے بارے میں مصالحت ان ہی کی جنس پر ہوئی ہو تو اگر مصالحت دراہم پر ہوئی ہو تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ یا تو مصالحت اپنے حق کے بقدر پر ہوئی ہو یا اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر ہوئی ہو۔

اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق کے مثل پر ہوئی ہو بایں طور کہ کھرے ہزار درہم سے مصالحت کھرے ہزار درہم سے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں اور قبضہ بھی شرط نہیں کیونکہ یہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے اپنے ہی حق کو وصول کرنا ہے۔

اور اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو مثلاً کھرے

ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر ہوئی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اور اس کو اسی پر محمول کریں گے کہ اس نے اصل (یعنی مقدار) کے اعتبار سے اپنا بعض حق وصول کر لیا اور اصل اور وصف کے اعتبار سے باقی سے بری کر دے کیونکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستگی پر محمول کرنا چاہیئے۔ اگر ہم اس کو معاوضہ پر محمول کریں تو سود لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں وہ ہزار کو پانچ سو کے عوض میں بیچنے والا بنے گا جو کہ سود ہے۔ لہٰذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی سے بری کر دیا ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور یہ مؤجل بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت کا جواز معاوضہ کے طور پر نہیں ہے کہ یہ بیع صرف بن جائے۔

اسی طرح اگر مصالحت اپنے حق سے وصف کے اعتبار سے کمتر نہ کہ مقدار کے اعتبار سے کمتر پر ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں ہزار کھوٹے درہم پر ہو یا مقدار کے اعتبار سے کمتر نہ ہو وصف کے اعتبار سے کمتر یہ ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر مصالحت ہو تو جائز ہے اور اس کو بعض حصے کی وصولی اور بعض حصے کو کم کرنے یا اس سے بری کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ اور اصل و وصف کے اعتبار سے کمتر کو اختیار کرنا قبضے کے بغیر اور تاجیل کے ساتھ جائز ہے۔

اگر مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھوٹے درہم کے بدلے میں ڈیڑھ ہزار کھرے دراہم پر مصالحت کی یا وصف کے اعتبار سے تو جائز نہیں البتہ مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھرے درہم کے بدلے میں ڈیڑھ ہزار کھوٹے دراہم پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے کیونکہ یہاں یہ معاوضہ پر محمول ہے اس لیے کہ بعض کی وصولی اور بقیہ سے ابراء پر محمول کرنا محال ہے۔ اور اگر وصف کے اعتبار سے زائد ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً ہزار کھوٹے دراہم کے بارے میں ہزار کھرے درہم پر مصالحت کی تو جائز ہے اور نقد یا باہمی قبضہ شرط ہوگا یہاں تک کہ صلح اگر مؤجل کی اور مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو صلح باطل ہو جائے گی کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اور اگر وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد اور مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً ہزار کھوٹے کے بارے میں پانچ سو کھرے دراہم پر مصالحت کی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ ان کا پہلا قول یہ تھا کہ جائز ہے۔ پانچ سو کھرے والے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بعض حق کو کم کیا ہے یعنی پانچ سو کھوٹے دراہم کو تو پانچ سو کھرے باقی رہے مگر اس نے ادائیگی میں احسان کیا اور پانچ سو کھرے دیے پس اس سے منع نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر وہ اس (احسان) سے باز رہے تو اس پر صرف پانچ سو کھوٹے ہی رہیں گے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہزار کھوٹے کے بارے بارے میں پانچ سو کھرے پر مصالحت کھرے ہونے کی صفت سے عوض ہے اور یہ جائز نہیں کیونکہ

اپنی ہی جنس سے مقابلے کے وقت سودی اموال میں کھرے ہونے کی یا عمدگی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ جید ها و ردیئہا سواء (اس کے کھرے اور کھوٹے برابر ہیں)۔ لہٰذا شرعاً کھرے ہونے سے عوض اس کی قیمت کے ساقط ہونیکے سبب سے صحیح نہیں۔ اور جو شرعاً ساقط ہو اور جس کا عدم اصلی ہو یہ برابر ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طور پر صلح کو یا تو عین کی وصولی کہا جائے یا اس کو معاوضہ شمار کیا جائے اول کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس کا حق کھوٹے میں ہے نہ کہ کھرے میں۔ لہٰذا معاوضہ پر محمول کریں گے پس وہ ہزار کھوٹے دراہم کو پانچ سو کھرے دراہم کے عوض بیچنے والا بنے گا ——— اور یہ سود ہوگا۔

یہی حکم دنانیر کا ہے۔ اور دنانیر سے دنانیر پر مصالحت کی تمام مذکورہ صورتوں میں وہی حکم ہے جو دراہم کا ہے۔

اگر دراہم کے بارے میں دنانیر پر مصالحت کرے اور دنانیر کے بارے میں دراہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اگر ہزار درہم اور سو دنانیر کا دعویٰ کیا پھر ایک مہینے کی مدت تک سو درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے۔ اور جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو کمی کرنا شمار کیا جائے گا نہ کہ معاوضہ کیونکہ اگر اس کو معاوضہ بنایا جائے تو صلح باطل ہو جائیگی ایسا نہ سو میں سے کچھ تو دنانیر کا عوض ہو جائیں گے اور باقی دراہم سے عوض ہوں گے تو وہ ہزار درہم کو (مثلاً) پچاس درہم میں بیچنے والا بنے گا اور یہ سود ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستگی پر محمول کرنا چاہیئے اور زیر بحث صورت میں یہ ممکن ہے کہ اس میں دنانیر کو تو بالکلیہ چھوڑ دیا جائے اور باقی نو سو دراہم کو کم کرنا اور بعض دراہم جو کہ سو ہیں ان کی ادائیگی میں ایک مہینے تک کی مہلت قرار دیا جائے۔

اسی طرح اگر اس کے ذمے ہزار درہم اور ایک کر (تریسٹھ (۶۳) من کا پیمانہ) گندم ہو اور وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے۔ اور اس کے جواز کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس صلح کو نو سو درہم چھوڑنا اور ساقط کرنا شمار کیا جائے معاوضہ نہ بنایا جائے۔ اسی طرح گندم کے کر کے ساتھ بھی ایسا ہی سمجھا جائیگا کیونکہ مسلم فیہ کا بدل طلب کرنا جائز نہیں۔

اور اگر کسی کے ذمے دو آدمیوں کے مال ہوں ایک کے دراہم اور دوسرے کے دنانیر ہوں پھر وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو اس صلح کے جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو ایک کے حق میں معاوضہ شمار کیا جائے اور دوسرے کے حق میں چھوڑ دینا قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صلح کی رقم کو دونوں کے دراہم و دنانیر کے قرض کی قیمت کے بقدر کر لیا جائے۔ تو وہ مقدار جو دنانیر کے مقابلے میں ہوئی وہ ان سے عوض ہو جائے گی اور یہ بیع صرف ہوگی لہٰذا اس میں بیع صرف کی تمام شرطوں کی رعایت رکھی جائے گی اور مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ مقدار جو دراہم کے مقابلے میں ہوگی اس کو عوض بنانا جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہو جائے گا لہٰذا اس کے حق میں صلح کو کچھ حصے کو وصول کرنا اور بقیہ سے بری

بری کرنا شمار کیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ صلح جب اپنے حق کی جنس یعنی دراہم و دنانیر میں کم پر واقع ہو تو اس میں کچھ کے وصول کرنے اور باقی کے چھوڑ دینے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور صلح جب اپنے حق کی جنس میں زائد پر واقع ہو یا صلح اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس پر واقع ہو خواہ اپنا حق دین ہو یا عین ہو تو اس میں معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کو عین حق کے وصول کرنے اور باقی سے بری کرنے پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عین حق کو وصول کرنا تو اس کی جنس میں ہو سکتا ہے اور وہ موجود نہیں لہٰذا معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس جس امر کے ساتھ معاوضات جائز ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس کے ساتھ جائز ہو گی اور جس سے یہ معاوضات فاسد ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس سے فاسد ہو گی۔ ہم نے اس قاعدے پر بعض مسائل ذکر کئے ہیں۔

اسی بناء پر اگر ہزار نقد میں ہزار ادھار پہ مصالحت کر لے تو جائز ہے اور اس میں فوری ادائیگی کو ختم کرنا اور دین کے لیے میعاد مقرر کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا سمجھا جائے گا اس کو معاوضہ قرار نہ دیں گے۔

اگر ہزار نقد میں پانچ سو پر مصالحت کر لی تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جائز ہے اور یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر لیا اور بقیہ معاف کر دیا۔

اور جب پانچ سو پر مصالحت کی کہ مقروض وہ قرض دینے والے کو ادا کرے تو یا تو اس نے اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا ہو گا یا کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہو گا تو اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو صلح جائز ہے اور اس میں پانچ سو معاف کئے جاتے سمجھے جائیں گے کیونکہ یہ شرط لگانا کسی ایسی بات کا فائدہ نہیں دیتی جو پہلے سے موجود نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی شرط نہ لگائی جاتی تب بھی ادائیگی کرنا اس پر لازم ہوتا۔ لہٰذا اس شرط (یعنی یہ کہ کسی مہلت کے بغیر فوری ادائیگی کی شرط) کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

ایسے ہی اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے پانچ سو معاف کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے پانچ سو ادا کرے تو مذکورہ وجہ کی بناء پر یہی ہو گا۔

اور اگر وقت مقرر کرے مثلاً یوں کہا کہ میں نے تیرے ساتھ پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ تو وہ مجھے آج ہی ادا کر دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے آج تعجیل کے ساتھ دے دے۔ پھر یا تو اتنی ہی بات پر اقتصار کیا اور عدم کی شرط ذکر نہیں کی یا عدم کی شرط کی بھی تصریح کر دی اور یوں کہا کہ اور اگر تو نے مجھے آج ادائیگی نہ کی یا اگر تو نے آج میرے ساتھ تعجیل نہ کی تو تجھ پر ہزار رہوں گے۔ تو اگر دائن نے تصریح کی اور مدیون نے رقم ادا کر دی اور آج ہی تعجیل کی تو صلح نافذ ہو گی اور وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر مدیون نے رقم نہ ادا کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ مدیون پر ہزار درہم رہیں گے۔ اسی طرح کم کرنے کا حکم ہو۔

اور اگر دائن نے صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا اور عدم کی شرط کی تصریح نہیں کی تو اگر مدیون نے رقم دائن کو آج ہی ادا کر دی تو بالاتفاق وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ادائگی نہ کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو صلح باطل ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم بدستور باقی رہیں گے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح نافذ ہوگی اور اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعجیل کی شرط نے کسی ایسی چیز کا فائدہ نہیں دیا جو پہلے سے نہ ہو کیونکہ عقد کے حکم کی وجہ سے تعجیل اس پر واجب تھی لہٰذا اس کا ذکر اور عدم ذکر برابر ہے۔ اگر وہ اس کا ذکر نہ کرتا تو معاملہ وہ ہوتا جو ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ دائن یہ کہہ دے کہ "اگر تو نے یہ نہ کیا" کیونکہ عدم شرط پر تصریح کا معنی ہے کہ شرط کے عدم کے وقت مشروط کی نفی ہو لہٰذا اس کا فائدہ ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عاقل کے تصرف کی دلالت حال کی بنا پر تعجیل کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہے کہ شرط کے معدوم ہونے کے وقت عقد کا فسخ ہو کیونکہ عاقل (صاحب عقل) اپنے تصرف سے فائدہ کا قصد کرتا ہے لغو و عبث کا نہیں۔ اور اگر مذکور کو تعجیل کی شرط کے ظاہر پر محمول کریں تو یہ شرط لغو ہو گی کیونکہ تعجیل تو اس کے بغیر بھی ثابت تھی لہٰذا ظاہری طور پر تعجیل کی شرط کے ذکر کو تعجیل کے عدم کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کی شرط سمجھا جائے گا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا اس نے عدم کی شرط کی تصریح کی ہے اور یوں کہا کہ اگر تو نے تعجیل نہ کی تو ہمارے درمیان صلح نہ ہوگی اور اگر معاملہ ایسا ہوتا تو جیسی اس نے تصریح کی ویسا ہی ہوتا لہٰذا زیر بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ فسخ کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے عقد (صلح) کو معلق کرنا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ہزار کے عوض میں بیع کرے اس شرط کے ساتھ کہ مشتری تین دنوں تک ثمن کی ادائگی کر دے اور اگر نہ کی تو ان کے درمیان بیع نہ ہوگی۔ اور نہ جائز ہے بوجہ شرط کے فسخ پر داخل ہونے کے نہ کہ عقد پر۔ تو ایسا ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی طرح دائن اگر مدیون سے کفیل لے اور کفیل پر شرط لگائے کہ اگر اس نے مہینے کے آخر تک ادائیگی نہ کی تو اس پر کل مال جو کہ ہزار ہیں آئے گا تو یہ جائز ہے اور کفیل کے ذمے ہزار لازم ہوں گے اگر مدیون نے ادائیگی نہ کی کیونکہ دائن نے مہینے کے آخر تک پانچ سو کی عدم ادائیگی کو ہزار کی کفالت کے لیے شرط بنایا ہے۔ تو جب شرط پائی گئی تو مشروط بھی ثابت ہو گیا۔

اور اگر کفیل نے ہزار کی ضمانت دی پھر دائن نے کہا کہ میں نے تجھ سے پانچ سو کم کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے مہینے کے آخر تک پانچ سو ادا کر دے اور اگر تو نے ایسا نہ کیا تو تجھ پہ ہزار ہوں گے تو یہ پہلے مسئلے سے بھی زیادہ چلتا ہے کیونکہ دائن نے یہاں کم کرنے کو تعجیل کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ شرط ہے مہینے کے آخر تک پانچ سو کی ادائگی۔ اور اس شرط کے عدم کو اس نے

کمی کے فسخ کو شرط بنایا ہے جب کہ پچھلے مسئلے میں اس نے عقد کے لیے جو کہ ہزار کی کفالت ہے عدم تعجیل کو شرط بنایا تھا۔ اور عقد کے مقابلے میں فسخ شرط کو زیادہ قبول کرنے والا ہے۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ پچھلے مسئلے کی بنسبت زیادہ پختہ ہے۔

اسی طرح اگر وہ مال کی قسطیں بنا دے خواہ کفیل ہو یا نہ ہوا اور شرط لگائے کہ اگر تو نے مجھے ہر قسط اس کے وقت پر ادا نہ کی تو کل مال انقد ادا کرنا ہوگا تو یہ اس کی شرط کے مطابق جائز ہے کیونکہ اس نے قسط میں خلل کو اس پر کل مال کی فوری ادائگی کے لیے شرط بنایا ہے۔ اور یہ صحیح ہے۔

اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار ہوں اور وہ یہ کہے کہ تو مجھے کل پانچ سو ادا کر دے اس شرط کے ساتھ کہ تو باقی رقم سے بری ہوگا۔ تو اگر وہ اس کو اگلے دن پانچ سو کی ادائگی کر دے تو وہ بالاتفاق بقیہ رقم سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے ادائگی نہ کی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک اس کے ذمے ہزار ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

اگر یہ کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سو ادا کر دے تو تو باقی رقم سے بری ہے یا یہ کہا کہ جب بھی تو ادا کرے۔ اور اس نے اس کو پانچ سو ادا کر دیئے تو وہ بقیہ پانچ سو سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ دائن اس کو بری کر دے۔ اور اگر ایسی ہی بات اس نے اپنے مکاتب سے کہی اور اس نے پانچ سو ادا کر دیئے تو وہ بقیہ رقم سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ مالک اس کو بری کر دے اگر یہ برائت کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جو باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ صلح، حط (کمی کرنا) یا امر کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ جیسا کہ گزر چکا یہ براءت کی شرط کے ساتھ تعلیق نہیں ہے۔

اگر اپنے مکاتب سے کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سو ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ پانچ سو ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ آزاد کرنے کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو مکاتب کے حق میں صحیح ہے۔

اگر کسی کے دوسرے پر ہزار مؤجل ہوں اور وہ مقروض انکے بارے میں مصالحت کرلے تو یہ دو میں سے ایک صورت سے خالی نہیں ہوگی یا تو ان میں مصالحت اپنے حق سے کمتر پہ ہوگی یا پورے حق پر ہوگی اور دونوں میں سے ہر صورت میں یا تو تعجیل کی شرط ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر مقدار کے اعتبار سے یا وصف کے اعتبار سے یا مقدار اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پہ مصالحت کی اور جس پر صلح واقع ہوئی اس کی تعجیل شرط نہیں کی تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا شمار ہوگا اور اس کو حق ہوگا کہ وقت آنے پر باقی رقم وصول کرلے۔ اور اگر تعجیل کی شرط لگائی تو صلح باطل ہوگی اور دائن پر واجب ہوگا کہ جو رقم اس نے لی ہے وہ واپس کر دے اور وقت آنے پر اپنے راس المال کے لیے رجوع کرے کیونکہ اس میں مدت کا معاوضہ ہے اور وہ ہے کمی کے ساتھ تعجیل جو کہ جائز نہیں کیونکہ مدت مال نہیں ہے۔ اور اگر اپنے پورے حق پر مصالحت

کی تو جائز ہے اگرچہ تعجیل[1] کی شرط بھی لگائی ہو۔

اگر ہزار مؤجل کے بارے میں ہزار معجل پر صلح ہو تو جائز ہے لیکن شرط ہے کہ مجلس سے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ اسی قاعدے پر دنانیر کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر کسی کے ذمے مستہلک (وہ شی جس کو ضائع یا خرچ کر لیا ہو) کی قیمت ہو۔ تو اگر مستہلک قیمت والی شی ہو (یعنی ایسی شی جس کی مثل نہیں ہوتی)

پھر مصالحت کی تو اگر مصالحت کی تو دنانیر پر ہو خواہ نقد ہوں یا موجل تو صلح جائز ہے کیونکہ ضائع کرنے والے کے ذمے استہلاک سے پیشتر بھی صورت و معنی کے اعتبار سے تلف شدہ شی واجب الردتھی اور استہلاک کے بعد بھی ایسے ہی ہے تاکہ متعلقہ مماثلت ثابت ہو سکے۔ پھر تلف کرنے والا چونکہ ضمان ادا کرنے سے اس شی کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا اب جب صلح کی تو بعینہ اپنے حق پر صلح کی (کہ جس شی کا وہ مالک بننے والا ہے اس کے عوض پر صلح کی) لہٰذا صلح جائز ہے خواہ کسی طور پر ہو۔

اگر مصالحت دراہم و دنانیر کے علاوہ پر ہو تو اگر وہ عین ہے تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے اور اگر دین ہو (یعنی جس کی تفصیل بیان کی گئی) ہو تو یہ بھی جائز ہے لیکن مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

اور اگر اس پر مستہلک کی مثل واجب ہو تو اگر وہ ذوات الامثال (وہ اشیا جن کی مثل ہوتی ہے) میں سے ہو جیسے کیلی اور موزونی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا تو اس میں صلح کا حکم وہی ہے جو گندم کے کر میں صلح کا حکم ہے پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ جب مدعا دین ہو علاوہ دراہم و دنانیر کے تو اگر وہ مکیلی ہے مثل گندم کے ایک کر کے پھر اس کے بارے میں مصالحت کی تو یہ یا تو اسی کی جنس میں ہوئی یا اس کی غیر جنس میں۔ پھر مصالحت اگر اسی کی جنس میں ہوئی تو یا تو اپنے حق کے بقدر میں ہوئی یا اس سے کم میں ہوئی یا اس سے زائد میں ہوئی۔ اگر مصالحت مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق کی مثل پر ہوئی تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے بعینہ اپنا حق وصول کیا ہے۔ اور اگر مصالحت وصف و مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر ہو تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا ہوگا معاوضہ نہیں ہوگا اس کی وجہ وہ ہے جو دراہم کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اور قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ مؤجل ہوگا۔ اور اگر مصالحت مقدار کے اعتبار سے نہیں بلکہ وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر ہو تو یہ بھی جائز ہے اور یہ عین اپنے حق کو وصول کرنا اور اس کو صفت سے بری کرنا ہوگا پس قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ جائز ہے یہاں تک کہ صلح تاجیل یا ترک تاجیل سے باطل نہیں ہوتی اور اس کو اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا اعتبار کیا جائے گا۔

اور اگر مقدار وصف دونوں کے اعتبار سے یا صرف مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر

---

[1] تعجیل کی ضد یعنی مدت مقرر کرنا۔

مصالحت ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر مصالحت اپنے حق سے زائد پر صرف وصف کے اعتبار سے ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً گھٹیا گندم کے ایک کر میں مصالحت بڑھیا گندم کے ایک کر پر ہو تو جائز ہے اور اس میں دین سے دین کے عوض افتراق سے بچنے کے لیے معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر اس میں مصالحت موجل کر پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرانا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ دراہم و دنانیر میں ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ دین کا اکثر حصہ نقد ہو اور اگر اکثر حصہ مؤجل ہو پھر وہ اپنے حق کے بعض حصے یا اس کے کل کے بارے میں مصالحت کرلے تو اس میں بغیر کسی فرق کے وہی تفصیل ہے جو ہم نے ہزار درہم موجل میں مصالحت کے ضمن میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب گندم کے کر کے بارے میں میں مصالحت اسی کی جنس پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحت اپنے حق کی جنس کے خلاف پر ہوئی ہو تو اگر گندم کا کر جو اس کے ذمے تھا وہ مسلم فیہ تھا تو یہ کسی حال میں بھی جائز نہیں کیونکہ مسلم فیہ کی جنس کے خلاف پر مصالحت معاوضہ ہوگی اور اس میں مسلم فیہ پر قبضہ سے پیشتر اس کے بدل کا طلب کرنا ہوگا۔ البتہ صلح اگر راس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرانا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ دراہم و دنانیر میں تو جائز ہے اور قبضہ شرط ہے اگرچہ وہ معین و مشار الیہ ہوں کیونکہ دراہم و دنانیر تعیین سے بھی متعین نہیں ہوتے اور ان پر قبضہ کا ترک دین کے عوض میں دین سے افتراق ہے۔

اور اگر وہ مکیلات میں سے ہو اور معین ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ذمہ میں موصوف ہو تو مصالحت پھر بھی جائز ہے۔ اگر ذمے دراہم و دنانیر ہوں پھر ان میں کسی مکیلی یا موزونی جو ذمے میں موصوف ہو تو جائز نہیں۔ اس صورت اور پچھلی صورت کے مابین فرق یہ ہے کہ اس صورت میں یہ مبیع ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے مقابل ثمن ہے۔ اور مبیع وہ چیز ہوتی ہے جس کے مقابل ثمن ہو اور اس کے مقابل ثمن نہیں ہے لہٰذا یہ مبیع بھی نہیں ہوگا۔

اگر سامان وحیوان کے قبیل سے ہو تو اگر متعین ہو تو جائز ہے اور اگر دین ہو تو وصف بیان کردہ کپڑوں میں صلح جائز ہوگی جب کہ بیع سلم کی شرائط کو پورا کیا گیا ہو البتہ دین بعوض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ حیوان جس کا وصف بیان کیا گیا ہو اس میں صلح کسی حال میں جائز نہیں کیونکہ یہ مال کے عوض کے طور پر ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب کہ مدعا موزونی ہو اور ذمے میں موصوف (وصف بیان کردہ) دین ہو۔ پھر اس میں مصالحت اسی کی جنس یا اس کی خلاف جنس پر ہو تو اس میں وہی پوری تفصیل ہے جو ہم نے موصوف مکیلی میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب مکیلی یا موزونی اور ذمے میں موصوف دین ہو۔ اور اگر مدعا کپڑا بطور مسلم فیہ کے ہو پھر اس میں مصالحت کی تو یا تو مصالحت اسی کی جنس پر ہوئی یا اس کی مخالف جنس

پر ہوئی. اگر اسی کی جنس پر ہوئی تو اس کی تین صورتیں ہیں یا تو اپنے حق کی مثل پر صلح ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر یا اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو۔ اگر مصالحت باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق کی مثل پر ہوئی ہو مثلاً عمدہ ہروی کپڑے میں مصالحت عمدہ ہروی کپڑے پر ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنا حق بعینہ وصول کیا ہے۔ اسی طرح باعتبار مقدار و وصف کے یا صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے کمتر پر صلح کی ہو تو جائز ہے اور اس کو یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی کو چھوڑ دیا ہے اور اصل و وصف کے اعتبار سے بری کر دیا ہے۔ اور مسلم فیہ میں ابراء صحیح ہے کیونکہ اس پر قبضہ واجب نہیں ہے۔ اور اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً گھٹیا کپڑے کے بارے میں مصالحت نصف عمدہ کپڑے پر کی تو جائز ہے برخلاف دراہم و دنانیر اور کیلی موصوف اور موزونی موصوف (یعنی جن کا وصف بیان کیا گیا ہو) کے مثلاً کھوٹے ہزار میں کھرے پانچ سو پر مصالحت کی یا گھٹیا گندم کے کر میں عمدہ گندم کے نصف کر پر مصالحت کی یا گھٹیا لوہے میں نصف عمدہ لوہے پر مصالحت کی تو جائز نہیں۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ ان صورتوں میں جواز سے مانع جو کہ عمدگی کا عوض ہونا ہے جائز ہے کیونکہ ربویہ (سودی) کے علاوہ اموال میں عمدگی کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت قیمت ہوتی ہے برخلاف اموال ربوی کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام اموال میں عمدگی کی بھی قیمت ہو کیونکہ یہ مرغوب صفت ہے جس کے مقابلے میں عوض خرچ کیا جاتا ہے مگر صاحب شریعت نے اموال ربویہ میں اس کے قابل قیمت ہونے کے اعتبار کو تعبداً ساقط کر دیا ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ جیدھا و ردیہا سواء (ان کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے)۔ لہٰذا یہ وصف قاعدے کے مطابق اموال ربویہ کے غیر میں متقوم باقی رہا۔ اور اس کا عوض صحیح ہے۔

اگر باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک گھٹیا ہروی کپڑے میں دو عمدہ ہروی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے لیکن قبضہ مجلس میں شرط ہے کیونکہ اس کے جواز کا طریقہ معاوضہ ہے اور جب جنس ایک ہو تو ادھار حرام ہوتا ہے لہٰذا قبضہ ضروری ہے۔ تاکہ سود لازم نہ آئے۔

اسی طرح اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ ہروی کپڑے کے بارے میں دو گھٹیا ہروی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ کپڑے میں ایک عمدہ کپڑے پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے اس لیے کہ اس کو اپنے عین حق کے وصول کرنے پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ زیادتی پر اس کا حق نہیں تھا لہٰذا اس کو معاوضہ پر محمول کریں گے تاکہ سود لازم نہ آئے اور مذکورہ وجہ کی بناء پر قبضہ شرط ہوگا۔

اور اگر اپنے حق کی جنس کے خلاف پر خواہ وہ کچھ بھی ہو مصالحت کی تو جائز نہیں خواہ وہ دین ہو یا عین ہو کیونکہ اس میں قبضہ سے پیشتر مسلم فیہ کا استبدال (بدل طلب کرنا) ہے جو کہ جائز نہیں البتہ اگر صلح

راس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ راس المال پر مصالحت بیع سلم کا اقالہ و فسخ ہو گا استبدال نہیں ہو گا۔

اگر مدعا قتل خطاء یا شبہ عمد کی وجہ سے ذمے میں موصوف حیوان ہو پھر مصالحت کی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو دیت میں مقررہ و مفروض ہے اسی پر مصالحت کی یا جو دیت میں سرے سے مقرر و مفروض نہیں اس پر مصالحت کی مثلاً دس ہزار درہم یا ہزار دینار یا سو اونٹ یا دو ہزار بکریاں یا دو سو جوڑے پر مصالحت کی تو صلح جائز ہے اور یہ قاضی کی تعیین کی طرح درحقیقت مقررہ انواع میں سے حق واجب کے لیے نوع کی تعیین ہے لہٰذا جائز ہے اور قاتل کی رضا کے ساتھ اس کو بالفعل اختیار کرنا اپنے عین حق واجب کو وصول کرنا ہے۔ اسی طرح اگر مفروض سے کمتر پر مصالحت کی تو یہ اپنے بعض عین حق کو وصول کرنا اور باقی کو چھوڑنا شمار ہو گا۔ اور اگر مفروض سے زائد پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر قاضی کی ان انواع میں سے کسی نوع کی تعیین کے بعد مصالحت کی تو اگر مصالحت اپنے معین حق کی جنس پر ہو تو اگر اس کی مثل ہو یا اس سے کمتر ہو تو جائز ہے۔ اور اگر اس سے زائد پر ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر اپنے حق کی جنس پر ہو تو اگر وہ منجملہ مفروض کی جنس میں سے ہو مثلاً قاضی نے سو اونٹوں کی تعیین کی اور مصالحت سو گایوں یا اس سے زائد پر کی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہو گا کیونکہ قاضی کی تعیین سے اونٹ متعین اور واجب ہو گئے اور کچھ اور واجب نہ رہا۔ لہٰذا گائیں بدل و عوض ہوں گی اس سے جو ذمے میں واجب ہو (یعنی اونٹ)۔ پس یہ معاوضہ ہو گا۔ اور دین بعوض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہے۔ اسی طرح اگر مصالحت جنس مفروض کے علاوہ پر ہوئی مثلاً دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی کیلی یا موزونی پر مصالحت ہوئی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہو گا اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہو گا۔ اور اگر اونٹوں کی قیمت پر یا اس سے کچھ زائد قیمت پر کہ جو عام طور پر برداشت کر لی جاتی ہے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اونٹوں کی قیمت دراہم و دنانیر ہوتے ہیں اور یہ اونٹ کی ہم جنس نہیں ہیں لہٰذا ان پر صلح معاوضہ ہو گا پس جائز ہے خواہ کم ہوں یا زائد اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اونٹوں کے بارے میں ذمے میں دراہم پر صلح کی اور قبضہ سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے تو جائز ہے اگرچہ یہ دین بعوض دین سے افتراق ہے کیونکہ یہ معاوضہ نہیں ہے بلکہ اپنے عین حق کو وصول کرنا ہے کیونکہ ذمے میں جو حیوان واجب ہوتا ہے وہ اگرچہ دین ہے لیکن دین لازم نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص کے ذمے یہ دین ہو وہ اگر اس کی قیمت لے آئے تو قبول کرنے والے پر اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے برخلاف دیگر دیون کے لہٰذا یہ حقیقت کے اعتبار سے دین بعوض دین سے افتراق نہیں۔ یہ اس صورت میں تھا جب قاضی نے قاتل پر اونٹوں کا فیصلہ دیا۔ اگر قاضی نے اس پر دراہم و دنانیر کا فیصلہ دیا پھر مصالحت دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی ایسے کیلی یا موزونی پر ہوئی یا گائے پر ہوئی جو اس کے پاس موجود نہیں تو جائز نہیں کیونکہ ان اشیاء کے مقابل دراہم و دنانیر ہیں جو ثمن ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ

اشیاء مبیع ہونے کے لیے متعین ہیں۔ اور وہ مبیع جو کہ معین نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں مگر سلم کے طریقے سے۔ یہ اس صورت میں تھا کہ جب مصالحت دیت کے باب میں کسی مفروض پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحت ایسی شے پر ہو جو سرے سے مفروض نہ ہو مثلاً دراہم و دنانیر کے علاوہ اور کوئی مکیلی یا موزونی شی جس کو قاضی کی تعیین سے پیشتر فرض میں کوئی دخل نہیں ہے تو جائز ہے اگرچہ اس کی قیمت مفروض سے زائد ہو لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے لہٰذا جائز ہے اور وجہ مذکورہ کی بناء پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر قاضی کی تعیین کے بعد ہو تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

جو ساری باتیں ہم نے بیان کی ہیں۔ ان میں مدعا علیہ کے دعویٰ سے انکار یا اس سے سکوت کرتے ہوئے مصالحت کرنے پر وہی حکم ہے جو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے صلح کا حکم ہے۔

مذکورہ بحث اس صورت میں تھی کہ بدل صلح مال ہو خواہ عین ہو یا دین ہو۔ اور جب بدل صلح منفعت ہو مثلاً متعین غلام کی خدمت یا معین جانور کی سواری یا مدت معلوم کے لیے زمین پر زراعت یا مکان میں سکونت پر مصالحت ہو تو صلح جائز ہے اور یہ صلح اجارہ کے معنی میں ہوگی خواہ صلح مدعا علیہ کے دعویٰ سے اقرار یا انکار یا سکوت کے بعد ہو کیونکہ اجارہ کہتے ہیں عوض کے بدلے میں منفعت کی تملیک کو اور یہ بات موجود ہے۔ مدعا علیہ کے اقرار کی صورت میں تو ظاہر ہے کیونکہ بدل صلح دعویٰ کا عوض ہو گیا۔ اسی طرح انکار کی صورت میں یہ مدعی کے حق میں اجارہ ہے اور مدعا علیہ کے حق میں خصومت (مقدمہ) اور قسم کا بدل ہے۔ ایسے ہی سکوت کی صورت میں ہے کیونکہ ساکت منکر کے حکم میں ہوتا ہے خواہ مدعا عین ہو یا دین ہو لیکن منفعت کی تملیک کبھی عین کے عوض میں ہوتی ہے اور کبھی دین کے عوض میں جیسا کہ تمام اجارات میں ہوتا ہے۔

اور اگر مدعا منفعت ہو تو اگر دونوں منفعتیں مختلف جنس کی ہوں جیسا کہ مکان کی سکونت میں مصالحت غلام کی خدمت پر ہو جائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر ہم جنس ہوں تو ہمارے نزدیک جائز نہیں اور اس مسئلہ کا قاعدہ و دلیل کتاب الاجارات میں مذکور ہے۔

اور جب منافع پر صلح میں اجارہ کا اعتبار کیا جائے تو صلح ان تمام امور سے صحیح ہوگی جن سے اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان امور سے فاسد ہوگی جن سے اجارہ فاسد ہوتا ہے۔ اور غلام کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ آزاد کرنے کی صحت ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے اور وہ قائم ہے۔ تو یہ اجرت پر دیے ہوئے یا مرہون غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہوا۔ البتہ اس کو بیچنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بیع کا جواز قبضے کے بعد ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں لہٰذا اس کی بیع صحیح نہیں جیسا کہ اجرت پر دیے ہوئے یا مرہون غلام میں ہوتا ہے۔ اور مدعی کو حق حاصل ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجرت پر دے دے کیونکہ جب غلام کی منفعت اس کی مملوکہ ہوگئی تو اس کو حق ہے کہ چاہے تو خود اس کو حاصل کرے اور چاہے تو کسی دوسرے کو تملیک کر دے جیسا کہ اجرت پہ لیے ہوئے غلام میں ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق بھی ہے کہ وہ صلح

کی مدت کے دوران مدعا علیہ کو غلام بطور اجرت کے دے دے اور اس سے صلح اسی طرح باطل نہیں ہوگی جس طرح کسی دوسرے کو اجارہ پر دینے سے باطل نہیں ہوتی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صلح باطل ہو جائے گی جیسا کہ اگر مدت اجارہ میں اجارہ پر دینے والے کے ہاتھ ہی اجارہ پر دے دے تو یہ بالاجماع جائز نہیں اور پہلا اجارہ باطل ہو جائے گا اور مستاجر پر کچھ اجرت نہ آئے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں ہوگا۔

مدعی کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے گا۔ کتاب الاجارہ میں ہے کہ جس شخص نے خدمت کے لیے غلام اجرت پر لیا تو اس کو اختیار نہیں کہ غلام کو اپنے ساتھ سفر پر لے جا سکے کیونکہ سفر و حضر کی خدمتوں میں تفاوت ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق یہ ہے کہ خدمت کے لیے اجارہ پر لیے ہوئے غلام کے ساتھ سفر کرنے میں آجر کو ضرر لاحق ہوتا ہے کیونکہ اجارہ میں مستاجر کے واپس کرنے کا خرچہ و مشقت آجر پر ہوتی ہے اور بسا اوقات واپس لے جانے میں خرچہ اجرت سے بھی زائد ہو جاتا ہے تو آجر کو اس سے نقصان ہوگا لہٰذا اس سے ضرر کو دور کرنے کے لیے مستاجر کو غلام کو اپنے ساتھ سفر لے جانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ بات زیر بحث مسئلہ میں معدوم ہے کیونکہ واپس کرنے کا خرچہ غلام کے مالک پر نہیں ہوگا لہٰذا یہ اس غلام کے مشابہ ہو گیا جس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہو یا جو مرہون ہو۔ اور ان دونوں کو سفر پر لے جایا جا سکتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے کے قبضے میں مکان پر دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعا علیہ جس کے قبضے میں مکان ہے وہ اس مکان میں ایک سال رہائش رکھے پھر وہ مکان مدعی کے حوالے کر دے تو جائز ہے کیونکہ مدعی اپنے زعم میں تصرف کرنے والا اپنے مدعا علیہ کے لیے ایک سال کی منفعت کے بدل کے ساتھ اور مدعا علیہ مشروط مدت میں اپنے لیے منفعت کو وصول کرنے میں خود اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک اپنے زعم کے مطابق اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے لہٰذا جائز ہے۔

۲۔ مصالح علیہ متقوم ہو۔ لہٰذا مسلمان کے ساتھ خمر و خنزیر پر صلح صحیح نہیں کیونکہ یہ مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں۔ اسی طرح اگر سرکہ کے ایک مٹکے پر مصالحت ہوئی اور اس میں شراب نکل آئی تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ صلح اپنے محل پر واقع نہیں ہوئی۔

۳۔ مصالح علیہ مصالحت کرنے والے کا مملوک ہو حتیٰ کہ اگر مال پر مصالحت کی پھر مدعی کے قبضے کے دوران اس میں کسی غیر کا استحقاق نکل آیا تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ وہ صلح کرنے والے کی ملکیت نہیں تھا لہٰذا واضح ہوا کہ صلح صحیح نہیں ہوئی۔

۴۔ مصالح علیہ معلوم ہونا چاہیے کیونکہ عوض کی جہالت تنازع کا باعث بنتی ہے لہٰذا عقد کے فساد کا موجب ہے الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو جو قبضہ اور تسلیم (سپرد کرنے) کی محتاج نہ ہو جیسے کہ دو آدمی ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر ایک حق کا دعویٰ کرتا ہو پھر دونوں اس پر

مصالحت کرلیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر جس کا دعویٰ کرتا ہے اس کو (بدل) صلح بنالے اس کے عوض میں جس کا دعویٰ اس کا ساتھی اس پر کرتا ہے تو صلح صحیح ہے اگرچہ مجہول وغیر معلوم ہے کیونکہ بدل عوض کی جہالت خود اپنی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ مانع اس بنا پر ہے کہ وہ اس تنازع کا باعث بنتی ہے جو تسلیم اور تسلم (سپرد کرنے اور قبضہ کرنے) کے لیے ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایسا مال ہو جو تسلیم و تسلم سے مستغنی ہو اور جھگڑے کا باعث نہ بنتا ہو تو وہ جواز کے مانع نہ ہوگا۔

البتہ جان اور جان سے کمتر میں قصاص پر صلح میں بدل میں کچھ جہالت کا تحمل ہو سکتا ہے جیساکہ باب النکاح میں مہر میں اور خلع میں اور مال پر آزاد کرنے میں اور کتابت میں اس کا تحمل ہو سکتا جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔

اگر مصالحت مسیل (پانی کے بہاؤ) یا نہر سے پانی لینے پر ہو حالانکہ مسیل و نہر کی ذات میں اس کا کوئی حق نہ ہو یا یہ کہ اس دیوار پر فلاں شہتیر ڈالے گا یا یہ کہ اس کا پرنالہ اس کے گھر میں اتنے دن بہے گا تو جائز نہیں کیونکہ ان صورتوں میں جس شی پر صلح واقع ہوئی ہے وہ قبض و تسلیم کا محتاج ہے لہٰذا اس کی جہالت کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے اس کی بیع بھی صحیح نہیں پس اس پر صلح صحیح نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شی کی بیع و شراء جائز ہے اس پر صلح بھی جائز ہے اور جس کی بیع و شراء جائز نہیں اس پر صلح بھی جائز نہیں۔

فصل

مصالح عنہ سے متعلق شرائط

۱۔ وہ بندے کا حق ہو اللہ عزوجل کا حق نہ ہو خواہ وہ مال ہو عین یا دین یا ایسا حق ہو جو نہ مال عین ہو نہ دین ہو۔ یہاں تک کہ زنا۔ چوری اور شراب پینے کی حد میں صلح صحیح نہیں مثلاً کسی زانی کو یا کسی دوسرے کا مال چرانے والے چور کو یا شراب پینے والے کو پکڑا پھر اس سے مال پر مصالحت کر لی کہ وہ اس کا معاملہ حاکم کی طرف نہیں لے جائیگا اس صلح کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حد اللہ تعالیٰ جل شانہ کا حق ہے اور اللہ عزشانہ کے حقوق میں صلح جائز نہیں کیونکہ صلح کرنے والا صلح کے ذریعے اپنے حق میں تصرف کرتا ہے یا تو اپنے کل حق کو وصول کر کے یا کچھ حق کو وصول کر کے اور باقی حق کو ساقط کر کے یا پھر معاوضہ کے طریقے پر۔ اور یہ سب باتیں (اپنے علاوہ) کسی غیر کے حق میں جائز نہیں۔

اسی طرح اگر حد قذف میں مصالحت کی مثلاً ایک نے دوسرے پر قذف کیا پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کر لی کہ وہ اس سے درگزر کرے گا تو جائز نہیں کیونکہ اگرچہ اس میں بندے کا

بھی حق ہے لیکن غلبہ اس میں اللہ تعالیٰ کے حق کو ہے اور جو امر مغلوب ہو شریعت کی رو سے وہ عدم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ صلح ان حقوق کے حکم میں ہو گی جو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور ان میں صلح کا احتمال نہیں اسی طرح اس میں بھی نہیں ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی گواہ کے ساتھ کہ جو اس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے مال پر مصالحت کی تاکہ وہ اس کے خلاف گواہی نہ دے تو یہ باطل ہے کیونکہ گواہی دینے میں گواہ اللہ تعالیٰ عزشانہ کا حق ادا کرتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے واقیموالشہادۃ للّٰہ (اور گواہی قائم کرو اللہ کے لیے اور اللہ عزوجل کے حقوق میں صلح باطل ہے اور گواہ پر واجب ہے کہ جو مال اس نے لیا ہے اس کو واپس لوٹا دے کیونکہ وہ اس نے ناحق لیا ہے۔ اور اگر قاضی کو اس کا علم ہو جائے تو وہ اس کی گواہی کو باطل کر دے کیونکہ یہ فسق ہے الا یہ کہ توبہ کرے جو مقبول ہوتی ہے۔

تعزیر میں مصالحت جائز ہے کیونکہ یہ بندے کا حق ہے۔ اسی طرح جان اور جان سے کمتر میں قصاص میں مصالحت بھی صحیح ہے کیونکہ قصاص بندے کا حق ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا ایسا مجہول ہو کہ جس میں جہالت کثیر نہ ہو مثلاً اگر قصاص میں مصالحت غلام پر ہو یا ہروی کپڑے پر ہوئی تو جائز ہے کیونکہ نوع کا بیان کرنے سے جہالت میں قلت آگئی کیونکہ مطلق غلام سے درمیانہ غلام اور مطلق ہروی کپڑے سے درمیانہ ہروی کپڑا مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا جہالت قلیل ہو گی اور صلح صحیح ہو گی۔ اور اس کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس کا درمیانہ دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

اگر مصالحت کپڑے پر یا جانور پر یا مکان پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ کپڑے اور جانور اجناس ہیں کہ جن کے تحت مختلف انواع ہوتی ہیں اور نوع کی جہالت کثیر ہوتی ہے لہٰذا یہ جواز کے مانع ہو گی اسی طرح مکانات کی جہالت بوجہ جگہوں کے اختلاف کے کپڑے اور جانور میں جہالت کے ساتھ ملحق ہے۔ پس وہ جواز کے مانع ہو گی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو نکاح کے باب میں مہر کے ذکر کی صحت کے مانع ہے وہ قصاص میں صلح کی صحت کے مانع بھی ہے۔ اور جو وہاں مانع نہیں وہ یہاں بھی مانع نہیں کیونکہ وہ جس پر صلح واقع ہوا اور مہر دونوں میں سے ہر ایک ایسی چیز سے بدل واجب ہوتا ہے جو مال نہیں ہے اور جہالت خود اپنی وجہ سے صحت کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ نکاح کے باب میں شریعت میں مہر مثل کا حکم آیا ہے حالانکہ اس کی مقدار مجہول ہے بلکہ جہالت جو صلح کی صحت کے مانع ہے تو اس وجہ سے ہے کہ یہ جھگڑے کا باعث ہے۔ اور نکاح اور قصاص میں صلح کی بنیاد چشم پوشی پر ہے جیسا کہ انسان اپنی جان کیساتھ ایسی چشم پوشی (عفو و درگذر) کرتا ہے جو عام طور اپنے مال کے ساتھ نہیں کرتا لہٰذا قلیل جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی اور جواز کے مانع نہیں ہے برخلاف بیع

حبالت کہ جو تسلیم و قبضہ کا احتمال نہیں رکھتی وہ صلح کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

۲. مصالح عنہ مصالحت کرنے والے کا حق ہو۔

۳. مصالح عنہ مدعی کا حق ہو جو محل میں ثابت ہو لہٰذا جو اس کا حق نہ ہو یا اس کا حق محل میں نہ ہو تو اس میں صلح جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دی اور عورت نے شوہر کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ بچہ اس شوہر کا اس سے ہے اور شوہر انکار کرے پھر عورت نسب میں کسی شی پر مصالحت کرے تو صلح باطل ہوگی کیونکہ نسب بچے کا حق ہے عورت کا نہیں لہٰذا وہ دوسرے کے حق پر عوض لینے کا اختیار نہیں رکھتی نیز صلح یا تو اسقاط ہوتا ہے یا معاوضہ اور نسب میں ان میں سے کسی کا بھی احتمال نہیں ہوتا۔

اگر شفیع اس شفعہ میں جو اس کے لیے ثابت ہوا اگر کسی شی پر مصالحت کر لے اس شرط پر کہ وہ مکان مشتری کے لیے چھوڑ دے تو صلح باطل ہے کیونکہ محل میں شفیع کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس کے لیے تو صرف حق تملیک ثابت ہے اور وہ محل میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ وہ تو ولایت کی تعبیر ہے اور ولایت والی کی صفت ہے لہٰذا اس میں صلح کا احتمال نہیں برخلاف قصاص میں صلح کے کہ اس میں استیفاء کے حق میں محل یعنی قاتل مملوک بن جاتا ہے لہٰذا حق محل میں ثابت ہوتا اور اس طرح اس میں صلح کے ذریعے عوض لینے کا اختیار ہوتا ہے پس دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسی طرح کفیل بالنفس اگر مال پر مصالحت کر لے اس شرط کے ساتھ کہ طالب اس کو کفالت سے بری کر دے گا تو صلح باطل ہے کیونکہ طالب کے لیے کفیل بالنفس کی جانب صرف مکفول بنفسہ کی ذات کو تسلیم کرنے کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور یہ ولایت مطالبہ کی تعبیر ہے جو کہ والی کی صفت ہے لہٰذا اس میں مصالحت جائز نہیں۔ پس یہ شفعہ کے مشابہ ہوا۔ اور آیا کفالت باطل ہو جائے گی تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق باطل نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے سقوط پر بغیر عوض کے راضی نہیں ہوا اور عوض اس کو ملا نہیں لہٰذا اس کا حق بھی ساقط نہیں ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق باطل ہو جائے گی کیونکہ ابراء کی صحت عوض پر موقوف نہیں لہٰذا ابراء صحیح ہوگا اگرچہ اس کو عوض نہ ملا ہو تو جب یہ صحیح ہے کہ ابراء اسقاط ہے تو ساقط واپس پلٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

اسی بناء پر اگر کسی شخص کا رستے پر سائبان یا چھجہ ہو ــــــ یا اس کا پرنالہ ہو اور اس کے ساتھ کوئی شخص جھگڑا کرے اور اس کو ہٹا دینے کا ارادہ کرے اور مالک اس سے مال پر مصالحت کر لے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ رستہ آگے سے کھلا ہوگا یا آگے سے بند ہوگا تو جب وہ آگے سے کھلا ہو اور [illegible] ان میں سے کوئی شخص اس کے ساتھ جھگڑا کرے اور اس کو ہٹانے کا ارادہ کرے پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کر لے تو صلح باطل ہے کیونکہ کھلے رستے کی ذات کا کوئی مسلمان مالک نہیں ہوتا ان کو تو محض گزرنے کا حق ہوتا ہے اور یہ حق ایسا نہیں ہے جو رستے کی ذات میں ثابت ہو بلکہ یہ ولایت مرور (یعنی گزرنے کے اختیار) کی تعبیر ہے اور یہ گزرنے والے کی صفت ہے لہٰذا اس میں صلح جائز نہیں۔ پھر اس صلح

کے باب کے کہ وہ قیمت کم کرانے اور تنگی کرنے پر مبنی ہے کیونکہ وہ مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہے اور انسان اپنے مال کے ساتھ وہ تنگی کا معاملہ کرتا ہے جو اپنی جان کے ساتھ نہیں کرتا پس یہی فرق ہے۔ اور توفیق دینے والے تو پس اللہ عزوجل ہیں

اور جب بدل کی جہالت کے کثیر ہونے کے سبب سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہو جاتی ہے اور نکاح میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے البتہ ان کے مابین ایک وجہ سے فرق ہے کیونکہ اگر وہ قصاص میں خمر یا خنزیر پر مصالحت کرے تو صحیح نہیں اور کوئی اور شی واجب نہیں ہوگی جب کہ اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور خمر یا خنزیر کو مہر بنائے تو مہر صحیح نہیں ہوگا اور مثل واجب ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ خمر جب بدل صلح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کا ذکر باطل ہو گیا اور صلح کے لفظ کو معافی سے کنایہ بنانا ممکن ہے۔ اور معافی کے بعد کچھ اور واجب نہیں ہوتا۔ رہا لفظ نکاح تو اس میں معافی کے معانی نہیں اور اگر ہو تو دوسرے کے حق کو معاف کرنا صحیح نہیں لہٰذا نکاح مہر کے ذکر کے بغیر رہ جائے گا۔ پس مہر مثل واجب ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ سرے سے مہر کا ذکر نہ کرے۔ پس یہ دونوں کے درمیان یہ فرق کیا۔

اور برابر ہے خواہ بدل صلح دیت کی مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زائد ہو کیونکہ فرمان الٰہی ہے۔

فرمان باری فمن- عفی لہ یعنی جس کو دیا گیا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے اور فرمان باری فاتباع بالمعروف یعنی چاہیے کہ اس کا پیچھا کرے یہاں مصدر امر کے معنی میں ہے۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے ولی کو جب کہ اس کو "کوئی شی" دی جائے اتباع بالمعروف کا حکم دیا ہے اور شی کا لفظ قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے۔ پس آیت قصاص میں قلیل و کثیر پر صلح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یہ قتل خطا اور شبہ عمد کے برخلاف ہے کہ ان میں اگر دیت سے زائد پر مصالحت کرے تو جائز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ خطا اور شبہ عمد میں بدل صلح دیت سے عوض ہوتا ہے اور دیت کی مقدار متعین ہے کہ اس سے زائد نہیں ہوتی۔ لہٰذا مقرر مقدار سے زائد سود ہوگا۔ رہا قصاص میں بدل صلح تو وہ قصاص کا عوض ہوتا ہے اور قصاص مال کی جنس میں سے نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا بدل مال کی مقرر مقدار سے زائد ہو جائے لہٰذا سود کا تحقق نہیں ہوگا۔ پس یہی فرق ہے۔

مصالح عنہ کا معلوم ہونا صلح کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے پر کسی عین میں حق کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے اس کا اقرار کر لیا یا اس کا انکار کیا پھر معلوم مال پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ صلح جیسے معاوضہ کے طریقے سے صحیح ہوتی ہے اسی طرح اسقاط کے طریقے سے بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہاں ایک بدل کے مجہول ہونے سے معاوضہ کے طریقے سے تصحیح ممکن نہیں لہٰذا اسقاط کے طریقے سے تصحیح ہوگی۔ اور یہ اس جھگڑے کا باعث نہیں ہوگا جو کہ تسلیم و تسلم و قبضہ سے مانع ہے کیونکہ ساقط ہونے والے میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اس شی میں

صلح میں فائدہ بھی کوئی نہیں ہے کیونکہ اگر صلح کے ذریعے اس ایک کا حق ساقط ہو گیا تو باقی لوگوں کو اکھیڑنے کا حق باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس چھجے والے سے مال پر مصالحت کرے تاکہ اس سے اکھیڑنے اور ہٹانے کا حق لے لے تو صلح باطل ہے کیونکہ ہٹانا اس پر واجب تھا تو اس پر مال لینا رشوت ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ رستہ کھلا ہو۔ اور جب رستہ آگے سے بند ہو پھر راہ گیروں میں سے کوئی اس کے ساتھ سائبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کرلے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں رستہ کی ذات گلی والوں کی مملوک ہے۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی اس میں ملکیت ہوگی تو اس میں جائز ہے اور اسی طرح صلح کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کے حق میں ساقط کرنا ہے مفید ہے کیونکہ باقی لوگوں کی رضامندی کو حاصل کرنے کا احتمال ہے جب کہ پہلی صورت میں اس کا احتمال نہیں کیونکہ ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح اگر دوسرا ان میں سے کسی کے ساتھ سائبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کرلے تو جائز ہے اور اس کے لیے مال حلال ہے کیونکہ رستے کی ذات ان کے لیے شراکت کے ساتھ مملوک ہے تو ان میں سے ہر ایک کا اس میں حصہ ہے لہٰذا صلح میں اپنی ہی ملک کا عوض لینا ہوگا لہٰذا صحیح ہے۔ رہا مسلمان کا رستہ (یعنی شارع عام)، تو اس میں نہ تو کسی کی ملکیت ہوتی ہے اور نہ ہی محل میں ثابت شدہ حق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صلح میں اپنی ملکیت اور محل میں ثابت شدہ حق کا عوض لینا نہیں بنتا۔

جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ آگے سے بند گلی میں صلح کا جواز اس صورت پر محمول ہے جبکہ تعمیر رستے پر کی گئی ہو۔ اور اگر فضاء میں کی گئی ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ فضاء کا عوض ہوگا۔

ایک شخص دوسرے پر کچھ مال کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس کا انکار کرے اور مدعی کے پاس گواہ بھی نہ ہوں۔ مدعی مدعا علیہ سے حلف اٹھانے کا مطالبہ کرے۔ مدعا علیہ مدعی سے حلف اٹھانے میں مصالحت کرلے کہ وہ (مدعی) اس سے حلف اٹھانے کا مطالبہ نہیں کرے گا تو صلح جائز ہے اور وہ حلف اٹھانے سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ کہے کہ میں تجھ سے اس حلف پر جو تیرے لئے مجھ پر ثابت ہوئی ہے مصالحت کرتا ہوں یا میں تیرے حلف کا تجھ کو اتنا اتنا فدیہ دیتا ہوں تو صلح صحیح ہے کیونکہ یہ صلح اس حق میں ہے جو مدعی کے لئے ثابت ہے کیونکہ حلف لینا مدعی کا مدعا علیہ کی جانب حق ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی اور کندی کے قبضے میں ارشاد فرمایا: الك بينة قال لا قال اذالك يمينه (کیا تیرے پاس گواہ ہیں۔ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو اس صورت میں تیرے لئے اس کا حلف ہوگا)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف کو مدعی کا حق بنایا۔ لہٰذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو شرعاً مدعی کے لئے ثابت ہے اسی طرح مدعا (دعویٰ) میں مدعی کے زعم کے مطابق ملکیت بھی اسی کی ہے لہٰذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو مدعی کے لئے ثابت ہے۔ اور مدعا علیہ کے حق میں یہ خصومت (جھگڑے) کو ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور حلف کا فدیہ دینا ہے۔

اگر مدعا علیہ کہے کہ میں نے تجھ سے حلف اتنی رقم پر خرید لیا اور مدعی کہے کہ میں نے حلف تجھ کو اتنی رقم پر بیچا تو صحیح نہیں ۔ پس صلح بیع سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ صلح اور فدیہ کے الفاظ سے صلح صحیح ہوتی ہے جبکہ بیع وشراء کے الفاظ سے جائز نہیں ہوتی ۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے اور اس شخص نے انکار کیا پھر اس نے سو درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ یہ صلح ایسے حق میں ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے کیونکہ غلامی اس کے حق میں ثابت ہے ۔ پس صلح اس کے حق میں مال پر آزاد کرنا ہے لہٰذا صحیح ہے ۔ البتہ ولاء مدعی کے لئے نہیں ہوگا بوجہ مدعا علیہ کے غلامی سے منکر ہونے کے ۔ پھر اگر بعد میں مدعی گواہ پیش کر دے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر ولاء کو ثابت کرنے کے حق میں ۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ ایک مدت کے لئے ایک جانور پر مصالحت ہوئی تو جائز ہوگی کیونکہ مدعی کے حق میں غلامی ثابت ہے لہٰذا بدل صلح اس کے حق میں آزادی کا بدل (عوض) ہے پس یہ بدل کتابت کے مشابہ ہے لہٰذا ذمے میں حیوان پر صلح صحیح ہے ۔

ایک مرد ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کرے اور عورت انکار کرے پھر مرد اس مال پر مصالحت کرے جو اس نے خرچ کیا اور دعویٰ ترک کر دے تو جائز ہے کیونکہ نکاح ایسا حق ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے لہٰذا صلح ثابت شدہ حق میں ہے ۔ پس یہ خلع کے معنی میں ہوگی کیونکہ خلع کا معنی ہے خرچ کے بدلے مال لینا اور یہ بات موجود ہے لہٰذا جائز ہے ۔ اور عورت کے حق میں یہ خصومت ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور یہ بات بھی نص کی بناء پر جائز ہے ۔

اگر ایک عورت ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کرے اور مرد انکار کرے ۔ پھر مرد عورت کے ساتھ اس مال پر مصالحت کرلے جو اس (مرد) نے اسکے لئے خرچ کیا تو جائز نہیں کیونکہ نکاح یا تو ثابت ہوگا یا نہیں ہوگا ۔ تو اگر نکاح ثابت نہیں تو مرد کی جانب سے عورت کو مال دینے میں رشوت کے معنی پائے جائیں گے اور اگر نکاح ثابت ہو تو اس صلح سے فرقت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ فرقت میں عوض عورت دیتی ہے نا کہ مرد ۔ لہٰذا وہ مال جو عورت لیتی ہے وہ کسی شئ کا عوض نہیں ہوتا پس جائز نہیں ۔

ایک شخص پر سو درہم کا دعویٰ کیا ۔ مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا ۔ پھر دونوں میں مصالحت ہوئی کہ اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھایا تو وہ بری ہوگا تو صلح باطل ہوگی اور مدعی اپنے دعویٰ پر برقرار رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو گواہوں کی وجہ سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ "اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھایا تو وہ بری ہوگا" برائت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ ابراء میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیک میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتی ۔

اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو اس میں دو صورتیں ہیں اگر وہ حلف قاضی کے علاوہ کسی کے پاس ہوا تھا تو وہ اس سے ایک اور مرتبہ قاضی کے پاس لے سکتا ہے کیونکہ وہ حلف واجب نہ ہونے کی بناء پر غیر معتبر ہے ۔ اور اس سے خصومت بھی ختم نہیں ہوتی لہٰذا وہ کسی شمار میں نہیں ہوگا اور اگر وہ حلف قاضی کے پاس ہوا تھا تو مدعی اس سے دوبارہ حلف نہیں لے سکتا کیونکہ قاضی کے پاس حلف معتمد بہ ہوتا ہے ۔ لہٰذا مدعی نے اپنا حق ایک مرتبہ وصول کر لیا ہے

پس مدعا علیہ پر دوبارہ ایفاء واجب نہیں۔

اگر باہمی مصالحت اس بات پر ہوئی کہ مدعی حلف اٹھائے گا اور وہ حلف اٹھالے تو مال مدعا علیہ پر واجب ہو جائے گا تو یہ صلح باطل ہے کیونکہ یہ مال کے وجوب کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو کہ قمار ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی پھر اس نے اس کو طلب کیا۔ مودَع (امین) نے کہا کہ امانت ہلاک ہو گئی یا کہا کہ میں نے واپس کر دی تھی اور امانت کا مالک اس کو جھٹلائے اور کہے کہ تو نے خود ہلاک (یعنی استہلاک) کیا ہے پھر کسی شئی پر باہم مصالحت کرلیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح دعویٰ صحیح اور متوجہ ہونے والے حلف کے بعد واقع ہوئی ہے لہٰذا دیگر مواقع کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اس دعویٰ میں مناقض (نقیض لانے والا) ہے کیونکہ مودِع مالک کا امین ہے اور امین کا قول خود مؤتمن (امانت رکھنے والے) کا قول ہوتا ہے۔ لہٰذا امین کی واپس لوٹانے اور ہلاکت کی خبر دینا خود مودِع کا اقرار ہوا۔ پس اس طرح وہ استہلاک کا دعویٰ کرنے میں مناقض (دعویٰ کی نقیض لانے والا) بنا۔ اور تناقض دعویٰ کی صحت کے مانع ہے البتہ مودَع سے حلف لیا جائے گا اس لیے نہیں کہ دعویٰ کو دفع کیا جائے کیونکہ دعویٰ تو اپنے باطل ہونے کی وجہ سے خود ختم ہو چکا ہے بلکہ تہمت کو دُور کرنے کے لیے۔ اور جب دعویٰ صحیح نہیں تو صلح بھی صحیح نہیں۔

اور اگر مودِع استہلاک کا دعویٰ کرے اور مودَع یہ نہ کہے کہ امانت ہلاک ہو گئی ہے یا میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ پھر دونوں کسی شئی پر مصالحت کرلیں تو جائز ہے کیونکہ استہلاک کا دعویٰ صحیح ہے اور حلف (مودَع پر) متوجہ ہونے والا ہے لہٰذا صلح صحیح ہے اگر مودِع ودیعت طلب کرے اور مودَع انکار کرے اور کہے تو نے میرے پاس کوئی شئی ودیعت نہیں رکھائی پھر کہا کہ وہ ہلاک ہو گئی یا کہا کہ میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ مودِع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اس کا استہلاک کیا ہے۔ پھر دونوں مصالحت کرلیں تو جائز ہے کیونکہ مالک اس پر انکار کے سبب سے ضمان غصب کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ انکار وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہر وہ جواب جو تم نے ودیعت کے بارے میں سمجھا ہے وہی جواب عاریت اور مضاربت میں جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ سب امانت ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کوئی غلام خریدا پھر اس غلام میں عیب نکالا اور بائع سے اس بارے میں جھگڑا کیا پھر کسی شئی پر اس کے ساتھ مصالحت کرلی یا بائع نے اس کے ثمن میں کچھ کمی کر دی تو اگر غلام ایسا ہو کہ بائع کی طرف اس کو واپس کرنا جائز ہو اور اس کو عیب کے تاوان و دیت کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہو واپس کرنے کا اختیار نہ ہو تو صلح جائز ہے کیونکہ عیب میں صلح ایسے حق میں صلح ہے جو محل میں ثابت ہے اور وہ حق ہے مبیع کا عیب سے سلامتی کا وصف جو کہ اموال کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا عیب کی وجہ سے مصالحت مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہوگا پس صحیح ہے۔

اسی طرح دیت میں صلح بھی بلا شبہ مال کے بدلے مال کا معاوضہ ہے۔
اور جب مبیع کی ایسی حالت ہو کہ نہ تو اس کو بائع کی طرف رد کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی دیت کا مطالبہ کر سکتا ہے مثلاً اس نے غلام کو بیچ ڈالا تھا تو صلح باطل ہے کیونکہ بیع سے پیشتر دعویٰ اور خصومت کا جو حق تھا وہ بیع سے باطل ہو گیا۔ لہٰذا صلح جائز نہیں۔
اگر عیب میں مصالحت کی پھر وہ عیب زائل ہو گیا مثلاً غلام کی آنکھ میں سفیدی تھی پھر وہ دور ہو گئی تو صلح باطل ہو جائے گی اور جو کچھ مشتری نے لیا ہے اس کو واپس کرنا ہو گا کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے یعنی صفت سلامتی تو وہ واپس پلٹ آئی ہے پس عوض بھی لوٹ آئے گا اور صلح باطل ہو جائے گی۔
اگر مشتری نے کوئی عیب نکالا اور بائع نے اس کے ساتھ مصالحت کر لی کہ مشتری بائع کو اس عیب سے اور ہر عیب سے بری کر دے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب سے ابراء صفت سلامتی سے ابراء ہے اور اس کو ساقط کرنا ہے۔ اور اس کا استحقاق بائع پر تھا پس اس میں مصالحت صحیح ہے۔
اور ہر عیب سے ابراء اگرچہ مجہول سے ابراء ہے لیکن یہاں مصالح عنہ کی جہالت صلح کی صحت کے مانع نہیں ہو گی لہٰذا ابراء کی صحت کے بھی مانع نہیں اس فقہی وجہ کی بنا پر جو پہلے گزر چکی ہے کہ جہالت خود اپنی ذات کی بنا پر مانع نہیں ہے بلکہ اس بنا پر مانع ہے کہ وہ اس تنازعہ کا باعث بنتی ہے جو تسلیم و قبض سے مانع ہے۔ اور جس چیز پہ صلح اور ابراء واقع ہے وہ تسلیم و قبض کی محتاج نہیں لہٰذا جہالت اس کے لیے مضر نہیں ہے۔
اسی طرح اگر مشتری نے کوئی عیب نہ نکالا ہو اور بائع اس سے کسی شے پر ہر عیب سے مصالحت کرے تو صلح جائز ہے کیونکہ اگرچہ مشتری نے کوئی عیب نہیں نکالا لیکن اس کو خصومت کا حق حاصل ہے پس بائع اس سے مصالحت کرتا ہے تاکہ اس حق کو باطل کر سکے۔
اگر مشتری نے بائع سے ایک نوع کے عیب میں جھگڑا کیا مثلاً سر کا زخم یا پھوڑے وغیرہ میں پھر اس میں مصالحت کر لی پھر اس کے علاوہ ایک اور عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اس کے بارے میں جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ صلح خاص نوع میں واقع ہوئی تھی لہٰذا مشتری کو دوسری میں خصومت کا حق حاصل ہو گا۔
اگر کوئی شی کسی عورت سے خریدی۔ پھر اس شی میں عیب ظاہر ہوا۔ پھر عورت نے مشتری کے ساتھ مصالحت کر لی کہ وہ اس کے ساتھ شادی کرے گی تو جائز ہے اور یہ عورت کی جانب سے عیب کا اقرار ہو گا۔ اگر عیب کا تاوان دس دراہم کے بقدر رہے تو وہ اس کا مہر بن جائے گا اور اگر وہ دس درہم سے کم ہے تو دس درہم پورے کیے جائیں گے کیونکہ عیب کا تاوان اس کا مہر بنا اور نکاح معاوضہ ہوتا ہے خرچ کا مہر کے ساتھ۔ پس جب عورت نے نکاح کر لیا تو اس نے عیب کا اقرار کر لیا۔

اگر عیب کے تاوان کے عوض میں کوئی شی خریدے تو یہ عیب کا اقرار ہوگا کیونکہ شراء (خریدنا) معاوضہ ہوتا ہے۔ تو اس کا اقدام عیب کا اقرار ہوگا بر خلاف صلح کے جب کہ وہ عیب کا اقرار نہیں ہوتی کیونکہ صلح کی صحت کبھی تو معاوضہ کے طور پر ہوتی ہے اور کبھی اسقاط کے طور پر بس وہ شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اقرار پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اگر دو کپڑے خریدے کہ ہر کپڑا دس درہم میں ہے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک میں عیب پایا۔ پھر مصالحت کی کہ وہ اس عیب شدہ کو اس شرط پر واپس کرے گا کہ دوسرے کپڑے کی قیمت میں ایک درہم کا اضافہ کر کے دے گا تو واپس کرنا صحیح ہے اور ایک درہم کا اضافہ باطل ہوگا یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رد صحیح ہوگا اور نہ ہی اضافہ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر رد (واپس کرنا) فسخ ہوتا ہے اور فسخ مثل اقالہ کے بیع جدید ہوتی ہے۔ اور بیع شروط فاسدہ سے باطل ہو جاتی ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط کے ساتھ ثمن میں اضافہ کو معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے اور اصل ثمن تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں بس اسی طرح اصل ثمن پر اضافے کے معاملے میں ہوگا۔ رہا رد تو وہ عقد کا فسخ ہے اور وہ شرط کا احتمال رکھتا ہے للذا جائز ہے۔

ایک شخص نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت نے انکار کیا۔ پھر مرد نے عورت سے سو درہم پر مصالحت کر لی کہ عورت اس کے لیے نکاح کا اقرار کرلے اور عورت نے اقرار کر لیا تو یہ جائز ہے اور سو درہم کو شوہر کی جانب سے بیوی کے مہر میں اضافہ سمجھا جائے گا کیونکہ عورت کا نکاح کا اقرار کرنا صحت پر محمول ہوگا۔

ایک شخص پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مدعی نے اس سے سو درہم پر مصالحت کر لی تاکہ مدعا علیہ اس کے لیے ہزار درہم کا اقرار کرلے تو یہ باطل ہے کیونکہ مدعی یا تو ہزار درہم کے اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا یا جھوٹا ہوگا۔ اگر وہ سچا ہے تو ہزار درہم مدعا علیہ پر واجب ہیں اور اب مدعا علیہ کا اس پر عوض لینا رشوت کے معنی میں ہوگا جو حرام ہے۔ اور اگر مدعی اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے تو مدعا علیہ کا ہزار کا اقرار کرنا ابتداءً سے اتنے مال کا التزام کرنا ہے جو کہ جائز نہیں۔

ایک عورت سے کہا کہ میں نے تجھ کو سو درہم دیئے تاکہ تو میری بیوی بن جائے۔ عورت نے اگر ویسے کر لیا تو جائز ہے اگر وہ گواہوں کی موجودگی میں ہوا ہو تو اس کو انشاء نکاح سے کنایہ سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھ سے نکاح کیا تھا ہزار درہم پر اور عورت نے انکار کیا تو مرد نے کہا کہ میں سو درہم اور بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو میرے لیے نکاح کا اقرار کرلے پس عورت نے اقرار کر لیا تو جائز ہے اور عورت کو گیارہ سو درہم ملیں گے اور اس کے اقرار کو صحیح سمجھیں گے واللہ عزوجل اعلم۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا اس صورت میں تھا جب کہ صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو۔
اور اگر صلح مدعی اور اجنبی متوسط (ثالث) یا تبرع (احسان کرنے والے) کے درمیان ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مدعا علیہ کے حکم سے ہو گی یا اس کے حکم کے بغیر ہو گی۔ اگر مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو صحیح ہے کیونکہ اجنبی متوسط مدعا علیہ کا وکیل ہو گا اور صلح میں توکیل جائز ہے۔ اور اگر مدعا علیہ کے حکم کے بغیر ہو تو وہ فضولی کی صلح ہو گی جس کی پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ فضولی نے ضمان کی نسبت اپنی طرف کی ہو مثلاً مدعی سے یوں کہا کہ میں نے تجھ کو مصالحت کی یا میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں تیرے فلاں پر اس دعویٰ میں ہزار درہم پر کہ میں تیرے لیے ہزار درہم کا ضامن ہوں یا یہ کہ میرے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔
۲۔ مال کی نسبت اپنی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ اپنے ان ہزار درہم پر یا اپنے اس غلام پر۔
۳۔ بدل کو معین کر دے اگرچہ نہ اس کی اپنی طرف نسبت نہیں کی مثلاً یوں کہ ان ہزار درہم پر یا اس غلام پر۔
۴۔ بدل کو تسلیم کر دے اگرچہ نہ اس کی تعیین کی اور نہ ہی اس کی نسبت کی مثلاً یہ کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار پر مصالحت کی اور پھر مدعی کو ہزار درہم سونپ دیے۔
۵۔ مذکورہ امور میں سے کچھ بھی نہ کرے بس یوں کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر یا درمیانے غلام پر مصالحت کی۔ اس پر مزید کچھ نہیں کہا:

چار صورتوں میں صلح صحیح ہے بوجہ فرمان الٰہی تعالیٰ کے ہے کہ انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم (مؤمنین تو محض بھائی ہیں تو اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کراؤ)۔ یہ فرمان ثالث کی صلح میں خاص ہے اور بوجہ فرمان الٰہی والصلح خیر (صلح خیر ہے)۔ صلح پر الف لام داخل ہونے کی وجہ سے یہ نص صلح کی تمام انواع میں عام ہے کیونکہ الف لام استغراق جنس کے لیے ہے۔ نیز صلح کے ذریعے سے وہ خود اپنے نفس میں دوسرے شخص کے اوپر سے دین کو ساقط کرنے کے تبرع کا تصرف کرنے والا ہے خود اپنے مال میں سے ادائیگی کر کے جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو۔ اور اگر دعویٰ سے انکار کے بعد ہو تو جھگڑے کو ختم کر کے تبرع ہے لہٰذا اس کا تبرع صحیح ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ دوسرے کا دین خود اپنے مال میں سے ابتداءً ہی ادا کر دے۔ اور جب صلح صحیح ہو گئی تو تین صورتوں میں اس پر بدل صلح کو سونپ دینا واجب ہو گا اور اس کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق نہ ہو گا کیونکہ دین کی ادائیگی کا تبرع رجوع کرنے کی اجازت نہیں دیتا جیسا کہ ہم صلح کے حکم کی تفصیل میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔
رہی پانچویں صورت تو اس میں صلح مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ ضمان، نسبت، تعیین بدل اور تسلیم بدل کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ممکن نہیں ہے کہ اس کو خود اپنے مال میں سے دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع سمجھا جائے۔ لہٰذا یہ تصرف خود اپنے نفس میں نہیں بلکہ مدعا علیہ کے نفس میں ہو گا پس اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر وہ اجازت دے دے تو صلح نافذ ہو جائے گی اور

بدل اس پر واجب ہوگا نہ کہ مصالحت کرنے والے پر کیونکہ بعد میں لاحق ہونے والی اجازت پہلے سے حاصل شدہ وکالت کے بمنزلہ ہوتی ہے۔ اگر مصالحت کرنے والا ابتداءً ہی سے وکیل ہوتا تو اس کا تصرف اپنے مؤکل پہ نافذ ہوتا پس یہی اس وقت بھی ہوگا جب کہ اجازت سے توکیل لاحق ہوجائے۔ اور اگر مدعا علیہ صلح کو رد کردے تو وہ باطل ہوجائے گی کیونکہ کسی دوسرے شخص پر تصرف اس کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں۔

پھر فضول کی صلح صرف اسی وقت صحیح ہوتی ہے جب کہ وہ آزاد (حر) ہو اور بالغ ہو پس اجازت یافتہ غلام اور بچے کی صلح صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ لوگ تبرع کرنے کے اہل نہیں۔

اسی طرح اجنبی سے خلع کا حکم ان تمام صورتوں میں ہے جو ہم نے ذکر کیں مثلاً اگر شوہر یا بیوی کی اجازت سے ہو تو وکیل قرار پائے گا اور مال عورت پر واجب ہوگا نہ کہ وکیل پر۔ اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں وہی صورتیں چلیں گی جو ہم نے صلح میں ذکر کیں۔

اسی طرح اجنبی کی جانب سے ثمن میں زیادتی میں بھی یہی تفصیل ہے۔ اگر مشتری کی اجازت سے ہو تو اجنبی وکیل ہوگا اور وجوب مشتری پر ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں بھی مذکورہ بالا صورتیں ہیں۔ یہی صورتیں اجنبی کی جانب سے قتل عمد میں معافی اور صلح میں آتی ہیں۔

پھر صلح یا تو مفروض (شریعت کی جانب سے دیت میں مقررہ اشیاء) پر ہوئی یا غیر مفروض پر خواہ مفروض کی مقدار کے بقدر پر یا اس سے زائد پر خواہ قاضی کی تعیین سے پہلے ہو یا بعد میں ہو جیسا کہ پہلے ذکر ہوچکا ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جو صلح قاتل کی جائز ہے وہ اجنبی کی بھی جائز ہے اور جو قاتل کی جائز نہیں وہ اجنبی کی بھی جائز نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب فضولی نے پندرہ ہزار درہم یا دو ہزار دینار پر مصالحت کی اور عاقلہ پر قاضی کے واجب کی تعیین سے پیشتر ضامن بن گیا تو دس ہزار درہم یا ہزار دینار پر صلح جائز ہے اور زائد مقدار باطل ہوگی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اس جیسے مقام میں صلح کے ذریعے سے فضولی متبرع علیہ (ممنون جس پر احسان کیا گیا یعنی قاتل کے عاقلہ پر دین کی ادائیگی کرکے تبرع و احسان کرنے والا بنتا ہے اور متبرع علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار (یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار) واجب ہے پس اس پر اس سے زائد کا تبرع صحیح نہیں۔ جیسا کہ کسی شخص کے دوسرے پر ہزار درہم دین ہوا اور متبرع علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار کے بغیر دو ہزار ادا کردے تو اس کو زائد واپس لینے کا حق ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب اس نے مفروض پر مصالحت کی۔

اگر مفروض کے علاوہ کسی اور جنس پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع سود ہے اور جب اجناس مختلف ہوں تو ان میں سود نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر سو معین یا غیر معین اونٹوں پر مصالحت کی صلح صحیح ہوگی کیونکہ قاتل اگر خود مصالحت کرتا تو صرف سو پر ہی جائز ہوتی۔ تو یہی حکم فضولی کا ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ پھر اگر صلح کے اونٹ غیر متعین ہوں تو وہ ان ہی عمروں کے ہوں گے جو دیت میں واجب ہیں کیونکہ ربّک

باب میں مطلق اونٹ سے واجب ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر معین ہوں تو واجب ان میں سے سو ہوں گے اور ان میں اختیار کرنے کا حق طالب (یعنی دیت کا مطالبہ کرنے والے) کا ہوگا کیونکہ کل پر رضامندی بعض پر رضامندی ہے۔ پھر اگر اونٹوں کی عمریں دیت میں واجب اونٹوں کی عمروں سے کم ہوں تو طالب کو حق حاصل ہے کہ وہ صلح کو رد کر دے کیونکہ طالب کا مفروض سے زائد پر صلح کرنا اس کی اس غرض پر محمول ہوگا کہ اگر عمر میں کمی ظاہر ہوئی تو اس کو عدد میں زیادتی کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔ تو جب اس کو زیادتی حاصل نہیں ہوئی تو اس کی غرض پوری نہیں ہوئی اور کمی سے اس کی رضامندی میں خلل واقع ہوا۔ یہ چیز صلح کے توڑنے کے حق کو واجب کرتی ہے۔ اور اگر دیت کی عمروں کے مطابق سو اونٹوں پر مصالحت کی اور ان کا ضامن بنا تو جائز ہے اور طالب کو خیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ دیت کی عمروں کے اونٹوں پر صلح کرنا عین حق کو وصول کرنا ہے۔

اگر قاضی نے واجب کی تعیین کر دی اور اس پر دراہم کا فیصلہ کیا پھر ثالث نے دو ہزار دینار پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور مجلس میں قبضہ شرط ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ قاتل خود صلح کرتا کیونکہ یہ بیع صرف ہے پس اس کی شرائط کی رعایت کی جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

صلح کے حکم کا بیان

بتوفیق الٰہی ہم کہتے ہیں کہ صلح کے چند احکام ہیں۔ ان میں سے بعض اصلی ہیں کہ جن سے مشروع صلح کی جنس جدا نہیں ہوتی اور بعض دخیل ہیں کہ صلح کی بعض انواع میں داخل ہیں بعض میں نہیں۔

حکم اصلی تو دو دعویٰ کرنے والوں کے مابین جھگڑے اور تنازعہ کا شرعاً خاتمہ ہے یہاں تک کہ اس کے بعد ان کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ یہ حکم جنس صلح کو لازم ہے۔

حکم دخیل کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ شفیع کے لیے حق شفعہ۔ اس کا بیان یہ ہے کہ اگر دعویٰ مکان کا ہو۔ اور بدل صلح مکان کے علاوہ دراہم و دنانیر وغیرہ ہوں۔ اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کے اقرار کے بعد ہو تو اس میں شفیع کے لیے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں جانبین کی جانب سے بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا حق شفعہ واجب ہوگا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اس میں مدعا علیہ کی جانب سے بیع کا معنی نہیں پایا جاتا بلکہ یہ جھگڑے اور حلف کو دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنا ہے لیکن شفیع کو یہ حق ہوگا کہ وہ مدعی کے قائم مقام ہو جائے اور مدعا علیہ کے خلاف اپنا ثبوت مہیا کرے۔ پس اگر مدعی کے لیے گواہ ہوں جو شفیع مدعا علیہ کے خلاف پیش کرے گا تو شفعہ کے ذریعے مکان لے لے گا کیونکہ گواہ پیش کرنے سے ثابت ہو گیا کہ صلح

میں بیع کا معنی پایا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب شفیع کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے مگر مدعا علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے۔

اگر بدل صلح مکان ہو اور صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو تو شفیع کو دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہوگا اس وجہ کی بنار پر جیساکہ پہلے بیان ہوا کہ صلح میں جانبین سے بیع کا معنی پایا جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ انہوں نے آپس میں مکان کی مکان کے بدلے بیع کی لہٰذا شفیع ہر ایک مکان کو لے سکے گا مشفوعہ مکان کی قیمت کے بدلے میں۔

اگر باہمی مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعی دعویٰ کئے ہوئے مکان کو لے لے گا اور مدعا علیہ کو دوسرا مکان دے گا تو اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کا انکار کرنے کے بعد ہو تو دونوں مکانوں میں شفعہ واجب ہوگا دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت کے ساتھ کیونکہ یہ صلح جانبین سے بیع کے معنی میں ہے۔ اور اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو صلح صحیح نہیں کیونکہ دونوں مکان مدعی کی ملکیت ہیں اور یہ بات محال ہے کہ اپنی ہی ملکیت بدل وعوض ہو اپنی ہی ملکیت کی۔ تو جب صلح صحیح نہیں تو شفعہ بھی ثابت نہیں ہوگا۔

اگر مکان میں مصالحت منافع پر کی تو شفعہ ثابت نہیں ہوگا اگرچہ صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو کیونکہ منفعت عین مال نہیں ہے لہٰذا اس کی بنار پر شفعہ کرنا جائز نہیں مدعا مکان ہوا اور بدل صلح مدعا علیہ کی جانب سے مکان ہو تو اگر صلح انکار کے بعد ہو تو شفیع کے لیے حق شفعہ اس مکان میں ثابت ہوگا جو بدل صلح بنا ہے۔ اور دعویٰ کئے ہوئے مکان میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ شفعہ کے ذریعے لینا تقاضا کرتا ہے کہ لیا ہوا مکان اس شخص کے حق میں مبیع واقع ہو جس سے وہ مکان لیا گیا ہے کیونکہ انکار کے بعد صلح میں مدعی کی جانب سے معاوضہ ہے پس اس کے حق میں بدل صلح جب کہ معین ہو مبیع کے معنی میں ہوگا لہٰذا شفیع کو اس سے شفعہ کے ذریعے لینے کا حق ہوگا۔ اور مدعا علیہ کے حق میں معاوضہ نہیں ہے بلکہ وہ جھگڑے کا اور اپنے سے حلف کا دفعیہ ہے لہٰذا اس کے حق میں دعویٰ کیے ہوئے مکان میں بیع کا حکم نہیں ہوگا پس شفیع اس کو شفعہ کے ذریعے نہیں لے سکے گا الا یہ کہ وہ مدعا کے گواہ پیش کر دے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کرے جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ عیب کی بنار پر رد کرنے کا حق یہ دونوں جانب سے ہوگا جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو کیونکہ یہ بمنزلہ بیع کے ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہو تو حق رد مدعی کے حق میں ثابت ہوگا مدعا علیہ کی جانب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ صلح مدعی کے حق میں تو بمنزلہ بیع کے ہے جب کہ مدعا علیہ کے حق میں نہیں۔ اور عیب مدعا علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں اس کے دعویٰ میں ہوگا پس اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عیب کے حصے کے بقدر رقم واپس کرے گا۔

اور جب مدعا علیہ کے لیے حق رد ثابت نہیں ہوا تو وہ کسی شی کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔ اسی

طرح اگر اس (دعویٰ کیئے ہوئے) مکان میں استحقاق نکل آیا جب کہ مدعا علیہ اس مکان میں کچھ اور کر چکا تھا پھر وہ تعمیر گرادی تو عمارت کی قیمت کے لیے مدعی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح اگر مدعا باندی ہو اور مدعا علیہ (اس میں صلح کے بعد) اس کو ام ولد بنا چکا ہو تو وہ (مدعی کی جانب سے) مغرور نہیں ہوگا اور بچے کی قیمت کے لیے (مدعی پر) رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ جو کچھ مدعی نے (اس سے لیا ہے وہ اس کے حق میں دعویٰ کا بدل نہیں ہے (بلکہ وہ تو اس (یعنی مدعا علیہ) نے اپنے سے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دیا تھا۔

البتہ جب دعویٰ کیئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آئے تو مدعا علیہ مدعی سے اس مال کے لیے جو اس نے اس کو ادا کیا رجوع کرے گا کیونکہ ادا کردہ مال اس کے حق و خصومت کا بدل تھا۔ اور اب یہ ظاہر ہو گیا کہ اس مکان میں خصومت تھی ہی نہیں لہٰذا اس کو ادا کردہ مال کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر بدل صلح میں عیب پایا اور اپنے قبضے میں ہلاکت یا اس میں زیادتی و نقصان کے باعث مدعی اس کو رد نہیں کر سکتا تو صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ سے مدعا میں عیب کے حصے کے بقدر رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو اپنے دعویٰ میں عیب کے حصے کے بقدر مدعا علیہ سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر گواہ پیش کر دیے تو عیب کا حصہ لے سکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب مدعا علیہ حلف اٹھوانا چاہے اور وہ انکار کرے اور اگر وہ حلف اٹھائے تو اس پر کچھ نہ آئے گا۔

۳۔ صلح کی دونوں قسموں میں خیار رویت کی بناء پر رد کرنا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان فرق کیا اور دعویٰ کے انکار کے بعد صلح میں رد کا قصاص میں بدل صلح اور مہر اور بدل خلع کے ساتھ الحاق کیا ہے اور ان عقود میں خیار رویت ثابت نہیں لہٰذا انکار کے بعد صلح میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور کتاب الصلح میں بغیر فرق کے دونوں ہی قسموں میں خیار رویت کو ثابت کیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خیار مدعی کے لیے ثابت ہو تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ صلح اس کے حق میں معاوضہ ہو اور یہ بات پائی گئی ہے ہی طرح احکام بھی اس کی صحت پر گواہ ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

۴۔ صلح کی دونوں قسموں میں جب کہ بدل صلح منقول (قابل انتقال) ہو تو قبضہ سے پیشتر اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا مدعی کے لیے اس کو بیچنا یا ہبہ کرنا وغیرہ جائز نہیں۔ اور اگر بدل صلح جائیداد (غیر منقولہ) ہو تو ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ قصاص میں صلح میں یہ بھی جائز ہے۔ مصالحت کرنے والے کو حق ہے کہ وہ قبضہ سے قبل اس کی بیع کر دے یا اس سے بری کر دے۔ ایسے ہی مہر اور خلع کا حکم ہے۔ فرق یہ ہے کہ تمام مواضع میں جواز سے مانع ہلاکت کے فرض کرنے پر عقد کا فسخ سے بچاؤ ہے اور یہ مانع موجود نہیں کیونکہ قصاص میں صلح ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا منع کرنے کے ذریعے حفاظت کی ضرورت نہیں جیسا کہ موروث میں ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عقد صلح کا الحاق ان عقود کے ساتھ جو مال کا

بغیر مال کے مبادلہ ہیں جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا صحیح نہیں۔ اگر قصاص میں مصالحت کسی عین پر ہوئی۔ اور وہ عین تسلیم سے پیشتر ہلاک ہوگئی تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ صلح فسخ نہیں ہوتی لہٰذا تسلیم کا وجوب باقی رہے گا اور قاتل صلح کرنے والے کو عین تسلیم کرنے سے (ہلاکت کی وجہ سے) عاجز ہے پس قیمت کی تسلیم واجب ہوگی۔

۵۔ صلح کا وکیل جب بدل صلح پر مصالحت کرلے تو وہ اس کو یا مدعا علیہ کو لازم ہوجائے گا۔ اس کی اصل میں دو صورتیں ہیں یا تو صلح میں معاوضہ کا معنی ہوگا اور یا اس میں عین حق کے استیفاء کا معنی ہوگا۔ اگر صلح معاوضہ کے معنی میں ہو تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں یا تو وکیل بدل صلح کا ضامن بنا ہوگا یا نہیں بنا ہوگا۔ اگر وہ ضامن نہیں بنا تو بدل صلح اس پر لازم نہیں آئے گا کیونکہ وہ سفیر (واسطہ) ہے بمنزلہ پیغام رساں کے لہٰذا حقوق اس کی طرف نہیں لوٹیں گے۔ اور اگر اس نے ضمانت دی تو ضمانت وکفالت کے حکم کی بنا پر بدل صلح اس پر لازم ہوگا عقد صلح کے حکم کی بناء پر نہیں۔

رہا فضولی تو اگر اس کی صلح نافذ ہوئی تو بدل صلح بھی اسی پر آئے گا اور وہ اس کے لیے مدعا علیہ سے رجوع نہیں کرسکے گا کیونکہ یہ اس (فضولی) کی طرف سے تبرع ہے۔ اور اگر اس کی صلح موقوف ہو پھر مدعا علیہ اس کو رد کردے تو صلح باطل ہوجائے گی اور فضولی اور مدعا علیہ دونوں میں سے کسی پر کچھ نہ آئے گا اور اگر مدعا علیہ اجازت دیدے تو صلح جائز ہوجائے گی اور بدل مدعا علیہ کے ذمے ہوگا نہ کہ فضولی کے ذمے۔

فصل

وجود کے بعد کن امور سے باطل ہوتی ہے

بتوفیق الٰہی ہم کہتے ہیں کہ صلح جن امور سے باطل ہوتی ہے وہ چند چیزیں ہیں۔

۱۔ قصاص کے علاوہ میں اقالہ۔ کیونکہ قصاص کے ماسوا میں صلح مال کے بدلے مال کے معاوضہ سے خالی نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان میں بیع وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال ہوتا ہے رہا قصاص تو اس میں صلح تو اسقاط محض ہے کیونکہ وہ درگزر (عفو) ہے اور عفو اسقاط ہوتا ہے لہٰذا طلاق وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونا یا حالت ارتداد میں اس کی موت۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اسلام پر یا دار الحرب کے ساتھ الحاق پر اور موت پر۔ اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نافذ ہوجاتے ہیں اور اگر دار الحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے اور قاضی اس کے دار الحرب کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کردے یا حالت ارتداد میں مرجائے تو وہ تصرفات باطل ہوجاتے ہیں۔ جب کہ صاحبین

کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

مرتد عورت جب دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کی وہ صلح باطل ہو جائے گی جو حربی عورت کی بھی باطل ہوتی ہے کیونکہ ایسی عورت کا حکم وہی ہے جو حربی عورت کا حکم ہے اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

۳۔ خیار عیب اور خیار رویت کی بناء پر رد کرنا کیونکہ عقد صلح فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

۴۔ استحقاق۔ یہ در حقیقت باطل نہیں کرتا بلکہ یہ اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ صلح سرے سے صحیح نہیں تھی۔ یہ نہیں کہ صلح صحیح ہونے کے بعد باطل ہوتی ہو البتہ ظاہر کے اعتبار سے یہ باطل کرنے والا ہے کیونکہ ظاہر میں تو صلح نافذ ہو چکی تھی۔ لہٰذا اس کا بھی اس قسم کے ساتھ الحاق جائز ہے لیکن یہ حقیقتاً ابطال نہیں پس اس کا الحاق شرائط کی اقسام کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اولیٰ ہے اور فن و فقہ کے زیادہ قریب تر ہے۔

۵۔ منافع پر صلح میں مدت کے ختم ہونے سے پہلے متعاقدین میں سے کسی کی موت۔ کیونکہ اس صلح میں اجارہ ـــــــــــــــ کا معنیٰ ہے اور اجارہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہو جاتا ہے۔

رہی اس شی کی ہلاکت جس کی منفعت پر صلح ہوئی ہے آیا یہ بھی صلح کے بطلان کی موجب ہے کہ نہیں؟ تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو وہ شی جاندار ہو گی جیسے غلام اور جانور وغیرہ یا بے جان ہو گی جیسے مکان اور کمرہ وغیرہ۔ تو اگر وہ جاندار ہو تو یا تو وہ خود ہلاک ہوئی ہو گی یا ہلاک کی گئی ہو گی۔ اگر وہ خود ہلاک ہوئی تو صلح بالاجماع باطل ہو گی اور اگر ہلاک کی گئی تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو کسی اجنبی نے اس کو ہلاک کیا یا مدعا علیہ نے اس کو ہلاک کیا یا مدعی نے اس کو ہلاک کیا اگر کسی اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صلح باطل تو نہیں ہو گی البتہ مدعی کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو صلح کو توڑ دے اور چاہے تو اجنبی اس کے لیے استہلاک کردہ غلام کی قیمت کا ایک غلام خریدے جو مقررہ مدت تک مدعی کی خدمت کرے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر صلح بمنزلہ اجارہ کے ہوتی ہے کیونکہ اجارہ عوض کے مقابلے میں منفعت کی تملیک کو کہتے ہیں اور یہ بات یہاں موجود ہے اور اسی لیے اس کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجارہ پر دے دے جیسا کہ اجارہ کے احکام میں مستاجر (اجارہ پر لی ہوئی شی) کا حکم ہے اور اجارہ مستاجر کے ہلاک ہونے سے باطل ہو جاتا ہے خواہ وہ خود ہلاک ہوا ہو یا کسی سے اس کا استہلاک ہوا ہو۔ ایسے ہی یہاں بھی ہو گا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح ہے جس میں اجارہ کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اجارہ میں معاوضہ کا معنیٰ لازمی ہے اسی طرح عین حق کے استیفاء کا معنیٰ بھی صلح میں اصل ہے لہٰذا جہاں تک ممکن ہو دونوں کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ اور یہ معلوم ہے کہ منفعت میں حق

کا استیفاء ممکن نہیں کیونکہ منفعت مدعا کی جنس میں سے نہیں ہے محل منفعت جو کہ ذات ہے اس سے استیفاء کے معنی کو ثابت کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ ممکن نہیں جب تک کہ اس ذات میں اس (مدعی) کی ملکیت ثابت نہ ہو پس اس کو اس سے اپنے حق کے استیفاء میں ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ اس کی ملک ہے۔ اور قتل کے بعد اگر اس کی عین (ذات) سے استیفاء محال ہے مدعی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کے بدل سے استیفاء کرے مثلاً یہ کہ قاتل مدعی کے لیے ایک اور غلام خرید لے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے۔ اور مدعی کو صلح توڑنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ بدل (اصلی محل استیفاء نہیں ہے۔

اور اگر اس کا استہلاک مدعا علیہ نے کیا ہو بایں طور کہ اس کو قتل کر دیا ہو یا اگر وہ غلام ہو تو اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں بھی صلح باطل ہو جائے گی۔ کہا گیا کہ یہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق صلح باطل نہیں ہوگی اور مدعا علیہ پر قیمت آئے گی تاکہ اس سے ایک اور غلام خریدا جا سکے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کو اجنبی نے قتل کیا ہو اور جب مرہون غلام کو راہن نے قتل کیا ہو یا اس کو آزاد کیا ہو اور یہ اس لیے ہے کہ غلام کی ذات اگرچہ مدعا علیہ کی مملوک ہے لیکن وہ دوسرے (یعنی مدعی) کے حق کے ساتھ مشغول ہے۔ پس دونوں کی رعایت واجب ہوگی اور وہ اس طرح کہ عتق (آزاد کرنا) بھی نافذ ہو اور مدعا علیہ پر اس کی قیمت کا ضمان بھی ہو جیسا کہ رہن میں ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر اس کا استہلاک مدعی نے کیا ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی۔ اور مدعی سے غلام کی قیمت لی جائے گی اور اس سے ایک اور غلام خریدا جائے گا جو اس کی خدمت کرے گا۔ اور آیا ابویوسف رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق مدعی کو صلح توڑنے میں خیار حاصل ہوگا تو اس میں نظر (غور و فکر) کی ضرورت ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ صلح جاندار کے منافع پر ہوئی ہو۔

اور جب صلح کمرے میں سکونت پر ہوئی ہو تو اگر کمرہ خود ہلاک ہو گیا مثلاً منہدم ہو گیا یا اس کا استہلاک ہوا کہ کسی نے اس کو منہدم کر دیا تو صلح باطل نہیں ہوگی البتہ صاحب سکونت جو کہ مدعی ہے کے لیے خیار ہوگا اگر چاہے تو کمرے والا اس کے لیے ایک اور کمرہ تعمیر کرا دے جس میں وہ مقررہ مدت تک سکونت اختیار کرے اور اگر چاہے تو صلح توڑ دے۔ اس مسئلے میں محمد رحمہ اللہ کا (اپنے مذکورہ قاعدے سے) اختلاف محال نہیں ہے کیونکہ غلام کا اجارہ اس کی موت سے بالاجماع باطل ہو جاتا ہے جب کہ مکان کا اجارہ اس کے انہدام سے باطل نہیں ہوتا اور مالک مکان کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایک اور مرتبہ تعمیر کرا دے۔ یہ بات ہمارے اصحاب کی روایتوں کے بعض اشارات میں ہے جیسا کہ اجارات کے باب میں بیان ہوا۔

اگر مدعا علیہ کے دعویٰ سے انکار کے بعد مال پر مصالحت ہوئی پھر صلح کے بعد مدعا علیہ نے اقرار کر لیا تو صلح فسخ نہیں ہوگی کیونکہ اقرار اس بات کو کھول دینے والا ہے کہ صلح جانبین کی جانب

سے معاوضہ واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ صلح کو پختہ کرنا۔ ہوا نہ کہ اس کو باطل کرنا۔ اور اگر صلح کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو اس کے گواہ مسموع نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ بدل صلح میں عیب نکلا ہو اور مدعا علیہ نے انکار کیا ہو پس مدعی نے گواہ پیش کئے تاکہ عیب کی بنا پر رد کرے۔ تو عیب ظاہر ہو گیا اور سابقہ صلح کا وہی حکم ہوتا ہے جو مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح کا ہوتا ہے۔ لہٰذا جو حکم بھی اقرار کے بعد صلح میں ثابت ہوتا ہے وہ اس میں بھی ثابت ہو گا۔

فصل

صلح کا حکم جب کہ وہ صحیح ہونے کے بعد باطل ہو

وہ یہ ہے کہ اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ اور اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ پر صرف مدعا (دعویٰ) کے لیے رجوع کر سکتا ہے قصاص کے لیے نہیں ہاں اگر مدعا علیہ نے مدعی کو دھوکہ دیا ہو تو مدعی اس سے ضمان غرور (دھوکہ کا قصاص) کے لیے بھی رجوع کر سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب قصاص کے علاوہ میں صلح سے اقالہ کیا یا عیب اور خیار رویت کی بناء پر رد کیا تو مدعی مدعا کے لیے رجوع کر سکے گا اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو وہ اپنے اصل دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اقالہ اور عیب وخیار رویت کی بناء پر رد کرنا عقد کو فسخ کرنا ہوتا ہے اور جب عقد صلح فسخ ہو گیا تو وہ ایسے ہو گیا گویا کہ ہوا ہی نہیں پس معاملہ اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب بدل صلح میں استحقاق ظاہر ہو جائے کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ صحت کی شرط کے فوت ہونے سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو گویا وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی لہٰذا اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ البتہ اقرار کے بعد قصاص میں صلح کی صورت میں مدعی مدعا کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ شرط صحت مفقود ہو کیونکہ صلح کی صورت نے قصاص کو دفع کرنے کے لیے ایک شبہ پیدا کر دیا ہے اور شبہ کے ہوتے ہوئے قصاص وصول نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن اس کا بدل یعنی دیت آئے گی۔

مال اور قصاص کے علاوہ اور حقوق وحدود جن کا استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے بھی ممکن ہے تو ان میں مدعا کے لیے رجوع کرنا تو ممکن ہے کسی اور شی کے لیے نہیں سوائے اس کے کہ مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ہو۔ مثلاً بدل صلح باندی ہو۔ مدعی نے اس پر قبضہ کیا اور اس کو ام ولد بنایا۔ پھر اس باندی کا مستحق نکل آیا۔ اور اس نے اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی کو لے لیا اور اس کا عقر (مہر) اور اس کے بچے کے جھگڑے کے وقت کی قیمت بھی لی تو مدعی مدعا علیہ پر مدعا کے لیے اور جو اس نے بچے کی قیمت کا تاوان ادا کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں جب کہ صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو کیونکہ اس صورت میں مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ڈالا گیا۔

اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی صرف اپنے دعوٰی کیطرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے اپنے دعوٰی کی صحت پر گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو اس وقت وہ مدعا علیہ پر اپنے مدعا اور بچے کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ مدعی مغرور (دھوکہ میں مبتلا) ہوا تھا۔ لہٰذا وہ غرور (دھوکہ) کے ضمان و تاوان کے لیے رجوع کر سکے گا۔ البتہ صلح کی دونوں قسموں میں عقر واجب کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عقر بدل ہے حاصل کردہ منفعت کا۔ لہٰذا اس پر عقر واجب ہو گا۔

اگر صلح جان میں یا اس سے کمتر میں قصاص میں باندی پر ہوئی۔ اور مدعی نے باندی کو اپنی ام ولد بنا لیا۔ پھر اس میں استحقاق نکل آیا۔ تو اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا علیہ سے باندی کی قیمت اور بچے کی قیمت کے تاوان جو اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور بوجہ مذکورہ عقر کے لیے رجوع نہیں کر سکتا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو مدعی صرف اپنے دعوٰی کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو باندی کی قیمت اور جو بچے کی قیمت کا تاوان اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھا لیا تو مدعی کسی شئے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔

یا ثالث نے معین غلام پر مصالحت کی پھر اس غلام میں استحقاق نکل آیا یا اس میں عیب پایا گیا اور اس کو رد کر دیا یہاں تک کہ صلح باطل ہو گئی تو مدعی ثالث سے کچھ نہیں لے گا البتہ صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اور اگر انکار کے بعد ہوئی تو اپنے دعوٰی کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اس صلح سے ثالث صرف معین غلام کو تسلیم کرنے کا ضامن بنتا ہے۔

اگر معین دراہم پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو وہ سپرد کر دیے پھر ان میں استحقاق نکل آیا یا ان کو کھوٹا پایا تو مدعی کو حق ہے کہ وہ مصالحت کرنے والے ثالث سے رجوع کر سکے کیونکہ اس نے ضمانت کے سبب سے تسلیم کرنے کا حق اور مضمون (جس شی کی ضمانت دی) کی سلامتی کا التزام کیا ہے۔

اقرار یا انکار کے بعد صلح میں دعوٰی کئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آیا تو مدعا علیہ کو حق ہو گا کہ جو کچھ اس نے دیا اس کے لیے رجوع کر سکے۔ اقرار کی صورت میں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو کچھ لیا گیا وہ دونوں ہی کے حق میں عوض ہے۔ رہی انکار کی صورت ہے اور جو لیا ہوا مال مدعی کے حق میں مدعا کا عوض ہے اور مدعا استحقاق کی بنا پر فوت ہو گیا لہٰذا مدعی پر واجب ہے کہ اس کے عوض کو رد کر دے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ کل مکان میں استحقاق نکلا ہو۔

اور جب مکان کے کچھ حصہ میں استحقاق ظاہر ہوا ہو تو اگر اس کا دعوٰی کل مکان کا تھا تو

مدعا علیہ جتنے حصے میں استحقاق نکلا اس کے بقدر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مستحق کے بعض عوض کے فوت ہونے کے۔

اور اگر دعویٰ مکان میں کسی حق کا تھا تو کسی شے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مدعا مکان مستحق کے علاوہ کچھ ہو۔

اور جب مدت کے دوران متعاقدین میں سے کسی کی موت وغیرہ سے منافع پر صلح باطل ہو جاتی ہے تو اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو مدعی اتنی مقدار میں رجوع کر سکتا ہے جتنی کی منفعت اس نے حاصل نہیں کی۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی جتنی مقدار منفعت اس نے حاصل نہیں کی اتنی کے بقدر مدعا کی طرف لوٹ سکتا ہے۔

اگر قصاص میں شراب کے ایک مٹکے پر مصالحت کی اور وہ سرکہ نکل آیا یا ایک غلام پر مصالحت کی اور وہ آزاد نکل آیا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو نکاح کے باب میں بیان ہوا سوائے اس کے کہ جن صورتوں میں نکاح میں مہر مثل واجب ہوتا ہے ان صورتوں میں اس مسئلے میں دیت واجب ہوگی اور وہاں جن صورتوں میں اس جیسے شخص کی قیمت ہوگی یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ البتہ وہ صورت اس سے مختلف ہوگی جب قصاص میں سرکہ پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو معلوم ہے کہ وہ شراب ہے تو اب کچھ واجب نہیں ہوگا جب کہ مسئلہ زیر بحث واجب ہوگا کیونکہ اس میں وہ مدعا علیہ کی جانب سے مغرور (دھوکے میں) ہوا ہے کہ مدعا علیہ نے اس کو غلام اور سرکہ کہا۔ اور ہر وہ شخص جو دوسرے کو دھوکہ دے وہ اس ذمہ داری کا التزام کرنے والا ہوتا ہے جو دھوکہ دینے میں اس کو لاحق ہوتی ہے۔ تو جب معاملہ مذکور کے خلاف ظاہر ہوا تو کفالت وضمان کے حکم کی بناء پر مدعی کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور جب مدعی کو مذکورہ شی کی حالت کا علم ہو تو پھر دھوکہ کا معنی نہیں لے سکتے بس اس وقت صلح کا لفظ معافی سے کنایہ ہوگا جو کہ حق کو سرے سے ساقط کرنے والی ہے بس دونوں امور کے مابین یہ فرق ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الشرکۃ

شرکت کی اصل میں دو قسمیں ہیں: شرکت املاک اور شرکت عقود

شرکت املاک | پھر شرکت املاک کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو دو شریکوں کے فعل سے ثابت ہو (۲) وہ قسم جو ان کے فعل کے بغیر ثابت ہو وہ قسم جو ان دونوں کے فعل سے ثابت ہو اس کی مثال یہ ہے کہ دونوں مل کر کوئی شئی خریدیں یا دونوں کو کوئی شئی ہبہ کی جائے یا اس کی دونوں کے لئے وصیت کی جائے یا دونوں پر صدقہ کی جائے اور دونوں قبول کرلیں۔ تو خریدی ہوئی اور ہبہ کی ہوئی اور وصیت شدہ اور صدقہ کی ہوئی اشیاء ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہونگی۔

اور وہ قسم جو دونوں کے فعل کے بغیر ثابت ہو تو وہ میراث ہے بایں طور کہ دونوں ایک شئی کے وارث ہوں۔ تو وہ شئی موروث ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہوگی۔

شرکت عقود

اس بارے میں گفتگو کے چند مواضع ہیں۔

۱۔ شرکت عقود کی انواع اور ہر نوع کی کیفیت اور اس کے رکن کا بیان۔

۲۔ رکن کی شرائط کا بیان۔

۳۔ شرکت کے حکم کا بیان۔

۴۔ شرکت عقد کی صفت کا بیان۔

۵۔ جن امور سے شرکت عقد باطل ہوتی ہے ان کا بیان۔

اول شرکت عقود کی انواع | یہ تین ہیں۔

۱۔ شرکت اموال۔

۲۔ شرکت اعمال اس کو شرکت ابدان، شرکت صنائع اور شرکت تقبل بھی کہتے ہیں۔

۳۔ شرکت وجوہ

شرکت اموال | اس کی صورت یہ ہے کہ دو آدمی راس المال میں شریک ہوں اور یہ کہیں کہ ہم اس میں شرکت کرتے ہیں اس پر کہ ہم اکٹھے یا جدا جدا خرید و فروخت کریں گے یا مطلقاً یہ کہیں کہ اللہ عزوجل جو نفع ہمیں عطا فرمائیں گے وہ ہمارے درمیان اس شرط کے مطابق ہوگا یا ان میں سے ایک یہ الفاظ کہے اور دوسرا جواب میں ہاں کہے۔ اور اگر دونوں خرید کا ذکر کریں فروخت کا ذکر نہ کریں تو اگر وہ ایسی بات ذکر کریں

جو شرکت عقود پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہیں کہ جو ہم خریدیں گے وہ ہمارے درمیان ہوگا یا ہم میں سے جو کوئی تجارت کے لیے کچھ خریدے گا وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ شرکت ہوگی کیونکہ جب دونوں نے اس چیز کو جو ان میں سے ہر ایک نے خریدی اپنے مابین کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ ان کی اس سے مراد شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ عام طور پر وکیل اپنے مؤکل کو وکیل نہیں بناتا۔ اور جب یہ وکالت نہیں ہے تو اس کی صحت اس امر پر موقوف نہیں ہوگی جس پر وکالت کی صحت موقوف ہوتی ہے اور وہ امر جنس، نوع یا مقدار ثمن کے بیان کی تخصیص ہے بلکہ شرکت ان چیزوں کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی۔

اور اگر انہوں نے نہ خرید کا ذکر کیا نہ فروخت کا اور نہ ہی ایسی چیز کا جو شرکت عقود پر دلالت کرے مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے کہ جو چیز بھی تو خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہوگی یا کہے کہ ہمارے مابین ہوگی اور دوسرا ہاں کہے تو اگر اس سے دونوں کی مراد یہ ہو کہ وہ دونوں تجارت میں شریک ہوں گے تو یہ شرکت ہوگی یہاں تک کہ یہ خریدی جانے والی چیز کی جنس نوع یا اس کی مقدار ثمن کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں خرید و فروخت کی تصریح کر دیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ خاص وہی خریدی جانے والی چیز ان کے مابین ہوگی اور وہ دونوں اس میں تجارتی شریک نہ ہوں گے بلکہ وہ ان کے مابین اس طرح پر ہوگی جس طرح پر کہ وہ وارث بنتے ہوں یا دونوں کو ہبہ کی جاتی ہو تو یہ وکالت ہوگی شرکت نہ ہوگی۔ پھر اگر صحت وکالت کی شرط پائی جائے تو وکالت جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ وکالت خاصہ میں خرید شدہ چیز کی جنس و نوع کا یا مقدار ثمن کا بیان ہو۔ اور وکالت خاصہ یہ ہے کہ موکل وکیل کو رائے تفویض نہ کرے بلکہ مثلاً یوں کہے کہ تو میرے لیے جو ترکی غلام یا رومی باندی خریدے تو وہ خرید جائز ہے (یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے) یا یہ کہے کہ تو میرے لیے ہزار درہم میں جو غلام یا باندی خریدے تو وہ جائز ہے یا وکالت عامہ میں وقت یا مقدار ثمن کا یا خرید شدہ چیز کی جنس کا بیان ہو مثلاً یہ کہے کہ تو آج یا فلاں مہینے میں یا سال میں جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا یہ کہے کہ ہزار درہم میں تو جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا جو سوتی و ریشمی کپڑا تو میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے (یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے) اور یہ اس لیے ہے کہ مطلقاً ان الفاظ میں شرکت اور وکالت دونوں کا احتمال ہے لہٰذا نیت ضروری ہوگی۔ پس اگر ان کے ساتھ دونوں نے شرکت کی نیت کی تو یہ تمام تجارتوں میں شرکت ہوگی کیونکہ شرکت میں اصل عموم ہے اس لیے کہ اس سے مقصود نفع حاصل کرنا ہے اور مقصود حاصل نہیں ہوتا مگر بار بار کی تجارت سے۔ اور جو امور ہم نے ذکر کیے ان کا بیان شرکت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ شرکت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہیں اور اگر دونوں نے اس میں نیت وکالت کی کی تو یہ وکالت ہوگی اور اس کی صحت موقوف ہوگی وکالت عامہ اور وکالت خاصہ کی شرائط پر کیونکہ وکالت خصوص پر مبنی ہوتی ہے اس لیے کہ اس سے مقصود عین کو ملکیت میں لانا ہوتا ہے نفع حاصل کرنا نہیں پس امور مذکورہ کے بیان کے ساتھ تخصیص

ضروری ہے۔ البتہ وکالت عامہ میں مذکورہ امور میں سے ایک کا بیان کافی ہے کیونکہ جب موکل نے رائے کی وکیل، کی طرف تفویض کر کے وکالت کی تعمیم کر دی تو اس سے اس کو شرکت کے مشابہ کر دیا لہٰذا یہ شرکت کی مانند جہالت کثیرہ کی محتمل ہو سکتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ وکالت ہے اور وکالت میں اصل خصوص ہے لہٰذا اس میں ایک نوع کی تخصیص ضروری ہے پس اگر مذکورہ میں سے کسی کا ذکر کیا تو وکالت جائز ہو جائے گی ورنہ باطل ہو جائے گی۔

بشر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو ایک شخص کے بارے میں جس نے دوسرے کو کہا کہ آج تو جو شی بھی خرید لے وہ میرے اور تیرے درمیان نصف نصف ہے اور دوسرے نے کہا کہ ٹھیک ہے یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول بھی یہی ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب مال کی مقدار بیان کی مگر دن کا ذکر نہیں کیا اور جب کپڑے کی صنف اور تعداد کا ذکر کیا ہو مگر اس کا ثمن اور دن ذکر نہیں کیا۔

اگر اس طرح کہا کہ جو چیز خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہے اور امور مذکورہ میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں اور ایسا ہی قول ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب نہ نوع کا ذکر کیا اور نہ کسی ایسی بات کا جو شرکت عقود پر دلالت کرے تو معلوم ہوا کہ یہ وکالت ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں بغیر کسی نوع کی تخصیص کے صحیح نہیں ہوتی امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ دو شخصوں نے بغیر مال کے شرکت کی کہ دونوں آج جو کچھ خریدیں گے وہ ان کے درمیان ہوگا وہاں انہوں نے کسی صنف کی تخصیص کی ہو یا نہ ہو بلکہ تعمیم کی ہو تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر شرکت کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب دونوں نے اس شی کو جو ان میں سے کوئی خریدے اپنے درمیان کیا تو اس پر دلالت ہوئی کہ یہ شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ وکالت عام طور پر جانبین سے نہیں ہوتی۔ اور جب یہ شرکت ہے تو شرکت تخصیص کی محتاج نہیں ہوتی۔ فرمایا کہ اگرچہ ان میں سے ایک اس شی پر جو وہ اپنے ساتھی کی غیر موجودگی میں خرید رہا ہے خود اپنے لیے خریدنے پر گواہ ہی بنا لے پس جب بھی وہ دونوں کوئی شی خریدیں گے تو وہ ان کے درمیان ہوگی کیونکہ جب شرکت صحیح ہو گئی تو ان میں سے ہر ایک جو شی وہ خریدتا ہے اس میں دوسرے کا وکیل ہے۔ تو اپنی ذات کے لیے خریدنے پر گواہ بنانے میں وہ چاہتا ہے کہ مؤکل کی غیر موجودگی میں اپنے آپ کو وکالت سے نکال لے اور اس کا اس کو اختیار نہیں۔

شرکت اعمال

وہ یہ ہے کہ دونوں سلائی یا دھلائی وغیرہ کسی عمل میں شرکت کر لیں اور کہیں کہ ہم شرکت کرتے ہیں کہ ہم یہ عمل کریں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو اجرت عطا فرمائیں گے وہ ہمارے مابین اس شرط کے ساتھ تقسیم ہوگی۔

شرکت وجوہ:۔ یہ ہے کہ دو آدمی شرکت کریں جب کہ ان کے پاس مال نہ ہو البتہ لوگوں میں ان کی وجاہت قائم ہو تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم دونوں شرکت کرتے ہیں کہ ہم ادھار خریدیں گے اور نقد بیچیں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو نفع عطا فرمائیں گے تو وہ ہمارے درمیان اس شرط پر تقسیم ہوگا۔

اس شرکت کو شرکت وجوہ اس لیے کہتے ہیں کہ عام طور پر ادھار اس شخص کے ہاتھ بیچا جاتا ہے جو لوگوں میں وجیہ (ذی وجاہت) ہو۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس نام کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے آمنے سامنے (مواجہ) ہوتے ہیں اور منتظر ہوتے ہیں کہ کون ان کے ہاتھ ادھار بیچتا ہے۔

ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں عنان اور مفاوضہ داخل ہے۔ اور ان کے درمیان فرق ان شرائط کے ساتھ کیا جاتا ہے جو مفاوضہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہم ان کو ان کے مقام پر ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

جہاں تک ان تینوں انواع کے جواز کا تعلق ہے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ جائز ہیں خواہ عنان ہوں یا مفاوضہ۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرکت اعمال اور شرکت وجوہ کا تو سرے سے جواز نہیں اور شرکت اموال میں سے صرف عنان جائز ہے مفاوضہ جائز نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں مفاوضہ کو نہیں پہچانتا۔

عنان کے اشتقاق کے بارے کہا گیا کہ یہ عن سے ماخوذ ہے جس کا معنی اعراض کا ہے۔ کہا جاتا ہے عن لی یعنی سامنے آیا اور ظاہر ہوا۔

امرؤ القیس کا شعر ہے۔

نعن لنا سرب کان نعاجہ
عذاری دوار فی ملاء مذیل

(وحشی گایوں کی ٹکڑی ہمارے سامنے ظاہر ہوئی گویا کہ اس ٹکڑی کی مادہ گائیں کنواری عورتیں ہیں جو دوار (ایک پتھر تھا جس کو اہل جاہلیت گاڑ کر اس کے گرد طواف کرتے تھے) کے گرد طواف کر رہی ہیں ایسی چادروں میں جن کے دامن لمبے ہیں۔

مثل شرکت کے اس نوع کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ واقع ہوتی ہے باعتبار اس کے جو دونوں کے لیے ظاہر ہوتا ہے تمام تجارات میں یا بعض میں اور دونوں کے مال کے برابر ہونے کے

وقت یا کم وبیش ہونے کے وقت۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ عنان الفرس (گھوڑے کی لگام) سے ماخوذ ہے جو اس کے ایک ہاتھ میں ہوتی ہے اور دوسرا ہاتھ خالی ہوتا ہے کہ اس سے جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ پس اس شرکت کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ صرف بعض اموال میں ہوتی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے باقی مال میں جیسے چاہتا ہے تصرف کرتا ہے یا اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک مال مشترک میں تصرف کی لگام اپنے ساتھی کے لیے کر دیتا ہے۔

اور یہ شرکت اہل جاہلیت میں بھی رائج تھی۔ نابغہ کا شعر ہے ۔

وشارکنا قریشا فی بقاھا

وفی احسابھا شرک العنان

(ہم نے قریش کے ساتھ اس کی بقا اور اس کے حسب میں شرکت عنان کی)

رہا مفاوضہ تو کہا گیا ہے کہ یہ لغت میں مساوات کو کہتے ہیں۔ عبدی کا شعر ہے ۔

تھدی الامور باھل الرای ماصلحت

فان تولت فبالاشرار تنقاد

لایصلح الناس فوضی لاسراۃ لھم

ولاسراۃ اذا جھالھم سادوا

جب تک اہل رائے لوگ درست ہوتے ہیں تو معاملات درست رہتے ہیں اور جب اہل رائے بدل جاتے ہیں تو پھر معاملات شریروں کے تابع ہو جاتے ہیں۔

(لوگ درست نہیں ہوتے جب تک وہ آپس میں برابر ہیں اور ان کے سردار نہ ہوں اکہ جھگڑوں میں جن کی طرف رجوع کریں) اور سردار نہیں ہوتے جب کہ ان کے جاہل ان کی سیادت کر رہے ہوں۔)

شرکت کی اس نوع کو مفاوضہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں راس المال۔ نفع اور تصرف وغیرہ میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ تفویض سے ماخوذ ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہر حالت میں تصرف اپنے ساتھی کو تفویض کرتا ہے۔

جہاں تک شرکت اعمال اور شرکت وجوہ کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت سے اختلاط کے معنی حاصل ہوتے ہیں اسی لیے شرکت کے جواز کے لیے خلط شرط ہے۔ اور اختلاط صرف اموال میں واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرکت کا جو مقصد ہے وہ ان دو قسموں سے حاصل نہیں ہوتا اور وہ مقصد ہے تجارت کے ذریعے سے مال میں نمو کا حصول۔ کیونکہ مال میں نمو تجارت سے ہوتا ہے اور تجارت سے واقفیت میں لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے بعض دوسروں کی بنسبت زیادہ ماہر ہوتے ہیں پس شرکت کی مشروعیت اس لیے ہے کہ نمو حاصل ہو جائے۔ اور نمو کی تحصیل کے لیے ضروری ہے کہ کچھ اصل ہو جو بڑھے۔ اور اصل ان دونوں قسموں میں موجود نہیں لہٰذا شرکت کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہیں۔ ہوتا پس یہ جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لوگ ان دونوں قسموں کا معاملہ ہر زمانے میں کرتے رہے اور کسی نے

ان پر انکار نہیں کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی نیز یہ دونوں قسمیں وکالت پر مشتمل ہیں اور وکالت جائز ہے اور جو جائز پر مشتمل ہو وہ بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرکت کی مشروعیت مال کے نمو کے تحصیل کے لیے ہے لہٰذا یہ مقتضی ہے اصل مال کو جس کی نمو ہو سکے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ شرکت اموال کی مشروعیت مال میں نمو کی تحصیل کے لیے ہے لیکن شرکت وجوہ کی مشروعیت مال میں نمو کی تحصیل کے لیے نہیں بلکہ اصل مال کی تحصیل کی حاجت کیلئے ہے جو مال میں نمو کی تحصیل سے بڑھ کر ہے۔ تو جب شرکت وصف (یعنی نمو) کی تحصیل کے لیے مشروع ہے تو اصل کی تحصیل کے لیے اس کی مشروعیت اولیٰ ہے۔

جہاں تک شرکت اموال کا تعلق ہے تو فقہاء امصار (مختلف شہروں کے) کے اجماع کی رو سے شرکت عنان جائز ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ہر دور میں لوگوں کا اس پر تعامل رہا ہے اور کسی نے نکیر نہیں کی۔ وما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن (جس کو مسلمان جماعت صحابہ یا فقہاء) اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے)۔ نیز روایت ہے کہ اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں آپ نے فرمایا میں آپ کو کیسے نہ پہچانوں حالانکہ تم میرے بہترین شریک ہوئے جو نہ فریب دیتے ہو اور نہ جھگڑا کرتے ہو۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ادنیٰ بات جس پر استدلال کیا جا سکتا ہے وہ جواز ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی جب کہ لوگ اس شرکت کا معاملہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس پر ثابت رکھا کہ ان کو اس سے منع نہیں کیا اور نہ ان پر نکیر کی۔ اور تقریر بھی سنت کی ایک قسم ہے۔ نیز ان عقود کی مشروعیت بندوں کی مصلحتوں کے لیے ہے۔ اور بندوں کی حاجت مال کے نمو کی تحصیل میں ثابت ہے اور شرکت کی یہ قسم ایسا طریقہ ہے جو نمو کی تحصیل کے لیے مناسب ہے لہٰذا مشروع ہوگا۔ نیز وکالت ہے اور وکالت بالاجماع جائز ہے۔

شرکت اموال میں مفاوضہ کی قسم کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ کا قول کہ میں مفاوضہ کو نہیں پہچانتا تو اگر ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ میں اس کا لغوی معنی نہیں جانتا تو ہم اس کا لغوی مطلب بیان کر چکے ہیں کہ وہ مساوات ہے۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ میں اس کے جواز کو نہیں جانتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس کا جواز اپنے اس قول مبارک میں بتایا ہے کہ تفاوضوا فانہ اعظم للبرکۃ (مفاوضہ کرو کیونکہ اس میں برکت بہت ہوتی ہے۔)

نیز اس وجہ سے کہ یہ دو جائز امور یعنی وکالت اور کفالت پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ جائز ہے۔ پس یہی حکم حالت اجتماع میں ہوگا مثل عنان کے۔ مزید اس بنا پر کہ یہ مال میں طلب نمو کا طریقہ یا تحصیل مال کا طریقہ ہے اور اس کی ضرورت ثابت ہے۔ پس مثل عنان کے جائز ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام یہ ہے کہ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمہارے نزدیک مفاوضہ کفالت کو متضمن ہے حالانکہ وہ کفالت جس کو مفاوضہ متضمن ہے وہ مجہول کی کفالت ہے

جو علیحدہ صحیح نہیں ہوتی۔ پس یہی حکم اس کفالت کا ہوگا جس کو مفاوضہ متضمن ہے۔ جواز کے لیے ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ کلام میں دی تھی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ اس میں مکفول لہ مجہول ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن عقد شرکت میں جہالت کی یہ نوع معاف ہے اگرچہ حالت انفراد میں معاف نہیں جیساکہ شرکت عنان میں ہے کہ وہ (بھی) وکالت عامہ پر مشتمل ہوتی ہے (لیکن پھر بھی جائز ہے) اگرچہ یہ توکیل حالت انفراد میں صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضاربت بھی جو وکالت عامہ کو متضمن ہوتی ہے صحیح ہے اگرچہ وکالت عامہ حالت انفراد میں بغیر بیان کے صحیح نہیں ہوتی۔ پس ایسا ہی مفاوضہ میں ہوگا۔ تو معنی یہ ہوا کہ اس عقد میں وکالت مقصوداً ثابت نہیں ہوتی بلکہ شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ اور ایک شی کبھی ضمناً ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ قصداً ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو مقصوداً ثابت ہو اس کے لیے وہ شرائط ہوتی ہیں جو کہ ضمناً و تبعاً ثابت ہونے والے کے لیے نہیں ہوتیں جیسے وکیل کو معزول کرنا وغیرہ۔

فصل

انواع مذکورہ کی شرائط جواز

ان کے جواز کی چند شرائط ہیں: جن میں سے بعض کا تعلق تمام انواع سے ہے اور بعض کا تعلق چند انواع سے وہ شرائط جن کا تعلق تمام انواع سے ہے یا شرائط عامہ ہیں یہ چند ہیں۔

۱- وکالت کی اہلیت کیونکہ وکالت ہر قسم میں لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خرید فروخت اور کام قبول کرنے کے تصرفات میں اپنے ساتھی کا وکیل بنتا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق خرید فروخت اور کام قبول کرنے کی اجازت دی ہے اور وکیل ہی وہ شخص ہوتا ہے جو اجازت سے تصرف کرتا ہے لہذا جیساکہ کتاب وکالت میں معلوم ہو چکا ان میں اہلیت وکالت شرط ہے۔

۲- نفع کی مقدار معلوم ہو۔ پس اس کی مقدار مجہول ہوگی تو شرکت فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ عقد نفع پر ہوا ہے اور اس کی جہالت فساد عقد کا باعث ہے۔ جیساکہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔

۳- نفع جزء شائع (یعنی غیر متعین) ہو معین نہ ہو۔ اگر دونوں نے دس کی یا سو وغیرہ کی تعیین تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ عقد شرکت تقاضا کرتا ہے کہ نفع میں بھی شرکت ثابت ہو جب کہ تعیین شرکت کو قطع کرتی ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ نفع صرف اتنی ہی مقدار میں ہو جتنی کہ ان میں سے ایک کے لیے معین کی گئی ہو۔ لہذا نفع میں شرکت ثابت نہیں ہوتی۔
جیساکہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔

وہ شرائط جو بعض انواع کے ساتھ خاص ہیں:

شرکت اموال کی چند شرائط ہیں

۱۔ راس المال اثمان مطلقہ ہوں یعنی جن کی معاوضات میں تعیین کسی حال میں بھی نہیں ہوتی۔ یہ دراہم و دنانیر ہیں۔ یہ شرط ہے عامہ علماء کے نزدیک خواہ شرکت عنان ہو یا شرکت مفاوضہ ہو پس سامان میں شرکت درست نہیں ہوتی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور سامان میں بھی شرکت درست ہے۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ وکالت کا معنی شرکت کے لوازم میں سے ہے اور وہ وکالت جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے سامان (عروض) میں درست نہیں البتہ دراہم و دنانیر میں صحیح ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی دوسرے کو کہے کہ تو اپنا سامان بیچ دے اس شرط پر کہ اس کا ثمن ہم دونوں کے مابین ہوگا تو جائز نہیں۔ اور جب وکالت جو کہ شرکت کے لوازم میں سے ہے جائز نہیں ہے تو شرکت بھی جائز نہیں ہوئی۔ اور اگر یہ کہے کہ اپنے مال میں سے ہزار درہم کا کچھ خرید لے اس شرط پر کہ خریدی ہوئی شی ہمارے درمیان ہوگی تو جائز ہے نیز عروض (سامان) میں شرکت تقسیم کے وقت نفع کی جہالت کا سبب بنتی ہے کیونکہ راس المال عین سامان تو نہیں ہوگا بلکہ اس کی قیمت ہوگی اور قیمت غیر معلوم ہے اس لیے کہ اس کی پہچان تو محض ظن و اندازے سے ہوتی ہے پس نفع مجہول و غیر معلوم ہوگا اور یہ بات تقسیم کے وقت جھگڑے کا باعث بنے گی۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شی کے نفع سے منع فرمایا ہے جو مضمون (قابل ضمان) نہ ہو۔ عروض (سامان) میں شرکت ایسی شی کے نفع کا باعث بنتی ہے جو مضمون نہیں ہے کیونکہ عروض (سامان) میں ہلاکت کی وجہ سے ضمان نہیں آتا۔ مثلاً کوئی شخص معین سامان کے بدلے میں کوئی شی خریدے۔ پھر وہ تسلیم سے پیشتر وہ سامان ہلاک ہو جائے تو وہ دوسری شی کو ضمان و تاوان کے طور پر ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ عروض تعیین سے متعین ہو جاتا ہے پس بیع باطل ہو جائے گی۔ لہٰذا جب عروض (سامان) قابل ضمان نہیں تو اس میں شرکت ایسی شی کے نفع کا باعث بنے گی جو مضمون نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے برخلاف دراہم و دنانیر کے کہ ہلاکت کے وقت ان کا ضمان دیا جاتا ہے کیونکہ تعیین کرنے سے یہ متعین نہیں ہو جاتے لہٰذا ان میں شرکت غیر مضمون شی کے نفع کا باعث نہیں بنتی بلکہ مضمون کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ عروض (سامان) میں اور ہر اس شی میں کہ جو تعیین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو شرکت کے جواز کا حیلہ (تدبیر) یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنا نصف مال دوسرے کے نصف مال کے عوض میں بیچ دے یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال نصف نصف ہو جائے اس طرح ان کے مابین شرکت ملک حاصل ہو جائے گی پھر وہ عقد شرکت کر لیں تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ اور اگر ایک کے دراہم ہوں اور دوسرے کا سامان ہو تو اس کے جواز کی تدبیر (حیلہ)

یہ ہے کہ سامان والا اپنا نصف سامان اپنے ساتھی کے نصف دراہم کے عوض اس کے ہاتھ بیچ دے اور دونوں باہم قبضہ کرلیں اور مال کا خلط کرلیں یہاں تک کہ دراہم و سامان ان کے مابین ہو جائے پھر ان پر عقد شرکت کرلیں تو جائز ہوگا۔

رہی سونے چاندی کی ڈلی تو کیا وہ شرکت کے لیے راس المال بن سکتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرکۃ (مراد کتاب الاصل کا شرکت سے متعلق باب) میں اس کا ذکر کیا اور اسے عروض کی مانند قرار دیا جب کہ کتاب الصرف میں اس کو اثمان مطلقہ کی مثل قرار دیا کیونکہ اس میں انہوں نے فرمایا کہ جب ڈلی کے عوض خریدے پھر ڈلی ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا۔ اور اس میں امر لوگوں کے تعامل پر موقوف ہے۔ اگر لوگوں کا اس میں تعامل ہے تو اس کا حکم اثمان مطلقہ کے حکم جیسا ہوگا پس اس میں شرکت جائز ہوگی۔ اور اگر لوگوں کا اس میں تعامل نہیں تو اس کا حکم وہی ہوگا جو عروض کا ہے اور اس میں شرکت جائز نہیں۔

رہے فلوس (تانبے وغیرہ کے سکے) تو اگر یہ رائج نہ ہوں تو ان میں نہ شرکت صحیح ہے اور نہ مضاربت کیونکہ یہ عروض و سامان ہیں۔ اور اگر رائج ہوں تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کی مشہور روایت کے مطابق جائز نہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ فلوس میں کلام ایک قاعدے پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رائج فلوس ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کسی حال میں بھی ثمن نہیں ہوتے کیونکہ تعیین سے یہ فی الجملہ متعین ہو جاتے ہیں اور عاقدین کی اصلاح سے مبیع بنتے ہیں یہاں تک کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع دو فلس سے جائز ہوتی ہے تو جب عقود معاوضات میں تعیین سے فی الجملہ متعین ہونے کے احتمال کی بناء پر اثمان مطلقہ نہیں ہیں تو مثل دیگر سامان و عروض کے شرکت کا راس المال بھی نہیں بن سکتے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رائج فلوس کو ثمنیت لازم ہوتی ہے پس وہ اثمان مطلقہ میں سے ہیں۔ اسی بنا پر محمد رحمہ اللہ نے ایک فلس کی بیع دو فلس کے عوض میں منع کی ہے پس فلوس دیگر اثمان مطلقہ یعنی دراہم و دنانیر کی طرح شرکت کا راس المال بن سکتے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے کہ فلوس میں شرکت جائز ہے مضاربت نہیں اس کی وجہ یہ ہے مضاربت کے جواز سے مانع کساد (یعنی رائج نہ ہونے) کی صورت میں تقسیم کے وقت نفع کا مجہول ہونا ہے کیونکہ تقسیم کے وقت راس المال کی تعیین ضروری ہے تو جب فلوس رائج نہ رہے ہوں تو راس المال ان کی قیمت بنے گا اور قیمت مجہول ہوتی ہیں کیونکہ اس کا اندازہ تو ظن سے ہوتا ہے۔ یہ معنی شرکت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ کساد (رائج نہ ہونے) کی صورت میں دونوں شریک راس المال کو عدد کے حساب سے لیں گے نہ قیمت کے حساب سے لہٰذا نفع معلوم ہوگا۔

وہ مکیلات و موزونات کہ جو اثمان مطلقہ نہیں ہیں اور وہ عددیات متقاربہ جن میں تفاوت نہیں ہوتا تو ان میں سب کے نزدیک خلط سے پیشتر شرکت جائز نہیں کیونکہ جب یہ عین ہوں تو تعیین سے متعین ہو جاتے ہیں پس مثل سامان کے ہوں گے۔ نیز وہ وکالت کہ جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے ان اشیاء میں خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ کیا دیکھا نہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کو

خلط سے پیشتر کہے کہ تو اپنی گندم کو بیچ دے اس پر کہ اس کا ثمن ہمارے درمیان ہو گا تو جائز نہیں۔ اور شرکت خواہ دو جنسوں سے ہو یا ایک جنس سے ہو برابر ہے۔

رہا خلط کے بعد تو اگر شرکت دو مختلف جنسوں میں ہو تو بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ گندم کا خلط جب جو کے ساتھ ہو جائے تو وہ ثمنیت سے نکل جاتی ہے اس دلیل سے کہ اس کا مستہلک (اس صورت میں خلط کرنے والا) اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے نہ کہ اس کی مثل کا۔ اور اگر ایک جنس میں ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو پھر بھی یہی جواب ہے کہ صحیح نہیں اور یہ محض شرکت ملک بن جاتی ہے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خلط کے بعد شرکت صحیح ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب مکیل نصف نصف ہو اور نفع میں شرط ایک تہائی اور دو تہائی کی ہو پھر دونوں نے اسکو خلط کر دیا ہو اور اس کے عوض کچھ خرید لیا ہو تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نفع ان کے مال کے مطابق نصف نصف ہو گا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کی طے کردہ شرائط کے مطابق ہو گا امام ابو یوسفؒ قول اس قاعدے پر جاری ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ مکیلات موزونات اور معدودات متقاربہ ہر حال میں اثمان نہیں ہوتے بلکہ کبھی ثمن ہوتے ہیں اور کبھی مبیع کیونکہ یہ فی الحال تعیین سے متعین ہو جاتے ہیں لہٰذا فلوس کی مانند ہیں۔ محمد رحمہ اللہ کی تخریج کی وجہ یہ ہے کہ اس وکالت کا معنی جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے خلط کے بعد ثابت ہے لہٰذا یہ دراہم و دنانیر کے مشابہ ہے برخلاف خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پہ مکیلات موزونات اور عددیات متقاربہ میں شرکت کے جواز کی تدبیر یہ ہے کہ دونوں خلط کر لیں تاکہ ان کے درمیان شرکت ملک حاصل ہو جائے پھر اس پہ شرکت کا عقد کر لیں۔ یہ صورت ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

۲۔ شرکت کا راس المال عین اور حاضر ہو دین اور غائب نہ ہو پس اگر وہ دین اور مال غائب ہو تو نہ تو شرکت عنان صحیح ہو گی اور نہ ہی شرکت مفاوضہ۔ کیونکہ شرکت سے مقصود نفع ہوتا ہے اور وہ تصرف کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تصرف دین اور مال غائب میں ممکن نہیں پس مقصود حاصل نہیں ہوا۔ شرط تو محض خریدنے کے وقت راس المال کا حاضر ہونا ہے عقد کے وقت نہیں کیونکہ عقد شرکت خرید کے وقت پورا ہوتا ہے لہٰذا اس وقت مال کی حاضری کا اعتبار ہو گا۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے اور اس سے کہا کہ ان کی مثل تو بھی نکال اور ان دونوں کے ساتھ خرید و فروخت کر اور جو نفع تو حاصل کرے وہ ہمارے درمیان ہو گا۔ مامور نے گواہ پیش کر دیئے اس بات پر کہ اس نے ایسا کر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ عقد کے وقت دونوں جانب سے مال حاضر نہیں تھا لیکن خرید کے وقت تو (دونوں جانب سے) مال حاضر تھا۔ کیا دونوں مالوں کا خلط ضروری ہے یعنی دراہم کا دنانیر کے ساتھ یا دنانیر کا دراہم کے ساتھ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے۔ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اسی قاعدے پر یہ بھی مبنی ہے کہ جب دو مال دو جنس کے ہوں مثلاً ایک کے دراہم اور دوسرے کے دنانیر ہوں تو ہمارے نزدیک شرکت جائز ہے جب کہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب دو مال ایک ہی جنس کے ہوں لیکن ان کی صفت جدا جدا ہو مثلاً سالم ٹوٹے ہوئے کے

ساتھ یا ایک کے دراہم سفید ہوں اور دوسرے کے سیاہ اس کی علت شرکت عنان میں پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے عنان میں بھی یہی اختلاف ہے امام زفر رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ خلط مفاوضہ میں شرط ہے عنان میں نہیں لیکن طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خلط دونوں میں شرط ہے امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت اختلاط کی خبر دیتی ہے اور جب تک دونوں مال ممتاز و جدا ہوں اختلاط حاصل نہیں ہوتا لہذا شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ نیز شرکت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہلاکت دونوں مال میں سے ہو۔ اور اگر خلط سے پیشتر دو مالوں میں سے ایک ہلاک ہوجائے تو وہ خاص اس مال والے کا ہلاک ہوتا ہے اور یہ شرکت کا مقتضا نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت وکالت پر مشتمل ہے تو جس چیز میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور دو مالوں میں توکیل خلط سے پیشتر بھی جائز ہے تو ایسے ہی شرکت بھی جائز ہوگی۔

رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شرکت اختلاط کی خبر دیتی ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن وہ دور اس المال کے اختلاط کی خبر دیتی ہے رہا نفع کا اختلاط کی تو لفظ شرکت سے اس کا پتہ نہیں چلتا۔ پس جائز ہے کہ اس کو شرکت نفع میں اختلاط کی وجہ سے کہتے ہوں نہ کہ راس المال کے اختلاط کی بنا پر۔ اور نفع کا اختلاط حاصل ہوتا ہے جبکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک علیحدہ خرید کرے کیونکہ زائد جو کہ نفع ہے شرکت پر واقع ہوتا ہے۔

دو مالوں میں سے خلط سے پیشتر جو ایک ہلاک ہوجائے تو خاص اس مال والے کا ہلاک ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت خرید سے پیشتر مکمل نہیں ہوتی۔ پس اس سے پیشتر جو مال ہلاک ہوا وہ شرکت کے پورا ہونے سے پیشتر ہلاک ہوا پس شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے ایک کی خرید کے بعد ہلاک ہو تو ہلاک ہونے والا دونوں مالوں میں سے ہوگا کیونکہ وہ عقد کے پورا ہونے کے بعد ہلاک ہوا ہے۔

۳۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی ——— مفاوضہ دونوں میں شرط نہیں ہے۔ البتہ مضاربت کی صحت کے لیے شرط ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو کتاب المضاربۃ میں ذکر کیا جائے گا۔

مفاوضہ کے ساتھ مخصوص شرائط

۱۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک میں کفالت کی اہلیت ہو بایں طور کہ دونوں حر (آزاد) اور عاقل ہوں کیونکہ مفاوضہ کے احکام میں سے ہے کہ جس میں وہ دونوں تجارت کرتے ہیں اس کے حقوق میں سے جو ایک کو لازم ہوں گے وہ دوسرے کو بھی لازم ہوں گے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر واجب ہونے والے امر میں اس کا بمنزلہ کفیل کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے پس کفالت کی اہلیت ضروری ہے اور کفالت کی اہلیت کی شرائط کو کتاب الکفالۃ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ مقدار کے اعتبار سے راس المال میں مساوات۔ یہ بلا اختلاف مفاوضہ کی صحت کے لیے شرط ہے یہاں تک کہ اگر دو مال کم و بیش ہوں تو یہ شرکت مفاوضہ نہ ہوگی کیونکہ لفظ مفاوضہ سے مساوات کا پتہ چلتا ہے پس اس میں جہاں تک ممکن ہو مساوات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور مشہور روایت میں قیمت کا بھی یہی حکم ہے (یعنی اس سے بھی مساوات کا اعتبار کیا جائے گا) حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سالم دراہم اور دوسرے ٹوٹے ہوئے ہوں یا ایک ہزار سفید درہم ہوں اور دوسرے ہزار سیاہ ہوں اور صرف میں دونوں کی قیمت میں تفاضل (کمی بیشی) ہو تو روایت مشہورہ کے مطابق مفاوضہ صحیح نہ ہوگی کیونکہ قیمت کی زیادتی بمنزلہ وزن کی زیادتی کے ہے پس مساوات جو کہ عقد کا مقتضا ہے وہ ثابت نہیں ہوئی۔ اسماعیل بن حماد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ہزار ہزار میں سے جب ایک دوسرے سے زیادہ عمدہ ہوں تو جائز ہے اور مفاوضہ ہو جائے گا کیونکہ اموال ربوی میں ان کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت عمدگی کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی لہٰذا عمدگی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں مال ایسے ہو جائیں گے گویا ان کی ایک ہی صفت ہے۔

آیا راس المال میں ہم جنس ہونا شرط ہے بایں طور کہ دونوں مال دراہم ہوں یا دونوں دنانیر ہوں تو روایت مشہورہ کے مطابق ان کی قیمت ایک ہونے کی صورت میں مفاوضہ جائز ہوگا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ان کی قیمتیں مختلف ہوں تو مفاوضہ نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگرچہ قیمت میں برابر ہوں تب بھی مفاوضہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جنس کے اختلاف کے وقت دونوں کے درمیان قیمت میں مساوات معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ قیمت کا تعین ظن و اندازہ سے ہوتا ہے اور قیمت لگانے والوں کے اختلاف سے قیمت میں اختلاف واقع ہوتا ہے پس مساوات کا علم نہیں ہوتا۔ صحیح روایت مشہورہ ہے کیونکہ یہ جنس اثمان میں سے ہیں لہٰذا ثمنیت میں تجانس (ایک جنس ہونا) ثابت ہے۔

۳۔ مفاوضہ کے دو شریکوں میں سے کسی کے پاس کوئی ایسا مال نہ ہو جس میں شرکت صحیح ہے مگر وہ شرکت میں داخل نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو شرکت مفاوضہ نہیں ہوگی کیونکہ یہ مساوات کے مانع ہے اور اگر تفاضل ان اموال میں ہو جن میں شرکت صحیح نہیں ہوتی مثل عروض (سامان) زمین اور دین، تو مفاوضہ جائز ہے ایسا ہی معاملہ مال غائب کا ہے کیونکہ جس مال پر شرکت منعقد نہیں ہوتی تو اس کا وجود و عدم برابر ہے اور اس میں تفاضل ایسا ہے جیسا بیویوں اور اولاد میں۔

۴۔ مفاوضہ میں نفع میں مساوات۔ اگر شریکوں نے نفع میں تفاضل (کمی بیشی) کی شرط لگائی تو مساوات نہ ہونے کی بنا پر مفاوضہ نہیں ہوگا۔

۵۔ مفاوضہ میں عموم یعنی یہ کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو اور ان میں سے ایک دوسرے کو چھوڑ کر تجارت کے ساتھ مختص نہ ہو کیونکہ اختصاص (مختص ہونے) میں مفاوضہ کے معنی جو کہ مساوات ہے کا ابطال ہے۔ اسی پر ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی تخریج کی جاتی ہے کہ مسلمان

اور ذمی کے مابین مفاوضہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ذمی ایسی تجارت کے ساتھ مختص ہے جو مسلمان کے لیے جائز نہیں اور وہ خمر و خنزیر کی تجارت ہے۔ پس دونوں تجارت میں مساوی نہیں ہوئے لہٰذا مفاوضہ کے معنی نہیں پائے گئے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ دونوں (مسلمانوں اور ذمی) وکالت اور کفالت کی اہلیت میں برابر ہیں۔

دو ذمیوں کا مفاوضہ تجارت میں مساوی ہونے کے بنا پر جائز ہے۔

رہا مسلمان اور مرتد کا مفاوضہ تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ اور ایسی ہی روایت عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کی ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے پس مرتد تصرف میں مسلمان کے مساوی نہیں لہٰذا مفاوضہ جائز نہیں ہوگا جیسے کہ مسلمان اور ذمی کے درمیان جائز نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں اس کا ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس سے یہ جائز ہے یعنی ذمی کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کر کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ (کے نزدیک عدم جواز) کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اس حیثیت سے کہ مرتد کی ملک زوال کے قریب ہونے کے باعث ناقص ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی اس کے تصرف کے بطلان اور اس کی ملک کے زوال کا فیصلہ سنا دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ اور جب یہ ملک اور تصرف میں ناقص ہے تو یہ بمنزلہ مکاتب کے ہے برخلاف ذمی کے۔

اگر مسلمان کسی مرتد عورت کے ساتھ مفاوضہ کرے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر ظاہر ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مسلمان اور کافر کے درمیان مفاوضہ کے انعقاد میں کفر مانع ہے۔ رہے ابو یوسف رحمہ اللہ تو ان کے نزدیک کفر مانع نہیں ہے بلکہ مانع ملک اور تصرف میں نقصان ہے۔ اور یہ چیز عورت میں نہیں پائی جاتی۔

رہی دو مرتد مردوں کے درمیان شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک موقوف ہوگی ان کے اس قاعدے کی بنا پر کہ مرتد کے عقود موقوف ہوتے ہیں۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو ان کا عقد جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں اپنے ارتداد پر قتل کر دیے جائیں یا اس حالت میں ان کو موت آ جائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے قول پر شرکت عنان تو جائز ہے کیونکہ ان کے عقود نافذ ہوتے ہیں۔ رہا ان کا مفاوضہ تو قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کرتے ہوئے کہا کہ مناسب یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس بنا پر کہ نقصان ملک مفاوضہ کے مانع ہے مثل مکاتب کے۔ اور دونوں مرتدوں کا ملک ناقص ہوتا ہے جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں پس یہ دونوں مکاتب کی مانند ہوئے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک مرتد مثل اس مریض کے ہوتا ہے جو مرض موت میں مبتلا ہو۔ اور مرض موت میں مبتلا مریض کی کفالت صحیح نہیں ہوتی مگر ثلث (تہائی) مال میں جب کہ مفاوضہ تقاضا کرتا ہے کہ کفالت

علی الاطلاق جائز ہو۔

اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے ساتھ شرکت کرے پھر ان میں سے ایک مرتد ہو جائے۔ تو اگر وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو شرکت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس سے پہلے رجوع کر لے تو دونوں شرکت پر برقرار رہیں گے کیونکہ جب وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ارتداد کے وقت سے اس کی املاک زائل ہو جاتی ہیں۔ گویا کہ وہ مرگیا اور اس کی شرکت باطل ہو گئی۔ اور اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو توقف زائل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا ارتداد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اسی لیے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے مرتد جب اقرار کرے پھر قتل کر دیا جائے تو اس کا اقرار اس کے شریک کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ ملک کے زوال کا حکم ارتداد کے وقت سے لگایا جاتا ہے۔ اور اس نے شرکت کے بطلان کے بعد اقرار کیا۔ رہا صاحبین کے قول پر تو اس کا اقرار اس کے شریک پر جائز ہے۔ اسی طرح اس کی بیع و شراء بھی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک شرکت قتل یا الحاق سے باطل ہوتی ہے۔ تو اس سے پیشتر وہ باقی ہوتی ہے لہٰذا اس کا تصرف اور اقرار نافذ ہوگا۔

مسلمان کے لیے مکروہ ہے کہ وہ ذمی کے ساتھ شرکت کرے کیونکہ ذمی ایسے عقود کا ارتکاب کرتا ہے جو اسلام میں جائز نہیں پس اس کو ممنوع عقد سے آمدنی حاصل ہوگی۔ اور اسی لیے مسلمان کے لیے کسی ذمی کا وکیل بننا مکروہ ہے۔ اور اگر مسلمان ذمی کے ساتھ عنان کرے تو جائز ہے جیسا کہ مسلمان کا ذمی کو وکیل بنانا جائز ہے۔

۶۔ شرکت مفاوضہ میں مفاوضہ کا لفظ استعمال کرنا۔ حسن ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ شرکت مفاوضہ لفظ کا استعمال کیے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور یہی ابو یوسف اور محمد رحمہا اللہ کا قول ہے کیونکہ مفاوضہ کی چند شرائط ہیں کہ جن کو یا تو لفظ مفاوضہ شامل ہوتا ہے یا کوئی دوسری ایسی عبارت جو اس کے قائم مقام ہو سکے۔ کیونکہ عوام کم ہی ان پر واقف ہوتے ہیں حالانکہ یہ عقود اکثر ان میں جاری ہوتی ہیں تو اگر عقد کرنے والا مفاوضہ کی تمام شرائط کو کسی دوسرے لفظ سے پورا کرنے پر قادر ہو تو صحیح ہے اگرچہ وہ مفاوضہ کا لفظ استعمال نہ کرے کیونکہ عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے نہ کہ عین الفاظ کا۔

اور ہر وہ موقع کہ جس میں مفاوضہ کی کوئی شرط مفقود ہو تو وہ شرکت عنان ہوگی مفاوضہ متضمن ہوتا ہے عنان کو اور اس پر زائد کو تو مفاوضہ کا بطلان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہے۔ نیز عقد میں کسی شرط کا فقدان صرف اس وقت اس عقد کے بطلان کا موجب ہوتا ہے جب کہ عقد کی صحت اس شرط پر موقوف ہو۔ اور عنان کی صحت ان شرائط پر موقوف نہیں لہٰذا ان کا فقدان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہوگا۔

شرکت ضمان میں شرکت مفاوضہ کی شرائط کی رعایت نہیں ہے۔ بس اس میں۔

نہ تو کفالت کی اہلیت شرط ہے یہاں تک کہ یہ اس شخص سے بھی ہو سکتی ہے جس کی کفالت صحیح

نہیں جیسے اجازت یافتہ بچہ اور اجازت یافتہ (ماذون) غلام اور مکاتب۔

اور نہ ہی راس المال میں مساوات شرط ہے پس دونوں شریکوں کے راس المال میں تفاضل ہو تب بھی جائز ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس راس المال کہ جس پر مشارکت ہوتی ہے اس کے علاوہ اور مال بھی ہو جس پر شرکت صحیح ہو جاتی ہے۔

اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو بلکہ جائز ہے کہ عام ہو یعنی شرکت اس پر ہو کہ ہر قسم کی تجارت کریں گے اور جائز ہے کہ خاص ہو یعنی وہ کسی خاص شی کی تجارت مثلاً سوتی یا ریشمی کپڑا یا غلام یا کپڑوں وغیرہ کی تجارت میں مشارکت کریں۔ کیونکہ ان شرائط کا مفاوضہ میں اعتبار مفاوضہ کے لفظ کی دلالت کی بنا پر ہے اور وہ اس کا مساوات کا معنی ہے جو کہ عنان میں موجود نہیں۔

اور نہ ہی مفاوضہ کے لفظ کا استعمال شرط ہے کیونکہ مفاوضہ میں اس کا اعتبار اس کی ان شرائط پر دلالت کی وجہ سے تھا جو مفاوضہ کے ساتھ مختص ہیں اور عنان میں وہ شرائط نہیں ہیں پس نہ تو لفظ مفاوضہ استعمال کی شرط ہے اور نہ ہی لفظ عنان کی کیونکہ ہر ایک ایسے لفظ کے استعمال پر قادر ہے جو عنان کا معنی دیتا ہے برخلاف مفاوضہ کے۔

اور نہ نفع میں مساوات شرط ہے پس اس میں تساوی اور تفاضل دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفع یا تو مال سے حاصل ہوتا ہے یا عمل سے یا ضمان (تاوان) سے رہا مال سے استحقاق (نفع) کا ثبوت تو ظاہر ہے کیونکہ نفع راس المال میں نمو کو کہتے ہیں پس وہ مال کے مالک کا ہوگا۔ اسی لیے مضاربت میں رب المال نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رہا عمل سے استحقاق تو مضارب اپنے عمل کی بنا پر نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رہا ضمان سے تو جب مال مضارب پر مضمون (قابل ضمان) ہو جاتا ہے تو وہ تمام نفع کا مستحق بن جاتا ہے۔ اور یہ ضمان کے مقابلے میں مثل خراج (نفع) بعوض ضمان کے ہو جائے گا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ الخراج بالضمان۔ تو جب اس مال کا ضمان اس پر ہے تو اس کا خراج (نفع) بھی اس کے لیے ہوگا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کاریگر نے اجرت پر عمل (کام) لیا پھر کام خود نہیں کیا بلکہ اس سے کم اجرت پر دوسرے کے لیے لیا تو زائد اس کے لیے حلال ہوگا اور زائد کے استحقاق کا کوئی سبب سوائے ضمان کے نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ان میں ہر ایک استحقاق نفع کے لیے مناسب سبب ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو وہ نفع کا مستحق نہیں اس دلیل سے کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ تو اپنی ملکیت میں تصرف کر اس شرط پر کہ اس کا کچھ نفع میرے لیے ہوگا تو جائز نہیں۔ اور وہ نفع میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا کیونکہ نہ اس کا مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ضمان ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب دونوں شریک دونوں مالوں کی مقدار کے بقدر نفع کی شرط لگائیں خواہ مال برابر ہوں یا متفاضل ہو تو بلاشبہ یہ جائز ہے اور نفع ان کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا خواہ عمل کی شرط دونوں پر ہو یا ایک پر۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا خواہ وہ برابر ہوں یا متفاضل ہوں کیونکہ نقصان نام ہے مال میں سے ہلاک ہونے والے حصے کا۔ پس وہ مال کے بقدر

محسوب ہوگا۔

اگر دونوں کے مال برابر ہوں اور دونوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کے لیے (مال کے تناسب سے، زائد نفع ہوگا۔ تو اگر عمل کرنے کی شرط دونوں پر تھی تو جائز ہے۔

اور نفع ان کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ ایک کے لیے اس کے مال کے نفع میں زیادہ کی شرط لگائی جائے اسی قول کو شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے۔ شرکت ملک میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں زیادتی واضافہ ہر ایک کے لیے اس کے مال کے تناسب سے ہوگا۔ حتی کہ اگر چوپایوں میں شرکت ملک کے دو شریکوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کیلئے انکی اولاد اور ان کے دودھ میں سے زیادہ ہوگا تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ ہمارے اور زفرؒ کے مابین کلام ایک قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ زفرؒ کے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے پس وہ راس المال کے تناسب سے ہوگا جیسا کہ اولاد اور دودھ میں ہوتا ہے۔ جب کہ ہمارے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے کبھی عمل کی وجہ سے اور کبھی ضمان کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور خواہ دونوں عمل کریں یا ان میں سے صرف ایک عمل کرے برابر ہے اور نفع ان دونوں کے درمیان طے کردہ شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرکت اعمال میں نفع کا استحقاق عمل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کے وجود کی وجہ سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مضارب جب رب المال سے مدد طلب کرے تو وہ مضارب نفع کا مستحق ہوگا اگرچہ اس سے عمل نہ پایا جائے۔ اور استحقاق اس پر عمل کی شرط کے وجود کی بناء پر ہے۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں نے ایک پر عمل کی شرط رکھی تو اگر جس پر عمل کی شرط رکھی ہے وہ وہی ہے جس کیلئے زائد نفع کی شرط کی تو جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق ہوگا پس وہ اپنے راس المال کے نفع کا مستحق تو اپنے مال کی وجہ سے ہوگا اور زائد کا اپنے عمل کے سبب سے ہوگا۔ اور اگر وہ عمل کی شرط اس شریک کے لیے لگائیں جس کا نفع دوسرے سے کمتر ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں جس کے لیے زائد کی شرط لگائی ہے اس کے لیے زیادتی کے بالمقابل نہ مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ضمان ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفع میں استحقاق ان تین اشیاء میں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

اگر دونوں مال متفاضل ہوں اور شریک نفع میں مساوات کی شرط رکھیں تو اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ عمل کی شرط دونوں پر ہوں۔ اور ان میں سے ایک کے لیے اس کے راس المال کے تناسب سے زائد نفع اس کے عمل کی وجہ سے ہوگا جو کہ جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ نفع ان کے راس المال کے تناسب

سے تقسیم ہو اگرچہ عمل کی شرط صرف ایک پر کی ہو۔
اگر عمل کی شرط دونوں نے اس شریک پر کی جس کا راس المال کم ہو تو جائز ہے اور وہ اپنے مال کے تناسب سے اپنے مال کی وجہ سے نفع کا مستحق ہوگا اور زائد کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے ہوگا اور اگر عمل کی شرط اس شریک پر لگائی جس کا راس المال نسبتاً زیادہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ کم مال والے کے حق میں زائد نفع کے مقابلے میں نہ مال ہے نہ عمل اور نہ ہی ضمان۔
راس المال کی مقدار کا عقد کے وقت علم ہونا ہمارے نزدیک شرکت اموال میں شرط نہیں ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کے مقدار کی جہالت نفع کی جہالت کا باعث ہوتی ہے حالانکہ نفع کی مقدار کا علم ہونا اس عقد کے جواز کی شرط ہے لہٰذا راس المال کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ جھگڑے کا باعث بننے کی بنا پر ہے۔ اور عقد کے وقت راس المال کی مقدار کی جہالت باعث جھگڑا نہیں بنتی کیونکہ ظاہر او غالباً اس کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ خرید کے وقت دراہم و دنانیر کا وزن کیا جاتا ہے پس ان کی مقدار ہو جاتی ہے لہٰذا تقسیم کے وقت نفع کی مقدار کی جہالت کا باعث نہیں بنتی۔

شرکت اعمال میں مفاوضہ کی شرائط

۱۔ اہلیت کفالت۔
۲۔ اجرت میں مساوات
۳۔ لفظ مفاوضہ کی رعایت جس کی وجہ ہم شرکت اموال کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

شرکت اعمال میں عنان کے لیے ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے۔ البتہ صرف توکیل کی اہلیت شرط ہے ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ جس میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور جسمیں وکالت جائز نہیں اسمیں شرکت بھی جائز نہیں اسی پر شرکت اعمال کا مسئلہ نکلتا ہے مباحات میں مثلاً شکار اور جنگل میں لکڑی اور گھاس اور جو پہاڑوں پر پھل ہوتے ہیں ان میں اور جو زمین میں معدنیات وغیرہ ہوتے ہیں ان میں مثلاً اس میں شرکت کریں کہ دونوں شکار کریں گے یا لکڑیاں چنیں گے یا گھاس کاٹیں گے یا پانی کھینچیں گے اور اس کو بیچیں گے اس شرط پر کہ جو آمدنی ہوگی وہ ان کے درمیان ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ اس طور پر وکالت بھی منعقد نہیں ہوتی۔ دیکھتے نہیں کہ کوئی اگر کسی کو وکیل بنا دے کہ وہ اس کے لیے ان میں سے کوئی کام کرے تو یہ وکالت صحیح نہیں ہوتی پس ایسے ہی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اگر وہ آدمی شرکت کرلیں اور ان میں سے ہر ایک اس میں تنہا کچھ لے لے تو لی ہوئی شی اس کی مملوک ہوگی کیونکہ مباحات میں ملکیت کے ثبوت کا سبب اخذ و استیلاء (اٹھانا اور غلبہ پانا) ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اخذ و استیلاء میں تنہا ہوا ہے لہٰذا وہ تنہا اس کا مالک ہوگا۔ اور اگر دونوں نے اکٹھے اٹھایا ہو تو اٹھائی ہوئی اور لی ہوئی شی ان کے مابین نصف

نصف ہو گی سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کے وجہ سے پس استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ اٹھائی ہو پھر دونوں نے اس کو خلط کر دیا اور اس کی بیع کی تو اگر وہ مکیلی یا موزونی شی تھی تو ہر ایک کے کیل یا وزن کے تناسب سے ان کے درمیان ثمن تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ مکیلی یا موزونی نہ ہو تو ثمن کو قیمت کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک کو اس کی شی کی قیمت کے حساب سے دیا جائے گا کیونکہ مکیلی اور موزونی اشیاء متماثل ہوتی ہیں۔ پس شریکوں کے درمیان کیل و وزن کے تناسب سے ثمن کو تقسیم کرنا ممکن ہے۔ مکیلی اور موزونی کے علاوہ اشیاء میں چونکہ تفاوت ہوتا ہے لہٰذا بعینہ ان اشیاء کے حساب سے ثمن کی تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان کا کیل ، وزن اور قیمت کا علم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک جتنا دعویٰ کر رہا ہے اس کے نصف تک اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن اپنے ساتھی کے دعویٰ پر قسم کے ساتھ کیونکہ شی ان کے قبضہ میں ہے اور ظاہر کے اعتبار سے قبضہ دلیل ملک ہے۔ اور دلیل ملک میں برابری موجب ہے ملک میں برابری کی۔ پس اگر کوئی نصف سے زائد کا دعویٰ کرے تو بغیر گواہ کے وہ قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے عمل کیا اور دوسرے نے اس کے عمل میں اس کی اعانت کی مثلاً اکٹھا کیا اور رسی باندھی تو یہ کل کا کل عامل کا ہوگا اور اعانت کرنے والے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ سبب عامل کی جانب سے پایا گیا نہ کہ اعانت کرنے والے کی جانب سے۔ البتہ اعانت کرنے والے (معین) کو اجرت مثل ملے گی جو مقرر کردہ نصف یا ثلث وغیرہ سے متجاوز نہ ہوگی۔ یہ ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی بھی بنتی ہو۔ معین کے لیے اجرت مثل کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی منفعت پوری دی ہے عقد فاسد کے لیے جو اجرت مثل کی موجب ہے پھر ابویوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجرت مثل مذکور (یعنی مقرر کردہ) کی قیمت سے زائد نہ ہو اور انہوں نے اس کو دیگر اجازت فاسدہ پر قیاس کیا کیونکہ ان میں مذکورہ اجرت سے زائد نہیں ملتا۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ دونوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ وہ اس بات پر راضی ہوا ہے کہ اس کو مذکور اجرت سے زائد نہ ملے پس وہ مستحق نہ ہوگا اور اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کو کہا کہ اس کپڑے کو بیچ دے اس شرط پر کہ تیرے لیے نصف ثمن ہوگا۔ دوسرے نے اس کو بیچ دیا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو نصف ثمن سے متجاوز نہیں ہوگی۔ ایسے ہی یہاں ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کے اور دیگر اجارات فاسدہ کے مابین فرق کیا ہے کہ اجارات فاسدہ میں مذکورہ اجرت معلوم مقدار کی ہوتی ہے لہٰذا اس پر رضامندی اس سے زائد کے لیے اسقاط ہوگی جب کہ اس مقام میں مذکورہ اجرت معلوم نہیں بلکہ معدوم ہے کیونکہ ذکر تو نصف یا تہائی کا ہوا ہے تو غیر معلوم پر رضامندی ثابت نہیں ہوگی لہٰذا ذکر مذکورہ اجرت سے زائد اجرت مثل کو ساقط نہیں کرے گا۔ یہی اختلاف مضاربت فاسدہ میں بھی ہے کہ جب مضارب کو نفع ہوا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ نفع سے متجاوز نہیں ہوگی۔ اور اگر کچھ نفع نہ ہوا تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی ہی ہو اور خواہ نفع ہوا ہو یا نہیں۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب المضاربہ میں آئے گا۔

ایک شخص نے دوسرے کو اپنی دکان پر بٹھایا اور اس کو نصف پر کام دیا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ شرکت جائز نہ ہو کیونکہ یہ شرکت عروض ہے اسلئے کہ ایک کی جانب سے عمل ہے اور دوسرے کی جانب سے دکان ہے اور دکان عروض ہے اور شرکت عروض جائز نہیں جبکہ استحسان کی رو سے جائز ہے کیونکہ یہ شرکت اعمال ہے اس لئے کہ یہ شرکت تقبل ہے اور صاحب دکان کا عمل قبول کرنا عمل ہے اور شرکت اعمال ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ یہ وکالت پر مبنی ہے۔ اور وکالت اس طور پر جائز ہے مثلاً درزی یا دھوبی کسی شخص کو اپنا وکیل بنائے جو اس کے لیے دھلائی یا سلائی کا کام حاصل کرے۔ اسی طرح ہر کاریگر کو جو اجرت پر کام کرتا ہے اختیار ہے کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا دے جو اس کے لیے کام لے۔

اگر دونوں کا ایک کتا ہو اور دونوں نے اکٹھے اس کو چھوڑا ہو تو جو شکار حاصل ہوا وہ دونوں کے درمیان ہوگا سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے۔ اگر کتا ایک کا ہو اور اسی کے قبضے میں ہو پھر دونوں نے اس کو اکٹھے چھوڑا تو جو شکار حاصل ہوا وہ خاص کتے کے مالک کا ہوگا کیونکہ اجنبی کے کتے کو چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ مالک بھی اس کو چھوڑ رہا ہو۔ لہٰذا اجنبی کا چھوڑنا معدوم کے ساتھ لاحق ہوگا۔ گویا کہ تنہا مالک نے اس کو چھوڑا۔

اگر دونوں کے پاس اپنا اپنا کتا ہو اور دونوں نے اپنے کتوں کو چھوڑا اور دونوں کتے ایک شکار پر جا پڑے تو وہ شکار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ وہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں۔ اگر ہر ایک کا کتا علیحدہ علیحدہ شکار پر پہنچا تو وہ خاص اس کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اپنے فعل سے اس کا مالک بنا ہے پس اس کے ساتھ مختص ہوگا۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ دو آدمیوں نے مشارکت کی۔ ایک کا خچر ہے اور دوسرے کا اونٹ ہے۔ مشارکت اس پر کی کہ وہ دونوں کرایہ پر دیں گے اور جو اللہ تعالیٰ رزق حلال عطا فرمائینگے وہ ان دونوں کے درمیان ہوگا پس دونوں جانوروں کو کرایہ پر دیا معلوم اجرت پر معلوم بوجھ پر تو یہ شرکت فاسد ہے اور اجرت ان دونوں کے درمیان خچر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تقسیم ہوگی۔ شرکت کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں۔ دیکھتے نہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کو کہا کہ اپنے اونٹ کو کرایہ پر دے اس شرط پر کہ اجرت ہم دونوں کی ہوگی تو وکالت صحیح نہیں۔ ایسے ہی شرکت کا معاملہ ہے۔ نیز شرکت عین حیوان میں صحیح نہیں ہوتی پس اسی طرح اس کے منافع میں بھی نہیں ہوگی۔ رہی ان دونوں کے درمیان اجرت کی تقسیم خچر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت جب فاسد ہوگئی تو اجارہ پھر بھی درست ہے کیونکہ وہ معلوم منافع پر بعوض معلوم اجرت کے واقع ہوا ہے۔ اور اجرت کا حکم یہ ہے کہ وہ منافع کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتی ہے جیسا کہ ثمن دو مختلف بیع (فروخت شدہ شی) کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتا ہے۔

اگر وہ خچر اور اونٹ کو کرایہ پر نہ دیں بلکہ دونوں معلوم بوجھ کو معلوم اجرت کے عوض میں قبول کریں پھر بوجھ کو اس شرط پر اٹھا لیں تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ یہ شرکت

عمل ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے بوجھ اٹھانا ان پر مضمون ہو چکا تھا بمنزلہ سلائی و دھلائی کے کام کے پس اجرت ان دونوں کے درمیان ضمان کے حساب سے ہو گی اور ضمان میں دونوں برابر ہیں پس اجرت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اونٹ کا خچر کے مقابلے میں زائد بوجھ اٹھانے کا اعتبار نہیں ہوگا جیساکہ شرکت صنائع میں ایک شریک کے کثرت عمل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت ضمان کے مقابل ہے۔ اور خچر اور اونٹ تو عمل پورا کرنے کا آلہ ہیں۔

اگر بعینہ اونٹ کو اجرت پر دیا تو اس کی اجرت اونٹ والے کی ہوگی خچر والے کی نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر بعینہ خچر کرایے پر دیا تو اجرت خچر کے مالک کی ہوگی اونٹ والے کی نہیں ہوگی کیونکہ عقد اونٹ اور خچر کے منافع پر ان کے مالکوں کی اجازت سے واقع ہوا ہے پس اجرت اس کے لیے ہوگی۔

اگر آجر (اجرت پر دینے والے) نے بوجھ لادنے اور اس کو منتقل کرنے میں اپنے شریک سے مدد لی تو اس کے شریک کے لیے اجرت مثل ہوگی کیونکہ آجر نے اپنے شریک کی منفعت کو عقد فاسد سے وصول کیا ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں اس اجرت کے نصف سے تجاوز نہیں ہوگا جو طے کی تھی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ وہ جتنی بھی بنے جیساکہ ہم لکڑی چننے میں شرکت کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔

دو دھوبی ہیں۔ ایک کے پاس دھلائی کے آلات ہیں اور دوسرے کے پاس مکان ہے۔ دونوں نے شرکت اس پر کی کہ دونوں اس کے آلات سے اس کے مکان میں کام کریں گے اور آمدنی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگی تو جائز ہے۔ ایسے ہی رنگریزوں درزیوں اور ڈھلائی کرنے والوں کا معاملہ ہے کیونکہ یہاں اجرت عمل کا بدل ہے نہ کہ آلات کا۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہو چکا ہے لہٰذا دونوں کو اس کا بدل ملے گا اور ان میں سے ایک دوسرے کے لیے نصف آلات کے ساتھ مددگار رہا ہے اور دوسرا پہلے کے لیے اپنی نصف دکان کے ساتھ مددگار رہا ہے۔ یہ سابقہ مسئلے کی نظیر ہے کہ دو آدمیوں نے بوجھ اٹھانے کو قبول کیا اور اس کو اپنے جانوروں پر لادا۔

دو آدمی شرکت کریں ایک کے پاس جانور ہو اور دوسرے کے پاس کاٹھی اور دو بوریاں ہوں اس شرط پر کہ وہ دونوں جانور کرایے پر دیں گے اور اجرت ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی اور جانور کی اجرت اس کے مالک کو ملے گی جب کہ اس کے ساتھی کو اجرت مثل ملے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ یہاں فساد شرکت تو اس بنا پر ہوگی جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی تو ایسے ہی شرکت بھی صحیح نہ ہوگی۔ رہی اجرت تو وہ جانور کے منافع کا بدل ہے لہٰذا اس کے مالک کی ہوگی۔ اور اس نے دوسرے کے آلات کے منافع کو عقد فاسد کے ذریعے سے وصول کیا ہے لہٰذا اس پر ان کی اجرت مثل ہوگی۔

ایک شخص کو جانور دیا تاکہ وہ اس کو اجرت پر دے اس شرط پر کہ اجرت ان کے مابین ہوگی تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ اجرت جانور کے مالک کو ملے گی اور اجرت پر دینے والے کو اجرت مثل ملے گی۔ یہی حکم کشتی اور کمرے کا ہے کیونکہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی پس شرکت بھی صحیح نہ ہوگی اور اجرت

جانور کے مالک کی ہوگی کیونکہ عاقد نے دوسرے کی ملکیت پر اس کے حکم سے عقد کیا ہے۔ اور اس شخص کو اجرت مثل ملے گی کیونکہ جانور کے مالک نے عقد فاسد سے اس کے منافع حاصل کیے ہیں۔

ایک شخص کو جانور دیا تاکہ اس پر غلہ بیچے اور جو نفع ہو وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ نفع غلے والے کا ہوگا اور جانور کے مالک کو اجرت مثل ملے گی۔ ایسا ہی حکم گھرے کا ہے کیونکہ آمدنی غلے والے کے عمل سے حاصل ہوئی۔ البتہ اس نے جانور کے منافع کو عقد فاسد سے حاصل کیا تھا لہٰذا اس پر اس کی اجرت مثل ہوگی۔

اس شرکت کی صحت کے لیے عمل کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اور جائز ہے خواہ عمل ایک ہوں یا مختلف ہوں جیسے درزی دھوبی کے ساتھ وغیرہ۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرکت صحیح نہیں مگر جب کہ صنعت ایک ہو مثلاً دو دھوبی ہوں یا دو درزی ہوں — اختلاف اس بنا پر ہے کہ شرکت ہمارے نزدیک دو مختلف مالوں میں جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف عملوں میں بھی جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دو مختلف مالوں میں شرکت جائز نہیں تو دو مختلف عملوں میں بھی ناجائز ہوگی۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق عمل کے ضمان کی وجہ سے ہے۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہے خواہ دونوں کا عمل ایک ہو یا مختلف ہو — واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت وجوہ میں شرکت مفاوضہ کی شرائط

۱۔ دونوں شریک کفالت کے اہل ہوں۔

۲۔ ثمن مشترک ہو۔ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے اس کا نصف ہو۔ خریدی ہوئی شی دونوں کے درمیان نصف نصف ہو اور اسی طرح نفع میں دونوں کے لیے نصف نصف ہو۔

۳۔ دونوں لفظ مفاوضہ کا تلفظ بھی کریں جس کی وجہ ہم تفصیل کے ساتھ پہلے بتا چکے ہیں۔

شرکت وجوہ میں شرکت عنان کے لیے نہ اہلیت کفالت شرط ہے اور نہ خریدی ہوئی شی کی ملکیت میں دونوں کے مابین مساوات حتی کہ اگر شرکت وجوہ کی اس شرط پر کہ جو کچھ دونوں یا ان میں سے ایک خریدے گا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تہائی دو تہائی چوتھائی تین چوتھائی ہوگا تو مساوات یا تفاضل جیسی شرط بھی لگانی جائز ہوگی اور خریدی ہوئی شی کے ثمن کا ضمان دونوں کے مابین خریدی ہوئی شی میں ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگا اور نفع میں دونوں کا حصہ ان کی خریدی ہوئی شی کے ثمن میں ان کے ضمان کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ اگر دونوں نے ایک کے لیے اس کے ضمان کے حصے پر نفع سے زائد کی شرط کی تو شرط باطل ہوگی اور نفع دونوں کو خریدی ہوئی شی کے ثمن میں ان کے ضمان کی مقدار کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس شرط میں نفع میں استحقاق ضمان کی بنا پر ہوتا ہے پس ضمان کی مقدار کے حساب سے ملے گا۔ تو جب ایک کے لیے ضمان میں اس کے حصے اور ملکیت میں اس کے حصے سے زائد نفع کی شرط لگائی تو یہ بغیر نفع اور بغیر ضمان

کے ملکیت کی شرط ہوئی پس جائز نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نفع میں استحقاق جیسے ملکیت اور ضمان کے سبب سے ہوتا ہے تو جائز ہے کہ زائد عمل کی بنا پر زائد نفع کا مستحق ہو جیسے کہ مضارب اور شرکت عنان کے شریک میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت میں قابل تقسیم ہے جب کہ عمل معلوم مال میں ہو جیسا کہ مضاربت اور شرکت عنان میں ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں لہٰذا استحقاق نہیں ہوگا مثل اس شخص کے جو دوسرے کو کہے کہ میں تجھ کو ہزار (درہم) مضاربت کے طور پہ دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو ان میں نصف پر عمل کر اور ہزار (درہم) کی تعین نہیں کی تو مضاربت جائز نہیں ہو گی کیونکہ مال معین میں عمل کی شرط نہیں کی گئی۔

فصل

شرکت کا حکم

شرکت املاک کی دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ دو شریکوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے کہ اس کے لیے بغیر ساتھی کی اجازت کے اس میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یا تو ملکیت ہے یا ولایت ہے اور دونوں میں سے کسی کے لیے اپنے ساتھی کے حصے میں نہ تو وکالت کی بنا پر ولایت حاصل ہے اور نہ ہی قرابت کی بنأ پر تو اس میں ان میں سے کوئی امر بھی موجود نہیں۔ اس میں برابر ہے خواہ شرکت عین میں ہو یا دین میں ہو اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

ایک شخص پر ایک غلام کی قیمت کے سلسلے میں دو آدمیوں کا قرض ہو یا دونوں کے ہزار درہم ہوں جو انہوں نے اس تیسرے شخص کو بطور قرض دیئے ہوں یا اس نے ان دونوں کی کوئی ایسی شی ہلاک کر دی ہو جس کی قیمت ہزار درہم ہو یا یہ دونوں ایک شخص پر ہزار درہم دین کے وارث بنے ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے پر یا اپنے حصے کے بعض پر قبضہ کر لیا ہو تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ وہ پہلے کے ساتھ اس میں شریک ہو جائے اور جس مال پر اس نے قبضہ کیا ہے اس کا نصف لے لے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ مشترک دین جو دو شریکوں کے لیے کسی ایک سبب سے ثابت ہو تو جب ان میں سے ایک اس کے کچھ حصے پر قبضہ کر لے تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ قبضہ کیے ہوئے مال میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے کیونکہ مقبوض (قبضہ کیا ہوا مال) دونوں حصوں میں سے مقبوض ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ صرف ایک کے لیے کر دیا جائے تو یہ قبضے سے پیشتر دین کی تقسیم ہو گی جو کہ جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا معنی جو کہ تمییز (جدا جدا اور ممتاز کرنا) ہے اس مال میں ثابت نہیں ہوتا جو ذمہ میں ہو لہٰذا دین میں تقسیم متصور نہیں۔ اسی لیے بغیر تمییز کے عین میں تقسیم صحیح نہیں مثلاً غلہ کا ایک ڈھیر دو شریکوں کا ہو ان میں سے ایک دوسرے کو کہے کہ اس میں سے لے لے تیرے لیے یہ جانب ہے اور میرے لیے یہ جانب تو یہ جائز نہیں کیونکہ اس

میں تمیز معدوم ہے۔ تو جب عین میں بغیر تمیز کے تقسیم صحیح نہیں تو دین میں تو اولیٰ صحیح نہیں ہوگی۔ نیز تقسیم میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ ہر دو جزو میں سے ایک کا یہ مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا اس کا ساتھی۔ تقسیم کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ مشتمل ہوتا ہے کچھ تو اپنی ملکیت پر اور کچھ اپنی ملکیت کے عوض پر۔ لہٰذا دین کی تقسیم ایسے شخص کو دین کی تملیک ہوگی کہ جس پر دین نہیں ہے اور یہ ناجائز ہے۔ پس مقبوض دونوں کا حصہ ہوگا تاکہ جو کچھ ہم نے بتایا اس کا باعث نہ بن جائے اور اس کو حق ہوگا کہ جو اس کے ساتھی نے قبضہ کیا ہے بعینہ اس کا نصف لے لے اور اس کا ساتھی اس کو اس سے منع نہیں کر سکتا بایں طور کہ یہ کہے کہ میں تجھ کو نصف دین کا مثل دیتا ہوں کیونکہ نصف مقبوض خود اس کے حصے میں سے مقبوض ہے پس وہ اس کا اپنا عین حق ہے اور قابض اس کو اس سے نہیں روک سکتا بایں طور کہ خواہ مقبوض اس کے حق کا مثل ہو یا اس سے زیادہ عمدہ ہو یا اس سے گھٹیا ہو زیادہ عمدہ ہونے کی سورت میں تو وجہ یہ ہے کہ جنس واحد میں عمدگی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے ذمے گھٹیا ہو وہ جب عمدہ ادا کرے تو دائن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر قبضہ اپنے عین حق پر قبضہ ہوگا۔ گھٹیا ہونے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ گھٹیا پر عمدہ کے مقابلے میں قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق کی جنس میں سے ہے۔

اور (غیر قابض) شریک جو مال اپنے (قابض) شریک سے لے گا تو اتنی مقدار قابض کے لیے مقروض پر دین ہوگی اور مقروض و مدیون کے ذمہ جو ہوگا وہ ان دونوں شریکوں کے مابین ہوگا دین کی اس مقدار کے مطابق مثلاً دین ہزار درہم ہے۔ ان میں سے ایک نے پانچ سو درہم لے لیے۔ دوسرا شریک اس کے پاس آیا اور اس نے ان کے نصف لے لیے تو قابض کے لیے مقروض کے لئے بقیہ ڈھائی سو ہیں۔ اور شرکت دین میں باقی رہے گی جیسا کہ پہلے تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ جب اس کے شریک نے نصف مقبوض لے لیا تو قابض کا قبضہ کم ہو کر مقبوض کے نصف میں رہ گیا اور بقیہ دین اپنے حال پر باقی رہا۔

اگر قابض اس کو اپنے قبضہ سے نکال دے مثلاً اس کو ہبہ کر دے یا بیچ دے یا اپنے ذمے دین میں ادا کر دے یا کسی طریقے سے اس کا استہلاک کر دے تو اس کے شریک کو حق ہے کہ اس سے نصف مقبوض کا ضمان وتاوان لے کیونکہ قابض نے اپنے شریک کے جس حصے پر قبضہ کیا تھا اس کو تلف کیا لہٰذا شریک کو حق ہوگا کہ وہ قابض سے ضمان لے۔

اگر دو شریکوں میں سے کسی نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا لیکن ایک نے مقروض کو اپنے حصے سے بری کر دیا تو یہ برات جائز ہوگی اور وہ اپنے شریک کو کچھ ضمان ادا نہ کرے گا کیونکہ اس نے دین میں سے کچھ پر بھی قبضہ نہیں کیا بلکہ صرف اپنے حصے کو تلف کیا ہے لہٰذا ضمان نہیں دے گا۔

اگر ایک شریک نے مدیون کو سو درہم سے بری کر دیا پھر دین میں سے کچھ واپس ملا تو مدیون پر اپنے اپنے مال کے تناسب سے دونوں شریک اس کو آپس میں تقسیم کر لیں گے پس مقبوض کے دونوں کے درمیان نو حصے ہوں گے کیونکہ جب ایک نے مدیون کو سو درہم معاف کر دیے تو اس کے دین میں

سے چار سو باقی رہ گئے۔ لہٰذا مقبوض دونوں کے درمیان نو حصوں پر ہو گا پس دونوں کو مقبوض کی مقداریں نو حصے کر کے دیے جائیں گے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ براءت قبضہ کے بعد لیکن تقسیم سے پیشتر ہو کیونکہ تقسیم ان کے حق کے بقدر واقع ہوتی ہے۔

مقبوض کو نصف نصف تقسیم کر لیا پھر ان میں سے ایک نے مدیون کو سو درہم معاف کر دیے تو تقسیم نافذ رہے گی اور تقسیم کے بعد اس کا معاف کرنا جو کچھ انہوں نے تقسیم کیا ہے اس کو نہیں توڑے گا کیونکہ انہوں نے تقسیم اس حال میں کی تھی کہ ان کی ملک مساوی تھی پس اس کے بعد مساوات کا زوال تقسیم پر کچھ اثر انداز نہ ہو گا۔

اگر دونوں میں سے کسی نے دین کے کچھ حصے پر بھی قبضہ نہ کیا البتہ اپنے حصے کے عوض میں مدیون سے کپڑا خرید لیا تو اس کے شریک کو اختیار ہو گا کہ وہ نصف کپڑے کی قیمت وصول کرے اور کپڑا نہیں لے سکتا کیونکہ کپڑا خریدنے والے شریک نے مدیون کے لیے اپنے ذمہ میں ثابت ہونے والے ثمن کے عوض میں خریدا ہے مدیون کے ذمے اپنے مال کے عوض میں نہیں۔ یہ اس طرح کہ جونہی اس نے خریدا اس کے ذمے کپڑا کا ثمن واجب ہو گیا لیکن اس کا بھی مدیون کے ذمے اس کی مثل ہے۔ پس جو اس کے ذمے تھا وہ قصاص (بدل) ہو گیا اس کے دین کا اس طرح گویا کہ اس نے نصف دین پر قبضہ کیا لہٰذا کپڑے پر غیر مشتری شریک کا کچھ اختیار نہ ہو گا اور اگر دونوں کپڑے میں شرکت پر متفق ہو جائیں تو یہ جائز ہے کیونکہ مشتری شریک پر کپڑے کا نصف ثمن واجب ہو گیا تھا تو جب اس کے شریک کو اس کے عوض میں کپڑا مل گیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ مشتری شریک نے نصف کپڑا غیر مشتری شریک کے ہاتھ بیچ دیا۔

اگر اپنے حصے کے عوض کچھ نہ خریدے البتہ اپنے حصے میں کپڑے پر مصالحت کر لے اور اس پر قبضہ کر لے پھر اس سے اس کا شریک اس کے مقبوض میں مطالبہ کرے تو قابض کو اختیار ہو گا چاہے تو اس کو نصف کپڑا دے دے اور چاہے تو اس کو اس کے دین کے نصف حق کا مثل دے دے۔ اور اختیار اس میں صرف قابض کو ہو گا کیونکہ صلح مصالحت کرنے والے پر کچھ واجب نہیں کرتی اس لیے کہ یہ مثل ہبہ اور ابراء کے بمنزلہ تبرع و احسان کے ہے برخلاف خرید کے سوائے اس کے کہ اس نے دین مشترک میں کپڑے پر قبضہ کیا ہے تو اس کو حق ہے کہ وہ نصف کپڑا شریک کو دے دے اور وہ یہ کہہ سکے گا کہ میں تجھ کو دین میں تیرا نصف حق دیتا ہوں کیونکہ اس سے زائد میں تیرا کوئی حق نہیں ہے۔

اور ان تمام صورتوں میں شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شریک کے پاس مقبوض رہنے دے اور اپنے دین کے لیے مدیون پر رجوع کرے کیونکہ اس کی دلیل ایک یہ ہے کہ وہ کہے کہ عقد مداینت (دین کا عقد) کی وجہ سے میرا تجھ کو دین ثابت ہے پس تیرا میرے غیر کو تسلیم کرنے سے میرا مال تیرے ذمے ساقط نہیں ہوا۔

جو کچھ قبضہ میں لیا اگر اس کو چھوڑ دیا پھر جو مدیون پر مال تھا وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو حق ہو گا کہ شریک

پر رجوع کرسکے۔ اور ان تمام صورتوں میں وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہوگا جب کہ مقبوض کو چھوڑا نہیں گیا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ کہ جب وہ ارادہ کرے کہ اپنے ساتھی کے قبضے سے بعینہ وہی دراہم ملیں جو اس نے قبضہ میں کئے تھے تو اس کو اس کا حق نہیں ہے اور اس کے ساتھی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس کو ان دراہم سے روک دے اور ان کی مثل دوسرے دے کیونکہ اصل میں مقبوض مشترک حق سے ہے اور شریک قابض کے لیے مقبوض کو محض اس لیے چھوڑتا ہے کہ جو مدیون کے ذمے ہے وہ اس کے لیے ہو جائے۔ تو جب شریک نے مدیون کے لیے مقبوض کو نہیں چھوڑا تو مقبوض میں اس کا حق ویسے ہی باقی رہا جیسا کہ پہلے تھا۔ البتہ شریک کو اس صورت میں یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بعینہ ان ہی دراہم کے لیے رجوع کرے کیونکہ چھوڑنے سے اس نے ان کی عین سے اپنا حق ساقط کر دیا تھا جب کہ اس نے قابض کے ان کا مالک بننے کی اجازت دی۔ پس بعینہ ان دراہم میں اس کا حق ساقط ہو گیا اور مدیون پر مال کی ہلاکت سے اس کے لیے ایک نیا ضمان حاصل ہوا جو قابض کے ذمے میں ثابت ہوا۔ مثل دیگر دیون کے۔

دونوں شریکوں میں سے اگر کوئی اپنے حصے میں مدیون کو مہلت دے دے یعنی اپنے حصے کے دین کو مؤخر کر دے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے البتہ اپنے شریک کے حصے میں تاخیر کرنا بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں اور نہ اس حصے میں وہ اس عقد کا متولی ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک ہے پس وہ اس میں تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اسی بناء پر تو وہ ابراء کے ساتھ اس میں اسقاط کا تصرف کر سکتا ہے تو تاخیر تو بطریق اولیٰ کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابراء اسقاط سے کمتر تصرف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اپنے حصے میں تاخیر کرنا قبضے سے پیشتر دین کو تقسیم کرنا ہے جو جائز نہیں۔ اور اس بات کی دلیل کہ مؤخر کرنا دین کو تقسیم کرنا ہے یہ ہے کہ تقسیم کا اثر پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ساتھ اس طور پر منفرد ہونا ہے کہ دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں رہتا۔ اور قبضہ سے پیشتر دین کی تقسیم جائز نہیں کیونکہ تقسیم کا معنی جو کہ تمییز ہے اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ اور وہ اس وجہ سے کہ تمییز یا تو فعل کا نام ہے یا ذمے میں مال حکمی کا نام ہے۔ تاخیر کے مقابلے میں ابراء (معاف کرنا) کا معاملہ جدا ہے کیونکہ اس میں تقسیم کا اثر اور معنی نہیں ہے بلکہ وہ تو اپنے حصے کو تلف کرنا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دین کی تقسیم تو دین میں تصرف ہوتا ہے جب کہ مؤخر کرنا دین میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ مطالبے میں تصرف اسقاط ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر دین اور مطالبہ۔ دونوں میں تصرف ہے کیونکہ یہ دین کو اپنی سابقہ صفت سے متغیر کر دیتی ہے اور وہ اس طرح کہ اس سے پیشتر دین کی صفت یہ تھی کہ اگر ان میں سے کوئی اپنے حصے پر قبضہ کرتا تو دوسرا اس میں مشارکت کر سکتا ہے جب کہ تاخیر کے بعد جب تک مدت باقی ہے مشارکت کا حق باقی نہیں رہتا۔

پھر صاحبین کے قول پر تفریع کی اور کہا کہ جب وہ شریک کہ اس نے اپنا حصہ مؤخر نہیں کیا قبضہ کرے تو تاخیر کرنے والے شریک کو حق نہیں ہوگا کہ مقبوض میں شریک ہو سکے یہاں تک کہ اس کے حصے

کی ادائیگی کی مدت آجائے۔ اور جب اس کا دین نقد ہو جائے تو اب وہ شریک ہو سکتا ہے اگر مقبوض مال باقی ہو اور اگر قابض نے اس کا استہلاک کر دیا ہو تو اس سے ضمان لے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدت مطالبہ کے ثبوت سے مانع تھی لہٰذا مقبوض میں اس کا حق نہ تھا۔ اور جب اس کا دین نقد ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہمیشہ نقد ہی تھا پس اس کے لیے شرکت ثابت ہو جائے گی۔

تاخیر کرنے والے (یعنی مہلت دینے والے) کی مدت آنے تک دوسرے نے اگر کسی حصے پر قبضہ نہیں کیا تو معاملہ سابقہ حالت کی طرف لوٹ جائے گا۔ تو اب ان میں سے جو بھی کچھ قبضہ میں لے گا۔ تو دوسرا اس میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ دین جب نقد ہو گیا تو مدت ساقط ہو گئی اور وہ تاجیل و تاخیر سے پیشتر کی حالت میں آگیا۔

اگر دو شریکوں کا دین کسی عورت پر ہو پھر ان میں سے ایک اپنے حصے کے دین پر (یعنی اس کو مہر بنا کر) اس عورت سے نکاح کر لے تو بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ روایت کی ہے کہ اس کو حق ہو گا کہ وہ اپنے نصف حق کے لئے اس پر رجوع کر سکے اور بشر رحمہ اللہ ہی نے امام ابو یوسف سے یہ روائت بھی کی ہے کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا یہی ابو یوسف سے محمد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح نے نکاح کرنے والے شریک کے ذمے میں مہر کو واجب کر دیا۔ اور اس کا عورت کے ذمے اتنا ہی مال ہے تو یہ دونوں برابر سرابر ہو گئے تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے نصف دین پر قبضہ کیا۔ پس دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ اس پر اپنے نصف حق کے لیے رجوع کر سکے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے کے دین کے عوض میں عورت سے کپڑا خرید لے۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اپنے شریک کے لیے ضمان (تاوان) کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس ایسی شئی آئے جو مشارکت کا احتمال رکھتی ہو۔ اور یہ شرط پائی نہیں گئی لہٰذا اپنے شریک کے لیے ضامن نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے سے بری کر دے۔

اگر دو شریکوں میں سے ایک نے مدیون کو اپنے حصے کے عوض میں اجارہ پر لیا تو اس کا شریک بالاتفاق اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اجرت کے مقابلے میں وہ بدل ہے جو عقد کی وجہ سے قابل ضمان ہے۔ پس یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور اسی طرح وہ بدل جو شریک کو حاصل ہوا ہے یعنی منفعت وہ بھی قابل شرکت ہے۔ لہٰذا دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ وہ مدیون کو اجارہ پر لینے والے شریک سے ضمان وصول کر سکے۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ دونوں قرضخواہوں میں سے ایک نے مدیون (قرضدار) کے سر پر عمداً موضحہ زخم لگایا پھر اس سے اپنے حصے کے دین پر مصالحت کر لی تو اس کے شریک پر کچھ لازم نہیں آئے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے مدیون کا کچھ مال خود ہلاک کر دیا اور اس مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سرابر ہو گئی یا اس نے مدیون سے دین میں اپنے حصے کے بقدر قرض لیا تو اس کا شریک اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقدار قرض اور ہلاک شدہ مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سرابر ہو گئی اور یہ امر معنی کے اعتبار سے دین کو وصول کرنا ہے تو یہ ایسا ہوا گویا اس نے اپنا حق وصول کیا تھا

اگر مدیون کے لیے کسی سبب سے دو شریکوں میں سے ایک پر دین واجب ہوا ہو پیشتر اس کے کہ ان کا دین اس پر واجب ہوا ہو۔ تو اس پر جو دین واجب ہوا وہ اس دین کے بدلے میں ہو جائے گا جو ان دونوں میں سے ایک کا اس پر ہو۔ پس جس کا دین مدیون سے ساقط ہوا اس سے اس کا شریک ضمان وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین وصول نہیں کیا بلکہ اپنے ذمے واجب دین ادا کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو دین برابر سرابر ہو جائیں تو پہلا دین دوسرے کے عوض میں ادا شدہ ہوتا ہے کیونکہ وہ دوسرے دین سے پیشتر واجب الادا تھا پس جب وہ دین کو وصول کرنے والا نہ بنا تو اس میں مشارکت بھی نہ ہو گی کیونکہ مشارکت وصول شدہ دین میں ثابت ہوتی ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ اگر دو قرضخواہ جن کا مال ہو ان میں سے ایک مدیون کے غلام کو قتل کر دے اور اس پر قصاص واجب ہو پھر وہ مدیون سے پانچ سو درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور مدیون قاتل کے حصے کے دین سے بری ہو جائے گا۔ اور قاتل کے شریک کو حق ہو گا کہ وہ اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور اس سے پانچ سو کا نصف وصول کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے ایک مدیون عورت سے دوسرے پانچ سو درہم مہر کے عوض نکاح کرے یا مدیون کو دوسرے پانچ سو درہم کی اجرت پر اجارہ میں لے لے۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب کہ مصالحت نکاح نفس دین پر ہو فرق ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عقد جو کہ صلح اور نکاح ہے اس حال پر واقع ہوا ہے جو ذمے میں ہے اور یہ متقاصہ (برابر سرابر کرنے) کو واجب کرتا ہے۔ پس معنی کے اعتبار سے دین کی وصولی بمنزلہ حقیقت میں دین کی وصولی کے ہے اس کے برخلاف جب صلح اور نکاح نفس دین پر ہو تو عقد مطلقاً اس پر واقع نہیں ہوتا جو ذمے میں واجب ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہاں عقد کی اضافت نفس دین کی طرف ہے پس متقاصہ واقع نہیں ہو گا اور اس عقد کرنے والے کو وہ مقام حاصل نہیں ہوا جس میں شرکت کا احتمال ہو پس شریک اس پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

علی بن الجعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر مدیون مر جائے اور دو شریکوں میں سے ایک اس کا وارث ہو اور مدیون نے ناکافی مال چھوڑا ہو تو اپنے اپنے حصوں کے مطابق دونوں اس میں شریک ہوں گے کیونکہ ملک کے ورثہ کی طرف منتقل ہونے میں دین مانع ہے اس فرمان الٰہی کی وجہ سے (من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین (بعد وصیت کے جو کی یا بعد ادائے قرض کے) اس فرمان میں میراث کو دین کے بعد رکھا۔ لہٰذا ملک وارث کی طرف منتقل نہیں ہوئی۔ پس وارث شریک کا دین ساقط نہیں ہو گا اور وارث اور اجنبی دین میں برابر ہوں گے۔

اگر مدیون نے ان میں سے ایک کے پاس ان کے حصے کے عوض میں رہن رکھا اور اس کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس کا (یعنی مرتہن کا) شریک اس سے ضمان لے سکتا ہے کیونکہ رہن کا قبضہ وصولیابی کا قبضہ ہوتا ہے اور رہن کی ہلاکت سے وہ از روئے حکم اپنے دین کو وصول کرنے والا بن گیا پس یہ حقیقی وصولیابی کی مثل ہو گا۔

اگر ان میں سے ایک نے مدیون کا غلام غصب کر لیا اور وہ غلام اس کے پاس مر گیا تو اس کے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ اس سے ضمان وصول کرسکے کیونکہ غاصب غصب کے وقت اس غلام کی قیمت کا ضامن بنتا ہے پس مغصوب کی ہلاکت ظہور و استناد کے طریقہ پر اس وقت سے ہوئی۔ اگر غاصب کے ضمان کے دوران کسی قدرتی آفت کی بناء پر غلام کی ایک آنکھ ضائع ہوجائے پھر وہ اس غلام کو واپس کر دے تو اس کا شریک اس پر کسی شے کے لیے رجوع نہ کرسکے گا کیونکہ اس کے پاس کوئی ایسی شی نہیں آئی جس میں مشارکت ممکن ہو اس لیے کہ وہ مضمون شی کا مالک نہیں بنا پس وہ اپنے شریک کیلئے بھی کسی شئی کا ضامن نہ ہوگا۔ غلام کی ہلاکت کی صورت میں معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ضمان کی ادائیگی سے اس کا مالک بن جاتا ہے تو اس طرح اس کے پاس ایسی شی آجاتی ہے جس میں مشارکت ممکن ہے لہٰذا وہ اپنے شریک کو ضمان ادا کرے گا رہن میں رکھے ہوئے غلام کی جب قدرتی آفت کی بناء پر ایک آنکھ ضائع ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح جب دو شریکوں میں سے ایک مدیون سے بیع فاسد کے ساتھ غلام خریدے اور اس پر قبضہ کرے پھر وہ غلام اس کے قبضے میں مرجائے یا وہ شریک اس غلام کو آگے بیچ دے یا اس کو آزاد کر دے تو وہ اپنے ساتھی کو ضمان ادا کرے گا جیسا کہ وہ غصب کی صورت میں ادا کرتا ہے اور اگر اس کی ایک آنکھ کسی قدرتی آفت کی بناء پر ضائع ہوجائے پھر وہ مشتری اس غلام کو واپس کردے تو وہ اپنے ساتھی کو کچھ ضمان ادا نہیں کرے گا۔ اور اس عیب کا تاوان دین میں خاص اس کے حصے میں لازم ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت عقود

رہی شرکت عقود تو اس میں کلام یہ ہے کہ یا تو وہ شرکت فاسد ہوگی یا صحیح ہوگی۔ اگر صحیح ہو تو اس کی شرکت اموال میں ہم اس کی اقسام عنان اور مفاوضہ کے احکام بیان کریں گے اور یہ بھی بتائیں گے کہ عنان اور مفاوضہ میں ایک شریک کو مال شرکت میں کیا کچھ کرنا جائز ہے اور کیا جائز نہیں۔

۱۔ عنان میں دو شریکوں میں سے ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مال شرکت کی بیع کرسکے کیونکہ عقد شرکت سے دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کو مال شرکت کی بیع کی اجازت دی ہے۔ نیز یہ شرکت وکالت کو متضمن ہے پس ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا بیع میں وکیل بنتا ہے۔ مزید بریں شرکت سے دونوں کی غرض نفع ہے جو کہ تجارت سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت بیع و شراء ہی کا نام ہے لہٰذا عقد شرکت پر دونوں کا اقدام ہر ایک کا اپنے ساتھی کو از روئے دلالت بیع و شراء کی اجازت دینا ہے۔

۲۔ اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ مال شرکت کی بیع نقد و ادھار کرسکے کیونکہ شرکت کے مقتضٰی سے بیع کی اجازت مطلقاً حاصل ہوئی ہے۔ نیز شرکت تجار کی عادت کے مطابق منعقد ہوتی ہے اور

تجار کے رواج میں سے نقد و ادھار دونوں طرح بیچنا ہے۔

۳۔ اسی طرح اس کو حق حاصل ہوگا کہ قلیل و کثیر ثمن پر بیع کرے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے البتہ اتنی کم قیمت پر بیع کرنا جتنی کہ عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو یہ جائز نہیں کیونکہ عقد کا مقصود جو کہ نفع حاصل کرنا ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔ پس یہ عقد سے از روئے دلالت مستثنا ہوگا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں اس کو وکالت بالبیع مطلقا میں اختلاف پر مبنی کرتے ہوئے ذکر کیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔

اگر ان میں سے ایک نے بیع کی اور دوسرے نے (ثمن کی ادائگی کی) مدت مقرر کی یعنی مہلت دی تو اس کی تاجیل و مہلت دینا اس کے شریک کے حصے میں بالاتفاق جائز ہے۔ کیا اس کے اپنے حصے میں تاجیل (مہلت دینا) جائز ہوگی؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم نے مشترک دین کے ضمن میں بیان کیا جب کہ ان میں سے ایک اپنے حصے کو موخر کر دے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ عقد ایک نے کیا ہو اور تاجیل دوسرے نے کی ہو۔ اور اگر ایک نے عقد کیا ہو عاقد نے تاجیل کی یعنی ادائیگی کے لیے ایک مدت تک مہلت دی تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی تاجیل ابو حنیفہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے لیکن ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس میں کلام وکیل بالبیع کے مسئلے پر مبنی ہے کہ طرفین کے نزدیک اس کو ثمن میں ابراء و تاخیر کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو اختیار نہیں وکیل بالبیع پر مبنی ہونے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ عاقد شریک کے حصے میں اس کا وکیل ہے یہ کتاب الوکالۃ کا مسئلہ ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ وہاں جب وہ تاخیر کرتا ہے تو طرفین کے نزدیک موکل کے لیے وکیل کے مال میں سے ضمان آتا ہے جب کہ یہاں عقد کرنے والا شریک ضامن نہیں ہوتا کیونکہ عاقد شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیع کا اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیع سکے۔ اور جب اس نے اقالہ نہیں کیا اور دین کو موخر کیا تو جائز ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالبیع کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اقالہ کر کے ادھار بیع کر سکے۔ تو جب یہ دین کو موخر کرے گا تو یہ ضامن ہوگا۔

۴۔ شریک کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ نقد یا ادھار خرید سکے۔ اس کی وجہ ہم نے بیع کے ضمن میں بیان کر دی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے پاس شرکت کے لیے نقدی ہو۔ جو کہ دراہم و دنانیر ہیں۔ پس اس نے دراہم دنانیر کے عوض میں کوئی شی ادھار خریدی۔ اور اس کے پاس کچھ کیلی و موزونی سامان بھی تھا جس کے عوض اس نے کوئی شی ادھار خریدی۔ اگر اس کے قبضے میں دراہم و دنانیر نہ ہوں اور وہ ان کے عوض میں کوئی شی خریدے تو وہ خریدی ہوئی شی خاص اس کی ہوگی اس کے شریک کا اس میں حصہ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی خرید کو شرکت میں شمار کریں تو وہ مال شرکت پر دین کا حاصل کرنے والا بنے گا اور شریک کو مال شرکت پر بغیر اجازت کے دین پر حاصل کرنے کا اختیار نہیں جیسا کہ مضارب

ہیں ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کرنے سے مال شرکت اس مقدار سے زائد ہو جاتا ہے جس پر شریک نے مشارکت کرنے کی رضامندی ظاہر کی ہے۔ لہٰذا بغیر اس کی رضامندی کے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے پاس کچھ سامان ہو اور وہ دراہم دنانیر کے عوض میں ادھار خریدے کیونکہ سامان (عروض) میں شرکت کا راس المال بننے کی صلاحیت نہیں لہٰذا خرید ثمن (درہم و دینار) کے ساتھ بطور دین حاصل کرنے کے ہو گی برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ دراہم و دنانیر کے عوض خریدے اور اس کے قبضے میں ان کی مثل دراہم و دنانیر ہوں کیونکہ اس وقت یہ دین حاصل کرنا نہیں ہے حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ رحمہا اللہ سے نقل کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک کے پاس دنانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض خریدے تو جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ زفر رحمہ اللہ مال شرکت میں حقیقی مجانست کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ دراہم کی دنانیر کے ساتھ شرکت کے انعقاد کا انکار کرتے ہیں اس لیے کہ جنس حقیقت میں مختلف ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے اپنے پاس موجود (یعنی دنانیر) کی صورت کے اعتبار سے جنس یعنی دراہم کے عوض میں خریدا۔ اور اس کے پاس عروض (سامان) ہے۔ جب کہ ہم معنی کے اعتبار سے مجانست جو کہ ثمنیت ہے کا لحاظ کرتے ہیں اور ثمنیت میں دراہم و دنانیر ہم جنس ہیں لہٰذا یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے اپنے پاس موجود کی صورت و معنی دونوں کے اعتبار سے جنس (ثمن) کے عوض خریدا۔

۵۔ شریک کو یہ بھی حق ہو گا کہ وہ مال شرکت کو ابضاع (دوسرے کو نفع میں شریک کیے بغیر مال تجارت کے لیے دینا) کے طور پر دے کیونکہ شرکت کا انعقاد تجار کے طریقے پر ہوتا ہے اور ابضاع بھی انکا طریقہ ہے۔ نیز اس کو حق حاصل ہے کہ وہ ایسے شخص کو اجرت پر رکھے جو بضاعت (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال میں تجارت کرنا) پر عمل کرتا ہو تو ابضاع کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہو گا کیونکہ اس میں بضاعت پر کام کرنے والے کا بضاعت میں استعمال بغیر عوض و اجرت کے ہوتا ہے۔

۶۔ شریک کو یہ بھی حق ہو گا کہ وہ ودیعت رکھا سکے کیونکہ ودیعت رکھانا بھی تجار کا طریقہ ہے۔ اور تجار کی ضرورتوں میں سے بھی ہے اور اس کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ مختلف حالات جو عام طور پر پیش آتے ہیں ان میں اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب وہ اجرت پر اپنی ودیعت حفاظت کے لیے رکھوا سکتا ہے تو بغیر اجازت کے تو بطریق اولیٰ رکھوا سکتا ہے۔

۷۔ شریک کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ آگے کسی کے ساتھ مشارکت کر سکے کیونکہ ایک شی اپنے جیسے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ اور اگر اس نے کسی شخص سے شرکت عنان کر لی تو شریک جو کچھ بھی خریدے گا نصف اس کا ہو گا اور نصف دو شریکوں کا ہو گا کیونکہ اگرچہ اس کو شریک کے حق میں شرکت کا اختیار نہیں ہے لیکن توکیل (وکیل بنانے) کا اختیار تو ہے اور عقد شرکت توکیل کو متضمن ہوتا ہے جو کچھ خریدا اس کا نصف اس کے دو شریکوں کا ہو گا۔ اور اگر اس شریک نے خریدا جس نے آگے شرکت نہیں کی تو جو کچھ اس نے خریدا وہ اس کے اور شریک کے مابین نصف نصف ہو گا اور اجنبی (وہ جس کے ساتھ اس کے ساتھی نے آگے مشارکت کی ہے) کا اس میں کچھ حصہ نہ ہو گا کیونکہ اس نے

خریدنے والے کو اپنا وکیل نہیں بنایا۔ لہٰذا جو کچھ اس نے خریدا وہ شرکت کے حکم پر باقی رہے گا حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں ایک اور شخص کے ساتھ شرکت مفاوضہ کی تو یہ شرکت مفاوضہ نہ ہوگی بلکہ عنان ہوگی کیونکہ مفاوضہ تقاضا کرتی ہے کہ شرکت عنان فسخ ہو جائے اس لیے کہ مفاوضہ[شرکت] مفاوضہ کرنے والے کے لیے واجب ہے کہ وہ کل مال میں شریک ہو اور یہ اس کے شریک کے حق میں صحیح نہیں لہٰذا یہ شرکت عنان کو فسخ کرنا ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی عدم موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور اگر شرکت مفاوضہ اپنے ساتھی کی موجودگی میں ہو تو صحیح ہوگی اور یہ شرکت عنان کو باطل کرنا ہوگا کیونکہ اس کو اپنے شریک کی موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۸۔ شریک کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ مال شرکت کو خاص اپنے مال کے ساتھ خلط کر دے۔ کیونکہ خلط کرنا تو مال میں حق کو واجب کرتا ہے پس جائز نہیں سوائے اتنی مقدار کے جس پر رب المال راضی ہو۔

۹۔ آیا شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مال شرکت کو مضاربت پر دے سکے؟ تو محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ابوحنیفہؒ سے ذکر کیا کہ اس کو یہ اختیار ہوگا جب کہ حسن رحمہ اللہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت شرکت کی ایک نوع ہے کیونکہ رب المال اور مضارب نفع میں شرکت کرتے ہیں۔ اور شریک کو عقد کے مطلق ہونے کے وقت شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا پس اسی طرح مضاربت کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کسی اجیر کو اجرت پر رکھے جو مال شرکت میں عمل کرے تو مال شرکت کو بطور مضاربت کے دینے کا اختیار تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا کیونکہ اجیر تو اجرت کا مستحق ہوتا ہے خواہ شرکت میں نفع ہو یا نہ ہو اور مضارب اپنے عمل کی بنا پر اس وقت تک کچھ استحقاق نہیں رکھتا جب تک کہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ تو جب اس کو اجرت پر رکھنے کا حق حاصل ہے تو مضاربت پر دینے کا حق تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا۔ اور شرکت سے استدلال درست نہیں کیونکہ شرکت مضاربت سے اونچی چیز ہے اس لیے کہ شرکت تو اصل و فرع (راس المال اور نفع) دونوں میں ہوتی ہے جب کہ مضاربت میں شرکت صرف فرع (نفع) میں ہوتی ہے اصل میں نہیں ہوتی۔ اور شی اپنے سے کمتر کو اپنا تابع بناتی ہے اپنے سے مافوق کو تابع نہیں بناتی۔ اسی بنا پر مضارب کو مطلق عقد کی بنا پر مال کو آگے مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک مضاربت دوسری مضاربت کی مثل ہوتی ہے۔ البتہ مضارب کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ توکیل مضاربت سے کمتر ہے اور وکالت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل کو توکیل کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک

وکالت دوسری وکالت کی مثل ہوتی ہے۔
١٠۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ مال شرکت میں ہر وہ تصرف کرے جو مضارب مال مضاربت میں کر سکتا ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب المضاربۃ میں کریں۔ اس اختیار کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا تصرف مضارب کے تصرف سے قوی تر اور زیادہ عام ہوتا ہے۔ تو جو تصرف مضارب کو سکتا ہے وہ شریک بطریق اولیٰ کر سکتا ہے۔
١١۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مضاربت پر مال حاصل کرے اور اس کا نفع خاص اس کے لیے ہوگا کیونکہ مضارب کا نفع میں استحقاق اپنے عمل کی بناء پر ہوتا ہے نفع اس کے ساتھ مختص ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگا دے۔
١٢۔ شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ بیع و شراء کے لیے وکیل مقرر کر سکے۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کی رو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اس کا شریک اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اس کے غیر کی رائے پر نہیں۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرکت تجار کے طریقوں پر منعقد ہوتی ہے اور بیع و شراء کے لئے وکیل بنانا ان کا طریقہ ہے۔ نیز یہ تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ تاجر کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ تمام تصرفات خود کر سکے لہٰذا اسے توکیل کی حاجت ہوتی پس توکیل تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالشراء دوسرے کو اپنا وکیل نہیں بنا سکتا کیونکہ اس کو تمام تصرفات کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ سوائے شراء کے اور کوئی تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اس کیلئے خود شراء کا ارتکاب کرنا ممکن ہے لہٰذا کسی دوسرے کو وکیل بنانے کی ضرورت نہیں۔ نیز شرکت وکالت سے عام تر ہے اور وکالت شرکت سے خاص تر ہے اور ایک شئ اپنے سے کمتر کو تابع بناتی ہے اپنی مثل کو نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ خاص ایک خادم یا کپڑے میں دو شریک ہوں یعنی یہ کہ انمیں سے ایک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ کسی شخص کو اسکی بیع کے لیئے وکیل بنا دے اور اگر وکیل بنائے گا تو یہ اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرکت ملک ہے اور شرکت املاک میں دونوں میں سے ہر شریک اپنے ساتھی کے حق میں اجنبی ہوتا ہے اور اس کے حصے میں تصرف کرنے سے محجور (پابند) ہوتا ہے کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والا امر یعنی ملک اور ولایت معدوم ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
١٣۔ شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ وکیل بنا سکے اور اس کو مال دے سکے اور اس کو حکم دے سکے کہ وہ ان کی تجارت پر خرچ کرے جب کہ مال مال شرکت ہو۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ شریک کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے۔ اور وکیل کا تصرف مثل موکل کے تصرف کے ہوتا ہے۔ اور اگر دوسرے شریک نے وکیل کو وکالت سے خارج کر دیا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا جب کہ وہ بیع و شراء یا اجارہ میں وکیل ہو کیونکہ دونوں شریکوں میں سے جب ہر ایک اپنے ساتھی پر توکیل (وکیل بنانے) کا اختیار رکھتا ہے تو اس (یعنی اپنے ساتھی) پر معزول کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ نیز موکل اپنے شریک کا وکیل ہوتا ہے۔ تو جب اس نے وکیل بنایا تو موکل کو اس کے وکیل کو معزول کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اگر وہ اس دین کے تقاضے کے لیے وکیل ہو جس کا اس کے موکل نے معاملہ کیا ہے تو دوسرے

شریک کو اس کے اخراج حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے شریک کو وکیل بنا سکے لہٰذا اسے اس کے وکیل کو معزول کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۱۴۔ شریک کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی کسی تجارت کے لیے کسی شخص کو اجرت پر رکھ سکے کیونکہ اجارہ بھی تجارت ہی سے ہے حتی کہ تجارت میں ماذون (اجازت یافتہ) کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے۔ نیز یہ تجار کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ تاجر کے لیے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ نیز جب منافع پر عقد واقع ہوتا ہے تو یہ مثل اعیان (عین کی جمع) کے ہوتے ہیں پس اجرت پر رکھنا بمنزلہ شراء کے ہوگا اور شریک کو شراء کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا اجرت پر رکھنے کا اختیار بھی ہوگا اجرت مستاجر (اجرت پر رکھنے والے) کے ذمے ہوگی اور صرف اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا اس کے شریک سے نہیں کیونکہ عقد کرنے والا مستاجر ہے اس کا شریک نہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ عقد کے حقوق عاقد (عقد کرنے والے) کی طرف لوٹتے ہیں۔ پھر یہ عاقد و مستاجر اپنے شریک پر نصف اجرت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ عقد میں اس کا وکیل ہے۔

۱۵۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے عقد جو کہ شراء ہو اس کی بناء پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھا دے۔ اور جو وہ بیع کرے اس میں رہن رکھ سکے کیونکہ رہن رکھانا دین ادا کرنا ہے اور رہن اپنے پاس رکھنا دین وصول کرنا ہے۔ اور شریک کو ادائیگی اور وصولی کرنے کا اختیار ہوتا ہے پس اس کو رہن رکھنے اور رکھانے کا اختیار بھی ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الرہن میں ذکر کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک نے شرکت پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھوایا تو یہ جائز نہیں اور یہ شریک رہن کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے (یعنی دونوں کے) لیے واجب ہونے والے دین کے عوض میں جس کا انہوں نے معاملہ کیا تھا کوئی رہن اپنے پاس رکھا اور اس پر قبضہ کر لیا تو یہ اس کے شریک پر جائز نہیں ہوگا۔ (امام محمدؒ کا یہ قول اس پر محمول ہے کہ ان دونوں کے عقد کے سبب سے جو دین دونوں کے ذمے واجب ہوا تھا اس کے عوض میں ان میں سے ایک نے رہن رکھایا کیونکہ رہن رکھانا تو ادائیگی کرنا ہوا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر اس کے مال میں سے ادا کر سکے پس رہن رکھانے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ اور ارتہان (یعنی اپنے پاس رہن رکھنا) وصول کرنا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ اس کے شریک نے جو عقد خود اپنے لیے کیا ہو اس کے ثمن وصول کر سکے پس اس کو رہن رکھنے (ارتہان) کا بھی حق نہیں۔

پھر اگر رہن اس کے قبضے میں ہلاک ہو جائے اور رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں تو دین میں اس کا حصہ ختم ہو جائے گا کیونکہ اس نے عقد فاسد کے ساتھ رہن پر قبضہ کیا اور رہن فاسد قابل ضمان ہوتا ہے جیسا کہ رہن صحیح ہوتا ہے۔ پس وہ دین میں سے اپنے حصے کو وصول کرنے والا بنا کیونکہ وہ ارتہان (اپنے پاس رہن رکھنے) سے پہلے اپنے حصے کے دین کو وصول کرنے کا مالک تھا اگرچہ عقد کسی اور نے کیا ہو۔ تو جب اس نے بیع دین کے عوض رہن رکھا تو وہ پورا دین وصول کرنے والا بنا پس

ظاہر کے اعتبار سے اس نے اپنے حصے کو وصول کر لیا۔ لہٰذا رہن نے اس کے حصے کو ختم کر دیا۔ اور اس کے شریک کو اختیار ہو گا چاہے تو اپنے حصے کیلئے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے اور مدیون رہن کی نصف قیمت کے لیے مرتہن پر رجوع کر سکتا ہے اور چاہے تو اپنے شریک سے دین میں اپنے حصے کا ضمان وصول کر سکتا ہے کیونکہ رہن پر قبضہ دین کی وصولی کا قبضہ ہوتا ہے پس جب رہن اس (قابض) کے قبضے کے دوران ہلاک ہو گیا تو جمیع دین کی وصولی ثابت ہو گئی۔ اور جو کوئی اپنے شریک کی اجازت کے بغیر پورے مشترک دین کو وصول کرے تو اس کے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے مقروض پر اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکے اور مقروض دین پر قبضہ کرنے والے پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقروض تو محض اس لیے قابض کو دین سپرد کیا تھا تاکہ جو (قرض و دین) اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا مالک بن جائے۔ تو جب وہ مالک نہیں بنا تو اس کو رجوع کرنے کا حق ہو گا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں مدیون کو حق ہے کہ وہ مرتہن پر رہن کی نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے۔ اور اگر شریک چاہے تو وہ اپنے نصف دین کے لیے اس (قابض) پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر دو شریکوں میں سے ایک پورے مشترک دین کو حاصل کر لے تو دوسرے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس پر اپنے حصے کے لئے رجوع کر سکے۔ اس کا طریقہ یہ ہے نصف مقبوضہ دین قابض کے لئے واقع ہوا ہے اور اس کے شریک کو اختیار ہے کہ وہ اس میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے اور جب وہ ایسا کرے تو قابض اس کے لیے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے۔ پھر دوسرا شریک اس میں بھی مشارکت کر سکتا ہے۔ اسی طرح وہ وصول کرتا رہے گا اور اس کا شریک اس کے ساتھ مشارکت کرتا رہے گا یہاں تک کہ دونوں دین کو وصول کر لیں۔

عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے اس مسئلے پر طعن کیا ہے اور کہا کہ لازم ہے کہ شریک اپنے ساتھی کے حصے کا ضامن نہ ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص دوسرے کو کہے کہ تو مجھے فلاں کا تیرے ذمے جو دین ہے اس کے عوض مجھے رہن دے دے اور اگر فلاں نے اجازت دے دی تو ٹھیک ہے ورنہ مجھ کو ضمان نہ ہو گا۔ تو اگر دوسرے نے اس کے پاس رہن رکھ دیا اور وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن اس طعن کا یہ مقام نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے رہن کو عادل شخص کے قبضے میں دیا ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے رہن کو دوسرے کے لیے لیا اور شرط لگائی کہ اس پر ضمان نہ ہو گا تو وہ عادل بنا اور عادل کے قبضے میں رہن کی ہلاکت موجب ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کا قبضہ وصولی کا قبضہ نہیں ہے۔ نے قبضہ وصولی کے لیے کیا ہے اور وہ رہن جس پر وصولی کے لیے قبضہ کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے لہٰذا طعن صحیح نہیں۔

۱۶۔ شریک کو حوالہ قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ حوالہ بھی اعمال تجارت میں سے ہے اس لیے کہ تاجر کو لوگوں کے مالدار و نادار ہونے میں مختلف ہونے۔ اور بعض کے دوسروں سے

زیادہ مالدار ہونے کے باعث حوالہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور عادت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مالدار کو اختیار کیا جاتا ہے۔ پس حوالہ وصولی کے لیے ذریعہ ہے اور وصولی کے یقینی ہونے میں اس میں رہن کے معنی پائے جاتے ہیں۔ نیز حوالہ کرنا جو ذمے میں ہے اس کی اس کے مثل کے ساتھ تملیک ہے۔ پس بیع صرف کی طرح جائز ہے۔

۱۷۔ دونوں میں سے جس نے جو عقد کیا تو اس عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹیں گے یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک نے بیع کی تو دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ ثمن کے کسی حصے پر قبضہ کر سکے۔ اسی طرح پر وہ دین جو کسی شخص کو لازم ہو اس عقد کی بناء پر جو ان میں سے کسی ایک نے کیا ہو تو دوسرے کو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور مدیون کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے کو ادائیگی نہ کرے مثل وکیل بالبیع سے خریدنے والے کے کہ اس کو اختیار رہتا ہے کہ وہ موکل کو ثمن کی ادائیگی نہ کرے کیونکہ ثمن پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مدیون نے مالک کے لیے حقوق کا التزام نہیں کیا بلکہ انکا التزام تو محض عاقد کے لیے کیا ہے پس مدیون پر اس (یعنی عاقد کے شریک کو ثمن کی ادائیگی کرنا) لازم نہیں ہوگا جب تک کہ وہ عاقد کی توکیل سے اس کا التزام نہ کرے۔ اور اگر مدیون بغیر اس کے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہو عاقد کے شریک کو ادائیگی کر دے تو مدیون اس کے حصے سے بری ہو جائے گا لیکن دائن (جو کہ عاقد ہے) کے حصے بری نہیں ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ادائیگی کرنے والا بری نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ کہ حقوق کا قابض (جو کہ عاقد کا شریک ہے) سے تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ان کے بارے میں اجنبی ہے۔ البتہ حقوق کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے لہٰذا قابض کو ادائیگی ناحق ہوئی پس مدیون کو لازم ہوتا ہے کہ وہ عاقد کو ادا کرے اور عاقد شریک کا حصہ شریک کو ادا کا پس قبضہ کرنے کا اس حال میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی قیاس و استحسان وکیل بالبیع کے مسئلے میں بھی ہے کہ جب مشتری ثمن کی ادائیگی وکیل کی اجازت کے بغیر موکل کو کر دے تو وہ وکیل سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ عاقد چونکہ وکیل بالبیع ہے لہٰذا ثمن وصول کرنے کا حق بھی اسکو ہے اور اس کو حق ہے کہ ثمن کی وصولی کے بغیر مبیع سپرد نہ کرے)

۱۸۔ جس شی میں کسی نے دین پر معاملہ کیا یا جس شی کی بیع کی تو دوسرے شریک کو حق نہیں کہ اس میں مخاصمت کر سکے بلکہ خصومت کا حق صرف بیع کرنے والے کو ہے اور خصومت بھی صرف اس کے تعارف کی جا سکتی ہے جس شریک نے عقد نہیں کیا اس سے مخاصمت بھی نہیں کی جا سکتی لہٰذا اس معاملے میں اس کے خلاف گواہی قابل سماعت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے حلف لیا جائے گا۔ وہ اور کوئی اجنبی اس معاملے میں برابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خصومت بھی حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے۔

ان میں سے کسی نے کوئی شی خریدی تو دوسرے سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ

شریک کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حق ہے بوجہ مذکورہ ۔ عاقد کو اختیار ہے کہ وہ جو اس نے بیع و شراء کی ہے اس میں مبیع و ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل بنا دے ۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

ایک شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس میں اقالہ کرسکے ۔ کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنیٰ ہے ۔ اور ہر ایک کو شرکت پر شراء کا اختیار ہے پس اقالہ کرنے کا اختیار بھی ہوگا ۔

ایک نے بیع یا شراء کی اور کوئی عیب ظاہر ہوا تو عیب کی بنا پر دوسرے پر نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ وہ رد کرسکتا ہے کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں ۔ مبیع میں استحقاق کے وقت ثمن کے لیے رجوع بائع پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہی عاقد ہے ۔

اگر دونوں میں سے کوئی سامان میں عیب کا اقرار کرے تو اس کا اقرار خود اس کے خلاف اور اس کے شریک کے خلاف جائز ہے ۔ کرخی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ زفر اور ابو یوسف رحمہم اللہ کے قول پر قیاس ہے ۔ اور انھوں نے اس کے اور اس مسئلے کے مابین فرق کیا ہے جس میں وکیل جب عیب کا اقرار کرے اور قاضی مبیع کو اس پر لوٹا دے تو اس کا اقرار مؤکل پر نافذ نہیں ہوگا یہاں تک کہ گواہی سے ثابت نہ ہوجائے ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عیب کا اقرار اس پر رد کرنے کے حق کو واجب کرتا ہے ۔ اور دو شریکوں میں سے ایک کو حق ہوتا ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس کا اقالہ کرسکے کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنیٰ پایا جاتا ہے اور اس کو شراء کا اختیار ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ مبیع واپس لے سکتا ہے اور عقد کا اقالہ کرسکتا ہے ۔ جب کہ وکیل کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہوتا ۔

اگر دونوں میں سے کوئی ایسا شرکت کا کوئی مال بیچے پھر اس پر وہ رد کر دیا جائے اور وہ قضاء قاضی کے بغیر اس کو قبول کرلے تو وہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ باہمی رضامندی سے بغیر قضاء کے مبیع کو واپس قبول کرنا نئی شراء بالتعاطی ہے ۔ اور ان میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ جو مال اس نے شرکت کا کر کے بیچا اس کو خرید لے ۔ اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر مبیع کو واپس قبول کرنا اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر مبیع کو واپس قبول کرنا بمنزلہ اقالہ کے ہے ۔ اور ان میں سے ایک کا اقالہ دوسرے پر بھی نافذ ہوتا ہے ۔

اسی طرح اگر عیب کی بنا پر مبیع کے ثمن میں کمی کی یا اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دی تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب رد کو واجب کرتا ہے ۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ صلح یا ثمن میں کمی کرنا رد سے زیادہ نفع مند ہے لہٰذا اس کو اس کا اختیار ہوگا ۔ اور اگر اس نے بغیر وجہ یا اندیشہ کے ثمن میں کمی کی تو اس کے حصے میں جائز ہوگی لیکن اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہ ہوگی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر وجہ کے (ثمن میں) کمی کرنا تبرع کرنا ہے ۔ اور انسان اپنے مال میں سے تو تبرع

کر سکتا ہے دوسرے کے مال میں سے نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ وہ ہبہ کرے کیونکہ ہبہ بھی تبرع ہے۔

دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خریدا یا اس کے ساتھی نے خریدا اس کی بیع۔ اسی ثمن پر مرابحہ کے ساتھ کر سکے جس پر انہوں نے اس کو خریدا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بیع و شراء میں اپنے ساتھی کا وکیل ہے اور وکیل بالبیع کو حق ہوتا ہے کہ وہ مرابحہ کے ساتھ بیع کر سکے۔

۱۹۔ کیا ان میں سے ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی رضامندی کے بغیر مال کے ساتھ سفر پر جا سکے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب مستبضع (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے سرمایہ سے تجارت کرنے والا) اور مودع کو سفر کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب یہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ اس کو ایسی جگہ جانے کا اختیار نہیں کہ رات اپنے گھر نہ گزار سکے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک اور روایت بھی ہے کہ ایسی شی کے ساتھ سفر کر سکتا ہے کہ جس کا بوجھ اور خرچہ کی مشقت نہ ہو اور جس کا خرچہ ہو اس کے ساتھ سفر نہیں کر سکتا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں خطرہ ہوتا ہے لہٰذا شریک اور رب المال کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں۔ وہ روایت کہ جس میں قریب و بعید کے مابین فرق کیا گیا ہے کی وجہ یہ ہے کہ جب سفر قریب کا ہو کہ رات اپنے گھر پر رہے گا تو یہ شہر کے حکم میں ہے۔ اور جس روایت میں مال کے بوجھ و مشقت کی بنا پر تفریق کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس مال کا بوجھ ہو جب اس کے شریک کو اس کو واپس لوٹانے کی ضرورت ہو گی تو اس کو واپس لوٹانے کا خرچہ اٹھانا پڑے گا جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور جس مال کا بوجھ نہیں ہے اس کو واپس لوٹانے میں شریک کو خرچہ نہیں اٹھانا پڑے گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کے مقتضا کے طور پر تصرف کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ اور شرکت مکان کی قید سے آزاد (مطلق) صادر ہوئی تھی۔ اور مطلق اپنے اطلاق (قید سے آزادی) پر جاری ہوتا ہے مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو۔ اسی لیے مودع کو سفر کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور شریک میں مودع کے معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ مال ودیعت میں مودع کی مانند مال شرکت میں امین ہوتا ہے بلکہ شریک میں تو ایک امر زائد ہوتا ہے جس کا اختیار مودع کو نہیں ہوتا یعنی تصرف کرنا۔ تو جب مودع کو سفر کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو شریک کو بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہو گا۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالنا ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن اس وقت جب کہ راستہ پر خطر ہو۔ اور جب راستہ پر امن ہو تو اس میں کوئی خطرہ نہیں ہے بلکہ وہ مباح ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے زمین میں اپنے فضل کو تلاش کرنے کا حکم دیا اور اس سے گناہ کو ہٹا لیا اپنے اس فرمان کے ساتھ کہ: فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ (جب نماز ہو چکے تو زمین میں

پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) ۔ نیز ارشاد ہے: لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم (تم پر اپنے رب کے فضل کو تلاش کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے) اللہ عزوجل شانہٗ کا یہ حکم دینا اور گناہ کو ہٹانا مطلقاً بغیر کسی فرق کے ہے۔ اور بوجھ و خرچہ والے مال میں واپس لوٹانے کے خرچہ کے لازم آنے کا جو ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تجار کے عرف میں اس کو جرمانہ شمار نہیں کیا جاتا کیونکہ تجارت میں مشقت وخرچہ جو لازم آتا ہے وہ رأس المال کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ دونوں میں سے کسی نے بھی اپنے ساتھی کو یہ نہ کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کر۔ اور اگر وہ ایسا کہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو سفر مشارکت مضاربت خاص اپنے مال میں مال شرکت کا خلط کرنا، رہن رکھانا، رہن رکھنے (ارتہان) کا مطلقاً اختیار رہوگا۔ کیونکہ اس نے اس تصرف میں کہ جس پر شرکت مطلقاً مشتمل ہے رائے کو اس کی طرف تفویض کیا ہے۔

جب ان میں سے ایک مال کے ساتھ سفر پر جائے اس حال میں کہ اس کو سفر کرنے کی اجازت ملی یا اس سے کہا گیا کہ اپنی رائے پر عمل کر یا ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی صحیح روایت کے مطابق شرکت میں اطلاق ہو تو اس کو حق ہے کہ جملہ مال میں سے اپنے اوپر یعنی اپنے کرائے خرچے اور کھانے پر خرچ کر سکتا ہے حسن رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہو کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی صریح اجازت کے بغیر خرچ کرنا جائز نہیں۔ استحسان کی وجہ عرف و عادت ہے کیونکہ مال شرکت میں سے خرچہ کرنا تجار کے عرف میں داخل ہے اور معروف مثل مشروط کے ہوتا ہے۔ نیز ظاہر اس پر رضامندی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انسان ایسا نہیں کرتا کہ مال شرکت کے ساتھ سفر کرے اور خرچہ اپنے مال میں سے کرے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہو یا نہ ہو اور یہ اس لیے کہ یہ فی الحال ضرر کا التزام ہے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا دونوں کا عقد شرکت پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں مال شرکت میں سے خرچے کرنے پر رضامند ہیں۔ نیز دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے مال کے حق میں مثل مضارب کے ہے کیونکہ جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ کل مال کی فرع و نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ مثل مضارب کے نصف نفع کا مستحق ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ شائع (غیر معین) ہو لہٰذا خرچہ جمیع مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب جب اپنے مال اور مال مضاربت کے ساتھ سفر کرے تو اس کا خرچہ جمیع مال میں سے ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر نفع میں ہوا تو خرچہ نفع میں سے کاٹ لیا جائے گا اور اگر نفع نہ ہوا تو خرچہ راس المال میں سے لیا جائے گا کیونکہ خرچہ ایسا صرف ہے جو مال سے حاصل ہوتا ہے تو اگر نفع حاصل ہوتا ہے تو اسمیں سے شمار ہوگا ورنہ اصل مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب کے ساتھ ہوتا ہے۔

۲۰۔ دونوں میں سے ایک نے کوئی چیز مال شرکت کے علاوہ (دوسرے مال) کے ساتھ خریدی

تو وہ اس کے ساتھی کو لازم نہ ہوگی کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اس طرح وہ مال شرکت پر قرض لینے والا بنتا ہے جب کہ اس کے شریک نے اس کو قرض لینے کی اجازت نہیں دی۔

۲۱۔ ان دونوں میں سے کسی کو ہبہ کرنے یا اپنے شریک پر قرض دینے کا حق نہیں کیونکہ یہ دونوں ہی باتیں تبرع ہیں۔ جہاں تک ہبہ کا تعلق ہے تو اس کا تبرع ہونا تو شک سے خالی ہے۔ در رہا قرض تو اس بنا پر کہ فی الحال وہ بلا معاوضہ ہے لہٰذا فی الحال تبرع ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی طرف سے تبرع کرنے کا اختیار نہیں خواہ اس کے شریک نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو الا یہ کہ اس نے بعینہٖ اس کی تصریح کی ہو۔ کیونکہ اس کا کہنا کہ اپنی رائے پر عمل کر اس کی طرف رائے کو تفویض کرنا ہے تجارتی امور میں اور یہ معاملہ (یعنی ہبہ کرنا یا قرض دینا، تجارت کا معاملہ نہیں ہے۔

۲۲۔ اگر ایک نے مال قرض لیا تو قرض دونوں کو لازم ہوگا کیونکہ یہ مال کا عقد کے ذریعے سے مالک بننا ہے۔ لہٰذا یہ مثل صرف کے ہوگا۔ پس یہ اس کے اور اس کے شریک کے حق میں ثابت ہوگا۔ نیز اس بنا پر کہ اگر قرض لینا فی الحال عاریت طلب کرنا ہے تو اس کو عاریتاً کچھ لینے کا اختیار ہوتا ہے اور اگر یہ تملک (مالک بننا) ہے تو اس کو اس کا بھی حق ہے۔

۲۳۔ اس کو یہ حق نہیں کہ وہ دونوں کی تجارت کے غلام کو مکاتب بنائے اور نہ ہی وہ مال لے کر آزاد آزاد کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کا انعقاد تجارت پر ہوتا ہے اور کتابت اور آزاد کرنا تجارت نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تجارت کے لیے اجازت یافتہ (ماذون) کو بھی ان امور کا اختیار نہیں ہوتا اور اس میں برابر ہے خواہ شریک لے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو بوجہ مذکورہ۔

۲۴۔ یہ سب کا قول ہے کہ شریک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ تجارتی غلام کی شادی کر سکے کیونکہ شادی تجارت کا حصہ نہیں۔ اور یہ سراسر نقصان ہے۔ پس اس کو بغیر صریح اذن کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہی حکم ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنے کا ہے کیونکہ یہ تجارت نہیں ہے۔ البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنا جائز ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

۲۵۔ اگر ایک کسی دین کا اقرار کرے تو یہ اس کے شریک پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے لہٰذا اس کے شریک (کے ذمے) پر حق کے واجب ہونے کے بارے میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔ مفاوضہ کی صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ مفاوضہ میں جواز کفالت کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اقرار کی وجہ سے ہوتا ہے یہ شرکت (یعنی عنان) کفالت کو متضمن نہیں ہوتی۔

ایک کے قبضے میں مشترکہ تجارت کی باندی ہو وہ اس کے بارے میں کسی شخص کے لیے اقرار کرے تو اس کے شریک کے حصے میں اس کا اقرار جائز نہیں جب کہ اسکے حصے میں جائز ہوگا ہم یہ وجہ بیان کر چکے ہیں کہ انسان کا اقرار خود اس پر تو نافذ ہوتا دوسرے پر نافذ نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے

کے حق میں شہادت ہے۔ اور اس میں برابر ہے خواہ یہ کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ یہ قول ان امور میں عموم کا فائدہ دیتا ہے جن کو شرکت متضمن ہوتی ہے اور حال یہ ہے کہ شرکت اقرار کو متضمن نہیں ہوتی۔
ایک کے قبضے میں شریک کا مال ضائع ہو جائے تو اس پر شریک کے حصے میں ضمان (تاوان) نہیں آئے گا۔ لہٰذا مال کے ضائع ہونے میں ہر شریک کے قول کو اس کے شریک کے خلاف قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ امین ہے واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک کے لیے جو کچھ ہم نے ذکر کیا کہ اس کو اس کے کرنے کا اختیار ہے اور جب وہ اس کو کرلے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوتا ہے وہ سب کچھ مفاوضہ کے شریک کو بھی کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب وہ اس کو کرلے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوا ہے کیونکہ مفاوضہ عنان کے بنسبت عام تر ہے تو جب شریک عنان کے لیے جائز ہے تو مفاوض (شریک مفاوضہ) کے لیے اس کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔

اسی طرح ہر وہ امر جو شرکت عنان کی صحت کے لیے شرط ہے وہ شرکت مفاوضہ کی صحت کے لیے بھی شرط ہے کیونکہ مفاوضہ عنان سے عام تر ہے مفاوضہ عنان کی تمام شرائط اور کچھ مزید کی بھی مقتضی ہے۔ اسی طرح ہر وہ امر جس سے شرکت عنان فاسد ہوتی ہے اس سے شرکت مفاوضہ بھی فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ مفاوضہ کو وہ تمام امور فاسد کرتے ہیں جو عنان کو فاسد کرتے ہیں اس وجہ سے کہ مفاوضہ کچھ ایسے شرائط کے ساتھ مختص ہوتی ہے جو کہ عنان کے لیے شرط نہیں ہوتیں۔ اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم مفاوضہ کے ساتھ مختص ان احکام کو ذکر کریں گے جو مفاوض کے لیے تو جائز ہیں لیکن شرکت عنان میں شریک کے لیے جائز نہیں۔

تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ:

۱۔ مفاوضہ میں دو شریکوں میں سے ایک کا اقرار اس پر اور اس کے شریک دونوں پر نافذ ہوگا اور مقرلہ (جس کے حق میں اقرار ہوا) کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے پس مقر (اقرار کرنے والے) سے تو بسبب اس کے اقرار کے مطالبہ کرے گا اور اس کے شریک سے بسبب اس کی کفالت کے مطالبہ کرے گا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ دونوں میں سے کسی پر کوئی تجارتی دین واجب ہو مثلاً بیع صحیح میں خریدی ہوئی شی کا ثمن اور بیع فاسد میں اس کی قیمت اور اجیر کی اجرت یا جس کے اندر تجارت کا معنی پایا جاتا ہے جیسے کہ مغصوب اور ودیعت عاریت اور اجارہ میں خلاف کرنا اور نقصانات وغیرہ صاحب دین کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے اور چاہے تو حق کفالت کی بنا پر اس کے شریک سے مطالبہ کرے۔

جہاں تک تجارتی دین کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا دین ہے جو اس کو شرکت کی وجہ سے لازم ہوا ہے کیونکہ عقد شرکت تجارت ہونیکی بنا پر بیع صحیح پر مشتمل ہوتا ہے اور اس عقد میں ہر ایک اپنے ساتھی کا اس (دین) میں جو شرکت کے سبب سے اس پر لازم ہوا ہے کفیل

ہوتا ہے اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اس دین میں اس شریک کے خلاف گواہی مسموع ہوگی جس نے عقد نہیں کیا کیونکہ دین اس کو بھی لازم ہوتا ہے جیسا کہ اس کے شریک پر لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنے شریک کا کفیل ہے اور دین کے بارے میں گواہی کفیل کے خلاف بھی مسموع ہوتی ہے جیسا کہ مکفول عنہ کے خلاف مسموع ہوتی ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا امر صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے۔ نیز یہی حکم اجرت کا ہے کیونکہ اجارہ بھی تجارت ہے۔

اور جہاں تک غصب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے ضمان (تاوان) میں تجارتی ضمان کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ غصب میں ضمان کے ثبوت سے مضمون میں ملکیت آجاتی ہے لہٰذا یہ بھی بیع کے ضمان کے معنی میں ہے۔ ودیعت عاریت اور اجارہ کی مخالفت میں بھی غصب کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں مالک کی اجازت کے بغیر تعدی کرنا ہے۔ لہٰذا یہ غصب کے معنی میں ہے اور اس کا ضمان ضمان غصب ہے۔

جنایتوں کی دیت، مہر، لفقہ بدل نفع اور قصاص میں صلح میں اس کا شریک ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ تجارتی ضمان نہیں ہے اور سرے سے مال کے مال سے معاوضہ نہ ہونے کے سبب سے تجارتی ضمان کا معنی بھی نہیں پایا جاتا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ضمان غصب اور ضمان استہلاک صرف فاعل مرتکب ہی کو لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ ضمان جنایت ہے لہٰذا بنی آدم پر جنایت کے ضمان کے مشابہ ہے۔ اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ضمان غصب اور بنی آدم کے علاوہ میں اتلاف کا ضمان ضمان معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسا ضمان ہے کہ جس کے عوض میں مضمون پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف بنی آدم پر جنایت کے ضمان کے مقابلے میں مضمون پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اس میں سرے سے معاوضہ کا معنی مفقود ہے۔

اگر ایک شریک کسی شخص کا کفیل بن جائے تو اگر کفالت مال کی ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (وہ کفالت) اس کے شریک پر بھی لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر کفالت بالنفس ہو تو سب کے نزدیک شریک ماخوذ نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت تبرع ہے لہٰذا ہبہ صدقہ اور کفالت بالنفس کی مثل اس کے ساتھی پر لازم نہیں ہوگا۔ اس کے تبرع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا جواز مختص ہے تبرع کی اہلیت رکھنے والوں کے ساتھ یہاں تک کہ بچے مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی کفالت جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر حالت مرض میں (کفالت بالمال) کی ہو تو صرف تہائی ترکہ میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور شرکت کا انعقاد تبرع کے لیے نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابتدا کے اعتبار سے تو کفالت تبرع ہے لیکن انتہا میں تبادلہ و تملک کے وجود کے باعث یہ معاوضہ بن جاتی ہے یہاں تک کہ کفالت جب کہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول عنہ پر مال کے لیے رجوع کر سکتا ہے پس ہم کہتے ہیں کہ کفالت بچے اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کی جانب سے صحیح نہیں ہوتی۔

اور ابتداء پر عمل کرتے ہوئے اس کا اعتبار صرف تہائی مال میں سے ہوگا اور انتہا پر عمل کرتے ہوئے اس کے شریک کو بھی لازم ہوگی۔

جو عقد ان میں سے ایک شریک نے کیا ہو اس کے حقوق دونوں کی طرف لوٹیں گے یہاں تک کہ ان میں سے ایک نے مال شرکت میں سے کوئی شئی بیچی تو جس طرح بائع سے مبیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اس طرح غیر بائع شریک سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح غیر بائع مشتری سے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور مشتری پر سپرد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ بائع مطالبہ کرے۔

اگر ان میں سے ایک کوئی شئی خریدے تو جیسے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ اور جیسے مشتری مبیع پر قبضہ کر سکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر مشتری مبیع میں کوئی عیب پائے تو اس کے ساتھی کو عیب کی بناء پر رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ خود مشتری کو ہوتا ہے۔ اور استحقاق کی صورت میں مشتری کی طرح غیر مشتری بھی ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے شرکت کا کوئی مال بیچا اور مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ ان میں سے جس شریک پر چاہے رد کر دے اور اگر عیب کا انکار کیا جائے تو مشتری کو حق ہے کہ وہ بائع سے قطعی ویقینی حلف اٹھوائے اور اس کے شریک سے علم پر حلف اٹھوائے۔

اگر ان میں سے ایک اقرار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر اور اس کے شریک پر نافذ ہوگا۔

اگر دونوں نے شرکت کا کوئی سامان بیچا پھر مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک سے اس نصف پر جو اس نے بیچا قطعی حلف لے اور اس نصف پر جو اس کے شریک نے بیچا علم پر حلف لے ایک قسم کے ساتھ۔ یہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے دونوں میں سے ہر ایک سے اس حصے میں جو اس نے بیچا قطعی حلف لیا جائے گا۔ اور علم پر حلف دونوں سے ساقط ہو جائے گا۔

تجارت کے نفع و تاوان میں دونوں شریک برابر ہوتے ہیں۔ لہٰذا تجارت میں ان میں سے ایک کا فعل مثل دونوں کے فعل کے ہے اور ایک کا قول مثل دونوں کے قول کے ہوتا ہے۔ اور وہ اگرچہ حقیقت میں دو شخص ہیں لیکن احکام تجارت میں مثل شخص واحد کے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ تجارتی غلام کو مکاتب بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے کیونکہ جن صورتوں میں نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہو ان میں ہر ایک کا تصرف عام ہوتا ہے مثل نابالغ بچے کے مال میں باپ کے تصرف کے۔ محمد رحمہ اللہ سے ایسے ہی مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہر وہ فعل جو کسی شخص کو غیر مملوک میں کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو اس میں زیادہ اجازت

ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہے کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے غلام کو مکاتب بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے اگرچہ اس کو اس غلام میں دوسرے سے کوئی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ تو مفاوض کو یہ اختیار ہونا بطریق اولیٰ ہے۔

یہ جائز نہیں کہ وہ تجارتی غلاموں میں سے کسی کو مال کے عوض میں آزاد کر سکے کیونکہ یہ تبرع کے معنی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام مجرد قول سے آزاد ہو جاتا ہے اور بدل آزادی مفلس (یعنی آزاد شدہ غلام) کے ذمے پر آجاتا ہے جو کبھی تو ملتا ہے اور کبھی نہیں ملتا۔ لہٰذا اس میں تبرع کا معنی بھی ہے۔ اور اسی لیے باپ بیٹے کے مال میں اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

غلام کی شادی کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ یہ نقصان محض ہے اس لیے کہ مہر نفقہ غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جس سے اس کی قیمت میں کمی آجاتی ہے اور اس کا بچہ دوسرے کا ہوگا اور جب غلام کی شادی کرنا نقصان محض ہے تو دوسرے کی ملکیت میں اس کا اختیار نہیں ہوگا البتہ باندی کا نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ نفع محض ہے اس لیے کہ وہ مہر اور بچے کا مستحق بنے گا اور اس سے باندی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا۔ اور مفاوض کا تصرف ہر اس کام میں نافذ ہوتا ہے جس میں اس کا نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہے خواہ وہ کام تجارت کے قبیل سے ہو یا نہیں۔ اس کے برخلاف شرکت عنان میں شریک کے تصرف کا نفاذ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تجارت کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور باندی کا نکاح کرنا تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کے بدلے مال کے معاوضہ کو کہتے ہیں جو باندی کا نکاح کر لینے میں مفقود ہے لہٰذا نافذ نہیں ہوگا اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرکت عنان میں شریک کا تصرف اسی طرح نافذ ہوتا ہے جس طرح مفاوض کا ہوتا ہے بوجہ نفع کے پائے جانے کے۔

مال کو مضاربت پر دینے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنان میں شریک کے بارے میں ہم بتا چکے ہیں کہ اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایسے شخص کو اجرت پر رکھ سکے جو مال شرکت میں ایسے مال کے عوض میں کام کرے جس کا اجیر یقینی طور پر مستحق بنے گا۔ لہٰذا مضاربت کے طور پر دینے کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا۔ اس امکان کے پیش نظر کہ نفع حاصل ہو یا نہ ہو مضارب نفع کا یقینی طور پر مستحق نہیں ہوتا۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کو شرکت عنان میں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنان شرکت مفاوضہ سے خاص تر ہے لہٰذا مفاوضہ سے کمتر درجے کی ہوئی پس جائز ہے کہ مفاوضہ اس کو متضمن ہو جیسا کہ عنان مضاربت کو متضمن ہوتی ہے کیونکہ مضاربت عنان سے کمتر ہوتی ہے پس اس کے تابع ہوگی۔ نیز باپ کو اپنے بیٹے کے مال میں اس کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو اپنے شریک پر اس کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا حسن رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ شرکت کے لیے یہ جائز نہیں کیونکہ اس طرح یہ اپنے شریک کے مال میں تیسرے شریک کا حق واجب کرتا ہے جو اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں تو اس صورت میں واجب ہے کہ وہ کسی

شخص کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اگر وہ شرکت مفاوضہ کرے تو اس پر اور اس کے شریک پر جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کتاب الاصل (مبسوط) میں کیا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی حسن رحمہ اللہ کے حوالے سے روایت ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مفاوضہ عام ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک کا تصرف مثل دوسرے کے تصرف کے ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مفاوضہ کی مثل ہے اور ایک شئی اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

جائز ہے کہ وہ اپنے شریک (کی ذمہ داری) پر رہن رکھ سکے یا رکھوا سکے کیونکہ رہن رکھنا ادائیگی کرنا اور رہن رکھوانا وصول کرنا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ادائیگی اور وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اس عقد میں جو اس کے ساتھی نے کیا ہو۔

وہ اس قرض کا تقاضا کر سکتا ہے جو دونوں نے یا اس کے ساتھی نے کسی کو دیا ہو یا جو ان کے حق میں غصب کی وجہ سے کسی شخص پر یا کفالت کی وجہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لہٰذا اس کو حق ہوتا ہے کہ وکالت کے سبب سے اپنے حقوق کو وصول کر سکے۔

اور جو دین ان میں سے کسی ایک پر واجب ہوا تو دائن ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا خصم و فریق ہوتا ہے کہ اس سے اس کے ساتھی کے ذمے دین کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اس پر گواہ قائم کئے جا سکتے ہیں اور تجارتی ضمان میں اس سے اس کے علم پر قسم لی جا سکتی ہے۔ کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا جو اس پر دعویٰ کیا گیا ہو اس میں خصم ہوتا ہے۔ اس سے اس کے علم پر حلف لینے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قسم دوسرے کے فعل پر ہے۔

ان میں سے ایک نے اناج یا لباس یا اور ضروری چیزیں اپنے گھر والوں کے لیے خریدیں تو یہ جائز ہے اور وہ اشیاء خاص اس کے لیے ہوں گی اس کے ساتھی کے لیے نہ ہوں گی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اشیاء بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوں کیونکہ دیگر اعیان و اشیاء کی مانند ان میں اشتراک جائز ہے لیکن فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ان کا خاص مشتری کے لیے ہونا مستحسن اقرار دیا کیونکہ یہ اشیاء ناگزیر ہیں لہٰذا مفاوضہ سے مستثنیٰ ہوں گے اور مشتری کے لیے مختص ہوں گی۔ البتہ بائع کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے ثمن کا مطالبہ کرے اگرچہ خریدی ہوئی اشیاء خاص مشتری کی ہوں گی کیونکہ ان اشیاء میں اشتراک جائز ہے اور ہر ایک ان اشیاء کے معاوضہ میں کہ جن میں اشتراک جائز ہے دوسرے کا کفیل ہوتا ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ شریک اپنے ساتھی پر نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے ذمہ میں آنے والے دین کی ادائیگی اپنے مال میں سے تبرع کے طور پر نہیں کی بلکہ اس نے اس کا (یعنی دین کی ادائیگی کا) التزام کیا تھا لہٰذا رجوع کر سکے گا۔

اس کو یہ اختیار نہیں کہ شریک کی اجازت کے بغیر جماع یا خدمت کے لیے باندی خرید سکے کیونکہ

باندی ان اشیاء میں سے ہے جن میں اشتراک صحیح ہوتا ہے اور اس کی ملکیت میں تنہا ہونے کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا باندی دیگر اعیان و اشیاء کے مثل ہوگی۔ اناج و کپڑوں کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ان میں ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ضرورت کی بناء پر ان کو شرکت کے عموم میں سے خارج کیا گیا۔ باندی میں ضرورت نہیں لہٰذا وہ عموم میں داخل رہے گی۔ اور اگر وہ باندی خرید لے تو اس سے جماع کرنے کی نہ اس کو اجازت ہوگی اور نہ اس کے شریک کو کیونکہ وہ شرکت میں داخل ہوگئی لہٰذا دونوں کی ہوگی پس یہ دو کے درمیان مشترک باندی ہوئی جس سے ان میں سے کوئی بھی جماع نہیں کر سکتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرکۃ میں ذکر نہیں کیا کہ شریک اس پر رجوع کر سکے گا یا نہیں؛ البتہ جامع صغیر میں اختلاف ذکر فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کے کسی حصے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کی حاجت ثابت ہے لہٰذا یہ اناج و کپڑے کی حاجت کے ساتھ ملحق ہوگی تو جب اس نے باندی خاص اپنے لیے خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی اور عقد شرکت سے مستثنیٰ ہوگی پس اس نے مال شرکت میں سے غیر مشترک شئ کی قیمت ادا کی لہٰذا اس کا شریک اس پر نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کا احتمال رکھنے والی ہر شئ میں قاعدہ یہ ہے کہ جب دو میں سے کوئی شریک اس کو خریدے تو دوسرے شریک سے بغیر جدید اجازت کے دونوں کے درمیان مشترک واقع ہوتی ہے سوائے ان اشیاء کے کہ جن میں ضرورت ہو اور یہ وہ ہیں کہ جو ناگزیر ہوں مثلاً اناج اور کپڑے جماع میں ضرورت نہیں پائی جاتی لہٰذا خریدی ہوئی باندی کسی دوسری اجازت کے بغیر محض اس اجازت سے جو اصل عقد سے ثابت ہوتی ہے شرکت میں واقع ہوگی۔ لہٰذا خریدی ہوئی شئ کے شرکت میں واقع ہونے کے لیے شریک سے اذن جدید کی حاجت نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کے بغیر ہی شرکت میں واقع ہوئی ہے۔ پس اذن جدید تملیک کے لیے ہوگا گویا کہ اس نے کہا کہ تو ہمارے مابین ایک باندی خرید لے اور اس میں سے اپنے حصے کا میں نے تجھے مالک بنا دیا پس ہبہ خرید کے ساتھ متعلق ہوگا تو جب اس نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کیا تو ہبہ صحیح ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ یوں کہے کہ فلاں کے ذمے پر مال ہے اگر تو اس پر قبضہ کر لے تو میں نے وہ تجھے ہبہ کیا پھر وہ دوسرا اس پر قبضہ کر لے تو مالک ہو جائے گا۔ ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب کہ مسئلہ یوں ہے تو اس نے شرکت میں واقع ہونے والی شئ کی قیمت مال شرکت میں سے ادا کی لہٰذا وہ اپنے شریک پر کسی بھی شئ کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

اگر اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی اور اس کو ام ولد بنا لیا پھر اس باندی میں استحقاق نکل آیا تو جماع کرنے والے پر عقر (مہر) آئے گا اور صاحب استحقاق ان میں سے جس سے چاہے عقر کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ جہاں تک عقر کے وجوب کا تعلق ہے تو اس میں کسی

قسم کا شک نہیں ہے کیونکہ دارالاسلام میں غیر کی مملوک سے جماع دو تاوانوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا یا حد یا عقر۔ شبہ جو کہ صورت بیع ہے کی بناء پر حد کو واجب کرنا ممکن نہیں لہٰذا عقر واجب ہوگا۔ رہا ان میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرنے کا اختیار تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا ضمان ہے جو خریدنے کی وجہ سے لازم ہوا ہے اور وہ ضمان جو خرید کی بنا پر واجب ہوا ہو وہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک پر لازم ہوتا ہے۔ مثل ثمن کے کیونکہ خریدنا تجارتی امر ہے لہٰذا تجارتی ضمان ہے نکاح صحیح اور نکاح فاسد میں مہر کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جو نکاح کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور نکاح تجارت نہیں ہے لہٰذا یہ شرکت میں داخل نہیں ہوگا۔

ایک نے جس چیز کی بیع کی دوسرے نے اس میں اقالہ کیا تو یہ اقالہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اقالہ میں شراء وخرید کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کو شرکت میں خریدنے کا اختیار ہوتا ہے تو اقالہ کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز شرکت عنان میں شریک کو اقالہ کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوضن کو تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

شرکت مفاوضہ کرنے والے دو شریکوں میں سے ایک مر جائے یا دونوں جدا ہو جائیں تو جس شریک نے دین کا معاملہ نہیں کیا تھا اس کو دین پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ شرکت ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ وکالت ہے اور موکل کی موت سے چونکہ اس کا امر باطل ہو جاتا ہے لہٰذا وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکیل کی موت سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس وقت اس کا تصرف ناممکن ہو گیا ہے۔ پس شرکت باطل ہو جائے گی اور ایک کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے حصے پر قبضہ کر سکے جب کہ اس نے خود عقد کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ البتہ اپنے حصے پر قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس میں موکل ہے اور وکیل کا قبضہ استحساناً جائز ہے رہا وہ شریک کہ جس نے دین کا معاملہ کیا تو اس کو کل پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار جو کہ حقوق عقد میں سے ہے عقد کرنے کی بنا پر حاصل ہو گیا تھا۔ لہٰذا شریک کی موت کی وجہ سے شرکت کے فسخ ہونے سے یہ اختیار باطل نہیں ہوگا جیسا کہ معزولی کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے آپ کو سلائی کے لیے یا کسی اور عمل کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر اس نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت خاص اس کے لیے ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے ایسے عمل میں اپنے آپ کو اجرت پر پیش کیا کہ جس کو وہ اپنے لیے اور اپنے ساتھی کے لیے قبول کر سکتا تھا تو جب اس نے وہ عمل کر لیا جو عمل دونوں پر واجب ہوتا تھا اور اس نے ایسا عمل پورا کر دیا تو اجرت دونوں کے مابین ہوگی جب کہ دوسری صورت میں وہ اپنے ساتھی کیلئے اسکو قبول نہیں کر سکتا تھا بلکہ صرف اپنے ہی ذمے قبول کر سکتا تھا لہٰذا اجرت بھی خاص اس کے لیے ہوگی۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مفاوضہ سے پیشتر جو کسی پر دین تھا وہ اس نے (اب) ادا کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب اس نے ادائیگی کی تو ادا شدہ رقم اول ادائیگی کرنے والے پر دین بنی پھر یہ دین برابر سرابر ہو گیا اس رقم کے ساتھ جو ادائیگی کرنے والے کے ذمے ادائیگی کیے ہوئے شخص کے لیے تھی۔ لہٰذا

بر عوض کے مقابلے میں تملیک ہے۔ پس عقد شرکت اس کو بھی شامل ہے اور اس کو اس ادائیگی کا اختیار ہوگا۔ پس ادائیگی جائز ہے۔ اس کے شریک کو اس شخص پر کوئی اختیار نہیں ہوگا جس نے دین پر قبضہ کیا کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اس کا قبضہ مضمون پر قبضہ ہے کیونکہ اس نے ایسی شی پر قبضہ کیا ہے جس پر شریک کو اختیار تھا کہ وہ اس کو اس کا مالک بنا دے۔ اور شریک اس میں سے اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے ساتھی نے اس کے مال میں سے اپنا دین ادا کیا ہے۔ اور شرکت مفاوضہ نہیں ٹوٹے گی اگرچہ ایک شریک کا مال بڑھ گیا ہے کیونکہ واجب دین تھا اور ایک شریک کے مال میں زیادتی جب کہ وہ دین ہو مفاوضہ کے باطل ہونے کی موجب نہیں ہے جیسا کہ ایسی زیادتی مفاوضہ کے انعقاد کے مانع نہیں ہے یہ بات گزر چکی ہے کہ دین شرکت کا راس المال نہیں بن سکتا۔ پھر جب وہ رجوع کرے گا تو مفاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اب شریک کے مقابلے میں اس کا ایسا مال بڑھ گیا ہے جو شرکت کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اگر مال مفاوضہ میں سے پانچ سو کے مقابلے ایک ہزار کی قیمت کی باندی رہن رکھائی اور وہ مرتہن کے قبضے میں مرگئی تو وہ پانچ سو میں گئی اور بقیہ پانچ سو کا ضمان (تاوان) ادا نہیں کرے گا کیونکہ یہ زائد مرتہن کے قبضے میں امانت تھی لہٰذا رہن میں بقدر امانت راہن مودع تھا اور مفاوض کو ودیعت رکھانے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر یتیموں کے وصی نے ان کی ایک ہزار کی قیمت کی باندی اپنے ذمے چار سو کے مقابلے میں رہن رکھوائی۔ پھر وہ مرتہن کے قبضے میں مرگئی تو وہ چار سو میں گئی۔ اور یہ صرف چار سو وصی کے ذمے ورثہ کا دین ہوگا کیونکہ وہ زائد میں امین ہے۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب کہ باپ اپنے نابالغ بچے کی باندی کو اپنے ذمے دین کی عوض رہن رکھائے کیونکہ باپ اور وصی کو ودیعت رکھانے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور مقدار دین سے زائد دین کا حصہ امانت ہوتا ہے لہٰذا یہ ودیعت ہوتا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر دو مفاوضوں میں سے ایک نے ایک شخص کو قرض دیا اور اس پر ہنڈی لی تو یہ دونوں پر جائز ہوگا اور ایسا کرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا خواہ مال ہلاک ہوا یا نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس مفاوض نے قرض دیا اور ہنڈی لی وہ اس میں سے اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یہ اختلاف درحقیقت فرع ہے اس اختلاف کا جو کفالت میں ہے کہ کفیل مقرض (قرض دینے والے) کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو جب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کفالت جائز ہے تو قرض بھی جائز ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب کہ تبرع کے معنی پائے جانے کی بنا پر کفالت جائز نہیں تو تبرع بھی جائز نہیں۔

فقہاء کا قول ہے کہ جب متفاوضین میں سے ایک نے مکہ (مکرمہ) تک جانے کے لیے کرایہ پر اونٹ لیا تاکہ حج کرے اور اس پر اپنے مکان کا سامان لاد دے تو مواجر کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے جس سے چاہے اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ معقود علیہ جو کہ منفعت ہے ان اشیاء میں سے

ہے کہ جن میں شرکت جاری ہو سکتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اپنے سامان سے بدل کر اس پر سامان شرکت لا دے تو جائز ہے۔ اور جب یہ شرکت میں داخل ہو گیا تو اجرت دونوں کے ذمے ہو گی پس کفالت کے حکم کے سبب سے اس اجرت کے لیے اس کے شریک سے مطالبہ کیا جا سکے گا اگرچہ یہ عقد خاص اس کے لیے واقع ہوا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ان میں سے ایک اپنے لیے کچھ اناج خریدے تو اگرچہ خریدا ہوا اناج اس کے لیے ہے لیکن اس کے ثمن کا اس کے شریک سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

اگر ان میں سے ایک اپنے ایسے غلام کو اجرت پر رکھائے جو اس کو ورثہ میں ملا ہے تو اس کے شریک کو یہ حق نہیں کہ وہ اجرت پر قبضہ کر سکے کیونکہ وہ ایسے مال کا بدل ہے جو شرکت میں داخل نہیں ہوا لہٰذا اس پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہو گا مثل اس دین کے جو اس کے لیے میراث سے واجب ہوا ہو واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت اعمال

اس نوع کی شرکت میں سے شرکت عنان کے شریکوں میں سے ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عمل قبول کرے۔ اور جب وہ عمل قبول کرتا ہے تو اس پر اور اس کے شریک پر وہ عمل واجب ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے عقد شرکت کے ذریعے سے اپنے ساتھی کو اس (کے ذمے) پر عمل قبول کرنے کی اجازت دی۔ لہٰذا اس میں اس کا ساتھی اس کا وکیل ہوا اور اس میں گویا کہ اس نے خود عمل قبول کیا۔ اور عمل کرانے والے کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے عمل کا مطالبہ کرے کیونکہ اس عمل کا وجوب دونوں پر ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ صاحب عمل سے پوری اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ اس پر پورا عمل لازم ہوا تھا۔ لہٰذا وہ پوری اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور صاحب عمل ان میں سے کسی کو بھی اجرت دے گا تو بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس کو ادائیگی کی ہے جس کو ادائیگی کرنے پر وہ مامور تھا۔ اور ان میں سے جس پر بھی عمل کا ضمان جو کہ اس کے ہاتھ کی جنایت ہے واجب ہوئی تو صاحب عمل کو اختیار ہے کہ وہ دوسرے سے ضمان کا مطالبہ کر سکے یہ استحسان کی رو سے ہے اور بشر نے بواسطہ ابو یوسف کے ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب ان میں سے ایک کے ہاتھ سے جنایت ہو جائے تو ضمان دونوں پر ہو گا اور صاحب عمل پورے ضمان کے لیے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ صاحب عمل کو اس کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ قیاس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ شرکت عنان ہے شرکت مفاوضہ نہیں۔ اور شرکت عنان میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ وجوب عمل کے حق میں یہ شرکت ضمان ہے کیونکہ وہ عمل کہ جس کو ان میں سے ایک قبول کرتا ہے وہ دوسرے پر بھی واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ دوسرا اس کی وجہ سے اجرت کا مستحق بنتا ہے تو جب یہ شرکت دونوں میں سے ہر ایک پر وجوب عمل کی مقتضی ہے تو یہ ضمان عمل کے وجوب کی بھی مقتضی ہے۔ لہٰذا وجوب ضمان کے حق میں یہ شرکت مفاوضہ ہے اگرچہ

حقیقت میں شرکت مفاوضہ نہیں یہاں تک کے فقہاء نے دین کے بارے میں کہا کہ جب ان میں سے ایک صابن یا اشنان وغیرہ کی ثمن کا اقرار کرے تو اس کے ساتھی پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جب کہ مبیع ختم (یعنی مثلاً خرچ) کیا جاچکا ہو الا یہ کہ اس کا ساتھی اعتراف کرلے یا بینہ سے ثابت ہوجائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک نے اجیر کی یا دکان کی اجرت کا اس اجارے کی مدت کے گزرنے کے بعد اقرار کیا۔ اور اگر مبیع خرچ نہ کیا جاچکا ہو (یعنی اس کا استہلاک نہ ہوا ہو) اور مدت اجارہ ختم نہ ہوچکی ہو تو ایک کے اقرار سے (دین) دونوں کو لازم ہوجائے گا اگرچہ اس کا شریک اس کا انکار بھی کرے جیسا کہ شرکت عنان میں ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس کے لیے تمام پہلوؤں سے مفاوضہ کا حکم نہیں ہے بلکہ خاص اس پہلو سے ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کے پاس ایک کپڑا ہو پھر کوئی شخص ان میں سے ایک پر اس کپڑے کا دعویٰ کرے اور ان میں سے ایک اس کا اقرار کرلے اور دوسرا انکار کرے تو دوسرے پر اقرار جائز ہے اور کپڑا دے دیا جائے گا اور اجرت وصول کی جائے گی۔ فرمایا کہ یہ استحسان ہے قیاس نہیں کیونکہ وہ دونوں متفاوض نہیں یہاں تک کہ ہر ایک کی اس کے ساتھی (کے مقابلے) پر تصدیق کی جائیگی بلکہ وہ شرکت عنان کے شریک ہیں لہٰذا ایک کے قبضے میں جو مال ہو اس میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا جیسا کہ مال میں دو شریک عنان ہوں اور ان میں سے ایک شرکت کے کپڑے کا اقرار کرلے اور دوسرا انکار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر اس کے حصے میں نافذ نہیں ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے مسئلے میں قیاس کو اختیار کیا اور فرمایا کہ اس کا اقرار اس نصف میں نافذ ہوگا جو اس کے قبضے میں ہے اور اس نصف میں نافذ نہیں ہوگا جو اس کے شریک کے قبضے میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ شی دونوں کے قبضے میں ہے اور شرکت شرکت عنان ہے۔ اور شرکت عنان میں دو شریکوں میں سے ایک ان کے قبضے میں کپڑے کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا۔ اور ہم نے محض استحسان کو اختیار کیا اور وجوب عمل کے حق میں اس (شرکت عنان) کا الحاق شرکت مفاوضہ کے ساتھ کیا۔ اور ضمان عمل کے وجوب کے حق میں سے اجرت کا مطالبہ ہے۔ لہٰذا اس کے علاوہ میں معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مفاوضہ کا حکم اس شرکت میں ضمان عمل کے حق میں ظاہر ہوگیا۔ اور عمل کا ضمان اس کا وجوب ہے یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک پر پورا عمل واجب ہوا تو ہر ایک کو پوری اجرت کے مطالبے کا حق حاصل ہوا اور اس کے ذمے پورا عمل آیا اور جو اس کے شریک پر واقع ہوا اس کا ضمان بھی اس کو لازم ہوا۔ تو مفاوضہ کا حکم محل عمل میں بھی ظاہر ہوگا پس محل عمل میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ ہوگا۔ اگر ان میں سے ایک عمل دوسرے نے نہیں کیا مثلاً دوسرا بیمار ہوگیا یا سفر پر چلا گیا یا بے کار رہا تو اجرت دونوں کے درمیان طے کی ہوئی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اس شرکت

میں اجرت میں استحقاق ضمان عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کبھی تو اس کی جانب سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے غیر کی جانب سے ہوتا ہے مثلاً دھوبی اور درزی جب کبھی دوسرے شخص سے دھلائی یا سلائی میں مدد لے تو اگرچہ وہ خود عمل نہ کرے تب بھی چونکہ اس کی جانب سے ضمان عمل ہوتا ہے اس لیے وہ اجرت کا مستحق بنتا ہے۔

یہاں دونوں پر عمل کی شرط ہے۔ تو جب ان میں سے ایک نے عمل کیا تو قبول کرنے والا شریک نصف میں خود اپنے لیے عمل کرنے والا اور دوسرے نصف میں اپنے شریک کے لیے عمل کرنے والا بنتا ہے۔

آمدنی میں تفاضل کی شرط رکھنا جب کہ ضمان میں تفاضل کی شرط کی گئی ہو جائز ہے مثلاً دونوں نے ایک کے لیے دو تہائی آمدنی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی آمدنی (اجرت) کی شرط رکھی اور عمل کی شرط بھی ایسی رکھی خواہ جس کے لیے زائد کی شرط رکھی گئی دونوں کے شرط رکھنے کے بعد اس نے عمل کیا یا نہیں کیا۔ کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان میں سے ایک عمل کرے تو دوسرا اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ اور جب اصل اجرت میں استحقاق ضمان عمل کے قاعدے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے تو اجرت میں زیادتی کا استحقاق زیادتی ضمان کی بنا پر ہوگا نہ کہ زیادتی عمل کی بنا پر کرخی رحمہ اللہ عنہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اس مسئلے کی علت یوں بیان کی کہ منافع صرف عقد سے متقوم ہوتے ہیں اور شریک نے ان کی قیمت اس مقدار کے ساتھ لگائی جو اس نے اپنے لیے شرط کی لہٰذا وہ اس سے زائد کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ استحقاق عمل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن جصاص رحمہ اللہ نے اس پر رد کیا اور کہا کہ یہ بات اس دلیل سے صحیح نہیں ہے۔ اگر ان میں سے کم عمل والے کیلیے زائد اجرت کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً اس کیلیے دو تہائی اجرت شرط رکھی گئی تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ زائد اجرت میں استحقاق زائد ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ زائد عمل کی وجہ سے۔

اگر دونوں نے اجرت میں تفاضل کی شرط کی یعنی (ایک کے لیے) دو تہائی (دوسرے کے لیے) ایک تہائی اجرت کی شرط کی اور عمل کی نسبت نصف نصف کی طرف نہیں کی تو جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے آمدنی و اجرت میں تفاضل کی شرط لگائی اور یہ عمل میں شرط تفاضل کے بغیر صحیح نہیں ہوتی تو یہ ان کے تصرف کی تصحیح کے لیے جب کہ تصحیح ممکن ہو عمل میں تفاضل کی شرط لگانا بھی ہو جائے گا۔

اگر آمدنی میں شرط تہائیوں کے حساب سے ہو اور عمل میں نصف نصف کی شرط کی ہو تو جائز نہیں کیونکہ زائد اجرت کے مقابلے میں نہ تو مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ہی ضمان ہے حالانکہ نفع میں استحقاق ان اشیاء ہی میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوتا ہے۔

جہاں تک وضیعہ (نقصان) کا تعلق ہے تو وہ دونوں پر ضمان کی مقدار کے مطابق ہوگا یہاں تک کہ اگر دونوں نے شرط رکھی کہ جو دونوں قبول کریں گے تو اس کا دو تہائی بعینہ ایک کے ذمے ہوگا اور ایک تہائی دوسرے کے ذمے اور وضیعہ (نقصان) دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا تو وضیعہ باطل ہوگا۔ اور ان کے مابین ضمانت و کفالت اس شرط کے مطابق ہوگی جو انہوں نے ہر ایک

پر لگائی کیونکہ نفع جب مقدار ضمان پر منقسم ہوتا ہے تو وضیعہ بھی مقدار ضمان پر منقسم ہوگا۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وضیعہ میں زیادتی ضمان کی شرط ہونا ایسے موقع پر جائز نہیں ہے جہاں ایک کے لیے زیادتی نفع کی شرط ہونا جائز ہو۔ اور وہ موقع شرکت اموال کا ہے یہاں تک کہ اس میں وضیعہ صرف بقدر مال ہوگا۔ پس ایسے موقع میں کہ جہاں ایک کے لیے زیادتی نفع کی شرط ہونا جائز نہ ہو وضیعہ کا مقدار ضمان کی مطابقت سے ہٹ کر ہونا بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

جہاں تک شرکت اعمال میں سے شرکت مفاوضہ کا تعلق ہے تو اس شرکت کے سبب سے جو کچھ ایک کو لازم ہوگا وہ اس کے ساتھی کو بھی لازم ہوگا۔ اور اس سے بھی صابن واشنان کے ثمن یا اجیر و دکان کی اجرت کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک شریک کا دین کا اقرار اپنے اوپر اور اپنے شریک پر جائز ہے۔ اور مقرلہ کو حق ہوگا کہ وہ دین کا مطالبہ ان میں سے جس سے چاہے کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہے لہٰذا مقر کا پیچھا اس کے اقرار کے سبب سے اور اس کے شریک کا پیچھا اس کی کفالت کی وجہ سے کرے گا۔

اگر کسی نے ان کے قبضے میں موجود کپڑے کا ان میں سے ایک پر دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک نے اس کا اقرار اور دوسرے نے انکار کیا تو مقر کی تصدیق اس کے ساتھی پر کی جائے گی اور اس کا اقرار اس کے ساتھی پر بھی نافذ ہوگا۔

شرکت وجوہ

شرکت اموال کی مفاوضہ وعنان کی انواع میں شریکین کے جو حقوق اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں اور جو ایک کا فعل دوسرے پر جائز و ناجائز ہوتا ہے وہی سب کچھ شرکت وجوہ کی مفاوضہ وعنان کی انواع میں بھی پایا جاتا ہے۔

شرکت فاسد

یہ وہ شرکت ہے کہ جس میں شرائط صحت میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو پس اس سے مذکورہ امور میں سے کسی امر کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ایک شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ شرکت صحیح کی بنا پر عمل کرے اور اس میں نفع دونوں کے مال کے بقدر ہو کیونکہ اس میں جائز نہیں کہ استحقاق شرط فاسد کی وجہ سے ہو اس لیے کہ شرکت صحیح نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس کو عدم کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ پس مال میں استحقاق باقی رہا اور اس کا اندازہ مال کے تناسب سے ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک ایک کی اس کے ساتھی کے ذمے اجرت نہیں ہوگی جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو عمل اس نے اپنے ساتھی کے لیے کیا اس میں اس کی اجرت ہوگی لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ بات صحیح نہیں سوائے اس کے کہ وہ نفع کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے بنتا ہے پس اجرت کا مستحق نہیں بنے گا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

عقد شرکت کی صفت

عقد شرکت کی صفت یہ ہے کہ وہ جائز لیکن غیر لازم عقد ہے یہاں تک کہ شرکاء میں سے ہر ایک تنہا فسخ کر سکتا ہے البتہ جواز فسخ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھی کی موجودگی یعنی اس کے علم میں ہو۔ پس اگر اپنے ساتھی کی موجودگی میں فسخ کیا تو جائز ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کا ساتھی غائب ہو لیکن اس کو فسخ کا علم ہوگیا ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی غائب یعنی موجود نہ ہوا اور اس کو فسخ کا علم بھی نہ ہو تو فسخ جائز نہیں ہوگا اور نہ ہی عقد ختم ہوگا کیونکہ اپنے ساتھی کو بتائے بغیر فسخ کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے۔ اور اسی لئے وکیل کو اس کے علم کے بغیر معزول کرنا صحیح نہیں۔ اور شرکت تو وکالت کو بھی متضمن ہے۔ تو جب وکیل کو علم ہونا اس کی معزولی کے جواز کی شرط ہے تو یہی شرط ہوگی اس وکالت میں کہ جس کو شرکت متضمن ہے۔ اسی قاعدے کی بنا پر حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب عنان کے دو شریکوں میں سے ایک نے کسی اور شخص کے ساتھ شرکت مفاوضہ کی تو اگر یہ اس کے ساتھی کی غیر موجودگی میں کی تو مفاوضہ نہیں بنے گی۔ اور اگر اس کی موجودگی میں کی تو مفاوضہ صحیح ہوگا کیونکہ دوسرے کے ساتھ مفاوضہ کرنا عنان کے فسخ کو متضمن ہے اور وہ اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں فسخ نہیں کر سکتا صرف موجودگی میں کر سکتا ہے۔

اور آیا صحت فسخ کی شرط ہے کہ شرکت کے وقت مال شرکت عین ہو یعنی دراہم و دنانیر ہوں؟ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ شرط ہے یہاں تک کہ فسخ کے وقت مال شرکت سامان ہو تو فسخ صحیح نہیں ہوگا اور شرکت ختم نہیں ہوگی۔ ہمارے اصحاب سے شرکت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے البتہ مضاربت کے بارے میں ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ رب المال جب مضارب کو تصرف سے منع کر دے تو دیکھا جائے گا کہ منع کرنے کے وقت اگر مال مضاربت دراہم و دنانیر تھے تو منع کرنا صحیح ہوگا لیکن مضارب کو یہ حق ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر کی طرف اور دنانیر کو دراہم کی طرف پھیر سکے کیونکہ ثمن ہونے کے اعتبار سے وہ ایک ہی جنس ہیں تو گویا ان سے اس نے کوئی شئی نہیں خریدی۔ ہاں ان سے مضارب کو کوئی سامان خریدنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر منع کرنے کے وقت راس المال سامان ہو تو منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ نفع کے ظاہر ہونے کے لئے احتیاج ہوگی کہ اس مال کو بیچا جائے۔ پس راس صورت میں) فسخ کرنا تصرف میں مضارب کے حق کو باطل کرنا ہوگا۔ پس طحاوی رحمۃ اللہ نے شرکت کو بمنزلہ مضاربت کے لیا۔ جبکہ بعض مشائخ نے شرکت و مضاربت کے مابین فرق کیا اور فرمایا کہ شرکت کا فسخ جائز ہے اگرچہ راس المال سازو سامان (عروض) کی صورت میں ہو اور مضاربت کا فسخ جائز نہیں کیونکہ مال شرکت دونوں کے قبضے میں ہوتا ہے اور دونوں کو تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی کو منع کرنے کا اختیار ہوتا ہے خواہ مال عین ہو یا عروض ہو۔ رہا مال مضاربت تو وہ مضارب کے قبضے میں ہوتا ہے اور تصرف کا اختیار بھی صرف اسی کو ہوتا ہے رب المال کو نہیں۔ لہذا مال کے عروض ہونے کی صورت میں رب المال کو منع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

عقد شرکت کو باطل کرنے والے امور

ان امور کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک قسم وہ کہ جو تمام شرکتوں کو عام ہے اور

(۲) دوسری قسم وہ جو شرکت کی بعض اقسام میں ہوتی ہے اور بعض میں نہیں۔

قسم اول (۱) کسی ایک شریک کی جانب سے فسخ کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد جائز غیر لازم ہے پس فسخ کا محتمل ہے۔ لہٰذا جب ان میں سے ایک نے فسخ کی شرط پائے جانے پر فسخ کیا تو عقد شرکت ختم ہو جائے گا

(۲)۔ دو شریکوں میں سے ایک کی موت جب شرکا میں سے کوئی بھی مر جائے تو شرکت ختم ہو جائے گی کیوں کہ موت کی وجہ سے ملکیت اور تصرف کرنے کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا وکیل ہوتا ہے اور موکل کی موت وکیل کے لئے معزولی ہوتی ہے خواہ وکیل کو مؤکل کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معزولی حکمی ہے پس علم پر موقوف نہیں ہوگی۔

(۳) کسی شریک کا مرتد ہو کر دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جانا بمنزلہ موت کے ہوتا ہے۔

(۴) کسی شریک کا مستقل جنون کیونکہ اس کی وجہ سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے۔ اور تمام وہ امور کہ جن سے وکیل کسی کی وکالت سے نکل جاتا ہے ان سے عقد شرکت باطل ہو جاتا ہے کیونکہ شرکت اس طور پر وکالت کو متضمن ہوتی ہے جس کی تفصیل ہم کتاب وکالت میں بیان کر چکے ہیں۔

قسم دوم (۱) شرکت اموال میں شرکت کے لیے خرید سے پیشتر دونوں مالوں کی یا ان میں سے ایک کی ہلاکت۔ خواہ دونوں مال خلط سے پیشتر دو جنس کے ہوں یا ایک ہی جنس کے ہوں کیونکہ دراہم و دنانیر شرکت کے لیے متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب یہ ہلاک ہو جاتے ہیں تو عقد کے پختہ ہونے اور معقود بہ کے حصول سے پیشتر چیز ہلاک ہو جاتی ہے جس کے ساتھ بعینہ عقد متعلق تھا پس عقد باطل ہو جائے گا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں کسی شی کو معین دراہم کے عوض میں خرید ا جائے پھر قبضہ سے پیشتر دراہم و دنانیر ہلاک ہو جائیں تو عقد باطل نہیں ہوتا کیونکہ معاوضات میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے جیسا کہ شرکتوں میں ہوتے ہیں۔ اور معاوضات میں دراہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے اور شرکات میں متعین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ان دونوں کو ثمن بنایا ہے۔ تو اگر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو یہ مثمن میں تبدیل ہو جائیں گے اور مثمن نام ہے اس عین کا جس کے مقابلے میں عوض ہو۔ تو اگر دراہم و دنانیر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو پھر یہ عین ہوں گے جن کے مقابلے میں عوض ہوگا پس یہ ثمن نہ ہوں گے اور اس میں شریعت کے حکم کی تغییر ہے لہٰذا یہ متعین نہیں ہوں گے۔ شرکت کے باب میں ان کے تعین کی صورت میں شرعی حکم کی تغییر نہیں ہوتی کیونکہ ان پر شرکت کے انعقاد کے وقت ان کے مقابلے میں عوض نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے یہ ہبہ اور وصیت میں متعین ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف مضاربت اور شرکت سے خالی وکالت میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے اگرچہ

ان دونوں میں تعیین سے حکم شرعی کی تغییر نہیں ہوتی اور وہ (تغییر) ان کو مثمن بنانا ہے کیونکہ ان کے مقابلے میں فی الحال کوئی عوض نہیں - اور ان عقود میں دراہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر عقد شراء کی طرف وسیلہ کے طور پر وضع کیا گیا ہے - اور کسی شی کی طرف وسیلے کا وہی حکم ہوتا ہے جو خود اس شی کا ہوتا ہے - لہٰذا دراہم و دنانیر کے تعین سے روکنے کے حق میں ان دونوں (یعنی مضاربت اور شرکت سے خالی وکالت) کا وہی حکم ہے جو شراء کا حکم ہے پس ہر عقد اور اشارہ سے متعین نہیں ہوں گے بلکہ قبضہ سے متعین ہوں گے جیسا کہ شراء میں ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ اگرچہ یہ شراء کی طرف بطور وسیلہ کے واقع ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ایک ایسا سبب بھی ناگزیر ہے جو راس المال کے تعین کا موجب ہو جس کی وجہ گزر چکی ہے - اور قبضہ کو راس المال کے متعین ہونے کے لیے دراہم و دنانیر میں قبضہ کے واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان میں عمل دونوں شریکوں کی جانب سے مشروط ہے - اور عمل کا رب المال کی جانب سے مشروط ہونا واجب کرتا ہے کہ راس المال اس کے قبضے میں ہو تاکہ اس کے لیے عمل ممکن ہو سکے - اور دوسرے کے لیے عمل کا مشروط ہونا راس المال کے اس کو سپرد کیے جانے کو واجب کرتا ہے تاکہ اس کو عمل پر قدرت ہو سکے - لہٰذا تعارض کی بناء پر سپرد کرنا واجب نہیں تو اب ایک ایسا سبب ناگزیر ہے جو اس شی کی تعیین کر سکے کہ جس کے ساتھ عقد متعلق ہے اور قبضہ کے بعد عقد کے علاوہ اور کچھ نہیں - تو جب قبضہ کو واجب کرنا ممکن نہیں تو عقد کو ہی ان کے قبضے کا موجب قرار دیا جائے گا - اور اگرچہ یہ (یعنی عقد) شراء کی طرف وسیلہ ہے لیکن اس ضرورت نے ایسے حکم (یعنی تعیین دراہم و دنانیر) کے ساتھ اس (عقد) کے حصول کو واجب کیا جو اس حکم (یعنی شراء) کے علاوہ ہے جس کے لیے عقد وسیلہ بنایا گیا ہے - جہاں تک وکالت مفردہ (یعنی شرکت سے خالی وکالت) اور مضاربت کا تعلق ہے تو رب المال کا عمل مشروط نہیں ہے بلکہ اگر مضاربت میں اس کی شرط لگائی گئی تو یہ مضاربت کے فساد کا موجب ہوگی - پس قبضہ کو تعیین کا سبب بنانا ممکن ہے لہٰذا عقد کو سبب بنانے کی حاجت نہیں اور نتیجتاً عقد تعین کے لیے موجب نہیں ہوگا اس حال میں کہ اس کا الحاق شراء کے ساتھ ہو رہا ہو -

پھر جب شراء سے پیشتر ایک مال ہلاک ہو جائے تو وہ اس کے مالک کے مال میں سے ہلاک ہوگا کیونکہ ہلاک ہونے والا وہ مال ہے جس کا ان میں سے ایک قطعی طور پر مالک ہے - اور وہ اس کے ساتھی کے قبضے میں امانت ہے لہٰذا وہ خاص اس کے مالک کے حساب میں ہلاک ہوگا - اس کے برخلاف جب کہ دو راس المال ایک ہی جنس کے ہوں اور آپس میں ملا دیئے گئے ہوں پھر وہ ہلاک ہوا ہو تو وہ مشترکہ ہلاک ہوگا کیونکہ ہمیں اس کا یقین نہیں کہ ہلاک ہونے والا مال ان میں سے ایک کا مال ہے واللہ عزوجل الموفق -

(۲) مال کے ساتھ شرکت مفاوضہ میں ابتداء عقد میں شرکت کے وجود کے بعد دو راس المال میں مساوات کا فوت ہو جانا - کیونکہ دونوں مالوں میں مساوات کا وجود جیسا کہ ابتدائے عقد میں

اس عقد کی صحت کے لیے شرط ہے اسی طرح مساوات کی بقار اس عقد کے انعقاد کے بعد اس کی بقار کے لیے شرط ہے ۔ کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں مفاوضہ ہے لہٰذا دونوں حالتوں میں اس کا لحاظ ضروری ہے ۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ دو شخص مفاوضہ کریں درآنحالیکہ دونوں کا مال برابر ہو ۔ پھر ان میں سے ایک ایسے مال کا وارث بن جائے جس میں شرکت صحیح ہوگی جیسے دراہم ودنانیر اور وہ مال اس کے قبضے میں آجائے تو مفاوضہ باطل ہو جائے گا اس مساوات کے باطل ہونے کی وجہ سے جو کہ معنی عقد ہے ۔ اور اگر عروض (سامان) کا وارث ہوا تو مفاوضہ باطل نہیں ہوگا ۔ اسی طرح اگر دیون (دین کی جمع) کا وارث ہوا تب بھی مفاوضہ باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ دیون پر قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ سے پیشتر وہ شرکت کا راس المال نہیں بن سکتے ۔ ایسے ہی اگر ایک مال شرار سے پیشتر دوسرے سے بڑھ جائے بایں طور کہ ایک دراہم ہوں اور دوسرے دنانیر ہوں ۔ تو اگر شرار سے پہلے ایک کی قیمت بڑھ جائے تو بوجہ مذکورہ مفاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد شرکت کا تمام و پورا ہونا شرار پر موقوف ہوتا ہے ۔ تو شرار سے پیشتر جو کچھ موجود تھا ہے وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو عقد کے وقت موجود ہو ۔ جیسے بیع کا پورا ہونا جب کہ قبضہ سے ہوتا ہے تو قبضہ سے پیشتر مبیع کی ہلاکت عقد کے وقت میں اس کی ہلاکت کے مثل ہوگی ۔ اور جب وقت عقد میں زیادتی انعقاد عقد کے مانع ہے تو اگر زیادتی بعد میں طاری ہو جائے تو وہ اس عقد کو باطل کر دے گی ۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر کسی مال سے کچھ سامان خریدا پھر دوسرا مال بڑھ گیا تو یہی حکم ہے کیونکہ جب تک مال سے خرید نہ کی جائے شرکت تام نہیں ہوتی ۔ تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وقت عقد میں زیادتی موجود تھی ۔ اگر خریدے ہوئے مال کی قیمت بڑھ جائے تو مفاوضہ اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ یہ زیادتی ملک شرکت پر واقع ہوئی ہے اس لیے کہ یہ خریدے ہوئے مال میں نفع ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر زائد نہیں ہوا ۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قیاس یہ ہے کہ اپنے ساتھی سے پیشتر جب ایک مال سے خرید کی تو مفاوضہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مال یا ثمن جس سے خرید نہیں کی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہا اور اس کا مالک اس نصف کا بھی مالک بن گیا جو اس کے ساتھی نے خریدا لہٰذا اس کا مال زائد ہو گیا پس مناسب یہ ہے کہ مفاوضہ باطل ہو جائے گا لیکن فقہار نے استحسان کو اختیار کیا اور کہا کہ مفاوضہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اس نے خرید کی تو اس کے لیے اس کے ساتھی پر نصف ثمن بطور دین کے واجب ہو گیا لہٰذا مال زائد نہ ہوا اور یوں مفاوضہ باطل نہیں ہوگا واللہ عزوجل اعلم ۔

(۶) کتاب مضاربت

اس کتاب میں ضرورت ہے کہ مندرجہ ذیل امور کی معرفت حاصل کی جائے۔

عقد مضاربت کا جواز

اس کا رکن

شرائط رکن

اس عقد کا حکم

اس کی صفت

کن امور سے یہ عقد باطل ہوتا ہے

اس کے باطل ہونے پر حکم اور رب المال اور مضارب کے مابین اختلاف کے حکم کا بیان

جواز عقد مضاربت قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ ناجائز ہو کیونکہ یہ مجہول اجرت پر رکھنا ہے۔ یعنی غیر معلوم اجرت پر بلکہ معدوم اجرت کے ساتھ اور مجہول عمل پر رکھنا ہے لیکن ہم نے کتاب عزیز سنت اور اجماع کی بنا پر قیاس کو ترک کیا۔

جہاں تک کتاب اللہ تعالیٰ کا تعلق ہے تو وہ اللہ عزشانہ کا قول ہے۔

واخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل اللہ (اور بعضے تلاش معاش کے لئے ملک میں میں سفر کریں گے۔) اور مضارب زمین میں اللہ عزوجل کے فضل کی تلاش میں چلتا ہے۔ فاذا قضیت الصلاۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ (پھر جب نماز پوری ہوچکے تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کا فضل یعنی اپنی روزی تلاش کرو)

لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم (تم کو اس میں بھی ذرا گناہ نہیں کہ معاش کی تلاش کرو)

رہی سنت تو وہ روایت ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ نے مضاربت پر مال دیا تو اپنے ساتھی (یعنی مضارب) پر شرط لگائی کہ نہ تو وہ اس مال کے ساتھ بحری سفر پہ جائے گا نہ کسی وادی میں پڑاؤ کرے گا اور نہ ہی اس سے کوئی جانور خریدے گا۔ اور اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس شرط کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط کی اجازت دے دی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے جبکہ لوگ عقد

مضاربت کرتے تھے۔ آپ نے ان پر انکار نہیں فرمایا تو یہ اس عقد پر لوگوں کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ہوئی۔ اور تقریر بھی سنت کی ایک قسم ہے۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت پر دیا۔ ان میں سے حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن مسعود حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبیداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ان کے ہمعصروں میں سے کسی کا ان پر اعتراض منقول نہیں۔ اور ایسی بات اجماع ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو بیٹے عبداللہ اور عبیداللہ رضی اللہ عنہما عراق گئے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے جو وہاں کے امیر تھے ان سے کہا کہ اگر میرے پاس زائد مال ہوتا تو میں تمہارا اکرام کرتا۔ البتہ میرے پاس بیت المال کا مال ہے وہ میں تم کو دیتا ہوں۔ تم اس سے سامان خریدو اور وہ سامان مدینہ منورہ لے جاؤ اور وہاں لے بیچو اور اس کا ثمن امیر المومنین کو دے دینا۔ جب وہ دونوں مدینہ منورہ آئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے لہٰذا اس کا نفع بھی ان کو دو۔ اس پر عبداللہ رضی اللہ عنہ تو خاموش رہے لیکن عبیداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو اس کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ہلاک ہو جاتا تو ہم اس کا ضمان (تاوان) ادا کرتے۔ تو اس پر بعض صحابہ نے کہا کہ اے امیر المومنین ان دونوں کو مال میں مضارب بنا لیجئے۔ آدھا (نفع) ان کے لئے ہو اور آدھا بیت المال کے لئے ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ اس پر راضی ہو گئے۔

پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے اب تک تمام ادوار میں لوگوں کا تعامل چلا آرہا ہے اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ اور ہر زمانے کا اجماع حجت ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

نیز قیاس کی ایک نوع اس کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے اور وہ یہ کہ لوگوں کو مضاربت کی حاجت ہے کیونکہ کبھی انسان کے پاس مال ہوتا ہے لیکن تجارت کے طریقے سے وہ ناواقف ہوتا ہے اور کوئی تجارت کے طرق سے واقف ہوتا ہے لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا تو اس عقد کی مشروعیت میں دونوں کی حاجتیں پوری ہو جاتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے عقود کی مشروعیت بندوں کے مصالح اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہی کی ہے۔

فصل

رکن عقد

رکن عقد ایجاب و قبول پر مشتمل ہے۔ اور یہ (رکن) ایسے الفاظ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جو (ایجاب و قبول) دونوں پر دلالت کرتے ہوں۔ لہٰذا ایجاب کے الفاظ مضاربت مقارضہ معاملہ اور ان کے ہم معنی دیگر الفاظ ہیں مثلاً رب المال یوں کہے کہ تو یہ مال مضاربت لے لے کہ اللہ عزوجل

اس سے جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے مابین اس طرح ہوگا یعنی نصف چوتھائی، تہائی یا اسی طرح کی کوئی اور متعین شرح۔ ایسا ہی اس صورت میں ہے جبکہ رب المال مضاربت کے بجائے مقارضہ یا معاملہ کا لفظ استعمال کرے۔ اور مضارب کہے کہ میں نے لیا یا میں راضی ہوا یا میں نے قبول کیا وغیرہ تو ان دونوں کے درمیان رکن پورا ہو جائے گا۔

جہاں تک لفظ مضاربت کا تعلق ہے تو یہ تو واضح و صریح ہے اور "الضرب فی الارض" سے ماخوذ ہے جس کے معنی زمین میں چلنے کے ہیں اس عقد کو مضاربت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں مضارب زمین میں چلتا ہے اور فضل الٰہی کی تلاش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل مدینہ کے عرف میں مقارضہ بھی صریح ہے کیونکہ وہ مضاربت کو مقارضہ کہتے ہیں جیسا کہ وہ اجارہ کو بیع کا نام دیتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مقارضہ قرض سے ماخوذ جو قطع کرنے کاٹنے کو کہتے ہیں۔ اور مضاربت کو مقارضہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال راس المال سے اپنے ہاتھ کو قطع کر لیتا ہے اور وہ مضارب کو سونپ دیتا ہے رہا معاملہ تو وہ ایسا لفظ ہے جو بیع و شراء پر مشتمل ہے اور یہ عقد مضاربت کا معنی ہے۔

اگر رب المال نے یوں کہا کہ یہ مال لے لے اور اس کے ساتھ کام کر کہ اللہ عزوجل جو کچھ (نفع) عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا۔ اور مزید کوئی لفظ نہیں کہا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے ایسے الفاظ ادا کئے ہیں جو اس عقد کے معنی کو ادا کرتے ہیں اور عقود میں ان کے معانی کا اعتبار ہوتا ہے ظاہر الفاظ کا نہیں۔ یہاں تک کہ بیع لفظ تملیک سے بلا اختلاف منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح ہمارے نزدیک بیع ہبہ اور تملیک جیسے الفاظ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ کتاب الاصل میں امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر رب المال نے کہا کہ یہ ہزار لے لے اور ان سے سامان خرید اور جو (نفع کی صورت میں) زیادتی ہوگی اس میں سے تیرے لئے نصف ہوگی۔ اور اس پر مزید کوئی لفظ نہیں کہا اور مضارب نے اس کو قبول کر لیا تو از روئے استحسان یہ مضاربت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضاربت نہ بنے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے صرف شراء (خرید) کا ذکر کیا بیع کا ذکر نہیں کیا حالانکہ مضاربت کے معنی بغیر بیع و شراء کے حاصل نہیں ہوتے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے زیادتی کا ذکر کیا جو بغیر شراء و بیع کے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا شراء کا ذکر بیع کا ذکر بھی بنے گا اور یہی مضاربت کا معنی ہے۔

اگر کہا کہ یہ ہزار نصف پر لے لے اور مزید کچھ نہیں کہا تو از روئے استحسان یہ مضاربت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضاربت نہ ہو کیونکہ اس نے بیع و شراء کا ذکر نہیں کیا لہٰذا مضاربت کا معنی نہیں پایا گیا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب اس نے لینے کا ذکر کیا تو یہ ایسا عمل نہیں ہے جس پر معاوضہ کا مستحق بنتا ہو۔ استحقاق تو محض لئے ہوئے مال میں عمل کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ عمل شراء و بیع ہے۔ پس "لینے" کا ذکر بیع و شراء کے ذکر کو متضمن ہے۔

اگر کہا کہ یہ مال لے لے اور اس سے ہروی (کپڑا) خرید لے نصف نفع پر یا غلام خرید لے نصف پر اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا دوسرے نے حسب امر خریدا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مشتری کو جو کچھ اس نے خریدا اس عمل پر اجرت مثلی ملے گی اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رب المال کے امر

کے بغیر خریدے ہوئے مال کی بیع کر سکے کیونکہ اس نے اس کو شراء (خریدنے) کا حکم تو دیا ہے بیع کا نہیں دیا لہٰذا خریدی ہوئی شئی رب المال کی ہوگی اور اس کے امر کے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر مشتری نے اس میں سے کچھ مال بیچا تو رب المال کی اجازت کے بغیر یہ بیع نافذ نہیں ہوگی۔ اور اگر مشتری کو بیع فروخت کی ہوئی شئی واپس کرانے پر قدرت نہ ہوئی تو اس کو قیمت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے۔ اگر رب المال بیع کی اجازت دیدے جبکہ سامان باقی ہو تو جائز ہے اور رب المال کو ثمن ملے گا کیونکہ بیع کا عدم جواز اس کے حق ہی کی وجہ سے تھا تو جب اس نے اجازت دیدی تو مانع زائل ہوگیا یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ سامان باقی ہے یا ہلاک ہوگیا ہے اور رب المال بیع کی اجازت دے دے کیوں کہ اصل مبیع کی بقاء ہے یہاں تک کہ اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے۔

مبیع کے قیام و بقاء کی شرط اس لئے رکھی گئی ہے کہ یہ اجازت کی صحت کے لئے شرط ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ جو شئی انشاء عقد کا محل نہیں ہوتی وہ عقد کی اجازت کا محل بھی نہیں ہوتی۔ اور اگر معلوم ہو کہ مبیع ہلاک ہو چکا ہے تو بوجہ مذکورہ اجازت باطل ہوگی۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے تاکہ وہ ان سے سامان خریدے اور بیچے اور جو نفع حاصل ہو وہ ان کے مابین ہوگا تو یہ مضاربت ہے۔ اور جس شخص کو مال دیا گیا ہے اس پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ وہ مخالفت نہ کرے۔ کیونکہ جب رب المال نے شراء و بیع کو ذکر کیا تو اس نے مضاربت کے معنی ادا کئے۔

اسی طرح اگر شرط رکھی کہ نقصان میرے اور تیرے ذمے ہوگا تو یہ مضاربت ہوگی اور نفع تو اگرچہ دونوں کے درمیان ہوگا لیکن نقصان صرف رب المال کے ذمے ہوگا کیونکہ مضارب پر نقصان کی شرط فاسد ہوتی ہے لہٰذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا۔

علی بن جعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے اور مضاربت بضاعت قرض یا شرکت میں سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا اور کہا کہ جو تجھے نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ مضاربت ہوگی کیونکہ نفع شراء و بیع کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہٰذا نفع کا ذکر شراء و بیع کا ذکر ہوگا اور یہی مضاربت کا معنی ہے۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس پر کہ نفع کا نصف یا تہائی تیرے لئے ہوگا اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے مضاربت جائز ہے۔ اور مضارب کو شرط کیا ہوا حصہ ملے گا اور یہ باقی رب المال کا ہوگا۔

اس قسم کے مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ رب المال نفع کا مستحق محض اپنے مال کی نمو کی وجہ سے نہیں لہٰذا اس کا استحقاق شرط کا محتاج نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شرط فاسد ہو تو تمام نفع اس کا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مضارب کا استحقاق محض شرط کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے عمل کے مقابلے میں مستحق بنتا ہے اور عمل میں تقوم (قیمت) عقد کی وجہ سے آتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں جب رب المال نے مضارب کیلئے نفع میں متعین جزو کا ذکر کیا تو مضارب کے حق میں وہ چیز پائی گئی جس کا وہ نفع میں استحقاق کے لئے محتاج ہوتا ہے لہٰذا وہ نفع میں اس حصے کا مستحق ہوگا اور باقی رب المال کو اس کے مال کے سبب سے ملے گا۔

اگر کہا کہ یہ مال مضاربت پر لے کہ نصف نفع میرے لئے ہوگا اور مزید کچھ نہیں کہا تو قیاس کی رو سے مضاربت فاسد ہوگی اور یہی امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے مضاربت جائز ہوگی اور مضارب کو نصف نفع ملے گا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کے لئے نفع میں سے معین حصہ طے نہیں کیا فقط اپنے لئے نصف کا ذکر کیا حالانکہ اپنے لئے اس کو ذکر کرنا حاجت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہے۔ لہٰذا اس کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔ حاجت تو محض مضارب کے حق میں ذکر کرنے کی تھی اور وہ ذکر پایا نہیں گیا لہٰذا مضاربت صحیح نہیں ہوگی وجہ استحسان یہ ہے کہ مضاربت نفع میں شرکت کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا دو نصفوں میں سے ایک کا اپنے لئے ذکر کرنا باقی کا مضارب کے لئے ذکر کرنے کے مترادف ہے گویا کہ اس نے کہا کہ یہ مال مضاربت پر لے کہ آدھا تیرے لئے ہوگا۔ جیسا کہ والدین کی میراث میں ارشاد سبحانہ و تعالیٰ ہے: فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث: جبکہ میت کی میراث اس کے والدین کے لئے ہو اور اللہ عزوجل نے ماں کے لئے اس میں سے ایک تہائی کیا تو یہ باقی کو باپ کے لئے کرنا ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر کہا کہ اس پر کہ نصف نفع میرے لئے اور تہائی تیرے لئے اور مزید کچھ نہیں کہا تو تہائی مضارب کے لئے ہوگا اور باقی رب المال کے لئے ہوگا۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مضارب کا نفع میں استحقاق شرط کی وجہ سے ہوتا ہے اور رب المال کا نفع میں استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کے مال کی نمو ہوتا ہے۔ تو جب کی گئی شرط کی بنا پر مشروط حصہ مضارب کے لئے ہوگیا تو بقیہ نفع جس کے بارے میں سکوت ہوا ہے وہ رب المال کے لئے ہوگا کیونکہ وہ اس کے مال کی نمو ہے۔

اگر رب المال نے یہ کہا کہ جو اللہ عزوجل نے ہمیں عطا کیا تو وہ ہمارے مابین ہوگا تو یہ جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ "مابین" تقسیم کا کلمہ ہے اور جب مقدار معلوم بیان کی گئی ہو تو تقسیم مساوات کا تقاضا کرتی ہے۔ اللہ عزشانہ کا ارشاد ونبئھم ان الماء قسمۃ بینھم (اور ان لوگوں کو یہ تبلا دینا کہ پانی ان کے درمیان بانٹ دیا گیا ہے اس سے پانی کی تقسیم میں مساوات کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ھذہ ناقۃ لھا شرب ولکم شرب یوم معلوم (یہ ایک اونٹنی ہے پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری)

یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد مضاربت میں نفع کے ایک حصے کی شرط ان میں سے ایک کے لئے لگائی گئی ہو یا تو مضارب کے لئے یا رب المال کے لئے اور دوسرے کے لئے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔

اور جب شرط ان دونوں کے لئے اور ان کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی کی گئی ہو مثلاً شرط کی گئی ہو کہ مضارب کے لئے تہائی، رب المال کے لئے تہائی اور ان دونوں کے علاوہ تیسرے شخص کے لئے تہائی ہو تو اگر تیسرا شخص اجنبی ہو یا مضارب کا بیٹا ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو جائز ہے اور نفع ان تینوں کے درمیان تہائیوں کے حساب سے ہو گا۔ اور اگر اس (تیسرے) پر عمل کی شرط نہیں لگائی گئی تو جائز نہیں ہو گا اور اس کے لئے جس نفع کی شرط رکھی گئی وہ رب المال کو ملے گا کیونکہ مضاربت میں نفع میں استحقاق بغیر عمل کے اور بغیر مال کے نہیں ہوتا۔ تو تیسرے کے لئے جس حصے کی شرط لگائی گئی ہو وہ مثل اس حصے کے ہو گا جس کے بارے میں سکوت کیا گیا ہو۔

اگر تیسرا مضارب کا غلام ہو تو اگر اس پر دین ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہو گا جبکہ اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو کیونکہ مضارب اپنے غلام کے کسب کا مالک نہیں ہوتا (یعنی جبکہ اس پر دین ہو) لہٰذا یہ غلام مثل اجنبی کے ہو گا۔ اور اگر اس کے عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو نفع کے جس حصے کو اس کے لئے مقرر کیا گیا تھا وہ رب المال کو ملے گا جس کی وجہ ہم اجنبی کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تیسرے (یعنی مضارب کے غلام) کے لئے مشروط حصہ مضارب کو ملے گا کیونکہ ان کے نزدیک آقا اس کے کسب کا مالک ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں مالک ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔

اگر تیسرا رب المال کا غلام ہو تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل ہے یعنی یہ کہ اگر اس پر دین ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مثل اجنبی کے ہو گا کیونکہ آقا اس کے کسب کا مالک نہیں ہوتا اور اگر اس پر عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو مشروط رب المال کے لئے ہو گا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک جو حصہ رب المال کے غلام کیلئے مشروط ہو وہ اس کے آقا کے لئے مشروط ہوتا ہے خواہ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ آقا اپنے غلام کے کسب کا مالک ہوتا ہے خواہ اس پر دین ہو یا نہیں۔

اور اگر غلام پر دین نہ ہو تو مضارب کے غلام کی صورت میں دو تہائی مضارب کے لئے ہوں گے اور ایک تہائی رب المال کے لئے کیونکہ جب غلام پر دین نہ ہو تو آقا کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے لہٰذا غلام کے لئے مشروط آقا کے لئے مشروط ہوتا ہے اور یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ مضارب کے لئے دو تہائی ہوا۔ اور رب المال کے غلام کی صورت میں تہائی مضارب کے لئے اور دو تہائی رب المال کے لئے ہو گا کیونکہ غلام کے لئے مشروط اس کے مالک کے لئے مشروط

ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اپنے لئے دو تہائی کی شرط لگائی تھی۔ اسی قاعدے پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مضارب کے لئے تہائی نفع کی اور مضارب کے دین کی ادائیگی کے لئے تہائی کی اور رب المال کے لئے تہائی کی شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی مضارب کے اور ایک تہائی رب المال کا ہوگا۔ ایسے ہی اگر ایک تہائی کی مضارب کے لئے اور ایک تہائی کی رب المال کے لئے اور ایک تہائی رب المال کے دین کی ادائیگی کے لئے شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی رب المال کے لئے اور ایک تہائی مضارب کو ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے دین کی ادائیگی کے لئے مشروط خود اس کے لئے مشروط ہوتا ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط رکن میں سے بعض کا تعلق عاقدین سے ہے جو کہ رب المال اور مضارب ہیں، بعض کا راس المال سے اور بعض کا نفع سے تعلق ہے۔ عاقدین یعنی رب المال و مضارب سے متعلق شرائط رکن۔

۱۔ توکیل و وکالت (وکیل بنانے اور وکیل بننے) کی اہلیت کیونکہ مضارب رب المال کے حکم سے تصرف کرتا ہے۔ اور یہی توکیل کا معنی ہے۔ توکیل و وکالت کی اہلیت کی شرائط کتاب الوکالۃ میں ذکر کی جا چکی ہیں۔

دونوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا دو ذمیوں کے درمیان اور مسلمان و ذمی کے درمیان اور مسلمان و حربی مستامن کے درمیان بھی مضاربت جائز ہے یہاں تک کہ اگر حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اپنا مال کسی مسلمان کو مضاربت پر دیا یا کسی مسلمان نے اس کو اپنا مال مضاربت پر دیا تو جائز ہے کیونکہ دارالاسلام میں مستامن مثل ذمی کے ہوتا ہے اور ذمی کے ساتھ مضاربت جائز ہوتی ہے پس ایسے ہی حربی مستامن کے ساتھ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر مضارب مسلمان ہو اور وہ امان لے کر دارالحرب میں چلا جائے اور مال کے ساتھ تجارت کرے تو جائز ہے کیونکہ جب وہ رب المال کے دار میں داخل ہوا تو دونوں کے مابین اختلاف دار نہیں پایا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ دونوں ایک ہی دار میں ہوں۔ اور اگر مضارب حربی ہو اور وہ اپنے دارالحرب میں لوٹ جائے تو اگر رب المال کی اجازت کے بغیر گیا تو مضاربت باطل ہو جائے گی اور اگر اس کی اجازت سے گیا تو جائز ہے اور وہ مضاربت پر برقرار رہے گا اور اس کے مسلمان ہو کر یا ذمی ہو کر یا امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہونے پر نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ مضاربت باطل ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب لوٹ گیا

تو اس کی امان باطل ہوگئی اور وہ پہلے کی طرح حربی کے حکم کی طرف لوٹ گیا۔ پس رب المال کا حکم اختلاف دارین کے وقت ختم ہوگیا۔ تو اب جب وہ اس میں تصرف کرے گا تو یہ اس کی جانب سے زیادتی ہوگی اور جس مال میں اس نے تصرف کیا اس کا وہ مالک بن جائے گا۔
وجہ استحسان یہ ہے کہ جب وہ رب المال کے حکم سے نکلا تو گویا رب المال اس کے ساتھ ہی داخل ہوا اور جب واقعۃً رب المال اس کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہو تو مضاربت باطل نہیں ہوتی تو ایسا اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مضارب رب المال کے حکم سے داخل ہوا ہو۔ اس سے وہ صورت مختلف ہے جبکہ مضارب رب المال کے حکم کے بغیر دارالحرب میں داخل ہو۔ کیونکہ جب رب المال نے اس کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دی تو اس سے رب المال کا حکم منقطع ہوگیا۔ لہٰذا اس کا تصرف خود اپنے لئے ہوگا اور اس وہ مال کا مالک بن جائے گا۔
فقہاء نے کہا کہ مسلمان جب امان لے کر دارالحرب میں داخل ہوا اور کوئی حربی اس کو مضاربت پر مال دے کہ اس (مسلمان مضارب) کو نفع میں سے سو درہم ملیں گے تو یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ پھر اس پر اگر مضارب نے خرید کی اور نفع یا نقصان ہوا تو نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور نفع شرط کے مطابق ہوگا۔ اور مضارب سو درہم وصول کرے گا اور باقی رب المال کا ہوگا۔ اگر مال میں نفع صرف سو درہم ہو تو وہ سب مضارب کے لئے ہوگا۔ اور اگر نفع سو درہم سے کم ہو تو یہ بھی مضارب کے لئے ہوگا اور رب المال کے لئے مضارب کے ذمے کچھ نہیں آئے گا کیونکہ رب المال نے صرف نفع میں سے سو درہم کی شرط رکھی تھی۔
ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت فاسد ہوئی اور مضارب کو اجرت مثلی ملے گا۔ اس مسئلے میں اختلاف (درحقیقت) فرع ہے دارالحرب میں ربوا کے جواز میں ان کے اختلاف کی جس کی وجہ معلوم ہوچکی ہے۔

راس المال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں

(۱) عام علماء کے نزدیک راس المال دراہم و دنانیر کی صورت میں ہو۔ پس عروض (سامان) کے ساتھ مضاربت جائز نہیں ہوگی۔ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور عروض کے ساتھ بھی مضاربت جائز ہے لیکن صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ اس کی وجہ ہم کتاب الشرکۃ میں بیان کرچکے ہیں کہ تعیین سے متعین ہونے والے میں نفع غیر مضمون میں نفع ہے کیونکہ عروض (سامان) سے خریدنے کے وقت وہ (سامان) متعین ہو جاتا ہے اور متعین غیر مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (بائع کو) سپرد کرنے سے پیشتر عروض ہلاک ہو جائے تو مضارب کے ذمے کچھ نہیں آتا۔ لہٰذا عروض میں نفع ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون میں نفع سے منع فرمایا ہے۔ اور جو تعیین سے متعین نہیں ہوتا اس سے خرید کے وقت وہ مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (بائع کو) سپرد کرنے سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اس کا ضمان آتا ہے۔ پس نفع اس میں ہوگا جو ذمے میں ہو اور یہ مضمون میں نفع ہوگا۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ عروض کے ساتھ مضاربت تقسیم کے وقت نفع کی جہالت کی طرف منتج ہوتی ہے کیونکہ عروض (سامان) کی قیمت ظن و اندازے سے معلوم ہوتی ہے جو مختلف قیمت لگانے والوں کے

نزدیک مختلف ہوتی ہے۔ اور جہالت باعث ہوتی ہے جھگڑے کی اور جھگڑا باعث ہوتا ہے (عقد میں) فساد کا جو کہ جائز نہیں
فقہاء نے کہا کہ رب المال اگر مضارب کو عروض دے اور کہے کہ اس کو بیع دے اور اسکے ثمن سے مضاربت کر اور مضارب اسکو دراہم و دنانیر کے عوض بیچ دے اور ان میں تصرف کرے تو جائز ہے کیونکہ رب المال نے مضاربت کی اضافت عروض کی طرف نہیں کی بلکہ اسکی اضافت محض ثمن کی طرف کی اور ثمن کے ساتھ مضاربت صحیح ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے عروض کو مکیلی یا موزونی کے عوض بیچا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی بنا بر انکے اس قاعدے کے کہ جو مطلقاً بیع کے وکیل کے بارے میں ہے کہ وہ اثمان اور غیر اثمان کے عوض میں بیع کر سکتا ہے البتہ مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ مضاربت کی اضافت اس چیز کی طرف ہوئی ہے جس کے ساتھ مضاربت صحیح نہیں ہوتی یعنی گندم جو وغیرہ۔ صاحبین کے قاعدے پر بیع جائز نہیں کیونکہ مطلقاً بیع کے وکیل کو غیر اثمان کے عوض میں بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور مضاربت فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس کی اضافت ایسی چیز کی طرف نہیں ہوئی کہ جو مضاربت کا راس المال نہ بن سکتی ہو۔

رہی سونے چاندی کی ڈلی تو امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو کتاب (المضاربہ) میں بمنزلہ عروض کے شمار کیا ہے جبکہ کتاب الصرف میں اسکو بمنزلہ دراہم و دنانیر کے شمار کیا ہے اور اس میں معاملہ کا دارومدار تعامل پر ہے۔ اگر لوگ اس پر معاملات کرتے ہوں تو یہ بمنزلہ دراہم و دنانیر کے ہے اور اس کے ساتھ مضاربت جائز ہوگی اور اگر لوگ اس پر معاملات نہ کرتے ہوں تو یہ بمنزلہ عروض کے ہوگی اور اس کے ساتھ مضاربت جائز نہ ہوگی۔

رہے زیوف اور ردی سکے تو محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ان کے ساتھ مضاربت جائز ہے کیونکہ مثل جیاد (کھرے) سکوں کے یہ عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔

رہے کھوٹے تو اگر وہ رائج نہ ہوں تو مثل عروض کے ہوں گے اور اگر رائج ہوں تو مثل فلوس (پیسوں وغیرہ) کے ہوں گے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ دراہم تجاریہ کے ساتھ مضاربت جائز نہیں کیونکہ یہ تجار کے نزدیک کاسد (یعنی غیر رائج) ہو گئے ہیں اور مثل سامان وسودے کے بن گئے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر میں ان کے ساتھ مضاربت کو جائز کہتا تو میں مکہ (مکرمہ) میں غلہ کے ساتھ مضاربت کو جائز کہتا کیونکہ وہاں لوگ آپس میں بیع گندم کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ دوسرے فلوس کے ساتھ کرتے ہیں۔

جہاں تک فلوس کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں ہم کتاب الشرکہ میں کلام کر چکے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ان کے ساتھ جواز مضاربت کے بارے میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں محمد رحمہ اللہ نے جامع الصغیر میں مضاربت کبیرہ میں ذکر کیا اور کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضاربت صرف دراہم و دنانیر کے ساتھ جائز ہوتی ہے جبکہ حسن رحمہ اللہ سے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ جائز نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک فلوس تعیین سے متعین نہیں ہوتے لہذا یہ مثل دراہم و دنانیر کے اثمان ہوتے ہیں۔ جبکہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مثل عروض کے متعین ہو جاتے ہیں۔

۲۔ راس المال معلوم ہونا چاہیئے۔ تو اگر مجہول (غیر معلوم) ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ راس المال کی جہالت باعث ہوتی ہے نفع کی جہالت کی، حالانکہ مضاربت کی صحت کے لئے نفع کا معلوم ہونا شرط ہے۔

۳۔ راس المال میں (یعنی نقدی) ہو دین نہ ہو۔ پس اگر راس المال دین ہوگا تو مضاربت فاسد ہوگی۔

اس پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب رب المال کا کسی شخص پر دین ہو اور وہ اس سے کہے کہ تو میرے اس دین سے جو تیرے ذمے ہے نصف نفع پر مضاربت کر تو بلا اختلاف مضاربت فاسد ہوگی۔ اور اگر اس مضارب نے شراء و بیع کی تو نفع بھی اس کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے لیے ہوگا اور دین بحالہ اس کے ذمے رہے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جب مضارب نے شراء و بیع رب المال کے لیے کی تو نفع بھی رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے ذمے ہوگا اس بناء پر کہ جو ایسے شخص کو اپنے لیے شراء کا وکیل بنا دے کہ جس کے ذمے اس کا دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں یہاں تک کہ اگر وہ شراء کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس (دین) سے بری نہیں ہوگا جو اس کے ذمے ہیں ہے۔ اور جب اس رقم سے جو ذمے میں ہو شراء کا امر صحیح نہیں تو مضاربت کی اضافت ذمے میں ہونے والی رقم کی طرف صحیح نہیں۔ صاحبین کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہے لیکن مضاربت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ شراء موکل کے لیے واقع ہوتی ہے لہٰذا اس کے بعد یہ عروض کے ساتھ مضاربت بنے گی کیونکہ اس کو ایسے سمجھیں گے گویا کہ اس نے اس کو عروض کے شراء کا وکیل بنایا پھر اس کو عروض (سامان) مضاربت پر دیا پس یہ عروض کے ساتھ مضاربت بنی لہٰذا صحیح نہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا فلاں پر جو دین ہے اس پر قبضہ کرلے اور اس کے ساتھ مضاربت پر کام کر تو جائز ہے کیونکہ یہاں مضاربت کی اضافت مقبوض کی طرف ہوئی ہے لہٰذا راس المال عین ہوا۔ دین نہیں۔

اور اگر مضاربت کی اضافت ایسے عین کی طرف ہو جو کہ مضارب کے قبضے میں دراہم و دنانیر کی صورت میں امانت ہو مثلاً مودع یا مستبضع (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنے والا) کو کہا کہ تیرے قبضے میں جو مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربت پر کام کر تو یہ بلا اختلاف جائز ہے۔

اور اگر مضاربت کی اضافت ایسے مال کی طرف کی ہو جو مضارب کے قبضے میں مضمون ہو مثلاً غصب شدہ دراہم دنانیر ہوں تو غاصب سے کہا کہ تیرے پاس جو (غصب شدہ) مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربت پر عمل کر تو ابو یوسف اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت تقاضا کرتی ہے کہ مال مضارب کے قبضے میں امانت ہو جبکہ مغصوب اس کے قبضے میں مضمون ہوتا ہے لہٰذا مضاربت کا تصرف ثابت نہیں ہوتا پس یہ صحیح نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال اس کے قبضے میں ہے وہ کام شروع کرنے تک مضمون ہوتا ہے۔ اور جوں ہی وہ عمل یعنی شراء شروع کرتا ہے وہ اس کے قبضے میں امانت بن جاتا ہے لہٰذا مضاربت کا معنی پایا جاتا ہے پس مضاربت صحیح ہوگی۔

راس المال خواہ مفروز (علیحدہ) ہو یا مشاع (غیر متعین) ہو دونوں برابر ہیں مثلاً ایک نے دوسرے کو مال دیا اس کا کچھ حصہ بطور مضاربت کے اور کچھ حصہ بغیر مضاربت کے اس حال میں مشاع ہو تو مضاربت جائز ہے کیونکہ اشاعت (مشاع ہونا، غیر متعین ہونا) مال میں تصرف کرنے کے مانع نہیں ہے۔ اس

لیے کہ مضارب مشاع میں تصرف کر سکتا ہے۔

اسی طرح شرکت بھی مضاربت کے مانع نہیں ہے کیونکہ مضارب کو جب نفع حاصل ہوتا ہے تو وہ مال میں شریک ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مضاربت کے طور پر اس کا تصرف جائز ہوتا ہے۔ جب شرکت بقاء کے مانع نہیں ہے تو ابتداء کے مانع بھی نہیں ہوگی۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیئے اور کہا کہ ان کے نصف تیرے لیے قرض ہیں اور نصف بطور مضاربت کے ہیں تو یہ جائز ہے جواز مضاربت کی وجہ تو ہم بتا چکے جہاں تک مشترک میں جواز قرض کا تعلق ہے تو اگرچہ قرض تبرع ہے اور اشاعت (مشاع ہونا) تبرع مثل ہبہ کی صحت کے مانع ہوتی ہے لیکن قرض مطلقاً تبرع نہیں ہے کیونکہ اگرچہ یہ فی الحال تبرع ہے کہ اس وقت اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے لیکن یہ دوسرے وقت کے اعتبار سے عوض کے مقابلے میں تملیک مال ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں مثل کا رد کرنا واجب ہے عین کا نہیں (یعنی بعینہ قرض میں دیا ہوا مال واپس کرنا واجب نہیں ہوتا) لہٰذا یہ ہر اعتبار سے تبرع نہیں ہوتا۔ پس اس میں شیوع (اشاعت مشاع ہونا) عمل نہیں کرتا۔ ہبہ کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ محض تبرع ہے۔ لہٰذا شیوع کا اس میں عمل ہوگا۔

تو جب قرض اور مضاربت جائز ہوئی تو نفع کا نصف مضارب کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت یعنی قرض پر نفع ہے اور اس کا نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا۔ نفع کا بقیہ نصف مضارب اور رب المال کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربت سے حاصل شدہ نفع ہے اور اس کا نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور ان میں سے ایک کا اپنے ساتھی کے بغیر تقسیم کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ ان دونوں کے مابین مشترک مال ہے لہٰذا ایک شریک اپنے حصے کے ساتھ منفرد نہیں ہوگا۔

فقہاء نے کہا کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یوں کہے کہ یہ ہزار درہم لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف تجھ پر قرض ہے اور دوسرے نصف میں مضاربت کے طور پر کام کرے کہ نفع میرے لیے ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے قرض کے مقابلے میں اپنے لیے منفعت کی شرط کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے پھر اگر اس نے اس پر عمل کیا اور نفع یا نقصان ہوا تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور ایسے ہی نقصان بھی۔

جہاں تک نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب قرض کی وجہ سے نصف مال کا مالک بن گیا لہٰذا نصف نفع اس کا ہوگا۔ اور دوسرا نصف اس کے پاس بطور بضاعت (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنا) کے ہے لہٰذا اس کا نفع رب المال کا ہوگا۔

رہا نقصان تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال کے ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے لہٰذا نقصان بھی اسی کے بقدر ہوگا۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف نفع پر مضاربت کے لیے ہے

اور نصف ہبہ ہے اور مضارب نے ان پر اسی شرط کے ساتھ غیر تقسیم شدہ حالت میں قبضہ کر لیا تو ہبہ فاسد ہوگا کیونکہ یہ ایسی چیز میں ہبہ مشاع ہے جو تقسیم ہو سکتی ہے۔ پھر اگر اس نے مال میں عمل کیا اور نفع حاصل ہوا تو نصف نفع مضارب کا ہوگا ہبہ کے حصے میں اور نصف دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ اور نقصان دونوں کے ذمے ہوگا۔ جہاں تک مضارب کے لیے ہبہ کے حصے کے طور پر نصف نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مضارب نے عقد فاسد کے ساتھ کیے ہوئے ہبہ پر قبضہ کر لیا تو اس پر مضارب کی ملکیت ثابت ہو گئی۔ پس نفع اسی کے لیے ہوگا۔ رہا بقیہ نصف تو اس کا نفع دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربت سے مضاربت صحیح کے ساتھ حاصل ہوا ہے نقصان دونوں کے ذمے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال کا ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے۔ پھر اگر مضارب کے قبضے میں اس کے عمل شروع کرنے سے پیشتر یا عمل کرنے کے بعد مال ہلاک ہوا تو وہ نصف مال کا جو کہ ہبہ ہے ضامن ہوگا کیونکہ اس پر عقد فاسد سے قبضہ ہوا ہے۔ للہٰذا اس (مضارب) پر مضمون ہوگا جیسا کہ وہ مال مضمون ہوتا ہے جس پر بیع فاسد سے قبضہ کیا ہو۔

اگر نصف مال بضاعت پر اور نصف مضاربت پر دیا اور مضارب نے اس شرط پر اس پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور مال اسی مضاربت اور بضاعت کے مطابق ہوگا جس کا انہوں نے ذکر کیا۔ نقصان رب المال کے ذمے ہوگا نصف نفع رب المال کا ہوگا اور بقیہ نصف دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ اشاعت (شیوع) مضاربت اور بضاعت کے طور پر مال میں عمل کرنے کے مانع نہیں ہے اور مضاربت و بضاعت جائز ہوگی۔ نقصان محض رب المال پر پڑے گا کیونکہ بضاعت و مضاربت میں مبضع اور مضارب پر کوئی ضمان نہیں آتا۔ نفع میں سے بضاعت کا حصہ خاص رب المال کے لیے ہوگا کیونکہ مبضع کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا۔ نفع میں مضاربت کا حصہ دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مال مضاربت سے حاصل شدہ نفع ہے اور مضاربت صحیح ہوئی ہے للہٰذا نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر ایک شخص کو مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کا نصف مضارب کے پاس ودیعت ہوگا اور بقیہ نصف مضاربت کے طور پر نصف نفع پر ہوگا تو یہ جائز ہے اور مال مضارب کے قبضے میں ذکر کے مطابق ہوگا کیونکہ ودیعت و مضاربت میں سے ہر ایک امانت ہوتی ہے اور اس طرح ان کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ للہٰذا نصف مال مضارب کے قبضے میں ودیعت ہوگا اور نصف مضاربت کے لیے ہوگا۔ البتہ تقسیم سے پیشتر تصرف جائز نہیں ہوگا کیونکہ مال کے ہر جزو کا کچھ حصہ مضاربت کیلئے ہوگا اور کچھ ودیعت ہوگا اور ودیعت میں تصرف جائز نہیں ہوتا۔ پھر اگر مضارب نے مال آدھا آدھا تقسیم کر لیا پھر ایک نصف میں مضاربت کا عمل کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا تو نقصان تو اس کے اور رب المال کے ذمے نصف نصف ہوگا نصف نفع مضارب کا ہوگا اور نصف شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ مضارب کا مال کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوا اس لیے کہ مالک نے اس کو تقسیم کی اجازت نہیں دی۔ تو جب اس نے اس مال کا ایک حصہ الگ کیا تو اس نے مال ودیعت اور مال مضاربت میں تصرف کیا۔ اور جو ودیعت کے حصے میں نفع ہوا

غصب بنا لہٰذا اس کا نفع غاصب کے لیے ہوا۔ اور جو مضاربت کے حصے میں تھا تو وہ شرط کے مطابق ہوگا۔
اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو کچھ سامان دیا اور جس کو دیا اسی کے ہاتھ اس سامان کا نصف پانچ سو میں بیچ دیا پھر اس کو حکم دیا کہ وہ بقیہ نصف کو بیچ دے اور پورے سامان کے ثمن سے مضاربت کے طور پر کام کرے اس شرط کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں گے وہ ان کے مابین نصف نصف ہوگا۔ مضارب نے نصف سامان پانچ سو کے عوض میں بیچا پھر ان پانچ سو اور ان پانچ سو کے ساتھ جو اس کے ذمے دین تھے کام کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا۔ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے نقصان بھی دونوں کے ذمے نصف نصف ہوگا اور نفع بھی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ شخص جس کا کسی پر دین ہو اور اس نے اس کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے دین کے عوض میں کوئی شئی خرید لے تو یہ صحیح نہیں اور خریدی ہوئی شئی مامور کے لیے ہوگی آمر کے لیے نہیں ہوگی اور مامور پر فوری واجب الادا دین لازم آئے گا۔ اور جب معاملہ اس طرح ہے تو زیر بحث مسئلہ میں رب المال نے حکم دیا کہ مضارب دین اور فروخت کردہ شئی کے نصف ثمن کے ساتھ عمل کرے لہٰذا دین کے حصے میں جو نفع آئے گا وہ مضارب کا ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس کا نفع اسی کو ملے گا۔ اور جو نفع دینے والے (رب المال) کے حصے میں آیا وہ دینے والے کا ہوگا اور نقصان دونوں کے درمیان مشترک ہے لہٰذا ہلاک ہونے والا مال بھی دونوں کے مابین ہوگا جہاں تک ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو اس کے مطابق اس نفع کی مقدار جو ان پانچ سو کے مقابلے میں ہے جن کے عوض میں اس کو نصف سامان بیچنے کا حکم دیا تھا ان کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف ہوگا۔ اور نفع کی وہ مقدار جو اس نصف میں ہوئی جو اس کے ذمے دین تھا تو وہ رب المال کی ہوگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ دین کے عوض میں شراء کا حکم کرنا صحیح ہوتا ہے اور مضاربت فاسد ہوتی ہے کیونکہ جب اس نے خرید لی تو تو دین عروض و سامان کی شکل میں آگیا اور سامان کے ساتھ مضاربت صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس مسئلے میں نصف میں مضاربت ہوگی اور نصف میں فاسد ہوگی۔ اور نصف صحیح مضاربت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور فاسد میں سارا رب المال کے لیے ہوگا۔
اگر مسئلہ یہی ہو لیکن دینے والے نے ایک تہائی نفع کی اپنے لیے اور دو تہائی کی مضارب کے لیے شرط کی ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو شرط کے مطابق دو تہائی نفع ملے گا۔ نصف نفع تو خاص مضارب کے حصے کا اور چھٹا حصہ دینے والے کے حصے کا گویا کہ اس نے یہ کہا کہ تو اپنے حصے میں عمل کر اس کا پورا نفع تیرا ہوگا اور میرے حصے میں عمل کر اس کا تہائی نفع تجھے ملے گا۔ جہاں تک صاحبین کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو دینے والے نے مضارب کو نصف جائز مضاربت پر دیا اور نصف فاسد مضاربت پر دیا تو وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو دین تھا وہ رب المال کا ہوگا کیونکہ وہ فاسد مضاربت ہے اور وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو سامان کا ثمن ہے تو وہ ان کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ لہٰذا رب المال کو دو تہائی نفع اور مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا۔

اور اگر رب المال کے لیے دو تہائی اور مضارب کے لیے ایک تہائی نفع کی شرط کی ہو تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رب المال نے اپنے حصے میں سے نصف کی اور مضارب کے حصے میں سے زائد کی شرط کی ہے حالانکہ زائد کی شرط بغیر عمل اور راس المال کے باطل ہوتی ہے لہٰذا نفع بقدر مال ہوگا۔ صاحبین کے قول کے قیاس پر نصف نفع خاص رب المال کا ہوگا۔ کیونکہ اس میں مضاربت فاسد ہے اور مضارب کو دوسرے نصف کا تہائی نفع ملے گا۔

۴۔ مضارب کو راس المال سونپ دینا۔ کیونکہ راس المال امانت ہوتا ہے پس ودیعت کی طرح مضاربت تسلیم (سونپ دینے) کے بغیر صحیح نہ ہوگی اور تسلیم تخلیہ (یعنی مضارب اور راس المال کے درمیان تخلیہ) کا نام ہے اور دینے والے (یعنی رب المال) کے مال پر قبضے کے بقاء سے مضاربت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اسکے قبضے کے بقاء کی وجہ سے تسلیم نہیں پائی گئی حتیٰ کہ اگر مال پر رب المال کے بقاء کی شرط لگائی گئی تو بوجہ مذکورہ مضاربت فاسد ہو جائے گی مضاربت اور شرکت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ شرکت باوجود رب المال کے اپنے مال پر قبضے کی بقاء کے صحیح ہوتی ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت کا انعقاد ایک جانب سے راس المال پر اور دوسری جانب سے عمل پر ہوتا ہے۔ اور عمل کا تحقق صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب مال رب المال کے قبضے سے نکل جائے لہٰذا یہ عقد کے مقتضا کے موافق شرط نہیں ہوگی اس کے برخلاف، شرکت کا انعقاد دونوں جانب سے عمل پر ہوتا ہے لہٰذا رب المال کے مال پر سے قبضے کے زوال کی شرط کرنا عقد کے مقتضا کے منافی ہوگا۔

اسی طرح اگر مضاربت میں رب المال کے عمل کی شرط کی ہو تو مضاربت فاسد ہوگی خواہ رب المال نے مضارب کے ساتھ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ مضارب کے ساتھ رب المال کے عمل کی شرط کرنا اس کے مال پر قبضے کی بقاء کی شرط کرنا ہوگا جو کہ شرط فاسد ہے۔ اور اگر مضارب نے راس المال رب المال کو سونپ دیا اور اس کے عمل کی شرط نہیں کی پھر اس سے عمل میں مدد طلب کی یا اس کو بضاعت پر مال دیا تو جائز ہے کیونکہ استعانت (مدد طلب کرنا) مضارب کے قبضے سے مال کے نکلنے کی موجب نہیں ہے۔

خواہ مالک خود عقد کرنے والا ہو یا نہیں رب المال کا قبضہ اس کے مال سے زائل ہونا ضروری ہے تاکہ مضاربت صحیح ہو سکے یہاں تک کہ اگر باپ نے یا وصی نے بچے کا مال مضاربت پر دیا اور بچے کے عمل کی شرط کی تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ بچے کی ملکیت کی بقاء کی وجہ سے اس کا قبضہ باقی ہے لہٰذا یہ تسلیم (سونپنے) کے مانع ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان کے ایک شریک نے مال مضاربت پر دیا اور مضارب کے ساتھ اپنے شریک کے عمل کی شرط کی کیونکہ اس مال میں اس کے شریک کی ملکیت ہے لہٰذا یہ تسلیم سے مانع ہے۔

عاقد اگر مال کا مالک نہ ہو اور مضارب کے ساتھ مال میں تصرف کرنے کی شرط کرے تو اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کے ساتھ ... بطور مضاربت لینا جائز ہے تو مضاربت فاسد نہ ہوگی جیسے باپ اور وصی جب بچے

کا مال مضاربت پر دیں اور شرط کریں کہ نفع کے ایک حصے میں وہ مضارب کے ساتھ عمل کریں گے کیونکہ اگر وہ بچے کا مال خود مضاربت پر لیں تو جائز ہے تو اس وقت بھی جائز ہوگا جب وہ مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کریں پس یہ عاقد مثل اجنبی کے ہوا۔

اور اگر عاقد ان لوگوں میں سے ہو جن کے لیے مالک کا مال مضاربت پر لینا جائز نہ ہو پھر وہ اپنے عمل کی شرط کرے تو عقد فاسد ہو جائے گا جیسے ماذون جب مال مضاربت پر دے اور مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کرے کیونکہ ماذون اگرچہ مال کی ذات کا مالک نہیں ہے پھر بھی اس کو مال پر تصرف کا قبضہ حاصل ہے لہٰذا مالک کا قبضہ پایا گیا اور وہ تسلیم کے مانع ہے۔ اور اگر ماذون پر دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت جائز ہوگی کیونکہ آقا اس مال کا مالک نہیں ہے لہٰذا ماذون مثل اجنبی کے ہوا۔

مکاتب اگر اپنے آقا کے عمل کی شرط کرے تو مضاربت فاسد نہیں ہوتی کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے کسب کا مالک نہیں ہوتا بلکہ اس میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے۔

ایک دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اور اس کو حکم دیا کہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ مضارب اول نے تیسرے شخص کو وہ مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ مضارب (اول) بھی اس کے ساتھ عمل کرے گا یا رب المال اس کے ساتھ عمل کرے گا تو مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ قبضہ مضارب (اول) کا ہے اور ملکیت رب المال کی ہے اور یہ دونوں باتیں تسلیم کے مانع ہیں۔

مضارب اگر رب المال کو مال مضاربت پر تہائی نفع کی شرط کے ساتھ دے تو یہ دوسری مضاربت فاسد ہوگی اور مضاربت اول اپنے حال پر جائز ہوگی اور نفع رب المال اور مضارب کے مابین اس شرط کے مطابق ہوگا جو انہوں نے پہلی مضاربت میں کی اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی۔ دوسری مضاربت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کا قبضہ قبضۂ ملک ہے اور قبضہ ملک مضارب کے قبضے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا لہٰذا دوسری مضاربت صحیح نہ ہوگی اور پہلی مضاربت اپنی حالت پر باقی رہے گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر کرخی پر اپنی شرح میں اختلاف ذکر نہیں کیا جب کہ قاضی رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب یہی ہے زفر رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی مضاربت رب المال کو مال دینے اور واپس لوٹانے سے ختم ہو جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کے قبضے کا زوال مضاربت کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی طرف قبضہ کا لوٹنا مضاربت کے لیے مفسد ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال مضارب کا معین و مددگار رہتا ہے اور اعانت مضارب کے قبضے سے مال کے اخراج کا موجب نہیں ہے پس عقد اول باقی رہے گا اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں عمل کیا ہے لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

نفع سے متعلق شرائط رکن کی چند قسمیں ہیں

۱۔ مقدار نفع کا معلوم ہونا۔ کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) نفع ہے۔ اور معقود علیہ کی جہالت

عقد کے فاسد ہونے کی موجب ہوتی ہے۔ مضارب کو ہزار درہم دیے کہ نفع میں دونوں شریک ہونگے اور نفع کی مقدار بیان نہیں کی تو یہ عقد جائز ہوگا اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ شرکت مساوات کا تقاضا کرتی ہے اللہ تعالیٰ عزشانہ کا ارشاد ہے: وھم شرکاء فی الثلث (اور وہ شریک ہیں تہائی میں) اور اگر یہ کہے کہ مضارب کے لیے نفع میں شرکت ہوگی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک مضاربت فاسد ہوگی محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت حصہ کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ام لھم شرک فی السموٰت (کیا ان کے لیے آسمانوں میں شرک یعنی حصہ ہے) اور مالھم فیھامن شرک (نہیں ہے ان کے لیے ان دو میں کوئی شرک یعنی حصہ تو رب المال نے مضارب کے لیے نفع کا ایک حصہ کیا اور وہ حصہ مجہول ہے پس نفع مجہول ہوا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرک بمعنی شرکت ہے کہا جاتا ہے شرکتہ فی ھذا الامر واشرکتہ شرکتہ وشرکا شعر ہے ؎

وشارکنا قریشا فی تقاھا   وفی احسابھا شرک العنان

(ترجمہ: ہم نے قریش کے ساتھ مشارکت کی شرکت عنان کے ساتھ اس کے تقاء وحسب میں)۔

اور یہ اگرچہ نصیب یعنی حصے کے معنی میں بھی ذکر کیا جاتا ہے لیکن شرکت کے معنی پر اس کو محمول کرنے میں عقد کی تصحیح ہوتی ہے لہٰذا اس پر محمول کریں گے۔

۲۔ مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک کے لیے نفع میں سے جزو شائع کی شرط کی گئی ہو یعنی نصف ثلث اور ربع وغیرہ۔ اگر دونوں نے معلوم عدد کی شرط کی مثلاً شرط کی کہ ان میں سے ایک کے لیے نفع میں سے سو درہم یا کم و بیش ہوں گے اور باقی دوسرے کے لیے تو یہ جائز نہیں اور مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ مضاربت شرکت کی ایک نوع ہے یعنی نفع میں شرکت اور یہ شرط نفع میں شرکت کے قاطع ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مضارب کو صرف مقدار مذکور کے بقدر ہی نفع ہو تو وہ صرف ایک کے لیے ہوگا نہ کہ دوسرے کے لیے لہٰذا شرکت نہیں پائی جائے گی پس یہ تصرف مضاربت نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر یہ شرط کی کہ ایک کے لیے نصف یا ثلث نفع اور سو درہم ہوں گے یا یہ کہا کہ نصف یا ثلث نفع علاوہ سو درہم کے تو یہ جائز نہیں کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ شرط نفع میں شرکت کے قاطع ہے اس لیے کہ جب ایک کے لیے نصف نفع اور سو درہم شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ کل نفع دو سو ہو اور اس طرح مشروط لہ (جس کے لیے شرط کی) کو پورا نفع مل جائے گا۔ اور جب اس کے لیے نصف نفع علاوہ سو درہم کی شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ نصف نفع سو ہو اور اس طرح اس کو کچھ نفع بھی نہ ملے گا۔

اور اگر عقد میں شرط کی کہ نقصان دونوں پر ہوگا تو شرط باطل ہوگی اور مضاربت صحیح ہوگی۔ شرط فاسد میں قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ اس عقد میں داخل ہو تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ نفع میں جہالت کا سبب بنتی ہو تو موجب فساد ہوگی کیونکہ نفع ہی معقود علیہ ہے اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہوتی ہے اور اگر وہ نفع کی جہالت کا سبب نہیں بنتی تو شرط باطل ہو جاتی ہے اور مضاربت صحیح ہوتی

ہے۔ دونوں پر نقصان کی شرط لگانا شرط فاسد ہے کیونکہ نقصان مال میں سے ہلاک ہونے والا جزو ہے پس وہ صرف رب المال کے ذمے ہوگا اور اس سے نفع کی جہالت حاصل نہیں ہوتی۔ پس یہ شرط فاسد عقد میں موثر نہیں ہوگی اور اس سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے پس وہ شرط کہ جو زائد ہو اور اس کا تعلق معقود علیہ سے نہ ہو اس کو فاسد نہ کرے گی مثل ہبہ اور رہن کے۔ نیز یہ وکالت ہے اور شرط فاسد کا عمل وکالت میں نہیں ہوتا۔

محمد رحمہ اللہ نے کتاب المضاربۃ میں ذکر کیا کہ جب رب المال نے مضارب سے کہا تیرے لیے تہائی نفع اور ماہانہ دس درہم ہوں گے جب تک تو مضاربت میں کام کرے گا تو تہائی میں مضاربت صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب المزارعۃ میں ذکر کیا کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو اپنی زمین تہائی پیداوار کے عوض میں دی اور اس کے لیے ماہانہ دس درہم مقرر کیے تو مزارعت باطل ہوگی۔ ہمارے اصحاب میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب المزارعۃ کی روایت تقاضا کرتی ہے کہ مضاربت فاسد ہو کیونکہ مضارب کے لیے جو مشاہرہ مشروط ہے وہ معقود علیہ ہے اور اس سے شرکت کو قطع کیا گیا اور یہ چیز مضاربت کو فاسد کرتی ہے۔ کتاب المضاربۃ کی روایت مضاربت کی صحت کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ معلوم نفع پر عقد ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط فاسد لاحق کی گئی للذا شرط باطل ہو جائے گا اور مضاربت صحیح ہوگی۔ صحیح یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہے اجارہ کا معنی مضاربت کی بنسبت زیادہ واضح ہے اس دلیل کی بناء پر کہ مزارعت بغیر معلوم مدت کے صحیح نہیں ہوتی جب کہ مضاربت کی صحت مدت کے ذکر کی محتاج نہیں پس شرط فاسد کے لیے ممکن ہے کہ مزارعت میں مؤثر ہو اور مضاربت میں مؤثر نہ ہو۔ معلوم قاعدے پر محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جس نے ہزار بطور مضاربت دونوں کے درمیان نصف نصف نفع پر دیے اس شرط پر کہ رب المال اس کو اپنی زمین دے گا تاکہ وہ سال بھر کاشت کرے یا مکان دے گا تاکہ اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو شرط باطل ہوگی۔ اور مضاربت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے مضاربت کے ساتھ ایسی شرط فاسد کا الحاق کیا ہے جس کا مضاربت تقاضا نہیں کرتی۔ پس شرط باطل ہوگی۔ اور اگر مضارب پر یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ وہ اپنی زمین دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر کاشت کرے یا اپنا مکان دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ رب المال نے نصف نفع کو عوض بنایا ہے مضارب کے عمل کا مکان و زمین کی اجرت کا للذا عمل کا حصہ عقد کے سبب سے مجہول رہا پس عقد صحیح نہیں ہوا۔

معلی نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ رب المال کے مکان میں بیع کرے گا یا اس شرط کے ساتھ کہ مضاربت کے مکان میں بیع کرے گا تو جائز ہے۔

اور اگر دونوں نے شرط کی کہ مضارب رب المال کے مکان میں سکونت اختیار کرے گا یا رب المال مضارب کے مکان میں رہے گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ جب دو مکانوں میں سے ایک میں بیع کی شرط کی گئی تو محض بیع کی تخصیص ایک مکان کے ساتھ علاوہ دوسرے مکان کے کی گئی اور مکان کے منافع پر عقد

نہیں کیا گیا۔ اور جب مضارب کے لیے رہائش کی شرط کی گئی تو اس منفعت کو اس کے لیے اجرت بنا یا گیا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں لیکن انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ شرط جائز نہیں یا مضاربت جائز نہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ فساد شرط میں ہو نہ کہ مضاربت میں۔

اگر مضارب کے لیے کل نفع کی شرط کی گئی تو یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک قرض ہوگا اور شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ فاسد مضاربت ہوگی۔ اور مضارب کو اپنے عمل کی اجرت مثلی ملے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت نفع میں عقد شرکت ہے پس وہ شرط جو اس میں شرکت کو قطع کرے شرط فاسد ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مضاربت کے طور پر اس کی تصحیح ممکن نہیں تو بطور قرض کے اس کی تصحیح کی جائے گی کیونکہ قرض کا معنی پایا گیا ہے اور عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے جب کل نفع کی شرط رب المال کے لیے کی گئی ہو تو یہ ہمارے نزدیک ابضاع ہوگا بوجہ ابضاع کے معنی پائے جانے کے۔

فصل

مضاربت کے حکم کا بیان

مضاربت یا تو صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی۔ دونوں کے اپنے اپنے احکام ہیں۔ جہاں تک مضاربت صحیح کا تعلق ہے تو اس کے بہت سے احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق عقد مضاربت میں حالت مضارب سے ہے۔ بعض کا عمل مضارب سے کہ کون سا عمل ہے جس کا دونوں میں سے ہر ایک کو کرنے کا اختیار ہے اور کون سا عمل ہے کہ جس کے کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہے اور بعض کا تعلق ان چیزوں سے ہے جن کا مضارب عمل کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے اور ان چیزوں سے جن کا رب المال مال کے سبب سے مستحق ہوتا ہے۔

عقد مضاربت میں حالت مضارب سے متعلق احکام

راس المال مضارب کے قبضے میں اس کے کسی شئی کو خریدنے سے پیشتر امانت ہوتا ہے مثل ودیعت کے کیونکہ اس پر اس نے مالک کی اجازت سے بغیر کسی بدل اور وثیقہ کے قبضہ کیا ہے۔ اور جب اس نے اس مال سے کوئی شئی خرید لی تو وہ وکیل بالشراء والبیع کی مانند ہو گیا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں اس کے حکم سے تصرف کیا اور یہی وکیل کا معنی ہوتا ہے۔ پس اس کی خرید معروف پر ہونی چاہیے یعنی قیمت مثلی کے ساتھ یا اتنی زائد قیمت پر جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں جیسا کہ وکیل بالشراء میں ہوتا ہے۔ اور اس کی بیع کے بارے وہی اختلاف ہے جو بیع مطلق میں وکیل کے بارے میں معروف ہے۔

اگر شراء فاسد کے ساتھ کوئی شئی خریدی کہ قبضہ کرنے سے اس پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے

تو یہ مخالفت نہ ہوگی اور خرید مضاربت ہی میں سمجھی جائے گی۔ اسی طرح اگر مال مضاربت میں سے کسی شی کی بیع فاسد کی تو مخالفت شمار نہ ہوگی اور ضمان نہ آئے گا کیونکہ مضاربت توکیل ہوتی ہے اور بیع و شراء مطلق میں وکیل کو فاسد و صحیح دونوں قسم کی بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا مخالفت نہ بنے گی۔

اور جب مال میں نفع ظاہر ہو تو وہ نفع میں اپنے حصے کے اندر شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اس مال کے مشروط جزو کا مالک اپنے عمل کے سبب سے بن گیا ہے اور باقی رب المال کا ہے کیونکہ وہ اس کے مال کی نمو ہے۔ اور جب مضاربت کسی وجہ سے فاسد ہو جائے تو مضارب رب المال کیلئے بمنزلہ اجیر کے ہو جاتا ہے اور جب مضارب رب المال کی شرط کی مخالفت کرے تو وہ بمنزلہ غاصب کے بن جاتا ہے اور رمال اس پر مضمون ہو جاتا ہے۔ اور مال کے اس پر مضمون ہونے کے بعد تمام نفع اس کے لیے ہوگا کیونکہ نفع ضمان کے مقابل ہوتا ہے لیکن ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے یہ نفع پاکیزہ و حلال نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ یہ اختلاف ان کے لیے غاصب اور مودع میں اختلاف پر مبنی ہے جب وہ مغصوب اور ودیعت میں تصرف کریں اور ان کو نفع حاصل ہو۔

اگر رب المال چاہے کہ مال کو مضارب پر مضمون بنائے تو اس کی صورت یہ ہے کہ مضارب کو مال قرض دے اور اس پر گواہ بنالے اور قرض اس کو سونپ دے پھر اس سے نصف یا تہائی نفع پر بطور مضاربت کے مال لے۔ پھر وہ مال مستقرض کو دے دے اور اس سے عمل میں مدد لے یہاں تک کہ اگر وہ مال مستقرض کے پاس ہلاک ہو گیا تو قرض اس کے ذمے رہے گا۔ اور اگر ہلاک نہ ہوا بلکہ نفع حاصل ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو تمام مال سوائے ایک درہم کے قرض دے دے اور اس کے سپرد کر دے اور اس پر گواہ بنالے پھر وہ دونوں اس میں شرکت عنان کر لیں کہ مقرض (قرض دینے والے) کا راس المال ایک درہم ہوگا اور مستقرض کا راس المال وہ تمام مال ہوگا جو اس نے قرض لیا اس شرط کے ساتھ کہ دونوں عمل کریں گے اور نفع میں دونوں شریک ہوں گے۔ پھر اس کے بعد صرف مستقرض ہی مال میں عمل کرے۔ تو اگر مال مستقرض کے قبضے میں ہلاک ہوا تو قرض اپنے حال پر باقی رہے گا اور اگر نفع ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

احکام صحیحہ جن کا تعلق عمل مضارب سے ہے

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مضاربت کی دو قسمیں ہیں مطلقہ اور مقیدہ۔ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت پر مال دیا گیا ہو بغیر تعیین عمل، مکان، زمان، صنعت عمل کی تعیین کے بغیر اور اس بات کی تعیین کے بغیر کہ کس کے ساتھ معاملہ کرے جب کہ مضاربت مقیدہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی تعیین کر دے۔ ان دو قسموں میں مضارب کے تصرف کی چار قسمیں بنتی ہیں۔ ان میں سے ایک میں مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کو کرے رب المال کی تصریح کے بغیر اور رب المال

اس قول کے بغیر کہ تو اپنی رائے سے عمل کر دوسری قسم وہ ہے جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے عمل کر الا یہ کہ اس کی تصریح کی گئی ہو تیسری قسم وہ ہے جس کا اس کو اس وقت کرنے کا اختیار ہوگا جب کہ اس سے کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کر اگرچہ اس کی تصریح نہ کی گئی ہو اور چوتھی قسم وہ جس کا اس کو کرنے کا سرے سے اختیار نہ ہو اگرچہ اس کی تصریح بھی کی گئی ہو۔

مضارب کے تصرف کی قسم اوّل: مضارب اس کو بغیر تصریح اور بغیر رب المال کے قول کہ تو اپنی رائے سے عمل کر۔ کر سکتا ہے جیسے وہ مضاربت جو شرط و قید سے مطلق (آزاد) ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کو کہا یہ مال لے اور اس کے ساتھ کام کر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا یا رب المال نے کہا یہ مال اتنے تناسب پر مضاربت پر لے۔ تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اس مال کے ساتھ خرید و فروخت کرے کیونکہ رب المال نے اس کو ایسے عمل کی اجازت دی ہے جو حصول نفع کا سبب ہے یعنی خرید و فروخت۔ اسی طرح عقد مضاربت سے مقصود نفع ہے اور نفع بغیر خرید و فروخت کے حاصل نہیں ہوتا البتہ اس کی خرید کا وقوع معروف پر ہوگا اور وہ یہ کہ خرید قیمت مثل کے ساتھ ہو یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں کیونکہ مضارب وکیل ہوتا ہے اور وکیل کی خرید معروف طریقے پر واقع ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اس نقصان کے ساتھ خرید اکہ جس کو لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے تو وہ اپنے لیے خریدنے والا ہوگا نہ کہ مضاربت کے لیے بمنزلہ وکیل بالشراء کے۔ رہی اس کی بیع (فروخت) تو وہ ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے مابین بیع مطلق کے لیے توکیل میں اختلاف کے مطابق ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نقد اور ادھار اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولیٰ یہ اختیار ہوگا کیونکہ مضاربت وکالت کی نسبت عام تر ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کو ادھار اور اتنے غبن کے ساتھ کہ جس میں لوگ عام طور پر معاملہ نہیں کرتے بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہ کتاب الوکالۃ کے مسائل میں شامل ہے۔

اس کو اختیار ہوگا کہ تجارت کی تمام انواع ہر جگہ ہر شخص کے ساتھ کر سکے بوجہ عقد کے مطلق ہونے کے۔

وہ مال بطور بضاعت (نفع میں شریک کیے بغیر دوسرے کو مال تجارت کے لیے دینا) کے بھی دے سکتا ہے کیونکہ بضاعت و ابضاع بھی تجار کے طریقوں میں سے ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ مقصود اس عقد سے نفع ہے اور ابضاع بھی اس کا ایک طریقہ ہے۔ نیز اس وجہ سے کہ اس کو اجرت پر رکھنے کا اختیار ہے تو ابضاع کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اجرت پر رکھنے میں مال میں عمل کو بعوض حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ ابضاع میں مال میں عمل کو بغیر عوض کے حاصل کرنا ہوتا ہے لہٰذا بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔

وہ ودیعت بھی رکھ سکتا ہے کیونکہ ودیعت رکھنا بھی تجارت کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

وہ ایسے شخص کو بھی اجرت پر رکھنے کا اختیار رکھتا ہے جو مال میں عمل کرے کیونکہ یہ تجار کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ انسان کبھی خود تمام کام نہیں کر سکتا لہٰذا اجیر کا محتاج ہوتا ہے۔

اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ گودام کرائے پر لے تاکہ مال وہاں رکھے کیونکہ اس کے لیے اس کے بغیر مال کی حفاظت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

سامان اٹھانے کے لیے وہ کشتیاں اور جانور کرائے پر لے سکتا ہے کیونکہ سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا بھی نفع بخش ہوتا ہے۔ اور خود سامان اٹھانا اس کے بس میں نہیں ہوتا۔

خرید و فروخت کے لیے وہ کسی کو وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ توکیل (وکیل بنانا) تجار کے طریقوں میں سے ہے۔ نیز یہ مقصود کو جو کہ نفع ہے حاصل کرنے کا طریقہ ہے لہٰذا شریک کی طرح مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔ نیز مضاربت وکالت کی نسبت عام تر ہے اور یہ بات جائز ہے کہ شئی سے اس سے کمتر کو حاصل کیا جائے گا اس کے برخلاف تنہا وکالت میں وکیل کو اختیار نہیں ہوتا کہ مطلق وکالت کی بناء پر کسی دوسرے کو وکیل بنا سکے سوائے اس کے کہ جب اس کو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کرے اس (یعنی تنہا وکالت) سے مقصود تجارت اور حصول نفع نہیں بلکہ مبیع کو اپنی ملک میں داخل کرنا ہے۔ اسی طرح وکالت ثانیہ مثل وکالت اول کے ہوتی ہے اور ایک شئی اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

ہر وہ کام جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس میں اس کو کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار بھی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو وہ خود نہیں کر سکتا تو اپنے کسی دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا کیونکہ جب وہ خود عمل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اپنے وکیل کے ذریعے سے اس عمل کا تو بطریق اولی اختیار نہ ہوگا۔

مضاربت میں اس پر جو دین آئے اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربت میں سے رہن رکھے اور مضاربت میں اس کا کسی پر دین آئے تو اس سے رہن رکھوا سکتا ہے۔ کیونکہ دین کے مقابلے میں رہن رکھنا اور ارتہان (رہن رکھوانا) ادائیگی اور وصولی کے ہی قبیل سے ہے۔ اور اس کو چونکہ ادائیگی اور وصولی کا اختیار ہوتا ہے تو رہن وارتہان کا بھی اختیار ہوگا۔ البتہ مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ رب المال کے عمل سے منع کرنے کے بعد یا رب المال کی موت کے بعد رہن رکھ سکے کیونکہ منع کرنے سے اور موت سے مضاربت باطل ہو جاتی ہے سوائے اس تصرف کے کہ جس سے راس المال سونا چاندی (یعنی نقدی) بن جائے اور رہن رکھنا ایسا تصرف نہیں کہ جس سے راس المال سونا چاندی بن جائے لہٰذا مضارب کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔

مضارب نے کوئی شئی بیچی اور ثمن کی ادائیگی میں مہلت دی تو جائز ہے کیونکہ ثمن کی ادائیگی میں مہلت تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو اس طرح کہ بیع میں وکیل کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دینے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولی ہوگا کیونکہ اس کے تصرف وکیل

کے تصرف سے عام تر ہوتے ہیں البتہ یہ فرق ہے کہ وکیل بالبیع جب ادائیگی ثمن میں مہلت دے تو وہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک ضامن ہوتا ہے جب کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد بیع ادھار کرے۔ تو وہ ابتداء ہی میں مہلت دینے کا اختیار رکھتا ہے پس ضامن نہیں ہوگا۔ رہا وکیل تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد ادھار بیع کرے لہٰذا جب وہ ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے گا تو ضامن ہوگا۔ جہاں تک ابویوسف رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک مضارب ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے سکتا ہے وکیل نہیں اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ سودا خریدے یا اس میں اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیچے تو وہ ادائیگی ثمن میں مہلت بھی دے سکتا ہے جب کہ وکیل کو ان امور کا اختیار نہیں ہے۔

مضارب کو اختیار ہے کہ ثمن میں کسی بھی شخص پر حوالہ قبول کرے خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست ہو کیونکہ حوالہ تجار کا طریقہ ہے اور یہ اس وجہ سے کہ بسا اوقات محتال علیہ سے دین کی وصولی زیادہ سہل ہوتی ہے بہ نسبت محیل ہے۔ اس کے برخلاف اگر یتیم کے مال میں وصی کو کسی پر حوالہ کیا جائے تو اگر اس میں نفع ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ یتیم کے مال میں وصی تصرف کا دارومدار نفع پر ہے جب کہ مضارب کے تصرف کا دارومدار طریقۂ تجار پر ہے۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ خالی زمین کرائے پر لے اور بعض مال کے عوض غلہ خریدے۔ پھر اس زمین میں اس کی کاشت کرے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ زمین کو جوتنے تاکہ اس میں کھجور کے درخت یا پھلدار درخت لگائے یا سبزیاں کاشت کرے۔ یہ سب باتیں جائز ہیں اور نفع شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ کرائے پر لینا بھی حصول نفع کی بناء پر تجارتی امور میں سے ہے نیز یہ تجار کے طریقوں میں سے ہے لہٰذا مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔

مضارب مال کو سفر پر ساتھ لے جا سکتا ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود مال میں افزائش ہے اور یہ مقصود سفر سے زیادہ اچھے طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔ نیز عقد مکان سے مطلق واقع ہوا ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گا۔ نیز اسم مضاربت کا ماخذ اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مضاربت مشتق ہے ضرب فی الارض سے جو کہ چلنے کو کہتے ہیں۔ اللہ تبارک عزشانہ کا ارشاد ہے: واخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل اللہ (اور دوسرے وہ جو زمین میں سفر کرتے ہیں اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں) نیز یہ طلب فضل ہے اللہ تعالیٰ عزشانہ کا ارشاد ہے وابتغوا من فضل اللہ (اللہ کے فضل کو تلاش کرو)۔

یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کا قول ہے۔ اور یہی محمد رحمہ اللہ سے ابویوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے۔ ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت جو اصحاب املاء کے واسطہ سے ہے اس کے مطابق مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں ابویوسف رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ شرکت میں جو اپنے وطن میں رہتا ہے اور جو نہیں رہتا اور وہ مال جو بوجھ اور مشقت والا ہو اور جو نہ ہو ان کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ تو مضارب میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ ہم کتاب الشرکہ میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے نقل کیا کہ جب رب المال مضارب کو مال کوفہ میں دے اور دونوں ہی کوفہ کے رہنے والے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں اور اگر کوفہ کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دیا تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ مال کو جہاں چاہے لے جائے۔ ہم روایت مشہورہ کی وجہ کتاب الشرکہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالنا ہے لہٰذا رب المال کی صریح یا از روئے دلالت اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں۔ تو جب رب المال نے مضارب کو مال ان کے اپنے شہر میں دیا اور صریحاً یا دلالۃً سفر کی اجازت نہیں دی تو اس کو سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ اور جب مال اپنے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں دیا تو اپنے شہر کی طرف لوٹنے کی اجازت بطور دلالت پائی گئی کیونکہ عادت یہی ہے کہ انسان مضاربت پر مال نہیں لیتا کہ اپنے وطن کو ترک کر دے۔ لہٰذا ان کے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دینا وطن کی طرف لوٹنے پر رضامندی ہوگی پس یہ بطور دلالت اجازت ہوگی۔

مضارب مضاربت کے غلاموں کو ظاہر روایت کے مطابق تجارت کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ تجارت کی اجازت دینا تجارت ہی ہے اور تجار کے طریقوں میں سے ہے۔ ابن رستم نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کی کہ مضاربت میں اطلاق سے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ تجارت کی اجازت دینا عام تر ہے مضاربت سے لہٰذا وہ اپنے سے مافوق کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔

جب مضاربت کے غلاموں کے ساتھ دین لاحق ہو جائے تو مضارب ان کو بیچ سکتا ہے خواہ مالک حاضر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ دین کے لیے بیع کرنا تجارتی امر ہے۔ لہٰذا مالک کی حاضری پر موقوف نہیں ہوگا۔

مضاربت کے غلام نے جنایت (جرم) کی کہ ایک شخص کو خطا سے قتل کر دیا اور اس غلام کی قیمت مضاربت کے مال کے برابر ہو مثلاً راس المال ہزار درہم ہو اور مضارب نے اس سے ہزار کی قیمت والا غلام خرید لیا ہو پھر اس غلام نے کسی شخص کو خطاءً سے قتل کر دیا تو مضارب کو غلام دینے یا فدیہ ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ غلام دینا یا فدیہ ادا کرنا تجارتی امر نہیں ہے اور نہ ہی غلام کی ذات میں مضارب کی ملکیت ہے۔ اور غلام کی جنایت میں فعل و تدبیر کا رجوع رب المال کی طرف ہوگا کیونکہ اس کی ذات خالص رب المال کی ملکیت ہے اور مضارب کی اس میں ملکیت نہیں۔ اس کے برخلاف اگر ماذون کا غلام جنایت کر بیٹھے تو ماذون کو حکم ہوگا کہ مالک کی عدم موجودگی میں غلام دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ ماذون غلام تصرف میں مثل حر (آزاد) کے ہوتا ہے اسی لیے کہ وہ مثل حر کے خود اپنے لیے تصرف کرتا ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ذمہ داری مالک پر نہیں لوٹتی۔ اور اگر وہ مالک کے لیے تصرف کرنے والا ہوتا تو ذمہ داری کیلئے مالک پر رجوع ہوتا۔ تو جب وہ مالک پر رجوع نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ وہ خود اپنے لئے تصرف کرتا ہے۔ ہاں اسکی حاجت سے فراغت کے بعد اس کی آمدنی میں اسکے مالک کا حق ہوتا ہے۔ تو جب جنایت کا تعلق غلام کی ذات سے ہوا تو وہ فارغ نہ رہی لہٰذا مالک کا حق اس میں ظاہر نہ ہوا پس ماذونُ غلام ہی کو مثل حر کے دینے کا حکم دیا جائے گا۔ رہا مضارب تو وہ تصرف میں رب المال کا وکیل ہے یہاں تک کہ ذمہ داری کے لیے اس پر رجوع کرتا ہے۔ اور وکیل بالشراء

جنایت کے حکم کا مخاطب نہیں ہوتا۔ تو دونوں مسئلوں کے درمیان یہی فرق ہے۔
پھر اگر رب المال غلام دینے کو اختیار کرے اور مضارب فدیہ دینے کو تو مضارب کو اس کا حق ہے کیونکہ فدیہ دینے سے مال مضاربت باقی رہتا ہے اور مضارب کا اس میں فی الجملہ فائدہ ہے کیونکہ نفع کی امید ہے۔ اور اگر رب المال نے غلام دیا یا فدیہ دیا تو غلام مضاربت سے نکل جائے گا۔ غلام دینے کی صورت میں اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام دے دینے سے رب المال کی ملکیت زائل ہو گئی بغیر کسی بدل و عوض کے اور یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہلاک ہو گیا۔ اور فدیہ دینے کی صورت میں اس پر ضمان جو کہ عقد مضاربت کا مقتضا نہیں ہے لازم ہوا۔ نیز فدیہ کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام کی ذات میں اس کی رغبت ہے لہٰذا عقد سے جو مقصود ہے یعنی نفع وہ حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ نفع بیچنے سے ہوتا ہے۔
اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور وہ خطاء سے کوئی جنایت کر بیٹھے تو مضارب کو رب المال کی عدم موجودگی میں غلام دینے کا حکم نہیں ہوگا۔ بوجہ مذکورہ۔ اور اصحاب جنایت کو نہ تو مضارب پر اور نہ ہی غلام پر کوئی اختیار ہوگا البتہ ان کو یہ حق ہوگا کہ وہ مالک کے آنے تک غلام سے کفیل (ضامن) لیں۔ اسی طرح جب کہ مضارب غیر حاضر ہو تو مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور رب المال و مضارب میں سے کسی کو فدیہ دینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک کہ دونوں اکٹھے نہ ہوں۔ اور اگر فدیہ دیا تو وہ اس کی جانب سے تطوع (احسان) شمار ہوگا۔ پھر جب دونوں اکٹھے ہوں تو یا تو غلام دیدیں یا فدیہ دیں۔ اگر وہ غلام دیں تو ان کو کچھ نہ ملے گا اور اگر فدیہ دیں تو فدیہ دونوں پر چوتھائی حصوں میں آئے گا اور غلام مضاربت سے نکل جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب کی موجودگی شرط نہیں ہے اور مالک کو جنایت کے حکم کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کی تعیین نہ ہونے کی بناء پر نفع میں حق مضارب کا حصہ متعین نہیں ہے کیونکہ تعیین تقسیم سے حاصل ہوتی ہے اور تقسیم پائی نہیں گئی۔ بس مال رب المال کی ملکیت کے حکم پر باقی رہا اس لیے اسی کو حکم جنایت کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مضاربت میں زیادتی حاصل ہوئی تو مضارب کے لیے بھی غلام میں ملکیت حاصل ہو گئی۔ اسی لیے اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اپنے حصے میں اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائیگا۔ اور جب غلام میں اسکا حصہ ہے تو اپنے حصے کا فدیہ اسی کے ذمے ہوگا لہٰذا اس کی موجودگی ضروری ہے۔
رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول کہ راس المال کی عدم تعیین سے نفع میں اس کا حصہ متعین نہیں ہوا تو یہ تسلیم نہیں بلکہ اسکے حصے میں فدیہ کے لازم ہونے کی بنا پر متعین ہو جاتا ہے کیونکہ فدیہ لازم نہیں ہوگا مگر اسکے حق کی تعیین کیساتھ اور اسکا حق متعین نہیں ہوتا مگر راس المال کی تعیین ہے اور راس المال کا تعین محض تقسیم سے ہوتا ہے لہٰذا تقسیم ضرورت کی بنا پر ثابت ہوگا۔
پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو دونوں کو اپنے اختیار کا حق ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے حصے کا مالک ہے تو مثل مشترک غلام کے ہوگا سوائے اس کے کہ مشترک غلام میں جب ایک شریک حاضر ہو اور دوسرا غیر حاضر ہو تو دوسرے کو حکم جنایت یعنی غلام دینے یا فدیہ دینے کے

ساتھ خطاب ہوگا جب کہ زیر بحث مسئلے میں جب تک دونوں اکٹھے موجود نہ ہوں ان میں سے ایک سے خطاب نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کا تصرف متضمن ہوتا ہے تقسیم کو اس وجہ سے کہ غلام دینے یا فدیہ دینے کے بعد مال مضاربت میں باقی نہیں رہتا اور تقسیم دونوں کی موجودگی کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جب کہ ایک شریک کا غلام دینا یا فدیہ دینا نہ تو تقسیم کو متضمن ہوتا ہے اور نہ ہی دوسرے شریک کے حق میں حکم کو متضمن ہوتا ہے لہٰذا اس کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مرہون غلام کے مسئلے کے خلاف ہے جب کہ اس کی قیمت دین سے زائد ہو اور وہ خطاء سے کوئی جنایت کر بیٹھے تو راہن اور مرتہن دونوں سے حکم جنایت کا خطاب ہوگا۔ پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا اور دونوں پر لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک امر پر متفق ہو جائیں کیونکہ ملک یہاں پر ایک ہے اور ان کے اختیار کا اختلاف ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب ہوگا جو جائز نہیں مثلاً اس غلام کے جو رہن میں نہ ہو۔ جبکہ زیر بحث مسئلے میں غلام کے مالک دو ہیں لہٰذا اگر ان کا اختیار مختلف ہو تو یہ ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب نہیں ہوگا۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ جب ان میں سے ایک موجود نہ ہو اور غلام پر جنایت کا دعویٰ کیا جائے تو جب تک دونوں حاضر نہ ہو جائیں گواہی مسموع نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا غلام میں حق ہے لہٰذا جنایت میں کوئی تدبیر اختیار کرنے کا حق بھی دونوں کو ہوگا پس ایک کے خلاف دوسرے کی عدم موجودگی میں گواہی مسموع نہ ہوگی۔

غلام سے محض کفیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ غائب ہو جائے۔ اور یوں بھی ولی جنایت کا حق غلام کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے لہٰذا اس کو حق ہے کہ وہ اپنے حق کی پختگی کفیل کے ذریعے طلب کرے۔ اور شراء و بیع میں حقوق عقد مضارب کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ رب المال کی طرف کیونکہ عاقد تو مضارب ہی ہے پس وہی ہے جس سے مبیع کی تسلیم کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جو تسلیم ثمن کا مطالبہ کرتا ہے وہی مبیع اور ثمن پر قبضہ کرتا ہے۔ وہ عیب کی بناء پر رد کرتا ہے اور وہ مقدمہ لڑتا ہے اور اس سے مقدمہ لڑا جاتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اگر مضارب کوئی عیب دار غلام خریدے کہ رب المال کو اس کے عیب کا علم ہو لیکن مضارب کو علم نہ ہو تو مضارب کو غلام واپس کرنے کا حق ہے۔ اور اگر مضارب کو علم ہو اور رب المال کو نہ ہو تو مضارب غلام کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ حقوق عقد مضارب کے ساتھ وابستہ ہیں رب المال کے ساتھ نہیں لہٰذا مضارب کے علم کا اعتبار ہوگا رب المال کا نہیں

اگر مضارب نے کوئی غلام خریدا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا اور رب المال نے شراء کے بعد کہا کہ میں اس غلام پر راضی ہوں تو رد واپس کرنا باطل ہو جائے گا کیونکہ ملکیت رب المال کی ہے اور جب وہ اس پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کو باطل کر دیا۔

اگر رب المال نے مضارب کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے کہ وہ ان سے بعینہ فلاں شخص کا غلام خریدے پھر اس کی بیع کرے۔ اور مضارب نے اس کو خریدا اور دیکھا نہیں تو وہ نہ تو خیار رویت اور نہ ہی خیار عیب کی بناء پر غلام واپس کر سکتا ہے کیونکہ رب المال کا علم کے بعد اس کے خریدنے کا حکم دینا اس عیب پر راضی ہونا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے خریدنے کے بعد کہا کہ میں اس پر راضی ہو گیا۔ وہ صورت مختلف ہے جب کہ اس نے غیر معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو کیونکہ رب المال قطعی طور پر نہیں جانتا کہ مضارب

عیب دار غلام خریدے گا یہاں تک کہ اس کا علم اس کی اس غلام پر رضامندی کی دلیل بن سکے۔
کیا مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اپنے پڑوس میں مکان میں شفعہ دائر کرے جس کو کسی اجنبی نے خریدا ہو۔ یا رب المال نے اپنا مکان بیچا ہو اور مضارب مضاربت میں دوسرے مکان کی وجہ سے اس میں شفیع بنتا ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔
اگر رب المال نے مضاربت پر دو آدمیوں کو مال دیا ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کی اجازت کے بغیر بیع وشراء کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور ان میں سے ایک وہ تمام تصرف نہ کرسکیگا جو تنہا ایک مضارب کرسکتا ہے خواہ رب المال نے دونوں سے کہا ہو کہ تم دونوں اپنی رائے پر عمل کرو یا نہ کہا ہو کیونکہ وہ ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ تو یہ دونوں مثل دو وکیلوں کے ہوگئے۔ اور جب ایک کو اس کا شریک کسی تصرف کی اجازت دے دے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو دونوں کی رائے مجتمع ہوگئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں نے اکٹھے عقد کیا۔

قسم ثانی: وہ تصرفات جن کو مضاربت مطلقہ میں بغیر صریح حکم کے نہیں کرسکتا

اس کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت پر استدانت کرے (یعنی مضاربت میں قرضدار بنے) اگر اس نے ایسا کیا تو یہ رب المال پر جائز نہ ہوگا اور یہ مضارب کے اپنے مال پر دین ہوگا کیونکہ استدانت تو راس المال میں رب المال کی رضامندی کے بغیر زیادتی کو ثابت کرنا ہے بلکہ اس میں رب المال کی رضامندی کے بغیر اس پر ضمان کی زیادتی کو ثابت کرنا ہے کیونکہ مضاربت کے باب میں راس المال سے خریدی ہوئی شی کا ثمن رب المال پر مضمون ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مضارب راس المال کے ساتھ کوئی شی خریدے پھر خریدی ہوئی شی تسلیم سے پیشتر ہلاک ہوجائے تو مضارب اس کی مثل کے لیے رب المال سے رجوع کرسکتا ہے۔ تو اگر ہم مضاربت میں استدانت کو جائز قرار دیں تو ہم رب المال پر ایسے ضمان کی زیادتی کو لازم کریں گے جس پر وہ راضی نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔
پھر استدانت کی ایک صورت یہ ہے کہ مضارب کوئی شی ثمن دین کے ساتھ خریدے کہ جس کی جنس میں سے اس کی قبضے میں نہ ہو یہاں تک کہ اگر اس کے پاس راس المال کے دراہم و دنانیر میں سے کچھ نہ ہو مثلاً اس نے راس المال سے کچھ سودا خریدا تھا پھر اس نے دراہم یا دنانیر کے عوض کوئی اور شی خریدی تو یہ خرید مضاربت میں جائز نہیں اور خریدی ہوئی شی مضارب کی ہوگی جس کا ثمن وہ خود اپنے مال میں سے ادا کرے گا کیونکہ اس نے ایسے ثمن کے عوض میں خریدی ہے جس کی جنس میں سے اس کے پاس کچھ نہیں لہٰذا وہ مضاربت میں استدانت کرنے والا بنا۔ پس شراء رب المال پر جائز نہیں ہوگی اور مضارب پر جائز ہوگی کیونکہ اس پر شراء کا نفاذ پایا گیا ہے مثل وکیل بالشراء کے جب کہ وہ خلاف کرے۔ شراء خواہ نقد ثمن سے ہو برابر ہے کیونکہ جب اس نے ایسی شی کے عوض میں خریدا جس کی جنس اس کے پاس نہیں تو وہ مضاربت میں استدانت کرنے والا بنا جس کا اس کو اختیار نہیں۔

اگر مضارب کے پاس غلام یا سامان ہو جس کی قیمت راس المال کے مساوی ہو یا اس سے زائد ہو پھر وہ دراہم و دنانیر کے عوض میں مضاربت کے لئے کوئی شئی خریدے تاکہ سامان کو بیچے اور راس کے ثمن سے ادائیگی کرے تو جائز نہیں خواہ ثمن نقد ہو یا ادھار ہو بوجہ مذکورہ کہ یہ استدانت ہے۔ اگر اس کے پاس جو سامان ہے وہ اس نے دراہم و دنانیر کے عوض بیچا اور (دراہم و دنانیر) اس کو ادائیگی کے وقت سے پیشتر حاصل ہو گئے تو وہ ان سے نفع نہیں اٹھا سکتا کیونکہ جب اس نے حالت شراء میں خلاف کیا تو ثمن اس پر لازم ہو گیا تھا۔ اور سامان اس کے لئے ہو گیا تھا اس لئے کہ اس کو مضاربت کے لئے شراء کا اختیار نہ تھا۔ پس عقد خود اس کے لئے واقع ہوا لہٰذا اس کے بعد وہ مضاربت کے لئے نہیں بنے گا۔

اسی طرح مضارب جب مال مضاربت پر قبضہ کرے تو اس کو اختیار نہیں کہ اس کے پاس جو راس المال ہے اس سے زیادہ کی شراء (خرید) کرے کیونکہ زائد دین ہو گا اور اس کے پاس مال مضاربت نہیں کہ اس میں سے زائد کے ثمن کی ادائیگی کر سکے حتی کہ اگر اس نے دو ہزار کا سودا خریدا جبکہ مال مضاربت ہزار درہم ہوں تو خریدے ہوئے سودے میں ہزار کا حصہ مضاربت کے لئے اور ہزار سے زائد کا حصہ خاص مضارب کے لئے ہو گا۔ اس کا نفع بھی اس کے لئے ہو گا اور اس میں نقصان بھی اس کے ذمے ہو گا۔ اور زائد ثمن اس کے اپنے مال میں دین ہو گا کیونکہ مضارب کو ہزار کا سامان خریدنے کا اختیار ہے ہزار سے زائد مضاربت کے لئے خریدنے کا اختیار نہیں۔ ہاں اس کو اپنے لئے خریدنے کا اختیار ہے لہٰذا زائد اس کے اپنے لئے واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جب مضارب راس المال پر قبضہ کر لے اور وہ اس کے قبضے میں موجود ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کے لئے دراہم و دنانیر کے علاوہ مکیلی یا موزونی یا معدود یا ایسے کپڑے جس کے اوصاف اور مدت ادائیگی مذکور ہوں کے عوض خرید کر سکے جبکہ وہ اس کے پاس نہ ہوں کیونکہ بغیر مال کے شراء مال پر استدانت ہوتی ہے۔

اگر مضارب کے پاس مال مضاربت مکیلی یا موزونی ہو پھر وہ کوئی کپڑا یا غلام کسی ایسے مکیلی یا موزونی کے عوض خریدے جو کسی کے ذمے میں ہو تو خریدی ہوئی شئی مضاربت کے لئے ہو گی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے لہٰذا یہ استدانت نہیں ہوئی۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ کوئی سودا دراہم کے عوض میں ادھار خریدے تو یہ استدانت نہیں ہو گی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ دنانیر کے عوض میں خریدے یا اس کے پاس دنانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض میں خریدے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شراء رب المال پر جائز نہ ہو یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ استحسان کی رو سے جائز ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ دراہم و دنانیر حقیقت میں دو مختلف اجناس ہیں تو اس نے ایسی شئی کے عوض میں خریدا جس کی جنس میں سے اس کے پاس نہیں ہے لہٰذا یہ استدانت ہو گئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ سامان کے عوض میں

خریدے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ تجار کے نزدیک دراہم و دنانیر ایک جنس ہیں کیونکہ یہ اشیاء کے اثمان ہیں اور دونوں ہی کے ذریعے نفقات، جرائم کی دیات اور تلف کردہ اشیاء کی قیمتوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اور ایک کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا دشوار بھی نہیں ہے لہٰذا دونوں بمنزلہ شئی واحد کے ہیں۔ پس مضارب ایسی شئی کے ساتھ خریدنے والا بنا جس کی جنس میں سے اس کے پاس موجود ہے۔

اسی طرح اگر وہ ایسے ثمن کے ساتھ خرید کرے جس کی جنس میں سے تو اس کے پاس ہو لیکن صفت میں مخالفت ہو مثلاً سفید دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال سیاہ دراہم ہوں یا کھرے دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال کھوٹے ہوں یا سیاہ دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال سفید دراہم ہوں یا کھوٹے دراہم کے عوض خریدے جبکہ راس المال کھرے دراہم ہوں تو یہ خرید مضاربت پر جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی مضاربت پر جائز نہیں اور یہ استدانت ہوگی۔ اور اختلاف صفت کو مثل اختلاف جنس کے سمجھا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس نے ایسی شئی کے عوض خریدے کہ اس کی صفت راس المال کی صفت سے کمتر ہے تو جائز ہے یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ایسی شئی کے عوض خریدے کہ اس کی صفت راس المال کی صفت سے زائد ہے تو وہ مضاربت میں جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ایسی شئی کے ساتھ خریدا جس کی صفت راس المال کی صفت سے کمتر ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار ہے جس کے ساتھ اس نے مبیع کو خریدا اور کچھ زائد ہے لہٰذا جائز ہوگا۔ اور جب اس نے ایسی شئی کے ساتھ خریدا جس کی صفت زیادہ کامل ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار نہیں ہے جس کے عوض میں اس نے شراء کی۔ لہٰذا مضاربت میں جائز نہ ہوگی۔ صحیح قول ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کا ہے کیونکہ جب اختلاف جنس کے وقت شراء جائز ہے تو اختلاف صفت کے وقت تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی اس لئے کہ صفت میں تفاوت جنس سے کمتر ہوتا ہے۔

اگر راس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب نے ہزار دراہم کے عوض یا ہزار کی قیمت کے دنانیر یا فلوس کے عوض میں سودا خریدا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ مضاربت کے ہزار پر دوسرے ہزار کے عوض میں خرید کر سکے کیونکہ مال مضاربت میں ثمن اول کا استحقاق ہے لہٰذا مضارب اس کے بعد اگر کچھ خریدے گا تو وہ مال مضاربت پر استدانت کرنے والا بنے گا۔ پس اس کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مضاربت میں پہلے ایک غلام پانچ سو کے عوض میں خریدا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ پانچ سو کی مقدار کے علاوہ سے کچھ خرید کر سکے کیونکہ پانچ سو مضاربت سے نکل چکے یہی حکم اس دین کا ہے جو راس المال کو لاحق ہو کیونکہ اس میں راس المال میں سے استحقاق پیدا ہو جاتا ہے پس مقدار مستحق مضاربت ہی سے نکل جانے کی۔ پھر جب وہ بقیہ سے زائد کے عوض میں خریدے تو وہ مال مضاربت پا ستدانت کرنے والا بنا لہٰذا صحیح نہ ہوگا۔

اگر مضارب نے بیع و شراء کی اور مال مضاربت میں تصرف کیا اور اس کے قبضے میں مال کی

کئی اصناف جمع ہوگئیں مثلاً مکیلی موزونی معدود اور دیگر اموال لیکن اس کے پاس نہ دراہم و دنانیر ہوں اور نہ فلوس ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ایسے ثمن کے ساتھ شراء کر سکے کہ صفت و جنس و مقدار میں جس کی مثل اس کے پاس نہ ہو مثلاً ایک غلام خریدا ایک کر گندم کے عوض میں جس کی صفت ذکر کی گئی ہو۔ تو اگر اس نے درمیانی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی درمیانی قسم کی گندم ہو یا عمدہ قسم کی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی عمدہ قسم ہے تو جائز ہے۔ اور اگر جس صفت کی گندم کے ساتھ خرید کی ہے اس کے پاس سے اس سے زیادہ عمدہ ہے یا اس سے گھٹیا ہے تو یہ خرید مضاربت کے لئے نہیں ہوگی بلکہ مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ جب اس کے پاس ثمن کی مثل نہیں ہے تو وہ مضاربت پر استدانت کرنے والا بنا لہٰذا جائز نہیں۔ یہاں اختلاف صفت دراہم میں اختلاف صفت کی مانند نہیں کیونکہ وہاں دراہم و دنانیر کا اختلاف جنس مانع جواز نہیں تو اختلاف صفت بوجہ اس سے کمتر ہونے کے بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگا جبکہ یہاں اختلاف جنس مانع جواز ہے پس اختلاف صفت بھی مانع ہوگا۔

پھر ان تمام صورتوں میں جن میں ہم نے ذکر کیا کہ مضارب کے لئے رب المال پر استدانت کرنا جائز نہیں برابر ہے کہ رب المال نے یہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ ان کا کہنا کہ تو اپنی رائے پر عمل کر اس کو وہ امور تفویض کرنا ہے جو مضاربت کے ہیں۔ جو کہ استدانت میں داخل نہیں لہٰذا مضارب کو اس کا اختیار نہ ہوگا جب تک کہ رب المال صراحت کے ساتھ اس کی اجازت نہ دے۔

پھر جیسے مضارب کو مال مضاربت پر استدانت کرنے کا اختیار نہیں ایسے ہی مال مضاربت کی اصلاح پر استدانت کرنے کا بھی اختیار نہیں حتی کہ اگر مضارب نے پورے مال مضاربت سے خریدا پھر اس کے اٹھوانے پر یا اس کی دھلائی پر یا اس کو منتقل کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا تو ان سب میں اس کا تطوع ہوگا کیونکہ جب اس کے پاس راس المال میں سے کچھ باقی نہ بچا تو وہ اجرت پر رکھنے سے مضاربت پر استدانت کرنے والا بنا جو کہ جائز نہیں تو وہ خود اپنے لئے عقد (اجارہ) کرنے والا اور دوسرے کے مال میں تطوع کرنے والا بنا جیسے کہ اگر کوئی کسی دوسرے کا سامان اٹھالے یا اس کے کپڑے دھو دے جبکہ دوسرے نے اسکو حکم نہ کیا ہو۔

محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کپڑوں کو اپنے مال میں سے سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑے میں کمی آجائے کیونکہ استدانت جائز نہیں۔ اور وہ سیاہ رنگ کی وجہ سے شریک بھی نہیں بنے گا کیونکہ وہ کپڑے میں زیادتی کا موجب نہیں بنا بلکہ اس میں نقصان و کمی کا موجب بنا ہے۔ اور مضارب پر اس کے فعل سے ضمان نہیں آئے گا خواہ رب المال نے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ اس کو عقد مضاربت کی وجہ سے اس کی اجازت ہے اس دلیل کی بنا پر کہ اگر اس کے پاس نہ زائد راس المال ہو اور اس میں سے وہ کپڑوں کو سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑوں میں نقصان آجائے تو مضارب پر ضمان نہیں آئے گا۔ تو یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب اپنے مال

میں سے رنگ دیدے۔

اور اگر وہ کپڑوں کو عصفر (زرد رنگ) یا زعفران یا کسی ایسے رنگ سے رنگے جس سے کپڑے میں زیادتی آجائے جبکہ اس کے پاس مال مضاربت میں سے کچھ نہ ہو تو اگر رب المال نے اس کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آئے گا اور رب المال کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مضارب سے اپنے سامان کے رنگنے کے وقت سے پہلے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور سامان مضارب کو دیدے اور چاہے تو سامان مضارب کے پاس رہنے دے یہاں تک کہ وہ بیچا جائے پھر رب المال سفید کپڑے کی قیمت میں تصرف کرے گا اور مضارب اس قیمت میں جو رنگ کی وجہ سے زائد ہوئی ہے کیونکہ رنگ عین اور موجود مال ہے تو جو قیمت کپڑے کے مقابل ہوگی وہ مال مضاربت ہوگی اور جو رنگ کے مقابل ہوگی وہ خاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ رنگنا مال مضاربت پر استدانت ہے جو جائز نہیں۔ لہٰذا رنگ مضاربت سے خارج رہا۔ اور مضارب جب اپنا مال مال مضاربت کے ساتھ خلط کر دے اور رب المال نے اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آتا ہے اور وہ مثل اس اجنبی کے ہوتا ہے کہ جو اپنا مال خلط کر دے۔ اگر کپڑوں کو کوئی اجنبی رنگ دیدے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو اس سے کپڑوں کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو کپڑوں کو شرکت پر رہنے دے۔ اور رنگے ہوئے کپڑے کے ثمن میں دونوں شرکت میں اپنا اپنا حصہ لے لیں۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اور اگر رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو کہا ہو تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب رب المال یہ کہے تو مضارب کو مال مضاربت کے ساتھ اپنا مال خلط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور رنگ اس کی ملک ہے لہٰذا اس کو خلط کرنے سے ضمان نہیں آئے گا اور سامان دونوں کے درمیان (مشترک) ہو جائے گا۔ اور جب اس کی بیع ہوگی تو ثمن کی تقسیم ہوگی سفید کپڑے کی قیمت کے حساب سے۔ جو ثمن اس کے مقابل ہوگا وہ مضاربت میں ہوگا اور جو رنگ کے مقابل ہوگا وہ مضارب کا ہوگا۔

اور جب رب المال مضارب کو مال مضاربت پر استدانت کرنے کی اجازت دیدے تو اس کو استدانت کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور جو وہ استدانت کرے گا وہ دونوں کے درمیان شرکت وجوہ والی قسم بنے گی اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ دین پر خریدی ہوئی شئی کو مضاربت میں کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ مضاربت صرف مال عین میں جائز ہوتی ہے۔ پس اس کو شرکت وجوہ بنایا جائے گا اور خریدی ہوئی شئ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ مطلق شرکت تقاضا کرتی ہے مساوات کا۔ خواہ مضاربت میں دونوں کے درمیان نفع کا تناسب نصف نصف ہو یا دو تہائی اور ایک تہائی ہو کیونکہ یہ جدا شرکت ہے لہٰذا مضاربت کے حکم پر مبنی نہ ہوگی اور کتاب الشرکۃ میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرکت وجوہ میں نفع میں تفاضل جائز نہیں مگر ضمان میں تفاضل کی شرط کے ساتھ۔ اگر دونوں نے ضمان میں تفاضل کی شرط رکھی تو نفع بھی

اسی طرح ہو گا۔ اور اگر مطلق چھوڑا (یعنی ضمان میں تفاضل کی شرط نہیں کی) تو خریدی ہوئی شئے دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اس میں نفع میں تفاضل جائز نہ ہو گا۔ اور جب یہ شرکت وجوہ بنی تو ثمن مضاربت سے جدا دونوں پر دین ہو گا اور مضارب کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربت کو رہن رکھ سکے مگر رب المال کی اجازت سے۔ اگر رب المال کل ثمن کے عوض میں رہن رکھنے کی اجازت دیدے تو اس نے مضارب کو نصف رہن مضارب کے دین کے عوض رہن رکھنے کے لئے عاریتاً دیا اور اگر رہن ہلاک ہو گا تو وہ (نصف) مضارب پر مضمون ہو گا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت قرض میں دے کیونکہ قرض فی الحال تبرع ہوتا ہے اس بنا پر کہ اس کے مقابل فی الحال کوئی عوض نہیں ہوتا۔ مبادلہ وہ بعد میں بنتا ہے۔ اور دوسرے کے مال میں تبرع نہیں ہو سکتا۔ یہی حکم ہبہ اور صدقہ کا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تبرع ہے۔

مضارب کو سفتجہ (ہنڈی) لینے کا بھی اختیار نہیں کیونکہ وہ لینا استدانت ہے جس کا اس کو اختیار نہیں۔ اسی طرح وہ ہنڈی دے بھی نہیں سکتا کیونکہ ہنڈی دینا قرض دینا ہے جس کا اس کو رب المال کی صریح اجازت کے بغیر اختیار نہیں۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ مضارب کو نہ تو قرض دینے کا اختیار ہے اور نہ ہی ہنڈی لینے کا یہاں تک کہ رب المال اس کو بعینہ اسی کا حکم دے اور یوں کہے کہ اگر تو چاہے تو ہنڈی لے اور قرض دے۔ اور جب اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر تو یہ محض بیع و شراء شرکت مضاربت اور خلط مال پر محمول ہو گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا اور ہمارا قول ہے جس کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ رب المال کا قول کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کر، "مضاربت میں رائے کو اس کی طرف تفویض کرنا ہے جبکہ تبرع عمل مضاربت میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح استدانت بھی بلکہ وہ اجازت کے وقت شرکت وجوہ ہوتی ہے جو کہ مضاربت کے علاوہ ایک دیگر عقد ہے اور رب المال نے اس کو رائے تفویض کی ہے خاص مضاربت میں کسی اور عقد میں نہیں کہ جس کا مضاربت سے کوئی تعلق نہ ہو پس وہ اس تفویض میں داخل نہ ہو گا۔

مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اتنے غبن کے ساتھ خرید کرے جو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر اس نے ایسے خریدا تو خلاف کرنے والا ہو گا کیونکہ مضاربت شراء (خرید) میں توکیل ہے اور توکیل بالشراء جو مطلق ہو اس کو متعارف کی طرف پھیرا جاتا ہے جو یہ ہے کہ شراء قیمت مثلی کے ساتھ ہو یا اتنے غبن[1] کے ساتھ ہو جس کو لوگ اس جیسی شئے میں عادتاً برداشت کر لیتے ہیں نیز اتنے غبن کے ساتھ شراء جس کو لوگ اس شئ میں روا نہیں رکھتے محابات ہے اور محابات تبرع ہوتا ہے اور تبرع عقد مضاربت میں داخل نہیں۔

مضارب کو مال کے عوض میں غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ غلام کی گردن سے ملکیت کو زائل کرنا ہے ایسے دین کے عوض میں جو مفلس کے ذمے میں ہے۔ لہٰذا اس میں تبرع کا معنی

---

[1] غبن: یہاں قیمت خرید میں بیشی مراد ہے۔

ہوا ۔ نیز یہ تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کا بعوض مال کے مبادلہ کو کہتے ہیں اور یہ آزادی کا مبادلہ مال سے ہے ۔

مضارب کو مکاتب بنانے کا اختیار بھی نہیں کیونکہ مبادلۃ المال بالمال کے معدوم ہونے کی بنا پر یہ تجارت نہیں ۔ اسی لئے تجارت میں ماذون غلام کو اس کا حق نہیں ہوتا ۔

مضارب مضاربت کے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا جبکہ غلام (یعنی اس کی قیمت) میں راس المال سے زائد نہ ہو ۔ اور اگر آزاد کرے گا تو یہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ (مضاربت کا کیا ہوا) عقد سابق غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں دیتا ۔ نیز مال کے بدلے آزاد کرنے کا جب اس کو اختیار نہیں جس میں مبادلہ کا معنی پایا جاتا ہے تو بغیر مال کے آزاد کرنے کا بطریق اولیٰ اختیار نہ ہوگا اور مضارب کی غلام میں کوئی ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوتا مضارب کے پاس غلام کے علاوہ کوئی اور مال ہو یا نہ ہو برابر ہے کیونکہ غلام جب راس المال کے بقدر ہے کہ اس میں زائد نہیں تو مضارب کے لئے اس میں کوئی حق متعین نہیں ہوا کیونکہ وہ راس المال میں گھرا ہوا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو غلام راس المال بن جائے گا ۔

اور اگر آزاد کئے جاتے والے غلام میں (یعنی اگر اس کی قیمت) راس المال سے زائد ہے تو مضارب کا اس کو آزاد کرنا جائز ہے نفع میں اپنے حصے کے بقدر کیونکہ جب غلام کی قیمت راس المال سے زائد ہے تو مضارب کے لئے اس میں ملکیت متعین ہو گئی پس اس کے حصے کے بقدر میں آزاد کرنا نافذ ہوگا ۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی غلام دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے ۔

اسی طرح اگر مضارب مضاربت کے غلام سے مکاتبت کرے یا مال کے عوض اس کو آزاد کرے اور غلام میں راس المال سے زائد نہ ہو تو جائز نہیں ۔ اور اگر راس المال سے زائد ہو تو مثل اس غلام کے ہوگا جو دو شریکوں کے مابین مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو مال کے عوض آزاد کر دے ۔ تو جب غلام قبول کر لے تو مضارب کا حصہ آزاد ہو جائے گا البتہ رب المال کو اختیار حاصل ہوگا جو یہ ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پیشتر وہ کتابت فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ کتابت میں اس کا نقصان ہے فی الحال بھی اور آئندہ بھی ۔ جہاں تک فی الحال نقصان کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ جب تک کتابت کا کچھ حصہ بھی باقی ہے رب المال نہ تو اپنے حصہ کی بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کا ہبہ کر سکتا ہے ۔ آئندہ کا نقصان یہ ہے کہ جب غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کی اور آزاد ہو جائے گا تو رب المال پر باقی حصہ (یعنی رب المال کا حصہ) فاسد ہو جائے گا پس کتابت کو فسخ کرنے سے رب المال نقصان کے دفعیہ کو پختہ کر سکتا ہے کیونکہ کتابت قابل فسخ

ہوتی ہے لہٰذا رب المال کو اس کو فسخ کرنے کا حق ہوگا مثل دو شریکوں میں سے ایک کے جو آپس میں مشترک مکان کے معین کمرے میں اپنے حصے کی بیع کرے تو اس کے شریک کو بیع توڑنے کا اختیار ہوتا ہے اگرچہ بائع نے اپنی ملکیت کی بیع کی ہے کیونکہ شریک کو اس بیع کے نفاذ سے نقصان ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ مکان کی تقسیم چاہے گا تو دو تقسیموں کی ضرورت ہوگی۔ ایک تقسیم کمرے کی مشتری کے ساتھ اور دوسری تقسیم بقیہ مکان کی شریک اول کے ساتھ جس میں نقصان و ضرر ہے لہٰذا نقصان کو دفع کرنے کے لئے بیع کو توڑنے کا حق ہوگا پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں مضارب غلام میں اپنے حصے کو مدبر بناتا ہے یا آزاد کرتا ہے تو یہ نافذ ہوں گے اگرچہ اس سے رب المال کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ نقصان کو محض اس وقت دفع کیا جاتا ہے جب ممکن ہے اور ان صورتوں میں ممکن نہیں اس لئے کہ تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنا) ایسے تصرف ہیں جو کتابت کے برخلاف فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

اور اگر غلام نے فسخ سے پیشتر بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا بوجہ آزادی کی شرط یعنی بدل کتابت کی ادائیگی کے پائے جانے کے۔ البتہ رب المال کو اختیار ہوگا کہ غلام نے جو بدل کتابت ادا کی ہے اس میں سے اپنا حصہ لے لے کیونکہ وہ دونوں کے درمیان مشترک غلام کا کسب ہے۔

اسی طرح اگر راس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب ان سے دو غلام خریدے کہ جن میں سے ہر ایک ہزار کی قیمت کا ہو پھر مضارب ان میں سے ایک کو آزاد کر دے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا جائز نہیں جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کا ہر غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کرنا جائز ہے۔ ان کی وجہ یہ ہے کہ راس المال صرف ہزار ہے تو جو اس پر زائد ہوگا وہ نفع ہوگا اور مضارب کا اس میں حصہ ہوگا لہٰذا اس کے اپنے حصے میں اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے مضارب کی ملکیت کسی ایک غلام میں متعین نہیں ہوئی کیونکہ جائز ہے کہ ان میں سے ہر ایک راس المال ہو اور دوسرا نفع ہو اور ایک کو راس المال بنانا اور دوسرے کو نفع بنانا اس کے عکس سے اولی نہیں ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو ایسے سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے۔ نیز راس المال کے تعین سے پیشتر نفع میں مضارب کا حق متعین نہیں ہوتا اور راس المال متعین نہیں ہوتا مگر نفع میں مضارب کی ملکیت کی تعین کے ساتھ۔

اسی طرح اگر مضارب کے پاس بیس غلام ہوں جن میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو اور راس المال ہزار درہم ہوں تو ان میں سے کسی ایک میں بھی مضارب کا آزاد کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی اور وہ اس بنا پر کہ ان میں سے ہر ایک راس المال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو جب وہ ان میں سے کسی کا بھی مالک نہیں ہے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے کہا کہ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے پر مبنی ہے کہ غلاموں اور باندیوں کو اکٹھے ایک مرتبہ تقسیم نہیں کیا جاتا بلکہ ہر شخص (یعنی غلام و باندی) کی علیحدہ علیحدہ تقسیم ہوتی ہے کیونکہ غلام اور باندیاں دیگر اموال کی مختلف اجناس کی طرح ہیں۔ اور مضارب کی ملکیت کا تعین عروض (سامان) وغیرہ کی اجناس مختلفہ میں نہیں ہوتا۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر (سب) غلاموں باندیوں کی مثل چوپایوں کے ایک تقسیم ہوتی ہے پس نفع ظاہر ہوگیا لہٰذا مضارب کا اعتاق نفع میں اس کے اپنے حصے میں نافذ ہوگا۔ اور ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی ان کی محض ایک تقسیم اس وقت کرے گا جب قاضی کی یہ رائے ہو۔ اس سے پیشتر نہیں بلکہ غلام بمنزلہ اجناس مختلفہ کے ہیں۔ اسی لئے بغیر بیان ثمن کے غلام کے شراء میں توکیل صحیح نہیں جیسے کہ کپڑے کی شراء میں توکیل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں کے مابین خدمت کے چند غلام ہوں تو ان کے سبب سے کسی ایک پر صدقہ فطر نہیں آئے گا۔ عام روایات میں ایسا ہی ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ مال مضاربت جب ایک جنس ہو اور اس میں راس المال سے زائد ہو تو بعض کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور راس المال سے زائد میں مضارب کا حصہ متعین ہوگا اور جب مال مضاربت دو مختلف جنس ہوں ان میں سے ہر ایک راس المال کی مثل ہو تو ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا پس ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوگی بوجہ ان میں سے ہر ایک کے راس المال کے ساتھ گھرے ہوئے ہونے کے۔

اسی مسئلے کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ رب المال اگر سب غلاموں کو آزاد کر دے تو اس کا اعتاق تمام میں نافذ ہوگا کیونکہ جب ان میں سے کسی میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی تو یہ رب المال پر نافذ ہوگی تو جب اس نے بیک لفظ سب کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہو جائیں گے اور رب المال ان میں مضارب کے حصے کا ضمان (تاوان) ادا کرے گا خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست۔ ضمان تو اس وجہ سے ہوگا کہ اگرچہ مضارب غلاموں میں سے کسی کا مالک نہیں بنا لیکن اس کو تملیک (مالک بننے) کا حق حاصل ہو چکا تھا۔ اور رب المال نے اس کے اس حق کو فاسد کیا لہٰذا ضمان دے گا۔ کشادہ دستی اور تنگ دستی اس مسئلے میں محض اس وجہ سے برابر ہے کہ رب المال نے خود ارتکاب کرکے سب کو آزاد کیا۔ اور اس کا اعتاق سب میں نافذ ہوا لہٰذا وہ مضارب کے مال کو تلف کرنے والا بنا برخلاف ضمان عتق کے کہ اس میں پہلے آزاد کرنے والے کا حصہ آزاد ہوتا ہے پھر وہ آزادی شریک کے حصے تک سرایت کرتی ہے جیسا کہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے۔ اسی لئے اس میں کشادہ دستی اور تنگدستی کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر مضارب مال مضاربت سے ایک غلام خریدنے پھر اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے تو اگر غلام راس المال سے زائد نہیں ہے تو اس کا یہ دعویٰ نسب جائز نہیں۔ اور اگر اس میں زائد ہے تو اس کا دعویٰ جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ دعویٰ نسب آزاد کرنا ہے اور یہ مبنی ہوتا ہے ملکیت پر۔ تو جب غلام میں زائد نہ ہو پھر اس کے بعد اس کی قیمت راس المال سے بڑھ جائے اور غلام میں زائد ظاہر ہو جائے تو اس کا دعویٰ جائز ہو گا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور یہ مثل اس غلام کے ہو گا جو دو شخصوں کے مابین مشترک ہو پھر ان میں سے ایک پر اس کا حصہ بغیر اس کے فعل کے آزاد ہو جائے مثلاً وہ اپنے حصے کا وارث بن جائے۔ اور یہ محض اس وجہ سے ہو گا کہ جب اس نے نسب کا دعویٰ کیا اور فی الحال اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ دعویٰ ملکیت پر موقوف رہے گا۔ اور جب غلام کی قیمت بڑھ گئی تو وہ اس کے ایک حصے کا مالک بن گیا لہٰذا اس کا دعویٰ اس غلام میں نافذ ہو گا جیسے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے مملوک غلام میں نسب کا دعویٰ کرے پھر اس کا مالک بن جائے تو اس کا دعویٰ نافذ ہو گا اس کے برخلاف اگر وہ غلام کو آزاد کر دے پھر اس کی قیمت بڑھ جائے تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہو گا کیونکہ دوسرے کی ملک میں انشائے عتاق موقوف رہتا ہے گا مثل اس صورت کے جب دوسرے کے غلام کو آزاد کرے پھر اس کا مالک بن جائے۔ اور مضارب پر اس میں ضمان نہ آئے گا کیونکہ غلام اس کے فعل کے بغیر آزاد ہوا ہے اس لیے کہ وہ قیمت میں زیادتی کے باعث آزاد ہوا ہے۔ اور مشترک غلام جب کسی شریک پر دوسرے کے فعل کے بغیر آزاد ہو جائے تو دوسرے کو اپنے شریک کو کچھ ضمان نہیں دینا پڑتا۔

اگر ہزار درہم کی قیمت کی ایک باندی خریدی جب کہ راس المال بھی ہزار ہو اور باندی ایک بچہ جنے جس کی قیمت ہزار کے مساوی ہو پھر مضارب اس بچے کے بارے میں (اپنی اولاد ہونے کا) دعویٰ کرے تو نہ تو وہ بچہ اسکا ہو گا اور نہ ہی ماں مضارب کی ام ولد بنے گی کیونکہ ماں و بچے میں سے کسی کی قیمت بھی راس المال سے زائد نہیں ہے کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جواب اس صورت پر محمول ہے جبکہ مضارب کے باندی کو خریدنے سے پیشتر ہی باندی کو حمل ٹھہر چکا ہو۔ اور جب حمل خریدنے کے بعد ٹھہرا ہو تو مسئلہ کا حکم بدل جاتا ہے کیونکہ اس وقت عقر[1] کے سو درہم بطور تاوان دے گا۔ اور رب المال جب وہ سو درہم وصول کرے گا تو وصول کی ہوئی اس رقم کو راس المال میں سے شمار کیا جائے گا جس کی وجہ سے راس المال کم ہو کر نوسو درہم رہ جائے گا۔ اس وقت مضارب کے لیے ماں و بچے دونوں میں ملکیت متعین ہو جائے گی اور اس کا دعویٰ بھی نافذ ہو گا اور نسب بھی ثابت ہو گا۔

---

[1] عقر اس مہر کو کہتے ہیں جو شبہ سے کسی عورت سے جماع کرنے پر اس کو دیا جاتا ہے۔ اور کنواری باندی کا مہر مثل اس کی کل قیمت کا دسواں حصہ ہوتا ہے اسی لیے یہاں سو درہم کا ذکر ہے۔

اور جب نسب ثابت ہو جائے گا تو مضارب کو ماں کی قیمت کے نو سو درہم دینے پڑیں گے تاکہ رب المال اپنا پورا راس المال وصول کرلے پھر مضارب کو پچاس درہم کا تاوان مزید دینا ہوگا اور یہ[1] مال سے بچی ہوئی آخری رقم ہے بس ظاہر ہوا کہ بچہ دونوں (مضارب و رب المال) کے درمیان نفع ہے لہٰذا بچے کا نصف تو مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں وہ رب المال کے لیے سعی کرے گا (یعنی بچہ اپنی آدھی قیمت کے بقدر کما کر رب المال کو دے گا)۔

عیسٰی ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب صحیح ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ایک اور مسئلہ ذکر کیا جس پر عیسٰی ابن ابان رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مضارب جب ہزار کی قیمت کی باندی خریدے اور وہ ہزار کی قیمت کا بچہ جنے پھر مضارب اس بچے کا دعوٰی کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا البتہ مضارب کو عقر دینا ہوگا۔

اگر بچے کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو مضارب سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ بچے کی قیمت میں اضافہ کی وجہ سے اس میں نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب اس (بچے) کے ایک حصے کا مالک (بن گیا) پس بچے کا چوتھائی مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے لیے مضارب کے ذمے کچھ تاوان بھی نہ آئے گا کیونکہ بچہ قیمت میں اضافہ کی بنا پر جس میں مضارب کا کوئی عمل دخل نہیں ہے آزاد ہوا ہے۔ اور غلام (یعنی یہ بچہ) رب المال کو اپنی تین چوتھائی قیمت کما کر ادا کرے گا۔ باندی اپنی حالت پر باقی رہے گی اور جب تک رب المال عقر اور سعایہ (بچہ جو کما کر دے گا) وصول نہ کرلے وہ باندی مضارب کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ باندی میں مضارب کے لیے نفع اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا جب تک رب المال کو اصل مال میں سے کچھ وصول نہ ہو جائے پس مضارب کو ابھی باندی میں کچھ ملکیت حاصل نہ ہوئی اور ملکیت کے بغیر استیلاد (ام ولد بنانا) ثابت نہیں ہوتا۔

اور اگر بچے کی قیمت میں تو اضافہ نہ ہو لیکن ماں کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو اس کی قیمت میں اضافہ کے باعث اس میں نفع ظاہر ہونے کی وجہ سے باندی مضارب کی ام ولد بن جائے گی۔ اور اگرچہ اس میں

---

[1] چونکہ عقر کے ادا شدہ سو درہم کو راس المال میں سے شمار کیا گیا۔ لہٰذا ماں کی قیمت کے نو سو درہم کے ساتھ مل کر رب المال کو اپنے راس المال کے ہزار درہم پورے وصول ہو گئے۔ اب باندی کی قیمت کے سو درہم باقی رہے جو رب المال اور مضارب کے درمیان نصف نصف ہوں گے چونکہ مضارب کو باندی میں ملکیت حاصل ہو گئی ہے لہٰذا مضارب رب المال کو اس کے پچاس درہم ادا کرے گا۔

[2] بچے کا چوتھائی کے آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی قیمت اب دو ہزار ہے جبکہ راس المال ایک ہزار درہم ہے۔ دو ہزار میں سے ایک ہزار راس المال ہوا اور ایک ہزار رب المال اور مضارب کے درمیان نفع ہوا جو کہ پانچ پانچ سو ہے۔ بچے میں مضارب کا حصہ جو کہ پانچ سو کا ہے یعنی ایک چوتھائی وہ آزاد ہوا۔

مضارب کا کوئی دخل نہیں تھالیکن اس کے ذمے ہوگا کہ وہ رب المال کو باندی کی تین چوتھائی قیمت ادا کرے کیونکہ باندی کا ضمان تملک ——— (مالک بننے کا تاوان) ہے۔ اور یہ تاوان جس کے ذمے میں آتا ہو برابر ہے خواہ وہ تنگدست ہو یا کشادہ دست ہو۔ اور یہ بھی برابر ہے کہ تملک اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو یا بطریق حکم ہوا ہو۔ اور بچے میں مضارب سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ جب تک رب المال اپنے راس المال کے کچھ حصے کو وصول نہ کرلے مضارب بچے کے کسی حصے کا مالک نہیں بنتا۔

اور اگر دونوں ہی کی قیمتیں بڑھ جائیں اور ہر ایک کی قیمت دو ہزار ہو جائے تو بچے میں نسب بھی ثابت ہوگا اور باندی بھی مضارب کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ہر ایک میں قیمت کے اضافہ کے باعث نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب کو ہر ایک کے کچھ حصے پر ملکیت حاصل ہوگئی ہے۔ اور مضارب رب المال کو باندی کی پوری قیمت یعنی دو ہزار درہم اور عقر کے سو درہم ادا کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ رب المال نے اپنا راس المال (ہزار درہم) وصول کیا اور نفع کے گیارہ سو درہم بھی وصول کیے۔ اب مضارب کو بھی اختیار ہوگا کہ وہ اتنا ہی نفع یعنی گیارہ سو بچے کے نفع میں سے حاصل کرے جس کے نتیجے میں اتنی مقدار کے برابر بچہ مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا۔ اب بچے کے باقی نو سو درہم دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے یعنی ہر ایک کے ساڑھے چار سو۔ تو جو مضارب کے حصے میں آئے اتنے میں بچے میں (مزید) آزادی آئے گی اور جو رب المال کے حصے میں آئے ان میں بچہ سعی کرے گا۔

عیسٰی ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب غلط ہے صحیح جواب یہ ہے کہ مضارب رب المال کو مال کی تین چوتھائی قیمت اور نصف عقر ادا کرے گا اور بچہ دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے گا کہ اپنے نصف میں تو وہ (بچہ) مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں رب المال کے لیے سعی کرے گا۔

قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ عیسٰی بن ابان نے جو یہ ذکر کیا یہ امام محمد رحمہ اللہ کا اس پہلے مسئلہ میں جواب ہے جس میں کسی کی بھی قیمت میں اضافہ نہ ہوا تھا۔ اور قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ نے جو کہا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا واجب ہوتا ہے کہ جب باندی کی قیمت میں اضافہ نہ ہوا ہو تو مضارب رب المال کو ایک ہزار ایک سو (ایک ہزار باندی کی قیمت کے اور ایک سو عقر کے) ادا کریگا۔ پھر مضارب بچے میں سے سو وصول کریگا اور بچے کے باقی نو سو رب المال اور مضارب کے درمیان باقی رہیں گے۔

ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ جواب جو قیمت میں عدم اضافہ کی صورت میں دیا گیا ہے قیاس ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کو راس المال پورا ادا کرنے کے بعد مال میں باقی کے صرف نصف کا تاوان ادا کرنا ہوتا ہے کیونکہ مال میں باقی رہنے والی رقم (یعنی دوسرا نصف) دونوں کے درمیان نفع ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہیں کہ مضارب کل کا تاوان ادا کرے ——— (اور جو جواب قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں دیا ہے وہ استحسان ہے کیونکہ باندی کی پوری قیمت کا تاوان ادا کرنے میں تکثیر عتق (آزادی) ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آزادی و غلامی اکٹھی ہو جائیں تو آزادی کو غلامی پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے بعض دیگر اصحاب نے کہا کہ یہ دونوں مسئلے اپنے وصف کی بنا پر جدا جدا ہیں کیونکہ قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں آزادی کا سبب بچے کی قیمت میں اضافہ ہے جبکہ دوسرے مسئلہ میں آزادی کا سبب عقر پر قبضہ کرنا ہے۔ تو جب رب المال مضارب کے ساتھ بچے کی آزادی کے سبب (یعنی عقر پر قبضہ کرنے) شریک ہوا تو مضارب کا نفع باندی میں جمع ہو گیا۔ اور جس مسئلہ میں سبب آزادی قیمت میں اضافہ ہے اس میں رب المال کا حصہ باندی کی طرف پھیرا جائیگا (یعنی پورا راس المال باندی کی قیمت میں سے وصول کیا جائیگا کیونکہ مضارب کو اس میں ملکیت حاصل ہو گئی ہے)۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ قیمت میں اضافہ کی صورت میں مقصود تکثیر عتق (آزادی) ہے (کیونکہ پورا راس المال دینے سے پوری باندی آزاد ہو جاتی جبکہ عدم اضافہ کی صورت میں تکثیر عتق ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ دونوں کیلئے زائد بیسواں حصہ (یعنی پچاس درہم جو کہ ہزار کا بیسواں حصہ ہے) ہے اور اتنی مقدار میں تکثیر عتق ظاہر نہیں ہوتی۔

اور فقہاء نے یہ بھی کہا کہ جب مضارب ہزار درہم میں باندی خریدے پھر وہ بچہ جنے جو ہزار کے مساوی ہو پھر اس بچے میں رب المال (اپنی اولاد ہونے کا) دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہوگا اور بچہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ اور مضاربت ٹوٹ جائے گی اور مضارب پر کچھ ضمان نہ ہوگا کیونکہ رب المال کا دعوای اپنی ملکیت پر ہوا ہے لہٰذا نسب ثابت ہوگا۔ اور دعوٰی کی استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوگی جس وقت نہ بچے کی کوئی قیمت تھی اور نہ ماں میں زیادتی پیدا ہوئی تھی لہٰذا رب المال پر نہ تو قیمت واجب ہوگی اور نہ ہی عقر واجب ہوگا کیونکہ اس نے اپنی مملوکہ سے جماع کیا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت میں سے کسی غلام یا باندی کا نکاح کر سکے۔ یہ ابوحنیفہ اور محمدؒ کا قول ہے جبکہ ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے غلام کا نہیں۔ اس مسئلے کو ہم دوسرے مقام پر ذکر کر چکے ہیں۔ ابن رستم نے محمدؒ سے نقل کیا کہ مضارب کو مال مضاربت کی باندی سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت کی کوئی شی اپنے لئے خریدے لہٰذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ اپنے لئے مال مضاربت کی باندی پر عقد کر سکے۔

اور اگر وہ رب المال کی اجازت سے خود نکاح کر لے تو یہ جائز ہے جبکہ مال میں کچھ نفع نہ ہو اور وہ باندی مضاربت سے نکل جائیگی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب مال میں نفع نہیں ہے تو مضارب کی اس میں ملکیت نہ ہوگی بلکہ اس کو صرف حقِ تصرف حاصل ہوگا اور یہ امر نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے جیسے کہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام میں ہوتا ہے۔ باندی کے مضاربت سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ اور عادت رائج ہے کہ جو کسی باندی سے نکاح کر لیتا ہے وہ اس باندی کی حفاظت کرتا ہے اور (گھر سے) باہر نکلنے نہیں دیتا

لہ کیونکہ مضارب جو رقم (سو درہم) عقر میں ادا کرے گا اس کو راس المال میں سے شمار کیا جائے گا۔ اور جب رب المال [illegible] درہم وصول کرلے گا تو راس المال صرف نو سو درہم رہ گیا جو رب المال کو دے جائیں گے۔ اس وقت مضارب کے لئے باندی (ماں) اور بچے دونوں میں نفع ظاہر ہونے کی بنا پر ملکیت متعین ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔ (مترجم)

اور اگر (لوگوں کے) سامنے آنے سے روکتا ہے جب کہ مضاربت کا تقاضا ہے کہ اس کو بیع کے لیے پیش کیا جائے اور مشتری کے سامنے لایا جائے۔ اور نکاح کرنے پر دونوں کا اتفاق کرنا اس کو مضاربت سے نکالنا ہوگا۔ اور اس کی قیمت کا حساب راس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ جب رب المال نے باندی کو مضاربت سے نکالا تو گویا اس نے اتنی مقدار راس المال میں سے واپس لے لی حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے نقل کیا کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کی باندی کا نکاح مضاربت کے غلام سے کر سکے کیونکہ مضارب کا تصرف مختص ہے تجارت کے ساتھ اور نکاح کرانا تجارت نہیں ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کیونکہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے غلام کا نہیں۔

اگر مضارب نے نخلستان یا باغ یا نہری معاملہ (مساقات) پر لی کہ وہ مال میں سے خرچ کرے گا تو رب المال کے ذمے ہیں یہ جائز نہیں اگرچہ رب المال نے اس کو مال دیتے وقت کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے پر عمل کر کیونکہ مضارب کا مساقات پر لینا اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے اور مضارب کے نفس میں منافع عقد مضاربت کے تحت داخل نہیں ہوتے۔ پس یہ ایسے ہوا جیسے کوئی اپنے نفس کو خدمت کے لیے اجرت پر دے۔ اور خرچ کرنے کی شرط کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ وہ معقود علیہ نہیں ہے بلکہ وہ عمل کے تابع ہے جیسے کہ دھاگہ اجارہ خیاط (درزی) میں اور رنگ رنگنے میں۔ اسی طرح اس کے قول کہ اپنی رائے پر عمل کر کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس سے صرف مضاربت میں تفویض رائے حاصل ہوتی ہے اور مضاربت مال میں تصرف کا نام ہے جب کہ یہ خود اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے۔ اور مضارب کے نفس کے منافع کے عوض کا رب المال مستحق نہیں بن سکتا۔

اگر زمین مزارعت پر لے کہ اس میں کاشت کرے گا اور جو پیداوار ہوگی وہ نصف نصف ہوگی پھر مضاربت کے کچھ مال سے بیج خریدا اور اس کی کاشت کی محمد رحمہ اللہ نے فرمایا یہ جائز ہوگا اگر مضارب سے کہا ہو کہ یہ اپنی رائے پر عمل کرے اور اگر یہ نہ کہا ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ رب المال کے مال میں زمین والے کے حق کو واجب کرتا ہے تو وہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ اس نے مال مضاربت میں زمین والے کے ساتھ مشارکت کی۔ اور عقد جب مطلق ہو تو مضارب کو مشارکت کا اختیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو یہ نہ کہا جائے کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور جب رب المال نے یہ کہا تو اس کو یہ اختیار مل جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین بیج اور بیل جب مالک زمین کی جانب سے ہو اور عمل مضارب کے ذمے ہو تو یہ مضاربت میں سے نہ ہوگی بلکہ خاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے پس اس کے نفس کے منافع کا عوض اسی کے لئے ہوگا اور رب المال اس کا مستحق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیل کی شرط مضارب پر کی ہو کیونکہ عقد اس کی منفعت پر واقع ہوا۔ اور بیل تو محض آلہ عمل ہے اور یہاں آلہ ایسی چیز کے تابع ہے

جس پر عقد (مضاربت) واقع نہیں ہوا۔
اگر مضارب نے بغیر بیج کے زمین مزارعت پر دی ہو تو جائز ہے خواہ اس کو کہا گیا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا گیا ہو کیونکہ یہ رب المال کے مال میں شرکت کا موجب نہیں ہے۔ اس نے محض اپنی زمین اجرت پر دی ہے اور اجارہ عقد مضاربت کے تحت داخل ہے واللہ عزوجل اعلم۔

قسم ثالث: وہ تصرفات جنکو مضارب اسوقت کر سکتا ہے جبکہ اسکو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر اگرچہ اس میں تصریح نہ کی گئی ہو۔

پس مضارب مال مضاربت پر دے سکتا ہے اور دوسرے کو مال مضاربت میں شرکت عنان کے ساتھ شریک بنا سکتا ہے اور مال مضاربت کا خلط اپنے مال کے ساتھ کر سکتا ہے۔ یہ تمام امور اس وقت ہیں جبکہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر ایسا نہیں کہا تو اس کو ان میں سے کوئی تصرف بھی کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مضاربت اس وجہ سے کہ مضاربت مثل مضاربت کے ہے اور شئی اپنی مثل کو تابع نہیں بنا سکتی پس مطلق عقد مضاربت سے اسکی مثل کا حصول نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے مطلق عقد سے وکیل کو توکیل کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور رہی شرکت تو اولی یہ ہے کہ مضارب کو عقد مطلق سے اس کا اختیار نہ ہو کیونکہ وہ مضاربت سے عام تر ہے اور شئی جب اپنے مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی تو اپنے ما فوق کو تو بطریق اولی اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ رہا خلط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ رب المال کے مال میں دوسرے کے حق کو واجب کرتا ہے پس رب المال کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

اگر رب المال نے نہ کہا ہو مگر مضارب نے مال مضاربت کسی دوسرے کو مضاربت پر دیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چند صورتیں ہیں۔ یا تو دونوں مضاربتیں صحیح ہوں گی یا دونوں فاسد ہوں گی یا ایک صحیح اور دوسری فاسد ہوگی۔

اگر دونوں مضاربتیں صحیح ہوں تو محض مضارب اول کے مضارب ثانی کو مال دینے سے اول پر مال مضمون نہیں بن جاتا یہاں تک کہ اگر مضارب ثانی کے پاس مال عمل کرنے سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ محض دینے ہی سے مال مضمون ہو جائے گا خواہ دوسرے نے عمل کیا ہو یا نہیں۔ اور جب عمل سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو ضمان دینا پڑے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔
زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے۔

رب المال نے جب مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا نہ کہا ہو تو اس کو کسی دوسرے کو مال دینے کا اختیار نہیں تو جب اس نے دیا تو دینے سے وہ خلاف کرنے والا بنا لہٰذا ضامن ہو گا مثل مودع کے جب وہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھے۔ ہماری دلیل ہے کہ مجرد دینا اس کی جانب سے ودیعت رکھنا ہے اور مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت کو بطور ودیعت رکھائے۔ لہٰذا دینے سے ضمان نہیں آئے گا۔ حسن رحمۃ اللہ نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب اول پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب ثانی مال کے ساتھ عمل کر کے نفع نہ کمالے۔ پس جب اس نے مال کے ساتھ عمل کیا اور نفع کمایا تو نفع کمانے کے وقت ضامن ہو گا۔ اور اگر مال کے ساتھ عمل کیا مگر نفع حاصل نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے پاس سے مال ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ ضمان نہ آئے گا۔ محمد رحمۃ اللہ نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب پر ضمان نہ آئے گا جب تک مضارب ثانی عمل نہ کرے۔ اور جب اس نے عمل کیا تو ضمان آئے گا خواہ مضارب ثانی کو نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ایسے ہی ابن سماعہ اور فضل بن غانم نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے نقل کیا اور یہی محمد رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے ظاہر روایت ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے عمل کیا تو مالک کی اجازت کے بغیر مال میں تصرف کیا۔ پس اس سے ضمان واجب ہو جائے گا خواہ نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (مضارب ثانی) کو مال دینے کی وجہ سے (مضارب اوّل) پر ضمان عائد کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ودیعت رکھانا اور مضارب پر مال دینا ہے اور عمل سے بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب تک مضارب ثانی کو نفع حاصل نہیں ہوا وہ مبضع (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لئے تجارت کرنے والا) کے حکم میں ہے اور مبضع پر عمل سے ضمان نہیں آتا۔ محض (نفع کی) شرط کرنے سے ضمان عائد کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ مجرد قول ہے اور دوسرے کی ملکیت کے بارے میں مجرد قول کے ساتھ ضمان متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ جب مبضع کو نفع حاصل ہو جائے تو اس کے لئے مضارب اوّل ثابت کرنے کی وجہ سے مال میں شرکت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس مضارب اوّل خلاف کرنے والا بنا لہٰذا ضمان دے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ مال مضاربت کو دوسرے مال کے ساتھ خلط کر دے یا اس میں شرکت کا معاملہ کرے۔ اور جب عمل و نفع یا نفس عمل سے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف ہے ضمان واجب ہو گیا تو رب المال کو اختیار ہے۔ چاہے تو مضارب اول سے ضمان لے اور چاہے مضارب ثانی سے ضمان لے۔ ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک مودع جب ودیعت رکھائے تو اس میں ان کے قاعدے کے مطابق تو ظاہر ہے بوجہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کے سبب کے وجود کے اور وہ اس طرح کہ اوّل نے دے کر زیادتی کی اور ثانی نے لے کر زیادتی کی تو صاحبین کے نزدیک مثل مودع کے ہوا جب وہ ودیعت رکھائے۔ جہاں تک مسئلہ ودیعت میں ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قاعدے کا تعلق ہے تو یہ فرق کا محتاج ہے کیونکہ ان کے نزدیک مودع اوّل پر ضمان آتا ہے نہ کہ مودع ثانی پر۔ اور مسئلہ مضاربت میں انہوں نے رب المال کے لئے مضارب ثانی کو ضامن بنانے کا اختیار ثابت کیا کیونکہ مضارب ثانی خود منفعت کے لئے کام کرتا ہے تو وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا پس اس کو ضامن

بنانا جائز ہے جبکہ مودع اپنی منفعت کے لئے نہیں لیتا بلکہ مودَع اول کی منفعت کے لئے لیتا ہے کہ اسکے لئے ودیعت کی حفاظت کرے لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ پھر جب رب المال مضارب اول کو ضامن بنائے تو وہ مضارب ثانی پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع نہیں کر سکتا اور اول و ثانی کے مابین مضاربت صحیح ہو جائے گی اور نفع شرط کے مطابق دونوں کو ملے گا کیونکہ جب ضمان مضارب اول پر ثابت ہو گیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا اور ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے خود اپنا مال ثانی کو مضاربت پر دیا ہے۔ پس نفع اس شرط کے مطابق ہو گا جو کہ انہوں نے کی کیونکہ شرط صحیح ہو گئی۔ اور اگر رب المال مضارب ثانی سے ضمان وصول کرے تو وہ ادا کردہ ضمان کے لئے مضارب اول پر رجوع کرے گا اور ضمان اول پر آجائے گا کیونکہ اوّل ہی نے عقد کر کے اس کو دھوکہ دیا لہٰذا وہ (ثانی) اس کی جانب سے مغرور (دھوکہ دیا ہوا) بنا پس اس کو حق ہو گا کہ وہ اول پر اس ضمان کے لئے رجوع کرے جو اس نے ادا کیا جیسا کہ غاصب کے مودَع میں ہوتا ہے اور یہ درحقیقت ضمان کفالت ہے کیونکہ اول نے ثانی کے لئے التزام کیا تھا کہ مال مقبوض ضمان سے سالم ہو گا۔ اور وہ ضمان سے سالم نہ ہوا۔ رہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شخص نے کوئی شئی غصب کی اور اس کو رہن رکھا پھر وہ شئی مرتہن کے پاس ہلاک ہو گئی اور مالک نے مرتہن کو ضامن بنانے کو اختیار کیا تو مرتہن راہن پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور عقد رہن صحیح نہ ہو گا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ مرہون پر قبضہ صحت رہن کے لئے شرط ہے۔ اور جب مرتہن پر ضمان آیا تو ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہیں ہوا کیونکہ بغیر قبضہ کے رہن صحیح نہیں ہوتا۔ جبکہ مضاربت میں ثانی کو ضامن بنانے سے قبضہ کا بطلان اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے کہ عقد جائز ہے پس اس کے بقاء کے لئے ابتدا کا حکم ہو گا گویا کہ اس نے ادائیگی ضمان کے بعد عقد کی ابتدا کی۔ لہٰذا تضمین (ضمان ڈالنا) قبضے کو اس کے وجود کے بعد باطل کرتا ہے اور یہ امر مضاربت کو باطل نہیں کرتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مضارب رب المال کے ہاتھ مال فروخت کرے تو مضاربت باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا قبضہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر مرتہن رہن کو راہن پر واپس لوٹا دے تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔

ابن سماعہ نے محمد رحمۃ اللہ سے نقل کیا کہ نیچے والے (ثانی) کے لئے نفع پاکیزہ ہو گا اور اوپر والے (اول) کے لئے نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے قول پر قیاس ہے کیونکہ نیچے والے کا استحقاق اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کے عمل میں کوئی اندیشہ نہیں ہے لہٰذا اس کے لئے نفع پاکیزہ (طیب) ہو گا مگر اوپر والا تو اس کا استحقاق راس المال کی بناء پر ہوتا ہے اور راس المال میں اس کی ملکیت ضمان کے سبب سے آتی ہے پس ایک نوع کے خبث سے یہ خالی نہ ہو گا لہٰذا اس کے لئے نفع پاکیزہ نہ ہو گا۔

اور اگر دونوں مضاربتیں فاسد ہوں تو ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مضارب اول مال مضاربت میں اجیر ہے اور ثانی مضارب اول کا اجیر ہو گا تو یہ مثل اس شخص کے ہوا جسے دوسرے کو اجرت پر رکھا کہ اس کے مال میں عمل کرے اور اجیر نے ایک اور شخص کو اجرت پر رکھ لیا۔

اور اگر ایک مضاربت صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اگر پہلی صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اس طرح کسی پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ مضارب ثانی نے مال میں عمل کیا ہو کیونکہ مضارب ثانی اول کا اجیر ہے اور اجیر کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا پس اس کے لئے راس المال میں شرکت ثابت نہیں ہوئی۔ لہٰذا اول پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور ثانی پر بھی نہیں آئے گا کیونکہ اجیر پر ضمان نہیں آتا۔ اور اس کے لئے مضارب اول کے ذمے اپنے عمل کی اجرت مثلی ہوگی اور مضارب اول کے لئے نفع میں شرط کے مطابق حصہ ہوگا کیونکہ مضاربت صحیح ہوئی ہے۔ اور اگر پہلی فاسد ہو اور دوسری صحیح ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اول مالِ مضاربت میں اجیر ہے لہٰذا نفع میں اس کا کوئی حق نہیں پس اس کی شرط نافذ نہیں ہوئی لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ضمان محض اثبات شرکت سے ہوتا ہے اور تمام نفع ربّ المال کا ہوگا کیونکہ یہ وہ نفع ہے جو مضاربت فاسدہ میں حاصل ہوا ہے۔ اور مضارب اول کو اجرت مثلی ملے گی کیونکہ ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گویا کہ اس نے خود عمل کیا۔ اور ثانی کے لئے اول کے ذمے وہ نفع ہوگا جس کی شرط کی گئی کیونکہ ثانی نے مضاربت صحیحہ میں عمل کیا ہے اور اول نے اس کے لئے ایک حصے کا ذکر کیا ہے پس اس حصے میں ثانی کا استحقاق ہے لہٰذا اول اس کا ضامن ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ ربّ المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو۔ اور اگر ربّ المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ مال مضاربت کسی دوسرے کو مضاربت پر دیدے کیونکہ ربّ المال نے مضارب کو رائے تفویض کی اور مضارب کی رائے ہوئی کہ وہ مضاربت پر مال دے پس اس کو اس کا حق ہوگا۔ پھر جب ثانی عمل کر کے نفع حاصل کرلے تو وہ نفع کیسے تقسیم ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ جملہ کلام اس میں یہ ہے کہ ربّ المال نے یا تو نفع میں اطلاق کیا ہوگا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی ہوگی مثلاً یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے مابین نصف نصف ہوگا یا یوں کہا کہ اللہ جو نفع ہمیں کھلائیں (ما اطعم اللہ تعالےٰ عزوجل من ربح) وہ ہمارے مابین نصف نصف ہوگا۔ یا ربّ المال نے نفع کی اضافت مضارب کی طرف کی مثلاً اس طرح کہا کہ اللہ تعالیٰ تجھے جو نفع عطا فرمائیں یا اللہ عزوجل تجھے جو نفع کھلائیں یا کہا کہ اس شرط پر نفع تجھے حاصل ہو یا جس نفع کو تو پہنچے۔

تو اگر ربّ المال نے نفع کو مطلق ذکر کیا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی پھر مضارب اول نے مال دوسرے کو مضاربت پر تہائی میں دیدیا اور ثانی کو نفع حاصل ہوا تو کل نفع کا تہائی ثانی کا ہوگا کیونکہ اول کا ثانی کے لئے شرط کرنا صحیح ہوا کیونکہ وہ نصف نفع کا مالک ہے اور کل نفع کا تہائی اس حصے کا جزو ہے جس کا مضارب اول مستحق ہے۔ لہٰذا ثانی کے حق میں اس کی شرط جائز ہے پس کل نفع کا نصف ربّ المال کا ہوگا کیونکہ مضارب اول کو ربّ المال کے حصے میں سے کچھ کی ملکیت حاصل نہیں لہٰذا اس کی شرط خود اس کے حصے کی طرف پھرے گی ربّ المال کے حصے کی طرف نہیں پس ربّ المال کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہا جو کہ نصف ہے اور نفع کا چھٹا حصہ مضارب اول

کا ہوگا کیونکہ یہ اس نے ثانی کے لئے نہیں کیا پس یہ اس کے لئے عقد اول میں سے باقی بچا۔ اور مضارب اول کے لئے یہ نفع پاکیزہ ہوگا کیونکہ مضارب ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گویا کہ اس (اول) نے خود عمل کیا بمثل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا۔ پھر اس اجیر نے ایک اور شخص کو سلائی کے لئے نصف درہم کی اجرت پر رکھا تو پہلے اجیر کے لئے زائد پاکیزہ ہوگا کیونکہ اس کے اجیر کا عمل خود اس کے لئے واقع ہوا تو گویا اس نے خود عمل کیا پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مضارب ثانی کو مضاربت پر نصف نفع کی شرط کے ساتھ دیا تو نصف نفع مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف رب المال کا ہوگا اور مضارب اول کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس نے تمام اس نفع کو جس کا وہ مستحق تھا یعنی نصف مضارب ثانی کے لئے کر دیا۔ اور اس کا ایسے کرنا صحیح ہے کیونکہ عقد اول کی بنا پر نصف کا وہ مالک ہے اور نصف کا رب المال۔ اور یہ بمثل اس شخص کے ہوا جس کے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے آگے پھر ایک درہم کے عوض کسی اور کو اس سلائی کے لئے اجرت پر رکھا۔

اگر مضارب ثانی کے ساتھ دو تہائی پر مضاربت کا معاملہ کیا تو نصف نفع رب المال کا ہوگا اور نصف مضارب ثانی کا اور مضارب ثانی اول پر نفع کے اس چھٹے حصے کے لئے رجوع کرے گا جس کی اول نے اس کے لئے شرط کی۔ کیونکہ زائد کی شرط جب رب المال کے حق میں اس کے نصف نفع سے کم پر راضی نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہیں ہوئی مگر اول و ثانی کے مابین تو صحیح ہوئی ہے کیونکہ مضارب اول نے زائد کا ذکر کرکے ثانی کو دھوکہ دیا۔ اور عقود میں دھوکہ دینا وجوب ضمان کے اسباب میں سے ہے۔ اور یہ ضمان درحقیقت ضمان کفالت ہے جو یہ ہے کہ مضارب اول نے ثانی کے لئے اس مقدار کی سلامتی کا التزام کیا ہے اور وہ مقدار اس کے لئے سالم نہیں رہی لہٰذا ضمان دے گا۔ اور یہ بمثل اس شخص کے ہوا جس نے کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض دوسرے کو اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے کسی اور کو اس سلائی کے لئے ڈیڑھ درہم کے عوض میں اجرت پر رکھا تو اجیر اول زائد اجرت کا ضامن ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر رب المال نے اضافت مضارب کی طرف کی اور مضارب اول نے کسی دوسرے کے ساتھ تہائی یا نصف یا دو تہائی پر مضاربت کی تو پورا وہ نفع جس کی شرط مضارب ثانی کے لئے کی وہ اس کے لئے سالم ہوگا اور جس حصے کی مضارب اول کے لئے شرط کی وہ اس کے اور رب المال کے مابین نصف نصف ہوگا پہلی صورت کے برخلاف۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں رب المال نے اپنے لئے نصف اس نفع کی شرط کی جو اللہ تعالیٰ مضارب کو عطا کرے یا نصف اس نفع کا جو مضارب کو حاصل ہوگا۔ تو جب مضارب اول نے مضارب ثانی کے ساتھ تہائی پر مضاربت کی تو جو اللہ عزوجل نے مضارب کو عطا فرمایا وہ دو تہائی ہے لہٰذا تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور دو تہائی رب المال اور مضارب اول کے مابین نصف نصف ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے

تہائی ہوگا۔

اور اگر نصف پر مضاربت کی تو اللہ تعالیٰ نے مضارب اول کو جو عطا کیا وہ نصف ہے لہٰذا نصف مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف مضارب اول اور رب المال کے مابین آدھا آدھا ہوگا اور اگر دو تہائی پر مضاربت کی تو وہ نفع جو اللہ تعالیٰ نے مضارب ثانی کو عطا کیا وہ تہائی ہے پس دو تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور ایک تہائی مضارب اول اور رب المال کے مابین ہوگا کہ ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا۔

پہلی صورت میں رب المال نے اپنے لئے اللہ تعالیٰ جو کل نفع عطا فرمائیں اس کے نصف کی شرط کی یا کلی نفع کے نصف کی شرط کی اور یہ کل نفع کی طرف پھرے گا۔

اسی طرح مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ خلط کر دے کیونکہ رب المال نے اس کو رائے تفویض کی اور اس کی رائے خلط کرنے کی ہوئی ہے۔ اور جب نفع ہوگا تو وہ دونوں مالوں پر منقسم ہوگا پس اس کے مال کا نفع خاص اس کے لئے ہوگا اور مال مضاربت کا نفع دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا۔

جو وجہ ہم نے بیان کی اس کی بنا پر اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اور نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرط صحیح ہے۔ اور جب نفع دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا تو مال مضاربت ہوگا اور مضارب کے حصے کا نفع ہوگا پس رب المال اس میں سے اپنا راس المال وصول کرے گا اور زائد مضارب اور رب المال کا شرط کے مطابق ہوگا۔

وہ تصرفات جن کو کرنے کا مضارب کو سرے سے اختیار نہیں

ان میں داخل ہے ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کرنے سے ملکیت نہیں آتی اور ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کے بعد ان کی بیع جائز نہیں۔

قسم اول مثلاً مردار، خون، خمر، خنزیر، ام ولد، مکاتب اور مدبر کی خرید کیونکہ مضاربت متضمن ہوتی ہے اس تصرف کی اجازت کو جس سے نفع حاصل ہوتا ہے اور نفع صرف خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے تو وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس میں نفع حاصل نہیں ہوتا اور وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس کی بیع نہیں جا سکتی اس میں بھی نفع حاصل نہیں ہوتا لہٰذا ان اشیاء کی خرید اجازت میں داخل نہ ہوگی۔ تو اگر ان اشیاء میں سے کوئی شئی خریدی تو مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنے گا مضاربت کے لئے نہیں اور اگر اس کے عوض میں مال مضاربت میں سے کچھ ادا کیا تو ضمان دے گا۔

اگر اشیائے مذکورہ میں سے سوائے مردار اور خون کے کسی شئی کے عوض میں کپڑا یا غلام یا کوئی سامان خریدا تو یہ مضاربت میں ہوگی کیونکہ یہاں مبیع وہ شئی ہے جس پر قبضہ سے ملکیت

جاتی ہے اور جس کی بیع جائز ہے۔ پس یہ شراء فاسد ہے اور عقد مضاربت سے خریدنے کی جو اجازت حاصل ہوتی ہے وہ صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہوتی ہے اور جب ثمن مردار یا خون ہو تو اس کے عوض میں جو خریدا وہ مضاربت میں داخل نہیں ہو گا کیونکہ مردار اور خون میں قبضے سے سرے سے ملکیت نہیں آتی۔

قسم ثانی مثلاً رب المال کے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا تو یہ مضاربت میں داخل نہ ہو گا بلکہ مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنتا ہے کیونکہ اگر اس کی خرید مضاربت میں ہو تو وہ رب المال پر آزاد ہو جائے گا لہٰذا اس کے بعد اسکی بیع نہ کر سکے گا اور جو اجازت سے مقصود ہے وہ حاصل نہ ہو گا پس یہ اجازت میں داخل نہ ہو گا۔

اور اگر مضارب نے اپنا ذی رحم محرم خریدا ہو تو اگر مال میں نفع نہ آیا تو خرید مضاربت میں ہو گی کیونکہ مضارب کی اس غلام میں کچھ ملکیت نہیں لہٰذا اس کی بیع کر سکتا ہے اور یوں مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگر مال میں نفع آچکا ہو تو خرید مضاربت میں نہ ہو گی کیونکہ جب مضاربت میں نفع ہے تو مضارب نفع میں اپنے حصے کے بقدر غلام کا مالک ہو گا اور اتنی مقدار اس پر آزاد ہو جائے گی لہٰذا اس کو نہ بیچ سکے گا۔ اور نہ ہی وہ باقی کو بیچ سکے گا کیونکہ اس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہے (یعنی وہ معتق بعض ہے)۔ اور جس کی مضارب بیع نہ کر سکے وہ شی بوجہ مذکورہ مضاربت کے لئے نہیں ہوتی۔

جہاں تک مضاربت مقیدہ کا تعلق ہے تو وہ تمام اوصاف میں مثل مضاربت مطلقہ کے ہے تو سوائے قید کے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ قید جب مفید ہو تو اس کو ثابت رکھا جاتا ہے کیونکہ شروط میں اصل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔ اور قید جب مفید ہو تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا بوجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ المسلمون عند شروطهم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں) لہٰذا عقد قید مذکورہ کے ساتھ مقید ہو گا اور اس کے ماوراء مطلق رہے گا یہ اس قاعدے پر ہے جو مطلق میں معلوم ہو چکا کہ جب مطلق کسی قید مذکور کے ساتھ مقید ہوتا ہے تو اس کے ماوراء وہ مطلق پر باقی رہتا ہے۔ مثل عام کے کہ جب اس سے بعض کی تخصیص کی جائے تو وہ اس بعض کے ماوراء عام باقی رہتا ہے۔ اور قید جب مفید نہ ہو تو اس کا اثبات نہیں کیا جاتا بلکہ وہ مطلق ہی باقی رہتا ہے کیونکہ جو امر بے فائدہ ہو وہ لغو اور کالعدم ہوتا ہے

جب ہم یہ بات جان چکے تو ہم کہتے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ کوفہ میں کام کرے گا تو مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کوفے سے باہر کام کرے کیونکہ اس کا قول علی ان (یعنی اس شرط پر) الفاظ شرط میں سے ہے اور یہ شرط مفید ہے کیونکہ سستا اور مہنگا ہونے میں مقامات مختلف ہوتے ہیں۔ اسی طرح سفر میں خطرہ ہوتا ہے پس اس قید کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں حقیقت فقہ یہ ہے کہ (کسی بھی جگہ تجارت کی) اجازت (عقد مضاربت سے پہلے) معدوم تھی۔ اور اس (اجازت) کا وجود محض عقد سے ہوا لہٰذا عقد جس مقام (تجارت) کو شامل ہے اس کا ماوراء اصل عدم پر باقی رہے گا۔

اگر مضارب مال لے کر کوفہ سے نکلا تو اگر اس نے اس مال سے کچھ خرید و فروخت کی تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ایسے طور پر تصرف کیا ہے جس کی اجازت نہ تھی۔ پس اس میں وہ خلاف کرنے والا ہوا لہٰذا ضمان دے گا۔ اور خریدی ہوئی شی اس کے اپنے لیے ہوگی اور اس پر نفع و نقصان اس کا ہوگا لیکن ابو حنیفہ و محمد رحمہا اللہ کے نزدیک یہ نفع اس کے لیے پاکیزہ نہ ہوگا البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر مضارب نے اس مال سے کچھ نہ خریدا یہاں تک کہ مال کو کوفہ واپس لے آیا تو ضمان سے بری ہو جائے گا اور مال مضاربت میں اپنی حالت پر لوٹ آئے۔ اور اگر مضارب مال کوفہ واپس نہیں لایا کہ تصرف سے پیشتر مال ہلاک ہو گیا تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب اس نے تصرف نہیں کیا تو مخالفت ثابت نہیں ہوئی لہٰذا ضمان نہ دے گا۔

اگر بعض مال مضاربت سے خرید کی اور بعض کو واپس لوٹا دیا تو جو اس نے خریدا وہ اس کا ہوگا اور جو واپس لوٹا لایا وہ مضاربت پر لوٹ گیا کیونکہ مخالفت خریدی ہوئی مقدار میں ثابت ہوئی اور لوٹائی ہوئی مقدار میں مخالفت زائل ہو گئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو مال دیا اس شرط پر کہ وہ کوفہ کی منڈی میں کام کرے گا پھر مضارب نے منڈی کے باہر کام کیا تو یہ جائز ہے اور کام مضاربت میں سے ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب پر شرط لگائی ہے معین مکان میں کام کرنے کی پس اس کے علاوہ مکان میں کام کرنا جائز نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب معین شہر میں کام کرنے کی شرط کی ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ کوفہ کی منڈی کی قید مفید نہیں ہے کیونکہ ایک شہر بمنزلہ زمین کے ایک ٹکڑہ کے ہوتا ہے لہٰذا اس شرط کے ساتھ معلق کرنا بے فائدہ ہے پس شرط لغو ہوگی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ کوفہ کی منڈی میں کام کر یا یہ کہا ہو کر تو اس کے ساتھ صرف کوفہ کی منڈی میں کام کر پھر مضارب نے کوفہ کی منڈی کے باہر کہیں کام کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ رب المال کا قول کہ تو صرف کوفہ کی منڈی میں کام کر مضارب کے لیے پابندی ہے لہٰذا پابندی کے بعد مضارب کا تصرف جائز نہیں جب کہ پہلی صورت میں اس پر پابندی نہیں لگائی گئی بلکہ اس پر شرط کی گئی ہے کہ اس کا کام منڈی میں ہے اور یہ شرط بے فائدہ ہے پس لغو ہوئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا خذ ھذا المال تعمل بہ فی الکوفۃ (تو یہ مال لے کر تو کوفہ میں اس کے ساتھ عمل کرے) تو مضارب کے لیے جائز نہیں کہ کوفہ کے باہر کہیں کام کرے کیونکہ کلمہ فی ظرف ہے۔ تو رب المال نے کوفہ کو ظرف بنا لیا ہے اس تصرف کا جس کی اس نے مضارب کو کوفہ میں کرنے کی اجازت دی اگر تصرف غیر کوفہ میں جائز ہو تو کوفہ مضارب کے تصرف کے لئے ظرف نہ بنا

اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال نے کہا ہو فاعمل بہ فی الکوفۃ (پس اس کے ساتھ کوفہ میں کام کر) بوجہ مذکورہ۔ اور اس وجہ سے کہ حرف فا حروف تعلیق میں سے ہے لہٰذا وہ اپنے ماقبل کا اپنے مابعد سے تعلق کا موجب ہے۔ اور تعلق محض اس وقت ہوگا جب تصرف

غیر کوفہ میں جائز نہ ہو۔

اسی طرح اگر کہا خذ ھذا المال بالتصرف بالکوفۃ یہ مال لے لے، کوفہ میں تصرف کیلئے کا کلمہ بھی یہی حکم ہے (اس پر تصرف کر) کیونکہ با رحرف الصاق ہے اور صفت کے موصوف کے ساتھ التصاق کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ غیر کوفہ میں تصرف کے جواز کے مانع ہے۔

اگر رب المال نے کہا خذ ھذا المال مضاربۃ واعمل بہ فی الکوفۃ (یہ مال مضاربت پر لے لے اور اس کے ساتھ کوفہ میں کام کر) تو مضارب کو اختیار ہے کہ کوفہ میں اور جہاں اس کی رائے ہو کام کرے کیونکہ رب المال کا قول (خذ ھذا المال مضاربۃ (یہ مال مضاربت پر لے لے) مضارب کے لیے تصرف مطلق کی اجازت ہے اور اس کا قول (اعمل بہ فی الکوفۃ (اور اس کے ساتھ کوفہ میں عمل کر) مضارب کے لیے کوفہ میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا مضارب کو اختیار ہوگا کہ جس جگہ چاہے کام کرے مثل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کہا کہ تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد کر دے پھر اس سے کہا کہ تو میرے صحیح سالم غلام کو آزاد کر تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے اور توکیل مفید نہیں ہوگی صحیح سالم کو آزاد کرنے کے ساتھ ایسے ہی یہ مسئلہ ہے کیونکہ مضاربت شراء و بیع میں توکیل ہے۔

اگر رب المال نے کہا یہ مال ایک سال کے لیے مضاربت پر لے لے تو ہمارے نزدیک مضاربت جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مضاربت فاسد ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب رب المال نے مضاربت کی وقت سے ساتھ توقیت کی تو احتمال ہے کہ اس وقت میں مضاربت کا کام نہ ہو سکے لہٰذا عقد بے فائدہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مضاربت توکیل ہے اور توکیل میں کسی وقت کے ساتھ علاوہ دوسرے وقت کے تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مضاربت کی توقیت جائز نہیں۔ اور ان کا قول وکالت پر قیاس ہے کہ وہ وقت کے ساتھ مختص نہیں ہوتی۔ کیونکہ انہوں نے کہا کہ اگر آج کے دن اپنے غلام کی بیع کے لیے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس نے اگلے دن بیچا تو جائز ہے مثل وکالت مطلقہ کے جو قول طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے وکیل کے بارے میں کہا ہے کہ جب اس سے کہا جائے کہ اس کو آج بیچ دے اور کل نہ بیچو تو ایسا کہنا جائز ہے اور وکیل کو اگلے دن اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہا ہو کہ اس شرط پر کہ تو اس کو آج بیچے گا نہ کہ کل۔ اگر کہا خذ ھذا المال مضاربۃ بالنصف فی الطعام (یہ مال مضاربت کے لیے نصف نفع پر گندم میں لے لے) تو یہ سب کلمات برابر ہیں یا کہا فاشتر بہ الطعام (پس تو اس سے گندم خرید) یا کہا تشتری بہ الطعام (تو اس سے گندم خریدے گا) یا کہا خذ ھذا المال مضاربۃ بالنصف فی الطعام (یہ مال مضاربت کے لیے نصف نفع پر گندم میں لے لے) تو یہ سب کلمات برابر ہیں اور بالاجماع اس کو گندم کے علاوہ کچھ اور خریدنے کا اختیار نہ ہوگا مذکورہ وجہ کی بناء پر کہ علی ان کے الفاظ شرط کے لیے ہیں اور کلام میں جو شرط مذکور ہو اس میں فائدہ اس کے اعتبار کرنے کا ہے۔ اور حرف فا اپنے ماقبل کی اپنے مابعد کے ساتھ تعلیق کیلئے ہوتا ہے۔ اور اس کا قول

نشتري به الطعام (تو اس سے گندم خریدے) اجازت دیے گئے تصرف کی سے ہے۔ اور رہا اس کا قول فی الطعام (گندم) میں تو کلمہ فی ظرف کے لیے ہے اور جب یہ ایسی شی پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ شرط کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ اور یہ سب کلام شرط مذکور کے ساتھ تقیید کا تقاضا کرتے ہیں جو کہ مفید شرط ہے کیونکہ تجارت کی بعض انواع مقصود کے زیادہ قریب ہوتی ہیں بنسبت بعض دیگر انواع کے اسی طرح لوگوں میں بھی اس میں فرق ہوتا ہے۔ کبھی ایک شخص کو خاص نوع کی تجارت کا زیادہ علم ہوتا ہے جب کہ دوسرے کو اس کا علم نہیں ہوتا لہٰذا شرط مفید ہے اور مضاربت اس کے ساتھ متقید ہوگی۔ اور مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ غیر طعام خریدے اور طعام گندم اور اس کے آٹے کو کہتے ہیں کیونکہ طعام سے ہر کھایا جانے والا غلہ مراد نہیں بلکہ ایک ہے علاوہ دوسرے کے۔ اور غلہ کا اختلاف شہروں میں اختلاف عادت کی بناء پر ہوتا ہے۔ پس اسم طعام ان کے عرف میں صرف گندم اور اس کے آٹے پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی اور جنس کا ذکر کیا مثلاً کہا "یہ مال نصف نفع میں مضاربت پر لے لے اس شرط کے ساتھ کہ تو اس سے آٹا یا روٹی یا گندم وغیرہ خریدے گا تو مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس کے علاوہ کوئی جنس خریدے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ وہ وہ جنس اس شہر میں یا کسی دوسرے شہر میں خریدے اور یہ کہ مال بضاعت پر دے اور یہ کہ اس میں دیگر وہ تمام کام کرے جو مضاربت مطلقہ میں مضارب کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ مطلق کو جب کسی شی کے ساتھ مقید کیا جائے تو وہ اس شی کے ماوراء اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمہ اللہ سے شخص کے بارے میں سنا جس نے دوسرے کو مضاربت پر مال دیا اور کہا اگر تو نے اس سے گندم خریدی تو نفع میں سے نصف تیرا اور نصف میرا ہوگا اور اگر تو نے اس سے آٹا خریدا تو تہائی تیرا ہوگا اور دو تہائی میرا ہوگا تو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جائز ہے اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ رب المال نے اس کے لیے جتنا نفع ذکر کیا ہے اس کے مطابق جونسی شی چاہے خریدے کیونکہ رب المال نے اس کو دو مختلف کاموں کے درمیان اختیار دیا ہے پس جائز ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ درزی کو رومی اور فارسی سلائی کے درمیان اختیار دیا گیا ہو۔

اگر مضارب کو اس شرط کے ساتھ مال دیا کہ اگر اس شہر میں کام کیا تو تہائی نفع ملے گا اور اگر سفر کیا تو نصف نفع ملے گا تو جائز ہے اور نفع دونوں کو شرط کے مطابق ملے گا اگر مضارب نے اس شہر میں کام کیا تو اس کو تہائی ملے گا اور اگر سفر کیا تو اس کو نفع کا نصف ملے گا۔ اور اگر اس شہر میں خرید اور بیع سفر میں کی اور سفر میں خرید اور اس شہر میں بیع کی تو محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس مسئلے میں مضاربت کا دارومدار خرید پر ہوگا پس اگر اس شہر میں خریدا تو اس سامان میں جو نفع ہوا وہ شہر کی شرط کے مطابق ہوگا خواہ اس کی بیع اس شہر میں کی ہو یا کسی دوسری جگہ کی ہو کیونکہ مضارب کا نفع

ہیں استحقاق محض عمل سے ہوتا ہے اور عمل خرید سے پایا جاتا ہے۔ تو جب اس نے اس شہر میں خریدا تو دو عملوں میں سے ایک متعین ہو گیا لہٰذا وہ سفر کرنے سے متغیر نہیں ہو گا۔ اور اگر کچھ مال کے ساتھ سفر میں کام کیا اور کچھ کے ساتھ حضر میں تو بہر حال کا نفع شرط کے مطابق ہو گا۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا اس شرط پر کہ تو فلاں سے خریدے اور فلاں کے ہاتھ بیچے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور مضاربت اس فلاں کے ساتھ خاص ہو گی مضارب کسی دوسرے سے بیع و شرار نہیں کر سکتا۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مضاربت فاسد ہے کیونکہ شخص کی تعیین میں تصرف سے مقصود یعنی نفع کے حصول کے طریقے میں تنگی کرنا ہے اور مقتضائے عقد کو بدلنا ہے کیونکہ مقتضائے عقد یہ ہے کہ جس کے ساتھ چاہے تصرف کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لوگوں کے بھروسہ اور امانت میں اختلاف کی بنا پر یہ شرط مفید ہے کیونکہ بعض لوگوں سے خرید کبھی ان کے بیع میں سہل ہونے کی بنا پر زیادہ نفع بخش ہوتی ہے اور کبھی مال میں زیادہ با اعتماد ہوتی ہے لہٰذا یہ تقیید مفید ہے مثل تقیید کرنے ایک نوع کے ساتھ علاوہ دوسری نوع کے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تعیین مقتضائے عقد کو بدل دیتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تو عقد کا ارتکاب کرنا ہے اس حالت میں کہ وہ ابتدا ہی سے مفید ہو اور یہ قید مفید ہے پس اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔

اگر رب المال نے کہا "اور اس شرط کے ساتھ کہ تو اہل کوفہ کے ساتھ بیع و شرار کرے" پھر مضارب نے شرار و بیع کچھ لوگوں کے ساتھ کوفہ میں کی جو کہ وہاں کے رہنے والے نہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط صرف ترک سفر کا فائدہ دیتی ہے گویا کہ رب المال نے یہ کہا تھا "اس شرط کے ساتھ تو کوفہ میں موجود لوگوں سے خریدے گا۔"

اسی طرح رب المال نے صرف میں مضارب پر مال دیتے ہوئے شرط عائد کی کہ مضارب صرافوں سے خرید و فروخت کرے گا تو مضارب کو اختیار ہو گا کہ وہ غیر صرافوں سے چاہے صرف میں خریدے کیونکہ صرافوں کی قید کا فائدہ صرف شہر یا نوع کی تخصیص میں ہے تو جب یہ صراف یا غیر صراف سے حاصل ہو تو برابر ہے۔

مضاربت پر مال دیا پھر بعد میں اس سے کہا اس سے یہ بز (کتان یا روئی کا کپڑا) خرید اور بیچ۔ تو اس کو بز اور غیر بز خریدنے کا اختیار ہو گا کیونکہ اس نے مطلق شرار کی اجازت دی پھر بعد میں اس کو بز خریدنے کا امر کیا تو مضارب کو اختیار ہو گا جو چاہے خریدے۔ اور یہ مثل رب المال کے اس قول کے ہو گا کہ یہ مال مضاربت پر لے لے اور اس سے کوفہ میں کام کر البتہ اتنا فرق ہے کہ وہاں قید مقارن ہے اور یہاں متراخی (کچھ دیر کے بعد) ہے۔ اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ محمول ہے اس صورت پر جب رب المال نے مضارب کے خریدنے کے بعد منع کیا ہو۔ وہ تقیید جو عقد مطلق پر طاری ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ خرید سے پیشتر ہو تو وہ عمل کرے گی اور اگر خریدنے کے بعد ہو تو وہ عمل نہیں کرے گی یہاں تک کہ اس کو کسی نقدی کے عوض فروخت کر دیا جائے کہ اس وقت تقیید عمل کرے گی اور اب جائز نہ ہو گا کہ مضارب سوائے اس شی کے جو رب المال نے کہی

ہے کہی اور شی خریدے۔

مضاربت پر مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ بیع وشرار نقد کرے گا تو مضارب کو صرف نقد بیع وشراء کرنے کا اختیار ہو گا کیونکہ یہ قید لگانا مفید ہے لہٰذا مضاربت قید مذکورہ کے ساتھ مقید ہو جائے گی اگر مضارب سے کہا کہ ادھار بیع کر نقد نہ کر اور مضارب نے نقد بیع کی تو جائز ہے کیونکہ نقد میں ادھار کی بنسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے لہٰذا یہ تقیید مفید نہیں ہے پس قید ثابت نہ ہو گی۔ اور یہ ایسے ہوا گویا مؤکل نے وکیل کو کہا کہ دس میں بیچ اور اس نے اس سے زائد میں بیچ دیا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

رب المال کے عمل سے متعلق احکام: کہ کون سے عمل وہ کر سکتا ہے اور کون سے نہیں

ہمارے اصحاب نے کہا کہ جب رب المال مال مضاربت کو اس کی قیمت مثلی یا اس سے زائد قیمت پر بیچے تو اس کی بیع جائز ہے اور جب وہ اس کی قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہیں الا یہ کہ مضارب اس کی اجازت دے دے خواہ اتنی کمی کے ساتھ بیچا ہو جو لوگ نہیں کرتے یا کر لیتے ہوں کیونکہ رب المال کی بیع کا جواز مضارب کی اعانت کے طور پر ہے اور اعانت قیمت میں کمی کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو خود ہلاک کرنا ہے لہٰذا یہ روا نہیں ہو گا خواہ نقصان قلیل ہو یا کثیر۔ اسی بناء پر اگر مضارب دو ہوں اور ان میں سے ایک رب المال کی اجازت سے بیع کرے تو وہ صرف قیمت مثلی یا زائد قیمت پر فروخت کر سکتا ہے الا یہ کہ دوسرا مضارب اجازت دے دے کیونکہ ایک مضارب نفس عقد کی وجہ سے تنہا تصرف نہیں کر سکتا بلکہ رب المال کی اجازت سے کر سکتا ہے اور رب المال کی خود ایسا تصرف کرنے کا اختیار نہیں جس میں نقصان ہو لہٰذا اس کو اس کا حکم دینے کا بھی اختیار نہیں۔

مضارب نے مال مضاربت سے کوئی سامان خریدا اور اس میں نفع ظاہر ہوا ہو یا نہیں اور رب المال اس کی بیع کا ارادہ کرے اور مضارب منع کرے اور چاہے کہ جب تک نفع نہ ملے اس کو روکے رکھے تو مضارب کو اس کی بیع پر مجبور کیا جائے گا سوائے اس کے کہ مضارب رب المال کو اس کا راس المال واپس کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے حق کی بناء پر جو ثبوت و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی نفع مالک کو اس کی ملکیت میں اس کے ارادے کی تنفیذ سے روکنے کا کوئی رستہ نہیں ہے البتہ مضارب سے کہا جائے گا کہ اگر تو روکنا چاہتا ہے تو رب المال کو اس کا مال لوٹا دے۔ اور اگر اس میں نفع ہو تو اس سے کہا جائے گا کہ رب المال کو اس کا راس المال اور نفع میں اس کا حصہ دے دے اور سامان تیرے لیے سالم رہے گا۔

ایک شخص نے اپنے بیٹے کے لیے کام کرنے کی غرض سے مضاربت پر مال لیا تو اگر بیٹا چھوٹا ہو کہ بیع کی سمجھ نہ رکھتا ہو تو مضاربت باپ کے لیے ہو گی اور بیٹے کو نفع میں سے کچھ نہ ملے گا کیونکہ مضاربت میں نفع کا استحقاق یا تو مال کی وجہ سے ہوتا یا عمل کی وجہ سے اور بیٹے کا انمیں سے کچھ بھی نہیں اور اگر بیٹا عمل پر قادر ہو تو مضاربت بیٹے کیلیے ہو گی اور نفع بیٹے کا ہو گا اگر اس نے عمل کیا۔ اور اگر باپ نے بیٹے کے حکم سے عمل کیا تو یہ باپ کی جانب سے تطوع ہو گا اور اگر باپ نے بغیر حکم کے عمل کیا تو وہ بمنزلہ غاصب کے ہو گا کیونکہ باپ کو بیٹے کی اجازت کے بغیر مال

میں عمل کرنے کا اختیار نہیں پس باپ مثل اجنبی کے ہوگا۔

فقہاء نے کہا مضارب جب کوئی باندی خریدے تو رب المال کو اس سے جماع کرنے کا حق نہیں خواہ اس میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع ہونے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں مضارب کی بھی ملکیت ہوتی ہے اور مشترکہ باندی سے جماع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور نفع نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے مشابہ حق ہوتا ہے اس دلیل سے کہ رب المال اس کو تصرف سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر رب المال مر جائے تو مضارب کو باندی بیچنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس صورت میں باندی مثل مشترکہ باندی کے ہوئی۔

ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک رب المال کا مضارب کا رب المال سے خریدنا جائز ہے اگرچہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مال مضاربت میں دونوں میں باہمی ایک دوسرے سے خرید جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں بیع ہے اور اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں شراء ہے کیونکہ دونوں ہی مال رب المال کے ہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔ جیسے وکیل کی مؤکل کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مضاربت میں رب المال کو ملکیت ذات تو حاصل ہے ملکیت تصرف حاصل نہیں اور تصرف کے حق میں رب المال کی ملکیت مثل اجنبی کی ملکیت کے ہے جبکہ اس میں مضارب کو ملکیت تصرف حاصل ہے ملکیت ذات نہیں لہٰذا مضارب ملکیت ذات کے اعتبار سے مثل اجنبی کے ہے یہاں تک کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ رب المال کو تصرف سے روک سکے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مال مضاربت مثل اجنبی کے مال کے ہے۔ اس لئے ان کی آپس میں خرید جائز ہے۔

مضارب نے کوئی مکان خریدا اور رب المال اس کے پہلو میں ایک اور مکان کی بنا پر اس میں شفیع ہو تو رب المال کو شفعہ کی بنیاد پر وہ مکان لینے کا حق ہے کیونکہ خریدا ہوا مکان اگرچہ حقیقت میں اس کا ہے لیکن حکم میں نہیں اس دلیل سے کہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کے قبضے سے اس کو نکال سکے اور اسی لئے اس کا مضارب سے خریدنا جائز ہے۔

مضارب مضاربت کا کوئی مکان بیچے اور رب المال اس میں شفعہ کا دعویٰ کرے تو اس کے لئے شفعہ نہ ہوگا خواہ بیع کے وقت بیچے جانے والے مکان میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع نہ ہونے کی صورت میں اس لئے کہ مضارب اس کا وکیل بالبیع ہے۔ اور مکان کی بیع میں وکیل جب بیع کرے تو مؤکل اس کو شفعہ سے نہیں لے سکتا۔ اس میں نفع ہونے کی صورت میں رب المال کے حصے میں تو مضارب اس کا وکیل بالبیع ہے۔ رہا مضارب کا حصہ تو اگر ہم اس میں شفعہ کو واجب کریں تو مشتری پر صفقہ (سودا) متفرق ہو جائے گا۔ نیز نفع راس المال کے تابع ہوتا ہے تو جب متبوع میں شفعہ واجب نہیں ہوا تو تابع میں بھی واجب نہیں ہوگا۔

اگر رب المال نے اپنے مکان کی بیع کی اور مضارب مضاربت کے ایک دوسرے مکان کی بنا پر اس میں شفعہ کرتا ہو

تو اگر اس کے پاس مال مضاربت میں سے مکان کا پورا ثمن ہو تو شفعہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ شفعہ سے لے گا تو وہ مکان رب المال کے لیے واقع ہوگا اور شفعہ مکان کے بائع کے لیے واجب نہیں ہوتا اور اگر اس کے پاس پورا ثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا کیونکہ مضارب اس کو رب المال کیلئے لے گا اور اگر اس میں نفع ہو تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ شفعہ سے خود اپنے لیے لے کیونکہ نفع میں اس کا حصہ ہے لہٰذا خود اپنے لئے لینا جائز ہے۔

مضاربت کے مکان کے پہلو میں مکان کوئی اجنبی خریدے تو اگر مضارب کے پاس پورا ثمن ہو تو وہ شفعہ سے مضاربت کے لئے لے سکتا ہے۔ اور اگر وہ شفعہ چھوڑ دے تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ رب المال کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے لئے لے سکے کیونکہ شفعہ مضارب کے لئے واجب ہوا ہے اور مضاربت میں ملکیت تصرف مضارب کو حاصل ہوتی ہے۔ پس جب مضارب نے شفعہ ترک کر دیا تو یہ ترک کرنا اپنے اور رب المال کے خلاف جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے پاس پورا ثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع ہو تو شفعہ کا حق مضارب اور رب المال دونوں کو ہوگا۔ اور ان میں سے ایک چھوڑ دے تو دوسرے کو پورا مکان اپنے لئے بذریعہ شفعہ لینے کا حق ہوگا بمثل اس مکان کے جو دو شخصوں میں مشترک ہو تو شفعہ دونوں کے لئے ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر مکان میں نفع نہ حاصل ہوا ہو تو شفعہ کا حق خاص رب المال کو ہوگا کیونکہ اس میں مضارب کا کچھ حصہ نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا جب ایک شخص نے دوسرے کو اجرت پر رکھا ماہانہ دس درہم پر تاکہ وہ اس کیلئے خرید و فروخت کرے پھر مستاجر نے اجیر کو دراہم مضاربت پر دے تو مضاربت فاسد ہوگی نفع پورا کا پورا مال دینے والے کا ہوگا اور اجیر کو سوائے اجرت کے کچھ نہ ملے گا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ مضاربت جائز ہے اور اجیر کو اس وقت کی جس میں وہ مضاربت میں مشغول ہو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے مضاربت پر مال دیا تو دونوں کا اجارہ کو ترک کرنے اور اس کو توڑ دینے پر اتفاق ہو گیا۔ تو جب تک وہ مضاربت میں مشغول رہے گا اس کو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ نیز مضاربت شرکت ہوتی ہے۔ اسی بناء پر وہ توقیت کو قبول نہیں کرتی۔ اگر مستاجر اس کو اجیر رکھنے کے بعد اس سے مشارکت کرے تو شرکت جائز ہے پس ایسے ہی مضاربت ہوگی۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تو وہ اس کے عمل کا مالک ہو گیا۔ اب جب اس نے مضاربت پر اجیر کو مال دیا تو مضارب کے لئے ایسے عمل کی بناء پر نفع کی شرط جس کا وہ (یعنی رب المال) مالک بن چکا تھا اور یہ بات جائز نہیں۔ نیز مضارب خود اپنے لئے عمل کرتا ہے پس جائز نہیں کہ وہ نفع اور اجرت دونوں کا حقدار ہو۔ اور جائز نہیں کہ مضاربت کی وجہ سے اجارہ ٹوٹ جائے کیونکہ اجارہ مضاربت کی بنسبت قوی تر ہے کیونکہ اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ مضاربت غیر لازم ہوتی ہے اور شئے اس چیز سے نہیں ٹوٹتی جو اس سے کمزور ہو۔ اور یہ جو محمدؒ نے ذکر کیا کہ مضاربت شرکت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریک نفع کا مستحق مال کی وجہ سے بنتا ہے اور مضارب عمل کی وجہ سے اور رب المال عمل کا مالک بن چکا ہے پس جائز نہیں کہ مضارب نفع کا مستحق ہو۔ نیز شریک خود اپنے لئے عمل کرتا ہے پس گویا کہ وہ عمل اجارہ سے رک گیا لہٰذا اس کے حصے کے عوض میں اجرت ساقط ہو جائے گی جبکہ مضارب رب المال کیلئے عمل کرتا ہے لہٰذا اس کا عمل اجارہ پر باقی رہا۔

مضارب نے اگر مال مضاربت سے جوکہ ہزار ہوں ایک غلام خریدا جس کی قیمت ہزار ہو پھر وہ غلام عمداً قتل کر دیا گیا تو رب المال کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو گا کیونکہ غلام خاص اس کی ملکیت ہے مضارب کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اس میں قصاص نہ ہو گا اگرچہ دونوں (رب المال اور مضارب) قصاص لینے پر اکٹھے ہو جائیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت متعین نہیں۔ رب المال کی اس وجہ سے کہ راس المال غلام نہیں تھا وہ تو محض دراہم تھے۔ اور اگر رب المال ارادہ کرے کہ اپنے راس المال کی غلام میں تعیین کرے تو مضارب اس کو اس سے روک سکتا ہے یہاں تک کہ اس کو بیچے اور ثمن میں سے راس المال ادا کرے۔ اور جب رب المال کی ملکیت متعین نہیں تو راس المال وصول کرنے سے پیشتر مضارب کی ملکیت بھی متعین نہیں ہوئی۔ اور جب غلام میں دونوں کی ملکیت متعین نہیں ہوئی تو دونوں میں سے کسی کے لئے قصاص ثابت نہیں ہوا اگرچہ قصاص لینے پر دونوں متفق ہو جائیں۔ اور قاتل سے اس کے مال میں سے غلام کی قیمت تین سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمد میں باوجود سبب کے پائے جانے کے قصاص کسی مانع سے ساقط ہوا ہے دیت قاتل کے مال میں واجب ہو گی۔ اور یہ حاصل شدہ رقم مضاربت پر ہو گی کہ اس سے مضارب خرید و فروخت کرے گا کیونکہ یہ مال مضاربت کا بدل ہے لہٰذا مضاربت پر رہے گی مثل ثمن کے۔

محمدؒ نے نوادر میں ذکر کیا کہ جب مضارب کے پاس دو غلام ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہو۔ پھر کسی شخص نے ان میں سے ایک غلام کو عمداً قتل کر دیا تو رب المال کو قاتل سے قصاص لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ اس طور پر جو ہم بیان کر چکے رب المال کی ملکیت مقتول غلام میں متعین نہیں۔ اور قاتل کے ذمے اس کے اپنے مال میں سے غلام کی قیمت آئے گی۔ اور وہ رقم مضاربت پر رہے گی جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں قتل کے سبب سے قصاص واجب ہوا ہو غلام مضاربت سے نکل جاتا ہے اور ہر وہ مقام جہاں قتل کی وجہ سے مال واجب ہوا ہو تو مال مضاربت پر رہتا ہے کیونکہ قصاص جب وصول کر لیا جائے تو مال مضاربت کی ہلاکت بطلان مضاربت کی موجب ہے اور قیمت مال مضاربت کا بدل ہے لہٰذا مثل ثمن کے مضاربت پر رہے گی۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے کچھ مالِ مضاربت سے ہزار کے مساوی غلام خریدا پھر اس کو کسی شخص نے عمداً قتل کر دیا تو اس میں قصاص نہ ہو گا نہ تو رب المال کے لئے نہ مضارب کے لئے اور نہ ہی دونوں کے لئے جبکہ دونوں متفق ہوں۔ رب المال کے لئے تو اس لئے کہ اگر وہ قصاص وصول کرے تو قصاص کی وجہ سے وہ راس المال کو وصول کرنے والا نہ بنے گا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اسی لئے اگر مریض قصاص معاف کر دے تو وہ کل مال میں سے ہو گا۔ اور جب وہ اپنے راس المال کو وصول کرنے والا نہ بنا تو وہ بقیہ مال میں سے راس المال وصول کرے گا۔ اور جب وہ وصول کرے گا اس وقت ظاہر ہو گا کہ غلام نفع تھا پھر یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ مشترک غلام میں استیفاء قصاص میں تنہا تھا اور مضارب اس وجہ سے کہ اس غلام میں اس کی ملکیت نہیں ہوئی اور دونوں پر استیفاء پر اجتماع کا حق بھی اسی وجہ سے نہیں ہے یعنی کہ ان میں سے کسی کا حق بھی متعین نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے جب مضاربت کے غلام پر قتل عمد کا دعویٰ کیا

گیا ہو کہ کیا گواہی سننے کے لئے مالک کی موجودگی شرط ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کے باب میں غلام کو اصل آزادی پر باقی رکھا جاتا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز ہے اگرچہ مالک اس کی تکذیب کرے پس غلام کے خلاف گواہی سننا مالک کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا مثل آزاد کے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ غلام کی ذات میں استحقاق کا تعلق ہے لہٰذا مالک کی عدم موجودگی میں گواہی نہیں سنی جائے گی مثل اس گواہی کے جو استحقاق ملک پر پیش ہوا اور مثل اس گواہی کے جو جنایت خطا پر قائم ہو۔ اور یہ سب کا متفقہ قول ہے کہ اگر غلام قتل عمد کا اقرار کرے اور مالک اور مضارب اس کی تکذیب کریں تو غلام پر قصاص لازم آئے گا کیونکہ قصاص کا اقرار غلام کی ان چیزوں میں سے ہے جن پر مالک کو ملکیت و اختیار حاصل نہیں حالانکہ یہ امور مملوکہ و اختیاریہ میں سے ہے لہٰذا مثل طلاق کے غلام کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر قتل عمد دو شریکوں کے درمیان ہوا اور غلام نے اس کا اقرار کر لیا ہو پھر ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ جنایت کا موجب مال میں تبدیل ہو گیا اور مال کے حق میں غلام کا اقرار مقبول نہیں تو یہ ایسے ہوا گویا کہ غلام نے جنایت خطا کا اقرار کیا۔ پھر اگر رب المال غلام کے اقرار میں اس کی تصدیق کرے اور مضارب اس کی تکذیب کرے تو رب المال سے کہا جائے گا تو اپنے حصہ دیدے۔ اور اگر مضارب اس کی تصدیق کرے جبکہ رب المال اس کی تکذیب کرے تو مضارب سے کہا جائے گا کہ تو اپنا حصہ دیدے یا اس کا فدیہ دیدے اور یہ مثل اس صورت کے ہوگی جب دو شریکوں میں سے ایک غلام میں جنایت کا اقرار کرے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے۔ جہاں تک مضاربت کے غلام پر ثبوت قصاص کا تعلق ہے تو اگرچہ غلام کو قتل کرنے سے قصاص واجب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ مستحق قصاص غیر متعین ہے لیکن جب قاتل غلام ہو تو مستحق قصاص مقتول کا ولی ہوتا ہے جو کہ متعین ہے۔

مضارب اور رب المال کے مابین مرابحہ جائز ہے۔ وہ یہ کہ رب المال اپنے مضارب سے خریدے اور وہ شئی مرابحہ کے ساتھ بیچے یا مضارب رب المال سے خریدے پھر وہ شئی مرابحہ کے ساتھ بیچے لیکن دو ثمن میں سے جو کمتر ہو اس پر بیچے مگر جبکہ اس نے معاملہ کو مشتری کے سامنے بیان کر دیا ہو تو پھر جیسے چاہے بیچے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کا مضارب سے خریدنا اور مضارب کا رب المال سے خریدنا خلاف قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رب المال خود اپنا مال اپنے مال کے عوض میں خریدتا ہے اور مضارب رب المال کا مال رب المال کے مال کے عوض میں فروخت کرتا ہے اس لئے کہ دونوں مال رب المال کے ہیں اور قیاس اس کے خلاف ہے۔ مگر ہم نے استحسان کی رو سے جواز کا کہا مال کے ساتھ مضارب کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اور وہ حق ملکیت تصرف ہے پس اس کو ان دونوں کے حق میں بیع بنایا گیا ہے کسی غیر کے حق میں اس کو کالعدم سمجھا گیا ہے نیز مرابحہ ایسی بیع ہے جس کو بائع بغیر خیانت کے کرتا ہے لہٰذا اس کی حفاظت جنایت اور شبہ جنایت سے جہاں تک

ممکن ہو واجب ہے۔ اور دونوں کے درمیان بیع میں تہمت و اتہام کو دخل حاصل ہو گیا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے مضارب کے ہاتھ اس کو قیمت کے زائد پر بیچا ہو اور مضارب اس پر راضی ہو گیا ہو اس لیئے کہ دوسرے کے مال میں سخاوت آسان امر ہے لہٰذا تہمت جنایت ثابت ہے اور اس باب میں تہمت حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس مرابحہ کے ساتھ بیع نہیں کرے گا مگر اس ثمن پر جو کہ دونوں میں کمتر ہو۔ اس کا بیان و وضاحت چند مسائل کے ذریعے سے ہے۔

رب المال نے ایک شخص کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے۔ پھر رب المال نے پانچ سو میں ایک غلام خریدا اور اس کو مضارب کے ہاتھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ وہ دو ثمن میں سے کمتر ہے مگر جبکہ مضارب معاملے کو مشتری کے سامنے بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ مانع تہمت تھی جو (بیان سے) زائل ہو گئی۔

اگر مضاربت کے ہزار سے ایک غلام خریدے پھر اس کو رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں فروخت کرے تو رب المال اس کو گیارہ سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچ سکے گا جب کہ مضاربت نصف پر ہو کیونکہ نفع رب المال اور مضارب کے درمیان منقسم ہوتا ہے اور مضارب کے حصے میں کوئی شبہ نہیں ہے اس لیے کہ رب المال کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اس کو اجنبی سے خریدا۔ اور رب المال کے حصے میں شبہ حاصل ہوا کیونکہ وہ بعینہ اس کا اپنا مال ہے گویا کہ اس نے اپنے آپ ہی سے خریدا ہے پس نفع میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا مگر جب کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ کو کھول کر بیان کر دے تو چاہے فروخت کرے۔

رب المال نے ڈیڑھ ہزار کی قیمت کا سامان ہزار میں خریدا ہو مضارب کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ایک ہزار ڈھائی سو میں مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے مگر جب کہ وہ معاملہ بیان کر دے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔

ابن سماعہ نے محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو مسئلہ مضاربت بیان فرماتے ہوئے سنا اور یہ انکار آخری قول ہے۔ جب رب المال ہزار میں غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دے اور مضارب کے پاس راس المال ہزار درہم ہوں تو مضارب اس کو سو پر فروخت کرے گا۔ اور اسی طرح اگر مضارب نے ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ سو میں فروخت کیا تو رب المال سو پر بیچے گا۔ ہمیشہ اس کی بیع کمتر ثمن پر ہو گی کیونکہ کمتر میں تہمت نہیں ہے۔ صرف زیادہ میں ہے لہٰذا وہ چیز ثابت ہو گی جس میں تہمت نہ ہو اور جس میں تہمت ہو وہ ساقط ہو جائے گی۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خریدا پھر مضارب کے ہاتھ گیارہ سو میں بیچا تو مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ ہزار پر زائد سو نفع ہے۔ پھر اس کا نصف مضارب کا ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال سے اپنے لیے خریدا اس میں تہمت نہیں ہے پس نفع میں اس کا حصہ اس مقدار کے ساتھ ملایا جائے گا جس سے رب المال نے وہ غلام خریدا اور پانچ سو ساقط ہو جائیں گے کیونکہ رب المال کا حصہ ہے اور پچاس ساقط

ہو جائیں گے کیونکہ وہ رب المال کا نفع ہیں حصہ ہے۔ پس مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔ اور اگر مضارب نے غلام چھ سو میں خریدا تو وہ پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ (اس صورت) اس کے ثمن میں راس المال سے زائد نہیں ہے لہٰذا کل نفع ساقط ہو جائے گا اور دو میں سے جو ثمن کمتر ہو اس پر بیچا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ مضارب اپنے حصے میں سے کچھ شمار نہیں کرے گا یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا وہ ہزار سے زائد ہو پس اس کے حصے میں زائد کا نصف واجب ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ ہزار سے زائد نہ ہو مثلاً راس المال کی مقدار کے عوض میں یا اس سے کم پر خریدا ہو اور مال میں نفع ہو تو خریدی ہوئی شی میں اس کا حق متعین نہیں ہوا کیونکہ وہ راس المال کے ساتھ مشغول ہے لہٰذا اس کے لیے نفع ظاہر نہیں ہو گا گویا کہ اس نے خریدا اور اس کے پاس نفع نہ ہو۔ اسی قیاس پر مسائل جاری ہوتے ہیں۔ تو جب مضارب کی خرید کمتر ثمن کے ساتھ ہوئی پھر اگر مضارب کا حصہ ہو تو اس کو کمتر ثمن کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور جب رب المال مضارب سے خریدے تو وہ کمتر ثمن پر فروخت کریگا اور اس کے ساتھ مضارب کا حصہ ملائے گا۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خریدا پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ہزار میں فروخت کرے گا پانچ سو راس المال کے اور پانچ سو مضارب کے حصے کے دو ہزار میں سے کیونکہ ثمن میں سے رب المال کا حصہ ڈیڑھ ہزار ہے لہٰذا اس میں راس المال (یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا) سے زائد جو کہ ہزار ہے ساقط ہو جائے گا اور رب المال کے حصے میں سے پانچ سو باقی رہیں گے بمضارب کا حصہ پانچ سو ہیں جن میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہٰذا مضارب اس کو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔

اگر مضارب نے ہزار میں خریدا پھر رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کر دیا تو رب المال اس کو ڈیڑھ ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ ہزار راس المال ہے اور پانچ سو مضارب کا ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے اور پانچ سو رب المال کا حصہ ہے جس کو ساقط کرنا واجب ہے۔

ابن سماعہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت نقل کیا جو کہ آخری قول ہے کہ جب رب المال ایک غلام دس ہزار میں خریدے پھر مضارب کے ساتھ اس کو سو میں بیچ دے تو مضارب اس کو سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ کمتر ثمن پر بیع میں تہمت نہیں ہے۔ نیز مضارب نے اس کو کمتر ثمن پر خریدا ہے لہٰذا اس کے لیے جائز نہیں کہ جس پر اس نے خریدا ہے اس میں زیادتی کرے۔

اگر کہا جائے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضارب کے لیے کمی کرنا کیونکر جائز ہو گا تو جواب یہ ہے کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے کمی کرنا جائز نہیں رب المال کے حق کی وجہ سے۔ تو جب اس نے رب المال کے ہاتھ بیع کی اور کمی کی تو رب المال اس پر راضی ہو گیا لہٰذا یہ کمی کرنا جائز ہے۔

رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس پہلے قول کے مطابق جس کی طرف ابن سماعہ نے اشارہ کیا ہے

تو وہ یہ ہے کہ کمی کرنا جائز نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ جب راس المال ہزار ہو پھر اس میں ہزار کا نفع آیا پھر دو ہزار میں ایک باندی خریدی پھر اس کو رب المال کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب نے اس کو ثمن میں سے پانچ سو کم کر دیے اس کا نصف اپنے حصے میں سے اور اس کا نصف مال مضاربت میں سے اور مضارب کو اپنے حصے میں سے کم کرنے کا تو اختیار ہے مال مضاربت میں سے نہیں۔ یہ ابو یوسف اور محمد کے قول کے مطابق ہے پس رب المال کے حصے کو کم کرنا صحیح نہیں لہذا رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ جب بیع کرے تو کہے کہ مجھ پر یہ اتنے کی پڑی یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی کیونکہ زائد کا الحاق ثمن کے ساتھ حکماً ہوا ہے جب کہ خریدنا اس رقم سے ہوتا ہے جس کے عوض میں عقد واقع ہوا ہو۔

اور صحیح ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ مال مضاربت میں کمی کرنے کا عدم جواز رب المال کے حق کی وجہ سے ہے۔ تو جب مضارب نے خریدا تو رب المال اس پر راضی ہو گیا پس گویا اس نے مضارب کو اجازت دی کہ وہ اجنبی کے ہاتھ نقصان سے بیچے۔

محمد رحمہ اللہ نے کتاب مضاربت میں ذکر کیا کہ اگر رب المال ہزار میں ایک غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچے۔ ہزار راس المال کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اس کو ڈیڑھ ہزار پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس میں سے رب المال کے نفع کا حصہ ساقط ہو جائے گا اور مضارب اس کو راس المال اور اپنے نفع پر بیچے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

اگر رب المال نے غلام پانچ سو میں خریدا جب کہ اس کی قیمت دو ہزار ہو پھر وہ اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچ دے تو مضارب اس کو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ راس المال (یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا) پانچ سو ہے اور مضارب کا مال میں حصہ پانچ سو ہے اور اس کے علاوہ جو ہے وہ رب المال کا نفع ہے لہذا اس کا حکم ثابت نہیں ہوا جیسا کہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں۔ البتہ اگر وہ مشتری کو معاملہ بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ پورے ثمن پر فروخت کرنے سے مانع تہمت ہے تو جب اس نے بیان کر دیا تو تہمت زائل ہو گئی لہذا بیع جائز ہے۔

اگر رب المال نے غلام ہزار میں خریدا اور غلام کی قیمت ہزار رہی ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچا ہزار مضاربت کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اسکو ہزار پر مرابحہ کیساتھ بیچے گا کیونکہ جب اس یعنی مضارب نے وہ شی خریدی جسکی قیمت ہزار ہے تو اس کا نفع ختم ہو گیا پس مال میں اس کا حصہ باقی نہ رہا۔ اور یہ ایسے ہوا گویا کہ وہ رب المال کا مال ہے اور اس نے اس کی بیع راس المال پر کی۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو لیکن رب المال نے اس کو پانچ سو میں خریدا ہو تو مضارب اس کو پانچ سو پر مرابحہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب کے لیے حصہ باقی نہ رہا پس یہ رب المال کا مال خریدنا ہوا اس کے بعض مال کا اس کے بعض دوسرے مال کے عوض۔ لہذا مضارب پہلی قیمت پر بیچے گا (یعنی جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا)۔

اگر رب المال نے دو ہزار میں خریدا جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچا تو مضارب اس کو ہزار پر بیچ سکے گا زائد پر نہیں کیونکہ غلام کی قیمت ہزار ہے پس اس میں مضارب کا نفع نہیں ہے جس پر وہ فروخت کرے۔ نیز رب المال نے جب اس کے ہاتھ دو ہزار میں وہ شی فروخت کی ہے جس کی قیمت ہزار ہے اور عقد میں غیر کے حق میں یہ دونوں متہم ہیں۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے ہزار بیع کے طریقے پر نہیں لیے اور اس کے ہاتھ غلام کو ہزار پر فروخت کیا لہٰذا اس سے زائد پر فروخت نہیں کریگا۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو اور غلام کی قیمت ڈیڑھ ہزار ہو اور رب المال نے اسے ہزار میں خریدا اور مضارب اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو ایک ہزار ڈھائی سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ غلام میں مضارب کا نفع ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہٰذا مضارب اس کو کمتر ثمن بمعہ نفع میں اپنے حصے پر فروخت کریگا۔

کتاب الاصل میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جب مضارب مضاربت میں ہزار درہم میں غلام خریدے اور اس کو رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کرے پھر رب المال کسی اجنبی کے ہاتھ سودا کرکے تین ہزار میں فروخت کرے پھر مضارب اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدے اور چاہیے کہ مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے لیے یہ جائز نہیں الایہ کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ بیان کر دے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ یہ تفریع ہے ایک دوسرے مسئلے پر جو کتاب البیوع میں مذکور ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شی خریدی اور (فروخت کرکے) اس میں نفع ہوا پھر اسی شی میں ایک اور خرید سے ملکیت آئی پھر اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (پہلا حاصل شدہ) نفع ساقط ہو جائے گا اور جو عقود ہو چکے انکا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں رب المال کو دو ہزار کا نفع ہوا ہے کیونکہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو اس نفع کا نصف جو کہ پانچ سو ہے رب المال کا ہوگا۔ پھر جب رب المال نے اس کو تین ہزار میں فروخت کیا تو اس کو ڈیڑھ ہزار کا نفع ہوا کیونکہ وہ اسکو ڈیڑھ ہزار کا پڑا تھا یعنی راس المال کی مقدار اور مضارب کا نفع میں حصہ پس رب المال کو (اصل ہزار پر) دو ہزار کا نفع ہوا پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا تو واجب ہے کہ راس المال میں سے دو ہزار نکال دیئے جائیں لہٰذا کچھ نہ بچے گا اسی لئے مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں الایہ کہ وہ معاملہ کھول کر بیان کردے۔ رہا صاحبین کا قول تو اس کے مطابق محض آخری عقد کا اعتبار کیا جائیگا اور پہلے عقد کا نفع دوسرے عقد سے کم نہیں کیا جائیگا لہٰذا مضارب اسکو پورے دو ہزار پر مرابحہ کیساتھ فروخت کریگا۔

مضارب نے ہزار میں ایک غلام خریدا اور رب المال کے ہاتھ اسکو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر رب المال نے اس کو کسی اجنبی کے ہاتھ ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا۔ پھر مضارب نے اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدا اور رب المال کو اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ ایک ہزار چار سو پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کر سکے گا کیونکہ رب المال کو اس میں چھ سو کا نفع ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو نفع میں رب المال کا حصہ ڈھائی سو ہوا۔ گویا کہ رب المال نے اس کو ایک ہزار ڈھائی سو یعنی راس

المال اور مضارب کے حصہ میں خریدا۔ پھر جب رب المال نے اس کو ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا تو اس کو ساڑھے تین سو کا نفع ہو گیا۔ اور ڈھائی سو کا نفع مضارب کے نفع کے ساتھ ہوا تھا۔ پس واجب ہے کہ مضارب اس کو ثمن سے کم کر دے لہٰذا ایک ہزار چار سو باقی رہ جائیں گے۔

اگر مضارب نے ایک غلام ہزار میں خریدا پھر رب المال اس کا والی بن گیا اور رب المال نے اس کو اجنبی کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر مضارب نے اس کو مرابحہ کے ساتھ اجنبی سے دو ہزار میں خریدا۔ پھر رب المال نے اجنبی سے تین سو کم کیے تو اجنبی مضارب سے چار سو کم کرے گا کیونکہ جب رب المال نے —— تین سو کم کیے تو اس کمی کا استثنا عقد کی طرف ہو گا گویا کہ یہ مقدار تھی ہی نہیں لہٰذا راس المال میں سے نکال لی جائے گی اس میں سے اس کا حصہ نکال لیا جائے گا اور اجنبی کو تہائی ثمن کی مثل نفع ہوا تھا پس تین سو کے ساتھ اس کی تہائی کو نکالا جائے گا لہٰذا مضارب کے لیے چار سو کی کمی ہوئی۔ اب اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو وہ ایک ہزار دو سو پر فروخت کرے گا کیونکہ رب المال کو چار سو کا نفع ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اجنبی کے ہاتھ بیچتا اور پانچ سو نفع کماتا پھر تین سو کم کر دیتا اور یہ کمی راس المال اور نفع دونوں میں سے ہو گی دو سو راس المال میں سے اور ایک سو نفع میں سے۔ پس جب نفع میں سے سو ساقط ہو گئے تو نفع چار سو باقی رہا پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا پھر اس سے چار سو کم کر دیے تو اس کی خرید ایک ہزار چھ سو میں بن گئی۔ اس میں سے وہ مقدار جو رب المال نے بطور نفع کے کمائی یعنی چار سو نکال دی جائے گی پس مضارب اس کو بقیہ پر فروخت کرے گا۔

مرابحہ دو مضاربوں کے درمیان جائز ہے جیسا کہ مضارب و رب المال کے مابین جائز ہے محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا جب ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربت کے لیے نصف نفع پر دے اور اسی طرح ایک اور شخص کو ہزار درہم مضاربت کے لیے نصف نفع پر دے۔ پھر ایک مضارب نے ایک غلام مضاربت کے پانچ سو میں خریدا اور دوسرے مضارب کو ہزار درہم پر فروخت کیا۔ دوسرے نے اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو وہ پانچ سو پر فروخت کرے گا جو کہ دو میں کمتر ثمن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مضاربوں کا مال ایک ہی شخص کا ہے لہٰذا ان میں سے ایک کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا غیروں کے حق میں ایسے ہوا جیسے آدمی کا اپنی ملکیت کو اپنے مال کے عوض میں فروخت کرنا پس وہ اس کو مرابحہ کے ساتھ کمتر ثمن پر فروخت کرے گا۔ اور اگر اول مضارب نے دوسرے کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا ہزار مضاربت کے اور ہزار ثانی کے خود اپنے تو ثانی اسکو ایک ہزار ڈھائی سو پر مرابحہ کے ساتھ کمتر ثمن پر فروخت کریگا۔ کیونکہ ثانی نے نصف غلام اپنے لیے خریدا اور اول مضارب نے اس نصف کو ڈھائی سو میں خریدا تھا لہٰذا ثانی اس کو ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ اپنے ساتھی کی خرید میں دوسرے کا کچھ حصہ

نہیں لیں دونوں مثل اجنبیوں کے ہونگے۔ رہا وہ نصف جو مضارب ثانی نے مضاربت کے ہزار میں خریدا تو مضارب اول نے اسکو ڈھائی سو میں خریدا تھا اور یہ ایک مال ہے لہٰذا کمتر ثمن پر اس کی فروخت ہوگی۔ اور اگر اول نے اس کو مضاربت کے ہزار میں خریدا ہو پھر مضارب ثانی کے ہاتھ اس کی بیع مضاربت کے لیے دو ہزار میں کی ہو ہزار راس المال کے اور ہزار نفع کے جو ثانی کو حاصل ہو چکا تھا تو مضارب ثانی اسکو ڈیڑھ ہزار پر مرابحہ کے ساتھ فروخت کریگا کیونکہ وہ اس کو کمتر ثمن اور نفع میں اپنے حصے پر فروخت کرے گا جب کہ کمتر ثمن ہزار ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ اور اگر مضارب اول نے پانچ سو میں خریدا ہو اور مسئلہ یہی ہو تو مضارب ثانی اس کو ہزار پر فروخت کریگا کیونکہ کمتر ثمن پانچ سو ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے لہٰذا وہ اس کو کمتر ثمن اور نفع میں حصے پر فروخت کرے گا۔ اور مضاربت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور نقصان رب المال کے ذمے ہوگا۔ اور دعویٰ ہلاکت میں قول مضارب کا معتبر ہوگا کیونکہ مال اس کے پاس امانت ہوتا ہے۔

مضارب عمل سے کن امور کا مستحق ہوتا ہے

مضارب عمل سے دو چیزوں کا مستحق بنتا ہے۔ ان میں سے ایک نفقہ (خرچہ) ہے۔ نفقہ میں کلام کے چند عنوان ہیں۔ وجوب نفقہ۔ نفقہ کن چیزوں میں ہوگا۔ تفسیر نفقہ۔ مقدار نفقہ۔ نفقہ کا شمار کس میں سے ہوگا۔

وجوب نفقہ: کی وجہ یہ ہے کہ باب مضاربت میں نفع وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور صاحب عقل شخص دوسرے کے مال کے ساتھ کسی ایسے فائدے کے لیے سفر نہیں کرتا جو وجود و عدم کو محتمل ہو اس حال میں کہ خرچہ پہلے ہی اپنے مال میں سے نکالے۔ لہٰذا اگر اس کے نفقہ (خرچہ) کو مال مضاربت میں سے نہ کیا جائے تو لوگ باوجود مضاربت کی حاجت کے اس کو قبول کرنے سے باز رہیں گے لہٰذا رب المال و مضارب کا اس عقد پر اقدام مذکورہ حالت میں رب المال کی طرف سے مضارب کو مال مضاربت میں سے خرچہ کرنے کی اجازت دینا ہے لہٰذا مضارب از روئے دلالت خرچہ کرنے میں اجازت یافتہ ہے پس یہ ایسے ہوا جیسے کہ جب رب المال نے صریح اجازت دی ہو۔ نیز مضارب مال کے لیے سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر نہیں اور اس کے عوض میں کوئی بدل بھی نہیں جو یقینی طور پر واجب ہوتا ہو لہٰذا اس کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا مبضع (دوسرے کے مال میں تجارت کرنے والا نفع میں شریک ہوئے بغیر) کا حکم اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ دوسرے کے مال کے ساتھ سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر۔ اسی طرح اجیر کا معاملہ بھی جدا ہے کیونکہ وہ ایسے عوض کے مقابلے میں عمل کرتا ہے جو مستاجر کے ذمے لامحالہ لازم ہوتا ہے لہٰذا وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی ابن سماعہ نے محمد رحمہ اللہ سے شریک کے بارے میں روایت کیا کہ جب وہ مال کے ساتھ سفر اختیار کرے تو مثل مضارب کے وہ مال (شرکت) میں سے خرچ کرے گا۔

وجوب نفقہ کی شرط: مضارب کا مال مضاربت کے ساتھ اس شہر میں سے نکلنا ہے جس میں اس نے رب المال سے مال مضاربت پر لیا خواہ وہ شہر اس کا اپنا ہو یا نہ ہو۔ تو جب تک وہ اسی شہر میں کام کرتا رہے گا اس کا

خرچہ خود اس کے اپنے مال میں سے ہوگا مال مضاربت میں سے نہیں۔ اور اگر اس میں سے کچھ خرچہ کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اجازت کی دلالت (اسی) شہر میں ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضارب کی شہر میں اقامت مال کی غرض سے نہیں ہوتی بلکہ وہ تو وہاں پہلے سے مقیم تھا لہٰذا جب تک وہ اس شہر سے باہر نہ نکلے گا نفقہ کا مستحق نہیں بنے گا خواہ مال کے ساتھ اس کا نکلنا مدت سفر کا ہو یا اس سے کمتر ہو یہاں تک کہ اگر شہر سے وہ ایک دن یا دو دن کے لیے نکلا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچہ لینے کا حق ہوگا محمد رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا کہ مال مضاربت میں سے خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کا شہر سے خروج مال ہی غرض سے ہوا ہے۔

جب مضارب اس شہر میں پہنچے جہاں کا قصد کیا تو اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس شہر میں اس کی بیوی رہتی ہے تو داخل ہونے کے وقت سے اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ اس میں داخل ہونے سے مقیم بن گیا ہے مال کی وجہ سے نہیں۔ اور اگر وہ نہ اس کا شہر ہو اور نہ ہی اس کی بیوی وہاں رہتی ہو لیکن وہاں اس کی اقامت خرید و فروخت کے لیے ہو تو جب تک اس کا وہاں قیام ہوگا اس کا خرچہ ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے پندرہ دن یا ان سے زائد کے قیام کی نیت کی ہو۔ اور خرچہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک وہ اس شہر کو کہ جس میں وہ اب ہے اس کو وطن اقامت نہ بنا لے کیونکہ جب اس نے اس شہر کو وطن اقامت نہیں بنایا تو وہاں اس کی اقامت مال کے لیے ہوگی اور جب وہ اس کو وطن بنا لے تو اب اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ہوگی نہ کہ مال کی وجہ سے۔ لہٰذا یہ مثل وطن اصلی کے ہوا۔ پس ہم کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ مضاربت کا خرچہ مال کے ساتھ مسافرت کے بعد باطل نہیں ہوتا مگر اپنے شہر میں اقامت کے ساتھ یا ایسے شہر میں اقامت کے ساتھ جس کو وطن اقامت بنایا ہو بوجہ مذکورہ۔

اور اگر مضارب اس شہر میں سے جس میں وہ خرید و فروخت کے لیے داخل ہوا تھا اس شہر کی طرف لوٹ جانے کی نیت سے نکلے جس میں اس نے مال مضاربت پر لیا تھا تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا یہاں تک کہ وہ اس میں داخل ہو جائے۔ داخل ہونے کے بعد اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس میں اس کی بیوی رہتی ہے تو اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یہاں تک کہ اگر مضارب نے مال کوفہ میں لیا جب کہ وہ بصرہ کا رہنے والا ہو اور وہ کوفہ میں مسافر ہو کر آیا ہو تو جب تک وہ کوفہ میں رہے گا اس کو خرچہ نہ ملے گا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں پھر جب وہ وہاں سے مسافر ہو کر نکلے گا تو اس کو خرچہ ملے گا یہاں تک کہ وہ بصرہ آ جائے کیونکہ اس کا یہ نکلنا مال کے لیے ہے۔ اور جب تک وہ بصرہ میں رہے گا اس کو خرچہ نہیں ملے گا کیونکہ بصرہ اس کا وطن اصلی ہے لہٰذا وہاں اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ہے مال کی وجہ سے نہیں۔ پھر جب وہ بصرہ سے نکلے گا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچہ لینے کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ کوفہ آ جائے کیونکہ بصرہ سے اس کا نکلنا مال کی وجہ سے ہے اور جب تک وہ کوفہ میں مقیم ہوگا اس کو خرچہ لینے کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ بصرہ کی طرف لوٹ آئے کیونکہ کوفہ میں اس کا وطن وطن اقامت تھا جو سفر سے باطل ہو جاتا ہے۔ تو جب وہ کوفہ واپس آیا تو اب کوفہ اس کا وطن نہیں ہے لہٰذا اس میں اس کی اقامت مال کی وجہ سے ہوگی لہٰذا مال (مضاربت) میں اس کا خرچہ ہوگا۔

ہر وہ شخص جو مضارب کے ساتھ ہو اور اس کو عمل میں مدد دیتا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو یا اجیر ہو جو اس کی یا اس کی سواری کی خدمت کرتا ہو تو اس کا خرچہ بھی مال مضاربت میں سے ہوگا کیونکہ اس شخص کا خرچہ مثل مضارب کے خرچے کے ہوتا ہے اس لیے کہ مضارب کے لیے ایسا کئے بغیر سفر ممکن نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ مضارب کے ساتھ رب المال کے غلام ہوں جن کو رب المال نے مضارب کی معاونت کے لیے بھیجا ہو تو ان غلاموں کا خرچہ مال مضاربت میں سے نہیں ہوگا بلکہ ان کا خرچہ خاص رب المال پر ہوگا کیونکہ رب المال کے غلام کی اعانت کرنا مثل رب المال کے اعانت کرنے کے ہے۔ اور رب المال اگر خود مضارب کی عمل میں اعانت کرے تو اس کا خرچہ مضاربت میں سے نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس کے غلاموں کا معاملہ ہوگا۔ رہا مضارب کا غلام تو وہ مثل مضارب کے ہے۔ مضارب جب خود مال میں عمل کرے تو اس میں سے خرچہ لے گا تو ایسے ہی اس کا غلام بھی لے گا۔

خرچہ کس میں سے ہوگا:- خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ مضارب کو اختیار ہے کہ جو خرچہ وہ اپنے اوپر مال مضاربت میں سے کر سکتا ہے وہ اپنے مال میں سے کرے اور یہ مضاربت میں دین ہوگا یہاں تک کہ مضارب کو اس دین کے لیے مضاربت میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ خرچہ بھی مال میں سے ہے اور مضارب کی تدبیر بھی مال کے لیے ہے۔ لہٰذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مال میں سے خرچ کرے اور اس کے لیے مال مضاربت میں رجوع کرے مثل وصی کے کہ جب وہ اپنے مال میں سے نابالغ بچے کے لیے خرچ کرے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے وہ نابالغ کے مال میں رجوع کر سکے۔ بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے مال مضاربت میں رجوع کر سکے گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مال مضاربت باقی ہو یہاں تک کہ اگر مال ہلاک ہو گیا تو وہ رب المال پر کسی شی کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب المضاربت میں ایسے ہی ذکر کیا کیونکہ مضارب کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہے تو جب وہ ہلاک ہوا تو اپنے مافیہا سمیت ہلاک ہوا جیسے کہ دین کہ وہ رہن کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے زکوٰۃ کہ نصاب کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتی ہے اور جیسے حکم جنایت جنایت کرنیوالے غلام کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تفسیر نفقہ:- اس نفقہ (خرچہ) کی تفسیر جو مال مضاربت میں سے ہے تو وہ لباس، کھانا، سالن، مشروب اجیر کی اجرت، بستر کہ جس پر وہ سوئے گا، اور اس جانور کا چارہ جس پر وہ اپنے سفر میں سواری کرے گا اور جس پر وہ اپنی ضروریات میں تصرف کرے گا، اپنے کپڑوں کی دھلائی، چراغ کا تیل اور جلانے کی لکڑی وغیرہ ہے۔ ان تمام میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ مضارب کے لیے یہ چیزیں ناگزیر ہیں لہٰذا رب المال کی جانب سے اجازت از روئے دلالت ان پر ثابت ہوگی۔

جہاں تک دوائی، پچھنے لگوانے، فصد کھلوانے، مالش کرانے اور بال دور کرنے کے لیے، نورہ لگانے کی اور ان چیزوں کی قیمت کا تعلق ہے جن کا تعلق علاج اور اصلاح بدن سے ہے تو مضارب وہ خاص اپنے مال میں سے دے گا مال مضاربت میں سے نہیں۔ کرخی رحمہ اللہ نے اپنی مختصر میں تیل کے بارے میں

امام محمد رحمۃ اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک وہ مال مضاربت میں سے ہوگا اور پچھنے لگانے اور نورہ کا لیپ کرنے کے بارے میں حسن بن زیاد کا قول ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ صحیح یہی ہے کہ وہ مضارب کے اپنے مال میں ہوگا کیونکہ مضارب کے لیے مال مضاربت میں سے خرچہ کا وجوب اس اجازت کی دلالت کی بناء پر ہے جو عادتاً ثابت ہے۔ اور ان اشیاء میں عادت نہیں ہے۔ البتہ جب قاضی نفقہ کا فیصلہ دے تو طعام و لباس کا فیصلہ دے گا ان اشیاء کا نہیں۔ رہے پھل تو ان میں سے معتاد کا معاملہ مثل طعام و سالن کے ہوگا۔ بشر رحمۃ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابویوسف رحمۃ اللہ سے گوشت کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسی طرح کھائے گا جیسا کہ کھاتا تھا کیونکہ یہ عادتاً کھائی جانی والی شی ہے۔

مقدار نفقہ:۔ نفقہ کی مقدار وہ ہے جو تجار کے نزدیک معروف ہے بغیر اسراف کے۔ اگر اس سے تجاوز کیا تو زائد کا ضامن ہوگا کیونکہ اجازت ثابت ہے عادت کی بناء پر لہٰذا مقدار معتاد کا اعتبار ہوگا۔

برابر ہے کہ مضارب نے راس المال کے ساتھ سفر کیا ہو یا سامان مضاربت کے ساتھ سفر کیا ہو کیونکہ اس کا سفر دونوں حالتوں میں مال مضاربت کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کیا اور جہاں سے اس نے ارادہ کیا وہاں سے خریدنے کا اتفاق نہیں ہوا اور مال لے کر واپس آگیا تو جب تک وہ مسافر ہے اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا اس لیے کہ عمل تجارت اسی طرح ہوتا ہے کہ ایک وقت اور ایک مکان میں خریدنے کا اتفاق بن جاتا ہے جب کہ دوسرے وقت اور دوسرے مکان میں نہیں بنتا۔

یہ بھی برابر ہے کہ مضارب نے راس المال کے ساتھ سفر کیا ہو یا مضاربت کے سامان کے ساتھ سفر کیا ہو اور مال مضاربت خواہ ایک آدمی کا ہو یا دو آدمیوں کا ہو۔ ان سب صورتوں میں مضارب نو خرچے کا البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جب اس نے اپنے مال اور مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا یا دو شخصوں کے مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا تو خرچہ دونوں مالوں میں سے بقدر حصوں کے ہوگا کیونکہ سفر دونوں مالوں کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا خرچہ دونوں میں ہوگا

اگر دو مال لیے ایک مضاربت پر ایک شخص کے لیے اور دوسرا بضاعت پر دوسرے شخص کے لیے تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا کیونکہ اس کا سفر مضاربت میں عمل کرنے کا بدلہ ہوتا ہے اور رب بضاعت کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوتا مگر جب کہ رب بضاعت نے اس کو بضاعت میں سے خرچہ لینے کی اجازت دی ہو کیونکہ عمل کرنے والے نے بضاعت کا معاملہ لے کر اس نے تبرع کیا ہے لہٰذا خرچہ کا مستحق نہ ہوگا مثل مودع کے۔

اگر مال مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ ملا دیا اور رب المال نے اس کو اس کی اجازت دی ہو تو خرچہ حصوں کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس کا سفر دونوں مالوں کے لیے ہوا ہے۔

نفقہ کا حساب کس میں ہوگا

اگر مال میں نفع ہو تو نفقہ کا اوّلاً حساب نفع میں سے ہوگا اور اگر نفع نہ ہو تو راس المال میں سے ہوگا کیونکہ نفقہ (خرچہ) ہلاک ہونے والے مال کا جزو ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والے مال کا حساب نفع میں سے کیا جاتا ہے (یعنی اس میں سے منہا کیا جائے گا)۔ نیز اگر ہم اس کو خاص راس المال میں سے کریں یا نفع میں رب المال کا جو حصہ ہے اس میں سے کریں تو نفع میں مضارب کا حصہ رب المال کے حصے سے بڑھ جائے گا۔

جب مضارب اپنے شہر کی طرف لوٹ جائے تو اس کے پاس جو زائد لباس و طعام ہو وہ مضاربت کی طرف لوٹا دے کیونکہ اس کو خرچہ کی اجازت سفر کی وجہ سے تھی۔ اور جب سفر ختم ہوگیا تو بقیہ کو مضاربت کی طرف لوٹانا واجب ہوگیا۔

معلی نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جب آدمی کے پاس ہزار درہم مضاربت کے ہوں پھر وہ ایک غلام دو ہزار میں خریدے اور اس پر خرچہ کرے تو وہ خرچے میں تطوع کرنے والا ہوگا کیونکہ اس کے پاس راس المال میں سے کچھ باقی نہ رہا تھا لہٰذا خرچہ مال مضاربت پر استدانت (قرض لینا) ہوا جس کا اس کو اختیار نہیں پس یہ شل اجنبی کے ہوا کہ جو کسی غیر کے غلام پر خرچہ کرے الا یہ کہ قاضی نے اسکو خرچہ کرنے کا حکم دیا ہو اور اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی نے اس پر خرچے کا حکم دیا تو یہ جو خرچہ کریگا وہ راس المال کے بقدر دونوں پر ہوگا۔ ابو یوسفؒ نے کہا کہ یہ قاضی کی مضارب اور رب المال کے مابین تقسیم ہے جبکہ وہ خرچہ کا فیصلہ کرے۔ محض قاضی کے حکم سے خرچہ دین بنے گا کیونکہ قاضی کو غائب پر اس کے مال کی حفاظت میں ولایت حاصل ہے اور یہ حفاظت کے باب میں سے ہے لہٰذا قاضی مال مضاربت پر استدانت کا حکم دے گا اور خرچہ قاضی کا خرچے کے باب میں فیصلہ تقسیم واقع ہوگا بوجہ تقسیم کے معنی پائے جانے کے جو کہ تعیین ہے کیونکہ قاضی نے جب مضارب پر اسکے حصے کی وجہ سے خرچہ لازم کیا تو اس نے اس (مضارب) کے حصے کی تعیین کردی۔ اور مضارب کے حصے کی تعیین کا تحقق نہیں ہوتا مگر راس المال کی تعیین کے بعد اور یہی تقسیم کا معنی ہے۔

ایک شخص کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے۔ اس نے ان سے ایک باندی خریدی جس کی قیمت دو ہزار ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب اور رب المال دونوں پر ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب پر آئے گا۔ ایسے ہی قدوری رحمہ اللہ نے اختلاف کی تحقیق کی ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے لیے ملکیت متعین نہیں ہوئی کیونکہ راس المال غیر متعین ہے لہٰذا باندی رب المال کے حکم پر ہوگی اور اس کا خرچہ رب المال کے ذمے ہوگا اور ان سے ایک روایت کے مطابق اس خرچے کا حساب راس المال میں سے ہوگا جب کہ ان سے دوسری روایت کے مطابق رب المال سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو خرچہ کرے شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں مضارب کا حصہ مضارب کی ملکیت میں ہے اس دلیل سے کہ مضارب کا آزاد کرنا اس کی جانب سے نافذ ہوتا ہے۔ لہٰذا جائز نہیں کہ رب المال پر دوسرے کی ملکیت میں خرچ کرنا لازم کیا

جائے۔ تو جب دونوں میں سے ہر ایک پر اپنے حصے کے خرچ کا فیصلہ کر دیا جائے تو نفع اور راس المال متعین ہو گیا لہٰذا یہ تقسیم ہو گی بوجہ تقسیم کے معنی کے پائے جانے کے۔

یہی اختلاف مضاربت کے بھاگے ہوئے غلام میں ہے جب کہ کوئی شخص اس کو لے آئے اور اس غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور مضارب کے پاس سوائے غلام کے راس المال میں سے کچھ اور نہ ہو تو (غلام کو واپس لانے والے کی) اجرت مضارب اور رب المال دونوں پر ہو گی۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ غلام میں دونوں کی ملکیت ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت رب المال پر ہو گی اور اس کا حساب راس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ وہ راس المال میں زیادتی ہے۔ پھر جب غلام کو فروخت کیا جائے گا تو رب المال اپنا راس المال اور اجرت وصول کرے گا اور باقی رقم دونوں کے درمیان نفع میں طے کردہ شرح و تناسب کے مطابق ہو گی۔ بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف سے نقل کیا کہ اجرت کا حساب مال مضاربت میں سے نہیں ہو گا بلکہ اس کا حساب مضارب رب المال کے مابین ہو گا۔ اگر نفع ہوا تو اجرت اس میں سے ہو گی ورنہ اس کو راس المال میں سے نقصان دکھی شمار کیا جائے گا۔ باب مرابحہ میں اجرت کا راس المال کے ساتھ اس شی کا الحاق کیا جاتا ہے جس کے الحاق کا رواج تجار میں ہو۔ اور ان کے رواج میں اجرت کا الحاق نہیں ہے۔ نیز یہ نادر اور غیر معتاد ہے اور مروجہ کے ساتھ اس شی کا الحاق نہیں کیا جاتا جو مروج نہ ہو۔ اور اس کا حساب محض رب المال اور مضارب کے درمیان ہو گا کیونکہ یہ جرمانہ ہے جو مال کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور جائز ہے کہ شی کا حساب مضارب اور رب المال کے مابین ہو اور وہ مضاربت میں راس المال کے ساتھ لاحق نہ ہو جیسے کہ مضارب کا اپنے اوپر خرچہ

ثانی وہ ہے جس کا مستحق مضارب مضاربت صحیحہ میں اپنے عمل سے بنتا ہے اور وہ نفع مذکور ہے اگر مضاربت میں نفع ہو۔ اور نفع کا ظہور محض تقسیم سے ہوتا ہے اور تقسیم کے جواز کی شرط رب المال کا واپس راس المال پر قبضہ کرنا ہے لہٰذا راس المال پر قبضہ کرنے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہ ہو گی یہاں تک اگر ایک شخص کو ہزار درہم نصف نفع کی شرط پر مضارب کے لیے دیے اور مضارب کو ہزار کا نفع ہوا اور دونوں نے نفع تقسیم کر لیا۔ درآنحالیکہ راس المال مضارب کے قبضے میں ہوا اور رب المال نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو اور ان کے نفع تقسیم کرنے کے بعد مضارب کے قبضے میں وہ ہزار درہم ہلاک ہو گئے ہوں تو پہلی تقسیم صحیح نہ ہو گی اور رب المال نے جس قسم پر قبضہ کیا تو اس کے راس المال میں سے محسوب ہو گی اور جس رقم پر مضارب نے قبضہ کیا وہ اس پر دین ہو گا جس کو وہ رب المال کو لوٹائے گا یہاں تک کہ رب المال اپنا راس المال وصول کر لے۔ اور جب تک رب المال راس المال وصول نہ کرے نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی اس شرط پر اعتبار کرنے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ مثل المومن مثل التاجر لا یسلم له ربحه حتی تسلم له راس ماله کذالك المومن لا تسلم له نوافله حتی تسلم له الفرائض (ترجمہ: مومن کی مثال تاجر کی سی ہے کہ تاجر کے لیے نفع سالم نہیں رہتا یہاں تک کہ اس کے لیے اس کا راس المال سالم رہے اسی طرح مومن کے لیے اس کے نوافل سالم نہیں رہتے۔ یہاں تک کہ اس کے لیے اس کے فرائض سالم رہیں) پس حدیث دلیل ہے اس بات

پر کہ راس المال پر قبضے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی - نیز اس بناء پر بھی کہ نفع زائد ہوتا ہے اور کسی شی پر زائد نہیں ہوتا مگر اصل کی سلامتی کے بعد۔ نیز اس وجہ سے کہ جب مال مضارب کے قبضے میں باقی رہا تو مضاربت کا حکم بحالت رہا پس اگر ہم نفع کی تقسیم کو صحیح قرار دیں تو اصل سے پیشتر فرع کی تقسیم ثابت ہوگی جو جائز نہیں۔ اور جب تقسیم صحیح نہیں ہوئی۔ تو جب مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہوا تو وہ مال جس کو ان دونوں نے باہم تقسیم کر لیا تھا وہ راس المال بن جائے گا۔ پس مضارب پر واجب ہوگا کہ اس (تقسیم شدہ رقم) سے پورا راس المال واپس لوٹائے۔

اور اگر رب المال نے پہلے راس المال کے ہزار درہم لے لیے تھے ---- اور وہی بعینہٖ مضارب کو دیئے تاکہ وہ ان کے ساتھ نصف نفع پر عمل کرے تو یہ نئی مضاربت ہوگی۔ اب اگر یہ ہزار مضارب کے پاس ہلاک ہوں گے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ رب المال نے جب راس المال وصول کر لیا تو مضاربت ختم ہو گئی ہے اور نفع کی تقسیم صحیح ہو گئی۔ پھر جب رب المال نے مال دیا تو یہ دوسرا عقد ہے لہٰذا اس عقد میں مال کی ہلاکت اس کے غیر میں کی گئی تقسیم کو باطل نہیں کرے گا۔

اگر پہلی مضاربت میں نفع دو ہزار ہوا اور دونوں نفع تقسیم کر لیں اور رب المال ہزار لے لے اور مضارب ہزار لے لے پھر مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہو گیا تو تقسیم باطل ہوگی۔ اور رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا ہے وہ راس المال میں سے محسوب ہوگی اور مضارب نے جن ہزار پر قبضہ کیا ہے انکے نصف کو واپس کریگا کیونکہ تقسیم کی صحت سے پیشتر مضارب کے پاس راس المال جو ہلاک ہوا تو رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا وہ اس کا راس المال بن گئی۔ اور جب وہ راس المال بن گیا تو مضارب نے تقسیم سے جو رقم لی تھی اس میں نفع متعین ہو گیا۔ لہٰذا وہ شرط کے مطابق دونوں کے لیے ہوگی پس مضارب پر واجب ہوگا کہ وہ اس میں نصف لوٹا دے۔ اسی طرح اگر مضارب نے جس نفع پر قبضہ کیا ہے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت سے کچھ بھی متعین نہیں ہوگا کیونکہ قبضے کے بعد جو ہلاک ہو اس کی ہلاکت قابض کے ضمان میں ہوتی ہے پس اس کی بقاء اور ہلاکت برابر ہے۔

فقہاء نے کہا کہ اگر رب المال اور مضارب دونوں نفع تقسیم کر لیں پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے اور مضارب کہے کہ میں نے تجھ کو تقسیم سے پیشتر راس المال دے دیا تھا جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تقسیم سے پیشتر راس المال پر قبضہ نہیں کیا تو قول رب المال کا معتبر ہوگا اور مضارب نے جس رقم پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے اس کو راس المال کو پورا کرنے کے لیے لوٹائے گا۔ جو کچھ رب المال نے قبضہ کیا وہ اس کے راس المال میں سے محسوب ہوگا اور راس المال کو اس رقم میں سے پورا کیا جائے گا جس کو مضارب لوٹائے گا۔ اس کے بعد اگر مضارب کی مقبوضہ رقم میں سے کچھ بچ جائے گا وہ دونوں کی نصف نصف ہوگی۔ اور یہ اس طور پر اس وجہ سے ہوگا کہ مضارب دعوٰی کرتا ہے کہ وہ راس المال ہے اور رب المال اس کا منکر ہے۔ اور مضارب اگرچہ امین ہے لیکن امین کا قول اس سے ضمان کو ساقط کرنے میں معتبر ہوتا ہے دوسرے کو دینے میں نہیں۔ نیز مضارب دعوٰی کرتا ہے بقیہ مال اور نفع کے بچنے کا جب کہ رب المال اس کا انکار کرتا ہے لہٰذا استحقاق میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو اعتبار مضارب کے گواہوں کا ہوگا کیونکہ وہ راس

المال کے ادا کیے جانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اگر یہ اشکال ہو کہ چونکہ نفع نہیں ہوتا مگر (راس المال کے) ایفاء ادائیگی کے بعد اس لیے کہ ایفاء تقسیم نفع کی صحت کے لیے شرط ہے لہٰذا مضارب کے دعویٰ ایفاء میں ظاہر حال اس لیے شاہد ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ تجار کا رواج ہے کہ وہ نفع کی باہمی تقسیم کرتے ہیں درآنحالیکہ راس المال مضارب کے پاس موجود ہو لہٰذا ظاہر حال مضارب کے لیے شاہد نہیں ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربت صحیح پر دیتا ہے پھر رب المال اس میں اپنے خرچے کے لیے بیس پچاس لینے لگتا ہے۔ مضارب خرچے کے ساتھ عمل کرتا ہے اور جو خرید و فروخت کرتا ہے اس میں نفع حاصل کرتا ہے پھر دونوں حساب کرتے ہیں تو جس دن وہ حساب کریں گے اس دن وہ راس المال ہزار درہم میں حساب کریں گے اور نفع دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا۔ رب المال نے جو خرچہ لیا اس کو راس المال میں سے کمی قرار نہیں دیں گے بلکہ پورے مال میں سے راس المال کو ہزار شمار کریں گے اور باقی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ اگر ہم نے اس لیے ہوئے خرچے کو راس المال میں سے شمار کیا تو مضاربت باطل ہو جائے گی اس لیے کہ رب المال کا اپنے راس المال میں رجوع کرنا مضاربت کے بطلان کا موجب ہے جب کہ حال یہ ہے کہ ان دونوں کا مقصد مضاربت کو باطل کرنا نہیں ہے لہٰذا راس المال کو باقی مال میں سے کیا جائے گا تاکہ مضاربت باطل نہ ہو۔ یہ اس صورت میں ہے جب مضاربت میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ شرط صحیح ہوئی ہے پس استحقاق مشروط کا ہوگا جو کہ نفع ہے اور وہ حاصل نہیں ہوا۔

رہی وہ چیز جس کا مستحق رب المال ہوتا ہے تو وہ مذکور نفع ہے جب کہ مال میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو رب المال کے لیے مضارب کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ یہ سب مضاربت صحیحہ کے احکام ہے۔

مضاربت فاسدہ کا حکم: وہ تمام امور جن کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ مضاربت صحیحہ میں مضارب کو ان کے کرنے کا اختیار ہوتا ہے مضاربت فاسدہ میں ان تمام کا مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور جتنے ہم نے مضاربت صحیحہ کے احکام ذکر کیے ان میں سے کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوگا اور مضارب نہ تو خرچے کا مستحق ہوگا اور نہ ہی مذکور نفع کا۔ اس کو محض اپنے عمل کی اجرت مثلی ملے گی خواہ مضاربت میں نفع ہوا ہو یا نہیں کیونکہ مضاربت فاسدہ معنی کے اعتبار سے مثل اجارہ فاسدہ کے ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجیر نہ تو خرچے کا مستحق ہوتا ہے اور نہ ہی اجرت مذکورہ کا بلکہ عوض اجرت مثلی کا مستحق ہوتا ہے۔ اور نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع اس کی ملکیت کا نمو ہے۔ مضارب تو اس نے ایک حصے کا مستحق شرط کی وجہ سے بنتا تھا اور یہاں شرط ہی صحیح نہیں ہوئی۔ لہٰذا نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا اور مضاربت فاسدہ میں دعوائے ہلاکت و ضیاع میں قول مضارب کا معتبر ہوگا مع حلف کے۔ ظاہر

روایت میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اور مال کو مضارب کے پاس امانت سمجھا جائے گا جیسا کہ مضاربت صحیح میں ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے کہا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اسی پر کوئی ضمان نہ آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا مثل اجیر مشترک کے جب کہ اس کے پاس مال ہلاک ہو جائے۔

فصل

عقد کی مضاربت کی صفت

یہ عقد غیر لازم ہوتا ہے اور رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشرکۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ راس المال فسخ کے وقت عین ہو یعنی دراہم یا دنانیر یہاں تک کہ اگر رب المال نے مضارب کو تصرف کرنے سے روکا درآنحالیکہ روکنے کے وقت راس المال سامان کی شکل میں ہو تو رب المال کا روکنا صحیح نہ ہوگا اور مضارب کو ان کو فروخت کرنے کا حق ہوگا کیونکہ دراہم و دنانیر کے عوض میں ان کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نفع ظاہر ہو جائے۔ پس روکنا اور فسخ کرنا مضارب کے تصرف کے حق کو باطل کرنا ہوا لہٰذا رب المال کو اس کا حق نہیں۔ اور اگر فسخ اور روکنے کے وقت راس المال دراہم و دنانیر کی شکل میں ہو تو فسخ اور روکنا صحیح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر سے اور دنانیر کو دراہم سے بدل لے کیونکہ ثمنیت میں ان کے ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع شمار نہیں کیا جاتا۔

فصل

مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف

اگر دونوں کا اختلاف عموم و خصوص میں ہو تو قول اس شخص کا قابل اعتبار ہوگا جو عموم کا دعویٰ کرتا ہو۔ بایں طور کہ ان میں سے ایک نے عموم تجارات میں یا عموم امکنہ میں یا عموم اشخاص سے مضاربت کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ایک نوع کا علاوہ دوسرے مکان یا ایک شخص کا علاوہ دوسرے شخص کے دعویٰ کیا کیونکہ اس شخص کا قول جو عموم کا مدعی ہے عقد کے مقصود سے موافق ہے اور یہ مقصود عموم میں زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ان کا اختلاف اطلاق و تقیید میں ہو تو قول اس شخص کا ہوگا جو مدعی اطلاق ہو حتی کہ اگر رب المال نے کہا میں نے تجھے اجازت دی تھی کہ تو گندم میں تجارت کرے علاوہ دوسرے اناجوں کے اور مضارب کہے کہ تو نے مجھ سے کسی خاص تجارت کا ذکر نہیں کیا تھا

تو قول مضارب کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے عقد سے مقصود ہے اطلاق اس کے زیادہ قریب ہے۔ حسن بن زیادہ رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں قول رب المال کا ہوگا۔ اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا اس بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو عموم وخصوص کے دعوٰی میں مدعی عموم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زائد کا اثبات کرتے ہیں اور اطلاق وتقیید کے دعوٰی میں مدعی تقیید کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اس میں زائد (قید) کا اثبات کرتے ہیں جب کہ اطلاق کے گواہ اس زائد سے ساکت ہوتے ہیں۔

اگر دونوں کا خصوص پر اتفاق ہو لیکن اس خاص میں اختلاف ہو رب المال کہے کہ میں نے تجھے بز (کتان یا روئی کے کپڑے) میں مضاربت کے لیے مال دیا تھا اور مضارب کہے گندم میں تو سب کے نزدیک قول رب المال کا ہوگا کیونکہ یہاں عقد سے مقصود کی بنا پر ترجیح دینا ممکن نہیں اس لیے کہ دونوں ہی اس میں برابر ہیں۔ لہٰذا یہاں ترجیح اجازت سے آئے گی اور اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر دونوں گواہی پیش کر دیں تو گواہ مضارب کے معتبر ہوں گے کیونکہ اس کے گواہ زائد کو ثابت کرنے والے ہیں جب کہ رب المال کے گواہ اس (زائد) کی نفی کرنے والے ہیں کیونکہ رب المال کو اثبات کی حاجت نہیں اور مضارب کو اثبات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اپنے ذمے سے ضمان کو دور کر سکے۔ لہٰذا وہ گواہ جو زائد کا اثبات کرتے ہیں اولیٰ ہوں گے۔ فقہاء نے کہا ہے کہ دونوں گواہوں میں جب صفت اجازت میں تعارض ہو اور دونوں نے وقت بیان کیا ہو تو وقت اخیر اولیٰ ہوگا کیونکہ شرط ثانی شرط اول کو توڑتی ہے لہٰذا اس کی طرف رجوع اولیٰ ہوگا۔

اگر راس المال اور نفع کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے پس رب المال کہے کہ میرا راس المال دو ہزار تھا اور میں نے تیرے لیے تہائی نفع کی شرط کی تھی اور مضارب کہے کہ راس المال ہزار تھا اور تو نے میرے لیے نصف نفع کی شرط کی تھی تو اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ اقرار کرتا ہو کہ یہ مال مضاربت ہے تو اس بات میں کہ راس المال ہزار ہے قول مضارب کا ہوگا اور اس بات میں کہ شرط تہائی نفع کی تھی قول رب المال کا ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا آخری قول اور صاحبین کا قول ہے۔ جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول اوّل یہ ہے کہ دونوں ہی معاملوں میں قول رب المال کا ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ مضارب کہے کہ ان دو ہزار کا کچھ حصہ میں نے ان کے ساتھ خلط کیا ہے یا میرے پاس بطور بضاعت کے ہے کیونکہ اس وقت دونوں اس بات پر متفق نہیں کہ جملہ مال مضاربت پر ہے اور جس کے قبضے میں کچھ ہو تو قول اس کا ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کی مقدار میں قول مضارب کا ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کا اختلاف مقدار مقبوض میں ہوا ہے لہٰذا قول قابض کا ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ سرے سے قبضہ کرنے کا انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تجھ سے کچھ مال نہیں لیا تو قول اس کا ہوگا تو ایسا ہی حکم اس وقت ہوگا جب وہ بعض (مال) کا انکار کرے علاوہ بعض کے۔ اور نفع کی مقدار میں قول

محض رب المال کا ہو گا کیونکہ نفع کی شرط اس کی جانب سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا مقدار مشروط میں اس کا قول ہو گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ شرط کا سرے سے ہی انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تیرے لیے نفع کی شرط نہیں کی تھی میں نے تجھ کو محض بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہو گا یہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ وہ ایک کا اقرار کرے علاوہ دوسرے کے۔ اور جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کے مطابق مقدار راس المال میں قول مضارب کا ہے اور مقدار نفع میں سب کے نزدیک قول رب المال کا ہے تو راس المال کو ہزار کیا جائے گا اور مضارب کے لیے دوسرے ہزار کا تہائی کیا جائے پس زیادتی راس المال میں رب المال کا قول معتبر نہ ہو گا اور نفع کی زیادتی پر شرط میں مضارب کا قول معتبر نہ ہو گا۔ جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول اول کے مطابق رب المال پورے دو ہزار لے گا۔

اور اگر مضارب کے پاس تین ہزار درہم ہیں جب کہ مسئلہ یہی ہو تو رب المال ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول اخیر کے مطابق ایک ہزار درہم لے گا اور باقی مال کو دونوں تہائیوں میں تقسیم کر لیں گے اور ان کے قول اول کے مطابق رب المال دو ہزار درہم لے گا اور دوسرے ہزار کے دو تہائی لے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر مضارب کے پاس اتنی رقم ہو جتنی اس نے راس المال میں سے لینا ذکر کی یا اس سے کم ہو اور جتنی رقم کا اس نے اقرار کیا ہو اس سے زائد نہ ہو تو سب کے نزدیک قول مضارب کا ہو گا کیونکہ مضارب پر ضمان واجب کرنے میں رب المال کے قول کو قبول کرنے کا کوئی رستہ نہیں ہے۔

اگر مضارب تین ہزار درہم لائے اور کہے کہ ایک ہزار راس المال ہے اور ایک ہزار دوسرے کی ودیعت ہے یا دوسرے کے مضاربت یا بضاعت یا شرکت پر ہیں یا مجھ پر ہزار دین ہیں تو ودیعت شرکت بضاعت اور دین میں مضارب کا قول ہو گا کیونکہ جس کے قبضے میں کوئی شی ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسی کی ہے الا یہ کہ وہ اس کے بارے میں کسی دوسرے کے لیے اعتراف کرے۔ اور ان ہزار میں اس نے رب المال کے لیے اعتراف نہیں کیا لہٰذا ان میں قول مضارب کا ہو گا۔ اور ہر وہ شخص جس کا قول ہم نے اس باب میں معتبر قرار دیا ہے وہ اس کے حلف کے ساتھ ہو گا۔ اور دونوں سے جس نے اپنے دعوائے زائد پر گواہ پیش کیے گواہ ان میں سے ہر اس شخص کے معتبر ہوں گے جو زائد کا اثبات کرتا ہو۔ لہٰذا رب المال کے گواہ راس المال میں زیادتی کو ثابت کرتے ہیں اور مضارب کے گواہ نفع میں زیادتی کا اثبات کرتے ہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تہائی نفع اور دس درہم زائد کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لیے تہائی کی شرط کی تھی تو قول مضارب کا ہو گا کیونکہ دونوں تہائی شرط پر متفق ہیں۔ اور رب المال ایسی زیادتی کا مدعی ہے جس میں اس کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے سوائے فساد عقد کے لہٰذا اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں کے لیے گواہ ہوں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی شرط کا اثبات

کرتے ہیں۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تہائی نفع سوائے دس درہم کے کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تونے میرے لیے تہائی کی شرط کی تھی تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ رب المال نے مضارب کے لیے تہائی کے بعض کا اقرار کیا اور مضارب پورے تہائی کا دعوٰی کرتا ہے لہٰذا شرط نفع کی زیادت میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس میں ایک نوع کا اشکال ہے اور وہ یہ کہ مضارب صحت عقد کا مدعی ہے اور رب المال فساد عقد کا مدعی ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ قول مضارب کا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رب المال کے دعوٰی کے ساتھ اگرچہ فساد عقد متعلق ہے لیکن وہ اس زیادتی کا منکر ہے جس کا مضارب مدعی ہے پس اس کے انکار کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الجملہ مفید ہے۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے نصف نفع کی شرط کی اور مضارب کہے کہ تونے میرے لیے سو درہم کی شرط کی یا کہے کہ تونے میرے لیے کچھ شرط نہیں کی تھی اور مجھے اجرت مثلی ملنی چاہیئے تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال کے ذمے واجب اجرت کا دعوٰی کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے لہٰذا قول رب المال کا ہوگا۔ اور اگر رب المال شرط نصف پر گواہ قائم کرے مضارب اسی بات پر گواہ قائم کرے کہ رب المال نے اس کیلئے کچھ شرط نہیں کی تو رب المال کے گواہ اولٰی ہوں گے کیونکہ وہ شرط کا اثبات کرنے والے ہیں جب کہ مضارب کے گواہ نفی کرنے والے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہ اولٰی ہوتے ہیں۔

اگر مضارب اس بات پر گواہ پیش کرے کہ رب المال نے اس کے لیے سو درہم کی شرط کی تھی تو اس کے گواہ اولٰی ہوں گے کیونکہ دونوں کے گواہ اثبات شرط میں برابر ہیں اور مضارب کے گواہ واجب کرتے ہیں امر زائد کو جو کہ رب المال پر اجرت کا ایجاب ہے لہٰذا یہ گواہ اولٰی ہوں گے۔

کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس باب میں فقہاء نے مزارعت کے حکم کو مضاربت کا حکم قرار دیا سوائے خاص اس فصل کے یعنی جب زمین اور بیج والے نے جب گواہ اس بات پر پیش کیے کہ اس نے عامل کے لیے نصف پیداوار کی شرط کی تھی اور عامل یہ کہے کہ تونے میرے لئے سو قفیز کی شرط کی تھی تو گواہ (زمین و بیج) دینے والے کے معتبر ہوں گے جب کہ مضاربت میں مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ عامل کی جانب مزارعت لازم ہے اس دلیل سے کہ جس کی جانب سے بیج نہیں ہے اگر وہ عمل سے باز رہے تو اس کو

عمل پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ پس ہم نے اس شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جو صحت کا مدعی ہے جب کہ مضاربت عقد لازم نہیں ہے کیونکہ مضارب اگر عمل سے باز رہے تو اس کو عمل کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ترجیح تصحیح (عقد) کے ساتھ نہیں ہے پس ہم نے ایجاب ضمان یعنی اجرت کی بنا پر ترجیح دی۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تجھ کو بضاعت پر مال دیا تھا اور مضارب کہے کہ نصف نفع کی شرط پر یا سو درہم کی شرط پر دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب نفع حاصل کرتا ہے رب المال اس کا منکر ہے۔ لہٰذا قول رب المال کا ہوگا کہ اس نے کچھ شرط نہیں کی تھی نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مضارب مال غیر میں استحقاق کا مدعی ہے لہٰذا قول صاحب مال کا ہوگا۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مال قرض دیا تھا اور نفع میرا ہے جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تجھے مضاربت یا بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال پر تملیک کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ تملیک کو ثابت کرتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ دونوں گواہیوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے پہلے اس کو مضاربت یا بضاعت پر دیا ہو پھر اس کو قرض دے دیا ہو۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مضاربت پر دیا تھا اور رب المال کہے کہ میں نے تجھے قرض دیا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ اس حد تک دونوں متفق ہیں کہ مضارب کا مال لینا رب المال کی اجازت سے تھا اس کے بعد رب المال مضارب پر ضمان کا مدعی ہے جب کہ مضارب اس کا منکر ہے لہٰذا قول مضارب کا ہوگا۔ اور اگر دونوں کے گواہ پیش ہو جائیں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ اصل ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر مضارب سرے سے مضاربت کا انکار کرے جب کہ رب المال اس کو مضاربت پر مال دینے کا مدعی ہو تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ رب المال مضارب پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے یعنی مضارب نے، اس کا (یعنی رب المال کا) مال لیا ہے اور مضارب اس کا منکر ہے لہٰذا قول مضارب کا ہوگا۔

اور اگر مضارب پہلے انکار کرے پھر بعد میں اقرار کر لے تو ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابو یوسف کو اس شخص کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا جس نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا پھر بعد میں اس سے طلب کیا تو اس نے جواب کہا کہ تو نے مجھے کچھ نہیں دیا پھر کہا کیوں نہیں استغفر اللہ العظیم واقعی تو نے مجھے ہزار درہم مضاربت پر دیئے تھے۔ تو مضارب مال کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امین جب امانت کا انکار کر دے تو

ضامن ہوتا ہے مثل مودع کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضاربت عقد لازم نہیں ہے بلکہ وہ ایسا عقد جائز ہے جو فسخ کو محتمل ہے۔ لہٰذا اس کا انکار اس کا فسخ یا رفع ہوگا۔ اور عقد جب مرتفع ہو جائے تو مال مضمون علیہ (جس کا ضمان دیا جائے) بن جاتا ہے جیسے ودلیعت میں ہوتا ہے۔
پس اگر انکار کے ہوتے ہوئے اس مال کے ساتھ کچھ خرید اتو مضارب خود اپنے لیے خریدنے والا بنے گا کیونکہ وہ مال کا ضامن ہے لہٰذا مضاربت کا حکم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے احکام میں سے ہے کہ مال اس کے پاس بطور امانت ہو تو جب مال مضمون علیہ بن گیا تو مضارب امین باقی نہ رہا پھر انکار کے بعد اگر وہ اقرار کرلے تو ضمان مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ عقد انکار کی وجہ سے مرتفع (ختم) ہو چکا تھا لہٰذا بغیر کسی سبب جدید کے لوٹے گا نہیں۔

اور اگر اقرار کے بعد اس مال کے ساتھ کچھ خرید کی تو قیاس تو یہی ہے کہ جو اس نے خرید اتو اس کے اپنے لیے ہو کیونکہ اپنے انکار سے وہ مال کا ضامن بن چکا ہے لہٰذا اپنے فعل سے وہ اس سے بری نہیں ہوگا۔ البتہ استحسان کی رو سے جو اس نے خریدا وہ مضاربت پر ہوگا اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ انکار کرنے سے خرید لے کا حکم مرتفع نہیں ہوا بلکہ وہ انکار کے باوجود قائم ہے اس لیے کہ ضمان امر بالشراء (خریدنے کے) کے منافی نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی کوئی شئی غصب کی پھر مغصوب منہ نے غاصب کو مغصوب کی بیع و شراء کا حکم دیا تو حکم صحیح ہوگا اگرچہ مغصوب غاصب پر مضمون ہے۔ اور جب انکار کے بعد بھی حکم باقی رہا تو اب جب مضارب نے حکم کے موجب خرید کی تو یہ خرید آمر (حکم دینے والے) کے لیے واقع ہوگی۔ اور خرید مضارب کے لیے اس وقت تک واقع نہیں ہوگی جب تک ضمان ختم نہ ہو جائے۔ اور یہ مثل غاصب کے بن جائے گا کہ جب وہ مغصوب کو مالک کے حکم سے فروخت کرے اور سپرد کر دے تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مال اس پر مضمون ہوگا اور اپنے فعل سے بری نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ ضامن اپنے فعل کی وجہ سے عین مضمون سے بری ہو جائے جیسے مغصوب منہ جب غاصب کو حکم دے کہ وہ مغصوب کو فلاں جگہ رکھ دے یا فلاں کے سپرد کر دے تو غاصب اسکو یہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک غلام خرید لے۔ دوسرے شخص نے پہلے ہزار کا انکار کیا پھر بعد میں اقرار کر لیا پھر خرید کی تو یہ خرید نا جائز ہوگا اور یہ آمر کے لیے ہوگی اور انکار کرنے والا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اگر اس نے ان سے ایک غلام خریدا پھر بعد میں اقرار کیا تو ضمان سے بری نہ ہوگا اور خرید اس کے اپنے لیے ہوگی اسکی وجہ ہم مضارب کے ذکر میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر اس کو ہزار دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک مخصوص غلام خرید لے پھر اس نے ہزار کا انکار کیا پھر ان سے غلام خریدا پھر ہزار کا اقرار کیا تو غلام آمر کے لیے ہوگا کیونکہ متعین غلام کو خریدنے میں وکیل اس بات میں مختار نہیں ہوتا کہ اس کو اپنے لیے خرید سکے لہٰذا یہ متعین جو وہ خرید آمر کے لیے ہوگی پس یہ ایسے ہوا گویا اس نے پہلے اقرار کیا پھر خرید ا مضارب کا معاملہ

اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس کو رب المال کے لیے خریدنے پر محمول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ خریدنے سے پہلے مال کا اقرار کرے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص غلام کو فروخت کرنے پر مامور ہو وہ اس کا انکار کر دے اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کرے پھر بعد میں اس کے بارے میں آمر کے لیے اقرار کرے تو بیع جائز ہوگی اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی آمر نے اگر اسکو آزاد کرنے کا امر کیا۔ مامور نے انکار کیا اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کیا پھر آمر کے لیے غلام کا اقرار کر لیا اور غلام کو آزاد کیا تو غلام کی آزادی جائز ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امر انکار کے بعد بھی موجود رہتا ہے تو جب انکار کیا پھر اقرار کیا تو اس نے رب المال کے حکم سے تصرف کیا لہذا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر غلام کی بیع کی یا اس کو ہبہ میں دے دیا یا اس کو آزاد کر دیا پھر بعد میں اس کا اقرار کیا ابن سماعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ قیاس کرتے ہوئے اس مسئلے پر کہ جب اسکو ہزار درہم دیئے اور امر کیا کہ ان سے مخصوص غلام خریدے یہ جائز ہوگا اور فروخت وغیرہ آمر کو لازم ہوگی کیونکہ مامور یہ اختیار نہیں رکھتا کہ اپنے لیے غلام کی بیع کرے۔

ہشام رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمۃ اللہ سے سنا ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے پھر دوسرا ڈیڑھ ہزار درہم لے کر آیا اور کہا یہ ہزار راس المال ہیں اور یہ پانچ سو نفع ہیں اور خاموش ہو گیا پھر (بعد میں) کہا مجھ پر اس میں فلاں کا اتنا اتنا دین ہے تو قول مضارب کا ہوگا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب اقرار کرے کہ اس نے مال کے ساتھ عمل کیا ہے اور یہ کہ اس کے پاس دس ہزار درہم ہیں اور یہ کہ اس پر مضاربت میں ہزار یا دو ہزار کا دین ہے اور یہ اس نے کلام متصل کے ساتھ کہا تو قول اس کا ہوگا مع حلف کے۔ دین اس مال میں سے ادا کیا جائے گا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہیں: اور اگر اس نے کچھ سکوت اختیار کرنے کے بعد دین کا اقرار کیا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کہا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ یہ جو حسن رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کے مخالف ہے جو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے کہا میرے پاس دس ہزار ہیں اور خاموش ہو گیا تو اس نے نفع کا اقرار کر لیا۔ اب جب وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ہزار کا دین ہے تو وہ اپنے اقرار سے رجوع کرتا ہے کیونکہ نفع ہوتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد۔ اور اقرار جب صحیح ہو تو اس سے رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ متصلا کہے کیونکہ اس صورت میں اس کا اقرار ابھی تک ثابت نہیں ہوا اور یہ بمنزلہ استثناء کے ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں دین کا اقرار کیا ہے جس میں اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہذا اس کا اقرار نافذ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ کہے

کہ یہ نفع ہے اور مجھ پر دین ہے۔ رہا حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ سکوت کے بعد یہ کہنا کہ مجھ پر دین ہے اقرار سے رجوع کرنا ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کو پہلے نفع حاصل ہوا ہو پھر دین اسکے ذمے میں آیا ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آدمی کہتا ہے میں نے نفع کمایا ہے اور مجھ پر دین لازم ہوا ہے اور اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہٰذا جب اس نے دین کا اقرار کیا تو صحیح ہوا۔

مضارب اگر دو ہزار لایا اور کہا ہزار راس المال ہے اور ہزار نفع ہے پھر کہا میں نے صرف پانچ سو نفع کمایا پھر سارا مال مضارب کے پاس ہی ہلاک ہو گیا تو مضارب ان پانچ سو کا ضامن ہو گا جن کا اس نے انکار کیا تھا اور باقی مال میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کے پاس امانت تھا تو جب اس نے نفع کا انکار کیا تو انکار کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا لہٰذا ہلاک ہونے پر ضامن ہو گا۔

اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میں نے تجھے تیرا راس المال دیا تھا اور میرے پاس جو باقی بچا وہ نفع ہے۔ پھر اس نے رجوع کیا اور کہا کہ میں نے تجھے تیرا راس المال نہیں دیا تھا لیکن وہ ہلاک ہو گیا ہے تو مضارب اس رقم کا ضامن ہو گا جس کا اس نے رب المال کو دینے کا دعوٰی کیا تھا اس کا ضامن ہو گا بسبب وجہ مذکورہ کے۔

اگر دونوں کا نفع میں اختلاف ہو اور رب المال نے کہا کہ میں نے تیرے لیے تہائی کی شرط کی تھی اور مضارب نے کہا کہ تو نے میرے لیے نصف کی شرط کی تھی پھر مضارب کے پاس مال ہلاک ہو گیا محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب نفع کے چھٹے حصے کا ضامن ہو گا جو وہ رب المال کو ادا کرے کا خاص اپنے مال میں سے اور مضارب پر اس کے علاوہ اور کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرط نفع میں قول رب المال کا ہوتا ہے اس صورت میں مضارب کا حصہ تہائی ہو گا جب کہ اس نے دعوٰی نصف کا کیا تھا۔ اور جو کوئی اپنے پاس امانت میں دعوٰی کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی لیے مضارب نفع میں چھٹے حصے کا ضامن ہو گا واللہ عزوجل الموفق۔

فصل عقد مضاربت کن امور سے باطل ہوتا ہے

۱۔ عقد مضاربت فسخ سے اور تصرف سے روکنے سے باطل ہو جاتا ہے لیکن جب کہ فسخ اور نہی کی شرط موجود ہو وہ یہ ہے کہ اس کے ساتھی کو فسخ و نہی کا علم ہوا اور یہ کہ فسخ و نہی کے وقت راس المال عین ہو۔ پس اگر راس المال سامان کی صورت میں ہو گا تو فسخ وغیرہ صحیح نہیں ہو گا اور مضارب کو اختیار ہو گا کہ وہ سامان کو دراہم و دنانیر کے عوض میں فروخت کرے یہاں تک کہ نقدی کی صورت حاصل ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر راس المال عین ہو تو فسخ وغیرہ

صحیح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کی دنانیر کے عوض میں اور دنانیر کی دراہم کے عوض میں بیع صرف کرے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ثمنیت میں ہجنسیت کی بناء پر اس کو بیع میں شمار نہیں کیا جاتا۔

۲۔ مضاربت متعاقدین میں سے ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ مضاربت وکالت پر مشتمل ہوتی ہے اور وکالت موکل و وکیل کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ مضارب کو رب المال کی موت کا علم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ یہ حکما معزولی ہے لہٰذا علم پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے مگر یہ کہ راس المال جب سامان کی صورت میں ہو تو وکیل کو بیع کا اختیار ہوتا ہے کہ یہاں تک کہ وہ نقدی کی صورت میں ہو جائے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ مضاربت متعاقدین میں سے کسی ایک کے جنون سے بھی باطل ہو جاتی ہے جب کہ جنون مسلسل ہو کیونکہ یہ آمر کی امر کرنے کی اہلیت اور مامور کی تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتا ہے۔ اور ہر وہ امر جس سے وکالت باطل ہوتی ہے اس سے مضاربت باطل ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الوکالۃ میں گزر چکی ہے۔

۴۔ اگر رب المال مرتد ہو جائے اور مضارب ارتداد کے بعد مال کے ساتھ بیع و شراء کرے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر یہ سب کچھ موقوف رہے گا۔ اگر اس کے بعد رب المال اسلام کی طرف لوٹ آئے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے اور مضارب کے تمام احکام میں ارتداد معدوم سمجھا جائے گا اور رب المال ایسے ہو جائے گا گویا کہ وہ مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب رب المال دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مسلمان ہو کر واپس آ جائے پیشتر اس کے کہ دارالحرب کے ساتھ اسکے ملحق ہونے کا حکم لگایا جائے۔ یہ اس روایت کے مطابق ہے جس کی رو سے مرتد کی موت اور اس کے اموال کا اس کے ورثہ کے لیے میراث بننے کا حکم لگانے کے لیے حاکم کا اس کے لحاق کا حکم لگانا شرط ہے۔ پس اگر مرتد مر جائے یا ارتداد پر قتل کر دیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور قاضی نے اس کے لحاق کا حکم لگایا تو مضاربت باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بطلان ارتداد اختیار کرنے کے دن سے ہوگا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے کے مطابق کہ مرتد کی ملک موقوف ہوتی ہے۔ اگر مر جائے یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور الحاق کا حکم لگا دیا جائے تو اس کی ملکیت ارتداد اختیار کرنے کے وقت اس کے ورثہ کی طرف زائل ہو جاتی ہے اور یہ ایسا ہوتا ہے گویا کہ وہ اسی وقت مر گیا تھا۔ پس مرتد رب المال کے حکم سے مضارب کا کیا گیا تصرف باطل ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے ورثہ کی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ پس اگر اس دن مضارب کے پاس راس المال قائم ہو کہ اس نے اس میں تصرف نہ کیا ہو پھر اس کے بعد مضارب نے خرید کی تو خریدی ہوئی شئی اور نفع مضارب کا ہوگا کیونکہ مال سے رب المال کی ملکیت زائل ہو چکی ہے لہٰذا مضارب مضاربت سے معزول ہو چکا ہے اور وہ ورثہ کی ملکیت میں ان کے حکم کے بغیر تصرف کرنے والا بنتا ہے۔ اور اگر راس المال سامان ہو تو مضارب کی اس میں خرید و فروخت جائز

ہو گی یہاں تک کہ راس المال نقدی کی صورت میں آجائے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس حالت میں مضارب معزول نہیں ہوتا نہ تو معزول کرنے سے نہ رد کرنے سے اور نہ ہی رب المال کی موت سے تو ایسے ہی رب المال کے ارتداد میں ہوگا۔

اگر مضارب کو دنانیر حاصل ہوں جب کہ راس المال دراہم ہوں یا اس کو دراہم حاصل ہوں جب کہ راس المال دنانیر ہوں تو قیاس یہ ہے کہ مضارب کے لیے تصرف جائز نہ ہو کیونکہ جو اس کو حاصل ہے وہ معنی کے اعتبار سے راس المال ہی کی جنس میں سے ہے بوجہ دونوں کی ثمنیت میں ایک ہونے کے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ بعینہ وہی مال مضارب کے پاس موجود ہے لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ اگر اس نے راس المال کی جنس کے عوض میں فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ مضارب پر واجب ہے کہ راس المال کی مثل واپس کرے لہٰذا اس کو اختیار ہوگا کہ سامان کی طرح جو نقدی اس کے پاس ہے اس کو فروخت کرے۔

رہا ابو یوسف اور محمد رحمہا اللہ کے قاعدے پر تو ارتداد مرتد کی ملکیت پر اثر انداز نہیں ہوتا لہٰذا رب المال کے ارتداد کے بعد بھی مضارب کا تصرف جائز ہے جیسا کہ خود رب المال کا تصرف صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر رب المال مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو عقد مضاربت کے باطل ہونے میں اس کی موت مثل مسلمان کی موت کے ہوگی یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے لحاق کا حکم لگا دیا گیا ہو کیونکہ یہ بمنزلہ موت کے ہے اس دلیل سے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کے لیے میراث بن جاتا ہے پس مال میں رب المال کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

اور اگر رب المال مرتد نہ ہوا ہو بلکہ مضارب مرتد ہوا ہو تو سب کے نزدیک مضاربت اپنے حال پر باقی رہے گی کیونکہ خود رب المال کے تصرف کا موقوف ہونا اس کی ملکیت کے موقوف ہونے کی بنا پر ہے اور جس میں مضارب تصرف کرتا ہے اس میں اس کی کچھ ملکیت نہیں ہے بلکہ ملکیت رب المال کی ہے اور رب المال کی جانب سے ارتداد نہیں پایا گیا لہٰذا مضاربت باقی رہے گی البتہ مضارب پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی بلکہ ذمہ داری رب المال پر ہوگی۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ ذمہ داری مال کے سبب سے لازم ہوتی ہے لہٰذا رب المال پر ہوگی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے کسی محجور بچے یا محجور غلام کو وکیل بنایا۔ صاحبین کے قول کے مطابق ذمہ داری مضارب پر ہوگی کیونکہ اس کا تصرف مثل مسلمان کے تصرف کے ہے۔ اور اگر مضارب مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو مضاربت باطل ہو جائے گی کیونکہ ارتداد میں اس کی موت مثل ارتداد سے پیشتر اس کی موت کے ہے یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے لحاق کا حکم لگا دیا گیا ہو کیونکہ لحاق اور لحاق کے حکم کے ساتھ اس کا ارتداد اس کے تصرف کے حق میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔

اگر مضارب اپنے ارتداد کے بعد دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا اور وہاں خرید و فروخت کی پھر مسلمان ہو کر پلٹ آیا تو دارالحرب میں تمام خرید و فروخت جو اس نے کی وہ سب اس کے لیے

ہو گی اور ان میں سے کسی شی میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو مثل حربی کے ہو گیا کہ وہ مثل حربی کے مال پر غلبہ پائے اور دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔ تو ایسے ہی مرتد کا حکم ہے۔

عورت کا ارتداد اور عدم ارتداد سب سے نزدیک برابر ہے خواہ مال اس کا اپنا ہو یا مضاربت پر ہو کیونکہ اس کا ارتداد اس کی ملکیت میں مؤثر نہیں ہوتا الا یہ کہ یا تو وہ مرجائے پس مضاربت باطل ہو جائے جیسا کہ اس سے ہوتا ہے جب کہ وہ ارتداد سے پیشتر مرجائے یا وہ دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے الحاق کا حکم لگا دیا جائے۔ اس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ بمنزلہ موت کے ہے۔

پیشتر اس کے کہ مضارب مال مضاربت سے کچھ سامان خریدے اس کے پاس مال مضاربت کے ہلاک ہونے سے بھی مضاربت باطل ہو جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے کیونکہ قبضہ کرنے سے یہ مال عقد مضاربت کے لیے متعین ہو گیا ہے لہٰذا اس کی ہلاکت سے عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب نے مال مضاربت کو خود ہلاک کر دیا یا اس کو خرچ کر لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور وہ اس کو ہلاک کر دے بوجہ مذکورہ یہاں تک کہ وہ اس سے مضاربت کیلئے کچھ نہ خرید سکتا ہو تو جس شخص نے مال ہلاک کر دیا اگر اس سے مضارب نے اس کی مثل لیا تو مضارب کو مضاربت کے لیے اس سے خریدنے کا اختیار ہو گا۔ حسن نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے راس المال کا عوض لیا ہے پس اس کا عوض لینا بمنزلہ اس کے ثمن لینے کے ہے لہٰذا یہ مضاربت پر ہو گا۔

ابن رستم نے محمد رحمہا اللہ سے روایت کیا کہ اگر مضارب نے کسی کو وہ مال قرض پر دے دیا تو اگر اس نے بعینہ انہی دراہم کو واپس کیا تو ان دراہم کی واپسی مضاربت پر ہو گی کیونکہ اگرچہ اس نے تعدی کی ہے اور اس پر ضمان آیا ہے لیکن تعدی زائل ہو گئی پس اس سے متعلق ضمان بھی زائل ہو جائے گا۔ اور اگر مضارب نے ان کی مثل لئے تو وہ دراہم مضاربت پر نہیں آئیں گے کیونکہ عین کے ہلاک ہونے سے ضمان ثابت ہو گیا ہے اور مضاربت کا حکم اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور یہ اس کے خلاف ہے جو استہلاک (خود ہلاک کرنے) میں حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہا اللہ سے روایت کی ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب مضارب کے کچھ خریدنے سے پیشتر مال مضاربت ہلاک ہوا ہو مثلاً مال مضاربت ہزار درہم ہو ان سے ایک باندی خریدی اور ابھی ثمن کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ہزار ہلاک ہو گئے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باندی مضاربت پر ہو گی اور مضارب ہزار کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا اور اس سے لے کر بائع کو دے گا۔ اسی طرح اگر یہ دوسرے ہزار جن پر مضارب نے قبضہ کیا ہلاک ہو جائیں تو دوبارہ اتنی رقم کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا

ایسے ہی تیسری اور چوتھی اور اس کے آگے ہمیشہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ بائع کو رقم ادا کر دے۔
اور وہ تمام رقوم جو رب المال نے ادا کر دی اور جو بعد میں تاوان کے طور پر دی راس المال ہوں گی۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب رب المال کے لیے تصرف کرتا ہے لہٰذا رب المال کے لیے تصرف
کرنے سے جو ضمان اس کو لاحق ہوگا اس کے لیے وہ رجوع کر سکے گا مثل وکیل کے البتہ وکیل اور مضارب
کے درمیان اتنا فرق ہے کہ وکیل کے پاس جب ثمن ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی مثل کے لیے موکل
پر رجوع کرے گا۔ پھر اگر یہ دوسری رقم بھی ہلاک ہو جائے تو موکل پر رجوع نہیں کر سکے گا جب کہ مضارب
ہر مرتبہ رجوع کر سکے گا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کے خریدنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وکالت
باشراء سے مقصود مبیع میں ملکیت حاصل کرنا ہے نفع نہیں۔ تو جب وکیل نے خرید کی تو مقصود حاصل
ہو گیا پس مقصود کے انتہا سے عقد مضاربت کی انتہاء ہو گئی اور وکیل کے ذمے بائع کے لیے ثمن واجب
ہو گیا۔ پھر جب ثمن اس کے پاس ہلاک ہو گیا قبل اس کے کہ وہ بائع کو ادائیگی کرتا تو وکیل کے لیے موکل
کے ذمے اتنی رقم واجب ہو گئی جتنی کہ اس پر بائع کے لیے واجب ہوئی تھی۔ پس جب وکیل نے ایک
مرتبہ اس رقم پر قبضہ کر لیا تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا لہٰذا اس کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ رہی مضاربت
تو وہ خرید سے ختم نہیں ہوتی کیونکہ اس سے مقصود نفع ہوتا ہے جو کہ بار بار کی خرید و فروخت سے حاصل
ہوتا ہے۔ تو جب عقد باقی ہے تو مضارب کو دوسری اور تیسری مرتبہ بھی رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ اور پہلی
رقم کے ساتھ رب المال جو تاوان دے گا وہ سب راس المال ہوگا کیونکہ رب المال نے یہ تاوان مضاربت
کے سبب سے ادا کیا ہے لہٰذا یہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ نیز اس سے مقصود نفع ہے لہٰذا
جو مال رب المال نے تاوان کے طور پر دیا ہے اگر وہ راس المال میں سے نہ ہو اور یونہی مفت میں ضائع
جائے تو اس سے رب المال کو نقصان ہوگا کیونکہ اسی کو خسارہ ہوگا جب کہ مضارب کو نفع ہوگا
اور یہ جائز نہیں۔

اگر مضارب نے پہلے ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد ان میں تصرف کیا یہاں تک کہ وہ دو ہزار ہو گئے
پھر ان سے دو ہزار قیمت کی باندی خریدی پھر بائع کو ادائیگی سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو گئے تو مضارب
رب المال پر ڈیڑھ ہزار کے لیے رجوع کرے گا اور مضارب اپنے مال میں سے پانچ سو کا تاوان
ادا کرے گا جو نفع میں اس کا حصہ ہے پس چوتھائی باندی خاص مضارب کی ہو گی اور تین چوتھائی مضاربت
پر رہے گی اور اس تین چوتھائی میں راس المال ڈھائی ہزار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب نے جب
دو ہزار میں باندی خریدی تو اس نے اس کو چوتھائیوں میں خریدا ایک چوتھائی مضارب کی اور تین
چوتھائی رب المال کی کیونکہ مضارب نے نفع میں اپنا حصہ ظاہر ہونے کے بعد اس باندی کو خریدا
اس لیے کہ اس نے باندی دو ہزار میں خریدی جب کہ راس المال ہزار تھا۔ لہٰذا نفع میں رب المال
کا حصہ پانچ سو اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال کے لیے خریدا اس
میں رب المال پر رجوع کر سکے گا اور جو اپنے لیے خریدا اس کا ضمان خود اس پر ہوگا۔ اور صرف ایک
چوتھائی باندی مضاربت سے خارج ہو گی کیونکہ قاضی نے جب اس پر نفع میں اس کے حصے کا
ضمان لازم کیا تو اس نے اس ضمان کی تعیین کر دی اور تعیین بغیر قیمت کے نہیں ہوتا لہٰذا چوتھائی

مضاربت سے خارج ہوگا اور بقیہ مضاربت پر باقی رہے گا۔ اور مضاربت کے سبب سے رب المال کو ڈیڑھ ہزار لازم ہوئے پس یہ راس المال میں زیادتی ہوگی لہٰذا راس المال ڈھائی ہزار ہو جائے گا۔ اور اگر یہی باندی چار ہزار میں فروخت کی جائے تو ان میں سے مضارب کے ہزار ہوں گے کیونکہ نفع میں اس کا یہی حصہ ہے لہٰذا یہ اس کی ملکیت ہوگی اور تین ہزار مضاربت پہ رب المال کے لیے ہوں گے ان میں سے ڈھائی ہزار اس کا راس المال ہے۔ باقی پانچ سو کا نفع ہوگا جو شرط کے مطابق دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

اگر باندی دو ہزار کے مساوی ہو اور ہزار میں خریدی گئی ہو جو کہ راس المال ہے پھر وہ باندی ہلاک ہو جائے تو رب المال پوری باندی کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ جب ہزار میں خرید واقع ہوئی تو ایسے ثمن کے عوض میں واقع ہوئی جو پورا کا پورا راس المال ہے۔ نفع محض دوسرے ہزار میں ظاہر ہوگا لہٰذا ضمان رب المال پہ ہوگا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں خرید دو ہزار کے عوض میں واقع ہوئی پس مضارب کا نفع ظاہر ہوا اور چوتھائی باندی ہلاک ہوئی لہٰذا مضارب ثمن میں سے اس چوتھائی کا ضمان ادا کرے گا۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب مضارب دو ہزار کے عوض میں باندی خریدے۔ ان میں ہزار نفع ہو۔ اور باندی کی قیمت ہزار ہو۔ پھر بائع کو ادائیگی کرنے سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو جائیں تو مضارب کے ذمے چوتھائی یعنی پانچ سو آئیں گے اور رب المال کے ذمے ڈیڑھ ہزار یہ اس کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کیا۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ہزار کے مساوی باندی خریدی بعوض دو ہزار کے مساوی باندی کے اور جس کو خریدا اس پر قبضہ نہیں کیا اور اپنی باندی سپرد نہیں یہاں تک کہ اس کے پاس دونوں ہی مرگئیں تو مضارب اس باندی کا تاوان ادا کریگا جو اس نے خریدی یعنی ہزار کا جس کے لیے وہ رب المال پر رجوع کرے گا کیونکہ اس پر مضمون اس باندی کی قیمت ہے جس کو اس نے خریدا اور اس میں راس المال سے زائد کچھ نہیں۔ یہ یعنی ہزار قیمت والی باندی دو ہزار میں خریدنا محض اس وقت جائز ہے جب رب المال نے اس سے کہا ہو کہ قلیل وکثیر کے عوض خرید ورنہ مضارب کا اس طور سے خریدنا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے فرمایا محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادر میں ایک اور مقام پر ذکر کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو نصف نفع پر ہزار مضاربت کے لیے دیے۔ مضارب نے ان سے خرید و فروخت کی یہاں تک کہ وہ تین ہزار ہو گئے۔ پھر تین ہزار سے اس نے تین غلام خریدے جن میں سے ہر غلام کی قیمت ہزار درہم ہے۔ اور ابھی مال کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ضائع ہو گیا تو اس کا سارا تاوان رب المال پر آئے گا اور راس المال چار ہزار ہوگا کیونکہ مضارب کی ملکیت کی تعیین کسی ایک غلام میں بھی نہیں۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک راس المال ہو

اسی وجہ سے ان میں اس کا آزاد کرنا بھی نافذ نہیں ہوتا پس مضارب کل ثمن کے لیے رجوع کرے گا۔ اس کی تعلیل محمد رحمہ اللہ نے کی اور اس سے پیشتر فرمایا کہ کسی غلام میں بھی اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہو گا۔ یہ اس کے مخالف ہے جو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کیونکہ انھوں نے کہا کہ محمد رحمہ اللہ مضارب پر اس مضمون کا اعتبار کرتے ہیں جس کا وہ تاوان دیتا ہے نہ کہ وہ جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا ہے۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہو گیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا وہ تاوان دیتا ہے نہ کہ وہ جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہو گیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا ضمان مضارب پر واجب ہو گا۔ جس کا وہ ضمان دے رہا ہے اگر وہ راس المال سے زائد ہے تو مضارب پر اس کا حصہ آئیگا۔ ورنہ نہیں۔ اور یہ اول کے خلاف ہے کیونکہ جب ہم نے ضمان کا اعتبار کیا تو راس المال سے زائد کا اس نے ضمان ادا کیا اب یا تو محمد رحمۃ اللہ سے یہ دو روایتیں ہیں یا مضارب پر جو مضمون ہوا ہے اس کی شرط یہ ہو اس کا حصہ اس میں متعین ہو۔ اور یہاں اگرچہ اس نے ضمان دیا ہے لیکن اس میں مضارب کا حق متعین نہیں ہوا رہی محمد رحمہ اللہ کی آزاد کرنے کے عدم نفاذ کی تعلیل تو یہ ہر جگہ نہیں پائی جاتی کیونکہ اگر وہ دو ہزار میں ہزار کے مساوی باندی خریدے تو ضامن ہو گا اگرچہ اس کا آزاد کرنا اس میں نافذ نہیں ہو گا اس میں علت کا عکس ہو گا پس تمام مقامات میں اس کا پایا جانا لازمی نہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے ہزار درہم میں ایک غلام خریدا اور وہ ہزار درہم مال مضاربت ہو پھر وہ مال ہلاک ہو جائے اور رب المال کہے کہ تو نے اس کو مضاربت پر خریدا پھر مال ہلاک ہوا جبکہ مضارب کہتا ہے کہ میں نے اس کو مال کے ہلاک ہونے کے بعد خریدا۔ میرا خیال تھا کہ مال میرے پاس موجود ہے لیکن وہ اس سے پہلے ہلاک ہو چکا تھا تو قول مضارب کا ہو گا کیونکہ ہر وہ شخص جو کوئی شی خریدتا ہے اس میں اصل یہ ہے کہ اس کو اپنے لئے خریدنے والا اعتبار کیا جاتا ہے۔ نیز ظاہر حال یعنی ہلاکت مال بھی اس کا شاہد ہے لہٰذا ظاہر حال مضارب کے لئے شاہد ہو گا پس قول مضارب کا ہو گا۔

محمد رحمہ اللہ نے مضاربت کبیرہ میں ذکر کیا کہ جب رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ رب المال کہے کہ مال تیرے باندی خریدنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تھا اور تو نے اس کو محض اپنے لیے خریدا ہے اور مضارب کہے کہ میرے اس باندی کو خریدنے کے بعد مال ہلاک ہوا ہے اور میرا ارادہ ہے کہ میں تجھ سے ثمن لوں اور میں نہیں جانتا کہ مال کب ہلاک ہوا تو قول رب المال کا ہو گا مع اس کے حلف کے اور مضارب کے ذمے گواہ ہوں گے اس بات پر کہ اس نے جب خرید کی تھی تو مال اس کے پاس تھا۔ وہ خریدنے کے بعد ہلاک ہوا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ رب المال اپنے سے ضمان کی نفی کر رہا ہے اور مضارب اس پر ضمان کا دعویٰ کر رہا ہے
تاکہ اس پر ثمن کے لیے رجوع کر سکے کیونکہ مضارب رب المال کیلئے عقد وقوع کا دعویٰ کر رہا ہے
اور رب المال اس کا منکر ہے لہٰذا قول رب المال کا ہوگا۔ نیز ظاہر حال جو کہ ہلاکت مال ہے رب
المال کے لیے شاہد ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ
وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہٰذا یہ اولیٰ ہوں گے۔

جب مضاربت فسخ ہو جائے جب کہ مال مضاربت لوگوں پر دین ہو اور مضارب تقاضا
کرنے اور قبضہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مجبور نہیں کیا جائیگا اور اسے کہا جائیگا کہ مال کیلئے
رب المال کو قرضداروں پر حوالہ کر کیونکہ جب نفع ہو تو مضارب کا اس سے حصہ ہوگا لہٰذا اسکا عمل اجیر کے عمل جیسا ہوگا اور اجیر عمل
پر مجبور ہوتا ہے جیسا کہ اس نے التزام کیا ہے اور اگر نفع نہ ہو تو اس کے لیے نفع سالم نہ ہوا لہٰذا اس کا عمل
مثل وکیلوں کے عمل کے ہوگا پس اس کو عمل کے پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ وکیل
کو ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ مضارب یا وکیل کو حکم دیا جائے گا کہ وہ
رب المال کو اس شخص پر حوالہ کرے جس کے ذمے دین ہے تاکہ اس (رب المال) کے لیے قبضہ
از ناممکن ہو کیونکہ عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں لہٰذا حکم دینے والے کو قبضہ کرنے کی ولایت
حاصل نہیں ہوگی مگر عاقد کی جانب سے حوالہ کے ساتھ۔ پس مضارب پر لازم ہوگا کہ وہ رب المال کو
مال کے لیے حوالہ کرے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو جائے۔ اور اگر عاقد رب المال کے لیے اس دین کا
ضامن بن جائے جو مدیون پر ہے تو اس کو یہ ضمان جائز نہیں کیونکہ عاقد نے اس کو امین بنایا ہے لہٰذا
اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ضامن بنا سکے اس چیز میں جس میں عاقد نے اس کو امین بنایا ہے۔

اگر مضارب مر جائے اور چھوڑے جانے والے مال میں مال مضاربت موجود نہ ہو تو مضارب
کے چھوڑے ہوئے مال میں وہ دین کے طور پر لوٹے گا۔ یہی حکم مودع، مستعیر، مستبضع اور ہر اس
شخص کا ہے جس کے پاس مال امانت ہو کہ جب وہ بیان سے پیشتر مر جائے اور بعینہ امانت کا علم
نہ ہو تو یہ اس کے ترکہ میں دین ہوگا کیونکہ معلوم نہ ہونے سے وہ ودیعت کو خود ہلاک کرنے والا بنا۔ اور اس
کے ورثہ کی ہلاکت پر اور رب المال کو سپرد کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر میت نے
اپنی حالت حیات میں مال کی تعیین کر دی تھی یا اس کا علم ہو گیا تو وہ میت کے وصی یا وارث کے
ہاتھ میں امانت ہوگی جیسا کہ میت کے ہاتھ میں (موت سے پیشتر) تھی۔ اور ہلاکت اور رب المال
کو سپرد کرنے میں ان کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ میت کی حالت حیات میں تصدیق کی جاتی ہے واللہ
عزوجل اعلم۔

کتاب الھبہ

اس بارے میں گفتگو کے تین موضوع ہیں۔

رکن ہبہ کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم ہبہ کا بیان

رکن ہبہ: یہ واہب کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا موہوب کا قبول کرنا تو وہ استحسان کی رو سے رکن نہیں ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ وہ رکن ہو۔ زفر رحمۃ اللہ نے اسے رکن قرار دیا ہے۔ اور ایک قول کے مطابق ان کا کہنا ہے کہ قبضہ بھی رکن ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ یہ شی فلاں کو ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے مگر وہ قبول نہ کرے تو از روئے استحسان وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی)، جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک موہوب لہ قبول نہ کرے وہ حانث نہیں ہوگا اور ایک قول کے مطابق جب تک موہوب لہ قبول کر کے قبضہ نہ کرلے واہب حانث نہیں ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جب وہ اس بات پر قسم کھائے کہ اس شی کو فلاں کے ہاتھ نہ بیچے گا کہ پھر اسکے ہاتھ فروخت کی مگر فلاں نے قبول نہ کی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر جب ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے تجھے یہ شی ہبہ کی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کی تھی تو ہمارے نزدیک قول مقر کا ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قول مقرلہ کا ہوگا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ یہ شی میں نے تیرے ہاتھ فروخت کی لیکن تو نے قبول نہیں کیا اور مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کیا تھا تو قول مقرلہ کا ہوگا۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ ہبہ تصرف شرعی ہے اور تصرف شرعی کا وجود شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور وہ (وجود شرعی) ہے حکم کے حق میں ہبہ کا انعقاد۔ اور حکم محض ایجاب سے ثابت نہیں ہوتا لہٰذا محض ایجاب شرعاً ہبہ نہیں ہوگا۔ اسی لیے ایجاب ممکن ہے بغیر اسکے کہ قبول کے تابع ہو کر پایا جاتے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ لغت میں ہبہ قبول کی شرط کے بغیر مجرد مالک کے ایجاب کو کہتے ہیں قبول و قبضہ تو محض ہبہ کے حکم کے ثبوت کے لیے ہوتے ہیں نفس ہبہ کے وجود کے لیے نہیں ہوتے۔ تو جب ایجاب کیا ہے کیا لہٰذا اس پر احکام مترتب ہونگے۔ اس بات کی دلیل کہ تصرف کا ہبہ واقع ہونا قبول کرنے پر موقوف نہیں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ روایت ہے کہ: لاتجوز الھبۃ الا مقبوضۃ محوزۃ (ہبہ جائز

نہیں مگر یہ کہ اس پر قبضہ کیا ہوا ہو اور وہ اکٹھا ہو)۔

اسم ہبہ کا اطلاق بغیر قبضہ اور حیازت (اکٹھا کرنا) ہر کبھی کیا گیا ہے روایت ہے کہ صعب بن جثامہ رضی اللہ عنہ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حمار وحشی (جنگلی گدھا) ہبہ کیا اهدى الى النبى صلى الله عليه وسلم حمار وحشي جب کہ آپ ابواء میں تھے اور ایک روایت میں ہے کہ بودان میں تھے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واپس کر دیا اور فرمایا کہ اگر ہم محرم نہ ہوتے تو ضرور قبول کر لیتے۔ راوی نے عدم قبول کے باوجود اہداء (ہدیہ کرنے) کا اسم استعمال کیا ہے۔ اور ہدیہ کرنا بھی ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض وفات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بلایا اور ان سے فرمایا انى كنت نحلتك جداد عشرين وسقا من مالى بالعالية لم تكوني قبضتيه ولا حزتيه وانما هو اليوم مال الوارث (میں نے تم کو مقام عالیہ میں اپنے مال سے بیس وسق کھجور عطیہ کی تھیں۔ تم نے نہ تو ان پر قبضہ کیا اور نہ ہی ان کو محفوظ کیا۔ اب وہ وارثوں کا مال ہے) صدیق رضی اللہ عنہ نے نحلی (عطیہ) کا اطلاق بغیر قبولیت کے کیا ہے جب کہ نحلی (عطیہ) الفاظ ہبہ میں سے ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ از روئے لغت ہبہ نام ہے مجرد ایجاب ملک کا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ تصرف شرعی کا معنی وہی ہوتا ہے جس پر لفظ از روئے لغت دلالت کرتا ہو برخلاف بیع کے کیونکہ بیع ایجاب مع قبول کا نام ہے۔ لہٰذا اسم بیع کا اطلاق ان میں سے فقط کسی ایک پر نہیں کیا جائے گا اور جب تک دونوں (ایجاب اور قبول) نہ پائے جائیں تصرف اسم بیع کے ساتھ موسوم نہ ہو گا۔ نیز ہبہ سے مقصود جود و سخا کا اظہار کر کے مدح و ثنا کو حاصل کرنا ہے۔ اور یہ بغیر قبول کے حاصل ہو جاتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔ اسی طرح حلف سے غرض نفس کو محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی ہے) کے ارتکاب سے روکنا ہے اور یہ ایجاب ہے کیونکہ یہ واہب کا فعل ہے اور وہ اپنے آپ کو اس سے روکنے پر قادر ہے۔ رہا قبول کرنا اور قبضہ کرنا تو وہ موہوب لہ کا فعل ہے جو کہ واہب کی قدرت میں نہیں۔ اور ملک ایک حکم شرعی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بلا اختیار ثابت ہوتی ہے خواہ بندہ چاہے یا انکار کرے لہٰذا اس سے نفس کو روکنا بھی مقصود نہیں ہے برخلاف بیع کے کہ اگرچہ اس نے اپنے نفس کو اپنے فعل یعنی ایجاب سے روکا لیکن یہاں ایجاب بغیر قبول کے تابع نہیں ہوتا پس قبول کرنا شرط ہوا تاکہ ایجاب تابع ہو جائے۔

ایجاب یہ ہے کہ واہب اس قسم کے الفاظ استعمال کرے وهبت هذا الشئ لك (میں نے یہ شئ تجھے ہبہ کی)، یا ملكته (میں نے تجھے اس کا مالک بنا دیا ہے) جعلته لك (میں نے اس کو تیرے لیے کر دیا) یا هولك (وہ تیرے لیے ہے)، یا اعطيته (وہ میں نے تجھ کو عطیہ دیا)، یا نحلته یا اهديته اليك (میں نے وہ تجھ کو ہدیہ کیا) اطعمتك هذا الطعام (میں نے تجھ کو یہ کھانا کھلایا) یا حملتك على هذه الدابة ہبہ کی نیت کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے تجھے اس سواری پر سوار کیا۔

جہاں تک واہب کے قول وهبت لك (میں نے تجھے ہبہ کیا) کا تعلق ہے تو یہ ہبہ کے باب میں صریح ہے۔ اور اس کا قول ملكتك بھی قائم مقام صریح کے ہے کیونکہ بغیر عوض کے فی الحال عین کی تملیک ہبہ کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اس کا قول جعلت هذا الشئ لك اور اس کا قول هولك ہے

کیونکہ وہ لام جس کی اضافت ایسے شخص کی طرف ہو جو ملکیت کا اہل ہو تملیک کے لیے ہوتا ہے۔ پس یہ بغیر عوض کے فی الحال عین کی تملیک ہوگی اور یہی ہبہ کا معنی ہے۔ اسی طرح اس کا قول اعطیتك ہے کیونکہ عطیہ جو عین کی طرف مضاف ہو وہ لوگوں کے عرف میں اس عین کی فی الحال بغیر عوض کے تملیک ہے اور یہی ہبہ کا معنی ہے۔ اسی طرح اعطاء کو ہبہ کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اعطاك الله کذا اور وهبك دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور نحلہ عطیہ کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: فلان نحل ولده نحلی یعنی فلاں نے اپنے بچے کو عطیہ دیا اور ہبہ عطیہ کے معنی میں ہے۔ اور واہب کا قول اطعمتك هذا الطعام میں نے تجھے دیا کے معنی میں ہے اور واہب کا قول حملتك علی هذه الدابة تو اس میں ہبہ اور عاریت دونوں کا احتمال ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمل رجلا علی دابة ایک شخص کو سواری پر سوار کیا پھر دیکھا کہ وہ جانور بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو انہوں نے اس کو خریدنے کا ارادہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے صدقہ میں رجوع مت کرو۔ پس یہ قول تملیک عین اور تملیک منافع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا تعیین کے لیے نیت ناگزیر ہے۔ اور اگر کہا منحتك هذا الشئ یا کہا هذا الشئ لك منحة (میں نے تجھے یہ شئ عطیہ میں دی۔ یا یہ شئ تیرے لیے عطیہ ہے) تو یا تو وہ شئ ایسی ہوگی کہ جس سے بغیر استہلاک کے انتفاع ممکن ہو یا ایسی ہوگی کہ بغیر استہلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو۔ تو اگر وہ شئ اول الذکر میں سے ہو جیسے مکان کپڑا جانور (سواری کا) اور زمین مثلاً یوں کہا هذا الدار لك منحة او هذا الثوب او هذه الدابة او هذا الارض (یہ مکان یا یہ کپڑا یا یہ جانور یا یہ زمین تیرے لیے منحہ ہے) تو یہ عاریت ہوگی کیونکہ منحہ اصل میں منفعت یا منفعت کا حکم رکھنے والے کو ہبہ کو کہتے ہیں۔ اور اس کی اضافت ایسی شئ کی طرف کی گئی ہے جس سے بغیر استہلاک کے انتفاع ممکن ہے جیسے رہائش اور پہننا اور سوار ہونا اور زراعت کیونکہ زمین کی منفعت اس میں زراعت کرنا ہے۔ پس یہ بغیر عوض کے منفعت کی تملیک ہے جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اگر سادہ زمین کے بارے میں واہب نے کہا: هذه الارض لك طعمة (یہ زمین تیرے لیے کھانا ہے) تو یہ عاریت ہوگی کیونکہ عین زمین غیر مطعوم اشیاء میں ہے۔ جو چیز کھائی جاتی ہے وہ اس کی پیداوار ہے لہذا اطعمة الارض (زمین کا کھانا) اسکی زراعت ہوگی پس اس وقت یہ عاریت ہوگی اور اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ زمین میں کھیتی نہ ہو تو اس کو واپس لے لے۔ اور اگر اس میں کھیتی ہو تو قیاس یہ ہے کہ اس کو کھیتی اکھیڑنے کا اختیار ہونا چاہیئے مثل تعمیر اور شجرکاری کے جب کہ از روئے استحسان اس کو کھیتی کاٹنے کے وقت تک اجرت مثلی پر چھوڑا جائے گا۔ ان دونوں کی وجہیں ہم کتاب عاریت میں ذکر کریں گے۔

اگر دودھ والی بکری یا گائے یا اونٹنی ہبہ کی اور کہا: هذه الشاة لك منحة او هذه الناقة او هذه البقرة (یہ بکری یا اونٹنی یا یہ گائے تیرے لئے منحہ ہے) تو یہ عاریت ہوگی اور اس کو اس کے دودھ سے نفع اٹھانا جائز ہوگا کیونکہ دودھ اگرچہ حقیقتاً عین ہے لیکن عرف و عادت میں اس کے منافع میں سے شمار کیا جاتا ہے لہذا اس کو معدوم کا حکم دیا گیا ہے گویا کہ منحہ کرنے والے نے اس کے لیے دودھ پینا مباح کر دیا تھا پس اس کے لیے اس جانور کے دودھ سے انتفاع جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس

کو بکری کا بچہ خواہ وہ سال کا ہو یا کم کا منحہ کیا تو یہ اس کے لیے عاریت ہوگا کیونکہ نر بچہ اس کے قریب ہے کہ فحل (سانڈ) بن جائے اور مادہ بچہ اس کے قریب ہے کہ دودھ دینے والا بن جائے۔ اور اگر ان مواضع میں منحہ کرنے والے نے منحہ سے ہبہ کا ارادہ کیا تو وہ مراد کے مطابق ہوگا کیونکہ اس نے ایسی چیز کا ارادہ کیا جس کا لفظ میں احتمال ہے اور اس میں اپنے نفس پر سختی ہے۔

اور اگر ایسی شی ہو کہ بغیر استہلاک کے جس سے انتفاع ناممکن ہو جیسے ماکولات و مشروبات اور دراہم و دنانیر مثلاً یہ کہا

(یہ کھانا یا یہ دودھ یا یہ دراہم و دنانیر منحہ ہیں) تو یہ ہبہ ہوگا کیونکہ منحہ جو ایسی شی کی طرف مضاف ہو جس سے انتفاع بغیر اس کے استہلاک کے ممکن نہ ہو اس کے منفعت کے ہبہ پر محمول کرنا ممکن نہیں البتہ اس کو عین کے ہبہ پر محمول کیا جائے گا جو اس کی تملیک ہے اور تملیک عین فی الحال بلا عوض یہ ہبہ کی تعبیر تفسیر ہے۔

یہ (ما قبل) اس صورت میں تھا جب کہ ایجاب کسی قرینہ سے خالی ہو۔ اور اگر ایجاب کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ یا توقت ہوگا یا شرط ہوگا یا منفعت ہوگا۔ قرینہ اگر وقت ہو بایں طور کہ کہا ہو اعمرتك هذا الدار (میں نے تجھے یہ مکان زندگی بھر کے لیے دیا) یا تصریح کی اور کہا جعلت هذا الدار لك عمری (اس مکان کو میں نے تیرے لیے زندگی بھر کے لیے کیا) یا جعلتها لك عمرك (میں نے اس کو تیرے لیے تیری عمر تک کر دیا) یا کہا هی لك عمرك او حیاتك فاذا مت انت فهی رد علی (یہ تیرے لیے تیری عمر تک یا تیری زندگی تک ہے اور جب تو مر جائے تو یہ مجھ پر واپس ہے) یا کہا: جعلتها لك عمری او حیاتی فاذا مت انا فهی رد علی ورثتی (میں نے اس کو تیرے لیے اپنی عمر یا اپنی زندگی تک کیا اور جب میں مر جاؤں تو یہ میرے ورثہ پر واپس ہے) تو یہ سب صورتیں ہبہ کی ہیں۔ اور یہ معمر لہ (جس کے لیے مکان زندگی بھر کے لیے کیا گیا ہو) کی حیات میں اس کے لیے ہوگا اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ کے لیے ہوگا اور توقیت (وقت مقرر کرنا) باطل ہوگی اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: امسکوا علیکم اموالکم لا تعمروها فان من اعمر شیئا فانه لمن اعمره (اپنے اموال اپنے پاس روکے رکھو اور ان کو زندگی بھر کے لیے نہ دو کیونکہ جس نے کوئی شی عمر بھر کے لیے دی تو وہ شی اس شخص کی ہوگی جس کو زندگی بھر کے لیے دی ہے)۔

نیز جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایما رجل اعمر عمری له ولعقبه فانها للذی یعطاها لا یرجع الی الذی اعطاها لانه اعطی عطاء وقعت فیه المواریث (جس شخص کو اور اس کے وارثوں کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس شخص کا ہوگا جس کو دیا گیا دینے والے کی طرف واپس نہیں لوٹے گا کیونکہ دینے والے نے ایسا عطیہ دیا ہے جس میں میراث چلتی ہے) نیز جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

(جس شخص کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس کا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کا ہوگا)۔

یہ نصوص جواز ہبہ اور بطلان توقیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ واہب کا قول کہ میں نے یہ مکان تیرے لیے کر دیا یا اس کا قول کہ یہ تیرے لیے ہے یہ فی الحال عین کی تملیک ہے اس حال میں کہ مطلق ہے پھر واہب کا قول عمری (زندگی بھر کے لیے) تملیک کے لیے توقیت ہے جو کہ مقتضائے عقد اور شریعت کے مخالف ہوا لہٰذا باطل ہوگا اور عقد باقی رہے گا۔ اس حال میں کہ صحیح ہے۔

اور اگر قرینہ شرط ہو تو شرط مقرون (ملی ہوئی شرط) کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ان امور میں سے ہے جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع ہیں تو یہ ہبہ کی صحت کے مانع ہوگی ورنہ شرط باطل ہو جائے گی اور ہبہ صحیح ہو جائے گا۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب واہب کہے ارقبتک ھذہ الدار (میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبیٰ کیا) یا صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ جعلت ھذہ الدار لک رقبی (میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبیٰ کیا) یا کہا ھذہ الدار لک رقبی (یہ مکان تیرے لیے رقبیٰ ہے) اور وہ مکان اس کے سپرد کر دیا تو یہ دیے ہوئے شخص کے پاس عاریت ہوگی اور واہب کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس سے لے لے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہبہ ہے اور واہب کا قول رقبیٰ باطل ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجاز العمری والرقبی (عمریٰ اور رقبیٰ کو جائز کیا)۔ نیز واہب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) تملیک عین ہے تملیک منفعت نہیں۔ اور جب اس نے رقبیٰ کیا تو اس تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کر دیا حالانکہ تملیک تعلیق کی محتمل نہیں ہوتی لہٰذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا اس حال میں کہ صحیح ہے۔ اسی لیے اگر واہب یہ کہے داری لک عمریٰ تو ہبہ صحیح ہوتا ہے اور معمر (عمریٰ کرنے والے) کی شرط باطل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا کہ شعبی نے شریح سے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجاز العمری وابطل الرقبی (عمریٰ کو جائز کیا اور رقبیٰ کو باطل قرار دیا)۔ اور شعبی اور شریح رحمہما اللہ جیسے جھوٹ نہیں کہتے۔ نیز واہب کا قول داری لک رقبی یہ تملیک کو خطر (موہوم) کے ساتھ معلق کرنا ہے کیونکہ رقبیٰ کا معنی ہے کہ اگر میں تجھ سے پیشتر مرگیا تو یہ تیرے لیے ہوگا اور اگر تو مجھ سے پیشتر مرگیا تو یہ میرے لیے ہوگا۔ رقبیٰ کا نام رقوب، ارتقاب اور ترقب سے نکلا ہے جو انتظار کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی موت سے پیشتر اپنے ساتھی کی موت کا منتظر ہوتا ہے اور اپنی موت کا علم نہیں ہوتا ہے لہٰذا رقبیٰ تملیک کو ایسے امر کے ساتھ معلق کرنا ہے جو وجود و عدم کا امکان رکھتا ہے حالانکہ تملیکات ان امور میں سے ہیں جو تعلیق بالخطر (موہوم) کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتے۔ پس یہ ہبہ کے طور پر صحیح نہیں ہوا البتہ عاریت کے طور پر صحیح ہوگا کیونکہ دینے والے نے ... کے لیے اس سے انتفاع کو مطلق رکھا اور یہ عاریت کا معنی ہے۔ یہ خلاف

ہے عمری کے کیونکہ اس میں تصرف فی الحال تملیک واقع ہوتا ہے تو واہب نے اپنے قول عمری سے تملیک کو موقت کیا حالانکہ تملیک میں توقیت کا احتمال نہیں ہوتا پس توقیت باطل ہو جائے گی اور عقد صحت پر باقی رہے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں حجت نہیں ہے کیونکہ رقبی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ مراقبہ سے مشتق ہو جو کہ انتظار کو کہتے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ ارقاب سے مشتق ہو جو کہ رقبہ کے ہبہ کو کہتے ہیں۔ لہٰذا اگر مراد اول ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے حجت ہو گی اور اگر مراد ثانی ہو تو ان کے لیے حجت نہ ہو گی یا اس کو ثانی پر محمول کریں دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق (موافقت) کرتے ہوئے اس ذات کے کلام کی حفاظت کے لیے کہ جس پر محال ہے کہ اس سے تناقص صادر ہو۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ کے درمیان حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں جب کہ رقبیٰ اور ارقاب لغت میں ہبۂ رقبہ کے لیے مستعمل ہوں۔ اور مناسب ہے کہ نیت کرے پس اگر رقبی سے مراد ہبہ رقبہ ہو تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر اس سے مراد مراقبہ موت ہو تو یہ بلا اختلاف جائز نہیں۔

ایک شخص نے دو آدمیوں سے کہا کہ میرا مکان تم میں سے زیادہ عمر والے کے لیے ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کی زندگی زیادہ ہو گی۔ لہٰذا تملیک کی موہوم کے ساتھ تعلیق ہو گی پس یہ تعلیق باطل ہو گی۔

اگر کہا میرا مکان تیرے لیے محبوس (حبس) ہے تو امام ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عاریت ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہبہ ہے اور واہب کا قول حبس (محبوس) باطل ہو جیسا رقبی کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واہب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) تملیک ہے اور اس کا قول حبس نفی ملک ہے پس نفی صحیح نہ ہوئی اور تملیک اپنے حال پر باقی رہی۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دینے والے کا قول حبس یہ اس کے قول لک (تیرے لیے) کی تفسیر کے لیے وارد ہوا ہے گویا کہ اس نے حبس سے ہی ابتدا کی اور کہا داری حبس لک اور اگر اس طرح کہتا تو یہ بالاجماع عاریت ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہو گا۔

اگر کہے داری رقبی لک تو یہ بالاتفاق عاریت ہو گا۔ اس کو قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔

اگر باندی ہبہ کی اس شرط پر کہ موہوب لہ اس کو فروخت کرے گا یا اس کو ام ولد بنائے گا یا اس کو فلاں کے لیے فروخت کرے گا یا ایک ماہ بعد واہب کو واپس لوٹا دے گا تو ہبہ جائز ہو گا اور شرط باطل ہو گی کیونکہ یہ شروط ایسی ہیں جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع نہیں ہیں لیکن یہ مقتضائے عقد کے مخالف بھی ہیں لہٰذا شروط باطل ہو جائیں گے عقد صحت پر باقی رہے گا بخلاف رقبی کی شروط جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور بخلاف بیع کے کہ یہ شرط بیع کو باطل کر دیتی ہیں۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ

کسی عقد کے ساتھ شرط فاسد کا جمع ہونا عقد کے لیے مفسد نہ ہو کیونکہ عقد میں شرط فاسد کا ذکر صحیح نہیں لہٰذا اس کو معدوم سمجھا جائے اور عقد صحت پر باقی رہے لیکن بیع میں فساد اس میں وارد شدہ نہی کی وجہ سے ہے جب کہ ہبہ میں کوئی نہی وارد نہیں ہوئی لہٰذا ہبہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ نیز اس بنا پر بھی کہ ہبہ کے مسائل شرعیہ عام و مطلق ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا (پھر اگر وہ اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تم کو اپنی خوشی سے اس کو کھاؤ رچتا پچتا)۔

یہ مہر کے کھانے میں ترغیب کے قائم مقام ہے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول تهادوا تحابوا (آپس میں ہدیے دو آپس میں محبت کرو گے)۔ یہ باہمی ہدیے کی لین دین کی طرف بلانا ہے اور ہدیہ ہبہ ہوتا ہے۔ نیز ہم نے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا میں نے تمہیں فلاں فلاں چیز عطیہ کی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا جس نے کچھ ہبہ کیا صلہ رحمی کیلیے یا صدقہ کے طور پر تو وہ اس میں رجوع نہ کرے (یعنی واپس طلب نہ کرے) اور جس نے کچھ ہبہ کیا اور خیال ہو کہ اسکے ذریعے سے وہ ثواب کا ارادہ کرتا ہو تو وہ اپنے ہبہ پر ہے اس میں رجوع کر سکتا ہے اگر اس ہبہ سے راضی نہ ہوا اور ان کی طرح اور دلائل جو ہبہ کی مشروعیت کا تقاضا کرتے ہیں اس بات کا فرق کیے بغیر کہ شرط فاسد ملائی گئی ہے یا نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کو مستثنی کیا یا ایک جانور ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو ہبہ ماں اور بچے دونوں میں جائز ہوگا اور استثناء باطل ہوگا اور کل (یعنی ماں و بچہ) موہوب لہ کا ہوگا۔

وہ عقود کہ جن میں حمل کا استثناء ہوا ان میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی تین اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں عقد اور استثناء دونوں باطل ہوتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں عقد صحیح ہوتا ہے اور استثناء باطل ہوتا ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں عقد و استثناء دونوں صحیح ہوتے ہیں۔

پہلی قسم اول تو اس میں بیع اجارہ کتابت اور رہن ہیں کیونکہ حمل کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور یہ عقود شرط فاسد سے باطل ہو جاتے ہیں۔ قسم ثانی میں ہبہ صدقہ نکاح خلع اور قتل عمد پر صلح داخل ہیں کیونکہ یہ عقود شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے پس عقد صحیح ہوگا اور استثناء باطل ہوگا۔ اور ماں و بچہ دونوں ہی عقد میں شامل ہوں گے کیونکہ شرط فاسد جو کہ ان عقود میں استثناء ہے جب صحیح نہ ہوئی تو کالعدم ہوئی اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ استثناء کیا ہی نہیں تھا۔ یہی معاملہ عتق (آزاد کرنے) کا ہے مثلاً ایک باندی آزاد کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو عتق صحیح ہوگا اور استثناء صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ ماں و بچہ دونوں آزاد ہو جائیں گے بوجہ مذکورہ۔ قسم ثالث میں وصیت داخل ہے مثلاً ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا کیونکہ جب وصیت کرنے والے نے اس شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس باندی کے حمل کو اس نے اپنے ورثہ کے لیے میراث میں باقی رکھا اور میراث حمل میں بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ مخالف ہے اس صورت کے جب ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس باندی کی خدمت و اجرت کا اپنے ورثہ کے لیے استثناء کیا تو وصیت صحیح ہوگی اور استثناء باطل ہوگا کیونکہ تنہا اجرت اور خدمت میں بغیر اصل کے میراث جاری نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر باندی کی خدمت و اجرت کی ایک شخص کے لیے وصیت کی پھر موصی مر گیا پھر اس کے بعد موصی لہ بھی قبول کرنے

کے بعد مرگیا تو اجرت و خدمت موصی لہ کے ورثہ کے لیے میراث نہیں بنیں گے بلکہ موصی کے ورثہ کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور اسی کی مثل یہ ہے کہ اپنی باندی کے حمل کی ایک شخص کے لیے وصیت کی جب کہ مسئلہ پہلے ہی والا ہو تو بچہ موصی لہ کے ورثہ کی میراث بنے گا۔ دونوں کے فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں واللہ عزوجل اعلم۔

اگر قرینہ منفعت ہو مثلاً واہب نے کہا داری لک سکنی (میرا مکان تیرے لیے رہائش ہے) یا کہا عمری سکنی (عمری رہائش ہے)، یا کہا صدقہ سکنی یا کہا ہبہ سکنی یا — کہا ھی لک عمری عاریہ (یہ تیرے لئے میری عمر تک عاریت ہے)، اور اس کے سپرد کر دیا تو یہ تمام صورتیں عاریت کی ہیں کیونکہ جب واہب نے اپنے قول داری لک سکنی یا عمری سکنی یا صدقہ سکنی میں سکنی (رہائش) کا ذکر کیا تو اس میں اس بات پر دلالت ہوئی کہ اس نے منافع کی تملیک کا ارادہ کیا ہے کیونکہ واہب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) اگرچہ اس کا ظاہر تملیک عین کے لیے ہے لیکن اس میں تملیک منفعت کا بھی احتمال ہے۔ کیونکہ مستعیر اور مستاجر کی طرف اضافت سے عرف اور شریعت کی رو سے منفعت مراد ہوتی ہے۔ اور اس کا قول سکنی یہ منفعت کے لیے موضوع ہے کہ صرف اسی کے لیے اس کا استعمال ہوتا ہے لہٰذا سکنی محکم ہوگا پس اس کو محتمل کی تفسیر بنایا گیا اور اس بات کا بیان بنایا گیا کہ واہب کی مراد تملیک منفعت ہے اور تملیک منفعت بلاعوض یہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح ہبہ کے ذکر کے بعد واہب کا قول سکنی یہ ہبہ کی تفسیر ہوگا کیونکہ اس کا قول ہبہ احتمال رکھتا ہے ہبہ عین کا بھی اور ہبہ منافع کا بھی۔ تو جب اس نے سکنی کا لفظ کہا تو اس نے ہبہ منافع کی تعیین کر دی۔ پس یہ بیان ہوگا متکلم کی مراد کا کہ اس نے ہبہ منافع کا ارادہ کیا ہے اور ہبہ منفعت کہتے ہیں تملیک منفعت بلاعوض کو جو کہ بعینہٖ عاریت کا معنی ہے۔ اور جب واہب نے سکنی ہبہ کہا تو اس کا معنی یہ ہوا کہ مکان کا سکنی (رہائش) تیرے لیے ہبہ ہے۔ لہٰذا یہ ہبہ منفعت ہوگا جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔
اور اگر واہب نے کہا ھی لک عمری تسکنھا (یہ تیرے لیے عمری ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے) یا کہا ہبہ ہے کہ تو اس میں سکونت اختیار کرے یا کہا صدقہ ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے اور موہوب لہ کے سپرد کر دیا تو یہ ہبہ ہوگا کیونکہ واہب نے ہبہ کی سکنی کے ساتھ تفسیر نہیں کی کیونکہ اس نے اس کو نعت (وصف) نہیں بنایا کہ وہ محتمل کا بیان بن سکے بلکہ موہوب لہ کو مکان ہبہ کر دیا پھر اس کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی ملک میں کیا کرے حالانکہ ملک غیر میں مشورہ باطل ہوتا ہے پس ہبہ کا تعلق عین (مکان) کے ساتھ ہوگا اور واہب کا قول تسکنھا بمنزلہ اس کے قول لتسکنھا (تاکہ تو اس میں رہائش رکھے) کے ہوگا۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب واہب کہے: وھبتھا لک لتواجرھا (میں نے اس کو تجھے ہبہ کیا تاکہ تو اس کو اجارہ پر دے) اور اگر واہب کہے ھی لک تسکنھا (یہ تیرے لیے ہے تو اس میں رہائش رکھے)، تو یہ بھی ہبہ ہوگا کیونکہ حرف لام کے ساتھ اس شخص کی طرف اضافت جو ملکیت کا اہل ہو تملیک کے لیے ہوتی ہے۔ اور واہب کا قول تسکنھا مشورہ ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں

فصل: شرائط

شرائط کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق نفس رکن کے ساتھ ہے۔ بعض کا واہب کے ساتھ ہے اور بعض کا موہوب کے ساتھ اور بعض کا موہوب لہ کے ساتھ ہے۔

نفس رکن سے متعلق شرائط ایسے امر کے ساتھ تعلیق نہ ہو جس میں وجود و عدم کا خطرہ ہو مثلاً دخول زید۔ قدوم خالد اور رقبیٰ وغیرہ اور وقت کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً یہ کہے یہ شی تجھے ہبہ ہے کل (آئندہ) یا فلاں مہینے کے شروع میں کیونکہ ہبہ فی الحال تملیک عین ہوتا ہے جو کہ موہوم کے ساتھ ہے اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتا مثل بیع کے۔

واہب سے متعلق شرائط وہ شخص ہو جو تبرع احسان موقعہ یا ہدیہ کرنے کا اہل ہو کیونکہ ہبہ تبرع ہے اور اس کا اختیار وہ شخص نہیں رکھتا جو تبرع نہیں کر سکتا۔ لہٰذا بچے اور مجنون کا ہبہ جائز نہیں کیونکہ ان دونوں کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تبرع ضرر محض ہوتا ہے جس کے مقابلے میں کوئی دنیوی نفع نہیں ہوتا۔ پس بچے اور مجنون کو مثل طلاق وعتاق کے اس کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

اسی طرح بالاتفاق باپ کو نابالغ بچے کے مال کو بلاعوض ہبہ کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ نابالغ کے مال کو ہبہ کرنا اس کے مال کے قریب ہونا ہے غیر احسن طریقے پر اور اس وجہ سے کہ اس کے مقابلے میں کوئی دنیوی نفع نہیں ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن اور مت قریب ہو یتیم کے مال کے مگر اس طریقے پر جو احسن ہو)۔ نیز جب اس کے مقابل کوئی دنیوی نفع نہیں ہے تو یہ ضرر محض ہوا اور بچے کے حق میں ترک رحمت ہوئی لہٰذا یہ ولی کی ولایت میں داخل نہ ہوگا بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کے لاضرر ولاضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ ہی نقصان پہنچانا ہے من لم یرحم صغیرنا فلیس منا (جس نے ہمارے بچے پر رحم نہ کیا وہ ہم میں سے نہیں)۔ اسی لیے باپ کو نابالغ بچے کی بوی کو طلاق دینے اور اس کے غلام کو آزاد کرنے اور دیگر تصرفات جو ضرر محض ہوں کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اگر باپ نے عوض کی شرط رکھی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کے مطابق مکاتب اور ماذون کا ہبہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے عوض کی شرط کے ساتھ شیخین کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اس کو ہبہ خواہ بعوض ہو کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ تملیک ہے تو جب ہبہ میں عوض کی شرط رکھی گئی تو یہ تملیک بعوض بنی اور یہی بیع کی تفسیر ہے۔ محض عبارت کا اختلاف ہے لیکن معنی ایک ہونے کے بعد عبارت کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً بیع کا لفظ تملیک کے لفظ کے ساتھ۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ بشرط عوض ابتداءً تبرع ہوتا ہے ہبہ ہونے میں انتہاء میں وہ بیع بنتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ سے پیشتر

ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ اپنے وجود کے وقت ہی بیع واقع ہوتا تو اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہ ہوتی۔ کیونکہ بیع تو خود ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ دلیل ہے کہ یہ ابتداً تبرع واقع ہوتا ہے اور یہ لوگ تبرع کا اختیار نہیں رکھتے پس اپنے وجود کے وقت ہبہ صحیح نہیں ہوا لہٰذا یہ بات سرے سے ہی غلط ہے کہ اسکے بعد بیع بن جائے گا۔

موہوب سے متعلق شرائط: یہ چند ہیں۔

۱۔ ہبہ کے وقت موہوب کا موجود ہونا۔ پس ایسی شی کا ہبہ صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو مثلاً اس کھجور کا درخت اس سال جو پھل دے گا اور اس کے چوپائے اس سال جو بچے جنیں گے۔ وغیرہ کا ہبہ کرنا۔ وصیت کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ ہبہ فی الحال تملیک ہوتا ہے اور معدوم کی تملیک محال ہے جب کہ وصیت وہ تملیک ہے جو بعد از مرگ موصی کی طرف مضاف ہوتی ہے اور اضافت وصیت کے جواز میں مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اس باندی کے حمل یا اس بکری کے تھن میں دودھ کا ہبہ جائز نہیں اگرچہ واہب اور موہوب لہٗ کو ولادت اور دودھ دوہنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ وجود و عدم کے احتمال کی بنا پر فی الحال عقد ہبہ کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور مذکورہ احتمال اس وجہ سے ہے کہ پیٹ کا پھولنا کبھی تو حمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی پیٹ کی بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح تھن کا پھولنا کبھی دودھ کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی کسی اور سبب سے۔ لہٰذا اس میں وجود و عدم (دونوں) کا احتمال ہے علاوہ ازیں موہوب کے پائے جانے کے زمانے کے بعد کی طرف اضافت کے صحیح ہونے کا بھی کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ ہبہ کے ذریعے سے تملیک وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتی پس باطل ہو گی۔ اسی لیے ایسی شی کی بیع جائز نہیں۔ اس کے برخلاف اگر مدیون کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو دین ہبہ کیا اور اس کو قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا تو یہ از روئے استحسان صحیح ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کی تصحیح ممکن ہے اس لیے کہ موہوب فی الحال موجود ہے مملوک ہے اور اس پر اس کے طریقے کے مطابق قبضہ کرنے کی قدرت ہے جیسا کہ ہم انشاءاللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح اگر دودھ میں مکھن یا بیجوں میں تیل یا گندم میں آٹے کا ہبہ کیا تو جائز نہیں اگرچہ واہب نے موہوب لہٗ کو ان اشیاء کے پائے جانے کے وقت ان پر قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا ہو۔ کیونکہ یہ فی الحال معدوم ہیں۔ پس فی الحال عقد کے حکم کے لیے محل نہیں پایا گیا لہٰذا عقد ہبہ منعقد نہیں ہوا اور پائے جانے کے وقت کی طرف اضافت بھی ممکن نہیں لہٰذا یہ عقد سرے سے باطل ہو گا۔ البتہ اگر جانور کی پشت پر اون کا ہبہ کیا اور اس کو کاٹا اور سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ موہوب فی الحال موجود و مملوک ہے۔ ہاں ایک مانع کی وجہ سے وہ ہبہ فی الحال نافذ نہیں ہوا اور مانع یہ ہے کہ موہوب ایسی شی کے ساتھ منسلک ہے جو کہ موہوب نہیں۔ تو جب واہب نے اون کاٹ دی تو تعلق ختم ہو گیا اور مانع زائل ہو گیا پس قبضہ کے پائے جانے کے وقت ہبہ نافذ ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ واہب حصہ مشترکہ کا ہبہ کرے پھر اس کو تقسیم کر کے سپرد کر دے۔

۲۔ موہوب مال متقوم ہو۔ پس ایسی چیز کا ہبہ جائز نہیں جو سرے سے مال نہ ہو مثلاً حر (آزاد شخص) اور مردار اور خون اور حرم کا شکار اور حالت احرام کا شکار اور خنزیر وغیرہ جیسا کہ ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور ایسی شی کا بھی ہبہ صحیح نہیں ہوتا جو مال مطلق نہ ہو مثلاً ام ولد اور مدبر مطلق اور مکاتب کیونکہ یہ محض وجوہ سے آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور ایسی شی کا ہبہ بھی صحیح نہیں جو (مال ہو لیکن) متقوم نہ ہو مثلاً شراب اسی لیے اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

۳۔ موہوب فی نفسہ مملوک ہو۔ لہٰذا مباحات (عام قومی ملکیتی اشیاء جن پر ہر ایک کا حق ہوتا ہے) کا ہبہ جائز نہیں۔ کیونکہ ہبہ تملیک ہوتا ہے اور جو چیز مملوک نہ ہو اس کی تملیک محال ہے۔

۴۔ موہوب واہب کا مملوک ہو۔ لہٰذا غیر کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے ہبہ کرنا جائز نہیں کیونکہ جو شی (اپنی) مملوک نہ ہو اس کی تملیک محال ہے۔ اور اگر تم چاہو تو اس شرط کو واہب کے ساتھ متعلق کر دو۔ دونوں صورتیں صحیح ہوں گی کیونکہ مالک اور مملوک اسمائے اضافیہ میں سے ہیں اور وہ تعلق جس پر اضافت کا مدار ہوتا ہے وہ ملک ہے۔ لہٰذا یہ بھی صحیح ہے کہ اس شرط کا تعلق موہوب کے ساتھ ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کو ہم صناعت ترتیب میں واہب کے ساتھ متعلق کریں۔ یہ برابر ہے کہ مملوک عین ہو یا دین ہو۔ پس مدیون کو دین کا ہبہ ــــ قیاس و استحسان دونوں کی رو سے جائز ہے۔

رہا دین کا ہبہ مدیون کے علاوہ کسی اور شخص کو تو یہ بھی جائز ہے جب کہ واہب نے موہوب کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ کر لیا ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو اگرچہ واہب نے موہوب لہ کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ جواز ہبہ کے لیے شرط ہے اور جو شی ذمہ میں ہو اس میں قبضہ کرنے کا احتمال نہیں ہوتا وہ صورت اس کے مخالف ہے جس میں مدیون کو ہبہ کیا ہو کیونکہ دین مدیون کے ذمہ میں ہوتا ہے اور مدیون کا ذمہ اسکے قبضے میں ہوتا ہے لہٰذا ذمہ پر قبضہ ہونیکے حوالے سے بواسطہ قبضہ ذمہ کے دین مدیون کے قبضے میں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جو شی ذمہ میں ہو وہ متعذر التسلیم اور متعذر القبض ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مدیون کو اس کے تسلیم (سپرد) کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے البتہ مافی الذمہ کا قبضہ عین پر قبضہ سے ہوتا ہے پس جب عین پر قبضہ کر لیا تو عین پر قبضہ مافی الذمہ پر قبضے کے قائم مقام ہو جاتا ہے لیکن قبضہ کرنیکی صریح اجازت ضروری ہے محض واہب کی موجودگی میں قبضہ کرنا کافی نہیں برخلاف عین کے ہبہ کے جس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

۵۔ موہوب محوز (اکٹھا کیا ہوا) ہو پس قابل تقسیم اشیاء کا ہبہ جائز نہیں۔ البتہ ناقابل تقسیم اشیاء مثلاً غلام اور حمام اور مٹکا وغیرہ کا ہبہ جائز ہے یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم اشیاء کا ہبہ جائز ہے ــــ انہوں نے اللہ عزوجل کے اس ارشاد سے استدلال کیا فنصف ما فرضتم الا ان یعفون تو

لازم ہوا آدھا اس کا کہ تم مقرر کر چکے تھے مگر یہ کہ درگزر کریں عورتیں کیلئے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے طلاق قبل
الدخول میں مقرر رہ مہر کا نصف واجب کیا الا یہ کہ بیویوں کی جانب سے نصف سے کچھ کمی کرنا پایا جائے
اور اس عین و دین اور مشاع و مقسوم کے درمیان فرق نہیں کیا۔ پس اس میں فی الجملہ مشاع کے ہبہ کے جواز پر
دلیل ہے ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے کہ جب رسول اللہ نے کسی غزوہ میں مال غنیمت میں سے چوری پر سختی
کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کی کوہان کی طرف کھڑے ہوئے اس کا ایک بال توڑا پھر فرمایا کہ آگاہ رہو
میرے لیے تمہارے مال غنیمت میں سے حلال نہیں اگرچہ اس بال کے برابر ہی کیوں نہ
ہو سوائے خمس کے اور خمس بھی تم میں ہی لوٹایا گیا ہے۔ واپس کر دو دھاگے اور سوئی کو کیونکہ مال غنیمت
میں چوری قیامت کے دن مال غنیمت میں خیانت کرنے والے پر عار اور عیب ہوگا تو ایک اعرابی بالوں
کا ایک گولہ لے کر آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ اپنے اونٹ کے پالان کے نیچے ڈالنے والے کمبل کو درست
کرنے کے لیے لیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رہا میرا حصہ تو وہ تیرے لیے ہے اور باقی
بھی میں تجھے دے دوں گا یہ قابل تقسیم میں عام شئی کا ہبہ ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے گھر میں اترے۔ پھر آپ نے مسجد کی جگہ دیکھی تو اس کو اسعد
بن زرارہ اور ان کی قوم کے دو آدمیوں کے درمیان مشترک پایا۔ اسعد نے ان دونوں کا حصہ خریدنا چاہا
تاکہ کل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کریں۔ دونوں نے اس سے انکار کیا تو اسعد بن زرارہ نے اپنا نبی علیہ الصلاۃ
والسلام کو ہبہ کر دیا۔ ان دونوں نے بھی اپنا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا۔ نبی علیہ الصلاۃ
والسلام نے اسعد سے حصے کا ہبہ بھی قبول فرمایا اور ان دونوں کے حصے کا بھی۔ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو آپ
صلی اللہ علیہ وسلم اس کو قبول نہ فرماتے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فعل کی ادنیٰ حالت جواز ہے۔ نیز شیوع
نہ تو اس تصرف کے حکم کے مانع ہے اور نہ اس کی شرط کے مانع ہے کیونکہ ہبہ کا حکم ملکیت ہے اور
شیوع ملکیت کے مانع نہیں کیا دیکھتے نہیں کہ مشاع کی بیع جائز ہے۔ اور یہی حکم ناقابل تقسیم مشاع کے
ہبہ کا ہے۔ اور ہبہ کی شرط قبضہ ہے اور شیوع قبضہ کے مانع نہیں ہے کیونکہ نصف مشاع پر قبضہ حاصل
ہونا ہے پورے کو چھوڑنے کے سبب سے۔ اسی لیے ناقابل تقسیم میں ہبہ مشاع جائز ہے اگرچہ اس میں قبضہ ثبوت
ملک کے لیے شرط ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے
اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ غنا کے اعتبار سے لوگوں میں سے سب سے
زیادہ مجھے محبوب تم ہو اور فقر کے اعتبار سے مجھے ان سب میں عزیز تم ہو۔ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال
میں سے کھجور کے بیس وسق عطیہ کیے تھے لیکن نہ تم نے ان پر قبضہ کیا اور نہ ان کو جمع کر کے کہیں کہ اب وہ محض
مال وارث ہے۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے ہبہ میں قبضہ اور تقسیم کا ثبوت ملک کے لیے اعتبار کیا
کیونکہ لغت میں حیازت متفرق شئی کو ایک جگہ جمع کرنے کو کہتے ہیں اور یہی تقسیم کا معنی ہے کیونکہ تقسیم سے پیشتر
شائع حصے متفرق ہوتے ہیں۔ تقسیم ہر حصے کو ایک جگہ جمع کرتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے
روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تمہارے ایک کا کیا معاملہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو کچھ عطیہ کرتا ہے لیکن نہ
اس کی حیازت کرتا ہے اور نہ اس کو تقسیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر میں مرگیا تو یہ اس کا ہوگا اور اگر وہ

مرگیا تو یہ میری طرف لوٹ آئے گا۔ اللہ کی قسم تم میں سے ایک اپنی اولاد کو عطیہ نہیں دے گا کہ نہ اس کی حیازت کی ہو گی اور نہ اس کی تقسیم کی ہو گی مگر یہ کہ میں اس عطیہ کو اس کے ورثہ کے لیے میراث بنا دوں گا۔
یہاں حیازت سے مراد قبضہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو تقسیم کے مقابلے میں ذکر کیا تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبضہ اور تقسیم کے بغیر ہبہ کو موجب ملک ہونے سے نکالا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جس شخص نے فلاں شی کا تہائی یا فلاں شی کا چوتھائی حصہ ہبہ کیا گیا وہ اس کو جمع نہیں کر سکتا یہاں تک کہ باہمی تقسیم نہ کر لے۔ یہ سب واقعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے سامنے ہوئے اور ان پر کسی انکار کرنے والے کا انکار منقول نہیں ہے پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اس عقد کے جواز کی شرط قبضہ ہے اور شیوع (ملک مشترک) قبضہ سے مانع ہے کیونکہ قبضہ کا مطلب مقبوض میں تصرف کرنے کی قدرت ہے اور تنہا نصف شائع (ملک مشترک کا آدھا حصہ) میں تصرف متصور نہیں ہے اس لیے کہ نصف مکان میں جب کہ وہ شائع ہو سکونت اختیار کرنا اور نصف کپڑے کو جب کہ وہ شائع ہو پہننا محال ہے۔ اور اس میں تصرف متصور قدرت کل میں تصرف کے ساتھ نہیں ہوتی کیونکہ عقد کل کو شامل نہیں ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع (اشیاء) میں بھی ہم ایسے ہی کہتے ہیں کہ وہاں قبضہ پایا نہیں گیا بوجہ مذکورہ لیکن وہاں ضرورت ہے کیونکہ اس کے بعض حصے کو ہبہ میں دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور بغیر قبضہ کے ہبہ کے لیے حکم نہیں ہوتا اور وہ قبضہ جو تصرف کی قدرت دینے والا ہے اس سے شیوع مانع ہے اور تقسیم کے ذریعے سے مانع کے ازالہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ وہ شی ناقابل تقسیم ہے۔ لہٰذا جواز کی ضرورت ہوئی اور صورت تخلیہ کو اس قبضہ کے قائم مقام کرنے کی ضرورت ہوئی جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جب کہ یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شی تقسیم ہو سکتی ہے پس تقسیم کے ذریعے تصرف کی قدرت دینے والے قبضہ سے مانع کا ازالہ ممکن ہے۔

یا ہم کہتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبضہ مطلق کی شرط لگائی اور مطلق کو کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے جب کہ مشاع پر قبضہ قبضہ قاصر (غیر کامل) ہے کیونکہ صورت کے اعتبار سے تو اس کا وجود ہے معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ ناقابل تقسیم مشاع میں اس ضرورت کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی صورت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور یہاں (یعنی قابل تقسیم مشاع میں) ضرورت نہیں ہے پس قبضہ میں کمال کا اعتبار لازم آئے گا اور کمال قبضہ مشاع میں نہیں پایا جاتا۔

نیز ہبہ عقد تبرع ہے۔ اگر یہ قابل تقسیم مشاع میں صحیح ہو تو یہ عقد ضمان بن جائے گا کیونکہ موہوب لہ کو واہب سے تقسیم کے مطالبہ کا حق ہو گا پس واہب پر قسم کرنے کا ضمان لازم آئے گا۔ لہٰذا یہ مشروع (جو کہ عقد تبرع ہے) کی تغییر کا باعث بنے گا۔ اسی لیے ہبہ میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ موہوب لہ اگر نفس عقد سے موہوب کا مالک بن جائے تو اس کو واہب سے سپرد کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہو گا جو کہ عقد تبرع میں ضمان کو واجب کرنے کا باعث بنے گا۔ اور یہاں مشروع کی تغییر ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں تبرع کرنے والے پر ضمان کا ایجاب متصور نہیں کیونکہ ضمان ہوتا تو تقسیم کا ضمان ہوتا جب کہ محل ناقابل تقسیم ہے،

بس یہی فرق ہے۔
جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے حجت نہیں ہے کیونکہ مفروض (یعنی مقرر کیا ہوا مہر) سے مراد دین ہے نہ کہ عین کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا الا ان یعفون مگر یہ کہ عفو و درگزر کریں عورتیں) اور عفو اسقاط ہوتا ہے اور اسقاط اعیان (جمع عین) غیر معقول ہے اسی طرح مہر میں عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ وہ دین ہوتا ہے اور دین کا ہبہ مدیون کو جائز ہے کیونکہ وہ اس (مدیون) سے دین کا اسقاط ہے اور وہ مشاع میں جائز ہے۔
جہاں تک حدیث کبہ کا تعلق ہے تو احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس میں سے اپنا حصہ ہبہ کیا ہو اور حقوق والوں سے بقیہ کو ہبہ کے طور پر طلب کیا ہو اور انہوں نے ہبہ کیا ہو اور پورا اکٹھا سپرد کر دیا ہو۔ حدیث میں اس بات پر دلیل بھی موجود ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں عنقریب تجھے باقی سپرد کر دوں گا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام وعدہ کے خلاف نہیں کرتے تھے۔
اس طریقے پر ہبہ مشاع ہمارے نزدیک جائز ہے علاوہ ازیں وہ معنی کے اعتبار سے یہ ناقابل تقسیم مشاع کا ہبہ تھا کیونکہ اگر ایک کبہ (گولہ) کو جم غفیر میں تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو بہت ہی چھوٹا ٹکڑا ملے گا جس سے انتفاع نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ ناقابل تقسیم مشاع کے معنی میں ہے۔
رہی اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ کی حدیث تو وہ حکایت حال ہے احتمال ہے کہ اسعد نے اپنا حصہ ہبہ کیا ہو اور ان کے دونوں شریکوں نے اپنے حصے ہبہ کیے ہوں اور سب نے کل اکٹھا ہبہ کیا ہو۔ اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حصے تقسیم شدہ اور علیحدہ علیحدہ ہوں۔ اور جب سب حصے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں تو اس جیسی صورت میں جائز ہے کہ کہا جائے کہ یہ ان کے مابین ہے مثلاً کوئی بستی جو ایک جماعت کے درمیان ہو اس کی اضافت اس جماعت کی طرف کی جاتی ہے اگرچہ ان کے حصے تقسیم شدہ ہوں۔ اور اس کے خلاف کا بھی احتمال ہے۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بنے گی کیونکہ حکایت حال میں عموم نہیں ہوتا۔
جو ہبہ کیا اگر اسکو تقسیم کیا اور جدا کر لیا پھر موہوب لہ کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ہبہ مشاع منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کا نفاذ تقسیم پر ہے اور تقسیم کے بعد قبضے پر موقوف رہتا ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ شیوع نہ تو رکن عقد کے مانع ہے اور نہ حکم عقد یعنی ملکیت کے مانع ہے اور نہ دیگر شرائط کے مانع ہے سوائے اس قبضے کے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ تو جب تقسیم کر دی گئی اور موہوب پر قبضہ کر لیا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا۔ پس عقد نافذ ہو جائے گا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں اپنے مال میں سے کھجور کے بیس وسق عطیہ کیے تھے اور وہ قابل تقسیم مشاع کا ہبہ تھا کیونکہ عطیہ (نحل) ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ اگر عقد کا انعقاد نہ ہوتا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اس کو نہ کرتے کیونکہ وہ باطل عقد کرنیوالے نہیں تھے۔ پس صدیق رضی اللہ عنہ کے قول میں عقد کے فی نفسہ انعقاد پر دلالت پائی جاتی ہے۔ اس عقد کا حکم تقسیم اور قبضے پر موقوف رہا اور یہ بعینہ ہمارا مذہب ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر اپنے مکان کا نصف کسی شخص کو ہبہ کیا اور اس کو سپرد نہیں کیا۔ پھر اس کو دوسرا نصف بھی ہبہ کر دیا اور پورا مکان اکٹھا سپرد کیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم بتا چکے ہیں۔

اگر اس کو نصف مکان ہبہ کیا پھر کل کا تخلیہ کر کے سپرد کیا پھر اس کو دوسرا نصف ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہبہ مشاع ہے اور قابل تقسیم میں ہبہ مشترک تقسیم و تسلیم (سپرد کرنے) کے بغیر نافذ نہیں ہوتا۔ اور اس میں جواب ایک ہی ہے خواہ ہبہ مشاع کسی اجنبی کو کیا ہو یا اپنے شریک کو کیا ہو کوئی بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا قول ہے کہ "ہبہ جائز نہیں ہوتا مگر اس حال میں کہ وہ مقبوض ہو اور محوز (جمع شدہ یعنی تقسیم شدہ) ہو" بغیر کسی فرق کے۔ نیز مانع جو ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ پایا گیا ہے۔

یہی اختلاف قابل تقسیم میں صدقہ مشاع (مشترک) میں ہے کہ ہمارے نزدیک جائز نہیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع (اشتراک) نہ تو تصرف کے حکم جو کہ ملکیت ہے کے مانع ہے نہ تصرف کی شرط جو کہ قبضہ ہے کے مانع ہے اور نہ ہی تصرف کے جواز کے مانع ہے مثل مفروض (مقررہ کیے ہوئے مہر) کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور قبضہ کا معنی خائع (مشترک) میں یا تو ثابت نہیں ہوتا یا کامل نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم ہبہ میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز صدقہ مثل ہبہ کے تبرع ہے اور مشاع میں اس کو صحیح قرار دینا صدقہ کو عقد ضمان بنانا ہے جیسا کہ ہم نے ہبہ میں بیان کیا اور یہ مشروع کی تغییر ہے۔

اگر قابل تقسیم شی مثلاً مکان اور دراہم و دنانیر وغیرہ دو شخصوں کو ہبہ کی اور انہوں نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر دو شخصوں کو ایک قابل تقسیم شی ایک شخص کو ہبہ کی اور اس نے اس شی پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ قبضہ کے وقت شیوع کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین عقد اور قبضہ دونوں وقت میں شیوع کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک شی کا ہبہ دو افراد کو جائز نہیں کیونکہ قبضے کے وقت شیوع موجود ہے۔ صاحبین نے اس کے جواز کا کہا کیونکہ شیوع دونوں حالتوں میں موجود نہیں بلکہ ایک میں ہے اور دوسری میں نہیں ہے سب نے دو شخصوں کا ایک کو ہبہ جائز کہا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس وجہ سے کہ قبضے کے وقت شیوع معدوم ہے اور صاحبین نے اس وجہ سے کہ دونوں حالتوں شیوع معدوم ہے کیونکہ عقد کے وقت شیوع موجود تھا لیکن قبضے کے وقت نہیں۔ ان کے درمیان اختلاف کا مدار ایک قاعدے پر ہے اور وہ یہ کہ دو شخصوں کو ہبہ یا تو اکٹھے پورے مکان کی تملیک ہے یا ایک کو نصف کی تملیک ہے اور دوسرے کو دوسرے نصف کی۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایک کو نصف اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تملیک ہے لہذا یہ قابل تقسیم میں ہبہ مشاع ہوا گویا کہ واہب نے دونوں میں سے ہر ایک کو نصف کی منفرد تملیک جدا جدا عقد کے ساتھ کی ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ دونوں کو کل کی تملیک ہے یہ نہیں کہ نصف کی اس کو اور نصف کی اس کو پس یہ شائع کی تملیک نہ ہوگی لہذا جائز ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو لفظ کے موجب پر عمل کرنا ہے۔ اور یہ اس صورت میں موجود ہے جو ہم نے ذکر کی کیونکہ واہب کا قول وھبت ھذہ الدار لکما (میں نے یہ کل مکان ہبہ کیا) یہ دونوں کو اکٹھے کل مکان کا ہبہ ہے یہ نہیں کہ نصف کا ہبہ ایک کو اور نصف کا دوسرے کو۔ کیونکہ یہ توزیع و تفریق ہے حالانکہ لفظ کی اس پر دلالت نہیں ہے۔ اور از روئے لغت لفظ کے موجب سے ہٹنا صحت کی ضرورت کے بغیر جائز نہیں۔ اور اس مقام میں ظاہر لفظ سے ہٹنے میں شیوع کے سبب سے فساد عقد ہے پس ظاہر صیغہ (لفظ) کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ موجب دونوں کو کل مکان کی تملیک ہے۔ اور دونوں کو تملیک کا موجب دونوں کے لیے کل میں ثبوت ملک ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملکیت کا ثبوت محض تقسیم کے وقت ہوگا بوجہ مزاحمت اور استحقاق میں دونوں کے برابری کے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے اور وہ اس وجہ سے کہ دونوں میں سے ہر کا عقد میں دخل برابر ہے جیسے میراث میں دو بھائی ہوں جو درجہ میں برابر ہوں تو میراث ان کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ہر ایک کے حق میں سبب استحقاق کمال درجہ کا ہے یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک تنہا ہو تو کل مال کا وہی مستحق بنتا ہے اور جب استحقاق میں برابری کے ساتھ مزاحمت آئی تو حق میراث کی تقسیم کے وقت نصف میں ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر دو شفیع ہوں تو ہر ایک کو شفعہ کے ذریعے مزاحمت اور استحقاق میں برابری کی ضرورت کی بناء پر نصف مکان لینے کا حق ہوتا ہے اگرچہ سبب ہر ایک کے اثبات کے لائق ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک حق شفعہ چھوڑ دے تو دوسرے کو کل لینے کا حق ہوگا اس پر اور مسائل بھی نکلتے ہیں پس نصف نصف پر تقسیم بموجب الفاظ نہیں ہوگی بلکہ محل کی تنگی کی بناء پر ہوگی۔ اس لیے دو آدمیوں کے پاس رہن رکھنا جائز ہے اور یہ ہر ایک کے پاس علی الکمال رہن ہوگا۔ کیونکہ اگر نصف رہن ایک کے پاس اور نصف دوسرے کے پاس ہو تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ رہن مشاع ہے۔ اسی لیے اگر راہن نے ایک کا دین ادا کر دیا تو دوسرے کو کل رہن روکنے کا حق ہوگا۔ اس میں دلیل ہے کہ کل رہن دونوں میں سے ہر ایک کے پاس ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تملیک ہے جو شائع کی طرف مضاف ہے لہٰذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب نصف مکان کی ایک کو تملیک کی ہو اور نصف کی دوسرے کو علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ۔ اور اس بات پر دلیل کہ یہ تملیک شائع کی طرف مضاف ہے واہب کا قول وھبت ھذہ الدار منکما (میں نے یہ مکان تم دو کو ہبہ کیا)، یا تو دونوں میں سے ہر ایک کو کل مکان کی تملیک ہوگی یا یہ نصف کی ایک کو تملیک ہوگی اور نصف کی دوسرے کو تملیک ہوگی۔ اول کا کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک مکان بکمالہ ہر ایک کا مملوک ہو۔ اور محال عقد کا موجب نہیں ہوتا۔ پس ثانی احتمال متعین ہو گیا یعنی یہ کہ ایک کو ایک نصف کی تملیک اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تملیک اسی لیے ہر ایک کو کل مکان میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ صرف نصف مکان میں تصرف کر سکتا ہے۔ اور اگر پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کا مملوک ہوتا تو ہر ایک کو پورے مکان میں تصرف

کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے باری (نوبت) مقرر کرنے یا تقسیم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ بھی اس کے لیے نصف میں ملکیت کے ثبوت کی نشانی ہے۔ اور جب کہ یہ دونوں کے لیے مکان کی نصف نصف تملیک ہے تو یہ شائع کی طرف مضاف (منسوب) تملیک ہوگی۔ گویا کہ واہب نے ہر ایک کے لیے نصف میں جدا عقد کیا ہے۔ اور جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ شیوع اس قبضہ میں اثر انداز ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔

صاحبین کے قول کہ لفظ و صیغہ کا موجب کل مکان میں سے ہر ایک کے لیے علی الکمال ثبوت ملکیت ہے کا جواب بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں یہ نکلتا ہے کہ یہ محال عقد کا موجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی عاقد اپنے عقد سے کسی امر محال کا ارادہ کرتا ہے پس عقد کا موجب دونوں کو نصف نصف کی تملیک ہوگا کیونکہ یہ دونوں کو مکان کی تملیک ہے۔ اور یہ محال کے لازم آئے بغیر عقد کے موجب پر عمل ہوگا۔ لہٰذا یہ زیادہ مناسب ہوگا برخلاف رہن کے کیونکہ ایک مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس مرہون ہو سکتا ہے اس لیے کہ رہن روکنے کو کہتے ہیں۔ اور دو مرتہنوں کا روک رکھنے پر اجتماع متصور ہے مثلاً دونوں اس کو اکٹھے روک رکھیں یا دونوں کسی عادل شخص کے پاس اس کو رکھوا دیں پس پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس محبوس (روکا ہوا) ہوگا۔ یہ بات ملک میں حاصل نہیں ہو سکتی پس یہی دونوں یعنی ملک و دین کے درمیان (فرق) ہے۔

اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب دو شخصوں کو ہبہ کیا پھر موہوب کو تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ جو مانع ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ زائل ہو چکا۔

یا تو اس صورت میں تھا جب کہ موہوب قابل تقسیم ہو۔ اور اگر موہوب ناقابل تقسیم ہو تو ہبہ بالاتفاق جائز ہوگا جس کی وجہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

پھر صاحبین کے قاعدے کے مطابق واہب جب دو شخصوں سے کہے وھبت لکما ھذہ الدار لھذا نصفھا ولھذا نصفھا (یہ مکان میں نے تم دو کو ہبہ کیا اس کو نصف اور اس کو نصف) تو جائز ہے کیونکہ واہب کا قول لھذا نصفھا ولھذا نصفھا (اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف) بطور تفسیر کے ہے اس حکم کے لیے جو عقد سے ثابت ہے کیونکہ اس کو نفس عقد کی تفسیر بنانا ممکن نہیں اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا عقد تو دونوں کے لیے اکٹھے مکان کی تملیک واقع ہوا ہے۔ پس اس کو عقد کے حکم کی تفسیر بنایا جائے گا لہٰذا یہ عقد میں شیوع کا موجب نہیں بنے گا۔ اور اگر اس طرح کہا وھبت لک نصفھا ولھذا نصفھا (اس مکان کا نصف میں نے تیرے لیے ہبہ کیا اور نصف اس کے لیے) تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ شیوع نفس عقد میں داخل ہوا ہے۔ پس یہ جواز کے مانع ہوگا۔

اور اگر واہب یوں کہے وھبت لکما ھذہ الدار لھذا ثلثھا ولھذا ثلثاھا (یہ مکان میں نے تم دو کو ہبہ کیا۔ ایک تہائی اس کے لیے اور دو تہائی اس کے لیے) تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد جب دو شخصوں کے لیے جائز ہو تو مثل عقد کے اس میں تساوی و تفاضل برابر ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے

قول کی وجہ یہ ہے کہ تساوی کے وقت جواز عقد سے ثابت شدہ حکم کی تفسیر کے طریقے پر ہوتا ہے اور یہ موجب شیوع نہیں ہے۔ اور جب ایک حصہ دوسرے پر زائد ہو تو اس کو تفسیر بنانا دشوار ہے کیونکہ مطلق عقد میں تفاضل کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایک حصہ کو زائد کرنا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جدا عقد کرنے کے معنی میں ہے۔ پس یہ ہبہ مشاع ہوگا اور شیوع ہبہ میں تو اثر انداز ہوتا ہے بیع میں نہیں ہوتا۔

اگر دو شخصوں کے پاس رہن رکھا ایک کے لیے اس کا تہائی اور دوسرے کے لیے اس کا دو تہائی یا اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف تفاضل (ایک کا دوسرے سے زائد ہونا) یا تنا صف (نصف نصف ہونا) کے ساتھ تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب ابہام رکھا ہو مثلاً یوں کہا ہو و ھبتہ منکما (میں نے تم دو کو ہبہ کیا) جو کہ جائز ہے۔

اگر دو فقیروں کو قابل تقسیم شی ہبہ کی تو دو فقیروں کو ہبہ بمنزلہ ان پر صدقہ ہوتا ہے اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مطلوب ہوتی ہے۔ اس کا حکم ہم عنقریب ذکر کریں گے ان شاء اللہ۔

اسی سے مسئلہ نکلتا ہے کہ درخت کے ہبہ کا بغیر پھل کے اور پھل کے ہبہ کا بغیر درخت کے۔ اور زمین کا ہبہ بغیر کھیتی کے کھیتی کا ہبہ بغیر زمین کے ناجائز ہے۔ کیونکہ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال جزء کا جزء کے ساتھ اتصال ہے پس یہ مثل ہبہ مشاع کے ہوگا۔ اور اگر جدا کر دیا اور سپرد کیا تو جائز ہوگا جیسا کہ ہبہ مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر دس درہم دو شخصوں پر صدقہ کیے تو اگر وہ غنی ہیں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے کیونکہ غنی پر صدقہ درحقیقت ہبہ ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو شخصوں کو ایک ہبہ جائز نہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں فقیر ہوں تو صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا جیسا کہ دو شخصوں کو ہبہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الہبہ میں ہے کہ جائز نہیں جب کہ جامع صغیر میں ہے کہ جائز ہے۔

کتاب الہبہ والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شیوع جیسے جواز ہبہ کے مانع ہے ایسے ہی جواز صدقہ کے مانع ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہاں قبضہ میں شیوع پایا جاتا ہے۔ جامع صغیر والی روایت جو کہ صحیح ہے کی وجہ یہ ہے کہ دو فقیروں پر صدقہ کرنے میں شیوع کا معنی نہیں پایا جاتا کیونکہ صدقہ کرنے والا صدقہ کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرتا ہے۔ پھر فقیر اللہ تعالیٰ سے قبضہ لیتا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے الم یعلموا ان اللہ ھو یقبل التوبۃ عن عبادہ ویاخذ الصدقات (کیا وہ نہیں جانتے کہ اللہ ہی اپنے بندوں سے توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الصدقۃ تقع فی ید الرحمان قبل ان تقع فی ید الفقیر (فقیر کے ہاتھ میں آنے سے پیشتر صدقہ رحمٰن کے ہاتھ میں آتا ہے)، اور اللہ تعالیٰ واحد ہیں ان کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے اس صورت میں نہیں ہوتا جب کہ ایک فقیر پر ہبہ کیا ہو پھر اس پر قبضہ کرنے کے لیے دو وکیل مقرر کیے ہوں۔ دو غنیوں پر صدقہ کرنے کا حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے خود غنی کی رضامندی مطلوب ہوتی ہے لہٰذا وہ ہدیہ ہوگا صدقہ نہیں ہوگا نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ:

الصدقة يبتغي بها وجه الله تعالى والدار الآخرة والهدية يبتغي بها وجه الموصول وقضا الحاجة (صدقہ وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی رضامندی اور دار آخرت کو تلاش کیا جاتا ہے اور ہدیہ وہ ہے جس سے رسول کی رضامندی اور حاجت کو پورا کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے) اور ہدیہ ہبہ ہوتا ہے پس قبضے میں شیوع کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جواز سے مانع ہے۔

(۱) **قبضہ**۔ اور وہ یہ کہ موہوب مقبوض ہو۔ اگر تم چاہو تو اس شرط کو موہوب لہ کے ساتھ متعلق کر دو کیونکہ قابض اور مقبوض اسمائے اضافیہ میں سے ہیں۔ اور وہ تعلق کہ جس پر جانبین سے اضافت کا مدار ہوتا ہے وہ قبضہ ہے پس صناعت ترتیب میں قبضہ کو دونوں میں سے کسی کی طرف پھیرا جا سکتا ہے۔

پس غور و تامل کرو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک یہ کہ اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں اور دوسرے قبضہ کی صحت کے شرائط کا بیان۔

اوّل اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں: اس میں اختلاف ہے۔

عامہ علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے۔ اور (موہوب لہ کے) قبضہ سے پیشتر موہوب واہب کی ملک میں ہوتا ہے وہ جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔ مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ ہبہ تملیک عین کیساتھ ساتھ عقد تبرع بھی ہے۔ پس یہ تصرف وصیت کے قبضے سے پیشتر ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ اور یہ وہ روایت ہے۔ کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے صحابہ کی موجودگی میں عطیہ کے جواز کے لیے تقسیم اور قبضہ کا اعتبار کیا اور منقول نہیں کہ کسی انکار کرنیوالے نے اس پر انکار کیا ہو پس یہ اجماع ہوگا۔ نیز حضرات ابوبکر، عمر عثمان علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہبہ جائز نہیں ہوتا مگر جب کہ مقبوض و محوز (جمع شدہ یعنی تقسیم کیا ہوا ہو۔ اور اس کے خلاف کچھ وارد نہیں ہوا۔ نیز یہ عقد تبرع ہے۔ اور اگر بغیر قبضے کے ہبہ صحیح ہو جاتے تو موہوب لہ کو واہب سے سپرد کرنے کے مطالبہ کا اختیار حاصل ہوگا اور اس پر یہ عقد ضمان بن جائے گا جو کہ مشروع کی تغییر ہے برخلاف وصیت کے کہ قبضہ سے پیشتر اس میں ایجاب ملک سے وصیت کی اس کے مقام سے تغییر نہیں ہوتی کیونکہ تبرع کرنے والے جو کہ موصی ہے سے مطالبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ میت ہے۔

اسی طرح جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے قبضہ سے پیشتر ملکیت نہیں آتی۔ یہ عامہ علماء کا مسلک ہے جب کہ ابن ابی لیلیٰ اور ان کے علاوہ اہل کوفہ میں سے بعض کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے۔ اور صدقہ جائز ہوتا ہے جب کہ اس کے بارے میں بتا دیا جائے اگرچہ قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ ہبہ اور عطیہ جائز نہیں ہوتا مگر جب کہ اس پر قبضہ کیا گیا ہو۔ ان کا استدلال حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے قول سے ہے کہ اذا اعلمت الصدقة جازت (جب صدقہ کا بتا دیا جائے تو صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اس میں قبضہ کی شرط نہیں کی گئی۔

ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپ نے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی جانب سے خبر دیتے ہوئے فرمایا یا ابن آدم تقول مالی مالی ولیس لک من مالک الا ما اکلت فافنیت

اور نسبت فنا بلیت اور تصدق فنا بقیت (اسے ابن آدم تو کہتا ہے میرا مال میرا مال حالانکہ تیرا مال تو صرف وہ ہے جو تو نے کھالیا اور فنا کر دیا یا پہن لیا اور بوسیدہ کر دیا یا صدقہ کر دیا اور یوں باقی رکھا)۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صدقہ میں امضاء کا اعتبار کیا ہے اور امضاء تسلیم (سپرد کرنے) کو کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے۔ نیز حضرات ابوبکر، ابن عباس اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ صدقہ پورا نہیں ہوتا مگر قبضہ کے ساتھ۔ نیز صدقہ کرنا عقد تبرع ہے۔ پس یہ مثل ہبہ کے خود حکم کا فائدہ نہیں دیتا۔

حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے جو مروی ہے وہ باپ کے نابالغ بیٹے پر صدقہ کرنے پر محمول ہے اور اس کے ہم قائل ہیں کہ یہاں قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر محمول اس لیے کیا ہے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ تناقض سے محفوظ رہیں۔

ثانی صحت قبضہ کی شرائط

یہ چند ہیں:

۱۔ قبضہ مالک کی اجازت سے ہو کیونکہ بیع کے باب میں صحت قبضہ کے لیے قبضہ کی اجازت شرط ہے یہاں تک کہ اگر ثمن کی ادائیگی سے پیشتر مشتری بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے تو بائع کو واپس لینے کا حق ہوتا ہے۔ تو ہبہ میں یہ بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ بیع تو بغیر قبضہ کے صحیح ہو جاتی ہے جب ہبہ بغیر قبضے کے صحیح نہیں ہوتا۔ تو جب قبضہ کی اجازت ایسے امر میں قبضہ کی صحت کے لیے شرط ہے جس کی صحت قبضہ پر موقوف نہیں تو ایسے امر میں اس کا شرط ہونا جس کی صحت قبضہ پر موقوف ہو بطریق اولیٰ ہوگا۔ نیز ہبہ کے باب میں قبضہ رکن کے مشابہ ہے اگرچہ حقیقت میں رکن نہیں ہے۔ پس ہبہ اس باب میں بیع میں قبول کے مشابہ ہوا۔ اور بغیر بائع کی اجازت ورضامندی کے قبول کرنا جائز نہیں لہٰذا واہب کی اجازت کے بغیر قبضہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

اجازت کی دو قسمیں ہیں صریح اور دلالت۔

صریح اجازت تو یہ ہے کہ واہب کہے تو قبضہ کرلے۔ یا میں نے تجھ کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں راضی ہو گیا یا اس طرح کے دیگر کلمات۔ لہٰذا موہوب لہ کا قبضہ جائز ہوگا خواہ واہب کی موجودگی میں ہو یا اس کی عدم موجودگی ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مجلس سے افتراق (جدائی) کے بعد قبضہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ان کے ایک قول کے مطابق قبضہ ان کے نزدیک رکن ہے بمنزلہ قبول کے۔ پس مجلس سے افتراق کے بعد قبضہ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیک افتراق کے بعد قبول صحیح نہیں ہوتا اگرچہ واہب کی اجازت سے ہو۔ وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چھ اونٹنیاں لائی گئیں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کھڑے ہوئے اور اپنے ہاتھ مبارک سے انکو نحر کیا اور فرمایا جو چاہے (گوشت) کاٹ لے اور چلے گئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو افتراق کے بعد قبضہ کرنے

کی اجازت دی۔ اس میں افتراق کے بعد قبضہ کے جواز اور اس کے اعتبار کی دلیل ہے نیز واہب کی جانب سے قبضہ کرنے کی صریح اجازت بمنزلہ بائع کی مبیع پر قبضہ کرنے کی اجازت کے ہے اور اس کا عمل افتراق کے بعد ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

رہی دلالت تو وہ یہ ہے کہ موہوب لہ عین پر مجلس میں قبضہ کرلے اور واہب اس کو اس سے منع نہ کرے پس از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو جیسا کہ افتراق کے بعد جائز نہیں ہوتا۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ہم نے زیادات میں قیاس و استحسان کا ذکر کیا ہے۔

اگر جائز بیع کے بعد مشتری نے ثمن کی ادائیگی سے پیشتر بائع کی موجودگی میں مبیع پر قبضہ کیا تو از روئے قیاس و استحسان اس کا قبضہ جائز نہیں یہاں تک کہ بائع کو مبیع واپس طلب کرنے کا حق ہوگا۔ اور بیع فاسد میں کرخی اور طحاوی رحمہما اللہ کی روایتوں کا اختلاف ہے جن کو ہم نے کتاب بیوع میں ذکر کیا ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ ہبہ میں قبول کے قبضہ رکن ہے پس باب بیع میں قبول کی مانند بغیر اجازت کے جائز نہیں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت دلالت بیع کے طور پر پائی گئی ہے کیونکہ ہبہ کے ایجاب پر اقدام قبضہ کی اجازت دینا ہے اسلئے کہ ایجاب پر اقدام تملیک کے ارادے پر دلیل ہے اور ملک کا ثبوت بغیر قبضے کے نہیں ہوتا لہٰذا ایجاب پر اقدام بطریق دلالت قبضے کی اجازت دینا ہوگا۔ اور جو امر دلالت اس لئے کہ ثابت ہو وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو نص تصریح سے ثابت ہو۔ افتراق کے بعد قبضے کا حکم جدا ہے کیونکہ ایجاب پر اقدام بطریق دلالت مجلس میں قبضے کی اجازت ہے نہ کہ افتراق کے بعد۔ نیز باب ہبہ میں قبضہ کو رکن کے ساتھ مشابہت حاصل ہے لہٰذا وہ باب بیع میں قبول کے مشابہ ہوگا۔ اور بیع میں ایجاب مجلس میں قبول کرنے کی اجازت دینا ہے نہ کہ افتراق (جدائی) کے بعد۔ پس ایسے ہی ہبہ میں ایجاب مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلیل ہوگا نہ کہ افتراق کے بعد اگر ایک شی ہبہ کی جو ایسی شی کے ساتھ متصل ہو جس پر ہبہ واقع نہیں ہوا مثلاً درخت کے ساتھ لٹکا ہوا پھل ہبہ کیا علاوہ درخت کے یا درخت بغیر زمین کے یا تلوار کا زیور بغیر تلوار کے یا ڈھیر میں سے ایک قفیز گندم یا جانور کی پشت پر اون وغیرہ جن میں ہبہ کا جواز بغیر جدا کیے اور قبضہ کیے نہیں ہوتا۔ پھر اس موہوب کو جدا کیا گیا اور اس پر قبضہ لیا گیا تو اگر قبضہ واہب کی اجازت کے بغیر کیا تو قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا واہب کی موجودگی میں ہوا ہو یا اس کی غیر موجودگی میں ہوا ہو کیونکہ واہب کی موجودگی میں منفصل (جدا) میں قبضے کا جواز اسکی اجازت کی بنا پر ہوتا ہے اور بطریق دلالت اور ایجاب سے ثابت ہوتا ہے اور ایجاب یہاں موجود نہیں کیونکہ اپنے وجود کے وقت ایجاب صحیح نہیں ہوا۔ پس قبضے کی اجازت پر استدلال صحیح نہیں۔ اور اگر واہب کی اجازت سے قبضہ کیا ہو تو وہ استحساناً جائز ہے لیکن قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس بنا پر کہ عقد جب اپنے وجود کے وقت فاسد واقع ہو تو وہ کسی حال میں بھی جواز کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فاسد کا جائز میں تبدیل ہو جانا محال ہے۔ ہمارے نزدیک جواز کا احتمال ہوتا ہے مفسد کو اختلاط کے حال پر قصر کرنے سے یا بیان کے طریق پر عقد کے وجود

کے وقت سے۔ اسقاط مفسد کے یہ دو مختلف طریقے ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب البیوع میں کیا ہے۔
اسی طرح اگر کسی شخص پر اپنا دین کسی دوسرے شخص کو ہبہ کیا تو اگر موہوب لہ نے واہب کی صریح اجازت سے قبضہ کیا تو از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس یہ ہے کہ وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واہب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واہب نے روکا نہیں تو از روئے قیاس و استحسان کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واہب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واہب نے روکا نہیں کی از روئے قیاس و استحسان جائز نہیں ہوگا۔

عین و دین کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ وجہ فرق کی یہ ہے کہ صریح اجازت کی عدم موجودگی میں ہبہ عین میں جواز اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس میں ایجاب بطریق دلالت قبضے کی اجازت ہوتا ہے کیونکہ اس کے قصد کی دلالت اپنی مملوکہ شی کو موہوب لہ کی ملکیت میں دینے پر ہے۔ جب کہ غیر مدیون کو دین ہبہ کرنے میں قبضہ کرنے کی اجازت پر دلالت صحیح نہیں کیونکہ قبضے پر دلالت تملیک کے قصد کی دلالت کے واسطے سے ہوتی ہے اور غیر مدیون کو دین کی تملیک ثابت نہیں ہوتی مگر جب تک کہ قبضہ کی صریح اجازت نہ ہو۔ کیونکہ واہب جب موہوب لہ کو قبضہ کرنے کی صریح اجازت دے دے تو موہوب لہ کا قبضہ واہب کے قبضے کے قائم مقام ہو جاتا ہے پس موہوب لہ عین پر قبضہ کرنے سے اولاً تو واہب کے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے اور دین مقبوض اولاً واہب کی ملک بنتا ہے پھر موہوب لہ واہب سے اپنے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے پس اس صورت میں واہب اپنی ملکیت کو ہبہ کرنے والا بنتا ہے اور موہوب لہ واہب کی ملکیت پر قبضہ کرنے والا بنتا ہے لہٰذا ہبہ اور قبضہ صحیح ہوگا۔ اور جب واہب نے قبضہ کرنے کی صریح اجازت نہ دی ہو تو مقبوض مال عین میں اسی شخص کی ملکیت میں باقی رہا کہ جس کے ذمے وہ تھا پس اس میں ہبہ صحیح ہوا لیکن موہوب لہ کا قبضہ جائز نہیں ہوگا۔ بس دونوں کے مابین یہ فرق ہے۔

۷۔ <u>موہوب ایسی شی کیساتھ مشغول نہ ہو جو موہوب نہ ہو:</u> قبضہ کا معنی جو کہ مقبوض میں تصرف کرنے کی قدرت ہے شاغل کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان ہبہ کیا جس میں اس (واہب) کا سامان ہو اور مکان موہوب لہ کے سپرد کر دیا یا مکان اس میں موجود سامان سمیت سپرد کر دیا تو جائز نہیں کیونکہ تسلیم (سپرد کرنے) اور قبضے کی صحت کی شرط موہوب کا فارغ ہونا ہے۔ جو کہ یہاں معدوم ہے۔

کہا گیا کہ تسلیم کی صحت کے لیے حیلہ یہ ہے کہ واہب پہلے سامان موہوب لہ کے پاس ودیعت رکھ دے۔ اور موہوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دے پھر مکان موہوب لہ کو سپرد کر دے اس صورت میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ موہوب ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موہوب لہ کے قبضے میں ہے۔ اس حیلہ میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ مودَع کا قبضہ معنوی طور پر مودِع کا قبضہ ہوتا ہے پس مودِع (واہب) کا قبضہ سامان پر بحال رہا اور یہ تسلیم کی صحت کی مانع ہے۔

اور اگر واہب مکان میں سے سامان نکال لے پھر مکان کو فارغ کر کے سپرد کرے تو جائز ہے۔ اور اعتبار قبضے کی حالت کا ہوتا ہے نہ کہ عقد کی حالت کا کیونکہ نفاذ سے مانع زائل ہو چکا پس عقد ہبہ نافذ ہوگا

جیساکہ ہبہ مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں موجود سامان ہبہ کیا اور مکان نہیں کیا۔ اور موہوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ہبہ جائز ہوگا کیونکہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا بلکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں مسئلوں میں فرق ہے پس سامان کا سپرد کرنا صحیح ہوگا مکان کا سپرد کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اگر ہبہ میں مکان اور اس میں موجود سامان دونوں کو ایک ہی عقد ہبہ میں جمع کر دیا اور موہوب لہ اور ان دونوں کے مابین تخلیہ کر دیا تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں میں (سپرد کرنا صحیح واقع ہوا ہے۔

اور اگر ہبہ میں دونوں میں تفریق کی بایں طور کہ پہلے ایک کا ہبہ کیا پھر دوسرے کا تو اس صورت میں یا تو تسلیم دونوں کی اکٹھی کی ہوگی یا جدا جدا۔ اگر تسلیم اکٹھی ہو تو ہبہ دونوں میں جائز ہوگا اور جدا جدا کی مثلاً پہلے ایک کا ہبہ کیا اور اس کی تسلیم کی تو اس میں ترتیب کو دیکھا جائے گا اور اس کی رعایت رکھی جائے گی اگر واہب نے مکان کا ہبہ مقدم کیا تو مکان میں ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ سامان کے ساتھ مشغول ہے پس مکان میں ہبہ صحیح نہیں ہوا۔ البتہ سامان میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں۔ پس اس کی تسلیم صحیح نہیں۔ اور اگر سامان کے ہبہ کو مقدم کیا تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں پس اس کی تسلیم صحیح ہے۔ مکان میں ہبہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تسلیم کے وقت وہ ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موہوب لہ کی ملکیت ہے لہٰذا یہ قبضے کی صحت کے مانع نہیں ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کو مستثنا کیا یا جانور ہبہ کیا اور اس کے حمل کو مستثنار کیا تو یہ جائز نہیں۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو یہ ایسی شئی کا ہبہ ہوگا جو اپنے غیر کے ساتھ مشغول ہے جو کہ نا جائز ہے کیونکہ قبضے کے بغیر ہبہ کا جواز نہیں ہوتا اور موہوب کی اپنے غیر کے ساتھ مشغولیت قبضے کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کیا پھر وہی باندی ہبہ کی تو جائز ہے۔

کتاب العتاق میں ہے کہ اگر باندی کے حمل کو مدبر بنایا تو جائز نہیں۔ بعض کا قول ہے کہ اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں عدم جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ موہوب ایسی شئی کے ساتھ مشغول ہے جو موہوب نہیں لہٰذا یہ اس مکان کے ہبہ کے مشابہ ہوا جس میں واہب کا سامان موجود ہو۔ جواز والی روایت جو کہ کرخی رحمہ اللہ کی روایت ہے کی وجہ یہ ہے جنین کی حریت اس کو عقد سے مستثنار کر دیتی ہے کیونکہ عقد کے ظاہر میں اس کو شامل ہونے کے باوجود اس کا حکم اس میں ثابت نہیں ہوا۔ اور یہی استثنار کا معنی ہے۔ اگر واہب لفظوں میں جنین کا استثنار کرتا تو ماں میں ہبہ جائز ہوتا تو ایسے ہی اس وقت بھی جائز ہوگا جب استثنار معنی میں ہو۔

بعض نے کہا کہ مسئلے میں ایک روایت اور ہے انہوں نے اعتاق (آزاد کرنے) اور تدبیر (مدبر بنانے) کے مابین فرق کیا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مدبر مالک کا مال ہوتا ہے تو جب مالک نے ماں کا ہبہ کیا

تو اس نے ایسی شی کا ہبہ کیا جو کہ واہب کے ساتھ مشغول ہے لہٰذا جائز نہیں مثل اس مکان کے ہبہ کے جس میں واہب کا سامان ہو۔ رہا آزاد تو وہ مال نہیں ہوتا جیسے اگر کوئی ایسا مکان ہبہ کرے جس میں کوئی آزاد بیٹھا ہو تو جیسے یہ آزاد مکان کے ہبہ کے جواز کے مانع نہیں تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں (آزاد) زندہ جنین ماں کے ہبہ کے مانع نہیں ہوگا۔

۸۔ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال اجزاء کا سا اتصال نہ ہو، کیونکہ اگر ایسا ہو تو تنہا موہوب پر قبضہ متصور نہ ہوگا کیونکہ موہوب کا غیر موہوب نہیں ہے لہٰذا یہ مشاع کے معنی میں ہوگا۔ اس قاعدے پر مسائل نکلتے ہیں کہ جب کھیتی والی زمین کو بغیر کھیتی کے ہبہ کیا یا پھلدار درخت کو بغیر پھل کے ہبہ کیا یا کھیتی کو بغیر زمین کے ہبہ کیا یا پھل بغیر درخت کے ہبہ کیا اور موہوب اور موہوب لہ کے درمیان تخلیہ کر دیا تو یہ ہبہ جائز نہیں کیونکہ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال ایسا ہے جیسا جزء کا جزء کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل توڑ لیا اور کھیتی کاٹ لی پھر فارغ حالت میں سپرد کیا تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع (جو کہ ثبوت ملک واہب) ہے زائل ہو چکا ہے۔

اگر ہبہ میں دونوں کو جمع کیا اور دونوں کا اکٹھے ہبہ کیا لیکن تسلیم جدا جدا کیا تو جائز ہے۔

اور اگر ہبہ دونوں کا علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ کیا مثلاً پہلے زمین ہبہ کی پھر کھیتی ہبہ کی یا پہلے کھیتی کی پھر زمین ہبہ کی تو اگر تسلیم میں دونوں کو جمع کیا (یعنی اکٹھے کیا)، تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا۔ اور اگر تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں ہبہ جائز نہ ہوگا (عدم جواز میں مقدم و مؤخر برابر ہیں) برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ یہاں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جبکہ اس سے پہلی صورت میں مانع شغل تھا جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں پہلے نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو ہبہ کیا اور ابھی اس کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ بقیہ نصف بھی اس شخص کو ہبہ کر دیا اور پورا مکان تسلیم کیا تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف ہبہ کیا اور تسلیم کیا پھر باقی ہبہ کیا اور تسلیم کیا تو جائز نہیں —— ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی قاعدے کے مطابق چوپائے کی پشت پر موجود اون اگر ہبہ کی تو جائز نہیں کیونکہ موہوب غیر موہوب کے ساتھ متصل ہے اور یہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون اتار کر تسلیم کی تو ہبہ جائز ہو جائے گا بوجہ مانع کے زائل ہونے کے واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے کے مطابق اگر سامان سے لدا ہوا جانور بغیر بوجھ کے ہبہ کیا تو جائز نہیں۔ اور اگر اس سے سامان اتار لیا اور پھر وہ جانور فارغ حالت میں سپرد کیا تو بوجہ مذکورہ ہبہ جائز ہو جائے گا برخلاف اپنی باندی کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے تھن میں دودھ کے ہبہ کے یا دودھ میں مکھن کے ہبہ کے یا بیج میں تیل کے یا زیتون میں اس کے تیل کے یا گندم میں آٹے کے ہبہ کے کہ یہ ہبہ باطل ہوگا اگرچہ واہب نے موہوب لہ کو ولادت کے وقت یا دیگر مذکورہ اشیاء کے نکالنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو۔ ان میں ہبہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں موہوب اپنے معدوم ہونے کی بنا پر محل عقد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی لہٰذا ان کا ہبہ بھی جائز نہ ہوگا۔ جو زیر بحث مسئلہ

ہے وہ اس کے برخلاف ہے جیسا کہ گزر چکا۔

(۹) **قبضہ کرنے کی اہلیت:** عقل ہے۔ پس مجنون اور صبی غیر عاقل (ناسمجھ بچے) کا قبضہ جائز نہیں۔

رہی بلوغت تو از روئے استحسان قبضے کی صحت کے لیے وہ شرط نہیں ہے۔ پس صبی عاقل (سمجھدار بچے) کا موہوب پر قبضہ کرنا جائز ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو لہٰذا بچے کا قبضہ جائز نہیں ہونا چاہیئے اگرچہ وہ عاقل (سمجھدار) ہی کیوں نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ کرنا ولایت کے باب میں سے ہے اور بچے کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ پس ہبہ میں اس کا قبضہ جائز نہیں ہوگا جیسا کہ بیع میں جائز نہیں ہوگا جیسا کہ بیع میں جائز نہیں ہوتا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ ان تصرفات میں سے ہے جو سراسر نفع بخش ہیں پس صبی عاقل کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس کے ولی کو ہوتا ہے اور اس شخص کو ہوتا ہے جس کے عیال میں بچہ ہو اسی طرح بچے اگر عاقل و سمجھدار ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہوتا ہے بوجہ مذکورہ۔

ایسے ہی حریت (آزادی) شرط نہیں ہے۔ پس محجور غلام کو جب ہبہ کیا جائے تو اس کا قبضہ کرنا جائز ہے۔ مالک کا غلام کی طرف سے قبضہ کرنا جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہیں۔ پس قبضہ کرنے کا اختیار غلام کو ہوگا اور مقبوض میں ملکیت مالک کی ہوگی کیونکہ قبضہ کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور عقد غلام کے لیے واقع ہوا ہے لہٰذا قبضہ کرنے کا اختیار غلام کو ہوگا۔ نیز بنی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارض کی بنا پر ہوتی ہے پس بنی آدم میں اصل یہ ہے کہ انکو ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہے۔ غلامی کے عارض (سبب) سے تصرف کرنے کی پابندی مالک کو نقصان سے بچانے کے لیے ہوتی ہے جب کہ یہاں نقصان نہیں ہے لہٰذا اس تصرف میں غلام اصل حریت پر رہے گا۔ اور (شئی) مقبوض غلام کا کسب ہوگا اور خالص غلام کا کسب مالک کا ہوتا ہے۔

اسی طرح مکاتب کو جب ہبہ کیا جائے تو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار اس کو ہوگا مالک اس کی طرف سے قبضہ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ ہم خالص غلام کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور جب مکاتب موہوب پر قبضہ کرے تو اس کا زیادہ حقدار وہی ہوتا ہے لہٰذا مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ ہبہ مکاتب کا کسب ہے اور مکاتب اپنے کسب کا زیادہ حقدار ہوتا ہے

قبضے کی دو قسموں میں سے ایک میں ولایت

اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ قبضہ کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک بطریق اصالت قبضہ کرنا دوسرے بطریق نیابت قبضہ کرنا بطریق اصالت قبضہ کرنا یہ ہے کہ خود اپنے لیے قبضہ کرے۔ اس کے جواز کی شرط فقط عقل ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک بطریق نیابت قبضہ کرنے کا تعلق ہے تو قبضہ کرنے میں نیابت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق قابض (قبضہ کرنے والے) سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔

قسم اول جس کا تعلق قابض سے ہے وہ بچے کے لیے قبضہ کرنا ہے۔ اس کے جواز کی شرط پرورش (یا مانند) ولایت ہے اور ولایت کے معدوم ہونے کی صورت میں عیالداری ہے پس بچے کے لیے اس کا ولی یا وہ شخص جس کی پرورش میں ہو ولی کی عدم موجودگی کے وقت بچہ پر قبضہ کرے گا۔ پس بچے کے لیے اس کا باپ قبضہ کرنے کا اس کے بعد اس کے باپ کا وصی پھر [illegible] اور [illegible] کے بعد بچے کا دادا [illegible] کے وصی [illegible] بچہ ان لوگوں کے عیال میں ہو یا نہ ہو لیکن ان لوگوں کو مذکورہ ترتیب

ساتھ بچے پران کا قبضہ جائز ہے کیونکہ ان لوگوں کو بچے پر ولایت حاصل ہوتی ہے اس لئے ان لوگوں کا قبضہ بچے کے لیے جائز ہوگا اور جب ان میں سے کوئی موجود نہ ہو ایسی عدم موجودگی کے ساتھ جو ختم ہو جانے والی ہو تو اس شخص کا قبضہ کہ جو ولایت میں غیر حاضر کے بعد والے مرتبہ میں ہو جائز ہے کیونکہ غیر حاضر کے آنے تک تاخیر میں بچے کی منفعت فوت ہو جاتی ہے لہٰذا ولایت بعد والے کی طرف منتقل ہو جائے گی اگرچہ وہ مرتبے میں کمتر ہو جیسا کہ نکاح کرنے کی ولایت میں ہوتا ہے۔

ان مذکور چاروں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں ان کے علاوہ کسی اور کا قبضہ درست نہیں خواہ بچہ قبضہ کرنے والے کی عیال میں ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ اس کا ذو رحم محرم مثلاً بھائی چچا ماں وغیرہ ہو یا کوئی اجنبی ہو کیونکہ ان چار کے علاوہ کسی اور کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کے لیے ولایت تصرف کا ہونا ان کے غیر کے لیے قبضہ کرنے کے حق کے مانع ہے۔ اور اگر ان مذکور چاروں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو اس شخص کا قبضہ درست ہے جس کی پرورش اور جس کے عیال میں بچہ ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولایت کے نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اور ایسے شخص کا قبضہ درست نہیں ہوگا جس کے عیال میں بچہ نہ ہو خواہ وہ اجنبی ہو یا بچے کا ذو رحم محرم ہو۔ یہ قیاس واستحسان کے مطابق ہے کیونکہ جس کی عیالداری میں بچہ ہو اس کو بچے پر ایک قسم کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ بچے کی تادیب کرتا ہے اور بچے کو ان کاموں میں لگاتا ہے جن میں بچے کا نفع ہوتا ہے۔ اور چونکہ ہبہ پر قبضہ کرنے میں بچے کے لیے خالص نفع ہے لہٰذا ولایت کی اتنی مقدار بھی ایسے تصرف کے لیے کافی ہے جس میں بچے کے لیے خالص نفع ہو۔ رہا وہ شخص جس کی عیالداری میں بچہ نہ ہو تو اس کو بچے پر سرے سے کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں ہوتا لہٰذا مثلاً اجنبی کے ایسے شخص کا قبضہ بچے کے لیے جائز نہیں۔

بچی جب کہ سمجھدار ہو اور اس کا شوہر ہو جس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہو تو از روئے استحسان اس کے شوہر کا قبضہ جائز ہے کیونکہ وہ اپنے شوہر کی عیالداری میں ہے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب مذکور اشخاص میں سے کوئی نہ ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ہو تو شوہر کا قبضہ جائز نہیں۔ حاکم جلیل نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

قسم ثانی جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ موہوب میں موجود قبضہ قائم مقام ہوتا ہے اس پر (جدید) قبضے کے خواہ عقد کے وقت موجود قبضہ ہبہ پر قبضہ کرنے کی مثل ہو یا اس سے قوی تر ہو کیونکہ جب موجود قبضہ اس کی مثل ہوگا تو ایک دوسرے کی نیابت کو ثابت کرنا ممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو متماثل (یعنی ایک دوسرے کی مثل) ایک دوسرے کے غیر ہوتے ہیں کہ ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا مماثلت کا جو مقتضا ہے یعنی ایک دوسرے کا نائب ہونا وہ ثابت ہوتا ہے۔ اور جب موجود قبضہ قوی تر ہو تو اس صورت میں مستحق (رجوع کہ یہاں مماثلت اور ایک دوسرے کی نیابت ہے) پایا جاتا ہے اور ساتھ میں کچھ زائد بھی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

موہوب جب موہوب لہ کے قبضے میں ودیعت یا عاریت کے طور پر ہو پھر اس کو ہبہ کر دیا

جائے تو ہبہ جائز ہوگا اور موہوب لہ نفس عقد سے قابض ہو جائے گا اور عقد و قبضہ دونوں کا وقوع اکٹھے ہوگا۔ اور از روئے استحسان عقد کے بعد تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ جب تک موہوب لہ تجدید قبضہ نہ کرے وہ قابض نہ بنے۔ اور تجدید قبضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد وہ اپنے اور موہوب کے مابین تخلیہ کر دے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ مودع کا قبضہ اگرچہ ظاہری صورت میں اس کا قبضہ ہوتا ہے لیکن معنوی طور پر وہ مودع کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا مال مودع (جو کہ واہب ہے) کے قبضے میں ہوگا۔ تو ایسے ہوا گویا کہ واہب نے موہوب لہ (یعنی مودع) کو ایسا مال ہبہ کیا جو اس (واہب) کے اپنے قبضے میں ہے لہٰذا تخلیہ کے ذریعے قبضے کی تجدید ضروری ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ دونوں قبضے متماثل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قبضہ ایسا ہے جو غیر مضمون (یعنی جس پر ضمان و تاوان نہیں آتا) ہے کیونکہ ہبہ عقد تبرع ہے۔ اور ایسے ہی عقد ودیعت اور عقد عاریت بھی تبرع ہے۔ لہٰذا دونوں قبضے متماثل ہیں اور لامحالہ ایک دوسرے کے نائب ہوں گے۔ مودع اور مستعیر کے ہاتھ ودیعت اور عاریت کی بیع کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ودیعت و عاریت میں قبضہ بیع میں قبضہ کے نائب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قبضہ امانت ہوتا ہے جب کہ بیع میں قبضہ قبضہ ضمان و تاوان ہوتا ہے۔ پس دونوں قبضے متماثل نہیں ہیں بلکہ موجود قبضہ مستحق (یعنی عقد میں ضروری) قبضے سے کمزور تر ہوتا ہے لہٰذا ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے۔

اگر موہوب غصب کی وجہ سے یا بیع فاسد کے سبب سے یا سودے کے ارادے سے قبضے میں ہو تو یہ قبضہ ہبہ کے قبضے کے نائب ہوگا کیونکہ عقد کی وجہ سے مستحق پایا جا رہا ہے جو کہ اصل قبضہ اور اس پر زائد ضمان ہے۔

اگر موہوب مرہون ہو کر قبضے میں ہو تو جامع میں مذکور ہے کہ موہوب لہ قابض بن جائے گا اور قبضہ رہن قبضہ ہبہ کی نیابت کریگا کیونکہ قبضہ ہبہ قبضہ امانت ہوتا ہے اور قبضہ رہن بھی عین (مرہونہ) کے اعتبار سے قبضہ امانت ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں متماثل ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کا نائب ہوگا اور اگر قبضہ رہن قبضہ ضمان ہو تو قبضہ ضمان قبضہ امانت سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس صورت میں اور قوی ترکمتر کا نائب ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں کمتر اور کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اس صورت میں موجود قبضہ سے ہبہ صحیح ہو جاتا ہے تو رہن باطل ہو جائے گا اور مرتہن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مرتہن قابض نہ بنے گا یہاں تک کہ عقد ہبہ کے بعد تجدید قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ رہن اگرچہ قبضہ ضمان ہے لیکن یہ ایسا ضمان ہے جس سے برات صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس میں ہبہ کے ذریعے بری کر دینے کا احتمال نہیں ہوتا کہ یہ قبضہ امانت بن سکے اور یوں دونوں قبضے ہم جنس ہو سکیں۔ پس قبضہ ضمان باقی رہا اور دونوں قبضے مختلف رہے لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے مغصوب اور سودے کے ارادے سے مقبوض کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس ضمان سے برات صحیح ہوتی ہے پس ہبہ کے ذریعے اس سے بری کیا جا سکتا ہے اور اس طرح قبضہ بغیر ضمان کے باقی رہے گا جس کی بنا پر دونوں قبضے متماثل ہوں گے اور ایک دوسرے کی نیابت کریں گے۔

اگر موہوب مبیع ہو جس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور مشتری وہ بائع کو ہبہ کر دے تو جائز ہے لیکن یہ ہبہ نہیں ہوگا بلکہ اقالہ ہوگا یہاں تک کہ بائع کے قبول کیے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر قبضے سے پیشتر مشتری مبیع کو بائع کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کو اقالہ نہ بنائیں گے بلکہ یہ سرے سے باطل ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر اپنے نابالغ بیٹے کو کوئی شئی ہدیہ و ہبہ کی تو جائز ہے اور عقد کے ساتھ ہی وہ اپنے بیٹے کے لیے قبضہ کرنے والا بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے۔ یہاں تک کہ اگر بیع کے فوراً بعد وہ مال ہلاک ہو جائے تو بیٹے کا مال ہلاک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عقد کے ساتھ ہی نابالغ بیٹے کے لیے قابض بن جاتا ہے۔

آدمی پر واجب ہے کہ ہدیہ میں اپنی اولاد کے درمیان عدل و برابری کرے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان۔

اولاد کے درمیان عدل کی کیفیت

ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس میں عدل یہ ہے کہ عطیہ میں ان کے درمیان مساوات کرے اور لڑکے کو لڑکی پر فضیلت نہ دے۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کے درمیان عدل یہ ہے کہ میراث میں ترتیب کے مطابق ان کو دے کہ ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے حصوں کے برابر حصہ دے۔ صاحبین کے درمیان اختلاف کو قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور موطا میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ آدمی کے لیے واجب ہے کہ ہبہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرے اور ایک کو دوسرے پر فضیلت نہ دے۔ اس قول کا ظاہر اس بات کا متقضی ہے کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ نعمان کے والد بشیر نعمان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے اور کہا کہ میں نے اپنا ایک غلام اپنے اس بیٹے کو ہبہ کیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر بچے کو اس کی مثل ہبہ کیا ہے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ اس میں رجوع کر لو۔ یہ اولاد میں ہبہ میں عدل کی طرف اشارہ ہے اور عدل ہی ان کے درمیان برابری ہے۔ نیز برابری کرنے میں تالیف قلوب بھی ہے جب کہ ایک دوسرے پر فضیلت دینا ان میں وحشت کا باعث بنتا ہے بس ان کے مابین برابری اولیٰ ہے۔

اور اگر بعض بچوں کو دیا بعض کو نہ دیا تو حکم کے طریقے سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ اس نے اپنی خاص ملک میں تصرف کیا ہے کہ جس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ یہ عدل نہیں ہوگا خواہ جو محروم ہوا ہو وہ فقیہ پرہیزگار ہو یا فاسق و جاہل ہو جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے متقدمین کا قول ہے لیکن ان میں سے متاخرین کے قول کے مطابق اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ صاحب ادب و تفقہ اولاد کو دے اور فاسق و فاجر اولاد کو نہ دیں۔

فصل:

ہبہ کا حکم

اس میں گفتگو کے تین عنوان ہیں۔ اصل حکم کا بیان اس کی صفت کا بیان حکم کو رفع کرنے (اٹھانے) والے امور کا بیان۔

اصل حکم یہ موہوب میں بغیر عوض کے موہوب لہ کے لیے ملکیت کا ثبوت ہے کیونکہ ہبہ عین کو بغیر عوض کے کسی کی ملکیت میں دینے کو کہتے ہیں۔ لہٰذا اس کا حکم بغیر عوض کے موہوب میں ملکیت ہو گی۔

صفت حکم اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ اصل میں غیر لازم ملکیت کا ثبوت ہے اور واہب کو اپنے ہبہ میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے ملکیت لازم ہونے کا ثبوت اور رجوع سے امتناع محض عارض ہونے والے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہبہ کی وجہ سے اصل میں ملک لازم ثابت ہے اور رجوع ثابت نہیں مگر خاص اولاد کو ہبہ کرنے میں یعنی والد کا اپنی اولاد کو ہبہ کرنے میں۔

پس ہم کہتے ہیں کہ اس فصل میں گفتگو کے چند عنوان ہیں ۱ ہبہ میں رجوع کرنے کے حق کے ثبوت کا بیان ۲ حق رجوع کے ثابت ہونے کے بعد صحت رجوع کی شرائط کا بیان ۳ رجوع سے مانع عوارض کا بیان ۴ شریعت کی رو سے رجوع کی ماہیت اور اس کے حکم کا بیان۔

جہاں تک حق رجوع کا تعلق ہے تو بر خلاف شافعی رحمہ اللہ ہمارے نزدیک ہبہ میں حق رجوع ثابت ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ واہب کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے ہبہ میں رجوع کرے سوائے اس کے جو والد اپنی اولاد کو ہبہ کرے۔ یہ اجنبی اور والد کے ہبہ کرنے کے مسئلے میں نص ہے

نیز یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے ہبہ میں عود (رجوع) کرنے والا مثل اپنی قے میں عود کرنے (واپس نگلنے) والے کے ہے۔ تو قے میں عود حرام ہے۔ ایسی ہی حکم ہبہ میں عود کا ہو گا۔

نیز عقود میں اصل لزوم ہوتا ہے اور امتناع مقصود میں کسی خلل کے عارضہ کے سبب سے ہوتا ہے جو کہ یہاں نہیں کیونکہ ہبہ سے مقصود جود و سخا کا مظاہرہ کر کے شہرت حاصل کرنا ہے مقصود طلب عوض نہیں ہے۔ تو جو کوئی جود و سخا سے عوض طلب کرے تو وہ عقد سے ایسی چیز طلب کرتا ہے جس کے لیے وہ عقد موضوع نہیں ہے لہٰذا اس کی طلب کا سرے سے اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ہمارے دلائل ہیں کتاب اللہ اور سنت اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم

جہاں تک کتاب عزیز کا تعلق ہے تو یہ ارشاد الٰہی ہے واذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا او ردوھا اور جب تم کو دعا دے کوئی تو تم بھی دعا دو اس سے بہتر یا وہی کہو الٹ کر اور تحیہ

کا استعمال اگرچہ سلام ثناء اور مال کے ہدیہ کے معانی میں ہوتا ہے شاعر کا قول ہے تحییتم ببعض المولاء لدیھم ران کا تحیہ خالص دوستی ہے اپنے دین کے ساتھ لیکن تیسرا معنی یہاں مراد تقسیم ہے اور اس پر خود آیت کریمہ میں قرینہ ہے یعنی قول الٰہی او ردوھا کیونکہ رد کا تحقق محض ایمان میں ہوتا ہے۔ اعراض میں نہیں ہوتا کیونکہ رد کہتے ہیں شی کے اعادہ کو جو کہ اعراض میں متصور نہیں۔ اور لفظ مشترک میں ایک معنی کی تعیین دلیل سے ہوتی ہے۔

رہی سنت تو وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو اس کا عوض نہ دیا جائے۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے واہب کو اپنے ہبہ کا جب تک کہ اس تک عوض نہ پہنچ جائے زیادہ حقدار بنایا ہے۔ اور یہ اس باب میں نص ہے

رہا اجماع صحابہ تو حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبد اللہ بن عمر ابو الدار اور فضالۃ بن عبید وغیرہ رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی مثل منقول ہے۔ اور ان کے علاوہ سے اس کے خلاف وارد نہیں ہوا پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اجانب کو ہبہ دینے میں کبھی مقصود عوض والی ہوتا ہے کیونکہ انسان کبھی کسی اجنبی کو اس پر احسان و انعام کی غرض سے ہبہ کرتا ہے اور کبھی عرف و عادت کے اعتبار سے جزا و عوض کے لالچ میں ہبہ کرتا ہے۔ خود موہوب لہ کے لیے دعوض دینا) شرعاً مندوب ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے ھل جزاء الاحسان الا الاحسان (نہیں ہے بدلہ نیکی کا مگر نیکی) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے جو کوئی تمہاری طرف بھلائی کرے تو تم اس کو بدلہ دو اور اگر تم بدلہ دینے کے لیے نہ پاؤ تو اس کے حق میں دعا کرو یہاں تک کہ وہ جان لے کہ تم نے اس کو جزا و بدلہ دے دیا ہے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے تہادوا تحابوا ایک دوسرے کو ہدیہ دو باہم ایک دوسرے سے محبت کرو گے) اور تہادی ہدیہ سے تفاعل ہے جو دو شخصوں سے فعل کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ مقصود کبھی اجنبی سے حاصل نہیں ہوتا اور فسخ کے محتمل عقد سے مقصود کا فوت ہونا اس عقد کے لزوم کے مانع ہوتا ہے مثل بیع کے کیونکہ رضامندی معدوم ہے حالانکہ رضامندی جیسا کہ اس باب میں شرط صحت ہے ایسے ہی شرط لزوم بھی ہے جیسا کہ بیع میں اگر مشتری مبیع میں کوئی عیب پائے تو اس پر عقد لازم نہیں ہوگا حصول مقصود جو کہ (عیب سے) سلامتی ہے کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم رضامندی کی بنا پر۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے تو جہاں تک پہلی حدیث کا تعلق ہے تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ محمول ہے اس رجوع پر جو بغیر قضاء و رضامندی کے ہو۔ اور یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں مگر اس شئی میں جو والد نے اپنی اولاد کو ہبہ کی ہو کیونکہ اس کے لیے جائز ہے کہ جب اس کو اپنے خرچ کی احتیاج ہو تو وہ اولاد کی رضامندی اور قضائے قاضی کے بغیر اس کو

لے سکے۔ دوسرے یہ کہ یہ حرمت و بدلہ کے اعتبار سے نفی حلت پر محمول ہو نہ کہ حکم کے اعتبار سے۔ کیونکہ نفی حلت میں اس کا احتمال ہے۔ اللہ تعالیٰ عزوجل نے ہمارے رسول علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں فرمایا لا یحل لک النساء من بعد ولا ان تبدل بھن من ازواج (حلال نہیں تجھ کو عورتیں اس کے بعد اور نہ یہ کہ ان کے بدلے کرکے اور عورتیں) اس آیت کی بعض تاویلات میں کہا گیا کہ مروت وخلف کے اعتبار سے آپ کے لیے حلال نہیں کہ ان پر (اور) نکاح کریں بعد اس کے کہ انہوں دنیا اور دنیا کی زینت پر آپ کو اور دار آخرت کو اختیار کیا حکم کے اعتبار سے (نفی حلت) نہیں کیونکہ آپ کے لیے ان کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کرنا جائز تھا۔ یہ حدیث کی تاویل ہے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ظاہر قبح از روئے مروت وطبیعت تشبیہ ہے نہ کہ از روئے شریعت۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک دوسری روایت میں فرمایا اپنے ہبہ میں عود کرنے والا مثل کتے کے ہے جو قے کرتا ہے پھر اس میں عود کرتا ہے۔ اور کتے کا فعل حرمت شرعیہ کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا البتہ قباحت طبعی کے ساتھ موصوف ہوسکتا ہے ایسے ہی یہاں ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ "اس میں جو والد اپنی اولاد کو ہبہ کرے"، تو یہ محمول ہے اپنی حاجت کے وقت اپنے بیٹے کے مال کو لینے پر۔ البتہ اس کو مجازاً رجوع کہا بوجہ رجوع کی صورت کے ہونے کے اگرچہ یہ حقیقتاً رجوع نہیں ہے جیسا کہ ہم اس مسئلے میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

جہاں تک حق رجوع کے ثبوت کے بعد شرائط رجوع کا تعلق ہے تو رجوع بغیر قضاء ورضامندی کے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ رجوع کرنا عقد کے پورا کرنے کے بعد اس کو فسخ کرنا ہے اور عقد کے پورا ہونے کے بعد اس کو فسخ کرنا بغیر قضا ورضامندی کے صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ بیع میں قبضے کے بعد عیب کی بنا پر رد کرنا (رضامندی یا قضاء کے بغیر صحیح نہیں)۔

رجوع سے مانع عوارض کی چند اقسام ہیں۔

موہوب کی ہلاکت کیونکہ ہلاکت شدہ میں رجوع کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اور اس کی قیمت میں رجوع کرنے کی کوئی سبیل نہیں کیونکہ وہ موہوب نہیں ہے اس بناء پر کہ اس پر عقد وارد نہیں ہوا۔

۲۔ واہب کی ملکیت سے موہوب کا خروج خواہ کسی سبب سے ہو مثلاً بیع ہبہ اور موت وغیرہ کیونکہ ان امور سے ملکیت میں اختلاف آجاتا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ سے تو ظاہر ہے۔ اسطرح موت سے بھی کیونکہ جو وارث کیلئے ثابت ہے وہ حقیقۃً غیر ہوتا ہے اس کا جو مورث کے لیے ثابت ہو کیونکہ ملک ایک عرض ہے جس کا ہر زمانہ میں تجدد ہوتا رہتا ہے البتہ باوجود اس کے حقیقی تجدد کے اس کو محل کے حق میں فرضی طور پر بھی متجدد مانا گیا ہے یہاں تک کہ وارث عیب کی بنا پر رد کرسکتا ہے کہ اس پر رد کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مالک کے حق میں حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے پس دو ملکیتیں مختلف ہیں اور ملکیتوں کا اختلاف بمنزلہ دو عینوں کے اختلاف کے ہے۔ پھر اگر وہ ایک عین ہبہ کرے تو اس کو دوسری عین میں رجوع کرنے کا اختیار نہیں تو ایسے ہی جب اس نے ان کا ایجاب بطور ایک ملک کے کیا تو اس کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسری ملک کو فسخ کرسکے

برخلاف اس صورت کے کہ ایک شخص نے غلام کو کچھ ہبہ کیا اور غلام نے اس پر قبضہ بھی کرلیا تب بھی واہب کو اس میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہاں ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا اس لیے کہ ہبہ کا انعقاد اس حالت میں ہوا ہے کہ ابتداء ہی میں وہ غلام کے مالک کے لیے ملکیت کا موجب ہے۔ پس ملکیت مختلف نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر مکاتب کو کوئی شی ہبہ کی گئی اور اس نے اس شی پر قبضہ کرلیا تو بوجہ مذکورہ واہب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مکاتب آزاد کردیا جائے کیونکہ وہ ملکیت جس کا واہب نے ہبہ سے ایجاب کیا آزادی سے اس کو استقرار حاصل ہوا گویا کہ مکاتب کو آزادی کے بعد ہبہ کیا گیا۔

اور اگر مکاتب عاجز ہوجائے اور غلامی میں لوٹا دیا جائے ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واہب کو رجوع کرنے کا حق ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں۔ یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ جب مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہوجائے تو مالک اس کے اکساب (کمائیوں) کا مالک پہلی ملکیت کی بناء پر ہوگا یا اس کو نئی ملکیت حاصل ہوگی تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مالک ان اکساب کا پہلی ملکیت کی بناء پر مالک ہوگا لہٰذا ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا پس واہب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نئی ملکیت کی بناء پر مالک ہوگا لہٰذا ملکیت میں اختلاف ہوا پس رجوع منع ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کے لیے کسب پر ملکیت کتابت سے باطل ہوجاتی ہے کیونکہ کتابت کی وجہ سے مکاتب اپنے اکتساب کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے۔ لہٰذا مالک کی ملکیت باطل ہوگئی اور باطل میں عود کرنے کا احتمال نہیں ہوتا پس یہ نئی ملکیت ہوگی لہٰذا رجوع منع ہوگا مثل وارث کی ملکیت کے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسب میں ملکیت کے ثبوت کا سبب (مکاتب کی) ذات میں ملکیت ہے جو کہ کتابت کے بعد بھی قائم ہے۔ البتہ مالک کے لیے کسب میں ملکیت کا ظہور ممتنع ہوجاتا ہے اس ضرورت سے کہ مکاتب کو کتابت سے مقصود حاصل ہوجائے۔ اور وہ مقصود بدل کتابت کی ادائیگی کے ذریعے شرف حریت کا حصول ہے پھر جب مکاتب عاجز ہوجاتا ہے تو وہ ضرورت زائل ہوجاتی ہے اور ذات میں ملکیت کے تابع ہوکر کسب میں ملکیت ظاہر ہوجاتی ہے لہٰذا یہ نئی ملکیت نہ ہوگی۔

۳۔ **واہب کی موت:** کیونکہ واہب کے وارث نے موہوب لہ کے لیے ملکیت کا ایجاب نہیں کیا پس وہ (وارث) ایسی ملکیت میں کیونکر رجوع کرسکتا ہے جس کا اس نے ایجاب نہیں کیا۔

۴۔ **موہوب میں ایسی زیادتی جو متصل ہو:** پس ہم کہتے ہیں کہ ہبہ میں زیادتی کی صورت میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو زیادتی اصل کے ساتھ متصل ہوگی یا اس سے منفصل وجدا ہوگی۔ تو اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہو تو یہ رجوع سے مانع ہے خواہ زیادتی موہوب لہ کے فعل کی وجہ سے ہو یا اس کے فعل کی وجہ سے نہ ہو اور خواہ وہ متولد ہو یا غیر متولد ہو مثلاً موہوب جب لاغر باندی ہو پھر وہ موٹی ہوجائے یا مکان ہو جس میں کچھ تعمیر کرلی یا زمین ہو جس میں شجرکاری کی یا رہٹ وغیرہ لگایا جس سے پانی حاصل کی جائے اور وہ زمین میں اس طور پر گڑا ہوا ہو یا اس پر اس طرح بنا ہوا ہو کہ زمین کی بیع میں وہ بغیر

ذکر کے شامل ہو۔ خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ یا موہوب کپڑا ہو اور موہوب لہ نے اس کو عصفر یا زعفران میں رنگ دیا ہو یا اس کی قمیص کاٹ کر سی لی ہو یا جبہ کاٹ لیا ہو اور اس کو بھر لیا ہو یا قبا بنا لی ہو کیونکہ اصل میں زیادتی کے ساتھ رجوع کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے اس لیے کہ زیادتی موہوب نہیں ہے کیونکہ اس پر ہبہ وارد نہیں ہوا پس جائز نہیں کہ اس پر فسخ وارد ہو اور بغیر زیادتی کے اصل میں بھی رجوع کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ ناممکن ہے لہٰذا رجوع سرے سے ممتنع ہوگا۔ اور اگر کپڑے کو ایسے رنگ میں رنگا جس سے اس کی قیمت) میں زیادتی نہیں آئی یا الٹا اس میں کمی آتی ہے تو پھر واہب رجوع کر سکتا ہے کیونکہ رجوع سے مانع زیادتی ہے۔ تو جب رنگ نے قیمت میں زیادتی و اضافہ نہیں کیا تو یہ زیادتی کالعدم ہوگی۔

اور اگر زیادتی منفصل اور وجدا ہو تو یہ رجوع کے مانع نہیں ہے خواہ وہ اصل سے متولد ہو مثلاً بچے، دودھ اور پھل کے یا غیر متولد ہو مثل ارش و دیت عقر کسب اور اجرت و کرایہ کے کیونکہ ان زوائد پر عقد ہبہ وارد نہیں ہوا لہٰذا ان پر فسخ بھی وارد نہیں ہوگا۔ عقد تو صرف اصل پر وارد ہوا تھا اور اصل میں نہ کہ زائد میں عقد کا فسخ ممکن ہے۔ برخلاف منفصل زیادتی کے اور برخلاف مبیع کے بچے کے کہ وہ عیب کی وجہ سے رد کرنے سے مانع ہوتا ہے کیونکہ مبیع میں مانع سود ہے کیونکہ اگر جو کہ مبیع و مقصود تھی اس کو کل ثمن پر رد کرنے کے بعد بچہ باقی رہتا ہے جس کے مقابلے میں کچھ عوض نہیں ہے اور یہی سود کی تفسیر ہے۔ ہبہ میں سود کا معنی متصور نہیں ہے کیونکہ سود کا جاری ہونا معاوضہ کے ساتھ خاص ہے پس جائز ہے کہ بچہ موہوب و مقصود ہو کر بلا عوض باقی رہے برخلاف مبیع کے۔

اسی طرح قیمت میں زیادتی رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ موہوب سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ تو محض رغبت ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیدا فرما دیتے ہیں۔ لہٰذا رجوع سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اصول شرع میں اس زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا پس یہ نہ تو ثمن و غصب کے ضمان کو بدلتی ہے اور نہ ہی عیب کی بناء پر رد سے مانع ہوتی ہے۔

رہا موہوب میں نقصان تو یہ رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ بعض موہوب میں رجوع ہوگا اور جب واہب کو اذن دم ہبہ کے کل لہ نقصان کے اس کے بعض حصے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے تو لیتے ہی اس صورت میں ہوگا جب موہوب میں کچھ نقصان و کمی آجائے۔ موہوب لہ نقصان کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ میں قبضہ قابل ضمان (مضمون، قبضہ نہیں ہوتا۔

۵۔ **عوض** کیونکہ ہم یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واہب ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کا بدلہ نہ دیا گیا ہو یعنی عوض نہ دیا گیا ہو۔

نیز عوض لینا اس بات پر دلیل ہے کہ واہب کا مقصود (عوض حاصل کرنا ہے تو جب اس کو عوض مل گیا تو اس کا مقصود حاصل ہو گیا پس یہ رجوع سے مانع ہوگا عوض قلیل ہو یا کثیر حکم ایک ہی ہے کیونکہ روایت کردہ حدیث میں کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

پس ہم کہتے ہیں کہ عوض کی دو شرطیں ہیں۔ ایک عقد سے متاخر اور دوسری عقد میں شرط۔

۱۔ وہ عوض جو عقد سے متاخر ہو اس کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں۔ اول اس تعویض (عوض بننے) کے جواز کی شرائط اور دوسرا عوض بننے کا حق دوم اس تعویض کی ماہیت کا بیان۔

اول اس عقد سے متاخر تعویض کے جواز کی شرط۔

اس کی تین شرائط ہیں۔

(۱) عوض کا مقام ہبہ کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ تعویض ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو مثلاً یوں کہے یہ تیرے ہبہ کا بدل ہے یا تیرے ہبہ کی جگہ ہے یا میں نے تجھے یہ تیرے ہبہ کے بدلے میں عطیہ کیا یا یہ میں نے تجھے تیرے ہبہ کے بدلے میں صدقہ کیا یا میں نے تیری مکافات کی یا میں نے تجھے جزا دی یا اس طرح کے اور الفاظ کیونکہ عوض نام ہے اس شی کا جو معوض کے مقابلے میں ہو پس ایسا لفظ ضروری ہے جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو یہاں تک کہ اگر کسی شخص کو کوئی شی ہبہ کی اور موہوب لہ نے بھی واہب کو کوئی شی ہبہ کی لیکن یہ نہیں کہا کہ یہ تیرے ہبہ کا عوض ہے یا اسی طرح کے کوئی اور مذکورہ الفاظ نہ کہے تو یہ عوض نہ ہوگا بلکہ نیا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق رجوع ہوگا کیونکہ دوسری شی کو اول کا مقابل نہیں بنایا گیا ایسے امر کے معدوم ہونے کی بنا پر جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو لہٰذا یہ نیا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا۔

۲۔ عقد میں عوض وہ شی نہ ہو جو اسی عقد کے سبب سے مملوک ہوئی ہو حتیٰ کہ اگر موہوب لہ واہب کو عوض میں موہوب دے دے تو صحیح نہیں اور یہ عوض نہ ہوگا۔ اور اگر موہوب لہ واہب کو موہوب کا بعض حصہ بقیہ کے عوض میں دے تو اگر موہوب اپنی اس حالت پر ہو جس پر عقد واقع ہوا تو یہ عوض نہ ہوگا کیونکہ از روئے عادت بعض موہوب کو عوض میں لینا واہب کا مقصود نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ اس کا مقصود ہوتا تو وہ اس کو (پہلے ہی) روک لیتا اور ہبہ نہ کرتا پس عقد میں داخل ہونے والے شی کے کچھ حصے کو عوض میں لینے سے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہٰذا حق رجوع باطل نہ ہوگا

اور اگر موہوب کی حالت میں ایسا تغیر آ گیا ہو جو رجوع سے مانع ہو تو بعض موہوب باقی سے عوض بن جائے گا کیونکہ تغیر سے وہ بمنزلہ ایک دوسری عین کے بن گیا پس عوض بن سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ واہب نے ایک شی یا دو اشیاء ایک عقد میں ہبہ کی ہوں

اور جب دو اشیاء دو عقدوں میں ہبہ کی ہوں اور ان میں ایک کو دوسرے کا عوض بنایا تو اس میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ عوض بنے گا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شی کو عوض نہیں بنایا اس میں حق رجوع ثابت ہے کیونکہ وہ موہوب ہے اور ہبہ میں حق رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے اور جب اس کو عوض بنایا تو یہ ایسے حق سے واقع ہوگا جن کا شرعاً استحقاق ہے۔ لہٰذا یہ عوض کی جگہ واقع نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب موہوب متغیر ہو جائے اور اس کے ایک حصے کو باقی سے عوض بنایا جائے تو جائز ہے اور عوض کی جگہ ہوگا کیونکہ تغیر کی وجہ سے حق رجوع باطل ہو گیا پس جائز ہے کہ عوض کی جگہ واقع ہو۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اشیاء دو مختلف عقدوں میں ملکیت میں آئی ہیں لہٰذا جائز ہے کہ ایک کو دوسرے کا عوض بنا دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسری شی کو ہبہ کرنے سے واہب کا مقصو

پہلے ہبہ میں عود کرنا ہو کیونکہ انسان بسا اوقات کبھی کوئی شی ہبہ کرتا ہے پھر اس کا ارادہ رجوع کا ہو جاتا ہے پس موہوب دو میں سے ایک عقد کی وجہ سے بمنزلہ دوسری عین کے ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب بعض موہوب کو باقی سے عوض بنایا جائے اور وہ اپنی اسی حالت میں ہو جس پر عقد واقع ہوا تھا کیونکہ بعض موہوب واہب کا مقصود نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کوئی شی ہبہ نہیں کرتا اس غرض سے کہ اس کا بعض حصہ باقی سے عوض ہو کر اس کے پاس رہے۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حق رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے تو یہ بات تو ہے لیکن ہبہ میں رجوع واجب نہیں ہے پس دوسری جہت سے اس کا وقوع ممتنع بھی نہیں ہے جیسا کہ موہوب لہ اگر واہب کے ہاتھ موہوب کو فروخت کر دے۔

اگر ایک شی ہبہ کی پھر موہوب لہ پر کوئی اور شی صدقہ کی۔ موہوب نے ہبہ کے عوض میں صدقہ والی شی دی تو یہ بالاجماع عوض ہوگا دونوں قاعدوں کے اختلاف کے باوجود۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ جب دو اشیاء میں دو موافق عقدوں سے ملکیت آئے تو ایک کو دوسرے کا عوض بنایا جا سکتا ہے تو جب دونوں عقد مختلف ہوں تو بطریق اولیٰ عوض بنایا جا سکتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس لیے کہ صدقہ میں حق رجوع ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ عوض کی جگہ واقع ہو سکتا ہے۔

دوسری شرط: واہب کے لیے عوض کی سلامتی ہے۔ تو اگر وہ سالم نہ رہے مثلاً اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے کسی کا اس میں استحقاق نکل آئے تو وہ عوض نہ ہوگا اور اس کو ہبہ میں رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ تعویض صحیح نہیں ہوئی۔ پس گویا کہ اس کو سرے سے عوض دیا ہی نہیں گیا لہذا واہب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر موہوب بعینہٖ قائم ہو ہلاک ہوا ہو اور نہ ہی اس میں زیادتی ہوئی ہو اور نہ ہی اس میں کوئی اور ایسی بات پیش آئی ہو جو رجوع سے مانع ہو۔ اور اگر موہوب ہلاک ہو چکا ہو یا موہوب لہ نے اس کا استہلاک کیا ہو تو اس کا ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ اس وقت ضمان نہیں آتا جب کہ تعویض سے پیشتر موہوب کا ہلاک یا استہلاک ہوا ہو۔ اسی طرح موہوب کے اندر اگر قابلِ لحاظ زیادتی آ جائے تو ضمان نہیں آتا جیسا کہ تعویض سے پیشتر نہیں آتا۔

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے اور بعض باقی رہے تو باقی کل موہوب سے عوض بنے گا اور واہب اگر چاہے تو باقی عوض رد کر دے اور کل موہوب میں رجوع کرے اگر وہ موہوب لہ کے پاس موجود ہو اور اس میں رجوع سے مانع کوئی امر پیش آیا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض میں جتنا استحقاق نکلا ہے اس کی مقدار کے برابر ہبہ میں رجوع کر سکے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاوضہ کا معنی دونوں کی جانب سے ثابت ہوا ہے تو جیسے دوسری شی پہلی کی عوض ہے اسی طرح پہلی دوسری سے عوض بنتی ہے۔ پھر جب پہلے ہبہ کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو موہوب لہ کو اختیار ہوگا کہ وہ بعض عوض میں رجوع کر سکے اسی طرح

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے تو واہب کو حق ہوگا کہ وہ بعض ہبہ میں رجوع کر سکے تاکہ معاوضہ ثابت کیا جا سکے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باقی کل ہبہ سے عوض بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ابتداء میں وہ اتنا ہی عوض دیتا تو یہ رجوع سے مانع عوض ہوتا۔ تو ایسے ہی انتہا میں ہوگا بلکہ بطریق اولی ہوگا کیونکہ بقاء سہل تر ہے البتہ واہب کو اختیار ہوگا کہ وہ باقی عوض رد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرے کیونکہ موہوب لہ نے جب واہب کو دھوکہ دیا اور وہ اس طرح سے کہ وہ ایسی شی سے رجوع کا اسقاط کرتا ہے جو واہب کے لیے سالم نہ رہی۔ پس اس کو خیار حاصل ہوگا۔

معوض یعنی موہوب کی موہوب لہ کیلئے سلامتی شرط ہے اور تعویض کا لزوم یہاں تک کہ اگر موہوب میں استحقاق نکل آیا تو موہوب لہ کو حق ہوگا کہ وہ عوض میں رجوع کرے کیونکہ اس نے عوض محض اس لیے دیا تھا کہ ہبہ میں حق رجوع ساقط ہو جائے تو جب موہوب میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہوا کہ حق رجوع ثابت ہی نہیں تھا تو اس طرح ہوا کہ کسی نے دین پر مصالحت کی پھر ظاہر ہوا کہ اس پر دین نہیں تھا۔

اسی طرح اگر نصف موہوب میں استحقاق نکل آیا تو موہوب لہ کو نصف عوض میں رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر موہوب قابل تقسیم اشیاء میں سے ہو۔ کیونکہ اس نے کل ہبہ میں حق رجوع سے عوض بنایا تھا۔ تو جب اس کا بعض اس کے پاس نہ رہا تو وہ اس کے بقدر عوض میں رجوع کر سکے گا خواہ عوض کی قیمت میں کمی بیشی ہو گئی یا بدن کے اعتبار سے اس میں زیادتی یا نقصان ہو گیا ہو موہوب لہ کو حق ہوگا کہ وہ نصف موہوب لے لے اور نصف نقصان برداشت کرے محمد رحمہ اللہ سے املاء میں ایسے ہی مروی ہے زیادتی کے عوض میں رجوع سے مانع نہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ ظاہر ہو چکا کہ موہوب لہ نے موہوب پر ناحق قبضہ کیا تھا۔ مثل اس مقبوض کے جو عقد فاسد کی بناء پر ہو پس زائد میں بھی فسخ ثابت ہوگا۔

اگر موہوب لہ کہے کہ میں باقی ہبہ رد کرتا ہوں اور پورے عوض میں رجوع کرتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ عوض عقد میں مشروط نہیں تھا بلکہ وہ اس سے متاخر تھا۔ اور وہ عوض جو متاخر ہو وہ عین سے حقیقۃ عوض نہیں ہوتا بلکہ وہ رجوع کے اسقاط کے لیے ہوتا ہے اور باقی ہبہ میں رجوع کا سقوط اس کو حاصل ہو گیا ہے لہٰذا اس کو عوض میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ پھر اگر عوض کا استہلاک ہو چکا ہو تو قابض عوض کی اس مقدار کا ضامن ہوگا جس میں سے موہوب لہ کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر کل ہبہ میں استحقاق نکل آئے اور عوض کا استہلاک ہو چکا ہو تو واہب عوض کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کتاب الاصل میں بغیر ذکر اختلاف کے ایسا ہی مذکور ہے اور یہی ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف بشر رحمہم اللہ کی دو میں سے ایک روایت ہے۔ بشر کی دوسری روایت ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف رحمہم اللہ یہ ہے کہ اس پر کچھ ضمان نہ آئے گا اور یہی ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عوض میں قبضہ صفت واقع نہیں ہوا بلکہ شی اول (یعنی موہوب) میں حق رجوع کو باطل کرنے کیلئے واقع ہوا ہے۔ تو اگر اس سے مقصود سالم نہ رہا ہو تو قبضہ مضمون ہو کر باقی رہا اور موہوب بہ کا اگر عوض قائم ہو تو اسمیں بعینہ رجوع کر سکتا ہے تو ایسے ہی اس کی قیمت میں رجوع کرے گا جب کہ وہ ہلاک ہو جائے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ عوض جو عقد سے متاخر ہو وہ نئے ہبہ کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ اس میں ہبہ کی شرائط مثلاً قبضہ

جیازت اور موہوب کا ہلاکت سے غیر مضمون ہونا شرط ہیں۔
یہ اس صورت میں تھا جب کہ موہوب یا عوض ناقابل تقسیم ہو اور اس کے بعض حصے میں استحقاق نکل آئے۔ اور اگر وہ قابل تقسیم ہو تو اگر عوض باطل ہو جائے تو ہبہ میں رجوع کرے گا اور جب ہبہ باطل ہو جائے تو عوض میں رجوع کرے گا کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ ہبہ یا تعویض قابل تقسیم مشاع (شئی مشترک) میں واقع ہوئی تھی جو کہ باطل ہے۔

دوم تعویض کی ماہیت کا بیان۔

وہ تعویض جو ہبہ سے متاخر ہو وہ نیا ہبہ ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جن امور سے ہبہ صحیح ہوتا ہے ان سے تعویض صحیح ہوتی ہے اور جن امور سے ہبہ باطل ہوتا ہے ان سے تعویض بھی باطل ہوتی ہے۔ تعویض ہبہ کے مخالف نہیں ہوتی مگر اسقاط رجوع میں بایں معنی کہ ہبہ میں حق رجوع ہوتا ہے عوض میں نہیں ہوتا۔ اس ایک کے علاوہ باقی امور میں وہ نئے ہبہ کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ یہ فی الحال عین کی تملیک کا تبرع ہے اور یہی ہبہ کا معنی ہے سوائے اس کے کہ یہ تبرع موہوب لہ اس لیے کرتا ہے کہ پچھلے ہبہ میں اپنے اوپر سے حق رجوع کو ساقط کر دے۔ لہٰذا یہ نیا ہبہ ہوگا جو پچھلے ہبہ میں حق رجوع کو ساقط کرنے والا ہے۔

موہوب لہ اگر موہوب میں بڑا عیب پائے تو اس کو اختیار نہیں کہ وہ ہبہ رد کر دے اور عوض میں رجوع کرے۔ اسی طرح اگر واہب عوض کو عیب دار پائے اس کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ عوض رد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرے کیونکہ عیب کی بنار پر رد کرنا یہ معاوضات کے خواص میں سے ہے جب کہ وہ عوض جو عقد میں مشروط نہ ہو حقیقۃً عوض نہیں ہوتا بلکہ نیا ہبہ ہوتا ہے۔ اور اس میں عوض کا معنی ظاہر نہیں ہوتا مگر صرف حق رجوع کے سقوط میں۔ پس جب واہب عوض پر قبضہ کر لیتا ہے تو دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اپنے ساتھی پر وہ اس شئی میں رجوع کر سکے جس کا وہ (یعنی اس کا ساتھی) مالک بن چکا ہے۔ واہب تو اس لیے کہ اس کو ہبہ کا عوض مل گیا اور یہ رجوع سے مانع ہے اور موہوب لہ اس لیے کہ اس کو ایسی چیز مل گئی ہے جو اس کے حق میں عوض کا معنی رکھتی ہے اور وہ ہے حق رجوع کا سقوط پس یہ رجوع سے مانع ہوگا بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو اس کا بدلہ نہ دیا جائے۔ اور خواہ عوض موہوب لہ نے دیا ہو یا کسی اجنبی نے خواہ موہوب لہ کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے دیا ہو واہب کو حق نہیں کہ وہ اپنے ہبہ میں رجوع کر سکے اور نہ عوض دینے والے کو عوض میں رجوع کرنے کا حق ہے نہ تو واہب پر اور نہ موہوب لہ پر۔ واہب تو اس لیے اپنے ہبہ میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی نے موہوب لہ کے حکم سے عوض دیا اور اگر اجنبی نے بغیر حکم کے عوض دیا تو اس نے موہوب لہ سے حق کو ساقط کرنے کے لئے تبرع کیا اور دوسرے سے اسقاط حق کا تبرع جائز ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اجنبی کسی عورت کے لئے اس کے شوہر کے ساتھ خلع کا معاملہ کرے اجنبی معوض (عوض دینے والا) واہب پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ تعویض سے اس کا مقصود موہوب لہ کے لئے موہوب کی سلامتی اور تبرع کے حق کا اسقاط ہے اور یہ مقصود اس کو حاصل ہو چکا ہے اور معوض موہوب لہ پر بھی رجوع نہیں کر سکتا موہوب لہ کے حکم کے بغیر نے

ہیں اور اس لیے کہ اس نے موہوب لہ سے حق کے اسقاط کا تبرع کیا ہے لہٰذا وہ اس کو موہوب لہ پر مضمون بنانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور موہوب لہ کے حکم سے دینے میں بھی رجوع نہیں کر سکتا مگر جب کہ موہوب لہ نے اس سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے عوض دے دے اس پر کہ میں ضامن ہونگا رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ جب موہوب لہ نے معوض کو تعویض کا حکم دیا اور اس کے لیے ضامن نہ بنا تو موہوب لہ نے اس کو ایسی بات کا حکم دیا جو اس (موہوب لہ) پر واجب نہ تھی بلکہ موہوب لہ اس کا تبرع کرنے والا بنا۔ پس یہ بات حکم دینے والے پر موجب ضمان نہیں ہوتی مگر جب کہ ضمان کی شرط کی ہو۔ اسی قاعدے پر فقہاء کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کو کہے میری قسم کے کفارے کا کھانا کھلا دے یا میری زکاۃ دے اور دوسرا ایسا کر دے تو مامور آمر پر رجوع نہیں کر سکتا سوائے اس صورت کے جب کہ آمر نے کہا ہو کہ میں ضامن ہوں گا کیونکہ آمر نے مامور کو ایسے کام کا حکم دیا ہے۔ جو اس (آمر) پر مضمون نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر دوسرے کو دین کی ادائیگی کا حکم دیا اور مامور نے ادا کر دیا تو وہ اس کے لیے آمر پر رجوع کر سکے گا اگرچہ آمر نے صراحتہً یہ نہ کہا ہو کہ میں ضامن ہوں کیونکہ ادائیگی دین آمر پر مضمون ہے تو جب اس نے مامور کو اس کا حکم دیا تو وہ مامور کے لیے ضامن بنا۔

اگر موہوب لہ واہب کو نصف ہبہ کا عوض دے تو وہ نصف ہبہ کا عوض بنے گا۔ اور واہب کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے نصف میں رجوع کر سکے البتہ جس حصہ کا عوض مل گیا اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں حق رجوع ان امور میں سے ہے جو متجزی (جن کے اجزاء ہو سکیں) ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر واہب ابتداءً نصف ہبہ میں علاوہ نصف کے رجوع کرے تو درست ہے پس جائز ہے کہ علاوہ نصف کے نصف میں حق رجوع ثابت ہو۔ قصاص سے معافی اور طلاق کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہیں جو متجزی نہیں ہوتے لہٰذا بعض حصے سے حق کا اسقاط کل سے حق کا اسقاط ہوگا۔

عقد میں مشروط عوض

اگر واہب نے کہا کہ میں نے تجھے یہ شئی ہبہ کی اس شرط پر کہ تو مجھے یہ کپڑا عوض میں دے گا۔ تو اس عقد کی ماہیت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ اس کا عقد عقد ہبہ ہے اور اس کا جواز بیع ہے۔ اور بسا اوقات وہ اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ یہ ابتداءً ہبہ ہے اور انتہاءً بیع ہے یہاں تک کہ یہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں اور قبضے سے پیشتر دونوں میں سے کسی کے لئے بھی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوتا ہے کہ جب تک انہوں نے قبضہ نہ کیا ہو وہ اپنے معاملہ میں رجوع کر سکے۔ اور ایسے ہی اگر ایک نے قبضہ کیا اور دوسرے نے قبضہ نہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ قابض اور غیر قابض برابر ہیں یہاں تک کہ دونوں قبضہ کر لیں تو یہ بمنزلہ بیع کے ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک عیب اور عدم رویت

کی بنا پر رد کر سکتا ہے اور استحقاق کی صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر جائیداد غیر منقولہ ہو تو شفع واجب
ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد عقد بیع ہے اور اس کا جواز جواز بیع ہے ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی
اور اس میں بیع کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ پس شیوع سے یہ عقد باطل نہ ہوگا اور بغیر قبضے کی شرط کے
یہ خود مفید ملک ہے اور دونوں کو رجوع کا حق نہ ہوگا زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا معنی
اس عقد میں موجود ہے کیونکہ بیع کہتے ہیں عوض کے مقابلے میں تملیک عین کو اور یہ بات پائی گئی ہے۔ البتہ
عبارت مختلف ہے لیکن عبارت کا اختلاف حکم کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کے لفظ کے
ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں ہبہ کا لفظ اور بیع کا معنی پایا گیا لہٰذا اس کو دونوں عقدوں
کی مشابہت دی جائے گی۔ پس ہبہ کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں قبضہ اور حیازت
کا اعتبار کیا جائے گا اور بیع کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں عیب اور عدم رویت کی
بنا پر رد کرنے کا حق اور حق شفع ثابت ہوگا۔ اس طرح بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہوتا ہے واللہ
عزوجل اعلم

جو عوض کے معنی میں ہو۔ اس کی تین قسمیں:

اول صلۂ رحم محرم۔ پس اس ہبہ میں رجوع نہیں جو واہب کے ذی رحم محرم کے لئے ہو۔ یہ
ہمارے نزدیک ہے۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ والد اس ہبہ میں رجوع کر سکتا ہے جو اس نے
اپنی اولاد کو کیا ہو۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلاۃ
والسلام نے فرمایا کہ واہب کے لئے جائز نہیں کہ اپنے ہبہ میں رجوع کرے مگر اس میں جو اس
نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ اور یہ اس بات میں نص ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی
ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ
اس کو بدلہ نہ دیا جائے یعنی عوض نہ دیا جائے۔ اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے کیونکہ تواصل (باہمی
صلہ رحمی) دنیا میں ایک دوسرے کی مدد و تعاون کا سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نصرت کو حاصل کرنے کا
وسیلہ اور دار آخرت میں ثواب کا سبب ہے پس یہ مال سے قوی تر ہے۔ روایت ہے کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اتقوا اللہ وصلوا الارحام فانہ ابقی لکم فی الدنیا
وخیر لکم فی الآخرۃ (اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ تمہارے لئے دنیا میں زیادہ باقی رہنے
والا ہے اور دار آخرت میں تمہارے لئے خیر ہے۔ پس یہ نص کے تحت داخل ہے حضرت عمر رضی اللہ
عنہ سے روایت ہے فرمایا جس شخص نے صلہ رحمی کے لئے ہبہ کیا یا صدقہ کے طور پر ہبہ کیا تو وہ اس
میں رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ اس باب میں نص ہے۔ وہ حدیث جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال
کیا ہے وہ موہوب کو خریدنے سے نہی پر محمول ہے لیکن چونکہ اس میں صورت رجوع کی ہے لہٰذا اس کو
مجازاً رجوع کہا جا سکتا ہے جیسا کہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا ایک گھوڑا ایک شخص پر صدقہ کیا پھر دیکھا
کہ وہ بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو ان کا ارادہ ہوا کہ اس کو خرید لیں۔ انہوں نے اس کے بارے
میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے صدقہ میں

عود نہ کرو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خریدنے کا ارادہ کیا تھا نہ کہ صدقہ میں عود کرنے کا لیکن چونکہ اس میں صورت عود کی ہے لہٰذا اس کو عود کہا۔ اور یہ نہی ندب ہے کیونکہ موہوب لہ حیا کرے گا اور اس کے ساتھ اس کے ثمن میں رعایت کرے گا پس یہ مثل اس شخص کے ہوگا جو بعض صدقہ میں رجوع کرتا ہے اور رجوع مکروہ ہے۔ اور یہ معنی والد کے اپنی اولاد کو ہبہ کرنے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ اولاد آپس میں بے تکلفی کی بناء پر ثمن میں تنگی کرنے میں عادتاً حیا نہیں کرتی پس خریدنا مکروہ نہ ہوگا ہم نے حدیث کو اس پر محمول اس لئے کیا ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ تناقض سے بچ جائیں۔

اگر ذی رحم جو محرم نہ ہو کو ہبہ کیا تو اس میں رجوع کا حق ہوگا کیونکہ اس قربت میں صلہ کم ہوتا ہے لہٰذا یہاں صلہ عوض کے معنی میں نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس محرم کو جس کے ساتھ رحمی تعلق نہ ہو (مثلاً رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے محرمیت ہو) ہبہ کیا تب بھی رجوع کر سکتا ہے کیونکہ صلہ کا معنی سرے سے معدوم ہے۔

اگر غلام کو ہبہ کیا تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو غلام (واہب کا) ذی رحم محرم ہوگا اور مالک اجنبی ہوگا یا مالک واہب کا ذی رحم محرم ہوگا اور غلام اجنبی ہوگا اور یا مالک اور غلام دونوں واہب کے ذی رحم محرم ہوں گے۔ پس اگر غلام واہب کا ذی رحم محرم ہو اور مالک اجنبی ہو تو واہب کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ عقد کا حکم مالک کے لئے واقع ہوتا ہے۔ غلام کے لئے واقع ہونے والی تو صرف عقد کی صورت ہے بغیر حکم کے۔ اور یہ علت کیلئے مفید نہیں لہٰذا عوض کا معنی سرے سے معدوم ہے۔ اور اگر مالک واہب کا ذی رحم محرم ہو اور غلام اجنبی ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رجوع کر سکے گا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ رجوع نہیں کر سکے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق رجوع کا بطلان صلہ کے حصول کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اور صلہ کے معنی کا تحقق محض قریبی کے لئے حکم کے وقوع کی بناء پر ہوتا ہے۔ اور حکم کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے پس یہ ایسے ہوا ہوگا کہ واہب نے ابتداء ہی میں مالک کے لئے ہبہ کا ایجاب کیا تھا اور جیسے وہ رجوع سے مانع ہے ایسے ہی یہ بھی رجوع سے مانع ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ سے مالک کے لئے ملکیت ثابت نہیں ہوئی کیونکہ ہبہ کا وقوع غلام کے لئے ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قبضہ کرنا غلام کے لئے ہے نہ کہ مالک کے لئے ملکیت کا ثبوت غلام کے لئے ملکیت کے اثبات کے بعد ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے (کیونکہ غلام کی مملوکہ شئی اس کے مالک کی مملوک ہوتی ہے)۔ اور جب ہبہ سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوئی تو عقد سے صلہ کا معنی نہیں پایا گیا لہٰذا یہ رجوع سے مانع نہیں ہوگا ساتھ ساتھ اس بات کے کہ ہبہ سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوئی لیکن ہبہ کا وقوع ایک وجہ سے مالک کے لئے ہوا اور ایک وجہ سے غلام کے لئے ہوا کیونکہ ایجاب کی اضافت غلام کی طرف ہوئی

ہے اور ملکیت کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے جبکہ غلام پر دین نہ ہو۔ لہٰذا ہبہ میں صلہ کا معنی کامل نہیں ہوا اور یہ اس ہبہ کی مانند ہے جو ذی رحم غیر محرم کو کیا گیا ہو۔۔۔۔۔ اور اگر دونوں واہب کے ذی رحم محرم ہوں تو کرخی رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق رجوع کرے گا کیونکہ غلام کی قرابت رجوع کے اسقاط میں مؤثر نہیں کیونکہ ملکیت اس کے لئے واقع نہیں ہوئی۔ مالک کی قرابت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ ایجاب کا وقوع اس کے لئے نہیں ہوا۔ اور ہبہ میں حق رجوع اصل ہے جبکہ امتناع رجوع کسی مسقط کے عارض ہونے کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ پایا نہیں گیا لہٰذا حق رجوع ساقط نہیں ہوگا۔ فقیہ ابوجعفر ہندوانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلے میں فقہاء کے قول کے مطابق رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ ہبہ میں یا تو غلام کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے یا مالک کی حالت کا۔ اور ان میں سے جو بھی ہو تو کامل رحمت ہے۔ اور کامل صلہ رجوع سے مانع ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نہ تو تنہا غلام کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ تنہا مالک کی حالت کا بلکہ اکٹھے دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور دونوں کی حالت کا اعتبار رجوع سے مانع نہیں واللہ عزوجل اعلم۔

اس تفریع کے مطابق جب کوئی کسی مکاتب کو کوئی شئی ہبہ کرے اور وہ مکاتب یا اس کا مالک واہب کا ذو رحم محرم ہو تو اگر مکاتب ادائیگی کرکے آزاد ہوگیا تو قرابت اور عدم قرابت میں اس کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر وہ اجنبی ہو تو رجوع ہو سکے گا اور اگر قریبی ہو تو رجوع نہیں ہو سکے گا کیونکہ جب اس نے ادائیگی کردی اور آزاد ہوگیا تو اس کی ملکیت کو استقرار حاصل ہوگا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ ہبہ اس کے لئے واقع ہوا جبکہ وہ آزاد تھا۔ اور اگر واقعی ایسا ہو تو اجنبی ہونے کی صورت میں رجوع ہو سکے گا اور قریبی ہونے کی صورت میں رجوع نہیں ہو سکے گا تو ایسے ہی اس میں ہوگا۔

اور اگر مکاتب عاجز ہو جائے اور غلامی میں واپس لوٹا لیا جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق قرابت اور عدم قرابت میں مالک کی حالت کا اعتبار ہوگا اگر اجنبی ہوگا تو واہب رجوع کر سکے گا اور اگر قریبی ہو تو رجوع نہیں کر سکے گا۔ یہ اس بنا پر کہ ان کے نزدیک ہبہ نے ایسی ملکیت کا ایجاب کیا جو موقوف ہے مکاتب پر بھی اور مالک پر بھی بایں معنی کہ اگر مکاتب ادائیگی کرکے آزاد ہو جائے تو ظاہر ہوا کہ ملکیت اپنے وجود کے وقت سے اس کے لئے واقع ہوئی تھی اور اگر وہ عاجز ہو جائے اور غلامی میں لوٹا لیا جائے تو ظاہر ہوا کہ اپنے وجود کے وقت سے ملکیت مالک کے لئے واقع ہوئی تھی گویا کہ ابتداء ہی میں ہبہ کا وقوع اس کے لئے ہوا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق واہب کسی بھی حالت میں رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ ان کے نزدیک مکاتب کا کسب (کمائی) بلا توقف مکاتب ہی کے لئے ہوتا ہے۔ بعد میں عجز کی بنا پر مالک کی طرف منتقل ہوتا ہے گویا کہ واہب نے کسی زندہ کو ہبہ کیا پھر وہ (موہوب لہ) مرگیا اور موہوب اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوگیا۔

۲۔ ثانی زوجیت ہے یعنی زوجین میں سے کوئی بھی جو دوسرے کو ہبہ کرے اس میں رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ صلۂ زوجیت مثل کامل قرابت کے ساتھ صلہ کے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ زوجیت کے ساتھ توارث کا تعلق تمام حالات میں ہوتا ہے جب حرمان اس میں داخل

نہیں ہوتا اور قرابت کاملہ رجوع سے مانع ہے تو ایسے ہی اس کی مثل بھی مانع ہو گی۔

۳۔ **ثواب:** پس فقیر کو ہبہ کرنے میں اس کے قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ فقیر کو ہبہ ہوتا ہے اس لیے کہ مثل صدقہ کے اس سے مطلوب ثواب ہوتا ہے۔ اور فقیر پر صدقہ کرنے اور اس کا اس پر قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا بوجہ ثواب کے حصول کے کہ جس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے وعدے کی بنا پر اگرچہ حقیقتاً عوض نہیں ہوتا کیونکہ بندہ اپنے مولا پر کسی عوض کا مستحق نہیں ہوتا۔

اگر غنی پر صدقہ کیا تو قیاس تو یہ ہے کہ دینے والے کو حق رجوع ہونا چاہیئے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے عادتاً عوض مطلوب ہوتا ہے لہٰذا یہ حقیقتاً ہبہ ہوتا ہے پس موجب رجوع ہوگا لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ دینے والے کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ کبھی اغنیاء پر صدقہ کرنے سے ثواب مطلوب ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے پاس نصاب ہو کہ جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور اس کے عیال بھی ہوں کہ جو کچھ اس کے پاس ہو وہ عیال کے لئے کافی نہ ہوتا ہو تو ایسے شخص پر صدقہ کرنے میں ثواب ہوتا ہے۔ اور جب اس سے فی الجملہ ثواب مطلوب ہوتا ہے تو جب اس نے صدقہ کا لفظ استعمال کیا تو دلالت ہوئی کہ اس سے اس کا ارادہ ثواب کا ہے اور جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ رجوع سے مانع ہے۔

رہا شیوع تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہبہ میں رجوع سے مانع نہیں ہے۔ پس واہب کو حق ہے کہ وہ نصف ہبہ میں جبکہ وہ مشاع ہو رجوع کر سکے اگرچہ وہ قابل تقسیم ہو مثلاً ایک مکان ہبہ کیا موہوب لہ نے اس کا نصف مشاع فروخت کر دیا تو واہب کو حق ہوگا کہ وہ باقی میں رجوع کر سکے۔ اسی طرح اگر موہوب لہ اس کا نصف فروخت نہ کرے اور مکان موہوب لہ کے قبضے میں موجود ہو تو واہب کو اختیار ہے کہ وہ اس مکان کے ایک حصے میں علاوہ دوسرے حصے کے رجوع کرے۔ اس کے برخلاف نیا ہبہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں کیونکہ جواز عقد کے لئے قبضہ شرط ہے اور شیوع اس قبضے میں مخل ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جبکہ رجوع فسخ ہوتا ہے اور جواز فسخ کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے پس شیوع رجوع سے مانع نہیں ہو گا۔

رجوع کی ماہیت اور از روئے شریعت اس کا حکم

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ قضاء قاضی کی بنا پر ہبہ میں رجوع بلا اختلاف فسخ ہوتا ہے۔ باہمی رضامندی سے ہبہ میں رجوع کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کے مسائل دلالت کرتے ہیں کہ یہ بھی فسخ ہوتا ہے مثل اس رجوع کے جو قضاء کی وجہ سے ہو کیونکہ ان کا قول ہے کہ رجوع قابل تقسیم مشاع میں درست ہوتا ہے حالانکہ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو اس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح اگر کسی شخص کو کوئی شی ہبہ کی اور موہوب لہ نے وہ شی کسی اور کو ہبہ کر دی پھر دوسرے نے اپنے ہبہ میں رجوع کیا تو پہلے کو رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو پہلے کو حق رجوع حاصل نہ

ہوتا۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ بغیر قضاء کے بھی رجوع فسخ ہوتا ہے۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نیا ہبہ ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موہوب میں ملکیت باہمی رضامندی سے واہب کی طرف لوٹی ہے تو یہ عیب کی بناء پر رد کے مشابہ ہوا۔ پس ثالث کے حق میں عیب کی بناء پر قبضے کے بعد رد کی مانند اس کو عقد جدید سمجھا جائے گا۔ اور اس کے نئے ہبہ ہونے پر دلیل وہ ہے جو محمد رحمہ اللہ نے کتاب الہبہ میں ذکر کی کہ موہوب لہ جب اپنے مرض موت میں ہبہ کو رد کرے تو وہ تہائی میں سے ہوسکے گا۔ اور یہ نئے ہبہ کا حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واہب فسخ سے اپنے حق کا استیفاء (پورا وصول کرنا) کرتا ہے اور اپنے حق کا استیفاء قضائے قاضی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور اس بات پر دلیل کہ فسخ سے وہ اپنے حق کا استیفاء کرتا ہے یہ ہے کہ ہبہ عقد جائز ہے جو حق فسخ کا موجب ہے۔ تو فسخ سے وہ ایسے امر کا استیفاء کرنے والا ہے جو اس کے لیے ثابت ہے پس قضاء پر موقوف نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف بغیر قضائے قاضی قبضے کے بعد عیب کی بناء پر رد کو ثالث کے حق میں بیع جدید اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کا فسخ میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف صفت سلامتی میں ہوتا ہے۔ جب مبیع سالم نہ ہوا تو اس کی رضامندی میں خلل ہوا پس از روئے ضرورت حق فسخ ثابت ہوگا۔ لہٰذا ثالث کے حق میں فسخ کے موجب کا لزوم قضائے قاضی پر موقوف ہوگا۔

جب محمد رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا تو ہمارے اصحاب میں سے بعض نے اس کا لزوم کیا اور کہا کہ یہ قول دلالت کرتا ہے کہ بغیر قضاء کے رجوع نیا ہبہ ہوتا ہے اور ہم نے جو مسائل ذکر کیے ہیں وہ اس کے فسخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں جب کہ بعض دوسرے کہتے ہیں کہ یہ روایتوں کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے رد کا اعتبار تہائی میں سے کیا۔ رد کرنے میں مریض کے ورثاء کے حق میں متہم ہونے کی بناء پر پس یہ واہب اور موہوب لہ کے درمیان فسخ ہوگا اور ورثاء کے حق میں نیا ہبہ ہوگا۔ اور یہ بات ممتنع نہیں کہ ایک عقد کے دو مختلف حکم ہوں جیسا کہ اقالہ ہے کہ یہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور ان کے غیر کے حق میں بیع جدید ہے۔

اور جب رجوع سے عقد منفسخ ہوگیا تو موہوب واہب کی سابقہ ملکیت میں واپس آگیا اور واہب اس کا مالک بن گیا اگرچہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو کیونکہ قبضے کا اعتبار ملکیت کے انتقال میں ہوتا ہے سابقہ ملکیت میں لوٹنے میں نہیں جیسا کہ بیع کے باب میں فسخ میں ہوتا ہے۔ اور موہوب رجوع کے بعد موہوب لہ کے پاس امانت ہوگا یہاں تک کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو موہوب لہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ پر قبضہ غیر مضمون ہوتا ہے۔ پھر جب ہبہ منفسخ ہوگیا تو قبضہ اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گا یعنی امانت ہوگا اور ضمان کا غیر موجب ہوگا لہٰذا یہ موہوب لہ پر مضمون نہیں ہوگا مگر جب کہ اس کی جانب سے انعدی و زیادتی ہو دیگر امانات کی طرح اگر دونوں رجوع پر راضی نہ ہوں اور نہ ہی اس پر قضائے قاضی ہو لیکن موہوب لہ نے موہوب واہب کو ہبہ کردیا اور واہب نے اس کو قبول کرلیا تو جب تک واہب اول اس پر قبضہ نہ کرے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور جب واہب اول اس پر قبضہ کرے گا تو یہ بمنزلہ اس رجوع کے ہوگا جو باہمی رضامندی یا قضائے

قاضی سے ہوا ہو۔ اور موہوب لہ کو اس میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ یہی حکم صدقہ کا ہے۔ اس مسئلے میں قبضے پر ملکیت کے موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو موجود ہے وہ لفظ ہبہ ہے لفظ فسخ نہیں اور واہب کی ملکیت کا زوال صرف قبضے سے ہوتا ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب رجوع پر دونوں راضی ہوں کہ واہب کو بغیر قبضے کے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا رجوع پر اتفاق کرنا فسخ پر اتفاق ہے اور فسخ کے لئے وہ امور شرط نہیں ہیں جو عقد کے لیے شرط ہوتے ہیں۔ پھر جب واہب اس پر قبضہ کرلے تو یہ رجوع کے قائم مقام ہوگا کیونکہ اسے رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے پس ہبہ اس حق والے رجوع سے واقع ہوگا نہ کہ نئے ہبہ کے طور پر پس اس میں رجوع صحیح نہیں ہوگا۔

فصل:

عقد ہبہ کو رفع کرنیوالا امر

وہ امر جس سے عقد ہبہ رفع ہوتا ہے وہ فسخ ہے خواہ اقالہ سے ہو یا قضائے قاضی یا باہمی رضامندی کی بناء پر رجوع سے ہو جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور جب عقد منفسخ ہو جائے تو جیسا کہ ہم ماسبق میں ذکر کرچکے بغیر قبضے کی حاجت کے نفس فسخ کی بناء پر موہوب واہب کی سابقہ ملکیت کی طرف لوٹ آئے گا۔

کتاب الرھن

اس کتاب میں گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی یعنی:

عقد رہن کے رکن کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم رہن کا بیان

جن امور سے رہن مرہون ہٹنے سے نکلتا ہے ان کا بیان

ان امور کا بیان جن سے رہن باطل ہوتا ہے اور جن سے باطل نہیں ہوتا۔

راہن مرتہن اور عادل کے اختلاف کے حکم کا بیان۔

عقد رہن کا رکن یہ ایجاب وقبول ہے وہ یہ کہ راہن کہے میں نے بمقابلہ اس مال کے جو مجھ پر تیرا دین ہے یہ شئی تیرے پاس رہن رکھی یا کہے کہ یہ شئی تیرے دین کے مقابلے میں رہن ہے یا اس قسم کے دیگر الفاظ اور مرتہن کہے کہ میں نے اپنے پاس رہن رکھایا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا وغیرہ۔

جہاں تک لفظ رہن کا تعلق ہے تو اس کو ذکر کرنا شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر دراہم کے عوض کوئی شئی خریدی اور بائع کو کپڑا سونپا اور کہا یہ کپڑا رکھ لے جب تک کہ میں تجھے ثمن دوں تو کپڑا رہن ہوگا کیونکہ مشتری نے عقد کے معنی کو ادا کیا ہے اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

فصل: شرائط رکن

ان کی چند انواع ہیں۔ بعض کا تعلق نفس رہن سے ہے۔ بعض کا راہن و مرتہن سے بعض کا مرہون سے اور بعض کا مرہون بہ سے۔

نفس رہن سے متعلق شرط وہ یہ ہے کہ رہن نہ تو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو اور نہ کسی وقت کی طرف مضاف ہو کیونکہ رہن و ارتہان میں ادائیگی و وصولی (ایفاء و استیفاء) کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہوتا۔ اور بیع میں شرط کے ساتھ تعلق یا وقت کی

طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی رہن میں ہوگا۔

راہن و مرتہن سے متعلق شرط وہ ان کی عقل و سمجھ ہے یہاں تک کہ مجنوں اور ناسمجھ بچے کی جانب سے رہن وارتہان جائز نہیں۔

بلوغ شرط نہیں ہے اور اسی طرح حریت (آزادی) بھی حتیٰ کہ ماذون (اجازت یافتہ) بچے اور ماذون غلام کی جانب سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے لہٰذا ہر وہ شخص جس کو تجارت کا اختیار ہوتا ہے اس کو اس کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ رہن وارتہان دین کے ایفاء واستیفاء (ادائیگی و وصولی) کے باب سے ہے اور ان دونوں کو ایفاء و استیفاء دین کا اختیار ہوتا ہے۔

جواز رہن کے لئے سفر کا ہونا بھی شرط نہیں ہے لہٰذا سفر و حضر دونوں میں رہن جائز ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ایک یہودی سے کچھ اناج دین لیا اور اس کے مقابلے میں اپنی زرہ رہن رکھی۔ یہ رہن حضر میں ہوا تھا۔ نیز رہن کی مشروعیت جس وجہ سے ہے وہ دین کی توفیق (اعتماد) کی طرف حاجت ہے اور وہ سفر و حضر دونوں حالتوں میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ رہن رکھوانا جحود و انکار کی وجہ سے حق کے ہلاک ہونے سے اور سہو و نسیان کے وقت اس کے یاد کرنے کے لئے ہوتا ہے باقی اللہ تعالیٰ عزوجل کی کتاب میں سفر پر رہن کے بارے میں نص جواز سفر کی تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ یہاں کلام عادت کے مطابق ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرًا (پس کتابت کرو تم ان کے ساتھ اگر جانو تم ان میں بھلائی)

مرہون سے متعلق شرائط یہ چند ہیں:

۱- ایسا محل ہو جو قابل بیع ہو یعنی یہ کہ عقد کے وقت موجود ہو۔ مال مطلق ہو متقوم ہو، مملوک ہو معلوم ہو۔ مقدور التسلیم ہو وغیرہ۔ پس ایسی شئی کا رہن صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو اور نہ ایسی شئی کا رہن جائز ہے جو وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتی ہو مثلاً اس سال کھجور کے درختوں میں جو پھل لگے گا یا اس سال چوپائے جو بچے جنیں گے یا اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وغیرہ اس کو رہن رکھا اور نہ ہی مردار اور خون کا رہن صحیح ہے کیونکہ ان میں مالیت نہیں ہے۔ حرم اور احرام کے شکار کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ مردار ہے۔ حر (آزاد) کا رہن سرے سے مال نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں اور ام ولد مدبر مطلق اور مکاتب کا رہن ایک اعتبار سے آزاد ہونے اور اموال مطلق نہ ہونے کی بنا پر صحیح نہیں مسلمان کے پاس خمر و خنزیر کا رہن بھی صحیح نہیں خواہ عاقدین مسلمان ہوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو کیونکہ مسلمان کے حق میں خمر و خنزیر کی مالیت معدوم ہے۔ یہ اس لئے کہ رہن ایفائے دین ہوتا ہے اور ارتہان استیفائے دین ہوتا ہے اور مسلمان کے لئے نہ تو خمر سے ایفائے دین جائز ہے اور نہ ہی استیفائے دین جائز ہے۔ البتہ راہن اگر ذمی ہو تو خمر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوگی کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوا تو خمر مسلمان کے قبضے میں بمنزلہ مغصوب کے ہوگی۔ اور غصب سے ذمی کی خمر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوتی

ہے۔ اور جب راہن مسلمان ہو اور مرتہن ذمی ہو تو خمر کسی ایک پر بھی مضمون نہیں ہوتی۔
رہا ذمیوں کے حق میں تو ان میں خمر و خنزیر کا رہن و ارتہان جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے حق میں مال متقوم ہیں جیسا کہ ہمارے ہاں سرکہ اور بکری ہوتے ہیں۔
مباحات جیسے شکار، گھاس، لکڑی (ایندھن کی) وغیرہ کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ فی نفسہ مملوک نہیں۔
مرہون کا راہن کا مملوک ہونا جواز رہن کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک ولایت شرعیہ کے ہوتے ہوئے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ باپ اور وصی بچے کا مال اس کے اور اپنے دین کے مقابلے میں رہن رکھ سکتا ہے کیونکہ رہن میں یا تو معاملہ ودیعت کا ہوتا ہے۔ یا مبادلہ کا ہوتا ہے اور باپ کو بچے کے مال میں ان دونوں میں سے ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ بچے کے مال کو اپنے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکتا ہے اور بچے کا مال ودیعت بھی رکھا سکتا ہے۔
پھر اگر باپ کے چھڑانے سے پیشتر رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو رہن کی قیمت اور دین جس کے عوض میں رہن رکھا ان میں سے جو کمتر ہو گا رہن کی ہلاکت اس میں محسوب ہو گی۔ کیونکہ رہن صحیح ہوا تھا۔ یہ رہن صحیح کا حکم ہے۔ اور ہلاکت رہن سے دین کی جتنی مقدار ساقط ہوئی باپ اتنی مقدار کا ضامن ہو گا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اپنے بچے کے مال میں سے ادائیگی کی لہٰذا ضامن ہو گا۔
اور اگر بچہ بالغ ہو جائے جبکہ رہن مرتہن کے پاس قائم ہو تو فیصلہ قاضی سے پیشتر اس کو واپس لینے کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ولایت شرعیہ کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے اس کا وقوع صحیح ہوا ہے لہٰذا بچے کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں۔ البتہ باپ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ دین کی ادائیگی کرے اور اپنے بچے کو رہن واپس کرے کیونکہ بچے کی بلوغت کی وجہ سے باپ کی ولایت ختم ہو گئی۔ اور اگر بچہ اپنے باپ کا دین ادا کر دے اور رہن چھڑا لے تو اس سے بچہ متبرع نہ ہو گا اور جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے اپنے باپ پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ادائیگی کے لیے وہ مجبور تھا اس لئے کہ بغیر دین کی ادائیگی کے اپنی ملکیت کو حاصل کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا لہٰذا دین کی ادائیگی میں وہ مجبور تھا اور متبرع نہ تھا بلکہ از روئے دلالت باپ کی جانب سے وہ ادائیگی پر مامور تھا پس اس کو باپ پر ادا کردہ رقم کے لئے رجوع کرنے کا حق ہو گا۔ جیسے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے اس کا غلام مستعار لے تاکہ اپنے دین کے مقابلے میں اس کو رہن رکھائے پھر رہن رکھا دیا۔ بعد میں عاریتاً دینے والے نے مستعیر کا دین ادا کر کے اپنا رہن چھڑا لیا تو وہ کل ادا کردہ رقم کے لئے مستعیر پر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔
جو کچھ ہم نے باپ کے حکم میں ذکر کیا وہ سب وصی کا حکم بھی ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک

اور فصل میں فرق ہے اور وہ یہ کہ باپ کے لئے بچے پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں بچے کے مال کا ارتہان جائز ہے۔ اور اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو مال کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس میں سے محسوب ہوگا۔ اور جب بچہ بالغ ہو جائے تو اس کو رہن واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جبکہ باپ نے ارتہان پر گواہ بنائے ہوں تو بچے کی بلوغت کے بعد باپ کی تصدیق نہ کی جائے گی الا یہ بچہ (خود ہی) باپ کی تصدیق کرتا ہو۔ اور باپ کے لئے اس کو روکے۔ اور اس کے بعد جب وہ ہلاک ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور اس کے دین میں سے کمتر میں محسوب ہوگی جبکہ ہلاکت سے پیشتر اس نے اس پر گواہ بنائے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی الا یہ کہ بالغ ہونے کے بعد باپ کی تصدیق کرے۔

وصی اگر یتیم کے ساتھ یہ کچھ کرے تو اس کا رہن وارتہان جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ وصی کی اپنے ہاتھ یتیم کے مال کی فروخت اور خود اپنے لئے یتیم کے مال کی خرید کو سرے سے جائز نہیں سمجھتے۔ پس یہی حکم رہن کا ہے۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اگرچہ یہ بیع و شرا جائز ہے لیکن صرف اس وقت جب یتیم کی اس میں بہتری ہو۔ اور رہن میں یتیم کے لئے بہتری نہیں ہے کیونکہ اس میں رہن کی اسکی اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے مقابلے میں ہمیشہ کی ہلاکت ہوتی ہے۔ پس اس میں یتیم کے لئے بہتری نہیں ہے لہذا جائز نہیں۔

اسیطرح دوسرے کے مال کا رہن اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔ جیسے کہ کسی شخص سے کوئی شئی عاریتاً لے تاکہ اس کو اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھا سکے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رہن نام ہے دین کے ایفا رد ادائیگی کا اور انسان کے لئے یہ بھی طریقہ ہے کہ اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت کے ساتھ ادا کرے پھر جب مالک رہن کی اجازت دے دے تو اس کی رہن کی اجازت یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی اگر اجازت مطلق ہو تو مستعیر کو اختیار ہوگا کہ قلیل و کثیر کے مقابلے میں رہن رکھا سکے جس جنس کے مقابلے میں چاہے رکھائے خواہ کسی جگہ میں ہو اور کسی شخص کے ہاتھ ہو۔ نیز اس لئے کہ لفظ کے اطلاق پر عمل اصل ہے۔ اور اگر اجازت مقید ہو مثلاً مقدار یا جنس یا جگہ یا کسی کو ذکر کیا تو اجازت اس کے ساتھ مقید ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر مالک نے اجازت دی کہ دس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستعیر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس سے زائد یا اس سے کم کے مقابلے میں رہن رکھا سکے کیونکہ اجازت سے تصرف کرنے والے کا تصرف مقدار کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اجازت زائد کو شامل نہیں پس اس کے لئے جائز نہیں کہ زائد مقابلے رکھا دیے اسی کمتر کے مقابلے میں بھی نہیں رکھا سکتا کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اور مالک نے اس کو ایک مقدار کے عوض مضمون بنایا ہے اور کبھی مالک کی اس میں صحیح غرض ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ وہ مقید مفید ہے اسی طرح اگر اجازت دی کہ کسی خاص جنس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستعیر کے لیے کسی دوسری کے مقابلے میں رہن رکھانا جائز نہیں کیونکہ [illegible] دین کی ادائیگی بہ نسبت بعض

دیگر اجناس کے آسان ہوتی ہے۔ لہٰذا جنس کی قید مفید ہے۔ اسی طرح اگر مالک نے کوفہ میں رہن رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو بصرہ میں رہن رکھانا جائز نہیں کیونکہ ایک جگہ کے ساتھ علاوہ دوسری جگہ کی قید مفید ہوتی ہے لہٰذا اجازت مکان (جگہ) مذکور کے ساتھ مقید ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک نے کسی شخص کے پاس رہن رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو جائز نہیں کہ کسی اور کے پاس رہن رکھائے کیونکہ معاملات میں لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے لہٰذا تعیین مفید ہے۔ اگر مستعیر نے ان مذکورہ امور میں سے کسی ایک کے بھی خلاف کیا تو ہلاکت کی صورت میں وہ اس رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا اور غاصب بنا۔ اور مالک کو حق ہوگا کہ وہ مرتہن سے رہن واپس لے کیونکہ رہن صحیح نہیں ہوا پس مرہون اس کے پاس بمنزلہ مغصوب کے باقی رہا۔ لہٰذا مالک کو مرتہن سے مرہون لینے کا حق ہوگا۔

اس مستعیر کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مرہون سے انتفاع کرے نہ تو رہن سے قبل اور نہ چھڑانے کے بعد۔ اور اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مالک نے اس کو صرف رہن رکھانے کی اجازت دی تھی۔ پھر اگر اس نے انتفاع رہن رکھانے سے پیشتر کیا پھر رہن رکھایا اس کی قیمت کے مثل دین کے عوض تو جس وقت رہن رکھائے گا اس وقت ضمان سے بری ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں اس کو ذکر کیا۔ کیونکہ مستعیر نے جب اس سے انتفاع کیا تو اس نے خلاف کیا پھر جب اس کو رہن رکھایا تو موافقت کی طرف لوٹ آیا لہٰذا ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودَع کے کہ جب وہ ودایعت میں خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کوئی شئی مستعار لی تاکہ اس سے نفع حاصل کرے اور اس میں خلاف کیا اور پھر بعد میں موافقت کی طرف لوٹ آیا تو ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ انتفاع کے لئے عاریتاً لینے والے کا قبضہ مالک کا قبضہ نہیں ہوتا بلکہ خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے کہ منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے پس موافقت کی طرف لوٹنے سے وہ مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹانے والا نہیں بنتا پس وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ رہا رہن کے لئے عاریتاً لینے والا تو رہن سے قبل اس کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے تو جب وہ موافقت کی طرف لوٹ آیا تو اس نے مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹا دیا پس ضمان سے بری ہو جائے گا۔

اور جب مستعیر عاریت پر قبضہ کرلے پھر رہن رکھانے سے پیشتر وہ شئی ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ وہ شئی قبضہ عاریت میں ہلاک ہوئی نہ کہ قبضہ رہن میں اور قبضہ عاریت قبضہ امانت ہوتا ہے قبضہ ضمان نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عاریت مستعیر کے پاس مرتہن سے چھڑانے کے بعد ہلاک ہو جائے کیونکہ مرتہن سے چھڑانے کے بعد وہ دوبارہ عاریت بن جاتی ہے لہٰذا یہ ہلاکت قبضہ عاریت میں ہوگی۔

اگر راہن (جو کہ مستعیر ہے) مرتہن سے رہن پر قبضہ کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل

اس پر قبضہ کرلے پھر قابض کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو اگر قابض (وکیل) اس کے عیال میں سے ہو تو مستعیر ضامن نہیں ہوگی کیونکہ قابض کا قبضہ مثل مستعیر کے قبضے کے ہے اور مالک اس کے قبضے پر راضی ہے۔ اور اگر قابض اس کے عیال میں نہ ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ (اس صورت میں قابض کا قبضہ مستعیر کے قبضے کے مثل نہیں ہے پس مالک اس (قابض) کے قبضے پر راضی نہیں۔

اور اگر رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے درانحالیکہ رہن اسی طرح رکھا گیا ہو جس طرح مالک نے اجازت دی تھی تو راہن عاریت دینے والے کو اتنی مقدار ضمان ادا کرے گا جتنا کہ ہلاکت کی وجہ سے اس سے دین ساقط ہوا کیونکہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت سے رہن کے ذریعے ادا کیا کیونکہ رہن ادائیگی دین ہی ہوتا ہے اور ہلاکت کی صورت میں در رہن کی واپس ادائیگی محال ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر مرہون میں کوئی عیب پیدا ہو جائے۔ اور (اس بنا پر) دین کا کچھ حصہ ساقط ہو جائے تو راہن اتنی مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اتنی مقدار دوسرے کے مال میں سے ادا کی لہٰذا اتنی مقدار کا ضامن ہوگا۔ پس مستعیر بمنزلہ اس شخص کے ہوگا جس کے پاس کسی کی ودیعت ہو اور وہ مال ودیعت میں سے مالک کی اجازت سے اپنا دین ادا کر دے تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ اس پر مضمون ہوگا اور جب تک قبضہ نہیں کیا جاتا وہ اس کے پاس امانت ہوگی۔

پھر اگر راہن رہن کو چھڑانے سے عاجز ہو جائے اور مالک اس کو چھڑائے تو یہ مالک کی جانب سے تبرع نہیں ہوگا اور وہ جو کچھ اس نے ادا کیا اس سب کے لئے مستعیر پر رجوع کرے گا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ رہن کی وجہ سے جتنے دین کا وہ مالک بنتا ہے اتنے میں رجوع کر سکتا ہے اس سے زائد میں نہیں اور زائد میں وہ متبرع شمار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر مستعیر نے دو ہزار کے مقابلے میں رہن رکھا یا اور رہن کی قیمت ہزار ہو اور مالک نے دو ہزار ادا کر دیئے تو وہ مستعیر پر دو ہزار کے لئے رجوع کرے گا جبکہ کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق اس پر ہزار کے لئے رجوع کرے گا کرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستعیر پر مضمون رہن کے بقدر ہے اس دلیل سے کہ ہلاکت کے وقت وہ صرف رہن کے بقدر ہی کا ضامن ہوتا ہے تو جب مالک نے اس مقدار سے زائد ادا کیا تو وہ اس میں تبرع کرنے والا ہوگا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک مجبور ہے کہ وہ کل دین ادا کرے جس کے مقابلے میں رہن رکھا یا گیا کیونکہ اس نے مرتہن کے پاس اپنا مال معلق کیے اس طور پر کہ جب تک پورا دین ادا نہ ہو اس وقت تک نہیں چھڑا سکے گا پس وہ کل دین کی ادائیگی میں مجبور ہوگا لہٰذا از روئے دلالت وہ اس میں راہن کی جانب سے اجازت یافتہ ہے گویا کہ راہن نے اس کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے وکیل بنایا ہے اور معیر (عاریت دینے والے نے) اپنے مال میں سے ادائیگی کی۔ اور اگر معاملہ فی الواقع ایسا ہی ہو تو جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے رجوع کر سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

مرتہن کو یہ اختیار نہیں کہ وہ معیر (مالک) کی جانب سے ادا کردہ دین پر قبضہ کرنے سے باز رہے

اور اس کو دین پر قبضہ کرنے اور رہن تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ معیر کو اپنی ملک چھڑانے اور اس سے تعلق کے ازالے کے لئے ادائیگی دین کی ولایت و اختیار حاصل ہے پس مرتہن کو قبض و تسلیم سے باز رہنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر راہن اور معیر میں اختلاف ہو جائے اور رہن ہلاک ہو چکا ہو۔ معیر کہتا ہو کہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہوا مستعیر (راہن) کہتا ہو کہ میرے رہن رکھانے سے پیشتر یا میرے اس کو چھڑانے کے بعد ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ ضمان مستعیر پر واجب ہوگا بوجہ اس بات کے کہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال میں سے اسی کی اجازت سے ادا کیا اور وہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے۔

ایسی شئی کا رہن جائز نہیں جو مجہول ہو یا جس کے تسلیم سے عجز ہو کہ جس کی بیع جائز نہیں اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شئی کی بیع جائز نہیں اس کا رہن بھی جائز نہیں۔ ہم نے اس بارے میں کلام کتاب البیوع میں کیا ہے۔

۲۔ وہ مرتہن یا اس کے قائم مقام کے قبضہ میں ہو۔ قبضے کے بارے میں کلام کے چند عنوان میں جواز رہن میں اس کے شرط ہونے کا بیان۔ اس کی صحت کے شرائط کا بیان۔ قبضہ کی تفسیر و ماہیت کا بیان اور اس کی انواع کا بیان۔

اول جواز رہن میں قبضے کے شرط ہونے کا بیان۔

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ عام علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ھبہ میں قول پر قیاس کے مطابق یہ رکن ہے مثل قبول کے یہاں تک کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس کوئی شئی رہن نہیں رکھائے گا پھر اس کے پاس رہن رکھایا اور پس فلاں نے قبضہ نہیں کیا تو ہمارے نزدیک قسم کھانے والا حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حانث نہیں ہوگا جیسا کہ ہبہ میں ہوتا ہے صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: فرھان مقبوضہ (پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا) اگر قبضہ رکن ہوتا ہے رہن کے ذکر ہی میں مذکور ہو جاتا اور اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول: مقبوضہ کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ تو رہن کے ساتھ قبضے کا ذکر اس بات پر دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے رکن نہیں۔

مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبضہ نہ رکن ہے نہ شرط ہے لیکن صحیح عام علماء کا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے: فرھان مقبوضہ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے رہن کا اس کے مقبوض ہونے کا وصف بیان کیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول کو خلف سے بچانے کے لئے تقاضا ہے کہ اس کو شرط بنایا جائے۔ نیز یہ فی الحال عقد تبرع ہے پس دیگر تبرعات کی طرح یہ خود بغیر قبضہ کے مفید حکم نہیں اور اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن اس کے مالک کے پاس ہی رہے تو رہن جائز نہیں حتیٰ کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو دین ساقط نہیں ہوگا۔ اور پھر اگر مرتہن کا ارادہ ہو کہ وہ رہن کو روکے رکھنے کے لئے راہن کے قبضے سے اپنے قبضے میں لے لے تو یہ اختیار اس کو

نہیں کیونکہ یہ مذکورہ شرط شرط فاسد ہے جس کو دونوں نے عقد رہن میں داخل کیا پس رہن صحیح نہ ہوا۔

اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن کسی عادل شخص کے پاس رہے گا اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو جائز ہے اور اس کا قبضہ مثل مرتہن کے قبضے کے ہوگا۔ یہ عام علماء کا قول ہے۔ ابن ابی لیلی کا قول ہے کہ رہن صرف مرتہن کے قبضے سے ہی صحیح ہوتا ہے۔ صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالی کا قول ہے کہ: فرهان مقبوضة اس میں مرتہن اور عادل کے قبضے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ نیز مرتہن کی رضامندی سے عادل کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے۔

اگر عادل رہن پر قبضہ کرلے پھر دونوں (راہن و مرتہن اس پر راضی ہوجائیں کہ کسی دوسرے عادل کے پاس رہن رہے اور اس کے پاس رکھ دیں تو جائز ہے کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے پہلے کے قبضے میں دینا جائز ہے ان کی رضامندی سے دوسرے کے قبضے میں دینا بھی جائز ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب عادل نے رہن پر قبضہ کرلیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن مرتہن کے قبضے میں رہے کیونکہ جب ابتداء میں مرتہن کے قبضے میں رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں بھی جائز ہے۔

اسی طرح اگر رہن پر مرتہن یا عادل نے قبضہ کرلیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن راہن کے پاس رہے اور اس کے قبضے میں دے دیا تو جائز ہے کیونکہ عقد کے لئے صحیح قبضہ پایا گیا اور راہن کے ہاتھ سے رہن نکل گیا تھا۔ اس کے بعد راہن کا قبضہ اور اجنبی کا قبضہ برابر ہے۔

اگر رہن رکھا یا اور کسی عادل کو مسلط کردیا (یعنی اس اختیار دے دیا) کہ وقت ادائیگی آنے پر اس کو فروخت کردے۔ اور رہن پر قبضہ نہیں کیا گیا یہاں تک کہ ادائیگی کا وقت آگیا تو رہن باطل ہوگا کیونکہ رہن کی صحت قبضے سے ہوتی ہے اور بیع صحیح ہے کیونکہ توکیل کی صحت قبضے پر موقوف نہیں ہوتی پس بیع صحیح ہوئی اگرچہ رہن صحیح نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی مشاع شئی رہن میں رکھائی اور عادل کو اس کی فروخت پر مسلط کیا تو رہن باطل ہوگا اور وکالت صحیح ہوگی بوجہ مذکورہ۔

اگر ایک عادل کو رہن روکنے کے لئے وکیل بنایا اور دوسرے عادل کو بیع کرنے کے لئے تو جائز ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک امر مقصود ہے پس اس کے لئے علیحدہ توکیل صحیح ہے۔

دوم صحت قبضہ کی شرائط یہ چند ہیں:

۱۔ قبضے کا راہن کی اجازت سے ہونا کیونکہ ہم ہبہ میں ذکر کرچکے ہیں کہ جو عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے جیسے بیع اس میں قبضے کی صحت کے لئے قبضے کی اجازت شرط ہے تو جو عقد قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اس میں قبضے کی اجازت کا شرط ہونا تو بطریق اولی ہونا چاہیئے۔ نیز اس باب میں قبضہ رکن کے مشابہ ہے جیسا کہ ہبہ میں ہوتا ہے پس یہ قبول کے مشابہ ہوگا اور قبول راہن کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو ایسے ہی قبضے میں ہوگا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسرے از روئے دلالت جو صریح کے جاری مجری ہو۔

اوّل یعنی صریح تو یہ ہے کہ راہن کہے میں نے اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں اس پر راضی ہوا یا قبضہ کرے اور اس طرح کے دیگر الفاظ خواہ قبضہ مجلس میں کیا یا جدائی کے بعد کیا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے ہبہ میں قول پر قیاس کے مطابق جدائی و انفتراق کے بعد جائز نہیں۔

دوسرا اس طرح کہ مرتہن راہن کی موجودگی میں قبضہ کرے اور راہن خاموش رہے اور مرتہن کو منع نہ کرے۔ پس از روئے استحسان مرتہن کا قبضہ صحیح ہے۔ جبکہ ہبہ میں زفر رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق صحیح نہیں جیسا کہ افتراق کے بعد صحیح نہیں ہوتا کیونکہ قبضہ ان کے نزدیک رکن بمنزلہ قبول کے ہے پس قبول کی طرح اجازت کے بغیر جائز نہیں اور یہ مثل بیع صحیح کے ہوئی بلکہ اس سے بھی اولیٰ کیونکہ بیع کی صحت کے لئے قبضہ شرط نہیں جبکہ رہن کی صحت کے لئے شرط ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ رہن کے ایجاب پر اقدام کرنے سے یہاں از روئے دلالت اجازت پائی گئی کیونکہ یہ رہن کے حکم کے ایجاب پر دلالت قصد ہے اور رہن کے حکم کے لئے ثبوت بغیر قبضہ کے نہیں ہوتا اور بغیر اجازت کے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایجاب پر اقدام قبضے کرنے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ اقدام مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ افتراق و جدائی کے بعد پس یہاں جدائی کے بعد قبضہ کرنے پر اجازت نہ تو صراحتاً پائی گئی اور نہ دلالۃً برخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر قبضے کے بھی صحیح ہوتی ہے پس اس کے ایجاب پر اقدام قبضے کی دلیل نہ بنے گا پس یہ اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ لہٰذا فرق ہے۔

اگر ایسی شئی کو رہن بنایا جو غیر مرہون کے ساتھ متصل ہو مثلاً وہ پھل کہ جو درخت پر لٹکا ہوا ہو وغیرہ ایسی اشیاء جن میں رہن بغیر جدا کئے اور قبضہ کئے جائز نہیں۔ پھر اس کو جدا کیا اور اس پر قبضہ کیا تو اگر راہن کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو اس کا قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا مجلس میں ہو یا مجلس کے علاوہ ہو کیونکہ یہاں ایجاب کا وقوع صحیح نہیں ہوا پس اس سے قبضے کی اجازت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا اور اگر قبضہ راہن کی اجازت سے کیا تو قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور از روئے استحسان جائز ہے اس قاعدے کی بناء پر جس کو ہم نے ہبہ میں ذکر کیا ہو واللہ الموفق۔

۲۔ حیازت۔ یہ ہمارے نزدیک ہے پس مشاع پر قبضہ صحیح نہیں۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ حیازت شرط نہیں لہٰذا مشاع پر قبضہ صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع نہ تو رہن کے حکم میں قادح ہوتا ہے اور نہ ہی اس کی شرط میں۔ پس یہ جواز رہن کے مانع نہیں۔ اس بات پر دلیل اس طرح ہے کہ رہن کا حکم ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتہن مرہون کی بیع اور اس کی قیمت میں سے اپنے دین کے استیفاء کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور شیوع جواز بیع کے مانع نہیں۔ اور رہن کی شرط جو کہ قبضہ ہے نصف شائع میں اس طرح ممکن ہے کہ کل کا تخلیہ کر دیا جائے ہماری دلیل یہ ہے کہ تنہا نصف شائع پر قبضہ متصور نہیں اور نصف آخر مرہون نہیں پس اس پر قبضہ صحیح نہیں۔ اور برابر ہے کہ مشاع قابل تقسیم ہو یا نہ ہو کیونکہ متاع میں مانع قسموں میں مشاع

میں قبضے کے تحقق ثابت ہونے کے مانع ہے برخلاف ہبہ کے کہ اس میں ناقابل تقسیم مشاع میں شیوع جواز کے مانع نہیں۔ کیونکہ ہبہ میں مانع ضمان تقسیم ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الہبہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ قابل تقسیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور برابر ہے کہ رہن کسی اجنبی کے پاس رکھا ہو یا اپنے شریک کے پاس جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اور برابر ہے کہ شیوع عقد کے مقارن ہو یا بعد میں طاری ہوا ہو یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔

اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر طاری ہونے والا شیوع عقد کی صحت کی بقاء کے مانع نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شی رہن رکھائی اور مرتہن یا عادل کو مسلط کر دیا کہ جیسے چاہے فروخت کرے متفرق یا مجتمع اور وہ اس کے نصف حصہ کو فروخت کر دے۔ یا رہن کے بعض حصے میں درآنحالیکہ وہ حصہ شائع ہو استحقاق نکل آئے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے حالت بقاء کو حالت ابتداء پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ بقاء ابتداء کے حکم کے مقابلے میں سہل تر ہوتا ہے۔ اسی بناء پر شریعت نے بہت سے احکام میں طاری ہونے والے مقارن کے مابین فرق کیا ہے مثلاً طاری ہونے والی عدت اور طاری ہونے والی فرار (غلام کا) وغیرہ۔ پس ابتدائے عقد میں حیازت کا شرط ہونا عقد کی صحت پر بقاء حیازت کی شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ مقارن میں مانع شیوع کا نصف شائع میں قبضے کے تحقق سے مانع ہوتا ہے۔ اور یہ معنی طاری ہونے والے شیوع بھی موجود ہے لہٰذا یہ صحت کی بقاء کے مانع ہوگا۔

دو شخصوں نے اپنے ذمے ایک شخص کے دین کی بناء پر اس کے پاس ایک غلام رہن کے طور پر رکھایا تو جائز ہے۔ اور پورا غلام کل دین کے مقابلے میں ہوگا یہاں تک کہ مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ کل دین وصول ہونے تک غلام کو روک رکھے۔ جب ان میں سے کوئی اپنا دین ادا کر دے تو اس کو رہن میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں پورا غلام رہن رکھایا ہے اس کا نصف نہیں۔ اگرچہ غلام میں سے دونوں کا مملوک نصف نصف ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صحت رہن کے لیے مرہون کا راہن کی ملکیت ہونا شرط نہیں ہے اس لیے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت سے رہن رکھانا جائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور دونوں میں سے کسی کو سودے کے طور پر رہن رکھانا دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے اجازت دینے کی دلیل ہے۔ پس کل غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ رہن حبس (روکنا) ہوتا ہے اور یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ ایک غلام کل دین کے مقابلے میں محبوس ہو۔ پس یہ شائع کا رہن نہیں ہوگا لہٰذا جائز ہوگا۔ اور دونوں میں سے کسی کو بھی اپنے ذمے دین کی ادائیگی کے بعد غلام میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ کل غلام کل دین کے مقابلے میں مرہون ہے۔ تو جب تک دین کا کچھ حصہ بھی باقی ہے حبس کا استحقاق باقی رہے گا۔

اسی طرح ایک شخص دو شخصوں کے پاس ان کے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھاتا ہے

خواہ ان دونوں کے درمیان شرکت ہو یا نہ ہو تو جائز ہے۔ اور جب راہن ان میں سے ایک کا دین ادا کر دے تو اس کو رہن میں سے کچھ حصہ واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس غلام کو دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور کل غلام دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن بن سکتا ہے اس طرح پر گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں ہے بوجہ مذکورہ۔ یہ برخلاف ہے دو شخصوں کو ہبہ کرنے کے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق وہ جائز نہیں کیونکہ ہبہ میں تملیک ہوتی ہے اور ایک شئی کی بکمالہ دو میں سے ہر ایک شخص کو تملیک محال ہوتی ہے اور سمجھدار و عقلمند شخص اپنے تصرف و عمل میں امر محال کا قصد نہیں کرتا۔ رہا رہن تو وہ حبس ہوتا ہے اور شئی واحد کو دو میں سے ہر دین کے مقابلے میں محبوس کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا۔ پس یہ دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے۔ البتہ رہن اگرچہ دونوں میں سے ہر دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے لیکن وہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں ان کے درمیان تناسب سے مضمون ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت دونوں دین پر منقسم ہوگی۔ پس ہر دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت کے وقت مرتہن رہن کی مالیت کے بقدر دین کو وصول کرنے والا بن جاتا ہے۔ اور رہن دونوں دیون کی وصولی کے لیے پورا نہیں ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں لہٰذا رہن کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔

اسی پر مبیع کو روک لینے کا مسئلہ نکلتا ہے مثلاً دو شخصوں نے ایک سے کوئی شئی خریدی پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا ثمن ادا کر دیا تو اس کو حق نہ ہوگا کہ مبیع میں سے کچھ لے سکے اور بائع کو حق ہوگا کہ جب تک وہ دوسرے کے ذمے جو ثمن ہے وہ وصول نہ کرے کل مبیع کو روکے رکھے کیونکہ کل مبیع کل ثمن کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے تو جب تک ثمن کا ایک حصہ بھی باقی ہے کل مبیع کو محبوس رکھنے کا استحقاق باقی ہے۔

اگر کسی مکان کا کوئی متعین حصہ رہن رکھا یا تو جائز ہے شیوع نہ ہونے کی بنا پر۔

اسی قاعدے سے رہن پر دین کی زیادتی کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ جملہ کلام زیادات میں ہے کہ اس کی چار قسمیں ہیں۔

۱- زیادتی رہن:- یہ رہن کی نمو ہے مثلاً بچہ، دودھ، پھل، اون اور ہر وہ چیز جو رہن سے متولد ہو یا اس سے متولد کے حکم میں ہو مثلاً فوت ہونے والے جزء کا بدل ہو یا جو جزء کے حکم میں ہو جیسے ارش وغیرہ۔

۲- اصل رہن پر زیادتی رہن:- مثلاً دین کے مقابلے میں باندی رہن رکھائی پھر اسی دین کے مقابلے میں کوئی باندی وغیرہ بطور رہن کے زائد کر دی۔

۳- رہن کے نمو پر زیادتی رہن:- مثلاً دین کے بدلے باندی رہن میں رکھائی۔ اس باندی نے بچہ جنا پھر وہ باندی مر گئی پھر راہن نے بچے پر مزید رہن رکھایا۔

۴- رہن پر دین کی زیادتی:- مثلاً ایک غلام ہزار روپے کے مقابلے میں رہن رکھایا۔ پھر راہن نے مرتہن سے ہزار اور قرض لے لیے اس شرط پر کہ وہی غلام پچھلے ہزار اور زائد دونوں کے مقابلے میں رہن ہوگا۔

رہی زیادتی رہن تو وہ ہمارے نزدیک مرہون ہوتی ہے باین معنی کہ اصل کا حکم اس میں ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم ہے

لزوم کے طریقے سے حبس کا استحقاق. شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ سرے سے مرہون نہیں۔ یہ مسئلہ رہن کے حکم کے بیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

زیادتی رہن از روئے استحسان جائز ہے جب کہ قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ یہ اختلاف مبنی ہے اس اختلاف پر جو ثمن اور مثمن میں زیادتی میں ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں گزر چکا ہے۔

رہی اصل کی ہلاکت کے بعد نمو رہن پر زیادتی رہن تو یہ موقوف رہے گی۔ اگر رہن چھڑا لینے تک بچہ باقی رہے تو زیادتی جائز ہو گی اور اگر ہلاک ہو گیا تو جائز نہیں۔ کیونکہ جب وہ ہلاک ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ زیادتی دین کے ساقط ہونے کے بعد حاصل ہوئی تھی۔ حالانکہ زیادتی کی صحت کے لیے دین کا قائم ہونا شرط ہے۔

رہی رہن پہ دین کی زیادتی تو اس میں وہ اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے باب میں دین ایسا ہی ہے جیسے بیع کے باب میں ثمن اس دلیل سے کہ رہن صحیح نہیں ہوتا مگر دین کے مقابلے میں جیسے کہ بیع صحیح نہیں ہوتی مگر ثمن کے ساتھ۔ پھر بیع میں ثمن اور مثمن دونوں میں زیادتی جائز ہے پس ایسے ہی رہن اور دین دونوں میں زیادتی جائز ہے۔ بیع اور رہن دونوں ابواب کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زیادتی کا الحاق اصل عقد کے ساتھ ہوتا ہے گویا کہ عقد اصل اور زائد دونوں پر واقع ہوا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گا گویا کہ راہن نے ابتدا ہی میں دین اصل اور دین زائد کے مقابلے میں غلام رہن رکھا یا اور وہ جائز ہے تو ایسے ہی یہ بھی جائز ہو گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادتی اگر صحیح ہے تو اس نے رہن میں شیوع کا ایجاب کیا ہے اور یہ چیز رہن کی صحت کے مانع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر رہن صحیح ہوتا تو بعض غلام (یعنی غلام کا کچھ حصہ) اس کے مقابلے میں ہوتا تو پھر یا تو وہ حصہ بمقابلہ زیادتی کے ہوتا تو باوجود اول کے ساتھ مشغول ہونے کے اور یا وہ اول سے فارغ ہو کر زیادتی کے ساتھ مشغول ہوا۔ شق اول کی کوئی صورت نہیں ہے وہ جو کسی شی کے ساتھ مشغول ہو اس میں دوسری شی کے ساتھ مشغول ہونے کا احتمال نہیں ہوتا ہے ثانی کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس نے غلام کے کچھ حصے کو دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا جو کہ رہن مشاع ہے پس جائز نہ ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ایک غلام کو دو مختلف دیون کے مقابلے میں رہن رکھائے کہ ہر ایک غلام کے کچھ حصے کے مقابلے میں ہو۔ اصل رہن پہ زیادتی رہن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زیادتی رہن کے لیے شائع ہونے کا باعث بنتی بلکہ دین کے شیوع کا باعث بنتی ہے کیونکہ زیادتی سے پیشتر غلام کل دین کے مقابلے میں تھا اور زیادتی کے بعد کل غلام بعض دین کے مقابلے میں ہوا اور زیادتی باقی بعض حصے کے مقابلے میں ہوئی پس شیوع کا تعلق دین سے ہو گا نہ کہ رہن سے۔ اور دین میں شیوع رہن کی صحت کے مانع نہیں جب کہ رہن میں شیوع اس صحت کے مانع ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام نصف دین کے مقابلے میں رہن

رکھا یا تو جائز ہے اور اگر نصف غلام دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا تو جائز نہیں۔ اسی وجہ سے دونوں زیادتیوں کا حکم مختلف ہے۔

اگر کسی مشاع چیز کو مرہون بنایا پھر اس کو تقسیم کیا اور مرتہن کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ حقیقت میں عقد تقسیم اور تقسیم کے بعد تسلیم پر موقوف تھا۔ تو جب یہ پایا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا پس عقد کا نفاذ ہو گا۔

۳۔ مرہون غیر مرہون سے فارغ ہو۔ پس اگر اس کے ساتھ مشغول ہو مثلاً مکان رہن رکھا جس میں راہن کا سامان ہے اور مکان سپرد کر دیا یا مکان بمع اس میں سامان کے سپرد کر دیا یا بالوں کی گون[1] رہن رکھا سوائے علاوہ اس کے جو ان میں ہے اور گون سپرد کر دئیے یا گون بمع مظروف کے سپرد کر دیئے تو جائز نہیں کیونکہ قبضے کا مطلب ہے وہ تخلیہ جو تصرف پر قدرت دینے والا ہو اور یہ شغل کے ساتھ ثابت نہیں ہو گا۔ اور اگر راہن مکان میں سے سامان نکال لے اور پھر اس کو فارغ کر کے سپرد کر دے تو جائز ہے اور قبضے کی حالت کو دیکھا جاتا ہے عقد کی حالت کو نہیں دیکھا جاتا چونکہ مانع شغل ہے جو زائل ہو گیا پس عقد نافذ ہو گا جیسا کہ رہن مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں رکھا ہوا سامان رہن رکھا یا مکان نہیں اور مرتہن اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو جائز ہے برخلاف اس صورت کے جب مکان میں موجود سامان کے علاوہ صرف مکان رہن رکھا یا (کہ وہ جائز نہیں ہو گا) کیونکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہے رہا سامان کو وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا پس سامان پر قبضہ صحیح ہو گا اور مکان پر قبضہ صحیح نہ ہو گا۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان کو ایک ہی معاملے میں رہن بنایا اور مرتہن اور ان دونوں اشیائے مرہونہ کے درمیان تخلیہ کر دیا جب کہ وہ (راہن) گھر سے باہر ہو تو دونوں میں رہن جائز ہے کیونکہ اس نے کل کو رہن بنایا اور کل کو تسلیم کیا اور دونوں ہی کی تسلیم صحیح ہوئی۔ اور اگر معاملے میں دونوں میں تفریق کرتا مثلاً پہلے ایک چیز رہن رکھا تا پھر دوسری چیز رہن رکھا تا تو اگر دونوں کی تسلیم اکٹھی ہو تو دونوں میں رہن صحیح ہو گا۔ جہاں تک سامان کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ رہا مکان تو اس میں مانع ہوتا ہے شغل اور وہ اب زائل ہو چکا۔

اور اگر تفریق کی بایں طور کہ ان میں سے ایک رہن بنایا اور تسلیم کیا پھر دوسری شئی کو رہن بنایا اور تسلیم کیا تو مکان میں رہن جائز نہ ہو گا البتہ سامان میں جائز ہو گا البتہ سامان میں رہن کو متقدم کیا ہو یا موخر کیا ہو برخلاف ہبہ کے کہ اس میں ترتیب کی رعایت کی جاتی ہے اگر مکان کے ہبہ کو متقدم کرے تو مکان میں ہبہ جائز نہ ہو گا البتہ سامان میں جائز ہو گا جیسے رہن میں ہوتا ہے اور اگر سامان کے ہبہ کو مقدم کیا تو دونوں کا ہبہ جائز ہو گا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں اور مکان میں اس لیے کہ اگرچہ وہ قبضے کے وقت مشغول ہے لیکن مشغولیت ایسے سامان کے ساتھ ہے جو موہوب لہ کی ملکیت

---

[1] وہ تھیلا جو بکری کے بالوں یا سوں وغیرہ سے بنا ہو گدھوں یا بیلوں وغیرہ پر غلہ سے بھر کر لادا جاتا ہے۔

ہے پس یہ قبضے کی صحت کے مانع نہ ہوگی۔ جب کہ رہن کے مسئلے میں مکان ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو راہن کی ملکیت ہے پس یہ مشغولیت قبضے کی صحت کے مانع ہوگی۔ بس یہ دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان راہن اور مرتہن دونوں مکان کے اندر رہیں اور راہن نے کہا کہ میں نے یہ مکان تجھے تسلیم کیا تو یہ تسلیم صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ راہن مکان سے نکل جائے۔ پھر تسلیم کرے کیونکہ تسلیم کا معنی جو کہ تخلیہ ہے راہن کے مکان میں ہوتے ہوئے پایا نہیں جاتا۔ لہٰذا مکان میں سے نکلنے کے بعد تسلیم جدید ضروری ہوگی۔

جانور کے اوپر سامان لدا ہوا ہو اور علاوہ سامان کے جانور کو رہن رکھا یا تو رہن پورا نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس پر سے سامان اتار دے اور پھر جانور مرتہن کو تسلیم کرے۔ اور اگر علاوہ جانور کے سامان کو رہن بنایا اور جانور مرتہن کو دے دیا تو سامان میں رہن تام ہوگا کیونکہ جانور سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ رہا سامان تو وہ جانور کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ یہ ایسے ہے جیسے مکان میں سامان ہو اور علاوہ سامان کے مکان رہن رکھائے اور علاوہ مکان کے سامان رہن رکھائے۔

جانور پر زین ہو یا اس کے منہ میں لگام ہو یا اس کے سر میں رسی ہو ان میں سے کوئی شئی رہن رکھائی اور لگام زین و رسی سمیت جانور مرتہن کو دے دیا تو یہ رہن نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس کو جانور کے منہ وغیرہ سے نکال لے پھر تسلیم کرے۔ مکان میں سامان رہن رکھانے کی صورت میں حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ زین وغیرہ جانور کے توابع میں سے ہوتی ہے پس علاوہ جانور کے اس کا رہن رکھنا صحیح نہیں جیسا کہ علاوہ درخت کے پھل کا رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کا تابع نہیں ہوتا اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر ایسے جانور کو رہن رکھایا جس پر زین یا لگام ہو تو وہ زین وغیرہ بھی تابع ہونے کے حکم کی بناء پر رہن میں شامل ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر باندی رہن رکھائی اور اس کے حمل کو مستثناء کیا یا جانور رہن رکھایا اور اس کے حمل کو مستثناء کیا تو نہ استثناء صحیح ہوگا اور نہ ہی عقد صحیح ہوگا۔ استثناء کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو مرہون غیر مرہون کے ساتھ مشغول ہوتا۔ عقد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمل کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور مثل بیع کے برخلاف ہبہ کے رہن شرط فاسدہ سے باطل ہو جاتا ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کر دیا پھر ماں کو رہن رکھایا یا اس کے حمل کو مدبر بنایا پھر ماں کو رہن رکھایا تو اس میں وہی کلام ہے جو ہبہ میں ہے اور ہبہ میں کلام گزر چکا ہے۔

۴۔ مرہون غیر مرہون سے جدا اور متمیز ہو۔ پس اگر مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل اور غیر ممتاز ہو تو مرہون پر قبضہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ تنہا مرہون پر قبضہ ممکن نہیں حالانکہ جو مرہون کے ساتھ متصل ہے وہ مرہون نہیں ہے پس یہ رہن مشاع کے مشابہ ہوگا۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر علاوہ عمارت کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ کھیتی و درخت

نے کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ زمین کے کھیتی و درخت رہن رکھائے یا علاوہ پھل کے درخت رہن رکھائے یا درخت کے پھل رہن رکھائے تو یہ جائز نہیں خواہ مرہون کی تسلیم کل (یعنی دونوں) کے تخلیہ کے ساتھ ہو یا نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ اتصال قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل اتار لیا یا کھیتی کاٹ لی اور جدا حالت میں تسلیم کی تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع امر زائل ہو چکا ہے۔

اگر دونوں کو عقد رہن میں جمع کیا اور دونوں کو مرہون بنایا اور تسلیم متفرق طور پر کیا تو جائز ہے۔

اگر صفقہ (معاملہ) میں تفریق کی بایں طور کہ کھیتی رہن بنائی یا زمین رہن بنائی یا پہلے زمین پھر کھیتی رہن بنائی تو دیکھا جائے گا اگر تسلیم دونوں کی اکٹھے کی تو دونوں میں رہن جائز ہے اور اگر دونوں کی تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں رہن جائز نہ ہوگا خواہ مقدم کیا ہو یا موخر کیا ہو۔ برخلاف پہلی فصل کے کیونکہ دونوں فصلوں میں مانع مختلف ہے۔ اس فصل میں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جب کہ فصل اول میں قبضے کی صحت سے مانع شغل ہے جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اپنا نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو رہن میں دینے کا معاملہ کیا اور وہ اس کو سپرد نہیں کیا یہاں تک کہ باقی نصف کا بھی اسی شخص کے ہاتھ رہن کا معاملہ کیا اور پھر کل مکان کی تسلیم کی تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کر دیا پھر باقی نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کیا تو جائز نہیں۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔

اس قاعدے پر اگر بھیڑ کی پشت پر اون میں علاوہ بھیڑ کے رہن کا معاملہ کیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ امر قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون کاٹ لے اور سپرد کر دے تو جائز ہے کیونکہ مانع زائل ہو چکا۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اگر جانور پر سامان ہو اور بغیر سامان کے جانور رہن میں دے تو جائز نہیں اور اگر سامان اس جانور سے اتارے اور جانور کو فارغ کرے تو جائز ہے یہ مذکورہ برخلاف اس صورت کے کہ اپنی باندی کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے تھن میں دودھ کو رہن رکھایا یا دودھ میں گھی یا بیج میں تیل یا زیتون میں روغن یا گندم میں آٹے کو رہن رکھا یا تو یہ باطل ہے اگرچہ راہن نے مرتہن کو ولادت کے وقت بچے پر یا دیگر اشیاء پر ان کے نکلنے کے وقت ــــ کو قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ یہاں عقد سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا ہو بوجہ ان کے معدوم ہونے کے اور اس کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ معدوم کی طرف مضاف ہے اسی لیے وہ بیع جو ان اشیاء کی طرف مضاف ہو اس کا انعقاد نہیں ہوتا ایسے ہی رہن ہے جب کہ پہلی صورت میں عقد منعقد ہوتا ہے اور اس کا نفاذ موقوف ہوتا ہے فصل (جدا کرنے) و تمییز کے ساتھ تسلیم کی صحت پر تو جب وہ پائی گئی تو مانع زائل ہو گیا۔

اگر درخت کو معہ زمین سے اس کی جڑوں کے رہن رکھا یا تو جائز ہے کیونکہ اس پر قبضہ ممکن ہے درخت رہن رکھا یا جس پر پھل ہیں لیکن ان کا ذکر نہیں کیا تو پھل بھی رہن میں داخل ہوں گے۔ برخلاف بیع کے کہ بغیر ذکر کے پھل درخت کی بیع میں شامل نہیں ہوگا کیونکہ مسئلہ رہن میں رہن کی تصحیح کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہن بغیر قبضے کے صحیح نہیں ہوتا اور قبضہ صحیح نہ ہوگا جب تک مرہون کے ساتھ متصل شی رہن میں داخل نہ ہو۔ پس عقد رہن کی تصحیح کی بناء پر پھل درخت کے رہن میں شامل ہوگا۔ بیع کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ پھل کے شامل ہوئے بغیر بھی درخت کی بیع صحیح ہے اور تصحیح کے لیے پھل کو شامل کرنے کی ضرورت نہیں۔

اگر کہا میں نے یہ مکان یا یہ زمین یا یہ باغ رہن رکھا یا اور کلام مطلق کیا اور کسی شی کی تخصیص نہیں کی تو اس میں عمارت اور درختوں میں سے ہر وہ چیز داخل ہوگی جو اس کے ساتھ متصل ہوگی کیونکہ یہ بیع میں بھی داخل ہوتی ہے حالانکہ صحت بیع کی شرائط میں سے قبضہ نہیں ہے تو رہن میں اس کا داخل ہونا اولیٰ ہوگا البتہ کھیتی اور پھل رہن میں تو داخل ہوتے ہیں بیع میں نہیں جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کے رہن میں داخل نہیں ہوگا۔ پھل درخت کے رہن میں داخل ہوگا کیونکہ پھل درخت کے تابع ہوتا ہے جب کہ سامان مکان کے تابع نہیں ہوتا۔

رہن کے صحیح ہونے کے بعد اگر مرہون کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی کو دیکھا جائے گا۔ اگر استحقاق کے بعد باقی ایسا ہے کہ جس کو ابتداء میں رہن رکھنا جائز ہو تو اس میں رہن فاسد نہ ہوگا اور اگر ایسا ہو کہ ابتداءً اس کو رہن میں رکھنا جائز نہ ہو تو کل میں رہن میں ہو جائے گا کیونکہ جب اس کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہو گیا کہ جس حصے میں استحقاق نکلا اتنے حصے میں عقد صحیح نہیں ہوا اور یہ کہ رہن کا وقوع صرف باقی میں ہوا ہے گویا کہ راہن نے ابتداء سے ہی صرف اسی قدر رہن رکھا یا تھا پس اس کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ابتداءً رہن کے لیے محل بن سکتا ہے تو اس میں رہن باقی رہے گا ورنہ کل میں فاسد ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ اتنی ہی مقدار ابتداً رہن رکھتا البتہ جب رہن صرف اس میں باقی رہ گیا تو (دین میں) اپنے حصے کے بقدر باقی رہے گا یہاں تک کہ اگر باقی (رہن) ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں سے اس کے حصے کے بقدر ہوگی۔ اگرچہ اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو۔ اور کل پورا دین ختم نہ ہوگا۔ اور اگر باقی کو ابتداء رہن رکھائے اور اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو پھر باقی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت کل دین کے مقابلے میں ہوگی۔

اگر تم چاہو تو جازت کو علیحدہ شرط بنا لو اور مشاع کی تخریج اس قاعدے پر کر لو کیونکہ مشاع ایسا مرہون ہوگا جو ایسے کے ساتھ متصل ہوگا کہ جو حقیقت میں غیر مرہون ہے۔ پس مشاع کی تخریج اس قاعدے پر صحیح ہوگی۔ اس بات کو سمجھ لو۔

۵۔ **قبضہ کرنے کی اہلیت:** یہ عقل ہے کیونکہ اسی سے رکن جو کہ ایجاب و قبول ہے کی اہلیت ثابت ہوتی ہے تو اس سے اہلیت شرط کا ثابت ہونا اولیٰ ہے۔

قبضے کی تفسیر۔

قبضہ عبارت ہے تخلی سے اور وہ قبضہ ثابت کرنے پر قدرت پانا ہے۔ یہ موانع کے ارتفاع سے ہوتا ہے اور یہ ارتفاع راہن کے مرہون اور مرتہن کے درمیان کرنے سے ہوتا ہے۔ جب یہ بات حاصل ہو جائے تو راہن تسلیم کرنے والا بن جاتا ہے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تخلیہ کے ساتھ نقل و تحویل بھی شرط ہے اور جب تک یہ نہ پایا جائے مرتہن قابض نہیں بنتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کی صحت کے لیے شرط ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے فرھان مقبوضہ (پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا) اور مطلق قبض سے مراد قبضہ حقیقی ہوتا ہے اور اس کا تحقق بغیر نقل کے نہیں ہوتا۔ رہی تخلی تو حکم کے اعتبار سے قبضہ ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں پس اس پر اکتفاء نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ عرف و شرع میں بغیر نقل و تحویل کے تخلی ہی قبضہ ہے۔ جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ قبضہ ایسی اشیاء میں وارد ہوتا ہے جو نقل و تحویل کے قابل نہیں ہوتیں مثلاً مکان و زمین۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین یا یہ بستی یا یہ ولایت فلاں شخص کے قبضے میں ہے تو اس سے صرف تخلی ہی سمجھ میں آتی ہے جو کہ تصرف پر قدرت کو کہتے ہیں۔ رہی شرع تو بیع کے باب میں بغیر نقل و تحویل کے صرف تخلی کو بالاجماع قبضہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بغیر نقل و تحویل کے تخلی ہی از روئے حقیقت و شریعت قبضہ ہے۔ پس اس پر اکتفا ہوگا۔

قبضے کی انواع

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اصالت کے طریق سے اور دوسری قسم نیابت کے طریق ہے۔

اصالت کے طریق سے قبضہ یہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے قبضہ کرے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک قسم کا تعلق قابض سے ہے (۲) دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق قابض سے ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً باپ اور وصی کا بچے کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ اسی طرح عادل کا قبضہ مرتہن کے قبضے کے قائم مقام ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مرہون عادل کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت مرتہن پر محسوب ہوگی کیونکہ نفس قبضہ ان امور سے ہے جن میں نیابت کا احتمال ہوتا ہے۔ نیز رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء دین ہوتا ہے اور استیفاء دین میں نیابت چل سکتی ہے۔

نیابت کے طریقے سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے تو وہ یہ ہے کہ جب عقد کے وقت مرہون مقبوض ہو تو گویا یہ رہن پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہوگا۔ اس بارے میں قاعدہ وہ ہے جو ہم کتاب البیوع اور کتاب الہبہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ دونوں قبضے جب ایک جنس ہوں تو ایک قبضہ دوسرے کا نائب بن جاتا ہے اور جب دونوں مختلف ہوں تو اعلیٰ ادنیٰ کا نائب بن جاتا ہے اس

قاعدے کی فقہ اور فروع ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر تم چاہو تو جیازت۔ فراغت اور تمیز کو نفس عقد کی شرائط میں سے کر لو اور کہو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مرہون محوذ (جمع کیا ہوا اکٹھا) ہو۔ اور اس پر تم مشاع کی بنا کرو۔ اور چاہو تو یوں کہو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک ہمارے نزدیک دوام قبضہ ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اس پر تم مشاع کو مبنی کرو۔ اس شرط کے اثبات کے لیے ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں۔

(ا) اللہ تعالیٰ کا ارشاد فرھان مقبوضۃ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے خبر دی کہ مرہون مقبوض ہوتا ہے یہ خبر اس بات کی مقتضی ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ مقبوض ہو کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا خبر دینا خلف کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور شیوع دوام قبض کے مانع ہے پس یہ صحت رہن کے مانع ہوگا۔

(ب) اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کو رہن کہا۔ اسی طرح اس کو لغت و شریعت کے عرف میں رہن کہا جاتا ہے۔ اور لغت میں رہن حبس کو کہتے ہیں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کل نفس بما کسبت رھینۃ (ہر شخص اپنے اعمال کے بدلے میں محبوس ہوگا یعنی اپنے کسب کے ساتھ محبوس ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ محبوس ہو۔ جب کہ شیوع دوام حبس کے مانع ہے پس جواز رہن کے مانع ہوگا۔ مرہون کا قابل تقسیم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ شیوع دونوں ہی میں حبس کے دوام کے مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق۔ شیوع خواہ مقارن ہو یا طاری ہو برابر ہے کیونکہ یہ دونوں ہی دوام قبض کے مانع ہیں۔ ایسے ہی رہن خواہ اجنبی کے ہاتھ ہو یا اپنے شریک کے ہاتھ برابر ہے کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو شریک اس کا حبس ایک دن ملکیت کے حکم کی بناء پر کرے گا اور ایک دن رہن کے حکم کی بنا پر پس قبضے اور حبس کی جہت مختلف ہو گی لہذا معنی کے اعتبار سے قبضہ وحبس دائمی نہ ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ راہن نے ایک دن رہن رکھا یا اور ایک دن نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے ایسی شی کے رہن کا جو ایسے عین کے ساتھ متصل ہو جو مرہون نہ ہو کیونکہ غیر مرہون عین کا مرہون عین کے ساتھ اتصال مرہون پر قبضے کے دوام کے مانع ہے حالانکہ وہ جواز رہن کی شرط ہے۔

۶- غیر مرہون سے فارغ ہو۔

۷- غیر مرہون سے منفصل (جدا) اور ممیز ہو۔

ان دونوں شرائط میں سے ہر ایک پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مرہون سے متعلق شرائط: کی چند انواع ہیں۔

۱- وہ مضمون ہو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول ضمان کے اصل شرط ہونے کے بارے میں دوم مضمون کی صفت کے بارے میں۔

اول: یعنی اصل ضمان۔ مرہون کا ضمان کے ساتھ مضمون ہونا جواز رہن کی شرط ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون بایں معنی مضمون ہوتا ہے کہ مرہون کی ہلاکت کے وقت واجب (دین) ساقط ہو جاتا ہے یا وہ استیفائے واجب کے معنی میں ہوتا ہے۔ مضمون سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ راہن کے ذمے واجب التسلیم (تسلیم، سپرد کرنا) ہے مضمون کی دو قسمیں ہیں دین اور عین جہاں تک دین کا تعلق ہے تو اس کے مقابلے میں رہن رکھنا جائز ہے خواہ دین کسی سبب سے ہو مثلاً اتلاف غصب اور بیع وغیرہ کیونکہ دیون تمام کے تمام واجب ہوتے ہیں باوجود اپنے وجوب کے اسباب میں اختلاف کے۔ پس ان کے مقابلے میں رہن مضمون کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے لہٰذا صحیح ہے۔ خواہ یہ ان اشیاء میں سے ہو جن میں قبضے سے پیشتر استبدال کا احتمال ہوتا ہے یا ان میں سے ہو جن میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ جیسے بیع سلم کا راس المال اور بدل صرف اور مسلم فیہ۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کی ہلاکت کے وقت استبدال کے طریقے پر دین کے سقوط کا مطلب یہ ہے کہ خاص دین بدل بن جاتا ہے دین سے لیکن استیفاء کے طریقے سے نہیں کیونکہ استیفاء کا تحقق صرف یکجنسیت کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ رہن اور دین عام طور پر دو مختلف جنس ہوتے ہیں پس سقوط کا قول بطریق استیفاء نہیں ہو گا لہٰذا متعین ہوا کہ سقوط استبدال کے طریق پر ہو۔ لہٰذا جواز رہن مختص ہو گا ایسی شی کے ساتھ جو استبدال کا احتمال رکھتی ہو۔ اور ان دیون کا جیسے استبدال جائز نہیں ایسے ہی رہن بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سقوط (دین) استیفاء کے طریق پر ہے جیسا کہ ایسی شی کے حکم کے ضمن میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے اور ان دیون کا استیفاء ممکن ہے۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا قول کہ استیفاء یکجنسیت کا تقاضا کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مجانست (یکجنسیت) ایک وجہ سے ثابت ہے کیونکہ استیفاء کا وقوع رہن کی مالیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صورت سے۔ اور اموال تمام کے تمام جہاں تک معنی مالیت کا تعلق ہے ایک جنس ہیں۔ اور کبھی حاجت و ضرورت کی بنا پر صورت کے پہلو سے مجانست کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور مطلق مالیت پر اکتفا کیا جاتا ہے جیسا کہ ایسی شی کے اتلاف پر ہوتا ہے جس کی جنس میں سے اس کی مثل نہ ہو۔ اور رہن کے باب میں لوگوں کو جانب استیفاء میں اپنے دیون کی توثیق کی حاجت کی بنا پر ضرورت ثابت ہے لہٰذا استیفاء کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور جب ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز ہے تو اگر مجلس ہی میں رہن ہلاک ہو جائے تو صرف اور سلم تام ہو جائیں گے کیونکہ مرتہن اپنے عین حق کا مجلس میں استیفاء کرنے والا بنا استبدال کرنے والا نہیں۔ اور اگر ہلاک نہیں ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ دونوں عقد باطل ہو جائیں گے کیونکہ صحت پر بقاء کی شرط جو کہ مجلس میں قبضہ ہے فوت ہوئی ہے

جہاں تک عین کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس عین کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہے جو راہن کے پاس امانت ہو مثلاً ودیعت ہو عاریت ہو مال مضاربت ہو مال بضاعت ہو مال شرکت ہو یا اجارے پر لی ہوئی شی ہو وغیرہ کیونکہ یہ سرے سے مضمون نہیں

ہوتی۔

رہی وہ عین جو مضمون ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔

(ا) **مضمون بنفسہٖ:** یہ وہ ہے کہ جس کی ہلاکت کے وقت اگر اس کی مثل ہو تو اس کی مثل واجب ہوتی ہے اور اگر مثل نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جیسے غاصب کے پاس مغصوب اور شوہر کے قبضے میں مہر اور عورت کے قبضے میں بدل خلع اور عاقلہ کے قبضے میں دم عمد سے بدل صلح۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں رہن جائز ہے اور مرتہن کو حق ہے کہ عین کو واپس لینے تک رہن کو روکے رکھے۔ اور اگر عین کو واپس لینے سے پیشتر مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے درآنحالیکہ عین قائم ہو تو راہن سے کہا جائے کہ عین مرتہن کے سپرد کر دے اور اس سے رہن کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو وہ لے لے۔ کیونکہ مرہون ہمارے نزدیک اس کمتر کے ساتھ مضمون ہوتا۔ اور جب عین مرتہن کو مل جائے تو اس پر اتنی مقدار جو مضمون کے بقدر ہو لوٹانا واجب ہوتی ہے۔ اور اگر عین ہلاک ہو جائے درآنحالیکہ رہن قائم ہو تو رہن اس عین کی قیمت کے مقابلے میں رہن بن جائے گا یہاں تک کہ اگر اس کے بعد رہن ہلاک ہو تو وہ اس حال میں ہلاک ہوگا کہ وہ اپنی قیمت اور عین کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ عین کی قیمت اس لیے کہ وہ عین کا بدل ہوتی ہے اور شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شی ہے۔

(ب) **مضمون بغیرہ:** جو مضمون بنفسہٖ نہ ہو مثلاً بائع کے قبضے میں مبیع کہ وہ مضمون بنفسہٖ نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع اس (یعنی بائع) کے پاس ہلاک ہو جائے تو بائع کچھ ضمان نہ دے گا بلکہ مبیع مضمون بغیرہ ہوتا ہے اور وہ غیر ثمن ہے یہاں تک کہ ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر خریدی ہوئی شی ہلاک ہو جائے تو کیا اس کے مقابل رہن جائز ہے؟ تو کتاب الصرف میں ہے کہ جائز ہے اور مشتری کو حق ہے کہ وہ جب تک مبیع پر قبضہ نہ کر لے رہن کو روکے رکھے اور اگر مبیع پر قبضے سے پیشتر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت اس کی اور مبیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہوگی اور مرتہن مرہون کی ہلاکت سے مبیع پر قابض نہ ہوگا البتہ اس کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا جب کہ وہ اس کا ثمن پورا ادا کر دے اور اس پر کمتر کا ضمان بھی ہوگا بسبب رہن کی ہلاکت کے۔

اگر قبضے سے پیشتر مبیع ہلاک ہو جائے اور رہن قائم ہو تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ قبضے سے پیشتر مبیع کی ہلاکت بیع کے بطلان کا موجب ہوتی ہے اور مشتری کے ذمے ہوگا کہ وہ رہن بائع کو لوٹا دے۔ اور اگر لوٹانے سے پیشتر رہن مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بائع کے حق میں اسکے ضمان کے ساتھ ہوگی اور وہ ضمان رہن کی قیمت اور مبیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو وہ ہے۔ مبیع کی ہلاکت اور بیع کے بطلان سے رہن کا ضمان باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مبیع اگرچہ ہلاک ہو گیا ہے تو اس کے مقابل ثمن بھی ساقط ہو گیا ہے پس بیع کا بطلان عوض کے مقابلے میں ہوگا لہٰذا رہن کا ضمان

باطل نہیں ہوگا۔

حسن نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کی کہ رہن صحیح نہیں۔ اسی کو کرخی رحمہ اللہ نے لیا ہے حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر قبضہ مرہون بہ (جس کے مقابل میں رہن رکھا گیا) کے استیفاء کا قبضہ ہوتا ہے اور مضمون بغیرہ میں استیفاء کے معنی کا تحقق نہیں ہوتا کیونکہ مشتری رہن کی ہلاکت سے کسی شی کا استیفاء کرنے والا نہیں بنتا۔ اس سے تو لفظ ثمن ساقط ہوجاتا ہے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں باعتبار معنی کے استیفاء حاصل ہوتا ہے کیونکہ قبضے سے پیشتر مبیع اگر قیمت کے ساتھ مضمون نہیں ہوتا تو ثمن کے ساتھ تو مضمون ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو مشتری سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے مشتری سے ثمن کا سقوط مثل عوض کے ہوگا پس مشتری معنی کے اعتبار سے رہن سے مبیع کی مالیت کا استیفاء کرنے والا بنے گا۔ لہٰذا یہ مضمون بنفسہ کے معنی میں ہے اور اسکے مقابلے میں رہن صحیح ہوگا۔

اگر ایک عورت سے معین (مخصوص) دراہم پر نکاح کیا یا کوئی شی معین (مخصوص) دراہم کے عوض خریدی اور ان کے عوض رہن رکھا یا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ دراہم و دنانیر عقود معاوضات میں متعین نہیں ہوتے اگرچہ ان کی تعیین کی جائے لہٰذا راہن پر ان کی مثل واجب ہوتے ہیں بعینہ وہی نہیں پس معین (دراہم و دنانیر) مضمون نہیں ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تعیین کرنے سے دراہم و دنانیر متعین ہوجاتے ہیں بمنزلہ (ان کے عوض) کے لہٰذا معین (دراہم و دنانیر) مضمون ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز ہوگا۔

کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مکفول بہ کفیل پر مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مکفول بہ ہلاک ہوجائے تو راہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتہن سے اس کے مقابلے میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔

شفعہ (یعنی مشفوعہ) کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ شفعہ مشتری پر مضمون نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شفعہ (یعنی مشفوعہ جائیداد) ہلاک ہوجائے تو راہن (مشتری) پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتہن سے اس کے مقابلے میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ رہن ایسی شی کے مقابلے میں ہوگا جو مضمون نہیں پس جائز نہیں۔

جنایت کرنے والے غلام اور مدیون غلام کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ اگر یہ غلام ہلاک ہو جائے تو مالک پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتہن سے اس کے مقابلے میں ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہ سرے سے مضمون نہیں لہٰذا اس کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں۔

نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اجرت کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ بایں طور کہ گانے والی یا نوحہ کرنے والی کو اجرت پر رکھا اور دونوں کے پاس اجرت کے مقابلے میں رہن رکھا یا، کیونکہ یہ اجارہ صحیح نہیں پس اجرت واجب نہیں اور یہ غیر مضمون کے عوض رہن ہوگا۔ لہٰذا جائز نہیں۔

اور ایک شخص کے پاس رہن رکھا یا تاکہ وہ اس کو قرض دے۔ اور مرتہن نے قرض دینے سے

پیشتر رہن ہلاک ہوگیا تو یہ ہلاکت اس حال میں ہوگی کہ مرہون اپنی قیمت اور مذکورہ قرض میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ اگرچہ یہ رہن رکھنا بمقابلہ غیر مضمون کے ہے لیکن یہ مضمون کے حکم میں ہے کیونکہ مرتہن نے رہن پر قبضہ کیا تاکہ راہن کو قرضہ دے لہٰذا رہن پر قبضہ ضمان کی جہت سے ہوا۔ اور جو کسی شی کی جہت سے مقبوض ہو وہ شریعت میں اس شی کی حقیقت میں مقبوض ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء (خریدنے کے لیے جس چیز کو لیا ہو)۔

صفت مضمون: اسکی دو قسمیں ہیں ایک متفق علیہ اور دوسری مختلف فیہ۔

متفق علیہ صفت یہ ہے کہ فی الحال مضمون ہو پس ایسی شی کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں جو آئندہ مضمون بنے گا جیسے درک [1] کے مقابلے میں رہن بایں طور کہ کوئی شی فروخت کی اور ثمن پر قبضہ کر لیا اور مبیع مشتری کو سونپ دیا۔ پھر مشتری کو مبیع میں استحقاق کا خوف ہوا تو اس نے درک سے پیشتر بائع سے ثمن کے مقابلے میں رہن لیا۔ یہ جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو روک رکھنے کا اختیار نہیں خواہ درک پایا جائے۔ اور اگر رہن ہلاک ہوا تو بحالت امانت ہلاک ہوگا خواہ درک پایا جائے یا نہیں۔

اسی طرح اگر ایسی شی کے مقابلے میں رہن رکھا جو راہن پر مستقبل میں ثابت ہوگی تو یہ بھی جائز نہیں برخلاف کفالت کے کہ وہ ایسی شی کے لیے جو آئندہ زمانے میں مضمون بنے گی جائز ہے جیسے کہ ایک شخص کے لیے ایسی شی کی کفالت کرے جو فلاں پر ثابت ہوگی وغیرہ کیونکہ ارتہان (رہن رکھنا) ایک وجہ سے فی الحال استیفاء ہے۔ اور استیفاء کے لیے فی الحال کوئی شی نہیں ہے۔ اور معدوم کا استیفا محال ہے برخلاف کفالت کے۔ نیز جب کہ رہن و ارتہان ایفاء و استیفاء کے باب میں سے ہے تو یہ بیع کے مشابہ ہوئے لہٰذا مثل بیع کے اس میں مستقبل کی طرف اضافت کا احتمال نہیں۔ نیز قیاس دونوں ہی کے جواز کا منکر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک مضمون کا تقاضا کرتا ہے مگر کفالت میں جواز لوگوں کے تعامل کی وجہ سے ہے جب کہ رہن میں تعامل نہیں ہے لہٰذا رہن میں معاملہ اصل قیاس پر رہے گا۔ اور برخلاف اسکے جب کسی شخص کے پاس رہن رکھا تاکہ مرتہن اسکو قرض دے تو رہن مضمون ہوگا اگرچہ یہ رہن ایسی چیز کے مقابلے میں ہے جو فی الحال مضمون نہیں کیونکہ اگرچہ حقیقت میں مضمون نہیں لیکن اسکا حکم مضمون کا ہے بوجہ قبضے کے ضمان کی جہت سے پائے جانے کے۔ اور جو کسی شئ کی جہت سے مقبوض ہو وہ بمنزلہ اس شی کی حقیقت میں مقبوض کے ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں۔

اگر ایک شخص سے کہا کہ میں تیرے لیے تیرے فلاں کے ذمے مال کا ضامن ہوا جب اس کی ادائیگی کا وقت آجائے تو اس کے مقابل کفیل اور رہن لینا جائز ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ جب

---

[1] اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کو مبیع میں استحقاق یعنی کسی اور کی ملکیت کا خوف ہوا تو ایک شخص کفیل بنا اور اس نے کہا کہ اگر اس میں استحقاق نکلا تو ثمن کی واپسی کی میں ضمانت دیتا ہوں۔ اس کو کفالت درک کہتے ہیں۔

فلاں آئے گا تو اس کے ذمے تیرا جو مال ہے اس کا میں ضامن ہوں گا تو اس کے مقابل رہن رکھنا جائز نہیں البتہ کفیل لینا جائز ہے۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں کفالت اور رہن میں سے ہر ایک کی اضافت فی الحال مضمون کی طرف ہے کیونکہ دین موجل توسع کے طریقے پر وقت آنے سے پیشتر واجب ہوتا ہے تاجیل کی تاثیر تو محض مطالبہ میں تاخیر کی ہوتی ہے برخلاف ضمان درک کے مقابلے میں رہن کے کیونکہ اس میں فی الحال نہ کوئی مضمون ہے اور نہ ایسی شی ہے جس کے لیے مضمون کا حکم ہو اور دوسرے مسئلے میں یعنی یہ کہنا کہ جب فلاں آئے گا تو میں ضامن ہوں گا اس مال کا جو تیرا اس کے ذمے ہوگا چونکہ ضمان کی تعلیق کی گئی فلاں کی آمد کی ساتھ پس یہ شرط کے وجود سے پیشتر معدوم ہوگا لہٰذا اضافت فی الحال مضمون کی طرف نہیں۔ پس رہن باطل ہوگا۔ اور کفالت صحیح ہوگی کیونکہ وہ فی الحال مضمون کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ اس کا تعلقا فی الجملہ مضمون کا ہونا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

مختلف فیہ صفت: اسمیں شرطیہ ہوتی ہے کہ وہ ظاہر و باطن میں مضمون ہو یا جواز رہن کے لیے اس کا باعتبار ظاہر مضمون ہونا کافی ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں جو ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا ظاہر میں مضمون ہونا کافی ہے اور حقیقت میں اس کا مضمون ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا جب ایک نے دوسرے شخص پر ہزار کا دعویٰ کیا اس حال میں کہ وہ ہزار اس پر قرض ہیں اور مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا پھر اس نے مدعی کے ساتھ اس سے پانچ سو پر مصالحت کر لی اور پانچ سو کے مقابلے میں مدعی کے پاس پانچ سو کے مساوی رہن رکھا یا پھر دونوں نے اس پر اتفاق کیا کہ وہ مال باطل تھا اور مدعا علیہ کے ذمے کچھ نہ تھا پھر رہن مدعی کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن (جو مدعی ہے) پر واجب ہوگا کہ راہن کو پانچ سو لوٹائے کیونکہ راہن پر ظاہر کے اعتبار سے دین ثابت تھا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپس میں اتفاق کرنے سے پیشتر اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تو قاضی مدعا علیہ کو پانچ سو ادا کرنے پر مجبور کرتا۔ پس یہ رہن ہوگا اس کے مقابلے میں جو باعتبار ظاہر مضمون ہے پس صحیح ہے۔ اس پر یہ بات دلیل ہے کہ رہن جو جہت ضمان کے مقابل ہو ... جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو یہ کہ رہن جائز ہو اس ضمان کے مقابلے میں جو باعتبار ظاہر ثابت ہو۔ اولیٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مرتہن کچھ ضمان نہ دے گا کیونکہ جب دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مدعا علیہ (راہن) کے ذمے کچھ نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ رہن ایسی شی کے مقابلے میں حاصل ہوا ہے جو سرے سے مضمون نہیں۔ پس صحیح نہیں۔

اسی طرح جامع میں مذکور ہے کہ جب ایک شخص سے ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور غلام پر قبضہ کر لیا۔ اور ہزار کے بدلے ہزار کے مساوی رہن رکھا یا اور وہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا۔ پھر اس بات پر گواہی قائم ہو گئی کہ غلام آزاد ہے یا راہن کے پاس غلام میں استحقاق ثابت ہو گیا تو رہن کی ہلاکت اس حال میں ہو گی کہ وہ مضمون ہے۔ کیونکہ ہزار راہن پر ظاہر کے اعتبار سے مضمون

تھے۔ اس لیے ارتہان ایسے دین کے مقابلے میں ہوا جو ظاہر مضمون تھا پس جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مذبوحہ بکری دس درہم کے عوض خریدی یا سرکہ کا مٹکا خریدا اور ثمن کے بدلے رہن رکھا یا اور رہن ہلاک ہوگیا۔ پھر معلوم ہوا کہ بکری مردہ تھی اور سرکہ شراب تھا تو رہن مضمون ہوگا بوجہ مذکورہ

اسی طرح اگر کسی شخص کے غلام کو خطاء سے قتل کر دیا۔ اور اس کو اس غلام کی قیمت کے مقابل رہن دیا پھر معلوم ہو کہ غلام آزاد تھا تو مرہون مضمون ہوگا مرہون کی قیمت اور غلام کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ۔ اس کی وجہ یہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے واجب یہ ہے کہ ان مسائل میں بھی ضمان نہ آئے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ ارتہان حاصل ہوا ہے ایسی شی کے مقابلے میں جو حقیقتاً مضمون نہیں ہے پس صحیح نہیں۔

اگر مستودع یا مضارب مال ودیعت یا مال مضاربت کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور رب المال ان پر استہلاک کا دعوی کرے پھر دونوں کچھ مال پر مصالحت کرلیں اور رب المال مال کے عوض میں مستودع سے رہن لے لے اور رہن اس کے پاس ہلاک ہوجائے پھر دونوں کا اس پر اتفاق ہوجائے کہ ودیعت مستودع کے پاس ہلاک ہوئی تھی تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مرتہن ضامن ہوگا جب کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف مبنی ہے ان کے صحت صلح میں اختلاف پر۔ پس محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح ہوئی تو یہ رہن ہوگا ظاہری مضمون کے مقابلے میں للہذا صحیح ہوگا اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح نہیں ہوئی تو رہن اس شی کے مقابلے میں حاصل ہوا جو حقیقتاً مضمون نہیں للہذا رہن صحیح نہیں ہوا۔

۲ **رہن سے استیفاء کا احتمال ہو:** اور اگر مرہون سے یہ احتمال نہ ہو تو رہن صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ارتہان استیفاء ہے۔ اسی پر تخریج ہوتی ہے نفس و اعضاء میں قصاص کے مقابلے میں رہن کی کہ یہ جائز نہیں کیونکہ رہن سے استیفائے قصاص ممکن نہیں۔

جنایت کے ارش (دیت وجرمانہ) کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہے کیونکہ رہن سے اس کا استیفاء ممکن ہے۔ پس اس کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہوگا اسی پر تخریج ہوتی ہے شفعہ کے مقابلے میں رہن کی کہ صحیح نہیں کیونکہ رہن سے حق شفعہ کا استیفاء ممکن نہیں۔ پس اس کے مقابل رہن صحیح نہیں۔ اسی طرح یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مکفول بہ ان اشیاء میں سے ہے جن کا رہن سے استیفاء ممکن نہیں۔

فصل

رہن کا حکم

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد۔

اوّل یعنی رہن صحیح کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے۔ وہ احکام جن کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے۔ ہمارے نزدیک تین ہیں

۱۔ چھڑانے کے وقت تک دوامی طور پر مرہون کو محبوس رکھنے کا اختیار یا چھڑانے کے وقت تک دوامی طور پر روک رکھنے کے حق میں عین میں ملکیت اور مرتہن کا چھڑانے کے وقت تک لزوم کے طریقے پر مرہون کو روکے رکھنے کا زیادہ حقدار ہونا۔ فقہاء کے عرف میں ان عبارات کا معنی ایک ہے۔

۲۔ مرہون کی بیع یا مرہون کے ثمن کیساتھ مرتہن کا اختصاص ہمارے نزدیک یہ دونوں رہن کے اصلی حکم ہیں۔

۳۔ چھڑانے کے وقت مرہون کے تسلیم کا واجب ہونا

شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رہن کا حکم اصلی ایک ہے اور وہ ہے مرتہن کا دیگر غرماء (قرضخواہوں) کے مقابلے میں مرہون کی بیع کا اور اس کے ثمن کا زیادہ حقدار ہونا۔ رہا مرہون کو روک رکھنے کا حق تو یہ حکم لازم نہیں ہے یہاں تک کہ اگر مرہون ایسی شئے ہے کہ جس کے استہلاک کے بغیر اس سے انتفاع ممکن ہو تو راہن کو حق ہے کہ وہ مرتہن سے اس کو واپس لے لے اور اس سے نفع اٹھائے اور جب انتفاع سے فارغ ہو جائے تو مرہون مرتہن کو واپس لوٹا دے۔ اور اگر ایسی شئے ہو کہ بغیر استہلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو جیسے کیلی اور اور موزونی تو راہن کو مرتہن سے اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا اس روایت سے کہ لا یغلق الرہن لا یغلق الرہن لا یغلق الرہن ھو لصاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں جائے گا وہ اس کا ہے جس نے اس کو رہن رکھایا ہے اس کے لئے اس کا نفع ہے اور اس پر اس کا تاوان ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی کہ رہن کو بند نہیں کیا جائے گا جب کہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک روکا جائے تو یہ حدیث تمہارے خلاف، حجت ہے اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام رہن کی راہن کی طرف اضافت لام تملیک کے ساتھ کی ہے اور راہن کو رہن کا صاحب و مالک علی الاطلاق کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ راہن رہن کا مالک مطلق ہو ذات کے اعتبار سے بھی انتفاع کے اعتبار سے بھی اور حبس (روکنے) کے اعتبار سے بھی نیز رہن کی مشروعیت دین کی توثیق کے لیے ہے جب کہ دوامی طور پر حبس کا اختیار توثیق کے معنی کے مخالف ہے کیونکہ اس صورت میں رہن ہمیشہ مرتہن کے پاس رہے گا اور شاید کہ رہن ہلاک ہو جائے پس دین ساقط ہو جائے تو یہ تو دین کو کمزور کرنا ہوا اس کی توثیق نہیں۔ نیز تمہارے (حنفیہ کے) قول کے مطابق ایسے عین کو معطل رکھنا لازم آئے گا جس سے فی نفسہ انتفاع ہو سکتا ہے کیونکہ مرتہن کے لیے رہن سے سرے سے انتفاع جائز نہیں اور راہن کو تمہارے نزدیک اس سے انتفاع کا اختیار نہیں تو یہ معطل رکھنا ہوگا جو کہ تسییب (چھوڑ دینا) ہے اور وہ اہمال

جاہلیت میں سے ہے جس کی اللہ تبارک وتعالیٰ نے نفی فرمائی ہے اپنے اس ارشاد سے ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ اللہ تعالیٰ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو) ہماری دلیل یہ قول الٰہی ہے وان کنتم علیٰ سفر ولم تجدوا کاتبا فرھان مقبوضۃ اور اگر تم کہیں سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں) اللہ تعالیٰ نے خبر دی رہن کے مقبوض ہونے کی اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا خبر دینا خلل کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون ہو وہ مقبوض رہے۔ نیز لغت کی رو سے رہن تعبیر ہے حبس کی۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: کل امری بما کسب رھین (ہر شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا) یعنی حبیس ومحبوس ہے پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون رہے وہ محبوس ہو۔ اور اگر دوامی طور پر ملک حبس نہ ہو تو مرہون دائمی طور پر محبوس نہ ہوگا نیز جب اللہ تعالیٰ نے اس عین کو کہ جس پر عقد وارد ہوا رہن نام دیا ہے اور لفظ رہن از روئے لغت حبس کی خبر دیتا ہے تو جس پر لفظ لغت کی رو سے دلالت کرتا ہے وہ اس کے لیے شرعی حکم ہوگا کیونکہ اسمائے شرعیہ کی اپنے احکام پر دلالتیں ہوتی ہیں جیسے طلاق عتاق حوالہ اور کفالت وغیرہ الفاظ نیز رہن کی مشروعیت دین کی توثیق کے لیے ہے لہٰذا لازم ہے کہ اس کا حکم ایسا ہو جس سے دین کی توثیق حاصل ہوتی ہو جیسے کفالت میں ہوتا ہے اور توثیق کا حصول محض اس وقت ہوگا جب مرتہن کو دوامی طور پر رہن کو محبوس رکھنے کا اختیار ہوگا کیونکہ (اس طرح) مرتہن راہن کو انتفاع سے روکے گا اور یہ بات راہن کو جلد از جلد دین کی ادائیگی پر آمادہ کرے گی۔ اسی طرح جیسا کہ معلوم ہو چکا راہن کی جانب سے مرتہن کے حق کے جحود و انکار سے بھی امن حاصل ہوتا ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں حجت نہیں ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا یغلق الرھن کا مطلب ہے کہ وہ دین کے عوض میں مملوک نہیں بنے گا اہل لغت ایسے ہی کہتے ہیں کہ غلق الرھن ای ملک بالدین یعنی دین کے عوض (رہن کا) مالک بنا۔ اور جاہلی حکم تھا کہ جس کو رسول اللہ صلی اللہ نے رد فرمایا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ کا یہ فرمان ھو لصاحبہ الذی رھنہ (رہن اپنے اس صاحب و مالک کا ہے جس نے اس کو رہن رکھایا) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا یغلق الرھن کی تفسیر ہے۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد لہ غنمہ کا مطلب ہے راہن کے لیے اس کے زوائد ہیں اور وعلیہ غرمہ کا مطلب ہے رہن کا خرچہ اور صفائی راہن کے ذمے ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن کی مشروعیت جس مقصد کے لیے ہے وہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) قول کے مطابق حاصل نہیں ہوتی کیونکہ رہن کی ہلاکت سے مرتہن کا حق ہلاک ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ دو میں سے ایک طریقے کے مطابق مرتہن کا حق ہلاک نہیں ہوتا بلکہ وہ استیفاء کرنے والا بنتا ہے اور استیفاء ہلاکت دین نہیں ہے۔ اور دوسرا طریقہ تو یہ ہلاکت غالب نہیں ہے بلکہ کبھی ہلاکت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب رہن ہلاک ہو جائے تو ہلاکت کی اضافت حکم رہن کی طرف نہیں کی جاتی کیونکہ رہن کا حکم تو ملک حبس ہے نفس حبس نہیں۔

شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں تسبیب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ عقد رہن اور تسلیم کے ساتھ

راہن اپنے دین کو حبس کے حق میں ایفاء ادا کرنے والا بنتا ہے اور حبس کے حق میں مرتہن وصول و استیفاء کرنے والا بنتا ہے۔ اور ایفاء و استیفاء رہن کے منافع ہی سے ہیں۔

اور رہن کے قائم ہونے کی حالت میں حکم رہن معلوم ہو گیا تو اس پر اس سے متعلق مسائل کی تخریج ہوتی ہے۔

حکم اوّل جو ملک حبس ہے اس سے متعلّق مسائل میں سے بعض کا تعلّق نفس حکم کے ساتھ ہے اور بعض کا حکم کی کیفیت کے ساتھ۔ وہ مسائل جن کا تعلّق نفس حکم کے ساتھ ہے تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ راہن کو مرہون سے انتفاع کا حق نہیں خواہ وہ خدمت لینا ہو یا سواری ہو یا تن پوشی ہو یا رہائش وغیرہ ہو کیونکہ حبس کرنے کا حق مرتہن کے لیے دوامی طور پر ثابت ہے۔ اور یہ حق راہن کے مرہون کو واپس لینے اور اس سے انتفاع سے مانع ہے۔ اور راہن کو حق نہیں کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کر سکے کیونکہ اس میں مرتہن کی مرضی کے بغیر اس کے حق کا ابطال ہے۔ اور اگر وہ بیع کر دے تو بیع کا نفاذ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر وہ اجازت دیدے تو بیع جائز ہو جائے گی کیونکہ بیع کا عدم نفاذ مرتہن کے حق کی وجہ سے تھا تو جب وہ اپنے حق کے ابطال پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا پس بیع نافذ ہو گی اور ثمن رہن بن جائے گا خواہ مرتہن نے اجازت دیتے ہوئے ثمن کے رہن ہونے کی شرط کی ہو یا نہیں۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ثمن بغیر شرط کئے رہن نہیں بنے گا۔ کیونکہ ثمن حقیقت میں مرہون نہیں ہے مرہون مبیع ہے اور مبیع سے مرتہن کا حق بیع کی وجہ سے زائل ہو گیا۔ الّا یہ کہ اس نے اجازت دیتے ہوئے ثمن کے مرہون ہونے کی شرط کی ہو کہ وہ اپنے حق کے زوال پر راضی نہیں ہوا۔ مگر بدل کے عوض میں۔ اور شرط نہیں کی تو اس کا حق سرے سے زائل ہو گیا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مرہون کا ہے بدل ہے۔ لہٰذا اس کے قائم مقام ہو گا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بیع سے مرتہن کا حق زائل نہیں ہوا بلکہ نائب کی طرف زائل (یعنی منتقل ہوا ہے۔ اور نائب کی طرف منتقل ہونے والا معنوی طور پر قائم ہوتا ہے پس نائب کو اصل کا مقام بنایا جائے گا۔ اور برابر ہے کہ مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہیں کیونکہ یہ ثمن) قائم مقام ہے اس شئی کے جو مقبوض تھی۔ اور اگر مرتہن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ۔

راہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی دوسرے کو بغیر مرتہن کی اجازت کے ہبہ یا صدقہ کرے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر کیا تو مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر مرتہن رد کر دے تو باطل ہو جائے گا۔ اور وہ اس کو دوبارہ رہن بنا سکتا ہے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو اجازت جائز ہو گی بوجہ مذکورہ اور عقد رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ رہن اس کی ملکیت (حبس) سے زائل ہوا ہے بغیر کسی نائب کے برخلاف بیع کے۔

راہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر رہن کسی تیسرے شخص کو اجارہ پر دے سکے کیونکہ مرتہن کے لیے ملکیت حبس کا قیام اجارہ کے مانع ہے نیز اجارہ انتفاع پر عقد ہے اور راہن جب خود رہن سے انتفاع نہیں کر سکتا تو دوسرے کو کیسے اس سے انتفاع پر قدرت دے سکتا ہے اور اگر

راہن نے ایسا کیا تو عقد اجارہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ پس اگر مرتہن نے رد کر دیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور اگر اجازت دیدی تو اجازت جائز ہو گی بوجہ مذکورہ۔ اور عقد رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ اجازت جب جائز ہو گئی در آنحالیکہ اجارہ عقد لازم ہے تو از روئے ضرورت رہن باقی نہ رہے گا اور اجرت راہن کیلیے ہو گی کیونکہ وہ اس کے مملوک کی منفعت کا بدل وعوض ہے اور منفعت مرہون نہیں ہے لہٰذا منفعت کا بدل بھی مرہون نہیں ہو گا۔ جب کہ باب بیع میں ثمن مبیع کا بدل ہوتا ہے اور مبیع چونکہ مرہون ہوتا ہے لہذا جائز ہے کہ اس کا بدل بھی مرہون ہو۔

اسی طرح اگر رہن کو مرتہن کو اجارہ پر دیا تو اجارہ صحیح ہو گا اور رہن باطل ہو جائیگا جب کہ مرتہن اجارہ کے لیے قبضہ کی تجدید کرے اجارۃ کی صحت اور رہن کے بطلان کی وجہ وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں جہانتک قبضے کی تجدید کا تعلق ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کمتر ہوتا ہے قبضہ اجارہ سے لہذا قبضہ رہن نیابت نہیں کرے گا قبضہ اجارہ کی اور اگر مرتہن کے پاس مدت اجارہ کے ختم ہونے سے پیشتر یا ختم ہونے کے بعد رہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت امانت کی ہو گی اگر مرتہن کی جانب سے (راہن کے طلب کرنے پر) روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر اس کی جانب سے روکنا پایا گیا ہو پھر مدت اجارہ کے ختم ہو جانے کے بعد شئی ہلاک ہو گئی مرتہن کل قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا۔

راہن کو اختیار نہیں کہ پھر مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی تیسرے شخص کو رہن عاریتاً دے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر عاریتاً دیا اور تسلیم کر دیا تو مرتہن کو حق ہو گا کہ وہ عاریت کو باطل کر دے۔ اور رہن کو واپس اپنے پاس رکھ لے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو جائز ہو گا اور رہن باطل نہیں ہو گا۔ لیکن اس کا ضمان باطل ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب راہن نے مرتہن کی اجازت سے عاریت پر دیا ہو برخلاف اس صورت کے جب راہن نے رہن اجارہ پر دیا اور مرتہن نے اجازت دیدی یا راہن نے مرتہن کی اجازت سے اجارہ پر دیا کہ رہن باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے کیا دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے عاقدین میں سے ایک بلا عذر خود انفرادی طور پر عقد کو فسخ نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے جواز کی ضرورت کی بنا پر رہن باطل ہو جائے گا۔ رہا عاریت پر دینا تو وہ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ عاریتاً دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ جس وقت چاہے واپس لے لے۔ پس عاریتاً دینے کا جواز عقد رہن کے بطلان کا موجب نہیں ہے البتہ ضمان رہن باطل ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون سے انتفاع کرے یہاں تک کہ اگر رہن غلام ہو تو مرتہن اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ اور اگر رہن سواری ہو تو اس پر سواری نہیں کر سکتا اور اگر کپڑا ہو تو اس کو پہن نہیں سکتا۔ اور اگر مکان ہو تو اس میں رہائش نہیں رکھ سکتا۔ اور اگر وہ مصحف ہو تو اس میں سے پڑھ نہیں سکتا کیونکہ عقد رہن ملکیت حبس کا فائدہ تو دیتا ہے ملکیت انتفاع کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور اگر مرتہن نے مرہون سے نفع اٹھایا اور استعمال کی حالت میں وہ ہلاک ہو گیا۔ تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ وہ غاصب بنا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کرے کیونکہ اس کے لیے صرف ملکیت حبس ثابت ہے رہی ملکیت عین تو وہ راہن کے لیے ہے اور بیع عین کی تملیک ہوتی

ہے تو مرتہن کو راہن کی اجازت کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کر دی تو وہ راہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر اس نے اجازت دی تو بیع جائز ہوگی اور ثمن رہن بن جائے گا یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب مرتہن راہن کی اجازت سے مرہون کی بیع کرے اور اس کا ثمن رہن بن جائے گا خواہ مرتہن نے مشتری سے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اگر رہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت مرتہن کے ذمے ہوگی اس سے جواز رہن کے لیے جو شرط ہم نے ذکر کی یعنی کہ مرہون دین نہ ہو پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ثمن مشتری کے ذمے دین ہوتا ہے پس یہ کیسے رہن بن سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دین حالت بقاء میں رہن بن سکتا ہے اگرچہ حالت ابتداء میں رہن نہیں بن سکتا۔

اور اگر راہن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی اور مبیع بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔

اور اگر اجازت سے پیشتر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اجازت جائز نہ ہوگی کیونکہ صحت اجازت کے لیے معقود علیہ کا قیام شرط ہے اور راہن کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہن سے ضمان وصول کرے اور چاہے مشتری سے ضمان وصول کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک غاصب بنا ہے مرتہن تسلیم کی وجہ سے اور مشتری قبضہ کرنے کی وجہ سے۔

پھر اگر مرتہن ضمان ادا کرے تو بیع جائز ہوگی اور ثمن مرتہن کے لیے ہوگا اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ مرتہن رہن کا مالک ضمان کے عوض بن گیا اور ظاہر ہے کہ اس نے اپنی ملک کی بیع کی پس جائز ہے اور ثمن مرتہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدل ہے اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے پس وہ مرہون ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ مرتہن کو ضامن بنانے سے بیع کا جواز محض اس وقت ہوگا جب مرتہن پہلے رہن مشتری کو تسلیم کرے پھر اس کے ہاتھ رہن فروخت کرے۔ اور اگر پہلے بیع کی اور پھر بعد میں تسلیم کیا تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ثبوت ملک کا سبب تسلیم ہے کیونکہ وہ وجوب ضمان کا سبب ہے اور مضمون میں ملکیت ضمان میں ملکیت کی بنا پر ہوتی ہے اور تسلیم بیع کے بعد پائی گئی پس بیع جائز نہ ہوگی جیسے کسی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرے پھر مالک سے وہ مال خریدے تو فروخت صحیح نہ ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے ظاہر روایت میں یہ تفصیل نہیں ہے۔

اور اگر مشتری کو ضامن بنایا تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ مشتری کو ضامن بنانے سے یہ بات ظاہر نہیں ہوئی کہ مرتہن نے اپنے مال کی بیع کی ہے۔ اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے اور مشتری بائع پر ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع صحیح نہیں ہوئی۔ مشتری بائع پر ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کی بغیر رہن ہبہ یا صدقہ کر سکے کیونکہ ہبہ اور صدقہ

عین کی تملیک ہوتا ہے جب کہ مرتہن کے لئے ملک حبس ثابت ہے ملک عین نہیں۔پس مرتہن کو مثل بیع کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو یہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اس نے اجازت دی تو (ہبہ و صدقہ) جائز ہوگا۔ اور رہن باطل ہو جائے گا۔اور اگر اس نے رد کر دیا۔تو وہ بطور رہن کے واپس لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ تھا۔اور اگر رہن موہوب دیا متصدق علیہ (جس کو صدقہ کیا گیا) کے پاس اجازت سے پیشتر ہلاک ہو گیا تو راہن کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن کو ضامن بنائے اور چاہے تو موہوب علیہ اور متصدق علیہ کو ضامن بنائے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے۔اور جس شخص سے بھی ضمان لیا گیا وہ ضمان کے لئے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔جہاں تک مرتہن کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ وہ ضمان کے عوض میں مرہون کا مالک بن گیا ہے پس ظاہر ہو گیا کہ اس نے اپنی ملک کو ہبہ یا صدقہ کیا۔رہے موہوب علیہ اور متصدق علیہ تو ان میں وجہ یہ ہے کہ ضمان کے لئے رجوع ضرر و نقصان کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے۔اور اس کا تحقق ہبہ اور صدقہ میں نہیں ہوتا مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر اس کے علاوہ کسی اور کو مرہون اجرت پر دے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت ہے جبکہ مرتہن کے لیے ملک حبس ثابت ہے ملک منفعت نہیں پس وہ دوسرے کو کیسے اس کا مالک بنا سکتا ہے۔اور اگر ایسا کیا تو راہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر راہن نے اجازت دے دی تو جائز ہو جائے گا اور رہن باطل ہو جائے گا اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور اجرت راہن کے لئے ہوگی اور وہ بسبب وجہ مذکورہ کے رہن نہیں بنے گا اور اجرت پر قبضہ کرنے کی ولایت (اختیار) مرتہن کو ہوگی کیونکہ قبضہ حقوق عقد میں سے ہے اور عاقد مرتہن ہے مدت اجارہ گزرنے کے بعد وہ شئی رہن بن کر نہیں لوٹے گی کیونکہ عقد (رہن) باطل ہو چکا جواز سر نو کئے بغیر لوٹتا نہیں ہے۔

اور اگر راہن رد کر دے تو عقد (اجارہ) باطل ہو جائے گا اور رہن کو لوٹائے گا جیسا کہ وہ تھا۔

اور اگر راہن کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دیا اور مستاجر کے سپرد کر دیا پھر وہ (اجرت پر دیا ہوا) رہن مستاجر کے پاس ہلاک ہو گیا۔تو راہن کو خیار حاصل ہوگا۔ چاہے تو مرتہن سے مستاجر کو تسلیم کرتے وقت کی رہن کی قیمت کا ضمان وصول کرلے اور چاہے تو مستاجر سے ضمان وصول کرلے کیونکہ وجوب ضمان کا سبب یعنی تسلیم و قبض دونوں سے پایا گیا ہے البتہ اگر مرتہن سے ضمان لیا گیا تو وہ ضمان کے لئے مستاجر پر رجوع نہیں کر سکے گا لیکن ہلاکت کے وقت تک مستاجر نے منافع کی جتنی مقدار حاصل کی ان کی اجرت مرتہن لے سکتا ہے کیونکہ مرتہن ضمان ادا کرنے سے اس شئی کا مالک بن گیا لہٰذا ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک اجرت پر دی پس صحیح ہے اور اجرت مرتہن کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اسکے اپنے مملوک کی منفعت کا بدل ہے البتہ وہ اجرت اس کے لئے پاکیزہ نہ ہوگی۔اور اگر مستاجر سے ضمان لیا گیا تو مستاجر ادا کردہ ضمان کے لئے مرتہن پر رجوع کر سکے گا۔کیونکہ اس کو مرتہن کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس ضمان غرور جو کہ ضمان کفالت ہے اس کے سبب سے مرتہن پر رجوع کر سکے گا اور اس کے ذمے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ اجرت اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔

اور اگر مرہون سالم ہوا اور مرتہن اس کو مستاجر سے واپس لے لے تو وہ اسی طرح بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ (اجارہ پر دینے سے پہلے) تھا کیونکہ جب مرتہن نے اس کو واپس لے لیا تو وہ خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آیا پس وہ مودع کے مشابہ ہوگا جب کہ وہ ودیعت میں خلاف کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے اور اجرت مرتہن کے لیے ہوگی لیکن وہ اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی مثل غاصب کے کہ جب وہ مغصوب اجرت پر دے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کے علاوہ کسی شخص کو راہن کی اجازت کے بغیر مرہون عاریت پر دے سکے اس کی وجہ ہم اجارہ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں اور اگر عاریتاً دیا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو راہن کو اعارہ باطل کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر مستعیر کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو راہن کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہن سے ضمان لے اور چاہے تو مستعیر سے اور جس سے بھی ضمان لیا گیا وہ ادا کردہ ضمان کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے گا اور ضمان رہن بنے گا۔ مرتہن پر رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ضمان دینے سے وہ رہن کا مالک بن گیا لہذا ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت عاریتاً دی تھی۔ رہا مستعیر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رجوع دھوکہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں برخلاف اجارہ کے۔ اور ضمان کے رہن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مرہون کا بدل ہے پس وہ بھی مرہون ہوگا۔ اور اگر مرہون سالم ہوا اور مرتہن اس کو مستعیر سے واپس لے لے تو وہ بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ مرتہن موافقت کی طرف لوٹ آیا پس یہ خلاف کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت سے عاریتاً دیا یا بغیر اجازت کے دیا اور بعد میں راہن نے اجازت دے دی تو عاریتاً دینا جائز ہوگا۔ اور رہن باطل نہیں ہوگا لیکن ضمان رہن باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم ذکر کریں گے برخلاف اجارہ کے کہ اس میں باطل ہو جاتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق گزر چکا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کو (آگے) رہن رکھا سکے۔ کیونکہ راہن اس کے علاوہ کسی شخص کے حبس کرنے پر راضی نہیں ہوا اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو راہن اول کو اختیار ہوگا کہ رہن ثانی کو باطل کر دے اور مرتہن اول کے قبضے کی طرف لوٹا دے کیونکہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا اور اگر مرتہن اول کی طرف لوٹانے سے پیشتر مرہون مرتہن (ثانی) کے پاس ہلاک ہو گیا تو راہن اول کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن اول سے ضمان لے اور چاہے تو مرتہن ثانی سے ضمان لے۔ اگر مرتہن اول سے ضمان لیا تو رہن ثانی جائز ہو جائے گا کیونکہ ضمان ادا کرنے سے مرتہن اول مرہون کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک رہن رکھائی۔ اور اب جو وہ مرتہن ثانی کے پاس ہلاک ہوا۔ تو اس کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہوئی پس اس کا ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے اور اگر مرتہن ثانی سے ضمان لیا تو رہن ثانی باطل ہو جائے گا اور ضمان مرتہن اول پر رہن ہوگا بوجہ اس کے مرہون کے بدل ہونے کے اور مرتہن ثانی مرتہن اول پر ادا کردہ ضمان اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا۔ ضمان کے لیے رجوع تو اس بنا پر کہ مرتہن ثانی کو مرتہن اول کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس وہ اس

پھر رجوع کر سکے گا۔ اور مرتہن ثانی اپنے دین کے لیے رجوع تو اس وجہ سے کرے گا کہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا پس اس کا دین مرتہن اوّل پر باقی رہا جیسا کہ وہ تھا۔

اور اگر راہن اوّل کی اجازت سے دوسرے کے پاس رہن رکھا یا تو رہن ثانی جائز ہو گا اور رہن اوّل باطل ہو جائے گا۔ رہن ثانی کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جواز سے مانع راہن اوّل کی اجازت سے زائل ہو گیا۔ اور جب رہن ثانی جائز ہو گیا تو از روئے ضرورت رہن اوّل باطل ہو گیا۔ اور ایسے ہو گویا کہ مرتہن اوّل نے راہن اوّل کا مال عاریتاً لیا تاکہ اپنے دین کے عوض میں اس کو رہن رکھدے پھر اس کو رہن رکھا یا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی اجنبی کے پاس جو اس کے عیال میں نہ ہو ودیعت رکھائے کیونکہ راہن کی رضامندی صرف اس کے قبضے میں ہے یا ایسے شخص کے قبضے میں جس کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے جب کہ اس اجنبی کا قبضہ جو مرتہن کے عیال میں نہیں ہے معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ نہیں ہے اور اگر مرتہن نے ایسا کیا اور مرہون مودع کے پاس ہلاک ہو گیا تو مرتہن مرہون کی کل قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ ودیعت رکھانے سے وہ غاصب بنا۔

مرتہن مرہون کو اپنے عیال میں سے کسی شخص کے پاس ودیعت رکھا سکتا ہے مثلاً اپنی بیوی اور اپنے خادم اور اپنے اس امیر کے پاس جو اس کے مال میں تصرف کرتا ہے کیونکہ انکا قبضہ مثل اس (مرتہن) کے قبضے کے ہے کیا دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے مال کی حفاظت بھی اُن کے قبضے سے کراتا ہے پس ان کے پاس ہلاک ہونے والا۔ مثل اس کے پاس ہلاک ہونے والے کے ہے۔

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ مرتہن رہن میں ایسا تصرف کر سکتا ہے جو اس کے لیے حفاظت شمار ہوتا ہے اور ایسا کوئی تصرف نہیں کر سکتا جو اس کا استعمال یا اس سے انتفاع شمار ہوتا ہو۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک انگوٹھی رہن میں رکھی۔ اور اس کو اپنی چھنگلی میں پہن لیا پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہو گئی تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ چھنگلی میں انگوٹھی پہننا عادتاً زینت کے لیے ہوتا ہے لہٰذا یہ اس انگوٹھی کا استعمال ہوا حالانکہ مرتہن کو اجازت حفاظت کرنے کی ہے استعمال کرنے کی نہیں۔ اس میں دایاں اور بایاں برابر ہے کیونکہ اس نوع کی زینت میں لوگ مختلف ہیں کچھ دائیں ہاتھ میں پہن کر زینت کرتے ہیں اور کچھ بائیں ہاتھ میں ڈال کر لہٰذا یہ سب استعمال کی صورتیں ہوں گی۔

اور اگر باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہنی پھر وہ ہلاک ہو گئی تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہو گی کیونکہ باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہننے کی عادت نہیں ہے لہٰذا یہ حفاظت کرنا ہو گا استعمال کرنا نہیں۔

اگر ایک انگوٹھی پر دوسری چڑھالی اور وہ ہلاک ہو گئی تو عرف و عادت کو دیکھا جائے گا۔ پس اگر پہننے والا ان لوگوں میں سے ہے جو دو انگوٹھیوں کے ساتھ زینت کرتے ہیں تو ضامن ہو گا کیونکہ اس کو استعمال کرنے والا ہوا۔ اور اگر ان لوگوں میں سے ہے جو اس طرح زینت نہیں کرتے تو انگوٹھی کی ہلاکت اسی شی کے عوض میں ہو گی کہ جس کے مقابل میں وہ دین ہے کیونکہ مرتہن اس کی حفاظت کرنے والا ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس دو تلواریں رہن رکھائیں اور اس نے ان دونوں کو لٹکا لیا تو ضمان دے گا۔ اور اگر تلواریں تین ہوں اور اس نے تینوں کو لٹکا لیا تو ضمان نہیں دے گا کیونکہ دو تلواروں کو لٹکانا فی الجملہ رواج میں ہے لہٰذا یہ استعمال کے باب میں سے ہوگا۔ رہی تین تو اس کی عادت نہیں ہے لہٰذا یہ حفاظت کرنا ہوگا استعمال کرنا نہیں۔

اگر رہن طیلسان یا قبا ہو اور مرتہن نے اس کو رواج کی عادت کے مطابق پہنا تو ضمان دے گا اور اگر اس نے اس کو اپنے کندھے پر ڈالا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہوگی کیونکہ پہلا اس کو استعمال کرنا ہے اور دوسرا اس کی حفاظت کرنا ہے۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ جس مرہون کے خراب ہو جانے کا ڈر ہو اس کی قاضی کی اجازت سے فروخت کرے کیونکہ ایسی شئی کی بیع جس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو اس کی حفاظت ہی کا طریقہ ہے لہٰذا مرتہن کو اس کا اختیار ہوگا لیکن قاضی کی اجازت سے کیونکہ قاضی کو دوسرے کے مال میں فی الجملہ ولایت و اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت کیا تو ضمان آئے گا کیونکہ اس (مرتہن) کو دوسرے کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور اگر حاکم کے حکم سے بیع کی تو اس کا ثمن مرتہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا عوض ہے پس رہن بنے گا۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ عقد رہن کے قیام کے باوجود راہن سے ایفائے دین کا مطالبہ کر سکے جبکہ دین مؤجل نہ ہو کیونکہ رہن دین کی توثیق کے لئے مشروع ہوا ہے۔ اور توثیق میں سے یہ نہیں ہے کہ ایفائے دین کا مطالبہ ساقط ہو جائے۔

مرتہن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو راہن نے کہا کہ رہن کی بیع کر دے اور اپنا حق وصول کرلے۔ اس پر مرتہن نے کہا کہ میں بیع نہیں چاہتا میں تو اپنا حق چاہتا ہوں تو مرتہن ایسا کہہ سکتا ہے کیونکہ رہن وثیقہ ہوتا ہے اور بیع سے وہ رہن ہونے سے نکل جاتا ہے اور وثیقہ کا معنی باطل ہو جاتا ہے لہٰذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کی وصولی تک رہن وصول کر کے توثیق حاصل کرے۔

راہن نے مرتہن سے کہا کہ اگر میں فلاں وقت تک تیرا حق لے آیا (تو ٹھیک ہے) ورنہ رہن تیرے لئے ہوگا تیرے دین کے عوض میں یا وہ تیرے حق کے لئے بیع کیا جا سکتا ہے تو راہن کا ایسا کرنا جائز نہیں اور رہن اپنی حالت پر رہے گا کیونکہ یہ تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے حالانکہ تملیک کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن کو مرتہن کے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکے البتہ وہ راہن کو قید کر سکے گا یہاں تک کہ راہن خود اس کو فروخت کرے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ وہ راہن کے خلاف (یعنی اس کی ذمہ داری پر) رہن کو فروخت کرے۔ یہ آزاد پر حجر کا مسئلہ ہے جس کو ہم کتاب الحجر میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح عادل کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ رہن کی بیع کر سکے جیسا کہ راہن و مرتہن کو اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

عادل کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اوّل رہن میں عادل کو کن کاموں کے کرنے کا اختیار ہے اور کن کاموں کا نہیں۔ ثانی رہن کے بارے میں کون شخص عادل ہو سکتا ہے اور کون نہیں ثالث کن امور سے عادل معزول ہو جاتا ہے اور وکالت سے نکل جاتا ہے اور کن امور سے نہیں۔

اوّل:

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ عادل کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ رہن کو اپنے پاس خود روکے یا ایسے شخص کے ذریعے سے جو اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو۔ اور عادل کو یہ حق نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن مرتہن کو دے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ دین کے ساقط ہونے سے پیشتر مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کو دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے قبضے پر راضی نہیں جس کی بناء پر انہوں نے رہن عادل کے قبضے میں دیا۔ اور اگر عادل نے کسی ایک کو رہن دیا اس کے ساتھی کی مرضی کے بغیر تو اس کے ساتھی کو رہن واپس لینے کا اختیار ہوگا اور وہ دوبارہ عادل کے پاس رکھائے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ اور اگر واپس لینے سے پیشتر رہن ہلاک ہو گیا تو عادل پر اس کی قیمت کا ضمان آئے گا کیونکہ دینے سے وہ غاصب بنا ہے۔

عادل کو رہن سے نفع اٹھانے کا حق نہیں۔ اور نہ ہی وہ اس میں اجارہ اعارہ اور رہن وغیرہ جیسے تصرفات کر سکتا ہے کیونکہ اس کے پاس رکھانے سے جو حق اس کے لئے ثابت ہوا ہے وہ رکھنے کا ہے انتفاع و تصرف کا نہیں۔

عادل رہن کی بیع بھی نہیں کر سکتا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے مگر جبکہ عقد رہن کرتے ہوئے یا اس کے بعد اس کو بیع پر تسلط دے دیا گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ وکیل بالبیع بن گیا ہے بیع پر تسلط دینا جب عقد میں ہو تو راہن مرتہن کی مرضی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا اور جب عقد کے بعد ہو تو بسبب وجہ مذکورہ کے معزول کر سکتا ہے۔ اور اس کو اس زیادتی کو فروخت کرنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے جو رہن سے متولد ہو کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہے۔ اسی طرح جو رہن کے قائم مقام ہو اس کو بھی فروخت کر سکتا ہے مثلاً رہن غلام ہو جس کو کسی غلام نے قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی کیونکہ جب وہ رہن کے قائم مقام ہوا تو اس کو ایسے لیا جائے گا گویا کہ اوّل رہن قائم ہے۔

پھر جب راہن نے عادل کو بیع پر مطلقاً تسلط دیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ وہ جس جنس کے عوض میں چاہے فروخت کرے خواہ وہ دراہم و دنانیر ہوں یا ان کے علاوہ اور جس مقدار کے عوض چاہے فروخت کرے وہ اس کی قیمت کے مثل ہو یا اس سے اتنی کم ہو جتنی کمی لوگ روا رکھ لیتے ہیں اور خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار کرے یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے پیشتر فروخت کرے کیونکہ بیع کرنے کا حکم مطلق ہے۔ اور جب وہ بیع کر دے گا تو ادائیگی کے وقت تک ثمن اس کے پاس رہن کے طور پر رہے گا کیونکہ مرہون کا ثمن مرہون ہوتا ہے۔ پھر جب وقت ادائیگی آ جائے تو وہ مرتہن کا دین ادا کرے اگر ثمن اسی کی جنس میں سے ہو۔ اور اگر وقت ادائیگی آنے پر بیع کرنے کا تسلط دیا تو عادل

اس سے پیشتر بیع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔

اگر رہن مسلم فیہ ہو اور راہن نے عادل کو وقت ادائیگی پر اس کی بیع کرنے پر تسلط دیا تو عادل اس کی بیع مسلم فیہ کی جنس اور غیر جنس کے عوض میں کر سکتا ہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ دراہم و دنانیر اور مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کر سکتا ہے۔ یہ وکیل بالبیع المطلق کا ہے کہ وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جس ثمن پر چاہے فروخت کرے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو اختیار نہیں کہ جس نقصان کو لوگ روا نہیں رکھتے اس کے ساتھ فروخت کرے اور نہ ہی ادھار فروخت کر سکتا ہے اور نہ ہی دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی شئی کے عوض فروخت کر سکتا ہے البتہ مسئلہ سلم میں انہوں نے مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ بیع کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے ثمن سے دین کی ادائیگی کی جائے اور ثمن سے ادائیگی کے لئے جنس قریب تر ہے۔

اگر راہن نے عادل کو ادھار فروخت کرنے سے منع کیا تو اگر عقد رہن کے وقت منع کیا تھا تو عادل کو ادھار فروخت کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ توکیل متقید ہو کر ہوئی۔ لہٰذا اس کو قید کی رعایت کرنا لازم ہوگا جبکہ تقیید مفید ہو۔ اور تقیید کی یہ (مذکورہ) نوع مفید ہے۔ اور اگر راہن نے عقد کے بعد منع کیا ہو تو اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ بعد میں کی جانی والی تقیید ظاہر کے اعتبار سے ابطال ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک نص عام کے بعد کی جانے والی تخصیص ہوتی ہے یہاں تک کہ انہوں نے اس کو فسخ قرار دیا بیان نہیں۔ اور جب یہ ابطال ہے تو راہن کو اس کا اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ عقد سے ثابت شدہ وکالت کو معزول کرنے سے باطل نہیں کر سکتا۔

پھر جب عادل نے رہن کو فروخت کر دیا تو وہ مشتری کی ملکیت ہو جانے کے باعث رہن ہونے سے نکل جائے گا اور اس کا ثمن رہن ہوگا کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہیں یہاں تک کہ اگر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کے ذمے ہوگا اور یہ ہلاکت مقدار ثمن اور دین میں سے جو کمتر ہوگی اس کے مقابل ہوگی۔ مبیع کی قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ بیع کے بعد ثمن کو دیکھا جائے گا کیونکہ رہن ثمن کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور مبیع رہن ہونے سے نکل گیا ہے۔ پس رہن کے ثمن کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر اگر عادل نے جنس دین کے عوض میں فروخت کیا تو مرتہن کے دین کو اس میں سے ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے خلاف جنس کے عوض میں فروخت کیا تو ثمن کو جنس دین کے عوض میں فروخت کرے گا اور دین کو اس میں سے ادا کرے گا کیونکہ وہ (عادل) رہن کی بیع اور اس کے ثمن سے ادائیگی دین پر مسلط ہے اور دین کی ادائیگی اس کی جنس میں سے ہوتی ہے۔

اگر عادل نے رہن کی بیع کی پھر مشتری کے پاس اس میں استحقاق نکل آیا تو مشتری ثمن کے لئے عادل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ عاقد عادل ہے اور باب بیع میں حقوق عقد کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے۔ اور عادل کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن سے وہ کچھ واپس لے لے جو اس نے ثمن میں سے

ادا کیا اور مرتہن کا دین راہن پر اسی طرح لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا اور چاہے تو ادا کردہ ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرے اور مرتہن کے لیے جس مال پر اس نے قبضہ کیا اس کو رہنے دے۔ مرتہن سے ثمن واپس لینے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہوگئی اور ظاہر ہوگیا کہ مرتہن کی جانب سے ثمن پر قبضہ صحیح نہیں ہوا پس عادل کو مرتہن سے ثمن واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور جب وہ ثمن کو (مرتہن سے) واپس لوٹا لے گا تو دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ رہا ادا کردہ ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذمہ داری کے لئے راہن پر رجوع کر سکتا ہے۔ اور جب وہ راہن پر رجوع کرے تو پھر مرتہن نے جس ثمن پر قبضہ کیا وہ اس کے پاس چھوڑ دے گا کیونکہ اس کا قبضہ صحیح ہوا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ عادل نے ثمن مرتہن کے حوالے کر دیا تھا۔ اور اگر تسلیم سے پیشتر ثمن عادل کے پاس ہلاک ہوگیا تو پھر وہ صرف راہن پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ راہن کا وکیل بالبیع ہے اور اس کے لئے عامل ہے۔ پس اس کے عمل کی ذمہ داری قاعدے کے مطابق راہن پر ہوگی نہ کہ کسی اور پر۔ البتہ جب مرتہن نے ثمن پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ اس پر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جب مرتہن نے قبضہ نہ کیا ہو تو اصل قاعدے پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس عادل راہن پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور استحقاق کے سبب سے رہن باطل ہو جائے گا اور مرتہن اپنے دین کیلئے راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر رہن میں استحقاق تو نہیں نکلا البتہ مشتری نے اس میں عیب پایا تو مشتری کو عادل پر اس کو لوٹانے کا حق ہوگا کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق بیع میں سے ہے اور یہ حقوق متعلق ہوتے ہیں عاقد کے ساتھ اور عاقد عادل ہے پس اس پر رد کیا جائے گا اور مشتری عادل سے وہ ثمن واپس لے گا جو اس نے اس کو دیا تھا۔ اور اگر مشتری نے قضائے قاضی کے ساتھ عادل پر لوٹایا تو عادل کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن پر رجوع کرے اگر ثمن اس کو تسلیم کر دیا تھا اور چاہے تو راہن پر رجوع کرے۔ مرتہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب قضائے قاضی کے ساتھ عیب کی بنا پر عادل پر رد کیا گیا تو بیع منفسخ ہوگئی پس عادل کو حق ہوگا کہ وہ ثمن کے لئے رجوع کرے اور مرتہن کا دین راہن پر لوٹ آئے گا اور لوٹایا ہوا رہن دین کے مقابلے میں بطور رہن کے لوٹ آئے گا۔ راہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے اس کو بیع کے لئے وکیل بنایا ہے لہٰذا ذمہ داری کے لئے وہ راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر عادل نے ثمن مرتہن کے حوالے نہیں کیا تھا تو اگر عادل نے جو ثمن لیا وہ واپس کر دیا تو وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ اور اگر ثمن اس کے پاس ہلاک ہوگیا اور اس نے اپنے مال میں سے ضمان ادا کیا تو ادا کردہ ضمان کے لئے صرف راہن پر رجوع کر سکے گا مرتہن پر نہیں جس کی وجہ ہم نے استحقاق کے ضمن میں بیان کی ہے۔ اور رد کیا ہوا مثل سابق کے رہن بن جائے گا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ عادل کی بیع عقد رہن میں تسلط مشروط کی بناء پر ہو۔ اور جب تسلط راہن کی جانب سے رہن کے بعد ہو تو عادل راہن پر ضمان کے لئے رجوع کر سکے گا مرتہن پر نہیں خواہ مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ وہ راہن کا وکیل ہے اور وکیل کی ذمہ داری جس

امر میں وہ وکیل بنایا گیا ہے قاعدے کے مطابق اس کے مؤکل پر ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے عمل کرنے والا ہے لہٰذا اس کے عمل کی ذمہ داری مؤکل پر ہوگی البتہ جب تسلط کی شرط عقد میں کی گئی ہو تو عادل کے لئے مرتہن پر رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس وکالت کے ساتھ اس کا حق متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ پس جب بیع کا وقوع اس (یعنی مرتہن) کے حق کے لئے ہوا ہے تو جائز ہے کہ ضمان کے لئے اس پر رجوع کیا جائے۔ اور جب عقد میں اس کی شرط نہ کی گئی ہو تو مرتہن کے ساتھ تعلق نہیں پایا گیا لہٰذا ذمہ داری میں مؤکل پر رجوع کرنے کا حق اصل قاعدے کے حکم کے مطابق باقی رہے گا۔

عادل کو اختیار ہے کہ وہ رہن سے پیدا ہونے والے زوائد کی بیع کرے کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ تبعاً ان میں بھی رہن کا حکم جو کہ حق حبس ہے ثابت ہوتا ہے پس عادل کو ان کے فروخت کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اس کو اصل فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔

اسی طرح وہ غلام جو رہن پر خیانت کرنے کی بناء پر دیا گیا ہو بایں طور کہ اس نے رہن شدہ غلام وغیرہ کو قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑی اور نتیجتاً اس کے بدلے میں دیا گیا تو عادل کو اس کے فروخت کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ خون وگوشت کے اعتبار سے ثانی اول کے قائم مقام ہے۔ تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ اول ہی قائم وموجود ہے۔

عادل کو یہ بھی اختیار ہوگا وہ بیع سے باز رہے۔ اور جب وہ بیع کرنے سے باز رہے تو اگر بیع پر تسلیط رہن کے بعد ہوئی تھی تو اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی تو عادل بیع کرنے سے باز نہیں رہ سکتا اور اگر وہ باز رہے تو بیع کرنے پر اس کو مجبور کیا جا سکتا ہے کیونکہ جب عقد رہن میں تسلیط کی شرط نہیں کی گئی تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہوا پس یہ محض بیع کی توکیل ہوگی اور دیگر مواضع میں توکیل بالبیع کے مشابہ ہوگی۔ اور جب تسلیط عقد رہن میں مشروط ہو تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ ہوگا پس مرتہن اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے عادل کو بیع پر مجبور کر سکے گا۔

عقد رہن میں عادل کا بیان

اپنے ماذون غلام کے رہن میں مالک عادل نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر ماذون غلام نے رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اپنے مالک کے پاس رکھے گا تو رہن جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو۔

غلام اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی انسان نے کسی شئی کو رہن بنایا اس شرط پر کہ اپنے ماذون غلام کے پاس رکھائے گا تو رہن صحیح ہوگا کیونکہ رہن پر قبضہ استیفائے دین کا قبضہ ہوتا ہے پس استیفائے دین میں عادل وکیل بنتا ہے اور مالک اپنے غلام سے استیفائے دین میں اجنبی کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کے لئے عمل کرے جبکہ اپنے غلام سے استیفائے

دین ایک اعتبار سے خود اپنے لئے عمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں اپنے غلام کی ذات کی دین کی مشغولیت سے فراغت ہوتی ہے۔ اور غلام اپنے مالک سے استیفائے دین میں اجنبی کا وکیل بن سکتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں میں فرق ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مالک اپنے مکاتب کے رہن میں عادل بن سکتا ہے اور مکاتب اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے کیونکہ مکاتب قبضے کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک اس سے جو دوسرے کے قبضے میں ہو اجنبی ہوتا ہے۔

مکفول عنہ کفیل کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا۔ اسی طرح کفیل مکفول عنہ کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے کوئی بھی استیفائے دین میں اپنے ساتھی کا وکیل نہیں بن سکتا اس لئے کہ وہ اپنے لئے عمل کرتا ہے۔ مکفول عنہ تو اپنے ذمے کو دین سے فارغ کرنے کے ساتھ اور کفیل اپنے آپ کو کفالت بالدین سے چھڑانے کے ساتھ۔

شرکت مفاوضہ کے شریکوں میں سے ایک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قبضہ اس کے ساتھی کا قبضہ ہوتا ہے۔ پس جو ان میں سے ایک کے پاس ہوگا گویا کہ وہ اس کے ساتھی کے پاس ہے۔ پس رہن کا راہن کے قبضے سے خروج ثابت نہیں ہوگا حالانکہ وہ صحت رہن کے لئے شرط ہے۔

اسی طرح تجارت میں شرکت عنان کا ایک شریک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن کے عادل نہیں بن سکتا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور اگر دین غیر تجارتی ہو تو دونوں شریکوں میں جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تجارتی دین کے علاوہ میں اپنے ساتھی کے لئے اجنبی ہے پس اس کا قبضہ اس کے ساتھی کے قبضے کی مانند نہیں ہوگا لہٰذا راہن کے قبضے سے رہن کا خروج پایا جائے گا۔

مضارب کے رہن میں رب المال عادل نہیں بن سکتا اور نہ ہی مضارب رب المال کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر مضارب نے مال مضاربت میں سے کوئی شئی مضاربت میں دین کے عوض رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ اس کو رب المال کے پاس رکھے گا یا رب المال نے رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ مضارب کے پاس رکھائے گا تو رہن جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کا قبضہ رب المال کا قبضہ ہوتا ہے اور رب المال کا عمل مثل مضارب کے عمل کے ہوتا ہے پس راہن کے قبضے سے رہن کا خروج نہیں پایا گیا لہٰذا رہن جائز نہ ہوگا۔

باپ نے نابالغ کے لئے جو خریدا اس کے ثمن کے عوض میں رہن رکھانے میں وہ عادل نہیں بن سکتا مثلاً باپ نے نابالغ کے لئے کوئی شئی خریدی اور اس خریدی ہوئی شئی کے ثمن کے مقابلے میں رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اس کو خود اپنے پاس رکھے گا تو خرید جائز ہوگی البتہ رہن باطل ہوگا کیونکہ جب اس نے شرط عائد کی کہ رہن کو اپنے پاس رکھے گا تو اس نے یہ شرط عائد کی رہن راہن کے قبضے سے نہیں نکلے گا جو کہ فاسد شرط ہے لہٰذا رہن فاسد ہوگا۔

کیا راہن رہن میں عادل بن سکتا ہے ؟ اگر اس کے پاس سے (مرتہن نے) رہن پر اب تک قبضہ نہیں تو نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر عقد رہن میں شرط رکھی کہ رہن اس کے قبضے میں رہے گا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ صحت عقد کے لئے مرتہن کا قبضہ شرط ہے اور قبضے کا تحقق اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ رہن راہن کے قبضے سے نہ نکل جائے۔ لہٰذا یہ شرط فاسد ہے جس سے رہن فاسد ہو جائے گا اور اگر مرتہن نے رہن پر قبضہ کر لیا پھر اس کو راہن کے پاس رکھا یا تو جائز ہے۔ اس کے بعد راہن اگر اس کو فروخت کرے تو بیع جائز ہوگی کیونکہ مرتہن کے قبضہ کرنے سے عقد رہن صحیح ہو گیا تھا اور بیع کرنا راہن کی جانب سے اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے لہٰذا اصل قاعدے کے اعتبار سے وہ نافذ ہونی چاہیئے لیکن نفاذ میں توقف مرتہن کے حق کی وجہ سے تھا تو جب مرتہن مرہون کو راہن کے قبضے میں دینے پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا اور بیع نافذ ہو جائے گی۔

عادل کی معزولی اور عدم عزل کا بیان

پس ہم کہتے ہیں کہ بیع پر تسلیط (تسلط دینا) یا تو عقد رہن میں ہوگی یا عقد رہن کے بعد ہوگی۔

اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی پھر راہن نے عادل کو معزول کیا تو وہ مرتہن کی رضامندی کے بغیر معزول نہیں ہوگا کیونکہ وکالت جب عقد میں ہوئی ہو تو وہ عقد کے تابع ہوتی ہے لہٰذا وہ عقد کے ساتھ لازم ہوگی اور راہن تنہا اس کو فسخ نہیں کر سکے گا جیسا کہ وہ تنہا عقد رہن کو فسخ نہیں کر سکتا۔

اسی طرح عادل نہ تو راہن کی موت سے معزول ہوتا ہے اور نہ ہی مرتہن کی موت سے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ وہ وکالت جو عقد رہن میں ثابت ہوئی ہو وہ عقد رہن کے توابع میں سے ہوتی ہے اور عقد رہن موت کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا تو ایسے ہی وہ امور بھی باطل نہیں ہوں گے جو عقد رہن کے توابع میں سے ہوں۔

اگر تسلیط عقد رہن کے بعد ہوئی تو راہن کو اختیار ہوگا کہ وہ عادل کو معزول کر سکے اور وہ راہن کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا کیونکہ وہ تسلیط جو عقد کے بعد ہوئی ہو وہ نئی توکیل ہوتی ہے پس مؤکل کے معزول کرنے سے اور اس کی موت سے اور ان دیگر تمام امور کی وجہ سے جن سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے وکیل معزول ہو جائے گا۔ اور وہ تمام امور جن کے سبب سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے ہم نے کتاب الوکالۃ میں ذکر کئے ہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ ظاہر روایت کا جواب ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر (بعد میں) طاری ہونے والی تسلیط اور عقد کے مقارن تسلیط برابر ہیں کیونکہ بعد میں طاری ہونے والی تسلیط عقد کیساتھ لاحق ہو جاتی ہے اور عقد کے وقت موجود تسلیط کی مثل ہو جاتی ہے صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ عقد کے وقت تو حقیقتاً تسلیط موجود نہیں تھی۔ اور جو حقیقتاً معدوم ہو اس کو تقدیراً و فرضاً موجود قرار دینا بغیر دلیل کے جائز نہیں اور دلیل کوئی موجود نہیں۔

عادل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے خواہ وکالت عقد کے بعد ہوئی ہو یا دوران عقد ہوئی ہو۔ اور اس کا وارث یا اس کا وصی اس کے قائم مقام نہیں ہو گا کیونکہ وکالت میں وراثت نہیں چلتی. نیز اس وجہ سے بھی کہ راہن عادل پر راضی ہوا ہے اس کے غیر پر نہیں۔ لہٰذا عادل جب مر گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی البتہ عقد رہن باطل نہیں ہو گا اور رہن کو باہمی رضامندی سے کسی دوسرے عادل کے پاس رکھا دیا جائے گا کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے ابتداء میں عادل اول کے پاس رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں عادل ثانی کے پاس رکھنا جائز ہے۔ اور اگر (دوسرے عادل کے بارے میں) دونوں میں اختلاف ہو تو قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لئے عادل مقرر کرے گا اور رہن اسکے پاس رکھائے گا۔

عادل ثانی کو بیع کرنے کا اختیار نہیں ہو گا مگر جبکہ راہن کو موت آجائے کیونکہ راہن نے اول کو تسلط دیا تھا ثانی کو نہیں۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن کا نفقہ راہن کے ذمے ہوتا ہے مرتہن کے ذمے نہیں. قاعدہ یہ ہے کہ جو خرچہ حقوق ملک سے متعلق ہو وہ راہن کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ ملک اس کی ہے اور جو خرچہ قبضے کے حقوق سے متعلق ہو وہ مرتہن کے ذمے ہو گا کیونکہ قبضہ اس کے لئے ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن جبکہ غلام ہو تو اس کا کھانا پینا اور لباس راہن کے ذمے ہو گا اور اس کا کفن بھی راہن کے ذمے ہو گا اور اس کے بچے کو دودھ پلانے والی کی اجرت بھی راہن کے ذمے ہو گی۔ اور اگر رہن چوپایہ ہو تو اس کے چارے اور چرواہے کی اجرت راہن کے ذمے ہو گی اور اگر رہن باغ ہو تو اس کی آبپاشی اور نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا اور پھل توڑنا اور اس کے مصالح کی نگہداشت راہن کے ذمے ہو گی خواہ رہن کی قیمت میں (دین سے) زائد ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ امور حقوق ملک میں سے ہیں اور ملک کے اخراجات مالک کے ذمے ہوتے ہیں۔ یہاں ملکیت راہن کی ہے لہٰذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہو گا۔

اور خراج بھی راہن کے ذمے ہو گا کیونکہ وہ ملک کا خرچہ و مشقت ہے۔ رہا عشر تو وہ پیداوار میں ہوتا ہے کہ جس کو امام لے لے گا اور باقی میں رہن باطل نہیں ہو گا۔ اس کے برخلاف اگر رہن میں شائع حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی میں رہن باطل ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں فساد شیوع کی وجہ سے ہے جو کہ عشر میں موجود نہیں کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ استحقاق شدہ مقدار میں رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور بقیہ شائع ہے اور شیوع صحت رہن کے مانع ہے۔ اس کے برخلاف عشر کا پیداوار میں وجوب اس کو راہن کی ملکیت سے خارج نہیں کرتا اس دلیل سے کہ راہن کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کی بیع کر دے اور دوسرے میں سے ادائیگی کرے لہٰذا امام کو دینا بمنزلہ شئی کو اپنی ملک سے نکالنے کے ہے۔ پس اس میں شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوا یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر رہن میں نمو ہو جائے اور راہن چاہے کہ وہ نفقہ جس کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ راہن

کے ذمے ہوتا ہے رہن کے نمو پر ڈال دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون کے زوائد بھی اصل کے تابع ہو کر مرہون ہوتے ہیں۔ پس راہن نمو میں سے خرچ نہیں کر سکے گا جیسا کہ اصل میں سے خرچ نہیں کر سکتا۔

رہن کی حفاظت مرتہن کی ذمہ داری ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر راہن نے مرتہن کے لئے رہن کی حفاظت کی شرط لگائی اور مرتہن نے حفاظت کی تو مرتہن کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ رہن کی حفاظت اس کے ذمے واجب تھی پس وہ اپنے ذمے واجب کو پورا کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں بنے گا۔ برخلاف مودع کے کہ جب اسکے لئے ودیعت کی حفاظت پر اجرت شرط کی گئی تو اسکو اجرت ملے گی کیونکہ ودیعت کی حفاظت اس پر واجب نہیں ہوتی پس اجرت کی شرط کرنا جائز ہے۔

رہن کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے اور حفاظت مرتہن کی ذمہ داری ہے۔

اسی طرح رہائش ٹھکانے کی اجرت بھی مرتہن کے ذمے ہے اس وجہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ٹھکانے کا کرایہ راہن کے ذمے ہوگا اور انہوں نے اس کو بمنزلہ نفقہ کے بنایا۔

بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری دین کی بقدر مرتہن کے ذمے ہوگی اور اس سے زائد مالک کے ذمے ہوگی یہاں تک کہ اگر رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں یا رہن کی قیمت کمتر ہو تو مزدوری پوری کی پوری مرتہن کے ذمے ہوگی۔ اور اگر رہن کی قیمت زیادہ ہو تو دین کے بقدر مرتہن کے ذمے ہوگی اور زائد کے بقدر راہن کے ذمے ہوگی کیونکہ اس مزدوری کا وجوب مرتہن پر ہوتا ہے اس وجہ سے کہ مرہون مضمون ہوتا ہے اور وہ دین کے بقدر ہی مضمون ہوتا ہے۔ زائد امانت ہوتی ہے۔ پس یہ مزدوری دونوں پر منقسم ہوگی امانت وضمان کے بقدر اس کے برخلاف رہائش کی اجرت خاص مرتہن کے ذمے ہوتی ہے اگرچہ رہن کی قیمت (و دین) سے زائد ہو۔ کیونکہ مرتہن پر اجرت کا وجوب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے۔ اور کل مرہون مرتہن کی حفاظت میں ہوتا ہے لہٰذا کل خرچہ اس کے ذمے ہوگا۔ رہی بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری تو وہ مرتہن کو اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ لوٹایا ہوا غلام مضمون ہے۔ اور کل غلام مضمون نہیں بلکہ اس کا بعض حصہ مضمون ہے لہٰذا یہ ضمان کے بقدر ہوگا۔

جنایت اور رہن کو لاحق ہونے والے دین کے مقابلے میں فدیہ مثل بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری کے مضمون اور امانت پر منقسم ہوگا۔ ایسے ہی زخموں اور پھوڑوں اور امراض کے علاج کا خرچہ دونوں پر ضمان و امانت کے بقدر منقسم ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا جب کہ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ مرتہن پر علاج کی ذمہ داری اس کے اپنے حق یعنی دین کے احیاء کے باب میں سے ہے۔

ہر وہ خرچہ جو راہن پر واجب ہو اور مرتہن اس کو راہن کی اجازت کے بغیر ادا کر دے یا مرتہن پر واجب ہو اور راہن اس کو مرتہن کی اجازت کے بغیر ادا کر دے تو ادائیگی کرنے والا۔

منطوع ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔ اور اگر ادائیگی قاضی کے حکم سے کی ہو تو پھر اپنے ساتھی پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ قاضی کو لوگوں کے اموال کی حفاظت اور ہلاکت سے ان کے بچاؤ کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور ایسے طور پر خرچ کرنے کی اجازت دینا کہ جو کچھ خرچ کرے اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے اس میں دونوں مالوں کی حفاظت ہے۔ اسی طرح اگر ایک نے دوسرے کے حکم سے خرچ کیا تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ خرچ کرنے میں اس کا وکیل بنا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ راہن اگر غائب ہو اور مرتہن قاضی کے حکم سے خرچ کرے تو مرتہن راہن پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر حاضر و موجود ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں رجوع کر سکتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کو حاضر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اس پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ آزاد پر حجر (پابندی) کا مسئلہ ہے جو کہ کتاب الحجر میں آئے گا۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ زوائد رہن ہمارے نزدیک مرھون ہوتے ہیں۔ زوائد رہن میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ زائد جو نہ تو اصل سے متولد ہو اور نہ اس سے متولد کے حکم میں جیسے کسب، ہبہ اور صدقہ۔ دوسرے وہ زائد جو اصل سے متولد ہوں مثلاً بچہ پھل دودھ اور اون یا اصل سے متولد کے حکم میں ہو جیسے ارش و عقر۔

اس میں اختلاف نہیں ہے کہ پہلی قسم کے زوائد خود بنفسہٖ مرھون نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ مرھون کا بدل یا اس کا جزو یا اس کے جزو کا بدل ہوتے ہیں پس ان میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے زوائد میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرھون ہوتے ہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرھون نہیں ہوتے اس بنا پر کہ ان کے نزدیک رہن کا حکم اصلی مرتہن کا مرھون کے ساتھ زیادہ مخصوص ہونا اور دیگر غرماء کے مقابلے میں مرھون کے ثمن کا زیادہ حقدار ہونا ہے۔ پس بیع سے پیشتر رہن میں مرتہن کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بچہ کی طرف سرایت کر سکے۔ لہٰذا یہ اس باندی کے بچے کے مشابہ ہوا جس نے کوئی جنایت کی پھر بچہ جنا تو جنایت کا حکم اس کے بچے میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ماں کی جنایت کا حکم اس کا مجنی علیہ کو دیے جانے کا وجوب ہے۔ اور یہ ایسا معنی نہیں ہے جو ماں میں ثابت ہو پس اس (حکم) نے بچے کی طرف سرایت نہیں کیا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور زائد کے مرھون نہ ہونے پر دلیل اس کا مضمون نہ ہونا ہے۔ اگر وہ مرھون ہوتا تو اصل کی طرح مضمون بھی ہوتا۔ ہمارے نزدیک حق حبس بھی رہن کا حکم اصلی ہے۔ اور یہ حق ماں میں ثابت ہے پس ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے بچے میں بھی ثابت ہوگا البتہ چونکہ رہن کا حکم زائد میں اصل کا تابع ہونے کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لہٰذا یہ مضمون نہیں ہوگا۔ پس یہ تبعاً مرھون ہوگا۔ جیسے مبیع کا بچہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے قاعدے کے مطابق مبیع ہوتا ہے تبعاً نہ کہ اصلاً پس اس کا ثمن میں حصہ نہیں ہوگا مگر جب کہ قبضہ کرنے میں وہ خود مقصود بن جائے۔ پس ایسے ہی جو تبعاً مرھون ہو اس کا ضمان میں سے حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ چھڑانے میں وہ مقصود بن جائے۔

ہمارے نزدیک زائد مرہون ہوتا ہے تو اصل کے ساتھ وہ بھی کل دین کے مقابلے میں محبوس ہوگا۔ اور راہن کو حق نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو چھڑا سکے جب تک کہ پورے دین کی ادائیگی نہ کر دے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون کل دین یعنی اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو کے مقابل محبوس ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دین اصل پر اور زائد پر چھڑانے کے وقت تک اس کی بقاء کی صورت میں ان کی قیمتوں کے تناسب سے منقسم ہوگا۔ لیکن اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زائد میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس بات کو ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ہمارے اصحاب کے قواعد و اصول کے مطابق رہن پر اضافہ کرنا جائز ہے تو مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کے مقابلے میں دونوں کو محبوس رکھے اور جب تک وہ پورے دین پر قبضہ نہ کر لے راہن کو ان میں سے کسی ایک کو بھی لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے۔ اور دین دونوں (اصل و اضافہ) پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا البتہ اصل رہن میں عقد کے دن کی قیمت معتبر ہوگی جب کہ اضافہ میں زیادتی کرنے کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں سے اس کے حصے کے مقابل ہوگی بر خلاف رہن کے زائد کے۔ دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جن کا تعلق اس حکم کی کیفیت کے ساتھ ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول: مرتہن کے لیے جو ثابت ہے وہ رہن کو حبس کرنے کا حق ہے اس رہن کے مقابلے میں جس کے مقابلے میں رہن رکھا گیا ہے۔ اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ رہن کو اس دین کے مقابلے میں روکے جو رہن سے پیشتر اس کا راہن پر واجب ہوا تھا یا رہن کے بعد واجب ہوا کیونکہ وہ خاص اس دین کے مقابلے میں مرہون ہے کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں۔ پس مرتہن رہن کو کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں روک سکتا کیونکہ وہ ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا گیا۔

ثانی: جس دین کے مقابلے میں رہن رکھا گیا مرہون اس پورے دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے خواہ رہن کی قیمت دین سے زائد ہو یا کمتر ہو یہاں تک کہ اگر راہن نے کچھ دین ادا کر دیا تب بھی مرتہن کو اس کو روکنے کا حق ہوگا یہاں تک کہ کل دین وصول کر لے خواہ بقیہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ حبس کے اعتبار کے حق میں رہن غیر متجزی اشیاء میں سے ہے۔ پس جب تک دین کا کچھ حصہ باقی ہو رہن اس کے مقابلے میں محبوس رہے گا۔ مثل مبیع کے قبضے سے پیشتر جب کہ وہ کل ثمن کے مقابلے میں محبوس ہو تو جب تک ثمن کا کچھ بھی حصہ باقی ہو مبیع اس کے مقابلے میں محبوس رہتا ہے۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔ نیز رہن کا معاملہ ایک ہے پس کچھ دین ادا کر کے مرتہن کی رضامندی کے بغیر مرہون کے کچھ حصے کو واپس لینا معاملے کی تفریق کو متضمن ہے جو کہ جائز نہیں۔

مرہون خواہ ایک شئی ہو یا چند اشیاء ہوں حکم ایک ہی ہے کہ راہن کچھ دین ادا کر کے رہن کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور برابر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اس مال کا جس کے مقابلے میں رہن رکھا گیا کچھ حصہ ذکر کیا گیا ہو۔ یہ کتاب الاصل کی روایت ہے جب کہ زیادات میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے سو بکریاں ہزار درہم کے مقابلے میں رہن رکھائیں۔ اس شرط پر کہ ان میں سے ہر بکری دس دراہم کے مقابلے میں ہے پھر دس دراہم ادا کر دیے تو اس کو ایک بکری لینے کا اختیار ہوگا۔ حاکم شہید رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور جو زیادات میں مذکور ہے وہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلہ میں محمد رحمہ اللہ کی یہ دو روایتیں ہیں۔

زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب راہن نے ان میں سے ہر ایک کے لیے دین متفرق ذکر کیا تو اس نے صفقہ (معاملہ) کی تفریق واجب و ثابت کی پس یہ ایسے ہوا گویا کہ راہن نے ان میں سے ہر بکری پر علیحدہ عقد رہن کیا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صفقہ (معاملہ) حقیقت میں ایک ہے کیونکہ اس کی طرف اضافت ایک ہی ہوئی ہے البتہ صرف ذکر متفرق ہوا ہے اور متفرق ذکر تفریق صفقہ کا موجب نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے کہ جب صفقہ (معاملہ، سودا) چند اشیاء پر مشتمل ہو تو بائع کو حق ہوتا ہے کہ کل ثمن کی وصولی تک تمام اشیاء کو روک کے رکھے اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہو۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔

رہا حکم ثانی یعنی مرتہن کا مرہون کی بیع کے ساتھ اختصاص اور مرہون کے ثمن کے ساتھ مرتہن کا اختصاص تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ جب رہن کو راہن کی حالت حیات میں فروخت کیا گیا اور راہن پر اور دیون بھی ہوں تو دیگر غرماء (قرضخواہوں) کے مقابلے میں مرہون کے ثمن کا مرتہن زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن کی وجہ سے اس کے لیے مرہون کے ساتھ اختصاص ثابت ہو چکا۔ پس اس کے بدل کے ساتھ جو کہ ثمن ہے اس کا اختصاص ثابت ہے پھر اگر دین حال (یعنی بغیر مہلت کے ادائیگی کرنی) ہو اور ثمن دین کا ہم جنس ہو تو اگر ثمن دین کے برابر ہو تو مرتہن نے اپنے دین کو پورا وصول کر لیا اور اگر ثمن زائد ہو تو زائد رہن کو واپس کرے گا اور اگر ثمن دین سے کمتر ہو تو باقی دین کے لیے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر دین موجل ہو تو وقت ادائیگی تک ثمن کو روکے رکھے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے لہٰذا مرہون ہوگا۔ اور جب وقت ادائیگی آجائے گا تو اگر ثمن دین کا ہم جنس ہو تو مرتہن اپنے دین کا وصول کرنے والا بن جائے گا اور اس کی جنس کے خلاف ہو تو مرتہن اپنے پورے دین کی وصولی تک اس کو محبوس رکھے گا اسی طرح اگر رہن کو راہن کی وفات کے بعد فروخت کیا گیا اور راہن کے ذمے اور دیون بھی ہوں اور اس نے رہن کے علاوہ کچھ اور مال نہ چھوڑا ہو تو بوجہ مذکورہ دیگر غرماء کے مقابلے میں مرتہن اس کے ثمن کا زیادہ حقدار ہوگا۔ پھر اگر ثمن میں سے کچھ باقی بچ جائے تو اس کو راہن کے مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا اور

غرماء میں ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ زائد مقدار کے ساتھ مرتہن کے حق کا تعلق نہیں ہوا۔ اگر ثمن دین سے کم ہو تو مرتہن باقی دین کے لیے راہن کے مال میں رجوع کرے گا اور راہن کا مال اس کے اور دیگر غرماء کے مابین بقدر حصص تقسیم ہوگا کیونکہ یہ دین سے زائد ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا گیا پس اس میں غرماء برابر ہوں گے اسی طرح راہن کے ذمے مرتہن کا کوئی اور دین ہو تو اس میں مرتہن دیگر غرماء کے مساوی ہوگا اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہن کے ثمن میں سے اس دین کو وصول کرے کیونکہ اس دین کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا گیا۔ پس اس میں تمام غرماء آپس میں اپنے اپنے مال کے مابین تناسب سے اس کو تقسیم کر لیں گے۔

حکم ثالث۔ یہ چھڑانے کے وقت مرہون کے تسلیم کا وجوب ہے پس اس کے ساتھ وجوب تسلیم کے وقت کی معرفت کا تعلق ہے لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ وجوب تسلیم کا وقت دین کی ادائیگی کے بعد ہے۔ راہن پہلے دین ادا کرے گا پھر مرتہن رہن سپرد کرے گا کیونکہ رہن وثیقہ ہے اور رہن پہلے تسلیم کرنے میں وثیقہ کا ابطال ہے۔ نیز اگر رہن پہلے سپرد کیا تو ممکن ہے کہ راہن دین کی ادائیگی سے پیشتر مرجائے اور اس طرح مرتہن دیگر غرماء کی طرح ہو جائے گا اور اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ پس لازم ہے کہ دین کی ادائیگی تسلیم رہن پر مقدم ہو۔ البتہ مرتہن جب دین کا مطالبہ کرے گا تو اس کو پہلے رہن کو حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ تو رہن کو حاضر کر جب کہ وہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن کو حاضر کرنے پر قادر رہو۔ پھر راہن سے دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے گا کیونکہ اگر رہن کے حاضر کیے جانے سے پیشتر راہن کو دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے تو ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو چکا ہو اور اس طرح مرتہن رہن میں سے اپنے دین کو وصول کر چکا ہو تو پہلے راہن کو ادائیگی کرنے کا کہنے سے مرتہن دو مرتبہ وصولی کر لینے والا بن جائے گا۔

ایسے ہی مشتری کو پہلے حکم دیا جائے گا کہ وہ ثمن تسلیم کرے جب کہ وہ دین (یعنی دراہم و دنانیر) ہو پھر بائع کو تسلیم مبیع کا حکم دیا جائے گا بسبب اس وجہ کے جو ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کی۔ البتہ بائع جب مشتری سے تسلیم ثمن کا مطالبہ کرے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تو مبیع کو حاضر کر کیونکہ ممکن ہے کہ مبیع ہلاک ہو چکا ہو۔

اور برابر ہے خواہ مرتہن کے پاس عین رہن موجود ہو یا اس کا بدل موجود ہو جب کہ وہ بدل مخالف جنس دین ہو مثلاً مرتہن کو رہن کی بیع کرنے پر تسلط دیا گیا ہو اور اس نے دین کی جنس کے مخالف جنس کی عوض اس کی بیع کر دی ہو یا رہن (یعنی غلام) خطا سے قتل کر دیا گیا ہو اور اس کی دیت مخالف جنس دین میں ادا کی گئی ہو۔ پھر مرتہن نے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو حق ہوگا کہ وہ ادائیگی نہ کرے جب تک کہ مرتہن اس بدل کو حاضر نہ کرے کیونکہ بدل مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے تو گویا کہ مبدل منہ ہی موجود ہے۔ اور اگر مبدل نہ موجود ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس وقت تک ادائیگی نہ کرے جب تک کہ مرتہن مبدل منہ کو حاضر نہ کرے تو ایسے ہی اس صورت

میں ہو گا جب کہ بدل مبدل منہ کا قائم مقام ہو۔

اگر رہن کسی عادل کے پاس ہو اور راہن و مرتہن دونوں نے اس کو اختیار دیا ہو کہ وہ جس کے پاس چاہے رہن رکھا دے اور اس نے ایک شخص کے پاس رکھا دیا پھر مرتہن نے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور مرتہن کو رہن کے حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ دین کی ادائیگی راہن پر تنگی کے ساتھ واجب ہے البتہ اس کو رہن کے حاضر کیے جانے تک مہلت دی گئی جب کہ حاضر کرنے پر قدرت ہو اور زیر بحث مسئلے میں مرتہن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہے کیونکہ عادل اس کو اس سے روک سکتا ہے۔ اور اگر مرتہن نے عادل کے پاس سے زبردستی لے لیا تو غاصب بنے گا۔ اسی معنی کی طرف محمد رحمہ اللہ نے کتاب میں اشارہ کیا اور فرمایا کہ اسکو ایسی شئ کے حاضر کرنیکا کیونکر حکم دیا جا سکتا ہے کہ اگر وہ اس کو لے لے تو غاصب بنے گا اور جب حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی تو راہن کو حاصل شدہ رخصت بھی زائل ہو گئی لہٰذا اس کو دین کی ادائیگی کرنے کو کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر دونوں نے کسی عادل کے پاس رہن رکھا یا اور عادل رہن سمیت غائب ہو گیا کہ پتہ نہیں چلتا کہاں ہے تو مرتہن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی اور مذکورہ وجہ کی بنا پر راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر رہن مرتہن کے پاس ہو۔ پھر دونوں کی ملاقات کسی اور شہر میں ہوئی اور مرتہن نے راہن سے اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو اگر رہن بوجھ و مشقت والی چیز ہو تو راہن کو دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور مرتہن کو رہن حاضر کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دین کی ادائیگی راہن پر تنگی کے ساتھ واجب ہے اور مذکورہ ضرورت کی بنا پر رہن حاضر کرنے کے وقت تک تاخیر اس وقت ہے جب کہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن حاضر کرنے پر قدرت ہو۔ اور اس مسئلے میں مرتہن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہوتی مگر جب کہ وہ رہن کے ساتھ سفر کرے یا مکان عقد سے اس کو منتقل کرے جس میں مرتہن کے لیے ضرر ہے لہٰذا رہن حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی۔

اگر راہن رہن کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور مرتہن کہے کہ ہلاک نہیں ہوا تو قول مرتہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے کیونکہ رہن (پہلے) موجود تھا اور جو شئ ثابت ہو اس میں اصل اس کی بقا ہوتی ہے پس مرتہن حالت قیام کو ثابت کر رہا ہے جب کہ راہن اس حالت کے زوال کا مدعی ہے کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوتا ہے۔ نیز راہن دعوائے ہلاکت کے ذریعے سے مرتہن پر استیفائے دین کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول مرتہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے۔ اور مرتہن قطعیت کے ساتھ حلف اٹھائے گا کیونکہ وہ اپنے فعل جو کہ سابقہ قبضہ ہے پر حلف اٹھائے

گا۔ کیونکہ مرتہن ہلاکت کے سبب سے وصول کرنے والا نہیں بنتا کیونکہ ہلاکت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ سابقہ قبضے سے بنتا ہے اور وہ اس کا اپنا فعل ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ رہن عادل کے پاس ہو اور وہ رہن سمیت غائب ہو جائے اور پھر راہن و مرتہن میں رہن کی ہلاکت کے بارے میں اختلاف ہو تو مرتہن (اپنے) علم پر حلف اٹھائے گا نہ کہ قطعیت کے ساتھ کیونکہ اس میں دوسرے کے فعل پر حلف اٹھوانا ہے جو کہ عادل کا قبضہ ہے پس قطعی امر پر حلف اٹھوانا محال ہے۔ لہٰذا علم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب راہن دعویٰ کرے کہ اس نے مرتہن کے وکیل کو دین ادا کر دیا تھا اور مرتہن اس کا منکر ہو تو مرتہن علم پر حلف اٹھائے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اور اگر رہن میں بوجھ و مشقت نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور استحسان یہ ہے کہ جب تک مرتہن رہن کو حاضر نہ کرے راہن کو ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ رہن کو حاضر نہ کرنے میں زائد ضرر نہیں ہے۔ اس قاعدے پر چند مسائل زیادات میں مذکور ہیں۔
اگر کوئی شئی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور ثمن بھی تسلیم نہیں کیا یہاں تک کہ جس شہر میں بیع واقع ہوئی تھی اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں بائع سے ملاقات ہوئی۔ بائع نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا لیکن مشتری نے ادائیگی کرنے سے انکار کیا جب تک کہ وہ (بائع) مبیع حاضر نہ کرے تو جب تک بائع مبیع کو حاضر نہ کرے مشتری تسلیم ثمن پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ مبیع میں بوجھ و مشقت ہو یا نہ ہو اس صورت میں بیع اور رہن میں فرق کیا گیا ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع معاوضہ مطلقہ ہے اور معاوضات مطلقہ میں از روئے عادت و شریعت مساوات مطلوب ہوتی ہے اور مبیع کو حاضر کیے بغیر مساوات کا تحقق نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف رہن میں اگرچہ معاوضہ کا معنی پایا جاتا ہے لیکن وہ معاوضہ مطلقہ نہیں ہے لہٰذا مرہون اور مرہون بہ یعنی دین کے درمیان اس حکم میں مساوات کا اعتبار لازم نہیں ہے۔

فصل

مرہون کی حالت ہلاکت سے متعلق حکم

مرہون جب ہلاک ہوتا ہے تو یا تو وہ خود ہلاک ہوتا ہے یا کسی کے ہلاک کرنے سے (استہلاک) سے ہلاک ہوتا ہے۔

اگر مرہون خود ہلاک ہو تو ہمارے نزدیک وہ دین کے ساتھ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اول اصل ضمان کا بیان وہ ثابت ہے یا نہیں دوم شرائط ضمان کا بیان سوم ضمان کی مقدار و کیفیت کا بیان۔

اول اصل ضمان ثابت ہے یا نہیں۔

اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ مرہون دین کے ساتھ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوتا ہے شافعی رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث سے استدلال کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لایغلق الرھن لایغلق الرھن ھو لصاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ (رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا وہ اپنے مالک کے لیے ہے جس نے اس کو رہن رکھا یا اس کے لیے اس (رہن) کا نفع ہے اور اس کے لیے اس کا تاوان ہے)۔ پس نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے رہن کے تاوان کو راہن کے ذمے کیا اور رہن کا تاوان راہن کے ذمے محض اس وقت ہوگا جب رہن بطور امانت کے ہلاک ہو کیونکہ راہن کے ذمے مرتہن کے ذمے کی ادائیگی ہے اور اگر وہ مضمون ہو کر ہلاکت ہو تو اس کا تاوان مرتہن پر ہوگا کیونکہ اس کا حق ساقط ہو گیا راہن پر نہیں ہوگا۔ اور یہ نص کے خلاف ہے۔ نیز رہن کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لیے ہوئی ہے۔ اور اگر مرہون کی ہلاکت کے سبب سے دین ساقط ہو جائے تو یہ دین کی توثیق نہیں توھین (کمزور کرنا) ہے کیونکہ رہن کی ہلاکت کی تقدیر پر یہ حق کو تلف ہونے کے لیے پیش کرنا ہے لہٰذا یہ حق کی توہین (کمزور کرنا) ہے اس کی توثیق نہیں۔

ہماری دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث ہے الرھن بما فیہ (رہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ رکھا گیا) اور ایک روایت میں ہے: الرھان بما فیھا (رہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ رکھا گیا) اور یہ اس باب میں نص ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے پاس اس کے کسی حق کی بناء پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں ایک گھوڑا رہن رکھا یا۔ مرتہن کے پاس گھوڑا ہلاک ہو گیا۔ پھر مرتہن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا۔ دونوں اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ تیرا حق ختم ہو گیا۔ نیز مرتہن کو ہلاکت رہن کے وقت دین کا استیفاء کرنے والا سمجھا گیا ہے پس دوبارہ استیفاء نہیں کر سکتا جیسا کہ وہ چھڑانے کے وقت استیفاء کرتا ہے۔ اور رہن میں استیفاء کے معنی کی تقریر ہم اختلافی مسائل میں ذکر کر چکے ہیں۔

رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے) تو اس میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے قول لایغلق الرھن کا معنی یہ ہو کہ وہ ہلاک نہیں ہوتا کیونکہ غلق کا استعمال ہلاکت کے لیے بھی ہوتا ہے۔ بعض اہل لغت نے ایسا ہی کیا ہے۔ بناء بریں احتمال یہ حدیث شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل ہو گی کیونکہ رہن دین کے مقابلے میں جائے گا پس معنوی طور پر

وہ ہلاک ہونے والا نہ ہوگا۔ نیز کہا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مرتہن رہن کا مستحق نہیں بنے گا اور راہن کے ادائیگی دین سے باز رہنے کی صورت میں رہن کا مالک نہیں بنے گا۔ یہ جاہلیت کا طریقہ تھا اسلام آیا تو اس نے اس طریقے کو ختم کیا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول علیہ غرمہ یعنی اس کا تاوان راہن کے ذمے ہے تو ہم بھی کہتے ہیں شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن وثیقہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ رہن میں توثیق کا معنی ہے قریب ترین وقت میں دین تک پہنچنا کیونکہ مرتہن کو راہن سے اس کے مطلق مال میں سے ادائیگی دین کا مطالبہ کرنے کا اختیار تھا۔ رہن کے بعد مرتہن کو راہن کے مال معین میں سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ اور وہ مال معین رہن ہے بواسطہ بیع پس مرتہن کے حق وصول کرنے کا طریقہ زیادہ ہوگیا اور اس طرح توثیق کا معنی حاصل ہوا۔

فصل

مرہون کے ہلاکت کے وقت مضمون ہونے کا بیان

دین کا قائم ہونا یہاں تک کہ اگر دین بغیر عوض کے ساقط ہو جائے پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے جب مرتہن نے راہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو وہ بلا عوض کے ہلاک ہوگا۔ اور اس میں مرتہن پر کچھ ضمان نہیں آئے گا جب کہ اس کی جانب سے راہن کے طلب کرنے پر رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ مرتہن پر ضمان آنا چاہیے۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کے مطابق اگر اپنا دین وصول کر لیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا اور مرتہن کے ذمے ہوگا کہ جو اس نے وصول کیا ہے اس کا بدل ادا کرے۔ زفر رحمہ اللہ نے ابراء (دین معاف کر دینا) و استیفاء کو برابر سمجھا ہے جب کہ ہم دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور یہ استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ مرتہن نے دین وصول کیا۔ پھر راہن کو دین سے بری کیا پھر رہن ہلاک ہوا۔ اور اگر ایسا ہوتا تو مرتہن کو ضمان دینا پڑتا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ نیز مرہون جب قبضے کے سبب سے مضمون ہو جاتا ہے تو جب تک قبضہ باقی رہے گا ضمان باقی رہے گا۔ اور قبضہ باقی ہے کیونکہ اس کو توڑنے والی چیز معدوم ہے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ مرہون کا دین کے ساتھ مضمون ہونا دین کے قیام کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ ضمان دین ہے۔ اور دین ابراء سے ساقط ہو چکا پس محال ہے کہ رہن اس دین کے ساتھ مضمون ہو کر باقی رہے۔ (وجہ قیاس میں جو یہ کہا کہ استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو

اس کا جواب بھی ہوگیا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وہاں جب کہ دین قائم ہو۔ اور جب ابراء سے دین ساقط ہوجائے تو استیفاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ دین وصول کرلیا ہو پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوا ہو کیونکہ رہن پر قبضہ قائم ہے اور ضمان قبضے کے ساتھ متعلق ہے۔ پس جب تک قبضہ باقی ہے ضمان باقی رہے گا جب تک ضمان کو ساقط کرنے والا کوئی امر نہ پایا جائے اور استیفاء ضمان کو ساقط نہیں کرتا بلکہ اس کو اور ثابت کرتا ہے کیونکہ وصول کیا ہوا مال مرتہن پر مضمون ہوجاتا ہے برخلاف ابراء کے کیونکہ وہ ساقط کرنے والا ہے اس لیے کہ ابراء اسقاط ہے پس ضمان باقی نہیں رہے گا۔ یہی ابراء و استیفاء کے درمیان فرق ہے۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب راہن کے طلب کرنے پر مرتہن کی جانب سے رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر روکنا پایا گیا ہو پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو اس کو رہن کی کل قیمت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مغصوب کل قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن رکھا پھر اس کو شوہر نے رخصتی سے پیشتر طلاق دے دی پھر عورت کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو اس نصف مہر میں جو طلاق سے ساقط ہوگیا عورت پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت سے وہ اس نصف کو وصول کرنے والی نہیں بنی اس لیے کہ وہ طلاق سے ساقط ہوچکا تھا لہٰذا قبضہ مضمون ہوکر باقی نہیں رہا۔

اسی طرح اگر عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن لیا پھر رخصتی سے پیشتر مرتد ہوگئی جس سے مہر ساقط ہوگیا۔ پھر اس کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ارتداد کے سبب سے جب مہر ساقط ہوگیا تو قبضہ مضمون ہوکر باقی نہیں رہا۔ تو یہ اس کی مانند ہوا جب کہ عورت شوہر کو مہر سے بری کردے اور پھر اس کے پاس ہلاک ہوجائے۔

اور اگر مہر کا ذکر نہ ہوا ہو یہاں تک کہ مہر مثل واجب ہوا اور عورت نے مہر مثل کے مقابلے میں رہن رکھا پھر شوہر نے رخصتی سے پیشتر اس کو طلاق دے دی یہاں تک کہ اس پر متعہ (کپڑوں کا جوڑا) واجب ہوا تو عورت کو متعہ کے لیے رہن کو حبس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور اگر رہن عورت کے پاس ہلاک ہوگیا جب کہ اس کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو تو اس کی ہلاکت بلاعوض ہوگی اور شوہر کے ذمے متعہ باقی رہے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو حبس کرنے کا حق حاصل ہوگا اور انہوں نے مسئلہ کا عنوان یہ رکھا کہ مہر مثل کے مقابلے میں رہن کیا متعہ کے مقابل رہن ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول کتاب الاصل میں مذکور نہیں البتہ کرخی رحمہ اللہ نے ان کے قول کو ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک شی کے مقابلے میں رہن اس شی کے بدل کے مقابلے میں بھی شریعت کی رو سے رہن ہوتا ہے کیونکہ شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شی ہے۔ اسی لیے مغصوب کے مقابلے میں رہن مغصوب کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور مسلم فیہ کے مقابلے میں رہن اقالہ کی صورت میں

راس المال کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور متعہ نصف مہر کا بدل ہے کیونکہ یہ بھی اسی سبب سے واجب ہوتا ہے جس سبب سے مہر مثل واجب ہوتا ہے یعنی اس حالت میں نکاح کہ مہر ذکر نہ ہو۔ اور یہ اصل شرع میں بدل کی تعریف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متعہ خود اصالۃً واجب ہوتا ہے مہر مثل کا بدل ہو کر نہیں۔ اور اس کے وجوب کے لیے سبب کا انعقاد ابتداء ہوتا ہے۔ جیسا کہ طلاق کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کے لیے عقد (نکاح) ایک حکم (یعنی متعہ) کے حق میں زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے حکم (یعنی مہر مثل) کے حق میں باقی رہتا ہے۔ البتہ وہ عقد (نکاح) باقی رہنے والے حکم میں صرف طلاق کے بعد عمل کرتا ہے لہٰذا طلاق سبب (جو کہ عقد نکاح ہے) کے عمل کی شرط ہے۔ اور یہ امر متعہ کے بدل ہونے پر دلالت نہیں کرتی جیسا کہ ان دیگر اسباب میں ہوتا ہے جو شروط کے ساتھ معلق ہوں۔

اگر گندم کے لیے بیع سلم کی اور اس کے مقابلے میں رہن لیا پھر دونوں نے عقد کو فسخ کر دیا تو مرتہن کو حق ہو گا کہ وہ رہن کو راس المال کے مقابلے میں روک لے کیونکہ راس المال مسلم فیہ کا بدل ہے پھر اگر رہن اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو گندم کے مقابلے میں ہلاک ہو گا کیونکہ اپنے وجود کے وقت سے قبضہ گندم کے ساتھ مضمون واقع ہوا۔ اور اقالہ سے ضمان سرے سے ساقط نہ ہو گا کیونکہ اس کا بدل جو کہ راس المال قائم ہے پس مضمون قبضہ اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر راہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس کی ہلاکت بلاعوض ہو گی کیونکہ یہاں ضمان سرے سے ساقط ہو گیا ہے لہٰذا قبضہ مضمون ہونے سے نکل گیا۔

اگر ایک غلام خریدا اور دونوں نے (مبیع و ثمن پر) قبضہ کر لیا پھر دونوں نے فسخ کیا تو مشتری کو حق ہو گا کہ وہ رہن کو واپس وصول کرنے تک مبیع کو محبوس رکھے کیونکہ باہمی طور پر فسخ کرنے کے بعد مشتری بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور بائع کو ثمن وصول کرنے تک مبیع روکنے کا حق ہوتا ہے پس ایسے ہی مشتری کو ہو گا۔

اسی طرح اگر بائع نے مبیع سونپ دیا اور ثمن کے مقابلے میں مشتری سے رہن لیا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو بائع کو حق ہو گا کہ وہ مبیع پر قبضہ کرنے تک رہن کو روکے رکھے جیسا کہ سلم میں ہوتا ہے۔

(۲) مرہون کی ہلاکت قبضۂ رہن کے دوران ہو: اگر ایسا نہ ہو تو وہ دین کے ساتھ مضمون نہ ہو گا اگرچہ عقد رہن باقی ہو کیونکہ مرہون قبضے سے مضمون بنتا ہے تو جب وہ قبضۂ رہن سے نکل گیا ہو۔ ضمان باقی نہ رہا۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب غاصب نے رہن غصب کیا اور اس کے پاس وہ ہلاک ہو گیا تو دین میں سے کچھ ساقط نہ ہو گا کیونکہ قبضہ غصب نے قبضہ رہن کو باطل کر دیا۔ اگرچہ عقد رہن باطل نہیں ہوا یہاں تک کہ مرتہن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ غاصب کے قبضے کو توڑ کر مرہون کو واپس رہن کی طرف لے آئے۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب مرتہن نے راہن سے رہن مستعار لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر ہلاکت انتفاع میں لانے سے پیشتر ہو یا انتفاع سے فراغت کے بعد ہو تو مرہون کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہو گی۔ اور اگر وہ حالت انتفاع میں ہلاک ہوا تو یہ حالت امانت میں ہلاک ہوا کیونکہ انتفاع میں لانے سے پیشتر مرہون قبضہ رہن کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کو توڑنے والا امر یعنی قبضۂ انتفاع نہیں پایا گیا۔ اور جب انتفاع میں آگیا تو قبضہ اعارہ کی وجہ سے قبضہ رہن ٹوٹ گیا اور قبضہ اعارہ قبضہ رہن کے منافی ہے کیونکہ قبضہ اعارہ قبضہ امانت ہے جبکہ قبضہ رہن قبضہ ضمان ہے۔ تو جب ایک قبضہ آتا ہے تو دوسرا ختم ہو جاتا ہے۔ پھر جب انتفاع سے فارغ ہو جاتا ہے تو قبضہ اعارہ ختم ہو جاتا ہے اور قبضہ رہن واپس لوٹ آئے گا۔ اسی طرح یہی تفصیل اس وقت ہے جب راہن سے انتفاع کی اجازت لے لے۔

اگر راہن نے مرتہن سے رہن عاریتاً لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور اس پر قبضہ کر لیا تو مرہون ضمان رہن سے خارج ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ راہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو حالت امانت میں ہلاک ہو گا اور دین اپنی حالت پر قائم رہے گا کیونکہ راہن کا قبضہ قبضہ عاریت ہے جو کہ قبضہ امانت ہے پس یہ قبضہ ضمان کے منافی ہے۔

اسی طرح اگر مرتہن نے راہن کو رہن سے انتفاع کی اجازت دی اور اسی طرح اگر مرتہن کی اجازت سے راہن نے رہن کسی اجنبی کو عاریتاً دیا یا راہن کی اجازت سے مرتہن نے کسی اجنبی کو رہن عاریتاً دیا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں رہن ضمان رہن سے نکل جائے گا البتہ عقد رہن سے نہیں نکلے گا کیونکہ ضمان سے خروج عقد رہن سے خروج کا موجب نہیں ہے مثل زوائد رہن کے۔

اگر مرہون باندی ہو۔ پھر راہن نے اس کو مستعار لیا اور راہن کے پاس اس نے بچہ جنا تو بچہ رہن ہو گا کیونکہ عقد رہن کے قائم ہونے کی بنا پر اصل (یعنی باندی) مرہون ہے یہاں تک کہ اگر مرتہن کے بچے پر قبضہ کرنے سے پیشتر باندی ہلاک ہو جائے تو دین قائم رہے گا اور بچہ کل مال کے مقابلے میں رہن ہو گا کیونکہ ضمان اگرچہ فوت ہو چکا لیکن عقد باقی ہے اور ضمان کا فوات عقد کے بطلان کا موجب نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور جب ماں میں عقد باقی رہا تو بچہ ماں کے تابع ہو کر مرہون ہو گا پس مرتہن کو حق ہو گا کہ وہ بچے کو کل مال کے مقابلے میں روک لے۔ اسی طرح اگر مرہون باندی کی جنی ہوئی بیٹی بچہ جنے تو دونوں کل مال کے مقابلے میں رہن ہوں گے اور اگر دونوں مر گئے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ بچہ مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ماں قائم ہو اور بچہ ہلاک ہو جائے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہی حکم اس وقت ہو گا جب ماں ہلاک ہو جائے۔

اور راہن ان میں سے کسی ایک کو نہیں چھڑا سکتا جب تک کہ وہ کل مال ادا نہ کر دے کیونکہ وہ دونوں عقد میں اکٹھے داخل ہوئے ہیں پس راہن کو تفریق کا اختیار نہیں ہو گا۔

اگر مرتہن کو لوٹانے سے پیشتر راہن مرجائے اور رہن اس کے قبضے میں موجود ہو تو دیگر قرضخواہوں کے مقابلے میں مرتہن اس رہن کا زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن باقی ہے۔ اگرچہ ضمان باطل ہوچکا جیسا کہ رہن کی اولاد میں ہوتا ہے کہ مرتہن اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اگرچہ اس میں ضمان نہیں ہوتا۔

اگر راہن نے رہن مرتہن کو عاریتاً دیا یا مرتہن کو رہن سے انتفاع کی اجازت دے دی پھر رہن چھڑانے کے لیے آیا جو کہ کپڑا تھا کہ جس میں پھٹن تھی اور دونوں میں اختلاف ہوا۔ راہن نے کہا کہ یہ پھٹن تیرے قبضے کے دوران ہوئی تیرے پہننے سے پیشتر یا تیرے پہننے اور پھر رہن کی طرف لوٹانے کے بعد واقع ہوئی اور مرتہن نے کہا یہ پہننے کی حالت میں ہوئی تو قول مرتہن کا ہوگا کیونکہ جب دونوں کا پہننے پر اتفاق ہوا تو دونوں کا ضمان سے نکلنے پر اتفاق ہوا پس راہن رہن کے ضمان کی طرف پلٹ جانے کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ کہ مرتہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول مرتہن کا ہوگا یہ تو اس صورت میں تھا جب کہ پہننے پر دونوں کا اتفاق ہو اور اختلاف پہننے کے وقت میں ہوا ہو اور اگر اصل پہننے ہی میں اختلاف ہوا اور راہن کہتا ہے کہ میں نے اسکو نہیں پہنا لیکن یہ پھٹ گیا ہے اور مرتہن کہتا ہے کہ تو نے اس کو پہنا تو یہ پھٹا تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ دونوں اس (رہن) کے ضمان میں دخل ہونے پر متفق ہیں پس مرتہن اپنے پہننے کے دعوٰی کے ذریعے سے ضمان سے خروج کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ راہن منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہوگا۔ اور اگر راہن اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ کپڑا مرتہن کے ضمان کے دوران پھٹا تھا اور مرتہن گواہ پیش کر دے اس بات پر کہ وہ ضمان سے نکلنے کے بعد پھٹا تھا تو گواہ راہن کے ہوں گے کیونکہ اس کے گواہ اثبات کرنے والے ہیں اس لیے کہ وہ استیفاء کا اثبات کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ استیفاء کی نفی کرتے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہوں کو اولویت حاصل ہوتی ہے۔

مرہون مقصود ہو۔ پس رہن سے متولد ہونے والی زیادت یا وہ زیادت جو متولد کے حکم میں ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، اون اور عقر وغیرہ مضمون نہیں ہوں گے سوائے صرف ارش کے یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی شی ہلاک ہوگئی تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا البتہ ارش جب ہلاک ہوجائے تو دین میں سے اس کے بقدر حصہ ساقط ہوجاتا ہے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ مقصود نہیں۔ اور جو اصل کے تابع ہوکر مرہون ہوتا ہے جیسے مبیع کا بچہ ہمارے اصحاب کے قاعدے کے مطابق تبعاً مبیع ہوتا ہے مقصوداً نہیں۔ اور جو تبعاً مرہون ہو ضمان میں سے اس کا حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ چھڑانے سے مقصود بن جائے جیسے کہ جو تبعاً مبیع ہوتا ہے مقصوداً نہیں اور جو تبعاً مبیع ہو اس کا ثمن میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ قبضے سے مقصود ہو۔ برخلاف ارش کے کہ وہ مرہون کا بدل ہوتا ہے کیونکہ رہن کا ہر ہر جز مرہون ہوتا ہے اور شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ (بدل) وہی (شی) ہے۔ لہٰذا بدل کا وہی حکم ہوگا جو اصل کا ہوگا۔ اور اصل مضمون ہے تو ایسے ہی اس کا بدل بھی ہوگا برخلاف بچے وغیرہ کے اور برخلاف رہن پر

زیادت کے کہ وہ مضمون ہوتی ہے کیونکہ وہ مقصوداً مرہون ہوتی ہے نہ کہ تبعاً اس لیے کہ زیادت جب صحیح ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے گویا کہ عقد زیادت اور مزید علیہ (یعنی وہ رہن جس پر زیادت کی گئی) پر وارد ہوا جیسا کہ ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر اصل ہلاک ہو جائے اور زیادت باقی رہے تو دین کو اصل اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا اور اصل میں قبضہ کرنے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور تم چاہو تو یہ کہہ دو ہو کہ عقد کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ اختلاف عبارت ہے معنی ایک ہے کیونکہ ایجاب وقبول از روئے شرع عقد محض قبضے کے وقت بنتے ہیں اور زیادت میں چھڑانے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اصل قبضے سے مضمون بنتا ہے پس قبضے کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جبکہ زیادت کے لئے چھڑانے سے ضمان کا حصہ آتا ہے پس اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا البتہ یہ تقسیم فی الحال تقسیم حقیقی نہیں بلکہ ظاہری اعتبار سے ہے یہاں تک کہ نرخ و بدن کے اعتبار سے زیادت کی قیمت میں کمی بیشی کی بنا پر اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ تقسیم حقیقی تو چھڑانے کے وقت ہوتی ہے۔ اور نرخ میں یا بدن میں کمی بیشی کی بنا پر اصل کی قیمت میں تغیر سے تقسیم میں تغیر نہیں آتا کیونکہ اصل قبضے کی وجہ سے ضمان میں داخل ہوا اور قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہٰذا ضمان بھی متغیر نہیں ہوگا۔ اور بچہ ضمان میں سے حصہ چھڑانے سے لیتا ہے لہٰذا چھڑانے کے دن کے۔ قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس جملے کی شرح یہ ہے کہ جب ہزار قیمت کی باندی ہزار کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ پھر اس نے ہزار کے مساوی ایک بچہ جنا تو دین ماں اور بچے کی قیمتوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے۔ تو نصف دین ساقط ہو جائے گا اور باقی نصف کے مقابلے میں بچہ مرہون ہوگا کہ راہن اس کو نصف دین کے عوض چھڑا سکتا ہے اور اگر چھڑانے کے دن سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا کسی شئی کے ہلاک ہو اور اسکو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور دین میں سے اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہوگا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں ہلاک ہوئی تھی۔ اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا لیکن اس کی قیمت میں اضافہ کی طرف تغیر ہوا (یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی)، اور وہ دو ہزار کے مساوی ہو گیا تو نصف نصف کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں کی ہو جائے گی دین کا دو تہائی بچے کے مقابلے میں اور ایک تہائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوا کہ ماں تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ دو تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ پھر اگر اس کی قیمت (اور) بڑھ جائے اور تین ہزار ہو جائے تو تہائیوں کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم چوتھائیوں کی ہو جائے گی دین کا تین چوتھائی بچے کے مقابلے میں اور ایک چوتھائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوا کہ ماں ایک چوتھائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ اور اگر بچے کی قیمت نقصان کی طرف متغیر ہو (یعنی اس میں کمی آجائے)، اور بچہ پانچ سو کے مساوی ہو گیا تو چوتھائی میں تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں میں ہوگی دین کا دو تہائی ماں کے مقابلے میں۔ اور ایک تہائی بچے کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں دو تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ ایک تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا اسی طرح

مزید اس پر قیاس ہوگا۔

خواہ بچہ ایک ہو یا زیادہ اور وہ خواہ اکٹھے پیدا ہوئے ہوں یا جدا جدا دین ماں اور بچوں پر ان کی قیمتوں میں تناسب سے تقسیم ہوگا لیکن ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ بچوں میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تقسیم میں بچے کے بچے کا حکم بھی وہی ہے جو بچے کا ہے یہاں تک کہ اگر باندی نے ایک لڑکی جنی اور اس لڑکی نے ایک بچہ جنا تو یہ دونوں بمنزلہ دو بچوں کے ہوں گے۔ حتیٰ کہ دین کو باندی اور ان دونوں پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ نہیں ہوگا کہ پہلے باندی اور اس کی اصل بچی پر تقسیم کیا جائے اور پھر باقی (یعنی بچی پر آنے والی رقم) کو اس بچی اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے کیونکہ مرہون کا بچہ مضمون نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس بچے کا بچہ اس کے تابع ہو۔ پس یہ دونوں حکم میں مثل دو بچوں کے ہوں گے۔

اگر باندی نے بچہ جنا پھر نرخ میں یا بدن میں (تبدیلی آجانے کی وجہ سے) ماں کی قیمت گھٹ گئی اور پانچ سو رہ گئی یا اس کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو گئی اور بچے کی قیمت علی حالہ ہزار رہی تو دین دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا پچھلی حالت میں تغیر نہیں آئے گا۔ اور اگر ماں کی قیمت علی حالہ رہے اور بچے کی قیمت میں کسی عیب کے آنے کی وجہ سے یا نرخ کی وجہ سے کمی آجائے اور وہ پانچ سو کے مساوی ہو جائے تو دین دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا دو تہائی ماں میں اور ایک تہائی بچے میں۔ اور اگر بچے کی قیمت دو ہزار ہو گئی تو دو تہائی دین بچے میں ہوگا اور ایک تہائی ماں میں یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے تو بچہ دو تہائی دین کے مقابلے میں رہن ہوگا جس کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اصل ضمان کے تحت محض قبضے سے داخل ہوا تھا اور قبضے میں تغیر نہیں ہوا پس تقسیم میں بھی تغیر نہیں ہوگا۔ اور بچے کے لیے ضمان کا حصہ محض چھڑانے کی بناء پر ہوتا ہے لہٰذا اس میں اس کی چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر ولادت کے بعد ماں بھینگی ہو جائے یا ولادت سے پیشتر ہی وہ بھینگی ہو گئی تھی تو اس کے بھینگے پن کی وجہ سے چوتھائی دین کے جائے گا جو کہ ڈھائی سو ہیں اور بچہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور وہ تین چوتھائی ساڑھے سات سو ہیں۔ یہ جواب اس صورت میں تو ظاہر ہے جب ماں نے پہلے جنا پھر بھینگی ہوئی کیونکہ بھینگے ہونے سے قبل دونوں میں نصف نصف تھا یعنی ہر ایک میں پانچ پانچ سو پھر وہ بھینگی ہو گئی۔ اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے پس اس میں دین کا جتنا حصہ تھا یعنی نصف دین کا نصف ہو کر کل کا چوتھائی ہے ختم ہو گیا اور بچہ بقیہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ اور جب عورت پہلے بھینگی ہو جائے پھر بچہ جنے تو اس میں بظاہر اشکال ہے اور وہ یہ کہ بھینگے پن سے پیشتر کل دین باندی میں تھا۔ بھینگے ہونے کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا اور نصف باقی رہا۔ پھر جب اس نے بچہ جنا تو مناسب یہ ہے کہ بقیہ نصف دین کو بھینگی باندی اور اس کے بچے پر تہائیوں میں تقسیم کیا جائے دو تہائی بچے پر اور ایک تہائی ماں پر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بھینگے پن کی بناء پر نصف دین کا ختم ہو جانا حتمی نہیں تھا بلکہ عدم ولادت کی تقدیر (فرض کرنے)

پر موقوف تھا۔ اور جب اس نے بچہ جنا تو ظاہر ہو گیا کہ بھینگے پن کی بناء پر صرف چوتھائی دین ختم ہوا ہے کیونکہ زیادت (جو کہ بچہ ہے) کو سمجھا جائے گا گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھا۔ پس یہ ایسے ہوا گویا اس نے پہلے جنا پھر بھینگی ہوئی۔

اگر بچہ ہلاک ہوا اس حال میں کہ ماہ ولادت سے پیشتر یا بعد میں کانی ہو گئی تھی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا کیونکہ بچہ جب ہلاک ہوا تو عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہو جائے گا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں مرہون تھی۔ پھر جب وہ کانی ہوئی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا اور دوسرا نصف باقی رہا۔

اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا بلکہ کانا ہو گیا تو اسکے کانے پن کی وجہ سے دین کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوتا تو کانے پن میں تو بطریق اولی ساقط نہیں ہو گا۔ لیکن وہ تقسیم جو ظاہر کے اعتبار سے تھی وہ متغیر ہو جائے گی کیونکہ اس سبب سے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں بچے کی قیمت میں کمی و بیشی کی طرف تغیر کی بناء پر تقسیم بھی متغیر ہوتی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن میں زیادت ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قاعدے کے مطابق مضمون ہوتی ہے مثلاً باندی رہن رکھائی پھر ایک غلام کا اضافہ کر دیا کیونکہ یہ زیادت مقصود ہے اس بناء پر راہن کا فعل اس پر مقصوداً وارد ہوا ہے۔ پس زیادت اصالتاً مرہون ہو گی نہ کہ تبعاً لہٰذا مضمون ہو گی اور دین کو مزید علیہ (وہ رہن جو پہلے رکھایا) اور زیادت (جو بعد میں اضافہ کیا) پر تقسیم ہو گا۔

انقسام کی کیفیت کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ راہن نے رہن پر اضافہ کیا اور وہ اضافہ رہن میں نمو نہیں تھا یا رہن میں نمو تھا۔

اگر اس میں نمو نہیں تھا تو دین کو مزید علیہ اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر باندی کی قیمت ہزار ہو اور غلام کی قیمت بھی ہزار ہو اور دین بھی ہزار ہو تو دین دونوں کے درمیان نصف اور نصف اور دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہو گا۔ اور اگر زائد کیے گئے غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو دین دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہو گا اور تہائی باندی کے مقابلے میں اور ایک تہائی غلام کے مقابلے میں۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو وہ دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مقصوداً مرہون ہے تبعاً نہیں۔ البتہ مزید علیہ کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضہ کرنے کا دن ہے اور زیادت میں اس کو زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضے کا دن ہے۔ اس کے بعد زیادت کی قیمت میں تغیر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کمی و بیشی میں سے ہر ایک ضمان میں قبضے سے داخل ہوتا ہے لہٰذا اس کی قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قیمت کے تغیر سے قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہٰذا تقسیم بھی متغیر نہیں ہو گی برخلاف رہن کے زیادت کے جو کہ اس کا نمو ہے اس کی قیمت میں تغیر سے تقسیم متغیر ہو جاتی ہے کیونکہ یہ

تبعاً مرہون ہوتی ہے اصلاً نہیں۔ اور جو تبعاً مرہون ہو وہ ضمان میں سے حصہ نہیں لیتا مگر چھڑانے سے پس اس میں چھڑانے کے پیشتر تقسیم میں تغیر کا احتمال ہوتا ہے۔

اور اگر رہن اصلی میں مرتہن کے پاس نقص آ جائے یہاں تک کہ اس نقص کے بقدر دین ساقط ہو گیا پھر راہن نے اس کے بعد ایک اور شی زائد رہن رکھائی تو بقیہ دین باقی (رہن اصلی) کی قیمت اور زیادت پر قبضے کے دن کی قیمت کے تناسب سے تقسیم ہوگا مثلاً ہزار دین کے مقابلے میں ہزار قیمت کی باندی رہن رکھائی پھر وہ کانی ہو گئی یہاں تک کہ نصف دین ساقط ہو گیا اور نصف باقی رہا پھر راہن نے ایک غلام کا اضافہ کر دیا جس کی قیمت ہزار تھی۔

تو نصف دین کو کانی باندی کی قیمت اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ پس اس نصف کا دو تہائی جو کہ تین سو تینتیس اور ایک تہائی (۳۳۳ ⅓) ہے زائد کیے گئے غلام میں ہوگا اور تہائی جو ایک سو چھیاسٹھ اور دو تہائی (۱۶۶ ⅔) ہے باندی میں ہوگا۔

رہن پر زیادت اور رہن کی زیادت جو کہ اس کا نمو ہے ان کے درمیان فرق کیا گیا ہے مثلاً باندی کانی ہوئی پھر اس نے ہزار کی قیمت کا بچہ جنا تو دین باندی کے قبضے کے دن کی قیمت جب کہ وہ صحیح تھی اور بچے کے چھڑانے کے دن قیمت پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ پھر جو ماں کے حصے میں آیا یعنی نصف تو اس کا نصف یعنی ڈھائی سو وہ کانے ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گیا اور تین چوتھائی دین باقی رہا۔ یہ ماں اور بچے کے مقابلے میں ساڑھے سات سو ہے۔ اس کا دو تہائی یعنی پانچ سو بچے کے مقابلے میں اور اس کا ایک تہائی یعنی ڈھائی سو ماں کے مقابلے میں ہے۔ جب کہ رہن پر زیادت کی صورت میں اصل اور زیادت نصف دین کے ساتھ باقی رہیں گے۔

دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت یعنی رہن پر زیادت کی صورت میں رہن کا حکم بطریق اصالت ثابت ہوا ہے نہ کہ بطریق تبعیت (یعنی اصل ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تابع ہونے کی حیثیت سے) کیونکہ یہ زیادت مقصودہ ہے اس بنا پر کہ فعل عقد اس پر مقصوداً وارد ہوا ہے۔ پس تقسیم میں اضافہ کرنے کے وقت باقی رہنے والے دین کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اضافہ کرنے کے وقت صرف نصف دین باقی تھا لہٰذا وہ نصف دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف رہن کی زیادت مقصوداً مرہون نہیں ہوتی کیونکہ اس میں رہن کا وجود مقصوداً معدوم ہے بلکہ اس میں رہن کا وجود اصل کے تابع ہو کر ہے اس لیے کہ وہ رہن سے متولد ہے۔ پس اس میں رہن کا حکم اصل کی تبعیت کی وجہ سے ہوگا گویا کہ وہ اصل کے ساتھ متصل ہے لہٰذا یہ زیادت ایسی ہوگی گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھی۔ پس بچے میں جو ثابت ہوگا وہ اس کا غیر ہوگا جو ماں میں ثابت ہوگا لہٰذا تقسیم میں ماں پر قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو دین میں سے پانچ سو ادا کر دیے پھر اس کے پاس ہزار

(بقیہ) کی قیمت کا ایک غلام مزید رہن رکھا دیا تو یہ زیادت باقی پانچ سو کے ساتھ لاحق ہو جائے گی۔ پس دین کو باندی کو نصف قیمت جو کہ پانچ سو ہے اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ تقسیم تہائیوں میں ہو گی اور باقی ہزار بچیں گے اس کے دو تہائی غلام میں اور ایک تہائی باندی میں یہاں تک کہ اگر غلام ہلاک ہو جائے تو وہ پانچ سو کے دو تہائی یعنی تین سو تینتیس دو تہائی ($333\frac{1}{3}$) کے ساتھ ہلاک ہو گا اور اگر باندی ہلاک ہو جائے تو وہ تہائی یعنی ایک سو چھیاسٹھ و دو تہائی ($166\frac{2}{3}$) کے ساتھ ہلاک ہو گی کیونکہ یہ زیادت مرہون پر زیادت ہے اور مرہون دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے۔ اور دین میں جو محبوس ہے وہ نصف باندی ہے کل نہیں۔ نصف دین ادا کیے جانے کے باعث باقی نہ رہا پس زیادت باقی دین میں داخل ہو گی اور باقی دین نصف باندی کی قیمت پر تہائیوں میں تقسیم ہو گا۔

اگر پانچ سو ادا کر دینے پھر رہن میں اضافہ کئے جانے سے پیشتر باندی کانی ہو گئی پھر بعد میں راہن نے ہزار درہم قیمت کا غلام زائد رہن رکھایا تو ڈھائی سو کو کانی باندی کے نصف کے نصف پر اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ ان میں سے چار حصے زیادت میں اور ایک حصہ کانی باندی میں کیونکہ جب راہن نے پانچ سو ادا کیے تو باندی کا نصف شائع دین سے فارغ ہو گیا اور دین کا باقی نصف اس باندی کے نصف شائع میں باقی رہا جو کہ پانچ سو ہے۔ پھر جب باندی کانی ہو گئی تو اس نصف کا نصف دین میں اپنے حصے کے ساتھ ختم ہو گیا اور وہ حصہ ڈھائی سو ہے۔ اب دین میں سے ڈھائی سو باقی بچے اس حصے کے مقابلے میں کہ جو نصف باندی سے باقی بچا۔ پھر جب یہ زیادت اس مقدار کے ساتھ لاحق ہوئی تو اس مقدار کو اصل اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اس میں سے چار حصے جو کہ دو سو بنتے ہیں۔ زیادت میں ہوں گے اور ایک حصہ جو کہ پچاس ہے اصل میں ہو گا یہ اس صورت میں تھا کہ راہن نے رہن میں اضافہ کیا ہو اور (سابقہ) مرہون میں نمو نہ ہو۔

اور اگر رہن میں اضافہ کیا جب کہ رہن میں نمو ہو مثلاً ہزار قیمت کی باندی ہزار دین کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ اور اس نے ہزار کے مساوی بچہ جنا۔ پھر راہن نے رہن پر ہزار قیمت کا ایک غلام زائد کر دیا تو راہن نے یہ اضافہ یا تو اس حالت میں کیا ہو کہ ماں باقی ہو یا اس حالت میں کیا ہو گا کہ ماں ہلاک ہو چکی ہو۔ تو اگر ماں موجود ہو پھر زائد کیا تو یا تو اس کو بچے پر زائد کیا یا ماں پر زائد کیا یا دونوں پر زائد کیا یا زائد کو مطلق کیا مزید علیہ کا ذکر نہیں کیا کہ وہ ماں پر ہے یا بچہ پر ہے۔

تو اگر غلام کو بچے پر زائد کیا تو وہ خاص بچے کے ساتھ رہن ہو گا اور ماں کے حصے میں داخل نہیں ہو گا۔ کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ عاقل و سمجھدار کا تصرف اسی طور پر واقع ہونا چاہیے جس طور پر اس نے واقع کیا ہے۔ اور اس نے اس کو بچے پر زائد کیا ہے لہٰذا یہ بچے کے ساتھ زیادت ہو گی پس دین کو اولاً ماں اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا جب کہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر دین کا وہ حصہ جو بچے پر آئے گا وہ اس پر اور زائد کیے ہوئے غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہو گا۔

اور بوجہ مذکورہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا جب کہ زیادت (زائد کیے ہوئے غلام) میں زائد کرنے کے وقت جو کہ اس پر قبضہ کرنے کا وقت ہے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ زیادت ضمان میں قبضے سے آئی ہے لہٰذا قبضے کے دن کی قیمت معتبر ہو گی۔

اگر زیادت کے بعد بچہ ہلاک ہو جائے تو زیادت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب وہ ہلاک ہوا تو ایسے ہوا گویا کہ وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا لہٰذا اس پر زیادت بھی ثابت نہیں ہو گی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس ظاہر ہو گیا کہ زیادت رہن میں واقع نہیں ہوئی تھی۔

اور اگر زائد کو ماں پر زیادت بنایا تو وہ اسی پر زیادت ہو گا جس پر زائد کیا گیا۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیئے جس طور پر اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ نیز اگر وہ زیادت کو مطلق رکھتا تب بھی وہ ماں پر زائد ہوتی تو تقیید و تصریح کے وقت تو بطریق اولیٰ ہو گی۔

اور جب زیادت ماں پر واقع ہو تو ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت عقد کے وقت موجود تھی لہٰذا دین کو ان دونوں پر ان کی قیمت کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا جب کہ زیادت میں قبضے کے دن کی قیمت کا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ اس پر اور اس کے بچے پر تقسیم ہو گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا۔

اور اگر بچہ مر جائے یا اس کی قیمت میں اضافہ ہو جائے یا وہ آگے بچہ جنے تو غلام کے حق میں زیادت کا حکم متغیر نہیں ہو گا اور دین کو اولاً باندی اور غلام پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر وہ دین جو ماں کے حصے میں آئے گا ماں پر اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے گا اور بچے کی زیادت کا اعتبار ماں کے حق میں ہو گا غلام کے حق میں نہیں خواہ غلام کو بچے کے پیدا ہونے سے پہلے زائد کیا گیا ہو یا بعد میں کیا گیا ہو کیونکہ زیادت کے حق میں بچے کا وجود و عدم برابر ہے۔

اگر زیادت کے بعد ماں مر جائے تو اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور بچہ اور زیادت دین میں اپنے حصوں سمیت باقی رہے۔ اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو زیادت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ماں کی ہلاکت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ عقد تھا ہی نہیں بلکہ عقد اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور اس کا حکم متقرر ہو جاتا ہے لہٰذا ماں کی ہلاکت زیادت کے بطلان کی موجب نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو وہ سرے سے معدوم متصور ہو گا اور ایسے ہو گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔ لہٰذا ظاہر ہوا کہ زیادت کا رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔

اگر زیادت کے بعد (یعنی مثلاً غلام زائد رکھانے کے بعد) بچہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بلا عوض کے ہو گی کیونکہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں ہوتا لہٰذا جب وہ ہلاک ہوا تو ایسے ہوا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور گویا کہ زیادت کا وقوع اس وقت ہوا جب باندی موجود تھی۔

اور اگر ماں اور بچے دونوں پر غلام زائد کیا تو غلام صرف ماں پر ہی زیادت ہو گا۔ زیادت

(غلام) کے حق میں بچے کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی بچہ اس کے حصے میں داخل ہوگا۔ غلام کا اعتبار صرف ماں کے حق میں ہوگا اور وہ ماں کے حصے میں داخل ہوگا۔ ماں کے ہوتے ہوئے زیادت کے حق میں بچہ مثل معدوم کے ہوگا لہٰذا ماں کے ہوتے ہوئے بچے پر زیادت ممکن نہیں۔ پس دین کو اصل اور زائد غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اور زیادت میں زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ ایک دوسری تقسیم کے ساتھ ماں اور اس کے بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر زیادت کو مطلق ذکر کیا اور نہ تو ماں کا ذکر کیا اور نہ ہی بچے کا تو زیادت صرف ماں کے ساتھ رہن ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ ناگزیر ہے۔ اور ماں اور بچے میں سے ہر ایک انفرادی طور پر مزید علیہ بن سکتا ہے البتہ ماں رہن میں اصل ہے اور بچہ تابع ہے پس اطلاق کے وقت اس کو اصل پر زیادت بنانا اولیٰ ہے۔ اور جب یہ زیادت ماں کے ساتھ رہن ہے تو دین کی تقسیم دو مرتبہ ہوگی اس طور پر جو ہم نے بیان کی۔

یہ سب کچھ اس صورت میں تھا جب کہ زیادت کے وقت ماں موجود ہو۔

اور اگر ماں ہلاک ہو جائے پھر زائد کیا اور غلام بچے پر زیادت ہو تو اکٹھے دونوں پانچ سو کے مقابلے میں رہن ہوں گے راہن ان میں سے ہر ایک کو ڈھائی سو سے چھڑا سکے گا کیونکہ زیادت مزید علیہ کا تقاضا کرتی ہے۔ اور جو ہلاک ہو چکا وہ مزید علیہ بننے کے احتمال سے خارج ہو چکا لہٰذا بچہ مزید علیہ بننے کے لیے متعین ہو گیا۔ اور ماں کی ہلاکت سے نصف دین ختم ہو چکا تھا اور نصف باقی رہا تھا جو کہ پانچ سو ہیں۔ پس یہ (پانچ سو) زیادت اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہوں گے۔

اور اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو راہن غلام کو بلا عوض لے لے گا کیونکہ جب بچہ ہلاک ہوا تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا گیا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں

اور اس میں دین کا حصہ ماں کی طرف لوٹ جائے گا پس ظاہر ہوا کہ ماں کل دین کے ساتھ ہلاک ہوئی اور یہ کہ زیادت کا حصول دین کے ساقط ہونے کے بعد پایا گیا لہٰذا زیادت صحیح نہیں ہوئی۔

اور اگر زائد کیا ہوا غلام مرتہن کے پاس بچے کی ہلاکت کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت امانت کی ہوگی مگر جبکہ طلب کرنے پر مرتہن نے اس کو روکا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ ظاہر ہو چکا کہ وہ فی الحقیقت رہن نہیں تھا پس یہ ایسے ہوا کہ دین کے مقابلے میں رہن رکھا پھر دونوں اس پر متفق ہو گئے کہ کوئی دین نہیں ہے پھر رہن ہلاک ہو جائے تو بوجہ مذکورہ وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا مگر جبکہ طلب کرنے کے بعد مرتہن نے روکا ہو کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا لہٰذا اس پر ضمان غصب آئے گا۔

ضمان کی کیفیت و مقدار کا بیان

رہن یا تو مرتہن کے حق کی جنس میں سے ہوگا یا اس کی خلاف جنس میں سے ہوگا۔

اگر مرتہن کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو یا تو ایک شئی ہوگی یا کئی اشیاء ہوں گی۔ اگر ایک شئی ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگی۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار کی قیمت کا غلام رہن رکھا یا اور وہ غلام ہلاک ہوگیا تو کل دین ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اب بھی کل دین ختم ہوجائے گا اور زائد رہن امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت پانچ سو ہو تو دین میں سے پانچ سو ختم ہوجائیں گے اور باقی دین کیلئے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔ یہ اکثر علماء اور صحابہ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ہو یعنی مرتہن کے ذمے رہن کی فاضل قیمت ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے ایسے ہی مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنا ہی ہو یعنی کل دین ختم ہوجاتا ہے خواہ رہن کی قیمت کمتر ہو یا زائد ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فاضل کو دونوں واپس کریں گے یعنی اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل قیمت کے لئے مرتہن پر رجوع کرے اور اگر رہن کی قیمت کم ہو تو مرتہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل دین کے لئے راہن پر رجوع کرے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس طور پر اختلاف امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے خلاف دلیل اور حجت ہے ان کے اس قول میں کہ مرہون امانت ہوتا ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا ضمان کی کیفیت و مقدار میں اختلاف ان کا رہن کے مضمون ہونے پر اتفاق ہے پس ضمان کے سرے سے انکار سے اجماع کی مخالفت ہوتی ہے لہٰذا یہ قول باطل ہوگا۔

پھر کیفیت ضمان میں حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون استیفاء کے طریق پر مضمون ہوتا ہے اس لئے کہ قبضہ رہن قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور ہلاکت کے وقت استیفاء ثابت ہوتا ہے۔ پس ہلاکت میں ضمان کا ثبوت بقدر استیفاء ہوگا۔ لہٰذا اگر رہن کی قیمت دین کے برابر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن ہے کیونکہ دین کا استیفاء اس کی صوری و معنوی مثل کا ہوتا ہے۔ اور جب اس کی قیمت زائد ہو تو استیفاء صرف مقدار دین میں ثابت ہوتا ہے زائد میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ کمتر کا استیفاء زائد سے سود ہوتا ہے۔ اور جب رہن کی قیمت کمتر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن نہیں ہے مگر مقدار رہن کے ساتھ کیونکہ زائد کا کمتر سے استیفاء متصور نہیں۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مرہون ایک شئی ہو۔

اور جب مرہون چند اشیاء ہوں مثلاً دو غلام یا دو کپڑے یا دو جانور وغیرہ رہن رکھائے

تو یا تو راہن نے رہن مطلق رکھا یا اور ہر ایک کے لئے دین میں سے حصہ ذکر نہیں کیا یا اس کو مقید کیا اور ہر ایک کیلئے دین میں سے متعین مقدار ذکر کی۔

پہلی صورت میں یعنی جب رہن مطلق رکھا یا تو دین کو دونوں پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور اپنے حصے کے دین میں سے جو کمتر ہوا اس کے ساتھ مضمون ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔ پس دین کی ان کی قیمتوں پر تقسیم ناگزیر ہے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے ضمان کی مقدار معلوم ہو جائے جیساکہ باب بیع میں ثمن دونوں پر ان کی قیمتوں کے اعتبار سے منقسم ہوتا ہے تاکہ ثمن کی مقدار معلوم ہو جائے کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے جیساکہ مبیع ثمن کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب رہن کو مقید کیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور جو راہن نے اس کے لئے ذکر کیا میں سے جو کمتر ہوا اس کے ساتھ مضمون ہوگا کیونکہ جب راہن نے ذکر کیا تو اس کے ذکر کا اعتبار کرنا واجب ہوگا پس دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مذکورہ مقدار پر نظر کی جائے گی۔ لہٰذا ان میں سے جو ہلاک ہوگا وہ اپنی قیمت اور مذکورہ قیمت میں سے جو کمتر ہوگی اس کے ساتھ ہلاک ہوگی جیساکہ باب بیع میں جب دو میں سے ہر مبیع کے لئے ثمن ذکر کیا تو ثمن ان دونوں پر مذکورہ مقدار کے مطابق منقسم ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب مرہون دین کی مخالف جنس میں سے ہو اور مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے۔

اور جب رہن دین کی جنس میں سے ہو مثلاً کوئی موزونی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں یا مکیلی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں رہن رکھائی اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہوگا اس حال میں کہ وہ دین کے ساتھ مضمون ہوگا باعتبار وزن کے نہ کہ قیمت کے یہاں تک کہ اگر رہن کا وزن دین کے وزن کے مثل ہو اور اس کی قیمت دین کی قیمت سے کمتر ہو پھر رہن ہلاک ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین ختم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف محمد رحمہا اللہ کے نزدیک مخالف جنس میں قیمت کا ضمان دے گا جیساکہ ہم ذکر کر چکے۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والی شئی میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا اور صاحبین کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں ان اشیاء میں جن میں اس سے مرتہن کو نقصان نہیں ہوتا اور جن میں مرتہن کو نقصان ہوتا ہے وہ مخالف جنس میں قیمت کے ضمان کا قول کرتے ہیں۔

رہن کے ٹوٹنے کی صورت میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ قیمت کا ضمان لگاتے ہیں اور اسی طرح ابو یوسف رحمہ اللہ بھی جبکہ وزن وقیمت برابر ہو۔ یہ دونوں دین کے مقابلے اس کو (یعنی ٹوٹے ہوئے رہن کو) سرے سے نہیں کرتے جبکہ محمد رحمہ اللہ دین کے مقابلے میں کرتے ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو بایں طور کہ اس سے نہ تو راہن کو نقصان پہنچتا ہو اور نہ ہی مرتہن کو اور نہ ہی سود لازم آتا ہو۔ اور اگر ان مذکورہ امور

میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جاتا ہو تو وہ بھی دین کے مقابلے میں نہیں کرتے۔

اور جب رہن کی قیمت زائد ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ ٹوٹنے سے حاصل ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقدار میں پھیلا دیتے ہیں۔ تو جو امانت میں آتا ہے وہ بلا عوض جاتا ہے اور جو مضمون میں آتا ہے مرتہن اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور دین میں سے اس کے بقدر ہلاک ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نقصان کو زیادت کی طرف پھیرتے ہیں اور جب نقصان زیادہ ہو جائے یہاں تک کہ دین میں کمی آجائے تو راہن کو خیار دیتے ہیں کہ چاہے تو اس کو چھڑالے اور چاہے اس کو دین کے مقابلے میں کر دے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ وہ کھرے (جیاد) سکوں کی زیوف (جن میں کچھ کھوٹ ہو کہ تاجر تو لے لیتے ہیں لیکن بیت المال نہیں لیتا) میں استیفاء جائز قرار دیتے ہیں یہاں تک کہ اگر صاحب دین نے جیاد کی جگہ زیوف لے لیے اور اس کو معلوم نہ ہوا حتیٰ کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئے تو اس کا دین ساقط ہو گیا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے البتہ انہوں نے رہن میں اپنے قاعدے کو ترک کیا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دین ساقط نہیں ہوگا بلکہ جن پر اس نے قبضہ کیا ان کی مثل واپس کرے گا اور اپنے حق کی مثل لے گا۔ تو ان کا قاعدہ ہے کہ جیاد کا زیوف میں استیفاء جائز نہیں۔ یہ ان مسائل کے اصول و قواعد ہیں۔

جہاں تک ان اصولوں پر مسائل کی تخریج کا تعلق ہے تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ جب دین دس درہم ہوا اور اس کے مقابلے میں چاندی کا کنگن رہن رکھا یا جو مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا یا ٹوٹ گیا تو کنگن کا وزن یا تو دین کے وزن کے برابر ہوگا بایں طور کہ وہ دس درہم ہو یا اس کے وزن سے کم بایں طور کہ آٹھ ہو یا اس کے وزن سے زائد ہوگا بایں طور کہ بارہ ہو۔ ان وجوہ میں سے ہر وجہ میں ہلاکت اور ٹوٹنا داخل ہوتا ہے۔ تو اگر کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا اختلاف دین کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ اس کے وزن اور اس کی قیمت میں دین پورا ہوتا ہے اور اس میں نہ تو کسی کو نقصان ہے اور نہ ہی اس میں سود بنتا ہے۔ پس وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے اور اس میں نقصان آجائے تو راہن کو چھڑانے پر بلا اختلاف مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر راہن نے اس کو چھڑایا تو یا تو کل دین کے عوض میں چھڑائے گا یا نقصان کے مقابلے میں دین میں سے کچھ ساقط ہو جائے گا۔ پہلی صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے اس وجہ سے کہ جودت وصناعت (عمدگی و کاریگری) میں اس کا جو حق تھا وہ بلا عوض فوت ہوتا ہے۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس سے سود بنتا ہے اس لیے کہ دین اور رہن وزن میں برابر ہیں۔ اور ہم جنس کے ساتھ مقابلے کے وقت جودت (عمدگی) کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہوتی لہٰذا جودت از روئے شرع کالعدم ہوگی پس بر دس کی آٹھ کے ساتھ ادائیگی ہوگی اور سود بنے گا۔ لہٰذا راہن کو اختیار حاصل ہوگا چاہے

تو کل دین دے کر چھڑا لے اور نقصان پر راضی ہو جائے اور چاہے تو مرتہن سے اس کی قیمت کا ضمان لے لے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔ اور وہ قیمت کنگن کی جگہ رہن ہو گی اور (ٹوٹا ہوا) کنگن ضمان کی وجہ سے مرتہن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو پورے دین کے ساتھ اس کو چھڑا سکتا ہے اور چاہے تو اس کو دین کے مقابلے میں کر دے تاکہ وہ دین کے بدلے میں مرتہن کی ملکیت بن جائے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیمت کا ضمان رہن پر قبضہ کے مناسب نہیں ہے کیونکہ وہ (ضمان) ایسے قبضے کا موجب ہوتا ہے جو زیادتی و تعدی کا ہو جیسے قبضۂ غصب جب کہ قبضہ رہن میں مرتہن کو اجازت حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہ ضمان قیمت کے مناسب نہیں۔ البتہ دین کے بدلے میں کرنا اس کے مناسب ہے کیونکہ قبضۂ رہن قبضۂ استیفاء ہے اور دین کے بدلے میں کرنا استیفاء کو ثابت کرنا ہے۔

ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنا جب کہ رہن قائم ہو جاہلیت کے اعمال میں سے ہے۔ اسلام آیا تو اس نے اپنے قول لا یغلق الرھن سے اس کو باطل کر دیا۔ اور رہن کو دین کے بدلے میں کرنا رہن کا غلاق (بند کرنا) ہے لہٰذا باطل ہو گا اور اس سے ظاہر ہوا کہ دین کے بدلے میں رہن میں ملکیت کا حکم کرنا جائز نہیں۔ اور یہ کہ اس کا حکم قبضہ کرنے اور حبس (روک رکھنے) کا اختیار ہے نہ کہ عین ذات میں ملکیت۔

رہا ضمان قیمت تو یہ فی الجملہ اس کا حکم بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ محمد رحمہ اللہ دین کے بدلے میں رہن کو کرنے کا محال ہونے کے وقت قول کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر رہن کی قیمت وزن دین سے کم ہو بایں طور کہ آٹھ (درہم) ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ہلاکت کے وقت وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا۔ اور اس کے وزن میں دین پورا ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک رہن کی ہلاکت دین کے ساتھ نہیں ہو گی اور مرتہن اس کی قیمت کا مخالف جنس میں ضمان ادا کرے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہو تو یا تو اس کے وزن کے ساتھ ہلاکت ہو گی یا اس کی قیمت کے ساتھ۔ شق اول کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس میں مرتہن کو نقصان ہے اور نہ ہی شق ثانی ممکن ہے کیونکہ اس میں سود بنتا ہے لہٰذا مرتہن کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو دین کے سقوط پر راضی ہو جائے اور چاہے تو رہن کی قیمت کا ضمان اس کی مخالف جنس میں دے اور وہ ضمان اس کی جگہ رہن ہو گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ رہن قبضۂ...... استیفاء ہے اور استیفا میں جید و زیوف (کھرے کھوٹے) برابر ہوتے ہیں کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جیاد کی جگہ زیوف میں استیفاء جائز ہے۔

اگر رہن ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو کل دین دے کر اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے اس کی قیمت کا ضمان اس کی مخالف جنس میں لے لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہن کو دین کے بدلے بیع کر دے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس لیے کہ یہ دونوں رہن دین کے بدلے بیع کرنے کے سرے سے قائل نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کے قائل ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو اور یہاں ممکن نہیں کیونکہ اگر دین کے بدلے بیع وزن کے اعتبار سے کریں تو مرتہن کو نقصان ہوتا ہے اس طرح پر کہ جس رہن کی قیمت آٹھ درہم ہے وہ دس درہم کے بدلے بیع ہوا اور اگر اس کو قیمت کے اعتبار سے کریں تو سود بنتا ہے۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ قیمت کا ضمان ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر رہن کی قیمت اس کے وزن سے زائد ہو مثلاً بارہ ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی۔ ایسے ہی محمد رحمہ کے نزدیک ہوگا کیونکہ عمدگی یہاں فاضل ہے اور یہ امانت ہوگی مثل وزن میں فاضل کے۔ رہا ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر تو کہا گیا کہ مرتہن کنگن کے چھ میں سے پانچ حصوں (⅚) کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ ان کے نزدیک عمدگی (جودت) مضمون ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی کیونکہ ہلاکت کی صورت میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ جودت وعمدگی کا عمدگی کا اعتبار وہ محض ٹوٹنے کی صورت میں کرتے ہیں۔

اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو دین دے کر اس کو نقصان سمیت چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے اس کی قیمت کا مخالف جنس میں ضمان لے لے تو وہ ضمان اس رہن کی جگہ رہن ہوگا بوجہ اسکے جو ہم سے ذکر کر چکے ہیں خواہ ٹوٹنے سے ہونیوالا نقصان ایک درہم کے برابر ہو کہ اسکی قیمت گیارہ درہم کو کو لوٹ آئی ہے یا دو درہم کے بقدر ہو کہ اسکی قیمت دس درہم رہ گئی ہو یا زیادہ ہو کہ مثلاً اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے کنگن کی قیمت کے چھ میں سے پانچ حصوں کا ضمان مخالف جنس میں لے۔ پس رہن کے پانچ چھٹے حصے (⅚) مرتہن کی ملک بن جائیں گے ضمان کی وجہ سے اور رہن کا چھٹا حصہ مع قیمت کے دین کے پانچ پر چھٹے حصوں کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ابویوسف رحمہ اللہ کا قاعدہ یہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقداروں میں پھیلا دیا جائے۔ تو وہ مقدار جو امانت میں ہوگی وہ بلاعوض ختم ہو جائے گی اور وہ مقدار جو مضمون میں ہوگی اس کی قیمت کا ضمان آئے گا پس رہن کی یہ مقدار مرتہن کی ملک بن جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نقصان کو دیکھا جائے گا اگر وہ ایک یا دو درہم کی مقدار کے برابر ہے تو مرتہن پر ضمان نہیں آئے گا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو چھڑا لے اور چاہے تو اس کو دین کے بدلے بیع کر دے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کی قیمت اور وزن برابر ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو اس عمدگی وجودت

کو جو زائد ہے پھیرا جائے گا سو لئے اس کے کہ نقصان اس سے زیادہ ہو یہاں تک کہ اس کی قیمت آٹھ درہم رہ جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہیئے رہن کو دین کے بدلے میں کر دے اور چاہے تو اس کو چھڑا لے۔ اور کہا گیا ہے کہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق راہن کو اختیار ہوگا کہ مرتہن سے ضمان لے جیسا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اس کا عمدگی میں اپنے حق کو ساقط کرنا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو۔

اور جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے کمتر ہو یعنی آٹھ درہم ہو تو اگر اس کی قیمت اس کی وزن کے برابر ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اپنے وزن کے مثل یعنی آٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا۔ اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتہن سے مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان لے لے پھر یہ ضمان رہن ہوگا اور ضمان کی وجہ سے کنگن مرتہن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہا اللہ کے نزدیک راہن چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو اس کو دین میں سے اس کے ہم وزن کے بدلے میں کر دے بوجہ مذکورہ۔

اور اگر کنگن کی قیمت اس کے وزن سے کمتر ہو یعنی سات درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کر کے وہ آٹھ دراہم کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو بالاتفاق قیمت کا ضمان آئے گا۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر تو اس وجہ سے کہ یہ دونوں رہن کے قائم ہونے کی حالت میں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کی سرے سے اجازت نہیں دیتے۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کی اجازت دیتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ضرر و نقصان معدوم ہو جب کہ یہاں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں مرتہن کا نقصان ہے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو یعنی نو دراہم ہو یا دین کے برابر دس دراہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اپنے وزن آٹھ درہم کی مقدار کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک قیمت کا ضمان آئے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو قیمت کا ضمان لے لے۔ اس پر اتفاق ہے اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آٹھ دراہم کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ چھٹے حصوں (۵/۶) کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چاہے تو دین دے کر اس کو چھڑا لے اور چاہے تو پوری قیمت کا ضمان لے لے۔ یہ قیمت رہن ہو جائے گی اور کنگن مرتہن کی ملکیت میں آ جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ

چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا۔ اور کنگن کا چھٹا حصہ اور پانچ چھٹے حصوں کی قیمت رہن ہوگی دین کے مقابلے میں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ٹوٹنے سے ہونیوالے نقصان کو امانت کی طرف پھیرا جائے گا اگر نقصان کم ہو مثلاً ایک یا دو درہم ہو اور راہن کو اس کے چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو چھڑانے یا رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو۔

جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر بارہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین ساقط ہو جائے گا اور دین پر زائد (رہن) بالاتفاق امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو حق ہوگا کہ وہ اس کو دین کے پانچ چھٹے حصوں کے بدلے میں کر دے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو لیکن دین سے زائد ہو مثلاً گیارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کے پانچ چھٹے حصے ساقط ہو جائیں گے اور زائد امانت کی صورت میں ہلاک ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اس فصل میں صاحبین سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کنگن کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا کیونکہ وہ جودت کا اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی رہن کی دین کے بدلے میں کرنے کے قائل ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ ایسے ہی ہو اور اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کیونکہ دین کے عوض میں تملیک (رہن کا مالک بنانا) دشوار ہے اس لیے کہ اس میں نقصان و ضرر ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین کے وزن کے برابر ہو یعنی دس درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دین اس کے پانچ چھٹے حصوں کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا اور مرتہن اپنے حق کے لیے رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک کل قیمت کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رہن کو دین کے بدلے میں کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس سے سود بنتا ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کیساتھ ختم ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں قیمت کا تاوان آئے گا۔

اور اگر اس کی قیمت پندرہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کے ساتھ ختم ہو جائیں گے اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضمان آئے گا۔

پھر اگر اس صورت میں جس میں مرتہن کنگن کے بعض حصے کا ضمان دیتا ہے اور ادائگی ضمان کی وجہ سے اس مقدار کا مالک بن جائے اور اس طرح مرتہن شریک بن جائے تو یہ شیوع طاری ہے تو ظاہر روایت کے جواب کے مطابق کنگن میں سے اتنا حصہ علیحدہ کریں گے۔ اور باقی کنگن مع اس مقدار کے جو تاوان میں ادا کی گئی رہن ہو گا کیونکہ شیوع خواہ متقارن ہو یا طاری ہو صحت رہن کے مانع ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قطع کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ شیوع طاری عقد کی صحت پر باقی رہنے کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہن فاسد کا مرہون کے قیام کی حالت میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ مرتہن کے لیے حق حبس ثابت نہیں ہوتا اور راہن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مرتہن سے مرہون کو واپس لے لے۔ پھر اگر مرتہن مرہون کو (اپنے پاس) روکے یہاں تک کہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر اس کا مثل ہوتا ہو تو مثل کا ضمان دے گا اور اگر اس کا مثل نہ ہوتا ہو تو اس کی قیمت دے گا۔ کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مغصوب غاصب پر مضمون ہوتا ہے مثل کے ساتھ یا قیمت کے ساتھ۔

اور اگر مرتہن کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو پھر اس کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وہ بطور امانت ہلاک ہو گیا کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوا تو قبضہ قبضہ امانت ہو گا کیونکہ مرتہن نے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا تھا۔ لہٰذا یہ قبضہ ودیعت کے مشابہ ہوا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں نقل کیا کہ جامع کبیر میں مذکور ہے کہ ہر وہ شئی جو رہن صحیح کا محل ہو جب اس کو رہن فاسد کے ساتھ رکھا جائے پھر وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہلاک ہوتا ہے۔ اور ہر وہ شئی جو رہن صحیح کا محل نہ ہو وہ رہن فاسد سے مضمون نہیں ہوتا مثلاً مدبر اور ام ولد۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ فساد اگر نفس مرہون میں کسی معنی کی بناء پر ہو تو وہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ امانت ہوتا ہے اور اگر فساد مرہون کے غیر میں کسی معنی کی بنا پر ہو تو مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون قبضے کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے اور قبضے میں کوئی فساد نہیں ہوتا البتہ مقبوض کے مضمون بننے کی شرط یہ ہے کہ وہ مال مطلق متقوم ہو مثل اس مقبوض کے جو بیع فاسد سے ہو تو اگر شرط پائی جائے تو مضمون ہو گا ورنہ نہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ مرہون کے ہلاک ہونے کا حکم ہے۔

رہا مرہون کے استہلاک کا حکم تو ہم کہتے ہیں کہ مرہون یا تو بنی آدم میں سے ہو گا مثلاً غلام و باندی یا بنی آدم کے غیر دیگر اموال سے ہو گا۔

تو اگر وہ غیر بنی آدم میں سے ہو اور اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو وہ اس کی قیمت کا ضمان دے گا اگر اس کی مثل نہ ہوتی ہو اور اگر اس کی مثل ہوتی ہو تو اس کی مثل کو ضمان میں دے گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ شئی مرہون نہ ہو۔ اور اجنبی سے ضمان لینے میں مرتہن خصم ہو گا اور ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے۔ پھر اگر ضمان جنس دین میں سے ہو اور دین کی ادائیگی کی مدت آچکی ہو تو مرتہن اس کو اپنے دین کے بارے میں وصول کرلے گا اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو اس کو رہن کی جگہ پر روکے رکھے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مرتہن مرہون کا استہلاک کرے کیونکہ اس نے مملوک متقوم مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہٰذا اس کی مثل یا اس کی قیمت کا ضمان دے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اجنبی اس کو تلف کرے۔ اور وہ ضمان اس کی رہن ہو گا۔

اور اگر راہن نے اس کا استہلاک کیا تو اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہو گا ہو تو اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ چونکہ ضمان کا مطالبہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں لہٰذا دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اگر وقت ادائیگی نہ آیا ہو تو مرتہن اس سے ضمان لے گا اور ادائیگی کے وقت ہونے تک اس کو روکے رکھے گا۔

جب رہن نمو رہو مثلاً دودھ اور بچہ پھر مرتہن نے یا راہن نے یا اجنبی نے اس کا استہلاک کیا مثلاً دس درہم کی قیمت کی بکری دس درہم کے مقابلے میں رہن رکھائی پھر اس بکری نے دودھ دیا یا بچہ جنا تو مستہلک پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک اجنبی اور مرتہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے اور دوسرے کے مملوک مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا موجب ضمان ہوتا ہے۔ جہاں تک راہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف شدہ شئ اگرچہ راہن کی مملوک تھی لیکن مرتہن کا اس میں قوی حق تھا لہٰذا وجوب ضمان کے حق میں ملک کے ساتھ ملحق ہو گی۔ اور جب تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہو گیا تو ضمان بکری سمیت مرتہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے لہٰذا اس کے قائم مقام ہو گا۔ پھر اگر ضمان ہلاک ہو جائے تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ وہ ایسی شئ کا بدل تھا جو دین کے ساتھ مضمون نہ تھی۔ لہٰذا اس کا حکم اصل کا حکم ہو گا۔ اور اصل اگر ہلاک ہو جائے تو بغیر کسی شی کے ہلاک ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کا بدل بھی ہو گا۔ اور اگر بکری ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مقصوداً مرہون تھی لہٰذا ہلاکت کے ساتھ مضمون تھی۔ اور زیادت کے ضمان کو راہن اس کے بقدر دین کے ساتھ چھڑائے گا کیونکہ چھڑانے سے زیادت مقصود بن جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے دین میں سے حصہ بن جائے گا۔ یہ اس صورت میں تھا جب استہلاک بغیر اجازت کے ہو۔

اور جب استہلاک اجازت کے ساتھ ہو مثلاً راہن نے مرتہن کو کہا کہ بکری کا دودھ دوہ لے

اور جو دودھ تو دوہے وہ تیرے لئے حلال ہے یا اس سے کہا کہ یہ حمل کھا لے اور مرتہن نے دودھ دوہا اور پی لیا اور بچہ کھا لیا تو اس کے لئے یہ حلال ہے اور اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے لہٰذا کھانے پینے کے لئے اس کی اجازت دینا صحیح ہے۔ اور مرتہن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر راہن بکری کو چھڑانے آئے تو وہ کل دین دے کر اس کو چھڑا سکے گا کیونکہ راہن کی اجازت سے مرتہن کا اتلاف راہن کی طرف منسوب ہوگا گویا کہ راہن نے خود اس کو تلف کیا اور اگر ایسی صورت ہو تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوتا البتہ راہن پر تلف شدہ کا ضمان آتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا اور اگر وہ بکری کو نہ چھڑائے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو بکری دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہوگی۔ پس دین کو اس پر اور اس کے دودھ یا بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ اور جو بکری کا حصہ ہوگا وہ ساقط ہو جائے گا اور جو زیادت کا حصہ ہوگا وہ باقی رہے گا۔ اور راہن کو اس کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا کیونکہ مرتہن کا فعل جب راہن کی طرف منسوب ہو تو ضمان راہن پر ہوگا گویا کہ اس نے خود وہ فعل کیا پس زیادت کے لئے دین میں سے حصہ ہوگا اور زیادت کی قیمت کو دیکھا جائے گا پس اگر وہ پانچ درہم ہوگی تو اس میں تہائی دین ہوگا اور بکری میں دو تہائی دین ہوگا۔ پھر جب بکری ہلاک ہو جائے تو دو تہائی دین ختم ہو جائے گا اور تہائی باقی رہے گا جس کی ادائیگی راہن پر واجب ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اجنبی راہن و مرتہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے۔ اس کے بارے میں اور مرتہن کے بارے میں جبکہ وہ راہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے جواب ایک ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر راہن نے مرتہن کی اجازت سے اس کا استہلاک کیا تو راہن کے ذمے کچھ نہیں ہوگا کیونکہ ضمان اگر واجب ہوتا ہے تو مرتہن کے حق کے لئے واجب ہوتا ہے اپنے لئے نہیں اس لئے کہ وہ اس کی اپنی ملک ہے جبکہ مرتہن نے اجازت دے کر اپنے حق کو خود ختم کر دیا ہے لہٰذا مرتہن ضمان کا مستحق نہیں ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوئی اور بکری پورے دین کے مقابلے میں رہن ہوگی۔

اگر مرہون بنی آدم میں سے ہو اور اس پر جنایت ہو تو جنایات رہن میں جملہ کلام یوں ہے کہ جنایات رہن کی تین قسمیں ہیں۔ غیر رہن کی رہن پر جنایت۔ رہن کی غیر رہن پر جنایت اور رہن کی رہن پر جنایت۔

ا۔ غیر رہن کی رہن پر جنایت یا تو نفس (جان) میں ہوگی یا مادون النفس (جان سے کمتر) میں ہوگی۔ اور دونوں ہی صورتوں میں یا تو عمداً ہوگی یا خطا سے ہوگی یا اس میں معنی خطا پایا جاتا ہوگا۔ اور جنایت کرنے والا یا تو آزاد ہوگا یا غلام ہوگا۔

اگر جنایت نفس میں عمداً ہو اور جنایت کرنے والا آزاد ہو تو راہن کو قصاص لینے کا حق ہوگا جبکہ دونوں (راہن و مرتہن) قصاص لینے پر متفق ہو جائیں یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے امام محمد کا قول ہے کہ راہن کو

کو قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ دونوں اس پر متفق ہو جائیں ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ اس کے قاتل سے قصاص سے لیا جائے گا اگرچہ راہن و مرتہن اس پر متفق ہو جائیں اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص لینے کے لئے ولی کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں ولی معلوم نہیں ہے کیونکہ ذات میں ملکیت راہن کی ہے اور قبضہ و حبس کی ملکیت مرتہن کو حاصل ہے لہٰذا غلام ایک اعتبار سے راہن کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے اعتبار سے مرتہن کی طرف منسوب ہوگا پس ولی مشتبہ و مجہول ہوا اور ولی کی جہالت استیفائے قصاص سے مانع ہوتی ہے جیساکہ مکاتب کا غلام جب عمداً قتل کر دیا جائے تو اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا اگرچہ مالک اور مکاتب دونوں اس پر متفق ہو گئے ہوں بوجہ مذکورہ پس ایسے ہی یہاں ہوگا بر خلاف اس غلام کے جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو جب وہ عمداً قتل کر دیا جائے تو دونوں کو قصاص کا حق حاصل ہوگا جبکہ دونوں اس پر متفق ہوں کیونکہ یہاں ولایت دونوں کے لئے شرکت کے طور پر ثابت ہے اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف غلام میں ہر اعتبار سے ملک ثابت ہے پس ولی معلوم ہے لہٰذا دونوں کے لئے شرکت پر وجوب قصاص کا قول کرنا ممکن ہے کیونکہ ملکیت میں دونوں برابر ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راہن کے لئے ملکیت ہر اعتبار سے ہے جبکہ مرتہن کو صرف حق حبس حاصل ہوتا ہے اور ملکیت سبب ہے ثبوت ولایت کا لہٰذا ولی معلوم ہوا۔

مناسب یہ ہے کہ ولایت استیفاء مرتہن کی رضامندی پر موقوف نہ ہو لیکن توقف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مرتہن کا حق مرہون کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ پس جب مرتہن راضی ہو جاتا ہے تو مانع زائل ہو جاتا ہے بر خلاف مکاتب کے غلام کے کہ اس میں ملکیت ایک اعتبار سے مالک کی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے مکاتب کی۔ لہٰذا اس میں ملکیت نہ تو مطلقاً مالک کے لئے ثابت ہوتی ہے اور نہ مطلقاً مکاتب کے لئے کہ وہ ولی کے مشابہ ہوتا پس استیفاء ممکن نہ ہوا

اور جب قاتل سے قصاص لیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام محض مال ہونے کی وجہ سے رہن تھا اور قتل سے اس کی مالیت باطل ہو گئی بغیر کسی بدل کے کیونکہ قصاص مالیت کا بدل نہیں بن سکتا لہٰذا قصاص ساقط ہو جائے گا جیساکہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام اپنی موت مر جائے یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ راہن و مرتہن قصاص پر متفق ہوں۔

اور جب دونوں کا قصاص لینے میں اختلاف ہو تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ مرتہن کے لئے قصاص کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کو (غلام کی) ذات میں ملکیت حاصل نہیں اور راہن کے لئے بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس کے استیفاء میں مرتہن کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو کہ جائز نہیں۔ قاتل کے ذمے ہوگا کہ وہ مقتول کی قیمت اپنے مال میں سے تین سال میں ادا کرے اور یہ قیمت رہن بنے گی

اگر راہن و مرتہن میں قصاص کے بارے میں اختلاف ہوا اور قاضی قصاص کو باطل کردے پھر راہن دین ادا کر دے تو قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق اگرچہ چھڑانے سے باطل ہو گیا لیکن قاضی کے بطلان قصاص کا حکم کرنے کے بعد ہوا ہے لہٰذا لوٹے گا نہیں۔ اور اگر جنایت خطا سے یا شبہ عمد سے ہوئی تو قاتل کی عاقلہ کو تین سال میں مقتول غلام کی قیمت دینا ہوگی جس کو مرتہن لے گا اور رہن کے طور پر رکھے گا کیونکہ غلام اگرچہ مضمون ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دیت آزاد کی دیت سے زائد نہیں ہوتی لیکن وہ مرہون اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ مال ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے۔ پس جائز ہے کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو اور مرتہن کے پاس رہن رہے۔

پھر دین اگر مؤجل ہو تو یہ قیمت مرتہن کے پاس وقت ادائیگی تک رہے گی۔ اور جب وقت ادائیگی آجائے گا تو اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کرے گا اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو دین میں قیمت کے بقدر وصول کرکے باقی کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر قیمت جنس دین کے علاوہ میں سے ہو تو اس کو چھڑانے کے وقت تک اپنے پاس محبوس رکھے گا۔

اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو تو اس میں اور اس صورت میں جب کہ دین مؤجل ہو پھر وقت ادائیگی آجائے حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

ضمان استہلاک میں استہلاک کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب تک ضمان رہن میں قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ ضمان استہلاک واجب ہوتا ہے استہلاک سے جب کہ ضمان رہن کا وجوب قبضے سے آتا ہے پس سبب کے وجود کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا حتی کہ اگر دین ہزار درہم ہوں اور رہن رکھانے کے دن غلام کی قیمت ہزار ہو پھر اس کی قیمت گر کر پانچ سو تک آجائے پھر غلام قتل کر دیا تو قاتل پانچ سو کا تاوان ادا کریگا اور دین میں سے پانچ ساقط ہو جائینگے اور قاتل نے استہلاک کی وجہ سے پانچ سو تاوان میں ادا کر دیئے تو یہ دراہم دین میں سے اپنی مثل کے مقابلے میں رہن ہونگے اور باقی دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان پانچ سو کے ذریعے سے وہ کل دین کو وصول کرنے والا بنا اور پانچ سو کے مقابلے میں پانچ سو زائد وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں سود ہے اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کو ایسے غلام نے قتل کیا جس کی قیمت مرہون سے کم ہے پھر قاتل غلام اس کے عوض میں دے دیا جائے تو اس میں سود نہیں بنتا کیونکہ اس غلام سے کل دین وصول کرنا جائز نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس غلام کو بیچتا تو جائز ہوتا اگرچہ وہ اس کے مساوی نہ ہوتا پس اس میں سود نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مرتہن مرہون غلام کو قتل کر دے تو اس کا اور اجنبی کا حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جب راہن اس کو قتل کرے تو یہ صورت اور وہ صورت جب کہ رہن غیر بنی آدم میں سے ہو ایک ہے۔ اس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ جنایت کرنے والا آزاد و حر ہو۔

جب جنایت کرنے والا غلام یا باندی ہو تو قاتل کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو قاتل غلام کو سپرد کر دے یا مقتول غلام کی قیمت کا فدیہ دے دے۔ اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو اگر مقتول کی قیمت دیے ہوئے غلام کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے کمتر ہو تو دیا ہوا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر دیے ہوئے غلام کی قیمت مقتول غلام کی قیمت سے کمتر ہو مثلاً مقتول کی قیمت ہزار ہو اور دین میں ہزار ہو اور دیے ہوئے غلام کی قیمت سو ہو تو وہ بھی کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ اور راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ کل دین دے کر اس کو چھڑائے جیسا کہ اس وقت مقتول غلام کو کل دین دے کر چھڑانے پر مجبور کیا جاتا جب کہ وہ زندہ ہوتا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر قاتل کی قیمت مقتول کی قیمت کو پوری نہ ہوتی ہو تو راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو کل دین دے کر چھڑا لے اور چاہے تو اپنے دین کے عوض میں اس کو مرتہن کے لیے چھوڑ دے پس محمد رحمہ اللہ تو رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اپنے قاعدے پر چلے ہیں جب کہ چھڑانے پر مجبور کرنا محال ہو اور یہاں یہ محال ہے کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے۔ اور ابوحنیفہ ابویوسف رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک نے پہلے غلام کے بدلے میں دوسرا غلام گوشت و خون کے اعتبار سے پہلے غلام کا قائم مقام ہوا۔ اور پہلا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن تھا اور راہن کو کل دین دے کر اس کو چھڑانے پر مجبور کیا جا سکتا تھا تو ایسے ہی دوسرے غلام میں ہوگا۔

اسی طرح اگر مرہون غلام کی قیمت گر کر سو ہو جائے پھر اس کو سو کی قیمت والا غلام قتل کر دے اور قاتل اس کے بدلے میں دیا جائے تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک قاتل غلام دینے کو اختیار کرے۔

اور جب وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو وہ مقتول کی قیمت فدیہ میں دے گا اور قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتہن اپنا دین اس میں سے وصول کرے گا اور اگر مخالف جنس میں سے ہو تو مرتہن اس کو محبوس کرے گا یہاں تک کہ اپنا کل دین وصول کر لے اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو کل دین ادا کر کے رہن رکھے ہوئے فدیہ کو چھڑا لے اور چاہے تو دین کے بدلے میں اس کو مرتہن کے لیے چھوڑ دے — اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

مذکورہ تفصیل جنایت فی النفس کی صورت میں تھی۔

اور جب جنایت مادون النفس (جان سے کمتر) میں ہو پھر اگر جنایت کرنے والا آزاد ہو تو اس کا ارش جنایت کرنے والا کے مال میں آئے گا اس کی عاقلہ پر نہیں خواہ جنایت عمداً کی گئی ہو یا خطا سے ہوئی ہو۔ اس کے اپنے مال میں وجوب کی وجہ تو یہ ہے کہ عاقلہ مادون النفس میں بار نہیں اٹھاتی۔ اور خطا اور عمد میں برابری کی وجہ یہ ہے کہ مادون النفس میں آزاد و غلام کے درمیان قصاص

جاری نہیں ہوتا لہٰذا اس میں وجوب ارش کے بارے میں عمداً اور خطاءً برابر ہیں۔ پھر ارش غلام کے ساتھ رہن ہوگا کیونکہ ارش مرہون کے جزو کا بدل ہے۔

اور اگر جنایت کرنے والا غلام ہو تو اس کے مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دے یا ارش جنایت کا فدیہ دے۔ پھر اگر وہ ارش فدیہ میں دینے کو اختیار کرے تو ارش مجنی علیہ (وہ غلام جس پر جنایت ہوئی) کے ساتھ رہن ہوگا اور اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو جنایت کرنے والا غلام مجنی علیہ غلام کے ساتھ مل کر رہن ہوگا۔ اس میں خصومت (مقدمہ کرنے) کا حق مرتہن کو ہوگا کیونکہ اس کو حبس کا حق حاصل تھا اور جنایت کرنے والے نے رہن کے بعض الاجزاء سے اس کا حبس ختم کر دیا پس مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ فوت ہونے والے جزو کا بدل لے اور اس کو اس کے قائم مقام کرے یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم تھا۔

جہاں تک رہن کی غیر رہن پر جنایت کا تعلق ہے تو رہن کی جنایت یا تو بنی آدم پر ہوگی یا بنی آدم کے علاوہ دیگر اموال پر ہوگی۔ پھر اگر بنی آدم پر ہو تو یا تو عمداً ہوگی یا خطاء کے معنی میں ہوگی۔ تو اگر وہ عمداً ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ رہن نہ ہو کیونکہ راہن کی ملکیت وجوب قصاص کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ راہن کی ملکیت مانع نہیں ہوتی جب کہ وہ رہن نہ ہو۔ اور جب ملکیت مانع نہیں ہوتی تو مرتہن کا حق تو بطریق اولی مانع نہ ہوگا کیونکہ وہ ملکیت سے کمتر ہے خواہ مرہون غلام نے اجنبی کو قتل کیا ہو یا راہن کو یا مرتہن کو کیونکہ قصاص ضمان دم (خون کا ضمان ودم) ہے اور مالک کو اس کے خون میں کوئی حق نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے اجنبی ہوتا ہے۔ ایسے ہی مرتہن کو حق نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے صرف حق حبس ثابت ہے اور وہ حق ملکیت سے کمتر ہوتا ہے۔ پس حق قصاص میں اس کی راہن و مرتہن پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

اور جب مرہون جنایت کرنے والے غلام کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی ہلاکت مرتہن کے ضمان میں واقع ہوئی ہے لہٰذا اس کا دین ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جب وہ غلام خود ہلاک ہو جائے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس نے عمداً جنایت کی ہو۔

اور جب جنایت خطاء سے ہو یا ملحق بالخطاء ہو تو اگر شبہ عمد ہو یا عمد ہو لیکن قاتل ایسا ہو کہ اس پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو مثلاً بچہ یا مجنون ہو یا اس کی جنایت مادون النفس میں ہو تو یا تو غلام دیا جائے گا یا فدیہ دیا جائے گا کیونکہ غلاموں اور باندیوں سے یہ جنایتیں غلام دینے یا فدیہ دینے کی موجب ہوتی ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر پورا کا پورا غلام مضمون ہوتا ہو مثلاً اس کی قیمت دین کے برابر یا اس سے کم ہو مثلاً غلام کی قیمت ہزار ہو اور دین ہزار کا ہو یا دین ہزار کا ہو اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو پہلے مرتہن کو فدیہ دینے کو کہا جائے گا کیونکہ فدیہ دینے سے وہ رہن میں اپنا حق باقی رکھ سکتا ہے اس کی جنایت سے تطہیر کرکے بغیر اس کے کہ مرتہن کا حق ساقط ہو۔ اور اگر ابتداءً راہن سے کی گئی اور

اس کو غلام دینے یا فدیہ دینے کو کہا جائے جیسا کہ شرعی حکم ہے تو بسا اوقات وہ غلام دینے کو اختیار کرتا ہے پس مرتہن کا حق باطل ہو جائے گا لہٰذا مرتہن کو فدیہ دینے کے لیے پہلے کہنا اولیٰ ہے۔ اور جب وہ ارش کا فدیہ دے دے تو اس نے غلام کو جنایت سے خالص و صاف کر لیا اور ایسے ہو گیا گویا کہ غلام نے سرے سے جنایت کی ہی نہیں پس رہن کے طور پر باقی رہے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ اور مرتہن نے جو فدیہ ادا کیا اس کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت کا فدیہ بغیر اس کی اجازت کے ادا کیا ہے لہٰذا وہ اس میں متبرع ہو گا اور رجوع نہیں کر سکے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کوئی اجنبی اس کا فدیہ ادا کر دے۔ نیز فدیہ دینے سے اس نے اپنے اختیار سے رہن کی اصلاح کی اور اپنے حق کو باقی رکھا لہٰذا وہ فدیہ دینے سے اپنے لیے عمل کرنے والا بنا۔ پس کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا۔ مرتہن کو اختیار نہیں کہ غلام دے کیونکہ دینا (غلام کی) ذات کا مالک بنانا ہے حالانکہ وہ خود ذات کا مالک نہیں ہے۔

اور اگر مرتہن فدیہ دینے سے انکار کرے تو راہن سے غلام دینے یا فدیہ دینے کے لیے خطاب کیا جائے گا کیونکہ خطاب میں اصل راہن ہے اس لیے کہ ملکیت اس کی ہے۔ مرتہن سے فدیہ دینے کے لیے جو خطاب میں ابتداء کی جاتی ہے وہ محض اس کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہوتی ہے پس جب اس نے انکار کیا تو معاملہ اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔ پھر اگر راہن غلام دینے کو اختیار کرے تو رہن باطل ہو جائے گا اور دین ساقط ہو جائے گا۔ بطلان رہن کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس کی ملکیت سے خلف[1] کو دینے کی بناء پر زائل ہو چکا پس اپنے رہن ہونے سے نکل گیا۔ اور سقوط دین کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق زوال (ملکیت) مرتہن کے ضمان میں ایک معنی کی بناء پر حاصل ہوا ہے لہٰذا ایسے ہوا گویا کہ مرتہن کے پاس غلام ہلاک ہوا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ ہدیہ دینے کو اختیار کرے کیونکہ وہ ایسے [illegible] کو ادا کرنے والا بنا جو مرتہن پر آیا تھا اس لیے کہ مرتہن پر فدیہ اس بناء پر آیا کہ جنایت اس کے ضمان میں واقع ہوئی البتہ جب اس نے فدیہ دینے سے انکار کر دیا تو راہن محتاج ہوا کہ اپنے غلام کی خلاصی کرائے جو فدیہ دیے بغیر ممکن نہیں لہٰذا فدیہ دینے میں وہ مجبور ہوا۔ متبرع نہیں۔ پس راہن کو حق ہو گا کہ جو فدیہ اس نے ادا کیا اس کے لیے مرتہن پر رجوع کرے اور مرتہن کے لیے بھی راہن کے ذمے اس کی مثل دین ہے لہٰذا یہ اس کے برابر سرابر ہو جائے گا۔

اور جب راہن جو فدیہ دیتا ہے اس سے وہ مرتہن کے دین کو ادا کرنے والا بنتا ہے تو جو فدیہ اس نے دیا اس کو اور غلام کی قیمت کی مقدار کو اور دین کو دیکھا جائے گا۔ اگر فدیہ دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو پورا کا پورا دین ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر فدیہ دین سے کم ہو اور غلام کی قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو دین سے فدیہ کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور غلام باقی دین کے لیے محبوس ہو گا۔ اور اگر فدیہ دین کے برابر یا زائد ہو اور غلام کی [illegible]

---

[1] [illegible] غلام کو مقتول کے [illegible] میں دیا تو قاتل غلام مقتول کا نائب اور قائم مقام [illegible]

دین سے کم ہو تو دین میں سے غلام کی قیمت کے بقدر ساقط ہو جائے گا اس سے زائد ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اگر غلام ہلاک ہو جاتے تو دین میں سے اس کی قیمت سے زائد ساقط نہیں ہوتا تو ایسے ہی فدیہ دینے کی صورت میں ہو گا۔

اور اگر غلام کا کچھ حصہ مضمون ہو اور کچھ امانت ہو مثلاً غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور دین ایک ہزار ہو تو فدیہ دونوں (راہن و مرتہن) پر آئے گا کیونکہ اس کا نصف مضمون ہے اور نصف امانت ہے لہٰذا اس کے نصف مضمون کا فدیہ مرتہن کے ذمے ہو گا اور نصف امانت کا فدیہ راہن کے ذمے ہو گا لہٰذا دونوں کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دو یا فدیہ دو۔ مرتہن کے حق میں دینے کو کہنے کا مطلب ہے دینے پر راضی ہونا نہ کہ دینے کا فعل کیونکہ بالفعل دینے کو اختیار اس کو نہیں ہوتا پھر جب اس کو اس کے لیے کہا جاتے تو یا تو راہن و مرتہن دونوں دینے پر متفق ہوں یا دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں یا دونوں میں اختلاف ہو کہ ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو پھر یا تو دونوں حاضر ہوں گے یا دونوں سے ایک غائب ہو گا۔

پس اگر دونوں حاضر ہوں اور دونوں غلام دینے پر متفق ہوں اور غلام دیدیں تو مرتہن کا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ (غلام) دے دینا بمنزلہ (اس کی) ہلاکت کے ہے۔ اور اگر دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک نصف ارش فدیہ میں دے گا۔ اور جب دونوں فدیہ دے دیں تو غلام کی ذات جنایت سے پاک ہو جائے گی اور وہ مثل سابق کے رہن رہے گا۔ اور ان میں سے ہر ایک متبرع ہو گا یہاں تک کہ جو اس نے فدیہ دیا اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ذمہ پر جو تھا اس کو ادا کیا ہے لہٰذا وہ اپنی طرف سے ادا کرنے والا ہے نہ کہ اپنے ساتھی کی طرف سے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو ایک فدیہ دینے کا ارادہ کرے اور دوسرا غلام دینے کا تو ان میں سے جو فدیہ دینے کو اختیار کرے اس کا اختیار اولی ہو گا۔ مرتہن ہو تو اس وجہ سے کہ فدیہ دینے سے وہ اپنے حق کو باقی رکھتا ہے راہن کا حق ساقط نہیں کرتا جب کہ راہن کے غلام دینے سے مرتہن کا حق ساقط ہوتا ہے لہٰذا مرتہن کا اختیار اولی ہے۔ اور جب راہن ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فدیہ دینے سے وہ ذات میں اپنی ملکیت کو باقی رکھتا ہے جب کہ مرتہن غلام دینے سے اپنے دین کو ساقط کرنے اور راہن کی ملکیت کو باطل کرنے کا ارادہ کرتا ہے پس مرتہن کے لیے غلام دینے کو اختیار کرنے میں کوئی نفع نہیں ہے بلکہ محض بے وقوفی اور تعنت و تکلیف پہنچانا ہے لہٰذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور راہن کو حق ہو گا کہ وہ فدیہ ادا کرے۔

پھر ان میں سے جو بھی فدیہ دینے کو اختیار کرے وہ غلام کے فدیہ میں پورا ارش ادا کرے گا اور دوسرے کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہو گا۔

پھر دیکھا جائے گا اگر تو مرتہن نے فدیہ دینے کو اختیار کیا اور پورا ارش ادا کر دیا تو غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ فدیہ دینے سے اس کی ذات جنایت سے پاک ہو گئی گویا کہ اس نے جنایت کی ہی نہیں اور مرتہن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا اور آیا وہ امانت کے حصے میں رجوع کرے گا؟ تو کرخی رحمہ اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق رجوع نہیں کر سکے گا بلکہ وہ

اس میں متبرع ہوگا جب کہ دوسری روایت کے مطابق رجوع کر سکے گا۔ اور قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ وہ صرف اپنے دین میں رجوع کر سکتا ہے اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن نے اپنے اختیار سے فدیہ دینے کا التزام کیا ہے حالانکہ اس کو قدرت حاصل تھی کہ اس کا التزام نہ کرے۔ کیونکہ اگر وہ یہ التزام نہ کرتا تو راہن سے خطاب کیا جاتا پس مرتہن اس میں متبرع ہوگا لہٰذا رجوع نہیں کر سکے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن محتاج تھا رہن میں سے مضمون کی مقدار کی اصلاح کے لیے جو کہ ممکن نہیں مگر مقدار امانت کی اصلاح سے لہٰذا وہ اس میں مجبور ومضطر ہوا متبرع نہیں ہوا

اور اگر فدیہ کو اختیار کرنے والا راہن ہو اور وہ فدیہ میں پورا ارش دے دے تو وہ اس میں متبرع نہیں ہوگا بلکہ نصف فدیہ کے ذریعے سے مرتہن کے دین کو ادا کرنے والا بنے گا۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر نصف فدیہ کل دین کے برابر ہو تو کل دین ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے مقابلے میں رہن رکھے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں حاضر ہوں۔

اور اگر ان میں سے ایک حاضر ہو تو خواہ وہ کوئی بھی ہو مرتہن ہو یا راہن ہو اس کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مرتہن کے بارے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام میں اس کی ملکیت میں سرے سے نہیں ہے جب کہ غلام دینا تملیک ہے جو کہ بغیر ملکیت کے متصور نہیں۔ راہن کو اختیار اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں مرتہن کے حق کا اسقاط ہے جب کہ راہن کو پورا ارش فدیہ میں دینے کا اختیار بھی ہے۔

اگر حاضر مرتہن ہو اور وہ پورا ارش فدیہ میں دے دے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نصف فدیہ میں متبرع نہیں ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ راہن پر اپنے دین اور نصف فدیہ کے لیے رجوع کرے لیکن غلام کو وہ اپنے دین کے مقابلے میں محبوس کر سکتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد نصف فدیہ کے لیے محبوس نہیں کر سکتا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نصف فدیہ میں مرتہن متبرع ہوگا لہٰذا رجوع نہیں کر سکے گا مگر خاص اپنے دین کے لیے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ راہن کی موجودگی میں دے۔ تو ان دونوں نے حاضری میں برابری کی اور مرتہن کو دونوں حالتوں میں متبرع قرار دیا جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حاضری اور غیر حاضری کی حالتوں کے درمیان فرق کیا اور اس کو صرف حاضری کی حالت میں متبرع بنایا غیر حاضری کی حالت میں نہیں۔

اور اگر حاضر راہن ہو اور وہ پورا ارش فدیہ میں دے دے تو وہ بالاتفاق نصف فدیہ میں متبرع نہیں ہوگا بلکہ نصف ذریعے سے مرتہن کے دین کو ادا کرنے والا بنے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مرتہن کی موجودگی میں راہن غلام کا فدیہ دے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن نے دوسرے کی ملک کا فدیہ اس کی اجازت کے بغیر دیا لہٰذا متبرع ہوگا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی فدیہ دے دے تو وہ متبرع ہوتا ہے اور اسی لیے وہ غیر حاضری کی حالت کی مثل موجودگی کی حالت میں بھی متبرع ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ حاضری کی

حالت میں مرتہن نے اپنے اختیار سے فدیہ دینے کا التزام کیا ہے جب کہ راہن سے خطاب بھی ممکن تھا لہٰذا مرتہن متبرع ہوگا۔ اور غیر حاضری کی حالت میں چونکہ خطاب ممکن نہیں ہے حالانکہ مقدار مضمون کی اصلاح کا مرتہن محتاج ہے اور مقدار امانت کی اصلاح کے بغیر یہ ممکن نہیں لہٰذا مرتہن اس وقت مضطر و مجبور ہوگا متبرع نہیں۔

یہ رہن کی جنایت کا حکم تھا۔

رہا رہن کے بچے کی جنایت کا حکم مثلاً اس نے کسی شخص کو خطا سے قتل کر دیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ مرتہن پر ہدیہ نہیں ہوگا بلکہ مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو وہ بچہ دے یا فدیہ دے۔ مرتہن پر فدیہ کے عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باوجودیکہ رہن مرتہن کا مملوک نہیں ہوتا اس سے فدیہ دینے کے لیے خطاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ رہن سے جنایت اس کے ضمان میں واقع ہوئی۔ یہ بات بچے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مضمون نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا کسی شئی کے ہلاک ہوتا ہے۔ رہا مالک سے بچہ دینے کا خطاب تو یہ اس وجہ سے ہے کہ ملکیت اس کی ہے۔

پھر مالک اگر بچہ دے دے تو بچہ رہن سے نکل جائے گا اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بچے کے رہن سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن کی ملکیت اس سے زائل ہو چکی پس وہ رہن سے نکل گیا جیسا کہ ہلاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں تھا برخلاف ماں کے۔ اور اگر مالک فدیہ دے دے تو وہ پچھلی حالت کی مثل رہن رہے گا۔

اگر راہن بچہ دینے کو اختیار کرے اور مرتہن اس کو کہے کہ میں فدیہ دے دیتا ہوں تو مرتہن ایسا کر سکتا ہے کیونکہ بچہ مرہون ہے اگرچہ مضمون نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں رہن کا حکم اصلی یعنی حق حبس ثابت ہے لہٰذا مرتہن کی جانب سے فدیہ دینا رہن کی اصلاح کرنا ہوگا پس مرتہن کو اس کا حق ہوگا۔

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن کسی اجنبی پر جنایت کرے۔

رہن کی راہن یا مرتہن پر جنایت:

رہی رہن کی راہن کی جان میں ایسی جنایت جو موجب مال ہو یا رہن کی اس کے مال پر جنایت جو موجب مال ہو تو وہ ہدر ہوگی کیونکہ غلام اس کا مملوک ہے اور مالک کے لیے اس کے اپنے غلام کے ذمے کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ یہ برخلاف ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق مغصوب غلام کی مغصوب منہ کی جان یا مال پر جنایت کہ وہ معتبر ہوگی کیونکہ اشیائے مضمونہ (مثلاً اشیائے مغصوبہ) میں ضمان کی ادائیگی سے وقت غصب سے ملکیت آتی ہے لہٰذا ظاہر ہوا کہ وہ جنایت غلام کی اپنے مالک پر نہیں ہوئی۔

رہی رہن کی جنایت مرتہن کے نفس پر تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہدر ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک معتبر ہے خواہ غلام دے یا فدیہ دے اگر مرتہن اس پر راضی ہو اور دین باطل ہو جائے گا۔ اور اگر مرتہن کہے کہ میں جنایت (کا معاوضہ) طلب نہیں کرتا کیونکہ غلام دینے میں یا فدیہ

بیں میراحق ساقط ہوتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور جنایت باطل ہوجائے گی اور غلام حسب سابق رہن رہے گا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی مطلقاً ذکر کیا ہے جب کہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں فرق کیا اور کہا کہ اگر پورا کا پورا غلام دین کے ساتھ مضمون ہو تو اس میں اختلاف ہے اور اگر غلام کا بعض حصہ مضمون ہو اور بعض امانت ہو تو اس کی جنایت بالاتفاق معتبر ہوگی پس راہن سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو غلام دے دے اور چاہے تو اس کا فدیہ دے دے۔ پھر اگر راہن غلام دے دے اور مرتہن اس کو قبول کرے تو پورا دین باطل ہوجائے گا اور پورا غلام مرتہن کا ہوجائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو نصف فدیہ راہن کے ذمے اور نصف فدیہ مرتہن کے ذمے ہوگا۔ پس جو مرتہن کے حصے میں ہوگا وہ باطل ہوگا اور جو راہن کے حصے میں ہوگا وہ فدیہ میں ادا کرے گا اور غلام علی حالہ رہن رہے گا۔ رہن کی مرتہن پر جنایت میں انکا اختلاف نظیر ہے انکے اس اختلاف کی جو غلام کی غصب کے وقت غاصب پر جنایت میں ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہدر ہے اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی جنایت ہے جو مالک کے علاوہ پر وارد ہوئی ہے لہٰذا معتبر ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتی ہے جب کسی اجنبی پر وارد ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جنایات میں اصل انکا اعتبار ہے۔ سقوط اعتبار تو فائدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہاں اس جنایت کا اعتبار کرنے میں فائدہ ہے کیونکہ اس کا موجب غلام دینا ہے جس میں مرتہن کا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو۔ یہ اگرچہ اس میں اس کے دین کا سقوط بھی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جنایت اگرچہ مالک کے علاوہ پر وارد ہوئی ہے لیکن یہ مرتہن کے ضمان میں پائی گئی ہے پس اگر غیر مالک پر اس کا وارد ہونا اس کے معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے تو مرتہن کے ضمان میں اس کا وجود اس کے غیر معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ مرتہن پر فدیہ کا موجب ہے جو کہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس میں مرتہن پر ضمان خود اس کے اپنے لیے واجب ہوتا ہے جو کہ محال ہے۔ پس جنایت کے اعتبار میں شک واحتمال پایا گیا لہٰذا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن نے مرتہن کے نفس پر جنایت کی ہو۔

اور جب رہن نے مرتہن کے مال پر جنایت کی ہو تو اگر اس کی قیمت اور دین برابر ہو اور اس کی قیمت میں فاضل نہ ہو تو اس کی جنایت بالاجماع ہدر ہوگی کیونکہ اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس جنایت کا حکم مرتہن کو غلام دے دینے کا وجوب نہیں ہے کہ مرتہن اس کا مالک بن جائے۔ بلکہ دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا ہے پس اگر غلام فروخت کیا جائے اور مرتہن اس کا ثمن لے لے تو اس کا دین ساقط ہوجائے گا لہٰذا اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس معتبر نہ ہوگی۔ اور اگر غلام کی قیمت دین سے زائد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق جنایت کا مقدار امانت میں اعتبار کیا جائے اور دوسری روایت کے مطابق جنایت کا حکم ہدر ہے۔ ... ثابت نہیں ہوگا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کرنے سے مانع غلام کا مرتہن کے ضمان میں ہونا ہے۔ اور مقدار امانت جو کہ دین سے زائد ہے مرتہن کے ضمان میں نہیں پس اس مقدار ... کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہٰذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقدار

اگرچہ مضمون نہیں ہے لیکن اس میں حکم رہن یعنی حبس کے ثابت ہونے کی بنا پر یہ مضمون کے حکم میں ہے لہٰذا اعتبار کرنا ممنوع ہوگا۔

جہاں تک رہن کا راہن کے بیٹے یا مرتہن کے بیٹے پر جنایت کرنے کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ جنایت معتبر ہوگی کیونکہ راہن کے حق میں اعتبار کرنے سے مانع غلام کا اس کا مملوک ہونا ہے اور مرتہن کے حق میں غلام کا اس کے ضمان میں ہونا ہے۔ یہاں اس میں سے کوئی بھی مانع موجود نہیں۔ لہٰذا اس پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ رہن کی بنی آدم پر جنایت کا حکم تھا۔

رہن کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم:- مثلاً اتنے مال کا استہلاک کیا جو اس کی ذات کو حاوی ہو تو اس جنایت اور غیر رہن کی جنایت کا حکم ایک ہے یعنی جنایت کی وجہ سے مجنی علیہ کے لیے لازم آنے والے تاوان دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا کہ (جنایت کی وجہ سے لازم آنے والے) دین کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا مگر یہ کہ راہن یا مرتہن دین ادا کر دے۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس کی ادائیگی کر دے تو اس کا حکم اور اس صورت کا حکم جب کہ جنایت بنی آدم پر ہو اور فدیہ دیا ہو ایک ہے یعنی یہ کہ اگر مرتہن نے (جنایت کا) دین ادا کیا تو اس کا اپنا دین باقی رہے گا اور غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ دینے سے اس نے غلام کی ذات کو (جنایت کے) دین سے فارغ کر لیا پس غلام مرتہن کے دین کے مقابلے میں رہن رہے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مرتہن جنایت کا فدیہ ادا کرے۔ اور اگر مرتہن ادائیگی کرنے سے انکار کر دے اور راہن ادائیگی کر دے تو مرتہن کا دین باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم جنایت میں فدیہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں ہی مجنی علیہ (جس کے مال پر جنایت کی) کے دین کو ادا نہ کریں تو دین میں غلام فروخت کیا جائیگا اور اس کے ثمن میں سے مجنی علیہ کا پورا دین ادا کیا جائیگا کیونکہ مجنی علیہ کا دین مرتہن کے حق پر مقدم ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ مالک کے حق پر بھی مقدم ہے تو مرتہن کے حق پر تو بطریق اولیٰ مقدم ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق مالک کے حق سے کمتر ہے۔ پھر جب غلام فروخت کر دیا جائے اور اس کے ثمن میں سے مجنی علیہ کا دین ادا کیا جائے تو یا تو ثمن میں غریم (مجنی علیہ) کا پورا دین ادا ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اور ہو سکنے کی صورت میں یا تو غریم کا دین مرتہن کے دین کے برابر ہوگا یا اس سے زائد ہوگا یا اس سے کمتر ہوگا۔ تو اگر ثمن مرتہن کے دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو مرتہن کا پورا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام سے راہن کی ملکیت ایسے سبب سے زائل ہو چکی جو مرتہن کے ضمان میں پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رہن ہلاک ہوا۔ اور غلام کے ثمن میں جو فاضل ہو وہ راہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت کا بدل ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں ہے لہٰذا وہ خاص راہن کا ہوگا۔ اور اگر (غریم کا دین) مرتہن کے دین سے کمتر ہو تو مرتہن کے دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔ اور غلام کے ثمن میں جو زائد ہوگا وہ بقیہ دین کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ اس میں کوئی دین نہیں ہے لہٰذا وہ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

پھر اگر دین کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو تو مرتہن اس کو اپنے دین کے عوض لے لے گا اگر وہ اس کے دین کی جنس سے ہو۔ اور اگر اس کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو اس کو روکے رکھے گا یہاں تک کہ اپنا حق وصول کرلے۔ اور اگر ادائیگی دین کا وقت نہ آیا ہو تو ادائیگی کے وقت تک اس کو اپنے قبضہ

دین کے مقابلے میں روک کے رکھے گا یہ اس صورت میں تھا جب پورا غلام دین میں مضمون ہو۔

اور جب اس کا نصف مضمون ہوا اور نصف امانت ہو تو کل کے کل فاضل کو مرتہن کی طرف نہیں پھیرا جائے گا بلکہ اس کے نصف کو مرتہن کی طرف اور اس کے نصف کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا اس مقدار امانت میں دین نہیں ہے لہٰذا اس کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا۔ اسی طرح اگر غلام میں سے مضمون اور امانت کی مقدار میں تفاضل ہو تو فاضل کو دونوں کی طرف پھیرا جائے گا اس میں مضمون اور امانت کے تفاوت کے بقدر۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر غلام کے ثمن میں غریم (مجنی علیہ) کا دین پورا ادا نہیں ہوتا تو غریم غلام کا ثمن لے لے گا اور اس کے دین میں سے جو باقی رہے گا وہ غلام کے آزاد ہونے تک مؤخر رہے گا۔ اور اس کے لیے وہ (غلام) کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ کسی کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا بلکہ محض اس (غلام) کی ہی جانب سے پایا گیا ہے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ دین اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کی ذات سے دین کا استیفاء ہوگا۔ اور جب اس کی ذات سے دین پورا نہ ہوتا ہو تو بقیہ دین آزادی تک مؤخر رہے گا۔ اور جب غلام آزاد کیا جا چکے اور وہ بقیہ دین کی ادائیگی کر دے تو ادا کردہ مال کے لیے وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ مال خود اس کے اپنے فعل سے اس کے اوپر واجب ہوا تھا۔ لہٰذا کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح رہن کے بچے کا دیگر اموال پر جنایت کا حکم اور ماں کی جنایت کا حکم ایک ہے اس بارے میں کہ دین کا تعلق رہن کے بچے کے ساتھ ہوگا جیسا کہ ماں کے ساتھ ہوتا ہے البتہ یہاں مرتہن کو غریم (مجنی علیہ) کو دین ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ وجوب دین کا سبب مرتہن کے ضمان میں نہیں پایا گیا نیز بچہ مضمون نہیں ہوتا برخلاف ماں کے بلکہ راہن کو کہا جائے گا کہ یا تو بچے کو دین میں فروخت کر دے یا خود دین ادا کر دے۔ اگر راہن دین ادا کر دے تو بچہ حسب سابق رہن دے گا۔ اور اگر وہ دین میں فروخت کر دیا جائے تو مرتہن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے برخلاف مضمون نہیں تھا۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم اور رہن کی غیر رہن پر جنایت کا حکم تھا۔

رہن کی رہن پر جنایت کا حکم۔

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی رہن پر جنایت کی دو قسمیں ہیں۔ رہن کی خود اپنے اوپر جنایت اور رہن کی اپنے جیسے پر جنایت جہاں تک رہن کی اپنے نفس پر جنایت کا تعلق ہے تو وہ کسی آفت سماوی سے ہلاکت کے برابر ہے۔ پھر دیکھا جائے گا اگر غلام پورا کا پورا مضمون ہے تو (مرتہن کے) دین میں سے بقدر نقصان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا کچھ حصہ مضمون ہوا اور کچھ امانت تو مضمون میں سے نہ کہ امانت میں سے نقصان کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔

جہاں تک رہن کی اپنی جنس پر جنایت کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ آدمی کی اپنی جنس پر جنایت اور جانور کی اپنی جنس اور غیر جنس پر جنایت۔

آدمی کی اپنی جنس پر جنایت :- مثلاً رہن میں دو غلام ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے۔ تو دونوں غلام یا تو ایک ہی سودے میں رہن ہوں گے یا دو سودوں میں رہن ہوں گے۔ اگر وہ دونوں ایک ہی سودے میں رہن ہوں پھر ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے تو اس کی جنایت چار صورتوں سے خالی نہ ہوگی (۱) مشغول بالدین کی مشغول (بالدین) پر جنایت (۲) مشغول کی (دین سے) فارغ پر جنایت (۳) فارغ کی فارغ پر جنایت (۴) فارغ کی مشغول پر جنایت اور سب صورتیں ہدر (ناقابل اعتبار) ہیں سوائے ایک کے یعنی فارغ کی مشغول پر جنایت کہ وہ معتبر ہے اور اس میں مشغول میں جو دین ہے وہ فارغ کی طرف منتقل ہوجائے گا اور فارغ اس کی جگہ رہن ہوگا۔

رہی مشغول کی مشغول پر جنایت تو اگر وہ معتبر ہو تو یا تو مالک یعنی راہن کے حق کے لیے معتبر ہوگی یا مرتہن کے حق کے لیے۔ اور تمام صورتوں میں رہن کے حق کا اعتبار کرنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اسی (راہن) کی ملکیت ہے۔ اور مالک کے حق میں مملوک پر جنایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے کیونکہ اس کے حق میں اس جنایت کا اعتبار یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے ذمے غلام دینا ہو یا غلام کا فدیہ دینا ہو۔ اور انسان پر کسی شی کو خود اس کے لیے واجب کرنا ممتنع ہے۔ اسی لیے مالک کے لیے اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ مشغول کی مشغول پر جنایت کا مرتہن کے حق میں اعتبار کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ اس کے حق میں اعتبار مجنی علیہ پر دین کو جنایت کرنے والے کی طرف تحویل کر دیتا ہے۔ جب کہ یہاں جنایت کرنے والا خود دین میں مشغول ہے اور جو خود مشغول بالدین ہے وہ دوسرے کے ساتھ مشغول نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہا فارغ کی فارغ پر جنایت کا غیر معتبر ہونا اس کی وجہ یہ ہے کہ فارغ کے لیے کوئی دین نہیں ہے کہ وہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو۔ لہٰذا اس کے حق میں اس جنایت کے اعتبار کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہی فارغ کی مشغول پر جنایت تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں دین مشغول سے فارغ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اس کی وضاحت میں چند مسائل ہیں۔

دین دو ہزار ہو اور رہن میں دو غلام ہوں جن میں سے ہر ایک ہزار کے مساوی ہو پھر ان میں ایک دوسرے کو قتل کر دے یا ما دون النفس میں جنایت کرے خواہ اس کا ارش کم ہو یا زیادہ تو اس غلام کی جنایت ہدر (غیر معتبر) ہو گی اور مجنی علیہ کے مقابلے میں جتنا دین ہے اس کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔ اور ساقط ہونے والی مقدار جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہو گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک پورا کا پورا دین کے ساتھ مشغول تھا۔ اور مشغول کی مشغول پر جنایت ہدر ہوتی ہے تو ایسے ہوا گویا کہ مجنی علیہ کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاک ہوا۔

اور اگر دین ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو نہ تو غلام دینا ہے اور نہ فدیہ ہے اور قاتل ساڑھے سات سو کے مقابلے میں رہن ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں دین میں سے پانچ سو تھے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کا نصف فارغ تھا اور نصف مشغول تھا۔ تو جب ان میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے دونوں نصفوں نے مجنی علیہ کے نصف مشغول اور نصف فارغ پر جنایت کی۔ اور قدر مشغول کی مشغول پر جنایت اور قدر مشغول کی فارغ پر جنایت اور قدر فارغ کی فارغ پر جنایت ہدر ہے بوجہ مذکورہ۔ لہٰذا اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہو گا۔ اور قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے پس اس میں جتنی دین کی مقدار ہے یعنی ڈھائی سو وہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور جنایت کرنے والے میں دین میں سے پانچ سو تھے لہٰذا یہ ساڑھے سو کے ساتھ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی ایک آنکھ پھوڑ دے تو آنکھ میں دین کا نصف باقی (غلام) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ سوا چھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں رہن ہو گا اور پھوٹی آنکھ والا ڈھائی سو (۲۵۰) کے مقابلے میں رہن ہو گا کیونکہ آنکھ پھوڑنے والے غلام نے دوسرے غلام کے نصف پر جنایت کی اس لئے کہ آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے البتہ اس نصف کا ایک نصف دین کے ساتھ مشغول ہے اور دوسرا نصف دین سے فارغ ہے۔ آنکھ پھوڑنے والے نے نصف مشغول اور نصف فارغ دونوں پر جنایت کی۔ آنکھ پھوڑنے والے کا بھی ایک نصف مشغول ہے اور دوسرا نصف فارغ ہے۔ البتہ مشغول کی قدر مشغول فارغ پر جنایت اور فارغ کی قدر فارغ و مشغول پر جنایت ہوئی ہے پس قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے لہٰذا مشغول میں دین کی مقدار آنکھ پھوڑنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی جو کہ سوا سو (۱۲۵) ہے۔ اور پھوڑنے والے میں پانچ سو پہلے سے تھے پس پھوڑنے والا سوا چھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں مرہون ہو گا اور پھوٹی آنکھ والا ڈھائی سو (۲۵۰) کے مقابلے میں مرہون ہو گا کیونکہ اس نصف پر جنایت وارد نہیں ہوئی واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر دو غلام دو سودوں میں رہن ہوں اور ان کی قیمت دین سے زائد ہو مثلاً دین ہزار ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو رہن کے اعتبار سے جنایت کا اعتبار کیا جائے گا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ سودا جب جدا جدا ہو تو یہ بمنزلہ

اس کے ہوا کہ ان میں سے ہرایک کو علیٰحدہ علیٰحدہ شخص کے پاس رہن رکھایا اور پھر ایک نے دوسرے پر جنایت کی ۔ اس صورت میں جنایت کا حکم ثابت ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ثابت ہوگا برخلاف اس صورت کے جبکہ سودا ایک ہو ۔ اور جب یہاں جنایت معتبر ہے تو راہن و مرتہن کو اختیار ہوگا کہ اگر دونوں چاہیں تو قاتل کو مقتول کی جگہ رکھ لیں پس قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہوگیا ۔ اور اگر چاہیں تو قاتل کا فدیہ مقتول کی قیمت میں دیں ۔ اور وہ فدیہ مقتول کی جگہ مرہون ہوگا جبکہ قاتل علی حالہ مرہون رہے گا

اور اگر دونوں میں دین سے زائد نہ ہو مثلاً دین دو ہزار ہو اور ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہو پھر ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اگر دونوں نے قاتل جنایت میں دے دیا تو دیا ہوا غلام مقتول کی جگہ ہوگا اور قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر دونوں کہیں کہ ہم فدیہ دیتے ہیں تو فدیہ پورے کا پورا مرتہن کے ذمے ہوگا برخلاف فصل اول کے کیونکہ وہاں ان میں سے ہر ایک پورا پورا مضمون نہیں تھا بلکہ کچھ حصہ مضمون تھا جبکہ یہاں ان میں سے ہر ایک پورا کا پورا مضمون ہے۔

پھر جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے تو راہن ہزار دے گا اور اپنا غلام لے گا اور دوسرے ہزار ان ہزار کے ساتھ برابر سرابر ہو جائیں گے جبکہ ان کے برابر ہوں ۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی آنکھ پھوڑ دے تو دونوں سے کہا جائے گا یا تو یہ غلام دے دو یا اس کا فدیہ دے دو ۔ تو اگر وہ غلام دے دیں تو اس میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر وہ فدیہ دیں تو دونوں پر نصف نصف فدیہ آئے گا ۔ اور فدیہ پھوٹی آنکھ والے کے ساتھ مل کر رہن ہوگا کیونکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جنایت معتبر ہے ۔ تو یہ مثل رہن کے غلام کے ہوا جبکہ کسی اجنبی غلام پر جنایت کرے ۔ اور اگر مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا بلکہ میں رہن کو اس کے حال پر چھوڑتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار ہے اور آنکھ پھوڑنے والا اپنی جگہ علی حالہ رہن رہے گا ۔ اور پھوٹی آنکھ والے میں دین کا نصف ختم ہو جائے گا کیونکہ جنایت کا اعتبار مرتہن کے حق کی وجہ سے نہیں ۔ تو جب مرتہن جنایت کے غیر معتبر و ہدر ہونے پر راضی ہوگیا تو جنایت ہدر ہوگئی ۔ اور اگر راہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا تو راہن کو فدیہ دینے کا حق ہوگا ۔ یہ اس وقت ہے جب مرتہن جنایت کے حکم کو طلب کرے کیونکہ جب وہ حکم جنایت کو طلب کرے تو جنایت کا حکم تخییر (اختیار دینا) ہے ۔ اور اگر راہن فدیہ دینے سے انکار کرے اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں خواہ راہن موجود ہو یا نہ ہو تو اس میں وہی صورت ہے جو ایک غلام کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں ۔

رہی چوپائے کی اپنی جنس پر جنایت تو وہ ہدر ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: جرح العجماء جبار یعنی جانور کا زخم ہدر ہے اور عجماء چوپایہ ہے ۔ اور جنایت جب ہدر ہو تو اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے ہلاکت اور کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاکت برابر ہے ۔

اسی طرح چوپائے کی اپنے خلاف جنس پر جنایت ہدر ہے حدیث کے عموم کی بنا پر۔
رہی آدمی کی چوپائے پر جنایت تو اس کا حکم اور آدمی کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم ایک ہے
اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل

وہ امور جن سے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے اور مرہون رہن سے نکل جاتا ہے

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ اقالہ کی وجہ سے مرہون اپنے مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور عقد رہن باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اقالہ عقد کو فسخ کرنا اور توڑنا ہے۔ اور شئی اپنے توڑنے والی چیز کے ساتھ باقی نہیں رہتی البتہ عاقدین کی جانب سے محض اقالہ سے عقد رہن باطل نہیں ہو جاتا بلکہ اقالہ کے بعد مرتہن کا رہن کو واپس کرنا ضروری ہے حتی کہ اقالہ کے بعد مرتہن کو رہن روک لینے کا حق بھی ہے کیونکہ حکم میں بغیر قبضے کے عقد کا انعقاد نہیں ہوتا لہٰذا قبضے کو فسخ کئے بغیر عقد کا فسخ بھی نہیں ہو گا اور قبضے کا فسخ واپس کرنے سے ہوتا ہے۔ اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار کے مساوی غلام رہن رکھا یا۔ مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر راہن ایک باندی لے آیا اور مرتہن سے کہا کہ اس کو پہلے کی جگہ لے لے اور غلام مجھ کو واپس لوٹا دے تو بلاشبہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ پہلے عقد کا اقالہ ہے اور دوسرے میں عقد کا انشاء ہے اور راہن و مرتہن دونوں کو اس کا اختیار ہے البتہ پہلا (مرہون) راہن کو لوٹائے بغیر ضمان رہن سے نہیں نکلے گا یہاں تک کہ اگر وہ لوٹانے سے پیشتر مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس باب میں قبضہ رکن کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کے بغیر ضمان بھی ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا قبضے کو ختم کئے بغیر فسخ پورا نہیں ہو گا۔ اسی طرح دوسرا (مرہون) پہلے کو لوٹائے بغیر ضمان میں داخل نہیں ہو گا یہاں تک کہ اگر پہلے کو لوٹانے سے پیشتر دوسرا مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو بطور امانت کے ہلاک ہو گا کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر راضی نہیں ہوا بلکہ وہ تو محض ایک کے رہن ہونے پر راضی ہوا تھا جبکہ اس نے دوسرے کو رہن رکھایا اور پہلے کو واپس کرنے کا مطالبہ کیا اور پہلا قبضے کی وجہ سے مضمون ہے۔ پس جب تک پہلا قبضے کی بنا پر مضمون ہونے سے نہ نکلے دوسرا ضمان میں داخل نہیں ہو گا۔ اور اگر مرتہن کے پاس دونوں ہلاک ہو جائیں تو غلام کی ہلاکت سے دین ساقط ہو جائے گا اور باندی بلا کسی شئی کے ہلاک ہوئی کیونکہ وہ امانت تھی جو مرتہن کے پاس ہلاک ہوئی۔ پس اس کی ہلاکت مثل امانتوں کی ہلاکت کے ہو گی۔

اور اگر راہن نے غلام پر قبضہ کر لیا اور باندی سپرد کر دی تو غلام ضمان سے نکل جائے گا کیونکہ وہ اپنے مرہون ہونے سے نکل چکا اور باندی مضمون ہو جائے گی حتی کہ اگر وہ ہلاک ہوئی تو دین کے ساتھ ہو گی کیونکہ راہن نے اس کو اس دین کے مقابلے میں رہن رکھایا ہے جس دین کے مقابلے

میں غلام مرہون تھا۔ اور غلام اس دین کے ساتھ مضمون تھا پس ایسے ہی باندی بھی ہوگی۔ پس اگر غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور وہ ہزار کے مقابلے میں مرہون ہو اور باندی کی قیمت ہزار ہو پھر باندی ہلاک ہو جائے تو ہزار کے ساتھ ہوگی کیونکہ راہن نے باندی کو علیحدہ عقد کے ساتھ رہن رکھا یا ہے لہٰذا وہ از سر نو رہن ہوگی البتہ اس کے مضمون ہونے کی شرط پہلے کی واپسی ہے کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر راضی نہیں ہوا بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ دوسرا پہلے کا بدل ہو۔ بلکہ رہن ہونے میں دوسرا خود مقصود ہے لہٰذا مضمون اس کی قیمت کی مقدار ہوگی نہ کہ پہلے کی۔ اور اگر غلام ہزار کے مساوی ہو اور باندی پانچ سو کے پھر غلام راہن کو واپس کر دیا اور باندی پر قبضہ کر لیا تو باندی ہزار کے مقابلے میں رہن ہوگی لیکن اگر یہ ہلاک ہوئی تو پانچ سو کے ساتھ ہلاک ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرا بوجہ علیحدہ عقد ہونے کے خود اصل ہے لہٰذا ضمان میں اس کی قیمت کی مقدار کا اعتبار ہوگا۔

- استیفائے دین سے مرہون رہن سے نہیں نکلتا حتی کہ اگر مرتہن کے اپنا دین وصول کرنے کے بعد مرہون اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر واجب ہوتا ہے کہ جو اس نے وصول کیا وہ واپس کرے۔
- ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک دین سے ابراء (بری کرنے یا معاف کرنے) سے مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور رہن باطل ہو جاتا ہے۔ زفر رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ اس کتاب کے دیگر مواضع میں گزر چکا ہے۔
- عاریتاً دینے سے مرہون مرہون ہونے سے نہیں نکلتا۔
- مرہون کو اجارہ پر دینے سے وہ مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے مرتہن کی اجازت سے کسی اجنبی کو مرہون اجارے پر دیا یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اجارے پر دیا یا مرتہن نے اس کو اجارے پر لیا۔ تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ عاریتاً دینے اور اجارہ پر دینے کے درمیان فرق کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
- کتابت کرنے ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے جبکہ ایسا ایک دوسرے کی اجازت سے کرے۔
- بیع سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے اس کو فروخت کیا ہو یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اس کو فروخت کیا ہو یا عادل نے اس کو فروخت کیا ہو کیونکہ بیع سے راہن کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ البتہ رہن باطل نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نائب بدل کو چھوڑ کر زائل ہوئی ہے جو کہ ثمن ہے لہٰذا عقد اس پہ باقی رہا۔ یہی حکم اس موقع پر ہے جہاں مرہون مرہون ہونے سے نکلتا ہے لیکن اپنا بدل چھوڑتا ہے۔
- آزاد کرنے سے بھی نکل جاتا ہے جبکہ آزاد کرنے والا کشادہ دست ہو۔ اور اگر تنگ دست ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں نکلتا یہ اختلاف

اس پر مبنی ہے کہ آزاد کرنا ہمارے نزدیک نافذ ہو جاتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے۔ کہ یہ آزاد کرنا مرتہن کے حق کے ابطال کو متضمن ہے۔ اور اس کے مرتہن کے حق کے ابطال کو متضمن ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ مرتہن کا حق رہن کے ساتھ متعلق ہے آزاد کرنے سے وہ حق باطل ہو جاتا ہے۔ اور مرتہن کے حق کی عصمت و حفاظت اس کے ابطال سے مانع ہے۔ اسی لئے بیع نافذ نہیں ہوتی تو ایسے ہی آزاد کرنا ہے برخلاف اس کے جب راہن کشادہ دست ہو تو آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ اس وقت ابطال حق نہیں پایا گیا اس لئے کہ مرتہن کے لئے ممکن ہے کہ وہ راہن سے اسی وقت اپنا دین وصول کرلے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسے محل میں واقع ہوا ہے جو ذات کے اعتبار سے اس کا مملوک ہے لہٰذا اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا مثل بھاگے ہوئے غلام اور اجارے پر دیے ہوئے غلام کو آزاد کرنے کے۔ اور وصف کی دلالت ظاہر ہے کیونکہ مرہون باعتبار ذات راہن کا مملوک ہے اگرچہ قبضے اور حبس کے اعتبار سے اس کا مملوک نہیں لیکن آزاد کرنے کے نفاذ کے لئے ذات پر ملکیت ہی کافی ہے جیسے اجارے پر دیئے ہوئے غلام اور بھگوڑے غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ مرتہن کا حق باطل ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہاں لیکن وہ راہن کی ملکیت کے بطلان کے نتیجے میں ہوتا ہے اور یہ نفاذ سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ ان جگہوں میں مانع نہیں ہوتا جہاں اجماع و اتفاق ہے۔ نیز راہن کے لئے جو حقیقتاً ثابت ہے وہ ملکیت ہے جبکہ مرتہن کے لئے صرف حق حبس ہے اور اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا اس کے اقوی ہونے کی بنا پر اعتبار کرنا اولی ہے برخلاف بیع کے کہ اس کا نفاذ ملک ذات اور قبضہ دونوں پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ مبیع کو سپرد کرنے کی قدرت نفاذ بیع کے لئے شرط ہے۔ یہ مرہون میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مرتہن کے قبضے میں ہوتا ہے۔ تو جب راہن کا آزاد کرنا نافذ ہوا تو غلام اپنے مرہون ہونے سے نکل گیا کیونکہ وہ ہر اعتبار سے آزاد ہو گیا۔ اور جب وہ غلام جو بعض اعتبار سے (من وجہ) آزاد ہو یعنی مدبر مرہون نہیں بن سکتا تو وہ غلام جو من کل وجہ (ہر اعتبار سے) آزاد ہو وہ بطریق اولی مرہون نہیں بن سکتا۔ اسی لئے وہ ابتدائً مرہون نہیں بن سکتا تو ایسے ہی بقاءً بھی مرہون نہیں رہ سکتا۔

پھر دیکھا جائے گا۔ اگر راہن کشادہ دست ہو اور ادائیگی دین نقد ہو تو راہن کو دین کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ ضمان کے ایجاب کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے یہی حکم اس وقت ہے جب دین مؤجل ہو لیکن ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو۔ اور اگر ادائیگی کا وقت نہیں ہوا تو راہن غلام کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور مرتہن اس کو غلام کی جگہ رکھے گا اور غلام پر سعی نہیں ہوگی (یعنی غلام کے ذمے یہ نہیں ہوگا کہ وہ محنت و مزدوری اور کمائی کر کے اپنی قیمت کے بقدر رد کرے)

جہاں تک راہن پر وجوب ضمان کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے مرتہن کا حق قوی باطل کیا ہو ملکیت کے معنی میں ہے یا جو من وجہ اس کی ملکیت ہے اس بنا پر مرتہن من وجہ مرہون کی مالیت سے اپنا دین وصول کرنے والا ہوتا ہے پس جائز ہے کہ اتلاف کی وجہ سے مضمون ہو۔ رہا

اس کا رہن ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلام کا بدل ہے اور حقیقت میں اسکی مالیت کا بدل ہے لہٰذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب ادائیگی کا وقت آجائے گا تو دیکھا جائے گا اگر قیمت دین کی جنس میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کرلے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو تو زائد راہن کو واپس کر دے گا اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو تو زائد دین کے لئے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین کی جنس کے علاوہ سے ہو تو اس کو دین کے بدلے میں روکے گا یہاں تک کہ اپنا دین وصول کرلے۔

غلام پر سعی کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا جو کہ اتلاف ہے کیونکہ اتلاف راہن کی جانب سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی جانب سے اور انسان سے اس کی جانب سے بغیر ارتکاب سبب کے ضمان کا مطالبہ کرنا خلاف قاعدہ ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب آزاد کرنے کے وقت راہن کشادہ دولت ہو جائے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ وہ وجوب ضمان کے سبب کے ارتکاب کا وقت ہے۔

اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرتہن کو حق ہوگا کہ چاہے تو اپنے دین کے لئے راہن پر رجوع کرے اور چاہے تو غلام سے اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی (مزدوری) کرائے۔ اور غلام میں بھی رہن کے وقت کی قیمت اور آزاد کرنے کے وقت کی قمیت میں سے جو کم ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ غلام ان دونوں قیمتوں اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے لئے سعی کرے گا حتی کہ اگر دین دو ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر مرتہن کے قبضے کے دوران اس کی قیمت بڑھ جائے یہاں تک کہ دو ہزار ہو جائے۔ پھر راہن اپنی تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو غلام ہزار کے لئے سعی کرے گا جو کہ رہن کے وقت اس کی قیمت تھی۔ اور اگر اس کی قیمت کم ہو کر پانچ سو رہ جائے تو غلام پانچ سو کے لئے سعی کرے گا جو کہ آزادی کے وقت کی قیمت ہے۔

راہن پر رجوع کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ اسی نے غلام آزاد کر کے مرتہن کا حق باطل کیا۔

غلام سے سعی طلب کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے سبب سے اس غلام کی مالیت من وجہ مرتہن کی مملوک ہوگئی کیونکہ وہ اس کی مالیت سے اپنے دین کو وصول کرنے والا بنا۔ پھر جب راہن نے اس کو آزاد کر دیا تو یہ مالیت غلام کے پاس محبوس ہوگئی۔ پس اتلاف کی وجہ سے وہ مالیت جو مرتہن کے حق کے ساتھ مشغول تھی غلام کو پہنچ گئی لہٰذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ اس مالیت کو غلام سے نکال لے جو کہ ممکن نہیں ہے مگر غلام سے سعی طلب کرنے سے پس مرتہن کو غلام سے سعی طلب کرنے کا حق ہوگا۔ کشادگی کی حالت اس سے مختلف ہے کیونکہ حقیقت میں دین راہن کے ذمے تھا۔ غلام کو تو استیفائے دین کے لئے محل اس وقت بنایا گیا جب راہن سے استیفاء دشوار ہو۔ اور راہن سے استیفاء ہی کے لئے شریعت میں رہن وضع ہوا ہے کہ راہن کو ادائیگی دین کا حکم کیا جاتا ہے اور دشواری کی صورت میں رہن سے استیفاء کیا جاتا ہے جیسا کہ آزاد کرنے سے پیشتر ہوتا ہے۔ اور دشواری

راہن کی تنگدستی کی صورت میں ہوتی ہے کشادہ دستی کی حالت میں نہیں۔ لہٰذا غلام تنگدستی کی حالت میں سعی کرے گا کشادہ دستی کی حالت میں نہیں۔ اس طرح قبضے سے پیشتر خریدے ہوئے غلام کا حکم بھی مختلف ہے جبکہ مشتری درانحالیکہ وہ مفلس ہو اس غلام کو آزاد کردے تو بائع کو مقدار ثمن میں غلام سے سعی کرانے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ تسلیم سے پیشتر وہ ثمن کے مقابلے میں محبوس ہو مثل مرہون کے جیسا کہ وہ دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے۔ غلام سے سعی نہ کرا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ نفس بیع کی وجہ سے غلام بائع کی ملکیت سے من کل وجہ (ہر اعتبار سے) نکل گیا لہٰذا بائع کی مملوک مالیت کا احتباس غلام کے پاس نہ ہوا اور بائع کو محض حق حبس حاصل ہوگا۔ تو جب آزاد کرنے سے غلام حبس کے لئے محل ہونے سے نکل گیا تو حق حبس سرے سے باطل ہو گیا اور صرف مشتری سے ثمن کے مطالبے کا حق باقی رہ گیا۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے۔

غلام کا اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے لئے سعی کرنے کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غلام سے سعی طلب کرنے کا سبب اس مالیت کا غلام کے پاس احتباس ہے جو من وجہ مرتہن کی مملوک ہے لہٰذا سعی بقدر احتباس ہوگی۔

پھر جب غلام سعی کرے گا تو جو اس نے سعی کی اس کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے مجبوری و اضطرار کی حالت میں راہن کا دین خاص اپنی ملکیت میں سے ادا کیا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر سعی کو واجب کیا اور قاضی نے اس کو لازم کیا۔ اور جو شخص اضطرار و مجبوری میں اپنے مال میں سے کسی دوسرے کا دین ادا کرے وہ متبرع نہیں ہوتا اور اس پر رجوع کر سکتا ہے مثل وارث کے کہ جب وہ میت کا دین اپنے مال میں سے ادا کردے تو ترکہ میں رجوع کر سکتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہے۔ اور اگر سعی کے بعد کچھ دین بچ رہے تو اس کے لئے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر آزاد کرنے سے پیشتر غلام کے نرخ گر جائیں مثلاً دین ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر نرخ گر جائیں یہاں تک کہ اس کی قیمت پانچ سو رہ جائے پھر راہن نے اپنی تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دیا تو غلام آزادی کے وقت اپنی قیمت جو کہ پانچ سو ہے کے لئے سعی کرے گا اور مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ بقیہ پانچ سو کے لئے راہن پر رجوع کرے کیونکہ اس کو اپنا حق نہیں ملا مگر بقدر پانچ سو کے۔ لہٰذا اس کو باقی کے لئے راہن پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کی قیمت تو کم نہ ہو لیکن اس کو سو درہم کے مساوی کوئی غلام قتل کر دے پھر قاتل غلام مقتول کی جگہ دے دیا جائے۔ پھر راہن اس کو آزاد کر دے درانحالیکہ راہن تنگدست ہو تو غلام اپنی قیمت سو درہم کے لئے سعی کرے گا اور اس کے لئے پھر راہن پر رجوع کرے گا اور مرتہن نو سو کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ جب قاتل غلام مقتول کے بدلے میں دیا گیا تو وہ اول (مقتول) کے قائم مقام ہوا از روئے گوشت و خون کے۔ پس وہ کل مال کے مقابلے میں رہن بنا گویا کہ پہلا غلام موجود ہے اور اس کی قیمت کم ہوتے ہوئے سو رہ گئی ہے پھر راہن نے اس کو آزاد کر دیا درانحالیکہ وہ تنگدست تھا۔ اور اگر ایسی بات ہوتی تو غلام آزاد کئے جانے کے وقت اپنی قیمت

یعنی سو درہم کے لئے سعی کرتا اور اس کے لئے پھر راہن پر رجوع کرتا۔ اور مرتہن کو حق ہوتا کہ بقیہ دین کے لئے راہن پر رجوع کرتا تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مرہون ہزار کی باندی ہو جو ہزار کے مقابلے میں ہو۔ پھر وہ ہزار کے مساوی بچہ جنے۔ پھر مالک تنگدستی کی حالت میں باندی کو آزاد کر دے تو دونوں (ماں اور بچہ) ہزار کے لئے سعی کریں گے کیونکہ دونوں میں ضمان ہزار ہے۔ اور اگر اس نے بچہ نہ جنا ہوتا البتہ دو ہزار کی قیمت کے غلام نے اس کو قتل کیا ہوتا پھر وہ قاتل غلام مقتولہ کے بدلے میں دیا جاتا پھر مالک اس کو آزاد کر دیتا تو وہ ہزار درہم کے لئے سعی کرے گا کیونکہ وہ اسی مقدار کے ساتھ مضمون ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ از روئے گوشت و خون مقتولہ کے قائم مقام ہے اور وہ اس مقدار کے ساتھ مضمون تھی تو یہ بھی ایسے ہی ہوگا

اگر مالک اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تجھے فلاں کے پاس رہن رکھا یا تھا اور غلام اس کی تکذیب کرے پھر مالک تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو قول مالک کا لیا جائے گا اور ہمارے تینوں اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک غلام پر سعی لازم ہوگی۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قول غلام کا ہوگا اور اس کے ذمے سعی نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس اقرار سے مالک غلام پر سعی کو لازم کرنا چاہتا ہے۔ اور غلام پر سعی کو لازم کرنے میں اس کا قول غیر معتبر ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ آزاد کرنے کے بعد ایسا اقرار کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے ایسی بات کا اقرار کیا ہے جس کے غلام پر انشار کا وہ اس وقت اختیار رکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کو فی الحال غلام پر ولایت و اختیار حاصل ہے بوجہ سبب ولایت جو کہ مالک ہے کے پائے جانے کے۔ لہٰذا یہ اقرار صحیح ہوگا اور غلام کی تکذیب کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا برخلاف اس صورت کے جبکہ آزاد کرنے کے بعد اقرار کرے کیونکہ وہاں وہ ایسی چیز کا اقرار کرتا ہے جس کے انشار کا اس وقت آزاد کرنے کی وجہ سے ملک ولایت کے زوال کی بنا پر اختیار نہیں رکھتا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک نے مرہون غلام کو آزاد کیا ہو۔

● — اگر مالک غلام کو مدبر بنائے تو مالک کا مدبر بنانا جائز ہے اور غلام اپنے رہن ہونے سے نکل جائے گا۔ مدبر بنانے (تدبیر) کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تدبیر ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے۔ اور ملکیت کے قیام کا علم آزاد کرنے کے جواز سے ہوتا ہے۔ اور رقبات میں ملکیت رہن کے بعد بھی قائم ہے۔ رہا مدبر غلام کا رہن سے نکلنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدبر غلام رہن نہیں بن سکتا کیونکہ مرہون کا مال مطلق ہونا جواز رہن کی شرط ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور تدبیر سے غلام مال مطلق سے ہونے سے نکل گیا پس اپنے رہن ہونے سے بھی نکل جائے گا۔ اسی لئے یہ ابتداً رہن نہیں بن سکتا تو ایسے ہی حالت بقا میں بھی رہن نہیں رہتا۔ آیا غلام مرتہن کے لئے سعی کرے گا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب راہن تنگدست ہو تو غلام سعی کرے گا۔ بہر حال جب وہ کشادہ دست ہو تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مدبر غلام سعی کرے گا جبکہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ سعی نہیں کرے گا اور انہوں نے تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے) میں برابری کی۔ اور وہ یہ کہ دین

کی اگر نقد ادائیگی کرنی ہو تو مرتہن راہن سے اپنا پورا دین وصول کرے گا اور دین اگر مؤجل ہو تو مرتہن راہن سے غلام کی قیمت لے گا اور وہ قیمت غلام کی جگہ رہن ہو گی جیسا کہ اعتاق میں ہوتا ہے۔ جو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ دین مالک کے ذمے ہے اور مدبر کی کمائی مالک کی ملک ہوتی ہے کیونکہ تدبیر کی وجہ سے غلام مالک کی ملکیت سے نہیں نکلا لہٰذا یہ مالک کے مال کے لئے سعی و مزدوری ہو گی اور مزدوری کو مرتہن کی طرف پھیرنا مالک کے مال میں سے مالک کے دین کی ادائیگی ہو گی۔ لہٰذا اس میں تنگدستی و کشادہ دستی برابر ہے۔ برخلاف آزاد کئے ہوئے کی کمائی کے کہ وہ تمام وجوہ سے آزاد شخص کی کمائی ہے۔ اور تمام وجوہ سے آزاد شخص کی کمائی اس کی اپنی ملک ہوتی ہے لہٰذا مزدوری اس کی اپنی ہو گی اور یہ قاعدہ ہے کہ ایک شخص کو اپنے مال میں سے دوسرے کا دین ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا مگر جبکہ دوسرا خود ادائیگی کرنے سے عاجز ہو۔ پس غلام کا ادائیگی کرنا مقید ہو گا، حالت عجز کے ساتھ جو کہ تنگدستی کی حالت ہے۔ قاضی نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری اگرچہ مالک کی ملک ہے لیکن اس کے سبب وجوب میں غلام کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ تدبیر میں اس کا اپنا کوئی فعل نہیں ہے بلکہ وہ مالک کا فعل ہے۔ اور جہاں بھی ایسے شخص پر ایجاب ضمان ممکن ہو جس کی جانب سے اس کے وجوب کے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہو تو یہ اولیٰ ہے بنسبت اس شخص پر ایجاب ضمان سے جس کا اس میں سرے سے کوئی دخل نہ ہو۔ اور جب مالک کشادہ دست ہو تو مذکورہ امکان موجود ہے لہٰذا غلام پر سعی کا ایجاب بے معنی ہے۔

پھر جب (مالک کی) تنگدستی کی صورت میں غلام سعی کرے تو وہ پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو کیونکہ حاصل شدہ مزدوری مالک کی ملک ہے لہٰذا مرتہن کی جانب سے سعی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین کا استیفاء ہے۔ پس اس کو حق ہے کہ پورے دین کا استیفاء کرے خواہ دین کی ادائیگی نقد کرنی ہو یا وہ مؤجل ہو۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی اگر نقد ہو تب تو یہی حکم ہے اور اگر مؤجل ہو تو غلام صرف اپنی قیمت کے بقدر مزدوری کرے گا اور حاصل شدہ رقم اس کی جگہ رہن ہو گی۔ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس قول کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ دین جب حال ہو (یعنی اس کی ادائیگی نقد کرنی ہو) تو وہ تنگی کرنے کے طور پر فی الحال واجب الادا ہو گا۔ اور یہ مالک کا مال ہے لہٰذا اس میں مرتہن کا پورا دین ادا کیا جائے گا۔ اور جب دین مؤجل ہو تو فی الحال سرے سے اس کی ادائیگی واجب نہیں اور نہ ہی تنگی کرنے کے طور پر واجب ہو گی البتہ چونکہ راہن نے تدبیر (غلام کو مدبر بنالے) کے ذریعے سے مرتہن کا حق فوت کیا ہے لہٰذا اس کے حق کا اس کی طرف اعادہ واجب ہے عوض کے ساتھ جو اس حق کے قائم مقام ہو فوت ہونے والے حق کو پورا کرنے کے لئے۔ لہٰذا جائز ہونے والے کی مقدار فوت ہونے والے کے بقدر ہو گی لہٰذا مرتہن غلام سے اس کی قیمت کے بقدر سعی طلب کرے گا۔ اور حاصل شدہ مزدوری اس کی جگہ رہن ہو گی اور مدبر نے جو سعی کی اس کے لئے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا برخلاف آزاد کردہ غلام کے۔ پس تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے

کے درمیان دو مقام میں فرق واقع ہوا۔
اوّل یہ کہ مدبر پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا جبکہ آزاد کردہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی کرے گا۔
دوم مدبر جو سعی کرے اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کرسکتا جبکہ آزاد کردہ کرسکتا ہے۔
ان دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ایک ہے اور وہ یہ کہ مدبر کی مزدوری اس کے مالک کی ہوتی ہے کیونکہ مدبر اس کا مملوک ہوتا ہے اس لئے تدبیر کی وجہ سے فوت ہونے والی چیز صرف بیع کی منفعت ہے۔ لہٰذا سعی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین وصول کرنا ہے پس مرتہن کو حق حاصل ہے کہ وہ پورا کا پورا دین وصول کرے۔ اور مدبر جو سعی کرے گا اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ اس نے مالک کا دین مالک کے مال میں سے ادا کیا ہے پس وہ کیونکر مالک پر رجوع کرسکتا ہے۔ اس کے برخلاف آزاد کردہ کی مزدوری خاص اس کی ملک ہے کیونکہ وہ خالص حر (آزاد) ہے البتہ مالک کی تنگدستی کی صورت میں اس کو سعی لازم ہوئی تاکہ جو من وجہ مرتہن کی ملک اس کے پاس محتبس (بند) ہے یعنی مال اس کو نکال دے۔ لہٰذا سعی احتباس کے بقدر ہوگی۔ اور غلام نے جو سعی کی اس کے لئے مالک پر رجوع کرے گا کیونکہ غلام نے مجبور ہو کر اپنے مال میں سے مالک کا دین ادا کیا ہے لہٰذا شریعت کی رو سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں برخلاف مدبر کے۔ واللہ اعلم۔
اور کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق تدبیر و اعتاق کے درمیان ایک تیسرا فرق بھی واقع ہوگا اور وہ یہ کہ مدبر مالک کی کشادہ دستی کے باوجود سعی کرے گا جبکہ آزاد کردہ مالک کی کشادہ دستی کی حالت میں سعی نہیں کرتا۔ اور اس کی وجہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ یہ تو اس صورت میں تھا جبکہ مالک نے غلام کو آزاد کیا ہو یا مدبر بنایا ہو۔
اور اگر مالک نے مرہونہ باندی سے استیلاد (بچہ حاصل) کیا مثلاً ایک باندی رہن رکھائی پھر مرتہن کے پاس وہ حاملہ ہوگئی۔ راہن نے بچے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ یا تو وضع حمل سے پیشتر ہوا ہوگا یا وضع حمل کے بعد۔
اگر دعویٰ وضع حمل سے پہلے ہو تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور بچے کا نسب راہن سے ثابت ہوگا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی۔ نسب کے دعویٰ کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ باندی اس کی مملوکہ ہے ہر اعتبار سے۔ بعض اعتبار سے ملکیت جب صحت دعوۃ (دعویٰ نسب) کے لئے کافی ہوتی ہے تو تمام اعتبار سے ملکیت اولیٰ ہوگی۔ اور صحت دعوۃ (دعویٰ نسب) کا حکم نسب کا ثابت ہونا ہے اور ثبوت نسب کا حکم باندی کا راہن کی ام ولد بننا ہے اور استیلاد یعنی ام ولد بننے کا حکم باندی کا رہن سے نکلنا ہے کیونکہ ام ولد رہن نہیں بن سکتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ابتداءً رہن نہیں بن سکتی تو ایسے ہی حالت بقاء میں ہوگی۔ اور بچے پر سعی نہیں آئے گی کیونکہ وہ ولادت سے پیشتر ہی آزاد ہوگیا تھا لہٰذا رہن میں داخل نہیں ہوا اور

اس میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوا۔ رہی باندی تو اس کا وہی حکم ہے جو مرہون غلام کا حکم ہے جبکہ راہن اس کو مدبر بنا دے اور اس ساری تفصیل کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر باندی نے پہلے وضع حمل کیا پھر اس کے بعد راہن نے بچے میں دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا اور نسب ثابت ہو گا۔ بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی۔ اس کی وجہ ہم پہلی صورت میں ذکر کر چکے ہیں۔ البتہ یہاں بچہ آزاد ہوا ہے رہن میں داخل ہونے اور اس کے مقابلے میں دین کا ایک حصہ بن جانے کے بعد۔ لہٰذا دین دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوتا ہے البتہ باندی میں رہن کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ بچے میں دعویٰ کے دن کی قیمت معتبر ہو گی پس باندی کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو مدبر کا حکم پورے دین میں ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بچے کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو آزاد کردہ کا حکم ہے ان تمام امور میں جو ہم نے ذکر کئے۔ اور وہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ وہاں ان تین باتوں پر نظر کی جاتی ہے رہن کے وقت غلام کی قیمت کی طرف۔ اعتاق کے وقت اس کی قیمت کی طرف اور دین کی طرف پس غلام ان تینوں میں سے سب سے کمتر کیلئے سعی کرے گا جبکہ یہاں فقط دعویٰ کے وقت بچے کی قیمت کی طرف اور دین میں سے اسکے حصے کیطرف نظر کی جائیگی اور بچہ ان میں سے جو کمتر ہو اسکے لئے سعی کریگا اگر راہن تنگدست ہو اور پھر اسلئے جو سعی کی اس کے لئے اس (راہن) پر رجوع کرے گا۔

فصل

راہن مرتہن اور عادل میں اختلاف کا حکم

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب دین ایک ہزار ہو۔ پھر راہن اور مرتہن کا اس کے مرہون میں اختلاف ہو جائے۔ راہن کہے کہ اس نے پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور مرتہن کہے کہ ہزار کے مقابلے میں تو قول راہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے کیونکہ مرتہن راہن پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور راہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو مرتہن کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ یہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن کہے کہ میں نے یہ رہن رکھا یا تھا اس پورے دین کے مقابلے میں جو تیرا مجھ پر ہے اور وہ ہزار ہے اور رہن بھی ہزار کے مساوی ہو۔ اور مرتہن کہے کہ میں نے اس کو پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور رہن قائم ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قول راہن کا ہو گا اور دونوں حلف اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو واپس کر دیں گے کیونکہ ان دونوں کا اس چیز کی (یعنی مرہون بہ کی) مقدار میں اختلاف ہوا ہے کہ جس پر عقد واقع ہوا ہے پس یہ عقد ثمن میں بائع و مشتری کے درمیان اختلاف کے مشابہ ہوا۔ اور وہاں دونوں حلف اٹھاتے ہیں اور ایک دوسرے کو واپس کرتے ہیں تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔

پھر اگر دونوں کے حلف اٹھانے سے پیشتر وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کے قول کیمطابق ہو گا کیونکہ راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے۔

اور اگر دونوں کا اس پر تو اتفاق ہو کہ رہن ہزار کے مقابلے میں تھا لیکن باندی کی قیمت میں اختلاف ہو تو قول مرتہن کا ہوگا کیونکہ راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ وہ اس کا منکر ہے اسی لیے مقدار ضمان میں قول غاصب کا ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ راہن کے ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر رہن میں دو کپڑے ہوں۔ ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر ہلاک ہونیوالے (کپڑے) کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہوا تو ہلاک ہونے والے کی قیمت کے بدلے میں قول مرتہن کا ہوگا اور زیادتی قیمت میں گواہ راہن کے ہوں گے بوجہ مذکورہ۔

اسی طرح اگر مقدار رہن کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور مرتہن کہے کہ تو نے میرے پاس یہ دونوں کپڑے رہن رکھائے تھے ہزار درہم کے مقابلے میں اور راہن کہے کہ میں نے ان میں سے ایک متعین کپڑا رہن رکھایا تھا تو ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف حلف اٹھائے گا کیونکہ ان کا اختلاف معقود علیہ کی مقدار میں ہوا جو کہ تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینا) کا موجب ہے جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ مرتہن کے ہوں گے۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن مرتہن سے کہے کہ رہن تیرے پاس ہلاک ہوا اور مرتہن کہے کہ تو نے رہن رکھانے کے بعد مجھ سے لے لیا تھا اور تیرے پاس ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ دونوں (راہن و مرتہن) مرتہن کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہیں اور مرتہن دعویٰ کرتا ہے براءت کا جب کہ راہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہوگا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ بھی راہن کے معتبر ہوں گے کیونکہ یہ استیفائے دین کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے گواہ اولیٰ ہیں۔

اور اگر مرتہن کہے کہ میرے قبضہ کرنے سے پیشتر وہ (مرہون) راہن کے پاس ہلاک ہوا تو قول مرتہن کا ہوگا کیونکہ راہن رہن کے ضمان میں داخل ہونے کا مدعی ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر رہن غلام ہو جو کانا ہو جائے پھر دونوں میں اختلاف ہو۔ راہن کہتا ہے کہ رہن کے دن کی قیمت ہزار تھی پھر کانے پن کی وجہ سے نصف یعنی پانچ سو ختم ہو گئی اور مرتہن کہے کہ نہیں بلکہ رہن کے دن کی قیمت پانچ سو تھی۔ وہ تو اس کے بعد اس کی قیمت میں اضافہ ہوا تو میرے حق میں چوتھائی یعنی ڈھائی سو ختم ہوئے تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ وہ حال سے ماضی پر استدلال کر رہا ہے لہٰذا ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوگا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو اسی (راہن) ہی کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہٰذا قبول کیے جانے کے زیادہ لائق ہیں۔

اگر دین سو ہو اور رہن عادل کے پاس ہو پھر اس کو فروخت کر دیا جائے پھر اختلاف ہو راہن کہتا ہے

کہ اس کو سو میں فروخت کیا ہے۔ مرتہن کہتا ہے کہ پچاس میں فروخت کیا اور پیسے مجھے دیے اور عادل نے راہن کی تصدیق کی تو قول مرتہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ بیع کی بنا پر وہ رہن ہونے سے نکلا جس کی وجہ سے وہ اپنے مضمون ہونے سے نکل گیا اور ضمان ثمن کی طرف تبدیل ہوگیا۔ پس راہن دعویٰ کرتا ہے زیادتی ضمان کی تبدیلی کا جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے لہٰذا قول مرتہن کا ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب رہن کی ہلاکت کے بعد دونوں (راہن و مرتہن) میں رہن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ اس زیادتی کی نفی کرتے ہیں لہٰذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہیں کیونکہ دونوں کا رہن پر متفق ہونا دونوں کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہونا ہے۔ اور مرتہن بیع کے دعویٰ کے ساتھ رہن کے ضمان سے خروج اور ضمان کی ثمن کی تبدیلی کا مدعی ہے جب کہ راہن منکر ہے لہٰذا قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے۔ اور ایسے ہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رہن کی قیمت دین کے برابر ہو اور مرتہن کو اس کے فروخت کرنے پر تسلط دے دیا گیا ہو اور مرتہن دعویٰ کرے کہ اس کے رہن کو مثل ثمن جو کہ ہزار ہے پر فروخت کیا ہے تو قول مرتہن کا ہوگا اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو نو سو میں فروخت کیا ہے تو اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہوگا گویا کہ وہ ضائع ہوگیا ہے اور مرتہن راہن پر نقصان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا یہاں تک کہ گواہ مل جائیں یا راہن اس کی تصدیق کرے اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرہون مضمون تھا۔ لہٰذا انتقال ضمان میں (ثمن کی طرف) مرتہن کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح جب عادل کہے کہ میں نے نو سو میں فروخت کیا ہے اور علم صرف اسی کے قول سے ہو سکتا ہو تو عادل کے ذمے صرف نو سو ہی ہوں گے اور راہن نو سو کا رہن رکھانے والا بنے گا۔ اور مرتہن زائد سو کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عادل کا قول اس کی اپنی برارت کے لیے مقبول ہے۔ مرہون کے بعض حصے کے ساتھ جو ضمان متعلق ہے اس کے ساقط کرنے میں مقبول نہیں اور نہ ہی راہن پر رجوع کرنے میں مقبول ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مرتہن کو فروخت کرنے پر تسلط دیا گیا ہو پھر وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اس رہن کو نو سو میں فروخت کیا ہے اور راہن گواہ پیش کر دے اس بات پر کہ مرہون مرتہن کے پاس مر گیا ہے تو مرتہن کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔ ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راہن کے گواہ لیے جائیں گے ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کہ گواہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتہن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن کے گواہ ایسے امر کو ثابت کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھا یعنی عین سے ضمان کا ثمن کی طرف انتقال جب کہ راہن کے گواہ ایسے ضمان کو پختہ کرتے ہیں جو موت سے پیشتر ثابت تھا لہٰذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب مزارعت

اس کتاب میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

مزارعت کا لغوی اور شرعی معنی

مزارعت کی مشروعیت کا بیان

رکن مزارعت کا بیان

جو لوگ مزارعت کے جواز کے قائل ہیں انکے قول کے مطابق رکن مزارعت کی تصحیح کرنے والی شرائط کا بیان اور مزارعت کے لئے شرائط مفسد کا بیان۔

مزارعت صحیحہ کے حکم کا بیان

مزارعت فاسدہ کے حکم کا بیان

ان امور کا بیان جو فسخ مزارعت میں عذر بن سکتے ہیں۔

اس امر کا بیان جس کی بنا پر عقد مزارعت اپنے وجود کے بعد منفسخ ہو جاتا ہے۔

منفسخ ہونے والی مزارعت کے حکم کا بیان

مزارعت کا لغوی و شرعی معنی لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلہ ہے جس کے معنی اگانے کے ہیں۔ اور انبات (اگانا) جب بندے کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد ایسے فعل کا ارتکاب ہے کہ جس سے اللہ سبحانہ وتعالی نے حصول نبات کی عادت کو جاری کر دیا ہے۔ اس اضافت سے مراد بندے کی تخلیق و ایجاد نہیں ہے۔

عرف شرع میں مزارعت عبارت ہے مزارعت پر عقد سے پیداوار کے بعض حصے کے عوض میں ان شرائط کے ساتھ جو اس کے لئے موضوع ہیں۔

اگر یہ اشکال ہو کہ مزارعۃ باب مفاعلہ سے ہے لہٰذا مثل مقابلہ و مضاربہ وغیرہ کے دو کی جانب سے فعل کے وجود کا تقاضا کرتا ہے۔ حالانکہ فعل زرع صرف عامل کی جانب سے پایا جاتا ہے دوسرے کی جانب سے نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عامل کو مزارع کہا جاتا ہے زمین و بیج والے کو نہیں اور نہ اس شخص کو جس کی جانب سے عمل نہ پایا جاتا ہو۔ پھر اس عقد کو مزارعت کیسے کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب دو طریقوں

سے ہے۔

۱۔ مفاعلہ کا استعمال اس میں بھی جائز ہے جہاں صرف ایک کی جانب سے فعل پایا جاتا ہو جیسے مداواۃ اور معالجہ کہ ان میں فعل صرف طبیب اور معالج کی جانب سے پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے قاتلهم الله انی یؤفکون اور کوئی بھی اللہ عز شانہ سے مقاتلہ کا ارادہ نہیں کر سکتا پس اسی طرح مزارعت میں جائز ہے کہ ایسے ہو۔

۲۔ اگر باب کا قاعدہ وہی ہو جو مذکور ہوا تو یہاں بھی فعل دو کی جانب سے پایا گیا ہے کیونکہ مزارعت مفاعلہ ہے زرع سے اور زرع لغت و شرع کی رو سے انبات (اگانے) کو کہتے ہیں۔ اور بندے سے جو انبات متصور ہے وہ حصول نبات کے لئے سبب مہیا کرنا (تسبیب) ہے۔ اور فعل تسبیب دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے پایا جاتا ہے البتہ ایک کی جانب سے عمل کے ساتھ اور دوسرے کی جانب سے عمل پر قدرت دینے کے ساتھ ان آلات و اسباب کو مہیا کر کے کہ عادتاً جن کے بغیر عمل پایا نہیں جاتا۔ لہٰذا حقیقتاً دونوں میں سے ہر ایک مزارع ہے کیونکہ دونوں کی جانب سے فعل زرع تسبیب کے ذریعے سے پایا گیا ہے البتہ اس اسم کے ساتھ عرف میں عامل مختص ہے۔ اور اس جیسی صورت جائز ہے جیسے اسم دابۃ وغیرہ جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

فصل

مزارعت کی مشروعیت

مزارعت کی مشروعیت میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مزارعت مشروع نہیں ہے اسی قول کو شافعیؒ رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مشروع ہے۔ ان کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے کھجور کے درخت معاملہ (مساقات) پر اور خیبر کی زمین مزارعت پر دی۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فعل کا ادنیٰ درجہ جواز کا ہے۔ اسی طرح یہ بغیر انکار کے سلف و خلف کے تعامل کی بنا پر شریعت متوارثہ ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار (اجرت پر لینا) ہے۔ اور یہ نص اور عقل کی رو سے ممنوع ہے۔ رہی نص تو وہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رافع بن خدیج کو باغ کے بارے میں کہا کہ لا تستاجره بشیء منه (اس کو کرائے پر مت لو اس کے ایک حصے کے عوض میں)۔ نیز مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز طحان سے منع فرمایا ہے اور استیجار ببعض الخارج (پیداوار کے کچھ حصے کے عوض میں اجرت پر لینا) اسی کے معنی میں ہے اور جس چیز سے منع کیا گیا ہو وہ مشروع نہیں ہوتی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ پیداوار میں نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ کے بدلے میں استیجار عوض مجہول کے

بدلے میں استیجار ہے جو کہ جائز نہیں جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدیث خیبر جزیہ پر محمول ہے نہ کہ مزارعت پر تاکہ شرعی دلائل تناقض سے محفوظ رہیں۔ اور اس بات پر دلیل کہ حدیث خیبر کو مزارعت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا اس میں یہ فرمانا ہے کہ اقرکم ما اقرکم اللہ (میں تمہیں برقرار رکھتا ہوں جب تک اللہ تمہیں برقرار رکھتے ہیں) یہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی جانب سے تجہیل مدت ہے اور بلا اختلاف جہالت مدت صحت مزارعت کے مانع ہے۔ باقی رہا تعامل پر ترک انکار تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جواز کی وجہ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ محل اجتہاد ہونے کی بنا پر ہو۔ لہٰذا احتمال رکھتے ہوئے ترک انکار جواز پر دلالت نہیں کرتا۔

فصل

رکن مزارعت

رکن مزارعت ایجاب و قبول ہے اور وہ صاحب ارض کا عامل کو کہنا ہے کہ میں نے یہ زمین تجھے مزارعت پر اتنے عوض کے بدلے میں دی اور عامل کہے کہ میں نے قبول کیا یا کہے کہ میں راضی ہوں یا اور کوئی ایسی بات جو اس کے قبول و رضا پر دلالت کرے۔ پس جب ایجاب و قبول پائے گئے تو دونوں کے درمیان عقد پورا ہو گیا۔

فصل

شرائط

ان کی اصل میں دو قسمیں ہیں

(۱) ۔ مجوزین مزارعت کے نزدیک وہ شرائط جو عقد کی تصحیح کرتے ہیں۔

(۲) عقد کے لئے شرائط مفسدہ

عقد کے لئے صحیح شرائط

ان کی پھر چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مزارع سے ہے بعض کا اس چیز سے جس پر عقد مزارعت ہوا بعض کا آلۂ مزارعت سے بعض کا پیداوار سے بعض کا مزروع فیہ سے اور بعض کا مدت مزارعت سے ہے۔

مزارع سے متعلق صحیح شرائط

یہ دو ہیں۔

۱ - عاقل ہونا۔ لہٰذا مجنون کی اور ایسے بچے کی جو مزارعت کو نہیں سمجھتا مزارعت صحیح نہیں کیونکہ اہلیتِ تصرفات کے لئے عقل شرط ہے۔

جوازِ مزارعت کے لئے بلوغ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اجازت یافتہ (ماذون) بچے کی یکبارگی مزارعت جائز ہوتی ہے کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض استیجار (اجارہ پر لینا) ہے اور ماذون بچے کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ تجارت ہوتی ہے لہٰذا اس کو مزارعت کا بھی اختیار ہوگا۔
اسی طرح حریت (آزاد ہونا) بھی صحت مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے بس ماذون غلام کی جانب سے صحیح ہے جس کی وجہ ہم نے ماذون بچے کے ضمن میں ذکر کی ہے۔

۲۔ مرتد نہ ہونا یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اور قیاس کے مطابق ہے ان لوگوں کے قول پر قیاس کے مطابق جو مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں ۔ فی الحال مزارعت نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ جوازِ مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے اور مرتد کی مزارعت فی الحال نافذ ہوتی ہے۔ اس کی توضیح یوں ہے کہ جب مرتد نے ایک شخص کو نصف یا تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض میں زمین مزارعت پر دی اور اس شخص نے عمل کیا اور زمین سے پیداوار حاصل ہوئی پھر مرتد کو قتل کر دیا گیا یا وہ ارتداد کی حالت میں مرگیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا اور اس کے دارالحرب کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کر دیا گیا تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مرتد نے زمین اور بیج دونوں ہی مزارعت پر دیئے تھے یا صرف زمین دی تھی بیج نہیں۔ اگر اس نے دونوں ہی مزارعت پر دئے تھے تو پیداوار پوری کی پوری مزارع کی ہوگی اور مرتد کے وارثوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس (مرتد) کی مزارعت موقوف تھی پھر وہ مرگیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ مزارعت سرے سے صحیح نہیں ہوئی تھی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ مزارع نے اپنی زمین مغصوب بیج کے ساتھ کاشت کی۔ اور جو کوئی کسی کے دانے غصب کرلے اور اس کو اپنی زمین میں ڈالدے اور اس سے پیداوار ہو تو پیداوار غاصب کی ہوگی نہ کہ بیج والے کی۔ اور عامل کے ذمے اس بیج کی مثل ہوگا کیونکہ وہ مغصوب ہے جس کا عامل نے استہلاک کیا ہے۔ اور اس مغصوب بیج کا مثل موجود ہے لہٰذا عامل کو اس کی مثل لازم ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان ہوا ہے تو عامل کے ذمے ضمان نقصان ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہٰذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور بیج اور زمین کے نقصان کی مقدار کے علاوہ پیداوار کو صدقہ کرے گا کیونکہ وہ سبب خبیث سے حاصل ہوئی ہے اور اس کا رستہ صدقہ کرنا ہے۔ اور اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو اتلاف کے نہ ہونے کی بناپر۔ عامل پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر مرتد مسلمان ہوجائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی خواہ وہ کھیتی کٹنے سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا اس کے بعد کیونکہ جب وہ مسلمان ہوگیا تو ظاہر ہوگیا کہ مزارعت صحیح واقع ہوئی تھی۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ شرط کیسی ہی ہو کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں مثل مسلمان کے تصرفات کے لہٰذا مرتد کا حصہ خود اسی کو ملے گا اور اگر وہ مرجائے یا وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو اس کا حصہ اس کے ورثا کے لئے ہوگا۔

اور اگر مرتد نے صرف زمین دی تھی بیج نہیں دیا تھا تو پیداوار عامل کی ہوگی کیونکہ جب ظاہر ہوگیا کہ مزارعت صحیح نہیں ہوئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ عامل نے زمین غصب کی اور اس میں اپنا بیج بویا اور زمین سے پیداوار ہوئی - اور جب یہ صورت ہو تو پیداوار عامل کی ہوتی ہے ایسے ہی یہ معاملہ ہے البتہ عامل اس میں سے اپنے بیج اور خرچے اور زمین میں نقصان کے بقدر نکال لے گا اور باقی کو بوجہ مذکورہ صدقہ کر دیگا اور اگر زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو مجوزین مزارعت اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے قیاس پر پیداوار پوری کی پوری عامل کی ہوگی - اور اس پر زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضمان) وغیرہ کچھ لازم نہیں آئے گا - از روئے استحسان پیداوار عامل اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی -

وجہ قیاس وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ عامل بمنزلہ غاصب کے بنتا ہے - اور جو کوئی دوسرے کی زمین غصب کرلے اور اس میں اپنا بیج بو دے اور زراعت سے زمین کو کچھ نقصان نہ پہنچا ہو تو پیداوار کل کی کل عامل کی ہوتی ہے اور اس کو کچھ لازم نہیں ہوتا - ایسے ہی یہاں ہوگا - وجہ استحسان یہ ہے کہ موت و الحاق کے بعد مرتد کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کی اہلیت کے انعدام کی وجہ سے نہیں ہوتا کیونکہ ارتداد اہلیت کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مال کے ساتھ ورثہ کے حق کے متعلق ہونے کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ ارتداد کی وجہ سے استغنا کی علامت پائی جاتی ہے اس وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوگا بلکہ یا تو قتل کر دیا جائے گا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے گا لہٰذا اپنے مال سے مستغنی ہوا اور اس کے مال کے ساتھ ورثہ کا تعلق ان پر شفقت کے طور پر ثابت ہوگا اور ان پر شفقت یہاں تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال تصرف میں ہے تاکہ ان کو کچھ مل جائے - پس یہ محجور (پابند) غلام کی مثل ہوا کہ جب وہ اپنے آپ کو اجرت پر لگا دے اور عمل میں سالم رہے تو اس کے تصرف کو باطل نہیں کیا جائے گا بلکہ تصحیح کی جائے گی تاکہ اجرت واجب ہو کیونکہ اس کے تصرف کے بطلان کا حکم مالک پر شفقت کی بنا پر تھا اور یہاں اس پر شفقت تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال میں - ایسے ہی یہاں ہے -

اور مرتد جب مسلمان ہو جائے تو پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ مزارعت کے پورا ہونے سے پیشتر مسلمان ہوا یا اس کے بعد ہوا اور خواہ وہ مزارعت کی وجہ سے زمین کو کچھ نقصان ہوا یا نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے پہلی صورت میں ذکر کیا - اور صاحبین کے قول کے مطابق پیداوار کے مطابق ہوگی جیسے بھی ہو خواہ وہ مسلمان ہو جائے یا قتل کیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلم کے تصرفات کے نافذ ہوتے ہیں -

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مرتد نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مسلمان کو دی ہو -

اور جب کسی مسلمان نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مرتد کو دی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں -

(۱)- یا تو زمین اور بیج دونوں دیئے -

(۲) یا صرف زمین دی بیج نہیں دیا -

۱ - اگر زمین اور بیج دونوں مزارعت پر دیئے اور مرتد نے عمل کیا اور زمین سے کثیر پیداوار ہوئی

پھر مرتد قتل کر دیا گیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو کل پیداوار بلا اختلاف مسلمان اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق ہو گی کیونکہ مرتد کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کے عین ارتداد کی بنا پر نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ورثہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہے اور وہ اس وجہ سے کہ ورثہ کا حق جیسا کہ گزرا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور یہاں مرتد کا عمل اپنے مال میں تصرف نہیں ہے بلکہ اپنے نفس پر ہے اور اس کے نفس میں اس کے ورثہ کا حق نہیں ہوتا لہٰذا۔ مزارعت صحیح ہوئی اور پیداوار شرط مذکور کے مطابق ہو گی۔

۲- اور اگر صرف زمین دی بیج نہیں دیا اور مرتد نے اپنے بیج سے عمل کیا اور زمین سے پیداوار ہوئی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور مجوزین مزارعت کے قول کے قیاس پر کل کی کل پیداوار مرتد کے ورثہ کی ہو گی اور زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضمان) واجب نہیں ہو گا کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات فی الحال موقوف اور غیر نافذ ہوتے ہیں لہٰذا اس کی مزارعت نافذ نہیں ہوئی پس پیداوار اس کی اپنی ملکیت پر پیدا ہوئی ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت (یعنی بیج) کا نماء ہے لہٰذا اس کے ورثہ کی ہو گی۔

یہاں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے پیداوار اس کے ارتداد کی اکساب (کمائیوں) میں سے ہے اور ارتداد کی کمائی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فیٔ ہوتی ہے پس اس کے ورثہ کے لیے کیسے ہو گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے بیج ڈالا تو جیسا کہ پہلے گزرا ورثہ کا حق اس بیج کے ساتھ متعلق تھا لہٰذا حاصل ہونے والی پیداوار ان کی ملکیت پر پیدا ہوئی پس وہ ارتداد کی کمائی نہ ہوئی۔

اور زمین کا نقصان واجب نہیں ہو گا کیونکہ ضمان نقصان مبنی ہوتا ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر اور یہ بات پائی نہیں گئی کیونکہ مزارعت مالک کی اجازت سے ہوئی۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہو گی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ عامل مسلمان ہو بوجہ مذکورہ

اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو بلا اختلاف پیداوار شرط کے مطابق ہو گی خواہ وہ کھیتی کٹنے سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا بعد میں ہوا ہو بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ صورت اس صورت میں ہے جب مزارعت مرتد اور مسلمان کے درمیان ہو۔

اور جب مزارعت دو مسلمانوں کے درمیان ہو پھر دونوں مرتد ہو جائیں یا ان میں سے ایک مرتد ہو جائے تو پیداوار بلا اختلاف شرط کے مطابق ہو گی کیونکہ جب وہ عقد کے وقت مسلمان تھا تو اس کا تصرف صحیح ہوا۔ پھر اس کے بعد ارتداد کا پیش آنا اس کو باطل نہیں کرے گا۔

رہی مرتدہ تو اس کی یکبارگی مزارعت بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلمان عورت کے تصرف کے نافذ ہوتے ہیں لہٰذا اس کی یکبارگی مزارعت ——— بھی صحیح ہو گی مثل مسلمان عورت کی مزارعت کے۔

فصل

زرع سے متعلق شرط

یہ ایک ہے اور وہ یہ کہ کاشت معلوم ہو بایں طور کہ بیان کیا جائے کہ کیا کاشت کی جائے گی۔ کیونکہ کاشت کے اختلاف کی وجہ سے مزروع میں کمی بیشی کا اختلاف ہوتا ہے پس بعض کاشت اس میں نقصان کا باعث ہوتی ہے اور نقصان کبھی کم ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے لہٰذا بیان ضروری ہے تاکہ نقصان وضرر کا لزوم رب الارض کے التزام کی طرف منسوب ہو الایہ کہ رب الارض نے مزارع کو کہا ہو تو جو چاہے کاشت کر تو مزارع کو اختیار ہوگا کہ جو چاہے کاشت کرے کیونکہ رب الارض نے جب مزارع کی طرف امر و معاملہ کی تفویض کی تو وہ ضرر پر راضی ہوگیا البتہ مزارع شجر کاری نہیں کرسکے گا کیونکہ عقد کے تحت کھیتی داخل ہے شجر کاری نہیں۔

فصل

مزروع سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مزروع عمل زراعت کے قابل ہو یعنی یہ کہ عمل کی وجہ سے عادت کے مطابق زیادہ ہونے کا اثر ہوتا ہو کیونکہ جس میں عادتاً عمل کا اثر زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا اس میں عمل زراعت نہیں پایا جاتا حتی کہ اگر کسی کو مزارعت پر زمین دی کہ جس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جائز نہیں فقہاء نے ایسے ہی کہا ہے کیونکہ کھیتی جب کٹنے کے قابل ہو تو عمل زراعت کا اثر اس میں زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا لہٰذا عمل زراعت کے قابل نہیں۔

فصل

پیداوار سے متعلق شرط

یہ چند ہیں۔

۱- پیداوار کا عقد میں مذکور ہونا یہاں تک کہ اگر اس کا ذکر نہیں ہوا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ مزارعت استیجار (اجارہ پر لینا) ہے اور اجرت کو ذکر نہ کرنا اجارہ کو فاسد کرتا ہے۔

۲- پیداوار کا دونوں کے لیے ہونا حتی کہ اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار ان میں سے ایک

کی ہو گی تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس عقد کو شرکت کا معنی لازم ہے اور ہر وہ شرط جو شرکت کو قطع کرنے والی ہو عقد کے لیے مفسد ہو گی۔

۳- دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ پیداوار ہی میں سے ہونا۔ حتی کہ اگر دونوں نے شرط کی کہ حصہ غیر پیداوار میں سے ہو تو عقد صحیح نہ ہو گا کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار ہے جس سے یہ اجارہ مطلق سے ممتاز ہوتی ہے۔

۴- ایک کے لیے پیداوار میں حصہ، کل کا جزو شائع ہو۔ اس لیے اگر ایک کے لیے معین قفیز طے کیے تو عقد صحیح نہ ہو گا کیونکہ مزارعت میں اجارہ اور شرکت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اس کا انعقاد اجارہ کے طور پر ہوتا ہے اور اس کا اتمام شرکت کے طور پر۔ اجارہ کا معنی تو اس وجہ سے کہ اجارہ نام ہے عوض کے مقابلے میں منفعت کی تملیک کا جب کہ مزارعت میں بھی ایسے ہی ہے کیونکہ بیج اگر رب المال کی جانب سے ہو تو عامل اپنے نفس کی منفعت کا رب الارض کو مالک بناتا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ رب المال کے بیج کا نماء ہے۔ اور اگر بیج عامل کی جانب سے ہو تو رب الارض اپنی زمین کی منفعت کا مالک عامل کو بناتا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ عامل کے بیج کا نما ہے لہٰذا مزارعت اجارہ پر لینا ہو یا تو عامل کو یا زمین کو لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور شرکت کا معنی اس بناء پر ہے کہ پیداوار دونوں کے مابین شرط مذکور کے مطابق مشترک ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اجارہ اور شرکت کا معنی اس عقد کو لازم ہے تو پیداوار میں سے متعین مقدار کی شرط کرنا شرکت کے معنی کے لازم ہونے کے منافی ہے کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ زمین سے اس متعین مقدار سے زیادہ پیداوار نہ ہو۔ اسی لیے مضاربت میں جب نفع میں سے ایک متعین حصہ مقرر کیا جائے تو صحیح نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا لیکن اس کے ساتھ چند متعین قفیز کی بھی شرط کی تو بوجہ مذکورہ مزارعت صحیح نہ ہو گی۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا جب ایک نے اپنے لیے (پیداوار میں سے) بیج (کی مقدار) کی شرط کی اور طے پایا کہ بقیہ پیداوار دونوں کے درمیان ہو گی تو مزارعت صحیح نہیں ہو گی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کل پیداوار بیج کی مقدار کے برابر ہو لہٰذا کل پیداوار اس ایک کی ہو جائے گی جس سے شرکت کا معنی مفقود ہو جاتا ہے۔ نیز اس نے درحقیقت بیج کے بقدر کی اپنے لیے شرط کی ہے نہ کہ بعینہٖ بیج کی کیونکہ اس کا بیج تو مٹی میں ختم ہو چکا اور یہ شرط صحیح نہیں بوجہ مذکورہ۔ اس بارے میں مضاربت کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں راس المال کے بقدر علیحدہ کر لیا جاتا ہے اور باقی کو شرط کے مطابق تقسیم کیا جاتا ہے کیونکہ مضاربت نفع میں شرکت کی مقتضی ہے غیر نفع میں نہیں۔ اور راس المال کو اس لیے علیحدہ کیا جاتا ہے کہ اس میں شرط کا معنی منعدم ہے۔ رہی مزارعت تو وہ کل پیداوار میں شرکت کی مقتضی ہے اور پیداوار میں سے ایک متعین مقدار کی شرط کرنا کل پیداوار میں شرکت کے تحقق کے مانع ہے۔ پس دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

اسی طرح اگر دونوں نے اس پیداوار کی شرط کی جو بڑی یا چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ جو پیداوار چھوٹی اور بڑی نہروں کے کناروں پر ہو وہ متعین ہے لہٰذا اس کی شرط کرنا عقد میں شرکت کے لازم ہونے کے مانع ہے۔ یہ بات مروی ہے کہ پہلے لوگ عقد مزارعت میں ایک کے لیے اس پیداوار کی شرط کر لیتے تھے جو بڑی اور چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو۔ جب نبی مکرم علیہ افضل التحیۃ مبعوث ہوئے تو آپ نے اس کو ختم کیا۔

فصل

مزروع فیہ یعنی زمین سے متعلق شرائط

یہ چند ہیں۔

۱۔ زراعت کے قابل ہو حتیٰ کہ اگر زمین میں سیم اور شور ہو تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ مزارعت اجارہ پر لینے کا عقد ہے لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور سیم و شور والی زمین کا اجارہ صحیح نہیں ہوتا تو اس پر مزارعت بھی صحیح نہیں۔

رہی وہ صورت کہ مدت مزارعت میں وہ زراعت کے قابل ہو لیکن مدت مزارعت میں ہی قابل زوال عارض مثلاً پانی کا انقطاع یا سردی کا زمانہ وغیرہ کی بنا پر عقد کے وقت زراعت ممکن نہ ہو تو اس کی مزارعت جائز ہوگی جیسا کہ اس کا اجارہ صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ زمین معلوم ہو پس اگر مجہول و غیر معلوم ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ جہالت و لاعلمی جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔ اگر مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ اس میں سے جتنی میں گندم کاشت کرے گا وہ اتنی اور اس میں سے جتنی میں جو کاشت کرے گا وہ اتنی (ان مایزرع منہا حنطۃ فکذا و مایزرع منہا شعیرا فکذا) تو عقد فاسد ہوگا کیونکہ مزروع فیہ مجہول ہے اس لیے کلمہ من تبعیض کے لیے ہوتا ہے لہٰذا اس سے مراد بعض زمین ہوگی جو کہ غیر معلوم (یعنی مجہول) ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ اس کے بعض حصے پر گندم اگائے اور بعض پر جو تو وہی حکم ہے کیونکہ تبعیض پر تصریح تجہیل پر تصریح ہے۔ اور اگر یوں کہا: ان ما زرعت فیہا حنطۃ فکذا و ما زرعت فیہا شعیرا فکذا (جس میں تو گندم بوئے وہ اتنی زمین اور جس میں تو جو بوئے وہ اتنی) تو جائز ہوگا کیونکہ اس نے کل زمین کو گندم کی کاشت یا جو کی کاشت کے لیے ظرف بنایا ہے لہٰذا تجہیل ختم ہوئی۔

اور اگر کہا کہ علی ان یزرع فیہا بغیر کراب (اس شرط پر کہ زمین جوتے بغیر کاشت کرے گا)، تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ جائز ہے لیکن اس میں اشکال ہے اور یہ کہ زمین میں سے مزروع فیہ (یعنی زیر کاشت حصہ) مجہول ہے

لہٰذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوئی کہ جب کہا: مازرع فیہا حنطۃ فکذا و ما زرع فیہا شعیرا فکذا۔ بعض لوگوں نے کتاب الاصل میں مذکور مسئلے کی تصحیح کی کوشش کی لیکن دونوں صورتوں (یعنی کتاب الاصل میں مذکورہ صورت اور دوسری اس کے مشابہ صورت) کے درمیان فرق کسی طور پر واضح نہیں ہوا۔

اور اگر یوں کہا: فکذا وان زرع شعیرا فکذا وان زرع سمسما فکذا اگر گندم کاشت کی تو اتنی اور اگر جو کاشت کی تو اتنی اور اگر تلوں کی کاشت کی تو اتنی اور منہا کے لفظ کو ذکر نہیں کیا۔ تو یہ جائز ہے مزروع فیہ کی جہالت کے منعدم ہونے کی بنا پر۔ اور فی الحال جہالت زرع مضر نہیں ہے کیونکہ اس نے اختیار عامل کو تفویض کیا ہے پس جس کو بھی وہ اختیار کرے گا۔ اس کے عملا اختیار کرنے سے وہ عقد متعین ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے کفارات ثلاثہ کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

اور اگر اس نے بعض زمین میں گندم اور بعض میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم یا کل میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم یا کل میں جو کاشت کرتا تو جائز ہوتا تو ایسے ہی جب بعض پر گندم اور بعض پر جو کاشت کی تو بطریق اولی جائز ہوگا۔

۲۔ زمین عامل کو سونپی ہوئی ہو اور خالی کر دی گئی ہو یعنی رب الارض کی جانب سے زمین اور عامل کے درمیان تخلیہ کر دیا گیا ہو۔ اس لیے اگر رب الارض پر عمل کرنے کی شرط کی گئی ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ تخلیہ نہیں پایا گیا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب عقد میں دونوں کے عمل کی شرط کی گئی ہو پس یہ شرط تخلیہ سے مانع ہوگی۔ اسی لئے اگر عقد مضاربت میں رب المال نے مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط رکھی تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کی صحت کیلئے شرط یعنی تخلیہ کے وجود سے مانع ہے۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ زمین، بیج اور بیل دیئے اس شرط کے ساتھ کہ عامل اور رب الارض نے عامل کو بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک کی نما ہے کے عوض میں اجرت پر رکھا ہے لہٰذا عقد صحیح ہوگا۔ اور اپنے غلام پر عمل کی شرط اپنے اوپر شرط نہیں ہے کیونکہ اجازت یافتہ (ماذون) غلام کا اپنی کمائی پر خود اپنا قبضہ ہوتا ہے اپنے مالک کی جانب سے قبضہ نیابت نہیں ہوتا لہٰذا یہ غلام بمنزلہ اجنبی کے ہوگا پس تخلیہ کے پائے جانے سے مانع نہیں ہوگا اور نتیجہ میں صحت عقد سے مانع نہ ہوگا۔ اور نہ غلام کا حصہ اس کے مالک کے لئے ہوگا۔

اور اگر بیج عامل کی جانب سے ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک کی نماء ہے کے عوض میں زمین بیل اور غلام کو اجرت پر لیتا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور پیداوار عامل کی ہوگی اور اس کے ذمے زمین بیل اور غلام کی اجرت مثلی آئے گی کیونکہ جیسا کہ اس کے مقام پر ذکر کیا جائے گا یہ مزارعت فاسدہ کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر رب المال کے عمل کی شرط رکھی گئی تو اس کے لیے بھی اس کے عمل کی اجرت مثلی

ہوگی۔ کیونکہ عقد کو فاسد کرنے والی شرط ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

معقود علیہ (یعنی جس پر عقد ہوا ہے) سے متعلق شرائط

باب مزارعت میں معقود علیہ کا مقصود ہونا اس حیثیت سے کہ یہ دو میں سے ایک امر کا اجارہ ہے یا تو عامل کی منفعت کا جب کہ بیج رب الارض کی جانب سے ہو کیونکہ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو تو رب الارض عامل کو اجرت پہ رکھنے والا بنتا ہے اور جب بیج عامل کو جانب سے ہو تو عامل زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے۔ اور جب استیجار میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو مزارعت فاسد ہو جاتی ہے۔ رہی بیل کی منفعت تو اگر وہ تابع ہو کر حاصل ہوئی ہو تو مزارعت صحیح ہوتی ہے اور اگر اس کو مقصود بنایا جائے تو فاسد ہوتی ہے۔

اس کی وضاحت مزارعت کی انواع کے بیان میں ہوگی پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ زمین بیج اور بیل اور آلات ایک جانب سے ہوں اور عمل دوسری جانب سے۔ یہ جائز ہے کیوں کہ یہ رب الارض کے صرف عامل کو اجرت پر رکھنے کی صورت بنتی ہے کسی اور شی کو نہیں۔ تاکہ عامل رب الارض کے لیے اس کی زمین میں بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نماء ہے کہ عوض میں عمل کرے۔

۲۔ زمین ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ اس میں عامل صرف زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے کچھ اور نہیں اس پیداوار کے بعض حصے کے عوض میں جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نماء ہے۔

۳۔ زمین و بیج ایک جانب سے ہو اور بیل آلہ و عمل دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ یہ صرف عامل کو مقصوداً اجرت پر رکھنا ہے کسی اور شی کو نہیں۔ رہا بیل تو وہ مقصوداً اجرت پر نہیں لیا گیا اور نہ ہی اسکے مقابلے میں کچھ اجرت ہوتی ہے بلکہ یہ معقود علیہ کے توابع میں سے ہے اور معقود علیہ عامل کی منفعت ہے کیونکہ بیل عمل کا آلہ ہے لہذا اسکے مقابلے میں کچھ اجرت نہیں ہوگی۔ جیسے کہ کوئی شخص کسی درزی کو اجرت پر رکھے اور وہ درزی خود اپنی سوئی سے سیے تو جائز ہوتا ہے اور اس سوئی کے مقابلے میں اجرت کا کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ نیز جب یہ معقود علیہ کے تابع ہے تو یہ مثل عمل کی صفت کے ہوگی اور عقد عمل جید (عمدہ) پر ہوا لیکن اوصاف کے لیے عوض میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ پس ممکن ہے کہ مزارعت کا انعقاد اجارے کی صورت میں ہو پھر ۔۔۔ منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شرکت کے طور پر وہ مکمل ہو۔

۴ - زمین و بیل ایک جانب سے ہوں اور بیج و عمل دوسری جانب سے ظاہر روایت کے مطابق یہ صورت جائز نہیں ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یہ جائز ہے ۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین و بیج ایک جانب سے ہوں تو مزارعت جائز ہوتی ہے اور بیل کی منفعت کو عامل کی منفعت کے تابع کر دیا جاتا ہے ایسے ہی جب زمین و بیل ایک جانب ہوں تو یہ بھی جائز ہونا ضروری ہے اور بیل کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع کر دیا جائے گا ۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے یہاں عامل مستاجر بنتا ہے زمین و بقر کا اس حال میں کہ یہ دونوں مقصود ہیں بعض پیداوار کے عوض میں کیونکہ یہاں تبعیت کا معنی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے جنس منفعت کے اختلاف کی وجہ سے اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بیل کی منفعت زمین کی منفعت کی جنس میں سے نہیں ہے پس بیل کی منفعت خود مستقل باقی رہی ۔ لہٰذا بعض پیداوار کے عوض بیل کا اصلی و مقصودی استیجار ہوا جو دو وجوں سے جائز نہیں ۔

ا ۔ ایک وہ کہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مزارعت کا انعقاد اجارہ کی شکل میں اور اتمام شرکت کی صورت میں ہوتا ہے ۔ اور بیل کی منفعت اور زمین کی منفعت کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور نہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور ہے ۔

ب ۔ جواز مزارعت نص سے ثابت ہوا ہے قیاس کے مخالف کیونکہ اجرت معدوم ہے اور اجرت اپنے منعدم ہونے کی صورت میں مجہول ہوتی ہے ۔ لہٰذا مزارعت کا جواز مقتصر رہے گا اس صورت پر کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے ۔ اور وہ اس صورت میں ہے جب کہ آلہ تابع ہو پس جب اس کو مقصودی بنا لیا جائے ، تو اس کو قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا ۔

۵ ۔ بیج اور بیل ایک جانب سے ہو زمین و عمل دوسری جانب سے ہو ۔ یہ صورت جائز نہیں ہے کیونکہ بیج والا زمین و عامل دونوں کو بعض پیداوار کے عوض اجرت پر لیتا ہے ۔ حالانکہ دونوں کا جمع ہونا صحت مزارعت کے مانع ہے ۔

۶ ۔ بیج ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے ۔ یہ بھی بوجہ مذکورہ جائز نہیں ۔
ابو یوسف رحمہ اللہ سے ان دونوں صورتوں میں بھی جواز کی روایت ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے چونکہ ہر ایک کا تنہا استیجار جائز ہے لہٰذا اکٹھے استیجار بھی جائز ہوگا اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قیاس کے مخالف اس کا جواز صرف انفرادی صورت میں ثابت ہے لہٰذا حالت اجتماع اصل قیاس پر باقی رہے گی
ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق جواز کا طریقہ یہ ہے کہ بیج والا زمین مزارعت پر لے لے پھر زمین والے سے عاریتاً اپنے لیے کام کرنے کو کہے اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی

۷ ۔ اگر جماعت شریک ہو ۔ ایک کی جانب سے زمین دوسرے کی جانب سے بیل تیسرے کی جانب سے بیج اور چوتھے کی جانب سے عمل ہو ۔ یہ بھی جائز نہیں ہے بوجہ مذکورہ اور خاص اسی

صورت کے بارے میں فساد کی حدیث وارد ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چار آدمیوں نے اس صورت میں اشتراک کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مزارعت کو باطل کر دیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو مروی ہے اس پر قیاس کے مطابق یہ صورت جائز ہو گی۔

۸۔ عقد مزارعت میں شرط رکھی کہ کچھ بیج ایک کی جانب سے ہو گا اور کچھ دوسرے کی جانب سے۔ یہ صورت جائز نہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنے بیج کی مقدار میں۔ اجرت پر رکھتا ہے۔ لہٰذا زمین و عمل کے استیجار کا ایک جانب اجتماع ہو جاتا ہے جو کہ مزارعت کے لیے مفسد ہے۔

۹۔ زمین ایک جانب سے ہو اور بیج و بیل دوسری جانب سے۔ رب الارض نے بیج و بیل والے کی اپنی زمین دی اس شرط پر کہ وہ اپنے بیج و بیل کے ساتھ اس دوسرے شخص کے ساتھ مل کر اس کی زمین میں کاشت کرے اور پیداوار کا تہائی رب الارض کے لیے اور بیج و بیل کے لیے اس کا دو تہائی اور اس کا ایک تہائی دوسرے عامل کے لیے۔ یہ عقد رب الارض اور عامل اول کے حق میں صحیح ہے البتہ عامل ثانی کے حق میں فاسد ہے پس تہائی پیداوار رب الارض کے لیے اور دو تہائی عامل اول کے لیے ہو گی اور عامل ثانی کے لیے اس کے عمل کی اجرت مثلی ہو گی۔ مناسب تو یہ ہے کہ یہ مزارعت ہر ایک کے حق میں فاسد ہو کیونکہ بیج والا جو کہ عامل اول ہے اس نے زمین و عامل کے استیجار کو اکٹھا کیا ہے جب کہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ ان دونوں کو جمع کرنا عقد کو فاسد کرتا ہے اس لیے کہ شریعت میں مزارعت کے بارے میں جس طرح وارد ہوا ہے یہ اس کے خلاف ہے لیکن اس کے باوجود رب الارض اور عامل اول کے حق میں مزارعت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ رب الارض اور عامل اول کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ صرف استیجار ارض کا ہوا ہے اور وہ صحیح ہے۔ اور دو عاملوں کے درمیان ارض و عامل کو کرائے پر لینے کا وقوع ہوا ہے جو کہ صحیح نہیں۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک ہی عقد کی دو جہتیں ہوں جہت صحت اور جہت فساد خصوصاً دو شخصوں کے حق میں پس ایک کے حق میں صحیح ہو گا۔ اور دوسرے کے حق میں فاسد ہو گا۔

اور اگر اسی مسئلہ میں بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو سب کے حق میں مزارعت صحیح ہو گی اور پیداوار ان کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو گی کیونکہ اس صورت میں رب الارض کو دونوں عاملوں کو اجرت پر رکھنے والا سمجھا جائے گا۔ اور دو عاملوں کے استیجار کو اکٹھا کرنے سے صحت عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو جب عقد صحیح ہوا تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہو گی۔

فصل

آلہ مزارعت سے متعلق شرائط

وہ یہ ہے کہ عقد میں بیل تابع ہو پس اگر اس کو عقد میں مقصودی بنایا تو مزارعت فاسد ہوگی۔اس کا بیان پچھلی فصل میں کفایت کے ساتھ ہو چکا ہے۔

فصل

مدت مزارعت سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مدت معلوم ہو لہٰذا مدت کے بیان کے بغیر مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ بعض پیداوار کے عوض استیجار ہے اور مدت کے مجہول ہوتے ہوئے اجارہ صحیح نہیں ہوتا یہی معاملہ (یعنی مساقات) میں قیاس ہے کہ وہ بغیر بیان مدت کے صحیح نہ ہو کیونکہ وہ بعض پیداوار کے عوض عامل کا استیجار ہے لہٰذا مثل مزارعت کے اجارہ ہوگا لیکن ازروئے استحسان مساقات بیان مدت کے بغیر، جائز ہے کیونکہ مدت کے بیان کے بغیر لوگوں کا اس میں تعامل پایا جاتا ہے۔اور مساقات کا وقوع پہلے سال پیدا ہونے والے پھل کے پہلے جزو پر ہوگا اس لیے کہ معاملہ (مساقات) کی ابتداء کا وقت معلوم ہوتا ہے۔
رہی مزارعت کی ابتداء کا وقت تو وہ متفاوت ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسی جگہ میں عقد ہو جہاں تفاوت نہ ہوتا ہو تو بیان مدت کے بغیر بھی جائز ہوگا اور یہ پہلی کھیتی پر ہوگی جو کہ پیدا ہو۔محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ ہمارے دیار میں بیان مدت شرط نہیں ہے۔جیسا کہ معاملہ (مساقات) میں نہیں ہوتی۔

فصل

وہ شرائط جو مزارعت کو فاسد کرنے والی ہیں

ان کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا بیان شرائط مصححہ میں ہو چکا ہے۔

۱۔ پیداوار کا کسی ایک کیلئے مشروط ہونا۔اس میں فساد کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط شرکت کو ختم کرتی ہے جو کہ اس عقد کے خصائص میں سے ہے۔

۲۔ رب الارض پر عمل کی شرط کیونکہ اس میں تسلیم ہے جو کہ تخلیہ سے مانع ہے۔

۳۔ رب الارض پر بیل کی شرط کیونکہ اس میں بیل کی منفعت کو مقصود اً معقود علیہ بنانا ہے جس کا مزارعت میں جواز نہیں ہے۔

۴۔ ایک جانب سے زمین و عمل کی شرط کیونکہ شریعت جس صورت کو خلاف قیاس لائی ہے یہ شرط اس کے مخالف ہے جیسا کہ پچھلی فصلوں میں گزر چکا ہے۔

۵۔ تقسیم کے بعد مزارع پر بوجھ اٹھانے اور حفاظت کرنے کی شرط مفسد ہے کیونکہ یہ مزارعت کے کام میں سے نہیں ہے۔

۶۔ کھیتی کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور گاہنے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی شرط کرنا مفسد ہے کیونکہ کاشت اس کی محتاج نہیں ہے اس لیے کہ ان امور کا کھیتی کی صلاح سے تعلق نہیں ہے قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کی کھیتی اپنے پکنے اور سوکھنے سے پیشتر محتاج ہوتی ہے ان امور میں سے کہ جن کا تعلق کھیتی کی اصلاح سے ہے جیسے پانی دینا حفاظت کرنا گھاس وغیرہ مطلوب بوٹیاں اکھیڑنا نہریں کھودنا۔ بند درست کرنا وغیرہ تو یہ مزارع کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ کاشت میں جو مقصود ہوتا ہے یعنی نماء وہ عادتاً اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہٰذا یہ معقود علیہ کے توابع میں سے اور عمل مزارعت میں سے ہوگا اور مزارع کے ذمے ہوگا۔ اور ہر وہ عمل جو کھیتی کے پکنے اور سوکھنے کے بعد دانوں کی تقسیم سے پیشتر ہوتا ہے کہ جس کی ضرورت دانے حاصل کرنے اور ان کو صاف کرنے کے لیے ہوتی ہے تو یہ دونوں کے درمیان پیداوار کی شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مزارعت کے عمل میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی کو زمین مزارعت پر دی اور اس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جائز نہیں کیونکہ مزارعت کے عمل کا وقت ختم ہوچکا ہے اس لیے کہ کھیتی کے پکنے کے بعد اس میں عمل کا فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ہر وہ عمل جو تقسیم کے بعد ہو مثلاً گھر تک دانے اٹھا کر لے جانا وغیرہ جس کی ضرورت تقسیم شدہ دانوں کی حفاظت کرنے کے لیے ہے تو اس عمل کی ذمہ داری دونوں میں سے ہر ایک کی اپنے حصے میں ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت کی مشقت ہے لہٰذا اسی کے ذمے ہوگی کسی دوسرے کے نہیں۔

ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی مزارع پر شرط کو لوگوں کے تعامل کی بنا پر جائز قرار دیا۔ اور ماوراء النہر کے ہمارے بعض مشائخ کا بھی اس پر فتویٰ ہے اور مشائخ خراسان میں سے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن مسلمہ رحمہما اللہ کا یہی مختار قول ہے۔

معاملہ (مساقات) کے باب میں پھل چننا بلا اختلاف عامل کے ذمے نہیں ہے ظاہر الروایت کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور ابویوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس وجہ سے کہ اس میں تعامل نہیں۔

اگر کھیتی کچی فروخت کی اور دونوں (یعنی رب الارض اور مزارع) کا اس پر اتفاق ہوا کہ کھیتی کو کچا ہی اکھیڑ لیں تو اس کی مشقت اناج میں ہر ایک کے حصے کے بقدر اس پر ہوگی کیونکہ یہ کھیتی کاٹنے

کی شرط کے مثل ہے۔

۷۔ جس کی طرف سے بیج نہیں ہے اس کے لیے بھوسہ کی شرط کرنا۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یہ تین صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے آپس میں بھوسہ کے ہونے کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو یا دونوں نے ان میں سے ایک کے لیے شرط کی ہو علاوہ دوسرے کے پس اگر دونوں نے شرط کی کہ بھوسہ دونوں کے لیے ہوگا تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو ثابت کرنے والی ہے اس لیے کہ جیسا کہ گزر چکا ہے اس عقد کے معانی میں سے کھیتی کی پیداوار میں شرکت ہے۔ اور اگر دونوں اس سے سکوت اختیار کریں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا اور بھوسہ بیج والے کے لیے ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ محمد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیج والا جس چیز کا مستحق ہوتا ہے وہ اپنے بیج کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں۔ لہٰذا بھوسے کے بارے میں شرط کرنا یا اس سے سکوت کرنا برابر ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں یعنی دانے اور بھوسے میں سے ہر ایک عقد سے مقصود ہوتا ہے لہٰذا بھوسہ سے سکوت ایسے ہی ہوگا جیسے دانوں سے سکوت اور چونکہ وہ بالاجماع مفسد ہے لہٰذا ایسے ہی یہ بھی مفسد ہوگا۔ اور اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ بھوسہ ان میں سے ایک کے لیے ہوگا علاوہ دوسرے کے تو اگر تو انہوں نے اس کی بیج والے کے لیے شرط کی تو جائز ہے اور بھوسہ اس کے لیے ہوگا کیونکہ بیج والا بغیر شرط کے اس کا مستحق بنتا ہے اس وجہ سے کہ یہ اس کی ملک کا ثمار ہے پس شرط کرنے سے صرف تاکید حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے لیے شرط کی جس کا بیج نہیں ہے تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ بیج والے کا بھوسہ میں استحقاق بیج کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں کیونکہ یہ اس کی ملک کا ثمار ہے اور ایک شخص کی ملک کا ثمار اسی کی ملک ہوتا ہے پس جس کی طرف سے بیج نہیں ہے اس کے لیے بھوسہ کی شرط کرنا ایسے ہوا جیسے اس کے لیے دانوں کی شرط کرنا اور وہ مفسد ہے لہٰذا یہ بھی مفسد ہوگا۔

۸۔ رب الارض کا مزارع پر ایسے عمل کی شرط کرنا جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد باقی رہے مثلاً دیوار کھڑی کرنا کھاد ڈالنا نہر کھودنا اور بند کو باندھنا وغیرہ کہ جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد جس کا تقاضا نہیں کرتا۔

رہا زمین جوتنا تو یہ اصل میں دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے عقد میں اس کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو کیا یہ عقد مزارعت میں شامل ہوگا کہ مزارع اگر اس سے باز رہے تو اس پر اس کو مجبور کیا جا سکے یا شامل نہیں ہوگا

تو اس کا ذکر ہم مزارعت صحیحہ کے حکم کے بیان میں کریں گے انشا اللہ تعالیٰ۔
اور اگر دونوں نے اس کی عقد میں شرط کی ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی شرط صفت تکرار سے خالی ہو گی یا اس کے ساتھ مقید شرط کی ہو گی تو اگر تو تکرار (یعنی دو مرتبہ) کی صفت سے خالی شرط کی ہو گی تو بعض کا قول ہے کہ عقد فاسد ہو گا کیونکہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر باقی رہتا ہے۔ اکثر علماء کا قول ہے کہ عقد فاسد نہیں ہو گا اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ بغیر تکرار کے زمین کی جوتائی پانی دینے سے اس طرح ختم ہو جاتی ہے کہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر اور اس کی منفعت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا یہ شرط عقد کے لیے مفسد نہیں ہو گی۔ اور اگر تکرار کے ساتھ زمین جوتنے کی شرط کی ہو گی تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ تکرار یا تو عبارت ہے دو مرتبہ زمین جوتنے سے ایک مرتبہ کاشت کے لیے اور ایک مرتبہ کھیتی کی کٹائی کے بعد تاکہ زمین کو اس کے مالک پر جوتی ہوئی حالت میں لوٹا سکے اس کے شرط فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ایسے عمل کی شرط ہے جو اس کے عمل میں سے نہیں ہے کیونکہ کٹائی کے بعد زمین کو جوتنا اس سال کے عمل مزارعت میں سے نہیں ہے۔ اور یا یہ عبارت ہے زراعت سے پیشتر دو مرتبہ زمین کو جوتنے سے اور ایسا عمل ہے جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت کے گزرنے کے بعد باقی رہتی ہے لہٰذا یہ شرط مفسد ہو گی حتیٰ کہ اگر ایسے مقام پر ہو جہاں اثر باقی نہیں رہتا تو یہ شرط مفسد نہ ہو گی۔ ہمارے بعض مشائخ کا ایسا ہی قول ہے۔
اور اگر زمین مزارعت پر دی اس شرط پر کہ اگر اس نے زمین جوتے بغیر کاشت کی تو مزارع کو چوتھائی پیداوار ملے گی اور اگر زمین جوتنے کے بعد کی تو تہائی ملے گی اور اگر اس نے زمین جوتی اور پھر دوبارہ جوتی تو اس کو نصف ملے گی تو یہ جائز ہے اس شرط پر جو انہوں نے کی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اس بارے میں جوتنے اور تکرار کی شرط میں اشکال ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ شرط مفسد ہے پس مناسب ہے کہ یہ شرط مزارعت کو فاسد کر دے اور اگر وہ عمل کر لے تو اس کو اس کے عمل کی اجرت مثلی ملے۔ رہی جوتنے کی شرط اور عدم شرط تو اس میں عقد شرط مذکور کے مطابق صحیح ہوتا ہے کیونکہ یہ شرط مفسد نہیں ہے بعض علماء نے کتاب (الاصل) کے جواب کی تصحیح کی کوشش کی اور انہوں نے اس شرط اور تکرار کی شرط کے مابین فرق کیا جو واضح نہیں ہوا۔ پھر کتاب الاصل میں تفریع کی اور کہا اگر کچھ زمین جوت کر کاشت کی اور کچھ بغیر جوتے کاشت کی اور کچھ دو مرتبہ جوت کر تو یہ جائز ہے اور کل زمین میں جو شرط انہوں نے کی وہی نافذ ہو گی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ پر مبنی ہے کیونکہ جب پہلے مسئلہ کو اختیار کرنے کی صورت میں کل زمین میں جوتنے کی تکرار کی شرط کی جا سکتی ہے تو زمین کے بعض حصے میں یہ شرط بطریق اولیٰ صحیح ہو گی۔

فصل

مجوزین مزارعت کے نزدیک مزارعت

ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت صحیحہ کے چند احکام ہیں۔

۱۔ ہر وہ عمل جو مزارعت سے ہو اور کھیتی کو اپنی اصلاح کے لیے جس کی ضرورت ہوتی ہو وہ مزارع کے ذمے ہوگا کیونکہ عقد اس (عمل) کو شامل ہے۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ ہر وہ امر جو کھیتی پر خرچہ کے شمار میں آتا ہے مثلاً کھاد اور گھاس و بوٹیوں کو اکھیڑنا وغیرہ تو یہ دونوں کے ذمے ان کے حق کے بقدر ہوگا۔ یہی حکم کٹائی، کھلیان کی طرف اٹھا کر لے جانے، گاہنے اور بھوسا علیحدہ کرنے کا ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ عمل مزارعت میں سے نہیں ہے کہ جس کی بنا پر یہ مزارع کے ساتھ مخصوص ہو سکے۔

۳۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط مذکور کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ شرط صحیح ہوئی ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا ضروری ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر کہ المسلمون عند شروطھم (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

۴۔ جب زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا نہ تو عمل کی اجرت اور نہ زمین کی اجرت۔ خواہ بیج عامل کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے۔ اس کے برخلاف مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار حاصل نہ ہوئی ہو۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ عقد صحیح میں واجب مقررہ حصہ ہوتا ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوتا ہے اور چونکہ پیداوار کچھ ہوئی نہیں لہٰذا واجب بھی کچھ نہیں ہوگا۔ جب کہ مزارعت فاسدہ میں جو واجب ہوتی ہے وہ ذمے میں عمل کی اجرت مثلی ہوتی ہے نہ کہ پیداوار میں۔ لہٰذا پیداوار کا نہ ہونا ذمے میں اجرت مثلی کے وجوب سے مانع نہیں ہے بس یہی فرق ہے۔

۵۔ یہ عقد بیج والے کے حق میں غیر لازم ہے جب کہ اس کے ساتھی کے حق میں لازم ہے حتیٰ کہ اگر بیج والا عقد مزارعت کرنے کے بعد ارادہ بدل لے اور کہے کہ میں زمین کی کاشت نہیں چاہتا تو اس کو اس کا اختیار ہے خواہ اس کے لیے کوئی عذر ہو یا نہ ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی عقد کے بعد ارادہ بدل لے تو اس کو اس کا کسی کا عذر کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ عقد معاملہ (مساقات) لازم ہوتا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ بلا عذر ارادہ بدل لے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیج والے کے لیے عقد پر عمل کرنا اپنی ملک یعنی بیج کو تلف کئے بغیر ممکن نہیں ہے کیونکہ بیج مٹی میں ہلاک ہو جاتا ہے لہٰذا اس عمل کو شروع کرنا اس کے حق میں لازم کرنے والا نہیں ہوگا کیونکہ کسی انسان کو اس کی ملکیت کے اتلاف پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور جس کی جانب سے بیج نہ ہو اس کا اور مساقات کرنے والوں کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ

ان میں معنی کے لازم ہونے میں ان کی ملکیت کا اتلاف نہیں ہوتا لہٰذا ان کے حق میں شروع کرنا لازم کرنے والا ہوگا اور دیگر اجارات کی طرح بغیر عذر کے فسخ نہیں ہوگا اور دیج والے کے ارادہ بدل لینے پر، مزارع کا زمین جوتنا نہ جوتنا برابر ہے کیونکہ جو معنی ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں یکساں پایا جاتا ہے اور عامل کے لیے زمین جوتنے کے عمل پر کچھ راجع ، نہ ہوگا جیسا کہ ہم مزارعت منفسخہ کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ مزارع کو زمین جوتنے نہ جوتنے پر مجبور کرنے کا اختیار۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو عقد میں زمین جوتنے کی شرط کی یا اس شرط کو ذکر کرنے سے سکوت اختیار کیا اگر دونوں نے اس کی شرط کی تھی تو مزارع کو اس پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جوتے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جوتے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہٰذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جوتے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جوتے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جوتنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ مطلق عقد مزارعت سے وہ زراعت مراد ہوتی ہے جو عادت کے مطابق ہو۔ اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب مزارع کھیتی کو پانی دینے سے باز رہے اور کہے کہ میں اس کو چھوڑے رکھتا ہوں یہاں تک کہ بارش سے اس کو پانی ملے تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل پر قیاس کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اگر کھیتی ایسی ہو جس کو بارش کا پانی کافی ہو جاتا ہے اور بغیر پانی دیئے عادت کے مطابق کھیتی ہو جاتی ہے تو مزارع کو آبپاشی پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگرچہ آبپاشی سے کھیتی عمدہ ہو جاتی ہو۔ اور اگر بارش کا پانی کھیتی کے لیے کافی نہ ہوتا ہو تو مزارع کو آب پاشی پر مجبور کیا جائے گا بوجہ مذکورہ۔

۵۔ پیداوار میں مذکورہ شرط سے زائد یا کم کرنے کا جواز۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ جس پر عقد کے انشاء کا احتمال ہے اس میں زائد کرنے کا بھی احتمال ہے اور جس میں نہیں اس میں زائد کرنے کا احتمال بھی نہیں ہے۔ البتہ کمی کرنا دونوں حالتوں میں جائز ہے جیسا کہ باب بیع میں ثمن میں زائد کرنے کے بارے میں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مزارعت میں زیادتی و کمی کرنے کی دو صورتیں ہیں یا تو مزارع کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے ہو اور بیج یا تو مزارع کی جانب سے ہو گا یا رب الارض کی جانب سے اور زیادتی و کمی کرنا، یا

توکھیتی کٹنے سے پیشتر ہوگا یا اس کے بعد ہوگا۔ پس اگر کھیتی کی کٹائی کے بعد ہوا ور بیج عامل کی جانب سے ہوا ور مزارعت نصف (نصف) پیداوار پر ہوئی ہو پھر مزارع نے رب الارض کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کر کے اس کو (کل کا) دو تہائی بنا دیا اور رب الارض بھی اس پر راضی ہو گیا تو زیادتی جائز نہیں ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر رب الارض نے مزارع کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کیا اور دونوں اس پر راضی ہو گئے تو یہ زیادتی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں زیادتی اجرت میں ہے جو معقود علیہ جو کہ (زمین کی) منفعت ہے کے وصول کرنے کی بنا پر عمل مزارعت کے پورا ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر دونوں (رب الارض اور مزارع) کھیتی کی کٹائی کے بعد اس عقد کا انشاء کریں تو یہ نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیادتی کا معاملہ ہے۔ اور دوسری صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے۔ یہ معقود علیہ کے قیام کا تقاضا نہیں کرتا جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب بیج عامل کی جانب سے ہو۔ اور اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہو پھر رب الارض زائد کر دے تو جائز نہیں اور اگر مزارع زائد کرے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں میں سے ایک کھیتی کی کٹائی کے بعد زائد کرے۔ اور اگر کھیتی کی کٹائی سے پیشتر زائد کرے تو جو بھی اضافہ کرے جائز ہوگا کیونکہ وہ وقت انشائے عقد کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا زیادتی کا احتمال بھی رکھے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے۔

فصل

مزارعت فاسدہ کے احکام

مزارعت فاسدہ کے احکام کی چند انواع ہیں۔

۱۔ مزارعت کے کاموں میں سے کوئی کام بھی مزارع پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا وجوب عقد سے ہوتا اور عقد صحیح نہیں ہوا۔

۲۔ پیداوار پوری کی پوری بیج والے کی ہوگی خواہ وہ رب الارض ہو یا مزارع ہو کیونکہ بیج والے کا پیداوار میں استحقاق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی نماء ہوئی ہے شرط کی وجہ سے نہیں اس بناء پر کہ ملکیت کے سبب سے شرط کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور پیداوار میں اجرت کا استحقاق شرط کی بناء پر ہوتا ہے جو کہ عقد ہے۔ پس جب شرط صحیح نہیں ہوئی تو بیج کی ملکیت والا پیداوار کا مستحق ہوگا اور اس کو کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا وہ پیداوار اس کی ملک کی نماء ہے۔

۳۔ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو تو عامل کے لیے رب الارض کے ذمے اجرت مثل ہوگی

ہوگی۔ اور بیج جب عامل کی جانب سے ہو تو اس کے ذمے رب الارض کے لیے اس کی زمین کی اجرت مثلی ہوگی کیونکہ بیج جب عامل کی جانب سے ہو تو وہ زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے پھر جب اجارہ فاسد ہوگیا تو اس کے ذمے زمین کی اجرت مثلی آئے گی۔

۴۔ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنا اور اس نے عامل کو اس کے عمل کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کیا تو کل کی کل پیداوار اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ اس کی ملک یعنی بیج سے اس کی ملک یعنی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی ہے۔ اور بیج جب عامل کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنے اور وہ رب الارض کو اس کی زمین کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کر دے تو پوری کی پوری پیداوار اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی بلکہ وہ کھیتی میں سے اپنے بیج کے بقدر اور زمین کی اجرت مثلی کی بقدر نکال لے گا اور یہ اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ عوض کے بدلے اس کو ملا ہے۔ اور اس مقدار پر زائد کو وہ صدقہ کرے گا کیونکہ اگرچہ وہ اس کے بیج سے متولد (پیدا ہوئی) ہے لیکن دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ساتھ لہٰذا اس میں خباثت کا شبہ ثابت ہوا اور اس کا حل صدقہ کرنا ہے۔

۵۔ جب تک زمین کا استعمال نہ پایا جائے مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب نہیں ہوتی کیونکہ مزارعت عقد اجارہ ہوتا ہے اور اجارہ فاسدہ میں حقیقی استعمال کے بغیر اجرت واجب نہیں ہوتی تخلیہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی کیونکہ حقیقتاً تخلیہ منعدم ہے اس لیے کہ تخلیہ حقیقتاً و شرعاً عبارت ہے رفع موانع اور انتفاع پر قدرت سے اور یہ پایا نہیں گیا (عقد کے فاسد ہونے کی بنا پر کہ اس کو توڑنا واجب ہے) برخلاف اجارہ صحیحہ کے جیسا کہ اجارات سے معلوم ہو چکا۔

۶۔ مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو جب کہ مزارع نے زمین کو استعمال کیا ہو۔ اور مزارعت صحیحہ میں جب کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو تو دونوں میں سے کسی کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ فرق پہلے گزر چکا ہے۔

۷۔ مزارعت فاسدہ میں ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت مثلی (مزارعت میں) طے شدہ مقدار کے برابر واجب ہوتی ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری واجب ہوتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجرت جو کہ دونوں میں سے ہر ایک حصہ ہے عقد میں مقرر (طے) کی ہوئی ہو۔ اور اگر وہ مقرر کی ہوئی نہ ہو تو بلا اختلاف اجرت مثلی پوری واجب ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اصل قاعدہ اجرت مثلی کا وجوب ہے کیونکہ اجارہ عقد معاوضہ ہے یعنی عوض کے بدلے منفعت کی تملیک اور معاوضات مبنی ہوتی ہے دو بدلوں کے درمیان مساوات پر اور یہ بات اجرت مثلی کے واجب ہونے میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس باب میں یہی ممکن مثل ہے اس لیے کہ یہی وصول کئے ہوئے منافع کی قیمت کی (اصل) مقدار ہے البتہ اس میں ایک نوع کی جہالت ہے اور معقود علیہ کی جہالت عقد کی صحت سے مانع ہوتی ہے پس عقد کی تصحیح کے لیے بدل کا ذکر

ناگزیر ہے لہٰذا منافع کی قیمت کی مقدار پر مقررہ حصہ بھی واجب ہوگا۔ پھر جب عقد کی شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کی بنا پر صحیح نہ ہوا تو واجب ہوا کہ منافع بدل اصلی جو کہ اجرت مثلی ہے کی طرف رخ کیا جائے اور اسی لیے جب عقد میں سرے سے بدل مقرر نہ کیا جائے تو اجرت مثلی واجب ہوتی ہے خواہ کتنی ہی ہو۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل قاعدہ تو وہی ہے جو محمدؒ نے بنایا یعنی منافع کی قیمت کے طور پر اجرت مثلی کا منافع سے بدل و عوض واجب ہونا کیونکہ ممکنہ حد تک وہی مثل ہے لیکن یہ طے شدہ اجرت سے زائد نہ ہوگی کیونکہ عقد معاوضہ میں جیسے جہاں تک ہو سکے بدل میں مماثلت کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اور یہ ذکر کردہ بدل کے ساتھ اجرت مثلی کو مقرر کرنا کے ذریعے ممکن ہے کیونکہ مستاجر مقرر کردہ بدل سے زائد پر راضی نہیں ہوا اور اجیر اس سے کم پر راضی نہیں ہوا لہٰذا اجرت مثلی کو مقرر کرنے میں طے کردہ بدل کا اعتبار کرنے میں دونوں دلیلوں پر عمل اور دونوں جانبوں کی رعایت ممکنہ حد تک ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ اولیٰ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ عقد میں بدل مذکور نہ ہو کیونکہ بدل جب سرے سے مذکور نہ ہو تو مذکور کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اجرت مثلی کا اعتبار واجب ہوتا ہے بس یہ فرق ہے۔

فصل

وہ امور جو مزارعت کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق رب الارض کے ساتھ ہے اور بعض کا مزارع کے ساتھ۔

رب الارض سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے

۱۔ گرانبار قرض جو اس زمین کے ثمن ہی سے ادا کیا جا سکتا ہو بایں طور کہ زمین کو اس دین کے لیے فروخت کیا جائے۔ اس عذر کی بنا پر عقد اس وقت فسخ کیا جا سکتا ہے جب کہ ایسا کرنا ممکن ہو مثلاً زراعت سے پیشتر ہو یا کھیتی پک چکی ہو۔ اور کٹائی کو پہنچ گئی ہو کیونکہ عقد کو جاری رکھنا ممکن نہیں ہے مگر ضرر و نقصان کے ساتھ جو رب الارض کو لاحق ہوگا۔ پس رب الارض کو لازم نہیں کہ وہ ضرر برداشت کرے اور قاضی اول اس کی زمین کو اس کے دین کے لیے فروخت کرے گا پھر مزارعت کو فسخ کرے گا۔ محض عذر کی وجہ سے مزارعت خود منفسخ نہیں ہوگی۔ اور اگر فسخ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً کھیتی ابھی پکی نہ ہو اور کٹائی کو نہ پہنچی ہو تو اس کو دین کے لیے فروخت نہیں کیا جائے گا اور مزارعت کو فسخ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ کھیتی پک جائے کیونکہ فروخت کرنے میں عامل کے حق کا ابطال ہے اور پکنے کے وقت تک انتظار کرنے میں دین والے کے حق میں تاخیر ہے۔ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے لہٰذا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر رب الارض محبوس (قید میں) ہوگا تو کھیتی کے پکنے تک اس کو قید سے رہا کر دیا جائے گا کیونکہ قید ظلم جو کہ ٹال مٹول ہے کی سزا ہے جب کہ رب الارض کھیتی کے پکنے سے پیشتر ٹال مٹول کرنے والا نہیں ہے اس لیے کہ وہ ممنوع

کی جانب سے زمین کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور جو منع کیا گیا ہو وہ معذور ہوتا ہے۔ پھر جب کھیتی پک جائے گی تو اس کو دوبارہ قید میں ڈال دیا جائے گا تاکہ وہ خود اپنی زمین کو فروخت کرکے اپنا دین ادا کرے ورنہ قاضی اس کی زمین کی بیع کر دے۔

مزارع سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے ہیں

جیسے مرض کیونکہ یہ عمل سے عاجز کر دینے والا ہوتا ہے اور سفر جس کی ضرورت پڑتی ہے اور ایک حرفت سے دوسری حرفت کی طرف تبدیلی کیونکہ بعض حرفتوں سے ضرورت پوری نہیں ہوتی لہٰذا دوسری حرفت کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور کوئی مانع جو مزارع کو عمل سے روک دے جیسا کہ کتاب الاجارہ میں معلوم ہو چکا ہے۔

فصل

اپنے وجود کے بعد عقد مزارعت کن امور سے منفسخ ہو سکتا

یہ چند ہیں۔

۱۔ فسخ کرنے سے۔ اس کی دو قسمیں ہیں صریح فسخ اور دلالتاً فسخ۔

فسخ صریح یہ ہے کہ فسخ اور اقالہ کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ مزارعت اجارہ اور شرکت پر مشتمل ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک صریح فسخ اور صریح اقالہ کو قبول کرتا ہے۔

فسخ جو دلالتاً ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ بیج والا عقد کو جاری رکھنے کا ارادہ بدل لے اور کہے کہ میں زمین کی مزارعت نہیں چاہتا۔ تو عقد منفسخ ہو جائے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس کے حق میں عقد غیر لازم ہے لہٰذا اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بغیر عذر کے بھی عقد کو جاری رکھنے سے پیچھے ہٹ جائے اور یہ اس کی جانب سے دلالتاً فسخ ہو گی۔

۲۔ ماذون غلام کے زمین و بیج مزارعت پر دینے کے بعد مالک کا اس پر پابندی عائد کرنا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ ماذون (اجازت یافتہ) جب زمین اور بیج مزارعت پر دے پھر مزارعت سے پیشتر مالک اس غلام پر پابندی عائد کر دے تو عقد ٹوٹ جائے گا حتیٰ کہ مالک کو حق ہو گا کہ مزارع کو مزارعت سے روک دے کیونکہ غلام کی جانب سے عقد لازم نہیں ہوا تھا اس لیے کہ بیج اس کی جانب سے تھا لہٰذا مالک پابندی لگانے سے مزارع کو زراعت سے منع کر سکتا ہے جیسا کہ پابندی سے پیشتر خود غلام مزارع کو منع کر سکتا تھا۔ اور اگر بیج مزارع کی جانب سے ہو تو عقد منفسخ نہیں ہو گا حتیٰ کہ نہ مالک کو حق ہو گا اور نہ غلام کو کہ وہ مزارع کو مزارعت سے روک

روک سکے بیج والے کی جانب سے عقد لازم ہے۔ اسی لیے غلام پابندی سے پیشتر مزارع کو زراعت سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی مالک پابندی کے ذریعے سے مزارع کو منع کر سکتا ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام نے زمین مزارعت پر دی ہو۔

اور جب غلام نے زمین مزارعت پر لی ہو تو اگر بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو عقد منفسخ ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر پابندی عائد کی گئی تو وہ عمل سے عاجز ہو گیا اور یہ بات معقود علیہ کے فوت ہونے کی بنا پر عقد کے ختم ہونے کی موجب ہے۔ اور اگر بیج اس کی جانب سے ہو تو پابندی کی وجہ سے عقد منفسخ نہیں ہو گا کیونکہ وہ پابندی کی وجہ سے عمل سے عاجز نہیں ہوا البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ غلام کو عمل سے منع کر دے کیونکہ اس میں اس کی ملک یعنی بیج ہے لہٰذا مالک کو حق ہو گا کہ جو پابندی سے منفسخ نہ ہو اس کو فسخ کر دے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ماذون غلام پر پابندی عائد کی گئی ہو۔

اور اگر مالک نے اس غلام پر پابندی عائد نہ کی ہو البتہ زراعت سے اس کو منع کر دیا یا مزارعت کے بعد عقد کو فسخ کر دیا یا اس سے پیشتر منع کر دیا تو یہ روکنا اور منع کرنا باطل ہو گا۔

اسی طرح باپ کو اجازت یافتہ (ماذون) بچے کو عقد مزارعت سے پیشتر یا اس کے بعد منع کرنا صحیح نہیں کیونکہ زراعت سے منع کرنا یا زراعت کے بعد اس کو فسخ کرنا یا تجارت کی اجازت کی تخصیص کے باب سے ہے اور تجارت کی اجازت میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

۱۔ مدت مزارعت کا ختم ہونا۔ کیونکہ جب یہ مدت گزر گئی تو عقد پورا ہو گیا اور یہ انفساخ کا مطلب ہے۔

۲۔ رب الارض کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو اور خواہ کھیتی پک چکی ہو یا وہ ابھی کچی ہو۔ کیونکہ عقد کے حکم کا فائدہ رب الارض کے لیے تھا۔ اس کے وارث کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اپنے لیے عقد کرنے والا تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ یہ جو شخص اصالۃً خود اپنے لیے عقد کرتا ہو تو اس کے تصرف کا حکم خود اس کے اپنے لئے واقع ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں سوائے ضرورت کی بناء پر۔

۳۔ مزارع کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا بعد میں اور خواہ کھیتی کٹنے کے قابل ہو گئی ہو یا نہیں بوجہ مذکورہ۔

فصل

مزارعت منفسخہ کے حکم کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو (عقد مزارعت کا) انفساخ زراعت سے پیشتر ہوا ہو یا اس کے بعد ہوا ہو۔

اگر مزارعت زراعت سے پیشتر منفسخ ہوئی ہو تو عامل کو کچھ نہ ملے گا اگرچہ اس نے زمین جوتی ہو نالیاں کھودی ہوں اور بند درست کیے ہوں اور انفساخ کسی بھی طرح ہوا ہو خواہ صریح فسخ کے ساتھ یا دلالتاً فسخ کے ساتھ یا دونوں عاقدوں میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے یا مدت مزارعت کے پورا ہو جانے کی بنا پر عامل کو کچھ نہ ملنے کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کا اثر زمانہ مستقبل میں عقد مزارعت کے حکم کے پورا ہونے کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے نہ کہ زمانہ ماضی میں پس ظاہر نہیں ہوا کہ عقد صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور عقد صحیح میں طے شدہ اجرت واجب ہوتی ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہے لیکن پیداوار ہوئی نہیں لہٰذا عامل کو کچھ نہ ملے گا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ جواب (قانونی) حکم کی رو سے ہے۔ البتہ فیمابینہ وبین اللہ تعالیٰ رب الارض پر واجب ہے کہ وہ عامل کو اس صورت میں کچھ دے کر) راضی کرے جب وہ (یعنی رب الارض) زراعت سے پیشتر عقد کو جاری رکھنے سے رک جائے درآنحالیکہ اس کے لیے شرعاً رکنا جائز نہ ہو کیونکہ یہ دھوکہ دینے کے مشابہ ہے جو کہ حرام ہے۔

اور اگر زراعت کے بعد مزارعت منفسخ ہو تو اگر کھیتی پک چکی ہو تو کٹائی اور پیداوار متعاقدین کے درمیان شرط کے مطابق ہوں گی اور اگر کھیتی ابھی پکی نہ ہو تو یہی جواب صریح فسخ اور دلالتاً فسخ اور مدت کے ختم ہونے کی صورت میں ہے۔ کیونکہ کھیتی دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہے اور کٹائی کے وقت تک عمل دونوں کے ذمے ہے اور مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت مثلی ہوگی۔ کھیتی ـــــ دونوں کے درمیان باقی رہے گی۔ رہا کٹائی کے وقت تک عمل کا دونوں کے ذمے ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے ایسے مال مشترک میں عمل ہے کہ جس میں کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہیں ہوئی۔ لہٰذا عمل دونوں کے ذمے ہوگا۔ مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت مثل واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد منفسخ ہو چکا ہے اور کھیتی اکھاڑنے میں مزارع کا نقصان ہے لہٰذا اجرت مثلی کے ساتھ چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے بر خلاف اس صورت کے جب کہ رب الارض مر جائے اس حال میں کہ کھیتی کچی ہو تو عمل صرف مزارع کے ذمے ہوگا کیونکہ یہاں سبب فسخ یعنی موت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد حقیقتاً منفسخ ہوا ہے البتہ ہم نے مزارع کو نقصان سے بچانے کے لئے فرضاً باقی رکھا ہے کیونکہ اگر عقد منفسخ ہو جائے تو زمین والے کو کھیتی اکھیڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے جس میں مزارع کا نقصان ہے۔ لہٰذا اس کو عقد سے فرضی

بقاء کے لیے عذر بنایا ہے پس جب عقد باقی رہا تو عمل خاص مزارع کے ذمے ہوگا جیسا کہ موت سے پیشتر ہوتا تھا۔ (لیکن، یہ بات واضح نہیں ہے۔

اور اگر ایک نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر اور قاضی کے حکم کے بغیر کچھ خرچ کیا تو وہ اس بارے میں متطوع ہوگا۔

اور اگر رب الارض یہ چاہے کہ کھیتی کچی ہی لے لے تو اس کا اس کو اختیار نہیں کیونکہ اس میں مزارع کا نقصان ہے۔ اور اگر مزارع کچی کھیتی لینا چاہے تو رب الارض کو تین خیار حاصل ہوں گے چاہے تو کھیتی اکھیڑ لے اور وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو اور چاہے تو مزارع کو اس کے حصے کی کھیتی کی وہ قیمت دے دے اور چاہے تو کھیتی پر اپنے مال میں سے خرچ کرے پھر مزارع پر اس کے حصے میں رجوع کرے کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔

متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی صورت میں۔

اگر زمین کو تین سال کے لیے مزارعت پر دینے کے بعد رب الارض مرجائے اور کھیتی اگ آئے اور سبزی بن گئی ہو تو زمین مزارع کے پاس کٹائی کے وقت تک چھوڑ دی جائے گی اور کھیتی مذکورہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ کٹائی کے وقت تک زمین کو چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے جب کہ کھیتی اکھیڑنے میں ان میں سے ایک یعنی مزارع کا نقصان ہے اور عمل کی ذمہ داری صرف مزارع پر ہوگی کیونکہ اس عقد کا فرضی بقاء اس حال میں اس (موجودہ) کھیتی کے لیے ہے۔

اور اگر جب کہ کھیتی کچی ہو مزارع مرجائے اور اس کے ورثاء کہیں کہ مزارعت کی شرط پر ہم کام کرتے ہیں اور رب الارض نہ مانے تو اختیار مزارع کے ورثاء کو حاصل ہوگا کیونکہ کھیتی اکھیڑنے میں ان کا نقصان ہے جب کہ رب الارض کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک زمین چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں ہے اور جب رب الارض زمین چھوڑ دے تو ورثاء کو عمل کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ وہ فرضی طور پہ اپنے باپ کے عقد پر عمل کر رہے ہیں پس گویا کہ ان کا باپ ہی عمل کر رہا ہے۔ اور اگر وارث اکھیڑنا چاہیں تو ان کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً تو عقد منفسخ ہو چکا ہے وہ تو ہم نے ان کی رعایت کی بنا پر ان کے اختیار کرنے کی وجہ سے اس عقد کو باقی رکھا۔ اور اگر وہ عمل کرنے پر راضی نہ ہوئے اور کھیتی مشترک باقی رہی تو یا تو اس کو ان کے درمیان حصے کر کے تقسیم کر دیا جائے گا یا رب الارض کھیتی میں سے ان کے حصے کی سبزی دے دے گا۔ یا کٹائی کے وقت تک اپنے مال میں سے خرچ کرے گا پھر وارثوں پر ان کے حصے میں رجوع کرے گا کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب المعاملہ (مساقات)

اس کو کبھی کتاب المساقاۃ بھی کہا جاتا ہے۔ اس کتاب میں گفتگو کے وہی عنوان ہیں جو ہم نے مزارعت میں ذکر کئے ہیں۔

معاملہ کا لغوی و شرعی معنی۔

از روئے لغت یہ عمل سے مفاعلہ ہے۔

شریعت کے عرف میں اس سے مراد بعض پیداوار کے عوض میں عمل پر عقد ہے جواز کی تمام شرائط کے ساتھ۔

معاملہ کی مشروعیت

علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ غیر مشروع ہے جبکہ ابو یوسف محمد اور شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ مشروع ہے۔ یہ حدیث خیبر سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے باغات مساقات پر دیئے تھے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بعض پیداوار کے عوض استیجار ہے جو کہ منع ہے جیسا کہ ہم کتاب المزارعۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور حدیث خیبر سے استدلال کا جواب بھی گزر چکا ہے لہٰذا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

رکن معاملہ (مساقات) یہ ایجاب و قبول ہے بغیر کسی فرق کے اسی طریقے پر جو پیچھے (یعنی کتاب مزارعت میں) بیان ہو چکا ہے۔

معاملہ کی تصحیح کرنے والی شرائط مجوزین معاملہ (مساقات) کے نزدیک اس کی شرائط مصححہ (یعنی تصحیح کرنے والی) وہی ہیں جو کتاب المزارعۃ میں ہم نے ذکر کی ہیں۔ ان میں سے یہ ہیں۔

۱۔ دونوں عاقد عاقل ہوں۔ پس ایسے شخص کا عقد جائز نہیں جو عاقل نہ ہو۔ رہی بلوغت تو وہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے ہی حریت بھی جیسا کہ کتاب المزارعۃ میں بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ دونوں مرتد نہ ہوں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اور ان لوگوں کے قول کے قیاس پر جو معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو تو معاملہ (مساقات) موقوف رہے گا۔ پھر اگر باغ دینے والا مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ مر جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو کل کی کل پیداوار باغ والے کی ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نماء ہے اور دوسرے کو اجرت مثل ملے گی جبکہ اس نے عمل کیا ہو۔ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں پیداوار مسلمان

عامل اور باغ والے کے ورثاء کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ دونوں مسلمان ہوں۔

اور اگر عامل مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہوجائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ حالت ارتداد میں مرجائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہوجائے تو پیداوار مسلمان باغ والے اور عامل مرتد کے ورثاء کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی ۔اس پر سب کا اتفاق ہے جس کی وجہ کتاب المزارعۃ میں بیان ہو چکی ہے ۔

مرتد عورت کا یکبارگی معاملہ بالاتفاق جائز ہے ۔

۳- پھلدار درخت جو مساقات پر دیئے گئے ہوں وہ ایسے ہوں کہ عمل کی وجہ سے ان کے پھلوں میں اضافہ ہوتا ہو ۔پس اگر ایسے درخت دیئے گئے کہ ان میں (کھجور کے) شگوفے (گابھے) یا گدر کھجوریں ہوں جو سرخ یا سبز ہو چکی ہوں لیکن ابھی اپنی پوری جسامت کو نہ پہنچی ہوں تو معاملہ جائز ہے ۔اور اگر وہ اپنی پوری جسامت حاصل کر چکی ہوں البتہ پختہ نہ ہوئی ہوں تو معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ جب اس کی جسامت پوری ہو چکی تو عام طور پر عمل کی اس کی اضافہ ہو زیادت کی صورت میں تاثیر نہ ہوگی لہٰذا جو عمل مشروط علیہ ہے وہ نہیں پایا گیا جس کی بنا پر عامل پیداوار کا مستحق نہیں بنے گا بلکہ کل کی کل پیداوار باغ والے کی ہوگی ۔

۴- پیداوار دونوں کے لئے ہو ۔پس اگر ان میں سے ایک کے لئے (پیداوار کی) شرط کی تو مساقات فاسد ہوگی جس کی وجہ (کتاب مزارعت میں) معلوم ہو چکی ہے ۔

۵- دونوں میں سے ہر ایک کا پیداوار میں سے حصہ مشاع ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو جس کی وجہ معلوم ہو چکی ۔

۶- محل عمل یعنی درخت معلوم ہو ۔اس کا بیان کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے ۔

۷- عامل کو تسلیم کرنا یعنی تخلیہ حتیٰ کہ اگر انہوں نے دونوں پر عمل کی شرط کی تو تخلیہ کے انعدام کی بنا پر مساقات فاسد ہو جائے گی ۔

رہا مدت کا بیان تو یہ مساقات کے جواز کے لئے از روئے استحسان شرط نہیں ہے اور اس کا وقوع پہلے سال کے پہلے پھل پر ہوگا برخلاف مزارعت کے ۔قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو کیونکہ مدت کے بیان کا ترک جہالت کا باعث ہوتا ہے جیساکہ مزارعت میں ہوتا ہے البتہ چونکہ مساقات میں بیان مدت کے بغیر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لئے قیاس کو ترک کیا گیا ہے ۔اور یہ تعامل مزارعت میں مفقود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مقام پر یہ تعامل پایا جاتا ہو تو مزارعت بغیر بیان مدت کے جائز ہوگی ۔محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ اسی کا فتویٰ دیتے تھے جیساکہ مزارعت میں اس کا بیان ہو چکا ہے ۔

اگر زمین دی تاکہ اس میں اسفست کی کاشت کرے یا زمین دی جس میں اسفست کی جڑیں ہوں اور مدت کا ذکر نہیں کیا تو اگر ایسی فصل ہو جس کے اگنے کی ابتداء اور جس کے کٹنے کی انتہا کا مقرر

وقت نہ ہو تو معاملہ فاسد ہوگا اور اگر اس کے کٹنے کا وقت معلوم ہوگا تو جائز ہوگا اور اس کا وقوع پہلی کٹائی پر ہوگا جیسا کہ پھلدار درختوں میں ہوتا ہے۔

فصل

معاملہ کو فاسد کرنے والی شرائط

یہ چند ہیں جن میں سے بعض عقد کی شرائط مصححہ میں داخل ہیں کیونکہ جن کا وجود صحت کے لئے شرط ہو اس کا انعدام فساد کے لئے شرط ہوگا۔

۱۔ پوری پیداوار کا ان میں سے ایک کے لئے شرط کرنا

۲۔ ان میں سے ایک کے لئے مقررہ وزن یا پیمانہ کی شرط کرنا۔

۳۔ رب الارض پر عمل کی شرط کرنا۔

۴۔ تقسیم کے بعد عامل پر اٹھا کرلے جانے اور حفاظت کرنے کی شرط عائد کرنا جس کی وجہ ہم نے کتاب المزارعۃ میں ذکر کی ہے۔

۵۔ عامل پر پھول توڑنے اور چننے کی شرط کرنا۔ اس کے مفسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ (مساقات) کا جزو نہیں ہے۔ نیز اس پر تعامل بھی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ملک کی مشقت کے باب سے ہوا اور ملک چونکہ مشترک ہے لہٰذا اس کی مشقت بھی دونوں پر اپنی اپنی ملکیت کے بقدر ہوگی۔

۶۔ ایسے عمل کی شرط کرنا جس کی منفعت مساقات کی مدت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے مثلاً کھاد ڈالنا، ٹٹیاں بنانا، درخت لگانا اور زمین کی گوڈی کرنا ۔۔۔۔۔ کیونکہ نہ تو عقد اس کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی یہ معقود علیہ کی ضرورتوں اور مقاصد میں سے ہے۔

۷۔ عامل جس میں عمل کرتا ہے اس میں اس کی شرکت کا ہونا۔ اس کے مفسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عامل رب الارض کا اجیر ہے۔ اور آدمی کو ایسی شئی میں عمل کے لئے اجرت پر رکھنا جس میں اجیر متاجر (آجر) کا شریک ہو جائز نہیں یہاں تک کہ اگر کھجور کا باغ دو آدمیوں کا ہو پھر ان میں سے ایک وہ باغ اپنے ساتھی کو مقررہ مدت کے لئے مساقات پر دے اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان تہائیوں میں تقسیم ہوگی دو تہائی شریک عامل کے لئے اور ایک تہائی شریک ساکت کے لئے تو مساقات فاسد ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان ان کی ملکیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی اور عامل کے لئے اس کے ذمے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ مساقات میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے اور ایسے عمل میں استیجار (اجرت پر رکھنا) جائز نہیں ہے کہ جس میں؛

اجیر مستاجر کا شریک ہو اور اگر وہ عمل کرلے تو عامل کو اپنے شریک پر کسی اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا جس کی وجہ اجارات میں معلوم ہو چکی ہے۔ اور یہ مزارعت کے مشابہ نہیں ہوگا کیونکہ زمین جب دو کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو زمین مزارعت پر دے اس شرط پر کہ وہ اس میں اپنے بیج سے کاشت کرے گا اور اس کو دو تہائی پیداوار ملے گی تو جائز ہے کیونکہ یہاں پر کسی ایسی شئی میں عمل کے لئے استیجار ثابت نہیں ہوا کہ جس میں اجیر مستاجر کا شریک ہو اس لئے کہ بیج میں شریک ثابت نہیں جبکہ یہاں باغ (درختوں) میں شرکت کی بنا پر ایسا استیجار ثابت ہے۔ پس یہی فرق ہے اور ان میں سے کسی کو بھی پیداوار صدقہ کرنا واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نماء ہونے کی بنا پر خالص اس کا مال ہے۔

اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار دونوں کے لئے ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگی تو مساقات جائز ہوگی کیونکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا استحقاق اس کی ملکیت کے نماء ہونے کی وجہ سے ہوگا عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ ان میں سے عامل اپنے ساتھی کے لئے عمل میں بلا عوض معین و مددگار ہے۔ لہٰذا استیجار ثابت نہیں ہوا۔

اگر شریک ساکت شریک عامل کو دے کہ وہ وہ شئی خرید لے جس سے نر کھجور کا شگوفہ میں کھجور میں ڈالا جاسکے اور شریک عامل خرید لے تو وہ اس کے نصف ثمن کے لئے شریک ساکت پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے شریک ساکت کے حکم سے شرکت میں مال متقوم خریدا ہے لہٰذا اس پر رجوع کر سکے گا۔

عقد معاملہ (مساقات) میں عامل ایک ہو یا زیادہ ہوں برابر ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ دو آدمیوں کو نصف یا تہائی پر مساقات میں دیا تو جائز ہے۔ اور دونوں کے لئے استحقاق میں برابری کی ہو یا ان میں سے ایک کے لئے زائد حصہ مقرر کیا ہو برابر ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک رب الارض کا اجیر ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہوگا لہٰذا اس کی مقدار کا اندازہ بقدر شرط ہوگا۔

اگر دو میں سے ایک عامل کے لئے رب الارض کے ذمے سو درہم مقرر کئے اور دوسرے کے لئے تہائی پیداوار اور رب الارض کے لئے دو تہائی پیداوار مقرر کی تو جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے شرط کی ہوئی اجرت واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا شرط کے تقاضے کے مطابق واجب ہوگی۔

اور اگر شرط کی باغ والے کے لئے ایک تہائی کی اور ایک عامل کے لئے دو تہائی پیداوار کی اور دوسرے عامل کے لئے سو درہم کی اجرت کی اس عامل کے ذمے جس کے لئے دو تہائی پیداوار کی تو یہ عقد فاسد ہوگا اور یہ مزارعت کی اس صورت کے مشابہ نہ ہوگا کہ جس میں ایک شخص نے مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ رب الارض کو تہائی پیداوار ملے گی اور مزارع کو دو تہائی پیداوار ملے گی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ فلاں شخص تہائی پیداوار کے عوض میں عمل کرے گا تو رب الارض اور مزارع کے درمیان مزارعت جائز ہوگی البتہ تیسرے کے حق میں فاسد ہوگی کیونکہ معاملہ (مساقات) میں عامل کو اجرت پر رکھنا ہوتا ہے اور عمل کے مقابلے میں اجرت مستاجر پر واجب ہوتی ہے۔ ہے نہ کہ اجیر پر نیز عمل (بھی) مستاجر کے لئے ہوا لہٰذا اجرت بھی مستاجر کے ذمے ہوگی۔ پھر جب اجرت

کی شرط اجیر پر کی تو مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تاکہ مستاجر کے لئے عمل کرے اس شرط کے ساتھ کہ اجرت مستاجر کے غیر کے ذمے ہوگی .... اس صورت کے جواز کا کوئی رستہ نہیں ہے لہٰذا عقد فاسد ہوگا اور یہی مزارعت کے باب میں تیسرے کے حق میں فساد کا موجب ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ رب الارض اور مزارع کے درمیان عقد صحیح ہوا کیونکہ اس کو بمنزلہ دو عقدوں کے کیا گیا پس ان میں سے ایک کا فساد دوسرے کے فساد کا موجب نہیں ہوا۔ یہ امر اس تکلف کے باوجود واضح نہیں۔ اس کی وضاحت انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

فصل

مجوزین مساقات کے نزدیک مساقات صحیحہ کے احکام

یہ چند ہیں۔

۱۔ مساقات کا ہر وہ عمل جس کی ضرورت درخت بیل اسفست اور بینگن کی جڑوں کو ہو مثلاً آبپاشی نالیوں کی درستگی۔ حفاظت اور نر شگوفہ مادہ کھجوریں ڈالنا تو وہ عامل کے ذمے ہوگا کیونکہ وہ معقود علیہ کے توابع میں سے ہے لہٰذا عقد اس کو شامل ہوگا۔ اور اگر ایسا عمل ہو تو درخت بیل اور زمین پر خرچے سے متعلق ہو مثلاً کھاد ڈالنا اور جس زمین میں انگور کی بیلیں اور درخت اور اسفست ہوں اس کی گوڈی کرنا اور ٹٹیاں بنانا وغیرہ تو وہ دونوں کے ذمے ان کے حقوق کے بقدر ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد میں شامل نہیں ہے نہ تو مقصود کے اعتبار سے اور نہ ہی ضرورت کے اعتبار سے یہی حکم پھل توڑنے اور چننے کا ہے کیونکہ یہ عمل مساقات کے بعد ہوتا ہے لہٰذا یہ عقد مساقات کے حکم میں شامل نہ ہوں گے۔

۲۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔

۳۔ جب درخت پر کچھ پھل نہ لگا ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا برخلاف مزارعت کے یہ اس فرق کی بنا پر ہے جو کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے۔

۴۔ یہ عقد دونوں جانبوں سے لازم ہوتا ہے یہاں تک کہ ان میں سے کسی کو بھی بغیر عذر کے اپنے ساتھی کی مرضی کے بغیر پیچھے ہٹنے یا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف مزارعت بیج والے کے حق میں غیر لازم ہوتی ہے۔ فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

۵۔ عامل کو عمل کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار مگر جبکہ کوئی عذر ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

۶۔ شرط سے زائد یا اس سے کم کچھ کرنے کا جواز و عدم جواز۔ اس بارے میں وہی قاعدہ ہے جو کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے کہ ہر وہ موقع جس میں انشائے عقد کا احتمال ہو اس میں زائد کرنے کا احتمال ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اور کمی کرنا دونوں موقعوں میں جائز ہے۔ اس کی اصل ثمن و مثمن (ثمن والی شئی) میں زیادتی ہے۔ پس جب نصف کے عوض پر مساقات میں باغ دیا اور پھل لگا تو اگر وہ اپنی پوری جسامت

کو نہ پہنچا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے زیادتی جائز ہے کیونکہ جب اس حالت میں انشائے عقد جائز ہے تو زیادتی بھی جائز ہوگی۔ اور اگر گدر کھجوروں کی جسامت اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہو تو عامل کی جانب سے رب الارض کے لئے کچھ زیادتی جائز ہے لیکن رب الارض کی جانب سے عامل کے لئے کچھ زیادتی جائز نہیں کیونکہ یہ اجرت میں زیادتی ہوگی اس لئے کہ عامل اجیر ہے۔ اور محل زیادتی کا محتمل نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ انشائے (عقد) کا محتمل نہیں ہے۔ اور پہلی صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے اور کمی کرنے کے صحیح ہونے کے لئے انشاء کا احتمال شرط نہیں ہے۔

۷۔ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو مساقات پر دے الا یہ کہ رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر کیونکہ دوسرے کو دینے میں غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر شرکت کا اثبات ہوتا ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ اور جب رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر تو اس نے اجازت دے دی لہٰذا صحیح ہوگا۔

اگر رب الارض نے یہ نہ کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر اور عامل نے کسی اور شخص کو مساقات میں دیا اور اس شخص نے اس میں عمل کیا اور پھل حاصل ہوا تو پھل باغ والے کا ہوگا اور عامل اول کو کچھ اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس کا استحقاق شرط کی وجہ سے تھا اور وہ عمل کی شرط ہے اور اس کی جانب سے عمل پایا نہیں گیا نہ تو خود اس سے اور نہ دوسرے کے ساتھ کیونکہ دوسرے کے ساتھ اس کا عقد صحیح نہیں ہوا تھا پس دوسرے کے عمل کی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی۔ اور دوسرے کے لئے عامل اول کے ذمے اس کے عمل کی عمل کے دن کی اجرت مثل ہوگی کیونکہ اس (دوسرے) نے عامل اول کے لئے اس کے حکم سے عمل کیا لہٰذا اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر دوسرے عامل کے پاس اس کی جانب سے کسی زیادتی کے بغیر پھل درختوں پر ہی ہلاک ہو جائیں تو دونوں سے کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی کی جانب سے غصب جو کہ مالک کے قبضے کی تفویت (فوت کرنا) ہے نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کوئی زیادتی پائی گئی ہو کہ جس میں اس نے عامل اول کے حکم کی مخالفت کی ہو تو باغ والے کے لئے ضمان دوسرے عامل کے ذمے ہوگا عامل اول کے ذمے نہیں کیونکہ مخالفت نے اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت کو ختم کر دیا لہٰذا دوسرا عامل مالک کے مال کو تلف کرنے والا بنا پس ضمان اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر پھل کسی ایسی زیادتی کی وجہ سے ہلاک ہوا جس میں عامل ثانی نے عامل اول کے حکم کی مخالفت نہیں کی تو باغ والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں جس سے چاہے ضمان وصول کرے کیونکہ جب عامل ثانی کی جانب سے مخالفت نہیں پائی گئی تو اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت باقی رہی گویا کہ عامل اول نے خود اپنے لئے عمل کیا لہٰذا باغ والا اس سے ضمان وصول کر سکتا ہے اور وہ عامل ثانی سے بھی ضمان لے سکتا ہے کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے غاصب کا غاصب ہے پھر جب وہ عامل اول سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو عامل اول عامل ثانی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ثانی نے اول کے حکم سے عمل کیا تھا۔ پس اگر وہ ثانی پر رجوع کرے گا تو ثانی بھی اس پر رجوع کرے گا جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عامل ثانی سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو ثانی اول

پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس عقد میں دھوکہ دیا ہے لہٰذا وہ اول پر ضمان غرور (دھوکے کی وجہ سے تاوان) کے لئے رجوع کر سکے گا اور وہ سلامتی کا ضمان ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں بھی جب باغ والے نے عامل کو نہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر۔

اور جب باغ والے نے ایسا کہا ہو اور نصف پیداوار کی شرط کی ہو پھر عامل نے ایک اور شخص کو تہائی پیداوار پر دے دیا تو یہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جائز ہے۔ اور جو پیداوار ہو گی اس میں سے نصف پھل باغ والے کا ہو گا اور چھٹا حصہ عامل اول کے لئے کیونکہ تہائی حصے کی شرط خاص عامل کے حصے کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ عمل اس پر واجب ہوا تھا لہٰذا بر بہی طور پر اس کے لئے چھٹا حصہ باقی رہے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جب باغ والے نے یہ نہ کہا ہو کہ تو اس میں اپنی رائے سے عمل کر اور اس کے لئے متعین حصہ مقرر کیا اور عامل اول نے عامل ثانی کے لئے بھی ایسی ہی شرط کی تو یہ دونوں عقد فاسد ہوں گے اور عامل اول پر ضمان نہ آئے گا۔

فصل

مساقات فاسد کے احکام

یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب المزارعۃ میں کیا ہے۔

۱۔ عامل کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ عمل پر جبر عقد کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور عقد صحیح نہیں ہوا۔

۲۔ پھلوں کی کل پیداوار رب الارض کی ہو گی کیونکہ پیداوار میں اس کا استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی نماء ہے جبکہ عامل کا استحقاق شرط کی بنا پر ہوتا ہے اور چونکہ شرط صحیح نہیں ہوئی لہٰذا پیداوار ملک والے کی ہو گی۔ اور وہ کچھ صدقہ نہ کرے گا کیونکہ وہ اس کی خالص اپنی ملک سے حاصل ہوا ہے۔

۳۔ مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی اس وقت تک واجب نہ ہو گی جب تک کہ عمل نہ پایا جائے۔ اس کی وجہ کتاب المزارعۃ میں بیان ہو چکی ہے۔

۴۔ مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی کا وجوب پیداوار پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ مساقات صحیحہ کے برخلاف اس میں اگرچہ کچھ بھی پھل درخت پر نہ لگے اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ فرق کو ہم کتاب المزارعۃ میں بیان کر چکے ہیں۔

۵۔ اس میں اجرت مثلی کا اندازہ مقرر کردہ اجرت سے ہوتا ہے کہ اس سے زائد نہیں ہو سکتی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عقد میں ہر ایک کا حصہ ذکر کیا گیا ہو اور اگر عقد میں ذکر نہ کیا گیا ہو تو بلا اختلاف پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے۔

فصل

وہ امور جو مساقات کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ وہی ہیں جو ہم نے کتاب المزارعۃ میں ذکر کیے ہیں۔
عامل کی جانب سے جو عذر ہیں ان میں سے ایک اس کا چور ہونا اور چوری کرنے میں مشہور ہونا ہے
کہ پھل اور کھجور کی شاخوں و پتوں کے بارے میں خوف ہو۔

فصل

وہ امور جن سے عقد معاملہ (مساقات) منفسخ ہوتا ہے

یہ چند ہیں (۱) صریح فسخ (۲) اقالہ (۳) مدت مساقات کا ختم ہونا (۴) متعاقدین کی موت وغیرہ کہ ان کا
بیان کتاب المزارعۃ میں گزر چکا ہے۔

فصل

مساقات منفسخہ کا حکم

یہ وہی ہے جو مزارعت منفسخہ کا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الشرب

اس کتاب میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

شرب کا لغوی و شرعی معنی
پانی کی انواع کا بیان
ان میں سے ہر نوع کے حکم کا بیان

شرب کا لغوی و شرعی معنی لغت میں یہ پانی میں حصے و نصیب کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے۔ قال ھذہ ناقۃ لھا شرب ولکم شرب یوم معلوم (
ترجمہ؛ کہا یہ اونٹنی ہے اس کے لئے پانی پینے کی ایک باری اور تمہارے لئے باری ایک دن کی مقرر) اس آیت کریمہ میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر دلالت ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ عز اسم نے اس سے پیشتر اپنے نبی حضرت صالح علیہ السلام کا ذکر کیا پھر اس کے بعد فسخ کا ذکر نہیں کیا تو یہ ہمارے لئے از سر نو شریعت بن گئی اسی لئے محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر استدلال کیا ہے۔
عرف شریعت میں یہ شرب و سقی (پانی پینے پلانے) کے حق کو کہتے ہیں۔

پانی کی انواع ہم کہتے ہیں کہ پانی چار قسم کا ہے

۱۔ وہ پانی جو برتنوں اور ظروف میں ہو۔
۲۔ وہ پانی جو کنوؤں حوضوں اور چشموں میں ہو۔
۳۔ مخصوص لوگوں کے لئے چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی
۴۔ دریاؤں کا پانی مثلاً جیحوں سیحوں دجلہ و فرات وغیرہ۔

تقسیم میں ہر قسم کا حکم قسم اول = یہ اپنے مالک کا مملوک ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں کیونکہ پانی اگرچہ اصل کے اعتبار سے مباح ہے لیکن استیلاء (غلبہ) سے مباح میں جبکہ وہ کسی غیر کا مملوک نہ ہو ملکیت آسکتی ہے جیسا کہ لکڑی گھاس اور شکار پر استیلاء و غلبہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ پس اس پانی کی بیع بھی جائز ہوگی جیسا کہ ان اشیاء کی بیع جاتی ہے۔ اسی طرح سقے ظروف (مشکوں) میں جمع و محفوظ کیا ہوا پانی فروخت کرتے ہیں۔ یہ عادت وطریقہ بلا نکیر کے تمام علاقوں اور تمام زمانوں میں جاری ہے لہٰذا کسی کے لئے جائز نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس میں سے پانی لے کر پئے۔ اور اگر پیاس سے جان کی ہلاکت کا خوف ہو اور پانی مانگے

اور پانی والا پانی دینے سے انکار کرے تو اگر اس کے پاس (اپنی ضرورت سے) زائد پانی نہ ہو تو سائل کو اس سے سرے سے لڑنا جائز نہیں کیونکہ یہ اپنی جان سے ہلاکت کو دور کرنا ہے دوسرے کو بلا قصد ہلاک کرنے کے ساتھ جو کہ جائز نہیں۔ اور اگر اس کے پاس اپنی حاجت سے زائد پانی ہو تو سائل جس کو پانی نہیں دیا گیا اس کو حق ہے کہ وہ زائد پانی پینے کے لئے اس سے لڑائی کرے لیکن ہتھیار سے نہیں جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ ایک شخص کو بھوک سے اضطرار (مخمصہ) لاحق ہو اور اس کے ساتھی کے پاس زائد کھانا ہو وہ اس سے کھانے کا سوال کرے اور اس کا ساتھی کھانا دینے سے انکار کرے اور اس شخص کو کھانے کے لئے کچھ اور نہ ملے۔

قسم ثانی! وہ پانی جو حوضوں کنووں اور چشموں میں ہو۔ یہ پانی ان کے مالک کا مملوک نہیں ہوتا بلکہ فی نفسہ مباح ہوتا ہے خواہ مباح زمین میں ہو یا مملوک زمین میں ہو البتہ ان کے مالک کو اس پانی میں خاص حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ پانی اصل میں تخلیق کے اعتبار سے مباح ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ الناس شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) اور شرکت عامہ اباحت کا تقاضا کرتی ہے لیکن جب اس کو برتن میں ڈال لیا اور اس میں اس کو جمع و محفوظ کر لیا۔ تو ایسا کرنے والے کو اس پر استیلاء غلبہ حاصل ہو جائے گا اس حال میں کہ وہ کسی اور کا مملوک نہیں۔ لہٰذا یہ پانی غلبہ پانے والے کا مملوک بن جائے گا جیساکہ دیگر غیر مملوک مباحات میں ہوتا ہے۔ اور جب (کنووں چشموں وغیرہ میں) یہ بات نہیں پائی گئی تو پانی اپنی اس اصلی اباحت پر باقی رہا جو شریعت سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں۔ کیونکہ بیع کا محل مال مملوک ہوتا ہے۔

اور کنووں وغیرہ کے مالک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو شفہ جو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کو کہتے ہیں۔ سے روکے کیونکہ یہ ان کے لئے مباح ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوئیں سے پھوٹنے والے پانی سے روکنے کو منع فرمایا؛ یہ اس کا وہ زائد پانی ہے جو اس سے نکلتا ہے پس لوگوں کو حق ہے کہ وہ اس سے خود پئیں اور اپنے جانوروں کو پلائیں۔

رہا اپنی کھیتوں اور درختوں کو اس سے پانی دینا تو ان کا مالک اس سے منع کر سکتا ہے کیونکہ اطلاق (مکمل اجازت) میں مالک کے حق کا سرے سے ابطال ہے۔

البتہ جب کنواں وغیرہ مملوکہ زمین میں ہو تو اس کے مالک کو حق ہے کہ وہ لوگوں کو اپنی زمین میں داخل ہونے سے روکے جبکہ وہ پانی کے لئے مضطر نہ ہوں مثلاً ان کو دوسرا پانی ملتا ہو کیونکہ داخل ہونے میں مالک کو بلا ضرورت نقصان پہنچانا ہے پس مالک کو حق ہوگا کہ وہ اپنے سے نقصان کو دور کرے۔ اور اگر لوگ دوسرا پانی نہ پائیں اور مضطر ہوں اور ہلاکت کا خوف ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو داخل ہونے کی اجازت دے یا تو خود پانی دے۔ پھر اگر وہ خود پانی نہ دے اور داخل ہونے سے بھی روکے تو (ضرورت مند) لوگوں کو حق ہوگا کہ وہ اس سے اسلحہ کے ساتھ لڑائی کریں تاکہ اتنا پانی لے لیں کہ جس سے ان کی ہلاکت دور ہو جائے۔ اس کی دلیل یہ واقعہ ہے کہ کچھ لوگ ایک پانی کی جگہ آئے اور پانی والے سے کہا کہ وہ ان کو کنوئیں سے ڈول نکالنے دے تو پانی والوں نے انکار کیا پھر انہوں نے ان سے ایک ڈول پانی کا مانگا تو انہوں نے انکار کیا۔ اس پر انہوں نے پانی والوں سے کہا کہ قریب ہے کہ ہماری اور سواریوں کی گردنیں کاٹ دی جائیں (یعنی پیاس کی شدت سے مر جائیں

اب بھی انہوں نے انکار کیا۔ بعد میں انہوں نے یہ قصہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے ان (کے مقابلے) میں ہتھیار کیوں نہیں اٹھائے۔ وہ پانی جو برتنوں میں جمع کیا ہوا ہو اس کا اور حالت اضطرار میں کھانے کا حکم مختلف ہے کیونکہ وہاں پانی والے کا مملوک ہے اور ایسے ہی کھانا بھی لہٰذا ہتھیار سے لڑائی کی حرمت کے لئے ملک کی حرمت و احترام کی رعایت ضروری ہے جبکہ یہاں ملکیت نہیں ہے بلکہ اباحت اصلیہ ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا جب کوئی کسی کو ایسی چیز اٹھانے سے روکے جسکے اٹھانے کا اسکو حق ہے تو منع کئے جانے والا شخص روکنے والے سے ہتھیار سے لڑائی کر سکتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی کسی کو اپنا مال مملوک اٹھانے سے روکے۔

قسم ثالث | مخصوص لوگوں کے لئے نہریں۔

اس پانی سے متعلق چند احکام جن میں سے بعض کا تعلق نفس پانی کے ساتھ ہے بعض کا شرب کے ساتھ اور بعض کا نہر کے ساتھ۔

نفس پانی سے متعلقہ احکام | یہ پانی کسی کا مملوک نہیں ہوتا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ از روئے نص پانی مباح الاصل پیدا کیا گیا ہے۔ ملکیت کا حکم اس میں محض اس وقت آتا ہے جب برتنوں میں جمع کر لیا جائے۔ پس عدم ملکیت کی بنا پر اس کی فروخت صحیح نہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک دن تو اپنی نہر کا پانی مجھے اسکے عوض دے کہ میں فلاں نہر کا پانی ایک دن تجھے دوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کا پانی سے مبادلہ ہے لہٰذا یہ یا تو بیع ہوگی یا شرب کا شرب کے عوض میں اجارہ ہوگا اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں۔ اس کے اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ تملیک منفعت کو کہتے ہیں تملیک عین کو نہیں اور رہے اس کے منافع تو وہ مملوک نہیں۔

اگر حوض یا کنواں کرائے پر لیا تاکہ اس سے پانی لے تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کو کرائے پر لیتا ہے۔ اس طرح اگر نہر کرائے پر لی تاکہ اس میں مچھلی کا شکار کرے تو جائز نہیں کیونکہ یہ مچھلی کو کرائے پر لینا ہے یہی حکم اس وقت ہے جب جنگل کرائے پر لیا تاکہ لکڑی (ایندھن) حاصل کرے کیونکہ یہ لکڑی کو کرائے پر لینا ہے جبکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا۔

نہر والے کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو اور جانوروں کو پانی پینے سے روکے البتہ وہ کھیت اور درختوں کی آبپاشی سے روک سکتا ہے کیونکہ اس بارے میں اس کو خاص حق حاصل ہے اور آبپاشی کے لئے) پانی لینے میں اجازت سے اس کا حق باطل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک اس کی طرف سبقت کرے گا اور اس سے اپنے کھیت اور درختوں کو سیراب کرے گا جس سے نہر والے کا حق سرے سے باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر وہ سیراب کرنے کی اجازت دے دے جبکہ نہر خاص اس کی ہو تو جائز ہے کیونکہ اس نے خود اپنے حق کو باطل کیا ہے۔

شرب سے متعلق احکام | تنہا شرب کی بیع جائز نہیں مثلاً ایک یا زائد دن کے شرب کی بیع کی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام ہے پینے اور سیراب کرنے کے حق کا اور تنہا حقوق

میں بیع وشراء کا احتمال نہیں ہوتا۔ اگر شرب کے عوض میں کوئی مکان خریدا یا کوئی غلام خریدا اوران پر قبضہ کرلیا تو مکان وغلام کو واپس کرنا اس کے ذمے لازم ہوگا کیونکہ یہ (مکان و غلام) عقد فاسد کے حکم کے تحت مقبوض ہے لہٰذا مثل دیگر بیوع فاسدہ کے یہ واجب الرد ہوں گے اور بائع کے ذمے شرب سے جو اس نے نفع اٹھایا کچھ نہ ہوگا۔

اگر زمین کو فروخت کیا شرب کے ساتھ تو زمین کے تابع ہوکر شرب کی بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک شئی کو دوسرے کا تابع بنایا جائے اگرچہ اس کو خود مقصود نہ بنایا جا سکتا ہو جیسے حیوان کے اطراف (ٹانگیں) اور زمین کی بیع میں شرب داخل نہیں ہوگا مگر جبکہ صراحت سے اس کا ذکر کیا گیا ہو یا ایسی بات ذکر کی گئی ہو جو اس کے داخل ہونے پر دلیل ہو مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس زمین کو اس کے حقوق و مرافق سمیت فروخت کیا۔ یا یوں کہے کہ ہر قلیل وکثیر شئی جو زمین کے لئے ہے خواہ وہ اس میں داخل ہو یا زمین سے خارج اس کے حقوق ہوں۔ اور اگر ایسے کوئی الفاظ نہ کہے تو شرب زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا کیونکہ ارض (زمین) کا اسم اپنے صیغے و مروف سے شرب پر دلالت نہیں کرتا۔

تنہا شرب کا اجارہ بھی صحیح نہیں کیونکہ تنہا حقوق میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیساکہ بیع کا احتمال نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مکان اور غلام کے اجارہ میں شرب کو اجرت بنایا تو جائز نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجرت ایسے ہی ہوتی ہے جیسے بیع کے باب میں ثمن۔ اور چونکہ بیوعات میں شرب ثمن نہیں بن سکتا لہٰذا اجارات میں یہ اجرت نہیں بن سکتا۔ اور اگر مستاجر نے مکان وغلام سے نفع اٹھایا تو اس کے ذمے اجرت مثلی آئے گی کیونکہ اس نے عقد فاسد میں معقود علیہ کی منفعت کو وصول کیا ہے لہٰذا دیگر اجارات فاسدہ کی طرح اس پر اجرت مثلی لازم آئے گی۔

اگر زمین کو شرب سمیت اجرت پر لیا تو زمین کے تابع ہو کر جائز ہے جیساکہ بیع میں ہوتا ہے۔ اس کو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اگر زمین کرائے پر لی اور شرب اور مسیل (پانی کے بہاؤ) ——— کو سرے سے ذکر نہیں کیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شرب ومسیل اس میں داخل نہ ہوں لیکن از روئے استحسان یہ دونوں مستاجر کے لئے ہوں گے اور زمین کے اجارہ میں داخل ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ صراحتاً تو ذکر نہیں ہوا لیکن از روئے دلالت ان کا ذکر موجود ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اجارہ عوض کے بدلے تملیک منفعت کو کہتے ہیں۔ اور زمین سے بغیر شرب کے انتفاع ممکن نہیں ہے لہٰذا از روئے دلالت زمین کے ذکر میں شرب کا ذکر بھی ہوگا بر خلاف بیع کے کہ وہ تملیک عین کا نام ہے اور عین (زمین) میں بغیر شرب کے ملکیت آسکتی ہے۔

شرب کا ہبہ اور صدقہ جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تملیک ہے اور مفرد (تنہا) حقوق میں تملیک نہیں چلتی۔

شرب پر صلح بھی جائز نہیں مثلاً کسی دعویٰ میں شرب پر مصالحت کرلی خواہ دعویٰ مال کا ہو یا جان یا اس سے کمتر میں حق قصاص کا ہو کیونکہ صلح میں بیع کا معنی پایا جاتا ہے البتہ ایسی مصالحت سے قصاص ساقط ہوجائے گا اور صلح ایسی ہوگی گویا کہ معافی پر ہوئی ہے۔ اس کی وجہ ہم کتاب الصلح میں ذکر کرچکے ہیں۔ نیز صورت صلح

شبہ کو پیدا کرتی ہے اور شبہات کی موجودگی میں قصاص نہیں لیا جاسکتا۔ اور قاتل اور جارح (زخمی کرنے والے) پر دیت اور ارش جنایت آئے گی۔

شرب کو نکاح کے باب میں ذکر کرنا بھی صحیح نہیں ہے مثلاً یہ کہ کسی عورت سے شرب پر (اس کو مہر بنا کر نکاح کرے۔ اور شوہر کے ذمے مہر مثل آئے گا کیونکہ نکاح تملیک کا تصرف ہے جبکہ شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ تو جب (مہر میں) شرب کا ذکر صحیح نہیں ہوا تو عوض اصلی جو کہ مہر مثل ہے واجب ہوگا۔

خلع میں بھی اس کا ذکر صحیح نہیں مثلاً یہ کہ کوئی عورت شرب کے دینے پر خلع کرے اور عورت کے ذمے ہوگا کہ جو مہر اس نے لیا ہے وہ واپس کرے کیونکہ تملیک کے موقع پر اگرچہ اس کا ذکر صحیح نہیں لیکن وہ مرغوب فیہ مال تو ہے لہٰذا اس حیثیت سے کہ شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ بدل خلع نہیں بن سکتا اور اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہٖ مرغوب فیہ مال ہے اس کا ذکر سرے سے باطل نہ ہوگا پس اس کا ذکر کرنا مہر کے واپس کرنے کے وجوب کی صورت میں ظاہر ہوگا یہ باب خلع میں ایک محفوظ قاعدہ ہے، اگر بدل خلع ایسی شئے کو بنایا جائے کہ جس کی تسلیم دشوار و محال ہو حالانکہ وہ فی نفسہٖ مرغوب فیہ مال ہو تو عورت کے ذمے لئے ہوئے مہر کی واپسی لازمی ہوگی۔

شرب میں وراثت چلتی ہے کیونکہ وراثت ہمیشہ ملک پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ جیسے ملک میں ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حق مال میں بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً خیار عیب وغیرہ میں۔

شرب کے بارے میں وصیت کی جاسکتی ہے حتی کہ اگر کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ وہ اس کے شرب میں سے اپنی زمین کو ایک متعین مدت تک سیراب کرے تو وصیت جائز ہوگی اور تہائی ترکہ میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وصیت اگرچہ تملیک ہے لیکن یہ موت کے بعد تملیک ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ موصیٰ لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی ہو) کا فی الحال مالک نہیں بنتا بلکہ موت کے بعد مالک بنتا ہے لہٰذا یہ میراث کے مشابہ ہے۔ اور جب شرب میں میراث کا احتمال ہوتا ہے تو وصیت جو کہ میراث کی بہن (یعنی اس جیسی) ہے۔ کا بھی احتمال ہوگا۔ اور جب موصیٰ لہ مرجائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ موصیٰ لہ کے وارثوں کیلئے میراث نہیں بنتی کیونکہ شرب عین مال نہیں ہے بلکہ وہ حق مالی ہے اور خدمت کے مشابہ ہے۔ پھر جیسے موصیٰ لہ کی موت سے خدمت کی وصیت باطل ہو جاتی ہے اور میراث نہیں بنتی ایسے ہی شرب کی وصیت کا معاملہ ہے۔

اگر وصیت کی کہ شرب کو مساکین پر صدقہ کر دیا جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جب صدقہ سے اس میں تملیک کا احتمال نہیں ہوتا تو اس میں حال اور مابعد الموت کی طرف وصیت کے ذریعے سے اضافت دونوں برابر ہیں۔

شرکاء میں سے ہر ایک اپنے شرب کے بقدر پانی لے گا۔ اور اگر مقدار شرب میں اختلاف ہو جائے اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو اراضی کو حکم بنایا جائے گا اور شرب ان کے درمیان ان کی اراضی کی مقدار کے تناسب سے ہوگا۔ تعداد شرکاء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کچھ لوگوں کا آپس میں مشترک رستے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں گھر کی زمین کو حکم نہیں بنایا جائے گا بلکہ تعداد شرکاء کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ محض مقصود کا اختلاف ہے کیونکہ شرب سے مقصود سیرابی ہے اور سیرابی

میں اختلاف اراضی کے اختلاف سے ہوتا ہے جبکہ رستے سے مقصود گزرنا ہوتا ہے اور اس میں گھروں کے اختلاف سے اختلاف واقع نہیں ہوتا۔

اور اگر ان میں سے اوپر والے کو اس وقت تک پانی نہیں ملتا جب تک کہ نہر کو نیچے سے بند نہ کیا جائے مثلاً اس وجہ سے کہ اس کی زمین بلند ہو تو اسکی نہر بند کرنے کا اختیار نہیں ہوگا البتہ وہ اپنے حصے میں سے پانی لے سکے گا کیونکہ نہر کو بند کرنے میں نیچے والے کو پانی لینے سے روکنا ہے جو جائز نہیں مگر جب کہ دونوں اس پر راضی ہو جائیں کہ ہر ایک اپنی اپنی باری میں نہر بند کرے گا تو پھر جائز ہوگا۔

اگر ایک شریک کا ارادہ ہو کہ مشترک نہر پر چکی یا دالیہ[1] یا سانیہ[2] ——— لگائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر شرب اور نہر کو اس سے نقصان نہیں ہوتا اور لگانے کی جگہ بھی خود اس کے مالک کی زمین ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ نہر کا رقبہ (ذات) اور لگانے کی جگہ ایک جماعت کے درمیان مشترک ہے اور ہر ایک کا حق پانی کے ساتھ متعلق ہے اور ملک مشترک اور حق مشترک میں تصرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی مگر شرکاء کی رضامندی سے۔

نہر سے متعلقہ احکام قاعدہ یہ ہے کہ وہ نہر جو کسی جماعت کے لئے خاص ہو اس میں ان میں سے کسی کو دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ خواہ تصرف سے ان کو نقصان ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو کیونکہ رقبہ (ذات) نہر ان سب کی مملوک ہے۔ اور مملوک میں تصرف کرنے کی حرمت مالک کو نقصان پہنچانے پر موقوف نہیں ہوتی حتی کہ شرکاء میں سے کوئی اگر ارادہ کرے کہ مشترک نہر سے ایک چھوٹی نہر کھود لے کہ جس سے پانی اس زمین تک لے جائے جس کو اس نے آباد کیا ہے اور جس کے لئے اس نہر سے شرب (پانی کا حصہ) نہیں ہے تو اس کو دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ایسی جگہ میں کھودنا جو مملوک مشترک ہے دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا اس کو اس سے روکا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نہر میں دریا سے پانی آتا ہو اور ان میں سے ایک یہ چاہے کہ دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس میں ایک سوراخ کا اضافہ کرے تو اگرچہ ان کو اس سے کوئی نقصان نہ ہوتا ہو لیکن اس کو اس کام کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ نہر میں اس کا یہ تصرف نہر سے پانی کو زیادہ جاری کرنا ہے جبکہ دوسروں کی رضامندی حاصل نہیں کی گئی لہٰذا اس کو اس سے منع کیا جائے گا۔

اگر وہ اس پر چکی لگانا چاہے تو اگر لگانے کی جگہ اس کی اپنی ملکیت ہو اور پانی اپنے بہاؤ سے چکی کو گھماتا ہو تو اس کو اس کا اختیار ہوگا اور اگر جگہ مشترک ہو اور پانی کو گھمانے ——— اور واپس لانے کی ضرورت پیش آتی ہو تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ اس میں دیگر شرکاء کو نقصان ہوتا ہے اس طور پر کہ پانی کو گھمانے ——— سے ان کے حق کو ان تک پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین میں نہر کھودے اور چاہے کہ پانی کو گھما کر اس طرف لے آئے اور پھر واپس نہر (بڑی

---

[1] دالیہ ایک لمبے سے تنے کو چاول کوٹنے والے کی اوزار کی مانند جوڑ لیا جاتا ہے اور اس تنے کے سرے پر لمک بڑا سا ڈول لگا لیا جاتا ہے جس سے پانی نکالا جاتا

[2] اونٹ سے چلنے والا رہٹ۔

کی طرف لے جائے۔

اسی طرح اگر اس کا ارادہ ہو کہ دالیہ یا سانیہ بنائے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔

کسی کو یہ حق نہیں کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس نہر پر پل باندھے کیونکہ یہ نہر کے کناروں اور اس کی ہوا پر تصرف ہے حالانکہ یہ سب چیزیں مشترک ہیں۔

اگر ایک نہر جو دو آدمیوں میں مشترک ہو اس کے لئے بڑی نہر سے پانچ سوراخ ہوں اور ایک شریک کی زمین نہر کے اوپر کے حصے میں ہو اور دوسرے کی نیچے کے حصے میں ہو اور اوپر والا چاہے کہ چونکہ اس کی زمین کو نقصان ہوتا ہے لہٰذا ان سوراخوں میں سے کوئی بند کر دے تو دوسرے کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لہٰذا اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کو نقصان پہنچا کر اپنے سے نقصان کو دور کرے۔

اور اگر یہ چاہے کہ دونوں باری مقرر کرلیں تاکہ وہ اپنی باری میں جو چاہے بند کرلے تو دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور اگر دونوں اس پر ایک زمانے تک رضامند رہے پھر نیچے والے کو خیال ہوا کہ اس کو ختم کر دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ اس چیز پر جو تملیک کا احتمال نہیں رکھتی باہمی رضامندی مہایات (باری مقرر کرنی) ہوتی ہے جو کہ لازم نہیں ہوتی۔

ایک نہر جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور جس کے چند سوراخ ہوں۔ اگر کوئی اجنبی شخص اس میں ایک سوراخ کا اضافہ کر دے اور اس نہر سے اپنی زمین کی طرف ایک نہر دونوں کی رضامندی سے کھود کرلے جائے اور اس پر ایک مدت گزر جائے پھر ان میں سے ایک اس کے ختم کرنے کا خیال ہو تو اس کو اس کا حق ہوگا کیونکہ عاریت لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر وہ مرجائیں تو ان کے وارثوں کو اس کے ختم کرنے کا حق ہوگا بوجہ مذکورہ۔

ایک جماعت کی مشترکہ نہر کو جس میں بڑی نہر سے پانی آتا ہو اور اس نہر سے ہر شخص کے لئے نہر نکلتی ہو اور کسی کے لئے دو سوراخ ہوں کسی کے تین ہوں۔ پھر نیچے والے نے اوپر والے سے کہا کہ تم اپنے حصے سے زیادہ پانی لیتے ہو کیونکہ پانی کا زور اسکا کثرت یعنی نہر کے ابتدائی حصے میں ہوتی ہے اور ہمارے پاس پانی تھوڑا آتا ہے اور وہ ایک متعین مدت تک باری مقرر کرنا چاہیں تو ان کو اس کو اختیار نہیں ہوگا اور پانی اور نہر کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ ان کی ملکیت ذات نہر میں ہے عین پانی میں نہیں ہے۔ اور اگر ان سے کوئی یہ کرے کہ اپنی نہر کا سوراخ بڑا کرلے تو اس کو اس کا حق نہیں کیونکہ اس صورت میں اس کی نہر میں پانی اس کے حق سے زائد داخل ہوگا لہٰذا اس کا اختیار نہیں۔ اس نہر کی گہرائی میں مزید کھدائی کی تو جائز ہے اور اگر چوڑائی میں اضافہ کیا تو جائز نہیں کیونکہ سوراخ نہر کے حقوق میں سے ہوتے ہیں لہٰذا نہر میں ملکیت سے کھدائی کا اختیار ہوگا برخلاف چوڑائی میں اضافہ کرنے کے۔

اگر وہ نہر جس میں دریا سے پانی آتا ہو ایک قوم (یعنی کچھ لوگوں) کی ہو اور ان کو اس کے بند کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو اور وہ اس کو پختہ کرنے کا ارادہ کریں لیکن ان میں سے بعض اس پر آمادہ نہ ہوں تو اگر ضرر عام ہو تو ان کو حصوں کے تناسب سے پختہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر ضرر عام نہ ہو تو ان کو اس

پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقصان و ضرر کے عام ہونے کے وقت انتفاع محال ہے لہٰذا حصوں کے بقدر جبر میں جماعت سے دفع ضرر ہوگا پس جائز ہے اور جب ضرر عام نہ ہو اور انتفاع ممکن ہو تو حصوں کے بقدر جبر اس (شریک) پر نہر سے انتفاع میں زیادتی کے لئے جبر ہوگا جو جائز نہیں۔

ایک شخص کی نہر اگر دوسرے کی زمین کے ساتھ ملی ہوئی ہو پھر دونوں کے درمیان اس کے بند کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بند زمین والے کا ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ اس میں شجر کاری کرے البتہ وہ اسکو توڑ نہیں سکتا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بند نہر والے کا ہوگا اس کی نہر کے حریم کے طور پر اور اس کو اختیار ہوگا کہ اس میں شجر کاری کرے وہاں کیچڑ ڈالے اور اس میں چلے۔

اور اگر نہر زمین کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو بلکہ نہر اور زمین کے درمیان حائل ہو مثلاً کوئی دیوار وغیرہ ہو تو بند بالاتفاق نہر والے کا ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کیا ہے کہ آیا نہر کے لئے حریم ہوتی ہے یا نہیں۔ مثلاً ایک شخص نے ارض موات (ویران زمین) میں ایک نہر امام (حکومت) کی اجازت سے کھودی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہر کی حریم نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہوگی۔ مذکورہ اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہر کی حریم نہیں ہوتی تو ظاہر حال زمین والے کے لئے شاہد ہوگا لہٰذا قول اس کا ہوگا اور جب صاحبین کے نزدیک نہر کے لئے حریم ہوتی ہے تو ظاہر حال نہر والے کیلئے شاہد ہوگا لہٰذا قول اس کا ہوگا۔

بعض مشائخ نے مذکورہ اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کرنے کو صحیح نہیں سمجھا اور انہوں نے کہا کہ ویران زمین (ارض موات غیر آباد زمین) میں نہر کے لئے حریم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ غیر آباد زمین میں کنویں اور چشمہ کے لئے بالاتفاق حریم ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے لئے حریم بتائے کیونکہ دونوں میں کھدائی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے کہ بغیر کھدائی کے ان سے نفع اٹھانا ممکن نہیں اور نہر کے لئے حریم کی حاجت کنویں اور چشمے کے لیے حریم کی حاجت کی مثل ہوتی ہے بلکہ اس سے زیادہ ہی لہٰذا کنویں اور چشمے کے لئے حریم کی مشروعیت سے نہر کے لئے حریم کی مشروعیت بطریق اولیٰ ہوگی۔ یہ دلیل ہے اس بات پر کہ اختلاف کو اس قاعدے پر مبنی کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا یہ نیا اختلاف ہے۔

صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب بالاتفاق نہر کے لئے حریم ہوتی ہے تو ظاہر حال نہر والے کے لئے شاہد ہوگا لہٰذا ظاہر حال پر عمل کرنا واجب ہوگا الا یہ کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جائے۔ اسی لئے اختلاف کی صورت میں قول کنویں اور چشمے والے کا ہونا ہے پس یہاں بھی یہی ہوگا۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بند جب زمین کے ساتھ ہموار ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ زمین والے کا [illegible] کیونکہ اگر وہ نہر کی حریم ہوتا تو کیچڑ ڈالنے کی جگہ ہونے کی بنا پر مرتفع ہوتا۔ لہٰذا ظاہر حال زمین والے کے لئے شاہد ہے البتہ وہ اس کو توڑ نہیں سکتا کیونکہ نہر والے کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے اور توڑنے میں اس کے حق کا ابطال ہے۔ اور یہ بات جائز ہے کہ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے آدمی کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے سے منع کیا جائے مثلاً کسی شخص کی دیوار ہو جس پر دوسرے کی کڑیاں

نصب ہوں۔ دیوار والا اگر اپنی دیوار کو گرانا چاہے تو اس کو ایسا کرنے سے منع کیا جائے گا پس ایسے ہی یہاں ہے۔

پھر مشترک نہر کی کھدائی ——— نہر والوں کے ذمے ہوتی ہے ——— کھدائی میں کنارے والوں کے ذمے کچھ نہ آئے گا کیونکہ کھدائی ملکیت کے حقوق میں سے ہے جبکہ کنارے والوں کو عین نہر میں کچھ ملکیت حاصل نہیں ہے بلکہ ان کو صرف پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

نہر والوں پر کھدائی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہر والوں کے ذمے ہے کہ وہ کھدائی ——— اوپر سے شروع کریں اور جب ایک شخص کی زمین سے تجاوز کر جائیں تو اس شخص سے کھدائی کو ختم کر دیں اور کھدائی باقی حصے والوں کے ذمے ہو۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اول تا آخر حصہ شرب اور اراضی کے تناسب سے سب پر کھدائی واجب ہوگی۔ حتی کہ اگر ایک نہر دس آدمیوں کی ہو تو کھدائی کا خرچہ ابتدائے نہر سے پہلے کے حصے کی انتہا تک ان کے درمیان دس حصوں میں ہوگا کہ ہر ایک پر خرچہ کا دسواں حصہ آئے گا۔ اور جب پہلے کے حصے سے تجاوز کر جائیں گے تو پہلے سے کھدائی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا اور اب باقی لوگوں پر خرچہ نو حصوں میں ہوگا۔ اور جب دوسرے کے شرب سے تجاوز کر جائیں گے تو اس سے بھی خرچہ ساقط ہو جائے گا اور باقی خرچہ آٹھ حصوں میں ہوگا اور آگے بھی ایسے ہی سلسلہ چلے گا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ صاحبین کے نزدیک نہر کے اوپر سے لے کر نیچے تک کھدائی ان کے مابین دس حصوں پر ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھدائی حقوق ملک میں سے ہے اور اوپر کے حصے میں نہر کے دہانے سے پہلے کے شرب تک سب شریک ہیں لہٰذا اس کی مشقت و خرچہ سب کے ذمے ہوگا رہا اس کے بعد تو اس میں اوپر والے کی ملک نہیں ہے اس کا محض حق ہے یعنی پانی کو اس میں بہانا لہٰذا مشقت و خرچہ صاحب ملک پر ہوگا صاحب حق پر نہیں۔ اور اسی وجہ سے کھدائی کا خرچہ و مشقت نہر والوں کے ذمے ہوتی ہے کنارے والوں کے ذمے کچھ نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نہر والوں کے لئے ہوتی ہے جبکہ کنارے والوں کو صرف خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہوتا ہے اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کے لئے دوسرے کی مملوکہ چھت پر سیل (پانی کا بہاؤ) ہو تو تاوان چھت والے کے ذمے ہوگا سیل والے کے ذمے نہیں بوجہ مذکورہ۔

رہے دریا مثلاً سیحون دجلہ و فرات وغیرہ تو ان میں کسی کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی عین دریا میں بھی نہیں۔ اور نہ ہی ان میں کسی کو حق خاص حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی شرب میں بلکہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے اور ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ ان سے پانی پئے جانوروں کو پلائے اور اپنی زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے مثلاً کوئی شخص امام (حکومت) کی اجازت سے کوئی غیر آباد زمین آباد کرتا ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دریا سے اس زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے اور جب اس سے دریا کو کوئی نقصان نہ پہنچا ہو تو امام یا کوئی اور اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتا۔

اسی طرح ہر شخص اس پر چکی اور دالیہ ——— اور سانیہ وغیرہ نصب کر سکتا ہے جبکہ دریا کو نقصان نہ پہنچتا ہو کیونکہ یہ دریا کسی ایک کے قبضے میں نہیں ہوتے لہٰذا کسی کے لئے ان میں اختصاص نہیں ہے پس تمام لوگ ان میں (نفع اٹھانے کے اعتبار سے) برابر ہیں اور ہر شخص ان سے نفع اٹھا سکتا ہے لیکن اس

شرط کے ساتھ کہ دریا کو کچھ نقصان نہ ہو جیسا کہ شارع عام سے انتفاع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دریا کو نقصان پہنچتا ہو تو ہر مسلمان کو اسے منع کرنے کا حق حاصل ہوگا جس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ عامہ مسلمین کا حق ہے اور ان کے لئے تصرف کرنے کا جواز مشروط ہے ضرر و نقصان نہ ہونے کے ساتھ جیسا کہ شاہراہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مرو کے دریا کے بارے میں پوچھا گیا کہ ایک شخص نے غیر آباد زمین کو آباد کیا اور مرو کے اوپر سے ایسی جگہ سے جس کا کوئی مالک نہیں ایک نہر کاٹ کر لے گیا۔ اور اس نہر میں اس دریا سے پانی لیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس طرح کرنے سے اگر مرو والوں کے پانی میں ضرر و نقصان آتا ہو تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر ان کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر ایسا کر سکتا ہے اور اہل مرو اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتے بوجہ مذکورہ۔ ان سے یہ بھی پوچھا گیا کہ جب اس دریا میں سے کسی شخص کے لئے متعین سوراخ ہوں کیا وہ ان میں اضافہ کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اگر اس کی ملکیت میں اضافہ ہوا اور یہ دریا والوں کے لئے مضر نہ ہو تو ایسا کر سکتا ہے۔ اور اگر کچھ لوگوں کی خاص نہر ہو جو اس سے پانی لیتے ہوں پھر ان میں سے کوئی ارادہ کرے کہ ایک سوراخ کا اضافہ کر لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا اگرچہ اس طرح کرنے سے اس نہر کو کچھ نقصان نہ پہنچتا ہو۔

دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں اضافہ کرنا عامہ مسلمین کے درمیان مشترک حق میں تصرف کرنا ہے اور حقوق عامہ میں تصرف کرنے کی حرمت صرف ضرر و نقصان کی شرط کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ جبکہ دوسرے مسئلے میں اضافہ کرنا ملک مشترک میں تصرف کرنا ہے کہ نہر کا زیادہ پانی لیا۔ اور ملک مشترک میں تصرف کی حرمت مالک کو نقصان پہنچنے پر موقوف نہیں ہوتی۔ یہی فرق ہے۔

اگر دریاؤں کا پانی کسی زمین سے سمٹ جائے تو اس کے برابر والوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اس زمین کو اپنی زمین کے ساتھ ملا لے کیونکہ احتمال ہے کہ دریا کا پانی دوبارہ اس جگہ پر لوٹ آئے اور ادھر رستہ نہ پائے تو دوسری جانب کو دھکیلا جائے اور نقصان پہنچائے۔ ہاں اگر دوبارہ لوٹ آنے کا امکان نہ ہو یا اس کے مقابلے میں دوسری غیر آباد زمین ہو کہ وہاں پانی کے آنے سے کسی کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر اس کو وہ حق حاصل ہوتا ہے اور جب وہ اس کو مشہور اختلاف کے مطابق امام (حکومت) کی اجازت سے یا بلا اجازت اس کو آباد کر لے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔

اگر دریاؤں کو کھودنے (یعنی گہرا کرنے) کی ضرورت ہو تو سلطان (حکومت) کے ذمے ہوتا ہے کہ بیت المال سے ان کی کھدائی کرائے کیونکہ ان کی منفعت عامہ مسلمین کے لئے ہوتی ہے لہٰذا ان کا خرچہ بھی بیت المال سے ہوگا بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ الخراج بالضمان (نفع تاوان کے مقابلے میں ہوتا ہے) اسی طرح اگر دریا سے غرق آب ہونے کا خطرہ ہو تو سلطان کے ذمے ہے کہ وہ بیت المال سے اس کے بند کی مرمت کرائے بوجہ مذکورہ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الاراضی

یہاں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱) انواع اراضی کا بیان (۲) ہر نوع کے حکم کا بیان۔

انواع اراضی کا بیان: اراضی کی اصلا دو قسمیں ہیں اراضی مملوکہ اور اراضی مباحہ غیر مملوکہ۔ پھر مملوکہ کی دو قسمیں ہیں آباد اور ویران اور مباحہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا تعلق شہر کے منافع سے ہو مثلاً شہر والوں کو وہاں سے ایندھن کی لکڑی حاصل ہوتی ہو یا ان کے مویشیوں کی چراگاہ ہو اور دوسری وہ جو شہر کے منافع میں سے نہ ہو اس کو موات کہتے ہیں۔

ہر نوع کے حکم کا بیان

اراضی مملوکہ عامرہ (آباد)

ان اراضی میں کسی کو اختیار نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرے کیونکہ ملک کی عصمت و حفاظت اس سے مانع ہے یہی حکم (مملوکہ) ویران و غیر آباد اراضی کا ہے جس کا پانی منقطع ہو چکا ہو اور اس حالت میں کئی سال گزر گئے ہوں کیونکہ طوالت زمانہ کے باوجود ملکیت قائم ہے یہاں تک کہ اس کو فروخت کرنا ہبہ میں دینا اور اجارہ پر دینا جائز ہے۔ اور جب اس کا مالک مر جائے تو میراث بن جاتی ہے البتہ وہ جب ویران ہو تو اس پر خراج نہیں ہوتا کیونکہ ویران زمین پر خراج نہیں ہوتا ہاں اگر اس کے مالک نے باوجود پیداوار حاصل کرنے کی قدرت کے اس زمین کو ایسے ہی معطل (چھوڑے) رکھا تو اس کے ذمے خراج ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس زمین کے مالک کا علم ہو اور اگر اس کے مالک کا علم نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو لقطہ کا ہے جس کا بیان متعلقہ کتاب میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ گھاس کہ جو ارض مملوکہ میں اگتی ہے مباح اور غیر مملوک ہوتی ہے مگر جب مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور جمع کر لیا ہو محفوظ کر لیا ہو تو پھر وہ گھاس اس کی مملوک بن جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم سے ظاہر روایت کا جواب ہے جب کہ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ جب اس نے گھاس کو پانی دیا ہو اور اس کی دیکھ بھال کی ہو تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ اس میں اصل اباحت ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ و السلام کے فرمان کے کہ الناس شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) الکلاء یہ نام ہے اس گھاس کا جو بندے کے عمل کے بغیر اگے۔ اور شرکت عامہ یہ اباحت ہے مگر جب کہ مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور اس

کو حرز میں کرلیا ہو کیونکہ اس وقت اس نے غیر مملوک مال مباح پر غلبہ پالیا ہے لہٰذا وہ اس کا مالک بن جائے گا مثل اس پانی کے جس کو برتنوں اور ظروف میں جمع کرلیا گیا ہو اور مثل دیگر مباحات کے جو کسی کی مملوک نہ ہوں۔
نار (آگ) نام ہے ایک روشن جوہر کا جس کی حرکت ہمیشہ اوپر کی جانب ہوتی ہے۔ پس جس شخص نے آگ روشن کی اس کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو آگ سینکنے ______ سے منع کرے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس میں شرکت ثابت کی ہے۔ رہے انگارے تو وہ آگ نہیں ہے اور وہ اپنے مالک کا مملوک ہے لہٰذا اس کو اپنی دیگر املاک کی طرح اس سے روکنے کا حق ہے۔

اگر کوئی شخص ارادہ کرے کہ اس کی زمین میں داخل ہو کر گھاس کاٹے تو اگر کسی دوسری جگہ پر گھاس ملتی تو تو مالک زمین اس کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے اور اگر دوسری جگہ گھاس نہ ملتی ہو تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو داخل ہونے کی اجازت دے ورنہ خود گھاس کاٹ کر اس کو دے مثل اس پانی کے جو ان کنووں چشموں اور حوضوں میں ہو جو اراضی مملوکہ میں واقع ہوں جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کرچکے ہیں۔

اور اگر کوئی شخص اس کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو گیا اور گھاس کاٹ لی تو مالک زمین کو اس سے گھاس واپس لینے کا اختیار نہیں کیونکہ گھاس مباح ہے جس پر اس دوسرے کا قبضہ پہلے ہو گیا ہے۔

اسی طرح اس کی بیع بھی جائز نہیں کیونکہ بیع کا محل مال مملوک ہوتا ہے جب کہ اس میں کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی۔ اس کا اجارہ بھی جائز نہیں کیونکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کرچکے ہیں۔ گھاس کی بیع میں اجارہ میں ہبہ میں اور نکاح میں اس کو مہر بنانے میں اس کو بدل خلع بنانے میں اس پر صلح میں اور اس کی وصیت کرنے میں وہی جواب ہے جو شرب میں جواب تھا کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر مملوک ہے اور اس پوری بحث کو ہم کتاب الشرب میں ذکر کرچکے ہیں۔

اسی طرح وہ چراگاہیں جو گھاس کے حکم میں ہیں وہ بھی اس قاعدے پر ہیں۔ اور اسی طرح بانس کے اگنے کی جگہ پر کشادہ نالوں مچھلی کے حکم کے اعتبار سے ــ بھی یہی حکم ہے کیونکہ مچھلی میں بھی اللہ تعالیٰ عز شانہ کے فرمان احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم (حلال ہوا تمہارے لیے دریا کا شکار اور دریا کا کھانا تمہارے فائدے کے واسطے) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد احلت لنا میتتان ودمان ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے، کی بنا پر اصل کے اعتبار سے مباح ہے لہٰذا بغیر پکڑے اور اس پر غلبہ حاصل کیے وہ مملوک نہیں بنے گی بوجہ مذکورہ۔ اور اگر مچھلی کو کسی تالاب میں جمع کرلیا تو اگر ایسا ہو کہ بغیر شکار کے اس کو پکڑنا ممکن ہو تو محض محفوظ کرلینے سے وہ اس کا مالک ہو گا اس بنا پر کہ اس پر غلبہ اور قبضہ پایا جاتا ہے اس لیے اگر وہ اس مچھلی کو فروخت کرے تو جائز ہے اور اگر بغیر شکار کیے اس کو پکڑنا ممکن نہ ہو تو تالاب والا اس مچھلی کا مالک نہیں تھا کیونکہ اس کو اس پر غلبہ حاصل نہیں ہے۔ اور بغیر غلبہ کے مباح میں ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس لیے اگر اس مچھلی کو فروخت کیا تو جائز نہیں۔ یہی قاعدہ دیگر مباحات میں بھی ہے مثلاً جب پرندہ کسی شخص کی زمین میں انڈے دے یا اس کے چوزے ہوں تو وہ مباح ہوں گے اور ان کا مالک پکڑنے والا ہو گا نہ کہ مالک زمین خواہ مالک زمین نے پرندے کیلئے گھونسلہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو۔ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ میں سے متاخرین نے کہا کہ اگر اس نے پرندے کے لیے گھونسلہ بنایا ہو تو ملکیت اس کی ہو گی اور اس کو حق ہو گا کہ پکڑنے والے

سے اس کو واپس لے لے لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد پکڑنے والے کے حق میں ہے
نیز مباح میں ملکیت اس پر غلبہ سے ثابت ہوتی ہے اور پکڑنے والا اس پر غلبہ پانے والا ہے نہ کہ مالک زمین
اگرچہ اس مالک زمین نے پرندے کے لیے گھونسلہ بنایا ہو۔ اسی طرح وجہ مذکورہ کی بنا پر وہ شکار جو کسی کی زمین میں
پناہ پکڑے یا کسی کے گھر میں پناہ پکڑے اس کا مالک پکڑنے والا ہوگا۔ اور اگر مالک مکان نے شکار کے گھر میں داخل
ہونے کے بعد گھر کا دروازہ بند کر دیا تو اگر وہ بلا شکار کیے اس کو پکڑ سکتا ہے تو وہ اس کا مالک ہوگا اس وجہ سے کہ
اس کی جانب سے غلبہ پایا گیا۔ اور ایسے ہی اگر کسی نے جال لگایا اور جال کے ساتھ شکار ایسے الجھ گیا کہ اس
کے لیے خلاصی نہ ہوئی تو وہ جال لگانے والے کا ہوگا خواہ جال اس کا اپنا ہو یا کسی دوسرے کا ہو مثل اس
اس شخص کے جس نے کسی دوسرے شخص کے باز کو اس کی اجازت کے بغیر چھوڑا اور باز نے شکار پکڑا یا کسی دوسرے
شخص کے کتے کو شکار پر چھوڑا اور اس کتے نے شکار پکڑ لیا تو شکار باز اور کتا چھوڑنے والے کا ہوگا باز اور
کتے کے مالک کا نہ ہوگا۔ اور اگر خیمہ لگایا اور شکار آیا اور اس کے ساتھ الجھ گیا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا۔
فرق کی وجہ یہ ہے کہ جال بچھانا اسی لیے ہوتا ہے کہ شکار پھنس جائے۔ اور وہ سبب جو کسی شی کے لیے موضوع
ہو اس سبب کا ارتکاب کرنے والا اس شی کا اکتساب کرنے والا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خیمہ لگانے کی
غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ کچھ اور ہوتی ہے لہٰذا اس میں ملکیت درحقیقت غلبہ پانے اور پکڑنے پر موقوف رہے
گی۔ کوئی گڑھا کھودا اور اس میں شکار گر پڑا تو اگر تو گڑھا پانی کے جمع ہونے کے لیے کھودا تھا تو شکار پکڑنے والے کا
ہوگا کیونکہ پکڑنا بمنزلہ شکار کرنے کے ہے اور اگر اس کو شکار کے لیے کھودا تھا تو گڑھا بمنزلہ جال کے ہے۔
رہے وہ مملوکہ جنگلات جو بانس اور لکڑی کے حکم میں ہیں تو ان میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی شخص کے جنگلات
سے اس کی اجازت کے بغیر لکڑی کاٹے کیونکہ لکڑی اور بانس جنگل کے مالک کے مملوک ہیں جو اس کی ملکیت میں اگتے
ہیں اگرچہ ان میں اگانا سرے سے نہ پایا گیا ہو برخلاف مملوک چراگاہ میں گھاس کے کیونکہ جنگلات کی منفعت بانس
اور لکڑی ہے لہٰذا جنگلات میں ملکیت سے یہ مقصود ہوتے ہیں پس جنگلات میں ملکیت سے ان میں بھی ملکیت ہوگی
رہی گھاس تو مملوکہ چراگاہ سے (بھی) وہ مقصود نہیں ہوتی بلکہ مقصود زراعت ہوتی ہے۔
اگر چرواہے نے کسی کے مملوکہ جنگلات میں گائیں چرائیں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور جو بانس وغیرہ
خراب کیے ان کا ضمان دے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ جنگلات کی منفعت لکڑی اور بانس ہوتے ہیں اور وہ
مالک جنگلات کے مملوک ہوتے ہیں اور کسی کے مال مملوک کا اتلاف موجب ضمان ہوتا ہے اس کے برخلاف
چراگاہ کی گھاس میں اباحت ہوتی ہے نہ کہ ملکیت جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دونوں کے درمیان فرق پر دلیل
یہ مسئلہ ہے کہ مالک جنگلات کو بانس معاملہ (مساقات) پر دینے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ چراگاہ کے مالک
کو گھاس مساقات پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ یہ ہے کہ بانس اور لکڑی میں زمین میں
ملکیت سے ملکیت آتی ہے جب کہ گھاس میں نہیں آتی۔
رہیں مملوکہ زمین میں وہ چیزیں جو عام طور پر بندے کے عمل کے بغیر نہیں اگتیں مثلاً اسپیت، اور وہ کھیتی
جو ابھی تیار نہ ہوئی اور کٹائی کے بعد باقی حصے تو یہ مملوک ہوتی ہیں اور مالک زمین کو حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کو
منع کرے اور اس کی بیع وغیرہ جائز ہے کیونکہ اس کے اگانے کو اس کا اکتساب شمار کیا جاتا ہے لہٰذا وہ اس کا

مالک ہوگا۔ نیز قاعدہ یہ ہے کہ مملوک سے مملوک ہوتا ہے البتہ اس قاعدے کے خلاف شریعت کی وجہ سے بعض اشیاء میں اباحت ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ شریعت نے مخصوص اشیاء میں اباحت ثابت کی ہے لہذا صرف انہی اشیاء پر (اباحت کا) اقتصار رہے گا۔

ارض موات

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں ارض موات کی تفسیر، ارض موات میں امام کو جو تصرف کرنے کا اختیار ہے اس کا بیان۔ جس امر سے ارض موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کا بیان، جس امر سے اس میں حق ثابت ہوتا ہے ملکیت نہیں اس کا بیان۔ اور اس میں ملکیت کے بعد اس کے حکم کا بیان۔

ارض موات کی تفسیر: یہ زمین ہے جو شہر سے باہر ہو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ ہی اس میں کسی کا حق خاص ہو پس اندرون شہر موات بالکل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بیرون شہر کا وہ حصہ جو شہر کے مرافق و منافع میں سے ہو اور شہر والوں کے لیے لکڑی حاصل کرنے کی جگہ ہو اور ان کے لیے چراگاہ ہو موات نہیں ہوتا یہاں تک کہ امام کو بھی حق نہیں ہوتا کہ وہ اس کو جاگیر کے طور پر دے سکے کیونکہ جو علاقہ اہل شہر کے منافع میں سے ہو وہ اہل شہر کا حق ہوتا ہے جیسے ان کے مکان کا فنا اور اس کو جاگیر دینے میں ان کے حق کا ابطال ہے۔ اسی طرح نمک تارکول اور تیل وغیرہ کی زمین جس سے مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتے ارض موات نہیں ہوتی یہاں تک کہ امام اس کو کسی کو بطور جاگیر نہیں دے سکتا کیونکہ یہ عامہ مسلمین کا حق ہے جب کہ جاگیر دینے میں ان کا حق کا ابطال ہے جو جائز نہیں

آیا یہ شرط ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو، طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ جو آبادی سے قریب ہو وہ ارض موات نہیں ہوتی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ارض موات وہ ٹکڑا ہے کہ اگر اس کے آبادی سے قریب ترین حصے پر کوئی کھڑا ہو اور بآواز بلند پکارے تو آبادی میں اس کی آواز نہ سنی جائے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر شہر کے ساتھ سمندر ہو جس کا پانی پیچھے ہٹ جائے یا بڑا جنگل ہو جو کسی کی ملک نہ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق یہ ارض موات ہو گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت اور طحاوی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق نہیں ہو گی۔ صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ موات نام ہے اس شی کا جس سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو۔ تو جب یہ کسی کی ملک نہ ہو اور نہ ہی کسی کا حق خاص ہو و نہ ہی اس سے نفع اٹھایا جاتا ہو خواہ یہ شہر سے دور ہو یا قریب ہو۔

امام کو ارض موات میں کیسا تصرف حاصل ہے: مسلمانوں کے مصالح کے لیے امام ارض موات بطور جاگیر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں شہروں کی آبادی ہے۔ اور وہ تصرف جس کا تعلق مسلمانوں کے مصالح سے ہو امام کو اس کا حق ہوتا ہے جیسے بڑی بڑی نہریں کھودنا اور ان کے پلوں کی مرمت کرانا وغیرہ۔ اگر امام نے کسی شخص کو ارض موات جاگیر میں دی اور اس نے اس زمین کو چھوڑے رکھا آباد نہیں کیا تو تین سال تک امام اس سے تعرض نہیں کرے گا اور جب تین سال گزر جائیں گے تو وہ زمین دوبارہ موات بن جائے گی جیسے کہ پہلے تھی اور امام کو اختیار ہوگا

کہ وہ کسی اور کو زمین الاٹ کر دے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ محتجر کو تین سال کے بعد حق نہیں ہوتا نیز تین سال ایسی مدت ہے جو عذر پیش کیے جانے اور قبول کیے جانے کی ہے پس جب اس نے تین سال تک زمین کو روکے رکھا اور اس کو آباد نہیں کیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ اس زمین کو آباد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کو معطل رکھنا چاہتا ہے لہٰذا اس کا حق باطل ہو گیا اور وہ زمین اپنی سابقہ موات ہونے کی حالت کی طرف لوٹ آئی اور امام کو حق ہوگا کہ وہ وہ زمین کسی اور کو دے دے۔

کس امر سے موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے نہیں :-

موات میں ملکیت ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امام کی اجازت سے آباد کرنے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک محض آباد کرنے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من احیاء ارضا میتۃ فھی لہ ولیس لعرق ظالم فیہ حق (جس شخص نے بے آباد زمین کو آباد کیا تو وہ زمین اس شخص کی ہوگی اور کسی ظالم کو جڑوں کا اس میں حق نہیں ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آباد کرنے والے کے لیے ملک کا اثبات کیا اور امام کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا۔ نیز یہ زمین مباح ہے جس پر آباد کرنے والے نے غلبہ پایا ہے لہٰذا وہ امام کی جازت کے بغیر اس کا مالک بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ کوئی شکار پکڑے یا گھاس کاٹے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول لیس لعرق ظالم فیہ حق تنوین کے ساتھ بھی مروی ہے اور اضافت کے ساتھ بھی تنوین کے ساتھ ہو تو مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کے درختوں کی جڑیں کسی دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر اگ آئیں تو زمین والے کو حق حاصل ہے کہ اس کو گھاس کی حالت میں اکھیڑ ڈالے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیس للمرء الا ماطابت بہ نفس امامہ (آدمی کے لیے نہیں ہے مگر وہ جس پر اس کا امام راضی ہو) تو جب امام نے اجازت نہیں دی تو وہ اس پر راضی نہیں ہوا لہٰذا زمین اس شخص کے لیے نہ ہوگی۔ نیز ارض موات غنیمت ہے لہٰذا دیگر غنائم کی طرح اس کے ساتھ اختصاص کے لیے امام کی اجازت ناگزیر ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اونٹ اور گھوڑے سے چڑھا کر اہل حرب سے حاصل کی گئی ہو۔ ارض موات بھی غنیمت ہے کیونکہ یہ اہل حرب کے قبضے میں تھی اور مسلمانوں نے اس پر قوت و قہر سے غلبہ پایا ہے لہٰذا یہ سب غنیمت ہوگی۔ پس دیگر غنائم کی طرح امام کی اجازت کے بغیر کوئی مسلمان اس کے کسی حصے کے ساتھ مختص نہیں ہو سکتا۔ شکار لکڑی اور گھاس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ اشیاء اہل حرب کے قبضے میں نہیں ہوتیں پس جائز ہے کہ ان پر محض غلبہ و قبضہ سے ان میں ملکیت ثابت ہو جائے۔

رہی حدیث تو اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شرعاً مالک بن جاتا ہے وہاں یہ احتمال بھی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک جماعت کو ان الفاظ کے ذریعے احیائے موات کی اجازت دی ہو اور ہم اسی کے مطابق قول کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث احتمال کے ہونے ہوئے صاحبین کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ اس کی نظیر نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من قتل قتیلا فلہ سلبہ یہاں تک کہ قاتل کے لیے سلب کو ثابت کرنے کے لیے اس حدیث سے احتجاج و استدلال صحیح نہیں جیسا کہ کتاب السیر میں ذکر ہو چکا ہے

یا اس کو اجازت کی حالت پر محمول کیا جائے گا تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے۔
حدیث میں عموم کی بنا پر ذمی بھی آباد کرنے سے ایسے ہی مالک بن جاتا ہے جیسے مسلمان بن جاتا ہے۔
اگر ارض موات کی تحجیر کی تو بالاتفاق اس سے ملکیت نہیں آتی کیونکہ موات میں ملکیت آباد کرنے سے آتی ہے جب کہ تحجیر کہتے ہیں اس کے گرد پتھر رکھنے کو یا خط کھینچنے کو تاکہ دوسرے کو اس پر غلبہ پانے سے روک سکے اور یہ کام آباد کرنے میں نہیں آتا لہٰذا محض تحجیر سے موات کا مالک نہیں بنے گا۔ البتہ اس کی بنا پر وہ دوسروں کے مقابلے میں اس زمین کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے یہاں تک کہ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس کو وہاں سے ہٹائے کیونکہ پہلے شخص کا اس پر پہلے قبضہ ہوا ہے۔ اور پہل کرنا فی الجملہ اسباب ترجیح میں سے ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ منیٰ مباح من سبق (منیٰ مباح ہے اس شخص کے لیے جو سبقت کر جائے)۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر مسافر کسی ارض مباحہ میں یا رباط میں پڑاؤ کرے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اور بعد میں آنے والے کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ پہلے آنے والے کو وہاں سے ہٹائے۔ اور جب تحجیر کرنے والا اس زمین کا زیادہ حقدار بن گیا تو امام وہ زمین کسی دوسرے کو نہیں دے سکے گا مگر جب کہ تحجیر کرنے والے نے اس زمین کو تین سال تک معطل رکھا ہو اور آباد نہ کیا ہو۔

ارض موات کا ملکیت کے بعد حکم:- اس کے ساتھ دو حکم مختص ہیں حکم حریم اور وظیفہ عشر و خراج۔

۱۔ **حکم حریم:** اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک اصل حریم دوسرے مقدار حریم۔

اصل حریم: اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسی شخص نے ارض موات میں کنواں کھودا تو کنویں کے لیے حریم ہوگا یہاں تک کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے حریم میں کنواں کھودنا چاہے تو اس کو منع کرنے کا اختیار ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے کنویں کے لیے حریم بنایا۔ اسی طرح چشمے کے لیے بھی بالاتفاق حریم ہوتا ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر زمین کے لیے حریم بنایا ہے۔ رہی نہر تو اس کے بارے میں ہم کلام کر چکے ہیں۔

(ii) **مقدار حریم:** چشمہ کا حریم بالاتفاق پانچ سو ہاتھ کا ہوتا ہے۔ حدیث میں ایسے ہی آیا ہے یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے للعین خمسماۃ ذراع اور وہ کنویں جن سے جانوروں کو پانی پلانے کے لیے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہو ان کا حریم بالاتفاق چالیس ہاتھ کا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا وحریم بئر العطن اربعون ذراعا۔ رہا ان کنووں کا حریم جن سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی نکالا جاتا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ساٹھ ہاتھ ہے۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا وحریم بئر الناضح ستون ذراعا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ موات میں ملکیت امام کی اجازت سے آباد کرنے سے آتی ہے اور اس کی جانب سے حریم کو آباد کرنا نہیں پایا گیا۔ نیز اسی طرح امام کی اجازت حریم کو مقصوداً شامل نہیں ہوتی البتہ حریم کا دخول کنویں کی اس کی طرف حاجت کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ کنویں جن سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی کھینچا جاتا ہو

ان کی حاجت ہر جانب سے چالیس ہاتھ سے پوری ہو جاتی ہے جیسا کہ ہاتھ سے پانی کھینچنے کی حاجت میں ہوتا ہے۔
پس اس سے زائد میں موات کا حکم باقی رہے گا۔ مذکورہ حدیث میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے وہ
قول کسی خاص کنویں کے بارے میں کیا ہو اور امام کو اس کا اختیار ہوتا ہے۔
نہر کے حریم کی مقدار میں ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا اختلاف ہے ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر جانب نہر کی چوڑائی کا نصف ہوگا اس
جانب بھی نصف اور اس جانب بھی نصف جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر جانب پوری چوڑائی کے برابر ہے۔
جب ارض موات میں نہر کھودی جائے تو بعض نے ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہا اللہ کے درمیان اختلاف
ذکر کیا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حکم وظیفہ عشر و خراج :-

اگر کسی مسلمان نے ارض موات کو آباد کیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر وہ عشری زمین کے مقابل
ہے تو عشری ہوگی اور اگر خراجی زمین کے مقابل ہے تو خراجی ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کو عشری
پانی سے آباد کیا تو عشری ہوگی اور اگر خراجی پانی سے آباد کیا تو خراجی ہوگی۔
اور اگر آباد کرنے والا ذمی ہو تو بہر صورت زمین خراجی ہوگی بالاجماع۔ یہ کتاب العشر والخراج کے مسائل
میں سے ہے واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

کتاب المفقود

مفقود کے بارے میں کلام کے چار عنوان ہیں۔

مفقود کی تفسیر
اس کی حالت کا بیان
اسکے مال کے ساتھ کیا کیا جائے اس کا بیان
اس کے مال کے حکم کا بیان

مفقود کی تفسیر مفقود اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کی خبر معلوم نہ ہو کہ زندہ ہے یا مر گیا ہے۔

فصل:

مفقود کی حالت کا بیان

اس کی حالت کے بارے میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ جو عبارت تحریر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مفقود اپنے نفس کے حق میں زندہ اور دوسرے کے حق میں مردہ ہوتا ہے ایک ہی شخص حقیقتاً زندہ اور مردہ نہیں ہوتا کیونکہ یہ محال ہے لیکن اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو اس کے حق میں ہوں ان میں اس پر زندوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا اس کا مال وارثوں کو نہیں ملے گا اور اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی گویا کہ وہ حقیقتاً زندہ ہے۔ اور ان امور میں جو اس کے حق میں نہیں ہے مردوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا یہ کسی کا وارث نہیں بنے گا گویا کہ یہ حقیقتاً مردہ ہے۔ کیونکہ جو امر استصحاب حال سے ثابت ہو وہ اس قابل تو ہوتا ہے کہ جو تھا اس کو اس کی حالت پر باقی رکھے اس قابل نہیں ہوتا کہ جو نہیں ہے اس کو ثابت کرے۔ اس کے اموال اور اس کی بیویوں کے احکام میں اس کی ملکیت ایسا امر ہے کہ جو تھا پس ہم نے حالت حیات کا استصحاب اس امر کو باقی رکھنے کے لئے کیا۔ رہی دوسرے کے مال میں اس کی ملکیت تو یہ ایسا امر ہے کہ جو نہیں تھا پس اس کے اثبات کی ضرورت ہوگی لیکن استصحاب حال اس امر کے اثبات کے قابل نہیں ہوتا جو پہلے نہ ہو۔ اس کی حالت کے بارے میں عبارت کی تحقیق یوں ہے

کہ اس کی حالت غیر معلوم ہے احتمال ہے کہ وہ زندہ ہو اور احتمال ہے کہ وہ مردہ ہو۔ یہ امر توارث اور بیویوں کی جدائی (بائن ہونے) سے مانع ہو گا۔ کیونکہ اگر وہ زندہ ہو تو اپنے اقارب کا وارث بنے گا اور وہ اس کے وارث نہیں بنیں گے اور اس کی بیوی جدا نہیں ہو گی اور اگر وہ مردہ ہو تو یہ اپنے اقارب کا وارث نہیں بنے گا البتہ وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اور دونوں جانب سے ارث (وارث بننا) ایسا امر ہے جو یقینی طور پر پہلے ثابت نہیں تھا لہٰذا اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا پس شک و احتمال سے یہ ثابت نہیں ہو گا۔ یہی حکم بیوی کی جدائی کا ہے۔ یہ اس معروف قاعدے پر مبنی ہے کہ "الثابت بیقین لا یزول بالشك وغیر الثابت بیقین لا یثبت بالشك (جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتا اور جو یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ شک سے ثابت نہیں ہو گا۔

جب مفقود کے اقارب میں سے کوئی مر جائے تو (میراث میں) اس کے حصے کو روک لیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی حالت ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ زندہ ہے یا مردہ ہے کیونکہ اس وقت موت وحیات دونوں کا احتمال ہے یہاں تک کہ ایک شخص مر گیا اور اس نے اپنے پیچھے ایک مفقود بیٹا دو بیٹیاں اور ایک پوتا چھوڑا۔ بیٹیوں نے میراث کا مطالبہ کیا تو قاضی ان کے لئے نصف کا فیصلہ دے گا اور باقی نصف روک لیا جائے گا یہاں تک کہ مفقود بیٹے کی حالت ظاہر ہو جائے۔ کیوں کہ زندہ ہے تو اس کے لئے نصف ہو گا اور دو بیٹیوں کے لئے نصف ہو گا اور پوتے کے لئے کچھ نہ ہو گا۔ اور اگر وہ مردہ ہے تو دو بیٹیوں کے لئے دو تہائی ہو گا اور باقی پوتے کا ہو گا۔ لہٰذا بیٹیوں کا نصف میں استحقاق یقینی طور پر ثابت تھا پس وہ انکو دے دیا جائے گا۔ اور بقیہ نصف کو مفقود کی حالت ظاہر ہونے تک روک لیا جائے گا۔ اور اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہو یہاں تک کہ وہ مدت گزر گئی کہ جس میں اس کی موت کا پتہ چل جاتا ہے تو دو تہائی ان دونوں بیٹیوں کو دے دیا جائے گا اور باقی پوتے کے لئے ہو گا۔ اسی طرح اگر اس کے حق میں کسی شئی کی وصیت کی گئی تو اس کو روک لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مرتد مفقود ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا ہے یا نہیں تو مسلمان کی طرح اس کے ترکہ کو بھی روکا جائے گا۔

فصل اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے

اس کے مال کے ساتھ چند قسم کے کام کئے جاتے ہیں۔

۱۔ قاضی اس کے مال کی حفاظت کرے گا اور حفاظت کے لئے ایک شخص کو مقرر کرے گا کیونکہ یہ ایسا مال ہے کہ اس کے مالک کے حفاظت سے عاجز ہونے کی بنا پر اس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں۔ لہٰذا قاضی اس کی رعایت میں اس کے مال کی حفاظت کرائے گا جیسے کہ اس بچے اور مجنون کی مال کی حفاظت کرتا ہے جن کا کوئی ولی نہ ہو۔

۲۔ اس کا وہ مال جو جلدی خراب ہونے والا ہے اس کو فروخت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر اس

کے مال کی حفاظت ہے۔

مفقود کا وہ مال جو اس کے مودع یا مضارب کے پاس ہو قاضی اس کو نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قبضہ نیابت (مالک کی) ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ ان کے حفاظت کرنے سے معنوی طور پر محفوظ ہوتا ہے اور قاضی کی حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۳۔ قاضی مفقود کے مال میں سے اس کی زوجہ کو خرچہ دے گا اگر اس کو زوجیت کا علم ہو کیونکہ اس پر خرچ کرنا اس کو زندہ رکھنا ہے پس یہ غائب کی ملک کی اس کے لئے اس کے خود حفاظت کرنے سے عاجز ہونے کی بنا پر حفاظت کرنے کے باب سے ہوا لہٰذا قاضی کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۴۔ مفقود کے مال میں سے قاضی اس کی اولاد صغار پر خواہ وہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور اس کی اپاہج فقیر اولاد پر جو لڑکے ہوں اور فقیر لڑکیوں پر خواہ وہ اپاہج ہوں یا نہ ہوں اور اس کے محتاج والدین پر خرچہ کر سکتا ہے اگر اس کو نسب کا علم ہو کیونکہ مفقود کی اولاد کا خرچہ ان کے احیاء (زندہ رکھنے) کے لئے جزئیت اور بعضیت کے حکم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور جب اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے تو ایسے ہی اپنے جزء اور کل کو بھی زندہ رکھنا واجب ہے۔ لہٰذا مفقود کے مال میں سے ان پر خرچہ کرنا معنوی طور پر ان کو زندہ رکھنا ہے اور چونکہ مفقود خود ایسا کرنے سے عاجز ہے لہٰذا قاضی اس کام کو کرے گا۔ اور اگر قاضی کو زوجیت اور نسب کا علم نہ ہوا اور وہ ایسے شخص کو پیش کریں کہ جس کے پاس مفقود کا مال بطور ودیعت یا مضاربت کے ہو یا اس کے ذمے مفقود کا دین ہو اور وہ شخص اس بات (یعنی ودیعت مضاربت یا دین) کا اور زجیت اور نسب کا اقرار کر لے تو قاضی اس مال میں سے ان پر خرچ کرے گا کیونکہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال میں سے بقدر کفایت اپنا خرچہ لے لے جب وہ لینے میں کامیاب ہو جائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی کو فرمایا کہ ابوسفیان کے مال میں سے اپنے اور اپنے بچے کیلئے معروف خرچہ لے لے۔ تو اس شخص نے اقرار کیا کہ یہ مفقود کا مال ہے اور یہ مفقود کی بیوی ہے تو اس (بیوی کیلئے) لینے کا حق ثابت ہو گیا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہؒ کا قول ہے جبکہ زفرؒ کے نزدیک قاضی کو اس کا اختیار نہیں کیونکہ یہ قضاء علی الغائب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ قضاء علی الغائب کے باب سے نہیں ہے بلکہ یہ تو غائب کی رعائت کے باب سے ہے اور قاضی کو غائب کی رعائت کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ اس سے معلوم ہو چکی جو کتاب النفقات میں ہم ذکر چکے ہیں۔ اور اگر قاضی ان سے کفیل لے لے تو یہ بہتر ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مفقود حاضر ہو جائے اور اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی یا اس نے ان لوگوں کو خرچہ پیشگی دے دیا تھا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب آدمی نے ان دونوں باتوں کا اقرار کیا ہو۔

اور اگر اس شخص نے دونوں کا انکار کیا یا صرف ایک کا علاوہ دوسرے کے اقرار کیا اور مدعیوں نے اس پر گواہ پیش کئے تو ان کے گواہوں کی گواہی قابل سماعت نہ ہوگی کیونکہ قضاء علی الغا

یا قضاء للغائب ہوگی بغیر اس کے کہ اس کی طرف سے یا اس کے لئے خصم (مقدمہ لڑنے والا) حاضر ہو کیونکہ مودع مضارب اور قرض خواہ اثبات زوجیت میں اور اس پر خرچے کے ایجاب میں غائب کی طرف سے خصم نہیں ہوتے۔ اور اسی طرح اولاد والدین اور بیوی غائب کے لئے مال کی ملکیت کے اثبات میں اس کے خصم نہیں ہوتے اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں۔ پھر اگر مودع یا مضارب وغیرہ نے اولاد والدین بیوی وغیرہ کو کچھ مال دیا تو یہ ان کے اپنے مال میں سے شمار ہوگا کیونکہ وہ اس میں متطوع ہیں

قاضی مفقود کے مال میں سے مذکورین کے علاوہ دیگر ذوی الارحام پر خرچہ نہیں کرے گا کیونکہ ان کا خرچہ جزئیت و بعضیت کے سبب سے نہیں ہوتا کہ وہ معدوم ہے بلکہ ان کے ساتھ صلہ رحمی احسان اور نیکی کے طور پر ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ان لوگوں کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت کے وقت اپنا ہاتھ بڑھا کر اس کے مال میں سے کچھ لے لیں بر خلاف والدین اور اولاد کے۔ لہٰذا اس کے مال میں سے خرچہ (دیگر ذوی الارحام پر) قضاء علی الغائب ہوگی۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مال جس میں سے بغیر قضاء قاضی کے اس شخص کو لینے کا حق ہو جس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی کو اس مال میں خرچہ دینے کا حق ہوگا اور ہر وہ مال جس میں سے منفق علیہ (جس پر خرچہ کیا جائے) کو لینے کا حق نہ ہو قاضی اس میں سے خرچ نہیں کر سکتا۔

پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قاضی مفقود کے مال میں سے خرچ کرے گا تو یہ محض اس وقت کرے گا جب مال دراہم یا دنانیر ہو یا اناج ہو یا ایسے کپڑے ہوں جو اس کے لباس کی جنس میں سے ہوں۔ اور اگر مال کسی دوسری جنس میں ہو مثلاً سامان اور زمین تو قاضی خرچ نہیں کرے گا کیونکہ اس کے لئے اس کو فروخت کئے بغیر خرچہ کرنا ممکن نہیں ہوگا جبکہ قاضی کو بالاتفاق غائب و مفقود کے خلاف زمین و سامان فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ غائب کے خلاف بیع میں اس پر حجر (پابندی) کا معنی پایا جاتا ہے حالانکہ حر بالغ پر ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حجر جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ حاضر کے خلاف حجر جائز ہے لیکن غائب کے خلاف جائز نہیں کیونکہ حاضر کے خلاف بیع کے جواز میں اس ظلم کو دور کرنا ہے جو حاضر سامان کے ثمن سے ادائیگی کی قدرت کے باوجود دین کی ادائیگی نہ کرنے سے کرتا ہے۔ یہ ظلم غائب ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی جانب سے خرچہ کرنے سے باز رہنے کا علم نہیں ہوتا لہٰذا دونوں حالتیں جدا جدا ہیں۔

وہ اشیاء جو جلد خراب ہو جاتی ہیں قاضی کو ان کی بیع کا اختیار اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ صورتاً بیع ہے لیکن معنی کے اعتبار سے یہ اس کی حفاظت ہے اور قاضی کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیاراً ہوتا ہے۔

باپ کو اختیار نہیں کہ وہ قاضی کی اجازت کے بغیر غائب کے خرچے میں زمین فروخت کرے۔ رہی منقولہ جائیداد تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے حکم کے بغیر بھی باپ اس کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جیسے باپ غیر منقولہ جائیداد کو فروخت نہیں کر سکتا ایسے ہی منقولہ کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ کتاب النفقات میں گزر چکی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مفقود کے حال کا حکم

مفقود کی ولادت کیوقت سے جب اتنی مدت گذر جائے کہ عام طور پر آدمی اتنی مدت تا زندہ نہیں رہتا تو اسکی موت کا حکم لگا دیا جائیگا۔ اس کی امہات اولاد (جمع ام الولد) اور اس کے مدبر آزاد ہو جائیں گے۔ اس کی بیوی بائن ہو جائے گی اور اس کا مال حکم کے وقت اس کے زندہ وارثوں کی میراث بن جائے گا۔ اور جو اس سے پہلے مر چکے ان کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں اس مدت کے لئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا حسن رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے اس کے لئے اس کی وقت ولادت سے ایک سو بیس سال کا اندازہ مقرر کیا اور محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جنگ صفین یا جنگ جمل میں ایک شخص مفقود ہو گیا۔ ابو حنیفہ علیہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اس کے مال کے بارے میں اس کے وارثوں نے جھگڑا کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے میراث ان کے درمیان تقسیم کی۔ کہا گیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات سن چالیس ہجری میں ہوئی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی وفات سن ایک سو پچاس ہجری میں ہوئی۔ محمد رحمہ اللہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اس مدت کا اندازہ سو سال کا کیا ہے۔ پھر جب یہ اندازہ کی ہوئی مدت گزر جائے تو اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا اور موت سے متعلقہ تمام احکام ثابت ہو جائیں گے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی موت پر گواہ پیش ہو جائیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب اللقیط

لقیط کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں۔

اسکی لغوی و عرفی تفسیر
اس کی حالت کا بیان
اور اس سے متعلقہ احکام کا بیان

لغوی تفسیر از روئے لغت یہ لفظ یعنی لقاء سے فعیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے یعنی ملقی۔ یا یہ لفظ بمعنی اخذ ورفع (اٹھالینا) سے ملقوط کے معنی میں ہے یعنی لیا ہوا اور اوپر اٹھایا ہوا عادۃً کیونکہ اس کو لیا جاتا ہے پس اٹھایا یا بلند کیا جاتا ہے۔

عرفی تفسیر یہ نام ہے مفقود بچے کا جو عادۃً لیا ہوا اور اٹھایا ہوا ہو لہٰذا اس کو لقیط کہنا انجام کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کو عام طور پر اٹھالیتے ہیں۔ اور کسی شئے کو اس کے انجام کے نام سے پکارنا ایسا امر ہے جو لغت میں شائع ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ فرماتے ہیں، انی ارانی اعصر خمرا اور فرماتے ہیں انک میت وانھم میتون" یہاں انگور کو شراب اور موت کا احتمال رکھنے والے زندہ کو میت انجام کے اعتبار سے کہا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

فصل :

لقیط کی حالت کا بیان

اس کے تین احوال ہیں جن کو جاننا ضروری ہے۔ حریت ورق میں اس کی حالت۔

حریت ورق میں لقیط کی حالت ظاہر اعتبار سے یہ آزاد ہوتا ہے۔ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے لقیط کے حر وآزاد ہونے کا حکم لگایا۔ نیز بنی آدم میں اصل حریت ہے کیونکہ انسان سب کے سب حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام اور حضرت حوا کی اولاد ہیں اور وہ دونوں آزاد تھے اور دو آزاد سے متولد بھی آزاد ہوتا ہے۔ بعض افراد میں از روئے شرع جو رقیت (غلامی) آتی ہے وہ کفر جو جنگ کا باعث ہے کے عارض کے سبب سے عارض ہونے والے غلبہ واستیلاء کی بناپر ہوتی ہے۔ لہٰذا اصل پر عمل کرنا واجب ہے یہاں تک کہ عارض پر دلیل

قائم ہوجائے۔ پس اس پر اصرار کے احکام مرتب ہوں گے مثلاً شہادت دینے، آزاد کرنے مدبر بنانے مکاتب بنانے اپنے قاذف پر حد لگوانے کے استحقاق اور دیگر احکام کی جو اصرار کے ساتھ خاص ہیں اہلیت مرتب ہوتی ہے البتہ اس کی ماں کے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ مقذوف کا احصان اس علت کے انعقاد کے لئے شرط ہے جو قاذف پر (حد کی) موجب ہوتی ہے۔ اور لقیط کی ماں کا احصان معلوم نہیں کہ جس کی بنا پر قاذف کا قذف جو کہ موجب حد ہو منعقد ہو سکے۔

اگر ملتقط (بچے کو اٹھانے والا) یا کوئی اور دعویٰ کرے کہ بچہ اس کا غلام ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کی حریت ظاہر حال سے ثابت ہے پس وہ بغیر دلیل کے اس ظاہر کو باطل نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ بالغ ہو جائے پھر اپنے بارے میں کسی شخص کے غلام ہونے کا اقرار کرے تو اس دیکھا جائے گا۔

کہ اگر ابھی تک اس پر اقرار کا کوئی حکم مثلاً اس کی شہادت کی قبولیت اور اس کے قاذف پر حد لگانا وغیرہ جاری نہ ہوا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس کی حریت کا علم صرف ظاہر حال سے ہوا ہے تو جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے خلاف غلام ہونے کا جھوٹا اقرار نہیں کر رہا لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ جو تصرفات یہ کرتا ہے مثلاً ہبہ کفالت اعتاق نکاح اور دیگر ایسے تصرفات جن کو کرنے کا غلام کو اختیار نہیں ہوتا ان کے ابطال میں اس کا اقرار معتبر نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ ختم نہ ہوں گے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ اپنے دو میں سے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ تصرف ختم ہو جائے گا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے غلامی کا اقرار کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ تصرف کرنے کے وقت وہ غلام تھا لہٰذا اس کا تصرف صحیح نہ ہوا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی رقیت (غلامی) پر گواہ پیش ہو جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو دوسرے کے حق کے ابطال کو متضمن ہے اور چونکہ اس کی حریت ظاہر حال سے ثابت ہے لہٰذا غیر کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اقرار خود مقر (اقرار کرنے والے) کے نفس کے خلاف تصرف ہوتا ہے۔ تو جب یہ دوسرے کے حق کے ابطال کو متضمن ہو تو اس اعتبار سے یہ دعویٰ ہوگا یا دوسرے کے خلاف شہادت ہوگی لہٰذا خود اس کے خلاف تصرف کی تصدیق کی جائے گی کسی دوسرے کے خلاف نہیں مثلاً ایک شخص نے کسی کے غلام کی حریت کا اقرار کیا پھر اس کو خرید لیا تو غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور وہ بائع پر ثمن کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا گواہی سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ گواہ دوسرے کے خلاف اپنی گواہی میں متہم (تہمت زدہ) نہیں ہوتا بلکہ مقر غیر کے خلاف اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے۔ یہی دونوں میں فرق ہے۔

اور اگر اس پر اصرار کے احکام میں سے کوئی حکم جاری ہو چکا ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب اس پر اصرار کا کوئی حکم جاری ہوا تو تمام لوگوں کے نزدیک اس کی حریت ثابت ہو گئی اور ظاہر ہو گیا کہ وہ اصل سے حر ہے لہٰذا وہ غلامی کا اقرار کر کے حریت کا ابطال نہیں کر سکتا۔

کفر و اسلام میں اس کی حالت | اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا ان بستیوں میں سے کسی بستی میں پایا تو وہ (لقیط) مسلمان ہوگا حتی کہ

اگر وہ مرگیا تو اس کو غسل دیا جائے گا اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر کسی ذمی نے اس کو گرجا یا کنیسہ یا کسی ایسی بستی میں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو وہ ذمی ہوگا ظاہر حال کو حکم بنانے کے اعتبار سے جیسا کہ جب کوئی مسلمان اس کو گرجا میں یا کنیسہ میں یا ذمیوں کی کسی بستی میں پائے تو وہ ذمی ہوتا ہے اور اگر ذمی اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں یا ان کی کسی بستی میں پائے تو وہ مسلمان ہوگا۔ کتاب اللقیط میں ایسے ہی ذکر کیا اور مکان و جگہ کا اعتبار کیا ابن سماعہ رحمہ اللہ نے روایت کی کہ انہوں نے پانے والے کی حالت کا اعتبار کیا کہ وہ مسلمان ہے یا ذمی اور کتاب الدعویٰ میں ہے کہ انہوں نے اسلام کا اعتبار کیا ہے دونوں میں سے جس کی طرف بھی نسبت ہو پانے والے کی طرف یا مکان کی طرف صحیح اس کتاب کی روایت ہے کیونکہ جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل اسلام کے قبضے اور تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہوتا ہے۔ اور وہ لقیط جو مسلمان کے قبضے اور تصرف میں ہے وہ ظاہر مسلمان ہوگا۔ اور جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل ذمہ کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہوگا اور وہ لقیط جو ذمی کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ظاہراً ذمی ہوگا لہٰذا مکان کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں پایا پھر وہ بالغ کافر ہونے کی حالت میں ہوا تو اس کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً اس کے اسلام کا علم نہیں۔ اس پر اسلام کا حکم تو محض دار کے تبع میں لگایا گیا ہے لہٰذا اس کا ارتداد ثابت نہیں ہوا پس اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

نسب میں اس کی حالت وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے لقیط کے نسب کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کرنے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور لقیط کا اس سے نسب ثابت ہو جائیگا جس کی وجہ کتاب الدعویٰ میں بیان ہو چکی ہے۔

لقیط سے متعلقہ احکام

یہ چند ہیں۔

۱۔ بچہ لقیط کو اٹھانا امر مندوب ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک لقیط کو لے کر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آزاد ہے۔ اور اس کے امر کا تو دالی بنایا گیا ہے اگر اس کی مثل میں بنایا جائے تو مجھے فلاں فلاں عمل سے زیادہ پسندیدہ ہے اور انہوں نے کچھ نیک اعمال گنوائے۔ پس ان کو خود بھی بچہ لقیط کو اٹھانے میں رغبت ہوئی اور انہوں نے اس بارے میں ترغیب دینے میں مبالغہ بھی کیا انہوں نے کچھ نیک اعمال پر اس کو فضیلت دی اس کی طرف بلانے میں مبالغہ کے ساتھ۔

نیز یہ ایسی جان ہے جس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں بلکہ یہ تو ضائع ہونے کے قریب ہے لہٰذا اس کو اٹھانا از روئے معنی اس کو زندہ رکھنا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ومن احیاها فکانما احیا الناس جمیعا۔

۲۔ ملتقط (اٹھانے والا) لقیط کو اپنے پاس رکھنے میں دوسرے سے زیادہ حقدار ہے حتی کہ دوسرا اس کو ملتقط سے نہیں لے سکتا کیونکہ ملتقط نے ہی اس کو اٹھاکر زندہ کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جو کوئی مردہ زمین کو آباد کرے وہ زمین اسی کی ہوتی ہے۔
نیز اس کو اٹھانا مباح ہے اور ملتقط کا ہاتھ اس کی طرف سبقت کر گیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق مباح اس کا ہوتا ہے جو سبقت کر جائے۔

۳۔ اس کا خرچ بیت المال میں سے ہوگا کیونکہ اس کا ولاء بھی بیت المال کے لئے ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ الخراج بالضمان (خراج یعنی نفع تاوان کے ساتھ ہوتا ہے)
اگر اس کے ساتھ کچھ مال بندھا ہوا ہو تو وہ مال اس (لقیط) کا ہوگا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس کا مال ہے لہٰذا اس کے لئے ہوگا مثل اس کے ان کپڑوں کے جو اس کے بدن پر ہوں اسی طرح اگر وہ جانور پر بندھا ہوا پایا گیا تو بوجہ مذکورہ جانور اس کا ہوگا۔ اور خرچہ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا کیونکہ بیت المال سے خرچہ ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے اور جب اس کے پاس مال ہو تو ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔
ملتقط کے ذمے نہیں ہوتا کہ وہ اپنے مال میں سے لقیط پر خرچ کرے کیونکہ اس پر خرچہ کرنے کے لئے جو سبب موجب ہے وہ معدوم ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مال میں سے لقیط پر خرچہ کیا تو اگر اس نے قاضی کی اجازت سے کیا تو وہ بچے پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اس پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ اس بارے میں متطوع ہے۔

۴۔ اس کی عقل (دیت) بیت المال اس کی عاقلہ ہے لہٰذا اس کی عقل بیت المال کے لئے ہوگی اس لئے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے، الخراج بالضمان،

۵۔ بوجہ مذکورہ اس کا ولاء بیت المال کے لئے ہوگا۔

۶۔ بالغ ہونے کے بعد وہ جس کے ساتھ چاہے موالات کر سکتا ہے لیکن اگر بیت المال نے اس کی جانب سے دیت ادا کی ہو تو پھر وہ کسی سے موالات نہیں کر سکتا کیونکہ عقد عقل (دیت) سے لازم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم کتاب الدیات میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالی۔ اس کی وجہ کتاب الولاء میں معلوم ہو چکی۔
اس کا ولی سلطان ہے۔ سلطان کو اس کی جان و مال میں ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: السلطان ولی من لا ولی له (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)
نیز ارشاد ہے، اللہ ورسوله ولی من لا ولی له والخال وارث من لا وارث له (اللہ اور اس کا رسول اس شخص کے ولی ہیں جس کا کوئی ولی نہ ہو اور ماموں اس شخص کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو) اور سلطان اللہ اور اس کے رسول کا نائب ہوتا ہے لہٰذا وہ اس کی شادی کرا سکتا ہے اور اس کے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔
ملتقط کو یہ حق نہیں کہ وہ ایسا کوئی کام کر سکے کیونکہ اس کو لقیط پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی ولایت کے سبب یعنی سلطنت و قرابت کے نہ ہونے کی بنا پر البتہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرے اس کو کوئی صنعت سیکھنے پر لگائے اور اس کو کام پر لگائے کیونکہ یہ امور

لقیط پر ولایت کے باب میں سے نہیں ہیں بلکہ اس کی حالت کے اصلاح اور اس کو بغیر ضرر کے محض منفعت پہنچانے کے باب سے ہیں لہٰذا یہ اس کو کھانا کھلانے اور اس کے کپڑے دھونے کے مشابہ ہوئے۔

مدعی سے اس کا نصب از روئے شرع ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ کتاب الدعویٰ میں آئے گا وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر ملتقط نے یا کسی اور نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع ہوگا۔ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع نہ ہو وجہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے امر کا دعویٰ کرتا ہے جس کا وجود وعدم دونوں ممکن ہیں لہٰذا کسی ایک جانب کی ترجیح کے لئے مرجح ضروری ہے اور وہ گواہوں سے ہوتا ہے اور گواہ ہیں نہیں۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ وہ عاقل ہے جو ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے۔ اور ہر وہ شخص جو کسی امر کی خبر دے اور جس بات کی خبر دی گئی ہو اس کے ثبوت کا احتمال ہو تو حسن ظن رکھتے ہوئے اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ یہی قاعدہ ہے سوائے اس کے کہ اس کی تصدیق کرنے میں دوسرے کا نقصان ہو۔ یہاں تصدیق میں اور اثبات نسب میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔ لقیط کی جانب میں شرف نسب تربیت اور ہلاکت کے اسباب سے حفاظت وغیرہ کے ساتھ اور مدعی کی جانب میں بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی ودنیوی مصلحتوں میں مدد لے۔ اور مدعی کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا کہ جس سے نفع ہوتا ہے اور دوسرے کا اس میں نقصان نہ ہو بلکہ اس میں اس کا نفع ہی ہو گواہی پر موقوف نہیں ہوتی۔ اور برابر ہے کہ مدعی مسلمان ہو یا ذمی ہو یا غلام ہو حتیٰ کہ اگر کسی ذمی نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا یہاں تک کہ لقیط کا نسب اس سے ثابت ہوگا البتہ وہ (لقیط) مسلمان ہوگا کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے کہ جن میں سے ایک کا دوسرے سے فی الجملہ جدا ہونا متصور ہے اور وہ دو باتیں یہ ہیں بچے کا نسب اور اسکا کافر ہونا۔ ان میں سے ایک میں تو اس کی تصدیق ممکن ہے کیونکہ اس میں لقیط کا نفع ہے یعنی لقیط کا اسکا بیٹا ہونا دوسرے میں اس کی تصدیق ممکن نہیں کیونکہ اس میں لقیط کا نقصان ہے یعنی لقیط کا کافر ہونا پس جس امر میں منفعت ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی لہٰذا مدعی سے لقیط کا نسب ثابت ہوگا اور جس امر میں لقیط کا ضرر ہے اس میں مدعی کی تصدیق نہیں کی جائے گی لہٰذا اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور لقیط کے ذمی مدعی کا بچہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کافر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بچے کے اسلام اور اسکی ماں کے اسلام کا حکم لگایا جاتا ہے اگرچہ باپ کافر ہو۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب ذمی لقیط کے اسکا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے اور اس کیلئے گواہ نہ ہوں۔ اور اگر وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے تو بچے کا اس سے نسب بھی ثابت ہوگا اور بچہ اس کے دین پر بھی ہوگا برخلاف اقرار کے۔ اقرار اور شہادت کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اقرار جس کو متضمن ہے یعنی بچے کا اسکے دین پر ہونا اسکی بنا پر وہ اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جبکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر شہادت میں اتہام نہیں ہوتا۔

اگر کوئی غلام دعویٰ کرے کہ لقیط اسکا بیٹا ہے تو اسکا دعویٰ صحیح ہوگا اور غلام سے لقیط کا نسب ثابت ہوگا لیکن لقیط حر ہوگا اس وجہ سے جو ہم نے ذمی کے دعویٰ میں ذکر کی ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے ایک لقیط کے نفع کا اور دوسرے اس کے نقصان کا جو کہ غلامی ہے پس جس امر میں لقیط کا نفع ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی اور جس میں مضرت ہے اس میں نہیں۔ اسی طور پر ۔۔۔ ذمی کے دعویٰ کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

اگر دو آدمی اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کریں اور ان کے پاس گواہ نہ ہوں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ ایسے ہی اگر ان میں سے ایک حر ہو اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ فائدہ مند ہے اور اگر دونوں آزاد مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک اس کے جسم پر کوئی شناختی نشان بیان کر دے تو ہمارے نزدیک بیان کرنے والا اولیٰ ہوگا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قائف (قیافہ شناس) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ نسب کے دو دعوں میں جب تعارض ہو تو ان میں سے راجح پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور دونوں میں سے ایک کو علامت (شناختی نشان) کے ذریعے سے ترجیح حاصل ہوگئی کیونکہ جب ایک نے علامت بیان کر دی اور دوسرے نے نہیں کی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان کرنے والا کا قبضہ لقیط پر پہلے ہوا ہے لہٰذا اس کے زوال کے لیے دلیل ضروری ہوگی۔ اور علامت پر عمل کرنے کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ عز شانہ کا قول ہے کہ اس عورت کے (جس نے حضرت یوسف رحمہ اللہ کو پھسلانے کی کوشش کی اور پھر حضرت یوسف علیہ السلام پر الزام رکھا، گھر والے کی خبر دیتے ہوئے فرمایا:

ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت وھو من الکاذبین و ان کان قمیصہ قد من دبر فکذبت وھو من الصادقین فلما رأی قمیصہ قد من دبر قال انہ من کیدکن ان کیدکن عظیم۔

ان کا کرتہ اگر آگے سے پھٹا ہے تو عورت سچی اور یہ جھوٹے اور اگر ان کا کرتہ پیچھے سے پھٹا ہے تو عورت جھوٹی اور یہ سچے سو جب ان کا کرتہ پیچھے سے پھٹا ہوا دیکھا کہنے لگا کہ یہ تم عورتوں کی چالاکی ہے بے شک تمہاری چالاکیاں بھی غضب ہی کی ہوتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں گذشتہ امتوں سے حکم بالعلامۃ کی حکایت کی اور ان پر نکیر نہیں فرمائی جب کہ حکیم جب کوئی امر منکر کو بیان کرتا ہے تو اس پر نکیر فرماتا ہے۔ لہٰذا حکم بالعلامۃ ہمارے لیے از سر نو شریعت بنی۔ ایسے ہی جب زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو علامت سے اس کی تمیز کی جاتی ہے ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے کوئی علامت (شناختی نشان) بیان نہ کرے تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیں گے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے۔ پھر اگر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو گواہ پیش کرنے والا القیط کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے کسی کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے۔ اسی جیسے مسئلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے وہ ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔

اگر دو سے زائد اشخاص نے لقیط کے بارے میں دعویٰ کیا اور گواہ پیش کیے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ۰۰) ہے کہ پانچ سے دعویٰ سنا جائے گا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دو سے سنا جائے گا زیادہ نہیں اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تین سے مسموع ہوگا زائد سے نہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب مدعی مرد ہو۔

اور اگر دعویٰ عورت کی جانب سے ہو اور وہ دعویٰ کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اگر اس کا شوہر اس کی تصدیق کر دے یا دائی اس کے لیے گواہی دے یا وہ گواہ پیش کر دے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں غیر (لقیط) کے نسب کو غیر (یعنی شوہر) کے لیے ثابت کرنا ہے جو جائز نہیں جس کی وجہ ہم کتاب الاقرار میں ذکر کریں گے۔

اور اگر دو عورتیں اس کے بارے میں دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو وہ لقیط کے لیے اولیٰ ہوگی۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کا بھی نہ ہوگا اور محمد رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں ابوحفص کی روایت کے مطابق اس کو ان دونوں کا بیٹا بنایا جائے گا جب کہ ابو سلیمان کی روایت کے مطابق ان میں سے کسی کا بھی بیٹا نہیں بنایا جائے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب اللقطہ

لقطہ کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

اس کی انواع کا بیان۔

اس کے احوال کا بیان۔

لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان۔

لقطہ کی انواع

اس کی دو انواع ہیں۔

(۱) غیر حیوان جو کہ ایسا گرا ہوا مال ہے جس کے مالک کا علم نہ ہو۔

(۲) حیوان۔ یہ چوپایوں میں سے گمشدہ اونٹ گائے بکری ہے۔ لقط لقطہ سے ہے یعنی اخذ و رفع رلینا اور اٹھانا کیونکہ یہ عام طور رلی جاتی ہے اور بلند کی جاتی ہے (اٹھائی جاتی ہے) جیسا کہ ہم نے کتاب اللقیط میں ذکر کیا۔

لقطہ کے احوال کا بیان

اسکی اصل میں دو حالتیں ہیں اٹھانے سے پیشتر کی حالت اور اٹھانے کے بعد کی حالت۔

اٹھانے سے پیشتر اس کے چند مختلف احوال ہیں۔ کبھی اس کا اٹھانا مندوب ہوتا ہے کبھی مباح اور کبھی حرام۔ مندوب حالت اس وقت ہے جب یہ خوف ہو کہ اگر اس کو پڑے رہنے دیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ اس صورت میں لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا اس کو چھوڑنے سے افضل ہے کیونکہ جب لقطہ کے ضائع ہونے کا خوف ہو تو اس کو مالک کیلئے اٹھایا جائے تو یہ از روئے معنی مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا مستحب ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔

حالت اباحت یہ ہے کہ لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا جائے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی ہلاکت کا خوف ہو تو اس کو واجب ہے اور جب خوف نہ ہو تو اس کو اٹھانا مستحب ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ جب ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو چھوڑنا اس کو ضائع کرنا ہوگا اور ضائع کرنا حرام ہے لہٰذا اس کو اٹھانا واجب ہوگا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ چھوڑنا ضائع کرنا

نہیں ہے بلکہ یہ غیر لازم حفاظت سے باز رہنا ہے اور غیر لازم حفاظت سے باز رہنا ضائع کرنا نہیں ہوتا جیسے ودلیت کو قبول کرنے سے باز رہنا۔

حالت حرمت یہ ہے کہ خود اپنے لیے اٹھائے مالک کے لیے نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لا یاوی الضالۃ الا ضال (نہیں ملاتا اپنے ساتھ بھٹکے ہوئے جانور کو مگر گمراہ شخص مراد یہ ہے کہ اس کو اپنے ساتھ ملائے محض اپنے لیے اس کے مالک کے لیے نہیں تاکہ اس کو واپس کر دے کیونکہ اپنے ساتھ اس کے مالک کی غرض سے ملانا یہ حرام نہیں ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا ہے اور اس میں غصب کا معنی پایا جاتا ہے۔

ایسے ہی ہمارے نزدیک چوپائے جیسے اونٹ گائے بکری کا لقطہ ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا التقاط (پکڑنا) دوسرے کیلئے جائز نہیں اور انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گمشدہ اونٹ کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مالک ولہا معہا حذاؤھا وسقاؤھا ترد الماء وترعی الشجر دعہا حتی یلقاھا ربہا (تیرا اس سے کیا تعلق۔ اس کے ساتھ اس کا سم اور مشکیزہ ہے۔ وہ پانی (پینے کے لیے) پر آتا ہے اور درخت چرتا ہے۔ اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے تعرض کرنے سے منع فرمایا اور اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جو اس کو پکڑنے کی حرمت پر دلیل ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹ حرہ میں پایا اور اس کی تعریف کی (یعنی اعلان کیا)، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے اس کو اس اونٹ کے بارے میں اعلان کرنے کا حکم دیا تو اس شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس نے تو مجھے اپنے پیشے (یا اپنی زمین) سے غافل کر دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس کو وہیں چھوڑ دے جہاں تم نے اس کو پایا۔ نیز ضائع ہونے کے خوف کی حالت میں پکڑنا مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہٰذا پکڑنا مستحب ہوگا۔ اور خوف نہ ہونے کی حالت ایک گونہ احراز (حفاظت) ہے لہٰذا مباح ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ رہی حدیث تو شافعی رحمہ اللہ کے لیے اس میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس سے مراد ہے کہ اس کا مالک قریب ہو کیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا حتی یلقاھا ربہا (یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے) اور یہ بات محض اس وقت کہی جاتی ہے جب مالک قریب ہو یا مالک کا اس کو پالینے کی امید ثابت ہو اور ہم بھی کہتے ہیں اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ایک صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گمشدہ بھیڑ بکری کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خذھا فانہا لک اولاخیک اوللذئب (اس کو پکڑ لو کیونکہ وہ یا تو تیرے لیے ہے یا تیرے بھائی کے لیے ہے یا بھیڑیے کے لیے ہے)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑنے کی دعوت بھی دی اور معنی (سبب)، جو کہ ضائع ہونے کا خوف ہے پر تنبیہ کی۔ اور یہ معنی اونٹ میں بھی موجود ہے۔ اور یہ نص جو بھیڑ بکری میں وارد ہوئی ہے اولی ہے کہ از روئے دلالت اونٹ اور دیگر چوپایوں میں بھی وارد ہو البتہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے جواب میں ظاہری صورت کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق کیا کیونکہ بھیڑ بکری کو جب اس کا مالک نہ پائے تو خواہ وہ دور ہو یا قریب بھیڑیا اس پر حملہ کر دیتا ہے جب

کر اونٹ عام طور پر اپنا دفاع کرتا ہے۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی اٹھانے سے پیشتر کی حالت کی ہے۔

لقطہ کو اٹھانے کے بعد اس کی دو حالتیں ہیں۔ ایک حالت میں لقطہ امانت ہوتا ہے اور دوسری حالت میں مضمون ہوتا ہے۔ حالت امانت یہ ہے کہ ملتقط اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھائے۔ اس صورت میں اس نے اس کو امانت کے طور پر اٹھایا لہٰذا اس کا قبضہ قبضہ امانت ہوگا مثل مودع کے قبضے کے۔ رہی حالت ضمان تو وہ یہ ہے کہ وہ خود اپنے لیے اس کو اٹھائے کیونکہ جو اپنے لیے اٹھایا گیا ہو وہ مغصوب ہوتا ہے اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک اور امر میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ جہت امانت کو جہت ضمان سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تصدیق یا گواہ بنانے سے ممتاز کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک تصدیق یا حلف سے حتیٰ کہ اگر لقطہ ہلاک ہوگیا پھر اس کا مالک آیا اور اس نے ملتقط کی اس بارے میں تصدیق کی کہ اس نے لقطہ کو مالک کے لیے اٹھایا تھا تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اگرچہ اس نے گواہ نہ بنائے ہوں کیونکہ جہت امانت مالک کے اس کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو چکی۔ اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تب بھی ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایسے ہی ہوگا خواہ ملتقط نے گواہ بنائے ہوں یا نہیں اور قول ملتقط کا ہوگا مع اس کے حلف کے جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس نے گواہ بنائے تو اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ گواہ بنانے سے ظاہر ہوگیا کہ اٹھانا لقطہ کے مالک کے لیے تھا پس ظاہر ہوگیا کہ اس کا قبضہ قبضہ امانت ہے۔ اور اگر اس نے گواہ نہیں بنائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس نے غصب کا اقرار کیا ہے اور مغصوب غاصب پر مضمون ہوتا ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ ملتقط نے اپنے لیے نہیں اٹھایا ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کو اسی جہت سے (یعنی مالک کے لیے) اٹھانے کی قدرت دی ہے۔ پس اس کا اٹھانے پر اقدام کرنا دلیل ہوگا کہ اس نے مشروع طور پر اس کو اٹھایا ہے لہٰذا ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوگا اور اس کا قول معتبر ہوگا لیکن حلف کے ساتھ کیونکہ قول امین کا معتبر ہوتا ہے حلف کے ساتھ۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اٹھانا اصل قاعدے کے مطابق وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے البتہ جب اس نے امانت کے طریقے پر اٹھایا ہو بایں طور کہ اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو تو یہ اٹھانا سبب بننے سے نکل جائے گا اور اس بات کا علم گواہ بنانے سے ہوتا ہے۔ تو جب اس نے گواہ نہیں بنائے تو ملتقط کا لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا معلوم نہیں ہوا۔ لہٰذا وجوب ضمان کے حق میں اس کا اٹھانا قاعدے کے مطابق سبب کے طور پر باقی رہا دوسری وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ انسان کا ہر عمل اس کے اپنے لیے ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں بوجہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فرمان کے کہ وان لیس للانسان الا ماسعی (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا)، نیز ارشاد باری تعالیٰ لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا)،

لہٰذا اس کا لقطہ کو اٹھانا قاعدے کے مطابق خود اپنے لیے ہوگا اس کے مالک کے لیے نہیں۔ اور دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے کیونکہ یہ غصب ہے۔ اور مالک کے لیے اٹھانے کا علم صرف گواہ بنانے سے ہوتا ہے اور جب اس نے گواہ نہ بنائے تو اپنے لیے اٹھانا متعین ہوگیا لہٰذا

ملتقط پر ضمان واجب ہوگا۔

اگر لقطہ اٹھایا اور پھر جہاں سے اٹھایا تھا وہیں رکھ دیا تو ظاہر روایت کے مطابق ملتقط پر ضمان نہیں آئے گا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے موطا میں تصریح کی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ جواب اس صورت میں ہے جب ملتقط نے لقطہ کو اٹھایا اور اس جگہ سے نہیں ہٹا یہاں تک کہ لقطہ کو اسی جگہ پر رکھ دیا۔ اور اگر وہ لقطہ کو لے کر اس جگہ سے چلا جائے پھر دوبارہ اسی پر لوٹا دے تو ضامن ہوگا۔ ظاہر روایت کا جواب اس تفصیل سے مطلق (خالی) ہے اور اس تاویل سے مستغنی ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ملتقط ضامن ہوگا خواہ وہ اس جگہ سے گیا ہو یا نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے جب لقطہ کو اس کی جگہ سے اٹھا لیا تو اس نے اس کی حفاظت کا التزام کرلیا بمنزلہ ودیعت کو قبول کرنے کے۔ پھر جب اس نے اس کو جگہ پر دوبارہ رکھ دیا تو اس نے اس کو ضائع کر دیا التزام کی ہوئی حفاظت ترک کرنے سے پس یہ ودیعت کے مشابہ ہوا جب کہ مودع اس کو رستے میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ ضائع ہو جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے اس کو حسبۃ (ثواب کی نیت سے) اور تبرعا اٹھایا ہے تاکہ اس کے مالک کے لیے اس کی حفاظت کرے۔ پھر جب اس نے اس کو دوبارہ اسی جگہ رکھ دیا تو تبرع کو سرے سے فسخ کر دیا اور وہ ایسے ہوگیا گویا کہ ملتقط نے سرے سے اس کو اٹھایا ہی نہیں تھا۔ اور اس سے ظاہر ہوگیا کہ حفاظت اس کو لازم نہیں ہوئی تھی بلکہ ملتقط نے محض اس کا تبرع کیا تھا۔ اور اس کو اس کی جگہ واپس رکھنے سے اس نے تبرع رد کر گیا اور ایسے کر دیا گیا گویا کہ تھا ہی نہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ملتقط نے اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو اور اس کے مالک نے اس بارے میں اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کی ہو لیکن ملتقط نے اس پر گواہ بنا لیے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ملتقط پر ضمان واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہیں ہوگا خواہ اس نے گواہ بنائے ہوں یا نہ بنائے ہوں بلکہ اس کے قول کو حلف کے ساتھ لیا جائے گا کہ اس نے لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا تھا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

پھر لقطہ پر گواہ بنانے کی تفسیر یہ ہے کہ ملتقط ایسی جگہ پر جہاں سے لوگ سن سکیں یہ کہے کہ میں نے ایک لقطہ اٹھایا ہے یا میرے پاس لقطہ ہے تو جو شخص اس کو تلاش کرتا ہو اس کی میری طرف رہنمائی کر دو یا یوں کہے کہ میرے پاس ایک شی ہے تو جس شخص کو تم کسی شئے کے بارے میں پوچھتا ہوا پاؤ تو اس کو میرے پاس بھیج دو جب وہ کہہ دے پھر اس کا مالک آئے اور ملتقط کہے کہ وہ ہلاک ہوگیا تو اس کا قول لیا جائے گا اور بالاتفاق اس پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ اس کے پاس دس لقطے ہوں کیونکہ شی اور لفظہ کا اسم نکرہ ہونے کی حالت میں اگرچہ ایک شی اور ایک لقطہ کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اس جیسے مقام میں عرف ورواج میں اس سے مراد کل جنس ہوتی ہے جنس کا ایک فرد نہیں کیونکہ تعریف سے مقصود حق کو مستحق تک پہنچا دینا ہے۔ نیز مطلق کلام متعارف و معتاد کی طرف لوٹتا ہے لہذا یہ عرف ورواج کی دلالت کی بنا پر کل پر گواہ بنانا ہوگا۔

اگر ملتقط اقرار کرے کہ اس نے اپنے لیے اٹھایا تھا تو وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا مگر جب وہ مالک کو وہ لقطہ واپس کر دے کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ اس نے لقطہ کو غصب کے طور پر اٹھایا ہے لہذا اس پر واجب ہوگا کہ لقطہ مالک کو واپس کرے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ علی الید ما اخذت حتی تردہ

(یا تھ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یا اٹھایا یہاں تک کہ اس کو واپس کر دے) اور جب بعینہ اس کو واپس کرنے سے عاجز ہو تو ملتقط پر واجب ہوگا کہ اس کا بدل دے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ گمشدہ جانور کو پکڑے پھر جس جگہ سے اس کو پکڑا تھا وہیں اس کو چھوڑ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو لقطہ کا ہے کیونکہ یہ بھی لقطہ کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے۔ اور اس بارے میں ہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے گمشدہ اونٹ کے پکڑنے والے کو کہا کہ جہاں تو نے اس کو پایا وہیں اس کو چھوڑ دے۔ یہ بات وجوب ضمان کے انتفاء پر دلالت کرتی ہے۔

لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب ملتقط لقطہ کو اٹھائے تو وہ اس کی تعریف کرے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا عرفها حولا (ایک سال تک اس کی تعریف کرو) جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے بارے میں سوال کیا گیا۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے ایک لقطہ پایا ہے۔ پس آپ مجھے اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تعریف کرو۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے بھٹکے ہوئے (گمشدہ) اونٹ کی تعریف کا حکم دیا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ تعریف کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں ایک مدت تعریف کا بیان دوسرے مکان تعریف کا بیان۔

مدت تعریف:- لقطہ کی مقدار کے اختلاف سے تعریف کی مدت بھی مختلف ہوگی۔ اگر ایسی شی ہو جس کی قیمت دس درہم یا زائد ہو تو ایک سال تک اس کی تعریف کرے گا اور اگر ایسی شی ہو کہ جس کی قیمت دس درہم سے کم ہو تو اپنی رائے سے اعتبار سے چند ایام اس کی تعریف کرے گا حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا تعریف مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی۔ اگر وہ سو وغیرہ ہو تو ایک سال تک تعریف کرے اور اگر دس وغیرہ ہو تو ایک مہینہ اس کی تعریف کرے اور اگر تین کے لگ بھگ ہو تو ایک ہفتہ تعریف کرے یا دس دن فرمایا اور اگر درہم وغیرہ ہو تو تین دن تعریف کرے اور اگر ایک کھجور یا روٹی کا ذرا سا ٹکڑا ہو تو اس کو صدقہ کر دے۔ اور مدت تعریف اس وقت پوری کی جائے گی جب کہ لقطہ جلد خراب ہونے والی چیز نہ ہو اور اگر اس کے خراب ہونے کا ڈر ہو تو مدت تعریف پوری نہیں کی جائے گی بلکہ لقطہ کو صدقہ کر دیا جائے گا۔

مکان تعریف:- یہ بازار اور مساجد کے دروازے ہیں کیونکہ یہ لوگوں کے جمع ہونے کی جگہیں اور گزرگاہ ہیں لہٰذا یہاں تعریف کرنے سے خبر کی شہرت جلد ہوگی۔ پھر جب وہ تعریف کر دے اور اگر اس کا مالک آ کر اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ لقطہ اس کا ہے تو وہ اس (لقطہ) کو لے لے گا کیونکہ

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے من وجد عین مالہ فھو احق بہ رجو بعینہ اپنا مال پائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) ۔ اور اگر وہ گواہ پیش نہ کرے لیکن اس کی علامت (شناخت) بیان کرے مثلاً اس کے برتن اور اس کے منہ کو باندھنے کی ڈوری اور اس کا وزن اور اس کا عدد بیان کر دے تو ملتقط کے لیے جائز ہے کہ لقطہ اس کو دے دے اور چاہے تو اس سے کفیل لے لے کیونکہ علامت کی بناء پر دینے کے بارے میں شریعت میں فی الجملہ وارد ہوا ہے جیسا کہ لقیط میں ہوتا ہے البتہ لقیط میں دینے پر مجبور کیا جائے گا جب کہ لقطہ میں دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ لقیط میں محض دعوٰی پر ہی دینے پر مجبور کیا جاتا ہے تو علامت بتانے پر تو بطریق اولیٰ ہوگا جب کہ لقطہ میں مجرد دعوٰی کا بالاجماع اعتبار نہیں کیا جاتا، لہٰذا جائز ہے کہ علامت بتانے کے باوجود دینے پر مجبور نہ کیا جائے ۔ ملتقط کو اس سے کفیل لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص آکر دعوٰی کرے اور گواہ پیش کر دے ۔

اگر ملتقط تعریف کر دے لیکن مدت تعریف میں لقطہ کا مالک نہ آئے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کے مالک کے آنے تک اس کو روکے رکھے اور چاہے تو فقراء پر اس کو صدقہ کر دے ۔ اور اگر خود اس سے نفع اٹھانا چاہے تو اگر غنی ہو تو ہمارے نزدیک اس کو لقطہ سے انتفاع جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ ایک سال لقطہ کی تعریف کر دے اور اس کا مالک نہ آئے تو اس کو اس سے انتفاع کا حق حاصل ہے اگرچہ وہ غنی ہے اور اس پر اس کا قبضہ ہوگا ۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ جب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا عرفھا حولا فان جاء صاحبھا والا فشانک بھا (ایک سال اس کی تعریف کرو پھر اگر اس کا مالک آجائے تو فبہا ورنہ تمہارا معاملہ ہے اس کے ساتھ) اس میں ملتقط کے لیے انتفاع مطلق ہے بغیر اس کے کہ اس کی حالت کے بارے میں پوچھا گیا ہو کہ وہ فقیر ہے یا غنی ہے بلکہ یہ ہے کہ حکم بدلتا نہیں ہے ۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لاتحل اللقطۃ فمن التقط شیئا فلیعرفہ سنۃ فان جاء صاحبھا فلیردھا علیہ وان لم یات فلیتصدق (لقطہ لقطہ کی جمع، حلال نہیں ہیں ۔ پس جو شخص کوئی شی اٹھائے تو اس کی سال بھر تعریف کرے پھر اگر اس کا مالک آجائے تو وہ شی اس کو لوٹا دے اور اگر نہ آئے تو اس کو صدقہ کر دے) ۔ اس صورت سے استدلال کی دو صورتیں ہیں ۔ اول یہ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حلت کی مطلقاً نفی کی ہے ۔ اور حالت فقر بالاجماع مراد نہیں لہٰذا حالت غنا متعین ہوگئی ۔ دوم یہ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے صدقہ کرنے کا حکم اور صدقہ کا مصرف فقیر ہوتا ہے غنی نہیں ۔ نیز مسلمان کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر انتفاع بلا ضرورت جائز نہیں اور جب ملتقط غنی ہو تو ضرورت نہیں ہوتی ۔ رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا)، تو وہ ان کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد فشانک بھا (تمہارا معاملہ ہے اس کے ساتھ) یہ حفاظت کے ساتھ اشتغال کے بارے میں ارشاد ہے کیونکہ لقطہ کے ساتھ ملتقط کا معہود و معلوم انتہائی معاملہ یہی ہے یا پھر دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق دینے کے لیے اور ان کو تناقص سے بچانے کے لیے اس پر محمول کریں گے ۔

اور جب ملتقط لقطہ کو فقراء پر صدقہ کر دے پھر اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو

صدقہ کو نافذ کر دے اور صدقے کا ثواب لے اور چاہے تو ملتقط یا فقیر سے اگر وہ مل جائے ضمان وصول کرلے کیونکہ صدقہ اس کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور مالک جس سے بھی ضمان لے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرسکتا جیساکہ غاصب الغاصب میں ہوتا ہے۔

اور اگر ملتقط فقیر ہو تو چاہے تو لقطہ کو فقراء پر صدقہ کردے اور چاہے تو خود اپنے اوپر خرچ کرے۔ پھر جب اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجر و ثواب لے اور چاہے ملتقط وغیرہ سے ضمان وصول کرے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔

اسی طرح اگر ملتقط غنی ہو تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ لقطہ کو اپنے باپ اپنے بیٹے اور اپنی بیوی پر صدقہ کرے جب کہ یہ لوگ فقیر ہوں)۔

ہر وہ جواب جو حل کے لقطہ میں تم جان چکے ہو وہی جواب حرم کے لقطہ میں ہے۔ اس کے ساتھ بھی وہی کچھ کیا جائے گا جو حل کے لقطہ میں کیا جاتا ہے یعنی تعریف وغیرہ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرم کے لقطہ کی ہمیشہ کے لیے تعریف کی جاتی رہے اور کسی حال میں بھی اس سے انتفاع جائز نہیں۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے مکہ مکرمہ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا ولا تحل لقطتها الا لمنشد (اور اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر منشد کے لیے) یعنی تعریف کرنے والے کے لیے۔ پس منشد تعریف کرنے والا اور ناشد طلب کرنے والا یعنی مالک ہوتا ہے۔ اور حدیث کا مطلب ہے کہ حرم کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ ہمارے لیے وہ دلائل ہیں جو ہم نے ذکر کیے جن میں حل اور حرم کے لقطے کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ مذکورہ حدیث میں ان کے لئے دلیل نہیں بنتی کیوں کہ ہم اس کے موجب کا قول کرتے ہیں یعنی یہ کہ لقطہ کا اٹھانا حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ اور یہ ہر لقطہ کی حالت ہے البتہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حرم کے لقطہ کی اس کے ساتھ تخصیص اس وجہ سے کی کہ عام طور پر اس کا مالک ملتا نہیں پس ظاہر ہوا کہ یہ امر تعریف کو ساقط نہیں کرتا۔

وہ تمام امور جو ہم نے ذکر کیے ان میں بھٹکے ہوئے چوپائے کا بھی یہی حکم ہے البتہ وہ ایک دوسرے حکم میں منفرد ہے یعنی خرچہ میں۔ پس اگر ملتقط نے قاضی کے حکم سے اس جانور پر خرچہ کیا تو یہ اس کے مالک پر دین ہوگا۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کیا تو اس میں وہ متطوع ہوگا۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو قاضی کی طرف لے جایا جائے جو اس میں غور کرے۔ پس اگر جانور ایسا ہو جس سے اجارہ کے ذریعے سے انتفاع ممکن ہو تو قاضی اس کو اجارے پر دینے اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا تاکہ مالک کی رعایت ہو۔ اور اگر اجارہ کے طریق سے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو اور ڈر ہو کہ اگر اس پر خرچ کیا گیا تو خرچہ اس کی قیمت کے برابر ہو جائے گا تو قاضی اس کی بیع کرنے اور اس کے ثمن کی حفاظت کرنے کا حکم دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ جانور کو فروخت نہ کیا جائے بلکہ اس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی اس پر خرچہ کرنے کا حکم دے گا لیکن خرچہ اس کی قیمت سے نہ بڑھے گا اور وہ اس کے مالک پر دین ہوگا حتی کہ جب مالک مل جائے تو ملتقط اس سے خرچہ لے گا۔

اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خرچہ وصول کرنے کے لیے لقطہ کو روکے رکھے جیسے کہ ثمن کی وصولی تک مبیع کو روکا جاسکتا ہے۔ اور اگر مالک خرچہ دینے سے انکار کرے تو قاضی جانور کو فروخت کر دے گا اور ملتقط نے جتنا خرچہ کیا ہوگا وہ اس کو دے دے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاباق

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں :

آبق (مفرور غلام) کی تفسیر۔ اس کی حالت کا بیان

اس کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان

اس کے مال کے حکم کا بیان

جہاں تک امر اول کا تعلق ہے تو آبق اس غلام کو کہتے ہیں جو اپنے مالک کے پاس سے بھاگ جائے۔ رہی اس کی حالت تو پکڑنے سے پیشتر اور اس کے بعد جو حالت لقطہ کی ہوتی ہے وہی اس کی ہوتی ہے اور لقطہ کی تفصیلات ہم کتاب اللقطہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

فصل :

آبق کے ساتھ کیا کیا جائے گا

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب آبق کو اس کے مالک کے لیے پکڑا تو چاہے تو اس کو مالک کے لئے روکے رکھے یہاں تک کہ مالک آجائے اور غلام لے لے اور چاہے تو غلام کو اس کے مالک کے پاس لے جائے اور اس پر غلام کو لوٹا دے۔ پھر اگر وہ غلام کو روکے رکھے اور ایک شخص آکر دعویٰ کرے کہ وہ غلام اس کا ہے تو اگر مدعی گواہ پیش کر دے تو پکڑنے والا غلام اس کو دیدے گا اور چاہے تو اس سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص آکر دعویٰ کرے اور گواہ پیش کر دے۔ لہٰذا پکڑنے والے کو کفیل کے ذریعہ سے وثیقہ لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں لیکن غلام اس کے بارے میں (اس کا مالک ہونے کا) اقرار کرتا ہو تو غلام اس کو دیدے گا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کوئی اس کے ساتھ منازعت نہیں کرتا لہٰذا غلام اس کو مل جائے گا اور پکڑنے والا چاہے تو اس سے کفیل لے سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جو کچھ اس نے غلام پر خرچہ کیا ہوگا اگر وہ قاضی کی اجازت سے ہوگا تو اس کے لئے وہ مالک پر رجوع کر سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کرنے میں وہ متطوع ہوگا۔

اگر طویل مدت گزر جائے اور کوئی غلام کا طالب نہ آئے تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا اور اس کا

ثمن لے کر غلام کے مالک کے لیئے اس کی حفاظت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر غلام ہی کی حفاظت ہے۔ پس اگر قاضی نے غلام فروخت کر دیا اور اس کا ثمن لے لیا پھر ایک شخص آیا اور اس نے گواہ پیش کیئے کہ وہ غلام اس کا تھا تو قاضی ثمن اس کے حوالے کر دے گا۔ مالک کو بیع توڑنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ قاضی کی جانب سے بیع ولایت (اختیار) شرعیہ کے ساتھ ہوئی ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کے باب سے ہے اس لئے کہ وہ اگر غلام کو فروخت نہ کرتا تو غلام پر کیئے جانے والا خرچہ اس کی پوری قیمت کو حاوی ہو جاتا اور مال ضائع ہو جاتا لہٰذا غلام کی بیع میں از روئے معنی اسکی حفاظت ہے اور قاضی کو غائب کے مال پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی بناء پر جو اشیاء جلد خراب ہونے والی ہوں قاضی ان کو فروخت کر سکتا ہے۔

اگر مدعی دعوای کرے کہ اس نے غلام کو مدبر یا مکاتب بنایا ہوا تھا تو بوجہ مذکورہ بیع کو توڑنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

جتنی مدت تک غلام کو روکے رکھا قاضی اس پر بیت المال میں سے خرچہ کریگا پھر جب اسکا مالک آجائے تو اس سے خرچہ وصول کریگا یا اگر غلام فروخت کر دیا تو اسکے ثمن میں سے خرچہ وصول کریگا کیونکہ غلام پر خرچہ کرنا مالک کے مال کو زندہ کرنا ہے لہٰذا وہ مالک کے ذمے ہوگا۔

اگر پکڑنے والا آبق (مفرور غلام) کو اس کے مالک کے پاس لے آئے تو وہ جعل (اجرت) وصول کرنے تک غلام کو روک سکتا ہے کیونکہ جب وہ غلام کو لے کر آیا تو مالک پر جعل (اجرت) کا مستحق بن گیا لہٰذا اس کو حق ہوگا کہ جعل کے بدلے میں غلام کو محبوس کر لے (روک لے) جیسا کہ ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کو محبوس کیا جا سکتا ہے۔ اگر حبس (روکنے) کی حالت میں غلام ہلاک ہو جائے تو پکڑنے والے پر ضمان نہیں آیگا البتہ جعل ساقط ہو جائے گا جیسا کہ وہ مبیع جو ثمن کی وصولی کیلئے محبوس کیا گیا ہو اس کی ہلاکت سے بائع پر ضمان نہیں آتا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک رقیق (غلام) کے بارے میں کتاب القاضی الی القاضی کو قبول نہیں کیا جاتا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام میں قبول کی جاتی ہے باندی میں نہیں۔ یہ مسئلہ کتاب القاضی میں کتاب القاضی الی القاضی کی قبولیت کے شرائط کے بیان میں موجود ہے۔

فصل:

اس کے مال کے حکم کا بیان

یہ ہمارے نزدیک از روے استحسان استحقاق جعل (اجرت) ہے جعل کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں اصل استحقاق کا بیان اس کے سبب کا بیان اس کی شرط کا بیان جس میں جعل کا استحقاق ہوتا ہے مقدار مستحق کا بیان۔

اصل استحقاق یہ ہمارے نزدیک از روئے استحسان ثابت ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ سرے سے ثابت نہ ہو جیسا کہ بھٹکے ہوئے جانور کو واپس کرنے میں استحقاق نہیں ہوتا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شرط کرنے سے ثابت ہوتا ہے بغیر شرط کئے ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر پکڑنے والے نے مالک پر جعل کی شرط کی تو مالک پر جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے اس نے ثواب کی

نیت سے دوسرے کا مال اس کو واپس کیا ہے لہٰذا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اس وقت نہیں ہوتا جب بھٹکے ہوئے جانور کو واپس کرے البتہ جب وہ جعل کی شرط کرے تو شرط کے حکم کی بنا پر مالک پر جعل واجب ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے المسلمون عند شروطھم ہماری دلیل وہ روایت ہے جو محمد بن الحسن علیہ الرحمۃ نے ابو عمرو شیبانی رحمہ اللہ سے کی انہوں نے کہا کہ میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو ایک شخص آیا اور کہا کہ فلاں شخص قوم کے مفرور غلاموں کو لے کر آیا۔ اور قوم نے کہا کہ اس نے اجر پایا ہے تو عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہ نے فرمایا اور جعل (بھی) اگر چاہے ہر شخص سے چالیس درہم۔ اور منقول نہیں ہے کہ کسی شخص نے ان پر انکار کیا ہو لہٰذا یہ اجماع ہوگا۔

نیز آبق پر جعل ہلاکت سے بچانے کا طریقہ ہے کیونکہ عام طور پر محض تلاش سے مالک غلام تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ اس کا کوئی معلوم مقام نہیں ہوتا کہ جہاں مالک اس کو تلاش کرے۔ اور محض مفت بلا کسی عوض کے کوئی شخص یہ نہیں کرے گا کہ غلام کو پکڑلے اور پکڑے رکھنے اور واپس کرنے کی مشقت و خرچہ بھی خود برداشت کرے۔ ہاں جب اس کو معلوم ہوگا کہ اس کام پر اس کو اجرت ملے گی تو وہ اجرت کے لالچ میں پکڑنے اور واپس کرنے کی مشقت برداشت کرے گا لہٰذا ضائع ہونے سے حفاظت ہوگی۔ پس جعل کا استحقاق آبق کو ضائع ہونے سے بچانے کا طریقہ ہے اور مال کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے لہٰذا از روئے دلالت مالک پکڑنے اور واپس کرنے میں اجرت ادا کریگا اسکے برخلاف بھٹکا ہوا جانور اپنی مانوس چراگاہوں میں چرتا رہتا ہے لہٰذا عام طور پر اس تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے پس اگر (اس کو) نہ بھی پکڑیں تو وہ ضائع نہیں ہوتا اور اس وجہ سے جعل کے ذریعے سے حفاظت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اگر اس جانور کو کسی نے پکڑا اور مالک کو لوٹایا تو وہ اس میں ثواب پانے والا تو ہوگا اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

رہا استحقاق جعل کا سبب تو وہ غلام کو اس کے مالک کے لئے پکڑنا ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کا طریقہ ہے اور یہی سبب بننے کا معنی ہے۔

شرائط استحقاق جعل

یہ چند ہیں:

۱۔ مالک کو واپس کرنا کیونکہ حفاظت اسی وقت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی شرط کا معنی ہے کہ شرط کے وجود کے وقت علت پائی جاتی ہے حتی کہ اگر غلام کو پکڑا اور واپس کرنے سے پیشتر غلام مرگیا یا اس کے پاس سے بھاگ گیا تو پکڑنے والا جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک نے غلام کو پکڑا لیکن غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا پھر دوسرے نے اس کو پکڑ لیا اور اس کے مالک کو واپس کر دیا تو جعل دوسرے کے لئے ہوگا اور پہلے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ غلام جب اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ سبب ختم ہوگیا۔ یا اس کی شرط جو کہ مالک کو لوٹانا ہے کے نہ ہونے کی وجہ سے سبب محض باقی رہا جبکہ دوسرے کی جانب سے سبب اور شرط دونوں باتیں پائی گئیں۔ لہٰذا پہلا سبب محض والا ہوگا اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا جبکہ دوسرا علت والا ہے پس اس کے لئے جعل ہوگا۔

اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور بھاگے ہوئے غلام دو ہوں تو واپس کرنے والے کو دو جعل ملیں

گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں جعل کا سبب استحقاق اور شرط استحقاق پائی جاتی ہے۔ اور اگر واپس کرنے والے دو ہوں جبکہ آبق ایک ہو تو دونوں کے لئے ایک جعل ہوگا جو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ سبب و شرط کے ارتکاب میں دونوں شریک ہیں۔ اور اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور آبق بھی ایک ہو لیکن مالک دو ہوں تو دونوں مالکوں کے ذمے ایک جعل آئے گا ان کی ملکیت کے تناسب سے۔

پکڑنے والا آبق کو لے کر آیا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو مالک کے ترکہ میں سے اس کے لئے جعل ہوگا کیونکہ غلام کو ترکہ میں واپس کرنے کے اعتبار سے یہ از روئے معنی مالک کو واپس کرنا ہوا۔ پھر اگر مالک پر دین ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو پکڑنے والا غلام کا زیادہ حقدار ہوگا یہاں تک کہ جعل حاصل کرلے۔ اور اگر مالک کے پاس غلام کے علاوہ اور کچھ مال نہ تھا تو جعل کو دیگر تمام دیون پر مقدم کیا جائے گا لہٰذا غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے ثمن میں سے پہلے جعل ادا کیا جائے گا پھر باقی رقم (دیگر) قرضخواہوں میں تقسیم کردی جائے گی کیونکہ غلام کو پکڑنے والا جعل وصول کرنے کے لئے دیگر قرضخواہوں کے مقابلے میں غلام کو روکنے کا زیادہ حقدار ہے پس وہ ثمن کا بھی بقدر جعل زیادہ حقدار ہوگا مثل مرتہن کے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجنبی آبق کو لے کر آیا اور اس نے پایا کہ مالک مرچکا ہے۔

اور اگر مالک (میت) کا وارث آبق کو پکڑ کر لایا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو جعل ملے گا اگر پکڑنے کے وقت مالک زندہ ہو اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو جعل نہیں ملے گا جب اس کے پہنچنے سے پیشتر مالک مرگیا ہو اگرچہ پکڑنے کے وقت وہ زندہ ہی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی شرط جو کہ مالک کو واپس کرنا ہے فوت ہوگئی ہے۔ کیونکہ اب تو (وارث کا) خود اپنے آپ پر واپس کرنا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو واپس کرنے کی نیت سے مالک کی حیات کی حالت میں مثلاً تین دن کی مسافت سے لانا مالک کو لوٹانا ہی ہے پس جعل کا مستحق ہوگا جیسا کہ اس صورت میں مستحق ہوتا ہے جب مالک کو زندہ پائے۔ اسی لئے اگر واپس کرنے والا اجنبی ہو تو وہ بوجہ مذکورہ جعل کا مستحق ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

آبق غلام کو لے کر آیا اور پیشتر اس کے کہ مالک کو غلام واپس کرتا مالک نے غلام کو آزاد کردیا یا لانے والے کے ہاتھ فروخت کردیا تو لانے والے کو جعل ملے گا کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ مالک کو واپس کرنے کے ارادہ سے لانا مالک کو واپس کرنا ہی ہے۔

مرہون آبق کو واپس لانے سے جعل واجب ہوتا ہے کیونکہ سبب وجوب یعنی مالک کو واپس کرنا پایا گیا ہے البتہ جعل مرتہن کے ذمے واجب ہوگا کیونکہ حفاظت کی منفعت اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ضائع و ہلاک ہوجاتا تو غلام کی قیمت کے بقدر اس کا دین ساقط ہوجاتا۔ تو جب منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے تو مضرت بھی اسی کے ذمے ہوگی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: الخراج بالضمان

واپس کرنیوالا بالغ ہو یا بچہ ہو آزاد ہو یا غلام ہو برابر ہے کیونکہ بچہ بھی عمل کی وجہ سے اجرت کے استحقاق
کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور ایسے ہی غلام بھی البتہ جعل غلام کے مالک کے لئے ہوگا کیونکہ غلام مال کی ملک کا اہل
نہیں ہوتا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ مالک کو غلام واپس کرنے والا مالک کے عیال میں سے نہ ہو۔ اور اگر وہ اس کے عیال میں سے ہو تو اس
کو جعل نہ ملے گا خواہ وہ اس کا وارث ہو یا اجنبی ہو کیونکہ جب وہ اس کی عیال میں سے ہے تو اس کا
واپس کرنا بمنزلہ مالک کے واپس کرنے کے ہے۔ نیز جب وہ مالک کے عیال میں سے ہے تو مالک کو
واپس کرنے میں وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کی طرف لوٹتی ہے۔
اور جو کوئی اپنے لئے عمل کرے وہ دوسرے پر اجرت کا مستحق نہیں بنتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب واپس
لانے والا مالک کے عیال میں سے ہے اس کو جعل نہیں ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو اور جب وہ اس
کے عیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو سوائے بیٹے کے جو اپنے باپ کا آبق
واپس لاتا ہے اور شوہر کے جو اپنی بیوی کا آبق واپس لاتا ہے کہ ان دونوں کو جعل نہیں ملے گا اگرچہ یہ
دونوں ان کے عیال میں سے نہ بھی ہوں کیونکہ بیٹا اگرچہ باپ کے عیال میں سے نہ ہو لیکن اس کا غلام
کو واپس لانا مثل اپنے باپ کی خدمت کرنے کے ہے اور بیٹا اپنے باپ کی خدمت کرنے
میں اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ خدمت بیٹے پر واجب ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر باپ بیٹے کو اپنی
خدمت کے لئے اجرت پر رکھے تو بیٹا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بخلاف باپ کے۔ نیز عام طور
پر اولاد اپنے باپوں کے اموال کی حفاظت کرتی ہے اس لالچ میں کہ وراثت کے طریقے سے ان
سے نفع اٹھائے گی لہٰذا یہ معنوی طور پر اپنے ہی غلام کو واپس کرنا ہوا کیونکہ واپس کرنے سے وہ
اپنے ہی لئے عمل کرنے والا بنا پس اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

رہا باپ تو اگر وہ اپنے بیٹے کے غلام کو واپس لائے تو اگر وہ بیٹے کے عیال میں ہو تو اس کو جعل
نہ ملے گا کیونکہ وہ اجنبی جو اس کی عیال میں ہو جب اس کو جعل نہیں ملتا تو قرابت والے کو تو بطریق
اولیٰ جعل نہیں ملے گا۔ اور اگر باپ بیٹے کی عیال میں نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا کیونکہ طبعی شرعی اور عقلی
اعتبار سے باپ سے خدمت نہیں لی جاتی۔ اسی لئے اگر باپ نے اجرت کے عوض خدمت کی
تو اجرت واجب ہوگی اور اس کو خدمت پر محمول کرنا ممکن نہ ہوگا پس اس کو طلب اجرت پر محمول
کیا جائے گا۔ نیز اسی طرح باپ اپنی اولاد کے اموال کی حفاظت اس وجہ سے نہیں کرتے کہ میراث
کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائیں گے کیونکہ عام طور پر ان کی موت اولاد کی موت سے پہلے ہوتی
ہے لہٰذا اپنے لئے واپس کرنا اور اپنے لئے عمل کرنے کا معنی نہیں پایا گیا۔ اسی بناء پر دونوں امور
کے مابین فرق ہے۔ اسی کے مطابق دیگر ذوی الارحام مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ کا معاملہ ہے کہ
واپس لانے والا اگر مالک کے عیال میں سے ہو تو بوجہ مذکورہ اس کے لئے جعل نہیں ہوگا اور اگر وہ
اس کے عیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا۔ ایسا ہی حکم وصی کا ہے جبکہ وہ یتیم کا غلام واپس
لائے کیونکہ یتیم اس کے عیال میں ہے اور اس کے مال کی حفاظت وصی کے ذمے واجب ہے لہٰذا

واپس کرنے سے جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح وصی کا غلام اگر یتیم کے غلام کو واپس لائے (تب بھی جعل نہیں ملے گا) کیونکہ وصی کے غلام کا واپس لانا مثل وصی کے واپس لانے کے ہے۔

۳۔ واپس کیا ہوا غلام رقیق مطلق ہو مثلاً خالص غلام اور مدبر او رام ولد نہ ہو۔ اور اگر وہ مکاتب ہو تو واپس لانے والے کو جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ علی الاطلاق رقیق نہیں ہے بلکہ وہ اپنی کمائی کے اعتبار سے آزاد ہے۔ اسی لئے مطلق مملوک کا اسم مکاتب کو شامل نہیں ہوگا اس قول میں کہ کل مملوک لی حر (میرا ہر مملوک آزاد ہے) مگر نیت سے برخلاف مدبر اور ام ولد کے۔ نیز استحقاق جعل کی علت ضائع ہونے سے حفاظت ہے اور مکاتب میں حفاظت کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ وہ عام طور پر بھاگتا نہیں اس کی جانب میں عقد (کتابت) غیر لازم ہوتا ہے پس اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو وہ کمائی سے انکار کر کے اپنے آپ کو عاجز قرار دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مدبر اور ام ولد سے عام طور پر خدمت لی جاتی ہے۔ پس شاید کہ وہ تکلیف مالا یطاق دیے جاتے ہوں جو کہ ان کے بھاگنے کا باعث بنتی ہو لہٰذا جعل کے ذریعے سے حفاظت کی حاجت ہوتی ہے جیسا کہ خالص غلام میں ہوتی ہے البتہ ان دونوں (مدبر اور ام ولد) اور خالص غلام کے درمیان یہ فرق ہے کہ جب پکڑنے والا خالص غلام کو لے کر آئے اور پہنچنے سے پہلے مالک مر گیا ہو تو لانے والے کو جعل ملے گا اور اگر مدبر اور ام ولد کو لے کر آیا اس حال میں کہ پہنچنے سے پیشتر مالک مر گیا تھا تو اس کو جعل نہ ملے گا۔ فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں مالک کی موت سے آزاد ہو جاتے ہیں لہٰذا رقیق کی واپسی سرے سے نہیں پائی گئی پس جعل کا مستحق بھی نہیں ہوگا برخلاف خالص غلام کے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

فصل

جعل کا استحقاق کس پر ہوگا

جعل کا استحقاق مالک پر ہوگا جب اس کے پاس سے غلام بھاگ جائے کیونکہ جعل واپس لانے کا خرچہ ہے اور واپس لانے کی منفعت مالک کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا تاکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان۔ خرچہ) کے بدلے میں ہو جائے۔

اگر مرہون غلام مرتہن کے پاس سے بھاگ جائے تو جعل مرتہن کے ذمے ہوگا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے اس حبس کے اعتبار سے جو اس کے دین کے استیفاء کے لئے ذریعہ وسیلہ ہے۔ پھر اگر غلام کی قیمت دین سے زائد ہو تو دین کے بقدر جعل مرتہن کے ذمے واجب ہوگا اور زائد راہن کے ذمے ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل:

مقدار مستحق کا بیان

دیکھا جائے گا۔ اگر غلام کو تین دن یا اس سے زائد کی مسافت سے لایا تو اس کو چالیس درہم ملیں گے بوجہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور اگر اس سے کم مسافت سے واپس لایا تو جعل اس کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر شہر کے آخری سرے سے لایا تو اس کی مشقت کے بقدر دیا جائے گا کیونکہ واجب ہونے والا جعل عمل کے مقابلے میں ہوتا ہے لہٰذا عمل کی مقدار سے اس کا اندازہ و حساب کریں گے پس اگر عمل زیادہ ہوگا تو جعل زیادہ ہوگا اور اگر عمل کم ہوگا تو جعل بھی کم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب غلام کی قیمت جعل سے زائد ہو۔

اور اگر غلام کی قیمت جعل کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کو جعل بنایا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پورا جعل ملے گا اگرچہ غلام کی قیمت صرف ایک درہم ہو ابویوسف رحمہ اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا جو ہم نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کی کہ انہوں نے فرمایا ہر شخص کے چالیس درہم ہوں گے۔ انہوں نے شخص کا اعتبار کیا قیمت کا نہیں۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے والے جعل کی علت ضائع ہونے سے بچاؤ ہے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر ہم شخص کا اعتبار کریں قیمت کا نہ کریں تو پھر اس بچاؤ و حفاظت کا کوئی فائدہ نہیں رہتا کیونکہ اگر اس کی ایک طرح سے حفاظت کی جاتی ہے تو وہ دوسری طرح سے ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے لہٰذا پکڑنے اور روکے رکھنے کے ترک سے ضائع ہونے اور جعل کی وجہ سے ضائع ہونے کے درمیان کوئی فرق نہ رہا۔ پس ضروری ہے کہ اس کی قیمت میں سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ پکڑنے کے ذریعے سے حفاظت مفید ہو۔ اور حدیث محمول ہے اس صورت پر جبکہ ہر شخص کی قیمت چالیس درہم سے زائد ہو۔ اس طرح محمول کرنے سے دلائل کے درمیان بقدر امکان موافقت ہو جاتی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب السباق

اس کتاب میں گفتگو کے دو عنوان ہیں:

تفسیر سباق اور
جواز سباق کی شرائط کا بیان

تفسیر سباق یہ سبق سے فعال کے وزن پر ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص گھڑ سواری یا اونٹ کی سواری وغیرہ میں اپنے ساتھی سے مسابقت کرے اور یوں کہے کہ اگر میں تجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا اور اگر تو مجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا۔ اس کو رھان بھی کہتے ہیں جو رہن سے فعال کے وزن پر ہے۔

جواز سباق کی شرائط کا بیان یہ چند ہیں

۱- مسابقت صرف چار چیزوں میں ہو گھڑ سواری میں اونٹ سواری میں تیر اندازی میں اور پیدل دوڑ میں۔ ان کے علاوہ کسی چیز میں نہ ہو کیونکہ روایت ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لا سبق الا فی خف او حافر او نصال (مسابقت کرنا نہیں ہے مگر اونٹ میں یا گھوڑے میں یا پیکان میں) البتہ اس میں پیدل دوڑ کا اضافہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر کیا گیا ہے۔ پس ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل نفی پر باقی رہیں گی۔ نیز یہ لعب و کھیل ہے اور کھیل اصل سے حرام ہے البتہ ان اشیاء کے ساتھ کھیل شرعا تحریم سے مستثنا ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ کل لعب حرام الا ملاعبة الرجل امراته وقوسه وفرسه (ہر کھیل حرام ہے مگر آدمی کا کھیلنا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنی کمان کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کے ساتھ) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر کھیل کو حرام قرار دیا لیکن ان اشیائے مخصوصہ کے ساتھ کھیل کو مستثنا کیا۔ پس ان اشیاء کے علاوہ میں کھیل اصل تحریم پر رہا کیونکہ استثنا مستثنی کرنے کے بعد باقی کے ساتھ کلام کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح اونٹ کی سواری میں مسابقت بھی مستثنا ہے حدیث کی بنا پر اور سعید بن مسیب رحمہ اللہ کی روایت کی بنا پر کہ انہوں نے فرمایا عضباء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی تھی۔ جب بھی دوڑ میں لائی جاتی سبقت کرتی تھی۔ ایک دن اونٹوں میں لائی گئی تو پیچھے رہ گئی جس سے مسلمانوں کو رنج ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب لوگ کسی شئی کو اوپر اٹھاتے ہیں یا (فرمایا) کسی شئی کو اوپر اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں اللہ اس کو نیچا کر دیتے ہیں۔ ایسے ہی پیدل دوڑ میں مسابقت بھی مستثنی ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ انہوں نے

نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مسابقت کی اور آپ سے آگے نکل گئیں۔ پھر جب ان کا جسم بھاری ہوگیا تو پھر آپ کے ساتھ دوڑ کا مقابلہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے آگے نکل گئے اور فرمایا کہ یہ اس کے بدلے میں ہوگیا۔ پس یہ تمام انواع تحریم سے مستثنیٰ ہوئیں اور ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل تحریم پر باقی رہیں۔ نیز اس بات کا احتمال ہے کہ یہ استثناء کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو دوسری صورتوں میں نہ پایا جاتا ہو یعنی ریاضت اور فی الجملہ اسباب جہاد کے لئے تیار ہونا۔ لہٰذا یہ ظاہری صورت کے اعتبار سے کھیل لیکن (حقیقت کے اعتبار سے) ریاضت اور اسباب جہاد کا سیکھنا ہے پس جبکہ جواز کی شرائط سب جمع ہو تو یہ مسابقت جائز ہوگی۔ اور اگرچہ یہ کھیل ہے لیکن کھیل کے ساتھ جب عاقبت حمیدہ (قابل تعریف انجام) کا تعلق ہو جائے تو وہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے بیوی کے ساتھ ملاعبت و کھیل مستثنیٰ ہے کیونکہ اس کے ساتھ قابل تعریف انجام متعلق ہے اور وہ ہے اس شہوت کا ابھرنا جو اس جماع کا باعث بنے جو توالد و تناسل اور سکونت وغیرہ عواقب حمیدہ کا سبب بنتا ہے۔ اور یہ معنی ان اشیاء کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا لہٰذا وہ مستثنیٰ کے معنی میں نہیں ہوں گی اور مستثنیٰ منہ کے تحت شامل رہیں گی۔

۲- اس میں شرط دونوں میں سے صرف ایک جانب سے ہو الا یہ کہ کوئی محلل پایا جائے اور اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو اور وہ مسابقت میں کوئی محلل داخل نہ کریں تو پھر مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس میں قمار (جوئے) کا معنی پایا جاتا ہے مثلاً ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے اگر تو مجھ سے سبقت لے گیا تو تیرے لیے میرے ذمہ اتنے ہونگے اور اگر میں تجھ سے سبقت لے گیا تو میرے لیے تیرے ذمے اتنے ہونگے اور دوسرا قبول کرلے اور اگر انمیں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ اگر تو مجھ پر سبقت کر گیا تو تیرے لیے میرے ذمے اتنے ہوں گے اور اگر میں تجھ پر سبقت کر گیا تو میرے لئے تیرے ذمے کچھ نہ ہوگا تو یہ جائز ہے کیونکہ شرط جب ایک جانب سے ہو تو قمار و جوئے کا احتمال نہیں ہوتا اور اس کو اس بات پر محمول کریں گے۔ کہ یہ کہنے والا اپنے مال کے ساتھ فی الجملہ اسباب جہاد کو تیار کرنے پر ابھارتا ہے اور یہ مشروع ہے مثل امام کی جانب سے تنفیل کے بلکہ اولیٰ ہے کیونکہ یہ اپنے مال میں بدل و انعام دینے کا تصرف کرتا ہے جبکہ امام اس مال میں یعنی مال غنیمت میں تصرف کرتا ہے جس میں فی الجملہ دوسرے کا حق ہے۔ تو جب تنفیل جائز ہے تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو لیکن دونوں نے اس میں محلل ہی کو شامل کر لیا ہو بایں طور کہ تین آدمی ہوں لیکن شرط ان میں سے دو کی جانب سے ہو تیسرے کی جانب سے نہ ہو بلکہ اگر تیسرا سبقت کر گیا تو شرط لے گا اور اگر سبقت نہ کی تو کچھ تاوان نہ دے گا تو اس صورت میں بھی کچھ حرج نہیں ہے۔

اسی طرح جو سلاطین کرتے ہیں یعنی یہ کہ سلطان دو شخصوں کو کہتا ہے کہ تم میں سے جس نے سبقت کی اس کے لئے اتنا انعام ہوگا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اسباب جہاد کو تیار رکھنے پر ابھارنا ہے خصوصاً سلطان کی جانب سے۔ لہٰذا یہ اسباب جہاد کے ساتھ ہی لاحق ہوگا جیسے امام [illegible] غازی و جہاد پر ابھارے مثلاً یوں کہے کہ جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوا اس کو

آئندانقل ملے گا تو جائز ہے تو یہ بوجہ مذکورہ بطریق اولٰی جائز ہوگا۔

۳۔ مسابقت ان چار چیزوں میں ہو جن میں آگے بڑھنے اور پیچھے رہ جانے کا احتمال ہو۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس میں معلوم ہے کہ عام طور پر آگے بڑھنا (سبقت کرنا) ہوتا ہے تو مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ابھارنا نہ پایا جائے گا اور مسابقت میں ایسی شرط کے ساتھ مال کا التزام کرنا ہوگا جو بے فائدہ ہے لہٰذا یہ عبث اور محض کھیل ہوگا واللہ تعالٰی اعلم۔

کتاب الودیعة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں

رکن عقد کا بیان
شرائط رکن کا بیان
حکم عقد کا بیان
معقود علیہ کی حالت کا بیان
اور اس کی حالت کے تغیر کے موجب کا بیان

رکن عقد ودیعت یہ ایجاب و قبول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک دوسرے سے کہے میں نے یہ شئی تیرے پاس ودیعت رکھی یا میرے لئے اس شی کی حفاظت کر یا یہ شی اپنے پاس ودیعت کے طور پر رکھ لے اور اس قسم کے دیگر کلمات اور دوسرا اس کو قبول کر لے۔ پس جب قبول پایا جائے تو عقد ودیعت پورا ہو جاتا ہے۔

شرائط رکن یہ چند ہیں۔

۱- مودِع کا عاقل ہونا پس مجنون اور لاایعقل (ناسمجھ) بچے کا ودیعت رکھانا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کے لئے عقل شرط ہے۔

۲- مودِع کا بالغ ہونا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہٰذا ماذون بچے کا ودیعت رکھانا صحیح ہے کیونکہ تاجر کو ودیعت رکھانے کی ضرورت پیش آتی ہے لہٰذا یہ تجارت کے توابع میں سے ہوگا پس ماذون بچے کو جیسے تجارت کرنے کا اختیار ہوتا ہے ایسے ہی ودیعت رکھانے کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک بچہ جیسے تجارت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ایسے ہی توابع تجارت کا بھی اختیار نہیں رکھے گا جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح مودِع کی حریت بھی شرط نہیں ہے لہٰذا اسی وجہ سے جو ہم نے ماذون بچے کے بارے میں ذکر کی ماذون غلام بھی ودیعت رکھا سکتا ہے۔

۳- مودَع کا عاقل ہونا۔ پس مجنون اور لاایعقل (ناسمجھ) بچے کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ اس عقد کا حکم ودیعت کی حفاظت کر سکنے کی صلاحیت کا لازم ہونا ہے جبکہ جس شخص میں سمجھ نہ ہو وہ حفاظت کر لے کی

اہلیت نہیں رکھتا۔

رہا مودَع کا بالغ ہونا تو یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون بچہ ودیعت کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے کیا اس لیے کہ ولی نے اس کو اجازت دی ہے اگر اس میں حفاظت کرنے کی اہلیت نہ ہوتی تو اس کو اجازت دینا بے وقوفی ہوتی۔

رہا وہ بچہ جس پر پابندی عائد ہو (یعنی محجور ہو) تو اس کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور سے مال کی حفاظت نہیں کر سکتا اس لیے کہ اس سے اس کا مال بھی روک دیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ودیعت قبول کرلے اور اس کو ضائع و ہلاک کر دے تو اگر ودیعت غلام یا باندی ہو تو بالاتفاق ضمان ادا کریگا اور اگر ان کے علاوہ کچھ ہو تو اگر ولی کی اجازت سے ودیعت کو قبول کیا تھا تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بغیر قبول کیا تھا تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر کچھ ضمان نہ ہوگا جبکہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان آئے گا۔ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محجور بچے کے پاس ودیعت رکھانا اگر صحیح ہو پھر وہ ودیعت کو ضائع کر دے تو یہ موجب ضمان ہوگا اور اگر اس کے پاس ودیعت رکھانا صحیح نہ ہو تو اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا اس کے پاس ودیعت رکھائی ہی نہیں گئی پس عقد کے بعد وہی حال ہوگا جو عقد سے پہلے تھا جبکہ وہ اگر عقد سے پیشتر اس کو ضائع کر دے تو اس پر ضمان آتا ہے جیسا کہ ودیعت کے غلام باندی ہونے کی صورت میں ضمان آتا ہے۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محجور بچے کے پاس ودیعت رکھانا معنوی طور پر مال کو ہلاک کرنا ہے لہٰذا بچے کا فعل صرف صورت وظاہر کے اعتبار سے مال متقوم کو ہلاک کرنا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ پس وہ مال بچے پر مضمون نہیں ہوگا ہمارے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب مودِع نے مال بچے کو دیا تو اس نے ایسے کو دیا جو عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کر سکتا اور جس پر شرعاً مال کی حفاظت لازم نہیں ہوتی۔ اور اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچے پر از روئے شرع ودیعت کی حفاظت واجب نہیں ہوتی کیونکہ بچے میں یہ اہلیت نہیں ہوتی کہ اس پر شرائع (شرعی احکام) واجب ہوں۔ اور اس بات پر کہ بچہ عام طور پر ودیعت کی حفاظت نہیں کرتا دلیل یہ ہے کہ اس کے مال کو بھی اس سے روک دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عام طور مال کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس کا مال اس کو دے دیا جاتا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: فان انستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم (پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو حوالہ کر دو ان کے ان کا مال) اس سبب سے ماذون جدا ہوگیا کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت کر سکتا ہے اسی لیے تو اس کو اس کا مال دے دیا جاتا ہے۔ اگر وہ حفاظت نہ کر سکتا ہوتا تو اس کو مال دینا بے وقوفی ہوتی۔ جب ودیعت باندی یا غلام ہو تو حکم مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اس پر ضمانِ مال واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر ضمانِ دم (جان کا تاوان) واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ضمان جو غلام کے قتل سے واجب ہو وہ آدمی کا ضمان ہوتا ہے مال کا ضمان نہیں۔ اور غلام اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے ہر وجہ سے متقوم ہے ودیعت رکھانے سے پیشتر بھی اور ودیعت رکھانے کے بعد بھی۔ پس یہی فرق ہے۔

اسی طرح مودَع کی حریت بھی صحت عقد کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کا

قبول کرنا صحیح ہے اور اس پر عقد کے احکام مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ودیعت رکھانے اور رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

رہا مجور غلام تو اس کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کرتا۔ اور اگر یہ ودیعت قبول کر لے پھر اس کا استہلاک (مثلاً ضائع) کر دے تو ودیعت اگر باندی یا غلام ہو تو مودَع کے مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم دیا جائے گا اور اگر ودیعت ان دو کے علاوہ کچھ اور ہو تو اگر مجور غلام نے اپنے ولی کی اجازت سے ودیعت قبول کی تھی تو وہ بالاتفاق ضمان دے گا اور اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر قبول کی تھی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام سے فی الحال مواخذ نہیں کیا جائے گا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فی الحال مواخذہ کیا جائے گا۔ دونوں طرفوں کا کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے مجور بچے کے بارے میں بیان کیا ہے۔

فصل

حکم عقد کا بیان

اس عقد کا حکم مالک کے لیئے اس کے مال کی حفاظت کرنے کا لازم ہونا ہے کیونکہ مالک کی جانب سے ودیعت رکھانا حفاظت طلب کرنا ہے اور مودَع کی جانب سے حفاظت کرنے کا التزام کرنا ہے درانحالیکہ وہ التزام کرنے کا اہل ہے پس مودَع پر اس کی حفاظت لازم ہوگی بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد المسلمون عند شروطھم (مسلمان اپنی شرط کے پابند ہیں) کے

حفاظت کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔

اول حفاظت طلب کرنا یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ اگر مطلق ہوگا تو مودَع کو اختیار ہوگا کہ خود اس کی حفاظت کرے یا ایسے شخص سے کرائے جو اس کے عیال میں ہو اور یہ وہ شخص ہے جو مودَع کے ساتھ رہتا ہو اور مودَع پر اس کا خرچہ ہو کہ وہ اس کے کھانے پینے اور پہننے کا بقدر کفایت خرچہ برداشت کرتا ہو خواہ یہ اس کا قریبی ہو یا اجنبی ہو مثلاً بچہ ہو، بیوی، خادم ہو یا اجیر ہو کہ وہ شخص جس کو مودَع دراہم و دنانیر کے عوض ملازم رکھے اور اس شخص سے بھی حفاظت کرا سکتا ہے جو اس کی عیال میں سے نہ ہو لیکن عام طور پر خود اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو مثلاً شریک مفاوض اور شریک عنان اور اس کا ماذون غلام اور اس کا وہ غلام جو اس کے گھر سے علیحدہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو خود اپنے آپ حفاظت کرنی ہوگی الا یہ کہ وہ دوسرے سے مدد لے اس طور پر کہ وہ چیز اس کی نظر سے غائب نہ ہو اور اگر نظر سے غائب ہوئی تو ضمان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صرف اس کو شامل ہے دوسرے کو نہیں جیسا کہ وہ دیگر اجانب کے پاس ودیعت نہیں رکھا سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد سے جس امر کا التزام کیا گیا ہے وہ حفاظت کرنا ہے اور آدمی دوسرے کے مال کی حفاظت کا عام طور التزام نہیں کرتا مگر ایسی چیز کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنے مال کی بھی حفاظت کرتا ہے اور اپنے مال کی حفاظت کبھی تو وہ اپنے ہاتھوں خود کرتا ہے اور کبھی ان دوسروں سے کراتا ہے پس اس کو حق ہوگا کہ وہ ان سے بھی ودیعت کی حفاظت کرائے لہٰذا ان کے ہاتھوں

حفاظت عقد میں از روئے دلالت داخل ہے ۔

اسی طرح مودَع کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ان (اجانب کے) ہاتھ ودیعت کو لوٹائے حتی کہ اگر مالک کے پاس پہنچنے سے پیشتر ودیعت ہلاک ہو جائے تو مودَع پر کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ان کا قبضہ از روئے معنی مودَع کا قبضہ ہے۔ پس جب تک مال ان کے قبضے میں ہے وہ اسی کی حفاظت میں ہوگا ۔

مودَع کو یہ اختیار نہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھائے سوائے کسی عذر کی بنا پر اور اگر رکھایا تو ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ مالک اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ مودَع خود اپنے مال کے بارے میں اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوتا۔ تو جب اس نے مال دیا تو مخالفت کرنے والا بنا پس ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی سوائے اس کے کہ کسی عذر کی بنا پر ہو مثلاً اس کے گھر میں آگ لگ گئی ہو یا کشتی میں تھا اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہوا لہٰذا دوسرے کو دے دیا کیونکہ اس حالت میں دوسرے کو دینا اس کی حفاظت کا متعین طریقہ بنا پس یہ دینا از روئے دلالت مالک کی اجازت سے ہوا لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا ۔ اور اگر اس کا سفر کا ارادہ ہو تو وہ کسی غیر کے پاس امانت نہیں رکھ سکتا کیونکہ سفر عذر نہیں ہے ۔

اگر مودَع نے دوسرے کسی ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھی جس کے پاس رکھانے کا اختیار نہیں ہے اور وہ دوسرے کے پاس ضائع ہلاک ہو گئی تو ضمان اول کے ذمے ہوگا دوسرے کے ذمے نہیں ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے اگر وہ اول سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا اور اگر دوسرے سے ضمان لے تو وہ پہلے پر رجوع کر سکتا ہے ۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب پایا گیا ہے ۔ اول کی جانب سے تو اس طرح کہ اس نے غیر کا مال بغیر اجازت دوسرے کو دیا اور دوسرے سے اس طرح کہ اس نے غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک وجوب ضمان کا سبب ہے لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے جیسے غاصب اور اس کے مودَع کے ساتھ کیا جاتا ہے ۔ البتہ جب وہ اول سے ضمان لے گا تو اول ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ضمان کی ادائیگی کر کے وہ ودیعت کا مالک بنے گا اور ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ہی مال دوسرے کے پاس ودیعت رکھا تو یہ مودَع ہے جس کے پاس ودیعت ہلاک ہوئی لہٰذا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر دوسرے سے ضمان لیا تو دوسرا ضمان کے لئے پہلے پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس کے پاس ودیعت رکھ کر اس کو دھوکہ دیا لہٰذا اول کے ذمے ضمانِ غرور (دھوکہ دینے کا ضمان) آئے گا گویا کہ اول اس کا کفیل ہوا اس بارے میں جو اس عقد میں اس کو لازم ہو کیونکہ ضمانِ غرور ضمانِ کفالت ہوتا ہے اس وجہ سے جو معلوم ہو چکی ۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مودَع ثانی کا قبضہ روکنے والا قبضہ نہیں ہے بلکہ وہ اسباب ہلاکت سے حفاظت و بچاؤ کا قبضہ ہے لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہو کیونکہ

یہ مالک کی طرف احسان کے باب سے ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: ماعلی المحسنین من سبیل (نہیں ہے نیکی والوں پر الزام کی کوئی راہ) اور مناسب یہ ہے کہ اول پر بھی ضمان نہ آئے کیونکہ اس کا ودیعت رکھانا بچاؤ وحفاظت کے سبب کا ارتکاب کرنا ہے لہٰذا وہ ایسا کرنے میں احسان کرنے والا ہوگا البتہ نص سے اس کی تخصیص ہوگئی ہے پس مودَع ثانی اپنے ظاہر پر باقی رہا۔

اگر دوسرے کے پاس ودیعت رکھائی اور دعویٰ کیا کہ ایسا عذر سے کیا تھا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر گواہوں کے اس کے دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس بھی ہے۔ شیخ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ دوسرے کو دینا اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہے پس ضرورت کا دعویٰ کرنا ایسے امر عارض (پیش آنے والے امر) کا دعویٰ کرنا ہے کہ جس کے ذریعے سے وہ اپنے سے ضمان کو دور کرنا چاہتا ہے لہٰذا بغیر دلیل کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت مودَع ثانی کے پاس ہلاک ہوگئی ہو۔

اور جب مودَع ثانی نے اس کا استہلاک (یعنی خود اس کو ختم) کیا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو ثانی سے ضمان لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر پہلے سے ضمان لے گا تو وہ ضمان کے لئے ثانی پر رجوع کر سکے گا اور اگر ثانی سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے اول پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب حقیقتاً ثانی کی جانب سے پایا گیا ہے جو کہ استہلاک ہے کیونکہ اس سے مالک کو اپنے مال سے انتفاع سے زبردستی عاجز کرنا ہے جبکہ اول کی جانب سے ثانی کو صرف حفاظت کے لئے دینا پایا گیا ہے مالک کو انتفاع سے عاجز کرنے کے لئے نہیں البتہ ضمان لینے کے اختیار میں شرعاً اس کا بھی عاجز بنانے کے ساتھ صورۃً الحاق کیا گیا ہے کیونکہ اس (یعنی اول) نے عاجز بنانے کے سبب کا ارتکاب کیا لہٰذا حقیقت میں ضمان ثانی کے ذمے ہوگا اس لئے کہ اقرار ضمان بھی اس کے ذمے ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اول ثانی پر رجوع کر سکے گا۔ اس کے برخلاف جب غاصب کے مودَع کے پاس مغصوب ہلاک ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور چاہے تو مودَع سے ضمان لے۔ پھر اگر غاصب سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے مودَع پر رجوع نہیں کر سکتا اور اگر مودَع سے ضمان لے تو وہ غاصب پر رجوع کر سکتا ہے اور فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اسی بنا پر جب کوئی شخص دو آدمیوں کے پاس کچھ مال ودیعت رکھے تو اگر وہ مال تقسیم ہو سکتا ہو تو وہ دونوں اس کو تقسیم کر لیں گے اور ان میں سے ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کرے گا کیونکہ جب دو آدمیوں کے پاس ودیعت رکھی تو ان دونوں سے حفاظت طلب کی پس ضروری ہے کہ ودیعت دونوں کی حفاظت میں ہو اور یہ تقسیم کئے بغیر ممکن نہیں تاکہ نصف اس کے پاس رہے اور نصف اس کے پاس اور محل جب قابل تقسیم ہے تو دونوں اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں گے۔ اگر ان میں سے ایک نصف اپنے ساتھی کے سپرد کر دے اور پھر ودیعت ضائع ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے والے سے نصف ودیعت کا ضمان لیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا۔ اور قبضہ کرنے پر بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو حق تھا

ہے کہ وہ کل اپنے ساتھی کو سونپ دے۔ اور اگر ایسا کیا پھر ودیعت ضائع ہو گئی تو اس پر بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا۔ (قابل تقسیم میں) صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ودیعت کی حفاظت طلب کی تو وہ کل ودیعت پر دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے پر راضی ہوا جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ودیعت ناقابل تقسیم ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے ان میں سے ہر ایک سے بعض ودیعت میں حفاظت طلب کی ہے کل میں نہیں۔ لہٰذا وہ ان میں سے ہر ایک کے قبضے پر بعض ودیعت میں راضی ہوا نہ کہ کل پر۔ اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جب مالک نے ان دونوں سے حفاظت طلب کی تو ضروری ہے کہ مال دونوں کی حفاظت میں ہو اور یہ پوری ودیعت ایک کے قبضے میں ہونے کی بنا پر محال ہے۔ پس اس کو تقسیم کیا جائے گا تاکہ ایک نصف ایک کے قبضے میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کے قبضے میں ہو۔ پس جب محل (یعنی ودیعت) قابل تقسیم ہو تو مالک اس بات پر راضی نہیں ہے کہ کل ودیعت ایک کے قبضے میں ہو۔ اور جب ایک مودَع نے ایسا کیا تو اس نے مالک کی خلاف ورزی کی لہٰذا وہ نصف اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گا اور پھر جب وہ حصہ ضائع ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا اس کے برخلاف جب ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ضمان نہیں آتا کیونکہ جب ودیعت تقسیم کے قابل نہیں ہے تو یہ بات محال ہے کہ کل ودیعت ان میں سے ہر ایک کی حفاظت میں ایک ہی وقت میں تقسیم ہو کر ہو۔ لہٰذا مالک اس پر راضی ہے کہ ودیعت ان میں سے ہر ایک کے قبضے میں دو زمانوں میں باری باری ہو پس ایک (دوسرے) مودَع کو دینے سے خلاف ورزی کرنے والا نہ بنا۔ یہی دونوں (قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم) کے درمیان فرق ہے۔ اسی پر وہ اختلاف بھی مبنی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دو مرتہن اور دو وکیل برائے شراء وخرید ہوں اور مرہون اور خریدی ہوئی شئ ایک ہو جو قابل تقسیم بھی ہو پھر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے سپرد کر دے۔

۲۔ اگر عقد مطلق ہو تو مودَع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ودیعت کی ایسی جگہ میں حفاظت کرے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے جیسے اس کا مکان اس کی دکان اس کا تھیلا بٹوہ وغیرہ اس کا صندوق وغیرہ کیونکہ اس نے ودیعت کی حفاظت کا التزام صرف ایسی جگہ میں کیا ہے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کے حرز (حفاظت کرنے کی جگہ سامان) میں اس کی حفاظت کرے کیونکہ دوسرے کا حرز اس دوسرے کے قبضے میں ہوتا ہے اور مودَع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ غیر کے ہاتھوں ودیعت کی حفاظت کرائے لہٰذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جو حرز غیر کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں حفاظت کرے۔ البتہ جب اس نے وہ حرز اپنے لئے کرائے پر لے لیا ہو تو اس وقت اس (مودَع) کو اختیار ہوگا کہ اس میں حفاظت کرے کیونکہ اب حرز اس کے اپنے قبضے میں ہے تو جو کچھ حرز میں ہوگا وہ اس کے اپنے قبضے میں ہوگا پس وہ اپنے ہی ہاتھوں حفاظت کرنے والا ہوگا اور اس کا مودَع کو اختیار ہے۔

مودَع کو اختیار ہے کہ سفر وحضر میں اس کی حفاظت کرے بایں طور کہ سفر میں اس کو اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے خواہ ودیعت کے لئے بوجھ ومشقت ہو یا نہ ہو ابویوسف

اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک اگر ودیعت کا بوجھ و خرچہ ہو تب تو وہ اس کو سفر میں نہیں لے جا سکتا اور اگر نہ ہو تو لے جا سکتا ہے۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی صورت میں نہیں لے جا سکتا۔ جہاں تک شافعی رحمہ اللہ کی گفتگو کا تعلق ہے تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت کو سفر میں لے جانا مال کو ضائع کرنا ہے کیونکہ جنگل ضائع و ہلاک کرنے والا ہوتا ہے۔ نبی علیہ افضل التحیہ نے فرمایا

(مسافر اور اس کا مال ہلاکت پر ہوتے ہیں مگر جس کو اللہ بچا دے۔) لہٰذا جنگل کی طرف لے جانا اس کو ضائع کرنا ہے پس مودَع کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم مکان کی تعیین سے مطلق و آزاد وارد ہوا ہے لہٰذا بغیر دلیل کے تعیین جائز نہیں۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ جنگل ضائع کرنے والا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے یا ہم کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب رستہ خطرناک ہو۔ اور جب رستہ پر امن ہو تو کچھ نہیں۔ اور کلام اس صورت میں ہے جب رستہ با امن ہو اور حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے جب کفار کو غلبہ حاصل تھا اور رستے خطرناک تھے۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ رہا کلام ہمارے اصحاب کا تو صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی ودیعت کو سفر میں لے جانا جس میں بوجھ و خرچہ ہو اس میں مالک کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ سفر میں مودَع کو موت آجائے پس مالک محتاج ہوگا کہ بوجھ اور بڑے خرچے کے ساتھ اس کو واپس لائے جس میں اس کا نقصان ہے اور ایسا نقصان اس صورت میں نہیں ہے جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ نہ ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل جیسا کہ ہم نے شافعیؒ رحمہ اللہ کی گفتگو میں ذکر کیا تھا یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم ایسا نہیں ہے کہ ایک مکان کے لئے ہو دوسرے مکان کے لئے نہ ہو اور بغیر دلیل کے مطلق کی تقیید جائز نہیں۔ صاحبین کا یہ کہنا کہ اس میں ضرر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کا ضرر غالب نہیں ہے لہٰذا اس کو دور کرنا واجب نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہو بھی تو مالک نے خود ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کیونکہ اس نے حکم وامر کو مطلق رکھا اور جو کوئی اپنے لئے رعایت نہ کرے اس کے لئے رعایت نہیں کی جاتی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عقد دونوں صورتوں میں (یعنی جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ ہو اور جب نہ ہو) شرط سے مطلق و آزاد ہو۔

اور جب عقد ودیعت میں شرط رکھی گئی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہو اور مفید ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مالک نے جب مودَع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور یہ شرط عائد کی کہ وہ دن رات اس کو اپنے ہاتھ میں رکھے گا کہیں رکھے گا نہیں تو شرط باطل ہے حتیٰ کہ اگر مودَع نے ودیعت کو اپنے گھر میں یا ایسی چیز میں رکھا جس میں عام طور پر وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے پھر وہ ودیعت ضائع ہوگئی تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اپنے ہاتھ میں ودیعت کو پکڑے رکھنا اس طرح سے کہ سرے سے کہیں نہ رکھے عام طور پر قدرت سے باہر ہے لہٰذا یہ ایسی شرط ہے کہ جس کی رعایت کرنا ممکن نہیں پس لغو ہوگی۔

اور اگر مودَع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور اس کو ودیعت اپنی بیوی یا اپنے غلام یا اپنے اس بچے کو جو اس کے عیال میں ہو یا ایسے کو جس سے مودَع خود اپنے

مال کی حفاظت کرواتا ہے دینے سے منع کیا تو اس بارے میں دیکھا جائیگا اگر مودَع کے لئے اس کے پاس رکھوانا ناگزیر ہو تو مودَع کو اس کے پاس رکھوانا جائز ہوگا کیونکہ جب مودَع کے لئے اس کے پاس رکھوائے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے تو اس کے پاس رکھوانے سے منع کرنا حفاظت کرنے سے منع کرنا ہے لہٰذا یہ توفی ہوگی اور منع کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کو دیئے بغیر بھی کام چل سکتا ہے تو پھر مودَع کو اس کو دینے کا اختیار نہیں ہوگا اور اگر دیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ جب مودَع کے لئے اس کو دینا ناگزیر نہیں ہے تو شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ حفاظت کرنے میں ہاتھ متفاوت ہوتے ہیں اور شرائط میں اصل یہ ہے کہ جب تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا کہ ودیعت کو کوفہ سے باہر مت لے جانا اور مودَع اس کو لے کر باہر چلا گیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ شہر میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے بنسبت سفر میں کیونکہ سفر خطرے کی جگہ ہے البتہ جب ودیعت کے تلف ہو جانے کا خوف ہوا اور مودَع اس کو باہر لے جانے پر مجبور ہوا اور باہر لے گیا تو پھر اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس حالت میں اس کو لے کر باہر جانا ہی اس کی حفاظت کا متعین طریقہ ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس کے مکان میں آگ لگ جائے یا کشتی میں ہو اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہو اور اس وجہ سے وہ ودیعت کسی اور کے پاس رکھوا دے۔

اگر مودَع سے کہا کہ ودیعت کی اپنے اس گھر میں حفاظت کر پھر مودَع نے اس کی اپنے دوسرے گھر میں حفاظت کی تو اگر دونوں گھر حرز میں برابر ہوں یا دوسرے گھر میں حرز زیادہ ہے تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس وقت تقیید مفید نہیں۔ اور اگر پہلے مکان میں حرز دوسرے کی بنسبت زیادہ ہے تو ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرز کے متفاوت ہونے کی صورت میں یہ تقیید مفید ہے۔

اگر مودَع سے کہا کہ ودیعت کو اس کمرے میں چھپا لے اور اس مکان کے ایک معین کمرے کی طرف اشارہ کیا پھر مودَع نے اس مکان کے دوسرے کمرے میں اس کو چھپایا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ ایک ہی مکان کے دو کمرے عام طور پر حرز میں مختلف نہیں ہوتے بخلاف دو گھروں کے۔ پس تعیین مفید نہیں ہوگی البتہ اگر دونوں کمرے متفاوت ہوں بایں طور کہ پہلا حرز میں دوسرے سے زیادہ ہو تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگی۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن ہو اور جو مفید بھی ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن نہ ہو اور جو مفید نہ ہو وہ ہدر و لغو ہوگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام مواقع میں شرائط کی رعایت واجب ہے حتیٰ کہ وہ شخص جس کو معین کمرے میں حفاظت کرنے کا حکم ہو وہ اسی مکان کے دوسرے کمرے میں حفاظت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ عاقل کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیئے جس

طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے۔ پس اس قاعدے کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا اور ضرورت موجود نہیں۔ لہٰذا یہ مثل دو گھروں کے ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں اس وقت جب اس کے ساتھ کوئی قابل تعریف انجام متعلق ہو جائے۔ اور جب شرط محض بے وقوفی اور عبث ہو تو پھر نہیں۔ کیونکہ حرز میں عدم تفاوت کے ہوتے ہوئے تعیین کرنا عبث ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مالک یہ کہے کہ اپنے داہنے ہاتھ سے اس کی حفاظت کر بائیں ہاتھ سے نہ کر یا یہ کہے کہ کمرے کے اس کونے میں حفاظت کر دوسرے کونے میں نہ کر۔ پس فائدہ کے نہ ہونے کی بنا پر تعیین صحیح نہ ہوگی۔ البتہ اگر ان دونوں میں حرز میں تفاوت ہو تو پھر تعیین صحیح ہوگی برخلاف دو گھروں کے۔ اور دو گھروں میں اصل حرز کا مختلف ہونا ہے پس تعیین مفید ہوگی لیکن اگر ان میں اختلاف حرز نہ ہو تو ان میں بھی وہی جواب ہوگا جو دو کمروں کی صورت میں جواب ہے جیسا کہ ہو چکا ہے۔

فصل

ودیعت کے حال کا بیان

ودیعت کا حال یہ ہے کہ یہ مودَع کے پاس امانت ہوتی ہے کیونکہ مودَع امین بنایا گیا ہے پس ودیعت اس کے پاس امانت ہوگی۔ اور اس کے امانت ہونے کے ساتھ چند احکام متعلق ہیں۔

۱۔ مالک کے طلب کرنے پر اس کو لوٹانے کا واجب ہونا کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے:

ان اللہ یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا (بے شک اللہ (تعالیٰ) تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کی طرف لوٹا دو) حتیٰ کہ اگر مالک کے طلب کرنے کے بعد اس کو روکا اور پھر وہ ہلاک ہو گئی تو ضمان دینا پڑے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت کا مالک ایک شخص ہو۔ اور جب وہ دو شخصوں کی ملکیت ہو اور ایک آئے اور اپنا حصہ طلب کرے تو مودَع پر لوٹانا واجب نہیں ہوتا مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس چند دراہم یا دنانیر یا کپڑے ودیعت رکھائے اور چلے گئے پھر ان میں سے ایک مودَع کے پاس آئے اور اس سے ودیعت کے کچھ حصے کا مطالبہ کرے اور مودَع اس کا یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو قاضی مودَع کو مطالبہ کرنے والے کو کچھ دینے پر مجبور نہیں کرے گا جب تک کہ دوسرا نہ آ جائے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ودیعت کو تقسیم کیا جائے گا اور مطالبہ کرنے والے کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہیں ہوئی حتیٰ کہ اگر مودَع کے پاس باقی ودیعت ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو سب کے نزدیک اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے ودیعت کے جس حصے پر قبضہ کیا ہے اس میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے۔ اور اگر قابض کے پاس مقبوض ودیعت

ہلاک ہوجائے پھر غائب آئے تو قابض کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے ساتھی کے ساتھ باقی میں شریک ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لینے والا اپنا حصہ لینے میں خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے پس اس کو غائب کی غیر موجودگی میں ایسا کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ جب دو آدمیوں کا کسی شخص کے ذمے مشترک دین ہو پھر ان میں سے ایک آئے اور دین میں اپنے حصے کا مطالبہ کرے تو اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی اس کا حصہ اس کو دے دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودَع جب حاضر شریک کو کچھ شئی دے تو یا تو اس نے دونوں کے حصوں میں سے دیا ہوگا یا خاص اس کے حصے میں سے دیا ہوگا۔ پہلے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ غائب کا حصہ حاضر کو دینا شرعاً ممنوع ہے اور ثانی کے لئے بھی کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا حصہ پورے ہزار میں شائع ہے اس وجہ سے کہ ہزار دونوں کے درمیان مشترک ہیں اور حاضر کا حصہ بغیر تقسیم کے ممتاز نہیں ہوتا اور تقسیم غائب پر جائز نہیں۔ اور اگر ہم اس کو بقول صاحبین تسلیم کر لیں کہ جب غائب آئے درانحالیکہ باقی ہلاک ہوچکا ہو تو اس کو حق ہوگا کہ قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک ہو جائے حالانکہ اگر تقسیم نافذ ہو چکی ہو تو غائب قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے اس کا حق اس کے ساتھی کے حق سے ممتاز ہو چکا۔ اور مشترک دین پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ مدیون دو میں سے ایک شریک کا حصہ اپنا مال دے کر دیتا ہے شریک غائب کا مال دے کر نہیں جبکہ یہاں مودَع غائب کا مال اس کی اجازت کے بغیر دیتا ہے لہٰذا قیاس صحیح نہیں۔

اگر مودَع کے پاس ہزار درہم ہوں پھر اس کے پاس دو آدمی آئیں اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ اس نے مودَع کے پاس وہ ہزار رکھوائے ہیں اور مودَع کہے کہ تم میں سے ایک نے وہ میرے پاس ودیعت رکھائے ہیں اور یہ میں نہیں جانتا کہ تم میں سے کونسا ہے تو یہ دو وجہوں سے خالی نہیں یا تو دونوں دعویٰ کرنے والوں نے آپس میں صلح کر لی ہو کہ وہ ہزار لیں گے اور وہ ان کے مابین تقسیم ہوں گے یا انہوں نے ایسی صلح نہ کی ہو۔ اور ان میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار خاص اس کے ہیں اس کے ساتھی کے نہیں۔ اگر انہوں نے اس پر صلح کر لی ہو تو دونوں کو ہزار مل لیں گے اور مودَع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو ہزار سونپنے سے باز رہے کیونکہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ ہزار ان میں سے ایک کے ہیں۔ اور جب دونوں نے اس پر مصالحت کر لی کہ ہزار دونوں کے ہوں گے تو یہ ہزار ان دونوں کو دیے جانے سے روکا نہیں جا سکتا اور ان دونوں کو یہ حق نہیں کہ وہ صلح کے بعد مودَع سے حلف لیں۔ اور اگر ان میں مصالحت نہ ہوئی ہو اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار اس کے ہیں تو وہ ان میں سے کسی کو کچھ نہ دے گا کیونکہ جس کے لیے ودیعت کا اقرار ہوا ہے وہ غیر معلوم ہے اور ہر ایک کو یہ حق ہوگا کہ وہ مودَع سے حلف لے۔ پھر جب ان میں سے ہر ایک مودَع سے حلف

لے تو مودَع یا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے حلف اٹھائیگا یا ان میں سے ہر ایک کے لیے قسم کھانے سے انکار کر دے یا ایک لئے حلف اٹھائے گا اور دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کریگا۔ مودَع اگر دونوں کے لئے حلف اٹھالے تو دونوں کی خصومت (یعنی ان کا مقدمہ) فی الحال گواہ پیش کرنے تک منقطع ہو جائے گا جیسا کہ دیگر احکام میں ہوتا ہے۔

کیا دونوں کو اختیار ہے کہ استحلاف (قسم لینے) کے بعد اپنے درمیان ہزار میں مصالحت کر لیں تو یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف اور محمد رحمہا اللہ کے مابین مشہور اختلاف کے مطابق ہے۔ شیخین کے قول کے مطابق یہ اختیار نہیں ہو گا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کو یہ اختیار ہو گا اور یہ حلف کے بعد صلح کا مسئلہ ہے جو کتاب الصلح میں گزر چکا ہے۔

اگر مودَع دونوں کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دے تو ہزار کے بارے میں دونوں کے مابین نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودَع کے مابین ایک اور ہزار کا ضامن ہو گا پس ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ تھا کہ پورے ہزار اس کے ہیں۔ اور جب مودَع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ انکار یا تو بذل (اپنی طرف سے یونہی دے دینا) ہو گا یا اقرار ہو گا پس گویا کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہزار کا بذل کیا یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہزار کا اقرار کیا لہٰذا مودع کے خلاف ان کے مابین ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودَع ایک اور ہزار کا ضامن بھی ہو گا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوں گے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں۔

اگر ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تو جس کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا اس کے حق میں ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور جس کے لئے قسم کھائی اس کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ قسم کھانا اس شخص کے لئے دلیل و حجت ہے جس کے لئے قسم نہ کھائی گئی ہو اس شخص کے لئے نہیں جس کے لئے قسم کھائی گئی ہو۔

۲- مالک کو ادائیگی کرنے کا وجوب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امانتوں کو ان کے اہل کو لوٹانے کا حکم دیا ہے اور ان کے اہل ان کے مالک ہیں حتیٰ کہ اگر ودیعت و امانت کو مالک کے گھر میں لوٹایا اور وہاں رکھ دیا یا ایسے شخص کو دیا جو مالک کے عیال میں ہو تو ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہو گئی اور اگر ضائع ہو گئی تو مودَع کو ضمان ادا کرنا پڑے گا برخلاف عاریت کے کیونکہ مستعیر (کوئی سامان استعمال کے لیے مانگ کر لینے والا) اگر عاریتاً لیا ہوا سامان لے کر آئے اور معیر (کوئی سامان استعمال کے لئے دے دینے والا) گھر میں رکھدے یا جانور لے کر آئے اور معیر کے اصطبل میں داخل کر دے تو یہ لوٹانا صحیح ہو گا کیونکہ وہ نص جو ہم نے ذکر کی ہے اس کا ظاہر اگرچہ اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ صحیح نہ ہو لیکن یہ ایات کے عموم سے مخصوص ہے پس ودیعت اپنے ظاہر پر رہی۔ نیز دونوں جگہوں پر قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ مالک کو لوٹانا لازم ہے البتہ عاریت میں ہم نے استحسان پر عمل کیا کیونکہ اس میں یہ عادت جاری ہے کہ اس کو مالک کے گھر پہنچانے کو لوٹانا مراد لیتے ہیں یا مالک کے عیال میں کسی شخص کو لوٹاتے ہیں لیکن اگر عاریتاً لی ہوئی شئ کوئی نفیس شئ ہو جیسے موتیوں کا ہار وغیرہ تو پھر ایسا لوٹانا صحیح نہیں

کیونکہ نفیس اشیاء میں اس طرح لوٹانے کی عادت رائج نہیں ہے۔ اور ودیعت میں ایسی عادت (یعنی صرف مالک نے گھر پہنچانے یا مالک کے عیال میں کسی شخص کو دینے کی) رائج نہیں ہے لہٰذا ودیعت میں لوٹانا اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ نیز ودیعت رکھانے کا دارومدار عام طور پر ستر واخفاء پر ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے پاس مال کسی مصلحت سے اور لوگوں سے چھپا کر ودیعت رکھاتا ہے۔ تو اگر مودَع مالک کے علاوہ کسی اور کو ودیعت واپس کرے تو راز فاش ہو جائے گا کیونکہ راز جب دو سے تجاوز کر جائے تو فاش ہو جاتا ہے پس جس غرض سے ودیعت رکھائی جاتی ہے وہ فوت ہو گئی۔ اس کے برخلاف عاریت اعلان واظہار پر مبنی ہے کیونکہ اس کی مشروعیت اس لئے ہے کہ مستعیر کو عاریت اپنی ضروریات میں استعمال کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ اور عام طور پر لوگوں سے چھپا کر استعمال کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور مالک کے غیر کو واپس کرنے سے عاریت کی مشروعیت کی غرض فوت نہیں ہوتی۔ پس یہ فرق ہے۔

۳۔ ودیعت جب مودَع کے پاس اس کے کچھ کئے بغیر ضائع ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

(خیانت نہ کرنے والے مستعیر پر تاوان (ضمان) نہیں ہے اور خیانت نہ کرنے والے مودَع پر ضمان نہیں ہے) نیز مودَع کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے پس مودَع کے پاس ہلاک ہونا ایسا ہے جیسا مالک کے پاس ہلاک ہونا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب ودیعت میں کچھ نقص پیدا ہو جائے کیونکہ نقصان بعض ودیعت کا ہلاک ہونا ہے تو جب کل کی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا تو بعض کی ہلاکت سے ضمان کا لازم نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

۴۔ مودِع اور مودَع میں جب اختلاف ہو جائے مودع کہے کہ ودیعت ہلاک ہو گئی یا یہ کہے کہ میں نے وہ تجھ کو واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اسے ہلاک کیا ہے تو قول مودَع کا ہوگا کیونکہ مالک امین کے خلاف عارض ہونے والے امر یعنی تعدی وزیادتی کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ وہ امانتدار ہے اور اپنی حالت پر قائم ہے لہٰذا قول اس (مودع) کا ہوگا لیکن اس سے حلف لیا جائیگا کیونکہ تہمت قائم ہے پس تہمت کو دور کرنے کے لئے اس سے حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر مالک کہے کہ تو نے میری اجازت کے بغیر اس کا استہلاک کیا اور مودع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے خود اس کو ہلاک کیا یا تیرے غیر نے تیرے حکم سے اس کو ہلاک کیا تو بوجہ مذکورہ قول مودع کا ہوگا۔

اگر مودع کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی پھر بعد میں کہے کہ نہیں بلکہ میں نے وہ تجھے واپس کر دی تھی اور وہ تو مجھے وہم ہوا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس

نے واپس لوٹانے کی نفی کی ہلاکت کے دعوے کے ساتھ اور ہلاکت کی نفی کی واپس کرنے کے دعوے کے ساتھ پس جس کا اس نے اثبات کیا اس کی نفی کرنے والا بنا اور جس کی نفی کی اس کا اثبات کرنے والا بنا جو کہ تناقض ہے لہٰذا اس کا ہلاکت اور واپس کرنے کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ مناقض کا کوئی قول قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ نیز جب اس نے دو دعوے کئے اور ان میں سے ایک نے اپنے کو جھوٹا کہا تو اس کی امانت ختم ہوگئی لہٰذا اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا

فصل:

معقود علیہ کی امانت سے ضمان کیطرف حالت بدلنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے مودَع پر ضمان آتا ہے۔

یہ امور چند ہیں

۱۔ ترک حفاظت اس کی وجہ یہ ہے کہ مودَع نے عقد کے ذریعے سے ودیعت کی حفاظت کا التزام اس طور پر کیا ہے کہ اگر ودیعت کی حفاظت ترک کی اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس (مودع) کو ودلیعت کا بدل ضمان میں دینا پڑے گا۔ یہ کفالت کے طریقے پر ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی شخص کو ودیعت چراتے ہوئے دیکھا اور یہ اس کو روکنے پر قادر ہے تو عقد کے ذریعے سے التزام کرنے والی حفاظت کے ترک کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ یہی مطلب ہے ہمارے مشائخ کے اس قول کا کہ المودع یوخذ بضمان العقد (مودع عقد کے ضمان کے ساتھ ماخوذ ہوتا ہے)۔

۲۔ مالک کے لئے حفاظت کو ترک کرنا بایں طور کہ ودیعت میں مالک کی مخالفت کرے مثلاً ودیعت کوئی کپڑا ہو اور مودَع اس کو پہن لے یا کوئی جانور ہو اور مودَع اس پر سواری کرے یا غلام ہو اور مودَع اس سے کام لے یا کسی ایسے شخص کے پاس اس کو ودیعت رکھائے جو اس کے عیال میں نہ ہو اور جس کے ہاتھوں وہ عام طور پر اپنے مال کی حفاظت نہیں کراتا کیونکہ عقد سے مالک کے لئے حفاظت کرنے کا التزام کیا ہے۔ پس جب اس نے اپنے لئے حفاظت کی تو مالک کے لئے حفاظت کو ترک کیا لہٰذا ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگئی۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ جب وہ بخارا آئے اور ان سے اس مسئلے کے بارے میں مناظرہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے مین کے اس کے ضمان میں داخل ہونے کو منع کیا۔ یہ کتاب کے اطلاق کے خلاف ہے کیونکہ (کتاب میں) فرمایا کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ جبکہ ضمان سے برأت ضمان میں داخل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔

اسی طرح جب مودِع اور مودَع میں اختلاف ہو اور مودَع کہے کہ ودیعت ہلاک ہوگئی یا کہے کہ میں نے تجھے واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اس کا استہلاک کیا ہے تو اگر یہ اختلاف ودیعت کے خلاف کرنے سے پیشتر ہو تو قول مودَع کا ہوگا اور اگر اس کے بعد ہو تو قول مالک کا ہوگا۔ اور

اس کی مثل اور امور جو ودیعت میں خلاف کرنے سے اس کے ضمان میں داخل ہونے پر دلالت کرتے ہوں۔

اگر ودیعت میں خلاف کیا پھر ودیعت کی موافقت میں پلٹ آیا تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک مودَع ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ زفر اور شافعی رحمھا اللہ کے نزدیک وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب ودیعت میں خلاف کرنے سے وہ مودَع کے ضمان میں داخل ہوگئی تو عقد (ودیعت) مرتفع ہوگیا پس بغیر تجدید کے عقد واپس نہیں پلٹے گا اور تجدید پائی نہیں گئی۔ لہٰذا یہ ایسے ہوا جیسے پہلے ودیعت کا انکار کیا پھر بعد میں اس کا اقرار کرلیا۔ اسی طرح مستعیر اور مستاجر جب عاریت اور شی مستاجَر میں خلاف کریں پھر دوبارہ موافقت کی طرف لوٹ آئیں تو بوجہ مذکورہ وہ ضمان سے بری نہیں ہوتے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خلاف کے بعد بھی وہ مودَع ہے۔ اور جب ودیعت مودَع کی زیادتی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو مودَع پر ضمان نہیں آتا جیسا کہ خلاف کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ خلاف کے بعد بھی مودَع ہوتا ہے کہ مودَع وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے مال کی حفاظت اس کے حکم سے اس کے لئے کرتا ہے۔ اور وہ خلاف کرنے اور حفاظت میں مشغول ہونے کے بعد بھی مالک کے مال کی اس کے حکم سے اس کے لئے حفاظت کرنے والا ہے کیونکہ امر (حفاظت) خلاف کے بعد کو بھی شامل ہے۔ رہا شافعی و زفر رحمھا اللہ کا یہ کہنا کہ ودیعت مودَع کے ضمان میں داخل ہوگئی پس عقد مرتفع ہوگیا تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مودَع کے ضمان میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجوب ضمان کے سبب کا انعقاد ہوا ہے اس حال میں کہ اس کا وجوب موقوف ہے اس کی شرط وجود پر جو کہ خلاف کی حالت میں ہلاکت ہے۔ لیکن یہ بات عقد کے مرتفع ہونے کی موجب نہیں ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام دو ہزار میں بیچنے کے لئے وکیل بنایا۔ اور وکیل نے اس کو ہزار میں فروخت کیا اور غلام مشتری کو سونپ دیا تو غلام اس کے ضمان میں داخل ہوگیا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب جو کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو سونپنا ہے پایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عقد باقی رہا حتیٰ کہ اگر وکیل غلام (واپس لے لے) اور اس کو دو ہزار میں فروخت کرے تو اس کو اس کا حق ہوگا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

نیز اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ عقد منفسخ ہوچکا ہے تو ـــــ یہ صرف اتنی مقدار میں ہوگا جو اس کے حق اور اس کے حکم یعنی وہ حفاظت جس کا اس نے مالک ہے کے لئے زمانہ خلاف میں التزام کیا تھا۔ میں سے فوت ہو چکی ہو۔ آئندہ کے لئے باقی رہنے والے (حصہ) فسخ نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر اس سے اجرت پر شی کی حفاظت کرائے کہ ہر ماہ اتنی اجرت ہوگی اور وہ مہینے کا کچھ حصہ حفاظت کو ترک کرے پھر بقیہ مدت میں دوبارہ حفاظت

شروع کر دے تو بقیہ مدت میں عقد باقی رہے گا اور اس مدت کے بقدر اجرت کا حقدار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ عقد کا ختم ہونا حکم عقد کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ ارتفاع صرف فوت ہونے والی مقدار میں ہی ظاہر ہوگا۔ اجارہ اور اعارہ کا حکم جدا ہے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت کو کہتے ہیں یعنی ایسے منافع کی تملیک جن کا اندازہ مکان یا زمان کے ساتھ کیا گیا ہے جب عقد اجارہ مکان یا زمان مقررہ کو پہنچ جائے تو عقد اپنے حکم کے منتہی ہونے سے منتہی ہو جاتا ہے پس بغیر تجدید کے واپس نہیں لوٹے گا۔ ایسے ہی اعارہ ہے کیونکہ وہ ہمارے نزدیک تملیک منفعت ہے البتہ یہ بلا عوض تملیک منفعت ہے جب کہ اجارہ تملیک منفعت بعوض ہوتا ہے۔ رہا عقد ودیعت کا حکم تو وہ مالک کے لیے مطلقاً یا ایک مہینے کے لیے حفاظت کرنے کو لازم ہے۔ اور خلاف کے بعد کی مدت مطلق اور معین وقت میں داخل ہے لہٰذا اخلاف کرنے سے عقد ختم نہیں ہوگا بلکہ ثابت ہو جائے گا۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

۱۲ - مالک کے ودیعت طلب کرنے پر اس کے سامنے ودیعت کا انکار کرنا۔ یہاں تک کہ پھر اگر ودیعت رکھانے پر گواہ پیش ہو گئے یا مودع نے قسم کھانے سے انکار کیا یا مودع نے ودیعت کا اقرار کر لیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ عقد جب دلیل وحجت سے ظاہر ہوا تو انکار کے وقت اس کا ارتفاع ظاہر ہو گیا اس لیے کہ مالک نے جب اس سے ودیعت طلب کی تو اس کو حفاظت کرنے سے معزول کر دیا۔ اور مودع نے جب مالک کی موجودگی میں ودیعت کا انکار کیا تو اس نے اپنے آپ کو حفاظت کرنے سے معزول کیا۔ پس عقد ٹوٹ گیا اور مودع کے پاس غیر کا مال اس کی اجازت کے بغیر باقی رہا لہٰذا اس پر ضمان آئے۔ اور پھر جب مال ودیعت، ہلاک ہو گیا تو ضمان ثابت ہو گیا۔

اگر مودع ودیعت کا انکار کرے پھر اس کی ہلاکت پر گواہ پیش کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ یا تو اس بات پر گواہ پیش کرے کہ ودیعت انکار کے بعد ہلاک ہوئی یا اس بات پر کہ انکار سے پیشتر ہلاک ہوئی یا دونوں سے مطلق ہو۔ اگر مودع نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ ودیعت انکار کے بعد یا ماقبل وما بعد کی قید سے مطلق و آزاد پر گواہ پیش کرے تو اس کو اپنے گواہوں سے کچھ نفع نہ ہوگا کیونکہ اس کے انکار کی وجہ سے یا اس کے انکار کے وقت عقد مرتفع ہو گیا اور مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ اور اس کے بعد ہلاکت ضمان کو پختہ کرتی ہے ساقط نہیں کرتی۔ اور اگر گواہوں کو اس بات پر پیش کیا کہ ودیعت انکار سے پیشتر ہلاک ہو چکی تھی تو اس کے گواہوں کو سنا جائے گا اور اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب گواہوں کے ذریعے سے انکار سے پیشتر ہلاکت ثابت ہو گئی تو انکار سے پیشتر عقد کا ختم ہونا ظاہر ہو گیا لہٰذا عقد کا ارتفاع انکار سے نہیں ہوا۔ پس ظاہر ہوا کہ ودیعت اس کے کسی فعل کے بغیر ہلاک ہوئی لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اگر مودع انکار سے پیشتر ہلاکت ہونے کا دعویٰ کرے لیکن اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور مودع سے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی اس سے اس طرح قسم لے گا کہ اللہ کی قسم وہ نہیں جانتا کہ مودع کے انکار

سے پیشتر ودیعت ہلاک ہوگئی تھی کیونکہ قسم لینے کے باب میں یہی قاعدہ ہے کہ جس بات پر قسم لی جا رہی ہو وہ ایسی ہو کہ اگر قسم کھانے والا اس بات کا اقرار و اعتراف کرلے تو اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر انکار کرے تو قسم لی جائے گی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مالک اگر انکار سے پیشتر کی ہلاکت کا اقرار کرلے تو اس سے قبول کرلیا جائے گا اور مودع سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی لیکن علم پر کیونکہ اس سے دوسرے کے فعل پر قسم لی جا رہی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب مودع مالک کی موجودگی میں انکار کرے۔

اور اگر وہ مالک کی غیر موجودگی میں کسی دوسرے کے پاس انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں حالتوں میں ضمان آئے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دیگر اسباب کی طرح وجوب ضمان کا سبب بھی موجودگی اور عدم موجودگی سے بدلتا نہیں ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انکار ضمان کا سبب ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ معزول کرنے کی بناء پر عقد کو رفع کرتا ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ اور عدم موجودگی میں معزول کرنا صحیح نہیں ہوتا لہٰذا عقد مرتفع نہیں ہوگا۔ نیز مالک کی عدم موجودگی اور کسی غیر کے سامنے انکار کرنا عرف و رواج میں حفاظت کرنا شمار ہوتا ہے کیونکہ ودیعت رکھانے کا مدار ستر و اخفاء پر ہوتا ہے لہٰذا مالک کی عدم موجودگی میں کسی غیر کے سامنے انکار از روئے معنی حفاظت ہے لہٰذا یہ وجوب ضمان کا سبب کیسے بن سکتا ہے۔

۴ - حقیقی یا معنوی اتلاف جو کہ مالک کو نفع اٹھانے سے عاجز کرنا ہے۔ کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مالک نے ودیعت طلب کی اور مودع نے دینے اور تسلیم کرنے پر قدرت کے باوجود ودیعت کو روکا یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوگئی تو مودع پر ضمان آئے گا کیونکہ جب اس نے مالک سے ودیعت کو روکا تو مالک ودیعت سے فی الحال نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہٰذا ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہوگئی۔ پھر جب وہ ہلاک ہوگئی تو ثابت ہوگیا پس ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر دوسرے کو تلف کا حکم دیا اور دعویٰ کیا کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا تو اس کا دعویٰ دلیل کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل میں اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے اور اس کا قول کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا عارض ہونے والے امر کا دعویٰ ہے لہٰذا بلا دلیل مقبول نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مودع ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ اس طرح خلط کردے کہ ممتاز نہ ہوتا ہو تو ضمان دے گا کیونکہ جب مال ودیعت متمیز نہیں ہو سکتا تو مالک ودیعت سے نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہٰذا مودع کی جانب سے خلط کرنا اتلاف ہوا پس ضمان دے گا اور ضمان دینے سے مودع مال ودیعت کا مالک بن جائے گا۔ اور اگر مودع مر گیا تو وہ مال تمام قرضخواہوں کا ہوگا جن میں مودع بھی برابر کا شریک ہوگا۔ اور اگر ودیعت کا مال مودع کے مال کے ساتھ اس کے کسی فعل کے بغیر خود بخود خلط ہوگیا تو ضمان نہیں آئے گا بلکہ مودع ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہو جائے گا۔ ضمان کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اتلاف اس کی جانب سے نہیں پایا گیا بلکہ اس کی جانب سے کسی فعل کے نہ پائے جانے کی بناء پر یہ خود

تلف ہوا ہے۔ اور مودع کے ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ دو ملکیتوں میں اختلاط پایا جا رہا ہے جو شرکت کے معنی میں ہے۔

ایک شخص کے پاس دو آدمیوں نے ودیعت رکھائی۔ ان میں سے ہر ایک کے ہزار درہم ہیں۔ مودع نے دونوں مالوں کو ایسے خلط کیا کہ ہر ایک متمیز نہیں ہو سکتا دونوں کے لیے دراہم لینے کی کوئی صورت نہ ہوگی اور مودع دونوں میں سے ہر ایک کو ہزار بطور ضمان ادا کرے گا اور مخلوط دراہم اس کے ہوں گے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابویوسف اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک دونوں کو خیار حاصل ہوگا چاہیں تو مخلوط کو نصف نصف تقسیم کر لیں اور چاہیں تو مودع سے دو ہزار کا ضمان لے لیں۔ یہی اختلاف دیگر مائع اور تولی جانیوالی اشیاء کے بارے میں ہے جب کہ جنس جنس سے ایسے مخلوط ہو جائے کہ متمیز نہ ہو سکے مثلاً گندم گندم کے ساتھ اور جو جو کے ساتھ اور تیل تیل کے ساتھ۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت بعینہ قائم ہے البتہ مالک خلط کے عارض ہونے کی وجہ سے اس تک پہنچنے سے عاجز ہے تو اگر دونوں چاہیں تو خلط اشیاء کا اعتبار کرتے ہوئے ان کو آپس میں تقسیم کر لیں اور چاہیں تو عجز کی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے مودع سے ضمان وصول کر لیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع کی جانب سے خلط کرنا ہر ایک کی ودیعت کو تلف کرنا ہے پس دونوں میں سے ہر ایک مخلوط سے نفع اٹھانے سے عاجز ہو گیا لہٰذا مودع کی جانب سے خلط کرنا ہر ایک کی ودیعت کو تلف کرنا ہے پس ضمان دے گا۔ اسی لیے تو صاحبین کے نزدیک بھی ضمان لینے کا اختیار کرنا جو کہ اتلاف کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اس بات پر دلیل ہے کہ مودع کی جانب سے خلط کرنا تلف کرنا ہے۔

ایک شخص نے گندم ودیعت رکھائی اور دوسرے نے جو۔ مودع نے دونوں کو ملا دیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مودع ان میں سے ہر ایک کو اس کے حق کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ خلط کرنا تلف کرنا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کو یہ حق ہوگا کہ وہ مخلوط کو لے لیں اور اس کو فروخت کر کے ثمن کو جو کے ساتھ مخلوط گندم کی قیمت پر اور گندم کے ساتھ غیر مخلوط جو کی قیمت پر تقسیم کریں کیونکہ جو کے خلط سے گندم کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور گندم کا مالک اس کی ثمن کا مستحق ہے کیونکہ عین (مخلوط) میں اس کا حق موجود ہے اور وہ عین کا مستحق ہے۔ ۔ ۔ برخلاف جو کی قیمت کے کہ وہ گندم کے خلط سے بڑھتی ہے اور یہ زیادت دوسرے کی ملک ہے پس جو کا مالک اس کا مستحق نہیں ہوگا۔

مودع نے اگر کچھ ودیعت خرچ کر ڈالی تو خرچ کی ہوئی مقدار کے بقدر ضمان دے گا باقی ودیعت کا ضمان نہیں دے گا کیونکہ اس کی جانب سے خرچ ہوئی مقدار کے بقدر ہی اتلاف پایا گیا ہے۔ اگر وہ خرچ کی ہوئی مقدار کی مثل لوٹائے اور باقی اپنے مال کیساتھ ملا دے تو کل کا ضمان دے گا کیونکہ اب کل کا اتلاف پایا گیا ہے۔ نصف کا (خرچ کرنے سے) اور باقی نصف کا خلط کی وجہ سے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ خلط بھی اتلاف ہوتا ہے۔

اگر ودیعت میں سے کچھ دراہم خرچ کرنے کے لیے لیکن خرچ نہیں کئے اور کچھ دن بعد دوبارہ ان کو ان کی جگہ پر رکھ دیا پھر وہ ضائع ہو گئے تو ہمارے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک ضمان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع نے وہ زیادتی کے طریقے پر اٹھائے تھے لہٰذا ضمان دے گا جیساکہ (مودع خود) نفع اٹھانے کی صورت میں دیتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ محض اٹھانا اتلاف نہیں ہے اور اتلاف کی نیت بھی اتلاف نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ موجب ضمان نہیں ہوگا۔

اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تبارک و تعالےٰ عزشانہ نے میری امت سے وہ معاف کردیا جو وہ اپنے دلوں میں سوچیں جب تک کہ اس کو زبان پر نہ لائیں یا اس پر عمل نہ کریں۔ ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ دل میں بات آئے وہ علی العموم معاف ہو۔ سوائے اس کے جس کی تخصیص دلیل سے ہوئی ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب بند تھیلی ودیعت رکھائی ہو اور مودع اس کو کھول لے یا مقفل صندوق رکھایا اور مودع تالا کھول لے لیکن اس میں سے کچھ نہ نکالے یہاں تک کہ ودیعت ضائع ہوگئی یا مودع مرگیا۔ تو اگر ودلعیت بعینہٖ قائم ہو تو وہ اس کے مالک کو لوٹادی جائے گی کیونکہ وہ بعینہٖ اس کا مال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی جو کوئی بعینہٖ اپنے مال کو پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اور اگر ودیعت کا پتہ نہ چلتا ہو کہ وہ بعینہٖ کون سی ہے تو وہ میت کے ترکہ میں دین ہوگی اور مودع دیگر قرضخواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کرکے حصہ لے گا کیونکہ مودع جب اس حالت میں مرا کہ وہ ودیعت کو مجہول بنانے والا ہے تو اس نے معنیٰ کے اعتبار سے اس کو تلف کیا کیونکہ تجہیل کی وجہ سے مالک کے لیے اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہا اور یہی اتلاف کی تفسیر ہے اگر ورثاء کہیں کہ ودیعت ہلاک ہوگئی تھی یا مالک کو لوٹادی گئی تھی تو اس بات میں ان کی تصدیق نہیں جائے گی کیونکہ اس حال میں مودع کہ موت ودیعت کو مجہول کرنے والی ہو وجوب ضمان کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ اتلاف ہوتا ہے لہٰذا ہلاکت یا واپسی کا دعویٰ امر عارض کا دعویٰ ہے جو بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا اور مودع دیگر قرضخواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کرکے حصہ لے گا کیونکہ اس دین کا سبب مال کا غیر معین ہونا ہے جیساکہ ہم نے ذکر کیا پس یہ حالت صحت میں لیے ہوئے دین کے مساوی ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب العاریۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوانات درج ذیل ہیں۔

رکن عاریت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم عقد کا بیان۔

مستعیر کو مستعار میں جن تصرفات کا اختیار ہوتا ہے اور جنکا نہیں ان کا بیان۔

صفت حکم کا بیان۔

مستعار کی حالت کا بیان۔

ان امور کا بیان۔ جو مستعار کی حالت کے تغیر کا موجب ہوتے ہیں۔

رکن عاریت: معیر (عاریتاً دینے والے) کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا مستعیر کی جانب سے قبول تو وہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک از روئے استحسان رکن نہیں ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ رکن ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جیساکہ ہبہ میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کو عاریتاً نہیں دے گا پھر اس کو عاریتاً دیا اور اس نے نے قبول نہیں کیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب قسم کھائے کہ فلاں کو کوئی شئی ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے لیکن وہ قبول نہ کرے۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

اور ایجاب یہ ہے کہ معیر یوں کہے میں نے تجھے یہ شئی عاریتاً دی یا (معتک، هذا الشئ) اور هذاالدار) میں نے تجھے یہ کپڑا یا یہ مکان عاریتاً دیا یا اطعمتك هذا الارض) میں نے تجھے اس زمین کا غلہ کھلایا یا (هذاالارض لک طعمة) اس زمین کی پیداوار تیرے کھانے کے لیے ہے (اخدمتك هذا العبد) تیری خدمت کے لیے یہ غلام دیا یا (هذاالعبد لك خدمة) یہ غلام تیری خدمت کے لیے ہے یا (حملتك هذا الدابة) میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا جب کہ ہبہ کی نیت نہ ہو یا کہے داری لک سکنی (میرا مکان تیرے لیے رہائش ہے) یا یوں کہے داری لک عمری سکنیٰ۔

(میرا مکان تیرے لیے عمری سکنی ہے)۔
جہاں تک لفظ اعارہ کا تعلق ہے تو وہ عاریت کے باب میں صریح ہے۔
رہا منحہ تو یہ اس عطیہ کا نام ہے جس سے انسان ایک زمانے تک نفع اٹھاتا ہے پھر اس کے مالک کو واپس کر دیتا ہے اور یہی عاریت کا مطلب ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے المنحہ مردودۃ (منحہ کو واپس کرنا ہے) اور زمین کی منحہ اس کی زراعت ہوتی ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ازرعھا او امنحھا اخاک (خود اس پر کاشت کر یا اپنے بھائی کو عطیہ کر دے کہ وہ کاشت کرے۔
اسی طرح معیر کا قول داری ملک سکنی مضاف ہو اس سے مراد عرف و رواج میں بغیر عوض کے زمین کے ان منافع کو بخشنا ہے تو زمین میں زراعت سے حاصل ہوتے ہیں اور یہی عاریت کا معنی ہے۔ غلام کو اس کی خدمت میں دینے سے مراد ہے بغیر عوض کے اس کی خدمت کرنا اور یہی عاریت کی تفسیر ہے۔
اسی طرح معیر کا قول داری لک سکنی یا عمری سکنی یہ مکان کی رہائش کو اس کے لیے بلا عوض کرنا ہے۔ اور مکان کی رہائش اس کی وہ منفعت ہوتی ہے جو اس سے مطلوب ہوتی ہے پس یہاں بھی عاریتاً دینے کا معنی پایا گیا۔
رہا قول: حملتک علی ھذہ الدابہ (میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا) تو اس میں عاریت اور ہبہ دونوں کا احتمال ہے۔ البتہ اطلاق کے وقت (یعنی جب کچھ نیت نہ کی ہو) اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ یہ کمتر معنی ہے اور لفظ کو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔
اگر کہا داری لک رقبی یا کہا داری لک حبس تو یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک عاریت ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہبہ ہوگا اور رقبی وحبس کا قول باطل ہو گیا۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

وہ شرائط جن کی وجہ سے رکن شرعاً اعارہ بنتا ہے

۱۔ عقل پس مجنون اور ناسمجھ بچے کی جانب سے اعارہ صحیح نہیں۔
بلوغت ہمارے نزدیک شرط نہیں لہٰذا اجازت یافتہ بچے کی جانب سے اعارہ صحیح ہوگا ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے۔ اور جب اس کو تجارت کا اختیار ہے تو تجارت کے توابع کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا — یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح حریت بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے پس ماذون غلام کو اعارہ (عاریتاً دینے) کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے پس تجارت کی وجہ سے اس کو اعارہ کا اختیار بھی ہوگا۔
(۲) مستعیر کا اس پر قبضہ کرنا۔ کیونکہ اعارہ عقد تبرع ہے پس یہ ہبہ کی طرح بغیر قبضے کے خود مفید حکم نہیں ہوگا۔

(۳) مستعار ایسی شی ہو جو بغیر استہلاک کے قابل انتفاع ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو عاریت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس عقد کا حکم منفعت میں ثابت ہوتا ہے عین میں نہیں سوائے اس کے کہ جب عین منفعت کے ساتھ ملحق ہو جیسا کہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔

فصل:

حکم عقد کا بیان

اس میں کلام کے دو عنوان ہیں (۱) اصل کا حکم (۲) صفت حکم کا بیان۔

اصل حکم | یہ مستعیر کے لیے بلا عوض ملک منفعت ہے یا ایسی شی کی ملک جو عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ منفعت کی اباحت (مباح کرنا) ہے۔ پس ہمارے نزدیک مستعیر فی الجملہ مستعار کو عاریت پر دینے کا اختیار رکھتا ہے جس طرح مستاجر شی کو آگے اجارہ پر دینے کا اختیار رکھتا ہے اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستعیر کو اس کا سرے سے اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس کے لیے کھانا مباح کیا گیا ہو دوسرے کے لیے مباح کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ اجماع اور معقول کی دلالت ہے۔ اجماع کی دلالت تو اس طرح سے ہے کہ اس عقد کا جواز مدت کے بیان کے بغیر بھی ہے حالانکہ اگر یہ تملیک منفعت ہوتی تو مثل اجارہ کے بغیر مدت کے بیان کے جائز نہ ہوتی۔ ایسے ہی مستعیر کو یہ اختیار نہیں کہ وہ عاریت کو اجارہ پر دے حالانکہ اگر منفعت میں اس کے لیے ملکیت ہوتی تو مثل مستاجر کے اس کو یہ اختیار ہوتا۔ رہی معقول کی دلالت تو وہ یہ ہے کہ قیاس تملیک منفعت کے مخالف ہے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اسی لیے کہ حالت عقد میں منفعت معدوم ہے۔ اور معدوم میں بیع کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسی شی کی بیع ہے جو آدمی کے پاس نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے البتہ اجارہ کے باب میں منفعت کو عقد کے وقت موجود مان لیتے ہیں ضرورت کے حکم کی بنا پر جب کہ اعارہ میں ضرورت نہیں ہے۔ پس اعارہ میں منافع اپنی اصل عدم (یعنی عدمیت) پر باقی رہیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ معیر نے مستعیر کو منافع کی تحصیل پر اور ان کو اپنی طرف پھیر لے پر اس طور پر تسلط دیا ہے کہ معیر کا قبضہ ان سے زائل ہو چکا ہے۔ اور اس طور پر تسلط دینا تملیک ہوتا ہے مباح کرنا نہیں جیسا کہ اعیان (اشیاء) میں ہوتا ہے۔ یہ عقد بغیر بیان مدت کے بھی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بیان مدت اس لیے ہوتا ہے کہ وہ جہالت جو جھگڑے کا باعث ہو اس سے بچا جا سکے جب کہ عاریت کے باب میں جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ یہ عقد جائز غیر لازم ہے اور اسی معنی کی وجہ سے مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ عقد اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ اعارہ عقد غیر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو تو اس میں ایسی شی کے سبب سے صفت لزوم کا اثبات ہوگا جو

خود لازم نہیں ہے یا اس میں (عقد) لازم سے صفت لزوم کی نفی کرنا ہوگا اور یہ دونوں ہی باتیں باطل ہیں رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ عقد کے وقت منافع معدوم ہوتے ہیں تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر وارد ہونے والا عقد ہمارے نزدیک ایسا عقد ہوتا ہے جو منفعت کے وجود کے وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے پس حکم کے حق میں اس کا انعقاد صرف منفعت کے وجود کے وقت ہی شیئاً فشیئاً (تھوڑا تھوڑا کر کے) منفعت کے حدوث کے مطابق ہوگا لہٰذا یہ نہ تو معدوم کی بیع ہے اور نہ ایسی شئی کی بیع ہے جو انسان کے پاس نہ ہو۔ اس پر دراہم و دنانیر کے اعارہ کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ قرضہ ہوگا اعارہ نہیں کیونکہ اعارہ دونوں قاعدوں کے اختلاف کے مطابق یا تو تملیک منفعت ہے یا اباحت منفعت ہے اور دراہم و دنانیر سے نفع ان کو خرچ کئے بغیر ممکن نہیں یعنی عین میں نہ کہ منفعت میں تصرف کے بغیر انتفاع کی کوئی صورت نہیں۔ پس اس کو حقیقتاً اعارہ بنانا صحیح نہیں لہٰذا اس کو مجازاً قرض بنائیں گے کیونکہ اس میں اعارہ کا معنی پایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر زیور مستعار لیا تاکہ اس سے زینت کرے تو صحیح ہے کیونکہ اس سے بغیر نقصان کے زینت کا انتفاع ممکن ہے پس حقیقت پر عمل ممکن ہے لہٰذا مجاز پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اسی طرح مکیلات و موزونات وغیرہ جن سے استہلاک کے بغیر انتفاع ممکن نہیں کا اعارہ بھی قرضہ ہوگا اعارہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعارہ کے حکم کا محل منفعت ہے عین نہیں۔ اگر عین عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہے جیسا کہ کسی شخص کو بکری یا اونٹنی دی تاکہ اس کے دودھ اور بال سے ایک مدت تک نفع اٹھائے پھر اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ اس کو عرف و عادت میں منافع میں سے شمار کرتے ہیں لہٰذا اس کے لیے منفعت کا حکم ہوگا۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کیا کوئی ایسا شخص ہے جو اپنے اونٹوں میں سے ایک اونٹنی ایسے گھر والوں کو دے دے جن کے پاس دودھ نہیں ہے۔ یہ ترغیب کے طریقے پر ہے جیسے (اس روایت میں ہے) کہ جو شخص چاندی کا عطیہ دے یا لباس کا عطیہ دے تو اس کو ایک غلام آزاد کرنے کے بقدر ثواب ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سال یا اس سے کم عمر کا بکری کا بچہ عطیہ دیا تو یہ عاریت ہوگا کیونکہ یہ اس لیے دیا جاتا ہے تاکہ اس کے دودھ اور اون سے نفع اٹھایا جائے۔

اسی فصل کے ساتھ اس بات کا بیان بھی متصل ہے کہ مستعیر کو مستعار میں کون سے تصرفات جائز ہیں اور کون سے نہیں پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد اعارہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ پس اگر مطلق ہو مثلاً اپنا جانور کسی شخص کو عاریتاً دیا اور اس کے لیے مکان زمان سواری اور بوجھ و سامان کا ذکر نہیں کیا تو مستعیر کو حق ہوگا کہ جس جگہ اور جس وقت چاہے اس کو استعمال کرے اور اس کو اس پر سوار ہونے اور بوجھ لادنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ مطلق میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ اور چونکہ معیر نے مستعیر کو عاریت کے منافع کو مطلقاً مالک بنایا ہے لہٰذا اس کو اختیار ہوگا کہ جس طور پر معیر نے اس کو مالک بنایا اس طور پر وہ ان کو حاصل کر سکتا ہے البتہ اس پر ایسا بوجھ نہیں لادے گا جس کے بارے میں علم ہو کہ اس جیسا جانور اس جیسا بوجھ

نہیں اٹھا سکتا۔ اور اس جانور کو دن رات ایسا استعمال نہیں کر سکتا کہ اس جیسا جانور عام طور پر اتنا استعمال نہیں کیا جاتا اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عقد اگرچہ مطلق ہوا ہے لیکن مطلق از روئے دلالت عرف و عادت سے مقید ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ نص سے متقید ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک مستعیر کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ عاریت کو عاریتاً دے خواہ عاریت ان اشیاء میں سے ہو جو استیفائے منفعت میں متفاوت ہوتی ہیں یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ عقد کا اطلاق مستعیر کے لیے ملک کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا یہ دوسرے کو تملیک ہے اس طور پر اس سے یہ مالک بنا ہے اس حال میں کہ یہ خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے البتہ بوجہ مذکورہ اس کو اجارہ پر دینے کا حق حاصل نہ ہوگا اور اگر اجرت پر دیا اور مستاجر کے سپرد کر دیا تو ضمان دے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر مستاجر کو دیا ہے پس یہ غاصب بنا۔ لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو مستعیر سے ضمان لے اور چاہے تو مستاجر سے لے کیونکہ مستاجر نے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا مثل غاصب سے خریدنے والے کے البتہ جب وہ مستعیر سے ضمان لے گا تو مستعیر ضمان کے لیے مستاجر پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ضمان کی ادائیگی سے وہ عاریت کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے خود اپنی ملک اجارہ پر دی۔ اور اگر مالک مستاجر سے ضمان لے تو اگر مستاجر کو یہ علم نہ تھا کہ وہ مستعیر کے پاس عاریت تھی تو وہ مستعیر پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اسے عیب عاریت ہونے کا علم نہیں تھا تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ دیا گیا پس اس پر دھوکہ کے ضمان کے لیے رجوع کرے گا جو کہ حقیقت میں ضمان کفالت ہے۔ اور جب اسے علم ہو تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ نہیں دیا گیا پس اس پر رجوع نہیں کرے گا۔

آیا مستعیر کو عاریت ودیعت رکھانے کا اختیار ہے تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کا قول ہے کہ اختیار ہوگا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کیونکہ جب وہ عاریتاً دینے کا اختیار رکھتا ہے تو ودیعت رکھانے کا اختیار تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا کیونکہ وہ عاریتاً دینے سے کمتر ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس کو اختیار نہیں ہوگا اور وہ اس مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مستعیر جب عاریت کو کسی اجنبی کے ہاتھ میں لوٹا دے تو اس کو ضمان دینا پڑے گا اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کے ہاتھ میں لوٹانا اس کے پاس ودیعت رکھانا ہے حالانکہ اگر اس کو ودیعت رکھانے کا اختیار ہوتا تو ضمان نہ دینا پڑتا۔

اور اگر عقد اعارہ مقید ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو قید کی رعایت کی جائے گی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ عاقل شخص کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے جس طور پر اس نے تصرف کیا سوائے اس کے کہ فائدہ وغیرہ نہ ہونے کی بناء پر اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا تو اس وقت وصف لغو ہوگا کیونکہ اس کا ذکر بیکار ہے پھر قید کی رعایت صرف اس امر میں کی جائے گی جو عقد میں داخل نہ ہو کیونکہ مطلق کو جب کسی وصف کے ساتھ متقید کریں تو اس قید و وصف کے ماوراء میں وہ مطلق باقی رہتا ہے پس اس وصف کے ماوراء میں اطلاق کی رعایت کی جائے گی۔ اس جملہ کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

جب کسی شخص کو جانور عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ مستعیر خود اس سے مستفید ہو سکتا ہے تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ کسی دوسرے کو جانور عاریتاً دے اسی طرح اگر اس کو لباس عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ وہ اس کو خود پہنے گا تو مستعیر وہ لباس کسی دوسرے کو عاریۃً نہیں دے سکتا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مقید میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں قید کا اعتبار کیا جائے گا سوائے اس صورت کے جس میں اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو۔ مذکورہ قید کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ لوگ سواری میں اور پہننے میں جانور اور لباس کے استعمال میں متفاوت ہوتے ہیں لہٰذا اس میں قید کا اعتبار لازم ہے۔ اور اگر (قید کے خلاف) کیا یہاں تک کہ جانور ہلاک ہو گیا تو خلاف کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ اور اگر خود سوار ہوا اور دوسرے کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو اگر جانور ایسا ہو جو اکٹھے دونوں کا بوجھ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ اس نے صرف نصف مقدار میں خلاف کیا ہے اور اگر جانور دونوں کا بوجھ نہ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی پوری قیمت کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عقد کا خلاف کر کے اس جانور کو ہلاک کیا ہے۔

اگر کسی شخص کو مکان عاریتاً دیا تاکہ وہ خود اس میں رہے تو مستعیر اس میں دوسرے کو ٹھہرا سکتا ہے کیونکہ عقد سے رہائش میں عام طور پر لوگوں میں تفاوت نہیں ہوتا۔ لہٰذا مستعیر کی رہائش کی قید لگانا مفید نہیں اور لغو ہو گی۔ ہاں اگر مستعیر وہ مکان کسی لوہار یا دھوبی وغیرہ کو رہائش کے لیے دیتا ہے جو عمارت کو کمزور کرتے ہیں تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہو گا اور نہ ہی مستعیر کو یہ حق ہو گا کہ وہ خود ایسا کام کرے کیونکہ معیر عام طور پر اس پر راضی نہیں ہوتا۔ جب کہ مطلق عرف و عادت سے مقید ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع جو کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں کہ وہ اس پر دس صاع گندم کے لادے کیونکہ گندم جو کے مقابلے میں بوجھل ہوتی ہے لہٰذا قید کا اعتبار کرنا مفید ہو گا پس اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو اختیار ہو گا کہ وہ اس پر دس صاع جو کے یا جبرے کے یا چاول وغیرہ ایسی شی کے لادے جو بوجھل ہونے میں گندم کی مثل ہو یا اس سے کم بوجھل ہو یہ ازروئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر جانور ہلاک ہو گیا تو ازروئے استحسان ضمان نہیں آئے گا جب کہ ازروئے قیاس ضمان آئیگا اور یہی امام زفر علیہ الرحمۃ کا قول ہے کیونکہ مستعیر نے خلاف کیا ہے ازروئے استحسان اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں کیونکہ ازروئے دلالت مالک اس پر راضی ہوتا ہے۔ پس گندم کے ساتھ مقید کرنا مفید نہیں اور یہ ایسے ہوا جیسے شرط لگائے کہ جانور پر دس صاع اپنی گندم کے لادے اور مستعیر اس پر دوسرے کی گندم کے دس صاع لادے اور چونکہ اس صورت میں مستعیر خلاف کرنے والا نہیں بنتا اور اس پر ضمان نہیں آتا تو ایسے ہی یہاں بھی ہو گا۔

جانور عاریتاً دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں

کہ وہ اس پر لکڑی یا گھاس یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر لادے خواہ یہ چیزیں گندم کے وزن کے برابر ہوں یا کمتر ہوں کیونکہ یہ اشیاء جانور پر زیادہ سخت ہوتی ہیں یا اس کی پشت کو زیادہ زخمی کرنے والی ہوتی ہیں۔ اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا۔

جانور عاریتاً دیتے ہوئے یہ شرط عائد کی کہ اس پر سو وزن کی روئی لادے گا اور مستعیر اس کے وزن کے برابر لوہا لادے اور جانور ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان آئے گا کیونکہ روئی جانور کی پشت پر پھیلی ہوتی ہے لہٰذا اس کا نقصان لوہے کے مقابلے میں کم ہوتا ہے جو کہ ایک جگہ میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور اس کا نقصان اور اس کی تکلیف جانور پر زیادہ ہوتی ہے۔ اور دو نقصانوں میں سے کمتر پر رضامندی ان میں سے زیادہ والے پر رضامندی نہیں ہوتی۔ لہٰذا قید لگانا مفید ہوگا اور اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔

اگر یہ شرط کی کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے گا اور مستعیر نے مذکور سے زیادہ گندم لادی اور جانور ہلاک ہو گیا تو اس بارے میں دیکھا جائے گا۔ اگر زائد مقدار اتنی ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت نہ ہو تو مستعیر اس کی پوری قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ جانور پر ایسا بوجھ لادنا جس کی اس میں طاقت نہ ہو جانور کو تلف و ضائع کرنا ہے۔ اور اگر بوجھ اتنا ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت تھی تو بقدر زیادتی جانور کی قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ معیر نے جانور پر دس صاع گندم کے لادنے کی اجازت دی تھی اور مستعیر نے اس پر گیارہ صاع گندم کے لادے اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر جانور کی قیمت کا گیارہواں حصہ ضمان میں دے گا کیونکہ اس نے اتنی ہی مقدار تلف کی ہے۔

اور اگر اعارہ کو مکان کے ساتھ مقید کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو شہر کی فلاں جگہ استعمال کرے گا تو عقد اعارہ اس قید کے ساتھ متقید ہو جائے گا اور مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ جب چاہے اور جس شی کے ساتھ چاہے عاریت کو استعمال کرے کیونکہ قید صرف مکان کے ساتھ پائی گئی لہٰذا اس کے علاوہ میں اعارہ مطلق رہا لیکن مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ مذکور مکان سے تجاوز کرے اور اگر اس نے تجاوز کیا تو ضمان دینا پڑے گا اور دوبارہ اجازت دیے ہوئے مکان میں لے جانے سے ضمان سے بری نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر مالک کے سپرد کرنے سے پیشتر عاریت ہلاک ہو گئی تو ضمان دے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جب کہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودع کے کہ جب وہ خلاف کرے اور پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ عاریت اور ودیعت کے درمیان فرق کی وجہ ہم کتاب الودیعہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر عاریت کو کسی وقت اور زمان کے ساتھ مقید کیا مثلاً یہ کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو ایک دن استعمال کرے گا تو عقد اس کے علاوہ میں مطلق رہے گا لیکن وقت کے ساتھ متقید ہوگا حتیٰ کہ اگر دن گزر گیا اور مالک کو نہیں لوٹایا یہاں تک کہ وہ عاریت ہلاک ہو گئی تو بوجہ مذکورہ ضمان آئے گا یہی حکم اس وقت ہے جب بوجہ کے ساتھ مقید کرے اور اسی طرح اس وقت بھی جب استعمال کی قید لگائی ہو مثلاً یوں کہا کہ اس شرط کے ساتھ کہ تو اس کو استعمال کرے گا حتیٰ کہ اگر مستعیر نے اس کو روکے رکھا اور استعمال نہیں کیا اور وہ (جانور) مر گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس کا روکے رکھنا یعنی باندھے رکھنا خلاف ورزی

ہے جو کہ موجب ضمان ہے۔

اگر معیر اور مستعیر کے درمیان ایام کے بارے میں یا مکان کے بارے میں یا جو کچھ جانور پر لادا جائے اس کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول معیر کا ہوگا کیونکہ مستعیر معیر اس سے ملک انتفاع کا فائدہ حاصل کرتا ہے لہٰذا مقدار و تعیین کے بارے میں معیر کا قول ہوگا لیکن تہمت کو دفع کرنے کے لیے قسم لی جائے گی۔

فصل: صفت حکم

وہ یہ ہے کہ مستعیر کے لیے ثابت ہونے والی ملک ملک غیر لازم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں پس یہ لازم نہ ہوگی مثل اس ملک کے جو ہبہ سے ثابت ہوتی ہے۔ پس معیر کو حق ہوگا کہ وہ عاریت میں رجوع کرے خواہ اس نے عاریت کو مطلق رکھا ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی شخص سے زمین عاریتاً لی تاکہ اس پر عمارت تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے پھر مالک کا ارادہ ہوا کہ معیر کو نکال دے تو بوجہ مذکورہ اس کو اس بات کا حق ہوگا خواہ عاریت مطلق ہو یا موقت (وقت کے ساتھ مقید) ہو البتہ جب عاریت مطلق ہو تو معیر کو حق ہوتا ہے کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑنے اور عمارت توڑنے پر مجبور کرے کیونکہ ان کو چھوڑنے میں معیر کا نقصان ہے اس لیے کہ ان کے لیے کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جب مستعیر نے درختوں کو اکھیڑا یا عمارت توڑی تو معیر کو درخت اور عمارت کی قیمت میں سے کچھ بطور ضمان کے دینا نہ پڑے گا کیونکہ اگر معیر پر ضمان واجب ہو تو دھوکہ دہی کے سبب سے ہوگا حالانکہ معیر نے جب عقد کو مطلق رکھا اور کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں کیا تو اس نے دھوکہ نہیں دیا کہ یہ کہیں کہ اس نے وقت سے پیشتر مستعیر کو نکالا بلکہ مستعیر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ دیا کہ اس نے مطلق کو ابد پر محمول کیا۔

اور اگر اعارہ موقت ہوا اور معیر مستعیر کو قبل از وقت نکالنا چاہے تو اس بات کا حق نہیں ہوگا اور نہ اسکو حق ہوگا کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑنے یا عمارت توڑنے پر مجبور کرے البتہ مستعیر کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین والے سے کھڑے ہوئے سالم درختوں اور عمارت کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور ان کو معیر کے لیے ایسا ہی چھوڑ دے۔ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ جب معیر نے عاریت کو ایک وقت کے ساتھ موقت کیا پھر مستعیر کو وقت سے پہلے نکال دیا تو اس نے مستعیر کو دھوکہ دیا پس معیر اپنی جانب سے کفیل ہوگا اس ضمان کا جو اس کو لازم آئے گا کیونکہ دھوکہ کا ضمان کفالت ہوتی ہے لہٰذا مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ معیر سے ضمان وصول کرے۔ اور زمین والا ضمان کی ادائیگی سے درختوں اور عمارت کا مالک بن جائے گا کیونکہ مضمومات (قابل ضمان) اشیاء کا یہی حکم ہے کہ ادائیگی ضمان سے ان میں ملکیت آجاتی ہے۔ اور

مستعیر چاہے تو اپنے درخت اور اپنی عمارت لے جائے۔ اس صورت میں زمین والے پر کچھ ضمان نہ آئے گا۔

پھر مستعیر کو درخت اکھیڑنے اور عمارت توڑنے سے زمین کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ اور اگر اس سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو خیار مالک کو ہو گا کیونکہ زمین اصل ہے اور درخت و عمارت اس کے تابع ہوتی ہے پس مالک زمین صاحب اصل ہے اور مستعیر صاحب تبع ہے لہٰذا اختیار کا صاحب اصل کے لیے اثبات اولیٰ ہے چاہے تو وہ درخت و عمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور چاہے تو اکھیڑنے اور گرانے پر راضی ہو جائے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب زمین کو شجر کاری یا تعمیر کے لیے مستعار لیا ہو۔

اور جب زمین کو زراعت کے لیے مستعار لیا ہو اور اس میں کاشت کی ہو پھر زمین والا چاہے کہ زمین واپس لے لے تو اس کو حق نہیں کہ کھیتی کٹنے تک زمین واپس لے سکے بلکہ زمین کو اجرت مثلی کے عوض میں مستعیر کے پاس چھوڑے گا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ تعمیر و درختوں کی طرح یہاں بھی اس کو زمین واپس لینے کا حق ہو۔ استحسان کے لیے وجہ فرق یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دونوں جانبوں کا لحاظ اور دونوں کے حق کی رعایت واجب ہے۔ اور یہ زراعت کی صورت میں ممکن ہے کیونکہ کھیتی کے پکنے کا وقت معین ہوتا ہے لہٰذا اس میں دونوں جانب کی رعایت ممکن ہے۔ مستعیر کیلئے رعایت کی جانب میں تو کوئی شک نہیں ہے اور مالک کی جانب میں کٹائی کے وقت تک اجرت کے عوض میں چھوڑنے سے اسکے حق کی حفاظت۔ یہ بات شجر کاری اور تعمیر میں ممکن نہیں کیونکہ اس کے لیے کوئی معین وقت نہیں ہوتا لہٰذا صاحب اصل کی رعایت کرنا اولیٰ ہے۔

فقہاء نے اجارہ کے باب میں فرمایا ہے جب مدت اجارہ ختم ہو جائے اور کھیتی ابھی سبز ہو تو اس کو کاٹا نہیں جائے گا بلکہ زمین کو مستاجر کے پاس کٹائی کے وقت تک اجرت مثلی کے عوض میں چھوڑا جائے گا جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے۔ بوجہ مذکورہ برخلاف باب غصب کے کیونکہ اس طرح چھوڑنے میں مقصود لحاظ رعایت کرنا ہے جبکہ غاصب جرم کرنے والا ہوتا ہے اور مہربانی و رعایت کا مستحق نہیں ہوتا پس اس کو درخت اکھیڑنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

فصل

مستعار شی کی حالت کا بیان

اس کا حال یہ ہے کہ وہ مستعیر کے پاس استعمال کے وقت بالاتفاق امانت ہوتی ہے۔ حالت استعمال کے علاوہ میں بھی ہمارے نزدیک اس کا یہی حال ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس شی کا ضامن ہوتا ہے۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان

سے جنگ حنین میں زرہ عاریتاً لی۔ صفوان نے پوچھا کہ اے محمد یہ غصب کے طور پر ہے؟ تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا بلکہ عاریتاً ہے اور میں اس کا ضامن ہوں۔ نیز عین کے موجود ہونے کی صورت میں اس کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لہٰذا اس کی ہلاکت کے وقت اسکی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ یعنی اس کی قیمت ضمان میں دینی ہوگی مثل مغصوب کے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ عین نام ہے صورت و معنی کا۔ عین کی ہلاکت سے اگر مستعیر صورت کو رد کرنے سے عاجز ہوا تو معنی کو رد کرنے سے تو عاجز نہیں ہوا کیونکہ شی کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے لہٰذا مستعیر پر واجب ہوگا کہ وہ عاریت کو اس کے معنی کی صورت میں واپس کرے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال خود اپنے قبضہ میں کرنا ہے پس مستعیر اس کا ضامن ہوگا۔ جس طرح بھاؤ طے کر کے قبضہ میں لی ہوئی چیز کا ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہٰذا مثل ودیعت اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ آدمی پر اس کے فعل کے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور جو فعل مستعیر کی جانب سے وجود میں آیا ہے وہ عقد اور قبضہ ہے جن میں سے کوئی بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے لہٰذا مثل ودیعت اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں یہ بطور تملیک ہو یا بطور اباحت تو اعد کے اختلاف کے مطابق۔ رہا قبضہ تو یہ اس کے وجوب ضمان کا سبب نہ بننے کی دو وجہیں ہیں اوّل یہ کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا جب وجوب ضمان کے لیے سبب نہیں بنتا تو اجازت سے قبضہ کرنا تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا مال کو ثابت کرنا ہے اور اسکو ہلاکت سے بچانا ہے جو کہ مالک کے حق میں مفید ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ جل شانہ کا ارشاد: ھل جزاء الاحسان الا الاحسان (نہیں ہے احسان کا بدلہ مگر احسان) نیز اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ما علی المحسنین من سبیل (نہیں ہے نیکی والوں پر الزام کی کوئی راہ) دلیل ہے اس بات پر کہ غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتا تو اجازت سے قبضہ کرنا — تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قبضہ جس کی اجازت دی گئی ہو وہ زیادتی نہیں ہوتا کیونکہ یہ مالک کے قبضے کو فوت نہیں کرتا جب کہ ضمان زیادتی کرنیوالے پر آتا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا فلا عدوان الا علی الظالمین (نہیں ہے زیادتی مگر ظالموں پر) برخلاف قبضہ غصب کے۔ رہا ضمان رد سے استدلال کرنا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے قائم ہونے کے وقت اس پر عین کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لیکن ہلاکت کی حالت میں اس پر قیمت کو رد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت دراہم و دنانیر ہوتی ہے اور دراہم و دنانیر پہلی عین سے جدا ایک دوسری عین ہے جس کے لیے صورت و معنی ہے۔ پس ایک عین کو لوٹانے سے عاجز ہونا دوسری عین اس کی جگہ ادا نہیں ہوتی۔ باب غصب میں غاصب پر ضمان غصب اس طریقے سے نہیں آتا بلکہ دوسرے طریقے

سے آتاہے اور وہ ہے مغصوب کا معنوی اتلاف جیساکہ معلوم ہوچکا۔ یہاں یہ طریقہ نہیں پایا جاتا حتیٰ کہ اگر پایا جاتا تو ضمان واجب ہوتا پھر ہم کہتے ہیں کہ مستعیر پر ضمان رد کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدت کے ختم ہونے سے یا مطالبہ سے عقد جب ختم ہوتا ہے تو عین مستعیر کے قبضے میں مغصوب کی مثل باقی رہتا ہے اور مغصوب کے موجود ہونے کی حالت میں اسکا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور حالت ہلاکت میں قیمت کا ضمان دینا واجب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک جب عین اس حالت میں (مغصوب ہونے کی حالت میں) ہلاک ہوجائے تو مستعیر کو ضمان دینا پڑتا ہے۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مستعیر نے دوسرے کے مال پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بے شک ہے لیکن جب دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا بوجہ مذکورہ وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتا تو اجازت کے ہوتے ہوئے تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا۔ قیمت طے ہونیکے بعد فروخت شدہ شی کا قبضہ کی وجہ سے ضمان نہیں بلکہ تعاطی کے طریقے پر از روئے دلالت ثابت ہونے والے شرط خیار کے ساتھ عقد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ بیان ہوچکی ہے۔ حدیث صفوان میں شافعی رحمہ اللہ کے لیے دلیل نہیں ہے کیونکہ روایت میں اختلاف آتا ہے۔ روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے بھاگ گیا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف پیغام بھیجا اور اس کو امن دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ حنین کا تھا تو آپ نے اس سے پوچھا کہ تیرے پاس کچھ ہتھیار ہے۔ اس نے پوچھا عاریتاً لینا چاہتے ہیں یا غصباً تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عاریتاً۔ پھر صفوان نے ہتھیار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عاریتاً دیے۔ اس روایت میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں ہے حالانکہ واقعہ ایک ہی تھا جو ایک مرتبہ پیش آیا تھا۔ پس دونوں میں سے صرف ایک بات ثابت ہوگی۔ لہٰذا دونوں روایتوں میں تعارض ہوا اور احتجاج واستدلال ساقط ہوگیا۔ نیز اگر یہ ثابت بھی ہو تو احتمال ہے کہ ضمان رد ہو اور اس کے ہم قائل ہیں پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے دوسرے ضمان پر محمول نہیں کریں گے۔ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا العاریۃ مؤداۃ (عاریتا کو واپس ادا کرنا ہے)

فصل

عاریت کی حالت کو بدلنے والے حالات

مستعار کی امانت سے ضمان کی طرف حالت بدلنے والا امر وہی ہے جو ودیعت کی حالت کو بدلنے والا امر ہے۔ اور وہ اتلاف ہے خواہ حقیقی ہو یا معنوی ہو اور معنوی اتلاف پایا جاتا ہے مطالبہ کے بعد روکنے سے یا مدت گزرنے کے بعد روکنے سے یا حفاظت کو ترک کرنے سے۔ یا خلاف ورزی کرنے سے حتیٰ کہ اگر مدت کے ختم ہونے کے بعد یا مدت کے ختم ہونے سے پہلے بغیر طلب کرنے

کے بعد عاریت کو روکا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عاریت کو ان دونوں حالتوں میں واپس کرنا واجب ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان العاریۃ موداۃ اور علی الید ما اخذت حتی ترد (ہاتھ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ واپس کرے) نیز مدت کے پورا ہونے سے یا معیر کے طلب کرنے پر عقد اعارہ ختم ہوگیا پس مستعیر کے پاس عین مثل مغصوب کے ہوئی اور مغصوب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے قائم ہونے ہوئے خود اس کو واپس کرنا بطور ضمان ضروری ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کے وقت اس کی قیمت کو ضمان میں دینا واجب ہوتا ہے۔

اگر اپنے غلام یا اپنے بیٹے یا اپنے عیال میں کسی شخص کے ہاتھ یا معیر کے غلام کے ہاتھ عاریت کو واپس کرایا یا خود مالک کے گھر میں اس کو واپس رکھ آیا تو از روئے قیاس ضمان آنا چاہیئے جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب الودیعۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب حفاظت ترک کردی یہاں تک کہ عاریت ضائع ہوگئی اور ایسے ہی اس وقت ہے جب خلاف ورزی کی البتہ ودیعت کے باب میں خلاف ورزی کرنے سے بعد اگر موافقت کی طرف پلٹ آئے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک ضمان سے بری ہو جاتا ہے جب کہ یہاں (یعنی عاریت کے باب میں) بری نہیں ہوتا۔ کتاب الودیعۃ میں فرق گذر چکا ہے۔

مستعیر نے کوئی تصرف کیا اور دعوی کیا کہ مالک نے اس کو اس تصرف کی اجازت دی تھی اور مالک اس کا انکار کرے تو قول مالک کا ہوگا یہاں تک کہ مستعیر کیلئے اس اجازت کو گواہ ثابت کردیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے تصرف اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے تو اس کا یہ دعوی کرنا کہ مالک کی جانب سے اجازت تھی ایک امر عارض کا دعوی ہے پس بغیر دلیل کی مسموع نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

کتاب وقف و صدقہ

وقف کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

وقف کے جواز کا بیان۔

وقف کی کیفیت کا بیان۔

شرائط جواز کا بیان۔

وقف جائز اور اس کے متصلات کے حکم کا بیان۔

وقف کے جواز کا بیان توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ جواز وقف میں وقف کے ماحاصل کو جب تک واقف زندہ ہو صدقہ کرنے کے واجب ہونے کے اعتبار سے علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے اپنا مکان یا اپنی زمین وقف کی تو وقف کرنے والے کے ذمے لازم ہوگا کہ مکان اور زمین کا کرایہ صدقہ کرے۔ اور یہ کرایہ کو صدقہ کرنے کی نذر کی مثل ہوگا۔ اسی طرح وقف کے جواز میں اس اعتبار سے بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقف شدہ کی ذات سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے جب وقف کے ساتھ قضائے قاضی (عدالتی حکم) متصل ہو جائے یا جب واقف نے اس کی اضافت موت کے بعد کی طرف کی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تو میرا مکان یا میری زمین فلاں مد میں وقف ہے یا یوں کہا کہ یہ میری زندگی میں وقف ہے اور میری موت کے بعد صدقہ ہے۔

البتہ جواز وقف میں وقف شدہ شی کی ذات سے ملکیت کو زائل کرنے کے اعتبار سے جب کہ وقف میں موت کے بعد کی طرف اضافت نہ کی گئی ہو یا اس کے ساتھ حاکم کا حکم متصل نہ ہوا ہو۔ اختلاف واقع ہوا ہے۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ ایسا وقف جائز نہیں لہٰذا اس طرح کا وقف کرنے والے، واقف کو وقف شدہ کی بیع کرنے اور اس کو ہبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور جب وہ مر جائے تو وقف شدہ اس کے وارثوں کی میراث بن جاتا ہے۔ ابو یوسف محمد اور عامہ علماء رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ ایسا وقف جائز ہے اور اس کو پھر نہ بیچا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ میراث بن سکتا ہے۔

پھر ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حالت صحت اور حالت مرض میں (اس قسم کے وقف کرنے میں) کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا ان کے نزدیک یہ دونوں حالتوں میں جائز نہیں جب کہ نہ تو مابعد الموت کی طرف اضافت پائی گئی ہو اور نہ ہی حکم حاکم پایا گیا ہو۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے، کہ حالت مرض (وفات) میں یہ وقف جائز ہے اور اس کا اعتبار

تہائی ترکہ میں سے کیا جائے گا اور یہ اس کی وفات کے بعد بمنزلہ وصیت کے ہوگا۔ جہاں تک صاحبین کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک صحت و مرض دونوں حالتوں میں یہ وقف جائز ہے۔

(ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم کے) اسی اختلاف کے مطابق جب کسی شخص نے مسافروں کے لیے رباط یا سرائے تعمیر کرائی یا مسلمانوں کے لیے پانی کی سبیل لگائی یا اپنی زمین کو قبرستان بنایا تو ان اشیاء کی ذات سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کی ملکیت زائل نہیں ہوگی الایہ کہ اس نے مابعد الموت کی طرف اس وقف کی اضافت کی ہو یا اس وقف کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہوگیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہوگیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہوجائے گی ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے قول کرنے سے ہی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے سے اور سپردگی اس طور پر ہوگی کہ مسافر رباط و سرائے میں سکونت اختیار کریں اور لوگ سبیل سے پانی پئیں اور قبرستان میں تدفین ہو۔

اس بات پر تینوں کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مکان یا اپنی زمین کو مسجد بنادے تو جائز ہے اور وہ وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جائیں گی البتہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا رستہ علیحدہ کرنا اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دینا اور لوگوں کا اس میں نماز پڑھنا شرط ہے لہٰذا ایسا کرنے سے پیشتر مالک وقف میں رجوع کر سکتا ہے جبکہ ابویوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک وہ وقف اس کی ملکیت سے محض اس کے اتنا کہنے سے نکل جائے گی کہ "میں نے اس کو مسجد بنادیا" اور پھر اس کو اس کے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

عامہ علماء کے قول کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفائے راشدین اور عامہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتداء ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف کیا اور حضرت ابوبکر نے وقف کیا اور حضرت عمر نے وقف کیا اور حضرت علی نے وقف کیا اور دیگر بہت سے صحابہ نے وقف کیا رضی اللہ عنہم۔

نیز وقف کہتے ہی اس کو ہیں کہ موقوف (وقف شدہ) سے ملکیت کو زائل کرنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا۔ لہٰذا یہ غلام آزاد کرنے اور مکان یا زمین کو مسجد بنانے کے مشابہ ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس وقت (بھی) صحیح ہوتا ہے جبکہ اس کی اضافت مابعد الموت کی طرف ہو لہٰذا یہ فوری طور پر صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ عدالتی حکم لاحق ہوجائے تو جائز ہوتا ہے حالانکہ جو شئی جائز نہ ہو وہ عدالتی حکم کی بناء پر جائز ہوجانے کا احتمال نہیں رکھتی۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی روایت ہے کہ انہوں نے کہا جب سورۂ نساء نازل ہوئی اور اس میں میراث کے حصے فرض کئے گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لاحبس عن فرائض اللہ تعالیٰ: یعنی کوئی مال اس کے مالک کی موت کے بعد

وارثوں میں تقسیم سے نہ روکا جائے. جب کہ وقف کو اللہ تعالیٰ عزشانہ کے بیان کردہ فرائض سے روکا جاتا ہے لہٰذا وقف کی شرعاً نفی ہے۔ نیز شریح رحمہ اللہ سے یہ قول منقول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جبس (یعنی موقوف) کی بیع (کے جواز کا حکم) لے کر آئے۔ یہ شریح کی نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ موقوف کی بیع جائز ہے کیونکہ حبس موقوف ہی ہوتا ہے۔ اور یہ فعیل بمعنی مفعول ہے کیونکہ وقف از روئے لغت حبس کو کہتے ہیں لہٰذا موقوف محبوس ہوا اور اس کی بیع جائز ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی وقف کرنے سے موقوف سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ وقف کے وقوع سے مانع اللہ تعالیٰ کے بیان کئے ہوئے فرائض (حصوں میں تقسیم) سے حبس ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف کرنا اللہ تعالیٰ کے فرائض سے حبس اور روک نہیں بنا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انامعاشر الانبیاء لا نورث ماترکنا صدقۃ (ہم انبیاء کا گروہ کسی کو وارث نہیں بناتے۔ جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے)۔ رہے صحابہ کے اوقاف تو ان میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ وہ سورہ نساء کے نزول سے پیشتر واقع ہوئے ہوں لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے حبس واقع نہیں ہوئے۔ اور ان میں سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کے بعد واقع ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ ان کے وارثوں نے اجازت دے کر ان کو نافذ کیا ہو۔ یہی بات ظاہر ہے اور اس میں کلام کی گنجائش نہیں۔ مابعد الموت کی طرف اضافت کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب وقف کرنے والے نے وقف کی اضافت مابعد الموت کی طرف کی تو اس نے اس کو وصیت کی مثل کیا لہٰذا دیگر وصیتوں کی طرح یہ وقف جائز ہوگا لیکن وصیت کے طریق پر اس کا جواز غیر وصیت کے طریق سے اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے تہائی مال کی فقراء کے لیے وصیت کی تو جائز ہے لیکن اگر اپنا تہائی مال فقراء پر صدقہ کیا تو جائز نہیں۔ حاکم کے حکم کے اس وقف کے ساتھ لاحق ہونے کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کا حکم محل اجتہاد کے ساتھ لاحق ہوا ہے اور حاکم (وقاضی)، کے اجتہاد نے اس کو اس نتیجہ تک پہنچایا ہے۔ اور مقام اجتہاد میں قاضی کے اپنے نتیجہ اجتہاد پر فیصلہ جائز ہوتا ہے جیسا کہ دیگر اجتہادی مسائل میں ہوتا ہے۔

فصل

شرائط جواز

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق واقف سے اور بعض کا نفس وقف سے اور بعض کا موقوف سے ہوتا ہے۔

واقف سے متعلق شرائط یہ چند ہیں۔

۱۔ عقل۔

۲۔ بلوغت۔

لہٰذا بچے اور مجنون کا وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف نقصان دہ تصرفات میں سے ہے اس لیے کہ اس میں بغیر عوض کے ملکیت کو زائل کرنا ہے جب کہ بچہ اور مجنون نقصان دہ تصرفات کرنے کے اہل ہی نہیں ہوتے۔ اسی بناء پر ان کا ہبہ اور صدقہ اور غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ حریت۔ لہٰذا غلام کو وقف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وقف میں ملکیت کا ازالہ ہوتا ہے جب کہ غلام ملکیت کا اہل ہی نہیں ہوتا غلام کا ماذون (اجازت یافتہ) اور محجور (پابند) ہونا برابر ہے کیونکہ وقف کرنا نہ تو تجارتی امور میں سے ہے اور نہ ہی تجارتی ضروریات میں سے ہے۔ لہٰذا اجازت یافتہ غلام کو جیسے ہبہ اور صدقہ کرنے اور غلام آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اسی طرح وقف کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۴۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک واقف کا وقف کو اپنے قبضے سے نکالنا اس کے لیے کوئی قیم (نگران) مقرر کرنا اور اس کو قیم کے سپرد کر دینا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور خود اس کے متولی بنے اور وقف ان کے قبضے میں رہا۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی کرنا مروی ہے۔ نیز یہ غیر محدود وقت کے لیے ازالہ ملکیت ہے لہٰذا غلام آزاد کرنے کی مثل اس میں سپرد کرنا شرط نہیں ہے۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وقف مال کو صدقہ کی طرح اپنی ملکیت سے نکالنا ہے لہٰذا دیگر تصرفات کی طرح یہ تصرف بھی بغیر سپرد کیے صحیح نہیں ہوگا۔ جہاں تک حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے وقف کا تعلق ہے تو اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے بعد میں اس کو اپنے قبضے سے نکالا ہو اور متولی کے سپرد کر دیا ہو۔ اور یوں صحیح ہوگیا ہو۔ جیسا کہ کوئی شخص دوسرے کو کوئی شئی ہبہ یا صدقہ کرے لیکن ہبہ اور صدقہ کرنے کے وقت سپرد نہ کرے بلکہ بعد میں سپرد کرے تو سپردگی صحیح ہوئی ہے۔ تو ایسے ہی وقف میں ہوگا۔ پھر ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وقف میں سپردگی یہ ہے کہ اس کا کوئی قیم مقرر کرے اور وہ اس کو سپرد کردے جب کہ مسجد میں سپردگی یہ ہے کہ اس میں واقف کی اجازت سے اذان و اقامت کے ساتھ باجماعت نماز پڑھی جائے۔ قاضی نے شرح طحاوی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے البتہ قدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا کہ جب واقف نے مسجد میں نماز کی اجازت دے دی اور کسی ایک شخص نے اس میں نماز پڑھی تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک سپردگی پائی گئی اور واقف کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی۔

کیا یہ بھی شرائط میں سے ہے کہ واقف وقف کے منافع میں سے اپنے لیے کچھ منفعت کی شرط نہ

کرے۔ تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف اللہ تعالیٰ کے لیے مال کو نکالنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا ہے جب کہ اپنے لیے منفعت کی شرط کرنا اخلاص کے مانع ہے۔ لہٰذا جواز وقف کے مانع ہوگا جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین یا اپنے مکان کو مسجد قرار دے اور اس کے منافع میں سے کچھ منفعت اپنے لیے شرط کرے اور جیساکہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کرے اور اس کی خدمت اپنے لیے شرط کرے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور اپنے وقف میں شرط کی کہ اس کا متولی معروف طریقے پر اس میں سے کھا سکتا ہے اور وہ خود ہی اپنے وقف کے متولی ہے۔

ابویوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جب واقف اپنے لیے یہ شرط کرے کہ وہ وقف کو فروخت کرسکتا ہے تو جائز ہے کیونکہ فروخت کرنے کی شرط ایسی شرط نہیں ہے جو وقف کے منافی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مسجد کا دروازہ جب بوسیدہ ہو جائے اور وقف کا درخت جب سوکھ جائے تو اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

۵۔ وقف کو آخر کار ایسی جہت کے لیے کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک شرط ہے لہٰذا اگر اس کا ذکر نہ کیا تو وقف صحیح نہ ہوگا۔ ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک اس کا ذکر شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک ختم ہونے والی جہت کو ذکر کرنے کے باوجود بھی وقف صحیح ہو جاتا ہے اور اگرچہ فقراء کا حکم نہ ہوا ہو لیکن اس جہت کے بعد وقف فقراء کے لیے ہو جائے گا۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے وقف کرنا ثابت ہے لیکن ان سے اس شرط کا ذکر کرنا ثابت نہیں۔ نیز اگرچہ واقف نے فقراء کا ذکر نہ کیا ہو لیکن واقف کا یہ قصد وارادہ ہوناکہ وقف آخر کار فقراء کے لیے ہو اس کی حالت سے ظاہر ہے۔ لہٰذا اس شرط کا ذکر ازروئے دلالت ثابت ہے اور جو امر ازروئے دلالت ثابت ہو وہ ایسا ہوتا ہے گویا کہ تصریح کی وجہ سے ثابت ہے۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے جواز وقف کیلئے تابید (ہمیشگی) شرط ہے جب کہ ختم ہونے والی جہت کا ذکر ازروئے معنی وقف کے لیے توقیت ہے لہٰذا جواز کے مانع ہوگا۔

نفس وقف سے متعلق شرط

یہ تابید ہے یعنی یہ کہ وقف ابدی ہو۔ لہٰذا اگر وقف کو موقت کیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ وقف غیر محدود مدت کے لیے ازالہ ملکیت ہوتا ہے لہٰذا غلام آزاد کرنے اور مکان کو مسجد بنانے کی مثل وقف توقیت کا احتمال نہیں رکھتا۔

موقوف سے متعلق شرائط

یہ چند ہیں۔

۱۔ غیر منقولہ اور غیر محولہ ہو جیسے زمین وغیرہ لہٰذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف صحیح نہیں کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تابید وقف کے جواز کی شرط ہے۔ جب کہ منقولہ وقف ہلاکت کے اندیشے کے باعث ابدی نہیں ہوتا۔ لہٰذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف جائز نہیں ہوگا البتہ اگر یہ زمین وغیرہ کے تابع ہو کر ہو تو پھر جائز ہوگا مثلاً کسی نے زمین مع بیل اور کسانوں جو کہ اس کے اپنے غلام ہیں وقف کی تو جائز ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا ایسا ہی قول ہے اور منقولہ کا غیر کے تابع ہو کر وقف کا جواز اسکے مقصوداً وقف کے جواز پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ شرب (پانی کی باری) اور پانی کے بہاؤ اور رستہ کی بیع مقصوداً تو جائز نہیں البتہ زمین اور مکان کے تابع ہو کر جائز ہے۔

اگر کوئی ایسی شئ ہو جس کو وقف کرنے کا رواج جاری ہو جیسے قبر کھودنے کے لیے پھاؤڑا اور کلہاڑی اور پانی گرم کرنے کے لیے دیگ اور جنازہ کی چارپائی اور کپڑے وغیرہ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ منقول کا وقف ہے جب کہ استحسان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر یہ جائز ہے اور جس کام کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گھوڑے اور ہتھیار اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ منقولہ ہیں اور ان کو وقف کرنے کی عادت بھی رائج نہیں ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ان کو وقف کرنا جائز ہے۔ پھر صاحبین کے نزدیک گھوڑوں میں سے جو بوڑھا ہو جائے یا ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت اسی کی مثل میں لوٹا دی جائے گی۔ گویا کہ گھوڑوں اور ہتھیاروں میں صاحبین نے نص کی بناء پر قیاس کو ترک کیا۔ اور وہ نص یہ ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ رہے خالد تو انہوں نے زمین اور گھوڑے اللہ تعالیٰ کے رستے میں روکے ہیں لیکن یہ حدیث صاحبین کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ خالد رضی اللہ عنہ نے وہ وقف کیے تھے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد حبسہ (روکے ہیں) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ ان کو جہاد کے لیے روکا ہو تجارت کے لیے نہیں۔

رہا کتابوں کا وقف تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق جائز نہیں جب کہ صاحبین کے قاعدے پر مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ نصر بن یحییٰ رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اپنی کتابیں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد فقہاء پر وقف کی تھیں۔

۲۔ موقوف مقسوم (تقسیم شدہ) ہو۔ یہ شرط محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے لہٰذا ان کے نزدیک مشاع کا وقف جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے لہٰذا موقوف مقسوم ہو یا مشاع ہو وقف جائز ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنا وقف کے جواز کی شرط ہے اور شیوع قبضہ کرنے اور سپرد کرنے میں مخل ہوتا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ

کے نزدیک سپرد کرنا سرے سے شرط نہیں ہے لہٰذا اس میں خلل وقف کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خیبر کے سو حصوں کے مالک ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا احبس اصلها (ان کی اصل یعنی زمین وقف کردو) بس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ شیوع وقف کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم سے پیشتر سو حصے وقف کئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم کے بعد وقف کئے ہوں لہٰذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت دلیل و حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وقف تقسیم سے پیشتر ہوا تھا تو پھر اس کو اس پر محمول کریں گے کہ انہوں نے اس کو مشاع وقف کیا پھر تقسیم کیا اور سپرد کر دیا اور روایت ہے کہ انہوں نے ایسے ہی کیا تھا اور یہ جائز ہے جیسا کہ اگر ہبہ مشاع کرے پھر تقسیم کرے اور سپرد کر دے۔

فصل

وقف جائز اور اس سے متصل کا حکم

وقف کے جواز میں علماء کے اختلاف کے مطابق جب وقف جائز ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ موقوف سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور موقوف علیہ کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتا البتہ موقوف علیہ اس کی آمدنی سے اس کے اس پر صدقہ ہوتے ہوئے منتفع ہو سکتا ہے کیونکہ وقف اصل کا حبس اور فرع یعنی اس کی آمدنی و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔ اور حبس (وقف) رہن کی طرح محبوس (موقوف) میں ملکیت کو واجب نہیں کرتا۔

واجب ہے کہ وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی مصلحتوں مثلاً اس کی عمارت اور اس کی عمارت کی مرمت اور اس کے دیگر ناگزیر اخراجات میں خرچ کیا جائے خواہ واقف نے اس کی شرط کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ وقف اللہ تعالیٰ کے رستے میں صدقہ جاریہ (جاری رہنے والا صدقہ) ہے اور وہ صرف اسی طریقے سے جاری رہتا ہے۔

اگر اپنا مکان اپنی اولاد کی رہائش کے لیے وقف کیا تو مکان کی تعمیر و مرمت اولاد کے ذمے ہوگی کیونکہ جب مکان کی منفعت اولاد کے لیے ہے تو اس کا خرچہ بھی ان کے ذمے ہوگا جس کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: الخراج بالضمان (نفع تاوان کے ساتھ ہے)۔ اس کی نظیر وہ غلام ہے جس کی خدمت کے بارے میں وصیت کی گئی ہو کہ اس کا خرچہ اس شخص کے ذمے ہوگا جس کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے بسبب وجہ مذکورہ۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ تعمیر و مرمت سے باز رہیں اور فقیر ہونے کی بناء پر اس کی مرمت نہ رکھتے ہوں تو قاضی اس مکان کو کرائے پر دے گا اور اس کی مرمت حاصل کردہ اجرت سے کرائے گا کیونکہ وقف کو باقی رکھنا واجب ہے

اور وقف بغیر مرمت کے باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا جب موقوف علیہ مرمت کرانے سے باز رہے یا اس سے عاجز ہو تو اجارہ کے ذریعے وقف کو باقی رکھنے میں قاضی موقوف علیہ کے قائم مقام ہو جائے گا جیسے غلام اور جانور کہ جب ان کا مالک ان پر خرچ نہ کرے تو قاضی اجارہ کے ذریعے سے ان پر خرچ کرے گا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہو گا۔

اگر وقف کی عمارت اور سامان میں سے کچھ منہدم ہو جائے تو وقف کے ملبہ کو قاضی اس کی تعمیر میں خرچ کرلے گا جب کہ اس کی احتیاج ہو۔

اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو قاضی وقف کی تعمیر تک اس کو سنبھال کر رکھے گا اور پھر اس میں خرچ کرے گا۔ ملبہ کو مستحقین وقف میں خرچ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا حق وقف کے منافع اور آمدنی میں ہے عین وقف میں نہیں ہے بلکہ وہ تو خاص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

اگر اپنے مکان کو مسجد بنایا پھر مسجد کا پڑوس ویران ہو گیا یا اس مسجد کی ضرورت نہ رہی تو مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اور وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے وہ مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واقف نے اپنی ملکیت کا ازالہ مخصوص طور پر کیا تھا یعنی ایسے مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا جہاں لوگ نماز پڑھیں تو جب اس مکان کی ضرورت نہ رہی تو اس مکان سے غرض فوت ہو گئی لہٰذا وہ مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی جیسا کہ کوئی شخص کسی میت کو کفن دے پھر اس میت کو کوئی درندہ کھا جائے اور کفن باقی رہ جائے تو وہ کفن دینے والے کی ملکیت میں واپس لوٹ آتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اپنے مکان کو مسجد بنا دیا تو اس نے اس جگہ کو آزاد کر دیا اور مطلقاً خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کر دیا۔ اور یہ صحیح ہے لہٰذا اس میں غلام آزاد کرنے کی مثل ملکیت میں واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ میت کی تکفین کا مسئلہ دوسرا ہے کیونکہ کفن دینے والے نے کفن کو آزاد یعنی خالص اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں کیا بلکہ اس سے تو محض میت کی ایک حاجت یعنی ستر عورت کو پورا کیا ہے۔ اور جب کفن کی ضرورت نہ رہی تو وہ کفن ———

——— دینے والے کی ملکیت کی طرف لوٹ آیا۔ رہا محمد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ واقف نے اپنی ملکیت کا ازالہ ایسے طور پر کیا تھا کہ اب اس کی ضرورت نہ رہی تو ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کیونکہ مسافر اس میں نماز پڑھتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوبارہ آباد ہونے کا احتمال موجود ہے اور قربت کی جہت جو یقینی طور پر صحیح ہوئی تھی مقصود کے عدم حصول کے احتمال کی بناء پر باطل نہیں ہو گی۔

اگر مکان یا زمین کسی معین مسجد پر وقف کی تو ——— اس میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جائز ہے اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر جائز نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ویران ہونے کے وجہ سے مسجد میراث نہیں بن جاتی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک میراث بن جاتی ہے۔ ابو بکر اعمش رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب یہ ہے کہ یہ وقف بالاتفاق

جائز ہو جب کہ ابو بکر سکاف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب یہ ہے کہ یہ بالاتفاق جائز نہ ہو۔

فصل

صدقہ

جب کسی شخص نے کہا میرا یہ مکان مساکین میں صدقہ ہے تو اس کی قیمت ان پر صدقہ کی جائے گی اور اگر بعینہ مکان کو صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نذر کرنے والا نذر کی ہوئی شی کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے۔ اور تقرب کا معنی مکان کی قیمت صدقہ کرکے حاصل ہوتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے۔ اور اگر بعینہ مکان صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس کی تصریح کی گئی ہے اسی کو ادا کیا گیا ہے۔

اور اگر کہا میرا یہ مکان مساکین پر وقف کیا ہوا صدقہ ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی رہائش اور آمدنی صدقہ کی جائے گی کیونکہ جس شی کی نذر کی گئی ہے وہ وقف کیا ہوا صدقہ ہے جب کہ وقف اصل یعنی ذات کا حبس اور فرع یعنی منافع و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔

اگر کہا میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو اسکا ہر وہ مال صدقہ کیا جائے جسمیں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ از روئے قیاس کل مال کو صدقہ کیا جائے گا کیونکہ مال کا اسم کل پر بولا جاتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے ایجاب کو اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اور وہ صدقہ جس کا تعلق اللہ کے نام کے ساتھ ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایجاب اس فرمان الٰہی میں خذ من اموالھم صدقۃ (ان کے اموال میں سے زکوٰۃ لیجیے) وغیرہ بعض اموال کی طرف پھیرا جاتا ہے کل مال کی طرف نہیں۔ لہٰذا ایسے ہی بندے کے ایجاب میں ہوگا۔

اگر کہا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو اس کا کل مال صدقہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے پاس اتنا مال روک لے جو وہ مزید مال کمانے تک اپنے اوپر اور اپنے عیال پر خرچ کرے پھر جب وہ مزید کچھ مال کمائے تو جتنا اسنے مال روکا تھا اتنا صدقہ کر دے۔ کل مال صدقہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے صدقہ کی اضافت مملوک کی طرف کی اور اس کا تمام مال اس کا مملوک ہے پس تمام مال صدقہ کیا جائے گا البتہ اس کو خرچ کے بقدر روک لینے کو کہا جائے گا کیونکہ اگر وہ تمام مال دوسرے کو صدقہ میں دے دے تو یہ خود اس بات کا محتاج بن جائے گا کہ دوسرا اس پر صدقہ کرے حالانکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے ابدا بنفسك ثم بمن تعول (خرچہ میں اپنے سے ابتدا کر پھر ان پر جو تیری عیالداری میں ہیں)، واللہ عز وجل اعلم۔

کتاب الدّعویٰ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں :-

رکن دعویٰ کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف۔

حکم دعویٰ اور جو اس کے ساتھ متصل ہے اس کا بیان۔

مدعی اور مدعا علیہ کی حجت و دلیل کا بیان۔

قسم (یمین) کے علائق کا بیان۔

جن امور سے مدعا علیہ سے خصومت دور ہو جاتی ہے اور وہ خصم (فریق مقدمہ) بننے سے نکل نکل جاتا ہے ان کا بیان۔

دو دعوؤں کے تعارض مع گواہوں کے تعارض کا حکم۔

فقط تعارض دعویٰ کا حکم۔

محل میں ملکیت اور ثابت ہونے والے حق کے حکم کا بیان۔

رکن دعویٰ کا بیان

یہ ایک شخص کا یہ کہنا ہے کہ میرا فلاں پر یا فلاں کی جانب یہ حق ہے۔ یا یہ کہنا کہ میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا ہے یا یہ کہنا کہ فلاں نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا ہے وغیرہ۔ جب وہ ایسا کہہ دے تو رکن پورا ہو جاتا ہے۔

فصل

تصحیح دعوای کی شرائط

یہ چند ہیں۔

۱ - مدعی اور مدعا علیہ کا عاقل ہونا۔ لہٰذا مجنون اور ناسمجھ بچے کا دعوٰی صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان دونوں کے خلاف دعوٰی بھی صحیح نہیں ہوتا کہ جواب دینا لازم آئے۔ اور گواہ بھی نہ سنے جائیں گے کیونکہ یہ دونوں باتیں (جواب اور گواہ) مبنی ہوتے ہیں صحیح دعوٰی پر۔

۲ - مدعا معلوم ہو کیونکہ مجہول و غیر معلوم ہر گواہی اور فیصلہ محال ہے۔ اور مدعا کا علم دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے یا تو اشارہ سے یا ذکر سے اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا یا تو عین ہوگا یا دین ہوگا۔ اگر عین ہو تو یا تو اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال ہوگا یا اس میں ایسا احتمال نہیں ہوگا اگر اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال ہو تو اس کو حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ دعوٰی اور گواہی کے وقت اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے جس سے وہ معلوم ہو سکے۔ البتہ اگر اس کو منتقل کرنا دشوار ہو مثلاً چکی کا پاٹ وغیرہ ہو تو قاضی چاہے تو اس کو حاضر کروائے اور چاہے تو اس طرف ایک امین کو بھیج دے۔ اور اگر اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال نہ ہو مثلاً زمین ہو تو اس کی حدود کا بیان ضروری ہے تاکہ (اس طرح) وہ معلوم ہو جائے کیونکہ زمین کا علم تحدید ہی سے ہو سکتا ہے پھر اس میں اختلاف نہیں ہے کہ صرف ایک حد کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہی ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دو حدوں کے ذکر پر بھی اکتفا صحیح نہیں جبکہ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور آیا تین حدود کا ذکر کافی ہوگا تو ہمارے علمائے ثلاثہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ ہاں جبکہ زفر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں۔ اور یہ کتاب الشروط کا مسئلہ ہے۔ اسی طرح تحدید کی ہوئی زمین کا موضع اور اس کا شہر بھی ذکر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے بارے میں علم ہو جائے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب مدعا عین ہو اور اگر وہ دین ہو تو اس کی جنس اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان ناگزیر ہے کیونکہ دین ان چیزوں کے ذکر کے بغیر معلوم نہیں ہوتا۔

۳ - زمین کے دعوٰی میں مدعی کو یہ ذکر کرنا ہوگا کہ وہ مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کیونکہ دعوٰی کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ کسی خصم پر ہو اور مدعا علیہ خصم اس وقت بنے گا جب وہ شئی اس کے قبضے میں ہو۔ بس مدعی کے لئے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کہ وہ خصم بن سکے۔ اور جب مدعی (دعوٰی کے ساتھ) یہ بات بھی ذکر کرے اکہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے) لیکن مدعی کے پاس اپنے دعوٰی پر گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ انکار کرتا ہو تو مدعی سے اس بات پر گواہ لئے بغیر کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعی کے پاس (اپنے دعوٰی پر) گواہ ہوں تو ان لو اس وقت تک نہیں سنا جائے گا جب تک وہ اس بات پر گواہ پیش نہ کرے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ (دوسری صورت میں) ممکن ہے کہ قابض مدعا علیہ کے علاوہ کوئی اور ہو اور ان دونوں (یعنی مدعی اور قابض) نے اس پر کچھ مصالحت (یعنی سازباز) کرلی ہو تو اگر قاضی دعوٰی پر مدعی کے گواہ سنے تو قضاء علی الغائب ہوگی۔ یہ بات پہلی صورت میں جبکہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں معدوم ہے کیونکہ اس صورت میں سرے سے

قضاء ہی نہیں ہوتی کیونکہ مدعا علیہ یا تو قسم کھالے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا۔ اگر وہ قسم کھالے تو معاملہ ظاہر ہے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو تب بھی یہی ہے کیونکہ قاضی کوئی فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ مدعا علیہ کو حکم دے گا کہ وہ مکان سے نکل جائے اور مدعی اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دے۔

۴۔ مدعی یہ ذکر کرے کہ وہ مدعا علیہ سے مدعا کا مطالبہ کرتا ہے۔ کیونکہ انسان کے حق کی ادائیگی محض طلب کرنے پر واجب ہوتی ہے۔

۵۔ دعویٰ مدعی کی اپنی زبان سے ہو جبکہ کوئی عذر نہ ہو الا یہ کہ مدعا علیہ دوسرے کی زبانی دعویٰ پر راضی ہو جائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مدعی نے بلا عذر کسی کو وکیل برائے خصومت (مقدمہ) بنایا اور مدعا علیہ اس پر راضی نہ ہوا تو ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور نہ تو جواب لازم ہوگا اور نہ ہی مدعی کے گواہوں کو سنا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک دعویٰ صحیح ہوگا اور جواب بھی لازم ہوگا اور گواہوں کو بھی سنا جائے گا جس کی وجہ کتاب الوکالۃ میں معلوم ہو چکی۔

۶۔ مجلس حکم کا ہونا۔ لہٰذا دعویٰ کو صرف قاضی کے سامنے سنا جائے گا جیسا کہ گواہوں کو صرف اسی کے سامنے سنا جاتا ہے۔

۷۔ خصم کا حاضر ہونا۔ پس دعویٰ اور گواہوں کو نہیں سنا جائے گا مگر جبکہ خصم حاضر ہو۔ البتہ اگر مدعی قاضی سے اس بارے میں قضاء کے لئے کتاب حکمی کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبے کو پورا کرے گا اور اس قاضی کے نام جس شہر میں غیر حاضر خصم ہے جو دعویٰ اور شہادت اس نے سنی لکھ دے گا تاکہ اس پر فیصلہ کیا جا سکے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک مدعا علیہ کی موجودگی دعویٰ اور گواہی کی سماعت کے لئے اور قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ شافعی رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب پر مدعی کے دعویٰ کی صداقت گواہوں سے ظاہر ہوگئی پس اس کے گواہوں پر فیصلہ کرنا درست ہے حاضر پر قیاس کرتے ہوئے اور اس وصف کی دلالت کی بنا پر کہ مدعی کا دعویٰ اگرچہ خبر ہے جو صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لیکن گواہوں کے ذریعے سے اس کی جانب صدق کو اس کی جانب کذب پر ترجیح حاصل ہوئی۔ لہٰذا اس کا صدق اس کے دعویٰ میں ظاہر ہے۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مدعا علیہ حاضر ہو۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ مدعا علیہ یا تو (دعویٰ کا) اقرار و اعتراف کرنے والا ہوگا یا اس کا انکار کرنے والا ہوگا۔ اگر وہ اقرار کرتا ہو تو مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہوا اور قضاء کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ انکار کرے تو مدعی کا صدق گواہوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لہٰذا گواہوں کی بنا پر قضاء ایسی قضاء ہوگی جو حق کو ظاہر کرنے والی ہوئی حجت دلیل کی بنا پر پس جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم دو فریقوں میں سے کسی کے لئے اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک کہ تم دوسرے کا کلام نہ سن لو۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک فریق کے لئے دوسرے کا کلام سننے سے پیشتر قضاء سے منع فرمایا ہے۔ اور مدعی کے لئے مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کسی حق کا فیصلہ کرنا ہے لہٰذا منع ہوگا۔ نیز قاضی اس بات پر مامور ہے کہ حق کے مطابق قضاء کرے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے یاداود انا جعلنٰک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (اے داود ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا ہے پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو)۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے

فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرو۔ انہوں نے کہا کیا میں فیصلہ کروں درآنحالیکہ آپ ہمارے درمیان موجود ہیں تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔ اور حق نام ہے ثابت و موجود کا اور عدم کا احتمال ہوتے ہوئے ثبوت نہیں پایا جاتا۔ اور احتمال کذب کی بناء پر گواہی میں احتمال عدم پایا جاتا ہے پس صرف گواہی فیصلہ حق کے ساتھ فیصلہ نہ ہو گا لہٰذا مناسب ہے کہ گواہی پر فیصلہ سرے سے جائز نہ ہو۔ البتہ اس کو مقدمات اور جھگڑوں میں فیصلہ کرنے اور ان کو چکانے کی ضرورت کی بناء پر حجت و دلیل بنایا گیا ہے لیکن مدعا علیہ کی عدم موجودگی میں فیصلہ کرنا اور جھگڑا چکانا نہیں[1] پایا جاتا۔ اس سے امام شافعی رحمہ اللہ کی بات کا جواب بھی حاصل ہو گیا۔

پھر ہمارے نزدیک قضاء علی الغائب صرف اس وقت جائز نہیں ہوتی جب مدعا علیہ کی جانب سے خصم حاضر نہ ہو۔ اور اگر ہو تو جائز ہو گی کیونکہ یہ حقیقت اور معنی کے اعتبار سے قضاء علی الحاضر ہے اور خصم حاضر وکیل وصی وارث اور وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہو۔ کیونکہ وکیل وصی اور وارث وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہوتا ہے کیونکہ وکیل اور وصی صراحۃً نائب بنانے کی بنا پر غائب کے نائب ہوتے ہیں جب کہ وارث شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے اور نائب کی موجودگی مثل منوب عنہ (اصل) کی موجودگی کے ہوتی ہے پس یہ از روئے معنی قضاء علی الغائب نہ ہو گی یہی حکم اس وقت ہے جب حاضر اور غائب کے درمیان اتصال اس امر میں ہو جس میں دعویٰ ہوا ہے مثلاً وہ غائب کے حق کے ثبوت کے لیے سبب ہو اور حاضر چونکہ اپنے حق میں مدعا علیہ ہوتا ہے اور اس کے حق کے ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا غائب کا حق ثابت ہوتا ہے لہٰذا کل حق حاضر کا ہو گا کیونکہ ہر وہ چیز جو کسی شی کی ضرورتوں میں سے ہو وہ اس شی کے ساتھ ملحق ہوتی ہے لہٰذا یہ قضاء علی الحاضر ہو گی۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا وہ اس کا بھائی ہے اور نہ میراث کا دعویٰ کیا اور نہ خرچے کا تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہو گا کیونکہ یہ دعویٰ علی الغائب ہے کیونکہ مدعی ارادہ کرتا ہے کہ مدعا علیہ کے ماں باپ کی طرف اپنا نسب جوڑے جو کہ غائب ہیں اور ان کی جانب کوئی خصم حاضر نہیں اور ان کی جانب سے نائب نہیں بنایا اور کوئی حق بھی نہیں ہے کہ جس کا وارث پر فیصلہ دیا جائے تاکہ اس کے تابع ہو کر بطور ضرورت کے غائب سے اس کے نسب کا ثبوت ہو سکے پس مدعی کا دعویٰ سرے سے مسموع نہ ہو گا۔ اور اگر مدعی اس پر میراث کا یا حاجت کے وقت خرچے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ بھی مسموع ہو گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ یہ حاضر پر واجب و ثابت ہونے والے حق یعنی مال کا دعویٰ ہے اور اس کا اثبات اس کے بغیر ممکن نہیں کہ غائب کے ساتھ اس کا نسب ثابت کیا جائے۔ پس واجب حق کے ثبوت کی ضرورت کے طور پر اس کی تبع میں غائب کی جانب سے ایک خصم مقرر کیا جائے گا اور اسی لیے اگر مال کے دعویٰ کے بغیر نسب کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح نہیں رہا۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص پر دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر مال حاضر کے دعویٰ کے یہ دعویٰ صحیح ہو گا کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر محمول کرنا نہیں ہے پس دعویٰ علی الحاضر ہو گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہو گا برخلاف اخوت کے اقرار کے۔ اسی پر پانچ مسائل اور ان کے توابع کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ان کے مقام میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

۸۔ دعویٰ میں تناقض کا نہ ہونا: اور وہ یوں کہ اس کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے متناقض ہو کیونکہ شی کا وجود اپنے مناقض و منافی کے ساتھ محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر اپنے قبضے میں کسی عین کے بارے میں فلاں شخص کی ہونے کا اقرار کیا اور قاضی نے اس کو وہ عین اس فلاں شخص کو دینے کا حکم دیا پھر اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے اس

---

[1] [illegible]

لاں شخص سے اس سے پیشتر وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا فی الحال دوسرے کے لیے ملک ونے کا اقرار کرنا اس کے مانع ہے کہ اس نے اقرار سے پیشتر اس سے وہ شی خرید لی ہو کیونکہ خرید نا مشتری کے لیے لک کا موجب ہوتا ہے لہٰذا یہ اقرار کے مناقض ہوگا اور اقرار اس کے مناقض ہوگا۔ پس دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ اقرار نہ کرے اور قسم کھانے سے بھی انکار کر دے اور قاضی اس کے قسم نہ کھانے پر اس کے خلاف بیصلہ دے دے پھر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس سے پیشتر مالک (مدعی) سے وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قسم نہ کھانا بمنزلہ اقرار کے ہے۔ بویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے۔ یہ تفصیل اس صورت یں ہے جب وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا قسم سے انکار سے پہلے مدعی سے وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر مدعا علیہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا نکول (قسم سے انکار) کے بعد مدعی سے وہ شی خریدی تھی تو بلا اختلاف اس کا دعویٰ سنا جائے گا کیونکہ کسی شخص کے لیے ملک کا اقرار اس کے بعد اس سے خریدنے کے مانع نہیں ہے اس لیے کہ زمانے کے اختلاف کے باعث تناقض معدوم ہے۔

اگر کہا یہ شی فلاں کی ہے میں نے اس سے خریدی ہے تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا خواہ اس نے دونوں باتیں متصل کہی ہوں یا جدا جدا کہی ہوں کیونکہ اس کی جانب سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوئی جو اسکے دعوے کے متناقض ہو بلکہ ایسی بات صادر ہوئی جو اسکے دعویٰ کو اور پختہ کرتی ہے کیونکہ فلاں شخص کے لیے پہلے ملکیت کا ہونا اس سے خریدنے کے ثبوت کے لیے شرط ہے۔

اگر کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے پھر متصلاً کہا کہ میں نے اس کو اس سے خریدا ہے تو قیاس یہ ہے کہ اس کا دعویٰ صحیح نہ ہو جب کہ از روئے استحسان صحیح ہوگا اور اگر جدا کر کے (یعنی وقفے سے) کہا تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے صحیح نہیں۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس کا قول "یہ غلام فلاں کا ہے" اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ فی الحال یہ غلام فلاں کی ملک ہے اور یہ خریدنے کے دعویٰ کے مناقض ہے کیونکہ خریدنا اس بات کا موجب ہے کہ غلام مشتری کی ملک ہو۔ پس یہ دعویٰ صحیح ہوگا جیسا کہ اس وقت صحیح نہیں ہوگا جب کہ وقفے سے کہا ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے میں نے اس سے خریدا ہے جب کہ متصل ہو تو لوگوں کے عرف و رواج میں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ غلام فلاں کا تھا پس میں نے اس سے خریدا ہے اللہ عزوجل شانہٗ کا ارشاد ہے واذکروا اذ انتم قلیل مستضعفون فی الارض یعنی اذ کنتم قلیلا (جب تم قلیل تھے) کیونکہ آیت شریفہ کے نزول کے وقت وہ قلیل نہ تھے پس اس کو تصحیح کے لیے اسی پر محمول کیا جائے گا وقفے سے کہنے میں یہ عادت جاری نہیں ہے پس اس کو حقیقت پر محمول کریں گے اور وہ اپنی حقیقت کے ساتھ مناقض ہے لہٰذا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس نے وضاحت کی ہو کہ اس نے اقرار سے پیشتر وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر اس نے بیان کیا کہ اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا تناقض کے نہ ہونے کی بنا پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ بیان نہ کیا ہو اور معلوم ثمن کے عوض خریدنے کا مبہم دعویٰ کیا ہو تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا کیونکہ جب اس نے وقت کا ذکر نہیں کیا تو اس کے دعویٰ کی تصحیح کے لیے اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی اور یہ نہ کیا ہو کہ میرا اس میں کوئی حق نہیں

ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ اس میں میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ کہنا میرا اس میں کوئی حق نہیں ہے برارت کی تاکید کے لیے ہوتا ہے سوائے اس کے کہ جب یہ واضح ہو چکا ہو کہ اس نے اس شی کو اقرار کے بعد خریدا ہے تو اس وقت اس کا دعویٰ سنا جائے گا بوجہ مذکورہ۔

کسی شخص پر دین کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا تھا۔ اور مدعی نے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر مدعا علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا تھا تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ ممکن ہے کہ اس پر کچھ دین نہ ہو اور اس نے جھوٹے دعویٰ کو دفع کرنے کے لیے رقم ادا کر دی ہو۔ اور اگر مدعا علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کچھ نہیں ہے اور میں تجھے نہیں پہچانتا اور مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی اس کے گواہوں پر فیصلہ دے دے پھر مدعا علیہ دین کی ادائیگی پر گواہ پیش کرے تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ ہی اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ اس کا کہنا کہ میں تجھے نہیں پہچانتا اس کی ادائیگی کے دعویٰ کے مناقض ہے اس لیے کہ ظاہر ہے کہ بغیر اس کو پہچانے وہ ادائیگی نہیں کر سکتا لہٰذا دعوائے ادائیگی میں وہ مناقض ہے پس اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (مدعا علیہ) سے ایک متعین غلام خریدا تھا اور غلام بائع کے قبضے میں ہے۔ بائع نے بیع کا انکار کیا۔ مشتری نے گواہ پیش کر دیے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا۔ پھر مشتری نے اس میں عیب پایا اور چاہا کہ مبیع (غلام) بائع کو واپس کر دے۔ بائع نے اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مشتری نے اس کو ہر عیب سے بری کر دیا تھا تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ بیع کا انکار عیب سے بری کر دینے کے دعویٰ کے مناقض ہے اس لیے کہ بری کرنا بیع کے وجود کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا ابراء کے دعوا میں مدعی مناقض ہوگا پس اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ اسی طرح اور مسائل ہیں۔

اس باب میں قاعدہ یہ ہے کہ جب مدعی کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے مناقض ہو تو یہ اس کے دعویٰ کی صحت کے مانع ہوگا سوائے نسب اور عتق کے دعویٰ میں کیونکہ ان دونوں میں تناقض کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی مجہول النسب کے بارے میں کہا یہ زنا سے میرا بیٹا ہے پھر کہا یہ میرا بیٹا ہے نکاح سے تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مجہول النسب نے اپنے بارے میں کسی شخص کا غلام ہونا کا اقرار کیا پھر دعویٰ کیا کہ وہ تو اصل سے حر ہے تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا یہاں تک کہ اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا بیان امر مخفی پر مبنی ہوتا ہے اور یہ امر مخفی اس شخص سے حمل کا ٹھہرنا ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہے جو عام طور سے لوگوں پر مخفی رہتے ہیں۔ پس اس جیسے معاملے میں تناقض کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے مال پر خلع کرے پھر دعویٰ کرے کہ خلع سے پیشتر اس کے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور اس پر گواہ پیش کر دے تو بوجہ مذکورہ اس کا دعویٰ بھی سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ یہی معاملہ رقیت (غلامی) و حریت کا ہے۔

(۹) مدعا کا ایسا ہونا جو ثابت و موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہو۔ کیونکہ ایسی شی کا دعویٰ جس کا وجود حقیقتاً یا عادۃً محال ہو باطل دعویٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسے شخص کے بارے میں کہ اس جیسا اس جیسے کی اولاد نہ بن سکتا ہو یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ عمر میں بڑا اپنے سے سن میں چھوٹے کا بیٹا ہو سکے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب ایسے شخص کے بارے میں کہ جس کا نسب دوسرے سے معروف ہو یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ واللہ تعالیٰ عز وجل اعلم

فصل: مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کے بیان میں

ان کی تعریف کے بارے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔

- بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے کہ جب وہ خصومت ترک کر دے تو اس پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا اور مدعا علیہ وہ شخص ہے کہ جب وہ جواب دینے کو ترک کر دے تو اس کو اس پر مجبور کیا جاتا ہو۔
- بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو کسی دوسرے کی جانب عین یا دین یا حق کو تلاش کرتا ہو اور مدعا علیہ وہ ہے جو اپنے سے اس کو دفع کرتا ہو۔
- بعض نے کہا فریقین مقدمہ کو دیکھا جائے گا ان میں سے جو بھی منکر ہوگا دوسرا مدعی ہوگا۔
- بعض نے کہا مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے کے قبضے میں جو چیز ہے اس کے بارے میں اپنے لئے ہونے کی خبر دیتا ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہو کہ اس کے قبضے میں جو چیز ہے وہ اس کی اپنی ہے۔ اس سے یہ گواہ اور مقر سے جدا ہو جاتے ہیں کیونکہ گواہ وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے قبضے میں موجود شی کی کسی دوسرے کے لئے ہونے کی خبر دیتا ہے اور مقر وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس کے قبضے میں جو شی ہے وہ دوسرے کی ہے۔

فصل: حکم دعوی اور اس سے متصل امور کا بیان

دعویٰ کا حکم یہ ہے کہ مدعا علیہ پر (دعوی کے بارے میں) جواب دینا واجب ہوتا ہے کیونکہ خصومت جھگڑے کو ختم کرنا واجب ہے اور یہ بغیر جواب کے ممکن نہیں لہذا جواب دینا واجب ہوگا۔

کیا قاضی مدعا علیہ سے مدعی کے طلب کرنے سے پیشتر جواب طلب کرے گا تو ادب القاضی میں ذکر کیا کہ طلب کرے گا اور زیادات میں مذکور ہے کہ جب تک مدعی یہ نہ کہے کہ میں اپنے دعویٰ کے بارے میں اس سے سوال کرتا ہوں قاضی مدعا علیہ سے جواب نہیں پوچھے گا۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو فریق قاضی کے پاس آئیں تو کیا مدعی اپنے دعوی کے بارے میں سوال کر سکتا ہے تو ادب القاضی میں ہے کہ سوال کر سکتا ہے جبکہ زیادات میں ہے کہ سوال نہیں کر سکتا۔ اس کا بیان کتاب ادب القاضی میں آئے گا جو عنقریب آرہی ہے۔

جب مدعا علیہ پر (دعویٰ کے بارے میں جواب واجب ہو جائے۔ تو یا تو وہ اقرار کرے گا یا سکوت کرے گا یا انکار کرے گا۔ پس اگر وہ اقرار کرے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مدعی کو دے بوجہ اسکے دعوی کے صدق

کے ظاہر ہونے کے۔ اور اگر وہ انکار کرے تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں تو وہ ان کو پیش کرے گا اور وہ کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں لیکن پھر بعد میں گواہ لے آئے تو کیا اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے تو حسن ابن زیاد رحمہ اللہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ قبول کیے جائیں گے اور محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ قبول نہیں کیے جائیں گے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اپنے خلاف اقرار ہے اور آدمی پر اپنے خلاف اقرار میں اتہام نہیں ہوتا۔ پس اس کے بعد گواہ لانا اپنے اقرار سے پھر جانا ہے لہٰذا صحیح نہیں حسن ابوحنیفہ رحمہم اللہ سے جو نقل کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مدعی کے مدعا پر گواہ ہوں لیکن اس کو ان کا علم نہ ہو مثلاً مدعا علیہ نے ان لوگوں کے سامنے اقرار کیا ہو اور مدعی کو اس کا علم نہ ہو پھر بعد میں اس کو علم ہوا پس دونوں باتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے لہٰذا اس کے بعد گواہوں کو لانا رجوع نہیں ہوگا اور گواہ قبول کیے جائیں گے۔ اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو جن امور میں قسم لینے کا احتمال ہے ان میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعا علیہ جواب دینے سے سکوت اختیار کرے تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ اگلی فصل میں آئے گا۔

فصل:

مدعی اور مدعا علیہ کی حُجّت و دلیل

گواہ مدعی کی حجت ہے جب کہ قسم مدعا علیہ کی حجت ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے گواہ کو مدعی کی حجت بنایا اور قسم کو مدعا علیہ کی حجت۔ عقل کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ مدعی ایک مخفی امر کا دعوی کرتا ہے پس محتاج ہوگا کہ اس کو ظاہر کرے اور گواہی میں ظاہر کرنے کی قوت ہوتی ہے کیونکہ وہ ایسے شخص کا کلام ہوتا ہے جو خصم نہیں لہٰذا اس کو مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اگر یہ قسم اللہ عز وجل کے نام سے ذکر کے ساتھ مؤکد ہو جاتی ہے پھر بھی وہ خصم کا کلام ہوتا ہے لہٰذا وہ ایسی حجت نہیں جو حق کو ظاہر کر نیوالی ہو البتہ مدعا علیہ کے لیے حجت بن سکتی ہے کیونکہ وہ ظاہر کے ساتھ تمسک کرنے والا ہے اور وہ ظاہری قبضہ ہے پس مدعا علیہ کے لیے ضرورت ہوتی ہے ظاہر کے حکم کے استمرار کی اور قسم اگرچہ وہ خصم کا کلام ہے لیکن استمرار کے لیے کافی ہے۔ لہٰذا گواہی کو مدعی کی حجت بنانا اور قسم کو مدعا علیہ کی حجت بنانا شئی کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے اس پر مدعی کی جانب سے ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا۔ نیز گواہی مدعی کی حجت محض اس بنا پر ہوتی ہے کہ وہ اس کے دعوئے ترجیح میں جنسیت صدق کو جنسیت کذب پر ترجیح دیتی ہے۔ تو جیسے ترجیح گواہی سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی قسم سے بھی حاصل ہوتی ہے پس قسم اپنے ثبت ہونے میں گواہی کی مانند ہے لہٰذا مناسب ہے کہ قسم پر اکتفا کیا جائے۔ البتہ اس کے ساتھ گواہی کو تہمت کی نفی کے لیے ملا دیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل حدیث مشہور اور معقول ہے۔ حدیث مشہور سے استدلال کی دو صورتیں ہیں (۱) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قسم کا ایجاب مدعا علیہ پر کیا ہے اور اگر اس کو مدعی کی حجت بنا دیا جائے تو یہ مدعا علیہ پر

پر واجب نہیں رہتی جو کہ نص کے خلاف ہے (۲) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی حجت بنایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمین (قسم) کا ذکر لام تعریف کے ساتھ کیا ہے جس کی وجہ سے وہ پوری جنس کے استغراق کی متقضی ہے۔ پس اگر اس کو مدعی کی حجت بنا دیا جائے تو قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی حجت نہیں رہے گی بلکہ بعض قسمیں ایسی ہونگی جو مدعا علیہ کی حجت نہیں ہوں گی اور وہ مدعی کی قسم ہوگی۔ یہ بھی نص کے خلاف ہے۔ رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے اس پر یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینا صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ ایسے ہی زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب ان سے گواہ کے ساتھ قسم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے فیصلہ یہ تھا کہ نہیں قبول کئے جاتے تھے مگر دو گواہ۔ اور سب سے اوّل جس نے گواہ مع قسم پر فیصلہ دیا عبدالملک بن مروان تھا۔ مزید بریں یہ خبر واحد ہے اور مشہور کے مخالف ہے۔ لہٰذا قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اگر یہ ثابت بھی ہو کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا تو وہ ایسا معاملہ ہو سکتا ہے کہ جس میں قضاء اسی طور پر ہوتی ہو۔ بعض صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے امان (امن) دینے کے معاملے میں ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا اور ہمارے نزدیک امن دینے کے بعض احکام میں ایک گواہ پر فیصلہ جائز ہے جب کہ گواہ عادل ہو مثلاً یہ گواہی دے کہ اس نے اس کافر کو امن دیا تھا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور اس کافر کو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن اس کو غلام بنا لیا جائے گا۔ اور قسم احتیاط کے باب میں سے ہے۔ پس دلائل کو تناقض سے بچانے کے لیے اور ان کے درمیان موافقت ظاہر کرنے کے لیے حدیث کو اس پر محمول کریں گے۔ اس سے شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کہ جب مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قسم کھانے کو کہا جائے گا کا بطلان ظاہر ہو گیا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قسم کو محض مدعا علیہ کی جانب حجت بنایا ہے لہٰذا قسم کو مدعی کی طرف لوٹانا شی کو اس کے غیر محل میں رکھنا ہے جو کہ ظلم کی تعریف ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب اجنبی اور قابض دونوں گواہ پیش کریں تو قابض کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے کیونکہ گواہی کو مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اور قابض مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ مدعا علیہ ہوتا ہے پس گواہی اس کے لیے حجت نہ ہوگی اور اس کے گواہ کالعدم ہوں گے پس مدعی کے گواہ معارض سے خالی رہے لہٰذا ان کی گواہی پر عمل کیا جائے گا اس مسئلہ کی تخریج ایک اور قاعدے پر بھی ہوتی ہے جس کو ہم اس کے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ گواہی مدعی کی حجت اور قسم مدعا علیہ کی حجت ہوتی ہے تو ان دونوں کے علائق کو جاننا بھی ضروری ہے۔ گواہی کے علائق کا ذکر تو کتاب الشہادت میں آئے گا۔ یہاں ہم قسم کے علائق کا ذکر کرتے ہیں۔

پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ قسم کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں:۔ اس بات کا بیان کہ قسم واجب ہے۔ شرائط وجوب کا بیان، کیفیت وجوب کا بیان۔ ادائیگی قسم کے حکم کا بیان۔ واجب کی تحصیل سے باز اپنے کے حکم کا بیان۔

قسم کے واجب ہونے کا بیان: دلیل وجوب یہ حدیث مشہور ہے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر اور علی کا کلمہ ایجاب کے لیے ہوتا ہے۔

شرائط وجوب:۔ یہ چند ہیں:

۱۔ مدعا علیہ کا انکار کرنا۔ کیونکہ تہمت ہے جو کہ انکار میں کذب کی تہمت ہے کے دفع کی ضرورت کی بنا پر قسم کا وجوب ہے

توجب وہ اقرار کرنے والا ہو تو ضرورت وحاجت نہیں ہوتی کیونکہ انسان اپنے خلاف اقرار میں متہم نہیں ہوتا۔

پھر انکار کی دو قسمیں ہیں نص اور دلالت۔ رہی نص تو وہ صریح انکار ہے اور رہی دلالت تو وہ بغیر کسی عارضہ کے جواب دینے سے سکوت کرنا ہے کیونکہ دعوٰی نے اس (مدعا علیہ) پر جواب دینے کو واجب کر دیا تھا اور جواب دینے کی دو قسمیں ہیں اقرار اور انکار پس سکوت کو ان میں سے کسی ایک پر محمول کرنا ضروری ہے۔ اور انکار پر محمول کرنا اولی ہے کیونکہ وہ شخص جو عاقل ہو اور دیندار ہو وہ دوسرے کے لیے ثابت ہونے والے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار نہیں کر سکتا حالانکہ وہ کبھی اپنے لیے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار کر لیتا ہے۔ لہٰذا سکوت کو انکار پر محمول کرنا اولی ہے۔ پس سکوت از روئے دلالت انکار ہوگا۔

اور اگر مدعا علیہ نہ سکوت اختیار کرے اور نہ اقرار کرے بلکہ یوں کہے کہ نہ میں اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار کرتا ہوں اور اسی پر اصرار کرے تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ انکار ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ وہ اقرار ہے۔ قول اول اشبہ (حق کے زیادہ مشابہ ہے) کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میں انکار نہیں کرتا جواب دینے سے سکوت کی خبر دینا ہے اور جیسا کہ گزرا سکوت انکار ہوتا ہے۔

۲- مدعی کی جانب سے قسم کا مطالبہ۔ کیونکہ یہ مدعا علیہ پر مدعی کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہے۔ اور انسان کا حق جو دوسرے کی جانب ہو مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے

۳- موجود گواہوں کا معدوم ہونا۔ یہ شرط ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس موجود گواہ ہیں پھر ارادہ کیا کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کو یہ اختیار ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قسم مثل گواہی کے مدعی کی حجت ہوتی ہے۔ اسی لیے تو وہ صرف اس کے مطالبے پر واجب ہوتی ہے لہٰذا مدعی کو ان میں سے جو چاہے اس کے استیفاء (وصول کرلے) کا اختیار ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی مدعی کیلئے اپنے حق کیلئے حجت ہونے میں اصل کی مانند ہے کیونکہ یہ غیر خصم کا کلام ہوتا ہے۔ پس اسی لیے اگر وہ گواہ پیش کر دے پھر چاہے کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ اصل پر قدرت ہونا مانع ہوتا ہے نائب کی طرف جانے سے۔

۴- مدعا کا خالص اللہ عزوجل کا حق نہ ہونا۔ پس حدود میں جو خالص اللہ عزوجل کا حق ہوتی ہیں جیسے زنا سرقہ اور شراب پینے کی حد میں قسم لینا جائز نہیں۔ کیونکہ قسم لینا اس لیے ہوتا ہے کہ مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے جب کہ خالص حدود میں قسم سے انکار پر فیصلہ نہیں دیا جاتا کیونکہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم سے انکار قربانی ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں عدم کا شبہ ہو۔ اور حدود میں نہ تو قربانی کا تحمل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتی ہیں جس میں شبہ ہو۔ اسی لیے حدود عورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سے ثابت نہیں ہوتیں۔ البتہ سرقہ میں اس سے مال کے لینے پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح لعان میں بھی قسم نہیں لی جاتی کیونکہ وہ مثل حد کے ہے۔ رہی حد قذف تو اس میں ظاہر روایت کے مطابق قسم لینا جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ اللہ تعالی کے حق کے طور پر خالص حدود میں سے نہیں ہے بلکہ اس میں بندے کا حق بھی ملا ہوا ہوتا ہے پس یہ تعزیر کے مشابہ ہے اور تعزیر میں قسم لی جاتی ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا نفس وجوارح کے قصاص میں قسم لینا جاری ہوگا کیونکہ قصاص خالص بندے کا حق ہے۔

۵- مدعا میں شرعاً اقرار کا احتمال ہونا یعنی یہ کہ اگر مدعا علیہ اس کا اقرار کرے تو اقرار صحیح ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس میں

قسم لینا جاری نہیں ہوگا حتی کہ اگر کسی شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے لیکن جو کچھ اس کے قبضے میں ہے اس کے بارے میں میراث ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ اور مدعا علیہ نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ مدعی کے لیے اخوت کا اقرار کرے تو اسکا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہ غیر پر جو کہ اسکا باپ ہے۔ اقرار ہوگا اور اگر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے اور یہ کہ جو اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے باپ کے ترکہ کا مال ہے اور یہ کہ وہ باپ سے میراث میں اس کے نصف کا مستحق ہے۔ اور مدعا علیہ نے اس سے انکار کیا تو اس سے میراث کے لیے نہ کہ اخوت کے لیے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ اس کے بھائی ہونے کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار میراث کے حق میں صحیح ہوگا حتی کہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نصف میراث مدعی کے سپرد کرے۔ اور یہ اقرار نسب کے حق میں صحیح نہ ہوگا حتی کہ مدعا علیہ کے مدعی کا بھائی ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص کے قبضے میں غلام ہو۔ دو آدمی اس غلام کے بارے میں دعویٰ کریں اور قابض غلام کے بارے میں ان میں سے ایک کے لیے اقرار کرے اور قاضی غلام کو اس کے سپرد کر دے۔ اور دوسرا کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ اقرار کرنے والے سے قسم لی جائے تو قاضی مقر سے عین غلام میں قسم نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ (مقر) اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار باطل ہوگا۔ تو جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ جس کے لئے اقرار نہیں کیا گیا وہ یہ کہے گا کہ تو نے غلام کے بارے میں دوسرے کے لئے اپنے اقرار سے مجھ پر غلام کو تلف کر دیا پس تو مجھے اس کی قیمت کا ضمان دے تو اقرار کرنے والا قسم کھائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم میرے ذمے اس مدعی کو اس غلام کی قیمت یا اس کا کچھ حصہ لوٹانا نہیں ہے کیونکہ اگر وہ اتلاف کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور قیمت کا ضمان آئے گا۔ تو جب اس (مقر) نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح اس سے کیا تھا۔ باپ نے انکار کیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو وجہوں سے قسم نہیں لی جائے گی ایک تو یہ کہ اگر باپ اس کا اقرار کرلے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا تو جب وہ انکار کرے تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم جاری ہوتی ہے البتہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حاصل اور حکم پر قسم لی جائے گی کیونکہ کہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ کے وقت لڑکی نابالغ ہو۔ اور اگر وہ بالغ ہو اور آدمی دعویٰ کرے کہ لڑکی کے باپ نے لڑکی کا نکاح اس کے لیے لڑکی کے نابالغ ہوتے ہوئے کیا تھا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ دو وجہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک بھی ایک وجہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور وہ یہ کہ اگر باپ لڑکی پر فی الحال اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا البتہ صاحبین کے نزدیک لڑکی سے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر وہ اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم لی جاسکتی ہے لیکن ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور لڑکی یوں کہے گی اللہ عزوجل کی قسم میں نہیں جانتی کہ میرے باپ نے میرے نابالغ ہوتے ہوئے اس کے ساتھ میرا نکاح کیا ہے۔ البتہ اگر وہ تعریف کرے (اشارہ کرے)، تو حکم پر قسم لی جائے گی جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اگر عورت نے مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کا نکاح اس کے ساتھ کیا تھا۔ مالک نے انکار کیا تو ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک دونوں طریقوں پر اس سے قسم نہیں لی جائے گی ایک یہ کہ مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا دوسرے یہ کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک بھی قسم نہیں

لی جائے گی لیکن ایک طریقے سے اور وہ یہ کہ اگر مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے پر دعوٰی کیا کہ اس نے اپنی باندی کا اس سے نکاح کیا تھا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مالک سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک لی جائے گی اور یہ ایک طریقے سے ہے یعنی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی جب کہ صاحبین کے نزدیک لی جا سکتی ہے۔

۴ - مدعا ان امور میں سے ہو کہ جن میں اقرار کے احتمال کے ساتھ ساتھ بذل (قربانی دینے) کا بھی احتمال ہو۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس میں اقرار کا احتمال ہو خواہ بذل کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ اسی بنا پر ان کا اختلاف سات چیزوں میں چلتا ہے کہ جن میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جا سکتی۔ وہ سات چیزیں یہ ہیں نکاح۔ رجعت ایلاء میں رجوع۔ نسب۔ غلامی۔ ولاء۔ استیلاد۔

رہا نکاح تو وہ یہ ہے کہ مرد عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعوٰی کرے یا عورت مرد پر اپنے شوہر ہونے کا دعوٰی کرے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم کا مطالبہ کرے رجعت میں یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو اس کی عدت کے ختم ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا تھا اور عورت انکار کرے۔ شوہر گواہ پیش نہ کر سکے اور عورت سے قسم طلب کرے ایلاء میں رجوع میں یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور چار مہینے گزر گئے پھر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے جماع کے ساتھ رجوع کر لیا تھا لہٰذا تو مجھ سے بائن (جدا) نہیں ہوئی عورت کہے کہ تو نے مجھ سے رجوع نہیں کیا۔ شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے قسم طلب کرے۔

رہا نسب تو وہ اس طرح ہے کہ ایک شخص پر اپنے باپ یا بیٹا ہونے کا دعوٰی کرے اور وہ شخص انکار کرے مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم طلب کرے۔

رہی غلامی تو وہ یوں ہے کہ ایک شخص پر اپنے غلام ہونے کا دعوٰی کرے۔ مدعا علیہ انکار کرے اور کہے کہ وہ اصل سے حر ہے اور اس پر کبھی غلامی جاری نہیں ہوئی۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے۔

ولاء کی صورت میں یہ ہے کہ ایک عورت پر دعوٰی کرے کہ اس (یعنی مدعی) نے اس عورت کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور اس کی ولاء ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہے۔ عورت اس بات کا انکار کرے کہ مدعی نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا ولاء مدعی سے ثابت ہے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے ولاء کے انکار پر قسم طلب کرے۔

رہا استیلاد تو وہ اس طرح ہے کہ باندی اپنے مالک پر دعوٰی کرے اور کہے کہ میں اپنے مالک کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بچہ ہے اور مالک انکار کرے تو ان سات مواقع میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استحلاف (قسم لینا) جاری نہیں ہوتا جب کہ صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ اور چھ امور میں تو اس کے جانبین سے دعوٰی متصور ہے البتہ استیلاد میں ایک جانب سے متصور ہے یعنی باندی کی جانب سے۔ رہی مالک کی جانب تو دعوٰی متصور نہیں کیونکہ اگر وہ دعوٰی کرے تو نفس دعوٰی ہی سے استیلاد ثابت ہو جائے گا۔ یہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس بنا پر ہے کہ نکول (قسم کھانے سے انکار) ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بذل ہے اور یہ چیزیں بذل کا احتمال نہیں رکھتیں۔ صاحبین کے نزدیک نکول ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں شبہ ہو اور یہ اشیاء ایسی دلیل سے ثابت ہو جاتی ہیں جس میں شبہ ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ

کا نکول اس کے انکار کرنے میں جھوٹے ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو سچی قسم سے باز نہ رہتا لہذا نکول از روئے دلالت اقرار ہوگا البتہ یہ دلالت قاصرہ ہے جس میں عدم کا شبہ ہے۔ اور یہ اشیاء دلیل قاصر سے کہ جس میں عدم کا شبہ ہو ثابت ہو جاتی ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ یہ اشیاء شہادت علی الشہادۃ اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو وجہ تم نے بتائی اس کی بناپر نکول اقرار کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں بذل کا احتمال بھی ہے کیونکہ عاقل دیندار جیسے جھوٹی قسم سے بچتا ہے ایسے ہی مدعا کی قربانی کر کے قسم کی بنا پر عار اور طعن سے بھی بچتا ہے۔ نکول میں اگرچہ دونوں احتمال ہیں لیکن اس کو بذل پر محمول کرنا اولی ہے کیونکہ اگر ہم اس کو اقرار بنائیں تو اس میں ہونے والے انکار کی بنا پر ہم اس کی تکذیب کریں گے۔ اور اگر ہم اس کو بذل بنائیں تو ہم اس کی تکذیب نہیں کر رہے ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مفروض یہ ہوگا کہ گویا مدعا علیہ نے یہ کہا یہ مدعا تیرا نہیں ہے لیکن میں تجھے اس سے نہیں روکتا اور نہ ہی تجھ سے اس بارے میں جھگڑا کرتا ہوں پس تکذیب کی حاجت کے بغیر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ نکول بذل ہے اور یہ اشیاء بذل کا احتمال نہیں رکھتیں تو یہ اشیاء نکول کا احتمال بھی نہیں رکھیں گی اور تحلیف (قسم لینے) کی بھی محتمل نہیں ہوں گی کیونکہ مدعی قسم کا مطالبہ اسی لیے کرتا ہے کہ مدعا علیہ نکول کرے اور اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے۔ تو جب ان میں نکول کا احتمال نہیں تحلیف (قسم لینے) کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔

فصل

قسم کی کیفیت کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان یہ ہیں (۱) نفس تحلیف کی صفت کا بیان کہ قسم کیسے لی جائے گی (۲) محلوف علیہ کی صفت کا بیان یعنی کس پر قسم لی جائے گی۔

اول یا تو حالف (قسم کھانے والا) مسلمان ہوگا یا کافر ہوگا۔ اگر وہ مسلمان ہو تو قاضی اس سے اللہ تعالی کی قسم لے گا۔ اگر چاہے تو بغیر تغلیظ (سختی) کے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یزید بن رکانہ یا رکانہ بن عبدیزید سے قسم لی باللہ عزوجل ما اردت بالبتۃ ثلاثا (اللہ عزوجل کی قسم میں نے بتۃ سے تین مراد نہیں لی تھیں) اور اگر چاہے تو تغلیظ کرے کیونکہ شریعت میں فی الجملہ مغلظ قسم وارد ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا اعور سے قسم لی اور اس میں تغلیظ کی۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے (اسی سے ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانے کو) فرمایا وہ ذات کہ جس نے حضرت موسی علیہ الصلاۃ والسلام پر تورات نازل کی کہ تمہاری اس کتاب میں حد زنا یہ ہے۔ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ حالف کے حال پر نظر کی جائے گی۔ اگر ایسا شخص ہو جس کے جھوٹی قسم کے ذریعے اللہ تعالی پر جرأت کرنے کا خوف نہ ہو تو اس سے بغیر تغلیظ کے فقط اللہ عزوجل پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر حالف ایسا شخص ہو جس کے بارے میں ایسی جرأت کا خدشہ ہو تو اس کے لیے تغلیظ کی جائے گی کیونکہ عوام میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو فقط اللہ عزوجل کی جھوٹی قسم کی کوئی پرواہ نہیں کرتے اور جب ان پر قسم میں تغلیظ کی جاتی ہے تو رک جاتے ہیں۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ جس مال کا دعوی کیا وہ اگر تھوڑا ہو تو صرف اللہ عزوجل کی قسم پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر وہ مال کثیر ہو تو تغلیظ کی جائے گی۔ اور صفت تغلیظ یہ ہے کہ حالف یوں قسم کھائے قسم ہے اللہ کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں جو عالم الغیب والشہادۃ ہے رحمن رحیم ہے جو چھپے اور کھلے کو جانتا ہے اور اس

طرح کے اور الفاظ جو قسم میں تغلیظ (سختی) سمجھے جاتے ہیں۔

اور اگر حالف کافر ہو تو وہ بھی اللہ عزوجل کی قسم کے الفاظ کہے گا خواہ وہ ذمی ہو یا مشرک ہو کیونکہ مشرکین صانع (عالم) کے منکر نہیں ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: ولئن سألتهم من خلق السموت والارض ليقولن الله (اور اگر تم ان سے سوال کرو کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو یہ البتہ ضرور کہیں گے کہ اللہ نے) پس یہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے نام کی تعظیم کرتے ہیں اور معبود کے احترام کا اعتقاد رکھتے ہیں سوائے دھریہ زنادقہ اور اہل اباحت کے لیکن ان لوگوں نے اپنے عقائد کے اظہار کی آج تک کسی بھی زمانے میں جسارت نہیں کی۔ اور ہم اللہ عزوجل کی اس کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر فضل و رحمت کی وجہ سے امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو دنیا کے خاتمہ تک ان کے عقائد کے اظہار کی قدرت نہیں دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ حالف کے دین میں جو تغلیظ ہو اس کو اختیار کرے تو کر سکتا ہے کیونکہ ہم نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا پر تغلیظ کی جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہ جائز ہے۔ پس یہودی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر تورات نازل کی اور عیسائی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام پر انجیل نازل کی۔ اور مجوسی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے آگ پیدا کی معین مصحف کی طرف اشارہ کر کے قسم نہیں جائے گی مثلاً حالف یوں کہے قسم ہے اللہ کی جس نے یہ انجیل یا یہ تورات نازل کی کیونکہ اس کے بعض حصے کی تحریف ثابت ہے پس محرف کی طرف اشارہ سے امن نہیں ہوگا لہٰذا اس کے ساتھ تحلیف ایسی چیز کی تعظیم ہو جائے گی جو اللہ عزوجل کا کلام نہیں ہے۔

ان لوگوں کو ان کی عبادت گاہوں یعنی بیعہ کنیسہ اور آتشکدہ میں نہیں بھیجا جائے گا کیونکہ اس میں ان جگہوں کی تعظیم ہوتی ہے اسی طرح ہمارے نزدیک مسلمان پر قسم میں مکان و زمان کے ساتھ تغلیظ نہیں کی جائے گی۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہوئے حالف اگر مدینہ (منورہ) میں ہو تو اس سے منبر کے پاس قسم لی جائے گی اور مکہ (مکرمہ) میں ہو تو میزاب کے پاس قسم لی جائے گی۔ اور عصر (کی نماز) کے بعد قسم لی جائے گی صحیح قول ہمارا ہے بوجہ اس حدیث مشہور کے جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه۔ یہ ارشاد زماں و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ روایت ہے کہ ایک مکان کے بارے میں زید بن ثابت اور ابن مطیع مروان بن حکم کے سامنے مقدمہ لے گئے۔ مروان نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پر منبر کے پاس قسم کھانے کا فیصلہ دیا۔ زید بن ثابت نے مروان سے کہا کہ میں اپنی اسی جگہ قسم کھاتا ہوں۔ مروان نے ان سے کہا کہ نہیں۔ اللہ کی قسم مگر ایسی جگہ (قسم کھانی ہوگی) جہاں باطل منقطع ہو جاتا ہے۔ تو زید رضی اللہ عنہ قسم کھانے لگے کہ ان کا حق صحیح ہے اور منبر کے پاس قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ مروان اس بات سے تعجب کرنے لگا۔ اگر یہ بات لازم ہوتی تو اس بات کا احتمال نہیں تھا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس سے انکار کرتے۔ نیز مکان و زمان کے ساتھ تحلیف میں تخصیص میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ غیر کی تعظیم ہے جس میں اشتراک فی التعظیم کا معنی پایا جاتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ثانی: محلوف علیہ کی صفت کا بیان

ہم کہتے ہیں کہ دعویٰ یا تو سبب سے مطلق و آزاد (یعنی خالی) ہوگا یا سبب کے ساتھ مقید ہوگا۔ اگر وہ سبب سے خالی و مطلق ہو مثلاً کسی غلام یا باندی یا زمین کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ انکار کرے تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قسم حکم پر لی جائے گی اور یہ (حکم) وہ ہے جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے پس کہا جائے گا اللہ کی قسم یہ غلام یا یہ باندی یا زمین اس فلاں کی نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی حصہ ہے۔ اور اگر دعویٰ سبب کے ساتھ مقید ہو مثلاً دعویٰ کرے کہ اس نے مدعا علیہ کو ہزار بطور قرض دیے

تھے یا یہ کہ مدعا علیہ نے اس سے ہزار غصب کئے ہیں یا یہ کہ اس نے مدعا علیہ کے پاس ہزار بطور ودیعت کے رکھے تھے اور مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قسم سبب پر لی جائے گی یا حکم پر۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب پر قسم لی جائے گی پس مدعا علیہ کہے گا اللہ کی قسم میں نے اس سے ہزار قرض نہیں لئے یا میں نے اس سے ہزار غصب نہیں کئے یا اس نے میرے پاس ہزار ودیعت نہیں رکھے الا یہ کہ مدعا علیہ تعریض کرے (اشارۃً کہے) اور تصریح نہ کرے اور یہ کہے کہ انسان کبھی قرض لیتا ہے اور کبھی غصب کرتا ہے اور کبھی ودیعت رکھتا ہے اور اس کے ذمے نہیں ہوتا کیونکہ قرض دینے والے نے اس کو قرض سے یا مغصوب منہ نے اس کو غصب کے تاوان سے بری کر دیا ہوتا ہے یا اس نے ودیعت لوٹا دی ہوتی ہے اور میں اس کو (یعنی مدعا) اس لئے بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابتداءً ہی میں حکم پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم اس کے تیرے ذمے وہ ہزار نہیں ہیں جن کا اس نے دعویٰ کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب پر تحلیف ایسی بات پر تحلیف ہے کہ جس پر حلف ممکن نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اسکی جانب سے سبب پایا گیا ہو پھر ابراء (بری کرنے) یا واپس کرنے سے وہ سبب مرتفع ہو گیا ہو پس سبب کی نفی پر حلف ممکن نہیں (جبکہ) حکم کی نفی پر حلف ہر حال میں ممکن ہے لہٰذا حکم پر تحلیف اولی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے قسامت کے باب میں سبب پر اللہ کی قسم لی اور فرمایا اللہ کی قسم نہ تم نے اس کو قتل کیا اور نہ تمہیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ پس اس کی اقتداء واجب ہے۔ نیز حلف کے تحت وہ چیز داخل ہوتی ہے جو دعوی کے تحت داخل ہوتی ہے، اور دعوی کے تحت مقصوداً داخل ہونے والی چیز اس صورت میں سبب ہے پس اسی پر حلف لیا جائے گا پھر اس کے بعد اگر سبب پر حلف ممکن ہو تو اس پر حلف لیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو اور وہ تعریض کرے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔

یہی اختلاف شراء کے دعویٰ میں پایا جاتا ہے کہ جب مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائیگا کہ اللہ کی قسم میں نے اس کے ہاتھ یہ شئی نہیں بیچی الا یہ کہ خصم تعریض کرے۔ اور یہاں تعریض یہ ہے کہ مدعا علیہ کہے آدمی کبھی ایک شئی بیچتا ہے پھر وہ شئی اس کے پاس ہبہ یا فسخ یا اقالہ کی بنا پر یا عیب یا خیار شرط یا خیار رؤیت کی بنا پر لوٹا دی جاتی ہے۔ اور میں اس کو بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالےٰ کی قسم تمہارے درمیان بیع قائم یا شراء قائم اس سبب سے نہیں ہے جس کا مدعی دعوی کرتا ہے۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح پر دعوائے طلاق بھی ہے مثلاً ایک عورت اپنے شوہر پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں یا اس نے اس کے ساتھ اتنے مال پر خلع کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک سبب پر حلف کیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو تین طلاقیں نہیں دی ہیں یا تو نے اس کے ساتھ خلع نہیں کیا ہے۔ البتہ اگر شوہر تعریض کرے اور یوں کہے کہ آدمی کبھی اپنی بیوی سے خلع کرتا ہے پھر عورت اس کی طرف لوٹ آتی ہے اور کبھی اس کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر عورت اس کے پاس لوٹ آتی ہے دوسرے شوہر کے بعد تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم یہ عورت تجھ پر خلع سے حرام نہیں ہے یا اللہ عزوجل کی قسم یہ تجھ سے تین طلاق یافتہ نہیں ہے یا یہ تجھ پر خلع سے حرام نہیں ہے یا یہ تجھ سے بائن نہیں ہے وغیرہ۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی اختلاف پر باندی میں دعوائے عتاق ہے مثلاً باندی اپنے مالک پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو آزاد کر دیا تھا اور مالک انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو آزاد نہیں کیا۔ سوائے اس کے کہ مالک تعریض کرلے کیونکہ آزادی کا ٹوٹنا اور غلامی کی طرف لوٹنا متصور ہے بایں طور کہ عورت مرتد ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مالک اس کو قیدی بنالے یا کوئی دوسرا اس کو قیدی بنالے اور مالک اس سے خرید لے تو اس وقت محمد رحمہ اللہ کے کہنے کے مطابق قسم لی جائے گی۔

اور اگر آزادی کا دعویٰ کرنے والا غلام ہو تو بلا اختلاف سبب پر قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم میں نے اس کو اس غلامی میں جو فی الحال میری ملکیت میں قائم ہے آزاد نہیں کیا کیونکہ تعریض کا تصور معدوم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان غلام کا آزادی کے بعد قیدی بننے کا احتمال نہیں ہوتا حتی کہ اگر غلام کے بارے میں مسلمان ہونے کا علم نہ ہو یا وہ کافر ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کیونکہ غلامی کی طرف لوٹنے کا احتمال ہے اس لئے کہ ذمی جب عہد توڑ دے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر قیدی بنے تو اس کو غلام بنالیا جائے گا برخلاف مسلمان کے کیونکہ اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور انکار کرنے پر قتل کر دیا جائے گا اور غلام نہیں بنایا جائے گا

اسی اختلاف پر دعویٰ نکاح ہے۔ یہ صاحبین کے قول پر تفریع ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نکاح میں استحلاف کے قائل نہیں ہیں۔ پس دعویٰ یا تو مرد کی جانب سے ہوگا یا عورت کی جانب سے ہوگا۔ اگر مرد کی جانب سے ہو اور عورت نکاح کا انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الایہ کہ فرقت وجدائی کے احتمال کے ہونے کے باعث طلاق بائن اور وجہ کے ساتھ تعریض کی گئی ہو پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ عزوجل کی قسم تمہارے درمیان نکاح قائم نہیں ہے جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر شوہر کہے کہ میں اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہوں یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کرنا چاہتا ہوں تو قاضی اس کو اس بات کا اختیار نہیں دے گا کیونکہ یہ اس عورت کے لیے اقرار ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے بس قاضی اس سے کہے گا کہ اگر تو یہ چاہتا ہے تو اس کو طلاق دے دے پھر اس کی بہن یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کر

اور اگر دعویٰ نکاح عورت کی جانب سے مرد پر ہو اور مرد انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الایہ کہ مرد تعریض کرے تو پھر حکم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر عورت کہے کہ میں (دوسرے شخص سے) نکاح کرنا چاہتی ہوں تو قاضی اس کو ایسا نہیں کرنے دے گا کیونکہ اس نے اقرار کیا ہے کہ (مدعا علیہ) اس کا شوہر ہے پس اس کے لیے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ممکن نہیں۔ اور اگر عورت کہے کہ اس سے خلاصی کی کیا صورت ہے کیونکہ میں تو اس کے عہدہ میں ہمیشہ کے لیے باقی رہی اور میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور یہ مسئلہ عہدہ ابو حنیفہ کہلاتا ہے تو قاضی شوہر سے کہے گا کہ اس کو طلاق دے دے اور اگر شوہر انکار کرے تو قاضی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور کرے گا۔ پھر اگر شوہر کہے کہ اگر میں نے اس کو طلاق دی تو مجھ پر مہر لازم آئے گا لہٰذا میں ایسا نہیں کرتا تو قاضی اس سے کہے گا کہ تو عورت سے یوں کہہ اگر تو میری بیوی ہے تو تجھے طلاق ہے پس اگر وہ اس کی بیوی ہوگی پڑ جائے گی ورنہ نہیں۔ اور تجھ پر کچھ لازم بھی نہیں آئے گا کیونکہ مہر شک سے لازم نہیں آتا پھر اگر شوہر انکار کرے تو قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا پس اگر شوہر ایسا کرلے تو عورت عہدہ سے خلاصی پائے گا۔

اگر دعویٰ مکان یا غلام یا سواری کے اجارہ کا ہو یا معاملہ و مزارعت کا ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب

حلف لیا جائے گا مگر جب مدعا علیہ تعریض کرتا ہو (تو حکم پر لیا جائے گا) محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف ہر حال میں لیا جائے گا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جو صحیح ہو یعنی اجارہ اس پر حلف لیا جائے گا اور جو فاسد ہو جیسے معاملہ (مساقات) اور مزارعت تو مرے سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ حلف مبنی ہوتا ہے صحیح دعویٰ پر اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہ ہوا۔

اگر دعویٰ قتل خطا میں ہو مثلاً ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس (مدعی) کے باپ کو قتل کیا ہے اور اس کے ذمے دیت ہے۔ مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم میں نے قتل نہیں کیا مگر جبکہ وہ تعریض کرے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم مجھ پر یا میری عاقلہ پر کوئی دیت نہیں۔ اس سے محض اس طور پر قسم لینے کی وجہ اس کے قتل خطا میں دیت میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ وہ ابتدا ہی میں عاقلہ پر واجب ہوتی ہے یا پہلے قاتل پر واجب ہوتی ہے پھر عاقلہ اس کی طرف سے دیت ادا کرتی ہے۔ پھر اگر مدعا علیہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو اس کے خلاف اس کے مال میں دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

فصل: حلف اُٹھانے کا حکم

یہ فی الحال مقدمہ خصومت کا انقطاع ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ عامہ علماء کے نزدیک مدعی کے گواہوں کو پیش کرنے کی انتہا تک موقت ہے (یعنی انقطاع مدعی کے گواہ پیش کرنے کے وقت تک ہے) جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کا حکم مطلقاً انقطاع خصومت ہے۔ لہٰذا اگر مدعا علیہ کے قسم کھانے کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عامہ علماء کے نزدیک اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قبول نہیں کئے جائینگے کیونکہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کو قسم لینے کا اختیار نہیں رہتا تو ایسے ہی جب قسم لے لے تو اس کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ جامع بات یہ ہے کہ مدعی کا حق ان میں سے ایک میں ہے پس وہ دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ حجت میں اصل گواہ ہیں اس لیے کہ وہ اجنبی کا کلام ہوتا ہے۔ رہی قسم تو وہ گواہی میں مثل نائب کے ہوتی ہے کیونکہ وہ خصم کا کلام ہوتی ہے اور اس کی طرف رخ ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ تو جب اصل آجائے تو نائب کا حکم ختم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ سرے سے تھا ہی نہیں۔

اگر مدعی مدعا علیہ سے کہے کہ اگر تو قسم کھالے تو جس حق کا دعویٰ میں نے کیا ہے تو اس سے بری ہو جائے گا یا تو اس حق سے بری ہے پھر گواہ پیش کر دے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ مدعی کا قول کہ تو بری ہے فی الحال برات کا احتمال رکھتا ہے یعنی یہ کہ مدعا علیہ فی الحال اس کے دعویٰ اور خصومت سے بری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حق سے برات ہو پس شک سے اس کو حق سے بری نہیں کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

فصل:

تحقیق حلف سے امتناع کا حکم

پس مدعا علیہ جب قسم سے نکول کرے تو اگر یہ مال کے دعوٰی میں ہو تو ہمارے نزدیک اس کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن قاضی کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ مدعا علیہ سے کہے کہ میں تجھ پر تین مرتبہ قسم پیش کرتا ہوں اگر تونے قسم کھالی تو فبہا ورنہ میں تیرے خلاف فیصلہ دوں گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ قضاء بالنکول کا قائل نہ ہو یا اس کا خیال ہو کہ قاضی قضاء بالنکول کا قائل نہیں ہے یا ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ میں اس پر قاضیوں کی حشمت اور مجلس قضاء کی ہیبت طاری ہو لہٰذا احتیاط قاضی کیلیے اس طرح کہنے میں ہے۔ پھر تین مرتبہ قسم کے پیش کئے جانے کے بعد بھی مدعا علیہ نکول کرے تو ہمارے نزدیک قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے دے گا اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی نکول پر فیصلہ نہیں دے گا بلکہ قسم کو مدعی کی طرف لوٹا دیگا اور مدعی قسم کھائے گا اور اپنا حق وصول کرے گا۔ شافعی رحمہ اللہ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کی حجت گواہی کو بنایا اور مدعا علیہ کی حجت قسم کو بنایا اور نکول کا ذکر نہیں کیا۔ پس اگر یہ مدعی کی حجت ہوتی تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام اس کو ضرور ذکر کرتے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نکول انکار کرنے میں جھوٹا ہونے کی بناء پر کرتا ہو پس جھوٹی قسم سے احتراز کرتا ہو اور یہ بھی احتمال ہے انکار کرنے میں سچا ہونے کے باوجود وہ سچی قسم کھانے سے بھی پرہیز کی خاطر وہ نکول کرتا ہو۔ پس شک واحتمال کے ہوتے ہوئے نکول قضاء کے لیے حجت نہیں بنے گا۔ البتہ قسم کو مدعی پر لوٹایا جائے گا تاکہ وہ قسم کھائے اور اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے کیونکہ اس کے قسم کھانے سے اس کے دعوٰی میں سچ کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوئی۔ شریعت میں بھی قسم کو مدعی کی طرف لوٹانا وارد ہوا ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس مقداد رضی اللہ عنہ پر کچھ مال کا دعوٰی کیا۔ مقداد رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور جب ان پر قسم کھانے کا معاملہ آیا تو انہوں نے قسم کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر لوٹا دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو جائز رکھا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ شریح رحمہ اللہ نے ایک شخص کے خلاف نکول پر فیصلہ دیا۔ مدعا علیہ نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں تو شریح نے کہا کہ میرا فیصلہ تو ہو چکا۔ اور شریح رحمہ اللہ کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی انکار کرنے والے نے ان پر انکار کیا ہو پس یہ صحابہ کی طرف سے نکول پر قضاء کے جواز پر اجماع ہوا۔ نیز مدعا علیہ کے نکول کے وقت مدعی کا اپنے دعوٰی میں صدق ظاہر ہو گیا پس اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا جیسا کہ مدعی کے گواہ پیش کرنے پر کیا جائے۔ اس وصف کی دلالت اس طرح ہے کہ مدعی کی خبر میں صدق کے ظہور سے مانع مدعا علیہ کا اس (خبر) کا انکار کرنا ہے۔ نکول اس مانع کے معارض ہو گیا کیونکہ مدعا علیہ اگر اپنے انکار میں سچا ہوتا تو نکول نہ کرتا پس تعارض کی بناء پر مانع زائل ہو گیا اور مدعی کا اس کے اپنے دعوٰی میں صدق ظاہر ہو گیا۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ احتمال ہے نکول سچی قسم کھانے سے بھی تورع اور پرہیزگاری کے باعث ہو تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ احتمال نادر ہے کیونکہ سچی قسم مشروع ہے اور ظاہر یہی ہے کہ انسان ایک امر مشروع سے بچنے کے لئے اپنے حق کے فوت ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔ اور اس جیسا احتمال شریعت میں ساقط الاعتبار ہے۔ کیا دیکھا نہیں کہ گواہی بالاجماع قضاء کی حجت ہے اگرچہ اس میں بھی فی الجملہ احتمال (کذب کا) ہے کیونکہ وہ ایسے شخص

کی خبر ہے جو کذب سے معصوم نہیں ہے لیکن جب کہ ظاہر صدق ہے تو کذب کا احتمال ساقط ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔ رہی حدیث تو ہم کہتے ہیں کہ گواہی مدعی کی حجت ہے لیکن یہ اس بات کے منافی نہیں کہ اس کے علاوہ اور کچھ حجت نہ ہو۔ شافعی رحمۃ اللہ کا یہ فرمانا کہ اگر یہ حجت ہوتی تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام اس کا ذکر فرماتے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کا اس وجہ سے ذکر نہ کیا ہو جو آپ (یعنی شافعی رحمۃ اللہ) نے بیان کی اور یہ بھی احتمال ہے کہ باوجود اس کے حجت ہونے کے صراحتاً اس کا ذکر نہ فرمایا ہو تاکہ مجتہدین کو اجتہاد پر تسلط ہو اور وہ رائے اور استنباط سے اس کا حجت ہونا معلوم کریں۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ بات حجت نہ ہو گی رہا مدعی پر قسم کو لوٹانا تو جیسا ہم نے پہلے ذکر کیا یہ مشروع نہیں ہے۔ رہی حدیث مقداد تو یہ شافعی رحمۃ اللہ کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں مدعا علیہ کے نکول کے بغیر مدعی پر قسم کے رد کا ذکر ہے اور یہ تمام اقوال سے جدا قول ہے پس اس میں سب کے نزدیک تاویل ہو گی۔ پھر اس کی تاویل یہ ہے کہ مقداد رضی اللہ عنہ نے ادائیگی کرنے کا دعویٰ کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا تو قسم عثمان رضی اللہ عنہ پر آئی۔ اور یہی ہم کہتے ہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب قسم سے نکول مال کے دعویٰ میں ہو۔ اور اگر نکول دعویٰ قصاص میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دعویٰ قصاص فی النفس میں ہو گا یا مادون النفس کے قصاص میں ہو گا۔ پس اگر نفس میں دعوائے قصاص ہو تو ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اس میں نہ تو قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور نہ ہی مال کا البتہ مدعا علیہ کو ہمیشہ کے لئے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو اقرار کر لے یا قسم کھا لے۔ اور اگر دعویٰ قصاص فی الطرف (اعضاء) میں ہو تو عمد میں قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور خطا میں دیت کا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک نفس اور طرف دونوں ہی میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا البتہ دونوں میں ارش (تاوان) اور دیت کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک نکول بذل (ایثار قربانی) ہے اور طرف (یعنی عضو) فی الجملہ بذل واباحت دونوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جس شخص کا ہاتھ بیماری سے گل سڑ جائے اللہ تعالیٰ اپنی پناہ میں رکھیں اور اس نے دوسرے کو اس کے کاٹنے کا حکم دیا تو مامور کے لئے (آمر کی) جان بچانے کی خاطر ہاتھ کو کاٹنا مباح ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ طرف (عضو) کا معاملہ مال کا سا ہے کیونکہ وہ مثل مال کے جان کے بچاؤ کے لیے بنایا گیا ہے۔ رہا نفس تو اس میں بذل واباحت کا کسی حال میں بھی احتمال نہیں۔ اسی طرح جس شخص کے لیے ہاتھ کاٹنا مباح کیا اس پر کچھ ضمان نہیں آتا جب کہ جس شخص کے لیے قتل کرنا مباح کیا گیا اس کے قتل کرنے پر ضمان آتا ہے لہٰذا طرف مثل مال کے ہو گا برخلاف نفس کے۔ پس طرف میں نکول کی بناء پر قضا ممکن ہے نفس میں نہیں۔ لہٰذا قیاس یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک نفس میں قسم نہ لی جائے جیسا کہ سات اشیاء میں قسم نہیں لی جاتی کیونکہ قسم لینا ذریعہ ہوتا ہے مقصود یعنی مدعا کا جو قضاء بالنکول کے ذریعے اپنے حق کا احیاء ہے۔ چونکہ اس میں نکول پر ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک سرے سے فیصلہ نہیں دیا جاتا لہٰذا مناسب ہے کہ قسم نہ لی جائے لیکن ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے اس میں استحلاف (قسم لینے) کو از روئے استحسان اختیار کیا ہے کیونکہ قسامت میں شریعت اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور شریعت نے خون کے معاملے کے بڑے اور عظیم الشان ہونے کی بنا پر اس کو فی نفسہ حق مقصود بنایا ہے کیونکہ جھوٹی قسم مہلک ہوتی ہے۔ پس نکول سے مدعا علیہ ایسے حق سے مقصود اور رکنے والا بنتا ہے جو اس پر ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے۔ اس کے برخلاف سات اشیاء میں استحلاف نکول کے ذریعے سے مقصود کے استیفاء کا وسیلہ ہوتا

ہے اور نکول اس مقصود کی طرف وسیلہ نہیں بنتا. صاحبین کے نزدیک یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ عدم (مدعا) ہے کیونکہ یہ سکوت کے طریقے سے اقرار ہے جس میں احتمال (عدم کا) بھی ہوتا ہے اور قصاص ساقط ہو جاتا ہے تو مال واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قصاص کے باب میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سرے سے قبول نہیں کی جاتی کیونکہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس کو قصاص لینے کا حق ہے اور وہ دشواری ایسی حجت کو نہ لانا جو حق کو ظاہر کرنے والی ہو یعنی اصل مرد گواہ جب کہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس پر قصاص آتا ہے اور یہ دشواری ہے اقرار پر تصریح کا نہ ہونا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جب اس کی جانب سے قصاص باطل ہو جائے تو دیت واجب نہیں ہوتی اور جب اس شخص کی جانب سے ہو جس پر قصاص آتا ہے تو دیت واجب ہوتی ہے۔

سرقہ کے دعوئی میں جب مال پر قسم کھالے اور نکول کرے تو مال کا فیصلہ دے دیا جائے گا ہاتھ کے کاٹنے کا نہیں کیونکہ نکول اموال میں حجت ہوتا ہے خالص حدود میں نہیں۔

رہا حد قذف میں تو جب ظاہر روایت کے مطابق قسم لی جائے اور مدعا علیہ نکول کرے تو ظاہر قول کے مطابق حد کا فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ قصاص فی الطرف کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ تعزیر کے ہے بعض کا قول ہے کہ یہ بھی دیگر حدود کی مانند ہے اس میں کچھ فیصلہ نہیں دیا جائے گا اور نہ قسم لی جائے گی کیونکہ یہ حد ہے اور کہا گیا ہے کہ قسم لی جائے گی اور حد نہیں بلکہ تعزیر کا فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ سرقہ میں قسم لی جاتی ہے اور مال کا فیصلہ دیا جاتا ہے ہاتھ کے کاٹنے کا نہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل
ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندفع (ختم) ہو جاتی ہے

ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندفع ہو جاتی ہے اور وہ مدعی کا خصم بننے سے خارج ہو جاتا ہے۔

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ مدعا علیہ مدعی کا خصم بننے سے اس وقت نکل جاتا ہے جب کہ اس کا قبضہ مالکانہ نہ ہو اور اس بات کا علم گواہی یا اقرار یا قاضی کے علم سے ہوتا ہے مثلاً ایک شخص دوسرے پر مکان یا کپڑے یا جانور کا دعوئی کرے اور وہ شخص جس کے قبضے میں وہ شی ہے یہ کہے کہ یہ فلاں غائب کی ملک ہے اس نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے۔
اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی یا تو مدعا علیہ پر ملک مطلق کا دعوی کرے اور اس پر کسی فعل کا دعوئی نہ کرے یا اس پر کسی فعل کا دعوئی کرے۔ پس اگر وہ ملک مطلق کا دعوئی کرتا ہے اور مدعا علیہ پر کسی فعل کا دعوئی نہیں کرتا اور جس کے قبضے میں وہ شی ہے وہ کہتا ہے کہ یہ شئی میرے پاس فلاں غائب نے ودیعت رکھی ہے یا رہن رکھی ہے یا مجھے اجرت پر دی ہے یا میں نے اس سے غصب کی ہے یا میں نے اس سے سرقہ کی ہے یا میں نے اس سے چھینی ہے یا اس سے گم ہو گئی تھی اور میں نے اسے پایا ہے اور اس قول پر وہ گواہ پیش کر دے تو عامہ علماء کے نزدیک اس سے خصومت مندفع ہو جائے گی۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خصومت اس سے مندفع ہو جائے گی وہ گواہ پیش کرے یا نہ کرے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ جعلسازی اور حیلہ کرنے میں معروف

نہو - اور اگر ہو تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اب بھی خصومت مندفع ہوجائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ یہ مسئلہ مخمسہ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور اس کے دلائل جامع (صغیر) میں موجود ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اپنے لیے دعوٰی کیا اور غیر قابض پر فعل کا دعوٰی کیا مثلاً کہا یہ میری ملک ہے فلاں نے مجھ سے غصب کی تھی کیونکہ اس نے قابض پر کسی فعل کا دعوٰی نہیں کیا لہٰذا یہ قابض کے حق میں دعوٰی مطلق ہوگا اور اس میں وہی اختلاف جاری ہوگا جو ہم نے ذکر کیا۔ اور اگر وہ قابض پر فعل کا دعوٰی کرے مثلاً یوں کہے کہ یہ میرا مکان ہے یا میرا جانور ہے یا میرا کپڑا ہے اس کو میں نے تیرے پاس ودیعت رکھا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے غصب کیا تھا یا اس کو تو نے اجرت پر لیا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے رہن رکھوایا تھا اور قابض کہے کہ یہ فلاں غائب کا ہے یہ اس نے میرے پاس ودیعت رکھی تھی یا میں نے اس کو اس سے غصب کیا تھا وغیرہ اور اس پر گواہ پیش کر دے تو خصومت اس (مدعا علیہ) سے مندفع (یعنی دور) نہیں ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق کے دعوٰی میں قابض محض اپنے قبضے کی وجہ سے خصم بنتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مدعا اس کے قبضے میں نہ ہوتا تو وہ خصم نہ بنتا۔ تو جب اس نے اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ قبضہ غیر کا ہے تو خصم وہ غیر بنے گا جو کہ غائب ہے۔ رہا دعوائے فعل میں تو وہ محض اپنے فعل کی وجہ سے خصم بنتا ہے نہ کہ اپنے قبضے کی وجہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر اس کے قبضے کے خصومت و مقدمہ اس پر آتا ہے۔ اور جب وہ اپنے فعل کی بنا پر خصم ہے تو گواہی سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ اس کی جانب سے فعل نہیں پایا گیا پس وہ خصم باقی رہے گا۔

اور اگر فعل کا دعوٰی کیا لیکن اس کے فاعل کا ذکر نہیں کیا مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے غصب کی گئی یا مجھ سے لی گئی اور قبضہ ودیعت رکھنے پر گواہ پیش کر دے تو خصومت مندفع (یعنی دور) ہوجائے گی کیونکہ اس نے غیر معلوم شخص پر فعل کا دعوٰی کیا ہے جو کہ باطل ہے اور عدم کے ساتھ لاحق ہے یعنی کالعدم ہے، پس ملک مطلق کا دعوٰی باقی رہا اور خصومت مندفع ہوجائے گی۔

اگر کہا کہ مجھ سے چرائی گئی تو قیاس یہ ہے کہ خصومت مندفع ہوجائے جیسا کہ غصب اور لینے میں ہوتا ہے اور یہی محمد اور زفر رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ از روئے استحسان مندفع نہیں ہوگی غصب اور لینے سے فرق کرتے ہوئے اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ وجہ فرق جامع صغیر سے معلوم ہوگی۔

اگر مدعی کہے یہ مکان فلاں کا تھا اور اس سے میں نے خریدا تھا۔ قابض کہے کہ جس سے تو خریدنے کا دعوٰی کرتا ہے اس نے اسے میرے پاس ودیعت رکھا ہے یا میں نے اس کو اس سے چرایا تھا یا میں نے اس کو غصب کیا تھا تو اس پر گواہ پیش کیے بغیر ہی مدعا علیہ (یعنی قابض) سے خصومت مندفع ہوجائے گی کیونکہ دونوں (مدعی اور مدعا علیہ) کے اتفاق کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے غیر کا قبضہ ہے۔ مدعا علیہ سے تو ظاہر ہے۔ رہا مدعی سے تو وہ اپنے اس دعوٰی کی وجہ سے کہ اس نے مالک سے اس کو خریدا ہے کیونکہ بغیر قبضے کے اس سے خریدنا ممکن نہیں ہے یہی حکم اس وقت ہے۔

جب قابض مدعی کے اس بارے میں اقرار پر گواہ پیش کر دے کیونکہ گواہی سے ثابت ہونے والا مثل معاینہ سے ثابت ہونے والے کے ہوتا ہے۔ اگر وہ دونوں (یعنی مدعا علیہ اور مالک) اس کے اقرار کا معاینہ کرتے تو خصومت مندفع ہوجاتی تو ایسے یہاں ہوگا۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب قاضی کو اس بارے میں علم ہو کیونکہ وہ علم جو قاضی کو زمانہ قضاء میں حاصل ہوا اقرار پر فوقیت رکھتا ہے کیونکہ قاضی کا علم ایسی حجت ہے جو لوگوں کی

طرف متعدی ہونے والی حجت ہے جب کہ اقرار ایسی حجت ہے جو صرف اقرار کرنے والے پر مقتصر و محدود ہوتی ہے۔ پھر جب مدعی کے اقرار سے خصومت مندفع ہو جاتی ہے تو قاضی کے علم سے بطریق اولیٰ مندفع ہو گی۔

اگر قابض کہے کہ میں نے اس کو فلاں غائب سے خرید ا تھا تو خصومت مندفع نہ ہو گی کیونکہ اس نے اپنے لیے ملکیت اور قبضے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ شخص جب اپنے خصم ہونے کا اقرار کر رہا ہے تو اس سے خصومت کیونکر مندفع ہو گی۔

اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شی اس نے عبد اللہ سے خریدی تھی اور قابض کہے کہ اسی عبد اللہ نے یہ میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو بغیر گواہوں کے خصومت مندفع ہو جائے گی کیونکہ یہ دونوں (مدعی و مدعا علیہ) اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ وہ شی ان کو عبد اللہ کے قبضے سے ملی ہے۔ پس دونوں نے عبد اللہ کے لیے قبضے کا اثبات کیا در آنحالیکہ عبد اللہ غائب ہے۔ اس قاعدے پر جامع صغیر میں بہت سے مسائل مذکور ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

دو گواہوں میں تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول اصل ملک پر پیش ہونے والی گواہیوں میں تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان ثانی مقدار ملک پر قائم ہونے والی گواہیوں کے تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان۔

جہاں تک اول کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب اصل ملک میں ظاہر کے اعتبار سے دو گواہیوں میں تعارض ہو تو اگر ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کریں گے کیونکہ گواہی شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے۔ اور شرعی احکام میں راجح متیقن (یقینی) کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو اگر ہر اعتبار سے ان میں سے ہر ایک پر مسلسل عمل ممکن ہو تو اس پر عمل واجب ہو گا اور اگر ہر وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو البتہ کسی ایک اعتبار سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہو گا کیونکہ دو دلیلوں پر بقدر امکان عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں پر عمل کرنا سرے سے ممکن نہ ہو تو دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں عدم کے ساتھ لاحق ہوں گے (یعنی کالعدم ہوں گے)، کیونکہ معارضہ کے ہوتے ہوئے کوئی حجت نہیں ہوتی جیسا کہ مناقضہ کے ساتھ کوئی حجت نہیں ہوتی۔ اس فصل میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی کی تین قسم ہیں ملکیت کا دعویٰ قبضے کا دعویٰ اور حق کا دعویٰ۔ محمد رحمہ اللہ نے ملکیت قبضے اور نسب کے دعویٰ پر دعویٰ کے مسائل کو زائد کیا ہے۔

رہا ملکیت کا دعویٰ تو یا تو خارج (غیر قابض) کی جانب سے قابض پر ہو گا یا دو خارجوں (یعنی دو غیر قابض اشخاص) کی جانب سے قابض پر ہو گا۔ یا ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہو گا

پس اگر دعویٰ خارج کی جانب سے قابض پر دعوائے ملک ہو اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو یا تو دونوں کے گواہ وقت سے مطلق ملک پر گواہی دیں گے یا ملک موقت پر یا ایک کے گواہ ملک مطلق پر اور دوسرے کے ملک موقت پر اور ان میں

سے ہر ایک میں یا تو دعویٰ سبب کے ساتھ ہوگا یا سبب کے بغیر ہوگا۔

پس اگر وقت سے مطلق ملک پر دونوں کے گواہ گواہی دیں تو ہمارے نزدیک خارج کے گواہ اولیٰ ہوں گے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر کے اعتبار سے دونوں کے گواہ متعارض ہیں اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا ان پر عمل اولیٰ ہوگا۔ اسی وجہ سے نکاح کے دعویٰ میں اس کے گواہوں پر عمل کیا جاتا ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان البینۃ علی المدعی کی بنا پر گواہی مدعی کی حجت ہے جبکہ قابض مدعی نہیں ہے لہٰذا گواہی اس کی حجت نہیں ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل قابض مدعی کی تعریف ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ اس شخص کا نام ہے جو دوسرے کے قبضے میں شی کی اپنے لیے ہونے کی خبر دیتا ہو۔ اس صفت کے ساتھ لاحق (یعنی کالعدم) ہوں گے اور خارج کے گواہ بلا معارض باقی رہ جائینگے لہٰذا انکی گواہی پر عمل واجب ہوگا نیز خارج کے گواہوں نے اس کے لیے ملکیت کے سابق ہونے کو ظاہر کیا ہے لہٰذا ان پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں کے گواہ توقیت (یعنی موقت ہونے) کی تصریح کردیں اور خارج کے گواہ (اس کی ملکیت کے مقدم ہونے پر) دلالۃ توقیت کریں۔ اور اس وصف پر دلالت یہ ہے کہ خارج کے گواہوں نے اس کے لیے قبضہ کی سابقیت کو ظاہر کیا کیونکہ انہوں نے اسکیلئے ملک مطلق کی گواہی دی اور انکیلئے ملک مطلق کی گواہی دینا جائز نہیں مگر ان کو اس بارے میں علم ہو۔ اور ملک کا علم حاصل نہیں ہوتا مگر ملک کی دلیل کے علم کے بعد۔ اور ملک مطلق پر سوائے قبضے کے اور کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ تو جب انہوں نے خارج کے لیے گواہی دی تو انہوں نے مال کے اس کے قبضے میں ہونے کو ثابت کیا۔ اور مال کا ظاہر میں قابض کے قبضے میں ہونا فی الحال ثابت ہے پس خارج کا قبضہ اس (قابض کے قبضے) پر مقدم ہوگا اور اس طرح خارج کی ملک سابق مقدم ہوگی۔ اور جب خارج کی ملک کی سابقیت ثابت ہوگئی تو اس کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب اس (خارج) کے لیے اس عین میں مقدم زمانے میں ملکیت اور قبضہ ثابت ہوگیا اور کسی تیسرے کے لیے اس میں قبضہ و ملک معروف نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ وہ عین اس خارج کے قبضے سے قابض کے قبضے کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ پس خارج کے قبضے کا اعادہ اور مال کو اس کی طرف لوٹانا واجب ہوگا یہاں تک کہ دوسرا فریق یعنی قابض اس بات پر حجت نہ لے آئے کہ کس طریقے سے قبضہ اس کی طرف منتقل ہوا ہے جیسا کہ جب قاضی کسی مال کا کسی شخص کے قبضے میں ہونے کا معائنہ کرے اور وہ شخص اس مال کا اپنے لیے ہونے کا دعویٰ کرتا ہے پھر قاضی اس مال کو دوسرے کے قبضے میں دیکھے گا قاضی دوسرے کو مال پہلے کی طرف لوٹانے کا حکم دے گا جب کہ پہلا اس مال کا دعوی کرتا ہو یہاں تک کہ دوسرا اپنی طرف انتقال کے لیے مناسب سبب کو بیان کردے۔ ایسے ہی جب مدعا علیہ اقرار کرے کہ یہ مال مدعی کے قبضے میں تھا تو اس کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے جب تک مدعا علیہ حجت سے یہ نہ بیان کردے کہ مال کے اس کی طرف انتقال کا مناسب طریقہ کیا تھا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور یہ اس کی مانند ہوا کہ دونوں تاریخ کی تصریح کریں اور ایک کی تاریخ مقدم ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے تاریخ ہے برخلاف نتاج (ولادت) کے کیونکہ نتاج میں سابقیت و تاخیر کے عدم تصور کی بنا پر خارج کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی اس لیے کہ نتاج میں تکرار کا احتمال نہیں پس ترجیح دوسرے طریقے سے طلب کی جائے گی اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔ یہاں صورت مختلف ہے۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دونوں کی گواہیاں وقت سے مطلق ملک پر اور سبب کے ذکر کے بغیر ہوں۔

اور جب دونوں کی گواہیاں ملک موقت پر بغیر سبب کے ذکر کے ہوں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو خارج کے

حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ تعارض کی بناپر دونوں کے وقتوں کا اعتبار باطل ہوا اور ملک مطلق کا دعوٰی باقی رہا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو ابوحنیفہ ابویوسف اور محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جس کا وقت مقدم ہو خواہ وہ کوئی ہو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کی ابن سماعہ رحمہ اللہ کے واسطے سے ایک روایت ہے کہ رقہ سے واپسی کے وقت انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ وقت وغیرہ کے بارے میں قابض کے گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر نتاج میں۔ ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ مقدم وقت والے کے گواہوں نے ایسے وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے جس میں کسی دوسرے کا اس سے جھگڑا نہیں ہے پس اس کو مدعا دے دیا جائے گا یہاں تک کہ دوسرا دلیل سے پہلے سے اس کی طرف مدعا کے انتقال کے سبب کو ثابت کر دے۔

اور اگر انمیں سے ایک ملک مطلق پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک موقت پر لیکن بغیر ذکر سبب کے تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا وہ خواہ کوئی بھی ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے وقت والے کے گواہوں کی گواہی ملے ایسے خاص وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے کہ جس میں ملک مطلق کے مدعی کے گواہ یقینی طور پر اس کے معارض نہیں ہیں بلکہ معارضہ کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہے۔ کیونکہ ملک مطلق وقت کے متعارض نہیں ہوتی۔ پس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا اسی لیے اگر دونوں خارج ہوں (غیر قابض) میں سے ہر ایک تیسرے پر دعوٰی کرے اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے ایک شخص سے وہ شی خریدی ہے اور ایک کے گواہ وقت کا ذکر کریں اور دوسرے کے گواہ مطلق ذکر کریں تو وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملک مقدم و موخر ہونے کا احتمال ہے کیونکہ ملک مطلق میں مقدم و موخر ہونے کا احتمال اس امکان کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ملک مطلق کی گواہی والے کے گواہ اگر وقت ذکر کریں اور وہ وقت مقدم ہو پس ملک موقت کی سابقیت میں احتمال و شک واقع ہوا اور وقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور ملک مطلق کا دعوٰی باقی رہا للہذا خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ دو خارج جب ایک شخص سے خریدنے کا دعوٰی کریں تو صورت مختلف ہوتی ہے کیونکہ بائع جب ایک ہو تو دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ان کو ملکیت بائع سے اس کے بیچنے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے جو کہ ایک امر حادث ہے اور تاریخ سے ثابت ہوا کہ وقت والے کی خرید مقدم ہے جب کہ دوسرے کے پاس کوئی تاریخ نہیں ہے۔ دوسرے کی خرید بھی امر حادث ہے لیکن اس کی تاریخ معلوم نہیں پس تاریخ والا اولی ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب غیر قابض اور قابض کے گواہ ملک مطلق پر یا ملک موقت بلا ذکر سبب پر گواہی دیں۔

اور جب دعوٰی کسی سبب کے ساتھ ہو تو اگر سبب میراث ہو تو تب بھی یہی حکم ہے حتی کہ اگر دونوں سبب میراث کے ساتھ ملک مطلق پر گواہ پیش کریں مثلاً ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شی اس کی ملک ہے۔ اس کا باپ مر گیا تھا اور اس نے وہ شی میراث میں اس کے لیے چھوڑی ہے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں کے گواہ ملک موقت پر گواہی دیں اور وقت دونوں کا یکساں ہو کیونکہ اس صورت میں تعارض کی بناپر دونوں وقتوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعوٰی باقی رہے گا اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ یہ ابوحنیفہ اور ابویوسف کا رحمہا اللہ کا قول ہے اور یہی محمد رحمہ اللہ کا قول اول ہے جب کہ ان کے دوسرے قول کے مطابق

(غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ میراث کا دعویٰ میت کی ملکیت کا دعویٰ ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی گواہی نے میت کی ملک کا اظہار کیا ہے لیکن ملک میت میں وارث میت کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا دونوں وارث ملک مطلق کا یا ملک موقت بلا ذکر سبب کا دعویٰ کرتے ہیں اور جواب اس حالت کا ہوگا۔ ایسے ہی تمام صورتوں میں یہ اتفاق و اختلاف پایا ہے سوائے ایک صورت کے یعنی جب ایک کے گواہ ملک مطلق پر گواہی دیں۔ اور دوسرے کے ملک موقت پر تو اس صورت میں بالاتفاق خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور وقت کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ دو وارثوں کے دعویٰ میں نہیں ہوتا۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو جاری ہوتا ہے البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اشکال پیش آتا ہے۔

اور اگر سبب خرید نا ہو مثلاً خارج دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان قابض سے ہزار درہم میں خریدا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی۔ اور دونوں اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔ پھر اگر دونوں بغیر وقت اور قبضے کے محض خریدنے پر گواہ پیش کریں تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اور کسی کے لیے بھی اس کے ساتھی کے ذمے کچھ نہ آئے گا اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ پر فیصلہ دیا جائے گا اور مدعا خارج (غیر قابض) کو دینے کا حکم دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان جہاں تک ممکن ہو موافقت پیدا کرنا واجب ہے اور یہاں دونوں گواہیوں کے درمیان موافقت کرنا ممکن ہے بایں طور کہ دونوں عقود کو صحیح قرار دیں اور وہ اس طرح کہ گویا قابض نے وہ شی اولاً خارج سے خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر خارج نے وہ قابض سے خرید لی مگر اس پر قبضہ نہیں کیا۔ پس دو عقد صحیح پائے گئے لیکن تاریخ اور قبضے کو فرض کرکے۔ اس مفروضے پر دونوں عقد صحیح ہو جاتے ہیں پس اس کا قول کرنا واجب ہے۔ اس کے برعکس قول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے یعنی یہ سمجھا جائے کہ گویا خارج نے اولاً قابض سے خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک قابض کے ہاتھ میں اس کو فروخت کر دیا کیونکہ اس مفروضہ پر دوسرے عقد کو فاسد کیا جاتا ہے اس لیے کہ بیچی ہوئی زمین کے قبضے سے پیشتر بیع ہے جو کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں پس جو مفروضہ ہم نے ذکر کیا وہ دونوں عقود کی تصحیح کے لیے متعین ہے اور جب دونوں عقد صحیح ہوں تو خریدی ہوئی شی قابض کے قبضے میں باقی رہی پس اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ شی خارج کے سپرد کر دے۔ ابو یوسف اور ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مشتری اس بات کا مقر ہے کہ مبیع بائع کی ملک تھی۔ پس یہ ایک کی جانب سے خریدنے کا دعویٰ مبیع کی بائع کی ملک ہونے کا اقرار ہے پس دونوں کے گواہ ہر ایک کے اس اقرار پر قائم ہیں کہ ملک اس کے ساتھی کی تھی۔ اور دونوں اقراروں کے موجب (یعنی اقراروں سے واجب ہونے والی اشیاء) کے مابین منافات ہے پس دونوں گواہیوں پر عمل سرے سے محال ہوگا۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں اور خارج کا وقت مقدم ہو تو جب وہ قبضہ کا ذکر نہ کریں تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو شیخین کے نزدیک اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ اس نے اولاً مکان خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ خارج نے اولاً مکان خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس

اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی۔ تو جب یہ جائز نہیں ہوتی تو مکان خارج کی ملکیت میں باقی رہا۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ بیع جائز ہے لہٰذا دونوں بیع صحیح ہو جائیں گی۔

اور اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تو دونوں بیع جائز ہوں گی اور بالاتفاق مکان کا فیصلہ قابض کے حق میں کیا جائے گا کیونکہ قبضے کے بعد زمین کی بیع بلا اختلاف جائز ہے پس دونوں بیع جائز ہوں گی۔

اور جب قابض کا وقت مقدم ہو اور گواہوں نے قبضہ کا ذکر نہ کیا ہو تو خارج کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ جب قابض کا وقت مقدم ہے تو اس کو خریدنے میں مقدم کیا جائے گا گویا کہ اس نے خارج سے خریدا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا لیکن قبضہ نہیں کیا پس قابض کو حکم دیا جائے گا کہ مکان خارج کے سپرد کرے۔ اسی طرح اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ فرض کیا جائے گا کہ قابض نے خارج سے خریدا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا اور قبضہ کر لیا پھر وہ قابض کے پاس کسی اور وجہ سے آ گیا۔

اور اگر سبب نتاج یعنی ملک کے دوران ولادت ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں گواہیاں نتاج پر ہوں گی یا ان میں سے ایک نتاج پر ہو گی اور دوسری ملک مطلق پر۔ پس اگر دونوں گواہیاں نتاج پر ہوں تو یا تو دونوں وقت سے مطلق ہوں گی یا دونوں نے توقیت کی ہو گی۔ تو اگر دونوں نے توقیت نہیں کی تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ گواہی جو نتاج پر قائم ہوئی ہے ملک کی اولیت (یعنی اول ہونے) پر قائم ہوئی ہے اور اولیت کے اظہار میں دونوں گواہیاں برابر ہیں پس قابض کی گواہی کو قبضہ کی بنا پر ترجیح حاصل ہو گی لہٰذا اس کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایسی اونٹنی کے نتاج (ولادت) کا دعوی کیا جو ایک شخص کے قبضے میں تھی اور اس پر گواہ پیش کر دیے۔ قابض ــــ نے بھی اس دعوی، کے مثل پر گواہ پیش کر دیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قابض کے حق میں اونٹنی کا فیصلہ دیا۔ یہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہے۔ ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قابض کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی اور قضاء ترک کے طور پر مدعا کو قابض کے قبضے میں ترک کر دیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے قضاء کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ حالانکہ قابض کے قبضے میں ترک کرنا (چھوڑنا) حقیقتاً قضاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی اس میں ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا۔ اسی طرح جب دو خارج کسی تیسرے پر نتاج کا دعوی کریں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور قابض کے قبضے میں نہیں چھوڑا جاتا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے نتاج پر گواہ پیش کیے اور دوسرے نے نتاج سے مطلق (خالی و آزاد) ملک پر تو نتاج کی گواہی اولی ہو گی کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ اپنے صاحب کے لیے ملک کی اولیت پر قائم ہوئی ہے پس اس کے غیر کو ملکیت حاصل نہیں ہو گی مگر اس کی جانب سے۔

اور اگر دونوں گواہوں نے توقیت کی تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی وہی حکم ہو گا کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں گواہیوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعوی باقی رہ جائے گا۔ اور اگر دونوں کی توقیت مختلف ہو تو اس

وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جس کا بیان کردہ وقت جانور کی عمر کے موافق ہوگا کیونکہ ظاہر ہوگیا کہ دوسرے کی گواہی یقینی طور پر جھوٹی تھی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب جانور کی عمر معلوم ہو۔ اور اگر اس کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احتمال ہوگا کہ اس کی عمر اس وقت کے موافق ہو اور احتمال ہوگا کہ اس وقت کے موافق نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہوگا کہ دونوں ہی کے مخالف ہو۔ پس دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا گویا کہ دونوں نے سرے سے تاریخ بیان ہی نہیں کی۔

اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت ساقط ہو جائے گا۔ ظاہر روایت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ توقیت کا باطل ہونا ظاہر ہوگیا پس گویا کہ انہوں نے توقیت کی ہی نہیں اور دونوں گواہیاں بغیر توقیت کے مطلق ملک پر قائم ہوئیں۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا کہ ابو اللیث رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور کہا کہ یہ (قول) صحیح ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر دونوں وقتوں کے مخالف ہوئی تو دونوں گواہیوں کے جھوٹ کا یقین ہوگیا اور وہ کالعدم ہوگئیں پس مدعا کو قابض کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عمر کا دونوں وقتوں کے مخالف ہونا دونوں وقتوں کے جھوٹ ہونے کا موجب ہے سرے سے دونوں گواہیوں کے جھوٹے ہونے کا نہیں۔

اسی طرح اگر دونوں کا اختلاف باندی میں ہو۔ خارج کہے کہ یہ باندی میری ملکیت میں میری اس باندی سے پیدا ہوئی اور قابض بھی ایسی ہی بات کہے تو بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

ایسی ہی اگر اون اور مرعزی (بکری کے بالوں کے نیچے کا رواں) کے بارے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس کے اپنے لیے ہونے پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اپنی ملکیت میں اس کو کاٹا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر کاتے ہوئے سوت میں اختلاف ہو اور ہر ایک گواہ پیش کر دے کہ یہ (کاتا ہوا سوت) اس کا ہے جس کو اس نے اپنی سوت سے کاتا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں واقع ہو جس میں تکرار کا احتمال نہیں ہوتا تو یہ بمنزلہ نتاج کے ہے اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں ہو جس میں تکرار کا احتمال ہے ہوتا ہے تو یہ نتاج کے معنی میں نہیں ہوگا اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ملک میں معاملہ مشکل ہو جائے کہ وہ تکرار کا احتمال رکھتی ہے یا نہیں تو تب بھی خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب دو میں دودھ کے بارے میں اختلاف ہوا اور ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے اپنے قبضے اور اپنی ملکیت میں دودھ دوہا اور یہ کہ دودھ اس کا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دودھ دو مرتبہ دوہے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نتاج کے معنی میں ہوگا۔ اسی طرح اگر بکری میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ بکری جس سے دودھ دوہا ہے وہ اس کے پاس پیدا ہوئی تھی تو قابض کے حق میں بکری اور دودھ دونوں کا فیصلہ دیا جائے گا اسی طرح اگر پنیر میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ پنیر اس کا ہے اپنی ملک میں اس کو بنایا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دودھ میں یہ احتمال نہیں کہ اس سے دو مرتبہ پنیر بنایا جا سکے پس یہ بمنزلہ نتاج کے ہوگا۔

اگر زمین اور کھجور کے درختوں میں اختلاف ہوا۔ دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ زمین اس کی ہے اس میں اس نے کھجور کے درخت لگائے ہیں تو زمین کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ نتاج کے معنی میں نہیں ہے اس لیے کہ نتاج بچے میں ملکیت کا سبب ہوتا ہے جب کہ شجرکاری زمین میں ملکیت کا سبب نہیں ہوتا اسی طرح شجرکاری ایسا امر ہے جس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی نتاج کے معنی میں نہیں ہے۔

اسی طرح اگر اُگے ہوئے دانوں (غلہ) اور موجود روئی کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کی ہے اس نے اپنی زمین میں اس کی کاشت کی ہے تو زمین دانے اور روئی کا فیصلہ خارج کے حق میں کیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر عمارت میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ اس نے اپنی زمین میں اس عمارت کی تعمیر کی ہے تو بوجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔

ڈھلے ہوئے زیور کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک دعوےٰ کرتا ہے کہ وہ اس کی ہے اس نے اپنی ملکیت میں اسکو ڈھالا ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائیگا کیونکہ ڈھالنے کا عمل تکرار کا متحمل ہوتا ہے پس یہ نتاج کے معنی میں نہیں ہے۔

اگر خز[1] کے یا بال کے کپڑے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اس کپڑے کو اپنی ملک میں بنا ہے تو اگر معلوم ہو کہ وہ صرف ایک ہی مرتبہ بنا جا سکتا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ بمنزلہ نتاج کے ہے اور اگر معلوم ہو کہ اس کو دو مرتبہ بنایا جا سکتا ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب مشکل ہو (یعنی جب اس بات کا علم نہ ہو)

اسی طرح اگر ڈھلی ہوئی تلوار کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ اس نے اس کو اپنی ملک میں ڈھالا ہے تو اس کے بارے میں جاننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر باندی کے بارے میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ اس (متنازعہ باندی) کی ماں اس کی باندی ہے اور اس نے اس باندی کو اس کی ملکیت میں جنا ہے تو باندی اور اس کی ماں کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ نتاج کا دعویٰ نہیں ہے بلکہ یہ ملک مطلق کا دعویٰ ہے یعنی ماں میں ملکیت کا دعویٰ ہے یعنی ملک مطلق میں خارج کی گواہی کا اعتبار کیا جاتا ہے پس ماں کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا پھر ماں میں ملکیت سے وہ بچے کا بھی مالک ہوگا۔

ایسے ہی اگر بھیڑ اور اون میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ یہ بھیڑ اس کی مملوک ہے اور یہ کہ یہ اون اس بھیڑ کی ہے تو بھیڑ اور اون کے بارے میں بوجہ مذکورہ خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

دو بکریاں ہوں ایک سفید اور دوسری سیاہ اور دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں۔ پھر خارج (غیر قابض) اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ سیاہ بکری نے اس کو اس کی ملکیت میں جنا تو دونوں میں سے ہر ایک کے لیے اس بکری کا فیصلہ کیا جائے گا جس کے بارے میں اس کے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ اس کی ملک میں جنی گئی تھی۔ پس خارج کے حق سفید بکری

---

[1] خز ایک کپڑا جس کا تانا ریشم کا اور بانا ایک آبی جانور کے اون کا ہوتا تھا۔

کا اور قابض کے لیے سیاہ بکری کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ خارج کے گواہ سفید بکری میں نتاج پر پیش ہوئے ہیں اور اس میں قابض کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے پس نتاج کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اسی طرح قابض کے گواہ سیاہ بکری میں نتاج پر قائم ہوئے ہیں جب کہ اس میں خارج کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے ہیں پس نتاج پر گواہ اولیٰ ہوں گے۔

اگر اس دودھ میں اختلاف ہو جس سے پنیر بنایا گیا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کردے کہ وہ دودھ جس سے پنیر بنایا گیا ہے اس کی ملکیت میں تھا تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دودھ میں ملک پر قائم ہونے والی گواہی ملک مطلق پر گواہی ہے اولیت ملک پر نہیں اور ملک مطلق کے دعویٰ میں خارج کے گواہ اولیٰ ہوتے ہیں۔

کسی شخص کے قبضے میں غلام کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (غلام) کو فلاں شخص سے خریدا تھا اور جس شخص سے اس نے خریدا تھا یہ غلام اسی کی ملک میں پیدا ہوا تھا۔ اور قابض اس شخص پر گواہ پیش کرے کہ اس نے کسی اور شخص سے خریدا تھا اور اسی کی ملکیت میں یہ پیدا ہوا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اپنے بائع کی ملکیت میں ولادت کا دعویٰ بمنزلہ اپنی ملکیت میں ولادت کے دعویٰ کے ہے اسلیے کہ اس مشتری کو ملکیت اسکی جانب سے حاصل ہوئی ہے اور ایسی صورت میں اس کے لیے فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر میراث یا ہبہ یا صدقہ یا وصیت کا دعویٰ کرے اور اس بات کا کہ وہ غلام مورث واہب یا موصی کی ملک میں پیدا ہوا تھا تو بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر خارج اور قابض میں سے ہر ایک نے نتاج (ولادت) کا دعویٰ کیا اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا گیا پھر ایک اور شخص آیا اور نتاج کا دعویٰ کیا اور قابض نے گواہ پیش کیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا الا یہ کہ قابض نتاج پر دوبارہ گواہ پیش کرے جس پر وہ اولیٰ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اول کے خلاف فیصلہ مدعی ثانی کے خلاف فیصلہ نہیں ہوگا لہٰذا مدعی ثانی مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں ہوگا لہٰذا اس کے گواہ سنے جائیں گے۔ اگرچہ نتاج پر گواہی صفت اولیت کے ساتھ موجب ملک ہے اور عتق کی طرح اس میں بھی تکرار کا احتمال نہیں ہوگا۔ ملک اور عتق کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے کہ ایک شخص پر کسی کے لیے عتق کا فیصلہ تمام انسانوں پر فیصلہ شمار ہوگا جب کہ ایک شخص پر ملک کا فیصلہ دوسرے پر فیصلہ شمار نہیں ہوگا۔

وجہ فرق یہ ہے کہ عتق اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بندہ اس کو باطل کرنے پر قدرت نہیں رکھتا حتیٰ کہ حر کو اس کی رضامندی سے غلام بنانا جائز نہیں اور اگر یہ بندہ کا حق ہوتا تو مثل رق (غلامی) کے بندہ کو اس کے باطل کرنے پر قدرت حاصل ہوتی۔ اور جب یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس کے حقوق کے اثبات میں لوگ اس کی جانب سے بطریق نیابت خصم ہیں کیونکہ وہ اس کے بندے و غلام ہیں پس ایک بندہ کی موجودگی کل کی موجودگی کی مانند ہے اور ایک پر فیصلہ ہوگا کیونکہ عبودیت میں لوگ سب برابر ہیں مثل ورثاء کے جب وہ میت کے حقوق کے اثبات میں اور اس سے دعاوی کو دفع کرنے میں اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ وہ اس کے خلفاء و نائب ہوتے ہیں لہٰذا خلافت و نیابت میں سب کے برابر ہونے کی وجہ سے ایک سب کے قائم مقام ہوگا۔ ملک کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ خالص بندے کا حق ہے لہٰذا اس میں موجود غائب کی طرف سے خصم نہیں بنے گا مگر جب کہ غائب نے اسکو حقیقت میں اپنا نائب بنایا ہو یا از روئے شرع غائب کی جانب سے نیابت کا ثبوت ہو اور جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے اس میں حاضر اور

غائب کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور چونکہ ان میں سے کوئی بات موجود نہیں لہٰذا غیر پر قضا و فیصلہ غائب پر قضاء ہوگی بغیر اس کے کہ غائب کی جانب سے کوئی خصم موجود تھا اور یہ جائز نہیں۔

اگر گواہوں نے گواہی دی کہ یہ گندم اس کھیتی سے ہے جو اس شخص کی زمین سے کاٹی گئی ہے تو زمین والے کو وہ گندم لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بیج کسی دوسرے کا ہو حالانکہ کھیتی میں ملکیت بیج میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے زمین میں ملکیت کے تابع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غصب شدہ زمین میں جب غاصب اپنا بیج کاشت کرے تو پیدا ہونے والی گندم اسی کی ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ یہ گندم اسکی کھیتی سے ہے یا یہ کھجوریں اس کے درخت کی ہیں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائیگا۔ کیونکہ گندم اور کھجور میں ملکیت کھیتی اور درخت میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔

اور اگر وہ یہ کہیں کہ یہ گندم اس کھیتی سے ہے جو اس کی زمین سے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ اگر وہ گواہی دے کہ وہ گندم اس کی زمین سے کاٹی گئی ہے تو اس کے حق فیصلہ نہیں دیا جاتا تو ایسے ہی یہاں بطریق اولیٰ اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اگر گواہی دی کہ یہ دودھ اور یہ اون اس کی بکری کا دودھ ہے اور اس کی بھیڑ کا اون ہے تو اس کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ بکری وغیرہ اس کی ہو اور دودھ اور اون دوسرے کا ہو بایں طور کہ اس نے ان چیزوں کی غیر کے لیے وصیت کی ہو۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ تمام کی تمام خارج (غیر قابض) کے ملک کا دعویٰ کرنے کے بارے میں تھی۔

جب دو خارج قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کریں:

اور جب دو خارج قابض پر ملک کا دعویٰ کریں تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان میں سے ہر ایک اتنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے جتنا کہ دوسرا کرتا ہے یا ایک دوسرے سے زائد کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اگر ان میں سے ہر ایک اتنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس میں وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم ذکر کرتے ہیں یعنی یہ کہ دونوں گواہیاں یا تو وقت سے مطلق ملک پر قائم ہوں گی یا ایک وقت پر اور دوسری ملک موقت پر قائم ہوگی۔ اور یہ سب یا تو سبب کے ساتھ ہوں گی یا سبب کے بغیر ہونگی۔

تو اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک مطلق پر قائم ہوں تو دونوں خارجوں (غیر قابض مدعیوں) کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور ان میں سے جس کے نام کا قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں پر عمل محال ہے کیونکہ دونوں کے درمیان منافات ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہی شئی ایک ہی وقت میں دو آدمیوں کی پورے طور پر مملوک نہیں ہو سکتی لہٰذا دونوں گواہیاں باطل ہونگی کیونکہ دونوں کے قوت میں برابر ہونے کی بنا پر ایک پر عمل دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہے۔ اور ایک کو قرعہ کے ساتھ ترجیح دی جائے گی کیونکہ شریعت میں قرعہ فی الجملہ وارد ہوا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ اور بقدر ممکن دونوں دلیلوں پر عمل واجب ہے پس

اگر دونوں پر اعتبار سے عمل ممکن ہو تو دونوں پر ہر اعتبار سے عمل کیا جائے گا اور اگر ہر اعتبار سے دونوں پر عمل ممکن نہ ہو تو ایک اعتبار سے ہی ان پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ دیگر شرعی دلائل میں ہوتا ہے مثلاً جب کتاب اللہ کی ظاہری آیات اور سنن مشہورہ اور اخبار آحاد اور شرعی قیاسات متعارض ہوں اور یہاں اگرچہ دونوں گواہیوں پر اس طور سے عمل محال ہے کہ پورے محل میں ملک کو ظاہر کیا جائے البتہ نصف محل میں اظہار ملک کے طریقے سے دونوں پر عمل ممکن ہے لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک موقت پر قائم ہوں تو اگر دونوں کا وقت یکساں ہو تو اس وقت بھی یہی جواب ہے کیونکہ جب ان میں سے ایک کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی تو تعارض کے حکم کی بناء پر تاریخ ساقط ہو جائے گی اور معدوم ہو جائے گی اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو بالاجماع مقدم اولیٰ ہوگا۔ یہاں پر محمد رحمہ اللہ کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ خارج کے گواہ بلا اختلاف مسموع ہوتے ہیں۔ اور چونکہ دونوں گواہیاں خارجوں کی جانب سے ہیں لہٰذا دونوں مسموع ہوں گی۔ پھر ان میں سے ایک کو تاریخ کی وجہ سے جو ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ملک کو ایسے وقت میں ثابت کیا ہے جس میں دوسری گواہی اس کے معارض نہیں ہے پس حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقدم تاریخ والے کو دیدیا جائے یہاں تک کہ اس بات پر دلیل قائم ہو جائے کہ کس طریقے سے دوسرے کی طرف ملکیت منتقل ہوئی۔

اور اگر سبب کو ذکر کئے بغیر ایک تاریخ بیان کرے اور دوسرا اطلاق کرے (یعنی تاریخ بیان نہ کرے) تو ابو حنیفہ؄ کے حوالہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ابو یوسف؄ کے حوالہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور محمد؄ کے حوالہ کے نزدیک اطلاق والے کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ محمد؄ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق پر قائم ہونے والی گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ ملک مطلق از روئے حکم اصل سے ہی اس کی ملک ہے کیا دیکھتے نہیں کہ ملک مطلق (اصل سے حاصل ہونے والے) زوائد میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کی بناء پر اولاد واکساب میں استحقاق ہوتا ہے۔ یہ ملک کے اصل سے ظاہر ہونے کا حکم ہے اور ملک موقت سے اس کا استحقاق نہیں ہوتا۔ پس ملک مطلق پر قائم ہونیوالی گواہی زیادہ قوی ہوگی اور اس پر فیصلہ کرنا اولیٰ ہوگا۔ ابو یوسف؄ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ تاریخ بتلانے والی گواہی ملکیت کو ایسے وقت میں ظاہر کر رہی ہے جس میں تاریخ سے مطلق گواہی یقینی طور پر اس کے معارض نہیں ہے بلکہ اس میں معارضہ اور عدم معارضہ دونوں کا احتمال ہے۔ پس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا لہٰذا تاریخ والے کی گواہی بلا معارض ثابت ہوگی اور نتیجتاً تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو گزری کہ ملک مطلق میں یہ بھی احتمال ہے کہ سبب (مقدم) ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ متاخر ہو اس احتمال کی بناء پر کہ اطلاق والا اگر تاریخ ذکر کرے تو اس کی تاریخ مقدم ہو۔ اور سابقیت کا ثبوت احتمال کے ساتھ بھی ہوتا ہے پس تاریخ کا اعتبار ساقط ہوگا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں خارجوں کی جانب سے گواہیاں قابض کے خلاف ملک پر ہوں بغیر ذکر سبب کے۔

اور اگر وہ سبب کے ذکر کے ساتھ ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں ایک ہی سبب مثلاً میراث یا خرید یا نتاج وغیرہ سے ملک کا دعویٰ کرتے ہیں یا دونوں اس کا دو سببوں سے دعویٰ کرتے ہیں۔

اگر دونوں ملک کا دعویٰ ایک سبب سے کرتے ہیں پھر اگر سبب میراث ہو تو اگر دونوں کے گواہوں نے توقیت کی ہو تو مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ملک موروث (وارث کو حاصل ہونے والی ملکیت)، وہ میت کی موت کے بعد اسی کی ملک ہوتی ہے۔ وارث تو محض میت کا اس کی ملک میں نائب و خلیفہ ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ترکہ میں سے تجہیز و تکفین کرتا ہے اور اس میں سے دیون (قرضے) ادا کرتا ہے اور وارث پر عیب کی بنا پر (میت کی فروخت کی ہوئی مبیع) واپس کی جاتی ہے اور وہ بھی عیب کی بنا پر (میت کی خریدی ہوئی چیز) لوٹاتا ہے پس یہ ایسے ہوا گویا کہ وارث حاضر ہوئے اور انہوں نے وقت سے مطلق ملک کا دعویٰ کیا۔

اور اگر دونوں وقت بیان کریں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو بوجہ مذکور یہی حکم ہے۔ اور اگر ایک کا وقت مقدم ہو تو ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا جب کہ محمد رحمہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور ان کے نزدیک میراث میں تاریخ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ موروث میت کی ملک ہوتا ہے اور وارث میت کا قائم مقام ہے پس موت وارث کے ملک کی تاریخ نہیں ہوگی لہٰذا اس کے ملک کی تاریخ ساقط ہوگی اور معدوم ہوگی اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا جس میں دونوں برابر ہیں۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر نہ کریں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر کریں تو مقدم تاریخ والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اس کو نوادر ہشام میں ذکر کیا ہے۔ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں چونکہ وارث گواہ پیش کر کے مورث کے لیے ملک کو ظاہر کرتا ہے اپنے لیے نہیں پس یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں مورث حاضر ہوئے اور ان میں سے ہر ایک نے تاریخ ذکر کرنے والی گواہی پیش کی۔ اور ایک کی تاریخ مقدم ہے۔ اگر معاملہ ایسے ہی ہوتا تو مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جاتا اس کے ایسے وقت میں ملک کو ثابت کرنے کی بنا پر کہ جس میں دوسرے کی گواہی اس کے معارض نہیں ہے۔ پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے ایک وقت بیان کرے اور دوسرا وقت بیان نہ کرے تو بالاجماع دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ میراث کے باب میں تاریخ ساقط الاعتبار ہوتی ہے پس عدم کے ساتھ لاحق ہوئی (یعنی معدوم ہوئی)۔ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسے بنتا ہے گویا کہ دونوں خارج مورث حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک کا دعویٰ کیا اور ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی دوسرے نے نہیں کی۔ اس صورت میں مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا کیونکہ دونوں نے دو آدمیوں سے ملک حاصل ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس میں تاریخ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور اگر سبب شراء (خریدنا) ہو تو ہم کہتے ہیں کہ مکان یا تو تیسرے شخص کے قبضے میں ہوگا یا ان دو میں سے

کسی کے قبضے میں ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں یا تو دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے یا دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے۔

پس اگر مکان تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کرتے ہوں تو اگر وہ (بائع) قابض ہو اور دونوں ثمن معلوم (یعنی، تعین قیمت) کے عوض اس سے خریدنے پر اور ثمن کی ادائیگی پر تاریخ سے گواہ پیش کردیں اور قبضہ کا ذکر کریں تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور جس کے نام قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ تہاتر (گواہیوں کا ایک دوسرے کے مخالف ہونے کی بناء پر باطل ہونا) ہے جو پہلے گزر چکا ہے۔

اور جب کسی مکان کے بارے میں دو کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے تو دونوں کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو ان میں سے ہر ایک نصف مکان کو نصف ثمن کے عوض میں لے لے اور چاہے تو بیع توڑ دے کیونکہ شراء سے دونوں کا مقصود پورے مبیع کو حاصل کرنا ہے جو حاصل نہیں ہوا۔ یہ رضا مندی میں خلل کا موجب ہوا اور اسی کی وجہ سے دونوں کے لیے خیار کا اثبات کیا ہے۔ پھر اگر ان میں سے ہر ایک نصف مکان لینے کو اختیار کرے تو وہ بائع پر نصف ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ اس کو بھی صرف نصف مبیع ملا ہے اور اگر وہ واپس کرنے کو اختیار کرے تو ان میں سے ایک پورے ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع منفسخ ہوگئی ہے۔ اور اگر ایک لوٹانے کو اور دوسرا لینے کو اختیار کرے تو اگر قاضی کی قضاء کے بعد اور اس کا ان دونوں کو خیار دینے کے بعد ہو تو اس کو صرف نصف ثمن کے عوض (نصف) مکان لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ اس پر قاضی کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں (نصف مکان میں) عقد کے منفسخ ہونے کا موجب ہے پس وہ (دوسرا نصف مکان) بغیر تجدید بیع کے نہیں لے سکے گا جیسا کہ مشفوعہ مکان کے بارے میں دونوں شفیعوں کے حق میں فیصلہ کردے پھر ان میں سے ایک شفعہ چھوڑ دے تو۔ اس کے ساتھی کے لیے اس نصف مکان کے علاوہ نہ ہوگا۔

اور جب قاضی کی قضاء سے پہلے ان میں سے ایک نے ترک خصومت کو اختیار کیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا کہ وہ کل مبیع کو کل ثمن کے عوض میں لے لے کیونکہ عقد سے پورے مبیع میں استحقاق آتا ہے اور اس سے امتناع مزاحمت کے حکم کی وجہ سے تھا تو جب مزاحمت ختم ہوگئی تو مانع زائل ہوگیا مثل دو شفیعوں میں سے ایک کے کہ جب مشفوعہ مکان کے بارے میں قاضی کی قضاء سے پیشتر شفعہ ترک کردے تو اس کے لیے کل مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور اس پر گواہ پیش کردیے تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا۔

خیار کے توابع میں وہی کلام ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں سوائے اس کے کہ وہاں سے قابض جو کہ بائع ہے شراء پر قائم ہونے والی گواہی اس (بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر بھی قبول ہوگی جب کہ غیر قابض سے شراء پر قائم ہونے والی گواہی اس (یعنی بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں مبیع بائع

کے قبضے میں ہے اور قبضہ دلیل ملک ہے لہٰذا اس کے ذکر سے استغناء ہوا۔ اور دوسری صورت میں مبیع بائع کے قبضے میں نہیں ہے پس بیع کی صحت کے لیے ملک کے ذکر کی ضرورت ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں کے گواہ تاریخ بیان نہ کریں۔

اور جب دونوں تاریخ بیان کریں تو اگر دونوں تاریخیں یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں ساقط الاعتبار ہوں گی اور مطلق شراء کا دعویٰ باقی رہے گا۔ اور اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہ بالاجماع اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ ایسے وقت میں ملک کا اظہار کرتی ہے جس میں دوسری اس کے معارض نہیں ہے پس اس کی وجہ سے دوسری گواہی مندفع ہو جائے گی۔ اور اگر ایک نے تاریخ بیان کی دوسری نے نہیں کی تو تاریخ بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ معین وقت میں ملک کا اظہار کر رہی جب کہ دوسری وقت سے کوئی تعرض نہیں کر رہی پس اس میں تقدم و تاخیر دونوں کا احتمال ہے اور شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ (یعنی تاریخ ذکر نہ کرنے والی گواہی) تاریخ بیان کرنے والی گواہی کے معارض نہیں بنے گا۔

اور اگر دونوں کے گواہوں نے تاریخ ذکر نہیں کیا البتہ ان میں سے ایک نے قبضہ کا ذکر کیا تو یہ گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ اس گواہی نے جب مبیع پر قبضہ کو ثابت کیا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ قابض کی بیع سابق ہے پس اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک تاریخ کا ذکر کرے اور دوسری قبضے کا ذکر کرے تو قبضے کی گواہی اولیٰ ہوگی الا یہ کہ تاریخ والی گواہی اس بات کی شہادت دے کہ اس کی شراء دوسرے کی شراء سے پہلے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور دوسرا مدعی بائع پر ثمن کے لیے رجوع کرے گا اسی طرح اگر دونوں ایک ہی تاریخ ذکر کریں اور ان میں سے ایک قبضے کو بیان کرے تو قبضہ کو بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی مگر جب کہ دوسرے کا بتایا ہو وقت مقدم ہو۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں ایک ہی شخص سے شراء کا دعویٰ کریں خواہ بائع قابض ہو یا غیر قابض ہو

اور جب دونوں مدعی قابض کے علاوہ دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں جو وقت سے مطلق ہو اور اس پر گواہ پیش کر دیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ ہوا گویا کہ دونوں خارج بائع حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا اور دونوں کے لیے خیار ثابت ہوگا۔ اور خیار کے بارے میں کلام اسی طور پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں تو اگر ان کے وقت یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہو تو مقدم تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ سے اصول کی روایت میں ہے۔ اس کے برخلاف میراث ان کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس فرق کی وجہ داری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ مشتری ملک کو اپنے لیے ثابت کرتا ہے جب کہ وارث ملک کا اثبات میت کے لیے کرتا ہے محمد رحمہ اللہ سے املاء میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے شراء کا ایک حکم بتایا اور فرمایا کہ شراء میں بھی تاریخ کا اعتبار نہ ہوگا الا یہ کہ دونوں گواہیاں دونوں

فروخت کنندوں کی ملک کی تاریخ بیان کریں۔

اور اگر ایک کی گواہی وقت بیان کرے اور دوسری گواہی وقت بیان نہ کرے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ اس صورت کے درمیان اور اس صورت میں جبکہ دو آدمی ایک شخص سے شراء کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کے گواہ وقت بیان کریں اور دوسرے کے نہ کریں تو وقت والے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ فرق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں نے دو شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کیا تو انہوں نے دو فروخت کنندوں سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کیا اور ایک گواہی کی تاریخ ایک شراء کی سابقیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھی کی شراء اس کی شراء سے مقدم ہو پس احتمال کے ہوتے ہوئے ایک کی سابقیت کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور مدعا کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔

اور جب وہ دونوں ایک سے شراء کا دعویٰ کریں تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں دونوں ایک شخص سے ملکیت کے حصول پر متفق ہیں پس ایک گواہی کی تاریخ ایسے وقت میں بائع سے ملکیت کا ایجاب کرتی ہے کہ جس میں کوئی اس سے جھگڑا نہیں کر رہا لہٰذا اس کو دینے کا حکم دیا جائے گا حتیٰ کہ اس سے ملکیت کے حصول پر کوئی اور دلیل قائم ہو جائے۔

گزشتہ تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو۔

اور اگر مدعا دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضے میں ہو پھر دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو قبضہ والا اولیٰ ہوگا خواہ دوسرے نے تاریخ بیان کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ گواہوں نے قبضے کا ذکر کیا ہو یا ذکیا ہو کیونکہ قابض کا قبضہ حس و مشاہدہ سے ثابت ہونے کی بناء پر قوی تر ہے۔ جب کہ دوسرے کا قبضہ گواہی سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا محسوس قبضہ اولیٰ ہوگا۔ اور حاصل یہ ہوا کہ وہ قبضہ جو حس سے ثابت ہو اس قبضہ سے اولیٰ ہوتا ہے جو خبر سے ثابت ہو اور تاریخ سے ثابت ہونے والے سے بھی اولیٰ ہوتا ہے۔ اسی طرح خبر سے ثابت ہونے والا قبضہ تاریخ سے ثابت ہونے والے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں مدعی دو آدمیوں سے شراء کا دعویٰ کریں تو خارج (غیر قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا خواہ گواہوں نے وقت بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یا ایک نے کیا ہو دوسرے نے نہ کیا ہو سوائے اس صورت کے کہ جب دونوں نے وقت بیان کیا اور قابض کا وقت مقدم ہو کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا پس یہ دونوں فروخت کنندوں کے قائم مقام ہوئے اور یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں فروخت کنندہ حاضر ہوئے اور گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ بائع کے ایک ہونے کی صورت میں حکم مختلف ہوگا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ ان کو بائع کی جانب سے شراء کے ذریعے سے ملکیت حاصل ہوئی اور چونکہ ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہے لہٰذا اس کو ایسے کہا جائے گا گویا کہ قابض کی شراء مقدم ہے۔

اور اگر سبب نتاج (ولادت) ہو مثلاً دونوں خارجوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے جانور اس کا ہے اور اس کے پاس پیدا ہوا تھا تو اگر دونوں میں سے ہر ایک نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں حجتیں مساوی ہیں اور دونوں پر اس طور سے عمل کہ ملک کا اظہار پورے محل میں ہو محال ہے۔ پس دونوں پر بقدر امکان عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں ملک موقت پر گواہ پیش کریں تو اگر دونوں کا

وقت ایک ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں تو جانور کی عمر کو فیصل بنایا جائے گا اگر اس کی عمر کا علم نہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مدعا کا دونوں کے درمیان (نصف نصف) ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر معلوم نہ ہو تو احتمال ہوتا ہے کہ اس کی عمر اس کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو پس وقت ساقط الاعتبار ہوا اور ایسے ہوا گویا کہ انہوں نے سرے سے وقت کا ذکر نہیں کیا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمر میں اشکال (یعنی عمر کے معلوم نہ ہونے) کا وقوع سابقیت کے حکم کے اعتبار کے سقوط کا موجب ہوتا ہے پس عمر کو حکم وفیصل بنانا باطل ہوا۔ اور وقت کے لیے حکم باقی رہا للہذا مقدم اولی ہوگا۔ یہاں خارج مع قابض کا اشکال[1] پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بتلائے ہوئے وقت کے مخالف ہو تو اس میں وہی حکم ہوتا ہے جو خارج مع قابض میں ہوتا ہے[2] اور اگر ایک نتاج پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک مطلق پر تو بوجہ مذکورہ نتاج کی گواہی اولی ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دو خارج ایک شخص سے یا دو شخصوں سے ایک ہی سبب مثلاً میراث شراء اور نکاح کے ذریعے سے ملک کا دعویٰ کرتے ہوں۔

اور جب دونوں سبب مختلف ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دو مختلف شخصوں سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں یا ایک ہی شخص سے حاصل کرنیکا کہتے ہوں۔ پھر اگر دو شخصوں سے حاصل کرنیکا کہتے ہوں تو دونوں سببوں میں سے ہر ایک پر عمل کیا جائے گا مثلاً ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ جانور فلاں شخص سے خرید تھا اور دوسرا دعویٰ کرے کہ فلاں ایک اور شخص نے اس کو یہ جانور ہبہ کیا تھا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا تھا تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں بائع اور واہب سے ملکیت کے حصول کا دعویٰ کرتے ہیں للہذا ان کے قائم مقام ہوئے اور ایسے ہوا گویا کہ وہ دونوں (یعنی واہب اور بائع) خود حاضر ہوئے اور دعویٰ کیا اور ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ ایسے ہی جب تیسرا اپنے باپ سے میراث کا دعوی کرے تو اس مال کو سب کے درمیان تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر چوتھا صدقہ کا دعویٰ کرے تو بوجہ مذکورہ مدعا کو ان کے درمیان چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اور اگر ایک شخص سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں تو دونوں سببوں کو دیکھا جائے گا۔ اگر ان میں سے ایک قوی تر ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ راجح پر عمل واجب ہوتا ہے۔ اور اگر قوت میں دونوں مساوی ہوں تو بقدر امکان دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ شرعی دلائل میں طریقہ ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ ان میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے یہ مکان فلاں سے خریدا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی اور مکان پر قبضہ کر لیا تھا دوسرے نے اس بارے پر گواہ پیش کیے فلاں (اسی شخص نے اس کو یہ مکان ہبہ کیا تھا اور اس نے مکان پر قبضہ کر لیا تھا تو شراء والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ شراء خود حکم کا فائدہ دیتا

---

[1] اشکال کی وجہ یہ ہے کہ خارج مع قابض کی صورت میں پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر جانور کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جانے کا الی اللہ تعالیٰ گویا کہ دونوں نے سرے سے تاریخ بیان ہی نہیں کی اور اگر دونوں (قابض وخارج) توقیت نہ کریں تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔

[2] اگر جانور کی عمر دونوں (قابض وخارج) کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

ہے جب کہ ہبہ بغیر قبضہ کے حکم کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہٰذا شراء اولیٰ ہوگا۔ ایسے ہی بوجہ مذکورہ شراء کا صدقہ و قبضہ کے ساتھ تعلق ہے۔ اور ایسے ہی شراء کا رہن و قبضہ کے ساتھ کیونکہ شراء عین میں ملکیت کا فائدہ دیتا ہے جب کہ رہن قبضے کے اختیار ملک کا فائدہ دیتا ہے اور عین میں ملک قوی تر ہوتی ہے۔

اگر دونوں گواہیاں قبضہ کے ساتھ جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ ان اشیاء میں ہے جو قابل تقسیم نہ ہوں مثلاً جانور اور غلام وغیرہ وہ اشیاء جو قابل تقسیم ہوں جیسے مکان وغیرہ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دو آدمیوں کو ہبہ کرنے کے قاعدے کے مطابق شیوع کے معنی کے پائے جانے کی بنا پر دونوں کے لیے کچھ کا فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم کے درمیان یہاں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ کل پر گواہ قائم ہونے کی وجہ سے اس میں شیوع طاری کا معنی پایا جاتا ہے جو جواز کے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح اگر صدقہ مع القبض یا ہبہ اور صدقہ مع القبض جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر لیکن یہ اس صورت میں ہے جب مدعاان میں سے کسی ایک کے قبضے میں نہ ہو اور اگر ہو تو بالاجماع بوجوہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر رہن اور ہبہ یا رہن اور صدقہ جمع ہو جائیں تو قیاس کے مطابق ہبہ اولیٰ ہوگا۔ اور ایسے ہی صدقہ بھی کیونکہ ہبہ اور صدقہ دونوں ہی عین و ذات میں ملک کا فائدہ دیتے ہیں جبکہ رہن ملکیت قبضہ و حبس کا فائدہ دیتا ہے اور ملکِ ذات قوی تر ہے۔ از روئے استحسان رہن اولیٰ ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون دین کی مقدار کے برابر مضمون ہوتا ہے جبکہ موہوب سرے سے مضمون ہی نہیں ہوتا پس رہن اقوی ہوگا۔

اگر دو نکاح جمع ہو جائیں مثلاً دو عورتیں دعویٰ کریں اور ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ شوہر نے اس سے اس شئی کو مہر بنا کر نکاح کیا تھا تو دونوں سببوں کے برابر ہونے کی وجہ سے اس شئی کا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر نکاح ہبہ یا صدقہ یا رہن کے ساتھ جمع ہو تو نکاح اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو خود مفید حکم ہے۔ لہٰذا اقوی ہوگا۔

اگر شراء اور نکاح جمع ہو جائیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا کا دونوں کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دیا جائے گا اور عورت کے لئے شوہر کے ذمے نصف قیمت کا نصف (یعنی کل کی چوتھائی قیمت) آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شراء اولیٰ ہوگا اور عورت کے حق میں شوہر کے ذمے پوری قیمت آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کہ شراء نکاح سے اقوی ہے کی دلیل یہ ہے کہ ثمن کے ذکر کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتی جبکہ نکاح مہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے ایسے ہی بیع میں غیر مملوکہ کا ذکر صحیح نہیں ہوتا جبکہ نکاح میں صحیح ہوتا ہے مثلاً دوسرے کی باندی کو نکاح میں مہر بنائے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شراء نکاح سے اقوی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح مثل شراء کے ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک معاوضہ ہے اور خود مفید حکم ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ایک کا دعویٰ مدعا کی مقداریں اتنا ہی ہو جتنا دوسرے کا ہو۔ اور اگر ایک کا دعویٰ دوسرے سے زائد مقداریں ہو مثلاً ایک کل مکان کا دعویٰ کرتا ہو اور دوسرا اس کے نصف کا اور دونوں اس پہ گواہ پیش کر دیں تو کل کے مدعی کے حق میں تین چوتھائی مکان اور نصف کے مدعی کے حق میں چوتھائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کل کے مدعی کے حق میں دو تہائی مکان کا اور نصف

کے مدعی کے حق میں ایک تہائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے جواب کا اختلاف ان کے طریق تقسیم میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک منازعہ کے طریقے پر تقسیم ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک عدل و مضاربت کے طریقے پر تقسیم ہوگی۔ منازعہ کے طریق تقسیم کی تفسیر یہ ہے کہ وہ مقدار جس میں تنازعہ واقع ہوا ہے اس کو دیکھا جائے گا اور وہ جزء جو تنازعہ سے خالی ہو اس کو اس کے مدعی کے لئے کیا جائے گا۔ عدل و مضاربت کے طریق تقسیم کی تفسیر یہ ہے کہ تمام حصوں کو عین (مدعا) میں جمع کیا جائے گا اور حصوں کے بقدر سب کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا پس ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا جیسا کہ میراث اور مشترک د متزاحم قرضوں اور وصیتوں میں ہوتا ہے۔

پس جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم بطریق منازعہ ہوگی تو محل نزاع کی رعایت واجب ہوگی۔ اور یہاں ایک کل مکان کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرے کا اس سے تنازعہ صرف نصف میں ہے تو بقیہ نصف تنازعہ سے خالی ہوا پس وہ کل کے مدعی کے لئے سالم رہا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کسی دوسرے نصف میں تنازعہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی ایسی شئی کا دعویٰ کرے جس میں کسی دوسرے کا اس سے تنازعہ نہ ہو تو وہ شئی اس کے لئے سالم ہوتی ہے۔ دوسرے نصف میں دونوں کا تنازعہ برابر ہے لہٰذا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس تقسیم چوتھائیوں میں ہوگی۔ تین چوتھائیاں کل مکان کے مدعی کے لئے اور ایک چوتھائی نصف مکان کے مدعی کے لئے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک تقسیم بطریق مضاربت ہے تو ثمن کو کل حصوں پر تقسیم کیا جائے گا اور ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا پس یہاں ایک کل مکان کا مدعی ہے اور دوسرا نصف کا لہٰذا دونوں (یعنی کل و نصف) میں سے کمتر کو ایک حصہ بنایا جائے گا اور نصف مکان کو دونوں کے درمیان کیا جائیگا اور جب نصف مکان دونوں کے درمیان ہوا تو کل مکان کے دو حصے ہوئے لہٰذا کل مکان کا مدعی دو حصوں کا دعویٰ کرتا ہے اور نصف کا مدعی ایک حصے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اس کو ایک حصہ اور اس کو دو حصے دیئے جائیں گے لہٰذا مکان دونوں کے درمیان[۲] تہائیوں میں ہوا کل کے مدعی کے لئے دو تہائی اور نصف کے مدعی کے لئے ایک تہائی۔

صحیح تقسیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ہے کیونکہ تقسیم کی حاجت دعویٰ منازعت اور حجت میں تعارض کے پیش آنے کی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے۔ کل کے مدعی کے لئے منازعت صرف نصف میں ہے لہٰذا تعارض کا ثبوت بھی صرف نصف میں ہے۔ پس باقی حجت کے قائم ہونے اور اس کے معارض سے خالی ہونے کی بنا پر وہ محل کے مدعی کے لئے سالم رہے گا لہٰذا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول دلیل پر بقدر امکان عمل ہے جو کہ واجب ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی ثالث کے قبضے میں ہو۔

اور جب مکان دونوں مدعیوں کے قبضے میں ہو تو کل کے مدعی کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ وہ خارج ہے[۳] اس وجہ سے کہ وہ اپنے ساتھی پر اس نصف کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس کے قبضے میں ہے جبکہ نصف کا مدعی ایسی کسی شئی کا دعویٰ نہیں کر رہا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہو کیونکہ وہ صرف نصف کا دعویٰ کر رہا ہے اور نصف اس کے اپنے قبضے میں ہے۔ لہٰذا کل کا مدعی خارج ہوا اور نصف کا مدعی قابض ہوا اور چونکہ خارج کے گواہ اولیٰ ہوتے ہیں لہٰذا اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

جب دو خارج کسی تیسرے شخص کے قبضے میں کسی شئی کا دعویٰ کریں اور قابض انکار کرے اور گواہ پیش کرے

تو اگر مدعیوں کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم کا مطالبہ کریں تو منکر دونوں کے لئے حلف اٹھائے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے لئے نکول کیا تو دونوں مدعیوں کے حق میں نکول کی بنا پر فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ نکول ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اگر اس نے ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے نکول کیا تو جس کے لئے نکول کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں حجت پائی گئی۔ اور اگر وہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے قسم کھالے تو مدعا کو منکر کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا بطور قضاء ترک کے نہ کہ بطور قضاء استحقاق کے حتی کہ اگر اس کے بعد ان کے لئے گواہ قائم ہو گئے تو ان کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور ان کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف جب دونوں گواہ پیش کر دیں اور ان کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے پھر قابض اس شئی کے اپنی ملک ہونے پر گواہ لے آئے تو اس کے گواہ قبول نہ کئے جائیں گے۔ اور ایسے ہی جب دو مدعیوں میں سے ایک اس نصف پر جس کا مستحق اس کا ساتھی بنا ہے ان دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کئے جانے کے بعد گواہ پیش کرے تو اس کے گواہ مسموع نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ کے قبضے میں ترک کرنے سے ہر ایک مدعی حقیقت میں مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں بنا لہٰذا ان سے گواہی مسموع ہو گی۔ جبکہ قابض حقیقت میں مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور اسی طرح جب دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے تو ان میں سے ہر ایک نصف میں حقیقتاً مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور مقضی علیہ کے گواہوں کو نہیں سنا جاتا مگر جبکہ وہ مستحق کی جانب سے حاصل ہونے کا دعویٰ کرے یا نتاج کا دعویٰ کرے اسی طرح اگر مقضی علیہ کا بائع یا اس بائع کا بائع وغیرہ دعویٰ کرے اور گواہ پیش کرے تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہو گا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ مقضی علیہ کے خلاف فیصلہ اس کے تمام بائعین (فروخت کنندگان) کے خلاف دعویٰ کے باطل ہونے کے بارے میں فیصلہ ہوتا ہے اگرچہ ثمن کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے بارے میں ان کے خلاف فیصلہ نہ ہوا ہو۔ البتہ جب قاضی اس مشتری کے حق میں اپنے بائع پر ثمن کے لئے رجوع کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ بائع اپنے بائع پر بھی رجوع کر سکتا ہے وغیرہ۔ اسی طرح اس کے اور حریت اصلیہ کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حریت کا فیصلہ تمام لوگوں پر فیصلہ ہوتا ہے دعویٰ کے باطل ہونے کے حق میں اور بائعین پر ثمن کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے ثبوت میں۔ ملک اور عتق کے درمیان فرق کی بھی وہی صورت ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب قابض انکار کرے۔

اور اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اقرار کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اقرار یا تو گواہ پیش کرنے سے پیشتر ہو گا یا اس کے بعد ہو گا۔ پس اگر گواہ پیش کرنے سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہو گا اور مقرلہ کو مدعا دے گا۔ کیونکہ مدعا اس کے قبضے میں ہے اور بظاہر اس کی ملکیت میں ہے پس اقرار وغیرہ سے اس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار ہو گا۔ اور اگر گواہ پیش کرنے کے بعد تزکیہ سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ غیر یعنی گواہوں کے حق کے ابطال کو متضمن ہے پس یہ غیر کے خلاف ہو گا جو اس غیر کے حق میں صحیح نہ ہو گا۔ البتہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقرلہ کے سپرد کر دے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے۔ ایسے ہی کبھی گواہوں کے ساتھ تزکیہ کا اتصال نہیں ہوتا پس مقر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعا مقرلہ کے سپرد فی الحال کر دے۔ اور جب گواہوں کا تزکیہ ہو چکا ہو تو دونوں

کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف تھا اور ظاہر ہوا کہ اس کا اقرار غیر کے حق کا ابطال تھا لہٰذا کالعدم ہوگا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعوٰی خارج کی جانب سے قابض پر ہو یا دو خارجوں کی جانب سے قابض پر ہو۔

اور جب دعوٰی ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہو مثلاً مدعا دونوں کے قبضے میں ہو پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہی قضاء ترک کا مطلب ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ مدعا اس کا ہے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس نصف میں خارج ہے۔ اور اگر کسی کے لئے بھی گواہ پیش نہ ہوں تو مدعا کو دونوں کے قبضے میں چھوڑا جائے گا بطور قضاء ترک کے حتٰی کہ اگر اس کے بعد ان میں سے کسی کے لئے گواہ پیش ہو گئے تو وہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ وہ حقیقت میں مقضی علیہ نہیں بنا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گواہوں نے وقت بیان نہ کیا ہو۔ اور اگر دونوں نے وقت بیان کیا تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں تو مقدم وقت والا اولٰی ہوگا یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہوں کی گواہی میں وقت کا اعتبار نہ کیا جائے گا پس مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اور اگر ایک نے وقت بیان کیا دوسرے نے نہیں کیا تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور وقت ساقط الاعتبار ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا وقت والے کا ہوگا۔ دلائل اس سے پہلے گزر چکے ہیں واللہ تعالٰی اعلم۔

مقدار ملک پر قائم ہونیوالی گواہیوں میں تعارض کا حکم

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ گواہی اولٰی ہے جو زیادت کو ظاہر کرتی ہو۔ جیسے کہ جب بائع و مشتری کے مابین مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے۔ بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں بیچا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے یہ تجھ سے ایک ہزار درہم میں خریدا تھا اور دونوں گواہ پیش کریں تو بائع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ ایک ہزار زائد کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے یہ غلام اور یہ باندی تجھ سے ایک ہزار میں خریدی تھی اور دونوں گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر میاں بیوی کے درمیان مقدار مہر میں اختلاف ہو جائے اور شوہر کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار پر نکاح کیا تھا اور بیوی کہے کہ دو ہزار پر اور دونوں گواہ پیش کریں تو بیوی کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ زائد کا اظہار کرتے ہیں پھر زیادت کے گواہوں کے اولٰی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زائد مقدار میں ان کا معارض کوئی نہیں ہے لہٰذا اس مقدار میں معارض سے خالی ہونے کی بنا پر گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور باقی پر عمل کئے بغیر یہ ممکن نہیں پس گواہی کے باقی میں بھی عمل کرنا واجب ہوگا زائد پر عمل کے وجوب کی ضرورت کی بنا پر۔ اس قاعدے پر مسئلہ

نہیں آتا کہ جب شفیع اور مشتری کے درمیان مشفوعہ مکان کے ثمن میں اختلاف ہو جائے شفیع کہے کہ تو نے اس کو ہزار میں خریدا تھا اور مشتری کہے کہ دو ہزار میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک شفیع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا اگرچہ مشتری کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ گواہ مدعی کی جانب سے قبول کئے جاتے ہیں اس لئے کہ گواہی کو اصل میں مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اور یہاں مدعی شفیع ہے کیونکہ اس پر مدعی کی تعریف صادق آتی ہے اور وہ خصومت میں با اختیار ہوتا ہے بایں طور کہ اگر خصومت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا خصومت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جبکہ مشتری خصومت پر مجبور ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصومت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑا نہیں جائے گا بلکہ اس کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا لہٰذا وہ مدعا علیہ ہوا۔ اور قاعدے میں گواہی مدعی کی حجت ہوتی ہے مدعا علیہ کی نہیں۔ اسی لئے شفیع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا مشتری کے گواہوں پر نہیں۔ بائع و مشتری کا جب مقدار ثمن میں اختلاف ہو تو معاملہ مختلف ہوتا ہے کیونکہ یہاں بائع مدعی ہوتا ہے اس لئے کہ اس خصومت میں وہ با اختیار ہوتا ہے چاہے تو خصومت کرے اور چاہے تو نہ کرے اور جب مقدار مبیع میں اختلاف ہو تو مدعی مشتری ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصومت ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح نکاح کے بارے میں فی الحقیقت مدعی عورت ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ پس یہ فرق کی ایک اور وجہ ہم نے کتاب الشفعہ میں ذکر کی ہے۔ اسی قاعدے پر بائع مشتری کے ثمن کے اجل کے بارے میں اختلاف کی تخریج ہوتی ہے خواہ اختلاف اصل اجل کے بارے میں ہو یا مقدار اصل کے بارے میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر اجل کے گزرنے میں اختلاف ہوا اور دونوں گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کہ اجل (مدت) ابھی نہیں گزری کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔

اسی طرح راس المال میں اتفاق کے بعد اگر مسلم فیہ کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف واقع ہو اور اپنے جدا ہونے کے بعد دونوں گواہ پیش کریں تو اس کی بھی تخریج اسی قاعدے پر ہوگی کہ رب السلم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا اور بالاجماع ایک سلم کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مسلم الیہ نے نہیں قبضہ کیا مگر ایک راس المال پر۔ اسی طرح اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ تو تب بھی ایسے ہی ہوگا ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہا اللہ کے نزدیک ایک سلم کا فیصلہ کیا جائے گا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں میں سے ہر ایک اختلاف عوض کی بنا پر علیحدہ علیحدہ عقد پر قائم ہوئی ہے پس دونوں پر عمل کیا جائے گا اور دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دونوں کے درمیان منافات نہیں ہے۔ ابوحنیفہ وابویوسف رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں ایک عقد پر متفق ہوئے اختلاف محض قدر مقصود علیہ میں باعتبار مقدار یا جنس یا صفت ہوا ہے۔ اور چونکہ رب السلم کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں لہٰذا اقوی ہوں گے۔

اور اگر مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد راس المال کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف ہوا تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک مسلم الیہ کے گواہوں کا اعتبار ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے دلائل اسی طور پر ہیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں۔ یہ اس

صورت میں ہے جب دونوں کا اتفاق ہو کہ راس المال دین ہے اور اگر اس پر اتفاق ہو کہ راس المال عین ہے اور مسلم فیہ میں اختلاف ہو تو اگر راس المال ایک ہی عین ہو تو ایک سلم کا فیصلہ دیا جائیگا مثلاً رب السلم کہے میں نے تجھے یہ کپڑا ایک کر گندم کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ ایک کر جو میں تو رب السلم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ راس المال جب ایک عین ہو تو اس کو دو عقد بنانا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کو ایک عقد بنایا جائے گا اور چونکہ رب السلم کے گواہ زیادت کو ظاہر کرتے ہیں تو وہ قبول کئے جانے میں اولیٰ ہیں۔ اور جب دو عین ہوں مثلاً رب السلم کہے کہ میں نے تجھے یہ گھوڑا ایک کر حنطہ کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ یہ کپڑا ایک کر جو میں تو بالاجماع دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اسکو دو عقد بنانا ممکن ہے پس اسکو دو سلم بنایا جائے گا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ ملک کا ہو۔

اور جب دعویٰ قبضے کا ہو مثلاً دو شخصوں میں ایک شئی کے بارے میں جھگڑا ہو ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہو کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو ان میں سے ہر ایک کے ذمے قبضہ پر گواہ پیش کرنا ہوں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعا علیہ نیز ملک اور قبضے میں سے ہر ایک فی نفسہ مقصود ہوتا ہے لہٰذا ہر ایک گواہوں کے ذریعے ثابت کرنے کی ضرورت ہو گی۔ پھر اگر دونوں نے گواہ پیش کر دیئے تو دونوں کے حجت میں برابری کی بنا پر اس شئی کے دونوں کے قبضے میں ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ایک نے گواہ پیش کئے تو وہ قابض اور مدعا علیہ بن جائے گا۔ اور اگر کسی کے لئے گواہ نہ ہوئے تو دونوں پر قسم آئے گی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: والیمین علی من انکر اور چونکہ دونوں میں سے ہر ایک قابض کے دعویٰ کا منکر ہے لہٰذا قسم لی جائے گی۔ یہ سب کچھ اس صورت میں ہے جب دونوں گواہیاں ملک یا قبضے پر قائم ہوئی ہوں۔ اور جب ان میں سے ایک ملک پر اور دوسری قبضے پر قائم ہوئی ہو تو ملک پر گواہی اولیٰ ہو گی مثل اس صورت کے جب خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان دو سال سے اس کا ہے اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان اس کے قبضے میں تین سال سے ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ملک پر قائم ہونے والی گواہی اقویٰ ہو گی ہے اس لئے کہ قبضہ کبھی سچا ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے مثلاً غصب اور سرقہ میں قبضہ اور قبضہ حق کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی اعارہ و اجارہ کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا اس میں احتمال ہوتے ہیں جس کی بنا پر قبضے کے گواہ ملک کے گواہوں کے معارض نہیں ہو سکتے۔

دعویٰ نسب

اس میں گفتگو کے تین عنوان ہیں (۱) جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۲) جس چیز سے نسب ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان (۳) ثابت شدہ نسب کی صفت کا بیان جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس میں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱) جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۲) جس چیز سے بچے کا نسب عورت سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان۔

جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے

مرد سے بچے کا نسب صرف فراش سے ثابت ہوتا ہے اور وہ ہے عورت کا اس کے لئے فراش ہونا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے الولد للفراش وللعاھر الحجر اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا

قول کہ الولد للفراش سے مراد لصاحب الفراش ہے البتہ اختصار کی غرض سے اس میں مضاف کو حذف کر دیا جیسے کہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول و اسئال القریہ وغیرہ میں ہے ۔اور فراش سے مراد بیوی ہے کیونکہ وہی مرد کا فراش ازار اور لحاف کہلاتی ہے ۔ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول فرش مرفوعۃ کی تفسیر میں ہے کہ یہ اہل جنت کی بیویاں ہیں ۔ بیوی کو فراش کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جماع میں عام طور پر اس کو بچھایا یعنی نیچے لٹایا جاتا ہے ۔ حدیث میں دلالت تین وجوہ سے ہے اوّل نبی علیہ الصلاۃ والسلام یہ کلام تقسیم کے موقع پر لائے ہیں پس بچے کو صاحب فراش کے لئے کیا اور پتھر کو زانی کے لئے ۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص کا فراش نہ ہو بچہ اس کا نہ ہو جیسا کہ جس شخص نے زنا نہ کیا ہو اس کے لئے پتھر نہیں ہوتے کیونکہ تقسیم شرکت کی نفی کرتی ہے ۔

دوم نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بچہ صاحب فراش کے لئے کیا اور زانی سے اس کی نفی کی اپنے اس ارشاد کے ساتھ کہ وللعاھر الحجر کیونکہ اس جیسا کلام نفی میں استعمال کیا جاتا ہے ۔

سوم نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بچے کی کل جنس کو صاحب فراش کے لئے کیا ۔ پس اگر جو شخص صاحب فراش نہ ہو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو تو بچے کی کل جنس صاحب فراش کے لئے نہ ہوئی جو کہ نص کے خلاف ہے ۔

اس پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ عورت بچہ جنے اور زانی اس کے بارے میں اپنا بچہ ہونے کا دعویٰ کرے تو فراش کے معدوم ہونے کی بنا پر بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا ۔ رہی عورت تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ عورت کی جانب میں حکم ولادت کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ۔ اور ولادت موجود ہے ۔

اسی طرح اگر شخص نے دوسرے شخص کے قبضے میں غلام بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ زنا سے اس کا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا خواہ مالک اس کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے مذکورہ وجہ کی بنا پر ۔ اور اگر بچہ کسی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ اس (مدعی) پر آزاد ہوگا کیونکہ اس نے اس بچے کے اپنے نطفہ سے پیدا ہونے کا اقرار کیا ہے ۔ اور اگر وہ اس کی ماں کا مالک ہو تو ماں اس کی ام ولد نہیں بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہوتا ہے اور نسب ثابت نہیں ہوا ہے ۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ غلام مدعی کے باپ یا چچا کا ہو ۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ۔ اور اگر یہ غلام مدعی کے بیٹے کا ہو اور مدعی کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے تو اس غلام کا نسب اس مدعی سے ثابت ہوگا اور وہ اپنے قول "زنا سے ہے" میں خطا کرنے والا ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک وہ استیلاد سے کچھ پیشتر یا اس کے مقارن باندی کا مالک بن جاتا ہے ۔ اور ملک کے ثابت ہوتے ہوئے جماع زنا نہیں بنتا ۔

اگر مدعی باپ کے علاوہ کوئی ہو اور کہے کہ یہ میرا اس سے بیٹا ہے ۔ زنا سے ہونے کا نہ کہے تو اگر مالک اس کی تصدیق کر دے تو غلام کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ ماں کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو فی الحال نسب ثابت نہیں ہوگا بلکہ جب مدعی اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ثابت ہوگا اور وہ اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ کسی جہت سے آزاد بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسی جہت پر محمول ہوگا جو نسب کی تصحیح کرنے والی ہو اور وہ فراش ہے ۔ البتہ فی الحال نسب کے نفاذ کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ مالک کی ملک

کا قیام ہے۔ پس جب مدعی اس کا مالک بن جائے گا تو مانع زائل ہو جائے گا

اسی طرح اگر مدعی کہے کہ یہ میرا نکاح فاسد یا شراء فاسد سے بیٹا ہے اور کسی وجہ سے شبہ کا دعویٰ کرے یا کہے کہ اللہ نے اس (عورت) کو میرے لیے حلال کر دیا تھا تو اگر مالک اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا اور اگر اس کی تکذیب کرے تو جب تک وہ غلام ہے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں جب وہ اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ثابت ہوگا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب کے ثبوت میں عقد فاسد صحیح کے ساتھ ملحق ہے۔ اسی طرح اس میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس یہ نسب کا اقرار ایسی جہت سے ہے جو شرعاً نسب کی تصحیح کرنے والی ہے البتہ مالک کے حق کی وجہ سے اس کا ظہور فی الحال نہ ہوگا۔ اور جب یہ زائل ہو جائے گا تو نسب ظاہر ہوگا اور وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ (مقر) اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے اور اگر اس کی ماں کا مالک بنا تو وہ اس کی ام ولد بنے گی کیونکہ ام ولد بننے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے پایا گیا ہے ثبوت نسب کے سبب کے وجود کی بنا پر جو کہ نسب کا اقرار ہے ایسی جہت سے جو نسب کی شرعاً تصحیح کرنے والی ہے البتہ یہ اپنی شرط پر موقوف ہوگی جو کہ ملک ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف پہلی صورت ام ولد ہونے کا سبب سرے سے موجود نہیں کیونکہ ثبوت نسب کا سبب جو کہ ایسی جہت سے اقرار ہے جو شرعاً تصحیح کرنیوالی ہو معدوم ہے۔ اس کے مطابق اگر میاں بیوی میں اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ بچہ فلاں زانی سے ہے تو اس (زانی) سے نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ شوہر سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اس کو حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک عورت کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں کہا کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے اور عورت نے کہا کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب نہ مرد سے ثابت ہوگا نہ عورت سے کیونکہ مرد نے اقرار کیا ہے کہ وہ زنا سے اس کا بیٹا ہے جب کہ زنا موجب نسب نہیں ہے اور عورت نکاح کا دعویٰ کرتی ہے جس کے لیے حجت و دلیل ضروری ہے۔
اسی طرح اگر یہ معاملہ برعکس ہو مثلاً مرد کہے کہ یہ نکاح سے میرا بیٹا ہے اور عورت کہے کہ یہ زنا سے ہے تو تب بھی بوجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کے بعد پہلی صورت میں مرد کہے کہ یہ نکاح سے ہے یا دوسری صورت میں عورت کہے کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب ثابت ہوگا اگرچہ ان کے درمیان تناقض ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے باب میں تناقض شرعاً ساقط الاعتبار ہوتا ہے جیسا کہ وہ عتق کے باب میں مذکورہ وجہ کی بنا پر شرعاً ساقط الاعتبار ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

عورت سے نسب کس چیز سے ثابت ہوتا ہے

عورت سے بچے کا نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے خواہ نکاح سے ہو یا زنا سے ہو کیونکہ فراش کے اعتبار کا علم ہمیں حدیث الولد للفراش یعنی مالک فراش کے لیے ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے فراش نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوکہ ہوتی مالکہ نہیں۔ پس عورت کی جانب حکم ولادت کے ساتھ متعلق رہا۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ مرد سے بچے کا نسب صرف اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب عورت اس کے لیے فراش ہو تو اس امر کو بھی جاننا ضروری ہے جس سے عورت فراش بنتی ہے۔ اور فراش بننے میں اس امر کے عمل کی کیفیت کیا ہے۔

پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ عورت دو میں سے ایک امر سے فراش بنتی ہے یا تو عقد نکاح سے ملک یمین (یعنی اس کی ذات میں ملکیت) سے وابستہ عقد نکاح خود موجب فراش ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا عقد ہے جو ازروئے شرع اولاد حاصل کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے تناکحوا توالدو تکثر وا فانی اباھی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالسقط (نکاح کرو بچے پیدا کرو کثیر تعداد میں ہو جاؤ کیونکہ میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر قیامت کے دن فخر کروں گا اگرچہ ساقط شدہ کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، اور اسی طرح لوگ عام طور پر اولاد کے حصول کی غرض سے نکاح کرتے ہیں پس نکاح حصول اولاد کی طرف لے جانے والا سبب ہے۔ لہٰذا خود ثبوت نسب کا سبب ہوگا اور اس میں نکاح صحیح اور نکاح فاسد برابر ہیں جب فاسد کے ساتھ جماع مل جائے کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک حکم کے حق میں نکاح فاسد کا انعقاد ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ عقد نکاح کا رکن اس کے اہل سے اس کے محل میں پایا گیا ہے۔ اور نکاح فاسد وہ نکاح ہوتا ہے جس میں نکاح کی صحت کے شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اور یہ (یعنی شرط کا نہ ہونا) حکم کے حق میں اس کے انعقاد سے مانع نہیں مثل بیع فاسد کے البتہ یہ دوسرے معنی کی وجہ سے جماع سے مانع ہوتا ہے لیکن یہ ثبوت نسب کے مانع نہیں جیسے حیض و نفاس کی حالت میں جماع کرنا مانع نہیں ہوتا۔

پھر منکوحہ کا آزاد یا باندی ہونا برابر ہے کیونکہ فراش زوجیت کا مقصود مختلف نہیں ہوتا۔

رہی ملک یمین تو ام ولد میں بھی فراش خود موجب ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس سے عام طور پر مقصود حصول اولاد ہوتا ہے مثل ملک نکاح کے۔ پس ملک یمین بھی ملک نکاح کی مانند حصول اولاد تک پہنچائے گی۔ البتہ یہ ملک نکاح سے کمزور ہے کیونکہ اس سے یہ قصد اس طرح نہیں ہوتا جس طرح ملک نکاح سے ہوتا ہے۔ نیز اس (فراش) میں دوسرے کی طرف نکاح کے ذریعے سے منتقل ہونے کا احتمال بھی ہوتا ہے اور نسب محض نفی سے لعان کے بغیر منتفی ہو جاتا ہے برخلاف ملک نکاح کے۔

رہی باندی تو اس میں بالاجماع فراش خود موجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باندی نفس ملک سے فراش نہیں بنتی۔ کیا وہ جماع سے فراش بن جاتی ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ فراش نہیں بنتی جب تک دعوۃ کا قرینہ نہ ہو (دعوۃ سے مراد ہے مالک کا دعویٰ کرنا کہ اس باندی سے جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ اس (مالک) کا ہے، شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ محض جماع سے بغیر دعوۃ کے فراش بن جائے گی۔

اس باب میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کی عبارت یوں کہ فراش کی تین قسمیں ہیں فراش قوی، فراش ضعیف اور فراش متوسط۔ پس قوی تو منکوحہ کا فراش ہے حتیٰ کہ نسب بغیر دعوۃ کے ثابت ہوتا ہے اور بغیر لعان کے منتفی نہیں ہوتا۔ متوسط ام ولد کا فراش ہے حتیٰ کہ نسب بغیر دعوۃ کے ثابت ہوتا ہے البتہ محض نفی سے بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے اور ضعیف باندی کا فراش ہے حتیٰ کہ اس میں بغیر دعوۃ کے نسب ثابت نہیں ہوتا برخلاف شافعی رحمہ اللہ کے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے مالک سے نسب کا ثبوت اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بچہ کا حصول اس کے نطفہ سے ہوا ہے۔ اور یہ بات بغیر دعوۃ کے جماع سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے خواہ وہ مقصود ہو یا نہ ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی سے جماع سے عام طور پر اولاد کا حصول مقصود

نہیں ہوتا کیونکہ وہ عام طور پر جماع کے لیے نہیں خریدی جاتی بلکہ خدمت اور نفع حاصل کرنے کے لیے خریدی جاتی ہے۔ اور اگر اس سے جماع کیا جاتا ہے تو عام طور پر اولاد کا حصول مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اولاد عزل کو ترک کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور باندیوں میں ظاہر عزل ہے جو کہ ان کی رضامندی کے بغیر مشروع ہے۔ پس باندی سے جماع حصول اولاد کا سبب نہیں بنے گا مگر جب کہ دعوۃ کا قرینہ موجود ہو۔ نیز جب مالک نے دعویٰ کیا تو دعوۃ کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ مالک نے اس سے جماع کیا اور اس سے عزل نہیں کیا تھا اور بغیر عزل کے جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے لہٰذا نسب ثابت ہو گا حتی کہ اگر مالک نے اس سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی اور اس سے عزل نہیں کیا تو فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کے لیے بچے کے نسب کی نفی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ اس کو لازم ہو گا کہ نسب کا دعویٰ کرے اور اقرار کرے کیونکہ جب حالات ایسے ہوں تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسکا بچہ ہے پس فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کے لئے بچے کے نسب سے نفی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس صورت میں اختلاف ہے جب باندی سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی لیکن اس سے عزل کیا لیکن اس کی حفاظت نہیں کی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مالک کے لیے نفی کرنا جائز ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے باندی سے جماع کیا ہو اور عزل نہ کیا ہو تو اگرچہ اس نے اس کی حفاظت نہ کی ہو میرے نزدیک اس کا دعویٰ کرنا پسندیدہ ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ مالک بچے کو آزاد کر دے اور اس کی ماں سے اپنی موت کے قریب تک نفع اٹھاتا رہے پھر اس کو آزاد کر دے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے باندی کی حفاظت نہیں کی تو احتمال ہے کہ بچہ کسی دوسرے سے ہو پس اس کو لازم نہیں ہو گا کہ وہ شک سے بچہ کا اقرار کرے۔ کیونکہ جو یقینی طور پر ثابت نہیں وہ شک سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ یقینی طور پر ثابت شک سے زائل نہیں ہوتا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب بچہ میں غیر سے ہونے کا احتمال ہے تو جیسا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے مالک پر اس کا اقرار کرنا لازم نہیں ہو گا لیکن جب اس میں مالک سے ہونے کا احتمال بھی ہے تو مالک کے لیے اس کی نفی کرنا بھی جائز نہیں ہو گا جیسے کہ ابویوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے البتہ اس میں احتیاط کے رستہ کو اختیار کیا جائے گا پس بچہ کو آزاد کر دیا جائے گا تاکہ اگر وہ حر ہو تو اس کو غلام بنانے سے بچایا جا سکے اور اس کی ماں سے نفع اٹھائے گا کیونکہ باندی اور ام ولد سے نفع اٹھانا مباح ہے البتہ اپنی موت کے وقت اس کو آزاد کرے گا تاکہ اس کی موت کے بعد اگر وہ حرہ ہو تو اس کو باندی نہ بنایا جا سکے۔

اور ملک کے فراش میں کل حمل کا ملک یا بعض حمل کا ملک اور ذات میں ملک اور قبضے کی ملک ثبوت نسب میں برابر ہیں۔ اس کی وضاحت مسائل سے ہو گی۔ جب دو شخصوں کی ملکیت میں باندی کو حمل ٹھہر جائے۔ اور وہ بچہ جنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ جتنی ملکیت اس کو حاصل ہے اس نے اسی کے بقدر نسب کا ایجاب کیا البتہ چونکہ نسب متجزی نہیں ہوتا لہٰذا جب وہ بعض میں ثابت ہو گا تو کل کی طرف متعدی ہو گا اور باندی اس (مدعی) کی ام ولد بن جائے گی اور اس کے ذمے اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت ہو گی اور نصف عقر ہو گا۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں آئے گا۔ یہ کتاب العتق کے مسائل میں سے ہے۔ اور اگر دونوں نے اکٹھے دعویٰ کیا تو بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو گا اور باندی دونوں کی ام ولد ہو گی۔ یہ ہمارے

نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ ان میں سے ایک کا بیٹا ہوگا اور تعیین قائف (قیافہ شناس) کے قول سے ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونروں کے نطفہ سے ایک بچے کی پیدائش عام طور پر محال ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عادت اس طرح جاری نہیں کی سوائے کتوں میں جیسا کہ کہا گیا ہے پس بچہ ان میں سے صرف کسی ایک سے ہوگا اور اس کا علم قیافہ شناس کے قول سے ہوگا کیونکہ نسب کے بارے میں قیافہ شناس کے قول کو قبول کرنا شریعت میں وارد ہوا ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ ایک قائف (قیافہ شناس) اسامہ اور زید رضی اللہ عنہما کے پاس سے گزرا جب کہ وہ ایک ہی چادر کے نیچے لیٹے ہوئے تھے ان کے چہرے ڈھکے ہوئے تھے اور پاؤں کھلے ہوئے تھے تو اس نے کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی تو اتنے خوش ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کے خطوط چمک اٹھے تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے قائف کے قول کا اعتبار کیا کہ اس کا رد نہیں کیا بلکہ خوشی کا اظہار فرما کر اس کی تقریر کی۔ ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایسا حادثہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (قاضی) شریح رحمہ اللہ کو لکھا کہ ان دونوں نے تلبیس کی تو آپ بھی ان پر تلبیس کریں اور اگر یہ بیان (وضاحت) کرتے تو ان کے لیے بیان کیا جاتا۔ یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے ان دونوں کا وارث ہوگا اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔ یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا تھا اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے اس پر انکار کیا تو پس یہ اجماع ہوا کیونکہ استحقاق نسب کا سبب اصل ملک کی وجہ سے ہے جو کہ دونوں کے لیے پایا جاتا ہے پس بقدر ملک نسب کا حصہ ثابت ہوگا۔ پھر اس کے متجزی نہ ہونے کی بناء پر وہ متعدی ہوگا اور بچے کا نسب کمال درجے میں دونوں میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگا۔ رہی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی خوشی اور رد وانکار کا ترک کرنا تو اس میں احتمال ہے کہ وہ صرف اسی وجہ سے نہ ہو کہ آپ نے قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا بلکہ کسی اور وجہ سے ہو اور وہ یہ کہ کفار اسامہ رضی اللہ عنہ کے نسب میں طعن کرتے تھے اور قیافہ پر اعتقاد رکھتے تھے۔ تو جب قیافہ شناس نے یہ بات کہی تو کفار کے قول کے اس ذریعہ سے جو ان کے نزدیک حجت تھی بطلان کے ظاہر ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی کا اظہار فرمایا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی حقیقت میں ایسی چیز سے زوال طعن پر تھی جو ان (کفار) کے نزدیک زوال طعن کی دلیل تھی۔ اور جس امر میں (غیر کا) احتمال ہو وہ حجت نہیں بن سکتا۔

اسی طرح اگر باندی تین یا چار یا پانچ کی مشترکہ ہو اور سب اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو وہ ان سب کا بیٹا ہوگا اس کا نسب ان سب سے ثابت ہوگا اور باندی ان سب کی ام ولد ہوگی۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیاس ایک شخص سے زائد سے ثبوت نسب کا انکار کرتا ہے جیسا کہ ہم نے شافعیؒ رحمہ اللہ کی دلیل میں ذکر کیا ہے البتہ ہم نے قیاس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر (فتویٰ) کی وجہ سے دو شخصوں میں ترک کیا پس زائد کا حکم اصل قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک حمل میں تین بچے ہو سکتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہے کہ وہ علیحدہ نطفہ سے پیدا ہو۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے تین سے نسب کو ثابت کیا ہے۔ اور ایک حمل سے تین بچوں سے زائد کا ہونا انتہائی نادر ہے لہٰذا دو کے بارے میں جو شریعت وارد ہوئی ہے وہ تین کے بارے میں بھی سمجھی

جائے گی ۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ثبوت نسب کا موجب دو اور پانچ کے عدد کے درمیان فرق نہیں کرتا لہٰذا ایک عدد اور دوسرے عدد کے درمیان فرق کرنا تحکم ہے بغیر دلیل کے ۔

حصے خواہ برابر کے ہوں یا مختلف ہوں حکم ایک ہی ہے مثلاً ایک کا چھٹا حصہ ہو دوسرے کا چوتھائی تیسرے کا تہائی اور چوتھے کا باقی حصہ ہو تو بچہ ان سب کا بیٹا ہوگا اور نسب کا حکم مختلف نہیں ہوگا کیونکہ ثبوت نسب کا سبب اصل ملک ہے صفت ملک نہیں ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۔

رہا حکم استیلاد تو وہ ہر ایک کے لئے ملک میں اس کے حصہ کے بقدر ثابت ہوگا اور دوسرے کے حصے کی طرف متعدی نہیں ہوگا ۔

باپ اور بیٹے کی ایک باندی ہو اور وہ بچہ جنے اور دونوں اکٹھے دعوی کریں تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک باپ اولیٰ ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نسب دونوں سے ثابت ہوگا ۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب استحقاق جو کہ اصل ملک ہے اس میں دونوں مساوی ہیں لہٰذا استحقاق میں بھی دونوں مساوی ہوں گے ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ترجیح باپ کی جانب کو ہوتی ہے کیونکہ نصف باندی حقیقتاً اس کی ملک ہے اور اس کو دوسرے نصف کے تملک (یعنی مالک بننے) کا حق حاصل ہے جبکہ بیٹے کو صرف نصف کی ملکیت حاصل ہے پس باپ اولی ہوگا اور وہ باندی میں بیٹے کے نصف کا قیمت کے عوض میں مالک بن جائے گا اس (یعنی بیٹے) کے حصے میں (اپنے باپ کے لئے) استیلاد کے ثبوت کی ضرورت کی بنا پر کیونکہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا لہٰذا یہ ممکن و متصور نہیں کہ بعض حصے میں استیلاد ہو اور بعض میں نہ ہو جیساکہ دو اجنبیوں کے درمیان مشترکہ باندی میں ہوتا ہے اور دونوں (باپ بیٹے) میں سے ہر ایک دوسرے کو نصف عقر کا ضمان دے گا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا جماع اپنے شریک کے حصے کے بقدر دوسرے کی ملک میں ہوا جیساکہ دو اجنبیوں کی صورت میں ہر ایک دوسرے کا نصف عقر بطور ضمان دیتا ہے پھر (ایک کا) نصف (عقر) بمقابلہ (دوسرے) نصف (عقر) کے برابر ہو جائے گا جیساکہ اجنبیوں میں ہوتا ہے ۔ یہ حالت انفراد کے خلاف ہے کیونکہ ایک شخص کی باندی جب بچہ جنے پھر اس شخص کا باپ اس کا دعوی کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اس پر عقر نہ آئے گا کیونکہ اس صورت میں استیلاد کی صحت کی ضرورت کے لئے خواہ استیلاد سے پہلے یا استیلاد کے ساتھ ساتھ بیٹے کی ملک کے حقیقتاً منعدم ہونے کی بنا پر باپ باندی کا مالک بن جاتا ہے پس جماع اپنی ملک میں کیا گیا ۔ جبکہ زیر بحث مسئلہ میں مالک بنے بغیر بھی استیلاد صحیح ہے کیونکہ نصف میں تو حقیقت ملک قائم ہے لہٰذا صحت استیلاد کے لئے تملک (مالک بننے) کی حاجت نہیں اور وہ بغیر تملک کے بھی صحیح ہے ۔ تملک کا ثبوت محض اس ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے کہ بیٹے کے حصے میں استیلاد ثابت ہو جائے کیونکہ جیساکہ ہم نے ذکر کیا کہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا ۔ یہ دونوں میں فرق ہے ۔ یہی حکم دادا کا ہے جبکہ باپ نہ ہو کیونکہ باپ کے نہ ہوتے ہوئے وہ بمنزلہ باپ کے ہوتا ہے ۔ اور اگر دادا اور پوتے کی ایک باندی ہو جو بچہ جنے اور دونوں اکٹھے اس کا دعوی کریں درانحالیکہ باپ زندہ ہو تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا بمنزلہ اجنبی کے ہوتا ہے ۔

اگر دو مالکوں میں سے ایک خود اور دوسرے مالک کا باپ بچے کا دعوی کریں تو مالک اولی ہوگا کیونکہ اس کو

حقیقتاً ملک حاصل ہے جب کہ دوسرے مالک کے باپ کو حق ملک حاصل ہوتا ہے لہٰذا حقیقی مالک اولیٰ ہوگا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت جب دونوں دعوٰی کرنے والے شریک حر اور مسلمان ہوں۔

اور جب ان میں سے ایک حر اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ اس سے نسب کو ثابت کرنے میں زیادہ نفع ہے کہ بچے کو حقیقت حریت حاصل ہوتی ہے اور اگر ان میں سے ایک مکاتب ہو اور دوسرا غلام ہو تو مکاتب اولیٰ ہوگا کیونکہ ہاتھ (قبضہ) کے اعتبار سے وہ آزاد ہوتا ہے پس بچے کا نفع اس میں زیادہ ہوگا۔ اور اگر دونوں غلام ہوں تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا لیکن کیا اس میں مالک کی تصدیق شرط ہے؟ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ بعض علماء نے دونوں روایتوں کے درمیان موافقت پیدا کی اور تصدیق کی شرط کو اس صورت پر محمول کیا جب غلام محجور ہو اور دوسری روایت کو اس صورت پر محمول کیا جب غلام ماذون ہو۔ یہ انہوں نے دونوں روایتوں پر عمل کرنے کے لیے کیا۔

اور اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو از روئے استحسان مسلمان اولیٰ ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نسب دونوں سے ثابت ہو اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی روایت ہے اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ نسب ملک کا حکم ہے اور ملک میں چونکہ دونوں مساوی ہیں لہٰذا ملک سے متعلق دیگر احکام کی طرح اس حکم میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مسلمان سے بچے کے نسب کا اثبات بچے کے لیے زیادہ نفع والا ہے کیونکہ اس کی تبع میں بچے پر بھی اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک کتابی اور دوسری مجوسی ہو تو قیاس کے مطابق ملک میں ان کے مساوی ہونے کی بنا پر نسب دونوں سے ثابت ہونا چاہیے جب کہ استحسان کی رو سے کتابی اولیٰ ہے کیونکہ مجوسی کے مقابلے میں وہ اسلام سے قریب تر ہے۔ لہٰذا بچے کا اس میں زیادہ نفع ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جب وہ سمجھداری کی عمر کو پہنچے تو وہ خود اسلام قبول کرلے جب کہ حریت کا اکتساب اس کے لیے کسی حالت میں ممکن نہ ہوگا۔ اور اگر ان میں سے ایک ذمی اور دوسرا مرتد ہو تو وہ مرتد کا بیٹا ہوگا کیونکہ مرتد کی اولاد اسلام کے حکم پر ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بالغ کفر کی حالت میں ہو تو اس کو اسلام پر مجبور کیا جاتا ہے اور جب اسلام پر اس کو مجبور کیا جائے تو ظاہر یہی ہے کہ وہ مسلمان ہوجائے گا لہٰذا اس میں بچے کا زیادہ نفع ہے۔

مندرجہ بالا کل تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں کی دعوۃ بیک وقت ہوئی ہو۔ اور جب ایک کی دعوۃ ان تمام صورتوں میں متقدم ہو خواہ وہ کوئی بھی ہو تو وہ اولیٰ ہوگا کیونکہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو رہا ہو تو اس وقت کے بعد دوسرے سے نسب کے ثبوت کا احتمال نہیں ہوتا۔

یہ تفصیل اس وقت تھی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو اور اس نے بچہ جنا ہو اور بچے کا دعوٰی ایک نے کیا ہو یا دونوں نے ہی کیا ہو۔

اور جب خریدنے سے پیشتر حمل ٹھہرا ہو مثلاً دونوں نے اس باندی کو حمل کی حالت میں خریدا اور اس نے بچہ جنا پھر ان میں سے ایک نے بچے کا دعوٰی کیا تو بچے کے نسب کے حکم میں اور باندی کے مدعی کی ام ولد بننے میں اور ماں کی نصف قیمت کا ضمان دینے میں خواہ کشادہ دست ہو یا تنگدست ہو فرق نہیں ہوتا۔ البتہ عقر اور

بچے کا حکم مختلف ہوتا ہے پس یہاں عقر واجب نہ ہوگا جب کہ وہاں (یعنی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو) واجب ہوگا کیونکہ یہاں نسب کا اقرار جماع کا اقرار نہیں ہوگا اس لیے کہ ملکیت کے دوران حمل کے نہ ٹھہرنے کا یقین ہے برخلاف پہلی صورت کے۔ اور بچہ دو شریکوں کے درمیان غلام کی مثل ہوگا جس کو ان دو میں سے ایک نے آزاد کر دیا ہو کیونکہ حمل کی ابتدا اس کی ملکیت میں نہیں ہوئی پس دعویٰ کی حمل ٹھہرنے کی حالت کی طرف اسناد جائز نہیں۔ البتہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جس کا کچھ حصہ اس کی ملکیت میں ہے اور ملکیت کا دعوی بمنزلہ انشائے اعتاق کے ہے۔ اگر مدعی اس بچے کو آزاد کر دے تو اگر خوشحال ہو تو بچے میں اس کے شریک کا جو حصہ ہے اس کا ضمان دے گا اور اگر تنگدست ہو تو ضمان نہیں دینا پڑے گا تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ باندی جب ان دونوں کی ملکیت میں حاملہ ہو تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس وقت دعوۃ حمل ٹھہرنے کی حالت کی طرف استناد ہو سکتا ہے پس ضمان ساقط ہو جائے گا جب کہ یہاں استناد نہیں ہو سکتا لہٰذا تنہا بچے کا ضمان ضروری ہوگا اور ولا دونوں کا ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا بیٹا ہوگا اور کسی کے حق میں بھی اس کے ساتھی کے ذمے عقر نہ ہوگا جیسا کہ پہلی صورت (یعنی خرید لے کے بعد حمل ہونے کی صورت) میں ہوتا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں سوائے ولاء کے اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس صورت میں ولاء ثابت ہوتا ہے جب کہ پہلی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ پہلی صورت میں دعوۃ دعوۃ استیلاد ہے پس بچے کا حمل آزادی کی حالت میں ہوا جب کہ یہاں دعوۃ دعوۃ تحریر (آزاد کرنے کی) ہے جو استحقاق ولاء کا موجب ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے الولاء لمن اعتق (ولاء آزاد کرنے والے کے لیے ہے)۔

اگر خریدی ہوئی باندی دونوں میں سے ایک کی بیوی ہو اور وہ چھ مہینے سے پیشتر بچہ جنے تو نسب بغیر دعوۃ کے شوہر سے ہوگا کیونکہ جب باندی نے چھ ماہ سے پیشتر بچہ جنا تو یہ بات یقینی ہے کہ حمل نکاح سے ٹھہرا تھا اور عقد نکاح خود موجب فراش ہے اور شوہر باندی کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ باندی اسکی ام ولد بن گئی ہے لہٰذا شوہر اپنے شریک کے حصے کا قیمت کے عوض مالک بن گیا ہے۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ بچہ اس پر اس کے کسی عمل کے بغیر آزاد ہوا ہے۔

اگر دو بھائی ایک حاملہ باندی کو خریدیں پھر وہ بچہ جنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعوی کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس کے ذمے بچے کی نصف قیمت ہوگی کیونکہ اس کی دعوۃ دعوۃ تحریر ہے۔ تو جب اس نے بچہ کا دعویٰ کیا تو اس نے اس کو آزاد کیا۔ اور آزاد کرنا اپنے شریک کے حصے کو تلف کرنا ہے لہٰذا اس کی نصف قیمت کا ضمان دے گا۔ اور بچہ اپنے چچا پر قرابت کی وجہ سے آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس کے بھائی کی جانب سے دعوۃ درحقیقت اعتاق ہے لہٰذا عتق کی اضافت اعتاق کی طرف ہوگی نہ کہ قرابت کی طرف۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مشترکہ باندی ایک بچہ جنے اور دونوں میں ایک شریک یا دونوں ہی شریک بیٹے کا دعوی کریں۔ اور جب وہ دو بچے جنے اور ہر ایک علیحدہ علیحدہ بچے کا دعوی کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل میں یا تو باندی نے دونوں کو ایک پیٹ سے جنا ہوگا یا دو مختلف پیٹوں سے۔ اور دونوں دعوۃ یا تو یک وقت ہوئی ہوں گی یا ان میں سے ایک دوسرے پر مقدم ہوگی۔

پس اگر باندی نے دونوں بچوں کوایک پیٹ سے جنا اور دونوں دعوۃ بیک وقت ہوئیں تو دونوں بچوں کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ جڑواں میں سے ایک کی دعوۃ دوسرے کی بھی دعوۃ ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے دونوں کا ایک نطفہ سے حمل ٹھہرنے کی بنا پر نسب میں دونوں کو جدا کرنا محال ہے۔ لہٰذا ایک کی دعوۃ خود بخود دوسرے کی دعوۃ بھی ہوگی۔ اور اگر ایک کی دعوۃ مقدم ہو تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ مدعا میں نسب ثابت ہوگا اور اس کی ضرورت ہے کہ دوسرے میں بھی نسب ثابت ہو۔ اور دونوں آزاد ہوں گے کیونکہ ان کا حمل حالت حریت میں ٹھہرا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضمان دینا پڑے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا ہو۔

اور جب دو بچے دو مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں تو اگر دونوں کیلئے دعوۃ بیک وقت ہوئی ہوں تو بڑے بچے کا نسب بڑے کے مدعی سے بلاشک کے ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضمان دے گا۔ کیا چھوٹے بچے کا نسب چھوٹے کے مدعی سے ثابت ہوگا؟ تو قیاس تو یہ ہے کہ بڑے کے مدعی کی تصدیق کے بغیر ثابت نہ ہو لیکن از روئے استحسان ثابت ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ بڑے بچے کے اس کے مدعی سے نسب ثابت ہونے کی وجہ سے باندی بڑے کے مدعی کی ام ولد بن چکی ہے اور چھوٹے کا مدعی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرتا ہے اور جو کوئی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس دوسرے کی تصدیق کے بغیر بچے کا نسب مدعی سے ثابت نہیں ہوتا اور تصدیق پائی نہیں گئی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بڑے کے مدعی نے چھوٹے کے مدعی کو دھوکہ دیا جب کہ اس نے اپنی دعوۃ کو چھوٹے کے مدعی کی دعوۃ تک موخر کیا۔ پس چھوٹے کا مدعی بڑے کی دعوۃ کی تاخیر کے سبب سے اس کے مدعی کی جانب سے مغرور دھوکا دیا ہوا، بنا۔ اور مغرور کی اولاد ثابت النسب ہوتی ہے اور قیمت کے عوض آزاد ہوتی ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی کے ذمے بڑے کے مدعی کے لیے عقر ہوگا لیکن نصف ہوگا یا کل ہوگا؟ اس میں دو مختلف روایتیں ہیں۔ دونوں روایتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے کیونکہ چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر کی روایت مقاصہ (برابر سرابر) ہونے کے بعد اس پر لازم ہونے والے عقر جو کہ نصف ہے کا جواب ہے۔ جب کہ کل کی روایت مقاصہ سے پیشتر اس پر لازم ہونے والے عقر سے بیان کی ہے۔ کیونکہ بڑے کے مدعی نے نصف عقر کا ضمان وتاوان چھوٹے کے مدعی کو ادا کرنا ہے پس نصف کا نصف سے مقاصہ ہو جائے گا اور مقاصہ کے بعد چھوٹے کے مدعی پر صرف نصف ہی باقی رہے گا لہٰذا دونوں روایتوں کے درمیان اس طریقے سے موافقت ممکن ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی پر چھوٹے بچے کی قیمت آئے گی کیونکہ وہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع کے باعث قیمت کے عوض آزاد ہوتا ہے۔ پس اس وقت چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر اور بچے کی کل قیمت آئے گی۔ اور بڑے کے مدعی پر باندی کے اس کی ام ولد بننے کی وجہ سے باندی کی نصف قیمت آئے گی اور باندی کی وہ نصف قیمت جو بڑے کے مدعی پر آئی اس کا مقاصہ چھوٹے کے مدعی پر آنے والے نصف عقر اور بچے کی قیمت سے ہوگا اور دونوں ایک دوسرے کو زائد ادا کریں گے۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں کی دعوۃ بیک وقت ہوئی ہو اور ایک نے بڑے کا دعوی

کیا ہو اور دوسرے نے چھوٹے کا۔ اور جب ان میں سے ایک کی دعوۃ مقدم ہو تو اگر سابق نے پہلے بڑے کا دعوای کیا تو بڑے کا اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر بطور ضمان دے گا۔ اس کے بعد جب دوسرا چھوٹے کا دعوٰی کرے تو وہ دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعوٰی کرتا ہے لہٰذا ثبوت نسب کے لئے اس کے غیر کی تصدیق ضروری ہے۔ اگر وہ تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ اپنی ماں کے حکم پر ہوگا اور اگر وہ مدعی کی تکذیب کرے تو مدعی سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب سابق پہلے بڑے کی دعوۃ کرے۔ اور جب وہ پہلے چھوٹے کی دعوۃ کرے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور مدعی اپنے دوسرے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر کا تاوان دے گا۔ اور بڑا بچہ ابھی تک دونوں کا غلام رہے گا کیونکہ دونوں کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے۔ پھر جب دوسرا شریک اس کا دعوٰی کرے تو وہ اس غلام کی مثل ہوگا جس کے دو مالک ہوں اور ایک انہیں نے اس کو آزاد کر دے تو اس کا ایک حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس سے نسب ثابت ہوگا اور دوسرے شریک کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے اور چاہے تو آزاد کرنے والے سے اپنے حصے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو صرف (غلام میں اپنا حصہ، آزاد کرنے اور (غلام سے) سعی (اپنے حصے کی قیمت کے بقدر کمائی) کرانے کا اختیار ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ خوشحال ہو تو شریک اس سے صرف ضمان لے سکتا ہے کسی اور بات کا اختیار نہ ہوگا اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو (غلام سے) سعی کرانے کا حق ہوگا جیسا کہ کتاب العتاق سے معلوم ہوا ہے۔

اور اگر ان میں سے ایک کہے کہ بڑا میرا بیٹا اور چھوٹا میرے شریک کا بیٹا ہے تو بڑے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر اپنے شریک کو دینا پڑے گا۔ اور چھوٹا اس کی ام ولد کا بچہ ہے جس کے بارے میں اس نے اپنے شریک سے نسب کا اقرار کیا ہے تو اگر اس کا شریک اس کی تصدیق کرے گا تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بچہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر تقدیم و تاخیر کی مثلاً کہا کہ چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اور اگر ان میں سے ایک کہے چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے یا تقدیم و تاخیر کرے اور کہے بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے اور چھوٹا میرا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس پر اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر کا ضمان آئے گا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اگر وہ تصدیق کر دے تو اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کو چھوٹے کے مدعی کو بڑے کی نصف قیمت دینی پڑے گی اور اگر وہ تکذیب کرے تو بڑا مثل اس غلام کے ہوگا جس میں دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے خلاف آزاد کرنے کی گواہی دے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے جیسا کہ کتاب العتق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر ایک باندی ایک شخص کے قبضے میں تین بچے جنے اور وہ شخص ان میں سے ایک بچہ کا دعوٰی کرے تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو وہ سب ایک ہی پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں گے یا مختلف پیٹوں سے ہوئے اور مدعی نے یا تو ان میں سے کسی متعین بچے کا دعوٰی یا بغیر تعیین کے کسی ایک بچے کا دعوٰی کیا ہوگا۔ پس اگر تینوں ایک پیٹ سے ہوئے اور اس شخص نے بلا تعیین کسی ایک کا دعوٰی کیا اور کہا کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے یا ان میں سے ایک کی تعیین کی اور کہا یہ میرا بیٹا ہے تو (دونوں صورتوں میں) وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور سب کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کے نسب کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ سب کا نسب ثابت ہو اس لیے کہ وہ جڑواں ہیں جن کا حمل ایک ہی نطفہ سے ٹھہرا تھا۔ پس نسب کے معاملے میں ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور جب ان بچوں کا نسب ثابت ہوگیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب تینوں ایک پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں اور جب مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں اور مدعی کہے کہ بڑا میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی۔ کیا درمیان اور چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا قیاس کے مطابق ثابت ہوگا اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان دونوں کا حکم وہی ہوگا جو ماں کا ہوگا از روئے استحسان یہ ہے کہ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس ظاہر ہے کیوں کہ جب بڑے کا نسب ثابت ہوگیا تو باندی مدعی کی ام ولد بن گئی لہٰذا درمیانہ اور چھوٹا اس کی ام ولد کے بچے ہوں گے اور ام ولد کی اولاد کا نسب مالک سے بغیر دعوۃ کے ثابت ہوتا ہے جب تک مالک کی جانب سے نفی نہ پائی گئی ہو اور نفی پائی نہیں گئی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اگر صراحۃً نفی نہیں پائی گئی لیکن دلالتاً موجود ہے اور وہ ہے دعوۃ ہیں ان میں سے ایک کی تخصیص کرنا کیونکہ یہ باقیوں کی نفی کی دلیل ہے اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو استحقاق دعوۃ میں سب کے مساوی ہونے کے باوجود بعض کی تخصیص کا کوئی مطلب نہیں رہے گا یہ تفصیل اس وقت تھی جب بڑے کا دعوٰی کیا ہو۔ اور جب درمیانے (منجھلے) کا دعوٰی کیا ہو تو وہ حر ہوگا اور مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی مدعی کی ام ولد بنے گی اور بڑا غلام رہے گا کیونکہ اس کی ولادت ملکیت میں ہوئی ہے اور کسی نے اس کا دعوٰی نہیں کیا۔ کیا چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا۔ تو اس میں قیاس واستحسان کی وہی صورت جاری ہوگی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ یہ تفصیل منجھلے کے بارے میں دعوٰی کے وقت تھی۔ اور جب وہ چھوٹے کا دعوٰی کرے تو وہ حر ہوگا اور اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی مدعی کی ام ولد ہوگی اور بوجہ مذکورہ بڑا اور منجھلا دونوں غلام رہیں گے۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب ان میں کسی متعین کا دعوٰی کرے۔

اور جب بلا تعیین ان میں سے کسی ایک کا دعوٰی کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے تو اگر وہ اس کو بیان کر دے (یعنی اس کی تعیین کر دے) تو وہی حکم ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر مدعی بیان سے پیشتر مر جائے تو باندی تو بلا شک کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ان میں کسی ایک کے نسب کا دعوٰی کیا تو اس بات کا اقرار کیا کہ باندی اسکی ام ولد ہے۔ اور ام ولد مالک کے مرنے پہ آزاد ہو جاتی ہے رہا آزادی کے بارے میں اولاد کا حکم تو اس بارے میں ابوحنیفہ اور صاحبین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے اختلاف کو کتاب العتاق میں

ذکر کر چکے ہیں۔
دو آدمیوں کا مشترک کوئی غلام بچہ ہو۔ ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے پھر دوسرا اس کے بارے میں دعویٰ (نسب کرے، تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کا نصف ولاء دوسرے کا ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتاق متجزی ہوتا ہے لہٰذا مدعی کا حصہ اپنی ملک پر باقی رہا اور اس کا اس میں دعویٰ نسب بھی جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہوتا اور کل آزاد ہو جاتا ہے پس مدعی کے لیے غلام میں ملکیت باقی نہ رہی لہٰذا اس کی دعوۃ بھی صحیح نہ ہوگی۔ اور جب غلام بڑا ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرے کا حصہ اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اگر غلام اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بعض حصے کے آزاد کیے جانے سے وہ کل آزاد ہو گیا ہے پس غلام کی تصدیق ضروری ہے۔

جو قاعدہ ہم نے ذکر کیا اس پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ ماذون غلام اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کی دعوۃ کرے تو صحیح ہے اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ اس کے لیے ملک قبضہ ثابت ہے جو ثبوت نسب میں کافی ہے۔ اور اگر مضارب مال مضاربت میں باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی جب کہ مال مضاربت میں نفع (موجود) نہ ہو کیونکہ ثبوت نسب کے لیے ملکیت ضروری ہے اور مضارب کو (جب کہ مضاربت میں نفع موجود نہ ہو) ملکیت سرے سے حاصل نہیں ہوئی نہ ملک ذات اور نہ ملک قبضہ۔

غلام نے اپنے مالک کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کیا۔ نیز دعویٰ کیا کہ مالک نے وہ باندی اس کے لیے حلال کر دی تھی یا اس کا نکاح اس سے کر دیا تھا تو مالک کی تصدیق کے بغیر غلام سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام مالک کی ملک سے اجنبی ہے اس وجہ سے کہ باندی میں اس (غلام) کی سرے سے ملکیت نہیں ہوتی۔ پس غلام تمام اجنبیوں کی طرح ہوگا مگر صرف حد میں۔ پس اگر مالک نے اس کی تکذیب کی پھر یہ (غلام) آزاد ہو گیا اور کسی بھی طریقے سے باندی کا مالک بنا تو اس کا دعویٰ نسب نافذ ہوگا کیونکہ اس نے نسب کی تصحیح کرنے والی جہت کا اقرار کیا ہے لیکن نسب کا نفاذ مالک کے حق کی وجہ سے موقوف تھا جو کہ زائل ہو چکا۔

اگر ماذون غلام آزاد عورت یا باندی سے نکاح کرے اور اس میں جماع کرے تو اس سے جماع ثابت ہوگا خواہ نکاح مالک کی اجازت سے ہوا ہو یا نہیں کیونکہ نسب نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے خواہ نکاح صحیح ہو یا فاسد ہو۔ اسی کے مطابق مکاتب کا اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کے بارے دعویٰ نسب صحیح ہوگا کیونکہ اس کو مثل ماذون غلام کے قبضہ اور تصرف کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس (مکاتب) سے بچے کا نسب ثابت ہو گیا تو اب نہ تو بچے کی بیع جائز ہے اور نہ باندی کی بیع۔ بچے کی بیع تو اس لیے جائز نہیں کہ وہ بچہ اس (مکاتب) پر مکاتب ہوتا ہے اور مکاتب کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور ماں کی بیع اس لیے جائز نہ ہوگی کہ اس (مکاتب) کو اس (باندی) میں حق ملک حاصل ہے جو (بدل کتابت کی) ادائیگی کے وقت حقیقت ملک میں بدل جاتا ہے لہٰذا اسکو باندی کو فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا۔

دعویٰ نسب میں مسلمان غلام اور ذمی غلام برابر ہیں اور ایسے ہی مسلمان مکاتب اور ذمی مکاتب برابر

ہیں کیونکہ کفر نسب کے منافی نہیں ہوتا۔

آدمی کے دعوۃ استیلاد میں دعوۃ کے وقت وجود ملک اور عدم ملک برابر ہے اس امر کے بعد کہ حمل ملک میں ٹھہرا تھا۔ اور اگر حمل غیر ملک میں ٹھہرا تھا تو اس کی دعوۃ تحریر ہوگی۔ لہٰذا حمل ٹھہرنے کے وقت ملک کا قیام شرط ہے۔ پس اگر حمل اس کی ملک میں ٹھہرا ہو تو صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ تصدیق ہو یا گواہ ہوں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دعوۃ کی دو قسمیں ہیں دعوۃ استیلاد اور دعوۃ تحریر۔ دعوۃ استیلاد تو یہ ہے کہ مدعی سے حمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں ہو۔ اس دعوۃ کا استناد حمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے اور جماع کرنے کے اقرار کو متضمن ہوتا ہے۔ لہٰذا ظاہر ہوا کہ حمل کا ٹھہرنا آزادی کی حالت میں ہوا۔ اور دعوۃ تحریر یہ ہے کہ مدعی سے حمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں نہ ہو۔ یہ دعوۃ حال پر مقتصر رہتی ہے اور حمل ٹھہرنے کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر جماع کے اقرار کو متضمن نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

ایک باندی کسی شخص کی ملکیت میں چھ مہینے یا اس سے زائد پر بچہ جنے اور مالک بچے کا دعویٰ نہ کرے یہاں تک کہ وہ ماں اور بچے کو فروخت کر دے پھر بعد میں بچہ کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور اس میں نسب ثابت ہوگا اور بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہونا ظاہر ہو جائے گا اور باندی اور اس کے بچے میں بیع باطل ہو جائے گا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کی دعوۃ صحیح نہ ہو اور دعوۃ کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر نسب ثابت نہ ہو وجہ استحسان یہ ہے کہ دعوۃ کے وقت ملک کا قیام اس دعوۃ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ بچے کا حمل ملک میں ٹھہرا ہو کیونکہ اس دعوۃ کا استناد حمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ تو جب بچے کا حمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا تو مدعی کے لیے استحقاق نسب کا حق ثابت ہو گیا جو بطلان کا متحمل نہیں جیسا کہ حقیقت نسب اس کی متحمل نہیں ہوتی۔ پس بیع باطل نہیں ہوئی۔ اور اس کی دعوۃ صحیح ہوئی اور ظاہر ہوا کہ باندی اس کی ام ولد تھی لہٰذا اس کی اور اس کے بچے کی بیع صحیح نہ ہوئی پس مدعی باندی اور بچے کو واپس لے گا اور ثمن واپس دے گا۔

اور اگر بائع نے بچے کے بارے میں دعویٰ نہیں کیا یہاں تک کہ مشتری کی ملک سے کسی طریقے سے نکل گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طریقہ قابل فسخ ہو تو فسخ کر دیا جائے گا اور اگر قابل فسخ نہ ہو تو بلا ضرورت فسخ نہیں کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مشتری نے بچے کی بیع کا یا اس کا ہبہ کیا یا رہن رکھا یا اس کو اجرت پر لگایا یا اس سے مکاتبت کی پھر بائع نے اس کا دعویٰ کیا تو یہ عقود توڑ دیے جائیں گے اور نسب ثابت ہو جائے گا یہ تصرفات قابل فسخ ہیں اسی طرح اگر مشتری نے ماں کی بیع کی یا اس سے مکاتبت کی یا اس کو رہن رکھا یا اس کو اجرت پر لگایا یا اس کا نکاح کر دیا تو تب بھی بوجہ مذکورہ یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مشتری نے باندی کو یا بچے کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ ثابت ہونے کے بعد عتق باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا مگر ضرورت کی بنا پر کیونکہ اس کے پیچھے ایسا اثر ہوتا ہے جو باطل نہیں ہو سکتا یعنی ولاء۔ اسی طرح اگر بچہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ میت نسب سے مستغنی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر مشتری بچے کو بیچ دے اور خریدنے والا اس کو آزاد کر دے یا مدبر بنا دے یا غلام مر جائے تو بوجہ مذکورہ بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر مشتری نے بچے کو نہیں بلکہ صرف ماں کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا تو بچے میں مدعی کی دعوۃ صحیح ہوگی۔

ماں میں صحیح نہ ہوگی۔ اور بچے میں بیع کو فسخ کیا جائے گا ماں میں نہیں کیونکہ فسخ سے مانع ماں کے ساتھ مخصوص ہے۔
اور باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کی باندی سے نکاح کے ذریعے اولاد حاصل کرے تو اس سے نسب تو ثابت ہوگا لیکن باندی فی الحال اس کی ام ولد نہ بنے گی الا یہ کہ وہ کسی طریقے سے اس کا مالک بن جائے اور جب بچے میں بیع فسخ ہوگی تو بائع ثمن میں سے بچے کا حصہ واپس کریگا ثمن کو دونوں کی قیمت کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور ماں کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ بچے کے ولادت کے دن کی قیمت معتبر ہوگی کیونکہ وہ ولادت سے بچہ بنا ہے لہٰذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر ماں کی قیمت کے بقدر کو ساقط کرے گا اور بچے کی قیمت کے بقدر کو واپس کرے گا۔
اگر مشتری کے پاس بچے کا ہاتھ کاٹا جائے اور وہ اس کا ارش لے پھر بائع اس کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب ثابت ہوگا اور ارش مشتری کے لیے رہے گا کیونکہ یہ دعویٰ استیلاد ہے جس کی استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتی ہے۔ اور مستند کا معاملہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے فی الحال ثابت ہو جاتا ہے پھر وہ فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ہلاک شدہ میں حکم کا ثبوت محال ہوتا ہے۔ اور چونکہ کٹا ہوا ہاتھ ہلاک شدہ ہوتا ہے لہٰذا اس میں استناد کے طریقے سے دعوۃ کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور بائع سے بچے کے حصے کا ثمن ساقط ہو جائے گا کیونکہ بدل جو کہ ارش ہے مشتری کو مل گیا ہے۔
اگر ماں مرجائے۔ پھر بائع بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ محل نسب جو کہ بچہ ہے قائم ہے۔ اور ام ولد ہونا جیسا کہ پیچھے گزرا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے بس بچے کا نسب ثابت ہوگا اگرچہ باندی مدعی کی ام ولد نہیں بنی۔ اور کیا وہ پورا ثمن واپس کرے گا؟ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں اور صاحبین کے نزدیک صرف بچے کی قیمت کے بقدر واپس کرے گا پس دونوں کی قیمتوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہو چکی کہ باندی اس کی ام ولد ہے اور جو کوئی اپنی ام ولد کو بیچے پھر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باندی مشتری پر مضمون نہیں ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ہوتی ہے۔ اور اس مسئلہ کو یہ لقب دعنوان دیا گیا ہے کہ ام ولد اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک متقوم نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ متقوم ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ عتاق کے مسائل میں سے ہے۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ایک شخص کی ملکیت میں باندی حاملہ ہوئی پھر مالک نے اس حال میں کہ حمل ظاہر نہ تھا اس باندی کو فروخت کر دیا پھر باندی نے مشتری کے ہاں چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا۔
مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے بچہ جنا ہو۔
اور جب باندی نے ایک پیٹ سے دو بچے جنے ہوں اور بائع نے دعویٰ کیا ہو تو اگر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔ اسی طرح جب وہ ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور اس کو دونوں بچے لازم ہوں گے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ دو جڑواں بچوں کے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہونے کے باعث ان کے نسب میں تفریق نہیں کی جا سکتی۔ اور اگر وہ ایک کو چھ ماہ سے پہلے جنے اور دوسرے کو چھ ماہ کے بعد جنے اور بائع ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو دونوں

کا نسب ثابت ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ باندی نے دونوں کو اکٹھے چھ مہینے سے کم میں بائع کے پاس جنا تھا کیونکہ بیع کے وقت وہ دونوں پیٹ میں تھے - اور اگر باندی دونوں کو بائع کے ہاں جنے پھر بائع ان میں سے ایک کو ماں سمیت فروخت کر دے پھر جو بچہ اس کے پاس ہو اس کے بارے میں دعویٰ کرے تو اس بچے کا نسب ثابت ہوگا اور فروخت کیے ہوئے بچے کا بھی خواہ مشتری نے اس کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کر دیا ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ ثبوت نسب میں ان دونوں میں تفریق ممکن نہیں - اور ایک میں ثبوت نسب کی ضرورت سے دوسرے کے نسب کا ثبوت بھی ہے اسی طرح اگر باندی نے مشتری کے پاس دونوں کو جنا اور مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا پھر بائع نے دوسرے کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ضرورت کی بنا پر (بچے کا) عتق (آزاد ہونا) ٹوٹ جائے گا - اس میں بچے اور ماں کے درمیان فرق ہے کہ ـــــــ اگر (مشتری نے) ماں کو آزاد کیا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا تو ماں میں عتق نہیں ٹوٹے گا اور بچے میں ٹوٹ جائے گا کیونکہ عتق مقصوداً فسخ کا احتمال نہیں رکھتا محض ضرورت کی بنا پر اس کا احتمال ہوتا ہے - بچے میں تو نسب میں تفریق کے عدم احتمال کی ضرورت ہوتی ہے جب کہ ماں میں کوئی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ام ولد ہونا فی الجملہ اثبات نسب سے جدا ہوتا ہے -

اگر دو میں سے ایک کا ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ارش مشتری کا ہوگا نہ کہ بائع کا مگر جب کہ بائع دعوۃ کے بائع سے پیشتری پر گواہ پیش کر دے تو اس صورت میں ارش بائع کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ جو بطریق استناد ثابت ہو وہ فی الحال ثابت ہوتا ہے پھر وہ استناد چاہتا ہے اور فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے - اور چونکہ کٹا ہوا ہاتھ ہلاک شدہ ہوتا ہے للہٰذا اس میں دعوۃ کا اثر ظاہر نہیں ہوتا -

اگر ان میں سے ایک قتل کر دیا جائے پھر بائع دونوں کا دعویٰ کرے تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور مقتول کی قیمت مقتول کے ورثاء کو ملے گی نہ کہ مشتری کو - یہ قتل اور قطع (ید) کے درمیان فرق کے لیے ہے - وجہ فرق یہ ہے کہ دعوۃ کے حکم کا مقصودی و اصلی محل نفس ہے جبکہ اطراف (جوارح) دعوۃ کا حکم محض نفس کی تبع میں ہوگا - قطع ید سے تبع ہونا منقطع ہو گیا للہٰذا ید (ہاتھ) میں دعوۃ کا حکم ظاہر نہیں ہوگا اور ارش مشتری کو ملے گا - اور جڑواں میں سے ہر ایک کا نفس دعوۃ کے حکم میں اصل ہے تو جب ایک میں دعوۃ صحیح ہوگی تو دوسرے میں بھی صحیح ہوگی اگرچہ وہ مقتول ہی ہو اس ضرورت کی بنا پر کہ نسب میں دونوں کے درمیان تفریق متصور نہیں - اور جب دعوۃ صحیح ہو گی تو اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوگا کیونکہ یہ دعوۃ استیلاد ہے پس ظاہر ہوا کہ دونوں کا حمل اس حال میں ٹھہرا تھا کہ وہ دونوں آزاد تھے پس مناسب تو یہ ہے کہ مقتول کے وارثوں کے لیے دیت واجب ہو قیمت نہ ہو لیکن قیمت واجب ہو گی کیونکہ اس دعوۃ کی صحت بطریق استناد ہے اور مستند ایک اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے اس کا اقتصار حال پر ہوتا ہے للہٰذا ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا اور اقتصار کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے قیمت واجب کی اور ظہور کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے واجب کو مقتول کے ورثاء کے لیے کیا - اس طرح امکان بھر دونوں دلیلوں پر عمل ہوا

اسی طرح اگر مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کیا پھر وہ (آزاد کیا ہوا بچہ) قتل ہوا اور میراث

چھوڑ دی۔ مشتری نے ولاء کی بناء پر اس کی دیت اور اس کی میراث کو لیا۔ پھر بائع نے دونوں بچوں کا دعویٰ کیا تو زندہ بچے اور ماں کا بائع کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور مقتول بچے کا نسب بھی اس سے ثابت ہوگا اور بائع مشتری سے دیت اور میراث لے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے مشتری کے پاس بیع کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو۔ اور اگر وہ چھ مہینے یا اس سے زائد میں جنے تو بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی مگر جب کہ مشتری اس کی تصدیق کرے کیونکہ ہمیں ملک کے دوران حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے پس اس دعوۃ کی تصحیح بطور دعوۃ استیلاد کے ممکن نہیں لہٰذا اس کی تصحیح بطور دعوۃ تحریر کے کی جائے گی۔ اور دعوۃ تحریر کی صحت کے لیے چونکہ دعوۃ کے وقت مدعی کے لیے ملک کا قیام شرط ہے جو کہ موجود نہیں لہٰذا یہ دعوۃ صحیح نہ ہوگی البتہ جب مشتری اس کی تصدیق کر دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ مدعی نے غیر کے غلام کے نسب کا اقرار کیا ہے اور غیر نے اس کی تصدیق اس بارے میں کر دی لہٰذا اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ اپنے مالک کا غلام ہوگا۔ اور اگر بائع کی تصدیق کرنے کے بعد مشتری اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو صحیح نہیں کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو جائے تو اس کے بعد اس کے غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ بائع کی جانب سے ہو۔

اور جب دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو درآنحالیکہ باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ دعوۃ تحریر ہے دعوۃ استیلاد نہیں اس لیے کہ یہ بات یقینی ہے کہ حمل ملک میں نہیں ٹھہرا۔ اور دعوۃ تحریر کی صحت دعوۃ کے وقت قیام ملک کی مقتضی ہے اور وہ موجود ہے۔ اور اگر اس کے بعد بائع اس بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ مسموع نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ ایک شخص کا دو آدمیوں سے یکے بعد دیگرے نسب کا اثبات ممتنع ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری دونوں اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو بائع کی دعوۃ اولیٰ ہوگی کیونکہ ملک میں حمل ٹھہرنے کی بناء پر اس کی دعوۃ دعوۃ استیلاد ہوگی جسکا استیلاد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے جبکہ یقینی طور پر غیر کی ملک میں حمل ٹھہرنے کی بناء پر مشتری کی دعوۃ تحریر ہے جو حال پر مقتصر رہتی ہے۔ حال کے مقابلے میں مستند اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ معنی کے اعتبار سے سابق ہوتا ہے اور اسبق (مقدم) اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ جب دو آدمی ایک شخص سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کی تاریخ اسبق (مقدم) ہو تو اسبق اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہوگا۔ اس قاعدے پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ جب ایک شخص کی باندی اس کی ملک میں چھ مہینے یا اس سے زائد میں بچہ جنے پھر اس شخص کا باپ اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا خواہ وہ شبہ کا دعویٰ کرے یا نہیں اور خواہ بیٹا اس بارے میں اس کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے کیونکہ بچے کا نسب کا اقرار باندی سے جماع کا اقرار ہے۔ اور باپ جب بغیر نکاح کے اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کرے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے بچے کے نسب کی ضرورت کی بناء پر جس سے اس کا ذکر اور اس کی یاد زندہ رہتی ہے۔ اور اگرچہ نسب کا ثبوت ملک کے بغیر نہیں ہوتا لیکن باپ کو بیٹے کے مال پر اس کی ضرورت کے وقت مالک بننے کا اختیار ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اپنے خرچ کی ضرورت کے لیے وہ اس کے مال کا مالک بن سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

البتہ وہاں تو بغیر عوض کے مالک بننے کا جب کہ یہاں (یعنی باندی کے مسئلے میں) باندی کی قیمت کے عوض مالک بنے گا اس لیے کہ دونوں حاجتوں میں فرق ہے کیونکہ وہاں اپنی جان کو باقی رکھنے کی حاجت ہے جب کہ یہاں نام و ذکر کو باقی رکھنے کی حاجت ہے اور بغیر عوض کے مالک بننا قوی تر ہوتا ہے بنسبت عوض کے ساتھ مالک بننے کے کیونکہ جس کے مقابلہ میں عوض ہو اس صورت کے اعتبار سے تو مالک بنتا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اور شارع نے ہر حاجت کو اس کے مناسب امر کے ساتھ پورا کیا ہے۔ پس دونوں جانبوں یعنی باپ کی جانب اور بیٹے کی جانب کی رعایت کرتے ہوئے جان کو باقی رکھنے کی حاجت کو بلا عوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا جب کہ نام و یاد کے حاصل کرنے کی حاجت کو بالعوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا۔

اس مسئلہ میں بیٹے کی تصدیق شرط نہیں ہے پس بیٹا خواہ دعویٰ و اقرار میں باپ کی تصدیق کرے یا اس کی تکذیب کرے برابر ہے۔ نسب ثابت ہوگا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں کہ مالک جب اپنے مکاتب کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کرے تو مکاتب کی تصدیق کے بغیر اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا فرق ہے۔ وجہ فرق ظاہر ہے کیونکہ مالک کو مکاتب کے مال پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا لہٰذا وہ اس کے حق میں اجنبی ہے۔ پس مکاتب کے تصدیق کرنے کی ضرورت پیش آئی جب کہ باپ کو اپنے بیٹے کے مال پر اختیار حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس (یعنی باپ کی)، دعوۃ کی صحت کے لیے بیٹے کی تصدیق کی حاجت نہیں البتہ اس دعوۃ کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں رہی ہو حتیٰ کہ اگر بیٹے نے باندی کو خریدا پھر اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ سے بچے کا دعویٰ کیا تو حمل ٹھہرنے کے وقت بیٹے کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر باپ کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر بیٹے نے باندی کو فروخت کر دیا پھر مشتری کے پاس باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو دعوۃ کے وقت بیٹے کی ملک نہ ہونے کے باعث باپ کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب حمل ٹھہرنے کے وقت اور بچہ جننے کے وقت تو باندی بیٹے کی ملکیت میں ہو لیکن درمیان میں ملکیت سے نکل گئی ہو کیونکہ دونوں اوقات کے درمیان میں ملک منقطع ہوتی ہے۔

پھر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باندی میں بیٹے کی ملکیت کا قیام اس دعوۃ کی صحت کی شرط ہے کیونکہ ملکیت اس حال میں ثابت ہوتی ہے کہ اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ اور ملک بغیر تملک (مالک بننے) کے ثابت نہیں ہوتی اور تملک بغیر ولایت (اختیار) تملک کے نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے کے مال پر زبردستی تملک اور دوسرے پر جبراً تصرف کی تنفیذ بغیر اختیار کے نہیں ہوتی لہٰذا اختیار و ولایت کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں نہیں رہی تو ولایت واختیار پورا نہیں ہوا لہٰذا ملک کا استناد نہ ہوگا۔ اسی طرح باپ اگر کافر یا غلام ہوا اور دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفر اور غلامی ولایت واختیار کے منافی ہے۔

اور اگر کافر ہو اور مسلمان ہو جائے یا غلام ہو اور آزاد ہو جائے پھر دعویٰ کرے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر باندی نے اسلام یا آزاد کیے جانے کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنا تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ حمل ٹھہرنے کے وقت تملک کی ولایت معدوم ہے اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ میں جنا تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور ولایت کے قیام کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر باپ معتوہ (مدہوش) ہو پھر اس کو افاقہ ہو جائے تو از روئے استحسان اس کی دعوۃ صحیح ہوگی جب کہ از روئے قیاس صحیح نہ ہوگی کیونکہ جنون مثل کفر اور غلامی کے

ولایت کے منافی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جنون مثل اغماء (بے ہوشی) کے ایک امر عارض ہے اور ہر امر عارض کا یہ قاعدہ ہے کہ جب وہ زائل ہو جائے۔ تو کالعدم ہوتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بے ہوشی طاری ہو پھر افاقہ ہو جائے اور اگر باپ مرتد ہو پھر وہ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دعوۃ موقوف ہوگی اس کی ولایت کے موقوف ہونے کی بنا پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگی اس کی ولایت کے نافذ ہونے کی بنا پر۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہو جاتے ہیں۔

اور جب باپ سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ باندی باپ کی ام ولد بن جائے گی اور ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقر واجب نہ ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باپ پر عقر واجب ہوگا۔ ان دونوں کے قول کی وجہ یہ ہے ملک کا ثبوت صحت استیلاد کی شرط کے طور پر ہوا ہے اور استیلاد کہتے ہیں ایسے ایلاج (آلہ تناسل کو فرج عورت میں داخل کرنا) کو جو انزال کرنے والا اور حمل ٹھہرانے والا ہو۔ لہٰذا انزال سے قبل فعل ملک سے خالی ہوگا اور عقر کا موجب ہوگا۔ اسی لیے جب دو اجنبیوں کے درمیان کے مشترک باندی بچہ جنے اور ان میں سے ایک اس بچہ کا دعویٰ کرے تو نصف عقر واجب ہوتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے حصے میں جماع کرنا غیر کی ملک میں ہوا ہے لہٰذا نصف عقر واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انزال کرنے والا اور حمل ٹھہرانے والا ایلاج اول سے آخر تک ایک ایلاج ہے لہٰذا وہ اول سے آخر تک استیلاد ہوگا اور ضروری ہے کہ استیلاد اپنی مملوکہ باندی میں ہو اس حال میں کہ تملک اس سے پیشتر ہو یا اس کے مقارن ہو پس عقر واجب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف مشترکہ باندی میں شریک کا حصہ صحت استیلاد اور ثبوت نسب کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ نصف باندی اس کی مملوکہ ہے اور استیلاد و ثبوت نسب کے لیے اصل ملک کا قیام کافی ہے۔ شریک کے حصے میں ملک کا ثبوت اپنے حصے میں ثابت شدہ ملک کے حکم کی بنا پر ہوگا کیونکہ نسب متجزی نہیں ہوتا۔ اور چونکہ شی کا حکم شی پر متقدم نہیں ہوتا بلکہ اس سے متاخر ہوتا ہے لہٰذا مدعی کا جماع اپنے اور اپنے شریک کے حصے میں ہوا اور شریک کے حصے میں اس کی ملکیت نہیں ہے۔ اور غیر کی ملک میں جماع اگرچہ موجب حد ہے لیکن وہ شبہ سے ساقط ہوگئی لہٰذا عقر واجب ہوگا۔ جب کہ یہاں (یعنی باپ کے اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرنے میں) تملک ثابت ہوا ہے ثبوت نسب اور صحت استیلاد کی شرط کے طور پر اور شی کی شرط شی پر مقدم ہوتی ہے یا اس کے مقارن ہوتی ہے لہٰذا جماع اپنی ملک میں ہوا اور اس طرح عقر واجب نہیں ہوگا بچے کی قیمت کا ضمان بھی نہیں آئے گا کیونکہ اس کا حمل اس حال میں ٹھہرا ہے کہ وہ حرا ہے اگرچہ باندی مملوکہ ہے۔

بچے کا ولار بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ اعتاق کا حکم ہوتا ہے جو پہلے غلامی کے ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور وہ موجود نہیں۔

دادا کا اپنے پوتے کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ مثل باپ کے دعویٰ کے ہوگا جب باپ موجود نہ ہو یا باپ کی ولایت معدوم ہو۔ باپ کی ولایت کے ہوتے ہوئے یہ حکم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر

دادا اور پوتا عیسائی ہوں اور باپ مسلمان ہو تو باپ مسلمان کے ہوتے ہوئے دادا کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر باپ فوت شدہ ہو یا کافر ہو یا غلام ہو تو باپ کی ولایت کے نہ ہونے کے باعث دادا کی دعوۃ صحیح ہوگی۔ اسی طرح اگر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوۃ کے وقت تک باپ اگر معتوہ ہو تو بوجہ مذکورہ دادا کی دعوۃ صحیح ہوگی۔ اور اگر باپ کو افاقہ ہو جائے پھر دادا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ جب اس کو افاقہ ہو گیا تو عارض سرے سے ہی کالعدم ہو گیا اور باپ کی ولایت لوٹ آتی ہے دادا کی ولایت ساقط ہو گئی۔ اور اگر باپ مرتد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دادا کی دعوۃ موقوف ہوگی۔ اگر باپ ارتداد کی وجہ سے قتل کر دیا گیا یا ویسے مر گیا تو دادا کی دعوۃ صحیح ہو جائے گی اور اگر مسلمان ہو گیا تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باپ کی ولایت اس کے تصرفات کی طرح موقوف ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک دادا کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک (مرتد باپ کے تصرفات نافذ ہوں گے لہٰذا اس کی ولایت بھی قائم ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باپ نے بیٹے کی باندی سے بغیر نکاح کے جماع کیا ہو۔ اور جب باپ نے نکاح کے بعد اس سے جماع کیا ہو تو بغیر دعوۃ کے نسب ثابت ہوگا خواہ اس سے جماع نکاح صحیح سے ہوا ہو یا نکاح فاسد سے کیونکہ نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو خود موجب فراموش ہے۔ اور باپ کو باندی میں تملک حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس نے باندی سے عقد نکاح کے ذریعے سے بیٹے کی ملکیت میں جماع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہوا یہ نکاح جائز نہیں۔ اور بچہ اپنے بھائی پر قرابت کی بنا پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب عقد نکاح سے ثابت ہوتا ہے ملک (یمین) سے نہیں۔ لہٰذا باندی بیٹے کی ملکیت میں باقی رہی اور بیٹا اپنے بھائی کا مالک بن گیا پس اس پر آزاد ہو جائے گا اور اگر باپ کسی طریقے سے باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ام ولد ہونے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے موجود ہے۔ البتہ اس (سبب) کا حکم وجود ملک پر موقوف رہا۔ تو جب وہ اس باندی کا مالک بن گیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب باپ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے۔ اور جب وہ اپنے بیٹے کی ام ولد یا اس کی مدبر باندی کے بچے کا دعویٰ کرے مثلاً ایسی باندی نے بچہ جنا اور بیٹے نے اس کی نفی کی یہاں تک کہ بچے کا نسب اس سے منتفی ہو گیا پھر باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا۔ یہ ظاہر روایت میں ہے اور اس کے مطابق باپ کے ذمے نصف عقر آئے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ انہوں نے ام ولد کے بچے اور مدبر باندی کے بچے کے درمیان فرق کیا اور فرمایا کہ باپ سے ام ولد کے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا البتہ مدبر باندی کے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور باپ کے ذمے بچے کی قیمت اور عقر آئے گا اور ولاء بیٹے کا ہوگا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا اثبات لامحالہ باندی میں ملکیت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ منکوحہ باندی کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ باندی مالک کی ملک ہوتی ہے۔ بچے کی قیمت کے لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ثابت النسب بچہ ہے جس کا حمل آزادی میں ٹھہرا تھا لہٰذا یہ مغرور (دھوکہ دیے ہوئے) کے بچے کے مشابہ ہوا پس

قیمت کے عوض آزاد ہوگا۔ ولاء کا بیٹے کے لیے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیٹا اس کا مستحق تدبیر کی وجہ سے بنا ہے جس میں استحقاق کے بعد فسخ کا احتمال نہیں۔ام ولد کے بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ام ولد اپنے مالک کی فراش ہوتی ہے لہٰذا بچہ بیٹے کے فراش پر مولود ہوا اور کسی انسان کے فراش پر پیدا ہونے والے کا نسب کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا اگرچہ نفی سے مالک سے منتفی ہوجاتا ہے جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے۔ ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ نسب بغیر ملک کے ثابت نہیں ہوتا جب کہ ام ولد اور مدبر باندی پر تملک حاصل نہیں ہوا تو جماع غیر کی ملک میں ہوا اور حد چونکہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہوئی تھی لہٰذا عقر واجب ہوگا۔

مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب بیٹے نے نفی کرنے کے بعد باپ کے دعوٰی کی تصدیق نہ کی ہو۔ اور اگر بیٹے نے اس کی تصدیق کی تو بالاتفاق نسب ثابت ہوگا کیونکہ اجنبی کی باندی کے بچے کا نسب مدعی سے ثابت ہوتا ہے جب کہ مالک مدعی کے دعوٰی نسب کی تصدیق کر دے۔ تو بیٹے کی باندی کے بچے کا نسب تو بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور بچہ بیٹے پر آزاد ہوگا کیونکہ اس کا بھائی اس کا مالک بنا ہے۔ اور ولاء بیٹے کا ہوگا کیونکہ ولاء اس شخص کے لیے ہوتا ہے جو آزاد کرے اگر اپنے بیٹے کی مکاتب باندی کے بچے کا دعوٰی کیا تو مدعی سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ بغیر ملک کے نسب ثابت نہیں ہوتا اور مکاتب باندی میں تملک کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی البتہ جب وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو پھر اس کی دعوۃ نافذ ہوگی کیونکہ جب وہ عاجز ہوگئی تو وہ دوبارہ خالص باندی بن گئی اور معارض سرے سے معدوم ہوگیا اور ایسے ہوا گویا کہ کتابت سے پیشتر دعوٰی کیا ہو واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل: اس امر کا بیان جس سے نسب ظاہر ہوتا ہے

نسب کبھی تو دعوۃ سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی گواہی سے۔

دعوۃ سے نسب کا ظہور

جہاں تک دعوۃ سے نسب کے ظاہر ہونے کا تعلق ہے تو یہ دعوۃ کی صحت کے شرائط اور نسب کے اقرار کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کو ہم کتاب الاقرار میں ذکر کریں گے البتہ نسب کبھی تو نفس دعوۃ سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تصدیق کی شرط کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ جس کے نسب کا دعوٰی کیا گیا ہے وہ یا تو خود اپنے قبضے میں ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ اپنے قبضے میں ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ شخص جس کے نسب کا دعوٰی کیا گیا ہے وہ مدعی کی تصدیق کرے کیونکہ جب وہ اپنے قبضے میں ہے تو مدعی کا اقرار اس کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہوگا پس اس کا قبضہ بغیر اس کی رضامندی کے باطل نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنے قبضے میں نہ ہو تو یا تو وہ مملوک ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ مملوک ہو تو جبکہ وہ دعوۃ کے وقت مدعی کی ملک میں ہو

تو اس کا نسب محض دعوۃ ہی سے ثابت ہو جائیگا اور اگر دعوۃ کے وقت وہ غیر کی ملک میں ہو تو اگر اسکا حمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا ہو تو نفس دعوۃ ہی سے یہاں بھی اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اگر بچے کا حمل مدعی کی ملکیت میں نہ ٹھہرا ہو تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا - اور اگر وہ مملوک نہ ہو تو یا تو وہ کسی کے بھی قبضے میں نہ ہوگا نہ اپنے اور نہ کسی غیر کے جیسا پھینکا ہوا بچہ اور یا وہ کسی کے قبضے میں ہوگا جیسے لقیط - اگر وہ کسی کے قبضے میں ہوگا تو از روئے استحسان نفس دعوۃ سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ ثابت نہ ہو وجہ قیاس یہ ہے کہ مدعی نے ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جس کا وجود و عدم دونوں جائز ہیں لہٰذا ایک جانب کو ترجیح دینے کے لیے مرجح کی ضرورت ہے جو کہ موجود نہیں پس دعوۃ صحیح نہ ہوگی - وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی عاقل ہے اور ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے - اور ہر عاقل جو ایسی بات کی خبر دے جس کے ثبوت کا احتمال ہو تو اس کے بارے میں حسن ظن کی بنا پر اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور یہی قاعدہ ہے مگر جب کہ اس کی تصدیق میں دوسرے کا نقصان ہو - اور یہاں (تصدیق کرنے میں) دونوں جانبوں کی رعایت ہے لقیط کی جانب اس طرح کہ اس کو شرف نسب حضانت اور تربیت حاصل ہوئی اور مدعی کی جانب بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی اور دنیوی مصلحتوں میں مدد لے گا - اور عاقل کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا جس سے نفع تو پہنچتا ہو کسی دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو واجب ہے -

اور اگر اس کا دعویٰ دو شخص کریں تو ہمارے نزدیک دونوں سے اس کا نسب ثابت ہوگا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ان میں سے ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین جیسا کہ ہم ذکر کر چکے قیافہ شناس کے قول سے ہوگی -

اور اگر دو سے زیادہ اشخاص اس کا دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب پانچ سے ثابت ہوگا ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو سے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تین سے ثابت ہوگا - یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے -

اور اگر دو عورتوں نے اس کا دعویٰ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کی دعوۃ صحیح ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگی - دلائل انشاء اللہ تعالیٰ ہم بعد میں ذکر کریں گے -

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب وہ بچہ کسی کے قبضے میں نہ ہو - اور اگر ہو تو وہ لقیط ہے اور از روئے استحسان ملتقط سے اس کا نسب محض دعوۃ سے ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نسب ثابت نہ ہو - ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں - اسی طرح خارج سے بھی اس کا نسب ثابت ہوگا خواہ اس بارے میں ملتقط نے اس کی تصدیق کی ہو یا نہ کی ہو - یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے جب ملتقط اس کی تکذیب کرے تو نسب ثابت نہ ہوگا - وجہ قیاس یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو ملتقط کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہے کیونکہ ملتقط کا قبضہ بچے پر حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی ثابت ہے حتی کہ اگر کوئی بچے کو اس سے زبردستی لینا چاہے تاکہ خود بچے کی حفاظت کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں - اور اقرار جب غیر کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہو تو صحیح نہیں ہوتا - وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی کا قبضہ بچے کے لیے ملتقط کے قبضے سے زیادہ فائدہ مند ہے کیونکہ مدعی اس کی حفاظت (پرورش)

اور تربیت کرے گا اور بچے کو شرف نسب حاصل ہو گا۔ لہٰذا بچے کے لیے مدعی اولیٰ ہے۔ از روئے استحسان مدعی خواہ مسلمان ہو یا ذمی ہو برابر ہے جب کہ قیاس کی رو سے ذمی کی دعوۃ صحیح نہ ہو گی۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ہم ذمی کی دعوۃ کی تصحیح کریں اور اس سے بچے کا نسب ثابت کریں تو ہمیں لازم آئے گا کہ ہم بچے کو ذمی کے دین میں بھی اس کا تابع مانیں اور یہ بات مضر ہے پس ذمی کی دعوۃ صحیح نہ ہو گی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے فی الجملہ مختلف ہوتی ہے اور وہ ہیں نسب اور دین میں تبعیت (تابع ہونا)۔ کیونکہ ذمی کا بچہ ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ بچہ ذمی کے دین پر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بچے کی ماں مسلمان ہو جائے تو بچے کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اگرچہ اس کا باپ کافر ہو پس جس بات میں بچے کا نفع ہے اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں نقصان و ضرر ہے اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی اور بچہ مسلمان ہو گا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ کسی شخص نے لقیط اٹھایا پھر کسی نصرانی (عیسائی) نے اس کا دعویٰ کیا تو وہ (نصرانی) کا بیٹا ہو گا پھر اگر بچے پر مسلمانوں کی ہیئت تو بچہ مسلمان ہو گا اور اگر اس پر مشرک کی ہیئت ہو مثلاً اس کی گردن میں صلیب لٹکی ہو وغیرہ تو وہ عیسائیوں کے دین پر ہو گا۔ یہ اس وقت ہے جب ذمی اقرار کرے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے۔ اور اگر ذمی اس پر گواہ پیش کر دے تو اگر گواہ ذمی ہوں تو بچے کے ذمی مدعی کے دین کے تابع ہونے میں ان کی گواہی مقبول نہ ہو گی کیونکہ یہ گواہی مسلمان یعنی ملتقط کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہے لہٰذا یہ مسلمان کے خلاف گواہی ہے جو قبول نہیں کی جاتی۔ اور اگر گواہ مسلمان ہوں تو گواہی قبول کی جائے گی اور بچہ اپنے دین پر رہے گا اقرار اور گواہی میں فرق کیا گیا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ آدمی اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جب کہ گواہی میں تہمت نہیں ہوتی مدعی خواہ آزاد ہو یا غلام ہو برابر ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے جدا ہونے کا احتمال رکھتی ہے یعنی نسب اور غلامی پس جس بات میں بچے کا نفع ہو اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں بچے کا نقصان ہو اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر خارج اور ملتقط اکٹھے دعویٰ کریں تو ملتقط اولیٰ ہو گا جس کی وجہ یہ ہے کہ دعوۃ میں اور بچے کے نفع میں دونوں برابر ہیں لہٰذا قبضے کی وجہ سے ترجیح ہو گی۔ اور اگر ملتقط کی دعوۃ سابق ہو تو خارج کی دعوۃ مسموع نہ ہو گی کیونکہ بچے کا نسب ملتقط سے ثابت ہو چکا لہٰذا اس کے بعد اب غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں الا یہ کہ خارج گواہ پیش کرے کیونکہ دعوۃ کا گواہی سے معارضہ نہیں ہوتا۔

اور اگر دو خارج دعویٰ کریں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہو گا کیونکہ بچہ اسلام میں اس کے تابع ہو گا لہٰذا وہ بچے کے لیے زیادہ فائدہ مند ہو گا۔ ایسے ہی اگر ایک مسلمان عورت اور ایک ذمی عورت بچے کا دعویٰ کریں تو مسلمان عورت اولیٰ ہو گی۔

اگر ان کے لیے دو مسلمانوں نے گواہی دی اور مسلمان کے لیے دو ذمیوں نے گواہی دی تو بچہ مسلمان کے لیے ہو گا کیونکہ دونوں جانبیں اگرچہ ایک دوسرے کی معارض ہیں لیکن مدعی کا اسلام ترجیح کے لیے کافی ہے۔

اور اگر ان میں سے ایک حر اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہو گا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔

اور اگر دونوں حرا ور مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک لقیط کے بدن پر شناختی نشان ذکر کرے اور دوسرا ذکر نہ کرے اور شناختی نشان دعوۃ کے موافق ہو تو شناختی نشان بتانے والا اولیٰ ہوگا کیونکہ علامت و نشان سے اس کے دعویٰ کو ترجیح حاصل ہوئی ہے اور علامت کی بناء پر ترجیح فی الجملہ شریعت میں وارد ہوئی ہے۔ حضرت یوسف علیہ افضل التحیۃ کے قبضے میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصدقين فلما رأى قميصه قد من دبر قال انه من كيد كن عظيم (اور گواہی دی ایک گواہ نے عورت کے لوگوں میں سے اگر ہے کرتہ اس کا پھٹا آگے سے تو عورت سچی ہے اور وہ ہے جھوٹا اور اگر ہے کرتہ اس کا پھٹا پیچھے سے تو یہ جھوٹی ہے اور یہ سچا ہے۔ پھر جب دیکھا عزیز نے کرتہ اس کا پھٹا ہوا پیچھے سے کہا بے شک یہ ایک فریب ہے تم عورتوں کا۔ البتہ تمہارا فریب بڑا ہے) پیچھے سے قمیص کے پھٹنے کو عورت کے ان کو پھسلانے پر دلیل بنایا کیونکہ یہ عورت کے ان کو اپنی طرف کھینچنے کی علامت ہے جب کہ آگے سے پھٹا عورت کے ان کو اپنے سے دور کرنے کی علامت ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول موتی والے اور دباغ کے بارے میں ہے جن کے قبضے میں ایک دکان ہے اور اس میں موتی اور کھال ہے۔ دونوں کا جھگڑا ہوا کہ وہ دونوں کس کے ہیں تو موتی کا موتی والے کے حق میں اور کھال کا دباغ کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال موتی والے کے لیے موتی کی اور دباغ کے لیے کھال کی گواہی دیتا ہے۔ اسی طرح ان کا قول ہے کہ جب زوجین میں گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف واقع ہو تو ظاہر حال اور غالب امر پر مبنی کر کے جو سامان مردوں کے لیے ہوتا ہے وہ شوہر کے قبضے میں دیا جائے گا اور جو عورتوں کے لیے ہوتا ہے وہ بیوی کے قبضے میں دیا جائے گا وغیرہ۔ ایسے ہی یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

اگر ان میں سے ایک اس لقیط میں چند علامتیں (شناختی نشان) بتائے جن میں سے کچھ موافق ہوں اور کچھ مخالف ہوں تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ لقیط کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ علامتوں میں تعارض واقع ہوا ہے لہٰذا ان کی بناء پر ترجیح ساقط ہوگئی گویا کہ اس نے علامت سرے سے ذکر ہی نہیں کی تھی۔

اور اگر ان میں سے کوئی بھی علامت ذکر نہ کرے البتہ ایک کے پاس گواہ ہوں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دعوۃ گواہ کے معارض نہیں ہو سکتی۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے دونوں کے دعوۃ میں مساوی ہونے کی بناء پر۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین قیافہ شناسوں کے قول سے ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ (اس بارے میں) کلام گزر چکا ہے۔

اگر دعویٰ کرنے والے دو آدمیوں سے زیادہ ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہوگا جو مشترکہ باندی کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر دو دعویٰ کرنے والوں میں سے ایک نے کہا وہ میرا بیٹا ہے اور لڑکا ہے حالانکہ وہ لڑکی تھی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر ہو چکا ہے۔

اگر ایک کہے وہ میرا بیٹا ہے اور دوسرا کہے وہ میری بیٹی ہے اور وہ خنثی ہو تو پیشاب کی جگہ کو حکم بنالیں

گے اگر وہ مردوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹے کے مدعی کے لیے ہوگا اور اگر وہ عورتوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹی کے مدعی کے لیے ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو جہاں سے پہلے نکلتا ہو اس کا اعتبار کریں گے۔ اور اگر پہلے نکلنے میں بھی دونوں یکساں ہیں تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (خنثیٰ) مشکل ہے۔ صاحبین کے نزدیک پیشاب کی کثرت کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس میں بھی (دونوں جگہیں) یکساں ہوں تو یہ (خنثیٰ) مشکل ہوگا کیونکہ یہ خنثیٰ کا حکم ہے۔ اور مناسب ہے کہ اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو۔

اگر ملتقط کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے میری اس بیوی سے اور بیوی اسکی تصدیق کرے تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا ہوگا خواہ بیوی آزاد ہو یا باندی ہو البتہ اگر بیوی آزاد ہوگی تو بیٹا بالاجماع آزاد ہوگا اور اگر بیوی باندی ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا نسب باندی سے ثابت ہوا لیکن بچے کو غلامی میں باندی کے تابع کرنے میں بچے کا نقصان ہے اور اس کو آزاد سمجھنے میں بچے کا نفع ہے پس وہ نفع والے امر میں ماں کے تابع ہوگا نقصان والے امر میں نہیں جیسے ذمی جب لقیط کے نسب کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا لیکن جو امر بچے کے لیے نقصان دہ ہے اس میں یعنی دین میں ذمی کا تابع نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ پس ایسے ہی یہ ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ غلامی اور آزادی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے لہٰذا ماں سے ثبوت نسب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ بھی غلام ہوگا اور غلامی اگرچہ بچے کے لیے مضر ہے لیکن یہ ایسا ضرر ہے جو غیر کی ضرورت کی بنا پر لاحق ہوا ہے لہٰذا اس ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اگر ایک عورت بچے کا دعویٰ کرے کہ یہ اس کا بیٹا ہے درآنحالیکہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو تو کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ عورت کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک وہ عورت اس بات پر گواہ نہ پیش کرے کہ اس نے بچے کو جنا تھا۔ اور اگر ولادت پر ایک عورت کو پیش کیا تو جب کہ وہ آزاد اور عادل ہو تو اس کی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ کتاب الاصل میں جواب کو مطلق ذکر کیا اور یہ فرق نہیں کیا گیا کہ اس کا شوہر تھا یا نہیں بعض علماء نے اس جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب عورت کا شوہر ہو کیونکہ جب اس کا شوہر ہو تو اس کی دعوۃ کی تصحیح میں نسب کو غیر پر محمول کرنا ہے لہٰذا بغیر گواہی کے یا بغیر شوہر کی تصدیق کے اس کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ اور جب عورت کا شوہر نہ ہو تو غیر پر (نسب کو) محمول کرنا نہیں پایا جاتا لہٰذا بغیر گواہ کے صحیح ہوگا۔ بعض نے کتاب کے جواب کو محقق قرار دیا اور کتاب الاصل کی روایت کو اس کے اطلاق پر جاری کیا اور عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ بچے کا نسب مرد سے محض دعویٰ سے ثابت ہو جائے گا اور عورت سے بغیر گواہی کے ثابت نہیں ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے اور عورتوں کی جانب میں ولادت سے اور ولادت بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی اور (ولادت پر) ادنیٰ دلیل دائی کی گواہی ہے۔

اگر دو عورتیں بچے کا دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا۔ ایسے ہی ان کے نزدیک اس وقت ہوگا جب دعویٰ کرنے والی عورتیں پانچ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک دو عورتوں

سے نسب سے سرے سے ثابت نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی جانب نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے اور ایک بچے کی دو عورتوں سے ولادت متصور نہیں ہے لہٰذا دو عورتوں سے نسب متصور نہیں۔ اس کے برخلاف مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب کے ظہور کا سبب دعوۃ ہے جو کہ دونوں عورتوں کی جانب سے پایا گیا ہے۔ صاحبین کا جو یہ قول ہے کہ عورتوں کی جانب میں نسب ولادت سے متعلق ہوتا ہے تو یہ صحیح ہے لیکن اس مقام پر جہاں ممکن ہو۔ اور یہاں چونکہ ممکن نہیں لہٰذا اس کا تعلق دعوۃ سے ہوگا۔ اور چونکہ دونوں نے دعویٰ کیا ہے لہٰذا بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی کے مطابق اگر بچے کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتیں دعویٰ کریں تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نسب سب سے ثابت ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک صرف مرد سے ثابت ہوگا۔ اگر دو مرد اور دو عورتیں دعویٰ کریں ہر مرد دعویٰ کرتا ہو کہ یہ میرا بیٹا اس عورت سے ہے اور عورت اس کی تصدیق کرے تو وہ بچہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں مردوں اور دونوں عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ صرف مردوں کا بیٹا ہے۔

گواہی سے نسب کا ظہور: رہا گواہوں سے نسب کا ظاہر ہونا تو ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ کبھی تو گواہوں سے نسب ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس کے ظہور کی تاکید ہوتی ہے۔ پس ہر وہ نسب جس کا مدعی سے ثبوت ممکن ہو جب دعوۃ سے اس کے ظہور کا سرے سے احتمال نہ ہو تو نہ تو بنفسہ اور نہ تصدیق کے قرینہ سے بایں طور کہ اس میں نسب کو غیر پر محمول کرنا وغیرہ ہو تو اس کا ظہور گواہوں سے ہوگا۔ اسی طرح دعوۃ سے ظہور کا احتمال ہو لیکن تصدیق کے قرینہ سے اور تصدیق موجود نہ ہو تو گواہوں سے ظہور نسب ہوگا۔ اور ہر وہ نسب جس میں ظہور کا نفس دعوۃ سے احتمال ہو اور گواہی سے اس کے ظہور کی تاکید ہوتی ہو تو وہاں بھی گواہی لی جائے گی مثلاً لقیط کا دعویٰ ملتقط نے یا کسی اور شخص نے کیا اور اس (مدعی) سے اس (لقیط) کا نسب ثابت ہوگیا پھر ایک اور شخص نے اس کا دعویٰ کیا اور گواہ پیش کر دیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ نسب اگرچہ نفس دعوۃ سے ظاہر ہوگیا تھا لیکن وہ غیر مؤکد تھا لہٰذا گواہوں سے باطل ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح اگر دو شخص اکٹھے اس کا دعویٰ کریں۔ پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو بوجہ مذکورہ گواہ والا مدعی اولیٰ ہوگا۔

اور جب نسب کے بارے میں دو گواہیاں متعارض ہوں تو اس میں وہی قاعدہ ہے جو ہم نے ملک پر دو گواہیوں کے متعارض ہونے کی صورت میں ذکر کیا ہے کہ اگر ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا البتہ وہاں جب ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو بقدر امکان ہر ایک پر بوجہ (ایک اعتبار سے ہی) عمل کیا جائے گا اور یہاں ہر ایک پر من کل وجہ (ہر اعتبار سے) عمل کیا جائے گا اور دونوں مدعیوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بچے کے لیے دو شخصوں سے نسب کا اثبات علی وجہ الکمال ممکن ہے جب کہ ایک شی کا ایک ہی وقت میں دو شخصوں کا علی وجہ الکمال مملوک ہونا ممکن نہیں۔

جب ہم یہ بات سمجھ چکے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دو گواہیوں کا تعارض یا خارج اور قابض کے درمیان ہوگا یا دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہوگا اگر خارج اور قابض کے درمیان

ہوتو قابض کی گواہی اولی ہوگی کیونکہ گواہی میں دونوں یکساں ہیں لہٰذا قابض کو قبضے کی بناء پر ترجیح حاصل ہوگی اور اگر دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہوتو اگر دو خارجوں میں سے کسی ایک کو کسی بھی طریقے سے مثلاً اسلام حریت علامت قبضہ قوت فراش یا کسی اور سبب ترجیح کی بناء پر ترجیح دینا ممکن ہوتو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں مساوی ہوں تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ایک نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے تو جس شخص نے لقیط کے اپنے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ حریت کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرا غلامی کا۔ پس حریت کی گواہی قوی تر ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ اس کا اس آزاد عورت سے بیٹا ہے اور دوسرا گواہ پیش کرے کہ وہ اس کا اس باندی سے بیٹا ہے بوجہ مذکورہ وہ آزاد مرد و آزاد عورت کا بیٹا ہوگا۔ اور اگر دونوں اس بات پر گواہ پیش کریں کہ وہ آزاد عورت سے اس کا بیٹا ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول قیاس کے مطابق دو مردوں اور دو عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ وجہ کی بنا پر وہ صرف دو مردوں کا بیٹا ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے بچے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک کے گواہوں نے وقت بیان کیا۔ اگر دونوں کے وقت یکساں ہوں تو دونوں گواہیوں کے مساوی ہونے کے باعث دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر ایک کا وقت مقدم ہو تو بچے کی عمر کو حکم بنائیں گے اور اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ عادل حکم ہے۔ اور اگر اس کی عمر میں اشکال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عمر میں اشکال ہوا تو تاریخ کا اعتبار سرے سے ساقط ہو گیا گویا کہ دونوں نے تاریخ ذکر نہیں کی تھی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عمر میں اشکال ہوا تو وہ حکم نہیں بن سکتی پس حکم تاریخ کے لیے رہ جائے گا اور مقدم و اسبق کو ترجیح دی جائے گی۔

ایک مرد نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے تو وہ دونوں کا ہوگا کیونکہ دونوں سے اسکے نسب کے ثبوت میں منافات نہیں ہے جیسا کہ جب دو مرد اس کا دعویٰ کریں ہوتا ہے بلکہ یہ اولی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک بالغ لڑکے نے ایک مرد اور ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک اور مرد اور اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ لڑکا ان کا بیٹا ہے اور ان دونوں نے گواہ پیش کیے تو لڑکے کا نسب ان ماں باپ سے ثابت ہوگا جن کے بارے میں لڑکے نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ ان کا بیٹا ہے اور جس نسب کا اس نے انکار کیا وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دونوں گواہیاں متعارض ہیں اور لڑکے کی گواہی کو اس کے اپنے قبضے کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ وہ اپنے قبضے میں ہے جیسے کہ دو خارج جب گواہ پیش کریں اور ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہو تو قابض اولی ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح اگر لڑکا عیسائی ہو اور وہ ایک عیسائی مرد اور ایک عیسائی عورت پر مسلمان گواہ پیش کرے اور ایک مسلمان مرد اور ایک مسلمان عورت بھی دعویٰ کریں تو لڑکے کے گواہ اولی ہوں گے۔

مسلمان مدعی کے گواہوں کو ترجیح نہ ہو گی کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہے لیکن اس کے پاس قبضہ نہیں ہے۔
اور اگر لڑکے کے گواہ عیسائی ہوں تو مسلمان مرد و عورت کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا کالعدم ہو گی اور تنہا دعوۃ باقی رہ جائے گا جو گواہی کے متعارض نہیں ہوتی۔ اور لڑکے کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

ایک شخص کے قبضے میں ایک لڑکا ہے۔ قابض نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے۔ اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے اور اس پر گواہ پیش کیے اور ایک خارج نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے تو اگر لڑکا اتنا چھوٹا ہو کہ جو بات کرتا ہو اس کو سمجھتا نہ ہو تو قابض کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی میں دونوں برابر ہیں لہٰذا قابض کو قبضے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہو گی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا بڑا ہو اور بات کر سکتا ہو اور کہے کہ میں دوسرے کا بیٹا ہوں تو باندی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور لڑکا خارج کا ہو گا کیونکہ لڑکا جب بڑا ہو جو بات کرتا ہو اس کو سمجھتا ہو اور اپنے قبضے میں ہو تو وہ گواہی جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے اولیٰ ہو گی۔ اسی طرح اگر لڑکا آزاد عورت کا بچہ ہو اور وہ دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس کے فراش پر پیدا ہوا ہے اور لڑکا بات کرتا ہے اور یہی دعویٰ کرتا ہے اور خارج اپنی ملک پر گواہ پیش کرے تو عورت اور بچے کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمانوں کی گواہی مطلقاً حجت ہوتی ہے۔ اگر خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اس عورت سے فلاں وقت نکاح کیا تھا اور قابض اس سے کمتر وقت پر گواہ پیش کرے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب دو میں سے ایک نکاح کی سابقیت ثابت ہو گئی تو گویا ان میں سے متاخر فاسد ہوا پس نکاح صحیح پر واقع ہونے والی گواہی قوی تر اور اولیٰ ہو گی۔
اسی کے مطابق ایک لڑکا بالغ ہوا اور اس نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کی فلاں باندی نے اس کو اس شخص کے فراش پر جنا تھا اور وہ شخص کہتا ہے کہ یہ میرا غلام ہے یہ میری اس باندی کا بچہ ہے جس کا میں نے فلاں غلام کے ساتھ نکاح کیا تھا اور اس باندی نے اس غلام سے یہ بچہ جنا ہے اور وہ غلام زندہ ہو اور یہی دعویٰ کرتا ہو تو وہ غلام کا بیٹا ہو گا کیونکہ دو فراشوں میں فراش نکاح اور فراش ملک کے مابین تعارض ہوا ہے اور فراش نکاح قوی تر ہوتا ہے کیونکہ وہ لعان کے بغیر منتفی نہیں ہوتا جب کہ فراش ملک مجرد نفی سے منتفی ہو جاتا ہے لہٰذا فراش نکاح قوی تر ہے اور اولیٰ ہے۔

اگر لڑکا دعویٰ کرے کہ وہ غلام کا بیٹا ہے اس باندی سے اور غلام بھی اس کا اقرار کرے اور اس بات پر گواہ پیش ہو جائیں اور مالک دعویٰ کرے کہ وہ لڑکا اسکا بیٹا ہے تو بوجہ مذکورہ لڑکا غلام کا بیٹا ہو گا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے اس کے نسب کا اقرار کیا ہے اور نسب کا اقرار متضمن ہوتا ہے حریت کے اقرار کو۔ پس اگر اس کے اقرار نے نسب میں عمل نہیں کیا تو حریت میں تو کرے گا۔
اسی طرح اگر کوئی شخص مر جائے اور مال چھوڑ جائے اور لڑکا اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ میت کا اس کی باندی سے بیٹا ہے۔ اور دوسرا کوئی شخص گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس میت کا غلام ہے جس کو اس کی باندی نے اپنے فلاں شوہر سے جنا تھا اور شوہر بھی غلام ہو اور غلام (شوہر) مر چکا ہو تو لڑکے

کا نسب آزاد سے ثابت ہوگا اور لڑکا اس کا وارث بنے گا کیونکہ غلام کی جانب سے دعوۃ کے نہ ہونے کے باعث لڑکے کے گواہ معارض سے خالی ہیں لہٰذا ان پر عمل واجب ہوگا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل:

ثابت ہونے والے نسب کی صفت

نسب جب عورتوں کی جانب ثابت ہوتو لازم ہوتا ہے یہاں تک کہ نفی کا سرے سے احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ عورتوں کی جانب ہیں ولادت سے ثابت ہوتا ہے جس کے لیے رد ہونا ممکن نہیں۔ رہا مردوں کی جانب تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ قسم جو نفی کا احتمال رکھتی ہو اور دوسری وہ جس میں نفی کا احتمال نہ ہو جس میں نفی کا احتمال ہو اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جو نفس نفی سے بغیر لعان کے منتفی ہو جاتی ہے دوسری وہ قسم جو محض نفی سے نہیں بلکہ لعان کے ذریعے سے منتفی ہوتی ہے۔

محض نفی سے منتفی ہونے والا نسب ام ولد کی اولاد کا ہوتا ہے کیونکہ ام ولد کا فراش ضعیف ہوتا ہے اس لیے کہ وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ نکاح کرنے سے غیر کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لہٰذا اس میں بغیر لعان کے محض نفی سے منتفی ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

وہ نسب جو مجرد نفی سے منتفی نہ ہوتا ہو وہ ایسی بیوی سے اولاد کا نسب ہے کہ دونوں (ان میاں بیوی) کے درمیان لعان جاری ہوتا ہو اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں میاں بیوی آزاد ہوں عاقل و بالغ ہوں اور ان پر قذف کی حد نہ لگی ہو جیسا کہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کیا کیونکہ فراش نکاح لازم ہوتا ہے جو منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا قوی ہوگا۔ پس جب تک نفی کے ساتھ لعان نہ مل جائے تنہا اس سے نسب کے منتفی ہونے کا احتمال نہیں۔ اسی لیے جب حمل نکاح فاسد سے یا شبہ نکاح سے ٹھہرا ہو تو (محض) نفی سے بچے کا نسب منتفی نہیں ہوتا کیونکہ انتفاء نسب لعان کے واسطے سے ہوتا ہے اور نکاح فاسد میں زوجیت کے حقیقتاً معدوم ہونے کی بناء پر لعان نہیں ہو سکتا جیسا کہ کتاب اللعان میں معلوم ہو چکا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ نسب جو نفی کا احتمال نہیں رکھتا وہ ایسی بیوی سے اولاد کا ہوتا ہے کہ ان دونوں (میاں بیوی) کے درمیان لعان نہیں چل سکتا۔ تو جب میاں بیوی ایسے ہوں جن کے درمیان لعان جاری نہیں ہوتا تو نفی سے بچے کا نسب بھی منتفی نہیں ہوگا۔ اسی لیے وہ نسب جو اقرار سے ہو نفی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ نفی اقرار کے بعد انکار ہوگا لہٰذا مسموع نہیں ہوگا البتہ اقرار کی دو قسمیں ہیں بصراحت اور بدلالت جس کی وجہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کی ہے۔

فصل:

دو دعوؤں کے تعارض کا حکم

(۱) نسب میں اس تعارض کا حکم تو مسائل نسب کے اثناء میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔
(۲) ملک میں اس کا حکم تو اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں (۱) اصل ملک میں دو دعووں کے تعارض کا حکم (۲) مقدار ملک میں اس کا حکم۔

اوّل۔ اصل ملک میں دو دعووں میں تعارض (کے رفع) کا طریقہ وہی ہے جو دو گواہیوں کے تعارض کی صورت میں ہوتا ہے یعنی دونوں دعووں کی تصحیح کرتے ہوئے دونوں پر بقدر امکان عمل ممکن نہ ہو تو ترجیح دیں اور راجح پر بقدر امکان عمل کریں۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہو گی۔

دو آدمیوں نے ایک جانور کا دعویٰ کیا ان میں سے ایک اس پر سوار ہے اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہے تو جانور سوار کا ہوگا کیونکہ وہ جانور کو استعمال کرنے والا ہے لہٰذا جانور اس کے قبضے میں ہے۔

اسی طرح اگر جانور پر ان میں سے ایک کا سامان ہو اور دوسرے کی اس پر پگڑی لٹکی ہوئی ہو تو سامان والا اولیٰ ہوگا بوجہ مذکورہ اور اگر دونوں سوار ہوں لیکن ایک زین پر ہو اور دوسرا اس کا ردیف ہو تو ظاہر روایت کے مطابق جانور دونوں کا ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جانور زین پر سوار کا ہوگا بوجہ اس کے قبضے کی قوت کے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل استعمال میں دونوں برابر ہیں لہٰذا جانور دونوں کے قبضے میں ہے اور دونوں کا ہوگا۔ اور اگر دونوں زین پر سوار ہوں تو استعمال میں دونوں کے مساوی ہونے کی بناء پر جانور بالاتفاق دونوں کا ہوگا۔

دو شخص ایسے غلام بچے کا دعویٰ کریں جو اپنے بارے میں نہیں بتا سکتا اور وہ ان دونوں کے قبضے میں ہو تو وہ ان دونوں کا ہوگا کیونکہ جب وہ بول نہیں سکتا تو مثل سامان اور چوپایوں کے ہے پس قبضہ اس پر باقی رہے گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے قبضے میں چھوٹے مجہول النسب غلام کا دعویٰ کرے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور حریت کا دعویٰ کرے تو قول قابض کا معتبر ہوگا اور دعویٰ حریت بغیر گواہی کے مسموع نہ ہوگا کیونکہ دعوۃ کے وقت وہ بچہ قابض کے قبضے میں تھا پس بغیر دلیل کے اس سے قبضہ زائل نہیں ہوگا۔

اسی کے مثل اگر بڑے لڑکے پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور لڑکا کہے کہ وہ حر ہے تو قول لڑکے کا معتبر ہوگا کیونکہ وہ ایسے حال میں دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ خود اپنا مالک ہے لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا۔

اگر دو شخص ایک بڑے غلام کا دعویٰ کریں اور غلام کہے کہ میں ان دونوں میں سے ایک کا غلام ہوں تو وہ دونوں کا ہوگا اور اس بارے میں غلام کی تصدیق نہیں کی جائیگی ایسے ہی اگر غلام کسی کے قبضے میں ہو اور اقرار کرے کہ وہ ایک دوسرے شخص کا غلام ہے تو قول قابض کا ہوگا اور غلام کی تصدیق اس کے اس اقرار میں نہیں کی جائے گی کہ وہ دوسرے کا غلام ہے۔ کیونکہ اس کا رقیت (غلامی) کا اقرار کرنا اپنے سے اپنے قبضے کے ساقط ہونے کا اقرار ہے لہٰذا

وہ قابض کے قبضے میں ہوگا اور اس کا قول کہ وہ دوسرے کا غلام ہے مسموع نہ ہوگا کیونکہ غلام کا قول معتبر نہیں ہوتا اور اگر کہے کہ میں فلاں کا غلام تھا پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تھا اور اب میں آزاد ہوں تو ابو حنیفہ و محمد رحمہا اللہ کے نزدیک وہی حکم ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غلام کا قول معتبر ہوگا اور غلام کی حریت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے اور اصل انسانوں میں حریت ہے۔ لہٰذا ظاہر غلام کے لیے شاہد ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو اصل کے حکم کے زوال کا اور عارض جو کہ غلامی ہے کے ثابت ہونے کا اقرار کیا۔ پس اس میں غلامی اصل ہوگی اور ظاہر حال قابض کے حق میں شاہد ہوگا۔

اگر دو شخصوں نے ایک لباس کے بارے میں دعوٰی کیا ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کے دامن کو تھامے ہوئے ہے تو پہننے والا استعمال کرنے والا ہونے کے باعث اولیٰ ہوگا۔

دو آدمیوں نے ایک چٹائی کا دعوٰی کیا ان میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے تو چٹائی دونوں کی ہوگی اور بیٹھنے والا اس پر بیٹھنے کی وجہ سے یا سونے کی وجہ سے اولیٰ نہیں ہوگا کیونکہ چٹائی پر قبضہ میں دونوں برابر ہیں۔

دو آدمیوں نے ایک مکان کا دعوٰی کیا اور ان میں سے ایک کی اس میں رہائش ہے تو مکان رہائش والے کا ہوگا اسی طرح اگر ان میں سے ایک نے اس میں کچھ تعمیر کی یا کھدائی کروائی تو مکان تعمیر کرانے اور کھدائی کروانے والے کا ہوگا کیونکہ مکان میں رہائش اور اس میں تعمیر یا کھدائی کروانا مکان میں تصرف کرنا ہے لہٰذا مکان اس کے قبضے میں ہوگا۔ اور اگر ایسی کوئی بات نہ ہو فقط اتنا ہو کہ ایک مکان کے اندر ہو اور دوسرا مکان سے باہر ہو تو مکان دونوں کا ہوگا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب دونوں مکان کے اندر ہوں، کیونکہ عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہونے سے اس پر قبضہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ محض تصرف سے ثابت ہوتا ہے۔

کسی شخص کے مکان میں کوئی درزی کپڑا سی رہا ہو اور کپڑے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے کپڑا درزی کے قبضے میں ہے لیکن معنی کے اعتبار سے وہ مالک مکان کے قبضے میں ہے کیونکہ درزی اور اس کا مقبوض (یعنی کپڑا) مالک کے مکان میں ہے اور مکان مالک کے قبضے میں ہے پس جو کچھ مکان کے اندر ہوگا وہ بھی مالک کے قبضے میں ہوگا۔

ایک شخص دوسرے شخص کے گھر سے کندھے پر سامان رکھ کر نکلا۔ تو اگر وہ سامان اٹھانے والا شخص اس سامان کو اٹھانے اور بیچنے میں معروف ہے تو وہ سامان اس کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ مشہور و معروف نہ ہو تو سامان مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اس وقت ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے۔

بزاز (کپڑے والے) کے گھر میں مزدور کے سر پر کپڑے ہوں پھر دونوں میں اختلاف ہوا تو اگرچہ یعنی دکپڑے بیچنے کی کٹھڑی) ایسا ہو کہ جس میں سامان اٹھایا جا سکتا ہو تو قول سامان اٹھانے والے کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے اور اگر اس میں سامان نہ اٹھایا جا سکتا ہو تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اب ظاہر

حال اس کے لیے شاہد ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے گھر میں پرندے کا شکار کیا پھر دونوں میں اختلاف ہوا۔ اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ پرندہ اصل اباحت پر تھا کسی کو اس پر غلبہ حاصل نہیں تھا تو پرندہ شکاری کا ہوگا خواہ اس نے ہوا سے یا درخت سے یا دیوار سے شکار کیا ہو کیونکہ وہی پکڑنے والا ہے مالک مکان نہیں کیونکہ محض دیوار یا درخت پر ہونے سے وہ پکڑا ہوا نہیں بن جاتا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے کہ الصید لمن اخذہ (شکار پکڑنے والے کا ہے)۔ اور اگر اس بارے میں اختلاف ہو کہ مالک مکان کہے کہ میں نے اس کا تجھ سے پہلے شکار کیا تھا یا میں نے اس کو ورثہ میں پایا تھا اور شکاری انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر شکاری نے اس کو ہوا میں سے پکڑا تھا تو وہ اس کا ہوگا کیونکہ وہی پکڑنے والا ہے اس لیے کہ ہوا پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے مکان کے درخت یا دیوار سے پکڑا تھا تو وہ مالک مکان کا ہوگا کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جو کچھ آدمی کے گھر میں ہوتا ہے وہ اسی کے قبضے میں ہوتا ہے۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس تفصیل کے مطابق شکار کا مسئلہ مروی ہے۔

دو مکانوں کے درمیان دیوار پر دو شخص دعویٰ کریں اور ایک کی اس پر کڑیاں ہوں تو وہ دیوار اس کی ہوگی کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے۔ اور اگر دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو اگر وہ تین یا زائد ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی خواہ دونوں کی کڑیاں برابر ہوں یا ہر ایک کی تین ہونے کے بعد ایک کی کچھ زائد ہوں کیونکہ دیوار کے استعمال میں دونوں برابر ہیں لہٰذا اس پر قبضے کے ثبوت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ایک مکان والا دوسرے کو تین سے زائد کڑیاں رکھنے کی اجازت دے کر احسان کرنے کا ارادہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اگر دیوار بوجھ سہار سکتی ہو تو بھی اپنے ساتھی کی کڑیوں کی تعداد کے برابر اضافہ کرلے ورنہ (یعنی اگر نہ سہار سکتی ہو) تجھے نہ تو زیادہ کرنے کا حق ہوگا۔ اور نہ کچھ بھی نکالنے کا۔ اگر ایک کی تین کڑیاں ہوں اور دوسرے کی ایک یا دو تو قیاس یہ ہے کہ دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جبکہ از روئے استحسان یہ نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ کڑیوں کی کثرت کی وجہ زیادتی استعمال جنس حجت میں زیادتی ہے اور جنس حجت میں زیادتی سے ترجیح واقع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک کی تین اور دوسرے کی چار ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ایک کا استعمال زیادہ ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اعتبار اصل استعمال کا ہے نہ کہ مقدار استعمال کا اور دونوں اصل استعمال میں برابر ہیں وجہ استحسان یہ ہے کہ کہا جائے کہ ہاں لیکن اصل استعمال تین سے کم میں حاصل نہیں ہوتا کہ عام طور پر دیوار کم کے لئے نہیں بنائی جاتی بلکہ اس سے زیادہ کے لئے بنائی جاتی ہے لیکن چونکہ زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے اور تین جمع صحیح کا اقل ہے لہٰذا اس کے ساتھ مقید ہوگا اور کڑیوں سے زائد جگہ صاحب کثیر کی ہوگی۔ رہی ایک کڑی کی جگہ تو کتاب الاقرار کی روایت کے مطابق اب بھی یہی حکم ہے۔ صاحب قلیل کو دیوار پر کڑی رکھنے کا حق ہوگا۔ اصل ملک حاصل نہ ہوگی جبکہ کتاب الدعویٰ کی روایت کے مطابق اس کو کڑی کی جگہ کی ملکیت بھی حاصل ہوگی اور اس کے ماوراء صاحب کثیر کی جگہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ صاحب قلیل اتنی مقدار کو حقیقت میں استعمال کرنے والا ہے پس اتنی مقدار اس کی ملک میں ہوئی اور وہ اس کا مالک ہوگا۔ کتاب الاقرار کی روایت کی وجہ گزر چکی ہے کہ ایک یا دو

کڑیوں کا استعمال حاصل نہیں ہوتا کیونکہ عام طور پر دیوار اس کے لیے نہیں بنائی جاتی لہٰذا اس کے قبضے میں دیوار کی کچھ مقدار نہ ہوگی اور پوری دیوار صاحب کثیر کے قبضے میں ہوگی البتہ اس کو کڑیاں ہٹانے کا اختیار نہیں ہوگا اگرچہ کڑی کی جگہ اسکی مملوک ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اصل دیوار ایک شخص کی ہو اور دوسرے کو اس پر کڑی رکھنے کا حق حاصل ہو۔ اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کے اپنا ہونے پر گواہ پیش کر دے تو اس کو (دوسرے کی) کڑیاں ہٹانے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ گواہی حجت مطلقہ ہے تو جب اس کو پیش کیا تو ظاہر ہوگیا کہ کڑی رکھنا سرے سے ناحق تھا لہٰذا اس کو کڑی ہٹانے کا اختیار ہوگا۔ بغیر گواہی کے اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لیے دیوار محض ظاہری قبضے کی بناء پر کی ہے اور ظاہر تقریر (برقرار رکھنے) کے لیے تو ہو سکتا ہے تغییر کے لیے نہیں۔ (پس یہ فرق ہے)

اگر دیوار دو مکانوں میں سے ایک کی عمارت کے ساتھ متصل ہو اور اتصال ارتباط و التزاق (ملے ہوئے ہونے) کا ہو تو دیوار اتصال والے کی ہوگی کیونکہ وہ مثل اس کو پکڑے ہوئے کے ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال التزاق ہو اور دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو کڑیوں والا اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے جب کہ اتصال والے کی طرف استعمال موجود نہیں ہے۔ اگر ایک کے لیے اتصال ارتباط والتزاق ہو اور دوسرے کے لئے اتصال تربیع (اسکی تفسیر آگے مذکور ہے) ہو تو اتصال تربیع والا اولیٰ ہوگا کیونکہ اتصال التزاق کے مقابلے میں اتصال تربیع قوی تر ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال تربیع ہو اور دوسرے کی کڑیاں ہوں تو دیوار اتصال تربیع والے کی ہوگی اور کڑیوں والے کو کڑیاں رکھنے کا حق حاصل ہوگا۔ رہا صورت تربیع کے بارے میں کلام تو ہم کہتے ہیں کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تربیع یہ ہے کہ دیوار کی آدھی آدھی اینٹیں ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ تعمیر اسی طرح کی گئی ہو جیسے لمبے کمرے اور طاقچوں میں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نتاج کے معنی میں ہوگا لہٰذا صاحب اتصال اولیٰ ہوگا۔ جب کہ کرخی رحمہ اللہ نے تربیع کی یہ تفسیر ذکر کی کہ جس دیوار کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے اسکے دونوں کنارے دو میں سے ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ یہ تفسیر ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے لہٰذا حاصل یہ ہے کہ مداخلت (اینٹوں کا داخل ہونا) جب دیوار کی دونوں جانبوں سے ہو تو بلا اختلاف صاحب اتصال اولیٰ ہوگا اور اگر مداخلت ایک جانب سے ہو (یعنی دیوار کی اینٹیں صرف ایک جانب سے داخل ہوں) تو طحاوی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صاحب اتصال اولیٰ ہوگا اور کرخی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ نتاج کے معنی میں ہے کہ اس کی تعمیر میں حدوث ہوا لہٰذا یہ اولیٰ ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جانبوں سے مداخلت (ایک دیوار کا دوسری میں داخل ہونا) اتحاد (ایک ہونے) کا موجب ہوتی ہے اور تمام کو ایک ہی تعمیر سمجھا جائے گا۔ پس ایک ہونے کی ضرورت کی وجہ سے استعمال کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا کچھ میں ملکیت ہونے کی ضرورت کی بناء پر کل میں ملکیت واجب ہوگی البتہ کڑیاں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ یہ ملک اصل کی ضرورتوں میں سے نہیں ہے بلکہ ملک اصل سے اس (یعنی کڑیوں کو یونہی رہنے دینے) کا بالجملہ انفصال وعلیحدہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے کہ وہ چھت جو بالائی منزل اور

نچلی منزل والے کے درمیان ہو نچلی منزل والے کی ملک ہوتی ہے اور بالائی منزل والے کو اس پر رہنے کا حق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر نچلی منزل والا چھت کو گرانا چاہے تو شرعاً اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا۔ ایسے ہی یہاں جائز ہے کہ ملک صاحب اتصال کی ہو اور کڑیوں والے کو اس ملک (دیوار) پر کڑیاں رکھنے کا حق ہو۔ اس کے برخلاف جب صاحب اتصال گواہ پیش کر دے تو کڑیوں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق پہلے گزر چکی ہے۔

پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے تربیع کی اپنے سے منقول تفسیر پر تفریع کی کہ جب ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور اس مکان کے پہلو میں ایک دوسرے شخص کا مکان ہو اور دونوں مکانوں کے درمیان دیوار ہو اور دوسرا شخص گواہ پیش کر دے کہ دیوار اس کی ہے اور مشتری چاہے کہ ثمن میں دیوار کے حصے کی مقدار کے لیے بائع پر رجوع کرے تو اگر دیوار مدعی کی تعمیر کے ساتھ متصل ہے تو مشتری بائع پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جب دیوار مدعی عمارت کے ساتھ متصل ہے تو بیع اس کو شامل نہیں ہے لہٰذا وہ مبیع نہ ہوئی اور مشتری کو رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر دیوار مدعی کی عمارت کے ساتھ متصل نہ ہو اور مکان مبیع کی عمارت کے ساتھ متصل ہو تو مشتری کو ثمن میں دیوار کے حصے کے بقدر رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ جب وہ مکان مبیع کے ساتھ متصل ہو تو بیع میں داخل ہے اور مبیع ہوگی پس استحقاق کے وقت رجوع کرنے کا حق ثابت ہوگا اور اگر وہ مکان مبیع کے ساتھ متصل ہو لیکن دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو رجوع نہ کر سکے گا۔ یہ بات کرخی رحمہ اللہ کی روایت کی تائید کرتی ہے کہ جب اتصال ایک جانب سے ہو تو صاحب اتصال کے مقابلے میں کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اتصال تربیع ہو اور مشتری کو بائع پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہو تو جو وجہ ہم نے ذکر کی اس کی بنا پر کڑیاں ہٹائی نہیں جائیں گی بلکہ ان کو اپنی حالت پر رہنے دیا جائے گا۔

اور اگر ایک کا اس پر پردہ یا عمارت ہو اور اس کا ساتھی اقرار کرتا ہو کہ پردہ اور عمارت اس کی ہے تو دیوار پردے والے کی ہوگی کیونکہ پردے کے ساتھ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے لہٰذا دیوار اس کے قبضے میں ہے۔ اور اگر دیوار پر پردہ تو نہ ہوا البتہ ایک کا اس پر ہرادی ہو جو دیوار کے اوپر رکھے ہوئے بانس کو کہتے ہیں تو دیوار دونوں کی ہوگی اور ہرادی اور بوریے کے مقابلے میں کچھ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ دیوار پر ہرادی کو رکھنا اصلی مقصود ہی نہیں ہوتا اس لیے کہ دیوار اس غرض سے نہیں بنائی جاتی لہٰذا یہ کالعدم ہوگا اور اس کے ساتھ استحقاق کا تعلق نہ ہوگا۔

اگر دیوار کا سامنے کا رخ ایک کی جانب ہو اور پشت دوسرے کی جانب ہو اور آدھی آدھی اینٹیں یا طاقیں ایک کی جانب ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا کچھ حکم نہ ہوگا اور دیوار دونوں کی ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی طرف سامنے کا رخ ہو اور آدھی آدھی اینٹیں یا طاقیں ہوں۔ یہ اس صورت میں ہے جب سامنے کا رخ اس وقت رکھا گیا ہو جب دیوار کی تعمیر ہوئی تھی۔ اور اگر تعمیر کے بعد نقش دپلستر کے ساتھ سامنے کا رخ بنایا گیا تو بالاتفاق اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب دو مکانوں کے درمیان تالے لگے دروازے کے بارے میں دو آدمیوں نے دعویٰ کیا ہو اور تالا ایک کا ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دروازہ دونوں کا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک دروازہ اس کا ہوگا جس کی طرف تالا ہے۔ اور اگر دروازے کے دونوں طرف تالے ہیں تو بالاتفاق دروازہ دونوں کا ہوگا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب دو گھروں یا دو باغوں کے درمیان بانس کا ایک جھونپڑا ہو اور اس کے سامنے کے طرف کی لکڑی جس سے بانس باندھے جاتے ہیں ایک کی جانب ہو تو ابو حنیفہ رحمہ

اللہ کے نزدیک جھونپڑا دونوں کا ہوگا اور سامنے کی لکڑی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک جھونپڑا اس شخص کا ہوگا جس کی جانب سامنے کی لکڑی ہو۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان مسائل میں عرف وعادت کا اعتبار ہے کیونکہ لوگ اپنی عادت کے مطابق دیوار کا سامنے کا رخ اور نصف اینٹیں اور طاقیں اور تاے اور جھونپڑے کے سامنے کی لکڑی مالک مکان کی طرف بناتے ہیں جو اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ اس کی عمارت ہے لہٰذا اس کے قبضے میں ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زمانہ ماضی میں قبضے کی دلیل ہے دعویٰ کے وقت نہیں۔ اور ماضی میں قبضہ اس بات کی دلیل نہیں کہ دعویٰ کے وقت بھی قبضہ ہے حالانکہ ضرورت تو دعویٰ کے وقت قبضہ کو ثابت کرنا ہے۔

پھر ہر وہ موقع جہاں کسی ایک کے حق میں فیصلہ مدعا علیہ اس کے قبضے میں ہونے کی بنا پر دیا گیا ہو وہاں اس کے ذمے اپنے ساتھی (فریق ثانی) کے لیے قسم کھانی ہوتی ہے جب وہ طلب کرے۔ پھر اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق جب ایک مکان میں سے گزرنے کے بارے میں اختلاف ہو جب کہ ایک کے گھر کا دروازہ، دوسرے کے گھر کی طرف کھلتا ہو تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ دروازہ والے کو اپنے مکان میں سے گزرنے دے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کے لیے مکان میں رستہ ہے۔ اور دروازہ والا دروازہ کی وجہ سے کچھ استحقاق نہ رکھتا ہوگا کیونکہ دوسرے کے گھر میں دروازہ کھولنا کبھی تو حق لازم کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی سرے سے بغیر حق کے ہوتا ہے اور کبھی حق غیر لازم یعنی اباحت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ دوسرے کے گھر میں سے گزرنے کے حق پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر گواہ گواہی دیں کہ دروازہ والا اس گھر میں سے گزرتا تھا تو اس گواہی کی وجہ سے دروازہ والے کو کچھ حق نہ ملے گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کا مکان میں سے گزرنا یا تو بطور غصب ہو یا بطور اباحت ہو۔ اور اگر یہ اس بات پر دلیل ہو کہ ایسا گزرنے کے حق کی بنا پر تھا تو پھر بھی یہ زمانہ ماضی سے متعلق ہے کیونکہ گواہی اس پر قائم ہوتی ہے لہٰذا اس سے موجودہ وقت کے لیے حق ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ دروازے والے کے لیے اس مکان میں رستہ ہے پھر اگر رستے کی حدود بیان کریں اور اس کا طول وعرض ذکر کریں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی حدود ذکر نہ کریں۔ کتاب میں ایسے ہی مذکور ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ میں سے بعض نے اس مسئلہ کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب گواہ مالک مکان کے رستے کے بارے میں اقرار پر گواہی دیں کیونکہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی گئی ہے) مجہول ہے اور مشہود بہ کی جہالت گواہی کی صحت کے مانع ہوتی ہے۔ رہی مقربہ کی جہالت تو وہ اقرار کی صحت کے مانع نہیں ہے۔

اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس کے اطلاق پر رکھا کیونکہ رستے کا طول معلوم ہے اور اس کا عرض لوگوں کے عرف و عادت میں دروازے کی چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے لہٰذا یہ معلوم کی گواہی ہوگی اور قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ گواہی دیں کہ اس کا باپ مرگیا تھا اور اس نے اس مکان میں رستہ چھوڑا ہے تو اس میں بھی مذکورہ حکم ہوگا۔ ایسے ہی اگر کسی شخص کا دوسرے کے گھر میں پرنالہ ہو اور پانی بہنے کی جگہ میں ان دونوں کا اختلاف تو مالک مکان کو اختیار ہوگا کہ وہ پرنالہ والے کو پانی بہانے سے روکے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس مکان میں اس کے لیے پانی کے بہاؤ کی جگہ ہے محض پرنالہ والے کو کسی قسم کا حق نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر پرنالہ قدیم ہو تو اس کو بہاؤ کا حق حاصل ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ذکر کیا کہ ایک شخص کی زمین میں دوسرے کی نہر ہے جس میں پانی چلتا ہے۔ دونوں کا نہر کے بارے میں اختلاف ہو تو قول پانی والے کا ہوگا کیونکہ جب اس میں پانی چلتا ہو تو نہر پانی کے ساتھ مشغول ہوگی اور استعمال میں ہوگی لہٰذا پانی والے کے قبضے میں ہوگی برخلاف پرنالہ کے کہ اس میں مسئلہ اس صورت میں ہے جب اس میں اختلاف کے وقت پانی نہ ہو۔ اور اگر اس میں پانی ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو نہر کا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر گواہی دیں کہ انھوں نے پرنالہ میں پانی بہتے ہوئے دیکھا ہے تو یہ گواہی بیکار رہوگی کیونکہ پانی کا بہنا کبھی حق کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح جیسا کہ گزرا گواہی موجود حق پر قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور اگر گواہی دیں کہ پانی بہانے کے اعتبار سے پرنالہ والے کو مکان میں حق حاصل ہے تو اگر وہ یہ بیان کریں کہ وہ بارش کے پانی کے لیے ہے تو وہ حق بارش کے پانی کے لیے ہوگا اور اگر بیان کریں کہ وضو اور غسل کے پانی کے لیے ہے تو اسی کے لیے ہوگا۔ اور اگر کچھ بیان نہ کریں تو تب بھی ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی اور قول مالک مکان کا ہوگا مع اس کی قسم کے کہ وضو و غسل کے لئے ہے یا بارش کے پانی کے لئے کیونکہ اصل حق تو گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوگیا صرف صفت مجہول باقی رہی تو اس کی درستگی مالک مکان نے بیان سے ہو جائے گی لیکن قسم کے ساتھ۔ اور اگر مدعی کے پاس سرے سے گواہ نہ ہوں تو مالک مکان سے اس پر قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول پر فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ اموال کے باب میں ہوتا ہے اسی پر گھر کے سامان میں میاں بیوی کے اختلاف کا مسئلہ نکلتا ہے جب کہ ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

مقدار ملک میں دو دعوؤں کے مابین تعارض کا حکم

مثلاً مقدار ثمن یا مقدار مبیع میں متبایعین (بائع و مشتری) کا اختلاف۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں

جملہ کلام یہ ہے کہ بائع و مشتری جب اختلاف کریں تو یا تو ان کا اختلاف ثمن میں ہوگا یا مبیع میں ہوگا پھر اگر ثمن میں اختلاف ہوگا یا جنس ثمن میں یا وقت یعنی اجل (مدت) ثمن میں اگر اختلاف مقدار ثمن میں ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام دو ہزار درہم میں بیچا اور مشتری کہے کہ میں نے ایک ہزار میں خریدا تھا۔ سودا (یعنی مبیع) باقی ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔ اگر وہ باقی ہو تو یا تو اپنی حالت پر باقی ہوگا کہ متغیر نہیں ہوا ہوگا یا زیادت کی طرف تغیر ہوا ہوگا یا نقصان کی طرف تغیر ہوا ہوگا۔ پھر اگر وہ اپنی حالت پر باقی ہو اور اس میں تغیر نہ آیا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور ایک دوسرے کو عوض لوٹا دیں گے خواہ قبضہ سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں مدعی بھی ہیں اور مدعا علیہ بھی اس لیے کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا مدعی ہے جب کہ مشتری منکر ہے اور مشتری بائع پر اس بات کا مدعی ہے کہ ہزار کی ادائیگی پر وہ مبیع اس کے سپرد کر دے جب کہ بائع منکر ہے پس دونوں قسمیں کھائیں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلا کا ارشاد ہے والیمین علی من انکر قبضے کے بعد مناسب تو یہ تھا کہ بائع سے قسم نہ لی جائے اور مشتری کا قول مع اس کی قسم کے لیا جائے کیونکہ اس کو مبیع سلامت مل جانے سے وہ بائع پر دعویٰ کرنے والا نہ بنا جب کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کرنے والا ہے اور مشتری منکر ہے لہٰذا قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے البتہ ہم کو ایک خاص نص سے تحالف یعنی دونوں جانبوں سے قسم لینے کا علم ہوا ہے اور وہ نص نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے۔ اذا اختلف المتبایعان تحالفا و ترادا (جب بائع مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسمیں کھائیں اور دونوں (عوض کو) واپس لوٹا دیں)۔
اور ظاہر روایت کے مطابق مشتری کی قسم سے ابتدا کی جائے گی یہی محمد رحمہ اللہ کا قول اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول آخر ہے جب کہ ان کے قول اول کے مطابق بائع کی قسم سے ابتدا کی جائے گی۔ کہا جاتا ہے کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ قسم منکر کا وظیفہ ہے اور مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں یعنی قبضے سے پیشتر اور قبضے کے بعد انکار کرنے والا ہے جب کہ بائع قبضے کے بعد کی حالت میں منکر نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں مشتری کا اس پر کچھ دعویٰ نہیں ہے پس مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے اور قبضے سے پیشتر اگرچہ بائع منکر ہے لیکن مشتری کا انکار اس سے سابق ہے کیونکہ اس سے پہلے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تاکہ وہ (ثمن) متعین ہو جائے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے لہٰذا اس کا انکار بائع کے مقابلے میں پہلے ہوا پس اس کی قسم سے ابتدا کی جائے گی۔ اور اگر مشتری نکول کرے تو اس میں بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ نکول یا تو بذل (قربانی) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے۔ اور اگر قسم کھا لے تو بائع سے قسم لی جائے گی۔

پھر جب دونوں قسم کھا لیں تو کیا محض تحالف سے بیع منفسخ ہو جائے گی یا اس میں قاضی کے فسخ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ مشائخ رحمہم اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ نفس تحالف سے بیع منفسخ ہو جائے گی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھا لی تو عقد کے بقا میں کچھ فائدہ نہ رہا لہٰذا منفسخ ہو جائے گی۔ دیگر بعض کا قول ہے کہ جب تک دونوں کے یا ایک کے مطالبہ پر قاضی بیع کو فسخ نہ کرے بیع منفسخ نہ

ہوگی اور یہی قول صحیح ہے حتی کہ اگر ان میں سے ایک چاہے کہ اپنے ساتھی کے قول کے مطابق ہی بیع کو نافذ رکھے تو بغیر تجدید عقد کے اس کو یہ حق ہوگا کیونکہ ایک کی جانب سے اپنے ساتھی کی تصدیق کرنے کے احتمال کے ہوتے ہوئے فائدہ کا احتمال ثابت ہے۔ اور منعقدہ عقد کبھی ایسے فائدہ کی وجہ سے جس میں وجود وعدم دونوں کا احتمال ہو باقی رہتا ہے کیونکہ اس کا انعقاد یقینی ہے پس عدم فائدہ کے احتمال سے زائل نہیں ہوگا معروف قاعدہ کی بنا پر کہ جو امر یقینی طور پر ثابت ہو وہ احتمال سے زائل نہیں ہوتا۔ پس قاضی کے فسخ کیے بغیر بیع منفسخ نہیں ہوگی۔ اور قاضی کو حق ہوگا کہ فی الحال عدم فائدہ کی بناء پر فسخ کر دے۔ نیز منازعت (جھگڑا) قاضی کے فسخ کیے بغیر ختم نہیں ہوگی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو ثمن مجہول ہو گیا پس دونوں جھگڑیں گے لہٰذا قطع منازعات ضروری ہے اور منازعت فسخ کا فیصلہ کیے بغیر منقطع نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب سودا بعینہ اپنی حالت پر بغیر تغیر کے قائم ہو۔ اور اگر اس میں تغیر آگیا تھا پھر دونوں میں مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہوا تو یا تو تغیر زیادت کی طرف ہوگا یا نقصان کی طرف ہوگا۔ اگر تغیر زیادت کی طرف ہو پھر اگر زیادت متصل ہو اور اصل سے متولد ہو مثلاً موٹاپا اور جمال (خوبصورتی)، تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ تحالف سے مانع ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری کو عین (مبیع) واپس کرنا ہوگی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقود معاوضات میں یہ زیادت فسخ سے مانع ہوتی ہے پس تحالف سے بھی مانع ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی زیادت چونکہ فسخ سے مانع نہیں ہوتی لہٰذا تحالف کے مانع بھی نہیں ہوگی۔ اور اگر زیادت متصل ہو لیکن اصل سے متولد نہ ہو مثلاً کپڑے کا رنگ اور زمین میں درخت تو اسی طرح شیخین کے نزدیک یہ زیادت تحالف کے مانع ہوگی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری اس کی قیمت اس شخص کو ادا کرے گا جس کی یہ دونوں چیزیں (رنگ و درخت) اس کے پاس ہیں کیونکہ یہ زیادت بمنزلہ ہلاکت ہے اور سودے کی ہلاکت شیخین کے نزدیک تحالف سے مانع ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور مشتری زیادت کو واپس کرے گا۔ اور اگر زیادت منفصل (جدا) ہو اور اصل سے متولد ہو جیسے بچہ اور ارش اور عقر تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر زیادت منفصل اور اصل سے غیر متولد ہو مثلاً مکسوب (کمائے ہوئے)، یا موہوب ہو تو یہ بالاتفاق تحالف سے مانع نہیں ہوگی پس دونوں قسم کھائیں گے اور مشتری عین کو واپس کرے گا کیونکہ یہ زیادت عقود معاوضات میں فسخ سے مانع نہیں پس تحالف سے بھی مانع نہ ہوگی۔ اسی طرح اس میں ہلاکت عین کا معنی بھی نہیں ہے پس تحالف سے مانع نہ ہوگی۔ اور جب دونوں قسم کھالیں تو مشتری مبیع کو واپس کرے گا زیادت کو نہیں اور زیادت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوا ہے اور یہ زیادت مشتری کے لیے پاکیزہ وحلال ہوگی کیونکہ اس میں کچھ خبث نہیں آیا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب سودے میں تغیر زائد کی طرف ہو۔ اور جب مشتری کے قبضے میں تغیر نقصان کی طرف ہو تو اس کا حکم ہم بعد میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب سودا قائم ہو۔ اور جب وہ ہلاک ہو چکا ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور مقدار ثمن کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ اگر وہ قسم کھالے تو جس (رقم) کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر وہ نکول کرے تو اس پر اس کے ساتھی کا دعوٰی لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر پھر قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو مقدار قیمت میں قول مشتری کا مع ہو اس کی قسم کے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع ہوتی ہے؟ شیخین کے نزدیک مانع ہوتی ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوتی۔ محمدؒ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان سے استدلال کیا کہ اذا اختلف المتبایعان تحالفا و ترادا جب بائع و مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں نبی علیہ السلام نے تحالف کا اثبات سودے کے قیام کی شرط سے آزاد کیا ہے۔ یہ نہ کہا جائے کہ اس بارے میں نص خاص بھی وارد ہوئی ہے جو سودے کے قیام کی حالت کے ساتھ مقید ہے یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ بعینہا تحالفا و ترادا کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے کیونکہ اسطرح محمول کرنے میں ایک نص کو دوسرے کی طرف پھیرنا ہے بلکہ (نص) مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتی ہے اور (نص) مقید اپنی تقیید پر۔ پس سودے کے قائم ہونے کی صورت میں تحالف کا جاری ہونا دو نصوص سے ثابت ہے جب کہ ہلاکت کی صورت میں ایک نص سے ثابت ہے جو کہ نص مطلق ہے۔ اور چونکہ دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لہٰذا دونوں پر عمل واجب ہے۔ شیخین کی دلیل حدیث مشہور ہے یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان والیمین علی من انکر پس تحالف باقی رہا جو کہ معقود علیہ پر قبضہ کے بعد دونوں جانب سے قسم ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے جنس قسم کو جنس منکرین پر واجب کیا۔ پس اگر قسم غیر منکر پر واجب ہو تو جنس قسم جنس منکرین پر نہ ہوگی حالانکہ یہ بات نص کے خلاف ہے۔ اور معقود علیہ پر قبضہ کے بعد انکار کرنے والا مشتری ہے کیونکہ بائع اس پر زیادہ ثمن کا دعوٰی کر رہا ہے اور وہ (مشتری) انکار کر رہا ہے کا بائع کی جانب انکار تو چونکہ مشتری اس پر کسی شی کا دعوی نہیں کر رہا لہٰذا مناسب یہ ہے کہ سودے کے قائم ہونے ہوئے بھی تحالف واجب نہ ہو لیکن اس بات کا علم ہمیں نص خاص مقید سے ہوا یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول کہ اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ بعینہا تحالفا و ترادا۔ اور یہ قید اللہ دوسری دلالت دوسری نص میں بھی ثابت ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ وترادا اور تراد (دونوں کا واپس کرنا) سودے کے قائم رہنے کی حالت کے علاوہ ممکن نہیں ہے لہٰذا سودے کی ہلاکت کی حالت میں تحالف باقی رہا اس حال میں کہ اس کا اثبات خبر مشہور سے ہے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل سودے کی ہلاکت اور بعض سودے کی ہلاکت سرے سے تحالف کے مانع ہونے میں برابر ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سودے کی ہلاکت تحالف سے صرف ہلاک ہونے والی مقدار میں مانع ہوتی ہے باقی میں نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سرے سے مانع نہیں ہوتی۔ حتی کہ اگر دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر مقدار ثمن

میں اختلاف ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول مشتری کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا الا یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو کہ باقی غلام لے لے اور ہلاک ہونے والے غلام کے ثمن میں کچھ نہ لے تو اس وقت تحالف ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہلاک ہونے والے پر تحالف نہ ہوگا اور ہلاک ہونے والے کے حصے میں قول مشتری کا ہوگا اور باقی پر تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور ہلاک ہونے والے کی قیمت واپس کی جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کا قول تو ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب کل سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع نہیں تو بعض سودے کی ہلاکت تو بطریق اولی مانع نہ ہوگی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول بھی ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ تحالف سے مانع ہلاکت ہوتی ہے پس منع کی مقدار بھی ہلاکت کی مقدار کے برابر ہوگی۔ علت کے بقدر حکم کا اندازہ کرتے ہوئے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سودے پر قبضہ کے بعد حدیث تحالف کے منافی ہے بوجہ مذکورہ البتہ ہم کو ایک نص خاص سے اس کا علم ہوا ہے اور نص کا ورود سودے کے قائم ہونے کی حالت میں ہے لہٰذا بعض سودے کی ہلاکت کی حالت میں تحالف حدیث مشہور کی بنا پر منفی ہوا۔ نیز ثمن کی وہ مقدار جو قائم سودے کے مقابل ہے مجہول ہے جس کا علم محض ظن وتخمین سے ہوگا لہٰذا اس پر تحالف جائز نہیں البتہ جب بائع چاہے کہ زندہ کو لے لے اور ہلاک ہونے والے کی ثمن میں سے کچھ لے لے تو اس وقت دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ وہ (بائع) اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ کل کا کل ثمن قائم سودے کے مقابلے میں ہو پس ہلاک ہونے والا عقد سے نکل گیا گویا کہ عقد اس پر واقع ہی نہیں ہوا تھا اور اس کا وقوع قائم پر ہوا تھا لہٰذا اس پر دونوں قسم کھائیں گے۔

مبیع کی ہلاکت حقیقی ہو یا حکمی ہو مثلاً کسی سبب سے مشتری کی ملک سے نکل گیا ہو برابر ہے کیونکہ جو از روئے حکم ہلاک ہونے والا ہو وہ حقیقتاً ہلاک ہونے والے کے ساتھ ملحق ہے۔ اس بارے میں اختلاف گزر چکا ہے۔

ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کل کا نکلنا (مشتری کی ملک سے) یا بعض کا نکلنا برابر ہے پس بعض کا نکلنا بھی تحالف سے مانع ہونے میں مثل کل کے نکلنے کے ہے کیونکہ یہاں تحالف بائع پر تفریق صفقہ (سودے اور معاملہ بیع کی تفریق) کا باعث بنے گا جو کہ جائز نہیں الا یہ کہ بائع قائم کو لینے پر اور مشتری کے قول پر ثمن میں سے خارج (ملکیت سے نکلنے والے) کے حصے کو لینے پر راضی ہو جائے اس وقت دونوں قائم پر قسم کھائیں گے اور مشتری ما بقی کو اپنی ملک میں واپس لے لے گا اور اس پر اپنے قول کے مطابق خارج کے حصے کا ثمن آئے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی حالت میں بھی تحالف نہیں ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ جب خروج حقیقی تحالف سے مانع نہیں ہوتا تو حکمی تو بطریق اولی مانع نہیں ہوگا۔ پھر کل کی ہلاکت بایں طور کہ کل اس (مشتری) کی ملکیت سے نکل جائے تحالف سے مانع نہیں ہوتا تو بعض کی ہلاکت بطریق اولی مانع نہیں ہوگی اور جب ان کے نزدیک دونوں قسم کھالیں تو اگر کل مبیع مشتری کی ملکیت سے خارج ہوا ہو تو مشتری قیمت لوٹائے گا اگر وہ مثلی ہو تو مثل لوٹائے گا۔ اور اگر بعض ہلاک ہو جائے بایں طور کہ بعض اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے اور بعض نہ ہو تو دیکھا

جائے گا کہ اگر مبیع کی تبعیض و تشقیص (حصے کرنے) میں نقصان و عیب ہوتا ہو تو تحالف کے بعد بائع کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو باقی کو اور ہلاک ہونے والے کی قیمت کو لے لے اور چاہے تو باقی چھوڑ دے اور کل کی قیمت لے لے اس کی تبعیض سے نقصان اور تشقیص سے عیب نہ آتا ہو تو بائع کو یہ حق ہوگا کہ وہ باقی کو اور فوت ہونے والے کی مثل کو لے لے اگر وہ مثلی ہو اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت لے لے۔

اگر سودا مشتری کی ملک سے نکلا اور پھر دوبارہ اس کے پاس لوٹ آیا پھر دونوں میں مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو دیکھا جائے گا۔ اگر واپس لوٹ آنا فسخ تھا مثلاً اس میں کوئی عیب پایا اور پھر قاضی کے فیصلے کے تحت واپس کیا تو دونوں قسم کھائیں گے اور شی کو واپس کیا جائے گا کیونکہ فسخ شروع سے رفع (عقد کا اٹھانا) ہوتا ہے گویا کہ وہ (عقد) ہوا ہی نہیں۔ اور جب واپس لوٹ آنا فسخ کے طور پر نہ ہو بایں طور کہ وہ ملک جدید ہو تو ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دونوں قسم نہیں کھائیں گے کیونکہ واپس پلٹ آنا جب فسخ کے طور پر نہ ہو تو یہ ظاہر نہیں ہوا کہ ہلاکت نہیں ہوئی۔ اور ان دونوں کے نزدیک ہلاکت تحالف سے مانع ہوتی اور۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور مشتری شی کو واپس کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع مشتری کی ملک سے تو نہ نکلے البتہ ایسی حالت کو پہنچ جائے جو واپس کرنے سے مانع ہو یا تو زیادت کی وجہ سے یا نقصان کی بنا پر۔ زیادت کے حکم کے بارے میں تو تفصیلی کلام گزر چکا ہے۔ رہا نقصان کا حکم تو وہ اسی قاعدے پر نکلتا ہے کیونکہ نقصان بھی ہلاکت کے باب میں سے ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب مشتری کے پاس مبیع میں نقصان پیدا ہو جائے پھر دونوں میں مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو شیخین کے نزدیک دونوں قسم نہیں کھائیں گے خواہ نقصان کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہو یا مبیع کے فعل سے ہو یا مشتری کے فعل سے ہو یا اجنبی کے فعل سے ہو یا بائع کے فعل سے ہو کیونکہ مبیع میں نقصان اس کے جزو کی ہلاکت ہے اور تحالف سے مانع ہونے میں جزو کی ہلاکت مثل کل کی ہلاکت کے ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر۔ پس تحالف نہ ہوگا بلکہ قول مشتری کا ہوگا البتہ اگر نقصان کسی آفت سماوی سے یا مبیع کے فعل کی وجہ سے یا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہوا اور بائع راضی ہو ——— کہ مبیع کو ناقص ہی لے لے اور نقصان کے مقابلے میں کچھ نہ لے تو تحالف ہوگا اور دونوں عوضین واپس کریں گے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور پھر تحالف کے بعد بائع کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو مبیع کو ناقص لے لے اور نقصان کے مقابلے میں کچھ نہ لے اور چاہے تو مبیع کو ترک کر دے اور قیمت لے لے۔ بعض فقہا نے محمد رحمہ اللہ کے قول پر کہا کہ اگر عین لینے کو اختیار کرے تو اس کے ساتھ نقصان بھی لے جیسے بیع فاسد میں مقبوض کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان اجنبی یا بائع کے فعل سے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری قیمت واپس کرے گا جب کہ شیخین کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور قول مشتری ہوگا مع اس کی قسم کے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب اختلاف مقدار ثمن میں ہوا ہو۔

اور اگر اختلاف جنس ثمن میں ہوا ہو مثلاً ایک کہتا ہو کہ ثمن عین ہے اور دوسرا کہتا ہو کہ وہ دین ہے تو اگر عین کا مدعی بائع ہو مثلاً وہ مشتری سے یہ کہتا ہو کہ میں نے تیرے ہاتھ اپنی باندی تیرے اس غلام کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری بائع سے کہتا ہو کہ میں نے باندی تجھ سے ہزار درہم میں خریدی تھی

تو اگر باندی قائم ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عوض لوٹائیں گے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس فرمان کے کہ اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا اور اس میں اختلاف کے مقدار ثمن میں ہونے یا جنس ثمن میں ہونے کا فرق نہیں کیا گیا۔ اگر باندی مشتری کے پاس ہلاک ہو چکی ہو تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور ثمن کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا۔ یہ سودے کی ہلاکت کا مسئلہ ہے جو پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر عین کا دعویٰ کرنے والا مشتری ہو بایں طور کہ وہ کہتا ہو کہ میں نے تیری باندی اپنے اس غلام کے عوض میں خریدی اور بائع کہتا ہو کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ ہزار درہم یا سو دینار پر بیچی تھی تو اگر باندی قائم ہو تو ازروئے نص تحالف ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو تب بھی بالاجماع تحالف ہوگا اور مشتری قیمت واپس کرے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو بات واضح ہے کیونکہ ان کے نزدیک سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع نہیں ہوتی۔ شیخین کے قاعدے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری پر قسم کا وجوب بھی واضح ہے کیونکہ بائع اس پر باندی کا ثمن ہزار درہم کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے۔ رہا بائع پر قسم کا وجوب تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شہری اس پر عین کے لازم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے مدعی ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے پس دونوں قسم کھائیں گے۔

اگر بائع عین اور بعض دین کا دعویٰ کرتا ہو اور مشتری کل دین کا دعویٰ کرتا ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے اپنی باندی تیرے ہاتھ اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی ہزار درہم میں خریدی تھی تو اگر مبیع جو کہ باندی ہے قائم ہو تو نص کی رو سے تحالف ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر معاملہ اسکے برعکس ہو کہ مشتری بعض عین اور بعض دین کا مطالبہ کرتا ہو اور بائع کل دین کا مطالبہ کرتا ہو مثلاً مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض میں خریدی تھی اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور بائع کہے کہ میں نے اپنی یہ باندی تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں فروخت کی تھی۔ تو اگر باندی قائم ہو تو تحالف ہوگا اور از روئے نص عوض کو واپس کرنا ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو بالاجماع اس وقت بھی تحالف ہوگا البتہ شیخین کے نزدیک باندی کو غلام کی قیمت اور ہزار درہم پر تقسیم کیا جائے گا تو جو عین یعنی غلام کے مقابلے ہوگا اور دو تہائی باندی ہے مشتری قیمت واپس کرے گا اور جو دین یعنی ہزار درہم کے مقابلے میں ہو اور یہ دو تہائی باندی ہے تو مشتری ہزار درہم واپس کرے گا قیمت نہیں۔ اسی طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اگر کل ثمن کے عین ہونے کا دعویٰ کرے تو دونوں قسم کھائیں گے اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا مشتری قیمت واپس کرے گا۔ اور اگر کل ثمن دین ہو تو قول مشتری کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا جیسا کہ گزرا۔ اور جب بعض ثمن کے عین ہونے اور بعض کے دین ہونے کا دعویٰ کرے تو عین کے مقابلے میں قیمت واپس کرے گا اور دین کے مقابلے کل پر بعض کا اعتبار کرتے ہوئے قول مشتری کا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور مشتری کل ثمن کو واپس کرے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں تھی جب جنس ثمن میں اختلاف ہو۔

اور اگر مقدار ثمن میں جنس ثمن میں اتفاق کے بعد دونوں کا اختلاف وقت ثمن یعنی مدت ادائیگی میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں یا تو اصل اجل میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل میں اختلاف ہوگا یا اجل کے گزرنے میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل اور اس کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہوگا۔

تو اگر اختلاف اصل اجل میں ہو تو تحالف نہیں ہوگا اور قول بائع کا ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ اجل ایسا امر ہے جو اس کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور وہی اس کا انکار کر رہا ہے۔ نیز ثمن میں اصل اس کی نقد ادائیگی ہے جب کہ تاجیل (مہلت دینا) عارض ہے لہٰذا قول اس شخص کا ہوگا جو اصل کا مدعی ہو اور اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو بوجہ مذکورہ تب بھی قول بائع کا ہوگا۔ اور اگر اصل میں اور مقدار اجل میں اتفاق کے بعد اجل کے گزرنے پر اختلاف ہو تو قول مشتری کا ہوگا کہ اجل نہیں گزری کیونکہ دونوں کے اتفاق سے اجل اس کا حق بن چکی ہے لہٰذا اس بارے میں اس (مشتری) کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر مقدار اجل اور اجل کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہو اور بائع کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی جو گزر چکی اور مشتری کہے کہ دو مہینے تھی اور وہ بھی نہیں گزرے تو مقدار اجل میں قول بائع کا ہوگا اور اجل کے گزرنے میں قول مشتری کا ہوگا پس اجل کو ایک مہینہ بنائیں گے جو ابھی نہیں گزرا اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال مقدار میں بائع کے لیے شاہد ہے اور گزرنے میں مشتری کے لیے جیسا کہ گزرا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب کل یا بعض مبیع ہلاک ہو جائے اور ہلاکت خواہ حقیقی ہو یا حکمی ہو۔

اور جب عاقدین (بائع و مشتری) ہلاک ہو چکے ہوں یا ان میں سے ایک ہلاک ہو چکا ہو اور مبیع قائم ہو پھر دونوں کے ورثاء میں اختلاف ہو یا دونوں میں سے زندہ کا دوسرے کے ورثاء سے اختلاف ہو تو اگر سلعہ (سودے) پر قبضہ نہ ہوا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عوضین کو واپس کریں گے کیونکہ قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت حاصل ہوتی ہے لہٰذا وارث کی جانب سے معقود علیہ پر قبضہ اس کی جانب سے بمنزلہ عقد کے ابتداء کے ہے۔ لہٰذا ان کے درمیان تحالف ہوگا البتہ وارث علم پر قسم کھائے گا قطعیت پر نہیں کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر قسم کھا رہا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہے۔ اور اگر سلعہ (سودے) پر قبضہ ہو چکا ہو تو شیخین کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور قول مشتری کا ہوگا یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کا ہوگا محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا۔ قاعدہ یہ ہے کہ معقود علیہ پر قبضہ کے بعد عاقد کی ہلاکت مثل معقود علیہ کی ہلاکت کے ہوتی ہے اور چونکہ معقود علیہ کی ہلاکت شیخین کے نزدیک تحالف سے مانع ہوتی ہے تو ایسے عاقد کی ہلاکت بھی مانع ہوگی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ معقود علیہ کی ہلاکت مانع نہیں ہوتی تو ایسے ہی عاقد کی ہلاکت بھی مانع نہ ہوگی۔ صحیح قول شیخین کا ہے کیونکہ حدیث مشہور تحالف سے منع کرتی ہے لیکن اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جب کہ عاقدین قائم ہوں کیونکہ وہ (نص خاص) متبایعین کے تحالف کی موجب ہے اور متبایع اس شخص کو کہتے ہیں جس سے فعل بیع پایا گیا ہو۔ اور چونکہ وارث سے فعل بیع حقیقتاً نہیں پایا گیا لہٰذا حدیث مشہور کی بنا پر دونوں یا ایک کی ہلاکت سے تحالف کی نفی ہوگی۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ثمن میں اختلاف ہو۔

حسب اختلاف۔ مبیع میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ مبیع یا تو عین ہوگا یا دین یعنی مسلم فیہ ہوگا۔

اگر مبیع عین ہو اور اس کی جنس یا اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ہزار درہم میں بیچا تھا۔ اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے یہ باندی ہزار درہم میں خریدی تھی یا بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کیا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے اس غلام کو اس باندی کے ساتھ ہزار درہم میں خریدا تھا تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس لوٹائیں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے اذا اختلف المتبایعان تحالفا و ترادا۔

اور اگر مبیع دین یعنی مسلم فیہ ہو اور اس میں اختلاف ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں بنیادی تین اختلاف ہو سکتے ہیں (۱) راس المال میں دونوں کے اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف ہو یا (۲) مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد راس المال میں اختلاف ہو یا (۳) دونوں ہی میں اختلاف ہو۔

پھر راس المال میں اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف کی صورت میں اختلاف یا تو جنس مسلم فیہ میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کی صفت میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے مکان میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے وقت یعنی اجل میں ہوگا۔ پس اگر مسلم فیہ کی جنس یا اس کی مقدار یا اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں گے کیونکہ یہ معقود علیہ کا اختلاف ہے جو از روئے نص تحالف کا موجب ہے اور قسم کی ابتدا کرنے والا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول اوّل کے مطابق مسلم الیہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے دوسرے قول اور محمد رحمہ اللہ کے مطابق رب السلم ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کی ابتدا مشتری کی جانب سے ہوتی ہے جیسا کہ عین کی بیع میں ہوتا ہے اور رب السلم مشتری ہی ہوتا ہے لہٰذا اس سے قسم کی ابتدا ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم منکر پر ہوتی ہے اور منکر یہاں مسلم علیہ ہے۔ اور چونکہ رب السلم کی طرف سے کچھ انکار نہیں ہے لہٰذا اس سے قسم سرے سے نہ لی جانی چاہیے لیکن نص سے ثابت ہونے کی بنا پر اس سے قسم لی جانی چاہیے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جو بھی دعوی میں ابتدا کرے وہ دوسرے سے قسم لے گا کیونکہ وہ مدعا علیہ بن گیا ہے جو منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ تعیین قاضی کی رائے پر ہوگی وہ جس سے چاہے پہل کرائے اور چاہے تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے اور جس کے نام کا قرعہ نکلے وہ پہلے قسم کھائے۔

اگر مسلم فیہ کی ادائیگی کے مکان میں اختلاف ہو رب السلم کہے کہ میں نے تجھ پر فلاں مکان میں ادائیگی کرنے کی شرط کی تھی اور مسلم الیہ کہے کہ میں نے تو فلاں (دیگر) مکان میں ادائیگی کرنے کی تجھ سے شرط کی تھی تو قول مسلم الیہ کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکان عقداً ادائیگی کے لیے متعین نہیں ہوتا یہاں تک کہ ادائیگی کے مکان کے ذکر کو ترک کرنا ان کے نزدیک بیع سلم کے لیے مفسد ہے پس ادائیگی کا مکان از خود عقد میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جو از خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے داخل ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جو از خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے ہوتی ہو تحالف کی موجب نہیں ہوتی جیسے اجل۔ اور صاحبین کے نزدیک مکان عقد مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جاتا ہے حتی کہ اگر ادائیگی کے مکان کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی ان (صاحبین) کے نزدیک بیع سلم فاسد نہ ہوگی۔ پس عقد

میں مکان بغیر شرط کے داخل ہے لہٰذا تحالف کا موجب ہوگا۔

اگر مسلم فیہ کے وقت یعنی اجل کے بارے میں اختلاف ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو اختلاف اصل اجل میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کے گزرنے (ختم ہو جانے میں ہوگا یا اس کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہوگا۔

اگر اصل اجل میں اختلاف ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے۔ انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد اذا اختلف المتبایعان تحالفا وترادا کے اطلاق سے استدلال کیا۔ نیز اصل مسلم فیہ میں اختلاف مثل اس کے وصف میں اختلاف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیع سلم بغیر اجل کے صحیح نہیں ہوتی جیسے وہ بغیر وصف کے صحیح نہیں ہوتی پس اجل شرعاً معقود علیہ کے لیے وصف بنی لہٰذا تحالف کا موجب ہوگی ہماری دلیل یہ ہے کہ اجل معقود علیہ نہیں ہوتی اور ایسی شیٔ میں اختلاف جو معقود علیہ نہ ہو موجب تحالف نہیں ہوتا بخلاف صفت میں اختلاف کے کیونکہ دین میں صفت مثل اجل کے معقود علیہ ہوتی ہے اور اجل میں اختلاف موجب ، تحالف ہوتا ہے تو ایسے ہی صفت میں بھی ہوتا ہے ۔

اور جب دونوں قسم نہیں کھائیں گے تو اگر اجل کا مدعی رب السلم ہو تو قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی کیونکہ یہ (یعنی رب السلم ، عقد کی صحت کا مدعی ہے جب کہ مسلم الیہ عقد کے فساد کا مدعی ہے اور قول مدعی صحت کا ہوتا ہے ۔ نیز مسلم الیہ اجل کا انکار کرنے میں متعنت (تکلیف پہنچانے والا) ہے کیونکہ اجل اس کے لیے مفید ہے اور متعنت کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مدعی اجل مسلم الیہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے قول رب السلم کا ہونا چاہیئے اور بیع سلم فاسد ہونی چاہیے اور یہی صاحبین کا قول ہے ۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اجل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ اس پر شرعاً حق ہے جب کہ وہ اس کے ثبوت کا منکر ہے اور شریعت میں قول منکر کا لیا جاتا ہے ۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اجل کا دعویٰ کرنے سے مسلم الیہ عقد کی صحت کا دعویٰ کرتا ہے ۔ اور رب السلم انکار کرنے سے اس کے فساد کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا قول اس شخص کا ہوگا جو صحت کا مدعی ہو کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے اس لیے کہ مسلمان کی ظاہری حالت یہی ہوتی ہے کہ وہ معصیت سے اجتناب کرتا ہے اور عقد فاسد کا ارتکاب معصیت ہوتی ہے ۔ تو جب اصل اجل میں قول اسی (یعنی مدعی صحت ، کا ہے تو مقدار اجل میں بھی اسی کا ہوگا ۔ بعض کا قول ہے کہ ایک مہینے کی مدت تک تو اس کا قول ہوگا کیونکہ یہ مدتوں میں سب سے کم ہے ۔ اگر ایک مہینے سے زائد ہو تو بغیر گواہوں کے ثابت نہ ہوگی ۔

اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو ہمارے نزدیک تحالف نہ ہوگا اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہوگا اور قول رب السلم کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اجل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا مقدار کی وضاحت میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا ۔

اگر اجل کے گزرنے (ختم ہونے) میں اختلاف ہو تو قول مسلم الیہ کا ہوگا ۔ اس کی صورت یوں ہے کہ

رب السلم کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ گزر گئی اور مسلم الیہ کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ ابھی نہیں گزری اور یہ کہ میں نے سلم اسی گھڑی میں کی ہے تو قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ جب اصل اجل اور مقدار اجل میں دونوں کا اتفاق ہوا ہے تو اجل مسلم الیہ کا حق بن گئی لہٰذا اس کے ختم ہونے میں قول اسی کا ہوگا۔

اگر اختلاف اجل کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہو تو مقدار میں قول رب السلم کا ہوگا اور ختم ہونے میں قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال میں رب السلم کے لیے شاہد ہے اور ختم ہونے میں مسلم الیہ کے لیے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب راس المال میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد مسلم فیہ میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو۔

اور جب مسلم فیہ میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد کہ راس المال میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو تو تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے خواہ اختلاف راس المال کی جنس میں ہوا ہو یا اس کی مقدار میں یا اس کی صفت میں اس کی وجہ ہم مسلم فیہ میں اختلاف کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں البتہ یہاں قسم کی ابتداء کرنے والا سب کے قول کے مطابق رب السلم ہوگا کیونکہ وہی مشتری ہے اور وہی منکر بھی ہے۔

اور اگر راس المال اور مسلم فیہ دونوں میں اختلاف ہو جائے تو تب بھی اسی طرح تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے کیونکہ یہاں دونوں کا اختلاف مبیع اور ثمن میں ہوا ہے۔ اور جب کہ ان میں سے ایک ہی اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے تو دونوں میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور قاضی ان میں سے جس سے چاہے قسم کی ابتداء کرا سکتا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فصل:

ملک کے حکم اور محل میں ثابت ہونے والے حق کا بیان

توفیق الٰہی سے ہم کہتے ہیں کہ ملک کا حکم مالک کے لیے مملوک میں اپنے اختیار سے تصرف کرنے کی ولایت (اختیار)، ہے کہ کسی کو بغیر ضرورت کے اس پر جبر کرنے کا حق نہ ہو اور نہ ہی کسی کو اس کو اس سے روکنے کا اختیار ہو اگرچہ وہ اس کے لیے نقصان دہ ہو البتہ اگر اس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے سے روکا جائے گا۔ اور غیر مالک کو مالک کی ملک میں بغیر ضرورت کے بلا اس کی اجازت در رضامندی کے تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم محل (شئی) میں ثابت ہونے والے حق کا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اپنی ملک میں جو تصرف چاہے کرے خواہ ایسا تصرف ہو جس کا ضرر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو پس اس کو حق ہے کہ اپنی ملک میں بیت الخلاء یا حمام یا چکی یا تندور بنائے اور اس کو حق ہے کہ اپنی عمارت میں کسی لوہار کو بٹھلائے یا کسی دھوبی کو۔ اپنی ملک میں اس کو کنواں، بالوعہ (چہ بچہ)، یا دیماس (تہ خانہ) کھودنے کا حق ہے اگرچہ اس سے عمارت

کمزور ہوتی ہو اور اس کے پڑوسی کو اس سے تکلیف ہوتی ہو۔ اور اس کے پڑوسی کو حق نہیں کہ اس (مالک) کو ایسا کرنے سے روکے حتیٰ کہ اگر اس کا پڑوسی اس سے اس کی جگہ تبدیل کرنے یا رخ بدلنے کا مطالبہ کرے تو مالک کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اصل میں ملکیت تصرف کی آزادی دینے والی ہے۔ اس سے منع غیر کے حق کے تعلق کے عارض (پیش آنے) کی بنا پر ہوتا ہے۔ تو جب تعلق موجود نہیں تو منع بھی نہیں کیا جائے گا البتہ ایسے امر سے باز رہنا جس سے پڑوسی کو تکلیف ہوتی ہو حدیث کی رو سے دیانۃً واجب ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے المومن من امن جارہ بوائقہ (مومن وہ شخص ہے جس کے شر سے اس کا پڑوسی امن میں ہو) اور اگر کوئی ایسا فعل کیا جس سے عمارت میں کمزوری آئی اور پڑوسی کی دیوار گر گئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کی جانب سے دوسرے کی ملک میں کوئی فعل نہیں ہوا۔ اسی کے مطابق نچلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس پر ایک منزل کسی دوسرے کی ہو اور دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں تو نچلی منزل والے کو نچلی منزل کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور آدمی کو اپنی ملک کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اوپر والے سے کہا جائے گا تو اگر تو چاہے تو نچلی منزل کو اپنے مال سے بنوا دے اور اس پر اپنی اوپر کی منزل بنا لے پھر نچلی منزل والے کو منزل سے انتفاع سے روک دے یہاں تک کہ وہ تجھ کو بنی ہوئی عمارت کی قیمت دے دے کیونکہ تعمیر کرنا اگرچہ دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا ہے لیکن اس میں ضرورت ہے اس لیے کہ اپنی ملک سے انتفاع دوسرے کی ملک میں تصرف کیے بغیر ممکن نہیں ہے پس یہ (ضرورت) شرعاً اس کو اس (تصرف) کی آزادی دینے والی ہے۔ اور اس کو بنی ہوئی عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ شریعت کی اجازت و اطلاق (آزادی دینے سے) عمارت بننے کی بنا پر عمارت اس کی ملک ہے پس اس کو حق حاصل ہے کہ نچلی منزل والے کو اپنی (یعنی اوپر کی منزل والے کی) ملک سے انتفاع کی قدرت نہ دے یہاں تک کہ اس کے برابر بدل یعنی قیمت بطور عوض کے لے لے قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق جو کچھ اس نے خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے ایسے ہی خصاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کچھ خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ جب نچلی منزل کی تعمیر کے بغیر وہ اوپر کی منزل سے منتفع نہیں ہو سکتا اور نچلی منزل کی تعمیر میں نچلی منزل والے کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے بلکہ اس میں اس کا نفع ہے تو نچلی منزل والے کی جانب سے اوپر والے کو خرچ کرنے کی از روئے دلالت اجازت ہوگی لہٰذا جو اس نے خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مشترک کنواں اور مشترک رہٹ اور مشترک حمام وغیرہ جب خراب ہو جائے اور ایک اس کی تعمیر سے باز رہنا چاہے تو دوسرا اس کو تعمیر پر مجبور کر سکتا ہے۔ کیوں کہ یہاں ضرورت ہے اس لیے کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے کی بنا پر اس کی تقسیم کے ذریعے اس سے انتفاع ممکن نہیں۔ اور اس کی وجہ سے ترک کرنے میں ملک کو معطل کرنا ہے جس میں دونوں کا نقصان ہے لہٰذا وہ شخص جو تعمیر سے انکار کرتا ہے وہ باز رہنے میں متعنت (تکلیف دینے والا) محض ہے لہٰذا اس کے تعنت کو تعمیر پر مجبور کر کے دور کیا جائے گا

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں منزلیں خود منہدم ہو جائیں۔ اور جب نچلی منزل والے نے

نچلی منزل کو ڈھایا ہو جس سے اوپر والی منزل بھی منہدم ہو گئی ہو تو نچلی منزل والے کو اس کی دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے محل کے اتلاف سے اوپر والے کے حق کو تلف کیا ہے اور اس کی تلافی تعمیر کے اعادہ سے ہو سکتی ہے لہٰذا نیچے والے پر اس کا اعادہ واجب ہے

اسی کے مطابق اگر دو مکانوں کے درمیان ایک دیوار ہو جو منہدم ہو جائے۔ اور دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو بوجہ مذکورہ کسی کو بھی اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا لیکن اگر ان میں سے ایک تعمیر کے انکار کر دے تو دوسرے سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اپنے مال میں سے اس کی تعمیر کر لے اور اس پر اپنی کڑیاں رکھ اور اپنے ساتھی کو اس پر کڑیاں رکھنے سے منع کر دے یہاں تک کہ وہ بنی ہوئی دیوار کی نصف قیمت تجھ کو ادا کر دے یا جو کچھ تو نے خرچ کیا ہے اس کا نصف تجھ کو ادا کر دے جیسا کہ ہم نے اوپر کی اور نیچے کی منزل کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ محض اس صورت میں رجوع کر سکتا ہے جب دیوار کی جگہ چوڑی نہ ہو اور ہر ایک کے لیے تقسیم کے لیے اپنے حصے میں علیحدہ دیوار بنانی ممکن نہ ہو۔ اور اگر وہ جگہ اتنی چوڑی ہو کہ اس کی تقسیم ہو سکتی ہو اور ہر ایک اپنے حصے میں اس پر ایسی دیوار بنا سکتا ہو جس پر کڑیاں رکھی جا سکتی ہوں پھر ایک نے ویسی ہی دیوار بنا دی جیسا کہ پہلے تھی اور اپنے ساتھی کی اجازت نہیں لی تھی تو اس کو اپنے ساتھی پر رجوع کرنے کا حق نہ ہو گا بلکہ وہ اس میں متبرع ہو گا کیونکہ وہ بغیر ضرورت کے دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر بنا رہا ہے لہٰذا متبرع ہو گا اور دوسرے پر رجوع نہ کر سکے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دیوار کی چوڑائی کی تقسیم چاہے تو تقسیم پر دونوں کی رضامندی کے بغیر دیوار کو تقسیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اسی دیوار پر کڑیاں رکھنے کا حق ہے اور جبراً تقسیم ہونے میں دوسرے کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو جائز نہیں۔ یہ احتمال ہے کہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب دیوار چوڑی نہ ہو۔ اور اگر وہ چوڑی ہو تو جبراً تقسیم کی جائے گی کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں ہے۔ اور اگر اس پر کڑیاں ان میں سے ایک کی ہوں پھر ایک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو اگر مطالبہ کرنے والا کڑیوں والا ہے تو دوسرے کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ وہ تقسیم سے باز رہنے میں متعنت ہے جب کہ حق صرف کڑیوں والے کا ہے اور وہ اپنے حق کے سقوط پر راضی ہے۔ اور اگر مطالبہ کرنے والا وہ شخص ہو جس کی کڑیاں نہ ہوں تو کڑیوں والے کو تقسیم پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کے کڑیاں رکھنے کے حق کا ابطال ہے پس اس کی رضامندی کے بغیر (تقسیم) جائز نہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک نے دیوار گرائی تو اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس نے ایک کے حق کے محل کو تلف کیا ہے پس اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کرنا واجب ہو گا۔

اس کے مطابق اگر نچلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس کے اوپر کی منزل کسی دوسرے شخص کی ہو اور نچلی منزل والا چاہے کہ کوئی دروازہ کھولے یا روشن دان یا طاق کھود دے یا کوئی میخ دیواروں میں ٹھونکے یا کوئی ایسا تصرف کرے جو پہلے سے نہیں تھا تو اوپر والے کی رضامندی کے بغیر اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہو گا خواہ اس میں اوپر والے کا نقصان ہو بایں طور کہ وہ تصرف دیوار کی کمزوری کا موجب ہو یا نقصان نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نیچے والے کو اس کا اختیار ہو گا جب کہ اوپر والے

کا نقصان نہ ہو۔ اور اگر نیچے والا نچلی منزل میں کنواں یا بالوعہ، چہ بچہ، یا تہ خانہ کھودنا چاہے تو اوپر والے کی رضا مندی کے بغیر اس کو بالاجماع ایسا کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم بالاتفاق کھانا پکانے یا روٹی پکانے لگنے کے لیے آگ جلانے اور غسل یا وضو کے لیے پانی ڈالنے کا ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق اگر اوپر والا چاہے کہ اوپر کی منزل پر کچھ تعمیر کرے یا کڑی رکھے جو پہلے نہیں تھی یا اس میں کوئی دروازہ یا بیت الخلاء رکھوائے جو پہلے نہیں تھا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہیں ہوگا خواہ نیچے والے کو نقصان ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک جب تک اس میں نیچے والے کو نقصان نہیں ہے اوپر والے کو اس کا حق ہوگا۔ اسی طرح آگ جلانے اور وضو و غسل کے لیے پانی گرانے کا بھی اس کو بالاتفاق حق ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ درحقیقت ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور صاحبین کا قول ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر ہے لیکن بعض نے اختلاف ثابت کیا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیچے والا اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے پس سوائے غیر کے حق کی وجہ سے اس کو نہیں روکا جائے گا اور غیر کا حق خود اپنی وجہ سے تصرف سے مانع نہیں ہوگا بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اس سے نقصان ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ آدمی کو دوسرے کی دیوار کا سایہ لینے سے نہیں روکا جاتا اور نہ ہی دوسرے کی آگ سے اس کو تاپنے سے روکا جاتا ہے کیونکہ اس میں مالک کا کچھ نقصان نہیں ہے اور یہاں اختلاف ایسے تصرف میں ہے جس میں اوپر والے کو کچھ نقصان نہیں ہوتا لہٰذا اس کو اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں تصرف کرنے کی حرمت نقصان دینے پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مالک کے گھر سے کسی دوسری جگہ آئینہ کو یا دوات کو منتقل کرنا حرام ہے اگرچہ اس میں مالک کا نقصان نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں اس کی رضا مندی سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اگر حرمت اس نقصان کی وجہ سے ہوتی جو اس کو پہنچتا ہے تو وہ تصرف مباح نہ ہوتا کیونکہ مالک اور صاحب حق کی رضا مندی سے نقصان معدوم نہیں ہو جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ غیر کی ملک اور غیر کے حق میں تصرف کرنا حرام ہے خواہ مالک کا اس میں نقصان ہو یا نہ ہو۔ اور یہاں اوپر والے کا حق نچلی منزل کے ساتھ متعلق ہے پس اس کی اجازت اور رضا مندی کے بغیر نچلی منزل میں تصرف حرام ہوگا۔ اس کے برخلاف جو مثال آپ نے دی ہے یعنی دوسرے کی دیوار تلے سایہ میں آنا یا دوسرے کی آگ تاپنا تو یہ دوسرے کی ملک و حق میں تصرف نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی اثر غیر کی ملک اور غیر کے حق کے ساتھ متصل نہیں ہوتا جب کہ یہاں صورت اس کے خلاف ہے۔

اسی کے مطابق جب کہ (دوسرے کی زمین میں سے) پانی کا مسیل (پانی کے بہنے کی جگہ) کاریز میں (زیر زمین) ہو اور صاحب کاریز چاہے کہ اس کو پرنالہ بنا دے (یعنی پانی کا بہاؤ زمین کے اوپر کرے) وہ اس کو کاریز بنانا چاہے (یعنی پہلے پانی اوپر بہتا ہو اب وہ اس کو زیر زمین چلانا چاہے) تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ چاہے کہ اپنے پرنالہ سے لمبا پرنالہ یا زیادہ چوڑا پرنالہ بنائے یا چاہے کہ اس پرنالہ میں سے دوسری چھت کا پانی گزارے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ صاحب حق کو اپنے حق سے زائد تصرف کرنے کا حق نہیں

ہوتا۔ اسی طرح اگر گھر والے چاہیں کہ دیوار بنا دیں تاکہ پانی کے میل کو روک دیں یا چاہیں کہ پرنالہ کو اس کی جگہ سے منتقل کر دیں یا اس کو اوپر یا نیچے کر دیں تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یہ غیر کے حق میں تصرف ہے یا تو ابطال کے ساتھ یا تغییر کے ساتھ پس صاحب حق کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں۔ اور اگر گھر والوں نے کچھ اور تعمیر کرائی تاکہ پرنالہ کو اس کے اوپر بنائیں تو گھر والوں کو اس کا حق ہوگا کیونکہ پرنالہ والے کو مقصود دونوں حالتوں میں حاصل ہوتا ہے۔

ایک شخص کی حویلی ہو جس میں رستہ ہو۔ حویلی والے چاہیں کہ حویلی کے صحن میں ایسی تعمیر کریں جس سے رستہ کٹ جائے تو ان کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس میں گزرنے کے حق کا ابطال ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ حویلی کے صحن میں حویلی کے دروازے کی چوڑائی کے بقدر جگہ چھوڑ دیں کیونکہ رستہ کی چوڑائی کا اندازہ دروازہ کی چوڑائی سے ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص رستہ کی طرف چھجہ۔ یا پرنالہ نکالنا چاہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو گلی آگے کھلتی ہوگی یا نہ کھلتی ہوگی۔ اگر وہ آگے کھلتی ہو تو دیکھیں گے۔ اگر وہ گزرنے والوں کے لیے باعث نقصان ہو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے۔

لا ضرر ولا ضرار (اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) اور اگر ایسا کیا تو ہر ایک کو اس کے اکھیڑنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ گزرنے والوں کے لیے مضر نہیں ہے تو جب تک کوئی اس کو ہٹانے اور توڑنے کا نہیں کہتا اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اور جب عوام میں سے کوئی اس کے پاس اس غرض سے آجائے تو پھر اس کے بعد اس سے اس کے لیے انتفاع حلال نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک آنے سے پیشتر بھی اور اس کے بعد میں اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اسی طرح یہی حکم درخت لگانے، دکانیں (چبوترے) بنانے اور سڑکوں پر مبیع وشراء کے لیے بیٹھنے میں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت خود حق غیر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ گزرنے والوں کے نقصان اور ان کو تنگی پہنچانے سے بچنے کے لیے ہوتی ہے پس اس میں تصرف کرنے والے کے پاس آنے سے پیشتر کی حالت اور اس کے بعد کی حالت برابر ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھجہ اور پرنالہ کو عام لوگوں کے رستے کی طرف نکالنا ان کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہاں ہوا کا وہی حکم ہے جو جگہ کا ہے اور جگہ چونکہ عام لوگوں کا حق ہے لہذا اس کی ہوا بھی ان کا حق ہے پس اس سے انتفاع غیر کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ غیر کے حق میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو البتہ کسی کے آنے سے پیشتر اس سے انتفاع کے حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی جانب سے از روئے دلالت اجازت پائی گئی ہے اور وہ ہے کسی کا توڑنے کے لیے نہ کہنا۔ اور کسی انسان کے حق میں اس کی اجازت سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اور جب صراحتاً توڑنے کا مطالبہ پیش آگیا تو دلالت باطل ہوگئی پس مشترک حق میں

ان کی اجازت و رضا مندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا جائز نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گلی آگے کھلتی ہو اور جب گلی آگے نہ کھلتی ہو تو اگر اس کو (پرنالہ) آگے کرنے کا حق حاصل ہے تو گلی والوں کو اس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تصرف خود اپنے حق میں ہے اور اگر اس کو آگے کرنے کا حق نہ ہو تو گلی والے اس کو روک سکتے ہیں خواہ اس میں ان کو نقصان ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت نقصان پر موقوف نہیں ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الشهادة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

رکن شہادت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

شہادت کے تحمل سے شاہد پر کیا لازم آتا ہے۔

حکم شہادت۔

رکن شہادت یہ شاہد کا قول ہے کہ میں فلاں فلاں بات کی گواہی دیتا ہوں۔ اور لوگوں کے عرف میں حقوق العباد میں اپنے غیر کے قبضے میں کسی شی کا کسی دوسرے شخص کے لیے ہونے کی خبر دینا ہے۔ پس ہر وہ شخص جو اپنے غیر کے قبضے میں کسی شی کی دوسرے کے لیے ہونے کی خبر دے وہ شاہد (گواہ) ہوتا ہے اور اس کی بنا پر یہ مقر اور مدعی اور مدعا علیہ سے جدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الدعویٰ میں ذکر کیا۔

فصل

شرائط کی اصل میں دو قسمیں ہیں ایک قسم ہے تحمل شہادت کی شرط اور دوسری قسم ہے ادائے شہادت کی شرط۔

اول: تحمل شہادت کی شرائط —— یہ تین ہیں۔

۱۔ گواہی دینے کے وقت گواہ کا عاقل ہونا پس مجنون اور ناسمجھ بچے کا گواہی دینا صحیح نہیں کیونکہ تحمل شہادت سے مراد ہے واقعہ و حادثہ کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنا۔ اور یہ فہم و ضبط کے آلہ یعنی عقل کے بغیر ممکن نہیں۔

۲۔ ہمارے نزدیک گواہ بننے کے وقت بینا ہونا پس نابینا کا گواہی دینا صحیح نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بینائی نہ تو تحمل شہادت کے لیے شرط ہے اور نہ ہی ادائے شہادت کے لیے شرط ہے کیونکہ تحمل کے وقت بینائی کی حاجت مشہود بہ کے علم کے حصول کے لیے ہوتی ہے اور یہ علم سماع سے

بھی حاصل ہوجاتا ہے اور نابینا کی سماعت صحیح ہوتی ہے پس اسکا تحمل شہادت (گواہ بننا) صحیح ہوگا اور تحمل کے بعد وہ ادا پر بھی قادر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو خصم کو سننا ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہوتی ہے اور اس کے خصم ہونے کا علم صرف دیکھنے سے ہوگا کیونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔

بلوغت، حریت، اسلام اور عدالت گواہ بننے کی شرائط نہیں ہیں بلکہ شرائط ادا ہیں حتی کہ اگر تحمل کے وقت سمجھدار بچہ ہو یا غلام ہو یا کافر فاسق ہو پھر بچہ بالغ ہوگیا۔ اور غلام آزاد ہوگیا اور کافر مسلمان ہوگیا اور فاسق نے توبہ کرلی اور پھر قاضی کے پاس گواہی دی تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مالک کے لیے شہادت کا تحمل کیا پھر آزاد ہوگیا اور گواہی دی تو قبول کی جائے گی۔ ایسے ہی عورت نے جب اپنے شوہر کے لئے شہادت کا تحمل کیا پھر اس سے بائن ہوگئی پھر اس کے لئے گواہی دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ ان کا مالک و شوہر کے لئے گواہ بننا صحیح ہے اور آزادی اور بینونت (شوہر سے علیحدگی) سے یہ اہل ادا بن گئے لہٰذا ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔

اگر فاسق نے گواہی دی اور تہمت فسق کی بنا پر اس کی گواہی رد کردی گئی یا زوجین میں سے ایک نے دوسرے کے لیے گواہی دی اور تہمت زوجیت کی بنا پر اس کی گواہی رد کردی گئی پھر اسی واقعہ کے بارے میں توبہ یا بینونت کے بعد دوبارہ گواہی دی تو قبول نہ کی جائے گی اور اگر غلام نے یا سمجھدار بچے نے یا کافر نے مسلمان کے خلاف کسی واقعہ میں گواہی دی اور ان کی گواہی رد کردی گئی پھر کافر مسلمان ہوگیا اور غلام آزاد ہوگیا اور بچہ بالغ ہوگیا اور پھر اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ فاسق اور زوج کے لیے فی الجملہ گواہی ہوتی ہے اور وہ رد کردی گئی۔ پھر جب توبہ اور زوال زوجیت کے بعد اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اسی گواہی کا اعادہ کیا جو کہ مردود ہوچکی تھی حالانکہ مردود (رد کی ہوئی)، گواہی میں قبول کئے جانے کا احتمال نہیں ہوتا۔ کافر اور غلام اور بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف تو سرے سے گواہی نہیں ہوتی ایسے ہی بچے اور غلام کی سرے سے گواہی نہیں ہوتی۔ پھر جب کافر مسلمان ہوجائے یا غلام آزاد ہوجائے۔ یا بچہ بالغ ہوجائے تو ان کے لیے اسلام اور آزادی اور بلوغت کی وجہ سے گواہی ثابت ہوتی ہے جو کہ رد کی ہوئی میں ہے پس قبول کی جائے گی پس یہی فرق ہے۔

۳۔ تحمل مشہود بہ پر شاہد کے خود اپنے مشاہدے سے ہو غیر سے نہیں سوائے چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں لوگوں سے سننے پر بھی تحمل ہوسکتا ہے۔ اس شرط کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا گواہ کو یہ فرمانا ہے کہ: اذا علمت مثل الشمس فاشھد والا فدع (اگر تو مثل سورج کے جانتا ہے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)، اور سورج کی مثل جاننا صرف خود اپنے معائنے سے ہوسکتا ہے پس سماعت پر گواہی کی اجازت نہ ہوگی مگر چند مخصوص اشیاء میں یعنی نکاح نسب اور موت میں کہ ان میں لوگوں سے سننے پر بھی تحمل شہادت ہوسکے گی اگرچہ خود معائنہ نہ کیا ہو کیونکہ ان اشیاء کا ملی شہرت ہے لہٰذا ان اشیاء میں شہرت معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔ ایسے ہی اگر وہ شادی اور زفاف میں شریک ہوا تو اس کے لیے نکاح کی گواہی دینا جائز ہے کیونکہ یہ نکاح کی دلیل ہیں۔ ایسے ہی موت میں جب وہ ایک شخص کے جنازہ یا اس کے دفنا

میں شریک ہوا تو اس کے لیے اس شخص کی موت کی گواہی دینا جائز ہے۔
تسامع یعنی لوگوں سے سننے کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ یہ ہے کہ اس کی شہرت ہو جائے اور اس کے مثل تواتر سے خبریں آئیں بغیر اس کے کہ لوگوں نے آپس میں موافقت کی ہو۔ کیونکہ تواتر سے ثابت ہونے والا امر اور بینائی و سماعت کی حس سے محسوس کیا ہوا امر برابر ہوتا ہے لہٰذا تسامع کی بنا پر گواہی معاملہ کے بعد گواہی کی طرح ہو گی۔ پس اس کے مطابق جب اس کو دو مردوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس بات کی خبر دی تو اس شخص کو اس بات کی گواہی دینا جائز نہیں ہو گا یہاں تک کہ اس معاملہ کی خبریں حد تواتر کو نہ پہنچ جائیں۔ اور احمد بن عمرو بن مہران الخصاف نے ذکر کیا کہ جب اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں یہ خبر دیں کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے یا یہ فلاں کی بیوی ہے تو اس کے لئے اس بات کی گواہی دینا جائز ہے۔ انہوں نے حاکم یا حَکَم اور اس کی شہادت سے استدلال کیا کہ وہ بغیر معائنہ کے دو گواہوں کی گواہی پر بلکہ ان کی خبر پر حکم لگاتا ہے اور معزول ہونے کے بعد اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا بھی جائز ہے تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اور اگر اس کو ایک مرد یا ایک عورت نے کسی شخص کی موت کی خبر دی تو سامع کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کی موت کی گواہی دے۔ اس وقت موت اور نکاح و نسب کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہو گی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ ان اشیاء کا مبنیٰ اگرچہ شہرت ہے لیکن موت میں شہرت و اشتہار اس سے کہیں تیز ہوتا ہے جتنا کہ نکاح و نسب میں ہوتا ہے۔ اسی لیے نکاح و نسب میں عدد کی شرط ہے موت میں نہیں۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تمام میں قطعیت پر گواہی دے نہ کہ تفصیل و تقید پر بایں طور کہ یوں کہنے لگے کہ میں نے اس کا معائنہ نہیں کیا لیکن میں نے فلاں سے ایسی ایسی بات سنی ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس طور پر گواہی دی تو مقبول نہ ہو گی۔

رہا ولاء، تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں تسامع کی بناء پر گواہی مقبول نہ ہو گی۔ یہی ابویوسف رحمہ اللہ کا قول اوّل ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ نے بعد میں اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ قبول کی جائے گی۔ طحاوی رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ کو ابویوسف رحمہ اللہ کے قول آخر کے موافق کہا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولاء قرابت ہوتا ہے مثل نسب کی قرابت کے۔ پھر جب نسب میں تسامع کی بنا پر شہادت مقبول ہوتی ہے تو ولاء میں بھی ہو گی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جیسے ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطاب کے بیٹے تھے اسی طرح ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام تھے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ نسب میں تسامع کی بنا پر شہادت اس وجہ سے ہے کہ نسب کا مبنیٰ اشتہار و شہرت پر ہے لہٰذا شہرت خود سننے کے قائم مقام ہے اور ولاء کا مبنیٰ اشتہار و شہرت پر نہیں ہے لہٰذا اعتاق (آزاد کرنے) کا معائنہ ضروری ہے حتیٰ کہ اگر نافع کے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے لیے ہونے کی شہرت کی مانند شہرت ہو جائے تو تسامع کی بنا پر شہرت جائز ہو گی۔

رہی وقف میں تسامع کی بنا پر شہادت تو ظاہر روایت میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ البتہ ہمارے مشائخ

نے اس کا الحاق موت کے ساتھ کیا ہے کیونکہ وقف کا مبنی بھی مثل موت کے شہرت پر ہے۔ لہٰذا موت کے ساتھ ملحق ہوگا۔

اسی طرح قضاء اور ولایت میں تسامع کی بناء پر شہادت جائز ہے کہ یہ فلاں شہر کا قاضی ہے یا فلاں شہر کا والی ہے اگرچہ مشہود کا معائنہ نہ کیا ہو کیونکہ قضاء و ولایت کا مبنی شہرت پر ہے۔ لہٰذا معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔

پھر تحمل شہادت جیسا کہ خود مشہود بہ کے معائنہ سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس کی دلیل کے معائنے سے بھی حاصل ہوتی ہے مثلاً کسی شخص کے پاس کوئی کپڑا یا جانور یا مکان دیکھے اور وہ اس کا مالکانہ استعمال کرتا ہو بغیر اس کے کہ کوئی جھگڑا کرنے والا ہو۔ حتیٰ کہ اگر اس میں کسی نے اس سے مخاصمت کی تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ یہ قابض کے لیے ملکیت کی گواہی دے کیونکہ بغیر جھگڑا کرنے والے کے کسی کا مال میں قبضہ متصرفہ اس میں ملکیت کی دلیل ہوتی ہے بلکہ اموال میں شاہد کے لیے اس سے قوی تر دلیل اور کوئی نہیں ہوتی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کا اضافہ کیا کہ اس کے لیے شہادت کا تحمل اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس کے دل میں یہ بات نہ بیٹھ جائے کہ یہ شئ اسی کی ہے اور مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کر دیکھنے والے کے لئے قابض کے ملک کی گواہی دینا اس وقت تک جائز نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس شئ کو اس کے قبضے میں دیکھے اور اس کو مالکانہ استعمال کرتے دیکھے کہ کوئی اس سے جھگڑنے والا نہ ہو۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کہا غلام اور باندی کے علاوہ ہر وہ شئ جو کسی انسان کے قبضے میں ہو تو تمہارے لیے اس بات کی شہادت دینے کی گنجائش ہے کہ وہ شئ اس شخص (قابض) کی ہے۔ غلام اور باندی کا استثناء کیا جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ان دونوں میں قابض کے حق میں ملک کی شہادت دینا جائز نہیں مگر جب کہ خود ان دونوں نے اقرار کیا ہو۔ اس سے مراد محض وہ غلام ہے جس کا قبضہ خود اپنی ذات پر ہو بایں طور کہ بڑا ہو اور اپنے بارے میں بتا سکتا ہو اور ایسے ہی باندی ہے کیونکہ بڑا ظاہر میں اپنے قبضے میں ہوتا ہے اس لیے کہ بنی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارضی ہے۔ لہٰذا اپنے نفس کی طرف اس کا قبضہ قریب تر ہوگا۔ بنسبت غیر کے قبضے کے پس اس کے غیر کا قبضہ اس میں ملک کی دلیل نہیں ہوگا برخلاف جمادات و چوپایوں کے کیونکہ ان کا اپنا کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہٰذا قابض کا قبضہ ملک پر دلیل رہا۔ نیز عادت و رواج میں حر (آزاد) کبھی ایسے خدمت کرتا ہے گویا کہ وہ غلام ہے۔ یہ بات لوگوں کے عرف و عادت میں ظاہر ہے۔ پس دو ظاہروں کا تعارض ہوا پس قبضہ اس میں دلیل نہیں بن سکتا۔ اور جب غلام چھوٹا ہو کہ اپنے بارے میں نہ بتا سکتا ہو تو اس کا حکم مثل کپڑے اور چوپایے کے حکم کے ہوگا کیونکہ اس کو اپنے نفس پر قبضہ حاصل نہیں ہوتا پس سامان و چوپایوں کے ساتھ لاحق ہوگا لہٰذا دیکھنے والے کے لیے اس میں قابض کے لیے ملک کی شہادت دینا جائز ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ادائے شہادت کی شرائط

یہ چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شاہد سے ہے بعض کا نفس شہادت سے بعض کا مکان

شہادت سے اور بعض کا مشہود بہ سے۔ شاہد سے متعلق شرائط چند ہیں جن میں سے کچھ تمام شہادات کے ساتھ عام ہیں اور کچھ بعض شہادات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

شرائط عامہ

۱۔ عقل۔ کیونکہ جس میں عقل نہ ہو وہ شہادت کو نہیں سمجھ سکتا پس اس کی ادائیگی پر کیونکہ قادر ہوگا۔

۲۔ بلوغت۔ پس سمجھدار بچے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ ادائیگی پر بغیر تحفظ کے قدرت نہیں ہوگی اور تحفظ تذکر کے بغیر نہیں ہوتا اور تذکر تفکر سے حاصل ہوتا ہے جو کہ بچے میں عام طور پر نہیں پایا جاتا نیز شہادت میں ولایت کا معنی پایا جاتا ہے جب کہ بچے پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ نیز اگر اس کے لیے (ادائیگی) شہادت ہو تو آیت کریمہ کے موجب بلائے جانے کے وقت اس پر شہادت دینا لازم ہوگا۔ وہ آیت یہ ہے: ولا یاب الشہداء اذا ما دعوا (اور نہ انکار کریں گواہ جب وہ بلائے جائیں) ای دعوا للاداء یعنی ادائیگی کے لیے بلائے بلائیں حالانکہ یہ بالاجماع بچے پر لازم نہیں ہے۔

۳۔ حریت: پس غلام کی شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ ارشاد باری تعالیٰ کے کہ: ضرب اللہ مثلا عبدا مملوکا لا یقدر علی شی (بیان کی اللہ نے ایک مثال مملوک غلام کی جو کسی شی پہ قدرت نہیں رکھتا) —— اور چونکہ شہادت ایک شی ہے پس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق اس کو اس کی ادائیگی پر قدرت نہ ہوگی۔ نیز شہادت ولایات وتملیکات کے جاری مجری ہے۔ ولایت کا معنی تو اس طرح کہ اس میں دوسرے پر قول کی تنفیذ ہے اور یہ کہ یہ باب ولاء سے ہے اور تملیک کا معنی اس طرح کہ شہادت کی بناء پہ حاکم حکم لگانے کا مالک بن جاتا ہے گویا کہ شاہد نے اس کو حکم لگانے کا مالک بنایا ہے۔ اور غلام کو نہ تو اپنے غیر پہ ولایت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی وہ ملکیت رکھتا ہے پس اس کے لیے شہادت نہ ہوگی۔ نیز اگر اس کے لیے شہادت ہو تو آیت کریمہ کے بموجب شہادت کی ادائیگی کے لیے جب اسے بلایا جائے تو اس پر آنا واجب ہوگا حالانکہ مالک کے حق کی وجہ سے اس پر ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔
اسی طرح مدبر مکاتب اور ام ولد کی شہادت بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ غلام ہیں۔ یہی حکم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس غلام کا ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا ہوا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ بمنزلہ حر کے ہے کہ جس پر دین ہو۔

۴۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہا اللہ کے نزدیک شاہد کا بینا ہونا۔ پس ان کے نزدیک نابینا کی گواہی مقبول نہ ہوگی خواہ تحمل (شہادت) کے وقت وہ بینا ہو یا نہ ہو۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتی کہ اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ تحمل کے وقت بینا تھا۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ایسی شی ہے جس میں ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی حاجت نہ ہو۔ اور اگر ایسی شی ہو کہ ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی

حاجت ہو تو بالاجماع اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بینائی کی شرط خود اپنی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ مشہود بہ کے علم کے حصول کی وجہ سے ہے کہ اور وہ تحمل کے وقت بینا ہونے کی وجہ سے حاصل ہو چکا ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کے وقت مشہود لہ کو پہچاننا اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، تو جب ادائیگی شہادت کے وقت وہ نابینا ہے تو وہ مشہود لہ کو غیر سے پہچان نہیں سکے گا پس ادائیگی شہادت پر قادر نہ ہوگا۔

۵۔ نطق و گویائی۔ پس گونگے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ شہادت کے لفظ کی رعایت ادائیگی شہادت کی صحت کے لیے شرط ہے جب کہ گونگا سرے سے بول ہی نہیں سکتا۔ پس اس کی گواہی نہ ہوگی۔

۶۔ عدالت: قبول شہادت کے لیے یہ شرط علی الاطلاق ہے کیونکہ اس کے بغیر شہادت علی الاطلاق قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ارشاد الٰہی ہے ممن ترضون من الشھداء (ان میں سے جو تم پسند کرو گواہوں سے) اور پسندیدہ گواہ عادل گواہ ہیں۔

عدالت کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں (۱) ماہیت عدالت کا بیان یعنی یہ کہ شریعت کے عرف میں یہ کیا ہے (۲) مشروط عدالت کی صفت کا بیان (۳) اس بات کا بیان کہ یہ از روئے وجود اصل قبول کی شرط ہے یا از روئے وجود وجوب قبول علی الاطلاق کی شرط ہے۔

ماہیت عدالت عدالت متعارفہ کی ماہیت کے بارے میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کی عبارات میں اختلاف ہے۔ (۱) بعض کا قول ہے کہ جس شخص پر شکم اور شرمگاہ کا طعن نہ کیا گیا ہو وہ عادل ہے کیونکہ فساد شر کی اکثر انواع کا تعلق ان ہی دو اعضاء سے ہے۔ (۲) بعض نے کہا کہ جس کے بارے میں دین میں کوئی جرم معروف نہ ہو وہ عادل ہے اور (۳) اور بعض نے کہا کہ جس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں وہ عادل ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تم مساجد میں کسی شخص کو نماز کا عادی دیکھو تو اس کے لیے ایمان کی گواہی دو۔ نیز مروی ہے کہ جس شخص نے ہمارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ (۴) بعض کا قول ہے کہ جو کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور فرائض ادا کرتا ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہی میرے استاذ کے استاذ امام فخر الدین علی بزدوی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔

کبائر و صغائر کی ماہیت میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جس گناہ کے بارے میں کتاب اللہ عزوجل میں حد وارد ہوئی ہے وہ کبیرہ ہے اور جس کے لیے قرآن میں حد وارد نہیں ہوئی وہ صغیرہ ہے لیکن یہ قول درست نہیں کیونکہ شراب پینا اور سود لینا کبائر ہیں حالانکہ کتاب اللہ تعالیٰ میں ان پر حد وارد نہیں ہوئی۔

بعض کا قول ہے کہ جو معصیت موجب حد ہو وہ کبیرہ ہے اور جو موجب حد نہ ہو وہ صغیرہ ہے یہ قول بھی سود لینے کی معصیت سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ سود لینا کبیرہ گناہ ہے اگرچہ موجب حد نہیں ہے اسی

طرح اور ایسے امور سے بھی باطل ہو جاتا ہے جو اگرچہ کبائر ہیں لیکن موجب حد نہیں ہیں مثلاً عقوق والدین
اور میدان جنگ سے فرار وغیرہ۔

بعض کا قول ہے کہ ہر وہ گناہ جس پر وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے جیسے نفس محترم کا قتل اور پاکدامن
عورتوں پر قذف اور زنا اور سود اور یتیم کا مال کھانا اور میدان جنگ سے فرار۔ یہی عبد اللہ بن عباس
رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ان سے کہا گیا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ کبائر سات
ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ان کا ستر تک ہونا اقرب ہے۔ لیکن توبہ کے ساتھ کوئی کبیرہ نہیں ہوتا اور اصرار
کے ساتھ کوئی صغیرہ نہیں ہوتا۔ حسن رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
تم زنا سرقہ اور شرب خمر کے بارے میں کیا کہتے ہو تو، صحابہ نے جواب میں کہا کہ اللہ اور اس کے رسول
خوب جانتے ہیں نبی صلی اللہ وسلم نے فرمایا یہ فحش ہائیں اور ان پر سزا ہے پھر نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں اکبر کبائر کی خبر نہ دوں۔ صحابہ نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ تو نبی علیہ
الصلاۃ والسلام نے فرمایا اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور عقوق والدین اور نبی علیہ الصلاۃ ٹیک لگائے
ہوئے تھے (سیدھے ہو کر) بیٹھ گئے اور فرمایا آگاہ ہو اور جھوٹی بات آگاہ ہو اور جھوٹی بات آگاہ ہو اور
جھوٹی بات۔

اور جب عرف شریعت میں عدالت کی تفسیر سے تم واقف ہو گئے تو (جان لو کہ) شارب خمر
میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا شراب پینا کبیرہ گناہ ہے جس سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔
ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ جب ایک شخص اپنے معاملات میں صالح ہو اور اس کی نیکیاں اس
کی برائیوں پر غالب ہوں اور نہ تو وہ جھوٹ کے ساتھ معروف ہو اور نہ کسی کبیرہ گناہ کے ساتھ البتہ
وہ کبھی کبھی بدن کی صحت و قوت کے لیے نہ کہ تلہی (شوق و تماشہ) کے لیے شراب پی لیتا ہے تو وہ عادل
ہوگا لیکن اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ وہ عادل نہیں ہوگا کیونکہ شرب خمر خالص کبیرہ گناہ ہے اگرچہ وہ قوت
حاصل کرنے کے لیے ہی ہو البتہ اگر وہ نبیذ پیے تو محض پینے سے اس کی عدالت ساقط نہ
ہوگی کیونکہ نبیذ کو قوت حاصل کرنے کے لیے نہ کہ تلہی کے لیے پینا حلال ہے۔ رہا اس سے نشہ تو اگر وہ
ایک مرتبہ ہوا اور اس کو علم نہ ہوا اور بھول سے ہو گیا تھا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر اس
سے نشہ کا عادی ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس (یعنی نبیذ) سے نشہ حرام ہے۔

جو شخص مے نوشی کی مجلس میں آتا ہے اور مے نوشوں کے ساتھ بیٹھتا ہو تو اگرچہ وہ مے نوشی نہ کرتا
ہو اس کو عدالت حاصل نہ ہوگی کیونکہ مجلس فسق میں حاضر ہونا بھی فسق ہے لہٰذا نوحہ کرنے والے اور نوحہ
کرنے والی کو بھی عدالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فعل حرام ہے۔

رہا مغنی تو اگر اس کی آواز کی بناء پر ہے لوگ جمع ہوتے ہیں تو اس کو بھی عدالت
حاصل نہ ہوگی اگرچہ وہ مے نوشی نہ کرتا ہو کیونکہ وہ تو فاسقوں کا سردار ہے۔ اور اگر وہ خود اپنے لیے وحشت
کو دور کرنے کے لیے گاتا ہو تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس
لیے کہ سماع سے دل نرم ہوتا ہے البتہ اس کے ساتھ فسق جائز نہیں۔

اور وہ شخص جو آلات موسیقی بجاتا ہو تو دیکھا جائے گا اگر وہ قبیح نہ ہوں جیسے ۔ بانسری اور دف وغیرہ تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی عدالت بھی ساقط نہ ہوگی اور اگر وہ قبیح ہوں جیسے سارنگی وغیرہ تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ یہ کسی طور پر بھی حلال نہیں ۔

جو شخص کبوتر بازی کرتا ہو اگر وہ ان کو اڑاتا نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوگی اور اگر وہ ان کو اڑاتا ہے تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ وہ عورتوں کے ستر پر مطلع ہوتا ہے ۔ نیز یہ کھیل اس کو نماز اور دیگر طاعات سے غافل کرتا ہے ۔

جو شخص نرد کھیلتا ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی ۔ اسی طرح وہ شخص بھی جو شطرنج کا عادی ہو ۔ اگرچہ بعض لوگوں نے جودت اذہان اور امر حرب سیکھنے کے لیے اس کو مباح کہا ہے عدم عدالت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہمارے نزدیک حرام ہے کھیل ہونے کی بنا پر ۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے ہر کھیل حرام ہے مگر مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کی تادیب اور اپنی کمان سے تیراندازی کرنا اسی طرح جب اس کی عادت پڑ جائے تو یہ نماز اور دیگر طاعات سے غافل کر دیتی ہے ۔ اور اگر کبھی کبھی کھیل لیا اور جوا نہ کھیلے تو عدالت ساقط نہ ہوگی ۔

جو شخص بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ ستر عورت فرض ہے ۔

جو شخص نماز با جماعت میں جماعت کو خفیف و حقیر سمجھنے کی بنا پر ترک کرتا ہے تو اس میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ جماعت واجب ہے ۔ اور اگر کسی تاویل سے اس کو ترک کرتا ہے مثلاً امام اس کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی ۔

عورتوں کے ساتھ فجور میں مبتلا شخص اور قوم لوط کا عمل کرنے والا اور چور اور راہزن اور پاکدامن عورتوں پر بہتان لگانے والا ۔ اور محترم نفس کا قاتل اور سود خور وغیرہ ان میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بہت بڑے بڑے گناہ ہیں ۔

مخنث میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا فعل وعمل (معصیت کا) کبیرہ ہوتا ہے ۔

جو شخص اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ روپیہ کیسے کماتا ہے اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے بارے میں امن نہیں ہوتا کہ مال کی طمع میں وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا جو جھوٹ بولنے میں مشہور ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی اور اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی اگرچہ وہ توبہ بھی کر لے تو جو شخص جھوٹ بولنے میں مشہور ہو تو اس کی سچائی کا علم نہیں ہو سکتا ۔ اس کے برخلاف فاسق جب فسق کی تمام انواع سے توبہ کر لے تو اس کی شہادت قبول کی جاتی ہے اسی طرح وہ شخص ہے جو جھوٹ میں بھول سے پڑ گیا یا ایک مرتبہ مبتلا ہو گیا ہو پھر توبہ کر لی ہو کیونکہ مسلمان کم ہی اس سے خالی ہوتا ہے لہٰذا اگر اس سے منع کیا گیا تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا ۔

لیکن غیر مختون تو اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ عادل ہو اور اس کا ختنہ کو ترک کرنا سنت سے اعراض کی بنا پر نہ ہو ۔ اس کی وجہ شہادت کی نصوص عمومیہ ہیں نیز جب کہ اس کا اسلام بڑی عمر میں ہو

تو ممکن ہے کہ ختنہ کرانے سے اس کی جان کے تلف ہونے کا ڈر ہو۔ اور اگر جان کی تلفی کا ڈر نہ ہو اور سنت کو ترک کرنے ہوئے ختنہ نہیں کروایا تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی مثل فاسق کے۔

وہ شخص جو معاصی کا ارتکاب کرتا ہو تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی اگرچہ ہمیں اس وقت میں اس کے فاسق ہونے کا یقین نہ ہو۔

ولد الزنا جب کہ عادل ہو اس کی شہادت قبول کی جائے گی بوجہ شہادت کی نصوص عمومہ کیونکہ والدین کا زنا اس کی عدالت میں عیب نہیں لگاتا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی بنا پر کہ لا تزر وازرة وزر اخری ہے (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے جو یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ولد الزنا تینوں میں سے سب سے برا ہے تو یہ خاص بچے کے بارے تھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

خصی کی شہادت قبول کی جائے گی نصوص عمومہ کی بنا پر۔ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ خصی کی شہادت کو قبول کیا تھا اور منقول نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز خصار عدالت میں عیب نہیں لگاتا پس یہ قبول شہادت سے مانع نہیں ہوگا۔

رہی گمراہ کی شہادت جب کہ وہ اپنی گمراہی و دین میں عادل ہو تو اس کو دیکھا جائے گا اگر گمراہی ایسی ہو جو اس کی تکفیر کا باعث ہو تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف شہادت مقبول نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ باعث تکفیر نہ ہو تو اگر وہ اپنی گمراہی کی طرف بلانے والا ہو اور اس میں عصبیت رکھنے والا ہو یا اس میں دیوانہ ہو تب بھی اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ عصبیت دعوت والا اپنی گمراہی کی ترویج کی خاطر جھوٹ اور فریب کی پرواہ نہیں کرتا لہٰذا اس میں فاسق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مخول کرنے کی عادت ہو کیونکہ مخول کرنے والا، جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا۔ اور اگر ایسی صورت نہ ہو اور وہ اپنی گمراہی میں ہوتے ہوئے عادل ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس کی گمراہی اس کو جھوٹ سے بچاتی ہے سوائے روافض کے ایک فرقہ کے کہ جس کو خطابیہ کہا جاتا ہے کہ ان کے لیے گواہی نہیں ہوتی کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے موافق دین کے حق میں اپنے مخالف دین (گمراہی) کے خلاف گواہی دینی جائز ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص کسی بات کا دعویٰ کرے اور اس پر قسم کھالے تو وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا پس وہ اس کے لیے گواہی دیتے ہیں۔ تو جب کہ ان کا ایسا مذہب ہے تو ان کی شہادت جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اسی طرح اہل الہام کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ وہ الہام کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور اس شخص کے حق میں گواہی دیتے ہیں جس کے بارے میں ان کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اس شخص میں بھی عدالت نہیں ہوتی جو صحابہ پر سب و شتم کرتا ہو کیونکہ کسی مسلمان پر سب و شتم عدالت کو ساقط کرنے والی ہے تو صحابہ پر سب و شتم تو بطریق اولیٰ اس کی مسقط ہوگی۔

صاحب معصیت میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: لیس

منا من مات علی المعصیۃ (وہ شخص جو معصیت پر مرے وہ ہم میں سے نہیں) نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: من مات علی المعصیۃ فھو کحمار نزع بد بینہ (جو شخص معصیت پر مرا وہ مثل گدھے کے ہے کہ جو اپنے رین کے ساتھ کھینچا گیا)۔ پس معصیت وہ معصیت ہوگی جو مسقط عدالت ہو۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا تو اگر وہ کبائر میں سے ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی الا یہ کہ توبہ کرے۔ اور اگر کبائر میں سے نہ ہو لیکن اس پر اصرار کرے اور اس کا عادی ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصرار سے صغیرہ گناہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار۔ اور اگر صغیرہ پر اصرار نہ ہو تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوئی جب کہ اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔

مشروط عدالت کی صفت کے بیان میں ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اختلاف ہوا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ رہی حقیقی عدالت جو تعدیل و تزکیہ سے گواہوں کے حالات معلوم کر کے ثابت ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہیں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ ظاہری عدالت پر فیصلہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب خصم گواہ پر طعن کرے (یعنی کوئی عیب لگائے)، تو ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا بلکہ قاضی گواہوں کے حالات معلوم کرے گا۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حدود و قصاص میں بھی قاضی گواہوں کے بارے میں پوچھے گا اور ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا خواہ خصم نے ان میں طعن کیا ہو یا نہ کیا ہو حدود و قصاص کے علاوہ میں اختلاف ہوا ہے جب کہ خصم نے گواہوں میں طعن نہ کیا ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ گواہوں کے بارے میں، سوال نہیں کرے گا اور صاحبین کا قول ہے کہ کرے گا۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا زمانہ اہل خیر و صلاح کا زمانہ تھا اس لیے کہ یہ تابعین کا زمانہ تھا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کے خیر ہونے کی گواہی دی تھی۔ اپنے اس ارشاد میں کہ خیر القرون قرنی الذی انا فیہ ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم ثم یفشو الکذب الحدیث (بہترین اہل زمانہ میرے اہل زمانہ ہیں جن میں ہوں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جھوٹ پھیلے گا)، لہٰذا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اہل عصر میں صلاح و درستگی غالب تھی پس پوشیدہ طور پر ان کے حالات کی تفتیش سے بے نیازی تھی۔ پھر زمانہ میں تغیر آیا اور صاحبین کے اہل عصر میں فساد رونما ہوا لہٰذا عدالت کی تفتیش کی ضرورت پیش آئی۔ لہٰذا ان کے جوابات کا اختلاف اختلاف زمانہ کی وجہ سے تھا۔ پس یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کو حقیقی قرار دیا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری عدالت دفع (دور کرنا) تو کر سکتی ہے اثبات نہیں کر سکتی کیونکہ اس عدالت (ظاہری)، کا ثبوت استصحاب حال سے ہے دلیل سے نہیں جب کہ یہاں

ضرورت اثبات کی یعنی ایجاب قضاء کی ہے اور ظاہری عدالت اس کے لیے حجت نہیں پس دلیل سے عدالت کا اثبات ضروری ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اللہ عزوجل کے قول کا ظاہر ہے کہ: وکذلک جعلنا کم امۃ وسطا (اسی طرح ہم نے تم کو درمیانی امت بنایا) یعنی عادل۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس امت کے مؤمنین کو وساطت یعنی عدالت کے ساتھ موصوف کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ عادل ہیں بعض بعض پر۔ پس عدالت مؤمنین میں اصل ہوئی اور اس کا زوال عارض کی بنا پر ہے۔ نیز حقیقی عدالت کو جاننا ممکن نہیں لہٰذا ظاہری پر حکم لگایا جائے گا۔ اور چونکہ گواہوں کی حالت کی تفتیش سے پیشتر ان کی عدالت ظاہر ہو چکی ہے لہٰذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا الا یہ کہ خصم طعن کرے۔ کیونکہ جب وہ طعن کرے اور اس میں وہ سچا ہو تو دو ظاہروں کے درمیان تعارض پیدا ہوگا۔ لہٰذا تفتیش کے ذریعے سے ترجیح دینا ضروری ہوگا۔ اور حدود وقصاص میں تفتیش ان کو دور کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ حدود کو دور کرنے کے لیے کوشش وحیلہ کیا جاتا ہے۔

اگر مشہود علیہ گواہوں کی حریت پر طعن کرے اور کہے کہ یہ دونوں غلام ہیں اور دونوں گواہ کہیں کہ ہم آزاد ہیں تو قول مشہود علیہ کا ہوگا یہاں تک کہ گواہ اپنی حریت پر گواہ پیش کر دیں کیونکہ اگرچہ بنی آدم ہیں آدم وحوا علیہما الصلاۃ والسلام کی اولاد ہونے کی بناء پر اصل حریت ہے لیکن جو امر استصحاب حال سے ثابت ہو وہ خصم پر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا دلائل سے اس کا اثبات ضروری ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب لوگ آزاد ہیں مگر چار چیزوں میں۔ گواہی اور حدود اور قصاص اور عقل۔ یہ اس صورت میں ہے جب دونوں کا نسب مجہول ہو کہ ان کی حریت کا علم نہ ہو اور ظاہر ومشہور بھی نہ ہو مثلاً وہ ہندی یا ترک وغیرہ ہوں کہ جن کی حریت معلوم نہ ہو یا عربی ہوں۔ اور ان لوگوں میں سے نہ ہوں جن پر غلامی جاری ہوتی ہے تو قول ان (گواہوں) کا ہوگا اور بغیر گواہی کے ان کی غلامی ثابت نہ ہوگی۔

کیا عدالت اصل شہادت کی از روئے وجود شرط ہے یا قبول کی مطلقا از روئے وجوب و وجود شرط ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب رحمہما اللہ کا قول ہے کہ عدالت قبول شہادت کے لئے شرط ہے از روئے وجوب وجود کے علی الاطلاق اور از روئے وجوب کے۔ اصل قبول کے لیے شرط نہیں ہے حتی کہ بغیر شرط کے بھی قبول ثابت ہو جاتا ہے۔ شافعی علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ یہ اصول قبول کے لیے شرط ہے اور اس کے بغیر قبول سرے سے ثابت نہیں ہوتا حتی کہ اگر قاضی فاسق کی گواہی میں سچا ہونے کی تحری (غور وفکر) کرے تو اس کے لیے اس کی شہادت قبول کرنا جائز ہے اور بغیر تحری کے قبول کرنا بالاجماع جائز نہیں۔ اسی طرح قاضی پر اس کو قبول کرنا بھی بالاجماع واجب نہیں ہے جب کہ قاضی عادل کی شہادت بغیر تحری کے قبول کر سکتا ہے اور جب وہ شہادت دے دے تو اس پر اس کی شہادت کو قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک عادل کی شہادت اور فاسق کی شہادت کے درمیان یہی فرق ہے۔ اور شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک قاضی کے لیے سرے سے جائز نہیں کہ وہ فاسق کی گواہی پر فیصلہ دے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک دو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے

جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کو قبول کرنے کا مبنی سچائی پر ہے اور سچائی صرف عدالت سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہ ہو اس کی خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ترجیح صرف عدالت سے ہو گی۔ انعقاد نکاح میں انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد لانکاح الا بولی وشاھدی عدل (بغیر ولی اور دو عادل گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) سے استدلال کیا۔ ہماری دلیل نصوص عمومیہ ہیں جیسے ارشاد الٰہی۔ واستشھدوا شھیدین من رجالکم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد لانکاح الا بشھود (بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) اور فاسق بھی شاہد ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ممن ترضون من الشھداء (ان میں سے جو تمہیں پسند ہوں گواہوں سے) گواہوں کی پسندیدہ اور غیر پسندیدہ کی طرف تقسیم کی پس یہ غیر پسندیدہ جو کہ فاسق ہے کے گواہ ہونے پر دلیل ہے۔ نیز نکاح کے باب میں گواہوں کی حاضری تہمت زنا دور کرنے کے لیے ہے۔ جحود و انکار کے وقت ان کی شہادت کی ضرورت کے طور پر نہیں کیونکہ وقوع کے بعد نکاح منعقد ہو جائے گا۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شہادت کا رکن شاہد کا صدق ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن صدق لامحالہ عدالت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ بعض فاسق مختلف اقسام کے فسق کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن جھوٹ سے بچتے ہیں جب کہ کلام اس فاسق کے بارے میں ہے کہ قاضی نے جس کی شہادت میں صدق کی تحری کی ہو اور اس کو گواہ کی سچائی کا گمان غالب حاصل ہوا ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی شہادت پر ہمارے نزدیک بھی قضا جائز نہیں ہوتی۔ رہی حدیث تو اس کے بعض ناقلین سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور بہر کیف ثابت نہ ہو گی پس اس میں شافعی رحمہ اللہ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف دلیل ہے کیونکہ اس میں عدالت کو شاہد کی صفت نہیں بنایا اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یوں فرماتے لانکاح الا بولی وشاھدین عدلین بلکہ یہاں شاہدین کی عدل کی طرف اضافت ہے اور کلمہ توحید ہے پس گویا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لانکاح الا بولی وقابلی کلمۃ العدل (اور کلمہ عدل کے دو قبول کرنے والوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا) اور وہ کلمہ اسلام ہے اور فاسق مسلمان ہے پس اس کی موجودگی میں نکاح ہو جائے گا۔

گواہ محدود فی القذف نہ ہو: یہ شرط ادا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے شہادت کی نصوص عمومیہ کہ جن میں کوئی فرق نہیں ہے استدلال کیا ہے کیونکہ مانع قذف کی وجہ سے فسق ہے جو توبہ سے زائل ہو چکا۔ ہماری دلیل قول باری تعالیٰ: والذین یرمون المحصنات الایہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قذف (تہمت) لگانے والے کی شہادت کو ہمیشہ کے لیے قبول کرنے سے منع فرمایا ہے پس یہ ہی توبہ کے بعد والے زمانے کو بھی شامل ہو گی۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ شہادت کی نصوص عمومہ سے محدود فی القذف مخصوص ہے تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو سکے اور وہ تناقض سے بچ سکیں۔ اسی طرح ذمی جب کسی مسلمان پر قذف کرے

اور اس پر قذف لگائی جائے تو ذمیوں پر اور مسلمانوں پر اس کی شہادت جائز ہو گی۔ اسی طرح اگر مسلمان غلام مسلمان آزاد پر تہمت لگائے اور اس پر حد قذف لگائی جائے پھر وہ آزاد ہو جائے تو اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہے اس کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کی جائے گی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقامت حد اس شہادت کے بطلان کی موجب ہے جو قاذف کے لیے اقامت حد سے پیشتر تھی۔ جب کہ ذمی کے لیے اقامت حد سے پیشتر ذمیوں پر شہادت ثابت تھی مسلمانوں پر نہیں پس اقامت حد سے وہ شہادت باطل ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مسلمان ہوا تو اس کے لیے رد کی ہوئی شہادت کے علاوہ ایک شہادت ثابت ہو گی اور یہ وہ ہے جو مسلمانوں پر ہے کیونکہ یہ پہلے تھی ہی نہیں جو حد سے باطل ہو جاتی پس اس کی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ پھر مسلمانوں پر اس کی شہادت قبول کرنے سے اس بات کی ضرورت ہے کہ ذمیوں پر بھی اس کی شہادت مقبول ہو۔ اس کے برخلاف غلام اہل شہادت میں سے تھا اگرچہ اس کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ شہادت کو باطل کرنے والی تو وہ اقامت حد ہے جو حالت اسلام میں ہو اور یہ پائی نہیں گئی کیونکہ حد کل کا نام ہے پس غلام پر جاری حد نہیں ہو گی اسلئے کہ حد متجزی نہیں ہوتی۔ یہ ظاہر الروایت کا جواب ہے۔ فقیہ ابو اللیث علیہ الرحمۃ نے دو اور روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت میں اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اگرچہ حالت اسلام میں اس کو صرف ایک ہی کوڑا لگا ہو کیونکہ گزشتہ کوڑوں کا حد ہونا آخری کوڑے کے وجود پر موقوف ہے اور کمال حد حالت اسلام میں پائی گئی۔ اور ایک روایت کے مطابق اکثر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اکثر حد حالت اسلام میں پائی گئی تو اس کی شہادت باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں کیونکہ شریعت میں اکثر کے لیے کل کا حکم ہوتا ہے ظاہر روایت کا جواب ہی صحیح ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ حد کل کا نام ہے اور آخری کوڑا لگنے سے ظاہر ہوا کہ تمام کوڑے حد تھے اور چونکہ کل کوڑے حالت اسلام میں نہیں لگے ہیں لہٰذا ان کی وجہ سے اسلام کی وجہ سے حاصل ہونے والی شہادت رد نہ کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں تھا جب اقامت حد اور توبہ کے بعد گواہی دی ہو۔

اور اگر توبہ کے بعد لیکن اقامت حد سے پیشتر گواہی دی ہو تو بالاجماع مقبول ہو گی۔ اور اگر اقامت حد کے بعد لیکن توبہ سے پیشتر گواہی دی تو اس کی گواہی بالاجماع مقبول نہ ہو گی۔ اور اگر توبہ اور اقامت حد دونوں سے پیشتر گواہی دی تو یہ فاسق کی شہادت کا مسئلہ ہے جو گزر چکا ہے۔

محدود فی القذف لوگوں کی موجودگی میں نکاح بالاجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک اس بناء پر کہ چونکہ اس کو شہادت کی ادائیگی حاصل ہے پس اس کو شہادت کا سماع بھی حاصل ہو گا۔ جب کہ ہمارے نزدیک نکاح کے وقت گواہوں کی موجودگی تجدد انکار کے دفع کے لیے نہیں ہوتی کیونکہ تسامع کی بناء پر شہادت کے ذریعے سے ضرورت پوری کی جا سکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے سے زنا کے شک و تہمت کو ہٹانے کے لیے ہوتی ہے اور یہ محدود فی القذف لوگوں کی موجودگی سے کیا جا سکتا ہے پس ان کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا اور ان کی گواہی قبول کرنے سے نہی

کی بنا پر قبول نہیں کی جائے گی۔ اور انعقاد (نکاح) فی الجملہ قبول (شہادت) سے جدا ہوتا ہے۔
رہا وہ شخص جس کو زنا اور سرقہ میں حد لگی ہو تو جب وہ توبہ کرے تو اس کے عادل بن جانے کی بنا پر اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ محدود فی القذف میں اگر ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرنے کی نص خاص نہ ہوتی تو اس میں بھی قیاس یہی ہے کہ جب وہ توبہ کرلے تو اس کی شہادت قبول کی جائے۔
اپنی گواہی سے گواہ اپنے لیے نفع نہ کھینچتا ہو اور اپنے سے تاوان کو دور نہ کرتا ہو کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے لاشهادة لجار المغنم ولا لدافع المغرم (اس شخص کی گواہی نہیں ہے جو نفع کھینچنے والا ہو اور تاوان کو دور کرنے والا ہو)۔ نیز جب اس کی شہادت نفع اور دفع کے معنی کو متضمن ہے تو وہ متہم ہوا اور متہم کی گواہی نہیں ہوتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق۔ جب اس نے اپنی گواہی سے اپنی طرف نفع کھینچا تو اس کی گواہی اللہ عزوجل کے لیے نہیں ہوئی بلکہ اپنے لیے ہوئی پس قبول نہ کی جائے گی۔

اسی پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ والد اگرچہ عالی (یعنی دادا پڑدادا وغیرہ) ہو کی شہادت اپنی اولاد اگرچہ سافل (یعنی پوتا پڑپوتا وغیرہ) ہو کے حق میں اور اس کے برعکس مقبول نہیں ہوتی کیونکہ ایک دوسرے کے مال سے عام طور پر منتفع ہوتے ہیں پس اس میں نفع کھینچنا تہمت اور اپنے لیے شہادت کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی۔ خصاف رحمہ اللہ نے ادب القاضی میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ذکر کیا کہ والد کی اپنے بچے کے لیے شہادت اور بچے کی اپنے والد کے لیے شہادت مالک کی اپنے غلام کے لیے اور غلام کی اپنے مالک کے لیے بیوی کی اپنے شوہر کے لیے اور شوہر کی اپنی بیوی کے لیے شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ رہیں دیگر قرابتیں مثلاً بھائی چچا اور ماموں وغیرہ تو ان میں سے ایک دوسرے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے بعض کے لیے دوسرے بعض کے مال میں عرف وعادت میں تسلط نہیں ہوتا پس یہ اجنبیوں کے ساتھ لاحق ہیں۔ اسی طرح رضاعی باپ کی رضاعی بیٹے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ان کے آپس میں دوسرے کے مال سے انتفاع کی عادت جاری نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مثل اجنبیوں کے ہوں گے۔ مالک کی غلام کیلئے اور غلام کی مالک کیلئے حق میں شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ۔ رہی زوجین میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں ہمارے نزدیک یہ مقبول نہ ہوگی لیکن شافعیؒ کے نزدیک مقبول ہوگی انہوں نے شہادت کی نصوص عمومہ سے استدلال کیا ہے جن میں تخصیص نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جل وعلا کا فرمان: واستشهدوا شهيدين من رجالكم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنالو)، اور اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد واشهدوا ذوی عدل منكم (اور اپنے میں سے دو عادلوں کو گواہ بنالو)، اور اللہ تعالیٰ عظمت کبریا ئہ کا قول ممن ترضون من الشهداء (ان میں جسے تم پسند کرتے ہو گواہوں میں سے) ان میں ایک عادل اور دوسرے عادل کے درمیان اور ایک پسندیدہ اور دوسرے پسندیدہ کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ ہماری دلیل وہ نصوص ہیں جو ہم نے روایت کیں مثلاً لا شهادة لجار المغنم ولا

شهادۃ للمتہم (نفع کھینچنے والے اور متہم کے لیے شہادت نہیں ہے)، اور زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں شہادت کے ذریعے سے اپنی طرف نفع کھینچتا ہے کیونکہ عادتاً وہ اس کے مال سے منتفع ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنے ہی حق میں شہادت دینے والا بنے گا۔ نیز وہ حدیث جو خصاف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے۔ رہیں نصوص عموعہ تو ہم بھی ان کے مطابق ہی کہتے ہیں لیکن تم لے یہ کیونکہ کہا کہ زوجین میں سے ایک دوسرے کے حق میں شہادت دینے عادل اور پسندیدہ ہوتا ہے بلکہ وہ تو بوجہ مذکورہ مائل و متہم ہوتا ہے جو کہ شاہد نہیں ہوتا پس نصوص عمومہ میں شامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اسی آجیر کے حق میں اجیر کی اس واقعہ میں شہادت جس میں اس کو اجیر رکھتا ہے قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں اپنی طرف نفع کو کھینچنے کی تہمت ہے۔ اور ایک شریک کی اپنے ساتھی شریک کے حق میں مال شرکت میں شہادت مقبول نہ ہوگی۔

اگر دو شخصوں نے دو شخصوں کے حق میں میت کے خلاف ایک ہزار دین کی شہادت دی پھر مشہود (جس کے لیے شہادت دی گئی) نے دونوں گواہوں کے حق میں عیب کے خلاف ایک ہزار دین کی گواہی دی تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہا اللہ کے نزدیک دونوں فریقوں کی شہادت باطل ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دو آدمی گواہی دیں کہ میت نے ان دو کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور مشہود لہما گواہی دیں کہ میت نے گواہوں کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور اگر دو نے گواہی دی کہ میت نے ان دو (مدعیوں) کا مکان یا غلام غصب کیا تھا۔ اور مشہود لہما دونوں گواہوں کے حق میں ہزار درہم کے دین کی گواہی تو بالاجماع دونوں دونوں کی گواہی جائز ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق اپنے غیر کے لیے گواہی دے رہا ہے نہ کہ اپنے لیے لہٰذا وہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہے۔ اور شیخین کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق جو لیتا ہے دوسرا فریق اس میں اس کا شریک بنتا ہے پس ہر فریق اپنے لیے شاہد بنا البتہ جب مشہود بہ کی جنس مختلف ہو تو اس وقت شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔

۹ - خصم نہ ہو بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد کے کہ: لا تجوز شہادۃ خصم ولا ظنین (خصم اور متہم کی شہادت جائز نہیں) نیز جب گواہ خود خصم ہو تو اس کی گواہی خود اپنے لیے واقع ہوتی ہے لہٰذا مقبول نہ ہوگی۔ اسی پر وصی کی میت کے لیے اور اس یتیم کے لیے جو اس کی پرورش میں ہو شہادت کا مسئلہ نکلتا ہے کیونکہ وہ اس میں خصم ہے۔ اور اسی وجہ سے وکیل کی اپنے مؤکل کے حق میں شہادت (مقبول نہیں ہوتی)۔

۱۰ - ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ادائیگی شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہونا اور اس کا یاد ہونا۔ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی تحریر پر اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر دیکھے لیکن گواہی یاد نہ ہو تو اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں۔ اور اگر گواہی دی اور قاضی کو اس بات کا علم ہوگیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس سے اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر (اقرار نامہ) پر دیکھی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اس نے شہادت

کا تحمل کیا تھا اور شہادت کا علم صک (اقرار نامہ) سے ہوگیا ہے لہٰذا اس کے لیے ادائیگی شہادت جائز ہے اور جب ادا کرے تو قبول کی جائے گی۔ نیز نسیان ایسا امر ہے جو آدمی کی جبلت میں ہے خصوصاً جب کہ مدت طویل ہوگئی ہو۔ کیونکہ مدت کی طوالت بھلا دیتی ہے پس اگر ادائیگی شہادت کے وقت واقعہ کے یاد ہونے کی شرط عائد کی جائے گی تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا اور یہ بات حقوق کے ضائع کرنے کا باعث بنے گی یہ جائز نہیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ولا تقف ما لیس لک بہ علم (جس چیز کا تجھے علم نہیں ہے اس کے درپے مت ہو) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ایک گواہ کو کہ اذا علمت مثل الشمس فاشھد والا فدع (جب تجھے مثل سورج کے علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ اور خط و مہر پر اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے اور ایک مہر دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے اور اس میں حیلہ اور فریب چلتا ہے۔ نیز خط یاد دہانی کے لیے ہوتا ہے لہٰذا وہ خط جو (واقعہ) یاد نہ دلائے اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی اپنے دیوان (رجسٹر) میں کوئی ایسی بات پائے جو اس کو یاد نہ ہو اور دیوان اس کی مہر میں ہو (یعنی اس پر اس کی مہر کی سیل SEAL لگی ہوئی ہو) تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اس پر عمل نہیں کرے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر دیوان قاضی کی سیل کے اندر ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی معزول کر دیا جائے پھر بعد میں دوبارہ قاضی بنا دیا جائے اور وہ اپنے گذشتہ دیوان میں کوئی بات دیکھ کر اس پر عمل کرنا چاہے لیکن اس کو وہ بات یاد نہ ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ایسا نہیں کر سکتا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر عمل کر سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفس شہادت سے متعلق شرائط ان کی چند انواع ہیں۔

۱۔ لفظ شہادت۔ پس اس کے علاوہ دیگر الفاظ مثلاً اخبار اعلام وغیرہ کے ساتھ قبول نہ کی جائے گی اگرچہ ان سے شہادت کا معنی ادا ہوتا ہے۔
یہ امر تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے۔

۲۔ جس میں دعویٰ شرط ہے اس میں شہادت کا دعویٰ کے موافق ہونا۔ پس اگر شہادت دعویٰ کے مخالف ہو تو مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ موافقت کے ممکن ہونے کی صورت میں مدعی دعویٰ اور شہادت کے مابین موافقت پیدا کر دے کیونکہ جس امر میں دعویٰ شرط ہے اس میں جب شہادت دعویٰ کے مخالف ہوا اور دونوں کے مابین موافقت نہ ہو سکتی ہو تو شہادت دعویٰ سے منفرد ہوگئی اور وہ شہادت جو دعویٰ سے منفرد (علیحدہ) ہو ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے مقبول نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔ جب کسی سبب سے ملک کا دعویٰ کیا پھر ملک مطلق پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر کسی سبب سے ملک پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول کی جائے گی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق

عام تر ہوتی ہے کسی سبب سے ملک کے مقابلے میں کیونکہ اس کا ظہور شروع سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی بنا ر پر زوائد میں بھی استحقاق ہوتا ہے ۔ اور سبب سے ملک کا اقتصار وجود سبب کے وقت پر ہوتا ہے ۔ پس ملک مطلق عام تر ہے اور ملک مطلق پر گواہ پیش کرکے مدعی اپنے گواہوں کی گواہی کے ایک حصے میں تکذیب کرتا ہے اور موافقت پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ جو ملک شروع سے ہو وہ کسی سبب سے پیش آنے والی ملک کے منافی ہوتی ہے اس لیے کہ ایک محل میں دونوں کا اکٹھے ثابت ہونا محال ہے۔ اس کے برخلاف جب ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے تو اس کا حکم مختلف ہے کیونکہ کسی سبب سے ملک خاص تر ہوتی ہے ملک مطلق کے مقابلے میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس گواہوں نے دعویٰ سے کم پر گواہی دی لہٰذا مدعی گواہوں کی تکذیب کرنے والا نہیں بنا بلکہ جو انہوں نے گواہی دی اس میں اس نے انکی تصدیق کی اور ایک زائد شئی کا دعویٰ کیا جس کی شہادت گواہوں کو حاصل نہیں ہے ۔ تو یہ ایسے ہوا کہ ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے ہزار کی گواہی دی تو گواہی قبول کی جاتی ہے بوجہ مذکورہ ایسے ہی یہاں ہوگا ۔ اور اگر خاص سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے مثلاً ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اس نے اس (مکان) کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا.... ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے قابض سے وہ مکان خریدا ہے یا قابض نے وہ مکان اس کو ہبہ کیا ہے یا صدقہ کیا ہے اور اس نے قبضہ کر لیا تھا یا خریدنے کا یا ہبہ کا یا صدقہ کا دعویٰ کیا پھر وراثت پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ وہ دعویٰ کے مخالف ہے جس کی وجہ از روئے صورت اور معنی دو گواہیوں کا اختلاف ہے ۔ از روئے صورت اختلاف میں تو کوئی شک نہیں ہے اور از روئے معنی اختلاف اس وجہ سے ہے کہ دونوں گواہوں کا حکم مختلف ہے پس گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دعویٰ اور شہادت کے درمیان موافقت بیان کر دے مثلاً کہے کہ میں نے اس سے خریدا تھا لیکن اس نے خریدنے کا انکار کیا اور میں اس کے اثبات سے عاجز ہوا پس اس نے اس سے ہبہ چاہا تو اس نے مجھے ہبہ کر دیا اور میں نے قبضہ کر لیا اور گواہ دوبارہ پیش کرے تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ جب مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو مخالفت زائل ہوگئی ظاہر ہوگیا کہ مدعی نے اپنے گواہوں کی تکذیب نہیں کی ۔ اور یہ حقیقت میں (دعویٰ کی) ابتداء بن جائے گی پس گواہی کا اعادہ واجب ہوگا تاکہ شہادت دعوی کے وقت واقع ہو ۔ اسی طرح اگر موافقت یوں پیدا کی کہ کہا میں نے اس کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا البتہ اس (مدعا علیہ) نے میری میراث کا انکار کیا تو میں نے اس کو اس سے خرید لیا یا اس نے یہ مجھے ہبہ کر دیا تو دعویٰ اور شہادت کے درمیان تناقض و اختلاف کے زائل ہونے کی وجہ سے شہادت قبول کی جائے گی ۔

بدل (عوض) میں اختلاف موجب ہوتا ہے اختلاف عقد کا پس گواہ ایک دوسرے عقد پر قائم ہوئے جو مدعی کے دعویٰ کردہ عقد کا غیر ہے ۔ لہٰذا گواہی مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ مدعی موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میں نے غلام کے عوض خریدا تھا لیکن اس (مدعا علیہ) نے

غلام کے عوض خریدنے کا انکار کیا تو میں نے اس کے بعد ہزار درہم پر خرید لیا۔ پس مخالفت کے زائل ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول ہو گی۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب موافقت کا دعویٰ دوسری مجلس میں کیا ہو مثلاً مجلس حکم سے اٹھ گیا اور پھر اس کے بعد آیا اور موافقت کا دعویٰ کیا۔ اور جب وہ مجلس حکم سے نہ اٹھے (اور وہیں موافقت کا دعویٰ کرے) تو موافقت کا دعویٰ مسموع نہ ہو گا۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ اس کا ہے پھر گواہ پیش کئے کہ یہ فلاں کا ہے اور اس فلاں نے اس کو اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اس کے قبل جب دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ اس کا اپنا ہے تو اسکے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کے اس قول کے منافی نہیں ہے کہ یہ فلاں کا ہے جس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ اس (مدعی) کا ہو خصومت و مطالبہ کے حق کے ذریعے سے اور اس کے غیر کا ہو ملکیت کے حق سے۔ پس موافقت پیدا کرنی ممکن ہے لہٰذا گواہی قبول کی جائے گی برخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس (مدعی) کا قول کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے منافی ہے اس کے بعد والے قول کے کہ یہ میرا ہے کیونکہ اس نے پہلے تصریح کی ہے کہ اس میں ملک فلاں کی ہے اور یہ کہ وہ اس وکیل بالخصومۃ ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ فلاں کا ہے اس لئے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ پس اس کے بعد اس کا قول کہ یہ میرا ہے اس بات کا اقرار ہے کہ یہ میرا اپنا ہے پس یہ مناقض ہو گا لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کسی دوسرے فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو گواہی مقبول نہ ہو گی کیونکہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے خصومت کا وکیل بنایا ہے جیسے اس کے اس قول کے منافی ہے کہ یہ میرا ہے ایسے ہی اس قول کے منافی ہے کہ یہ فلاں دوسرے کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب کہ وہ موافقت پیدا کرے اور کہے کہ مؤکل نے اسکو مؤکل ثانی کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا پھر مؤکل ثانی نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پس تناقض کے زوال کی بنا پر گواہی مقبول ہو گی۔

اگر ذی قعدہ میں دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے یہ مکان رمضان کے مہینے میں ہزار کے عوض خریدا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی۔ پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ مدعا علیہ نے اس کو مکان شعبان کے مہینے میں صدقہ کیا تھا تو اس کے گواہی مقبول نہ ہو گی۔ کیونکہ شعبان میں صدقہ کا دعویٰ منافی ہے رمضان میں خریدنے کے اس وجہ سے کہ آدمی کا خود اپنی ملک کو خریدنا محال ہے۔ اور موافقت پیدا کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر شوال میں صدقہ کرنے پر گواہ پیش کیے اور اس طور پر موافقت پیدا کی کہ اس نے میرے خریدنے کا انکار کیا پھر اس نے یہ مکان مجھ

کو ہبہ کر دیا تو گواہی قبول کی جا سکتی۔

ایک شخص کے قبضے میں مکان کے بارے میں دعویٰ کیا کہ یہ میرا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کل میرے (یعنی مدعی کے) قبضے میں تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قبول کی جائے گی مدعا علیہ کو حکم دیا جائے گا کہ مکان مدعی کو واپس کرے۔ اور اگر قابض نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ مکان مدعی کی ملک تھا تو بالاجماع گواہی قبول کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس بات پر گواہ پیش ہو گئے کہ مکان اس کے قبضے میں تھا تو ثابت شدہ میں اصل اس کی بقاء ہے۔ اور اس لیے ماضی میں ملکیت پر گواہی قبول کی جاتی ہے۔ نیز گواہی سے ثابت ہونے والا مثل مشاہدہ سے ثابت ہونے والے کے ہے۔ اور اگر معاینہ یا اقرار سے ثابت ہو کہ وہ گذشتہ کل اس کے قبضے میں تھا تو مدعا علیہ کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہ ہو گا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شہادت ماضی کے قبضے پر ہوئی ہے۔ لہٰذا فی الحال ہونا صرف استصحاب حال کے حکم سے ہو گا جس سے لازم نہیں کیا جا سکتا۔ نیز قبضہ کبھی تو حق ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے اور کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی قبضہ امانت ہوتا ہے لہٰذا اس میں کئی احتمال ہیں اور جس میں احتمال ہوں وہ حجت نہیں بن سکتا برخلاف ملک اور معائنہ کے اور برخلاف اقرار کے کیونکہ یہ خود حجت ہے جب کہ گواہی خود حجت نہیں ہوتی بلکہ قاضی کی قضا سے ہوتی ہے اور جس میں احتمال ہو اس سے قضا کی کوئی صورت نہیں ہیں۔

اگر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ مکان اس (مدعی) کے قبضے میں گذشتہ کل تھا پھر مدعا علیہ نے اس سے لے لیا یا اس سے غصب کر لیا یا مدعی نے اس کے پاس ودیعت رکھا یا اس کو عاریتاً دیا تو گواہی قبول کی جائے گی اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قابض نے خارج (غیر قابض) کی جانب سے قبضہ پایا ہے لہٰذا قابض کو حکم دیا جائے گا کہ خارج کو مکان واپس کرے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے جب ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اسے اپنے باپ سے وراثت میں ملا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مکان باپ کا تھا ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں، اول یا تو انہوں نے گواہی دی ہو کہ مکان مدعی کے باپ کا تھا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان مدعی کے لیے میراث میں چھوڑا ہے۔ دوم یا انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان اس کے باپ کا تھا اور وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان اس (مدعی) کے لیے میراث میں چھوڑا ہے سوم انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان موت کے دن اس کے باپ کے قبضے میں تھا چہارم یا انہوں نے میں مدعی کے باپ کا کوئی فعل اس کی موت کے وقت اس مکان میں ثابت کیا ہے۔ اول صورت میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر انہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان مدعی کے باپ کا تھا جو اس سے پیشتر مر گیا تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی فقہاء کا قول ہے کہ اس کا طرفین کے قول کے مطابق

ہونا واجب ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جیسا کہ ان سے امالی میں روایت ہے مناسب یہ ہے کہ یہ قبول کی جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ان کی شہادت سے ملک مدعی کے باپ کے لیے ثابت ہو گئی تو ثابت ہونے والے میں اصل اس کی بقاء ہے جب تک کہ مزیل (زائل کرنے والا) نہ پایا جائے تو گویا یہ ایسے ہوا جیسے گواہی دیں کہ موت کے دن بھی یہ مکان اس کے باپ کا تھا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت دعویٰ کے مخالف ہے کیونکہ مدعی ہونے والی ملک کا دعویٰ کر رہا ہے حالانکہ شہادت ایسی ملک پر واقع ہو رہی ہے جو کہ تھی نہ کہ ہونے والی ملک پر پس شہادت دعویٰ کے مخالف ہے۔ لہٰذا گواہی قبول نہ کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ جو ثابت ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تسلیم ہے لیکن ثبوت کی دلیل کے حکم کے طور پر نہیں کیونکہ دلیل ثبوت کا تعرض بقاء سے نہیں ہوتا بلکہ بقاء تو محض استصحاب حال کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور وہ استحقاق کے لیے حجت نہیں بن سکتا

اور وہ گواہی دیں کہ مکان مدعی کے دادا کا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا جب کہ میراث کی گواہی نہ دیں کہ مدعی کا دادا مر گیا تھا اور اس نے مکان مدعی کے باپ کے لیے ترکہ میں چھوڑا پھر اس کا باپ مر گیا اور اس نے یہ مکان اس (مدعی) کے لیے ترکہ میں چھوڑا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دیکھا جائے گا اگر دادا باپ سے پیشتر مر گیا تھا تو مدعی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر دادا سے پیشتر باپ مر گیا تھا یا اس بارے میں علم نہ ہو تو مکان کے بارے میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اور اگر گواہی دی کہ یہ مکان اس کے باپ کا ہے تو مدعی کے حق میں مکان کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اس میں بھی مذکور اختلاف جاری ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ گواہی قبول کی جائے گی۔

دوسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ اس کے باپ کی موت کے دن مکان اس کے باپ کا تھا وہ مر گیا اور اس مکان کو مدعی کی میراث کے طور پر چھوڑ گیا تو اس شہادت کے مقبول ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے موت کے وقت ملک مورث کی اور مدعی کے لیے بطور میراث چھوڑنے کی شہادت دی اور یہی ملک مورث کی تفسیر ہے۔

تیسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ موت کے دن مکان اس کے باپ کے قبضے میں تھا تو شہادت مقبول ہو گی کیونکہ شروع سے مطلق قبضہ کو مالک کے قبضے پر محمول کریں گے لہٰذا موت کے وقت قائم قبضہ پر شہادت اپنی موت کے وقت ملک قائم پر شہادت دینا ہے۔ پھر جب مر گیا تو ترکہ میں چھوڑ گیا پس اس کے لیے متروک میں ملکیت ثابت ہوئی کیونکہ یہ ملک مورث کی تفسیر ہے۔ نیز اس کا قبضہ اگر قبضہ ملک ہے تو موت کے وقت ملک مورث کے لیے ثابت تھی اور اگر وہ قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا جب کہ بغیر بتائے مر گیا ہو کیونکہ موت کے وقت تجہیل (مال کے بارے میں نہ بتانا کہ کس کا ہے) وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک وجوب ضمان مضمون میں ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے

چوتھی صورت یعنی جب مدعی کے باپ کے لیے موت کے وقت مکان میں کسی فعل کا اثبات کیا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو یا ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل ہو ایسا فعل ہوتا ہے کہ قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے اس کے وجود کا تصور ممکن نہیں جیسا لباس پہننا اور بوجھ اٹھانا یا ایسا فعل ہوتا ہے جو عام طور پر انتقال کے لیے پایا جاتا ہے جیسے جانوروں میں سواری یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں عام طور پر صرف مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے جیسے مکانوں میں رہائش۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل نہ ہو، وہ فعل ہوتا ہے جو قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے ثابت ہوتا ہو اور نہ ہی اس کا حصول عام طور پر انتقال کے لیے ہوتا ہو جیسے چٹائی پر بیٹھنا یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں غالب طور پر مالکوں کی جانب سے نہ پایا جاتا ہو جیسے مکان میں سونا اور بیٹھنا وغیرہ۔

پس اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو تو باپ کی موت کے وقت اس کے ثبوت پر قائم ہونے والی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ایسی بات پر قائم ہونے والی شہادت جو موت کے وقت قبضہ کی دلیل ہو موت کے وقت قبضہ پر قائم ہونے والی شہادت ہوتی ہے۔ اور اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو تو شہادت قبول نہیں کی جاتی کیونکہ وہ قبضہ جو ملک کے دلیل ہو اس پر کوئی دلیل نہیں پائی گئی۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ اس کا باپ اس مکان میں مرا تھا تو گواہی کو قبول نہیں کیا جائیگا کیونکہ گواہی نہ تو ایسے قبضہ پر پائی گئی ہے جو ملک پر دلیل ہو اور نہ ایسے فعل پر جو عام طور پر مالکوں کا فعل ہوتا ہے کیونکہ مکان میں کبھی تو مالک کی موت آتی ہے اور کبھی غیر مالک مثلاً ملنے کے لیے آنے والے اور مہمان وغیرہ کی موت آجاتی ہے۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا اس حال میں کہ وہ یہ قمیص پہنے ہوئے تھا یا یہ انگوٹھی پہنے ہوئے تھا تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ قمیص اور انگوٹھی کا پہننا ایسا فعل ہے جو بغیر انتقال کے متصور نہیں۔ لہٰذا یہ موت کے وقت قبضے پر دلیل ہو گی۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں انگوٹھی کے بارے میں جواب کو مطلق ذکر کیا۔ اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب انگوٹھی اس کی چھنگلی یا اس سے متصل انگلی میں ہو اس کی موت کے دن اور دعویٰ کیا کہ جب ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں انگوٹھی ہو تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ مالکوں کا انگوٹھی کا ایسا استعمال عادت ہے لہٰذا اس پر قائم ہونے والی شہادت قبضہ پر قائم ہونے والی ہو گی۔ اور ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں مالکوں کے استعمال کی عادت

نہیں ہے لہٰذا انگوٹھی کا استعمال نہیں ہے اور قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر مودع نے انگوٹھی اپنی چھنگلی یا اس سے متصل انگلی میں ڈالی اور پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے انگوٹھی کو استعمال کیا ہے۔ اور اگر ان کے علاوہ کسی انگلی میں ڈالا پھر ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ یہ حفاظت استعمال نہیں ہے۔ اور صحیح کتاب کے جواب کا اطلاق ہے۔ کیونکہ اس کا فعل جیسے بھی ہو بغیر انتقال کے متصور نہیں لہٰذا یہ قبضہ پر دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا تھا اس حال میں کہ اس چٹائی پر بیٹھا ہوا تھا یا اس بچھونے پر بیٹھا ہوا تھا یا اس پر سویا ہوا تھا تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ یہ افعال بغیر نقل و انتقال کے متصور ہیں اور عام طور پر انتقال کے لیے نہیں کئے جاتے پس یہ قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر چٹائی میں دو آدمیوں کا جھگڑا ہو جائے ــ ایک اس پر بیٹھا ہو ـــــ اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو چٹائی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی اور یہ اس پر دونوں کے قبضے کی دلیل ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ چٹائی کو ان دونوں کے درمیان نصف نصف کرنے کی وجہ ان دونوں کا دعویٰ ہے کہ یہ ان کے قبضے میں ہے قبضے کے ثبوت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اس پر بیٹھنا یا اس کو پکڑنا ان میں سے ہر ایک فعل بغیر انتقال کے پایا جاتا ہے اور یہ عام طور پر انتقال کے لیے نہیں ہوتے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس یہ قبضہ کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس جانور پر سواری کے دوران مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور جانور کے بارے میں وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ سواری اگرچہ جانور کو منتقل کئے بغیر بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ عام طور پر انتقال ہی کے لیے کی جاتی ہے لہٰذا یہ قبضے کی دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس مکان میں رہتے ہوئے مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہ تو گواہی قبول کی جائے گی اور نہ ہی وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کا فعل جیسے مالکوں کی جانب سے پایا گیا ہے ایسے ہی غیر مالکوں کی جانب سے بھی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ قبضہ پر دلیل نہیں بن سکتی۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ رہائش ایسا فعل ہے جو عام طور پر مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے غیر مالکوں کی جانب سے نہیں۔ یہی لوگوں کے درمیان عادت و رواج ہے۔ پس مطلق کو اس پر محمول کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ وہ اس حال میں مرا تھا کہ یہ کپڑا اس کے سر پر تھا اور یہ گواہی نہیں دی کہ وہ اس کو اٹھائے ہوا تھا تو گواہی مقبول نہ ہوگی اور اس سے مدعی کچھ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ کپڑا اس نے خود یا کسی دوسرے نے رکھا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ بغیر کسی کے کچھ کیے وہ کپڑا اس پر آ گرا ہو یا بایں طور کہ ہوا نے اس کو اڑا کر اس کے سر پر ڈال دیا ہو۔ لہٰذا اس (میت) کی جانب سے انتقال کیے جانے میں شک ہوا پس شک سے اس کی جانب سے انتقال کیا جانا ثابت نہ ہوگا

پھر ہم کہتے ہیں کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کے باپ کا تھا وہ مرگیا ہے اور اس نے یہ وارثوں کے لیے بطور میراث چھوڑا ہے تو یا تو گواہوں نے یہ کہا ہو گا کہ یہ اس کا وارث ہے اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے یا یہ کہا ہو گا کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں معلوم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے اور اگر نہ تو یہ کہا ہو کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں اور نہ یہ کہا ہو کہ ہمیں علم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے۔

پہلی صورت میں یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے از روئے استحسان ان کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ قیاس یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ یہ ایسی بات پر شہادت ہے جس کا علم شاہد کو نہیں ہے اس لیے کہ احتمال موجود ہے کہ اس (میت) کا کوئی اور وارث ہو جس کا اس کو علم نہ ہو اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد شاہد کو یہ ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع (جب تجھے سورج کی مثل علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے اس کا معنی لوگوں کے عرف و عادت میں یہ ہے کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں یا یہ کہ ہمارے علم میں اس کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے اور اگر اس طرح تصریح کی جاتی تو گواہوں کی گواہی قبول کی جاتی تو ایسے ہی یہ ہو گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی دوسری صورت یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں اس کے کسی وارث کا علم نہیں تو عامہ علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک ان کی گواہی مقبول ہو گی جب کہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قبول نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ یہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو احتمال ہے کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہو جس کا علم ان کو نہ ہو۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ شاہد کے لیے اس بات کی گواہی جائز ہوتی ہے جو اس کے علم میں ہو اور دوسرے وارث کی نفی اس کے علم میں نہیں ہے لہٰذا اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا جائز نہیں مگر اپنے علم کے اعتبار سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

اور اگر یہ کہیں کہ ہمیں اس شہر میں یا فلاں جگہ میں اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا علم نہیں ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی مقبول ہو گی اور صاحبین کے نزدیک مقبول نہ ہو گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس شہر میں اس کے علاوہ اس کے اور وارث ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے اس کے علاوہ کسی وارث کی نفی نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے شہر میں اس کا کوئی اور وارث ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی اور جگہ اس کا کوئی وارث ہوتا تو ان کو اس کا علم ہوتا کیونکہ عام طور پر اپنے شہر والوں پر آدمی کے وارث مخفی نہیں ہوتے لہٰذا اس میں تخصیص و تعمیم برابر ہے۔

پھر جب ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق وہ گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا وارث نہیں ہے یا گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ ہمیں اس کے کسی اور وارث کا علم نہیں یا اس شہر میں ہمیں اس کے علاوہ اس کے کسی اور وارث

کا علم نہیں تو اس (مدعی) کو کل ترکہ دیدیا جائے گا خواہ وارث وہ ہو جو حجب کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے بیٹا باپ اور ماں وغیرہ یا احتمال رکھتا ہو جیسے بھائی اور بہن اور دادا وغیرہ کیونکہ وہ بطور اس کے وارث کے متعین ہو گیا ہے پس اس کو پوری میراث دیدی جائے گی الا یہ کہ وہ شوہر یا بیوی ہو کہ اس کو اس کے حصے سے زائد نہیں دیا جائے گا پس شوہر کو صرف نصف اور بیوی کو صرف چوتھائی دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میراث میں اس سے زائد کے مستحق نہیں بنتے اس لیے کہ ان پر (ترکہ) رد نہیں کیا جاتا۔

ان دو صورتوں میں بالاجماع وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

رہی تیسری صورت یعنی جب گواہی دی کہ یہ اس کا وارث ہے اور یہ نہیں کہا کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو حجب کا احتمال رکھتے ہوں تو اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی حاجب ہو پس اگر ہو تو اس (مدعی) کو نہیں دیا جائے گا اور اگر ان وارثوں میں سے ہو جو حجب کا احتمال نہیں رکھتے تو اس کو پورا مال دے دیا جائے گا سوائے شوہر اور بیوی کے کہ ان کو صرف ان کا حصہ دیا جائے گا اور وہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے بڑا حصہ ہے یعنی شوہر کیلئے نصف اور بیوی کے لیے چوتھائی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے چھوٹا حصہ ہے یعنی شوہر کو چوتھائی اور بیوی کو آٹھواں حصہ یہ ان سے ظاہر روایت میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو میں سے بڑے حصے سے کمی مزاحمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں چونکہ مزاحم کے وجود میں شک ہے لہذا شک کی وجہ پر کمی ثابت نہ ہو گی ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹا حصہ یقینی طور پر ثابت ہے اور زائد میں شک ہے پس زائد شک سے ثابت نہ ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے وہ یہ کہ شوہر کے لیے چوتھائی اور بیوی کے لیے آٹھواں حصہ کی چوتھائی (یعنی بتیسواں حصہ)، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی چار بیویاں ہوں پس اس کو بتیسواں حصہ ملے گا کیونکہ یہ یقینی طور پر ثابت ہے جب کہ زائد میں شک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اصحاب املا نے ایک اور روایت نقل کی ہے اور وہ یہ کہ شوہر کو پانچواں حصہ اور بیوی کو چھتیسواں حصہ ہے شوہر کو پانچواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ بیوی کے والدین اور دو بیٹیاں اور شوہر ہو۔ اصل مسئلہ بارہ سے ہو گا۔

والدین کے دو چھٹے حصے یعنی چار دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی آٹھ اور شوہر کے لیے چوتھائی یعنی تین پس تین کے ساتھ عول ہو گا اور مسئلہ پندرہ سے ہو جائے گا اور تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہوتا ہے جو کہ شوہر کے لیے ہو گا۔ بیوی کے لیے چھتیسواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ میت کے ماں باپ اور دو بیٹیاں اور بیوی ہوں اصل مسئلہ چوبیس سے ہو گا ماں باپ کے لیے دو چھٹے حصے یعنی آٹھ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی سولہ اور بیوی کے لیے آٹھواں یعنی تین تین کے ساتھ عول ہوا

اور مسئلہ ستائیس سے بنے گا۔ اور تین ستائیس کا نواں حصہ ہوتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کے

ساتھ تین بیویاں اور ہوں اور اس طرح چار بیویاں ہو جائیں تو اس کو نویں حصے کا چوتھائی حصہ ملے گا۔ اور تین چار پر پورے تقسیم نہیں ہوتے لہٰذا چار کو نو میں ضرب دیں گے اور چھتیس حصے بن جائیں گے جس کا نواں حصہ چار ہے بس بیوی کو اس میں سے ایک حصہ ملے گا اور وہ ہے نویں کا چوتھائی یعنی چھتیس میں سے ایک حصہ۔

پھر اس صورت میں جب وارث ان میں سے ہو جو حجب کا احتمال نہیں رکھتے اور اس کو مال دیدیا گیا ہو تو کیا اس سے کفیل لیا جائے گا۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ نہیں لیا جائے گا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے، لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفیل لیا جاتا ہے حق کی حفاظت کے لیے اور یہاں چونکہ کسی اور وارث کے ظاہر ہونے کا احتمال ہے لہٰذا حفاظت کی حاجت موجود ہے پس وارث کی رعایت کرتے ہوئے کفیل لیا جائے گا جیسا کہ آبق (بھگوڑے غلام) اور لقطہ کو اس کے مالک کی طرف واپس کرتے ہوئے کفیل لیا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ موجود وارث کا حق فی الحال یقینی طور پر ثابت ہے اور کسی دوسرے وارث کے حق کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ کوئی دوسرا وارث کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا۔ پس وہ حق جو یقینی طور پر ثابت ہے اس کو مشکوک حق کی بنا پر معطل نہیں کریں گے۔ نیز مکفول لہٗ مجہول ہوگا اور مجہول کے لیے کفالت صحیح نہیں ہوتی۔ آبق اور لقطہ کو واپس کرتے ہوئے جو کفیل لیا جاتا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے کیونکہ مسئلہ میں دو روایتیں ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کفیل نہیں لیا جاتا۔ نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں تب بھی یہ معلوم کے لیے کفالت ہے مجہول کے لیے نہیں کیونکہ واپس کرنے والا کفیل اپنے لیے لیتا ہے تاکہ اس پر ضمان لازم نہ ہو پس یہ مجہول کے لیے کفالت نہ ہوئی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ جامع صغیر میں ذکر کیا اور کہا یہ ایسی بات ہے جس کی بعض قاضیوں نے احتیاط کی ہے لیکن یہ ظلم ہے۔ دیکھو اگر وہ کفیل نہ پائے تو کیا میں اس سے اس کا حق روک دوں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کفیل لینے کو ظلم کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا کیونکہ صواب میں ظلم ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس اس مسئلہ نے بحمد اللہ ومنہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دامن کو اعتزال کی آلودگی سے بری کر دیا ہے۔

مشہود بہ سے متعلق شرائط

۱۔ شہادت معلوم کی ہو۔ پس اگر مجہول شی کی ہوگی تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قاضی کی قضاء کی صحت کے لیے اس کو مشہود بہ کا علم ہونا شرط ہے پس جس کا علم نہ ہو اس پر قضا بھی ممکن نہیں۔

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے قاضی کے پاس گواہی دی کہ فلاں شخص اس میت کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس (میت) کا کوئی وارث نہیں ہے تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے مجہول کی گواہی دی ہے اس لیے کہ وارث کے بارے میں

اسباب وراثت مجہول ہیں حالانکہ ان کے احکام بھی مختلف ہیں بس ضروری ہے کہ وہ یہ کہیں کہ یہ اس کا بیٹا اور وارث ہے اور وہ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث نہیں جانتے یا یہ اس کا حقیقی بھائی ہے اور وہ اسکے علاوہ اس کے کسی اور وارث کو نہیں جانتے۔ گواہوں کا یہ قول کہ وہ اس کے علاوہ اس کے اور وارث کو نہیں جانتے اس لیے ہے تاکہ قاضی دیر نہ کرے ——— نہ کہ اس لیے کہ یہ شہادت کا جزو ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں اس جنس کے مسائل کے لیے ایک باب رکھا ہے جو وہاں ملے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۲۔ شاہد کو بھی ادائے شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہو حتیٰ کہ اگر اس کو گمان حاصل ہو تب بھی گواہی جائز نہ ہوگی اگرچہ وہ اپنا خط اور اپنی مہر (SEAL) بھی دیکھے اور لوگ اس کو وہ بات بتائیں جس سے اس کو خود یاد آجائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ اپنا خط اور اپنی مہر دیکھے تو گواہی دے سکتا ہے جیسا کہ اختلاف اور دونوں جانبوں کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔

مکان سے متعلق صرف ایک شرط

قاضی کی مجلس کا ہونا کیونکہ شہادت قاضی کی قضاء کے بغیر لازم کر دینے والی حجت نہیں بنتی پس شہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہوگی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وہ شرائط جو بعض شہادات کیساتھ علاوہ بعض کے مخصوص ہیں ان کی بھی چند اقسام ہیں۔

۱۔ وہ شہادت جو حقوق العباد پر قائم ہونے والی ہو اس سے خود مدعی یا اس کے نائب کی جانب سے دعوٰی کا ہونا کیونکہ اس بات میں شہادت کی مشروعیت مدعی کے قول کی تحقیق کے لیے ہے۔ اور اس کے قول کا تحقق اس کی جانب سے یا اس کے نائب سے دعوٰی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ رہے اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق تو ان میں مدعی شرط نہیں ہے مثلاً اسباب حرمت جیسے طلاق وغیرہ اور ان حدود کے اسباب جو خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوں۔ البتہ سرقہ کے باب میں دعوٰی شرط ہے کیونکہ فعل کے شرعاً سرقہ ہونے کے لیے مسروق کا غیر سارق کی ملک ہونا شرط ہے۔ اور اس کا ظہور دعوٰی کے بغیر نہیں ہوگا پس اس لیے دعوٰی شرط ہے۔

غلام کی آزادی میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حق عبد ہے کہ اس میں دعوٰی شرط ہو یا حق اللہ تعالیٰ ہے کہ اس میں دعوٰی شرط نہ ہو البتہ اس میں اتفاق ہے کہ باندی کی آزادی اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ اختلاف کتاب العتاق میں مذکور ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ عدد۔ اس بات کی گواہی میں جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

فاستشهدوا شهیدین من الرجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان

(پس اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں) نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ثم لم یاتو باربعۃ شھداء (پھر نہیں لائے وہ چار گواہ)۔ نیز شاہد پر واجب ہے کہ شہادت کو اللہ عزوجل کے لئے قائم کرے اس آیت کی رو سے فاقیموا الشھادۃ للہ (اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت کو قائم کرو) نیز کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ (اے ایمان والو قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت واقع نہیں ہوتی مگر اس حال میں کہ خالص ہو اور نفع کھینچنے سے خالی ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ باعتبار تصدیق کے شاہد کے لئے شہادت میں منفعت ہے کیونکہ جس کے قول کی تصدیق کی جائے اس کو اس سے لذت حاصل ہوتی ہے پس اگر ایک فرد کی گواہی قبول کی جائے تو اس کی شہادت وگواہی اپنی طرف نفع کھینچنے سے خالی نہ ہوگی پس یہ خالص اللہ عزوجل کے لئے نہ ہوگی۔ لہٰذا شہادت میں عدد کی شرط اس لئے کی گئی ہے تاکہ ان میں سے ہر ایک کی نسبت اس کے ساتھی کے قول کی طرف ہو اور شہادت خالی اللہ عزوجل کے لئے ہوجائے۔ نیز اگر ایک فرد ہو تو اس کے بارے میں سہو ونسیان کا خوف ہوتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت ہی میں سہو وغفلت ہے۔ پس عدد کی شرط اس لئے کی گئی تاکہ سہو وغفلت پیش آنے کی صورت میں ایک دوسرے کو یاد دلادے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی میں دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کرتے ہوئے فرمایا ان تضل احدھما فتذکر احدھما الاخریٰ (تاکہ اگر بھول جائے ایک ان میں سے تو یاد دلادے اس کو وہ دوسری)۔

پھر عام وہ شہادتیں جو ایسے امور پر قائم ہوتی ہیں جن پر مرد مطلع ہوتے ہیں شرط ہے عدد کا دو ہونا سوائے زنا کی شہادت کے کہ اس میں چار کی تعداد شرط ہے۔

بوجہ ارشاد الٰہی:

والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء۔

(اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لے کر آئے) کے۔ اور ارشاد باری:

فان لم یاتوا بالشھداء فاولٰئک ھم الکٰذبون۔

(پھر اگر یہ گواہ نہیں لے کر آئے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں)۔ نیز اس باب میں شہادت حجت کی دو قسموں میں سے ایک ہے لہٰذا دوسری نوع جو کہ اقرار ہے پر قیاس واعتبار کیا جائے گا پھر ہمارے نزدیک ظہور زنا کے لئے چار اقراروں کی تعداد شرط ہے تو ایسے ہی چار گواہوں کی تعداد بھی ہوگی برخلاف دیگر حدود کے کیونکہ ان کے ظہور کے لئے اقرار میں تعداد شرط نہیں ہے تو ایسے ہی شہادت میں بھی ہوگا۔ نیز زنا میں چار کا عدد نص سے خلافِ قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر کذب کے احتمال سے خالی نہیں۔ اور چار کا عدد احتمال کذب میں مثل دو کے عدد کے ہے جب تک عدد تواتر کی حد میں داخل نہ ہوجائے۔ لیکن چونکہ اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جس کی وجہ سے قیاس سے ہٹنا ہوا ہے لہٰذا دیگر ابواب اصل قیاس پر رہیں گے۔

رہے وہ امور جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے مثلاً ولادت اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب تو ہمارے نزدیک ان میں عدد شرط نہیں ہے۔ پس ان میں ایک عورت کی گواہی بھی مقبول ہوگی اگرچہ دو کی گواہی میں زیادہ احتیاط ہے۔ مالک اور شافعیؒ رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں بھی عدد شرط ہے البتہ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں دو عورتوں پر اکتفا کیا جا سکتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار عورتوں کا ہونا شرط ہے۔ مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے مردوں کی شہادت کا اعتبار ساقط ہوگیا تو ان کے عدد کی عورتوں پر اکتفا کیا جائے گا۔ شافعیؒ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے شہادت کے باب میں ہر دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کیا ہے پھر کیونکہ دو مردوں سے کم پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا تو ایسے ہی چار عورتوں سے کم پر اکتفا نہیں کیا جائیگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں شہادت میں عدد کی شرط کا ثبوت تعبدی ہے اور غیر معقول المعنی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر قطعی ویقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی بس اس سے غالب رائ اور گمان غالب حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایک عادل کی خبر سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اسی لئے اخبار کی روایت میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ البتہ شہادت میں ہم نے عدد کو نص کی وجہ سے جانا اور نص عدد کے ساتھ عورتوں کی گواہی میں مخصوص حالت میں وارد ہوئی ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ ان کے ساتھ ایک مرد ہو اللہ تعالیٰ عز شانہ کے اس قول سے کہ فرجل وامراتان (پس ایک مرد اور دو عورتیں)۔ پس مردوں سے انفراد کی حالت میں یہ اصل قیاس پر باقی رہیں۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت پر ایک دائی کی شہادت قبول کی۔ اور اگر ایک مرد ولادت کی گواہی دے تو قبول کی جائے گی کیونکہ جب ایک عورت کی گواہی قبول کی جاتی ہے تو ایک مرد کی گواہی تو اولیٰ ہوگی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۳۔ جن میں عدد شرط ہے ان میں دونوں گواہیوں کا متفق ہونا کیونکہ گواہیوں کے خلاف کے وقت شہادت کا صرف ایک حصہ (یا نصف) پایا گیا ہے جس پر ان امور میں اکتفا نہیں کیا جاتا جن میں عدد شرط ہے

پھر ہم کہتے ہیں کہ اختلاف کبھی جنس مشہود بہ میں ہوتا ہے اور کبھی مشہود بہ کی مقدار میں اور کبھی وقت میں اور کبھی مکان وغیرہ میں۔

رہا ان کا جنس میں اختلاف تو یہ کبھی عقد میں ہوتا ہے اور کبھی مال میں۔ عقد میں اختلاف یہ ہے کہ ان میں سے ایک بیع کی شہادت دے اور دوسرا میراث کی یا ہبہ وغیرہ کی تو دو عقدوں کے صورت ومعنی دونوں کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسے عقد کی شہادت دی جو اس کا غیر ہے جس کی شہادت اس کی ساتھی نے دی اور دونوں میں سے ایک پر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوئی۔

مشہود بہ کی مقدار پر شہادت میں اختلاف جیسے مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دو ہزار کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش کیے ان میں سے ایک نے دو ہزار کی شہادت دی اور دوسرے نے ایک ہزار کی تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت سرے سے مقبول نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ہزار پر قبول کی جائے گی۔ اور اگر مدعی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرے پھر ایک ڈیڑھ ہزار کی

شہادت دے اور دوسرا ایک ہزار کی تو بالاجماع ایک ہزار پر شہادت قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار کی مقدار میں شہادت دعویٰ کے مخالف نہیں ہے بلکہ اس مقدار میں موافق ہے البتہ مدعی زائد مال کا دعویٰ کرتا ہے جس پر گواہوں کے پاس گواہی نہیں ہے۔ پس جتنی مقدار پر اتفاق ہوا وہ ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ جب ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرے پھر ایک نے اتنے میں شہادت دی اور دوسرے نے ہزار پر تو شہادت قبول کی جاتی ہے پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نصف شہادت دعویٰ کے مخالف ہوئی کیونکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسا اسم ہے جو ایک خاص عدد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ اسم جو ایک خاص عدد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو وہ اس عدد سے کمتر کے لیے نہیں ہوتا مثل دیگر اسمائے اعداد کے جیسے مترک ہزار اونٹوں کو کہتے ہیں اور ھنیدہ سو اونٹوں کو کہتے ہیں وغیرہ پس تنہا ہزار مدعا نہیں ہے۔ لہٰذا شہادت اس پر شہادت نہیں ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت دعویٰ سے جدا ہوئی ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس کے برخلاف جب ڈیڑھ ہزار (ہزار اور پانچ سو) کا دعویٰ کیا پھر ایک نے اتنی مقدار کی گواہی دی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت ہزار پر قبول کی جائے گی کیونکہ الف خمس مائۃ یعنی ہزار اور پانچ سو (ڈیڑھ ہزار) نام ہے دو عددوں کا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ایک کا دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ہزار اور پانچ سو (الف خمس مائۃ) لہٰذا ان میں سے ہر ایک منفرد دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت جو دونوں پر قائم ہے وہ ان میں سے ہر ایک پر مقصوداً قائم ہے بس جب ان میں سے ایک نے ہزار کی گواہی دی تو اس نے عقد کے تحت داخل ہونے والے دو عددوں میں سے ایک کی گواہی دی لہٰذا ہزار کے عدد میں شہادت دعویٰ کے موافق ہوگی اور اس کا اس پر حجت قائم ہونے کے باعث مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا۔ برخلاف ہزار اور دو ہزار کے کیونکہ یہ ایک عدد کا نام ہے جو اپنے سے کم پر کسی حال میں صحیح نہیں ہوتا پس تنہا ہزار دعویٰ کے تحت داخل نہ ہوں گے اور ان پر قائم ہونے والی شہادت ایسی بات پر شہادت ہے جو دعویٰ کے تحت داخل نہیں پس قبول نہ کی جائے گی۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر ہزار کا دعویٰ کیا پھر ایک نے ہزار کی اور دوسرے نے دو ہزار کی شہادت دی تو بالاجماع ہزار پر — مقبول نہ ہوگی کیونکہ مدعی نے بعض مشہود بہ میں اپنے ایک گواہ کی تکذیب کی جس نے باقی میں بھی تہمت واجب کی لہٰذا شہادت قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے دو ہزار تھے لیکن اس نے مجھے ہزار واپس کر دیے تھے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر شہادت قبول کی جائے گی۔ اسی طرح جب ہزار کا دعویٰ کرے اور ایک ہزار کی اور دوسرا ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو ابوحنیفہ کے نزدیک شہادت مقبول نہ ہوگی البتہ جب وہ موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے ڈیڑھ ہزار تھے لیکن اس نے پانچ سو ادا کر دیے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر قبول کی جائے گی کیونکہ جب

مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو وہ اختلاف جو قبول سے مانع تھا زائل ہو گیا۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کو دو ہزار درہم میں فروخت کیا پھر ایک گواہ نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ایک ہزار کی گواہی دی یا دعویٰ کیا کہ اس نے غلام کو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی گواہی دی تو بالاجماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں کا بدل وعوض میں اختلاف ہے۔ اور بدلین کا اختلاف عقود کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک ایسے عقد کی گواہی دینے والا ہے کہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ عقد پر گواہی دینے والا ہے۔ اور کسی ایک عقد پہ دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوتی لہٰذا مقبول نہ ہوگی اور عقد ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری مدعی ہو اور بائع مدعا علیہ ہو تو یہی حکم ہوگا بوجہ مذکورہ۔

پھر اگر ایسے ہی اجارہ میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر دعویٰ مواجر کی جانب سے مدت اجارہ میں ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہوگا اور کسی ایک عاقد پر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوتی لہٰذا مقبول نہ ہوگی جیسا کہ بیع کے باب میں ہوتا ہے۔ اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو تو یہ دعویٰ مال ہے دعویٰ عقد نہیں اور اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر دیون کا ہوتا ہے۔ اس میں اتفاق واختلاف ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دعویٰ مواجر کی جانب سے ہو۔ اور جب دعویٰ مستاجر کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی خواہ دعویٰ مدت اجارہ میں ہو یا مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا نکاح میں ہو پھر اگر دعویٰ عورت کی جانب سے ہو تو ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ دعویٰ مال ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کسی شخص پہ دعوی کیا کہ اس نے اس کے ساتھ ڈیڑھ ہزار مہر پر نکاح کیا تھا اور اس کیلئے دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت مقبول ہوگی اور نکاح ہزار درہم مہر پر جائز ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک شہادت مقبول نہ ہوگی اور نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔ اور اگر دعویٰ مرد کی جانب سے ہو اور عورت منکر ہو تو بالاجماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعوی عقد ہے۔

اور اگر دعویٰ خلع میں یا طلاق علی مال میں یا عتاق (آزاد ہونے میں) یا قتل عمد میں مال پر صلح ہونے میں ہو تو اگر دعویٰ شوہر یا مالک یا ولی قصاص کی جانب سے ہو تو شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ دعوئی مال ہے اور اگر دعوئی عورت یا غلام یا قاتل کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا کتابت میں ہو تو پھر اگر دعوئی مکاتب کی جانب سے ہو تو مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی اور کتابت صحیح نہ ہوگی اور اگر دعویٰ مالک کی جانب سے ہو تو تب بھی صحیح نہ ہوگی کیونکہ مکاتب کو اختیار ہے کہ جب چاہے اپنے آپ کو عاجز قرار

دے دے۔

رہا زمان و مکان میں شہادت کا اختلاف تو دیکھا جائے گا۔ اگر یہ اقاریہ (اقرار کی جمع) میں ہے تو قبول سے مانع نہیں ہوگا۔ اور اگر افعال میں ہو جیسے قتل، قطع عضو، غصب اور بیع طلاق عتاق ونکاح کا انشاء اللہ میں اختلاف قبول سے مانع ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقرار میں تکرار کا احتمال ہے پس دونوں گواہیوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ دو مختلف زمانوں یا مکانوں میں اقرار سنا ہو لہٰذا دو شہادتوں میں اختلاف کا تحقق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف قتل قطع عضو اور بیع وغیرہ جیسے عقود و فسوخ کا انشاء اللہ کا حکم مختلف ہے کیونکہ ان میں تکرار کا احتمال نہیں پس ان میں زمان ومکان کا اختلاف دو گواہیوں کے خلاف کا موجب ہوگا اور قبول سے مانع ہوگا و باللہ التوفیق۔

اگر ایک شخص نے دوسرے پر ہزار درہم قرض کا دعوٰی کیا پھر دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے قرض کی اور دوسرے نے قرض اور ادائیگی قرض کی تو دونوں کی قرض کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ادائیگی کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں کی گواہی پر قرضہ کا فیصلہ بھی نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اگرچہ قرض کی شہادت پر مجتمع ہیں لیکن جس گواہ نے ادائیگی (واپسی) قرض کی شہادت دی اس نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا لہٰذا قرض پر صرف ایک شاہد باقی رہا پس ایک شہادت پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ دونوں گواہیاں ادائیگی و واپسی پر مختلف ہیں قرض پر نہیں بلکہ قرض پر دونوں متفق ہیں شہادت لہٰذا اسکا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ واپسی قرض کے گواہ نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا تسلیم نہیں ہے بلکہ اس نے تو قرض پر شہادت کو پختہ کر دیا کیونکہ واپسی قرض قرض کے بعد ہوتی ہے۔

مکان سے متعلق شرط صرف ایک ہے اور وہ مجلس قضاء ہے۔

حدود و قصاص کی شہادت میں مرد ہونا بس ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہو گی کیونکہ زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مضت السنۃ من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہما انہ لا تقبل شہادۃ النساء فی الحدود والقصاص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دو خلیفوں سے یہ سنت چلی آرہی ہے کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی)۔ نیز حدود و قصاص کا مبنا شبہات کی بناء پر دور کرنے اور ساقط کرنے کا ہے جب کہ عورتوں کی گواہی شبہ سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ شہود و غفلت اور عقل و دین میں نقصان ان کی جبلت و خلقت میں ہے کہ یہ شبہ کا باعث ہے برخلاف دیگر احکام کے کہ وہ شبہ کے ہوتے ہوئے بھی واجب ہوتے ہیں۔ نیز عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے بدل میں ہے جب کہ حدود کے باب میں بدل لینا مقبول نہیں ہے مثل کفالات اور وکالات کے۔

رہی اموال پر شہادت تو اس میں مرد ہونا شرط نہیں ہے اور بالاجماع عورت ہونا مانع

نہیں ہے پس ان مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد : مداینت کے باب میں یہ ہے ۔ فاستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان ممن ترضون من الشھداء۔

وہ حقوق جو مال نہیں ہیں جیسے نکاح طلاق اور نسب ان کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک شرط نہیں ہے شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی ضرورت کی بناء پر حجت ہے کیونکہ دیانات کے باب میں مردوں کی عدم موجودگی میں ان کو حجت بنایا گیا ہے اور وہ حقوق جو مال نہیں ہیں ان میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان میں مردوں کی شہادت سے حاجت پوری ہوجاتی ہے۔ اسی لیے حدود و قصاص کے باب میں ان کو حجت نہیں بنایا جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے واستشھدوا الآیۃ۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایک مرد اور دو عورتوں کے لیے شہادت کو علی الاطلاق کیا ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کو شہداء کہا اور شاہد مطلق وہ ہوتا ہے جس کو شہادت علی الاطلاق حاصل ہو پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو تمام احکام میں شہادت حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مقید کیا گیا ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نکاح اور فرقت میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز رکھا اور منقول نہیں ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ للہذا یہ صحابہ کی جانب سے جواز پر اجماع ہوگا۔ نیز ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مشہود بہ ظاہر کرنے میں مثل دو مردوں کی گواہی کے ہے کیونکہ اس میں جانب صدق کو جانب کذب پر عدالت کی بنا پر ترجیح حاصل ہے البتہ جو شبہ سے دور ہوتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی کو حجت نہیں بنایا گیا ان میں ایک قسم کی کمی اور شبہ کی بنا پر بوجہ مذکورہ۔ جبکہ یہ حقوق ایسی دلیل سے ثابت ہوتے ہیں جن میں شبہ ہو۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عورت کی گواہی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے تو یہ تسلیم نہیں کیونکہ اموال کے باب میں مردوں کی شہادت پر قدرت کے باوجود عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شہادت مطلقہ ہے ضرورتاً نہیں ۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ عورت ہونے کی کمی عدد سے پوری ہوجاتی ہے پس یہ شہادت مطلقہ ہوگی۔

احصان کی گواہی دینے میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے علما ثلثہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے حتی کہ ہمارے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے احصان ثابت ہوجائے گا لیکن زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقوبات کی علت میں مرد ہونا بالاجماع شرط ہے حتی کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے عقوبت ظاہر نہیں ہوتی اور احصان علت کی جملہ اوصاف میں سے ہے کیونکہ وجوب رجم کی علت مطلق زنا نہیں ہے بلکہ وہ زنا ہے جو تغلیظ کے ساتھ موصوف ہو۔ اور زنا میں تغلیظ صرف احصان سے آتی ہے لہٰذا احصان بھی جملہ علت سے ہوگا اور عورتوں کی گواہی.

سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور اسی لیے اگر احصان کا اقرار کر کے پھر جائے تو جائز ہے جیساکہ زنا کا اقرار کر کے پھر جائے۔ اسی طرح وہ شہادت جو دعویٰ کے بغیر احصان پر قائم ہونے والی ہو مثل اس شہادت ہوتی ہے جو زنا پر قائم ہوئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ارشاد باری ہے فاستشهدوا الاية اور اس کی دلالت اسی طور پر ہے جیساکہ شافعی رحمہ اللہ کو جواب دینے میں گذری۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ احصان جملہ علت میں سے ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات مسلم نہیں بلکہ یہ علت کی شرط ہے اور اس کے ہوتے ہوئے زنا علت بنتا ہے۔ اور جیساکہ اصول فقہ سے معلوم ہو چکا حکم کی اضافت علت کی طرف ہوتی ہے شرط کی طرف نہیں۔ رہا اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا تو ہمیں تسلیم نہیں کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا ہے اور یہ زفر رحمہ اللہ کے خلاف حجت و دلیل ہے۔ اس بارے میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ سے کوئی روایت نہیں ہے پس ہمیں اختیار ہے کہ ہم منع وارد کریں۔ اور دعویٰ کا شرط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حق ہے اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کی طرف عقوبت کی اضافت کی جاتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ باندی کے عتق میں بالاجماع دعویٰ شرط نہیں ہے اور نہ ہی ابو یوسفؒ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام کے عتق میں اگرچہ اس کے ساتھ عقوبت کا تعلق نہیں ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ احصان اللہ تعالےٰ کا حق ہے جیساکہ خلافیات سے معلوم ہو چکا۔

۵۔ **گواہ کا مسلمان ہونا** جبکہ مشہود علیہ مسلمان ہو حتیٰ کہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ شہادت میں ولایت کا معنیٰ پایا جاتا ہے جو دوسرے پر قول کی تنفیذ کو کہتے ہیں اور کافر کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی پس مسلمان کے خلاف اس کی شہادت بھی نہ ہوگی۔ اور کافر کے خلاف مسلمان کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مسلمان اس بات کا اہل ہے کہ اس کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل ہو تو کافر پر تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگی۔

اور جب مشہود بہ کافر ہو تو کیا شاہد کا مسلمان ہونا کافر کے خلاف اس کی شہادت کے قبول ہونے کے لیے شرط ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ہوگی جب کہ وہ اپنے دین میں عادل ہوں خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول۔ انہوں نے سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا کہ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (اور ہرگز اللہ کافروں کو مؤمنین پر رستہ نہیں دے گا) اور سبحانہ و تعالیٰ نے اس بات کی نفی کی کہ کافروں کے لیے مؤمنوں پر کوئی رستہ ہو اور ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کے قبول کر لینے میں کافروں کے لیے مومنین پر کچھ رستے کا اثبات ہے کیونکہ قاضی پر ان کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا حالانکہ اس بات کی نفی کی گئی ہے۔ نیز قبول شہادت کے لیے عدالت شرط ہے اور فسق مانع ہوتا

ہے۔ جبکہ کفر توفسق کا انتہائی درجہ ہے لہٰذا یہ قبول کرنے سے بطریق اولی مانع ہوگا۔ ہماری دلیل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حدیث میں یہ ارشاد ہے فاذا قبلوا عقد الذمۃ فاعلمھم ان لھم ما للمسلمین وعلیھم ما علی المسلمین (اور جب وہ عقد ذمہ کو قبول کرلیں تو ان کو بتا دو کہ ان کے لیے وہ کچھ ہے جو مسلمان کے لیے ہے اور ان کے ذمے وہ کچھ ہے جو مسلمانوں کے ذمے ہے) اور مسلمان کو مسلمان کے خلاف شہادت حاصل ہوتی ہے پس ایسے ہی ذمی کو ذمی کے خلاف حاصل ہوگی۔ اس ارشاد کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان کے خلاف شہادت بھی حاصل ہو مثل مسلمان کے لیکن یہ نص کے عموم سے مخصوص ہوا ہے۔ نیز اہل ذمہ کے حقوق کی حفاظت کی حاجت بھی ہے اور حفاظت اس کے بغیر حاصل نہیں ہوگی کہ ان میں سے بعض تو بعض کے خلاف شہادت حاصل ہو۔ اور ان کے حقوق کی حفاظت کی حاجت میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے عقد ذمہ قبول ہی اس لیے کیا ہے کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے اموال مثل ہمارے اموال کے ہوجائیں اور اس بات کی دلیل کی حفاظت کی صورت صرف یہی ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل ہو یہ ہے کہ معاملات ان کے لیے بکثرت ہوتے ہیں۔ اور مسلمان ان کے عقود میں حاضر نہیں ہوتے کہ ان کے واقعات وحوادث کا تحمل کریں پس اگر ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل نہ ہو تو جحود وانکار کے وقت ان کے حقوق ضائع ہوجائیں گے پس شہادت کے ذریعے سے حفاظت کی ضرورت ہوئی۔ رہا مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب قضاء شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو تقلید سابق (شروع میں جو قضاء کا عہدہ دیا گیا) سے ثابت ہوتا ہے۔ اور شہادت تو وجوب کی شرط ہے اور حکم شرط سے ثابت نہیں ہوتا لہٰذا ذمیوں میں سے بعض کی بعض کے خلاف شہادت کے قبول کرنے میں کافر کے لیے مؤمن کے خلاف رستہ کا اثبات نہیں ہے خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو پس نصرانی کی یہودی کے خلاف اور یہودی کی مجوسی کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر ان کے دین مختلف ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ کفر کی انواع اگرچہ صورت کے اعتبار سے مختلف ہوں لیکن حقیقت میں وہ ایک ہی ملت ہے پس بعض کی بعض کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی جیسے بھی ہو اس امر کے بعد کہ شاہد اہل دار الاسلام میں سے ہے۔ حتی کہ مستامن کی ذمی کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ حقیقت میں اہل دار الاسلام میں سے نہیں ہے اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے وہ دار الاسلام میں ہے کیونکہ وہ ہمارے دار میں سکونت کے لیے داخل نہیں ہوا بلکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور عنقریب واپس چلا جائے گا پس وہ اہل دار الاسلام میں سے نہیں ہے جب کہ ذمی دار الاسلام سے ہوتا ہے پس دار مختلف ہوئے لہٰذا جو نص ہم نے روایت کی اس کی رو سے اس کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہ ہوگی پس مستامن کا حکم ذمی کے ساتھ وہی ہوگیا جو ذمی کا مسلمان کے ساتھ ہے۔ اور مستامن کے خلاف قبول کی جائے گی اگر ان کا دار اور دین ایک ہو اور اگر وہ مختلف ہوں

تو قبول نہیں کی جائے گی۔

۶۔ سوائے حد قذف کے تمام حدود پر شہادت میں تقادم کا نہ ہونا حتی کہ اگر زمانہ متقادم ہو تو حدود پر گواہی مقبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے برخلاف اقرار کے۔ اس کی وجہ کتاب الحدود میں بیان ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۷۔ شرب خمر کی شہادت میں بو کا قائم ہونا جب کہ شارب نشہ میں نہ ہو اور اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایسی جگہ سے چل کر آیا ہے کہ عام طور سے اتنی مسافت سے آنے میں بو باقی نہیں رہتی۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہ حدود کے مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ وہیں ذکر ہوں گے۔

۸۔ حدود و قصاص کی شہادت میں اصیل ہونا حتی کہ ان میں شہادت بطریق نیابت مقبول نہ ہوگی اور وہ ہمارے نزدیک شہادت علی الشہادۃ (شہادت پر شہادت) ہے۔ اسی طرح قاضی کی طرف قاضی کی تحریر (کتاب القاضی الی القاضی) بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھی شہادت علی الشہادۃ کا معنی پایا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک حدود میں شہادت علی الشہادت قبول کی جاتی ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اموال میں اور ان حقوق میں اموال سے مجرد و خالی ہوں یہ شرط نہیں ہے پس ان میں شہادت علی الشہادۃ اور کتاب القاضی الی القاضی قبول کی جائے گی سوائے ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام میں اگرچہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے بارے میں بھی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ ہم کتاب ادب القاضی میں ذکر کریں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فروع اصول کی نیابت میں شہادت ادا کرتے ہیں لہٰذا معنوی طور پر ان کی شہادت اصول کی شہادت ہوگی جب کہ حدود وقصاص میں اصول کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حدود القصاص شبہات کی وجہ سے ساقط کیے جاتے ہیں اور شہادت علی الشہادۃ شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔ اور اسی لیے ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی کیونکہ سہو و غفلت کی بناء پر ان کی شہادت میں شبہ آجاتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ یہاں شبہ مجلس میں آیا ہے پس (فروع کی) شہادت میں کچھ بات زائد ہوگی جو اصول کی شہادت میں نہیں ہے۔ نیز جب کہ حدود دور کرنے پر مبنی ہیں۔ تو یہ اس بات کا موجب ہے کہ حدود مخصوص دلائل کے ساتھ مختص ہوں بلکہ حدود کی اقامت کو موقوف کرنے کے ساتھ مختص ہوں اور اسی لیے زنا کی شہادت میں چار کا عدد شرط ہے کیونکہ چار آزاد مردوں کا زانی کے آلہ تناسل کے مزنیہ کی شرمگاہ میں غائب ہونے پر جیسا کہ سلائی سرمہ دانی میں غائب ہوتی ہے مطلع ہونا انتہائی نادر ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شہادت علی الشہادۃ میں کلام کے چند عنوان ہیں شہادت بر شہادت

کے تحمل کی صورت، تحمل کی شرائط، شہادت بر شہادت کی ادائیگی کی صورت اور ادائیگی کی شرائط۔

شہادت بر شہادت کے تحمل کی صورت | اس کے لیے دو عبارتیں ہیں مختصر اور طویل۔

مختصر عبارت کے الفاظ یہ ہیں کہ اصل شاہد یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں یا یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں پس تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا۔

طویل یہ ہے کہ شاہد اصل یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر یہ ہیں۔ میں تجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بناتا ہوں اور تجھے حکم دیتا ہوں کہ تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا پس تو گواہ بن جا۔

ان شہادات کے تحمل کی شرائط | یہ وہی ہیں جو عام شہادتوں کے بارے میں ہم نے ذکر کیں۔

رہیں وہ شرائط جو ان کے ساتھ مختص ہیں تو یہ چند ہیں۔

۱۔ گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ بغیر گواہ بنائے محض سننے سے تحمل صحیح نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر یوں کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور کسی شخص نے یہ سن لیا لیکن شاہد اصل نے یہ نہیں کہا کہ تو گواہ بن جا تو تحمل صحیح نہیں ہوا برخلاف دیگر شہادات کے کہ ان میں بغیر گواہ بنائے محض معائنہ فعل سے اور اقرار و انشاء کے سماع سے تحمل صحیح ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ فرعی اصول کی نیابت میں گواہی دیتے ہیں پس ان کی جانب سے نائب بنانا ضروری ہے اور یہ گواہ بنانے میں ہوتا ہے — برخلاف دیگر شہادات کے کیونکہ ان میں شاہد کا تحمل اپنے آپ کو حوالہ کرنے کے طریقے پر ہوتا ہے نہ کہ غیر کو پس ان میں معائنہ کے طریقے سے تحمل صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ اپنی گواہی پر گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ اگر کہا تو گواہی دے مثل اس کے جو میں نے گواہی دی یا جیسے میں نے گواہی دی تو تحمل صحیح نہ ہوگا جب تک یہ نہ کہے کہ میری گواہی پر کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

۳۔ عدد تحمل۔ وہ یہ ہے کہ دو اصل شاہدوں میں سے ہر ایک سے دو دو آدمی تحمل کریں حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سے ایک شخص نے تحمل کیا اور دوسرے سے ایک نے تحمل کیا تو تحمل صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ میں ثابت ہونے والا حق ہے۔ اور وہ حقوق جو ذمے میں ثابت ہوں ان کو قاضی کی طرف صرف دو گواہ ہی منتقل کر سکتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک سے دو آدمی اس کی گواہی کا تحمل کریں پھر یہی دونوں دوسرے کی گواہی کا تحمل کریں تو تحمل جائز ہوگا کیونکہ ہر ایک سے تحمل پر دو گواہ مجتمع ہیں۔

اس شہادت کے تحمل میں مرد ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اس میں عورتوں کا تحمل بھی صحیح ہے۔

اس شہادت کی ادا کی صورت اس کے لئے بھی دو قسم کے الفاظ ہیں مختصر اور طویل۔ مختصر الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے فلاں نے میرے سامنے گواہی دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو میں اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔

طویل الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے میرے سامنے اس نے گواہی دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں اور میں اب اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔ اور اگر یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں تو تب بھی جائز ہے کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اس کے اس قول سے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا لہٰذا اس کا قول کہ اس نے مجھے اس کا حکم دیا تاکید کے لئے ہے۔

شہادت بر شہادت کی ادا کی شرائط یہ وہی ہیں جو دیگر شہادت کی ہیں۔

وہ شرط جو اس شہادت کے ساتھ خاص ہے وہ یہ ہے کہ مشہود علیہ مر چکا ہو یا سفر کی مسافت پر غائب ہو یا ایسا مریض ہو کہ مجلس قضاء میں حاضر ہونے کی استطاعت نہ رکھتا ہو کیونکہ اس شہادت کا جواز حاجت و ضرورت کی بنا پر ہے اور ضرورت کے صرف یہی مواقع ہیں۔

مرد ہونا اس شہادت کی ادا کے لئے شرط نہیں ہے پس اس میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی مقبول ہوگی کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: فان لم یکونا رجلین فرجل و امرأتان ممن ترضون من الشھداء (پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں ان لوگوں میں سے کہ جن کو تم پسند کرتے ہو) تو اس نص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کو بغیر فرق کے شہادت علی الاطلاق حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مقید ہو۔ نیز قیاس کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ عام شہادتوں میں مرد ہونا اور اصل ہونا شرط نہ ہے البتہ حدود و قصاص میں اصول کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط نص خاص سے ثابت ہے اور وہ زہری رحمہ اللہ کی حدیث ہے کیونکہ عورتوں کی شہادت میں وہ شبہ آتا ہے جو مردوں کی شہادت میں نہیں ہوتا۔ اور شہادت میں شاہد کے اصل ہونے کی قید کی شرط اس بنا پر ہے کہ فروع کی شہادت میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو اصول کی شہادت میں نہیں ہوتا اور وہ ہے گواہیوں میں شبہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں پس اس کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ جو شہادت سے دور ہوتے ہیں ان کو دور کیا جا سکے جبکہ اموال و حقوق ان امور میں سے ہیں جو شبہ سے بھی ثابت ہوتے ہیں لہٰذا یہ اصل قیاس پر ثابت ہوں گے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل

تحمّل شہادت سے جو شاہد پر لازم ہے اسکا بیان

شاہد پر جو لازم آتا ہے وہ اسباب حدود کے علاوہ میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے شہادت کی ادائیگی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : واقیموا الشھادۃ للّٰہ (اور قائم کرو گواہی اللہ کے لئے) نیز کونوا قوامین بالقسط شھداء للّٰہ (قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) البتہ حقوق العباد اور ان کے اسباب پر قائم ہونے والی شہادت کی وجوب اداء کے لئے مشہود علیہ کا طلب کرنا ضروری ہے۔ جب وہ طلب کرے گا تو شاہد پر ادا واجب ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر طلب کرنے کے بعد وہ باز رہا تو گناہگار ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا یاب الشھداء اذا ما دعوا (اور انکار نہ کریں گواہ جس وقت بلائے جائیں) یعنی جب ادا شہادت کے لئے بلائے جائیں کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ مشہود لہ کی امانت ہوتی ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ (تو چاہیئے کہ پورا ادا کرے وہ شخص کہ جس پر اعتبار کیا اپنی امانت کو) نیز ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الی اھلھا (بے شک اللہ تمہیں حکم دیتے کہ امانتوں کو ان کے اہل کی طرف ادا کر دو)

اللہ تبارک وتعالیٰ کے حقوق میں اور اسباب حدود کے علاوہ دیگر میں جیسے بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا اور ظہار اور ایلاء وغیرہ اسباب حرمت میں اقامت شہادت کی حالت کے وقت بندوں میں سے بغیر کسی کے طلب کئے محض اللہ تبارک وتعالیٰ سے ثواب کی امید پر یا بالفاظ دیگر حسبۃ اللہ شہادت قائم کرنا لازم ہوتا ہے۔

رہا اسباب حدود جیسے زنا سرقہ شرب خمر اور قذف میں تو شاہد کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو حسبۃً اللہ تعالیٰ گواہی دے اور چاہے پردہ پوشی کرے کیونکہ ان میں سے ہر امر مستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واقیموا الشھادۃ للّٰہ (اور قائم کرو شہادت اللہ کے لئے) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے من ستر علی مسلم سترہ اللہ علیہ فی الدنیا والاٰخرۃ (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں) تو شریعت نے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف بلایا ہے چاہے تو حسبۃ کی جہت کو اختیار کرے اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرے اور چاہے تو پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کرے اور اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے۔

فصل

شہادت کے حکم کا بیان

شہادت کا حکم قاضی پر قضاء کا وجوب ہے کیونکہ شہادت اپنی تمام شرائط کے جمع ہوتے ہوئے حق کو ظاہر کرنے والی ہے اور قاضی حق کا فیصلہ کرنے پر مامور ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے؛ یاداؤد اناجعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق (اے داؤد ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا پس تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو) اور اس پر جو احکام مترتب ہوتے ہیں ان کا ثبوت ہے۔

کتاب الرجوع عن الشہادۃ

اصل میں اس کتاب میں گفتگو کا ایک عنوان ہے یعنی شہادت سے رجوع (پھر جانے) کے حکم کا بیان۔ پس ہم توفیق الٰہی سے کہتے ہیں کہ شہادت سے رجوع سے متعلق دو حکم ہیں اول وہ جس کا تعلق شاہد کے مال سے ہے ثانی وہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔

۱ شاہد کے مال سے متعلق حکم وجوبِ ضمان ہے اور اس بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں۔

وجوب ضمان کے سبب کا بیان

شرائط وجوب کا بیان

اور مقدار واجب کا بیان

اول سبب وجوب ضمان اس باب میں شہادت کی وجہ سے اتلاف نفس ہے کیونکہ شریعت میں ضمان یا تو التزام سے واجب ہوتا ہے یا اتلاف سے۔ اور چونکہ التزام پایا نہیں گیا لہٰذا اس میں وجوب ضمان کے سبب کے طور پر اتلاف متعین ہوگیا۔ پس اگر شہادت اتلاف واقع ہو تو وہ وجوب ضمان کے سبب کے طور پر منعقد ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف ایک ہزار کی گواہی دی اور ان کی گواہی پر قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو یہ دونوں ہزار کا ضمان دیں گے کیونکہ قضاء کے بعد جب انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو ظاہر ہوگیا کہ مشہود علیہ کے حق میں ان کی گواہی اتلاف کا سبب بنی اور اتلاف کی طرف تسبب (سبب بننا) وجوب ضمان کی بابت کے حق میں بمنزلہ ارتکاب کے ہے جیسے اتلاف مال پر اکراہ اور رستہ کے بیچ میں کنواں کھودنا وغیرہ۔

پھر اگر کہا جائے کہ جب اپنی شہادت سے انہوں نے رجوع کر لیا تو ظاہر ہوگیا کہ قاضی کی قضا صحیح نہیں ہوئی پس ظاہر ہوا کہ مدعی نے دوسرے کا مال ناحق لیا پس وہ مشہود علیہ کو وہ مال کیوں واپس نہیں کرے گا تو جواب میں کہا جائے گا کہ رجوع سے قضاء کا باطل ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ قاضی اور مشہود لہ کے حق میں شاہد کی رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی گئی جس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ رجوع میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے اور مشہود لہ کے حق کا فیصلہ ظاہر کے اعتبار سے دلیل سے نافذ ہوا جو کہ قاضی کے نزدیک سچی شہادت تھی پس جو ظاہراً ثابت ہو وہ شک واحتمال سے نہیں ٹوٹے گا۔ اور قضاء صحت پر باقی رہی اور مدعا مدعی کے پاس مثل سابق کے باقی رہا۔ دوم شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرنے میں مشہود لہ کے حق میں متہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشہود علیہ نے مال وغیرہ سے ورغلایا ہو تاکہ وہ اپنی شہادت سے رجوع

کرے اور مدعی کا اپنے دعوای میں کذب ظاہر ہو جائے پس تہمت کی وجہ سے مشہود لہ کے حق میں شاہد کی اس کے رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تہمت جیسے قبول شہادت سے مانع ہوتی ہے ایسے ہی شہادت سے رجوع میں بھی مانع ہوتی ہے۔ پس مشہود لہ کے حق میں رجوع صحیح نہیں ہوا اور قضاء نہیں ٹوٹی اور مدعا اس کے ہاتھ سے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف مشہود علیہ کے حق میں تہمت کا معنی متوہم نہیں پس اس کے حق میں رجوع صحیح ہے البتہ قضاء کے توڑنے اور عین مشہود بہ حاصل کرنے میں صحت کا اظہار ممکن نہیں لہٰذا تمام جانبوں کی رعایت کی خاطر مشہود بہ کا بدل حاصل کرنے میں صحت ظاہر ہو گی۔

اور جب قضاء سے پیشتر دونوں رجوع کر لیں تو ان کو ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ شہادت صرف قضاء سے حجت بنتی ہے لہٰذا یہ بغیر قضاء کے اتلاف کا سبب نہیں بنے گی۔ اس کے مطابق جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا۔ پھر دونوں نے رجوع کیا تو اگر طلاق دخول (یعنی خلوت صحیحہ) کے بعد ہو بایں طور کہ شوہر دخول کا مقر ہو تو اتلاف کے نہ ہونے کی بنا پر دونوں پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے اور اس میں تاکید دخول سے آتی ہے نہ کہ گواہوں کی گواہی سے۔ پس ان کی گواہی اتلاف واقع نہیں ہوئی لہٰذا ضمان واجب نہیں ہو گا اور اگر طلاق دخول سے پیشتر ہوا اور قاضی نے نصف مہر کا فیصلہ دیا جبکہ مہر مذکور ہو یا متعہ (ایک جوڑا کپڑوں کا) کا حکم دیا جبکہ مہر مذکور نہ ہو۔ پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو شوہر کے لئے نصف مہر یا متعہ کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی نے اگرچہ شوہر پر مہر میں سے کچھ واجب نہیں کیا لیکن اس نے واجب کی تاکید کر دی کیونکہ دخول سے پیشتر واجب میں سقوط کا احتمال تھا بایں طور کہ عورت کی جانب سے فرقت آئے۔ ان دونوں کے طلاق کی گواہی دینے سے شوہر پر واجب کی تاکید اس طور پر ہوئی کہ سقوط کا احتمال اس کے بعد سرے سے نہ رہا۔ پس ان کی شہادت واجب کی تاکید کرنے والی بنی اور شریعت میں واجب کی تاکید کرنے والا بمنزلہ واجب کے ہوتا ہے جیسے محرم جب کوئی شکار پکڑے اور اس کے ہاتھ میں ہوتے ہوئے کوئی اور شخص اس کو ذبح کر دے تو اس کی جزا پکڑنے والے پر ہو گی اور پکڑنے والا اس کے لئے قاتل (یعنی ذبح کرنے والے) پر رجوع کرے گا کیونکہ محرم پر واجب جزا کی تاکید اس کے ذبح کرنے کی وجہ سے آئی ہے اس لئے کہ اگر وہ ذبح نہ کرتا تو احتمال تھا کہ جانور کو چھوڑنے کی بنا پر جزا ساقط ہو جاتی۔ پس ذبح کرنے سے اس نے پکڑنے والے محرم پر واجب کو مؤکد کر دیا لہٰذا مؤکِد کو بمنزلہ واجب کے کیا۔ ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اس کے مطابق جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام یا اپنی باندی کو آزاد کر دیا تھا اور وہ انکار کرتا ہوا اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو وہ مالک کو غلام یا باندی کی قیمت بطور ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے مالک سے غلام یا باندی کی مالیت کو تلف کیا لہٰذا ضامن ہوں گے۔ اور اس غلام یا باندی کا ولاء مالک کے لئے ہو گا کیونکہ اعتاق اس پر نافذ ہوا ہے اور ولاء اس شخص کے لئے ہوتا ہے جو آزاد کرے اور

اگر کہا جائے کہ یہ عوض جو کہ ولاء ہے کے مقابلے میں اتلاف ہے پس موجب ضمان نہ ہوگا تو جواب میں کہا جائے گا کہ ولاء عوض نہیں بن سکتا کیونکہ یہ مال نہیں ہے بلکہ وہ تو محض اسباب ارث میں سے ہے پس یہ بغیر عوض کے اتلاف ہوگا اور موجب ضمان ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے مالک کے اقرار پر گواہی دی کہ اس کی باندی نے اس سے بچہ جنا ہے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اصل میں دو وجہوں سے خالی نہیں یا تو اس باندی کے ساتھ بچہ نہیں ہوگا یا اس کے ساتھ بچہ ہوگا۔ پھر ہر صورت میں یا تو انہوں نے مالک کی حالتِ حیات میں رجوع کیا تھا یا اس کی وفات کے بعد رجوع کیا۔

جب باندی کے ساتھ بچہ نہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں باندی کی قیمت میں نقصان کا مالک کو ضمان و تاوان دیں گے پس باندی کی خالص غلام ہونے کی حالت میں قیمت لگوائی جائے گی اور ام ولد ہونے کی حالت میں بھی اگر اس کی بیع جائز ہو۔ پس وہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت کی وجہ سے مالک پر اس کی حالت حیات میں اتنی مقدار تلف کی پس مالک کو ضمان ادا کریں گے۔ پھر جب مالک مرجائے گا تو باندی آزاد ہوجائے گی کیونکہ وہ مالک کی ام ولد ہے اور ام ولد اپنے مالک کی موت پر آزاد ہوجاتی ہے اور بقیہ قیمت کا ضمان وارثوں کو دیں گے کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے پوری باندی کو تلف کیا لیکن کچھ حالتِ حیات میں اور باقی وفات کے بعد پس ایسے ہی ضمان دیں گے۔

اور اگر باندی کے ساتھ بچہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں رجوع کرلیں تو دونوں بچے کی قیمت بطور ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے مالک پر اس کو تلف کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ان کی گواہی نہ ہوتی تو بچہ اس کا غلام ہوتا پس ان دونوں نے اپنی گواہی کے سبب مالک پر بچے کو تلف کیا للذا ان پر ضمان آئے گا۔ اور اس وجہ سے جو ہم نے کہا ان پر ماں کی قیمت میں نقصان کا ضمان بھی آئے گا۔ پھر جب اس کے بعد مالک مرجائے اور بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو یہ گواہ اس کو کچھ ضمان نہ دیں گے۔ اور جو کچھ باپ نے ان سے لیا تھا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے کیونکہ بچے کے زعم میں ان کا رجوع باطل ہے اور باپ نے ان سے جو کچھ لیا وہ ناحق لیا پس وہ باپ پر مضمون ہوا اور اس کے ترکہ میں سے ادا کیا جائے گا اگر اس کا ترکہ ہو اور اگر ترکہ نہ ہو تو بچے پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ جو اپنے مورث پر دین کا اقرار کرے اور میت کا ترکہ نہ ہو تو وارث کے مال میں سے نہیں لیا جائے گا۔ اور اگر اس کے ساتھ بھائی ہو تو یہ بھائی کے لیے باندی کی قیمت کے بقیہ کے نصف کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے اس (بھائی) پر اتنی مقدار تلف کی اور بوجہ مذکورہ باپ نے ان دونوں سے جو کچھ لیا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے اور بھائی نے جو کچھ قبضہ کیا اس میں رجوع نہیں کریں گے کیونکہ ان کے زعم کے مطابق بھائی نے ان پر ظلم کیا پس ان کو حق نہیں ہوگا کہ یہ بچے پر ظلم کریں۔ اور بچے نے جو کچھ میراث میں سے لیا اس کا ضمان بھی بھائی کو نہ ملے گا کیونکہ گواہوں نے اس پر میراث تلف نہیں کی جس کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جب شاہد سے رجوع مالک کی حالت حیات میں ہو۔

اور جب رجوع مالک کی وفات کے بعد ہو تو اگر بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو گواہوں پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ رجوع کرنے میں بچہ ان دونوں کی تکذیب کر سکتا ہے اور اگر اس کے ساتھ میراث میں کوئی شریک ہو تو دونوں گواہوں کو باندی کی بقیہ قیمت کا نصف بطور ضمان دیں گے بوجہ مذکورہ اور بھائی کو بچے کی نصف قیمت کا ضمان بھی دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر نصف بچے کو تلف کیا ہے۔ البتہ بچہ نے میراث میں سے جو کچھ لیا اس کا ضمان بھائی کو نہیں دیں گے بوجہ مذکورہ اور بچے پر رجوع نہیں کر سکیں گے کیونکہ یہ ان کے زعم میں بھائی کا ظلم ہے پس ان کو بچے پر ظلم کرنے کا حق نہ ہو گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب شہادت مالک کی حالت حیات میں ہو اور اس سے رجوع اس کی حالت حیات میں ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو۔

اور جب شہادت مالک کی وفات کے بعد ہو بایں طور کہ ایک شخص مر گیا اور اس نے ایک بیٹا ایک غلام ایک باندی اور ترکہ چھوڑا۔ دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس باندی نے اس غلام کو میت سے جنا تھا اور بچے اور باندی نے ان کی تصدیق کی اور بیٹے نے انکار کیا۔ قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا اور میراث کو دونوں (بیٹے اور بچے) کے لئے کر دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان کو غلام اور باندی کی قیمت اور نصف میراث کا ضمان بیٹے کو ادا کرنا پڑے گا۔ حالت حیات اور وفات کی بعد حالت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حالت حیات میں میراث کا ضمان نہیں آتا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ حالت حیات میں نسب کی شہادت قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنتی کیونکہ اس میں تقدیم و تاخیر جائز ہے۔ پس ممکن ہے کہ باپ پہلے مر جائے اور بیٹا اس کا وارث بنے جیسے کہ یہ ممکن ہے کہ بیٹا پہلے مر جائے اور باپ اس کا وارث ہو پس شہادت نسب قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنے گی پس شہادت مال کا اتلاف نہیں بنی لہٰذا ضمان نہیں آئے گا۔ اس کے برخلاف موت کے بعد شہادت قطعی طور پر شہادت مال ہے۔ پس گواہوں نے بیٹے پر نصف میراث کو تلف کیا لہٰذا ضمان دیں گے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام کو مدبر بنایا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو مدبر سے جو نقصان ہوا اس کا ضمان گواہ مالک کو دیں گے پس خالص غلام کی اور مدبر غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور نقصان کا تاوان ادا کریں گے کیونکہ گواہوں نے مالک پر اس کی حالت حیات میں اپنی گواہی سے اس مقدار کو تلف کیا ہے پس ضمان دیں گے۔ پھر اگر اس کے بعد مالک مر جائے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اگر وہ تہائی میں سے نکل سکتا ہو اور غلام کے ذمہ سعی نہ ہو گی کیونکہ وہ مالک کا مدبر ہے۔ اور گواہ وارثوں کو باقی قیمت کا ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت سے مالک کی موت کے بعد غلام کی بقیہ مالیت کو تلف کیا۔ اس لئے کہ تدبیر موت کے بعد آزاد کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اگر مالک کے پاس سوائے مدبر کے اور کچھ مال نہ ہو تو وہ اس پر مفت آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر وصیت ہوتی ہے پس دیگر وصایا پہ قیاس کیا جائے گا اور وہ وارثوں کے لئے

اپنی اس حالت میں کہ وہ خالص غلام ہو دو تہائی قیمت کے لئے سعی (مزدوری) کرے گا کیونکہ جو وصیت ایک
تہائی سے زائد ہو وہ وارثوں کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوتی۔ اور گواہ وارثوں کے لئے غلام کی ایک تہائی
قیمت کا ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے ان پر اپنی شہادت سے ایک تہائی غلام کو تلف کیا۔ یہ اس صورت
میں ہے جب سعایہ ایک تہائی غلام سے نکلتا ہو۔ اور اگر نہ نکلتا ہو مثلاً غلام تنگدست ہو تو گواہ مدبر بننے
کی حالت میں پورے غلام کی قیمت بطور ضمان دیں گے پھر جب وہ کشادہ دست ہو جائے گا تو اس پر اس کی
دو تہائی قیمت کے لئے رجوع کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام سے کہا تھا کہ تو گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے اور دوسرے دو
گواہوں نے داخل ہونے کی شہادت دی پھر سب گواہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان قسم کے گواہوں پر آئے
گا کیونکہ آزادی مالک کے قول تو آزاد ہے سے ثابت ہوئی۔ دخول تو محض شرط ہے اور حکم کی اضافت آزادی
کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف پس تلفی ان کی شہادت کی وجہ سے ہوئی لہٰذا ضمان ان پر
آئے گا۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو کہا تھا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور
دوسرے دو گواہوں نے داخل ہونے کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کر لیا تو بوجہ مذکورہ وہی پہلا
حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے احصان کی گواہی
دی تو ضمان زنا کے گواہوں پر آئے گا احصان کے گواہوں پر نہیں کیونکہ احصان شرط ہے۔

اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں کو خطاءً قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر
دونوں نے رجوع کر لیا تو ان کو دیت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ انہوں نے مشہود علیہ پر دیت کو تلف
کیا ہے۔ اور یہ ضمان خود ان کے مال میں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے شہادت سے رجوع بمنزلہ ان کے
اتلاف کا اقرار کرنے کے ہے اور عاقلہ اقرار کا بوجھ نہیں اٹھاتی جیسا کہ معروف ہوتا ہے جبکہ صریحا اقرار کریں۔ اسی لئے اگر وہ
حالت مرض میں رجوع کریں تو اس میں دین کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اس پر صحت کے دین کو
مقدم کیا جائے گا جیسا کہ دیگر اقاریر (اقرار کی جمع) میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ اس نے فلاں کا ہاتھ خطاء سے کاٹ دیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا
پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو بوجہ مذکورہ ہاتھ کی دیت کا ضمان دیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب
دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سرقہ کی گواہی دی اور مشہود علیہ پر قطع ید کا فیصلہ دیا اور اس
کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا۔ روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس دو
گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سرقہ کی گواہی دی۔ آپ نے اس پر قطع کا فیصلہ دیا اور اس کا ہاتھ
قطع کر دیا گیا پھر گواہ ایک اور شخص کو لے آئے اور کہا اے امیر المومنین ہمارا خیال ہے کہ چور یہ شخص ہے
تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس پر میں تمہاری تصدیق نہیں کروں گا اور میں تم پر پہلے کے
ہاتھ کی دیت کا تاوان ڈالتا ہوں۔ اور اگر مجھے معلوم ہو کہ تم نے عمداً کیا ہے تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ

دوں۔ یہ بات صحابہ کی موجودگی میں ہوئی اور کسی نے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع ہوا۔

اور اگر گواہی دیں کہ اس نے فلاں کو عمداً قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا اور مشہود علیہ قتل کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ان پر دیت آئے گی جبکہ شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر قصاص آئے گا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب وہ گواہی دیں کہ اس نے فلاں کا ہاتھ قطع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی سبب قتل بنی ہے اور قصاص کے باب میں سبب میں ارتکاب کا معنی پایا جاتا ہے مثل قتل بہ اکراہ کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ شہادت قتل کی طرف سبب بنی ہے لیکن وجوب قصاص کا تعلق قتل کے ارتکاب سے ہوتا ہے نہ کہ تسبیب[1] سے کیونکہ حق عبد پر وارد ہونے والی زیادتی کا ضمان شریعت میں مثل کے ساتھ مقید ہوتا ہے جبکہ ارتکاباً قتل اور تسبیباً قتل کے درمیان مماثلت نہیں ہے برخلاف قتل بہ اکراہ کے کیونکہ اس میں قاتل از روئے ارتکاب مکرہ (اکراہ کرنے والا) ہوتا ہے لیکن بدست مکرہ جو کہ مثل آلہ کے ہے اور فعل آلہ کے استعمال کرنے والے کا ہوتا ہے نہ کہ آلہ کا جیسا کہ معلوم ہے۔ علاوہ ازیں یہ اگرچہ از روئے تسبیب قتل ہے لیکن مماثلت کی نصوص سے مخصوص ہے۔ تو جو کوئی فرع کی تخصیص کا دعویٰ کرے اس کو دلیل کی احتیاج ہوتی ہے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے مقتول کے ولی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے قتل سے معاف کر دیا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ظاہر روایت کے مطابق ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے نہ تو مال کا اتلاف پایا گیا اور نہ نفس کا اس لئے کہ ان کی شہادت قصاص سے معافی پر قائم ہوئی اور قصاص مال نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص کو قصاص معاف کرنے پر مجبور کیا اور اس نے معاف کر دیا تو جبر و اکراہ کرنے والے پر ضمان نہیں آتا۔ اگر قصاص مال ہوتا تو ضمان آتا کیونکہ اکراہ کرنے والے کو اتلاف مال پر ضمان دینا پڑتا ہے۔ اسی طرح جس شخص کے لئے قصاص واجب ہو درانحالیکہ وہ مریض ہو پھر وہ معاف کر دے پھر اپنے اس مرض سے مر جائے تو اس کا ایک تہائی سے اعتبار نہیں کیا جاتا اور اگر یہ مال ہوتا تو ایک تہائی سے اعتبار کیا جانا چاہیے کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مرض میں تبرع کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں ولی مقتول کو دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی شہادت اتلاف نفس ہے اس لئے کہ قاتل کا نفس قصاص کے حق میں ولی مقتول کی ملک بن جاتا ہے تو اپنی شہادت سے انہوں نے ولی پر ہزار دینار یا دس ہزار درہم کے مساوی ایک نفس کو تلف کیا لہٰذا ضمان دیں گے۔ یہ درست نہیں کیونکہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قاتل کا نفس ولی مقتول کا مملوک بن جاتا ہے بلکہ اس کے لئے جو ثابت ہے وہ ملک فعل ہے ملک محل نہیں۔ کیونکہ محل میں وہ امر ہے جو ملک کے منافی ہے جیسا کہ مسائل قصاص میں معلوم ہوگی پس ان کی گواہی نہ تو اتلاف نفس واقع ہوئی اور نہ ہی اتلاف مال لہٰذا ضمان نہ دیں گے۔

---

[1] تسبیب (سبب بنانا)

اگر گواہی دیں کہ یہ لڑکا اس شخص کا بیٹا ہے اور باپ انکار کرتا ہو اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو نسب باطل نہیں ہوگا اور ان کی جانب سے اتلاف مال کے منعدم ہونے کی بنا پر ان پر ضمان نہ آئے گا۔

شرائط وجوب یہ چند اقسام ہیں۔

۱۔ **رجوع کا قضاء کے بعد ہونا**۔ پس اگر اس سے پیشتر ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت کی بنا پر وجوب ضمان کا رکن شہادت کا اتلاف واقع ہونا ہے۔ اور یہ اتلاف نہیں بنتی مگر جب حجت بن جائے اور یہ حجت صرف قضاء سے بنتی ہے لہٰذا یہ اتلاف صرف قضاء سے بنے گی۔

۲۔ **مجلس قضاء**۔ پس قاضی کے علاوہ کسی کے پاس رجوع کرنے کا اعتبار نہیں جیسا کہ غیر قاضی کے پاس شہادت دینے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ نے ان کے رجوع پر گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اسی طرح جب یہ رجوع سے انکار کریں تو ان پر قسم بھی نہیں آئے گی البتہ جب یہ قاضی کے پاس غیر کے ہاں کئے گئے رجوع کی حکایت بیان کریں تو ان کے رجوع کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ (حکایت) بمنزلہ قاضی کے پاس ان کے رجوع کے انشاء کے ہے لہٰذا معتبر ہوگا۔

۳۔ **شہادت سے تلف ہونے والی شئی کا عین مال ہونا**۔ حتیٰ کہ اگر وہ منفعت ہو تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع مضمون نہیں ہوتے۔ اس کے مطابق جب گواہی دی کہ اس شخص نے اس عورت سے ہزار درہم پر نکاح کیا درآنحالیکہ اس عورت کا مہر مثل دو ہزار ہو اور عورت انکار کرتی ہو۔ اور قاضی نے ہزار درہم پر نکاح کا فیصلہ دے دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں عورت کو کچھ ضمان میں نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر شرمگاہ کی منفعت تلف کی ہے اور منفعت حقیقت میں بعینہ مال نہیں ہوتی۔ اس کو جو اموال کا حکم دیا جاتا ہے تو عقد اجارہ کے عارض ہونے کی بنا پر۔ اسی طرح اگر عورت ایک شخص پر دعوی کرے کہ اس نے اس کو ہزار درہم پر طلاق دی ہے اور شوہر منکر ہو۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو وہ شوہر کو ضمان میں کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے شوہر پر منفعت تلف کی ہے عین مال نہیں۔ اسی کے مطابق اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ اس نے فلاں شخص سے دس درہم کے عوض میں یہ جانور اجارہ پر لیا ہے حالانکہ اس کی اجرت مثلی سو درہم ہو۔ موجر منکر ہو لیکن دو گواہ گواہی دیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر گواہ رجوع کریں تو وہ موجر کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے منفعت کو تلف کیا ہے عین مال کو نہیں۔

۴ **اتلاف مال بغیر عوض کے ہونا**۔ اور اگر وہ بعوض ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا خواہ عوض عین مال

ہو یا ایسی منفعت ہو جس کے لئے عین مال کا حکم ہو کیونکہ اتلاف بعوض صورت کے اعتبار سے اتلاف ہوتا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اس کے مطابق یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کے خلاف دعوٰی کیا کہ اس نے اپنا غلام اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت کیا ہے اور مشتری منکر ہو دو گواہوں نے اس کی گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر غلام کی قیمت ہزار یا زائد ہو تو ان کے ذمے مشتری کے حق میں ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی گواہی اتلاف بعوض بنی ہے پس یہ معنی کے اعتبار سے اتلاف نہیں اور ضمان کا موجب نہیں۔ اور اگر اس کی قیمت ہزار سے کم ہو تو وہ مشتری کو زائد بطور ضمان کے دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بقدر زائد میں اتلاف واقع ہوئی ہے۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو لیکن دعوٰی مشتری کی جانب سے ہو تو اگر اس کی قیمت ثمن کی مثل یا اس سے کم ہو تو گواہوں پر بائع کے لئے بوجہ مذکورہ ضمان نہیں آئے گا اور اگر اس کی قیمت ہزار سے زائد ہو تو زائد کا ضمان بائع کو دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بغیر زائد کے اتلاف واقع ہوتی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف دعوٰی کیا کہ اس (مرد) نے اس کے ساتھ ہزار درہم مہر پر نکاح کیا ہے مرد منکر ہو لیکن دو گواہوں نے عورت کے حق میں گواہی دی اور قاضی نے ہزار درہم مہر پر نکاح کا فیصلہ دے دیا۔ پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر عورت کا مہر مثل ہزار یا زائد ہو تو گواہ شوہر کو کچھ ضمان ادا نہ کریں گے اگرچہ انہوں نے شوہر پر عین مال کو تلف کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا اتلاف ایسے عوض کے مقابلے میں کیا ہے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے عضو مخصوص کیونکہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار کیا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیٹے کا کسی عورت سے نکاح کر دے حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار نہ کیا جائے تو باپ کو یہ اختیار نہ ہوگا کیونکہ باپ کو اپنے بیٹے پر مال کا غیر مال کے ساتھ معاوضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب مریض کسی عورت سے ہزار درہم مہر پر نکاح کرلے اور یہی عورت کا مہر مثل ہو تو اس کا ایک تہائی سے اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال میں سے کیا جائے گا حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں عضو مخصوص مال کے حکم میں نہ ہو تو مثل تبرع کے اس کا تہائی سے اعتبار کیا جاتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں (عورت کے) عضو مخصوص کو شوہر کے حق میں مال اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اتلاف ایسے عوض کے مقابلے میں ہوا جو عین مال کے حکم میں ہے۔ لہٰذا یہ معنی کے اعتبار سے اتلاف نہ ہوگا۔ اور اگر عورت کا مہر مثل ہزار سے کم ہو تو مہر مثل سے زائد دونوں گواہ بطور ضمان کے شوہر کو ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے شوہر پر زائد کو سرے سے بلا عوض تلف کیا ہے۔ اس کے برخلاف جب شوہر نے بیوی کے خلاف دعوٰی کیا کہ اس (شوہر) نے اس (بیوی) کو ہزار درہم کے عوض طلاق دی اور بیوی منکر ہوا اور گواہ گواہی دیں اور قاضی عورت کے خلاف ہزار درہم کا فیصلہ دے دے پھر دونوں گواہ رجوع کریں تو یہ عورت کو ہزار درہم ضمان میں دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر بلا عوض عین مال تلف کیا۔ اور وہ اس طرح کہ شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عضو مخصوص کو مالِ اعتبار نہیں

کیاجاتا جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی نابالغ بیٹی کا مال پر خلع کرے۔ اور اگر ایسا کرے اور اس کے مال میں سے ادائیگی کرے تو ضمان دینا پڑتا ہے حالانکہ اگر یہ مال ہوتا تو اس کو یہ اختیار ہوتا کیونکہ اس کو نابالغ بیٹی پر مال کا مال کے مقابلے میں معاوضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مریضہ جب حالت مرض میں اپنے مال پر خلع کرے تو مثل وصیت کے ایک تہائی سے اعتبار کیا جائے گا حالانکہ اگر اس کے لئے مال کا حکم ہوتا تو کل مال میں سے اس کا اعتبار ہوتا جیسا کہ دیگر مال کے بدلے مال کے معاوضات میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عضو مخصوص کے لئے مال کا حکم نہیں ہے تو ان کی شہادت عورت پر سرے سے عوض کے بغیر اتلاف واقع ہوئی پس ضمان واجب ہو گا۔

اسی کے مطابق جب ایک شخص دعوی کرے کہ اس نے اپنا مکان فلاں شخص کو دس درہم کے عوض میں ایک ماہ کے لئے اجرت پر دیا تھا اور مستاجر منکر ہو اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیدیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر دونوں رجوع کرلیں پھر یا تو یہ اول مدت میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر مکان کی اجرت مثل مذکورہ رقم کے ہو تو ان کو مستاجر کو کچھ ضمان نہ دینا پڑے گا۔ اگرچہ انہوں نے اس پر عین مال کو تلف کیا ہے لیکن بمقابلہ ایسے عوض کے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے منفعت کیونکہ اجارہ کے باب میں منفعت کے لئے عین مال کا حکم ہوتا ہے۔ اور اگر اس مکان کی اجرت مثلی مذکورہ اجرت سے کم ہو تو گواہوں کو زائد کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ بقدر زیادت تلف سرے سے بغیر عوض کے ہوا، اور اگر دعوی مدت اجارہ کے گزرنے کے بعد ہو تو ان پر اجرت کا ضمان آئے گا کیونکہ انہوں نے مستاجر پر سرے سے بغیر عوض کے اتلاف کیا ہے۔ پس وہ ان پر مضمون ہو گا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو گواہوں نے قاتل کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ولی مقتول کے ساتھ مال پر مصالحت کی ہے اور قاتل منکر ہو اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیدیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو گواہ قاتل کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر عین مال کو بمقابلہ عوض تلف کیا ہے اور وہ عوض نفس (جان) ہے کیونکہ نفس عوض بن سکتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مریض پر قصاص واجب ہوا اور اس نے ولی سے دیت پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور اس کا اعتبار تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے ہو گا حالانکہ اگر نفس عوض نہ بن سکتا تو تہائی سے اعتبار کیا جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ اتلاف بعوض ہے پس موجب ضمان نہ ہو گا۔ البتہ جب وہ دیت سے زائد پر صلح کی گواہی دیں تو ان کو دیت سے زائد کا ضمان قاتل کو ادا کرنا پڑے گا کیونکہ زائد کا تلف بغیر عوض کے ہوا ہے۔

ان مسائل کی تخریج تسبب کے طریقے پر بھی ہو سکتی ہے کیونکہ جس کے مقابلے میں عوض ہو وہ از روئے معنی اتلاف نہیں ہوتا پس وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہٰذا ضمان واجب نہیں ہو گا اس کو خوب سمجھ لو۔

وجوب ضمان میں شہادت سے رجوع اور شہادت بر شہادت سے رجوع دونوں برابر ہیں

حتیٰ کہ اگر فروع نے رجوع کیا اور اصول ثابت رہے تو ضمان فروع پر آئے گا کیونکہ حقیقتاً ان کی جانب سے شہادت کے پائے جانے کے باعث اتلاف ان کی طرف سے ہوا ہے۔ اور اگر اصول رجوع کریں اور فروع ثابت رہیں تو فروع کی جانب سے رجوع نہ ہونے کے باعث ان پر ضمان نہیں آئے گا لیکن کیا اصول پر ضمان واجب ہوگا تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروع اپنی گواہی نہیں دے رہے وہ تو محض اصول کی شہادت پہنچا رہے ہیں۔ تو جب انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اصول کی گواہی کو ظاہر کیا پس گویا کہ اصول خود حاضر ہوئے اور گواہی دی پھر رجوع کیا۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں کیونکہ حقیقتاً انہوں نے گواہی نہیں دی بلکہ محض فروع نے گواہی دی اور وہ اپنی گواہی پر ثابت ہیں پس اصول کی جانب سے حقیقتاً عدم شہادت کی بنا پر اتلاف نہیں پایا گیا پس ضمان نہیں دیں گے۔

اس کے مطابق جب سب (اصول و فروع) رجوع کر لیں تو شیخین کے نزدیک ضمان فروع پر آئے گا اور اصول پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ شہادت حقیقت میں فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہوگا چاہے تو فروع سے ضمان لے اور چاہے تو اصول سے کیونکہ شہادت دونوں فریقوں کی جانب سے پائی گئی ہے۔ اور اگر فریقین میں سے کوئی بھی رجوع نہ کرے لیکن اصول شاہد بنانے کا انکار کریں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ شہادت سے رجوع معدوم ہے۔

اور ضمان رجوع کے وجوب میں گواہوں اور تزکیہ کرنے والوں کا رجوع برابر ہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے حتیٰ کہ تزکیہ کرنے والے گواہوں کا تزکیہ کریں اور گواہی ہوا اور قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ دے دے پھر تزکیہ کرنے والے رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں کا رجوع ضمان کا موجب نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں کا رجوع بمنزلہ احصان کے گواہوں کے رجوع کے ہے کیونکہ تزکیہ تو محض گواہوں کے بارے میں خبر دینا ہے مثل ان صفات پر گواہی کے جو اچھی خصلتیں ہوں پھر احصان پر گواہی سے رجوع جب موجب ضمان نہیں ہے تو ایسے ہی یہ ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب ضمان کے حق میں تزکیہ میں شہادت کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ شہادت سے رجوع محض اپنے اتلاف واقع ہونے کی بنا پر موجب ضمان ہوتا ہے اور یہ اتلاف بنتا ہے تزکیہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر تزکیہ نہ ہوتا تو فیصلہ دینا واجب نہ ہوتا پس شہادت تزکیہ سے عمل کرتی ہے۔ لہٰذا تزکیہ میں علۃ العلۃ کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا اتلاف ہوگا برخلاف احصان پر شہادت کے کیونکہ احصان زنا کے علت ہوتے کی شرط ہے اور حکم علت کا ہوتا ہے شرط کا نہیں۔

ضمان کی واجب مقدار کا بیان اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ضمان کی واجب مقدار اتلاف کے بقدر ہوگی کیونکہ سبب وجوب اتلاف ہے اور

حکم کی مقدار علت کے بقدر ہوتی ہے اور اس میں اعتبار گواہوں میں سے رجوع کرنے والوں کے بعد باقی گواہوں کا ہوتا ہے۔ پس اگر رجوع کے بعد اتنے گواہ باقی رہے جو پورے حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کسی کی جانب سے بھی اتلاف سرے سے نہیں پایا گیا۔ اور اگر ان میں سے وہ باقی بچے جو بعض حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو رجوع کرنے والوں پر بقدر تلف شدہ حصوں کے ضمان آئے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس جملہ کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو رجوع کرنیوالے کے ذمے میں نصف مال ہوگا کیونکہ باقی کی شہادت سے نصف محفوظ ہے۔ اور اگر گواہ چار ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کرلے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب دو رجوع کرلیں کیونکہ مال کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اگر انمیں سے تین رجوع کرلیں تو ان تین کے ذمے نصف مال ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک نصف مال ایک گواہ کی گواہی کے سبب سے ہے۔

اگر ایک مرد اور دو عورتیں مال کی گواہی دیں پھر مرد رجوع کرلے تو نصف مال کا تاوان دے گا کیونکہ نصف دو عورتوں کے ثبات کی وجہ سے باقی ہے۔ اور اگر دونوں عورتیں رجوع کرلیں تو یہ نصف مال کا تاوان ادا کریں گی باہمی نصف نصف کیونکہ مرد کے ثبات کی وجہ سے نصف مال باقی ہے۔ اور اگر مرد اور ایک عورت رجوع کرلیں تو ان پر تین چوتھائی مال آئے گا مال کا نصف مرد پر اور چوتھائی عورت پر کیونکہ ایک عورت کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی مال چوتھائی ہے لہذا مرد اور عورت کی گواہی سے مجموعہ تین چوتھائی بنے گا اور مرد عورت کا دوگنا ہے لہذا عورت کے ذمے چوتھائی ہوگا اور مرد کے ذمے نصف ہوگا۔ اور اگر سب نے رجوع کیا تو نصف مال مرد کے ذمے ہوگا اور نصف دو عورتوں کے ذمے دونوں کے مابین اس کا نصف نصف۔

اگر دو مرد اور ایک عورت گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان مردوں پر آئے گا عورت پر نہیں کیونکہ شہادت میں ایک عورت کا وجود و عدم برابر ہے کیونکہ قاضی اس کی گواہی پر فیصلہ نہیں دے گا۔

اگر دو مرد اور دو عورتیں گواہی دیں پھر عورتیں رجوع کرلیں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حق دو مردوں سے محفوظ رہتا ہے۔ اور اگر دونوں مرد رجوع کرلیں تو یہ نصف مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ دو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں۔ اور اگر ایک مرد رجوع کرے تو اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتیں پورا مال محفوظ کرتے ہیں۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرے تو ان دونوں کے ذمے چوتھائی مال ہوگا تہائیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے جو تلف ہوتا ہے وہ چوتھائی ہوتا ہے اور مرد چونکہ عورت کا دوگنا ہے لہذا مرد کی گواہی سے تلف دوگنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔ پس چوتھائی مال ان کے درمیان تہائیوں میں ہوگا۔ اور اگر سب رجوع کریں تو اب بھی ضمان ان کے درمیان تین حصوں میں ہوگا۔ اس کا دو تہائی دو مردوں پر اور ایک تہائی دو عورتوں پر کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرد عورت کا دوگنا ہے لہذا مرد کی گواہی سے تلف دوگنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔

اگر ایک مرد اور دس عورتیں گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگا۔ ایک حصہ مرد پر اور پانچ حصے عورتوں پر۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس کا ایک نصف مرد پر اور دوسرا نصف تمام عورتوں پر۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اگرچہ کثیر ہوں لیکن ان کے لیے صرف نصف شہادت ہوگی لہٰذا ان کی شہادت سے تلف نصف مال ہے اور نصف مرد کی شہادت کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا ضمان ان کے درمیان انصاف (نصف کی جمع) میں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں مثل ایک مرد کے ہیں لہٰذا ضمان کی تقسیم ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگی۔ اور اگر تنہا مرد نے رجوع کیا تو وہ نصف مال کا ضمان دے گا کیونکہ نصف مال عورتوں کی گواہی سے محفوظ ہے۔ ایسے ہی اگر عورتیں رجوع کرلیں تو وہ نصف مال کا تاوان دیں گی کیونکہ نصف مال مرد کی گواہی کی وجہ سے محفوظ ہے۔ یہ دو فصلیں (یعنی مسائل) ظاہر میں صاحبین کے قول کی تائید کرتی ہیں۔ اور اگر آٹھ عورتیں رجوع کریں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی وجہ سے حق محفوظ رہا۔ اور اگر اس کے بعد ایک عورت رجوع کرلے تو اس پر اور پہلی آٹھ پر چوتھائی مال کا ضمان آئے گا کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے ثبات کی وجہ سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہٰذا ان کی شہادت کی وجہ سے تلف چوتھائی مال کا ہوا۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرتے تو ان پر نصف مال آتا تہائیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ نو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں لہٰذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے نصف کا اتلاف ہوگا۔ اور مرد چونکہ عورت کا دوگنا ہے لہٰذا وہ نصف ان کے درمیان تہائیوں میں ہوگا۔

اگر ایک مرد اور تین عورتیں گواہی دیں پھر مرد اور ایک عورت رجوع کریں تو مرد پر نصف مال آئے گا اور عورت پر کچھ نہ آئیگا۔ یہ صاحبین کے قول پر قیاس کے اعتبار سے ہے جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے اعتبار سے مال دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر۔ اور اگر سب رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کے درمیان ضمان پانچ حصوں میں ہوگا دو پانچویں حصے مرد پر اور تین پانچویں حصے عورتوں پر کیونکہ مرد عورت کا دوگنا ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر اور نصف عورتوں پر ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کرچکے ہیں کہ عورتوں کے لیے نصف شہادت ہوتی ہے اگرچہ وہ کثیر کیوں نہ ہوں۔ لہٰذا ہر نوع کی شہادت سے تلف نصف مال کا ہوگا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو گواہوں نے گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں اور شوہر منکر ہوا اور دو گواہ دخول کی شہادت دے دیں اور قاضی ان کی شہادت پر فیصلہ دے دے پھر سب رجوع کرلیں تو ضمان ان پر چوتھائیوں میں آئے گا طلاق کے دو گواہوں پر ایک چوتھائی کیونکہ دخول کے گواہوں نے مہر کی گواہی دی اس لیے کہ کل مہر کو دخول سے تاکید حاصل ہوتی ہے اور جیسا

کہ گزرا مؤکد کے لئے وہی حکم ہوتا ہے جو موجب کے لئے ہوتا ہے۔ اور طلاق کے گواہوں نے نصف کی گواہی دی کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا نصف مہر کو طلاق سے تاکید اصل ہوتی ہے اور واجب کی تاکید کرنے والا بھی واجب کے معنی میں ہوتا ہے پس دخول کا گواہ نصف مہر کے ساتھ منفرد ہوا اور دوسرے نصف میں تمام گواہ شریک ہوئے لہٰذا نصف کا نصف یعنی چوتھائی طلاق کے گواہوں پر ہوگا اور تین چوتھائی دخول کے گواہوں پر ہوگا۔

شاہد کی ذات سے متعلق احکام

ان کی دو قسمیں ہیں۔

وجوب حد۔ لیکن مخصوص شہادت میں اور یہ وہ شہادت ہے جو زنا پر قائم ہونے والی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ زنا کی شہادت سے رجوع یا تو تمام گواہوں کی جانب سے ہوگا یا بعض کی جانب سے علاوہ بعض کے۔ اگر سب رجوع کریں تو سب کو حد قذف لگائی جائے گی خواہ وہ قضاء کے بعد رجوع کریں یا قضاء سے پیشتر رجوع کریں۔ قضاء سے پیشتر رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر ان کا کلام قذف بنا ہے شہادت نہیں البتہ ان پر فی الحال حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ احتمال ہے کہ وہ قضاء کے قرینے کی وجہ سے شہادت بن جائے۔ تو جب انہوں نے رجوع کیا تو وہ احتمال زائل ہوگیا اور قذف باقی رہا پس نص کی بنا پر موجب حد ہوگا۔ قضاء کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام اگرچہ قضاء کے متصل ہونے کی بنا پر شہادت بنا ہے لیکن رجوع سے قذف میں پلٹ گیا پس رجوع کرنے سے وہ قذف کرنے والے بن گئے لہٰذا حد لگائے جائیں گے۔

اور اگر قضاء اور فیصلہ کے نافذ کئے جانے کے بعد رجوع کیا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جبکہ حد کوڑے ہوں تو ان کو حد لگائی جائے گی اور جب حد رجم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تو اب بھی حد لگائی جائے گی البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر حد نہیں آئے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب استیفاء حد کے بعد انہوں نے رجوع کیا تو ظاہر ہوا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا۔ پس ایسے ہوا جیسا کہ وہ صریحاً قذف کریں پھر مقذوف مرگیا۔ اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف حد قذف میں وراثت نہیں چلتی لہٰذا ساقط ہوجائے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے رجوع اس بات کو ظاہر نہیں کرتا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا بلکہ وہ تو محض رجوع کے وقت قذف بنتا ہے۔ اور رجوع کے وقت مقذوف میت ہے لہٰذا یہ موت کے بعد قذف ہوا لہٰذا حد واجب ہوگی۔ یہ حد کا حکم ہے۔

رہا حکم ضمان تو نفاذ سے پیشتر ضمان سرے سے نہیں آئے گا کیونکہ سرے سے اتلاف نہیں پایا گیا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد رجم ہو تو بلا اختلاف دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی اتلاف یا اتلاف کا اقرار واقع ہوتی ہے۔ اور اگر حد کوڑے ہوں تو ان پر کوڑوں کا ارش (تاوان) نہیں آئے گا جبکہ وہ ان سے مرا نہ ہو اور نہ دیت آئے گی اگر وہ ان کوڑوں سے مرگیا یہ

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی شہادت تسبیب کے طریق سے اتلاف واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ باعث ہے قضاء کی اور قضاء باعث ہے کوڑوں کے لگانے کی جو باعث ہے تلف کا۔ لہٰذا ان واسطوں سے تلف کی اضافت شہادت کی طرف ہوگی اور یہ از روئے تسبیب اتلاف ہوگا۔ اسی لئے اگر قصاص یا مال کی گواہی دیں پھر رجوع کریں تو ان پر دیت اور ضمان واجب ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہوگا۔ ابوحنیفہؒ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اثر حاصل ہوا ہے اس حال میں کہ ضرب (مار) کی طرف مضاف ہے نہ کہ گواہوں کی طرف۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

۱۔ ا۔ گواہوں نے زخمی کر دینے والی مار پر گواہی نہیں دی کیونکہ کوڑوں میں زخمی کر دینے والی مار کا استحقاق نہیں ہوتا لہٰذا زخم کی اضافت ان کی شہادت کی طرف نہ ہوگی۔

۲۔ ضرب (مار) اتلاف کا ارتکاب ہے جبکہ شہادت اس کی طرف تسبیب ہے۔ اور اثر کی اضافت ارتکاب کی طرف اولی ہے بہ نسبت تسبیب کی طرف اس کی اضافت کے البتہ ضمان بیت المال پر نہیں آئے گا کیونکہ یہ قاضی کی خطا نہیں ہے کہ قاضی کی کوتاہی کی بنا پر وہ بیت المال سے ادا کیا جائے اور یہاں چونکہ قاضی کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے لہٰذا بیت المال پر کچھ نہ آئے گا۔ یہ اس صورت میں تھا جب سب رجوع کریں۔

اور جب ان میں سے ایک رجوع کرے تو اگر قضاء سے پیشتر ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خاص رجوع کرنے والے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا کلام شہادت واقع ہوا تھا نصاب شہادت کے پورا ہونے کی وجہ سے جو کہ چار کی تعداد ہے۔ اور وہ محض رجوع کرنے سے قذف بنتا ہے۔ اور رجوع صرف ایک کی جانب سے پایا گیا ہے پس صرف اسی کا کلام قذف بنے گا برخلاف اس صورت کے کہ جب تین آدمی زنا کی گواہی دیں تو سب کو حد لگتی ہے کیونکہ زنا میں شہادت کا نصاب ہے جو کہ کامل نہیں ہوا لہٰذا ان کا کلام ابتدا سے قذف واقع ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا کلام شہادت نہیں بنتا مگر قضاء کے قرینہ سے دیکھتے نہیں کہ وہ صرف قضاء ہی سے حجت بنتی ہے پس اس سے پیشتر قذف ہوگا شہادت نہیں لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ان کی جانب سے تہمت پائے جانے کی وجہ سے از روئے نص ان پر حد قائم کی جائے لیکن اس احتمال سے کہ قضاء کے قرینہ کی بنا پر وہ شہادت بن جائے حد نہیں لگائی جاتی اور اس وجہ سے بھی کہ یہ باب شہادت کو بند کرنے کا باعث نہ بن جائے۔ پھر جب ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو یہ معنی زائل ہو گیا اور ان کا کلام قذف کے طور پر باقی رہا پس حد لگائے جائیں گے اور ایسے ہوا جیسا کہ اگر ابتداء ہی سے گواہ تین ہوں تو ان کو حد لگائی جاتی ہے ان کے کلام کے قذف واقع ہونے کی بنا پر تو ایسے ہی یہ ہوگا۔

اور اگر رجوع قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صرف رجوع کرنے والے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ

ہے کہ ان کا کلام قضاء سے متصل ہونے کی بناء پر شہادت ہوا قع ہوا ہے پس یہ قذف نہیں بنے گا مگر رجوع سے اور رجوع نہیں کیا مگر ان میں سے ایک نے پس خاص اسی کا کلام قذف میں منقلب ہوگا اور اس کا رجوع باقی گواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کا کلام بطور شہادت کے باقی رہا اور حد نہ لگے گی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے باب میں نفاذ قضاء ہی کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر گواہوں کا اندھا ہو جانا یا مرتد ہو جانا جیسے قضاء سے مانع ہوتا ہے تو قضاء کے بعد نفاذ سے مانع ہوتا ہے لہٰذا نفاذ سے پیشتر اس کا رجوع ایسے ہی ہوگا جیسے قضاء سے پیشتر اس کا رجوع ہوا اگر قضاء سے پیشتر رجوع کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے درمیان بغیر اختلاف کے سب کو حد لگتی ہے تو ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب قضاء کے بعد لیکن نفاد سے پیشتر کوئی رجوع کرے۔

اور اگر رجوع نفاذ کے بعد ہو تو اگر حد کوڑے ہوں تو خاص رجوع کرنے والے کو بالاجماع حد لگائی جائے گی کیونکہ اس کا رجوع خاص اس کے حق میں صحیح ہے دوسروں کے حق میں نہیں۔ پس خاص اسی کی شہادت قذف میں بدلے گی اور خاص اسی کو حد لگائی جائے گی۔ اور اگر حد رجم ہو اور مقذوف مرگیا ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک رجوع کرنے والے کو حد لگائی جائے گی برخلاف زفر رحمہ اللہ کے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ یہ حد کا حکم تھا۔

رہا ضمان کا حکم تو اگر رجوع قضاء سے پیشتر یا قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پیشتر ہو تو بوجہ مذکورہ ضمان نہیں ہوگا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد کوڑے ہوں تو رجوع کرنے والے پر کوڑوں کا کوئی تاوان نہیں آئے گا اور نہ ہی دیت آئے گی۔ اگرچہ مقذوف مرگیا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر حد رجم ہو تو رجوع کرنے والا چوتھائی دیت کا ضمان دے گا کیونکہ باقی تین گواہ تین چوتھائی دیت کی حفاظت کر رہے ہیں۔ لہٰذا رجوع کرنے والے کی شہادت سے اتلاف ایک چوتھائی کا ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب زنا کے گواہ چار ہوں۔ اور جب وہ پانچ ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کرلے تو قاضی مشہود علیہ پر باقی گواہی کی بنا پر حد قائم کرے گا کیونکہ چار پورا نصاب ہے جو مشہود علیہ پر حد کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اگر حد نافذ کر دی گئی پھر دو نے رجوع کیا تو یہ دو چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے اگر رجم کیا ہوا شخص مرچکا ہو کیونکہ تین چوتھائی دیت کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا ان دو کی گواہی سے چوتھائی تلف ہوا پس چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے۔ اور اگر وہ نہ مرا ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر ضرب کا تاوان نہیں آئے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

۲۔ سوائے زنا پر شہادت کے دیگر عام شہادتوں میں وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی گواہی دی اور یہ بات اس کے اقرار سے قاضی کے سامنے ظاہر ہوگئی۔ وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی بات ایسی خیانت ہے کہ سوائے قذف کے اس میں کوئی مقرر حد نہیں ہے۔ پس یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک موجب تعزیر ہے۔

تعزیر کی کیفیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تعزیر تشہیر ہے پس اس کے بازار اور اس کے قبیلے کی مسجد میں منادی کرائی جائے گی اور لوگوں کو اس سے بچایا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جھوٹا گواہ ہے پس اس سے بچو۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ساتھ کچھ کوڑے بھی مارے جائیں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ توبہ کر لے۔ اور اگر وہ توبہ نہ کرے اور اس پر اصرار کرے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی اور میں اس پر قائم ہوں تو اس کو بالاجماع ضرب کے ساتھ تعزیر کی جائے گی۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو مارا اور اس کے چہرہ کو سیاہ کیا نیز جھوٹی بات کہنا اکبر کبائر میں سے ہے اور سوائے قذف کے اس میں کوئی مقرر حد نہیں ہے پس اس میں انتہائی درجے کے زاجر کی ضرورت ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ شریح رحمہ اللہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے اور اس کو تعزیر نہیں کرتے تھے۔ اور ان کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز کلام اس شخص کے بارے میں ہے جو اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی اپنے فعل پر نادم ہوتے ہوئے نہ کہ اس پر اصرار کرتے ہوئے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ندامت توبہ ہے اور تائب ضرب کا مستوجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ اس پر اصرار کرتا ہو تو اس کو ضرب لگائی جائے گی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اسی پر محمول کریں گے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتابُ اٰدابِ القاضِی

قاضی اور اُس کے فرائض

Procedural Law.

A judge and his duties.

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات زیرِ بحث آئیں گے :

قاضی کا تقرر فرض ہے۔

قاضی کا معیارِ اہلیت Qualification of a judge.

~~قضا کی ذمے داری کو قبول کرنا کس پر واجب ہوتا ہے۔~~

فیصلے کے جائز (Lawful) ہونے کی شرطیں۔

آدابِ قاضی Manners of a judge.

نظرِ ثانی (Review.) کی درخواست کی صورت میں کونسے فیصلے نافذ اور کونسے قابلِ تنسیخ ہوتے ہیں۔

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفیدِ حلّت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا۔

فیصلے میں قاضی سے خطا سرزد ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے۔

کن اسباب کی بناء پر قاضی اپنے منصب پر برقرار نہیں رہتا۔

قاضی کی معزولی۔ Dismissal of a judge.

قاضی کا تقرر فرض ہے

قاضی کا تقرر Installation فرض ہے کیونکہ اسے ایک فریضے، یعنی قضاء سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے، یَادَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ، یعنی "اے داؤد بے شک ہم نے تجھے زمین پر خلیفہ بنایا ہے سو تو لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ فیصلے کیا کر"۔ ہمارے نبی مکرم، علیہ افضل الصلاۃ والسلام، سے خطاب کرتے ہوئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا، فَاحْكُمْ بَیْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ،

یعنی سوان کے مابین فیصلے اللہ کی فرستادہ (ہدایت) کے مطابق کیا کرو۔ اور قاضی کا منصب بھی یہی ہے کہ لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ اور اللہ عزوجل کی فرستادہ ہدایت کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ چونکہ قاضی کے تقرر کی غرض و غایت ایک فرض کی بجا آوری ہے اس لیے اس کا تقرر بھی لامحالہ ایک فرض ہے۔ اس تقرر کے فرض ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ امام اعظم (حکمران) کے تقرر کے فرض ہونیکی بابت اہلِ حق میں سے کسی کو اختلاف نہیں، اس ضمن میں قدریہ فرقے کے بعض علما، کا اختلاف قابلِ اعتناء نہیں ہے، کیونکہ ایک تو اس امر پہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور دوسرے یہ کہ مذکورہ آیندہ ضروریات امام کے تقرر کی متقاضی ہیں: (معاشرے میں) احکام کی پابندی ہو، ظالم سے مظلوم کو انصاف دلایا جائے، تنازعات نمٹائے جائیں، جو فساد (خون خرابے) کا موجب بنتے ہیں، نیز دیگر کئی ایسی اعراض پوری ہوں جو امام کے تقرر کے بغیر پوری نہیں ہوسکتیں، جیسا کہ علم کلام (تقریباً Scholasticism.) کے اصول و قواعد میں معلوم معروف ہے[1]۔ ظاہر بات ہے کہ امام اپنے ان فرائضِ منصبی سے تن تنہا عہدہ برآ نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے اسے ایک نائب کی ضرورت ہے جو (ان فرائض کی بجا آوری میں) اس کا قائم مقام ہو اور وہ نائب ہے قاضی۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اطراف و نواحی میں قاضی مقرر فرما کر بھیجا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن اور حضرت عتاب بن اسید کو مکہ (مکرمہ) کا قاضی بنا کر روانہ فرمایا تھا۔ پس (ثابت ہوا کہ) قاضی کا تقرر امام کے تقرر کی منجملہ ضروریات کے ایک ضرورت ہے، لہٰذا قاضی کا تقرر فرض ہے۔ امام محمد[2] نے اسے فریضۂ محکمہ (ضروری فرض) قرار دیا ہے کیونکہ اس بنا پر اس کی منسوخی کا کوئی احتمال نہیں کہ یہ منجملہ ان احکام کے ہے جن کا واجب ہونا از روئے عقل ثابت ہے اور جو حکم از روئے عقل ثابت ہو اس کا منسوخ ہونا ممکن نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قاضی کا معیارِ اہلیت

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ منصب قضاء کے لیے کون اہل ہے تو ہمارا (احناف کا) مسلک یہ ہے کہ منصب قضاء کی اہلیت کی کچھ شرطیں ہیں۔ از انجملہ یہ شرطیں ہیں عقل؛ بلوغت؛ اسلام؛ حریت؛ بصارت؛ نطق (قوت گویائی)؛ حدِ قذف (تہمت کی حد) کا سزایاب نہ ہو۔ ان شرطوں کی دلیل وہی ہے جو ہم شہادت (کی اہلیت) کے ضمن میں بیان کرچکے ہیں چنانچہ پاگل، نابالغ، کافر، غلام، نابینا، گونگے اور حدِ قذف کے سزایاب کو منصب قضاء سونپنا جائز (Lawfull) نہیں، اس لیے کہ قضاء کا تعلق بابِ ولایت (اختیار؛ تحویل؛ سرپرستی؛ Rule, Custody, tutelage) سے ہے بلکہ یہ تو عظیم ترین ولایت ہے اور مذکورۂ بالا لوگ سب سے ادنیٰ ولایت یعنی شہادت کے بھی اہل نہیں (ان کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی) تو سب سے اعلیٰ ولایت کے تو وہ بدرجۂ اولیٰ نا اہل ٹھہرے۔ جہاں تک قاضی کے مرد

---

[1] مسئلہ امامت وخلافت علم کلام کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک موضوع ہے متکلمین نے امام کی ضرورت کے لیے جو عقلی دلائل دیے ہیں یہ اشارہ ان کی طرف ہے۔

[2] امام محمد بن حسن الشیبانی امام اعظم ابوحنیفہ کے اہم شاگردوں اور احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے ہیں مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ انہیں کا ہے آپ نے ۱۸۹ھ میں وفات پائی۔

ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس شرط کی حیثیت عمومی شرط کی نہیں کیونکہ عورت بحیثیت عمومی ان لوگوں میں سے ہے جن کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے۔ البتہ وہ حدود و قصاص کے مقدمے کا فیصلہ کرنے کی اہل نہیں کیونکہ ان امور میں اس کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہوتی اور قضاء کی اہلیت شہادت کی اہلیت سے وابستہ ہے۔

عالم ہونا شرط نہیں

رہی یہ بات کہ آیا حلال و حرام اور جملہ احکام شرعیہ سے واقفیت قاضی کے تقرر کے جائز ہونے کی شرط ہے یا نہیں تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تقرر کے جائز ہونے کی شرط نہیں بلکہ مندوب (مستحسن) اور مستحب ہونے کی شرط ہے جبکہ اہل حدیث حضرات (بمقابلہ اہل الرأی) کے نزدیک حلال و حرام اور جملہ احکام سے واقفیت کے علاوہ ان امور کے علم میں درجہ اجتہاد تک پہنچنا بھی تقرر کے جائز ہونے کی ایک شرط ہے، جیسے ان کے ہاں خلیفہ کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ صفت ایک شرط ہے۔ لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک امام اعظم کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے بھی یہ صفت شرط نہیں ہے اس لیے کہ امام اعظم دوسرے علماء کے علم سے بذریعہ استفتاء (فتویٰ طلب کرنا) استفادہ کر کے معاملات کو نمٹا سکتا ہے اور یہی صورت حال قاضی کی ہے (یعنی قاضی بھی دوسرے علماء کے علم سے فتویٰ لے کر فیصلہ کر سکتا ہے) تاہم احکام سے نابلد شخص کو منصب قضاء تفویض کرنا مناسب نہیں کیونکہ ایسا شخص بذات خود تو معاملات کو سنوارنے کی کم اور بگاڑنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے بلکہ نادانستہ طور پر وہ باطل (VOID) فیصلے کرتا رہے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا، قاضی تین (قسم کے ہوتے) ہیں، ایک تو جنت میں ہوگا اور دوسرے دو دوزخ میں ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا اور پھر اس علم کے مطابق فیصلے کیے وہ جنت میں ہوگا؛ ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا مگر اس علم کے برعکس فیصلے کیے وہ دوزخ میں ہوگا؛ اور جاہل آدمی جس نے اپنی جہالت کے مطابق فیصلے کیے وہ بھی دوزخ میں ہوگا۔ بایں ہمہ، اگر کسی جاہل آدمی کو قاضی مقرر کر دیا جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ وہ دوسروں کے علم سے استفادہ کر کے یعنی فقہاء سے فتویٰ لے کر صحیح فیصلہ کرنے پر قادر ہے۔ ایسے شخص کا منصب قضاء پر تقرر بجائے خود (In itself) تو جائز ہے مگر عوارض (Attributes) کی بناء پر فاسد ہے اور حکم کے باب میں عوارض کی وجہ سے فاسد قرار پانے والا تقرر ہمارے نزدیک جائز کے مانند ہے ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود شریعت سے متجاوز نہ ہوں۔ جاہل آدمی کا بطور قاضی تقرر بیع فاسد کے مثل ہے جو حکم کے باب میں، ہمارے نزدیک، بیع صحیح کے مانند ہے۔ (بیع فاسد بھی بیع صحیح کی طرح نافذ ہو جاتی ہے اور خریدار کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوتا ہے)۔ سو عالم ہونے کی شرط کی تو یہ صورت حال ہے۔

عادل (نیک) ہونا شرط نہیں

عدالت (نیکی، متدین و متشرع ہونا) کی بھی یہی صورت حال ہے ہمارے نزدیک عدالت بھی قاضی کے تقرر کے جائز (قانونی، مشروع Lawful) ہونے کی شرط نہیں البتہ یہ شرط کمال (Perfection) ضرور ہے۔ لہٰذا کسی فاسق (گنہگار) آدمی کو قاضی کا منصب سونپنا جائز ہے اور ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود شرعیہ سے متجاوز نہ ہوں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدالت شرط جواز ہے؛ اس لیے ان کے مسلک کے بموجب فاسق آدمی قاضی بننے کا اہل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فاسق آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی، لہٰذا وہ منصب قضاء کا بھی اہل نہیں۔ اس کے برعکس ہمارے (احناف کے) نزدیک چونکہ اس کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے اس لیے اسے قاضی مقرر کرنا بھی

جائز ہے۔ تاہم مناسب یہی ہے کہ فاسق آدمی کو قضاء کا منصب تفویض نہ کیا جائے، اس لیے کہ یہ منصب ایک عظیم امانت، مال و اسباب اور جانوں کی امانت ہے۔ اتنی گراں قدر امانت کی ذمے داری سے صرف ایسا آدمی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جس میں ورع (گناہ سے اجتناب) درجۂ کمال کی ہو اور وہ غایت درجہ متقی ہو۔ بایں ہمہ، اگر کسی فاسق آدمی کو بطور قاضی تعینات کر دیا جائے تو یہ فعل بذات خود جائز ہے اور وہ شخص قاضی بن جائے گا کیونکہ اس کی تعیناتی (بالذات نہیں بلکہ) صفات خارجیہ کے لحاظ سے فاسد ہے اور یہ صورت حال اس کی تعیناتی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے اس کی وضاحت سطور بالا میں کی جا چکی ہے

منصبِ قضاء کی طلب نہ کرنا شرط نہیں

کسی شخص کے بطور قاضی تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس شخص کی طرف سے اس منصب کے لیے طلب (درخواست) نہ کی گئی ہو، اس پر اجماع ہے، لہٰذا عہدہ قضاء کے طالب کو قاضی مقرر کرنا جائز ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ایسا شخص منصفانہ فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ تاہم مناسب یہی ہے کہ طلب کرنے والے شخص کو قاضی مقرر نہ کیا جائے کیونکہ اس پر الزام لگ جائے گا (یعنی لوگ کہیں گے کہ اس عہدے کی طلب جو کی ہے تو ضرور کوئی سفلی اغراض ہوں گی)۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: جس نے (منصب) قضاء کی طلب کی اسے اس کے نفس کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے گا اور جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اس پر فرشتہ نازل ہوگا جو اسے راہ راست پر رکھے گا۔ اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ طالبِ قضاء کو منصفانہ فیصلہ کرنے کی توفیق عطا نہیں ہوتی جبکہ اس شخص کو یہ توفیق عطا ہوتی ہے جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔

فضیلت و کمال کی شرطیں

فضیلت اور کمال کی شرائط یہ ہیں کہ قاضی حلال و حرام اور جملہ احکام شرعیہ سے واقفیت رکھتا ہو، درجہ اجتہاد کو پہنچا ہوا ہو (اجتہاد کرنے کا اہل ہو)، لوگوں کے رسم و رواج اور تعامل سے واقف ہو، عادل اور متقی ہو، تہمت سے مبرا ہو (یعنی اس پر کسی قسم کا کوئی الزام نہ ہو) اسکا باطن طمع کی آلائش سے پاک ہو کیونکہ قضاء نام ہے لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کرنے کا اور جب قاضی مذکورہ بالا صفات سے متصف ہو گا تو ظاہر ہے کہ اس کے فیصلے بھی عدل و انصاف پر مبنی ہوں گے۔

ثالثی Arbitration.

ثالثی (تحکیم) کے جائز ہونے کی بھی وہی شرطیں ہیں جو قاضی کے تقرر کے جواز کی ہیں کیونکہ ثالثی امر مشروع ہے۔ اللہ تعالیٰ عزشانہ کا ارشاد ہے فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا یعنی ایک حکم (ثالث) اس کے (یعنی شوہر کے قرابتداروں) میں سے بھیجو اور ایک حکم اس (یعنی بیوی) کے قرابت داروں میں سے۔ دو ثالثوں کا فیصلہ بمنزلہ قاضی کے فیصلے کے ہے، ماسوا اس کے کہ بعض خاص امور میں یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، مثلاً:

۱۔ حدود و قصاص میں ثالثی جائز نہیں۔

۲۔ فیصلہ صادر ہونے سے قبل تک ثالثی کو قبول کرنا کسی پر لازم نہیں۔ حتیٰ کہ ثالثی کرانے والے دو فریقوں میں سے کوئی ایک فریق بھی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے پہلے ثالثی سے رجوع کرنا چاہے تو کر سکتا ہے البتہ فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اس کی پابندی لازمی ہوگی۔

۳۔ اگر کسی اجتہادی مسئلے میں ثالثی کرائی گئی اور بعد ازاں ثالثوں کے فیصلے کو نظر ثانی کے لیے قاضی کی عدالت میں

پیش کیا جائے اور قاضی کی رائے اس مسئلے میں ثالثوں کی رائے سے مختلف ہو تو قاضی ثالثوں کے فیصلے کو منسوخ کرسکتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان سارے فرق کی وضاحت انشاء اللہ مناسب مقام پر کی جائے گی۔

منصبِ قضاء پر تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے

جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے کہ بطور قاضی تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے تو اس بارے میں احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر اہل علاقہ میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس علاقے میں اس کے علاوہ اور بھی اس منصب کے اہل ہیں اور اگر ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں تو پھر اس شخص کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسے قبول کرلے اور چاہے تو قبول نہ کرے۔ جہاں تک قبول کرنے کے جواز کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین نے خود اپنی اپنی امت میں قضاء کا فریضہ انجام دیا اور دوسروں کو اس کام پر مامور فرمایا اور اس کی بجا آوری کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا اور حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ کا قاضی بنا کر بھیجا، علاوہ ازیں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے بہت سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا تقرر کرکے انہیں اطراف و جوانب کو روانہ فرمایا۔ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے ہاں بھی ایسی ہی صورت حال دیکھنے میں آئی ہے۔ انہوں نے خود بھی قضاء کا فریضہ سرانجام دیا اور دوسروں کو بھی اس منصب پر تعینات کیا۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے شریحؒ کو قاضی مقرر کیا اور سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما نے انہیں اس منصب پر بحال رکھا۔

رہا منصبِ قضاء کی پیشکش کو قبول نہ کرنے کا جواز تو اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا تم امارت (حاکم بننے) سے بچنا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک اور حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ دو آدمیوں پر حاکم نہ بننا۔ روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو منصب قضاء کی پیش کش کی گئی تھی مگر آپ نے اسے قبول کرنے سے انکار کردیا تھا، جس پر آپ کو کوڑے مارے گئے لیکن آپ نے پھر بھی اسے قبول نہ کیا۔ ان کے علاوہ بھی سلف صالحین کی ایک کثیر تعداد کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کردیا تھا۔ امام محمدؒ کی کتاب الجامع الصغیر میں جو مذکور ہے کہ صالحین کی ایک جماعت اس میں داخل ہوگئی اور صالحین کی ایک جماعت نے اس میں داخل ہونے سے انکار کردیا تو اس کی تشریح یہی ہے۔

اس طرح قبول و انکار دونوں کا جواز تو ثابت ہے مگر اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے افضل کیا ہے، قبول یا انکار۔ بعض فقہاء کی رائے میں انکار کردینا افضل ہے اور بعض کے نزدیک قبول کرلینا افضل ہے۔ فریق اوّل نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ جو قاضی کے عہدے پر مامور ہوا گویا اسے بغیر چھری کے ذبح کیا گیا۔ ان فقہاء کی رائے میں یہ حدیث منصب قضاء کو قبول کرنے سے ممانعت کے قائم مقام ہے۔ فریق ثانی نے انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین اور خلفائے راشدین

کے عمل کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے، اس لیے کہ ان کی زندگی ہمارے لیے نمونہ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر منصفانہ فیصلہ کیا جائے تو یہ خالص عبادت ہے بلکہ تمام عبادتوں سے افضل عبادت ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ افضل التحیۃ کا ارشاد گرامی ہے کہ ایک گھڑی کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ اور جس حدیث میں بغیر چھری کے ذبح کیے جانے کا ذکر ہے تو یہ ایسے قاضی کے بارے میں ہے جو جاہل ہو یا عالم تو ہو مگر فاسق ہو یا منصب قضاء کا ایسا طالب جسے اپنے آپ پر اعتماد نہ ہو کہ وہ رشوت سے بچ سکے گا بلکہ اسے خدشہ ہو کہ وہ رشوت کی طرف مائل ہو جائے گا۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔ بایں ہمہ، یہ (قبول یا انکار دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی) صورت تب ہوگی کہ جب اس علاقے میں ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں جو منصب قضا کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر وہاں صرف ایک ہی آدمی اس منصب کا اہل ہو اور اسے اسکی پیشکش کی جائے تو پھر اس پر واجب ہے کہ اس پیشکش کو قبول کرے کیونکہ جب سوائے اسکے کوئی اور آدمی اس منصب کا اہل ہی نہیں اسے اسکی پیشکش کی گئی ہے تو اسے قبول کرنا اس کے لیے فرض عینی[1] ہے۔ شرط یہ ہے کہ اسے یہ منصب تفویض کیا جائے (یعنی خود اس کا طالب نہ ہوا ہو) اور اگر اسے تفویض کیا جائے تو پھر اسے قبول کرنا اس پر فرض ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وہ اسے قبول کرنے سے انکار کرے گا تو گنہگار ہوگا جیسا کہ دیگر جملہ عینی فرائض میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

فیصلے کے جائز ہونے کی شرطیں Conditions of Lawful judgment

جہاں تک فیصلے (کے جائز ہونے) کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق قاضی سے ہے، بعض کا خود فیصلے .Judgment سے ہے، کچھ کا مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) اور کچھ کا تعلق مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) سے ہے۔ جو شرطیں قاضی سے متعلق ہیں ان کا ذکر قاضی کے تقرر کے جواز کی ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ (قاضی کے تقرر سے متعلق شرطوں کا تعلق فیصلے سے) اس لیے ہے کہ جو شخص منصب قضاء کا اہل ہی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ بھی لا محالہ جائز نہ ہوگا۔ رہیں وہ شرائط جو خود فیصلے سے متعلق ہیں تو یہ بھی متعدد ہیں جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فیصلہ مبنی بر حق ہو اور مبنی بر حق وہ فیصلہ ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک صحیح ہو۔ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ یا تو قطعی ہوگا یعنی کسی دلیل قطعی کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور دلیل قطعی سے مراد ہے قرآن کریم کی نص (عبارت) مفسر[2] مشہور و متواتر حدیث[3] یا اجماع[4] یا پھر فیصلہ

---

[1] فرض عینی اس فرض کو کہتے ہیں جس کا بجا لانا ہر فرد مکلف پر فرض ہوتا ہے، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔ اس کے مقابلے میں فرض کفائی ہوتا ہے جس کی بجا آوری مجموعی طور پر تمام مکلفین پر فرض ہوتی ہے نہ کہ ہر ہر فرد پر، لیکن اگر کوئی بھی اسے سر انجام نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے جیسے نماز جنازہ آگ کا بجھانا وغیرہ

[2] نص مفسر۔ ایسی نص جس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ ہو۔

[3] متواتر سے مراد ایسی حدیث ہے جسے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ہے۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے کیونکہ اتنے راویوں کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہیں۔ مشہور ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے دور صحابہؓ میں تو ایک یا دو نے ہی روایت کیا ہو مگر بعد ازاں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں۔

[4] کتاب و سنت کے بعد اجماع فقہ کا تیسرا ماخذ ہے۔ اجماع سے مراد، جمہور علماء کے نزدیک، یہ ہے کہ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ظاہری ہوگا یعنی کسی دلیل ظاہری کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہے کہ قاضی قرآن حکیم کے ظواہر[۵۱] میں سے غالب الرأی اور اکثر الظن کا مشہور حدیث، حدیث احاد اور قیاس شرعی کا علم رکھتا ہو۔ ظاہری دلیل کی بنیاد پر کیے جانے والے فیصلے کا تعلق ایسے اجتہادی مسائل سے ہوتا ہے جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو یا جن کی بابت سلف سے کوئی قول منقول نہ ہو کہ ان کے زمانے میں یہ مسائل پیش ہی نہ آئے ہوں۔ اگر کسی مسئلے کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود ہو اور قاضی کا فیصلہ اس قطعی دلیل کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ قطعی طور پر باطل (Void.) فیصلہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی قاضی کسی اختلافی مسئلے سے متعلق مقدمے کا ایسا فیصلہ کرے جو تمام فقہاء کے اقوال کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ حق تمام فقہاء کے اقوال سے بالاتر نہیں ہے، لہٰذا جو فیصلہ ان سب کے اقوال کے خلاف ہوگا وہ قطعی طور پر باطل فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی اپنے اجتہاد سے کام لے کر کوئی ایسا فیصلہ صادر کرے جس کے خلاف کتاب وسنت کی کوئی نص ظاہر موجود ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ نص کے مقابلے میں قیاس باطل ہوتا ہے، چاہے نص قطعی ہو یا ظاہر۔

ایسی صورت کے بارے میں کہ جب اس کے مخالف نہ تو کوئی نص ہو اور نہ ہی اجماع ہماری رائے یہ ہے کہ یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو قاضی اہل اجتہاد میں سے (یعنی مجتہد) ہوگا یا پھر اہل اجتہاد میں سے نہیں ہوگا۔ اگر تو وہ اہل اجتہاد میں سے ہے اور کسی مسئلے کے بارے میں اپنی خاص رائے رکھتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا اس پر واجب ہے خواہ اس کی رائے دوسرے اہل اجتہاد اور اصحاب الرأی کے موقف کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی رائے کا اتباع کرے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے جو رائے قائم کی ہے ظاہر طور پر اللہ عزوجل کے نزدیک وہی حق ہے اور اس کے برعکس ظاہر طور پر باطل ہے۔ اس لیے کہ اجتہادی مسائل میں حق تو ایک ہے اور اہلسنت والجماعۃ کے نزدیک عقلیات وشرعیات سب میں مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی اس کی رائے صحیح ہوتی ہے۔

اگر کسی مسئلے کے بارے میں مجتہد قاضی کی اپنی ایک مخصوص رائے ہو اور وہاں کوئی دوسرا مجتہد بھی ہو جو فقہ میں اس سے زیادہ مہارت رکھتا ہو اور اس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو اور قاضی یہ ارادہ کرے کہ اس دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرے، بغیر اس پر غور وفکر کیے اور اس کی رائے کو محض اس لیے اختیار کرے کہ وہ اس سے بہتر فقیہ ہے تو کیا ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے؟ جیسا کہ کتاب الحدود میں بیان کیا گیا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ جبکہ صاحبین (امام ابویوسفؒ[۵۳] اور امام محمدؒ) کے نزدیک وہ مجاز نہیں ہے۔ صاحبین کے خیال میں تو وہ صرف اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ بعض روایات میں ان کا یہ اختلاف اس کے برعکس بھی بتایا گیا ہے یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ اس کا مجاز نہیں البتہ صاحبین کے نزدیک وہ مجاز ہے۔ میں اس اختلاف

(بقیہ حاشیہ) میں تمام مسلمان مجتہدین متفق ہو جائیں۔

[۵۱] ظاہر سے مراد ایسا کلام جس کا معنی سنتے ہی سمجھ میں آ جائے لیکن اس میں کسی معنی کا احتمال بھی ہو۔

[۵۲] حدیث احاد یا خبر واحد ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک راوی کرتے چلے آئے ہوں ایسی حدیث کا درجہ متواتر اور مشہور حدیث سے کمتر ہوتا ہے اور اس کے قبول کرنے میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

[۵۳] امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ کے ممتاز ترین شاگردوں میں سے تھے، مشہور کتاب الخراج کے مصنف ہیں۔ م ۱۲

کو یوں لیتا ہوں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کوئی مجتہد محض اپنے بہتر فقیہ ہونے کی بدولت اور کسی خاص مسئلے میں اس کی رائے کی حیثیت پر نظر و تامل کیے بغیر قابل ترجیح ہے یا نہیں تو جس کی رائے یہ ہوئی کہ وہ قابلِ ترجیح ہے تو اس نے یہ کہہ دیا کہ کمتر فقیہ بہتر فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور جس کی رائے میں وہ قابل ترجیح نہیں اس کا قول یہ ہوا کہ وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ وہ یوں کہ جو محض اس کے بہتر فقیہ ہونے کی بناء پر اسے قابل ترجیح خیال نہیں کرتا اس کی توجیہ یہ ہے کہ ترجیح تو دلیل کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور اس کا بہتر فقیہ ہونا جنس دلیل میں سے نہیں سو ترجیح واقع نہ ہوگی اور یہ فیصلے کے لیے بذات خود دلیل کا کام نہیں دے سکتی۔ اور جو اسے ترجیح دینے کے حق میں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک یہ جنس دلیل میں شامل ہے کیونکہ اس کا بہتر فقیہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا اجتہاد بھی زیادہ قرین صواب ہوگا لہٰذا یہ بات جنس دلیل میں شامل ہے اور ترجیح کے لیے وجہ جواز ٹھہری، اگرچہ بذاتِ خود (In itself) فیصلے کے لیے دلیل کا کام نہ بھی دے اور ترجیح تو ہمیشہ اسی چیز سے ہوتی ہے جو بذاتِ خود فیصلے کے لیے دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ترجیح کی حد میں زیادتی سے تعاض حقیقی طور پر ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم و معروف ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید کو ضروری قرار دیا اور اسے قیاس پر ترجیح دی کیونکہ صحابی کی رائے حق کے زیادہ قریب ہے بہ نسبت قیاس کرنے والے کی رائے کے۔ تاہم اگر کسی مقدمے کے فیصلے کے سلسلے میں اسے اشکال کا سامنا ہو تو وہ اپنی رائے قائم کرے اور اسی کے مطابق فیصلہ صادر کرے۔ ایسی صورت میں بہتر یہ ہے کہ وہ اہل فقہ سے مشورہ کر لے اور اگر اس مسئلے کے بارے ان میں باہم اختلاف پایا جائے تو وہ اس پر نظر و تامل کرے اور ایسی رائے کو اختیار کرے جو ظاہری طور پر قرین حق و صواب ہو اگر اہل فقہ تو ایک رائے پر متفق ہوں مگر ان کی رائے اس کی اپنی رائے کے مخالف ہو پھر بھی وہ خود اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے حاصل پر عمل کرے اس لیے کہ اس پر دوسرے مجتہد کی تقلید حرام ہے، بہرکیف یہ مناسب نہیں کہ وہ فیصلہ کرنے میں جلدبازی سے کام لے اور جب تک وہ کماحقہ نظر و تامل نہ کر لے اور اس پر حق منکشف نہ ہو جائے فیصلہ نہ کرے اور جب بذریعہ اجتہاد حق اس پر واضح ہو جائے تو اپنے اجتہاد کے نتیجے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ حق تک پہنچنے کے لیے جب وہ اپنی امکانی کوشش کر چکے تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں کسی خوف یا تردد میں ہرگز مبتلا نہ ہو اور یہ ہرگز نہ کہے کہ میں نتیجے پر تو پہنچ گیا ہوں لیکن ڈرتا ہوں (دوسروں سے) کیونکہ خوف، شک اور ظن حق اور اجتہاد کے راستے کے سنگ گراں ہیں۔ لہٰذا ضروری یہ ہے کہ جب حق کی جستجو میں اس نے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ہو تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں جرأت اور دلیری سے کام لے۔ اگر اس نے بلا سوچے سمجھے فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ ہو تو اہل اجتہاد میں سے مگر اپنے حال سے آگاہ نہ ہو تو اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا ہے اور اس کے اس فیصلے کو درست مانا جائے گا یہ خیال کرتے ہوئے کہ مسلمان کا معاملہ ممکن حد تک صحیح اور درست ہی ہوتا ہے، واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھی قاضی کے مجتہد ہونے کی صورت اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اسے ہمارے ائمہ فقہا کے اقوال کی معرفت حاصل ہے اور ان کا باہم اختلاف و اتفاق اسے زبانی یاد ہے تو وہ کسی

ایک کی رائے کے مطابق، تقلید کے طور پر، جسے وہ مبنی بر حق سمجھتا ہے فیصلہ کر دے اور اگر اسے ان کے اقوال از بر نہیں تو ہمارے مسلک سے تعلق رکھنے والے جو فقہاء اس کے علاقے میں موجود ہوں ان کے فتویٰ کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کے علاقے میں ہمارے مسلک کا صرف وہی ایک فقیہ ہو تو وہ بعض کے نزدیک اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور ہمیں امید ہے کہ اس سے اس پر کوئی حرج واقع نہ ہوگا کیونکہ وہ خود اہل اجتہاد میں سے ہے نہیں اور علاقے میں سوائے اس کے کوئی اور فقیہ نہیں، اندریں صورت ضرورت اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ" اہل علم سے مشورہ کرلو اگر تمہیں علم نہ ہو" اور اگر اس نے اپنے مخالف فقیہ کے مسلک کے مطابق دیدہ و دانستہ فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس نے یہ فیصلہ اس رائے کے مطابق کیا ہے جو اس کے عقیدے کی رو سے باطل ہے لہٰذا یہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی مجتہد اپنی رائے کو ترک کر کے کسی اور مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے حالانکہ وہ اسے باطل سمجھتا ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا کیونکہ اس نے ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک باطل ہے۔ اور اگر قاضی کو اپنا مذہب بھول گیا اور ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کر دیا جسے اس نے خود اپنا ہی مذہب گمان کیا اور بعد ازاں اس پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ یہ تو اس کے مخالف کا مذہب تھا ایسی صورت میں از روئے شرح الطحاوی[1] اسے اختیار ہے کہ اپنے فیصلے کو توڑ دے، اس بارے میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے فیصلہ توڑنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد نہ ہونے کی صورت میں جب اس پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اس رائے کے مطابق فیصلہ کر ڈالا ہے جو اس کے عقیدے کی رو سے صحیح نہیں ہے تو نتیجتہً یہ امر بھی اس پر واضح ہو جائے گا کہ اس سے جو فیصلہ صادر ہوا ہے وہ باطل ہے یہ بالکل اس صورت کے مماثل ہے کہ مجتہد قاضی دیدہ و دانستہ اپنے مخالف کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ ادب القاضی میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ فیصلہ صحیح ہے مگر صاحبین کی رائے میں باطل ہے۔ صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی کوتاہ کار ہے کیونکہ خود اپنے مذہب کو حفظ کر لینا اس کے امکان میں ہے اور اگر وہ اسے حفظ نہیں کرتا تو یہ اس کی کوتاہی ہے اور کوتاہ کار کے لیے معافی کی گنجائش نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسیان غالب ہو جاتا ہے، بالخصوص جب اس کے پاس مقدمات کی بھرمار ہو لہٰذا اسے معذور سمجھنا چاہیے۔

یہ تو ہوا اس صورت کا معاملہ جب کہ قاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہو اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس صورت میں ضروری ہے کہ اس کے فیصلے کو اجماعی سمجھا جائے اور کوئی دوسرا قاضی اسے باطل قرار نہ دے کیونکہ اسے مبنی بر نسیان نہیں بلکہ اس بات پر محمول سمجھا جائے کہ اس نے اجتہاد کیا جس کے نتیجے میں اس نے وہی رائے اختیار کی جو اس کے مخالف مجتہد کی ہے سو اس کے مطابق اس نے فیصلہ کر دیا۔ گویا یہ فیصلہ خود اس کے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر ہوا ہے لہٰذا صحیح ہے اور اگر اس نے کسی ایسے قضیے کا فیصلہ اپنی رائے کے مطابق کیا جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، دوبارہ وہ قضیہ اس کی عدالت میں پیش ہوا اور اس نے اپنی رائے بدل لی تو اس صورت میں اسے اپنی دوسری رائے کے بموجب فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس سے اس کا سابقہ فیصلہ جو پہلی رائے کی بنیاد پر کیا گیا تھا ٹوٹے

---

[1] ابوجعفر طحاوی فقہ حنفی کے ائمہ میں سے تھے، کتاب الجامع الکبیر فی الشروط کے مصنف۔ م ۳۲۱ھ۔

گا نہیں کیونکہ پہلی رائے کے مطابق صادر ہونے والے فیصلے کی صحت پر اجماع ہے؛ وہ اس طرح کہ اہلِ اجتہاد کا اس پر اتفاق ہے کہ قاضی کو اجتہادی مسئلے کا فیصلہ اپنی اجتہادی رائے کے مطابق کرنے کا اختیار ہے تو اس فیصلے کے صحیح ہونے پر تو اتفاق ہے مگر دوسری رائے کے مطابق ہونے والے فیصلے کی صحت پر اتفاق نہیں لہٰذا جس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے اسے وہ فیصلہ نہیں توڑ سکتا جس کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہے؛ اس لیے کسی دوسرے قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ اس فیصلے کو توڑ دے ۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک قضیے کا فیصلہ کیا اور بار دیگر ویسے ہی قضیے کا فیصلہ پہلے فیصلے سے مختلف کیا اس بارے میں جب ان سے دریافت کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا وہ ویسے ہی ہے جیسے کہ ہم نے فیصلہ کیا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ ہم فیصلہ کریں ۔ اور اگر وہی قضیہ قاضی کے سامنے تیسری بار پیش ہوا اور قاضی اپنی پہلی رائے کی طرف رجوع کرلے تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا اس نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کیا تھا وہ بھی بدستور نافذ رہے گا اور تیسرے قضیے میں پہلی رائے کی طرف رجوع کرلینے سے ٹوٹے گا نہیں بالکل ایسے ہی جیسے کہ دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرنے سے اس کا پہلا فیصلہ نہیں ٹوٹا تھا جو کہ اس نے اپنی پہلی رائے کی بنیاد پر جاری کیا تھا ۔

اگر کوئی فقیہ اپنی زوجہ سے یہ کہہ دے کہ تجھے بکی طلاق اور اس کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہے اور اس نے اپنے اور اپنی زوجہ کے مابین تعلقات میں اس رائے کو نافذ کردیا اور یہ فیصلہ کرلیا کہ وہ اس پر حرام ہوگئی ہے؛ بعد ازاں اس نے رائے بدل کر یہ سمجھا کہ یہ تو ایک ہی طلاق ہے اور اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے تو اس صورت میں وہ اس عورت کے حق میں تو اپنی پہلی رائے پر ہی عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ اس پر حرام ہوگئی البتہ مستقبل میں وہ اس عورت اور اس کے علاوہ دوسری عورتوں کے بارے میں اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا کیونکہ پہلی رائے کو اس نے اپنے اجتہاد سے نافذ کیا تھا اور جو فیصلہ اجتہاد سے کیا جائے اسے اس کے مثل کوئی دوسرا اجتہاد توڑ نہیں سکتا (اصول فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جا سکتا) اسی طرح اگر اس کی رائے یہ ہو کہ وہ ایک طلاق ہے اور اسے رجوع کا حق حاصل ہے سو اس نے یہ عزم کیا کہ وہ اس کی منکوحہ ہے پھر رائے تبدیل کرکے اسے طلاق بائنہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی وہ اپنی پہلی رائے پر عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی ۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں ۔ اور اگر اس نے پہلی صورت میں عورت کے حرام ہونے کا عزم نہ کیا ہو اور اسی اثناء میں اس نے رائے کی تبدیلی سے اسے حلال قرار دیا تو وہ اس پر حرام نہ ہوگی یہی حکم دوسری صورت کے لیے ہے کہ اگر اس نے اس کے حلال ہونے کا عزم نہ کیا تھا کہ اس کی رائے بدل گئی اور وہ اسے حرام سمجھنے لگا تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اجتہادی رائے بذاتِ خود تو ٹوٹنے والی چیز ہے تا آنکہ اس پر عمل درآمد ہو جائے اور عمل درآمد بمنزلہ فیصلہ کے ہے اور فیصلہ چونکہ توڑا نہیں جا سکتا اس لیے عملدرآمد بھی کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

اسی طرح اگر ایک شخص فقیہ نہ ہو اور وہ کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کرے اور فقیہ اسے حلال یا حرام کا فتویٰ دے دے اور وہ اس پر عملدرآمد کرنے کا عزم کرنے سے قبل ہی کسی دوسرے فقیہ سے فتویٰ طلب کرلے اور اس کا فتویٰ پہلے کے فتویٰ سے مختلف ہو اور وہ شخص اس دوسرے فتویٰ کو اختیار کرکے اپنی زوجہ کے بارے میں اسے نافذ کرے تو نفاذ کو ترک کرکے پہلے فقیہ کے فتوے کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جس فتویٰ کو اس نے نافذ کردیا ہے اسی کی پابندی اس پر واجب ہے اور اس کے برعکس عمل کرنے کی اسے اجازت نہیں، خواہ وہ مجتہد ہو یا مقلد کیونکہ مقلد پر تقلید اور مجتہد پر اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہے مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس رائے کو نافذ کرلے

پھر اس کے برعکس عمل کرے سو اسی طرح مقلد کو بھی ایسا کرنے کا اختیار نہیں۔

اگر اجتہادی مسئلے میں قاضی اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) اور محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) دونوں اہل اجتہاد میں سے نہ ہوں تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں مگر اس مسئلے میں قاضی کی رائے ان کی رائے سے مختلف نہ ہو تو بھی وہ فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اگر صورت یہ ہو کہ وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں اور ان کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو بالاجماع قاضی کا فیصلہ جو کہ اختلافی مسئلے سے متعلق ہے، محکوم علیہ پر نافذ کیا جائے گا، اور اس بات سے اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا کہ محکوم علیہ ایک عام مقلد ہے یا ایسا مجتہد فقیہ جس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہے۔ جہاں تک محکوم علیہ کے مقلد ہونے کی صورت کا معاملہ ہے تو بات بالکل عیاں ہے کیونکہ اس پر تو مفتی کے فتوے کی پابندی بھی لازم ہوتی ہے قاضی کے فیصلے کی پابندی تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی۔ یہی صورت نفاذ محکوم علیہ کے مجتہد ہونے کی صورت میں ہوگی کیونکہ قاضی کسی اختلافی مسئلے میں اپنی اجتہادی رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کرتا ہے اس کے جائز ہونے پر اجماع ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور فیصلے کے جائز ہونے کا معنی بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ محکوم علیہ پر نافذ ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تجھے پکی یا قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ ایک ہی طلاق ہو جس پر رجوع کا اسے حق ہے لیکن قاضی کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو۔ اب اگر یہ مسئلہ قاضی کی عدالت میں اٹھایا جائے اور قاضی طلاق بائنہ کا حکم جاری کر دے تو قاضی کا یہ حکم بالاجماع نافذ ہوگا۔

رہا یہ مسئلہ کہ محکوم لہ مجتہد فقیہ ہو اور قاضی کا فیصلہ اس کی رائے کے خلاف ہو تو آیا ایسا فیصلہ نافذ ہوگا؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نافذ نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے مطابق نافذ ہوگا۔ مثال کے طور پر، اگر ایک شخص اپنی منکوحہ سے کہے کہ تجھے قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو جبکہ قاضی کے مسلک میں یہ ایک طلاق ہو اور شوہر کو رجوع کا حق ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تو وہ عورت اب اس شخص پر حلال نہیں رہی جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے بموجب وہ اس پر بدستور حلال ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل کا ذکر ہم کر چکے ہیں کہ قاضی کے اس فیصلے کے جائز ہونے پر اجماع ہے کیونکہ اس کا تعلق اختلافی مسئلے سے ہے لہٰذا محکوم علیہ اور محکوم لہ دونوں پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ فیصلے کا تعلق دونوں سے ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ فیصلہ محکوم لہ کے مطالبے (نالش) کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلافی مسئلے میں فیصلے کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نافذ ہو اور نافذ ہونے کے بعد اس کا اثر محکوم علیہ پر مترتب ہوتا ہے نہ کہ محکوم لہ پر کیونکہ فیصلے کے ضمن میں محکوم علیہ کی حیثیت ایک مجبور شخص کی ہے جبکہ محکوم لہ اس سلسلے میں صاحب اختیار ہے (یعنی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اس فیصلے کو جو اس کے حق میں ہے نافذ کر لے اور چاہے تو نہ کرے)۔ چنانچہ اگر اس (مجتہد محکوم لہ) نے قاضی کی رائے کا اتباع کیا (اس کے فیصلے کو نافذ کر کے) تو اس کا یہ اتباع تقلید کے مترادف ہوگا اور اس کا مجتہد ہونا تقلید کو مانع ہے۔ اندریں صورت اس پر واجب ہے کہ خود اپنی ہی رائے پر عمل کرے۔ تحلیل، تحریم، غلام کو آزاد کرنے یا مال سے متعلق کسی بھی اختلافی مسئلے کے بارے میں قاضی جو فیصلہ جاری کرے اور اس کا فیصلہ مجتہد محکوم علیہ یا مجتہد محکوم لہ کے مسلک کے خلاف ہو تو اس کے نافذ ہونے کی بابت ائمہ فقہاء کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں (یعنی ائمہ کے

اختلاف رائے کا اطلاق ایسے جملہ مسائل پر ہوگا)۔ اسی طرح اگر کوئی مقلد کسی مسئلے میں کسی مفتی سے فتویٰ لینے کے بعد اسی مسئلے کو عدالت میں لے جائے اور قاضی کا فیصلہ مفتی کی رائے کے خلاف ہو تو مقلد قاضی کے فیصلے پر عمل کرے گا اور مفتی کے فتوے کو ترک کر دے گا کیونکہ قاضی کے فیصلے سے تو مفتی کی رائے متروک ہو جاتی ہے، مقلد کا تو مذکور ہی کیا۔ امام قدوریؒ[1] نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا لیکن ہمارے شیخؒ[2] نے اس کا ذکر کیا ہے اور آیندہ سطور میں ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔

اسی (فیصلے کے برحق ہونے کی شرط) سے شہادت کی بنیاد پر فیصلے (کے جواز) کا حکم مستنبط ہوتا ہے کیونکہ سچی شہادت مدعی کے حق کو ثابت کر دیتی ہے۔ لہٰذا شہادت کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔ اسی سے اقرار پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے کیونکہ کوئی شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کر سکتا۔ یہ بالکل ظاہر بات ہے، لہٰذا اقرار پر کیا جانے والا فیصلہ بھی برحق ہے۔ ہمارے نزدیک نکول (مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار) پر کیے جانے والے فیصلے کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نکول کی حیثیت بذل (مال دعویٰ کو دلیری سے ادا کرنے کا قصد) یا اقرار کی ہے اور بدلیل معلومہ مدعیٰ علیہ کا بذل یا اقرار اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں سچا ہے، لہٰذا نکول کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔

قاضی کے ذاتی علم پر فیصلے کا حکم

اسی شرط (یعنی فیصلہ برحق ہو) سے اس مسئلے کا استنباط ہوتا ہے کہ آیا قاضی اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر جملہ مسائل میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی کا اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو قاضی نے اپنے ذاتی علم پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے اپنی قضاء کے زمانے اور جگہ میں حاصل ہوا اور جگہ سے مراد اس کی قضاء کا علاقہ (Territory of Jurisdiction) ہے یا پھر اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے قضاء کے زمانے سے قبل اور علاقۂ قضاء (علاقۂ اختیار سماعت) سے باہر کسی جگہ حاصل ہوا ہوگا۔ اگر تو اس نے اپنی قضاء کے زمانے اور علاقے میں حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کیا، مثلاً یہ کہ اس نے کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کے حق میں مال کا اقرار کرتے یا اپنی زوجہ کو طلاق دیتے یا اپنے غلام کو آزاد کرنے کا اعلان کرتے یا کسی دوسرے شخص پر تہمت لگاتے سُنا یا پھر اسے کسی آدمی کو قتل کرتے ہوئے دیکھا درآنحالیکہ وہ اس علاقے کا قاضی ہے تو ہمارے مسلک میں اس کا فیصلہ صحیح ہے البتہ خالص حدود (سرقہ، زنا، شراب کی حدود) میں اس کا یوں فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا اور اس بارے ہمارے ائمہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ سرقہ کے مقدمے میں بھی وہ مسروقہ مال کے بارے میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے لیکن قطع ید کا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک قول کی رو سے تو وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ (اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر) نہیں کر سکتا اور دوسرے قول کے مطابق وہ ہر مقدمے کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ قولِ اول کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شہادت

---

[1] القدوری ابوالحسن احمد بن محمد البغدادی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب القدوری کے مصنف۔ علامہ مرغینانی کی مشہور و متداول کتاب الہدایۃ القدوری کی شرح ہے م ۴۲۸ھ۔

[2] شیخ سے مراد مصنف کے استاد علی محمد السمرقندی ہیں۔

کی بنیاد پر فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور اگر ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا بھی اسے اختیار ہو تو پھر شہادت سے فیصلہ کرنے پر مامور ہونے والی حیثیت تو باقی نہ رہے گی اور یہ توجیہ حدود اور غیر حدود میں تفریق نہیں کرتی۔
ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شہادت سے مقصود مقدمے کی حقیقت (امر واقعہ) کا علم حاصل کرنا ہے اور علم تو اسے حاصل ہو گیا ہے اور اس سے حدود اور غیر حدود میں تفریق لازم نہیں آتی کیونکہ اس کے علم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا (یعنی حدود سے متعلق مقدمے کے بارے جو اسے ذاتی علم حاصل ہوگا اس میں اور اس کے اس ذاتی علم میں جو حدود کے سوا کسی اور مقدمے کے بارے میں حاصل ہوگا کوئی فرق تو نہیں، علم کی نوعیت تو ہر دو صورت میں ایک ہی ہے۔) اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اسے اختیار ہے تو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اختیار تو اسے بدرجہ اولیٰ حاصل ہے اس لیے کہ شہادت مقصود بالذات (END IN ITSELF) نہیں بلکہ امر واقعہ کے علم کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور اسے آنکھوں سے دیکھ کر جو علم حاصل ہوا ہے وہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والے علم سے قوی تر ہے کیونکہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والا تو غالب الرائی اور اکثر الظن کا علم ہے جبکہ حواس اور مشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہٰذا یہ قوی تر ہوا اور اس کے بموجب فیصلہ کرنا افضل ٹھہرا۔ البتہ وہ ذاتی علم کی بنیاد پر خالص حدود میں فیصلہ صادر کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ حدود میں اسقاط کی غرض سے احتیاط برتی جاتی ہے جبکہ ذاتی علم پر اکتفا کر لینے میں یہ احتیاط نہیں پائی جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فیصلے کے لیے دلیل تو شہادت ہے اور ذاتی علم میں اگرچہ شہادت کا مفہوم موجود ہے مگر شہادت کی شکل باقی نہیں رہی اور شکل کے باقی نہ رہنے سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ قصاص کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد میں اسقاط کی خاطر احتیاط نہیں برتی جاتی، یہی معاملہ حد قذف کا ہے کہ اس میں بھی بندے کا حق ملوث ہوتا ہے اس لیے یہ دونوں (قصاص اور حد قذف) شکل کے باقی نہ رہنے سے پیدا ہونے والے شبے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے۔

یہ تو معاملہ ہوا اس صورت کا جب اس نے اپنے زمانہ قضا اور علاقہ قضاء میں حاصل ہونے والے علم ذاتی کی بنا پر فیصلہ کیا لیکن اگر وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جاری کرے جو اسے قضاء کے زمانے اور علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یا قضاء کے زمانے میں تو ہو مگر قضاء کے علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یعنی اس علاقے میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہوا ہو جس کا وہ قاضی مقرر ہوا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ اپنے اس ذاتی علم کی بنیاد پر کرنے کا مجاز نہیں ہے جبکہ صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک ماسوا خالص حدود کے باقی سب مقدمات میں وہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے، حدود خالصہ میں اس کا فیصلہ درست نہ مانا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست ہے تو پھر زمانہ قضاء سے قبل حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا بھی جائز ہے کیونکہ ہر دو حال میں علم کا درجہ تو ایک ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ موجودہ صورت میں اس کے اس علم میں جو اسے زمانہ قضاء سے پہلے حاصل ہوا تھا ایسے نت نئے واقعات علم میں آنے کی بدولت استمرار پیدا ہو گیا ہے اور دوسری صورت میں اسے وہ نیا علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے حاصل نہ تھا لہٰذا معنویت میں یہ دونوں علم یکساں ہیں البتہ خالص حدود میں وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تہمت لگنے کا امکان ہے جس سے شبہ جنم لے گا اور شبہ خالص حدود میں اثر انداز ہوتا ہے مگر حقوق العباد میں نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا

ہے۔امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں علموں میں فرق ہے اور وہ اس طرح کہ زمانہ قضاء میں جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کے منصب پر مامور ہے لہٰذا یہ علم اس مقدمے کے بارے میں قائم ہونے والی شہادت کے مشابہ ہے اور غیر زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم ایک ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء کے منصب پر مامور نہیں ہے اس لیے وہ اس میں قائم ہونے والی گواہی کے مشابہ (نہیں) ہے کیونکہ صحت فیصلہ کی بنیاد تو شہادت ہوتی ہے اور جو چیز شہادت کے معنی میں ہو وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے اور زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم شہادت کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہ علم اس وقت حاصل ہوا ہے، جب کہ وہ قضاء پر مامور ہے لہٰذا یہ شہادت کے معنی میں ہے۔ زمانہ قضاء سے قبل یا علاقہ قضاء میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہونے والا علم ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء پر مامور نہیں ہے سو وہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے لہٰذا اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ پس یہ ہے فرق دونوں علموں میں۔

ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام

اسی (شرط) سے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے۔ ہماری رائے میں قاضی کے خط کو قبول کرنے کی کچھ شرائط ہیں۔ از اں جملہ اس امر کی شہادت ہے کہ یہ خط قاضی ہی کا ہے۔ لہٰذا گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور وہ اس کا نام و نسب بتائیں کیونکہ بدوں اس کے شناخت نہ ہوگی کہ یہ کس کا خط ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خط سربمہر (Sealed.) لفافے میں ہو اور گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ قاضی نے اس پر مہر لگائی تھی تاکہ اس کے اندر کسی قسم کے ردّ و بدل کا امکان نہ رہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ خط کے مضمون (Contents.) کی شہادت دیں یعنی یہ کہیں کہ قاضی نے یہ خط ان کے سامنے پڑھا تھا پھر اس کے ساتھ ہی مہر کی شہادت بھی دیں۔ یہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ) کی رائے ہے۔ امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ صرف خط اور مہر کی شہادت دیدیں تو خط قابل قبول ہوگا خواہ وہ خط کے مضمون کی شہادت نہ بھی دیں۔ اسی طرح اگر وہ خط اور اس کے مضمون کی شہادت دیدیں تو کافی ہے چاہے مُہر کی شہادت نہ دیں، یعنی خواہ یہ کہہ دیں کہ قاضی نے ہمارے سامنے مہر نہیں لگائی یا یہ کہ اس نے سرے سے کوئی مہر لگائی ہی نہ تھی۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس شہادت سے مقصود یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ (جس کے نام یہ خط لکھا گیا) کو یہ علم ہو جائے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ علم مذکورہ طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ علم کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے بدوں اس کے حاصل ہونا ممکن نہیں کہ اس کے مضمون کا بھی علم ہو، لہٰذا خط کے مضمون پر شہادت ناگزیر ہے تاکہ مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کے علم پر ان کی شہادت ہو جائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اور قاضی کاتب کے مابین سفر کی مسافت ہو اور اگر فاصلہ اس سے کمتر ہو تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی اجازت تو لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر سہولت کی خاطر دی گئی ہے کیونکہ یہ تو فریق مخالف کی غیر حاضری میں غیر حاضر پر شہادت قائم کر کے فیصلہ کرنے کے مترادف ہے پھر بھی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر اس کی اجازت دے دی گئی ہے اور سفر کی مسافت سے کمتر فاصلہ ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ یہ ایسے قضیے سے متعلق ہو جو دَین (قرض A thing owing) اور ایسی عین (معین شے corporeal property.) کے بارے میں ہو کہ جس کی طرف دعویٰ اور شہادت میں اشارہ کرنے کی ضرورت نہ پڑے، مثلاً مکان، عقار Immovable property. جہاں تک ایسی اعیان (معین اشیاء) کا تعلق ہے کہ جن کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً منقولات Movable properties از قسم حیوان اور عروض (ایسا

سامانِ تجارت جو مکیلات اور موزونات میں سے نہ ہو اور نہ ہی حیوانات مثلاً کپڑے وغیرہ .Merchandise) تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک خط قابل قبول نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کی بھی پہلی رائے یہی تھی لیکن پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور کہا کہ یہ قابل قبول ہوگا بالخصوص غلام کے بارے میں جب وہ بھاگ جائے اور کسی دوسرے علاقے میں پکڑا جائے، جس پر اس کا مالک اپنے علاقے کے قاضی کے سامنے اس امر پر گواہ قائم کرے کہ اس کے غلام کو فلاں شخص نے فلاں علاقے میں پکڑ رکھا ہے۔ اس کی ملکیت یا غلام کے اوصاف اور حلیے پر گواہ شہادت دے دیں تو اس صورت میں وہ اس علاقے کے قاضی کو خط لکھے گا جس میں غلام موجود ہے۔ خط میں وہ لکھے گا کہ میرے حضور عدالت میں گواہوں نے شہادت دی ہے کہ ایک غلام جس کے اوصاف اور حلیہ اس اس طرح کے ہیں فلاں شخص کی ملکیت ہے اور اسے فلاں بن فلاں نے پکڑ رکھا ہے۔ پھر خط کے عنوان پر کاتب قاضی اور قاضیٔ مکتوب الیہ دونوں کا نام مع باپ اور دادا کے نام کے لکھے۔ جب یہ خط قاضیٔ مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اور گواہوں کی گواہی سے اسے معلوم ہو جائے کہ یہ اس قاضی کا خط ہے تو غلام کو اس کے حوالے کر دے، اس کی گردن پر مہر لگا دے اور اس سے ایک ضامن لے کر اسے قاضیٔ کاتب کے پاس بھیج دے۔ جب قاضیٔ کاتب کی عدالت میں گواہ غلام کی طرف اشارہ کر کے گواہی دے دیں تو قاضیٔ کاتب قاضیٔ مکتوب الیہ کی جانب جسے پہلے خط لکھا تھا ایک اور خط تحریر کرے گا۔ جب قاضیٔ مکتوب الیہ کو یقین ہو جائے کہ یہ اس قاضی کا ہی خط ہے تو اسے قبول کرے گا اور فیصلہ صادر کر کے غلام اس کے حوالے کر دے گا جو خط لے کر آیا تھا اور اس کے ضامن کو بری کر دے گا۔ لونڈی کے بارے میں خط قابل قبول نہ ہوگا، اس پر اجماع ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے بارے میں قاضی کا خط قبول کرنے کی ضرورت اس امر سے ثابت ہے کہ اس کا بھاگ نکلنا عام ہے سو اگر اس کے بارے میں خط قبول نہ کیا جائے تو یہ لوگوں کے لئے تنگی کا باعث بنے گا اور اس کی وجہ سے ان کے اموال کا ضیاع ہوگا۔ البتہ لونڈی کے بارے میں اس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اپنی ساخت میں کمزور اور دل کی ضعیف اور بھاگنے سے قاصر ہونے کی وجہ سے وہ عام طور پر بھاگتی نہیں ہے۔ دوسری جانب طرفین کا استدلال یہ ہے کہ شہادت تو معلوم پر ہی قبول کی جاتی ہے بموجب اس آیت کریمہ کے: "اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ" "مگر جنہوں نے حق کے ساتھ گواہی دی درآنحالیکہ وہ جانتے ہیں"؛ اور منقول .Movable معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی جانب اشارہ نہ کیا جائے اور غائب کی طرف اشارہ محال ہے لہٰذا نہ تو گواہ کی گواہی صحیح ہے اور نہ ہی مدعی کا دعویٰ اس کے عدم علم کی بنا پر۔ سو اس کے بارے میں خط قابلِ قبول نہ ہوگا۔ اسی لیے لونڈی اور دیگر جملہ منقولات کے بارے میں خط قابلِ قبول نہیں ماسوا عقار کے کہ وہ تحدید کے بعد معلوم ہو جاتی ہے، اور قرض کے کہ وہ توصیف کرنے سے معلوم بن جاتا ہے۔ یہ تو تھا ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے مذہب کا ذکر جبکہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط ہر معاملے میں قابلِ قبول ہے اور ہمارے زمانے کے قاضی لوگوں کی ضرورت کے پیشِ نظر انہیں کے مذہب پر عمل پیرا ہیں۔ قاضیٔ مکتوب الیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ فریقِ مخالف کی حاضری ہی میں خط کو کھولے تاکہ تہمت سے محفوظ ہو جائے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ یہ حدود اور قصاص کے باب میں نہ ہو کیونکہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط بمنزلہ شہادت علی شہادت کے ہے اور حدود و قصاص میں شہادت علی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ مکتوب لہ (جس کے حق میں خط لکھا گیا یعنی مدعی) اور مکتوب علیہ (جس کے خلاف لکھا گیا،

یعنی مدعیٰ علیہ) کا نام مع اس کے باپ اور دادا اور قبیلہ کے نام کے خط کے اندر لکھا ہوا ہو حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے باپ کا نام تو لکھ دیا مگر دادا کا نام نہ لکھا یا قبیلہ کی طرف یوں منسوب کر دیا کہ جیسے بنی تمیم وغیرہ تو خط قابلِ قبول نہ ہو گا کیونکہ اس سے شناخت نہیں ہو پاتی البتہ اگر کوئی ظاہر اور مشہور شئے ہو جو قبیلے سے بھی زیادہ شہرت کی حامل ہو تو اس کا ذکر کر دینے سے خط قبول کر لیا جائے گا کہ اس سے شناخت حاصل ہو جائے گی۔

آٹھویں شرط غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا حدود اربعہ بیان کرنا ہے کیونکہ محدود (جس چیز کی حد بندی ہو سکتی ہو) کی شناخت اس کی حدود کے ذکر کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ تین حدود کا ذکر کر دے تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو وہ خط قابلِ قبول ہو گا مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک قابلِ قبول نہ ہو گا جب تک کہ حدود اربعہ (چاروں حدود) مشہود نہ ہوں' اور اگر وہ دو حدوں پر گواہی دیں تو یہ بالاجماع ناقابلِ قبول ہے۔ اور اگر مکان مشہور و معروف ہو، جیسے کہ حکمران کا گھر' وغیرہ تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ قابلِ قبول نہ ہو گا لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق قبول کر لیا جائے گا۔ یہ شرائط کے مسائل تھے۔

ایک شرط یہ ہے کہ جب قاضی مکتوب الیہ کو خط وصول ہو اس وقت قاضی کاتب اپنے عہدہ قضاء پر بدستور فائز ہو اور اگر خط وصول ہونے سے قبل ہی وہ فوت یا معزول ہو گیا تو اس کے خط پر عمل نہ کیا جائے گا اور اگر بعد از وصول وفات پائے تو اس کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اپنے منصب قضاء پر برقرار ہو اور اگر وہ خط وصول ہونے سے قبل فوت یا معزول ہو گیا اور خط اس کے جانشین قاضی کو وصول ہوا تو وہ اس پر کارروائی نہ کرے گا، کیونکہ اس کی جانب تو وہ خط لکھا ہی نہیں گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ کاتب قاضی اہل عدل (اسلامی مملکت) میں سے ہو اور اگر وہ اہل البغی (اہل بغاوت) میں سے ہے تو اہل العدل کا قاضی اس پر کارروائی نہ کرے گا، بلکہ اہل البغی کے خلاف غیظ و غضب کا اظہار کرتے ہوئے اسے رد کر دے گا۔

ایک شرط یہ ہے کہ خالصتہً اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے ہو کیونکہ قضاء تو عبادت ہے اور عبادت سراسر اللہ عزوجل کے لیے اخلاص عمل کا نام ہے' لہٰذا اپنی ذات کے لیے یا ایسے شخص کے حق میں جس کی شہادت قابلِ قبول نہ ہو فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ نااہل شہادت کے حق میں فیصلہ بھی اپنی ذات کے لیے فیصلے کے مترادف ہے اور یہ خالصتاً اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی قضیئے کا فیصلہ رشوت لے کر کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہو گا خواہ یہ فیصلہ (بذات خود) اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہی کیوں نہ ہو' کیونکہ جب اس نے رشوت لے لی تو گویا اپنی ذات کے لیے فیصلہ کیا نہ کہ اللہ عزاسمہٗ کے لیے' لہٰذا یہ فیصلہ صحیح نہ ہو گا۔

محکوم لہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ ہو) سے متعلق ہیں تو یہ بھی کئی ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی شہادت عدالت میں قابلِ قبول ہوتی ہے۔ اگر محکوم لہ کی شہادت قابلِ قبول نہیں ہے تو اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ صحیح نہیں' بدلیل مذکورہ۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ وہ فیصلے کے وقت عدالت میں حاضر ہو۔ اگر غیر حاضر ہو تو اس کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح غیر حاضر فریق کے حق میں فیصلہ کرنا بھی جائز نہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اگر مسئلے کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو قاضی سے فیصلے کے لیے نالش کی جائے اس لیے کہ عدالتی فیصلہ حق حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور وہ اس کا حق ہے اور انسان کو اس کا حق اس کی طلب کے بغیر نہیں دلوایا جاتا۔

محکوم علیہ سے متعلق شرط

محکوم علیہ سے متعلق صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ حاضر عدالت ہو کیونکہ غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک محکوم علیہ کا عدالت میں حاضر ہونا فیصلے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس مسئلے کا ذکر میں کتاب الدعویٰ میں کر چکا ہوں۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

آدابِ قاضی

Manners of a judge.

آداب قضاء بہت سے ہیں اور ان کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا ابو موسیٰ اشعری رحمہ اللہ کے نام وہ خط ہے جسے امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب السیاستہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ خط کے مندرجات یہ ہیں (ترجمہ): (اللہ کی حمد اور نبی پر درود کے) بعد قضاء ایک فریضہ محکمہ (ضروری فرض جو کسی بھی وجہ سے ٹل نہ سکتا ہو) اور سنت متبعہ (ایسی سنت جس کا اتباع ضروری ہو) ہے۔ جب تیرے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو (فیصلے کے لئے) تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر کیونکہ جس حق کو نافذ نہ کیا جائے اس کی بابت بات کرنے کا کیا فائدہ (یعنی مدعی کا دعویٰ چاہے مبنی برحق ہو لیکن اگر قاضی اسے دھیان سے سن اور سمجھ کر مدعی کے حق میں فیصلہ نہ دے تو مدعی کے دعوی کا کیا فائدہ)۔ لوگوں کو اپنے التفات، اپنی مجلس اور اپنے انصاف میں برابر رکھو تاکہ کسی شریف (طاقتور) کو آپ کی جانب سے اپنے فریق مخالف پر جور و ظلم کی طمع نہ ہونے پائے اور کوئی کمزور آپ کے عدل سے مایوس نہ ہو۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ کمزور آپ کے ظلم سے خائف نہ ہو۔ جو شخص دعوئ کرے اس پر بارِ ثبوت ہے اور جو شخص منکر ہو اس کے ذمے قسم ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے ماسوا ایسی صلح کے جس سے حرام، حلال یا حلال حرام ہو جائے۔ جو فیصلہ تم نے کل کیا پھر تم نے اس فیصلہ سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابقہ فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کر لینا باطل پر ڈٹے رہنے سے بہتر ہے۔ جس مسئلے میں تمہیں شبہ ہو اور قرآن عظیم اور سنت (نبوی) میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس پر غور کرو، پھر غور کرو۔ (مسئلۂ زیر غور کی) مثالوں اور نظیروں Precedents. پر خیال کرو پھر قیاس سے کام لو، اور ان میں سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ پسندیدہ اور قریب ہو اور حق کے زیادہ مشابہ ہو اسے اختیار کرو (یعنی اس کے مطابق فیصلہ کر دو) مدعی (دفع دعوی کا مدعی یعنی مدعیٰ علیہ اگر ثبوت پیش کرنا چاہے تو اس) کے لئے ایک میعاد مقرر کر دو، اگر وہ ثبوت مہیا کر دے تو اپنا حق لے لے (یعنی اس کے حق میں فیصلہ کر دو) وگرنہ اس کے

خلاف فیصلہ جاری کرنا واجب ہے۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ اگر وہ ثبوت مہیا کرنے سے قاصر رہے تو اس کے خلاف فیصلہ دینا جائز ہے، بے شک اس کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے گا اور معاملہ بالکل واضح ہو جائے گا۔ سب مسلمان ایک دوسرے کے خلاف گواہی دینے کے لئے ثقہ ہیں سوائے اس کے جو حد قذف کا سزایاب ہوا یا جو ولاء یا قرابت میں مشکوک ہو یا جس نے جھوٹی گواہی دی ہو بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہیں ایک بھید، ایک روایت میں بھیدوں کا نگران بنایا ہے۔ (بھید سے مراد گواہی ہے کہ وہ بھی صاحب گواہی کے پاس اس وقت تک ایک بھید ہی ہے جب تک کہ وہ اسے عدالت میں ادا نہ کر دے)۔ اور گواہیوں کے ذریعے تم سے (الزامات کو) دور کر دیا ہے۔ تم مجلس عدالت میں غصے، پریشانی، تنگ دلی اور مقدمے کے لئے آئے ہوئے لوگوں کو اذیت رسانی سے بچنا کہ یہ حق (عدل و انصاف) کی جگہ ہے اور اس حق (عدل و انصاف کرنے) سے اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ پر اجر و ثواب واجب ہو جاتا ہے اور ذخیرہ اچھا ہو جاتا ہے (یعنی اعمال نامہ نیکیوں سے بھر جاتا ہے جو روز حساب کے لئے بہترین ذخیرہ یا پونجی ہے) جو حق (عدل و انصاف) کے اس معاملے میں اخلاص نیت (یعنی خالصتاً اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی) سے کام لے گا جو کہ اس کے اور اللہ کے مابین ہے، خواہ (اس کا فیصلہ) اس کی اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو (فیصلے کے منصفانہ یا غیر منصفانہ ہونے کا معاملہ قاضی اور اللہ کے مابین ہوتا ہے) تو اس معاملے میں جو اس کے اور لوگوں کے مابین ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہو گا۔ اور جو لوگوں کو دکھانے کے لیے بناؤ سنوار اختیار کرے گا (یعنی ریا کاری کرے گا) حالانکہ اللہ برعکس حقیقت کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو اللہ عزوجل بے عزت اور رسوا کرے گا کیونکہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ عبادت قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ خالصتاً اس کے لیے نہ ہو۔ سو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی جناب سے اس کے رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں میں سے بطور اجر و ثواب جو کچھ بلا تاخیر ملے گا اسکی بابت تمہارا کیا خیال ہے والسلام۔"

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مقدمے کی سماعت کے وقت پورا پورا دھیان دے اور اپنی فہم، کان اور دل سب کو فریقین کی گفتگو کے لیے وقف کر دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب السیاستہ میں فرمایا تھا کہ جب تیرے پاس کوئی قضیہ فیصلے کے لیے لایا جائے تو تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر اور یہ بات یوں بھی صحیح ہے کہ حق تو فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو گا اور اگر قاضی نے ان کے کلام کو سمجھا ہی نہیں تو وہ حق ضائع کر دے گا۔ تبھی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حق کی بابت بات کرنے کا کچھ فائدہ نہیں جب کہ وہ نافذ نہ ہو۔ ایک ادب یہ ہے کہ بوقت قضا وہ پریشان نہ ہو جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو پریشانی سے بچیو۔ اس فرمان میں طمانیت اور دلجمعی کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ قضاء کے وقت وہ کبیدہ خاطر نہ ہو یعنی یہ کہ اگر اس کے پاس مقدمات کی بھرمار ہو جائے تو اس کا دل تنگ نہ پڑ جائے، جیسا کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تنگ دلی سے اجتناب کرنا۔ ایک ادب یہ ہے کہ بوقت قضاء وہ غصے کی حالت میں نہ ہو، جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ تم غصے سے بچنا۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے، یہ اس لیے ہے کہ غصہ غور و تامل کرنے کی فرصت نہیں دیتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ بھوکا، پیاسا اور شکم سیر نہ ہو کیونکہ پریشانی، تنگ دلی، غصہ، بھوک پیاس اور شکم سیری ایسے عوارض اسے حق سے غافل کر دیں گے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ وہ زمین پر چلتے ہوئے یا سواری پر بیٹھے ہوئے فیصلہ صادر نہ کرے کیونکہ چلنے اور سوار ہونے کی حالت میں وہ فریقین کی باتوں پر غور و فکر نہ کر سکے گا۔

البتہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ تکیے کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے فیصلہ کرے کیونکہ تکیے سے ٹیک لگانا نظر و تامل میں حائل نہیں ہوتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ بیٹھک کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کرے، دونوں کو اپنے سامنے بٹھائے، کسی کو دائیں اور کسی کو بائیں نہ بٹھائے کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو اس سے کسی ایک کو اپنی مجلس میں قرب پہنچے گا۔ اسی طرح یہ بھی نہ کرے کہ ایک فریق کو اپنے دائیں اور دوسرے کو بائیں جانب بٹھالے کیونکہ دائیں کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کسی معاملے میں فریقین کے طور پر حضرت زیدؓ بن ثابت کی عدالت میں پیش ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے تکیہ لگا دیا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تمہارا پہلا ظلم ہے اور آپؓ ان کے سامنے بیٹھ گئے۔ ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ التفات، گفتگو اور خلوت کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ برابری کا سلوک کرے، نہ تو کسی ایک کے سامنے مسکرائے اور نہ کسی ایک سے سرگوشی کرے اور نہ ہی ایک فریق کو نظر انداز کر کے دوسرے فریق کو کسی چیز کا اشارہ کرے، نہ کسی ایک پر اپنی آواز کو بلند کرے اور نہ کسی ایک سے ایسی زبان میں گفتگو کرے جس سے دوسرا نابلد ہو اور نہ کسی ایک کے ساتھ اپنے گھر میں تنہائی میں بیٹھے اور نہ ہی کسی ایک فریق کی ضیافت کرے، ضروری ہے کہ وہ ان تمام امور میں دونوں فریقوں سے مساوی سلوک کرے۔ کیونکہ ان امور میں اگر اس نے یکساں سلوک نہ کیا تو اس سے دوسرے کا دل ٹوٹ جائے گا اور یہ قاضی پر تہمت کا موجب بھی بنے گا۔

ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان دو میں سے کسی ایک سے تحفہ قبول نہ کرے بشرطیکہ وہ تہمت کا باعث بنے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ تحفہ دینے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ ایسا شخص ہوگا جو اس سے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی تحفے تحائف دیا کرتا تھا اور یا پھر یہ کہ وہ تحفے نہیں دیا کرتا تھا۔ سو اگر وہ پہلے تحفے نہیں دیا کرتا تھا تو یا تو وہ اس کا قرابت دار ہوگا یا پھر اجنبی۔ اگر وہ قرابت دار ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان دنوں اس کا کوئی مقدمہ تو اس قاضی کی عدالت میں نہیں ہے اور اگر مقدمہ ہے تو وہ اس کے تحفے کو قبول نہ کرے گا کیونکہ اس کے پیچھے تہمت ہے۔ اور اگر اس کا ان دنوں مقدمہ نہیں ہے تو اس سے تحفہ قبول کر لیا جائے گا کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اگر وہ شخص اجنبی ہے تو اس سے تحفہ قبول نہ کیا جائے گا چاہے ان دنوں اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے یا نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا مقدمہ ان دنوں زیر سماعت ہے پھر تو یہ تحفہ رشوت کے معنی میں ہوگا اور اگر ان دنوں اس کا کوئی مقدمہ عدالت میں زیر سماعت نہیں ہے تو ممکن ہے کل کو ایسا ہو جائے لہٰذا اس کا تحفہ قبول نہ کیا جائے اور اگر قبول کر لیا گیا ہو تو وہ بیت المال میں جمع کرا دیا جائے۔ یہ تو ہوا اس شخص کا معاملہ جو اس کے قاضی مقرر ہونے سے قبل تحفے تحائف نہ دیا کرتا تھا لیکن اگر وہ اس سے قبل بھی تحائف دیتا رہا ہو تو اگر ان دنوں اس کا مقدمہ زیر سماعت ہے تو اس کا تحفہ قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ اس سے قاضی پر تہمت لگ جائے گی اور اگر سر دست اس کا کوئی مقدمہ زیر سماعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کا موجودہ تحفہ پہلے دیے گئے تحائف کے مثل یا ان سے کمتر ہے تو قبول کر لیا جائے گا اگر اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگر سابقہ تحائف کے مقابلے میں بیشتر ہے تو زائد حصہ اسے لوٹا دیا جائے گا۔ اگر اس نے کل قبول کر لیا تو اسے بیت المال میں جمع کرا دیا جائے گا۔ اگر اس نے سر دست قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو اور مقدمے کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اسے قبول کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعوت خاص کو قبول نہ کرے جس میں کہ پانچ یا (زیادہ سے زیادہ) دس افراد مدعو ہوں کیونکہ یہ تہمت سے مبرا نہیں ہے۔ البتہ اگر دعوت دینے والا آدمی اس کے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی اسے ایسی دعوتیں دیا کرتا تھا یا اس کی قاضی کے ساتھ قرابت داری ہو تو ایسے آدمی کی دعوت میں شریک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں تہمت لگنے کا خدشہ نہیں ہے بشرطیکہ اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت نہ ہو، اگر قاضی کے علم میں ہو کہ اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے تو وہ دعوت خاص میں شرکت نہ کرے گا اور جہاں تک دعوت عام کا تعلق ہے تو اگر تو یہ بدعت ہے مثلاً دعوت مبارزۃ (کسی مقابلے، مثلاً کتوں کی دوڑ وغیرہ) یا اسی طرز کی کوئی اور دعوت ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں شریک ہو کیونکہ ایسی دعوت میں شرکت غیر قاضی کے لئے بھی جائز نہیں ہے قاضی کے لئے تو بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہے اگر مسنون دعوت ہے جیسے ولیمہ یا ختنہ کی دعوت تو وہ اسے قبول کرلے گا کیونکہ یہ ایک مسنون چیز کا قبول کرنا ہے اور اس میں کوئی تہمت نہیں ہے۔

منجملہ ان آداب کے یہ ہے کہ وہ کسی فریق کو اس کی دلیل نہ سکھائے کیونکہ اس سے دوسرے فریق کی دل شکستگی ہوگی، نیز یہ کہ ایسا کرنا ایک فریق کی اعانت کرنے کے مترادف ہے اور اس سے تہمت کا لگنا بھی لازم ہے۔ البتہ یہ اس کو روا ہے کہ اگر ایک فریق مقدمہ بات کر رہا ہو تو وہ دوسرے کو چپ کرادے تاکہ وہ اس کی بات کو سمجھ سکے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہ کو تلقین نہ کرے بلکہ وہ گواہی میں جو کچھ کہنا چاہتا ہے اسے کہنے دے، اگر از روئے شریعت اس کی شہادت کا قبول کرنا واجب ٹھہرے تو اسے قبول کرلے وگرنہ رَد کر دے، طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ) کی یہی رائے ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کی بھی شروع میں یہی رائے تھی مگر بعد ازاں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور یہ رائے اختیار کرلی کہ گواہ کو تلقین کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے، مثلاً یہ کہے کہ کیا تو اس امر کی شہادت دیتا ہے۔ ان کی اس رائے کی توجیہ یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ مجلس عدالت کی ہیبت کی بنا پر گواہ کو انقباض لاحق ہو جائے جو اسے حجت قائم کرنے سے عاجز کر دے۔ ایسی صورت میں تلقین سے ایک حجت ثابتہ (پکی دلیل) کو قائم کرنے میں مدد ملے گی لہٰذا اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو تلقین کرنے سے قاضی پر الزام عائد ہوگا لہٰذا اس سے اجتناب کرے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہوں کے ساتھ دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے ان کے ذہن پریشان ہو جائیں گے اور ان کے لیے صحیح طریقے سے شہادت دینا ممکن نہ رہے گا۔ اگر گواہوں پر تہمت ہو تو اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ انہیں ادائے شہادت کے وقت الگ الگ کر دے اور ان سے پوچھے کہ یہ واقعہ کب اور کہاں وقوع پذیر ہوا۔ اگر ان کی گواہیوں میں ایسا اختلاف پایا جائے جو شہادت کو رَد کرنے کا موجب ہو تو وہ اسے رَد کر دے وگرنہ ایسا نہ کرے۔

قاضی جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ جنازہ میت کا مسلمانوں پر حق ہے لہٰذا سنّت کو ادا کرنے سے اس پر تہمت نہ لگے گی، چنانچہ وہ اس میں شرکت کرے گا۔ اگر کئی جنازے بایں طور اکٹھے ہو جائیں کہ ان سب میں شریک ہونے سے وہ مسلمانوں کے امور کو انجام دینے سے قاصر ہو جائے تو اس کے شریک نہ ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ انصاف فرض عین ہے جبکہ نماز جنازہ فرض کفائی۔ جب دونوں فرضوں کو بیک وقت انجام دینا مشکل ہو تو فرض عین کو انجام دینا اولیٰ ہے۔ وہ مریض کی عیادت بھی کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی مسلمانوں کا مسلمانوں پر حق ہے اور

اس حق کو ادا کرنے سے وہ متہم نہ ہوگا۔

قاضی جب مجلس عدالت میں داخل ہو تو فریقین مقدمہ کو سلام کرے کہ یہ اسلام کی سنت ہے اور قاضی شریحؒ فریقین مقدمہ کو سلام کیا کرتے تھے، لیکن ایسے نہیں کہ ایک فریق کو چھوڑ کر صرف دوسرے فریق کو سلام کرے۔ اور یہ سلام کرنا کرسئ عدالت پر بیٹھنے سے قبل کی بات ہے، جب کرسی پر بیٹھ جائے تو پھر نہ تو وہ انہیں سلام کرے اور نہ وہ اسے سلام کریں قاضی اس لئے سلام نہ کرے کہ سُنت یہ ہے کہ کھڑا شخص بیٹھے شخص کو سلام کرے نہ یہ کہ بیٹھا ہوا کھڑے آدمی کو سلام کرے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ بیٹھا ہوگا اور دوسرے کھڑے ہوں گے اور ان کے سلام نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر انہوں نے اسے سلام کیا تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے کام میں مصروف ہے جو سلام کا جواب دینے سے زیادہ اہم اور عظیم ہے اور اس مصروفیت کی وجہ سے سلام کا جواب اس پر لازم نہیں۔ اسی طرح فقیہ ابوجعفر الہندوانی نے اس آدمی کے بارے میں ذکر کیا ہے جو قرآن پڑھ رہا ہو اور اس پر کوئی دوسرا شخص وارد ہو جائے کہ اس کے لیے مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر وہ سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں۔ یہی حال مدرس کا ہے کہ جب وہ تدریس کے لیے بیٹھ جائے تو کسی کو مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر کوئی سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس کے لیے ضروری نہیں اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ امیر کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ جب بیٹھ جائے اور لوگ اس کی مجلس میں آئیں تو وہ اسے سلام کریں گے اور سنت یہی ہے، اگرچہ ہمارے زمانے کے سلاطین اسے پسند نہیں کرتے کہ انہیں سلام کیا جائے اور یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ وہ زیارت کے لئے بیٹھتے ہیں اور زائر کی عادت ہوتی ہے کہ وہ جس کی زیارت کو آتا ہے اسے سلام کرتا ہے۔ رہا قاضی سو وہ تو عبادت کے لئے بیٹھتا ہے نہ کہ زیارت کے لئے لہٰذا اسے سلام کرنا مسنون نہیں اور اگر وہ اسے سلام کریں تو اس کا جواب دینا اس کے لئے ضروری نہیں، لیکن اگر وہ جواب دے دے تو جائز ہے۔

گواہوں کا تزکیہ

آداب قضا میں سے ایک یہ ہے کہ قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے (تزکیہ کرے)، سوائے حدود اور قصاص کے مقدمات کے (ان مقدمات میں تو واجب ہے)، خواہ مدعیٰ علیہ نے ان پر عیب نہ بھی لگایا ہو اور یہ بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے آداب میں شامل ہے۔ کیونکہ (ان مقدمات میں) فیصلہ گواہوں کی ظاہرہ عدالت (ثقاہت) کی بنیاد پر دیا جاتا ہے اور اگر ظاہرہ عدالت پر فیصلہ کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز ہے تو اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ حقیقی عدالت (تزکیہ کے بعد) کے ساتھ فیصلہ کرنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک تو گواہوں کا تزکیہ (چال چلن دریافت) کرنا قاضی کے واجبات میں سے ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حدود و قصاص کے مقدمات کے سوا کسی اور مقدمے میں مدعیٰ علیہ قاضی کے سامنے گواہوں میں عیب ڈالے اور حدود و قصاص کے مقدمات میں خواہ مدعی علیہ گواہوں میں عیب ڈالے یا نہ ڈالے، گواہوں کا تزکیہ کرنا واجب ہے۔ قضاۃ سلف تو گواہوں کا حال ان کے اہل محلہ و بازار سے خود دریافت کیا کرتے تھے جبکہ گواہ عام آدمی ہوتا اور یہ پوچھ گچھ ایسے لوگوں سے کیا کرتے تھے جو سب سے زیادہ متقی پرہیزگار اور امانت دار ہوتے اور لوگوں کے ظاہری اور باطنی احوال سے سب سے زیادہ واقفیت رکھنے والے ہوتے تھے۔ ہمارے زمانے میں قاضی گواہوں کی تعدیل (ثقاہت کے بارے میں پتہ کروانا) کے لئے اپنی سہولت کی خاطر آدمی مقرر کر دیتے ہیں کیونکہ قاضی

کے لئے یہ محال ہو گیا ہے کہ ہر ہر گواہ کے لئے معدل (گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنے والا) تلاش کرے۔ چنانچہ انہوں نے معدل (تعدیل کرنے والا) مقرر کرنے کو مستحسن جانا ہے۔

تعدیل کی شرطیں

ہماری رائے میں تعدیل کی بھی کچھ شرائط ہیں، جن میں سے کچھ کا تعلق تو خود معدل (تعدیل کرنے والا) سے ہے اور کچھ کا تعدیل کے عمل سے ہے۔ پہلی قسم کی شرائط متعدد ہیں۔ از انجملہ عقل، بلوغت اور اسلام ہیں۔ چنانچہ مجنون، بچے اور کافر کی تعدیل صحیح نہیں کیونکہ اگر تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے تو یہ لوگ تو اہل شہادت میں سے نہیں ہیں، لہٰذا اہل تزکیہ بھی نہیں ہو سکتے۔ اور اگر دینی معاملات میں معلومات مطلوب ہوں تو ان امور میں ان کی اطلاع قابل قبول نہیں کیونکہ اس صورت میں عدالت کا پایا جانا از بس ضروری ہے جبکہ ان لوگوں کی کوئی عدالت نہیں ہوتی۔ ایک شرط یہ ہے کہ معدل صاحب عدالت ہو کیونکہ جو خود ہی عادل نہ ہو وہ دوسرے کی عدالت کیونکر معلوم کر سکے گا۔ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک یہ شرط جواز نہیں بلکہ شرطِ فضیلت و کمال ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے مراد ایسے امر کی اطلاع ہے جو قاضی کے علم سے غائب ہے اور شہادت سے بھی یہی مراد ہوتی ہے لہٰذا اس کے لیے بھی اسی نصاب (مزکّیوں کی تعداد) کی شرط ہے جو شہادت کے لئے مقرر ہے (یعنی جیسے کم از کم دو گواہ ضرور ہونے چاہئیں اس طرح مزکّی بھی کم از کم دو ضرور ہوں)۔ شیخین کا استدلال یہ ہے کہ تزکیہ شہادت نہیں ہے جس کی دلیل یہ بات ہے کہ اس میں لفظِ شہادت کی شرط نہیں پائی جاتی (شاہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ کہے کہ میں اس امر کی شہادت یا گواہی دیتا ہوں، بدون اس کے اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی مگر مزکّی کے لئے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں شہادت یا گواہی دیتا ہوں کہ یہ گواہ ثقہ ہے۔ وہ صرف اتنا کہہ دے تو کافی ہے کہ گواہ ثقہ ہے۔)، لہٰذا تعداد کا لحاظ بھی غیر ضروری ہے کیونکہ جس میں لفظ شہادت استعمال کرنا شرط ہے (یعنی شہادت) اس کی تعداد کی شرط تو نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ اس لئے ان معاملات میں تعداد کا لحاظ لازم نہیں جو اس (نص میں مذکور یعنی شہادت) سے ہٹ کر ہوں۔

اسی اختلاف سے ترجمان Interpreter. اور حامل المنشور (فرماں بردار، ایلچی) کی تعداد کا مسئلہ نکلتا ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک تو تعداد (یعنی کم از کم دو ہونا) شرط نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔

اسی اختلاف سے مُعدِّل (جو گواہ کی ثقاہت کے بارے میں بتائے) کے لئے حریت، بصارت اور حدّ قذف کا سزایاب نہ ہونے کی شرائط کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ شیخینؒ کے نزدیک تو مُعدِّل میں ان اوصاف کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور نابینا، غلام اور حد قذف کے سزا یافتہ سے تزکیہ کرانا جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک معدِّل میں ان اوصاف کا پایا جانا شرط ہے اس لیے ان کا تزکیہ کرنا جائز نہیں، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تزکیہ شہادت ہے اس لئے تزکیہ کے لئے بھی وہی سب شرائط ہوں گی جو جملہ شہادتوں کے لئے مقرر ہیں۔ شیخینؒ کے نزدیک چونکہ تزکیہ شہادت نہیں ہے اس لئے اس میں شہادت کی شرائط ملحوظ نہیں رکھی جائیں گی، بدلیل مذکورہ۔

مرد ہونا بھی تزکیہ کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ کسی عورت کا تزکیہ کرنا جائز ہے جبکہ وہ ایسی عورت ہو جو اپنی ضروریات زندگی کے لئے (گھر سے) باہر نکلتی رہتی ہو، لوگوں سے اس کا میل جول ہو اور اس طرح ان کے

حالات سے واقف ہو۔ یہ اصل ظاہر الروایۃ[1] ہے۔ عورت کے تزکیہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کا تعلق دینی امور کے بارے میں اطلاع دینے کے باب سے ہے اور عورت کا شمار ان لوگوں میں ہے جو دینی امور میں اطلاع فراہم کرنے کے اہل ہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک عورت کا تزکیہ ان امور میں قابلِ قبول ہو گا جن امور میں اس کی شہادت قابلِ قبول ہوتی ہے، چنانچہ ان امور میں عورت کا تزکیہ جائز ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

بیٹا باپ کا اور باپ بیٹے کا تزکیہ کرے تو جائز ہے۔ اسی طرح ہر ذی رحم محرم (جس سے نکاح کرنا از روئے نسب حرام ہو) تزکیہ کرنے کا اہل ہے (مثلاً ماں بیٹے کا اور بھائی بہن کا تزکیہ کر سکتا ہے) کیونکہ تعدیل میں معدل (تعدیل کرنے والے) کا کچھ حق نہیں بلکہ یہ تو مدعی کا حق ہے لہٰذا اس سے تہمت کا لگنا لازم نہیں آتا۔ لیکن امام محمدؒ کے قول کی رو سے یہ جائز نہ ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے اور باپ کی شہادت بیٹے کے لئے یا اس کے برعکس قبول نہیں کی جاتی۔

ایک شرط (تزکیہ کے جائز ہونے کی) یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والا خود مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی گزرے) نہ ہو ورنہ تزکیہ معتبر نہ ہو گا۔ قاضی کے لئے ضروری ہے کہ گواہوں کی ثقاہت (عدالت) کے بارے میں دریافت کرے۔ یہ مسئلہ، ماسوا حدود و قصاص کے دیگر تمام مقدمات کے باب میں، صاحبینؒ کے مذہب سے استنباط کیا گیا ہے (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف حدود و قصاص کے مقدمات میں گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا قاضی کے لیے ضروری ہے اور ان کے ماسوا دوسرے تمام مقدمات میں قاضی کے لئے ضروری نہیں کہ گواہوں کی ثقاہت دریافت کرے تاآنکہ مدعیٰ علیہ گواہوں پر عیب لگائے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک حدود و قصاص کے علاوہ بھی ہر مقدمے میں گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا قاضی پر واجب ہے، خواہ مدعیٰ علیہ ان پر عیب لگائے یا نہ لگائے) اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا مشہود علیہ کا حق نہیں بلکہ شریعت کا حق ہے اور شریعت کا حق اس (مدعیٰ علیہ) کی تعدیل سے ادا نہ ہو گا کیونکہ مدعی اور گواہوں کے نزدیک تو مدعیٰ علیہ اپنے انکارِ دعویٰ) میں جھوٹا ہے، لہٰذا اس کی تعدیل جائز نہیں۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا مشہود علیہ (یعنی مدعیٰ علیہ، Defendant.) کا حق ہے، سوائے حدود و قصاص کے معاملات کے اور انسان کے حق کا مطالبہ بدوں اس کی درخواست کیے نہیں کیا جاتا، لہٰذا جب تک مشہود علیہ گواہ پر عیب نہ لگائے اسکی درخواست متحقق نہیں ہو گی، اس لیے تزکیہ بھی واجب نہ ہو گا۔ کتاب التزکیہ میں امام محمدؒ کے قول کی بنیاد پر مذکور ہے کہ اگر مشہود علیہ شاہد کے بارے میں کہہ دے کہ وہ عادل ہے تو یہ کافی نہ ہو گا جب تک کہ ایک اور شخص بھی اس کے ساتھ مل کر یہ نہ کہے۔ تو گویا امام محمدؒ سے دو قول منسوب ہوئے ایک قول کی رو سے تو اس کی تعدیل ہرگز معتبر

---

[1] مذہب حنفی کی تدوین زیادہ تر امام ابوحنیفہؒ کے ممتاز شاگرد امام محمدؒ نے کی ہے۔ جن کتابوں کی تدوین امام محمدؒ نے کی ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے ان کتابوں کو ظاہر الروایۃ یا مسائل اصول کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں انہیں النوادر یا کتب النوادر یا مسائل النوادر کا نام دیا جاتا ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ یہ ہیں، المبسوط، الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر، اور الزیادات۔

نہ ہوگی جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ تب قابل قبول ہوگی جب کوئی اور شخص بھی اس سے مل جائے۔
دوسری شرط جس کا تعلق تعدیل کے عمل سے ہے یہ ہے کہ معدّل تعدیل میں کہے کہ وہ (گواہ) عادل اور مقبول الشہادت ہے اور اگر اس نے صرف یہ کہا کہ وہ عادل ہے اور اس کے علاوہ یہ نہ کہا کہ وہ مقبول الشہادت ہے تو اس کی تعدیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ ایک انسان بذاتِ خود تو عادل ہو مگر مقبول الشہادت نہ ہو جیسے حد قذف کا ایسا سزایاب جو تائب ہو کر نیکوکار بن گیا ہو اور دوسری مثال صالح غلام کی ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ گواہ عادل نہیں تو اس سے اس کی گواہی رد نہ کی جائے گی تا آنکہ وہ یہ نہ کہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اس لیے کہ غیر عادل یعنی فاسق کی شہادت اس وقت قبول کر لی جاتی ہے، جب چھان پھٹک کے بعد قاضی کو اس کی گواہی کے سچے ہونے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر قاضی اس کی بنیاد پر فیصلہ کر دے تو وہ لازم الاجرا ہوگا۔
ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ معدّل پہلے خفیہ طریقے سے گواہ کے بارے میں پوچھ گچھ کرے، اگر اس طریقے سے عادل پائے تو پھر اعلانیہ بھی اس کی تعدیل کرے اور اعلانیہ تعدیل کے وقت مزکّی، گواہ، مدعی اور مدعی علیہ سب اکٹھے ہوں اور اگر وہ اسے عادل نہ پائے تو (قاضی) مدعی سے کہے کہ اپنے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرے اور مسلمان کی پردہ پوشی کے جذبے کے تحت گواہ کے مجروح (غیر عادل) ہونے کا اظہار نہ کرے۔ صرف خفیہ تعدیل کافی نہیں ہے کہ اس میں فریب اور جھوٹ کا اندیشہ ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ گواہ کو عادل قرار دے جبکہ وہ مجروح ہو۔ یہ بات قاضی کے آداب میں سے ہے کہ خفیہ تزکیہ کے بعد علانیہ تزکیہ بھی کیا جائے۔
اگر دو معدل باہم اختلاف کریں یعنی ایک تو گواہ کو عادل قرار دے اور دوسرا مجروح تو قاضی ان دو کے علاوہ کسی اور کو بھی تزکیہ کرنے کے لیے کہے گا۔ اگر اس تیسرے معدل نے بھی گواہ کو عادل قرار دیا تو قاضی اسے عادل تسلیم کرے گا اور اگر تیسرے معدل نے اسے مجروح بتایا تو قاضی اسے مجروح ہی سمجھے گا کیونکہ ایک شخص کے مقابلے میں دو کی خبر قبول کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ حجت مطلقہ ہے اور اگر ان ہر دو کے ساتھ ایک ایک معدل اور مل گیا یعنی دو شخص اسے عادل بتائیں اور دوسرے دو مجروح تو قاضی گواہ کو مجروح قرار دے گا کیونکہ جارح حقیقت حال پر اعتماد کرتا ہے جبکہ معدل کی تعدیل ظاہر پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اپنی نیکی کو تو ظاہر کرتا ہے مگر فسق کو چھپاتا ہے سو جارح کی رائے کو قبول کرنا بہتر ہے اسی طرح اگر دو شخص تو اسے مجروح قرار دیں مگر تین یا چار یا اس سے بھی زیادہ اشخاص اسے عادل بتائیں تو قاضی اسے مجروح ہی سمجھے گا کیونکہ شہادت کے باب میں کثرت تعداد موجب ترجیح نہیں ہوتی۔
منجملہ آداب کے ایک یہ ہے کہ قاضی کے پاس اہل فقہ کی ایک جماعت بیٹھا کرے جن سے وہ مشورہ کرے اور جن احکام میں اسے واقفیت نہ ہو ان کے بارے میں ان سے مدد حاصل کرے اور اللہ سبحانہٗ نے اپنے رسول علیہ الصلاۃ والسلام کو اپنے اس ارشاد کے ذریعے مشاورت کی ترغیب دی ہے؛ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ "اور معاملے میں ان سے مشورہ کرو" حالانکہ آپ پر تو وحی کا دروازہ بھی کھلا تھا تو دوسرے کسی شخص کو تو مشاورت کی ضرورت بدرجہ اولیٰ ٹھہری۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ مشورہ کرنے والا کوئی آدمی نہیں دیکھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما سے یہ فرمایا کرتے تھے، مشورہ دیا کرو۔

کیونکہ جس معاملے میں مجھ پر وحی نازل نہ ہوئی ہو اس میں میں تمہارے مانند ہوں" نیز اس لیے کہ حق کی جستجو میں مشاورت یکمنا اللہ عزوجل کی راہ میں اجتہاد کرنے کے باب سے ہے اس لیے یہ راہِ ہدایت تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا یعنی جنہوں نے ہماری راہ میں جہاد کیا تو ہم ان کی ضرور اپنے راستوں کی طرف راہنمائی کریں گے۔ مناسب یہ ہے کہ قاضی کے ساتھ ایسے لوگ بیٹھا کریں جو دین اور امانت کے معاملے میں ثقہ ہوں تاکہ ان کے علم میں جو حق اور صائب بات ہو اسے قاضی کو بتانے میں بخل سے کام نہ لیں بلکہ جب ان سے مشورہ لیا جائے تو اس کی راہنمائی کریں۔ یہ مناسب نہیں کہ لوگوں کی موجودگی میں وہ ان سے مشورہ کرے کیونکہ اس سے مجلس عدالت کی ہیبت جاتی رہے گی اور لوگ اس پر جاہل ہونے کا الزام لگائیں گے۔ مناسب یہ ہے کہ پہلے لوگوں کو مجلسِ عدالت سے الگ کر دے اور پھر ان سے مشورہ کرے یا کاغذ کے ایک ٹکڑے پر لکھ کر انہیں دیدے یا پھر ان سے ایسی زبان میں بات کرے جسے فریقین مقدمہ نہ سمجھتے ہوں۔ لیکن یہ سب کچھ اس صورت میں جائز ہے جب کہ ان کو اپنے پاس بٹھانا قاضی کے کام میں رکاوٹ نہ پیدا کرے اور ان کی موجودگی سے اسکی طبیعت میں انقباض پیدا نہ ہو اور بات کرنے سے وہ قاصر نہ ہو ورنہ وہ انکو اپنے پاس نہ بٹھائے۔ اس دوسری صورت میں اگر کسی مقدمے کے حکم کے بارے میں اسے اشکال کا سامنا ہو تو وہ ان کی طرف آدمی بھیج کر ان سے مشورہ طلب کر لے۔

ازانجملہ یہ ہے کہ اس کا ایک سپاہی ہو، جسے ہمارے (مصنّف کے) ملک میں عام طور پر صاحب المجلس کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وہ قاضی کے سر پر کھڑا رہے تاکہ مجلس کو باوقار بنا سکے اور اس کے ہاتھ میں چابک (سوط) ہو جس سے منافق کو درست اور مومن کو تنبیہ کرے۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہاتھ میں چابک رکھتے تھے جس سے وہ مومن کو تنبیہ کرتے اور منافق کی اصلاح فرماتے۔ سیدنا ابوبکر رضی اللہ بھی ہاتھ میں چابک رکھا کرتے تھے اور سیدنا رضی اللہ عنہ نے ہاتھ میں کوڑا (درۃ) رکھنا شروع کر دیا۔

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے کچھ معاونین ہوں جو مدعیٰ علیہ کو لاکر پیش کریں، اور اس کے سامنے ایسے بیٹھیں کہ اس سے اس کی تعظیم ہو تاکہ مجلس عدالت کی ہیبت اور وقار قائم ہو اور سرکش کو حق و انصاف کا مطیع بنایا جا سکے۔ یہ ہمارے (مصنف کے) زمانے کی باتیں ہیں، صحابہ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تو ایسی چیزوں کی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ وہ تو ان چیزوں کے بغیر ہی امراء اور قضاۃ کو تعظیم و تکریم کی نظر سے دیکھتے تھے، ان سے خوف کھاتے تھے اور حق کے مطیع تھے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ مسجد میں عدالتی امور سرانجام دیتے تھے، جب اس سے فارغ ہوتے تو چت لیٹ جاتے اور سر کے نیچے تکیے کے طور پر کنکریاں رکھ لیتے، اس سے ان کی شان و شوکت میں کچھ کمی واقع نہ ہوتی تھی۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپؓ نے ایک قمیص پہنی، اس کی آستینیں آپ کی انگلیوں سے بھی باہر تھیں سو آپؓ نے ایک بڑی چھری منگوائی اور اس سے وہ بڑھی ہوئی آستینیں کاٹ دیں آپ نے کئی دن تک انہیں دوبارہ نہ سلوایا اور ان کے کنارے لٹکتے رہتے تھے مگر لوگ ان سے غایت درجہ ہیبت کھاتے تھے۔ آج کل تو زمانہ خراب ہو گیا ہے اور لوگ بدل گئے ہیں، علم اور اہلِ علم بے وقعت ہیں اس لئے ایسے (مجلس عدالت میں سپاہی وغیرہ رکھنے کے) اقدامات کی ضرورت لاحق ہو گئی تاکہ یہ احیائے حق اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے کا ذریعہ بنیں۔

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کا ایک ترجمان ہو کیونکہ اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ مجلس عدالت میں مدعی، مدعیٰ علیہ یا گواہوں میں سے کوئی ایسا شخص پیش ہو جس کی زبان قاضی نہ جانتا ہو۔ ترجمان کی تعداد اور اس کے اوصاف کے مسئلے پر ائمہ ثلاثہ میں اسی طرح اتفاق اور اختلاف ہے جیسے کہ مزکی کی تعداد اور اوصاف کے کے بارے میں ہے، جس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

کاتب کا تقرر

ازاںجملہ یہ ہے کہ اس کا ایک کاتب (آج کل سٹینو ٹائپسٹ) ہو کیونکہ اسے دعاوی، شہادتوں اور اقرارات کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے انہیں حفظ کر لینا ممکن نہیں، لہٰذا کتابت توناگزیر ہے لیکن اگر قاضی خود ہی سب کچھ لکھے تو یہ اس پر بہت شاق ہوگا، لہٰذا اسے ایک کاتب کی ضرورت ہوگی جو اس کی اعانت کرے۔ کاتب کے لیے ضروری ہے کہ وہ پاکباز اور صالح ہو، اہل شہادت میں سے ہو اور فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ پاکبازی اور صالح ہونے کی صفات اس لیے ضروری ہیں کہ کتابت کا تعلق باب امانت سے ہے اور امانت کی ادائیگی تو پاکباز اور صالح آدمی ہی کر سکتا ہے۔ اہلیتِ شہادت کی صفت اس لئے کہ قاضی کو بسا اوقات اس کی شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ کی معرفت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسے فریقین کی باتوں کو قلمبند کرنے میں اختصار و حذف سے کام لینا پڑتا ہے اور ایک زبان سے دوسری زبان میں نقل کرنا پڑتا ہے اور اس کی قدرت صرف اسی کو ہو سکتی ہے جو فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ اگر وہ فقیہ نہ ہو تو اسے چاہیئے کہ فریقین کی باتوں کو جیسے سُنے من وعن ویسے ہی لکھ دے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اس کی کمی بیشی سے وہ حق واجب ہو جائے جو واجب نہ تھا اور جو حق واجب ہو وہ ساقط نہ ہو جائے کیونکہ غیر فقیہ باتوں کی تشریح کرنے کا تصرّف کرے گا تو اس سے ایسا ہو جانا لازمی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ کاتب ایسی جگہ بیٹھے جہاں سے یہ دیکھا جا سکے کہ وہ کیا لکھتا اور کرتا ہے کیونکہ یہ زیادہ قرین احتیاط ہے۔ پھر، جیسا کہ ہمارے ملک کا رواج ہے کہ جوابی دعویٰ (Cross claim.) پہلے لکھا جاتا ہے، مدعی کا دعویٰ تحریر کر دے اور تاریخ کی جگہ خالی چھوڑ دے اس امکان کے پیش نظر کہ (جوابی) دعویٰ وقت کتابت کے بعد آئے۔ جوابِ دعویٰ (Defence.) کی جگہ بھی خالی چھوڑ دے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ مدعیٰ علیہ اقرار کرے گا یا انکار۔ اگر مدعی کے گواہ ہوں تو ان کے نام لکھ لے اور ہر دو گواہوں کے درمیان جگہ خالی چھوڑ دے تاکہ تاریخ، مدعیٰ علیہ کا جواب اور گواہوں کی گواہی قاضی خود لکھے۔ اس کے بعد کاتب تحریر کردہ کاغذوں کو تہہ کر کے ان پر مہر لگا دے اور اس کی پشت پر لکھے فلاں فلاں کا دعویٰ بنام فلاں ابن فلاں، در فلاں مہینہ و فلاں سال اور پھر اسے دستاویزات کے صندوق (آج کل سٹیل کی الماری) میں رکھ دے اور مناسب یہ ہے کہ ہر مہینے کے مقدمات کے لیے ایک علیحدہ صندوق ہو تاکہ ہر مقدمے کے کاغذات اس کی نظر کے سامنے رہیں۔ پھر قاضی اسی مہینے میں گواہوں کے نام ایک کارڈ پر خود لکھے یا اپنے سامنے خط لکھوائے اور وہ کارڈ یا خط معدّل کو خفیہ طریقے سے بھیج دے، ایسے کارڈ یا خط کو ہمارے ملک میں مستورہ .Confidential کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ افضل یہ ہے کہ دو معدلوں کو بھیجے اور اگر ایک معدّل کو بھیجے گا تو اس پر ائمہ ثلاثہ کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں واللہ سبحانہٗ اعلم۔

مقدمات کی ترتیب سماعت

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعویداروں کی (سماعت میں) تقدیم و تاخیر ان کی آمد کی ترتیب کے مطابق ہو جو پہلے آئے وہ

پہلے پائے The first comes first goes نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی کے مطابق کہ اسے تقدیم دینا مباح ہے جو قاضی کے پاس پہلے آئے اگر قاضی پر ان کا حال مشتبہ ہو (یہ پتا نہ چلے کہ کون پہلے آیا اور کون بعد میں یہ صورت زبانی نالشوں میں پیش آ سکتی ہے) تو قرعہ اندازی کرے۔ تو جس کے نام کا قرعہ نکل آئے اسے تقدیم دی جائے، مگر پردیسی اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی پردیسی کا مقامی شخص کے خلاف مقدمہ ہو یا مقدمے کے دونوں فریق ہی پردیسی ہوں یا کسی مقامی شخص کا کسی پردیسی کے خلاف مقدمہ ہو تو وہ مقامی شخص کے مقابلے میں پردیسی کی پہلے سماعت کرے، کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ پردیسی کو مقدم رکھو کیونکہ اگر تم اس کی طرف نظر التفات نہ کرو گے تو وہ چلا جائے گا اور اس کا حق ضائع ہو جائے گا اور اس ضیاع کی ذمے داری تم پر عائد ہو گی۔ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پردیسی کو مقدم رکھنے کی ترغیب دلائی ہے اور اس میں جو حکمت ہے اس سے آگاہ کیا ہے۔ چونکہ وہ انتظار نہیں کر سکتا اس لئے اس کے مقدمے کی سماعت میں تاخیر سے اس کا حق تلف ہو جائے گا۔ البتہ اگر پردیسی کثیر التعداد ہوں اور ان کی تقدیم سے قاضی کی توجہ کا اہل شہر سے ہٹ جانے کا خدشہ ہو تو وہ انہیں اہل شہر کے ساتھ شامل کرلے کیونکہ اس صورت میں انہیں مقدم رکھنے سے اہل شہر کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح گواہ کو غیر گواہ پر اولیت دینا بھی ضروری ہے کیونکہ گواہ کا احترام واجب ہے چنانچہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے، "گواہ کا احترام کرو کیونکہ ان کے ذریعے اللہ حقوق کو زندہ کرتا ہے" انہیں عدالت کے دروازے پر روکے رکھنا تقاضائے احترام کے منافی بات ہے۔ یہ تو ہے گواہ کے ایک ہونے کی صورت میں اور اگر کئی گواہ ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔

مناسب یہ ہو گا کہ تقدیم کا معاملہ مردوں اور عورتوں کے لئے الگ الگ طے کیا جائے کیونکہ دونوں کو ملا دینے میں فتنے کا اندیشہ ہے۔ اور اگر قاضی کے خیال میں یہ مناسب ہو کہ چونکہ مقدمات کی کثرت ہے اس لیے عورتوں کے لئے ایک دن مخصوص کر دے تو اسے چاہیے کہ ایسا کر لے کیونکہ ان کے لئے الگ سے ایک دن مخصوص کر دینا، ان کے حق میں زیادہ باپردہ ہے۔

از انجملہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو طویل اجلاسوں سے تھکائے نہیں کیونکہ اسے دلائل پر غور و تامل کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے اجلاسوں سے غور و تامل میں خلل واقع ہو گا لہٰذا اس کے لئے طویل اجلاس مناسب نہیں، صبح و شام ایک ایک اجلاس ہی کافی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ دلائل پر نظر و تامل میں کوئی حرج واقع نہ ہو۔

اگر اس کے پاس تنازعہ کرنے والے دو شخص آئیں تو کیا وہ مدعی سے اس کے دعوے کی بابت دریافت کرے؟ (امام محمدؒ کی الجامع الصغیر کے باب) ادب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ دریافت کرے جبکہ (امام محمدؒ کی کتاب) الزیادات میں مذکور ہے کہ وہ دریافت نہ کرے۔ اسی طرح اگر مدعی صحیح دعویٰ کرے تو کیا قاضی مدعیٰ علیہ سے اس کے فریق مخالف کے دعوے کے بارے میں سوال کرے۔ آداب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ سوال کرے، جبکہ الزیادات میں لکھا ہے کہ وہ سوال نہ کرے جب تک کہ مدعی قاضی سے نہ کہے کہ اس سے میرے دعوے کے جواب کے بارے میں پوچھیے گا۔ الزیادات میں مذکور مسئلے کی توجیہ یہ ہے کہ دعوے کے بارے میں سوال کرنا جھگڑا کھڑا کرنے کے مترادف ہے جبکہ قاضی کا کام جھگڑا کھڑا کرنا نہیں ہے۔ اور الجامع (الصغیر) میں جو رائے دی گئی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس بات کا امکان ہے کہ کسی فریق مقدمہ پر مجلس عدالت کی ہیبت طاری ہو جائے اور جب تک قاضی نہ پوچھے وہ بولنے سے قاصر رہے لہٰذا قاضی کو چاہیے کہ اس کے

دعوے کے بارے میں پوچھ لے۔

ازانجملہ یہ ہے کہ مدعی کے شہادتیں قائم کر چکنے کے بعد اگر مدعی علیہ دفع دعوی Rebuttal کا دعوی کرے اور کہے میرے حق میں حاضر گواہ موجود ہیں (یعنی گواہ اس شہر میں موجود ہوں cross claim. نہ کہ عدالت میں) تو قاضی کو چاہیے کہ اسے پھر مہلت دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب السیاستہ میں فرمایا: "مدعی کے لیے ایک میعاد مقرر کردو" اور اس سے آپ کی مراد مدعی الدفع (دفع دعویٰ کا مدعی ہے)۔ کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ اگر وہ عاجز رہے تو اس کے خلاف فیصلہ کرنا صحیح ہوگا۔ اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر وہ اسے مہلت نہ دے اور مدعی کے ثبوت پر ہی فیصلہ جاری کردے تو ممکن ہے کہ کل کو اسے اپنا فیصلہ توڑنا پڑے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ بعد میں وہ دفع دعویٰ کے لئے دعویٰ دائر کردے لہٰذا مہلت دے دینے سے وہ اپنا فیصلہ توڑنے سے محفوظ رہے گا پھر یہ (مہلت) قاضی کی صوابدید پر ہے کہ چاہے تو اختتام مجلس تک مؤخر کردے، چاہے تو اگلے دن تک یا اس سے اگلے دن تک مگر اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، کیونکہ حق اس پر واضح ہو گیا ہے، لہٰذا اس سے زیادہ تاخیر کرنے کا وہ مجاز نہیں ہے۔ اور اگر مدعی علیہ غیر حاضر گواہ کی شہادت دلوائے (یعنی شہادت علی الشہادت) تو قاضی اس کی طرف التفات نہ کرے اور مدعی کے حق میں فیصلہ کردے۔

قاضی کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ عدالتی کارروائی کے لیے مشہور ترین مجلس میں بیٹھے تاکہ لوگوں کو آسانی رہے۔

کیا قاضی مسجد میں عدالتی کارروائی کر سکتا ہے؟ ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ وہ مسجد میں عدالتی کارروائی نہیں کر سکتا بلکہ اپنے گھر میں کر سکتا ہے۔ ان کی رائے کی بناء یہ ہے کہ قاضی کی عدالت میں مشرک، حائضہ عورت، نفساء، جنب سبھی پیش ہوتے ہیں اور دو متخاصم فریقوں کے درمیان لغو، بے ہودہ اور جھوٹی باتیں بھی ہوتی ہیں اس لیے کہ ان میں سے ایک تو بہرحال جھوٹا ہوتا ہے اور مسجد کو اس سب کچھ سے پاک رکھنا واجب ہے۔ ہمارے (احناف کے) موقف کی بناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید پر قائم ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں عدالتی کارروائی کیا کرتے تھے اور اسی طرح خلفائے راشدین، صحابہ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم بھی عدالتی کارروائی کے لیے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے۔ ان کی اقتداء واجب ہے۔

قاضی فریقین مقدمہ کو اگر صلح (Compromise.) کی غرض سے لوٹا دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ ان سے صلح کر لینے کی اسے توقع ہو۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالصُّلْحُ خَيْرٌ یعنی اور صلح بہتر ہے۔ سو صلح کی طرف لوٹانا خیر کی طرف لوٹانا ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے "متخاصم افراد کو لوٹاتے رہو تا آنکہ وہ آپس میں صلح کرلیں" اس میں شک نہیں کہ عدالتی فیصلہ ان کے اندر باہمی بغض وعناد کا باعث بنتا ہے اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضیوں کو ترغیب دی تھی کہ وہ فریقین کو صلح کی طرف لوٹا دیں اور اس میں جو حکمت پوشیدہ ہے اس سے بھی آگاہ کر دیا اور وہ یہ ہے کہ بغض وعناد پیدا ہوئے بغیر مقصود (تنازع کا خاتمہ) حاصل کر لیا جائے۔ لیکن وہ انہیں ایک یا دو سے زیادہ مرتبہ نہ لوٹائے، اس طرح وہ صلح کرلیں وگرنہ وہ شریعت کے مطابق فیصلہ جاری کردے۔ اور اگر اسے ان سے صلح کی امید نہ ہو تو پھر نہ لوٹائے اور عدالتی فیصلہ جاری کر

دے کیونکہ اس صورت میں انہیں لوٹانے سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

قاضی کی روزی

رہا یہ مسئلہ کہ کیا قاضی روزی وصول کرے تو اگر وہ مفلس ہے تو اسے جائز ہے کہ روزی وصول کرے کیونکہ وہ مسلمانوں کی خدمت سرانجام دیتا ہے گذارے (ضروری نان ونفقہ) سے معذور نہیں اور اس کا کوئی اور ذریعۂ روزی ہے نہیں لہٰذا اس کی روزی بیت المال سے فراہم کی جائے گی مگر یہ اس کے کام کی اجرت نہ ہو۔ امام کو چاہیے کہ وہ اس کے اور اس کے اہل وعیال کے معاملے میں فراخدلی سے کام لے تاکہ وہ لوگوں کے مال و دولت میں طمع نہ کرے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان کے لئے چار سو درہم سالانہ روزی مقرر فرمائی تھی اور روایت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا بیت المال سے $\frac{1}{2}$۲ یا $\frac{2}{3}$۲ درہم یومیہ روزینہ مقرر کیا تھا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی بیت المال سے اتنا ہی روزینہ مقرر تھا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے لیے (ان کے زمانہ خلافت میں) ایک پیالہ ثرید (شوربے میں بھگوئی ہوئی روٹی) یومیہ مقرر تھا۔ اور سیدنا عمرؓ نے قاضی شریحؒ کی روزی مقرر کی تھی اور روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان (قاضی شریحؒ) کے لیے پانچ سو درہم ماہانہ کا رزق مقرر کیا تھا۔ اگر قاضی مالدار ہو اس صورت میں روزی وصول کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک تو اس کے لیے روزی وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ تو ضرورت کے تحت جائز ہے جبکہ اسے کوئی ضرورت نہیں ہے اور بعض کی رائے میں روزی وصول کرنا نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے، جائز اس بناء پر ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے، کہ وہ مسلمانوں کی خدمت پر مامور ہے سو اس کا گذارہ ان کے ذمے ہے، لیکن اجرت کے طور پر نہیں۔ وصول کرنے کو افضلیت اس بناء پر حاصل ہے کہ اسے تو اگرچہ بیت المال سے روزی کی ضرورت نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ اس کے جانشین کو اس کی احتیاج ہو جبکہ روزی وصول نہ کرنا رسم اور دستور بن چکا ہو، اس لیے وصول کر لینے کی عادت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سلاطین قاضیوں کے رزق کو ناحق دبا لینے سے باز رہیں گے بالخصوص ہمارے (مصنف کے) زمانے کے سلاطین چنانچہ مالدار قاضی کے روزی وصول نہ کرنے سے دوسرے کی حق تلفی ہوگی۔ لہٰذا وصول کر لینا ہی افضل ہے۔

قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تاآنکہ امام (حکمران جو قاضی کا تقرر کرتا ہے) نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ اس کا اختیار کسی کا تفویض کردہ ہے اس لیے جس قدر اختیار اسے سونپا گیا ہے وہ اسی کا مالک ہے۔ اس معاملے میں اس کی حیثیت وکیل (قائم مقام) کی سی ہے اگر وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تو اس کے نائب کے فیصلے اس کی منظوری پر موقوف ہوں گے۔ اس معاملے میں وہ بمنزلہ وکیل خاص (ایسا وکیل جس پر مؤکل کی طرف سے پابندی لگائی گئی ہو یعنی اس کا دائرہ کار محدود و متعین ہو۔ اس کے مقابلے میں وکیل مطلق یا وکیل عام ہوتا ہے) کے ہے کہ جب وہ کسی دوسرے کو وکیل (یعنی اپنا نائب) بنائے تو وہ نائب وکیل جیسے تصرف کرتا ہے (ویسے ہی نائب قاضی کرے گا) اور اگر امام نے اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت دے رکھی ہو تو پھر اسے اس کا اختیار ہے جیسے کہ وکیل عام کو ہوتا ہے۔ قاضی کے آداب اور قاضی کو جن امور کے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اس بارے میں اور بہت سی باتیں ہیں۔ اس موضوع پر انشاء اللہ ایک مستقل کتاب لکھی جائے گی۔

فیصلوں پر نظرِ ثانی

جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ دوسرے قاضی کی عدالت میں برائے نظرِ ثانی پیش ہونے والے پہلے قاضی کے کونسے فیصلے لازم الاجرا اور کون سے قابلِ تنسیخ ہوتے ہیں تو اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے، و باللہ التوفیق، کہ پہلے قاضی کا فیصلہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہوگا کہ جس کے بارے میں الکتاب العزیز (قرآن حکیم) کی نصِ مفسر یا حدیث متواتر موجود ہے یا اجماع پایا جاتا ہے۔ اور یا پھر وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہے جس میں ظواہر النصوص اور قیاس سے اجتہاد کرنے کی گنجائش ہے۔ اگر تو فیصلہ ایسے مقدمے کے بارے میں ہے کہ جس کے متعلق قرآن حکیم کی نص مفسر یا حدیث متواتر یا اجماع موجود ہے اور پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے موافق ہے تو فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اس کی تنسیخ جائز نہیں کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر صحیح ہے، اگر پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے خلاف ہے تو دوسرا قاضی اسے رد کر دے گا، کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر باطل ہے۔ اگر فیصلہ کسی اجتہادی مسئلے سے متعلق ہے تو دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کے مجتہد فیہ (جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے) ہونے پر اجماع ہوگا یا اختلاف، اگر تو اس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہے تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ مجتہد فیہ محکوم بہ (وہ چیز جو حاکم نے محکوم علیہ پر لازم قرار دی ہو، قضاء الالزام میں مدعی کے حق کا ادا کرنا اور قضاء الترک میں مدعی کا جھگڑے سے باز آجانا اور اسے ترک کرنا) ہے یا خود فیصلہ۔ اگر تو مجتہد فیہ محکوم بہ ہے اور اسے نظرِ ثانی کے لیے دوسرے قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے منسوخ نہیں کر سکتا بلکہ اسے نافذ کرے گا کیونکہ اس فیصلے کی صحت پر اجماع ہے، بوجہ اس معروف اصول کے کہ مجتہد فیہ مسئلے میں قاضی کو بالاجماع اختیار ہے کہ جس فقیہ کی رائے کی طرف بھی اس کا اجتہاد مائل ہو اسی کے مطابق فیصلہ صادر کر دے لہٰذا اس کے فیصلے کی صحت پر سب کا اجماع ٹھہرا چنانچہ اگر دوسرا قاضی اس فیصلے کو توڑتا ہے تو گویا اپنی رائے پر عمل کرتے ہوئے توڑے گا اور اس رائے کے صحیح ہونے پر لوگوں کو اختلاف ہے (کیونکہ وہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور اس بارے میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں ایک کے نزدیک وہ رائے صحیح ہے تو دوسرے کے نزدیک غلط ہے) اور یہ جائز نہیں کہ ایسے فیصلے کو جو بالاجماع صحیح ہے ایسی رائے سے توڑا جائے جس کی صحت کے بارے اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسرے اس لیے کہ دوسرے قاضی کی دلیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے اور پہلے قاضی کے فیصلے کی صحت قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ ہے کسی بھی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے جواز پر اجماع (اور اجماع کا شمار قطعی دلائل میں ہے) لہٰذا یہ جائز نہیں کہ دلیل قطعی کی بنا پر کیے جانے والے فیصلے کو مشتبہ دلیل سے توڑا جائے۔ نیز اس لیے کہ مبنی بر اجتہاد فیصلے کو لازم الاجراء قرار دینے اور اس کی تنسیخ کے عدم جواز کا قول از روئے ضرورت لازم العمل ہے۔ وہ یوں کہ اگر اس کی تنسیخ کی اجازت دیدی جائے تو اسے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں نظرِ ثانی کے لیے پیش کر دیا جائے گا جس کی رائے پہلے قاضی کی رائے سے مختلف ہو سو وہ اسے توڑ دے گا

اور پھر مدعی اسے کسی ایسے قاضی کی عدالت میں لے جائے گا جس کی رائے اس دوسرے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو وہ اس کی تنسیخ کو منسوخ کر دے گا اور پہلے قاضی کا فیصلہ بحال کر دے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جھگڑا اور مقدمے بازی کبھی ختم نہ ہو پائیں گے اور مقدمہ بازی فساد (دشمنی اور خون خرابے) کا باعث ہوتی ہے اور جو چیز فساد کا باعث بنے وہ (خود بھی) فساد ہے۔ اندریں صورت اگر دوسرا قاضی فیصلے کو رد کر دے اور پھر تیسرے قاضی کی عدالت میں پیش ہو تو اسے چاہیے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے اور دوسرے قاضی کے فیصلے کو باطل قرار دیدے کیونکہ پہلے قاضی کا فیصلہ صحیح ہے اور دوسرے قاضی کا فیصلے کو منسوخ کر دینے کا فیصلہ باطل ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب قاضی اول اہل عدل (اسلامی مملکت) کا قاضی ہو اور اگر وہ اہل البغی (اہل بغاوت) کا قاضی ہو اور اس کے فیصلے نظر ثانی کی غرض سے اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیے جائیں مثلاً اس طرح کہ اہل عدل اس علاقے پر قابض ہو جائیں جو پہلے خوارج کے تسلط میں تھا، پھر خوارج کے قاضی کے فیصلے اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیے جائیں تو ان میں سے کوئی ایک فیصلہ بھی نافذ نہ کیا جائے گا بلکہ وہ ان سب کو نفرت اور غیظ و غضب کے اظہار کے ساتھ منسوخ کر دے گا خواہ وہ سب (اہل بغاوت) قضاء اور شہادت کی اہلیت رکھتے ہوں، یہ اس لیے ہے تاکہ وہ بغاوت و سرکشی سے باز آجائیں۔

اور اگر خود فیصلہ مجتہد فیہ ہو، مثلاً آزاد (حر) کے خلاف حجر (جائیداد میں اپنی مرضی سے تصرف کرنے کی ممانعت) کا فیصلہ یا غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ، تو آیا اس صورت میں تنسیخ فیصلہ جائز ہے یا نہیں، اس صورت میں دوسرے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر اس کا اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ منسوخ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں قاضی اول کے فیصلے کی صحت پر اجماع نہیں ہے بلکہ بعض اسے صحیح مانتے ہیں اور بعض باطل چنانچہ اس کی صحت متفق علیہ نہیں لہٰذا اسے (صحت کے اعتبار سے) اسی حیثیت کے کسی فیصلے سے منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ محکوم بہ والے مسئلے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ محکوم بہ کے مجتہد فیہ ہونے کی صورت میں فیصلے کی صحت سب کے قول سے ثابت ہے سو وہ متفق علیہ ہے اس لیے بعض کی رائے سے اسے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی توجیہ یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ جب کوئی مسئلہ اختلافی ہوتا ہے تو قاضی اپنے فیصلے سے دو اختلافوں میں سے ایک کو ختم کر کے اسے متفق علیہ صحت والے فیصلے کے ذریعے متفق علیہ حکم بنا دیتا ہے اور جب خود فیصلہ ہی مختلف فیہ ہو تو اس صورت میں اختلاف کے ساتھ اختلاف کو رفع کرنا صحیح ہے۔

یہ تو تھی ایسے قضیے کے فیصلے کی بحث جس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع تھا۔ اور جب فیصلے کا تعلق ایسے قضیے سے ہو جس کے مجتہد فیہ ہونے پر بھی اختلاف ہو مثلاً ام الولد (ایسی لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد پیدا ہوئی ہو) کی فروخت، تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ کیا جائے گا یا کہ نہیں؟ شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ) کے نزدیک تو ایسا فیصلہ نافذ ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک یہ اس لیے مجتہد فیہ مسئلہ ہے کہ ام الولد کی فروخت کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی رائے میں یہ اس لیے لازم النفاذ نہیں کہ بعد ازاں صحابہ کا اس امر پر اتفاق رائے ہو گیا تھا کہ اس کی فروخت جائز نہیں، سو اس طرح یہ مجتہد فیہ کی قسم سے خارج ہو گیا۔ (ان تینوں ائمہ کے اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ) آیا بعد میں ہونے والا اجماع سابقہ اختلاف کو رفع کر دیتا ہے یا نہیں، شیخینؒ کی رائے میں رفع نہیں کرتا جبکہ امام محمدؒ کی رائے میں رفع کر دیتا ہے۔ لہٰذا اس قضیے کے مجتہد فیہ ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر تو دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہد فیہ ہے

تو وہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے گا اور اسے منسوخ نہ کرے گا جیسا کہ ہم تمام متفق علیہ مجتہد فیہ قضیوں کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں، اور اگر دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہد فیہ کی فہرست سے خارج ہو کر متفق علیہ بن چکا ہے تو وہ اسے نافذ نہ کرے گا بلکہ منسوخ کر دے گا، کیونکہ اس کے مسلک کی رُو سے قاضی اوّل کا فیصلہ اجماع کیخلاف صادر ہوا ہے، لہٰذا باطل ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مجتہد فیہ مسائل کی ایک اور لحاظ سے قسم بندی بھی کی ہے۔ وہ یوں کہ اگر تو قاضی اول کا اجتہاد ناپسندیدہ اور قبیح ہے تو قاضی ثانی کے لیے جائز ہے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو توڑ دے، لیکن یہ رائے محل نظر ہے کیونکہ اگر اس کا مجتہد فیہ ہونا صحیح ہے تو پھر دو مجتہدوں کے درمیان تفریق کی کوئی حیثیت نہیں۔ ہم پہلے جو دلائل دے چکے ہیں ان کی رُو سے یہ تفریق لازم نہیں آتی۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ قاضی ثانی کو قاضی اوّل کا فیصلہ منسوخ کرنے کی اجازت نہ دی جائے کیونکہ قاضی اول کا فیصلہ محلِ اجتہاد کو ہٹا دینے والا ہے (یعنی اختلافی مسئلے میں قاضی کے فیصلے سے مسئلے کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے اور وہ مسئلہ اس مقدمے کی نسبت سے اجتہادی نہیں رہ جاتا جس کا فیصلہ قاضی نے کیا ہے)۔

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حلّت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا

عدالتی فیصلے سے کونسی چیز حلال ہو جاتی ہے اور کونسی نہیں ہوتی تو اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ دو گواہوں کی جھوٹی شہادت پر ہونے والا عدالتی فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام معاملات میں مفید حلت ہوتا ہے جن کے انشاء (To originate. کوئی سبب یا عقد قائم کرنا یا توڑنا؛ انعقاد؛ مثلاً بیع یا نکاح کا عقد قائم کرنا) کی قاضی کو ولایت (اختیار) حاصل ہے۔ اور جن معاملات کے انشاء کی قاضی کو قطعاً ولایت حاصل نہیں ان میں عدالتی فیصلہ مفید حلت نہیں ہوتا، اس پر اجماع ہے۔ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی بھی معاملے میں عدالتی فیصلہ (جو جھوٹی شہادت پر ہوا ہو) مفید حلت نہیں ہوتا۔

ہماری رائے میں اس مسئلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی دو گواہوں پر فیصلہ جاری کر دے اور بعد ازاں پتا چلے کہ گواہ جھوٹے تھے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو قاضی کا فیصلہ عقد (مثلاً بیع، نکاح) یا فسخِ عقد (خلع، طلاق وغیرہ) سے متعلق ہوگا اور یا پھر ملکِ مرسل (بغیر کسی سبب کے ملکیت؛ ملک مطلق) کے بارے میں ہوگا۔ اگر تو اس کا فیصلہ عقد یا فسخ عقد کی بابت ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مفید حلت ہوگا جبکہ مذکورہ تین ائمہ کے نزدیک نہیں ہوگا۔ اس مسئلے کی دوسری شکل یہ ہے کہ عقد یا فسخ عقد کا فیصلہ جو جھوٹی گواہیوں پر ہوا ہو ظاہرہ طور پر نافذ ہوگا یا باطنی طور پر (یعنی عنداللہ)؟ اس مسئلے میں ائمہ میں اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم (سطور بالا) میں کر چکے ہیں۔ اگر جھوٹی شہادتوں پر جاری ہونے والا فیصلہ ملک مرسل سے متعلق ہو تو وہ باطنی طور پر نافذ نہ ہوگا، اس پر اجماع ہے۔

توضیحی مثالیں: اگر کوئی شخص کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس عورت سے شادی کی ہے (یعنی وہ اس کی منکوحہ بیوی ہے) اور وہ عورت اس سے انکار کرے، وہ شخص اپنے حق میں دو جھوٹے

گواہ پیش کر دے اور قاضی اس شخص اور اس عورت کے درمیان نکاح کے ہونے کا فیصلہ جاری کر دے درانحالیکہ وہ دونوں گواہ جانتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی نکاح منعقد نہ ہوا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اس شخص کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اور اس عورت کے لیے خود سپردگی جائز ہے جبکہ ان تین ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر دو گواہ کسی آدمی کے خلاف یہ گواہی دیدیں کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاق دی ہیں اور وہ آدمی اس کا انکار کرے مگر قاضی دونوں کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ کر دے پھر اس عورت کے ساتھ ان دو گواہوں میں سے کوئی ایک شادی کر لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے باوجود اس کے کہ اسے یہ بات معلوم ہے کہ انہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی لیکن ان تین ائمہ کے نزدیک جائز نہیں۔

بیع اور غلام آزاد کرنے کے دعووں کی بابت بھی مذکورہ ائمہ (رحمہم اللہ) کے اختلاف کی یہی صورت ہے۔ ہبہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منسوب ہیں۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت کے ساتھ اپنے نکاح کا دعویٰ کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے اور کہے کہ میں اس کی رضاعی بہن ہوں یا یہ کہ میں کسی اور شوہر سے عدت میں ہوں اور دو گواہ نکاح کی شہادت دیدیں اور قاضی انکی شہادت پر حکم جاری کر دے جبکہ عورت کو معلوم ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جو اس نے عدالت کو بتائی تھی تو اس پر اجماع ہے کہ اس کے لیے خود سپردگی جائز نہیں ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ دائر کرے کہ یہ لونڈی اس کی ملک ہے، وہ لونڈی اس سے انکار کرے اور وہ شخص اس پر دو گواہ قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے کہ وہ اس کی لونڈی ہے تو اس شخص کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اسے معلوم ہے کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے اور ان دو گواہوں میں سے بھی کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس لونڈی کو خریدے۔ ان ائمہ فقہاء نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: "تم جھگڑے فیصل کرانے کے لیے میرے پاس آتے ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی دلیل بیان کرنے میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہو اور میں تو بشر ہی ہوں سو اگر میں نے کسی شخص کو اس کے بھائی کے مال سے ناحق دلانے کا فیصلہ کر دیا تو بیشک میں نے اسے جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دیا۔" شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے یہ خبر دے دی کہ مدعی کو ناحق کوئی شے دلانے کا فیصلہ اسے جہنم کا ٹکڑا دینے کا فیصلہ ہے۔ اور اگر ایسے فیصلے کو باطنی طور پر (عند اللہ) بھی نافذ قرار دیا جائے تو پھر یہ فیصلہ جہنم کا ٹکڑا دینے کا فیصلہ تو نہ ہوا۔ نیز یہ کہ عدالتی حکم تو حجت کی بناء پر نافذ ہوتا ہے اور حجت تو ہے سچی گواہی جبکہ زیر بحث مسئلے میں گواہی یقینی طور پر جھوٹی ہے لہٰذا یہ فیصلہ حقیقی طور پر (یعنی عند اللہ) نافذ نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے تو ملک مرسل کے معاملے میں ایسے فیصلے کو نافذ قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح اگر کوئی عورت عدت، ارتداد، رضاعت، قرابت یا مصاہرت (ازدواجی رشتے) کی بناء پر محرم ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے منعقد ہونے کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملے میں قاضی کا فیصلہ جس میں انشاء کا احتمال ہو قاضی کی طرف سے انشاء ہے لہٰذا ظاہرہ اور باطنی دونوں لحاظ سے نافذ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا قاضی نے صراحت اور دلالت وصف کے ساتھ انشاء کی ہے (یعنی اگر پہلے فی الواقع نکاح نہیں تھا اور جھوٹی گواہیوں

پر قاضی نے نکاح کا فیصلہ دیدیا تو یوں سمجھ لیا جائے گا جیسے قاضی نے نکاح کا عقد کر دیا ہے، اسی طرح نکاح کے فسخ، بیع کے انعقاد اور فسخ وغیرہ میں تصور کیا جائے گا (اور جب قاضی نے نئے سرے سے عقد کر دیا ہے تو ظاہرہ اور باطنی دونوں اعتبار سے نافذ ہوگا) اس لئے کہ قاضی حق کے ساتھ فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور جس معاملے میں انشاء کا احتمال ہو اس میں قاضی کا فیصلہ حق کے ساتھ بدوں اس کے ممکن نہیں کہ انشاء پر محمول کیا جائے کیونکہ گواہی تو کبھی سچی ہوتی ہے اور کبھی جھوٹی لہٰذا (یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ) قاضی انشاء کرتا ہے عقود (Contracts.) اور فسوخ (Rescissions.) ان معاملات میں سے ہیں جن میں قاضی کی طرف سے انشاء کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قاضی کو ان (عقود وفسوخ) کے انشاء کی ولایت حاصل ہے۔ ملک مرسل کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ملک مرسل ان چیزوں میں سے ہے جن میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے قاضی یا کوئی اور شخص ملکِ مرسل میں صریحاً انشاء کرے تو جائز نہ ہوگا (یعنی بغیر سبب ملکیت از قسم بیع وغیرہ، کے کسی شخص کو کسی دوسرے کی ملک مطلق کا مالک قرار نہیں دیا جا سکتا، اور اگر قاضی یا کوئی اور شخص ایسا کرے گا تو یہ جائز نہ ہوگا)۔ اسی طرح اس عورت کا معاملہ بھی جدا ہے جو کسی سبب سے محرم ہو کیونکہ اس صورت میں بھی قاضی کو انشاء کی ولایت حاصل نہیں ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس معاملے میں صریحاً انشاء کرے تو جائز نہ ہوگا (یعنی اگر مذکورہ بالا قسم کی محرم عورت کا پس مرج نکاح پڑھا دے تو بھی یہ نکاح نافذ نہ ہوگا، جب پس مرج پڑھایا ہوا نکاح بھی نافذ نہیں تو عدالتی فیصلے کی رُو سے عقد نکاح کیونکر نافذ ہوگا) اور جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد ان دو بھائیوں کے بارے میں فرمایا تھا میراث کا جھگڑا فیصل کرانے کے لیے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ آپ نے فیصلہ کرنے کے بعد یہ ارشاد فرمایا تھا کیونکہ ان دونوں بھائیوں کے پاس محض دعویٰ تھا، کوئی ثبوت نہ تھا۔ اسی طرح کی ایک حدیث ابو داؤد نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ دعوے کے سلسلے میں میراث اور ملکِ مطلق یکساں ہیں۔ اور ہم تو اسے (حدیث کو) تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اس میں سبب مذکور نہیں اور فیصلے کے بارے میں گفتگو سبب کے حوالے سے ہے۔ پھر بھی ہمارا موقف تو حدیث کے موافق ہے لیکن آپ نے یہ کیوں کہا کہ کسی سبب کی بنیاد پر مدعی کے حق میں ہونے والے عدالتی فیصلے سے مدعی کو دوسرے شخص کا مال ناحق مل جاتا ہے۔ (ایسا ہرگز نہیں ہے) بلکہ اسے اس کا اپنا ہی مال دلانے کا فیصلہ ہوتا ہے اور یہ اس کا حق ہے (ناحق نہیں)، کیونکہ ہمارے نزدیک ملکیت کے سبب کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، لہٰذا ہمارا موقف حدیث کے موافق ہے، والحمد للہ وحدہٗ۔

فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم

جہاں تک فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم کا تعلق ہے تو ہماری رائے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب فیصلے میں قاضی سے خطا سرزد ہو جائے، مثلاً یہ بات ظاہر ہو جائے کہ گواہ غلام یا حد قذف کا سزایاب تھا تو قاضی پر ضمان (تاوان Compensation.) عائد نہ ہوگا کیونکہ قاضی کا فیصلہ کرنے کا عمل اس کی

اپنی ذات کے لیے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے کے لیے ہوتا ہے۔ قاضی کی حیثیت تو رسول (قاصد، پیغامبر) کی سی ہوتی ہے لہٰذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا محکوم بہ (فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے) کا تعلق حقوق العباد سے ہے یا خالص حقوق اللہ سے، مثلاً سرقہ میں قطع اور زنائے محصن (شادی شدہ) میں سنگساری۔ اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور وہ مال (جیسے مدعی کو دلوانے کا فیصلہ جاری ہوا تھا) ہنوز برقرار ہے تو وہ مال محکوم علیہ کو لوٹا دیا جائے کیونکہ قاضی کا فیصلہ باطل ٹھہرا اور محکوم بہ کا بعینہٖ لوٹایا جانا ممکن ہے، لہٰذا مال کو لوٹانا قاضی پر لازم ہے۔ کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو وصول کیا وہ اس کے ذمے ہے تاآنکہ وہ اسے لوٹا دے، نیز اس لیے کہ مدعیٰ علیہ کا مال ہو بہو موجود ہے اور جو شخص اپنا مال ہو بہو کہیں موجود پائے تو وہی اس مال کا سب سے زیادہ حقدار ہے۔ اگر مال تلف ہو گیا ہو تو ضمان محکوم لہ سے وصول کیا جائے گا کیونکہ قاضی نے اس کے حق میں عدالتی کارروائی کی ہے اور یہ ایسے ہے کہ گویا اس شخص (محکوم لہ) نے خود ہی یہ کارروائی کی ہے، اس لیے قاضی کی خطا پر ضمان نکالنے کی ذمے داری اس پر عائد ہوتی ہے۔ اگر یہ حق مال نہیں بلکہ کچھ اور ہے جیسے طلاق یا عتاق (غلام آزاد کرنا) تو قاضی اپنے فیصلے کو توڑ دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا فیصلہ باطل ہے اور ایک شرعی معاملہ ہے جیسے لوٹانا (To undo) ممکن ہے لہٰذا وہ اسے لوٹا دے البتہ حدود اور تلف شدہ مال کا معاملہ مختلف ہے، کیونکہ انہیں بعینہٖ لوٹانا ممکن نہیں لہٰذا انہیں ضمان کے طریقے سے لوٹایا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے بارے حکم تھا کہ جب محکوم بہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور اگر خالصۃً اللہ عزوجل کا حق ہو تو ضمان بیت المال سے ادا کیا جائے گا کیونکہ قاضی کا عمل عامۃ المسلمین کے لیے ہوتا ہے کیونکہ اس کے عمل کی منفعت انہیں کی جانب لوٹتی ہے اور وہ منفعت ہے زجر (روک، ممانعت، تنبیہ) لہٰذا قاضی کی خطا کی ذمے داری بھی عامۃ المسلمین پر عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ، چنانچہ ان کے بیت المال سے ضمان ادا کیا جائے گا، اور قاضی پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، بوجہ مذکورہ۔ اسی طرح جلاد پر بھی کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ قاضی کے حکم کی تعمیل کرتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قاضی کی معزولی کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن کی بناء پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہو جاتا ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ وہ تمام اسباب جن کی بناء پر وکیل اپنے منصب وکالت سے الگ ہو جاتا ہے قاضی بھی ان اسباب کی وجہ سے منصبِ قضاء سے الگ ہو جاتا ہے۔ ان اسباب کا ذکر، جو کہ متعدد ہیں، ہم کتاب الوکالۃ میں کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں قاضی اور وکیل صرف ایک بات میں باہم مختلف ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اگر مؤکل وفات پا جائے یا برطرف کر دے تو وکیل (خود بخود) معزول ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس اگر خلیفہ وفات پا جائے یا برطرف کر دیا جائے تو قاضی اور والی (صوبائی گورنر) خود بخود معزول نہیں ہو جاتے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی ولایت (تفویض کردہ اختیار) سے اور خالص اس کے مفاد کے لیے کام کرتا ہے، جب

مؤکل اسے نااہل وکالت قرار دیدے تو وکیل معزول ہوجاتا ہے۔ اس کے برخلاف قاضی خلیفہ کی ولایت سے اور اس کے مفاد کے لیے کام نہیں کرتا بلکہ مسلمانوں کی ولایت سے اور ان کے حقوق کے لیے کام کرتا ہے۔ خلیفہ کی حیثیت تو عامۃ المسلمین کے رسول کی سی ہے اسی لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا جیسے جملہ عقود میں رسول پر اور عقدِ نکاح میں وکیل پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ جب اس کی حیثیت رسول کی ہوئی تو اس کا ہر فعل گویا خود عامۃ المسلمین کا فعل ہے اور عامۃ المسلمین کی ولایت خلیفہ کی موت پر بھی باقی رہتی ہے لہٰذا قاضی بھی ولایت پر برقرار رہے گا۔ معزولی کی صورت جدا ہے۔ اگر خلیفہ قاضی یا والی کو معزول کرے تو وہ معزول ہوجائے گا لیکن اس کی موت سے وہ معزول نہ ہوگا کیونکہ خلیفہ کے معزول کرنے کی صورت میں بھی درصل خلیفہ اسے معزول نہیں کرتا بلکہ عامۃ المسلمین معزول کرتے ہیں، کیونکہ جیساکہ ہم بتا چکے ہیں اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی ولایت سے (مستفاد) ہے اور عامۃ المسلمین نے اپنا حقِ ولایت اسے اپنی مصلحت کے پیش نظر دیا ہے۔ چنانچہ معزولی کے فعل میں بھی یہی نکتہ کارفرما ہے کہ اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی جانب سے ہے۔ یہ ہے فرق (خلیفہ کی طرف سے قاضی کی) معزولی اور (خلیفہ کی) موت (پر خود بخود معزول نہ ہونے) میں۔

اگر قاضی امام (حکمران) کی اجازت سے اپنا نائب مقرر کرے پھر قاضی وفات پا جائے تو اس کا نائب معزول نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت وہ امام کا نائب ہے نہ کہ قاضی کا اور یہ نائب قاضی امام کی موت پر بھی معزول نہ ہوگا جیسے قاضی اس کی موت پر معزول نہیں ہوجاتا، بدلیل مذکورہ۔ قاضی کو اپنے نائب کو معزول کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے لہٰذا وہ اس کے معزول کرنے سے معزول نہ ہوگا جیسے وکیل کا معاملہ ہے کہ اسے بھی نائب وکیل کو معزول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نائب وکیل حقیقت میں مؤکل کا وکیل ہے نہ کہ اس کا، بعینہٖ یہی صورت یہاں ہے۔ ہاں اگر خلیفہ اسے یہ اختیار دے کہ وہ تبدیل کرکے جسے چاہے نائب بنالے تو اس صورت میں وہ اسے معزول کر سکتا ہے اور اس صورت میں بھی یہ معزولی درحقیقت امام کی جانب سے ہوگی نہ کہ قاضی کی طرف سے کیونکہ قاضی کی مثال وکیل کی سی ہے کہ اگر مؤکل اسے کہہ دے کہ جو مناسب سمجھو وہی کرو (یعنی اسے کلی اختیار سونپ دے) تو پھر اسے نائب وکیل بنانے اور اسے معزول کرنے کا اختیار ہے۔ اس صورت میں اگر وہ اسے معزول کرتا ہے تو یہ معزولی درحقیقت مؤکل کی جانب سے ہوگی۔ یہ معاملہ تو اس طرح ہے۔ معزول ہونے والے کو اپنی معزولی کا علم ہونا معزولی کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیساکہ کتاب الوکالۃ میں بیان ہوچکا ہے۔

کیا کسی فیصلے میں رشوت لینے سے قاضی خود بخود معزول ہوجائے گا؟ ہمارا مسلک یہ ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا تاہم وہ معزولی کا سزاوار ہے۔ لہٰذا امام کو چاہیے کہ وہ اسے معزول کردے اور سزا بھی دے جیساکہ کتاب الحدود میں مذکور ہے۔ عراق کے ہمارے ہم مذہب مشائخ کا موقف یہ ہے کہ وہ خود بخود معزول ہوجائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم سے منسوب یہ روایت صحیح ہے کہ وہ خود بخود معزول ہوجائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے (امام محمدؒ کی کتاب) السیر الکبیر میں مذکور اس قول سے استدلال کیا ہے کہ ایسا کرنے پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہوجائے گا۔ لیکن ہمارے مشائخ کی روایت تو یہ ہے کہ وہ منصب قضا سے الگ نہ ہوگا اور یہی روایت اولیٰ ہے، اس لیے کہ السیر الکبیر والی روایت تو یہ ہے اور کتاب الحدود (امام محمدؒ) کی

الجامع الصغیر کا ایک باب) والی روایت محکم ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ امام ہی قاضی کو معزول کرے اور سزا دے۔ اس ضمن میں ہمارا جو موقف ہے (یعنی یہ کہ قاضی خود بخود معزول نہ ہوگا بلکہ معزولی کا سزاوار ہوگا لہٰذا امام کو چاہیے کہ اسے معزول کر دے اور سزا دے) اس میں متشابہ (روایت) کو محکم (روایت) پر محمول کیا گیا ہے جس سے دونوں ہی روایتوں پر عمل ہو گیا لہٰذا یہی موقف اولیٰ ہے۔

یہ تو تھا ہمارا (احناف کا) موقف، جبکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کی رائے یہ ہے کہ قاضی خود بخود معزول ہو جائے گا۔ معتزلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی فاسق ہو جائے تو آیا وہ خود بخود معزول ہو جائے گا یا کہ نہیں ہوگا۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک تو وہ معزول نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک معزول ہو جائے گا۔ معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن ہر دو کے مسلک کی بنیاد مختلف اصول پر قائم ہے۔ معتزلہ کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ فسق کا مرتکب دائرۂ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی قاضی ہونے کی اہلیت بھی زائل ہو جائے گی۔ جبکہ امام شافعیؒ کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ عدالت (نیکی، فسق کا الٹ) اہلیت قضاء کی شرط ہے جیسے کہ یہ اہلیت شہادت کی شرط ہے اور چونکہ اہلیت قضاء اہلیت شہادت سے وابستہ ہے اور اہلیت شہادت فسق سے زائل ہو جاتی ہے لہٰذا اہلیت قضاء بھی فسق سے زائل ہو جائیگی۔ اسکے برعکس ہمارا (احناف کا) اصول یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا نیز یہ کہ عدالت اہلیتِ قضاء کی شرط نہیں ہے جیسے کہ یہ اہلیت شہادت کے لیے شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب القسمة

قانونِ تقسیم

Law of partition.

اس کتاب میں تقسیم (Partition) کی اقسام، ہر قسم تقسیم کی شرعی حیثیت، تقسیم (قسمت) کے لغوی و شرعی معنے، تقسیم کی شرطوں، تقسیم کی صفات، تقسیم کے عدالتی فیصلے اور ان اسباب کے بارے میں گفتگو کی جائے گی جن کی وجہ سے تقسیم عمل میں آنے کے بعد ٹوٹ جاتی ہے۔

تقسیم کی اقسام

ملک مشترک (Joint properties.) کی تقسیم (بٹوارے) کی دو قسمیں ہیں:۔

۱۔ تقسیم اعیان (معین اشیاء Corporeal properties. کی تقسیم)؛

۲۔ تقسیم منافع (Partitiion of Benefit.)

تقسیم کی ہر دو قسمیں مشروع (شرعی طور پر ثابت) ہیں۔ جہاں تک تقسیم اعیان کا تعلق ہے تو اس کا مشروع ہونا سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ سنت سے اس روایت کی بناء پر کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مجاہدین کے درمیان مال غنیمت تقسیم فرمایا تھا اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنیٰ درجے کا فعل بھی شریعت ہے۔ رہا اجماع تو لوگوں میں تقسیم کا رواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا ہے اور آج تک موجود ہے اور کبھی کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہٰذا اس کی مشروعیت متوارث (ایک نسل سے دوسری نسل کو ورثے میں منتقل ہوتی چلی آرہی) ہے عقل کا بھی تقاضا ہے کہ تقسیم کا رواج ہو تاکہ ہر شخص اس کی افادیت سے پورے طور پر مستفیض ہو سکے۔

تقسیم کا لغوی و شرعی مفہوم

لغوی اعتبار سے تقسیم (قسمت) حصے کی علیحدگی (Separation of shares.) سے عبارت ہے جبکہ شریعت میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ بعض حصوں کو بعض سے الگ کر دیا جائے اور بعض حصوں کا بعض سے تبادلہ (exchange) کر دیا جائے، کیونکہ کسی عین مشترک (Joint corporeal property.) کے دو اجزا کی تقسیم سے قبل یہ صورت ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک جز ایک شریک (Co-owner) کی ملک ہوتا ہے اور دوسرا جز دوسرے شریک کی، لیکن دونوں غیر معین (Unidentified) طور پر۔ عین مشترک کا نصف ایک شریک کی ملک ہے اور نصف دوسرے شریک کی، لیکن عمومی حیثیت میں، بغیر کسی تعیین کے۔ جب عین مشترک کے دو برابر حصوں کو ان دو شریکوں میں تقسیم کیا جاتا ہے درانحالیکہ ہر شریک کی ملک کے اجزاء (Particulars) غیر معین طور پر پوری عین مشترک میں پھیلے ہوئے (شائع) ہوتے ہیں، تو تقسیم کے ذریعے ہر شریک کے حصے (shares) میں، جداگانہ طور پر، ان پھیلے ہوئے اجزاء

کو اکٹھا کیا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کہ ہر شریک کے حصے میں عین مشترک کے اجزاء اکٹھے کیے جائیں جن میں سے، غیر معین طور پر، بعض اس کی ملک ہیں اور بعض اس کے شریک کی۔ اگر مقسوم شے کے اجزاء کے تبادلے کے ذریعے شے کا بٹوارہ نہ ہو تو بٹوارے کے ذریعے حاصل ہونے والا حصہ پورے طور پر مقسوم لہ (جسے وہ حصہ بٹوارے میں ملا ہے) کی ملک نہ ہوگا بلکہ اس کا کچھ حصہ دوسرے شریک کی ملک ہوگا۔ لہٰذا یہ بٹوارہ یا تو ان دو شریکوں کی باہمی رضامندی (Mutual agreement.) سے عمل میں آئے گا یا قاضی کے ذریعے، بشرطیکہ وہ اس کی درخواست کریں بایں طور کہ ان میں سے ہر شریک دوسرے شریک کی ملک نصف حصے کے بدلے میں اپنے نصف حصے پر سے اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر آمادہ ہو اور یہ ہے تبادلے (Exchange) کی تشریح۔ چنانچہ بٹوارہ ایک شریک کے مملوکہ اجزاء کے حق میں تو ملک کے باب میں ان کی علٰحدگی، تمیز یا تعیین ہے جبکہ دوسرے شریک کے مملوکہ اجزاء کے حق میں معاوضہ ہے اور معاوضہ سے مراد ہے ایک شریک کے حصے میں جمع کردہ اجزاء کا تبادلہ دوسرے شریک کے حصے میں جمع کردہ اجزاء سے۔ لہٰذا بعض حصوں کی علٰحدگی اور بعض کا معاوضہ ایک ضرورت ہے اور ملک مشترک (Joint property) میں معقول بٹوارے کی حقیقت یہی ہے، چنانچہ ہر شرعی بٹوارے میں معاوضے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے، سوائے اس کے کہ بعض صورتوں میں مثلیات (ایسی اشیاء جن کی مثل بازار سے دستیاب ہو سکتی ہوں۔) کے بٹوارے کو علٰحدگی (Seperation.) کا نام دیدیا جاتا ہے۔ کیونکہ معاوضے سے حاصل ہونے والا حصہ معوض (جو عوض میں دیا گیا) کو چھوڑ دینے کے مثل ہے۔ تو سمجھا یہ جاتا ہے گویا کہ اس نے عین اپنا حق حاصل کیا ہے بالکل ویسے جیسے قرض خواہ حاصل کرتا ہے۔

جب ہر شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر حاصل کرے تو ایسی تقسیم کو حکماً (ER Dy one) علٰحدگی قرار دیا جاتا ہے اور یہ مفہوم غیر مثلیات میں نہیں پایا جاتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تقسیم میں تو جبر بھی روا ہے جبکہ معاوضات ایسے امور میں سے ہیں جن میں جبر جائز نہیں، جیسے بیع وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاوضہ میں بھی بسا اوقات جبر کیا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قرض خواہ قرض کی ادائیگی کے لیے جبر کرتا ہے اور قرض کی ادائیگی تو معاوضے کے طریقے سے ہی متحقق ہوتی ہے، جس کی وضاحت ہم کتاب الوکالۃ میں کر چکے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جبر سے معاوضے کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لیے تقسیم میں بھی جبر جائز ہے باوصف اس کے کہ یہ معاوضہ ہے۔ بایں ہمہ معاوضات مطلقہ، مثلاً بیع وغیرہ میں جبر روا نہیں لیکن تقسیم مطلق معاوضہ نہیں بلکہ یہ ایک اعتبار سے علٰحدگی ہے اور دوسرے اعتبار سے معاوضہ ہے لہٰذا اس میں جبر جائز ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد پر مکیلات (برتن سے ناپی جانے والی اشیاء)، موزونات (باٹوں سے تولی جانے والی اشیاء) اور عددیات متقاربہ (ایسی گنی جانے والی چیزیں جن کی وحدتوں کے درمیان قیمت میں کوئی تفاوت نہ ہو) کا بٹوارہ عمل میں آتا ہے کیونکہ ان اشیاء کی تقسیم میں مجازفہ (Partition in the Lump.) جائز نہیں جیسے ان کی بیع مجازفہ (کسی جمع شدہ شے کی تعیینِ مقدار کے بغیر بیع کرنا) ان میں تبادلہ کے مفہوم کی وجہ سے جائز نہیں ہوتی۔

اس کی مثال (امام محمدؒ کی الجامع الصغیر) میں اس طرح دی گئی ہے کہ ایک من گندم جو دو آدمیوں کی مشترکہ ملک ہے اس میں سے تیس سیر گھٹیا درجے کی اور دس سیر عمدہ ہے، اس کی قیمت برابر ہے (مراد

یہ ہے کہ اس کی قیمت ایک ہے) ان دو آدمیوں نے اسے آپس میں تقسیم کرنے کا ارادہ کیا، سو ایک نے تیس سیر گندم لے لی اور دوسرے نے دس سیر۔ یہ تقسیم صحیح نہیں کیونکہ اس میں معاوضے کے مفہوم کے متحقق ہونے سے ربا کا امکان پیدا ہو گیا۔ اور اگر زائد وصول کرنے والا گندم کے ساتھ کپڑا یا کوئی اور چیز دیدے تو پھر یہ صحیح ہو گی اس لیے کہ زائد کے بدلے میں کپڑا جو دیدیا گیا لہٰذا ربا کا مفہوم باقی نہ رہا۔

دوسری مثال دو آدمیوں کی مشترکہ طور پر مملوکہ اراضی میں مشترک کھیتی کی دی ہے کہ ان دو آدمیوں نے کھیتی کو، بدوں اراضی کے، باہم تقسیم کرنے کا قصد کیا، اس وقت جبکہ کھیتی تیاری کے مرحلے میں ہے تو اس کی تقسیم جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم مجازفہ کے طریقے سے ہوگی اور اموال نامیہ میں مجازفہ کے طریقے سے معاوضہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے حق میں بھیڑ کی پیٹھ پر اون کی وصیت کی یا (بکری یا گائے وغیرہ کے) تھن میں دودھ کی وصیت کی تو بھیڑ کی پیٹھ پر سے اون اتار لینے اور تھن میں سے دودھ دوہ لینے سے قبل ان کی تقسیم جائز نہ ہو گی کیونکہ (بھیڑ کی پیٹھ پر) اون اور تھن کے اندر دودھ اموالِ نامیہ میں سے ہیں لہٰذا مذکورہ اشیاء تقسیم مجازفہ کے قابل نہیں جیسے کہ یہ بیع مجازفہ کے قابل نہیں۔ اسی طرح خیار عیب (تقسیم کے وقت کسی حصے میں عیب معلوم نہ ہو مگر بعد میں پتا چلے تو اس عیب کی بناء پر تقسیم توڑی جا سکتی ہے (Option for Defect)

تقسیم کی دونوں قسموں میں داخل ہے، جیسے کہ وہ بیع میں داخل ہے اور خیار رؤیۃ (تقسیم کی رو سے ملنے والے حصے کو نہ دیکھنے کی وجہ سے حصہ دار کو تقسیم توڑنے کا اختیار (OPTION ON INSPECTIN)

اور خیار شرط (بوقت تقسیم لگائی گئی شرط کی وجہ سے تقسیم توڑنے کا اختیار option for condition.

ایک قسم میں تو داخل ہیں مگر دوسری میں نہیں۔ داخل نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ دوسری قسم میں تبادلے کا معنی معدوم ہے بلکہ ایک اور وجہ ہے جس کا ذکر ہم مناسب مقام پر کریں گے۔

اگر دو آدمی کسی تیسرے شخص سے ایک من گندم سو درہم میں خریدیں اور پھر اسے تقسیم کر لیں ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حصے کی گندم کو ۵۰ درہم پر مرابحت (مرابحت پر فروخت سے مراد ہے کہ قیمت خرید پر نفع متعین کر کے بیچنا، موجودہ صورت میں قیمت خرید ۵۰ درہم ہے سو اس پر نفع مقرر کر کے یعنی مرابحت سے اسے بیچا جا سکتا ہے۔ فروخت کنندہ کہے گا کہ میں نے اسے ۵۰ درہم میں خریدا تھا اور اس پر ۵ درہم نفع لے کر بیچتا ہوں، دیکھیے کتاب البیوع) میں فروخت کر دے اور اگر وہ دونوں مل کر ایک گھر سو درہم میں خریدیں اور پھر اس کا بٹوارہ کر لیں تو اس صورت میں ان دونوں میں سے کسی کے لیے جائز نہیں کہ اپنے حصے کو ۵۰ درہم پر مرابحت میں فروخت کرے ان دونوں صورتوں کا حکم جدا ہے، اس لیے نہیں کہ ایک میں علیٰحدگی کی خاصیت پائی جاتی ہے اور دوسری میں تبادلے کی بلکہ ایک اور معنی کے لحاظ سے ان دونوں قسموں میں فرق ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ مرابحت سے مراد ہے مثلی قیمت پر پہلی ثمن (قیمت خرید) میں کچھ (متعین) اضافہ لے کر فروخت کرنا اور جس صورت میں اضافہ ممکن ہو مثلی قیمت پر پہلی ثمن میں اضافہ کر کے بیچنا جائز ہے (مثلی قیمت سے مراد ہے وہ چیز جس کے معاوضے میں اس نے یہ چیز خریدی تھی، مثلاً اگر ایک من گندم کے عوض کپڑے کا ایک تھان خریدا تو اس تھان کی مثلی قیمت ایک من گندم ہے۔ وہ کسی دوسرے شخص کو یہ تھان ایک من پانچ سیر گندم میں یعنی پہلی قیمت خرید جو ایک من گندم ہے پر ۵ سیر گندم کا اضافہ کر کے بیچ سکتا ہے) اور جس صورت میں اضافہ نہ کیا جا سکتا ہو تو اس میں مرابحت پر فروخت جائز نہیں۔ مثلاً اگر ایک من گندم کے

بدلے ایک من گندم خریدے تو اسے وہ ایک من پر مرابحت میں فروخت نہیں کر سکتا (کیونکہ اس صورت میں اضافہ نہیں لیا جاسکتا کہ وہ ربوا کے حکم میں داخل ہوگا) یہی صورت گھر والے معاملے میں موجود ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ موجود ہے۔ کیونکہ ایک من گندم کے بدلے ایک من گندم والی صورت میں تو معاوضہ مقصود ہے جبکہ گھر کے بٹوارے والی صورت میں معاوضہ مقصود نہیں اور جب صورت حال یہ ہو تو اس ثمن کی شرعی حیثیت ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ اس صورت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسے یہ تو اختیار ہے کہ وہ اس کا پہلی قیمت پر جو کہ ۵۰ درہم ہے اور جس میں اضافہ ممکن ہے، مرابحت کا سودا کرلے لیکن گھر کے بٹوارے کی صورت اس سے مختلف ہے اس صورت میں مرابحت کے سودے کی شکل تو یہ بنے گی کہ وہ ثمن اول (پہلی قیمت)، جو کہ بٹوارے کی ثمن ہے (بٹوارے کی ثمن سے مراد یہ ہے کہ اس کے یہ قیمت ادا کرنے کی بناء پر گھر کا بٹوارہ ہوا ہے اگر اس نے یہ قیمت نہ ادا کی ہوتی تو اس کے حق میں یہ بٹوارہ نہ ہوتا، مگر یہ قیمت بعد از بٹوارہ حاصل ہونے والے حصہ مکان کی قیمت نہیں قرار نہ پائے گی) پر کسی چیز کا اضافہ کر کے فروخت کرے وہ اس طرح کہ اس کا جو نصف حصہ اس کے شریک کے پاس ہے اسے اس نصف حصے کے عوض میں بیچ دے جو اس کے قبضے میں ہے اور پھر اس پر دراہم کا اضافہ کرے (نہ یہ کہ پچاس درہم ثمن اول قرار دے کہ اس پر دارہم کا اضافہ کرے کیونکہ ثمن اول پچاس درہم نہیں بلکہ وہ نصف حصہ مکان ہے جو اس نے اپنے شریک کو دیا ہے)۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ گھر کے بدلے گھر یا کپڑے کے بدلے گندم خریدے تو ان سب صورتوں میں ثمن اوّل پر مرابحت کا سودا کرنا ممکن ہے۔ مگر اس حصہ مکان کا پچاس درہم پر مرابحت کا سودا جائز نہیں کہ یہ دس کے بدلے گیارہ کے منافع پر بیچنے کے مترادف ہے اور وہ جائز نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں وضاحت کی جاچکی ہے۔ البتہ اگر وہ اس حصہ مکان کو مرابحت پر فروخت کرے اس آدمی (یعنی اپنے شریک) کے ہاتھ جس نے اسے وہ حصہ اپنے اس حصہ کے عوض فروخت کیا جو اس کے قبضے میں ہے تو یہ صورت جدا ہے (مراد یہ ہے کہ اگر مکان کے بدلے میں مکان خریدا تو یہ مکان اپنی ثمن اول، اور وہ ہے مکان، پر تو متعین نفع لے کر بیچا جاسکتا ہے لیکن نقدی کو نقدی کے بدلے مرابحت پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ مکان کے بٹوارے کی صورت میں ہر شریک کے حصے میں جو مکان آیا ہے وہ در حقیقت تبادلے کے طور پر آیا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک مکان دے کر کوئی دوسرا مکان خریدے لہٰذا بٹوارے کے نتیجے میں حاصل ہونے والے حصہ مکان کی ثمن اوّل دوسرے شریک کو ملنے والا نصف حصہ مکان ہے نہ کہ پچاس درہم اور مرابحت ہوتی ہے ثمن اول پر) واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

تقسیم کی شرائط

تقسیم کے صحیح ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاسم (تقسیم کنندہ) سے بعض کا مقسوم (وہ چیز جس کا بٹوارہ کیا جائے) سے اور بعض کا مقسوم لہٗ (جس کے حق میں بٹوارہ کیا گیا یعنی شرکائے ملک) سے ہے۔ جو شرائط قاسم سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک تو جواز سے متعلق ہے جبکہ دوسری استحباب سے۔ جواز کی متعدد شرائط ہیں جن میں سے ایک عقل ہے چنانچہ مجنون یا اس بچے کی تقسیم جائز نہیں جو عاقل نہیں کیونکہ عقل شرعی تصرفات کی اہلیت کی شرائط میں سے ہے، البتہ بالغ ہونا تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے چنانچہ اپنے ولی کی اجازت سے اس بچے کے ہاتھوں تقسیم جائز ہے جو تقسیم کی فہم رکھتا ہو۔ اسی طرح قاسم کا مسلمان، مرد یا آزاد ہونا بھی تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ذمی، عورت

مکاتب (ایسا غلام جسے مالک نے مقررہ مال کے بدلے میں آزاد کرنے کا پروانہ دیدیا ہو) اور ماذون (جسے کسی مال میں تصرف کی اجازت ہو Licencee) کے ہاتھوں تقسیم جائز ہے کیونکہ یہ سب بیع کی اہلیت رکھتے ہیں (اور جو بیع کی اہلیت رکھتا ہے وہ تقسیم کے بھی اہل ہے) لہٰذا یہ سب تقسیم کی اہلیت کے بھی حامل ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ ایک شرط ملک یا ولایت ہے۔ لہٰذا قاسم میں ان دو اوصاف میں سے اگر ایک بھی موجود نہ ہو تو اس کی تقسیم جائز نہیں (یعنی ان دو میں سے کوئی ایک وصف ضرور رہو) ملک کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ قاسم (شئے مقسوم کا) مالک ہو سو وہ (اس شئے کے) شرکاء میں ان کی باہمی رضامندی سے وہ چیز تقسیم کر دے۔ رہی ولایت (اختیار) تو اس کی دو قسمیں ہیں، ولایت قضاء اور ولایت قرابت۔ ولایت قضاء میں تقسیم کے لئے درخواست کا موجود ہونا شرط ہے چنانچہ قاضی یا اس کا امین جملہ شرکاء یا بعض شرکاء کی درخواست پر، جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے، صغیر سن Minor اور بڑے، مرد اور عورت، ذمی اور آزاد، غلام ماذون اور مکاتب سب کے درمیان بٹوارہ کرنے کا مجاز ہے۔ لیکن ولایت قرابت میں درخواست کا ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ باپ یا اس کا وصی اور دادا یا اس کا وصی صغیر سن Minor اور مخبوط الحواس شخص میں ان کی درخواست کے بغیر بٹوارہ کر سکتا ہے۔ اس میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جسے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے، اور جسے ولایت بیع حاصل نہیں اسے ولایت تقسیم بھی حاصل نہیں مذکورہ قرابت داروں کو چونکہ ولایت بیع حاصل ہے لہٰذا ولایت تقسیم بھی حاصل ہوئی۔ اور یہی صورت قاضی کی ہے کہ اسے چھوٹے بڑے سب کے مال کی بیع کی ولایت حاصل ہوتی ہے لہٰذا ان سب پر اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے۔ جہاں تک ماں، بھائی یا چچا کے وصی کا تعلق ہے تو اسے مال منقول (جیسے حیوانات اور دوسرا ساز و سامان جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکے، Movable properties) کی تقسیم کا تو اختیار حاصل ہے مگر عقار (مال غیر منقول، جیسے اراضی، مکان وغیرہ Immovable Properties) کی تقسیم کا نہیں کیونکہ اسے مال منقول کی بیع کی ولایت حاصل ہے نہ کہ عقار کی۔ اگر مکاتب مالک کو مال مقررہ کی مکمل ادائیگی کے بغیر فوت ہو جائے تو کیا اس کے وصی کو تقسیم کا اختیار حاصل ہے؟ تو اس ضمن میں دو روایتیں ہیں۔ اور ولایت کے ضمن میں بٹوارے کو جو بیع کے معاملے پر قیاس کر کے حکم لگایا جاتا ہے اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ بٹوارے میں تبادلے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے (یعنی یہ جو اصول ہے کہ جسے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے تو گویا تقسیم کا عمل بیع کے مثل ہے اور بیع میں تو معاوضہ یا تبادلہ ہوتا ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ بٹوارے میں بھی معاوضہ یا تبادلہ ہی ہوتا ہے)۔ میت کے وصی کو موصیٰ لہٗ (جس کے حق میں مرنے والے نے وصیت کی) کی طرف سے بٹوارے کی اجازت نہیں اس لیے کہ اسے اس پر ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح وارثوں کو بھی موصیٰ لہٗ کی طرف سے بٹوارہ کرنے کا حق نہیں کیونکہ انہیں اس پر ولایت حاصل نہیں اس لیے کہ موصیٰ لہٗ کی حیثیت تو ایک وارث کی سی ہے۔ کچھ وارث بھی دوسرے وارثوں کی طرف سے تقسیم کرنے کے مجاز نہیں کیونکہ انہیں ان پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہٰذا وہ موصیٰ لہٗ کی طرف سے تقسیم نہیں کریں گے اور اگر انہوں نے اس کی غیر حاضری میں اس کی طرف سے تقسیم کر دی تو ان کی یہ تقسیم فسخ کر دی جائے گی، لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ جب تقسیم شرکاء کی باہمی رضامندی سے عمل میں آئی ہو اور اگر قاضی کے فیصلے کے تحت ہوئی تو پھر نافذ ہوگی اور اسے فسخ نہ کیا جائے گا، اس کی وضاحت ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کرینگے۔
رہیں شرائطِ استحباب تو اس کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ قاسم عادل، امانت دار اور معاملاتِ تقسیم سے

واقف ہو کیونکہ اگر وہ غیر عادل یا خیانت کار یا امور تقسیم سے نابلد ہے تو خدشہ ہے کہ وہ تقسیم کرتے وقت ظلم سے کام لے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو، ایک تو اس لیے کہ اس کے ماسوا کسی اور کی تقسیم صغیر سن اور غیر حاضر شریک پر نافذ نہیں ہوتی اور دوسرے اس لیے کہ امانت داری کی شرائط اس میں دوسروں کی بہ نسبت بہتر طور پر پائی جاتی ہیں۔ اور افضل یہ ہے کہ اسے بیت المال سے تنخواہ دی جائے تاکہ لوگوں کے لیے بٹوارے کا کام ان سے کوئی اُجرت لیے بغیر سر انجام دے سکے کیونکہ اس میں مسلمانوں کو زیادہ سہولت رہے گی۔ اگر قاضی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ اسے بیت المال سے تنخواہ دے تو پھر وہ لوگوں سے اجرت لے کر تقسیم کا کام کرے لیکن یہ ضروری ہے کہ قاضی اس کی اجرت کی شرح متعین کر دے تاکہ وہ لوگوں سے منہ مانگی اُجرت وصول نہ کر سکے۔ اگر لوگوں کی مرضی یہ ہو کہ وہ قاضی کے مقرر کردہ قاسم کے بجائے کسی اور قاسم سے اجرت پر تقسیم کرالیں تو قاضی انہیں ایسا کرنے سے منع نہ کرے اور نہ ہی انہیں اس بات پر مجبور کرے کہ وہ اسی کے مقرر کردہ قاسم سے تقسیم کروائیں کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو، غالباً زیادہ اُجرت لیے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس سے لوگوں کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح وہ قاسموں کو تقسیم میں اشتراک کرنے کی بھی اجازت نہ دے، بدلیل مذکورہ (یعنی قاسموں کے باہمی اشتراک کی صورت میں بھی وہ منہ مانگی اجرتیں وصول کریں گے یعنی اس سے اجارہ داری کی صورت پیدا ہو جائے گی۔)

استحباب کی تیسری شرط یہ ہے کہ قاسم حصے بنانے کے وقت حصّوں میں برابری اور مساوات حاصل کرنے کے لیے غایت درجہ اہتمام کرے اور کوئی کسر نہ اٹھا رکھے تاکہ کسی حصّے میں کوئی کمی بیشی نہ رہ جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ دو شریکوں کے درمیان کسی حق کو غیر مقسوم نہ چھوڑے، مثلاً راستے، گزرگاہِ آب اور پینے کے پانی کا حق، تا آنکہ ایسا کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایک شریک کے حصے کو دوسرے کے حصّے میں شامل نہ کرے، جب تک کہ وہ خود ایسا کرنے پر رضامند نہ ہوں، کیونکہ بصورت دیگر تقسیم ثانی کی ضرورت پیش آئے گی۔ نیز گھر وغیرہ کی تقسیم میں وہ دراہم کو داخل نہ کرے، جب تک کہ بدوں اس کے تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور دراہم میں کوئی شرکت نہیں ہوتی لہٰذا وہ دراہم کو تقسیم میں داخل نہ کرے جب تک کہ ایسا کرنا ناگزیر نہ ہو۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ الموفق۔

ایک شرط یہ ہے کہ حصّے بنانے کے کام سے فارغ ہو جائے تو قرعہ اندازی کرے۔ مگر شرکا سے یہ تسلیم کرا لینے کے بعد کہ جس کے نام کا قرعہ پہلے نکلے گا اسے گھر کے اس جانب سے یہ حصہ ملے گا اور جس کے نام کا اس کے بعد نکلے گا اسے وہ حصہ ملے گا جو پہلے سے متصل ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ اس کے بعد ہی قرعہ نکالے اور یہ قرعہ اندازی اس لیے نہیں ہے کہ اس کا (تقسیم کے) فیصلے سے کوئی تعلق ہے بلکہ یہ تو ان کے اطمینان قلب کے لیے ہے، اور اس لیے ہے کہ یہ طریقہ مسنون ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اگر قاسم تقسیم کی خدمت اجرت پر سر انجام دے تو اس کی اجرت شرکا کی تعداد پر ہوگی (یعنی ہر شریک مساوی اُجرت دے گا، Per Head) اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک اجرت کی ذمے داری بقدر حصہ عائد ہوگی (یعنی ہر شریک اپنے حصّے کی مناسبت سے اجرت دے گا) صاحبین کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کی اجرت ملک کے مصارف میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا تعین بقدر حصہ ہوگا، جیسا کہ نفقہ کے معاملے میں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ اجرت

کام کی ہے اور کام سب کے حق میں مساوی ہے لہٰذا اجرت بھی سب شرکاء پر مساوی طور پر عائد ہوگی اس لیے کہ قاسم کا کام حصّوں کی تمیز (علیحدگی) ہے اور تمیز کے کام کی نوعیت سب کے حق میں ایک ہی ہے کیونکہ قلیل حصہ کی کثیر حصہ سے تمیز بعینہٖ ویسی ہوتی ہے جیسی کہ کثیر حصّہ کی قلیل حصّہ سے اور ایک ہی شے میں تفاوت محال ہے اور جب کام میں کوئی تفاوت نہیں تو اجرت میں بھی تفاوت نہیں ہو سکتا۔ نفقہ (مصارف) کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے کیونکہ وہ ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے اور ملک میں تفاوت ہوتا ہے (لہٰذا نفقہ میں بھی تفاوت ہوگا۔ یعنی ملک میں جس کا حصّہ زیادہ ہے وہ ملک پر اٹھنے والے مصارف کا بوجھ بھی اسی نسبت سے زیادہ اٹھائے گا)' واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

مقسوم لہٗ سے متعلق شرائط وہ شرائط جن کا تعلق مقسوم لہٗ سے ہے ان کی کئی اقسام ہیں! ازانجملہ یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے تحت اسے کوئی نقصان نہ پہنچے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ تقسیم دو قسم کی ہوتی ہے' ایک تو جبری (BY COMPULSION) تقسیم ہوتی ہے اور اس کا اختیار صرف قاضی کو ہے اور دوسری اختیاری (رضامندی سے BY CONSET) تقسیم اور یہ وہ ہے جسے شرکاء باہمی رضامندی سے سرانجام دیتے ہیں۔ ان ہر دو قسم کی پھر آگے دو قسمیں ہیں' تقسیم تفریق اور تقسیم جمع۔

تقسیم تفریق تقسیمِ تفریق کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے' وباللہ تعالیٰ التوفیق' کہ جس چیز کی تقسیم عمل میں آتی ہے وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو مطلقاً کوئی نقصان لاحق نہ ہوگا بلکہ اس میں فائدہ ہوگا (یعنی یہ چیز قابلِ تقسیم ہوگی) اور یا پھر اس کے ٹکڑے کر دینے سے نقصان لاحق ہوگا۔ سو اگر تو وہ چیز ایسی ہے کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان قطعاً نہیں بلکہ فائدہ ہے' مثلاً وہ چیز مکیل (برتن سے ناپی جانے والی)' موزوں (باٹ سے تولی جانے والی) یا عددی متقارب (گنی جانے والی مماثل چیز) ہے تو ایسی چیزیں تقسیم تفریق کو جبری تقسیم کے طریق پر عمل میں لانا جائز ہے' بالکل ویسے جیسے اختیاری تقسیم کے تحت ان کی تقسیم جائز ہے کیونکہ جبری تقسیم کے تحت ہونے والی تقسیم سے بھی تقسیم کا شرعی مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے مملوکہ شے کے منافع کی تکمیل۔ اگر مقسوم ان اشیاء میں سے ہے جن کے ٹکڑے کرنے سے نقصان لاحق ہوتا ہو تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو یہ نقصان دونوں شریکوں کو پہنچے گا (چیز ناقابلِ تقسیم ہوگی) یا پھر ایک کو نقصان پہنچے گا اور دوسرے کو نفع۔ اگر دونوں کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی شے کی جبری تقسیم جائز نہیں ہے' مثلاً ایک موتی' یاقوت کا دانہ' زمرد کا دانہ' ایک کپڑا' کاٹھی' کمان' مصحف کریم' قباء' جبہ' خیمہ' دیوار' حمام' چھوٹا مکان' چھوٹی دکان' چکی' گھوڑا' اونٹ' گائے' بکری وغیرہ کیونکہ ایسی چیزوں کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ضرر رسانی پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح ندی نالے' کاریز' چشمے اور کنوئیں کی تقسیم بھی جبراً نہیں کی جا سکتی' بدلیل مذکورہ' البتہ اگر ان مؤخر الذکر چیزوں کے ساتھ کوئی اراضی بھی مشترک ہے تو وہ تقسیم کر دی جائے گی اور کنواں اور ندی نالے مشترک رہنے دیئے جائیں گے۔ اگر دو اراضی کے ندی نالے جدا جدا ہوں یا الگ الگ چشمے اور کنوئیں ہوں تو اس صورت میں (اراضی کے ساتھ ساتھ) ندی نالے' کنوئیں اور چشمے بھی تقسیم کر دیئے جائیں گے کیونکہ ان کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح دروازہ'

صحن اور لکڑی ہے کہ اگر ان کے ٹکڑے کرنا نقصان دہ Injurious. ہو تو تقسیم نہ کیے جائیں اور اگر لکڑی بڑی ہے اور بغیر نقصان پہنچائے اس کے برابر برابر حصے کیے جا سکتے ہیں تو اس کی تقسیم درست ہوگی ان تمام اشیائے مذکورہ کو تقسیم اختیاری کے تحت تقسیم کرنا جائز ہے یعنی یہ کہ دونوں شریک باہمی رضامندی By Mutual agreement. سے خود تقسیم عمل میں لے آئیں، کیونکہ انہیں اپنے آپ کو نقصان پہنچانے کا اختیار حاصل ہے، اگرچہ ایسی تقسیم بھی نفع سے بالکل عاری نہ ہوگی۔ اگر چیز قابل تقسیم نہ ہو تو کوئی شریک دوسرے شریک کو مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کر دے یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنا تنازعہ قاضی کے پاس فیصلہ کرانے کو لے جائیں تو قاضی اسے فروخت کر دے اور قیمت کو ان دونوں کے مابین تقسیم کر دے۔ مگر صحیح رائے وہی ہے جو جمہور کی ہے، کیونکہ ازالۂ ملک کے لیے جبر کرنے کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

ایسا ہی معاملہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک راستے کا ہے کہ ایک شریک تو اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم پر آمادہ نہ ہو اس صورت میں اگر تقسیم کے بعد بھی ہر دو شریک کے لیے راستہ کھلا رہتا ہے تو تقسیم جبراً کر دی جائے گی کیونکہ اس طرح کی تقسیم سے وہ مقصود حاصل ہو جائے گا جو شریعت نے اس سے وابستہ کیا ہے اور وہ ہے ملک کے منافع کی تکمیل، اس لیے جبری تقسیم عمل میں لائی جائے گی۔ اگر دونوں کے لیے راستہ برقرار نہ رہتا ہو تو جبری تقسیم نہیں کی جائے گی کیونکہ اس تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ضرر رسانی کی ولایت حاصل نہیں۔ اگر ہر دو شریک کے حصہ مکان میں مختلف سمتوں میں جدا جدا پھاٹک ہو تو اس صورت میں بھی قاضی جبراً تقسیم کر دے گا کیونکہ اس صورت میں تقسیم ضرر رساں واقع نہ ہوگی اور اگر وہ خود اسے تقسیم کر لیں تو جائز ہے اس وجہ سے کہ وہ دونوں نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گئے ہیں۔ یہی حال مشترک گزرگاہ آب (بدرو وغیرہ) کا ہے کہ اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم سے انکار کرے اور کیفیت اس گزرگاہ آب کی یہ ہو کہ اگر تقسیم کر دی جائے تو بعد از تقسیم ہر شریک کے حصے میں اس قدر گزرگاہ آ جائے جو اس کے پانی کے نکاس کے لیے کافی ہو یا تقسیم کے منکر شریک کے پاس کوئی متبادل جگہ ہو جہاں سے پانی کا نکاس ممکن ہو تو قاضی جبراً تقسیم کر دے گا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو تقسیم نہیں کرے گا وجہ وہی ہے جو ہم راستے کی تقسیم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک شریک مکان کے پھاٹک کا مطالبہ کرے، راستہ چھوڑے بغیر، اور دوسرا شریک بغیر راستہ چھوڑے تقسیم سے انکار کرے تو اگر ہر دو شریک کو ایک ایک پھاٹک حاصل ہے جو اس کے حصہ مکان میں کھلتا ہے پھر تو قاضی راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کر دے گا کیونکہ تقسیم سے مقصود تو ملک کے منافع کی تکمیل ہوتا ہے جو اس صورت میں بدرجہ اتم حاصل ہو جاتا ہے، خواہ ان کے درمیان راستہ نہ چھوڑے اور باقی کو تقسیم کر دے۔ اگر ہر ایک کا جدا پھاٹک نہ ہو تو پھر بغیر راستہ چھوڑے تقسیم کر دینے سے ملک کے منافع کی تکمیل کے بجائے ضیاع ہوگا، جس سے انہیں نقصان پہنچے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ باہمی رضامندی سے راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کر لیں تو جائز ہے بدلیل مذکورہ اور اگر راستہ کی کشادگی اور تنگی پر دونوں میں اختلاف ہو تو اس صورت میں کم از کم کفایت کے اصول پر دروازے کی چوڑائی اور لمبائی (لمبائی سے مراد دروازے سے لے کر اس کے حصہ مکان تک کا فاصلہ ہے) کے مطابق راستہ چھوڑ دے کیونکہ راستہ گزرنے کے لیے ہوتا ہے اور گزرنے کے لیے دروازہ کم از کم کفایت کا معیار ہے، لہٰذا

اسی کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی کی زمین پر اس کی اجازت سے عمارت بنائیں پھر ایک آدمی عمارت کی تقسیم کی درخواست کرے، دوسرا اس پر آمادہ نہ ہو اور مالک زمین موجود نہ ہو تو وہ عمارت تقسیم نہ کی جائے گی، کیونکہ جس زمین پر وہ عمارت تعمیر کی گئی ہے وہ دونوں شریکوں کے مابین بطریق اعارہ (مستعار لے کر) یا بطریق اجارہ (کرایہ پر لے کر) غیر معین ہے (پوری زمین کے ہر ہر انچ کے دونوں مستعیر (عاریۃً لینے والا) یا مستاجر (کرایہ دار) ہیں) اگر وہ عمارت ان دونوں میں تقسیم کر دی جائے تو ہر شریک کو دوسرے شریک کے حصے میں دخل حاصل رہے گا (زمین کی وجہ سے) اور یہ نقصان دہ صورت ہے، لہٰذا قاضی انہیں تقسیم پر مجبور نہ کرے گا۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے خود ہی تقسیم کر لیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک زمین عمارت کو منہدم کر دے اور ان دو شریکوں میں کوئی آلہ مشترک ہو تو اسے بھی باہمی رضامندی ہی سے تقسیم کر سکتے ہیں۔

ایسی ہی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ ملکیتی زمین میں کھیتی کاشت کی پھر ایک شریک نے کھیتی کی تقسیم کی درخواست کی مگر زمین کی نہیں، تو اگر تو کھیتی پک کر تیار ہو چکی ہے، تقسیم نہ کی جائے گی، اسی وجہ کی بنا پر جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اگر دونوں شریک تقسیم کی درخواست کریں پھر بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ تقسیم کا مانع ربو ہے اور حرمت ربا رضامندی سے بھی نہیں اٹھ سکتی، اور اگر پودے ابھی چھوٹے ہیں اور ایک شریک نے تقسیم کی درخواست کی اس صورت میں بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ زمین دونوں کی مشترکہ ملک ہے۔ اس لیے اگر کھیتی تقسیم کر دی جائے پھر بھی ہر شریک کو دوسرے کے حصے میں کھیتی اکھاڑنے کا دخل حاصل رہے گا (زمین کی مشترکہ ملکیت کی وجہ سے کہ ہر شریک کو پوری مملوکہ زمین میں ایک ایک ذرے پر ملکیت حاصل ہے) لہٰذا اس تقسیم میں نقصان ہے اور نقصان پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر کھیتی اکھاڑنے کی شرط پر دونوں اپنی باہمی رضامندی سے خود ہی کھیتی کو تقسیم کر لیں تو جائز ہے کیونکہ وہ نقصان پر رضامند ہو گئے ہیں۔ اگر کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم کریں تو یہ تقسیم جائز نہ ہو گی کیونکہ رقبہ زمین ان دونوں میں مشترک ہے۔ تقسیم میں کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط کا مطلب ہے کہ انہوں نے اس شرط پر کھیتی تقسیم کی کہ ہر شریک دوسرے شریک کی مملوکہ کھیتی سے نفع حاصل کر سکے گا (کیونکہ زمین جو مشترک ہے) اور اس قسم کی شرط سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لہٰذا اس سے تقسیم بھی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ تقسیم میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ (بیع میں تبادلہ ہوتا ہے اور تقسیم میں بھی تبادلہ ہوتا ہے)۔ اسی طرح اگر زمین ان دونوں کی ملکیت نہ ہو بلکہ اعارہ یا اجارہ کے طور پر ان کے قبضے میں ہے اور کھیتی ابھی ابتدائی مرحلے میں ہے تو تقسیم نہ کی جائے گی، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ باہمی رضامندی سے پودے اکھاڑنے کی شرط پر خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے لیکن، بیع کی طرح، اسے برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم نہیں کر سکتے، جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے۔

اس طرح اگر دو آدمیوں کے درمیان کھجور کا گابھا (یعنی کھجور کے درخت کا پھل) مشترک ہو ان میں سے ایک آدمی گابھے کی تقسیم کی درخواست کرے مگر کھجور کے درخت اور زمین کی نہیں، تو تقسیم نہ کی جائے گی، اس سبب کی بنا پر جو ہم کھیتی کی مثال میں بتا چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں باہمی رضامندی سے تقسیم کر لیں تو اکھاڑنے کی شرط کے ساتھ اگر تقسیم عمل میں آئے تو جائز ہو گی اور اگر برقرار رکھنے کی شرط کے ساتھ کی جائے تو جائز نہ ہو گی، دلیل وہی ہے جو ہم کھیتی کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر بعد از تقسیم ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت سے اسے برقرار رکھا اور کھجوریں پکنے پر اتار لی گئیں تو یہ اضافہ (گابھوں اور پکی کھجوروں میں جو فرق ہے وہ مراد ہے) اس کے لیے حلال ہے کیونکہ اگرچہ یہ اضافہ اسے ملک مشترک سے حاصل ہوا ہے (کھجور کے درخت اور زمین کے مشترک ملک ہونے کی وجہ سے) لیکن شریک کی اجازت سے ہوا ہے اس لیے حرام نہ ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی ہو تو پھر وہ اضافے کو صدقہ کر دے گا کیونکہ اس میں حرام شامل ہو گیا ہے، چنانچہ اس سے بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔

یہ تو تھی بحث اس صورت کی کہ جب مقسوم ایسی شے ہو کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچتا ہو اور اگر مقسوم ایسی چیز ہو کہ اس کی تقسیم سے ایک کو نقصان پہنچتا ہو مگر دوسرے کو نہ پہنچتا ہو، مثلاً دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہو اور ایک شریک کا اس میں نہایت قلیل حصہ ہو تو اگر زیادہ حصے کا مالک شریک تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی اسے تقسیم کر دے گا اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ تقسیم بایں طور مفید ہے کہ اس کے ذریعے ملک کے منافع کی تکمیل کا مقصد حاصل ہو جائے گا جبکہ یہ تقسیم قلیل حصہ والے شریک کو اپنے حصے سے نفع اٹھانے سے روک دے گی اور چونکہ وہ قلت حصہ کی وجہ سے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کیے بغیر اپنے حصے سے انتفاع کرنے پر قادر نہیں اس لیے تقسیم کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ تقسیم نے اسے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کرنے سے روک دیا ہے، لہٰذا یہ تقسیم جائز ہے۔ اور اگر قلیل حصے والا شریک تقسیم کی درخواست کرے تو اس سلسلے میں الحاکم الجلیل نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا ہے کہ قاضی اس کی درخواست پر تقسیم کر دے گا اور امام قدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ تقسیم نہیں کرے گا۔ الحاکم نے یہ دلیل دی ہے کہ اس تقسیم سے کثیر حصہ والے شریک کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس کے لیے تو اس میں فائدہ ہے چنانچہ اس کے انکار میں ایذارسانی ہے اس لیے اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ رہا قلیل حصے والا شریک تو وہ تو تقسیم کی درخواست کر کے اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے، اس لیے جبراً تقسیم جاری کر دی جائے گی۔ بالکل اسی طرح کہ جب مقسوم کے ٹکڑے کرنے میں کسی شریک کو مطلقاً کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور پہلی صورت کے بالکل برعکس کہ جس میں تقسیم سے ہر دو شریک کو نقصان پہنچتا ہے، نقصان پر کوئی رضامند نہیں ہے اور قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے سو یہ ہے فرق۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے جس رائے کا ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قلیل حصے والا تقسیم کی درخواست کرنے کی صورت میں ایذارساں ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے حق میں تو تقسیم سراسر خسارہ ہے لہٰذا اس کی درخواست کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا اور جبری تقسیم بدوں درخواست کے مشروع نہیں ہے البتہ اگر وہ خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے، مذکورہ دلیل کی بناء پر، یعنی یہ کہ قلیل حصے والا خود نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گیا ہے اور کثیر حصے والے کو اس سے مطلقاً کوئی نقصان نہیں پہنچتا، لہٰذا تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو شریکوں میں ایک گھر مشترک ہے جو ان کے درمیان تقسیم کر دیا گیا جس سے ایک شریک کے حصے میں ایسی جگہ آئی جس کا راستہ نہیں حالانکہ تقسیم کے لیے راستے کی شرط تھی سو اگر تو اس کے حصے میں کوئی دروازہ راستے کی طرف کھلتا ہے تو تقسیم جائز ہے کیونکہ اس کے لیے اس میں کوئی نقصان نہیں اس لیے کہ وہ دوسرا راستہ استعمال کر کے اپنے حصے سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ اگر اسے ملنے والے حصے میں ایسا کوئی دروازہ مطلقاً نہیں ہے اور تقسیم میں حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہے (یعنی یہ مذکور ہے کہ یہ حصہ مع جملہ حقوق کے اس کا حصہ ہے) تو اسے اپنے شریک کے حصے میں راستے کے استعمال کا حق حاصل ہے، کیونکہ راستہ حقوق میں شامل ہے

لہٰذا حقوق کے ذکر سے یہ بھی مذکور تھا۔ اگر حقوق کا ذکر نہیں ہے تو یہ تقسیم سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ اس تقسیم سے ایک شریک کو نقصان پہنچتا ہے۔

اسی طرح اگر گزرگاہِ آب کے بغیر تقسیم کیا گیا جو ایک شریک کی جانب سے شرط تقسیم تھی اور گزرگاہ آب دوسرے کے حصے میں آ گئی تو اس کی صورت بھی وہی ہوگی جو راستے والی تقسیم کی تھی۔ اگر وہ خود آپس میں بایں طور تقسیم کر لیں کہ ایک شریک کو نہ راستہ ملے اور نہ ہی گزرگاہ آب تو یہ تقسیم جائز ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے نقصان پر رضا مند ہو گیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کی بنیاد پر تقسیم جمع (Partition by collection.) کی جاتی ہے کہ اس کے تحت دو جنسوں کی جبری تقسیم نہیں کی جاتی کیونکہ مختلف جنسوں پر مشتمل مقسوم کی تقسیم ایک شریک کے حق میں باعث ضرر ہوتی ہے Injurious لہٰذا اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔

تقسیم جمع

یہ تو تھی تقسیم تفریق، رہی تقسیم جمع تو اس سے مراد یہ ہے کہ ہر دو شریک کا حصہ جداگانہ طور پر معین چیز میں جمع کر دیا جائے۔ تقسیم جمع جنس واحد میں جائز ہے دو جنسوں میں جائز نہیں، کیونکہ جنس واحد کی صورت میں تو یہ تقسیم اپنے مقصود کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے اور وہ مقصود ہے ملک کے منافع کی تکمیل۔ اگر شے مقسوم مختلف اجناس پر مشتمل ہو تو تقسیم جمع تکمیل منافع کا ذریعہ نہیں بلکہ منافع کے ضیاع کا باعث بن جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت ہو چکی تو اب ہمارا قول یہ ہے کہ مثلیات کے باب میں کوئی اختلاف نہیں اور وہ ہیں متحد الجنس of the same kind. کیلات، موزونات اور عددیات متقاربہ۔ ان کا بٹوارہ تقسیم جمع کے اصول پر کیا جاتا ہے کیونکہ بغیر کسی نقصان کے اس کے ذریعے تقسیم کا مقصد پورے طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ متحد الجنس اشیاء میں تفاوت معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح بغیر گلائے سونے، بغیر گلائے تانبے اور بغیر گلائے لوہے کی تقسیم جمع بھی بدلیل مذکورہ جائز ہے۔ اسی طرح کپڑے اگر وہ متحد الجنس ہوں جیسے ہر دیہ کپڑے، اور اسی طرح اونٹ، گائے اور بکری میں تقسیم جمع جاری کی جا سکتی ہے اس لیے کہ متحد الجنس اور متحد المقصود ہونے کی صورت میں ان میں تفاوت نمایاں Excessive نہیں ہوتا بلکہ بہت معمولی ہوتا ہے اور معمولی تفاوت معدوم کے مثل ہے۔ یا پھر قیمت کے طریق سے مجبور کیا جائے (قیمت کے طریق سے تقسیم پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، یہ جملہ طباعت کی غلطی ہے۔) سو اس میں برابر برابر کی تقسیم ممکن ہے، اسی طرح موتی اور یاقوت کے دانے میں بھی تقسیم جمع ہو سکتی ہے بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مکیل، موزون، مذروع (گز سے ناپی جانے والی) اور عددی اشیاء میں بھی دو جنسوں میں تقسیم جمع ممکن نہیں، مثلاً گندم اور جو، روئی اور لوہا، بادام اور اخروٹ اور ہر دیہ اور مرویہ کپڑے، اسی طرح موتی اور یاقوت، اسی طرح گھوڑا، اونٹ گائے اور بکری، اسی طرح جب ہر جنس کا ایک فرد ہو، مثلاً ایک ٹٹو، ایک اونٹ، ایک گائے، ایک بکری، ایک کپڑا، ایک قبا، ایک قمیص، ایک تکیہ اور ایک بساط کو بھی جمع کے طریقے پر تقسیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر ان میں تقسیم جمع کر دی جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو انہیں اعیان (معین ومعلوم اشیاء) کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے یا پھر قیمت کا لحاظ کر کے، اس طرح کہ بعض (یعنی کم قیمت والی شے) کے ساتھ دراہم یا دنانیر شامل کر دیئے جائیں۔ پہلی حالت کا تو کوئی امکان نہیں کیونکہ اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا،

اختلاف جنس کی صورت میں تفاوت کے بہت زیادہ نمایاں ہونے کے سبب (مثلاً بکری اونٹ یا نیکیے اور گائے میں بہت زیادہ تفاوت موجود ہے) نیز قاضی کو اختیار نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے، دوسری حالت بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ غیر مقسوم کی تقسیم ہوگی اس لئے کہ مقسوم تو ملک مشترک ہے اور وہ راہم ہیں ملک مشترک موجود نہیں اور اگر وہ خود تقسیم کرلیں یا ان کی باہمی رضا مندی سے تقسیم کردی جائے تو تقسیم درست ہوگی حتیٰ کہ اگر وہ مختلف قیمتوں کے کپڑے باہم تقسیم کریں اور ایک شریک کم تر قیمت کے کپڑے کے ساتھ دراہم کا اضافہ کردے تو تقسیم درست ہے۔ اسی طرح باقی جملہ اشیاء کی تقسیم جائز ہوگی۔ یاد رہے کہ یہ باہمی رضا مندی کی تقسیم ہے نہ کہ عدالتی تقسیم۔ یہی صورت برتنوں کی تقسیم کی ہے، خواہ وہ ایک ہی دھات سے بنے ہوں یا مختلف دھاتوں سے کیونکہ ساخت کے اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اجناس بن گئے۔ اس لئے چھوٹے برتنوں کی فروخت ایک کے بدلے دو برتن کے حساب سے جائز ہے۔

جہاں تک غلاموں کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں تقسیم جمع جائز نہیں جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام، اوصاف اور قیمت میں مختلف ہونے کے باوجود جنس واحد ہیں لہٰذا دوسرے تمام حیوانات، مثلاً اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ کی طرح انہیں بھی جمع کے طریق پر تقسیم کیا جا سکتا ہے اور تفاوت کو قیمت کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم جمع کے جواز کی شرط موجود نہیں اور اس شرط کی غیر موجودگی میں تصرف کا جواز محال ہے۔ اسکی توضیح وہی ہے جو ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر ہم غلاموں کو ان کے اعیان کے اعتبار سے تقسیم کریں گے تو اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا کیونکہ اس جنس سے جو مقاصد مطلوب ہوتے ہیں ان مقاصد کے لحاظ سے ایک غلام اور دوسرے غلام میں نمایاں فرق ہوتا ہے لہٰذا وہ دو مختلف جنسوں کے حکم میں ہوں گے جبکہ تقسیم کے جواز کی شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ مقسوم علیہ کے لیے نقصان کا موجب نہ ہو۔ اور اگر ہم انہیں ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کریں تو یہ تقسیم اپنے محل میں واقع نہ ہوگی (جس شے کی تقسیم مطلوب ہے وہ تقسیم نہ ہوگی بلکہ کوئی اور چیز تقسیم ہو جائے گی) کیونکہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور قیمت میں کوئی اشتراک موجود نہیں اور محلیت تصرف کے جواز کی شرائط میں شمار ہوتی ہے لہٰذا ہم نے جو دلیل دی وہ صحیح ہے۔ اور اگر وہ دونوں خود تقسیم کرلیں تو جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں خود ہی خسارے پر راضی ہوگئے ہیں۔ غلام کے ساتھ اگر کوئی چیز ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگی، (امام محمدؒ نے) کتاب القسمۃ میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اگرچہ مطلوب اس چیز کی تقسیم نہیں مگر اسے اس چیز کا تابع قرار دیا جائے گا جس کی تقسیم مطلوب ہے اور اسے تبعیت (تابع ہونا) کے اصول پر تقسیم کیا جائے گا، جیسے (مکان کی تقسیم کے وقت) پینے کے پانی اور راستے کو تقسیم کیا جاتا ہے حالانکہ ان چیزوں کی الگ سے بیع جائز نہیں ہوتی مگر یہ بیع میں (مال بیع کے) توابع کے طور پر داخل ہوتی ہیں۔ یہی معاملہ ندی نالے اور زمین کا ہے۔ جصاصؒ نے لکھا ہے کہ اصل (امام محمدؒ کی کتاب) میں جو مذکور ہے اس کا اطلاق رضا مندی کی تقسیم (تقسیم رضا) پر ہوگا عدالتی تقسیم (تقسیم قضا) میں یہ جائز نہیں چاہیے یہ زائد چیز غلام کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو کیونکہ جو چیز مقسوم نہیں وہ مقسوم کی تابع کبھی نہیں بلکہ اس کی اپنی ایک جدا اور مستقل حیثیت ہے، برعکس پینے کے پانی اور راستے کے (کہ یہ مقسوم کے توابع یعنی لازمی متعلقات ہیں)۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حویلیوں کا بٹوارہ بھی تقسیم جمع کے طریق پر نہیں کیا جائے گا۔ اگر دو آدمیوں کے مابین دو حویلیاں مشترک ہوں تو ہر حویلی کو جداگانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا خواہ یہ حویلیاں متصل ہوں یا الگ الگ ہوں۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو تقسیم جمع زیادہ مبنی بر انصاف ہے تو تقسیم جمع عمل میں لائے گا اور اگر تقسیم تفریق کے طریقے سے عدل کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے ہوں تو اس طریقے سے تقسیم کرے گا۔ اگر ان میں دو اراضی یا دو باغ مشترک ہوں تو ان کی تقسیم کی بابت بھی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کی آراء میں یہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر ملک مشترک دو کوٹھڑیاں ہوں، خواہ متصل ہوں یا الگ الگ انہیں تقسیم جمع کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا، اس پر اجماع ہے، البتہ ایک ہی حویلی میں اگر یہ جدا جدا واقع ہوں تو ان کی تقسیم جمع کی بابت امام صاحبؒ اور صاحبین کی رائیں مختلف ہیں۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تمام مکانات جنس واحد ہیں اور ان کے مابین جو تفاوت پایا جاتا ہے اسے قیمت کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے لہٰذا یہ بات قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دی جائے کہ اگر تو وہ تفریق میں انصاف کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے دیکھے تو تفریق کے طریقے سے تقسیم کر دے اور اگر تقسیم جمع کو زیادہ منصفانہ خیال کرے تو اس طریقے سے تقسیم کر دے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جس کا ذکر ہم غلاموں کی تقسیم کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ اگر مکانوں کو اعیان کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے تو دو مکانوں میں جو نمایاں تفاوت پایا جاتا ہے اس کے سبب کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا۔ تفاوت اس لئے کہ ایک تو مکان اور مکان میں ذاتی اعتبار سے فرق ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے رقبۂ زمین اور تعمیر میں فرق ہوتا ہے۔ لہٰذا ان پر دو مختلف اجناس کا حکم لاگو ہوگا اور قیمت کے لحاظ سے انہیں تقسیم کیا جائے تو اس سے غیر محل میں تصرف واقع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔ البتہ وہ خود تقسیم کر لیں یا ان کی باہمی رضامندی سے قاضی تقسیم کر دے تو جائز ہے، ایدلیل مذکورہ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اگر ملک مشترک مکان اور اراضی ہو یا مکان اور دکان ہو تو ان میں تقسیم جمع روا نہ ہوگی، اس پر اجماع ہے۔ بلکہ ہر ایک کو جداگانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ دو مختلف اجناس ہیں۔

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ دو انواع تقسیم میں سے ایک نوع یعنی جبری تقسیم کی صورت میں درخواست موجود ہو اگر کسی ایک بھی شریک کی طرف سے درخواست سرے سے کی ہی نہ گئی ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ قاضی کی جانب سے تقسیم غیر کی ملک میں تصرف ہے اور غیر کی ملک میں تصرف مالک کی اجازت کے بغیر اصولی طور پر ممنوع ہے البتہ ایک شریک کے درخواست کرنے پر یہ ممانعت اٹھ جاتی ہے کیونکہ ایک شریک کی طرف سے تقسیم کی درخواست وصول ہونے پر قاضی جان لے گا کہ اس اشتراک کے جاری رہنے سے اس شریک کو نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر درخواست ملک مشترک کے منافع کی تکمیل کی غرض سے ہوتی تو اس کا دوسرا شریک بھی ایسی ہی درخواست ضرور کرتا۔ دوسرے شریک پر دینی لحاظ سے لازم ہے کہ ضرر رسانی سے باز آجائے۔ چنانچہ اگر وہ تقسیم سے انکار کرے تو قاضی جان لے گا کہ وہ باز آنے والا نہیں لہٰذا قاضی تقسیم کر کے نقصان دور کر دے گا۔ اس صورت میں تقسیم دفع ضرر کے باب سے ہے اور یہ قاضی کا فرض منصبی ہے۔ اس کی نظیر شفعہ pre-emption ہے کہ شفیع pre-emptor. (جو شفعہ کرتا ہے) شفعہ کے ذریعے خریدار سے مکان کی ملکیت حاصل کر لیتا ہے بدوں اس کی رضامندی کے، دفع ضرر کے واسطے، کیونکہ جب اس نے شفعہ کی درخواست کی تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ خریدار

کے پڑوس سے اسے نقصان پہنچے گا چنانچہ شفعہ کے ذریعے خریدار کو مجبور کر کے اس کا حق ملکیت قائم کر دینے سے شریعت نے شفیع سے خریدار کے ضرر کو دور کر دیا۔

تقسیم کی ایک نوع میں رضامندی بھی شرط ہے اور رضامندی سے مراد ہے مقسوم کے بارے میں شریکوں کی رضامندی بشرطیکہ وہ اس کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر ان کی رضامندی مراد ہے جو شریکوں کے قائم مقام ہوں اور رضامندی کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر وارثوں میں کوئی ایک وارث بچہ ہو یا کوئی بالغ وارث غیر موجود ہو اور وہ ترکے کو تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم باطل ہوگی، بوجہ دلیل مذکورہ کے کہ تقسیم میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے اور رضامندی سے طے پانے والی تقسیم بیع کے مشابہ ہے اور باہمی رضامندی کے بغیر بیع کرنے کا انہیں اختیار نہیں سو اسی طرح تقسیم کا بھی اختیار نہیں، ماسوا اس کے کہ وہ رضامندی دینے کے اہل نہ ہوں جیسے بچے اور مجنون اشخاص۔ ایسی صورت میں ولی یا وصی کی رضامندی سے تقسیم عمل میں آئے گی، بشرطیکہ ان (بچے اور مجنون) کے لئے تقسیم نفع بخش ہو، کیونکہ انہیں (ولی یا وصی کو) ان (بچے اور مجنون) کی جانب سے معاملۂ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا تقسیم کا بھی انہیں اختیار ہے۔ اسی طرح اگر ان (شرکاء) میں کوئی بچہ ہو اور اس کا ولی یا وصی موجود ہو تو ولی یا وصی کی رضامندی سے تقسیم کی جائے گی۔ اگر قاضی نے بچے کی جانب سے وصی مقرر نہ کر رکھا ہو اور وہ اس کی رضامندی سے تقسیم کر لیں اور پھر وہ اس سے انکار کر دے تو وہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کریں، تاکہ وہ ان کے مابین تقسیم کر دے۔

ازاں جملہ ایک نوعِ تقسیم میں جملہ شرکا، یا ان کے قائم مقاموں کی موجودگی ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی ایک بالغ شریک بھی غیر حاضر ہو تو تقسیم قطعی طور پر جائز نہیں اور قاضی بھی تقسیم نہ کرے گا تا آنکہ اس غیر حاضر شریک کا نائب موجود ہو، لیکن اگر قاضی تقسیم کر دے تو اس کی تقسیم فسخ نہ کی جائے گی، کیونکہ یہ محل اجتہاد میں واقع ہوئی ہے، لہٰذا فسخ نہ ہوگی۔ میراثِ اقرار کی عدالتی تقسیم میں اقرار پر گواہ قائم کرنا بھی منجملہ ان شرائط کے ہے، اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے، صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور محض ان کے اقرار پر تقسیم کر دی جائے گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دو شرطوں کے بیان میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس چند آدمی آئیں اور وہ عاقل، بالغ اور صحیح ہوں (ان کے ہوش و حواس قائم ہوں) ان کے قبضے میں کوئی مال ہو، یہ اقرار کریں کہ یہ مال ان کی ملک ہے اور قاضی سے تقسیم کی درخواست کریں تو اصولی طور پر یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: سببِ ملکیت کا ذکر کئے بغیر ملک کا اقرار کریں گے یا پھر سبب بتا کر ملک کا اقرار کریں گے، اور اس سبب کی بنا پر کسی غیر شخص سے اپنی جانب ملک کے انتقال کا دعویٰ کریں گے۔ اور ہر حالت کی پھر آگے دو حالتیں ہوں گی: ان کے قبضے میں جو مال ہے وہ یا تو منقول ہوگا یا پھر (غیر منقول) عقار۔ اگر وہ انتقالِ ملک کا سبب بتائے بغیر ملک کا اقرار کریں تو ان کے اقرار پر قاضی تقسیم کر دے گا اور دستاویز (مسل) میں گواہیوں کے مقام پر یہ درج کر دے گا کہ میں نے انکے اقرار پر تقسیم کی ہے اور میں نے تقسیم میں کسی کے خلاف فیصلہ نہیں کیا چنانچہ وہ ملک کی اصلیت پر گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، وہ ملک مال منقول ہو خواہ عقار بشرطیکہ ان میں سے کوئی بالغ شریک غیر حاضر نہ ہو، اس لئے کہ ملک کی دلیل قاضی کو مل گئی ہے اور وہ ہے قبضہ اور اقرار، جسے کوئی جھٹلانے والا موجود نہیں، رہی دوسرے شخص سے ملکیت کی منتقلی کا کوئی دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔ اگر کوئی بالغ شریک غیر حاضر ہو تو قاضی تقسیم نہ کرے گا، بوجہ دلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ جملہ شرکا یا ان کے قائم مقاموں کی موجودگی تقسیم کے لئے شرط ہے اور یہ شرط یہاں

پائی نہیں جاتی، اس لئے کہ مقدمے کے جو فریق عدالت میں حاضر ہیں وہ غیر حاضر شریک کے نائب بننے کے اہل نہیں ہیں۔ اور اگر وہ میراث کے سبب سے ملک کا اقرار کریں مثلاً یہ کہیں کہ یہ چیز ہم نے فلاں متوفی سے میراث میں پائی ہے، اس صورت میں اگر تو مال منقول ہے تو قاضی ان کے اقرار کے موجب ان میں وہ مال تقسیم کر دے گا اور ان سے گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، اس پر اجماع ہے۔ اگر ایک بالغ شریک غیر حاضر ہو جبکہ دو حاضر شریک بالغ ہوں یا ان میں سے ایک بچہ ہو اور اس کا وصی مقرر کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر تو مال عقار (غیر منقولہ جائداد) ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اسے تقسیم نہ کرے گا تا آنکہ مورث کی موت اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم ہو جائیں لیکن صاحبینؒ کے قول کے مطابق وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور دستاویز (مسل) میں شہادت کی جگہ پر درج کر دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم کی ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کا محل ملک مشترک ہے اور وہ اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ ملکیت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے قبضہ اور میراث کا اقرار جسے جھٹلانے والا کوئی موجود نہیں سو تقسیم اپنے موقع و محل میں واقع ہوئی ہے، لہٰذا قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور یہ لکھ دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم جاری کی ہے، جیسا کہ مال منقول میں کیا گیا تھا ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہ تو منکر کے خلاف قائم کئے جاتے ہیں جب سبھی اقرار کرنے والے ہوں تو پھر گواہ کس پر قائم کئے جائیں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی تقسیم ہے جو میت کے حق پر باطل طریقے سے واقع ہوتی ہے، لہٰذا گواہوں کے بغیر صحیح نہ ہوگی جیسے کہ میت پر استحقاق کے دعوے میں ہوتا ہے۔ اس کی تشریح اس طرح کی جا سکتی ہے کہ مکان تقسیم سے قبل میت کی ملکیت پر قائم رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ترکے کے بٹوارے سے پہلے پیدا ہونے والے نئے حاصلات بھی میت کی ملکیت میں شامل ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر ترکے میں ایک درخت ہو اور وہ پھل لے آئے تو وہ پھل بھی میت کی ملکیت ہوگا اور میت کے قرضے بھی اس میں سے ادا کئے جائیں گے اور اس کی وصیتیں بھی اس میں نافذ کی جائیں گی، اس لئے تقسیم کا مطلب ہے اس کی ملکیت کو زائل کر کے اس میں تصرف کرنا لہٰذا بغیر ثبوت کے یہ جائز نہیں، برخلاف مال منقول کے کہ اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ محفوظ کرنے کے لئے ہے کیونکہ مال منقول کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور تقسیم ایک طرح سے اس کی حفاظت ہی ہے۔ مگر عقار کو حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہٰذا اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے اس لئے قاضی گواہوں کے بغیر اس کی تقسیم کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کی اس بات کا جواب کہ اس صورت میں منکر تو کوئی ہے نہیں پھر گواہ کس پر قائم کیے جائیں یہ ہے کہ وارث ایک دوسرے پر گواہ ہوں گے خواہ وہ سب اقرار کرنے والے ہی ہوں اور یہ جائز ہے! اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ یا وصی نابالغ کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار بدوں گواہوں کے قبول نہیں کیا جاتا حالانکہ منکر کوئی نہیں ہوتا۔ سو یہ بھی اسی طرح کی ایک صورت ہے۔

یہ تو تھی بحث اس صورت کی کہ جب وہ ملک کا اقرار میراث کے سبب سے کریں اور اگر کسی غیر حاضر بائع سے خرید کے سبب سے وہ ملک کا اقرار کریں اور مملوکہ شئے مال منقول ہو تو قاضی ان میں تقسیم جاری کر دے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر وہ مال عقار ہے تو ظاہر الروایۃ (امام محمدؒ کی تدوین کردہ ایسی کتابیں جو ثقہ راویوں نے روایت کی ہیں)۔

میں مذکور ہے کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور بائع سے خریدار پر ان سے گواہ طلب نہ کیے جائیں گے اور (ظاہر الروایۃ میں) خرید اور میراث میں فرق کیا گیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ قاضی اسے بھی میراث کی طرح گواہوں کے بغیر تقسیم نہیں کر سکتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب انہوں نے اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص سے خریدنے کے سبب ان کی ملکیت بنا ہے تو اس طرح انہوں نے بائع کی ملکیت کا تو اقرار کر لیا اور اس کی جانب سے مال کی ان کی طرف منتقلی کا دعویٰ کیا۔ ان کا اقرار تو تسلیم کیا جائے گا مگر دعویٰ نہیں کیونکہ دعوے دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور دلیل ہے شہادت۔ ظاہر الروایۃ، یعنی خرید اور میراث میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میراث میں محض اقرار پر تقسیم سے ممانعت اس لیے ہے کہ اس میں میت کے حق کا زائل کرنا شامل ہے اور یہ بات بیع کے معاملے میں معدوم ہے کیونکہ فروخت اور مالِ فروخت کو خریدار کے سپرد کر دینے کے بعد اس میں فروخت کنندہ کا کچھ حق باقی نہیں رہ جاتا لہٰذا خریدے ہوئے مال کی تقسیم اپنے صحیح موقع و محل پر وقوع پذیر ہوتی ہے اس لیے جائز ہے۔ یہ سب صورتیں اس حال کی ہیں کہ جب وارثوں میں کوئی بالغ وارث غیر حاضر نہ ہو یا کوئی حاضر وارث نابالغ نہ ہو اور اگر ایسا ہو اور وہ میراث کا اقرار کریں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تو یہ سرے سے مسئلہ ہی نہیں کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ وہ تو اس صورت میں بھی تقسیم کرنے کا مجاز نہیں جب سب وارث بالغ اور حاضر ہوں تو اس صورت میں کیونکر تقسیم کر سکتا ہے۔ صاحبین ؒ کے نزدیک اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو مکان بالغ اور حاضر وارثوں کے قبضے میں ہے تو بدلیل مذکورہ ان میں تقسیم کر دے گا اور غیر حاضر بالغ وارث کے حصے پر اس کی طرف سے ایک عادل شخص قبضہ کر لے گا جو اس کی حفاظت کا ذمے دار ہو گا اس لیے کہ وارث ایک دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہوتے ہیں اور نابالغ کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے گا۔ اور اگر مکان بالغ غیر حاضر یا نابالغ حاضر وارث کے قبضے میں ہے یا ان کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے تو اس صورت میں جب تک میراث اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم نہ ہوں قاضی اسے تقسیم نہیں کر سکتا، اس پر اجماع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے اور ضرورت اس سے اس حصہ کا قبضہ چھڑوا کر کسی اور کو حق دلانے کی ہے تو ایسا کرنا بغیر گواہ قائم کئے درست نہ ہو گا، یہ اس صورت میں ہے جب عقار کی میراث پر گواہ قائم نہ کئے گئے ہوں اور اگر اس پر گواہ قائم کر دیے گئے ہوں اور انہوں نے تقسیم کی درخواست کی ہو تو قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو حاضر وارث دو یا دو سے زیادہ ہوں اور غیر حاضر وارث ایک یا ایک سے زیادہ ہوں اور حاضر وارثوں میں ایک نابالغ ہو تو اس صورت میں قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور ہر بالغ اور نابالغ کا حصہ الگ الگ کر دے گا۔ نیز ایک وکیل مقرر کر دے گا جو اس حصے کی حفاظت پر مامور ہو گا، برخلاف ملکِ مطلق کے کہ اس صورت میں اگر دو شریک حاضر ہوں اور ایک غیر حاضر ہو تو قاضی مال کو تقسیم نہیں کر سکتا۔ مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقار کی تقسیم میت کے مال میں تصرف اور ترکہ میں اس کا حق ختم کر کے اس کے خلاف فیصلہ دینے کے مترادف ہے اور ہر وارث میت کے حقوق اور واجبات میں اس کا قائم مقام ہے۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک عیب کی بناء پر حصہ واپس کر سکتا ہے اور اسے بھی واپس کیا جا سکتا ہے (یعنی اس میں خیار عیب (Option for Defect) روا ہے جبکہ خریداری کے سبب ملکیت کی صورت میں خریدار عیب کی بناء پر اپنے بائع کے بائع کو مال واپس نہیں کر سکتا، اس لئے کہ بائع ثانی بائع اول کا قائم مقام نہیں ہوتا۔

مگر میراث میں ہر وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے عیب کی بنا پر ایک وارث دوسرے وارث کو حصہ یا اس کا کوئی جزو واپس کر سکتا ہے اور خود اسے بھی دوسرے کی طرف سے واپس کیا جا سکتا ہے۔) لہٰذا حاضر وارث اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو اس صورت میں یہ ممکن ہوگا کہ میت کے خلاف فیصلے میں ایک وارث کو میت کی طرف سے (on behalf of) محکوم علیہ بنا دیا جائے اور دوسرے کو محکوم لہٗ اور ایسا کرنے سے تقسیم جائز ہو جائے گی۔ اگر حاضر وارث ایک ہو اور باقی ورثہ غیر حاضر ہوں تو قاضی تقسیم جاری نہیں کرے گا اس لئے کہ میت کے خلاف گواہی گزارنے کے لئے اسے میت کی طرف سے محکوم علیہ بنانا ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص بیک وقت محکوم لہٗ ہو اور محکوم علیہ بھی۔ اگر حاضر وارث کے ساتھ ایک نابالغ وارث ہو تو قاضی اس کی طرف سے ایک وصی مقرر کر کے تقسیم جاری کر دے گا کیونکہ اس صورت میں اس بنا پر تقسیم ممکن ہے کہ تقسیم سے بہرہ ور ہونے والے (متقاسمین) دو وارث حاضر ہیں۔ اگر قاضی وارثوں کے درمیان مال منقول ان کے اقرار پر یا مال غیر منقول (عقار) گواہیوں پر، امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق تقسیم کرے اور ایک بالغ وارث غیر حاضر ہو تو قاضی اس کا حصہ الگ کر کے ایک عادل شخص کے قبضے میں دیدے گا، پھر جب وہ شخص حاضر ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقرار کرے جیسا کہ باقی وارثوں نے کیا تھا تو تقسیم نافذ رہے گی اور اگر وہ ان کے اقرار سے انکار کرے تو اس صورت میں مال منقول میں تو بالاجماع تقسیم دوبارہ کی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک عقار میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار میں تقسیم نہیں دہرائی جائے گی، اس لئے کہ یہ تقسیم گواہیوں پر کی گئی ہے اور یہ گواہیاں غیر حاضر کے حق میں بھی مؤثر ہیں۔ (مورث یعنی میت پر جو گواہ قائم کیے جاتے ہیں وہ حاضر اور غیر حاضر سب شریک وارثوں کے حق میں مؤثر ہوتے ہیں اور اگر مورث کے قائم مقام پر گواہ قائم کیے جائیں تو وہ بھی ظاہر ہے کہ حاضر و غیر حاضر سب کے حق میں مؤثر ہوں گے کیونکہ جو حکم اصل کا وہی قائم مقام کا)۔ مزید برآں گواہیوں پر کی جانے والی تقسیم غیر حاضر وارث پر مقدم ہو گئی ہے (یعنی اس کے حاضر ہونے سے پہلے عمل میں آچکی ہے) اس لیے اس کا انکار غیر معتبر ہوگا۔

اگر مال میراث ایک مکان ہو اور اس میں تیسرے حصے کی وصیت ہو، کوئی ایک وارث غیر حاضر ہو اور میراث پر گواہ قائم ہو جانے کے بعد موصیٰ لہٗ (جس کے حق میں وصیت ہے) تیسرے حصے کے بٹوارے کی درخواست کرے تو تیسرے حصے کا بٹوارہ کر دیا جائے گا اس لیے کہ موصیٰ لہٗ کی حیثیت ایک وارث کی سی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ ایک وارث بھی حاضر ہو تو گویا دو وارث حاضر ہوئے ایسی صورت میں تقسیم جاری کر دی جائے گی خواہ باقی وارث غیر حاضر ہوں، یہ ہے صورت حال، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مقسوم لہٗ تقسیم کے وقت مقسوم کا مالک ہو یعنی اس میں اس کی ملکیت ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی، اس کی وجہ ہم آئندہ سطور میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مقسوم سے متعلق شرط مقسوم سے متعلق صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ تقسیم کے وقت مقسوم شے مقسوم لہٗ کی ملکیت ہو اور اگر ملکیت نہ ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ تقسیم سے مراد ہوتی ہے حصوں کا الگ الگ اور ممیز کر دینا اور ان کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرنا اور یہ دونوں عمل صرف ملکیت میں روا ہیں۔ اسی طرح اگر (پوری) مقسوم چیز کا کوئی مستحق نکل آئے تو تقسیم ظاہر میں باطل ہو جائے گی اور باطن میں

تو عیاں ہے کہ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر شے مقسوم کے ایک حصے پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو اسی حصے کی تقسیم باطل ہوگی، اس صورت میں تقسیم بعض حالتوں میں تو دوبارہ کی جائے گی اور بعض میں دوبارہ نہیں کی جائے گی، کہ بعض حالتوں میں تو دوبارہ تقسیم کرانے کا اختیار ثابت ہوتا ہے جبکہ بعض میں ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقسوم پر استحقاق کے ثابت ہونے کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتی؛ یا تو استحقاق کل مقسوم شے پر ثابت ہوگا یا پھر ایک جزو پر۔ اگر تو کل مقسوم شے پر استحقاق ثابت ہوا تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی اور درحقیقت یہ تقسیم صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس میں صحت تقسیم کی شرط یعنی ملک مشترک ناپید ہے لہٰذا تقسیم دوبارہ ہوگی اور اگر مقسوم کے ایک جزو پر استحقاق ثابت ہوا تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایک غیر معین جزو (مثلاً چوتھے یا آٹھویں حصے) پر ثابت ہوگا یا مقسوم کے دو الگ کیے گئے حصوں میں سے کسی ایک حصے کے معین جزو میں۔ اور اگر کسی غیر معین جزو میں استحقاق ثابت ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، استحقاق یا تو دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر یا صرف ایک حصے کے غیر معین جزو پر ہوگا اگر دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر استحقاق ثابت ہوا مثلاً ایک مکان میں دو شریکوں کا برابر برابر حصہ تھا، اس مکان کو انہوں نے تقسیم کر لیا بایں طور کہ ایک نے مکان کی اگلی جانب سے تہائی لے لیا اور دوسرے نے پچھلی جانب سے دو تہائی لے لیا اور قیمت میں یہ ایک تہائی پچھلے دو تہائی کے مساوی ہو مثال کے طور پر ہر دو کی قیمت چھ سو درہم ہو۔ اب اگر کوئی تیسرا شخص کل مکان کے نصف حصے کا مستحق نکل آیا تو تقسیم دوبارہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ اس استحقاق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مکان کا آدھا غیر معین حصہ اس مستحق کی ملک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس غیر معین نصف حصے کی تقسیم باطل ہے اور چونکہ یہ نصف حصہ غیر معلوم (غیر معین ہونے کی بنا پر) ہے لہٰذا یہ تقسیم قطعی طور پر باطل ہوگی۔ اور اگر اس نے اگلا حصہ پانے والے شخص کے حصے میں غیر معین نصف حصے کا استحقاق ثابت کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم دوبارہ کی جائے گی کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ استحقاق ثابت کرنے والا ان دونوں کے ساتھ اس مکان میں شریک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس کے بغیر کی جانے والی تقسیم صحیح نہیں ہے لہٰذا تقسیم دوبارہ ہوگی، بالکل ویسے جیسے کہ کل مکان کے غیر معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں کی جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے شریک (جسے مکان کا اگلا حصہ ملا ہے) کے حصے میں سے نصف حصہ لے لے، اور یہ اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کے حصے میں استحقاق ثابت کیا، اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صرف اس قدر حصہ مکان میں تقسیم صحیح نہیں جس میں کہ استحقاق ثابت ہوا ہے اور باقی حصے کی تقسیم صحیح ہے، کیونکہ تقسیم باطل ہوتی ہے حق ملکیت کے معدوم ہونے سے اور حق ملکیت صرف اتنے ہی حصے میں معدوم ہے جتنے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے، باقی مکان پر حق ملکیت موجود ہے اور استحقاق والے حصے کی تقسیم کے باطل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی مکان کی تقسیم بھی باطل قرار پائے کیونکہ اس قدر حصے پر استحقاق ثابت کرنے سے باقی مکان میں تقسیم کا مفہوم یعنی حصوں کی علیحدگی اور تبادلہ معدوم نہیں ہو جاتا، لہٰذا باقی مکان کی تقسیم باطل نہ ہوگی، برخلاف اس صورت کے کہ جب مکان کے غیر معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہو کیونکہ اس صورت میں چونکہ استحقاق مکان کے نصف حصے پر ثابت ہوا ہے اس لیے نصف حصے میں تو تقسیم

اپنے مقصود کے لحاظ سے باطل ٹھہری اور باقی نصف حصّے میں تقسیم کو ضرورت کے تحت باطل ٹھہرایا جائے گا اس لیے کہ باقی حصے میں تو تقسیم کا مفہوم قطعی طور پر معدوم ہے، جب کہ موجودہ صورت (مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں نصف کے استحقاق) میں تقسیم کا معنی معدوم نہیں ہوتا لہٰذا وہ باطل نہ ہو گی لیکن اختیار (خیار) ثابت ہے چاہے تو اپنا باقی حصہ اس کے ساجھی کے حصّے میں سے واپس لے لے اور یہ مستحق کے نصف حصّے کے مانند ہے کیونکہ جس قدر حصے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے۔ وہ دونوں حصّوں میں ہے سو اگر وہ چاہے تو ہر دو سے اپنا حصّہ لے لے جو کہ ہر دو کے حصے کا ایک چوتھائی بنتا ہے (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصّے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصّے کا چوتھائی اور باقی حصّہ پچھلے حصّے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے، اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک غیر معین حصّہ ہے)۔ اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے، کیونکہ تقسیم کا مفہوم بدل گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ اشتراک کا عیب داخل ہو گیا ہے۔ وہ یوں کہ اعیانِ مجتمعہ میں اشتراک عیب ہے اور عیب سے خیار (اختیار) ثابت ہو جاتا ہے۔ اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ اگر اگلا حصہ پانے والا شخص اپنے مقبوضہ حصے کا نصف فروخت کر دے اور باقی نصف پر استحقاق ثابت ہو جائے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے ساجھی (پچھلا حصہ پانے والے) سے ایک چوتھائی واپس لے لے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فروخت کردہ حصّے کی قیمت کا آدھا حصہ وہ اپنے ساجھی کو دے گا اور اس کے ساجھی کے پاس جو حصہ مکان ہے اسے وہ آپس میں نصفاً نصفاً بانٹ لیں گے۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ تقسیم قطعی طور پر باطل تھی اور فروخت فاسد تھی اس لیے نصف قیمت وہ اپنے ساجھی کو دے گا اور باقی حصّہ مکان کو وہ دونوں شریک نصفا نصف بانٹ لیں گے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ ہم پہلے مسئلے میں بتا چکے ہیں باستثناء اس فرق کے کہ موجودہ مسئلے میں تقسیم کو فسخ کرنے کا خیار ثابت نہیں ہوتا کیونکہ فروخت اس کو مانع ہے لہٰذا وہ اپنے ساجھی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصّہ پانے والے کے حصّے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصّے کا چوتھائی اور باقی حصّہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے، اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک غیر معین حصہ ہے۔) واپس لے لے۔ اگر استحقاق کسی ایک شریک کے حصّے کے ایک معین نصف جزو پر ثابت ہو تو بالاجماع فسخ نہ ہو گی بوجہ اس دلیل کے جس کا ذکر ہم سابقہ مسائل میں کر چکے ہیں بلکہ یہاں اس کا اطلاق بدرجہ اولیٰ ہو گا، کیونکہ یہاں استحقاق ایک معین جزو پر ثابت ہوا ہے لہٰذا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مستحق ان دونوں کا شریک تھا، اس لیے تقسیم باطل نہ ہو گی۔ تاہم خیار ثابت ہوتا ہے اور جس کے خلاف استحقاق ثابت ہوا ہے وہ اگر چاہے تو تقسیم کو فسخ کر سکتا ہے۔ اس لیے استحقاق سے اس چیز کا ٹکڑے ہونا لازم ہو گیا ہے جس پر یہ ثابت ہوا ہے اور اعیان مجتمعہ میں ٹکڑے ہونا عیب ہے چنانچہ خیار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر چاہے تو اپنے دوسرے ساجھی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی واپس لے لے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ جس قدر جزو پر استحقاق ہوا ہے وہ

دونوں شریکوں کے حصوں میں ہے، اگر وہ اس کے پورے مقبوضہ حصے پر اپنا حق ثابت کرے تو اس کے حصے میں سے نصف لے گا اور اگر نصف پر حق ثابت کرے تو ایک چوتھائی لے گا، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک سو بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہوں اور وہ ان بکریوں کو باہم تقسیم کرلیں جس کے نتیجے میں ایک شریک چالیس بکریاں لے لے جن کی قیمت پانچ سو درہم بنتی ہو اور دوسرا ساٹھ بکریاں لے لے جن کی قیمت بھی پانچ سو درہم بنتی ہو۔ پھر چالیس بکریوں میں سے ایک بکری پر کسی تیسرے شخص کا حق ثابت ہو جائے جو قیمت میں دس درہم کے برابر ہو تو اس پر اجماع ہے کہ تقسیم باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ تقسیم اس مقدار کو چھوڑ کر کہ جس پر حق ثابت ہوا ہے باقی ملکیت پر واقع ہوئی ہے اور مقدار استحقاق معین ہے (دس درہم) اس صورت میں صاحبِ استحقاق کی شرکت ہرگز ثابت نہیں ہوتی لہٰذا تقسیم باطل نہ ہوگی بلکہ وہ اپنے شریک سے اپنا حق یعنی پانچ درہم واپس لے لے کیونکہ مقدار استحقاق دونوں شریکوں کے حصوں میں ہے اور وہ ہے دس درہم، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں میں ایک من گندم بحصہ برابر مشترک ہو اور اس میں سے دس سیر گندم تو عمدہ ہو اور تیس سیر گھٹیا۔ اسے وہ باہم اس طرح تقسیم کرلیں کہ ایک دس سیر عمدہ گندم اور ساتھ ایک کپڑا لے اور دوسرا تیس سیر گھٹیا گندم لے لے۔ یہ تقسیم جائز ہوگی۔ پھر تیس سیر گندم میں سے دس سیر گندم کسی تیسرے شخص نے حق ثابت کرکے لے لی تو استحسان کے طور پر تیس سیر گندم والا آدمی اپنے شریک سے آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور قیاس کی رو سے، جیساکہ (امام محمدؒ کی کتاب) الزیادات میں مذکور ہے، وہ اس سے تہائی کپڑا اور تہائی عمدہ گندم (دس سیر عمدہ گندم کا تیسرا حصہ) واپس لے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق تیس سیر گندم کے غیر معین دس سیر حصہ پر ثابت ہوا ہے سو استحقاق درحقیقت ہر دس سیر کے تہائی حصے پر ہوا اور اس سے عمدہ گندم کا ایک تہائی کا واپس لینا لازم ٹھہرتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس تقسیم کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دس سیر گندم تو دس سیر گندم کے مقابلے میں ہوا اور بیس سیر گندم کپڑے کے مقابلے میں، سو جب اس سے دس سیر گندم لے لی گئی اور وہ آدھے کپڑے کے مقابلے میں ہے تو وہ آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور اس کا یہ کہنا کہ صاحب استحقاق کی دس سیر گندم معین نہیں بلکہ تیس سیر گندم میں غیر معین طور پر موجود ہے اور یہ دس سیر وہ گندم ہے جو کپڑے کے جزو کے بدلے میں لی گئی ہے تو تسلیم کہ حقیقت یہی ہے لیکن اگر ہم اس حقیقت کے مطابق عمل کریں تو لازماً تقسیم کو فسخ کرکے اسے دہرانے کی ضرورت پیش آئے گی اور اگر ہم استحقاق کو اس دس سیر گندم کی طرف پھیر دیں جو کپڑے کے ایک جزو کے بدلے میں لی گئی ہے تو تقسیم توڑ کر دوبارہ کرنے کی ضرورت نہ پڑے گی جبکہ عاقل کے تصرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ فسخ اور ابطال سے حتی الامکان محفوظ ہو، اور ایسا تو طریقۂ استحسان پر عمل کرنے سے ہی ممکن ہے۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ کوئی اراضی دو آدمیوں میں بحصہ برابر مشترک تھی جو تقسیم کرلی گئی، پھر ایک حصے پر استحقاق ثابت ہوگیا اور اس حصے پر قابض شخص نے کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگا رکھا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اپنی تعمیر کردہ عمارت ڈھادی اور درخت اکھاڑ دیا تو صاحب استحقاق اس سے اس عمارت اور درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی تقسیم کی صورت میں کہ جو

قاضی نے جبراً نافذ کی ہو یا شرکا کی رضامندی سے ایسے طریقے سے عمل میں آئی ہو کہ اگر وہ اس کے لیے قاضی سے رجوع کرتے تو وہ بھی اسی طریقے سے جبراً تقسیم نافذ کر دیتا، اگر بعد از تقسیم کسی حصے پر استحقاق ثابت ہو جائے درآنحالیکہ اس حصے کے قابض نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگایا ہوا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اس عمارت کو ڈھا دیا اور درخت کو اکھاڑ ڈالا ہو تو صاحب استحقاق اس شخص سے عمارت یا درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ وہ شخص تو قاضی کی جانب سے تقسیم پر مجبور کیا گیا ہے، چنانچہ اس کی نسبت قاضی سے ہوگی۔ اگر تو قاضی نے تقسیم پر مجبور کیا اس صورت میں تو (یہ بات بالکل واضح ہے اور) اس میں کوئی شک و شبہ نہیں لیکن اگر وہ خود اسے تقسیم کریں پھر بھی یہی صورت ہوگی اس لیے کہ یہ بھی جبری تقسیم ہے، اس اعتبار سے کہ اگر وہ اس تقسیم کے لیے قاضی کی طرف رجوع کرتے تو وہ بھی اس تقسیم پر اسے مجبور کرتا اور اگر وہ مجبور ہو تو اس صورت میں اس پر سلامتی (مال مقسوم کو جوں کا توں رکھنے) کی ذمے داری عائد نہیں ہوتی، لہٰذا صاحب استحقاق اس سے ضمان (compensation) وصول نہیں کرے گا کیونکہ یہ مال مقسوم کو جوں کا توں نہ رکھنے کا ضمان ہے (اور یہ ذمے داری اس پر عائد نہیں ہوتی)۔

اس کی نظیر وہ شفیع (حق شفعہ کرنے والا pre-emptor.) ہے کہ جس نے شفعہ کے ذریعے خریدار سے اراضی حاصل کی جبکہ خریدار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر لی تھی اور درخت لگا لیا ہوا تھا پھر اس پر حق شفعہ قائم ہو گیا جس پر اس نے عمارت ڈھا دی تو وہ شفیع اس سے عمارت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس نے اس زمین کی ملکیت اس خریدار کی رضامندی سے حاصل نہیں کی بلکہ اس سے جبراً حاصل کی ہے۔ قیدی بننے والی اس باندی کی بابت بھی امام محمدؒ کا قول اسی طرح کا ہے کہ جسے اہل حرب میں سے کسی شخص نے خریدا پھر اس سے اس کے قدیم مالک نے لے لیا اور اس کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہوا بعد ازاں اس شخص نے باندی پر استحقاق کر کے اسے واپس لے لیا۔ اس صورت میں وہ شخص اس قدیم مالک سے، جس نے اس باندی کو اس شخص سے لیا تھا، اس بچے کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس شخص نے اس باندی کو اس آدمی سے اس کی رضامندی سے نہیں بلکہ اسے مجبور کر کے اور اس کے نہ چاہتے ہوئے واپس لیا ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کی اور اس سے اس کا بچہ ہو گیا پھر اس باندی کو کسی شخص نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو وہ بچے کی قیمت کا اس (مباشرت کرنے والے باپ) کے بیٹے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے اس باندی پر ملکیت اس بیٹے کی رضامندی سے حاصل نہیں کی اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باندی پر غاصبانہ قبضہ کر لیا اور وہ اس کے ہاں سے بھاگ گئی جس پر اس نے (مالک کو) تاوان ادا کر دیا بعد میں وہ باندی لوٹ آئی اور اس کے بطن سے اس غاصب کا بچہ پیدا ہوا پھر اس باندی پر حق ثابت کر کے مالک نے واپس لے لیا تو اس صورت میں غاصب کو حق حاصل ہے کہ اس مالک سے بچے کی قیمت وصول کرے کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وہ غاصب سے قیمت وصول کر لے اور غاصب (مال مغصوب کی) حفاظت کا ذمے دار تھا سو وہ اس سے ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ (مالک کو چونکہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو غصب شدہ شے واپس لے اور چاہے تو اس کی قیمت، جسے اصطلاحاً ضمان یا ڈنڈ کہتے ہیں، وصول کرے)۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان دو مکان یا دو اراضی مشترک ہوں جن کو وہ آپس

میں تقسیم کرلیں اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک مکان اور ایک اراضی مل جائے اور اس میں عمارت تعمیر کرلی جائے پھر اس پر کسی اور کا حق ثابت ہو جائے تو وہ عمارت کی نصف قیمت کا مطالبہ کرسکتا ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی مکانوں اور زمینوں کی تقسیم جمع پر مجبور نہیں کرسکتا۔ اگر وہ خود آپس میں تقسیم کرلیں تو یہ تقسیم ان دونوں کی طرف سے تبادلے کے طریقے سے عمل میں آئے گی اور بیع کے مشابہ ہو جائے گی، لہٰذا ان دونوں میں سے ہر شخص اپنے شریک کے نصف حصے کی حفاظت کا ذمے دار ہے اور اگر حفاظت نہ کرے گا تو اس سے ضمان کا مطالبہ کیا جائے گا جیسے کہ بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے مسلک کے بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ صاحبین کے مسلک میں قاضی اس تقسیم پر مجبور کرسکتا ہے اس لیے یہ ایک مکان کے نصف پر استحقاق کے مشابہ ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ کرسکتا ہے اور امام قدوری علیہ الرحمۃ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی صاحبینؒ کے مسلک کی رو سے، تقسیم جمع پر مجبور تو کرسکتا ہے بشرطیکہ وہ تقسیم جمع کو زیادہ منصفانہ خیال کرے لیکن جب انہوں نے خود تقسیم کی تو اس وقت یہ تو معلوم نہ تھا کہ قاضی کی اس تقسیم کے بارے میں کیا رائے ہو گی (قاضی کی رائے کا پتا تو تبھی چل سکتا ہے جب وہ بالفعل تقسیم کرے، اس سے پہلے یہ معلوم ہونا ممکن نہیں کہ قاضی کی رائے میں اس مال میں تقسیم جمع زیادہ منصفانہ ہے یا تقسیم تفریق)۔

اگر ان دونوں میں دو باندیاں مشترک ہوں۔ اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک باندی مل گئی، پھر باندی کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا اور بعد ازاں باندی پر کسی اور کا حق ثابت ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اپنے شریک سے نصف کا مطالبہ کرے گا کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی غلاموں کی تقسیم پر مجبور نہیں کرسکتا اور اگر انہوں نے باہمی رضامندی سے خود تقسیم کرلی تو یہ تقسیم معاملۂ فروخت کے مشابہ ہو گئی، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہ نصف کا مطالبہ نہیں کرسکتا، امام قدوری علیہ الرحمۃ نے اسی طریقے سے ذکر کیا ہے اور غلاموں اور مکانات کے درمیان فرق کیا ہے اور ان جنسوں کے درمیان فرق بھی ہے کیونکہ پہلی صورت میں قاضی تقسیم جمع کو مقصود بالذات بنا کر اس پر مجبور نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ تقسیم تفریق زیادہ عادلانہ رہے گی یا تقسیم جمع جبکہ دوسری صورت میں وہ تقسیم جمع پر مجبور کرے گا کیونکہ تقسیم تفریق ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے شریک پر مال مشترک کی حفاظت کی ذمہ داری عائد نہیں چنانچہ وہ اس سے نصف کا مطالبہ نہیں کرے گا، واللہ سبحانہٗ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کے تحت اگرچہ چند آدمی ایک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور اس مکان میں ایک چھجہ یا سائبان راستے کی طرف واقع ہو، اگر تو چھجہ عام راستے کی طرف واقع ہے تو تقسیم میں چھجے یا سائبان کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار نہ ہو گی کیونکہ (راستے کی) زمین کا رقبہ کسی ایک کی ملکیت نہیں بلکہ یہ حق عام ہے اور اگر یہ بند گلی کی طرف واقع ہے تو اس کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار کی جائے گی کیونکہ بند گلی اس کے لئے راہ ہے، لہٰذا یہ بالائی منزل کے مشابہ ہو گیا، واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم کی صفات

تقسیم کی صفات کئی ہیں:

ازاں جملہ یہ ہے کہ منصفانہ ہو ظالمانہ نہ ہو، یعنی حصے بالکل صحیح صحیح بنائے جائیں اور

جس کسی کا جتنا حق بنتا ہے اتنا ہی حصہ بنایا جائے، نہ اس میں کوئی کمی واقع ہو اور نہ بیشی، اس لیے کہ تقسیم حصوں کو جدا جدا اور ممیز کرنے اور لبعض کا لبعض سے تبادلہ کرنے کا نام ہے اور تبادلے باہمی رضامندی پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر تقسیم غیر منصفانہ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ تو باہمی رضامندی موجود ہے اور نہ ہی حصوں کو پورے طور پر جدا جدا اور ممیز کیا گیا ہے کیونکہ اس صورت میں ایک شریک کی ملکیت (جسے استحقاق سے کم ملا ہے) دوسرے شریک (جسے استحقاق سے زیادہ ملا ہے) کے حصے میں بدستور موجود رہے گی لہٰذا ایسی تقسیم صحیح نہ ہوگی اور اسے دہرایا جائے گا۔ اسی طرح اگر تقسیم بذریعہ تبادلہ میں گواہوں کی شہادت یا اقرار کی بنا پر غلطی ثابت ہو جائے تو از سرِ نو تقسیم کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسے اس کا پورا حق نہیں ملا۔

اگر دو میں سے ایک شریک تقسیم کے غلط ہونے کا دعوےٰ کرے تو یہ صورت ان دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو مدعی نے پہلے پورا حق پا لینے کا اقرار کر لیا تھا یا پھر ایسا اقرار نہیں کیا تھا اگر اس نے اپنا پورا حق وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تھا تو اس کا تقسیم میں غلطی کا دعویٰ سماعت نہ ہوگا کیونکہ اس کے دعوےٰ میں تضاد پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ پورا حق وصول کر لینے کا اقرار اسے پورا پورا حق مل جانے کا اقرار ہے اور غلطی کا دعوےٰ اس امر کی اطلاع ہے کہ اسے اس کا پورا حق وصول نہیں ہوا، اس لیے دعوے میں تضاد واقع ہو گیا۔ اور اگر اس نے پورا حق پا لینے کا اقرار نہیں کیا تھا تو بھی محض دعوے کی بنا پر تقسیم نہ دُہرائی جائے گی کیونکہ تقسیم ظاہرہ طور پر صحیح واقع ہوئی ہے اس لیے بغیر کسی حجت کے فسخ کرنا جائز نہیں اور اگر وہ گواہ قائم کر دے تو تقسیم دُہرائی جائے گی، بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ گواہ قائم نہ کر سکے اور اس کا شریک اس کے دعوے کا انکار کرے اور مدعی اپنے شریک سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے، اپنے دعوائے غلطی کی بابت، اس لیے کہ اس کے دعوے کے مبنی برحق ہونے کا امکان ہے بھی اور نہیں بھی اور مدعیٰ علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کرے تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ قسم کھائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہے جسے انہوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک نے پورا حق پا لیا، بعد ازاں ان میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا تو تقسیم نہ دہرائی جائے گی البتہ مدعی سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس غلطی پر گواہ قائم کرے۔ پھر یا وہ گواہ قائم کر دے ورنہ اس کا شریک قسم کھائے، بشرطیکہ وہ خود ایسا کرنا چاہے، بدلیل مذکورہ، اور اگر ایک شریک نے قسم کھا لی اور دوسرے نے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور شرکاء کی تعداد تین ہو تو اس صورت میں مدعی اور قسم سے منکر کے حصوں کو اکٹھا کیا جائے گا پھر اسے ان دونوں میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کا قسم کھانے سے انکار اس امر کی دلیل ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں اس منکرِ قسم کی حد تک سچا ہے اور یہ اس کے لیے حجت ہے منکر قسم کی حد تک، مگر دوسرے قسم کھانے والے شریک کی حد تک نہیں، چنانچہ ان دو (مدعی اور منکر قسم) کے حق میں تقسیم صحیح واقع نہیں ہوئی اس لیے ان دونوں کے حصوں میں دہرائی جائے گی۔ اگر مکیلات، موزونات اور مذروعات کی تقسیم میں بعد از تقسیم و قبضہ کوئی شریک غلطی کا دعویٰ کرے تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔

اگر دو آدمیوں میں دو مکان مشترک ہوں جنہیں آپس میں تقسیم کر لیا گیا اور ہر ایک کو ایک مکان مل گیا پھر ان دو میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا اور اس پر گواہ قائم کر دیے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تقسیم باطل ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باطل تو نہیں ہے مگر مدعی کو اس قدر دوسرے مکان میں سے

حصّہ دلا دیا جائے گا جس قدر کہ غلطی ثابت ہو۔ صاحبینؒ نے اپنے قول کی بنیاد مکان میں سے کچھ حصہ پیمائش کر کے فروخت کرنے پر رکھی ہے۔ ایسی فروخت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں مگر ان کے نزدیک جائز ہے اور اس بنیاد کی وجہ یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے مکانات کی تقسیم بلا اختلاف جائز ہے اور تبادلے کا مفہوم اگرچہ صرف ایک تقسیم میں پایا جانا لازمی ہے لیکن مذکورہ بالا تقسیم تبادلے کے زیادہ مشابہ ہے اور جب تبادلہ ثابت ہو گیا تو یہ بنیاد بھی صحیح ہو گئی (تبادلے کے ذریعے تقسیم بیع کے مثل ہے کیونکہ بیع بھی تو تبادلہ ہی ہے)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر دو شریکوں نے اپنے ایک مشترک مکان کو آپس میں تقسیم کیا اور ہر دو نے اس میں سے ایک حصہ لے لیا پھر ان میں سے ایک شریک نے اپنے ساجھی کی مقبوضہ ایک کوٹھری کی بابت دعویٰ کیا کہ وہ تقسیم سے اس کے حصے میں آئی تھی اور اس نے اس پر گواہ قائم کر دیے تو اس کے گواہوں کی سماعت کی جائے گی۔ اگر دونوں نے گواہ قائم کر دیے تو مدعی کے گواہوں کی شہادت پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ غیر قابض ہے، خواہ تقسیم اور قبضے سے پہلے دونوں نے ہی قسم کھائی ہو اور ایک دوسرے کو جھٹلایا ہو۔ اسی طرح اگر انہوں نے (حصوں کی) حدود میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کی ایک حد اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے حالانکہ تقسیم میں وہ اس کے حصے میں آئی تھی اور پھر ہر ایک نے اپنے حق میں گواہ بھی قائم کر دیئے تو قاضی ہر ایک کو حد دلائے گا جو اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سے خارج (غیر قابض) ہے جو اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے۔ اگر گواہ ایک کے حق میں قائم ہوں تو قاضی اسی کے حق میں فیصلہ کر دے گا، اگر دونوں ہی گواہ قائم نہ کر سکیں تو قسم کھائیں۔ دونوں کے قسم کھانے کی صورت میں کیا صرف قسم کھانے کی بنا پر ہی تقسیم فسخ ہو جائے گی یا اسے فسخ کرنے کے لیے قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہوگی اس بارے میں مشائخ میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان ہو چکا ہے۔ اگر دو آدمیوں نے قراح (زمین جس میں کوئی عمارت نہ ہو) تقسیم کیے جس کے نتیجے میں ایک شریک نے دو اور دوسرے نے چار قراح لے لیے۔ پھر جسے دو قراح ملے تھے اس نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے شریک کے چار قراح میں سے ایک قراح از روئے تقسیم اس کے حصے میں آیا تھا اور اگر اپنے دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کرے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

ایسی ہی مثال کپڑوں کی ہے جنہیں دو شریکوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک کو کچھ کپڑا مل گیا۔ پھر ایک شریک نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے ساجھی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا تقسیم میں اس کے حصے میں آیا تھا، اس پر وہ گواہ قائم کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے ساجھی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا اس کے حصے میں آیا تھا اور دونوں ہی اپنے اپنے حق میں گواہ قائم کر دیں تو ہر ایک کو وہ ایک کپڑا دلا دیا جائے گا جو دوسرے کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال سے خارج (غیر قابض) ہے جو اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے۔

اگر دو شریک آپس میں ایک سو بکریاں اس طرح تقسیم کریں کہ ایک کو ۵۵ بکریاں ملیں اور دوسرے کو ۴۵ پھر ۴۵ بکریوں والے نے دعویٰ کیا کہ تقسیم میں غلطی واقع ہوئی ہے یا قیمت لگانے میں خطا سرزد ہوئی ہے تو یہ دعویٰ قبول نہ ہوگا جب تک کہ وہ گواہ قائم نہ کرے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ہم سے گنتی میں خطا ہو گئی ہے

تقسیم کی رو سے تو ہر ایک کو پچاس بکریاں ملی تھیں اور یہ پانچ بکریاں اس کے حصے میں آئی تھیں اور دوسرا شریک اس دعوے کی صحت سے انکار کرے تو دونوں قسم کھائیں۔ اور اگر دونوں گواہ قائم کر دیں تو تقسیم دوبارہ کی جائے اور اگر ان میں سے ایک اپنے ساجھی سے یہ کہے کہ تو نے غلطی سے ۵۱ بکریاں لے لی ہیں اور مجھے ۴۹ ملی ہیں اور دوسرا یہ کہے کہ میں نے تو پچاس ہی لی ہیں تو دوسرے سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، کیونکہ وہ اپنے حق سے زائد وصول کرنے سے انکار کر رہا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر مکان کے صحن کی پیمائش کے طریقے سے تقسیم کے بارے مسئلے کا استنباط کیا گیا ہے۔ مکان کی تقسیم میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو بالائی منزل کے دو گز زیریں منزل کے ایک گز کے برابر شمار کیے جائیں گے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک زیریں منزل کا ایک گز بالائی منزل کے ایک گز کے برابر شمار ہو گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک مکان کی تقسیم پیمائش کے طریقے سے نہیں بلکہ قیمت لگا کر کی جائے گی۔ تینوں ائمہ میں سے ہر ایک کا یہ خیال ہے کہ اس کی رائے کے مطابق تقسیم زیادہ منصفانہ ہو گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے درمیان اس مسئلے میں جو اختلاف ہے وہ ایک اور مسئلے میں ان کے باہمی اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالائی منزل کا مالک زیریں منزل کے مالک کی رضامندی کے بغیر اوپر کوئی تعمیر نہیں کر سکتا خواہ اس کی وہ تعمیر زیریں منزل کے مالک کے لیے بظاہر نقصان دہ نہ بھی ہو جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ تعمیر کر سکتا ہے بشرطیکہ زیریں منزل کے مالک کے لیے بظاہر نقصان دہ نہ ہو۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالائی منزل والا اوپر تعمیر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو بالائی منزل کی ایک منفعت ہوئی اور وہ ہے محض سکونت جبکہ زیریں منزل کی دو منفعتیں ہیں سکونت کی منفعت اور اس پر مزید تعمیر کرنے کی منفعت۔ مزید برآں زیریں منزل جیسے سکونت کے لیے مفید ہے ویسے ہی سواری کے جانور (آج کل موٹر سائیکل، کار وغیرہ) رکھنے کے کام بھی آتی ہے، جبکہ بالائی منزل محض سکونت کے سوا اور کسی کام کے لیے مفید نہیں، لہٰذا زیریں منزل کی دو منفعتیں ہوئیں اور بالائی کی ایک چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو منزلوں کی تقسیم ایک تہائی (زیریں منزل کی) بمقابلہ دو تہائی (بالائی منزل کی) کے اصول پر ہو گی۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک جب بالائی منزل والے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اوپر تعمیر کر سکے تو بالائی منزل کی بھی دو منفعتیں ہوئیں سو بالائی منزل اور زیریں منزل منفعت میں مساوی ٹھہریں لہٰذا پیمائش میں بھی ان دونوں میں مساوات لازم ہے۔ اور امام محمدؒ نے تو قیمت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس امر میں مختلف علاقوں اور لوگوں کے حالات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ بعض تو زیریں منزل کو بالائی منزل پر ترجیح دیتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو بالائی منزل کو زیریں منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ لہٰذا تقسیم میں انصاف قیمت کا اعتبار کر کے ہی قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے میں عمل امام محمدؒ کے قول پر ہی ہوتا ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے زیریں منزل کو بالائی منزل پر فضیلت اہل کوفہ کے رواج کے پیش نظر دی ہو کہ وہ زیریں منزل کو بالائی منزل پر ترجیح دیتے ہوں اور امام ابویوسفؒ نے دونوں کو مساوی حیثیت اہل بغداد کے رواج کو ملحوظ رکھ کر دی ہو کہ ان کی نظر میں دونوں منزلوں کی برابر کی حیثیت ہو، سو ہر دو نے اپنے اہل زمانہ کے رواج کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیا جبکہ امام محمدؒ نے اپنے فتویٰ کی بنیاد اس حقیقت پر رکھی کہ مختلف علاقوں کے لوگوں کے رواج بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان تین ائمہ کے درمیان اختلاف ظاہری ہے حقیقی نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان ایک مکان کی زیریں منزل اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترک ہو اور وہ اس مشترکہ ملکیت کو آپس میں تقسیم کرنا چاہیں تو عمارت تو بلا اختلاف قیمت لگا کر تقسیم کی جائے گی اور صحن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو پیمائش کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی قیمت لگا کر تقسیم کیا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان پیمائش کے طریقے سے تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ایک تہائی بمقابلہ دو تہائی کے اصول پر ایک گز بمقابلہ دو گز کے طریقے سے تقسیم ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک گز کے بدلے ایک گز کے اصول پر تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان یعنی اس کی زیریں اور بالائی دونوں منزلیں اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترک ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو تقسیم اس طرح ہوگی کہ بالائی اور زیریں ہر منزل سے ہر گز کے بدلے میں بالائی منزل سے تین گز لیے جائیں گے یعنی چار چار گز کے حساب سے تقسیم ہوگی' بدلیل مذکورہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیریں اور بالائی منزل سے ایک ایک گز کے بدلے میں بالائی منزل سے دو گز' کیونکہ ان کے نزدیک بالائی اور زیریں منزل دونوں کی حیثیت برابر ہے' چنانچہ ان کے نزدیک تقسیم تین تین گز کے حساب سے ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان' یعنی زیریں اور بالائی دونوں منزلوں سمیت اور دوسرے مکان کی زیریں منزل مشترک ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم اس طرح عمل میں آئے گی کہ زیریں اور بالائی ہر دو منزل سے ایک ایک گز زیریں منزل کے ڈیڑھ گز کے مقابلے میں اور زیریں منزل کے ایک گز کے بدلے میں دوسری زیریں منزل سے ایک گز اور بالائی منزل کے ایک گز کے مقابلے میں دوسری زیریں منزل سے آدھا گز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی کہ مکمل مکان کے دو گز بمقابلہ زیریں منزل کے دو گز' واللہ تعالےٰ اعلم۔

اسی قاعدے سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو شریک ایک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور انہوں نے عمارت اور موقع کی قیمت میں زیادتی کی بنا پر اس کے ایک حصے کو دوسرے پر دراہم یا دیناروں سے افضلیت دی (یعنی افضل حصہ پانے پر حصوں میں مساوات پیدا کرنے کے لئے زائد میں درہم یا دینار دیے) تو یہ تقسیم جائز ہے کیونکہ یہ حقیقی طور پر منصفانہ واقع ہوئی ہے اس لیے کہ مکان کے ایک حصے کو دوسرے پر' تعمیر اور موقع کی وجہ سے افضلیت دی جاتی ہے تو یہ افضلیت تو صورت کی بنا پر دی گئی اور حصوں میں برابری معنوی لحاظ سے پیدا کی گئی۔ چاہے ان دونوں نے تقسیم کے وقت اسے عمارت کی افضلیت کی قیمت کا نام نہ بھی دیا ہو پھر بھی یہ تقسیم از روئے استحسان جائز ہے اور عمارت کی افضلیت کی قیمت لازم ہے خواہ انہوں نے تقسیم میں اسے اس نام سے موسوم نہ بھی کیا ہو' لیکن قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ تقسیم جائز نہیں کیونکہ اس سے مکان کے ایک حصے کو تو تقسیم کر دیا گیا جبکہ دوسرے کو ویسے ہی چھوڑ دیا گیا ہے اس لیے کہ عمارت کے ساتھ مکان کا صحن بمنزلہ شے واحد کے ہے اور قیمت کے اعتبار سے عمارت کی تقسیم اگر اسے تقسیم کہا جا سکتا ہے' مجہول ہے اور عمارت کے علاوہ صحن کی تقسیم ابھی ہونا باقی ہے۔ اس لیے یہ تقسیم صحیح نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صحن کی تقسیم اس طرح صحیح قرار پائے گی کہ یہ تقسیم اپنے محل یعنی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور عمارت کی تقسیم کے بغیر تقسیم کی صحت کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور عمارت کی تقسیم قیمت کے لحاظ سے کی گئی ہے سو افضل حصہ پانے والے پر افضل عمارت کی قیمت لازم ہے خواہ اسے تقسیم کے صحیح ہونے کے لیے امر لازمی ہونے سے نہ بھی موسوم کیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر مختلف اجناس کی تقسیم جمع کے اس مسئلے کا بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ یہ تقسیم جبراً جائز نہیں

ہوتی' اور اس پر اجماع ہے' کیونکہ ان میں حصّوں کی برابری بدوں قیمت کے محال ہے' اور قیمت تقسیم کا محل نہیں ہے'
جس کی تفصیل پہلے بیان ہو چکی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم جمع غلاموں اور مکانوں میں جائز نہیں کیونکہ یہ اجناس
مختلفہ کے حکم میں آتے ہیں اور مختلف اجناس میں تقسیم جمع نہ منصفانہ طور پر واقع ہو سکتی ہے اور نہ ہی غیر منصفانہ طور پر۔ نہ
ہی بکریوں کے پیٹ میں بچے تقسیم کیے جا سکتے ہیں کیونکہ ان میں برابری کا حصول محال ہے۔ اس سے پھر یہ مسئلہ نکلتا
ہے کہ تقسیم کی ایک نوع میں عیب کی بنا پر مقسوم کو واپس کیا جا سکتا ہے کیونکہ جب مقسوم میں عیب ظاہر ہو جائے تو
اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تقسیم عادلانہ نہیں بلکہ غیر عادلانہ واقع ہوئی ہے لہٰذا عیب کی وجہ سے صاحب مقسوم
کو حق حاصل ہے کہ اسے واپس کر دے' جیسے کہ فروخت کے معاملے میں ہوتا ہے اور اگر کسی رکاوٹ کی وجہ سے واپس
نہ کیا جا سکے تو وہ نقصان پورا کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے' جیسے کہ فروخت کے معاملے میں کیا جاتا ہے' البتہ دونوں میں یہ
فرق ہے کہ فروخت کے معاملے میں وہ سارے نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرتا ہے مگر تقسیم میں نصف نقصان کا' اس
لیے کہ تقسیم کے معاملے میں نقصان کا تعلق دونوں حصّوں سے ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنے شریک کے حصّے سے آدھے
نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

جہاں تک خیار رؤیت (option on inspection) اور خیار شرط (option for condition.) کے سبب واپس کرنے کا تعلق ہے تو یہ باہمی رضامندی کی تقسیم میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ
اس تقسیم میں تبادلے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور تقسیم کی یہ قسم تبادلوں کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں طرفین کی رضامندی
پائی جاتی ہے' لہٰذا اس میں خیار رؤیت ثابت ہو جاتا ہے' جیسے کہ معاملہ فروخت میں ہوتا ہے البتہ عدالتی تقسیم میں
خیار رؤیت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تبادلے کے مفہوم سے خالی ہے بلکہ اس تقسیم کی صورت میں واپس کرنے کا
فائدہ بھی نہیں اس لیے کہ اگر وہ خیار رؤیت یا خیار شرط کے تحت اسے واپس کر بھی دے تو قاضی لازمی طور پر دوبارہ
اسے اس تقسیم پر مجبور کر دے گا لہٰذا اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے' واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

تقسیم میں حق شفعہ لازم نہیں آتا اس لیے کہ حق شفعہ میں خالص تبادلے کا اصول کارفرما ہوتا ہے کیونکہ حق شفعہ
خلاف قیاس دلیل سے ثابت ہے جبکہ تقسیم تو صرف ایک اعتبار سے تبادلہ ہے (اور چونکہ خالص تبادلہ نہیں)
اس لیے اس میں شفعہ ممکن نہیں' نیز اس لیے کہ اگر اس میں شفعہ لازم ہوتا تو یا تو شریک کے حق میں لازم ہوتا یا پھر
پڑوسی کے۔ اول الذکر کے حق میں اس کے لازم ہونے کی تو کوئی صورت نہیں نکلتی کیونکہ شفعہ کا حق فروخت کنندہ
اور خریدار کے ماسوا کسی اور شخص کو حاصل ہوتا ہے اور مؤخر الذکر کا کوئی امکان اس لیے نہیں کہ شریک کا حق پڑوسی کی
نسبت فائق ہوتا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

الغرض یہ ہے کہ جب تقسیم کے لیے درخواست کی جائے تو تقسیم واجب ہو جاتی ہے اور اگر تقسیم کسی ایسی
چیز کی مطلوب ہو جس کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں تقسیم پر مجبور کیا جائے گا' اور اگر ایسی
چیز کی تقسیم کی درخواست کی جائے جس سے ایک شریک کو فائدہ اور دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو اور درخواست
دہندہ وہ شریک ہو جسے تقسیم سے فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں بھی بالاجماع تقسیم پر مجبور کیا جائے گا' البتہ اگر
وہ شخص درخواست کرے جسے تقسیم سے نقصان پہنچتا ہو تو اس بارے میں امام الحاکم اور امام قدوری کی روایتوں
میں اختلاف پایا جاتا ہے' جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

الغرض یہ ہے کہ تقسیم کی دونوں قسموں (تقسیم جبر اور تقسیم اختیاری) میں جب تقسیم پایہ تکمیل کو پہنچ جائے تو
پھر اس پر عمل لازم ہو جاتا ہے اور اس سے کوئی شریک انکار نہیں کر سکتا۔ اس کے تکمیل پانے سے قبل' عدالتی تقسیم

(جبری تقسیم) میں اس وقت بھی کوئی شریک اس سے رجوع نہیں کر سکتا البتہ دوسری قسم یعنی جب شرکا خود تقسیم کریں تو اس صورت میں تقسیم سے رجوع ہو سکتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک مکان چند آدمیوں کے مابین مشترک تھا جسے قاضی نے تقسیم کر دیا یا شرکاء نے خود باہمی رضامندی سے آپس میں تقسیم کر لیا، قرعہ اندازی کے ذریعے، جب سب کے قرعے (Lots) نکل آئیں تو اس صورت میں وہ تقسیم سے رجوع نہیں کر سکتے۔ اور اگر سب کے قرعے نکل آئیں مگر ایک قرعہ باقی ہو تو اس صورت میں بھی تقسیم سے رجوع نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ صرف ایک شخص کے قرعے باقی رہ جانے کے باوجود قرعہ اندازی مکمل ہو گئی ہے کیونکہ وہ قرعہ متعین ہے یعنی لازماً اسی شریک کا ہے جس کے نام کا قرعہ ابھی تک نہیں نکلا۔ اگر کچھ قرعے نکلے ہوں اور دوسرے ابھی نکلنا باقی ہوں اور تقسیم قاضی کی طرف سے عمل میں لائی جا رہی ہو تو پھر بھی تقسیم سے رجوع کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص رجوع کرے بھی تو قاضی اسے دوبارہ تقسیم پر مجبور کر دے گا لہٰذا اس کے رجوع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ باہمی رضامندی سے ہونے والی تقسیم میں رجوع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تقسیم اس وقت تک پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتی جب تک کہ سارے قرعے نہ نکل آئیں اور تقسیم کے مکمل ہونے سے پہلے پہلے ہر شریک کو تقسیم سے رجوع کا حق حاصل ہے جیسے کہ معاملہ فروخت وغیرہ میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

تقسیم کے احکام

جہاں تک تقسیم کے احکام کا تعلق ہے تو ہمارا کہنا یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ تقسیم کا فیصلہ مقسوم اشیٔ میں تصرف کے اختصاص کا اثبات ہے اور مقسوم لہ کو مقسوم شے میں ان تمام تصرفات (Dispositions.) کا اختیار حاصل ہوتا ہے جو ملک کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں (یعنی تقسیم کے بعد ہر حصے دار کو اپنے حصے پر مالکانہ اقتدار حاصل ہو جاتا ہے) حتیٰ کہ اگر دو میں سے کسی ایک شریک کے حصے میں صحن آیا جس میں کوئی عمارت نہیں اور تعمیر شدہ حصہ دوسرے شریک کے حصے میں آیا تو جس کے حصے میں صحن آیا ہے اسے حق حاصل ہے کہ اپنے صحن میں تعمیر کرے اور عمارت کو جتنا اونچا چاہے بنائے۔ جس کے حصے میں تعمیر شدہ حصہ آیا تھا اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اس کو منع کرے، چاہے اس کے حصہ مکان میں ہوا اور دھوپ کے آنے میں رکاوٹ ہی پڑ جائے، کیونکہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے لہٰذا کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے ایسا کرنے سے منع کرے اسی طرح اسے حق حاصل ہے کہ اپنے صحن میں پاخانہ، تنور، حمام یا چکی بنائے، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ اپنے تعمیر شدہ حصے میں لوہار یا دھوبی بٹھائے اور ایسا کرنے سے خواہ اس کے پڑوسی کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچے، بدلیل مذکورہ۔ اسے دروازہ یا کھڑکی کھولنے کا حق حاصل ہے، بدلیل مذکورہ۔ (کیا آپ دیکھتے نہیں کہ) اسے حق ہے کہ اپنی دیوار کو جتنا اونچا چاہے بنالے تو دروازہ اور کھڑکی کھولنے کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوا۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ اپنے حصے میں کوئی کنواں کھودے، بدرو بنائے یا شراب کی چھلنی بنائے چاہے ایسا کرنے سے اس کے پڑوسی کی دیوار بوسیدہ ہو جائے اور اگر اس کا پڑوسی اسے وہاں سے ہٹا لینے کا مطالبہ کرے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے اس کی دیوار گر پڑے تو اس سے ہرجانہ طلب نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ اس نے کسی غیر کی ملک میں تو نہیں بنائی تھی۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی انسان کو اس کی اپنی ملک میں کسی قسم کے تصرف سے نہیں روکا جا سکتا البتہ ایسے تصرف سے اجتناب کرنا بہتر ہے جس سے اس کے پڑوسی کو تکلیف پہنچے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو... اور متصل ہمسایہ۔" اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے پڑوسی کے ساتھ بھلائی کرنے کا خاص طور پر حکم دیا ہے۔ سو اگر وہ اس کے ساتھ بھلائی نہیں کرتا تو کم از کم اسے اذیت پہنچانے سے تو باز رہے۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہو اور اسی گھر میں سے ہو کر کسی دوسرے گھر کا راستہ ہو، اور اگر اس مشترک گھر کے شرکاء تقسیم کرنا چاہیں تو دوسرے گھر والے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس تقسیم میں حائل ہو۔ کیونکہ تقسیم کر کے وہ اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہے ہیں لہٰذا انہیں اس سے روکا نہیں جا سکتا۔ سو وہ راستہ کے سوا اپنی مشترکہ ملک تو آپس میں تقسیم کر لیں گے البتہ یہ دونوں شریک تقسیم کے وقت اس دوسرے گھر کے راستے کو گھر کے دروازے کی چوڑائی کے موافق علیٰ حالہٖ چھوڑ دیں گے۔ اس دلیل کی بنا پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر تینوں کے اتفاق سے اس مشترک گھر کو مع راستے کے فروخت کر دیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو راستے کا رقبہ ان تینوں کے مابین مشترک ہے تو راستے کی قیمت بھی تینوں میں بحصہ مساوی تقسیم ہو گی اور اگر رقبۂ زمین گھر کے دو شریکوں کی ملکیت ہو اور دوسرے گھر والے کو صرف راستے پر گزرنے کا حق ہو تو اس بارے میں امام قدوریؒ نے کرخیؒ سے حکایت کی ہے کہ دوسرے گھر والے کو قیمت میں سے کچھ نہ ملے گا اور ساری کی ساری قیمت پر دونوں شریکوں کا حق ہو گا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ہر دو شریک کو تو ان کی ملکیت کی بنا پر حق ملے گا جب کہ دوسرے گھر والے کو راستے پر گذرنے کے حق کے بدلے میں ملے گا۔ اسے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہو گا کہ صحن کی قیمت بدوں راستے کے متعین کی جائے گی اور اس کی قیمت پھر مع راستے کے متعین کی جائے گی اور ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو گا وہ دوسرے گھر والے اس شخص کو ملے گا جسے راستے پر گزرنے کا حق تھا اور ہر دو شریک کو بغیر راستہ کے زمین کی جو قیمت متعین ہوئی تھی اس کا نصف ملے گا۔ کرخیؒ سے جو حکایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ راستہ کو الگ سے تو فروخت نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ دوسرے رقبۂ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر صرف راستے کو فروخت کیا جائے تو ایسی فروخت جائز نہیں ہوتی سو جب اس کی اجازت سے راستہ فروخت ہوا تو اس کا حق اس پر سے قطعی طور پر ساقط ہو گیا اس لیے اس کو راستے کی قیمت نہ ملے گی۔ امام محمدؒ سے جو روایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ خود گزرنے کا حق تو قابل فروخت شے نہیں ہے لیکن رقبۂ زمین کے تابع کے طور پر فروخت کیا جا سکتا ہے اور مذکورہ صورت میں حق الگ سے تو فروخت نہیں کیا گیا بلکہ رقبۂ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوا ہے لہٰذا اس کی قیمت اسے ملے گی، لیکن یاد رہے کہ یہ حق کی قیمت ہو گی نہ کہ ملکیت کی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اسی طرح دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہے اور اس میں (کسی اور شخص کی) گزرگاہ آب ہو، وہ دونوں اس گھر کو آپس میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو گزرگاہ آب والے کو حق حاصل نہیں کہ ان کی تقسیم میں حائل ہو، بدلیل مذکورہ۔ گھر تقسیم کر لیا جائے گا اور گزرگاہ آب کو علیٰ حالہٖ چھوڑ دیا جائے گا، جیسے راستے کے معاملے میں کیا گیا تھا۔

اسی طرح اگر کسی گھر میں کسی دوسرے شخص کی کوٹھری ہو اور کوٹھری والا اس گھر (کے صحن) سے گذر کر جاتا ہو تو جب اس گھر کے دو مالک اس کو تقسیم کرنا چاہیں گے انہیں ایسا کرنے سے نہیں روکا جائے گا (یعنی کوٹھری والے کو حق نہیں کہ انہیں گھر تقسیم کرنے سے روکے) لیکن ان دو شریکوں کو گھر کے، نہ کہ کوٹھری کے، دروازے کی چوڑائی کے برابر ایک راستہ اس کے لیے چھوڑنا پڑے گا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اگر کوٹھری کا مالک اس راستے میں ایک دوسرا دروازہ کھولنا چاہے تو اسے اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی اپنی ملکیت میں تصرف ہو گا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے حق ہے کہ جتنی اونچی چاہے دیوار کھڑی کر سکتا ہے، تو دروازہ کھولنے کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوا اور اگر کوٹھری کا مالک کوٹھری کے علاوہ ایک گھر خرید لے اور کوٹھری کی جانب ایک دروازہ کھولے تو

دیکھا جائے گا کہ اگر گھر اور کوٹھری میں ایک ہی شخص کی سکونت ہے تو اسے حق ہے کہ وہ گھر سے کوٹھری کی طرف راستہ سے گزر کر جائے اور کوٹھری سے اس راستہ کو جائے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اسے اس راستے سے گزرنے کا حق ہے اور اگر گھر اور کوٹھری میں دو جدا جدا آدمی سکونت پذیر ہوں تو گھر کے مکین کو حق نہیں کہ اس راستہ سے گذرے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اس کا اس راستے پر کوئی حق نہیں ہے لہٰذا اسے اس راستہ سے گزرنے سے روکا جا سکتا ہے۔

دو آدمی ایک ایسے گھر کے مالک ہیں جو ایک بند گلی میں واقع ہے۔ انہوں نے اس گھر کو تقسیم کر لیا جس کے نتیجے میں ہر شریک کو گھر کا ایک حصہ مل گیا۔ دونوں نے گلی میں دروازہ یا کھڑکی کھولنی چاہی تو انہیں اس کا حق ہے اور گلی والے انہیں منع کرنے کے مجاز نہیں۔ اس لیے کہ ہر ایک اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہا ہے جس کا اسے حق حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے یہ حق ہے کہ جتنی اونچی چاہے دیوار کھڑی کر لے تو دروازے اور کھڑکی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ہوا۔

اسی طرح ایک مکان دو شریکوں میں تقسیم کیا گیا، دونوں کے مابین ایک دیوار مشترک رہی اور اس دیوار پر ایک حصہ والے کے شہتیروں کے سرے ہیں اور دوسرے سرے اس کی اپنی دیوار پر ہیں۔ اگر تو تقسیم میں شہتیروں کے اٹھا لینے کی شرط ہوگی تو اسے شہتیر اٹھانے پڑیں گے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کی بنا پر کہ مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں اور اگر تقسیم میں ایسی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو شہتیروں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ اپنی حالت پر چھوڑنے سے خواہ نقصان واقع ہوتا ہو مگر چونکہ تقسیم میں شہتیر اٹھا لینے کی شرط نہیں رکھی گئی (تو اس کا مطلب ہے کہ نقصان کو قبول کر لیا گیا ہے) سو نقصان لازم ٹھہرا۔ اسی طرح اگر اس دیوار پر سیڑھی ہو یا ستون ہو اور اس پر شہتیروں کے سرے ہوں تو اس کا معاملہ بھی ویسے ہی ہوگا، بدلیل مذکورہ (یعنی اگر تو تقسیم میں اٹھا لینے کی شرط ہوگی تو اٹھا لیے جائیں گے وگرنہ نہیں)۔

اسی طرح دو شریک ایک دو منزلہ مکان کو تقسیم کر لیں، ایک کو بالائی منزل مل جائے اور دوسرے کے حصے میں زیریں منزل آئے، اگر بالائی منزل والے کے حصے میں دریچہ آیا ہو جو دوسرے شریک کے حصے میں کھلتا ہو، اگر تقسیم کے وقت اسے اکھاڑنے کی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو زیریں منزل والے کو اسے اکھاڑنے کا حق نہیں، بدلیل مذکورہ۔

اگر ایک حصے دار کے شہتیروں کے سرے دوسرے حصے دار کی دیوار پر ہوں اور ان سروں پر چھت ڈالی جا سکتی ہو تو دوسرا حصے دار اسے شہتیر اٹھانے پر مجبور نہیں کرے گا اور اگر چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو پھر ان شہتیروں کے اٹھا لینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چھت ڈالنے کے امکان کی وجہ سے ان سے استفادہ کرنا ممکن ہوا تو گویا یہ بات اس کے حقوق میں شامل ہو گئی اور دریچے کے معاملے کے مشابہ ہو گئی۔ اور جب چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس امر کا حقوق میں داخل ہونا محال ٹھہرے گا اور وہ اپنے مالک کے مصرف میں ناحق رہیں گے لہٰذا اسے ان کے اٹھا لینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔

اگر دو مالک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور) ایک کے حصے میں درخت آئے جس کی ڈالیاں دوسرے کے حصے میں سایہ فگن ہوں تو کیا ان ڈالیوں کو (اگر وہ چاہے تو) کاٹ سکتا ہے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ

نے ذکر کیا ہے کہ انہیں نہیں کاٹا جا سکتا کیونکہ ان کے کاٹنے سے مالک کو نقصان پہنچے گا جبکہ ابن رستم نے ذکر کیا ہے کہ انہیں کاٹا جا سکتا ہے جیسے ان شہتیروں کے سرے اٹھائے جا سکتے ہیں جو چھت ڈالنے کے کام نہ آ سکتے ہوں۔

اگر راستے والوں (راستے کو استعمال کرنے والوں) میں اختلاف واقع ہو جائے اور ان میں سے ہر ایک یہ دعوےٰ کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو یہ ان کے مابین بحصہ مساوی تقسیم ہوگا نہ کہ گھروں اور کوٹھڑیوں کے رقبے کے اعتبار سے کیونکہ وہ اس کے قبضے میں مساوی طور پر شریک ہیں بایں طور کہ ہر ایک کو راستے سے گزرنے کا مساوی حق حاصل ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے حق ملکیت کو ثابت کرنے کے لیے گواہ قائم کر دے تو اس سے قبضے کا لحاظ ساقط ہو جائے گا۔

ایک گھر ایک آدمی کی ملکیت ہے اور اس گھر میں ایک راستہ اس کے اور ایک اور آدمی کے مابین مشترک تھا، گھر کا مالک وفات پا گیا اور اس کے وارثوں نے اس گھر کو آپس میں تقسیم کر لیا اور راستے کو چھوڑ دیا۔ یہ راستہ گھر کے مالک (متوفی) اور اس دوسرے آدمی کے درمیان نصفا نصف تھا۔ اگر اس کے وارث گھر کو فروخت کریں تو اس راستہ کی قیمت اس آدمی اور ان ورثہ کے درمیان نصفا نصف تقسیم ہوگی نہ کہ حصے داروں کی تعداد کے لحاظ سے (قیمت کا نصف حصہ اس آدمی کو ملے گا اور باقی نصف تمام ورثا کو) اسلیے کہ وارث مورث (متوفی مالک) کے قائم مقام ہیں اور وہ رستہ اس آدمی اور مورث کے مابین بحصہ مساوی مشترک تھا تو اسی طرح اس کے اور وارثوں کے درمیان بھی نصفا نصف کے حساب سے مشترک ہوگا، اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ یہ گھر ان میں میراث کے سبب سے مشترک ہے اور ورثہ اس حقیقت سے انکار کریں تو اس صورت میں شرکا کی تعداد کے حساب سے راستہ تقسیم ہوگا اور ہر شریک کو مساوی حصہ ملے گا کیونکہ وہ سب قبضے میں برابر ہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

تقسیم کے فسخ (Rescission) کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے تقسیم عمل میں آنے کے بعد لازماً فسخ ہو جاتی ہے تو ہماری رائے یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ ان اسباب کی کئی قسمیں ہیں:۔

از انجملہ میت پر قرض کا ظاہر ہونا ہے کہ قرض خواہ اپنے اپنے قرض کا مطالبہ کریں اور مال مقسوم کے سوا میت کا کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارثوں نے خود اپنے مال سے قرض چکایا ہو۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ وارث ترکے کو آپس میں تقسیم کر لیں پھر میت پر قرض ظاہر ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو اس ترکے کے علاوہ بھی میت کا کوئی مال ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارث خود اپنے مال میں سے قرض چکائیں تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی خواہ وہ قرض ترکے کو محیط ہو یا نہ ہو کیونکہ وراثت پانے پر قرضے کی ادائیگی مقدم ہے خواہ وہ قرض تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اللہ تبارک وتعالےٰ کا ارشاد ہے: من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین، یعنی وصیت کے بعد جسے وہ وصیت کرے یا قرض۔ اللہ سبحانہ وتعالےٰ نے قرض کو وصیت پر مقدم رکھا ہے اور اس سلسلے میں تھوڑے اور زیادہ قرض میں کوئی امتیاز نہیں فرمایا۔ تقسیم اس لیے فسخ کی جائے گی کہ جب قرض ترکے کو محیط ہے تو ظاہر ہے کہ اس ترکے میں وارثوں کی ملکیت صرف ظاہری صورت میں ہے جبکہ حقیقت میں وہ میت کی ملک ہے جو قرض خواہوں کے حق میں برقرار ہے اور غیر کی ملکیت میں تقسیم کا اجراء اس کے صحیح ہونے میں حائل ہے۔ چنانچہ ملکیت اور حق کو قائم کرنا فائق ہے۔ اور اگر قرض ترکے کو محیط نہ ہو پھر بھی وہ میت کی ملکیت اور قرض خواہوں کا حق ہے اور ان کا حق یہ ہے کہ قرض ادا کیا جائے۔ یہ حق پورے ترکے میں بقدر قرضہ غیر معین

طور پر موجود ہے لہٰذا یہ تقسیم میں حائل ہے۔ اگر اس ترکے کے علاوہ میت کا کوئی مال نہ ہو تو پہلے اس میں سے قرض چکایا جائے پھر باقی ماندہ ترکے کو تقسیم کیا جائے تاکہ تقسیم کو فسخ ہونے سے بچانے کی حتی الامکان کوشش ہو جائے اور پہلے قرض ادا کر کے تقسیم کرنے سے تقسیم کو فسخ ہونے سے بچایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر وارثین خود اپنے مال میں سے قرض چکا دیں تو بھی تقسیم فسخ نہ ہوگی کیونکہ وارثوں کا حق تو ترکے کی ظاہری صورت سے متعلق ہے اور قرض خواہوں کا حق اس کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہے۔ خود اپنے مال سے قرض چکانے کے بعد ترکہ خالصتہً ان کی ملکیت بن جائے گا، ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ درحقیقت انہوں نے ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے خود اپنا ہی مال تقسیم کیا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ تقسیم صحیح واقع ہوئی ہے، لہٰذا فسخ نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کر دیں تو اس صورت میں بھی تقسیم فسخ نہ ہوگی۔ اگرچہ فسخ تو لاحق ہو گئی تھی مگر قرض خواہوں نے میت کو بری کر کے اسے ساقط کر دیا۔

اسی طرح اگر تقسیم میراث سے بہرہ ور ہونے والے ایک وارث کا میت پر قرضہ ظاہر ہو جائے بایں طور کہ وہ دعوےٰ کرے کہ اس کا میت کے ذمے قرض تھا اور وہ اپنے اس دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کر دے تو اسے بوجہ مذکورہ یہ حق ہے کہ تقسیم کو توڑ دے۔ اس کے تقسیم میں شامل ہونے سے قرض سے بریت لازم نہیں آتی اس لیے کہ قرض خواہ کا حق ترکے کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہوتا ہے، اس کی ظاہری صورت سے نہیں۔ اسی بنا پر تو وارثوں کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ قرض چکا کر ترکے پر خالصتہً (ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے) اپنا حق ملکیت قائم کر لیں (اگر قرض خواہ کے حق کا تعلق ترکے کی ظاہری صورت سے بھی ہوتا تو پھر اسے بھی بقدر قرضہ ترکے کی تقسیم سے اپنا حصہ وصول کرنے کا حق ہوتا اور وارثین قرض چکا کر ترکے پر خالصتہً اپنا حق ملکیت قائم نہ کر سکتے)۔ اندریں صورت اس قرض خواہ وارث کا تقسیم میراث میں شامل ہونا اس بات کا اقرار نہیں کہ اس کا میت کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے دعوے میں کوئی تضاد موجود نہیں، لہٰذا اس کی سماعت ہوگی۔

تقسیم کے فسخ ہو جانے کا ایک سبب وصیت کا ظاہر ہونا ہے۔ اگر ورثہ ترکے کو باہم تقسیم کر لیں پھر وہ شخص نمودار ہو جائے جس کے حق میں مورث نے تہائی ترکے کی وصیت کی تھی تو ان کی یہ تقسیم فسخ ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جس کے حق میں وصیت ہے اس کی حیثیت ایک وارث کی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر تقسیم سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو وہ وارثوں اور وصیت والے شخص سب کے حق میں تلف ہوتی ہے اور باقی ترکہ ان میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا ہے۔ اگر وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور ایک وارث اس وقت غیر حاضر ہو تو تقسیم فسخ ہو جائے گی۔ یہی صورت وصیت والے معاملے کی ہے (کہ جس شخص کے حق میں وصیت ہے اس کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی تو گویا ایک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی، لہٰذا تقسیم فسخ کر دی جائے گی)۔ یہ تب کی بات ہے کہ تقسیم باہمی رضامندی سے عمل میں آئے اور اگر عدالتی حکم کے تحت عمل میں آئی ہو تو پھر فسخ نہ ہوگی اس لیے کہ گو اپنے حق میں وصیت رکھنے والے شخص کی حیثیت ایک وارث کی ہے مگر قاضی جب ایک شریک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم جاری کرتا ہے تو اس صورت میں بھی اس کی تقسیم فسخ نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم محلِ اجتہاد ہے اور قاضی کا فیصلہ اگر کسی محلِ اجتہاد سے متعلق ہو تو نافذ ہوتا ہے اور اسے توڑا نہیں جا سکتا۔

فسخ کا ایک اور سبب یہ ہے کہ کوئی وارث ظاہر ہو جائے یعنی وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور پھر پتا چلے کہ ایک

وارث اور بھی ہے تو تقسیم توڑ دی جائے گی۔ اور اگر یہ تقسیم قاضی کے فیصلے سے واقع ہوئی ہو تو پھر نہ ٹوٹے گی، جس کی وجہ پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اگر بعد از تقسیم کوئی ایک وارث یہ دعوےٰ کرے کہ اس کے ایک چھوٹے بیٹے کے حق میں مورث کی وصیت ہے تو اس کا دعوےٰ صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ گواہ قائم کرے تو ان کی بھی سماعت نہ ہوگی کیونکہ اس کے دعوے میں تضاد پایا جاتا ہے وہ یوں کہ اگر یہ وصیت موجود تھی تو ان کے ترکے کی تقسیم ہی صحیح نہ تھی اس لیے اس کی تقسیم میں شمولیت اس کی طرف سے اس امر کا اقرار ہے کہ وصیت موجود نہیں اور بعد میں وصیت کے موجود ہونے کا دعوےٰ اس اقرار کے منافی ہے لہٰذا اس دعوےٰ کی سماعت نہ ہوگی۔ لیکن باپ کی تقسیم سے بچے کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ اسے حق نہیں کہ اس کے حق کو باطل کرے۔

اگر (بعد از تقسیم) کوئی وارث یہ دعوےٰ کرے کہ اس کے باپ اور ماں کی طرف سے اس کا ایک بھائی بھی ان سب وارثین کے علاوہ اپنے باپ کے وارثوں میں سے تھا اور وہ اپنے باپ کے وفات پانے کے بعد فوت ہوا ہے اور اس (وفات پانے والے بھائی) کا وارث مدعی ہے، باقی سب وارثین اس کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کریں اور مدعی گواہ قائم کر دے تو انہیں نہیں سنا جائے گا اس لیے کہ اس کا تقسیم میں شامل ہونا کسی اور وارث کے موجود نہ ہونے کا اقرار ہے اور اسی بنا پر اس کے دعوے کا یہ فیصلہ ہوا بعد از تقسیم ترکے پر خرید، ہبہ یا صدقہ کے ہر دعوےٰ پر اسی حکم کا اطلاق ہوگا (یعنی مدعی کی تقسیم میں شرکت خرید، ہبہ یا صدقہ کے عدم وجود کے اقرار پر دلالت کرتی ہے اور بعد ازاں اس کے وجود کا دعوےٰ کرنا تضاد پر مبنی ہے، لہٰذا خارج کر دیا جائے گا۔) واللہ تعالےٰ اعلم۔

دو آدمیوں کے مابین ایک گھر مشترک ہے، (تقسیم کے وقت) ایک شریک نے اس بات کا اقرار کیا کہ گھر کی ایک کوٹھری کسی تیسرے شخص کی ہے اور دوسرا شریک اس سے انکار کرے تو اس صورت میں اس کا اقرار معتبر ہوگا کیونکہ کسی آدمی کا اقرار اس کے اپنے خلاف حجت ہے۔ کیونکہ اس اقرار سے دوسرے شریک کی مملوکہ کسی معین چیز پر اس تیسرے آدمی کا حق واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ موقوف ہے اور جب یہ معین چیز سے متعلق نہیں ہے تو تقسیم میں بھی حائل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ گھر تقسیم ہوگا اور تقسیم پر مجبور کیا جائے گا اور تقسیم کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ کوٹھری جس کا اقرار کیا گیا تھا اقرار کرنے والے شریک کے حصے میں آئی ہے تو اسے وہ اس تیسرے آدمی کے حوالے کر دے گا کیونکہ اقرار صحیح ہے اور جس چیز کا اقرار کیا گیا تھا اسے بعینہٖ حقدار کے حوالے کرنا ممکن ہو گیا ہے چنانچہ اس کے حوالے کرنے کا اسے حکم دیا جائے گا اور اگر وہ کوٹھری اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو پھر وہ اپنے حصے میں سے اس کوٹھری کے مساوی کوئی کوٹھری اسے دے گا یعنی اسے جو حصہ ملا ہے اسے اس کے اور اس تیسرے آدمی کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا جس کے حق میں اس نے اقرار کیا تھا اس طرح وہ تیسرا آدمی اپنی کوٹھری کے مساوی حصے کا مالک بن جائے گا اور اقرار کرنے والا شخص اس کوٹھری کے برابر حصہ نکال کر نصف مکان کا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف علیہما الرحمۃ کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اقرار کرنے والا نصف مکان کا مالک بنے گا جبکہ اس تیسرے شخص کو اس کوٹھری کے نصف کے برابر حصہ ملے گا نہ کہ پوری کوٹھری کے برابر۔ مثلاً اگر گھر کا کل رقبہ سو مربع گز ہے اور کوٹھری کا رقبہ دس مربع گز تو گھر کو دونوں شریکوں کے مابین نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا اور ان دو ائمہ کے نزدیک اس تیسرے آدمی کو دس مربع گز رقبہ ملے گا جبکہ ہر دو شریک کو ۴۵ مربع گز رقبہ ملے گا کہ کوٹھری کا رقبہ نکال کر نصف حصہ مکان یہی بنتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس تیسرے آدمی کو پانچ مربع گز رقبہ ملے

گا کہ اقرار کی گئی کوٹھری کا نصف ہی بنتا ہے (اور اقرار کرنے والے کو ۴۵ مربع گز جبکہ دوسرے شریک کو پچاس مربع گز ملیں)۔
امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک معین چیز سے متعلق ہے اور وہ چیز ان دونوں شریکوں میں مشترک ہے اسلئے کہ گھر کا ہر نصف حصہ غیر معین طور پر اس کی ملکیت ہے اور اس کے شریک کی بھی۔ اس کا اقرار اس کے شریک کے حصے کے ضمن میں تو باطل ہے مگر خود اپنے حصے کے بارے میں صحیح ہے چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ تیسرے آدمی کو اس کی کوٹھری کا نصف (پانچ مربع گز) ملے (اقرار کرنے والے کو ۴۵ مربع گز اور دوسرے شریک کو ۵۰ مربع گز)۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے مشترک چیز کے اقرار کا تعلق معین چیز سے نہیں بلکہ وہ موقوف ہے اور تقسیم کے بعد وہ معین شے سے متعلق ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اقرار تقسیم میں حائل نہیں ہوا اور اگر معین چیز سے متعلق ہوتا تو ضرور تقسیم میں رکاوٹ بنتا۔ اور اب جبکہ گھر تقسیم ہو گیا ہے تو اقرار معین چیز سے متعلق ہوگیا اور اگر تو اقرار کی گئی چیز صاحب اقرار کے حصے میں آئی ہے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اسے حقدار کے حوالے کردے کیونکہ اس معین چیز کو حقدار کے سپرد کرنے پر وہ قادر ہے اور اگر وہ اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو اس صورت میں وہ اس معین چیز کو حقدار کے حوالے کرنے پر قادر نہیں لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کے بدلے میں مساوی چیز اپنے حصے میں سے دے اور وہ ہے اقرار کی گئی چیز کا کل رقبہ۔ یہ حکم تو تب ہے کہ اقرار کی گئی چیز قابل تقسیم ہو اور اگر وہ ناقابل تقسیم ہو، مثلاً ایک حمام ان دونوں کے مابین مشترک ہو جس کی ایک کوٹھڑی کی بابت وہ اقرار کرے کہ وہ ایک تیسرے آدمی کی ہے اور دوسرا شریک انکار کرے تو اس کا اقرار تو صحیح تسلیم کیا جائے گا لیکن اس کوٹھڑی کی تقسیم پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ نقصان دہ تقسیم پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، البتہ اس کوٹھڑی کی نصف قیمت کی ادائیگی اقرار کرنے والے پر لازم ہے کیونکہ بعینہٖ اسی چیز کو حوالے کرنے سے وہ قاصر ہے۔ ایسی معین چیز کا اقرار جسے حوالے کرنا ممکن نہ ہو اس کے بدل کا اقرار بن جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ اقرار کرنے والا بھی اپنی ملکیت میں تصرف کر سکے اور دوسرے کا حق بھی حتی الامکان محفوظ ہو جائے۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے گھر میں کڑی شہتیر کا اقرار کرنے کی ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ (استفادہ و انتفاع کی تقسیم) partition of the benefit.

اب تک ہم نے اشیاء کی تقسیم بیان کی تھی، جہاں تک منافع کی تقسیم جسے مہایاۃ کا نام دیا جاتا ہے، کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گفتگو مختلف موضوعات پر ہوگی جیسے مہایاۃ کی اقسام، کونسی مہایاۃ جائز ہے اور کونسی جائز نہیں ہے، مہایاۃ کس چیز میں ہوتی ہے، مہایاۃ کی صفت اور یہ کہ مہایاۃ کے بعد ہر شریک کو کس تصرف کا حق ہوتا ہے اور کس کا نہیں۔

مہایاۃ کی اقسام: مہایاۃ دو قسم کی ہوتی ہے، ایک کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ (مہایاۃ مکانی Partition of the benefit by place.) اور دوسری کا تعلق زمان سے ہوتا ہے۔ (مہایاۃ زمانی (Partition of the benefit by time.

مہایاۃ مکانی: مہایاۃ مکانی سے مراد یہ ہے کہ مثلاً ایک گھر کے دو مالک اس طرح مہایاۃ کریں کہ ہر دو شریک گھر کا ایک حصہ لے کر اس میں سکونت اختیار کرلیں تو یہ صحیح ہوگا کیونکہ مہایاۃ بھی تقسیم ہے اور عین شے کی تقسیم پر اسے قیاس کیا جائے گا اور اس طریقے سے عین شے کی تقسیم صحیح ہوتی ہے لہٰذا منافع کی تقسیم بھی صحیح ہوگی۔ اور اگر وہ گھر کی مہایاۃ اس طرح کریں کہ ایک شریک زیریں منزل میں رہائش کرے اور دوسرا بالائی منزل

میں تو بدلیل مذکورہ اس طرح بھی جائز ہے۔ مہایاۃ مکانی میں میعاد کی شرط نہیں کی جاتی کیونکہ منافع کی تقسیم منفعت کا منفعت سے تبادلہ نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک منفعت کا منفعت سے تبادلہ جائز نہیں، جیسے رہائش کے بدلے رہائش یا خدمت کے بدلے خدمت۔

اسی طرح اگر دو مالک دو مشترک گھروں کی مہایاۃ اس طرح کریں کہ ہر شریک ایک گھر لے لے جس میں وہ سکونت اختیار کرے یا اُسے کرائے پر چڑھا دے تو یہ مہایاۃ بالاجماع جائز ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے میں تو خیر کوئی شک و شبہ ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک تو مکانوں کی تقسیم جائز ہے، ان کے منافع کی تقسیم تو جائز ہوتی ہی تھی۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہونے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ عین شے اور اس کی منفعت کے درمیان فرق کرنا ہوگا، اور ان کے نزدیک اس فرق کا سبب یہ ہے کہ مکانات مختلف اجناس کے حکم میں آتے ہیں کیونکہ ایک مکان اور دوسرے مکان میں، مکان ہونے میں، تعمیر اور موقع کے اعتبار سے نمایاں فرق ہوتا ہے اور دو مختلف جنسوں میں تقسیم جمع جائز نہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن مکانوں کے منافع میں فرق نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے، لہٰذا دو مکانوں کے منافع مختلف اجناس قرار نہ پائیں گے، اس لئے ان کی تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح اگر دو مالک اپنے دو مشترکہ غلاموں میں خدمت کی بنیاد پر مہایاۃ کریں تو یہ مہایاۃ بالاجماع جائز ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تو غلاموں کی عین میں بھی تقسیم جمع جائز ہے تو ان کے منافع میں بھی جائز ٹھہری اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلاموں کی عین اور ان کے منافع میں فرق کا سبب وہی ہے جو ہم دو مکانوں کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔ اگر دو مالک دو مشترکہ غلاموں میں مہایاۃ کریں اور ہر شریک ایک غلام لے لے جو اس کی خدمت کرے اور یہ شرط کی گئی ہو کہ غلام کا کھانا اس مالک کے ذمے ہوگا جس کی وہ خدمت کرے تو یہ مہایاۃ استحسان کے نقطۂ نظر سے تو جائز ہے لیکن از روئے قیاس جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر غلام کا کھانا تو دونوں شریکوں کے ذمے بحصۂ مساوی تھا اور یہ شرط کہ ایک شریک ایک غلام کے پورے کھانے کا ذمہ دار ہوگا یہ کھانے کا کھانے کے ساتھ تبادلے کے اصول پر مبنی ہے اور اس لئے جائز نہیں کہ کھانا غیر معلوم چیز ہے (فرض کریں زید اور بکر دو شریک الف اور ب دو غلاموں کے مالک تھے۔ مہایاۃ کے نتیجے میں الف زید کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا زید کے ذمے اور ب بکر کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہے۔ حالانکہ الف کا کھانا زید اور بکر دونوں کے ذمے تھا، اس طرح ب کا۔ گویا مہایاۃ سے یہ طے پایا کہ زید کے ذمے ب کے کھانے کا جو آدھا حصہ تھا اس کا تبادلہ کھانے کے اس نصف حصے سے ہو گیا جو بکر کے ذمے الف کے ضمن میں تھا کھانے کا خرچہ اور کھانے کی مقدار وغیرہ غیر معلوم ہے اس لئے یہ تبادلہ صحیح نہیں)۔ استحسان کی رو سے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیز کا غیر معلوم ہونا تنازعے کا باعث نہیں کیونکہ کھانے کا اصول عادت اور رواج کے پیش نظر نیکی اور نرمی پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ تنگی (تنگ ظرفی) پر۔ اس کے برعکس اگر مہایاۃ میں شرط یہ کی گئی کہ ہر شریک اپنے زیر خدمت غلام کے لباس کا ذمے دار ہوگا تو یہ جائز نہیں کیونکہ عادت اور رواج کے پیش نظر لباس کے معاملے میں تنگی (تنگ ظرفی) سے کام لیا جاتا ہے مگر کھانے کے معاملے میں تنگی سے کام نہیں لیا جاتا۔

لہٰذا لباس کا غیر معلوم ہونا تنازعے کا باعث بن سکتا ہے۔ مزید برآں، لباس اور لباس میں نمایاں فرق ہوتا ہے برخلاف کھانے کے، لہٰذا دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک سواری کے جانوروں میں مہایاۃ کا تعلق ہے بایں طور کہ ایک شریک سواری کے لئے ایک جانور لے لے اور دوسرا شریک اسی جنس کا دوسرا جانور لے لے جسے وہ کرائے پر چلانا چاہتا ہو اور کرائے پر چلانے کی شرط لگی گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مہایاۃ جائز نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگی صاحبینؒ کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک تو ایک جنس کے جانوروں کی عین میں تقسیم جمع جائز ہوتی ہے لہٰذا ان کے منافع کی تقسیم بھی جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت اور منفعت میں فرق ہوتا ہے۔ انھوں نے ان کی عین میں تو تقسیم جمع جائز قرار دی لیکن ان کے منافع میں جائز نہیں قرار دی۔ اس امتیاز کی وجہ یہ ہے کہ یہ (زیر تقسیم دو) جانور اپنی عین میں تو ایک جنس ہیں مگر سواری کی منفعت کے اعتبار سے دو مختلف جنسیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے تو اسے یہ حق نہیں کہ اس جانور کو آگے کسی کے ہاتھ سواری کے لئے کرائے پر چلائے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر ہرجانہ عائد ہوگا۔ اور منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنسیں عین کے اعتبار سے دو مختلف جنسوں کے مشابہ ہیں (مثلاً دو گھوڑوں کا سواری کی منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنس ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک گھوڑا اور ایک گدھا، جو عین کے اعتبار سے بھی دو مختلف جنس ہیں) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین کی جنس کا مختلف ہونا تقسیم جمع میں حائل ہوتا ہے، سو منفعت میں جنس کا مختلف ہونا بھی تقسیم جمع کو مانع ہوا۔ دو مکانوں اور دو غلاموں میں مہایاۃ کا معاملہ جدا ہے کہ یہ جائز ہے اس لئے کہ یہاں منافع میں نمایاں فرق نہیں پایا جاتا بلکہ قریب قریب یکساں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کا کرائے دار آگے بھی کسی کو کرائے پر دینے کا حق رکھتا ہے، چونکہ منفعت کی جنس مختلف نہ تھی اس لئے مہایاۃ جائز قرار پائی۔

مہایاۃ زمانی

مہایاۃ زمانی کی مثال یہ ہے کہ ایک چھوٹے سے مکان کے دو مالک اس طرح مہایاۃ کریں کہ اس میں ایک روز ایک شریک سکونت کرے اور دوسرے روز دوسرا۔ یا مثلاً ایک غلام میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ وہ ایک دن ایک شریک کی خدمت کرے اور دوسرے دن دوسرے شریک کی اور یہ جائز ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: قال هٰذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم (یعنی اس نے کہا یہ اونٹنی ہے اسے پانی پینے کا حق ہے اور تمہیں بھی اپنی اپنی مدت مقررہ میں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنے نبی سیدنا صالح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے پانی پینے میں مہایاۃ کرنے کی خبر دی ہے۔ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ والحکیم نے مہایاۃ سے دوسروں (ماسوا صالح علیہ السلام) کے انکار کا جو قصہ بیان کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مہایاۃ بری چیز نہیں۔ چنانچہ مہایاۃ زمانی کا جائز ہونا تو ظاہر نص سے ثابت ہے اور مہایاۃ مکانی دلالۃً ثابت ہے وہ یوں کہ یہ مہایاۃ پہلی نوع کی تقسیم (عین اشیاء کی تقسیم) کے مشابہ ہے۔ نیز اس طرح کہ مہایاۃ زمانی لوگوں کی ضرورتوں کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے اور لوگوں کو مہایاۃ مکانی کی ضرورت تو شدید تر ہے۔ کیونکہ مہایاۃ زمانی تو سب اشیاء کے ضمن میں ممکن ہے جبکہ مہایاۃ مکانی بعض اشیاء کے ضمن

میں ممکن نہیں ہوتی مثلاً غلام اور چھوٹے مکان وغیرہ ہیں، سو جب مہایاۃ زمانی جائز ہے تو مہایاۃ مکانی بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ کا محل

جہاں تک مہایاۃ کے محل کا تعلق ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ جل شانہ، کہ اس کا محل منافع ہیں نہ کہ عین اشیاء، کیونکہ یہ منفعت کی تقسیم ہے عین شے کی نہیں۔ چنانچہ اس کا محل منفعت ہے نہ کہ عین شے۔ اگر دو شریک کھجور یا کسی اور چیز کے درختوں میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ کچھ درختوں کے پھل ایک شریک حاصل کرے اور کچھ کا دوسرا شریک تو یہ مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر دو شریک مشترکہ بکریوں میں بایں طور مہایاۃ کریں کہ ہر دو شریک ایک ایک ریوڑ لے لیں اور بکریوں کے دودھ سے مستفید ہوں تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، مہایاۃ منافع کی تقسیم کا معاملہ ہوتی ہے جبکہ پھل اور دودھ منافع نہیں بلکہ عین مال ہیں۔ لہٰذا یہ معاملہ مہایاۃ کی ذیل میں نہیں آتا۔ اور اگر دو شریک مشترکہ اراضی میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ ہر شریک نصف اراضی لے کر اس میں کاشت کرے تو یہ مہایاۃ جائز ہوگی کیونکہ یہ منافع کی تقسیم ہے اور مہایاۃ کا معنیٰ بھی یہی ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ کی صفت

جہاں تک مہایاۃ کی صفت کا تعلق ہے تو یہ ایک ایسا معاملہ (عقد) ہوتا ہے جو لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ مہایاۃ کے بعد کوئی ایک شریک عین شے کی تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی تقسیم کر دے گا، کیونکہ تقسیم کی غرض وغایت کے اعتبار سے مہایاۃ کی حیثیت عین شے کی تقسیم کے بدل کی ہے اور عین شے کی تقسیم اصل ہے۔ تقسیم کی غرض وغایت ملکیت کے منافع کی تکمیل ہے اور تقسیم کا یہ مفہوم عین شے کی تقسیم میں درجۂ اکمل پایا جاتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شریک مہایاۃ سے قبل تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کرے گا۔ مہایاۃ ایک جائز معاملہ (عقد .Contract) ہے اور دوسرے جملہ معاملات (عقود) کی طرح اس میں بھی فسخ Rescission ممکن ہوتا ہے: اجارہ (کرائے پر دینا) کے برعکس مہایاۃ کسی ایک شریک کی موت پر فسخ نہیں ہو جاتی کیونکہ اگر کوئی وارث فسخ کرے تو قاضی فوراً دوبارہ مہایاۃ کر دے گا، لہٰذا اس کا فسخ کرنا مفید نہیں۔

مہایاۃ کے بعد تصرّف کے اختیارات

جہاں تک تصرف کے ان اختیارات کا تعلق ہے جو مہایاۃ کے نتیجے میں ہر شریک کو حاصل ہوتے ہیں، مہایاۃ مکانی میں تو ہر شخص کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے جو شے ملی ہے اسے کرائے پر اٹھا دے خواہ مہایاۃ میں کرائے پر اٹھانے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، اور چاہے یہ مہایاۃ ایک مکان میں ہوئی ہو یا دو مکانوں میں کیونکہ مہایاۃ کے بعد منافع ہر شریک کی ملکیت میں حاصل ہوتے ہیں لہٰذا اسے اختیار ہے کہ اپنی اس مملوکہ شے میں بایں طور تصرف کرے کہ کسی اور کو اس سے استفادے کا اختیار دے دے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مہایاۃ مکانی اعارۃ (عاریۃً دینا) نہیں ہے کیونکہ عاریۃً لی ہوئی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اور جہاں تک مہایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو ہر شریک کو حق ہے کہ اس میں سکونت اختیار کرے یا اس سے خدمت لے، بدلیل مذکورہ۔ لیکن مہایاۃ زمانی میں مدت کا تعین ضروری ہے۔ مثلاً ایک دن یا ایک مہینے کے لئے، برخلاف مہایاۃ مکانی کے کہ اس میں سکونت یا کرائے پر اٹھانے کا حق مطلق ہوتا ہے، (یعنی اس میں مدت کی قید نہیں ہوتی)۔ مہایاۃ زمانی میں مدت کے تعین کی ضرورت

اس لئے ہوتی ہے تاکہ منافع معلوم ہو جائیں۔ مہایاۃ مکانی میں ایک جگہ میں جمع شدہ معلوم منافع کی تقسیم ہوتی ہے۔ اور منفعت کی جگہ معلوم ہوتی ہے چنانچہ منافع بھی معلوم ٹھہرے کیونکہ منافع کی جگہ معلوم ہے، لہٰذا مہایاۃ (مدت کے تعین کے بغیر) جائز ہوئی۔ جہاں تک مہایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو یہ تقسیم زمان سے متعلق ہے اور جبتک مدت معینہ کا ذکر نہ کیا جائے یہ مہایاۃ غیر معلوم رہے گی، سو دونوں کا فرق ظاہر ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا یہ مسئلہ کہ آیا ہر شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باری میں اس چیز کو کرائے پر اٹھائے تو اس میں توکوئی اختلاف نہیں کہ اگر مہایاۃ میں یہ شرط نہ کی گئی ہو تو کرائے پر اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ شرط کی گئی ہو تو امام قدوری علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ پھر بھی کرائے پر اٹھانا جائز نہیں کیونکہ مہایاۃ زمانی اعارۃ کے معنی میں ہوتی ہے اور مستعار لی ہوئی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اور الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک گھر ہو تو اس میں مہایاۃ سکونت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور کرائے پر اٹھانے کے لئے بھی۔ بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ الاصل میں جو مذکور ہے وہ دو وجہ سے حقیقی مہایاۃ نہیں: ایک وجہ یہ کہ مہایاۃ کی اضافت غلّہ (کرائے) سے کی گئی ہے نہ کہ استغلال (کرائے پر اٹھانے) سے اور غلّے میں مہایاۃ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تو عین شے ہے (نہ کہ منفعت) اور مہایاۃ میں منافع تقسیم کیے جاتے ہیں نہ کہ عین اشیاء۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے اس میں ذکر کیا ہے کہ مکان کا کرایہ جب ایک شریک وصول کرے تو دوسرا شریک بھی اس میں سے اپنا حصّہ وصول کرے گا اور یہ مہایاۃ کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہے (جب منفعت میں اشتراک بدستور باقی ہے تو مہایاۃ تو نہ ہوئی)۔ دوسری طرف اگر دو مکانوں میں مہایاۃ ہو بایں طور کہ مہایاۃ کے بعد ہر شریک اپنے زیر تصرف مکان کو کرائے پر اٹھائے گا اور پھر ہر شریک نے اسے کرائے پر اُٹھا دیا اور ایک شریک کو دوسرے سے زیادہ کرایہ وصول ہوا تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہُوا اس پر اسی کا حق ہوگا۔ الاصل میں مذکور بات کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ دو شریکوں میں یہ طے پایا ہو کہ ایک ماہ کرایہ ایک شریک وصول کرے گا اور دوسرے ماہ دوسرا شریک اور مجازی طور پر اس معاملے کو مہایاۃ کے نام سے موسوم کر دیا گیا جبکہ اس صورت میں حقیقت میں یہ مہایاۃ نہ تھا۔ (پھر ایک ماہ زیادہ کرایہ وصول ہوا) تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہوا وہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس طرح دونوں روایتوں میں جو اختلاف ہے وہ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ الاصل میں جو بات مذکور ہے وہ کرائے پر اٹھانے کے جواز کی شرط کی دلیل ہو کیونکہ جملے میں لفظ غلہ (کرایہ) کو استغلال (کرائے پر اٹھانا) کے معنی میں استعمال کرنا جائز ہوتا ہے اور کرائے پر اٹھانے کے ارادے کی دلیل یہاں قائم ہوگئی اور یہی مہایاۃ کا مقصود ہے، اس لیے کہ مہایاۃ عبارت ہے منافع کی تقسیم سے نہ کہ غلہ کی تقسیم سے کیونکہ وہ تو عین مال ہے۔ اسی طرح مہایاۃ اس شرط پر ہوتی ہے جو مہایاۃ کے معاملے میں طے کی گئی ہو اور وہ ہے کرائے پر اٹھانے کا فعل نہ کہ خود کرایہ۔ اسی لیے مہایاۃ کا مقصد سُکنی (رہائش اختیار کرنا) ہوتا ہے اور سکنی کہتے ہیں ساکن (سکونت پذیر) کے فعل کو۔ اور ان کا یہ قول کہ زائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا کہ شروع میں تو کرائے پر اٹھانے کی شرط پر مہایاۃ کریں پھر اس میں یہ ترمیم کرلیں کہ ہر شریک ایک ایک ماہ کرایہ وصول کرے گا اور اس صورت میں زائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں میں مشترک ہوگا جیسے کے دو گھروں کی صورت میں ہوتا ہے، اس سے الحاکم اور احمد بن حسین القدوری علیہم الرحمۃ کی روایتوں کا اختلاف ثابت ہوگیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الحدود

شرعی حدود اور تعزیرات

Law of crime and punishment, specified and unspecified

امام محمد رحمہ اللہ نے شرعی حدود اور تعزیرات کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے اور پہلے حدود کے مسائل بیان کئے ہیں۔
ہم حدود کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر بحث کریں گے، و باللہ سبحانہٗ وتعالیٰ التوفیق:

حد کے لغوی اور شرعی معنے

وجوبِ حد کے اسباب

وجوبِ حد کی شرطیں

عدالت میں وجوبِ حد کا اثبات

حدود کی صفات

حدِ واجب کی مقدار

اِجرائے حدود کے جواز کی شرطیں

حدود کے نفاذ کی کیفیت اور جگہ

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا

مختلف حدود کے جمع ہونے کی صورت کے بارے میں احکام

جس شخص پر حد جاری کی جائے اس کے متعلق احکام

حد کے لغوی اور شرعی معنے

حد کا لغوی معنی روکنا ہے، اسی لئے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ وہ (اجنبیوں کو) گھر میں داخل ہونے سے روکتا ہے۔ از روئے شریعت حد کا معنی ہے مقررشدہ سزا specified punishment جو اللہ تعالے کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے تعزیر حد سے مختلف ہے کیونکہ وہ غیر مقرر شدہ unspecified punishment ہوتی ہے۔ درّے مارنا یا جیل میں بند کرنا Imprisonment. تعزیر ہے، اس کے علاوہ اور کسی قسم کی سزا Punishment. ہو تو اسے بھی تعزیر کہیں گے۔ قصاص بھی حد سے مختلف ہے کیونکہ قصاص، باوصف اس کے کہ مقرر شدہ سزا ہے (حد نہیں کیونکہ یہ) بندے کا حق ہے (نہ کہ اللہ کا)، اسی لئے قصاص میں عفو و درگذر اور صلح روا ہیں۔ حد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جس شخص پر حد نافذ ہوتی ہے اسے اعادۂ جرم سے باز رکھتی ہے، اس صورت میں جبکہ اس سے سزایاب کی جان کا اتلاف نہ ہو اور دوسرے لوگ ایسی سزا کو نافذ ہوتے دیکھ کر ہی اس قسم کے جرم کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں۔ اگر حد مہلک ہو (جیسے سنگساری) تو پھر ان لوگوں کے لئے باعث عبرت بنتی ہے جو اس کو نافذ ہوتے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کیونکہ دیکھنے والا ہر شخص اپنی چشم تصور سے، مرتکب جرم ہونے کی صورت میں، اس سزا کو خود اپنے اوپر نافذ ہوتا دیکھتا ہے اور یوں اس کا عینی مشاہدہ اسے اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے۔

وجوبِ حد کے اسباب جن اسباب سے حدود واجب Obligatory. ہو جاتی ہیں انہیں بیان کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود کی اقسام معلوم کر لی جائیں کیونکہ ہر قسم کی حد کے واجب ہونے کے اسباب جدا ہیں۔ ہماری رائے میں حدود کی پانچ قسمیں ہیں: حدِ سرقہ[1]، حدِ زنا[2]، حدِ شراب[3]، حدِ نشہ اور حدِ قذف۔ سرقہ کی حد تو سرقہ (چوری) کے سبب سے واجب ہوتی ہے۔ سرقہ کے رکن اور اس رکن کی شرطیں ہم انشاءاللہ کتاب السرقہ میں بیان کریں گے۔

حد زنا

حد زنا کا سبب حد زنا کی دو قسمیں ہیں، دُرّہ زنی whipping اور سنگساری stoning دونوں کے واجب obligatory ہونے کا سبب ایک ہے اور وہ ہے زنا adultery دونوں میں فرق شرط کا ہے اور وہ شرط ہے احصان (شادی شدہ ہونا) سنگساری کی سزا کے واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ زنا کا مرتکب محصن (شادی شدہ) ہو، لیکن درّہ زنی کے واجب ہونے کے لئے محصن ہونا شرط نہیں ہے۔ اندریں صورت، یہ معلوم کر لینا ضروری ٹھیرا کہ شریعت کی اصطلاح میں زنا اور احصان سے کیا مراد ہے۔

زنا کی تعریف زنا سے مراد ہے کسی زندہ عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی vulva کی راہ سے مباشرت Sexual intercourse بہ رضا و ارادہ، اسلامی مملکت کے اندر، مرتکب

اسلامی احکام کا مکلف (پابند) ہو، اس عورت پر نہ تو اس کا مالکانہ حق ہو اور نہ ہی ایسے حق کا شبہ ہو، نہ اس کی منکوحہ ہو اور نہ ہی اس کے منکوحہ ہونے کا شبہ ہو، ملکیت اور نکاح کے ضمن میں شائبہ شک کے مواقع میں سے کوئی موقع بھی نہ ہو۔ حدود کے سلسلے میں شبے کے معتبر ہونے کی اساس وہ مشہور حدیث ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اِدرَؤُا الحدودَ بِالشُّبہاتِ، یعنی شبہات کی بنا پر حدود کو موقوف کر دیا کرو۔ شبے کے معتبر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ حد ایک مکمل سزا ہے لہٰذا اس کا مستوجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جرم بھی مکمل ہو۔ بدوں ملکیت اور نکاح کے کسی عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت اس وقت تک مکمل جرم نہیں کہلا سکتی جب تک کہ کسی بھی قسم کے شبے کی گنجائش باقی ہو۔

زنا کی از روئے شریعت تعریف کرنے کے بعد ہم اس سے بعض مسائل استخراج کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں اگر کوئی نابالغ adolescent یا پاگل Insane مرد کسی اجنبی عورت سے مباشرت (sexual Intercourse) کرے تو اس مرد پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کے فعل پر حرام (Illicit) کی اصطلاح صادق نہیں آتی اور نہ ہی اسکی یہ مباشرت زنا ہے۔ چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ (امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ عورت بھی مستوجب حد نہیں خواہ وہ اس فعل پر رضامند ہوگئی ہو، البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ Adult. مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بدفعلی کا مرتکب ہو تو اس پر حد واجب ہوگی مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدفعلی کے ارتکاب کو جو چیز مانع ہے (یعنی بلوغت Puberty یا عقل کا برجا ہونا Sanity) وہ طرفین میں سے صرف ایک کے ساتھ مختص ہے لہٰذا حد کا عدم وجوب بھی صرف اسی ایک طرف Party کے لیے مخصوص ہوگا، جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بدفعلی کا ارتکاب کرے تو وہ مستوجب حد ہوگا (کیونکہ اسے اس فعل بد کے ارتکاب سے روکنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت میسر ہے) مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد نافذ نہ ہوگی (اس لیے کہ اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت اس میں مفقود ہے) ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ عورت پر زنا کی حد اس لیے تو واجب نہیں ہوتی کہ وہ زانیہ (زنا کرنے والی) ہے۔ زنا کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوتا بلکہ اس پر واقع ہوتا ہے، وہ مفعول ہے فاعل نہیں، اور قرآن حکیم میں اس کے بارے میں زانیہ کا لفظ جو استعمال ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہوا ہے نہ کہ حقیقی معنی میں۔ اس پر حد تو اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس پر زنا کا فعل واقع ہوتا ہے۔ نابالغ اور پاگل کا فعل (اصطلاحی معنی میں) زنا نہیں ہوتا لہٰذا اس عورت پر بھی زنا کا فعل واقع نہ ہوا، اس لیے اس پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔ دوسری جانب، عاقل اور بالغ شخص سے زنا کا فعل (اصطلاحی معنی میں) سرزد ہوتا ہے لہٰذا نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا۔ البتہ نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کی حد واجب نہیں ہوتی جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس فعل کے ارتکاب کی اہلیت مفقود ہے۔ جبکہ اس فعل بد کے مرتکب مرد میں اس کی اہلیت موجود ہوتی ہے، اس لیے اس پر اس کی حد واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح عورت یا مرد کی مقعد (Rump) کی راہ سے بدفعلی کرنے پر بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدِ زنا واجب نہیں ہوتی، اگرچہ یہ فعل حرام ہے، کیونکہ یہ عورت کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت نہیں ہے لہٰذا یہ (اصطلاحی معنی

میں) زنا نہیں ہے۔ جبکہ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی رائے میں اس فعل حرام کا مرتکب مستوجب حد ہوگا، یعنی اگر شادی شدہ ہے تو سنگساری کا سزاوار ہوگا اور غیر شادی شدہ ہے تو درہ زنی کا، اس بنا پر نہیں کہ اس نے فعل زنا کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لیے کہ اس کے فعل پر بدیں وجہ زنا کا اطلاق ہوتا ہے کہ اس میں زنا کا وہ مفہوم پایا جاتا ہے جو مستوجب حد ہوتا ہے اور وہ ہے مجرد فعل حرام، لہٰذا یہ زنا کے مصداق ہوا، اس لیے جس نص قرآنی کی رو سے فعل زنا پر حد واجب ہوتی ہے اس کا اطلاق دلالۃً اس فعل حرام پر بھی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کا ذکر تو ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ لواطت (پیچھے کی جانب سے بدفعلی) بدلیل مذکورہ، زنا نہیں ہے، زنا تو عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے حرام مباشرت کو کہتے ہیں۔ کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ فلاں شخص لواطت Sodomy کا مرتکب ہوا مگر زنا کا نہیں یا یہ کہ اس شخص نے زنا کا ارتکاب کیا لیکن لواطت کا نہیں۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص لوطی (لواطت کا مرتکب Sodomite) ہے اور فلاں شخص زانی ہے۔ چنانچہ ان دو فعلوں کے نام جدا جدا ہیں اور ناموں کا اختلاف معانی کے بنیادی طور پر مختلف ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اسی لیے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس فعل بد (لواطت) کی حد کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر یہ فعل حرام (لواطت) زنا ہوتا تو پھر ان کا باہمی اختلاف چہ معنی وارد؟ اس لیے کہ زنا سے جو حد واجب ہوتی ہے وہ انہیں نص سے بخوبی معلوم تھی، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ لواطت زنا نہیں، اور نہ ہی زنا کے مصداق ہے، کیونکہ زنا سے تو (اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا) نسب Descent مشتبہ ہو جاتا ہے، بچے کا اتلاف ہوتا ہے (ننگ و عار سے بچنے کے لیے اسقاط حمل کی صورت میں) جبکہ لواطت کی صورت میں ایسی کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، البتہ اس میں مادہ تولید کا ضیاع ضرور ہوتا ہے اور اس کا ضیاع تو عزل کی شکل میں مباح ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے مفہوم میں وہ غرض و غایت بھی نہیں پائی جاتی جس کے لیے حد زنا مشروع ہوئی ہے اور وہ غرض و غایت ہے زجر (باز رکھنا To Deter) کیونکہ زاجر (مانع Deterrant) اس فعل کے بارے میں مشروع ہوتا ہے جس کے ارتکاب کے عام ہونے کا اندیشہ ہو (یعنی یہ اندیشہ ہو کہ اگر قدغن نہ لگائی گئی تو یہ معاشرے میں پھیل جائے گا) جبکہ اس فعل (لواطت) کا ارتکاب عام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس فعل کا ارتکاب عام ہو سکتا ہے جس میں دو شخصوں کی رضامندی پائی جاتی ہو اور رضامندی اس شخص میں پائی جاتی ہے جس میں اس فعل کے لیے رغبت موجود ہو جبکہ لواطت کے فعل کے لیے مفعول میں مطلقاً کوئی رغبت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس زنا کے فعل کی رغبت دونوں جانب (فاعل اور مفعول یعنی مرد اور عورت دونوں میں) پائی جاتی ہے اور وہ ہے شہوت رانی کی نفسانی خواہش جو دونوں پر سوار ہوتی ہے۔ سو ثابت ہوا کہ لواطت پر زنا کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا لہٰذا زنا کے متعلق نص میں جو حکم ہے وہ لواطت پر لاگو نہ ہوگا۔ مزید برآں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس ضمن میں اختلاف رائے اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل کے ارتکاب پر تعزیر واجب ہوتی ہے (نہ کہ حد) اس کی دو وجوہات ہیں ایک تو یہ کہ مقدار اور کیفیت کے بارے میں اختلاف کی گنجائش تعزیر میں ہوتی ہے نہ کہ حد میں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حد کے بارے میں اجتہاد کی مطلقاً کوئی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کی تو تعریف ہی یہ ہوتی ہے کہ یہ مقررہ شدہ سزا ہے، جبکہ تعزیر (غیر مقرر شدہ سزا) کے سلسلے میں اجتہاد روا ہوتا ہے۔ اسی طرح مردہ عورت کے ساتھ بدفعلی سے بھی حد واجب نہیں ہوتی بلکہ تعزیر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ زندہ عورت سے بدفعلی نہیں ہے (جبکہ زنا کے اصطلاحی مفہوم میں یہ بات شامل ہے کہ بدفعلی کا ارتکاب

زندہ عورت کے ساتھ ہو)۔ جانور کے ساتھ فعل حرام بھی موجب حد نہیں ہوتا کیونکہ موجب حد تو زنا یعنی وہ فعل حرام ہوتا ہے جو عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے کیا جائے، اور جانور کے ساتھ فعل حرام زنا نہیں ہے۔ وہ جانور جس کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب ہوا ہے اگر تو مرتکب فعل کی ملکیت ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے مگر اس کا گوشت نہ کھایا جائے لیکن ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ سے اس مسئلے کے بارے میں کوئی قول روایت نہیں ہوا ہے البتہ امام محمدؒ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے جانور کے ساتھ فعل حرام کے مرتکب پر حد نافذ نہ کی تھی البتہ جانور کے بارے میں حکم دیا تھا کہ (اسے ذبح کر کے) جلا دیا جائے۔ اسی طرح مجبور ہو کر بدفعلی کا ارتکاب کرنے سے بھی حد واجب نہیں ہوتی۔ بر سر جنگ دشمن ملک (دار الحرب) اور باغیوں کے ملک (دار البغی) میں بدفعلی کرنے والا بھی مستوجب حد نہیں ہوتا حتی کہ اگر کوئی شخص بر سر جنگ دشمن ملک یا اہل بغاوت کے ملک میں بدفعلی کا مرتکب ہوا اور پھر اسلامی مملکت میں آجائے (اور آکر اپنے اوپر حد لاگو کرنے کو کہے) تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سے جو فعل بد سرزد ہوا وہ موجب حد نہیں، اس لیے کہ ارتکاب فعل کے وقت امام کو اس پر ولایت حاصل نہ تھی، لہٰذا اب اسلامی مملکت میں آجانے کے بعد تلافیٔ مافات نہ کی جائے گی۔ یہی طرح اگر کوئی بر سر جنگ دشمن (مستامن حربی) اسلامی مملکت میں پناہ لے اور پھر کسی مسلمان یا ذمی عورت سے حرام مباشرت کا مرتکب ہو یا کوئی ذمی (وہ غیر مسلم جس کی حفاظت مسلمانوں کے ذمے ہو) اسلامی مملکت میں پناہ گزیں کسی دشمن عورت (حربیہ مستامنہ) سے بدفعلی کا ارتکاب کرے تو طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اس پناہ گزیں بر سر جنگ دشمن مرد یا عورت پر حد واجب نہ ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں داخل ہونے کے بعد وہ مستامن حربی جب تک وہاں قیام کرے گا اسلامی احکام کا مکلف ہوگا، جیسے ذمی مکلف ہوتا ہے۔ اسی لیے اس پر تہمت کی حد بھی نافذ ہوگی جیسے کہ ذمی پر نافذ ہوتی ہے۔ طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اسلامی مملکت میں مقیم ہونے یا وہاں کی شہریت اختیار کرنے کے لیے نہیں داخل ہوا بلکہ عارضی طور پر آیا ہے تاکہ وہ ہم مسلمانوں سے لین دین کرے اور ہم اس سے لین دین کریں اور پھر وہ (اپنے ملک کو) لوٹ جائے اس لیے اس کا اسلامی مملکت میں داخل ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ اس پر ان حقوق کی ادائی واجب ہو گئی ہے جو خالصۃً اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ہیں البتہ حد قذف کی بات اور ہے کیونکہ مسلمانوں سے پناہ طلب کرنے کے بعد وہ اس بات کا پابند ہے کہ انہیں اپنی اذیت رسانی سے محفوظ رکھے۔

یہ تھی مستامن حربی یا حربیہ کی بابت اسلامی احکام کی وضاحت، رہا اس مسلمان یا ذمی عورت کا معاملہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی مگر امام محمدؒ کی رائے میں حد نافذ نہیں ہوگی۔ البتہ اس ذمی پر حد کے اجراء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل تو مرد کا فعل ہے، عورت کا فعل تو اس کی متابعت میں وقوع پذیر ہوتا ہے، جب اصل پہ حد واجب نہیں ہوتی تو تابع پر کیونکر واجب ہوگی! اس کی مثال ایسی ہے جیسے نابالغ یا فاتر العقل (Insane) آدمی کی طرف سے بدفعلی کے ارتکاب میں اپنے نفس پر قابو دینے والی عورت کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستامن حربی کا فعلِ مباشرت محض حرام ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس فعل پہ مستامن حربی کا مواخذہ تو ایسے ہی ہوتا ہے کہ جیسے وہ فعل زنا کا مرتکب

ہوا ہو لیکن اس پر حد اس لیے عائد نہیں ہوتی کہ وہ ہمارے (اسلامی) احکام کا مکلف نہیں (نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فعل زنا کا مرتکب نہیں ہوا) چنانچہ ثابت ہوا کہ اس عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا ہے (لہٰذا اس پر حد واجب ہوگی)۔ حد سے مستثنیٰ ہونے کا معاملہ صرف مستامن حربی کے ساتھ مختص ہے، ذمی اس لیے مستوجب حد ہوگا کہ ذمہ (مسلمانو پر اس کی حفاظت کی ذمے داری) اور (اسلامی حکومت کے قوانین کی پابندی کے) عہد کی وجہ سے وہ اسلامی احکام کا علی العموم (Ingeneral) مکلف ہے، ماسوا with the exception of ان احکام (مثلاً صوم وصلوٰۃ، حج وزکوٰۃ وغیرہ) کے جن کی پابندی سے اسے مستثنیٰ Exempted قرار دیا گیا ہے اور زنا کی حد منجملہ ان احکام کے نہیں ہے جن سے اسے استثناء حاصل ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص (اپنی منکوحہ کے ساتھ) بحالتِ حیض Menstruation، نفاس Parturition یا روزہ، مباشرت کرلے یا کسی محرم[1] عورت کے ساتھ (بعد از نکاح) مباشرت کرلے یا اپنی زوجہ سے ظہار[2] یا ایلاء[3] کے بعد مباشرت کرلے تو اگرچہ مذکورہ ہر صورت میں مباشرت فعل حرام ہے مگر ملکیت یا نکاح کے قائم ہونے کی وجہ سے اسے زنا قرار نہیں دیا جا سکتا، لہٰذا ایسی مباشرت کی بنا پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح مشترکہ باندی کے ساتھ مباشرت (یعنی اگر دو شخص مل کر ایک باندی خرید لیں اور ان دو میں سے کوئی ایک شخص اس باندی کے ساتھ مباشرت کرلے) تو اگرچہ یہ فعل حرام ہے اور مرتکب کو چاہیے اس کی حرمت کا علم بھی ہو، مگر اس پر حد واجب نہ ہوگی (کیونکہ یہ محلِ اشتباہ ہے)۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص کسی مجوسی عورت (بعد از نکاح) یا مرتد عورت (بعد از نکاح) یا مکاتبہ (وہ باندی جسے مالک نے مال کے عوض آزاد کرنے کی تحریر دیدی ہو مگر وہ مال، سارا یا کچھ عرصہ، ابھی اس باندی کے ذمے واجب الادا ہو) یا بذریعہ رضاعت (دودھ شریک ہونے کے سبب) یا بوجہ مصاہرت (ازدواجی رشتے کے سبب) محرم عورت سے (بعد از نکاح) یا ایسی مشترکہ باندیوں میں سے کسی کے ساتھ جن پر مالکانہ حقوق کا قائم ہونا ابھی باقی ہے (مثلاً غنیمت میں حاصل ہونے والی ایسی باندیوں میں سے کسی ایک باندی کے ساتھ جن کا تقسیم کیا جانا ابھی باقی ہے۔) کوئی شخص مباشرت کرلے تو اگرچہ مذکورہ بالا ہر مباشرت فعل حرام ہے اور اس فعل کی حرمت سے مرتکب وقتِ ارتکاب خواہ آگاہ بھی ہو مگر ایسی کسی مباشرت سے زنا کی حد واجب نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کرلے تو چاہیے وہ اس فعل کے حرام ہونے سے واقف ہو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ بیٹے کے مال پر اس کی ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے یا ایک لحاظ سے اس کی ملکیت ہے بلکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشادِ گرامی کے تحت کہ اَنْتَ وَمَالُکَ لِاَبِیْکَ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ

---

[1] محرم عورت اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ عقد نکاح حرام ہوتا ہے۔ محرمات یا از روئے نسب ہوتی ہیں، جیسے ماں، بہن، بیٹی وغیرہ یا از روئے مصاہرت (ازدواجی رشتہ) جیسے ساس وغیرہ یا از روئے رضاعت کچھ محرمات کے ساتھ حرمت نکاح دائمی ہوتی ہے، مثلاً ماں، بہن، بیٹی ساس وغیرہ) اور کچھ کے ساتھ یہ حرمت عارضی ہوتی ہے مثلاً سالی کہ جب تک بیوی زندہ ہے سالی کیساتھ نکاح نہیں کرسکتا البتہ بیوی کی وفات کے بعد کرسکتا ہے۔[2] ظہار سے مراد ہے بیوی کو کسی دائمی محرم سے تشبیہ دینا، مثلاً کوئی شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے۔

[3] بیوی سے ترکِ مباشرت کے بارے میں اللہ کی قسم کھانا۔

کی ملک ہے" عین ملکیت ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حرف لام کے ذریعے بیٹے کے مال کی باپ سے اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کا حق ملکیت قائم ہو (عربی زبان میں حرف لام جو کہ حروف جر میں سے ہے ملکیت ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً ھذا الکتاب لزید یعنی یہ کتاب زید کی ملکیت ہے) اگر اس صورت میں وہ حق ملکیت کا فائدہ اٹھانے سے قاصر ہے تو حق ملکیت کے شک سے فائدہ اٹھانے سے کیوں محروم رہے؟

اسی طرح مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے (پر بھی حد واجب نہیں ہوتی) کیونکہ ہمارے نزدیک مکاتب بدستور غلام رہتا ہے جب تک کہ اس کے ذمے مالک کا ایک درہم بھی واجب الادا ہے، چنانچہ وہ اپنے مالک کا مملوک ہے اور مملوک کا مال مالک کا مال ہوتا ہے۔ اگرچہ اس صورت میں غلام کا مال حقیقی معنی میں مالک کا مال نہیں لیکن (ملکیت کے) شبہے سے کمتر بھی نہیں۔

اسی طرح ماذون[1] غلام کی باندی سے مباشرت کرنے پر بھی حد واجب نہیں ہوتی، ماذون کے ذمے قرض ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کے ذمے قرض نہیں ہے پھر تو بات بالکل واضح ہے کہ اس کی باندی مالک کی ملکیت ہے اور اگر اس کے ذمے قرض ہے تو پھر اس لیے کہ ماذون کی گردن چونکہ مالک کی ملکیت ہے اور گردن کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ مملوک کا مال بھی مالک کی ملک ہو جیسا کہ مکاتب کی باندی مالک کی ملک متصور ہوتی ہے۔ ماذون کی باندی تو بدرجہ اولیٰ مالک کی ملک ہے کیونکہ ماذون کے مال پر مالک کا حق مکاتب کے مال کی بہ نسبت بدرجہ اولیٰ ہوتا ہے۔ اگر مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے پر حد واجب نہیں ہوتی تو ماذون کی باندی سے مباشرت کرنے پر بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ نیز اس لیے کہ یہ ملک (ماذون کی باندی) محل اجتہاد ہے کیونکہ علماء کے درمیان اس مسئلے پر اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور ان کا اختلاف رائے شبہے کو جنم دیتا ہے، لہٰذا یہ مباشرت اس مباشرت کے مشابہ ہے جو ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جائے جو محل اجتہاد ہو اور ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جانے والی مباشرت موجب حد نہیں ہوتی، اس لیے ماذون کی باندی کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی حد واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح دادا، یعنی باپ کا باپ اگر (پوتے کی باندی سے) مباشرت کرے تو حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا مباشرت کرنا بمنزلہ باپ کی مباشرت کے ہے کیونکہ وہ (بیٹا اور پوتا) اس کی اولاد ہیں، لہٰذا دادے کی حیثیت باپ کی سی ہے۔

اسی طرح اگر جنگ میں مال غنیمت کے طور پر حاصل ہونے والی باندیاں اسلامی مملکت میں پہنچا دی جائیں یا ہنوز مفتوحہ علاقے میں ہوں لیکن مجاہدین کے مابین ان کی تقسیم ہونا ابھی باقی ہو تو اس صورت میں اگر کوئی مجاہد ان باندیوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مباشرت کرے تو اس پر حد عائد نہیں ہوگی، چاہے مباشرت کرنے کے وقت اسے یہ بات معلوم ہو کہ اس باندی کے ساتھ اس کا مباشرت کرنا فعل حرام ہے۔ حد واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس باندی پر اس کے تسلط اور قبضے کی بنا پر اس کا حق بدیں وجہ ثابت ہے کہ ملکیت کا سبب (قبضہ) موجود

---

[1] ماذون سے مراد ایسا غلام ہے جسے مالک نے تجارت کرنے کی اجازت (اذن) دے رکھی ہو۔ اس کے برعکس محجور ہوتا ہے یعنی جسے تجارت کرنے یا مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔

ہے۔ اگرچہ یہ بات اس کی ملکیت کا صحیح معنی میں ثبوت تو نہیں ہے مگر اس سے کم از کم اس کا حق تو ظاہر ہو جاتا ہے لہٰذا اس سے (ملکیت کا) شبہہ پیدا ہو گیا۔ اگر اس مباشرت کے نتیجے میں اس باندی کے بطن سے بچہ پیدا ہو جائے اور وہ مجاہد دعوے کرے کہ وہ اس کا بچہ ہے تو اس بچے کا نسب اس سے نہیں جوڑا جائے گا کیونکہ نسب تب ثابت ہوتا ہے جب عورت پر ملکیت قائم ہو، ہر لحاظ سے یا کسی ایک اعتبار سے اور مسئلہ زیر بحث میں یہ کیفیت تقسیم سے قبل نہیں پائی جاتی۔ صرف ایک عام حق (ملکیت) موجود ہے، جو اگرچہ حد ساقط کرنے کے لیے تو کافی ہے مگر نسب ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

اسی طرح جن علماء کی رائے میں گواہوں یا ولی (guardian) کے بغیر کسی مرد کا کسی عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے ان کے نزدیک اس مرد پر (بغیر گواہوں اور ولی کے منکوحہ عورت کے ساتھ مباشرت کی بناء پر) حد واجب نہ ہو گی کیونکہ اس مسئلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے کے مطابق، گواہوں اور ولی کے بغیر نکاح جائز ہوتا ہے، چنانچہ ان کے اختلاف رائے سے شبہہ پیدا ہو گیا (اور شبے سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔)

اسی طرح اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے شوہر سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا مدبرہ[1] سے شادی کرے یا آزاد (حرہ) بیوی کے ہوتے باندی سے نکاح کرے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی باندی سے نکاح کرے یا کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے شادی کرے تو ان تمام صورتوں میں مباشرت کرنے کی بناء پر حد واجب نہیں ہوتی خواہ مرتکب اس مباشرت کے حرام ہونے سے آگاہ ہی ہو، البتہ تعزیر لازم آئے گی، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جبکہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی علیہم الرحمۃ کے نزدیک حد واجب ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح کی اہلیت کا حامل شخص کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو نکاح کے مقاصد کی تکمیل کرنے کے قابل ہو تو ایسا نکاح حد کے واجب ہونے کو مانع ہوتا ہے، خواہ یہ نکاح بہت بری بات ہو یا حرام ہو اور چاہے نکاح اختلافی مسئلہ ہو یا اجماعی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے اس نکاح کو حلال گمان کیا تھا، جس کی بناء پر اسے شبے کا دعوے ہو، یا اسے اس کے حرام ہونے کا یقین تھا۔ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی رائے یہ ہے کہ اگر تو نکاح کی حرمت دائمی ہو یا اس کی تحریم ایک اختلافی مسئلہ ہو تو حد واجب نہیں ہو گی۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کی رائے کی توجیہہ یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے محل میں واقع نہیں ہوا لہٰذا لغو (بے معنی) ہے اور ایسی عورت کے نکاح کا محل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کا محل وہ عورت ہوتی ہے جسے حلال قرار دیا گیا ہو۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالےٰ کا یہ ارشاد ہے: وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ "یعنی اور ان کے سوا سب عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں"۔ محرمات تو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام کر دی گئی ہیں جس کی دلیل اللہ تعالےٰ کا یہ فرمان ہے: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ وَبَنٰتُکُمْ ..... (الآیہ) یعنی "تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام کر دی گئی ہیں"..... ہاں اگر وہ یہ دعوے کرے کہ اسے اشتباہ (مغالطہ) ہو گیا تھا اور یہ بھی کہے کہ میرا تو گمان تھا کہ یہ عورت مجھ پر حلال ہے تو اس صورت میں حد ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ لفظ

---

[1] مدبرہ ایسی باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے وعدہ کیا ہو کہ وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہو گی۔

نکاح کا صیغہ[1] نکاح کے اہل شخص کی طرف سے ہے اور اپنے محل میں ہے تو یہ بات اس نکاح کے جائز ہونے کی دلیل ہے لہٰذا اس کے گمان کو اس چیز (حد) کو ساقط کرنے کے لیے جو شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے اس کے حق میں تسلیم کر لیا جائے گا، اگرچہ فی الحقیقت وہ تسلیم کرنے کے قابل نہیں ہے۔ اگر وہ ایسا کوئی دعوے نہ کرے تو اس کا فعل مباشرت شبے سے خالی ہوگا لہٰذا اس پر حد عائد ہوگی امام ابوحنیفہ رح کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کا لفظ نکاح کے اہل شخص کی جانب سے صادر ہوا ہے اور اس کی اضافت اس کے محل (یعنی عورت) سے کی گئی ہے لہٰذا یہ عقد نکاح حد کے واجب ہونے میں مانع ہے بالکل اسی طرح جس طرح گواہوں کے بغیر نکاح اور نکاح متعہ[2] وغیرہ کی صورت میں مباشرت کر لینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ نکاح کے الفاظ اور اہلیت کے موجود ہونے پر تو کوئی شک ہی نہیں ہے، رہا اس عورت کے محلِ نکاح ہونے کا معاملہ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا محل دختران آدم علیہ السلام میں سے کوئی بھی عورت یا لڑکی ہو سکتی ہے، اور یہ دلیل نص سے ثابت ہے اور عقلی طور پر بھی ثابت ہے۔ نص سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالےٰ ہے۔ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ، یعنی "اور جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان سے نکاح کر لو" اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالےٰ کا یہ فرمان کہ: خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا، یعنی "تمہارے لیے تمہیں میں سے ازواج پیدا کیں تاکہ تم ان سے تسکین پاؤ"؛ نیز اللہ تبارک وتعالےٰ نے فرمایا: وَاَنَّهٗ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى یعنی: "اور بے شک اس نے نر اور مادہ کے جوڑے پیدا کیے"۔ (اللہ تعالےٰ کے ان ارشادات سے یہ بات ظاہر ہے کہ) اس نے عورتوں کو علی العموم اور علی الاطلاق (یعنی بلا کسی تخصیص کے) نکاح اور ازدواج کا محل قرار دیا ہے۔ عقلی طور پر اس طرح ثابت ہے کہ سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی ہر دختر مقاصدِ نکاح، یعنی تسکین، افزائش نسل اور تحصین (محصن ہونا، محصن کی تشریح آئندہ سطور میں مل جائے گی) وغیرہ کی تکمیل کے لیے صحیح محل ہے۔ جب نکاح کے مقاصد کی تکمیل کے لیے وہ صحیح محل ہے تو خود نکاح کے لیے بھی صحیح محل قرار پائی کیونکہ تصرف تو اپنے مقصود کے حصول کا وسیلہ ہوتا ہے اور اگر مقصود کا محل وسیلے کا محل نہ قرار پائے تو وسیلہ بننے کا معنی ہی ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت نے اسے (مذکورہ بالا صورتوں میں جس عورت کا ذکر ہوا ہے، یعنی محرم، مجوسی وغیرہ کو) شرعی نکاح کا محل ہونے سے خارج کر دیا ہے (یعنی ان سے عقد نکاح کو حرام قرار دیدیا ہے) اور اس کے ساتھ ساتھ حقیقی محلیت بھی قائم کر دی ہے (یعنی اس کی وضاحت بھی کر دی کہ کن عورتوں سے عقد نکاح حلال ہے)۔ اس لیے عقد نکاح اور محلیت کا ظاہری (نہ کہ حقیقی) طور پر قائم ہونا شبے کو جنم دیتا ہے کیونکہ شبہہ نام ہے اس چیز کا جو ثابت تو نہیں مگر ثابت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر، مذکورہ بالا صورتوں میں نکاح کا رکن (ایجاب وقبول اور ان کا

---

[1] صیغۂ نکاح سے مراد ہے الفاظِ نکاح کی وہ شکل جس سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، یعنی ایجاب وقبول۔ مثلاً عورت کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دیا تو یہ ایجاب ہوا اور مرد کہے کہ میں نے تجھے نکاح میں لیا تو یہ قبول ہوا۔

[2] عقد نکاح میں اس امر کی قید لگا دی جائے کہ یہ عقد ایک خاص میعاد کے لیے ہوگا، مثلاً مرد یہ کہے کہ تو دو ماہ کے لیے اپنے آپ کو میرے نکاح میں دیدے یا یوں کہے کہ میں تیرے ساتھ چھ ماہ کے لیے نکاح کرتا ہوں تو یہ نکاح متعہ ہے، خواہ گواہوں اور ولی کی موجودگی میں ہو یا ان کے بغیر۔

باہمی ارتباط) اہلیت اور محلیت تو موجود ہیں صرف صحیح (عقد نکاح) ہونے کی شرط مفقود ہے لہٰذا یہ نکاح فاسد ہے اور اس پر اجماع ہے کہ نکاحِ فاسد کے نتیجے میں مباشرت کرنا زنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ گواہوں کے بغیر منعقد ہونے والے نکاح اور دوسرے ہر قسم کے نکاحِ فاسد پر اسے قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ مباشرت ہے مگر زنا نہیں اس لیے یہ فعل موجبِ حد زنا نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے باپ یا ماں کی باندی سے مباشرت کا مرتکب ہو اور اشتباہ (مغالطہ) ہونے کا دعوےٰ کرے یعنی یہ کہے کہ میرا تو خیال تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے اس پر حد عائد نہ ہوگی اور اگر اشتباہ کا دعوےٰ نہ کرے تو حد عائد ہوگی۔ یہ شائبہ شک (شبہۃ الاشتباہ) کی تشریح ہے۔

شائبہ شک سات مواقع پر قابلِ اعتبار رہتا ہے: باپ[۱] کی باندی، ماں[۲] کی باندی، زوجہ[۳] کی باندی، تین[۴] طلاق یافتہ زوجہ جو ہنوز ایام عدت گزار رہی ہو، کی باندی، ام الولد[۵] (ایسی باندی جس کے بطن سے مالک کی اولاد پیدا ہوئی ہو) جو ابھی تک اس سے عدت کے ایام کاٹ رہی ہو کے ساتھ مباشرت کے موقع پر، اور غلام[۶] جب اپنے مالک کی باندی سے مباشرت کا ارتکاب کرے اور گروی رکھی گئی باندی سے اگر گروی دار (جس کے پاس رہن رکھی گئی تھی PLEDGEE) مباشرت کا مرتکب ہو۔ گروی دار پر حد واجب نہ ہونا (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط کی) کتاب الرہن کی روایت کی رو سے ہے جبکہ (المبسوط کی) کتاب الحدود کی روایت یہ ہے کہ اس پر حد واجب ہوگی اور اس کا گمان قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔

عدم وجوب کے دلائل

اپنے باپ، اپنی ماں یا اپنی زوجہ کی باندی سے مباشرت کرنے پر حد واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر آدمی اپنے والدین اور اپنی زوجہ کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور بغیر اجازت لیے اور بلا جھجک اس سے استفادہ کرتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اپنے والدین اور اپنی زوجہ کی باندی سے وہ اجازت طلب کیے بغیر خدمت لیتا رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے گمان ہو سکتا ہے کہ اس باندی سے اس قسم (یعنی مباشرت) کے استفادے کی بھی اسے شرعاً اجازت ہے۔ اگرچہ اس کے گمان کو حقیقی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز (یعنی حد) کو ساقط کرنے میں قبول کر لیا جائے گا جو شبہات کی بناء پر موقوف ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اشتباہ کا دعوےٰ نہ کرے تو یہ مباشرت شبہے سے خالی ہے چنانچہ حرام محض ہوگی لہٰذا حد واجب ہو جائے گی۔ لیکن چاہے وہ اشتباہ کا دعوےٰ کرے یا نہ کرے اس مباشرت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا رشتہ نسب اس سے بہرحال نہ جوڑا جائے گا کیونکہ بچے کا نسب وابستہ کرنے کا انحصار اس بات پر ہے کہ فعل اپنے محل میں واقع ہو اور محل ہے ملکیت، ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے اور مسئلہ زیر بحث میں ملکیت موجود نہیں ہے۔ اور اگر طرفین (مرد اور عورت) میں سے ایک تو (حلال ہونے کے) گمان کا دعوےٰ کرے لیکن دوسرا نہ کرے تو دونوں پر حد واجب نہ ہوگی تا آنکہ دونوں اس امر کا اقرار کر لیں کہ انہیں اس فعل کے ارتکاب کے وقت اس کے حرام ہونے کا علم تھا۔ دونوں پر حد کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کے فعل میں دونوں شریک ہیں سو جب ایک کے بارے میں شبہہ موثر ہو گیا تو لازمی بات ہے کہ دوسرے کے لیے بھی مؤثر ہوگا۔ والدین کو چھوڑ کر، اگر دوسرے کسی بھی محرم رشتے دار، جیسے بھائی یا بہن وغیرہ، کی باندی سے اگر وہ مباشرت کرے گا تو اس پر حد واجب ہو جائے گی خواہ وہ کہتا رہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ

مجھ پر حلال ہے کیونکہ اشتباہ کا یہ دعویٰ اشتباہ کے موقع و محل میں نہیں ہے (یعنی اس صورت میں مغالطے کی کوئی گنجائش نہیں) کیونکہ انسان اپنے بھائی یا بہن کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف نہیں کیا کرتا چنانچہ اس کا یہ گمان کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا لہٰذا قابل قبول نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ رشتۂ ازدواج کی بناء پر ہونے والی کسی محرم (مثلاً ساس یا سالی) کی باندی سے مباشرت کرے تو اس صورت میں بھی 'بوجہ مذکورہ' حد واجب ہوگی۔

اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کے بعد اس سے مباشرت کرنا درآنحالیکہ وہ ہنوز عدت کے دن گزار رہی ہو تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک اس معنی میں نکاح زائل ہوگیا ہے کہ اب وہ عورت اس پر قطعی طور پر حلال نہیں ہے کیونکہ اس کی حلت کو ختم کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے تین طلاقیں اس کے گھر میں اس کے ساتھ قیام اور اس پر اس کے نفقہ کی ذمے داری اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا اس سے منسوب ہونا وغیرہ ایسے امور ہیں کہ صرف ان کے بارے میں نکاح ہنوز باقی ہے۔ ایسی حالت میں اس کے ساتھ مباشرت حرام محض ہے اور زنا ہے، چنانچہ اس سے حد زنا واجب ہو جائے گی۔ البتہ اگر وہ دعوےٰ کرے کہ اسے مغالطہ (اشتباہ) ہوا تھا اور اسے گمان تھا کہ وہ اس پر حلال ہے تو پھر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا گمان ایک قسم کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ ہے مذکورہ بالا امور میں نکاح کا بدستور باقی رہنا۔ چنانچہ اسے یہ گمان ہوگیا کہ نکاح حلت کے معنی میں بھی باقی ہے۔ اگرچہ یہ دلیل حقیقی دلیل کہلانے کے قابل تو نہیں لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز کو موقوف کرنے کے لیے قبول کر لی جائے گی جو شبہات کی بناء پر موقوف کر دی جاتی ہے (یعنی حد)۔ اور اگر اس نے اپنی زوجہ کو ایک طلاق بائنہ (ایسی طلاق جس سے علیحدگی لازم ہو جاتی ہے۔) دی ہو تو اس صورت میں حد واجب نہ ہوگی خواہ وہ یہ کہہ دے کہ اسے معلوم تھا کہ وہ اس پر حرام ہوگئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طلاق بائنہ اور جملہ کنائی طلاقوں (کنائی طلاق یا طلاق کنایہ اس طلاق کو کہتے ہیں جو طلاق کے صریح الفاظ کے ساتھ نہ دی گئی ہو بلکہ ایسے الفاظ استعمال کر کے دی گئی ہو جن کا ظاہری معنی دیگر از طلاق ہو، مثلاً بیوی علیحدگی کا مطالبہ کرے اور شوہر کہہ دے عدت کے دن تو گزار لو یا یوں کہہ دے کہ تو آزاد ہے) سے ملک (نکاح) کے زائل ہونے کا مسئلہ اختلافی ہے کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے حتیٰ کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہ قول ہے کہ کنائی طلاقیں رجعی ہوتی ہیں اور رجعی طلاق سے ملک (نکاح) زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا صحابہ کرامؓ کے اختلاف رائے کی وجہ سے شبہہ پیدا ہوگیا (اور شبے کی بناء پر حد موقوف ہو جاتی ہے)۔ اور اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع یا مال کے بدلے میں طلاق دیدے اور پھر بدوران عدت اس سے مباشرت کر لے تو اس مسئلے کے بارے میں (علامہ) کرخی نے ذکر کیا ہے کہ اس کے متعلق حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو تین طلاقوں کے بارے میں ہے اور صحیح بھی یہی ہے کیونکہ خلع یا مال کے بدلے میں طلاق سے ملک (نکاح) کے زائل ہو جانے پر اجماع ہے چنانچہ یہاں شبہہ متحقق نہیں ہوتا لہٰذا حد واجب ہوگی۔ ہاں اگر وہ دعوےٰ کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا تو پھر حد واجب نہ ہوگی، اسی دلیل کی بناء پر جس کا ذکر تین طلاق یافتہ عورت کے ضمن میں کیا جا چکا ہے۔

اسی طرح اگر وہ اپنی ام ولد سے مباشرت کر لے درآنحالیکہ وہ اس کے آزاد کر دینے (اعتاق) کے بعد اس سے عدت کے ایام کاٹ رہی ہو تو حد واجب ہوگی کیونکہ آزاد کر دینے سے ملک (نکاح) کے زائل ہو جانے

پر اجماع ہے، لہٰذا شبہ ثابت نہ ہوا۔

غلام اگر اپنے آقا کی باندی سے مباشرت کرلے تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک غلام اپنے آقا کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف کرتا ہے لہٰذا اس کی باندی کے ساتھ مباشرت کو ایک دلیل کا سہارا حاصل ہے اور اس دلیل کو اس کے حق میں قبول کر کے حد کو ساقط کر دیا جائے گا۔ اگر وہ اپنے حق میں اس دلیل کا دعوےٰ نہ کرے تو اس پر حد نافذ ہوگی کیونکہ اس کا فعل مباشرت شبے سے خالی ہے۔

اگر مرتہن (گروی دار) مرہونہ (گروی شدہ) لونڈی سے مباشرت کا مرتکب ہو جائے تو اس مسئلے کے بارے میں کتاب الرہن کی روایت (کہ حد واجب نہ ہوگی) کی وجہ یہ ہے کہ مال گروی شدہ پر گروی دار کا قبضہ قرض کی وصولیابی کے لیے ہے سو لونڈی پر قبضے سے وہ اپنا قرض وصول کر رہا ہے، چنانچہ اس نے ایسی لونڈی کے ساتھ مباشرت کی جو بہ اعتبار قبضہ اس کی مملوکہ ہے لہٰذا اس پر حد واجب نہ ہوگی، جیسے کہ اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پیشتر اس کے ساتھ مباشرت کرلے، بشرطیکہ وہ اس امر کا دعویٰ کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا اور یہ کہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے۔ حد کے واجب نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے گمان کو ایک طرح کی دلیل کا سہارا حاصل ہے اور وہ دلیل ہے ملکیت از روئے قبضہ۔ سو اس دلیل کو اس کے حق میں حد کو موقوف کرنے کی غرض سے قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر وہ مغالطے کا دعوےٰ نہ کرے تو پھر اس کا یہ فعل شبے سے مبرّا ہے لہٰذا اس پر حد واجب ہوگی۔ اور (المبسوط کی) کتاب الحدود میں جو روایت مذکور ہے (کہ حد بہرحال واجب ہوگی۔) تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ رہن کے ضمن میں حق کی پوری وصولیابی مال مرہونہ کی مالیت (pecuniary value) سے متحقق ہوتی ہے نہ کہ عین مال مرہونہ سے کیونکہ قرض کی پوری وصولیابی قرض دی گئی چیز کی ہم جنس چیز سے ہی متحقق ہوتی ہے (مثلاً اگر پانچ سو روپے قرض میں دیے گئے تو واپسی میں بعینہٖ وہی نوٹ تو نہ دیے جائیں گے بلکہ ان کے ہم جنس دوسرے نوٹ دیے جائیں گے لیکن پانچ سو روپے کی پوری وصولیابی کسی اور چیز سے تو نہ ہوگی) اور زیر بحث صورت میں مالِ قرض اور مال مرہون یعنی لونڈی کے مابین کوئی ہم جنسیت نہیں پائی جاتی؛ لہٰذا وصولیابی لونڈی کی ذات سے نہیں (بلکہ اس کی قیمت سے) ہو گی، چنانچہ اس کا گمان قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر کوئی مالک اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے مباشرت کرے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ یا خاوند اپنی اس لونڈی سے جس کا نکاح کسی دوسرے آدمی سے کر دیا ہو مگر اسے اس کے حوالے کرنے سے قبل مباشرت کرے تو اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اگرچہ فروخت اور نکاح سے وہ اس لونڈی کا مالک تو نہیں رہا مگر اس کی ملکیت بصورت قبضہ ہنوز قائم ہے جو شبے کو جنم دیتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سے اس کی لونڈی کام کاج کے لیے کرائے پر لے اور اس سے مباشرت کرلے یا کسی سے اس کی لونڈی عاریتاً لے اور اس سے مباشرت کرے یا کوئی شخص اس لونڈی سے مباشرت کرلے جو اس کے پاس بطور امانت چھوڑی گئی تھی تو اس پر حد نافذ ہوگی چاہے وہ یہ کہتا رہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے، اس لیے کہ اس کا گمان دلیل سے مبرّا ہے، لہٰذا بے موقع و محل ہے؛ اس لیے قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔

اگر کسی آدمی کی شادی ہو اور شب بسری (شب زفاف) کے لیے اس کے پاس کسی اجنبی عورت کو بھیج

دیا جائے جس کے بارے میں عورتیں اسے بتائیں کہ وہی اس کی بیوی ہے اور وہ آدمی اس سے مباشرت کر لے تو اس پر حد واجب نہ ہو گی۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اس پر حد واجب نہ ہونے کا سبب شائبہ شک ہے مگر یہ درست نہیں اس لیے کہ اگر اس عورت سے اس آدمی کا کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا رشتہ نسب اسی آدمی کے ساتھ جوڑا جائے گا اور اگر حد کے واجب ہونے میں مانع شائبہ شک ہوتا تو پھر ضروری تھا کہ اس بچے کا رشتہ نسب اس آدمی سے نہ جوڑا جائے کیونکہ شائبہ شک کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ شائبہ شک کی ان جملہ صورتوں میں نہیں ہوتا جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ لیکن زیر بحث صورت میں نسب ثابت ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حد کا عدم وجوب شائبہ شک کے سبب نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ کچھ اور ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کا اس عورت سے مباشرت کرنا ایک ایسی ظاہری دلیل کی بناء پر ہے جس کی وجہ سے مباشرت کرنا جائز ہے اور وہ دلیل یہ اطلاع ہے کہ وہ عورت اس کی بیوی ہے۔ بلکہ اس مسئلے میں تو ماسوا اس کے کوئی اور دلیل ہے ہی نہیں۔ اور اگر معاملے کی صحیح صورت حال اس پر ظاہر ہو جاتی تو اس صورت میں اس دلیل کے قائم ہونے سے' جو کہ بظاہر اس فعل کو مباح کر دیتی ہے' شبہ جنم لیتا۔ اور اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرے اور یہ کہے کہ مجھے گمان ہوا تھا کہ وہ میری زوجہ ہے یا میری لونڈی ہے یا یہ کہے کہ مجھے مغالطہ ہو گیا تھا کہ وہ میری بیوی یا میری لونڈی ہے تو اس پر حد واجب ہو گی کیونکہ یہ گمان' جو کہ کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا' معتبر نہیں ہے' چنانچہ یہ گمان نہ ہونے کے برابر ہے' اس لیے محض اس گمان کی بناء پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے' تا آنکہ وہ کسی دلیل سے جان نہ لے کہ وہ اس کی بیوی ہے' مثلاً بات کر کے یا کسی کے بتانے سے' اور ایسی کوئی دلیل زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر حد ساقط کرنے کے لیے ایسے گمان کو معتبر مان لیا جائے تو پھر زنا کی حد کسی بھی موقع پر یا کسی بھی مرتکب پر کبھی نافذ نہ ہو سکے گی کیونکہ کوئی بھی زانی اس قسم کی دلیل کا بہانہ تو گھڑ ہی لے گا اور انجام کار حد کے نفاذ کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے بھی اسی قسم کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو مان لیا جائے تو پھر کسی ایک شخص پر بھی حد نافذ نہ ہو سکے گی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نابینا ہو اور اپنے گھر میں کسی عورت کو پائے اور اسے پڑ جائے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا اس پر حد واجب ہو گی کیونکہ یہ گمان بے بنیاد ہے' اس لیے کہ گھر میں تو بسا اوقات محرمات یا دوسری اجنبی عورتوں میں سے بھی کوئی عورت موجود ہوتی ہے جس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا اس ظن کی بنیاد پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس صورت میں کوئی شبہ ثابت ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک نابینا شخص کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو بلایا اور کہا کہ اے فلانی (یعنی اپنی بیوی کا نام لیا) جواب میں ایک اجنبی عورت آ گئی اور وہ اسے پڑ گیا تو اس پر حد واجب ہو گی۔ اور اگر کوئی اجنبی عورت اس کے بلانے پر آ جائے اور یہ کہے کہ میں فلانی (اس کی بیوی کا نام لے) عورت ہوں اور پھر وہ نابینا شخص اسے پڑ جائے تو اس صورت میں حد واجب نہ ہو گی اور (اس عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے اس کے بچے کا) رشتہ نسب اس کے ساتھ جوڑا جائے گا۔ اس کی مثال اس عورت کی سی ہے جسے پہلی شب بستری کے لیے اجنبی آدمی کے پاس بھیجا گیا تھا۔ اس عورت کے ساتھ مباشرت محض جواب میں اس عورت کے آجانے کی وجہ سے جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ

وہ یہ نہ کہے کہ میں فلانی عورت ہوں، اس لیے کہ جواب میں تو ممکن ہے کہ وہی عورت آئے جسے اس نے بلایا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری عورت آجائے، لہٰذا محض جواب میں آجانے کی بناء پر اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اگر وہ عورت یہ بھی کہے کہ میں ہی فلانی عورت ہوں اور پھر وہ نابینا اس سے مباشرت کر لے تو یہ صورت اور ہے کیونکہ نابینا شخص کے لیے اپنی بیوی کو پہچاننے کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا، لہٰذا وہ معذور ہے اسکی مثال اس عورت کی سی ہے جسے شب زفاف کے لیے اجنبی شخص کے پاس بھیج دیا جائے۔ اگر وہ شخص بینا ہوتا تو اس عورت کو اپنی بیوی نہ مان لیتا بلکہ دیکھ کر پہچان لیتا کہ وہ اجنبی عورت ہے)

امام زفرؒ سے روایت ہے کہ ایک نابینا شخص اگر اپنے بستر یا اپنی نشست پر ایک عورت کو سوتے پائے اور اس سے بدکاری کرے اور پھر عذر پیش کرے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عقر (مہر مثل جو اس قسم کی ناجائز مباشرت کے معاوضے کے طور پر دیا جاتا ہے) عائد ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اس سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے موقع پر گمان کیا جہاں گمان کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ اس کے بستر پر اس کی بیوی کے سوا اور کوئی عورت نہیں سوتی، لہٰذا اس کے گمان کی بنیاد ایک ظاہری دلیل ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس سے حد ساقط کر دی جائے جیسے اس شخص سے حد ساقط کر دی جاتی ہے جس کے پاس شب زفاف کے لیے ایک اجنبی عورت بھیج دی جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہہ یہ ہے کہ اس کے بستر پر سونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ اس کی بیوی ہی ہے کیونکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت اس کے بستر پر سو جائے، لہٰذا صرف اسی عذر کی بناء پر مباشرت کو جائز کر دینا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر وہ اس عذر کی بناء پر مباشرت کرے اور بعد ازاں صورت حال اس کے برعکس ظاہر ہو جائے تو اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا

احصان

احصان (شادی شدہ ہونا) کی دو قسمیں ہیں: سزائے سنگساری سے متعلق احصان اور حد قذف سے متعلق احصان۔ جس احصان کا تعلق سزائے سنگساری (رجم) سے ہے اس کا شرعی مفہوم یہ ہے کہ آدمی میں وہ صفات جمع ہو جائیں جن کو شریعت نے سزائے سنگساری کے واجب ہونے کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ یہ صفات سات ہیں: عقل sanity، بلوغت puberty، آزاد ہونا (یعنی غلام نہ ہو)، اسلام، صحیح نکاح (میاں اور بیوی، دونوں میں بیک وقت ان جملہ صفات کا پایا جانا یعنی وہ دونوں عاقل sane بالغ Adult، آزاد اور مسلمان ہوں، چنانچہ دونوں میں سے کسی ایک کے محض (صفت احصان سے متصف) ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں میں یہ تمام صفات موجود ہوں۔ ان جملہ صفات کی موجودگی میں یعنی ان تمام صفات کے دونوں (میاں اور بیوی) میں جمع ہونے کے بعد مباشرت Sexual intercourse کی گئی ہو۔ اگر مباشرت کرنے کے بعد مذکورہ صفات یا ان میں سے کوئی صفت وجود میں آئے تو احصان نہ مانا جائے گا تا آنکہ بار دیگر مباشرت نہ کی جائے۔ لہٰذا نابالغ Adolescent، پاگل Insane. اور کافر محصن نہیں ہو سکتا اور نہ ہی نکاح فاسد سے احصان پیدا ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص صحیح نکاح کی بناء پر بھی محصن نہیں کہلا سکتا جب تک کہ مباشرت نہ ہو جائے اور نہ ہی اس صورت میں محصن قرار پائے گا جب مباشرت کے وقت میاں اور بیوی دونوں میں دیگر جملہ صفات احصان موجود نہ ہوں۔ اگر شوہر عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونے کی حالت میں صحیح عقد نکاح کے بعد اپنی

بیوی سے مباشرت کرے اور وہ اس وقت نابالغ یا فاتر العقل insane یا لونڈی یا کتابیہ (اہل کتاب میں سے یعنی یہودی یا نصرانی عورت) ہو اور بعد ازاں وہ بالغ ہو جائے یا فتور عقل سے صحت یاب (یعنی عاقل) ہو جائے یا اگر لونڈی تھی تو آزاد ہو جائے یا اگر کافرہ (کتابیہ) تھی تو مشرف بہ اسلام ہو جائے تو بھی وہ محصن شمار نہ ہو گا جب تک کہ ان عوارض (نابالغ، دیوانی وغیرہ ہونا) کے دور ہو جانے کے بعد وہ اس سے مباشرت نہ کرلے اور اگر وہ ان عوارض کے زائل ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے قبل کسی اجنبی عورت کے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب کر بیٹھے تو اسے سنگسار نہ کیا جائے گا۔ اگر مذکورہ بالا جملہ صفات کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ محصن (شادی شدہ) سمجھا جائے گا، اس لیے کہ از روئے لغت احصان کا معنی ہے قلعے میں داخل ہونا، کہا جاتا ہے أَحْصَنَ یعنی وہ قلعے میں داخل ہو گیا، جیسے کہا جاتا ہے کہ أَعْرَقَ، وہ عراق میں داخل ہو گیا یا أَشْأَمَ یعنی وہ شام میں داخل ہو گیا، اسی طرح أَحْصَنَ یعنی وہ قلعے میں داخل ہو گیا اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ زنا سے محفوظ قلعے میں داخل ہو گیا یعنی جب وہ اس (حالت) میں داخل ہو گیا تو گویا زنا سے محفوظ ہو گیا۔ انسان اس قلعے (یعنی احصان کی موصوفہ بالا حالت) میں داخل ہونے کے بعد فعل حرام سے اس لئے محفوظ ہو جاتا ہے کہ فعل سے روکنے والے اسباب وافر ہیں اور احصان کی ہر مذکورہ صفت بدفعلی سے روکنے کا ایک سبب ہے اور جب یہ ساری صفات اکٹھے موجود ہوں تو اس کا مطلب ہے کہ فعل بد کے ارتکاب کے موانع وافر طور پر موجود ہیں۔

احصان کی ہر شرط مانع زنا ہے

عقل انسان کو فعل حرام کے ارتکاب سے اس لیے باز رکھتی ہے کہ اس فعل کا انجام بہت برا ہے اور عقل انسان کو ہر ایسے فعل سے روکتی ہے جس کا انجام برا ہو۔ بلوغت بایں طور مانع زنا ہے کہ نابالغ ناقص العقل ہونے کے سبب نیز کھیل کود میں ہمہ وقت مشغول رہنے کے باعث چونکہ غور و فکر کرنے کا اہل اور عادی نہیں ہوتا اس لیے کسی کام کے انجام سے آگاہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسے بھلے برے کی تمیز نہیں ہوتی۔ آزاد ہونا فعل حرام سے یوں روکتا ہے کہ آزاد آدمی ننگ و عار کی وجہ سے اس کا ارتکاب کرنے سے باز رہتا ہے اور اس سبب سے آزاد عورت بھی زنا کے قریب نہیں پھٹکتی چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سامنے مبایعت والی آیت تلاوت کی اور "ولا یزنین" (اور وہ یعنی آزاد عورتیں زنا کا ارتکاب نہیں کریں گی) تک پہنچے تو ابوسفیان کی زوجہ ہند نے (مارے تعجب کے) پوچھا تو کیا آزاد عورت زنا کر سکتی ہے یا رسول اللہ۔ اور اسلام اس طرح باز رکھتا ہے کہ وہ نعمت کاملہ ہے اور جو اس نعمت سے بہرہ ور ہے اس پر واجب ہے کہ شکر بجا لائے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنا شکر بجا لانے کے بجائے کفران نعمت ہے لہٰذا اسلام اپنے پیروکار کو اس کفران نعمت یعنی ارتکاب زنا سے باز رکھتا ہے۔

ان جملہ صفات کا میاں اور بیوی دونوں میں جمع ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے دونوں میں درجۂ کمال پر فائز ہونے کا احساس اجاگر ہوتا ہے اور پھر اس احصان کی بدولت دونوں کو جنسی عمل سے بھرپور طور پر لذت اندوز Full gratification ہونے کا احساس حاصل ہوتا ہے کیونکہ نابالغ یا پاگل عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے انسان پورے طور پر لذت اندوز نہیں ہوتا کیونکہ وہ پورے طور پر شریک عمل نہیں ہوتی یا پورا Response. نہیں دیتی)۔ اسی طرح غلام عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی بھرپور لذت اندوزی کا احساس پیدا نہیں ہوتا کیونکہ غلامی کفر کا نتیجہ ہے اور اس سے انسان کی طبیعت بیزار ہوتی ہے۔ کافرہ (کتابیہ) کے ساتھ مباشرت کرنا بھی ایسے ہی ہے کیونکہ مسلمان طبعاً کافرہ سے لذت

اندوز ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے جب حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان سے فرمایا اس عورت (سے شادی کرنے کے ارادے) کو ترک کر دے کیونکہ وہ تجھے احصان (کی صفت) نہ دے سکے گی" (یعنی یہودی عورت سے شادی کرکے تم بھرپور طریقے سے لذت اندوز نہ ہو سکو گے لہٰذا ازدواجی زندگی کے نقطۂ کمال کو پانے سے قاصر رہو گے جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ احصان کی صفت سے متصف نہ ہو پاؤ گے)۔

صحیح نکاح کے بعد مباشرت اس لیے ضروری ہے کہ حلال طریقے سے بھرپور لذت اندوزی کا یہی ایک ذریعہ ہے۔ صحیح نکاح کرکے مباشرت کرنے کے بعد آدمی فعل حرام کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے بے نیاز ہو جاتا ہے جب کہ نکاح فاسد کے بعد مباشرت کرنے سے لذت اندوز ہونے کا بھرپور احساس اجاگر نہیں ہوتا لہٰذا فعل حرام سے بے نیازی پیدا نہیں ہوتی۔ جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے کہ باقی جملہ شرائط کے پورے ہونے کے بعد مباشرت کا فعل واقع ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی جملہ شرائط پوری ہوئے بغیر مباشرت کرنے سے نفسانی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہو سکتی لہٰذا فعل حرام سے پورے طور پر بے نیازی کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی جب کہ جملہ شرائط پوری ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے اس خواہش کی پورے طور پر تسکین ہو جاتی ہے چنانچہ مکمل بے نیازی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ساری بحث سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ یہ تمام صفات موانع زنا ہیں لہٰذا ان کے موجود ہونے سے احصان کی حقیقت حاصل ہو جاتی ہے یعنی انسان زنا سے محفوظ قلعے میں داخل ہو جاتا ہے۔

اسلام کی شرط مختلف فیہ ہے

مذکورۂ بالا صفاتِ احصان کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا بجز اسلام کی صفت کے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اسلام احصان کی شرطوں میں شامل نہیں ہے۔ ظاہر الروایۃ (ثقہ راویوں سے منقول ائمہ ثلاثہ کے قول) کی رو سے اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بعد مباشرت کرے تو وہ محصن شمار نہ ہو گا اسی طرح کوئی عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ذمی (مسلمانوں کی پناہ میں رہنے والا غیر مسلم) اگر بدفعلی کا مرتکب ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ وہ درہ زنی کا سزاوار ہو گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کے مطابق تو یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کرنے والا (اور بعد ازاں اس سے مباشرت کرنے والا) بھی محصن قرار پائے گا اس طرح مذکورہ ذمی بھی سنگساری کا مستوجب ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے۔ ان دونوں ائمہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے دو یہودیوں کو سنگسار کیا تھا۔ اگر محصن ہونے کے لیے اسلام کی شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں سنگساری کی سزا نہ دیتے۔ علاوہ ازیں، اسلام کی شرط تو اس لئے ہے کہ یہ اپنے پیروکار کو فعل بد کے ارتکاب سے روکتا ہے اور اس فعل بد کے ارتکاب سے تو ہر مذہب روکتا ہے کیونکہ بدفعلی کو ہر مذہب نے حرام قرار دیا ہے۔ ذمی کے ارتکاب زنا کے بارے میں ہماری دلیل کی بنیاد یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، یعنی زنا کے مرتکب مرد و زن ہر دو کو ایک سو درے مارو۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہر زانی مرد اور عورت کے لیے درہ زنی کی سزا واجب کر دی یعنی یہ سزا ہر مرتکب زنا مرد اور عورت کے لیے علی الاطلاق ہے اور اس بارے میں مومن اور کافر کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا اور جب درہ زنی کی سزا کو واجب قرار دے دیا تو یہ بات لازم ٹھہری کہ سنگساری کی سزا کی (غیر مسلم کے حق میں) نفی ہو گئی پھر یہ بھی تو ہے کہ کافر کا ارتکاب زنا مسلمان کے ارتکاب زنا کے، بحیثیت جرم

برابر نہیں ہوتا (یعنی اگرچہ دونوں کا فعل ایک ہے مگر بحیثیت جرم مسلمان کا فعل زیادہ قبیح و مذموم ہے) اور جب جرم کی حیثیت میں یکسانیت نہیں تو دونوں کی سزا کیوں یکساں ہو؟ جیسے کنوارے اور شادی شدہ کے ارتکاب زنا کے جرم ہونے میں فرق ہوتا ہے (یعنی شادی شدہ کا ارتکاب زنا کا جرم بہ نسبت کنوارے کے ارتکاب زنا کے جرم۔ سے زیادہ سنگین ہوتا ہے اور اس فرق کی بناء پر دونوں کی سزا بھی مختلف ہوتی ہے حالانکہ دونوں کا فعل تو یکساں ہے۔) اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان کے ارتکاب زنا میں اضافی قباحت پائی جاتی ہے جو کہ کافر کے ارتکاب زنا میں نہیں ہوتی۔ اور وہ اس طرح کہ مسلمان کا ارتکاب زنا کرنا شکر بجا لانے کے بجائے کفران نعمت کے مترادف ہے اس لیے کہ دین اسلام تو نعمت ہے جب کہ دین کفر نعمت نہیں ہے۔ مسلمان کے کسی یہودی یا نصرانی عورت کے ساتھ نکاح کے بعد کسی اجنبی عورت کے ساتھ) مرتکب زنا ہونے کے بارے میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ ارشاد ہے کہ جب حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو آپؐ نے فرمایا اسے چھوڑ دے کیونکہ وہ تجھے محصن نہ بنا سکے گی نیز آپ کا یہ ارشاد گرامی کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا وہ محصن نہیں ہوتا جب کہ ذمی تو حقیقی معنی میں مشرک ہوتا ہے لہٰذا وہ محصن نہ ٹھہرا۔ اور ہم نے اوپر بیان کیا تھا کہ کافر عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے جنسی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہوتی لہٰذا دین کفر میں نعمت ہونے کا پورا مفہوم نہیں پایا جاتا اس لیے وہ پورے طور پر مانع زنا بھی نہ ہوا۔ رہا ان دو ائمہ کا یہ فرمانا کہ زنا سے ممانعت کا مقصد تو علی الاطلاق ہر دین سے حاصل ہو جاتا ہے (یعنی اس بارے میں کسی دین کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں) تو ان کا فرمان سر آنکھوں پر لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مقصد بجز اسلام کے کسی اور دین سے پورے طور پر حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام نعمت ہے اور اسلام کا کوئی پیرو اگر زنا کا ارتکاب کرے تو گویا اس نے اس نعمت پر شکر بجا لانے کے بجائے اس کا کفران کیا جب کہ دین کفر نعمت نہیں ہے لہٰذا دین کفر مانع زنا ہونے میں اسلام کے مساوی نہیں ہے۔ رہی دو یہودیوں کو سنگسار کرنے سے متعلق حدیث تو ممکن ہے کہ وہ درّہ زنی والی آیت کے نزول سے پہلے کی ہو اور اس آیت سے وہ منسوخ ہو گئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد کے دور سے متعلق ہو تو اس صورت میں حدیث احاد کو منسوخ کرنا قرآن حکیم (کے حکم) کو منسوخ کرنے سے آسان تر ہے۔ (سنگساری والی حدیث کی یہ توجیہ بھی کی جاتی ہے کہ ان یہودی مرد اور عورت کو تورات کے حکم کے تحت سنگسار کیا گیا تھا۔

فعل زنا کے مرتکب مرد و زن میں سے کسی ایک کے مستوجب سنگساری ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دونوں محصن ہوں۔ اگر ان میں سے ایک تو محصن ہو اور دوسرا محصن نہ ہو تو محصن کو سنگسار کیا جائے گا جب کہ اسے کوڑے مارے جائیں گے جو محصن نہیں ہے۔ گواہوں کی شہادت یا مجرم کے اقرار سے مرتکب زنا محصن ثابت ہو جائے تو اس کا سنگسار کیا جانا نص اور عقلی دلیل دونوں سے ثابت ہے۔ اس سلسلے میں نص تو وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا خون حلال نہیں ہوتا بجز ان تین صورتوں کے: ایمان لانے کے بعد کافر ہونا، محصن ہوتے ہوئے مرتکب زنا ہونا یا کسی کو ناحق قتل کرنا۔ یہ روایت بھی ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ (اسلمی) کو سنگسار کیا جب کہ وہ محصن تھے۔ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ محصن کو زنا سے باز رکھنے والے مواقع وافر ہوتے ہیں، وافر موانع زنا ہونے کے باوجود اگر وہ اس فعل بد کے ارتکاب کی جسارت کرے تو اس کا فعل بد قباحت کی انتہائی حدوں کو چھو لیتا ہے لہٰذا اس کی جزا بھی اسے ایسی سزا سے ملنی چاہیئے جو دنیوی سزاؤں میں انتہا درجے کی سخت سزا ہو اور یہ سزا ہے سنگساری، اس لیے کہ سزا جرم

کی مناسبت سے دی جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ازواج مطہرات کو اگر وہ کسی برائی کا ارتکاب کریں، دو چند عذاب کی وعید کی ہے اس لیے کہ ان کا جرم بھی اس بنا پر بڑا متصور ہو گا کہ برائی سے روکنے والے اسباب انہیں وافر تعداد میں حاصل ہیں بایں طور کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کی صحبت کے میسر ہونے اور ان سے ہم بستر ہونے کا شرف رکھنے کی صورت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عظیم نعمتوں سے بہرہ ور ہیں چنانچہ ازواج مطہرات کے جرم، بر سبیل امکان، کو غایت درجے کی قباحت قرار دیا گیا لہٰذا (اس کی مناسبت سے) انہیں غایت درجہ کی جزا (برائی کا بدلہ) کی وعید کی گئی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے (محصن کی سنگساری) کی ہے۔

دُرّہ زنی اور سنگساری کو جمع کرنے کا مسئلہ جمہور علماء کی رائے میں درّہ زنی اور سنگساری دونوں سزاؤں کو جمع نہیں کیا جاسکتا (یعنی کسی مرتکب زنا کو سو کوڑے بھی مارے جائیں اور پھر سنگسار کر دیا جائے، یہ جائز نہیں) بعض لوگوں (علماء) کا کہنا ہے کہ دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کے ظاہری معنی پر ہے: "اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ بدفعلی کا مرتکب ہو تو انہیں سو درّے مارے جائیں اور سنگسار کر دیا جائے۔" ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کو سنگسار کیا تھا مگر انہیں درّہ زنی کی سزا نہ دی تھی۔ اور اگر دونوں سزاؤں کو یکجا کرنا واجب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور یکجا کرتے۔ مزید برآں، بدفعلی کا ارتکاب ایک جرم ہے لہٰذا اس کی سزا بھی ایک ہونی چاہیئے، جب کہ درّہ زنی اور سنگساری دو مستقل سزائیں ہیں اس لیے ایک ہی جرم کی پاداش میں یہ دونوں سزائیں نہیں دی جاسکتیں۔ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ان دو سزاؤں کو جمع کیا جائے مگر دو مختلف حالتوں میں، لہٰذا دونوں سزاؤں کو جمع نہ کرنے کے بارے میں جمہور علماء کی جو رائے ہے وہ اس حدیث کے مطابق ہے۔ اور اگر احصان کی (سات) شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو تو سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ درّہ زنی کی سزا دی جائے گی کیونکہ درّہ زنی والی آیت مبارکہ کی رو سے مطلق فعل زنا سے جو سزا عائد ہوتی ہے وہ درّہ زنی ہے۔ نیز اس لیے کہ غیر محصن کا ارتکاب زنا قباحت کی انتہا کو نہیں پہنچتا لہٰذا اس کی سزا بھی انتہا درجہ کی نہیں ہونی چاہیئے چنانچہ درّہ زنی کی سزا کافی ہے۔

درّہ زنی اور جلاوطنی دونوں سزاؤں کو جمع کرنا کیا درّہ زنی اور جلاوطنی، دونوں سزائیں بیک وقت دی جاسکتی ہیں، اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ ان دونوں سزاؤں کو جمع نہ کیا جائے ماسوا اس صورت کے کہ جب امام کے نزدیک ان دونوں سزاؤں کے یکجا ہونے میں کوئی مصلحت ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جمع کرنے کے حق میں ہے۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کنوارا آدمی کنواری عورت سے مرتکب زنا ہو تو انہیں سو درّے مارے جائیں اور جلاوطن کر دیا جائے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے درّے مارے اور جلاوطن بھی کیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ انہوں نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان دو (حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ) سے اختلاف نہیں کیا، چنانچہ اس پر اجماع ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: زنا کی مرتکب عورت اور زنا کے مرتکب مرد ہر دو کو سو کوڑے مارو۔ اس آیت کریمہ سے استدلال کی دو شکلیں ہیں، ایک تو یہ کہ اللہ عزوجل نے زنا کے مرتکب مرد و زن کو کوڑے مارنے کی سزا کا ذکر کیا ہے اور جلاوطن کرنے کا کوئی ذکر نہیں کیا، لہٰذا جلاوطنی کی سزا کو (درّہ زنی کے علاوہ)

واجب کرنا قرآن حکیم میں اضافہ کرنا ہے اور اضافہ اسے منسوخ کرنے کے مترادف ہے جب کہ حدیث احاد سے قرآن حکیم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری شکل استدلال کی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے درہ زنی کو جزا (بدلہ) قرار دیا ہے اور جزا اسے کہتے ہیں جس سے کفایت ہو جائے (یعنی پورا پورا بدلہ)۔ یہ لفظ اجتزاء سے ماخوذ ہے اور اجتزاء کا معنی ہے اکتفاء (کافی ہونا، پورا ہونا) اگر جلاوطنی کی سزا بھی واجب قرار دے دی جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ درّہ زنی کی سزا کافی نہیں ہے اور یہ بات نص قرآنی کے خلاف ہے۔ دوسرے یہ بات بھی ہے کہ جلاوطن کرنا اسے ارتکاب زنا کے مواقع فراہم کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اگر وہ اپنے شہر میں ہی مقیم رہے تو عزیز واقارب اور جان پہچان والوں کے سامنے شرم وحیا کی وجہ سے اس فعل بد کے ارتکاب سے باز رہے گا جب کہ جلاوطنی کی صورت میں یہ کیفیت باقی نہیں رہتی۔ جلاوطنی میں فعل بد کی رغبت ہر قسم کے موانع سے معرّا ہوگی، چنانچہ وہ اس کا ارتکاب کرتا رہے گا۔ زنا ایک قبیح فعل ہے اور جو امر اس کا باعث بنے وہ بھی اس کے مانند (قبیح) ہے۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے یہ مراد لی جائے گی کہ بطور سرزنش انہیں اس میں مصلحت نظر آئی کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو جلاوطن کردیا اور وہ شخص رومیوں سے جا ملا تو اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ آئندہ میں کبھی کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، فتنہ (برپا کرنے) کے لیے جلاوطنی کافی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صحابۂ کرامؓ کا عمل بطور سرزنش کے تھا۔ ہماری (احناف کی) رائے بھی تو یہی ہے کہ اگر امام مصلحت دیکھے تو اسے جلاوطن کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس صورت میں جلاوطنی سرزنش کہلائے گی، نہ کہ حد، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک احصانِ قذف کا تعلق ہے، اس کا ذکر ہم انشاءاللہ حدِ قذف کی ذیل میں کریں گے۔

حدِّ شراب نوشی

حد شراب نوشی کے اسبابِ وجوب

جہاں تک شراب نوشی کی حد کا تعلق ہے، اس کے واجب ہونے کا سبب، بالخصوص، خمر (انگوری شراب) پینا ہے۔ خمر تھوڑی مقدار میں پی ہو یا زیادہ مقدار میں، حد عائد ہو جاتی ہے۔ شراب نوشی کی حد کا واجب ہونا نشہ چڑھنے Intoxication پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ حدِ نشہ (حدّ السکر) کے واجب ہونے کا سبب سوائے شراب (خمر) کے کسی ایسے نشہ آور مشروب Intoxicating liquors کے پینے سے پیدا ہونے والا نشہ ہے جو منجملہ ان مشروبات کے ہو جنہیں نشہ آوری کے لیے تیار کیا جاتا ہے، مثلاً کھجور کا رس، کشمش کا رس، انگور یا کھجور یا کشمش کا افشردہ، تھوڑا پکایا ہوا یا اتنا پکایا ہوا کہ ایک تہائی رس اڑ جائے اور اسی قسم کے دوسرے نشہ آور مشروبات۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حد شراب نوشی کے واجب ہونے کی شرطیں

جہاں تک شراب کی حد کے واجب ہونے کی شرطوں کا تعلق ہے، از انجملہ عقل Sanity اور بلوغت Maturity. ہے، لہٰذا دیوانے Insane اور نابالغ Adolescent پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ اسے (موجب حد فعل اور اس کے انجام کی) سمجھ بوجھ نہیں ہوتی۔ ایک شرط اسلام ہے، چنانچہ ظاہر الروایۃ (ائمہ ثلاثہ کا قول جو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہو) کی رو سے ذمی اور مستامن حربی (برسرِ جنگ دشمن ملک کا شہری جس نے اسلامی مملکت میں پناہ لی ہو) پر شراب یا کوئی اور نشہ آور مشروب پینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔

شراب مجبوری کے تحت نہ پی ہو

ایک شرط یہ ہے کہ شراب کسی ناگزیر ضرورت کے تحت نہ پی ہو، چنانچہ اس شخص پر حد عائد نہیں ہوتی جسے شراب پینے پر مجبور کیا گیا ہو اور نہ ہی اس شخص پر حد واجب ہوتی ہے جس نے بھوک یا پیاس سے تنگ آ کر شراب پی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد سزائے محض ہے لہٰذا یہ نافذ بھی جرم محض (جرم برائے جرم) کی پاداش میں کی جائے گی۔ نابالغ یا دیوانے کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی طرح بھوک، پیاس یا کسی کے جبر کے تحت شراب پینا جائز ہے لہٰذا ایسی حالت میں شراب نوشی جرم قرار نہ پائے گی۔

غیر مسلم کی شراب نوشی کا حکم

ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک ذمیوں (اسلامی مملکت کے غیر مسلم شہریوں) کو شراب پینے کی اجازت ہے لہٰذا ان کا شراب پینا جرم نہیں ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک ذمیوں کے لیے بھی شراب پینا حرام ہے لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کرنا چاہتے اور نہ ہی ان کے دینی معاملات میں دخل دینا چاہتے ہیں اگر ان پر شراب نوشی کی حد نافذ کی جائے تو فی الواقع ان کے معاملات میں دخل اندازی ہوگی اس لیے کہ اس سے ان کے لیے "شراب نوشی ممنوع ہو جائے گی (اور ممانعت کا معنی ہے دخل اندازی)۔ حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ شراب نوشی کریں اور مدہوش ہو جائیں تو ان پر حد نافذ ہوگی مدہوشی کی بنا پر نہ کہ شراب نوشی کی وجہ سے اس لیے کہ مدہوشی ہر مذہب میں حرام ہے۔ اور حسن کی رائے ہی مستحسن ہے۔

مشروب میں پانی کی مقدار غالب نہ ہو وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ نوش کرنے کے وقت تک مشروب پر شراب (خمر) کا نام صادق آتا ہو کیونکہ شراب کی حد واجب ہونا اس پر موقوف ہے۔ چنانچہ اگر شراب میں پہلے پانی ملایا گیا ہو اور پھر اسے پیا گیا ہو تو اس صورت میں دیکھا یہ جائے گا کہ اگر تو اس آمیزے میں پانی غالب ہو (یعنی پانی کی مقدار شراب کی مقدار سے زیادہ) تو اسکے پینے والے پر حد واجب نہ ہو گی کیونکہ پانی کے غلبہ کی صورت میں اس آمیزے پر شراب کا نام صادق نہیں آتا اور اگر شراب غالب ہو یا پانی اور شراب کی مقدار برابر برابر ہو تو حد نافذ ہو گی کیونکہ یہ ہنوز شراب ہی کہلائے گی اور بعض شراب نوشوں کی یہی عادت ہوتی ہے کہ وہ اس میں پانی ملا کر پیتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی تلچھٹ پی لے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی کیونکہ شراب کی تلچھٹ کو شراب نہیں کہتے، اگرچہ یہ شراب کے اجزائے سے خالی نہیں ہوتی۔

شراب کے واجب ہونے کے لیے پینے والے کا مذکر Male ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ مذکر ہو یا مؤنث Female ہر ایک پر حد عائد ہو گی۔ آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، البتہ غلام پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار آزاد پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار کا نصف ہو گی۔ محض منہ سے شراب کی بو آنے پر حد واجب نہ ہو گی کیونکہ منہ سے شراب کی بو آنا شراب نوشی کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے اس نے شراب سے کلّی کی ہو اور پی نہ ہو یا جبر کے تحت یا بھوک پیاس سے مجبور ہو کر پی ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی قے کرے تو اس پر بھی حد عائد نہ ہو گی، بوجہ مذکورہ" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دیگر نشہ آور مشروبات کا حکم جہاں تک ان مشروبات کا تعلق ہے جو کھانے والی اشیاء سے تیار کیے جاتے ہیں، مثلاً گندم، جو، باجرہ، مکئی، شہد، انجیر اور شکر وغیرہ سے، تو ان کے پینے پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ ان کو پینا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ ان کا پینا تو حرام ہے لیکن یہ حرمت اختلافی مسئلہ ہے لہٰذا ان کو پینا جرم محض نہیں ہے اس لیے سزائے محض (حد) بھی عائد نہ ہو گی چاہے انکے پینے سے نشہ کیوں نہ آ جائے یہی قول صحیح ہے کیونکہ جب کوئی مشروب قطعی طور پر حرام نہ ہو تو پھر اس کے پینے سے چڑھنے والے نشے کا بھی کوئی لحاظ نہ ہو گا، جیسے بھنگ وغیرہ پینا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حدِّ قذف

حد قذف کے واجب ہونے کا سبب حد قذف (تہمت کی حد) کے واجب ہونے کا سبب زنا کی تہمت ہے چونکہ اس کی نسبت زنا سے ہے اور یہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کے لیے باعث ننگ و عار ہوتا ہے لہٰذا مقذوف سے اس ننگ و عار کو دور کرنے کے لیے حد واجب ہو جاتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حد قذف کے واجب ہونے کی شرطیں

حد قذف (تہمت) کے واجب ہونے کی کئی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض تہمت لگانے والے (قاذف) سے متعلق ہیں

بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو (مقذوف) اور بعض کا تعلق ان دونوں سے ہے، بعض کا تعلق تہمت کے الفاظ سے (مقذوف بہ)، بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس کے بارے میں تہمت لگائی گئی (مقذوف فیہ) اور بعض کا تعلق خود تہمت سے ہے۔

قسم اوّل تہمت لگانے والے سے متعلق شرطیں تین ہیں، ایک عقل Sanity دوسری بلوغت Maturity، چنانچہ اگر تہمت لگانے والا نابالغ Adolscent یا دیوانہ insane ہے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی اس لیے کہ حد ایک سزا ہے لہٰذا یہ اسی تہمت کو مستوجب ہوگی جو جرم ہے اور نابالغ اور دیوانے کے فعل کو جرم نہیں قرار دیا جاتا، تیسری شرط یہ ہے کہ یہ چار گواہوں کی شہادت سے صحیح ثابت نہ ہوئی ہو، چنانچہ اگر قاذف چار گواہ لے آئے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے، وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً۔ یعنی اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی کوڑے مارو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تہمت کی حد کے نفاذ کے واجب ہونے کو چار گواہ نہ لانے سے مشروط کر دیا۔ گواہ نہ لانے سے مراد یہ نہیں کہ وہ عمر بھر نہ لا سکے بلکہ تہمت لگانے اور عدالت میں مقدمے کے وقت نہ لا سکے۔ اور اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ اگر وہ کبھی بھی گواہ نہ لا سکے تو پھر حد کبھی اور قطعاً نہ نافذ ہو پائے گی، کیونکہ موت واقع ہونے کے بعد حد نافذ نہیں کی جاتی اور پھر حد تو اس لیے واجب کی گئی ہے تاکہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے اور اگر چار گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہو جائے تو اس صورت میں حد کے ذریعے عار کو دور کرنا ممکن نہیں، چار گواہوں کی شرط کی ایک وجہ پاکدامن اور بے گناہ خواتین پر تہمت لگانے سے لوگوں کو باز رکھنا ہے۔ تہمت لگانے والے کا آزاد، مسلمان یا نیک چلن ہونا شرط نہیں ہے، غلام، کافر اور بدکار شخص پر بھی تہمت کی حد نافذ ہوگی۔ نیک کرداری تہمت لگانے والے کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

قسم دوم جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہو اس سے متعلق دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ محصن ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اور تہمت کے ضمن میں محصن ہونے کے لیے پانچ اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ عقل، بلوغت[۱]، آزادی[۲]، اسلام[۳] اور نیک کرداری (ارتکاب زنا سے بچا ہوا ہو)۔ چنانچہ نابالغ، دیوانے، غلام، کافر یا بدکردار شخص پر تہمت لگائی جائے تو تہمت لگانے والے پر حد عائد نہ ہوگی۔ عقل اور بلوغت کی صفات کا پایا جانا تو اس لیے ضروری ہے کہ نابالغ اور دیوانے سے ارتکاب زنا (اصطلاحی معنی میں) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا ان پر زنا کی تہمت تو کھلا جھوٹ ہے، اس لیے تعزیر کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد کا۔ آزادی کی صفت کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قذف والی آیت مبارکہ میں خود احصان کی صفت کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ یعنی جو لوگ محصنات پر تہمت لگاتے ہیں۔ محصنات سے یہاں مراد آزاد حورتیں ہیں نہ کہ پاکدامن، لہٰذا اس آیت کی رو سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ یہ بات یوں بھی صحیح ہے کہ اگر ہم غلام پر تہمت لگانے والے کو تہمت کی حد کا سزاوار قرار دے دیں تو اسے حد کے نفاذ کی صورت میں اسی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر وہ غلام سچ مچ فعل زنا کا مرتکب ہوا ہو تو اسے پچاس کوڑے (آزاد آدمی کی سزا کا نصف) مارے جائیں گے اور یہ مناسب نہیں کیونکہ تہمت تو زنا سے منسوب کرنا ہی ہے اور وہ سچ مچ کے ارتکاب زنا سے کہیں کمتر شے ہے۔ اسلام اور پاکدامنی کے دو اوصاف کا ضروری ہونا اس ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے، وَالَّذِيْنَ

یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ یہاں محصنات سے مراد تو آزاد عورتیں ہیں اور غافلات سے مراد ہے پاکدامن عورتیں اور مومنات کا معنی تو معلوم ہی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان، پاکدامنی اور آزادی ضروری اوصاف ہیں۔ یہ آیت مبارکہ اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ آیت میں مذکور محصنات سے مراد آزاد، نہ کہ پاکدامن عورتیں ہیں کیونکہ اس آیت مبارکہ میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے محصنات اور غافلات کا اکٹھے ذکر کیا ہے اور غافلات پاک دامن عورتوں کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر محصنات سے مراد بھی پاک دامن عورتیں ہوتیں تو یہ نرا تکرار ہوتا۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ تہمت کی حد اس لیے عائد ہوتی ہے تاکہ اس شخص سے عار کو دور کیا جائے جس پہ تہمت لگائی گئی ہے اور جس شخص کا دامن زنا سے داغدار ہو اس پہ زنا کی تہمت لگنے سے عار کے لاحق ہونے کا کیا معنی ہے؟ علاوہ ازیں، نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد گرامی ہے کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا وہ محصن نہیں ہو سکتا۔ اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے۔ عقل کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اسلام شرط ہو کیونکہ تہمت لگانے پر حد اس لیے واجب کی گئی ہے کہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی اور کافر کے ساتھ کفر کی جو عار لگی ہوئی ہے اس سے بڑھ کر کونسی عار ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ پاکدامنی کی تشریح یہ ہے کہ جس پہ تہمت لگائی گئی ہو وہ شخص کبھی بدوں ملک اور نکاح کے، فعل حرام کا مرتکب نہ ہوا ہو اور نہ ہی ایسے نکاح فاسد کے نتیجے میں فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جس کے فاسد ہونے پر اجماع ہو ورنہ وہ پاکدامن شمار نہ ہوگا اس کا یہ فعل حرام زنا ہو، جو موجب حد ہوتا ہے، یا زنا نہ ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، مگر اس فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اس نے فعل حرام کا ارتکاب تو کیا مگر اپنی مملوکہ یا صحیح منکوحہ کے ساتھ یا ایسے فاسد نکاح کے نتیجے میں جس کے فاسد ہونے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہو تو اس صورت میں اسے پاکدامن ہی قرار دیا جائے گا۔

مسائل

مسائل میں مذکورہ بالا بیان کی صورت اس طرح ہوگی،

۱۔ اگر کسی شخص کے پاس شب زفاف کے لیے اس کی منکوحہ کے سوا کسی اور عورت کو بھیج دیا جائے اور وہ شبے میں اس سے مباشرت کر لے تو اس کی پاکدامنی جاتی رہے گی کیونکہ اس نے ایسی عورت کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے جو نہ تو اس کی مملوکہ ہے اور نہ ہی منکوحہ، البتہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس فعل کے جواز کی بظاہر دلیل موجود ہے، جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

۲۔ اگر ایک لونڈی دو مالکوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک مالک اس لونڈی کے ساتھ مباشرت کر لے تو وہ شخص پاکدامن نہ رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کا فعل تو پوری لونڈی (لونڈی کے کل جسم) پر وقوع پذیر ہوا ہے اور پوری لونڈی اس کی ملکیت نہیں ہے لہٰذا لازمی طور پر، یہ فعل غیر کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اس لیے ایک لحاظ سے یہ فعل زنا ہی ہے مگر حد زنا شبے کی بناء پر ساقط ہو جائے گی۔

۳۔ اگر کوئی شخص اپنے والد یا اپنی زوجہ کی لونڈی سے یا ایسی لونڈی سے مباشرت کر لے جو اس نے خریدی ہو مگر اسے معلوم ہو کہ وہ لونڈی فروخت کنندہ یا کسی اور کی ملکیت ہے اور بعد ازاں اس لونڈی کا مستحق نکل آئے تو اس کے ساتھ مباشرت کرنے والے شخص کو پاکدامن نہیں سمجھا جائے گا۔

۴۔ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کرے، لونڈی اس سے حاملہ ہو جائے یا حاملہ نہ ہو، وہ شخص پاک دامن نہ رہے گا کیونکہ وہ ایسی لونڈی کے ساتھ فعل حرام کا مرتکب ہوا ہے جو حقیقی معنی میں اسکی ملکیت نہیں ہے۔

۵۔ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے حیض Menstruation، نفاس (Porturition.) یا روزہ کی حالت میں مباشرت کرلے یا محرمہ (جس کے ساتھ عقد نکاح کرنا حرام ہو) سے (بعداز نکاح) مباشرت کرلے یا ایسی آزاد (حُرّہ) بیوی سے مباشرت کرلے جس سے اس نے ظہار کیا ہو (مثلاً یہ کہا ہو کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے) یا شادی شدہ لونڈی سے مباشرت کرلے تو اس کی پاک دامنی زائل نہیں ہوگی اس لیے کہ صحیح معنی میں اس کی ملکیت یا نکاح قائم ہے اور یہ مباشرت بجائے خود (فی نفسہ) تو حلال ہے البتہ بعض خارجی اسباب کی بناء پر اسے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ (وہ لونڈی جسے مال کے عوض پروانہ آزادی دیا ہو مگر وہ مال ہنوز اس لونڈی کے ذمے واجب الادا ہو) سے مباشرت کرلے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی، اس شخص کی پاکدامنی برقرار رہے گی۔ امام ابو یوسف کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق اس کی پاکدامنی زائل ہو جائے گی؛ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت ایسی عورت کے ساتھ ہوئی ہے جو اس کی ملکیت نہیں ہے کیونکہ پروانہ آزادی کا معاملہ ہو جانے سے مباشرت کے حق میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اس شخص کے لیے اس مکاتبہ کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح مہر وصول کرنے کا حق بھی اس مکاتبہ کو ہوگا نہ کہ پروانہ آزادی دینے والے مالک کو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مباشرت کے ضمن میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مباشرت کا فعل ذات پر واقع ہوتا ہے اور ذات پر ملکیت پروانہ آزادی کے بعد قائم ہے، یعنی مباشرت کو حلال کرنے والی ملکیت ہنوز قائم ہے اور زائل صرف قبضہ کی ملکیت ہوئی ہے۔ زیر بحث صورت میں مباشرت کرنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ یہ لونڈی پر دوبارہ قبضہ کرلینے کے مترادف ہے، چنانچہ مکاتبہ کی مثال شادی شدہ لونڈی کی سی ہے۔

۷۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے خاوند سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا کسی دوسرے شخص کی منکوحہ ہو یا مجوسیہ (آتش پرست) ہو، یا اس کی رضاعی بہن ہو تو اس کی پاکدامنی جاتی رہے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے شادی کے وقت اصل صورت حال کا علم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر اسے اصل صورت حال معلوم نہ ہو تو اس کی عفت برقرار رہے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے حقیقی صورت حال معلوم نہ ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ وہ گنہگار نہیں ہے اور اگر حرام ہو تو پھر وہ مرتکب گناہ ہوگا، اور چونکہ حرام نہیں ہے اس لیے اس کی عفت بھی زائل نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں مباشرت کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے، البتہ اس کے ارتکاب پر وہ گنہگار نہ ہوگا اور جیسا کہ معلوم ہے کہ کسی فعل کے حرام ہونے کے لیے اس کا گناہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور جب یہاں مباشرت کا حرام ہونا یقینی طور پر ثابت ہے تو لازمی طور پر اس کی عفت بھی جاتی رہے گی۔

۸۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کو شہوت بھرا بوسہ دے یا اس کی اندام نہانی کو شہوت کی نظر سے دیکھ لے اور

بعدازاں اس عورت کی بیٹی سے شادی کر کے مباشرت کرے یا اس عورت کی ماں سے شادی کرنے کے بعد مباشرت کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی عفت ساقط نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں اس کی عفت جاتی رہے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت سے بوسہ دینے یا شہوت کی نظر سے اس کی اندامِ نہانی کو دیکھ لینے سے حرمتِ مصاہرت (ازدواجی رشتے کی بنا پر کسی عورت کا محرم ہونا) عائد ہوجاتی ہے اور یہ دائمی حرمت ہے جیسے کہ نسبی رشتے کے سبب حرمت عائد ہوتی ہے' لہٰذا اس کی پاکدامنی زائل ہوجائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حرمت پر اجماع نہیں ہے بلکہ اسلاف کے ہاں اسے اختلافی مسئلے کی حیثیت حاصل رہی ہے' لہٰذا اس کی عفت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر ایک عورت سے شادی کر کے مباشرت کر لینے کے بعد اس کی بیٹی یا ماں سے نکاح کرلے اور پھر اس سے مباشرت کرلے تو ایسے آدمی کی عفت بالاجماع جاتی رہے گی' کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے اور اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے بعد اس سے مباشرت کرے تو اس کی پاکدامنی برقرار نہ رہے گی کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے' اسلاف میں اس کی بابت کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ اس مسئلے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف علم میں نہیں آیا' لہٰذا امام مالکؒ نے اس بارے میں جو اختلاف کیا ہے وہ معتبر نہیں ہے۔

۱۰۔ اگر کوئی شخص ایک لونڈی اور ایک آزاد عورت سے بیک وقت عقد نکاح کرے اور پھر ان دونوں سے مباشرت کرے یا پہلے آزاد عورت کے ساتھ اور بعدازاں لونڈی کے ساتھ عقد نکاح کرے اور پھر دونوں سے مباشرت کرے تو اس کی عفت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اسلاف کا اجماع نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے لہٰذا اس نکاح کے بعد مباشرت کرنے سے عفت زائل نہیں ہوگی۔

۱۱۔ اگر کوئی ذمی اپنی کسی محرم عورت سے شادی کرلے اور پھر حلقہ بگوشِ اسلام ہوجائے اور کوئی دوسرا شخص اس پر مرتکب زنا ہونے کی تہمت باندھے' اگر اس نے اس عورت کے ساتھ مباشرت مسلمان ہونے کے بعد کی تو بالاجماع اس کی عفت جاتی رہے گی اور اگر حالت کفر میں مباشرت کی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی عفت ساقط نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں ساقط ہوجائے گی۔ ائمہ ثلاثہ کے اس اختلاف رائے کا ذکر علامہ کرخی نے کیا ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ بات (محرم سے کسی بھی حالت میں مباشرت نہ کرنا) اس کے محصن ہونے کے لیے شرط ہے۔ امام محمدؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور یہی صحیح قول ہے' کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے بموجب اس شخص پر حد اس لیے نافذ نہ ہوگی کہ اس میں ایک قسم کا شبہ پایا جاتا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۱۲۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت پر زنا کی تہمت لگائے جو حدِ زنا کی سزایاب ہو یا اس کے پاس بغیر باپ کا کوئی بچہ ہو یا اس نے بچے کے ساتھ لعانؔ کیا ہو تو اس شخص پر تہمت کی حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس عورت کے مرتکب

ؔ لعان سے مراد یہ ہے کہ خاوند عدالت میں اپنی بیوی پر الزام لگائے کہ وہ زنا کی مرتکب ہوئی ہے یا یہ کہے کہ یہ جو بچہ پیدا ہوا ہے اس کا نہیں ہے۔ وہ چار بار کہے کہ میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں سچا ہوں اور آخر میں کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو۔ اسی طرح اس کی بیوی چار بار کہے کہ میں خدا کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور آخر میں کہے کہ اگر یہ شخص سچا ہو تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

زنا ہونے کی نشانی تو اس کے پاس موجود ہے، لہٰذا وہ پاکدامن نہیں ہے۔ اگر اس نے بچے کے بغیر لعان کیا یا بچے کے ساتھ لعان کیا مگر بچے کی (باپ سے) نسبت منقطع نہیں ہوئی یا پھر یہ کہ بچے کی نسبت تو منقطع ہو گئی تھی مگر اس کے خاوند نے (انقطاعِ نسب) سے رجوع کر لیا ہو اور اپنے الزام کو خود ہی جھٹلا کر بچے کا رشتہ نسب اپنے آپ سے جوڑ دیا ہو تو اس صورت میں تہمت لگانے والا حد کا سزاوار ہو گا، اس لیے کہ اس عورت کے مرتکبِ زنا ہونے کی کوئی ظاہر نشانی موجود نہیں ہے، لہٰذا وہ پاکدامن ہے۔

مقذوف سے متعلق دوسری شرط

مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) سے تعلق رکھنے والی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص معلوم ہو جس پر تہمت لگائی گئی ہے، اور اگر وہ مجہول (نامعلوم) ہے تو تہمت لگانے والے پر حد واجب نہ ہو گی۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک گروہ سے مخاطب ہو کر کہے کہ تم سب زناکار ہو ماسوا ایک کے یا یوں کہے کہ تم میں کوئی بدکار نہیں ماسوا ایک کے یا پھر دو آدمیوں کو مخاطب کر کے کہے کہ تم دونوں میں سے ایک شخص بدکار ہے، تو اس شخص پر تہمت کی حد واجب نہ ہو گی کیونکہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ مجہول ہے۔ اور اگر وہ دو آدمیوں کو مخاطب ہو کر یہ کہے کہ تم میں سے ایک بدکار ہے، ان دو آدمیوں میں سے ایک آدمی دوسرے کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ، اور پھر پہلا آدمی کہے کہ نہیں تو اس صورت میں جس آدمی نے اشارہ کر کے کہا تھا کہ یہ، اس پر بھی تہمت کی حد عائد نہ ہو گی کیونکہ نہ تو اس نے صریح بدکاری کی تہمت لگائی اور نہ ہی واضح الفاظ استعمال کیے۔ اور اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تیرا جد (دادا، پڑدادا وغیرہ) بدکار ہے تو اس پر بھی کوئی حد واجب نہ ہو گی کیونکہ لفظ جد کا اطلاق نیچے والے (دادا، باپ کے باپ) پر بھی ہوتا ہے اور سب سے اوپر والے (جس سے ان کے قبیلے یا برادری کا سلسلہ چلا) پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ یہاں بھی جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ نامعلوم ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ تیرا بھائی بدکار ہے اور اس دوسرے شخص کے کئی بھائی یا اس کے علاوہ دو بھائی ہیں تو وہ پہلا شخص مستوجب حد نہ ہو گا کیونکہ جس پر تہمت لگائی وہ مجہول ہے اور اگر اس دوسرے شخص کا صرف ایک بھائی ہے تو اس صورت میں تہمت کی حد عائد ہو جائے گی، جب اس کا بھائی، جس پر تہمت لگائی گئی ہے، آجائے اور (عدالت سے) حد کا مطالبہ کرے، اس لیے کہ اب وہ شخص معلوم ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے، البتہ اس دوسرے شخص کو حق حاصل نہیں ہے کہ حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کریں گے۔ تاہم تہمت کی حد کے عائد ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وقت تہمت لگائی گئی ہو اس وقت وہ شخص زندہ ہو جس پر تہمت لگائی گئی۔ اگر کسی وفات یافتہ شخص پر تہمت لگائی جائے تو بھی حد کا نفاذ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم مناسب موقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

جس شرط کا تعلق قاذف اور مقذوف دونوں سے ہے

قاذف اور مقذوف دونوں سے تعلق رکھنے والی صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ قاذف (تہمت لگانے والے) مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کا باپ نہ ہو، نہ ہی دادا یا اس سے اوپر پڑدادا وغیرہ) ہو اور اس کی ماں یا نانی یا اس سے اوپر (یعنی پرنانی وغیرہ) بھی نہ ہو اگر ایسے کسی شخص (دادا وغیرہ) نے تہمت لگائی ہو تو اس پر حد عائد نہ ہو گی بوجہ اس ارشاد باری تعالیٰ کے، وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ "یعنی" اور انہیں (والدین

کو) اف تک نہ کہو۔ از روئے نص اف کرنے سے ممانعت ہے اور دلالۃً یہ سزا سے ممانعت ہے، اسی لیے قصاص کے طور پر بھی ماں یا باپ وغیرہ کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ ایک اور دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے: وَ بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا یعنی "اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرو" اگر ان پر تہمت کی حد نافذ کرنے کا مطالبہ کر دیا جائے تو بھلائی کرنے کا کیا معنی ٹھہرا؟ چنانچہ ایسا مطالبہ نص قرآنی کے مفہوم کے منافی ہے۔ مزید برآں، باپ کی عزت و احترام شرعی اور عقلی ہر اعتبار سے واجب ہے اور دادے کے خلاف تہمت کی حد کا مطالبہ عزت و احترام کو ترک کرنے کے مترادف ہے، لہٰذا حرام ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

الفاظِ تہمت سے متعلق شرائط الفاظ تہمت (مقذوف بہ) سے متعلق دو شرطیں ہیں، ایک شرط تو یہ ہے کہ تہمت میں صریحاً زنا کا لفظ یا صراحت میں اس لفظ کے قائم مقام الفاظ استعمال کیے جائیں، اور وہ ہیں وہ الفاظ جن سے نسب کی نفی ہوتی ہو۔ اگر کنایہ (غیر واضح کلام) کے طریقے سے تہمت لگائی جائے تو حد عائد نہ ہوگی کیونکہ کنایہ میں مختلف معانی کا امکان ہوتا ہے اور حد شبے کی بنا پر واجب نہیں ہوتی اور جب مختلف معانی کا امکان ہو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہو گی۔ مسائل میں اس کی صورت یوں ہوگی۔

مسائل (۱) اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے کہے "اے زانی" یا یہ کہے "تم نے زنا کیا" یا یوں کہے کہ "تو زانی ہے" تو اس پر حد کا نفاذ واجب ہوگا کیونکہ اس نے صریح زنا کی تہمت لگائی ہے اور اگر وہ کہے اے زانیٔ (بالہمزہ) یا یہ کہے زَنَأْتَ، یعنی ہمزہ کے ساتھ تو اسے حد ماری جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد تو پہاڑ پر چڑھائی تھی (زانیٔ۔ پہاڑ پر چڑھنے والا، زَنَأْتَ۔ تو پہاڑ پر چڑھا) تو اس کی بات نہ مانی جائے گی کیونکہ عام لوگ مہموز (ہمزہ کے ساتھ) اور ملین (خفیف الف کے ساتھ) میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض ملین کو مہموز کر دیتے ہیں۔ چنانچہ مسئلہ تو باقی رہ گیا صرف نیت کا (یعنی کہے کہ میری نیت یہ نہیں بلکہ یہ تھی) تو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے زَنَأْتَ فِی الْجَبَلِ تو اس پر حد لاگو ہو گی اور اگر یہ کہے کہ میری مراد تو یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک تو اس کی بات تسلیم نہ کی جائے گی جبکہ امام محمدؒ کی رائے میں تسلیم کر لی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے زَنَأْتَ عَلَی الْجَبَلِ اور کہے اس سے میری مراد چڑھائی تھی تو بالاجماع اس کی بات نہ مانی جائے گی۔ امام محمدؒ کی رائے کی وجہ یہ ہے کہ جس زنا کا معنی بدفعلی ہے وہ ملین (خفیف الف) ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زنا (ماضی) یَزْنِیْ (مضارع) زِنًا (مصدر) اور جس زنا کا معنی چڑھائی ہے وہ مہموز ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زَنَأَ یَزْنَأُ زَنْأً۔ ایک شاعر نے کہا ہے ع وَ اَرْقِیْ اِلَی الْخَیْرَاتِ زَنْأً فِی الْجَبَلِ (یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا) اور اس میں زناء سے اس کی مراد چڑھائی ہے۔ البتہ اگر کہنے والا یہ نہ کہے کہ اس لفظ سے میری مراد چڑھائی تھی تو پھر اس سے مراد معروف زنا ہی لیا جائے گا کیونکہ زنا کا اسم عام محاورے میں عام طور پر فجور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اگر وہ کہے کہ میری مراد تو چڑھائی تھی تو گویا اس نے اسے اس کے لغوی معنی میں استعمال کیا، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی بات تسلیم کر لی جائے۔ شیخینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم زنا عام طور پر فجور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور عوام الناس مہموز اور ملین کے مابین تمیز نہیں کرتے بلکہ مہموز

کو ملین کر کے اور ملین کو مہموز بنا کر بولتے ہیں لہٰذا عام استعمال سے ہٹ کر معنی تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے وہ کہے زَنَئْتَ فی الجبل اور کہے کہ میری مراد چڑھائی تھی یا کہے زَنَأْتَ اور جبل کا ذکر نہ کرے، صرف اتنا فرق ہے کہ یہاں اس حرف جر فی کے بجائے علیٰ استعمال کیا ہے اور یہ جائز ہے (یعنی علی کے بجائے فی استعمال کرنا) اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ فی جذوع النخل، یعنی علی جذوع النخل ("اور میں تمہیں ضرور سولی دوں گا کھجور کے تنوں پر") ہمارے بعض مشائخ نے ان دو لفظوں (زِنَا اور زَنَاء) کی تعلیل یوں کی ہے کہ مہموز بھی ملین کا معنی دیتا ہے اور ملین ہے معروف زنا کیونکہ بعض عرب ملین کو مہموز کر کے بولتے ہیں، چنانچہ مہموز جیسے ملین کا معنی بولنے والے کی حالت کو ملحوظ رکھ کر لیا جائے گا اور حالت سے مراد ہے حالتِ غضب، کیونکہ مسئلے کا انحصار اسی پر ہے۔ (یعنی اگر کہنے والے نے غصے کی حالت میں اپنے مخاطب شخص سے کہا زنأت تو اس سے مراد زنا کا معنی ہی لیا جائے گا نہ کہ چڑھائی کا)۔ اگر وہ کہے زنأت علی الجبل اور پھر بتائے کہ میری مراد چڑھائی تھی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ چڑھائی کے معنی کے لیے حرف جر 'علی' استعمال نہیں کیا جاتا، چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا صعد علی الجبل بلکہ صعد فی الجبل کہا جاتا ہے۔

۲۔ اگر کوئی شخص اپنے مخاطب سے کہے اے زانی کے بیٹے تو اس میں اس نے مخاطب کے باپ پر تہمت لگائی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے تیرا باپ زانی ہے۔ اور اگر کہے اے زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کی ماں پر تہمت لگائی گئی ہے اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جائے تیری ماں زانیہ ہے۔ اگر یہ کہے کہ اے زانی اور زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کے باپ اور ماں پر تہمت ہے گویا اس نے یہ کہا کہ تیرے والدین زانی ہیں۔ اور اگر کہے اے زنا کے بیٹے یا اے ولدالزنا (Adulterine) تو یہ تہمت ہے کیونکہ عام استعمال میں اس کا معنی ہوتا ہے کہ تو مادہ زنا کی پیداوار ہے اور اگر کہے اے ابن الزانیتین (دو زانی ماؤں یعنی زانی ماں اور زانی نانی کی اولاد) تو یہ بھی تہمت ہے اور اس پر حد کے واجب ہونے کے لیے ماں میں صفت احصان کا پایا جانا شرط ہوگا جس نے اسے جنم دیا ہے، نہ کہ اس کی نانی میں، حتیٰ کہ اگر اس کی ماں مسلمان ہے تو حد واجب ہو جائے گی خواہ اس کی نانی کافرہ ہو اور اگر اس کی ماں کافرہ ہے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی خواہ اس کی نانی مسلمان ہو کیونکہ درحقیقت اس کی والدہ (جنم دینے والی) ہی اس کی ماں ہے اور نانی کو تو مجاز کے طور پر ماں کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہے اے سو زانی ماؤں کے بیٹے یا اے ہزار زانی ماؤں کے بیٹے تو یہ بھی اس کی ماں پر تہمت ہوگی اور احصان کی شرط کے لیے ماں کے حال کا ہی اعتبار ہوگا، بدلیل مذکور اور اس تہمت میں مذکور تعداد سے مراد فعل زنا کے ارتکاب کی تعداد لی جائے گی نہ کہ اشخاص کی تعداد یعنی یہ معنی مراد لیا جائے گا کہ تیری ماں نے سو بار یا ایک ہزار بار ارتکاب زنا کیا۔ اگر یہ کہے اے قحبہ کے بیٹے تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس اسم کا اطلاق جیسے زانی عورت پر ہوتا ہے ویسے ہی زنا پر آمادہ عورت پر بھی ہوتا ہے، چاہے اس نے فعل زنا کا ارتکاب نہ ہی کیا ہو، چونکہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال ہے لہٰذا یہ تہمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کہے اے دعیہ کے بیٹے تو یہ بھی تہمت نہیں ہے کیونکہ دعیہ ایسی عورت کو کہتے ہیں جو کسی قبیلے کی طرف منسوب ہو مگر اس کا رشتہ نسب قبیلے کے کسی فرد سے وابستہ نہ ہو، اور یہ بات اس کے زانیہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا نسبی رشتہ کسی اور قبیلے کے کسی فرد سے

وابستہ ہو۔

۳۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص سے کہے اے زانی، دوسرا شخص کہے نہیں، بلکہ تو زانی ہے یا کہے نہیں بلکہ تو ہے، تو دونوں پر حد لاگو ہوگی، کیونکہ ہر دو نے دوسرے پر صریح تہمت لگائی ہے۔

۴۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے کہے اے زانیہ اور جواباً وہ عورت کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس آدمی پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس کی تہمت کی تصدیق کر دی ہے۔ چنانچہ اس کی تہمت موجب حد نہ رہی البتہ اس عورت پر حد کا نفاذ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس آدمی پر صریح زنا کی تہمت لگائی جس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ اور اگر وہ کسی عورت سے کہے اے زانیہ اور وہ عورت جواب میں کہے میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو نہ اس آدمی پر حد عائد ہوگی اور نہ ہی اس عورت پر۔ آدمی پر اس لیے حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس تہمت کی تصدیق کر دی ہے اور عورت پر اس لیے نہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے ممکن ہے اس سے مراد یہ ہو کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ میں نے تیرے ہوتے ہوئے یا تیری موجودگی میں زنا کیا ہے، چنانچہ مختلف معانی کے امکان کی وجہ سے یہ بات تہمت نہ رہی۔

۵۔ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے اے زانیہ (زناکار) اور جواب میں بیوی کہہ دے کہ نہیں، بلکہ تو ہے تو اس عورت پر تہمت کی حد لاگو ہوگی اور اس آدمی پر لعان واجب ہوگا کیونکہ میاں اور بیوی ہر دو نے ایک دوسرے پر تہمت دھر دی ہے اور بیوی کا تہمت لگانا تہمت کی حد کا موجب ہے جبکہ خاوند کے تہمت لگانے سے اس پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ جب ہر دو پر حد عائد ہو جائے تو بیوی پر پہلے حد نافذ کی جائے گی تاکہ خاوند سے حد کو ساقط کر دیا جائے (اور وہ لعان کر سکے) کیونکہ لعان نام ہے چار مرتبہ گواہی دینے کے بعد قسم سے اس کی توثیق کرنے کا اور تہمت کی حد کے سزایاب کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک خاوند نے اپنی بیوی سے کہا اے زناکار ماں کی زناکار بیٹی۔ اس کی بیوی کی ماں (یعنی اس آدمی کی ساس) نے پہلے عدالت سے رجوع کر لیا چنانچہ خاوند پر تہمت کی حد جاری کر دی گئی جس کے نتیجے میں لعان ساقط ہو گیا کیونکہ اس کی گواہی اب قابل قبول نہ رہی تھی (تہمت کی حد کا سزایاب ہونے کی وجہ سے)، اور اگر اس کی بیوی عدالت سے پہلے رجوع کر لیتی تو قاضی ان کے مابین لعان کرا دیتا، بعد ازاں اس کی بیوی کی ماں مقدمہ پیش کرتی تو اس آدمی کو تہمت کی حد ماری جاتی۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اے زناکار عورت، جواب میں بیوی کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس صورت میں نہ تو تہمت کی حد عائد ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ایسا کہنے سے اس عورت کی یہ مراد ہو کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے یعنی نکاح سے پہلے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے تیرے سوا کسی کو اپنے نفس پر قابو نہیں دیا اور اگر اسی کو زنا کہتے ہیں تو پھر میں زنا کی مرتکب ضرور ہوئی ہوں، کیونکہ اس انداز میں بات کرنا عام ہے۔ سو اگر تو پہلی بات مراد تھی تو لعان واجب نہ ہوگا البتہ (زنا کی) حد عائد ہوگی کیونکہ اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس کی مراد دوسری بات تھی پھر لعان واجب ہوگا کیونکہ خاوند نے اس پر زناکاری کی تہمت لگائی ہے اور اس عورت نے اس

تہمت کی تصدیق نہیں کی، للذا اس عورت پر حد واجب نہ ہو گی۔ بہر دو کے الزام کے سچا ہونے کا احتمال ہے مگر کسی کا الزام پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا۔

۷۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے یہ کہے کہ تو زنا کار ہے جواباً وہ عورت کہے کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کار ہے تو اس آدمی پر حد جاری کی جائے گی لیکن اس عورت پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ آدمی پر حد اس لیے جاری کی جائے گی کہ اس نے صریح طور پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ جہاں تک اس عورت کا تعلق ہے اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کار ہے ممکن ہے کہ اس معنی میں ہو کہ ارتکاب زنا میں تجھے مجھ پر فوقیت حاصل ہے (یعنی تو نے مجھ سے زیادہ ارتکاب زنا کیا ہے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ زنا کا ارتکاب کرنے پر تو مجھ سے زیادہ قدرت رکھتا ہے اور تجھے اس فعل کے بارے میں مجھ سے زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ للذا اس احتمال کے سبب اس عورت کی اس بات کو تہمت پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

۸۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کار ہے یا تو تمام زانیوں میں سب سے بڑا زانی ہے، یا تو فلاں شخص سے بڑا زنا کار ہے تو اس پر بھی، بدلیل مذکورہ، حد عائد نہ ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس شخص کی اس بات کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کار ہے اور اس بات میں فرق ہے کہ تو مجھ سے بڑا زانی ہے یا فلاں شخص سے بڑا زانی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اس کی پہلی بات تو موجب حد ہو گی مگر دوسری بات پر حد نہ ہو گی۔ ان کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کار ہے الفاظ کے ظاہری معنی مراد لینا ممکن ہے اور وہ معنی ہیں اس کے ارتکاب زنا کو فوقیت دینا جبکہ سب لوگوں نے ارتکاب زنا کیا ہے، للذا الفاظ کے ظاہری معنی مراد لیے جائیں گے۔ اس کے اس جملے سے کہ تو مجھ سے یا فلاں شخص سے بڑا زنا کار ہے ارتکاب زنا میں فوقیت مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اس نے یا فلاں شخص نے زنا کا ارتکاب نہ کیا ہو للذا اس سے قدرتِ ارتکابِ زنا یا زنا سے متعلق معلومات میں فوقیت مراد لی جائے گی، چنانچہ یہ بات زنا کی تہمت نہیں قرار پائے گی۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو نے فعلِ زنا کا ارتکاب کیا اور فلاں شخص بھی تیرے ساتھ تھا تو یہ بات ان دونوں (مخاطب اور فلاں شخص) پر تہمت ہے کیونکہ ایک پر تو اس نے تہمت لگا دی اور دوسرے کو حرف عطف او کا استعمال کر کے معطوف کر دیا، اور یہ حرف عطف تو جمع مطلق کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ یہ کہہ کر اس نے ان دونوں کے مرتکبِ زنا ہونے کی خبر دی ہے۔

۱۰۔ دو آدمی آپس میں گالم گلوچ ہوئے، ایک نے دوسرے سے کہا نہ تو میرا باپ بدکار ہے اور نہ ہی ماں بدکار ہے تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس کے ظاہری معنے یہی ہیں کہ اس نے اپنے باپ اور ماں کے بدکار ہونے کی نفی کی ہے۔ اگرچہ اس میں اس جانب کنایہ پایا جاتا ہے کہ دوسرے شخص کا باپ اور ماں بدکار رہیں، لیکن کنائے یا طعنے کے طریقے سے لگائی گئی تہمت موجب حد نہیں ہوتی۔

۱۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے اَنْتَ تَزْنِیْ (تو زنا کرتا ہے یا تو زنا کرے گا) تو اس پر حد لاگو نہ ہو گی کیونکہ یہ لفظ (فعل مضارع کا صیغہ تزنی) مستقبل اور حال دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، للذا یہ تہمت نہیں ہے،

اس لیے کہ اس میں تہمت ہونے کا احتمال ہے اور نہیں بھی۔

۱۲۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ زنا کا ارتکاب تو کرے اور حد مجھے ماری جائے (تو کہنے والے پر حدقذف عائد نہیں ہوگی) کیونکہ عام استعمال میں اس قسم کی بات تہمت لگانے کے ارادے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ بطور ضرب المثل کے تعجب پر دلالت کرتی ہے کہ کسی کے کیے کی سزا دوسرا کیوں بھگتے (کرے کوئی اور بھرے کوئی!) جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ یعنی "اور کوئی بوجھ اٹھانے والا نفس دوسرے نفس کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔"

۱۳۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ میں نے کوئی ایسی بدکار عورت نہیں دیکھی جو تم سے بہتر ہو یا کسی آدمی سے کہا جائے کہ میں نے کوئی بدکار آدمی تم سے بہتر نہیں دیکھا تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ میں شخص مخاطب کو بدکاروں میں سے بہتر بدکار نہیں بلکہ بدکاروں سے بہتر قرار دیا گیا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ زنا کا مرتکب ہے۔

۱۴۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تیرے خاوند نے شادی سے پہلے تیرے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب کیا تو وہ شخص قاذف ہے کیونکہ اس نے متصل کلام میں اسکے خاوند کو شادی سے قبل بدفعلی کے ارتکاب سے منسوب کر دیا ہے، لہٰذا یہ تہمت ہے۔

۱۵۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ فلاں شخص نے تیرے ساتھ حرام مباشرت کی، یا تیرے ساتھ حرام جماع کیا یا تیرے ساتھ فجور (بدکاری) کا مرتکب ہوا، یا اسی طرح کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو نے فلانی عورت کے ساتھ جنسی فعل کیا یا تو نے حرام مباشرت کی یا حرام جماع کیا تو اس شخص پر تہمت کی حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس پر زنا کی تہمت نہیں لگائی بلکہ حرام مباشرت کا الزام لگایا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی فعلِ مباشرت حرام تو ہو مگر زنا نہ ہو، مثلاً شبے میں مباشرت کی گئی ہو۔

۱۶۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ اے زانی یا اے زانیہ کے بیٹے، تو بھیجنے والا قاذف قرار نہ پائے گا کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ تہمت لگانے کا حکم دیا ہے۔ رہا وہ قاصد، تو اگر اس نے پیغام رسانی کے طور پر نہیں بلکہ خود اپنی طرف سے اسے کہا کہ اے زانی یا اے زانیہ کے بیٹے تو وہ قاذف ہے اور اس پر حد عائد ہو گی اور اگر اس نے پیغام رسانی کے طور پر یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں تم سے کہوں کہ اے زانیہ یا اے زانیہ کے بیٹے تو اس قاصد پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ اسے دوسرے کی طرف سے لگائی گئی تہمت سے مطلع کیا ہے، اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے یا مجھے یہ بتایا گیا ہے کہ تو زانی ہے تو وہ قاذف نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے تو کسی اور شخص کی طرف سے لگائی گئی تہمت کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ قاذف نہیں ہے۔

۱۷۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ اے لوطی تو بالاجماع وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ یہ لفظ کہہ کر اس نے اسے صرف قوم لوط سے منسوب کیا ہے اور اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ وہی کچھ کرتا ہے جو قوم لوط کرتی تھی، یعنی لواطت Sodomy۔ اگر وہ واضح الفاظ سے کام لے کر کہے کہ تو قوم لوط کے فعل کا ارتکاب کرتا ہے اور تو لوطی Sodomite ہے تو بھی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو قاذف نہیں ہے البتہ صاحبینؒ کی رائے میں قاذف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل (لواطت) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زنا نہیں ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ فعل زنا کے معنی میں ہے۔

اس مسئلے کا ذکر اس کے مناسب مقام پر پہلے ہو چکا ہے۔

۱۸۔ اگر ایک شخص (دوسرے سے کہے اسے زانی اور پھر تیسرا شخص کہے کہ تو نے سچ کہا تو اس صورت میں پہلا شخص جو کہ قاذف ہے مستوجب حد ہو گا مگر وہ تیسرا شخص جس نے اس کی تصدیق کی ہے اس پر حد عائد نہ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص نے تو صریح تہمت لگائی ہے جبکہ تیسرے شخص نے "تو نے سچ کہا" کہہ کر کنایتہً تہمت لگائی ہے۔ اور اگر تیسرا شخص یہ کہے کہ تو نے سچ کہا وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا ہے تو پھر اس پہ حد لاگو ہو گی کیونکہ یہ تہمت صریح کے معنی میں ہے۔

۱۹۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تیرا بھائی زانی ہے اور دوسرا شخص جواباً کہے نہیں، بلکہ تو ہے تو دوسرے شخص پر حد عائد ہو گی کیونکہ "نہیں، بلکہ" کے الفاظ تاکید اثبات کے لیے استعمال ہوتے ہیں، سو اس نے پہلے شخص پر تاکید کے طریقے سے زنا کی تہمت لگائی ہے۔ جہاں تک پہلے شخص کا تعلق ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس دوسرے شخص کے متعدد یا اس کے علاوہ دو بھائی ہیں پھر تو پہلے شخص کو حد نہ ماری جائے گی اور اگر اس کا صرف ایک بھائی ہے تو اس (غیر حاضر) بھائی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس پر حد کے نفاذ کا مطالبہ کرے مگر اس دوسرے شخص کو حق نہیں ہے کہ اس پہ حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۲۰۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو یہ دوسرے شخص کی ماں پر تہمت ہے، یہ بات اس نے غصے میں کہی یا حالتِ رضا میں، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ ایسی بات صرف باپ سے نسبت کی نفی کرنے کے لیے ہی کہی جاتی ہے، لہٰذا یہ اس کی ماں پر تہمت ہے۔ اور اگر ے کہ یہ تمہارا باپ نہیں ہے، یا تو فلاں (باپ کا نام) کا بیٹا نہیں ہے، یا تو فلاں (اس کے باپ کے علاوہ کسی اور کا نام) کا بیٹا ہے، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے غصے کی حالت میں ایسا کہا پھر تو یہ تہمت ہے اور اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تب یہ تہمت نہ ہو گی کیونکہ اس قسم کی بات کبھی نسب کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے اور کبھی عادات میں تشبیہ کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے یعنی کہنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تیری عادات تمہارے باپ کی عادات کے مشابہ نہیں ہیں یا تیری عادات فلاں اجنبی شخص کی عادات سے ملتی جلتی ہیں چنانچہ شک اور احتمال کی بنا پر اسے تہمت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کو کہے اے مزیقیا کے بیٹے یا اے ماء السماء کے بیٹے تو اگر تو غصے کی حالت میں کہا تو تہمت ہے ورنہ تہمت نہ ہو گی۔ کیونکہ اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تو پھر یہ ممکن ہے کہ کہنے والے کی مراد نسب کی نفی کرنا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسے دو عرب سرداروں کے ساتھ تشبیہ دے کر اس کی تعریف کرنا مقصود ہو کیونکہ عامر بن حارثہ کو اس کے خلوص اور فیاضی کی وجہ سے ماء السماء کے نام سے پکارا جاتا تھا اور عمرو بن عامر کا نام مزیقیا پڑ گیا تھا کہ وہ کپڑے پھاڑ ڈالتا تھا کیونکہ وہ دولت مند اور متکبر تھا۔ وہ ہر صبح نیا لباس پہنتا اور شام کے وقت اسے اتار کر پھاڑ ڈالتا تاکہ کوئی اور شخص اسے پہن کر اس کی برابری نہ کرے۔ لہٰذا اس صورت میں کہنے والے کی حالت پر حکم لگایا جائے گا کہ اگر تو غصے کی حالت میں کہا تو ظاہر ہے کہ نسب کی نفی کرنا مقصود ہے (کیونکہ غصے کی حالت میں تعریف کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) چنانچہ اس کی یہ بات تہمت ہو گی اور اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تو ظاہر ہے کہ اس سے اس کی مراد تعریف ہے، لہٰذا یہ بات تہمت نہ ہو گی۔

۲۰۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے چچا کا بیٹا یا اس کے ماموں کا بیٹا یا اس کی ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) کا بیٹا کہے تو یہ تہمت نہ ہو گی کیونکہ چچا، ماموں اور ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) کو باپ بولا جاتا ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَ اِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ" انہوں نے (یعقوبؑ کے بیٹوں نے اپنے باپ سے) کہا ہم تیرے معبود اور تیرے آباء ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ کے معبود کی پرستش کرتے ہیں" حضرت اسماعیلؑ حضرت یعقوب علیہ الصلاۃ والسلام کے چچا تھے اور آیت مبارکہ میں انہیں باپ کہا گیا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَرَفَعَ اَبَوَیْهِ عَلَى الْعَرْشِ" اور (حضرت یوسفؑ) نے اپنے ماں باپ کو اٹھا کر تخت پر بٹھایا" اور کہا جاتا ہے کہ ابویہ (ماں باپ) سے مراد ان کے والد اور خالہ ہیں، جب خالہ ماں ہے تو ماموں باپ ٹھہرا۔ فرمان الٰہی ہے اِنَّ ابْنِیْ مِنْ اَهْلِیْ "یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے" اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس کی بیوی کے بطن سے پہلے شوہر کا بیٹا تھا۔ اور اگر یہ کہے کہ تو فلاں، یعنی اپنے دادے کا بیٹا نہیں ہے تو وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی بات میں حقیقی معنی میں سچا ہے اس لیے کہ دادا کو حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازاً باپ کہا جاتا ہے۔ اگر وہ کسی عربی سے کہے اے نبطی تو یہ بھی تہمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ تو بنی فلاں، یعنی اس کے قبیلے کا نام لے، سے نہیں ہے تو جمہور علماء کے نزدیک وہ قاذف نہیں ہے مگر ابن ابی لیلےٰ کا قول ہے کہ وہ قاذف ہے۔ جمہور علماء کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ نبطی کہہ کر اس نے اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی بلکہ اس کی نسبت اس کے اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک سے کر دی ہے۔ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کسی شہری کو پینڈو (دیہاتی) کہہ دیا جائے۔ اسی طرح اگر وہ کسی سے کہے اے ابن الخیاط (اے درزی کے بیٹے) یا اے ابن الاصفر (اے زرد رنگ والے کے بیٹے) یا اے ابن الاسود (اے کالے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا قاذف نہیں بلکہ کاذب (جھوٹا) ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ اے ابن الاقطع (دست بریدہ کے بیٹے) یا اے ابن الاعور (اے کانے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا بھی قاذف نہیں بلکہ کاذب ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی بینا کو نابینا کہہ دیا جائے۔

۲۱۔ تہمت خواہ عربی زبان میں لگائی جائے یا کسی اور زبان میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ تہمت چاہے کسی بھی زبان میں لگائی جائے موجب حد ہوگی، کیونکہ قذف (تہمت) کا معنی ہے فعلِ زنا سے نسبت، اور یہ نسبت کسی بھی زبان میں دی جا سکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری شرط دوسری شرط یہ ہے کہ مقذوف بہ (الفاظِ تہمت) کا مقذوف (جس پر تہمت لگائی جائے) کی طرف سے وجود میں آنا قابلِ تصور (ممکن) ہو اور اگر یہ قابلِ تصور نہ ہو تو کہنے والا قاذف قرار نہ پائے گا۔

مسائل (۱) اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے تیری ران یا تیری پشت نے زنا کیا تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ ان اعضاء سے درحقیقت زنا کا فعل متصور نہیں ہوتا، چنانچہ اس سے نسبت دینے کی راہ سے مجازی معنی مراد ہے، جیسا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے، آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ہاتھ زنا کرتے ہیں اور شرمگاہ اس سب کچھ کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ تو نے اپنی انگلی سے زنا کیا تو یہ بھی تہمت نہیں ہے کیونکہ انگلی سے حقیقی معنی میں زنا متصور نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ کہے کہ تیری اندام نہانی نے زنا کیا تو کہنے والے پر حد لاگو ہوگی کیونکہ اندام نہانی سے فعلِ زنا متحقق ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ تیری اندام نہانی میں تجھ سے زنا کیا گیا۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تو نے گھوڑے سے زنا کیا یا گدھے سے یا اونٹ سے یا بیل سے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی مراد اس عورت کا ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو دینا ہو کیونکہ درحقیقت یہ بات متصور ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مذکورہ جانور اس کے ساتھ زناکاری کی اجرت اور معاوضہ ہوں۔ سو اگر تو پہلی بات مراد ہو تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو دینے سے وہ مزنیہ بہا (جس عورت کے ساتھ زنا کیا گیا ہو) نہیں ہو جاتی اس لیے کہ چوپائے سے زنا (اصطلاحی معنی میں) کا تصور ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کی مراد دوسری بات ہو تو یہ تہمت ہوگی جیسے یہ کہنے پر تہمت لاگو ہو جاتی ہے کہ تو نے دراہم یا دیناروں یا کسی اور نفع بخش چیز کے معاوضے میں زنا کیا چونکہ (جانوروں والی بات میں) تہمت مشتبہ ہے لہٰذا وہ تہمت قرار نہ پائے گی۔ اور اگر وہ اس عورت سے یہ کہے کہ تو نے اونٹنی سے یا گائے یا گدھی یا گھوڑی سے زنا کیا تو اس پر حد عائد ہوگی کیونکہ اس جملے سے نفس پر قابو دینا مراد نہیں لیا جا سکتا، لامحالہ اسے معاوضے پر ہی محمول کیا جائے گا (یعنی یہ مفہوم لیا جائے گا کہ تو نے اونٹنی یا گائے یا گدھی یا گھوڑی کے معاوضے میں زنا کیا ہے) اور اگر یہی بات مرد سے کہی جائے تو دونوں صورتوں میں ہی تہمت نہ ہوگی، یعنی جانوروں کے نر یا مادہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ اس سے بدفعلی کا ارتکاب مراد لینا ممکن ہے اور جانوروں کے ساتھ بدفعلی زنا متصور نہیں ہوتی لہٰذا یہ تہمت نہیں ہے۔ اور اس سے معاوضہ مراد لینا بھی ممکن ہے تو اس صورت میں یہ تہمت ہوگی لیکن چونکہ اس کے تہمت ہونے میں شک ہے (یعنی اس جملے سے دو مختلف معانی مراد لیے جا سکتے ہیں، جن میں سے ایک معنی تہمت بنتا ہے اور دوسرا نہیں بنتا) اس لئے اس شک کی بنا پر اسے تہمت قرار دیا جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جانوروں کے نر اور مادہ کے طور پر مذکور ہونے میں امتیاز کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر نر جانور کا ذکر کیا (مثلاً یہ کہا کہ تو نے اونٹ سے زنا کیا) تو تہمت ہوگی اور اگر مادہ کا ذکر کیا تو تہمت نہ ہوگی۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ آدمی مادہ جانور کے ساتھ بدفعلی کا مرتکب ہو سکتا ہے اس لئے اگر مادہ جانور کا ذکر کیا تو اس سے مراد اس جانور کے ساتھ بدفعلی ہوگی نہ کہ (کسی عورت کے ساتھ) زنا کرنے کا معاوضہ اور چونکہ نر جانور کے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب نہیں کیا جاتا اس لیے اسے (نر جانور کو) معاوضے پر محمول کیا جائے گا۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس ضمن میں نر اور مادہ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ بدفعلی دونوں جنسوں سے متصور ہے۔

(۳) اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ تو نے زنا کیا بحالیکہ تو مجبور تھی یا مخبوط الحواس Imbecile تھی یا تیری عقل برجا نہ تھی insane یا تو سوئی ہوئی تھی، یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس نے اسے ایسی حالت میں ارتکابِ زنا سے منسوب کیا ہے کہ جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی بات جھوٹ ہے نہ کہ تہمت۔ اسی طرح اگر وہ کسی لونڈی سے کہے کہ تو آزاد ہو گئی ہے، تو بحالت غلامی زنا کی مرتکب ہوئی تھی۔ یا کسی کافرہ سے کہے کہ تو اسلام لے آئی ہے، تو نے بحالت کفر زنا کیا، تو یہ تہمت ہوگی اور اس پر حد عائد ہوگی۔ کیونکہ پہلے مسئلے میں تو اس پر زمانۂ حال میں ایسی حالت میں ارتکاب زنا کی تہمت لگائی گئی جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور ممکن نہیں لہٰذا اس کی بات جھوٹ تھی نہ کہ تہمت۔ دوسرے مسئلے میں اس نے اس پر ایسی حالت میں مرتکب زنا ہونے کی تہمت زمانۂ حال میں لگائی ہے جس میں زنا کا ارتکاب متصور ہوتا ہے اور وہ حالت ہے غلامی اور کفر کیونکہ غلامی اور کفر کی حالتیں فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کو مانع نہیں ہیں۔ البتہ صفتِ احصان کو مانع ہیں (یعنی غلام اور کافر محصن نہیں ہوتے) اور احصان کی صفت کا تہمت لگنے کے وقت پایا جانا شرط ہے، کہ حد کو واجب کرنے کا سبب یہی ہے

اور یہ زیر بحث مسئلے میں موجود ہے۔

(۴) اور اگر کوئی شخص کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو اپنی ماں کا نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ سراسر جھوٹ ہے اس لیے کہ اس میں ماں سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور ماں سے نسبت کی نفی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی ماں نے فی الواقع اسے جنم دیا ہے؟ اسی طرح اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو اپنے والدین کا نہیں تو یہ بھی تہمت نہیں کیونکہ اس میں اس کی والدین سے نسبت کی نفی کی گئی ہے جبکہ ماں سے نسبت کی نفی ممکن نہیں کہ اس نے اسے جنم دیا ہے لہٰذا یہ دروغ بیانی ہے۔ یہ کہنا کہ تو اپنے باپ کا نہیں، اس سے مختلف بات ہے کیونکہ اس میں ماں کے جنم دینے سے انکار نہیں کیا گیا ہے بلکہ باپ سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور باپ سے نسبت کی نفی اس کی ماں پر تہمت ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے اور تو اپنی ماں کا نہیں، اگر متصل کلام میں کہا تو یہ تہمت نہیں کیونکہ یہ بات اور یہ کہنا کہ تو اپنے والدین کا نہیں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو آدم کا نہیں یا تو کسی آدمی کی اولاد نہیں یا تو کسی انسان کی اولاد نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ بڑا جھوٹ ہے، اس لیے کہ ان سب سے اس کی نسبت کو منقطع کرنا ممکنات میں سے نہیں۔ لہٰذا یہ سراسر جھوٹ ہے نہ کہ تہمت، اس لیے حد عائد نہ ہوگی۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو کہے اے زانیہ تو یہ بھی شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک تہمت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ تہمت ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں ھاء کبھی کبھی زائد صلے کے طور پر داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ عزشانہ نے کفار کا حال بتاتے ہوئے فرمایا: مَآ أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ یعنی میرا مال میرے کچھ کام نہ آیا میری طاقت ختم ہوگئی" اس میں لفظ مالیہ، مالی کے معنی میں ہے اور سلطانیہ سلطانی کے معنی میں اور ہاء زائد ہے۔ چنانچہ اے زانیہ میں جو زائد ہاء ہے اسے اگر حذف کر دیا جائے تو باقی اے زانی رہ جاتا ہے (اور یہ تہمت ہے)۔ اور کبھی کلام میں ہاء صفت میں مبالغے کے لیے بھی داخل ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے علامہ (بہت علم رکھنے والا۔ اصل علام ہے اور مزید مبالغہ کے لیے اس کے آخر میں ہاء لگا دی گئی ہے) اور نسابہ (علم انساب کا بہت ماہر) وغیرہ۔ لہٰذا زانیہ کہنے سے اس کے تہمت ہونے کے معنی میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کے بارے میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے اس کی ہاء کو حذف کر دیا جائے (عورت کے لیے اصولی طور پر تو مؤنث کا صیغہ یعنی زانیہ استعمال ہونا چاہیے لیکن اگر ہاء کو حذف کر کے عورت سے کہا جائے اے زانی) تو اس سے اس کے تہمت ہونے کے معنی میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔ اگر وہ کسی عورت سے کہے کہ اے زانی (بجائے اے زانیہ کہنے کے) تو بالاجماع حد کا نفاذ واجب ہوگا۔ چنانچہ مرد کے بارے میں ہاء کا اضافہ کرنے (زانی کے بجائے زانیہ کہنے) سے بھی حد عائد ہوگی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت لگائی ہے جو ناقابل تصور ہے لہٰذا یہ لغو ہے۔ اور اس کے ناقابل تصور ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر عورت کے فعل، یعنی اپنے نفس پر کسی کو اختیار دینے کی تہمت لگائی ہے کیونکہ زانیہ میں جو ہاء ہے وہ ہائے تانیث ہے، جیسے ضاربہ (مارنے والی) قاتلہ (قتل کرنے والی) اور سارقہ (چوری کرنے والی) وغیرہ میں ہاء ہائے تانیث ہے، اور اس فعل (اپنے نفس پر قابو دینے) کا مرد سے تصور ممکن نہیں۔ اس کے برعکس اگر وہ کسی عورت سے کہے اے زانی (اے زانیہ کے بجائے) تو یہ تہمت ہے کیونکہ اس نے اسم کا معنی

استعمال کیا ہے اور ہا کو حذف کر دیا ہے اور جملے میں ہائے تانیث کو بسا اوقات حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے حائض (بمعنی حائضہ Menstruated) طالق (بمعنی طالقہ یعنی طلاق پانے والی Divorce) اور حامل (بمعنی حاملہ pregnant) وغیرہ ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مقذوف فیہ سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق مقذوف فیہ یعنی مکان (وہ جگہ جہاں تہمت لگائی گئی ہو) سے ہے وہ یہ ہے کہ تہمت دار العدل (اسلامی مملکت) میں لگائی گئی ہو اور اگر دار الحرب (دشمن ملک) میں یا اہل بغاوت کے ملک (دار البغی) میں لگائی گئی ہو تو وہ موجب حد نہ ہوگی کیونکہ حدود کو قائم تو امام کرتا ہے اور نہ اسلامی ملک کے امام کو نہ تو دار الحرب پر کوئی ولایت (اقتدار و اختیار) حاصل ہے اور نہ ہی اہل بغاوت کے ملک پر۔ لہٰذا وہ ان دونوں ملکوں میں حد قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے ان ملکوں میں جب تہمت لگائی جائے تو اس سے حد واجب نہیں ہوتی اور بعد میں حد کا نفاذ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ نفاذ تو واجب کا ہوتا ہے (یعنی دار الحرب میں جو تہمت لگائی گئی اس سے تو حد واجب ہی نہیں ہوئی تو پھر نفاذ کس کا ہوگا۔) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

تہمت سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق خود تہمت سے ہے وہ یہ ہے کہ وہ شرط سے اور وقت کی قید سے آزاد ہو اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ معلق یا کسی وقت کی طرف منسوب ہے تو اس سے حد واجب نہ ہوگی کیونکہ شرط یا وقت کا ذکر اس کے سرے سے تہمت ہونے کو مانع ہے۔ شرط عائد کرنا یا وقت کے ساتھ اس کی اضافت کرنا ایسے ہے کہ گویا اس نے تہمت معلق کر دی ہے، جیسا کہ جملہ تعلیقات اور اضافات میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں وہ تقدیراً (Impliedly بالفعل نہیں) قاذف ہے اور فی الواقع تہمت موجود نہیں ہے اس لیے سزائے تہمت لاگو نہ ہوگی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جس نے یہ کہا وہ زانی یا زانیہ کا بیٹا ہے۔ اس پر اگر کوئی دوسرا شخص کہہ دے کہ یہ تو میں نے کہا تھا، تو پہلے شخص پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت کو "یہ کہا" کی شرط سے معلق کر دیا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو زانی یا زانیہ کا بیٹا ہے پھر وہ دوسرا شخص گھر میں داخل ہو جائے تو پہلے شخص پر حد واجب نہ ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ کل یا مہینہ چڑھتے ہی تو زانی یا زانیہ کا بیٹا ہوگا، پھر وہ کل اور مہینہ آجائے تو اس پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ تہمت کی کسی وقت کی طرف اضافت تہمت کے زمانہ حال اور زمانہ مستقبل میں متحقق ہونے کو مانع ہے، بوجہ مذکورہ، واللہ عزوجل اعلم۔

عدالت میں اثبات جرم

جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جن سے عدالت میں حدود ثابت ہوتی ہیں تو ہمارا موقف یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ کلہ حدود گواہوں (witness) کی شہادت (Evidence) اور اقرار

(confession') سے ثابت ہوتی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں تمام مطلوبہ شرائط پائی جاتی ہوں - جہاں تک حدود کے گواہوں کی شرطوں کا تعلق ہے' ان میں سے بعض شرطیں ایسی ہیں جو تمام حدود سے متعلق ہیں اور بعض ایسی ہیں جو صرف بعض حدود کے لیے مخصوص ہیں - جو شرطیں جملہ حدود کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں، گواہ مذکر (Male) ہو اور اصالۃً (ذاتی طور پر' in person) گواہی دے - چنانچہ جملہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط' کیونکہ ایسی گواہی مشتبہ ہوتی ہے' جس کا ذکر ہم کتاب الشہادات میں کر چکے ہیں' اور شبہات کی موجودگی میں حدود ثابت نہیں ہوتیں - اگر قاذف (تہمت لگانے والا) یہ دعوے کرے کہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) نے اس کے الزام کی تصدیق (confirmation) کی تھی اور اس پر وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی گزار دے تو یہ صحیح ہے - اسی طرح اگر وہ شہادت علی الشہادت قائم کر دے یا اس کے حق میں ایک قاضی دوسرے قاضی کے نام خط لکھے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ یہ گواہی حد کو ساقط کرنے کے لئے ہے نہ کہ اس کے اثبات کے لئے اور شبہ تو حد کے اثبات میں حائل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اسقاط میں -

عدم تقادم کی شرط

جو شرطیں صرف بعض حدود کے لئے مخصوص ہیں از انجملہ یہ ہے کہ (وقوعہ جرم کو) زیادہ وقت نہ گذرا ہو - یہ شرط زنا' چوری اور شراب نوشی کی حدود کے ضمن میں ضروری ہے' تہمت کی حد کے سلسلے میں یہ شرط نہیں ہے - یہ امتیاز اس لیے ہے کہ جب کوئی شخص کسی وقوعہ جرم کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے تو اسے دو نیکیوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے - یا تو اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کے پیش نظر گواہی دے : وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ "یعنی اور اللہ کے لئے گواہی قائم کرو" یا پھر اس ارشاد نبوی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے کہ جس نے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ (یوم) آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا - چنانچہ اگر وقوعہ جرم کو دیکھنے کے جلد بعد وہ اس کے بارے میں گواہی نہ دے حتیٰ کہ ایک مدت گزر جائے تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ اس کے بعد گواہی دے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ گواہی دینے پر اسے بغض و عناد (Animosity - Malice) نے اکسایا ہے' لہٰذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا کہ اگر کچھ لوگ حد کے (مقدمے کے) بارے میں گواہی دیں جبکہ انہوں نے اس کے وقوع کے وقت گواہی نہ دی ہو تو یقیناً اب انہوں نے کسی بغض و عناد کی بنا پر گواہی دی ہے لہٰذا ان کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی - ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہو' لہٰذا یہ رائے اجماعی ہے - سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول اس امر کی دلیل ہے کہ ایسی گواہی کینے پر مبنی گواہی ہوتی ہے اور یہ قابل قبول نہیں ہے' دوسرے یہ کہ تاخیر تہمت کا باعث بنتی ہے (یعنی اس سے گواہ پر تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے بغض و عناد کی وجہ سے گواہی دی ہے' اور تاخیر اس بغض و عناد کا ثبوت ہے) اور ارشاد نبوی کے مطابق متہم کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی - البتہ حد قذف کا معاملہ اس سے مختلف ہے' کیونکہ حد قذف کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا واقع ہونا بغض و عناد اور تہمت پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ قذف کے واجب الحد ہونے کے لیے دعوے شرط ہے' لہٰذا اس ضمن

میں گواہی میں تاخیر مدعی کی طرف سے دعوئے دائر کرنے میں تاخیر کے سبب سے ہوتی ہے۔ ماسوا قذف کے باقی تینوں حدود میں دعوئے شرط نہیں ہے اس لیے ان تین حدود کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا سبب وہی سمجھا جائے گا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی بغض وعناد)۔ سرقہ کے باب میں ایک اشکال ہے وہ یوں کہ سرقہ کے ضمن میں بھی دعوئے تو شرط ہے مگر اس کے باوجود تقادم گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہے۔ اس اشکال کو دور کرنے کے بارے میں ہمارے مشائخ کی طرف سے مختلف تاویلیں پیش کی گئی ہیں۔ بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ گواہی کو قبول نہ کرنے کی حکمت بغض وعناد اور تہمت کا مفہوم ہے اور حد سرقہ کا سبب ظاہر یہ ہے کہ یہ خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے، حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر اور سرقہ میں سبب ظاہر تو موجود ہے لہٰذا لازم ٹھہرا کہ گواہی قبول نہ کی جائے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ حکم کو حکمت سے وابستہ کر دیا جائے لیکن اگر حکمت کا سبب پوشیدہ ہو (مثلاً کینہ ایک پوشیدہ امر ہے) تو اس پر حکم کو موقوف کرنے سے حرج واقع ہوگا چنانچہ سبب ظاہر کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے گا اور حکمت موجودہ کو حکمت مقدرہ (implied) قرار دیا جائے گا۔ سرقہ کے ضمن میں، بغیر کسی مضائقے کے، حکم کو اس (سبب ظاہر) پر موقوف کیا جا سکتا ہے (سبب ظاہر ہے حد سرقہ کا حق اللہ ہونا) کیونکہ، بوجہ مذکورہ، سرقہ کے ضمن میں یہ حکمت نہیں پائی جاتی، لہٰذا لازم ہوا کہ وقت گزرنے کے بعد بھی گواہی قبول کر لی جائے۔

بعض مشائخ نے یہ توجیہ کی ہے کہ سرقہ کے ضمن میں (وقت گزرنے کے بعد) گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے کا سبب یہ ہے کہ وقت گزرنے کے بعد سرقہ کا دعوئے دائر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ شروع میں مدعی کے پاس دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار تھا، یا تو حد سرقہ کا دعوئے کرے اور حد قائم کرنے کی غرض سے اپنے مال سے اپنی امید منقطع کر لے اور یا پھر اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی غرض سے مال واپس لینے کا دعویٰ کرے۔ جب اس نے حد سرقہ کا دعویٰ دائر کرنے میں تاخیر کر دی تو اس کی یہ تاخیر اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر لیا ہے اور قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے اور چونکہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر کے قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے لہٰذا اب اس کا حدِ سرقہ کا دعوئے کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے حد سرقہ کے بارے میں گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ایسی حد کے سلسلے میں گواہی کے قابل قبول ہونے کا انحصار صحیح دعوئے پر ہوتا ہے جس میں دعوئے کا ہونا شرط ہے (اور سرقہ ایسی حد ہے جس میں دعوئے کا ہونا شرط ہے، بدون دعوئے سرقہ واجب الحد نہیں ہوتا)۔ چنانچہ اس (تاخیر دعوئے کی) صورت میں مدعی صرف مال مسروقہ کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ حد سرقہ کا۔ مال مسروقہ کے مطالبے کے لیے گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ اموال کے سلسلے میں تقادم گواہی کے قابلِ قبول ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حد قذف کا معاملہ اس سے یوں مختلف ہے کہ مقذوف کو بدل نفس اور دعوئے کے ذریعے فقط حد کا مطالبہ کرنے کی دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہوتا، (مال کا بدل تو ہوتا ہے نفس کا بدل ممکن نہیں)، بلکہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنا اس پر واجب ہوتا ہے۔ اندریں صورت، حدِ قذف کے دعوئے میں تاخیر کرنے سے چونکہ وہ متہم نہیں ہوتا اس لیے اس کی طرف سے یہ دعوئے (تاخیر کے بعد بھی) صحیح مانا جائے گا۔ شیخ منصور الماتریدی نے 'الجامع الصغیر' کی شرح میں ایک اور معنی کی طرف اشارہ کیا ہے جو انہیں کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

چوروں کا کام ہوتا ہے (مالک کی) غفلت میں چوری کا اقدام کرنا اور خفیہ واردات کرنے کے موقع سے فائدہ اٹھانا جبکہ صاحب مال کو اس بات کی خبر نہیں ہوتی کہ چوری کی واردات کے چشم دید گواہ کون ہیں اور نہ ہی وہ ان سے واقف ہوتا ہے جب تک کہ وہ خود نہ بتائیں۔ اس لیے اگر وہ چشم دید گواہ گواہی کو چھپائیں گے تو گنہگار ہوں گے۔ ماسوا چوری کے، دیگر امور میں مدعی اپنے گواہوں سے واقف ہوتا ہے اور بوقت ضرورت انہیں گواہی کے لئے طلب کر لیتا ہے۔ لہٰذا چوری کے گواہ گواہی دینے میں تاخیر کر سکتے ہیں اور جب تقادم کی وجہ سے حد سرقہ کے ضمن میں ان کی گواہی رد کر دی جائے تو مال کے حق میں قبول کر لی جائے گی اس لیے کہ گواہی کو حد کے حق میں رد کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبے کی حالت میں حد ثابت نہیں ہوتی، لیکن جہاں تک مال کا تعلق ہے تو اس پر حق شبے کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں تینوں حدود کے بارے میں تقادم اس صورت میں گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے جب تقادم کسی ظاہر عذر کے بغیر ہوا ہو اور اگر اس تقادم کا باعث کوئی عذر ظاہر ہو، مثلاً یہ کہ مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی گزرے) ایسی جگہ پر ہو جہاں قاضی نہیں ہے، اس لیے اسے کسی دوسری جگہ لایا جائے جہاں قاضی ہو اور پھر گواہ اس کے خلاف گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ تاخیر سے گزرے کیونکہ یہ عذر کا صحیح موقع ہے، اس لیے یہاں تقادم شہادت کے قبول ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

تقادم کی تعیین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے تقادم کے سلسلے میں کسی مدت کی تعیین نہیں کی بلکہ اسے قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے تقادم کی کوئی میعاد مقرر نہیں کی ہم نے کوشش کی کہ وہ میعاد متعین کر دیں مگر انہوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ البتہ صاحبینؒ نے اس کی میعاد ایک مہینہ مقرر کی ہے، چنانچہ اگر ایک مہینہ یا اس سے اوپر گزر جائے تو اسے تقادم مانا جائے گا اور اگر ایک مہینے سے کم مدت گزری ہو (وقوع کو) تو یہ تقادم نہ ہوگا کیونکہ ایک مہینہ سب سے کم میعاد ہے اگر اس کے اندر اندر دعوےٰ کر دیا جائے تو اسے بروقت تسلیم کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر عذر کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر کے عذر مختلف نوعیت کے ہو سکتے ہیں لہٰذا مدت کا تعین امر محال ہے، چنانچہ انہوں نے یہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ کسے تاخیر قرار دیتا ہے اور کسے تاخیر نہیں قرار دیتا۔

زنا کے مقدمے میں تقادم ایسے مقدمہ زنا میں کہ جس کا ارتکاب قدیم زمانے (دعوےٰ دائر ہونے سے کم از کم ایک ماہ قبل، بقول صاحبینؒ) میں ہوا تھا اگر گواہوں کی شہادت (تقادم کی بنا پر) رد کر دی جائے تو کیا انہیں تہمت کی حد ماری جائے گی؟ حسن بن زیاد نے روایت کیا ہے کہ انہیں حد ماری جائیگی۔ انکی (ادائے شہادت میں) تاخیر سے یہ مراد لی جائے گی کہ انہوں نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کیا تھا لہٰذا ان کی بات پر شہادت کا اطلاق نہ ہوگا (اور جب وہ شہادت نہ رہی) تو باقی تہمت بچی جو واجب الحد ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ وہ مستوجب حد نہ ہوں گے۔ القاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے بھی اپنی شرح میں یہی کہا ہے کہ ان پہ حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ ان کی تاخیر تہمت اور شبے کا باعث بنی مگر شہادت

کی اصل تو باقی ہے۔ اگر مشہود علیہ سے حد زنا کے اسقاط کے لیے شبہے کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو گواہوں سے حد قذف کے اسقاط کے لیے ان کی شہادت کی حقیقت کا اعتبار بدرجہ اولیٰ کرنا چاہیے۔

شرط دوم | ازانجملہ، شراب نوشی کی حد میں شیخینؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ ادائے شہادت کے وقت ملزم کے منہ میں شراب کی بدبو باقی ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے دلائل مناسب موقع پر بیان کیے جائیں۔

شرط سوم | حد زنا کے مقدمے میں گواہوں کی تعداد چار ہو۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وَاللّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ " اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں تم ان کے خلاف اپنوں میں سے چار مردوں کی گواہی لو؛ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ " اور جو لوگ بے گناہ عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں"۔ ایک اور جگہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: لَوْلَا جَآءُوْا عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ " (اور جو لوگ تہمت تراشی کے مرتکب ہوتے ہیں) اور وہ اپنے دعوے پر چار گواہ نہیں لائے"۔ علاوہ ازیں، شہادت (اثباتِ حد کی) دو دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے، چنانچہ اسے دوسری دلیل، یعنی اقرار پر قیاس کیا جائے گا۔ اقرار کے لیے چار کی تعداد کی شرط لازم ہے لہٰذا گواہوں کے لئے بھی چار کی تعداد شرط ٹھہری (یہ استدلال معکوس ہے۔ حد زنا میں گواہوں کی تعداد جو کہ چار ہے، کی شرط تو نص قرآنی سے ثابت ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا ارشادات باری تعالیٰ سے ظاہر ہے۔ اقراروں کی تعداد کو گواہوں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے چار کی شرط رکھی گئی ہے، نہ کہ گواہوں کی تعداد کو اقراروں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے۔ مصنف محترم کا یہ طریق استدلال ناقابل فہم ہے۔) باقی سب حدود اس معاملے میں حد زنا سے بالکل مختلف ہیں کہ اور کسی حد میں چار اقراروں کی شرط نہیں ہے، اسی طرح گواہوں کی تعداد کے چار ہونے کی بھی بقیہ تین حدود میں شرط نہیں ہے۔ چار گواہوں کی شرط اگرچہ خلافِ قیاس ہے مگر نص (کلام واضح؛ مراد قرآن حکیم) سے ثابت ہے اور یہ نص خاص طور پر زنا کے لیے وارد ہوئی ہے۔ لہٰذا اگر زنا پر گواہی دینے والوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہادت کا نصاب (گواہی کی مقررہ تعداد) پورا نہیں ہوا۔ تو کیا ایسی صورت میں ان گواہوں پر تہمت کی حد عائد ہوگی؟ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی رائے کے مطابق تو ان پر حد عائد ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ گواہوں کے طور پر حاضر عدالت ہوں تو ان پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر تین گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیدیں اور چوتھا گواہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں (ارتکاب زنا کے ملزم مرد اور عورت) کو ایک لحاف میں دیکھا تھا اور اس کے علاوہ وہ کچھ نہ کہے تو ہمارے مسلک میں پہلے تین گواہوں پر تہمت کی حد نافذ ہوگی جبکہ چوتھے گواہ پر نافذ نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے تہمت نہیں لگائی۔ البتہ اگر وہ اپنی گواہی کے آغاز میں یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے اور پھر اس زنا کی تفصیل وہ بتلائے جس کا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے (لحاف والی بات) تو اس صورت میں اس پر بھی تہمت کی حد عائد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ گواہوں کی حیثیت میں آئے تو ان کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے شہادت ادا کرنا تھا نہ کہ تہمت

لگانا' اس لیے (ان کا اس حیثیت میں آنا) جرم کے طور پر نہیں ہے' لہٰذا ان کی شہادت کو تہمت قرار نہ دیا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ تین گواہوں نے حضرت مغیرہؓ کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی چوتھے گواہ نے کھڑے ہو کر کہا: "میں نے دو پاؤں اوپر اٹھے ہوئے اور ایک شخص اوپر چڑھا ہوا اور بُرا معاملہ دیکھا اور اس سے زیادہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔" اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تمام تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی ایک کو بھی رسوا نہیں کیا۔ اس کے بعد انہوں نے پہلے تین گواہوں پر تہمت کی حد نافذ کر دی۔ یہ سارا واقعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے (حضرت عمرؓ کے حد قذف جاری کرنے کے اس فیصلے سے) اختلاف کیا ہو' لہٰذا یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ مزید برآں پہلے تین گواہوں کا کلام فی الواقع قذف ہے کیونکہ قذف کہتے ہیں زنا سے نسبت کو' اور ان گواہوں نے فی الواقع ملزم کو زنا سے نسبت دی ہے' اس لیے یہ آیت قذف کے تحت داخل ہیں۔ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ اگر چاروں گواہ گواہوں کی حیثیت سے آئیں اور ان کا ارادہ حد قائم کرنے کا ہو جو بطور حقِ الٰہی کے واجب ہے تو ان کا کلام قذف ہونے سے مبرا ہے اور شرعی شہادت ہے لیکن اگر گواہوں کا نصاب پورا نہ ہو تو پھر ان کا کلام فی الواقع قذف ہے جو واجب الحد ہوگی۔

اگر تین گواہ ارتکاب زنا پر گواہی دیں اور چوتھا گواہ کسی دوسرے کی گواہی پر گواہی دے (شہادۃ علی الشہادۃ) تو ان تین گواہوں پر حد قذف نافذ ہوگی اس لیے کہ ان کی شہادت' گواہوں کے نصاب کے ناقص ہونے کی وجہ سے' قذف بن گئی ہے۔ البتہ چوتھے گواہ پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ کسی دوسرے کی تہمت کو نقل کیا ہے۔ اور اگر یہ بات علم میں آ جائے کہ چار گواہوں میں سے ایک گواہ غلام یا مکاتب' نابالغ' نابینا یا حد تہمت کا سزایاب ہے تو اس صورت میں ان سب پر تہمت کی حد لاگو ہوگی کیونکہ نابالغ اور غلام تو گواہی دینے کے سرے سے اہل ہی نہیں' لہٰذا شہادت کا نصاب ناقص ہوا چنانچہ ان کی شہادت تہمت ٹھہری۔ نابینا اور حد قذف کا سزایاب بھی شہادت کے اہل نہیں ہیں' اگرچہ گواہی اٹھانے اور سماعی شہادت کی ان میں اہلیت ہے لیکن گواہی ادا کرنے کی اہلیت ان دونوں میں مفقود ہے' لہٰذا شہادت کا نصاب پورا نہ ہوا اس لیے ان کی شہادت تہمت قرار پائے گی۔ اس حقیقت (کسی گواہ کا غلام وغیرہ ہونا) کا انکشاف فیصلے سے قبل ہوا یا فیصلے کے بعد' مگر نفاذ سے قبل' اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کا علم فیصلے کے نفاذ کے بعد ہوا اور سزا درہ زنی کی ہو تو ان گواہوں کو بھی ایسی ہی سزائے درہ زنی دی جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ان پر اس سزا کا تاوان (compensation) عائد نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا تاوان بیت المال کے ذمے واجب الادا ہوگا' اس کی تفصیل ہم کتاب الرجوع عن الشہادت میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر (ان گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر دی جانے والی) سزا سنگساری ہے تو ان گواہوں کو حد نہ ماری جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہو گئی کہ ان کی شہادت تہمت ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زندہ شخص پر تہمت لگائے پھر مقذوف وفات پا جائے تو

تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جائے گی۔ سزائے سنگساری کی دیت (تاوان) بیت المال کے ذمے ہو گی اس لیے کہ فروگذاشت قاضی سے ہوئی ہے اور قاضی کی فروگذاشت کی ذمے داری بیت المال پر عائد ہوتی ہے، کیونکہ قاضی عامۃ المسلین کی خدمت پر مامور ہوتا ہے اور بیت المال مسلمانوں کا مال ہے۔

اگر چار گواہوں میں سے ایک (ملزمہ کا) شوہر ہو اور تین گواہ اور ہوں تو ان تین گواہوں پر حد قذف عائد ہو گی جبکہ شوہر پر لعان واجب ہو گا، اس لیے کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو اس سے شوہر پر لعان واجب ہوتا ہے نہ کہ حد قذف) (شوہر کے یوں نکل جانے کے بعد) گواہوں کی تعداد ناقص ہو گئی لہٰذا ان کی شہادت تہمت ٹھہری، اس لیے ان پر تہمت کی حد نافذ کی جائے گی۔ اگر قاضی کے علم میں یہ بات آئے کہ چاروں گواہ غلام، یا کافر، یا حد قذف کے سزا یاب یا نابینا ہیں تو چاروں گواہوں کو تہمت کی حد ماری جائے گی۔ اگر یہ پتا چلے کہ وہ (چاروں گواہ) فاسق ہیں تو ان پر حد قذف لاگو نہ ہو گی۔ فرق وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ غلام اور کافر تو قطعی طور پر نا اہلِ شہادت ہیں جبکہ نابینا اور حد قذف کا سزا یاب گواہی اٹھانے اور سماعی شہادت کے اہل تو ہیں لیکن گواہی ادا کرنے کے اہل نہیں ہیں، لہٰذا ان سب کی شہادت تہمت ہے۔ فاسق، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک، سماعی شہادت کا اہل ہے اور اگر فاسق کا کلام شہادت ہو اور تہمت نہ ہو تو اسے تہمت کی حد نہ ماری جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی ادا ہو) دعوے کرے کہ چار میں سے ایک گواہ غلام ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی تا آنکہ گواہوں کے ذریعے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ آزاد ہے۔ اس کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے وہ روایت ہے کہ جس میں آپؓ نے فرمایا "سب لوگ آزاد ہیں سوائے چار امور کے یعنی شہادت، قصاص، عقل اور حدود کے ضمن میں"۔ اس کا مفہوم ہم متعدد مقامات پر بتا چکے ہیں۔

شرطِ چہارم: اتحادِ مجلس ازانجملہ اتحادِ مجلس ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ادائے شہادت کے وقت سارے گواہ ایک مجلس میں اکھٹے ہوں اور اگر وہ الگ الگ (عدالت میں) آئیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی، بلکہ ان پر حد قذف نافذ کی جائے گی، خواہ ان کی تعداد نصاب سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ ان کی شہادت حقیقی معنی میں تہمت قرار پائے گی، اور اس پر شرعی قذف کا اطلاق اس صورت میں نہ ہو گا کہ جب وہ ادائے شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکھٹے ہوں، اور اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو باقی قذف رہ جائے گی جو واجب الحد ہو گی۔ اگر وہ اکھٹے یا الگ الگ آئیں اور مسجد (عدالت) کے ایک کونے میں گواہوں کے لیے مخصوص جگہ پر بیٹھ جائیں اور پھر یکے بعد دیگرے آ کر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ادائے شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکھٹے موجود ہیں اس لیے کہ پوری مسجد ایک مجلس ہے۔

اگر وہ مسجد سے باہر جمع ہوں پھر ان میں سے ایک آ کر مسجد میں داخل ہو اور گواہی دے، پھر دوسرا، تیسرا اور چوتھا گواہ آئے تو انہیں حد ماری جائے گی خواہ وہ قبیلہ ربیعہ اور مضر کے مانند (کثیر التعداد) ہوں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ربیعہ اور مضر

الگ الگ آئیں گے تو ان کے آخری آدمی تک سب کو حد (قذف) ماروں گا۔ آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں فرمائی تھی اور آپ کے اس ارشاد سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے، لہٰذا یہ اجماعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

شرط پنجم ازانجملہ یہ ہے کہ جس شخص کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی گزرے وہ ان لوگوں میں سے ہو جن سے مباشرت کا تصور کیا جاسکتا ہو (یعنی فعل مباشرت کا اہل ہو) اور اگر وہ نا اہل مباشرت لوگوں میں سے ہو، جیسے مجبوب (جس کا عضو تناسل نہ ہو) تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اور وہ تہمت تراشی کی سزا پائیں گے۔ اگر مشہود علیہ خصی یا نامرد ہو تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی اور مشہود علیہ زنا کی حد کا مستوجب ہوگا کیونکہ ان (خصی اور نامرد) سے زنا متصور ہوتا ہے اس لیے کہ، مجبوب کے برعکس، ان کا عضو تناسل موجود ہے۔

شرط ششم ازانجملہ یہ ہے کہ مشہود علیہ ان لوگوں میں سے ہو جو شبہے کا دعوےٰ کرنے کی قدرت رکھتے ہیں اور اگر وہ ان میں سے ہو جو دعوےٰ شبہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتے جیسے گونگا آدمی تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ قدرت رکھتا تو شبہے کا دعوےٰ ضرور کرتا۔ اگر وہ شخص جس کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی گئی ہے نابینا ہو تو ان کی شہادت قبول کر لی جائے گی کیونکہ نابینا شخص شبہے کا دعوےٰ کرنے پر قادر رہتا ہے، اگر اس کے پاس کوئی شبہ ہو۔

اگر گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور یہ کہیں کہ ہم نے مزنیہ کی اندام نہانی کو عمداً دیکھا تھا تو ان کی شہادت رد نہ کی جائے گی کیونکہ ادائے شہادت کے لیے گواہی اٹھانا ناگزیر ہے اور گواہی اٹھانے کے لیے بدوں اس کے کوئی چارہ نہیں کہ عین اندام نہانی کو دیکھا جائے۔ فریضۂ شہادت کی ادائیگی کی غرض سے اندام نہانی کو دیکھنا ان کے لیے مباح ہے، جیسے علاج کی غرض سے طبیب کے لیے اسے دیکھنا جائز ہے۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہم نے بار بار اسے دیکھا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ اس سے ان کی عدالت ساقط ہو گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شرط ہفتم: اتحاد فعل ازانجملہ مشہود کا اتحاد (ایک ہونا) ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ چاروں گواہ ایک فعل پر متفق ہوں اور اگر ان میں باہم اختلاف پایا گیا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو گواہ کہیں کہ اس نے اس جگہ زنا کا ارتکاب کیا اور دوسرے دو کسی اور جگہ پر ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور ان دونوں جگہوں کے مابین اتنا فاصلہ ہو کہ عام حالات میں ان دو جگہوں پر ایک ہی فعل کا واقع ہونا ممکن نہ ہو، مثلاً دو شہر، یا دو گھر یا دو کمرے، تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور مشہود علیہ مستوجب حد نہ ہوگا اس لیے کہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے کیونکہ وقوعہ کی جگہیں مختلف ہیں اور ان دو فعلوں میں سے کسی ایک پر بھی چار گواہیاں نہیں گزاری جاسکیں۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گواہوں پر بھی حد قذف نہ ہوگی لیکن امام زفرؒ کے قول کے مطابق ان پر حد عائد ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہے کیونکہ ہر فریق (دو دو گواہوں) نے الگ الگ فعل کی گواہی دی ہے اور اگر گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہو تو اس

سے شہادت کا تہمت ہونا لازم آتا ہے' اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے تین گواہوں نے گواہی دی ہو۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں میں فعل کی بابت اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ ان سب کے نزدیک یہ ایک ہی فعل زنا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف تو جگہ کے بارے میں واقع ہوا ہے۔ ان کی گواہی سے فعل کے ایک ہونے میں شبہ ثابت ہو گیا ہے لہٰذا حد ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ ارتکاب زنا کے وقت کے بارے میں بایں طور باہم اختلاف کریں کہ دو گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ فلاں دن زنا کا ارتکاب کیا اور دو گواہ کوئی دوسرا دن بتائیں تو اس کی بھی وہی صورت ہوگی جو جگہ والے مذکورہ بالا مسئلے کی ہے۔ اور اگر دو گواہ شہادت دیں کہ اس نے کمرے کے اس گوشے میں ارتکاب زنا کیا اور دو گواہ اسی کمرے کے کسی دوسرے گوشے میں اس کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں تو مشہود علیہ پر زنا کی حد عائد ہو جائے گی اس امکان کی وجہ سے کہ فعل کا آغاز تو اس گوشے میں ہوا ہو اور اس کے بعد وہ خوف اور بے چینی کی وجہ سے اس دوسرے گوشے میں منتقل ہو گئے ہوں اور فعل کا اختتام اس دوسرے گوشے میں ہوا ہو، لہٰذا فعل میں اختلاف واقع نہیں ہوا چنانچہ ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اگر وہ کمرہ بڑا ہو تو پھر گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بمنزلہ دو کمروں کے ہے۔

اگر چار گواہ کسی عورت کے ساتھ کسی شخص کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں بایں طور کہ دو گواہ تو یہ کہیں کہ زنا بالجبر ہوا جبکہ دوسرے دو گواہ بتائیں کہ وہ عورت رضامند تھی تو اس عورت پر تو بالاجماع حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ جب تک ارتکاب زنا میں رضامندی شامل نہ ہو حد واجب نہیں ہوتی اور اس عورت کا رضامند ہونا ثابت نہیں ہو سکا (کیونکہ ثبوت کے لیے چار گواہ درکار ہوتے ہیں)۔ رہا وہ مرد تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بھی حد کا سزاوار نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا برضا و رغبت مرتکب زنا ہونا تو چار گواہوں سے ثابت ہو چکا ہے ماسوا اتنی بات کے کہ دو گواہوں نے اس کی طرف سے جبر کرنے کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ اضافہ اس فعل کے واجب الحد ہونے میں حائل نہیں ہے' یہ ایسے ہی ہے جیسے بالجبر زنا (زنا بالجبر کا مرتکب بھی مستوجب حد ہوتا ہے۔)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فعل میں اختلاف واقع ہو گیا ہے کیونکہ زنا بالجبر اور زنا بالرضا دو جدا جدا فعل ہیں۔ چنانچہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے اور کسی ایک فعل پر بھی چار گواہیاں قائم نہیں ہو سکیں اس لیے مشہود علیہ پر سزائے زنا نافذ نہ کی جائے گی۔ یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے اور امام زفرؒ کی رائے ان تینوں کی رائے سے مختلف ہے۔ اور اس بارے میں گفتگو گواہیوں کی جگہ اور وقت کے بارے میں اختلاف والے مسئلے میں ہو چکی ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال بہ گواہان — Examination of witnesses

جب گواہ گواہی کی جملہ شرائط پر پورا اترنے کے بعد عدالت میں ارتکاب زنا کی گواہی دے چکیں تو قاضی ان سے زنا کے بارے میں پوچھ گچھ کرے کہ زنا کیا ہوتا ہے' اس کی کیفیت کیا ہے' زنا کا ارتکاب کب اور کہاں ہوا اور کس کے ساتھ ہوا۔ جہاں تک زنا کی ماہیت (کیا ہوتا ہے) کے بارے میں

سوال کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے ان کی زنا سے مراد مشروع زنا نہ ہو کیونکہ زنا کا لفظ کئی ایسے افعال کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جو واجب الحد نہیں ہوتے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں، ہاتھ زنا کرتے ہیں، پاؤں زنا کرتے ہیں اور اندامِ نہانی اس سب کچھ کی تصدیق کرتی ہے یا تکذیب۔ کیفیت کے بارے میں اس لیے پوچھنا چاہیے کہ ممکن ہے زنا سے ان کی مراد اندامِ نہانی کے سوا کسی اور جگہ سے جماع کرنا ہو کیونکہ اسے بھی حقیقی یا مجازی طور پر جماع کہہ دیا جاتا ہے لیکن وہ موجبِ حد نہیں ہوتا۔ وقوعہ کے وقت کی بابت دریافت کرنا اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے انہوں نے زنا کے کسی پرانے واقعے کی شہادت دی ہو اور وقوع کا پرانا ہونا (تقادم) زنا کے بارے میں شہادت کے ۔ ۔ ۔ قابل قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ جگہ کے متعلق سوال کرنے کی ضرورت اس لیے ہے کہ ممکن ہے اس نے زنا کا ارتکاب دار الحرب (برسرِ جنگ دشمن ملک) یا دار البغی (باغیوں کا علاقہ) میں کیا ہو جس پر حد واجب نہیں ہوتی، رہی مزنیہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہو) کے بارے میں پوچھ گچھ، یہ اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے کہ جس عورت کے ساتھ اس نے مباشرت کی ہو اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے اس پر حد عائد نہ ہوتی ہو، مثلاً وہ عورت اس کے بیٹے کی لونڈی، وغیرہ ہو۔ جب قاضی یہ تمام سوالات گواہوں سے پوچھ لے اور وہ ان سب کا تسلی بخش جواب دے چکیں تو پھر قاضی مشہود علیہ سے دریافت کرے کہ آیا وہ محصن (شادی شدہ) ہے یا نہیں۔ اگر وہ محصن ہونے سے انکار کرے اور دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے محصن ہونے کی شہادت دیدیں تو قاضی ان (محصن ثابت کرنے والے) گواہوں سے پوچھے کہ احصان کیا ہوتا ہے۔ یہ سوال اس لیے ضروری ہے کہ محصن ہونے کے لیے کئی صفات درکار ہوتی ہیں اور ممکن ہے کہ گواہ ان صفات سے آگاہ نہ ہوں۔ اگر گواہ محصن کی تعریف بیان کر دیں تو قاضی سزائے سنگساری کا فیصلہ سنا دے۔

اگر احصان کی گواہی دینے والے گواہ اس امر کی شہادت دیدیں کہ وہ آدمی اپنی بیوی کے ساتھ جماع یا مباشرت کر چکا ہے تو وہ شخص محصن قرار پائے گا، کیونکہ یہ لفظ عرف عام میں اندامِ نہانی میں مباشرت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر گواہ کہیں کہ وہ خلوت کر چکا ہے (دخل بہا) تو وہ محصن شمار ہوگا اور یہ بات اور یہ کہنا کہ وہ جماع کر چکا ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہم معنی ہے جبکہ امام محمدؒ کی رائے سے خلوت کے ذکر سے وہ محصن نہ سمجھا جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ (دخل بہا) خلوت صحیحہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور خالی خلوت کے لیے بھی اس لیے احتمال کی بناء پر احصان ثابت نہ ہوگا۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلوت (دخول بالمرأۃ) کا عام لغوی اور شرعی مفہوم صحبت ہی ہوتا ہے۔ اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے، وَرَبَآئِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ یعنی "اور تمہاری بیویوں کی وہ بیٹیاں جو تمہاری گھر پروردہ ہوں۔ ان بیویوں کی بیٹیاں جن سے تم خلوت کر چکے ہو (اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے گھر پروردہ (سوتیلی) بیٹی کو حرام قرار دیا ہے بشرطیکہ اسکی ماں کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ خلوت (دخول بالمرأۃ) سے مراد اندامِ نہانی میں مباشرت ہے کیونکہ سوتیلی بیٹی تو اس کی ماں کے ساتھ محض نکاح کی بناء پر بھی حرام ہو جاتی ہے، خواہ اسکی (ماں کی) اندامِ نہانی میں مباشرت نہ بھی کی ہو۔ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اپنی شرح (الجامع الصغیر) میں اسکے برعکس اختلاف درج کیا ہے۔ اسکا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسوقت تک وہ محصن قرار نہیں پائیگا جب تک کہ گواہ اندامِ نہانی میں مباشرت کرنے کی واضح گواہی نہ دیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک محض خلوت کا ذکر کر دینے سے بھی اسے محصن سمجھا جائے گا۔ اگر گواہ صرف خلوت کا ذکر کریں اور اس آدمی کا اپنی بیوی کے بطن سے ایک بچہ ہو تو وہ بالاجماع محصن قرار پائیگا کیونکہ اس امر (خلوت صحیحہ) کی شہادت کے لیے بچے کا وجود کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اقبالِ جرم کی شرطیں جہاں تک مستوجب حد جرم کے اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض تو جملہ حدود سے متعلق ہیں جبکہ بعض شرطوں کا تعلق کسی خاص حد / حدود سے ہے۔ جو شرطیں تمام حدود سے متعلق ہیں ان میں سے ایک بلوغت Maturity ہے، چنانچہ کسی بھی حد کے ضمن میں نابالغ Adolescent کا اقبالِ جرم confession صحیح نہ مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کو واجب کرنے کے لئے جرم کا واقع ہونا ناگزیر ہے اور نابالغ کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی لہٰذا نابالغ کا اقرار سراسر جھوٹ ہے۔ دوسری شرط گویائی (نطق) ہے اور وہ یوں کہ اقرار خطاب اور بیان کے طریقے سے ہو نہ کہ تحریر یا اشارے کے ذریعے سے۔ اگر کوئی گونگا شخص ایک تحریر میں اپنا اقرار لکھ دے یا اس جانب واضح اشارہ کر دے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اقرار کے موجب حد ہونے کو قطعی اور واضح بیان سے مشروط کر دیا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص فعل حرام کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جاتی تا آنکہ صراحت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اعتراف نہ کرے۔ بیان تبھی قطعی قرار پاتا ہے جب صراحت کے ساتھ دیا گیا ہو۔ اشارہ بمنزلہ کتابت کے ہے اس لیے اس سے حد واجب نہیں ہوگی۔ البتہ اقرار کے صحیح ہونے کے لیے بینائی شرط نہیں ہے۔ جملہ حدود میں نابینا کا اقبالِ جرم بھی اسی طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا جس طرح بینا کا کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ نابینا شخص کے لیے واجب الحد فعل کے ارتکاب میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی (اور وہ شبہے کا دعویٰ کرنے پر بھی قادر ہوتا ہے)۔ اقبالِ جرم کے صحیح ہونے کے لیے مجرم کا آزاد، مسلمان اور مذکر [illegible] ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ غلام، ذمی اور عورت کا اقرار تمام حدود کے ضمن میں صحیح مانا جائے گا۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک غلام کا اقرار کسی بھی حد کے بارے میں اس وقت تک معتبر نہ ہوگا جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق نہ کر دے اور تصدیق کے بارے میں گفتگو ہم کتاب السرقہ میں کریں گے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ایسی شرطیں جن کا تعلق کسی خاص حد سے ہے ایسی شرطیں جو صرف کسی خاص حد سے متعلق ہیں ازانجملہ یہ ہیں:

جرم زنا کے ثبوت کے لئے چار اقراروں کی شرط حد زنا کے اثبات کے لئے ضروری ہے کہ مجرم چار مرتبہ اقرار کرے۔ چار بار اقرار کرنے کی شرط احناف کے مسلک میں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار بار اقرار کرنا شرط نہیں ہے، اور صرف ایک بار کا اقرار ہی کافی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اقرار کو دلیل کی حیثیت اسلیے حاصل ہے کہ اس میں جھوٹ کے بجائے سچائی کی طرف رجحان پایا جاتا ہے (یعنی اس میں سچائی غالب ہوتی ہے کیونکہ کوئی شخص خود اپنے خلاف جھوٹ نہیں بولتا)۔ اقرار صرف ایک بار کیا جائے یا اسے بار بار دہرایا جائے اس سے اقرار کی مذکورہ خصوصیات میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اقرار کا مطلب ہے خبر دینا اور تکرار سے خبر میں سچائی کے غلبے میں کچھ اضافہ نہیں ہو جاتا۔ اسی لیے کسی حد کے اثبات کے لیے تکرار شرط نہیں کیونکہ حدود کے ضمن میں تکرار ظن وشک کا موجب بنتا ہے۔ یہ جو شہادت کے نصاب میں عدد کی شرط ہے یہ بات اس سے مختلف ہے۔ حد زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی شرط اللہ کے حکم کی تعمیل کے طور پر ہے لہٰذا یہ اسی کے ساتھ مختص ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا لیکن ہم نے نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور نص وہ حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت ماعزؓ رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مرتکب زنا ہونے کا اقرار کیا نبی کریمؐ نے اپنا رخ انور ان کی طرف سے موڑ کر دوسری طرف کر لیا۔ اس طرح چار مرتبہ ہوا۔ اگر ایک بار کے اقرار سے حد ثابت ہو جاتی تو آپؐ نفاذ حد کو چوتھے اقرار تک مؤخر نہ فرماتے کیونکہ جب امام کے سامنے وجوب حد ثابت ہو جائے تو امام اس کے نفاذ میں تاخیر کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

دوسری حدود میں اقرار کی تعداد

حد قذف کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ اقرار بالاجماع شرط نہیں ہے۔ سرقہ، شراب نوشی اور نشے کی حد کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ مرتبہ اقرار شرط ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو حد اقرار سے انحراف کرنے پر ساقط ہو جاتی ہو اس میں اقرار کی تعداد گواہوں کی تعداد کے مطابق ہونی چاہیئے۔ فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک دو مختلف جگہوں پر دو بار اقرار کرنا ضروری ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ، شراب اور نشہ کی حدود حد زنا کی طرح خالصتہً اللہ کا حق ہیں، اس لیے اقراروں کی تعداد کی راہ سے ان میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھنا لازم ہے، جیسا کہ زنا کے باب میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھا جاتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ان تینوں حدود میں دو بار اقرار کرنا ثبوت جرم کے لیے کافی ہے اور زنا کے باب میں چار اقراروں کی شرط ہے۔ اقرار کی تعداد کے لیے استدلال گواہوں کی تعداد سے کیا گیا ہے۔ حد سرقہ اور حد شراب کے لیے شہادت کا نصاب حد زنا کے لیے شہادت کے نصاب کا نصف ہے، یعنی دو گواہوں کی شہادت۔ لہٰذا اقرار بھی دو بار ہونا چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ اقرار کے بار بار دہرائے جانے (تکرار) کی شرط نہ ہو کیونکہ جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے اقرار کا مطلب ہے خبر دینا اور تکرار سے مخبر خبر میں کوئی اضافہ تو نہیں کر دیتا۔ زنا کے باب میں چار اقراروں کا علم تو ہمیں خلاف قیاس نص سے ہوا ہے اس لیے اسے اس موقع کے لیے محدود رکھنا چاہیے جس کے لیے نص وارد ہوئی ہے۔

کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کی شرط

صحت اقرار کی شرطوں میں سے ایک شرط مجلسوں کی تعداد ہے یعنی یہ کہ مجرم چار مجلسوں میں اقرار کرے۔ چار مجلسوں سے مراد قاضی کی مجالس ہیں یا اقرار کرنے والے کی اس بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور صحیح رائے یہ ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجالس معتبر ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس لیے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کی مجلسوں کا اعتبار کیا تھا کیونکہ وہی ہر مرتبہ اقرار کرنے کے بعد مسجد سے باہر نکلتے تھے اور پھر مسجد میں لوٹ آتے تھے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس بدستور وہی رہی۔ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کے مختلف ہونے کی تفصیل کی بابت امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ ایک بار اقرار کرے اور اتنی دور چلا جائے کہ قاضی کی نظروں سے اوجھل ہو جائے پھر حاضر عدالت ہو اور اقرار کرے اور چلا جائے اس طرح چار مرتبہ اقرار کرے۔

اقبال جرم عدالت میں کیا جائے

ایک شرط یہ ہے کہ اقبال جرم امام (قاضی) کے حضور میں کیا جائے اور اگر کسی اور کے سامنے اقرار کیا گیا ہو تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ حضرت ماعزؓ نے بارگاہ رسالت میں حاضر ہو کر اقرار کیا تھا۔ اگر قاضی کی مجلس (عدالت) کے بجائے کسی اور مجلس میں اقرار کرے اور گواہ اس کے اقبال جرم پر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ

اگر تو وہ (عدالت میں) اقبال جرم کرتا ہے تو شہادت بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ فیصلہ تو اقبال کی بنیاد پر ہوگا نہ کی شہادت کی بناء پر اور اگر وہ (عدالت میں) انکار کرتا ہے تو اس کا انکار گویا اقبال سے رجوع ہے اور حدود کے ضمن میں جو کہ خالص حقوق الٰہی ہیں، اقبال سے رجوع کرنا جائز ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اقبال جرم بقائمی ہوش و حواس ہو

زنا، سرقہ، شراب اور نشے کے جرم کے اقبال کے لیے ضروری ہے کہ اقبال کرنے والا مدہوش Intoxicated نہ ہو۔ اگر اس نے مدہوشی Intoxication کی حالت میں اقبال کیا تو تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی وجہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مدہوش (سکران) اسے کہتے ہیں جس کی نشہ آور مشروب Intoxicant پینے کے بعد ایسی حالت ہو گئی ہو کہ تھوڑے اور زیادہ میں تمیز نہ کر سکے۔ ایسی صورت میں اس کی عقل حقیقی معنی میں زائل ہو چکی ہوتی ہے اور اس پر پردہ پڑ چکا ہوتا ہے صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے کلام پر ہذیان (اول فول بکنا، یاوہ گوئی، Delirium tremens) غالب ہو جائے تو گویا عقل کی افادیت زائل ہو جاتی ہے۔

اس لیے تو مدہوش کا ارتداد تسلیم نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس سے حد کے واجب ہونے میں بھی شبہہ پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ اقبال کرنے والے کا قائم ہوش و حواس ہونا حدود اور قصاص کے ضمن میں شرط نہیں ہے کیونکہ قصاص تو خالصۃً لوگوں کا حق ہے اور حد قذف میں بھی لوگوں کا حق ہوتا ہے لہٰذا نشے کی حالت میں بھی اگر اقبال جرم کرے تو تسلیم کیا جائے گا، جیسا کہ مال اور جملہ تصرفات کے سلسلے میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر نشہ اترنے کے بعد بھی وہ اپنے اقبال جرم پر بدستور قائم ہو تو جملہ حدود (بلا امتیاز) واجب الاجراء ہوں گی۔ اگر نشہ اترنے کے بعد ارتکاب جرم سے انکار کرے تو اس کے انکار کو اقبال سے رجوع پر محمول کیا جائے گا اور اقبال سے رجوع خالص حدود یعنی حد زنا، حد شراب اور قطع (بریدگی، Amputation) کی حد تک حد سرقہ میں جائز ہے، البتہ قذف اور قتل عمد Deliberate Murder کے ضمن میں اقبال سے رجوع (انحراف) تسلیم نہیں کیا جاتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معترف سے ارتکاب زنا ممکن ہونے کی شرط

ازاں جملہ یہ ہے کہ جرم زنا کا معترف ایسا شخص ہو جس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہو، ورنہ اس کا اعتراف تسلیم نہیں کیا جائے گا مثال کے طور پر، اگر ذکر بریدہ Excised جرم زنا کا اعتراف کرے تو اس کا اعتراف قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہونا قابلِ تصور نہیں، اس لئے کہ اس کا تو عضو تناسل ہی نہیں ہے۔ البتہ خصی (مخنث Emesculate اور نامرد Impotent) اگر جرم زنا کا اعتراف کرے تو صحیح ہے (یعنی اس پر حد جاری کر دی جائے گی) کیونکہ ان دونوں سے فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کا تصور کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں عضو تناسل موجود ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص پر جنون کا دورہ پڑتا ہو پھر افاقہ ہو جاتا ہو تو ایسا شخص اگر افاقے کی حالت میں اقبال جرم کرے تو اس کی حیثیت صحیح العقل Sane شخص کے اعتراف کی سی ہے کیونکہ افاقے کی حالت میں وہ صحیح العقل ہوتا ہے۔

معترف دعویٰ شبہہ پر قادر ہو

ازاں جملہ یہ ہے کہ جرم زنا کے اقرار میں ضروری ہے کہ مزنیہ دعویٰ شبہہ کرنے پر قادر ہو اور اگر وہ اس پر قادر نہ ہو، مثلاً کوئی مرد یہ اقرار کرے کہ وہ ایک گونگی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے یا کوئی عورت یہ اعتراف کرے کہ وہ کسی گونگے مرد کے ساتھ ملوث

ہوئی ہے تو ایسا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر معترف قوت گویائی سے بہرہ ور ہوتا تو نکاح کیے ہونے کا دعویٰ کر لیتا یا ایسا کوئی دعویٰ کیے بغیر ارتکاب زنا سے ہی انکار کر دیتا جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جاتی۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کی جائے گی۔

مزنیہ کا حاضر عدالت ہونا شرط نہیں

ارتکاب زنا کے اقرار یا اس کے بارے میں ادائے شہادت کے وقت مزنیہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہے) کا عدالت میں موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر کوئی مرد اعتراف کرے کہ وہ ایک عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے جو وہاں موجود نہیں ہے اور گواہ شہادت دیں کہ اس مرد نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا ہے جو عدالت میں حاضر نہیں ہے تو اس کا اقرار بھی صحیح مانا جائے گا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی اور اس مرد پر حد جاری ہو جائے گی، اس لئے کہ عدالت میں موجودگی تو اس حد کے ضمن میں ضروری ہوتی ہے جس کے اجراء کے لئے دعویٰ ضروری ہے (مثلاً حد قذف کے لیے)، للذا یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ماعزؓ کو مزنیہ کے حاضر عدالت ہونے کی شرط پوری ہوئے بغیر ہی سنگسار کر دیا گیا تھا یہی صورت مزنیہ کو جاننے کی ہے۔ اگر معترف ایسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے جو عدالت میں حاضر نہیں مگر وہ اسے جانتا ہے تو اس کے اعتراف کو تو صحیح مان لیا جائے گا اور اگر اس کے بعد مزنیہ عدالت میں حاضر ہو جائے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ عورت اس مرد پر اجرائے حد سے پہلے حاضر عدالت ہوگی یا پھر حد جاری ہونے کے بعد۔ اگر وہ حد نافذ ہونے کے بعد حاضر عدالت ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقبال جرم کرے جیسا کہ اس مرد نے کیا تھا تو اس عورت پر بھی ویسے ہی حد جاری کی جائے گی جیسے اس مرد پر کی گئی تھی۔ اگر وہ جرم سے انکار کرے اور اس مرد پر حد قذف کے اجراء کا مطالبہ کرے (اس صورت میں جب کہ مرد کو درّہ زنی کی سزا ملی ہو نہ کہ سنگساری کی) تو اس مرد پر حد قذف جاری نہیں کی جائیگی۔ اس لیے کہ اس پر بیک وقت دو حدیں واجب نہ ہوں گی اور ایک حد تو جاری کی جا چکی ہے لہٰذا دوسری حد جاری نہیں کی جائے گی اگر وہ عورت اس مرد پر حد کے جاری ہونے سے پہلے حاضر عدالت ہو جائے اور جرم زنا سے انکار کرے اور نکاح ہونے کا دعویٰ کرے یا دعویٰ نہ کرے اور اس مرد پر حد قذف لاگو کرنے کا مطالبہ کرے یا ایسا کوئی مطالبہ نہ کرے تو ایسی ہر صورت کے لیے جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب موقع پر کریں گے۔

معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں

اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں ہے۔ اگر معترف یہ کہے کہ میں ایک عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہوا ہوں لیکن میں اس عورت کو جانتا نہیں تو اس کا اقبال جرم صحیح مانا جائے گا اور اس پر حد جاری ہوگی لیکن شہادت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے کہ گواہ مشہود بہ (مزنیہ) کو جانتا ہو۔ اگر گواہ کسی مرد کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر ہم اس عورت کے بارے میں کچھ نہیں جانتے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی مشہود علیہ (اس مرد) پر حد جاری ہوگی۔ دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ معترف اپنے خلاف جب اعتراف کرتا ہے، بالخصوص زنا کے بارے میں، تو اس کا اعتراف حقیقت حال پر مبنی ہوتا ہے چنانچہ اس کا اعتراف اس کی طرف سے فی الواقع ارتکاب زنا کی اطلاع ہوتا ہے، صرف اتنا ہے کہ وہ اس عورت (مزنیہ) کے نام و نسب سے واقف نہیں اور اس سے کوئی شبہہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس گواہ کی شہادت ظاہری حال پر مبنی ہوتی ہے نہ کہ حقیقت پر کیونکہ اس کا علم حقیقت تک پہنچنے سے قاصر ہوتا ہے، لہٰذا گواہوں کا یہ کہنا کہ ہم اس عورت کو نہیں جانتے اس وجہ سے شبہے

کا باعث بنتا ہے کہ ممکن ہے وہ عورت اس کی منکوحہ ہو یا ایسی عورت ہو جس کے حلال یا ملکیت ہونے کے بارے میں اسے مغالطہ ہوا ہو۔ سوان دونوں صورتوں کا فرق ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدم تقادم کی شرط

واجب الحد جرم کے اعتراف کے صحیح ہونے کے لیے کیا عدم تقادم (قضیئے کو ہوئے زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو) شرط ہے؟ حد قذف کے ضمن میں تو عدم تقادم شرط نہیں ہے کیونکہ جب اس حد میں شہادت کے قبول ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں تو اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے تو عدم تقادم بدرجۂ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو حد زنا کے بارے میں اقبال کے صحیح ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں ہے جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک اقبال کے لیے بھی عدم تقادم کی حیثیت وہی ہے جو شہادت کے لیے ہے۔ اقبال جرم اور شہادت کے درمیان اس فرق کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد شہادت کو قبول کرنے میں جو چیز حائل ہے وہ ہے تہمت اور بغض و عناد کا امکان اور ایسا کوئی امکان اقبال جرم میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ اپنے ہی خلاف اعتراف کرنے والے پر تہمت لگنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ واجب الحد سرقہ کے اعتراف کا بھی یہی حکم ہے۔ حد شراب کے ضمن میں اعتراف جرم کے لیے عدم تقادم شیخین کے نزدیک تو شرط ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک اقرار اور شہادت دونوں کے صحیح ہونے کے لیے منہ میں شراب کی بدبو کا باقی ہونا شرط ہے جو تقادم کی صورت میں باقی نہیں رہتی اور امام محمدؒ کے نزدیک بدبو کا باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ اگر شراب کو پیئے زیادہ وقت بھی نہ گزرا ہو مگر منہ سے اس کی بدبو نہ آ رہی ہو تو اس حالت میں اعتراف جرم شیخین کے نزدیک تسلیم نہ کیا جائے گا جب کہ امام محمدؒ کا موقف اس کے برعکس ہے۔ شیخین کے اس موقف کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی حد قرآن و سنت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اس کا علم تو اجماع صحابہؓ کے ذریعے ہوا ہے اور اجماع صحابہؓ صرف حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل سے ہی واقع ہوا ہے اور شراب کی بدبو کے زائل ہونے کی صورت کے بارے میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے کسی فتویٰ کا کوئی ثبوت نہیں۔ چنانچہ روایت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا جس نے آپؓ کے سامنے شراب نوشی کے جرم کا اعتراف کیا تو اس پر حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے فرمایا تو اس یتیم کا بہت برا سرپرست ہے کہ نہ تو اس کی صغرسنی میں اس کی اچھی تربیت کی اور نہ ہی بلوغت کے زمانے میں اس کی پردہ پوشی کی۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے (پاس موجود لوگوں سے) فرمایا اسے ہلاؤ جلاؤ، جھنجوڑو اور اس کے منہ کی بو کو سونگھو اگر شراب کی بدبو پاؤ تو اسے کوڑے مارو (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بدبو پائے جانے کی صورت میں حد جاری کرنے کا فتویٰ دیا تھا اور بدبو کی عدم موجودگی میں اجرائے حد کی بابت ان کا فتویٰ ثابت نہیں ہے۔ اور جب ان کا فتویٰ ثابت نہیں تو بدبو کے بغیر اجماع بھی واقع نہ ہوا لہٰذا بدبو کے بغیر حد واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ حد کا جب ہونا تو اجماع سے ثابت ہے اور بدبو کی عدم موجودگی میں وجوب حد پر اجماع موجود نہیں ہے۔ بدبو کا اعتبار تو اس صورت میں ہوگا جب شراب نوشی کا مجرم مدہوش نہ ہوا اور اگر وہ مدہوش ہو تو پھر بدبو کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ شراب نوشی کو ثابت کرنے کے لیے مدہوشی بدبو کی بہ نسبت قوی تر دلیل ہے۔ چنانچہ اگر شراب نوشی کے مجرم کو کسی دور دراز مقام سے لایا جائے اور شراب کی بدبو اتنی دور سے آنے کے بعد عام طور پر باقی نہ رہتی ہو تو مجرم پر حد جاری کی جائے گی خواہ اس وقت اس کے منہ میں بدبو نہ بھی موجود ہو اس لیے کہ یہ عذر کا موقع ہے (یعنی بدبو کے موجود نہ ہونے کا سبب موجود ہے کہ وہ دور دراز سے لایا گیا ہے) لہٰذا اس صورت میں بدبو کے موجود رہنے یا نہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معترف کو ٹالنا اور کرید کرید کر سوالات پوچھنا

اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے جرم زنا کا اعتراف کرے تو قاضی کو چاہیئے کہ ناپسندیدگی کا اظہار کرے یا اسے بھگا دے، دوسری اور تیسری مرتبہ بھی قاضی ایسا ہی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اسی قسم کی روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا "اعتراف کرنے والوں کو بھگا دیا کرو" اور اعتراف کرنے والوں سے یہاں مراد ہے جرم زنا کا اعتراف کرنے والے۔ جب مجرم چار بار اقبال جرم کر لے تو پھر قاضی اس کے حال پر غور کرے کہ آیا وہ صحیح العقل ہے یا اس کی عقل میں کوئی فتور ہے ایسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ سے ارشاد فرمایا تھا کہ تیری عقل میں کوئی فتور ہے یا تو پاگل ہو گیا ہے۔ پھر آپؐ نے حضرت ماعزؓ کے قبیلے کی طرف آدمی بھیج کر ان کی حالت معلوم کروائی، جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ صحیح العقل ہیں تو پھر آپؐ نے ان سے زنا کی ماہیت، اس کی کیفیت، ارتکاب زنا کی جگہ اور مزنیہ کے بارے میں دریافت فرمایا، جیسا کہ ہم شہادت کی ذیل میں حدیث بیان کر چکے ہیں۔ قاضی معترف سے وقوعہ کے وقت کے بارے میں سوال نہ کرے کیونکہ وقت کے بارے میں سوال تو تقادم کے امکان کے پیش نظر کیا جاتا ہے اور اقرار کی صورت میں تقادم (غیر معتبر ہے) اگرچہ شہادت کے باب میں یہ (تقادم) عیب ہے۔ وقوعہ کے وقت کی بابت سوال کرنا جائز بھی ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے صغر سنی میں اس جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ جب مجرم ان سب سوالوں کے واضح جواب دے چکے تو پھر قاضی اس سے پوچھے کہ آیا وہ محصن ہے کیونکہ جرم زنا کی سزا محصن اور غیر محصن کے لیے مختلف ہوتی ہے۔ اگر مجرم کہے کہ وہ محصن ہے تو قاضی اس سے دریافت کرے کہ محصن کسے کہتے ہیں کیونکہ محصن اسے کہتے ہیں جس میں چند شرائط اکٹھی پائی جائیں اور ہر کس و ناکس ان شرائط کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ جب اس بارے میں بھی مجرم وضاحت کر دے تو قاضی اسے سنگسار کرنے کا حکم جاری کر دے۔

قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم کا اثبات

ارتکاب جرم کے بارے میں قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر زنا، شراب، نشے اور سرقہ کی حدود ثابت نہیں ہو سکتیں اور نہ ہی وہ اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر کسی قسم کا کوئی فیصلہ صادر کرے تاہم وہ مال کے حق میں سرقہ کے مقدمہ کا فیصلہ کر سکتا ہے کیونکہ قاضی اموال کے حق میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز ہے چاہے یہ معلومات اس کے زمانۂ قضاء Tenure اور علاقۂ قضاء Area of Jurisdiction. میں اسے حاصل ہوئی ہوں یا ان کے باہر، اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، اور چاہے اسے یہ معلومات بچشم خود دیکھنے سے حاصل ہوئی ہوں یعنی یہ کہ اس نے کسی شخص کو زنا، شراب نوشی یا سرقہ کا مرتکب ہوتے دیکھا ہو یا اپنی مجلس، جس میں وہ لوگوں کے مابین فیصلے چکاتا ہے، کے سوا کسی اور مجلس میں مجرم کو اقرار کرتے ہوئے سنا ہو۔ اگر مجرم مجلس قضاء (عدالت کی کچہری) میں اقبال جرم کرے تو مجرم کو اس جرم کی پاداش میں سزا دینا قاضی پر لازم ہے جس کا اس نے اعتراف کیا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اگر قاضی اس کے اعتراف کو قبول نہ کرے تو پھر وہ اس بات کا محتاج ہو گا کہ ہر جرم کے اعتراف پر گواہ ہونے کے لیے اس کے ساتھ ایک جماعت موجود رہے، جب کہ اجماع امت اس کے برخلاف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

زمانۂ قضاء اور علاقۂ قضاء کے اندر حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنیاد پر تہمت کا جرم ثابت ہو جائے گا جیسے کہ قصاص اور جملہ حقوق (العباد) اور اموال کے بارے میں ہوتا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان

کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا البتہ ایسے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم تہمت کے ثابت ہونے کے بارے میں ائمہ کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے جو زمانۂ قضاء اور علاقۂ قضاء کے اندر حاصل نہ ہوا ہو۔ ہم نے یہ سارے مسائل دلائل سمیت کتاب آداب القاضی میں بیان کر دیے ہیں۔

اگر مدعیٰ علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو اس کے اس انکار کی بناء پر سرقہ کی حد ثابت نہیں ہوگی البتہ اس بناء پر قاضی مال کے حق میں (یعنی مال کی واپسی یا تاوان کا) فیصلہ جاری کر دے گا کیونکہ حلف اٹھانے سے انکار یا تو بدل (جرم کا معاوضہ) ہے یا پھر ایسا اقبال ہے جس میں عدم (یعنی اقبال کے نہ ہونے) کا شبہہ پایا جاتا ہے، لیکن حد نہ تو بدل کی متحمل ہو سکتی ہے اور نہ ہی شبہے کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہے جب کہ مال بدل کا متحمل ہو سکتا ہے اور شبہے کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔

اثبات حد کے لئے نالش کی شرط

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ شہادت اور اقبال کی بناء پر اثبات حد کے لیے نالش Action شرط ہے یا نہیں، اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حد زنا اور حد شراب نوشی کے ضمن میں تو نالش شرط نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حدیں تو خالص حق الٰہی ہیں اور جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں ان کے اثبات کے لیے نالش شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ ایسی حدود تو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے قائم کی جاتی ہیں لہٰذا ان کا اثبات بندے کی نالش پر منحصر نہیں ہے۔ اس مسئلے میں بھی (ائمہ فقہاء کے مابین) کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ شہادت کے ذریعے حد سرقہ کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حد سرقہ بھی خالص حق الٰہی ہے مگر یہ حق بدوں اس کے ثابت نہیں ہوتا کہ چرایا ہوا مال (مسروق) اس شخص (مسروق منہ) کی ملکیت ہو جس کے ہاں سے وہ چرایا گیا ہے اور ملکیت نالش کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی۔ اقبال جرم کے ذریعے حد سرقہ کے اثبات کے لیے نالش کے شرط ہونے کے مسئلے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کریں گے۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حد قذف کے اثبات کے لیے، چاہے وہ شہادت کے ذریعے ہو یا اعتراف سے، نالش شرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو نالش اس لیے شرط ہے کہ حد قذف خالص بندے کا حق ہے، لہٰذا دیگر جملہ حقوق کی طرح حد قذف کے اثبات کے لیے بھی نالش شرط ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اگرچہ حد قذف میں غالب تو اللہ ہی کا حق ہے مگر اس میں بندے کا بھی حق ہے کیونکہ بندہ حد قذف سے بایں طور مستفید ہوتا ہے کہ اس کا دامن عزت واغدار ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے، چنانچہ اس اعتبار سے حد قذف کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حد قذف کا اثبات چاہے شہادت سے ہو یا اقرار سے نالش شرط ہے تو اب ان دو موضوعات پر گفتگو کی جائے گی، اول، دعویٰ اور نالش سے متعلق احکام، دوم، نالش کرنے کا حق کسے حاصل ہے اور کسے حاصل نہیں ہے۔

حد قذف کے دعوے اور نالش سے متعلق احکام

جہاں تک موضوع اوّل کا تعلق ہے، ہماری رائے یہ ہے، ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ، کہ مقذوف (جس پر بہتان لگایا گیا ہو) کے حق میں بہتر یہی ہے کہ قانونی چارہ جوئی (نالش) سے دستکش ہو جائے کیونکہ اس سے برائی پھیلے گی (کیچڑ اچھلے گا) اور شریعت نے اسے ترک کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اسی طرح معاف کر دینا اور اجرائے حد کے مطالبے سے دستکش ہونا فضیلت اور کرامت (بھلائی) شرافت اور عزت داری کے باب سے ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛ وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی، یعنی "اور اگر تم معاف کر دو تو یہ بات تقویٰ کے قریب تر ہے"۔ اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ، یعنی اور تم آپس میں بھلائی کو فراموش

نہ کرنا، اگر مقذوف عدالت میں نالش کرے تو قاضی کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ گواہوں کے آنے سے پہلے پہلے مدعی سے کہے کہ قانونی چارہ جوئی سے اجتناب کرو کیونکہ شریعت نے اسے پردہ پوشی اور عفو و درگزر کی ترغیب دی ہے۔ یہ سب کچھ مستحسن ہے۔

مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کا مسئلہ

اگر مقذوف قانونی چارہ جوئی سے دستکش نہ ہو اور دعویٰ کرے کہ قاذف تہمت لگانے والے ہے نے اس پر یہ تہمت لگائی ہے اور قاذف اس کے دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کرے اور مدعی کے پاس اثبات دعویٰ کے لیے گواہ نہ ہوں، چنانچہ وہ مطالبہ کرے کہ مدعیٰ علیہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ اس نے یہ تہمت اس پر نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں کیا مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے؟ علامہ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے ائمہ فقہاء کے مسلک کی رو سے قسم نہیں لی جائے گی برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ کے مسلک کے۔ ادب القاضی میں مذکور ہے کہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہمارے ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر تعزیر نافذ کرنے کا فیصلہ صادر کیا جائے نہ کہ حد کا۔ ان تمام اقوال کا مرجع ایک اصول ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک حد قذف خالص بندے کا حق ہے لہٰذا جیسے دیگر جملہ حقوق العباد میں ہوتا ہے حد قذف کے ضمن میں بھی مدعیٰ علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا روا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے ائمہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حد قذف میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور بندے کا بھی چنانچہ علمائے احناف میں سے جن کی رائے یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو اسے حد مارنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے یہ رائے حد قذف میں بندے کا جو حق ہے اس کے پیش نظر قائم کی ہے۔ (ان میں سے جن علماء نے یہ رائے دی ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے لیکن قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے حد قذف میں جو اللہ کا حق ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے) چنانچہ انہوں نے اس حق کو قسم کے ضمن میں تعزیر سے وابستہ کر دیا اور جن کی رائے یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم ہرگز نہ لی جائے تو انہوں نے حد قذف میں حق الٰہی کو ملحوظ رکھا ہے کیونکہ اس میں غالب حق اللہ ہی کا ہے، لہٰذا انہوں نے اسے ان جملہ حقوق سے ملحق کر دیا جو خالصتہً اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ جامع قول یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم کھانے کا جو مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے مقصود تو نکول (قسم کھانے سے انکار) ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکول بدل ہے اور حد (کے اثبات) میں بدل کی کوئی گنجائش نہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک نکول ایک ایسا اقرار ہے جس میں عدم (معدوم ہونے) کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ واضح اقرار نہیں ہے بلکہ سکوت کے طریقے پر اقرار (اقرار سکوتی) ہے لہٰذا اس میں شبہۂ عدم پایا جاتا ہے اور حد کسی ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتی جس میں شبہۂ عدم موجود ہو۔ جن علماء کی یہ رائے ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو قاضی اس پر تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کرے نہ کہ حد کا تو اس رائے میں قسم کے مطالبے کی بات حد قذف میں بندے کے حق کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے، جیسا کہ تعزیرات میں ہوتا ہے (جو بندے کی حق تلفی پر عائد ہوتی ہیں) اور قسم سے انکار کی صورت میں حد نافذ نہ کرنے کی جو بات کی گئی ہے تو وہ حد قذف میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا جو حق ہوتا ہے اس کے پیش نظر کی گئی ہے، جیسا کہ دیگر جملہ حدود میں ہوتا ہے۔ اس طرح کا حکم جائز ہے، جیسا کہ حد سرقہ کے ضمن میں ہوتا ہے، کہ اس میں مدعیٰ علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ روا ہے اور قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری نہیں کیا جاتا لیکن مال (کی واپسی یا تاوان) کا حکم جاری کیا جاتا ہے (اور تاوان

تعزیر ہے) اور جیسے کہ صاحبینؒ کی عضو جسمانی (ہاتھ، پاؤں وغیرہ) اور جان کے قصاص کے بارے میں معروف رائے ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف قصاص (عضو کے بدلے عضو یا جان کے بدلے جان) نہیں بلکہ دیت (تاوان compensation) کا فیصلہ جاری کیا جائے۔

مدعیٰ علیہ سے ضامن لینے یا اسے محبوس کرنے کا مسئلہ

اگر مدعی کہے کہ مدعیٰ علیہ کی تہمت پر اسی شہر میں میرے گواہ موجود ہیں تو مجلس عدالت کے برخاست ہونے تک مدعیٰ علیہ کو محبوس رکھا جائے اور محبوس رکھنے سے مراد یہ ہے کہ مدعی سے کہا جائے کہ تا برخاست عدالت مدعیٰ علیہ کے ساتھ لگا رہے۔ اگر اس وقت کے اندر اندر مدعی اپنے گواہوں کو عدالت میں پیش کر دے (تو ان کی سماعت کر کے فیصلہ جاری کیا جائے) وگرنہ مدعیٰ علیہ کو جانے دیا جائے۔ مدعیٰ علیہ سے اس کا ذاتی ضامن نہیں لیا جائے گا، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ضامن لیا جائے گا۔ اس اختلاف رائے کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حدود کے ضمن میں ضمانت جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الکتاب (امام محمدؒ کی المبسوط) میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ لا کفالة فی حد و لا قصاص یعنی حد اور قصاص میں کوئی ضمانت نہیں۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ تین دن تک کے لئے ضمانت لی جاسکتی ہے۔ جصاصؒ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں مدعیٰ علیہ کو ضامن دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اگر وہ از خود رضا کارانہ طور پر ضامن دے تو یہ بالاجماع جائز ہے۔ الکتاب میں مذکور قول کا ظاہر معنی تو یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں ضامن لینا قطعی طور پر جائز نہیں (یعنی نہ جبراً اور نہ ہی رضا کارانہ طور پر) کیونکہ کلمۂ نفی (یعنی لاَ) جب افعالِ شرعیہ پر داخل ہوتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل مطلقاً اور قطعاً جائز نہیں، جیسے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشادِ گرامی میں کلمۂ نفی (لاَ) کا مفہوم ہے: لَاصَلٰوةَ اِلَّا بطهورٍ وَلَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُودٍ، یعنی، پاکی کے بغیر کوئی نماز نہیں اور گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حدود میں جب محبوس کرنا جائز ہے تو ضامن لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ ملزم کی حاضری کو یقینی بنانے کا مقصد ضمانت کی بہ نسبت قید کرنے سے بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے اگر قید کرنا جائز ہے تو ضامن لینا بدرجۂ اولیٰ جائز ٹھہرا۔ امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ضامن لینے کو مشروع (شریعت میں جائز) کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ملزم کی عدالت میں حاضری کو یقینی بنایا جائے جب کہ حدود کی بنیاد موقوف کرنے اور اسقاط پر ہے چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، یعنی، جہاں تک ہو سکے حدود کو دفع (موقوف) کیا کرو، لہٰذا ضامن لے کر ملزم کی حاضری کو یقینی بنانا مناسب نہیں ہے۔ محبوس کرنے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ الزام کی بناء پر محبوس کرنا مشروع ہے۔ ایک حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک آدمی کو الزام کی بناء پر محبوس کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ مسئلہ زیر بحث میں، مدعی کے یہ کہنے سے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ حاضر ہیں الزام تو موجود ہے اس لیے محبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی دو گواہ عدالت میں پیش کر دے جنہیں قاضی نہ جانتا ہو یعنی ان کی عدالت (ثقاہت) معلوم نہ ہو (یعنی دونوں گواہ مستور الحال ہوں) اس صورت میں تو بلا اختلاف مدعیٰ علیہ کو محبوس کیا جائے گا اور اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا۔ اگر مدعی

ایک عادل گواہ قائم کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کو محبوس کیا جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے محبوس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے ضامن لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا خواہ وہ گواہ عادل ہی ہو اس لیے اسے محبوس کس بناء پر کیا جائے گا۔ دو گواہوں کی صورت مختلف ہے کیونکہ اثباتِ حق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے گواہوں کے نصاب کا پورا ہونا۔ البتہ گواہوں کی عدالت میں توقف کی وجہ سے اثباتِ حق میں بھی توقف پیدا ہو گیا ہے جس سے شبہ ثابت ہو گیا، لہٰذا مدعیٰ علیہ کو محبوس کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے اگرچہ حق تو واجب نہیں ہوتا لیکن یہ الزام کا موجب تو بنتا ہے اور ملزم کو محبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی یہ کہے کہ اس کے پاس گواہ نہیں ہیں یا گواہ تو ہیں مگر غائب یا شہر سے باہر ہیں تو بالاجماع مدعیٰ علیہ کو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ الزام معدوم ہے۔

اگر مقذوف کے حق میں قذف پر گواہیاں قائم ہو جائیں یا قاذف خود ہی قذف کا اقرار کر لے تب قاضی قاذف سے کہے گا کہ وہ اپنی لگائی ہوئی قذف کی صحت پر گواہ قائم کرے۔ اگر اس کے چار گواہ اس امر کی گواہی دے دیں کہ انہوں نے مقذوف کو ارتکاب زنا کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا یا یہ کہ مقذوف نے ان کے سامنے ارتکاب زنا کا اقبال کیا تھا، قاذف سے حدِ قذف ساقط ہو جائے گی اور مقذوف پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ اگر قاذف گواہ قائم کرنے سے قاصر رہے تو اس پر حدِ قذف نافذ کی جائے گی، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بموجب کہ: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً، یعنی "اور جو لوگ پاکدامن عورتوں پر بہتان لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسّی کوڑے مارو۔" اگر قاذف یہ کہہ کر قاضی سے مہلت کی درخواست کرے کہ میرے گواہ غائب ہیں یا شہر سے باہر ہیں تو قاضی اسے مہلت نہ دے اور اگر یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اسے تا برخاست عدالت کی مہلت دے دی جائے اور مقذوف اس کے ساتھ لگا رہے۔ قاذف سے کہا جائے کہ کسی کو اپنے گواہوں کے پاس بھیجو اور انہیں عدالت میں پیش کرو۔ اس سے اس کی ذات کا ضامن نہ لیا جائے۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے دو یا تین دن کی مہلت دی جائے اور اس سے ضامن لے لیا جائے (یعنی ضمانت پر رہا کر کے دو یا تین دن کی مہلت دے دی جائے)، صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ وہ اپنی اس بات میں سچا ہو کہ اس کے اسی شہر میں گواہ موجود ہیں اور شاید اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو کہ اپنے گواہوں کو اسی وقت حاضر عدالت کر سکے چنانچہ اگلی مجلس عدالت تک مہلت کی، اسے واقعی ضرورت ہے۔ اس سے ضامن لینے کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو جائے (یعنی مدعیٰ علیہ مہلت لے کر فرار نہ ہو جائے، جس سے مدعی کا حق ضائع ہو جائے)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسری مجلس عدالت کے اختتام تک کی مہلت کا مطلب اثباتِ حد کے بعد اس کے اجراء میں رکاوٹ ڈالنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اسی مجلس عدالت کے برخاست ہونے تک معاملے کو مؤخر کرنے کی بات جدا ہے کیونکہ اس قدر تاخیر نہ تو مہلت شمار ہوتی ہے اور نہ ہی اثباتِ حد کے بعد اس کے نفاذ میں رکاوٹ ڈالنے کے مترادف ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ دعویٰ کرے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ موجود ہیں مگر اس کے پاس ایسا کوئی آدمی نہ ہو جسے وہ اپنے گواہوں کو بلانے کے لیے بھیج سکے تو اس صورت میں قاضی اس کے ہمراہ پولیس کا سپاہی بھیجے گا جو اس کی حفاظت پر مامور ہو گا اور جو اس کے ساتھ لگا رہے گا تاکہ وہ بھاگ نہ جائے۔ اگر وہ

گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی حد ماری جائے گی۔

دوران سزا شہادت قائم ہونے کا مسئلہ

اگر کچھ کوڑے لگنے کے بعد قاذف اپنی قذف کی صداقت پر گواہ قائم کرے (یعنی کوڑے لگنے کے دوران میں اس کے گواہ عدالت میں حاضر ہو کر گواہی دینا چاہیں) تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کر لیا جائے گا اور بقیہ کوڑوں کی سزا موقوف کر دی جائے گی۔ وہ مردود الشہادت (جس کی شہادت قابل قبول نہ ہو) نہ ہوگا اور مقذوف پر حد زنا جاری کر دی جائے گی، بالکل ویسے ہی جیسے اس صورت میں کہ جب کوڑے لگنے سے پہلے گواہ قائم کرنے پر کیا جاتا ہے۔ اگر حد پوری نافذ ہو جائے (یعنی اسّی کوڑے لگ جائیں) پھر وہ مقذوف کے ارتکاب زنا پر گواہ قائم کر دے تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور شہادت کو قبول کرنے کا اثر اس شکل میں ظاہر ہوگا کہ قاذف مقبول الشہادت ہو جائے گا (یعنی اس کی شہادت آئندہ قابل قبول ہوا کرے گی جبکہ حد قذف کا سزایاب ہمیشہ کے لئے مردود الشہادت ہو جاتا ہے) اور یہ کہ وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ وہ درحقیقت حد قذف کا سزایاب نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مقذوف محصن نہیں ہے اس لیے کہ زنا سے محفوظ ہونا محصن ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط ہے اور مقذوف کا مرتکب زنا ہونا گواہوں کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے لہٰذا قاذف مردود الشہادت نہ ہوا۔ لیکن اس کے گواہوں کی شہادت کے قبول کئے جانے کا اثر بایں طور ظاہر نہ ہوگا کہ مقذوف پر حد زنا نافذ کی جائے کیونکہ قاذف پر حد قذف کے نفاذ Execution سے قذف کا معنی تو ثابت Establish ہو چکا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر تہمت لگائے بایں طور کہ وہ اسے کہے اے زانیہ کے بیٹے پھر قاذف یہ دعویٰ کرے کہ مقذوف کی ماں لونڈی یا نصرانی ہے اور مقذوف کہے کہ اس کی ماں آزاد یا مسلمان ہے تو قاذف کی بات تسلیم کی جائے گی اور آزاد یا مسلمان ثابت کرنے کا بار مقذوف پر ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ذات پر تہمت لگائے (یعنی اسے مرتکب زنا بتائے) پھر قاذف دعویٰ کرے کہ مقذوف غلام ہے تو قاذف کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قاذف کہے کہ میں غلام کے لیے حد کی جو مقدار مقرر ہے (چالیس کوڑے) اس کا سزاوار ہوں اور مقذوف کہے تو آزاد ہے تو قاذف کی بات مانی جائے گی کیونکہ اگرچہ ظاہر بات آزادی اور اسلام ہی ہے کیونکہ دارالاسلام (اسلامی مملکت) دارالاحرار (آزاد لوگوں کی مملکت) ہی ہوتا ہے مگر ظاہر حال کسی دوسرے پر جبر کرنے کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتا۔ لہٰذا شہادت پیش کرنا ناگزیر ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ماں پر تہمت لگائے اور قاضی جانتا ہو کہ مقذوف کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو قاذف پر حد قذف نافذ کر دے گا کیونکہ حریت اور اسلام شہادت سے ثابت ہوتے ہیں اور قاضی کا ذاتی علم شہادت سے بہتر ہے، کیونکہ ایسے شہادت پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حریت اور اسلام احصان کی شرطوں میں شامل ہیں اور خود احصان حد قذف کے واجب ہونے کی شرط ہے اور قاضی حد قذف کے موجب سبب (یعنی قذف) کے علم کی بنیاد پر حکم جاری کرے گا اگر مجاز ہے تو حد قذف

کے وجوب کی شرط (یعنی احصان) کے علم کی بناء پر حکم جاری کرنے کا بدرجۂ اولیٰ مجاز ہے۔ اگر قاضی کو معلوم نہ ہو کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو اس صورت میں وہ قاذف کو جیل میں محبوس کر دے تا آنکہ مقذوف (اس امر پر) گواہ لے آئے (کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے) اس لیے کہ اس کی طرف سے قذف تو ثابت ہو گئی ہے اور وہ مستوجب سزا ہے، خواہ مقذوف کی ماں آزاد ہو یا لونڈی' لہٰذا محبوس کر کے اس کے بارے میں وثوق حاصل کر لینا جائز ہے۔ اگر وہ اپنے گواہ قائم نہ کر سکے تو قاضی مدعیٰ علیہ سے ضامن لے لے (اور اسے رہا کر دے)۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک میں اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور نہ ہی قاضی اس پر تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کرے گا کیونکہ قاضی کی طرف سے تعزیر کا فیصلہ مقذوف کے احصان کو باطل کرنے سے جاری ہو گا (یعنی مقذوف کو محصن نہ مان کر) اس لیے کہ محصن پر قذف لگانے سے حد واجب ہوتی ہے نہ کہ تعزیر اور کسی کے احصان کا بطلان کر کے فیصلہ صادر کرنا جائز نہیں ہے۔

قذف کی جگہ اور وقت کے بارے میں گواہوں کا اختلاف

اگر دو گواہ تہمت کی گواہی دیں اور تہمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں ان دونوں کے مابین اختلاف پایا جائے یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ قاذف نے فلاں جگہ پر تہمت لگائی اور دوسرا گواہ کسی دوسری جگہ پر تہمت لگانے کی گواہی دے یا ایک گواہ کہے کہ اس نے جمعرات کے روز تہمت لگائی اور دوسرا گواہ کہے کہ جمعہ کے دن تہمت لگائی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان گواہوں کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور قاذف پر حد واجب ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے دو مختلف تہمتوں کی گواہی دی ہے کیونکہ دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر لگائی جانے والی تہمت دو مختلف تہمتیں ہیں۔ چنانچہ ہر دو گواہ نے الگ الگ تہمت بتائی ہے اور کسی ایک تہمت پر دو گواہ قائم نہیں ہوئے لہٰذا یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ قاذف نے تہمت لگائی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جگہ اور وقت کے مختلف ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تہمت بھی مختلف ہو جائے کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ قاذف نے ایک ہی تہمت کا دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر تکرار کیا ہو کیونکہ تہمت باب کلام سے ہے اور کلام میں تکرار اور اعادے کا احتمال ہوتا ہے اور قول مکرر پر وہی حکم لگتا ہے جو قول اول پر لگتا ہے، اگرچہ فی الواقع وہ ایک الگ قول ہوتا ہے۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث میں تہمت ایک ہی ہے اور اس پر دو گواہوں کی شہادت قائم ہو گئی ہے۔

انشائے قذف اور اقرار قذف کا اختلاف

اگر دو گواہ تہمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں تو متفق ہوں مگر ایک گواہ انشائے قذف کی شہادت دے اور دوسرا قذف کے اقرار کی یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ مدعیٰ علیہ نے اس جگہ جمعہ کے روز مدعی پر یہ تہمت لگائی تھی اور دوسرا گواہ شہادت دے کہ اس نے اس جگہ (وہی جگہ جس کا پہلے گواہ نے ذکر کیا تھا) اور جمعہ کے دن اس پر یہ تہمت لگانے کا اقرار کیا تھا تو از روئے استحسان ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور مدعیٰ علیہ پر حد قذف واجب نہیں ہو گی' اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے، جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ شہادت قبول کر لی جائے اور مدعیٰ علیہ پر حد نافذ کر دی جائے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہوں کے اس اختلاف سے کہ ایک انشائے قذف کی شہادت دے اور دوسرا اقرار قذف کی' قذف کا مختلف ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک گواہ انشائے بیع کی شہادت دے اور دوسرا بیع کے اقرار کی تو ان کی گواہی قبول کر لی جاتی

ہے۔ استحسان والی رائے کی وجہ یہ ہے کہ انشاء اور اقرار فی الواقع دو مختلف امور ہیں کیونکہ انشاء کا معنی ہے کوئی ایسا معاملہ وجود میں لانا (To originate.) جو پہلے موجود نہیں جبکہ اقرار ایسے امر کی اطلاع ہے جو پہلے سے موجود ہے' لہٰذا انشاء اور اقرار فی الحقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ چنانچہ مشہود بہ (جس امر کی شہادت دی گئی ہے۔ یعنی تہمت) دو مختلف امور ہوگئے ہیں (یعنی دو مختلف تہمتیں ہیں) اور کسی ایک مشہود بہ پر دو گواہ قائم نہیں لہٰذا شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ میرے ساتھ تمہاری شادی ہونے سے قبل تو نے زنا کاری کی تو اس شخص پر لعان واجب ہوگا نہ کہ حد قذف۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیرے ساتھ شادی کرنے سے قبل تجھ پر مرتکب زنا ہونے کی تہمت لگائی تھی تو اس پر حد قذف عائد ہوگی نہ کہ لعان۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ قول کہ تو نے زنا کاری کی انشائے قذف ہے چنانچہ وہ زمانہ حال میں اس پر قذف لگا رہا ہے اور حال میں وہ اس کی بیوی ہے اور شوہر کا اپنی بیوی پر تہمت لگانا لعان کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد قذف کا۔ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تجھ پر زنا کاری کی تہمت لگائی تھی یہ اس کی طرف سے شادی سے پہلے تہمت لگانے کا اعتراف ہے جب کہ وہ ایک اجنبی عورت تھی اور اجنبی عورت پر تہمت لگانے سے حد قذف واجب ہوتی ہے نہ کہ لعان' واللہ سبحانہ وتعالیٰ۔

قذف کے خلاف نالش کا حق کسے ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ نالش کا حق کسے ہے اور کسے نہیں ہے' اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے' ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ' کہ مقذوف دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا؛ یا تو قذف کے وقت وہ زندہ ہوگا یا پھر وفات یافتہ۔ اگر مقذوف زندہ ہو تو سوائے اس کے کسی دوسرے شخص کو نالش کا حق نہیں' خواہ وہ دوسرا شخص مقذوف کا بیٹا یا باپ ہو اور چاہے مقذوف حاضر ہو یا غائب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہے تو ظاہری اور حقیقی دونوں اعتبار سے وہی مقذوف ہے کیونکہ بٹہ اسی کی عزت کو لگا ہے لہٰذا نالش کا حق بھی اسی کو ہے۔

کیا مقذوف کی نیابت میں کوئی دوسرا شخص نالش کر سکتا ہے یعنی شہادت کے ذریعے قذف کو ثابت کرنے کے لیے اس کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے؟ اس مسئلے پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ) کے نزدیک تو نیابت جائز ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے پر بحث کتاب الوکالۃ میں ہو چکی ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اجرائے حد کے لیے وکیل کرنا جائز نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے میں جائز ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اجرائے حد کے جائز ہونے کے لیے مقذوف کا حاضر ہونا ہمارے نزدیک شرط ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا حضور' مقذوف کے حضور کے قائم مقام ہے بدیں وجہ کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں حد قذف خالص مقذوف کا حق ہے لہٰذا اس حد کے ضمن میں اثبات دعوے اور اجرائے حد دونوں میں نیابت روا ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ خود مؤکل کی عدم موجودگی میں اجرائے حد میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اگر مقذوف خود حاضر ہوتا تو قاذف کی طرف سے لگائی گئی تہمت کی تصدیق کر دیتا (لہٰذا یہ شبہ پیدا ہو گیا ہے)' اور حدود شبہات کے ہوتے ہوئے جاری نہیں کی جاتیں۔

اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہو، لیکن نالش کرنے سے قبل یا اس کے بعد وفات پا جائے، تو ہمارے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حد قذف میں میراث نہیں (Inheritance. یعنی وارثوں کو ورثے میں اس کا حق نہیں ملتا) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہے۔ اس مسئلے پر مناسب مقام پر بحث کی جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا ذکر کہ جب مقذوف بوقت قذف زندہ ہو اور اگر وہ وفات پا چکا ہو تو اس بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ مقذوف کی اولاد کو، خواہ نرینہ ہو یا مادہ، اس کے پوتے، اس کی پوتی اور اس سے نیچے (یعنی پڑپوتا، پڑپوتی وغیرہ) اور اس کے والد اور اس سے اوپر (یعنی دادا، پڑدادا وغیرہ) ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ قاذف کی قذف کے خلاف عدالت میں نالش کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قذف کا معنی ہے مقذوف کی عزت کو بٹہ لگنا اور وفات یافتہ شخص عزت کو بٹہ لگنے کا محل نہیں ہو سکتا، لہٰذا وہ قذف کے معنی کا مرجع نہیں بلکہ اس کا مرجع اس کی فروع (اولاد اور اولاد کی اولاد وغیرہ ....) اور اس کے اصول (یعنی باپ، دادا وغیرہ Ancestors) ہیں اس لیے کہ متوفی پر لگائی گئی قذف سے انہیں لوگوں کی ناموس پر حرف آتا ہے بدیں وجہ کہ ان میں جزئیت اور بعضیت موجود ہے اور کسی انسان پر لگائی گئی قذف اس انسان کے اجزاء (لواحقین) کے لیے بھی قذف ہے لہٰذا من حیث المعنی یہ اجزاء پر قذف ہے، چنانچہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنے کے لیے انہیں نالش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس، اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہو اور بعد ازاں فوت ہو جائے تو اس کے بیٹے یا باپ کو نالش کا حق نہیں بلکہ یہ حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ قذف کی نسبت اس سے کی گئی تھی اور قذف کے وقوع کا محل وہی ہے، ظاہری طور پر بھی اور حقیقی طور پر بھی کہ اس کی عزت کو بٹہ لگا ہے لہٰذا اس قذف سے صرف اسی کو نالش کا حق پہنچتا ہے۔ مقذوف کے ورثہ کی طرف نالش کا حق تو میراث کے طور پر ہی منتقل ہو سکتا ہے اور اس حد میں میراث کی کوئی گنجائش نہیں، جس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔ چنانچہ اس حق کا ساقط ہونا لازم ٹھہرا۔

اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ بھائیوں اور بہنوں، چچاؤں اور پھپھیوں، ماموؤں اور خالاؤں کو نالش کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کی عزت پر حرف نہیں آتا بدیں وجہ کہ ان میں جزئیت اور بعضیت معدوم ہے، لہٰذا قذف کا ان پر کوئی اثر نہیں، نہ ظاہری طور پر اور نہ ہی حقیقی طور پر۔ اسی طرح آزاد کردہ غلام کے مالک کو بھی نالش کی ولایت حاصل نہیں کیونکہ اس کی عزت پر بٹہ نہیں لگا لہٰذا وہ اس قذف سے ظاہری اور حقیقی کسی بھی لحاظ سے متاثر نہیں ہوا۔

اس مسئلے پر کہ آیا بیٹی کی اولاد کو قاذف کے خلاف نالش کرنے کا حق ہے یا نہیں، ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک انہیں نالش کرنے کا حق ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد کا نسب باپ سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ نانا سے لہٰذا نانا پر قذف لگنے سے بیٹی کی اولاد فی الحقیقت مقذوف نہیں ٹھہرتی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد میں بھی نانا کے لیے اولاد کا مفہوم موجود ہے اور ماں کے واسطے سے حقیقی نسبت بھی موجود ہے لہٰذا بیٹی کی اولاد معنوی طور پر مقذوف ہوگی، اس لیے اسے نالش کا حق ہوگا۔

حق نالش میں رشتوں کی ترتیب کا لحاظ روا نہیں

نالش کے حق میں کیا ترتیب کا لحاظ ہوگا یعنی یہ کہ زیادہ قریبی عزیز کو نسبتاً دور کے عزیز پر مقدم رکھا جائے گا؟ ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اس ضمن میں قریب اور دور کے سب عزیز برابر ہیں حتیٰ کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا نالش کر سکتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ترتیب کا لحاظ ہوگا چنانچہ سب سے پہلے سب سے قریبی عزیز کو نالش کا حق ہے۔ قریبی عزیز کے ہوتے ہوئے دور کے عزیز کو حق نہیں کہ قذف سے ناموس پر حرف آنے کا دعوےٰ دائر کرے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دور کے عزیز کی نسبت قریبی عزیز کی عزت پر زیادہ حرف آتا ہے لہٰذا نالش کے معاملے میں اس کا حق فائق ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نالش کا حق میراث کے طور پر حاصل نہیں ہوتا بایں طور کہ حق تو متوفی مقذوف کا تھا۔ پھر ورثہ کو منتقل ہوگیا بلکہ انہیں یہ حق ابتدائی طور پر (originally) حاصل ہے نہ کہ متوفی سے ان کی طرف منتقل ہوا ہے۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں کہ متوفی شخص وفات پانے کے بعد ناموس پر حرف آنے کا محل نہیں رہا (یعنی متوفی کا تو دنیا سے رشتہ ہی منقطع ہوگیا وہ تہمت سے کیونکر متاثر ہوگا!) لہٰذا اس کے لواحقین کو نالش کا حق میراث میں نہیں ملا۔ چنانچہ (نالش کے لیے) رشتے میں قرب و بعد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نالش کرنے والے کے احصان کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا بلکہ مقذوف (متوفی) کے احصان کا اعتبار ہوگا (یعنی اگر متوفی مقذوف محصن یعنی آزاد، مسلمان اور زنا سے محفوظ تھا تو حد قذف عائد ہو جائے گی خواہ نالش کرنے والا محصن نہ ہی ہو)۔ اگر متوفی مقذوف کا بیٹا یا باپ غلام یا ذمی ہو تو اسے بھی نالش کا حق ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک صاحبِ نالش کا محصن ہونا شرط ہے، لہٰذا غلام اور کافر کو نالش کا حق نہیں۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متوفی پر تہمت لگنے سے رشتے دار کو نالش کا حق تو اس لیے پہنچتا ہے کہ وہ معنوی طور پر مقذوف ہوا ہے اور اگر خود غلام یا کافر رشتے دار پر تہمت لگائی جاتی (یعنی وہ صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے متقذف ہوتا) تو قاذف پر حد واجب نہ ہوتی لہٰذا موجودہ مسئلے میں جبکہ وہ صرف معنوی اعتبار سے مقذوف ہوا ہے حد بدرجۂ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اصل میں حد کی موجب خود تہمت نہیں ہوتی بلکہ وہ کامل عار ہے جو مقذوف کو لاحق ہوتی ہے اگر مقذوف متوفی محصن ہو تو اس کے بیٹے کو اپنے آپ پر تہمت زناکاری کی وجہ سے کامل عار لاحق ہو جاتی ہے لہٰذا اس (بیٹے) کا محصن ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ محصن ہونے کی شرط تو اس لیے ہوتی ہے کہ عار مکمل طور پر لاحق ہو (عار تو صحیح معنی میں اسی مقذوف کو لاحق ہوگی جو محصن یعنی زنا سے محفوظ ہو اور جو زناکاری سے محفوظ ہی نہیں اسے زناکاری کی تہمت سے کیا عار لاحق ہوگی) اور مقذوف کے بیٹے کو عار مکمل طور پر لاحق ہو جاتی ہے خواہ وہ محصن نہ بھی ہو (بیٹا اگر خود زناکار یعنی غیر محصن ہے اور خود اس پر زناکاری کی تہمت لگائی جائے تو اس کی عزت پر پورے طور پر حرف نہیں آئے گا لیکن اگر اس کے متوفی باپ پر تہمت زنا لگائی جائے جو محصن تھا تو فی الواقع اس کی عزت کو بٹہ لگتا ہے)۔ اگر کسی وارث نے اپنے مقذوف مورث کو قتل کیا ہو جس کی بناء پر وہ میراث سے محروم ہو گیا ہو تو اسے بھی بدلیل مذکورہ نالش کرنے کا حق ہے یعنی اس لیے حق ہے کہ نالش کا حق بطور میراث کے حاصل نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی وفات یافتہ ماں (یعنی اپنی بیوی) پر تہمت لگائے تو بیٹے کو حق نہیں کہ باپ کے خلاف نالش کرے کیونکہ باپ اگر خود بیٹے پر ہی تہمت لگا دے اور بیٹا زندہ اور محصن ہو تو بھی بیٹا باپ کے خلاف بتقاضائے عزت و احترام نالش کرنے کا حق نہیں رکھتا تو وفات یافتہ ماں پر تہمت لگنے کی صورت میں تو اسے یہ حق بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہو گا۔ اسی طرح، اگر مالک اپنے غلام کی ماں پر بہتان لگائے اور اس کی ماں آزاد اور وفات یافتہ ہو تو غلام کو اپنے مالک کی طرف سے لگائی ہوئی تہمت کے خلاف نالش کرنے کا حق نہیں کیونکہ وہ مملوک غلام ہے اور وہ کسی چیز کی قدرت نہیں رکھتا (یعنی اسے کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں)، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدود کی صفات

جہاں تک حدود کی صفات کا تعلق ہے تو ہمارا قول یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ زنا، شراب نوشی، نشے اور سرقہ کی حدود میں، حجت کے ساتھ ثابت ہو جانے کے بعد، معافی، صلح اور ابراء (مدعی علیہ کو حقِ واجب سے بری الذمہ کر دینے) کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہ حدود خالص حقوق اللہ ہیں اور ان میں سے کسی حد میں بندے کا کوئی حق نہیں لہٰذا بندے کو حق نہیں پہنچتا کہ مذکورہ تین حدود میں سے کسی حد کو ساقط کرے۔

حدود میں تداخل

اسی طرح ان حدود میں تداخل (بعض کا بعض میں داخل ہونا) روا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے متعدد بار ارتکاب زنا کیا ہو، یا شراب خوری کی ہو یا نشہ کیا ہو تو اس پر حد صرف ایک بار ہی جاری کی جائے گی کیونکہ حد کے نفاذ کا مقصد تو یہ ہے کہ مجرم کو اعادۂ جرم سے باز کیا جائے اور یہ مقصد حد کو ایک دفعہ نافذ کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ (بیک وقت) دوسری یا تیسری بار حد نافذ کرنے سے ممکن ہے کہ یہ مقصد حاصل نہ ہو سکے یعنی ممکن ہے کہ دوسری یا تیسری دفعہ حد کا اجراء بے فائدہ رہے اور عدم افادیت کے امکان کے ساتھ حد جاری کرنا جائز نہیں۔ اگر کوئی شخص فعل زنا، شراب نوشی، نشے یا چوری (سرقہ) کا مرتکب ہوا اور اسے کردہ جرم کی حد مار دی جائے اس کے بعد وہ پھر فعل زنا، شراب نوشی یا چوری کا مرتکب ہو تو اسے باردیگر حد ماری جائے گی کیونکہ (اعادۂ جرم سے) یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ نفاذِ حد کا مقصد حاصل نہیں ہو سکا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مختلف لوگوں کی چوریوں کا مرتکب ہوا ہو اور وہ سب اس کے خلاف (بیک وقت) نالش کریں تو اس شخص پر قطع (Amputation) کی حد جاری کر دی جائے گی اور قطع کی یہ ایک حد جملہ چوریوں کے لیے کافی ہو گی (یعنی ہر چوری پر الگ الگ قطع کی حد نافذ نہیں کی جائے گی)۔ مال مسروق کے تاوان کا ذکر ہم انشاءاللہ کتاب السرقہ میں کریں گے۔

حد قذف اگر حجت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس میں بھی معافی، صلح اور ابراء جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مقذوف عدالت میں جانے سے پہلے قاذف کو معاف کر دے یا مال لے کر اس سے صلح کر لے تو یہ باطل اقدام ہے، بدل صلح واپس کرنا ہو گا اور مقذوف کو حق ہے کہ بعد ازاں حد قذف کا مطالبہ کرے۔ امام شافعی

رحمہ اللہ کے نزدیک معاف کرنا اور مال لے کر صلح کرنا سب جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو قول مروی ہیں جن میں سے ایک قول وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف کے ضمن میں تداخل روا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص متعدد لوگوں پر ایک ہی قسم کے الفاظ سے تہمت زناکاری لگائے یا ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ مختلف الفاظ میں زناکاری کی تہمت لگائے تو اس پر صرف ایک حد عائد ہوگی، خواہ وہ لوگ سب حاضر ہوں (یعنی سب حاضر ہو کر نالش کریں) یا ان میں سے صرف ایک مقذوف حاضر ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ ہر شخص پر الگ الگ اور مختلف الفاظ میں تہمتِ زنا لگائے تو اس پر ہر مقذوف پر لگائی گئی تہمت کی پاداش میں الگ الگ حد جاری کی جائے گی (یعنی جتنے لوگوں پر تہمت لگائی اتنی ہی بار حد نافذ ہوگی)۔ اگر قاذف کو ۷۹ کوڑے لگائے جا چکے ہوں اور اسی اثناء میں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگا دے تو ہمارے مسلک میں صرف آخری ایک کوڑا لگایا جائے گا (یعنی اسّی کوڑوں کی تعداد پوری کر دی جائے گی اور یہ سزا دونوں تہمتوں کے لیے کافی ہوگی) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخری کوڑا لگا کر پہلی تہمت کی حد پوری کی جائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری تہمت کی پاداش میں پھر اسّی کوڑے لگائے جائیں گے۔ اگر کوئی شخص کسی پر تہمت لگائے اور اس کی پاداش میں اس پر حدقذف جاری کر دی جائے، بعد ازاں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگائے تو بلا اختلاف اسے اس دوسری تہمت کی پاداش میں پھر حد ماری جائے گی۔

حد قذف میں میراث نہیں ہے

اسی طرح ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک حد قذف میں میراث روا نہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں وراثت۔ INHERITANCE چلے گی۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے حد قذف وفات یافتہ مقذوف کے وُرثہ میں وراثت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصص کے مطابق تقسیم ہوگی اور ایک دوسرے قول کی رو سے زوجین (میاں اور بیوی) کو چھوڑ کر باقی ورثہ میں تقسیم ہوگی۔ اس فرعی مسئلے کا اختلاف ائمہ احناف اور امام شافعیؒ کے مابین ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ اصولی اختلاف یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف خالص حق الٰہی ہے یا حد قذف میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا حق غالب ہے اور اس میں بندے کا حق مغلوب ہے جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں حد قذف بندے کا حق ہے یا اس میں بندے کا حق غالب ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس حد کو واجب کرنے کا سبب قذف ہے اور قذف مقذوف کی ناموس پر بالواسطہ حملہ offence ہے اور مقذوف کی ناموس اس کا حق ہے بایں دلیل کہ اس کی جان کا بدل اس کا حق ہے اور جان کا بدل ہے قتل عمد کی صورت میں قصاص (جان کے بدلے جان) اور قتل سہو کی صورت میں دیت (تاوان compensation) ہے۔ لہٰذا بدل اس کا حق ہے اور انسان کے کسی حق کے اتلاف کی پاداشِ واجب اس کا حق ہے، جیسے کہ قصاص ہے۔ حد قذف کے بندے کا حق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف کے اجراء کے لیے نالش شرط ہے اور جملہ حقوق اللہ تعالیٰ میں سے کسی حق کے نفاذ کے لیے نالش شرط نہیں ہوتی۔ حد قذف کے حق اور دیگر حقوق العباد میں صرف یہ فرق ہے کہ قذف کا اجراء مقذوف کے سپرد نہیں کیا گیا۔ اجراء کو مقذوف کے سپرد نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ معاملہ مقذوف کے سپرد کر دیا جاتا تو مقذوف پر الزام لگنے کا امکان تھا، وہ اس طرح کہ شریعت نے درّہ زنی کی جتنی سزائیں مقرر کی ہیں ان میں حدقذف درہ زنی خفیف ترین ہے، اگر اجرائے حد کو مقذوف کے حوالے کر دیا جاتا تو ممکن ہے کہ وہ قذف کے باعث مغلوب الغضب ہو کر درہ زنی میں سختی سے کام لیتا۔ چنانچہ اس حد کے اجراء کا معاملہ امام (حکومت) کے سپرد کر دیا گیا ہے، الزام دور کرنے کی غرض سے نہ کہ

اس لیے کہ حد قذف اللہ تعالیٰ عزّ شانہ کا حق ہے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال یہ ہے کہ جملہ حدود بلاشک وشبہہ خالص حقوق اللہ تبارک وتعالیٰ ہیں کیونکہ یہ عوام الناس کے مفاد کے پیش نظر واجب کی گئی ہیں اور وہ مفاد ہے فساد کو دور کرنا جس کے برے اثرات ان پر مترتب ہوتے ہیں اور عامتہ الناس کے لیے حفظ وامان کو حاصل کرنا چنانچہ حد زنا اس لیے واجب ہوئی کہ لوگوں کی عصمت وناموس کو برباد ہونے سے بچایا جائے، حد سرقہ وراہزنی کی غرضِ وجوب یہ ہے کہ ارتکاب جرم کا قصد کرنے والوں سے لوگوں کے اموال اور جانوں کو محفوظ کیا جائے اور حد شراب نوشی کو واجب کرنے سے اصل مقصود یہ ہے کہ لوگوں کی جانوں، ان کے اموال اور ان کی عزتوں کی، نشے کی وجہ سے عقلوں کو زائل اور محجوب ہونے سے بچاکر، حفاظت کی جائے۔ ہر جرم سے پیدا ہونے والے فساد کا اثر عوام پر پڑتا ہے اور اس جرم کی پاداش کا فائدہ بھی انجام کار عوام الناس ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ واجب الحد جرم کی سزا بالتاکید خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کی غرض منفعت (حفاظت) اور دفع (فساد) ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مبادا بندے کے ساقط کرنے سے یہ سزا ساقط ہو جائے۔ ان حقوق کی اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ نسبت کا یہی مفہوم ہے (یعنی حدود کو حقوق اللہ اس لیے قرار دیا گیا ہے تاکہ متعلقہ لوگ انہیں کسی طور ساقط نہ کر سکیں کیونکہ حقوق العباد ہونے کی صورت میں تو لوگوں کو اس بات کا اختیار ہوتا کہ چاہیں تو سزا کا مطالبہ کریں یا پھر معاف کر کے یا معاوضہ لے کر سزا ساقط کر دیں حدود کو ساقط ہونے سے بچانے کی وجہ یہ ہے کہ واجب الحد جرم سے صرف محل جرم ہی متاثر نہیں ہوتا بلکہ انجام کار یہ عوام الناس پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، اسی طرح اس جرم کی سزا کا فائدہ بھی صرف متعلقہ لوگوں کو نہیں پہنچتا بلکہ آخر کار تمام لوگ اس سے مستفید ہوتے ہیں) اور یہ مفہوم حد قذف میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس حد کے نفاذ کے ذریعے عوام الناس کے لیے حفظ وامان اور دفع شر کے مقاصد حاصل کیے جاتے ہیں لہٰذا دیگر جملہ حدود کے مانند حد قذف بھی خالص حق الٰہی ہے۔

فرق صرف اس قدر ہے کہ حد قذف کے اجراء کے لیے شریعت نے مقذوف کی طرف سے نالش (Action) کو شرط قرار دیا ہے لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ حد خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ حد سرقہ بھی تو خالص اللہ عزشانہ کا حق ہے مگر اسکے اجرا کیلئے بھی نالش شرط ہے۔ حد قذف کے اجراء کے لیے، باوصف اس کے کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہے، نالش کی شرط اسلئے لگائی گئی ہے کہ مقذوف کی عزت کو جو بٹہ لگا ہے وہ نالش کے ذریعے اسے دور کرنے کے لیے ہی قاذف پر حد لاگو کرنیکا مطالبہ کرتا ہے چنانچہ اس سے وہ غرض پوری ہو جاتی ہے جس کے لیے یہ حد مشروع ہوئی ہے۔ اس ضمن میں حد قذف کی مثال حد سرقہ کی سی ہے۔ حد قذف کے خالص حق الٰہی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد تو مماثلت کے طریقے سے واجب ہوتے ہیں، خواہ یہ مماثلت صوری اور معنوی (یعنی بندے کے کسی حق کے اتلاف پر حق تلف کرنے والے شخص کو جو سزا ملتی ہے وہ تلف شدہ حق کے مماثل ہوتی ہے، مثلاً مال تلف کیا گیا تو ویسا ہی مال مجرم سے وصول کیا جائے گا، جان تلف کی تو اس کے بدلے میں جان لی جائے گی یہ تو ہوئی صوری اور معنوی مماثلت جان کے بدلے میں دیت معنوی مماثلت ہے) دونوں اعتبار سے ہو یا پھر صوری تو نہ ہو بلکہ صرف معنوی ہو۔ بندے کے حق اور سزا میں مماثلت، کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے حق کے اتلاف پر سزا محل (جس شخص کا حق تلف ہوا ہے) کی نسبت سے جبر اًواجب ہوتی ہے اور جبر کا حصول بدوں مماثلت کے ممکن نہیں جب کہ قذف کی حد اور قذف کے مابین کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، نہ تو صوری اور نہ ہی معنوی لحاظ سے، لہٰذا حد قذف بندے کا حق نہیں۔ جہاں تک اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے حقوق کا تعلق ہے تو ان کے ضمن میں مماثلت کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا کیونکہ یہ حقوق فعل کی پاداش کے طور پر واجب ہوتے ہیں۔ جملہ حدود اس کی مثال ہیں۔

حد قذف کے حق الٰہی ہونے کی ہماری (احناف کی) ایک اور دلیل ہے اور وہ ہے اجماع جس کی دو صورتیں ہیں، پہلی ایک صورت یہ ہے کہ حد قذف کے اجراء کی ولایت بالاجماع امام (حکمران) کو حاصل ہے۔ اگر یہ حد مقذوف کا حق ہوتی تو لازماً اس کے اجراء

کی ولایت بھی مقذوف کو ہی حاصل ہوتی، جیساکہ قصاص کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اجماع کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر قاذف غلام ہو تو سزا (بالاجماع) نصف (یعنی اسی کوڑوں کے بجائے چالیس کوڑے) ہو جاتی ہے اور غلام ہونے کی صورت میں نصف صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہی ہو سکتا ہے نہ کہ بندے کا حق کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حقوق فعل (یعنی جرم) کی پاداش کے طور پر واقع ہوتے ہیں اور پاداش جرم offence کی زیادتی سے زیادہ اور جرم کے کمتر ہونے سے کم ہو جاتی ہے اور خود جرم مجرم کے حال کے کامل ہونے سے مکمل ہو جاتا ہے اور اس کے حال کے ناقص ہونے سے ناقص ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس، بندے کا حق محلِ جرم کی نسبت سے واجب ہوتا ہے۔ مجرم کے حال کے مختلف ہونے سے اس میں فرق واقع نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حد قذف خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا یہ کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے تو اس کے پیش نظر ہمارا موقف یہ ہے کہ حد قذف کو معاف کرنا صحیح نہیں کیونکہ معاف تو وہ کر سکتا ہے جس کا حق ہے۔ اسی طرح صلح کرنا اور معاوضہ لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے حق کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس میں میراث بھی روا نہیں کیونکہ میراث تو مورث کی چھوڑی ہوئی املاک یا حق میں روا ہوتی ہے، جیساکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے، مَنْ تَرَكَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ، یعنی "جس کسی نے اپنے پیچھے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔ حد قذف کے ضمن میں اس قسم کی کوئی چیز (یعنی نہ تو مورث کا مال اور نہ ہی حق) موجود نہیں لہٰذا اس میں وراثت نہیں چلے گی۔ حد قذف میں تداخل روا ہے بدلیل مذکورۂ سابقہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حدود کی مقدارِ واجب

جہاں تک حدود (مقررہ سزاؤں) کی مقدار واجب کا تعلق ہے، حد زنا میں اس کی مقدار واجب غیر محصن زناکار کے لیے سو کوڑے ہیں، اگر وہ آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو تو پھر پچاس کوڑے، بموجب اس ارشاد باری تعالیٰ کے: فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ یعنی بموجب وہ (لونڈیاں) حصارِ نکاح میں داخل ہونے کے بعد بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان کے لیے آدھی سزا ہے بہ نسبت اس سزا کے جو آزاد عورتوں کے لیے ہے"۔ سزا کے نصف ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ سزا جرم کی مناسبت سے دی جاتی ہے اور جرم مجرم کے حال کے کامل ہونے کی صورت میں کامل اور اس کے ناقص ہونے کی صورت میں ناقص ہوتا ہے۔ غلام کا حال آزاد کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے کیونکہ آزاد شخص آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوتا ہے جب کہ غلام کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا غلام کا جرم آزاد کے جرم کی بہ نسبت کمتر ہوتا ہے اور جرم اگر کمتر ہو تو اس سے سزا بھی کمتر عائد ہوگی بنا بریں کہ یہ بات معقولات میں سے ہے کہ حکم بقدر علت (سبب؛ cause) ثابت ہوتا ہے۔ حد زنا کے علاوہ دوسری حدود میں نصف کی حد تک کمی کا حکم اللہ جلّ شانہ کے اس ارشاد کی بنیاد پر تشریع کیا گیا ہے کہ، فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، یعنی ان سوان پر آدھی سزا عائد ہوگی بہ نسبت اس سزا کے جو آزاد عورتوں کے لیے ہے، چنانچہ شراب نوشی، نشہ اور قذف کی حدود میں آزاد مجرم کے لیے اسّی اور غلام کے لیے چالیس کوڑوں کی سزا ہے، بدلیل مذکورہ بالا۔ البتہ حد سرقہ میں غلام اور

آزاد دونوں کے لیے سزا کی مقدار واجب ایک ہی ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ حکم عام ہے کہ: اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَھُمَا یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو (اس حکم میں آزاد اور غلام کی کوئی تخصیص نہیں) ہر حد کی مقدار واجب مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اجرائے حدود کے جائز ہونے کی شرائط

جہاں تک حدود کے اجراء execution کے جائز lawful ہونے کی شرائط کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں تمام حدود سے متعلق ہیں جب کہ بعض کسی ایک حد کے لیے مختص ہیں۔ تمام حدود سے متعلق شرطوں میں سے ایک شرط امامت ہے یعنی حد کا اجراء امام (حکمران) کرے یا پھر جسے امام نے اس امر کا اختیار دیا ہو۔ امامت کی شرط ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے مسلک میں مالک اپنے غلام پر حد نافذ کر سکتا ہے جب حد کا اثبات ہو جائے یعنی اس کا غلام خود اقبال جرم کر لے، یا مالک اپنی آنکھوں سے دیکھ لے بایں طور کہ وہ اپنے غلام کو کسی اجنبی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوتے ہوئے دیکھ لے یا یہ کہ اس کے روبرو گواہوں کی شہادت سے حد ثابت ہو جائے اور مالک منصب قضاء کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ اسی طرح عورت کا اپنے مملوک پر اور مکاتب کا اپنی کمائی کے غلام پر حد نافذ کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس بارے میں بھی امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ امام شافعیؒ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہوئی اس حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرو اور یہ نص ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب تم میں سے کسی کی کوئی لونڈی مرتکب زنا ہو تو اسے چاہیئے کہ اس لونڈی کو درہ زنی کی سزا دے، اگر پھر ارتکاب کرے تو پھر اسے کوڑے مارے اگر پھر اعادۂ جرم کرے تو اسے کوڑے مارے اور اس کے بعد بھی مرتکب زنا ہو تو اسے فروخت کر دے خواہ ایک ضفیر (بالوں کی لٹ) یعنی رسی کے بدلے میں ہی کیوں نہ کرے۔ یہ حدیث بھی اس مسئلے کے ضمن میں نص ہے۔ مزید برآں ایک دلیل یہ ہے کہ سلطان (حکمران) کو اجرائے حد کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اسے رعایا پر تسلط حاصل ہے اور مالک کا اپنے مملوک پر تسلط بہ نسبت اس تسلط کے جو سلطان کو اپنی رعایا پر حاصل ہے فائق ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو اپنے مملوک پر قرض کے اقرار کا حق حاصل ہے نیز اسے اپنے غلام پر جملہ تصرفات کا حق ہے جبکہ امام کو اس قسم کا کوئی حق نہیں۔ جب سلطان کے لیے اجرائے حدود کا جواز ثابت ہے تو مالک کے لیے یہ جواز بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔

اسی لیے مالک کو غلام پر تعزیر نافذ کرنے کا اختیار ہے ایسے ہی حد نافذ کرنے کا بھی اسے اختیار ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حدود کو نافذ کرنے کی امام کو جو ولایت (اختیار) حاصل ہے وہ تخصیص Specification کے طریقے سے ثابت ہے اور امام کی ولایت سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان میں غلام کے مالک کو امام کے ساتھ برابری حاصل نہیں ہے۔ اجرائے حد کے لیے مالک کی ولایت ثابت نہیں ہوتی جس کی دلیل نابالغ لڑکوں اور نابالغ لڑکیوں کا نکاح کرنے کی ولایت ہے کہ یہ قریب ترین رشتے دار کے لیے تو ثابت ہے لیکن اس شخص کے لیے ثابت نہیں جو اس ولایت کے مقصد (یعنی نکاح کرنے) میں اس قریب ترین رشتے دار کے مساوی نہیں ہے اور وہ ہے بہت دور کا رشتے دار۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ امام کے لیے اجرائے حد کی ولایت

لوگوں کے مفاد کے پیش نظر ثابت ہے اور وہ مفاد یہ ہے جانوں، اموال اور عزتوں کی حفاظت کیونکہ (امام کے نائبین یعنی) قاضی (مجرموں یا ان کے لواحقین کی طرف سے) تعرض کے خوف سے حد نافذ کرنے سے قاصر نہیں رہیں گے۔ اس معنی میں مالک امام کے مساوی نہیں ہے کیونکہ یہ معنی امامت پر موقوف ہے اس لیے کہ امام اپنی شان و شوکت، طاقت کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ رعایا طوعاً و کرہاً اس کی مطیع ہوتی ہے ، (اور اس کے نائبین یعنی قاضی) حدود نافذ کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس سلسلے میں وہ مجرموں یا انکے حمایتیوں کے ردعمل سے خائف نہیں ہوتا کیونکہ امام اور ان (مجرموں اور ان کے حمایتیوں) کے مابین کوئی دشمنی اور مخالفت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر عنایت، جانبداری اور اجرائے حد میں تساہل برتنے کا الزام لگ سکتا ہے، چنانچہ وہ صحیح معنی میں حد نافذ کر سکتا ہے لہٰذا جس غرض کے لیے امام کی ولایت مشروع ہوئی ہے وہ یقینی طور پر پوری ہو جائے گی جہاں تک مالک کا تعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلام کی مزاحمت کی وجہ سے وہ حد نافذ کرنے سے عاجز رہے۔ کیونکہ غلام بھی اسی کی مثل ایک انسان ہے، لہٰذا وہ مخالفت و مزاحمت کر کے مالک کو حد نافذ کرنے سے باز رکھ سکتا ہے، خاص طور پر جب اسے حد کے نفاذ میں اپنی ہلاکت کا خوف ہو، اندریں صورت مالک حد نافذ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح مالک کو بھی شریر غلام کی طرف سے یہ خوف لاحق ہو سکتا ہے کہ غلام کہیں اسے مار ہی نہ ڈالے یا اس کے اموال کو نقصان نہ پہنچائے، یعنی اگر مالک اپنے غلام پر نفاذ حد کا ارادہ کرے تو مبادا وہ غلام اس کے اموال میں خرد برد کر لے یا اس کی جان کے درپے ہو جائے یا کہیں بھاگ نکلے، لہٰذا مالک نفاذ حد سے باز رہے گا۔ اور اگر وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو تب بھی ممکن ہے کہ حد نافذ کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نافذ نہ کرے کیونکہ حد کے نافذ کرنے سے غلام پر زنا کاری یا چوری وغیرہ کا جو داغ لگے گا اس سے اس کی قیمت کم ہو جائے گی نیز یہ کہ درّہ زنی سے غلام کے ہلاک ہونے کا اندیشہ بھی اسے لاحق ہو سکتا ہے جب کہ مال کی محبت انسان کی سرشت میں رکھ دی گئی ہے۔ اور نفاذ حد پر قادر ہونے کی صورت میں اگر وہ حد کو اپنے غلام پر نافذ کرے بھی تو ممکن ہے کہ صحیح معنی میں حد کو نافذ کر دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صحیح معنی میں نافذ نہ کرے بلکہ صرف دکھاوے کو ہی نافذ کرے، جس سے زجر (ممانعت، Deterrant) کا مقصد حاصل نہ ہو گا۔ مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفاذ حد سے جو مقصود ہے اس کے حاصل کرنے میں مالک امام کے مساوی نہیں لہٰذا وہ نفاذ حد کی ولایت میں امام کا شریک اور مد مقابل نہیں ہو سکتا۔ البتہ تعزیر کا معاملہ اس سے دو لحاظ سے مختلف ہے۔ ایک تو اس طرح کہ تعزیر تو اصلاح اور سرزنش ہے اور مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ کبھی تو تعزیر سزائے قید ہوتی ہے اور کبھی بلند آواز سے بولنا اور تیوری چڑھانا ہی تعزیر ہوتی ہے، اور بسا اوقات تعزیر میں درّہ زنی کی بھی سزا دی جاتی ہے۔ بہرحال، تعزیر جرم اور مجرم کے حال کی مناسبت سے دی جاتی ہے، جس کی وضاحت ہم مناسب مقام پر کریں گے۔ تعزیر کے ضمن میں غلام کا مالک امام کا مساوی ہے کیونکہ تعزیر اصلاح و تادیب کے باب سے ہے اور مالک اپنے غلام کی اصلاح و تادیب کرنے پر قادر ہوتا ہے اور غلام بھی ایسی صورت میں مالک کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اور کسی قسم کی مزاحمت نہیں کرتا۔ اس قدر اذیت دینے سے مالک بھی عاجز نہیں ہوتا کیونکہ اس قدر ایذا رسانی غلام کی قیمت میں کمی یا اس میں کسی عیب کا باعث نہیں بنتی، جب کہ حد کے نفاذ سے غلام کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ غلام پر جرم کا عیب لگ جاتا ہے۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تعزیر کا اختیار مالک کو دینے کی ضرورت ہے جب کہ حد کے ضمن میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں، کیونکہ

تعزیر کے اسباب بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں اور مالک کو ہر روز اور ہر گھڑی غلام پر تعزیر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لیے اگر ہر وقت اور ہر گھڑی تعزیر کے لیے امام کی طرف (امام کے نائبین کے ذریعے) رجوع کیا جائے تو اس سے امام کے نائبین (صوبوں کے والی اور قضاۃ وغیرہ) کے کام میں بہت حرج واقع ہوگا۔ چنانچہ نفاذ تعزیر کا معاملہ اصل میں تو امام کے نائبین کے سپرد کیا گیا ہے اور مالک اس معاملے میں امام کی طرف سے دلالۃً Impliedly ماذون (جسے اجازت دے دی گئی ہو) ہے چنانچہ وہ اس ضمن میں امام کا نائب ہے۔ البتہ حد کا ہر مقدمہ case امام (یعنی امام کے نائبین) کے پاس لے جاتے ہیں کوئی حرج نہیں کیونکہ موجب حد اسباب وافر نہ ہونے کی وجہ سے حد کی نوبت بکثرت نہیں آتی۔ جہاں تک محولہ بالا دو حدیثوں کا تعلق ہے تو ممکن ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے مخاطب ایسے معلوم و معروف لوگ ہوں جن کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے پتا چلا ہو کہ وہ امیر یا سلطان کی طرح ہی بغیر کسی کوتاہی کے حدود نافذ کرتے ہیں اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب ائمہ (حکمرانوں) سے ہو کہ وہ اپنے غلاموں پر حدود کو نافذ کیا کریں اور خاص طور پر ائمہ سے خطاب کرنے کا مقصد انہیں حدود نافذ کرنے کی ترغیب دینا ہے کیونکہ عام طور پر ائمہ اور سلاطین بذات خود نفاذ حد کا فریضہ سرانجام نہیں دیتے بلکہ یہ ذمے داری حکام اور محتسبوں کے سپرد کر دیتے ہیں اور لبسا اوقات ان سے اس ضمن میں کوتاہی سرزد ہو جاتی ہے۔ حدیث کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مالک مذہبی فریضہ جان کر اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے معاملے کو امام کے پاس لے جائیں۔ مالکوں کا خاص طور پر ذکر کرنے کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ انہیں نفاذ حد کی ترغیب دلائی جائے کیونکہ غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے سلسلے میں مالکوں کی طرف سے جانبداری اور کوتاہی سرزد ہونے کا امکان ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد سے تعزیر مراد ہو کیونکہ تعزیر میں بھی حد کا مفہوم یعنی زجر (باز رکھنا؛ Deterrant) پائی جاتی ہے۔ ان احتمالات کی موجودگی میں مذکورہ دو حدیثوں سے استدلال کرنا درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حدود کے لئے نائبین کا تقرر امام کو اختیار حاصل ہے کہ حدود نافذ کرنے کے لیے اپنے نائبین مقرر کرے کیونکہ وہ تمام مقدمات حدود میں بنفس نفیس نفاذ حدود پر قادر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ موجب حد اسباب (یعنی واجب الحد جرائم) تو اسلامی مملکت کے کونے کونے میں پائے جانے کا امکان ہے اور امام کے لیے ممکن نہیں کہ حد نافذ کرنے کے لیے دور دراز کے سب مقامات تک پہنچے۔ مجرموں کو امام کے پاس لانے میں بھی بہت زیادہ حرج ہے۔ اگر امام کو اپنے نائبین مقرر کرنے کی اجازت نہ دی جائے تو حدود معطل ہو جائیں گی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی لیے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام احکام نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے کا فریضہ اپنے نائبین کے سپرد فرمایا کرتے تھے۔

نائبین مقرر کرنے کے دو طریقے ہیں: تنصیص اور تولیہ۔ تنصیص سے مراد یہ ہے کہ نائب کو واضح اور خاص طور پر حدود کے نفاذ کے لیے مقرر کیا جائے۔ ایسے نائب کی طرف سے حدود کا نفاذ بلا شک و شبہ جائز ہے۔ تولیہ (ولایت دینا۔ اختیار تفویض کرنا) کی دو قسمیں ہیں: تولیۂ عامہ اور تولیۂ خاصہ۔ تولیہ عامہ یہ ہے کہ امام کسی شخص کو عام ولایت پر مامور کرے مثلاً کسی ریاست یا صوبے کا اسے امیر مقرر کر دے۔ ایسے شخص کو حدود نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے چاہے صراحت کے ساتھ اسے یہ

اختیار نہ بھی دیا گیا ہو کیونکہ جب اسے اس صوبے یا ریاست کا امیر بنا دیا تو گویا اسے مسلمانوں کے مفادات کی دیکھ بھال کی ذمے داری سونپ دی اور نفاذ حدود مسلمانوں کے عظیم مفادات میں سے ہے لہٰذا اسے حدود نافذ کرنے کا بھی اختیار ہے۔

تولیہ خاصہ سے مراد یہ ہے کہ امام کسی آدمی کو کسی خاص ولایت پر مامور کرے مثلاً وصولی خراج کی ولایت وغیرہ۔ ایسی ولایت رکھنے والا آدمی حدود نافذ کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کی ولایت میں نفاذ حدود کا اختیار شامل نہیں ہے۔

اگر کسی شخص کو بڑے لشکر کا امیر (سپہ سالار اعظم) مقرر کیا گیا ہو اور وہ شخص کسی علاقے یا شہر کا امیر بھی ہو پھر اپنے اس لشکر کے ساتھ وہ دشمن سے برسر پیکار رہو تو اس شخص کو اپنے لشکریوں پر حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیونکہ اسے اپنے علاقے میں حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل تھا لہٰذا جب وہ اپنے علاقے کے تمام یا بعض لوگوں کے ساتھ علاقے سے باہر نکل آیا تو اسے ان پر وہ اختیارات بدستور حاصل رہیں گے جو علاقے سے نکلنے سے قبل حاصل تھے۔ جس شخص کو امیر علاقہ جنگ کر کے علاقے سے باہر نکال دے اس شخص کو ان لشکریوں پر حدود قائم کرنے کا اختیار حاصل نہیں، نہ تو علاقے سے نکلنے سے قبل اور نہ ہی نکلنے کے بعد کیونکہ اسے حدود نافذ کرنے کا اختیار سونپا ہی نہیں گیا تھا لہٰذا وہ حدود کو نافذ کرنے کا مجاز نہیں ہے (یعنی اگر کوئی شخص کسی طرح سے ایک صوبے یا علاقے پر غاصبانہ قبضہ کرلے اور بعد میں امام کی طرف سے اس صوبے کے لیے مقرر ... جنگ میں غاصب کو شکست دے کر بھگا دے تو اس غاصب شخص کو نفاذ حدود کا اختیار حاصل نہیں نہ وہاں سے بھاگنے سے قبل اور نہ ہی بعد میں کیونکہ وہ امام کا نائب نہ تھا اور حدود کے نفاذ کا اختیار صرف اسے ہوتا ہے جسے امام یہ اختیار تفویض کرے)۔ امام عادل کو حق ہے کہ وہ میدان جنگ میں اپنے لشکر پر حدود قائم کرے اور اپنے فیصلے نافذ کرے بالکل اسی طرح جیسے اپنی مملکت میں اسے یہ حق حاصل تھا کیونکہ امام کی ولایت پوری اسلامی مملکت میں ثابت ہے۔ اسی طرح اگر امام کسی شخص کو قاضی مقرر کرے تو وہ قاضی لشکر میں بھی فیصلے جاری کرنے کا مجاز ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذِ حدود کے ضمن میں خاص شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو کسی ایک حد کے لیے مخصوص ہیں وہ یہ ہیں:-

سنگساری کی ابتدا گواہ کریں اگر سنگساری (رجم) کی حد گواہیوں سے ثابت ہوئی ہو تو سزائے سنگساری کے نفاذ کے لیے شرط ہے کہ پتھر مارنے میں پہل گواہ کریں۔ اگر گواہ پہل کرنے سے انکار کریں یا سنگساری سے قبل سبھی گواہ یا ان میں سے کوئی ایک غائب ہو جائے یا فوت ہو جائے تو مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یعنی مجرم) پر سزائے سنگساری نافذ نہیں کی جائے گی۔ یہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کا مسلک ہے اور یہ از روئے استحسان ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دو قول مروی ہیں۔ ایک قول تو طرفین کے مسلک کے موافق ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق سنگساری میں گواہوں کا پہل کرنا شرط نہیں ہے اور مشہود علیہ پر سنگساری کی سزا (گواہوں کی عدم موجودگی میں بھی) نافذ کر دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہ قول از روئے قیاس ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے ماسوا دیگر امور میں گواہ اور دوسرے تمام لوگ یکساں ہیں۔ پھر جب لوگوں میں سے کسی ایک کی طرف سے سنگساری میں پہل کرنا شرط نہیں ہے تو گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط کیوں ہو؟ دوسری دلیل یہ ہے کہ سزائے زنا کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک سنگساری ہے،

سزائے سنگساری کو زنا کی دوسری سزا یعنی درّہ زنی پر قیاس کیا جائے گا۔ درہ زنی کی سزا نافذ کرنے کے لیے گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط نہیں ہے، لہٰذا سزائے سنگساری کے نفاذ کے لیے بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

ہماری (احناف کی) دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ "سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں گے، پھر امام اور پھر لوگ"۔ لفظ پھر (عربی میں ثُمَّ) ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔ آپؓ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایک اجتماع کے سامنے فرمائی تھی اور اس بات سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کو شرط ماننے میں حد ساقط کرنے کے لیے احتیاط ہے کیونکہ اگر گواہ سنگساری میں پہل کریں تو ممکن ہے کہ اس سزا کی ہیبت ناکی اور ہولناکی انہیں گواہی سے انحراف پر آمادہ کردے اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائے۔ سزائے درّہ زنی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کی شرط ہمیں منقول (یعنی حضرت علیؓ کا قول، بخلاف معقول) سے از روئے استحسان معلوم ہوئی ہے، لہٰذا اس بناء پر حد ساقط ہو جائے گی۔ منقول خاص طور پر سزائے سنگساری کے متعلق وارد ہوا ہے (یعنی حضرت علیؓ سے جو قول منقول ہے وہ صرف سنگساری کے بارے میں ہے) چنانچہ درہ زنی کا معاملہ بدستور قیاس کے اصول پر مبنی رہے گا۔ علاوہ ازیں، درہ زنی ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں اس لیے سزائے درہ زنی کے نفاذ کی ذمے داری ائمہ (حکمرانوں) کے سپرد کی گئی ہے۔ سزائے سنگساری کا معاملہ جدا ہے (یعنی سنگساری میں کسی مہارت کی ضرورت نہیں بلکہ ہر شخص پتھر مارنے کا کام سرانجام دے سکتا ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حد کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل ہونا شرط ہے

کسی بھی حد کے نفاذ Execution کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل (یعنی جن کی گواہی قابل قبول ہو) ہونا شرط ہے۔ اگر فسق، ارتداد، جنون، اندھے پن، گونگے ہونے یا حد قذف کے سزایاب ہونے سے گواہی کی اہلیت جاتی رہے یعنی تمام گواہ یا کوئی ایک گواہ فاسق یا مرتد یا دیوانہ یا اندھا یا گونگا ہو جائے یا اس پر حد قذف نافذ ہو جائے تو مشہود علیہ پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاذ حد کے وقت گواہ کے مجروح (مردود الشہادت) ہونے کے اسباب کا پیش آنا ایسے ہی ہے جیسے فیصلے کے وقت پیش آنا۔ فیصلے کے وقت اگر یہ اسباب سامنے آجائیں تو گواہی باطل ہو جاتی ہے۔ حدود کے ضمن میں نفاذ کے وقت ایسے اسباب پیش آنے کا بھی یہی حکم ہے جو فیصلے کے وقت پیش آنے کا ہے۔

نفاذ حدود کے وقت گواہوں کا غیر حاضر یا وفات یافتہ ہونا

جہاں تک نفاذ حدود کے وقت گواہوں کے غیر حاضر یا وفات یافتہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ دو امور ماسوا سزائے سنگساری کے اور کسی حد کے نفاذ میں حائل نہیں ہوتے۔ اگر سبھی گواہ یا کوئی ایک مر جائے یا غیر حاضر ہو تو پھر بھی مشہود علیہ پر حد نافذ کی جائے گی سوائے حدِ سنگساری کے کیونکہ موت اور غیر حاضری جرح (شہادت کا ناقابل قبول ہونا) کے اسباب میں سے نہیں ہیں، اس لیے کہ موت یا غیر حاضری سے شہادت کی اہلیت باطل نہیں ہو جاتی بلکہ مکمل اور ثابت ہو جاتی ہے اور اس طور سے عدالت تکمیل پذیر ہو جاتی ہے کہ اس میں جرح کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ سزائے سنگساری کے نفاذ کو یہ دو امور اس لیے مانع نہیں کہ ان سے شہادت مجروح ہو گئی بلکہ اس لیے کہ سزائے سنگساری کے نفاذ کے جائز ہونے کے لیے

گواہوں کا پتھر مارنے میں پہل کرنا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پوری نہیں ہوئی۔ اگر گواہ دست بریدہ ہوں یا انہیں ایسا مرض لاحق ہو کہ پتھر مارنے سے معذور ہوں تو ایسی صورت کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ سب سے پہلے امام (حاکم) پتھر مارے گا اور پھر لوگ پتھر ماریں گے۔ امام محمدؒ نے دست بریدگی اور مرض کو پتھر مارنے میں پہل کرنے کے لیے عذر کے طور پر قبول کیا ہے مگر موت کو عذر تسلیم نہیں کیا۔ اگر حد زنا اقبال جرم سے ثابت ہوئی ہو تب پتھر مارنے میں پہل امام کرے گا پھر لوگ پتھر ماریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

درّہ زنی سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو

ازالجملہ یہ شرط ہے کہ سزائے درہ زنی کے نفاذ سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سزا ممانعت (Deterrant) کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لیے نہیں۔ چنانچہ سخت گرمی یا شدید سردی کے موسم میں درہ زنی کی سزا نافذ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے میں سزا نافذ کرنے سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مریض پر بھی حد درہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے کیونکہ اگر مریض کو درّے مارے جائیں تو اس میں مرض کی تکلیف اور درہ زنی کا درد دونوں اکٹھے ہو جائیں گے جس سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ نفاس (parturition) کی حالت میں عورت پر سزائے درّہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ نفاس سے فارغ ہو جائے کیونکہ نفاس بھی ایک قسم کا مرض ہے، البتہ بحالت حیض menstruation حد نافذ کر دی جائے گی کیونکہ حیض کوئی بیماری نہیں ہے۔ حاملہ (pregnent) عورت پر اس وقت تک حد نافذ نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ بچے کو جنم دے کر نفاس سے پاک نہ ہو جائے کیونکہ حاملہ عورت پر سزا نافذ کرنے سے ماں اور بچے دونوں کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے۔ سزائے سنگساری ہر حالت میں نافذ کر دی جائے گی ماسوا حالتِ حمل (pregnancy) کے۔ اس لیے کہ مذکورہ حالتوں میں نفاذ حد سے احتراز تو اس لیے ہے کہ ہلاکت واقع نہ ہو جبکہ سزائے سنگساری تو ہے ہی مہلک سزا للہذا اس میں ہلاکت سے احتراز چہ معنی دارد؟ حاملہ عورت پر سزائے سنگساری نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حالتِ حمل میں نفاذ حد بچے کی ناحق ہلاکت کا موجب بنے گی۔

جسم کے کن اعضاء پر درّے نہ مارے جائیں

جسم کے ایک ہی عضو پر بار بار کوڑے نہ مارے جائیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ عضو تلف ہو سکتا ہے یا جلد پھٹ سکتی ہے اور یہ دونوں چیزیں جائز نہیں۔ کندھوں، بازوؤں، کلائیوں، پنڈلیوں، پاؤں سبھی اعضاء پر باری باری درّے مارے جائیں ماسوا چہرے، شرمگاہ اور سر کے کیونکہ شرمگاہ پر کوڑا لگنے سے عام طور پر موت واقع ہو جاتی ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور مرفوعاً نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا چہرے، اور شرمگاہوں (پر درہ زنی) سے بچو۔ چہرے پر درہ زنی مثلہ (mutilation) کا موجب ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ سے منع فرمایا ہے۔ سر میں تمام حواس جمع ہیں اور اسی کے اندر عقل ہے۔ سر پر کوڑے لگنے سے عقل یا کوئی حاسہ زائل ہو سکتا ہے اور یہ بھی ایک لحاظ سے مجرم کی ذات کی ہلاکت ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے تو یہ بھی کہا ہے کہ سینے اور پیٹ پر بھی درّے نہ مارے جائیں اور سر پر صرف ایک یا دو درّے مارے جائیں۔ سینے اور پیٹ پر درے نہ مارنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے اور سر پر ایک یا دو درے مارنے کی دلیل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے

کہ "سر پہ مارو کیونکہ اس کے اندر شیطان ہے"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول اہل عرب، خاص طور پر شام کی ایک ایسی جماعت کے قتل کے بارے میں وارد ہوا ہے جو اپنے سروں کے وسطی حصوں کو منڈوایا کرتے تھے۔ جسم کے سارے اعضا پر باری باری کوڑے مارنا ہمارا (احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کا مسلک یہ ہے کہ تمام تر کوڑے پیٹھ پر مارے جائیں۔ یہ مسلک صحیح نہیں کیونکہ حکم تو جلد (درہ زنی) کا ہے اور جلد نکلا ہے جلد پر ضرب لگانے سے۔ ایک ہی حصۂ جسم پر درہ زنی سے جلد پھٹ جائے گی اور جلد پھٹ جانے کے بعد جلد پر درہ زنی ممکن ہی نہیں (یعنی جب جلد ہی نہ رہی تو باقی کوڑے کہاں مارے جائیں گے)۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ ایک ہی عضو پر تمام کوڑے مارنے سے مجرم کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے اور درہ زنی کی حد جرم سے باز رکھنے کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لئے نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

نفاذ حدود کی کیفیت جہاں تک سزائے سنگساری کی کیفیت کا تعلق ہے، مجرم کو کسی چیز (رسی وغیرہ) سے باندھنا یا روکنا نہیں چاہیے۔ اگر وہ مرد ہو تو اس کے لیے گڑھا بھی نہیں کھودنا چاہیے بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی سنگسار کرنا چاہیے کیونکہ حضرت ماعزؓ کو نہ تو باندھا گیا تھا، نہ روکا گیا تھا، اور نہ ہی ان کے لیے گڑھا کھودا گیا تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ روایت ہے کہ حضرت ماعز تھوڑی پتھریلی زمین سے بھاگ کر زیادہ پتھریلی زمین پر چلے گئے تھے۔ اگر انہیں باندھا یا روکا گیا ہوتا یا ان کے لیے گڑھا کھودا گیا ہوتا تو وہ بھاگ نہ سکتے تھے۔ اگر مجرم عورت ہو تو اگر امام چاہے اس کے لیے گڑھا کھود لیا جائے اور اگر نہ چاہے تو نہ کھودا جائے۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ اس طرح اس کی زیادہ پردہ پوشی ہوگی۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ عورت کے لیے اس کے سینے تک گڑھا کھدوایا تھا پھر آپ نے چنے کے برابر کنکریاں لے کر اسے ماری تھیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ہمذانی عورت سراحہ کے لیے اس کی ناف تک گڑھا کھدوایا تھا۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ گڑھا تو پردہ پوشی کے لیے کھودا جاتا ہے اور سنگسار کی جانے والی عورت اپنے لباس کی بدولت مستور رہی ہوتی ہے کیونکہ نفاذ حد کے وقت عورت کا لباس نہیں اتارا جاتا۔

سنگساری میں مجرم جتنی جلد ہلاک ہو جائے اچھا ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ پتھر مارنے والا دانستہ ایسی جگہ پر مارے جہاں پتھر لگنے سے مجرم کی موت واقع ہو جائے کیونکہ سنگساری کی سزا مہلک ہے لہٰذا جتنی جلد مجرم ہلاک ہو جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ البتہ اگر پتھر مارنے والا از روئے نسب محرم ہو تو اس کے لیے مستحب نہیں کہ وہ جان بوجھ کر ایسی جگہ پتھر مارے جس سے مجرم کی موت واقع ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا بلاضرورت قطع رحم (رشتے کا عدم لحاظ) ہے اس لیے کہ یہ کام دوسرے لوگ بھی کر لیں گے پھر اسے کیا ضرورت پڑی کہ اس کے قتل کا ارادہ کرے۔ روایت ہے کہ حضرت حنظلہؓ غسیل الملائکہ (جنہیں فرشتوں نے غسل دیا تھا) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ ابی عامر کو جو مشرک تھا، قتل کرنے کی اجازت طلب کی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا اور ارشاد فرمایا "رہنے دو تیرے بدلے کوئی اور شخص یہ کام کر لے گا"۔

کس حد میں درہ زنی شدید اور کس میں خفیف ہے حدود میں سب سے سخت درہ زنی حد زنا میں ہوتی ہے، پھر شراب نوشی کی حد میں اور سب سے

آخر میں حد قذف میں، اس لیے کہ جرم زنا شراب نوشی اور قذف (بہتان) کے جرم سے سنگین تر ہے۔ قذف سے زیادہ سنگین ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ قذف تو زنا کاری سے نسبت ہے جو یقیناً فعل زنا سے کہیں کمتر ہے۔ شراب نوشی کے جرم سے جرم زنا اس لیے زیادہ سنگین ہے کہ زنا کا قبیح و شنیع ہونا شرعی اور عقلی دونوں اعتبار سے ثابت ہے جبکہ شراب نوشی کا حرام ہونا صرف شرعی طور پر ثابت ہے عقلی اعتبار سے ثابت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زنا کو تو ہر مذہب نے حرام قرار دیا ہے لیکن شراب نوشی ہر مذہب میں حرام نہیں۔ مزید برآں شراب نوشی بھوک پیاس کی ضرورت یا جبر کے وقت مباح ہے لیکن زنا کاری جبر یا شہوت کے غلبے کے تحت بھی جائز نہیں۔ نیز یہ کہ ارتکاب زنا پر درہ زنی کی سزا کا عائد ہونا تو قرآن عظیم کی نص (کلام واضح) سے ثابت ہے جبکہ شراب نوشی کی حد کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں۔ شراب نوشی کی حد کے حکم کا استخراج تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہاد سے کام لے کر اور حد قذف سے استدلال کر کے کیا ہے۔ صحابہ کرام نے کہا کہ جب آدمی مدہوش ہو جاتا ہے تو یاوہ گوئی کرنے لگتا ہے اور جب یاوہ گوئی کرنے لگے تو بہتان طرازی کرنے لگتا ہے اور بہتان طراز کی حد اسی کوڑے ہے۔

اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کا حد زنا کے بارے میں ارشاد ہے، وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ یعنی اور تم کو ان دونوں (زانی مرد اور عورت) پر اللہ کے دین کی بابت (یعنی اللہ کی حد جاری کرنے میں) کسی قسم کا ترس اور رحم نہ آئے اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔" اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ترس کھانے سے مراد درہ زنی میں تخفیف ہے۔ حد قذف میں درہ زنی باقی دونوں حدود میں درہ زنی کی بہ نسبت دو وجہ سے خفیف ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ حد قذف کا اثبات ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جس میں تردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قاذف اپنی قذف میں سچا ہو (یعنی ہرچند کہ وہ اپنی قذف کے ثبوت میں چار گواہ قائم نہیں کر سکا اور قاضی نے اس پر حد قذف جاری کرنے کا فیصلہ صادر کر دیا پھر بھی وہ اپنی قذف میں سچا ہو) چنانچہ وہ مستوجب حد نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سزائے درہ زنی کے علاوہ وہ ہمیشہ کے لیے مردود الشہادت بھی ہو جاتا ہے، لہٰذا اس حد کی درہ زنی میں تخفیف روا ہے۔

مجرم کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں نہ تو اسے ٹکٹکی پر باندھا جائے اور نہ ہی زمین پر لٹایا جائے جیسا کہ آج کل کیا جاتا ہے کیونکہ یہ بدعت ہے۔ بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی کوڑے مارے جائیں۔ کوڑا مارنے کے بعد کوڑے کو (مجرم کی جلد پر) گھسیٹا نہ جائے بلکہ اٹھا لیا جائے کیونکہ مارنے کے بعد کوڑے کو گھسیٹنا بھی ایک ضرب ہے اور یہ مقررہ سزا پر اضافہ ہو جائے گا۔ جلاد کوڑے کو اپنے سر سے اوپر تک نہ لے جائے کیونکہ اس سے (ضرب بہت شدید ہونے کی وجہ سے) ہلاکت یا جلد پھٹنے کا اندیشہ ہے۔ نہ ہی ایسے کوڑے سے مارا جائے جس میں گانٹھ ہو کیونکہ گانٹھ ہونے کی صورت میں ایک ضرب دو ضربوں کے مترادف ہو گی اس طرح اس مقدار پر اضافہ ہو جائے گا جو شریعت نے مقرر کی ہے۔ ضروری ہے کہ جلاد عاقل اور درہ زنی کے کام میں ماہر ہو چنانچہ وہ متوسط درجے کی ضرب لگائے کہ نہ تو اتنی شدید ہو کہ ضرب سے زخم پیدا ہو اور نہ ہی اتنی خفیف ضرب ہو کہ محسوس ہی نہ ہو۔

درہ زنی میں مجرم کا لباس اتارنا حد زنا میں درہ زنی کے لیے مرد مجرم کے تمام کپڑے اتار لیے جائیں ماسوا ازار (تہمد، شلوار، پاجامہ یا پتلون وغیرہ) کے

کیونکہ حد زنا کی درّہ زنی شدید ترین ہوتی ہے اور کپڑے اتارے بغیر شدت کا مفہوم حاصل نہیں ہو سکتا۔ مشہور روایت کی رو سے حد شراب نوشی کی درّہ زنی کے لیے بھی مجرم کے کپڑے اتارے جائیں گے۔ امام محمدؒ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ امام محمدؒ کی اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی درّہ زنی حد زنا کی درّہ زنی سے خفیف تر ہے لہٰذا اس تخفیف کی کوئی ظاہرہ علامت ہونی چاہیے اور یہ علامت کپڑے نہ اتارنا ہو سکتی ہے۔ روایت مشہورہ کی توجیہ یہ ہے کہ ایک بار تو تخفیف ضرب میں ہو چکی اور اگر کپڑے نہ اتار کر بار دیگر تخفیف کی گئی تو پھر حد کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا اور مقصد ہے جرم سے باز رکھنا۔ حد قذف میں تو بلا اختلاف مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ کیونکہ اس حد کو واجب کرنے کے سبب میں تردّد پایا جاتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ سبب موجود ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موجود نہ ہو۔ لہٰذا اس حد میں ضرب میں تخفیف کے ساتھ ساتھ کپڑے نہ اتارنے کی تخفیف بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ شراب نوشی کی حد کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا ایسے سبب سے ثابت ہے جس میں کوئی تردّد نہیں پایا جاتا۔

اگر مجرم عورت ہو تو جملہ حدود کے ضمن میں اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے ماسوا گدیلے اور پوستین وغیرہ کے کیونکہ وہ عورت (یعنی چھپانے، پردہ پوشی کرنے کے لائق) ہے۔ عورت کو بٹھا کر درّے مارے جائیں گے کیونکہ اس میں اس کی زیادہ پردہ پوشی ہے۔ ضربات تمام اعضاء پر لگائی جائیں، بدلیل مذکورہ، کیونکہ ایک ہی عضو پر تمام ضربات لگنے سے وہ عضو تلف ہو سکتا ہے یا اس سے جلد پھٹ یا ادھڑ سکتی ہے، اور یہ سب شریعت میں جائز نہیں ہیں۔ چنانچہ تمام اعضاء پر ضربیں لگائی جائیں گی ماسوا چہرے، شرمگاہ اور سر کے۔ اس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں۔

مسجد میں نفاذ حدود کی ممانعت مسجد میں کوئی بھی حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجدوں میں حدود نافذ نہیں کی جائیں گی۔ یہ حدیث اس ضمن میں نص ہے۔ یہ بھی وجہ ہے کہ مسجد کی تعظیم واجب ہے اور مسجد میں اجرائے حدود ترکِ تعظیم کے مترادف ہے۔ اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہمیں مسجدوں میں تلواریں سونتنے سے منع کیا گیا ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے یعنی "اپنی مسجدوں کو اپنے بچوں، اپنے دیوانوں، اپنے فروخت کرنے والوں، اپنے خریدنے والوں اور اپنے تلواریں سونتنے والوں سے مسجد کی تعظیم کی غرض سے بچاؤ"۔ ظاہر بات ہے کہ تلوار سونتنے میں جو ترکِ تعظیم ہے وہ اس سے کہیں کمتر ہے جو درّہ زنی اور سنگساری میں ہے۔ اگر مسجد میں تلوار سونتنا مکروہ ہے تو اجرائے حد بدرجۂ اولیٰ مکروہ ہے۔ نیز یہ کہ مسجد کے اندر اجرائے حد لازمی طور پر مسجد کی آلودگی کا موجب بنے گی، اس لیے مسجد کو اس طرح آلودہ ہونے سے بچانا واجب ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کی جائے ضروری ہے کہ جملہ حدود کثیر تعداد میں لوگوں کی موجودگی میں جاری کی جائیں۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ، وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ۔ یعنی "اور ان دونوں (زانی اور زانیہ) کی سزا کی انتہا کا مشاہدہ کرے مومنین کی ایک جماعت۔ یہ نص اگرچہ حد زنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن معنوی (Impliedly) طور پر یہ جملہ حدود سے متعلق ہے، کیونکہ تمام حدود سے مقصود صرف

ایک ہے اور وہ ہے عامۃ الناس کو ارتکاب جرم سے باز رکھنا۔ یہ مقصد بدوں اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ عوام الناس کی آنکھوں کے سامنے حد نافذ کی جائے۔ اجرائے حد کے وقت جو لوگ موجود ہوتے ہیں وہ تو سزا کو دیکھ کر عبرت پکڑ لیتے ہیں اور ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں اور جو لوگ وہاں موجود نہیں ہوتے وہ دیکھنے والوں سے روداد سن کر ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں۔ اس طرح باز رکھنے کا مقصد سارے عامۃ الناس کے حق میں حاصل ہو جاتا ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کرنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جلاد مقررہ حد سے تجاوز کرنے سے باز رہتا ہے کیونکہ اگر وہ تجاوز کرے بھی تو لوگ اسے ایسا کرنے سے روک دیں گے۔ ایسا کرنے سے جلاد پر الزام لگنے اور اس کی طرف سے جانبداری کا بھی سدّباب ہو جاتا ہے۔ لوگ اس پر یہ الزام بھی نہیں لگا سکیں گے کہ اس نے ناکردہ گناہ کی پاداش میں حد جاری کی ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

کن اسباب سے حدود واجب ہونے کے بعد ساقط ہوتی ہیں

جہاں تک ان اسباب کے بیان کا تعلق ہے جو حدود کو ان کے واجب ہونے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی قسمیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

مجرم کا اقبال جرم کے بعد انحراف

مجرم زنا، سرقہ، شراب نوشی یا نشے کا اقبال کرنے کے بعد انحراف کرے۔ مجرم کے انحراف سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مجرم اپنے انحراف یعنی ارتکاب جرم سے انکار کرنے میں سچا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس میں جھوٹا ہو۔ اگر وہ انکار کرنے میں سچا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اقرار جھوٹا تھا۔ اور اگر انکار کرنے میں جھوٹا ہے تو اقرار کرنے میں سچا ہوگا۔ بہرکیف اس سے اثبات حد مشتبہ ہو جاتا ہے اور شبہات کے ساتھ حدود جاری نہیں کی جاتیں۔ روایت ہے کہ حضرت ماعزؓ نے جب بارگاہ رسالتؐ میں ارتکاب زنا کا اقبال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے انحراف کرنے کی تلقین فرمائی۔ وہ اس طرح کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ شاید تم نے اس عورت کو بوسہ دیا ہوگا یا شاید تم نے اسے چھوا ہوگا۔ اسی طرح آپؐ نے چوری کی مرتکب عورت سے فرمایا تھا یعنی "کیا تم نے چوری کی ہے، کہو نہیں، میرا تو خیال نہیں کہ تم نے چوری کی ہو۔" آپؐ کا یہ ارشاد اقبال سے انحراف کرنے کی تلقین تھا۔ اگر انحراف کرنے سے حد ساقط نہ ہوتی تو پھر اس تلقین کا کیا معنی و مقصد ہے؟ امام کے لیے مسنون طریقہ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے کسی ایسے جرم کا مرتکب ہونے کا اعتراف کرے جس سے حدود خالصہ میں سے کوئی حد واجب ہوتی ہو تو وہ اسے انحراف کر جانے کی تلقین کرے تاکہ حد کو موقوف کیا جا سکے، جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے زنا اور سرقہ کی حدود کے ضمن میں عمل فرمایا تھا۔

اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مجرم نے عدالتی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے اقرار سے رجوع کیا ہے یا بعد میں، اجرائے حد سے قبل یا کچھ کوڑے لگنے کے بعد یا سنگساری کے بعد جبکہ وہ ہنوز زندہ ہو، بدلیل مذکورہ۔

اقبال جرم سے انحراف صراحتہً (explicitly) بھی ہو سکتا ہے اور دلالۃً (implicitly)

معنوی طور پر (ا) بھی۔ دلالۃً انحراف کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ لوگ اسے سنگسار کرنا شروع کریں تو وہ بھاگ کھڑا ہو اور واپس نہ آئے یا جلاد اسے کوڑے مارنا شروع کرے تو وہ بھاگ جائے اور لوٹ کر نہ آئے۔ اگر وہ بھاگ نکلے تو اس کا پیچھا نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی اسے روکنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں اس کا بھاگ نکلنا اس کے انحراف پر دلالت کرتا ہے۔ روایت ہے کہ جب حضرت ماعزؓ بھاگ گئے اور بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا تھا، یعنی "تم نے اس کا راستہ کیوں نہ چھوڑ دیا" آپؐ کا یہ ارشاد گرامی اس بات کی دلیل ہے کہ بھاگ نکلنا اقبالِ جرم سے رجوع کرنے کی دلیل ہے اور یہ کہ رجوع سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

جس طرح اقرارِ زنا سے رجوع جائز ہے اسی طرح محصن (شادی شدہ) ہونے کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے پھر جانا بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی شخص اقرار زنا پر تو قائم رہے مگر محصن ہونے کے اقرار سے منحرف ہو جائے تو اس سے سزائے سنگساری ساقط ہو جائے گی اور درہ زنی کی سزا اس پر جاری کی جائے گی۔ کیونکہ محصن کا ارتکاب زنا بعوائے سنگساری کا مستوجب ہوتا ہے لہٰذا احصان سے رجوع بھی ایسے ہی صحیح ہے جیسے اقرار زنا سے رجوع۔ اقرارِ احصان سے مکر جانے کے بعد احصان باطل ہو جاتا ہے اور باقی زنا رہ جاتا ہے جس پر درہ زنی کی سزا عائد ہوتی ہے۔

اقرارِ قذف سے منحرف ہونے پر حد ساقط نہیں ہوتی

جہاں تک قذف کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے منحرف ہونے کا تعلق ہے تو اس سے حد قذف ساقط نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور بندے کا حق ثابت ہونے کے بعد مجرم کے اپنے اقرار سے رجوع کر لینے سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ اس کی نظیر قصاص وغیرہ ہے۔

مقذوف قذف کی تصدیق کر دے تو حد ساقط ہو جائے گی

حد کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ مقذوف قاذف کی لگائی ہوئی قذف کی خود ہی تصدیق کر دے کیونکہ اگر مقذوف اس کی تصدیق کر دے تو یہ قاذف کے قذف میں سچا ہونے کا ثبوت ہے اور کسی سچے شخص کو اس کی سچ بات کی سزا دینا محال ہے۔ علاوہ ازیں، حد قذف کے وجوب کی غرض یہ ہے کہ مقذوف سے زنا کی عار اور قباحت کو دور کیا جائے، جب مقذوف قاذف کی لگائی ہوئی قذف کی تصدیق کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے خود ہی زنا کی عار اپنے اوپر چسپاں کر لی لہٰذا یہ عار حد کے ذریعے دور نہیں کی جا سکے گی، چنانچہ حد، لامحالہ، ساقط ہو جائے گی۔

اگر مقذوف قاذف کے اقرار کو جھٹلا دے تو حد ساقط ہو جائے گی

ازاں جملہ یہ ہے کہ مقذوف نے قذف پر جو حجت قائم کی تھی وہ خود ہی اس کی تکذیب کر دے۔ حجت سے مراد ہے گواہان، یعنی وجوب حد کا فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اور اجرائے حد سے قبل مقذوف یہ کہہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی۔ ایسا کہنے سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اپنی اس تکذیب میں سچا ہو لہٰذا شبہ ثابت

ہوگیا اور شبہے کی موجودگی میں حد کا نفاذ جائز نہیں ہے۔

اگر مزنیہ اقبال جرم کرنے والے کی تکذیب کر دے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی

از انجملہ یہ ہے کہ مزنیہ (جس عورت پر فعل زنا واقع ہوا ہے) زنا کا اعتراف کرنے والے مرد کی اس پر اجرائے حد سے قبل تکذیب کر دے، یعنی وہ مرد یہ کہے کہ میں نے فلانی عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر وہ عورت اس کی تکذیب کر دے اور اس مرد کے اپنے ساتھ مرتکب زنا ہونے سے انکار کرے اور اس سے کہے کہ میں تجھے جانتی ہی نہیں تو اس مرد سے حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ یہ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کا قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس مرد سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے مابین اس اختلاف کا ذکر علامہ کرخی نے کیا ہے جبکہ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اپنی شرح میں امام محمدؒ کا قول امام ابو یوسف سے بھی منسوب کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مرد کا مرتکب زنا ہونا اس کے اقبال سے ثابت ہو چکا ہے اور اس عورت کی طرف سے ارتکاب جرم کا عدم اثبات صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے بدیں وجہ کہ وہ منکر ہے لہٰذا اس عورت کے انکار سے مرد کے مرتکب زنا ہونے کا ثبوت متاثر نہیں ہوتا۔ شیخین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فعل زنا فاعل اور مفعول دونوں سے متعلق ہے جب مفعول کے ضمن میں فعل زنا کا ارتکاب ثابت نہیں تو فاعل کے ضمن میں بھی ثابت نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مزنیہ فعل زنا سے انکار کرے اور اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ نہ کرے اور اگر وہ اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ کرے تو اس مرد پر حد قذف جاری کی جائے گی اور حد زنا ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس پر بیک وقت دو حدیں عائد نہیں ہو سکتیں۔

یہ تو اس صورت کی بات تھی کہ جب مزنیہ اس مرد کی تکذیب کرے اور نکاح کا دعوےٰ نہ کرے اور اگر وہ اس مرد پر حد زنا جاری ہونے سے قبل نکاح اور مہر کا دعوےٰ کرے تو بالاجماع اس مرد سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس احتمال کی وجہ سے پیدا ہونے والے شبہ کے باعث حد عائد نہ ہوگی کہ ہو سکتا ہے وہ عورت اپنے دعوےٰ نکاح میں سچی ہو۔ اس احتمال سے اس عورت پر حد کا واجب ہونا مشتبہ ہوگیا اور جب اس عورت پر (اس شبہے کی بناء پر) حد واجب نہیں ہوئی تو اس کا اثر اس مرد پر بھی پڑے گا چنانچہ اس سے بھی حد ساقط ہو جائے گی البتہ اس کے ذمے مہر واجب الادا ہوگا کیونکہ مباشرت کرنے سے دو چیزوں میں سے ایک ضرور عائد ہوگی، سزا یا پھر جرمانہ۔ اگر وہ عورت اجرائے حد کے بعد نکاح کا دعوےٰ کرے تو اس کے لیے اس مرد کے ذمے کوئی مہر نہیں ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں مہر اسقاطِ حد کی ضرورت کے تحت واجب ہوگا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت موجود نہیں۔

اگر عورت اقرار کرے اور مرد انکار کرے تو حد ساقط ہو جائے گی

اس مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے (یہ مسئلہ نکلتا ہے) کہ اگر عورت کسی مرد کے ساتھ زنا میں ملوث ہونے کا اقرار کرے اور وہ مرد اسے جھٹلائے اور نکاح کا دعوےٰ کرے تو اس صورت میں اسقاط حد کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے مابین اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو مسئلہ مذکورہ بالا میں ہے۔

اگر کوئی مرد اقرار کرے کہ وہ فلانی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے اور وہ عورت اس مرد کی طرف سے زنا بالجبر کا دعوےٰ کرے تو بالاتفاق اس مرد پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں عورت وقوعہ زنا سے منکر ہے لہٰذا اس عورت کا زنا میں ملوث ہونا ثابت نہیں اور یہ عدم ثبوت مرد کے حق میں بھی مؤثر ہو گیا۔ لیکن موجودہ صورت میں وہ عورت زنا میں ملوث ہونے کی تو معترف ہے لیکن وہ شبہے کا دعوےٰ کر رہی ہے اور اس شبے کا سبب صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ اس پر جبر کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ شبہ مرد کے ضمن میں مؤثر نہ ہوگا۔ اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم زنا میں مرد کی طرف سے جبر کا یقین کر لیں تو اس مرد پر بالاجماع حد جاری کی جائے گی اور اگر پہلی صورت میں نکاح کا یقین کر لیں تو اس مرد پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گواہوں کے انحراف سے حد ساقط ہو جائے گی

حد کو ساقط کرنے کے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ فیصلۂ حد کے بعد اور اجرائے حد سے پیشتر گواہ منحرف ہو جائیں کیونکہ ان کا انحراف سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی، لہٰذا ان کے انحراف سے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کی موجودگی میں حدود نافذ نہیں کی جاتیں۔ جملہ حدود کے ضمن میں یا کسی خاص حد کے سلسلے میں، فیصلے سے قبل یا فیصلے کے بعد مگر نفاذ سے قبل یا نفاذ حد کے بعد گواہوں کے انحراف سے متعلق جملہ احکام، ائمہ کے اختلاف یا اتفاق کے ذکر سمیت ہم کتاب الرجوع عن الشہادات میں بیان کر چکے ہیں۔

گواہوں کا اہلیتِ شہادت سے خارج ہونا

ازانجملہ یہ ہے کہ عدالتی فیصلے کے بعد اور اجرائے حد سے قبل فسق، ارتداد، جنون، اندھے پن، گونگا ہو جانے اور حد قذف کا سزایاب ہونے کے کسی سبب کی بناء پر اگر گواہ اہلیتِ شہادت سے خارج ہو جائیں تو حد ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔

سزائے سنگساری کے نفاذ سے قبل گواہوں کا وفات پانا

صرف سزائے سنگساری کے ضمن میں، ظاہر الروایۃ (ائمہ ثلاثہ کے اقوال جو ثقہ راویوں نے روایت کیے ہوں) کی رو سے، گواہوں کی موت سے سزا ساقط ہو جائے گی، جس کی وجہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہ ہے کہ سزائے سنگساری کے اجراء کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے کہ پتھر مارنے میں پہل گواہ کریں۔ گواہ کے وفات پانے کی صورت میں یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی کہ وفات یافتہ گواہ کی واپسی ناقابلِ تصور ہے، اس لیے حد لامحالہ ساقط ہو جائے گی۔

مرتکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے شادی کر لینے کا مسئلہ

جہاں تک ملکِ نکاح یا ملک یمین پیدا ہونے کا مسئلہ ہے کہ آیا اس سے حد ساقط ہو جائے گی یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کے بعد اس سے شادی کر لے یا کسی غیر کی لونڈی کے ساتھ ارتکاب زنا کرنے کے بعد اسے خرید لے تو کیا اس شخص سے حد زنا ساقط ہو جائے گی؟ اس مسئلے کی بابت امام ابوحنیفہؒ سے تین روایات ہیں۔ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے

امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ حد ساقط ہو جائے گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول روایت کیا ہے کہ لونڈی کو خریدنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن ملکِ نکاح پیدا ہونے سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ حسنؒ نے جو قول روایت کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کر لینے سے عورت کی اندام نہانی شوہر کی ملکیت نہیں ہو جاتی۔ اس کی دلیل کہ اگر شبہے کی بناء پر کوئی شخص مباشرت کرے تو عورت کو عقر (مہر مثل جو ایسی مباشرت کے معاوضے کے طور پر دیا جاتا ہے) وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اور عقر اندام نہانی کا بدل (معاوضہ) ہوتا ہے اور بدل اس کے لیے ہوتا ہے جس کا مبدل ہو چنانچہ محل مملوک (یعنی وہ مملوکہ عورت جس پر فعل واقع ہو) کی اندام نہانی سے منفعت پورے طور پر حاصل نہیں ہو پاتی، لہٰذا اس سے شبہہ پیدا نہیں ہو گا۔ لونڈی کی اندام نہانی لونڈی کو خریدنے کے بعد مالک کی ملکیت بن جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی لونڈی کے ساتھ کوئی دوسرا شخص شبہے میں مباشرت کرے تو عقر وصول کرنے کا حق مالک کو ہوتا ہے۔ سو اس شخص نے محلِ مملوک سے پوری منفعت حاصل کر لی جس سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے چور فیصلے کے بعد اور حد جاری ہونے سے قبل چوری کیے ہوئے مال کا مالک بن جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کے بعد عورت تمتع کرنے کی حد تک شوہر کی ملکیت بن جاتی ہے چنانچہ اس نے محل مملوک سے پوری منفعت حاصل کی جس سے شبہہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے چور مال مسروق کا مالک بن جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت زنائے محض ہے کیونکہ یہ محل غیر مملوک میں واقع ہوئی ہے لہٰذا موجب حد ہے کیونکہ یہاں پیدا ہونے والے سبب یعنی ملک سے حد ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ سبب ثابت نہیں ہو سکا اس لیے کہ سببِ ملک نکاح یا خریداری سے ثابت ہوتا ہے اور یہ سبب زمانۂ حال میں پیدا ہوا ہے اور اس وقت موجود نہ تھا جب مباشرت کا فعل وقوع پذیر ہوا اس لیے یہ مباشرت ملک سے خالی ہے، لہٰذا محض زنا ہے جو واجب الحد ہے۔ چور کے مالِ مسروق کا مالک ہونے کی مثال اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں حد کو ساقط کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے نالش کی ولایت کا باطل ہونا، اس لیے کہ حد سرقہ کے لیے نالش شرط ہے اور مسروق منہ (جس شخص کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) مال مسروق کے لیے نالش کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ سو ان دو صورتوں کا فرق ظاہر ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی غیر کی لونڈی پر غاصبانہ قبضہ کر کے اس کے ساتھ ارتکاب زنا کرے اور اس کے نتیجے میں وہ لونڈی مر جائے تو اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس شخص پر حد نافذ ہو گی اور لونڈی کی قیمت بھی اس کے ذمے واجب الادا ہو گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اس کے ذمے لونڈی کی قیمت تو ہو گی مگر حد عائد نہیں ہو گی۔ علامہ کرخی نے اسی روایت کو صحیح بتایا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان تو لونڈی کی ہلاکت کے بعد ہی عائد ہوتا ہے اور وہ ہلاکت کے بعد ملکیت نہیں ہو سکتی لہٰذا غاصب تاوان ادا کر کے اس کا مالک نہیں بن سکتا اس لیے تاوان وجوب حد میں بھی حائل نہیں ہو سکتا۔ حسنؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان ہلاکت کے بعد واجب نہیں ہوتا بلکہ زندگی کی گھڑیوں میں سب سے آخری گھڑی میں واجب ہو گا اور اس وقت وہ لونڈی ملکیت بن سکتی ہے (کیونکہ زندہ ہے) لہٰذا فعل زنا کے وقت سببِ ملک پیدا ہو گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ محل کا زندہ ہونا ایسی ملکیت کے ثبوت کے لیے شرط ہے جو اس معاوضے کے ذریعے مقصود ہو جس کے

ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس صورت میں ملک اس ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے کہ عقدِ معاوضہ کے ذریعے فرد واحد کی ملکیت میں بدل (معاوضے) اور مبدّل (جس کا معاوضہ دیا گیا ہے) دونوں کا جمع ہونا محال ہے لہٰذا محل کی زندگی اس ملکیت کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ میت میں بھی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور ملکیت کا ثابت ہونا وجوب حد میں مانع ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آزاد عورت کے ساتھ زنا کاری کرے اور وہ عورت مر جائے تو اس شخص پر حدِ زنا اور دیت (تاوان) دونوں عائد ہوں گی کیونکہ آزاد عورت کے ضمن میں تاوان کی ملکیت سے اس عورت کی ملکیت لازم نہیں آتی جس کا تاوان دیا گیا ہے کیونکہ اس محل (موجودہ صورت میں آزاد عورت) کا ملکیت بننا ممکن نہیں ہے لہٰذا آزاد عورت کا تاوان اس شخص پر حدِ زنا کے واجب ہونے میں حائل نہیں ہوگا۔ لونڈی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

ایک سے زیادہ حدود کے جمع ہونے کا حکم

جہاں تک حدود کے جمع ہونے کا مسئلہ ہے تو اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جب واجب الحد اسباب جمع ہو جائیں تو اجراء میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہوگا کیونکہ بندے کو اپنے حق سے نفع اندوز ہونے کی ضرورت ہے اور اللہ تعالیٰ تو ضرورتوں سے بالاتر ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن نہ ہو تو ایسے ازروئے ضرورت ساقط کر دیا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن ہو تو اس صورت میں اگر کسی حقِ الٰہی کے نافذ کرنے سے باقی حقوق اللہ ساقط ہو سکتے ہوں تو اس حقِ الٰہی کو نافذ کیا جائے گا تاکہ باقی حقوق ساقط کیے جاسکیں۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ جہاں تک ہو سکے حدود کو ساقط کر دیا کرو۔ اگر کسی ایک حقِ الٰہی کے نفاذ سے باقی حقوق ساقط نہ ہوں تب ہوں تو جملہ حقوق اللہ نافذ کیے جائیں گے بایں طور کہ نفاذ میں دو حقوق کو اکٹھا کر دیا جائے گا۔ اس اصول کے اثبات کے بعد ہماری رائے یہ ہے کہ اگر قذف، شراب نوشی، نشہ، بغیر احصان کے زنا اور سرقہ کی حدود جمع ہو جائیں مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے آدمی پر زنا کاری کا بہتان لگا دے، شراب پی لے، شراب کے سوا کسی اور ممنوع نشہ آور مشروب کو پینے سے مدہوش ہو جائے، غیر محصن ہوتے ہوئے مرتکبِ زنا ہو جائے اور کسی دوسرے شخص کا مال چرا لے پھر اس شخص کو امام کے سامنے پیش کر دیا جائے تو اس صورت میں امام حدِ قذف سے آغاز کرے گا۔ چنانچہ اس پر حدِ قذف کی سزا نافذ کی جائے گی کیونکہ حدِ قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور اس کے سوا دوسرے تمام حقوق خالص اللہ عزّ شانہ کے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے حدِ قذف نافذ کی جائے گی اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے حقوق نافذ کیے جائیں گے کیونکہ حدِ قذف کے اجراء کے بعد مذکورہ حقوق اللہ کا نفاذ ممکن ہے اور ان میں سے کسی ایک حق کو نافذ کرنے سے باقی حقوق ساقط نہیں ہوتے۔ لہٰذا حدِ قذف کو جاری کرنے کے بعد حقوق اللہ ساقط نہیں ہوں گے۔ حدِ قذف مارنے کے بعد مجرم کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ حدِ قذف کی مار سے صحت یاب ہو جائے۔ اس کے بعد امام کو اختیار ہے کہ جس حد کو چاہے پہلے نافذ کر دے، چاہے تو پہلے حدِ زنا جاری کر دے اور چاہے تو حدِ سرقہ کو پہلے نافذ کر دے۔ البتہ حدِ شراب نوشی ان دونوں کے بعد جاری کی جائے گی کیونکہ حدِ زنا اور حدِ سرقہ تو قرآن حکیم کی نص سے ثابت ہیں جب کہ شراب نوشی کی حد قرآن عظیم کی نص سے ثابت نہیں بلکہ اجتہاد یا حدیث احاد پر مبنی اجماع سے ثابت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ نص قرآنی سے ثابت شدہ حد ثبوت میں دوسری حد کی بہ نسبت پختہ تر ہے۔ ان تمام حدود کو بیک وقت نافذ نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر حد اس وقت نافذ کی جائے گی جب مجرم پہلے نافذ ہونیوالی حد کی ضربات سے صحت یاب ہو جائے کیونکہ سب حدود کو بیک وقت اکٹھے نافذ کرنے سے مجرم کی ہلاکت واقع ہو سکتی ہے۔ اگر منجملہ ان حدود کے سزائے سنگساری بھی ہو یعنی اس شخص نے بحالت احصان زنا کا ارتکاب کیا ہو تو اس

صورت میں امام (حاکم) سب سے پہلے حدقذف نافذ کرے گا، پھر سرقہ کا تاوان وصول کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو سنگسار کر دیا جائے گا اور باقی حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف بندے کا حق ہے لہٰذا اسے سب سے پہلے جاری کیا جائے گا سزائے سنگساری کے نافذ کرنے سے باقی حدود چونکہ ازخود ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا حد قذف کے بعد سزائے سنگساری نافذ کر دی جائے گی تاکہ باقی حدود کو ساقط کیا جا سکے۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو حدود کو موقوف کرنا واجب ہے چنانچہ بقیہ حدود ساقط ہو جائیں گی ماسوا اس کے کہ اس سے مال مسروق کا تاوان وصول کیا جائے گا کیونکہ مال کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح، ان حدود کے ساتھ ساتھ جان کا قصاص بھی اگر مجرم کے ذمے ہو تو سب سے پہلے حد قذف ماری جائے گی، اس سے مال مسروق کا تاوان وصول کیا جائے گا اور اس کے بعد قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ ماسوا ان کے باقی سب حدود موقوف ہو جائیں گی۔ قصاص بھی خالص بندے کا حق ہے لیکن اس کے باوجود سب سے پہلے حد قذف جاری کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر سب سے پہلے قصاص لے لیا جائے (یعنی مجرم کو قتل کر دیا جائے) تو اس سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اسی لیے امام سب سے پہلے حد قذف کو نافذ کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور باقی حدود کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ قتل کے بعد ان حدود کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ چوری کا تاوان اس سے وصول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔ اگر جان کے قصاص کے ساتھ ساتھ جان سے کمتر (کسی عضو وغیرہ کا) قصاص بھی مجرم پر عائد ہو تو اس صورت میں سب سے پہلے حد قذف نافذ کی جائے گی، پھر جان سے کمتر کا قصاص لیا جائے گا پھر جان کا قصاص لیا جائے گا اور ماسوا ان کے باقی سب حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اگر تمام حدودِ خالصہ اور قتل جمع ہو جائیں تو اس سے جان کا قصاص لے کر باقی سب حدود کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ حدود کے نفاذ پر قصاص کو مقدم رکھنا واجب ہے۔ جب سب سے پہلے قصاصِ جان لے لیا جائے تو باقی حدود کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا لہٰذا لامحالہ وہ ساقط ہو جائیں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سزایاب کے بارے میں حکم

جہاں تک سزایاب کے بارے میں حکم کا تعلق ہے، اگر سزا سنگساری کی ہو تو مجرم کو قتل کیے جانے کے بعد میت اس کے لواحقین کے حوالے کر دی جائے گی اور وہ اس کی میت کے ساتھ وہی کچھ کریں گے جو دیگر جملہ میتوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ میت کو غسل دیں گے، اسے کفن میں لپیٹیں گے، اس کی نماز جنازہ پڑھیں گے اور پھر اسے (قبر میں) دفن کریں گے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کے سنگسار کیے جانے پر یہی حکم فرمایا تھا چنانچہ آپؐ نے ارشاد فرمایا، "اس کے ساتھ وہی کچھ کرو جو کچھ تم اپنے مُردوں کے ساتھ کرتے ہو"۔ اگر سزا درّہ زنی کی ہو تو شہادت وغیرہ کے جملہ احکام کے ضمن میں سزایاب اور غیر سزایاب میں کوئی فرق نہیں البتہ حد قذف کا سزایاب ہمیشہ کے لیے مردود الشہادت ہو جاتا ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اگر حد قذف کا سزایاب تائب بھی ہو جائے تو بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی ماسوا دینی امور کے کہ ان میں اس کی گواہی قابل قبول ہو گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک میں توبہ کے بعد اس کی شہادت ہر معاملے میں قابل قبول ہو گی۔ اس مسئلے کو مع اس کی فروعات کے ہم کتاب الشہادات میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ الموفق۔

تعزیرات

Unspecified Punishment

تعزیرات کے اس باب میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے :-

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط

تعزیر کی مقدار

تعزیر کی صفات

عدالت میں تعزیر کا اثبات

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب ایسے جرم کا ارتکاب کرنا ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ یہ جرم (offence) خواہ حقوق اللہ کے ضمن میں ہو، مثلاً ترکِ صلوۃ اور ترک صوم وغیرہ یا حقوق العباد سے متعلق ہو بایں طور کہ کوئی شخص کسی مسلمان کو اپنے فعل یا قول سے ناحق ایذا پہنچائے جس میں صدق اور کذب دونوں کا امکان ہو، مثلاً وہ اس سے کہے کہ اے خبیث، اے فاسق، اے چور، اے فاجر، اے کافر، اے سود خور، اے شرابی وغیرہ۔ اگر وہ اس سے یہ کہے کہ اے کتے، اے خنزیر، اے گدھے، اے بیل، وغیرہ تو اس پر تعزیر واجب نہیں ہوگی پہلی قسم کے اقوال و افعال سے تعزیر اس لیے واجب ہوتی ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے شخص کی عزت کو بٹہ لگتا ہے کیونکہ لوگ اس کے قول کو سچا بھی تسلیم کر سکتے ہیں اور جھوٹا بھی۔ لہٰذا جس شخص کی عزت کو بٹہ لگا ہے اس سے عار کو دور کرنے کے لیے عزت کو بٹہ لگانے والے پر تعزیر جاری کی جائے گی۔ دوسری قسم کے اقوال کا کہنے والا دوسرے شخص پر نا قابل تصور تہمت لگا کر خود اپنی ہی عزت کو بٹہ لگاتا ہے (کیونکہ اس کی لگائی ہوئی تہمت سراسر جھوٹ ہے) لہٰذا جھوٹ کی عار خود اسے ہی لاحق ہوگی نہ کہ شخصِ مخاطب کو۔

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط تعزیر کے واجب ہونے کی شرط صرف عقل (sanity) ہے چنانچہ کوئی بھی عاقل (sane) شخص اگر کوئی ایسا جرم کرے جس کے لیے کوئی مقررہ شدہ سزا (یعنی حد) نہیں ہے تو اس پر تعزیر جاری کی جائے گی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، بالغ ہو یا نابالغ مگر عاقل، کیونکہ یہ سب لوگ جرم کی سزا پانے کے لائق ہیں ماسوا عاقل نابالغ کے۔ عاقل نابالغ پر تعزیر نافذ کرنے کا مقصد سزا دینا نہیں بلکہ اصلاح (تادیب) ہے کیونکہ وہ اس لائق ہے کہ اس کی اصلاح کی جائے۔ کیا آپ نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث پر غور نہیں

کیا جس میں آپؐ نے فرمایا، یعنی "جب تمہارے بچے سات کے سن کو پہنچ جائیں تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم کرو اور جب وہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز نہ پڑھنے پر انہیں مارو"۔ آپؐ کا یہ فرمان کہ انہیں مارو بچوں کی تادیب و تہذیب کے طور پر ہے نہ کہ سزا کے طور پر کیونکہ سزا کے لیے جرم کا ہونا ضروری ہے اور بچے کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی۔ بخلاف پاگل اور غیر عاقل بچے کے کیونکہ یہ دونوں نہ تو سزا کے لائق ہیں اور نہ ہی تادیب کے۔

تعزیر کی مقدار جہاں تک تعزیر کی مقدار کا تعلق ہے تو اگر جرم ان افعال کی قبیل سے نہیں جن کے ارتکاب پر حد عائد ہوتی ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے اے فاسق، اے خبیث اے چور وغیرہ تو ایسی صورت میں امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو مار کی سزا دے اور چاہے تو قید کی سزا دے یا پھر کوئی حقارت آمیز بات کہہ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا عبادہؓ بن الصامت کو اے احمق کہنا اسی مفہوم میں تھا یعنی بر سبیل تعزیر تھا نہ کہ برا بھلا کہنے کے طور پر کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت کے بارے میں یہ تصور کرنا محال ہے کہ آپ کسی صحابی کو تو کجا کسی عام آدمی کو بھی برا بھلا کہیں۔

تعزیر کے لیے لوگوں کے مراتب کا لحاظ ہمارے بعض مشائخ نے لوگوں کے مرتبوں کے لحاظ سے تعزیراً کی ترتیب مقرر کی ہے۔ چنانچہ ان کی رائے میں تعزیرات کے چار مرتبے ہیں: (۱) اشراف کی تعزیر اور اشراف سے مراد ہیں زعماء اور قائدین؛ (۲) اشراف الاشراف کی تعزیر اور ان سے مراد ہیں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی اولاد یعنی علویہ اور فقہاء؛ (۳) تعزیر الاوساط یعنی درمیانے درجے کے لوگوں کی تعزیر، ان سے مراد ہیں عام لوگ؛ اور (۴) اور تعزیر الاخساء اور اس سے مراد ہیں گھٹیا لوگ۔ اشراف الاشراف کی تعزیر یہ ہے کہ انہیں صرف آگاہ کر دیا جائے بایں طور کہ قاضی ان کی طرف اپنے سیکرٹری کو بھیجے جو انہیں جا کر قاضی کی طرف سے یہ کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے کہ آپ ایسا ایسا کام کرتے ہیں۔ تعزیر اشراف یہ ہے کہ اسے سیکرٹری کے ذریعے بلایا جائے اور قاضی کے دروازے (عدالت کے کٹہرے میں) لا کر اس سے روبرو بات کی جائے۔ تعزیر الاوساط یہ ہے کہ اسے آگاہ کیا جائے، قاضی کے دروازے پر (یعنی عدالت کے کٹہرے میں) لایا جائے اور قید کی سزا دی جائے۔ ادنیٰ درجے کے لوگوں کی تعزیر میں اس کے فعل سے آگاہ کرنا، عدالت میں بلوانا، درہ زنی اور قید کی سزائیں شامل ہیں کیونکہ تعزیر سے مقصود ہے عبرت (Deterrant) اور عبرت پکڑنے کے ضمن میں لوگوں کے مذکورہ بالا مراتب ہیں۔

موجب حد جرائم کی قبیل سے جرم کی تعزیر

اگر جرم ان جرائم کی قبیل سے ہو جو موجب حد ہوتے ہیں لیکن کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے ترکب پر حد واجب نہ ہوتی ہو مثلاً کوئی شخص کسی نابالغ یا پاگل سے کہے کہ اسے زانی یا کسی ذمی عورت یا امّ ولد (لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) سے کہے اے زانیہ تو ایسے جرم کی تعزیر درّہ زنی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ۳۹ کوڑے ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ۷۵ کوڑے اور ان ہی سے نوادر کی ایک روایت (غیر ثقہ راویوں کا روایت کیا ہوا قول) کی رو سے ۷۳ کوڑے ہوگی۔ اس بارے میں امام

محمدؒ کا قول غیر واضح ہے جس کا ذکر فقیہ ابو اللیث نے کیا ہے۔ الغرض، ہمارے ائمہ فقہاء رضی اللہ عنہم کے مابین اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ تعزیر کی مقدار حد کی مقدار سے کمتر ہونی چاہیے۔ اس کی بنیاد نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے، یعنی " جو غیر حد (کے موجب جرم) میں حد کو پہنچ گیا (یعنی اس کی سزا اس قدر دی جو حد کی مقدار ہے) تو وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے"۔ البتہ امام ابو یوسفؒ نے حدیث میں مذکور حد کو پہنچنے سے مراد آزاد کی حد لی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ آزاد کی حد کامل ہوتی ہے نہ کہ غلاموں کی حد (جو کہ آزاد کی حد کا نصف ہوتی ہے) کیونکہ غلام کی حد، حد کا ایک حصہ ہے نہ کہ کامل حد اور ہر باب میں مطلق اسم کے ذکر سے مراد اس کا فرد کامل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ خطاب میں مقصود آزاد لوگ ہوتے ہیں، دوسرے (غلام وغیرہ) تو خطاب میں ان کے ساتھ ملحق ہوتے ہیں۔ پھر ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ حد کی مقدار سے تعزیر کی مقدار بقدر ایک کوڑے کے کم ہوگی۔ یہ سب سے زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ اس سے حد کی مقدار کو نہ پہنچنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ ایک روایت میں یہ کہا ہے کہ بقدر پانچ کوڑوں کے کم ہوگی۔ اس کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول پر رکھی ہے کہ تعزیر میں ۵، ۷ کوڑے مارے جائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ میں نے پانچ کوڑوں کی کمی کی رائے حضرت علیؓ کی تقلید میں قائم کی ہے اور اس سلسلے میں سب سے کم مقدار کی حد کا اعتبار کیا ہے (اور سب سے کم مقدار کی حد اسی کوڑوں کی ہے)۔ امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ہر نوع تعزیر کو اس کے باب سے اخذ کیا ہے (یعنی واجب التعزیر چھوٹا جرم جس بڑے جرم کی قبیل سے ہے اسی کی سزا سے تعزیر کو میں نے اخذ کیا ہے) کسی عورت کو ناجائز طور پر چھونے اور بوسہ دینے کی تعزیر کو حد زنا سے اخذ کیا ہے اور زنا کے ماسوا کسی اور فعل کی تہمت کو حد قذف سے لیا ہے تاکہ ہر نوع اپنے باب سے ملحق ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث میں مذکور حد سے مراد غلام کی حد لی ہے اور وہ ہے چالیس کوڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حد کا لفظ اسم نکرہ کے طور پر استعمال کیا ہے جس سے مراد کوئی سی حد ہے اور غلام کی بابت چالیس کوڑوں کی حد ایک کامل حد ہے لہٰذا حدیث میں لفظ حد سے مراد غلام کی حد ہے۔ حد سے مراد غلام کی حد لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد کو غلام کی حد پر محمول کرنے میں تیقن اور احتیاط ہے کیونکہ حد کی اصطلاح دونوں قسموں (آزاد کی حد اور غلام کی حد) پر صادق آتی ہے، اگر ہم اس کا معنی وہ لیں جو امام ابو حنیفہؒ نے لیا ہے تو اس وعید سے محفوظ ہو جائیں گے جو غیر قابل حد جرم کی سزا میں حد تک پہنچ جانے والے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، کیونکہ اس صورت میں یقیناً آدمی حد کو نہیں پہنچتا اور اگر اس سے وہ مفہوم لیں جو امام ابو یوسفؒ نے لیا ہے تو وعید سے مامون نہیں ہوتے کیونکہ ممکن ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد غلام کی حد ہو، تو اس صورت میں آزاد کی حد مراد لے کر ہم غیر قابل حد جرم کی تعزیر میں حد کو پہنچ جائیں گے اور وعید کے سزاوار ہو جائیں گے۔ لہٰذا احتیاط امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے میں ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

تعزیر کی صفات

تعزیر سخت ترین مار ہے | تعزیر کی صفات متعدد ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ یہ سب سے سخت مار (درّہ ا

زنی) ہے۔ سخت سے کیا مراد ہے' اس بارے میں مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے بعض کی رائے میں اس سے مراد کوڑوں کو جمع کرنا ہے یعنی یہ کہ تمام کوڑے ایک ہی عضو پہ مارے جائیں نہ کہ تمام اعضاء پر متفرق طور پر جیسا کہ حدود کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ خود مارنے میں سختی مراد ہے یعنی مجرم کو زیادہ تکلیف پہنچائی جائے۔ تعزیر دو وجہ سے سخت ترین مار ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ یہ زجرِ محض (صرف باز رکھنے) کے لیے مشروع ہوئی ہے اور اس میں گناہ کی تکفیر (مٹانے) کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ حدود میں زجر کے ساتھ ساتھ تکفیرِ گناہ کا مفہوم بھی موجود ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ حدود (مقررہ سزائیں) اہلِ حدود (جن پر حد لگائی جاتی ہے) کے حق میں کفارہ (گناہ مٹانے والی) ہیں سو جب تعزیر کا مقصد محض زجر ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ مار جتنی سخت ہوگی اتنا ہی اس میں زجر زیادہ ہوگا' لہٰذا سخت مار سے تعزیر کا مقصد بہتر طور پر حاصل ہو سکے گا۔ تعزیر کے سخت ترین مار ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں کوڑوں کی تعداد کم ہوتی ہے' اس لیے اگر مار میں سختی نہیں کی جائے گی تو اس سے تعزیر کا مقصد یعنی زجر حاصل نہیں ہو پائیگا۔

تعزیر میں معافی، صلح اور ابراء روا ہے تعزیرات کی ایک صفت یہ ہے کہ اس میں معاف کرنا' صلح اور ابراء (حقدار کا اس شخص کو بری کرنا جس کے ذمے اس کا حق تھا' Indemnity) روا ہیں کیونکہ تعزیر خالص بندے کا حق ہے لہٰذا اس میں حدود کے برعکس یہ جملہ احکام جاری ہوں گے جیسا کہ دیگر جملہ حقوق العباد مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں۔

تعزیر میں میراث ہے از انجملہ یہ صفت ہے کہ اس میں قصاص وغیرہ کی طرح وراثت چلتی ہے' بدلیل مذکورہ (یعنی اس بناء پر کہ یہ بندے کا حق ہے)۔

تعزیرات میں تداخل روا نہیں منجملہ صفات کے ایک صفت یہ ہے کہ حدود کے برخلاف' تعزیرات میں تداخل نہیں ہوتا (ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں یعنی واجب التعزیر جرم جتنی بار کیا ہوگا اتنی ہی بار تعزیر عائد ہوگی) کیونکہ حقوق العباد میں تداخل ممکن نہیں۔

ضامن لیا جائے گا مگر محبوس نہیں کیا جائے گا تعزیرات کے ضمن میں گواہوں کی عدالت معلوم کرنے کی اثناء میں ملزم سے ضامن لیا جائے گا لیکن اسے محبوس نہیں کیا جائے گا۔ ضامن اس لیے لیا جائے گا کہ ضمانت ملزم کی حاضری کو یقینی بنانے کے لیے ہوتی ہے اور تعزیر بندے کا حق ہے لہٰذا ضامن لینا بندے کے حق کے لئے مناسب ہے۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر مبنی ہے۔ محبوس نہ کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ حبس (Imprisonment) تو بجائے خود ایک تعزیر ہے لہٰذا گواہوں کی تعدیل (عادل قرار دینا) سے قبل محبوس کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ حدود کے ضمن میں' گواہوں کی تعدیل کے لیے ملزم کو محبوس کرنا جائز ہے کیونکہ حبس حد نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدالت میں تعزیر کا اثبات

جہاں تک تعزیر کے اثبات کا تعلق ہے' یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جاتی ہے جس سے دیگر جملہ حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں' یعنی مجرم کے اقرار' شہادت' قسم کھانے سے انکار اور قاضی کے ذاتی علم سے تعزیر کا اثبات

ہو جاتا ہے۔ تعزیر کے ضمن میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت اور شہادت علی الشہادت اور ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط قابل قبول ہوتے ہیں جیسا کہ دیگر سارے حقوق العباد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ حسن نے امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ تعزیر میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی لیکن صحیح پہلی بات ہے کیونکہ یہ خالص بندے کا حق ہے لہٰذا یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جائے گی جس سے حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں۔ تعزیر کے ضمن میں مجرم کو اقرار سے رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے جیسے قصاص وغیرہ میں اجازت نہیں ہوتی۔ خالص اللہ تعالیٰ کی حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے (کہ ان میں رجوع روا ہوتا ہے۔) واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

کتاب السّرقہ

قانونِ سرقہ

Law of Theft

مسائل سرقہ معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ رکن سرقہ، اس رکن کی شرطیں، عدالت میں سرقہ کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور سرقہ کا حکم معلوم کر لیا جائے۔

سرقہ کا رکن

سرقہ (چوری) کا رکن (مال کا) خفیہ طریقے سے لینا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: اِسْتَرَقَ السَّمْعَ یعنی "مگر جس نے چوری سے سن لیا۔" اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے چھپ کر بات سننے کو استراق (چوری کرنا) کا نام دیا ہے۔ اسی لیے علانیہ (مال) اخذ کرنے کو زبردستی لینا، لوٹنا، اچک لینا یا غصب کرنا کہتے ہیں نہ کہ سرقہ۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ سے اچک لینے والے اور لوٹنے والے کے بارے میں مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ہنسی مذاق ہے اس پر کوئی (سزا) نہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کفن چور، لوٹنے والے اور خیانت کرنے والے پر کوئی قطع (Amputation) نہیں۔ خفیہ طریقے سے (مال) اخذ کرنے کی بھی دو قسمیں ہیں، بلا واسطہ اور بالواسطہ۔

بلا واسطہ طریقے سے مال اخذ کرنے سے مراد یہ ہے کہ حرز (وہ جگہ جو محفوظ ہو اور وہاں کسی اجنبی کا داخلہ ممنوع ہو) سے مال اخذ کر کے اسے باہر لانے کا سارا کام چور خود سرانجام دے۔ اگر چور حرز میں داخل ہو کر مال اخذ کر کے اسے اٹھائے یا اٹھانے سے پہلے ہی پکڑا جائے جبکہ وہ ہنوز حرز میں ہو اور اس نے مال کو باہر نہ نکالا ہو تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اخذ کا معنی ہے کسی چیز پر قبضہ کر لینا اور قبضہ مکمل نہیں ہوتا تا آنکہ وہ مال کو حرز سے باہر نہ نکال لائے اور باہر وہ لایا نہیں۔ اگر وہ مال کو حرز سے باہر پھینک دے اور خود حرز سے باہر نکلنے سے پہلے پکڑا جائے تو بھی اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ حرز سے نکلتے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے۔ اگر وہ پکڑا نہ جائے اور حرز سے باہر آ کے وہ مال لے لے جو اس نے حرز سے باہر پھینکا تھا تو اس صورت میں اس پر حد قطع جاری کی جائے گی۔ امام زفرؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں بھی اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز سے اخذِ (مال) اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مال لے کر حرز سے باہر نہ آ جائے اور یہ مال کو حرز سے باہر پھینکنا مال کو باہر لانا نہیں ہے اور حرز سے باہر پڑے مال کو اخذ کرنا حرز سے مال اخذ کرنا نہیں ہے، لہٰذا یہ سرقہ نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پر اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا جب تک کہ کوئی دوسرا شخص

اس (پھینکے ہوئے مال) پر قبضہ نہ کرلے۔ لہٰذا اس نے مال اخذ بھی کیا ہے اور اسے حرز سے باہر بھی نکال لایا ہے۔ اگر وہ مال ماخوذ کو حرز سے باہر اپنے کسی ساتھی کی طرف پھینک دے اور اس کا ساتھی اس مال کو اخذ کرلے تو دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ باہر والے پر اس لیے نہیں کہ اس نے حرز سے مال اخذ نہیں کیا اور اندر والے پر اس لیے قطع عائد نہ ہوگا کہ وہ مال ماخوذ کو حرز سے باہر نہیں لایا کیونکہ مال باہر والے کے قبضے میں ہے۔ اگر وہ دیوار کی دوسری جانب کھڑے اپنے ساتھی کو مال ماخوذ پکڑا دے اور خود باہر نہ لائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اندر والے پر سزائے قطع جاری ہوگی اور باہر والے پر نہیں جاری ہوگی بشرطیکہ اس نے حرز کے اندر اپنا ہاتھ داخل نہ کیا ہو۔ (مال ماخوذ لینے کے لیے) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اندر والے نے جب اپنے ساتھی کو مال پکڑایا تو اس کے ساتھی کا قبضہ اس کے قبضے کے قائم مقام ہوگیا، گویا وہی اندر والا شخص مال اپنے قبضے میں لے کر باہر آیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے والے مسئلے میں بیان کرچکے ہیں یعنی یہ کہ باہر والے پر تو حد قطع کے واجب ہونے کی کوئی صورت اس لیے نہیں کہ اس کی طرف سے سرقہ کا فعل یعنی حرز سے مال اخذ کرنا صادر نہیں ہوا اور اندر والے پر حد قطع اس لیے واجب نہیں کہ حرز سے باہر نکلتے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے کیونکہ مال پر اس کا ساتھی قبضہ کرچکا ہے۔ اس کے برعکس، اگر وہ مال کو باہر گلی میں پھینک دے پھر حرز سے باہر آکر مال اٹھالے (تو اس پر سزائے قطع عائد ہوگی) کیونکہ اس مال پر کسی دوسرے شخص کا قبضہ نہیں ہوا لہٰذا وہ اسی کے قبضے میں سمجھا جائے گا گویا فی الواقع وہ مال سمیت حرز سے باہر نکلا ہے۔ اگر باہر کھڑا ساتھی حرز کے اندر ہاتھ داخل کرکے اندر والے کے ہاتھ سے مال پکڑلے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ میں ان دونوں پر حد قطع جاری کروں گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق، اندر والے پر سزائے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال ماخوذ سمیت حرز سے باہر نہیں آیا۔ جب وہ اپنے باہر والے ساتھی کو ہاتھ باہر نکال کر مال پکڑائے تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوتی تو مال باہر نہ نکالنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ لاگو نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر حد قطع کے واجب ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم سابقہ مسئلے میں بیان کرچکے ہیں۔ باہر والے پر حد کے عائد ہونے میں اختلاف کی بنا ایک اور مسئلہ پر ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چور کسی گھر میں نقب لگائے اور اس میں اپنا ہاتھ داخل کرکے مال باہر نکال لے مگر خود گھر کے اندر داخل نہ ہوا ہو تو کیا اس صورت میں اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی؟ "الاصل (امام محمدؒ کی کتاب "المبسوط") اور (امام محمدؒ کی کتاب) "الجامع الصغیر" میں مذکور ہے کہ سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی اور اس بارے میں کوئی اختلاف (امام محمد نے) نقل نہیں کیا۔ امام ابو یوسف نے (کتاب) "الاملاء" میں ذکر کیا ہے کہ میں اس پر سزائے قطع جاری کروں گا اور اس بات کا لحاظ نہیں کروں گا کہ آیا چور حرز کے اندر داخل ہوا یا نہیں۔ اسی اختلاف پر یہ صورت بھی بنی ہے کہ اگر کوئی چور نقب لگائے اور حرز میں داخل ہوجائے اور مال نقب کے پاس جمع کرلے پھر باہر نکل آئے اور ہاتھ اندر ڈال کر مال اٹھالے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ کا رکن

حرز سے مال اخذ کرنا ہے، حرز کے اندر داخل ہونا رکن نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ صندوق یا گون میں ہاتھ ڈال کر مال نکال لے تو اس پر حد قطع عائد ہو جاتی ہے اگرچہ وہ حرز کے اندر داخل نہیں ہوا طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے مروی یہ قول ہے کہ اگر چور سخرا ہو تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ سخرے سے کیا مراد ہے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ اپنا ہاتھ گھر کے اندر داخل کرے جبکہ وہ اس گھر کے اندر خود بھی جا سکتا ہو۔ حضرت علیؓ کے اس قول سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔ نیز اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ پورے طور پر ہتک حرز سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے کیونکہ سرقہ کے جرم میں اس کے بغیر کمال نہیں پیدا ہوتا۔ اور اگر حرز میں داخل ہونا ممکن ہو تو اس میں داخل ہوئے بغیر ہتک حرز مکمل نہیں ہوگی۔ (لہٰذا ثابت ہوا کہ) مسئلہ زیر بحث میں ہتک تام نہیں پائی جاتی۔ صندوق یا گون سے مال اخذ کرنا ایک بالکل مختلف مسئلہ ہے کیونکہ یہاں پر چور کے داخل ہونے سے ہتک حرز ہونا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کے اندر ہاتھ ڈال کر مال اخذ کرنا ہی ہتک تام ہے، اس لیے سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگر چور گھر کے کسی کمرے سے مال نکال کر صحن میں ڈال دے تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی تاآنکہ وہ مال سمیت گھر سے باہر نہ نکلے کیونکہ مختلف کمرے ہونے کے باوجود پورا گھر حرز واحد ہے۔ کیا آپ دیکھتے کہ اگر گھر والے سے کہا جائے کہ اس امانت کو گھر کے اس کمرے میں محفوظ رکھنا اور گھر والا اس امانت کو کسی دوسرے کمرے میں رکھ چھوڑے اور وہ مالِ امانت ضائع ہو جائے تو اس گھر والے پر اس مالِ امانت کا کوئی تاوان (Compensation) عائد نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو جائے پھر گھر سے مال چرا لے تو اس پر حد قطع لاگو نہیں ہوگی، چاہے اسے مخصوص کمرے میں داخل ہونے کی اجازت نہ بھی دی گئی ہو، جس سے اس نے مال چرایا ہے۔ یہ مسئلہ اس امر کی دلیل ہے کہ گھر کے چاہے مختلف کمرے ہوں مگر پورا گھر ایک ہی حرز ہے۔ لہٰذا مسئلہ سابقہ میں گھر کے صحن میں مال ماخوذ لانا حرز سے باہر نہیں ہے بلکہ حرز کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں منتقل کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مال کو ایک کونے سے دوسرے کونے میں منتقل کرنا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ پورا گھر، اپنے مختلف کمروں سمیت، ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو۔

اگر گھر کا ہر کمرہ مختلف مالک کا ہو اور چور ایک کمرے سے مال نکال کر صحن میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ اس صورت میں ہر کمرہ الگ طور پر ایک حرز ہے لہٰذا مال کو کمرے سے باہر لانا حرز سے باہر لانا ہے۔

اسی طرح اگر گھر میں متعدد حجرے یا چھوٹے چھوٹے کمرے ہوں (ہر کمرے کا ایک الگ مالک ہو) اور چور کسی ایک کمرے سے مال چرا کر گھر کے صحن میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع لاگو ہوگی کیونکہ ہر کمرہ ایک علیحدہ حرز ہے لہٰذا کمرے سے مال کو باہر نکالنا حرز سے باہر نکالنا ہے۔ ان کمروں کی مثال ایک محلے کے مختلف گھروں کی سی ہے۔

اگر دو آدمی نقب لگائیں اور ان میں سے ایک آدمی اندر داخل ہو کر مال نکال لائے اور جب وہ مال کو گلی میں لے آئے تو اسے وہ دونوں آدمی اٹھا لیں تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اندر داخل

ہونے والا آدمی پہچان لیا گیا ہے (معروف ہو گیا ہے) تو اس پر حد قطع لاگو ہو گی کیونکہ چور وہی ہے اس لیے کہ مال اخذ کرنے اور اسے حرز سے باہر لانے کا کام اسی نے کیا ہے۔ باہر والے پر تعزیر عائد ہو گی کیونکہ اس نے گناہ میں اعانت کی ہے اور یہ گناہ (یعنی اعانت) ایسا ہے جس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے لہٰذا اس پر تعزیر جاری ہو گی۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے حرز کے اندر کون گیا تھا تو دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں ہو گی کیونکہ جس پر حد قطع واجب ہوئی ہے وہ نامعلوم ہے۔ البتہ دونوں پر تعزیر لاگو ہو گی۔ باہر والے پر تعزیر تو اس وجہ سے لاگو ہو گی جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں (یعنی گناہ میں اعانت) اور اندر داخل ہونے والے پر اس لیے کہ اس نے ایسا جرم کیا ہے کہ ایک عذر کی بناء پر اس پر حد جاری نہیں ہو سکی لہٰذا تعزیر لاگو ہو گی۔

اگر کوئی چور کسی کے مسکن میں نقب لگائے اور رات کے وقت صاحب مسکن کی موجودگی میں زبردستی داخل ہو جائے اور اس کا مال چرا لے تو اس پر سزائے قطع جاری ہو گی کیونکہ اگرچہ اس نے مال کو مالک سے چھپ کر اخذ نہیں کیا لیکن لوگوں سے تو چھپ کر لیا ہے اس لیے کہ رات کے وقت کوئی مدد کو نہیں آسکتا کیونکہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے لہٰذا سرقہ واقع ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالواسطہ طور پر مال اخذ کرنے کی مثال یہ ہے کہ چوروں کی ایک جماعت کسی آدمی کے مسکن میں داخل ہو کر، مال اخذ کر لے اور اپنے میں سے ایک شخص کی پیٹھ پر مال لاد کر اسے مسکن سے باہر نکال دے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سزائے قطع صرف مال کو اٹھانے والے پر جاری ہو۔ امام زفرؒ کی یہی رائے ہے۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سب چوروں پر سزائے قطع جاری ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ سرقے کا رکن مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مال کو حرز سے باہر نہ لایا جائے اور موجودہ صورت میں مال کو باہر لانے کا کام براہ راست اسی ایک شخص نے سرانجام دیا ہے جس کی پیٹھ پر مال لادا گیا تھا جب کہ دوسرے چوروں نے اس کی اعانت کی ہے اور حد بلاواسطہ ارتکاب جرم کرنے والے پر عائد ہوتی ہے نہ کہ مددگار پر جیسے زنا اور شراب نوشی کی حد بلاواسطہ مرتکب جرم پر عائد ہوتی ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مال ماخوذ کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر سب نے کیا ہے کیونکہ مال کو اٹھانے والا مال باہر لانے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا مگر باقیوں کی اعانت اور مزاحمت کرنے والوں کی مدافعت کے لیے ان کے گھات میں بیٹھنے ہی سے۔ لہٰذا مال کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر (Implicitly) گویا سبھی لوگوں نے مل کر سرانجام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ راہزنی اور مال غنیمت لوٹنے کے عمل میں براہ راست ارتکاب فعل کرنے والے کے ساتھ اس کے مددگار کو بھی شامل کیا جاتا ہے، ایسے ہی مسئلہ زیر بحث میں کیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مال اٹھانے والا ان کا کارکن ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے گدھے پر مال لادا اور اسے ہانک کر حرز سے باہر نکال لائے۔ مزید برآں، عام طور پر چور اکیلے چوری نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے ساتھی بھی ہوتے ہیں اور چوروں کا معمول یہ ہوتا ہے کہ سبھی مل کر مال کو اکٹھا کرنے اور حرز سے باہر نکالنے کا کام سرانجام نہیں دیتے بلکہ ان میں سے کچھ گھات میں لگے رہتے ہیں۔ اگر حد قطع میں اس بات کو رکاوٹ تسلیم کر لیا جائے تو سزائے قطع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ اسی بات کے پیش نظر، راہزنی میں مددگار کو بلاواسطہ ارتکاب جرم کرنے والے کے ساتھ شامل رکھا گیا ہے، ایسا ہی چوری کے ضمن میں کیا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکنِ سرقہ کی شرطیں

رکن سرقہ کی شرائط کئی اقسام کی ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق سارق (چور) سے ہے، بعض کا مسروق (چرائے ہوئے مال) سے، بعض کا مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) سے اور بعض شرطوں کا تعلق مسروق فیہ یعنی جگہ (جہاں چوری کا فعل واقع ہوا) سے ہے۔

سارق سے متعلق شرطیں

سارق سے متعلق شرطیں یہ ہیں، سارق سزائے قطع کا مستوجب ہونے کی اہلیت رکھتا ہو اور وہ اہلیت ہے عقل (Sanity) اور بلوغت (puberty)۔

نابالغ اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی

چنانچہ نابالغ (Adolescent) اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ "تین (اشخاص) سے قلم اٹھا لیا گیا ہے (یعنی وہ مکلف نہیں ہیں)" نابالغ سے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، پاگل سے تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے اور خوابیدہ سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔" اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ نابالغ اور پاگل دونوں مرفوع القلم (غیر مکلف) ہیں۔ اور ان دونوں پر قطع واجب کرنے کا مطلب ان پر قلم جاری کرنا (یعنی نہیں مکلف ٹھہرانا) ہے اور یہ نص کی خلاف ورزی ہے۔ نابالغ اور پاگل پر سزائے قطع کے عدم وجوب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع پاداش ہے لہٰذا یہ جرم (Offence) کی متقاضی ہے اور ان دونوں کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا اسی لیے ان پر دیگر حدود عائد نہیں ہوتیں، اسی طرح حد قطع بھی عائد نہیں ہوگی۔ البتہ ان پر سرقہ کا تاوان (Compensation) عائد ہوگا کیونکہ مال کا تاوان عائد ہونے کے لیے جرم شرط نہیں ہے۔ اگر سارق ایسا شخص ہو جس پر کبھی جنون کا دورہ پڑتا ہو اور کبھی تندرست ہو جاتا ہو تو اگر اس نے بحالت جنون چوری کی حد قطع جاری نہیں ہوگی اور اگر تندرستی کی حالت میں چوری کی تو سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگر چوروں کی جماعت میں نابالغ یا پاگل ہو

اگر چوری کا ارتکاب چوروں کی ایک جماعت نے کیا ہو اور اس جماعت میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر مال مسروقہ کو حرز سے باہر لانے کا کام نابالغ یا پاگل نے سرانجام دیا ہو تو ان سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی اور اگر یہ کام کسی اور نے سرانجام دیا ہو تو ماسوا نابالغ اور پاگل کے سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔ امام ابو یوسف کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ میں اصل تو حرز سے مال باہر لانا ہے اور اس کام میں اعانت بمنزلہ تابع کے ہے۔ اگر نابالغ یا پاگل مال مسروقہ کو حرز سے باہر لائے تو اصل فعلِ سرقہ کا وہی مرتکب ہوا تو جب اصل فعل پر حد عائد نہیں تو تابع پر کیونکر ہوگی۔ اگر مال کو حرز سے باہر لانے کا کام بالغ و عاقل انجام دے تو گویا اصل فعل اسی کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوا للذا تابع سے حد کے ساقط ہو جانے سے اصل سے حد کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا۔ امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ (فعل) سرقہ ایک ہے جس کا ارتکاب دو قسم کے آدمیوں نے کیا ہے ایک تو وہ جن پر حد قطع عائد ہوتی ہے اور دوسرے وہ جن پر حد قطع

عائد نہیں ہوتی، لہٰذا حد قطع کسی پر بھی عائد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دانستہ اور دوسرا نادانستہ طور پر راہزنی یا قتل کے وقوعے میں شریک ہو جائیں۔ امام ابو یوسف کا یہ فرمانا کہ سرقہ میں اصل تو مال مسروقہ کو حرز سے باہر لانا ہے۔ تسلیم، لیکن یہ کام معنوی طور پر سب کے ہاتھوں انجام پایا ہے کیونکہ تعاون کے مفہوم میں سب ایک ہیں، جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ چنانچہ نابالغ یا پاگل کے سوا کسی دوسرے چور کا مال کو حرز سے باہر نکالنا، سب کے ایک ہونے کی ضرورت کے تحت، نابالغ یا پاگل کی طرف سے باہر نکالنے کے مترادف ہے۔

اگر چوروں میں صاحب مال کا "ذی رحم محرم" شامل ہو

ائمہ کا ایسا ہی اختلاف اس مسئلے میں پایا جاتا ہے کہ اگر چوروں کی جماعت میں مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا) کا کوئی ذی رحم محرم (یعنی ایسے رشتہ والا جس کے باعث آپس میں نکاح حرام ہو) شامل ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی پر سزائے قطع لاگو نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ذی رحم محرم سے تو حد قطع ساقط ہو جائے گی لیکن دوسروں پر حد عائد ہو جائے گی۔

اگر چوروں میں صاحب مال کا ساجھی شامل ہو

اس مسئلے میں ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا کہ اگر چوروں میں مسروق منہ (صاحب مال) کا ساجھی (Partner) شامل ہو تو کسی پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مرد یا آزاد ہونا شرط نہیں

مستوجب حد قطع ہونے کے لیے چور کا مرد (male) ہونا شرط نہیں، چنانچہ عورت (female) پر بھی حد قطع جاری ہوگی۔ اس کی دلیل اللہ عزشانہ کا یہ ارشاد ہے: والسارق و السارقۃ فاقطعوا ایدیھما یعنی "اور چور مرد اور چور عورت کا ہاتھ کاٹ دو"۔ اسی طرح آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے چنانچہ غلام، لونڈی، مُدَبَّر .... (ایسا غلام جسے مالک کی طرف سے کہہ دیا گیا ہو کہ مالک کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا)، مکاتب (ایسا غلام جسے مال کے عوض پروانہ آزادی دیا گیا ہو مگر مال ہنوز اس کے ذمے واجب الادا ہو) اور امّ ولد (لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) پر بھی سزائے قطع جاری ہوگی کیونکہ مذکورہ بالا آیت شریفہ کا حکم عام ہے۔ مفرور اور غیر مفرور غلام اس حکم کے اطلاق میں برابر ہیں، بدلیل مذکورہ۔ مؤطا (امام مالکؒ کی کتاب) میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ایک مفرور غلام نے چوری کی تو حضرت عبداللہؓ نے حضرت سعیدؓ بن العاص کے پاس چور کو کسی کے ہمراہ بھیجا تاکہ وہ اس پر قطع ید کی سزا جاری کر دیں۔ حضرت سعیدؓ نے قطع ید سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم (چوری کے باعث) مفرور غلام کا ہاتھ نہیں کاٹتے۔ اس پر حضرت عبداللہؓ نے کہا کہ تم نے قرآن حکیم کی کس آیت سے یہ حکم پایا ہے کہ مفرور غلام چوری کا مرتکب ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے قطع ید کا حکم دیا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرد یا آزاد ہونا دیگر حدود کے وجوب کے لیے شرط نہیں لہٰذا حد قطع کے ضمن میں بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں | اسی طرح، حد قطع کا مستوجب ہونے کے لیے مسلمان ہونا بھی شرط نہیں ہے چنانچہ آیت کے عام اطلاق کی وجہ سے، مسلمان اور کافر سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

مال مسروق سے متعلق شرطیں

مال مسروق سے متعلق شرطوں کی کئی اقسام ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ وہ "مال مطلق" ہو، اس کی مالیت میں نہ کوئی نقص ہو اور نہ شبہ۔ "مال مطلق" سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جسے لوگ بطور مال کے جمع کرتے اور اسے مال تصور کرتے ہوں، اس کی ان کے نزدیک قدر و قیمت اور اہمیت ہو۔ جس چیز کو لوگ مال سمجھ کر جمع نہ کرتے ہوں وہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ سیّدنا عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حقیر چیز (کی چوری) پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ یہ بات حضرت عائشہؓ کی طرف سے ایک شرعی حکم کا بیان ہے۔ علاوہ ازیں، کسی شی کی حقارت اس کے حرز میں مخل ہے۔ اسی لئے عام طور پر اس کی حفاظت نہیں کی جاتی یا کم از کم باسعت اور اہم چیزوں کی طرح اس کی حفاظت نہیں کی جاتی جب کہ مال کی "حرز مطلق"، یعنی کامل حفاظت (چوری کے موجب قطع ہونے کے لیے) شرط ہے، جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔ حقیر چیز کی چوری سے رکن سرقہ بھی ناقص رہتا ہے اور رکن سرقہ ہے خفیہ طریقے سے مال اخذ کرنا۔ کیونکہ حقیر چیز کو چھپا کر نہیں لیا جاتا لہٰذا حقیر شے کے چرانے سے رکن میں خلل اور شبہ پیدا ہو گیا اور حدود کے معاملہ میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہے۔ اس اصول سے ان مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔

مسائل

۱۔ اگر کوئی شخص آزاد (غیر مملوک) بچے کو چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی غلام بچے کو چرائے جو نہ بات چیت کر سکتا ہو اور نہ ہی سمجھ بوجھ رکھتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہو گی جب کہ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ سزائے قطع نہیں ہو گی۔ امام ابویوسفؒ کی توجیہ یہ ہے کہ غلام مال محض نہیں ہے بلکہ وہ ایک لحاظ سے مال ہے اور ایک اعتبار سے آدمی ہے اس لیے وہ ایک پہلو سے محلِ سرقہ ہے جب کہ دوسرے پہلو سے محل سرقہ نہیں ہے اور شک کی بناء پر محل سرقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اسے سزائے قطع نہیں ہو گی جیسے نابالغ عاقل غلام کو چرانے پر قطع جاری نہیں ہو گی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام بچہ ہر اعتبار سے مال ہے کیونکہ مال ہونے کا مفہوم اس میں پورے طور پر موجود ہے اور اس بچے کو اپنی ذات پر قبضہ و اختیار بھی حاصل نہیں ہے اس لیے اس کی چوری میں رکن سرقہ متحقق ہو جاتا ہے، جیسے چوپائے کی چوری میں ہو جاتا ہے۔ اس کا آدمی ہونا اس کے مال ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ مکمل طور پر آدمی ہے اور مکمل طور پر مال بھی ہے کیونکہ آدمی ہونا اور مال ہونا ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔ اس لیے اس کے چرانے پر سزائے قطع اس وجہ سے لاگو ہو گی کہ وہ مال ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ آدمی ہے۔ عاقل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ہر چند وہ مکمل طور سے مال ہے لیکن اسے اپنی ذات پر قبضہ و اختیار حاصل ہے اس لیے اس پر کسی غیر کے قبضے کا تصور ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ بیک وقت خود اسے بھی اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو اور اس کے غیر کو بھی حاصل ہو لہٰذا اس صورت

میں رکن سرقہ (یعنی مال کا اخذ کرنا) متحقق نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر چور مردار جانور یا مردار جانور کی کھال چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔

۳۔ بھوسا گھاس، بانس اور جلانے کی لکڑی چوری کرنے پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ لوگ ان اشیاء کو بطور مال جمع نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے معاملہ میں بخل کرتے ہیں اس لیے کہ ان چیزوں کی ان کے نزدیک کوئی وقعت اور اہمیت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان چیزوں کے دینے میں بخل کرنے کو وہ نہایت گھٹیا پن سمجھتے ہیں۔ لہٰذا یہ چیزیں حقیر و بے مایہ ہیں (اور حقیر و بے مایہ چیز کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جاتی)۔

۴۔ مٹی، گارے، چونے، کچی اینٹوں، پلستر کے مسالے (چونے وغیرہ) پکی اینٹوں، مٹی کے برتنوں اور شیشے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ سب چیزیں حقیر و بے مایہ ہیں۔ مٹی اور لکڑی میں اس اعتبار سے فرق کیا گیا ہے کہ مٹی اور مٹی کی مصنوعات برابر ہیں جب کہ لکڑی اور لکڑی کی مصنوعات میں فرق ہے کیونکہ لکڑی صنعت کے بعد حقیر و بے مایہ اشیاء کی فہرست سے خارج ہو جاتی ہے جب کہ مٹی پر صنعت ہونے کے باوجود وہ حقیر و بے مایہ ہی رہتی ہے یہ بات لوگوں کے رواج اور معمولات کو دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔

ہمارے بعض علماء نے شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں فرق کیا ہے جیسے لکڑی اور لکڑی کی مصنوعات میں فرق کیا جاتا ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں کوئی فرق نہیں (یعنی دونوں حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں) اور یہی موقف صحیح ہے، اس لیے کہ شیشہ بعد از صنعت حقیر و بے مایہ کے زمرے سے نکل نہیں جاتا ہے کیونکہ اس کی مصنوعات بھی جلد ٹوٹ جانے والی ہوتی ہیں۔ لکڑی (کی مصنوعات) کا معاملہ اس سے مختلف ہے (یعنی لکڑی کی مصنوعات جلد ٹوٹنے والی نہیں ہوتیں لہٰذا وہ مال متصور ہوں گی)۔

لکڑی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی تا آنکہ اس میں صنعت کی گئی ہو، مثلاً اس سے دروازے یا برتن (یا فرنیچر) وغیرہ بنا لیے گئے ہوں البتہ ساکھو، نیزہ بنانے کے کام آنے والی لکڑی، آبنوس اور صندل کی چوری پر سزائے قطع ہوگی۔ ان کے سوا دوسری لکڑی، جو غیر مصنوع ہو، (کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے) لوگ عموماً مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہٰذا وہ حقیر و بے مایہ ہے لیکن بعد از صنعت وہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے سے نکل جاتی ہے چنانچہ اسے (یعنی لکڑی کی مصنوعات کو) لوگ بطور مال جمع کرتے ہیں۔ البتہ ساکھو، آبنوس اور صندل کی لکڑی (بلا صنعت بھی) مال ہے جس کی لوگوں کے نزدیک وقعت اور اہمیت ہوتی ہے چنانچہ یہ اموال مطلقہ ہیں (اس لیے ان کی چوری پر سزائے قطع جاری ہوگی)۔

امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ دانت (Ivory) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی البتہ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے یہ مسئلہ اونٹ کے دانت کے بارے میں بیان کیا ہے لہٰذا صرف (اونٹ کے) دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہوگی کیونکہ دانتوں کو لوگ بطور مال کے جمع نہیں کرتے اس لیے کہ وہ حقیر و بے مایہ ہوتے ہیں۔ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دانت بعد از صنعت حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے سے نکل جاتا ہے، جیسے لکڑی بعد از صنعت نکل جاتی ہے۔ جہاں تک ہاتھی دانت کا تعلق ہے، اس کی چوری پر ہرگز سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ قبل از صنعت چوری کیا جائے یا بعد از صنعت کیونکہ اس کے مال ہونے کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض فقہاء نے تو اس کی خرید و فروخت اور اس سے فائدہ اٹھانے کو

حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس کے مال ہونے میں نقص آگیا۔

تیر بنانے کے کام آنے والی لکڑی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے تیر بنا لیے گئے ہوں (تیروں کی چوری پر) سزائے قطع ہوگی اس کی وجہ وہی ہے جو ہم لکڑی کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

سینگوں کی چوری پر، چاہے یہ قبل از صنعت ہو یا بعد از صنعت، سزائے قطع جاری نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر سینگوں کی مصنوعات چرائی جائیں اور ان کی قیمت دس دراہم (یعنی نصاب کی مقدار) کے برابر ہو تو سزائے قطع جاری ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلے کے جواب میں اختلاف مسئلے کا موضوع مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جس مسئلے کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ کسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہوگی اس مسئلے کا موضوع مردار جانور کے سینگ ہیں کیونکہ مردار جانور کے سینگ مال مطلق نہیں اس لیے کہ ان کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا جواب ذبح کیے ہوئے جانور کے سینگوں کے بارے میں ہے۔ غیر مصنوع سینگوں کی چوری پر امام ابو یوسفؒ نے سزائے قطع اس لیے واجب نہیں بتائی کہ یہ جانور کے اجزاء میں سے ہیں (یعنی مال مطلق نہیں ہیں) اور مصنوع سینگوں کی چوری پر سزائے قطع مصنوع لکڑی کی نظیر پر واجب بتائی ہے

امام محمدؒ سے درندوں کی دباغت شدہ Tanned کھالوں کی بابت روایت ہے کہ ان کی چوری پر سزائے قطع نہیں جاری ہوگی، البتہ اگر ان سے جائے نماز یا بچھونا بنا لیا جائے تو سزائے قطع ہوگی۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ درندے کی غیر مصنوع کھال شکار کا جزو ہے اور چونکہ شکار کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی لہٰذا اس کے جزو کی چوری پر بھی نہیں ہوگی۔ البتہ صنعت کے بعد وہ ایک مختلف چیز بن جاتی ہے اور مصنوع لکڑی کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ امام محمدؒ کی یہ رائے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے بعض فقہاء کے اس قول کا اعتبار نہیں کیا جس کی رو سے درندوں کی کھالیں پاک نہیں ہوتیں ذبح کرنے سے اور نہ ہی دباغت Tanning سے۔

چٹائی کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اپنی اصل (خام مال) یعنی گھاس کے حقیر و بے مایہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

کتے اور چیتے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے۔ طنبورہ، ڈفلی اور بانسری وغیرہ آلات لہو (اللہ کی یاد سے غافل کرنے والے آلات) کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں کیونکہ ان کا شمار ان چیزوں میں ہے جنہیں لوگ بطور مال جمع نہیں کرتے یا اس لیے کہ ان کے مال ہونے میں نقص ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آلات لہو کو توڑنے والے پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا اور بعض فقہاء کے نزدیک کتے اور چیتے کو ہلاک کرنے والے پر بھی تاوان عائد نہیں ہوتا۔

مصحف کریم، حدیث کی کتاب یا شعر و ادب کی کتاب کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ اس کی قیمت دس دراہم (یعنی نصاب سرقہ کے برابر) ہو، کیونکہ لوگ ان کتابوں کو جمع کرتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ نفس اموال ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مصحف کریم جمع تو کیے جاتے ہیں لیکن مال کے طور پر نہیں بلکہ تلاوت کے لیے اور دین و دنیا کی بھلائی سے متعلق تعلیمات سے آگاہی حاصل کرنے اور ان پر عمل کرنے کی غرض سے یہی معاملہ کتب حدیث اور شعر و ادب کی کتابوں کا ہے کہ انہیں جمع کرنے کا مقصد امثال و حکم سے واقفیت حاصل کرنا ہوتا ہے، نہ کہ مالدار بننا۔

حساب کتاب کی کاپیوں اور رجسٹروں کی چوری پر سزائے قطع جاری ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر نصاب (دس درہم) ہو کیونکہ ان کاپیوں اور رجسٹروں کے اندر کی تحریریں چوری کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود تو کورے کاغذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوری کاپیوں اور رجسٹروں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو، بدلیل مذکورہ۔

اسی سے وہ مسئلہ نکلتا ہے جو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جس کی جنس حقیر و بے مایہ ہو اور وہ اسلامی مملکت میں سب کے لیے مشترکہ طور پر مباح ہو اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس قسم کی ہر چیز بے قدر اور بے وقعت ہوتی ہے اور لوگ اسے مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہٰذا وہ حقیر اور بے مایہ ہے۔ (کسی چیز کی چوری کے موجب حد ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرتے وقت) اعتبار اس کے حقیر و بے مایہ ہونے کا کیا جائے گا نہ کہ سب کے لیے مباح ہونے کا، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ مازو، ہلیلہ، سونف آبی (Glass wort) اور کوئلے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ چیزیں اپنی جنس میں اسلامی مملکت میں سب کے لیے مباح ہوتی ہیں اور یہ حقیر و بے مایہ ہیں۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ مازو، ہلیلہ، اور خشک ادویات (جڑی بوٹیوں) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے اسی طرح پرندوں اور شکار کی چوری پر سزائے قطع نہیں، خواہ وہ جنگلی ہو یا پالتو کیونکہ عموماً پرندوں کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا۔ سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ پرندوں کی چوری پر کوئی سزائے قطع نہیں ہوگی۔ کسی اور (صحابی) کی طرف سے ان کے اس قول سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگا۔

اسی طرح سدھائے ہوئے درندے بھی شکار کی ذیل میں آتے ہیں لہٰذا انہیں چرانے والوں کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ سدھائے ہوئے ہیں پھر بھی مال تصوّر نہیں کیے جاتے۔

اسی سے کفن چور کا مسئلہ استخراج ہوتا ہے کہ اگر وہ قبر میں سے کوئی چیز (کفن وغیرہ) نکال لے تو طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں ہوگی لیکن امام ابویوسفؒ کی رائے میں وہ مستوجب قطع ہوگا۔ امام ابویوسف کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے مال (کفن) کو اس کے مناسب حرز (محفوظ جگہ) سے اخذ کیا ہے لہٰذا اسے سزائے قطع ہوگی جیسے کہ اگر وہ یہی چیز گھر سے چوری کرتا۔ طرفینؒ کا استدلال یہ ہے کہ کفن مال نہیں ہے کیونکہ کفن کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا اس لیے کہ سلیم الطبع لوگ اس سے شدید کراہت کرتے ہیں لہٰذا کفن حقیر و بے مایہ (اشیاء کے زمرے میں داخل) ہے۔ اگر بالفرض یہ مال ہو بھی تو اس کے مال ہونے میں نقص ضرور ہے کیونکہ کفن سے اس طرح منفعت حاصل نہیں کی جاتی جس طرح زندہ آدمی کے لباس سے کی جاتی ہے۔ نقص کو شبہے پر فوقیت حاصل ہوتی ہے اور شبہے سے حد واجب نہیں ہوتی لہٰذا نقص سے بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہوگی۔

زہریؒ سے روایت ہے کہ مدینہ منورہ میں مروان (بن الحکم) کے زمانے میں ایک کفن چور پکڑا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ نے جب کہ تھے بھی وہ خاصی تعداد میں اس بات پر اجماع کیا کہ اسے سزائے قطع نہیں دی جائیگی۔

اسی اصول (حقیر و بے مایہ ہونے) سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایسی چیز کی چوری پر جسے جمع کرنا To preserve ممکن نہ ہو اور جو ایک سال سے دوسرے سال تک باقی نہ رہ سکے بلکہ جلد خراب ہو جانے والی ہو سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس چیز کا ذخیرہ کرنا ممکن نہ ہو وہ مال شمار نہیں ہوتی۔ چنانچہ تر اشیائے خوردنی، سبزیوں اور تر پھلوں کی چوری پر طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک سزائے

قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اشیاء ایسا مال ہیں جس سے فی الواقع منفعت حاصل کی جاتی ہے اور شریعت کی رو سے بھی ان سے نفع حاصل کرنا مطلقاً مباح ہے۔ پس یہ مال ہیں اور ان کی چوری پر سزائے قطع ہوگی، جیسے دیگر اموال کی چوری پر ہوتی ہے۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ یہ چیزیں ان اشیاء میں شمار ہوتی ہیں جنہیں عموماً بطور مال جمع نہیں کیا جاتا اگرچہ فی الحال ان سے منفعت حاصل کرنا ممکن ہے کیونکہ ان چیزوں کو آئندہ پیش آنے والی ضروریات کے لیے ذخیرہ (Preserve) نہیں کیا جاسکتا اس لیے لوگوں کے نزدیک ان کی وقعت کمتر ہوتی ہے، لہٰذا یہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں۔

کھجور یا کسی اور درخت پر لٹکے ہوئے پھل کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ پھل کی حفاظت کے لیے درختوں کے گرد چار دیواری ہی کیوں نہ بنا رکھی ہو کیونکہ کھجور کے درخت کی چوٹی پر جو چیز ہے (یعنی کھجوریں) وہ مال شمار نہیں ہوتی، نیز اس لیے کہ پھل جب تک درخت پر ہوتا ہے پورے طور پر خشک پھل نہیں بن جاتا چنانچہ وہ جلد خراب ہو جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا، لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ یعنی "پھل اور پنیر خرما کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے"۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ثمر تو وہ چیز ہے جو درخت سے ... (یعنی پھل) اور کثر جمار (جمار یا جامور درخت خرما کے گوند کو کہتے ہیں جو چربی کے مانند ایک سفید مادہ ہوتا ہے) کو کہتے ہیں۔

اگر کھجوریں درخت سے توڑ کر کھلیان میں (خشک کرنے کے لیے) رکھی گئی ہوں پھر چرالی جائیں تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ پورے طور پر خشک ہو چکی ہوں تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ وہ مال مطلق بن چکی ہیں اور ذخیرہ کرنے کے لائق ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں اسی جانب اشارہ ہے کہ "پھل اور پنیر خرما کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے تا آنکہ پھل کو کھلیان (خشک کرنے کی جگہ) میں لایا جائے۔ کھلیان میں لانے کے بعد (پھل کے خشک ہونے پر) اگر (مسروقہ پھل کی) قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس چوری پر سزائے قطع ہوگی"۔ کیونکہ عام طور پر کھلیان سے پھل اس وقت تک نہیں اٹھایا جاتا جب تک کہ وہ پورے طور پر خشک نہ ہو جائے۔ جب پھل پورے طور پر خشک ہو جائے تو وہ جلد خراب نہیں ہوتا لہٰذا اس صورت میں وہ مال مطلق ہوتا ہے۔

اسی طرح کا معاملہ گندم کا ہے جب وہ خوشوں میں ہو، خوشوں میں گندم درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے مانند ہے کیونکہ گندم جب تک خوشوں میں رہتی ہے مال شمار نہیں ہوتی نہ ہی خوشوں میں وہ پورے طور پر خشک ہو سکتی ہے۔

جہاں تک خشک میووں کا تعلق ہے جو سالہا سال تک باقی رہ سکتے ہیں، اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ سے صحیح روایت یہ ہے کہ ان میووں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی جنہیں لوگ اس بنا پر بطور مال جمع کرتے ہیں کہ وہ ذخیرہ کیے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا ایسے خشک میووں میں حقیر و بے مایہ ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا، جو سزائے قطع کے عائد ہونے میں رکاوٹ ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے تازہ اور خشک پھلوں میں کوئی فرق نہیں کیا، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص باغ میں سے درخت خرما کو ہی چرالے تو اس پر سزائے قطع نہیں لاگو ہوگی کیونکہ درخت خرما کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا، چنانچہ یہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ ہم نے اوپر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد

کو نقل کیا ہے کہ ثمر (پھل) اور کثر (بغیر خرما) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے۔ کثر کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد کھجور کے چھوٹے پودے ہیں۔

مہندی اور وسمہ کی چوری پر سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ جلد خراب نہیں ہوتے، لہٰذا ان کے مال ہونے کے مفہوم میں کوئی خلل نہیں ہے۔

تازہ گوشت اور (بغیر رنگے ہوئے) چمڑے (صفیق) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتے ہیں۔

مچھلی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے، خواہ وہ تازہ ہو یا نمک پاشیدہ کیونکہ لوگ اسے مال تصور نہیں کرتے، اس کے حقیر و بے مایہ ہونے کی وجہ سے، نیز اس لیے کہ تازہ مچھلی تو خراب بھی جلد ہو جاتی ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مچھلی کی جنس اسلامی مملکت میں مباح عام ہوتی ہے۔

دودھ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ دودھ جلد خراب ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

سرکے اور کھجور کے شیرے کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوگی کیونکہ یہ حقیر و بے مایہ نہیں ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ان میں جلد خرابی نہیں پیدا ہوتی۔

انگور کے رس اور کشمش اور کھجور کے افشردہ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ ان مشروبات میں جلد خرابی پیدا ہو جاتی ہے لہٰذا یہ حقیر و بے مایہ ہیں، جیسے دودھ ہے۔ کھجور کے افشردہ کی چوری پر، جسے اتنا پکایا گیا ہو کہ ایک تہائی باقی رہ جائے، سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس کے مباح اور مال ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کے مال ہونے میں نقص ہے۔ اسی طرح، تھوڑے پکے ہوئے کشمش کے افشردہ اور کھجور کے شیرے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس مشروب کے مباح ہونے میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ جہاں تک تھوڑے پکے ہوئے انگور کے رس کی چوری کا تعلق ہے، اس پر تو بلاشک و شبہ سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس کا پینا حرام ہے، لہٰذا یہ مال نہیں ہے۔

سونے اور چاندی کی چوری پر سزائے قطع ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں تو سب سے گراں قدر اموال ہیں اور ان میں حقیر اور بے مایہ ہونے کا مفہوم کسی اعتبار سے نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح جواہر اور موتیوں کی چوری پر، بدلیل مذکورہ، سزائے قطع ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کی چوری کے موجب حد نہ ہونے کا انحصار اس کے حقیر ہونے کے مفہوم اور اس کے مال نہ ہونے پر ہے نہ کہ اس کی جنس کے مباح ہونے پر کیونکہ اباحت تو سونے، چاندی، جواہر اور موتیوں وغیرہ کے ضمن میں موجود ہے۔

ہر قسم کے غلے، تیل اور خوشبو جیسے عود، مشک اور اس سے ملتی جلتی دوسری خوشبوئیات کی چوری پر سزائے قطع ہے کیونکہ ان چیزوں میں حقیر و بے مایہ ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔

پٹ سن (کتان)، اُون اور ریشم وغیرہ کی چوری پر سزائے قطع ہے۔

پیتل، لوہے، تانبے اور سیسے کے بنے ہوئے ہر قسم کے برتنوں کی چوری پر، بدلیل مذکورہ، سزائے قطع ہے۔ اسی طرح، اگر خود تانبے، لوہے اور سیسے کو چرا لیا جائے تو اس پر بھی سزائے قطع ہے کیونکہ یہ دھاتیں سونے اور چاندی کی طرح اپنی ذات میں قدر و اہمیت رکھتی ہیں۔

مال کے مطلقاً متقوم ہونے کی شرط ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ (مال مسروقہ) مطلقاً متقوم Valuable ہو چنانچہ کسی مسلمان کے ہاں سے شراب کی چوری پر سزائے قطع جاری نہیں ہو گی چور خواہ مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے ہاں سے شراب یا خنزیر چوری کرے تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہو گی، کیونکہ شراب اگرچہ ذمیوں کے نزدیک مال متقوم ہے لیکن ہمارے (مسلمانوں کے) نزدیک متقوم نہیں ہے، پس یہ علی الاطلاق مال متقوم نہیں۔

ایسی مباح چیز کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہو، چاہے وہ مال ہی ہو کیونکہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں وہ متقوم نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

مال کا کسی کی ملکیت ہونا شرط ہے ازاں جملہ یہ ہے کہ مال مسروق کسی کی ملکیت ہو، چنانچہ ایسی جملہ مباحِ عام اشیاء پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہوں خواہ وہ معدن سے نکالے ہوئے سونے، چاندی اور جواہر جیسے نفیس اموال ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مالک کوئی نہیں۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفن کی چوری پر سزا سے قطع نہیں ہے اس لئے کہ کفن کسی کی ملکیت نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ملکیت ہونے کی دو صورتیں ہی ممکن ہیں یعنی یا تو وہ میت کی ملکیت ہو یا پھر میت کے ورثہ کی پہلی صورت کے ممکن ہونے کی تو کوئی گنجائش اس بناء پر نہیں کہ میت اہل ملک (جو مالک ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں) میں سے نہیں ہے۔ دوسری صورت کے ممکن ہونے کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ وارث کی ملکیت تو میت کو کفن کی حاجت سے مؤخر ہے جیسے ورثہ میت کے متروکہ مال کے مالک تبھی بن پاتے ہیں جب قرض اور وصیت مال متروکہ میں سے ادا کر دئے جائیں، لہٰذا کفن قطعی طور پر کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

مال مسروقہ میں چور کی ملکیت، تاویل ملکیت یا شبۂ ملکیت نہ ہو منجملہ دوسری شرطوں کے ایک شرط یہ ہے کہ مال مسروق میں چور کی نہ تو ملکیت ہو نہ ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہ موجود ہو کیونکہ ایسی چیز کو چوری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جو ملکیت ہو یا اس میں ملکیت کی کوئی تاویل یا ملکیت کا شبہ ہو؛ لہٰذا ایسی چیز کی چوری میں رکنِ سرقہ متحقق نہ ہو گا اور رکن سرقہ ہے کسی مال کو چوری چھپے مطلقاً اخذ کرنا۔ مزید برآں قطع تو چوری کی پاداش ہے، چنانچہ آیت سرقہ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ یعنی "(قطع ید کی سزا) ان کے فعل کی پاداش ہے اور اللہ کی طرف سے عذاب ہے" چونکہ قطع پاداش ہے اس لئے ضروری ہے کہ فعل بھی جرم محض ہو۔ اپنی مملوکہ چیز کو لینا تو سرے سے کوئی جرم ہے ہی نہیں اور ملکیت کی تاویل یا ملکیت کے شبے کی بناء پر مال اخذ کرنا بھی جرم محض نہیں ہے لہٰذا موجبِ قطع نہیں ہو گا۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو اس سے درج ذیل مسائل کا استخراج ہوتا ہے:۔

مسائل:

۱۔ اس شخص پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ہاں سے اپنی عاریۃً یا کرائے پر دی ہوئی چیز کو چرا لے، اس لیے کہ اس چیز پر اس کی ملکیت قائم ہے۔

(٢) اس شخص پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی جو گروی دار Pledgee کے ہاں سے اپنی گروی رکھی ہوئی
چیز کو چوری کرے کیونکہ عین شے پر بدستور اسی کی ملکیت ہے جب کہ گروی دار کو صرف اس شے کو روک رکھنے کا
حق ہے اگر گروی کا مال کسی اور دیانتدار شخص کے قبضے میں ہو اور وہاں سے گروی دار یا گروی کنندہ Pledger
اس مال کو چرائے تو کسی کو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ گروی کنندہ کو اس لیے نہیں ہوگی کہ وہ اس کی ملکیت ہے لہٰذا اسے
اخذ کرنے سے حد قطع عائد نہیں ہوگی اگرچہ اس کے اخذ کرنے سے وہ روکا گیا ہو، جیسے لونڈی کو گروی رکھانے کے بعد
اس کے ساتھ مباشرت کرنے پر اس پر حد زنا عائد نہیں ہوتی اگرچہ اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے وہ روکا گیا ہو گروی
دار پر اس لیے سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کہ دیانتدار شخص کا گروی کے مال پر قبضہ ایک لحاظ سے گروی دار کے قبضے کے مترادف
ہے کیونکہ اس کے قبضے کی منفعت گروی دار کی طرف ہی لوٹتی ہے اس لیے کہ وہ اسی کے فائدے کے لیے مال کو اپنے پاس
رکھے ہوئے ہے، لہٰذا اس کا قبضہ ودیعت امانت رکھنے والے کے قبضے کے مانند ہے۔

(٣) اس شخص کو سزائے قطع نہیں ہے جو ایسے مال کو چرائے جو اس کے اور مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو)
کے مابین مشترک ہو کیونکہ مال مسروق ان دونوں کی غیر معین طور پر ملکیت ہے چنانچہ مال ماخوذ کا ایک (غیر معین) حصہ چرانے
والے کی ملکیت ہے لہٰذا اس ملکیتی حصے کی چوری پر حد واجب نہیں ہوگی (کہ وہ تو اس کی ملکیت ہے) اور باقی حصے (جو
اس کے شریک کی ملکیت ہے، غیر معین طور پر) کی چوری پر سزائے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ تو ایک
ہی ہے۔

(٤) بیت المال سے خمس کی چوری کرنے والے پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس میں اس کی ملکیت اور حق ہے
(یعنی چونکہ سب مسلمانوں کی وہ ملکیت ہے اس لیے وہ بھی اس ملکیت میں شریک ہے اگرچہ اس میں اس کا
ملکیتی حصہ غیر معین ہے)۔

(٥) اگر اپنے ماذون غلام (ایسا غلام جسے اموال میں تصرف کرنے یعنی تجارت وغیرہ کرنے کی مالک نے اجازت
دے رکھی ہو) کے ہاں سے چوری کرے، تو اگر غلام کے ذمے قرض نہیں ہے تو مالک پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی
کیونکہ غلام کی کمائی خالص مالک کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو جو مال مسروقہ اور اس کے جملہ مقبوضہ مال کو
محیط ہو پھر بھی چور مالک پر سزائے قطع نہیں۔ صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے اصول کے مطابق تو ظاہر
ہے کیونکہ غلام کی کمائی مالک کی ملک ہے، امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں اسے اس لیے سزائے قطع نہیں ہوگی کہ اگرچہ
ماذون غلام کا مال مالک کی ملکیت نہیں ہے پھر بھی اسے اس مال سے ایک طرح کا خصوصی تعلق حاصل ہے جو ملکیت کے
مشابہ ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مالک ماذون غلام کے ذمے قرض کو اپنے کسی مال سے چکا کر ماذون غلام کے سارے
مال کا خود بلا شرکت غیرے مالک بن سکتا ہے، لہٰذا ماذون غلام کے مال میں مالک کے لیے ملکیت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اسی
لیے اگر ماذون غلام کی کمائی کوئی لونڈی ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ شادی کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس سے ملکیت
کا شبہ پیدا ہوتا ہے، یا بالفاظ دیگر، وہ مال اگر مالک کی ملکیت نہیں تو ماذون غلام کی بھی ملکیت نہیں ہے کیونکہ وہ
مملوک غلام ہے جو کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا۔ قرض خواہ بھی اس مال کے مالک نہیں ہیں، چنانچہ یہ ایسا مملوکہ
مال ہے کہ جس کا کوئی معین مالک نہیں ہے لہٰذا اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر بیت المال
یا مال غنیمت میں سے چوری ہے (کہ اس چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ وہ بھی غیر معین طور پر سب

کی ملکیت ہے۔

(۶) اپنے مکاتب (وہ غلام جسے مالک نے مال کے عوض آزادی کی تحریر لکھ دی ہو مگر وہ مال اس کے ذمے ہنوز واجب الادا ہو) کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہو گی کیونکہ اس کے مکاتب کی کمائی ایک لحاظ سے اس کی ملکیت ہے یا اس میں ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مکاتب کی کوئی لونڈی ہو تو اسے جائز نہیں کہ وہ اس کے ساتھ شادی کرے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مال میں کسی لحاظ سے ملکیت ہو یا ملکیت کا شبہہ ہو تو اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی (لہٰذا مکاتب کے ہاں سے چوری پہ مالک قطع کا سزاوار نہیں ہوگا) علاوہ ازیں، یہ مال فی الحقیقت مکاتب اور اس کے مالک پر موقوف ہے کیونکہ اگر تو مکاتب (تحریر آزادی کی رو سے واجب الادا مال کے طور پر مال مسروقہ کو) ادا کر دے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مال مسروقہ مالک کی ملکیت تھا، تو ظاہر ہے کہ اس نے خود اپنا ہی مال اخذ کیا ہے اور اگر غلام مال ادا کرنے سے قاصر رہے اور دوبارہ مالک کی غلامی میں آجائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مکاتب کی ملک تھا، اس لیے سر دست اس مال کی ملکیت موقوف ہے، جس سے شبہہ پیدا ہوتا ہے لہٰذا سزائے قطع عائد نہیں ہو گی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی فروخت کنندہ ایسی فروخت شدہ چیز کو چرالے جس میں خیار شرط پایا ہو۔

۷۔ اپنی اولاد کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اولاد کے مال میں والد کے لیے ملکیت کی تاویل یا ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: اَنْتَ وَ مَالُكَ لِاَبِيْكَ یعنی "تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔" اس حدیث میں باپ کی طرف بیٹے کے مال کی اضافت بذریعہ لام تملیک کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت ہر لحاظ سے ثابت ہو، لیکن چونکہ بیٹے کے مال پر باپ کی ہر لحاظ ملکیت کسی دلیل سے ثابت نہیں، (اس لئے باپ کی کلی ملکیت تو ثابت نہیں ہو گی) البتہ جزئی ملکیت کی نفی پر چونکہ کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے جزئی ملکیت (ملک من وجہ) ثابت ہو جائے گی، یا (کم از کم) شبہہ ملک ثابت ہو جائے گا اور ہر دو حد قطع کے واجب ہونے سے مانع ہیں کیونکہ یہ وجوب حد میں شبہہ پیدا کر دیتے ہیں۔

۸۔ دیگر قرابت داروں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی لیکن ایک اور شرط کے مفقود ہونے کی بنا پر، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

۹۔ اگر کوئی چور کسی آدمی کے گھر میں داخل ہوا اور کوئی کپڑا اخذ کر کے اسے پھاڑ کر دو برابر حصے کر دے پھر اسے باہر لے آئے اور وہ پھاڑا ہوا کپڑا قیمت میں دس درہم کا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک چور کو سزائے قطع ہو گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہو گی۔

۱۰۔ اگر کوئی چور ایک بکری اخذ کرے پھر (حرز کے اندر ہی) اسے ذبح کر دے اور اس ذبح شدہ بکری کو حرز سے باہر نکال لائے تو بالاجماع اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پھاڑے ہوئے کپڑے کو حرز سے باہر لانے سے قبل اس کپڑے پر چور کی ملکیت قائم ہونے کا سبب پیدا ہو گیا ہے اور وہ سبب ہے کپڑے کو پھاڑنا، کیونکہ کپڑے کو پھاڑنے سے تاوان عائد ہوتا ہے اور تاوان کے عائد ہونے سے اس چیز پہ اسی وقت سے ملکیت قائم ہو جاتی ہے جب تاوان عائد کرنے کا سبب پیدا ہو جائے۔ یہ ہمارے ائمہ کا اصول ہے۔ اور ثبوت ملکیت وجوب حد میں رکاوٹ ہے۔ اسی بنا پر تو بکری کو ذبح کر کے حرز سے باہر لانے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، ایسے ہی کپڑے کو پھاڑ کر باہر لانے پر سزائے قطع واجب نہیں ہو گی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ مسروق منہ کی ملک میں چوری کا فعل

مکمل ہوگیا ہے لہٰذا اس پر سزائے قطع واجب ہوگی۔ ہم نے یہ رائے اس لیے قائم کی ہے کہ پھاڑے ہوئے کپڑے پر اس وقت تک مسروق منہ کی ملکیت زائل نہیں ہوگی جب تک کہ وہ عین شے کی ملکیت کو اختیار کیے ہوئے ہے، اس کی ملکیت تب زائل ہوگی جب وہ عین شے کے بجائے اس کے تاوان کو اختیار کر لے، لہٰذا تاوان کو اختیار کرنے سے قبل وہ کپڑا بدستور اسی کی ملکیت ہے۔ پس چور تو ایسا ہوا گویا اس نے دو کپڑے چرائے ہیں جن کی قیمت دس درہم بنتی ہے (یعنی بقدر نصاب سرقہ) لہٰذا اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ بکری کی چوری کے بارے میں بھی ہمارا یہی موقف ہے کہ مسروق منہ کی ملک میں سرقہ تام ہوگیا ہے مگر وہ گوشت میں تام ہوا ہے اور گوشت کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ کپڑا پھاڑنے کی وجہ سے چور پر تاوان واجب ہوگیا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مسروق منہ کی طرف سے تاوان کو اختیار کرنے سے قبل تاوان واجب نہیں ہوگا۔ اگر وہ چور سے تاوان لینا اختیار کر لے اور کپڑا چور کے حوالے کر دے تو اس صورت میں چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منہ کی جانب سے تاوان کو اختیار کرنے کی صورت میں چور اس کپڑے کا اسی وقت سے مالک ہو جاتا ہے جس وقت اس نے کپڑے کو پھاڑا تھا۔ لہٰذا اس صورت میں چور گویا اپنا ہی مملوک مال حرز سے نکال کر باہر لایا' اس لیے اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ چور نے کپڑے کو عرض میں پھاڑا ہو اور اگر اس نے کپڑے کو طول میں پھاڑا ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ طول میں پھاڑنے سے اس نے بری طرح اس کے ٹکڑے کر دیئے ہیں اس لیے تاوان دے کر وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ ابن سماعہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر چور کپڑے کو بری طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دے اور ٹکڑے کرنے کے بعد اس کی قیمت دس درہم بنتی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مسلک میں اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس سے فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے قول کی تائید ہو جاتی ہے کیونکہ بری طرح ٹکڑے کرنے سے جب کپڑے کو ضائع کیا تو تاوان کا عائد ہونا لازم ٹھہرتا ہے اور تاوان کے عائد ہونے سے مالِ تاوان کی ملکیت لازم آتی ہے۔ اور اگر کپڑے کے ٹکڑے اس طور نہ کیے گئے ہوں کہ کپڑا ضائع ہو جائے تو اس صورت میں تاوان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہوگا، لہٰذا جب تک مالک تاوان کو اختیار نہ کرے تاوان واجب نہیں ہوگا اور چور مالِ تاوان کا مالک نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۱۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اس قرض دار کے ہاں سے دس درہم چرا لے جس کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی (باوجود اس کے کہ مال مسروقہ بقدر نصاب ہے) کیونکہ وہ اخذ کرتے ہی مال ماخوذ کا مالک ہوگیا اور یہ مال ماخوذ اس کے حق کا قصاص (بدل مساوی) ہوگیا چنانچہ وہ اس مال ماخوذ کے ضمن میں چور نہیں ٹھہرا لہٰذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر مال مسروق کی جنس اس کے حق (یعنی مال قرض) کی جنس سے مختلف ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ وہ اس مال ماخوذ کا محض اخذ کرنے سے مالک نہیں ہو جاتا بلکہ تبادلے اور بیع کے ذریعے اس کا مالک ہو سکتا ہے لہٰذا اس نے غیر کی ملک کی چوری کی ہے' اس لیے اسے سزائے قطع ہوگی' اس طرح جیسے اجنبی کو ہوتی ہے (یعنی اس سلسلے میں اس کی حیثیت ایسی ہوگی کہ گویا وہ اجنبی ہے اور اس کا مسروق منہ سے قرض کے لین دین کا کوئی تعلق نہیں ہے)۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ چیز (مال مسروق) اپنے حق کے طور پر لی ہے (تو سزائے قطع نہیں ہوگی) جس کی تفصیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

ایک اور نوع کے متعدد مسائل ہیں جن کا ایک اور اصول سے استخراج ہوتا ہے اور وہ اصول مسائل کے استخراج کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس اصول کا ذکر ہم انشاء اللہ بعد میں کریں گے۔

مال مسروق میں چور کا کسی قسم کا کوئی حق نہ ہو

انا نجملہ یہ شرط ہے کہ مال مسروق معصوم (Pure) ہو، اسے اخذ کرنے کا چور کو کوئی حق نہ ہو، اس کے پاس اسے اخذ کرنے کی کوئی تاویل (exc use) بھی نہ ہو اور نہ ہی اخذ کرنے کا کوئی شبہہ ہو، اس لیے کہ قطع تو پاداش محض ہے جس کے عائد ہونے کے لیے جرم محض کا وجود ضروری ہے اور غیر معصوم مال کو اخذ کرنا تو سرے سے کوئی جرم نہیں ہے اور جس مال کے اخذ کرنے کی کوئی تاویل یا اخذ کرنے کا کوئی شبہہ ہو اس مال کو اخذ کرنا جرم محض نہیں ہے لہٰذا پاداش محض اس کے لیے مناسب نہیں ہے، مزید برآں، جو مال معصوم نہیں ہے وہ علانیہ اخذ کیا جاتا ہے نہ کہ چوری چھپے لہٰذا اس سے رکن سرقہ میں خلل واقع ہو جائے گا۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہمارا موقف یہ ہے کہ ایسے جملہ مباحات کے اخذ کرنے پر سزائے قطع نہیں ہو گی جن کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی ایسے مال کے اخذ کرنے پر جو مباح مملوک ہے یعنی وہ مال دار الحرب (بر سر جنگ دشمن ملک) میں حربی (دشمن) کی ملکیت ہو۔ جہاں تک اسلامی مملکت میں مستامن (پناہ لینے والے) حربی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے مال کو اخذ کرنے پر از روئے استحسان سزائے قطع عائد نہیں ہو گی اگرچہ قیاس کا تقاضا ہے کہ سزائے قطع دی جائے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے مال معصوم چرایا ہے کیونکہ حربی نے پناہ لینے کے ذریعے سے ذمی کی طرح عصمت وحفاظت حاصل کی ہے اسی لیے ذمی کے مال کی طرح اس کے مال پر بھی تاوان آتا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس مال میں اباحت (مباح ہونے) کا شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ مستامن حربی دار الحرب کے لوگوں میں سے ہے اور وہ اسلامی مملکت میں اپنی بعض ضروریات کو پورا کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور ضروریات پوری کرنے کے بعد جلد ہی واپس دار الحرب میں چلا جائے گا۔ لہٰذا اس کا دار الحرب کے لوگوں میں سے ہونا اس کے مال کے مباح ہونے کا شبہہ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے خون کے مباح ہونے کا شبہہ بھی پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ اس کے قصاص میں مومن کو قتل نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں، چونکہ اس کا مال مباح تھا اور معصوم تو پناہ کے سبب سے ہوا ہے اور پناہ کا سبب زائل ہوا چاہتا ہے اور اس سبب کے زائل ہونے کے وقت یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس کا مال اصلاً (originally) معصوم نہیں تھا کہ اصل پر لاحق ہونے والا ہر عارض جب زائل ہوتا ہے تو وہ بالکل معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ کبھی وجود میں آیا ہی نہیں تھا۔ اس سے مسئلہ زیر بحث میں یہ صورت بنتی ہے کہ اس کا مال گویا کبھی معصوم ہوا ہی نہیں تھا۔ ذمی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اسلامی مملکت کے شہریوں میں سے ہے اور مستقل پناہ کی بدولت اسے معصومیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا خون اور مال مطلقاً معصوم ہوتے ہیں جس میں اباحت کا کوئی شبہہ نہیں پایا جاتا۔ البتہ حربی کے مال کی چوری پر مال کا تاوان چور پر عائد ہو گا کیونکہ شبہہ مال کے تاوان کے عائد ہونے میں حائل نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد شبہات کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے۔ اسی طرح، اگر مستامن حربی مسلمان یا ذمی کا مال چوری کر لے تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ اس نے یہ مال مباح سمجھ کر اخذ کیا ہے اور اسی لیے وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اس مسئلے میں ان ائمہ کے مابین اختلاف کی صورت ویسی ہی ہے جیسی کہ حد زنا کے ضمن میں ہے۔

باغی کے مال کی چوری پر عادل (غیر باغی) کو سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ باغی کا مال اس کی جان کی طرح عادل کے حق میں معصوم نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر باغی عادل کا مال چوری کر لے تو اسے بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے وہ مال ایک تاویل (Exc use) کی بنا پر اخذ کیا ہے اگرچہ اس کی تاویل فاسد (غیر صحیح) ہے مگر فاسد تاویل اگر مضبوط ہو تو وجوب قطع میں مانع ہونے کی بابت تاویل صحیح سے ملحق ہو جاتی ہے (یعنی تاویل صحیح کا فائدہ دیتی ہے)۔ اسی لیے یہ تاویل

فاسد قصاص اور حد کے واجب ہونے کے ضمن میں بھی تاویل صحیح سے ملحق ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے قرض دار کے ہاں سے چوری کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ اس میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا: یا تو اس نے اپنے حق (مال قرض) کی جنس کا مال چرایا ہوگا یا پھر اپنے حق سے مختلف جنس کا مال چوری کیا ہوگا۔ اگر وہ اپنے حق کی جنس کا مال چوری کرے مثلاً یہ کہ وہ دس درہم چوری کرے اور مسروق منہ کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں، اس صورت میں اگر تو اس کا قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس مال کو اخذ کرنا اسے مباح ہے اس لیے کہ اس نے اپنے حق کی جنس وصول کی ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر حقدار اپنے حق کی جنس کو وصول کرلے تو اس کے لیے ایسا کرنا مباح ہے کہ ایسا کرنے سے وہ اپنا حق ہی وصول کرتا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے حق کی مقدار سے زیادہ مال چوری کرلے تو بھی اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ کا کچھ حصہ تو غیر معین طور پر اس کا حق ہے اور اس پر تو ظاہر ہے سزائے قطع نہیں ہے اور باقی کا جو حصہ اس کے حق سے زائد ہے اس کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شریک مال مشترک میں سے چوری کرلے۔ اگر اس کا قرض مؤجل (یعنی واپسی کی میعاد مقرر ہے اور ابھی ادائیگی کا وقت نہیں آیا) ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے سزائے قطع دی جائے جب کہ از روئے استحسان اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قرض مؤجل ہے تو اسے حق نہیں کہ وقت مقرر سے قبل مال اخذ کرے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قرضدار کو اس صورت میں حق ہے کہ وہ اس مال کو اس سے واپس لے لے چنانچہ اس صورت میں قرض خواہ کا اس سے مال کو چوری کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی اجنبی نے چوری کیا ہو۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ وقت مقررہ سے قبل اخذ کرنے کا تو ثابت نہیں ہے لیکن حق اخذ کو ثابت کرنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے قرض، اس لیے کہ قرض کا مؤجل ہونا مطالبۂ قرض میں تاخیر کے حق میں مؤثر ہوتا ہے نہ کہ قرض کے ساقط ہونے کے حق میں، للہذا حق اخذ کو ثابت کرنے والے سبب کے قائم ہونے سے شبہہ پیدا ہوگیا۔ اور اگر اس نے اپنے حق سے مختلف جنس کی چوری کی ہو، مثلاً قرضدار کے ذمے اس کے درہم تھے لیکن اس نے دینار چرا لیے یا کوئی اور سامان چرا لیا تو اسے سزائے قطع ہوگی۔ علامہ کرخیؒ نے اس حکم کو مطلق بتایا ہے جب کہ (امام محمدؒ نے) کتاب السرقہ میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ سامان (کپڑے وغیرہ) چوری کرے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اپنے حق کی وجہ سے (مال مسروق کو) اخذ کیا ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اندریں صورت، علامہ کرخی کے حکم مطلق کو اخذ مطلق پر محمول کیا جائے گا اخذ مطلق سے مراد یہ ہے کہ وہ چوری کرنے کے بعد یہ نہ کہے کہ میں نے (مال مسروق کو) اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے، کیونکہ اگر وہ یہ بات نہ کہے تو گویا اس نے ایسا مال اخذ کیا جسے اخذ کرنے کا اسے کوئی حق نہیں تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال کا قصاص (بدل مساوی) بدوں تبادلے اور باہمی رضامندی کے ممکن نہیں۔ اس نے مال مسروق کو اخذ کرنے کی کوئی تاویل (Excuse) بھی تو نہیں کی۔ للہذا اس کا اخذ بغیر حق کے اور بغیر شبہۂ حق کے ہے۔ یہ قول تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مال ماخوذ کو واپس نہیں کرے گا اور یہ قول بعض فقہاء کی اس رائے کے خلاف ہے جس کی رو سے حقدار (قرض خواہ) کو یہ حق حاصل ہے کہ جب اس کے حق (قرض) کی جنس سے مختلف چیز اس کے ہاتھ لگ جائے تو اسے اخذ کرلے۔ کیونکہ یہ رائے اسلاف میں سے کسی نے بھی قائم نہیں کی، للہذا اسے ایسا اختلاف تسلیم نہیں کیا جائے گا جو شبہہ کا باعث بنے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تو مال (مسروق) کو اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مال کو اخذ کرنے کی اس کے پاس تاویل (exc use) موجود ہے کیونکہ اس نے معنی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ صورت کا۔ معنی سے مراد ہے (قرض کے مال کی) مالیت اور مالیت کے معنی میں تمام اموال ہم جنس ہیں، للہذا یہ اخذ تاویل پر

مبنی ہے، اس لیے اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔

اگر وہ ایسے دراہم اخذ کرے جو اس کے حق (مال قرض) سے عمدہ تر ہوں یا ان کے مقابلے میں گھٹیا ہوں، اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ اصل کے اعتبار سے تو اس کے حق کی جنس سے ہے اور اختلاف تو صفت میں ہے (یعنی ہیں تو دراہم ہی، اگرچہ عمدہ تر یا گھٹیا ہیں)۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس پر راضی ہو جائے تو یہ اس کے حق کی وصولی قرار پائے گا نہ کہ تبادلہ۔ ایسا معاملہ تو صرف" اور "سلم" میں بھی جائز ہے حالانکہ بدل صرف اور بدل سلم تبادلہ جائز نہیں ہوتا۔ اگر مال ماخوذ اس کے حق کی جنس سے ہو تو اس سے حق اخذ کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور حدود کے ضمن میں شبہ حقیقت سے ملحق ہوتا ہے۔ جیسا کہ دین مؤجل (میعادی قرضہ) میں (وقت مقررہ سے پہلے اپنا مال خفیہ طریقہ سے لے لے)۔

اگر قرض خواہ کے قرضدار کے ذمے درہم ہوں اور وہ قرضدار کے ہاں سے چاندی کے زیور چوری کر لے یا اس کے ذمے دینار ہوں اور وہ سونے کے زیور چوری کر لے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ مال مسروق اس کے حق کا بدلہ نہیں ہو سکتا تا آنکہ یہ معاملہ باہمی رضامندی سے طے نہ پا جائے، اس صورت میں یہ معاملہ بیع اور تبادلہ کے مترادف ہو جائے گا چنانچہ زیور کی چوری سامان (کپڑا وغیرہ) کی چوری کے مشابہ ہے۔ اگر چور نے سامان یا زیور تلف کر دیا ہو اور اس کی قیمت عائد ہو گئی ہو تو اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جس کے ذمے کوئی عین شے واجب الادا ہو۔ ایسے چور کو بھی سزائے قطع ہوگی کیونکہ اشیاء کو صرف کرنے کے بعد ہی مقاصد پورے ہوتے ہیں لہٰذا سزائے قطع ہی عائد ہوگی۔

اگر کوئی مکاتب یا غلام اپنے مالک کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مالک کے حکم کے بغیر مالک کے مال قرض کو لینے کا اسے کوئی حق نہیں ہے تو گویا اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہے۔ البتہ اگر مالک نے اسے مال قرض لینے کے لیے اپنا نائب مقرر کیا ہو تو اس صورت میں مکاتب یا غلام پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مالک کا نائب ہونے کی حیثیت میں مال قرض کو لینے کا اسے حق ہے اور اس کی حیثیت قرض خواہ کی سی ہے۔ اگر مالک اپنے مکاتب یا ماذون غلام کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے اور اس غلام کے ذمے کسی کا کوئی قرض نہ ہو تو مالک کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قرضدار کے ذمے غلام کا جو قرض ہے وہ مالک کی ملکیت ہے چنانچہ اسے مال قرض لے لینے کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں اسے حق نہیں کہ غلام کے مال قرض کو اخذ کرے، چنانچہ اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہوگی۔

اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ نہ تو اس کا مال قرض پر کوئی حق ہے اور نہ ہی مال قرض کو اخذ کرنے کا اسے کوئی حق ہے۔ البتہ اگر اس کے صغیر سن بیٹے کا قرضدار ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں بیٹے کے مال قرض کو لینے کا اسے اسی طرح حق ہے جیسے خود اپنے مال قرض کو لینے کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے مصحف کریم کی چوری کا مسئلہ نکلتا ہے جس پر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوری کرنے والے کے پاس مصحف کریم کو چوری کرنے کی تاویل موجود ہے وہ یوں کہ قرآن عظیم کی تلاوت کے لیے مصحف عطا کرنے میں لوگ عام طور پر بخل سے کام نہیں لیتے، چنانچہ مصحف مجید کو اخذ کرنے والے نے ایک تاویل کی بنا پر اسے اخذ کیا ہے۔

اسی طرح جملہ آلات لہو، مثلاً بربط، طنبورہ اور بانسری وغیرہ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایسی چیز کو

اخذ کرنے والا یہ تاویل کر سکتا ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہے تاکہ اس شے کے مالک کو گناہ سے بچایا جائے اور برائی
سے روکا جائے اور برائی سے روکنے کا حکم شریعت کی طرف سے ہے۔ اسی طرح سونے یا چاندی سے بنے ہوئے شطرنج
کی چوری پر بھی، بدلیل مذکورہ، سزائے قطع نہیں ہے۔ اسی طرح حرز سے چاندی سے بنے ہوئے صلیب یا بت کو چوری
کرنے پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوگی کیونکہ چوری کرنے والا یہ تاویل کر سکتا ہے کہ اس نے تو توڑنے کے لیے صلیب یا
بت کو اخذ کیا تھا۔

اگر کوئی شخص ایسے درہم چوری کرے جن پر تصویریں بنی ہوں تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ عام
طور پر ان تصویروں کی پرستش نہیں کی جاتی، لہٰذا وہ یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ اس نے تو اس لیے انہیں اخذ کیا تھا تاکہ ان کے
مالک کو ان کی پرستش سے روک سکے، چنانچہ اسے سزائے قطع ہوگی۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی چور کا کوئی مال چرانے پر ہاتھ کاٹا جائے پھر اس مال کو کوئی دوسرا چور چرا لے تو اس
دوسرے چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال مسروق منہ کے حق میں نہ تو معصوم ہے اور نہ ہی متقوم کیونکہ پہلے چور کو سزائے
قطع مل جانے کے بعد اس مال کا معصوم اور متقوم ہونا ساقط ہو گیا، نیز اس لیے کہ مسروق منہ کا مال مسروق پر صحیح قبضہ ہونا
سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور چور کا مال مسروق پر قبضہ صحیح قبضہ نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم انشاء اللہ
آئندہ بیان کریں گے۔

اگر کوئی چور کوئی مال چرائے اور اس کی پاداش میں اسے سزائے قطع ہو گئی ہو پھر اس نے مال مسروق کو مالک کے
حوالے کر دیا ہو اس کے بعد بار دیگر اس نے وہ مال چوری کر لیا ہو تو ایسی صورت کے ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ حوالے
کیا ہوا مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو اس کی حالت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی ہوگی یا پھر مالک نے اس میں
کوئی ایسا تصرف کر لیا ہوگا جس سے تبدیلی لازم آتی ہو۔ اگر وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو از روئے استحسان چور کو
سزائے قطع نہیں ہوگی جبکہ قیاس کی رو سے اسے سزائے قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ سے حسنؒ نے قیاس کا قول روایت
کیا ہے اور امام شافعیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول سے ہمارے اختلاف کی بناء اس امر پر ہے کہ
بندے کے حق کے طور پر مال مسروق کی مسلمہ معصومیت پہلی چوری پر سزائے قطع کے جاری ہو جانے کے بعد ہمارے نزدیک
ساقط ہو جاتی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی بلکہ بدستور باقی رہتی ہے۔ امام شافعیؒ کے اس مسلک
کا ثبوت ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے اختلاف کی وجہ ان سے یہ روایت ہے کہ چوری
کے محل (مال مسروق) کی وہ قیمت جو بطور مالکیت کے حق کے ثابت تھی اگرچہ پہلی چوری میں ساقط ہو گئی تھی لیکن مالک کو مال
مسروق کے لوٹائے جانے کے بعد وہ عود کر آئی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تاوان کے حق میں قیمت عود کر آتی ہے چنانچہ اگر
چور مال مسروق کو تلف کر دے تو اس پر تاوان عائد ہوگا، اسی طرح قطع کے حق میں بھی قیمت لوٹ آئے گی۔ ہماری دلیل یہ
ہے کہ مال مسروق کی مالک کو واپسی سے اگرچہ مال کی معصومیت لوٹ آتی ہے لیکن اس کے معصوم نہ ہونے کا شبہہ ضرور پایا
جاتا ہے کیونکہ معصومیت کا ساقط ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کی ضرورت کی بنا پر تھا اور سزائے قطع کا اثر تو مال
کی واپسی کے بعد بھی برقرار ہے لہٰذا اس اثر کی وجہ سے اس مال کے معصوم ہونے میں شبہہ پیدا ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ
ہے کہ پہلی چوری کے بعد چور کے حق میں مال مسروق کا متقوم ہونا باقی نہ رہا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چور اس مال کو تلف
کر دے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ مال کی واپسی کے بعد بھی سزائے قطع کا اثر برقرار ہے جس سے چور کے حق میں اس مال کے

متقوم نہ ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور یہ شبہ سزائے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہے۔ لیکن تاوان کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے کیونکہ شبے کی بناء پر تاوان ساقط نہیں ہوتا جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں (یعنی حد قطع اللہ کا حق ہے جو شبے کی بناء پر ساقط ہو جاتا ہے جب کہ مال کا تاوان بندے کا حق ہے اور بندے کا حق شبے کے باوجود ساقط نہیں ہوتا)۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب واپس کیا ہوا مال اپنی حالت پر برقرار ہو اور اس میں کوئی تغیر رونما نہ ہوا ہو اور اگر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جس سے مال میں تبدیلی واقع ہو گئی ہو پھر پہلے چور نے اسے چرا لیا ہو تو اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر تو مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل کیا ہے کہ اگر غاصب ویسا عمل مال مغصوب میں کرے تو مالک کا اس مال پر سے حق جاتا رہے (اور تاوان کی صورت میں صرف اس مال کی قیمت کا حق باقی رہ جائے) تو چور کو سزائے قطع ہوگی اور اگر مالک نے کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی، کیونکہ ایسا عمل کرنے سے عین تبدیل ہو گئی اور وہ مال ایک دوسری عین بن گیا ہے۔ اور اگر مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو اس صورت میں مال کی عین میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور سوت چرائے اور اس چوری پر اسے سزائے قطع ہو جائے اور مال مسروق (سوت) کو وہ مالک کو واپس کر دے، مالک اسے بن کر کپڑا تیار کر لے جسے وہی چور چرا لے تو اس (کپڑے) کی چوری پر اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مال مسروق تبدیل ہو گیا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال مغصوب ہوتا (یعنی اگر کوئی شخص سوت کو غصب کرنے کے بعد اسے بن کر کپڑا بنا لیتا) تو اس پر سے (سوت کے) مالک کا حق یقیناً منقطع ہو جاتا۔ اگر ریشمی کپڑا چرایا ہو، اس پر چور کو سزائے قطع ہو گئی ہو، مال مسروق چور نے مالک کو واپس کر دیا ہو، مالک نے اس کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو اور اس ادھڑے ہوئے ریشم کو وہی چور چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ عین شے میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر غاصب ایسا کچھ کرے (یعنی غصب شدہ ریشم کے بنے ہوئے کپڑے کو ادھیڑ دے) تو مغصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہوتا۔ اگر مالک اس کپڑے کو ادھیڑ کر کات لے اور اس کاتے ہوئے ریشم کو چور چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ (ادھیڑ کر کاتنے کا) عمل غاصب کرے تو مغصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہوتا چنانچہ یہ عمل عین میں تبدیلی پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر کوئی چور گائے چرالے، اس پر سزائے قطع پا لے، گائے مالک کو واپس کر دے اور وہ گائے بچے کو جنم دے پھر وہ چور اس بچے کو چرا لے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ گائے کا بچہ ایک دوسری عین ہے جس کی چوری پر اسے پہلے سزائے قطع نہیں دی گئی چنانچہ بچے کی چوری پر اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اس سے اسی نوع کے دیگر مسائل نکلتے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مال مطلقاً محرز ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مال مطلقاً محرز ہو عدم حرز کے شبے سے مبرا ہو اور اس کی حرز (حفاظت) مقصود بھی ہو۔ حرز کو شرط ماننے کی بنیاد الموطأ میں مروی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ (درخت سے) لٹکے ہوئے پھل (کی چوری) میں کوئی سزائے قطع نہیں (اور نہ ہی پہاڑ کی گھاٹی (سے کوئی جانور چرانے) میں سزائے قطع ہے جب اسے (جانور کی) باڑے میں یا (پھل کو) کھلیان میں لے آیا جائے (تو اس صورت میں چوری کرنے پر) سزائے قطع ہے بشرطیکہ مال مسروق کی قیمت

ڈھال کی قیمت کے برابر ہو۔ آپ علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پھل (کی چوری) میں کوئی سزائے قطع نہیں اور نہ ہی پنیر خرما (کی چوری) میں ہے جب تک کہ اسے کھلیان میں نہ لایا جائے، جب کھلیان میں لے آیا جائے تو (اس صورت میں چوری کرنے پر) سزائے قطع ہے۔ آنحضرت علیہ الصلاۃ والسلام نے سزائے قطع کو باڑے میں لانے سے مشروط کردیا ہے اور باڑہ اونٹوں، گائیوں اور بھیڑ بکری کی حرز (جائے حفاظت) ہے اور کھلیان پھل کی حرز ہے۔ آپؐ کا یہ ارشادِ گرامی اس امر کی دلیل ہے کہ حرز (سزائے قطع کے لیے) شرط ہے۔ علاوہ ازیں، سرقہ کا رکن یہ ہے کہ مال کو خفیہ طریقے سے اخذ کیا جائے اور حرز کے سوا کسی اور جگہ سے مال اخذ کرنے کے لیے خفیہ طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ غیر حرز سے مال اخذ کرنے میں رکن سرقہ متحقق نہیں ہوتا اس لیے کہ سزائے قطع تو مالکوں کے اموال کو محفوظ بنانے کے لیے لازم کی گئی ہے بایں طور کہ لوگوں کے اموال میں چوروں کی طمع کو ختم کردیا جائے اور طمع ایسے مال کی کی جاتی ہے جس کی دلوں میں کوئی وقعت ہو اور جو مال حرز میں نہ ہو اس کے لیے عام طور پر دلوں میں کوئی وقعت نہیں ہوتی اس لیے ایسے مال کی طمع نہیں ہو سکتی چنانچہ سزائے قطع کے ذریعے ایسے مال کو محفوظ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لیے نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے اور نہ ہی اس مال کی چوری پر سزائے قطع ہے جو متقوم نہ ہو اور ذخیرہ کرنے کے قابل نہ ہو۔

حرز کیا ہے؟ حرز دو قسم کی ہوتی ہے، بنفسہ اور حرز بغیرہ۔ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو اور جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو، مثلاً گھر، دکانیں، خیمے، خزینے اور صندوق۔

حرز بغیرہ میں ہر وہ جگہ شامل ہے جسے حفاظت کے لیے تیار نہ کیا گیا ہو، کوئی بھی شخص بلا اجازت اس میں داخل ہو سکتا ہو اور اس میں داخل ہونے کی کوئی ممانعت نہ ہو، جیسے مسجدیں اور راستے، اور اس کا حکم صحرا کا سا ہے جب تک اس میں کوئی نگران نہ ہو اور اگر وہاں کوئی نگران موجود ہو تو پھر وہ حرز ہے۔ اسی وجہ سے اسے حرز بغیرہ (یعنی اپنے غیر کے ذریعے حرز) کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حرز ہونا اس کے غیر کے وجود پر منحصر ہے اور وہ غیر ہے نگران۔ جو جگہ حرز بنفسہ ہو اس میں نگران کی موجودگی اس جگہ کے حرز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے اور اگر نگران موجود ہو تو اس کی موجودگی کی کوئی اہمیت نہیں بلکہ اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ ہر دو قسم کی حرز بحیثیت خود، بغیر مالک کے، معتبر ہوگی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے سزائے قطع کو جانوروں کو باڑے میں اور پھل کو کھلیان میں لانے سے مشروط کیا ہے اور نگران کی موجودگی کی کوئی شرط نہیں عائد کی۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ مسجد میں اپنی چادر پر سر رکھے سوئے ہوئے تھے کہ ایک چور نے ان کے سر کے نیچے سے وہ چادر چرالی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چور کو سزائے قطع دی اور حرز کے حرز بنفسہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر دو قسم کی حرز خود اپنی حیثیت میں معتبر ہے۔ چنانچہ اگر پہلی قسم کی حرز (یعنی حرز بنفسہ) میں سے مال چرایا جائے تو چور کو سزائے قطع دی جائے گی خواہ وہاں نگران موجود ہو یا نہ ہو کیونکہ اخذ مال حرز میں سے ہوا ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ حرز کا دروازہ بند تھا یا اس کا کوئی دروازہ تھا ہی نہیں بشرطیکہ مال مسروق عمارت کے اندر محفوظ رکھا ہوا ہو کیونکہ عمارت کی غرض ہی حفاظت ہے چاہے وہ کیسی ہی ہو اگر دوسری قسم کی حرز میں سے چوری کرے تو اس صورت میں چور کو سزائے قطع دی جائے گی جب نگران اس کے قریب کسی ایسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے وہ اس مال کی نگرانی کر سکتا ہو اور ایسی جگہ میں عام طور پر مال مسروق جیسے مال کی نگرانی کی جاتی ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ نگران اس جگہ پر جاگ رہا تھا یا سو رہا

ہوا تھا کیونکہ ان دونوں حالتوں میں انسان کا ارادہ نگرانی کرنے کا ہوتا ہے اور مال کو بدون چوری کے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت صفوانؓ کے چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ حضرت صفوانؓ سوئے ہوئے تھے۔

اگر کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو کر وہاں سے کوئی چیز چرائے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ گھر میں نگران موجود ہو یا گھر کا مالک سویا ہوا ہو کیونکہ گھر حرز بنفسہ ہے نہ کہ حرز بذریعہ نگران۔ گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد گھر حرز نہ رہا اس لیے نگران کی موجودگی کا کوئی لحاظ نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ گھر کے افراد کی ذیل میں آ گیا، للذا اگر وہ گھر سے کوئی چیز اخذ کرے تو وہ خیانت کا مرتکب ہوگا (نہ کہ چوری کا)۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ خیانت کے مرتکب کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسے گھر کے کسی کمرے سے چوری کر لے جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہے اور وہ کمرہ مقفل ہو یا گھر میں رکھے کسی صندوق سے یا کسی مقفل کمرے میں رکھے کسی صندوق سے چوری کر لے اور وہ کمرہ گھر میں شامل ہو جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایک گھر حرز واحد ہے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد اس کے حق میں وہ گھر حرز نہیں رہا یہی حیثیت گھر کے کمروں کی ہے۔ اور یہ جو روایت ہے کہ اسود نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاں رات بسر کی اور ان کے زیورات چرا لیے تھے تو احتمال ہے کہ زنان خانے سے چوری کیے گئے ہوں نہ کہ مردانے سے اور گھر کے دو مختلف حصوں میں سے اگر ایک میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ دوسرے مختلف حصے میں داخل ہونے کی بھی اجازت مل گئی ہے اور احتمال والی بات دلیل نہیں ہوا کرتی۔

ایک آدمی حمام یا سرائے میں لیٹا ہو، اس کے کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں، اور چور ان کپڑوں کو چرا لے تو اس کی بابت امام ابو یوسفؒ سے یہ قول مروی ہے کہ اسے سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ وہ آدمی جاگ رہا ہو یا سویا ہوا ہو اور اگر وہ آدمی صحرا میں ہو اور کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں تو سزائے قطع ہوگی۔ اسی طرح امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دو شخص حمام میں یا کشتی میں اکٹھے موجود ہوں اور ان میں سے ایک شخص دوسرے کا مال چوری کر لے یا کچھ آدمی کسی سرائے میں اتریں اور ان میں سے کوئی شخص دوسرے کا مال چرا لے تو چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ یہی صورت دکان کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمام، سرائے اور دکان میں سے ہر جگہ حرز بنفسہ ہے، جب لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو یہ حرز نہ رہی، چنانچہ اس میں نگران کی موجودگی کا لحاظ نہیں ہوگا للذا یہ مقامات نگران کی موجودگی کے باعث حرز قرار نہیں پائیں گے۔ اسی لیے فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی چور رات کے وقت حمام سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ لوگوں کو رات کے وقت اس میں داخل ہونے کی اجازت حاصل نہیں ہے۔ جہاں تک صحرا یا مسجد کا تعلق ہے تو چونکہ وہاں داخل ہونے کی (عام) اجازت ہے اس لیے حرز بنفسہ نہیں ہے بلکہ نگران کے ذریعے حرز ہے اور چونکہ نگران کی طرف سے اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی للذا اس کے حرز ہونے کی حیثیت زائل نہیں ہوگی۔ مسجد سے چوری کرنے والے شخص کی بابت فقہاء کا قول ہے کہ اگر نگران موجود ہو تو چور کو سزائے قطع ہوگی، اگرچہ چور مسجد سے باہر نہ نکلا ہو کیونکہ مسجد حرز بنفسہ نہیں بلکہ حرز بذریعہ نگران ہے چنانچہ اس کے جس حصے میں نگران موجود ہے صرف وہی حصہ حرز ہے نہ کہ ساری مسجد، اس لیے جب چور اس حصے سے نکل گیا

تو گویا حرز سے نکل گیا۔ اس لیے اسے سزائے قطع دی جائے گی۔

جہاں تک گھر کا تعلق ہے تو وہ عمارت کی وجہ سے حرز ہے اس لیے جب تک چور گھر سے باہر نہ نکل جائے وہ حرز سے باہر متصور نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی چور ایسی دکان سے چوری کرے جو اجڑ گئی ہو اور اس میں فروخت کا دھندا بند ہو گیا ہو اور لوگوں کو اس کے اندر جانے کی اجازت ہو تو اس چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر چور ایسی دکان سے کوئی ایسی چیز چرالے جو کھلی نہ پڑی ہو تو بھی اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ جب لوگوں کو اس کے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ دکان ان کے حق میں حرز نہ رہی۔ اسی طرح اگر اس کے کسی خانے یا مقفل صندوق میں سے چوری کرلے تو بھی سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ پوری دکان حرز واحد ہے، جیسے کہ پورا گھر حرز واحد ہے جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مسئلہ روایت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کھلی جگہ پر اپنے پاس ایک بوری رکھ کر سویا ہوا ہو اور اس کی رکھوالی کر رہا ہو اور اس بوری میں سے کوئی آدمی کوئی چیز چرالے یا بوری کو ہی چرالے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ بوری اپنے محتویات سمیت حرز بذریعہ نگران ہے چنانچہ پوری بوری کی چوری اور اس کے ایک حصے کی چوری دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے لپیٹے ہوئے خیمے کے پاس رکھوالی کرتا سو گیا ہو اور چور اس خیمے کو چرالے تو اسے سزائے قطع ہوگی اور اگر وہ خیمہ نصب شدہ ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ کیونکہ لپیٹے ہونے کی صورت میں خیمہ حرز بذریعہ نگران ہے جیسے گھر میں رکھے اکھاڑے ہوئے دروازے کو کوئی چور چرالے۔ اور اگر خیمہ نصب شدہ ہو تو اس صورت میں وہ حرز بنفسہ ہے چنانچہ اس کی چوری خود حرز کی چوری ہے اور خود حرز احرز کے اندر نہیں ہوتی اسلیے اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے گھر کے دروازے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی۔ اگر بوری سواری کے کسی جانور کی پیٹھ پر رکھی ہو اور چور بوری کو پھاڑ کر اس میں سے مال نکال لے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ بوری اپنے محتویات کے لیے حرز ہے اور اگر خود بوری کو مال سمیت ہی چرالے تو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ خود حرز کی چوری ہے۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ کوئی چور اونٹ کو بوری سمیت چرالے کیونکہ اونٹ پر سامان حفاظت کی غرض سے نہیں بلکہ اٹھانے کی غرض سے لادا جاتا ہے کیونکہ اونٹ محرز یعنی حفاظت کرنے والا نہیں ہے اگرچہ مالک اونٹ پر سوار ہی ہو پس اونٹ اس بوری کی حرز نہیں لہٰذا بوری کو چرالینا خود حرز کی چوری ہے۔

اگر چور چراگاہ سے اونٹ، گائے یا بکری چرالے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی، چرواہے کے موجود ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر عطن (حوض کے آس پاس اونٹوں یا بھیڑ بکریوں کے بیٹھنے کی جگہ) یا باڑے میں سے چوری کرے، جہاں جانور آرام کرتے ہیں، تو سزائے قطع ہوگی، خواہ نگران موجود ہو یا نہ ہو مگر یہ کہ دروازے پر تالا لگا ہوا ہو، چور دروازہ توڑ کر اندر داخل ہو جائے اور ایک گائے چرالے، اسے اپنے پیچھے کھینچتے ہوئے باہر نکال لے یا اس کے پیچھے پیچھے رہ کر اسے ہانکتے ہوئے باہر نکال لے یا اس پر سوار ہو کر اسے باہر نکال لائے چراگاہ سے چوری کرنے پر سزائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چراگاہیں مویشیوں کی حرز نہیں ہوتیں خواہ چرواہا ان کے ساتھ موجود ہو کیونکہ چرانے سے رکھوالی مقصود نہیں ہوتی اگرچہ چرواہے کے ذریعے حفاظت کرلی جاتی ہو کیونکہ مویشیوں کو چراگاہوں میں حفاظت کی غرض سے نہیں بلکہ چرنے کی غرض سے رکھا جاتا ہے چنانچہ چراگاہ سے چوری حرز سے چوری نہیں ہے۔ عطن اور باڑے کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ان سے مقصود حفاظت ہے اور یہ جگہیں اسی مقصد کے لیے بنائی جاتی ہیں اس لیے یہ

حرز ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ پہاڑ کی گھاٹی سے جانور چوری کرنے پر دوگنا تاوان اور کوڑوں کی سزا ہے۔ اگر اسے باڑے میں لایا جائے (اور وہاں سے چوری ہو) اور مسروقہ جانور کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس پر سزائے قطع دی جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس غلام کے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہوگی جو اپنے آقا کے مال میں سے چوری کرلے خواہ وہ غلام مکاتب ہو یا مدبر ہو یا ایسا تاجر ہو جس کے ذمے قرض ہو یا اگر ام ولد اپنے آقا کے مال میں سے چوری کرلے کیونکہ ان سب کو اپنے مالکوں کے گھروں میں کام کاج کے لیے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہوتی ہے اس لیے ان کے مالکوں کے گھر ان کے حق میں حرز نہیں ہوتے۔ الموطا میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن سیدنا عمرؓ اور ایک حضرمی حضرت عمرؓ کی خدمت میں حضرمی کے غلام کو لے کر حاضر ہوئے اور کہا کہ اسے سزائے قطع دی جائے کیونکہ اس نے چوری کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا کہ کونسی چیز چرائی ہے۔ اس نے کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی تمہارے خادم نے تمہارا مال چرایا ہے آپ کے اس فیصلے سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے چنانچہ یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ کسی جماعت کا خادم اگر ان کا کوئی مال چوری کرلے تو اس سزائے قطع عائد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس مہمان پر ہوتی ہے جو اپنے میزبان کا مال چرالے اور نہ ہی اس (اجیر، مزدور، خادم) کو سزائے قطع ہوگی جو اس جگہ سے مال چوری کرلے جہاں اسے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہے کیونکہ داخل ہونے کی اجازت کے بعد وہ جگہ اس کے حق میں حرز نہ رہی۔ اسی طرح اگر اجیر کوئی ایسا مال اخذ کرلے جس کے اخذ کرنے کی اسے اجازت ہو مگر ایسی جگہ سے اخذ کرے جہاں داخل ہونے کی اسے اجازت نہ ہو تو اسے بھی سزائے قطع نہیں ہوگی، کیونکہ اس مال کو اخذ کرنے کی اجازت سے حرز میں داخل ہونے کی اجازت کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اخذ کرنے کی اجازت داخل ہونے کی اجازت پر فائق ہے اجب داخلے کی اجازت سزائے قطع کو مانع ہے تو اخذ کرنے کی اجازت بطریق اولیٰ مانع ہو

اگر کرائے دار مالک مکان کے ہاں سے چوری کرلے جب کہ دونوں الگ الگ سکونت گاہوں میں رہائش پذیر ہوں تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں حرز کی بابت کسی شک و شبے کی گنجائش نہیں۔ ہے اور اگر مالک مکان کرائے دار کے ہاں سے چوری کرلے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز چور کی ملکیت ہے اور اس بات سے حد کو ساقط کرنے کے لیے شبہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس سے گھر میں داخل ہونے کی اباحت کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور حرز میں خلل واقع ہوتا ہے لہٰذا سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے مفہوم کا ملکیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ حرز نام ہے اس جگہ کا جو حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو، جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو اور حرز کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں موجود ہے کیونکہ مالک مکان کو کرائے پر اٹھائے ہوئے مکان میں بغیر اجازت داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی، چنانچہ اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہے۔

ہمارے احناف کے، نزدیک اس شخص پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی جو اپنے کسی رشتے دار محرم کے ہاں سے چوری کرے، چور اور صاحب مال کے درمیان اولاد ہونے کا تعلق پایا جائے یا نہ پایا جائے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ والدین اور اولاد کے ضمن میں تو یہی حکم ہوگا مگر ان کے ماسوا دوسرے رشتے دار کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے اس اختلاف کی صورت وہی ہے جو عتق اور نفقہ کے ضمن میں

اختلاف کی ہے جس کا ذکر ہم کتاب العتاق میں کر چکے ہیں۔ صحیح ہمارا قول ہی ہے کیونکہ ان (رشتے داروں) میں سے ہر ایک، دوسرے کے گھر میں عام طور پر بغیر اجازت داخل ہوتا رہتا ہے اور یہ بات صاحب خانہ کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے چنانچہ حرز کے معنی میں نقص پیدا ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں سرقہ کی وجہ سے سزائے قطع ایک ایسا فعل ہے جو قطع رحمی کا باعث بنتا ہے اور قطع رحمی حرام ہے اور جو فعل حرام کا باعث بنے وہ بھی حرام ہوتا ہے۔

اگر کچھ آدمی مل کر چوری کریں اور ان میں سے ایک شخص مسروق منہ کا رشتے دار محرم ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس رشتے دار محرم کو تو سزائے قطع نہیں ہوگی لیکن باقی سب کو سزائے قطع ہوگی۔ اس مسئلے میں اختلاف کی صورت وہی ہے جو اس گروہ کے چوری کرنے والے مسئلے کی ہے جس میں کوئی بچہ یا پاگل شامل ہو اور اس مسئلے کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر اپنے کسی غیر محرم رشتے دار کے ہاں سے چوری کرے تو بالاجماع اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس قسم کی رشتے داری میں بغیر اجازت کے اندر آنا جانا عام طور پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس قسم کی رشتے داری کو منقطع ہونے سے بچانا بھی واجب نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ عتق اور نفقہ وغیرہ میں بھی یہ بات واجب نہیں ہے۔ اور اگر ایسے محرم کے ہاں سے چوری کرے جو از روئے نسب نہیں بلکہ رضاعت کی وجہ سے محرم ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے میں اس شخص کو سزائے قطع دی جائے گی جو اس شخص کے ہاں سے چوری کرے جو اس کے لیے بوجہ رضاعت محرم ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی رضاعی ماں کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں (رضاعی ماں اور اس شخص) کے ایک دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کی فراخدلی رواج اور دستور سے ثابت ہے چنانچہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے گھر میں بغیر اجازت کے داخل ہو جاتا ہے بالکل ویسے ہی جیسے اپنی نسبی ماں کے گھر میں داخل ہوتا ہے مگر رضاعی بہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ رضاعت سے ماسوا دائمی حرمت کے اور کوئی چیز ثابت نہیں ہے اور حرمت سزائے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے جیسے اس شخص پر سزائے قطع کے واجب ہونے میں نہیں ہے جس نے اپنی مباشرت کردہ عورت کی ماں کے ہاں سے چوری کی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رضاعی بہن کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) یا اپنی ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) یا اپنے بیٹے کی بیوی (بہو) یا اپنی بیوی کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) یا بیٹی (سوتیلی بیٹی) یا اس کی ماں (ساس) کے ہاں سے چوری کرے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ایسے گھر سے ان کا مال چوری کیا ہے جو چور کے باپ، ماں، بیٹے یا بیوی کا ہے تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ان لوگوں کے گھروں میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہوتی ہے لہٰذا ان میں سے کسی کا گھر اس کے حق میں حرز نہیں اور اگر اس نے کسی اور گھر میں سے ان کا مال چوری کیا ہو اور اگر وہ دونوں (اس کا باپ اور سوتیلی ماں، ماں اور سوتیلا باپ وغیرہ) اس گھر میں اکٹھے رہتے ہوں تو بالاجماع اسے سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر ان دونوں کی سکونت گاہیں جدا جدا ہوں تو اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اسے سزائے قطع ہوگی اگر وہ اپنے یا اپنے باپ یا اپنے بیٹے کے گھر کے ماسوا کسی اور کے گھر سے چوری کرے گا۔ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اس مسئلے میں شرح مختصر الطحاوی میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ سے متفق بتایا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سزائے قطع میں رکاوٹ تو قرابتداری

ہوتی ہے۔ اور مسئلہ زیر بحث میں چور اور مسروق منہ کے مابین کوئی قرابت داری نہیں پائی جاتی بلکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہیں لہٰذا سزائے قطع کے واجب ہونے میں کوئی رکاوٹ موجود نہیں بالکل ایسے ہی جیسے کسی دوسرے اجنبی کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع کے عائد ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے بارے میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ چور اور اس کے قرابت دار کے مابین ایک دوسرے سے ملاقات (visit) کرنے کا حق ثابت ہے کیونکہ گھر کا غیر قرابت دار کی ملکیت ہونا ایک دوسرے سے ملاقات کرنے کے حق کو ختم نہیں کرتا۔ اس سے ملاقات (VISIT) کے لیے گھر کے اندر داخل ہونے کے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہوتا ہے جس سے حرز کے معنی میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔

میاں بیوی میں سے اگر کوئی دوسرے کے مال کی چوری کرلے تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی خواہ یہ چوری اس گھر سے کی ہو جس میں وہ دونوں اکٹھے رہتے ہیں یا کسی اور گھر سے کی ہو۔ کیونکہ عام دستور کے مطابق یہ دونوں ایک دوسرے کی سکونت گاہ میں داخل ہوتے رہتے اور ایک دوسرے کے مال سے منفعت حاصل کرتے رہتے ہیں، جس سے حرز بلکہ ملکیت میں بھی خلل واقع ہوتا ہے۔ یہ ہمارا (احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام الشافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر تو وہ اس گھر میں سے چوری کرے جس میں وہ دونوں رہتے ہیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور اگر کسی دوسرے گھر سے چوری کرے تو سزائے قطع دی جائے گی۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الشہادۃ میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کے غلام، لونڈی یا مکاتب کے مال سے چوری کرلے یا ان میں سے کسی ایک کا غلام، لونڈی یا مکاتب دوسرے کے مال سے چوری کرلے یا ان میں سے کسی ایک کا خادم دوسرے کے مال سے چوری کرلے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے حرز کے اندر داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔

اگر بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے چوری کرلے یا شوہر اپنی ایسی بیوی کے مال میں سے چوری کرلے جسے چوری کے بعد اور مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی ہو اور بغیر عدت کے وہ عورت اس سے علیحدہ ہوگئی ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے جس وقت چوری کی اس وقت وہ سزائے قطع کی موجب نہیں تھی، اس لیے کہ دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم تھا لہٰذا علیحدگی کے وقت بھی سزائے قطع واجب نہیں ہوگی بدیں وجہ کہ علیحدگی ایک بعد میں پیش آنے والا حادثہ (Accident) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حکم کے ضمن میں طاری یعنی بعد میں پیش آنے والے حادثہ کو متصل (مقارن) اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ ایسا کرنے میں امر واقعہ کی مخالفت لازم آتی ہے، ماسوا اس کے کہ ایسا ماننے سے حد ساقط ہو سکتی ہو جب کہ مسئلہ زیر بحث میں تو حادثے کو متصل ماننے سے حد واجب ہو جاتی ہے لہٰذا اسے متصل نہیں مانا جائے گا۔ اگر کوئی شخص اپنی مطلقہ کے ہاں سے چوری کرلے جب کہ وہ عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا اس کی مطلقہ اس کے ہاں سے چوری کرلے جب کہ وہ عدت کے دن گزار رہی ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو بھی سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن یا تین طلاقیں دی گئی ہوں کیونکہ بدوران عدت ایک لحاظ سے نکاح یا نکاح کا اثر قائم ہے اور وہ ہے عدت۔ جب نکاح ہر لحاظ سے قائم ہو تو وہ سزائے قطع میں رکاوٹ بنتا ہے اس لیے نکاح کے ایک اعتبار سے قائم ہونے یا اس کے اثر کے قائم ہونے سے شبہہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت کے ہاں سے چوری کرے پھر اس سے شادی کرلے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو اس نے اپنے خلاف سزائے قطع کا فیصلہ ہونے سے پیشتر شادی کی ہوگی یا پھر سزائے قطع کا فیصلہ ہونے کے بعد کی ہوگی۔ اگر تو اس نے سزائے

قطع کا فیصلہ ہونے سے قبل شادی کی ہو تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حد کے خلاف یہ مانع حادثاتی طور پر وجود میں آگیا ہے اور حد کے ضمن میں حادثاتی مانع متصل کے مانند ہے کیونکہ حدود شبہات کی بناء پر ساقط کر دی جاتی ہیں۔ لہٰذا ازدواجی رشتے کے اچانک وجود میں آنے سے جو شبہہ پیدا ہوتا ہے وہ ویسے ہی سزائے قطع کو مانع ہے جیسے متصل مانع ہوتا ہے اور اگر وہ سزائے قطع کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اس سے شادی کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابویوسفؒ کی رائے میں اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ تو عدم چوری کے وقت ازدواجی رشتے کا قائم ہونا حد قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ایک شبہے کی بناء پر بنتا ہے اور وہ شبہہ ہے حرز کے نہ ہونے کا یا پھر ملکیت میں شبہہ ہے۔ اگر حادثے کو مانع تسلیم کر لیا جائے تو یقیناً یہ شبہے کا اعتبار کرنا ہے جب کہ حدود کے ضمن میں شبہہ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں نفاذ (Execution) قضاء (Judgment) کا جزو ہے للذا نفاذ کے وقت پیش آنے والا شبہہ ایسے ہی ہے جیسے قضاء کے وقت پیش آنے والا شبہہ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص پر کوئی زنا کی تہمت لگائے اور تہمت لگانے والے پر حد کے عائد ہونے کا عدالتی فیصلہ ہو جائے پھر وہ شخص نفاذ حد سے پہلے ارتکاب زنا کر لے جس پر تہمت لگائی گئی تھی تو تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ یعنی حد قذف کے نفاذ کے وقت مقذوف کے مرتکب زنا ہونے کا عارضہ ایسے ہی سمجھ لیا جاتا ہے جیسے کہ وہ تہمت لگانے کے وقت موجود تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدود کے ضمن میں نفاذ حد سے پیشتر مانع حد حادثے کا رونما ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ عدالتی فیصلے سے قبل موجود تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(امام محمدؒ نے اپنی کتاب) الجامع الصغیر میں جیب کترے کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ ہمیانی کو آستین کے باہر سے کاٹ لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ آستین کے اندر ہاتھ ڈال کر ہمیانی کو کاٹ لے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ کی رائے میں یہ دونوں صورتیں برابر ہیں اور ہر دو صورت میں سزائے قطع دی جائے گی۔ اگر غور کیا جائے تو ان دو ائمہ کے مابین یہ اختلاف رفع ہو جاتا ہے اور اتفاق رائے حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کترنے کا عمل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو کاٹنے سے انجام پائے گا یا گرہ کھولنے سے اور دراہم بھی یا تو آستین کی بیرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں گے یا اندرونی جانب۔ اگر کترنے کا کام کاٹنے سے انجام پائے اور دراہم آستین کے بیرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حرز آستین ہے اور کاٹنے کے بعد دراہم آستین کی بیرونی جانب آن پڑیں گے چنانچہ حرز سے مال کا اخذ ہونا نہیں پایا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر دراہم آستین کی اندرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں تو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ کاٹنے کے بعد آستین کی اندرونی جانب میں دراہم آن پڑیں گے لہٰذا ہمیانی کترنا حرز سے اخذ کرنا ٹھہرا اور حرز ہے آستین، اس لیے سزائے قطع ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کو اسی مفہوم پر محمول ٹھہرایا جائے گا۔ اگر کترنے کا عمل گرہ کھولنے سے انجام پائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو صورت یہ ہے کہ گرہ کھولنے سے دراہم آستین کی بیرونی جانب آن پڑیں بایں طور کہ گرہ آستین کی اندرونی طرف باندھی گئی ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ

اس نے مال حرز سے اخذ نہیں کیا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تشریح ہے۔ اور اگر صورت حال یہ ہو کہ گرہ کھولنے سے دراہم آستین کی اندرونی جانب گریں اور چور کو دراہم اخذ کرنے کے لیے آستین کے اندر ہاتھ ڈالنا پڑے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مال کا اخذ حرز سے ہوا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توضیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے اصول کی رو سے کفن چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قبر تو قطعی طور پر حرز بنفسہ نہیں ہے کیونکہ عام طور پر قبر میں مال حفاظت کی غرض سے نہیں رکھا جاتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قبر میں سے دراہم اور دینار چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں دی جاتی۔ کفن کا کوئی رکھوالا بھی نہیں ہوتا کہ اسے حرز بذریعہ رکھوالا قرار دیا جائے۔ چنانچہ قبر نہ تو حرز بنفسہ ہے اور نہ ہی حرز بغیرہ، یا پھر یہ کہ قبر کے حرز نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ اگر اسے اپنی مثل کی حرز مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ جملہ اموال کی حرز قرار نہیں پا سکتی، اس لیے اس کے حرز ہونے میں شبہ موجود ہے۔ لہٰذا سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ پھر اس ضمن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں اس کی مثل کی حرز کا اعتبار کیا جائے یا اس کی نوع کی حرز کا۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں اس کی مثل کی حرز کا اعتبار کیا جائے گا، مثلاً گھوڑوں وغیرہ کے لیے اصطبل کو حرز مانا جائے گا اور بھیڑ بکریوں کے لیے باڑے کو یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اصطبل یا باڑے سے موتی چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ علامہ کرخی نے اپنی مختصر میں ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ جو جگہ ایک نوع کے لیے حرز ہوگی وہ جملہ انواع کے لیے حرز تصور کی جائے گی۔ انہوں نے سبزی فروش کے طاقچہ کو جواہر کے لیے حرز قرار دیا ہے۔ امام طحاویؒ نے تو دستور اور رواج کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا قول ہے کہ کسی چیز کی حرز وہ جگہ ہے جس میں عام طور پر اسے محفوظ کیا جاتا ہو اور لوگ بالعموم جواہر کو اصطبل میں محفوظ نہیں کرتے۔ علامہ کرخیؒ نے حقیقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ کسی چیز کی حرز سے مراد وہ جگہ ہے جس میں فی الواقع اس چیز کو محفوظ کیا جائے سبزی فروش کے طاقچہ کو فی الواقع دراہم، دیناروں اور جواہر کیلئے بطور حرز استعمال کیا جاتا ہے لہٰذا وہ ان اشیاء کے لیے حرز ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سرقہ بقدر نصاب ہونا شرط ہے

انہی جملہ یہ شرط ہے کہ سرقہ بقدر نصاب ہو۔ اس شرط پر گفتگو تین پہلوؤں سے کی جائیگی: ایک تو نصاب کی اصل کے بارے میں کہ آیا وہ شرط ہے یا نہیں ہے، دوسرے اس کی مقدار کے بارے میں اور تیسرے نصاب کی صفات کے متعلق۔

نصاب شرط ہے یا نہیں؟ جہاں تک اس پہلو سے گفتگو کا تعلق ہے کہ آیا نصاب وجوب حد کی شرط ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ نصاب شرط ہے اور نصاب سے کمتر مالیت کے مال کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ نصاب شرط نہیں ہے اور مال مسروق خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ سزائے قطع دی جائے گی۔ خوارج کا بھی یہی قول ہے۔ انہوں نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد کے ظاہر معنی سے استدلال کیا ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا یعنی "اور چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ

کاٹ ڈالو"۔ اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے نصاب کی شرط مقرر نہیں فرمائی۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ "چور پر اللہ کی لعنت ہو کہ رسی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور انڈا چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے" اور یہ تو معلوم ہے کہ بعض رسی تو ایسی ہوتی ہے جس کی مالیت ایک آنے کی بھی نہیں ہوتی اور انڈے کی مالیت ایک دمڑی کی بھی نہیں ہوتی ہمارا استدلال دلالۃ النص (نص کے مفہوم) اور اجماع صحابہؓ سے ہے۔ دلالۃ النص سے یوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے (چور مرد سارق) اور (چور عورت سارقہ) پر سزائے قطع واجب کی ہے اور سارق کا لفظ سرقہ سے اسم مشتق ہے اور سرقہ یعنی چوری کا معنی ہے خفیہ طریقے سے اور آنکھ بچا کر مال لینا اور چیزوں کو خفیہ طریقے سے لینے کی ضرورت تب پڑتی ہے کہ ان چیزوں کی کوئی وقعت ہو جب کہ ایک دمڑی یا آنے کی کوئی وقعت نہیں ہوتی لہٰذا اسے اخذ کرنا چوری نہیں ہے۔ اس لیے چور پر سزائے قطع کا واجب ہونا دلالۃ النص کے اعتبار سے نصاب سے مشروط ہے۔ جہاں تک اجماع صحابہؓ کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نصاب کو شرط قرار دینے پر متفق تھے اور ان کے درمیان اختلاف صرف نصاب کی مقدار کے بارے میں تھا اور مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف اس امر کا ثبوت ہے کہ نصاب کو شرط ماننے کے اصول پر وہ سب متفق تھے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے جو حدیث روایت کی ہے وہ یا تو ثابت نہیں یا پھر منسوخ ہو چکی ہے یا پھر حدیث مذکورہ بالا میں چور رسی کا ذکر ہے اسے ایسی رسی پر محمول کیا جانا چاہیئے جس کی وقعت ہو جیسے کشتی کی رسی اور انڈے سے مراد وقعت واہمیت والا انڈا لیا جائے جیسے لوہے کا انڈا (گولا)۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین موافقت پیدا ہو جاتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نصاب کی مقدار

جہاں تک نصاب کی مقدار کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق نصاب کی مقدار دس درہم ہے، چنانچہ دس درہم سے کمتر مالیت کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ امام مالک رحمۃ اللہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مقدار پانچ درہم ہے۔ امام قدوری رحمۃ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ مقدار تین درہم ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مقدار چوتھائی دینار ہے حتی کہ اگر چوتھائی دینار سے ایک دمڑی بھی کم ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ اس کمی کے باوجود اس کی مالیت دس درہم کے برابر ہی کیوں نہ ہو جب کہ ہمارے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اگر چوتھائی دینار کی چوری کرے مگر اس کی مالیت دس درہم سے کمتر ہو تو ہمارے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سزائے قطع ہوگی۔ دینار کی قیمت ہمارے نزدیک دس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ درہم ہے، جس کی وضاحت ہم کتاب الدیات میں کریں گے۔ جنہوں نے پانچ درہم کو نصاب کی مقدار بتایا ہے ان کا استدلال نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ "نہیں کاٹی جاتیں پانچ (یا پانچ انگلیاں یعنی ہاتھ) مگر پانچ کے عوض"۔
امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جسے سیدتنا عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا "چور کا ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ (مالیت) پر کاٹا جائے گا۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال (کی چوری) پر ہاتھ کاٹا تھا جس کی قیمت تین درہم تھی اور یہ مالیت امام شافعیؒ کے نزدیک چوتھائی دینار ہے کیونکہ ان کے قاعدے کے مطابق دینار

ئی مالیت بارہ درہم ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب (الجامع الصغیر) میں روایت کی ہے، جسے عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے، اس نے اپنے دادا سے عبداللہ بن عمرؓ بن العاص سے اور اس نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ڈھال کی مالیت سے کمتر کی چوری پر سزائے قطع نہیں دیتے تھے اور اس زمانے میں ڈھال کی مالیت دس درہم کے برابر تھی۔ ایک اور روایت میں جو عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور اس نے اپنے دادا سے کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "دس دراہم سے کمتر پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی" حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حدیث روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس دراہم میں" حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ "چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی مگر ڈھال کی قیمت پر اور اس وقت ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی" ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ڈھال کی مالیت سے کمتر کی چوری پر قطع ید نہیں کیا جاتا تھا اور ان دنوں ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کپڑا چوری کرنے والے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس کی قیمت دس دراہم تھی اتنے میں وہاں سے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا اس کپڑے کی قیمت تو آٹھ دراہم سے زیادہ نہیں بنتی تو حضرت عمرؓ نے سزائے قطع ساقط کردی۔ سیدنا عمر، سیدنا عثمان، سیدنا علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے ہمارے مسلک کی تائید میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ دس درہم کی مالیت کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے پر تو صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور دس دراہم سے کمتر کی چوری پر علماء کا اختلاف ہے جس کی وجہ احادیث کا اختلاف ہے۔ للذا دس درہم سے کمتر مالیت کی چیز کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا اور احتمال کی موجودگی میں سزائے قطع واجب نہیں ہو سکتی جب یہ بات طے ہو گئی کہ چوری کی پاداش میں سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے نصاب شرط ہے تو ایک بار کی چوری میں اگر مال مسروق بقدر نصاب ہو تو چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ شرط موجود ہے اور وہ ہے نصاب کا پورا ہونا۔ اگر مختلف چوریاں مل کر بقدر نصاب ہیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ شرط نصاب پوری نہیں ہوئی۔ اس سے مسائل کا استنباط ہوتا ہے:

مسائل (۱) اگر کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہوا اور اس کی ایک کوٹھری سے ایک درہم چرا کر باہر لے آئے اور اسی طرح کرتے ہوئے دس درہم چرا لے اور پھر ان دس دراہم کو گھر سے باہر نکال لائے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ ایک چوری ہی ہے اس لیے کہ گھر اپنی کوٹھریوں اور صحن سمیت ایک حرز ہے للذا جب تک مال گھر کے اندر رہا تو حرز سے مال باہر نکالنا وقوع پذیر نہیں ہوا۔ جب پورے مال مسروق کو اس نے گھر سے باہر نکالا تو گویا بقدر نصاب مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا اس لیے سزائے قطع واجب ہو گی۔ اور اگر وہ ہر بار ایک درہم چرا کر گھر سے باہر لے آئے پھر دوبارہ گھر میں جائے اور ایک اور درہم

نکال لائے اور یہ عمل دس بار دہرائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ان دس چوریوں میں سے ہر چوری میں اس نے مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا للذا ہر بار کی چوری کو ایک مستقل چوری مانا جائے گا اور چونکہ مال مسروق کی مقدار نصاب سے کمتر ہے اس لیے اس سے سزائے قطع واجب نہیں ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر چوروں کا ایک گروہ کسی گھر میں داخل ہوا اور گھر کی کوٹھریوں میں سے کسی ایک کوٹھری میں سے بار بار مال چرا کر گھر کے صحن میں لے آئیں پھر سب مل کر صحن سے مال اٹھا کر ایک ہی بار میں گھر سے باہر نکال لائیں تو اگر باہر نکالے ہوئے مال مسروق میں سے ہر چور کے حصے میں دس دراہم کی مالیت کے برابر مال آئے تو سب کو سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اگر وہ جداگانہ طور پر مال مسروق کو باہر لائیں تو ہر چور کا معاملہ جداگانہ طور پر نمٹایا جائے گا کیونکہ اگر مال مسروق کو گھر سے باہر ایک بار میں لایا جائے تو وہ ایک چوری شمار ہوگی اور اگر کئی بار میں لایا جائے تو کئی چوریاں شمار ہوں گی اور جداگانہ طور پر نمٹائی جائیں گی۔

(۳) اگر کوئی شخص دو مختلف گھروں سے دس درہم چرائے، مثلاً ایک گھر سے ایک درہم چرایا اور دوسرے سے نو درہم تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ دو مختلف چوریاں ہیں بدیں وجہ کہ ہر دو گھر علیحدہ طور پر حرز ہیں للذا نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر ایک حرز کی ہتک (بے حرمتی) کو دوسری حرز کی ہتک کے ضمن میں ملحوظ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ ہر حرز کی ہتک کا لحاظ جداگانہ طور پر ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایک ہی جگہ سے دس مختلف آدمیوں کے دس دراہم چوری کرے تو سزائے قطع ہوگی اگرچہ ملکیتیں مختلف ہیں۔ کیونکہ لحاظ چور کا ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں چور ایک ہی ہے اور مال مسروق بقدر نصاب ہے۔ مسروق منہ (جس کا مال چوری کیا گیا) کے بجائے چور کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ مال مسروق کا بقدر نصاب ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور سزائے قطع چور پر عائد ہوتی ہے للذا طرفین (سارق اور مسروق منہ) میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جس پر سزائے قطع عائد ہوتی ہے۔ دوسری طرف یعنی مسروق منہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ قطع کا حکم مسروق منہ کے حق کے طور پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اگر ایک گھر میں دس نفوس ہوں بایں طور کہ ہر نفس علیحدہ علیحدہ کمرے میں ہو، کوئی چور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک درہم چرا لے تو اسے سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ دس درہم کو ایک ہی بار گھر سے باہر لائے۔ اس کی وجہ، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ پورا گھر ایک ہی حرز ہے، چنانچہ اس حرز واحد سے چور نے بقدر نصاب مال نکالا ہے۔ للذا یہ چوری ایک ہی چوری ہے اگرچہ مسروق منہ مختلف (یعنی دس نفوس) ہیں۔ اگر گھر بہت بڑا ہو، اس میں متعدد کمرے ہوں، ہر شخص کا ایک الگ کمرہ ہو، چور ہر کمرے میں سے دس درہم سے کمتر مالیت کا مال چوری کرے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک چوری نہیں بلکہ متعدد چوریاں ہیں کیونکہ ہر کمرہ جداگانہ طور پر حرز ہے۔ جب چوریاں مختلف ہوں تو ہر چوری میں مال مسروق کے بقدر نصاب ہونے کا لحاظ کیا جائے گا اور مذکورہ صورت میں مال مسروق کسی چوری میں بھی بقدر نصاب نہیں ہے۔ اگر دس چور کسی ایک ہی شخص کے دس دراہم چرا لیں تو انہیں سزائے قطع نہیں دی جائے گی برعکس اس صورت کے کہ جب ایک ہی شخص دس نفوس کے دس دراہم چرائے کہ اس صورت میں اسے سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ وہ دراہم ایک ہی حرز میں ہوں۔ اس کی وجہ، ہم

پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اعتبار چور کا کیا جاتا نہ کہ مسروق منہ کا چنانچہ چوری ایک ہی ہے اور نصاب کے کامل ہونے کا اعتبار چور کے حوالے سے کیا جائے گا نہ کہ مسروق منہ کے حوالے سے۔ اگر حرز ایک ہی ہو تو پھر اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مسروقہ دراہم ایک ہی جگہ رکھے ہوئے تھے یا متفرق تھے۔ چنانچہ اگر کوئی چور کسی ایک گھر سے دس دراہم چوری کرے بایں طور کہ دس نفوس میں سے ہر نفس کی جیب سے ایک درہم چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ حرز ایک ہے لہٰذا جب اس نے اس گھر سے باہر دس دراہم نکالے تو گویا بقدر نصاب مال چوری کر کے نکالا، اس لیے اسے سزائے قطع دی جائے گی۔

(۴) اگر کوئی چور کسی کے گھر سے ایک کپڑا چوری کرے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس کپڑے کو گھر کے دروازے پر لا کر رکھ دے، دوبارہ گھر کے اندر جائے اور ایک اور کپڑا چرا لائے اور اس کی قیمت بھی نو درہم ہو تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ہر دو چوریوں میں سے کسی ایک چوری میں بھی مال مسروق بقدر نصاب نہیں ہے، لہٰذا سزائے قطع نہیں دی جائے گی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صفات نصاب

جہاں تک نصاب کی صفات کا تعلق ہے، ازانجملہ یہ ہے کہ چوری کیے ہوئے دراہم کھرے ہوں۔ چنانچہ اگر کوئی چور دس کھوٹے یا جعلی دراہم چوری کرلے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی ماسوا اس کے کہ وہ اتنے کثیر التعداد ہوں کہ ان سب کی مالیت دس کھرے دراہم کے مساوی ہو۔ اسی طرح اگر مال مسروق دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ہو تو جب تک ان کی مالیت دس کھرے دراہم کے برابر نہ ہوگی سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ احادیث میں مطلق دراہم کے ذکر سے مراد کھرے دراہم ہی لیے جائیں گے۔

ازانجملہ یہ صفت ہے کہ دس دراہم کا اعتبار سات مثقال کے وزن کے حساب سے کیا جائے ائمہ فقہاء کا یہی قول ہے کیونکہ مطلق درہم کا نام اسی پر صادق آتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ اور دیت میں مقدار نصاب کا تعین اسی وزن (یعنی سات مثقال) کے حساب سے کیا گیا ہے، دراہم کے وزن کے بارے میں لوگوں کا اجماع بھی اسی (سات مثقال) پر ہے اور اوسط مقدار بھی یہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دراہم چھوٹے بڑے ہوتے تھے، اگر چھوٹے اور بڑے دراہم کو جمع کرلیا جائے تو دو درہم سات مثقال وزن سے نہیں گے لہٰذا یہ اوسط مقدار ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد کے پیش نظر اسی مقدار کو معتبر مانا گیا ہے کہ خیر الامور اوسطھا یعنی بہترین صورت وہ ہے جو اوسط (درمیانی) ہو۔

کیا دراہم کے مسکوک ہونے کا لحاظ کیا جائے گا؟ علامہ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ دس مسکوک دراہم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح کی روایت بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے کی ہے چنانچہ ان ڈھلا چاندی کا ٹکڑا چرانے پر جس کی مالیت دس مسکوک دراہم ہو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی چور ایسے دس دراہم چوری کرے جنہیں لوگ درست مانتے ہوں اور باہمی لین دین میں انہیں استعمال کرتے ہوں تو سزائے قطع ہوگی[۱]۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کے نصاب کی مقدار کا معیار دراہم ہیں یا یہ کہ ڈھال کی مالیت دراہم

---

[۱] امام صاحبؒ کی یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دراہم کا ٹھپہ لگے ہوئے ہونا شرط نہیں ہے بلکہ سزائے قطع دونوں صورتوں میں دی جائیگی یعنی دراہم پر ٹھپہ لگا ہوا ہو یا نہ ہو جبکہ دراہم وہ ہوں جو لوگوں کے درمیان ان کے معاملات میں رائج ہوں۔

سے البتہ کی گئی ہے اور دراہم انہیں کہتے ہیں جو مسکوک ہوں اور ان ڈھلا ٹکڑا نہ تو مسکوک ہوتا ہے اور نہ ہی مالیت میں مسکوک کے ہم معنی ہوتا ہے کیونکہ وہ قیمت میں اس سے کمتر ہوتا ہے اور قیمت میں کمی وزن میں کمی کے مشابہ ہے۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ نے لوگوں کے باہمی لین دین میں ان کے استعمال اور درست تسلیم کیے جانے کا اعتبار کیا ہے چنانچہ لوگوں کے مابین جن دراہم کے ذریعے لین دین ہوتا ہو وہ نصاب کے ضمن میں مسکوک اور صحیح دراہم کے مساوی ہیں، جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب کے ضمن میں ہوتا ہے امام ابوحنیفہؒ کا قول زیادہ قرین قیاس ہے جب کہ صاحبینؒ کا قول حدود کے ضمن میں زیادہ قرین احتیاط ہے۔

مال مسروق کی مالیت بقدر نصاب ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ صرف چوری کے وقت مال مسروق کی قیمت سے کیا جائے گا یا چوری اور اجرائے حد دونوں وقتوں میں اس کی مالیت کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے گا۔ اگر چوری کے وقت مال مسروق بقدر نصاب ہو اور بعد میں اس کی مالیت میں کمی واقع ہو جائے تو کیا اس سے سزائے قطع ساقط ہو جائے گی؟ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ مال مسروق کی مالیت میں کمی کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا: یا تو عین شئے مسروق میں کمی واقع ہوئی ہوگی بایں طور کہ مال مسروق میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے یا اس کا ایک حصہ الگ کر لیا جائے، یا پھر اس کے بھاؤ میں کمی واقع ہو جائے۔ اگر تو مال مسروق کی عین میں کمی واقع ہو تو سزائے قطع ہوگی اور اجرائے حد کے وقت کے بجائے بوقت چوری اس کے بقدر نصاب ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کی عین میں کمی اس کے ایک حصے کا اتلاف ہے اور اگر پورا مال مسروق بھی تلف ہو جائے تو حد قطع ساقط نہیں ہوتی، ایک حصے کے تلف ہونے سے بدرجہ اولی ساقط نہیں ہوگی۔ اگر کمی بھاؤ میں واقع ہوئی ہو، علامہ کرخیؒ کا کہنا ہے کہ ظاہر الروایۃ کی رو سے سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور دونوں وقتوں (چوری اور اجرائے حد کے وقت) میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، امام محمدؒ نے روایت کیا ہے کہ سزائے قطع دی جائے گی۔ ایسے ہی امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ مال کو حرز سے باہر نکالنے کے وقت جو قیمت تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بھاؤ میں کمی عین میں کمی سے کمتر ہے کیونکہ اول الذکر کمی کا محل (مال مسروق) پر کچھ اثر نہیں پڑتا جب کہ مؤخر الذکر محل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ جب عین میں کمی اسقاط حد کے لیے مؤثر نہیں تو بھاؤ میں کمی بدرجہ اولی مؤثر نہیں ہوگی۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ، جیسا کہ علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ ہر دو قسم کی کمی دوسری سے مختلف ہے اور مختلف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بھاؤ میں کمی سے بوقت چوری مال مسروق میں کمی کا شبہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ مال مسروق کی عین تو اپنی اصل حالت میں برقرار ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی اور چور بھاؤ میں کمی کا قطعاً ضامن نہیں لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والی یہ کمی ایسے ہے گویا کہ یہ چوری کے وقت ہی موجود تھی۔ عین میں کمی کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس سے عین میں تغیر لازم آتا ہے کہ یہ کمی عین کے ایک جزو کا اتلاف ہے جب کہ چور پورے مال مسروق کا ضامن ہے اس لیے اس کمی کو چوری کے وقت موجود فرض کرنا ممکن نہیں۔

اسی طرح اگر چور ایک شہر سے مال چوری کر کے اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے اور اس دوسرے شہر میں اس مال مسروق کی قیمت کمتر ہو تو اس بارے میں علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی تاآنکہ دونوں جگہ اس کی قیمت دس درہم نہ ہو، جب کہ امام طحاویؒ کی روایت کے تحت بوقت چوری اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ کسی اور وقت پر اس کی قیمت کا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

انہ انجملہ یہ صفت ہے کہ مال مسروق جس کی وجہ سے سزائے قطع لاگو ہوتی ہے پورے کا پورا اور مقصود کا تابع نہ ہو (یعنی ضمنی طور پر مال مقصود کے ساتھ چوری نہ ہو گیا ہو) اور سزائے قطع اس سے مس نہ ہو یہ طرفینؒ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اس مسئلے کے ضمن میں اصل یہ ہے کہ وہ مال جس کا چرانا چور کا مقصود ہے ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوتی ہے اگر صرف وہ (یعنی تابع کے بغیر) چرایا جائے اور وہ بقدر نصاب ہو تو بلا اختلاف سزائے قطع عائد ہوگی اور اگر وہ خود بقدر نصاب نہ ہو لیکن اپنے تابع سمیت بقدر نصاب ہو جاتا ہو تو بھی سزائے قطع ہوگی۔ اسی طرح اگر ان دونوں اصل اور تابع میں سے کوئی ایک مقصود ہو اور بقدر نصاب نہ ہو مگر دوسرے سے مل کر بقدر نصاب ہو جائے اور وہ ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوتی ہو تو سزائے قطع دی جائیگی جب مال مقصود ایسی اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزائے قطع واجب نہیں ہوتی اگر وہ اکیلا (یعنی کسی تابع کے بغیر) چرایا جائے تو سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جو بقدر نصاب ہو اور وہ چیز چور کا مقصود نہ ہو بلکہ ضمنی طور پر مال مقصود کے ساتھ چرا لی گئی ہو تو طرفینؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع ہوگی، بشرطیکہ یہ چیز (یعنی مال تابع) بقدر نصاب ہو۔ اس اصل کی مسائل میں یہ صورت ہوگی:

مسائل

(۱) اگر سونے یا چاندی کا برتن چرا لیا جائے اور اس میں شراب یا پانی یا دودھ یا عرق گلاب یا ثرید (شوربے میں بھگوئے ہوئے روٹی کے ٹکڑے) یا نبیذ یا ایسی ہی کوئی چیز ہو جس کی تنہا چوری پر سزائے قطع واجب نہیں ہوتی تو طرفینؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برتن میں وہ چیز ہو جس پر سزائے قطع نہیں ہوتی تو اس کو معدوم سمجھا جائے گا اور تنہا برتن کو اخذ کرنے کا اعتبار کیا جائے گا لہٰذا سزائے قطع دی جائے گی طرفینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس چوری سے چور کا مقصود تو وہ چیز ہے جو برتن کے اندر ہے اور برتن تو اس چیز کا تابع ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کا ارادہ برتن کو اخذ کرنے کا ہوتا تو وہ اس چیز کو باقی رکھتا جو برتن کے اندر تھی اور برتن کے اندر جو چیز ہے اس کی چوری پر حد سرقہ عائد نہیں ہوتی اور جب مقصود کی چوری پر حد عائد نہیں ہوتی تو تابع کی چوری پر بھی نہیں ہوگی۔ اسی مسئلے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام محمدؒ نے الکتاب (الجامع الصغیر) میں لکھا ہے کہ میں تو یہ دیکھوں گا کہ برتن کے اندر کیا چیز ہے اگر تو اس کے اندر ایسی چیز ہے جس کی چوری پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوتی تو میں سزائے قطع نہیں دوں گا۔ اگر چور گھر کے اندر پہلے وہ چیز چرائے جو برتن کے اندر رکھی تھی پھر خالی برتن کو گھر سے باہر لائے تو اس صورت میں اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ جب اس نے برتن کے اندر رکھی چیز کو گھر کے اندر چوری کر لیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا مقصود وہ برتن ہے اور جب چوری کا مقصود ایسی چیز ہو جس کی چوری پر حد قطع واجب ہو جاتی ہے اور وہ بقدر نصاب بھی ہو تو سزائے قطع عائد ہو جائے گی۔

(۲) ائمہ فقہاء کے اختلاف کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہے کہ چور آزاد (بمقابلہ غلام) بچے کو چرا لے

جو اپنے مافی الضمیر کو ادا نہ کر سکتا ہو اور اس نے کوئی زیور پہن رکھے ہوں ۔ اور اگر وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہو تو بالاجماع چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو اپنے اور اپنے زیور پر اختیار و قبضہ حاصل ہے ۔ اس لیے ایسے بچے کا اخذ چوری نہیں بلکہ دھوکہ اور فریب کا عمل ہے ، لہٰذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی ۔ اسی طرح اگر کوئی چور کسی غلام بچے کو چرا لے جو اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہو اس نے زیور پہن رکھے ہوں تو بلا اختلاف سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر وہ اپنا مافی الضمیر ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے غلام کی چوری طرفینؒ کے نزدیک تو موجب حد ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک موجب حد نہیں ۔ اس مسئلے کا بیان پہلے گزر چکا ہے ۔

(۳) اگر کوئی چور کتا یا کوئی اور درندہ چوری کرلے جس کے گلے میں طوق ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی ۔ اسی طرح اگر کوئی چور چاندی کے غلاف والا یا سونے سے مرصع مصحف کریم چوری کرلے تو طرفینؒ کے نزدیک وہ مستوجب قطع نہیں ہوگا مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی ، بدلیل مذکورہ

(۴) اگر کوئی چور ایک پیالہ چوری کرلے جس کی قیمت نو درہم ہے اور اس کے اندر شہد ہے جس کی مالیت ایک درہم کے برابر ہے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود شہد ہے اور پیالہ اس کا تابع ہے جس کے ذریعے مال مقصود بقدر نصاب ہو جاتا ہے ۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی چور ایک گدھا چرالے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس گدھے پر جو پالان ہے اس کی قیمت ایک درہم ہو تو اسے سزائے قطع ہوگی ، بدلیل مذکورہ

(۶) اگر کوئی چور کسی کپڑے سے دس درہم چرالے اور خود وہ کپڑا دس درہم کی مالیت کا نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو کپڑا دراہم کو محفوظ رکھنے کے لیے موزوں ہے یعنی عام طور پر ایسے کپڑے میں دراہم باندھ کر رکھے جاتے ہوں ، مثلاً کپڑے کا ٹکڑا وغیرہ ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو اس کپڑے کے اندر ہے (یعنی دراہم) اور اگر وہ کپڑا دراہم کی حفاظت کے لیے موزوں نہ ہو مثلاً کھردرا کپڑا کھدر وغیرہ) ہو تو اگر تو اس کپڑے کی قیمت بقدر نصاب ہو یعنی دس درہم کے برابر ہو تو بلا اختلاف سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ چور کا مقصود خود وہ کپڑا ہے اور اگر اس کپڑے کی مالیت بقدر نصاب نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی اور الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) میں مذکور ہے کہ اگر چور کو (کپڑے کے اندر رکھے ہوئے) دراہم کا علم ہو تو اسے سزائے قطع ہوگی اور اگر اسے علم نہ ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی ۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ سے مروی دو اقوال میں سے ایک ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت کے مطابق اسے سزائے قطع دی جائے گی خواہ اسے علم ہو یا نہ ہو ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسروق کا علم ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں ، شرط تو اس کا بقدر نصاب ہونا ہے اور یہ شرط موجود ہے ۔ الاصل میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر چور کو دراہم کا علم ہے تو اس صورت میں اس کا مقصود دراہم ہی ہیں اور وہ بقدر نصاب ہیں لہٰذا اسے سزائے قطع دی جائے گی اور اگر اسے دراہم کا علم نہیں تو اس صورت میں اس کا مقصود

کپڑا ہے جس کی مالیت بقدر نصاب نہیں، للذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس قسم کا کپڑا اگر ایسا ہو کہ عام طور پر اس میں دراہم باندھ کر نہ رکھے جاتے ہوں تو چور کا مقصود وہ کپڑا ہی ہے اور اگر وہ بقدر نصاب نہیں تو اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی اور یہی حکم اس چیز کے بارے میں ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ وہ اس کی تابع ہے۔

(۷) اگر کوئی چور گون (یا بوری) یا تھیلی یا کشتی چرالے جس کے اندر بہت مال ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود مظروف (اس کے اندر رکھا ہوا مال) ہے نہ کہ ظرف اور مظروف ان اشیاء میں سے ہے جن کی چوری پر سزائے قطع واجب ہوتی ہے للذا اسے سزائے قطع دی جائے گی۔

(۸) اسی طرح اگر کپڑے کی مالیت دس دراہم سے کمتر ہو مگر اس میں مال بہت ہو جس کا چور کو علم ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ کپڑا بہت سے مال کی حفاظت کے طور پر موزوں ہے مگر معمولی سے مال کے لیے موزوں نہیں ہے۔ سو اس مال کے ضمن میں جسے محفوظ رکھنے کے لیے کپڑا موزوں ہے اس چیز کا اعتبار کیا جائے گا جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ اس صورت میں یہ بات ہمیں یقین کے ساتھ معلوم ہوتی ہے کہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے۔ اس چیز کے بارے میں جس کی حفاظت کے لیے کپڑا موزوں نہ ہو چور کا مقصود کپڑا ہی سمجھا جائے گا اور اس کے اندر رکھی چیز کو اس کا تابع قرار دیا جائے گا اور مقصود اگر بقدر نصاب نہ ہو تو اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، یہی حکم تابع کی چوری کا ہے کیونکہ تابع کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مسروق منہ سے متعلق شرط

جس شرط کا تعلق مسروق منہ سے ہے وہ یہ ہے کہ اس کا قبضہ صحیح ہو اور صحیح قبضے سے مراد یہ ہے کہ یا تو وہ مال اس کی ملکیت ہو یا اس کے پاس بطور امانت کے موجود ہو، مثلاً اس کے پاس وہ مال کسی نے بطور امانت کے رکھا ہو، یا اس نے عاریتاً لیا ہو یا یہ کہ وہ مضاربت (مال کسی اور شخص کی ملک ہو مگر قابض کو کاروبار کرنے کی غرض سے دیا گیا ہو) کی غرض سے اس کے پاس ہو یا مبضع (جسے مال اس شرط پر دیا گیا ہو کہ وہ اس سے تجارت وغیرہ کرکے تنہا نفع حاصل کرے اور مالک کے مطالبہ پر اصل مال اسے لوٹا دے) کی حیثیت سے مال اس کے قبضے میں ہو، یا پھر قبضہ ضمان ہو جیسے غاصب کا مال منصوب پر قبضہ ہوتا ہے، یا بھاؤ کرکے اور قیمت چکائے بغیر خریدار کا قبضہ یا گروی دار کا قبضہ مذکورہ بالا اشخاص میں سے کسی کے ہاں سے مال چوری کرنے والے کو سزائے قطع دی جائے گی۔ مالک کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دیے جانے میں تو کوئی شک ہی نہیں اسی طرح مالک کے امین (امانت رکھنے والے) کے ہاں سے چوری کا معاملہ بھی واضح ہے کیونکہ امین کا قبضہ مالک کے قبضے کے مترادف ہے للذا امین کے ہاں سے چوری کرنا ایسے ہی ہے گویا کہ مالک کے ہاں سے چوری کی۔ جہاں تک غاصب کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ غاصب کے قبضے سے حاصل ہونے والی منفعت مالک کی ہوتی ہے کیونکہ مال منصوب کو مالک کو لوٹانا ہوتا ہے تاکہ غاصب اپنی ذمے داری سے عہدہ برآ ہو چنانچہ غاصب کا قبضہ بھی ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، نیز اس لیے کہ غاصب مال منصوب کا ضامن ہوتا ہے اور ہمارے (احناف کے) نزدیک ضمان غصب ضمان ملک کے مترادف ہے چنانچہ غاصب کا قبضہ خریدار کے قبضے کے مشابہ ہے۔ قیمت

جیسا کہ بغیر خریدے ہوئے مال کا قابض ضامن ہوتا ہے اور گروی دار قرض کے بدلے میں گروی شدہ مال کا ضامن ہوتا ہے، لہٰذا ان لوگوں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع ہوگی۔ کیا مال کے مالک کی غیر حاضری میں ان لوگوں کے نالش کرنے پر حد جاری کر دی جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ بعد میں کریں گے۔ چور کے ہاں سے چوری کرنے والے کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مال مسروق پر چور کا قبضہ صحیح قبضہ نہیں کیونکہ اس کا قبضہ نہ تو ملک کا قبضہ ہے نہ ہی امانت یا ضمان کا چنانچہ چور کے ہاں سے مال اخذ کرنا ایسے ہی ہے جیسے راستے پر پڑے مال کو اخذ کرنا البتہ اگر پہلے چور سے حد قطع ساقط کر دی جائے تو اس صورت میں دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ حد قطع ساقط ہونے کی صورت میں پہلے چور کا قبضہ ضامن کا قبضہ ٹھیرے گا اور ضامن کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے، جیسے غاصب وغیرہ کا قبضہ، واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

مسروق فیہ سے متعلق شرط

جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو مسروق فیہ یعنی اس جگہ سے متعلق ہے جہاں چوری کا جرم واقع ہوا تو وہ یہ ہے کہ چوری دار العدل میں ہوئی ہو چنانچہ دار الحرب (دشمن ملک) یا دار البغی (باغیوں کا ملک یا علاقہ) میں ہونے والی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ دار الحرب یا دار البغی پر امام (مسلمانوں کے حاکم) کو کوئی اختیار و اقتدار حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا مذکورہ دو علاقوں میں واقع ہونے والی چوری موجب حد قطع نہیں ہوتی۔ دار الحرب میں اہل اسلام میں سے تاجروں اور قیدیوں کے مسائل میں اس شرط کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر ان میں سے بعض لوگ بعض کے ہاں سے چوری کر لیں پھر دار الاسلام میں آنکلیں اور چور پکڑ لیا جائے تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا کیونکہ امام کو دار الحرب پر اقتدار حاصل نہیں، لہٰذا دار الحرب یا دار البغی میں وقوع پذیر ہونے والی چوری وہ سبب ہی نہیں بنتی جو موجب قطع ہو اس لیے دار الاسلام میں اس چوری کی بناء پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح کا معاملہ اہل عدل کے ان تاجروں کا ہے، جو اہل البغی کی چھاؤنی میں ہوں یا اہل البغی کے قبضے میں اہل عدل کے قیدیوں کا ہے کہ اگر ان میں سے بعض، بعض کے ہاں سے چوری کر لیں پھر اہل العدل میں آجائیں اور چور کو پکڑ لیا جائے تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا کیونکہ یہ چوری اس جگہ واقع ہوئی جہاں پر امام کو اقتدار حاصل نہیں ہے، چنانچہ دار البغی میں ہونے والی چوری بھی دار الحرب میں ہونے والی چوری کے مشابہ ہے۔ اسی طرح اگر دار البغی میں سے کوئی شخص تائب ہو کر امام کے پاس آجائے اور دار البغی میں چوری کا مرتکب ہوا ہو تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا، بدلیل مذکورہ۔ ایسے ہی اگر اہل عدل میں سے کوئی شخص اہل البغی کی چھاؤنی میں غارت گری کرے اور ان کے ہاں سے مال چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ چوری بدیں وجہ موجب حد نہیں کہ امام کو اس علاقے میں اجرائے حد کا اختیار حاصل نہیں جہاں یہ چوری وقوع پذیر ہوئی، نیز اس لیے کہ اس نے ایک تاویل (عذر) کی بناء پر مال اخذ کیا ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ اہل عدل کو حق حاصل ہے کہ اہل البغی کے اموال اخذ کریں اور اپنے ہاں انہیں محبوس کریں تاآنکہ وہ تائب ہو جائیں۔ چنانچہ اہل البغی کے اموال میں عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اہل البغی کا کوئی شخص اہل العدل کی چھاؤنی سے مال چوری کر کے اپنی چھاؤنی میں واپس چلا جائے اور بعد ازاں پکڑ لیا جائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اہل البغی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارے (اہل عدل کے) اموال ان کے لیے مباح ہیں اور انہیں قوت و شوکت حاصل ہے،

چنانچہ اس کا مال اخذ کرنا ایک تاویل پر مبنی ہے للذا چوری کرنے پر اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے اس پر مال کو تلف کرنے پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اگر اہل عدل میں سے کوئی شخص کسی ایسے انسان کے ہاں سے چوری کرلے جس کی بابت وہ گواہی دے کہ وہ کافر ہے اور اس کی جان و مال کو حلال سمجھے اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ محض مباح ہونے کا اعتقاد رکھنا قابل اعتناء نہیں۔ علاوہ ازیں، اگر ہم اس کے اس اعتقاد کا اعتبار کرلیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ حد کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ اس نوع کا عذر تو ہر چور پیش کرسکتا ہے جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور یہ بات بری ہے اور جو امر اس بری بات کا سبب بنے وہ بھی اسی کے مانند ہے (یعنی وہ بھی برا ہے)۔

عدالت میں اثبات جرم

جہاں تک عدالت میں اثبات جرم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ موجب حد چوری کا عدالت میں اثبات دو میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک طریقہ تو شہادت کا ہے اور دوسرا اقرار کا۔ جہاں تک شہادت کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے جرم تب ثابت ہوتا ہے جب شہادت کی جملہ شرائط پائی جائیں۔ یہ شہادت خبر ہوتی ہے جس میں سچائی کے پہلو کو جھوٹ کے پہلو پر ترجیح دی جاتی ہے چنانچہ اس خبر کے ذریعے سے مخبر بہ (جس کی خبر دی جائے) ظاہر ہو جاتا ہے۔ چوری کے ضمن میں قبول شہادت کی شرائط میں سے بعض تو عام یعنی ایسی ہیں جو ہر قسم کی شہادت کے سلسلے میں درکار ہوتی ہیں اور ان کا ذکر ہم کتاب الشہادات میں کرچکے ہیں اور بعض ایسی ہیں جو حدود و قصاص کے لیے خاص ہیں اور وہ ہیں گواہ کا مذکر اور عادل ہونا اور اصالتہً گواہی دینا چنانچہ ان کے ضمن میں عورتوں اور فاسق مردوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی اور نہ ہی شہادت پر شہادت، کیونکہ ان گواہوں (عورت، فاسق مرد اور شاہد بر شاہد) کی شہادت میں شبہے کا اضافہ ہو جاتا ہے اور ان سزاؤں (یعنی حدود) کے ضمن میں ایسی شہادت اٹھانے (To bear witness.) کی کوئی ضرورت نہیں جنہیں دور کرنے کے لیے حیلہ جوئی اور ساقط کرنے کے لیے احتیاط کی جاتی ہو۔ اسی طرح حدود کے باب میں باستثناء حد قذف اور قصاص عدم تقادم کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے چنانچہ اگر ایک مدت کے بعد گواہ چوری کی شہادت دیں تو قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی چور کو قطع کی سزا دی جائے گی البتہ مال کا تاوان اسے دینا ہوگا۔ اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ خالص حدود کے باب میں تقادم سے شہادت باطل ہو جاتی ہے لیکن تقادم سے حد قذف کی بابت گواہی باطل نہیں ہوتی اور نہ ہی تقادم سے اقرار جرم باطل ہوتا ہے۔ اس فرق کو ہم کتاب الحدود میں بیان کرچکے ہیں۔ مال کا تاوان اس لیے عائد ہوتا ہے کہ حدود خالصہ کے باب میں تقادم شبہ کی بنا پر شہادت کے لیے مانع ہے اور شبہ وجوب حد میں حائل ہوتا ہے وجوب مال میں حائل نہیں ہوتا۔

چوری کے ضمن میں شہادت کی ایک شرط کا تعلق ارباب اموال و حقوق سے ہے اور وہ شرط ہے نالش اور دعویٰ، اس شخص کی جانب سے جس کا صحیح قبضہ ہو چنانچہ اگر گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ چور نے فلاں غائب شخص کے ہاں سے مال چرایا ہے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی تا آنکہ مسروق منہ حاضر ہو کر نالش نہ کرے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اخذ مال کے چوری قرار پانے کے لیے یہ شرط ہے کہ مال مسروق سارق کے غیر کی ملک ہو اور یہ بات (ملک نہ ہو) نالش کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، للذا نالش کی عدم موجودگی میں گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، البتہ ان کی گواہی پر چور کو محبوس کردیا جائے گا کیونکہ گواہوں کے خبر دینے سے اس پر الزام تو عائد ہو گیا ہے اور الزام کی بناء

پر محبوس کرنا جائز ہے جس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو الزام کی بناء پر محبوس کیا تھا۔

کسی شخص کے ہاں سے غلام کی چوری پر قائم ہونے والی گواہیوں کو جب کہ غلام اس سے انکار کر رہا ہو، کیا قبول کرنے کے لیے اس کے مالک کا بوقت شہادت عدالت میں موجود ہونا شرط ہے، اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے چنانچہ اگر مالک غیر حاضر ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے دو قول مروی ہیں ایک تو وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ مالک کا موجود ہونا شرط نہیں اور اس کے خلاف سزائے قطع کا حکم جاری کر دیا جائے گا خواہ اس کا مالک غیر حاضر ہو۔ امام ابو یوسفؒ کے اس دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چوری کی بناء پر غلام پر حد قطع اس کی اس حیثیت کے پیش نظر عائد ہو جائے گی کہ وہ ایک مکلف انسان ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مالک کا مملوکہ مال ہے اور اس لحاظ سے اس کا مالک اس کے لیے اجنبی ہے لہٰذا مالک کی حاضری کو شرط قرار دینے کا کوئی تک نہیں، جیسے دوسرے کسی اجنبی کی حاضری کو شرط قرار دینے کا تک نہیں۔ اسی لیے اگر غلام چوری کا اعتراف کر لے تو اس کے اعتراف کو قبول کر کے اس پر حد قطع جاری کر دی جاتی ہے اور اس سلسلے میں مالک کا حاضر ہونا شرط نہیں ہوتا، یہی صورت اس مسئلے کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس گواہی سے مالک کے مال کا اتلاف لازم آتا ہے اس لیے مالک کی غیر حاضری میں گزرنے والی شہادت کی بناء پر اجرائے حد کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے غلام کی ذات میں کچھ ملکیت پر قائم ہونے والی گواہی پر حکم جاری نہیں کیا جا سکتا۔ نیز اس لیے کہ ممکن ہے کہ اگر مالک حاضر ہوتا تو کسی ایسے شبہے کا دعویٰ کر دیتا جو قبول شہادت میں حائل ہو جاتا اور حدود کو حتی الامکان ساقط کر دیا جاتا ہے۔ اعتراف جرم کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس کے موجب حد واقع ہونے کے بعد مالک اس کو کسی طور رد نہیں کر سکتا لہٰذا اعتراف کے بعد کسی شبہے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔

قسم اٹھانے سے انکار (نکول) کی بناء پر چوری کا جرم ثابت نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی آدمی کے خلاف چوری کا دعویٰ کیا جائے اور وہ آدمی اس سے انکاری ہو، مدعی اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے اور وہ آدمی قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس آدمی کے خلاف حد قطع جاری کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا لیکن مال کی واپسی کا حکم جاری کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے انکار یا تو بدل بن سکتا ہے، لیکن حد قطع میں بدل اور اباحت کی گنجائش نہیں، جب کہ مال بدل اور اباحت کا متحمل ہو سکتا ہے یا پھر اقرار کا قائم مقام ہو سکتا ہے مگر اس اقرار میں اقرار کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ اقرار از راہ سکوت ہے صریح اقرار نہیں، اور شبہ وجوب حد میں حائل ہوتا ہے لیکن وجوب مال میں حائل نہیں ہوتا۔

اثبات جرم بذریعہ اقرار اقرار سے بھی موجب قطع چوری ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنی ذات کے خلاف اقرار کرتا ہے جس سے اس کی ذات کو نقصان پہنچتا ہو اس پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ اقرار کر لینے سے چوری کا جرم ثابت ہو جائے گا، جیسے شہادت کی بناء پر ثابت ہو جاتا ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا کیونکہ دوسرے کے حق میں تو انسان پر الزام عائد ہو سکتا ہے لیکن اپنے حق میں وہ ناقابل الزام ہوتا ہے۔ اقرار کر لینے کے بعد اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اقرار کرنے والا عبد ماذون (غلام جسے مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہو) ہو یا محجور (جسے تصرف کرنے کی ممانعت ہو) بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر حد قطع واجب ہو سکتی ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک غلام کے اقرار پر حد قطع جاری نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق

نہ کرے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اگر غلام دس درہم کی چوری کا اعتراف کرلے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ ماذون ہوگا یا محجور اور مال مسروق یا تو برقرار ہوگا یا تلف ہو گیا ہوگا۔ اگر وہ ماذون ہو تو اسے سزائے قطع دی جائے گی اور اگر مال مسروق خود تلف ہو گیا ہو یا اس کو ضائع کر دیا گیا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا خواہ اس کے مالک نے اس کے اقرار کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کیونکہ ہمارے نزدیک قطع اور تاوان دونوں سزائیں اکٹھے نہیں دی جاسکتیں اور اگر مال مسروق برقرار ہو تو اس پر مسروق منہ کا حق ہے۔ یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک مالک کی تصدیق کے بغیر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کا اقرار مالک کے مال کے اتلاف کو متضمن ہے کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ اس کے مالک کا مال ہے لہٰذا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا اقرار قبول نہ کیا جائیگا البتہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگرچہ غلام کو سزائے قطع ملنے سے مالک کو نقصان پہنچتا ہے لیکن اسے غلام کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ اس سے کہیں بڑا ہے، چنانچہ اقرار کی بابت اس پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، سزائے قطع کے حق میں مالک کو غلام کے ہاتھ پر کوئی ملکیت حاصل نہیں جیسے اسے قتل کے حق میں غلام کی جان پر کوئی ملکیت حاصل نہیں چنانچہ اس بارے میں غلام اصلِ آزادی پر باقی رکھا گیا ہے لہٰذا اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا بالکل ویسے ہی جیسے آزاد آدمی کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حد قطع کے ضمن میں غلام کے اقرار سے مالک کے حق کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ سزائے قطع کے ضمن میں اسے کوئی حق حاصل ہی نہیں۔ اور اگر غلام محجور ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر مال مسروق خود تلف ہو گیا ہو یا عمداً تلف کر دیا گیا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا خواہ اس کے اقرار کی مالک نے تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ اور اگر مال مسروق برقرار ہو، تو اس صورت میں اگر تو مالک اس کی تصدیق کردے تو قطع ید ہوگا اور مال پر مسروق منہ کا حق ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے، مثلاً یہ کہے کہ یہ تو میرا مال ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا اور مال پر مسروق منہ کا حق ہوگا؛ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع تو دی جائے گی لیکن مال پر حق غلام کے مالک کا ہوگا اور غلام پر بھی کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا، نہ فوری طور پر اور نہ ہی اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ امام محمدؒ کی رائے میں، قطع ید نہیں ہوگا اور مال پر بھی غلام کے مالک کا حق ہوگا اور غلام، آزاد ہونے کے بعد، اسی قدر مال بطور تاوان مقرلہ کو ادا کرے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ محجور کی طرف سے مال کا اقرار صحیح نہیں اس لیے کہ اس کے قبضے میں جو مال ہے وہ ظاہراً اور غالباً اس کے مالک کی ملک ہے اور جب مال کی بابت اس کے اقرار کو نافذ نہ کیا جائے تو مال کی حیثیت اس کے مالک کی ملک کی ٹھیری اور مالک کے مال کے ضمن میں حد قطع واجب نہیں ہوتی۔ ماذون کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کی طرف سے مال کا اقرار صحیح ہے اور جب اس کی طرف سے اس امر کا اقرار درست مان لیا جائے کہ مال اس کے غیر کا ہے تو اس کی طرف سے چوری ثابت ہو گئی لہٰذا سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کی طرف سے حدِ سرقہ کا اقرار جائز ہے اگرچہ مال کی بابت اس کا اقرار جائز نہیں ہے کیونکہ حد کے حق میں اس کے اقرار کے جائز ہونے سے مال کے بارے میں اس کے اقرار کا جائز ہونا لازم نہیں آتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ زید کے قبضے میں جو مال ہے وہ میں نے عمرو کے ہاں سے چرایا تھا تو حد قطع کے حق میں اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن مال کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد کی بابت غلام کا

اقرار درست ہے، اس دلیل کی بنا پر جس کا ذکر ہم ماذون غلام کے ضمن میں کر چکے ہیں، چنانچہ سزائے قطع تو اس پر لازم ٹھہری، اس کے بعد کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گی کہ یا تو اسے سزائے قطع بعینہ اس مال کی چوری پر دی گئی ہے جس کا اس نے اقرار کیا تھا اور مال مسروق غلام کے مالک کو لوٹا دیا گیا ہے یا پھر سزائے قطع اس مال کے بجائے جس کی چوری کا اس نے اقرار کیا ہے کسی اور مال کی بنا پر دی گئی ہے۔ پہلی صورت کی کوئی گنجائش اس لیے نہیں کہ ایسے مال کی بابت قطع ید جائز نہیں جس کے متعلق فیصلہ یہ ہوا ہو کہ یہ غلام کے مالک کا ہے اور دوسری صورت میں بغیر معین مال کی بنا پر سزائے قطع دینا جائز نہیں کیونکہ اقرار تو معین مال کے بارے میں وقوع میں آتا ہے۔ چنانچہ یہ بات طے پائی کہ سزائے قطع بعینہ اس مال کی بنا پر دی جائے جس کا اس نے اقرار کیا ہے اور مال مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے۔ یہ حکم اس صورت کے لیے ہے کہ جب غلام بوقت اقرار بالغ اور عاقل ہو اور اگر وہ اس وقت نابالغ عاقل ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ماذون ہے تو مال کے بارے میں اس کے اقرار کو درست تسلیم کیا جائے گا اور مال مسروق اگر برقرار ہے تو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو چکا ہو تو اس کا تاوان اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مجور ہے تو اس کا اقرار درست نہیں ہو گا جب تک کہ اس کا مالک تصدیق نہ کر دے اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہو گا، بشرطیکہ مال برقرار ہو اور اگر مال تلف ہو چکا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا، نہ سر دست اور نہ غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد۔ اور اگر غلام دس درہم سے کم کی چوری کا اقرار کرے تو سزائے قطع نہیں ہو گی ہوگی۔ مال مسروق کا بقدر نصاب ہونا شرط ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ماذون ہے تو اس کے اقرار کو صحیح تسلیم کیا جائے گا اور مال مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر مال مسروق تلف ہو چکا ہے تو اس پر تاوان عائد ہو گا خواہ وہ غلام شرعی احکام کا مکلف ہو یا نہ ہو۔ اور اگر وہ مجور ہے تو مالک کی طرف سے تصدیق کی صورت میں تو حکم وہی ہو گا جو ماقبل صورت میں تھا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہے اور غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد تاوان وصول کیا جائے گا بشرطیکہ وہ بوقت اقرار شرعی احکام کا مکلف ہو اور اگر وہ اس وقت نابالغ تھا تب اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا۔ اس نوع کے مسائل کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس معاملے میں جس کی بابت غلام کے خلاف اس کے مالک کا اقرار صحیح نہ ہو اس کی بابت غلام کا اقرار صحیح ہے۔ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف قصاص یا حد زنا یا حد قذف یا سرقہ یا حد سرقہ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اگر انہیں امور کی بابت خود غلام اقرار کرے تو صحیح ہے۔ اور اگر مالک اپنے غلام کے خلاف تلف جان سے کمتر کسی جرم کا اقرار کرے جس میں ادائیگی یا فدیہ واجب آتا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو غلام کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے تو مالک کے اقرار کو تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ تلف جان سے کمتر جرم کا معاملہ اموال کے معاملے جیسا ہی ہوتا ہے اور مالک کا یہ اقرار ایسے ہی ہے گویا کہ اس نے اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کیا ہے اور غلام کے خلاف مالک کی طرف سے قرض کا اقرار صحیح ہوتا ہے، اسی طرح یہ اقرار بھی صحیح ہو گا۔ اور اگر غلام کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو اس صورت میں مالک کی طرف سے اس کے خلاف اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا کیونکہ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو مالک کا اقرار صحیح نہیں ہو گا، یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب مالک غلام کے خلاف جرم کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض واجب الادا ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اقرار میں عدم تقادم شرط نہیں اقرار کے جائز ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں، چنانچہ چوری کا جرم واقع ہونے کو ایک مدت گزر گئی ہو یا نہ گزری ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا شہادت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ شہادت اور اقرار کے مابین یہ جو فرق ہے اس کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں۔

اقرار کی تعداد چوری کے اقرار کی تعداد کے بارے میں کہ آیا یہ شرط ہے ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: طرفینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اور ایک ہی بار اقرار کر لینے سے جرم ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے چنانچہ اس وقت تک حد قطع جاری نہیں کی جائے گی جب تک وہ دو جگہ دو بار اقرار نہ کرے۔ اس سلسلے میں دلائل ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں۔

مسروق منہ کی طرف سے دعوے کی شرط اسی طرح مسروق منہ کی طرف سے دعوے کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اثبات سرقہ کرنے والے اقرار کے لیے شرط ہے یا نہیں، جیسا کہ اثبات سرقہ کرنے والی گواہیوں کے لیے دعویٰ شرط ہے۔ طرفین کے نزدیک یہ شرط ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگر چور اس امر کا اقرار کرے کہ اس نے فلاں غیر حاضر شخص کا مال چوری کیا ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جب تک مسروق منہ عدالت میں حاضر ہو کر نالش نہ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار کے لیے مسروق منہ کی طرف سے دعوے دائر کرنا شرط نہیں لہٰذا مسروق منہ کی غیر حاضری میں اقرار کرنے پر بھی قطع ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوری کا اقرار اپنی ذات کے خلاف اقرار ہے اور انسان اپنی ذات کے خلاف جو اقرار کرتا ہے وہ سچا ہوتا ہے کیونکہ اس میں کسی الزام کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت غیر حاضر ہو تو اس کے اقرار کو قبول کر لیا جاتا ہے اور اس پر حد جاری ہو جاتی ہے، یہی حکم چوری کے اقرار کا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت سمرہؓ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے کہا: میں نے آل فلاں کی چوری کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف آدمی بھیج کر دریافت کروایا تو انہوں نے کہا فلاں رات ہمارا ایک اونٹ کھو گیا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے قطع کا حکم جاری فرما دیا۔ اگر اقرار کے ذریعے اثبات سرقہ کے لیے مطالبہ شرط نہ ہوتا تو آپؐ ان سے دریافت نہ کرواتے بلکہ اقرار کرنے والے چور پر حد قطع جاری فرما دیتے۔ علاوہ ازیں، جس کسی شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہے ظاہر ہے کہ وہ اس کی ملک ہے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کرے تو اس سے اس کی ملک کے زائل ہونے کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا تاآنکہ وہ شخص تصدیق کر دے جس کے واسطے اقرار کیا گیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے کہ غیر حاضر شخص اس کی تصدیق کرے یا تکذیب، وہ مال بدستور چور کی ملک میں رہے گا چنانچہ اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ علاوہ ازیں، ایسے اقرار کے ذریعے اثبات سرقہ میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ مسروق منہ کی جانب سے تکذیب کا امکان ہے چنانچہ ممکن ہے کہ مسروق منہ حاضر ہو کر اس کے اقرار کی تکذیب کر دے۔ غیر حاضر عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اقرار اس سے مختلف ہے، اس صورت میں اقرار کرنے والے پر حد جاری کر دی جائے گی اگرچہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ عورت حاضر ہو کر شبہے کا دعویٰ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر وہ عورت حاضر ہو کر شبہے کا دعویٰ کرے تو شبہے کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی اور اگر اس کی غیر حاضری میں حد ساقط کی جائے تو یہ اسقاط شبہے کے شبہے کی بنا پر ہوگا اور اسقاط حد کے لیے یہ معتبر نہیں۔ مسئلہ زیر بحث اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر مسروق

منہ حاضر ہوتا اور اپنے ہاں سے چوری کے اقرار میں چور کی تکذیب کر دیتا تو سزائے قطع نہ دی جاتی لیکن کسی شبے کی بنا پر نہیں بلکہ جرم سرقہ کے وقوع پذیر نہ ہونے کی وجہ سے۔ لہٰذا غیر حاضری کی صورت میں اسقاط حد شبے کے شبے کا اعتبار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کہے میں نے یہ دراہم چوری کیے ہیں لیکن مجھے معلوم نہیں کہ کس کے ہیں یا کہے: میں نے یہ چوری کیے ہیں لیکن یہ نہیں بتاؤں گا کہ ان کا مالک کون ہے، تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منہ سے لاعلمی اس کی غیر حاضری سے بڑھ کر ہے اور مسروق منہ کی غیر حاضری اگر امام محمدؒ کے موقف میں سزائے قطع میں حائل ہے تو لاعلمی بدرجہ اولیٰ حائل ہوگی، مزید برآں، اگر نالش شرط ہو تو مسروق منہ کے نامعلوم ہونے کی صورت میں نالش متحقق نہیں ہو سکتی، لہٰذا قطع نہیں ہوگا۔

نالش کا حق کس کو ہے

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ شہادت کے ذریعے موجب قطع چوری کے اثبات کے لیے نالش بالاتفاق اور اقرار کے ذریعے اثبات کے لیے بالاختلاف شرط ہے تو اس بات کی وضاحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ نالش کرنے کا کسے حق ہے اور کسے حق نہیں پس ہم کہتے ہیں وما توفیقی الا باللہ کی جانب سے کہ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا صحیح قبضہ ہے نالش کرنے کا حق رکھتا ہے اور جس کا صحیح قبضہ نہیں اسے نالش کرنے کا بھی حق نہیں چنانچہ بلاشک وشبہ مالک کو یہ حق ہے کہ اگر اس کے ہاں سے چوری کی گئی ہو تو چور کے خلاف نالش کرے کیونکہ مالک کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے۔ جہاں تک امانت دار، عاریتاً لینے والے مضارب، مستبضع، غاصب، بھاؤ کر کے قیمت چکائے بغیر مال کے قابض اور گروی دار کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا کہ ان سب کو حق حاصل ہے کہ چور کے خلاف نالش کریں اور مال کی واپسی کی ولایت کے حق میں ان کی نالش معتبر ہوگی۔ جہاں تک قطع کے حق میں معتبر ہونے کا تعلق ہے، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معتبر ہوگی اور ان کی نالش کی بنا پر چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ امام زفرؒ کے نزدیک قطع کے حق میں ان کی نالش معتبر نہیں ہوگی اور ان کی طرف سے نالش پر چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کے سوا کسی کی نالش قطعی طور پر معتبر نہیں ہوگی، نہ قطع کے حق میں اور نہ ہی مال واپس وصول کرنے کی ولایت کے حق میں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ اصل میں صحیح قبضہ نہیں۔ جہاں تک امانت دار کے قبضے کے صحیح نہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کا قبضہ تو قبضہ حفاظت ہے اور اس کے لیے نالش کا حق تو اس ضرورت کے تحت ثابت ہے کہ مال پھر سے محافظ کے قبضے میں آ جائے تاکہ وہ اسے اس کے مالک کے حوالے کر سکے۔ یہی صورت غاصب، بھاؤ کر کے قابض ہونے والے خریدار اور گروی دار کے قبضے کی ہے کہ ان کا قبضہ ضامنی کا قبضہ ہے نہ کہ نالش کا قبضہ اور ان کے لیے نالش کی ولایت اس لیے ہے تاکہ وہ مال مالک کو لوٹا سکیں چنانچہ ان کا حق نالش از روئے ضرورت ثابت ہے اور جو حق ضرورت کے تحت ثابت ہو وہ اس موقع پر معدوم ہو جاتا ہے جب ضرورت نہ ہو کیونکہ ثبوت حق کی علت یعنی ضرورت معدوم ہو گئی ہے۔ لہٰذا قطع کے حق میں نالش کا حق معدوم ہے اور نالش کے بغیر سزائے قطع واجب نہیں ہوتی، اسی لیے چور کی نالش سے سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اثبات سرقہ کے لیے حجت بننے والی شہادت کے لیے نالش شرط ہے، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مال اخذ کرنے کا فعل اس وقت تک سرقہ قرار نہیں پاتا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مال مسروق چور کے غیر کی ملک ہے اور یہ بات نالش

سے معلوم ہو سکتی ہے لہٰذا شہادت کے ذریعے اثبات سرقہ کے لیے نالش شرط ہے اور مذکورہ لوگوں کی نالش سے شہادت سرقہ کو ثابت کر دیتی ہے اور جب سرقہ ثابت ہو جائے تو سزائے قطع دی جائے گی جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا یعنی اور چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو" چور کا معاملہ جدا ہے کہ اس کی نالش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی کیونکہ اس کا قبضہ صحیح نہیں جس کی وجہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ چور کی نالش کی صورت میں سزائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروق کی ملکیت میں نقص پایا جاتا ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور مسئلہ زیر بحث میں مال کے معصوم ہونے میں کوئی نقص موجود نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چور کی طرف سے نالش والی صورت میں مالک کی نالش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی جبکہ مسئلہ زیر بحث میں دی جاتی ہے۔

اگر مالک حاضر ہو اور گروی دار غیر حاضر ہو تو اس صورت میں کیا مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ چور کے خلاف نالش اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے؟ (امام محمدؒ کی کتاب) الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اسے یہ حق پہنچتا ہے اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اسے یہ حق نہیں پہنچتا۔ ابن سماعہ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ نالش کی ولایت (حق۔ اختیار) مسروق کو حاصل ہوتی ہے جب کہ مسئلہ زیر بحث میں مالک مسروق منہ نہیں کیونکہ چور نے اس کے ہاں سے چوری نہیں کی بلکہ اس کے غیر کے ہاں سے کی ہے لہٰذا اسے نالش کی ولایت حاصل نہیں۔ الجامع الصغیر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ کے باب میں نالش کو اس لیے شرط قرار دیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ مال مسروق چور کے غیر کی مالک ہے اور یہ بات مالک کی طرف سے نالش کے ذریعے معلوم ہو جاتی ہے لہٰذا اس کی نالش جائز ہے جیسے گروی دار کی نالش جائز ہے بلکہ یہ اس کے مقابلے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ گروی دار کا قبضہ نیابت کا قبضہ ہے جب نائب کے قبضہ کی صورت میں نالش جائز ہے تو اصل کے قبضہ کی صورت میں بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔ اگر مغصوب منہ حاضر اور غاصب غیر حاضر ہو تو اس بارے میں الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اسے حق ہے کہ نالش کرے اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے ابن سماعہ نے غصب کے بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ مناسب ہے کہ اختلاف دونوں میں ایک ہی ہو لہٰذا راہن (گروی رکھنے والے) کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ چور کے خلاف نالش کرے اور قطع کا مطالبہ کرے کیونکہ قرض کی ادائیگی سے قبل اسے گروی شدہ مال کو اپنے قبضے میں لینے کا حق نہیں لہٰذا اسے مطالبہ کرنے کا بھی حق نہیں البتہ قرض چکانے کے بعد اسے حق ہوگا کہ نالش کرے کیونکہ رہن چھڑانے سے مال مرہون پر قبضہ کرنے کی ولایت اسے حاصل ہو گئی ہے۔ امام قدوریؒ نے کہا ہے کہ ابن سماعہ کی روایت پر قیاس کرنے سے گروی دار کی غیر حاضری میں راہن کے لیے مطالبے کی ولایت ثابت نہیں ہوتی، جیسے امانت دار کے لیے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے مقابلے میں بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ گروی دار کا قبضہ امانت دار کے قبضے سے قوی تر ہے اس لیے کہ گروی دار کا قبضہ اس کے اپنے لیے ہے جب کہ امانت دار کا قبضہ غیر کے لیے ہے۔ اگر مال مرہون چور کے قبضے میں ہوتے ہوئے تلف ہو جائے تو گروی دار کو حق پہنچتا ہے کہ سزائے قطع کا مطالبہ کرے لیکن راہن کے لیے اس امر کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ گروی دار کو مال کے اتلاف سے قبل مطالبۂ قطع کی ولایت حاصل تھی اور محل کے تلف ہو جانے سے سزائے قطع ساقط نہیں ہوتی چنانچہ اس کی ولایت مطالبہ ثابت ہے۔ جہاں تک راہن کا تعلق ہے تو اس کا مال مرہون میں کوئی حق باقی نہیں رہا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال مرہون کے تلف ہونے سے راہن کے ذمے قرض ساقط ہو جاتا

ہے للذا اس کے لیے مطالبے کی ولایت ثابت نہیں ہوتی۔

جہاں تک چور کا تعلق ہے، اسے نالش کا حق نہیں کیونکہ اس کا قبضہ مضمون نہیں، نہ وہ ملکیت کا قبضہ ہے، نہ قبضۂ ضمانت اور نہ ہی قبضۂ امانت چنانچہ اس کی مقبوضہ کسی چیز کو اخذ کرنا ایسے ہی ہے جیسے راستے میں گری پڑی کوئی چیز اخذ کر لی جائے۔ للذا نہ تو پہلے چور کو حق پہنچتا ہے کہ دوسرے چور کے خلاف سزائے قطع کے لیے نالش کرے اور نہ ہی مالک کو حق ہے کہ نالش کرے کیونکہ وجوب قطع کے لیے قبضۂ صحیحہ سے مال اخذ کرنا شرط ہے اور اس صورت میں یہ شرط موجود نہیں للذا قطع واجب نہیں ہو گا، چنانچہ مالک کے لیے ولایت مطالبہ ثابت نہیں۔ کیا پہلے چور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ دوسرے چور سے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے؟ علماء کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی رو سے اسے اس کا حق نہیں پہنچتا جب کہ دوسری روایت کے مطابق اسے یہ حق پہنچتا ہے۔ پہلی روایت کی توجیہ تو وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسروق منہ کا قبضہ صحیح نہیں، چنانچہ اس کے ہاں سے اخذ کرنا اور راستے سے اخذ کرنا دونوں برابر ہیں۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مالک ضمان (تاوان) کو اختیار کرے اور قطع کے مطالبے کو ترک کر دے چنانچہ اس صورت میں پہلے چور کو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ وہ مال کو دوسرے چور سے واپس لے کر مالک کو لوٹا دے اور ضمان سے گلو خلاصی کرائے، جیسا کہ غصب وغیرہ میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گزر چکا ہے۔ امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز ہے کہ جب تک پہلے چور کو سزائے قطع نہ ہو اسے یہ حق حاصل ہے، لیکن قطع کے بعد اسے یہ حق حاصل نہیں کیونکہ قطع سے قبل تو مالک کی طرف سے ضمان اختیار کیے جانے کا امکان ہے لیکن قطع کے بعد ایسا کرنا ممکن نہیں۔ امام قدوریؒ نے کہا کہ یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قطع کے بعد بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ ضمان اگرچہ عدالتی فیصلے کی رو سے اس پر واجب نہیں لیکن اللہ کے نزدیک تو اس پر واجب ہے، چنانچہ وہ اس امر کا محتاج ہے کہ مال واپس لے کر مالک کو لوٹائے تاکہ اس ضمان سے بری الذمہ ہو جو اللہ کے نزدیک اس پر واجب ہے۔

موجب قطع سرقہ قاضی کے ذاتی علم کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا خواہ یہ ذاتی علم اسے زمانۂ قضاء سے پہلے حاصل ہوا ہو یا زمانۂ قضاء میں، جس کی وجہ ہم کتاب ادب القاضی میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

چوری کا حکم

جہاں تک چوری کے حکم کا تعلق ہے، ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ چوری کے حکم دو ہیں، ایک حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے جب کہ دوسرے کا مال سے۔ جس حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے وہ قطع ہے جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو، نیز وہ احادیث ہیں جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اس حکم پر امت کا اجماع ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: اس حکم کی صفات، اس حکم کے نفاذ کا محل، اسے کون نافذ کرے گا، ثبوت کے بعد کس امر سے یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے، ثبوت کے بعد حکم کا سقوط یا سرے سے عدم ثبوت کسی شبے کی وجہ سے۔

حکم قطع کی صفات جہاں تک قطع کے حکم کی صفات کا تعلق ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ازانجملہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مال مسروق کے ضمان (Compensation) کا وجوب باقی نہیں رہتا چنانچہ ایک ہی چوری کی پاداش میں سزائے قطع اور مال کا ضمان دونوں اکٹھے واجب نہیں ہوتے۔ اصل

مسئلہ یہ ہے کہ کیا ایک ہی چوری کی پاداش میں سزائے قطع اور ضمان دونوں اکٹھے عائد ہوتے ہیں، ہمارے نزدیک یہ دونوں اکٹھے عائد نہیں ہو سکتے چنانچہ اگر مال مسروق چور کے قبضے کے دوران میں سزائے قطع کے بعد یا پہلے تلف ہو جائے تو چور پر اس کا ضمان عائد نہیں ہو گا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چور کو سزائے قطع دی جائے گی اور اس نے جو مال تلف کیا ہے اس کا ضمان بھی اس پر عائد ہو گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چور پر سزائے قطع اور ضمان دونوں کے عائد ہوتے کا سبب موجود ہے للذا یہ دونوں اس پر عائد ہوں گے۔ ہمارے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سرقہ تو سرزد ہوا ہے اور سرقہ وجوب قطع کا سبب ہے اور ضمان اس لیے عائد ہو گا کیونکہ سرقہ دو حقوق کے خلاف جرم Offence ہے، یعنی حق الٰہی اور مسروق منہ کے حق کے خلاف۔ حق الٰہی کے خلاف یہ اس طرح جرم ہے کہ یہ اس حرمت کی ہتک ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حفاظت میں تھی کیونکہ مال اپنے مالک کی غیر حاضری میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حفاظت میں ہوتا ہے۔ بندے کے حق کے خلاف جرم اس کے مال کے اتلاف کی وجہ سے ہے، چنانچہ سرقہ دو حقوق کے خلاف جرم ہے۔ للذا اس سے دو ضمان عائد ہوں گے، ضمان قطع تو اس لیے عائد ہوتا ہے کہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق کے خلاف جرم ہے اور مال کا ضمان اس لیے کہ یہ بندے کے حق کے خلاف جرم ہے، جیسے اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب پی لے تو اس پر شراب نوشی کی حد اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر عائد ہو گی اور ضمان بندے کے حق کے طور پر۔ اسی طرح کی مثال قتل خطا کی ہے کہ اس سے کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے اور دیت بندے کے حق کے طور پر۔ یہی حکم چوری کا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ مال مسروق مالک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہوتا ہے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال کتاب، سنت اور معقول سے ہے۔ جہاں تک کتاب عزیز سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا، یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ان کی کمائی کے بدلے (جزاء) کے طور پر۔ اس آیت سے استدلال دو پہلوؤں سے ہے، ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو جزاء (بدلہ) کے نام سے موسوم کیا ہے اور جزاء کفایت پر مبنی ہوتی (یعنی وہ کافی ہوتی ہے، مزید کسی چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی) اور ضمان کو اس کے ساتھ ملحق کر دیا جائے تو اس کا مطلب ہو گا کہ قطع کافی نہیں للذا قطع جزاء قرار نہیں پا سکتا جب کہ اللہ تعالیٰ خبر کے خلاف کے عیب سے بالاتر ہے۔ دوسرے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو ہی پوری جزاء ٹھیرایا ہے کیونکہ اللہ عزشانہ نے قطع کا تو ذکر کیا ہے لیکن ماسوا قطع کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا۔ اگر ہم ضمان کو واجب قرار دے دیں تو قطع جزاء کا ایک جزو ٹھیرے گا اور یہ نص قرآنی کے نسخ کے مترادف ہے۔ سنت سے استدلال یوں ہے کہ سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ چور کو سزائے قطع دینے کے بعد اس پر کوئی غرم (تاوان) نہیں اور لغت میں غرم اسے کہتے ہیں جس کا ادا کرنا لازم ہو۔ یہ حدیث اس ضمن میں نص ہے۔ معقول سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو بناء اور دوسرے ابتداء کے اعتبار سے بناء کے اعتبار سے یوں کہ جن اشیاء پر تاوان واجب الادا ہوتا ہے وہ تاوان کی ادائیگی پر ملک میں آ جاتی ہیں یا اخذ کرنے کے وقت سے ہی ملک میں آ جاتی ہیں اگر تاوان کو اختیار کر لیا جائے۔ اگر چور کو ہم مال مسروق کی مالیت یا اس کے مثل کا ضامن قرار دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اخذ کرنے کے وقت سے ہی مال مسروق کا مالک قرار پائے گا چنانچہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ

اسے سزائے قطع اپنی ہی ملک کے بدلے میں دی جا رہی ہے اور یہ جائز نہیں ابتدار کے اعتبار سے اس طرح کہ جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ضمان واجب ہوتا ہے اس مال معصوم کے اخذ کرنے سے جس کی عصمت مالک کے حق کے طور پر ثابت ہو لہٰذا یہ بات لازم ہے کہ جس مال کا ضمان عائد کیا جائے وہ صفت (معصومیت) سے متصف ہو تاکہ مالی تاوان عائد کرنے میں مماثلت اور مساوات باقی رہے اور چوری کی صورت میں مال مضمون مالک کے حق کے طور پر معصوم نہیں رہتا کیونکہ اس پر سزائے قطع واجب ہوتی ہے اور اگر وہ مالک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہے تو پھر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی کیونکہ بندے کے حق کے طور پر ثابت مال اس لیے ثابت ہوتا ہے تاکہ بندے کی حاجت دور ہو اور چور کی حاجت مسروق منہ کی حاجت کے مانند ہے چنانچہ اس سے اس مال کے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ وجوب قطع میں حائل ہوتا ہے جب کہ قطع تو واجب ہے لہٰذا اس سے از روئے ضرورت ضمان کی نفی ہوتی ہے۔ البتہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے مالک کو لوٹانا واجب ہے کیونکہ لوٹانے کے واجب ہونے کا انحصار ملک پر ہے نہ کہ عصمت پر۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب غصب کرلے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ شراب اسے واپس کرے کیونکہ اس شراب پر اس کا حق ملکیت قائم ہے اور اگر وہ شراب غاصب کے پاس تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مال مغصوب معصوم نہیں چنانچہ بندے کے حق کے طور پر جو عصمت ثابت ہوتی ہے اس کے ساقط ہو جانے سے محل عصمت پر سے اس کے حق ملکیت کا زائل ہونا لازمی نہیں۔ چوری کی صورت میں چونکہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ملکیت قائم ہے لہٰذا چور کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مال مسروق کو مسروق منہ کو واپس کر دے۔ اور چونکہ مال مسروق کی عصمت زائل ہو چکی ہے۔ لہٰذا تلف ہونے کی صورت میں اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اس قاعدے سے یہ مسائل نکلتے ہیں کہ اگر چور مال مسروق کو، سزائے قطع پانے کے بعد تلف کر دے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مال مسروق سزائے قطع کے نفاذ کے بعد بدستور مسروق منہ کی ملک ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ یہ مال مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے اور چور کا قبضہ ایک ضامن کا قبضہ نہیں ہوتا، لہٰذا چور کے قبضے میں مال مسروق بمنزلہ امانت کے تھا اس لیے جب وہ اسے تلف کرے گا تو اس پر اس کا ضمان عائد ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ محل کی عصمت جو مالک کے حق کے طور پر ثابت ہے چور کے حق میں اس ضرورت کے تحت ساقط ہو گئی کہ سزائے قطع کے عائد ہونے کا امکان ہے اور یہ عصمت اس وقت تک بحال نہیں ہوگی جب تک مال مالک کو لوٹا نہ دیا جائے لہٰذا لوٹانے سے قبل وہ مال معصوم نہیں اس لیے اس کا ضمان بھی عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی دوسرا شخص اس مال کو تلف کر دے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ مال کی عصمت صرف چور کے حق میں ساقط ہوئی ہے نہ کہ کسی دوسرے شخص کے حق میں، لہٰذا دوسرے شخص سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور اگر کسی شبہے کی بناء پر سزائے قطع ساقط ہو جائے تو چور پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ ضمان میں رکاوٹ تو سزائے قطع تھی اور یہ رکاوٹ دور ہو چکی ہے۔

اگر چور مال مسروق کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے یا کسی وجہ سے اسے مال مسروق کا مالک بنا دے تو اگر وہ مال برقرار ہے تو مسروق منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس مال کو وصول کرے کیونکہ وہ اس کی عین ملک

ہے اور جس شخص سے وہ مال وصول کرے اس شخص کو حق پہنچتا ہے کہ وہ چور سے اس مال کی اس قیمت کا مطالبہ کرے جو اس نے اسے ادا کی تھی کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنے سے سارق پر یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ وہ اسے عین مال مسروق ہی ضمان میں دے کیونکہ وہ اس سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ مالیت کا، جس نے مال مسروق پر چور کا حق ملکیت لازم آتا ہے۔ اور اگر مال مسروق اس قابض شخص کے پاس خود تلف ہو جائے تو اس صورت میں ضمان نہ تو چور پر عائد ہوگا اور نہ ہی اس قابض شخص پر۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے۔ چور پر ضمان عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سزائے قطع سے ضمان کی نفی ہو جاتی ہے اور خریدار پر ضمان عائد نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر مالک اس پر ضمان عائد کرے تو پھر اسے بھی یہ حق ہوگا کہ چور سے (قیمت کے بجائے) ضمان کا مطالبہ کرے اور یہ صورت ایسے ہے کہ گویا مالک نے چور پر ضمان عائد کیا ہے جب کہ سزائے قطع مالک کی طرف سے مطالبۂ ضمان میں حائل ہوتی ہے۔ اگر قابض شخص مال کو خود تلف کر دے تو مالک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اس کی مالیت کا ضمان طلب کرے کیونکہ اس شخص نے مالک کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تھا اور اس کے ہاتھوں وہ مال تلف ہوا ہے اور اس قابض خریدار کو حق حاصل ہے کہ وہ چور سے قیمت (نہ کہ مالیت) کا مطالبہ کرے کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنا ضمان عائد کرنا نہیں۔ اگر کوئی شخص چور کے ہاں سے مال مسروق کو غصب کر لے اور وہ مال سزائے قطع کے بعد غاصب کے پاس از خود تلف ہو جائے تو نہ تو چور کو حق پہنچتا ہے کہ اس غاصب شخص پر ضمان عائد کرے اور نہ ہی مسروق منہ کو۔ چور کو یہ حق اس لیے نہیں پہنچتا کہ وہ اس مال کا مالک نہیں اور مالک کو اس لیے نہیں کہ اس کے حق کے طور پر مال کی جو عصمت ثابت تھی وہ زائل ہو چکی ہے۔ امام قدوریؒ کا قول ہے کہ مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ غاصب پر ضمان عائد کرے کیونکہ اگر غاصب پر ضمان عائد کیا جائے تو وہ چور سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور کپڑا چوری کرے اور اسے گھر کے اندر بری طرح پھاڑ دے پھر اسے لے کر گھر سے باہر نکلے اور اس کی مالیت دس درہم کے مساوی ہو تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہو گی کیونکہ بری طرح سے کپڑے کو پھاڑنے کا فعل ضمان واجب کرنے کا سبب ہے نیز اس سے مال مضمون (جس مال کا ضمان واجب ہو) کی ملکیت لازم آتی ہے اور یہ ملکیت سزائے قطع میں حائل ہے۔ اور اگر وہ کپڑے کو چوڑائی میں پھاڑے تو اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

چوری کے حکم میں تداخل روا ہے

ازاں جملہ یہ صفت ہے کہ چوری کے حکم میں تداخل روا ہے، چنانچہ اگر کسی چور نے متعدد چوریاں کی ہوں اور ان تمام چوریوں یا بعض کے بارے میں مقدمہ دائر کیا گیا ہو اور ان پر اسے ایک بار سزائے قطع دی جائے تو یہ ایک بار کی سزا ان تمام چوریوں کی پاداش میں کافی ہو گی اور بعد ازاں اسے ان چوریوں میں سے کسی کی پاداش میں دوبارہ سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اگر حدود کے اسباب جمع ہو جائیں اور وہ ایک ہی نوع (حد) سے متعلق ہوں تو ایک ہی بار حد کا نفاذ کافی ہے، جیسے حد زنا کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفاذ حد کا مقصود مجرم کی سرزنش اور اسے اعادۂ جرم سے باز رکھنا ہے اور یہ مقصود ایک ہی بار حد جاری کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ دوسری یا تیسری بار حد جاری کرنے میں عدم افادیت کا شبہ پایا جاتا ہے لہٰذا دوبارہ یا سہ بارہ حد نافذ نہیں کی جائے گی، اسی لیے زنا کے ضمن میں ایک بار نفاذ حد کو کافی سمجھا جاتا ہے، یہی صورت چوری کی ہے۔ علاوہ ازیں، حد سرقہ کے نفاذ کا محل تو ایک بار حد نافذ کرنے سے مفقود ہو جاتا ہے

کیونکہ اس کا محل داہنا ہاتھ ہے اس لیے کہ موجودہ ہر سرقہ سے ماسوا اس کے کچھ واجب نہیں ہوتا کہ داہنا ہاتھ کاٹ دیا جائے سو جب ان میں سے ایک سرقہ کی پاداش میں داہنا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو نفاذ حد کا محل مفقود ہو گیا اور ایسے ہو گیا ہے گویا کہ داہنا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گیا ہے جہاں تک اس صورت میں ضمان کے حکم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر چرائے ہوئے اموال کے مالک عدالت میں حاضر ہو کر نالش کریں اور ان کی نالش کی بنا پر چور کو سزائے قطع مل جائے تو چور پر کسی بھی چوری کا ضمان عائد نہ ہو گا کیونکہ مسروق منہ کی طرف سے سزائے قطع کی نالش کا ہمارے نزدیک یہ مطلب ہے کہ انہوں نے چور کو ضمان سے بری الذمہ کر دیا ہے۔ اگر سب مالک مل کر نالش کریں تو گویا ان سب نے چور کو ضمان سے بری الذمہ کر دیا اور اگر ایک مالک ایک چوری کی بابت نالش کرے اور چور کو سزائے قطع دے دی جائے تو جس چوری کے بارے میں نالش کی گئی تھی اس کے ضمن میں تو ہمارے فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ چور پر ضمان عائد نہیں ہو گا اور جن چوریوں کی بابت نالش نہیں کی گئی ان کے ضمن میں ضمان کے عائد ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کسی بھی چوری کے ضمن میں ضمان عائد نہ ہو گا خواہ اس کے بارے میں نالش کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر تمام چوریوں کے ضمن میں ضمان عائد ہو گا باستثنائے ان چوریوں کے جن کی بابت نالش کی گئی تھی۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسروق منہ کو حق ہوتا ہے کہ دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے، یا تو مال کا مطالبہ کر کے اپنا حق پورا وصول کر لے اور یہ مطالبۂ ضمان ہے یا پھر حد سرقہ کا مطالبہ کرے تاکہ اللہ تعالیٰ کا حق پورا ہو اور وہ حق ہے سزائے قطع، جس کے بعد اسے ضمان کا حق نہیں ہو گا چنانچہ ضمان کا ساقط ہونا دعویٰ سرقہ اور حد سرقہ کے لیے نالش پر مبنی ہے۔ لہٰذا ان میں جنہوں نے نالش کی ان سے وہ چیز پائی گئی جس سے ضمان ساقط ہو جاتا ہے اور جس نے نالش نہیں کی اس سے مسقطِ ضمان پایا ہی نہیں گیا لہٰذا اس کا ضمان طلب کرنے کا حق برقرار ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضمان کی نفی تو سزائے قطع سے ہوتی ہے اور سزائے قطع جملہ چوریوں کی پاداش میں دی جا چکی ہے لہٰذا اس سے جملہ چوریوں کے ضمن میں ضمان کی نفی ہو گئی۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مال مسروق تلف ہو چکا ہو اور اگر وہ برقرار ہو تو ہر مال مسروق اس کے مالک کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ سزائے قطع سے ضمان کی نفی ہوتی ہے نہ کہ مال کو واپس کرنے کی۔

چوری کے حکم میں عفو کی گنجائش نہیں

ازانجملہ یہ صفت ہے کہ چوری کے حکم میں عفو کی کوئی گنجائش نہیں چنانچہ اگر امام چور کے قطع کا حکم جاری کر دے اور مسروق منہ اسے معاف کر دے تو اس کی یہ معافی باطل ہے کیونکہ معافی کے جائز ہونے کا انحصار اس پر ہے کہ جس چیز سے معاف کیا جائے وہ معاف کرنے والے کا حق ہو جیسے کہ قطع خالصۃً حق الٰہی ہے اور بندے کا اس میں کچھ حق نہیں، لہٰذا اس کی طرف سے معافی جائز نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حد سرقہ کے نفاذ کا محل

جہاں تک چوری کے حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، اس ضمن میں گفتگو کے دو موضوع ہوں گے، ایک تو یہ کہ اصل محل کیا ہے اور اس میں کون سی ترتیب ملحوظ رکھی جائے گی اور دوسرے نفاذ حکم کی جگہ۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہمارے ائمہ فقہا کے نزدیک اصل محل صرف طرفین ہیں اور طرفین سے مراد ہے دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں۔ چنانچہ پہلی چوری پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری

چوری پر بایاں پاؤں اور اس کے بعد ہرگز کوئی قطع نہیں ہوگا لیکن اس پر چوری کا ضمان عائد کیا جائے گا، تعزیر دی جائے گی اور اس وقت تک محبوس رکھا جائے گا جب تک کہ وہ تائب نہ ہو جائے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک محل قطع چار اطراف ہیں جن کی ترتیب یہ ہے کہ پہلی بار کی چوری میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دوسری بار بایاں پاؤں تیسری بار بایاں ہاتھ اور چوتھی بار دایاں پاؤں۔ امام شافعیؒ نے اس فرمان الٰہی سے استدلال کیا ہے، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا یعنی اگر مرد چوری کرے اور عورت چوری کرے تو ان دونوں کے ہاتھوں کو کاٹ دو اور ایدی (ید بمعنی ہاتھ کی جمع) اسم جمع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو اور اس سے زائد جماعت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا یعنی اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کر لو (تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے) کیونکہ تمہارے دل سیدھی راہ سے ہٹ گئے ہیں" جب کہ ہر شخص کا دل تو ایک ہی ہوتا ہے (آیت میں دو آدمیوں سے خطاب ہے تو اس مناسبت سے قلب کا بھی تثنیہ کا صیغہ استعمال ہونا چاہیے تھا یعنی یہ ہوتا کہ فَقَدْ صَغَتْ قَلْبَاكُمَا لیکن جمع کا صیغہ قلوب استعمال کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ جمع بول کر تثنیہ بھی مراد لیتے ہیں اسی طرح یہاں بھی ایدی جمع ید بول کر یدان (تثنیہ ید) مراد لیا ہے) البتہ ہاتھوں کے قطع کی ترتیب ایک اور دلیل سے ثابت ہے اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بایاں ہاتھ قطع کا محل ہونے سے بالکل خارج ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسماء (بنت عمیس) کے زیور چوری کرنے والے چور کو سزائے قطع دی تھی حالانکہ پہلے ہی اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک چور کو لایا گیا آپ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا، اسے دوسری بار چوری کرنے پر لایا گیا تو آپ نے اس کا پاؤں کٹوا دیا پھر اسے تیسری دفعہ چوری کرنے پر آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا: میں اسے سزائے قطع نہیں دوں گا اگر میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ کھائے گا اور کس کے ساتھ مسح (یعنی وضو) کرے گا، اور اگر میں اس کا پاؤں کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ چلے گا۔ مجھے تو اللہ سے حیا آتی ہے چنانچہ آپ نے اسے لکڑی سے مارا اور قید کر دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک چور کو لایا گیا جو دست و پا بریدہ تھا، اس نے جو تاچوری کیا تھا، اور اس شخص کا نام سدوم تھا۔ آپ نے اسے سزائے قطع دینے کا ارادہ کیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ وہ تو پہلے ہی دست و پا بریدہ ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے قید کر دیا اور اسے سزائے قطع نہیں دی۔ سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما نے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کے قطع پر کسی قطع کا اضافہ نہیں کیا اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ کسی صحابی نے اس سے اختلاف کیا ہو چنانچہ اس مسئلے پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ ہمارے حق میں اجماع امت اور عقلی دلائل بھی ہیں۔ اجماع کی دلیل اس طرح کہ اس امر پر ہم سب متفق ہیں کہ اگر دایاں ہاتھ کٹا ہوا ہو تو قطع کے لیے رجوع بائیں ہاتھ کی طرف نہیں بلکہ بائیں پاؤں کی طرف کیا جاتا ہے اگر بائیں ہاتھ کو کاٹنے کی گنجائش ہوتی تو لازماً صرف اسی کی طرف رجوع کیا جاتا کیونکہ ہاتھ کاٹنا تو نص قرآنی سے ثابت ہے اور منصوص علیہ (جس کے بارے میں نص وارد ہو) سے ہٹ کر کسی دوسری چیز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہٰذا بائیں ہاتھ کے بجائے بائیں پاؤں کی طرف رجوع اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سرقہ کی پاداش میں بائیں ہاتھ کو کاٹنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ اس قسم کے استدلال کا ذکر علامہ کرخیؒ نے کیا ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ بایاں ہاتھ کاٹنے سے جان کے منافع میں سے ایک منفعت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی اور یہ منفعت گرفت کی ہے کیونکہ دائیں ہاتھ کے بریدہ ہونے کی صورت میں اگر بایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو یہ منفعت مکمل طور پر ختم ہو جائے گی اور اس منفعت کی حد تک جان

تلف ہو جائے گی، چنانچہ بائیں ہاتھ کی بریدگی ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ یہی صورت بائیں پاؤں کے بریدہ ہونے کی حالت میں دایاں پاؤں کاٹنے کی ہے کہ اس سے چلنے کی منفعت ختم ہو جائے گی کیونکہ اس کے بعد چلنے کی منفعت کلیۃً ختم ہو جائے گی، چنانچہ دائیں پاؤں کی بریدگی ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ ہر لحاظ سے اتلاف جان سرقہ کی حد نہیں ہو سکتا اسی طرح ایک لحاظ سے اتلاف جان بھی سرقہ کی حد نہیں ہو سکتا کیونکہ جو امر ایک لحاظ سے ثابت ہو وہ حدود کے ضمن میں از روئے احتیاط، ہر لحاظ سے ثابت امر کی ذیل میں آتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے آیت شریفہ میں بھی کوئی دلیل نہیں نکلتی کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس آیت کو اس طرح پڑھا تھا فَاقْطَعُوْٓا أَيْمَانَهُمَا بجائے أَيْدِيَهُمَا کے، یعنی تو ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ اور ان جیسے جلیل القدر صحابی کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے یہ قراءت اپنی طرف سے کر لی ہو بلکہ یقیناً نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے سننے کے بعد ہی کی ہو گی لہٰذا ان کی یہ قراءت قرآن حکیم کے ابہام کی تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد فَاقْطَعُوْٓا أَيْدِيَهُمَا کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ آپ نے کہا أَيْمَانَهُمَا (یعنی ان کے دائیں ہاتھ)۔ اسی طرح کا قول حسن اور ابراہیم رحمہما اللہ سے روایت کیا گیا ہے۔ جہاں تک (دست و پا) بریدہ والی حدیث کا تعلق ہے، زہری نے مؤطا میں سیدتنا عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اسماء کے زیور چوری کرنے والے شخص کا دایاں ہاتھ بریدہ تھا اس لیے سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں پاؤں کٹوا دیا تھا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس بات کو تسلیم نہیں کرتی تھیں کہ وہ چور دست و پا بریدہ تھا۔ پھر پہلی بار کی چوری میں دایاں ہاتھ تب کاٹا جاتا ہے کہ چور کا بایاں ہاتھ صحیح ہو اور دائیں ہاتھ کی بریدگی کے بعد وہ بائیں ہاتھ سے کام لے سکتا ہو۔ اسی طرح بایاں پاؤں کاٹنے کی صورت میں ضروری ہے کہ اس کا دایاں پاؤں صحیح ہو اور بائیں پاؤں کے قطع کے بعد وہ دائیں پاؤں سے کام لے سکتا ہو۔ اگر اس کا بایاں ہاتھ بریدہ یا شل ہو یا اس کا انگوٹھا کٹا ہوا ہو یا انگوٹھا تو صحیح ہو مگر دو انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی پاداش میں قطع کی سزا سرزنش کے طور پر مشروع ہوئی ہے نہ کہ اتلاف کے لیے۔ اگر بائیں ہاتھ سے کام لینا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں دائیں ہاتھ کو کاٹنے سے منفعت کی ایک نوع یعنی گرفت کی منفعت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی، اور یہ ایک جہت سے اتلاف جان ہے لہٰذا اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کا بایاں پاؤں بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا ایک پہلو مکمل طور پر ناکارہ ہو جائے گا جو ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ اگر بائیں ہاتھ کی ایک انگلی، نہ کہ انگوٹھا، بریدہ ہو تو اس صورت میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ دایاں ہاتھ کاٹنے سے گرفت کی منفعت ضائع نہیں ہو گی۔ اسی طرح، اگر دایاں پاؤں کٹا ہوا ہو یا شل ہو یا ایسا لنگڑا پن ہو جس سے چلنے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو تو دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا ایک پہلو ناکارہ ہو جائے گا اور نہ ہی (اس کے بدلے میں) بایاں پاؤں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ صحیح ہو کیونکہ ایسا کرنے سے وہ شخص دونوں پاؤں سے محروم ہو جائے گا جس کے نتیجے میں ایک نوع (چلنے) کی منفعت ختم ہو جائے گی۔ اگر اس کے دائیں پاؤں کی ساری انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اگر تو وہ اس پر کھڑا ہو سکتا اور چل سکتا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے نوع منفعت ضائع نہیں ہو گی اور اگر وہ ایسا نہ کر سکتا ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ کاٹنے سے اس کا ایک پہلو ناکارہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے دونوں ہاتھ صحیح ہوں لیکن اس کا بایاں پاؤں بریدہ یا شل ہو یا اس کی انگلیاں یا انگوٹھا کٹا ہوا ہو تو اس صورت میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے منفعت کی نوع ختم نہیں ہو گی

اور نہ ہی اس کا کوئی چلونا کارہ ہوگا۔ اگر ایسا شخص چوری کرے جسکا دایاں ہاتھ شل ہو یا اس کا انگوٹھا یا انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اسکا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس فرمان الٰہی کے بموجب کہ ان کے ہاتھ کاٹ دو یعنی ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ اس حکم میں دائیں ہاتھ کی حالت کے بارے میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں اگر دایاں ہاتھ صحیح وسلامت ہوتا تو کاٹ دیا جاتا اس لیے ناقص اور عیب والا ہاتھ تو بدرجہ اولیٰ کاٹا جانا چاہیے۔ سرقہ کی پاداش میں قطع اور کفارہ میں غلام آزاد کرنے میں فرق کیا گیا ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کی دو انگلیاں، انگوٹھے کو چھوڑ کر، نہ ہوں تو یہ نقص قطع سرقہ میں حائل ہوتا ہے لیکن کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے میں اس کی دو انگلیوں کا نقصان حائل نہیں ہوتا، جب تک کہ غلام میں یہ نقصان تین انگلیوں تک نہ پہنچ جائے (کہ جس غلام کی تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں اسکو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا) اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ کی پاداش میں قطع حد ہے لہٰذا اس قدر نقصان سے شبہ پیدا ہوتا ہے جب کہ غلام کو آزاد کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر حاکم حداد (وہ شخص جو حد کو نافذ کرتا ہے) سے کہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دو اور وہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو حاکم نے اسے مطلقاً ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہوگا یا پھر تخصیص کرتے ہوئے کہا ہوگا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو۔ اگر تو اس کا حکم مطلق ہے یعنی اس نے یہ کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو حداد پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے وہی کچھ کیا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا تھا یعنی اسے حکم ملا تھا کہ ہاتھ کاٹ دو سو اس نے ہاتھ کاٹ دیا اور اگر اس کے حکم میں تخصیص کی گئی ہو یعنی حاکم نے یہ کہا ہو کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو۔ اور حداد بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس صورت میں اگر تو چور نے اپنا ہاتھ نکال کر یہ کہا ہو کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو بھی (۱) پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کے کہنے پر ہاتھ کاٹا ہے، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ دو اور وہ دوسرا شخص اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، ایسے ہی اس صورت میں حداد پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اگر چور نے ہاتھ باہر نکال کر یہ بات نہ کہی ہو بلکہ حداد نے غلطی سے بایاں ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اس صورت میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام زفر رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ حقوق العباد کے ضمن میں غلطی کوئی عذر نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہاد میں غلطی ہے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کے قائم مقام کر دیا اور ایسا کرتے ہوئے اس نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس فرمان کی پابندی کی ہے کہ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا یعنی ان کے ہاتھوں کو قطع کر دو۔ اس فرمان الٰہی میں دائیں اور بائیں ہاتھ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، لہٰذا یہ مجتہد کی اجتہاد میں غلطی ہے اور یہ معاف ہے اور مسئلے کی معافی اسی غلطی (یعنی اجتہاد میں غلطی) سے متعلق ہے نہ کہ اس صورت میں کہ وہ غلطی سے بائیں ہاتھ کو دایاں ہاتھ گمان کر لے درحالیکہ وہ دائیں ہاتھ کے قطع کو ہی واجب سمجھتا ہو۔ تاہم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر تاوان عائد نہ ہوگا جیسا کہ ہم (آگے چل کر) وضاحت کریں گے۔

اگر عمداً بائیں ہاتھ کو قطع کر دیا جائے (یعنی یہ سمجھتے ہوئے بھی کہ دایاں ہاتھ قطع کرنا واجب ہے، نیز دائیں اور بائیں ہاتھ میں فرق کرنے میں بھی اس سے کوئی غلطی نہ ہوئی ہو) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس سے تاوان لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کا قائم مقام بنا کر (یعنی دائیں کے بجائے بایاں ہاتھ قطع کر کے) اس نے ظلم کا قصد کیا ہے لہٰذا وہ معذور (قابل معافی)

نہیں، چنانچہ اس سے تاوان حاصل کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے (ایک ہاتھ قطع کر کے) تلف کیا ہے اور تلف کیے جانے والے سے بہتر (ہاتھ یعنی دایاں ہاتھ) باقی چھوڑ دیا ہے اس لیے اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا جیسے اگر دو آدمی کسی شخص کے خلاف ایک غلام کو دو ہزار کے عوض فروخت کرنے کی شہادت دیں جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اس (اپنی اس شہادت) سے رجوع کر لیں تو ان پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا بدلیل مذکورہ، سو اسی طرح اس مسئلے میں ہوگا (یعنی عمداً بایاں ہاتھ قطع کرنے کی صورت میں تاوان عائد نہیں ہوگا) اور ہم نے جو یہ کہا کہ اس نے تلف ہونے والے سے بہتر (ہاتھ یعنی دائیں ہاتھ) کو چھوڑ دیا تو یہ اس لیے کہ جب اس نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس کے دائیں ہاتھ کو محفوظ کر دیا کیونکہ اب اسے کبھی قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے چہار طرف (یعنی دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں) پر سزائے قطع توالاگو نہیں ہوتی اور دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے اس موقف سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ قطع جو کہ بائیں ہاتھ کا قطع ہے چوری کی سزائے قطع سمجھا جائے گا اور اس بنا پر (چوری کی سزائے قطع قرار دے کر) اگر مال چور کے قبضے میں تلف ہو جائے یا وہ اسے استعمال کر کے تلف کر ڈالے، اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا یا اسے چوری کی سزائے قطع نہیں قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان وصول کیا جائے گا (سزائے قطع کے بعد چور سے مال مسروقہ کا تاوان ساقط ہو جاتا ہے) مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ایسا ہو گا (یعنی اسے چوری کی سزائے قطع قرار دیا جائے گا لہٰذا تاوان نہیں لیا جائے گا) اور بعض کے نزدیک ایسا نہیں ہوگا (یعنی اسے چوری کی سزائے قطع نہیں قرار دیا جائے گا لہٰذا مال کا تاوان لیا جائے گا)، یہ سارا مسئلہ اس صورت میں ہوگا کہ جب حداد نے حاکم کے حکم سے قطع کیا ہو اور اگر کوئی دوسرا شخص اس (چور) کے بائیں ہاتھ کو کاٹ دے تو اگر تو وہ غلطی سے ایسا کرے پھر تو اس کے ذمے دیت واجب الادا ہو گی اور اگر عمداً بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا اور چور سے دائیں ہاتھ کا قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر دایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو اس سے ایک لحاظ سے جان کا اتلاف واقع ہو جائے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں، اگر مال مسروق برقرار ہو تو مالک کو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو گیا ہو تو چور سے اس کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ ضمان میں رکاوٹ تو (دائیں ہاتھ کا) قطع ہے اور وہ ساقط ہو چکا ہے۔

اگر چور پر چوری کی پاداش میں دائیں ہاتھ کی سزائے قطع واجب ہوئی ہو اور سزائے قطع کے نفاذ سے پہلے ہی کوئی دوسرا شخص اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو اس نے نالش سے قبل اس کا ہاتھ کاٹا ہو گا یا پھر نالش کے بعد۔ اگر نالش سے قبل ہاتھ کاٹا ہے تو کاٹنے والے سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ اس نے ایسا عمداً کیا ہو اور اگر سہواً کیا ہو تو اس کے ذمے دیت ہے اور چور کی چوری کی پاداش میں چور کا بایاں پاؤں قطع کر دیا جائے گا۔ گویا کہ اس نے چوری کی ہے اور اس کا دایاں ہاتھ نہیں ہے اور اگر نالش کے بعد کسی نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اگر تو فیصلہ صادر ہونے سے پہلے ایسا ہوا ہے تو اس مسئلے کا جواب بھی وہی ہے البتہ اس صورت میں اس کا بایاں پاؤں نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ جب نالش کی گئی تھی اس وقت اس کے دائیں ہاتھ کا قطع واجب ہوا تھا اور وہ ضائع ہو چکا ہے لہٰذا سزائے قطع ساقط ہو گئی جیسا کہ کسی آفت سماوی سے اس کا ہاتھ ضائع ہونے کی صورت میں سزائے قطع ساقط ہو جاتی اور اگر فیصلہ صادر ہونے کے بعد ایسا واقعہ پیش آئے تو ہاتھ کاٹنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حد کو نافذ کرنے کے لیے ایسا کیا ہے چنانچہ اس کی طرف سے یہ قطع چوری کی پاداش میں سمجھا جائے گا لہٰذا اگر مال مسروق چور کے قبضے کے دوران میں تلف ہو گیا ہے یا اس نے اسے استعمال کر ڈالا ہے تو اس پر اس کا ضمان عائد نہیں ہو گا (کیونکہ وہ اس کی پاداش میں سزائے قطع بھگت چکا ہے)۔

ہاتھ کس جگہ سے قطع کیا جائے جہاں تک ہاتھ کے قطع کی جگہ کا تعلق ہے تو وہ جمہور علماء کے نزدیک کلائی کا جوڑ ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ انگلیاں کاٹی جائیں اور خوارج کا قول

ہے کہ کندھے کے پاس سے قطع کیا جائے؛ ان کا یہ قول ارشاد باری تعالیٰ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا "یعنی ان کے ہاتھ کاٹ دو کے ظاہری معنی پر مبنی ہے کیونکہ ہاتھ اس پورے عضو (یعنی کندھے تک) کو کہتے ہیں جب کہ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کلائی کے جوڑ سے قطع کروایا تھا چنانچہ آپ کا فعل آیت شریفہ کی مراد کی وضاحت ہے گویا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان یوں ہے کہ ان کے ہاتھ کلائی کے جوڑ سے کاٹ دو اور رسول کریم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک امت کا عمل اسی پر ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حکم قطع کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ حکم (قطع) کو نافذ کون کرے تو اسے امام نافذ کرے گا یا وہ شخص جسے امام نے اس کا اختیار دیا ہو نفاذ حدود کا اختیار ائمہ کو ہے یا پھر انہیں جن کو ائمہ یہ اختیار سونپیں، جیسے قضاۃ اور حکام، یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آقا اپنے غلام پر حد نافذ کرنے کا مجاز ہے، اس مسئلے پر مفصل بحث کتاب الحدود میں گزر چکی ہے۔

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے حد قطع واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان کی کئی اقسام ہیں۔

انہی میں سے ایک یہ ہے کہ مسروق منہ چور کے چوری کے اقرار کو جھٹلا دے، مثلاً اس سے یہ کہہ دے کہ تم نے میرے ہاں سے چوری نہیں کی یا پھر وہ شہادتوں کو جھٹلا دے، مثلاً وہ کہہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے کیونکہ مسروق منہ کے جھٹلانے سے اقرار اور شہادت باطل ہو جاتے ہیں لہٰذا سزائے قطع ساقط ہو جائے گی؛ ایک سبب یہ ہے کہ چور چوری کے اقرار سے رجوع کرلے تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی لیکن اس پر مال مسروق کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ اقرار سے رجوع حدود کے ضمن میں تو قابل قبول ہے لیکن مال کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اقرار سے رجوع کر لینے سے اقرار میں شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبہے سے حد تو ساقط ہو جاتی ہے لیکن مال ساقط نہیں ہوتا۔

مسئلہ دو آدمی ایک کپڑے کی چوری کا اقرار کر لیتے ہیں، جس کی مالیت سو درہم ہے پھر ان میں سے ایک شخص یہ کہے کہ یہ کپڑا تو ہمارا ہے، ہم نے چوری نہیں کیا یا یہ کہے کہ یہ کپڑا میرا ہے تو ان دونوں سے قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ جب ان دونوں نے چوری کا اقرار کیا تو چوری میں ان دونوں کی شرکت ثابت ہو گئی پھر جب ان دونوں میں سے ایک نے انکار کیا تو اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا لہٰذا اس کے رجوع کے سبب اس سے حد ساقط ہو گئی اور اس سے اس کے شریک کے حق میں شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ چوری تو ایک ہی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک یہ کہے کہ ہم نے یہ کپڑا فلاں شخص کے ہاں سے چرایا ہے اور دوسرا اسے جھٹلاتے ہوئے یہ کہے کہ تم نے جھوٹ بولا ہے ہم نے چوری نہیں کیا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف اقرار کرنے والے کو سزائے قطع دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزا نہیں دی جائیگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو ایک ہی چوری کا ہوا تھا جس میں وہ دونوں شریک تھے جب انکار کی وجہ سے ایک شریک کے حق میں چوری ثابت نہ ہوئی تو چونکہ چوری ایک ہی ہے اس لیے لازمی طور پر یہ عدم ثبوت اس کے ساتھی کے حق میں بھی مؤثر ہوگا۔ یہ مسئلہ اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو اسے امام ابو یوسف کے قاعدے کے مطابق حد ماری جاتی ہے۔ کیونکہ عورت کا انکار اس مرد کے اقرار پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی جانب سے زنا کے عدم ارتکاب سے اس مرد کا عدم ارتکاب زنا لازم نہیں آتا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بچی یا فاترالعقل

عورت سے ارتکاب زنا کرے۔ چوری کے اقرار کا (زیر بحث) مسئلہ مختلف ہے کیونکہ ایک چور کے حق میں اس (یعنی چوری) کا اثبات مشارکت کی صورت میں ہوا ہے للذا دو شرکاء میں سے کسی ایک کے حق میں چوری کا (ثابت) نہ ہونا دوسرے کے حق میں بھی مؤثر ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک چور کا چوری میں شرکت کرنے کا اقرار ہر دو کی طرف سے چوری کے ہونے کا اقرار ہے لیکن جب اس کے ساتھی نے چوری سے انکار کر دیا تو اس کی طرف سے چوری کا فعل (کیا جانا) ثابت نہ ہوا اور اس کی طرف سے چوری کا عدم فعل (یعنی بالفعل چوری نہ کرنا) اس کے ساتھی کی طرف سے چوری کے وجود فعل پر اثر انداز نہیں ہوتا، چنانچہ اس کے ساتھی کا اپنے خلاف چوری کا اقرار برقرار رہا للذا اسے اس کی سزا ملے گی۔ یہ مسئلہ اس مسئلے سے مختلف ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو اس مرد پر امام ابو حنیفہؒ کے اصول کی بناء پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ زنا مرد اور عورت دونوں کی شرکت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا تو جب عورت نے انکار کر دیا تو اس کی جانب سے زنا ثابت نہ ہوا للذا اس مرد کی طرف سے بھی ارتکاب زنا کا تصور محال ہے۔ چوری کے اقرار کا مسئلہ مختلف ہے جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ۔

(حد سرقہ کے واجب ہونے کے بعد اس کو ساقط کرنے کا) ایک سبب یہ ہے کہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہونے سے پیشتر چور مال مسروقہ کو اس کے مالک کو لوٹا دے۔ یہ طرفینؒ کا موقف ہے اور امام ابو یوسفؒ کا بھی ایک قول یہی ہے جب کہ ان کا دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس صورت میں حد ساقط نہیں ہوگی۔ اس بارے میں (تینوں ائمہ میں) کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مقدمہ عدالت میں پیش کر دیئے کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی قول (کہ حد ساقط نہیں ہوگی) کی توجیہ یہ ہے کہ چوری اپنے وقوع کے وقت سے ہی قطع کی موجب بن گئی تھی، چنانچہ اس کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے چوری میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا (چوری تو وقوع پذیر ہو چکی) للذا اس سے سزائے قطع جو واجب ہو چکی ہے ساقط نہیں ہوگی، بالکل ایسے ہی جیسے عدالت میں مقدمہ پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کی واپسی سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ طرفینؒ (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ سزائے قطع کو واجب کرنے والی چوری کے ثبوت کے لیے نالش شرط ہے، جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مال مسروق کی مالک کو واپسی کے بعد نالش باطل ہو جاتی ہے برعکس اس کے کہ عدالت میں مقدمہ پیش ہونے کے بعد مال کو واپس کیا جائے کیونکہ شرط ہے نالش کا ہونا نہ کہ اس کا برقرار رہنا، اور نالش تو پائی گئی۔

ایک سبب (وجوب کے بعد حد کو ساقط کرنے کا) یہ ہے کہ چور عدالت کے فیصلے سے قبل مال مسروق کا مالک بن جائے مثلاً مسروق منہ (جس کے ہاں چوری ہوئی) فیصلے سے قبل مال مسروق چور کو ہبہ کر دے۔ اس ضمن میں جملہ بحث یہ ہے کہ یہ (ہبہ کرنے کا) معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا: یا تو فیصلے سے قبل ہبہ کیا ہوگا یا فیصلے کے بعد لیکن فیصلے کے نفاذ سے قبل۔ سو اگر تو فیصلے سے قبل ہبہ کیا ہو تو سزائے قطع ساقط ہو جائے گی اور اس میں (ائمہ کے مابین) کوئی اختلاف رائے نہیں اور اگر فیصلے کے بعد مگر نفاذ سے قبل ہبہ کیا ہو تو اس صورت میں طرفینؒ کے نزدیک تو سزائے قطع ساقط ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی اور امام شافعیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ صفوانؓ کی چادر کے چور کو جب پکڑ کر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو رسول اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان رضؓ نے کہا یارسول اللہ میں یہ تو نہیں چاہتا تھا، یہ چادر میں اس پر خیرات کرتا ہوں۔ اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اسے میرے پاس لانے سے پیشتر کیوں نہ کیا۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ فیصلے سے قبل ہبہ کرنے سے حد سا قط ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد ساقط نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے (یعنی بعد میں ساقط نہ ہونے کی یہ عقلی وجہ بھی ہے) کہ سزائے قطع کا واجب ہونا ایک ایسا حکم ہے جو چوری کے وجود سے مشروط ہے، چوری (کا فعل) تو انجام پا چکا اور یہ چوری سزائے قطع کا موجب بن گئی کیونکہ وجوب قطع کی جملہ شرائط موجود ہیں، لہٰذا اس کے بعد اب مال مسروق میں چور کی ملکیت کے طاری ہونے سے موجودہ چوری میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا لہٰذا سزائے قطع واجب ٹھہری جیسے عدالتی فیصلے کے بعد مالک کو مال مسروق لوٹانے کی صورت میں ہوتا ہے (یعنی اس صورت میں سزائے قطع ساقط نہیں ہوتی) برعکس اس کے کہ عدالتی فیصلے سے پہلے مال مسروق لوٹایا جائے، کیونکہ قاضی کے ان موجب قطع چوری کے ثبوت کے لیے نالش شرط ہے اور نالش کرنے کا حق (مال مسروق کے واپس مل جانے کے بعد) باطل ہو گیا۔ طرفین کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ ہبہ میں ملکیت کے ثبوت کے لیے قبضہ شرط ہے اور ہبہ کی صورت میں ملکیت، قبضے کے وقت سے ثابت ہوتی ہے سو اس وقت سے اس کی ملکیت ہر لحاظ سے ظاہر ہے اور مال مسروق کا چور کی ملکیت ہونا، خواہ حقیقی طور پر ہو یا شبہے کے بنیاد پر سزائے قطع کو مانع ہے، اسی لیے فیصلے سے قبل (مال مسروق کے ہبہ ہونے سے) سزائے قطع نہیں دی جاتی، تو اسی طرح فیصلے کے بعد (ہبہ ہونے کی صورت میں) بھی نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں فیصلے (قضاء) سے مراد اس کا نفاذ ہے جب تک نفاذ نہ ہو جائے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ فیصلہ ہوا ہی نہیں۔ اور اگر فیصلہ ہی نہ ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ سزائے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ اس کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں بعد میں اچانک پیش آنے والے اتفاقی واقعے کو شروع سے ہی موجود واقعہ سمجھنے سے حد ساقط ہو جاتی ہو تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی، کیونکہ حدود کے ضمن میں فیصلے سے مراد حدود کا نفاذ ہے تو جب تک فیصلہ نافذ نہیں ہو جاتا وہ ایسے ہی ہے کہ جیسے فیصلہ ہوا ہی نہیں اور فیصلہ نہ ہونے کی صورت میں سزائے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور صورت زیر بحث میں (چونکہ حدوث ملک کو شروع سے موجود امر سمجھنے سے) حد ساقط ہو

جائے گی اس لیے اسے شروع سے ہی موجود تصور کیا جائے گا۔ اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس میں امام ابو یوسفؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ صفوانؓ کا جو قول مروی ہے وہ ہے هو عليه صدقة اور اس میں جو ھو، کہا گیا ہے تو ممکن ہے کہ اس سے صفوان کی مراد مال مسروق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد قطع ہو اور قطع کو ہبہ کرنے (بخشنے) سے حد ساقط نہیں ہو سکتی۔ اس احتمال معنی کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہ روایت کیا گیا ہے کہ صفوان نے یہ کہا تھا کہ وهبت القطع، یعنی میں نے قطع کو ہبہ کیا، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے چور پر مال مسروق کو صدقہ کیا ہو یا ہبہ کیا ہو، لیکن چور کا اس مال پر قبضہ نہیں ہو پایا تھا اور سزائے قطع تو اس ہبہ سے ساقط ہوتی ہے جس میں ہبہ شدہ مال پر قبضہ بھی ہو گیا ہو۔ اگر مال مسروق کو (مالک) چور کے

ہاتھ فیصلے سے پہلے یا فیصلے کے بعد فروخت کر دے تو اس مسئلے میں بھی ائمہ ثلاثہ کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہو گی جو سابقہ مسئلے کی ہے (یعنی طرفین ؒ کے نزدیک ہر دو صورت میں حد قطع ساقط ہو جائے گی جب کہ امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک فیصلے سے قبل فروخت کرنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن فیصلے کے بعد فروخت کرنے سے ساقط نہیں ہو گی)۔

اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو اور بعد ازاں اس سے شادی کر لے تو اس سے حد ساقط نہیں ہو گی کیونکہ نکاح سے ثابت ہونے والی ملک کو زنا کے وقت موجود قرار دینا ممکن نہیں چنانچہ زنا میں کوئی شبہ ثابت نہیں ہوتا اس لیے حد نافذ کی جائے گی۔

جہاں تک چوری کے ثابت ہو جانے کے بعد کسی مانع یعنی شبہ وغیرہ کے سبب حد قطع کے ساقط ہونے کے حکم کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مال مسروق چور کے ضمان میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر مال مسروق اس کے قبضہ کے دوران میں تلف ہو گیا یا چور نے اسے تلف کر ڈالا ہو تو بھی چور پر اس کا ضمان عائد ہو گا کیونکہ ضمان میں حائل تو سزائے قطع ہوتی ہے جب سزائے قطع ساقط ہو گئی تو ضمان میں حائل رکاوٹ دور ہو گئی چنانچہ اس پر ضمان عائد ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ اگر مال مسروق بعینہٖ برقرار ہو تو اسے اس کے مالک کو لوٹایا جائے۔ اس ضمن میں حاصل بحث یہ ہے کہ چور کے قبضے میں مال مسروق دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو وہ اپنی پہلی حالت پر قائم ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی یا پھر چور نے اس میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہے، سو اگر تو وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو چور اسے اس کے مالک کو لوٹا دے گا جس کی دلیل نبی کریم ؐ کا یہ ارشاد ہے علی الید ما اخذت حتی ترده یعنی ہاتھ کے ذمے ہے وہ چیز جو اس نے اخذ کی جب تک کہ وہ اسے لوٹا نہ دے، روایت ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا: من وجد عین مالہ فھو احق بہ۔ یعنی جس نے اپنے عین مال کو پایا تو وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔ روایت ہے کہ آپ ؐ نے صفوان کی چادر اسے لوٹا دی تھی اور اس چادر کے چور کو سزائے قطع دی تھی۔

اسی طرح، اگر چور بیع، ہبہ، یا صدقہ کے ذریعے کسی شخص کو مال مسروق کا مالک بنا دے یا مال مسروق کے ذریعے کسی عورت سے شادی کر لے، یا چور اس کی بیوی ہو جو مال مسروق کے ذریعے اس سے خلع حاصل کرے اور (ہر صورت مذکورہ میں) مال مسروق اپنے (اس نئے) مالک کے قبضے میں بعینہٖ موجود ہو تو اس کے (اصل) مالک کا حق ہے کہ اس مال کو لے لے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ چوری سے عین مال مسروق سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ چور کی طرف سے کسی کو مال مسروق کا مالک بنانا باطل ہے اور خریدار چور سے اس قیمت کا مطالبہ کرے جو اس نے مال مسروق کو خریدنے کے لیے اسے ادا کی تھی، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر مال مسروق قابض کے ہاتھوں تلف ہو گیا ہو اور بیع سزائے قطع سے پہلے یا اس کے بعد منعقد ہوئی ہو تو نہ تو چور پر ضمان عائد ہو گا اور نہ ہی قابض پر، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گی: یا تو چور کے تغیر برپا کرنے سے مال مسروق میں کمی واقع ہو گئی ہو گی یا پھر اضافہ ہو گیا ہو گا۔ اگر تو اس نے باعث نقصان تغیر برپا کیا ہے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی اور عین مال مسروق مالک کو لوٹایا جائے گا اور چور پر نقصان کا ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ مال مسروق میں کمی (نقصان) اس کے ایک حصے کا اتلاف ہے جب کہ سارا مال مسروق تلف کرنے کی صورت میں بھی اسے سزائے قطع دی جاتی ہے اور اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہی صورت اس کا ایک حصہ تلف کرنے پر ہو گی اور عین مال لوٹایا جائے گا کیونکہ سزائے قطع مال مسروق کے لوٹانے میں حائل نہیں ہوتی ہا آپ

دیکھتے نہیں کہ سزائے قطع کل مال مسروق کے لوٹانے میں حائل نہیں ہوتی ایسے ہی بعض مال مسروق کے لوٹانے میں بھی حائل نہیں ہوگی۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی ایسا تغیر برپا کیا ہے جو باعث اضافہ ہے تو اس مسئلے کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر چور مال مسروق میں کوئی ایسا تغیر برپا کرے کہ اگر یہی تغیر غاصب مال مغصوب میں برپا کرے تو اس سے مالک (مغصوب منہ) کا حق منقطع (ختم) ہو جاتا ہو تو مسروق منہ کا حق منقطع ہو جائے گا ورنہ منقطع نہیں ہوگا؛ فرق صرف اس قدر ہے کہ غصب کی صورت میں غاصب مال مغصوب کے مثل مال یا اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے لیکن چور پر ضمان عائد نہیں ہوتا کیونکہ سزائے قطع ضمان کے عائد ہونے میں حائل ہے۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر چور چرائے ہوئے کپڑے کو کاٹ کر اس سے قمیص سی لے تو اس سے مالک کا حق ختم ہو جائے گا کیونکہ اگر یہی تغیر غاصب نے کیا ہوتا تو مغصوب منہ کا حق منقطع ہو جاتا، اسی طرح چور کے ایسا کرنے سے ہوگا (یعنی مالک کا حق منقطع ہو جائے گا) اور چور پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اسے سرخ یا زرد کسی رنگ میں رنگ دے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مالک کے لیے عین مال مسروقہ کو لینے کی کوئی گنجائش نہیں جب کہ صاحبینؒ کے قول کی رو سے مالک کپڑا اسے لے گا اور چور نے کپڑے کی رنگائی کا جو اضافہ کیا ہے اس کی قیمت اسے دے دے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر یہی تغیر غاصب کرتا تو مالک کو اختیار (choice) دیا جاتا کہ یا تو غاصب سے کپڑے کی قیمت ضمان میں وصول کر لے یا پھر کپڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے۔ فرق صرف یہ ہے کہ چوری کے مسئلے میں چور پر قطع کی وجہ سے ضمان عائد کرنا ممکن نہیں، لہٰذا صرف ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے کیونکہ اس ضمن میں چوری اور غصب میں کوئی فرق نہیں ماسوا ضمان کے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں غصب اور چوری میں فرق ہے وہ یوں کہ کپڑے کی رنگائی سے کپڑے سے مغصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہو جاتا کیونکہ اصل کپڑا اس کی ملک ہے اور وہ متقوم (قیمتی) ہے اور غاصب کا بھی اس میں (بوجہ رنگائی) حق متقوم ہے، البتہ اختیار ہم نے مالک کو دیا ہے نہ کہ غاصب کو کیونکہ مالک اصل کا مالک ہے جب کہ غاصب وصف (رنگائی) کا مالک ہے جب کہ چور کا حق تو رنگائی میں متقوم ہے لیکن مالک کا حق اصل کپڑے میں چور کے حق میں قطع کی وجہ سے متقوم نہیں ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چور اسے تلف کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا چنانچہ چور کے حق کا اعتبار کیا جائے گا اور اصل (کپڑے) میں مالک کے حق کو وصف (رنگائی) میں چور کے حق کے تابع کر دیا جائے گا اور چونکہ چور پر ضمان کا عائد کرنا سزائے قطع کی وجہ سے ممکن نہیں اس لیے وہ کپڑا مفت میں اس کا ہو جائے گا لیکن اس کے لیے اس کپڑے سے انتفاع کرنا حلال نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ وہ بغیر بدل کے ایک وجہ محظور prohibited کے باعث مالک

بنا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس پر ضمان عائد کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس کے لیے اس کپڑے سے استفاع کرنا جائز نہیں۔ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کسی شخص کا مال کسی دوسرے کے قبضے میں ایسی صورت میں آجائے کہ عدالت کے ذریعے نہ تو اس کی مالک کو واپسی کا حکم صادر ہو سکتا ہو اور نہ ہی اس کے ضمان کا، لیکن اس کے اور اللہ کے مابین جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس کے لیے اس مال سے استفاع کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں امان لے کر داخل ہو جائے اور ان کے اموال میں سے کوئی چیز اخذ کرلے تو عدالت اسے وہ چیز لوٹانے کا حکم تو جاری نہیں کر سکتی لیکن اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس پر اس کو لوٹانا لازم ہے۔ اسی طرح اگر کوئی باغی شخص اہل عدل میں سے کسی کا مال تلف کر دے اور بعد ازاں وہ (بغاوت سے) تائب ہو جائے تو عدالت اس کے خلاف ضمان کا فیصلہ صادر نہیں کرے گی۔ لیکن اس کا اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے پیش نظر فتویٰ اس مال کو لوٹانے کا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر حربی ہمارے مال میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور بعد ازاں اسلام لے آئے تو اس کے خلاف اس چیز کی واپسی کا فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے اور اللہ جل شانہٗ کے مابین جو تعلق ہے اس کے پیش نظر فتویٰ اس چیز کو لوٹانے کا دیا جائے گا' اسی طرح اگر چور مال مسروق کو تلف کر دے تو عدالت اس پر ضمان عائد کرنے کا حکم نہیں جاری کرے گی لیکن فتویٰ ضمان کا دیا جائے گا' اس معاملے کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی رہزن کسی انسان کو عصا کے ساتھ قتل کر دے پھر تائب ہو جائے تو اس سے حد باطل ہو جائے گی اور اسے مقتول کے ولی (سرپرست) کو خون بہا ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر حربی کسی مسلمان کو عصا کے ساتھ قتل کر دے پھر اسلام لے آئے تو باغی اور رہزن کے برعکس اسے مقتول کے ولی کو خون بہا ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ حربی کے ہاتھوں قتل موجب ضمان نہیں کیونکہ اس کے حق میں مقتول کی عصمت (معصوم ہونا) ثابت نہیں ہے لہٰذا اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اسلام قبول اسلام سے پہلے کی باتوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: قُلْ لِّلَّذِیْنَ کَفَرُوْٓا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ' یعنی کافروں سے کہہ دیجیے کہ اگر وہ باز آجائیں' اللہ ان کے سابقہ گناہوں کو معاف کر دے گا۔ رہزن کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس کا فعل موجب ضمان ہے البتہ اسے ضمان ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اقامت حد کی ضرورت کی وجہ سے' لیکن جب حد اس پر کسی شبہے کی بناء پر واجب نہیں ہوئی تو اسے ضمان کا حکم دیا جائے گا' چنانچہ مانع ضمان کا اثر حکم و قضاء میں ظاہر ہوتا ہے' فتوے میں نہیں۔ اسی طرح باغی کا فعل ضمان کو واجب کرنے کا سبب تو ہے لیکن وجوب ضمان کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا جس کی ایک وجہ ہے اور وہ ہے عدم فائدہ کیونکہ اسے تحفظ (Immunity) حاصل ہے' یہ وجہ صرف حکم و قضاء کے ساتھ خاص ہے' اللہ کے نزدیک ضمان کا واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی کا ایک ٹکڑا چوری کرلے اور اس سے دراہم بنا ڈالے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی اور دراہم (چاندی کے) مالک کو لوٹا دیے جائیں گے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک مالک کا دراہم پر کوئی حق نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غصب کے باب میں اس قسم کی صنعت سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص لوہا، پیتل یا تانبا یا ان سے ملتی جلتی کوئی اور چیز چرا لے اور ان سے برتن بنالے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بجا از صنعت اس کی فروخت باعتبار وزن

کے ہوتی ہے پھر تو ائمہ کے اختلاف رائے کی وہی صورت ہو گی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر اس کی فروخت باعتبار عدد کے ہوتی ہے بالاجماع مالک کا حق منقطع ہو جائے گا، جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی چور گندم چوری کرلے اور اسے پیس کر آٹا بنالے، یا اس طرح کا کوئی اور اناج چوری کر کے پیس لے تو اس کا بھی یہی مسئلہ ہے، اور ان سب مسائل کا ذکر ہم ان شاء اللہ کتاب الغصب میں کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب قطاع الطریق

قانونِ رہزنی

Law of Highway Robbery

اس باب میں گفتگو بھی ویسے ہی کی جائے گی جیسے کہ قانون سرقہ کے باب میں کی گئی تھی، گفتگو کے موضوع چار ہیں:

(۱) رہزنی کا رُکن

(۲) رُکن کی شرطیں

(۳) عدالت میں رہزنی کا ثبوت

(۴) رہزنی کا حکم

رہزنی کا رُکن جہاں تک رہزنی کے رکن کا تعلق ہے تو وہ غلبہ کے ساتھ مال چھیننے کے لیے راہگیروں پر حملہ کرنا ہے ایسے طور پر کہ راہگیر گزرنے سے رک جائیں اور رستہ منقطع ہو جائے خواہ رہزنی ایک گروہ نے کی یا صرف ایک شخص نے، بشرطیکہ اس شخص میں رہزنی کی قوت ہو اور خواہ رہزنی ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی یا بغیر ہتھیاروں کے لاٹھی، پتھر اور لکڑی وغیرہ کے ساتھ کیونکہ رہزنی مذکورہ اشیاء میں سے ہر ایک کے ذریعے وقوع میں آجاتی ہے، اس امر کا بھی کچھ لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ رہزنی کا ارتکاب سب نے کیا ہے یا بعض نے (مرتکبین کی) اعانت اور اخذ (مال) کے ذریعے رہزنی کا سبب مہیا کیا ہے کیونکہ چوری کی طرح رہزنی کا جرم بھی سبھی کی شرکت سے وقوع میں آتا ہے اور یہ اس لیے کہ یہ تو رہزنوں کی عادت ہوتی ہے کہ بعض اس کا ارتکاب کرتے ہیں اور بعض ان کی اعانت کرتے ہیں، للہذا اگر موجب حد سبب میں ارتکاب جرم کے ساتھ اس کا سبب مہیا کرنے کو شامل نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ رہزنی کا دروازہ کھل جائے گا اور اس کے حکم (یعنی سزا) کا دروازہ مسدود ہو جائے گا اور یہ امر قبیح ہے، اسی لیے چوری کے ضمن میں سبب مہیا کرنے کو ارتکاب کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے، ایسے ہی رہزنی کے باب میں کیا جائے گا۔

رہزنی کے رکن کی شرطیں رہزنی کے رکن کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق محض رہزن کے ساتھ ہے اور بعض کا محض اس شخص کے ساتھ جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہے اور بعض کا تعلق ان دونوں کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کی خاطر رہزنی کی گئی اور بعض کا تعلق اس جگہ سے ہے جہاں رہزنی کا ارتکاب ہوا (جائے وقوع Place of occurance)۔

جن شرطوں کا تعلق خالصتہً رہزن سے ہے وہ متعدد ہیں، از انجملہ یہ ہے کہ وہ عاقل (Sane) ہو اور یہ کہ وہ بالغ (Adult) ہو، سو اگر وہ نابالغ یا مجنون (Insane) ہے تو اس پر کوئی حد نہیں ہو گی کیونکہ حد پاداش (Punishment) ہے اور جرم کی متقاضی ہے جبکہ نابالغ اور فاتر العقل (مجنون) کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی وجہ سے سرقہ کے ضمن میں سزائے قطع کو اس سے متعلق نہیں کیا گیا تھا،

ایسے ہی رہزنی کے باب میں کیا جائے گا۔ اگر رہزنوں میں کوئی نابالغ یا فاتر العقل شامل ہو تو طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی رائے کے مطابق ان میں سے کسی رہزن پر بھی حد عائد نہیں ہو گی اور امام ابویوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اگر رہزنی کے جرم کا ارتکاب نابالغ نے کیا ہو تو پھر تو مسئلے کی صورت وہی ہو گی (جو طرفین کے نزدیک ہے) اور اگر نابالغ کے بجائے کسی دوسرے نے کیا ہو تو اس صورت میں عاقل و بالغ اشخاص پر حد نافذ کی جائے گی' اس مسئلے کا ذکر ہم قانون سرقہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ایک شرط، ظاہر الروایۃ کے مطابق، مرد ہونا (مذکورہ) ہے، چنانچہ مشہور روایت کی رو سے اگر رہزنوں میں کوئی عورت ہو اور مردوں کے بجائے وہی لڑائی اور مال اخذ کرنے کے جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی۔

اس مسئلے کا امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ رہزنی کے باب میں مرد اور عورتیں برابر ہیں اور فرمان الٰہی پر قیاس کرتے ہوئے مردوں اور عورتوں سب پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام طحاوی کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ جملہ حدود کی طرح یہ حد بھی مرد اور عورت دونوں پر یکساں طور پر واجب ہو گی مزید برآں، اگر یہ حد قطع ہو تو دیگر جملہ حدود کی طرح اس کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد یا عورت ہونے کی کوئی شرط نہیں اور حد سرقہ کی طرح رہزنی کی حد کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد ہونے کی کوئی شرط نہیں اور اگر یہ حد قتل ہو تو پھر بھی یہی صورت ہو گی جیسا کہ محصنہ عورت کی صورت میں زنا کی حد رجم ہے۔ مذکورہ مشہور روایت کی توجیہ یہ ہے کہ رہزنی کا رکن یعنی راہگیروں کے خلاف لڑنے اور غلبہ پانے کے طریقے سے خروج، عام طور پر عورتوں سے متحقق نہیں ہوتا کیونکہ ان کے دل نرم ہوتے ہیں اور وہ جسمانی طور پر کمزور ہوتی ہیں چنانچہ ان کا شمار اہل محاربت (لڑنے والوں) میں نہیں ہوتا اسی لیے دار الحرب میں ان کو قتل نہیں کیا جاتا، سرقہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ سرقہ سے مراد ہے خفیہ طور پر نظر بچا کر مال اخذ کرنا اور عورت ہونا اس امر میں حائل نہیں، اسی طرح دیگر تمام حدود کے اسباب عورتوں سے بھی اسی طرح متحقق ہوتے ہیں جس طرح مردوں سے ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان مردوں کا تعلق ہے جو رہزنی کا ارتکاب کرنے والی عورت کے ساتھ ہوں تو طرفین کے نزدیک ان پر حد عائد نہیں ہو گی خواہ انہوں نے اس عورت کے ساتھ مل کر رہزنی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام ابویوسفؒ نے نابالغ اور عورت کے درمیان فرق کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر نابالغ رہزنی کا مرتکب ہوا ہو تو اس صورت میں ان عاقل و بالغ مردوں پر حد نافذ نہیں کی جائے گی جنہوں نے ارتکاب نہیں کیا اور اگر عورت نے ارتکاب کیا ہو تو ان مردوں پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر رہزنی کی حد کے واجب نہ ہو سکنے کی وجہ اس کی عدم اہلیت نہیں کیونکہ وہ اہل تکلیف (مکلف لوگوں) میں سے ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ مرتکب ہونے پر اس کا تعلق سب حدود سے ہے (یعنی وہ کسی بھی موجب حد جرم کا ارتکاب کرے اس پر حد لاگو ہوتی ہے)، بلکہ اس کی وجہ اس کی طرف سے عام طور پر عدم محاربت (نہ لڑ سکنا) یا محاربت کی کمی ہے اور یہ چیز مردوں میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان پر حد کے واجب ہونے میں کوئی مانع نہیں۔ نابالغ پر حد کے واجب نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وجوب حد کی اہلیت معدوم ہے کیونکہ وہ اہل ایجاب (ان لوگوں میں سے جن پر حدود واجب ہوتی ہیں) میں سے نہیں ہے اسی لیے اس پر کوئی بھی حد واجب نہیں ہوتی، سو جب اس پر حد واجب نہیں ہو گی، حالانکہ اصل وہ ہے، تو لامحالہ تابع لوگوں پر بھی واجب نہیں ہو گی۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد کا سبب ایک ہے اور وہ ہے رہزنی جس کا ارتکاب ان لوگوں نے بھی کیا ہے جن پر حد واجب ہوتی ہے اور انہوں نے بھی جن پر حد واجب نہیں ہوتی لہٰذا سرے سے حد واجب ہی نہیں ہو گی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ان میں کوئی نابالغ یا فاتر العقل ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک حریت کا تعلق ہے تو وہ شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا۔ الآیۃ یعنی ان لوگوں کی سزا جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے لڑائی کریں،

اور ملک میں فساد پھیلائیں۔، عام ہے اور اس میں آزاد اور غلام میں کوئی تمیز نہیں کی گئی، نیز اس لیے کہ اس حد کا رکن یعنی رہزنی غلام سے بھی ویسے ہی متحقق ہو جاتا ہے جیسے آزاد سے چنانچہ اس کا حکم (یعنی سزا) بھی اس پر اسی طرح عائد ہو گا جس طرح آزاد پر ہوتا ہے یہی صورت اسلام کی ہے (کہ یہ بھی شرط نہیں) بدلیل مذکورہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محض مقطوع علیہ سے متعلق شرطیں:- جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو صرف مقطوع علیہ (یعنی جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا) سے متعلق ہیں تو یہ دو قسم کی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ مسلمان یا ذمی ہو چنانچہ اگر وہ مستأمن حربی ہو تو رہزن پر حد عائد نہیں ہو گی کیونکہ مستأمن حربی کا مال مطلقاً معصوم نہیں ہے جب کہ اس کی عصمت (حرمت) میں عدم عصمت کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ دارالحرب کے لوگوں میں سے ہے اور امان کے عارضی ہونے کی وجہ سے اس کے مال کو جو عصمت حاصل ہوئی ہے وہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک وہ دارالحرب کو لوٹ نہیں جاتا، لہٰذا اس کی عصمت میں مباح ہونے کا شبہہ پایا جاتا ہے چنانچہ اس پر رہزنی کے جرم کے واقع ہونے سے حد عائد نہیں ہو گی، جیسے اس کے مال کو چوری کرنے سے حد عائد نہیں ہوتی۔ ذمی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ذمہ کے عہد (ذمی بننے) سے اس کے مال کو دائمی عصمت حاصل ہو جاتی ہے اس کا مال رہزنی کے ذریعے اخذ کرنے سے حد عائد ہو گی جیسے اس کا مال چوری کرنے سے حد سرقہ عائد ہو جاتی ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مقطوع علیہ کا مال پر قبضہ صحیح ہو اس طور پر کہ وہ ملکیت کا قبضہ ہو یا قبضہ امانت یا قبضہ ضمان اور اگر اس کا قبضہ صحیح نہیں جیسے چور کا (مال مسروق پر) قبضہ ہوتا ہے تو رہزن پر حد عائد نہیں ہو گی جیسے چور پر حد عائد نہیں ہوتی، جیسا کہ قانون سرقہ کے باب میں بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رہزن اور مقطوع علیہ دونوں سے متعلقہ شرط:- رہزن اور مقطوع علیہ (جس پر رہزنی واقع ہوئی) دونوں سے تعلق رکھنے والی شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ رہزنوں میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو ان لوگوں میں سے کسی کا ذو رحم محرم (نسبی محرم) ہو جن پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہے اور اگر ایسا کوئی شخص ہو تو حد عائد نہیں ہو گی کیونکہ ان دونوں کے مابین مال اور حرز کے ضمن میں بے تکلفی پائی جاتی ہے کیونکہ عام طور پر ان کے درمیان مال لینے کی اجازت پائی جاتی ہے چنانچہ اس نے ایسا مال اخذ کیا ہے جس کو اس کے گھر میں قائم حرز بھی اس سے محفوظ نہیں رکھتی اور سفر میں بھی کوئی غلبہ جاری نہیں ہے (جو اس کے مال کو اس رہزن ذو رحم محرم سے محفوظ رکھے) چنانچہ اس سے دوسرے اجنبی رہزنوں کے حق میں بھی شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ سبب (برو جوب حد) کا سبب تو ایک ہی ہے اور وہ ہے رہزنی جصاص رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ کتاب کا جواب اس بات پر محمول ہے کہ مال ماخوذ رہزنی کا شکار ہونے والوں (مقطوع علیہم) کے درمیان مشترک ہو اور رہزنوں میں سے کوئی شخص مقطوع علیہم میں سے کسی کا ذو رحم محرم ہو اور مقطوع علیہم میں سے ہر ایک کا مال الگ الگ ہو اس صورت میں ذو رحم محرم کے سوا باقی سب رہزنوں پر حد واجب ہو گی لیکن کتاب کا جواب اس تفصیل سے خالی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرطیں جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو مقطوع لہ (یعنی رہزنی سے حاصل کردہ مال) سے متعلق ہیں تو وہ وہی ہیں جن کا ذکر قانون سرقہ کے باب میں کیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ مال ماخوذ قیمتی (متقوم Valuable) اور معصوم (حرام بمقابلہ مباح) ہو اور اس میں کسی کو نہ تو اخذ کرنے کا حق حاصل ہو، نہ اسے لینے کی کوئی تاویل Excuse ہو اور نہ ہی لینے کے لئے شک کا سہارا ہو۔ وہ ملکیت ہو، اس میں رہزن کی ملکیت نہ ہو نہ ہی ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہہ ملک ہو نگران کے ذریعے حرز مطلق میں ہو اور حرز میں شبہہ عدم نہ پایا جائے، دس درہم یا اتنی مالیت کا کامل نصاب ہو چنانچہ اگر مال ماخوذ تقسیم کرنے سے ہر رہزن

کے حصے میں دس درہم نہ آئیں تو ان میں سے کسی پر حد عائد نہیں ہوگی۔ ہم ان شرائط کے دلائل اور ان سے مستنبط ہونے والے مسائل قانون سرقہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں حسن بن زیاد نے رہزنی کے لیے بیس درہم یا زائد کے نصاب کو شرط بتایا ہے اور عیسیٰ بن زیاد نے کہا ہے کہ اگر رہزن قتل کریں تو قتل کر دیے جائیں خواہ ہر ایک کے حصے میں مال ماخوذ میں سے دس درہم سے کم مال آئے۔ حسنؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت نے چوری کا نصاب دس درہم مقرر کیا ہے جبکہ یہ صرف ایک طرف کے قطع کا موجب ہوتی ہے اور رہزنی کی پاداش میں دو اطراف کا قطع ہوتا ہے لہٰذا نصاب دوگنا یعنی بیس درہم ہونا شرط ہے۔ عیسیٰؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر پر ہمارا اجماع ہے کہ اگر رہزن قتل کر دیں اور سرے سے کوئی مال اخذ ہی نہ کریں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر وہ کچھ مال بھی اخذ کر لیں، خواہ وہ قلیل ہی ہو، تو بدرجۂ اولیٰ قتل کیے جانے چاہئیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر وہ قتل کر دیں اور مال قطعاً اخذ نہ کریں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کا مقصود قتل تھا نہ کہ مال اور قتل بنفسہٖ ایک مکمل جرم ہے چنانچہ اس کی پاداش بھی ایک مکمل سزا ہونی چاہیے اور وہ ہے قتل اور اگر وہ مال اخذ کریں اور قتل بھی کریں تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا مقصود مال ہے اور انہوں نے قتل تو اس لیے کیا تاکہ مال اخذ کرنے پر قادر ہو سکیں اور مال اخذ کرنا ایک مکمل جرم نہیں ہے جب تک کہ مال ماخوذ بقدر نصاب نہ ہو، جیسا کہ سرقہ کے ضمن میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جائے وقوعہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک جائے وقوعہ (المقطوع فیہ) سے متعلق شرطوں کا تعلق ہے، تو یہ دو ہیں، ایک شرط یہ ہے کہ رہزنی کی واردات دارالاسلام میں ہوئی ہو، چنانچہ اگر یہ واردات دارالحرب میں ہو تو حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ نفاذ حد کی ولایت (اختیار، اتھارٹی) امام کو حاصل ہے اور دارالحرب میں اسے کوئی ولایت حاصل نہیں لہٰذا وہ اس صورت میں اقامت حد پر قادر نہیں ہو سکتا، چنانچہ حد کا سبب رہزنی اپنے وجود کے وقت وجوب حد کا سبب نہیں بنا جس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو ولایت حاصل نہیں، اس لیے وہ اسے دارالاسلام میں نافذ نہیں کرے گا۔ (یعنی دارالحرب میں ہونے والے جرم کی سزا دارالاسلام میں نہیں دی جا سکتی)۔ دوسری شرط یہ ہے کہ رہزنی کی واردات شہر سے باہر ہو اور اگر یہ شہر میں ہو تو اس سے حد واجب نہیں ہوگی، خواہ یہ واردات دن کے وقت ہوئی ہو یا رات کے وقت، اور چاہے ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی ہو یا ہتھیاروں کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے، یہ استحسان ہے اور یہ طرفینؒ کی رائے ہے جبکہ قیاس کی رو سے حد واجب ہوگی اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد کا سبب یعنی رہزنی، متحقق ہو گیا لہٰذا حد واجب ہوگی، بالکل اسی طرح کہ جب یہ واردات شہر کے سوا کسی اور جگہ ہوئی ہو۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہزنی یعنی راہ کاٹنے کو رستہ کا انقطاع لازم ہے اور رستہ کا انقطاع شہروں اور بستیوں کے مابین نہیں ہوتا کیونکہ ایسی جگہوں میں) راہگیروں کا گزرنا عام طور پر رکتا نہیں ہے (بلکہ گزرتے ہی رہتے ہیں) لہٰذا (وجوب حد کا) سبب نہیں پایا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلے کا یہ جواب تو اپنے اس مشاہدے کی بناء پر دیا تھا جو انہیں اپنے زمانے میں حاصل ہوا کیونکہ تب شہروں کے لوگ ہتھیار اپنے ساتھ اٹھائے رکھتے تھے لہٰذا رہزن شہر کے اندرون پر غلبہ نہیں پا سکتے تھے اور اب لوگوں نے اس عادت کو ترک کر دیا ہے اس لیے رہزنوں کے لیے راہگیروں پر غلبہ پانا ممکن ہے، لہٰذا ان پر حد جاری کی جائے گی۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے اس رہزن کے بارے میں جس نے کوفہ اور حیرہ کے درمیان رہزنی کی تھی یہ کہا تھا کہ اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے زمانے میں اس جائے وقوعہ تک مدد پہنچ سکتی تھی اس لیے کہ وہ جگہ شہر

سے متصل تھی جبکہ اب یہ جگہ بیابان سے ملی ہوئی ہے چنانچہ مددگار مدد کو نہیں پہنچ سکتا للذا رہزنی متحقق ہو جاتی ہے تیسری شرط یہ ہے کہ ان کے اور شہر کے درمیان سفر کی مسافت ہو اور اگر یہ اس سے کمتر ہو تو وہ رہزن نہیں قرار پائیں گے، یہ طرفین کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے سفر کی مسافت شرط نہیں ہے اور وہ رہزن قرار پائیں گے، جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ان پر حد لاگو ہو گی۔

شہر کے اندر رہزنی کا مسئلہ امام ابو یوسفؒ سے شہر کے اندر رہزنی کی واردات کرنے والوں کی بابت روایت ہے کہ اگر وہ دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ قتل کریں تو ان پر حد عائد ہو گی اور اگر وہ اپنی لکڑیوں کے ساتھ خروج کریں تو ان پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ ہتھیاروں سے وار کرنے میں دیر نہیں لگتی للذا مددگار فوراً مدد کو نہیں پہنچ سکتے جبکہ لکڑی سے وار کرنے میں دیر لگتی ہے اس لیے (وار سے پہلے) مددگار مدد کو پہنچ سکتے ہیں۔ اور اگر وہ رات کے وقت ہتھیاروں یا لکڑیوں سے قتل کریں تو ان پر حد نافذ کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت مددگار شاذ و نادر ہی مدد کو پہنچ پاتے ہیں اس لیے رات کے وقت ہتھیار اور غیر ہتھیار دونوں برابر ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دفاع میں رہزن کو قتل کرنے کا مسئلہ اگر کوئی شخص کسی آدمی پر دن کے وقت یا رات کو، شہر میں یا شہر سے باہر کسی جگہ کوئی ہتھیار (تلوار، خنجر وغیرہ) اٹھالے اور اس حملہ آور شخص کو مشہور علیہ (جس کے اوپر ہتھیار سونتا تھا) عمداً قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی اور اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت شہر سے باہر یا شہر میں لاٹھی تان لے تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہو گا (یعنی اگر مشہور علیہ اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی) اور اگر وہ دن کے وقت شہر میں لاٹھی تان لے اور مشہور علیہ اسے قتل کر دے تو اسے اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے قتل کا قصد کرے تو اس سے قصد کرنیوالے کا خون مباح نہیں ہو جاتا البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو مشہور علیہ (جس پر کوئی ہتھیار وغیرہ سونتا جائے) بغیر قتل کے اپنا دفاع کر سکتا ہے تو قتل اس کے لیے مباح نہیں ہو گا اور اگر وہ قتل کیے بغیر اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اس کو قتل کرنا مباح ہو گا کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کے لیے ضروری ہے، سو اگر تو اس شخص نے اس انسان پہ تلوار سونتی پھر تو اس انسان کے لیے مباح ہے کہ وہ اس شخص کو قتل کر دے کیونکہ وہ اسے قتل کیے بغیر اپنا دفاع نہیں کر سکتا، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ انسان لوگوں کو اپنی مدد کے لیے پکارے تو وہ شخص اسے مدد پہنچنے سے قبل ہی قتل کر دے گا کیونکہ یہ ہتھیار دیر نہ لگائے گا (یعنی اس ہتھیار سے وہ فوراً وار کر سکتا ہے اور اس قاتلانہ حملے سے وہ انسان بچ نہیں سکتا) چنانچہ اس شخص کا قتل ایک دفاعی ضرورت ہے، للذا اس کا قتل مباح ہو گا، اس لیے اگر وہ انسان اس شخص کو قتل کر دے تو گویا اس نے ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون مباح ہے، للذا اس پر کچھ عائد نہیں ہو گا (نہ قصاص نہ دیت)، اسی طرح اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت لاٹھی تان لے (تو اس کا قتل مباح ہو گا) کیونکہ رات کے وقت عام طور پر مدد نہیں پہنچ پاتی، خواہ یہ واقعہ بیابان میں پیش آئے یا شہر میں، اور اگر وہ دن کے وقت اور شہر میں لاٹھی تانے تو اس کا قتل مباح نہیں ہو گا کیونکہ وہ لوگوں کو مدد کے لیے پکار کر اس کے شر سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے البتہ اگر بیابان میں وہ لاٹھی تانے تو اس کا قتل مباح ہے اس لیے کہ وہ وہاں مدد طلب نہیں کر سکتا چنانچہ وہ اس کے شر سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکتا۔ للذا اس کے لیے اس کا قتل مباح ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی انسان کو کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس

چیز سے قتل کر ڈالے تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہو اور اس شخص کو وہ انسان قتل کر دے (دفاع ذات کے طور پر) تو اس پر کوئی قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس شخص کا قتل اس انسان کے لیے مباح ہے اس لیے کہ اگر اس کا قتل اس کے لیے مباح نہ کیا جائے تو وہ شخص جو اسے قتل کرنے کا قصد کر رہا ہے اسے قتل کر ڈالے گا اور پھر خود بھی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور اس طرح دو انسانی جانیں تلف ہو جائیں گی اور اگر اس شخص کا قتل اس کے لیے مباح کر دیا جائے تو اس طرح صرف ایک انسانی جان ضائع ہو گی اور یہ کمتر نقصان ہے۔ اور اگر وہ شخص اس انسان کو کسی ایسی چیز سے قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس چیز کے ذریعے فی الواقع قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس انسان کے لیے اس شخص کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اسے قتل کر دے تو پھر قصاص میں خود قاتل بھی قتل کر دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں قتل کا قصد کرنے والے شخص کے قتل کو مباح نہ کرنے میں کسی انسانی جان کا اتلاف نہیں ہے لہٰذا اس کا قتل مباح نہیں ہے پھر اگر اس نے اسے قتل کیا تو گویا ایک ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون ابدی حرمت کا حامل تھا چنانچہ اس پر قصاص واجب ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدالت میں ثبوت

جہاں تک رہزنی کے جرم کے عدالت میں ثابت ہونے کا تعلق ہے تو یہ صحیح نالش کے بعد شہادت یا اقرار کے ذریعے ثابت ہوگا اور قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر یہ ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ ہم قانون سرقہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔

رہزنی کا حکم

جہاں تک رہزنی کے حکم کا تعلق ہے تو یہ دو ہیں، ایک کا تعلق نفس وجان سے ہے اور دوسرے کا مال سے؛ جس حکم کا تعلق نفس سے ہے وہ حد کا واجب ہونا ہے۔ اس حکم کی بابت گفتگو درج ذیل موضوعات کے تحت کی جائے گی:۔ (۱) اس حکم کی اصل؛ (۲) اس حکم کی صفات؛ (۳) اس کے نفاذ کی جگہ؛ (۴) اس کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے؛ (۵) حد واجب ہونے کے بعد کن اسباب کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے؛ (۶) واجب ہونے کے بعد یا کسی رکاوٹ کے سبب ثابت نہ ہونے کی صورت میں حد کے ساقط ہونے کا حکم۔

نفس وجان سے متعلق حکم کی اصل

جہاں تک نفس سے متعلق حکم کی اصل کا تعلق ہے تو اس کا جاننا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ پہلے رہزنی کی قسمیں معلوم کر لی جائیں کیونکہ رہزنی کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے لیے مختلف حکم ہے۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ رہزنی کی چار قسمیں ہیں، (۱) رہزنی کی واردات میں صرف مال اخذ کیا گیا ہو یعنی چھینا گیا ہو اور اس کے سوا اور کچھ نہ کیا گیا ہو؛ (۲) صرف قتل کیا گیا ہو اور اس کے سوا اور کچھ نہ کیا گیا ہو؛ (۳) مال بھی چھینا گیا ہو اور قتل بھی کیا گیا ہو؛ (۴) نہ تو مال اخذ کیا گیا ہو اور نہ ہی قتل کیا گیا ہو، بلکہ صرف ڈرایا دھمکایا گیا ہو۔ جس نے صرف مال اخذ کیا ہو اور قتل نہ کیا ہو تو مخالف طرف سے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں گے، اور اگر صرف قتل کیا ہو اور مال اخذ نہ کیا ہو تو اسے قتل کیا جائے گا، اور اگر مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو اس کی بابت امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ امام (حکمران) کو اختیار (Choice) حاصل ہے کہ اگر چاہے تو پہلے (مخالف طرف سے) اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دے پھر اسے قتل کر دے یا سولی پر لٹکا دے اور اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں نہ کاٹے بلکہ صرف اسے قتل کر دے یا سولی پر لٹکا دے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سزائے قطع اور قتل کو جمع کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ امام اسے سزائے قطع دے اور جہاں سے قطع کیا گیا ہو اس جگہ کو داغے نہیں (خون بند کرنے کے لیے) بلکہ اسی حالت پر چھوڑ دے تا آنکہ وہ مر جائے۔ صاحبین کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا لیکن اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ جس نے صرف خوفزدہ کیا

ہو اور نہ تو مال اخذ کیا ہو اور نہ قتل کیا ہو اسے جلا وطنی کی سزا دی جائے گی۔ امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ رہزن کی بابت (امام کو) مذکورہ سزاؤں میں اختیار (choice) حاصل ہے اور ان کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، یعنی "بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ کے خلاف لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے، یا سولی دیدی جائے یا مخالف طرف سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں یا انہیں ملک سے باہر نکال دیا جائے"۔ امام مالکؒ نے آیت کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں سزاؤں کا ذکر ہر دو سزا کے درمیان حرف تردید اَوْ (= یا) کے ساتھ کیا ہے اور اَوْ اختیار (choice) کے لیے ہوتا ہے جیسے قسم کے کفارے اور حالت احرام میں شکار کی سزا کے کفارے کی صورت میں ہے۔ لہٰذا اس حرف (اَوْ = یا) کی حقیقت (یعنی معنی تخییر اختیار) پر عمل کرنا واجب ہے جب تک کہ حقیقی معنی کے غیر پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال یہ ہے کہ ہر مطلق محارب (یعنی بلا تخصیص ہر رہزن) کی بابت آیت مذکورہ کا معنی تخییر مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ سزا بقدر جرم ہوا کرتی ہے، جرم زیادہ ہو تو سزا بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر جرم کم ہو تو سزا بھی تھوڑی ہو جاتی ہے، یہی عقل اور نقل کا تقاضا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، یعنی "کسی برائی کا بدلہ اسی کے مانند برائی ہونا چاہیے" لہٰذا تھوڑے جرم کے لیے جرم کامل والی سزا کا اختیار دے دینا خلاف شریعت ہے۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر رہزن اخذ مال کے ساتھ ساتھ قتل بھی کریں تو انہیں محض جلا وطنی کی سزا نہیں دی جائے گی حالانکہ آیت کے ظاہری معنی کا تقاضا تو یہ ہے کہ چاروں سزاؤں میں تخییر ہو۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آیت کے ظاہری معنی تخییر پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں، حرف تخییر (اَوْ، إِمَّا وغیرہ) کے ذریعے صوری طور پر مختلف احکام کے درمیان وارد ہونے والی تخییر کو اس کے ظاہری معنی (تخییر) پر اس وقت محمول کیا جاتا ہے جب (ان احکام کا) سبب وجوب ایک ہو جیسے قسم کے کفارے اور حالت احرام میں شکار کرنے کی سزا کے کفارے میں ہے اور اگر وہ (سبب وجوب) مختلف ہو تو اس صورت میں (حرف تخییر) ہر سبب کے لیے علیحدہ حکم بیان کرنے کا کام دیتا ہے جیسے اس ارشاد باری تعالیٰ میں ہے کہ قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا، یعنی "اے ذوالقرنین چاہے تو ان کو سزا دے اور چاہے تو ان کے ساتھ نیک برتاؤ کر"۔ اس میں (حرف تخییر اِمّا) دو مذکورہ باتوں کے درمیان تخییر کے لیے نہیں بلکہ ہر سبب کے لئے علیحدہ حکم بیان کرنے کے لیے ہے کیونکہ سبب وجوب مختلف ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ یا تو انہیں سزا دے جنہوں نے ظلم کیا یا ایمان لانے والوں اور نیک کام کرنے والوں سے نیک سلوک کرو۔ کیا آپ اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کرتے کہ: أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ الآیہ یعنی "اور جس نے ظلم کیا تو اسے ہم عنقریب عذاب دیں گے اور وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ اور جو ایمان لایا اور نیک اعمال کیے تو اسے اچھا بدلہ ملے گا"۔ رہزنی اپنی صفات کے اعتبار سے کئی انواع کی ہوتی ہے اگرچہ بحیثیت ذات کے وہ ایک ہی ہے، چنانچہ کبھی تو محض مال اخذ کرنے سے ہوتی ہے اور کبھی محض قتل کرنے سے اور کبھی یہ دونوں (جرم) اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی صرف راہ روکنے سے ہوتی ہے۔ لہٰذا (حکم کے) وجوب کا سبب مختلف ہے اسلیے اسے (آیت مذکورہ میں وارد حرف تخییر اَوْ کو) تخییر پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ (رہزنی کی) ہر نوع کے حکم کے بیان پر محمول کیا جائے گا۔ یا پھر (یوں سمجھ لیجیے کہ) اس معنی کا بھی احتمال ہے اور اس معنی کا بھی جو تم (یعنی مالکیہ) نے ذکر کیا ہے لہٰذا دوسرے معنی کے)

احتمال کے ہوتے ہوئے (مالکیہ کی تاویل) حجت نہیں بن سکتی۔ اس صورت میں (جبکہ یہ تاویل حجت نہیں بن سکتی) آیت شریفہ کا ظاہری معنی تخییر صرف مطلق محاربین کے بارے میں مراد لیا جائے گا چنانچہ یا تو اسے (احکام کی) ترتیب پر محمول کیا جائے گا اور ہر حکم مذکور میں رہزنی کی انواع میں سے ایک نوع مضمر (implied) سمجھی جائے گی اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یوں ارشاد فرمایا ہو۔ ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا صلیب دے دی جائے اگر انہوں نے مال اخذ کیا اور قتل کیا ہو یا مخالف طرفوں سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں اگر انہوں نے صرف مال اخذ کیا ہو یا جلاوطن کر دیے جائیں اگر انہوں نے صرف خوف وہراس پھیلایا ہو۔ سیدنا جبریل علیہ الصلاۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس موقع پر یونہی ذکر کیا تھا جب ابو بردہ رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ مل کر ان لوگوں سے رہزنی کی تھی جو مشرف بہ اسلام ہونے کے ارادے سے آئے تھے۔ (جبریلؑ نے فرمایا تھا) کہ جس نے قتل کیا ہو اسے قتل کر دیا جائے اور جس نے مال اخذ کیا ہو لیکن قتل نہ کیا ہو اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں مخالف طرف سے کاٹ دیے جائیں اور جس نے قتل کیا ہو اور مال بھی اخذ کیا ہو اسے صلیب دے دی جائے اور جو شخص مسلمان ہو کر آئے اسلام اپنے ماقبل شرک کو مٹا دیتا ہے (یعنی اسلام لانے سے پہلے کے شرک کا کوئی محاسبہ نہیں ہوگا)۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور ابراہیم النخعی نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے۔ یا پھر تین سزاؤں کے درمیان ظاہری معنیٔ تخییر پر عمل کیا جائے گا لیکن ایک خاص محارب کے بارے میں اور اس سے مراد وہ محارب ہے جس نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو۔ چنانچہ اس طریقے سے ظاہری معنی تخییر پر عمل کرنا آیت کے ظاہری معنی کے مقابلے میں قریب تر ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے قتل اور رہزنی کو ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیۡنَ یُحَارِبُوۡنَ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ وَیَسۡعَوۡنَ فِی الۡاَرۡضِ فَسَادًا (یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ یعنی لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ ۔)۔ چنانچہ محاربہ سے مراد قتل ہے اور فساد فی الارض سے مراد رہزنی ہے۔ سو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہر دو جرم کے لیے مذکورہ سزاؤں میں سے ایک کو واجب کر دیا۔ ایسا کرنے سے حرف تخییر کے حقیقی معنی پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور جس کی طرف جزا کی اضافت کی گئی ہے اس کی حقیقت پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور وہ (جرم) وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے محاربہ اور السعی فی الارض بالفساد کے ناموں سے ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا (ایسا کرنا) آیت کے ظاہری معنی سے قریب تر ہے۔

حسن ابن المسیب اور مجاہد وغیرہم رضی اللہ عنہم نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے پہلی تاویل کو اختیار کیا ہے جو کہ محارب کے بارے میں ترتیب کی تاویل ہے جب اس (محارب) نے مال اخذ کیا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے صرف قتل کیا جائے گا کیونکہ سیدنا جبریل علیہ الصلاۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (یونہی) ذکر کیا تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور رہزنوں کی حد صرف اسی نص سے معلوم ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اخذ مال اور قتل ایک ہی جرم ہے اور وہ ہے رہزنی لہٰذا اس کی سزا بھی ایک ہی ہونی چاہیے جب کہ قتل اور قطع دو سزائیں ہیں کیونکہ اگر یہ دو الگ الگ جرم ہوں تو ان میں سے ہر ایک کیلئے جداگانہ طور پر ایک سزا کا ہونا لازم ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوگی لیکن اگر یہ دونوں جرم اکٹھے ہو جائیں تو تلفِ جان سے کمتر سزا تلف جان میں داخل ہو جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب چور بحالت احصان مرتکب زنا ہو یا جب کوئی شخص غیر محصن ہونے کی حالت میں زنا کرے پھر محصن ہو کر بھی زنا کا ارتکاب کرے تو اسے سوائے سنگساری کے اور کوئی سزا نہیں دی جاتی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہوگی نیز یہ کہ سزائے قطع دینے کا (قتل کے ساتھ ساتھ) کوئی فائدہ بھی نہیں ہے کیونکہ حد کا مقصود یعنی زجر

(روکنا، باز رکھنا) اور غیر مقصود (یعنی تکفیر (گناہ دھونا) محض قتل سے ہی حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ سزائے قطع دینے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے مشروع بھی نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ نے دوسری تاویل کو اختیار کیا ہے جو تین سزاؤں کے درمیان تخییر ہے اس محارب کے بارے میں جس نے اخذ مال کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو اور یہ آیت کی دو تاویلوں میں سے زیادہ صحیح تاویل ہے کیونکہ، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، اس (تاویل پر عمل کرنے) سے حرف تخییر کی حقیقت پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور جس (جرم) کی طرف سزا کی اضافت کی گئی ہے اس (جرم) کی حقیقت پر بھی، اور وہ جرم ہے محاربہ (لڑنا، یعنی قتل) اور السعی فی الارض بالفساد (زمین میں فساد برپا کرتے کو دوڑتے پھرنا، مراد ہے رہزنی) چنانچہ یہ تاویل آیت کے ظاہری مفہوم سے قریب تر ہے۔ (رہزنی کی واردات میں) صرف مال چھین لینے کا حکم اور صرف قتل کرنے کا حکم ہمیں اس آیت شریفہ سے معلوم نہیں ہوا بلکہ ہمیں تو اس کا علم سیدنا جبریل علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث سے ہوا ہے یا کسی دوسرے ذریعے سے یا حالت اجتماع سے استدلال کرنے سے اور وہ یوں کہ جب رہزنی کی دو وارداتوں کی صورت میں ان کے دو موجبوں کو جمع کرنا (یعنی دونوں کی سزا دینا) واجب ہے تو ان دونوں جرموں کے الگ الگ ارتکاب کیے جانے پر ہر ایک (کی سزا بھی) جدا گانہ ہونی چاہیے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ (یعنی امام ابو حنیفہؒ) آیت کریمہ کی تاویل میں ترتیب کے قائل ہیں چنانچہ وہ صلیب دیئے جانے کی سزا کو آیت شریفہ کے ظاہری معنی کی بنیاد پر واجب قرار دیتے ہیں اور سزائے قطع کو حالت انفراد (اکہرے جرم کے ارتکاب کی حالت) سے استدلال کرتے ہیں، وہ یوں کہ سزائے قطع تو رہزنی کی ہر دو وارداتوں پر عائد ہوتی ہے، تو دونوں جرموں کے اجتماع کی صورت میں سزاؤں (یعنی قطع اور صلیب) کو جمع کرنا (یعنی دونوں سزائیں دینا) بھی واجب ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض موقعوں پر (مختلف حدود کے جمع ہو جانے کی صورت میں) کثیر (حد) کو ساقط کر دینے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے لیکن صورت زیر بحث میں یہ دلیل کارفرما نہیں ہوتی بلکہ یہاں تو (ہر ایک حد کو (یعنی قطع اور صلیب دونوں کو) واجب کرنے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب (یعنی رہزنی کی حد) کی بنیاد سختی (یعنی بہت سخت اور عبرتناک سزا دینے کے اصول) پر قائم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رہزنی میں مال لینے کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کی دونوں سزاؤں کو جمع کر دیا جاتا ہے جب کہ شہر میں (چوری کے ذریعے) مال لینے پر ان دونوں سزاؤں کو جمع نہیں کیا جاتا (یعنی صرف ایک عضو کاٹا جاتا ہے، ہاتھ یا بعض صورتوں میں پاؤں)، اسی طرح صرف قتل کی پاداش میں صلیب پر چڑھانے کی سزا رہزنی میں ہی دی جاتی ہے، جبکہ شہر میں کسی دوسرے قتل کے جرم کی پاداش میں صلیب نہیں دی جاتی۔ لہٰذا (اس پر قیاس کرتے ہوئے) یہ جائز ٹھہرا کہ دو نوع (کی رہزنی کی وارداتوں کے) ارتکاب کی صورت میں (رہزنی کی حد کے) دو موجبوں کو جمع کر دیا جائے (مثلاً ایک واردات میں مال اخذ کیا ہو اور دوسری میں قتل کیا ہو تو دونوں کی سزاؤں یعنی قطع اور صلیب دونوں کو نافذ کیا جائے)۔ یوں دو موجبوں کو جمع کرنا صرف رہزنی میں جائز ہے اور کسی موقع پر (یعنی اور کسی حد کے ضمن میں) یہ جائز نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صلیب کی کیفیت جہاں تک صلیب کی کیفیت کا تعلق ہے، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے (یعنی رہزن کو) زندہ حالت میں صلیب دی جائے پھر اس (کے پیٹ) میں نیزہ بھونک دیا جائے تاکہ وہ مر جائے کرخی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ابو عبید سے روایت ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور پھر صلیب پر چڑھایا جائے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ زندہ حالت میں صلیب دینا مثلہ کے باب سے تعلق رکھتا ہے اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مثلہ سے منع فرمایا ہے لیکن صحیح پہلی بات (یعنی زندہ کو صلیب پر چڑھانا) ہے کیونکہ اس باب (یعنی حد رہزنی) میں صلیب دینا اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ سختی کے لیے سزا میں اضافہ

کیا جائے اور میت اہلِ عقوبت (جنہیں سزا دینا روا ہو) میں سے نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اگر موت کے بعد صلیب دینا جائز ہو تو پھر یہ بھی یقیناً جائز ہونا چاہیے کہ مرنے کے بعد مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں اور یہ بعید ہے، تو اسی طرح یہ بھی بعید ہے (کہ قتل کرنے کے بعد صلیب پر لٹکایا جائے)۔ حدیث میں مثلہ سے مراد بعض اعضاء کو کاٹنا ہے، امام محمد رحمہ اللہ کا یہی قول ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جب امام اسے (یعنی رہزن کو) صلیب پر لٹکا دے تو اسے تین دن کے لیے (اسی حالت پر) چھوڑ دے تاکہ لوگوں کو عبرت ہو، اس کے بعد اس کے ورثاء کو لاش لے جانے کی اجازت دیدی جائے کیونکہ تین دنوں کے بعد لاش بگڑ جاتی ہے اور لوگوں کو اس سے (یعنی اس کی بدبو سے) نقصان پہنچ سکتا ہے۔

جلاوطنی کا حکم

جہاں تک اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان میں کہ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (یعنی یا انہیں زمین سے جلاوطن کر دیا جائے) نفی (یعنی جلاوطنی کے ذکر) کا تعلق ہے تو اس بارے میں اہل تاویل کی مختلف رائیں ہیں ان میں سے بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ وَيُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (یعنی اور انہیں زمین سے جلاوطن کر دیا جائے) یعنی أو = یا) سے ہمزہ کو حذف کر دیا جائے (باقی رہ گیا "و" بمعنی اور) اس کا معنی یہ ہے کہ قتل کرکے اور صلیب پر لٹکا کے انہیں زمین سے جلاوطن کر دیا جائے کیونکہ روئے زمین سے حقیقی جلاوطنی یہی ہے۔ یہ تاویل ان لوگوں کے قول پر مبنی ہے جنہوں نے اس آیت شریفہ کو اس محارب کے لیے مراد ٹھہرایا ہے جس نے مال لوٹا ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام (حاکم) کو ان تین سزاؤں میں تخییر حاصل ہے اور نفی (جلاوطنی) تخییر کے معاملے میں ان تین سزاؤں سے علیحدہ نہیں ہے کیونکہ جلاوطنی تو قتل سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور صلیب دینے سے بھی۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ نفی (جلاوطنی) کو تخییر کے معاملے میں ان تین سزاؤں کے ساتھ شریک ٹھہرایا جائے کیونکہ جلاوطنی قتل کے مقابل تو نہیں ہو سکتی اس لیے کہ جلاوطنی کی سزا قتل کی بہ نسبت بہت ہی کمتر ہے۔ نفی کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو دھکیلتے چلے جائیں تاآنکہ وہ دارالاسلام سے باہر نکل جائے (یعنی مسلمانوں کے ملک سے باہر نکل کر دشمنوں کے ملک یعنی دارالحرب میں داخل ہو جائے) یہ حسن کا قول ہے۔
ابراہیم النخعی رحمہ اللہ سے ایک روایت میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کی نفی سے مراد اس کی طلبی (اور پھر شہر بدری) ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ ہر شہر میں اس کی طلبی کی جائے (یعنی اسے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے)۔ یہ دونوں قول ہی غلط ہیں کیونکہ اگر اُسے (یعنی رہزن کو) اس شہر میں طلب کرکے وہاں سے شہر بدر کر دیا جائے جہاں اس نے رہزنی کی واردات کی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب وہ دوسرے شہر میں جا کر ضرر رسانی کرے اور اگر مسلمانوں کے ملک کے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے تو لامحالہ وہ دارالحرب میں داخل ہو جائے گا اور ایسا کرنا اسے کفر کے منہ میں دھکیلنے اور اپنے خلاف برسرپیکار کرنے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں۔ نخعی رحمہ اللہ سے دوسری روایت میں یہ قول ملتا ہے کہ (نفی سے مراد یہ ہے کہ) اسے قید میں ڈال دیا جائے تاآنکہ وہ توبہ کرلے۔ ایسا کرنے سے روئے زمین سے جلاوطنی بھی ہو جاتی ہے، سوائے اس جگہ کے کہ جہاں وہ قید ہے، اور اس کی زندگی بھی برقرار رہتی ہے۔ اس قسم کے اقدام کو عرف عام میں روئے زمین سے جلاوطنی اور دنیا سے خروج کا نام دیا جاتا ہے، جیسے کسی قیدی شاعر کے ان شعروں میں کیا گیا ہے؛

ترجمہ: ہم دنیا سے باہر نکل گئے درآنحالیکہ ہم دنیا کے رہنے والوں میں سے ہیں، تو نہ تو ہم دنیا کے زندہ لوگوں میں سے ہیں اور نہ ہی مُردوں میں سے۔

جب ایک دن کسی ضرورت سے جیلر ہمارے پاس آیا تو ہمیں تعجب ہوا اور ہم نے کہا کہ یہ دنیا سے آیا ہے!

رہزنی کے حکم کی صفات

جہاں تک اس حکم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ کئی ہیں:

۱۔ مال یا زخموں کا تاوان واجب نہیں ہوتا ازانجملہ یہ ہے کہ اس سے مال اور زخموں کے تاوان کے واجب ہونے کی نفی ہوجاتی ہے، خواہ وہ زخم دانستہ لگایا ہو یا نادانستہ۔ مال کے تاوان کے واجب ہونے کی نفی تو اس لیے ہوجاتی ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک حد اور تاوان دونوں کو اکٹھا نہیں کیا جاسکتا (یعنی اگر حد نافذ کی جائے تو مال کا تاوان نہیں لیا جاتا اور اگر مال کا تاوان لے لیا جائے تو حد نافذ نہیں کی جاتی)۔ رہے زخم (تو ان کا تاوان اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ) اگر تو وہ نادانستہ طور پر لگے ہوں۔ تو ان سے تاوان واجب ہوتا ہے (مگر قصاص اور تاوان اور حد دونوں جمع نہیں ہوسکتے) اور اگر زخم دانستہ طور پر لگائے گئے ہوں تو ان کا تاوان اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ (قتل) جان سے کمتر کے جرم کے ساتھ (اتلاف) اموال (کے جرم) کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور (حد کے نفاذ کی صورت میں) مال کا تاوان واجب نہیں ہوتا، تو اسی طرح زخموں کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔ اس اصول سے متعلق مسائل کو ہم کتاب السرقہ میں بیان کرچکے ہیں۔

۲۔ تداخل کا اصول ایک صفت یہ ہے کہ اس میں تداخل کا اصول کارفرما ہوتا ہے، چنانچہ اگر (کسی رہزن نے) رہزنی کی کئی وارداتیں کی ہوں اور کسی ایک واردات میں وہ (ماخوذ ہوکر) عدالت میں پیش کردیا جائے اور اسی واردات کے جرم میں اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں (مخالف طرف سے) کاٹ دیئے جائیں تو یہ سزا اس کی جملہ وارداتوں کے لیے ہوگی، جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے (کہ اگر متعدد چوریاں کی ہوں اور کسی ایک چوری کی پاداش میں چور کو قطع کی سزا دیدی جائے تو سزا تمام چوریوں کے لیے کافی ہوگی)۔ فرق یہ ہے کہ چوری کی صورت میں تداخل عدم فائدہ کے احتمال کی وجہ سے ہوتا ہے حالانکہ محلِّ وقوع یعنی بایاں پاؤں باقی ہوتا ہے اور یہاں (رہزنی کی صورت میں) تداخل اس لیے ہے کہ محل قطع معدوم ہے۔ (یعنی رہزنی کی پاداش میں قطع کا محل ہے دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں اور وہ تو پہلے ہی ایک واردات کی پاداش میں قطع کیے جاچکے ہیں)۔ رہزنی کی جن وارداتوں کے خلاف عدالت کی طرف رجوع نہ کیا گیا ہو ان کے ضمن میں (مال کے) تاوان کا مسئلہ وہی ہے جو چوری کا ہے یعنی یہ کہ اگر تو (لوٹا ہوا) مال برقرار ہو تو وہ (مالک کو) واپس کیا جائے گا اور اگر وہ تلف ہوگیا ہو تو اس کی بابت ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ائے ہے جیسا کہ ہم چوری کی صورت میں بیان کرچکے ہیں۔

۳۔ عفو، اسقاط، ابراء اور صلح روا نہیں ازانجملہ یہ صفت ہے کہ اس میں عفو (معاف کردینا) اسقاط (حد کو ساقط کردینا)، ابراء (مجرم کو بری کردینا؛ To absolve from the sin) اور صلح کی گنجائش نہیں ہوتی۔ چنانچہ رہزن پر جو بھی سزا عائد ہوجائے، خواہ وہ سزائے قتل ہو یا صلیب دینے کی ہو یا قطع کی وہ نافذ (Execute) کی جائے گی، چاہے (رہزنی کے متاثرہ) اولیاء اور (لوٹے ہوئے) مال کے مالکوں نے اسے معاف کردیا ہو یا معاف نہ کیا ہو اور چاہے انہوں نے اسے بری قرار دیا ہو یا اس سے صلح کرلی ہو۔ اور نہ ہی امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ اس کے سامنے جرم کے ثابت ہو

جانے کے بعد وہ اسے چھوڑ دے یا سزا ساقط کر دے یا معاف کر دے کیونکہ جو سزا واجب ہوئی ہے وہ حد ہے اور حدود اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق ہیں لہٰذا ان کے بارے میں نہ تو بندے کو کوئی عمل دخل حاصل ہے اور نہ ان میں صلح یا ابراء روا ہیں۔

رہزنی کے حکم کے نفاذ کا محل جہاں تک اس حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، تو اس حکم کے نفاذ کا محل حکم کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ اگر تو حکم قتل کا ہو بایں وجہ کہ اس نے قتل کیا ہو یا مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو، یا قید کرنے کا حکم ہو بایں وجہ کہ اس نے نہ تو مال اخذ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ صرف دہشت گردی کی ہو تو (ان ہر دو حکم کی صورت میں) حکم کے نفاذ کا محل نفس ہے اور اگر قطع کا حکم ہو بایں وجہ کہ اس نے صرف مال اخذ کیا ہو تو حکم کے نفاذ کا محل دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ، یعنی یا مخالف جانب سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں۔ سزائے قطع دیتے ہوئے اس کے بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے سلامت ہونے کا لحاظ کیا جائے گا، جس کی وجہ ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (یعنی اگر اس کا بایاں پاؤں ناکارہ یا مقطوع ہو تو حد نافذ نہیں کی جائے گی) ۔ حداد کے فعل کا حکم کہ اگر وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر دائیں ہاتھ کے بجائے بایاں ہاتھ کاٹ دے اور اجنبی کے فعل کا حکم کہ اگر وہ نادانستہ طور پر یا دانستہ بایاں ہاتھ کاٹ دے، وہی ہے جیسا کہ چوری کے ضمن میں ایسا کرنے کا ہے۔ اس مسئلے پر ہم کتاب السرقہ میں سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اسی طرح دائیں ہاتھ کو کاٹنے کی جگہ بھی کلائی کا جوڑ ہے، جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہزنی کے حکم کو نافذ کون کرے گا؟ جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ اس (رہزنی کے) حکم کو نافذ کون کرے گا، تو اسے نافذ کرنے کا مجاز امام (حاکم) ہے یا پھر جسے امام نے اس کے نفاذ کا اختیار تفویض کیا ہو، (مقتول کے) اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے اور نہ ہی (رہزنی میں لوٹے ہوئے) مال کے مالکوں کو کسی بھی قسم کا کوئی اختیار حاصل ہے بلکہ اسے امام نافذ کرے گا خواہ اولیاء اور مال کے مالکوں نے (نفاذ حد کا) مطالبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آقا کو اپنے غلام پر حد نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے بغیر اس کے کہ امام اس کو ایسا کرنے کا اختیار سونپے۔ ہم اس موضوع پر کتاب الحدود میں سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔

سقوط حد کے اسباب جہاں تک ان (اسباب) کا تعلق ہے جو اس حکم کو اس کے واجب ہو جانے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کر چکے ہیں۔ اذا نجملہ یہ ہے کہ:

(۱) رہزن نے رہزنی کی واردات کا جو اقرار کیا ہو شخص متاثرہ اسے جھٹلا دے اور کہے کہ اس نے ہمارے اوپر رہزنی نہیں کی؛

(۲) رہزن، رہزنی کی واردات کا اقرار کر لینے کے بعد اپنے اس اقرار سے رجوع کر لے؛

(۳) شخص متاثر گواہ کی تکذیب کر دے (مثلاً گواہ یہ کہے کہ زید نے رہزنی کی واردات کی اور شخص متاثر یعنی جس شخص پر یہ واردات ہوئی وہ کہہ دے کہ زید نے اس پر رہزنی کی کوئی واردات نہیں کی، یہ گواہ جھوٹا ہے)؛

(۴) عدالت میں مقدمہ جانے سے قبل یا بعد میں رہزن لوٹے ہوئے مال کا مالک بن جائے۔ اس مسئلے کی تفصیلات اور اس کے بارے میں ائمہ کے درمیان جو اختلاف رائے ہے اس کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ

میں کر چکے ہیں۔

(۵) رہزن توبہ کرے پیشتر اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ: إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (ماسوا ان لوگوں کے کہ جنہوں نے توبہ کر لی پیشتر اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔ سو جان لو کہ اللہ تعالیٰ بخشنے والا بڑا مہربان ہے) یعنی اپنے کیے سے رجوع کریں، اس پر ندامت محسوس کریں اور اس بات کا عزم کریں کہ آئندہ ایسا جرم نہیں کریں گے۔ یہ آیت شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر رہزن اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پیشتر توبہ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر اس نے صرف مال اخذ کیا ہو تو اس کی توبہ کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مال اس کے مالک کو لوٹا دے نیز یہ عزم کرے کہ آئندہ اس جرم کا اعادہ نہیں کرے گا۔ سزائے قطع تو اس پر سے سرے سے ہی ساقط ہو جائے گی جب کہ سزائے قتل بطور حد کے ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو امام اسے قتل نہیں کرے گا بلکہ اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے گا تاکہ وہ اسے قصاص میں قتل کر دیں بشرطیکہ اس (یعنی رہزن) نے ہتھیار کے ساتھ قتل کیا ہو۔ اس کی تفصیل ہم انشاءاللہ تعالیٰ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اگر اس نے مال اخذ نہ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو (یعنی صرف دہشت گردی کی ہو) تو اس صورت میں اس کی توبہ یہ ہوگی کہ وہ اپنے کیے پر پشیمان ہو اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی مرضی و اختیار سے امام کے پاس آئے اور اس کے سامنے توبہ کا اظہار کرے۔ اس سے قید کرنے کی سزا بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ قید تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ تائب ہو جائے اور تائب تو وہ ہو چکا لہٰذا قید کرنے کا کوئی مقصد باقی نہ رہا یہی صورت سرقۂ صغریٰ (چوری) میں ہوتی ہے کہ اگر چور اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پیشتر مال اس کے مالک کو لوٹا دے تو اس سے سزائے قطع ساقط ہو جاتی ہے۔ دیگر تمام حدود اس سے مختلف ہیں کہ وہ توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں۔ ان میں فرق یہ ہے کہ سرقۂ صغریٰ (چوری) اور سرقۂ کبریٰ (رہزنی) میں نالش شرط ہے کیونکہ جرم کا محل خالص بندوں کا حق ہے اور نالش توبہ سے ختم ہو جاتی ہے اور توبہ مکمل ہوتی ہے مال اس کے مالک کو لوٹانے سے لہٰذا جب مال مالک کو پہنچ جائے تو اس کا چور کے خلاف نالش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا۔ دیگر جملہ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان میں نالش شرط نہیں چنانچہ نالش کا نہ ہونا نفاذ حدود میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ حد قذف میں اگرچہ نالش شرط ہے لیکن توبہ سے نالش کا بطلان نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ نالش کا بطلان تو ہوتا ہے مال اس کے مالک کو لوٹانے سے اور یہ بات تو (قذف کے معاملے میں) موجود نہیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ کی طرف آپ کے بصرہ کے گورنر نے خط لکھا کہ حارثہ بن زید نے اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کیا ہے اور زمین میں فساد برپا کرنے کا ارتکاب کیا ہے (یعنی رہزنی کی ہے)۔ اس پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے یہ جواب لکھ کر بھیجا کہ حارثہ نے پکڑے جانے سے قبل توبہ کر لی ہے اس لیے سوائے بھلائی کے ان کے ساتھ دوسرے قسم کا برتاؤ نہ کرو۔ یہ تو ہوا اس مسئلے کا حکم کہ جب رہزن نے اپنے اوپر قابو پائے جانے سے قبل توبہ کر لی ہو اور اگر وہ اپنے اوپر قابو پائے جانے کے بعد توبہ کرے یعنی یہ کہ پکڑے جانے کے بعد توبہ کرے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ اخذ مال کی صورت میں سرقے سے توبہ مال اس کے مالک کو لوٹانے سے ہوتی ہے اور پکڑے جانے کے بعد مال کو وہ لوٹاتا نہیں بلکہ اس سے جبراً واپس لیا جاتا ہے لہٰذا حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور اگر اس نے مال اخذ نہ کیا ہو تو پکڑے جانے کے بعد اس کا توبہ کو ظاہر کرنا مشکوک ہوتا ہے لہٰذا اس کی توبہ متحقق نہیں ہوتی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سقوط حد کے بعد کے احکام

جہاں تک واجب ہو جانے کے بعد حد کے ساقط ہونے کے حکم اور کسی رکاوٹ کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے کے احکام کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق،

کہ اگر حد ان (یعنی رہزنوں) پر قابو پاٹے جانے سے پیشتر کی جانے والی توبہ کی وجہ سے ساقط ہوئی ہو تو اگر انہوں نے صرف مال اخذ کیا ہو تو اسے وہ اس کے مالک کو لوٹا دیں، اگر وہ مال برقرار ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو یا رہزنوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو ان کے ذمے اس کا تاوان ہو گا۔ اور اگر انہوں نے صرف قتل کیا ہو تو ان میں سے جس نے ہتھیار (یعنی آلۂ جارحہ، مثلاً خنجر، تلوار، بندوق، ریوالور وغیرہ) کے ساتھ قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ اسے قتل کر دیں یا معاف کر دیں۔ اور جس نے لاٹھی یا پتھر (یعنی آلۂ مثقلہ، (Blunt weapon) سے قتل کیا ہو تو اس کے عاقلہ پر واجب ہے کہ مقتول کے ورثہ کو دیت ادا کریں۔ اور اگر انہوں نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو اخذ مال اور قتل کے دونوں جرموں کے جمع ہو جانے کی صورت میں وہی حکم ہو گا جو ان کا الگ الگ جرم کی صورت میں ہوتا ہے، اور اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ جب قابو پاٹے جانے سے قبل کی جانے والی توبہ سے حد ساقط ہوتی ہے تو قتل اور اخذ مال، مال کے تلف ہونے یا استعمال کیے جانے کے احکام وہی ہوتے ہیں جو رہزنی کے علاوہ دوسری صورتوں میں ہوتے ہیں، جو ہم بتا چکے ہیں اگر انہوں نے مال لیا ہو اور زخمی بھی کیا ہو یا مال لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو اور بعض کو زخمی کیا ہو یا بعض کو زخمی تو کیا ہو لیکن نہ تو مال چھینا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو تو قتل اور مال کے بارے میں تو وہی حکم ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں البتہ زخموں کی بابت یہ ہو گا کہ جو زخم قابل قصاص ہوں گے ان کا قصاص لیا جائے گا اور جو قابل قصاص نہیں ہوں گے ان کی دیت وصول کی جائے گی کیونکہ حد کے ساقط ہونے سے ایسے ہو گیا کہ گویا یہ زخم رہزنی میں نہیں آئے اور اس صورت کا حکم وہ ہو گا جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔ پیش نظر مسئلہ میں بھی ایسا ہی ہو گا، اور اسی طرح اگر توبہ سے قبل ان پر قابو پا لیا جائے اور انہوں نے نہ تو مال لیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ بعض لوگوں کو زخمی کر کے دہشت گردی کی ہو تو جو زخم قابل قصاص ہوں گے ان کا قصاص لیا جائے گا اور جو زخم قابل قصاص نہیں ہوں گے ان کی دیت وصول کی جائے گی اور انہیں جیل میں بند کر دیا جائے گا کیونکہ قید ان پر تعزیر کے طور پر واجب ہوئی ہے (اور تعزیر ساقط نہیں ہوئی) نہ کہ حد کے طور پر۔ اور زخم تعزیر کے تحت نہیں آتے (یعنی ان کی الگ سزا دی جاتی ہے)۔ یہ صورت اس سے مختلف ہے کہ جب توبہ سے پیشتر ان پر قابو پا لیا جائے اور انہوں نے قتل کیا ہو یا مال لیا ہو یا دونوں جرم اکٹھے کیے ہوں کیونکہ اس صورت میں حد واجب ہوتی ہے اور زخم حد میں شامل ہوتے ہیں (یعنی ان کی علیحدہ کوئی سزا نہیں دی جاتی، جیسا کہ اوپر ہرزنی کے حکم کی صفات کے تحت تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے)۔ یہی صورت اقرار سے رجوع کی وجہ سے حد کے ساقط ہونے کی ہے کیونکہ اقرار سے رجوع سقوط حد کے حق میں تو صحیح ہوتا ہے لیکن مال کے تاوان اور قصاص کے حق میں صحیح نہیں ہوتا چنانچہ اس کا اقرار ان دونوں (یعنی مال کے تاوان اور قصاص) کے حق میں معتبر رہے گا۔

اگر حجت یعنی اقرار یا گواہ کی تکذیب کر دینے سے حد ساقط ہوئی ہو تو ان (یعنی رہزنوں) پر کوئی چیز عائد نہیں ہو گی کیونکہ حد کو واجب کرنے کا سبب ہی ثابت نہیں ہوا، اس لیے کہ وہ تو حجت سے ثابت ہوتا ہے اور حجت کا قطعی طور پر بطلان ہو چکا۔ اقرار سے رجوع کرنا اس سے مختلف صورت ہے کیونکہ اس میں اصول یہ ہے کہ مقر کا اقرار اس کے حق میں حجت ہوتا ہے لیکن اس سے رجوع کر لینے کے بعد صرف حد کے حق میں اس کا اعتبار ممکن نہیں رہتا کیونکہ حد کو شبہے کی بنا پر ساقط کر دیا جاتا ہے، لہٰذا وہ مال کے تاوان اور قصاص کے حق میں بدستور معتبر رہتا ہے، پس یہ فرق ہے ان دونوں صورتوں میں)۔

اسی اصول پر کسی رکاوٹ کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے کا حکم (مبنی) ہے، مثلاً یہ کہ وجوب حد کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو، جیسے نصاب کا پورا ہونا مثال کے طور پر اگر ہر رہزن کے حصے میں مال ماخوذ میں سے دس درہم سے کم

گئیں تو اس صورت میں حد عائد نہیں ہوگی بلکہ) وہ مال لوٹا دیں گے اگر وہ موجود ہو اور اگر مال تلف ہو گیا ہو یا انہوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو ان سے اس کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جس نے قتل کیا ہو تو اگر تو کسی ہتھیار (آلہ جارحہ) سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر لاٹھی یا پتھر سے قتل کیا ہو تو اس کے عاقلہ کے ذمے دیت واجب الادا ہوگی۔ اور جس (رہزن) نے زخمی کیا ہو اس سے قابل قصاص زخم کا قصاص لیا جائے گا اور جس زخم کا قصاص نہ لیا جا سکتا ہو اس کی دیت وصول کی جائے گی بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حد واجب نہ ہو تو (یوں سمجھا جائے گا کہ) گویا اخذ مال، قتل اور زخمی کرنے کے جرائم کا ارتکاب رہزنی کے سوا کسی اور حالت میں ہوا ہے اور ان کا حکم وہ ہوگا جو غیر از رہزنی کا ہوتا ہے، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر رہزنوں میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو جس کی وجہ سے حد واجب نہ ہوئی ہو تو ان میں سے جس بالغ عاقل نے ہتھیار (آلۂ جارحہ) سے قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے حوالے کر دیا جائے، پھر وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو معاف کر دیں اور اگر قتل نابالغ یا پاگل نے کیا ہو تو اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی خواہ اس نے ہتھیار کے ساتھ ہی قتل کیا ہو کیونکہ نابالغ اور پاگل ان لوگوں میں سے نہیں جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہٰذا ان کا دانستہ (قتل کرنا) بھی نادانستہ (قتل کرنا) ہے۔ اور اگر انہوں (نابالغ اور پاگل) نے مال لیا ہو تو ان سے تاوان لیا جائے گا کیونکہ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن پر مال کا تاوان واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح، اگر کسی بھی سبب سے رہزنوں پر حد واجب نہ ہوتی ہو تو ان پر غیر رہزن کا حکم لاگو کیا جائے گا (یعنی جو بھی جرم انہوں نے کیا ہو انہیں اس جرم کی سزا دی جائے گی جو اس جرم کا ارتکاب کرنے والے کسی بھی عام مجرم کو دی جاتی ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال سے متعلق حکم

رہا مال سے متعلق حکم تو وہ یہ ہے کہ اگر تو مال بعینہ برقرار ہو تو اس کی واپسی واجب ہے اور اس کے مالک کو حق حاصل ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنا یہ مال پائے اسے لے لے، چاہے وہ اسے رہزن کے قبضے میں پائے یا اس شخص کے قبضے میں جسے رہزن بیع یا ہبہ وغیرہ کے طریقے سے اس مال کا مالک بنا دیا ہو۔ اور اگر مال میں زیادتی یا کمی سے تبدیلی رونما ہو گئی ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

Law of war and peace. کتاب السیر

قانونِ جہاد

Public Inter National Law

اسے (یعنی اس باب کو) کتاب الجہاد کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اس باب میں ان موضوعات پر بات کی جائے گی:۔

- سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم۔
- جہاد (کے فرض ہونے) کی کیفیت۔
- جہاد کس پر فرض ہے۔
- بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد کے لیے روانہ کرتے وقت امام (حاکم) کو کیا کرنا چاہیے۔
- لڑائی شروع کرنے سے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے۔
- کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔
- جن کافروں کو قتل کرنا جائز ہے ان میں سے کن کو دارالحرب میں چھوڑ دینا جائز ہے اور کن کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔
- دارالحرب میں کونسی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے اور کونسی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے۔
- وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے۔
- اموالِ غنیمت اور ان سے متعلق چیزوں کے احکام۔
- کافروں کی طرف سے مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پانے کے احکام۔
- دارالاسلام اور دارالحرب کے مختلف ہونے والے احکام۔
- مرتدوں کے (بارے میں) احکام۔
- مجاہدین کے (بارے میں) احکام۔

سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو سِیَر جمع ہے سیرۃ کی اور سیرۃ لغت میں دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک معنی ہے طریقہ، کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی سیرۃ پر ہیں، یعنی ایک ہی طریقے پر ہیں، دوسرا معنی ہے ہیئت، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ (ترجمہ: ہم اسے اس کی پہلی ہیئت پر لوٹا دیں گے) یعنی اس کی (پہلی) ہیئت چنانچہ اس کتاب (یعنی باب) کو کتاب السیر کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مجاہدین کے طریقوں اور ہیئتوں کو، جو ان کے حق میں ہیں اور جو ان کے خلاف ہیں، بیان کیا جاتا ہے۔ جہاں تک جہاد کے لغوی معنی کا تعلق ہے تو وہ عبارت ہے جُہد (جیم کی پیش کے ساتھ) خرچ کرنے سے اور جہد سے مراد ہے استطاعت اور طاقت، یا پھر یہ (یعنی جہاد) عبارت ہے عمل میں مبالغہ کرنے سے اور یہ جَہد (جیم کی زبر کے ساتھ) سے نکلا ہے۔ شرعی اصطلاح میں اس کا استعمال اللہ عزوجل

کی راہ میں جان، مال اور زبان یا دوسری چیزوں کے ساتھ قتال کرنے میں اپنی استطاعت اور طاقت کو خرچ کرنے یا ایسا کرنے میں مبالغہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کا بیان

جہاد فرض کفایہ ہے

جہاں تک جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کے بیان کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو پکار (نفیر، بگل؛ Bugle) عام ہوگی یا پھر عام نہیں ہوگی۔ اگر پکار عام نہ ہو تو پھر یہ فرض کفایہ ہوگا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام اہل جہاد (جو جہاد کرنے کے قابل ہیں اور جن پر جہاد کا فرض عائد ہوتا ہے) پر فرض ہوتا ہے البتہ اگر ان میں سے بعض اسے ادا کر دیں تو باقی سب پر سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے: فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ دَرَجَةً وَّكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى، یعنی جو لوگ اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرتے ہیں اللہ نے انہیں ان لوگوں پر ایک درجہ فضیلت دی ہے جو بیٹھ رہتے ہیں اور سب سے اللہ نے نیک جزا کا وعدہ کیا ہے"۔ اس میں اللہ عزوجل نے مجاہدین اور پیچھے بیٹھ رہنے والوں سب کے لیے اچھی جزا کا وعدہ کیا ہے۔ اگر جہاد ہر حال میں فرض عین (ہر مسلمان پر انفرادی طور پر فرض) ہوتا تو اللہ تعالیٰ بیٹھ رہنے والوں سے اچھی جزا کا وعدہ ہرگز نہ کرتا، کیونکہ (فرض عین ہونے کی صورت میں) بیٹھ رہنا تو حرام ہوتا۔ (جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی دلیل) یہ فرمان الٰہی بھی ہے: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ الآیۃ، یعنی اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے، مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے تاکہ دین کی سمجھ پیدا کرتے الآیہ)۔ (جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جہاد کی فرضیت کا مقصد، جو کہ اسلام کی طرف دعوت، دین حق کی سربلندی کا فروغ، کے شر کو دور کرنا اور ان پر غلبہ پانا ہے، بعض کی طرف سے اس فرض کی ادائیگی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سرایا (سریہ کی جمع، چھوٹے لشکر) بھیجا کرتے تھے اور اگر جہاد ہر حال میں فرض عین ہوتا تو کسی بھی حال میں آپ کا جہاد سے بیٹھ رہنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ ہی آپ کسی بھی حال میں کسی دوسرے کو پیچھے بیٹھ رہنے کی اجازت دیتے۔ جب جہاد فرض کفایہ ٹھہرا تو امام (حاکم) کے لیے یہ روا نہیں کہ کسی سرحد کو مجاہدین کی اس قدر جماعت سے خالی چھوڑ دے کہ جو دشمن سے لڑنے کے لیے کافی ہو۔ اس جماعت کے قتال کرنے سے باقی سب (اہل جہاد) سے جہاد کا فرض ساقط ہو جائے گا۔ اگر سرحد والے کافروں کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں اور دشمن کی طرف سے ان پر (غلبہ پا لینے کا) اندیشہ ہو تو پھر ان سے قریب تر ان کے پیچھے رہنے والے مسلمانوں پر پھر ان سے قریب تر پر فرض ہو جاتا ہے کہ ان کی طرف نکل کھڑے ہوں اور ہتھیاروں، گھوڑوں اور مال سے ان کی مدد کریں کیونکہ، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جہاد تمام اہل جہاد لوگوں پر فرض ہے البتہ یہ فرض بعض کے ذریعے کفایت کے حاصل ہو جانے کے بعد ان سے ساقط ہو جاتا ہے، اور جب تک کفایت حاصل نہ ہو یہ ساقط نہیں ہوگا۔ غلام کے لیے مباح (جائز) نہیں کہ اپنے مالک کی اجازت کے بغیر جہاد کے لیے نکلے اور نہ ہی بیوی کے لیے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنا مباح ہے کیونکہ مالک کی خدمت کرنا اور حقوق زوجیت ادا کرنا فرض عین ہیں لہٰذا یہ فرض کفایہ پر مقدم ہوں گے۔ اسی طرح بیٹا اپنے

والدین، یا ان میں سے ایک (یعنی ماں یا باپ) جب کہ دوسرا فوت ہو چکا ہو، کی اجازت کے بغیر جہاد کے لیے نہ نکلے کیونکہ والدین کے ساتھ بھلائی کا سلوک کرنا فرض عین ہے، لہٰذا یہ فرض کفایہ پر مقدم ہے۔ اور (اس مسئلے کی) اصل یہ ہے کہ ہر ایسے سفر کے لیے نکلنا جس میں ہلاکت سے وہ مامون نہ ہو اور جس میں خطرہ شدید ہو، اولاد کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ والدین بیٹے پر بہت شفیق ہوتے ہیں لہٰذا انہیں ایسے سفر سے نقصان پہنچے گا اور رہا ایسا سفر جس میں خطرہ شدید نہ ہو، وہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر اختیار کر سکتا ہے جب کہ نقصان کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ (ایسا سفر اختیار کر کے) انہیں ضائع نہیں کرتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے والدین کی اجازت کے بغیر حصول علم کے لیے سفر اختیار کرنے کی اجازت دی ہے کیونکہ ایسے سفر سے انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس سے انہیں فائدہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا ایسا سفر کرنا والدین کی نافرمانی کی ذیل میں نہیں آتا۔

جہاد بطور فرض عین یہ تو تھی اس صورت کی بات کہ جب پکار عام نہ ہو اور اگر پکار عام ہو، مثلاً یہ کہ دشمن نے کسی علاقے پر حملہ کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ فرض عین ہوگا اور ہر فرد مسلمان پر فرض ہوگا جو جہاد کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا (یعنی نکل پڑو خواہ ہلکے ہو یا بھاری (یعنی چاہے تم تنگدست یا خوشحال ہو یا خواہ تمہارے پاس جنگ کا ساز و سامان ہے یا نہیں)۔ کہا جاتا ہے یہ آیت اس پکار (یعنی عام پکار) کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اور یہ ارشاد باری تعالیٰ بھی جہاد کے فرض عین ہونے کی دلیل ہے: مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِیْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ یَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا یَرْغَبُوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهٖ (یعنی مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو یہ ہرگز زیبا نہ تھا کہ اللہ کے رسول ﷺ کو چھوڑ کر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پرواہ ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے۔ نیز اس دلیل سے (جہاد فرض عین ہے) کہ پکار کے عام ہونے سے قبل بھی جہاد کا سب پر واجب ہونا تو ثابت ہے کیونکہ باقیوں سے تو یہ تب ساقط ہوتا ہے جب بعض اس فرض کو ادا کر دیں۔ جب پکار عام ہو تو اس فرض کی ادائیگی اس وقت تک متحقق نہیں ہوگی جب تک سبھی اسے ادا نہ کریں لہٰذا یہ سب پر فرض عین قرار پایا، جیسے روزہ اور نماز فرض عین ہے۔ چنانچہ (اس صورت میں) مملوک اپنے مالک کی اور عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکل پڑے گی (جہاد کے لیے) کیونکہ جو عبادات فرض عین ہیں ان کے حق میں مملوک اور عورت کے منافع شرعی طور پر مالک اور شوہر کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، جیسے روزے اور نماز کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح بیٹے کے لیے بھی جائز ہوگا کہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر نکل پڑے کیونکہ فرائض عینیہ جیسے روزہ اور نماز میں والدین کا حق ظاہر نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاد کس پر فرض ہوتا ہے

جہاں تک اس بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کس پر فرض ہوتا ہے تو ہمارا قول یہ ہے کہ یہ صرف اسی شخص پر فرض ہوتا ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو اور جو اس کی قدرت نہ رکھتا ہو اس پر جہاد فرض نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد سے مراد جنگ و قتال میں جہد خرچ کرنا اور جہد کہتے ہیں استطاعت اور طاقت کو یا پھر قتال (لڑائی) کے عمل میں مبالغہ کرنے کو اور جس کی کوئی استطاعت نہ ہو تو وہ کیونکر استطاعت کو خرچ کرے گا اور قتال کے عمل میں (مبالغہ کرے گا)۔ لہٰذا یہ اندھے، لنگڑے، دائمی مریض، اپاہج، بوڑھے ضعیف، بیمار، کمزور اور اس شخص پر فرض نہیں جس کے پاس خرچہ نہ ہو۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا

ارشاد ہے: لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ ۔ الآیہ، یعنی اندھے پر کوئی حرج نہیں ۔۔ ۔ الآیہ ۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:
لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَی الْمَرْضٰی وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (ترجمہ) نہیں ہے ضعیفوں پر اور نہ مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو کچھ گناہ جب کہ دل سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ چنانچہ اللہ جل شانہ نے ان لوگوں کو جہاد سے پیچھے بیٹھ رہنے پر قابل عذر قرار دیا ہے اور ان پر سے حرج کو رفع کر دیا ہے ۔ بچے اور عورت پر بھی جہاد فرض نہیں کیونکہ ان کی جسمانی ساخت (structure) عام طور پر لڑائی کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

محاذ جنگ سے پسپا ہونا کس صورت میں جائز ہے

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر مجاہدین کے پاس مشرکین کی جمعیت (لشکر) آئے جس کے مقابلے کی ان میں طاقت نہ ہو اور انہیں خوف ہو کہ وہ (یعنی مشرک) انہیں قتل کر دیں گے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ پسپا ہو کر مسلمانوں کے کسی شہر یا کسی لشکر میں چلے جائیں ۔ اس بارے میں فیصلہ غالب رائے اور اکبر ظن سے ہوگا نہ کہ تعداد سے، چنانچہ اگر مجاہدین کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ ان (یعنی مشرکوں) کا مقابلہ کر سکتے ہیں تو ثابت قدم رہنا ان پر لازم ہے خواہ وہ تعداد میں ان کے مقابلے میں کمتر ہوں اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ مغلوب ہو جائیں گے ۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ پسپا ہو کر مسلمانوں کے پاس چلے جائیں تاکہ ان سے مدد حاصل کر لیں ۔ خواہ وہ تعداد میں ان کے مقابلے میں زیادہ ہی کیوں نہ ہوں ۔ اسی طرح اگر ایک نہتا مجاہد دو مسلح کافروں یا ایک مسلح کافر کے مقابلے میں ہو تو کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (مسلمان مجاہدین کے) کسی گروہ میں شامل ہونے کے لیے پیٹھ پھیر جائے ۔ اس بارے میں دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:
وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗٓ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَیِّزًا اِلٰی فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِیْرُ یعنی جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری، الآیہ کہ جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا جماعت یعنی اپنی بقیہ فوج سے جا ملنے کے لیے تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا ۔ اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا، اور وہ بہت بری پلٹنے کی جگہ ہے ۔ اللہ عز شانہ نے اپنے اس فرمان کے ذریعے مومنین کو پیٹھ پھیرنے سے عام ممانعت کی ہے کہ: یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ (یعنی اے ایمان لانے والو، جب تم ایک لشکر کی صورت میں کفار سے دوچار ہو تو ان کے مقابلے میں پیٹھ نہ پھیرو، اور انہیں اپنے اس ارشاد کے ذریعے وعید فرمائی کہ: وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ ۔ الآیہ، یعنی جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا ۔ الآیۃ کیونکہ کلام میں تقدیم و تاخیر ہے اس کا مفہوم یہ ہے واللہ اعلم کہ اے ایمان والو، جب ایک لشکر کی صورت میں تمہارا کفار سے آمنا سامنا ہو تو ان کے مقابلے میں پیٹھ نہ پھیرو اور جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وجہ سے پیٹھ پھیرنے والے کو اس (وعید) سے مستثنیٰ کر دیا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ماسوا اس کے کہ جو جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے ۔ ممانعت سے مستثنیٰ کرنے کا مطلب جواز ہوتا ہے، لہٰذا ممنوع ایک خاص قسم کا پیٹھ پھیرنا ہے اور وہ (یعنی خاص قسم کا پیٹھ پھیرنا) یہ ہے کہ وہ بغیر کسی جنگی چال کے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے ارادے کے بغیر پیٹھ پھیرے ۔ چنانچہ جنگی چال کے طور پر یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے پیٹھ پھیرنا ممانعت سے مستثنیٰ ٹھہرا، لہٰذا (اس طرح سے پیٹھ پھیرنا) ممنوع نہیں ۔ اس آیت کی نظیر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِیْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَىٕنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ، یعنی جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر) مگر جس نے دل کی رضامندی سے کفر کو قبول کر لیا اس پر اللہ کا غضب ہے اور ایسے سب لوگوں کے لئے

بڑا عذاب ہے۔ اس (آیت) میں تقدیم و تاخیر کی وہی صورت ہے (یعنی مستثنیٰ کو مقدم کر دیا گیا اور وعید کو مؤخر جب کہ معنی میں وعید مقدم ہوگی اور مستثنیٰ مؤخر) جیسا کہ ہم انشاء اللہ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ (پیٹھ پھیرنے کے حکم والی) آیت شریفہ منسوخ نہیں ہوئی۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان: اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ (یعنی اگر تم میں سے بیس صبر کرنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے) اور یہ ارشاد: وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَةٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفًا (یعنی اگر تم میں سے ایک سو ہوں تو وہ ایک ہزار پر غلبہ پالیں گے) منسوخ نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ پیٹھ پھیرنا ایک دوسری فوج سے جاملنے کے لیے ہے جیسے اس آیت میں مخصوص کر دیا گیا ہے، للذا یہ دو آیتیں منسوخ نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے، جو آپؐ نے ان لوگوں سے فرمایا جو مدینہ (منورہ) کی طرف فرار ہو گئے تھے جب کہ آپؐ وہاں (یعنی مدینہ منورہ میں) موجود تھے، تم حملہ کرنے والے ہو، میں ہر مسلمان کی فوج ہوں (یعنی میں ہر مسلمان کے لیے بمنزلہ فوج ہوں کہ جو میری طرف آتا ہے گویا وہ اپنی فوج سے جاملتا ہے)۔ (اس حدیث میں) آپؐ نے آگاہ فرمایا کہ کسی فوج سے جاملنے والا حملہ آور رہتا ہے نہ کہ لشکر سے فرار ہونے والا (یعنی بھگوڑا)، للذا وہ اس وعید کی زد میں نہیں آیا۔

اسی اصول پر (یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ) اگر کچھ مجاہد کشتی میں ہوں اور کشتی کو آگ لگ جائے اور انہیں غرق ہونے کا خطرہ لاحق ہو تو اس صورت میں وہ اپنی غالب رائے اور اکبر ظن سے فیصلہ کریں گے (کہ انہیں کیا کرنا چاہیے)، سو اگر تو ان کی غالب رائے یہ ہوئی کہ اگر وہ سمندر میں کود جائیں تو تیر کر زندہ بچ رہیں گے تو ان پر لازم ہے کہ وہ کود جائیں تاکہ وہ تیر کر دوسری نو سے جاملیں اور اگر جلنے اور غرق ہونے دونوں (کے اندیشے) مساوی ہوں یعنی یہ کہ اگر وہ کشتی پر ٹھیرے رہیں تو جل مریں گے اور اگر (سمندر میں) کود جائیں تو غرق ہو جائیں گے تو (اس صورت حال میں) امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک انہیں اختیار ہے (یعنی ان دونوں میں سے کسی کو اختیار کر لیں) جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ ان کے لیے پانی میں کود جانا جائز نہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں کود پڑنے سے ان کی ہلاکت یقینی ہے اور اگر وہ کشتی پر ٹھیرے رہیں پھر بھی وہ یقیناً ہلاک ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ پانی میں جائیں تو اس صورت میں خود اپنے فعل کے باعث ہلاک ہوں گے اور اگر وہ صبر کر لیں (یعنی کشتی پر ٹھیرے رہیں) تو دشمن کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوں گے اور صبر جہاد سے قریب تر ہے للذا یہی اولیٰ ہے۔ شیخینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت آفرینی میں دونوں باتیں برابر ہیں للذا اس امکان کی وجہ سے ان کے لیے اختیار ثابت ہوتا ہے کہ غرق ہونے سے جو ہلاکت ہوگی وہ نرم تر (یعنی نسبتاً کم اذیت ناک) ہوگی۔ امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اگر وہ ٹھیرے رہیں تو اس صورت میں ان کی ہلاکت کا سبب دشمن کا فعل ہوگا ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ سمندر میں کود جائیں تو اس صورت میں بھی ان کی ہلاکت کا باعث دشمن کا فعل ہی ہوگا کیونکہ انہیں دشمن نے ہی ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے، للذا دونوں حالتوں میں ہلاکت کی اضافت دشمن کے فعل سے ہی ہوگی، پھر غرقابی سے ہونے والی ہلاکت (جل مرنے کی بہ نسبت) سہل تر ہوتی ہے للذا ان کے لیے اختیار ثابت ہے۔

اگر کوئی مسلمان نیزہ مارے تو کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ اس کافر کی طرف چلا جائے جس کو نیزہ مارا ہے تاکہ اس کا کام تمام کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے دین کے غلبے کے لیے اور مؤمنین کو اس امر کی ترغیب دینے کے لیے اپنی جان لڑانے کا قصد ہی تو کرتا ہے کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے دشمنوں سے قتال کرنے میں اپنی جانوں کی پروا نہ کریں، للذا (اس کا چل کر جانا) جائز ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد پر روانہ کرتے وقت امام کو کیا کرنا چاہیے

جہاں تک اس بات کے بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کے لیے بڑا یا چھوٹا لشکر روانہ کرنے کے وقت امام (حاکم) کے لیے کیا کچھ کرنا مستحب ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اس کے لیے کئی کام کرنا مستحب ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) ان پر ایک امیر (سالار، کمانڈر) مقرر کرے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جو بھی لشکر روانہ فرمایا اس کا امیر ضرور مقرر فرمایا، نیز اس لیے کہ امیر کی ضرورت شدید ہوتی ہے کیونکہ احکام کو نافذ کرنا، رعیت کا نظم و نسق چلانا ناگزیر ہوتا ہے اور یہ کام امیر کے ذریعے ہی سرانجام پا سکتے ہیں اس لیے کہ ہر پیش آمدہ واقعے کے لیے امام کی طرف رجوع کرنا ممکن نہیں۔

(۲) جس شخص کو ان کا امیر مقرر کیا جائے وہ حلال اور حرام کا علم رکھتا ہو، عادل ہو، نظم و نسق کے پہلوؤں سے واقفیت رکھتا ہو، جنگی چالوں اور جنگوں کے اسباب کی بصیرت رکھتا ہو کیونکہ اگر وہ ان اوصاف سے متصف نہیں ہوگا تو وہ مقصد حاصل نہیں ہو پائے گا جس کے لیے اسے امیر مقرر کیا گیا ہے۔

(۳) اسے وصیت کرے کہ اپنی ذات کے معاملے میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا تقویٰ اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ جب بھی کسی لشکر کو روانہ فرماتے تو امیر کو وصیت فرماتے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں اللہ کا تقویٰ اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرے۔ ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ امارت ایک عظیم امانت ہے اسے متقی شخص ہی سرانجام دے سکتا ہے۔ ان پر امیر مقرر کرنے کے بعد وہ (حاکم) انہیں امیر کے جملہ اوامر و نواہی میں امیر کی اطاعت کا مکلف بھی بنائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔ یعنی اے ایمان لانے والو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسولؐ کی اور اپنے اولوالامر (امراء، حکام) کی اطاعت کرو۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ، (ترجمہ) تم سنو اور اطاعت کرو خواہ تم پر کسی نکٹے حبشی غلام کو ہی کیوں نہ امیر بنا دیا گیا ہو، جب تک وہ تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن) کے مطابق فیصلے کرتا رہے۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امیر امام کا نائب ہوتا ہے اور امام کی اطاعت لازم ہے اسی طرح امیر کی اطاعت بھی لازم ہے کیونکہ امیر کی اطاعت امام کی اطاعت ہے، ہاں اگر وہ (اللہ کی) نافرمانی کا حکم دے تو اس صورت میں اس کی اطاعت کرنا ان کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں۔ اگر امیر انہیں ایسی چیز کا حکم دے کہ جس کی بابت انہیں معلوم نہیں کہ آیا وہ ان کے لیے مفید ہوگی یا نہیں تو اس صورت میں انہیں چاہیے کہ وہ اس کی اطاعت کریں کیونکہ اس چیز کا گناہ ہونا تو انہیں معلوم نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محل اجتہاد (ایسا معاملہ جس میں اجتہاد روا ہو) میں امام کی پیروی واجب ہے جیسے اجتہاد کے مقامات پر قاضیوں کا اتباع واجب ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ عزشانہ اعلم۔

لڑائی شروع کرنے سے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے

پہلے اسلام کی دعوت دی جائے

جہاں تک اس بات کے

بیان کا تعلق ہے کہ لڑائی شروع کرنے سے پہلے اور دشمن سے آمنا سامنا ہونے کے وقت مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے تو ہم یہ کہتے ہیں وباللہ التوفیق، کہ اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو (اسلام کی) دعوت ان تک پہنچ چکی ہوگی اور یا پھر ان تک نہیں پہنچی ہوگی۔ اگر ان تک دعوت نہ پہنچی ہو تو اس صورت میں مجاہدین پر واجب ہوگا کہ لڑائی سے پہلے اسلام کی زبانی دعوت دیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ یعنی اپنے پروردگار کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کے ساتھ دعوت دیں اور ان سے احسن طریقے سے جدال کریں دعوت دینے سے قبل قتال کرنا ان کے لیے جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے اگرچہ دعوت پہنچنے سے قبل بھی محض عقل (کے استعمال) کی بنا پر ایمان لانے سے رکے رہنے کی وجہ سے وہ قتل کیے جانے کے مستحق تھے، لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ نے ان کی طرف رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کو مبعوث فرمانے اور ان تک دعوت کے پہنچنے سے قبل ان سے قتال کرنا حرام کر دیا تھا اپنے فضل واحسان کی وجہ سے۔ نیز اس لیے کہ ان کے لیے کوئی حقیقی عذر باقی نہ رہے اگرچہ ان کے پاس (ایمان نہ لانے کا) حقیقی عذر تو تھا ہی نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایسے ایسے عقلی دلائل قائم کر دیے تھے کہ اگر وہ ان پر کما حقہ غور وفکر کرتے تو ان پر اللہ تبارک وتعالیٰ کا جو حق ہے اسے ضرور پہچان لیتے پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان پر مہربانی فرمائی کہ اپنے رسولوں، صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین، کو مبعوث فرمایا تاکہ ان کے لیے عذر کا کوئی شائبہ بھی باقی نہ رہے اور وہ یہ نہ کہیں کہ اے ہمارے پروردگار تو نے ہماری طرف کوئی رسول (کیوں نہ) بھیجا ہوتا تاکہ ہم تیری آیات کی پیروی کرتے حالانکہ درحقیقت انہیں ایسا کہنے کا کوئی حق تو نہ ہوتا بدلیل مذکورہ۔ (دعوت اسلام کے واجب ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قتال کو برائے قتال فرض نہیں کیا گیا (یعنی قتال مقصود بالذات نہیں) بلکہ اسلام کی طرف دعوت دینے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔ دعوت کی دو قسمیں ہیں دعوت بالبنان (انگلیوں کے ذریعے یعنی بزور شمشیر دعوت) اور وہ ہے قتال اور دعوت بالبیان (بیان کے ذریعے یعنی زبان سے دعوت دینا) اور اس سے مراد ہے زبان اور یہ (یعنی دعوت بالبیان) تبلیغ سے ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی دعوت سے آسان تر ہے کیونکہ قتال میں روح، جان اور مال کو خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے جب کہ دعوت تبلیغ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جب آسان تر دعوت کے ذریعے مقصد کے حاصل ہونے کا احتمال ہے تو اسی دعوت سے آغاز کرنا لازم ٹھیرا۔ یہ تو اس صورت کی بات ہے کہ جب انہیں دعوت نہ پہنچی ہو اور اگر ان تک دعوت پہنچ چکی ہو تو ان کے لیے جائز ہے کہ تجدید دعوت کے بغیر قتال کا آغاز کر دیں، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ حجت تو لازم ہے اور عذر درحقیقت ختم ہو چکا ہے اور ایک بار کی تبلیغ سے عذر کا شائبہ بھی ختم ہو گیا تاہم، افضل یہی ہے کہ تجدید دعوت کیے بغیر لڑائی شروع نہ کریں کیونکہ فی الجملہ انکے دعوت ایمان کو قبول کرنے کی امید ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کافروں کے ساتھ اس وقت تک لڑائی شروع نہ کرتے تھے جب تک کہ آپؐ انہیں اسلام کی دعوت نہ دے دیتے جب کہ آپؐ انہیں متعدد دفعہ دعوت دے چکے ہوتے تھے۔ تو یہ (حدیث) اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تجدید دعوت سے آغاز کرنا افضل ہے۔

جب وہ انہیں اسلام کی دعوت دے چکیں تو اگر وہ اسلام لے آئیں تو ان سے قتال کرنے سے باز رہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہیں، جب وہ لوگ یہ کہہ دیں تو وہ مجھ سے اپنی جانیں اور اموال محفوظ کر لیں مگر بحق اسلام۔ اسی طرح آپؐ کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہا اس نے مجھ سے اپنی جان اور مال کو محفوظ کر لیا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں ذمہ (یعنی ذمی بن کر جزیہ دینے) کی دعوت دیں۔ ذمہ کی دعوت سے مشرکین عرب اور مرتدین مستثنیٰ ہیں، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اگر وہ دعوت قبول کر لیں تو ان کے ساتھ قتال کرنے سے باز رہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام

کا ارشاد ہے کہ اگر وہ عقد ذمہ کو قبول کریں تو انہیں آگاہ کر دو کہ ان کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں۔ اور اگر وہ انکار کر دیں تو پھر وہ (یعنی مجاہدین) ان کے خلاف قتال کے لیے اللہ سے مدد طلب کریں اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس وعدے پر بھروسہ کریں کہ انہیں فتح ہوگی بعد اس کے کہ اپنی تمام کوشش صرف کر دیں، اپنی پوری ہمت و طاقت لگا دیں، ثابت قدم رہیں، اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور اسکے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کریں اور کثرت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کریں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِیْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِیْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ وَاَطِیْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِیْحُكُمْ وَاصْبِرُوْا اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ، یعنی اے ایمان لانے والو، جب کسی لشکر سے تمہارا آمنا سامنا ہو تو تم ثابت قدم رہو اور بکثرت اللہ کو یاد کرو تاکہ تم فلاح پاؤ اور اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور باہم جھگڑو نہیں ورنہ تم کمزور ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی، اور صبر کرو، بے شک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔ انہیں اختیار ہے کہ وہ ان (کفار اور مشرکین) سے قتال کریں خواہ انہوں نے دعوت سے ابتدا نہ بھی کی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ، یعنی مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی تم انہیں پاؤ، اس میں حرام مہینوں اور غیر حرام مہینوں سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ حرام مہینوں میں قتال کا حرام ہونا آیت سیف اور قتال کی دیگر آیات سے منسوخ ہو چکا ہے۔

غارت گری، شبخون مارنا، تخریب کرنا

غارت گری کرنے اور ان پر شبخون مارنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی ان کے پھلدار اور غیر پھلدار درختوں کو کاٹنے اور ان کی فصلوں کو اجاڑنے میں کوئی مضائقہ ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّیْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِیُخْزِیَ الْفٰسِقِیْنَ، یعنی تم نے کھجور کے جو درخت کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا تو (یہ سب کچھ) اللہ کی اجازت سے ہے اور تاکہ وہ فاسقوں کو ذلیل و رسوا کرے۔ اس آیت شریفہ کے شروع میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کھجور کے درختوں کو کاٹنے کی اجازت دی اور اس آیت کے آخر میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد سے کہ وَلِیُخْزِیَ الْفٰسِقِیْنَ آگاہ فرمادیا کہ یہ (یعنی کھجور کے درختوں کو کاٹنا) دشمن کی تذلیل کے لیے اور ان پر رنج و غم ڈالنے کے لیے ہے۔ ان (یعنی کفار و مشرکین) کے قلعوں کو نذر آتش کرنے، پانی سے غرق کر دینے، ان کی تخریب کرنے، ان کو ان (یعنی دشمن) کے اوپر گرا دینے اور ان (قلعوں) کے اوپر منجنیق نصب کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ یُخْرِبُوْنَ بُیُوْتَهُمْ بِاَیْدِیْهِمْ وَاَیْدِی الْمُؤْمِنِیْنَ، یعنی وہ خود اپنے ہاتھوں سے بھی اپنے گھروں کو برباد کر رہے تھے اور مومنوں کے ہاتھوں بھی برباد کروا رہے تھے۔

نیز بایں دلیل کہ یہ سب باتیں قتال کے تحت آتی ہیں کیونکہ ان سے دشمن پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، ان کی تذلیل ہوتی ہے اور وہ غمگین اور رنجیدہ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی تو وجہ ہے کہ اموال کی حرمت ان کے مالکوں کی حرمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور ان (یعنی دشمنوں) کی جانوں کی کوئی حرمت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ قتل کیے جاتے ہیں تو ان کے اموال کی حرمت کیونکر ہوگی!

دشمنوں میں مسلمانوں کی موجودگی اور ان پر ہلاکت آفرین مواد پھینکنا

ان (یعنی دشمنوں) پر تیر برسانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں خواہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) یہ معلوم ہو کہ ان (یعنی دشمنوں) میں قیدیوں یا تاجروں کی شکل

میں کچھ مسلمان موجود ہیں کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ کافروں کے قلعے مسلمان قیدیوں یا تاجروں سے تو شاذ و نادر ہی خالی ہوتے ہیں (یعنی مسلمان قیدی یا تاجر تو وہاں ہمیشہ ہی موجود ہوتے ہیں) لہٰذا اگر انکا لحاظ کیا جائے تو جہاد کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ البتہ وہ (مجاہدین) تیر برسانے میں نیت صرف کافروں (کو قتل کرنے) کی کریں، ان مسلمانوں کی نہیں کیونکہ کسی مسلمان کو بغیر حق کے قتل کرنے کی نیت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر وہ (یعنی دشمن کفار) مسلمانوں کے بچوں کو ڈھال بنالیں تو بھی ان پر تیر برسانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ فرض (کفار سے جہاد) کی ادائیگی ضروری ہے، البتہ وہ نیت صرف کافروں کو قتل کرنے کی کریں ان بچوں کی نہیں۔ چنانچہ اگر وہ ان پر تیر اندازی کریں اور تیر کسی مسلمان کو لگ جائے تو دیت یا کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دیت اور کفارہ واجب ہو جائیں گے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان کا خون معصوم ہوتا ہے، لہٰذا چاہیے تھا کہ تیر برسانے کی ممانعت کی جاتی لیکن یہ ممانعت اس لیے نہیں کی گئی کہ فرض کی بجاآوری کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ اس کا تعین بقدر ضرورت ہی کیا جائے گا اور ضرورت مؤاخذہ اٹھانے کی ہے نہ کہ تاوان کی نفی کرنے کی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے مخمصہ کی حالت (یعنی جب انسان یہ سمجھے کہ اگر میں نے یہ حرام چیز نہ کھائی تو مر جاؤں گا) میں غیر کا مال لینے کی کہ اس کی اسے اجازت دی گئی ہے لیکن اس پر تاوان عائد ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے فرض کی ادائیگی کی وجہ سے جیسے مواخذہ اٹھانا ضروری ہو گیا ہے ویسے ہی تاوان کی نفی کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ تاوان کے واجب ہونے سے فرض کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑتی ہے اس لیے کہ وہ (یعنی مجاہدین) وجوب تاوان کے خوف سے فرض کی ادائیگی سے باز رہیں گے۔ اور جس چیز سے واجب کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑتی ہو اس چیز کو واجب کرنا متناقض (contradictory) ہے، جب کہ قتال کا فرض ساقط نہیں ہوا لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تاوان ساقط ہے۔ حالت مخمصہ والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں تاوان کے واجب ہونے سے (اس چیز کے) لے لینے میں رکاوٹ نہیں پڑتی، اس لیے کہ اگر اس نے وہ چیز نہ لی تو وہ یقیناً ہلاک ہو جائے گا، چنانچہ اسے تو ویسی ہی چیز حاصل ہو گئی جیسے اس پر واجب ہوتی ہے (یعنی مخمصہ والے شخص پر صرف اسی قدر چیز کا تاوان واجب ہوگا جس قدر چیز اس نے لی ہے) لہٰذا وہ (اس چیز کو) لینے سے باز نہیں رہے گا، چنانچہ اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

کفار سے مدد طلب کرنا روا نہیں

مسلمانوں کے لیے روا نہیں کہ وہ کافروں سے قتال کرنے میں (دوسرے) کافروں سے مدد طلب کریں کیونکہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ غداری (بدعہدی) نہیں کریں گے، اس لیے کہ دینی عناد انہیں اس (غداری) پر اکسائے گا، ماسوا اس کے کہ وہ ان سے مدد لینے پر بالکل مجبور ہی ہو جائیں۔ اور بہتر تو اللہ پاک و برتر ہی جانتا ہے۔

کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صورت حال دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو قتال کے دوران میں ہوگا یا پھر قتال سے فارغ ہونے کے بعد، یعنی (دشمنوں کو) پکڑ لینے اور قیدی بنا لینے کے بعد۔ جہاں تک دوران قتال (کسی کافر کو قتل کرنے یا نہ کرنے) کا تعلق ہے، تو اس دوران میں عورت، بچے، بوڑھے ضعیف آدمی، اپاہج، جس کا آدھا دھڑ خشک ہو، اندھے، مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں

کٹے شخص کو، دایاں ہاتھ کٹے شخص کو، فاتر العقل کو، گرجا گھر میں راہب کو، پہاڑوں پر عبادت کرنے والے آدمی کو جو لوگوں سے ملتا جلتا نہیں اور گھر میں یا گرجے میں دروازہ بند کرکے بیٹھ رہنے والے تارک الدنیا لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ عورت اور بچے (کے قتل کے عدم جواز) کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ کسی عورت یا بچے کو قتل نہ کرو۔ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے کسی غزوہ میں کسی مقتول عورت کو دیکھا تو آپؐ نے اسے ناپسند فرمایا اور ارشاد فرمایا: ہاہ! میں نہیں سمجھتا کہ اس عورت نے قتال کیا ہو تو پھر اسے کیوں قتل کیا گیا۔ آپؐ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ پھر (ان کے قتل کے جائز نہ ہونے کی) یہ بھی دلیل ہے کہ یہ لوگ (یعنی عورتیں اور بچے) اہل قتال میں سے نہیں ہیں، لہٰذا انہیں قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی قتال کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر ان میں سے کوئی قتال پر (کافروں کو) اکسائے، یا مسلمانوں کی جنگی کمزوریوں کی نشاندہی کرے، یا کافر اس کی رائے سے مستفید ہوتے ہوں (یعنی وہ فنون حرب کا ماہر ہو) یا اس کی اطاعت کی جاتی ہو (مثلاً ملکہ ہو)، خواہ وہ عورت یا بچہ ہی ہو (تو اس کو قتل کرنا بھی جائز ہے) کیونکہ معنوی طور پر وہ قتال میں شریک ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ ربیعہ بن رفیع السلمی، رضی اللہ عنہ نے غزوۂ حنین کے موقع پر درید بن الصمۃ کو جالیا اور اسے قتل کر دیا حالانکہ وہ سوکھے درخت کے مانند بوڑھا ضعیف آدمی تھا، اس سے صرف رائے لینے کا فائدہ ہی حاصل کیا جاتا تھا۔ یہ بات (درید کے قتل کی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپؐ نے اسے ناپسند نہیں فرمایا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا شمار اہل قتال میں ہوتا ہے اس کو قتل کرنا جائز ہے خواہ اس نے (بالفعل) قتال کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور ہر شخص جو اہل قتال میں سے نہیں اسے قتل کرنا جائز نہیں جب تک کہ وہ حقیقی طور پر یا معنوی طور پر قتال نہ کرے، یعنی رائے دے کر، یا اطاعت سے (یعنی اس کی اطاعت کی جاتی ہو) یا ترغیب دے کر یا ایسی ہی دوسری باتوں سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں چنانچہ اس پادری اور راہب کو قتل کیا جائے گا جو لوگوں سے ملتا جلتا ہے اور اس شخص کو بھی جو کبھی تو پاگل ہو جاتا ہے اور کبھی اسے افاقہ ہو جاتا ہے، بہرے، گونگے، بایاں ہاتھ کٹے آدمی اور ایک پاؤں کٹے آدمی کو بھی قتل کیا جائے گا، خواہ انہوں نے قتال نہ بھی کیا ہو، اس لیے کہ یہ اہل قتال میں سے ہیں۔ اگر ان لوگوں میں سے جن کی بابت ہم نے بتایا ہے کہ ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کوئی شخص قتل کر دیا جائے تو اس پر نہ تو کوئی دیت واجب ہوگی اور نہ کفارہ، صرف توبہ اور استغفار کرنا واجب ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کافر کا خون امان (پناہ) کے بغیر متقوم (یعنی قدر و قیمت والا کہ جس کے اتلاف پر کوئی سزا دی جائے) نہیں ہوتا اور امان موجود نہیں۔

جہاں تک قتال سے فارغ ہونے کے بعد کی حالت کا تعلق ہے، یعنی پکڑ لینے اور قیدی بنا لینے کے بعد، تو جس کو قتل کرنا جائز نہیں اسے قتال سے فراغت کے بعد بھی قتل کرنا جائز نہیں اور جس کو دوران قتال قتل کرنا جائز ہے، تو اگر اس نے قتال میں حصہ لیا ہو، حقیقی طور پر یا معنوی طور پر تو پکڑے جانے یا اسیر ہونے کے بعد اسے قتل کرنا جائز ہے۔ لیکن بچہ اور فاتر العقل اس سے مستثنیٰ ہیں، ان دونوں کو دوران قتال قتل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ قتال کریں حقیقی یا معنوی طور پر، لیکن قتال سے فارغ ہونے کے بعد جب یہ اسیر بن جائیں تو انہیں قتل کرنا جائز نہیں، خواہ انہوں نے قتال کے دوران میں متعدد مسلمانوں کو قتل کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسیر بنا لینے کے بعد انہیں عقوبت (سزا، punishment) کے طور پر قتل کیا جاتا ہے اور یہ دونوں (یعنی بچہ اور فاتر العقل) اہل عقوبت

میں سے نہیں ہیں۔ دوران قتال میں ان کو قتل کرنا اس لیے جائز ہے کہ قتال کے شر کو دور کیا جائے اور ان کی طرف سے (قتال کا) شر پایا گیا ہے، چنانچہ ان کو قتل کرنا جائز قرار دیا گیا تاکہ شر کو دور کیا جائے۔ اسیر ہو جانے کے بعد شر ختم ہو گیا تو اس کے بعد انہیں قتل کرنا عقوبت کے طور پر ہی ہو سکتا ہے اور وہ اس (یعنی عقوبت) کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ اور بہتر علم تو اللہ پاک و برتر کو ہے۔

کافر باپ کو قتل کرنا مکروہ ہے

مسلمان کے لیے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے کافر باپ کو جو برسرِ پیکار ہو قتل کرنے کے لیے پیش قدمی کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا یعنی ان (کافر والدین) کے ساتھ دنیا میں بھلے طریقے سے زندگی بسر کر۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کافر ماں باپ کے ساتھ بھلے طریقے سے زندگی بسر کرنے کا حکم دیا ہے جبکہ قتل کرنے میں پیش قدمی کرنا بھلے طریقے کے ساتھ رہنا نہیں ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت حنظلہ رضی اللہ عنہ غسیل الملائکۃ علیہم الصلاۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ کو قتل کرنے کی اجازت مانگی تو آپ نے انہیں منع کر دیا تھا۔ پھر یہ بھی وجہ ہے (مکروہ ہونے کی) کہ شریعت نے باپ پر خرچ کر کے اسے زندہ رکھنے (احیاء) کا حکم دیا ہے اس لیے اسے قتل کرنے جس میں اس کا اتلاف (افناء، Annihilation) ہے تناقص (Contradictory) ہو جائے گا۔ اگر باپ اسے (یعنی اپنے مسلمان بیٹے کو جو جہاد میں شریک ہے) قتل کرنے کا ارادہ کرے تو وہ (یعنی بیٹا) اپنا دفاع کرے خواہ ایسا کرتے ہوئے اس کا باپ قتل ہو جائے۔ اس صورت میں (اس کے ہاتھوں اس کے باپ کا قتل) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کی ضرورتوں میں شامل ہے۔ بایں ہمہ وہ اپنا دفاع کرتے ہوئے اس (یعنی باپ) کے قتل کا ارادہ نہ کرے کیونکہ (اس کے قتل کا) ارادہ کرنا ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

جن کافروں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان میں سے کس کو دارالحرب میں چھوڑا جا سکتا ہے اور کس کو نہیں چھوڑا جا سکتا

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ جن کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان میں سے کس کو دارالحرب میں چھوڑ دینے کی گنجائش ہے اور کس کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے تو اس بارے میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو مجاہدین انہیں (جن کافروں کو قتل کرنا جائز نہیں) اٹھا کر دارالاسلام میں نکال لانے کی قدرت رکھتے ہوں گے یا پھر اس کی قدرت نہیں رکھتے ہوں گے۔ اگر وہ اس کی قدرت رکھتے ہوں تو اس صورت میں اگر وہ کافر تولید کی صلاحیت رکھتے ہوں تو انہیں دارالحرب میں چھوڑ دینا تولید کے ذریعے مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے اور اگر وہ تولید کی صلاحیت نہیں رکھتے، جیسے شیخ فانی (بہت بوڑھا اور ضعیف آدمی) ہوتا ہے جو نہ تو قتال کر سکتا ہے اور نہ اس میں مادہ تولید ہوتا ہے، تو اگر وہ صاحب رائے اور صاحب مشورہ ہو تو اسے دارالحرب میں رہنے دینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہے' اس لیے کہ وہ (یعنی کفار) اس کی رائے کو مسلمانوں کے خلاف کام میں لائیں گے' اور اگر وہ صاحب رائے نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ چاہیں تو اسے (دارالحرب) چھوڑ دیں کیونکہ اس کو چھوڑ دینے سے مسلمانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اور اگر چاہیں تو اسے (دارالاسلام میں) نکال لائیں تاکہ ان (فقہاء) کے قول کے مطابق مفادات (فدیہ لے کر اسیر کو چھوڑنا) کا فائدہ حاصل کریں جو قیدی کے بدلے میں قیدی کو چھوڑنے کے قائل ہیں اور اگر ان (فقہاء) کے

قول پر عمل کریں جو اس کے قائل نہیں تو پھر وہ انہیں نکال کے نہیں لائیں گے کیونکہ اس صورت میں انہیں نکال لانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس بڑھیا کا معاملہ ہے جس سے بچے کی امید نہ ہو سکتی ہو اسی طرح راهب اور گرجا گھروں کے لوگ ہیں جب کہ وہ عورتوں میں بالکل رغبت نہ رکھتے ہوں اور اگر مسلمان انہیں اٹھا کر دارالاسلام میں لے آنے کی قدرت نہ رکھتے ہوں تو اس صورت میں انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہے، انہیں دارالحرب میں رہنے دیا جائے گا کیونکہ شریعت نے ان کے قتل سے منع کیا ہے اور انہیں اٹھا لانے کی قدرت نہیں ہے اس لیے لامحالہ انہیں (دارالحرب میں) چھوڑ دیا جائے گا۔

دشمن کے جانوروں اور ہتھیاروں کے بارے میں احکام

جہاں تک (کفار و مشرکین کے) جانوروں اور ہتھیاروں کا تعلق ہے، جب وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لانے کی قدرت نہ رکھتے ہوں، تو جانوروں کو ذبح کرکے آگ میں جلا دیں تاکہ کفار ان سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں رہے ہتھیار تو جنہیں آگ سے جلایا جا سکتا ہو انہیں جلا دیا جائے اور جو جلائے نہ جا سکیں، جیسے لوہا (یعنی لوہے سے بنے ہوئے ہتھیار) وغیرہ تو انہیں مٹی میں دفن کر دیا جائے تاکہ وہ (کفار) انہیں نہ پا سکیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دارالحرب میں کونسی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ دارالحرب میں کونسی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے اور کونسی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تاجر کے لیے روا نہیں کہ وہ دارالحرب میں کوئی ایسی چیز لے جائے جو جنگ میں اہل حرب کے کام آئے، مثلاً اسلحہ گھوڑے اور غلام ذمی اور ہر وہ چیز جو جنگ میں کام آ سکے کیونکہ ایسی کوئی چیز لے جانا مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ، یعنی تم گناہ اور سرکشی میں تعاون نہ کرو لہٰذا کوئی ایسی چیز لے جانا روا نہیں اسی طرح اگر کوئی حربی (برسرپیکار دشمن ملک کا باشندہ) دارالاسلام (مسلمانوں کے ملک) میں آئے تو اسے ہتھیار خریدنے کی اجازت نہیں اور اگر خریدے تو اسے دارالحرب (برسرپیکار دشمن ملک) میں نہیں لے جا سکتا، بدلیل مذکورہ، البتہ اگر وہ ہتھیار سمیت دارالاسلام میں آیا ہو اور اس نے اپنا ہتھیار تبدیل کر لیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو تبدیل شدہ ہتھیار اس کے اپنے ہتھیار کی جنس سے مختلف ہے، مثلاً اس نے کمان کے بدلے میں تلوار یا اس قسم کا کوئی اور ہتھیار لے لیا ہو تو ایسا ہتھیار لے جانے کی تو قطعاً اجازت نہیں اور اگر وہ تبدیل شدہ ہتھیار اس کے اپنے ہتھیار کی جنس سے ہو تو اگر تو وہ اسی کے مانند ہے یا اس سے گھٹیا ہے تو اسے لے جا سکتا ہے اور اگر اس سے بہتر ہو تو نہیں لے جا سکتا، بدلیل مذکورہ۔ کپڑے، گھریلو ساز و سامان، کھانا اور اس طرح کی دوسری چیزیں دارالحرب میں لے جانے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس میں امداد اور اعانت کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ تاجروں کا ہمیشہ یہ معمول رہا ہے کہ وہ تجارت کی غرض سے دارالحرب میں جاتے ہیں اور انہیں اس سے منع نہیں کیا جاتا، تاہم وہاں نہ جانا افضل ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کی توہین کرتے ہیں اور انہیں اپنے مذہب کی دعوت دیتے ہیں چنانچہ (دارالحرب میں) داخل ہونے سے باز رہنا اپنے آپ کو ذلت سے بچانے اور اپنے دین کو زائل ہونے سے محفوظ کر لینے کے باب سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا باز رہنا ہی بہتر ہے۔

مصحف کریم کو ساتھ لے جانا

جہاں تک قرآن عظیم کو دارالحرب کے سفر میں ساتھ لے جانے کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو لشکر بڑا ہے اور (ہر قسم کے خطرے سے) محفوظ ہے تو اس

صورت میں (قرآن عظیم کا مصحف) ساتھ لے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) قرآن پڑھنے کی ضرورت ہے اور بڑا لشکر ہونے کی صورت میں یقین ہوتا ہے کہ وہ کافروں کے ہاتھ نہیں لگ سکے گا اور اس کی بے حرمتی نہیں ہوگی۔ اور اگر لشکر محفوظ نہ ہو، مثلاً سریہ (بہت چھوٹا لشکر) ہو تو اس صورت میں (قرآن حکیم کے مصحف کو) سفر میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں وہ ان (یعنی کافروں) کے ہاتھ نہ لگ جائے اور اس کی بے حرمتی نہ ہو چنانچہ ایسی صورت میں اسے ساتھ لے کر دارالحرب میں داخل ہونا مصحف کریم کی بے حرمتی کا خطرہ مول لینے کے مترادف ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے جو روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے دشمنوں کے علاقے میں قرآن عظیم کو ساتھ لے جانے سے منع فرمایا تھا تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایسی حالت میں ساتھ نہیں لے جانا چاہیے۔

عورتوں کو ساتھ لے جانا

اسی طرح، اپنے ساتھ عورتوں کو دارالحرب میں لے جانے کے حکم کی بھی یہی تفصیلات ہیں۔ اگر تو لشکر بڑا ہو اور (خطرات سے) محفوظ ہو تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) کھانا پکانے اور کپڑے دھونے وغیرہ (کے لیے عورتوں) کی ضرورت پیش آئے گی۔ لیکن اگر سریہ ہو جس کا محفوظ ہونا یقینی نہیں تو اس صورت میں عورتوں کو ساتھ لے جانا مکروہ ہے، بدلیل مذکورہ (یعنی دشمن کے ہاتھ لگنے اور بے حرمتی ہونے کا اندیشہ ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے

جہاں تک ایسے اسباب کے پیش آنے کا تعلق ہے جن سے قتال حرام ہو جاتا ہے ہم کہتے ہیں: ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ کہ پیش آنے والے اسباب جو قتال کو حرام کر دیتے ہیں تین قسم کے ہیں: ایمان، امان (پناہ) اور حرم میں پناہ گزیں ہونا۔

جہاں تک ایمان کا تعلق ہے تو اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر کی جائے گی ایک تو یہ کہ کسی شخص کے مؤمن ہونے کا معیار کیا ہے اور دوسرے ایمان کا حکم کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جن طریقوں سے کسی شخص کو مؤمن قرار دیا جاتا ہے وہ تین ہیں، نص (یعنی صراحت کے ساتھ)، دلالت اور تبعیت۔ نص کے طریقے سے مراد یہ ہے کہ وہ (توحید کی) شہادت دے یا (توحید و رسالت کی) دونوں شہادتیں دے یا دونوں شہادتیں دینے کے ساتھ ساتھ اپنے سابقہ مذہب سے براءت کا واضح اعلان کرے۔ اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ کفار چار قسم کے ہوتے ہیں، ان میں سے ایک قسم تو ایسے کافروں کی ہے جو صانع (بنانے والا یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ) کا سرے سے ہی انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں دہریہ معطلہ (Atheists)؛ دوسری قسم ایسے کافروں کی ہے جو صانع کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن اس کی توحید کے منکر ہیں اور وہ ہیں وثنیہ (بت پرست) اور مجوسی؛ تیسری قسم ایسے کافروں کی ہے جو صانع اور اس کی توحید کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن رسالت کو ہرگز نہیں مانتے اور یہ بعض فلاسفہ ہیں اور چوتھی قسم ان کافروں کی ہے جو صانع اور اس کی توحید اور مطلقاً رسالت کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ہمارے نبی حضرت محمد علیہ افضل الصلاۃ والسلام کی رسالت کا انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں یہود اور نصاریٰ۔ اگر پہلی اور دوسری قسم کے کافر ہوں اور وہ لا الٰہ الا اللہ کہہ دیں تو انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ یہ لوگ اس شہادت (یعنی توحید کی شہادت) سے قطعی منکر ہوتے ہیں اس لیے اگر وہ اس کا اقرار کر لیں تو یہ ان کے ایمان کی دلیل ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ اشھد ان محمداً رسول اللہ کہہ دیں (تب بھی انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا) کیونکہ یہ لوگ شہادت کے دونوں کلمات سے منکر ہوتے ہیں، اس لیے ان دونوں کلمات میں سے اگر کسی ایک کو بھی وہ ادا کریں تو یہ ان

کے ایمان کی دلیل ہوگی اگر اس کا تعلق تیسری قسم سے ہو اور وہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ رسالت کا منکر یہ بات (یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید) کہنے سے انکار نہیں کرتا۔ اور اگر وہ اَشْہَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ ایسے لوگ اس شہادت کے منکر ہوتے ہیں چنانچہ اس (یعنی رسالت) کا اقرار کرنا (اس کے) ایمان کی دلیل ہے۔ اور اگر اس کا تعلق چوتھی قسم سے ہو اور وہ دونوں شہادتیں دے دے یعنی یہ کہہ دے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ تو اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے سابقہ دین یعنی یہودیت یا نصرانیت سے براءت کا اعلان نہ کرے، کیونکہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار تو کرتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ آپ کو صرف عربوں کی طرف مبعوث کیا گیا تھا کسی اور (قوم) کی طرف نہیں۔ لہٰذا (سابقہ دین سے) براءت کے بغیر ان دونوں شہادتوں کا اقرار کرنا اس کے ایمان کی دلیل نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مؤمن یا مسلم ہوں یا یہ کہے کہ میں ایمان لایا یا میں نے اسلام قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مومن اور مسلم ہیں اور ایمان اور اسلام سے مراد وہ مذہب ہے جس پر وہ قائم ہیں (یعنی یہودیت یا نصرانیت) حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مسلم ہوں یا کہے کہ میں اسلام لایا تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ اس سے تیری مراد کیا ہے۔ اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد یہودیت یا نصرانیت کو ترک کرنا اور دین اسلام میں داخل ہونا ہے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ اس سے رجوع کرلے تو وہ مرتد ہوگا (یعنی اسے مرتد قرار دے کر ارتداد کی سزا دی جائے گی)۔ اور اگر وہ کہے کہ اپنے اس قول سے کہ میں اسلام لایا میری مراد یہ ہے کہ میں حق پر ہوں اور اس سے میری مراد اپنے دین سے رجوع نہیں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی یہودی یا نصرانی اَشْہَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کہے اور ساتھ ہی کہے کہ میں یہودیت یا نصرانیت سے براءت اختیار کرتا ہوں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ کلمہ توحید کہنے سے انکار نہیں کرتے اور یہودیت اور نصرانیت سے تبرّی دین اسلام میں داخل ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے یہودیت یا نصرانیت سے براءت اختیار کر کے دین اسلام کے سوا کوئی اور دین قبول کر لیا ہو، لہٰذا اس احتمال کی موجودگی میں اس کا اعلان براءت ایمان کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اس کے علاوہ اقرار کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے دین اسلام قبول کیا یا میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس قرینے سے وہ احتمال زائل ہو گیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک دلالت کے طریقے سے کسی کو مؤمن قرار دینے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح کہ مثلاً کوئی کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی) یا مشرکین میں سے کوئی شخص اگر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے تو ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر وہ اکیلا نماز ادا کرے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر نماز ایمان پر دلالت کر سکتی تو اکیلے نماز ادا کرنے اور باجماعت نماز ادا کرنے میں کچھ فرق نہیں ہوتا اور جب اکیلے نماز پڑھنے کی صورت میں اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جاتا تو اسی طرح اگر باجماعت نماز ادا کرے (پھر بھی اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا)۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اس شکل وصورت میں باجماعت نماز جس میں آج ہم نماز ادا کرتے ہیں ہم سے پہلے کی شریعتوں میں نہیں تھی لہٰذا یہ (شکل وصورت) صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ

مخصوص ہے لہٰذا یہ دین اسلام میں داخل ہونے پر دلالت کرتی ہے، برعکس اس کے کہ جب وہ اکیلا نماز ادا کرے کیونکہ اکیلے نماز ادا کرنا ہماری شریعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر وہ قبلہ رو ہو کر اکیلے نماز ادا کرے تو اسے مسلمان مانا جائے گا کیونکہ قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرنا اسلام کی دلیل ہے اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے ہمارے جنازے میں شرکت کی اور ہمارے قبلے کی طرف (منہ کر کے) نماز ادا کی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے مؤمن ہونے کی گواہی دو۔ (ائمہ کے) اختلاف کی یہی صورت اس مسئلے میں ہے کہ اگر وہ (یعنی یہودی یا نصرانی) مسجد میں جماعت کے لیے اذان دے تو ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے چنانچہ اس (شعار) کو بجالانا اس کے قبول اسلام کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ قرآن پڑھے یا اسے سیکھے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہو کہ وہ معلوم کرے کہ اس میں کیا ہے بغیر اس کے کہ وہ حقیقی طور پر اس پر اعتقاد رکھتا ہو کیونکہ ہر وہ شخص جو کسی چیز کا علم رکھتا ہے ضروری نہیں کہ اس پر ایمان بھی رکھتا ہو، جیسے (اسلام سے) عناد رکھنے والے کفار ہیں کیا اس کے حج کرنے سے اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا، اس بارے میں ان (یعنی ائمہ فقہاء) کا کہنا ہے کہ اس بارے میں د... لائے گا کہ اگر تو اس نے احرام باندھا، تلبیہ (اللہم لبیک کہنا) کیا اور مسلمانوں کے ساتھ مل کر (حج کے) مناسک ادا کیے، اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس مخصوص شکل میں حج کی عبادت سابقہ شریعتوں میں نہیں تھی، چنانچہ یہ صرف ہماری شریعت کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا یہ ایمان کی دلالت ہے، جیسے باجماعت نماز ہے۔ اور اگر اس نے تلبیہ تو کیا ہو لیکن مناسک ادا نہ کیے ہوں یا مناسک ادا کیے ہوں لیکن تلبیہ نہ کیا ہو تو اس کے اسلام کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ (حج) ہماری شریعت میں اس وقت تک عبادت نہیں بنتا جب تک کہ اسے اس شکل میں (جو مخصوص ہے) ادا نہ کیا جائے اور اس کو اس شکل میں (جس کا ذکر اوپر ہوا) ادا کرے تو یہ (اس کے) اسلام کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر دو گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ انہوں نے اسے سال بھر نماز پڑھتے دیکھا ہے لیکن وہ یہ نہ کہیں کہ اسے باجماعت نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی نمازیں ادا کی ہیں تو اس صورت میں اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ (یعنی یہود و نصاریٰ) بھی نماز پڑھتے ہیں لہٰذا مطلق نماز اسلام کی دلالت نہ ہوگی۔ اور اگر ان دو گواہوں میں سے ایک گواہ اس امر کی گواہی دے کہ میں نے اسے مسجد اعظم میں نماز پڑھتے دیکھا ہے جب کہ دوسرا گواہ یہ کہے کہ میں نے اسے فلاں مسجد میں نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ (پہلے گواہ کی بتائی ہوئی مسجد سے) انکار کرے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی لیکن اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ دونوں گواہ اس کے مسجد میں باجماعت نماز پڑھنے پر تو متفق ہیں البتہ مسجد کے بارے میں ان میں اختلاف ہو گیا ہے، اور اس سے جگہ کا اختلاف لازم آتا ہے نہ کہ خود اس فعل کا اور وہ ہے نماز چنانچہ اس سے فعل کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک تبعیت کے طریقے سے کسی کو مسلمان تسلیم کرنے کا تعلق ہے، نابالغ کو اس کے والدین کی تبعیت میں مسلمان تسلیم کیا جائے گا (یعنی اگر والدین مسلمان ہیں تو ان کے حوالے سے ان کے نابالغ بچے یا بچوں کو بھی مسلمان ہی مانا جائے گا) خواہ وہ بچہ عاقل ہو یا غیر عاقل، جب تک کہ عاقل ہونے کی صورت میں خود اسلام نہ لے آئے (یعنی اس صورت میں تبعیت کے طریقے سے نہیں بلکہ ویسے ہی اس کی اپنی ذات کے حوالے سے اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) اور دار (یعنی دار الاسلام) کی تبعیت میں بھی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ بچہ اسلام اور کفر میں اپنے والدین کے تابع ہوتا

ہے اور اگر والدین یا ان میں سے کوئی ایک موجود (یعنی زندہ) ہو تو اس صورت میں دار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچے کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ جس کے مطابق اس بچے کے بارے میں احکام جاری ہوں (مثلاً یہ کہ اگر بچہ فوت ہو جائے تو اس کی آخری رسومات کس دین کے مطابق انجام دی جائیں؟ لہٰذا کوئی دین تو اس کے لیے ماننا پڑے گا) اور خود بچہ تو اس کا اہتمام نہیں کرتا (یعنی وہ تو دین کی پروا نہیں کرتا کہ کس دین کو اختیار کرے) اس لیے کہ اسے عقل نہیں ہوتی یا پھر اس لیے کہ وہ کوتاہ عقل ہوتا ہے، چنانچہ اس کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اسے کسی اور کے تابع ماننا پڑے گا لیکن اسے والدین کے تابع ماننا اولیٰ ہے کیونکہ اس نے ان سے جنم لیا ہے، اور دار نشوونما پانے کی جگہ ہے، والدین کے نہ ہونے کی صورت میں وہ دار کہ جس میں بچہ موجود ہے یہ تبعیت (والدین سے) اس دار کو منتقل ہو جائے گی (یعنی والدین کے نہ ہونے کی صورت میں دارالاسلام یا دارالحرب کے حوالے سے اس کے مسلمان ہونے یا غیر مسلم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا) کیونکہ دار ہر صورت میں بچے کو اسلام میں اپنے تابع کر دیتا ہے، جیسے یافتہ بچے (Waif، foundling) کو کر لیتا ہے۔ چنانچہ اگر والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرے تو بچہ اپنے اس مسلمان ماں یا باپ کے تابع ہوگا کیونکہ تبعیت کی جہت سے تو وہ دونوں (یعنی ماں اور باپ، جن میں سے ایک مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم) برابر ہیں اور وہ جہت ہے تو لد اور تفرع کی تو مسلمان (ماں باپ) کو ترجیح دے کر بچے کو مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے اس کے اوپر کوئی غالب نہیں ہوتا۔ اگر والدین میں سے کوئی ایک کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی) ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بچے کو کتابی قرار دیا جائے گا کیونکہ کتابی احکام اسلام سے قریب تر ہوتے ہیں لہٰذا اس بچے کے مسلمان بننے کی زیادہ امید ہے۔ اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ اگر بچے کو قیدی بنا کر دارالاسلام میں لے آیا جائے تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو اسے اس کے والدین کے ساتھ قیدی بنایا ہوگا، یا والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا پھر اسے اکیلے ہی قید کیا ہوگا۔ سو اگر اسے اس کے والدین کے ساتھ قید کیا ہو تو جب تک وہ دارالحرب میں ہے اپنے والدین کے دین پر ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور یہ بالکل ظاہر بات ہے۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب وہ والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا گیا ہو۔ اسی طرح (وہ اپنے والدین کے دین پر ہوگا) جب وہ دارالاسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ہمراہ اس کے والدین یا ان دونوں میں سے کوئی ایک ہو، بدلیل مذکورہ (یعنی تبعیت کی دلیل کی وجہ سے)۔ اگر اس کے بعد اس کے والدین فوت ہو جائیں تو وہ انہیں کے دین پر رہے گا جب تک کہ خود اسلام قبول نہ کرلے۔ والدین کی تبعیت ان کی موت سے ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ تابع کی بابت جو حکم لگایا گیا ہے اس حکم کے باقی رہنے کے لیے اصل (یعنی جس کا وہ تابع ہے) کا باقی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور اگر اسے دارالاسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی بھی نہ ہو تو وہ مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) کیونکہ اب تبعیت دار کو منتقل ہو چکی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر والدین میں سے کوئی ایک دارالحرب میں اسلام لے آئے تو وہ اس کی تبعیت میں مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان قرار دیا جائے گا) کیونکہ بچہ اپنے والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے جس کا دین بہتر ہو، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر والدین میں سے کوئی ایک دارالاسلام میں اسلام قبول کرلے، بعد ازاں بچے کو قیدی بنا کر دارالاسلام میں لایا جائے تو وہ اس کی تبعیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں

اب ایک ہی دار میں ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ والدین میں سے کسی ایک کی موجودگی میں دار کی تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، بدلیل مذکورہ ۔ دارالاسلام میں داخل کیے جانے سے قبل اسے (یعنی بچے کو) مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں (بچہ اور اس کے والدین میں سے کوئی ایک جو دارالاسلام میں ہے اور مسلمان ہو چکا ہے) دو مختلف داروں میں ہیں اور دار کا مختلف ہونا احکام شریعت میں تبعیت کو مانع ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

والدین اور دار کی تبعیت صرف اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب بچہ خود اسلام نہ قبول کرے جبکہ وہ اسلام کو سمجھتا ہو اور جب وہ اسلام قبول کرلے اور وہ اسلام کو سمجھتا ہو تو اس صورت میں تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اس کا اسلام صحیح ہوگا جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا ۔ امام شافعیؒ نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ "تین آدمی مرفوع القلم ہیں، بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے، پاگل جب تک اس کو افاقہ نہ ہو جائے اور سونے والا جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا ہے کہ بچہ مرفوع القلم ہے اور اس سے فقہ (یعنی فقہی مسائل) کا استنباط ہوتا ہے اور وہ یوں کہ اگر بچے کا اسلام لانا صحیح ہے تو یا تو یہ بطور فرض کے صحیح ہوگا یا پھر نفل کے طور پر اور یہ بات معلوم ہے کہ اسلام کے ساتھ تنفل (یعنی نفل کے طور پر اسلام قبول کرنا) محال ہے، رہی فرضیت تو وہ تو شریعت کے خطاب کے ساتھ ہوتی ہے (یعنی فرض تو اس پر عائد ہوتا ہے جو شریعت کا مخاطب ہو) جبکہ بچہ مرفوع القلم ہے (یعنی وہ شریعت کا مخاطب نہیں ہے)، دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلام کو صحیح قرار دینا نقصان دہ احکام میں سے ہے کیونکہ اس کی وجہ سے میراث اور نفقہ سے محرومی ہو جاتی ہے، میاں بیوی میں علیحدگی ہو جاتی ہے (یعنی اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے جبکہ دوسرا بدستور کافر ہو تو دونوں میں علیحدگی ہو جائے گی) اور بچہ نقصان دہ تصرفات کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے، اسی لیے نہ تو اس کی طلاق صحیح ہے نہ عتاق (غلام کو آزاد کرنا)، اس پر روزہ اور نماز بھی فرض نہیں، لہٰذا اس کا اسلام لانا صحیح نہیں ۔ (ہمارا (یعنی احناف کا) استدلال یہ ہے کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر غیب پر ایمان لایا ہے اس لیے اس کا ایمان لانا صحیح ہے جیسے بالغ آدمی کا ایمان لانا صحیح ہوتا ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ ایمان لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے عبارت ہے تصدیق سے اور وہ ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو اس نے اپنے رسولوں پر نازل کیں یا پھر اس کے رسولوں کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو وہ اللہ تبارک وتعالیٰ سے لائے اور یہ تصدیق تو اس سے پائی گئی ہے، کیونکہ اس کی دلیل موجود ہے اور وہ دلیل ہے عاقل کا اقرار اور بالخصوص برضا ورغبت اقرار، لہٰذا اس پر احکام مترتب ہوں گے کیونکہ احکام مبنی ہوتے ہیں ایمان کے حقیقی وجود پر ۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا، یعنی مشرکوں کے ساتھ نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں، اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ مومن کافر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ ہی کافر مومن کا وارث ہوتا ہے ۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ وہ (یعنی بچہ) مرفوع القلم ہوتا ہے، ہم بھی کہتے ہیں وہ مرفوع القلم ہوتا ہے لیکن شرعی فروع کے ضمن میں اور جہاں تک عقلی اصول کا تعلق ہے تو وہ (مرفوع القلم ہونا) ممنوع ہے اور ایمان کا واجب ہونا احکام عقلیہ میں سے ہے لہٰذا یہ ہر عاقل پر واجب ہے۔ مذکورہ حدیث کو احکام شرعیہ پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطابق ہو جائے، اور اس کے ہم قائل ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک ایمان کے احکام کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق کہ ایمان کے دو حکم ہیں، ایک کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا دنیا سے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے وہ ہے مومن کا اہل جنت میں سے ہونا، جب اس کا اس (یعنی ایمان) پر خاتمہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ خَيْرٌ مِّنْهَا، یعنی جس نے نیکی کی اسے اس سے بہتر ملے گا۔ رہا وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ ہے جان اور مال کا محفوظ ہونا۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کروں یہاں تک کہ وہ کہیں لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور جب وہ یہ کہہ دیں تو ان کی جانیں اور اموال محفوظ (معصوم) ہو جائیں گے مگر بحق اسلام۔ البتہ جان کا محفوظ ہونا (عصمت) بطور مقصود کے ثابت ہے جبکہ مال کا محفوظ ہونا جان کے محفوظ ہونے کے تابع کے طور پر ثابت ہے کیونکہ پیدائش میں جان اصل ہے اور مال کو پیدا کیا ہے جان کے لیے خرچ کرنے کے واسطے تاکہ اسے (یعنی جان) برقرار رکھا جائے۔ لہٰذا جب جان کا محفوظ ہونا ثابت ہوگا تو اس کے تابع کے طور پر مال کا محفوظ ہونا بھی ثابت ہوگا، ماسوا اس کے کہ تبعیت کو ختم کرنے والا کوئی سبب موجود ہو، جیسا کہ ہم آیندہ بیان کریں گے۔

تو اس اصول پر (یہ مسئلہ ہے کہ) اگر دار الحرب کے لوگوں میں سے کسی بستی کے لوگ اسلام قبول کرلیں قبل اس کے کہ مسلمان ان پر غلبہ پائیں تو ان کا قتل حرام ہوگا اور ان کے اموال پر ہاتھ ڈالنے کی بھی کسی کے لیے کوئی گنجائش نہیں، بوجہ مذکورہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جو شخص اسلام قبول کرلے تو اس کے پاس جو مال ہو گا وہ اس کا ہے۔ اور اگر کوئی حربی دار الحرب میں اسلام قبول کرلے اور وہ ہماری (یعنی مسلمانوں کی) طرف ہجرت نہ کرے اور اسے کوئی مسلمان دانستہ یا غیر دانستہ طور پر قتل کرے تو اس پر کفارے کے سوا کچھ واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نادانستہ قتل کرنے کی صورت میں اس پر دیت واجب ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نادانستہ قتل کرنے کی صورت میں اس پر کفارے کے ساتھ دیت بھی واجب ہوگی اور اگر دانستہ قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا۔ ان دونوں (یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ) نے قصاص اور دیت کے باب میں وارد دلائل کے عموم سے استدلال کیا ہے جب کہ ان وارد شدہ دلائل میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ مؤمن کو دار الاسلام میں قتل کیا گیا ہے یا دار الحرب میں۔ ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ یعنی اگر وہ (مقتول) تمہاری دشمن قوم میں سے ہو اور وہ ایمان والا ہو تو ایک مؤمن غلام کو آزاد کر دیا جائے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے (اس آیت میں) کفارہ واجب کیا ہے اور ایسے مومن کے قتل پر جو ہماری دشمن قوم سے تعلق رکھتا ہو اسی (کفارے) کو کُل واجب کیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس (کفارے) کو جزا و بنایا ہے (حرف جزا "ف" کو استعمال کرکے چنانچہ فرمایا فَتَحْرِيْرُ) اور جزاء کفایت کی خبر دیتی ہے چنانچہ اس (کفارے) سے دیگر تمام چیزوں مثلاً قصاص اور دیت وغیرہ سے کفایت ہو جانا لازم ٹھیرا۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص تو مشروع ہوا ہے زندگی کی حکمت کی وجہ سے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ یعنی اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔ احیاء (زندہ کرنا یعنی قصاص کے ذریعے زندہ کرنا) کی ضرورت تو اس صورت میں ہوتی ہے جب قتل پر اکسانے والی کسی دشمنی کے تحت قتل کا ارادہ کیا جائے اور ایسا ارادہ تو تبھی ممکن ہے کہ جب وہ (قاتل اور مقتول) مل جل کر رہتے ہوں اور یہ (مل جل کر رہنا) زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں۔

اسی اصول پر (یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ) اس نے اسلام قبول کرلیا لیکن ہماری (یعنی مسلمانوں کی) طرف ہجرت نہ کی

یہاں تک کہ مسلمان دارالحرب پر غالب ہو گئے تو مقتول کا جو مال اس کے اپنے قبضے میں ہو گا وہ اسی کا ہے اور وہ مال فے شمار نہیں ہو گا ماسوا قتال کرنے والے غلام کے کہ وہ مال فے میں شمار ہو گا کیونکہ اسلام قبول کرنے کے بعد اس (یعنی مقتول) کی جان محفوظ ہو گئی اور اس کے قبضے میں جس قدر مال تھا وہ سارے کا سارا ہر لحاظ سے اس کے تابع ہے لہٰذا جان کی عصمت کے تابع کے طور پر وہ بھی معصوم ہے ماسوائے قتال کرنے والے غلام کے کیونکہ غلام قتال کرنے سے مالک کے قبضے سے خارج ہو گیا اور اس کا تابع نہ رہا تو چونکہ تبعیت منقطع ہو گئی لہٰذا عصمت بھی جاتی رہی، اس لیے وہ غلبے کے ذریعے ملک بنائے جانے کا محل ہو گیا (یعنی اس پر غلبہ پاکر ملک بنایا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں اس کی کوئی امانت ہو تو وہ بھی اس کی ہو گی اور اسے مال فے میں شامل نہیں کیا جائے گا کیونکہ مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) کا قبضہ اس لحاظ سے اس (یعنی امانت رکھانے والے) کا قبضہ ہے کہ وہ کسی کی امانت کی حفاظت کرتا ہے اور از روئے حقیقت اس (یعنی مودع) کا اپنا قبضہ ہے اور یہ ہر دو قسم کا قبضہ معصوم ہے لہٰذا اس کے قبضے میں جو تھا (یعنی امانت) وہ بھی معصوم ہے، اس لیے وہ ملک بنانے کا محل نہ ہو گا (یعنی اسے کوئی شخص اپنی ملک نہیں بنا سکتا، وہ مال اپنے مالک کی ملک ہی رہے گا)۔ اور اگر امانت حربی کے قبضے میں ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال فے میں شامل کی جائے گی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس مقتول مسلمان کی ملکیت ہو گی کیونکہ مودع کا قبضہ اس (یعنی مالک) کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا وہ معصوم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول صحیح ہے کیونکہ اس لحاظ سے کہ وہ (مودع) اس (مالک) کے لیے حفاظت کرتا ہے اسی (یعنی مالک) کا قبضہ ہے لہٰذا وہ اس کے تابع ہو کر معصوم ہو گا لیکن از روئے حقیقت معصوم نہیں ہو گا کیونکہ حربی کی جان معصوم نہیں، لہٰذا (مال کی) عصمت میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا غیر منقولہ مال (عقار یعنی زمین، مکان، دکان وغیرہ) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فے ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک مال غیر منقول اور مال منقول دونوں برابر ہیں۔ صحیح شیخینؒ کا قول ہی ہے کیونکہ اس اعتبار سے کہ اس مال غیر منقول میں وہ جیسا تصرف چاہتا ہے کر لیتا ہے وہ اس کے قبضے میں ہے لہٰذا اس کے تابع ہو گا لیکن اس اعتبار سے کہ وہ (مال غیر منقول) از خود محفوظ ہے اس کے قبضے میں نہیں ہے لہٰذا اس کے تابع نہ ہو گا چنانچہ شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہ ہو گی۔ جہاں تک اس کے چھوٹے بچوں کا تعلق ہے، تو وہ اس کی تبعیت میں آزاد (احرار) مسلمان ہوں گے اور اس کی بڑی اولاد (یعنی بالغ اولاد) اور اس کی بیوی وہ فے میں شامل ہوں گے، اس لیے کہ تبعیت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے (بوجہ بلوغت) ان کا حکم ان کی اپنی ذات کے حوالے ہو گا۔ رہا وہ بچہ جو پیٹ میں ہے تو وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہے اور ماں کی تبعیت کے لحاظ سے غلام ہے، اس میں اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ یہ مسلمان کو غلام بنانا ہے اور یہ ممنوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو حقیقت میں مسلمان ہو اسے غلام بنانا ممنوع ہے نہ کہ اسے غلام بنانا جو محض شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان ہو (یعنی وہ بچہ جو ہنوز شکم مادر میں ہے نہ تو فی الواقع موجود ہے اور نہ مسلمان اسے تو صرف شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان، بوجہ تبعیت پدر، مانا گیا ہے)۔ یہ اس صورت کی بات ہے جب اس نے اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو گیا ہو۔ اور اگر وہ اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف ہجرت کر آیا ہو پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کے اموال اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں بطور امانت ہوں تو وہ اس (ہجرت کرنے والے مسلمان) کی ملکیت ہوں گے اور فے نہیں ہوں گے،

بدلیل مذکورہ' اس کے سوا جو کچھ بھی مال ہو گا وہ فے ہو گا' اس کی وجہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ جو مال حربی کے قبضے میں بطور امانت ہو گا اس کا حکم (ائمہ کے) اسی اختلاف کے مطابق ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے چھوٹے (نابالغ) بچوں کا تعلق ہے تو انہیں ان کے باپ کی تبعیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ اسلام نیا غلام بنانے میں مانع ہے' ماسوا اس غلامی کے جو کہ ثابت ہو' مثلاً یہ کہ بچہ ماں کے پیٹ میں ہو۔ اس کی بڑی (یعنی بالغ) اولاد فے ہو گی کیونکہ ان کا فیصلہ ان کی ذات کے حوالے سے ہو گا (نہ کہ تبعیت کے تحت) للذا وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان نہیں سمجھے جائیں گے۔ یہی معاملہ اس کی بیوی کا ہو گا۔ اور جو بچہ پیٹ میں ہے وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہو گا اور ماں کی تبعیت میں غلام۔ اگر حربی نے دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد اسلام قبول کیا ہو' پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کا تمام مال' اس کی بالغ اور نابالغ اولاد' اس کی بیوی اور جو اس کے پیٹ میں ہے سب کچھ فے ہو گا کیونکہ وہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف نہیں آیا۔ چونکہ اس وقت (دارالحرب سے نکلنے کے وقت) اس کی جان معصوم نہیں تھی اس لیے اس کے مال کا معصوم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بعد ازاں اگرچہ اس کی جان معصوم ہو گئی (دارالاسلام میں داخل ہو کر اسلام قبول کرنے سے) لیکن دار کے مختلف ہونے کے بعد' اور یہ (دار کا مختلف ہونا) تبعیت کے ثابت ہونے میں مانع ہے۔

اگر کوئی مسلمان یا ذمی دارالحرب میں داخل ہوا اور وہاں اسے کوئی مال ملے' اس کے بعد مسلمان اس دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو اس کا حکم اور اہل حرب میں سے اس شخص کا حکم جو اسلام قبول کر لے لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کرے برابر ہے (یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہے)۔ واللہ عزوجل اعلم۔

امان کا سبب جہاں تک امان کا تعلق ہے' ہم کہتے ہیں کہ اصل میں امان (پناہ) کی دو قسمیں ہیں' امان مؤقت (ایک خاص مدت کے لیے امان) اور امان مؤبد (ہمیشہ کے لیے امان)۔ امان مؤقت کی بھی پھر دو قسمیں ہیں' ایک تو معروف امان ہے' یعنی یہ کہ مجاہدین کسی شہر یا کافروں کے قلعوں میں سے کسی قلعے کا محاصرہ کر لیں' کفار ان سے امان طلب کریں اور وہ انہیں امان دے دیں۔ اس بارے میں گفتگو کئی موضوعات پر ہو گی: امان کا رکن کیا ہے' اس رکن کی شرائط کا بیان' امان کے حکم کا بیان' اس کی صفت کا بیان' اس سبب کا بیان جس سے امان باطل ہو جاتی ہے۔

امان کا رکن جہاں تک امان کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایسا لفظ جو امان پر دلالت کرتا ہو مثلاً مقاتل (لڑنے والا مجاہد) کہے کہ میں نے تمہیں امان دی' یا تم امان میں ہو' یا میں نے تمہیں امان عطا کی یا اسی مفہوم کا کوئی اور لفظ کہے۔ اس رکن کی شرائط کئی ہیں' از انجملہ یہ ہے کہ

(۱) ایسی حالت میں ہو کہ مسلمان کمزور ہوں اور کفار طاقت میں ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتال فرض ہے اور امان میں قتال کی تحریم شامل ہے تو اس طرح تناقض (Contradiction) پیدا ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ اس وقت ہو کہ جب مسلمان کمزور حالت میں ہوں اور کفار طاقت میں ہوں تو پھر تناقض نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ (امان دینا) معنوی طور پر قتال ہو گا کیونکہ یہ قتال کے لیے تیاری کرنے کا ذریعہ بن جائے گا للذا اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

(۲) از انجملہ عقل (سمجھ بوجھ ہے) للذا پاگل یا بچے (غیر عاقل بچے) کی امان (یعنی اس کی طرف سے امان کا دیا جانا) جائز نہیں' جو سمجھ

بوجھ ہی نہیں رکھتا کیونکہ تصرف کی اہلیت کے لیے عقل شرط ہے۔

(۳) جمہور علماء کے نزدیک بلوغت اور عقل کا آفت سے سالم ہونا شرط ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں یہاں تک کہ وہ بچہ جو بلوغت کے قریب ہو اور اسلام کو سمجھتا ہو اور وہ بالغ جس کے دماغ میں خلل ہو اگر امان دے تو وہ جمہور علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ امان کی اہلیت ایمان کی اہلیت پر مبنی ہے (یعنی جو ایمان لانے کا اہل ہے وہ امان دینے کا بھی اہل ہے) اور جو نابالغ اسلام کو سمجھتا ہے وہ اہل ایمان (جو ایمان لانے کے اہل ہیں) میں سے ہے لہٰذا وہ اہل امان (جو امان دینے کے اہل ہوں) میں سے بھی ہوگا، جیسے بالغ ہوتا ہے۔ ہمارا (یعنی جمہور علماء) استدلال یہ ہے کہ چونکہ نابالغ حکم امان کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے؛ وہ یوں کہ امان کا حکم ہے حرمتِ قتال اور خطابِ تحریم اس سے نہیں ہے (کیونکہ وہ نابالغ ہے؛ تحریم کے مخاطب تو عاقل و بالغ ہوتے ہیں) پھر امان کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلمان کمزور ہوں اور کفار طاقت میں ہوں اور یہ حالت مخفی ہوتی ہے اور اس سے آگاہی غور و فکر کرنے سے ہی ہو سکتی ہے اور نابالغ غور و فکر نہیں کر سکتا کیونکہ اسے تو لہو و لعب کی لگن ہوتی ہے۔

(۴) اذا مجملاً اسلام ہے، لہٰذا کافر کی دی ہوئی امان صحیح نہیں اگرچہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر قتال کر رہا ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کے حق میں متہم (مشکوک، ناقابل بھروسہ) ہوتا ہے اس لیے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ خیانت نہیں کرے گا۔ پھر جب وہ متہم ہے تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس نے حالت قوت اور حالت ضعف میں تمیز کرتے ہوئے مسلمانوں کے مفاد کو ملحوظ رکھ کر امان دی ہے یا نہیں، چنانچہ اس سے شرط جواز کے پائے جانے میں شک پیدا ہو جائے گا اور شک کی موجودگی میں امان جائز نہیں۔

حریت (آزاد ہونا) امان صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ایسے غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا بالاجماع جائز ہے جسے (مالک کی طرف سے) قتال کی اجازت دی گئی ہو۔ جس غلام کو قتال سے روکا گیا ہو (عبد محجور) کیا اس کی طرف سے امان کا دیا جانا جائز ہے؟ اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون مساوی ہیں اور ان کی ذمے داری کو پورا کرنے کے لیے ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرے گا۔ اور ذمہ عہد ہوتا ہے اور امان بھی عہد کی ایک قسم ہے اور مسلمان غلام مسلمانوں میں ادنیٰ ہوتا ہے اس لیے حدیث اس کو بھی شامل ہے پھر اس کی یہ بھی دلیل ہے کہ مالک کی ممانعت نقصان دہ تصرفات کے حق میں مؤثر ہوتی ہے نہ کہ نفع بخش تصرفات کے حق میں بلکہ نفع بخش تصرفات کے ضمن میں اسے کوئی ممانعت نہیں ہوتی، جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا ہے، اور غلام کی طرف سے امان دیے جانے میں مالک کی کسی منفعت پر زد نہیں پڑتی چنانچہ اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ یہ معاملہ تو تھوڑے سے وقت میں طے پا جاتا ہے (یعنی یہ کوئی ایسا کام نہیں کہ جس کے لیے طویل عرصہ درکار ہو اور اس طویل مدت تک مالک کے منافع جو اسے غلام سے پہنچتے تھے معطل رہے ہوں)، بلکہ اس میں تو اس (یعنی مالک) کا اور تمام مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ لہٰذا امان دینے سے مالک کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ وہ اس غلام کے مشابہ ہے جسے قتال کی اجازت دی گئی ہو۔

شیخین ؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امان کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ قتال تو فرض ہے اور امان قتال کو حرام کر دیتی ہے، الّا یہ کہ جب ایسی حالت میں امان دی جائے کہ اس وقت مسلمان کمزوری میں ہوں اور کفار طاقت میں ہوں کیونکہ اس صورت میں امان قتال کے لیے تیاری کرنے کا ایک ذریعہ بن جاتی ہے چنانچہ امان معنوی طور پر قتال ہی ہوتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لیے جو ذریعہ ہوتا ہے اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس چیز کا (مثلاً جو چیز کسی خیر کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود بھی خیر ہے اور جو چیز کسی شر کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود بھی شر ہے) ۔اس حالت (کہ مسلمان کمزور اور کفار طاقتور ہیں) کی واقفیت تو مسلمانوں کی حالت پر غور و فکر کرنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ طاقت میں ہیں یا کمزور ہیں اور محجور غلام چونکہ ہر وقت مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اس لیے وہ اس حالت سے واقف نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کی طرف سے امان کا دیا جانا فرض قتال کو صورت و معنی دونوں لحاظ سے ترک کرنے کا مترادف ہے اسلیے یہ (یعنی محجور غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا) جائز نہیں۔ اس لیے ماذون غلام (جسے قتال کی اجازت ہو) کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ جس غلام کو قتال کرنے کی اجازت ہو وہ اس حالت (مسلمانوں کی قوت یا کمزوری کی حالت) سے واقف ہوتا ہے لہٰذا اس کی امان تو قتال کا ذریعہ بنے گی، چنانچہ یہ امان تو معنوی طور پر فرض کی ادائیگی ہے (نہ کہ اس کا ترک) سو یہ فرق ہے (عبد ماذون اور عبد محجور کی امان میں)۔ رہی (مذکورہ) حدیث تو وہ محجور غلام پر صادق نہیں آتی کیونکہ لفظ ادنیٰ یا تو دناءۃ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے خسیس ہونا اور یا پھر دنو سے مشتق ہے اور اس کا معنی ہے قرب۔ پہلا معنی تو یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ حدیث میں مسلمانوں کا ذکر ہے، چنانچہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، وَالْمُسْلِمُوْنَ تَتَکَافَأُ دِمَاؤُھُمْ (ترجمہ مسلمانوں کے خون یعنی جانیں برابر ہیں) اور اسلام کے ہوتے ہوئے کوئی خساست (خسیس ہونا، کمینگی) نہیں ہو سکتی۔ دوسرا معنی محجور پر صادق نہیں آتا کیونکہ وہ قتال کی صف میں نہیں ہوتا (کیونکہ اس کے لیے تو قتال ممنوع ہے) لہٰذا وہ مسلمانوں کے قریب ترین (مکانی طور پر، قتال کے دوران) نہیں ہو سکتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، مذکر ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ عورت کی طرف سے امان دیا جانا جائز ہے کیونکہ اسے جس قدر عقل ہوتی ہے اس کی وجہ سے وہ طاقت یا کمزوری کی حالت سے واقف ہونے سے قاصر نہیں رہتی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدتنا زینب رضی اللہ عنہا، نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی صاحبزادی نے اپنے شوہر ابو العاص رضی اللہ عنہ کو امان دی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کی امان کو جائز قرار دیا تھا۔

اسی طرح اندھے پن، اپاہج پن اور بیماری سے محفوظ ہونا شرط نہیں، چنانچہ اگر اندھا یا اپاہج یا بیمار امان دے تو جائز ہے کیونکہ امان کے جواز کے ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ کمزوری اور طاقت کے مخفی حالات پر غور و فکر کرنے کے بعد دی جائے اور یہ (مذکورہ) عوارض اس (یعنی غور و فکر کرنے) پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ دار الحرب میں (ٹھہرے ہوئے مسلمان) تاجر اور (مسلمان) قیدی اور اس حربی کی امان جائز نہیں جو دار الحرب میں اسلام لایا ہو کیونکہ ان لوگوں کو مجاہدین کی طاقت اور کمزوری کے حالات سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی لہٰذا یہ امان کی مصلحت سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ یہ لوگ مجاہدین کے حق میں متہم ہوتے ہیں کیونکہ وہ تو کفار کے قبضے میں مجبور و مغلوب ہوتے ہیں۔

اسی طرح، یہ شرط نہیں ہے کہ جماعت (سب مل کے) امان دے اگر صرف ایک شخص امان دے دے تو جائز ہے۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان کی ذمے داری کو پورا کرنے کیلئے ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ طاقت اور کمزوری کی حالت سے آگاہی جماعت کی رائے پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ ایک مسلمان کا امان دیدینا جائز ہے اس سے بھی (امان کے صحیح ہونے پر) کچھ فرق نہیں پڑتا۔ بہت بڑے گروہ نے امان دی ہے یا چھوٹے گروہ نے، شہر والوں نے

امان دی ہے یا گاؤں والوں نے، (ان میں سے جس نے بھی امان دی ہو) وہ جائز ہے۔

امان کا حکم جہاں تک امان کے حکم کا تعلق ہے تو وہ کافروں کے لیے امن کا ثابت ہونا ہے کیونکہ جس لفظ سے امان دی جاتی ہے وہ اس (یعنی قیام امن) پر دلالت کرتا ہے اور وہ لفظ ہے آمَنْتُ (میں نے امان دی)، چنانچہ اس سے کافروں کو قتل کئے جانے سے، قیدی بنائے جانے سے یا مال غنیمت بنائے جانے سے امن حاصل ہوگیا ہے، چنانچہ مسلمانوں پر ان کے مردوں کو قتل کرنا، ان کی عورتوں اور اولادوں کو قیدی بنانا اور ان کے اموال کو غنیمت بنانا حرام ہوگیا۔

امان کے حکم کی صفت جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو لازم (Binding) نہیں یہاں تک کہ اگر امام (حاکم) اسے توڑنے میں مصلحت دیکھے تو اسے توڑ سکتا ہے کیونکہ امان کا جواز ہی باوجود اس کے کہ یہ فرض قتال کے ترک کو شامل ہے، مصلحت کے لیے ہے لہٰذا اگر مصلحت (فائدہ) اسے توڑنے میں ہو تو اسے توڑ دیا جائے۔

امان توڑنے کے اسباب جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کس چیز سے امان ٹوٹ جاتی ہے تو بات یہ ہے کہ اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو امان مطلق ہوگی یا پھر مؤقت ہوگی، ایک مقررہ مدت کے لیے۔ اگر امان مطلق ہو تو یہ دو طریقوں سے ٹوٹ سکتی ہے، ایک تو اس طرح کہ امام (حاکم) توڑ دے تو جب امام امان کو توڑ دے گا یہ ٹوٹ جائے گی، لیکن امام کو چاہیے کہ انہیں (یعنی کفار کو) امان کے توڑنے کی اطلاع کرے اس کے بعد ان سے قتال کرے تاکہ مسلمانوں کی جانب سے بدعہدی نہ ہو۔ دوسرے اس طرح کہ قلعے کے لوگ امان لے کر امام کے پاس آئیں اور امام امان کو توڑ دے۔ اگر وہ لوگ امام کے پاس امان لے کر آئیں تو امام کو چاہیے کہ انہیں اسلام کی دعوت دے، اگر وہ (قبول اسلام سے) انکار کریں تو انہیں ذمہ (ذمی بننے) کی دعوت دے اور اگر وہ اس سے بھی انکار کریں تو انہیں ان کی پناہ گاہ کی طرف لوٹا دے اس کے بعد ان سے قتال کرے، تاکہ بدعہدی سے اجتناب ہو جائے۔ اگر وہ اسلام (قبول کرنے) اور جزیہ (دینے) سے انکار کرنے کے بعد اپنی پناہ گاہ کی طرف واپس جانے سے بھی انکار کر دیں تو امام انہیں اس قدر مہلت دے گا جس قدر کہ وہ مناسب سمجھتا ہے، سو اگر تو وہ مقررہ مہلت کے اندر اندر اپنی پناہ گاہ کی طرف پلٹ جائیں تو درست ہے وگرنہ وہ ذمی بن جائیں گے، اس کے بعد ان کے لیے ممکن نہ ہوگا کہ اپنی پناہ گاہ کی طرف لوٹ جائیں کیونکہ مقررہ مہلت کے گزر جانے کے بعد ان کا ٹھہرنا دلیل ہوگا ان کے ذمی بننے کے التزام پر۔ اگر امان ایک مقررہ مدت کے لیے مؤقت ہو تو وہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد از خود انتہا پذیر ہو جائے گی اور اسے توڑنے کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی اور (اس مدت مقررہ کے گزر جانے کے بعد) مسلمانوں کو حق ہوگا کہ ان (کفار) کے ساتھ قتال کریں۔ البتہ اگر ان (کفار) میں سے کوئی شخص دارالاسلام میں آجائے اور اس کے بعد مقررہ مدت پوری ہو جائے اور وہ ہنوز دارالاسلام میں ہو تو اسے بدستور امان حاصل رہے گی تاآنکہ وہ اپنی پناہ گاہ کی طرف لوٹ جائے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو تب کی بات ہے کہ جب مجاہدین نے کافروں کے کسی شہر یا ان کے کسی قلعے کا محاصرہ کیا ہو اور انہوں (یعنی کفار) نے آکر امان کی درخواست کی ہو اور جب مسلمان ان کو حکم پر اتاریں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتاریں یا ان کو بندوں کے حکم پر اتاریں بایں طور کہ کسی ایک شخص کے حکم پر اتاریں۔ سو اگر وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتاریں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کا یہ اتارنا صحیح ہے اور اس صورت میں امام کو

اختیار ہوگا کہ چاہے تو ان کے قتال کرنے والے لوگوں کو قتل کر دے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنالے، چاہے تو ان سب کو قیدی بنالے اور چاہے تو انہیں ذمی بنالے۔ امام محمدؒ کے نزدیک ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر اتارنا جائز نہیں، چنانچہ انہیں قتل کرنا اور غلام بنانا جائز نہیں، البتہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی اور اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں ذمی بنالیا جائے۔ امام محمدؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے لشکر کی روانگی کے وقت سالاروں کو ہدایات دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ جب تم کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کرلو اور وہ (محصورین) چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتارو تو تمہیں تو معلوم نہیں کہ ان کے بارے میں اللہ کا کیا فیصلہ (حکم) ہے۔ تو اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارنے سے منع فرمایا ہے اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے معنی سے خبردار فرمایا ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حکم معلوم نہیں ہے پس امام کا اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارنا ایک غیر معلوم بات کے ساتھ فیصلہ کرنا ہوگا اور یہ درست نہیں۔ تو جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتارنا صحیح نہیں تو پھر یہی ہے کہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی، اگر انہوں نے یہ دعوت قبول کرلی تو وہ آزاد مسلمان ہوں گے اور ان کے جان و مال سے کسی تعرض کی کوئی اجازت نہ ہوگی اور اگر وہ انکار کردیں تو امام نہیں نہ تو قتل کرے گا اور نہ ہی غلام بنائے گا بلکہ انہیں ذمی بنالے گا۔ اگر وہ امام سے یہ درخواست کریں کہ وہ انہیں ان کی جائے پناہ تک پہنچا دے تو امام ان کی اس درخواست کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ اگر وہ انہیں ان کی جائے پناہ کو لوٹا دے تو وہ یقیناً ہم سے لڑیں گے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتارنا در اصل اس حکم پر اتارنا ہے جو کافروں کے بارے میں مسلمانوں کے لیے مشروع حکم ہے، لہٰذا اس پر اتارنا جائز ہے۔ رہی امام محمدؒ کی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تو معلوم نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد لیکن اس حکم تک پہنچنا اور اسے معلوم کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے اختیار (Choice)۔ لیکن یہ اختیار کافی نہیں ہے کہ اس پر اتارنا جائز ہو جیسا کہ ہم کفارات کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ واجب ان تین چیزوں میں سے ایک ہے (یعنی کھانا کھلانا، غلام آزاد کرنا یا روزے رکھنا) اور وہ ایک نامعلوم ہے۔ علاوہ ازیں، اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ اگر ان پر کوئی بار ڈال دیا جائے تو وہ اس سے منحرف نہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے مکلف (جس پر بار ڈالا جائے) کا کفر کو اختیار کرنا۔ اسی طرح اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بندے کی ثالثی پر اتارنا بالاجماع (یعنی ائمہ فقہ اس پر متفق ہیں) درست ہے۔ بندے کی ثالثی پر اتارنا درحقیقت اللہ کے حکم و فیصلہ پر اتارنا ہے کیونکہ بندے کو اپنی جانب سے حکم کے اختراع کرنے (originate) کا اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ترجمہ: وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا، نیز فرمایا، إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ، یعنی حکم (حکومت) تو اللہ ہی کا ہے۔ لیکن اللہ عزوجل کا حکم مشروع خاص واقعے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی لیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ بن معاذ کو فرمایا تھا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث (یعنی اللہ کے حکم پر اتارنے سے نہی کی حدیث) کا تعلق ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ اسے اس زمانے سے متعلق کر دیا جائے جب احکام کا منسوخ ہونا جائز تھا اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی حیات طیبہ میں تو یہی صورت حال تھی کیونکہ آپؐ کی حیات مبارکہ میں شرعی احکام کو ثبات حاصل نہیں تھا (یعنی احکام میں ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری تھا)۔ (تو آپؐ نے یہ ممانعت اس لیے فرمائی) تاکہ منسوخ حکم پر نہ اتارا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ

حکم اس اثناء میں منسوخ ہو چکا ہو (یعنی لشکر کے امیر کو لڑائی سے پہلے محصورین کے بارے میں جو حکم شرعی معلوم ہوا ہو سکتا ہے کہ اس کی دربار رسالت سے غیر حاضری اور لڑائی میں شرکت کے دوران میں وہ حکم منسوخ ہو چکا ہو اور اس کی جگہ کوئی نیا حکم آگیا ہو۔ للذا منسوخ حکم کے مطابق اس کا فیصلہ حکم الٰہی کے موافق تو قرار نہ پائے گا اور نیا حکم الٰہی اسے معلوم نہیں کہ وہ اس کی عدم موجودگی میں وارد ہوا) ۔لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد یہ معنیٰ تو معدوم ہو گیا کیونکہ آپؐ کی وفات کے بعد احکام کے منسوخ کیے جانے کا امکان تو ختم ہو گیا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر اتارنا جائز ہے تو پھر امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ قتل کرنے، قید کرنے اور ذمی بنانے میں سے جس حکم کو بھی مسلمانوں کے مفاد میں سب سے بہتر سمجھے اس کے مطابق فیصلہ کر دے کیونکہ یہ سب (تینوں) احکام اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے، کافروں کے بارے میں مشروع ہیں۔ اگر وہ امام کے اختیار سے پیشتر اسلام قبول کر لیں تو پھر وہ آزاد مسلمان ہیں اور ان کے جان و مال سے تعرض کرنے کی کسی کو کوئی اجازت نہیں۔ ان کی اراضی بھی بدستور انہیں کے پاس رہے گی اور وہ عشری ہو گی، اسی طرح اگر وہ انہیں ذمی بنا لے تو بھی وہ آزاد ہوں گے (یعنی غلام نہیں بنائے جائیں گے) اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا جائے گا۔ اگر وہ خراج مقرر کرنے سے قبل اسلام لے آئیں تو ان کی اراضی عشری ہو جائے گی۔

یہ تو ہوئی اس صورت کی بات جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر اتارا جائے' اور اگر بندوں کی ثالثی پر اتارا جائے' یعنی یہ کہ وہ کسی آدمی کی ثالثی پر اتارے جائیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی؛ یا تو وہ کسی شخص معین کے فیصلے پر اتاریں' مثلاً کسی آدمی کا نام لے کر کہیں کہ وہ شخص ثالثی کرے یا کسی غیر معین شخص کی ثالثی پر اتاریں۔ سو اگر تو اتارنا کسی معین شخص کی ثالثی پر ہوا اور وہ اس کے فیصلے کو قبول کرنے پر اتر آئیں اور وہ شخص مذکورہ احکام میں سے کوئی ایک حکم ان پر لاگو کر دے اور وہ شخص عاقل، مسلمان، عادل (جس کی شہادت قابل قبول ہو) اور حد قذف کا سزایاب نہ ہو تو اس کی ثالثی بالاتفاق جائز ہے (یعنی سب ائمہ فقہاء اس پر متفق ہیں)۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بنو قریظہ کا محاصرہ کیے ۲۵ راتیں گزر گئیں تو انہوں نے سعدؓ بن معاذ کی ثالثی کے لیے درخواست کی۔ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے' ان کے اموال (مجاہدین میں) تقسیم کر دیے جائیں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ کے فیصلے کو صحیح قرار دیا جبکہ آپؐ نے یہ خبر دی کہ حضرت سعدؓ نے جو فیصلہ کیا ہے وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم تو صحیح ہی ہو سکتا ہے (یعنی اس میں غلطی کا احتمال تو ممکن ہی نہیں)۔ البتہ ثالث اس بات کا مجاز نہیں کہ انہیں واپس دار الحرب میں بھیج دے' اگر وہ ایسا فیصلہ کرتا ہے تو اس کا یہ فیصلہ باطل ہے کیونکہ یہ فیصلہ مشروع نہیں ہے جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ وہ واپس جا کر پھر ہم سے لڑیں گے۔

اور اگر ثالث غلام یا نابالغ ہو تو بالاجماع اس کی ثالثی جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ فاسق ہو یا حد قذف کا سزایاب ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکی ثالثی جائز نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب فاسق قاضی بننے کا اہل ہے تو ثالث بننے کا اہل بدرجہ اولیٰ ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد قذف کا سزایاب ثالث بننے کا اہل نہیں کیونکہ وہ اہل ولایت (جنہیں کوئی شرعی ذمہ داری سونپی جاسکے) میں سے نہیں ہوتا' اسی لیے وہ قاضی

بننے کا اہل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فاسق بھی ثالث بننے کا اہل نہیں، اگرچہ وہ قاضی بننے کا اہل تو ہوتا ہے تاہم اس کا عدالتی فیصلہ لازم الاجراء نہیں ہوتا۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کے فیصلہ کیے ہوئے قضیے (case) کو کسی اور قاضی کی عدالت میں دائر کر دیا جائے تو اس دوسرے قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کے فیصلے کو نافذ کر دے اور چاہے تو رد کر دے۔ اگر وہ شخص ذمی ہو تو کافروں کے بارے میں اس کی ثالثی جائز ہے کیونکہ وہ اپنے ہم جنس کے خلاف شہادت دینے کا اہل ہے۔

اگر وہ اپنے پسندیدہ آدمی کی ثالثی پر اتریں اور کسی شخص کو منتخب کرلیں تو اگر تو وہ شخص ثالثی کے اہل ہے تو اس کی ثالثی درست ہے اور اگر وہ اس کا اہل نہیں تو اسے بطور ثالث قبول نہیں کیا جائے گا اور انہیں کسی ایسے شخص کا انتخاب کرنا ہوگا جو ثالثی کے اہل ہو اور اگر وہ ایسے کسی شخص کو منتخب کرلیں تو امام انہیں ان کی پناہ گاہ میں پہنچا دے گا کیونکہ ان کا لڑائی سے دستبردار ہونا ان کے پسندیدہ شخص کی ثالثی سے مشروط تھا، جب انہوں نے کسی شخص کو منتخب نہ کیا تو اس صورت میں وہ امام کے زیر امان ہوں گے، چنانچہ وہ انہیں ان کی پناہ گاہ میں لوٹا دے گا البتہ وہ انہیں کسی ایسے قلعے میں نہیں لوٹائے گا جو پہلے قلعے کی بہ نسبت زیادہ مضبوط اور محفوظ ہو اور نہ ہی کسی ایسی سرحد کی طرف لوٹنے دے گا جس سے وہ مقاومت کر سکیں کیونکہ پناہ گاہ کی طرف لوٹانے کا حکم تو اس لیے ہے کہ کسی قسم کے غدر کے پیدا ہونے سے اجتناب ہو سکے (یعنی وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم سے دھوکا یا بدعہدی یا بداخلاقی کی ہے) اور یہ مقصد تو اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ انہیں ان کی سابقہ حالت میں لوٹا دیا جائے، لہٰذا کسی دوسری جگہ انہیں لوٹانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اگر وہ کسی غیر معین شخص کی ثالثی پر اتریں تو اس صورت میں امام کو اختیار ہے کہ وہ ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی صالح شخص کو مقرر کرے یا پھر مسلمانوں کے مفاد کے لیے خود ایسی چیز کے ساتھ فیصلہ کرے جو مسلمانوں کے حق میں زیادہ بہتر ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

معاہدہ اور صلح

دوسری قسم موادعہ ہے اور اس سے مراد ہے ترک قتال پر معاہدہ اور صلح۔ کہا جاتا ہے، تَوَادَعَ الفَرِيقَانِ، یعنی ان دو فریقوں نے اس بات کا باہم معاہدہ کرلیا کہ ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق سے لڑائی نہیں کرے گا۔ موادعہ کے بارے میں گفتگو متعدد موضوعات پر ہوگی، اس کے رکن، اس کی شرط، اس کے حکم اور اس کی صفت کے بیان میں اور ان اسباب کے بیان میں جن سے یہ ٹوٹ جاتی ہے۔ جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ موادعہ یا مسالمہ یا مصالحت یا معاہدہ یا کسی ایسے لفظ کا استعمال ہے جو ان الفاظ کے معنی ادا کرتا ہو۔ اس کی شرط ضرورت ہے اور ضرورت سے مراد ہے قتال کے لیے تیاری کرنے کی ضرورت، مثلاً یہ کہ مسلمان کمزور ہوں اور کافروں کو کسی دوسرے گروہ کی حمایت کی قوت حاصل ہو۔ پس اگر ضرورت نہ ہو تو موادعہ جائز نہیں کیونکہ موادعہ سے مراد ہے ایسے قتال کو ترک کرنا جو کہ فرض ہے لہٰذا یہ تو صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتی ہے کہ جب یہ قتال کیلئے وسیلہ بنے کیونکہ اس صورت میں یہ از روئے معنی قتال ہی ہوگی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا اِلَى السَّلْمِ وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ، یعنی اور تم کمزور نہ پڑو اور صلح نہ کرو اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمہارے ساتھ ہے۔ البتہ اگر فی الواقع ضرورت ہو تو صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ یعنی اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی اس کی طرف مائل ہو جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ سے دس سال تک لڑائی نہ کرنے کی شرط پر صلح کی تھی۔ صلح کے لیے امام کی اجازت کا ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر ان کے ساتھ امام یا مسلمانوں میں سے کوئی بھی فریق امام کی اجازت کے بغیر صلح کرلے تو یہ صلح درست

ہوگی کیونکہ صلح کے درست ہونے کا انحصار تو اس بات پر ہے کہ وہ مسلمانوں کے مفاد کیلئے کی جائے اور یہ بات تو صورتِ زیر بحث میں موجود۔

اگر صلح کے بدلے میں مسلمان کچھ مال لے لیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ جزیہ کے مفہوم میں ہے [illegible] اسے بیت المال میں خراج کی مد میں رکھا جائے گا۔ اگر مسلمان صلح کرنے پر مجبور ہوں تو اس صورت میں اس میں کچھ حرج نہیں کہ وہ کفار سے صلح کی درخواست کریں اور اس کے بدلے میں انہیں مال دیں۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہمارے لیے صلح کو علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط کے) مباح کر دیا ہے لہٰذا یہ معاوضے کے ساتھ اور معاوضے کے بغیر دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ نیز اس لیے (جائز ہے) کہ چونکہ مال کے بدلے صلح جس کا فوری مقصد کفار کے شر کو دور کرنا اور دوسرا مقصد قتال کے لیے تیاری کرنا ہو، جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے کے باب سے ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔ اس صورت میں مرتدین کے ساتھ صلح کرنا بھی جائز ہے جب وہ اسلامی ممالک میں سے کسی ایک ملک پر غلبہ حاصل کر لیں اور ان سے خوف [illegible] کیا جاتا ہو اور ان کی طرف سے شر کا اندیشہ ہو کیونکہ اس صلح سے ایک تو فوری طور پر دفعِ شر کا فائدہ حاصل ہو گا دوسر[illegible] یہ ہے کہ شاید وہ اسلام کی طرف رجوع کر لیں اور تائب ہو جائیں۔ البتہ ان سے صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح کے بدلے میں مال لینا جزیئے کی ذیل میں آتا ہے اور مرتدوں سے جزیہ وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر ان سے کوئی چیز لے لی جائے تو وہ واپس نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مال معصوم نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے اموال اہل حرب کے اموال کی طرح محل استیلاء ہیں (یعنی ان پر غلبہ پا کر قبضے میں لیا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح، باغیوں کے ساتھ صلح بھی جائز ہے کیونکہ جب کافروں کے ساتھ صلح جائز ہے تو مسلمانوں کے ساتھ صلح تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہے، البتہ ان سے اس صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ ترک قتال پر مال وصول کرنا جزیئے کی ذیل میں آتا ہے اور جزیہ بجز کافر کے اور کسی سے لینا جائز نہیں۔

صلح کا حکم

جہاں تک صلح کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو معروف امان کا ہے اور وہ ہے کہ صلح کے بعد صلح کرنے والوں کے جان و مال، ان کی عورتیں اور بچے محفوظ ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی عقد امان ہے۔ اگر اہل صلح میں سے کوئی گروہ کسی دوسرے شہر میں چلا جائے جس کے ساتھ مسلمانوں کی صلح نہ ہو اور مسلمان اس شہر پر چڑھائی کر دیں تو یہ گروہ محفوظ رہے گا اور ان سے کسی قسم کے تعرض کی اجازت نہیں کیونکہ عقد صلح نے انہیں امان دیدی ہے جو کسی دوسری جگہ جانکلنے سے ٹوٹے گی نہیں، جیسا کہ امان مؤبد کے معاملے میں ہوتا ہے۔ امان مؤبد سے مراد ہے عقدِ ذمہ، جو ذمی کے دار الحرب میں چلے جانے سے ختم (Invalid) نہیں ہو جاتی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے اسی طرح اگر اہل صلح کے ملک میں کسی دوسرے ملک کا کوئی شخص امان لے کر داخل ہو پھر بغیر امان لیے وہ دار الاسلام میں داخل ہو جائے تو وہ امان میں ہو گا کیونکہ اہلِ صلح کے ملک میں ان کی امان کے ساتھ داخل ہونے سے اس کی حیثیت انہیں میں کے ایک شخص کی سی ہوگی اور اگر وہ اپنے ملک میں واپس جاکر پھر دار الاسلام میں داخل ہو تو اس صورت میں اس کی حیثیت مال فئے کی ہو گی جس کی بابت ہمیں حق ہے کہ اسے قتل کر دیں یا قیدی بنا لیں کیونکہ اپنے ملک میں واپس چلے جانے سے وہ دار الموادعہ کے لوگوں سے خارج ہو گیا لہٰذا اس کے حق میں صلح کا حکم ختم ہو گیا، اس لیے جب وہ دار الاسلام میں داخل ہوا تو وہ حربی ہے جو ابتداءً بغیر امان کے دار الاسلام میں داخل ہوا ہے۔ اگر کسی دوسرے ملک والے اہل صلح (جن کے ساتھ مسلمانوں کی صلح ہے) میں سے کسی آدمی کو قیدی بنا لیں پھر مسلمان اس ملک پر حملہ کر دیں تو وہ آدمی فے (غنیمت) ہو گا۔ اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اگر ان کے پاس کوئی تاجر آیا ہوا ہو تو اسے امان حاصل ہو گی۔ ان دونوں (یعنی اس آدمی اور تاجر) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کے قید ہو جانے پر اس کے حق میں دار الموادعہ کا حکم منقطع ہو گیا جبکہ تاجر کے داخل ہونے پر یہ حکم منقطع نہیں ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معاہدہ صلح کی صفت

جہاں تک عقد صلح کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد لازم نہیں ہوتا اور کسی بھی وقت ٹوٹ سکتا ہے۔ (عقد صلح کو توڑنے کی صورت میں) امام کو چاہیے کہ عقد کو توڑنے کی انہیں اطلاع کرے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ، ترجمہ: اور اگر تجھ کو ڈر ہو کسی قوم سے دغا کا تو پھینک دے ان کا عہد ان کی طرف ایسی طرح پر کہ ہو جاؤ تم اور وہ برابر۔ جب معاہدہ کو پھینک دینے کی اطلاع ان کے بادشاہ تک پہنچ جائے تو پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ مسلمان ان پر حملہ کر دیں کیونکہ ظاہر بات ہے کہ بادشاہ اپنی قوم تک اس خبر کو پہنچا دے گا۔ البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ معاہدہ پھینک دینے کی خبر اس کی قوم تک نہیں پہنچی اور وہ اس سے خبردار نہیں ہیں تو یہ بات مناسب نہیں کہ مسلمان ان پر حملہ کریں کیونکہ جب ان تک یہ خبر نہیں پہنچی تو اس صورت میں وہ پہلی امان کے حکم پر ہیں اس لیے ان کے ساتھ ہماری جانب سے قتال غدر اور دھوکہ دینا ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ معاہدے کو پھینک دیں، مثلاً یہ کہ وہ معاہدے کو پھینک دینے کے پیغام کے ساتھ ہماری طرف ایلچی بھیج دیں اور وہ امام کو اس کی اطلاع کر دیں تو مسلمانوں پر کچھ حرج نہیں اگر وہ ان پر چڑھائی کر دیں، بدلیل مذکورہ البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ ان کے ایک علاقے کے لوگوں کو اس کی اطلاع نہیں ہوپائی (تو پھر حملہ نہ کریں) بدلیل مذکورہ۔

اگر امام نے معاوضہ لے کر ان سے صلح کی ہو پھر وہ عقد صلح کو توڑنے کو مناسب سمجھے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ عقد لازم نہیں ہوتا اور اس میں ٹوٹنے کا احتمال Liable to Repudiation ہوتا ہے البتہ معاہدے کی جتنی مدت باقی ہو اس کی مناسبت سے اس مال کا حصہ انہیں لوٹایا جائے گا کیونکہ وہ مال تو انہوں نے پوری مدت کے لیے امان کے عوض میں دیا تھا چنانچہ جب کچھ مدت باقی رہ گئی تو اس کے حساب سے مال کی واپسی بھی لازم ہوگی۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب صلح اس شرط پر ہوئی ہو کہ وہ کفر کے احکام پر قائم رہیں گے اور اگر اس شرط پر صلح کا معاہدہ ہوا ہو کہ ان پر اسلام کے احکام جاری کیے جائیں گے تو یہ عقد لازم ہوگا جس میں ٹوٹنے کا احتمال نہیں کیونکہ اس شکل پر ہونے والی صلح عقد ذمہ ہے (یعنی اہل صلح کی حیثیت ذمیوں کی ہوگئی) اس لیے امام کے لیے یہ جائز نہیں کہ معاہدے کو ان پر پھینک دے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

نقض معاہدہ کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے معاہدۂ صلح ٹوٹ جاتا ہے تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ معاہدۂ صلح یا تو وقت کی قید سے آزاد ہوگا یا پھر مدت مقررہ کے لیے طے پایا ہوگا۔ اگر تو معاہدہ وقت کی قید سے آزاد ہے تو اس معاہدے کو توڑنے والے اسباب دو قسم کے ہیں، ایک تو نص اور دوسرا دلالت۔ نص سے مراد یہ ہے دونوں فریق صراحت کے ساتھ معاہدے کو پھینک دیں، دلالت سے مراد یہ ہے کہ ان کی طرف سے ایسے حالات پائے جائیں جو معاہدے کے پھینک دیے جانے پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً یہ کہ دار الصلح سے ایک گروہ حکمران کی اجازت کے ساتھ نکلے اور دار الاسلام میں رہزنی کرے، کیونکہ حکمران کی طرف سے اس امر کی اجازت کا دیا جانا معاہدے کو پھینک دینے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر کوئی گروہ حکمران کی اجازت کے بغیر نکل کر دار الاسلام میں رہزنی کرے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ ایسی جماعت ہے جنہیں قوت مقابلہ وانتقام حاصل نہیں تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ بغیر قوت مقابلہ وانتقام کے رہزنی کرنا نقض عہد کے لیے دلالت کا کام نہیں دیتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اہل صلح میں سے کوئی شخص صراحت کے ساتھ نقض عہد کا اعلان کر دے تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا جیسے امان مؤبد یعنی عقد ذمہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ رہزن ایسی

جماعت ہوں جنہیں قوت مقابلہ میسر ہے اور انہیں نہ تو حکمران کی طرف سے اجازت حاصل ہو اور نہ ہی باشندگان ملک کی طرف سے تو اس صورت میں بادشاہ اور اس کے اہل مملکت بدستور معاہد رہے پرتاہم سمجھے جائیں گے کیونکہ ان کے حق میں معاہدے کے ٹوٹنے کی دلالت موجود نہیں ہے تاہم رہزنوں کے حق میں معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور ان کا قتل یا انہیں غلام بنانا جائز ہو گا کیونکہ ان کی طرف سے معاہدے کو توڑنے کی دلیل موجود ہے۔ اگر معاہدہ ایک مدت مقررہ کے لیے طے پایا ہو تو اس مدت کے پورا ہونے پر معاہدہ از خود ٹوٹ جائے گا اور معاہدے کے ٹوٹنے کی اطلاع کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو گی، یہاں تک کہ مسلمانوں کو ان پر حملہ کرنے کا بھی حق حاصل ہو گا کیونکہ مدت مقررہ کے لیے طے پانے والا معاہدہ اس مدت کے ختم ہوتے ہی خود بخود ٹوٹ جاتا ہے اور اسے توڑنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر ان میں سے کوئی شخص دارالاسلام میں ایک مقررہ مدت کے معاہدے کے ساتھ داخل ہو اور وہ مدت مقررہ گزر جائے اور وہ ہنوز دارالاسلام میں ہو تو وہ امان میں ہو گا جب تک کہ وہ اپنی پناہ گاہ (یعنی اپنے ملک) کو لوٹ نہ جائے کیونکہ اس سے تعرض کرنے سے غدر اور دھوکہ دینے کا (الزام لگنے کا) امکان ہے لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس سے اجتناب لازم ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقدِ ذمہ

جہاں تک امان مؤبد کا تعلق ہے، تو اسے عقد ذمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس پر گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: عقد کے رکن کی شرائط کا بیان، عقد کے حکم کا بیان، عقد کی صفت کا بیان، ان چیزوں کا بیان جو ذمیوں پر لازم ہوں گی اور ان امور کا بیان جن میں ان سے تعرض کیا جائے گا اور جن میں تعرض نہیں کیا جائے گا۔

عقد کا رکن

جہاں تک عقد ذمہ کے رکن کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں، نص اور دلالت۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے تو اس سے مراد ہے ایسا لفظ استعمال کرنا جو اس پر دلالت کرتا ہو اور وہ لفظ ہے عہد اور عقد، ایک مخصوص شکل میں۔ جہاں تک دلالت کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ فعل ہے جو جزیہ کو قبول کرنے پر دلالت کرتا ہو، مثلاً یہ کہ کوئی حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہو پھر اگر ایک سال تک دارالاسلام میں قیام کیا اس امر کے بعد کہ اس کو پہلے کہا جا چکا تھا کہ یا تو وہ نکل جائے یا ذمی بن جائے (اس بارے میں) اصول یہ ہے کہ جب حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو تو امام کو چاہیے کہ اس کے قیام کے لیے ایک مدت مقرر کر دے جتنی بھی وہ مناسب سمجھے اور اس سے کہہ دے کہ اگر تم نے اس مدت سے تجاوز کیا تو میں تمہیں ذمی بنا لوں گا پھر اگر وہ حربی اس مدت سے تجاوز کرے تو وہ از خود ذمی بن جائے گا کیونکہ جب امام نے اس سے یہ بات کہہ دی تھی اور وہ دارالاسلام سے نہ گیا حتیٰ کہ وہ مدت گزر گئی تو گویا اس نے ذمی بننا قبول کر لیا ہے۔ سو اگر امام کی طرف سے یہ بات کہے جانے کے بعد وہ ایک سال مقیم رہا تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا اور اس سے (یعنی جزیہ دینے سے) پہلے اسے اپنے وطن کو واپس نہ جانے دیا جائے گا اور اگر وہ سال کے پورا ہونے کے بعد نکل جائے تو پھر اس پر کچھ عائد نہ ہو گا۔ اور اگر امام نے اسے کہا کہ داخل ہو جا مگر سال بھر نہ رہنا پھر وہ سال بھر مقیم رہے تو وہ ذمی بن جائے گا اور اس کی وطن واپسی ممکن نہ ہو گی، بدلیل مذکورہ اگر وہ مستامن خراجی زمین خریدے تو جب اس پر خراج عائد ہو گا وہ ذمی بن جائے گا کیونکہ خراج کا باندھا جانا دارالاسلام میں اقامت سے مخصوص ہے تو جب اس نے خراج کو قبول کر لیا تو گویا اس نے دارالاسلام کا باشندہ بننا قبول کر لیا، لہٰذا وہ ذمی بن جائے گا۔ اور اگر خراج کے باندھے جانے سے قبل ہی وہ اس اراضی کو فروخت کر دے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ ذمہ کو قبول کرنے کی دلیل خراج کا باندھا جانا ہے نہ زمین کی نفس

خریداری، للذا جب تک اس پر خراج لاگو نہ ہوگا وہ ذمی نہیں بنے گا۔ اور اگر وہ خراجی زمین کو اجرت پر لے اور اس میں کاشت کرے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ خراج تو آجر (اجرت پر دینے والے) پر عائد ہوتا ہے نہ کہ مستاجر پر للذا اجرت پر لینا التزام ذمہ پر دلالت نہیں کرتا البتہ اگر خراج مقاسمہ (یعنی کل پیداوار پر بٹائی کے حساب سے خراج) ہو تو جب زمین سے پیداوار حاصل ہو اور پیداوار سے امام خراج وصول کرلے تو امام اس پر جزیہ عائد کر دے گا اور اسے ذمی بنا لے گا۔ اگر مستامن اراضیٔ مقاسمہ (وہ زمینیں جن پر خراج مقاسمہ عائد ہو) خرید لے اور کسی مسلمان کو اجرت پر دے دے اور اس سے امام خراج وصول کرے تو وہ مستامن ذمی نہیں بنے گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نفس خریداری التزام ذمہ پر دلالت نہیں کرتی بلکہ التزام ذمہ کی دلیل تو اس پر خراج کا باندھا جانا ہے اور یہ باندھا نہیں گیا۔ اگر حربی مستامن خراجی زمین خرید لے اور اس میں کاشت کرے اور اس زمین میں فصل اگ آئے اور اس فصل کو کوئی آفت آن پہنچے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ فصل کو آفت پہنچنے سے خراج لاگو نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہے گویا کہ اس نے اس میں کاشت کی ہی نہیں۔ للذا باقی تو نفس خریداری رہ گئی اور خریداری قبول ذمہ کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اگر زمین کا مالک بننے کے بعد ایک سال کی مدت سے قبل مستامن پر خراج لاگو ہو جائے تو جس وقت اس پر خراج لاگو ہوگا اسی وقت سے وہ ذمی بن جائے گا اور اس کے سر کا خراج (یعنی جزیہ) آنے والے سال کے بعد وصول کیا جائے گا کیونکہ زمین کا خراج عائد ہونے سے وہ ذمی بن گیا ہے۔ یہ عقد ذمہ از روئے نص (صراحت) ہے اس لیے عقد کی ابتدا خراج لاگو ہونے کے وقت سے معتبر ہوگی چنانچہ اس وقت کے بعد ایک سال پورا ہونے پر اس سے سر کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کوئی مستامن حربی عورت دارالاسلام میں کسی ذمی مرد سے شادی کرلے تو وہ بھی ذمی بن جائے گی اور اگر کوئی حربی مستامن مرد دارالاسلام میں کسی ذمی عورت سے شادی کرلے تو وہ ذمی نہیں بنے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کے تابع ہوتی ہے، چنانچہ جب وہ کسی ذمی سے شادی کرتی ہے تو گویا وہ ہمارے ملک میں اقامت پر راضی ہے للذا وہ اپنے شوہر کی تبعیت میں ذمی بن جائے گی، لیکن شوہر اپنی بیوی کے تابع نہیں ہوتا چنانچہ اس کا کسی ذمی عورت سے شادی کرلینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ ہمارے ملک (دارالاسلام) میں قیام پر راضی ہوگیا ہے، للذا وہ ذمی نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکنِ عقد کی شرطیں

جہاں تک عقد ذمہ کے رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں:۔

(۱) معاہد مشرکین عرب میں سے نہ ہو کیونکہ ان سے بجز اسلام یا تلوار کے اور کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ... فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ یعنی مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ سوان کی راہ چھوڑ دو۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مشرکوں کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور صرف توبہ کرنے پر ہی انہیں چھوڑ دینے کا حکم فرمایا ہے اور توبہ سے مراد ہے اسلام۔

اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ...... مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ... الآیہ یعنی اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر، نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام ٹھیرائی ہیں، اور نہ دین حق کو اختیار کرتے ہیں، ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اس حال میں کہ وہ زیر دست ہو کر رہیں۔" اہل کتاب خواہ عرب سے ہوں یا عجم اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ نص کا حکم عام ہے۔ مجوسیوں کے ساتھ عقد ذمہ بھی جائز ہے کیونکہ

جزیہ کے حق میں انہیں بھی اہل کتاب کے ساتھ شامل کیا گیا ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے مجوسیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کے ساتھ بھی اہل کتاب والا برتاؤ کرو اور سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے سواد عراق میں ایسا ہی معاملہ کیا تھا اور ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا تھا پھر عرب کے مشرکین اور ان کے علاوہ اہل کتاب اور مشرکین عجم کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب کو عقد ذمہ سے اور جزیہ قبول کر لینے پر اس لیے نہیں چھوڑ دیا جاتا کہ ان سے مال وصول کرنے کی کوئی خواہش یا لالچ ہے بلکہ اسلام کی دعوت کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا میل جول ہو اور وہ اسلام اور اس کے احکام کی خوبیوں کو دیکھیں اور ان پر غور و فکر کریں تاکہ انہیں پتا چلے کہ اسلام کے احکام عقلی تقاضوں کو پورا کرتے ہیں اور عقل انہیں قبول کرتی ہے۔ یہ چیز انہیں اسلام کی طرف بلائے گی اور وہ اس میں دلچسپی لیں گے۔ لہٰذا ان کے ساتھ عقد ذمہ ان کے اسلام قبول کرنے کی امید کے تحت کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مقصد مشرکین عرب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ لکیر کے فقیر ہیں اور عام طور پر آباؤ اجداد کی رسوم و رواجات کے ماسوا اور کچھ جانتے نہیں بلکہ ان کے ماسوا کو تو محض ٹھٹھہ مخول اور پاگل پن ہی سمجھتے ہیں، لہٰذا وہ شریعت کے محاسن کو جاننے کے لیے ان پر غور نہیں کریں گے۔ اس لیے انہیں تو اسلام کی دعوت دی جائے گی اور تلوار ہی انہیں اسلام کی دعوت دینے کے لیے مناسب ہے اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جزیہ قبول نہیں کیا تھا۔ مشرکین عجم اس حکم کے ضمن میں اہل کتاب کے ساتھ شامل ہیں، جس کی دلیل وہ نص ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔

۲- وہ مرتد نہ ہو کیونکہ مرتد سے بھی سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے: تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ، یعنی تم ان سے قتال کرو گے یا وہ اسلام قبول کر لیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ آیت بنو حنیفہ کے مرتدوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتد کے ساتھ عقد ذمہ اس کے قبول اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دین اسلام کے محاسن اور عقلی اعتبار سے اس کے قابل ستائش احکام کو جان لینے کے بعد اس دین سے اس کا منحرف ہونا اس کے سوء اختیار اور نحوست طبع کے ماسوا اور کسی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا اس لئے اس کی فلاح کی جانب سے تو مایوسی ہے، لہٰذا اس کے حق میں عقد ذمہ اور جزیہ کو قبول کرنا اس کے قبول اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک صابیوں کا تعلق ہے تو ان کے ساتھ عقد ذمہ قائم کر لیا جائے گا، کیونکہ جیسا کہ ہم کتاب النکاح میں بتا چکے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ اہل کتاب میں سے ہیں اور زبور کو پڑھتے ہیں، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ ایسی قوم ہیں جو ستاروں کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ بتوں کے پجاریوں کے حکم کے تحت آتے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ عجمی ہوں تو ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) وہ مؤبد (یعنی مستقل، دائمی) ہو، اور اگر اس کے لیے کوئی مدت مقرر کر دی جائے تو یہ عقد ذمہ جائز نہ ہو گا کیونکہ عقد ذمہ عصمت (جان و مال کے معصوم ہونے) کے ضمن میں عقد اسلام کا قائم مقام ہے اور عقد اسلام تبھی صحیح ہوتا ہے اگر وہ مؤبد ہو سو اسی طرح عقد ذمہ بھی مؤبد ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقدِ ذمہ کا حکم

جہاں تک عقد ذمہ کے حکم کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں۔ وباللہ التوفیق، کہ عقد ذمہ کے کئی احکام ہیں:۔

(۱) **جان کی عصمت**، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ... الی قولہ عزوجل حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ یعنی اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر، نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام ٹھیرائی ہیں، اور نہ دین حق کو اختیار کرتے ہیں، ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اس حال میں کہ وہ زیردست ہو کر رہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیہ قبول کر لینے کے بعد قتال کی اجازت نہیں دی اور اجازت منتہی ہو جاتی ہے (قبول جزیہ پر) تو (جان کی) عصمت لامحالہ ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) عصمت مال، مال اس لیے محفوظ ہو جاتا ہے کہ یہ جان کی عصمت کے تابع ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ محض انہوں نے عقد ذمہ کو قبول کیا تاکہ ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح اور ان کے خون ہمارے خون کی طرح (یعنی معصوم) ہو جائیں۔

جزیہ جزیہ کے واجب ہونے کے بارے میں گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: وجوب جزیہ کے سبب کا بیان، وجوب کی شرطوں کا بیان، وجوب کے وقت کا بیان، مقدار واجب کا بیان اور ان اسباب کا بیان جن سے جزیہ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

جزیہ کا سبب وجوب۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو جزیے کے واجب ہونے کا سبب عقد ذمہ ہے

وجوب جزیہ کی شرطیں: ۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی اقسام ہیں: عاقل ہونا، بالغ ہونا اور مرد ہونا، لہٰذا بچوں، عورتوں اور پاگلوں پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس شخص پر جزیہ واجب فرمایا ہے جو اہل قتال (لڑائی کے قابل لوگوں) میں سے ہو۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ الآیۃ (اس کا ترجمہ اوپر گذر چکا ہے) اور مقاتلہ باب مفاعلہ سے ہے اس لیے دونوں فریقوں کی طرف سے لڑنا ضروری ہے (باب مفاعلہ کی خاصیت مشارکت ہے یعنی دو شخصوں کا اس طرح مل کر کام کرنا کہ ایک کا فعل دوسرے پر واقع ہو یعنی ان دونوں میں ہر ایک فاعل بھی ہو اور مفعول بھی لیکن عبارت میں ایک کو فاعل ظاہر کیا جائے دوسرے کو مفعول) اس لیے ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا جو اہل قتال میں سے نہ ہو اور یہ (بچے، عورتیں اور پاگل) اہل قتال میں سے نہیں ہیں، لہٰذا ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

ان میں جملہ صحت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سال بھر بیمار رہا ہو تو اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ بیمار آدمی لڑنے کی قدرت نہیں رکھتا، اسی طرح اگر وہ سال کا بیشتر حصہ بیمار رہا ہو (تو بھی جزیہ واجب نہیں ہوگا) اور اگر سال کا اکثر حصہ وہ تندرست رہا ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ اکثر کا حکم وہی ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے۔

ایک شرط اپاہج پن، اندھے پن اور بڑھاپے سے محفوظ ہونا ہے، یہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہے، چنانچہ اپاہج، اندھے اور از کار رفتہ بوڑھے پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور ان لوگوں پر بھی جزیہ واجب ہوگا بشرطیکہ ان کے پاس مال ہو۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا قول ہے کیونکہ یہ لوگ بالعموم اہل قتال میں سے نہیں ہوتے، آپ دیکھتے نہیں کہ یہ لوگ قتل نہیں کئے جاتے۔ اسی طرح اس محتاج پر بھی جزیہ واجب نہیں جسے کام کرنے کی قدرت نہ ہو کیونکہ جو شخص کام کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ اہل قتال میں سے نہیں۔

جہاں تک اصحاب صوامع (عبادت گاہوں میں رہنے والے عابد و زاہد لوگ) کا تعلق ہے تو ان پر جزیہ واجب

ہے بشرطیکہ وہ کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوں کیونکہ ایسے اصحاب صوامع اہل قتال میں سے ہیں، اور کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوئے کام نہ کرنا جزیہ کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے اس شخص سے خراج ساقط نہیں ہوتا جو خراجی زمین کا مالک ہو اور کھیتی باڑی کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود کھیتی باڑی نہ کرتا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط آزاد ہونا ہے، چنانچہ غلام پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کا شمار ان لوگوں میں نہیں جو مال کے مالک ہونے کے اہل ہیں۔

وقتِ وجوب جہاں تک جزیے کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے سال کا آغاز کیونکہ جزیے کے واجب ہونے کا سبب ہے مستقبل میں اس کے خون (یعنی جان) کی حفاظت اس لیے اسے سال کے آخر تک مؤخر نہیں کیا جائے گا، لیکن ہر مہینے فقیر سے ایک درہم، متوسط حال سے دو دراہم اور دولت مند سے چار دراہم وصول کیے جائیں گے۔

مقدارِ واجب جہاں تک مقدار واجب کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ جزیے کی دو قسمیں ہیں، ایک جزیہ وہ جو باہمی رضامندی یعنی صلح سے عائد کیا جائے۔ اس جزیے کی مقدار وہ ہوگی جو صلح میں مقرر کی گئی ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار اور دوسو کپڑے کے جوڑوں پر صلح کی تھی۔ دوسرا جزیہ وہ ہے جسے امام ان پر ان کی رضامندی کے بغیر عائد کرے، مثلاً اس طرح کہ امام نے کافروں کی سرزمین پر غلبہ پالیا ہو اور انہیں ان کی املاک پر برقرار رکھا اور انہیں ذمی بنالیا ہو۔ یہ جزیہ تین درجوں کا ہوگا کیونکہ ذمیوں کے تین طبقے ہوتے ہیں، دولت مند، متوسط اور فقیر چنانچہ وہ دولت مند پر اڑتالیس دراہم، متوسط پر چوبیس دراہم اور کام کرنے والے فقیر پر بارہ دراہم لاگو کرے گا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے عثمان بن حنیف کو عراق کی طرف بھیجتے ہوئے حکم دیا تھا کہ وہ اسی طرح جزیہ لاگو کریں۔ حضرت عمرؓ نے مہاجرین وانصار صحابہؓ کی موجودگی میں یہ حکم دیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا تو یہ اس پر مانند اجماع کے ہے۔ علاوہ ازیں، یہ ممکن نہیں کہ یہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے ہو کیونکہ مقداروں کی معرفت کا ذریعہ توقیف اور سماعت ہی ہے نہ کہ عقل، تو یہ مانند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے ہوئے کے ہوگا۔ پھر اس ضمن میں دولت مند، متوسط اور فقیر کی تشریح کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض (فقہاء) کا قول ہے کہ جو ذمی اس قدر مال کا مالک نہ ہو کہ جس کے مالک ہونے پر مسلمانوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، یعنی دوسو دراہم، تو وہ فقیر ہے، اور جو دوسو دراہم کا مالک ہو وہ متوسط ہے اور جو ذمی چار ہزار یا اس سے زائد دراہم کا مالک ہو وہ دولت مند ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی اور عبداللہ بن سیدنا عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چار ہزار دراہم یا اس سے کم تو نفقہ (گزارے کی رقم) ہے اور اس سے زائد کنز (خزانہ۔ دولت مندی) ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص دوسو دراہم سے لیکر دس ہزار دراہم تک کا مالک ہے وہ متوسط ہے اور جو دس ہزار سے زائد کا مالک ہے وہ دولت مند ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب کے بعد ساقط کرنے والے اسباب جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جو جزیے کو واجب ہو جانے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، اسلام، موت ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک۔ چنانچہ اگر کوئی ذمی اسلام قبول کرے یا وفات پا جائے تو اس سے ہمارے (احناف کے) نزدیک جزیہ ساقط ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موت اور اسلام قبول کرنے سے ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ تو عصمت (جان ومال کے محفوظ ہو جانے) کے معاوضے کے طور پر

واجب ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ... حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (اردو ترجمہ اوپر گزر چکا ہے)۔ اس آیت میں اللہ جل شانہ نے اہل قتال کے خون کو مباح کر دیا اور ان پر جزیہ دینے پر اسے ساقط کر دیا، لہٰذا جزیہ خون کو گرنے سے محفوظ کر دینے کا معاوضہ ہے اور معوّض (جس کا معاوضہ دیا گیا ہے) اسے زمانہ ماضی میں حاصل ہو گیا تھا اس لیے معاوضہ بھی ساقط نہیں ہو گا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ مسلمان پر جزیہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ نے قبول اسلام پر جزیہ موقوف کر دیا اور فرمایا کہ اللہ کی قسم اسلام میں پناہ ہے اگر وہ اسلام لے آئے۔ پھر یہ بھی تو دلیل ہے کہ جزیہ تو قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے اور اسلام قبول کر لینے اور وفات پا جانے کے بعد یہ باقی نہیں رہتا جیسے قتال باقی نہیں رہتا (یعنی جو کافر اسلام قبول کر لے یا مر جائے تو اس کے ساتھ قتال تو نہیں کیا جاتا) اور اس بات کی دلیل کہ جزیہ اسلام قبول کرنے کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے یہ ہے کہ اسلام از روئے نصوص فرض ہے اور جزیہ ترک قتال کو متضمن ہے لہٰذا عقد ذمہ اور جزیہ، کہ جس میں ترک قتال ہے کا مشروع ہونا جائز نہیں ہو سکتا ماسوا اس وجہ سے جس کے لیے قتال مشروع ہوا ہے اور وہ وجہ ہے قبول اسلام کا وسیلہ ہونا، وگرنہ تناقض (Contradiction) لازم آئے گا اور شریعت میں تناقض نہیں ہوتا جبکہ مرنے یا اسلام قبول کر لینے کے بعد وسیلہ کا مفہوم متحقق ہونا محال ہے، اس لیے لامحالہ جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ جزیہ جان کی حفاظت کے عوض کے طور پر واجب ہوتا ہے قابل تسلیم نہیں بلکہ جزیہ تو محض قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ کفار کو دارالاسلام میں رہنے دینا اور ان کے ساتھ قتال کو ترک کرنا، باوجود اس کے کہ وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے بارے میں ایسی باتیں کرتے ہیں جو اس کی ذات و صفات کے شایاں نہیں ہوتیں محض ایک معمولی سے دنیوی سامان (یعنی مال جزیہ) کے لیے، یہ بات دانائی اور عقل سے خارج ہے۔ البتہ اسے قبول اسلام کا اور کافروں کو (مسلمان کر کے) ختم کرنے کا وسیلہ بنانا معقول بات ہے۔ مزید برآں اگر جزیہ جان کی حفاظت کے لیے واجب ہو تو یہ مستقبل میں بھی اسی طرح واجب ہو گا اور اگر ماضی میں اس کی جان محفوظ ہو تو اس وجہ سے جزیہ لینا جائز نہیں، لہٰذا جزیہ ساقط ہو جائے گا۔

از نجملہ ایک سبب یہ ہے کہ پورا ایک سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ر (گذشتہ سال) کا جزیہ ساقط ہو جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہو گا۔ یہاں تک کہ اگر ذمی پر ایک سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے اور اس نے ابھی پہلے سال کا جزیہ ادا نہ کیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے آئندہ سال کا جزیہ ہ وصول کیا جائے گا اور گذشتہ سال کا وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک گذشتہ سال کا بھی جب تک کہ وہ ذمی ہے۔ یہ مسئلہ المواخید کے نام سے معروف ہے یعنی یہ کہ جزیہ وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ خراج کی دو قسموں (خراج زمین اور خراج شخص) میں سے ایک قسم ہے اس لیے دوسرے سال تک مؤخر ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہو گا، جیسے خراج کی دوسری قسم یعنی خراج زمین میں ساقط نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو قسم کا خراج دین ہے اور دیگر دیونوں کی طرح یہ بھی (ادائیگی میں) تاخیر ہو جانے سے ساقط نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دو توجیہیں ہیں: ایک تو یہ کہ جزیہ تو محض قبول اسلام کی امید کے تحت واجب ہوتا ہے اور جب اسلام قبول نہ کیا گیا حتیٰ کہ دوسرا سال شروع ہو گیا تو گذشتہ برس کی بابت تو امید باقی نہ رہی البتہ آئندہ کے لیے امید باقی ہے اس لیے آئندہ برس کا جزیہ لیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جزیہ تو مستقبل میں خون کی حفاظت کے لیے لاگو کیا جاتا ہے تو جب اس کا خون گذشتہ برس میں محفوظ رہا تو اس وجہ سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اب تو اس کی ضرورت موجود نہیں رہی، جیسے قبول اسلام یا موت کی صورت میں جزیہ ساقط ہوتا ہے کیونکہ جزیہ کے ذریعے اس کے خون کی حفاظت کی ضرورت باقی نہیں رہی ایسی صورت

زیر بحث مسئلے کی ہے۔ اس ضمن میں زمین کے خراج کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی مجوسی ایک سال گزر جانے کے بعد اسلام قبول کرلے تو اس سے زمین کا خراج ساقط نہیں ہوگا البتہ سر کا خراج (جزیہ) ساقط ہو جائے گا! اس بارے میں ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جزیہ دیگر دیون کے مانند نہیں ہے لہٰذا اس کی بابت دیگر دیون کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقدِ ذمّہ کی صفت

جہاں تک عقد ذمّہ کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ ہمارے (یعنی مسلمانوں کے) حق میں تو لازم ہے اور اسے باندھنے کے بعد مسلمانوں کو اختیار نہیں کہ وہ کسی بھی حال میں اسے توڑ سکیں البتہ ذمیوں کے حق میں یہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کے ٹوٹنے کا احتمال ہے تاہم یہ صرف تین امور میں سے کسی ایک امر سے ہی ٹوٹ سکتا ہے۔ ان تین امور میں سے ایک تو یہ ہے کہ ذمی اسلام قبول کرلے کیونکہ، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے عقد ذمہ تو قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر باندھا جاتا ہے اور یہ مقصد تو حاصل ہو گیا۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ دارالحرب سے جا ملے کیونکہ دارالحرب سے جا ملنے سے وہ بمنزلہ مرتد کے ہو جاتا ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر ذمی دارالحرب سے جا ملے تو اسے غلام بنایا جا سکتا ہے اور اگر مرتد دارالحرب سے جا ملے تو اسے غلام نہیں بنایا جا سکتا، جس کی وجہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ تیسرا امر یہ ہے کہ وہ کسی علاقے پر غلبہ حاصل کرلیں اور (مسلمانوں سے) لڑنا شروع کردیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اہل حرب ہو جاتے ہیں اور معاہدہ لامحالہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر ذمّی جزیہ دینے سے انکار کردے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کا انکار مال نہ ہونے کے عذر کی وجہ سے ہو لہٰذا شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اسی طرح اگر وہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان میں سب وشتم کرے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ تو کفر پر کفر کا اضافہ ہے اور معاہدہ اگر اصل کفر کے ساتھ باقی رہتا ہے تو کفر کے اضافے کے ساتھ بھی باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کردے یا کسی مسلمان عورت سے مرتکب زنا ہو تو بھی معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ جو گناہ ہیں جن کا انہوں نے ارتکاب کیا یہ تو قباحت اور حرمت میں کفر سے کم ہیں تو جب کفر کے ساتھ عقد ذمہ باقی رہتا ہے گناہ کے ساتھ بطریق اولیٰ باقی رہے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ذمّیوں پر کیا لازم ہوگا

جہاں تک ان امور کے بیان کا تعلق ہے جو ذمیوں پر لازم ہوں گے اور ذمیوں سے کن باتوں میں تعرض کیا جائے گا اور کن میں نہیں کیا جائے گا تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اہل ذمہ کو ایسی علامات اور نشانیاں رکھنی پڑیں گی جن سے وہ پہچانے جا سکیں اور انہیں ان کے لباس، سواری اور وضع وقطع میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہ کرنے دی جائے گی۔ چنانچہ ذمی پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی کمر پر موٹی ڈوری کا زنّار باندھے، لمبی ٹوپی اوڑھے، ایسی زین پر سوار ہو جس کے اگلے حصے پر انار کی طرح کا (چوبی گولا) ہو، مسلمانوں کی عبائے فضیلت کی طرح کی عبا نہ اوڑھے اور نہ ہی مسلمانوں کی چادروں کی سی چادر اوڑھے۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ ایک مرتبہ اچھی وضع وقطع کے سواروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے انہیں مسلمان گمان کرکے سلام کیا تو آپ کے ساتھیوں میں سے کسی ایک آدمی نے کہا، اللہ آپ کے حال پر رحم کرے کیا آپ جانتے ہیں کہ یہ کون لوگ ہیں؟ حضرت عمرؒ نے کہا کون ہیں یہ لوگ؟ اس آدمی نے کہا کہ یہ بنو تغلب کے نصرانی ہیں۔ جب حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز اپنی منزل پر پہنچے تو حکم دیا کہ لوگوں میں منادی کرادی جائے کہ کوئی نصرانی ایسا نہ ہو جس نے اپنی پیشانی کے بالوں کو نہ باندھا ہو اور جو پالان پر سواری نہ کرے۔ ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ کے اس حکم سے اختلاف کیا ہو تو یہ بھی مانند

اجماع کے ہے۔ علاوہ ازیں، اسلام شعائرِ اسلام میں سے ہے اور مسلمانوں کو ضرورت ہے کہ ملاقات کے وقت ان شعائر کا اظہار کریں اور ایسا ہونا تبھی ممکن ہے کہ ذمی کوئی امتیازی نشان اختیار کریں۔ مزید برآں، ان نشانیوں کے اظہار سے ان کی ذلت کے آثار کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے کمزور عقیدے کے مسلمانوں کی حفاظت ہو جاتی ہے کہ وہ دین کو تبدیل نہ کریں، جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ترجمہ اگر یہ نہ ہوتا کہ سب لوگ ایک دین پر ہو جائیں گے (یعنی کافر ہو جائیں گے) تو جو لوگ رحمٰن کے ساتھ کفر کرتے ہیں ہم ان کے لیے ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی کر دیتے اور زینے بھی جن پر چڑھا کرتے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ ذمیوں کی عورتیں راستے میں چلنے کی کیفیت میں مسلمان عورتوں سے مختلف ہوں اور حماموں میں ان کے تہبند بھی مسلمانوں کے تہبند سے جدا ہوں، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ ان کے گھروں پر کچھ ایسی نشانیاں ہوں جو انہیں مسلمانوں کے گھروں سے ممیز کر دیں تاکہ مسلمان سائل پہچان لے کہ یہ کافروں کے گھر ہیں اور ان کے لیے دعائے مغفرت نہ کرے۔ انہیں مسلمانوں کے شہروں میں سکونت اختیار کرنے دیا جائے گا جہاں انہیں خرید و فروخت کرنے کی اجازت ہو گی کیونکہ عقد ذمہ تو اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ یہ ان کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے اور انہیں مسلمانوں کے شہروں میں اقامت کی قدرت دینے سے یہ مقصد بہت اچھی طرح حاصل ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کو بھی خرید و فروخت کی منفعت حاصل ہو گی، لہٰذا ذمیوں کو خرید و فروخت کی اجازت ہو گی البتہ مسلمانوں کے شہروں (امصار المسلمین، یعنی ایسے مقامات جن کی زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو اور جنہیں مسلمانوں نے اسلامی شعائر کے اظہار کے لیے مخصوص کر لیا ہو وہاں جمعہ اور عیدین کی نماز ہوتی ہو اور حدود نافذ ہوں) میں انہیں شراب اور سؤر کی کھلے عام خرید و فروخت کی اجازت نہیں ہو گی کیونکہ شراب اور سؤر کا حرام ہونا ان کے حق میں بھی ایسے ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں، کیونکہ حرمت کے احکام کے وہ بھی مخاطب ہیں۔ اہل اصول کے نزدیک یہ صحیح ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر معروف ہے۔ لہٰذا ان کی طرف سے شراب اور سؤر کی کھلے عام تجارت فسق کا اظہار ہے اس لیے انہیں اس سے روکا جائے گا، جبکہ اہل اصول کے نزدیک یہ مباح ہے تب بھی کفر کے شعائر کا ایسی جگہ پر اظہار ہے جو شعائر اسلامی کے لیے تیار کی گئی ہے اور اس جگہ سے مراد ہیں مسلمانوں کے شہر، لہٰذا انہیں اس سے منع کیا جائے گا۔ اسی طرح انہیں اس بات سے بھی منع کیا جائے گا کہ وہ ان چیزوں کو مسلمانوں کے شہروں میں کھلے عام لائیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے فرمایا کہ میں انہیں سؤر لانے سے منع نہیں کروں گا۔ امام ابو یوسفؒ نے شراب اور سؤر میں فرق کیا ہے کیونکہ شراب کی بابت تو یہ خدشہ ہوتا ہے کہ مسلمان اس میں نہ پڑ جائیں لیکن سؤر کی بابت ایسا کوئی خدشہ نہیں ہوتا۔ انہیں ان کی عید کے موقع پر برسرعام صلیب نکالنے کی اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ کفر کے شعائر میں سے یہ سب سے نمایاں شعار ہے، لہٰذا مسلمانوں کے شہروں میں انہیں اس کی اجازت نہیں ہو گی۔ اور اگر وہ اپنے گرجا گھروں میں ایسا کریں تو ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے قدیم گرجا گھروں کے اندر ناقوس بجائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ شعائر کا کھلے عام اظہار نہیں ہے۔ اور اگر وہ گرجا سے باہر ناقوس بجائیں تو اس کی انہیں اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ یہ شعائر (کفر) کا علانیہ اظہار ہے۔ جو بستیاں اور مقامات مسلمانوں کے شہروں (امصار المسلمین) میں سے نہیں ہیں ان میں ذمیوں کو کھلے عام شراب اور سؤر کی تجارت اور صلیب نکالنے اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا خواہ وہاں مسلمانوں کی کثیر تعداد آباد ہو۔ البتہ یہ افعال مسلمانوں کے شہروں میں مکروہ ہیں اور مسلمانوں کے

شہروں سے مراد وہ مقامات ہیں جہاں جمعہ وعیدین اور حدود قائم کی جاتی ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں کو برسرعام کرنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ یہ فعل ایسی جگہ پر شعائر کفر کا کھلے عام مظاہرہ ہے جو شعائر اسلامی کے کھلے عام مظاہرہ کے لیے مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ ممانعت صرف اس جگہ کے لیے مخصوص ہے جو شعائر اسلامی کے مظاہرے کے لیے مخصوص ہو اور وہ مصر جامع ہے۔ جہاں تک اس فسق کا تعلق ہے جس کی حرمت کے وہ بھی قائل ہیں، مثلاً زنا اور دوسرے تمام فواحش جو ان کے دین میں بھی حرام ہیں تو اس کے ارتکاب سے ان کو ہر حال میں روکا جائے گا خواہ مسلمانوں کے شہروں میں ہوں یا ان (ذمیوں) کے اپنے شہروں قصبوں یا دیہات میں۔ اسی طرح، موسیقی کے آلات، بانسری عود اور ڈھولک سے، حمام میں لہو ولعب اور ایسی ہی دوسری تمام چیزوں سے انہیں شہروں اور دیہات میں منع کیا جائے گا کیونکہ ان افعال کی حرمت کے وہ بھی ایسے ہی قائل ہیں جیسے ہم، لہٰذا یہ عقد ذمہ سے مستثنیٰ نہیں کہ وہ ان پر برقرار رہیں۔ رہے ان کے پہلے سے موجود کنیسے اور معابد تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا اور نہ ان میں سے کسی کو منہدم کیا جائے گا البتہ اس شہر میں جو مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن چکا ہو نیا کنیسہ بنانے سے روکا جائے گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام میں کوئی کنیسہ نہیں بجز دارالاسلام میں کنیسہ کے۔ اگر ان کا کوئی کنیسہ منہدم ہو جائے تو انہیں حق ہوگا کہ وہ اسے ویسے ہی دوبارہ تعمیر کرلیں جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ اس عمارت کے لیے بقاء کا حکم ہے تو انہیں حق ہے کہ اسے باقی رکھیں، لہٰذا اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا انہیں حق ہے، لیکن انہیں اس کی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کی جگہ تبدیل کر کے اسے کسی دوسری جگہ تعمیر کرنا ایک نیا کنیسہ تعمیر کرنے کے حکم میں آتا ہے (اور نیا کنیسہ مسلمانوں کے شہر میں تعمیر کرنے کی انہیں اجازت نہیں)۔ رہے دیہات یا ایسے مقامات جو مسلمانوں کے شہروں میں سے نہیں ہیں تو وہاں انہیں نئے کنیسے اور معابد تعمیر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جیسے انہیں ان مقامات پر شراب اور سؤر کی علانیہ تجارت سے نہیں روکا جاتا، بدلیل مذکورہ۔

اگر امام کو اہل حرب کی کسی قوم پر غلبہ حاصل ہو جائے اور وہ انہیں ذمی بنانا مناسب سمجھے اور ان کے سروں پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لگائے تو انہیں کنیسے اور معابد بنانے اور شراب اور سؤر کی برسرعام تجارت سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ منع تو کیا جاتا ہے ایسی جگہ پر کفر کے شعائر کے اظہار سے جو شعائر اسلامی کے اظہار کے لیے خاص ہے اور وہ ہیں مسلمانوں کے شہر اور وہ زیر بحث صورت میں موجود نہیں۔ البتہ اگر وہ بذریعہ صلح ذمی بنیں مثلاً یہ کہ اہل حرب میں سے کوئی قوم ہم سے درخواست کرے کہ انہیں ذمی بنا لیا جائے تو وہ اپنے سروں اور اراضی پر مقررہ چیز ادا کریں گے اور ان پر اسلامی احکام لاگو ہوں گے اور ہم ان شرائط پر ان سے صلح کرلیں تو ان کی اراضی قصبے، دیہات، گاؤں اور شہر ہر مقام پر شام کی اراضی کے مانند ہوگی اور ان کے پہلے سے موجود کنیسوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا لیکن اگر وہ کسی قسم کا کوئی نیا عبادت گھر بنانا چاہیں تو انہیں اس سے روکا جائے گا کیونکہ اب وہ مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن گیا ہے اور مسلمانوں کے کسی شہر میں کوئی نیا کنیسہ بنانا شرعاً ممنوع ہے پس اگر امام مسلمانوں کے لیئے کوئی شہر آباد کرے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کوفہ اور بصرہ کو آباد کیا تھا اور وہاں ذمیوں کا ایک گروہ کچھ گھر خرید لے تا کہ ان کو کنیسوں کے طور پر استعمال کریں تو انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے صومعہ میں خلوت اختیار کرنا چاہے تو اسے اس سے روکا جائے گا کیونکہ یہ فعل کنیسہ بنانے کے مترادف ہے۔ اگر مشرکوں کے کسی شہر کو امام نے بزور قوت (عنوۃً) فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو ذمی بنا لیا ہو تو اس شہر میں پہلے سے موجود جو کنیسے ہوں گے وہاں انہیں نماز پڑھنے

(عبادت کرنے، مذہبی رسوم ادا کرنے) سے روکا جائے گا کیونکہ بزور قوت فتح ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا ان پر حق ہے لہٰذا ذمیوں کو وہاں نماز پڑھنے سے روکا جائے گا اور امام انہیں حکم دے گا کہ ان کو بطور رہائش گاہوں کے استعمال کر لیں البتہ انہیں منہدم کرنا مناسب نہیں ہے۔ یہی حکم ہر اس گاؤں کا ہے جسے امام شہر (معروہ بستی جو اسلامی شعائر کے اظہار کے لیے مخصوص ہو) بنا لے۔ اگر امام اس کے مصر ہونے کی حیثیت کو معطل کر دے اور جمعہ و عیدین اور حدود کو وہاں قائم نہ کرے تو گاؤں والوں کو حق ہو گا کہ وہاں جو کچھ (یعنی کنیسہ وغیرہ) چاہیں بنا لیں کیونکہ اب وہ دوبارہ گاؤں کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ جیسا کہ کوئی نصرانیہ کسی مسلمان کی زوجیت میں ہو تو اس نصرانیہ کو اپنے مسلمان شوہر کے گھر میں صلیب نصب کرنے کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ صلیب نصب کرنا بت نصب کرنے کے مانند ہے البتہ وہ اس کے گھر میں جہاں چاہے عبادت ادا کر سکتی ہے۔

یہ احکام سرزمین عجم سے متعلق تھے، جہاں تک سرزمین عرب (جزیرۃ العرب) کا تعلق ہے تو وہاں کسی کنیسہ یا بیعہ کو باقی نہیں چھوڑا جائے گا اور نہ وہاں شراب اور سؤر کی تجارت ہو گی، خواہ وہ شہر ہو یا گاؤں یا عرب کے پانیوں میں سے کوئی پانی ہو۔ مشرکوں کو اس بات کی بھی اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ سرزمین عرب میں رہائش اختیار کریں یا اسے وطن بنائیں۔ امام محمدؒ نے سرزمین عرب کو غیر عرب کی سرزمین پر فضیلت دینے کے لیے اور اسے دین باطل سے پاک کرنے کے واسطے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ جزیرۃ العرب میں دو دین اکٹھے نہ ہوں گے (یعنی وہاں ماسوا اسلام کے دوسرا دین نہیں رہنے دیا جائے گا)۔ جہاں تک حرم میں پناہ لینے کا تعلق ہے، اگر حربی حرم میں پناہ لے لے تو حرم میں اسے قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن نہ تو اسے کھانے پینے کو کچھ دیا جائے گا نہ ٹھکانا دیا جائے گا اور نہ ہی اس سے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، اسے حرم میں قتل کر دیا جائے گا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول یہ ہے کہ اس کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا اور اسے حرم سے باہر نکالا بھی نہیں جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو حرم میں قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ اس کو حرم سے باہر نکالنے کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ یعنی تم مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ۔ لفظ حیث سے جگہ کا معنی مراد لیا جاتا ہے، اس لیے یہ مشرکوں کو تمام جگہوں پر قتل کرنے کی اجازت ہے (یعنی کوئی جگہ اس سے مستثنیٰ نہیں خواہ وہ حرم ہی کیوں نہ ہو)۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ارشاد ربانی ہے أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا، یعنی کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنایا ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ حرم میں پناہ لینے کی غرض سے داخل ہوا اور اگر وہ معاندانہ سرگرمی کے لیے یا لڑنے کے لیے داخل ہوا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ یعنی مسجد حرام میں تم ان سے قتال نہ کرو جب تک کہ وہ تم سے اس کے اندر قتال نہ کریں اور اگر وہ تم سے (مسجد کے اندر) قتال کریں تو ان کو قتل کر دو۔ علاوہ ازیں قتال کرنے کے لیے حرم میں داخل ہونے سے اس نے حرم کی بے حرمتی کر دی ہے لہٰذا اس بے حرمتی کی تلافی کے طور پر نیز دوسروں کو حرم کی بے حرمتی سے باز رکھنے کی غرض سے اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اہل حرب میں سے کوئی گروہ قتال کی غرض سے حرم میں داخل ہو جائے تو ان کو قتل کر دیا جائے اور اگر وہ مسلمانوں کے ہاتھوں شکست کھائیں

تو ان کو قتل کرنے یا قید کرنے پر مسلمانوں پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

غنائم (spoils of war.)

جہاں تک غنائم اور اس کے متعلقات کے حکم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، و باللہ التوفیق، یہاں تین چیزیں ہیں، نفل، فے اور غنیمت، لہٰذا ان تینوں الفاظ کے معانی اور ان سے متعلق شرطوں اور احکام کی وضاحت ضروری ہے۔

نفل تنفیل

نفل کا لغوی معنی تو اضافہ ہے، اسی سے بیٹے کے بیٹے کو نافلہ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ صلبی بیٹے پر اضافہ ہوتا ہے، اسی طرح عبادات کے نوافل کا نام ہے کیونکہ یہ فرض عبادتوں پر اضافہ ہوتی ہیں۔ شریعت میں نفل سے مراد ہے وہ (مال غنیمت) جسے امام بعض غازیوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے انہیں قتال پر آمادہ کرنے کی غرض سے۔ اسے نفل کے نام سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ ان کے حصے میں غنیمت کا جو مال آتا ہے یہ اس پر زائد ہوتا ہے۔ تنفیل سے مراد ہے بعض غازیوں کو زائد مال کے لیے مخصوص کر لینا، مثلاً یہ کہ امام کہے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا اس کا چوتھا یا تہائی حصہ اسی کا ہوگا یا یہ کہہ دے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا وہ اسی کا ہوگا یا یوں کہے کہ جس نے جو چیز لے لی (وہ اسی کی ہوگی) یا یہ کہہ دے کہ جو کسی (دشمن سپاہی) کو قتل کرے گا تو سلب (مقتول کا سامان) اسی کا ہوگا، یا وہ کسی سریہ (چھوٹا لشکر آج کی زبان میں مثلاً بٹالین یا کمپنی) سے کہہ دے کہ تمہارے ہاتھ جو کچھ لگے گا اس کا چوتھائی یا نصف حصہ تمہارا ہوگا یا یہ کہہ دے کہ وہ سارے کا سارا تمہارا ہوگا، یہ جائز ہے کیونکہ اس طرح کی تخصیص سے قتال کی ترغیب ملتی ہے اور قتال پر ترغیب دینا مشروع اور مندوب الیہ ہے۔ اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے یَآاَیُّھَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ عَلَی الْقِتَالِ یعنی اے نبی مومنوں کو قتال پر آمادہ کیجئے۔ البتہ امام کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ سارے مال غنیمت کی تنفیل کر دے کیونکہ مال تنفیل کرنے سے تو غازیوں کی حق تلفی ہوگی۔ بایں ہمہ اگر امام اسی میں مصلحت سمجھے اور کسی سریہ کے ساتھ ایسا ہی کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ بسا اوقات فی الجملہ مصلحت پورے مال (کی تنفیل) میں ہوتی ہے۔ تنفیل سونے، چاندی، سلب اور دیگر تمام قسم کے اموال میں جائز ہے کیونکہ قتال کی ترغیب کا معنی ہر قسم کے مال (کی تنفیل) سے متحقق ہوتا ہے۔ سلب سے مراد ہے مقتول کے کپڑے، اس کے ہتھیار جو اس کے ساتھ ہوں، اس کی سواری جس پر وہ سوار تھا، مع زین اور دوسرے لوازمات کے اس کی سواری کی خورجین میں جو کچھ مال ہو یا اس کی کمر سے جو کچھ مال بندھا ہوا ہو۔ جہاں تک اس مقتول کے غلام کے پاس ایک اور سواری کا تعلق ہے تو یہ سلب میں شامل نہیں ہیں۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی آدمی یعنی (دشمن سپاہی) کو قتل کیا ہو تو سلب ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اگر ان دو آدمیوں میں سے کسی ایک نے اس پر پہلے وار کیا پھر دوسرے نے اس کا کام تمام کر دیا بایں طور کہ پہلے وار نے اسے نڈھال کر دیا ہو اور اس کی ایسی حالت بنا دی ہو کہ نہ تو وہ خود قتال کرنے کے قابل رہا ہو اور نہ ہی قتال میں مدد دے سکتا ہو تو اس صورت میں سلب پر پہلے وار کرنے والے شخص کا حق ہوگا کیونکہ وہ آدمی اس پہلے وار کرنے والے کا مقتول ہے۔ اور اگر پہلے وار نے اس کی یہ حالت نہ کی ہو تو سلب پر دوسرے آدمی کا حق ہوگا (جس نے کام تمام کیا) کیونکہ وہ اس دوسرے آدمی کا مقتول ہے۔ اگر اکیلا آدمی دو یا اس سے زیادہ آدمیوں کو قتل کرے تو سلب اسی کا ہوگا۔ کیا تنفیل میں امام بھی داخل ہے؟ اگر اس نے ان تمام صورتوں میں "تم میں سے" کا قول کیا ہے تو پھر خود شامل نہ ہوگا کیونکہ اس نے ان لفظوں کے ذریعے سے تنفیل کے لیے انکو مخصوص کر دیا ہے اور اگر اس نے تم میں سے کے الفاظ نہیں کہے تو پھر خود بھی شامل ہوگا

کیونکہ اس نے کلام کو عام رکھا ہے (یعنی تخصیص نہیں کی) - یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب امام نے تنفیل کی ہو اور اگر اس نے کسی چیز کی بھی تنفیل نہ کی ہو اور کوئی غازی کسی (کافر) کو قتل کر دے تو ہمارے نزدیک مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہوگا - امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اگر اس نے شکست خوردہ اور پسپا ہوتے ہوئے کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کیا ہو تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص ہوگا - امام شافعیؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کا ہے، اور آپؐ کا یہ فرمان آپؐ کی طرف سے شرع کا مقرر کرنا ہے - مزید برآں اگر وہ لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کرتا ہے تو وہ اسے اپنی ذاتی طاقت کے بل پر قتل کرتا ہے لہٰذا مقتول کا سامان (سلب) اسی کے لیے مختص ہوگا اور اگر وہ اسے اس حالت میں قتل کرتا ہے کہ وہ شکست خوردہ اور پسپا ہونے والا ہے تو لشکر کی قوت کے بل پر قتل کرتا ہے، لہٰذا مقتول کا سامان مال غنیمت ہوگا جو تقسیم کیا جائے گا - ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رو سے تو ہاتھ لگنے والے مقتول کے سامان وغیرہ کی تنفیل اور اس کو مختص کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ استحقاق کا سبب اگر جہاد ہے تو وہ تو سب کی طرف سے پایا گیا ہے (یعنی سبھی جہاد میں شریک ہیں) اور اگر اس کا سبب استیلاء (غلبہ پانا) اور ہاتھ لگنا اور اس پر قبضہ کر لینا ہے تو یہ پورے لشکر کی قوت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس لیے سب اس کے مستحق ہیں اور کسی کو تنفیل کے لیے مخصوص کر لینا مستحق کی حق تلفی کے مترادف ہے لہٰذا چاہیے تو یہی کہ یہ جائز نہ ہو لیکن اس کا جواز تو ہم نے نص سے از روئے استحسان نکالا ہے - اور نص ہے یہ ارشاد ربانی، کہ اے نبیؐ مومنوں کو قتال پر آمادہ کیجئے، اور تنفیل زیادہ مال کا لالچ دے کر قتال پر آمادہ کرنا ہے کیونکہ جس کو زیادہ غنا اور زائد شجاعت حاصل ہے تو اس کی طبیعت اس (زائد قوت و شجاعت) کے مظاہرے پر آمادہ نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں جان جانے اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، بجز اس کے کہ اسے زائد مال کا لالچ دیا جائے جس میں اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہو (یعنی صرف اسی کے لیے مختص ہو) - اگر وہ لالچ نہیں کرے گا تو غالب نہیں آئے گا اس لیے زیادہ کا مستحق بھی نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم - رہی حدیث تو اس میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس حدیث سے آپؐ نے شرع (یعنی حکم) مقرر کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ شرط مقرر کی ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپؐ نے ایک خاص گروہ کی تنفیل کی ہو لہٰذا احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہیں ہو سکتی - اس کی نظیر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ جس نے کسی مردہ زمین کو زندہ (یعنی آباد) کیا تو وہ اسی کی ہے - اس حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے امام کی اجازت کے بغیر زندہ کی جانے والی زمین کی ملکیت کے لیے حجت تسلیم نہیں کیا جس کی وجہ اسی قسم کا احتمال ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم -

نفل کی شرطِ جواز

نفل کی شرط جواز یہ ہے کہ یہ غازیوں کے قبضے میں مال غنیمت آنے سے قبل ہو، ان کے قبضے میں آجانے کے بعد نفل جائز نہیں کیونکہ تنفیل کا جواز قتال کی ترغیب کے لیے ہے اور یہ مال غنیمت کو حاصل کر لینے سے پیشتر ہی متحقق ہو سکتا ہے - اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ روایت نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت کے محفوظ کر لیے جانے (احراز) کے بعد تنفیل فرمائی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ آپؐ نے خمس میں سے یا غنائم میں اپنے مخصوص حصے (صفی) میں سے تنفیل کی ہو۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ مال فے میں سے تنفیل کی ہو اور راوی نے اسے غنیمت کا نام دے دیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنفیل کا حکم | رہا تنفیل کا حکم تو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ نفل کو اس شخص کے لیے مختص کر دیا جائے جس کے لیے تنفیل کی گئی ہے (یعنی منفّل) اور اس نفل میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔ کیا دارالاسلام میں مال غنیمت کو پہنچا کر محفوظ کر لینے (احراز) سے پیشتر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اس میں اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔ حکم کی دوسری قسم یہ ہے کہ نفل میں سے خمس نہیں لیا جاتا کیونکہ خمس تو اس مال غنیمت پر واجب ہوتا ہے جو غازیوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور نفل کہتے ہیں اس مال کو جسے امام نے صاحب نفل کے لیے خاص کر دیا ہو اور دوسروں کی اس مال میں شرکت کو منقطع کر دیا ہو۔ للٰذا اس پر خمس واجب نہیں ہو گا لیکن منفّل (جس کے لیے تنفیل کی گئی) مال غنیمت کے ۴/۵ حصے میں (یعنی خمس نکال کر) دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہو گا کیونکہ مال غنیمت کا حصول یا جہاد تو سب کی مشترکہ طاقت سے حاصل ہوا ہے البتہ امام نے مال غنیمت کے کچھ حصے کو بعض غازیوں کے لیے مختص کر دیا ہے (یعنی تنفیل کر دی ہے) اور اس پر سے باقی غازیوں کا حق منقطع کر دیا ہے، للٰذا اس مختص کردہ مال غنیمت (یعنی نفل) کو چھوڑ کر باقی مال غنیمت پر سب غازیوں کا حق قائم ہے اس لیے منفل اس میں دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہو گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فیٔ | جہاں تک فے کا تعلق ہے تو یہ نام ہے اس مال کا جس کے لیے مسلمانوں نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی لڑائی بھڑائی کے بغیر حاصل ہوا ہو)، مثلاً مسلمانوں کے امام کے پاس (کفار کے بادشاہ کی) سفارت کے ساتھ جو مال بھیجا گیا ہو اور وہ اموال جو اہل حرب کے ساتھ معاہدۂ صلح کے بدلے میں حاصل کیے گئے ہوں، فے میں سے خمس نہیں نکالا جاتا کیونکہ یہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت تو کہتے ہیں اس مال کو جو کفار سے بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا جائے اور یہ مفہوم یہاں ناپید ہے۔ مال فے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص تھا، آپ جیسے چاہتے اس میں تصرف فرماتے، اپنے لیے مختص کر لیتے، یا جن میں چاہتے تقسیم فرما دیتے اللہ تعالیٰ عزشانہ کا ارشاد ہے: وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ یعنی فے کا جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو عطاء کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے بلکہ اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے تسلط بخشتا ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ بنو نضیر کے اموال فے تھے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیے تھے اور یہ اموال خالصتاً آپ کے لیے تھے، ان اموال میں سے آپ اپنے اہل وعیال پر سال بھر کے اخراجات کے لیے خرچ کرتے اور جو بچ رہتا اسے آپ گھوڑوں اور ہتھیاروں (یعنی سامان جنگ) پر خرچ کرتے تھے۔ اسی لیے فدک خالصتہً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھا کیونکہ اس (کی فتح) کے لیے صحابہ کرامؓ نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے تھے۔ روایت ہے کہ جب اہل فدک کو اہل خیبر سے یہ بات پہنچائی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہے کہ آپ ان کی مصیبت کو دور فرما دیں اور ان کے خون کو محفوظ فرما دیں اور ان کے اموال چھوڑ دیں تو انہوں (یعنی اہل فدک) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجا اور آپ سے فدک کی نصف پیداوار پر صلح کی درخواست کی تو آپ نے اس شرط پر ان کے ساتھ صلح کر لی۔ اہل حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ائمہ (حکمرانوں) کے درمیان فرق ہے۔ ائمہ کی طرف بھیجا جانے والا مال عامۃ المسلمین کی ملکیت ہوتا ہے جبکہ اول الذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص تھا۔ امام اہل

حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال میں اپنی قوم کو اس لیے شریک کرتا ہے کہ ائمہ کی ہیبت ان کی قوم کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے یہ اس مال میں شریک ہوا گے۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیبت کا تعلق ہے تو وہ اللہ نے آپؐ کا رعب قائم کر کے جو آپؐ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی نہ کہ آپؐ کے صحابہؓ کی وجہ سے، جیسا کہ آپؐ کا ارشاد ہے:
نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيْرَةَ شَهْرَيْنِ یعنی میری اس طرح مدد کی گئی ہے کہ دو ماہ کی مسافت پر میرا رعب پڑ جاتا ہے۔ اس لیے آپؐ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے مختص کر لیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی حربی (برسرِ جنگ دشمن ملک کا باشندہ) امان حاصل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑ لے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فئے ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے مختص نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے مختص ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سبب ملک تو صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہٰذا اس کی ملکیت اسی کے لیے مختص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اہل حرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سریہ (چھوٹا لشکر، بٹالین وغیرہ) سے اس کی مڈبھیڑ ہو جائے اور وہ سریہ اس گروہ کو پکڑ لے تو اس کی ملکیت اسی سریہ کے لیے مختص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور قابو پانا یعنی قبضے کا ثابت ہونا اور یہ توفی الواقع صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ تو موجود ہے لیکن یہ قبضہ حکمی ہے (یعنی حقیقی نہیں) اور حربی کا قبضہ (خود اپنی ذات پر) تو حقیقی ہوتا ہے کیونکہ وہ آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور حکمی قبضے سے حقیقی قبضہ باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی بہ نسبت کمتر ہے اور کوئی چیز یا تو اپنے برابر کی چیز سے ٹوٹ سکتی ہے یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کہ کمتر سے۔ پکڑنے والے کا قبضہ حقیقی ہے اور یہ مثبت (حق کا اثبات کرنے والا) ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ مُبطلہ (جس کو زائل کیا جا سکے) ہے لہٰذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو زائل کرنا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عامۃ المسلمین کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے محل میں پایا گیا ہے جو ملک بن سکتا ہے اور وہ مباح ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی جماعت کسی شکار کو قابو کرے۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ جو کچھ بھی دارالاسلام میں داخل ہو اہل دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام ان کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کچھ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ غازی جب تک دارالحرب میں ہوتے ہیں غنائم پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ یہ کہنا کہ اہل دار کا قبضہ حکمی ہوتا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ حقیقی ہوتا ہے لہٰذا حکمی قبضہ اس حقیقی قبضے کو زائل نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل دار کا قبضہ بھی حقیقی ہوتا ہے کیونکہ ان ابواب کے ضمن میں قبضے سے مراد ہے اسباب و آلات کی سلامتی کے اعتبار سے قدرت ہونا اور اہل دارالاسلام کے آلات سلیمہ ہیں کہ اگر وہ اسے (حربی کو) تصرف میں لانے کے لیے ان آلات کو استعمال کریں تو ان کے لیے معمول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے بایں طور کہ ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ رہے۔ علاوہ ازیں جب پکڑنے والے کا اس (حربی) پر حقیقی قبضہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سب اہل دارالاسلام قوت واحدہ ہیں، وہ ایک دین کی حفاظت کرتے ہیں، لہٰذا اس (پکڑنے والے) کا قبضہ معنوی

طور پر سب کا قبضہ ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے دارالحرب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی ایک غازی کافروں کے اموال میں سے کوئی چیز قابو کرے تو وہ چیز مال غنیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی (یعنی وہ سب کی مشترکہ ملک ہوگی)، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں دو چھوٹے لشکروں (سریہ) کی مڈبھیڑ ہو اور امام کے لشکر کو کچھ مال ہاتھ لگے تو صرف وہی اس کے مالک ہوں گے کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصل مملکت کی کافروں کے شر سے حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کرنے پڑتے ہیں کیونکہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ اچانک دارالاسلام کی سرحدوں کو پار کر کے اس پر قبضہ کرلیں۔ اگر انہیں معلوم ہو کہ چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کیے جاتے ہیں اور وہ لشکر حریم اسلام کی حفاظت کے لیے تیار رہتے ہیں تو پھر ان کی طمع منقطع ہو جاتی ہے اور مملکت محفوظ ہو جاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر (سریہ) کو مال ماخوذ کے لیے مختص نہ کیا جائے تو اس فریضے کو پوری طرح انجام دینے پر ان کی طبیعت مائل نہیں ہوگی اور کفار دارالاسلام کو لالچ کی نظروں سے دیکھتے رہیں گے۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سریہ کی تنفیل کرے اور انہیں کچھ مال ہاتھ لگ جائے تو وہ صرف انہیں کا ہوگا۔ تنفیل کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ شجاعت کے مالک ہوتے ہیں اور زیادہ شجاعت کے مظاہرے پر ان کی طبیعت تبھی آمادہ ہو سکتی ہے کہ انہیں تنفیل کے ذریعے مال غنیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے، یہی معاملہ زیر بحث مسئلے کا ہے۔

کیا اس مال میں خمس واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ خمس تو غنیمت پر واجب ہوتا ہے اور غنیمت کہتے ہیں اس مال کو جسے گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر بزور قوت اور غلبہ پا کر حاصل کیا گیا ہو اور یہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو بغیر قتال کے ان کے قبضے میں آیا ہے نہ کہ قہر و غلبہ کے طریقے سے پس یہ مباح ہے جو بغیر قہر و غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے لہٰذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا جیسا کہ جملہ مباح اشیاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ سے بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس پر خمس واجب ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ملک مال کو اخذ کر لینے سے ثابت ہو جاتی ہے اور اس نے اسے (حربی کو) قہر و غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے، لہٰذا وہ غنائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہوا اور پکڑے جانے سے پیشتر مسلمان ہو جائے، پھر اسے کوئی مسلمان پکڑ لے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ سب مسلمانوں کے لیے مال فئے ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ مسئلہ اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے پر ملکیت کا سبب واقع ہو گیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آگیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہو جانے کے بعد قبول اسلام کا پیش آجانا ملکیت کو مانع نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے اور پکڑے جانے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہو گیا لہٰذا یہ امر (یعنی اس کا مسلمان ہونا) ملکیت کے ثابت ہونے کو مانع ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اگر وہ حربی دارالحرب کو لوٹ جائے تو پھر فئے نہ بنے گا، اس پر ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس لیے فئے نہ بنے گا کہ اہل دارالاسلام کا حق اس وقت تک پختہ نہیں ہوتا جب تک کہ وہ فی الواقع نہ پکڑا جائے اور فی الواقع وہ پکڑا نہیں گیا تھا صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے فئے نہ بنے گا کہ فی الواقع پکڑے بغیر ملکیت سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور فی الواقع

حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال میں اپنی قوم کو اس لیے شریک کرتا ہے کہ ائمہ کی ہیبت ان کی قوم کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے یہ اس مال میں شریک ہوں گے۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیبت کا تعلق ہے تو وہ اللہ نے آپ کا رعب قائم کر کے جو آپ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی نہ کہ آپ کے صحابہؓ کی وجہ سے، جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے:
نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيْرَةَ شَهْرَيْنِ یعنی میری اس طرح مدد کی گئی ہے کہ دو ماہ کی مسافت پر میرا رعب پڑ جاتا ہے۔ اس لیے آپ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے مختص کر لیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی حربی (برسرجنگ دشمن ملک کا باشندہ) امان حاصل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فئے ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے مختص نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے مختص ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سبب ملک تو صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہٰذا اس کی ملکیت اسی کے لیے مختص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اہل حرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سریہ (چھوٹا لشکر، بٹالین وغیرہ) سے اس کی مڈبھیڑ ہو جائے اور وہ سریہ اس گروہ کو پکڑ لے تو اس کی ملکیت اسی سریہ کے لیے مختص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور قابو پانا یعنی قبضے کا ثابت ہونا اور یہ تو فی الواقع صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ تو موجود ہے لیکن یہ قبضہ حکمی ہے (یعنی حقیقی نہیں) اور حربی کا قبضہ (خود اپنی ذات پر) تو حقیقی ہوتا ہے کیونکہ وہ آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور حکمی قبضے سے حقیقی قبضہ باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی بہ نسبت کمتر ہے اور کوئی چیز یا تو اپنے برابر کی چیز سے ٹوٹ سکتی ہے یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کہ کمتر سے۔ پکڑنے والے کا قبضہ حقیقی ہے اور یہ محقہ (حق کا اثبات کرنے والا) ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ مبطلہ (جس کو زائل کیا جا سکے) ہے لہٰذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو زائل کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عامۃ المسلمین کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے محل میں پایا گیا ہے جو ملک بن سکتا ہے اور وہ مباح ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی جماعت کسی شکار کو قابو کر لے۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ جو کچھ بھی دارالاسلام میں داخل ہو اہل دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام ان کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کچھ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ غازی جب تک دارالحرب میں ہوتے ہیں غنائم پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ یہ کہنا کہ اہل دار کا قبضہ حکمی ہوتا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ حقیقی ہوتا ہے لہٰذا حکمی قبضہ اس حقیقی قبضے کو زائل نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل دار کا قبضہ بھی حقیقی ہوتا ہے کیونکہ ان ابواب کے ضمن میں قبضے سے مراد ہے اسباب و آلات کی سلامتی کے اعتبار سے قدرت ہونا اور اہل دارالاسلام کے آلات سلیمہ ہیں کہ اگر وہ اسے (حربی کو) تصرف میں لانے کے لیے ان آلات کو استعمال کریں تو ان کے لیے معمول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے بایں طور کہ ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ رہے۔ علاوہ ازیں جب پکڑنے والے کا اس (حربی) پر حقیقی قبضہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سب اہل دارالاسلام قوت واحدہ ہیں، وہ ایک دین کی حفاظت کرتے ہیں، لہٰذا اس (پکڑنے والے) کا قبضہ معنوی

طور پر سب کا قبضہ ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے دارالحرب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی
ایک غازی کافروں کے اموال میں سے کوئی چیز قابو کرے تو وہ چیز مال غنیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی
(یعنی وہ سب کی مشترکہ ملک ہوگی)، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں وہ چھوٹے لشکروں (سریہ) کی مڈبھیڑ ہو اور امام کے لشکر کو کچھ مال ہاتھ لگے تو صرف وہی اس کے
مالک ہوں گے کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصل مملکت کی کافروں
کے شر سے حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کرنے پڑتے ہیں کیونکہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ اچانک دارالاسلام کی سرحد
کو پار کرکے اس پر قبضہ کرلیں۔ اگر انہیں معلوم ہو کہ چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کیے جاتے ہیں اور وہ لشکر حریم اسلام کی حفاظت کے لیے
تیار رہتے ہیں تو پھر ان کی طمع منقطع ہوجاتی ہے اور مملکت محفوظ ہوجاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر (سریہ) کو مال ماخوذ کے لیے مختص
نہ کیا جائے تو اس فریضے کو پوری طرح انجام دینے پر ان کی طبیعت مائل نہیں ہوگی اور کفار دارالاسلام کو لالچ کی نظروں سے
دیکھتے رہیں گے۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سریہ کی تنفیل کرے اور ان کو کچھ مال ہاتھ لگ جائے تو وہ صرف انہیں کا ہوگا۔
تنفیل کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ شجاعت کے مالک ہوتے ہیں اور زیادہ شجاعت
کے مظاہرے پر ان کی طبیعت تبھی آمادہ ہوسکتی ہے کہ انہیں تنفیل کے ذریعے مال غنیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے،
یہی معاملہ زیر بحث مسئلے کا ہے۔

کیا اس مال میں خمس واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ خمس
واجب نہ ہوگا کیونکہ خمس تو غنیمت پر واجب ہوتا ہے اور غنیمت کہتے ہیں اس مال کو جسے گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر
بزور قوت اور غلبہ پاکر حاصل کیا گیا ہو اور یہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو بغیر قتال کے ان کے قبضے میں
آیا ہے نہ کہ قہر و غلبہ کے طریقے سے پس یہ مباح ہے جو بغیر قہر و غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے لہٰذا اس پر خمس واجب
نہیں ہوگا جیسا کہ جملہ مباح اشیاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ سے بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس
پر خمس واجب ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ملک مال کو اخذ کرلینے سے ثابت ہوجاتی ہے اور اس نے اسے (حربی
کو) قہر و غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے، لہٰذا وہ غنائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہوا اور پکڑے
جانے سے پیشتر مسلمان ہوجائے، پھر اسے کوئی مسلمان پکڑ لے تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ سب
مسلمانوں کے لیے مال فئے ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گنجائش نہیں
یہ مسئلہ اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کرچکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے
پر ملکیت کا سبب واقع ہوگیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آگیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہوجانے
کے بعد قبول اسلام کا پیش آجانا ملکیت کو مانع نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے
اور پکڑے جانے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہوگیا لہٰذا یہ امر یعنی
اس کا مسلمان ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کو مانع ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اگر وہ حربی دارالحرب کو لوٹ
جائے تو پھر فئے نہ بنے گا، اس پر ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لیے فئے نہ بنے گا کہ اہل
دارالاسلام کا حق اس وقت تک پختہ نہیں ہوتا جب تک کہ وہ فی الواقع نہ پکڑا جائے اور فی الواقع وہ پکڑا نہیں گیا تھا
صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے فئے نہ بنے گا کہ فی الواقع پکڑے بغیر ملکیت سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور فی الوا

وہ پکڑا نہیں گیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی قیدی دارالاسلام میں لائے جانے سے پہلے ہی چھوٹ جائے اور اپنے لشکر میں جا ملے تو وہ پہلے کی طرح ہی آزاد ہو جاتا ہے، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ اور اگر یہ حربی امان کا دعویٰ کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک تسلیم کر لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں داخل ہو جانا ملکیت کو ثابت کرنے کا سبب ہے اور امان ایک ایسا عارضہ ہے جو اس سبب کے واقع ہونے کو مانع ہے لہٰذا عارضے کا دعویٰ بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں ملکیت کا دارومدار فی الواقع پکڑے جانے پر ہے اور وہ قبل ازیں آزاد تھا، اس لیے امان کا دعویٰ اصل کے حکم کا دعویٰ ہے (اور اصل ہے اس کا آزاد ہونا) لہٰذا اس کا دعویٰ قبول کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر پکڑنے والا یہ کہے کہ میں نے اسے امان دی ہے تو اس کا یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تسلیم نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک قبول کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا اقرار ہے جس سے دوسرے (یعنی مسلمان قوم) کے حق کا زائل ہونا لازم آتا ہے اس لیے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک یہ اقرار خود اپنی ذات کے خلاف ہے (کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو پکڑنے والے کو اس پر حق ملکیت حاصل ہوتا ہے) اور اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے سے اس پر کوئی الزام نہیں آتا۔ اگر یہ حربی پکڑے جانے سے پہلے حرم میں داخل ہو جائے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فئے ہے اور حرم میں اس کے داخل ہو جانے سے اس کا فئے ہونا باطل نہیں ہوتا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے حرم اور غیر حرم میں کوئی فرق لازم نہیں آتا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب قبول اسلام سے ملکیت زائل نہیں ہوتی تو حرم میں داخل ہونے سے بطریق اولیٰ نہ ہوگی۔ مزید برآں، حرم کے مقابلے میں اسلام کی حرمت کہیں زیادہ ہے۔ صاحبین کے نزدیک وہ جب تک فی الواقع نہ پکڑا جائے فئے نہ بنے گا، لہٰذا وہ اپنی اصل یعنی آزادی پر برقرار رہے گا اور اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، البتہ اسے کھانے پینے کو نہیں دیا جائے گا، نہ اسے ٹھکانا دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی خرید و فروخت کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل جائے۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی آدمی اسے حرم میں یا حرم سے نکل جانے کے بعد لیکن پکڑے جانے سے پیشتر امان دے دے تو یہ امان ابو حنیفہؒ کے نزدیک درست نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک درست ہوگی اور اسے اس کی جائے پناہ کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ دارالاسلام میں داخلے سے ہی مسلمان قوم کے لیے فئے بن جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ فی الواقع پکڑا نہ جائے فئے نہیں بنتا، اس لیے پکڑنے سے پہلے اگر وہ اسے امان دے دے تو درست ہے لیکن اگر پکڑنے کے بعد امان دے تو درست نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام ہے۔ اگر کوئی آدمی اسے حرم میں پکڑ لے اور پھر اسے باہر لے آئے تو اس کا یہ فعل برا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مسلمان قوم کے لیے فئے ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پکڑنے والے کے لیے فئے ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت تو اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے سے ہی ثابت ہو گئی ہے اس لیے حرم میں اس کو پکڑنے سے یہ زائل نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ ملکیت پکڑنے سے ثابت ہو جاتی ہے جو کہ منع ہے لیکن یہ ممانعت امر غیر کی وجہ سے ہے اور وہ امر غیر حرمت حرم ہے لہٰذا فی نفسہ اس کے ملکیت بننے کو یہ مانع نہیں ہے، اور اس کی مثال ایسے ہے جیسے اذان ہونے کے وقت خرید و فروخت وغیرہ (کہ اس وقت خرید و فروخت کرنے سے ممانعت نماز کی وجہ سے ہے لیکن اس وقت خرید و فروخت کا کوئی معاملہ فی نفسہٖ درست ہے)۔ اور اگر وہ اسے حرم میں پکڑ لے اور باہر نہ نکالے

تو اسے چاہیے کہ وہ اسے حرم میں چھوڑ دے جب تک کہ وہ حرم میں ہے، حرم کے احترام کے پیش نظر، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غنیمت رہی غنیمت تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی: غنیمت کی تشریح، امام کو غنائم میں کس کس تصرف کا اختیار ہے، غنائم کی تقسیم کی جگہ، غنائم میں سے کس کس چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہے۔ تقسیم غنائم کی کیفیت اور اس کے مصارف کا بیان۔

غنیمت کیا ہے؟ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اہل حرب سے بطریق قہر و غلبہ حاصل کی جائے اور بطریق قہر و غلبہ کسی چیز کو حاصل کرنا بدوں قوتِ مقاومت کے ممکن نہیں، یا تو فی الواقع قوت مقاومت کے ساتھ یا دلالۃً تو بہت مقاومت کے ساتھ اور دلالۃً سے مراد ہے امام کی اجازت۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اہل حرب سے حاصل کی جائے خواہ کسی بھی طریقے سے، اور ان کے نزدیک قوت مقاومت سرے سے کوئی شرط نہیں ہے۔

مسائل مسائل میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اگر قوت مقاومت رکھنے والی جماعت دار الحرب میں داخل ہو جائے اور اہل حرب کے اموال اخذ کرے تو اخذ کردہ اموال کو غنائم کی طرح تقسیم کیا جائے گا، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ امام کی اجازت سے داخل ہوئے تھے یا بغیر اجازت کے کیونکہ مال بطریق قہر و غلبہ اخذ کیا گیا ہے اس لیے کہ قوت مقاومت موجود ہے جو بالفعل قتال کی قائم مقام ہے اور ظاہر الروایۃ کی رو سے قوت مقاومت کی کمترین تعداد چار ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ بہترین ساتھی چار ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ تعداد نو ۹ ہے۔ اگر قوت مقاومت نہ رکھنے والے امام کی اجازت سے داخل ہوں تو مال ماخوذ ہمارے ائمہ کی ظاہر الروایۃ کے مطابق غنیمت ہوگا کیونکہ قوت مقاومت دلالۃً موجود ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور اگر (قوت مقاومت سے محروم جماعت) امام کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک مال ماخوذ غنیمت نہ ہوگا کیونکہ قوت مقاومت سرے سے ناپید ہے (یعنی نہ فی الواقع ہے اور نہ ہی دلالۃً موجود ہے)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مال غنیمت ہوگا۔ صحیح ہمارا (یعنی حنفیہ کا) قول ہے کیونکہ غنیمت، غنم اور مغنم لغوی طور پر ایسے مال کو کہتے ہیں جو اہل حرب کے اموال میں سے ہاتھ لگا ہو اور جس کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہوں۔ اسی طرح اشارۃ النص بھی اس پر دلیل ہے اور اشارۃ النص ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد: (ترجمہ) "وہ جو فے کا مال اللہ نے اپنے رسولؐ کو عطا کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے۔" اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اشارتاً بتایا ہے کہ جس مال پر مسلمانوں نے اونٹ اور گھوڑے نہیں دوڑائے وہ غنیمت نہیں ہوتا، اور گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر اہل حرب کا مال ہاتھ لگنا بغیر قوت مقاومت کے ممکن نہیں، خواہ وہ قوت فی الواقع ہو یا دلالۃً ہو، کیونکہ جسے قوت مقاومت حاصل نہ ہو وہ ان کے مال کو) بطریق قہر و غلبہ نہیں لے سکتا لہٰذا مال ماخوذ غنیمت نہ ہوگا بلکہ مال مباح ہوگا جو لینے والے کے لیے مخصوص ہوگا، جیسے شکار ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس مال کو دونوں (جماعتیں) مل کر اخذ کریں تو مال ماخوذ ان دونوں میں تقسیم ہوگا، جیسے وہ دونوں مل کر شکار کو پکڑیں (تو شکار دونوں میں تقسیم ہوتا ہے) اگر قوت مقاومت کے ہوتے ہوئے مال لیا ہو تو یہ مال لینا فی الواقع بطریق قہر و غلبہ ہے، جہاں تک حقیقی قوت مقاومت کا معاملہ ہے تو وہ تو عیاں ہے اور قوت مقاومت کے دلالۃً ہونے کی بھی یہی صورت ہے، اور وہ امام کی اجازت سے ہے کیونکہ

اگر امام (دارالحرب میں) داخل ہونے کی اجازت دے تو یہ اس بات کی ضمانت ہے کہ بوقت ضرورت امام کی طرف سے مدد و نصرت کی صورت میں اعانت ملے گی لہٰذا امام کی اجازت سے اس کا داخل ہونا معنوی طور پر لشکر جرار کی قوت کے ساتھ داخل ہونا ہے اس لیے مال ماخوذ بطریق قہر و غلبہ اخذ کیا ہوا مال (متصور) ہوگا، لہٰذا یہ غنیمت ہوگا۔ تو یہ فرق ہوا۔

اگر دو گروہ اکٹھے (دارالحرب میں داخل) ہو جائیں، ایک امام کی اجازت سے اور دوسرا امام کی اجازت کے بغیر، اور انہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو تو ہر گروہ کی بابت وہی حکم ہوگا جو الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں ہوگا یعنی یہ کہ اگر تو ہر گروہ نے جدا گانہ طور پر مال اخذ کیا ہوگا اخذ کردہ مال اسی کا ہوگا جیسے الگ داخل ہونے کی صورت میں مال اخذ کرنے پر ہوتا، اور اگر وہ دونوں فریق مل کر مال اخذ کریں تو وہ مال ان دونوں گروہوں میں اخذ کرنے والوں کی تعداد کی مناسبت سے تقسیم ہوگا۔ پھر جنہیں تو امام کی طرف سے اجازت حاصل ہوگی ان کے مال ماخوذ میں سے خمس لیا جائے گا اور باقی ۴/۵ ان سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، بغیر اس تمیز کے کہ ان میں سے کسی نے مال اخذ کرنے میں حصہ لیا یا نہیں کیونکہ وہ مال غنیمت ہے اور غنائم کا یہی طریقہ ہے۔ اور جنہیں امام کی اجازت حاصل نہیں تھی ان کے مال ماخوذ پر خمس واجب نہ ہوگا اور صرف مال اخذ کرنے والوں کے درمیان تقسیم ہوگا اور اخذ کرنے کی کارروائی میں جو لوگ شریک نہ تھے انہیں اس میں سے حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ یہ مال مباح ہے اور مال مباح کا یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب دو گروہ اکٹھے ہو جائیں اور انہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو اور اگر وہ دونوں اکٹھے ہو جائیں اور اکٹھے ہونے سے انہیں قوت مقاومت حاصل ہو جائے تو ان میں سے کسی ایک کو یا ان کی جماعت کو جو مال ہاتھ لگے گا اس میں سے خمس نکالا جائے گا اور باقی ۴/۵ ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت مقاومت کے موجود ہونے کے سبب یہ مال غنیمت ہے اور امام کی اجازت کا ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

اگر امام کی اجازت سے داخل ہونے والوں کو قوت مقاومت حاصل ہو پھر ان کے ساتھ ایک یا دو چور امام کی اجازت کے بغیر جا ملیں جنہیں کوئی قوت مقابلہ حاصل نہ ہو پھر ان سب کو لڑائی کا سامنا کرنا پڑے اور مال اور غنائم ان کے ہاتھ لگیں تو جو مال لشکر کو چور کے ساتھ ملنے سے قبل ہاتھ لگا ہو اس میں سے اس چور کو کوئی حصہ نہ ملے گا اور جو مال اس چور کے آملنے کے بعد ہاتھ لگا ہو اس مال میں چور ان کے ساتھ حصے دار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مال چور کے ساتھ ملنے سے پیشتر ہاتھ لگا ہے وہ لشکر کے فی الواقع قتال کرنے سے حاصل ہوا ہے۔ یہی صورت مال کو دارالاسلام میں لا کر محفوظ کرنے (احراز) کی ہے کیونکہ وہ چور کی اعانت سے بے نیاز ہیں چنانچہ اس کے ساتھ ملنے سے پیشتر ہاتھ لگنے والے مال پر غلبے کے ضمن میں اس کا داخل ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں البتہ لشکر کو پہنچنے والی کمک کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ (یعنی کمک والے لوگ) ان کے ساتھ ہاتھ لگنے والے مال میں شریک ہوں گے کیونکہ لشکر کمک پہنچانے والوں کی قوت کی وجہ سے ان سے اعانت حاصل کرتا ہے لہٰذا سب نے مل کر احراز (مال غنیمت کو دارالاسلام میں لے جا کر محفوظ کر لینا) کو حاصل کیا ہے۔ اسی طرح کمک کے پہنچ جانے کے بعد جو مال حاصل ہوتا ہے وہ سب کے غلبے کی بدولت ہوتا ہے اس لیے کمک والے مجاہد بھی اس مال میں شریک ہوں گے بچور کے برعکس، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر لشکر میں سے کوئی شخص کوئی ایسی چیز اخذ کرلیتا ہے جس کی قدر و قیمت ہے اور وہ دشمن میں سے کسی بھی آدمی کی ملکیت نہیں ہے، مثلاً معدنیات، خزانے (یعنی سونا، چاندی وغیرہ)، لکڑی اور مچھلی، تو یہ مال غنیمت ہوگا اور اس میں سے خمس نکالا جائے گا کیونکہ اس شخص نے سب کی قوت و طاقت کی بدولت ہی وہ چیز حاصل کی ہے لہٰذا یہ مال بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا گیا ہے، اس لیے مال غنیمت ہے۔ اور اگر اس چیز کی کوئی قدر و قیمت نہ ہو، نہ دار الحرب میں اور نہ ہی دار الاسلام میں تو وہ اسی کے لیے مختص ہوگی۔ کیونکہ بے وقعت چیز کی حفاظت و مدافعت نہیں کی جاتی اس لیے اس کو اخذ کرنا بطریق قہر و غلبہ نہ ہوگا، لہٰذا غنیمت نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی ایسی چیز اخذ کی ہو جس کی دار الحرب میں قدر و قیمت ہے، مثلاً لکڑی اور اس سے اس نے کوئی برتن وغیرہ بنالیا ہو تو وہ اسے مال غنیمت میں لوٹا دے گا کیونکہ جب اس چیز کی فی نفسہٖ قدر و قیمت ہے تو اس پر جو کام ہوا ہے وہ تو اس پر مستزاد ہے۔ اور اگر وہ چیز قدر و قیمت والی (متقوم) نہ ہو تو پھر اس کے لیے مخصوص ہوگی، بدلیل مذکورہ۔

اہل حرب کے ساتھ معاہدۂ صلح پر جو مال اخذ کیا جائے اس پر خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مال بطریق قہر و غلبہ حاصل نہیں کیا جاتا، لہٰذا یہ غنیمت نہ ہوگا۔ اسی طرح (دشمن ملک کا حکمران) جو سفارت امام المسلمین کی طرف بھیجے (مال دے کر) تو اس پر بھی خمس واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔

اگر مسلمان دار الحرب کے کسی قلعے کا محاصرہ کریں اور محصورین اپنی جانوں کا فدیہ مال کی صورت میں ادا کریں تو اس مال پر خمس واجب ہوگا کیونکہ وہ مال غنیمت ہے، اس لیے کہ وہ بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا گیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غنائم میں امام کا تصرّف

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ امام کو غنائم میں کس تصرف کا حق حاصل ہے تو اس ضمن میں حاصل بحث یہ ہے کہ اگر امام اہل حرب کے علاقے پر حملہ کر کے غلبہ پالے تو حاصل ہونے والا مال تین اقسام میں سے کسی ایک سے ضرور متعلق ہوگا، ساز و سامان، اراضی اور قیدی۔ جہاں تک ساز و سامان کا تعلق ہے تو اس میں سے خمس نکالا جائے گا اور باقی (۴/۵ حصہ) غازیوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اس مال کے بارے میں امام کو کوئی اختیار (Power) حاصل نہیں ہے۔

مفتوحہ اراضی

رہی اراضی، تو اس میں امام دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرسکتا ہے، یا تو اس میں سے خمس نکال کر باقی (۴/۵ اراضی) کو غازیوں میں تقسیم کردے بدلیل مذکورہ، اور چاہے تو بدستور ان کے سابقہ مالکوں کے پاس رہنے دے اور خراج عائد کر کے انہیں ذمی بنالے بشرطیکہ وہ ذمی بننے کے اہل ہوں، مثلاً یہ کہ وہ اہل کتاب ہوں، یا عجم کے مشرکین ہوں، اور ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج عائد کردے گا۔ یہ احناف کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اراضی خراج عائد کر کے ان کے قبضہ میں چھوڑ دے بلکہ وہ اراضی کو (غازیوں میں) تقسیم کرے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلبہ پانے کے بعد وہ اراضی غازیوں کی ملکیت بن گئی ہے اور اسے ان (مفتوحین) کے قبضے میں چھوڑ دینے سے غازیوں کا حق ملکیت کا باطل کرنا لازم آتا ہے جس کا امام کو اختیار نہیں، جیسے ساز و سامان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہماری (حنفیہ کی) دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ جب سواد عراق فتح ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں اراضی کو بدستور ان کے قبضے میں رہنے دیا تھا، ان کے افراد پر جزیہ اور اراضی پر خراج عائد کر دیا تھا اور ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اس (فیصلے) سے کسی نے اختلاف کیا ہو۔

رہے قیدی تو ان کی بابت امام کو تین اختیار حاصل ہیں چاہے تو ان (اہل حرب) میں سے اسیروں کو قتل کر دے اور اسیروں سے مراد ہیں وہ مرد جنہوں نے قتال کیا اور عورتوں اور بچوں کو قیدی بنائے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْاَعْنَاقِ یعنی گردنوں کے اوپر مارو۔ یہ حکم پکڑ لینے اور اسیر بنا لینے کے بعد کے لیے ہے کیونکہ گردنوں کے اوپر مارنے سے مراد ہے جوڑ سے الگ کرنا اور قتال کے دوران میں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ ایسا تو پکڑ لینے اور اسیر بنا لینے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بدر کے اسیروں کے بارے میں مشورہ طلب فرمایا تو بعض صحابہ نے فدیہ لے کر انہیں چھوڑ دینے کا مشورہ دیا جبکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے قتل کرنے کا مشورہ دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر آسمان سے آگ برستی تو ما سوا عمرؓ کے اور کوئی (اس آگ کے عذاب سے) نہ بچ سکتا۔ اس طرح آپؐ نے اشارۃً بتا دیا کہ صحیح رائے انہیں قتل کرنا تھی اس طرح روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے غزوہ بدر کے موقعہ پہ عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو اور فتح مکہ کے موقعہ پر ہلال بن خطل اور مقیس بن صبابہ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ علاوہ ازیں مصلحت بسا اوقات قتل کرنے میں ہوتی ہے کیونکہ ان کا استیصال اسی سے ہوتا ہے، لہٰذا امام کو یہ اختیار حاصل ہے۔ اور اگر امام چاہے تو ان سب کو غلام بنائے اور خُمس نکال کر باقی غلاموں کو (غازیوں میں) تقسیم کر دے، اس لیے کہ وہ سب حقیقی معنی میں غنیمت ہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کے قبضے میں بزور وقوت اور غلبے سے آئے ہیں اور اس کے لیے انہوں (مسلمانوں) نے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہیں، لہٰذا امام کو اختیار ہے کہ ان سب کو (خمس نکال کر) تقسیم کر دے۔ البتہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک مشرکین عرب اور مرتدوں کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ انہیں قتل کیا جائے گا یا پھر وہ اسلام قبول کر لیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں غلام بنانا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مشرکین عجم، اور عجم وعرب کے اہل کتاب کو غلام بنانا جائز ہے تو اسی طرح مشرکین عرب اور مرتدین کو غلام بنانا بھی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانے کے لیے کفر کا حکم ہے (یعنی جن کو غلام بنایا جائے ان کا کافر ہونا ضروری ہے) اور وہ (یعنی مشرکین عجم وغیرہ اور مشرکین عرب اور مرتدین) کفر میں برابر ہیں، اس لیے غلام بنائے جانے کے احتمال میں بھی برابر ہیں۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ سے لے کر فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ تک یعنی مشرکوں کو جہاں کہیں پاؤ ان کو قتل کرو . . . . سو اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کی راہ چھوڑ دو (یعنی انہیں رہا کر دو اور ان سے کوئی تعرض نہ کرو)۔ علاوہ ازیں، اہل کتاب اور مشرکین عجم کے حق میں غلام بنانے سے جو قتل کرنے کو ترک کیا جاتا ہے تو وہ اس لیے ہے کہ ان کے قبولِ اسلام میں واسطہ وتوسل ہے اور مشرکین عرب اور مرتدین کے حق میں وسیلے کا مفہوم متحقق نہیں ہوتا، جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ البتہ ان (یعنی مشرکین عرب اور مرتدین) کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا جائے گا جیسے مشرکین عجم کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا جاتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے قبیلہ ہوازن کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا اور وہ خالص عرب تھے، اسی طرح صحابہ کرامؓ نے عرب مرتدین کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا۔ اگر امام چاہے تو ان پر احسان کر دے اور ذمی بنا کر انہیں آزاد کر چھوڑے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سوادِ عراق (کے لوگوں) کے ساتھ کیا تھا، لیکن مشرکین عرب اور مرتدین کو ذمی بنا کر چھوڑ دینا اور ان کے ساتھ جزیہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے جیسے انہیں غلام بنانا جائز نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ کوئی شہادت دیں پیشتر اس کے کہ امام ان کو ذمی بنائے تو ان کی شہادت درست نہ ہوگی

کیونکہ وہ اہل حرب ہیں، اور اگر وہ انہیں ذمی بنالے اور وہ پھر شہادت دیں تو درست ہے کیونکہ ذمیوں کی شہادت ہر صورت میں قابل قبول ہے جب کہ اہل حرب کی شہادت قطعی طور پر قابل قبول نہیں۔ امام کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اسیر پر احسان کرکے اسے ذمی بنائے بغیر چھوڑ دے، کہ نہ اسے قتل کرے اور نہ (مال غنیمت کے طور پر) تقسیم کرے، کیونکہ اگر امام ایسا کرے گا تو وہ شخص یقیناً اپنی جائے حفاظت و مدافعت (یعنی دارالحرب وغیرہ) کو لوٹ جائے گا اور ہمارے خلاف لڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے زبیر بن باطا پر اور اسی طرح اہل خیبر پر احسان فرمایا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر پر احسان فرمایا تھا اور اسے قتل نہیں کیا تھا لیکن یہ بات معلوم نہیں کہ وہ جزیہ لے کر چھوڑا گیا تھا یا بغیر جزیہ کے، لہٰذا اس امر کا احتمال ہے کہ آپؐ نے اسے جزیہ لے کر اور عقد ذمہ کرکے چھوڑا ہو۔ رہے اہل خیبر، تو وہ تو اہل کتاب تھے آپؐ نے انہیں اس لیے چھوڑا اور ان پر احسان اس لیے فرمایا تھا کہ وہ مسلمانوں کے لیے تقویت کا باعث بنیں اور اس غرض سے احسان کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جزیہ کے مفہوم میں ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ جزیہ لے کر چھوڑنا ہے۔

کیا امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ فدیہ لے کر اسیروں کو چھوڑ دے؟ جہاں تک مال کا فدیہ لے کر چھوڑنے کا تعلق ہے ظاہر الروایات کی رو سے، یہ ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ایسے از کار رفتہ بوڑھے شخص کو مال کا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے جس کی اولاد ہونے کی اب کوئی امید نہ ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے خواہ وہ اسیر کیسا ہی ہو۔ امام شافعیؒ نے اللہ عزوجل کے اس ارشاد کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے کہ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً، یعنی "اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ چاہے احسان کر دو یا فدیہ لے کر رہا کر دو" اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیران بدر کو مال لے کر چھوڑ دیا تھا اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جو کام کیا ہو (شریعت میں) اس کا کمتر درجہ جواز اور اباحت کا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اسیروں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ، فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ، یعنی "سو ان کو گردنوں کے اوپر مارو" اور یہ حکم پکڑنے اور غلام بنا لینے کے مابعد سے متعلق ہے، بدلیل مذکورہ (یعنی یہ کہ دوران قتال تو گردنوں کے اوپر مارنا یعنی جوڑ سے گردن کو الگ کرنا ممکن نہیں ہوتا)۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے کہ (ترجمہ) "اور مشرکوں کو قتل کر دو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ" اور قتل کرنے کا حکم اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانے کی غرض سے ہے، لہٰذا قتل کو ترک کرنا بجز اس کے جائز نہیں ہو سکتا کہ یہ اس غرض کے لیے ہو جس غرض کے لیے قتل مشروع ہوا ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ یہ قبول اسلام کا وسیلہ بنے، جبکہ فدیہ لے کر چھوڑ دینے سے وسیلہ بننے کا معنی حاصل نہیں ہوتا لہٰذا اس کی وجہ سے فرض چیز (یعنی قتل) کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے، البتہ عقد ذمہ کرنے اور غلام بنانے (استرقاق) سے یہ غرض پوری ہو جاتی ہے، بدلیل مذکورہ۔ اس لیے از روئے معنی یہ فرض کا قائم کرنا ہے نہ کہ ترک کرنا۔ مزید برآں، مال لے کر چھوڑ دینا لڑائی میں اہل حرب کی اعانت کے مترادف ہے کیونکہ وہ (قیدی رہا ہو کر) اپنے محفوظ مقام (یعنی دار الحرب وغیرہ) کو لوٹ جائیں گے اور ہمارے خلاف لڑیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اعانت کا مفہوم اس از کار رفتہ بوڑھے آدمی میں ناپید ہے جس کی اولاد ہونے کی اب کوئی امید نہ رہی ہو اس لیے اسے مال لے کر چھوڑ دینا جائز ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اعانت کا مفہوم اس طرح تو حاصل نہیں ہوتا لیکن ایک اور طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے رائے مشورہ، اور نفری میں اضافہ۔ رہا یہ ارشاد ربانی کہ (ترجمہ) "اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ چاہے احسان کر دو یا فدیہ لے کر چھوڑ دو" تو بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ یہ

آیت اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ، (ترجمہ) اور مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ" اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس فرمان سے منسوخ ہو گئی ہے کہ ، قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ الآیہ، یعنی "ان لوگوں سے قتال کرو جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے"۔۔۔ الآیہ کیونکہ سورہ براءت (توبہ) سورہ محمد علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد نازل ہوئی تھی۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ (احسان کرنے یا فدیہ لے کر چھوڑنے والی) آیت اہل کتاب کے بارے میں ہو کہ ان کو قبضہ کرنے کے بعد ان پر احسان کیا جائے تاکہ وہ مسلمانوں کے لیے تقویت کا موجب بنیں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ کیا تھا یا وہ ذمی بن جائیں، جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق کے لوگوں کے ساتھ کیا تھا اور انہیں غلام بنایا جائے گا۔ جہاں تک اسیران بدر کا تعلق ہے تو کہا گیا ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ اپنے اجتہاد سے فرمایا تھا اور آپ نے وحی کا انتظار نہ فرمایا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان سے آپ پر عتاب فرمایا کہ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ، یعنی اگر پہلے سے خدا کا نوشتہ نہ آچکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس پر تم کو بڑا عذاب پہنچتا"۔ اس پر آپ نے فرمایا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ آسمان سے آگ برساتا تو سوائے عمرؓ کے اور کوئی نہ بچتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ۔ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ، یعنی "کسی نبی کے لیے یہ سزاوار نہیں کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ خوب خونریزی نہ کرلے زمین میں" کی دو تاویلوں میں سے ایک تاویل دلالت کرتی ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ کسی نبی کو یہ سزاوار نہیں کہ وہ اسیروں کو فدیہ لے کر رہا کر دے جب تک کہ زمین پر غلبہ نہ پالے، اس میں فدیہ لینے سے منع کر دیا اور اس ممانعت کی وجہ اشارۃً یہ بتائی کہ یہ اس لیے ہے تاکہ وہ زمین پر غلبہ پالے کیونکہ اگر انہیں چھوڑ دیا جائے تو وہ لازماً اپنی جائے قوت و دفاع کو لوٹ جائیں گے اور مسلمانوں کے خلاف لڑیں گے اور غلبہ حاصل نہ ہو پائے گا۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ فدیہ لے کر رہا کرنا پہلے جائز ہو پھر اس ارشاد ربانی سے منسوخ ہو گیا ہو کہ ؛ (ترجمہ) "ان کی گردنوں کے اوپر مارو" نیز اس فرمان الٰہی سے کہ (ترجمہ) "مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ" اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عتاب اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہوا کہ (ترجمہ) "اگر پہلے سے اللہ کا نوشتہ نہ آچکا ہوتا" اس وجہ سے نہ ہو کہ آپ نے فدیہ لے کر چھوڑنے کا معاملہ فرمایا بلکہ اس لیے ہو کہ آپ نے وحی کے پہنچنے کا انتظار نہ فرمایا اور اپنے اجتہاد پر عمل فرمایا تو اس آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر اللہ کا یہ فیصلہ نہ ہوتا کہ وہ کسی کو اس کے اجتہاد پر عمل کرنے کی بنا پر عذاب نہیں دے گا تو تم پر ضرور اللہ کا عذاب نازل ہوتا، تمہارے اپنے اجتہاد پر عمل کرنے اور وحی کے انتظار کو ترک کرنے کی وجہ سے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح مال کے بدلے میں (دشمنوں کو) گھوڑے اور ہتھیار واپس کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا لڑائی میں ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے۔ مسلمان قیدیوں کو دراہم و دنانیر (دینار کی جمع) کپڑے اور دیگر ایسی چیزوں کا فدیہ دے کر رہا کرانا جائز ہے جن سے کفار کی لڑائی میں مدد نہ ہوتی ہو اور اسلحہ دے کر انہیں رہا کرانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس طرح تو لڑائی میں کفار کی مدد ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قیدیوں کا تبادلہ رہا قیدی کے بدلے میں قیدی کو چھڑانے کا مسئلہ، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قیدی کے بدلے قیدی کو چھڑوانے سے مسلمانوں کو (ہلاکت سے) بچایا جاتا ہے اور یہ کافر کو ہلاک کرنے سے بہتر ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ ہم بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ مشرکوں کو قتل کرنا تو اس فرمان الٰہی کی رو سے فرض ہے کہ "اور مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ" نیز "اور انہیں گردنوں کے اوپر مارو"

لہٰذا قتل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے ماسوا اس کے کہ یہ اس غرض کے لیے ہو جس کے لیے اس فرض (یعنی مشرکوں کے قتل) کو ادا کرنا مشروع ہوا ہے اور وہ ہے اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانا کیونکہ اس صورت میں یہ درحقیقت ترک نہ ہوگا، لیکن یہ غرض قیدیوں کے تبادلے سے پوری نہیں ہوتی، البتہ ان لوگوں کے ضمن میں ذمی یا غلام بنانے سے پوری ہو جاتی ہے جنکو ذمی یا غلام بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کرچکے ہیں اور جس کی دلیل ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس طرح اہل حرب کی لڑائی میں مدد ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنی جائے قوت و مدافعت کی طرف واپس چلے جاتے ہیں اور پھر مسلمانوں کے خلاف لڑتے ہیں۔ پھر مذکورہ مسئلے میں (جس پر صاحبین باہم متفق ہیں) صاحبین کا اختلاف ہے: امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ قیدیوں کا تبادلہ تقسیم (یعنی کافر قیدیوں کو بطور مال غنیمت تقسیم) کرنے سے پیشتر جائز ہے لیکن تقسیم کے بعد جائز نہیں جبکہ امام محمد کے نزدیک دونوں حالتوں میں جائز ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب تقسیم سے قبل تبادلہ جائز ہے تو پھر اس کے بعد بھی جائز ہے کیونکہ اگرچہ تقسیم سے قبل ملکیت ثابت نہیں لیکن حق (ملکیت) تو ثابت ہے، تو جب حق کے قائم ہونے سے قیدیوں کے تبادلے میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑی تو ملکیت کے قائم ہو جانے سے بھی نہ پڑے گی۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کے بعد تبادلے سے تو اس شخص کی ملکیت کو بغیر اس کی رضامندی کے، باطل کرنا ہے جس کے حصے میں تقسیم کردہ (قیدی) آیا ہے اور یہ اصولی طور پر جائز نہیں ہے، تقسیم سے قبل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ تقسیم سے قبل تو ملکیت ثابت ہی نہیں بلکہ ایک غیر معینہ حق (ملکیت) ثابت ہے (یعنی تقسیم سے قبل مال غنیمت پر تمام غازیوں کا حق ملکیت ہے لیکن غیر معین طور پر) لہٰذا جائز ہے کہ یہ حق قیدیوں کے تبادلے کے ذریعے سے باطل کئے جانے کا احتمال رکھتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ جائز نہیں کہ (دشمن کے) قیدیوں میں سے ایک قیدی کو دے کر اس کے بدلے میں دو مشرک آدمی لے لیے جائیں کیونکہ کئی آدمی ایسے ہوتے ہیں جو تنہا دو آدمیوں بلکہ اس سے بھی زیادہ پر غالب ہوتے ہیں، لہٰذا ایسا کرنا لڑائی میں (دشمن کی) مدد کرنے کے مترادف ہے، اور یہ (یعنی دشمن کی مدد کرنا) جائز نہیں ہے۔

اگر مسلمانوں کا ارادہ قیدیوں کو قتل کرنے کا ہو تو ان کیلئے یہ مناسب نہیں کہ ان کو بھوک پیاس اور دیگر اقسام کی تکالیف پہنچائیں کیونکہ یہ ایذا رسانی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان (یعنی بنو قریظہ) کے اوپر اس دن کی گرمی اور ہتھیاروں کی گرمی دونوں کو جمع نہ کرو۔ ان کا مثلہ (اعضاء کاٹنا) بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سالاروں کو وصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ مثلہ نہ کریں۔

کسی شخص کو روا نہیں کہ وہ اپنے ساتھی کے اسیر کو قتل کرے، کیونکہ اسی نے اسے پکڑا اور اسیر بنایا ہے لہٰذا اسے مارنے کا حق بھی صرف اسی کو ہے، کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس میں کوئی تصرف کرے، اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے گری ہوئی چیز اٹھائی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ وہ اسے (یعنی قیدی کو) امام کے پاس لے آئے بشرطیکہ وہ ایسا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تاکہ اس کے بارے میں فیصلہ امام کرے کیونکہ اس (قیدی) کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے، لہٰذا اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حق امام کو ہے۔ قیدیوں میں سے محض ان کو قتل کیا جائے گا جو بالغ ہوں، عمر کے اعتبار سے یا احتلام کے ہونے سے، بمطابق اس کے جو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اور جو ابھی بالغ نہ ہوا ہو یا اس کا بالغ ہونا مشکوک ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح فاتر العقل

کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا جو سوجھ بوجھ نہ رکھتا ہو، جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر کوئی مسلمان دارالحرب یا دارالاسلام میں کسی قیدی کو قتل کر دے تو اگر وہ تقسیم (غنائم) سے قبل قتل کرے تو اس پر دیت، کفارہ اور قیمت میں سے کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ تقسیم سے قبل اس کا خون معصوم نہیں ہے کیونکہ امام کو اس کے قتل کا بھی اختیار حاصل ہے۔ اگر تقسیم یا فروخت کے بعد قتل کرے تو اس پر قتل کا حکم لاگو ہوگا کیونکہ جب امام انہیں (یعنی قیدیوں کو) تقسیم کر دے یا انہیں فروخت کر دے تو ان کا خون معصوم ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو قتل کرنے پر وہ ضامن ہوگا البتہ اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے قتل ہونے کے مباح ہونے کا شبہ موجود ہے، جیسے مستامن حربی کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ تقسیم سے قبل امام کو اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو قیدیوں کو قتل کر دے تو یہ اختیار اس صورت میں ہے کہ جب وہ اسلام نہ لائے ہوں اور اگر وہ تقسیم سے قبل اسلام قبول کر لیں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اسلام ان کے خون کو معصوم بنا دیتا ہے، ان کے بارے میں امام کو دو اختیار حاصل ہیں، چاہے تو انہیں غلام بنا لے اور انہیں تقسیم کر دے اور چاہے تو انہیں ذمی بنا کر آزاد بنا چھوڑ دے، بشرطیکہ وہ ذمی اور غلام بننے کے اہل ہوں (یعنی مشرکین عرب یا مرتد نہ ہوں)، کیونکہ قبول اسلام ان کے غلام بنائے جانے کو مانع نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہونے سے غازیوں کا حق زائل ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

تقسیم غنائم جہاں تک تقسیم غنائم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، تقسیم کی دو قسمیں ہیں، تقسیم حمل و نقل اور تقسیم ملک۔ جہاں تک تقسیم حمل کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ اگر بار برداری کے جانور کمیاب ہوں اور امام کو بار برداری کے جانور میسر نہ ہوں تو وہ غنائم کو غازیوں میں تقسیم کر دے گا، ہر آدمی اپنے حصے میں آنے والے مال غنیمت کو دارالاسلام میں لاد لائے گا، پھر امام ان سے وہ مال غنیمت واپس لے کر ان کے درمیان تقسیم ملک کر دے گا۔ یہ تقسیم حمل و نقل بلا اختلاف جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ دو شخص جن کو کوئی امانت سونپی گئی ہو اس امانت کو آپس میں تقسیم کر لیں اس غرض سے کہ ہر دو اپنے حصے میں آنے والی امانت کی حفاظت کریں گے، یہ جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی (یعنی وہ دونوں اپنے اپنے حصے میں آنے والے مال امانت کے مالک نہ بن جائیں گے) ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

رہی تقسیم ملک تو ہمارے ائمہ کے نزدیک دارالحرب میں تقسیم ملک کرنا جائز نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا دارالحرب میں مال غنیمت پر غازیوں کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے؟ ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک تو قطعاً ثابت نہیں ہوتی، نہ تو تمام پہلوؤں سے اور نہ ہی کسی ایک پہلو سے۔ البتہ اس پر ملکیت کا سبب پیدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ وہ سبب دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے (احراز) کے وقت علت بن جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک حق ملکیت یا حق تملک کی یہی تشریح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قتال سے فارغ ہونے کے بعد، مال غنیمت کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل، ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس ضمن میں ان (یعنی امام شافعیؒ) کا ایک ہی قول ہے جبکہ اس کے بعد فوری شکست کی صورت کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔ اس اصول پر کچھ مسائل مبنی ہیں، از انجملہ یہ ہیں:

مسائل:

۱۔ اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کوئی دارالحرب میں وفات پا جائے تو ہمارے نزدیک اس کے

حصے میں میراث نہیں ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ اگر مددگار لشکر (کمک) لشکر کے ساتھ جا ملے اور وہ سب مل کر غنائم کو دارالاسلام میں لا کر محفوظ کریں تو ہمارے نزدیک مددگار لشکر مال غنیمت میں فوج کے ساتھ شریک ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شریک نہیں ہوگا۔

Compensation

۳۔ اگر کوئی غازی مال غنیمت میں سے کسی چیز کو تلف کر دے تو ہمارے نزدیک اس سے ضمان وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کیا جائے گا۔

۴۔ اگر امام غازیوں کی ضرورت کے بغیر مال غنیمت میں سے کوئی چیز فروخت کر دے تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۵۔ اگر امام دارالحرب میں اٹکل اور تخمینے سے غنائم کو تقسیم کر دے، بغیر اجتہاد کیے اور تقسیم کے جائز ہونے پر عدم یقین کے ساتھ، تو ایسی تقسیم ہمارے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر امام تقسیم کرنے کو مناسب سمجھے اور غنائم کو تقسیم کر دے (دارالحرب میں) تو ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ تقسیم نافذ ہوگی، اسی طرح اگر وہ فروخت کر دینے کو مناسب سمجھ کر (مال غنیمت کو) فروخت کر دے تو اس کو بھی نافذ کیا جائے گا) کیونکہ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے کہ جس کو اس نے اجتہاد کر کے محل اجتہاد (جس میں اجتہاد روا ہے) میں صادر کیا ہے، لہٰذا یہ نافذ ہوگا۔

امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم خیبر کو خیبر میں، غنائم اوطاس کو اوطاس میں، غنائم بنی المصطلق کو بنو المصطلق کے علاقے میں اور غنائم بدر کو جعرانہ کے مقام پر تقسیم فرمایا تھا اور جعرانہ بدر کی وادیوں میں سے ایک وادی ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے کسی بھی فعل کا کمترین رتبہ جواز اور اباحت ہے۔ مزید برآں، مالِ مباح پر غلبہ پایا گیا ہے اور جلانے کی لکڑی اور گھاس پر غلبے سے استدلال کرتے ہوئے یہ (غلبہ) ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس چیز پر غلبہ پایا گیا ہے وہ مال مباح ہے کیونکہ یہ کافر کا مال ہے اور کافر کا مال مباح ہوتا ہے۔ غلبے کے واقع ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ غلبہ عبارت ہے چیز پر قبضہ ثابت ہو جانے سے اور قبضہ تو حقیقت میں پایا گیا ہے اور حقائق سے انکار کرنا مکابرہ (حق کا انکار، مخالفت برائے مخالفت) ہے۔ اور کفار کا شکست کھانے کے بعد پلٹ آنا اور مال غنیمت کو واپس لے لینا ایک موہوم بات (واہمہ) ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں، لہٰذا اس کو درخور اعتنا نہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک غلبہ ملکیت کا فائدہ دیتا ہے لیکن جب کہ یہ ایسے مال مباح پر واقع ہو جو کسی کی ملکیت نہیں اور یہ صورت زیر بحث مسئلے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ (مالِ غنیمت پر) کفار کی ملکیت بدستور قائم ہے، اس لیے کہ کفار کی ملکیت ثابت تھی اور جب کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو وہ اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو زائل نہ کیا جائے یا وہ چیز اس حیثیت میں نہ رہے کہ اس سے فی الواقع فائدہ اٹھایا جا سکے مثلاً یہ کہ وہ چیز تلف ہو جائے یا یہ کہ مالک اس سے فائدہ حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ یہ اس لیے ہے تاکہ جس غرض کے لیے مالک کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے اس میں کوئی تناقض (contradiction) نہ پیدا ہو (یعنی ملکیت تو مشروع ہوتی ہے اس لیے کہ مالک اس سے فائدہ اٹھائے اور اگر وہ اپنی مملوکہ چیز سے فائدہ اٹھا سکتا ہے یا یہ کہ وہ چیز اس قابل ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے تو اس

صورت میں اگر اس کی مملوکہ چیز پر کسی اور کی ملکیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ملکیت کے حکم میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، پھر کسی چیز کو کسی کی ملکیت قرار دینے سے کیا حاصل!) اور ایسی کوئی چیز زیر بحث صورت میں پیدا نہیں ہوئی۔ جہاں تک ملکیت کے ازالے اور مملوکہ چیز کے تلف ہونے کا تعلق ہے تو یہ تو ظاہر بات ہے کہ یہ مفہوم معدوم ہے، رہی یہ بات کہ کفار اپنے اموال سے فائدہ اٹھانے کی قدرت رکھتے ہیں تو وہ اسی طرح (ثابت) ہے کہ جب تک غازی دار الحرب میں موجود ہیں اموال غنیمت کا ان سے واپس حاصل کر لینا کوئی انہونی بات نہیں ہے بلکہ ایسا ہونا ظاہر و بدیہی بات ہے یا کم از کم اس کا احتمال تو برابر کا موجود ہے، اور اموال غنیمت پر کفار کی ملکیت ثابت تھی لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے ان کی ملکیت (اموالِ غنیمت پر سے) زائل نہ ہوگی جہاں تک مذکورہ احادیث کا تعلق ہے، جہاں تک خیبر، اوطاس اور المصطلق کے غنائم کا تعلق ہے تو واقعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو انہیں کے علاقوں میں تقسیم فرمایا تھا اس لیے کہ آپ نے ان علاقوں کو فتح فرمایا تھا اور یہ دار الاسلام بن گئے تھے (لہٰذا یہ غنائم دار الحرب میں تقسیم نہیں ہوئے)۔ رہے غنائم بدر تو روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم نے ان کو مدینہ (منورہ) میں تقسیم فرمایا تھا لہٰذا تعارض کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگرچہ دار الحرب میں غنائم پر غازیوں کی ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی البتہ ان کا حق ثابت ہے اس لیے بلا ضرورت بھی ان سے فائدہ اٹھانا ان کے لیے جائز ہے، جس کی وضاحت ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر غنائم کے ساتھ ان کا حق بھی وابستہ نہ ہوتا تب بھی ان سے فائدہ اٹھانا یقیناً جائز ہوتا کیونکہ وہ مال مباح ہیں۔

اسی طرح، اگر کوئی غازی مال غنیمت کی کسی باندی سے جنسی فعل کا ارتکاب کرے تو اس پر حد (زنا) واجب نہ ہوگی کیونکہ اس باندی میں اس کا حق ہے لہٰذا حد کو دور کرنے کے لیے ایک شبہہ پیدا ہو گیا (کیونکہ شبے کی موجودگی میں حد واجب نہیں ہوتی) اور نہ ہی اس پر عقر (ایسے فعل کے ارتکاب پر عائد ہونے والا مہر) عائد ہوگا کیونکہ جنسی فعل کے ارتکاب سے اس نے اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنے کے منافع میں سے ایک جزو کو تلف کیا ہے جبکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ اس باندی کو ہی تلف (یعنی ہلاک) کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا لہٰذا زیر بحث صورت میں بدرجہ اولیٰ اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور اگر (اس فعل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے) بچے کا دعویٰ کیا جائے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ نسب کے ثابت ہونے کا مدار ملکیت یا خاص حق پر ہے جبکہ موجودہ صورت میں نہ تو ملکیت ہی ہے اور حق بھی عام ہے (یعنی سبھی غازیوں کا ایک جیسا حق ہے اس باندی پر کسی کا خاص حق نہیں ہے)۔

اسی طرح اگر قیدی دار الحرب میں اسلام قبول کر لے تو وہ آزاد (حر) نہ ہوگا اور تقسیم ہونے والے اموال میں شامل ہوگا۔ کیونکہ اس کو پکڑ لینے اور اس پر غلبہ پا لینے سے ہی اس سے غازیوں کا حق وابستہ ہو چکا لہٰذا قبول اسلام کا واقعہ پیش آ جانے سے یہ حق زائل نہ ہوگا۔ اگر قیدی بنائے جانے سے قبل وہ اسلام قبول کر لے تو یہ معاملہ اس کے برعکس ہے وہ آزاد ہو جائے گا اور تقسیم ہونے والے اموال غنیمت کے زمرے میں داخل نہیں ہوگا، کیونکہ (بعد از قبولِ اسلام) اس کو پکڑنے اور قیدی بنانے سے اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا، اس لیے کہ اسلام حق کو رفع (دور) کر دیتا ہے البتہ اسے رفع نہیں کرتا۔ جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک مالِ غنیمت کو دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے کے بعد لیکن تقسیم سے قبل کا تعلق ہے تو اس صورت میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے یا حق مستحکم اور پختہ ہو جاتا ہے کیونکہ جو غلبہ ثابت ہو چکا ہے وہ ملکیت کے قائم ہونے یا پھر حق کے

مستحکم ہونے کا سبب بن گیا ہے، اس طرح پر کہ وہ علت بن جائے گا اس کی شرط پائے جانے پر اور وہ شرط ہے دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لینا (احراز) اور یہ شرط موجود ہے لہٰذا تقسیم کرنا جائز ہوگا، اس میں میراث بھی چلے گی، تلف شدہ چیز کا ضمان لیا جائے گا اور (آنے والے) مددگار لشکر کی شرکت منقطع ہو جائے گی، اسی طرح دیگر مسائل ہوں گے، البتہ اگر کوئی غازی مال غنیمت کے کسی غلام کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرنے کو از روئے استحسان نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آزاد کرنے کے اقدام کا نفاذ ملکیت خاص پر موقوف ہے اور ملکیت خاص تقسیم کے بغیر قائم نہیں ہوتی۔ تقسیم سے قبل جو ملکیت ہے وہ عام ہے یا مستحکم حق ہے جو آزاد کرنے کے اقدام کو متحمل نہیں ہو سکتا، البتہ یہ میراث اور تقسیم کو متحمل ہو سکتا ہے اور ضمان کو واجب کرنے اور مددگار لشکر کی شرکت کو منقطع کرنے کے لیے کافی ہے، جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح، اگر مال غنیمت کی کسی باندی کا بچہ پیدا ہوا اور وہ بچے کا دعویٰ کرے تو وہ از روئے استحسان ام ولد نہ بنے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نسب کا اور بچے کی امومیت (ماں ہونے) کا ثابت ہونا ملک خاص پر موقوف ہے اور ملک خاص یا تو تقسیم سے قائم ہوگی یا خاص حق سے، اور ایسی کوئی چیز زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں جاتی، اس غازی پر عقر عائد ہوگا کیونکہ ملک عام یا حق خاص کو اگر تلف کر دیا جائے تو اس کا ضمان عائد ہوتا ہے۔

(غنائم کی) تقسیم کے بعد ہر غازی کی اس کے اپنے حصے میں آنے والے مال پر ملکیت خاص (private ownership) ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ تقسیم سے مراد حصے نکالنا اور ان کو معین کرنا ہے۔ اگر امام غنائم کو تقسیم کر دے اور ایک آدمی کے حصے میں ایک غلام آئے اور وہ اسے آزاد کر دے۔ تو بلاشبہ اس کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کا فعل ملک خاص پر واقع ہوا ہے۔ اگر غازیوں کی ایک جماعت کے حصے میں ایک غلام آئے اور اس جماعت میں سے کوئی ایک شخص اس غلام کو آزاد کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نافذ العمل ہوگا خواہ شرکاء کی تعداد کم ہو یا زیادہ۔ امام ابویوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر ان کی تعداد دس یا اس سے کم ہو تو اس کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا اور اگر دس سے زیادہ ہوں تو نافذ العمل کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ نے مخصوص ملک میں تقسیم کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ امام ابویوسفؒ نے تعداد کو، اور صحیح نقطہ نظر امام ابویوسفؒ کا ہے، کیونکہ تقسیم سے مراد ہے تمیز و تعیین، چنانچہ اس سے شرکت عام ختم ہو جاتی ہے اور ملکیت خاص پیدا ہو جاتی ہے، خواہ تعداد زیادہ ہی ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مسلمان مال غنیمت کو اخذ کر لیں پھر ان پر دشمن غلبہ پا کر اس مال کو ان کے قبضے سے چھڑا لے، بعد ازاں (مسلمانوں کا) کوئی دوسرا لشکر آ جائے اور اس مال غنیمت کو دشمن سے لے کر دارالاسلام میں نکال لائے پھر (اس مال غنیمت کے بارے میں) دونوں فریق جھگڑا کریں تو اس میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو فریق اول نے اس مال کو آپس میں تقسیم نہیں کیا تھا اور اس کو دارالاسلام میں لا کر محفوظ نہ کیا تھا تو یہ مال غنیمت بعد میں آنے والے لشکر کا ہوگا کیونکہ پہلے لشکر کا اس پر بجز حق غیر مستحکم کے اور کچھ حق ثابت نہیں ہوا جبکہ دوسرے لشکر کی ملکیت عام یا حق مستحکم ثابت ہو گیا ہے، جو ملکیت کے قائم مقام ہے، لہٰذا مال غنیمت پر ان کا حق فائق ہے۔ اور اگر پہلے لشکر والوں نے مال غنیمت کو باہم تقسیم کر لیا ہو تو اس تقسیم (کے نتیجے میں آنے والے حصوں) پر ان کا حق ہے خواہ وہ اس مال کو دارالاسلام میں نہ نکال لائے ہوں، کیونکہ تقسیم کے بعد ان کی ملکیت خاص قائم ہو گئی۔ چنانچہ جب کفار نے ان پر غلبہ پایا تو ان کی املاک پر غلبہ پایا ہے جن کو اگر وہ تقسیم سے قبل دوسروں کے قبضے میں پائیں تو بغیر کسی عوض کے واپس لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد (یعنی

قابضین نے اگر ان کی املاک کو آپس میں تقسیم کر لیا ہو) پائیں تو اگر وہ چاہیں تو ان کی قیمت وصول کریں گے، جیسا کہ ان کے دیگر ان اموال میں ہے جن پر دشمن نے غلبہ پالیا ہو پھر ان کو وہ غانمین کے پاس تقسیم سے قبل یا تقسیم کے بعد پائیں۔ اور اگر پہلے لشکر نے غنائم کو باہم تقسیم تو نہ کیا ہو لیکن وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لائے ہوں (اور پھر دشمن نے ان سے یہ غنائم واپس لے لیے ہوں اور اس کے بعد دوسرے لشکر نے جاکر دشمن سے یہ دوبارہ حاصل کر لیے ہوں) تو اگر تو وہ ان اموال کو دوسرے لشکر کے باہم تقسیم کر لینے کے بعد پائیں تو ان پر دوسرے لشکر کا حق فائق ہوگا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے ان کی تو ملکیت خاص ثابت ہو گئی ہے جب کہ پہلے لشکر والوں کی ملکیت عام یا عام حق مستحکم ثابت ہوا ہے، لہٰذا ملکیت خاص کا لحاظ کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دوسروں کے تقسیم کر لینے سے قبل ان اموال کو پائیں تو اس صورت کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ الزیادات (امام محمدؒ کی کتاب) میں (امام محمدؒ نے) ذکر کیا ہے کہ پہلے لشکر والوں کا حق فائق ہوگا جبکہ السیر الکبیر (امام محمدؒ کی کتاب) میں بتایا ہے کہ دوسرے لشکر والوں کا حق فائق ہوگا۔ الزیادات والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو فریق کا اگرچہ مستحکم حق ثابت ہے لیکن حق کو حق سے توڑنا جائز ہے کیونکہ ایک شے اپنے ہی جیسے سے ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ نسخ کے معاملے میں ہوتا ہے، اس لیے ملکیت سے ملکیت کو توڑنا (زائل کرنا) جائز ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے لشکر والوں کا حق ثابت اور مستحکم ہے جبکہ پہلے لشکر والوں کا حق زائل اور ختم ہونے والا ہے، اس لیے حالت ثابتہ کا استصحاب اولیٰ ہے کیونکہ وہ ترجیح دینے کے لائق ہے۔ اور یہی قیاس ملکیت میں بھی ہے اس لیے چاہیے تو یہی کہ قدیم (حق) سے حادث (یعنی نیا حق) نہ ٹوٹے لیکن ملکیت میں اس کا) ٹوٹنا نص سے ثابت ہے، قیاس کے برعکس، اس لیے یہ نص کے مورد (جس کے بارے میں نص وارد ہوئی) پر منحصر ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب کفار اموال کو دارالحرب میں نکال لے جائیں اور اگر وہ دارالحرب میں ابھی نہ لے گئے ہوں اور مسلمانوں کے دوسرے فریق (یعنی دوسرے لشکر) نے ان سے یہ اموال دارالاسلام میں ہی لے لیے ہوں تو وہ غنائم پہلے لشکر والوں کے ہوں گے خواہ دوسرے لشکر والوں نے ان کو تقسیم کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کفار مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پا کر ان کے مالک نہیں بن سکتے جب تک کہ وہ ان کو دارالحرب میں نہ نکال لے جائیں اور دارالحرب میں وہ ان کو لے نہیں گئے لہٰذا وہ غنائم جب تک دارالاسلام میں ہیں پہلے لشکر والوں کے قبضے کے حکم میں ہوں گے، تو گویا دوسرے لشکر نے پہلے لشکر سے یہ اموال اخذ کیے ہیں لہٰذا ان پر لازم ہے کہ ان کو انہیں لوٹا دیں، ماسوا اس کے کہ امام نے ان کو دوسرے لشکر میں تقسیم کر دیا ہو اور اس کی رائے یہ ہو کہ کفار محض ان اموال کو پکڑ لینے اور ان پر غلبہ پالینے سے ہی ان کے مالک بن گئے تھے اگرچہ وہ ہنوز دارالاسلام میں تھے، جیسا کہ بعض لوگوں کا مسلک ہے، چنانچہ یہ تقسیم محلِ اجتہاد میں ہوگی لہٰذا نافذ العمل ہوگی، اور اموال دوسرے لشکر کے ہو جائیں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ مسائل ہم نے اس اعتبار سے بیان کیے ہیں کہ مشترک غنائم پر ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے ان کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینا شرط ہے، رہے خالص غنائم یعنی انفال تو کیا ان کے بارے میں بھی یہ شرط ہے؟ بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شرط ہے اس لیے جب تک دارالاسلام میں لاکر محفوظ نہ کر لیے جائیں ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کی ملکیت محض اخذ کرنے اور ہاتھ لگنے سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں امام محمدؒ نے اس مسئلے سے استدلال کیا جس میں اختلاف رائے ظاہر ہوا تھا، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام تنفیل کر دے، اور یہ کہہ دے کہ جس کے ہاتھ کوئی باندی لگے

گی وہ اسی کی ہوگی پھر کسی مسلمان کے ہاتھ کوئی باندی لگ جائے اور دار الحرب میں ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کر لے تو اس کے ساتھ جماع کرنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے حلال نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک حلال ہے۔ بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ انفال کے ضمن میں مال کو دار الاسلام میں نکال لانا ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے بالاجماع شرط نہیں ہے، اور مذکورہ مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ ثبوت ملک کے بارے میں ان کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفل کے بارے میں ان دونوں ائمہ کے درمیان جو اختلاف ظاہر ہوا ہے ویسا ہی اختلاف تقسیم کئے گئے مال غنیمت کے بارے میں بھی ہے، چنانچہ اگر امام دار الحرب میں غنائم کو تقسیم کر دے اور کسی غازی کے حصے میں ایک باندی آئے اور اس سے وہ ایک حیض سے استبراء رحم کر کے اس سے جماع کرنا چاہے اس کے بارے میں بھی ان دونوں اماموں کے درمیان اختلاف کی وہی صورت ہے۔ (یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک حلال ہے)۔ اسی طرح اگر امام غنائم کو فروخت کر دینے کو مناسب سمجھے اور کسی آدمی کو ایک باندی فروخت کر دے اور وہ خریدار ایک حیض سے استبراء رحم کے بعد اس باندی سے جماع کرنا چاہے تو اس کے بارے میں بھی دونوں اماموں کے اختلاف رائے کی وہی صورت ہے۔ تقسیم کیے جانے والے غنائم کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ دار الاسلام میں نکال لانے سے قبل ان میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ مسئلے میں (دو اماموں کے درمیان) اختلاف رائے کا سبب ملکیت کے ثابت ہونے اور نہ ہونے سے ہٹ کر کچھ اور ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نفل مال میں ملکیت ثابت ہونا اسے دار الاسلام میں نکال لانے پر موقوف ہے اور تقسیم کیے جانے والے غنائم کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ملکیت کا سبب تو متحقق ہو گیا اور وہ ہے اخذ اور غلبہ اور سبب کے وجود میں آنے کے بعد اس کے حکم کو مؤخر کرنا بغیر ضرورت کے جائز نہیں ہوتا اور تقسیم کیے جانے والے غنائم میں (حکم کو مؤخر کرنے کی) ضرورت ہے اور وہ ضرورت ہے کفار کے شر کا خوف کیونکہ اگر ملکیت محض اخذ کرنے سے ہی ثابت ہو جائے تو یقیناً غازی مال غنیمت کو تقسیم کرنے میں مشغول ہو جائیں گے اور ہر غازی لازماً یہ کوشش کرے گا کہ اپنے حصہ غنیمت کو جلد از جلد دار الاسلام میں لے جا کر محفوظ کر لے، اس طرح ان کا شیرازہ بکھر جائے گا اور اس سے خطرہ لاحق ہو گا کہ کافر ان کے ساتھ کوئی شرارت نہ کر لیں، چنانچہ اس ضرورت کی وجہ سے غنائم کی ملکیت دار الاسلام میں ان کو نکال لے جانے تک مؤخر ہو گئی۔ لیکن انفال کے ضمن میں یہ ضرورت موجود نہیں ہے کیونکہ یہ خالص غنائم ہیں جن کو تقسیم نہیں کیا جاتا لہٰذا سبب سے اس کے حکم کو مؤخر کرنا لاحاصل ہے۔ ان دونوں (یعنی غنائم مقسومہ اور انفال) کے درمیان اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مددگار لشکر (کمک)، اصل لشکر کے ساتھ آن ملے تو انفال پانے والے شخص کے ساتھ (انفال میں) شریک نہ ہو گا جیسے دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد شریک نہیں ہوتا جبکہ غنائم مقسومہ (تقسیم کیے جانے والے انفالِ غنیمت) کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اسی طرح اگر وہ شخص جس کے لیے تنفیل کی گئی ہو وفات پا جائے تو اس کے حصے میں میراث چلے گی، جیسے مال غنیمت کو دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد میراث چلتی ہے، جبکہ غنیمت مقسومہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔
ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ انفال کی ملکیت ان کو دار الاسلام میں نکال لانے پر موقوف نہیں ہے البتہ ملکیت کی یہ قسم جماع کو حلال کرنے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر نہیں ہوتی لیکن یہ بات عدم ملکیت پر سرے سے دلالت ہی نہیں کرتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ملکیت کے

موجود ہونے کے باوجود بسا اوقات مباشرت جائز نہیں ہوتی بوجہ بعض عوارض کے جیسے حیض، نفاس، محرم ہونا اور صہریت (ساس، سسر ہونا) وغیرہ پھر اس مسئلے میں باوجود ملکیت کے ثابت ہونے کے جماع جائز نہیں ہے تو اس لیے کہ یہ ملکیت متزلزل ہے، مستحکم نہیں کیونکہ کسی بھی گھڑی اس کے زائل ہونے کا امکان ہے اس لیے کہ یہ دار (یعنی دارالحرب) ان (کفار) کا دار ہے اس لیے مال غنیمت کے واپس لے لیے جانے کا امکان موجود ہے اور جب مال واپس لے لیا جائے تو سبب ملکیت اپنے وجود کے وقت سے ہی رفع ہو جائے گا (گویا کہ سبب پیدا ہی نہ ہوا تھا) اور معدوم ہونے کے مترادف ہوگا، ہر اعتبار سے یا کسی ایک اعتبار سے، چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مباشرت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی جو کہ ملک مطلق ہے اسی لیے، اور بہتر علم تو اللہ کو ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا امام کی طرف سے تقسیم کے بعد یا اگر وہ مناسب سمجھے تو فروخت کے بعد، حلال نہیں ہے، اگرچہ یہ تقسیم جائز ہے اور اس کی فروخت نافذ العمل ہے اور اس صورت میں وہ (یعنی فروخت) ملکیت کا فائدہ بھی دیتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غنائم میں سے کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غنائم میں کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور کن سے جائز نہیں ہے، اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک یہ کہ کن چیزوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور دوسرے یہ کہ کون فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو کھانے پینے کی اشیاء، چارے اور جلانے کی لکڑی سے، جبکہ اسے ابھی دارالاسلام میں لے جا کر محفوظ نہ کر لیا گیا ہو، فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ فائدہ اٹھانے والا غریب ہو یا امیر، کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی حاجت سب کو ہوتی ہے کیونکہ اگر انہیں (یعنی غازیوں کو) یہ تکلیف دی جائے کہ دارالاسلام سے دارالحرب تک ان چیزوں کو اپنے جانوروں پر اٹھائے رکھیں جب تک آنے جانے (یعنی سفر) میں رہیں اور جب تک وہ وہاں (دارالحرب میں) قیام پذیر رہیں تو اس سے وہ بڑی مصیبت میں پڑ جائیں گے بلکہ ایسا کرنا ان کے لیے محال ہوگا، اس لیے ہر غازی کا (ان چیزوں پر) حق اس کے ساتھی (غازی) کے حق میں ساقط ہو جائے گا اور یہ حق شرعاً معدوم ہو جائے گا اور یہ چیزیں اس ضرورت کے باعث مباحات اصلیہ میں شامل ہو جائیں گی۔ اسی طرح کھانے کی ہر چیز (ماکولات)، مثلاً گھی، تیل اور سرکہ کی بابت کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر کوئی شخص (غازی) لے کر اپنے اور اپنے سواری کے جانور کے تیل ملنے میں استعمال کرے کیونکہ ان اشیاء کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان سے فائدہ اٹھانے کی حاجت کا پیش آنا ایک لازمی امر ہے۔ اور روغنیات میں سے ایسے جو کھانے کے کام نہ آتے ہوں، جیسے بنفشہ اور خیری ہیں، تو ان سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ ان سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجات میں شامل نہیں بلکہ زائد حاجات میں سے ہے یہ بھی نہ چاہیے کہ جن چیزوں سے فائدہ اٹھانا مباح ہے، از قسم کھانے کی اشیاء اور چارہ، ان میں سے کسی چیز کو سونے، چاندی یا سامان کے بدلے فروخت کر دیں کیونکہ مطلق استفادہ اور حقوق کے لحاظ کا ساقط کیا جانا اور انہیں معدوم سمجھنا اس ضرورت کے سبب سے ہے جسے ہم نے ذکر کیا اور اسے فروخت کرنے کی کوئی ضرورت موجود نہیں۔ مزید برآں، فروخت کا محل مال مملوک ہوتا ہے جبکہ یہ مال مملوک نہیں ہے کیونکہ ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے مال کو دارالاسلام میں نکال لانا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پائی نہیں گئی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی چیز فروخت کر دے تو وہ اس کی قیمت کو غنیمت میں واپس کرے گا کیونکہ یہ قیمت مال کا بدل ہے جس کے ساتھ غازیوں

کا حق وابستہ ہے اس لیے اسے غنیمت میں واپس کیا جائے گا۔ اگر وہ ان میں سے کوئی چیز دارالاسلام میں نکال لائے ہوں اور وہ ان کے قبضے میں ہو اور غنائم تقسیم نہ کیے گئے ہوں تو وہ اس چیز کو مال غنیمت میں لوٹا دیں گے کیونکہ اب ضرورت باقی نہیں رہی اور اگر مال غنیمت تقسیم کیا جا چکا ہو تو اگر وہ (شے نکال لانے والے) امیر لوگ ہوں تو اس چیز کو غریبوں میں خیرات کر دیں اور اگر وہ مفلس ہوں تو وہ اس سے فائدہ اٹھائیں کیونکہ اس چیز کو غازیوں میں تقسیم کرنا محال ہے اس لیے کہ غازیوں کی تعداد زیادہ ہے اور وہ چیز تھوڑی ہے، لہٰذا یہ چیز گری پڑی چیز (لقطہ) کے مانند ہو گئی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ وہ چیز بعد از تقسیم برقرار ہو اور اگر اس نے تقسیم کے بعد اس چیز کو استعمال کر لیا ہو تو اگر وہ امیر آدمی ہے تو اس چیز کی قیمت غریبوں میں خیرات کرے کیونکہ اس نے ایسا مال کھا لیا ہے کہ اگر وہ برقرار ہوتا تو اس کا مصرف یہی ہوتا کہ اسے خیرات کیا جائے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے لیکن غازیوں میں اس کو تقسیم کرنا محال تھا اس لیے کہ ان کی تعداد زیادہ تھی اور یہ چیز قلیل تھی لہٰذا اس چیز کا بدل یعنی اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو جائے گی۔ اور اگر وہ مفلس ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ اس نے ایسا مال کھایا ہے کہ اگر وہ مال برقرار ہوتا تو اسے اجازت تھی کہ وہ اس کو کھا لیتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ماکولات، مشروبات، چارے اور جلانے کی لکڑی کو چھوڑ کر اور کسی چیز سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ اس کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے اور اس چیز کو استعمال کرنا ان کے حق کو باطل کرنا ہے۔ البتہ اگر کسی غازی کو اسلحہ، سواری کے جانوروں یا کپڑوں میں سے کسی چیز کو استعمال کرنے کی ضرورت ہو تو اس کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، مثلاً اگر اس کی تلوار ٹوٹ گئی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر وہ مال غنیمت میں سے کوئی تلوار لے کر اس کے ساتھ قتال کرے لیکن جب اسے اس کی ضرورت نہ رہے تو اس چیز کو غنیمت میں واپس کر دے۔ اسی طرح اگر اسے گھوڑے پر سوار ہونے کی حاجت ہو یا کپڑا پہننے کی احتیاج ہو تو جب اس کی حاجت پوری ہو جائے اسے مال غنیمت میں واپس کر دے کیونکہ یہ بھی ضرورت کا موقع ہے۔ لیکن جو چیز ضرورت سے ثابت ہو وہ محل ضرورت سے تجاوز نہیں کر سکتی یہاں تک کہ اگر وہ ان میں سے کوئی شے اپنے اسلحہ یا سواری کے جانوروں یا کپڑوں کو بچا رکھنے کی غرض سے استعمال کرے تو اس کے لیے یہ مناسب نہیں کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اگر وہ (غازی) گائے یا بکری کو ذبح کر کے اس کا گوشت کھا لیں غنیمت میں واپس کر دیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجات میں شمار نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غنائم سے کون فائدہ حاصل کر سکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان سے صرف غانمین ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لہٰذا تاجروں کیلئے جائز نہیں ہے کہ قیمت دیے بغیر غنیمت کی کسی چیز کو کھائیں کیونکہ ہر ایک غانم کے حق کے اعتبار کو ان کے ایک ساتھی کے حق میں ساقط کر دینا ضرورت کے تحت تھا اور بغیر ضرورت کے حق کے اعتبار کو ساقط کر دینا جائز نہیں ہے اور غانمین کے ماسوا میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، غانمین کو حق حاصل ہے کہ وہ خود کھائیں اور اپنے غلاموں عورتوں اور بچوں کو کھلائیں کیونکہ ان (عورتوں بچوں وغیرہ) پر خرچ کرنا خود اپنی ذات پر خرچ کرنا ہے کیونکہ ان کا نان ونفقہ اس کے ذمے ہے اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس شخص کے ذمے کسی کا نفقہ ہو اسے حق ہے کہ وہ اسے کھلائے اور جس کے ذمے نفقہ نہیں تو اسے حق نہیں۔ اگر کسی شخص کا خدمت کے لیے اجیر ہو تو اس اجیر کو حق نہیں کہ وہ ان میں سے کھائے کیونکہ اس کا نفقہ خود اس کے اپنے ذمے ہے نہ کہ آجر کے۔ اگر کوئی عورت دارالحرب میں مریضوں اور زخمیوں کے علاج معالجے کے لیے

آئی ہو تو اسے حق ہے کہ خود کھائے، اپنے سواری کے جانور کو چارہ کھلائے اور اپنے غلام کو کھلائے کیونکہ وہ عورت مال غنیمت میں سے تھوڑی بہت چیز استعمال کے لیے لینے کی حق دار ہے، چنانچہ وہ بھی غانمین میں شامل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ۔

غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور مصارف

جہاں تک غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور ان کے مصارف کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ غنائم کے پانچ حصے کیے جاتے ہیں، پانچواں حصہ (خمس) ارباب خمس کے لیے اور باقی چار حصے غانمین کے لیے۔ جہاں تک خمس کا تعلق ہے تو اس بارے میں گفتگو کے دو موضوع ہوں گے، خمس کی تقسیم کی کیفیت کا بیان اور اس کے مصرف کا بیان۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مال غنیمت کا خمس نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی حیات مبارک میں پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا، ایک حصہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے، ایک حصہ قرابت داروں کے لیے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مساکین کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ، یعنی "جان رکھو کہ تمہیں مال غنیمت کے طور پر کسی چیز سے جو کچھ بھی ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ، اس کے رسولؐ، قرابت داروں، یتیموں، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔" خمس کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو اضافت کی گئی ہے تو ممکن ہے کہ یہ اضافت اس لیے کی گئی ہو کہ اس کا مصرف قرب کی ان صورتوں کے لیے مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور وہ صورتیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد میں بیان کی گئی ہیں کہ "اور رسولؐ کے لیے اور قرابت داروں کے لیے ..... الآیۃ جیسے کہ مساجد اور کعبہ کی اضافت اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی جاتی ہے کیونکہ یہ عبادات اور ان قربتوں کو جو اللہ کے لیے ہیں قائم کرنے کی جگہیں ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ (خمس کی اللہ کے ساتھ اضافت) خمس کی تعظیم کے طور پر ہو کیونکہ اشیاء کے افراد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اضافت قائم کرنے کی اصل یہی ہے کہ یہ اضافت مضاف کی تعظیم کی غرض سے ہوتی ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) اور بیت اللہ (اللہ کا گھر) یہ بھی ممکن ہے کہ خمس کی اضافت اللہ کے ساتھ اس لیے کی گئی ہو کہ غانمین کے تصرف سے نکلنے کے ساتھ یہ خالص اللہ کے لیے ہو۔ اس کی نظیر یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، اَلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ، یعنی "اور حکومت تو اس روز اللہ ہی کی ہوگی"، حالانکہ حکومت تو تمام ہی دنوں میں اللہ تعالیٰ ہی کی ہوتی ہے، لیکن اس دن (یعنی قیامت کے دن) کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی حکومت کے لیے خاص کر لیا کیونکہ اس روز اوروں کا تصرف ختم ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی وفات کے بعد آپؐ کے حصے اور (آپؐ کے) قرابت داروں کے حصے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصے کا تعلق ہے تو ہمارے (یعنی احناف کے) علماء کا کہنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وہ ساقط ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہوا اور اس کو خلفاء کی طرف منتقل کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے حصہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے لیتے تھے کیونکہ آپؐ مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے تھے اور آپؐ کے وصال کے بعد خلفاء (یعنی حکمران) مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے ہیں، لہٰذا آپؐ کا حصہ انہیں منتقل کیا جائے گا تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ خمس تو خاص طور پر نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے تھا، جیسے صفی آپؐ کے لیے مخصوص تھا اور جیسے فئ ہوتا

ہے، یعنی وہ مال جس کو حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی لڑائی نہ لڑی ہو)۔ فئے اور صفی کسی اور کے لیے مخصوص نہیں ہے اس طرح لازم ہے کہ خمس بھی کسی کے لیے مخصوص نہ ہو، اسی لیے آپؐ کے بعد خلفائے راشدین کے لیے خمس مخصوص نہ ہوتا تھا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آپؐ کے بعد خمس کا خصوص باقی ہوتا تو وہ البتہ میراث کے طریقے پر ہوتا جبکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث ہے کہ انا معاشر الانبیاء لانورث ماترکنا صدقۃ "ترجمہ ہم انبیاء کے گروہ وارث نہیں بناتے، جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔

رہا قرابت داروں کا حصہ تو امام شافعیؒ کا قول ہے کہ وہ (آپؐ کی وفات کے بعد بھی) برقرار ہے اور وہ بنو ہاشم کی اولاد یعنی سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہا کی اولاد پر خرچ کیا جائے گا اور اس ضمن میں غریب اور امیر برابر ہیں۔ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک یہ اپنی سابقہ صورت پر برقرار ہے۔ البتہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی سابقہ صورت کیا تھی لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ غریب قرابت داروں کے لیے تھا، امیر قرابت داروں کے لیے نہیں، قرابت داروں کو ان کی غربت اور حاجت کی وجہ سے دیا جاتا تھا نہ کہ ان کی قرابت داری کی وجہ سے اسی طرح آپؐ کی وفات کے بعد بھی باقی رہا۔ لہٰذا نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے امیر قرابت داروں کو چھوڑ کر آپؐ کے غریب قرابت داروں کو ان کی بنیادی ضروریات پورا کرنے کے لیے دینا جائز ہے اور انہیں دیگر غرباء پر ترجیح دی جائے گی اور انہیں خمس میں سے بھی حصہ دیا جائے گا کیونکہ صدقات میں ان کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا، تاہم آپؐ کے قرابت داروں کو چھوڑ کر دوسرے غریب مسلمانوں کو بھی اس میں سے دیا جا سکتا ہے لہٰذا ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک خمس کے تین حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے اور غریب قرابت دار بھی ان میں شامل ہوں گے اور انہیں ترجیح دی جائے گی لیکن امیر قرابت داروں کو کچھ نہ دیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آپؐ کے قرابت داروں کا بلا شرکت غیرے ایک الگ حصہ ہے جو امیر اور غریب سب قرابت داروں پر خرچ کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی، الآیۃ۔ (ترجمہ) "اور جان رکھو کہ تمہیں جو کچھ بھی مال غنیمت ملتا ہے تو بے شک اللہ کے لیے ہے اس کا خمس اور رسول کے لیے اور قرابتداروں کے لیے"... الآیۃ۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایک حصہ ذوی القربیٰ کے لیے مقرر فرمایا ہے اور ذوی القربیٰ سے مراد ہیں سب قرابت دار بلا امتیاز امیر و غریب۔ مزید برآں، روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا تھا اور ان پانچ حصوں میں سے ایک حصہ اپنے قرابت داروں کو دیا تھا۔ اس حکم کا کوئی ناسخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت حیات میں معلوم نہ ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد بن الحسن نے کتاب السیر میں بیان کی ہے کہ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر، سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہم نے غنائم (کے خمس) کو تین حصوں میں تقسیم کیا، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے، اور یہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے پس سے اس بات کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ذوی القربیٰ سے مراد رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے قرابت دار نہیں ہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کتاب اللہ (قرآن حکیم) کی خلاف ورزی کریں یا حضورؐ

کے کسی فعل کے برعکس کریں اور مستحق کو اس کے حق سے محروم کریں۔ اور اسی طرح ان کے سامنے حاضر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایسے کام پر خاموشی و سکوت کا گمان نہیں کیا جا سکتا جو جائز نہ ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ ان کا وصف بیان کیا ہے۔ اسی طرح آیت شریفہ کا ظاہر بھی اسی مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ذوی القربیٰ کا لفظ ہر قسم کی قرابت داریوں کو جامع ہے۔ کیا تم نے اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کیا کہ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، یعنی "مردوں کا بھی حصہ ہے اس میں جو چھوڑ مریں ماں باپ اور قرابت والے تو یہ نہیں سمجھا گیا کہ اس سے مراد خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ اسی طرح اس ارشاد باری تعالیٰ میں کہ اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ، یعنی وصیت والدین اور قرابت داروں کے لیے ہے" جو اقربین کا لفظ استعمال ہوا ہے تو اس سے صرف رسول کریم کے قرابت دار مراد نہیں لیے گئے۔ رہی یہ حدیث کہ آپ نے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا جن میں سے ایک حصہ آپ نے قرابت داروں کو دیا تو یہ درست ہے مگر کلام تو اس میں ہے کہ آپ نے خاص طور پر انہیں کو دیا، اسی طرح الوصیۃ للوالدین وَالْأَقْرَبِيْنَ والی آیت ہے اور مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار نہیں ہیں یا تو ان کے فقر و حاجت کی وجہ سے یا ان کی قرابت کی وجہ سے۔ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی تقسیم سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قرابت داروں کو ان کی قرابت داری کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی عزبت اور حاجت مندی کی وجہ سے دیا تھا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غنائم کے معاملے میں بڑی سختی فرماتے تھے، چنانچہ آپ نے اونٹ کے بال پکڑ کر فرمایا ما یحل لی من غنائمکم ولا وزن هذه الوبرة الا الخمس وهو مردود فیکم ردوا الخیط والمخیط فان الغلول عار ونار وشنار علی صاحبه یوم القیامة تمہارے غنائم میں سے میرے لیے کچھ حلال نہیں خواہ وہ مال ان بالوں کے وزن برابر ہو ماسوا خمس کے اور وہ بھی واپس تمہاری طرف لوٹا دیا جاتا ہے، دھاگہ اور سوئی تک لوٹا دو کیونکہ غلول (مال غنیمت میں خورد برد) عار اور آگ اور بے عزتی ہے۔ آپ نے اپنی قرابت کو خمس کے کسی حصے کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا بلکہ اپنے اس فرمان سے اسے تمام مسلمانوں کے لیے عام کر دیا کہ والخمس مردود فیکم خمس کو تمہاری طرف لوٹا دیا جائے گا۔ آپ کا یہ فرمان اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے قرابت داروں کا معاملہ تمام غریب مسلمانوں کا سا ہے کہ ان میں سے جو حاجت مند ہو گا اس کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے اسے دیا جائے گا؛ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر اللہ تعالیٰ کی بتائی ہوئی اصناف (قرابت داروں، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں) میں سے کسی ایک گروہ کو دیا جائے تو جائز ہے کیونکہ ان اصناف کے ذکر کا مقصد خمس کے مصارف کو بیان کرنا ہے نہ کہ ان میں سے ہر ایک قسم پر صرف کرنے کو واجب ٹھہرانا۔ بلکہ مقصد تو مصارف کو معین کرنا ہے، چنانچہ ان مذکورہ لوگوں کے سوا کسی اور پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ صدقات میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک مال غنیمت کے باقی چار حصوں کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو کے دو موقع ہیں، اس میں سے حصہ پانے کا کون مستحق ہے اور کون مستحق نہیں ہے اور استحقاق کی مقدار کیا ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو حصہ غنیمت پانے کا مستحق قتال کرنے والا مسلمان مرد ہے اور قتال کرنے والے سے مراد یہ ہے کہ وہ قتال کے اہل لوگوں میں سے ہو اور قتال کے ارادے سے وہ دار الحرب میں داخل ہوا ہو، خواہ اس نے قتال کیا ہو یا نہیں

کیونکہ جہاد اور قتال سے مراد ہے دشمن کو خوفزدہ کرنا اور یہ جیسے قتل کے ارتکاب سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح لڑائی کی صف میں ثابت قدم رہ کر لڑنے والی جماعت کے لیے دشمن کے پلٹ کر حملہ کرنے کے اندیشے میں سہارا بننے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مروی ہے کہ اصحاب بدر تین حصوں میں منقسم تھے، ایک تہائی دشمن کے بالکل مقابل تھے کہ وہ قتل کرتے اور قیدی بناتے تھے، ایک تہائی غنائم جمع کرتے تھے اور ایک تہائی ان کے لیے سہارا تھے ان پر دشمن کے پلٹ کر حملہ آور ہونے کے اندیشے میں کوئی بیمار ہو یا تندرست، جوان ہو یا بوڑھا، آزاد ہو یا قتال کا اجازت یافتہ غلام، سب برابر (یعنی غنیمت کے مستحق) ہیں کیونکہ یہ سب قتال کے اہل لوگوں میں سے ہیں۔ جہاں تک عورت، بچہ، عاقل، ذمی، قتال کی اجازت نہ رکھنے والے غلام (عبد مجور) کا تعلق ہے تو انہیں پورا حصہ نہ ملے گا کیونکہ یہ تو قتال کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بچے اور ذمی پر تو سرے سے قتال واجب نہیں ہے اور عورت اور غلام پر بھی واجب نہیں مگر بوقت ضرورت اور وہ نفیر عام کی ضرورت ہے، اسی لیے یہ کامل حصے کے حقدار نہیں، البتہ امام کی رائے کے مطابق انہیں کچھ مال دیدیا جائے گا، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام غلاموں، بچوں اور عورتوں کو غنائم میں سے پورا حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔ اسی طرح تاجر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ دارالحرب میں قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا۔ البتہ اگر وہ مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل کر قتال کرے تو اس کا بھی وہی استحقاق ہے جو لشکر کا ہے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی غرض سے دارالحرب میں داخل ہوا تھا لہٰذا وہ مقاتل (قتال کرنے والا) ہے۔ خدمت کے لیے اجیر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا اور اگر اس نے قتال کیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے خدمت کو ترک کر دیا ہو تو پھر تو وہ جملہ لشکر میں سے شمار کیا جائے گا لیکن اگر اس نے خدمت کو ترک نہ کیا ہو تو اسے بالکل کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ جب اس نے خدمت کو نہیں چھوڑا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی غرض سے داخل نہ ہوا تھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک استحقاق کی مقدار کا اور مستحق یعنی مقاتل کے حال کو بیان کرنے کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق کہ مقاتل یا تو پیادہ ہوگا یا سوار۔ اگر پیادہ ہو تو اسے ایک حصہ ملے گا اور اگر سوار ہو تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسے دو حصے ملیں گے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے تین حصے ملیں گے، ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، امام شافعیؒ نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں روایات متضاد ہیں، بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے سوار کو دو حصے دیے اور بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ نے اسے تین حصے دیے۔ تاہم قیاس دو حصوں والی روایت کی تائید کرتا ہے، وہ اس طرح کہ جہاد میں اصل تو آدمی ہے اور گھوڑا تو اس کے تابع ہے کیونکہ وہ تو ایک آلہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جہاد کا فعل تنہا آدمی سے تو واقع ہو سکتا ہے تنہا گھوڑے سے قائم نہیں ہو سکتا، لہٰذا جہاد کے معاملے میں گھوڑا تابع ہے اور تابع کو اصل کے مقابلے میں زیادہ حصہ دینا جائز نہیں۔ جب اخبار آحاد میں تعارض پایا جاتا ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی قیاس تائید کرتا ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اس ضمن میں خوش منظر عمدہ گھوڑا، عام گھوڑا اور ترکی گھوڑا (ٹٹو) سب برابر ہیں کیونکہ نصوص (احادیث) میں سوار اور سوار کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، نیز یہ کہ گھوڑے کے حصے کا استحقاق تو اس لیے ہے کہ اس سے دشمن کو مرعوب اور خوفزدہ کرنے میں مدد ملتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی جنس کی یہ صفت بیان کی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمِنْ رِّبَاطِ

الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ ترجمہ: اور پلے ہوئے گھوڑوں سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر" پس گھوڑوں کی مختلف انواع کے مابین کوئی فرق نہیں کیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ایک سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں لگایا جائے گا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک دو گھوڑوں کا حصہ ملے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غازی کو دو گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک پر وہ سوار ہوتا ہے اور دوسرے کو ایک جانب رکھتا ہے حتیٰ کہ جب سواری والا گھوڑا تھک کر آگے بڑھ کر حملہ کرنے اور پلٹنے سے عاجز آجاتا ہے تو وہ پہلو والا گھوڑا لے لیتا ہے۔ ان (امام ابوحنیفہؒ وغیرہ) کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں گھوڑے کا حصہ خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ گھوڑا ایک آلہ جہاد ہے پھر دیگر تمام آلات جہاد کا کوئی حصہ نہیں تو اسی طرح گھوڑے کا بھی کوئی حصہ نہیں ہونا چاہیے، مگر گھوڑوں کے بارے میں شریعت کا حکم مانند ایک گھوڑے کے ہے پس ایک سے زائد گھوڑوں کا معاملہ قیاس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا۔ علاوہ ازیں اگر گھوڑا دشمن پر دھاک بٹھانے کا ایک آلہ (ذریعہ) ہے، دوسرے تمام آلات جہاد کے برعکس، تو اعتبار تو اصل دھاک بٹھانے کا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ دو سے زائد گھوڑوں کا حصہ نہیں دیا جائے گا حالانکہ گھوڑے سے جتنے زیادہ ہوں گے دھاک بٹھانے کے معنی میں اتنی ہی زیادتی ہوگی۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ مقاتل کے سوار یا پیدل ہونے کی حالت کا کس وقت پر اعتبار کیا جائے گا، دارالحرب میں داخل ہونے کے وقت یا لڑائی کے وقت۔ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک دارالحرب میں داخل ہونے کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ وہاں قتال کے ارادے سے داخل ہوا ہو اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک لڑائی کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر کوئی غازی دارالحرب میں گھوڑے پر سوار ہو کر داخل ہوا اور بعد ازاں اس کا گھوڑا مر جائے یا بھاگ جائے یا اسے دشمن پکڑ لے تو اسے ہمارے نزدیک سوار کا حصہ ملے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے پیادے کا حصہ ملے گا۔ امام شافعیؒ نے استدلال حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی اس قول سے کیا ہے کہ الغنیمۃ لمن شھد الواقعۃ۔ ترجمہ: مال غنیمت پر حق اس کا ہے جو لڑائی میں شریک ہوا۔ مزید برآں غنیمت کا استحقاق تو جہاد کی بدولت ہے اور دارالحرب میں داخل ہونے کے وقت جہاد موجود نہیں ہے، کیونکہ جہاد تو لڑائی ہوتا ہے جبکہ دارالحرب میں داخل ہونا مسافت طے کرنے کے باب سے ہے نہ کہ قتال کے باب سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے غنائم کا حقدار مجاہدین کو قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَيِّبًا، یعنی "سو تم غنیمت میں حاصل کیے ہوئے مال میں سے حلال اور پاکیزہ چیزیں کھاؤ" اسی طرح اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں: وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ، یعنی "جان رکھو کہ تم جو کچھ بھی مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو" وَعَدَكُمُ اللّٰهُ مَغَانِمَ كَثِيْرَةً تَاْخُذُوْنَهَا یعنی اللہ نے تم سے بکثرت مال غنیمت کا وعدہ کر رکھا ہے جسے تم حاصل کرو گے" وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ، ترجمہ "اور جس وقت تم سے وعدہ کرتا تھا اللہ دو جماعتوں میں سے ایک کا کہ وہ تمہارے ہاتھ لگے گی" ان کے علاوہ بھی نصوص ہیں۔ جس نے قتال کے ارادے سے سوار ہو کر سرحد پار کی وہ دو وجہ سے مجاہد ہے ایک تو یہ کہ اس طریقے سے سرحد پار کرنا دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور دشمن کو مرعوب کرنا جہاد ہے۔ اس کی دلیل کہ یہ دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور جہاد ہے یہ ارشاد ربانی ہے کہ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم، ترجمہ: اور پلے ہوئے گھوڑوں

سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر علاوہ ازیں، دار الحرب کفار کے جاسوسوں اور پہرے داروں سے خالی نہیں ہوتا تو جب کوئی بڑا لشکر دار الحرب میں داخل ہوتا ہے، جس میں پیدل بھی ہوں اور سوار بھی، تو جاسوس کافروں کو اس بات کی اطلاع کر دیتے ہیں جس سے ان کے دلوں پر رعب پڑ جاتا ہے اور نتیجۃً وہ بستیوں اور قصبوں سے بھاگ کر قلعوں اور مضبوط حصاروں میں چلے جاتے ہیں لہٰذا قتال کے ارادے سے سرحد عبور کرنا دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور دشمن کو مرعوب کرنا جہاد ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس میں کافروں کا غیظ و غضب ہے کیونکہ ان کی سرزمین کو روندنے اور پامال کرنے سے کفار کو غصہ آتا ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا یَطَئُوْنَ مَوْطِئًا یَّغِیْظُ الْکُفَّارَ، ترجمہ: اور نہیں قدم رکھتے کہیں جس سے کہ خفا ہوں کفار (دشمن کی سرحد کو پار کرنا) ان پر غلبہ پانا ہے اور جہاد ماسوا اس کے کچھ اور نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دشمنوں پر غلبہ پایا جائے، اللہ کے دین کے غلبہ اور اس کے کلمہ کی سربلندی کے لیے۔ سو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قتال کی غرض سے سوار ہو کر دشمن کی سرحد کو عبور کرنا جہاد ہے اور جو سوار ہو کر جہاد کرے اسے سوار کا حصہ ملے گا اور جو پیدل جہاد کرے اسے پیدل کا حصہ ملے گا، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ للفارس سہمان وللراجل سہم، ترجمہ: سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ ملے گا۔ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کا تعلق ہے تو ممکن ہے آپ نے یہ حکم کسی خاص لڑائی کے بارے میں فرمایا ہو، مثلاً یہ کہ لڑائی دار الاسلام میں ہوئی ہو یا ایسی سرزمین پر جسے بزور قوت فتح کیا گیا ہو پھر کمک آن پہنچی ہو، یا پھر اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ دلائل میں حتی الامکان موافقت پیدا ہو جائے اور انہیں تضاد سے محفوظ کیا جائے۔ اور ہم اس کے قائل ہیں کہ مددگار لشکر (کمک) اس (خاص) لڑائی میں حاصل ہونے والے مال غنیمت میں غازیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں گے جب تک کہ انہوں نے اس لڑائی میں حصہ نہ لیا ہو، اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ دار الحرب میں پیدل داخل ہو پھر وہ کوئی گھوڑا خرید لے یا کرائے پر لے لے یا مستعار لے لے یا اسے ہبہ کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک اسے پیادہ کا حصہ ملے گا، دار الحرب میں داخل ہونے کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے سوار کا حصہ ملے گا، لڑائی کے وقت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔ اس صورت کے بارے میں حسنؒ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ سوار ہو کر قتال کرے تو اسے سوار کا حصہ ملے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ سوار ہو کر داخل ہوا اور بعد ازاں وہ اپنے گھوڑے کو فروخت کر دے یا کرائے پر دیدے یا ھبہ کر دے یا عاریتاً دیدے اور پیدل قتال کرے تو اسے پیدل کا حصہ ملے گا، اس کا ذکر (امام محمدؒ نے اپنی کتاب) السیر الکبیر میں کیا ہے اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اسے سوار کا حصہ ملے گا۔ اس روایت میں (گھوڑے کی) فروخت اور موت اور لڑائی سے پیشتر فروخت اور لڑائی کے بعد فروخت کو برابر قرار دیا گیا ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب ہے (یعنی جو السیر الکبیر میں مذکور ہے) کیونکہ قتال کے ارادے سے سوار ہو کر سرحد پار کرنا سوار ہو کر جہاد کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اس نے اپنے گھوڑے کو فروخت کر دیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ (گھوڑے سے) اس کا ارادہ سوار ہو کر جہاد کرنے کا نہ تھا بلکہ اس کے ذریعے تجارت کرنا تھا یہی صورت کرائے پر یا عاریتاً دینے اور رہن رکھنے کی ہے۔ لڑائی کے بعد فروخت کرنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ لڑائی میں حصہ لینے کے بعد گھوڑے کو فروخت کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اس کا ارادہ تجارت کا تھا کیونکہ اس وقت غازی عام طور پر تجارت کی غرض سے اپنے گھوڑے کو فروخت نہیں کرتا بلکہ ثابت قدم رہنے اور قتال کے لیے تیار ہونے

کے ارادے سے کرتا ہے، جس قدر کہ اس میں ہمت اور طاقت ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کُفّار کا غلبہ

جہاں تک مسلمانوں کے اموال پر کفار کے غلبے کے حکم کا تعلق ہے، اس پر گفتگو کے دو مقام ہیں، ایک تو یہ کہ اس کا اصل حکم کیا ہے اور دوسرا یہ کہ اس حکم کی کیفیت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کفار دارالاسلام میں داخل ہو جائیں اور مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں، لیکن اپنے دار (دارالحرب) میں نہ نکال لے گئے ہوں تو وہ ان اموال کے مالک نہ ہوں گے حتیٰ کہ اگر مسلمان ان پر غالب آجائیں اور ان کے قبضے میں جو کچھ (مسلمانوں کے اموال) ہوں ان کو لے لیں تو وہ اموال غازیوں کی ملک نہ بنیں گے اور ان پر لازم ہے کہ بغیر کسی عوض کے یہ اموال ان کے مالکوں کو لوٹا دیں۔ اسی طرح، اگر کفار مسلمانوں کے ان اموال کو دارالاسلام ہی میں آپس میں تقسیم کر لیں پھر مسلمان ان پر غالب آکر ان اموال کو ان سے چھین لیں تو ان اموال کو ان کے مالکین بغیر کچھ دیئے واپس لے لیں گے کیونکہ ملکیت کے قائم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا اموال کو تقسیم کر لینا درست نہیں ہے، اس لیے تقسیم کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر امام دارالحرب میں اموال غنیمت کو تقسیم کر دے تو تقسیم درست ہے اگرچہ دارالحرب میں ان اموال پر ان کی ملکیت قائم نہیں ہوتی کیونکہ اگر اجتہاد کر کے وہ یہ رائے قائم کرے کہ ملکیت قائم ہو گئی ہے تو ہمارے نزدیک اس کی تقسیم درست ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام اٹکل سے تقسیم کرے تو وہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں جو تقسیم ہے وہ ایسا فیصلہ (Judgement) ہے جو امام سے صادر ہوا ہے جس کی قضاء درست ہے اور دوسرے مسئلے میں یہ صورت موجود نہیں۔ اس بارے میں (بھی ائمہ فقہاء کے درمیان) کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کفار مسلمانوں یا ان کے مدبروں یا ان کی امہات اولاد یا ان کے مکاتبوں پر غلبہ پالیں تو وہ ان کے مالک نہ بنیں گے خواہ وہ انہیں دارالحرب میں کیوں نہ نکال لے جائیں۔ اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں اور ان کو دارالحرب میں نکال لے جائیں تو کیا وہ ان کے مالک بن جائیں گے، اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے علماء کا قول یہ ہے کہ وہ ان کے مالک بن جائیں گے حتیٰ کہ اگر مغلوب غلام ہو اور حربی اس کو آزاد کر دے یا اسے فروخت کر دے یا اسے مکاتب یا مدبر بنا لے یا وہ (مغلوب) باندی ہو اور اس کافر حربی کی ام ولد بن جائے تو یہ خاص طور پر درست ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مالک نہ بنیں گے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے معصوم مال پر غلبہ پایا ہے اور معصوم مال پر غلبہ پانے سے ملکیت قائم نہیں ہو جاتی، جیسے اگر مسلمان مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالے تو اس کی ملکیت قائم نہیں ہوتی اور جیسے ان کا گردنوں پر غلبہ پا لینا (کہ اس سے بھی ملکیت قائم نہیں ہوتی) اور ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ مسلمان کے مال کا معصوم ہونا ان کے حق میں ثابت ہے کیونکہ وہ (یعنی کفار) حرمات (جو چیزیں حرام کی گئی ہیں) کے مخاطب ہیں، جب ان تک اسلام کی دعوت پہنچ جائے، خواہ عبادات میں وہ دونوں (یعنی مسلمان اور کفار) باہم مختلف ہی ہوں۔ اس لیے ان کا غلبہ پانا ممنوع (محظور) ہے اور سامر ممنوع ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال مباح پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں اور جو کوئی

ایسے مباح مال پر غلبہ پائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے، جیسے کوئی شخص جلانے کی لکڑی یا گھاس یا شکار پر غلبہ پالے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ ایسے مباح مال پر غلبہ ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ دارالحرب میں مال کو نکال لے جانے سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو ملکیت کے زائل ہونے سے عصمت ضرورۃً زائل ہو جائے گی۔ ملکیت کے زائل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت سے مراد یہ ہے کہ مملوکہ چیز میں تصرف کرنے کا حق مالک کے لیے مختص ہو یا پھر ملکیت اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ مملوکہ چیز میں تصرف کیا جا سکے اور یہ معنی ومقصد تو اس وقت زائل ہو گیا جب اس چیز کو وہ دارالحرب میں نکال لے گئے کیونکہ اس کا مالک اب اس چیز کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک کہ دارالحرب میں داخل نہ ہو اور خود اس کا دارالحرب میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں جان کا خطرہ ہے اور یہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ کبھی وہ دوسرے شخص کو (جو اس سے تعاون کرے) پائیگا نہیں اگر پالے تو دارالحرب میں اس کے مال کو لے جانے والے پر قابو پانا یقینی نہیں اور اگر قابو پا بھی لے تو اس چھنے ہوئے مال کو واپس لینا دشوار ہے کیونکہ دارالحرب کفار کا وطن ہے اور اہل وطن اپنے وطن کا دفاع کرتے ہیں، تو جب ملکیت کا مفہوم زائل ہو گیا یا وہ مقصد باقی نہ رہا جس کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے تو ملکیت ضرورۃً زائل ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ (کفار) ہمارے غلاموں پر غلبہ پالیں تو اس میں بھی فقہاء کے اختلاف کی یہی صورت ہے کیونکہ غلام ایسا مال ہے جسے غلبہ پا کر ملک بنایا جا سکتا ہے۔ اسی لیے ملکیت کے جملہ اسباب کے ذریعے مالک بننا ممکن ہے۔ آزاد لوگوں (احرار)، مدبرین، مکاتبوں اور امہات الاولاد کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (کفار) دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے غلاموں پر غلبہ پالیں اور ان کو دارالحرب میں نکال لے جائیں لیکن اگر کوئی غلام یا باندی اپنے (مسلمان) مالک کے ہاں سے بھاگ جائے اور دارالحرب سے جا ملے اور کفار اسے پکڑ لیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کے مالک نہ بنیں گے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کے مالک بن جائینگے۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال پر غلبہ پایا ہے جو مباح ہے اور کسی کی ملکیت نہیں ہے سو وہ اس کے مالک بن جائیں گے، اس چوپائے پر قیاس کرتے ہوئے جو دارالاسلام سے بدک کر دارالحرب میں جا نکلے اور کفار اسے پکڑ لیں، نیز مسلمانوں کے جملہ اموال پر قیاس کرتے ہوئے جن پر کفار غلبہ پا لیں۔ اس کی دلیل کہ انہوں نے ایسے مباح مال پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ جونہی وہ دارالحرب میں داخل ہوا تو مالک کی ملکیت زائل ہو گئی، بوجہ اس کے جو ہم پہلے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور ملکیت کے زوال کو مالیت (مال ہونا) کا زوال لازم نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلامی کے زوال کو واجب نہیں کرتا امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا پس آزاد لوگوں (احرار)، مدبرین، مکاتبین اور امہات اولاد پر قیاس کرتے ہوئے اس غلبے سے ملکیت قائم نہ ہو گی، اور اس امر کی دلیل کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا یہ ہے کہ غلبے (استیلاء) کا محل ہوتا ہے مال اور مال موجود نہیں کیونکہ اس محل کا مال ہونا تو صرف اس ضرورت سے ثابت ہے کہ غازیوں کی ملکیت قائم ہو سکے کیونکہ اس محل کی اصل تو حریت ہے، اور جیسے ہی وہ دارالحرب میں داخل ہو ملکیت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم سابقہ مسئلے میں بتا چکے ہیں، لہٰذا اس کا مال ہونا جو کہ ثابت ہے، اس کے ملک بننے کی ضرورت کے تحت زائل ہو جائے گا، اس لیے غلامی کو بھی زائل ہو جانا چاہیئے لیکن غلامی قیاس کے برخلاف شریعت کے حکم کے تحت برقرار رہی ہے، لہٰذا اس کا اقتصار نص کے مورد پر رہے گا۔ چوپائے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا مال ہونا اس پر ملکیت قائم ہونے کی ضرورت کے تحت ثابت نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہے اور جملہ اموال قیام ملک

کا محل ہیں اسی طرح بھگوڑے غلام کا معاملہ جو دارالاسلام میں لوٹتا پھرتا ہو، اس کے برعکس ہے کیونکہ اس پر غلبہ حقیقۃً دافع ہوا ہے اور وہ مال مملوک ہے، اس لیے چاہیئے تو یہ تھا کہ بوجہ سبب کے وجود کے ملکیت فی الحال قائم ہو جاتی لیکن یہ ایک مانع کی وجہ سے جو کہ ملکِ مالک ہے اس وقت تک کے لیے مؤخر ہو گئی جب تک کہ اسے دارالحرب میں محفوظ نہ کر لیا جائے۔ پس جب وہ (کفار) اسے اپنے دار میں محفوظ کرلیں تو زوال ملک کی وجہ سے وہ مانع زائل ہو گیا چنانچہ سابقہ غلبہ کارفرما ہو گا اور اس کی کارفرمائی ملکیت کو قائم کرنے میں ہوتی ہے اور ملکیت صرف مال پر قائم ہو سکتی ہے، اس لیے اس صورت میں مالیت آدمی کی ضرورت کے طور پر باقی رہتی ہے کیونکہ غلبہ اس حال میں ہوا ہے جب کہ وہ اصلی طور پر مال ہے اور غلبہ کے موجود ہونے کے بعد زوال ملک کی وجہ سے مالیت نہیں ہے، للذا غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا، اس لیے ملکیت کا باعث نہ بنے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی حکم کی کیفیت، ہم کہتے ہیں کہ مسلمان کی اپنے مال پر سے ملکیت اس وقت زائل ہو جاتی ہے جب کفار کو اس پر غلبہ حاصل ہو جائے اور ہمارے نزدیک اس صورت سے ان کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے کہ مسلمان کو اعادہ کا حق ہے یا تو معاوضہ دے کر یا بغیر معاوضہ کے یہاں تک کہ اگر مسلمان ان کفار پر غلبہ پالیں اور وہ مال ان سے چھین کر دارالاسلام میں نکال لائیں اور اس کا قدیم مالک تقسیم سے پہلے اس مال کو پائے تو بغیر کسی عوض کے اس کو لے لے گا، خواہ وہ مال ذوات القیم (جن کی مثل نہ ہوتی ہو اور بس ان کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہو) میں سے ہو یا ذوات الامثال (جن کی مثل ہوتی ہو) میں سے، اور اگر وہ اسے تقسیم کے بعد پائے تو اگر تو وہ مال ذوات الامثال میں سے ہے تو وہ اسے نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ اس کو لے گا تو اس کی مثل (یعنی اسی جیسی اور چیز) کے عوض میں لے گا اور اس کا فائدہ کچھ نہیں اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو (یعنی ذوات القیم میں سے ہو) تو وہ اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے کیونکہ قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کی رعایت ہے، قدیم مالک کی رعایت کا لحاظ اس طرح کہ اس کی قدیم نجی ملکیت جو اس سے بغیر عوض کے لے لی گئی تھی اسے واپس مل جاتی ہے اور غانمین کی رعایت اس طرح کہ ان کی خاص ملکیت بغیر معاوضہ کے زائل ہونے سے بچ جاتی ہے، للذا قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کا لحاظ اور دونوں حقوں کی رعایت ہو جاتی ہے۔ تقسیم سے قبل اپنے مال کو پانے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اس صورت میں وہ کچھ بھی ادا کیے بغیر اپنا مال لے لے گا کیونکہ تقسیم سے قبل اور دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد غانمین کا صرف ایک حق مستحکم یا ملکیت عام ہے للذا ملکیت خاص کی رعایت کرتے ہوئے قدیم ملکیت کو بحال کرنا اولیٰ ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ کسی مسلمان کے اونٹ پر اہل حرب نے غلبہ پا لیا پھر ان پر مسلمان غالب آگئے اور اس کے مالک نے اس اونٹ کو مال غنیمت میں دیکھ لیا۔ اس نے رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے اس اونٹ کی بابت گذارش کی تو آپ نے فرمایا ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شئ وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقسمة کہ اگر تم نے تقسیم سے قبل دیکھا تھا تو وہ بغیر کسی عوض کے تمہارا ہے اور اگر تقسیم کے بعد دیکھا ہے تو قیمت ادا کر کے لے لو۔

اسی طرح اگر کوئی حربی مسلمانوں سے چھینا ہوا مال فروخت کر دے پھر مسلمان اس پر غلبہ پالیں تو اس کا قدیم مالک تقسیم سے قبل بغیر عوض کے اسے لے لے گا اور تقسیم کے بعد قیمت ادا کر کے لے لے گا کیونکہ حربی نے اس کو اس حالت میں فروخت کیا تھا کہ وہ قدیم ملک کی طرف لوٹائے جانے کا مستحق تھا للذا فروخت کے بعد بھی اس کی یہ حیثیت برقرار رہے گی۔ اگر مال مغلوب مدبر یا مکاتب یا ام ولد ہو پھر مسلمان اس پر غلبہ پا کر اسے دارالاسلام میں نکال لائیں

تو اس کا قدیم مالک تقسیم سے قبل اور تقسیم کے بعد اسے بغیر کسی عوض کے لے لے گا کیونکہ وہ ایک لحاظ سے آزاد ہے اور آزاد آدمی خواہ ایک لحاظ سے آزاد ہو یا ہر لحاظ سے، اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت نہیں بنایا جا سکتا، اس لیے وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ملک نہیں بن سکتا۔ اگر وہ (مدبر، مکاتب اور ام ولد) غانمین کے قبضے میں آجائیں تو ان کو قدیم مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ اگر حربی غلبے کے ذریعے ملکیت بننے والے مال کو کسی مسلمان کو ہبہ کر دے تو اس کا قدیم مالک اگر چاہے تو قیمت ادا کر کے اس کو واپس لے لے گا کیونکہ اس طرح طرفین کا لحاظ رہے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر حربی کسی مسلمان کے ہاتھ فاسد معاوضے میں اسے فروخت کر دے، مثلاً کسی مسلمان کے ہاتھ کسی دوسرے مسلمان کا غلام شراب یا خنزیر کے بدلے فروخت کر دے تو اس کا مالک غلام کی قیمت ادا کر کے اسے واپس لے لے گا کیونکہ شراب یا خنزیر کو عوض قرار دینا درست نہیں ہے للذا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد میں فروخت شدہ مال کی قیمت کا ضمان آتا ہے، تو یہ ایسا ہوا گویا کہ اس نے اس غلام کو اس کی قیمت ادا کر کے خریدا ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ فاسد نہ ہو تو اگر وہ (قدیم مالک) چاہے تو اس کو اس قیمت پر واپس لے سکتا ہے جس قیمت پر اس نے اس کو خریدا تھا، اگر اس نے اسے اس سے مختلف جنس میں قیمت ادا کر کے خریدا ہو کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں واپس لینے کا فائدہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس چیز دے کر خریدا ہو مگر وہ چیز اس سے کمتر تھی تو وہ اس چیز کی مثل دے کر اسے واپس لے لے گا اور یہ ربوٰا (سود) نہ ہو گا کیونکہ ربوٰا سے مراد ہے وہ زائد مال جس کے استحقاق کا بیع کے ذریعہ قصد کیا جائے بغیر اس کے مقابل کسی عوض کے اور قدیم مالک اسے بیع کے طریقے سے نہیں لیتا بلکہ اپنی قدیم ملکیت کی طرف واپس لینے کے لیے لیتا ہے، اس لیے ربوٰا متحقق نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس اسی کے بقدر دے کر خریدا ہو تو اس صورت میں وہ اسے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر وہ چیز دشمن کے کسی آدمی نے خریدی ہو پھر وہ دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے اور بعد ازاں قدیم مالک آجائے تو دوسری قیمت ادا کر کے وہ دوسرے آدمی سے واپس لے سکتا ہے اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ دوسری بیع کو توڑ کر پہلی قیمت پر پہلے خریدار سے واپس لے۔ یہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہے جب کہ نوادر میں امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ مالک کو اختیار حاصل ہے، اگر چاہے تو اس بیع کو توڑ دے اور پہلی قیمت دے کر پہلے خریدار سے واپس لے لے اور اگر چاہے تو اس بیع کو توڑے بغیر دوسری قیمت دے کر دوسرے خریدار سے واپس لے لے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قدیم مالک کا اسے واپس لینا بدل دے کر مالک بننا ہے للذا یہ حق شفعہ کے مشابہ ہے، اور شفیع (شفعہ کرنے والے) کا حق خریدار پر مقدم ہوتا ہے، اسی طرح اس (قدیم مالک) کا حق ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ ان ہر دو کا حق مشتری کے حق پر سبقت رکھتا ہے اور سبقت ترجیح کے اسباب میں سے ہے۔

ظاہر الروایۃ والے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک لحاظ سے بھی اس چیز پر قدیم مالک کی ملکیت باقی نہیں رہی بلکہ اس کی ملکیت تو ہر لحاظ سے زائل ہو چکی ہے اس کا تو صرف یہ حق قائم ہے کہ اس چیز کو واپس لے سکتا ہے اور یہ حق اعادہ مذکورہ چیز کی کوئی صفت نہیں ہے للذا یہ بیع کے جائز ہونے کو مانع نہیں، اس لیے اسے بیع کو توڑنے کا حق نہیں حق شفعہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ شفیع، مشفوع (وہ مال جس پر حق شفعہ کیا جائے) کو (یعنی اس کی بیع کو) توڑنے کا حق رکھتا ہے، للذا یہ فروخت کنندہ کو مالک بنا کر اس سے شفعہ کے ذریعے مال کو لینے کا متقاضی ہے، جیسا کہ معلوم ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قدیم مالک کو اسیر کی خریداری کا علم ہو اور وہ ایک عرصے تک اس کا مطالبہ

نہ کرے تو اس سے اس کا حق زائل نہ ہوگا کیونکہ یہ لینا شفعہ کے ذریعے لینے کے مفہوم میں نہیں ہے کہ اس کے لیے فوراً مطالبہ کرنا شرط ہو۔ اگر امام محمدؒ سے مروی قول پر اسے قیاس کیا جائے تو اس کا حق زائل ہو جائے گا جیسے فوراً مطالبہ نہ کرنے کی صورت میں حق شفعہ زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ظاہر الروایۃ کے مطابق اس حق میں میراث چلے گی (یعنی یہ حق وارثوں کو منتقل ہو جائے گا)، حتیٰ کہ اگر قدیم مالک فوت ہو جائے تو اس کے وارثوں کو حق ہوگا کہ وہ اسے لے لیں۔ امام محمدؒ سے مروی قول پر اگر قیاس کیا جائے تو اس میں میراث نہیں چلے گی جیسے حق شفعہ میں میراث نہیں چلتی۔ اس مسئلے کا صحیح جواب وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں دیا گیا ہے کیونکہ یہ لینا نئے سرے سے مالک بننا نہیں ہے بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کرنا ہے، شفعہ کے ذریعے لینا اس کے برعکس ہے۔ اور قدیم ملکیت کی بحالی کا حق ایسا ہے کہ اس میں میراث چل سکتی ہے جیسے عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی چیز کو) واپس کرنے کا حق ہوتا ہے (کہ اس میں بھی میراث چل سکتی ہے) لیکن کچھ ورثا کو چھوڑ کر اگر بعض ورثہ اسے لینا چاہیں تو انہیں اس کا حق نہیں ہے کیونکہ یہ حق سب ورثا کا ہے، لہٰذا بعض ورثا اس کے ساتھ منفرد نہیں ہو سکتے۔ اگر کوئی آدمی اس اسیر کو خرید لے پھر اسے دار الاسلام میں لے آئے پھر اسے دوبارہ دشمن خرید لے اور اس سے کوئی دوسرا آدمی خرید لے اور اسے دار الاسلام میں لے آئے تو اس صورت میں اسے لینے کا پہلا خریدار قدیم مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے اور قدیم مالک کو یہ حق نہیں کہ اسے دوسرے خریدار سے لے لے کیونکہ پہلے خریدار کے ہاتھوں سے اس کے قیدی بنائے جانے کی صورت میں پہلا خریدار قدیم مالک کا قائم مقام ہو گیا لہٰذا اس کو لینے کا حق اس کا ہے لیکن اگر اس کو پہلا خریدار لے لے تو اس صورت میں قدیم مالک کو یہ حق ہے کہ اگر چاہے تو دونوں قیمتیں ادا کر کے اس کو لے لے یا رہنے دے کیونکہ جب پہلے خریدار نے قیمت دے کر اسے لے لیا تو اس پر دو قیمتیں قائم ہو گئیں (یعنی ایک قیمت تو اسے پہلی بار خریدنے کی اور دوسری اسے واپس لینے کی) گویا کہ اس نے اسی قدر مال دے کر اسے خریدا ہے اور اس کے قیدی بننے کا واقعہ جیسے پیش ہی نہیں آیا۔

اگر حربی قیدی غلام کو دار الحرب میں آزاد کر دے یا اسے مدبر یا مکاتب بنا لے یا کوئی باندی ہو اور وہ اس کو اپنی ام ولد بنا دے پھر اس باندی پر مسلمانوں کا غلبہ ہو جائے تو یہ سب جائز ہے اور وہ باندی اور اس کی اولاد آزاد ہو جائیں گے، اسی طرح مدبر اور مکاتب بھی۔ غلام کو آزاد کرنے کی صورت میں تو اس لیے کہ اس کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا اور وہ مسلمان ہے چنانچہ وہ (غلام) خود اپنے قبضے میں آ گیا، لہٰذا آزاد ہوگا، جیسے کوئی حربی غلام مسلمان ہو کر ہمارے ملک (دار الاسلام) میں نکل آئے۔ ام ولد بنانا فرع ہے نسب کی اور نسب دار الحرب میں ثابت ہوتا ہے اور حربی پر غلبہ اس کی موت کے مانند ہے اور اگر وہ مر جائے تو اس کی ام ولد آزاد ہو جاتی ہے جیسا کہ جب وہ مغلوب ہو جائے۔ اسی مفہوم کی وجہ سے مدبر کی آزادی بھی ہے۔ مکاتب کی ذات خود اس کے اپنے قبضے میں ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے مالک کا اس پر قبضہ زائل ہو گیا ہے اور وہ (مکاتب) مسلمان بھی ہے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں جب مالک مغلوب ہو گیا تو مکاتب پر سے بدل کتابت (یعنی وہ معاوضہ جس کی ادائیگی ہونے پر اسے آزاد کر دیئے جانے کی تحریر مالک نے لکھ کر دی ہے) ساقط ہو گئی لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا غلام ہونا زائل ہو گیا ہے۔ اگر قیدی حر ہو اور اسے کوئی مسلمان خرید لے اور دار الاسلام میں لے آئے تو اس حر کے ذمے خریدار کا کوئی حق واجب الادا نہیں کیونکہ اس نے اسے در حقیقت خریدا نہیں، اس لیے کہ حر ملکیت میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ اس نے قیدی کو چھڑانے کے لیے قیدی کی اجازت کے بغیر مال خرچ کیا ہے لہٰذا اس نے یہ خرچہ رضا کارانہ طور پر کیا، اس پہلے

اسے اس کی واپسی کا کوئی حق نہیں۔ اور اگر اس آزاد (حر) نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اور اس نے اس کے حکم پر ایسا کیا ہو (یعنی اسے رہا کرانے کے لیے مال خرچا ہو) تو وہ اس سے وہ مال لینے کا حق رکھتا ہے کیونکہ جب اس نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تو گویا اس نے اس قدر مال اس سے بطور قرض مانگا اور اس نے وہ مال اسے قرض کے طور پر دے دیا، پھر اس نے اسے حکم دیا کہ وہ اس مال کو فلاں شخص کو دے دے تو اس نے اس شخص کو مال دے دیا للذا وہ قرض کے حکم کے تحت اس سے مال کی واپسی کے لیے رجوع کرے گا۔

اگر اہل حرب اسلام قبول کر لیں اور مسلمانوں کا جو مال وہ دار الحرب میں نکال لے گئے تھے وہ ان کے قبضے میں ہو تو اس پر ان کا حق ہے اور اس پر قدیم مالک کا کوئی حق نہیں کیونکہ وہ اس مال پر (یعنی اس کے مالک ہوتے ہوئے) اسلام لائے ہیں اور ارشاد نبوی کی رو سے کسی شخص کے پاس اسلام قبول کرتے وقت جو مال ہوتا ہے اس پر اسی کا حق ہوتا ہے۔

یہ تو کافر کے غلبے (استیلاء) کے احکام تھے، جہاں تک خریداری کے احکام کا تعلق ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر حربی ہماری طرف نکل آئے اور کسی مسلمان غلام کو خرید لے تو ہمارے نزدیک اس پر اس کی ملکیت قائم ہو جائے گی لیکن اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو فروخت کر دے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرف اپنے غلام سمیت نکل آئے اور اس کا غلام اس کے قبضے میں ہوتے ہوئے اسلام قبول کرلے تو اس حربی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے فروخت کر دے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز نہیں ہے۔ یہ کتاب البیوع کا مسئلہ ہے۔ اگر وہ اس کو فروخت نہ کرے اور اسے ساتھ لے کر دار الحرب میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام آزاد ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کافر کا اپنے مال کو دار الحرب میں نکال لے جانا مال کی عصمت کو زائل کرنے کے لیے تو موثر ہے لیکن ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر نہیں ہے، چنانچہ کافر کا مال مملوک تو ہوتا ہے لیکن معصوم نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خریدنے سے حربی کا جو حق قائم ہوتا ہے وہ ہے ایسی ملکیت جس کو زائل کرنے کے لیے اس پر جبر کیا جاتا ہے اگر دار الحرب میں داخل کر دیئے جانے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوا تو اس صفت کے ساتھ شرعی اعتبار سے قائم ہونے والی اس کی ملکیت باقی نہیں رہی کیونکہ دار الحرب میں اس کو نکال لے جانے کی وجہ سے اب اس پر (اس کو فروخت کرنے کے لیے) جبر کرنا ایک لحاظ سے محال ہے اس لیے اس سے شروع کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ملکیت کو زائل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دار میں نکال لایا جائے اگرچہ یہ اصل میں کفار کے غلبے کے ضمن میں ملکیت اور عصمت کے زائل ہونے کی شرط ہے کیونکہ (ملکیت کے زائل ہونے کی) علت کو حاصل کرنا محال ہے تو اس اصول کی بنا پر شرط کو اس علت کا قائم مقام کر دیا جائے گا کہ شرط کو اس وقت علت کا قائم مقام بنا لیا جائے جب حکم کو علت کے ساتھ وابستہ کرنا محال ہو۔ اگر وہ (حربی) کسی ذمی غلام کو خرید لے تو اس کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہو گی، کیونکہ حربی کو فروخت کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا اور اسے اس کو دار الحرب میں لے جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اگر حربی کا کوئی غلام دار الحرب میں اسلام قبول کر لے تو وہ آزاد نہ ہو گا اور وہ بدستور غلام رہے گا، اس پر ائمہ فقہاء کا اجماع ہے، کیونکہ اگرچہ اس صورت میں ملکیت کا زائل کرنا واجب ہے لیکن یہاں اس کے زائل ہونے کا راستہ نہیں ہے للذا وہ اپنے حال پر برقرار رہے گا۔ اگر یہ غلام اپنے مالک سے پہلے ہماری طرف نکل آئے اور مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل جائے تو وہ آزاد ہو گا

کیونکہ دار الحرب قہر و غلبہ کا دار ہے اور جب وہ اپنے مالک کے علی الرغم نکل آیا تو گویا اس کا مالک مقہور و مغلوب ہو گیا، چنانچہ وہ خود اپنی ذات کا قابض اور غنیمت حاصل کرنے والا بن گیا اور اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو گئی۔ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے طائف کے بھاگے ہوئے غلاموں کے بارے میں فرمایا کہ ھؤلاء عتقاء اللہ سبحانہ تعالیٰ ترجمہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے آزاد کردہ ہیں۔ اور اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہیں نکلا، تو اگر وہ اپنے مالک کی اجازت سے تجارت کی غرض سے نکلا ہے تو وہ بدستور اپنے مالک کا غلام ہے لیکن امام اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کر دے گا۔ جہاں تک اس کے بدستور اپنے مالک کا غلام ہونے کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ہے کہ وہ غالب ہو کر نہیں نکلا، نیز یہ کہ وہ ملکیت ہے جو قبول اسلام کی وجہ سے زائل ہونے کے لائق ہے۔ رہا اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کرنے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ امام نے اس کو اس (حربی مالک) کی ملکیت ہوتے ہوئے فروخت کیا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہ نکلا ہو لیکن مسلمانوں کو دار الحرب پر غلبہ حاصل ہو گیا ہو تو اسے آزاد کر دیا جائے گا کیونکہ جب اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کے بعد ایسی ملکیت باقی رہ گئی جو زائل کیے جانے کے لائق ہے اور زائل کرنے کے طریقے کی محتاج ہے اور وہ طریقہ موجود ہے یعنی اس کا اپنے آپ کو مسلمانوں کی جائے قوت و مقاومت میں نکال لانا اور یہ اس سے بیشتر ہوا ہے کہ مسلمان اسے دار الاسلام میں نکال لائیں اور اسے اپنی ملک بنائیں للذا اس کا اپنے آپ کو نکال لانا اولی ہے۔ اور اگر وہ نہ نکل آئے اور مسلمان دار الحرب پر غالب نہ آئیں لیکن حربی اس کو کسی مسلمان یا کسی حربی کے ہاتھ فروخت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا، خواہ خریدار اس کی فروخت کو قبول کرے یا نہ کرے، جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد نہ ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جونہی فروخت کنندہ کی اس پر سے ملکیت زائل ہو گئی خریدار کی ملکیت اس میں قائم ہو گئی للذا وہ آزاد نہ کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ یہ ایک ایسی ملکیت ہے جو زائل ہونے کی مستحق ہے اور اس کا زائل ہونا کسی سبب زوال پر یا شرط زوال پر موقوف ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں چنانچہ جب اس نے اس کو فروخت کے لیے پیش کر دیا، اور فروخت ملکیت کے زائل ہونے کا سبب ہے، تو گویا وہ دوسرے کے حق میں اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے للذا وہ غلام کے حق میں ملکیت کے زائل ہونے پر اس سے بھی زیادہ راضی ہو گا کیونکہ وہ ملکیت کے زائل ہونے کا مستحق ہے اور دوسرا شخص اس کا مستحق نہیں ہے اور ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہونا ملکیت کے زائل ہونے کی شرط ہے۔ اگر حربی دار الحرب میں مسلمان ہو جائے اور اس کا وہاں ایک غلام ہو پھر وہ حربی دار الاسلام میں نکل آئے اور بعد ازاں اس کا غلام بھی اس کے پیچھے نکل آئے خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان تو وہ اپنے مالک کا غلام رہے گا کیونکہ اس کا اپنے مالک کی طرف نکل آنا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آیا اور اگر وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آئے تو اپنے مالک کا غلام رہتا ہے، اسی طرح اب بھی وہ اپنے مالک کا غلام ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دار الاسلام اور دار الحرب کا معنی و مفہوم

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جاتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ دار الاسلام اور دار الکفر سے مراد کیا ہے تاکہ پھر ان احکام کو معلوم کیا جائے جو دار کے بدل جانے پر بدل جاتے ہیں۔ دارین سے کیا مراد ہے، اس کا علم ان اسباب کے علم پر مبنی ہے جن کے باعث کوئی دار دملکی

دارالاسلام یا دارالکفر بن جاتا ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ دارالکفر اس وقت دارالاسلام بن جاتا ہے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں۔ البتہ اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ دارالاسلام دارالکفر نہیں بنتا مگر تین شرطوں کے ساتھ؛ ایک شرط یہ ہے کہ وہاں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں، دوسری یہ کہ اس کا دارالکفر کے ساتھ الحاق ہو جائے اور تیسری شرط یہ کہ وہاں کوئی ایک بھی ایسا مسلمان یا ذمی نہ بچا ہو جو پہلی امان پر امن میں ہو اور پہلی امان سے مراد ہے مسلمانوں کی امان۔ صاحبین کا کہنا ہے کہ کفر کے احکام کے ظاہر ہونے پر وہ دارالکفر بن جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہمارا دارالاسلام اور دارالکفر کہنا دار کی اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت قائم کرنا ہے اور دار کی اضافت اسلام یا کفر کے ساتھ اس لیے قائم کی جاتی ہے کہ وہاں اسلام یا کفر کے احکام ظاہر ہوتے ہیں، جیسے جنت کو دارالسلام (سلامتی کی جگہ) اور دوزخ کو دارالبوار (ہلاکت کی جگہ) کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ جنت میں سلامتی پائی جاتی ہے اور دوزخ میں ہلاکت۔ اور اسلام یا کفر کا ظہور اسلام یا کفر کے احکام کے ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، لہٰذا جب کسی دار میں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں تو وہ دارالکفر بن جاتا ہے، اس لیے دار کی کفر کے ساتھ اضافت صحیح ہے، اور اسی لیے کوئی دار، دارالاسلام بن جاتا ہے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں اور اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں ہے، اسی طرح وہ دارالکفر بن جاتا ہے جب کفر کے احکام وہاں ظاہر ہو جائیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دار کی اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت سے مقصود خود اسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ مقصود تو امن اور خوف ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر تو وہاں مسلمانوں کو مطلقاً امان حاصل ہے اور کفار کے لیے مطلقاً خوف ہے تو وہ دارالاسلام ہے اور اگر وہاں کفار کو مطلق امان حاصل ہو اور مسلمانوں کے لیے مطلقاً خوف ہو تو وہ دارالکفر ہے۔ احکام امن اور خوف پر مبنی ہیں نہ کہ اسلام اور کفر پر لہٰذا امان اور خوف کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ جب تک مسلمانوں کو امان حاصل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے تو وہاں جو مطلقاً امن قائم تھا وہ برقرار ہے لہٰذا وہ دارالکفر نہ بنے گا۔ اسی طرح جو امن مطلقاً قائم ہے وہ اس وقت تک زائل نہ ہو گا جب تک کہ اس کا دارالحرب کے ساتھ الحاق نہ ہو جائے، لہٰذا اس کے دارالحرب بن جانے کا انحصار ان دو شرطوں کے وجود پر ہے۔ مزید برآں، ہو سکتا ہے کہ اسلام کے ساتھ دار کی اضافت کے قائم کیے جانے کی وجہ وہ ہو جو تم (یعنی صاحبین) نے بتائی (یعنی اسلام کے احکام کا ظاہر ہونا) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ وہ ہو جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ وہاں مسلمانوں کے لیے مطلقاً امن قائم ہو، اور کفار کے لیے تو امن ان کے ذمی بن جانے یا امن حاصل کر لینے سے قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اضافت کی (فی الحقیقت) وجہ وہ ہو جو تم نے بیان کی تو وہ تمہاری بتائی ہوئی وجہ کی بناء پر دارالکفر بن جائے گا اور اگر اضافت کا (فی الحقیقت) سبب وہ ہے جو ہم نے بتایا تو وہ اس وقت تک دارالکفر نہ بنے گا جب تک ہمارا بتایا ہوا سبب موجود نہ ہو، لہٰذا جس سبب کی بناء پر وہ یقینی طور پر دارالاسلام ہے شک واحتمال کے ساتھ دارالکفر نہ بنے گا بنابر قاعدہ معلومہ کہ الثابت بیقین لا یزول بالشک والاحتمال ترجمہ جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک واحتمال سے زائل نہیں ہوتی۔

لیکن دارالکفر کا معاملہ اس کے برعکس ہو گا کہ وہ دارالاسلام بن جائے گا جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں کیونکہ اس میں جانبِ اسلام کو ترجیح دینا ہے بوجہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کے کہ الاسلام یعلو ولا یعلیٰ اسلام غالب آتا ہے مغلوب نہیں ہوتا۔ لہٰذا شک زائل ہو گیا، کیونکہ اگرچہ اضافت احکام کے ظاہر ہونے کا اعتبار کر کے قائم کی جاتی ہے لیکن کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک یہ دو شرطیں نہ پائی جائیں، یعنی الحاق اور

پہلی امان کا زائل ہونا، اس لیے کہ کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک قوت مقاومت و دفاع نہ ہو اور ان دو شرطوں کے بغیر یہ قوت موجود ہو نہیں سکتی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اہل اسلام کی اراضی پر مشرک غلبہ پالیں اور وہاں کفر کے احکام نافذ کر دیں، یا یہ کہ اس اراضی کے باشندے ذمی تھے اور انہوں نے اس عقد ذمہ کو توڑ ڈالا اور وہاں شرک کے احکام نافذ کر دیے تو کیا وہ دار الحرب ہو جائے گی، تو اس میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہو گی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔ اگر وہ دار الحرب بن جائے تو جب ہم (دوبارہ) اس پر غلبہ پائیں گے تو اس کی حیثیت وہی ہو گی جو دیگر تمام دیارِ حرب کی ہوتی ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اگر امام اس اراضی کو فتح کرے پھر اس کے مالک آجائیں، تو اگر وہ تقسیم سے قبل آئیں تو بغیر کچھ ادا کیے اسے لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد آئیں تو اگر وہ چاہیں تو اسے قیمت ادا کر کے لے سکتے ہیں، بدلیل مذکورۂ سابقہ۔ لی ہوئی اراضی اپنی سابقہ حالت پر واپس آجائے گی، اگر زمین خراجی تھی تو پھر سے خراجی بن جائے گی اور اگر عشری تھی تو دوبارہ عشری بن جائے گی، کیونکہ یہاں کوئی نئی ملکیت قائم نہیں کی جا رہی بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کیا گیا ہے، لہٰذا یہ ملکیت اپنے وظیفہ (خراج یا عشر) سمیت بحال ہو جائے گی۔ البتہ اگر امام نے قبل ازیں اس پر خراج عائد کر دیا ہو تو پھر وہ دوبارہ عشری نہ بنے گی کیونکہ امام کے اس تصرف کا صدور شرعی ولایت سے ہوا ہے اس لیے یہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جانے والے احکام

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، ازانجملہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں زنا کا مرتکب ہوا ہو، یا اس نے چوری کی یا شراب پی یا کسی مسلمان پر تہمت (قذف) لگائی تو اس کا کوئی مواخذہ نہ ہو گا کیونکہ امام دار الحرب میں حدود کو نافذ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے کہ وہاں پر اسے کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہے۔ اگر وہ مسلمان مذکورہ جرائم میں سے کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر دار الاسلام میں واپس آجائے اس صورت میں بھی اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ فعل قطعی طور پر واجب الحد واقع نہیں ہوا۔ اور اگر وہ ایسے کسی جرم کا ارتکاب دار الاسلام میں کرے اور پھر دار الحرب کو بھاگ جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہو گا کیونکہ یہ فعل واجب الحد واقع ہوا ہے پس دار الحرب میں اس کے بھاگ جانے سے حد ساقط نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر وہ (دار الحرب میں) کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ یہ قتل عمد ہو کیونکہ اس پر عمل درآمد قوتِ مقاومت کے بغیر نہیں ہو سکتا (یعنی سزا کو نافذ کرنے کے لیے تو طاقتور مشینری درکار ہے)، اس لیے کہ ایک آدمی تو ایک آدمی کا مقابلہ کر سکتا ہے اور دار الحرب میں امام کو قوت مقاومت میسر نہیں۔ علاوہ ازیں اس کا دار الحرب میں ہونا قصاص کے واجب ہونے کو مشتبہ بنا دیتا ہے اور شبہے کے ہوتے ہوئے قصاص واجب نہیں ہوتا البتہ اس پر دیت عائد ہو گی خواہ اس نے عمداً قتل کیا ہو یا سہواً اور دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی نہ کہ عاقلہ سے کیونکہ ابتدائی طور پر تو دیت قاتل پر واجب ہوتی ہے یا پھر اس لیے کہ قتل کا ارتکاب تو اس نے کیا ہے اس لیے قصاص اور کفارہ قاتل پر واجب ہوتا تاکہ کسی دوسرے شخص پر اسی طرح دیت بھی ابتدائی طور پر تو قاتل پر واجب ہوتی ہے اور صحیح بھی یہی ہے پھر عاقلہ تو اس کی طرف سے دیت کا بوجھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں کیونکہ اس کی زندگی۔ بلے انہیں

فائدے حاصل ہوتے ہیں از قسم نصرت، عزت و شرف کہ اس کی وجہ سے ان کی نفری میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ ان کے ساتھ بھلائی اور احسان کرتا ہے، اور اس قسم کے دیگر فوائد۔ اور یہ مفادات انہیں دار کے بدل جانے کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتے لہٰذا اس کی طرف سے عاقلہ دیت کا بوجھ برداشت نہیں کریں گے۔

اسی طرح اگر وہ کسی چھوٹے لشکر یا بڑے لشکر کا امیر ہو اور اس لشکر میں سے کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو جائے یا چوری کرے یا شراب پی لے یا کسی مسلمان کو خطاءً یا عمداً قتل کر دے تو اس جرم کی بنا پر امیر اس کا کوئی مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ امام نے یہ جانتے ہوئے اسے حدود اور قصاص کو قائم کرنے کی ذمے داری نہیں سونپی کہ اسے دارالحرب میں ان کو قائم کرنے کی قدرت نہ ہوگی، البتہ اگر اس نے چوری کر کے چوری کے مال کو استعمال کر لیا ہو تو اس سے اس کا ضمان (تاوان) لے گا اور اگر قتل کیا ہو تو اس سے دیت وصول کرے گا کیونکہ وہ مال کے ضمان کو لینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اگر خلیفہ یا امیر شام چڑھائی کرے اور لشکر میں سے کوئی آدمی مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کر بیٹھے تو خلیفہ یا امیر اس پر حد نافذ کرے گا اور قتل عمد کی صورت میں قصاص لے گا اور قتل خطا کی صورت میں اس کے مال میں سے دیت لے گا کیونکہ حدود کو قائم کرنے کی ذمے داری امام کی ہے اور لشکروں کے اکٹھے ہونے اور اس کے مطیع ہونے کی بدولت اسے قوت و قدرت حاصل ہے جس کے بل پر وہ حدود کو قائم کر سکتا ہے، چنانچہ اس کے لشکر کی حیثیت دارالاسلام کی سی ہے۔ اور اگر کوئی آدمی لشکر سے الگ ہو جائے اور مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کر لے تو اس سے حد اور قصاص کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ امام کی ولایت لشکر گاہ تک محدود ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے لیکن ہماری طرف اس نے ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان عمداً یا سہواً قتل کر دے تو اس پر ہمارے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک (جان یا مال کا) تقوم (قیمتی ہونا) دارالاسلام میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ متقوم ہونے کا دارومدار طاقت اور غلبے پر ہے اور طاقت اور غلبہ مسلمانوں کی جائے قوت و دفاع کے بغیر اور کسی جگہ نہیں پایا جاتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبول اسلام سے تقوم ثابت ہو جاتا ہے۔ اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں اسلام لے آئے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اب اس پر نماز اور روزہ فرض ہیں، پھر وہ دارالاسلام میں نکل آئے تو اس پر سابقہ نماز و روزہ کی قضاء واجب نہ ہوگی، امام ابو یوسف کا قول ہے کہ میں اس پر قضاء کے وجوب کو مستحسن جانتا ہوں۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نماز اس پر واجب ہو گئی تھی کیونکہ نماز کو واجب کرنے کا سبب، یعنی وقت اور اس کی شرط یعنی اسلام موجود ہے اور واجب نماز اگر اپنے وقت سے رہ جائے تو اس کی قضاء کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ذمی جو دارالاسلام میں اسلام لائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر نماز فرض ہے یہاں تک کہ کئی نمازوں کے اوقات گذر جائیں اور پھر اسے پتا چلے تو اس پر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ احکام شریعت کے واجب ہونے کا دارومدار ان کے پہنچنے پر ہے اور پہنچنے سے مراد ہے ان کے وجوب کا علم ہونا کیونکہ ان کے واجب ہونے کی معرفت صرف شریعت کے ذریعے ہی سے ہو سکتی ہے اور اس بات پر اتفاق ہے اگرچہ ایمان کے واجب ہونے کی بابت ان دو ائمہ (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ البتہ (شرعی احکام کے وجوب کا) حقیقتاً علم ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ مسلمان تک اس علم کے پہنچ جانے کا امکان ہی کافی ہے اور یہ امکان دارالاسلام میں تو موجود ہے کیونکہ دارالاسلام شرعی احکام کے علم کی جگہ ہے البتہ دارالحرب میں موجود نہیں کیونکہ

وہ شرعی احکام سے جہالت کی جگہ ہے۔ تاہم ایمان اور شکر نعمت کے واجب ہونے اور کفر اور کفران نعمت وغیرہ کے حرام ہونے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان احکام کا وجوب شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ محض عقل کی بناء پر واجب ہو جاتے ہیں، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ عبارت روایت کی اور کہا کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ کسی بھی مخلوق کو اپنے خالق کی معرفت سے بے بہرہ ہونے کا کوئی عذر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام مخلوقات پر واجب ہے کہ انہیں اپنے خالق و برتر پروردگار اور اس کی وحدانیت کی معرفت حاصل ہو کیونکہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور خود اس مخلوق کی پیدائش اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی دیگر تمام مخلوقات کی پیدائش اس کے مشاہدے میں ہے۔ جہاں تک فرائض (دینیہ) کا تعلق ہے تو جس شخص کو ان کا علم نہیں اور جس تک یہ نہیں پہنچے تو اس پر امام صاحب کے قول سے، حکمی حجت قائم نہیں ہوتی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی دار الحرب میں امان لے کر داخل ہو اور وہاں کسی حربی سے سود کا کوئی معاملہ کرے یا اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ کرے جو اسلام میں فاسد ہے تو یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اگر وہ دشمنوں کے پاس قیدی ہو یا دار الحرب میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دار الاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور کسی حربی سے کوئی ایسا معاملہ کر لے (تو وہ بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے)۔ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کے لیے دار الحرب میں بھی صرف وہی کچھ جائز ہے جو کہ اس کے لیے دار الاسلام میں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود کی حرمت معاملے کے دونوں طرفین کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے حق میں اس کا ثابت ہونا تو ظاہر بات ہے رہا حربی کے حق میں اس کی حرمت کا ثابت ہونا تو وہ اس لیے کہ حرمتوں (prohibitations) کے مخاطب کفار بھی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ ترجمہ (اور بوجہ ان کے سود لینے کے حالانکہ ان کو اس سے روکا گیا تھا) اسی لیے تو ذمی کے ساتھ اور امان کے ساتھ دار الاسلام میں آنے والے حربی کے ساتھ سود کا لین دین حرام ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا اتلاف مال کے مترادف ہے اور حربی کے مال کو تلف کرنا مباح ہے کیونکہ حربی کا مال معصوم نہیں ہے لہٰذا مسلمان کے لیے اس کے مال کو لے لینا روا ہے لیکن دھوکے اور خیانت کے ذریعے روا نہیں، اور جب حربی خود اس پر راضی ہو تو پھر دھوکے کا مفہوم ناپید ہو جاتا ہے۔ ذمی اور مستامن حربی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کے اموال معصوم ہیں اور ان کو تلف کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر یہ مسلمان جو امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوا ہے وہاں کسی ایسے مسلمان سے (سود کا) معاملہ کرے جس نے وہاں اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو تو اس کا یہ معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو جائز ہے لیکن صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور پھر وہ دونوں قیدی ہوں یا دونوں امان لے کر تجارت کی غرض سے دار الحرب میں آئے ہوں اور وہ باہم سود کا معاملہ یا کوئی اور فاسد بیع کریں تو ان کا ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان سے سود لینا درحقیقت اس کی رضامندی کے بغیر مال معصوم کو تلف کرنا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر یہ بات حرام کر دی ہے کہ اس کا دل اس (سودی لین دین) سے خوش ہو، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس نے (راس المال پر) زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا اس نے سود کا لین دین کیا۔ اور جو بات شرعی طور پر ساقط ہو اور جو حقیقت معدوم ہو وہ دونوں برابر ہیں، چنانچہ امان لے کر داخل ہونے والے مسلمان کا دار الحرب میں مقیم مسلمان کے ساتھ سودی لین دین

کرنا) دو قیدیوں اور دو تاجروں کے باہم سودی لین دین کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا اتلاف مال کے مترادف ہے اور جو شخص دار الحرب میں اسلام لایا ہو لیکن اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اس کی جان کو تلف کرنے پر کوئی ضمان (compensation) عائد نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی جان کو تلف کرنے پر ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص یا دیت واجب نہیں ہوتی اور مال کی حرمت جان کی حرمت کے تابع ہوتی ہے؛ دو تاجروں اور دو قیدیوں والا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان کے مال کے تلف کیے جانے پر تاوان عائد ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائے اور کوئی حربی اسے دَین دے یا وہ مسلمان کسی حربی کو دَین دے پھر وہ مسلمان وہاں سے نکل آئے اور وہ حربی بھی امان لے کر (دار الاسلام میں) آجائے تو قاضی ان دونوں میں سے کسی کے حق میں دوسرے کے خلاف دین کی بابت حکم نہیں جاری کرے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی اپنے دوسرے ساتھی کا مال غصب کرلے تو قاضی اس غصب کی بابت حکم نہیں جاری کریگا کیونکہ دار الحرب میں دین کا لین دین باطل ہے اسلیئے کہ دار الحرب والوں پر ہماری کوئی ولایت نہیں (یعنی وہ مسلمانوں کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں) اور نہ ہی ہم پر انہیں کوئی ولایت حاصل ہے۔ اسی طرح، ہر دو کا غصب ہے جو قابلِ ضمان نہیں لہٰذا یہ غصب ضمان (تاوان) کو واجب کرنے کا سبب نہیں بنتا۔ اسیطرح، اگر دو حربیوں میں سے ایک حربی دوسرے سے دین کا معاملہ کرے پھر وہ امان لے کر دار الاسلام میں آجائیں تو قاضی ان میں سے کسی کے خلاف فیصلہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا، لیکن اگر دو مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام میں آئیں تو دین کی بابت قاضی حکم جاری کرے گا کیونکہ ان پر ولایت ثابت ہے لیکن غصب کی بابت وہ کوئی حکم جاری نہیں کرے گا بدلیل مذکورہ۔ البتہ اگر غصب مسلمان نے کیا ہو تو اس امر کا اسے فتویٰ دیا جائے گا کہ وہ مال انہیں (یعنی دار الحرب والوں کو جو کہ مال کے مالک ہیں) لوٹا دے لیکن اس کے خلاف عدالتی حکم جاری نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس نے غصب کر کے ان کے ساتھ دھوکا اور بدعہدی کی ہے لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ توبہ کرے اور توبہ اسوقت تک محقق نہیں ہوتی جبتک کہ وہ غصب شدہ مال کو واپس نہ کردے۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائیں، مثلاً یوں کہ وہ دونوں تاجر ہوں اور وہاں ان میں سے ایک مسلمان اپنے دوسرے ساتھی کو عمداً قتل کردے تو قاتل پر قصاص واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور اگر خطاء سے قتل ہوا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے مال میں سے دیت اور کفارہ ادا کرے کیونکہ وہ دونوں اہل دار الاسلام میں سے ہیں اور ایک عارضی سبب سے دار الحرب میں گئے ہیں۔ البتہ قصاص واجب نہیں ہوگا جس کی وجہ شبہہ یا قصاص کے نفاذ کا محال ہونا ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ دونوں قیدی ہوں یا مقتول مسلمان قیدی ہو تو قتل خطا کی صورت میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاتل پر سوائے کفارے کے اور کچھ واجب نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس پر کفارہ اور دیت دونوں واجب ہوں گے صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل دار الاسلام میں سے دونوں قیدی دو مستامن کی مانند ہیں اور قید ایک عارضی امر ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قیدی اہل حرب کے ہاتھوں میں مجبور و مغلوب ہے لہٰذا وہ ان کے تابع ہے، اس لیئے اس کا متقوم ہونا باطل ہوگیا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کردے تو طرفین کے نزدیک یہ آزادی نافذ نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نافذ ہوگی، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آزادی نافذ ہوگی اور اختلاف ولاء کے بارے میں ہے کہ آیا اس کی ولاء ثابت ہے یا نہیں، طرفین کے نزدیک تو ثابت نہیں جبکہ

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے فعل کا رکن ایسے شخص سے جو اس فعل کا اہل ہے ایسی شے میں سرزد ہوا ہے جو آزاد کرنے والے کی مملوک ہے۔ للذا اس کا یہ اقدام درست ہے بالکل ایسے ہی جیسے کہ وہ دارالاسلام میں آزاد کرے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں آزاد کرنے سے ملکیت زائل نہیں ہوتی کیونکہ دارالحرب میں ملکیت درحقیقت قہر و غلبہ کے طور پر ہوتی ہے چنانچہ ہر مقہور مملوک (غلام) ہے اور ہر قاہر (زبردست) مالک ہے، یہی ان کا وطیرہ ہے، اور وہ لوگ سوائے حقیقی قدرت کے اور کسی (اصول) کو نہیں جانتے یہاں تک کہ اگر ان کا کوئی غلام اپنے آقا پر غلبہ پالے تو وہ مالک اور اسکا آقا اسکا غلام بن جاتا ہے، للذا اندریں صورت حال اس کا دارالحرب میں غلام کو آزاد کرنا بے معنی ہے چنانچہ وہاں آزاد کرنے سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ یہی مطلب ہے ہمارے مشائخ کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں اس قول کا کہ وہ معتق بلسانہ مسترق بیدہ (زبان سے آزاد کرتے ہیں اور ہاتھ سے قید کرتے ہیں) اسی طرح اگر کوئی اپنے عزیز کو خرید لے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ جب صریحاً آزاد کرنے سے وہ آزاد نہیں ہوتا تو خریدنے سے آزاد کیونکر ہوگا! اسی طرح اگر وہ دارالحرب میں اپنے غلام کو مدبر (وہ غلام جسے مالک نے یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہوگا) یا مکاتب (وہ غلام جسے مالک اس امر کی تحریر دے دے کہ اگر تو مجھے اس قدر مال دے دے تو تو آزاد ہوگا) بنائے تو وہ مدبر یا مکاتب نہ ہوگا بلکہ بدستور غلام رہے گا، یہاں تک کہ وہ اگر اس مدبر یا مکاتب کو جسے اس نے دارالحرب میں مدبر یا مکاتب بنایا تھا دارالاسلام میں بھی لے آئے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر بنانا ایسا آزاد کرنا ہے جو مضاف ہے (مالک) کی موت کے بعد کے زمانے سے اور کتابت (مکاتب بنانا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ آزاد کرنے کو مشروط کرنا ہے، تو جب فوری آزادی نافذ نہیں ہوتی تو مضاف اور مشروط آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی اگر دارالحرب میں وہ اپنی لونڈی کو اپنی ام ولد بنائے تو ایسا کرنا درست ہے یہاں تک کہ اگر وہ اسے لے کر دارالاسلام میں آجائے تو اس ام ولد کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ام ولد بنانے سے بچے کے نسب کا ثبوت حاصل کرنا ہے اور حربی اس کا اہل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہل حرب کے نسب ثابت ہیں، تو جب نسب ثابت ہوگیا تو وہ لونڈی اس کی ام ولد بن گئی اور اب وہ محل بیع نہ رہی کیونکہ ایک لحاظ سے وہ اب ایک آزاد عورت ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسے (یعنی ام ولد کو) اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ اور اگر کوئی حربی ہمارے ہاں امان لے کر آئے اور یہاں اس قسم کا کوئی اقدام کرے تو وہ نافذ العمل ہوگا، کیونکہ جب وہ امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا تو جب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر اسلام کے احکام لاگو ہوں گے اور یہ بات احکام اسلام میں سے ہے کہ زبان سے آزاد کر دینے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ ہاتھ سے یعنی عملاً اس کو غلام بنالے اور اگر وہ دارالاسلام میں اپنے غلام کو مدبر بنائے پھر وہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور اس مدبر کو یا اپنی اس ام ولد کو جس کو اس نے دارالاسلام میں یا دارالحرب میں ام ولد بنایا ہو دارالاسلام میں ہی چھوڑ جائے پھر وہ بحالت کفر مر جائے یا قتل ہو جائے یا قیدی بنا لیا جائے تو اس مدبر اور ام ولد کے آزاد کیے جانے کا حکم جاری کیا جائے گا، اس کی موت یا قتل کی صورت میں آزاد کرنے کا حکم تو ایک ظاہر بات ہے کیونکہ ام ولد اور مدبر اپنے آقا کی موت پر آزاد ہو جاتے ہیں اور مقتول بھی اپنی اجل سے مرتا ہے، اگرچہ یہ معتزلہ کے خلاف ہے۔ جہاں تک اس کے قیدی بننے کی صورت میں ان کو آزاد کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ وہ اب خود مملوک بن گیا ہے چنانچہ بدیہی بات ہے کہ اب وہ مالک نہ رہا اس کے مکاتب کا معاملہ جسے اس نے دارالاسلام میں مکاتب بنایا تھا اور خود دارالحرب میں چلا گیا تھا تو وہ بدستور مکاتب رہے گا اور بدل کتابت اس کے ذمے واجب الادا ہوگی جس کو وہ مالک کی موت کی صورت میں اس کے

وارثوں کو ادا کرے گا۔ یہی حال رہن کی چیزوں، امانتوں اور دیون کا ہے جو اس کے لیے لوگوں کے ذمے ہوں اور جو لوگوں کی چیزیں اس کے ذمے ہوں تو یہ سب اس کے مرنے کی صورت میں اپنے حال پر رہیں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ امان سلے کر دارالاسلام میں آیا تھا اور یہ سب اموال اس کے ساتھ تھے تو (اس کے مرنے کے بعد بھی) ان اموال کے حق میں امان کا حکم باقی ہے۔ اسی طرح، اگر دارالحرب پر مسلمان چڑھائی کریں اور وہ حربی مغلوب ہو جائے یا دارالحرب پر مسلمانوں کی چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس کی ملکیت بدستور قائم رہے گی چنانچہ وہ واپس دارالاسلام میں آکر اپنی مملوکہ چیزیں سلے لے گا یا (اس کے قتل کی صورت میں) اس کے وارث آکر اس کی چیزیں لے لیں گے۔ اگر وہ بھاگ جائے اور نہ قتل کیا جائے اور نہ ہی قیدی بنایا جائے تو اس صورت میں تو بات واضح ہے اور اگر چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کی میراث بن گیا لہٰذا وہ آکر اس مال کو لے لیں گے۔ مکاتب اپنے حال پر قائم رہے گا، چنانچہ وہ اپنے آقا کے وارثوں کو بدل کتابت ادا کرے گا اور آزاد ہو جائے گا۔ اگر چڑھائی کی جائے اور وہ قید ہو جانے یا بغیر چڑھائی کے وہ قیدی بنا لیا جائے یا چڑھائی کی جائے اور وہ قتل ہو جائے تو ان سب صورتوں میں اس کے مکاتب کو آزاد کر دیا جائے گا۔ چڑھائی کے بعد قیدی بننے یا چڑھائی کے بغیر قیدی بننے کی صورت میں اس حکم کا معاملہ تو ظاہر بات ہے کیونکہ وہ قیدی بننے سے مملوک بن گیا ہے۔ یہی صورت چڑھائی کی اور قتل کیے جانے کی ہے، کیونکہ چڑھائی کے بعد قتل، قیدی بنانے کے بعد قتل کرنے کے مترادف ہے اور اس سے اس کا جو بھی قرض کسی کے ذمے تھا باطل ہو جاتا ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قیدی بننے کے بعد وہ مملوک بن گیا لہٰذا اب وہ مالک نہ رہا، اس لیے اس کے دیون بدیہی طور پر ساقط ہو گئے اور قید کی وجہ سے اب وہ مالک نہیں رہے گا کیونکہ دین ذمے میں ہوتا ہے اور جو چیز ذمہ (Guarantee) میں ہوتی ہے اس پر قید کا کوئی عمل نہیں ہوتا اسی طرح، اس کے ذمے جو دیون ہوں گے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے کیونکہ اگر وہ دیون برقرار رہیں تو یہ اس کی گردن سے متعلق رہیں گے لہٰذا قیدی اپنے قید کرنے والے کے لیے خاص نہ ہو سکے گا۔ جہاں تک اس کی امانتوں کا تعلق ہے تو وہ مسلمانوں کی جماعت میں رہیں گی، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ اس شخص کے لیے مال فئے بن جائیں گی جس کے پاس وہ امانتیں رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قبضہ غانمین کے قبضے پر مقدم ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مباح چیز اس کے لیے مباح ہوتی ہے جو اسے پہلے حاصل کرے۔ ظاہر الروایۃ والے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امانت دار کا قبضہ تقدیری طور پر اس کا (یعنی امانت رکھنے والے شخص کا جو کہ اب قیدی بن گیا ہے) قبضہ ہے (Impliedly) چنانچہ قیدی بنا کر اس پر غلبہ پانے سے اس مال پر بھی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے جو تقدیری طور پر اس کے قبضے میں ہے اور یہ مال غانمین کے لیے خاص نہ ہو گا کیونکہ یہ ایسا مال ہے جسے حقیقی معنی میں قہر و غلبہ کے طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا لہٰذا یہ درحقیقت فئے ہے نہ کہ غنیمت اس لیے اس کو فئے کے خرچ کرنے کی جگہ پر ہی خرچ کیا جائے گا۔ جہاں تک رہن کا تعلق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مرتہن کا ہو گا عوض اس کے دین کے اور زائد مالیت بھی مرتہن کی ہو گی۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو فروخت کیا جائے گا، اور مرتہن اس میں سے اپنے دین کے بقدر وصول کرے گا اور بقیہ مسلمانوں کی ملکیت ہو گا، واللہ تعالیٰ علم۔

مرتد کے احکام

جہاں تک مرتدین کے احکام کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گفتگو کئی موضوعات پر ہو گی، ارتداد کا رکن، رکن کے صحیح ہونے کی شرائط اور ارتداد کا حکم۔

ارتداد کا رُکن جہاں تک ارتداد کے رُکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایمان ہونے کے بعد زبان پر کلمۂ کفر کا جاری کرنا کیونکہ ارتداد (ردّۃ) عبارت ہے ایمان سے پلٹ جانے سے اور شرعی اصطلاح میں ایمان سے پلٹ جانے کو ردّۃ (ارتداد) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے

رُکن ارتداد کی شرطیں جہاں تک ارتداد کے رُکن کے صحیح ہونے کی شرطوں کا تعلق ہے تو یہ متعدد ہیں؛ ازانجملہ عقل ہے، چنانچہ پاگل اور اس بچے کا ارتداد صحیح نہیں جو عقل نہیں رکھتا کیونکہ عقل اہلیت کی شرائط میں ہے خاص طور پر عقائد کے ضمن میں اگر وہ آدمی (جس نے ارتداد کیا ہے) ایسا شخص ہو جس پر کبھی تو پاگل پن کا دورہ پڑتا ہے اور کبھی اسے افاقہ ہوتا ہے تو اگر تو وہ شخص حالت جنون میں مرتد ہوا ہو تو یہ ارتداد درست نہیں اور اگر حالت افاقہ میں مرتد ہوا ہو تو درست ہے کیونکہ پلٹ جانے کی دلیل ان دو حالتوں میں سے صرف ایک حالت میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح، نشے میں مدہوش شخص ہے جس کی عقل جاتی رہی ہو، کہ اس کا ارتداد از روئے استحسان درست نہیں ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کے ضمن میں اس ارتداد کو درست تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ احکام زبان سے اقرار کرنے پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ دل کی بات پر کیونکہ وہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس کا پتا نہیں چل سکتا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ کفر کے احکام کفر پر مبنی ہوتے ہیں جیسے ایمان کے احکام ایمان پر مبنی ہوتے ہیں اور ایمان اور کفران کی اصل تصدیق و تکذیب ہے اور اقرار ہی سے ان دونوں پر دلالت ہوتی ہے اور عقل رفتہ مدہوش آدمی کا اقرار تکذیب پر دلالت کرنے کے قابل نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا اقرار درست نہیں ہے۔ جہاں تک بلوغت کے شرط ہونے کا تعلق ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا عاقل بچے کا ارتداد درست ہو گا؛ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ بلوغت شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کا ارتداد درست نہ ہو گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کی عقل مُضِر محض تصرفات کے ضمن میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے اسی لیے اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور عطیہ دینا صحیح نہیں ہوتا اور ارتداد تو مضرتِ محض ہے؛ جہاں تک ایمان لانے کا تعلق ہے تو یہ تو (نقصان سے) پاک ہے اس لیے اس کا ایمان لانا درست ہوتا ہے لیکن اس کا ارتداد درست نہیں ہوتا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس کا ایمان لانا درست ہے تو اس کا مرتد ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ایمان اور ارتداد کا صحیح ہونا ایمان اور ارتداد کے حقیقی طور پر موجود ہونے پر مبنی ہے، اس لیے کہ ایمان اور کفر حقیقی افعال سے ہیں اور یہ دونوں ایسے افعال ہیں جو دل سے خارج ہیں اور دیگر جوارح (اعضاء) کے افعال کے مانند ہیں اور عقل سے صادر ہونے والا اقرار ایمان یا کفر کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور یہ اقرار صورت زیر بحث میں موجود ہے، البتہ، باوجود اس کے کہ عاقل بچے میں ایمان اور کفر کا حقیقی وجود پایا جاتا ہے، اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کیا جائے گا، جس کی وجہ ہم انشاء اللہ العزیز آئندہ بتائیں گے۔ اور ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک قتل ارتداد کے لوازمات میں سے نہیں ہے، چنانچہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاتا اور اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جب کہ ارتداد کا فعل تو موجود ہے۔ مذکر ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک عورت کا ارتداد بھی درست ہے، لیکن اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا۔ اس مسئلہ کو اس کی مناسب جگہ پر انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ ارتداد اپنی رضا و رغبت سے کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی نے مجبور ہو کر ارتداد کیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ از روئے استحسان درست نہیں ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دنیوی امور میں

جبر کے تحت کیا ہوا اقرار بھی درست مانا جائے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔

ارتداد کا حکم جہاں تک ارتداد کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ ارتداد کے بہت سے احکام ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق خود مرتد سے ہے، بعض کا اس کی ملک سے، بعض کا اس کے تصرفات سے اور بعض کا اس کی اولاد سے ہے۔ جن احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہے تو وہ بھی کئی ہیں؛ از انجملہ اس کے خون کا مباح ہونا ہے، جب کہ وہ مرد ہو، خواہ آزاد ہو یا غلام کیونکہ ارتداد سے اس کی معصومیت ساقط ہو گئی۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو: اسی طرح جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد عرب مرتد ہو گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کو قتل کرنے پر متفق تھے۔

مرتد کو توبہ کی ترغیب دی جائے ایک حکم یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ مرتد کو توبہ کرنے کو کہا جائے اور اسے قبول اسلام کی دعوت دی جائے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے؛ تاہم ایسا کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اسلام کی دعوت تو اس تک پہلے ہی پہنچ چکی ہے؛ چنانچہ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو خوش آمدید اور اگر وہ انکار کرے تو امام (= حکمران) اس کے بارے میں غور کرے گا، اگر امام یہ حرص کرے کہ وہ توبہ کر لے یا وہ مرتد مہلت کی درخواست کرے تو امام اسے تین یوم کی مہلت دے دے اور اگر امام کو اس کی توبہ کی امید نہ ہو اور وہ مرتد بھی مہلت کی درخواست نہ کرے تو امام اسے اسی وقت قتل کرا دے۔ اس ضمن میں اصل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی یہ روایت ہے کہ آپ کی خدمت میں مسلمانوں کے لشکر میں سے ایک آدمی حاضر ہوا، حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم کوئی انوکھی خبر لائے ہو۔ اس آدمی نے کہا کہ ہاں، ایک آدمی نے اسلام لانے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کیا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ تم لوگوں نے اس کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ اس نے بتایا کہ ہم نے اسے نزدیک کر کے اس کی گردن اڑا دی۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم نے اس کو تین یوم کی مہلت کیوں نہ دی، ہر روز اسے ایک روٹی کھلاتے اور اسے توبہ کرنے کو کہتے ہو سکتا تھا کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر لیتا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا اے اللہ میں موجود نہ تھا اور میں نے (اس کو قتل کرنے کا) حکم نہیں دیا اور جب یہ خبر مجھ تک پہنچی تو میں نے اسے پسند نہیں کیا۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مرتد کو تین مرتبہ توبہ کرنے کی ترغیب دی جائے اور اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت کی کہ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا کُفْرًا۔ یعنی "جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا پھر ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا اور پھر کفر میں بڑھتے چلے گئے"۔ علاوہ ازیں ممکن ہے کہ اسے کوئی شبہ لاحق ہو گیا ہو جس نے اس کو ارتداد پر آمادہ کیا ہو، لہٰذا اسے تین مرتبہ توبہ کی ترغیب دی جائے شاید کہ اس عرصے میں اس کا شبہ زائل ہو جائے۔ چنانچہ تین مرتبہ توبہ کی ترغیب دینا اس بات کا ذریعہ ہے کہ مبادا وہ اسلام قبول کر لے، اس لیے تین دفعہ توبہ کی ترغیب دینا مندوب ہے۔

بار بار توبہ کرنا درست ہے اگر مرتد کو توبہ کی ترغیب دینے سے قبل ہی کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو یہ مکروہ ہے، تاہم قاتل پر کوئی سزا عائد نہ ہو گی کیونکہ ارتداد سے اس کی معصومیت زائل ہو چکی ہے۔ مرتد کی توبہ یہ ہے کہ وہ دونوں شہادتیں دے (یعنی اَشْھَدُ اَن لا اِلٰہ الا اللّٰہ وَاَشْھَدُ اَنَّ محمداً رَّسُوْلُ اللّٰہ کہے) اور اس دین سے بیزاری کا اظہار کرے جو اس نے اسلام کو چھوڑ کر اختیار کیا ہے۔ اگر وہ تائب ہونے کے بعد دوبارہ مرتد ہو جائے تو دوسری مرتبہ ارتداد کا بھی وہی حکم ہے جو پہلی بار کے ارتداد کا ہے یعنی یہ کہ اگر وہ دوسری مرتبہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی یہی حکم تیسری اور چوتھی بار کا ہے کیونکہ ہر مرتبہ بظاہر ایمان موجود ہے، اس لیے کہ اس کا

رکن یعنی عاقل کا اقرار موجود ہے ! اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے (ترجمہ) بے شک جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا پھر وہ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا - اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ارتداد کے بعد اس کے ایمان کا اثبات کیا ہے اور ارتداد کے بعد ایمان کو رد نہیں کیا جا سکتا - تاہم اگر وہ چوتھی مرتبہ توبہ کرے تو امام اسے درے مار کر چھوڑ دے گا - امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ تیسری بار توبہ کرے تو امام اسے قید کرے اور قید خانے سے اس وقت تک اسے نہ نکالے جب تک کہ وہ اس میں توبہ کے خشوع کے اور اخلاص کے آثار نہ دیکھ لے۔

مرتد عورت کو قتل نہ کیا جائے

عورت اگر مرتد ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کا خون مباح نہیں ہوتا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے - پھر ہر روز اسے قید خانے سے باہر نکالا جائے، اسے توبہ کرنے کی ترغیب اور اسلام کی دعوت دی جائے، اگر اسلام قبول کرلے تو ٹھیک ورنہ اسے دوبارہ قید خانے میں ڈال دیا جائے - اسی طرح کرتے رہنا چاہیے تا آنکہ وہ اسلام قبول کرلے یا اسے موت آجائے - علامہ کرخی نے اس حکم کا ذکر کرنے کے بعد اس پر اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ اسے ہر مرتبہ کوڑے مارے جائیں اس کے کیے کی تعزیر کے طور پر - امام شافعیؒ کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا کیونکہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان کہ جو اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کر دو عام ہے (یعنی اس میں مرد و زن کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ سب کے لیے ہے) ؛ علاوہ ازیں، خون کو مباح کرنے کا سبب تو ایمان کے بعد کفر ہے، اسی لیے مرد کو قتل کیا جاتا ہے اور مرتد عورت کی صورت میں بھی ایمان کے بعد کفر تو موجود ہے - حربی عورت کا معاملہ اس سے مختلف ہے، وہ اس لیے کہ ایمان کے بعد کفر اصلی ( ) کفر سے زیادہ سخت ہے کیونکہ ایمان کے بعد کفر اختیار کرنا قبول اسلام اور اسلام کے محاسن اور دلائل سے واقف ہونے کے بعد اسلام سے پلٹنا ہے جب کہ اصلی کفر کی صورت میں کافر محاسن اسلام اور اس کے دلائل سے حقیقی آگاہی کے بجائے آگاہی کی قدرت کے باوجود قبول اسلام کرنے سے باز رہتا ہے، لہٰذا (مرتد عورت کو قتل نہ کرنے کے حق میں) استدلال صحیح نہیں ہے - ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ عورت اور بچے کو قتل نہ کرو - علاوہ ازیں، (مرتد کا) قتل تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ جب اسلام کی دعوت کے دو طریقوں میں سے ادنیٰ طریقے، یعنی اسلام کے محاسن بیان کر کے توبہ کی ترغیب دینے اور زبانی دعوت دینے، کے ذریعے مرتد کے قبول اسلام کی طرف سے مایوسی ہو جائے تو اس کو قتل کرنے کا اعلیٰ طریقہ اس کے اسلام لانے کا وسیلہ بنے ؛ اور عورتیں ایسی دعوت کو قبول کرنے میں بالعموم مردوں کے تابع ہوتی ہیں چنانچہ عام طور پر جب ان کے شوہر اسلام لے آتے ہیں تو وہ بھی اسلام قبول کر لیتی ہیں، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا جس کی پانچ بیویاں تھیں اور وہ سب بھی اس کے ساتھ ہی سلام لے آئیں - جب یہ صورت حال ہے تو پھر عورت کے ارتداد کی صورت میں اس کے قتل کو مشروع کرنا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا، لہٰذا اس کو قتل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے - اسی لیے حربی عورت کو قتل نہیں کیا جاتا، جب کہ اس کے برعکس حربی مرد کو قتل کیا جاتا ہے، کیونکہ مرد تو کسی دوسرے کی رائے کا اتباع نہیں کرتا، خاص طور پر دین کے معاملے میں، بلکہ خود اپنی رائے پر چلتا ہے، لہٰذا اس کی طرف سے قبول اسلام کی امید قائم ہے، اس لیے اس کے حق میں قتل کا مشروع ہونا مفید ہے تو یہ ہے فرق (ان دونوں یعنی مرتد مرد اور مرتد عورت میں) - دلائل پر عمل کرتے ہوئے مذکورہ حدیث (یعنی جو کوئی اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو) کو مرد پر محمول کیا جائے گا تاکہ دلائل پر عمل کیا جا سکے اور ان کو تناقض

(contradiction) سے بچایا جاسکے۔

اسی طرح، اگر لونڈی مرتد ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اسے قبول اسلام پر مجبور کیا جائے گا، تاہم اسے اسلام قبول کرنے پر اس کا آقا مجبور کرے، اگر اس کو اس کی خدمت درکار ہے، اور اسے اپنے گھر میں محبوس کرے، کیونکہ اس لونڈی پر، اس کے ارتداد کے بعد بھی، اس کے آقا کی ملکیت قائم ہے اور شرعی حکم کے تحت اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسلام لانے پر اس کو مجبور کرنے کا معاملہ اس کے آقا کے سپرد اس لیے کیا گیا ہے تاکہ دونوں حقوق ملحوظ رہیں۔ اس مرتد لونڈی کا آقا اس کے ساتھ مباشرت نہ کرے کیونکہ مرتد عورت کسی کے لیے حلال نہیں ہے۔

اسی طرح عاقل بچے کو بھی قتل نہ کیا جائے اگرچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے، کیونکہ بالغ مرتد کو، اسے توبہ کی ترغیب دینے اور زبان سے اسلام کی دعوت دینے اور اسلام کے دلائل و براہین کا اظہار و توضیح کر دینے کے بعد (اس کے ارتداد پر مصر ہونے کی صورت میں) اس لیے قتل کیا جاتا ہے کہ اس کی طرف سے عناد اور ہٹ دھرمی ظاہر ہو گئی ہے اور اس کی طرف سے مایوسی ہو گئی ہے۔ لیکن یہ حالت بچے کی صورت میں نہیں ہوتی، چنانچہ اس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ اسلام قبول کرلے گا اور دین حق کی طرف اس کی واپسی کی بھی امید ہوتی ہے، لہٰذا اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے محبوس کر کے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ اسے تو محبوس کرنا ہی اس کے قبول اسلام کے لیے کافی وسیلہ ہے۔

اگر ایک بچہ جس کے ماں باپ مسلمان ہوں اور اسے بھی ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان ہی قرار دیا جائے اس حال میں بالغ ہو کہ وہ کافر ہے اور بلوغت کے بعد اس کی زبان سے کسی نے اسلام کا اقرار نہ سنا ہو تو اس کو قتل نہ کیا جائے کیونکہ اس نے تو ارتداد کیا ہی نہیں کیونکہ ارتداد تو نام ہے اس بات کا کہ پہلے تصدیق کرے اور بعد میں تکذیب کرے اور بلوغت کے بعد اس نے تصدیق سرے سے کی ہی نہیں کیونکہ تصدیق کی دلیل یعنی اقرار ناپید ہے۔ ہاں، اگر وہ اسلام کا اقرار کرے پھر مرتد ہو جائے تو اس صورت میں اس کو قتل کیا جائے کیونکہ اس نے ارتداد کیا ہے، جس کی دلیل موجود ہے، یعنی یہ کہ اس نے اقرار کیا تھا۔ پس وہ درحقیقت ارتداد نہیں ہے، لہٰذا اس کو قتل نہ کیا جائے لیکن اسے قید میں ڈالا جائے کیونکہ بلوغت سے قبل اسے مسلمان ہی قرار دیا جاتا تھا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے تبعیت کے طریقے سے مسلمان قرار دیا جاتا ہے، اس کی کمائی پر بھی وہی حکم لاگو ہوگا جو مرتد کی کمائی پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ حکمی طور پر تو وہ مرتد ہی ہے مرتد کی کمائی کے بارے میں گفتگو ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

مرتد کو غلام بنانا حرام ہے

از انجملہ یہ ہے کہ (مرتد کو) غلام بنانا حرام ہے، چنانچہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاتا خواہ وہ دارالحرب سے ہی جا ملے کیونکہ مرتد کی بابت صرف دو ہی چیزیں مشروع ہوئی ہیں، اسلام یا تلوار، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے، تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ، یعنی تم ان سے قتال کرو یا پھر وہ اسلام قبول کرلیں۔ اسی طرح، سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں صحابہ کرامؓ کا اس (یعنی مرتد کے قتل) پر اجماع ہوا ہے۔ علاوہ ازیں، کافر کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا ایک وسیلہ ہے جبکہ مرتد کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا وسیلہ نہیں بن پاتا، جیسا کہ پیشتر ازیں بیان کیا جا چکا ہے، اسی لیے اسے حریت (آزادی) پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے (یعنی اسے قتل کر دینے کا حکم ہے)۔ اس کے برعکس اگر

مرتد عورت دار الحرب سے جا ملے تو اسے غلام بنایا جائے گا کیونکہ اس کا قتل مشروع نہیں ہوا اور کافر کو کفر کی حالت پر صرف دو ہی صورتوں میں زندہ چھوڑا جا سکتا ہے، جزیہ لے کر یا غلام بنا کر، اور عورتوں پر جزیہ عائد نہیں ہوتا، لہٰذا اسے (یعنی دار الحرب سے مل جانے والی مرتد عورت کو) لونڈی بنا کر کفر کی حالت پر باقی رکھنا بصورت دیگر باقی رکھنے کی بہ نسبت مسلمانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان عرب عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا تھا جو مرتد ہو گئے تھے حتیٰ کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ کی والدہ یعنی خولہ بنت ایاس بنو حنیفہ کے اسیروں میں سے تھی۔

از انجملہ یہ ہے کہ جزیہ لینے کی حرمت ہے، چنانچہ مرتد سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

از انجملہ یہ ہے کہ عاقلہ اس کے جرم کا تاوان ادا نہ کریں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ جرم کی سزا تو مجرم کو ملنی چاہیے اور عاقلہ تو اس کی طرف سے تاوان کا بوجھ اس کے ساتھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں اور مرتد کے ساتھ تو کسی قسم کا تعاون کرنا جائز نہیں ہے۔

از انجملہ علیحدگی (separation) ہے، جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے۔ اگر بیوی مرتد ہو جائے تو بغیر طلاق کے علیحدگی ہو جائے گی، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، اور اگر شوہر مرتد ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر کتاب النکاح میں موجود ہے۔ (مرتد کے) قبول اسلام کر لینے پر بھی (میاں بیوی کی) یہ علیحدگی ختم نہ ہو گی۔ اگر میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہو جائیں یا دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کر لیں تو ہمارے نزدیک ان کا نکاح قائم رہے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک پہلے اسلام لائے تو بالاجماع ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ یہ کتاب النکاح کے مسائل ہیں۔

از انجملہ یہ ہے کہ مرتد کسی کا نکاح نہیں کرا سکتا کیونکہ اسے کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔

مرتد کی ذات سے متعلق احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حرام ہوتا ہے کیونکہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔

از انجملہ ایک حکم یہ ہے کہ وہ کسی کے ترکے کا وارث نہ بنے گا کیونکہ نہ تو اس کا کوئی مذہب ہے اور نہ ہی اسے کوئی ولایت حاصل ہے۔

از انجملہ ایک حکم یہ ہے کہ اس کے اعمال رائیگاں ہو جائیں گے، ہمارے نزدیک تو اس کے محض ارتداد کی بناء پر ہی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں رائیگاں ہوں گے جب کہ ارتداد کی حالت میں ہی اسے موت آ جائے۔ یہ کتاب الصلاۃ کا مسئلہ ہے۔

مرتد کی ذات سے متعلق ایک حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس پر کوئی عبادت واجب نہیں رہتی کیونکہ کفار ہمارے نزدیک شرائع یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر عبادات واجب ہوں گی۔ یہ مسئلہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے۔

مرتد کے مال سے متعلق احکام

مرتد کے مال سے متعلق احکام تین قسم کے ہیں ملک کا حکم میراث کا حکم اور دین کا حکم۔ جہاں تک پہلے حکم کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اس

بارے میں ائمہ فقہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مرتد اگر اسلام قبول کرلے تو اس کے اموال بدستور اس کی ملکیت میں رہیں گے۔ اس بارے میں بھی ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر مرتد مرجائے، یا قتل کر دیا جائے یا دار الحرب سے جا ملے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت زائل ہو جائے گی۔ البتہ اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اس کی ملکیت محض انہیں اسباب (یعنی موت، قتل یا دار الحرب سے مل جانے) کی بناء پر اور ان اسباب کے پیدا ہونے پر زائل ہوتی ہے یا ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وقت ہی سے ان اسباب پر توقف کرتے ہوئے زائل ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ارتداد کی وجہ سے مرتد کی ملکیت اس کے اموال پر سے زائل نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی موت، یا قتل یا دار الحرب سے مل جانے کی وجہ سے زائل ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مرتد کی اپنے اموال پر ملکیت موقوف رہے گی اس کی حالت پر جو ظاہر ہو۔ اسی اصول پر مرتد کے تصرفات کا حکم مبنی ہے یعنی یہ کہ صاحبین کے نزدیک تو مرتد کا اپنے اموال میں تصرف کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح مسلمان کا اپنے مال میں تصرف کرنا۔ چنانچہ اگر مرتد اپنے غلام کو آزاد کرے یا اسے مدبّر بنائے یا مکاتب بنائے یا فروخت کرے یا خریداری کرے یا ہبہ کرے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے۔ اس کے تصرفات کا عقدہ اس کی املاک کے برقرار رہنے پر موقوف ہے، اگر وہ اسلام قبول کرلے تو اس کے کیے ہوئے سب تصرفات درست ہوں گے اور اگر وہ مرجائے یا دار الحرب سے جا ملے تو سب تصرفات باطل ہو جائیں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت حالت اسلام میں قائم تھی کیونکہ ملکیت کا سبب اور اس کی اہلیت موجود تھی اور اہلیت سے مراد حُرّیت ہے اور ارتداد ایسی کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ پھر مرتد کے تصرفات کے جائز (Lawful) ہونے کی کیفیت کے بارے میں صاحبین کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ اس طرح جائز ہوں گے جس طرح تندرست کا تصرف جائز ہوتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے تصرفات اس طرح جائز ہونگے جس طرح مرض الموت میں مبتلا مریض کے تصرفات جائز ہوتے ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مرتد ہلاکت کے کنارے ہوتا ہے کیونکہ اس نے قتل کیا جانا ہے لہٰذا یہ مرض الموت میں مبتلا مریض کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسلام قبول کرنا اس کے اختیار میں ہے اس لئے اس امر کا امکان ہے کہ وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے اور قتل ہونے سے بچ جائے جبکہ مریض کے لئے ممکن نہیں کہ اپنے آپ سے مرض کو دور کر دے، تو دونوں کیونکر باہم مشابہ ٹھیریں گے! امام ابو حنیفہؒ کے قول (یعنی یہ کہ مرتد کی اپنے اموال پر سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے) کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت کے زائل ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ارتداد کیونکہ ارتداد قتل وجوب کا سبب ہے اور قتل موت واقع ہونے کا سبب ہے، لہٰذا مرنے پر ملکیت کا زائل ہونا سابقہ سبب، یعنی ارتدار کی طرف مضاف ہوگا، اور یہ ممکن نہیں کہ مرتد اپنے اموال سمیت دار الحرب سے جا ملے کیونکہ اسے ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا بلکہ اسے قتل کیا جائے گا، لہٰذا اس کا مال اس کی ضرورت سے زائد ٹھیرا، اس لئے چاہیئے تو یہ تھا کہ فوراً ہی اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا حکم دیا جاتا لیکن ہم نے اس بارے میں توقف اس لیے کیا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ دوبارہ اسلام قبول کرلے کیونکہ جب وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے گا تو ارتدار سرے سے ایسے مرتفع ہو جائے گا گویا کہ تھا ہی نہیں پس ملکیت کے فوری زوال میں توقف انجام کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ہے، اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کرلے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارتداد کے سرے سے مرتفع ہونے کی وجہ سے وہ زوال ملک کا سبب ہی نہیں بنا جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اس کا تصرف

اپنے محل میں واقع ہوا ہے، لہٰذا صحیح ہے۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا مر جائے یا دارالحرب سے جا ملے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب بن گیا تھا لہٰذا ملکیت تو اسی وقت زائل ہو گئی تھی جس وقت وہ مرتد ہوا تھا، کیونکہ حکم اپنے سبب سے پیچھے نہیں رہتا، اس لیے اس کا تصرف اپنے محل میں واقع نہیں ہوا، لہٰذا باطل ہے۔ اس سے قبل اس کی ملکیت موقوف (unalienable) تھی لہٰذا اس ملکیت پر مبنی تصرفات بھی لامحالہ موقوف ہوں گے۔ اس مسئلہ پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اس کا استیلاد (آقا اپنی لونڈی سے مباشرت کرے اور اس لونڈی کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو آقا اپنے ساتھ منسوب کرے، یعنی اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے ایسی صورت میں اس لونڈی کو اس کی اُمِّ ولد کہتے ہیں اور اُمِّ ولد کو نہ فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی اور کی ملکیت میں دیا جا سکتا ہے) صحیح ہے، چنانچہ اگر اس کا اس کی لونڈی کے بطن سے بچہ پیدا ہوا اور اس بچے کو وہ اپنا بچہ قرار دے تو نسب قائم ہو جائے گا اور وہ لونڈی اس کی اُمِّ ولد بن جائے گی۔ صاحبین کے نقطۂ نظر سے اس کے ام ولد بننے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وہ لونڈی اس کی مکمل ملکیت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نقطۂ نظر سے اس لیے وہ ام ولد بن جائے گی کہ موقوف ملکیت حق ملکیت سے کمتر حیثیت کی نہیں ہوتی اور جب حق ملکیت استیلاد کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے تو موقوف ملکیت تو بدرجۂ اولیٰ کافی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ مرتد کا طلاق دینا اور شفعہ (pre-emption) سے دستبردار ہونا صحیح ہے کیونکہ ارتداد ملکیت نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور شفیع (جس کو شفعہ کا حق حاصل ہو،) کا جو حق ثابت ہوتا ہے وہ ایسا حق ہے جس میں میراث نہیں چل سکتی اور اس کے معاوضہ پر اجماع ہے کہ وہ موقوف ہوتا ہے کیونکہ وہ مساوات پر مبنی ہوتا ہے۔ جہاں تک مرتد عورت کا تعلق ہے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور اس بارے میں ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں، لہٰذا اس کا اپنے مال میں تصرف کرنا بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اسے قتل نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس کا مرتد ہونا اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب نہیں بنتا، اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں، لہٰذا اس کے تصرفات جائز ہیں۔

مرتد کی ملکیت اور اس پر مبنی اس کے تصرفات کی بابت احکام تو معلوم ہو گئے اب صورت یہ ہے کہ مرتد کا حال ان چار حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ اسلام قبول کرے گا، یا مر جائے گا، یا قتل کر دیا جائے گا یا پھر وہ دارالحرب سے جا ملے گا۔ اگر وہ اسلام قبول کرے تو وہ اپنی سابقہ ملکیت کے حکم پر بحال ہو جائے گا کیونکہ حکمی طور پر ارتداد سرے سے مرتفع ہو جاتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں۔ اور اگر وہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو اس کا مال اس کے وارثوں کو مل جائے گا اور اس کی اُمہاتِ اولاد (ام ولد کی جمع)، مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب غلام بھی اپنے ذمے مال اس کے وارثوں کو ادا کر کے آزاد ہو جائیں گے، اس کے ذمے جو واجب الادا دیون ہوں گے ان کی مدت ختم ہو جائے گی اور اس کی طرف سے چکائے جائیں گے کیونکہ یہ موت کے احکام ہیں۔ یہی حکم ہوگا جب کہ وہ بحالتِ ارتداد دارالحرب سے جا ملے اور قاضی اس کے دارالحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کر دے کیونکہ دارالحرب سے جا ملنا دارالاسلام میں اس کے چھوڑے ہوئے اموال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کے ضمن میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے، اس لیے کہ فی الواقع موت کی صورت میں اس کے مال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب یہ ہے

کہ وہ مال اس کی ضرورت سے زائد ہے کیونکہ موت کی وجہ سے اس کی ضرورت تو ختم ہو گئی اور اب وہ اپنے مال سے نفع اندوز ہونے سے بھی قاصر ہے اور یہ مفہوم اس کے دار الحرب سے جا ملنے کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ دار الاسلام میں جو اس کا مال ہے اب وہ اس سے فائدہ تو حاصل نہیں کر سکتا تو اب وہ اس کی ضرورت سے زائد مال کے حکم میں ہے کیونکہ اب وہ اس مال کے ذریعے اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، لہٰذا اس کا دار الحرب سے جا ملنا اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی حد تک اس کی موت کے مترادف ہے۔ پس جب قاضی اس کے دار الحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کر دے تو اس کی امہات اولاد اور اس کے مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے، اس کے مال کو اس کے وارثوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور اس کے مؤجل (میعادی) دیون کی میعاد ختم ہو جائے گی کیونکہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور معنوی طور پر موت پائی گئی۔ اس کا مکاتب غلام اس کے وارثوں کو مال (بدل کتابت) ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور جب وہ آزاد ہو جائے گا تو اس کی ولاء اس مرتد کی ہو گی کیونکہ وہی اس کو آزاد کرنے والا ہے۔ اور اگر وہ دار الحرب سے جا ملے پھر مسلمان ہو کر دار الاسلام میں واپس آ جائے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ پیشتر اس کے کہ قاضی اس کے دار الحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کرے دار الاسلام میں واپس آیا ہو گا یا پھر قاضی کے فیصلے کے بعد آیا ہو گا، سو اگر وہ قاضی کے فیصلے سے پہلے آئے تو اس کے مدبر غلاموں اور امہاتِ اولاد وغیرہ پر اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور دار الحرب سے جا ملنا حقیقی موت نہیں ہے، بلکہ اگر قاضی اس کے دار الحرب سے مل جانے کا فیصلہ کر دے تو اس کا دار الحرب سے جا ملنا موت کے مترادف ہوتا ہے، اور جب قاضی نے ایسا فیصلہ نہ کیا ہو تو پھر یہ موت کے مترادف نہیں بنتا، چنانچہ اس صورت میں اگر وہ واپس آئے تو اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ قاضی کے اس فیصلے کے بعد واپس آئے کہ وہ دار الحرب سے مل گیا ہے تو وہ اپنا جس قدر مال اپنے وارثوں کے قبضے میں علی حالہ قائم پائے گا اس پر اس کا حق ہے کیونکہ اس کی اولاد تو اس کے مال کے ضمن میں اس کی جانشین ہے لہٰذا اس کی اولاد نے اس کے مال میں جو تصرف کیا ہے وہ جانشین کے طریقے سے کیا ہے گویا کہ وہ اس کی وکیل ہے، اس لیے اسے حق حاصل ہے کہ جس قدر اپنا مال علی حالہ قائم پائے اسے لے لے اور اس کے وارث نے بیع یا غلام کو آزاد کرنے سے جس مال پر سے اس کی ملکیت زائل کر دی ہو تو اس کی طرف وہ رجوع کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ جانشین کا تصرف اصل مالک کے تصرف کے مانند ہے، بالکل ویسے ہی جیسے وکیل کا تصرف ہوتا ہے (مؤکل کے تصرف کے مانند) حاکم نے اس کی جن امہات اولاد اور مدبر غلاموں کو آزاد کر دیا ہو تو ان کے بارے میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا اقدام ہے کہ اسے فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اگر مکاتب نے اس کے وارثوں کو مال ادا کر دیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ مکاتب مال ادا کر کے آزاد ہوا ہے اور غلام کا آزاد ہو جانا فسخ کا احتمال نہیں رکھتا البتہ مکاتب نے اس کے وارثوں کو جو مال ادا کیا ہے اگر وہ مال علی حالہ قائم ہے تو وہ اسے لے لے گا اور اگر اس مال پر سے اس کے وارثوں کی ملکیت زائل ہو چکی ہے تو ان پر اس مال کا تاوان عائد نہیں ہو گا، جیسا کہ اس کے دیگر اموال کے ضمن میں نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اس نے بدل کتابت ہنوز ادا نہ کیا ہو تو اس سے وہ معاوضہ لیا جائے گا اور اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے قاصر ہے تو وہ پھر سے اس کا غلام بن جائے گا۔ اور اگر وہ بحالت کفر ہی دار الاسلام میں واپس آئے اور اپنا کچھ مال لے کر دار الحرب میں پہنچا دے پھر مسلمان دار الحرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو دیکھا جائے گا کہ اگر

وہ دارالاسلام میں واپس قاضی کے اس فیصلے کے صادر ہونے کے بعد آیا کہ وہ دارالحرب سے جاملا ہے تو اس مال کے زیادہ حقدار اس کے وارث ہوں گے اور اگر وارثین اس مال کو (غازیوں میں) تقسیم سے قبل پالیں تو اسے بغیر کوئی معاوضہ دیئے مفت لے لیں گے اور اگر وہ اسے تقسیم ہونے کے بعد پائیں تو ذوات القیم کو وہ قیمت دے کر حاصل کر لیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب سے جاملا اور عدالت نے فیصلہ دے دیا کہ وہ دارالحرب سے جاملا ہے تو اس کی ملکیت زائل ہو کر اس کے ورثاء کو منتقل ہو گئی، لہٰذا یہ مسلمان کا مال ہے جو کافر کے ہتھے چڑھ گیا اور وہ اسے دارالحرب میں لے گیا پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ پالیا اور اس مال کے قدیم مالک نے اس مال کو پالیا تو اس بارے میں حکم وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر عدالت کے لحاق کے فیصلے سے قبل وہ واپس آجائے تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کی رو سے یہ صورت اور دارالحرب سے لحاق کے عدالتی فیصلے کے بعد واپس آنے کی صورت دونوں برابر ہیں جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کا مال فئے بن جائے گا اور اس کے وارثوں کا اس پر قطعاً کوئی حق نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مرتد کسی جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد دارالحرب سے جاملے پھر دوبارہ دارالاسلام میں آجائے تو اگر تو اس کا جرم حقوق العباد، مثلاً قتل، غصب اور قذف (زنا کی تہمت) سے متعلق ہے تو اس پر وہ ماخوذ ہوگا اور اگر اس کا جرم حقوق اللہ، مثلاً زنا، چوری، شراب نوشی سے متعلق ہو تو وہ اس پر سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ دارالحرب سے لحاق (مل جانا) موت کے مترادف ہے جس سے اس سزا کے ساقط ہو جانے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جو شبہے کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہے (یعنی حدود)۔ اور اگر اس نے ایسا کوئی جرم دارالحرب سے لحاق کے بعد کیا ہو اور پھر مرگیا ہو تو ان میں سے کسی پر بھی وہ ماخوذ نہ ہوگا کیونکہ اس کا جرم موجب سزا نہیں بنا، حکمی طور پر بوجہ اس کے اہل حرب کے حکم میں ہونے کے۔

یہ تو مرتد کے اس مال کے بارے میں احکام تھے جو وہ اپنے پیچھے دارالاسلام میں چھوڑ گیا تھا، رہا وہ مال جس کو وہ اپنے ساتھ دارالحرب میں لے گیا تو وہ اسی کی ملکیت ہے چنانچہ اگر مسلمان اس پر غلبہ پالیں تو وہ مال فئے بن جائے گا کیونکہ جو مال دارالحرب میں پہنچا دیا گیا ہے اس پر اس کے وارثوں کا حق ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر اس مرتد کی ملکیت برقرار ہے اور وہ مال معصوم نہیں ہے لہٰذا اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ اہل حرب کے دیگر تمام اموال کے ضمن میں ہوتا ہے۔

جہاں تک میراث کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ جو مال اس نے بحالت اسلام کمایا ہے وہ اس صورت میں اس کے مسلمان وارثوں کی میراث بن جائے گا جب وہ فوت ہو جائے، یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب سے مل جائے اور عدالت اس کے لحاق (مل جانے) کا فیصلہ دے دے۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ وہ مال فئے ہے اور امام شافعیؒ نے اس کے حق میں استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ کافر مسلمان کے مال کا وارث نہ بنے گا اور نہ ہی مسلمان کافر کے مال کا وارث بنے گا۔ تو اس حدیث میں مسلمان کو منع کر دیا گیا ہے کافر کے مال کا وارث بننے سے اور اس مرتد کا وارث مسلمان ہے لہٰذا لازم ٹھہرا کہ وہ اس کا وارث نہ بنے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے المستورد العجلی کو ارتداد کی بناء پر قتل کر دیا تھا اور اس کے مال کو اس کے مسلمان

وارثوں میں تقسیم کر دیا تھا اور سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کا اس فیصلے سے کوئی اختلاف منقول نہیں لہٰذا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، ارتداد ملکیت کو زائل کرنے والے سبب کی حیثیت میں، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق، جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں موت کے مانند ہے، لہٰذا اس کا مرتد ہونا ایسے ہے جیسے ایک مسلمان فوت ہو گیا، اس لیے مسلمان اس کا وارث بنے گا، تو گویا مسلمان نے مسلمان سے میراث پائی ہے نہ کہ کافر سے، اس لیے ہمارا مسلک بحمد اللہ تعالیٰ مذکورہ حدیث کے مطابق ہے۔ جہاں تک صاحبین کے اصول پر اس کے حکم کا تعلق ہے اگرچہ ارتداد ملکیت کے زوال کا موجب نہیں ہے لیکن اس امر کا احتمال ہے کہ مرتد دوبارہ مسلمان ہو جائے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہٰذا میراث کے ضمن میں اسے مسلمان ہی تصور کیا جائے گا، اور یہ جائز ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شراب اور خنزیر کے بارے میں تصرف کرنے سے ممانعت کے ضمن میں وہ بدستور اسلام کے حکم پر ہے اس لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ میراث کے حکم کے ضمن میں بھی اسلام کے حکم پر ہو، لہٰذا اس کا وارث ہونا ایک مسلمان کا کافر کی میراث پانا نہیں، سو اس لحاظ سے بھی حدیث کے مطابق عمل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حالتِ ارتداد میں کمائے ہوئے مال کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ فئے ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ میراث ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالت ارتداد میں کمایا ہوا مال اس کی ملک ہے، کیونکہ ملکیت کے اہل شخص کی جانب سے ملکیت کا سبب ایسی چیز کے بارے میں موجود ہے جو ملکیت بن سکتی ہے، اور اس بارے میں تو کوئی شک نہیں کہ مرتد مالک بننے کا اہل ہے کیونکہ مالک بننے کی اہلیت حریت سے ہوتی ہے اور ارتداد حریت کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ اس چیز کے منافی ہے جو اس کے ساتھ منافات رکھے یعنی غلامی کیونکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ تو جب اس کی اس مال پر ملکیت ثابت ہے تو اس کی موت کی صورت میں یا ایسی صورت میں جو اس کی موت کے مفہوم میں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کی ملکیت اس کے وارثوں کو منتقل ہو سکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی زوال ملک کا سبب بن جاتا ہے، مرتد کے حال کے ظاہر ہونے کے طریقے سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جس چیز کے زوال کا سبب موجود ہو اس چیز کا کوئی وجود نہیں رہتا، لہٰذا بحالت ارتداد کمایا ہوا مال ایسا مال ہے جس کا کوئی مالک نہیں، اس لیے وہ میراث نہیں بن سکتا، چنانچہ اسے لقطہ یعنی گری پڑی چیز کی طرح مسلمانوں کے بیت المال میں رکھا جائے گا۔

مرتد کے مال کے وارث کے بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وارث کا حال یعنی اس کے وارث بننے کی اہلیت کا اعتبار ارتداد کے وقت سے کیا جائے، یا مرتد کی موت کے وقت سے یا پھر ارتداد کے وقت سے لے کر مرتد کی موت کے وقت تک۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وراثت کی اہلیت کا اعتبار مرتد کی موت کے وقت سے کیا جائے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کی ملکیت اس کی موت پر ہی زائل ہوتی ہے لہٰذا وارث ہونے کی اہلیت کا اعتبار صرف اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت کی رو سے صرف ارتداد کے وقت سے اس کا اعتبار

کیا جائے چنانچہ اگر ارتداد کے وقت کوئی شخص وارث بننے کا اہل تھا تو وہ میراث پائے گا خواہ بعد ازاں اس کی اہلیت زائل ہی کیوں نہ ہو گئی ہو۔ دوسری روایت کی رو سے وقتِ ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کے دوام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وراثت استناد کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ ظہور کے طریقے سے، کیونکہ میراث کے لیے موت ناگزیر ہے، اور ظہور کے طریقے سے میراث کو جائز قرار دینا موت سے قبل میراث کو واجب ٹھیرانا ہے اور اس کی کوئی گنجائش نہیں اور جب موت آجائے گی تو میراث قائم ہو جائے گی۔ پھر اس کا استناد ارتداد کے وجود کے وقت سے کیا جائے گا اور ان دو وقتوں (یعنی ارتداد کے وقت اور موت کے وقت) کے درمیان اہلیت کا زائل ہونا اس استناد کو مانع ہے، لہٰذا وقت ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کا مسلسل برقرار رہنا شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی وارث مرتد کے ارتداد کے وقت مسلمان ہو اور پھر مرتد کی موت سے قبل وہ وارث مرتد ہو جائے تو اسے میراث نہیں ملے گی۔ اگر وہ وارث اس مرتد کی موت سے پہلے ہی مرجائے تو بھی یہی حکم ہے، یا اگر مرتد کی موت سے قبل اس کی بیوی کی عدت پوری ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ میراث زوال ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت تو ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وجود کے وقت سے ہی زائل ہو جاتی ہے لہٰذا اسی وقت ظہور کے طریقے سے میراث ثابت ہو جاتی ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ یہ موت سے قبل میراث کو واجب ٹھیرانا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ یہ تو موت کے بعد میراث کو واجب ٹھیرانا ہے کیونکہ ارتداد موت کے مفہوم میں ہے، اس لیے کہ ملکیت کو زائل کرنے کے بارے میں اس کا وہی عمل ہے جو موت کا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ارتداد معنوی طور پر موت ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر مرتد دارالحرب سے مل جائے اور قاضی اس کے لحاق کا فیصلہ دے دے تو آیا وراثت کی اہلیت کا اعتبار قاضی کے اس فیصلے کے وقت سے ہو گا یا مرتد کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلے کے وقت سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ میراث کا وقت ملکیت کے زوال کا وقت ہوتا ہے اور مرتد کی ملکیت اس کے دارالحرب سے مل جانے پر زائل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے اس مال سے استناد کرنے سے قاصر رہتا ہے جو اس نے دارالاسلام میں چھوڑا تھا البتہ اس کا قاصر رہنا قاضی کے فیصلے سے قبل ثابت نہیں کیونکہ اس کی واپسی کا امکان موجود ہے اور جب قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اس کا قاصر رہنا ثابت ہو گیا اور اس کے بعد اس کی واپسی ایسی شے کی مانند ہو گئی جو عادةً ممتنع ہو۔ لہٰذا زوال ملک کا عامل دارالحرب سے مل جانا ہے، اس لیے وراثت کی اہلیت کا اعتبار اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت قاضی کے فیصلے کے بغیر زائل نہیں ہوتی لہٰذا ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر قاضی کا فیصلہ ہے۔ اگر مرتد عورت دارالحرب سے جا ملے تو اس کا حکم بھی صاحبین کے اس اختلاف کے مطابق ہو گا، کیونکہ معنی سے فرق لازم نہیں آتا۔

اگر شوہر اور بیوی ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر بیوی نے ایک بچے کو جنم دیا پھر اس بچے کا باپ ارتداد کے جرم میں قتل کر دیا گیا تو اگر بیوی نے ارتداد کے بعد چھ ماہ کے عرصے سے قبل اس بچے کو جنم

دیا وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث بنے گا کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس بچے کا حمل یقینی طور پر اس وقت قرار پایا تھا جب اس کے ماں باپ مسلمان تھے۔ اور اگر اس عورت نے بچے کو ارتداد کے چھے ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد جنم دیا ہو تو وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس کا حمل حالت ارتداد میں قرار پایا ہو لہٰذا اس شک کی وجہ سے وہ وراثت نہیں پائے گا۔ اور اگر صرف شوہر مرتد ہوا ہو اور بیوی مرتد نہ ہوئی ہو یا اس مرتد آدمی کی مسلمان اُم ولد ہو تو اس صورت میں اس مرتد کے دوسرے مسلمان وارثوں کے ساتھ ساتھ وہ بچہ بھی میراث پائے گا خواہ وہ اس کے ارتداد کے چھے ماہ کے بعد ہی تولد ہوا ہو، کیونکہ ماں مسلمان ہے، اس لیے بچے کا مذہب بھی اپنی ماں کی تبعیت میں اسلام ہی مانا جائے گا، لہٰذا وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا۔

اگر شوہر مسلمان تھا اور اس کی بیوی اس کی موت کے وقت حاملہ تھی اور مرتد ہو کر دار الحرب چلی گئی جہاں اس نے بچے کو جنم دیا، پھر دار الحرب پر مسلمانوں نے غلبہ حاصل کر لیا تو اس بچے کو غلام نہیں بنایا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اسے اپنے باپ کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ ابھی تولد نہ ہوا ہو کہ اس کی ماں قید ہو جائے اور پھر دار الاسلام میں آ کر اس بچے کو جنم دے تو وہ بچہ مسلمان غلام مانا جائے گا، مسلمان تو اپنے باپ کی تبعیت میں اور غلام اپنی ماں کی تبعیت میں اور وہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ غلامی میراث سے محروم کر دینے والے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

اگر کوئی مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے شادی کر لے اور اس عورت سے اس کا بچہ تولد ہو یا وہ کسی مسلمان باندی سے مباشرت کر لے اور اس باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو اس کی ماں کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اگر ماں کافر ہو تو بچے کو مسلمان نہیں مانا جائے گا کیونکہ اس کے ماں باپ میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک دین کے حکم کا تعلق ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے قرضے اس کی اسلام اور ارتداد دونوں حالتوں میں کی ہوئی کمائی سے ادا کیے جائیں گے کیونکہ ان دو ائمہ کے نزدیک ان دونوں حالتوں میں کی ہوئی کمائی میراث ہے۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے نقطۂ نظر کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو قرضے بچ رہیں ان کو زمانۂ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیا جائے گا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانۂ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو بچ رہیں وہ زمانہ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے۔ حسنؒ کا قول ہے کہ زمانۂ اسلام کے قرضے زمانۂ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے اور زمانۂ ارتداد کے قرضے زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔ صحیح حسنؒ کی روایت ہے کیونکہ انسان کے ذمے جو قرض ہوتا ہے وہ اسی کے مال میں سے ادا کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے وارث کے مال میں سے کیونکہ جب تک قرض باقی رہتا ہے اس وقت تک میت کا قرض کے بقدر مال اس کے وارث کو منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض میراث پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے ہر میت کے قرض کی ادائیگی اس کے اپنے مال میں سے کی جاتی ہے نہ کہ اس کے وارث کے مال

میں سے - اور مرتد کا مال تو وہ ہوتا ہے جو اس نے زمانۂ اسلام میں کمایا ہو جبکہ زمانۂ ارتداد کی کمائی تو مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی ہے لہٰذا اس میں سے قرض ادا نہیں کیا جائے گا سوائے اس کے کہ ایسا کرنا ضروری ہو چنانچہ اگر زمانۂ اسلام کی کمائی قرض کی ادائیگی کے لیے کافی نہ ہو تو زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے باقی قرض کو ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے، لہٰذا باقی ماندہ قرض کو زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مرتد کی اولاد کے بارے احکام

جہاں تک مرتد کی اولاد کے بارے میں احکام کا تعلق ہے، مرتد کی اولاد دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس کا تولد اس کے زمانۂ اسلام میں ہوا ہوگا یا پھر زمانۂ ارتداد میں۔ اگر اس کا تولد زمانۂ اسلام میں ہوا ہو، مثلاً یوں کہ بچے کی پیدائش کے وقت اس کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں پھر بعد میں وہ دونوں مرتد ہو جائیں تو بچے کو مرتد نہ مانا جائے گا جب تک کہ وہ دارالاسلام میں ہے، کیونکہ جب اس کی ولادت ہوئی تھی اس کے ماں باپ دونوں مسلمان تھے لہٰذا اس بچے کو اس کے ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان گردانا جائے گا اور ماں باپ کے مرتد ہونے سے اس بچے کا مسلمان ہونا زائل نہیں ہوگا کیونکہ اب تبعیت دارالاسلام کو منتقل ہو گئی ہے کیونکہ دار (وطن) اگرچہ والدین کی تبعیت کی موجودگی میں ابتدائی طور پر (originally) تبعیت کے اثبات کے قابل تو نہیں تاہم تبعیت کو باقی رکھنے کے قابل ضرور ہے کیونکہ باقی رکھنا ابتداء سے سہل تر ہے، لہٰذا وہ بچہ جب تک دارالاسلام میں ہے اسے دار کی تبعیت میں بدستور مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر مرتد ماں باپ اس بچے سمیت دارالحرب چلے جائیں اور وہ بچہ جوان ہو جائے اور اس کا کوئی بچہ تولد ہو اور وہ بھی جوان ہو جائے پھر دارالحرب پر مسلمان غلبہ پالیں تو اس صورت میں مرتد ماں باپ کا حکم تو معلوم ہے اور اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مرتد مرد (باپ) کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اسے قتل کر دیا جائے گا جبکہ مرتد عورت کو غلام بنایا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قید میں ڈال کر اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ جہاں تک اولاد کے حکم کا تعلق ہے، مرتد باپ کے بیٹے کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے ماں باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی تبعیت میں مسلمان تھا جو وہ بحالت کفر بالغ ہوا تو مرتد ہو گیا اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ارتداد حکمی ہے نہ کہ حقیقی اس لیے کہ تبعیت کے طریقے سے حکمی طور پر ایمان موجود تھا حقیقی طور پر نہیں لہٰذا اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن یہ جبر قید کے ذریعے ہوگا نہ کہ تلوار سے حکم کا بقدرِ علت اثبات کرنے کی غرض سے لیکن اس مرتد باپ کے پوتے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ پوتا دادا کی تبعیت میں مسلمان نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ایسا تسلیم کر لیا جائے تو لازماً تمام کفار مرتد قرار پائیں گے اس لیے کہ وہ سب کے سب آدم اور نوح علیہما الصلاۃ والسلام کی اولاد میں سے ہیں، لہٰذا اس طرح تو پھر ان سب پر مرتد کے احکام جاری ہونے چاہئیں لیکن بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ اور اگر بچہ ماں باپ کی حالت ارتداد میں تولد ہو، مثلاً یوں کہ شوہر اور بیوی مرتد ہو جائیں اور ان کی کوئی اولاد ~~پیدا~~ ہو یا بیوی بعد از ارتداد اپنے شوہر سے حاملہ ہو جائے اور وہ دونوں بدستور مرتد ہوں تو اس بچے کی حیثیت ~~[illegible]~~ ہی ہوگی جو اس کے ماں باپ کی ہے،

یعنی اسے بھی مرتد مانا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ بچہ مرجائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور وہ مورث بھی نہیں بنے گا (کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں ہوتا) اور اگر یہ مرتد ماں باپ اس بچے کو لے کر دار الحرب چلے جائیں، وہاں یہ بچہ بالغ ہو جائے اور پھر اس کی اولاد ہو جائے اور وہ بھی جوان ہو جائیں اور اس کے بعد مسلمان دار الحرب پر غلبہ پالیں اور ان سب کو قیدی بنالیں تو باپ کے بیٹے اور پوتے کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ الجامع الصغیر میں یہ بتایا ہے کہ اس کے پوتے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کتاب السیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ کا بیٹا اپنے ماں باپ کے تابع ہے لہٰذا ماں باپ کی تبعیت میں اسے بھی مرتد مانا جائے گا اور بیٹے کا بیٹا (پوتا) اپنے باپ کا تابع ہے لہٰذا اس کی تبعیت میں وہ بھی مرتد قرار پائے گا، اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے، البتہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا ارتداد حکمی ہے (نہ کہ حقیقی) اس لیے قید میں ڈال کر اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا نہ کہ قتل کرکے۔ الجامع الصغیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ بچہ اپنے باپ کی تبعیت میں مرتد قرار پائے گا اور جو خود تابع ہو وہ دوسرے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔ جہاں تک غلام بنانے کے حکم کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں بتایا ہے کہ عورتوں، اور اس کی اولاد میں سے چھوٹے لڑکوں کو غلام بنایا جائے گا کیونکہ ان کی ماں مرتد ہے اور اسے غلام بنایا جا سکتا ہے اور بچہ جیسے غلامی میں ماں کے تابع ہوتا ہے (یعنی ماں باندی ہو تو اس کا بچہ بھی غلام قرار پاتا ہے) ویسے ہی غلام بنائے جا سکنے میں بھی اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ رہی بالغ اولاد تو انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ بلوغت کے بعد تبعیت ختم ہو جاتی ہے، اور انہیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں بیان کیا ہے کہ یہ دونوں بچے مال فئے ہوں گے، پہلا بچہ تو اس لیے کہ اس کی ماں مرتد ہے اور دوسرا بچہ اس لیے کہ وہ اصلی طور پر کافر ہے کیونکہ ارتداد میں والدین کی تبعیت بلوغ کے وقت اس حالت میں منقطع ہوگئی کہ وہ کافر ہے لہٰذا وہ اصلی کافر ہے اور اسے غلام بنایا جا سکتا ہے۔

اگر عورت مرتد ہو جائے اس حال میں کہ وہ حاملہ ہو اور دار الحرب چلی جائے پھر (مسلمانوں کے ہاتھوں) اور اسی حمل کے دوران وہ قید کرلی جائے تو جو بچہ تولد ہوگا وہ فئے ہوگا کیونکہ قید ہونا اسکو اس حال میں لاحق ہوا کہ وہ ماں کے جزء کے حکم میں ہے۔ پس اسکا قیدی ہونا ماں سے جدا ہونے سے باطل نہیں ہوگا۔

ذمی اگر عہد شکنی کرنے کے بعد دار الحرب میں چلا جائے تو وہ بھی میراث، امہات اولاد اور مدبر غلاموں کے آزاد ہونے وغیرہ کے جملہ احکام کے ضمن میں بمنزلہ مرتد کے ہوتا ہے کیونکہ مذکورہ احکام کے ضمن میں جو چیز اس کے موت کے ساتھ لحاق کیلئے موجب ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے ماسوا اس کے کہ ذمی کو غلام بنایا جا سکتا ہے جبکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانا اس لیے مشروع ہوا ہے کہ یہ اس کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے جبکہ مرتد کا غلام بنایا جانا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا جس کی وجہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے اسلام کے فیوض و برکات سے بہرہ ور ہونے اور اس کے محاسن سے آگاہ ہونے کے بعد اسلام کو چھوڑا ہے اس لیے اس کی فلاح کی کوئی امید باقی نہیں رہی، جبکہ ذمی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

باغیوں کے احکام

جہاں تک باغیوں کے احکام کا تعلق ہے، اس بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: باغی کا مفہوم؛ اگر وہ اہل عدل (یعنی مسلمانوں) کے امام کے خلاف خروج کریں تو امام کو کیا اقدام کرنا چاہیے؛ اگر امام کو باغیوں پر فتح اور ان کے اموال پر تسلط حاصل ہو جائے تو کیا برتاؤ کرنا چاہیئے؛ باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے؛ دو گروہوں کی طرف سے خون بہانے اور اموال ہاتھ لگنے کی صورت میں کیا حکم ہوگا؛ دو گروہوں کے مقتولوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے؛ ان کے قضیوں کا کیا حکم ہے۔

باغی کا مفہوم

باغیوں سے مراد خوارج ہیں اور خوارج وہ لوگ ہوتے ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہر گناہ کفر ہے، خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، اور اس تاویل کی بناء پر وہ اہل عدل کے امام کے خلاف خروج کرتے ہیں اور ان کے ساتھ قتال کو اور ان کی جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں۔ اور انہیں قوت و شوکت حاصل ہو۔

بغاوت کی صورت میں امام کو کیا کرنا چاہیے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں کے خروج کی صورت میں امام کے لیے کیا کچھ کرنا لازم ہے، ہم کہتے ہیں و باللہ التوفیق، کہ اگر امام کو معلوم ہو جائے کہ خوارج مسلح ہو گئے ہیں اور وہ لڑائی کی تیاری کر رہے ہیں تو امام کو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ اس سے باز آ کر توبہ کر لیں، کیونکہ اگر امام انہیں ان کے حال پر چھوڑ دے گا تو وہ ضرور ملک میں فساد برپا کرنے کی کوشش کریں گے، لہٰذا امام اس سے پہلے ہی انہیں گرفتار کر لے لیکن امام اس وقت تک لڑائی نہ شروع کرے جب تک وہ لڑائی میں پہل نہ کر لیں، اس لیے کہ ان کے ساتھ لڑائی کی غرض ان کے شر کو دور کرنا ہے نہ کہ ان کے شرک کے شر کو دور کرنا ......، کیونکہ وہ مسلمان ہیں (مشرک یا کافر نہیں)۔ لہٰذا جب تک ان کی طرف سے شر کا اظہار نہ ہو جائے امام ان کے ساتھ قتال نہ کرے۔ اگر امام کو ان کے مسلح ہونے اور لڑائی کے لیے تیار ہونے کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ لشکر کی صورت اختیار کر لیں اور لڑائی کے لیے تیار ہو جائیں تو اس صورت میں امام کو چاہیئے کہ وہ انہیں پہلے تو عدل کی اور جمہور مسلمانوں کے عقیدے کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دے، کیونکہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ اس دعوت پر لبیک کہیں اور اسے قبول کر لیں گے، جیسا کہ اہل حرب کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح روایت کیا جاتا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خلاف جب اہل حروراء نے خروج کیا تو آپ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہما کو بھیجا تاکہ وہ ان کو عدل کی دعوت دیں، چنانچہ آپ نے ان کو عدل کی دعوت دی اور ان سے بحث مباحثہ کیا۔ اگر وہ دعوت کو قبول کر لیں تو اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے اور اگر وہ انکار کریں تو ان سے قتال کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

فَإِنْ بَغَتْ إِحْدٰهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ ، یعنی

"پھر اگر ان دو گروہوں میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی (سرکشی) کرتا ہے تو اس گروہ سے قتال کرو جو زیادتی کرتا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے"۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل حروراء کے ساتھ نہروان کے مقام پر بہت سے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں قتال کیا اور رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت علیؓ سے جو یہ فرمایا تھا اس کی تصدیق ہو گئی کہ تم تاویل کی بناء پر قتال کرو گے جیسے تنزیل کی بناء پر قتال کرتے ہو اور تاویل

کی بنا پر قتال وہی ہے جو حضرت علیؓ نے خوارج سے کیا۔ یہ حدیث سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی امامت کی بھی دلیل ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت علیؓ کے تاویل کی بناء پر قتال کو ان کے تنزیل کی بناء پر قتال سے تشبیہ دی ہے اور آپ کے تنزیل کی بناء پر قتال میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی موجود تھے لہٰذا لازم ٹھہرا کہ سیدنا علیؓ قتال بربنائے تاویل میں بھی حق پر ہوں اور اگر وہ امام برحق نہ ہوتے تو خوارج کے ساتھ قتال میں بھی برحق نہ ہوتے۔ علاوہ ازیں خوارج روئے زمین پر فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے انہیں قتل کیا جائے تاکہ روئے زمین سے فساد کو دور کیا جا سکے۔ اگر امام دعوت دینے سے پیشتر ہی ان سے قتال کرے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ دعوت تو ان تک پہنچ چکی ہے، اس لیے کہ وہ دارالاسلام میں ہیں نیز وہ مسلمان ہیں خوارج سے قتال سے لیے امام جس کسی کو بھی دعوت دے اس پر لازم ہے کہ لبیک کہے اور اگر وہ مال دار ہو اور طاقت رکھتا ہو تو اس کا پیچھے رہنا جائز نہیں ہے کیونکہ امام کی اطاعت ماسوا گناہ کے ہر معاملے میں فرض ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جو یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں میں فتنہ وفساد برپا ہو جائے تو آدمی کو چاہیئے کہ وہ اس فتنے سے الگ رہے اور اپنے گھر میں اپنے آپ کو بند کر لے، اس قول کو ایک خاص وقت پر محمول کیا جائے اور خاص وقت سے مراد یہ ہے کہ جب امام نہ ہو جو اسے قتال کی دعوت دے، اور اگر امام موجود ہو اور وہ اسے قتال کی دعوت دے تو اس پر فرض ہے کہ لبیک کہے، بدلیل مذکورہ۔

غلبے کی صورت میں باغیوں کے جان ومال کی بابت احکام

اگر امام باغیوں پر فتح پالے اور ان کے اموال پر اسے غلبہ حاصل ہو جائے تو اس صورت میں امام کو ان کے جان ومال کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیئے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر امام اہلِ بغاوت کے ساتھ قتال کرے اور وہ ان کو شکست دے دے اور وہ بھاگ کھڑے ہوں تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ اگر ان کے پیچھے کوئی جماعت ہے جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ اس سے جا کر مل جائیں گے تو اس صورت میں اہل عدل کو چاہیئے کہ ان کے بھاگتے ہوئے آدمیوں پر بھی حملہ کر کے انہیں قتل کریں اور ان کے زخمیوں کو بھی قتل کر دیں تاکہ وہ جا کر اپنی اس جماعت کے ساتھ نہ مل جائیں اور اپنی قوت کو مجتمع کر کے اہل عدل پر دوبارہ حملہ کر دیں۔ جہاں تک اُن کے قیدیوں کا تعلق ہے، امام کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو ان کو قتل کر دے تاکہ ان کی بیخ کنی ہو جائے اور اگر چاہے تو انہیں قید میں ڈال دے تاکہ قید وبند کے ذریعے ان کے شر سے محفوظ ہو سکے۔ اور اگر ان کے پیچھے ان کی کوئی جماعت نہ ہو کہ جس سے جا کر وہ ملیں تو اس صورت میں نہ تو بھاگنے والوں کا تعاقب کیا جائے گا اور نہ ہی ان کے زخمیوں اور قیدیوں کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ ایسی کسی جماعت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے شر سے امن مل گیا ہے۔

جہاں تک ان کے ان اموال کا تعلق ہے جن پر اہل عدل (امن پسند مسلمان یا وفادار رعایا) غلبہ پالیں تو اس میں کچھ حرج نہیں کہ اہل عدل باغیوں کے گھوڑوں، اونٹوں اور ہتھیاروں کو ان کے ساتھ قتال میں استعمال کریں تاکہ ان کی قوت وشوکت کو توڑا جا سکے اور جب وہ ان گھوڑوں، اونٹوں اور ہتھیاروں کی ضرورت سے بے نیاز ہو جائیں تو پھر امام ان کو باغیوں کے لیے روک رکھے کیونکہ غلبہ سے ان کے اموال کو اپنی ملکیت نہیں بنایا جا سکتا اس لیے کہ وہ مسلمان ہیں۔ البتہ وہ ان اموال کو روک رکھے گا اور باغیوں کے حوالے نہیں کرے گا تاآنکہ

ان کی بغاوت فرد ہو جائے، اور پھر اس وقت یہ اموال ان کو واپس کر دیے جائیں۔ اسی طرح، سواریوں اور ہتھیاروں کے ماسوا جو کچھ ان کا مال و متاع ہو اسے استعمال نہ کیا جائے بلکہ امام اسے روک رکھے تاآنکہ ان کی بغاوت فرو ہو جائے، پھر وہ یہ اموال ان کے حوالے کر دے، بدلیل مذکورہ۔ امام باغیوں سے قتال میں منجنیقیں اور آتش گیر مادہ استعمال کر سکتا ہے اور انہیں پانی میں غرق کر سکتا ہے اور اسی قسم کے دیگر وہ تمام طریقے اختیار کر سکتا ہے جو وہ اہل حرب کے ساتھ قتال کے دوران میں استعمال کرتا ہے کیونکہ باغیوں کے ساتھ قتال ان کے شر کو دور کرنے اور ان کی قوت و شوکت کو توڑنے کی غرض سے کیا جاتا ہے، لہٰذا ہر اس ہتھیار کے ساتھ ان سے قتال کیا جائے جس سے یہ غرض پوری ہو۔ امام کو یہ اختیار ہے کہ وہ ان کے ساتھ جنگ بند کر کے صلح کرلے تاکہ وہ اپنے معاملات پر غور کرلیں لیکن صلح کے بدلے میں ان سے مال لینا جائز نہیں ہے، بوجہ اسکے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، تو اہل حرب میں سے جس کو قتل کرنا جائز نہیں یعنی بچے، عورتیں، عمر رسیدہ بوڑھے اور نابینا لوگ باغیوں میں سے بھی ایسے لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ باغیوں کو قتل کرنے کی غرض تو یہ ہے کہ ان کے قتال کے شر کو دور کیا جائے لہٰذا صرف انہیں باغیوں کو قتل کیا جائے جو قتال کی اہلیت رکھتے ہیں جبکہ مذکورہ اقسام کے لوگ قتال کی اہلیت نہیں رکھتے لہٰذا ان کو قتل نہ کیا جائے، ہاں اگر وہ قتال میں حصہ لیں تو حالت قتال میں اور قتال کے بعد ان کو قتل کرنا مباح ہے ماسوا بچوں اور پاگلوں کے، جیسا کہ ہم اہل حرب کے حکم کے ضمن میں بتا چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک باغیوں کے گرفتار ہونے والے غلام کا تعلق ہے تو اگر اس نے اپنے آقا کے ساتھ مل کر قتال میں حصہ لیا ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے اور اگر وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو تو اس صورت میں اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اسے اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ ان کی بغاوت فرو نہ ہو جائے، اس کے بعد اسے باغیوں کو واپس کر دیا جائے گا۔

جہاں تک باغیوں کی سواریوں کا تعلق ہے، ان کو قبضے میں نہ رکھا جائے بلکہ فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت اس کے مالک کے لیے روک رکھی جائے کیونکہ یہ اس کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔

عادل (وفادار شہری) کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ باغیوں میں سے اپنے کسی ذی رحم محرم کو اپنے ہاتھ سے قتل کرنے میں پہل کرے اور اگر وہ ذی رحم محرم اس عادل کو قتل کرنے کا ارادہ کرے تو عادل کو اپنا دفاع کرنے کا حق ہے اور اگر اس کو قتل کیے بغیر وہ اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس کے قتل کا کوئی سبب پیدا کر دے تاکہ کوئی دوسرا عادل اسے قتل کر دے، مثلاً یہ کہ اس کی سواری کی کونچیں کاٹ ڈالے تاکہ وہ پیادہ ہو جائے اور کوئی دوسرا عادل اسے قتل کر دے۔ اہل حرب کا معاملہ اس کے برعکس ہے، چنانچہ اہل حرب میں سے ہر ذی رحم محرم کو اپنے ہاتھ سے اور سبب پیدا کر کے قتل کرنا جائز ہے ماسوا والدین کے۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں شرک قتل کو مباح کر دیتا ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان سب مشرکوں کو بلاتخصیص شامل ہے کہ: اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ یعنی "مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ"، البتہ ایک خاص نص کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کو مستثنیٰ کر دیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا، یعنی "ان دونوں (یعنی ماں باپ) کے ساتھ دنیا میں نیک برتاؤ کرو"۔ ماں باپ کے

کے سوا باقی سب رشتے دار عموم والی نص کے تحت آتے ہیں۔ باغیوں کا معاملہ اہل حرب سے مختلف ہے کیونکہ اصل میں اسلام محافظ ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر وہ کلمہ پڑھ لیں تو اپنے جان و مال کو مجھ سے محفوظ کر لیں گے' اور باغی مسلمان ہے' البتہ باغیوں میں سے غیر ذی رحم محرم کا قتل اس لیے مباح کر دیا گیا ہے تاکہ ان کے شر کو دور کیا جائے نہ کہ ان کی قوت و شوکت کی وجہ سے' اور دفع شر کا مقصد دفاع کرنے اور قتل کا سبب پیدا کر دینے سے تاکہ کوئی دوسرا شخص اس کو قتل کر دے' حاصل ہو جاتا ہے' لہٰذا اس کے علاوہ صورت میں عصمت برقرار ہے' جس کی دلیل مذکورہ حدیث ہے۔

طرفین میں سے کسی کو زخمی کرنے یا مال ہاتھ لگنے کے احکام

جہاں تک دونوں گروہوں (اہل عدل اور باغیوں) میں سے کسی کے ہاتھوں خون بہنے یا کسی کے ہاتھ مال لگنے کے احکام کا تعلق ہے' ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر عادل کے ہاتھوں کسی باغی کا خون ہو جائے یا وہ زخمی ہو جائے یا باغی کا مال اس کے ہاتھ لگ جائے اور وہ عادل اس مال کو تلف کر دے تو اس پر کوئی قصاص یا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ اگر باغی کے ہاتھوں ایسا کوئی کام ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا قول ہے کہ اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔

امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باغی مجرم ہے لہٰذا اس کے حق میں قوت و شوکت کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے کیونکہ مجرم سخت برتاؤ کا مستحق ہے نہ کہ نرمی کا۔ ہماری دلیل زہری سے کی گئی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فتنہ کھڑا ہو گیا تھا درانحالیکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کافی تعداد میں وہاں موجود تھے' اور وہ سب اس بات پر متفق تھے کہ جس خون کو قرآن کی تاویل کر کے حلال سمجھ لیا گیا ہو اس پر کوئی قصاص نہیں اور جس مال کو قرآن کی تاویل کر کے حلال قرار دے لیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں اور جس عورت کو قرآن کی تاویل کر کے حلال سمجھ لیا گیا ہو اس پر کوئی حد نہیں' اور یہ ایسی بات ہے کہ جس کو جھٹلایا نہیں جا سکتا' لہٰذا ہم نے جو کہا ہے اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور یہ حجت قاطعہ ہے۔ اس مسئلے کی وجہ وہی ہے جس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تنبیہ کی ہے' یعنی یہ کہ ان چیزوں کو حلال سمجھنے کے لیے ان کے پاس تاویل ہے اگرچہ وہ تاویل غلط ہے لیکن انہیں قوت و شوکت حاصل ہے' اور قوت و شوکت اگر حاصل ہو تو غلط تاویل بھی ضمان (تاوان) کو رفع کرنے کے لیے کافی ہے' جیسے کہ اہل حرب کی تاویل' مزید برآں' قوت و اقتدار حاصل ہونے کی وجہ سے طرفین میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے پر ولایت حاصل نہیں' لہٰذا ضمان کا واجب ہونا لاحاصل ہے کیونکہ اس کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے' اس لیے یہ واجب نہیں ہوتا۔ اگر باغی ایسا کوئی فعل خروج اور قوت و شوکت کے ظہور سے پہلے یا شکست اور شیرازہ بکھر جانے کے بعد کریں تو ماخوذ ہوں گے کیونکہ قوت و شوکت اس وقت ہوتی ہے جب ولایت موجود نہ ہو اس صورت میں تو باقی صرف غلط تاویل ہی رہ گئی جو ضمان کو رفع کرنے کے لیے قابل اعتناء نہیں ہے۔

اگر اہل عدل کا کوئی تاجر باغیوں کے لشکر میں اہل عدل کے کسی دوسرے تاجر کو قتل کر دے یا اہل عدل کا کوئی قیدی کسی دوسرے قیدی کو قتل کر دے یا (کوئی عضو) قطع کرے پھر اس پر قابو پا لیا جائے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ فعل موجب سزا نہیں' اس لیے کہ سزا کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے اور ولایت معدوم ہے' اور یہ ایسے ہی ہے جیسے وہ دارالحرب میں قطع کرے کیونکہ ولایت کے منقطع ہونے کے ضمن میں باغیوں کا لشکر اور دارالحرب دونوں برابر ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر عادل کسی باغی کو قتل کر دے تو وہ مقتول باغی کی میراث سے محروم نہ ہوگا' اس لیے کہ ناحق قتل نفس تو ہوا نہیں کیونکہ باغی کی جان اب معصوم نہیں رہی - اور اگر باغی عادل کو قتل کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہو جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قاتل باغی یہ کہے کہ ہاں میں نے اسے قتل کیا تھا اور میں اس وقت حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ میں جانتا تھا کہ میں حق پر نہیں تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بلاشبہ اس کی تاویل غلط ہے مگر جب قوت و اقتدار موجود ہو تو وہ صحیح کے ساتھ مل جاتی ہے لیکن صرف (ضمان کو دور کرنے) کے ضمن میں نہ کہ استحقاق کے ضمن میں' لہٰذا میراث کے استحقاق کے ضمن میں اس غلط تاویل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہم (ضمان کے) دفع اور استحقاق دونوں کے ضمن میں اس کی تاویل کا اعتبار کریں گے کیونکہ میراث کے استحقاق کا سبب قرابت ہے اور وہ موجود ہے' البتہ ناحق کسی جان کو تلف کرنا میراث سے محرومی کا سبب ہے لیکن جب اس نے اس کے خون کو حلال سمجھ کر اسے قتل کیا ہے اور قوت و اقتدار بھی موجود ہے تو ہم دفع کرنے کے ضمن میں اس کا اعتبار کریں گے اور دفع سے مراد ہے محرومی کو دور کرنا' سو یہ (محرومی) ضمان کے مشابہ ہو گئی ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ مجھے معلوم تھا کہ میں حق پر نہیں تو اس صورت میں وہ میراث سے محروم ہو جائے گا کیونکہ غلط تاویل صحیح کے ساتھ تب ملحق ہوتی ہے جب وہ اس پر مصر ہو اور اگر وہ اس غلط تاویل پر اصرار نہ کرے تو اس کے پاس کوئی تاویل نہ رہی اس لیے اس سے ضمان دفع نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

طرفین کے مقتولوں کا کیا کیا جائے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ دونوں گروہوں (یعنی اہل عدل اور اہل بغاوت) کے مقتولوں کا کیا کیا جائے تو ہم کہتے ہیں' وباللہ تعالیٰ التوفیق' کہ اہل عدل کے مقتولوں کے ساتھ تو وہی کچھ کیا جائے جو دیگر شہیدوں کے ساتھ کیا جاتا ہے' انہیں غسل دیے بغیر ان کے پہنے ہوئے کپڑوں میں ہی دفن کر دیا جائے اور ان کے جسم سے کوئی چیز نہ اتاری جائے ماسوا ایسی چیز کے جو کفن کے لیے مناسب نہ ہو' ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے کیونکہ وہ شہید ہیں' اس لیے کہ وہ ظلماً قتل ہوئے ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ زید بن صوحان الیمنی جنگ جمل میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے جھنڈے تلے تھے انہوں نے نزع کے عالم میں یہ وصیت کی تھی کہ میرے کپڑے نہ اتارنا اور نہ ہی میرے جسم (سے خون) کو دھونا نیز مجھے قبر میں اچھی طرح دفنا دینا کیونکہ میں ایک جھگڑنے والا مرد ہوں۔ میں قیامت کے دن جھگڑوں گا۔ رہے باغیوں کے مقتول' ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل حروراء کے مقتولوں کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی' تاہم ان کو غسل دیا جائے' کفن پہنایا جائے اور دفن کیا جائے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی اولاد کی میتوں کا یہی طریقہ ہے۔ ان کے سروں کو دھڑوں سے الگ کر کے دور دراز تک کے علاقوں میں پھرانا مکروہ ہے اور اسی طرح اہل حرب کے مقتولوں کے سروں کے ساتھ ایسا کرنا بھی مکروہ ہے' کیونکہ یہ فعل مثلہ کی ذیل میں آتا ہے اور مثلہ ممنوع ہے' جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مثلہ نہ کرو' لہٰذا مثلہ کرنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر ایسا کرنے سے وہ مکروہ

پڑتے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ غزوہ بدر میں ابوجہل علیہ اللعنۃ کا سر تن سے جدا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا کہ ابوجہل اس امت کا فرعون تھا، آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فعل کو ناپسند نہیں فرمایا تھا۔

باغیوں کو اور ان کے لشکر میں جا کر ہتھیار فروخت کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ میں ان کی مدد کرنا ہے۔ البتہ ایسی چیزوں کو ان کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، جیسے لوہا وغیرہ، کیونکہ یہ چیزیں بغیر صنعت کے ہتھیار کا کام نہیں دیتیں۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ مزامیر (بانسریوں) کی فروخت مکروہ ہے لیکن جن چیزوں سے مزامیر بنائی جاتی ہیں ان کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے اور وہ چیزیں ہیں لکڑی اور نرسل۔ اسی طرح شراب کی بیع باطل ہے لیکن جس چیز سے شراب تیار کیا جاتی ہے، یعنی انگور، اس کی بیع جائز ہے، اسی طرح اس کا (یعنی ہتھیاروں اور لوہے کی فروخت) کا حکم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

باغیوں کے عدالتی فیصلے کا حکم

جہاں تک ان کے عدالتی فیصلوں کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر خوارج کسی کو قاضی مقرر کریں گے تو یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو باغیوں میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کریں گے یا اہل عدل میں سے کسی آدمی کو سو اگر وہ کسی باغی کو قاضی مقرر کریں اور وہ کچھ فیصلے کرے اور اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ اس کے فیصلوں کو نافذ نہیں کرے گا کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ وہ فیصلہ برحق ہے، اس لیے کہ باغی ہمارے جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں، لہٰذا اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے وہ فیصلہ ایسے اصول کی بنیاد پر کیا ہو جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک باطل ہے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اس فیصلے کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر اہل بغاوت کا قاضی اہل عدل کے قاضی کی طرف کوئی تحریر لکھے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اہل عدل کے قاضی کو یہ بات معلوم ہے کہ اہل بغاوت کے قاضی نے اہل عدل کی شہادت پر فیصلہ صادر کیا ہے تو وہ اس کو نافذ کر دے کیونکہ یہ بظاہر حق کا نفاذ ہے اور اگر اسے یہ بات معلوم نہ ہو تو اس فیصلے کو نافذ نہ کرے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ فیصلہ برحق بھی ہے یا نہیں، لہٰذا اس کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ، یعنی "تجھے جس چیز کا علم نہیں اس کے پیچھے مت پڑ" اور اگر انہوں نے اہل عدل میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کیا اور وہ ان کے مقدمات کا فیصلہ کرے پھر اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ ان فیصلوں کو نافذ کر دے کیونکہ اس آدمی کا قاضی بنایا جانا صحیح ہے، نیز وہ باغیوں کی قوت و اقتدار کے بل بوتے پر ان فیصلوں کو نافذ کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے لہٰذا اس کا قاضی بنایا جانا درست ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ اس نے اہل عدل کی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کیا ہوگا، اس لیے اس کے فیصلے کو باطل قرار دینے کا وہ مجاز نہیں ہے، جیسے اہل عدل کے کسی قاضی کے فیصلے کو اہل عدل کے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں لے جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔

جن علاقوں پر باغی غلبہ حاصل کر کے وہاں سے خراج اور زکوٰۃ وصول کر لیں جسے وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے تو ان علاقوں سے امام دوبارہ خراج اور زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا کیونکہ امام کو

ان واجبات کی وصولی کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت کرتا ہے اور حفاظت تو وہ ان کی کر نہیں سکا۔ تاہم ان علاقوں کے لوگوں کو یہ فتویٰ دیا جائے گا کہ استحسان کے طور پر وہ زکوٰۃ دوبارہ ادا کریں کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ باغی ان سے لی ہوئی زکوٰۃ کو اس کے جائز مصارف پر خرچ نہیں کریں گے۔ رہا خراج، تو اس کا مصرف قتال ہے اور باغی اہل حرب سے قتال کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الغصب

قانون غصب (Law of USURPATION)

امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الغصب میں غصب اور اتلاف (Destruction) دونوں کے مسائل جمع کر دیے ہیں اور آغاز غصب کے مسائل سے کیا ہے، چنانچہ ہم بھی انہیں مسائل سے آغاز کریں گے جن سے انہوں نے کیا۔ سو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ مسائل غصب کا علم دراصل غصب کی حد (تعریف) کے علم پر اور غاصب اور مغصوب منہ (وہ شخص جس کا مال غصب کیا گیا ہو) کے مختلف ہونے کے احکام کے علم پر مبنی ہے۔

غصب کی تعریف و تعیین

جہاں تک غصب کی حد (تعریف، Definition) کا تعلق ہے، اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کے نزدیک غصب کی حد یہ ہے کہ مالک کے قیمتی مال پر سے اس کے قبضے کو زبردستی اور غلبہ پاکر زائل کر دیا جائے اور یہ فعل مال کے اندر واقع ہو (نہ کہ مالک کے اندر)؛ امام محمدؒ کا قول ہے کہ مال کے اندر فعل کا واقع ہونا اس کے غصب قرار پانے کے لیے شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ جما لینا اور مالک کے قبضے کو زائل کرنا اس کے غصب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے۔ جہاں تک امام شافعیؒ کے قول پر بحث کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنے اصول کی تمہید کے لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا، یعنی "اور ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر کے لے رہا تھا۔" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غصب کو اخذ (لینا) کا مصدر بنا دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ غصب اور اخذ ایک ہی چیز ہیں اور اخذ کہتے ہیں قبضہ جمانے کو، البتہ اگر مالک کی اجازت سے قبضہ جمایا جائے تو اسے شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کرنے (ایداع)، استعارہ دینے (اعارۃ) اور سرمایہ مہیا کرنے (ابضاع) کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر مالک کی اجازت کے بغیر ہو تو اسے شرعی اصطلاح میں غصب کا نام دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، غصب کو ضمان (تاوان) کے واجب ہونے کا سبب اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ظلم و زیادتی کی صفت پائی جاتی ہے، اور مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا ظلم و زیادتی ہے اس لیے یہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بنے گا کیونکہ یہ ظلم و زیادتی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ غاصب کے غاصب پر بھی ضمان عائد ہوتا ہے اگرچہ اس صورت میں مالک کے قبضے کو زائل کرنے کا مفہوم موجود نہیں ہے کیونکہ مالک کا قبضہ تو پہلے غاصب کے غصب سے ہی زائل ہو چکا ہے اور جو چیز زائل ہو چکی ہو اس کو زائل کرنا محال ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور ہم (یعنی احناف) دو پہلوؤں سے غصب کے ضمان سے

استدلال کرتے ہیں: ایک تو یہ کہ مالک کو یہ حق ہوتا ہے کہ ضمان (یعنی جو چیز تاوان کے طور پر دی جائے) پر سے غاصب کے قبضے کو زائل کر دیا جائے لہٰذا لازم آتا ہے کہ غاصب نے جو غصب کیا ہے اس میں مالک کے قبضے کو زائل کرنا شامل ہو کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے صرف مثلی زیادتی کو مشروع کیا ہے اپنے اس فرمان سے کہ: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (یعنی "جو تم پر زیادتی کرے تم اسی کے مثل اس پر زیادتی کرو جو اس نے تم پر زیادتی کی ہے"؛ دوسرے یہ کہ غصب کا ضمان یا تو ضمان زجر (اعادۂ جرم سے باز رکھنے کا ڈنڈ) ہو گا یا ضمان جبر۔ اول الذکر کی تو کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو اہل زجر میں سے نہ ہو، نیز یہ کہ اس سے باز رہنے کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ ضمان جبر ہے اور جبر مٹ جانے کا متقاضی ہوتا ہے، لہٰذا غصب کے متحقق ہونے کے لیے مٹانا لازم ٹھہرا۔ امام شافعیؒ نے جس آیت سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بادشاہ کے کشتی کو اخذ کرنے کی تعبیر غصب کے ساتھ کی ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد یوں ہے کہ ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر رہا تھا۔ اس سے اس بات پر دلالت نہیں ہوتی کہ ہر اخذ (لینا) غصب ہے بلکہ یہ دلیل تو امام شافعیؒ کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اس بادشاہ کا غصب یہ ہے کہ وہ کشتی پر اپنا قبضہ جما لیتا تھا اور اس کے ساتھ اس پر سے مساکین (جو کشتی کے مالک تھے) کے قبضے کو زائل کر دیتا تھا۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غصب سے مراد اس طریقے سے قبضہ جمانا ہے جس میں مالک کے قبضے کا زائل ہونا شامل ہو۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ غصب ضمان کا موجب اس لیے ہوتا ہے کہ یہ ظلم وزیادتی مالک کے قبضے کو زائل کرنے میں ہے نہ کہ اپنا قبضہ جمانے میں کیونکہ اسے ظلم وزیادتی اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہ مالک کے لیے نقصان کا باعث ہے اور وہ یوں کہ اب مالک کے لیے مال مغصوب قابل انتفاع نہ رہا اور وہ اب اس سے نفع حاصل کرنے سے قاصر ہے، اور یہی تشریح ہے قبضے کو مٹانے اور اسے زائل کرنے کی، غاصب کے محض قبضہ جما لینے میں کوئی نقصان نہیں ہے لہٰذا قبضہ جما لینا ظلم وزیادتی نہیں ہے۔

اضافی چیزوں کا حکم

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مال مغصوب کی اضافی چیزوں پر ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ اضافی چیزیں مال مغصوب سے الگ ہوں جیسے بچہ، دودھ اور پھل یا اس سے متصل ہوں جیسے چربی اور حسن وجمال، کیونکہ اصل مال مغصوب کو غصب کرنے کے وقت یہ اضافی چیزیں مالک کے قبضے میں نہیں تھیں، اس لیے ان پر سے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا گیا لہٰذا غصب کا فعل واقع نہیں ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہو گا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ غصب تو موجود ہے۔ آیا یہ چیزیں بیع، سپرد کرنے، روک رکھنے، تلف کرنے یا جبراً ان سے خدمت لینے کی صورت میں ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک قابل ضمان ہوں گی؟ جہاں تک اصل مال مغصوب کے ان اضافوں کا تعلق ہے جو اس سے منفصل والگ ہوں تو ان کی بابت ہمارے ائمہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ قابل ضمان ہوں گی۔ جہاں تک متصل اضافوں کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور سپرد کرنے کی صورت میں یہ قابل ضمان ہوں گی اور اس بارے میں انہوں نے ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

مسئلہ: مسئلے میں اس کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً غاصب کسی کی باندی کو غصب کرتا ہے جس کی قیمت

ایک ہزار درہم ہے، غصب کے بعد اس کے بدن میں خوبی کا اضافہ ہو جاتا ہے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو جاتی ہے پھر غاصب اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالے کر دیتا ہے اور وہ باندی اس خریدار کے قبضے میں ہلاک ہو جاتی ہے تو مالک کو اختیار رہے ہے، چاہے تو خریدار سے اس کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرے۔ اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس سے باندی کی اس روز کی قیمت کا ضمان لے گا جس روز اس کا اس پر قبضہ قائم ہوا تھا یعنی دو ہزار درہم وصول کرے گا، اور اگر فروخت کنندہ سے لینے کو اختیار کرے تو اس سے فروخت کرنے اور خریدار کے حوالے کرنے کے وقت جو قیمت تھی وہ بطور ضمان وصول کرے گا، یعنی اس صورت میں بھی دو ہزار درہم لے گا۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے اور اس بارے میں ائمہ کے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے ائمہ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اگر وہ چاہے تو خریدار سے اس کے قبضے کے دن کی قیمت یعنی دو ہزار درہم کا ضمان وصول کرے اور اگر چاہے تو غاصب سے غصب کے دن اس کی جو قیمت تھی، یعنی ایک ہزار درہم ضمان کے طور پر وصول کرے اور اسے یہ حق نہیں کہ غاصب سے وہ زائد رقم ضمان میں وصول کرے جو اس نے فروخت کرنے اور خریدار کے سپرد کرنے سے حاصل کی ہے۔ الحاکم الشہید نے اپنی کتاب المنتقی میں بھی اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے اور الطحاوی نے بھی اپنی کتاب المختصر میں اس کا ذکر کیا ہے البتہ انہوں نے استہلاک کو مطلقاً ذکر کیا ہے، چنانچہ ان کا قول ہے کہ ماسوا اس کے کہ وہ اسے خود ہلاک کر دے۔ جصاص رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں یہ کہا کہ ماسوا اس کے کہ وہ غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے قتل کر دے، اور یہی بات صحیح ہے یعنی یہ کہ اگر مغصوب (غصب کردہ مال) غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے سہواً قتل کر دے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے غصب کے روز مغصوب کی جو قیمت تھی وہ ضمان کے طور پر وصول کرے اور چاہے قاتل کے عاقلہ سے قتل کے وقت کی زائد قیمت عرصہ تین سال کے اندر بطور ضمان وصول کر لے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع اور فروخت شدہ مال کو خریدار کے حوالے کر دینا غصب ہے کیونکہ اس کی وجہ سے مالک کے لیے اس مال کو لے لینا ممکن نہیں رہتا، جب کہ اس سے پہلے مالک اس مال کو (غاصب سے) لے سکتا تھا لیکن اب بیع اور خریدار کے حوالے کر دیئے جانے کے بعد مالک کے لیے اس مال کو لے لینا ممکن نہیں اور لے لینے کے امکان کا جاتے رہنا قبضے کے زائل ہونے کے مترادف ہے لہٰذا یہ ضمان کو واجب کر دینے والا غصب ہے، وہ اس لیے کہ مالک کے قبضے کو زائل کر دینا ضمان کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اب مالک کے لیے وہ مال قابل انتفاع نہیں رہا اور وہ مالک اب اس مال سے انتفاع کرنے سے قاصر ہے اور یہ مفہوم مال کو لے لینے کے امکان کے زائل ہونے میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ ضمان کا موجب بنے گا؛ اسی لیے غاصب کے غاصب پر، اس شخص پر جس کو غاصب نے مال مغصوب ودیعت کیا ہو اور غاصب سے مال مغصوب کو خریدنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل مال کے غصب اول پر ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا بیع اور تسلیم (فروخت شدہ مال کو خریدار کے سپرد کرنا) اس مال (مغصوب) کا غصب نہیں ہے کیونکہ مغصوب کا غصب ناقابل تصور ہے۔ اور متصل اضافے کو مال مغصوب سے جدا گانہ طور

پر غصب کرنا محال ہے اس لیے بیع و تسلیم کی بناء پر اس متصل اضافے کو مغصوب قرار نہیں دیا جا سکتا بخلاف علیحدہ (منفصل) اضافے کے کہ اس کو اصل مال سے جداگانہ طور پر غصب کرنا ممکن ہے، لہٰذا غصب اوّل سے یہ اضافہ مغصوب قرار نہیں پائے گا کیونکہ اس وقت تو یہ موجود ہی نہیں تھا، اس لیے بیع و تسلیم کے ذریعے اس کا مغصوب ہو جانا درست ہے، یہ ہے فرق ان دو قسم کے اضافوں (یعنی متصل اور منفصل) میں قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مغصوب کا قتل ہونا ممکن ہے کیونکہ قتل کا جو محل ہے وہ غصب کا محل نہیں، اس لیے کہ قتل کا محل (جس پر فعل واقع ہو) تو زندگی ہے جب کہ غصب کا محل شئ کی مالیت ہے، لہٰذا غصب کا تحقق قتل کے متحقق ہونے کو مانع نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ دونوں (یعنی قتل اور غصب) کا مضمون (وہ چیز جس کا تاوان عائد ہوا ہے) ایک ہے (یعنی مقتول بھی انسان ہے اور مغصوب بھی انسان ہے) اور (دونوں صورتوں میں) ضمان کا حقدار بھی ایک ہے (یعنی اس غلام یا باندی کا آقا) اس لیے اسے اختیار دیا جائے گا، مزید برآں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اصل مال سابقہ (نہ کہ دوسرے) غصب کی وجہ سے قابل ضمان ہے لہٰذا اسی وقت سے وہ (غلام یا باندی) غاصب کا مملوک بن جائے گا اور اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ جہاں تک متصل اضافے کا تعلق ہے تو وہ اضافہ غاصب کی ملکیت میں رونما ہوا ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا نمو ہے لہٰذا یہ اضافہ بھی اس کی ملکیت ہوگا؛ چنانچہ بیع و تسلیم، روک رکھنا، اس سے خدمت لینا یا استفادہ کرنا اور اسے تلف کرنا، اگر مال مغصوب بنی آدم میں سے نہ ہو، تو ایسا ہر قسم کا تصرف اس کی اپنی ملکیت میں ہے، اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے اس کی دیگر مملوکہ اشیاء میں اس کے تصرف کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ منفصل اضافے (یعنی ایسا اضافہ جو اصل مال کی ذات سے باہر ہوا ہو) کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ہم نے ملکیت استناد کے طریقے سے ثابت کی ہے اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک اعتبار سے تو ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ مال پر مقتصر ہوتا ہے، چنانچہ متصل اضافوں میں ظہور کے شبہے پر عمل کیا جائے گا اور منفصل اضافوں میں شبہہ اقتصار پر، کیونکہ اس کا عمل اس کے برعکس نہیں ہو سکتا، تاکہ حتی الامکان دو شبہوں کی وجہ سے عمل ہو جائے۔ جہاں تک خالصتہً ظہور کے طریقے پر عمل کا تعلق ہے، تو اس طرح ان دونوں کی تخریج مشکل ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔ قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ غلام کو اگر قتل کیا جائے تو اس کا ضمان اس حیثیت سے عائد ہوتا ہے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غاصب ضمان کی بدولت وقت غصب سے ہی اس کا مالک بن گیا تھا لیکن اس کے مال ہونے کی حیثیت سے، نہ کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے کیونکہ آدمی ہونے کی حیثیت سے تو وہ ملکیت نہیں بن سکتا، اس لیے اس کا اسے قتل کرنا خود اپنے مال میں تصرف نہیں ہے۔ تو یہ ہے ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر صاحبین کے موقف کے مطابق، اگر مالک فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرنا اختیار کرے تو کیا اسے اختیار choice حاصل ہوگا کہ یا تو وقت بیع کے دو ہزار درہم (یعنی قیمت فروخت) ضمان کے طور پر وصول کرے یا اس سے غصب کے وقت کی قیمت یعنی ایک ہزار درہم وصول کرے۔ ہمارے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اسے یہ اختیار حاصل ہوگا لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب ذمہ (یعنی جس نے تاوان دینا ہے) ایک ہی ہو تو قلیل اور کثیر میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق دینا احمقانہ بات ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک، فروخت کنندہ اور مشتری میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کا جو اختیار دیا گیا ہے تو یہ ایک مختلف بات ہے کیونکہ وہاں ذمہ مختلف ہے (یعنی دو مختلف آدمی ہیں جو ضمان دینے کے ذمے دار ہیں) اور یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک تو نگر ہو اور دوسرا مفلس لہٰذا ان دونوں میں سے کسی ایک سے ضمان وصول کرنے کا اختیار دینا مفید ہے۔ قتل کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ قتل کا ضمان خون بہا (خون کا ضمان) ہے اور وہ تین سال کی مدت میں ادا کیا جاتا ہے جب کہ غصب کا ضمان مال کا ضمان ہے اور وہ فوری طور پر واجب الادا ہے لہٰذا اس میں اختیار Chioce دینا مفید ہے۔

اگر مال مغصوب کا مالک غاصب سے مال مغصوب کا ضمان غصب کے وقت کی قیمت کے حساب سے یا بیع و تسلیم کے وقت اس کی جو قیمت تھی وہ لینا چاہے تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے اور اس کے دام پر اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا بدل ہے۔ اور اگر دوسرے خریدار سے اس وقت کی قیمت کے حساب سے ضمان لینا چاہے جس وقت اس نے اس چیز پر قبضہ کیا تھا تو بیع باطل ہو جائے گی اور خریدار وہ دام فروخت کنندہ سے واپس لے لے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے وہ چیز ناحق لی تھی لیکن وہ فروخت کنندہ سے ضمان نہیں طلب کر سکتا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز غصب کر لے پھر کوئی دوسرا شخص آ کر اس (یعنی غاصب) سے وہی چیز غصب کر لے اور اس کے ہاتھوں وہ چیز تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو پہلے شخص سے ضمان وصول کرے چاہے تو دوسرے شخص سے۔ پہلے شخص سے ضمان وصول کرنے کا اختیار تو اس لیے ہے کہ اس سے غصب کا فعل سرزد ہوا ہے اور فعل غصب سے مراد ہے مالک کا قبضہ زائل کرنا۔ دوسرے شخص سے ضمان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس نے پہلے غاصب کا قبضہ زائل کر دیا ہے اور پہلے غاصب کا قبضہ ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہے کیونکہ وہ مالک کا مال ہے جو اس کی حفاظت میں ہے اور وہ اسے مالک کو لوٹا بھی سکتا ہے اور ان دونوں کا ضمان غاصب ثانی کے ذمہ آئے گا، چنانچہ غاصب اول کے قبضے میں مال مغصوب کے ہونے سے جو منفعت حاصل ہو گی وہ مالک کو مل جائے گی، لہٰذا یہ امانت دار کے قبضے کے مانند ہے۔ اور ضمان کے واجب ہونے کا سبب دونوں سے پایا گیا ہے لیکن قابل ضمان چیز (مضمون) ایک ہی ہے اس لیے ہم نے حقدار کے متعین ہونے کی وجہ سے مالک کو اختیار دیا، سو اگر وہ چاہے کہ غاصب اول سے ضمان طلب کرے تو وہ (پہلا غاصب) غاصب ثانی سے ضمان طلب کرے کیونکہ وہ پہلا غاصب غصب کے وقت سے ہی مال مغصوب کا مالک بن گیا تھا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دوسرے شخص نے اس (یعنی پہلے غاصب) کی ملکیت غصب کی ہے۔ اور اگر وہ دوسرے شخص سے وصول کرنا چاہے تو وہ (دوسرا شخص) کسی سے ضمان طلب نہ کرے گا کیونکہ اس پر تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ضمان عائد ہوا ہے اور وہ فعل ہے ایک اعتبار سے مالک کے قبضے کو زائل کرنا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر دوسرا غاصب مال مغصوب کو تلف کر دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مالک ان دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان وصول کرنا اختیار کرے تو کیا دوسرا غاصب محض اس کے اس اختیار کی وجہ سے ہی ضمان سے بری ہو جائے گا؟ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجامع میں ذکر کیا ہے کہ وہ بری ہو جائے گا، چنانچہ اگر مالک اس کے بعد اس دوسرے غاصب سے ضمان لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہو گا۔ ابن سماعہ نے امام

محمدؒ نے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ وہ اس وقت تک بری نہ ہوگا جب تک وہ رضامند نہ ہو جس سے اس نے ضمان وصول کرنے کو اختیار کیا ہے یا پھر عدالت اس کے خلاف فیصلہ نہ کر دے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ جس کو ضامن بنایا ہے اس کی رضامندی کی صورت میں یا ضمان کی قضاء کی صورت میں مال مغصوب اس شخص کی ملکیت ہو جاتا ہے جس کو اس نے ضامن بنانا اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے تو گویا اس کے ہاتھ مال مغصوب کو بیچ دیا لہٰذا اب وہ غاصب کو مالک بنا دینے کے بعد مال کو واپس لینے کا مجاز نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ وہ اول ہی سے اس کے ہاتھ فروخت کرتا رہا اس رضامندی یا ضمان کے عدالتی حکم سے قبل کی صورت میں تو اس (اصل مالک) نے غاصب اول اور غاصب ثانی دونوں میں سے کسی ایک کو بھی (مال مغصوب کا) مالک نہیں بنایا تو اسے اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے مالک بنا دے۔ الجامع والی روایت کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے اس نے یہ بات ظاہر کر دی کہ پہلے غاصب کے مال لینے پر وہ راضی ہے اور پہلا غاصب بمنزلہ امانت دار کے ہے اور دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے اس بات کا اظہار کیا کہ دوسرے غاصب نے اس کی کوئی چیز تلف نہیں کی کیونکہ اس نے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مال مغصوب کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے اور وہ مال اس کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کی فروخت صحیح ہوگی اور اس کے دام پر اس کا حق ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو بیع باطل ہو جائے گی اور وہ (یعنی خریدار) فروخت کنندہ سے ضمان طلب کرنے کا مجاز نہ ہوگا تاہم اس کے دام واپس لینے کا اسے حق ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر خریدار اسے تلف کر دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر مال مغصوب غلام ہو اور غاصب سے اس غلام کو خریدنے والا شخص اس غلام کو آزاد کر دے پھر مالک اس بیع کی اجازت دے دے تو از روئے استحسان خریدار کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک از روئے قیاس یہ نافذ العمل نہیں ہوگا؛ البتہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ خریدار اس غلام کو فروخت کر دے پھر مالک پہلی بیع کی اجازت دے دے تو دوسری بیع نافذ نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ابن آدم جس غلام کا مالک نہ ہو وہ اسے آزاد نہیں کر سکتا اور یہ خریدار اس غلام کا مالک نہیں ہے کیونکہ وہ غلام تو مغصوب منہ (جس کا مال غصب کیا گیا ہے) کی ملکیت ہے لہٰذا خریدار کی طرف سے اس کو آزاد کرنا منعقد ہی نہیں ہوگا کہ وہ مالک کی اجازت کے وقت اس پر نافذ ہو سکے اس لیے تو اس خریدار کی بیع نافذ العمل نہیں ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ خریدار کا آزاد کرنے کا فعل ایسی چیز پر واقع ہوا ہے جس کی ملکیت موقوف ہے لہٰذا آزاد کرنے کا فعل

بھی علی التوقف منعقد ہوگا۔ اس کی مثال اس خریدار کی سی ہے جو وارثوں سے ایسے ترکے میں سے کوئی غلام خریدے جو قرضوں میں اٹا ہوا ہے اور اس غلام کو آزاد کر دے پھر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کردیں۔ اس بات کی دلیل کہ آزاد کرنا ایسے پر واقع ہوا ہے کہ جس کی ملکیت میں توقف ہے یہ ہے کہ ملکیت کا سبب توقف کے ساتھ واقع ہوا ہے اور وہ سبب ہے مطلق بیع جو کسی قسم کی شرط سے مبرا ہے اور ایسے شخص کے ہاتھ کی گئی ہے جو خرید و فروخت کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز میں کی گئی ہے جو بیع کے قابل ہے۔ البتہ اس بیع کو نافذ اس لیے نہیں کیا جاتا تاکہ مالک کے نقصان کو دور کیا جاسکے، اور توقف کرنے میں مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے لہٰذا اس میں توقف کیا جائے گا، اور جب ملکیت کے سبب میں توقف کیا جائے گا تو ملکیت میں بھی توقف ہوگا چنانچہ آزاد کرنے کے فعل میں بھی توقف کیا جائے گا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بیع کا انحصار بعض دوسری شرطوں پر ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ منقولہ چیز کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی حالانکہ (فروخت کنندہ کی) ملکیت قائم ہو چکی ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ فریب وخیانت کا امکان ہوتا ہے اور پہلی بیع کے نفاذ کو موقوف کرنے میں فریب وخیانت کے معنی کی تحقیق ہے۔

اگر غاصب مال مغصوب کو کسی کے پاس بطور امانت رکھ دے اور امانت دار کے قبضے کے دوران میں وہ مال تلف ہوجائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب کو ضامن قرار دے تو وہ (یعنی غاصب) کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے خود اپنی ملک کو امانت رکھا تھا اور اگر وہ (یعنی مالک) امانت دار کو ضامن ٹھہرائے تو وہ غاصب سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ اس نے امانت رکھا کر اسے دھوکا دیا ہے لہٰذا فریب وخیانت کا ضمان وہ اس سے طلب کرے گا اور وہ درحقیقت التزام کا ضمان ہے۔ اور اگر امانت دار اسے خود تلف کر دے تو اس صورت میں مسئلے کا جواب پہلے جواب کے برعکس ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ غاصب کو ضامن ٹھہرائے تو غاصب امانت دار سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اس کے مال کو خود تلف کیا ہے اور اگر وہ امانت دار کو ضامن ٹھہرائے تو امانت دار غاصب سے ضمان طلب نہیں کرے گا کیونکہ اس (امانت دار) سے ضمان تو خود اس کے اپنے فعل کی بنا پر طلب کیا گیا ہے لہٰذا وہ کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا۔

اگر غاصب مال مغصوب کو کرائے پر دے دے یا کسی آدمی کے پاس رہن رکھ دے اور وہ مال اس (یعنی کرایہ دار یا مرتہن) کے ہاتھوں تلف ہوجائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کرائے دار یا مرتہن سے ضمان طلب نہیں کر سکتا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے خود اپنی ملک کو کرائے پر دیا یا رہن رکھا تھا، البتہ رہن کی صورت میں مرتہن کا دین (جو غاصب کے ذمے تھا) ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ مال رہن کے تلف ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر مالک کرائے دار یا مرتہن کو ضامن ٹھہرائے تو کرائے دار یا مرتہن غاصب سے اس ضمان کا مطالبہ کرے گا جو اس پر عائد کیا گیا ہے اور مرتہن اس سے اپنے دین کا مطالبہ بھی کرے گا۔ جہاں تک مرتہن کی طرف سے ضمان کے مطالبے کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک وشبہہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ دھوکا ہوا ہے۔ رہا کرائے دار کی طرف سے ضمان کا مطالبہ تو وہ اس لیے کہ اگرچہ اس نے ملک منفعت سے فائدہ حاصل

گیا ہے لیکن معاوضے پر اور وہ معاوضہ ہے کرایہ لہٰذا دھوکا متحقق ہو گیا، اس لیے وہ امانت دار کے مشابہ ہو گیا۔ اگر کرائے دار یا مرتہن اس چیز کو خود تلف کر دے تو اس صورت میں بھی مالک کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جسے چاہے ضامن قرار دے البتہ اگر وہ غاصب کو ضامن قرار دے تو ضامن کرائے دار یا مرتہن سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اپنی ہی ملک کو کرائے پر دیا یا رہن رکھا تھا جسے کرائے دار یا مرتہن نے خود تلف کر دیا۔ اور اگر وہ کرائے دار یا مرتہن سے ضمان طلب کرے تو کرائے دار یا مرتہن کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ اسے (یعنی کرائے دار یا مرتہن کو) تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ضامن قرار دیا گیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب اسے (مال مغصوب کو) عاریۃً دے دے اور وہ مال مستعیر (جس نے مال عاریۃً لیا ہے) کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور مستعیر) میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے اور وہ ان دونوں میں سے جس سے بھی ضمان طلب کرے وہ (یعنی جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے) اپنے ساتھی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ غاصب کے (مستعیر سے) ضمان کا مطالبہ نہ کر سکنے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ اس نے خود اپنی ملک اسے عاریۃً دی تھی جو کہ مستعیر کے پاس تلف ہو گئی اور مستعیر (غاصب سے) اس لیے ضمان طلب نہیں کر سکے گا کہ اس نے ملک منفعت کا فائدہ اٹھایا ہے، لہٰذا اس میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے غصب شدہ اعیانِ منقولہ کے منافع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قابل ضمان نہیں ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ قابل ضمان ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی غلام یا سواری کے جانور کو غصب کرے اور اسے کچھ روز اپنے پاس روکے رکھے اور اسے استعمال نہ کرے پھر اسے اس کے مالک کو لوٹا دے (تو اس پر ضمان واجب نہ ہو گا) کیونکہ منافع پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوا کیونکہ یہ تو اعراض (عارضی چیزیں) ہیں جو وقت کے گذرنے کے ساتھ تھوڑا تھوڑا کر کے پیدا ہوتے رہتے ہیں چنانچہ غاصب کے قبضے کے دوران میں جو منفعت پیدا ہوئی وہ مالک کے زیر قبضہ ہونے کے وقت موجود نہ تھی لہٰذا اس (منفعت) پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں کیا گیا اس لیے غصب کا فعل واقع نہیں ہوا۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غصب کی تعریف Definition غیر کے مال پر اس کے مالک کی رضامندی کے بغیر قبضہ جمانا ہے اور یہ صورت منافع کے ضمن میں پائی گئی ہے اور منفعت مال ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کرائے پر دینے کی صورت میں منفعت کا معاوضہ لینا جائز ہے اور نکاح میں یہ مہر بن سکتی ہے لہٰذا اس کے بارے میں غصب کا فعل متحقق ہو گیا، اس لیے ضمان واجب ہو گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کوئی گھر یا عقار (یعنی غیر منقولہ جائداد، جیسے اراضی وغیرہ) غصب کرے اور عمارت کا کوئی حصہ منہدم ہو جائے یا سیلاب آجائے اور عمارت اور درختوں کو بہا لے جائے یا زمین پر پانی چڑھ جائے اور وہ ڈوب جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک، اور امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی رو سے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام ابو یوسفؒ کے

پہلے قول کے مطابق اس پر ضمان عائد ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے ۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے قاعدے کے مطابق غصب کی تعریف یوں کی کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ بات عقار کے ضمن میں بھی موجود ہے جس طرح منقول کے ضمن میں پائی جاتی ہے ۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی اصل کے مطابق فرمایا کہ غصب سے مراد ہے مالک کے اس کے مال پر سے قبضے کو زائل کرنا اور خود مال میں کسی فعل کا واقع ہونا شرط نہیں ہے اور عقار سے مالک کے قبضے کو زائل کیا جانا پایا گیا کیونکہ قبضے کا زائل ہونا عبارت ہے اس بات سے کہ مالک کے لیے مال قابل استفادہ نہ رہے یا یہ کہ مالک کو اپنے مال سے استفادہ کرنے سے عاجز کر دیا جائے اور یہ بات جیسے مال منقول میں پائی جاتی ہے ویسے ہی عقار (غیر منقولہ جائداد) میں بھی پائی ہے ، لہٰذا غصب متحقق ہوگیا ۔ اس پر دلیل وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر ہم شہادتوں سے رجوع کرنے کے باب میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف گھر کا دعویٰ کرے اور مدعیٰ علیہ اس دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کرے ، پھر مدعی دو گواہ قائم کر دے اور قاضی ان گواہوں کی شہادت پر حکم جاری کر دے اور بعدازاں وہ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد ہوگا جیسے منقول کے بارے میں دعوے کی صورت میں ہوتا ہے ؛ چنانچہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو ضمان عائد ہوتا ہے اس بارے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں ، اس لیے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ موجب ضمان غصب ان دونوں (یعنی مال منقول اور عقار) میں متحقق ہو جاتا ہے ۔ رہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ تو یہ دونوں اپنے قاعدے کے مطابق اس قول کی طرف گئے ہیں کہ غصب سے مراد ہے مال میں کسی فعل کے ذریعے مالک کے اس کے مال پر سے قبضے کو زائل کرنا اور یہ بات عقار میں نہیں پائی جاتی ۔ غصب کے ضمان سے استدلال کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے یہ بات (مال میں کسی فعل کا واقع ہونا) شرط ہے ۔ چنانچہ غاصب سے ضمان لے لینے سے خود (مالِ) ضمان میں فعل کی وجہ سے (مالِ) ضمان پر سے غاصب کا قبضہ زائل ہو جاتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ مال مغصوب میں غاصب کی طرف سے بھی ایسی صورت پائی جائے تاکہ اعتداء بالمثل (برابر کی زیادتی) ہو جائے اور اگر وہ دونوں (یعنی شیخین) عقار میں غصب کے تحقق کو تسلیم بھی کریں تب بھی غصب میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوبِ ضمان کا سبب نہ ہو کیونکہ غاصب سے ضمان وصول کرنا اس کے مال کو تلف کرنا ہے ، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ضمان پر سے اس کا قبضہ اور ملکیت زائل ہو جاتے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ غاصب کی طرف سے بھی (مال مغصوب کا) تلف کیا جانا پایا جائے ، خواہ یہ اتلاف حقیقی ہو یا تقدیری ، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صرف اعتداء بالمثل کو مشروع کیا ہے ، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : (ترجمہ) "سو جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے" اور زیر بحث مسئلے میں غاصب کی طرف سے اتلاف (تلف کرنا) نہیں پایا گیا ، نہ حقیقی طور پر اور نہ ہی تقدیراً ۔ حقیقی طور پر اتلاف کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور تقدیراً اس لیے نہیں پایا گیا کہ یہ (ایک جگہ سے دوسری جگہ) منتقل کرنے ، تبدیل کرنے اور مالک سے بایں صورت غائب کرنے سے ہوتا ہے کہ وہ اپنی جگہ پر نہ ٹھہرے ۔ اسی لیے اگر کسی شخص کو محبوس کر دیا جائے اور اس کے حبس کے دوران میں اس کے مویشی ہلاک ہو جائیں یا اس کی کھیتی خراب ہو جائے تو اس (محبوس کرنے والے) پر کوئی ضمان عائد

نہیں ہوگا۔ اور عقار کو نہ تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے بدلا جا سکتا ہے لہٰذا اتلاف نہ تو حقیقی طور پر پایا گیا اور نہ ہی تقدیراً، اس لیے ضرورت نص کے تحت ضمان عائد نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی کہ اگر کوئی آدمی کوئی عقار (مال غیر منقولہ) غصب کر لے پھر کوئی شخص آ کر اس عقار کو تلف کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان تلف کرنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ (ان دونوں ائمہ کے نزدیک) عقار میں غصب متحقق نہیں ہوتا لہٰذا اتلاف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک عقار میں غصب متحقق ہو جاتا ہے اس لیے مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور تلف کرنے والے) میں سے جسے چاہے ضامن ٹھہرا لے، چنانچہ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرنا چاہے تو غاصب تلف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور اگر مالک تلف کرنے والے سے ضمان طلب کرے تو وہ (یعنی تلف کرنے والا) کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس پر ضمان خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے عائد ہوا ہے۔

جہاں تک شہادت سے رجوع (کرنے پر ضمان کے عائد ہونے) کا مسئلہ ہے تو ہمارے بعض ائمہ نے تو اس سے انکار کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے کا جو جواب دیا ہے وہ ان کے ذاتی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک شیخین کے قول کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنے والے گواہوں پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور بعض ائمہ نے اسے تسلیم کیا ہے، اور تسلیم کرنے میں کوئی منافقہ نہیں کیونکہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو ضمان عائد ہوتا ہے وہ اتلاف کا ضمان ہے نہ کہ غصب کا ضمان اور عقار کو تلف کرنے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آزاد بچے کو اس کے گھر والوں سے غصب کر لے اور وہ بچہ بغیر کسی آفت کے اس کے قبضے کے دوران میں ہلاک ہو جائے مثلاً یہ کہ وہ بیمار ہو کر فوت ہو جائے تو غاصب پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے مغصوب کا مال ہونا شرط ہے اور آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ بچہ غاصب کے قبضے میں ہوتے ہوئے کسی آفت کی وجہ سے مر جائے مثلاً یہ کہ شیر نے اسے چیر پھاڑ کے رکھ دیا ہو یا سانپ نے اسے ڈس لیا ہو یا اسی طرح کی کوئی اور آفت آ گئی ہو تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے اتلاف بایں طور پایا گیا ہے کہ وہ اس کا سبب بنا ہے اور آزاد انسان کے اتلاف پر ضمان عائد ہوتا ہے خواہ اتلاف براہ راست ہو یا بواسطہ سبب جیسا کہ ہم اتلاف کے مسائل میں آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اور اگر وہ مدبر غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ مدبر غلام قیمتی (متقوم) مال ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اگر وہ مطلقاً مدبر ہو تو اس کی بیع جائز نہیں باوجود اس کے کہ وہ قیمتی مال ہے کیونکہ حریت کا سبب تو منعقد ہو چکا ہے اور بیع سے اس سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے، جیسا کہ معلوم و معروف ہے۔ اسی طرح اگر وہ مکاتب غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ جب تک مکاتب کے ذمے (بدل کتابت کا) ایک بھی درہم باقی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب غلام ہے لہٰذا مکاتب مال متقوم ہے۔ جس غلام کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہو (مثلاً وہ دو آدمیوں کی مشترک ملکیت ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا غلام آزاد کر دے) وہ امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق بمنزلہ مکاتب کے ہے لہٰذا اگر اس کو غصب

کیا جائے تو غاصب پر ضمان عائد ہوگا جیسے مکاتب کے غصب پر ہوتا ہے جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق وہ آزاد ہے اور اس کے ذمے دین ہے اور آزاد انسان کو غصب کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی شخص کی ام ولد کو غصب کرلے اور وہ اس کے ہاں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوگا، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا۔ ام ولد کے غصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا اور نہ ہی بیع فاسد میں اس پر قبضہ کرنے سے اور نہ ہی اس کو آزاد کرنے سے ضمان عائد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے دو مردوں کے پاس مشترکہ ملکیت کے طور پر ایک لونڈی ہو اس سے کوئی بچہ تولد ہو اور وہ دونوں مرد اس بچے (کے باپ ہونے) کا دعویٰ کریں، پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک اس لونڈی کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے ساتھی کی طرف سے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ باندی کسی عوض کی ادائیگی کے لیے سعی و کوشش کرے گی۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس بارے میں اس پر ضمان عائد ہوگا جیسے مدبر غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ آیا ام ولد مال ہونے کے اعتبار سے متقوم ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل ہونے کی صورت میں وہ متقوم ہے اور اس میں بھی ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر غلام متقوم ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ مال متقوم تھی اور اس کا ام ولد بننا اس کے مال ہونے اور متقوم ہونے کا موجب نہیں بنتا کیونکہ ام ولد بننے سے تو صرف حق حریت ثابت ہوتا ہے اور حق حریت کے ثابت ہونے سے اس کا مال ہونا اور متقوم ہونا باطل نہیں ہو جاتا جیسے مدبر غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لونڈی کو ام ولد بنانا اسے آزاد کرنا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے اپنی باندی ماریہؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ اسے اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ چنانچہ اس حدیث کے ظاہری معنی کا تقاضا ہے کہ بچہ پیدا ہوتے ہی فوراً جملہ احکام کے ضمن میں باندی کا آزاد ہونا ثابت ہو جائے تاہم بعض احکام کے ضمن میں اس کا آزاد ہونا مؤخر ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کی مالیت اور تقوم کے سقوط میں تاخر کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے چاہیئے کہ اس کی دلیل پیش کرے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ مدبر بنانا (تدبیر) اس لحاظ سے اسے فوراً آزاد کرنے کے مترادف نہیں ہے کہ اس سے فوری طور پر اس کا آزاد ہونا قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ فوری جو چیز موجود ہے وہ ہے آزاد کرنے کے سبب کا ارتکاب کرنا نہ کہ آزاد کرنا اور یہ چیز (یعنی آزادی کا سبب) اس کی مالیت اور تقوم کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے البتہ بیع کے جائز ہونے کو مانع ہے، بدلیل مذکورہ۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مسلمان کے مردہ جانور کی کھال غصب کرلے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے یا وہ اسے خود تلف کر دے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون کو کسی بھی مذہب میں مال نہیں سمجھا جاتا اور اگر غاصب اس کھال کی دباغت Tanning کرلے اور وہ مال بن جائے تو اس کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم ان شاء اللہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب یا اس کا خنزیر غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوگا، چاہے غاصب مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے، اسی طرح خنزیر بھی مال متقوم نہیں ہے، لہٰذا غصب

سے دونوں پر ضمان عائد نہیں ہو گا۔ اور اگر کوئی شخص ذمی کی شراب یا خنزیر کو غصب کر لے اور اس کے زیر قبضہ وہ تلف ہو جائے تو غاصب پر ضمان عائد ہو گا چاہے غاصب ذمی ہو یا مسلمان، البتہ اگر غاصب ذمی ہے تو شراب کے غصب کی صورت میں وہ اسی کی مثل دے گا اور خنزیر کے غصب کی صورت میں وہ اس کی قیمت ادا کرے گا اور اگر غاصب مسلمان ہے تو وہ دونوں صورتوں میں قیمت ادا کرے گا؛ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شراب اور خنزیر کے غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا چاہے غاصب کوئی بھی ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر کا حرام ہونا تمام لوگوں کے حق میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے جس میں شراب کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ یہ پلید (رجس) ہے، شیطان کے عمل میں سے ہے۔ اور شئے محل کی صفت اشخاص کے اختلاف سے نہیں بدلتی علاوہ ازیں نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ شراب کو اس کی عین کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے۔ اس حدیث میں آپ نے بتا دیا کہ شراب حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کا سبب اس کی عین (ذات) ہے لہٰذا اس کی حرمت اس کی عین کے گرد گھومتی ہے۔ اور جب شراب حرام ہے تو یہ مال نہیں ہو سکتی کیونکہ مال تو وہ چیز ہوتی ہے جس سے فی الواقع نفع حاصل کیا جائے اور جس سے نفع حاصل کرنے کو شریعت نے علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط کے) مباح قرار دیا ہے۔ ہماری دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ انہیں (یعنی اہل ذمہ کو) بتا دو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمے وہی واجبات ہوں گے جو مسلمانوں پر ہیں، اگر مسلمان کا سرکہ اور بکری وغیرہ غصب کر لی جائے تو اسے ضمان طلب کرنے کا حق ہو گا اگر غاصب کے ہاتھوں وہ تلف ہو جائے۔ پس لازم ہے کہ اگر ذمی کی شراب اور خنزیر غصب ہو جائے تو اسے ضمان کا حق ہو تا کہ مذکورہ حدیث کے ظاہری معنی پر عمل کرتے ہوئے ذمیوں کو بھی وہی حقوق حاصل ہو جائیں جو مسلمانوں کو حاصل ہیں۔ جہاں تک معنی کے اعتبار سے اس مسئلے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اہل ذمہ کے حق میں شراب مباح ہے اور اسی طرح خنزیر بھی، لہٰذا ان کے حق میں شرعی طور پر مباح ہونے کے نقطۂ نظر سے شراب کی ویسی ہی حیثیت ہے جیسی ہمارے حق میں سرکے کی اور ان کے حق میں خنزیر کی وہی حیثیت ہے جو ہمارے حق میں بکری کی ہے، اس لیے شراب اور خنزیر ہر دو ان کے حق میں مال متقوم ہیں اور ان کے حق میں شراب اور خنزیر کے مباح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خمر و خنزیر میں سے ہر ایک قابل انتفاع ہے کیونکہ وہ بقاء (Survival) کی غرض کو پورا کرنے کیلئے موزوں ہیں اور بقاء کے اسباب کے ضمن میں اصول اطلاق کا ہے (یعنی سبھی اسباب بقاء علی الاطلاق ہیں) البتہ مسلمان کے حق میں حرمت نص سے غیر معقول المعنی کے طور پر ثابت ہے یا پھر حرمت معقول المعنی ہے لیکن ایسی وجہ کی بناء پر جو یہاں (یعنی ذمیوں کے حق میں) موجود نہیں ہے یا پھر وہ وجہ موجود تو ہے لیکن وہ ان کی حلت کی متقاضی ہے نہ کہ حرمت کی اور وہ عقلی وجہ یہ فرمان الٰہی ہے کہ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاۗءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ۔

یعنی "شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے سے تمہارے درمیان دشمنی اور نفرت پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے تو کیا تم باز آؤ گے؟" اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان کا ذکر الٰہی اور نماز سے روکنا کافروں کے حق میں نہیں پایا جاتا اور ان کے درمیان دشمنی کا پیدا ہونا تو ایک ناگزیر امر ہے کا حتیٰ کہ دشمنی باہمی لڑائی جھگڑے کا سبب ہے اور باہمی لڑائی جھگڑا ہلاکت کا سبب ہے، جب

صورت حال یہ ہے تو اس سے تو (شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ کے حق میں) حلال ہونا لازم آتا ہے نہ کہ حرام ہونا، للذا ان کے حق میں ان دو چیزوں کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ان کے حق میں بھی حرمت ایسے ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے کیونکہ شرعی احکام کے مخاطب کفار بھی ہیں اور شرعی احکام سے مراد ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک حرمتیں prohibitation ہیں اور مذکورہ اقوال میں سے یہی صحیح قول ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ اس قول کی بنا پر وجوب ضمان کے طریقے کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ شراب اگرچہ فی الحال مال متقوم نہیں ہے لیکن اس بات کا امکان ہے کہ مستقبل میں سرکہ بننے یا بنائے جانے سے یہ مال متقوم بن جائے اور غصب اور اتلاف کے ضمان کے واجب ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ غصب شدہ یا تلف شدہ چیز، خواہ کچھ بھی ہو، مال متقوم ہو اور اس کا مال متقوم ہونا زمانہ حال پر موقوف نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بچھیرا اور گدھے کا بچہ اور ہر وہ چیز جس کی فی الحال کوئی منفعت نہیں ہے اس کو غصب یا تلف کرنے پر ضمان عائد ہوتا ہے؛ دوسری صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ کو شراب پینے اور خنزیر کھانے سے روکنے کے ذریعے ان سے تعرض کرنے سے شریعت نے ہمیں منع کیا ہے کیونکہ سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان سے اور انکے رسوم (مذہب) سے تعرض نہ کریں، اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ ایسے صحابی کی تکذیب نہیں کی جا سکتی۔ اور شراب نوشی اور خنزیر کھانے کو انہوں نے اپنا دین بنا یا ہے، لہٰذا ہم پر لازم ہے کہ اس بارے میں ان سے کچھ تعرض نہ کریں۔ اور اگر غصب کرنے اور اتلاف پر ضمان عائد نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ تعرض ہوگا کیونکہ احمق آدمی کو اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگر وہ غصب کرلے یا تلف کردے تو اس سے ضمان طلب نہیں کیا جا سکتا تو وہ ضرور غصب یا اتلاف کرے گا اور یہ صورت معنی کے لحاظ سے انہیں ان کے مذہب سے روکنے اور ان سے تعرض کرنے کے مترادف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کسی مسلمان کی شراب کو کوئی ذمی یا مسلمان غصب کرلے اور غاصب کے پاس وہ تلف ہو جائے یا وہ اس کا سرکہ بنالے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اسے خود تلف کر دے تو اسی کے بقدر سرکہ اسے بطور ضمان دینا ہوگا کیونکہ غصب کا فعل جب واقع ہوا اس وقت وہ وجوب ضمان کا سبب نہ بنا تھا اور غاصب نے اس میں اور کوئی فعل کیا نہیں اس لیے کہ تلف ہونا اس کا فعل نہیں ہے لہٰذا وہ ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اسے خود تلف کرے تو اس کی طرف سے غصب کے علاوہ بھی ایک فعل پایا گیا ہے اور وہ فعل ہے اس سرکے کو تلف کرنا جو مغصوب منہ کی ملکیت تھا، اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان کسی نصرانی کی مملوکہ صلیب غصب کرلے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس صلیب کی قیمت اس سے بطور ضمان وصول کی جائے گی کیونکہ وہ اس کا اقرار واعتقاد رکھنے والا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے غلام سے مالک کی اجازت کے بغیر خدمت لے یا اسے کسی ضرورت سے کہیں بھیجے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی سواری کے جانور کی مہار پکڑ کر یا اسے ہانک کر لے جائے یا اس پر سوار ہو جائے یا اس پر سامان لاد دے، تو وہ ضامن ہوگا چاہے وہ اس کی خدمت کرتے ہوئے یا اس کی ضرورت سے جاتے ہوئے ہلاک ہوا ہو یا اپنی طبعی موت مرا ہو کیونکہ اس پر مالک کا

قبضہ قائم تھا اور جب اس نے اس پر تصرف کرنے کا قبضہ جما لیا تو مالک کا قبضہ زائل کر دیا لہٰذا غصب متحقق ہو گیا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے اور گھر میں کوئی فرد موجود نہ ہو اور وہ گھر اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو شیخین کے نزدیک اس پر ضمان عائد نہیں ہو گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہو گا۔ اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے کے بستر یا بچھونے (قالین وغیرہ) پر اس کی اجازت کے بغیر بیٹھ جائے اور وہ (بستر یا بچھونا) تلف ہو جائے تو اس پر بالاجماع کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ قابل انتقال چیز پر سے مالک کا قبضہ بغیر اس کو منتقل کیے زائل نہیں ہوتا لہٰذا غصب متحقق نہیں ہوا، اس لیے ضمان بھی واجب نہ ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غصب کا حکم

غصب گناہ ہے جہاں تک غصب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کے دراصل دو حکم ہیں، ایک حکم کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا تعلق دنیا سے ہے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے وہ ہے گناہ اور مواخذہ کا سزاوار ہونا بشرطیکہ اس نے غصب دیدہ دانستہ کیا ہو، کیونکہ ایسا کرنا معصیت ہے اور عمداً معصیت کا ارتکاب کرنا مواخذہ کے سزاوار ہونے کا سبب ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جو شخص بالشت بھر زمین غصب کرے گا اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے روز سات زمینوں کا طوق پہنائے گا اور اگر وہ جان بوجھ کر ایسا نہ کرے، مثلاً یہ کہ اسے گمان ہو کہ وہ اس کی ملک ہے تو اس پر مواخذہ نہیں ہو گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی دعا کی برکت سے خطا پر شرعاً کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ والسلاۃ والسلام کی دعا یہ ہے کہ: اے ہمارے پروردگار اگر ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہمارا مواخذہ (محاسبہ) نہ کرنا۔ علاوہ ازیں، آپؐ کا ارشاد ہے کہ میری امت سے خطا اور بھول اور جس پر وہ مجبور کیے جائیں کو رفع کر دیا گیا ہے (یعنی اس پر کوئی مواخذہ نہ ہو گا)۔

دنیا سے متعلق غصب کا حکم رہا وہ حکم جس کا تعلق دنیا سے ہے تو اس کی کئی اقسام ہیں، بعض کا تعلق تو مال مغصوب کے برقرار رہنے کی حالت سے ہے اور بعض کا تعلق اس کے تلف ہو جانے کی حالت سے ہے، بعض کا تعلق اس میں کمی کے واقع ہونے سے ہے اور بعض کا تعلق اس میں اضافہ ہو جانے کی حالت سے ہے۔

اگر مال مغصوب علی حالہ قائم ہو مال مغصوب کے علی حالہ قائم ہونے سے متعلق حکم یہ ہے کہ مغصوب کو غاصب کو لوٹانا واجب ہے۔ اس حکم کی بابت گفتگو کے تین موضوع ہوں گے: واپسی کو واجب کرنے والے سبب کا بیان، اس کے واجب ہونے کی شرط کا بیان، اور اس امر کا بیان کہ جس سے یہ سمجھا جائے کہ مالک کو مال مغصوب واپس مل گیا ہے۔ جہاں تک واپسی کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر لینا۔ اس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے نیز آپؐ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا مال نہ لے نہ تو ہنسی مذاق میں اور نہ ہی سنجیدگی سے اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا عصا لے لے

تو اسے چاہیئے کہ اس کو اسے لوٹا دے۔ علاوہ ازیں اس طریقے سے لینا گناہ ہے اور گناہ سے رجوع کرنا (توبہ کرنا) واجب ہے اور گناہ سے رجوع لیے ہوئے مال کو لوٹانے سے ہی ہو سکتا ہے۔ منفصل اضافے (یعنی مال مغصوب میں غصب کے بعد پیدا ہونے والا ایسا اضافہ جو اس کی ذات سے الگ ہو) کو واپس کرنا بھی ایسے ہی واجب ہے جیسے اصل مال کو واپس کرنا واجب ہے کیونکہ اس کی واپسی کے وجوب کا سبب موجود ہے اور واپس کرنے پر جو خرچہ اٹھے گا وہ غاصب کے ذمے ہے کیونکہ یہ واپسی کے لوازمات میں سے ہے، چنانچہ جب واپس کرنا اس پر واجب ہے تو واپسی کے لوازمات بھی اس پر واجب ہیں، جیسے مستعار لی ہوئی چیز کی واپسی کے ضمن میں ہوتا ہے۔

واپسی کے وجوب کی شرط

جہاں تک واپسی کے وجوب کی شرط کا تعلق ہے تو وہ ہے مال مغصوب کا غاصب کے قبضے میں قائم ہونا، چنانچہ اگر وہ مال اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے یا وہ اسے استعمال کر لے، صوری طور پر یا معنوی طور پر، یا صرف معنوی طور پر نہ کہ صوری طور پر، تو واپسی کا حکم بدل کر ضمان کا حکم ہو جائے گا کیونکہ جو چیز تلف ہو گئی ہے اسے واپس کرنا ممکن ہی نہیں۔

مسائل:۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مال مغصوب گندم ہو اور غاصب اسے کاشت کر دے، یا وہ گٹھلی ہو جس سے وہ شجر کاری کر لے یہاں تک کہ وہ اگ آئے، یا جڑ کو وہ کاشت کر دے اور وہ پودا بن جائے، یا انڈا ہو جسے وہ سی لے یہاں تک کہ وہ مرغی بن جائے، یا روئی ہو جسے وہ کات لے، یا سوت ہو جسے وہ بن لے (یعنی کپڑا بنالے) یا کپڑا ہو جسے وہ کاٹ لے یا اس کی قمیض سی لے، یا گوشت ہو جسے وہ بھون لے یا پکالے، یا بکری ہو جسے وہ ذبح کر کے بھون لے یا پکالے، یا گندم ہو جسے وہ پیس لے یا آٹا ہو جس سے وہ روٹی پکالے، یا تل ہوں جن کا وہ تیل نکال لے یا انگور ہوں جن کا وہ رس نکال لے، یا لوہا ہو جسے ڈھال کر وہ تلوار یا چھری بنالے یا پیتل یا تانبا ہو جس سے وہ برتن بنالے، یا قیمتی مٹی ہو جس کی وہ اینٹیں بنالے یا اس سے برتن بنالے یا کچی اینٹیں ہوں ان کو پکالے، یا اس قسم کی کوئی اور چیز ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک مالک کو حق نہیں کہ اس میں سے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ کرے اور ضمان مثل یا قیمت کے ضمان سے اس کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے مال مغصوب کی واپسی کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کی ملکیت بھی زائل نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کے فعل کے بعد مال مغصوب کی ذات اور اس کا عین تو قائم ہے اور زائل تو اس کے بعض اوصاف ہوئے ہیں لہٰذا اس سے واپسی کا مطالبہ کرنے کا حق ختم نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ کوئی کپڑا غصب کرے، اسے کاٹ لے لیکن سیئے نہ یا اسے سرخ یا پیلا رنگ دے دے، کیونکہ مغصوب پر مالک کی ملکیت ثابت تھی اور عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ یا accident) یعنی غاصب کا فعل ممنوع (محظور) ہے لہٰذا یہ فعل غاصب کی ملکیت کو ثابت کرنے کا سبب نہیں بن سکتا، چنانچہ یہ نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے مغصوب بدستور مالک کی ملک ہے، سو اس کا واپس لینے کا حق بھی برقرار ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے مواقع پر غاصب کے فعل سے مغصوب کا استہلاک و اتلاف واقع ہوتا ہے، یا تو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے یا پھر صرف معنوی اعتبار سے، اس لیے مغصوب پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور اس کا مغصوب کو واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اسے حقیقتاً تلف کر دے۔ استہلاک و اتلاف کے متحقق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مغصوب بدل گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور ایجاد سے ایک نئی چیز بن گیا ہے کیونکہ نہ تو اس کی اصل صورت باقی رہی اور بعض مواقع پر نہ اس کا وہ معنی باقی رہتا ہے

جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور نہ ہی اس کا نام باقی رہتا ہے اور اعیان کا قیام ان کی صورتوں کے اور ان کے ان معانی کے برقرار رہنے پر منحصر ہے جو ان سے مطلوب ہوتے ہیں۔ بعض مواقع پر اگر صورت باقی بھی رہتی ہے تو اس کا وہ معنی زائل ہو جاتا ہے جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عادۃً مطلوب ہوتا ہے لہٰذا غاصب کا فعل مغصوب کا استہلاک ہے، صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے یا صرف معنوی اعتبار سے، اس لیے مغصوب کو واپس لینے کا حق جاتا رہا کیونکہ جو چیز تلف ہو جائے اس کی واپسی ناممکن ہے، جیسے حقیقی طور پر تلف ہو جانے والی چیز کی واپسی ناممکن ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں، جب استہلاک واقع ہو گیا تو مالک کی ملکیت بھی زائل ہو گئی کیونکہ تلف شدہ چیز پر ملکیت باقی نہیں رہتی، جیسے حقیقی طور پر تلف شدہ چیز پر باقی نہیں رہتی، اس لیے واپسی کا حق لامحالہ ختم ہو جائے گا۔ مزید برآں، استہلاک مالک کے حق میں ضمانِ مثل یا ضمانِ قیمت کا موجب بنتا ہے کیونکہ یہ اس پر زیادتی یا ضرر رسانی ہے اور اس سے مغصوب پر سے اس کی ملکیت کا زائل ہونا لازم آتا ہے، جس کی دلیل ہم انشاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور جب ضمان کی وجہ سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے تو مضمون (جس چیز کا ضمان دیا گیا ہے) پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ ایسی چیز میں ملکیت کے ثبوت کا سبب پایا گیا ہے جو ملکیت بننے کے قابل ہے اور وہ سبب ہے ایسے مال پر ملکیت کا ثابت ہونا جو کسی کی بھی ملکیت نہیں (جب مالک کی ملکیت مغصوب پر سے زائل ہو گئی تو مغصوب کسی کی ملکیت نہ رہا، سو اس پر اب غاصب کی ملکیت قائم ہو جائے گی)۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کا فعل (یعنی غصب) جو ملکیت قائم کرنے کا سبب ہے مباح ہے اور اس میں کوئی ممانعت (حظر) نہیں، لہٰذا اس کی بنا پر ملکیت کا قائم ہونا جائز ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کچی اینٹیں یا پختہ اینٹیں یا ساکھو کو غصب کر کے اسے اپنی عمارت میں لگا دے تو ہمارے نزدیک مالک کو یہ چیزیں واپس لینے کا حق نہیں ہوگا اور قیمت ادا کرنے سے یہ غاصب کی ملکیت بن جائیں گی، جب کہ امام شافعیؒ کا موقف اس کے برعکس ہے اور اس قسم کے مسائل میں ان کا جو معلوم اصول ہے وہ اسی پر قائم ہیں یعنی یہ کہ غاصب کا فعل محظور (ممنوع) ہے لہٰذا یہ قیامِ ملک کا سبب بننے کے قابل نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو ایک نعمت اور شرف ہے، اس لیے اس کا فعل شرعی اعتبار سے نہ ہونے کے برابر ہے، چنانچہ مغصوب منہ کی ملکیت بدستور قائم رہی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مغصوب کو عمارت میں لگانے اور جوڑنے سے وہ (مغصوب مال یعنی اینٹیں وغیرہ) ایک نئی چیز بن گیا ہے جو پہلی چیز سے مختلف ہے کہ اس کی منفعت مختلف ہے اس لیے کہ جوڑی ہوئی چیز سے جو مطلوب ہے وہ اصل (بغیر جوڑی ہوئی) چیز کے مطلوب سے مختلف ہے، لہٰذا اس وجہ سے وہ چیز اصل چیز کی تابع بن گئی، اس لیے اسے عمارت میں لگانا معنوی طور پر اتلاف ہے، چنانچہ اس سے مالک کی ملکیت کا زائل ہونا لازم آتا ہے اور یہ غاصب کی ملکیت بن جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، اگر عمارت کو توڑا جائے تو غاصب کو اس سے نقصان پہنچتا ہے، اگرچہ مالک کو بھی ملکیت کے زائل ہونے سے نقصان پہنچتا ہے لیکن اس کا نقصان غاصب کے نقصان سے کمتر ہے کیونکہ اسے تو اس کے بدلے میں معاوضہ (ضمان) مل جائے گا، لہٰذا غاصب کا نقصان اس کے نقصان سے زیادہ ہے اس لیے اس کے نقصان کو دور کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اسی لیے، اگر وہ کسی دوسرے شخص کا دھاگہ غصب کر لے اور اس سے خود اپنا یا اپنی سواری کا پیٹ سی لے تو اس پر سے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ساکھو والے مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے

ساکھو کے ارد گرد عمارت تعمیر کی ہو نہ کہ ساکھو کے اوپر اور اگر وہ خود ساکھو کے اوپر عمارت تعمیر کرے تو اس سے مالک کی ملکیت ختم نہ ہوگی بلکہ اسے توڑا جائے گا، فقیہ ابو جعفر الہندوانی رحمۃ اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عمارت خود ساکھو کے اوپر تعمیر نہ کی گئی ہو تو اس کا مطلب ہے کہ غاصب نے عمارت کیوجہ سے زیادتی نہیں کی کہ زیادتی کے ازالے کے لیے عمارت کو توڑا جائے اور اگر عمارت خود اس کے اوپر تعمیر کی گئی ہو تو اس نے ساکھو پر تعدی کی لہٰذا عمارت کو توڑ کر اس تعدی کا ازالہ کیا جائے گا۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں موقعوں میں جواب اور دونوں صورتوں میں اختلاف ثابت ہے کیونکہ خواہ کچھ بھی ہو ساکھو کی واپسی عمارت کو توڑے بغیر ممکن نہیں اور نقصان کے لزوم کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہ مسئلے کا موضوع ہے۔ یہاں تک کہ اگر عمارت کو توڑے بغیر ساکھو کو واپس کرنا ممکن ہو تو بالاتفاق مالک کا حق ختم نہ ہوگا بلکہ غاصب کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے۔ اور اگر غاصب کی زندگی میں یا اس کی وفات کے بعد گھر کو فروخت کر دیا جائے تو ان چیزوں (یعنی اینٹوں وغیرہ) کے مالک کی حیثیت دام میں قرض خواہ کی سی ہوگی پس اس کو ان میں سے کسی چیز کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل نہ ہوگی کیونکہ اس کی ملکیت ان اشیاء پر سے زائل ہو کر ان کی قیمت میں منتقل ہو گئی ہے؛ لہٰذا عین شئے پر اس کا اختصاص ختم ہو گیا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص کھجور کے پتے غصب کر کے ان سے ٹوکری بنا لے تو مغصوب منہ کیلئے اس کو لینے کی کوئی صورت نہیں اور اس کی حیثیت ویسی ہی ہے جیسے ساکھو کی جب اس پر عمارت بنائی گئی ہو۔ اور اگر وہ کھجور کے درخت کو غصب کر لے اور اسے چیر کر اس کے تنے (یعنی شہتیر یاں) بنا لے تو مالک کو حق ہے کہ تنے لے لے کیونکہ مغصوب کی عین برقرار ہے اگرچہ اس کے حصے جدا جدا کر دیئے ہیں تو یہ اس کپڑے کے مشابہ ہے جسے کاٹ تو لیا ہو لیکن سیا نہ ہو۔

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر کے اس پر عمارت تعمیر کر لے یا اس میں شجر کاری کرے تو زمین پر سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی اور غاصب سے کہا جائے گا کہ وہ عمارت اور درختوں کو اکھاڑ کر خالی زمین اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ زمین اپنے حال پر قائم ہے، اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ کوئی نئی چیز بن گئی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی کسی چیز کے ساتھ ترکیب نہیں کی گئی بلکہ صرف یہ ہوا ہے کہ اس کے ساتھ عمارت اور درخت لگ گئے ہیں، ساکھو والے مسئلے کے برعکس، کیونکہ اس پر ترکیب (جوڑنے) کا عمل واقع ہوا ہے اور وہ عمارت کا حصہ بن گیا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ ان سب کو ایک عمارت کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان چیزوں (یعنی عمارت اور درختوں) کو اکھاڑنے سے زمین کو کوئی نقصان پہنچتا ہو تو مالک کو حق حاصل ہے کہ اکھڑی ہوئی عمارت اور درختوں (یعنی ملبے اور اکھاڑے ہوئے درختوں) کی قیمت غاصب کو ادا کر دے اور عمارت اور درختوں کا مالک بن جائے کیونکہ اگرچہ غاصب کے لیے اپنی ملکیت میں اکھاڑنے کے تصرف سے روکنے میں ضرر و نقصان ہے لیکن مالک کی ملک میں جو نقصان واقع ہوتا ہے یہ اس کے لیے بھی تو ضرر رساں ہے، لہٰذا طرفین کی رعایت کرنا لازم ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کی ڈلی غصب کر لے اور اس کو ڈھال کر برتن بنا لے یا اس سے دراہم یا دینار مسکوک کر لے تو مالک کو حق ہے کہ اسے (برتن یا سکوں کو) لے لے اور ڈھلائی کے معاوضے میں غاصب کو کچھ نہ دے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موجب ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اسے لینے کا مجاز نہیں اور مغصوب کے بقدر مال لوٹانا غاصب کے ذمے ہے۔ اس مسئلے پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اگر اس نے پگھلایا ہو اور اس کی ڈھلائی نہ کی ہو یا اس ڈلی کو مربع یا مستطیل یا گول بنا لیا ہو تو مالک کو حق ہے کہ اسے واپس

لے لے اور اسکے ذمے کچھ بھی نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کا عمل استہلاک واقع ہوا ہے کیونکہ ڈھلائی کے بعد مغصوب ایک نئی چیز بن گیا ہے لہٰذا یہ اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص لوہا غصب کرکے اس سے تلوار یا چھری بنالے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کسی چیز کے استہلاک سے مراد یہ ہے کہ اب اس چیز سے وہ منفعت حاصل نہ کی جاسکے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عادۃً مطلوب ہوتی ہے اور استہلاک کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ سونے اور چاندی سے مطلوب تو قیمت (value) ہے اور وہ غاصب کے عمل کے بعد بھی برقرار ہے، اس لیے استہلاک متحقق نہیں ہوا، لہٰذا وہ بدستور مغصوب منہ (یعنی اصل مالک) کی ملکیت ہے۔ اور اگر وہ مثل تانبا یا لوہا غصب کرے اور اس سے برتن بنالے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اسے تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو اس کے متعلق ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو ہم سونے اور چاندی کے ضمن میں بتا چکے ہیں کیونکہ ڈھلائی کے عمل سے یہ وزن کے دائرے سے خارج نہیں ہوا اور اگر گنتی سے بیچا جاتا ہو تو بلا اختلاف ائمہ مالک کو اسے واپس لینے کا کوئی حق نہیں، کیونکہ اب وہ موزون (جسے تول کر بیچا جائے) نہیں رہا، برعکس سونے اور چاندی کے، کیونکہ ان دونوں میں وزن اصل ہے، جس کے ساقط ہونے کا کبھی تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کوئی شخص کپڑا غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن سیا نہ ہو، یا بکری غصب کرے اور اسے ذبح کرلے لیکن اسے بھونا نہ ہو اور نہ ہی پکایا ہو تو اس پر سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا کیونکہ ذبح کرنا استہلاک نہیں بلکہ تنقیص (کم کرنا) اور تعییب (عیب دار بنانا) ہے لہٰذا یہ ملکیت کے زائل ہونے کا موجب نہیں بلکہ مالک کے حق میں خیار Choice کا موجب ہے، جیسا کہ ہم مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

مالک کو مغصوب کے واپس مل جانے کی صورت

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ کیونکر سمجھ لیا جائے کہ مالک کو اس کا غصب شدہ مال واپس مل گیا ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اصول یہ ہے کہ اگر مالک کا دوبارہ مالِ مغصوب پر قبضہ قائم ہو جائے تو اس کا مطلب ہے کہ اسے مال مغصوب واپس مل گیا کیونکہ اس کے مغصوب بننے کا مطلب یہ تھا کہ اس پر سے مالک کے قبضے کو زائل کر دیا گیا ہے۔ تو جب اس کا قبضہ اس پر قائم ہوگیا تو گویا اس نے دوبارہ اسے اپنے قبضے میں لے لیا اور اس کو غاصب کے قبضے کا زوال لازم ہے، ماسوا اس کے کہ غاصب اسے بار دیگر غصب کرلے۔

اس سے یہ مسائل نکلتے ہیں کہ اگر مغصوب غلام ہو اور مالک اس سے خدمت لے لے یا مغصوب کپڑا ہو اور مالک اسے پہن لے یا وہ سواری کا جانور ہو اور مالک اس پر سوار ہو جائے یا سامان لاد دے تو مال مغصوب مالک کو واپس مل گیا اور غاصب ضمان سے بری ہوگیا، بدلیل مذکورہ، خواہ مالک کو اس بات کا علم ہو یا نہ ہو کہ وہ اسکی ملک ہے، کیونکہ عین چیز پر قبضے کا ہونا ایک حسی امر ہے، جس میں علم ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اسی لیے تو غصب کے متحقق ہونے کے لیے علم ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر مغصوب کھانے کی چیز ہو اور مالک (غصب ہونیکے بعد) اسے کھالے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، کیونکہ مالک نے اس پر اپنا قبضہ قائم کرلیا اور غاصب کا قبضہ زائل ہوگیا۔ اسی طرح، اگر غاصب اسے (یعنی مالک کو غصب شدہ) کھانا کھلادے تو ہمارے نزدیک وہ ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک بری نہیں ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس (یعنی غاصب) نے ایسا کرکے مالک کو دھوکا دیا ہے کیونکہ اس

نے اسے کھلا دیا مگر یہ نہ بتایا کہ اس کی ملک ہے، لہٰذا اس پر سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے خود اپنا کھانا نگل لیا ہے لہٰذا وہ کسی دوسرے پر ضمان کا حقدار نہیں ہوسکتا اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ غاصب کے قبضے میں ہو اور وہ (یعنی مالک) اس کا استہلاک کرے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ غاصب نے اسے دھوکا دیا ہے ناقابلِ قبول ہے بلکہ مالک نے خود دھوکا کھایا ہے کیونکہ اس نے یہ دریافت کیے بغیر کھانا کھا لیا کہ وہ اس کی ملک ہے یا غاصب کی ملک ہے، اور جو شخص خود دھوکا کھائے وہ کسی دوسرے سے ضمان طلب کرنے کا حق دار نہیں ہوسکتا۔

اگر مغصوب غلام ہو اور مالک اس کو غاصب کے ہاتھ خدمت کے لیے اجرت پر دے دے یا مغصوب کپڑا ہو اور مالک غاصب کو وہ پہننے کے لیے اجرت پر دیدے یا مغصوب سواری ہو اور مالک غاصب کے ہاتھ اس کو سواری کے لیے دیدے اور غاصب اجارہ کو قبول کرلے تو وہ ضمان سے بری ہوجائے گا کیونکہ اجارہ جب درست ہوگیا تو غاصب کا شئے پر قبضہ قبضۂ اجارہ بن گیا اور یہ قبضہ حقدار بنانے والا ہے۔ پس اس کے تقاضے سے قبضۂ غصب باطل ہوجائے گا اور غاصب اجارہ کی وجہ سے اس وقت ضمان سے بری ہوجائے گا جب کہ اس پر اجرت واجب ہوگی۔ علماء کا کہنا ہے کہ غاصب اگر مغصوب غلام کو اس کے مالک کے ہاتھ اجرت پر دیدے کہ وہ اس کے لیے متعین دیوار تعمیر کرے تو جونہی وہ تعمیر شروع کرے گا غصب کا ضمان ساقط ہوجائیگا کیونکہ دونوں مقامات پر ضمان سے برا‌ءت کا تعلق کرائے کے واجب ہونے سے ہے اور غلام اور کپڑے کو کرائے پر لینے کی صورت میں کرایہ واجب ہوتا ہے کرائے کی چیز کو کرائے دار کے سپرد کرنے سے اور وہ رہائی یا چھوڑ دینا (Release یعنی غاصبانہ قبضے کو ختم کرکے مغصوب کو رہا کردینا) ہے۔ زیر بحث مسئلے میں کرایہ اس کے کام کرنے سے واجب ہوگا نہ کہ خود رہائی سے، تو یہ ہے فرق ان دونوں مسئلوں میں۔

اگر مالک غصب شدہ باندی کی غاصب کے ساتھ شادی کردے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ ضمان سے بری ہوجائے گا اس بنیاد پر کہ آیا خریدار شادی کرنے سے قابض ہوجاتا ہے یا نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیع کے حکم کے تحت بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب مغصوب غلام کو کسی فن کے سکھانے کے لیے مالک سے اجرت پر لے تو یہ جائز ہے لیکن یہ نہ تو مالک کو مغصوب کی واپسی متصور ہوگی اور نہ ہی غاصب ضمان سے بری ہوگا بلکہ وہ ضمان پر غاصب کے قبضے میں ہے، چنانچہ اگر وہ غلام اس تعلیمی کام کے شروع ہونے سے پہلے یا اس کے بعد ہلاک ہوجائے تو غاصب سے ضمان لیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ مالک کو غصب شدہ کپڑے کی دھلائی کے لیے اجرت پر رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس مسئلے میں اجارہ کا فعل مغصوب پر واقع نہیں ہوا لہٰذا اس پر اجارے کا قبضہ قائم نہیں ہوا کہ جس کی وجہ سے غصب کا قبضہ زائل ہوجائے، لہٰذا یہ حسب سابق بدستور غاصبانہ قبضے میں ہے، اس لیے اس کا قابل ضمان ہونا برقرار ہے مغصوب کو کرائے پر لینے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

اگر غاصب دوم غاصب اول کو مال مغصوب لوٹا دے تو وہ بری الذمہ ہے کیونکہ غاصب اول کا قبضہ ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہے، اس لیے اسے مغصوب کو لوٹانا درست ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بہرحال وہ چیز جو مغصوب کی ہلاکت کی حالت کے ساتھ متعلق ہے وہ دو قسموں پر ہے، اول غاصب

پر وجوب ضمان ثانی غاصب کا مغصوب پر ملکیت پانا۔

ضمان کا واجب ہونا

جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہو گی: ضمان کی کیفیت، ضمان کے وجوب کی شرط، ضمان کے واجب ہونے کا وقت؛ غاصب کیونکر اپنی ذمے داری سے نکل جاتا ہے۔

جہاں تک پہلے موضوع پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو مغصوب دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا، یا تو مثلیات میں سے ہو گا یا مثلیات میں سے نہیں ہو گا۔ اگر وہ مثلیات میں سے ہو، جیسے پیمائش کی جانے والی چیزیں (مکیلات) ہیں، یا تول کر بیچی جانے والی اشیاء ہیں (موزونات) یا باہم ملتی جلتی گنتی کی اشیاء (عددیات متقاربہ) ہیں، تو غاصب پر واجب ہے کہ مغصوب کی مثل شے واپس کرے۔ کیونکہ ضمان غصب زیادتی کا ضمان ہے اور زیادتی صرف مثل ہی کے ساتھ مشروع کی گئی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (ترجمہ) "سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔" مثل مطلق اسے کہتے ہیں جو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مثل ہو، رہی قیمت تو وہ معنوی اعتبار سے مثل ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔ علاوہ ازیں غصب کا ضمان نقصان یا تلف کے پورا کرنے (جبر فائت) کا ضمان ہے اور جبر بالمثل (مثل کے ساتھ نقصان کی تلافی کرنا) کا معنی جبر بالقیمۃ (قیمت کے ساتھ تلافی کرنے) کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ لہٰذا مثل کو چھوڑ کر قیمت کی طرف رجوع نہ کیا جائے ماسوا اس صورت میں کہ جب مثل لوٹانا محال ہو۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اخروٹ اور انڈے کا ضمان قیمت سے ادا کیا جائے مثل سے نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مال مغصوب مثلیات میں سے نہ ہو، مثلاً گز سے ناپنے والی (مذروعات) اور گنتی والی ایسی اشیاء میں سے ہو جو باہم متفاوت ہیں تو اس صورت میں غاصب کے ذمے اس کی قیمت ادا کرنا ہو گا (نہ کہ مثل) کیونکہ اس صورت میں صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مثل کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی مثل ہے ہی نہیں لہٰذا صرف معنوی مثل واجب ہو گی اور وہ ہے قیمت کیونکہ یہی مثل ممکن ہے۔ قیمت کے ضمان کے بارے میں دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلام کی بابت جو دو آدمیوں کی مشترکہ ملکیت تھا اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے کے غلام کو آزاد کر دیا تھا دوسرے شریک کے حق میں جس نے آزاد نہیں کیا تھا نصف قیمت کا فیصلہ فرمایا جو نص غلام کے بارے میں وارد ہوئی ہے اسے از روئے دلالت ہر اس چیز کے اتلاف پر وارد سمجھا جائے گا جس کی کوئی مثل نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وجوب ضمان کی شرط

جہاں تک وجوب ضمان کی شرط کا تعلق ہے تو ضمان مثل اور ضمان قیمت کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ غاصب مغصوب کو لوٹانے سے عاجز ہو، سو جب تک وہ مغصوب کو اسی شکل میں واپس کرنے پر قادر ہو جس شکل میں اس نے لیا تھا اس پر ضمان واجب نہ ہو گا، کیونکہ غصب کا اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مغصوب کو لوٹانا واجب ہے کیونکہ عین مغصوب کو لوٹانے سے مالک کا عین حق اسے واپس مل جاتا ہے اور اس طرح ہر لحاظ سے اس سے ضرر دور ہو جاتا ہے، جب کہ ضمان عین مغصوب کے لوٹانے کا قائم مقام ہے اور قائم مقام کی طرف رجوع تو تب کرنا چاہیے جب اصل کو لوٹانا ممکن نہ ہو؛ غاصب کا عین مغصوب کو لوٹانے سے عاجز ہونا خواہ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو، مثلاً یہ کہ اس نے اس کا استہلاک کیا ہو یا کسی دوسرے شخص کے فعل کے باعث ہو مثلاً یہ کہ کسی دوسرے شخص نے اسے عمداً تلف کر دیا ہو یا کسی آسمانی آفت کی وجہ

سے ہو یعنی یہ کہ مغصوب خود ہی تلف ہو گیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ مغصوب تو سابقہ غصب کی وجہ سے قابل ضمان بنا ہے، اس لیے کہ غاصب کا فعل تو وہی ہے تلف ہونے کی وجہ سے وہ قابل ضمان نہیں ہوا، کیونکہ مغصوب کا تلف ہونا غاصب کا عمل نہیں ہے، البتہ تلف ہونے پر ضمان لاگو ہو جاتا ہے اس لیے کہ مغصوب کے تلف ہونے پر ہی یہ قرار پاتا ہے کہ غاصب عین مغصوب کو واپس کرنے سے عاجز ہے، لہٰذا ضمان لاگو ہو جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب مغصوب کے تلف ہونے کا دعویٰ کرے لیکن مغصوب منہ اس کے دعوے کو تسلیم نہ کرے تو وہ اس سے شہادت طلب کر سکتا ہے، سو اگر وہ شہادت قائم کر دے تو ٹھیک ورنہ قاضی اسے اتنا عرصہ محبوس رکھے کہ جس سے قاضی کو اس امر کا گمان غالب ہو جائے کہ اگر مغصوب غاصب کے قبضے میں ہوتا تو (اتنا عرصہ قید کی مشقت اٹھانے کی وجہ سے) اسے ضرور ظاہر کر دیتا، اس کے بعد قاضی اس کے خلاف ضمان کا حکم جاری کر دے، کیونکہ اس سے (یعنی اتنا عرصہ قید میں رکھنے سے) یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ عین مغصوب کو لوٹانے سے قاصر ہے۔ اسے محبوس کرنے کا معاملہ ایسے ہی ہے جیسے اس شخص کو محبوس کیا جاتا ہے جس کے ذمے دین ہو، اس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے اور وہ مفلسی کا دعویٰ کرے۔ ضمان (مثلی) ادا کرنے کا حکم دینے کے لیے ضروری ہے کہ مغصوب کی مثل لوگوں کے پاس موجود ہو، چنانچہ اگر اس نے کوئی ایسی چیز غصب کی ہو جس کی مثل پائی جاتی ہے پھر اس کی مثل لوگوں کے پاس باقی نہ رہے تو غاصب کو اس وقت اس کی مثل کے ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے، بلکہ اس کی قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان ایسے وقت میں تنازعہ پیش آئے جب کہ مغصوب کی مثل منقطع ہو تو اس کے متعلق ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ غاصب کو مغصوب کی وہ قیمت ادا کرنے کا حکم دیا جائے جو عدالت میں تنازعہ لانے کے دن تھی؛ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس روز کی قیمت ادا کرے جس روز وہ چیز لوگوں کے پاس سے منقطع ہوئی ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غصب سے غاصب پر مغصوب کی مثل کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ مثل کی ادائیگی ناممکن ہوتی ہے، اور مثل کے لوگوں کے پاس سے منقطع ہونے کی وجہ سے مثل کی ادائیگی ناممکن ہو گئی لہٰذا اس کی اس روز کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جس روز وہ لوگوں کے پاس سے منقطع ہوئی، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس روز اسے تلف کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب ہونے پر ضمان مثل اور عاجز ہونے پر ضمان قیمت کے واجب ہونے کا سبب غصب ہے اور حکم کا اعتبار اس وقت سے ہوتا ہے جس وقت اس کا سبب وجود میں آیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو مغصوب کی مثل تھی اور لوگوں کے پاس مغصوب کی مثل کے باقی نہ رہنے سے واجب باطل نہیں ہو گیا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز ثابت ہو تو وہ برقرار رہتی ہے کیونکہ اس کے برقرار رہنے میں فائدے کا توہم و احتمال ہے اور زیر بحث مسئلے میں اس (یعنی مثل) کے لوٹ آنے کا احتمال ثابت ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس وقت تک انتظار کرے جب تک کہ وہ مثل پائی جائے اور پھر اسے وصول کرے، تو جب لوگوں میں ناپید ہو جانے کے بعد بھی مثل کی ادائیگی بدستور واجب ہے تو عدالت میں مقدمہ دائر کرنے کی وجہ سے اس کا حق مثل سے قیمت کی طرف منتقل ہو جائے گا، لہٰذا مقدمہ دائر ہونے کے وقت جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ضمان کے واجب ہونے کے لیے غاصب کو یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ مغصوب دوسرے کی ملکیت

ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس طرح لے لے کہ بظاہر اسے لینے میں وہ برحق ہو لیکن حقیقت اس کے برعکس ہو، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کوئی چیز خرید لے یا کسی وجہ سے اس کا مالک بن جائے اور اس میں تصرف کر لے پھر اس پر یہ بات واضح ہو کہ اس چیز کا کوئی اور حقدار ہے تو وہ ضامن ہوگا، لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا کیونکہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے علم شرط نہیں ہے جب کہ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) مواخذے کے لیے یہ شرط ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَٰكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ۔ یعنی "جو گناہ تم سے بھول چوک سے سرزد ہو جائیں ان پر تم سے کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، مواخذہ تو ان گناہوں پر ہوگا جو تم نے دیدہ دانستہ کیے ہوں"

وجوبِ ضمان کا وقت

جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے غصب کے وجود میں آنے کا وقت کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے غصب کی وجہ سے اور حکم کے ثابت ہونے کا وقت وہ ہوتا ہے جب اس کا سبب وجود میں آئے لہٰذا مغصوب کی قیمت کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جس دن غصب کا فعل واقع ہوا ہو، چنانچہ بھاؤ کے بدلنے سے ضمان کے طور پر دی جانے والی قیمت نہیں بدلے گی، اس لیے کہ سبب نہیں بدلا اور نہ ہی محل (یعنی مال مغصوب) میں تغیر واقع ہونے سے قیمت بدلے گی کیونکہ بھاؤ کا اتار چڑھاؤ اس فتور کے سبب ہوتا ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں کے دلوں میں پیدا کرتا ہے۔

غاصب کیونکر بری الذمہ ہو جاتا ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے جس کی وجہ سے غاصب ضمان کی ذمے داری سے بری ہو جاتا ہے تو دو چیزیں ہیں جن کی بنا پر وہ اپنی ذمے داری سے نکل جاتا ہے، ایک تو یہ کہ مالک یا اس کے قائم مقام کو ضمان ادا کر دے کیونکہ واجب کی ذمے داری سے نکلنے کا قاعدہ تو اس کی ادائیگی ہے۔ اگر مغصوب غاصب دوم کے ہاتھوں تلف ہو جائے اور وہ غاصب اول کو اس کی قیمت ادا کر دے تو مشہور روایت کے مطابق وہ ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ قاضی کے حکم کے بغیر بری نہیں ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس پر جو ضمان واجب ہے وہ مالک کا حق ہے لہٰذا جب تک وہ مالک کو (نہ کہ غاصب اول کو) ادا نہ کرے اس سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ مشہور روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ضمان عین کا نائب و خلف ہے جب عین مغصوب کو لوٹانے سے وہ ضمان سے بری ہو جاتا ہے تو قیمت لوٹانے سے بھی ضمان سے بری ہو جائیگا کیونکہ قیمت ادا کرنا معنوی طور پر عین شئے کو لوٹانا ہی ہے۔ دوسری چیز (غاصب کے بری الذمہ ہونے کی) یہ ہے کہ مالک اسکو اس ذمے داری سے بری کر دے۔ ابراء یعنی بری کرنے کی دو قسمیں ہیں، صریح یا صریح کے قائم مقام اور ابراء ازروئے دلالت۔ جہاں تک پہلی قسم کے ابراء کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مثلاً مالک غاصب کو یہ کہے کہ میں نے تمہیں ضمان سے بری کیا یا میں نے ضمان کو تم سے ساقط کیا، یا میں نے ضمان تمہیں ہبہ کر دیا، یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہہ دے تو غاصب ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے حق کو ساقط کر دیا اور وہ ساقط کرنے کے مجاز لوگوں میں سے ہے اور محل (یعنی ضمان) بھی ساقط ہونے کے قابل ہے، لہٰذا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مالک دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو اس سے دوسرا غاصب بری ہو جائے گا کیونکہ ایک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کرنا دلالۃً دوسرے غاصب کا ابراء ہے، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پس وہ بری ہو جائے گا یا تو محض مالک کے اختیار

کی بنا پر، یا جس شخص کو ضامن بنایا ہے اس کی رضا کی شرط پر یا قضاء کی شرط کے پورا ہونے پر، مذکورہ دو روایتوں کے اختلاف کے بموجب۔ اگر مالک اسے عین کے ضمان سے بری کردے اور وہ عین ہنوز اس کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ ابراء درست ہے اور اس سے ضمان ساقط ہو جائے گا جب کہ امام زفرؒ کا قول ہے کہ یہ ابراء درست نہیں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ابراء کا مطلب ہے اسقاط، اور اعیان کا اسقاط خلاف عقل بات ہے، لہذا اس ابراء کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں، اس لیے عین مغصوب بدستور قابل ضمان ہے اور تلف ہونے پر اس کا ضمان وصول کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عین خود غصب کی بناء پر قابل ضمان ہوئی تھی کیونکہ غصب وجوب ضمان کا سبب ہے، اس لیے ضمان سے یہ ابراء ضمان کے وجوب کا سبب پیدا ہونے کے بعد ہوا ہے لہذا یہ درست ہے، جیسے زخم لگنے کے بعد مگر موت سے قبل قصاص معاف کرنا درست ہے۔ اگر مغصوب منہ (یعنی مالک) غاصب کو بدل غصب کی ادائگی کے لیے میعاد مقرر کردے تو اس کا مقرر کرنا ہمارے ائمہ کے نزدیک درست ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام زفرؒ نے قرض کے مسئلے سے استدلال کیا ہے جب کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرض میں عدم لزوم اس لیے ہوتا ہے کہ یہ اعارۃ (عاریۃً دینا) کے مترادف ہے، جس کی وجہ ہم کتاب القرض میں بیان کرچکے ہیں اور عاریۃً دی گئی چیزوں میں میعاد لازم ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ اصل تو میعاد کا لزوم ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو اس تصرف کے اہل شخص کی طرف سے ہوا ہے اور اس کے محل میں ہوا ہے اور وہ محل ہے دین۔ صرف اتنا فرق ہے کہ قرض کے ضمن میں عدم لزوم اعارۃ کی ضرورت کے تحت ہے لیکن یہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں، لہذا اصل کے مطابق یہ لازم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غاصب کی ملکِ مضمون

جہاں تک غاصب کا مضمون کا مالک بننے کا تعلق ہے تو اس حکم کی بابت گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: اصل حکم کا بیان، کہ یہ سبب ہے یا نہیں؛ اس کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان؛ جو حکم ثابت ہو اس کی صفت کا بیان۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؛ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ یہ (یعنی ملک) ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ محل ابتدائی طور پر ثبوت کے قابل ہو جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قطعاً ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو غصب کرلے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ کمائی کرے پھر غلام ہلاک ہو جائے اور غاصب اس کی قیمت بطور ضمان ادا کرے تو ہمارے نزدیک غلام کی وہ کمائی غاصب کی ملک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مالک کی ملک ہے۔ اور اگر مغصوب غلام غاصب کے ہاتھ سے نکل کر بھاگ جائے اور غاصب اسے مالک کو لوٹانے سے قاصر ہو تو مغصوب منہ (یعنی مالک) کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غلام کے نمودار ہونے تک انتظار کرلے اور چاہے تو انتظار نہ کرے اور غاصب سے ضمان کے طور پر اس کی قیمت لے لے۔ اور اگر وہ اس سے اس کی قیمت لے لے اور اس کے بعد غلام نمودار ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے مالک نے منہ مانگی قیمت وصول کی تھی اور اس قیمت پر وہ راضی تھا، یا دونوں کی باہمی رضامندی سے جو قیمت طے پائی تھی وہ وصول کی تھی یا شہادت کے قائم ہونے پر قیمت لی تھی (یعنی گواہوں نے اس کی جو قیمت بتائی تھی وہ قیمت وصول کی) یا غاصب کے قسم کھانے سے انکار کی بناء پر قیمت وصول کی تھی (یعنی مالک نے ایک قیمت بتائی جس سے غاصب نے انکار کیا، پھر مالک نے اسے قسم کھانے کو کہا لیکن اس نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اس صورت میں قاضی غاصب کو وہی قیمت دینے کا حکم

دے گا جس کا مالک نے دعویٰ کیا تھا) تو ہمارے نزدیک اب مالک کو کوئی حق نہیں کہ غلام کو واپس لے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے غلام کو بعینہٖ لے لے گا؛ البتہ اگر مغصوب مدبر غلام ہو تو وہ واپس مالک کی ملک میں آجائے گا، اس پر ائمہ کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک بننے کے لیے سبب ملکیت کا ہونا ناگزیر ہے اور غصب ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ یہ ممنوع (محظور: prohibited) ہے جب کہ ملک ایک نعمت اور شرف ہے لہٰذا یہ محظور فعل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں، غصب کا ضمان عین کے مقابلے میں نہیں ہوتا بلکہ یہ تو زائل ہونے والے قبضے کے مقابل ہوتا ہے، اس لیے اس کے ذریعے عین کو ملکیت نہیں بنایا جا سکتا، جیسے مدبر غلام کے غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان پر سے غاصب کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے مغصوب منہ کی ملکیت مضمون (یعنی غصب شدہ چیز جس کا ضمان دیا گیا ہے) پر سے زائل نہ ہو تو یہ مثلی زیادتی (اعتداء بالمثل) نہیں قرار پائے گی۔ علاوہ ازیں، جب غاصب کی ملکیت ضمان پر سے زائل ہو گئی اور ضمان مالِ مغصوب کا بدل ہے کیونکہ یہ اس کی قیمت کے حساب سے طے پاتا ہے، اور مغصوب منہ پورے بدل کا مالک بن جاتا ہے، اس لیے اگر مغصوب منہ کی ملکیت مغصوب پر سے (مغصوب کا ضمان وصول کرنے پر) زائل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ بدل (یعنی ضمان) اور مبدل (جس کا بدل دیا گیا، یعنی مغصوب) دونوں مالک کی ملکیت میں آ گئے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور جب مغصوب پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو غاصب ایسے مال (یعنی مغصوب) پر قبضہ قائم کر لیتا ہے جو ملک بننے کے قابل ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہیں ہے لہٰذا وہ اس کا مالک بن جائے گا جیسے وہ جلانے کی لکڑی اور گھاس پر قبضہ کر کے ان کا مالک بن جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا جو سبب بنا ہے وہ مباح ہے، اس میں کوئی حظر (ممانعت) نہیں ہے، لہٰذا اس کے ذریعے ملکیت قائم کرنا جائز ہے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ ابتداء ہی سے ملکیت کا احتمال نہیں رکھتا، چنانچہ اس پر سے مالک کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی لیکن غاصب اس کا مالک نہیں بن سکے گا کیونکہ محل ابتداء ہی سے ملک بننے کو قبول نہیں کرتا، جب کہ مسئلہ زیر بحث اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس کا مالک غاصب کی بتائی ہوئی قیمت وصول کر لے، مثلاً اس طرح کہ دونوں میں مغصوب کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو اور قاضی غاصب کے قول اور اس کی قسم پر قیمت کا فیصلہ کر دے، اس کے بعد غلام نمودار ہو جائے تو اس بارے میں ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ مغصوب منہ کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو لی ہوئی قیمت پر راضی ہو جائے اور غلام کو غاصب کے پاس ہی رہنے دے اور چاہے تو لی ہوئی قیمت واپس کر دے اور غلام کو لے لے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ جو قیمت وصول کی گئی ہے وہ عین مغصوب کے بدل کا ایک حصہ ہے نہ کہ پورا بدل لہٰذا وہ مغصوب کے پورے بدل کا مالک نہیں بنا اس لیے اسے اختیار کا حق حاصل ہے۔ اور اگر وہ غلام کو واپس لینا چاہے تو غاصب کو حق حاصل ہے کہ غلام کو اس وقت تک روکے رکھے جب تک وہ اس کی قیمت وصول نہ کر لے (جو اس نے مالک کو ادا کی تھی)۔ اگر قیمت واپس لینے سے قبل ہی غلام غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو مالک قیمت واپس نہیں کرے گا بلکہ غاصب سے اصل قیمت اور ادا شدہ قیمت کا فرق وصول کر لے گا اگر دونوں قیمتوں میں فرق ہو اور اگر فرق نہ ہو تو پھر اس سے کچھ مزید وصول نہ کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب غلام نمودار ہو جائے اور اس کی اصل قیمت اس قیمت سے زیادہ ہو جو غاصب

نے بتائی تھی تو مغصوب منہ کو اختیار حاصل ہوگا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں - اور اگر غلام کی قیمت وہی ہو جو غاصب نے بتائی تھی یا اس سے کمتر ہو تو مالک کو واپس لینے کا کوئی حق نہیں - علامہ کرخیؒ نے ایسے ہی تفصیل کی ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ بدل لے کر اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے - ظاہر الروایۃ میں بغیر کسی تفصیل کے خیار کو ثابت کیا ہے - اگر قیمت میں زیادتی کے بارے میں مالک اور غاصب کے درمیان اختلاف ہو، چنانچہ غاصب یہ دعویٰ کرے کہ قیمت میں اضافہ ضمان کے بعد واقع ہوا ہے اور مغصوب منہ یہ دعویٰ کرے کہ ضمان سے قبل یہ اضافہ ہو گیا تھا تو جصاص رحمہ اللہ کی ذاتی رائے یہ ہے کہ غاصب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کا مالک بنا دینا (تملیک) درست ہے، لہٰذا یہ شک کی بناء پر فسخ نہیں ہوگا۔

ملکیت کے قائم ہونے کا وقت

جہاں تک ملکیت کے قائم ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ غصب کے وجود میں آنے کا وقت ہے کیونکہ ضمان پر ملکیت کا استناد غصب کے وجود کے وقت سے ہے تو ایسے ہی مضمون کی ملکیت کی بابت ہوگا، لہٰذا اس کی ملکیت مغصوب کی کمائی، اس کی پیداوار منافع پر بھی ظاہر ہوگی۔

مضمون پر ملکیت قائم ہونے کی شرط

جہاں تک مضمون پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس کی شرط وہی ہے جو ضمان پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مالک ضمان لینے کو اختیار کرے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان کو اختیار کرنے سے پیشتر مغصوب حکماً اسی کی ملکیت رہے گا اور اگر وہ ضمان کو اختیار نہ کرنا چاہے یہاں تک کہ مغصوب اسی کی ملکیت (حکماً) میں ہلاک ہو جائے اور اس کی ملکیت پر ہوتے ہوئے اس کی ہلاکت کے ثواب کا وہ حقدار بن جائے اور پھر اس کی قیمت کے بارے میں وہ غاصب کے خلاف مقدمہ کرنا چاہے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے - امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اختیار سے قبل ہی ضمان اور مضمون دونوں پر ملکیت قائم ہو جائے گی - جس مغصوب کی کوئی مثل نہ ہو اس کی کئی گنا قیمت ادا کرکے صلح کرنے کا مسئلہ اسی اصول پر مبنی ہے، چنانچہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے - اسی اصول پر اس مسئلے کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک (مغصوب کے) تلف ہونے سے ہی ضمان واجب ہوتا ہے اور مغصوب ایسا مال ہے جس کی قدر و قیمت معلوم ہے تو اس کی قدر و قیمت پر اضافہ تو ربا (سود) بن جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ضمان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہے اور اختیار کو وہ عمل میں نہیں لایا تو (کئی گنا قیمت پر) صلح سے مراد یہ ہے کہ مغصوب کی قیمت اسی قدر قرار پائی ہے اور اس کی بدولت مغصوب کو غاصب کی ملکیت بنا دیا ہے - یہ ایسے ہے گویا کہ اس (یعنی مالک) نے یہ قیمت وصول کرکے اسے غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، لہٰذا یہ جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مضمون پر غاصب کی ملکیت کی کیفیت

جہاں تک مضمون پر قائم ہونے والی غاصب کی ملکیت کی صفت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اس پر غاصب کی جو ملکیت قائم ہوگی وہ جملہ تصرفات کے نفاذ کے حق میں ظاہر (یعنی مفید اور مؤثر) ہوگی چنانچہ اگر وہ ضمان ادا کرنے سے قبل اسے فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا خیرات کر دے تو یہ تمام تصرفات نافذ العمل ہوں گے جیسے شراء فاسد کرنے والے خریدار کے حق میں یہ تصرفات نافذ العمل ہوتے ہیں۔

اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا ضمان ادا کرنے سے قبل مضمون سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے مباح (جائز) ہے، مثلاً یہ کہ وہ خود اسے کھالے یا کسی دوسرے شخص کو کھلا دے، اور اگر مضمون سے اسے کوئی اضافہ حاصل ہوا ہے تو کیا اس اضافے کو وہ خیرات کر دے؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے جب تک کہ مالک رضامند نہ ہو اور اگر اس میں اسے کوئی اضافہ حاصل ہو تو اسے خیرات کر دے۔ امام ابو یوسف رحمتہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے حلال ہے اور اگر اس میں کوئی اضافہ ہوا ہو تو اس پر لازم نہیں کہ وہ اسے خیرات کرے، یہی حسنؒ اور زفرؒ کا قول ہے اور قیاس بھی یہی ہے جبکہ طرفین کا قول استحسان ہے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب مضمون ہے اور اس میں کوئی شک نہیں اور ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وہ غصب کے وقت سے ہی غاصب کی ملکیت ہے لہٰذا اس کو اس سے استفادہ کرنے سے روکنے کا اور استفادے کے جائز ہونے کو مالک کی رضامندی پر موقوف کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا، جیسے اس کی دیگر املاک کے ضمن میں ایسا کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ اضافہ بھی اس کے لیے حلال ہے کیونکہ وہ ایسی چیز پر اضافہ ہے جو مضمون اور مملوک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اس چیز پر اضافہ بھی حلال ہے جو صرف مضمون ہو اور مملوک نہ ہو، جس کی وجہ ہم آئندہ بیان کریں گے، تو اس چیز پر اضافہ تو بدرجۂ اولیٰ حلال ہوگا جو مملوک بھی ہے اور مضمون بھی۔ استحسان کی وجہ یہ حدیث ہے کہ بعض انصار (رضی اللہ عنہم) نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ضیافت کی اور آپؐ کے سامنے ایک بھونی ہوئی بکری رکھی، آپؐ اس کے گوشت کو چباتے مگر وہ آپؐ کے حلق مبارک سے نیچے نہ اترتا، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ یہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق ذبح کیا گیا ہے۔ انصار (یعنی میزبانوں) نے کہا کہ یہ ہمارے پڑوسی کی بکری ہے ہم نے اسے اس خیال سے ذبح کر لیا کہ اس کے مالک کو اس کی قیمت دے کر راضی کر لیں گے۔ آپؐ نے فرمایا کہ یہ قیدیوں کو کھلا دو۔ (تو اس حدیث میں) نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حکم دیا کہ وہ اسے قیدیوں کو کھلا دیں اور آپؐ نے اسے استعمال نہیں فرمایا اور نہ ہی اپنے صحابہؓ کو اسے استعمال کرنے کی اجازت دی اور اگر یہ حلال اور پاک مال (طیب) ہوتی تو آپؐ صحابہؓ کو ضرور اسکی اجازت دے دیتے کیونکہ صحابہؓ کو کھانے کی اشد ضرورت تھی (یعنی انہیں شدید بھوک لگی ہوئی تھی)۔ علاوہ ازیں، مال اس وقت تک طیب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ وہ ملک مطلق نہ ہو جبکہ اس ملک میں عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ ملکیت غصب کے وقت سے اسناد کے طریقے پر ثابت ہوئی ہے اور مستند (جس کا اسناد کیا گیا ہے) ایک لحاظ سے تو ظاہر ہے اور ایک لحاظ سے وہ حال پر منحصر ہے، اس لیے غصب کے وقت سے اس کا موجود ہونا مشتبہ ہے، لہٰذا اس سے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں، ملکیت ایک لحاظ سے ایسے سبب کے ذریعے حاصل ہوئی ہے جو محظور (ممنوع) ہے یا ابتداء میں وہ محظور واقع ہوا ہے، لہٰذا یہ خبث سے مبرا نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مالک کو راضی کرنے سے قبل مضمون سے استفادے کو مباح قرار دینے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بیوقوف لوگ لوگوں کے اموال باطل طریقے سے کھانے پر جُت جائیں گے اور ظلم کا دروازہ کھل جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص گندم غصب کرے اور اس کو پیس کر آٹا بنالے تو آٹے کو استعمال کرنا اس وقت تک اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مالک رضامند نہ ہو جائے۔ اور اگر وہ گندم غصب کر کے اسے کاشت کر دے تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک مالک رضامند نہ ہو اسے استعمال کرنا اس کے لیے مکروہ ہے اور اسے چاہیے کہ اس پر اسے جو اضافہ حاصل ہوا اسے خیرات کر دے۔ امام

ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ ضمان ادا کرنے (یعنی مالک کی رضامندی) سے قبل اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے اور نہ ہی اس پر لازم ہے کہ اضافے کو خیرات کرے۔ یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اطلاق (General application) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ طرفین کے نزدیک اسے استعمال میں لانا اس وقت تک مکروہ ہے جب تک کہ وہ ضمان ادا کر کے مالک کو راضی نہ کر لے۔ امام ابو یوسفؒ نے کاشت کرنے اور پیس کر آٹا بنانے میں فرق کیا ہے، آٹے کے بارے میں تو امام ابو یوسفؒ کا وہی قول ہے جو طرفین کا ہے یعنی یہ کہ جب تک وہ مالک کو راضی نہ کرے اسے استعمال کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ پیسنے کے عمل سے گندم تلف نہیں ہوئی بلکہ اس کی کیفیت ترکیب سے بدل کر تفریق کی ہو گئی ہے، لہٰذا گندم کی عین برقرار ہے، اس لیے اس پر مالک کا حق برقرار ہے، برعکس کاشت کرنے کے کیونکہ کاشت کرنے سے بیج تلف ہو جاتا ہے، اس لیے کہ وہ زمین میں غائب ہو جاتا ہے اور وہ مال متقوم نہیں رہتا، لہٰذا مالک کا اس پر حق باقی نہیں رہتا اس لیے اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اس شخص کے بارے میں بھی امام ابو یوسفؒ کا ایسا ہی قول ہے جو گٹھلی غصب کرے (اور اسے کاشت کر دے) اور وہ کھجور کا درخت بن جائے کہ اسے استعمال کرنا بھی اس کے لیے ویسے ہی جائز ہے جیسے گندم کو کاشت کرنے کی صورت میں اسے استعمال کرنا جائز تھا۔ کھجور کے چھوٹے پودے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اگر اسے (غصب کرنے کے بعد) زمین میں کاشت کر دیا جائے اور وہ درخت بن جائے تو اسے استعمال کرنا، مالک کو راضی کیے بغیر مکروہ ہے۔ (گٹھلی اور چھوٹے پودے کے درمیان اس فرق کی) وجہ یہ ہے کہ گٹھلی خراب ہو جاتی ہے اور تلف ہو جاتی ہے جب کہ پودا از خود نمو پاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص بکری غصب کر کے اسے بھون لے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ خود کھائے یا کسی دوسرے کو کھلائے جب تک کہ وہ اس کی قیمت بطور ضمان نہ دے دے، اور اگر بکری کا مالک غیر حاضر ہو یا حاضر ہو لیکن ضمان پر رضامند نہ ہو تو غاصب کے لیے اسے کھانا جائز نہیں ہے۔ اور اگر غاصب اس کی قیمت ادا کر دے تو پھر اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک اس سے قیمت بطور ضمان طلب کرے یا حاکم (جج) اسے قیمت کا ضامن قرار دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔ میرے نزدیک کوئی اختلاف روایت نہیں ہے بلکہ یہ روایت پہلی روایت کی تفسیر ہے کیونکہ یہ قول کہ جب تک مالک کو راضی نہ کرے جائز نہیں تو اس سے یہ معنی مراد لیا جا سکتا ہے کہ مالک کو ضمان ادا کر کے راضی کر لے اور یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ اسے اس طرح راضی کر لیا جائے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے۔ لہٰذا اس روایت میں جو قول مذکور ہے وہ مفسر ہے، اس لیے مجمل کو مفسر پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو کہ جب تک وہ اسے راضی نہ کر لے اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ اسے اس طرح راضی کر لے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے نہ کہ ضمان کو ادا کر کے راضی کرنے پر۔ اس طرح دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے استعمال کرنا اس کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک مالک ضمان لینے کو اختیار نہیں کر لیتا اور اگر وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے تو پھر جائز ہے، خواہ ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو، اور یہی طرفین کا قول ہے۔ اور بھونی ہوئی بکری کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا قیاس بھی یہی ہے یعنی یہ کہ اس کے لیے اس سے استفادہ کرنا جائز ہے، سو وہ اسے خود کھا سکتا ہے اور جسے چاہے کھلا سکتا ہے، خواہ اس نے ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر وہ ضمان ادا کر چکا ہو تو اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اگر مالک اسے ضمان سے بری کر دے تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر مالک اسے ضامن بنا دے یا قاضی اسے ضامن بنا دے (تو بھی یہی حکم ہے) کیونکہ قاضی تو غاصب کو ضمان کا حکم تبھی دے گا کہ جب مالک نے قاضی

سے اس کے لیے استدعا کی ہو، لہٰذا اس نے ضمان کو اختیار کر لیا ہے اور وہ ضمان پر راضی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غلام کو غصب کر لے اور اسے کام پر لگا دے اور اس کی کمائی سے اس غلام میں کوئی نقصان واقع ہو جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان لیا جائے گا اور اس کمائی پر غاصب کا حق ہو گا، جسے وہ طرفین کے قول کے مطابق خیرات کر دے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ کمائی پاک مال (طیّب) ہے۔ نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اسے کام پر لانا اس کے حق میں اتلاف واقع ہوا ہے لہٰذا جس قدر اس سے اتلاف ہوا ہے اسی قدر ضمان لیا جائے گا، اور جس قدر کا ضمان دیا گیا ہے اتنی مقدار اس کے لیے طیب ہے، کیونکہ یہ قدر کوئی نفع نہیں ہے اور ممانعت تو نفع (کے استعمال) سے ہے۔ جہاں تک اس کی کمائی کا معاملہ ہے تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملکیت ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر مالک کا حق ہے۔ یہ منافع والے مسئلے کی فرع ہے، اور یہ اپنے مقام پر بیان کیا جا چکا ہے۔ رہا اس کی کمائی کو خیرات کرنے کا مسئلہ تو یہ کمائی طرفین کے نزدیک اجرت (کرایہ) ہے کیونکہ یہ ناپاک (خبیث) ہے اس لیے کہ یہ ایک ناپاک ذریعے سے حاصل ہوئی ہے لہٰذا اس کا یہی مصرف ہو سکتا ہے کہ اسے خیرات کر دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس شی کے نفع سے منع فرمایا ہے جس کا ضمان نہ دیا گیا ہو اور یہ نفع تو مضمون کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدم ضمان کی وجہ سے جو حرام کیا گیا ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ عدم ملکیت کی بنا پر وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا کیونکہ ملکیت کو ضمان پر فوقیت حاصل ہے۔

اگر کوئی شخص کسی کی اراضی غصب کرے اور اس میں ایک کُر (ایک پیمانہ جو چالیس اردب کا ہوتا ہے) کاشت کرے اور اس کاشت سے زمین کو نقصان پہنچے اور زمین کُر کی پیداوار حاصل ہو تو اس سے زمین کو پہنچنے والے اس نقصان کا تاوان وصول کیا جائے گا اپنا رأس المال وہ لے لے گا اور اضافے کو خیرات کر دے۔ نقصان کا ضمان اس لیے لیا جائے گا کہ غاصب نے کاشت کر کے زمین کو نقصان پہنچایا ہے اور یہ اس کی طرف سے اتلاف ہے، اور عقار (Immovable property) کے اتلاف پر ضمان عائد ہوتا ہے، اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ نفع کو خیرات کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ یہ اضافہ ایک ناجائز ذریعے سے حاصل ہوا ہے اور وہ ناجائز ذریعہ ہے غصب شدہ زمین میں کاشت، اگرچہ بیج اس کی ملک تھا۔ بقدر نقصان اور بقدر بیج پیداوار اس کے لیے حلال ہے بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ممانعت نفع کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور یہ (یعنی بقدر نقصان اور بقدر بیج پیداوار) نفع نہیں ہے، لہٰذا یہ حرام نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص ایک ہزار (مثلاً روپے) غصب کرے اور اس سے ایک باندی خرید لے، پھر اس باندی کو دو ہزار کے عوض فروخت کر دے، پھر دو ہزار سے ایک اور باندی خرید لے اور اسے بعد ازاں تین ہزار میں فروخت کر دے تو طرفین کے قول کے مطابق وہ سارا منافع خیرات کرے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں سے کچھ بھی خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ منافع مضمون و مملوک کا ہے، اس لیے کہ ضمان ادا کر کے وہ غصب کے وقت سے (with retrospective effect) اس کا مالک بن جائے گا اور مال کے پاک ہونے کے لیے تو محض ضمان ہی کافی ہوتا ہے اور جب ضمان اور ملکیت دونوں جمع ہو جائیں تو پھر کیونکر پاک نہ ہو گا! طرفین کا یہ کہنا ہے کہ جیسے بغیر ضمان کے مال کا پاک (طیب) ہونا ثابت نہیں ہوتا تو ملکیت کے بغیر بطریق اولیٰ ثابت نہیں ہو گا، اور اس ملک میں عدم کا شبہہ پایا جاتا ہے، جیسا

کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، لہٰذا اس سے مال پاک نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ ایک ہزار سے ایک ایسی باندی خریدے جس
کی قیمت دو ہزار کی ہو اور اسے وہ ہبہ کر دے یا اس کے عوض کھانے کی کوئی چیز خرید لے جس کی قیمت دو ہزار ہو پھر اسے
کھا لیا تو کچھ بھی خیرات نہ کرے کیونکہ اسے منافع نہیں حاصل ہوا نیز خبث (ناپاک ہونا) تو عدم ملکیت کے شبہے سے ثابت
ہوتا ہے اور شبہے سے خیرات کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ اس سے ضمان نہ بھی واجب ہوتا ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امانت دار دو امانتوں کو باہم اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن ہو تو یہ مخلوط شے
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس (یعنی امانت دار) کی ملکیت بن جائے گی لیکن اس کے لیے اس وقت تک طیب نہیں ہوگی جب تک وہ
اس کے مالک کو راضی نہ کرے، جیسا کہ ہم آگے چل کر ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

اگر غاصب غصب شدہ دراہم کے عوض کوئی چیز خرید لے تو کیا اس سے استفادہ کرنا اس کے لیے جائز ہے یا اس پر
لازم ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ علامہ کرخیؒ نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہے اور اس کی چار صورتیں بتائی ہیں: یا تو وہ اشارہ بھی
انہیں درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی بھی انہیں میں سے کرے، یا اشارہ ان کی طرف کرے اور ادائیگی دوسرے درہموں سے
کرے، یا اشارہ دوسرے درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی ان میں سے کرے یا کسی کی طرف اشارہ کیے بغیر مطلقاً درہموں
قیمت بتائے اور ادائیگی ان میں سے کر دے۔ ان تمام صورتوں میں خریدا ہوا مال اس کے لیے پاکیزہ (طیب) ہوگا، ماسوا ایک
صورت کے، یعنی جب وہ اشارہ بھی غصب شدہ درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی بھی انہیں میں سے کرے۔ ابو نصر الصفار
اور فقیہ ابو اللیث رحمہما اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ان تمام صورتوں میں خریدا ہوا مال پاکیزہ ہوگا۔ ابوبکر الاسکاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے
کہ کسی ایک صورت میں بھی پاکیزہ نہیں ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ ابو نصر اور ابو اللیث رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ
خریدار کے ذمے جو چیز واجب ہے وہ مطلق دراہم ہیں اور جن درہموں سے اس نے ادائیگی کی وہ اس کا بدل ہیں جو اس کے
ذمے واجب الادا ہے، (درہموں کی طرف) اشارہ نہ کرنے کی صورت میں تو بات واضح ہے۔ اسی طرح اشارہ کرنے کی صورت
میں بھی ظاہر ہے کیونکہ درہموں کی طرف اشارہ تعیین کا فائدہ نہیں دیتا، لہٰذا درہموں کی طرف اشارہ کرنا نہ کرنے کے برابر ہے۔ اس
لیے اس کے ذمے مطلق درہموں (نہ کہ مخصوص درہموں) کی ادائیگی واجب ہے اور ادا کیے جانے والے دراہم ان کا بدل ہیں لہٰذا
خریدی ہوئی چیز میں خبث نہیں آیا۔ اگر اشارے کی تاکید مؤکد کے ساتھ نہ کی گئی ہو اور مؤکد سے مراد دراہم سے ادائیگی ہو تو اس
صورت کی بابت کرخیؒ کا بھی قول ایسا ہی ہے اور جب ان درہموں سے ادائیگی کر کے اشارہ میں تاکید آ جائے تو اس سے مشار الیہ
(جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) متعین ہو جاتا ہے اس لیے جو دراہم ادا کیے گئے وہ خریدی ہوئی چیز کا بدل ہیں، اس لیے خریدا
ہوا مال ناپاک ہے۔ ابوبکرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے حرام مال کے ذریعے ملکیت حاصل کی ہے، حقیقی طریقے سے یا شبہ
طور پر، لہٰذا خبث ثابت ہوگا، اس لیے کہ اگر اس نے غصب شدہ درہموں کی طرف اشارہ کیا ہو تو مشار الیہ اگرچہ استحقاق
کے ضمن میں متعین نہیں ہوتا لیکن معاملے (عقد، Deed) کے جائز ہونے کے ضمن میں تو متعین ہو جاتا ہے کیونکہ ادا
کیے جانے والے سکوں کی جنس اور قدر و قیمت معلوم ہے، اس لیے ادا شدہ دراہم خریدی ہوئی چیز کا ایک لحاظ سے بدل
ہیں، خواہ ان درہموں میں سے ادائیگی کی گئی ہو یا دوسرے درہموں میں سے کی گئی ہو۔ اور اگر وہ ان درہموں کی طرف اشارہ
نہ کرے اور ادائیگی ان میں سے کرے تو ایسا کر کے اس نے خریدی ہوئی چیز کی سلامتی حاصل کر لی اور شبہہ نے جگہ پالی،
اس لیے نفع بخس ہوگا۔ امام محمدؒ کی کتابوں الجامع الکبیر اور الجامع الصغیر اور کتاب المضاربۃ میں جواب کا اطلاق اس
قول کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض نے اس زمانے میں فتویٰ کرخیؒ کے قول پر دیا ہے تاکہ

لوگوں کے لیے معاملہ آسان ہو جائے کیونکہ حرام کی بھرمار ہے جبکہ امام محمدؒ کی کتابوں میں دیا گیا جواب پاکیزگی اور احتیاط سے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ علاوہ ازیں غصب شدہ دراہم تو مالک کو لوٹائے جانے چاہئیں اور جب مالک اپنے حق کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو (بیع کا) یہ عقد (Deed) سرے سے ہی فسخ ہو جائے گا۔ لہٰذا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خریدی ہوئی شے فاسد عقد کے ذریعے خریدار کے قبضے میں آئی ہے اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

اگر غاصب غصب شدہ دراہم کے عوض کسی عورت سے شادی کر لے تو اس سے مباشرت کرنا جائز ہے۔ خرید کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حق کی واپسی کے مطالبے پر خرید فسخ ہو جاتی ہے لیکن نکاح فسخ نہیں ہو سکتا۔

اگر مغصوب کپڑا ہو اور اس کے عوض وہ ایک باندی خرید لے تو اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اسی کپڑے کو مہر بنانے پر وہ کسی عورت سے شادی کر لے تو اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اس کے لیے جائز ہے، بدلیل مذکورہ، واللہ عزوجل اعلم۔

مغصوب میں کمی واقع ہو جانے کا حکم :۔ رہا وہ حکم جس کا تعلق مغصوب میں کمی کے واقع ہو جانے سے ہے تو اس کی بابت گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو یہ کہ کونسی کمی قابلِ ضمان ہے اور کونسی قابلِ ضمان نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ کمی کو معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اگر غاصب کے زیر قبضہ مغصوب کو کوئی عارضہ لاحق ہوتا ہے جس سے مغصوب کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے تو وہ عارضہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو بھاؤ میں تبدیلی واقع ہونے سے ہوگا یا پھر مغصوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ وصف کے زائل ہونے یا اس میں کسی پسندیدہ مفہوم کے زائل ہونے سے ہوگا۔ سو اگر یہ کمی بھاؤ کے بدلنے سے واقع ہوئی ہو تو یہ قابل ضمان نہیں ہوگی کیونکہ قابل ضمان وہ کمی ہوتی ہے جو خود مغصوب میں واقع ہو اور بھاؤ میں کمی مغصوب میں کمی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس فتور کی وجہ سے ہوتی ہے جو اللہ عز شانہٗ بندوں کے دلوں میں پیدا کر دیتا ہے، اس میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہے لہٰذا یہ کمی قابل ضمان نہیں ہوگی۔ اور اگر یہ کمی مغصوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ وصف کے ضائع ہونے سے یا اس کے کسی پسندیدہ مفہوم کے ضائع ہونے سے واقع ہوئی ہو تو اس صورت میں مغصوب دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وہ اموالِ ربا میں سے نہیں ہوگا یا اموالِ ربا میں سے ہوگا، سو اگر وہ اموالِ ربا میں سے نہیں ہے تو یہ کمی قابل ضمان ہوگی بشرطیکہ مغصوب منہ (یعنی مالک) کا اس میں کوئی عمل دخل نہ ہو اور نہ اس کا اختیار ہو، اس لیے کہ مغصوب کا ایک حصہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے یا صورت کے لحاظ سے تو نہیں صرف معنی کے لحاظ سے تلف ہوا ہے اور اگر پورا مغصوب تلف ہو جائے تو پوری قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے اس لیے ایک حصے کے تلف ہونے پر اسی تناسب سے ضمان واجب ہوگا، بسبب اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ غصب کا ضمان جبرِ فائت کا ضمان ہوتا ہے لہٰذا اسی قدر ضمان مقرر کیا جائے گا جس قدر کہ مغصوب فوت (ضائع) ہوا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کے زیر قبضہ مغصوب کا کوئی عضو کسی آفت سماوی سے ساقط ہو جائے یا اسے کوئی دائمی مرض لاحق ہو جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے یا مفلوج ہو جائے، یا وہ نابینا یا کانا، یا گونگا یا بہرا ہو جائے یا بخار میں مبتلا ہو جائے یا کوئی اور مرض لاحق ہو جائے تو مالک اس غلام کو واپس لے لے گا اور اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے گا کیونکہ یا تو اس کے جسم کا ایک حصہ ضائع ہو گیا ہے یا اس کا ایک پسندیدہ وصف ضائع ہو گیا ہے۔ اور اگر مالک

سے قبضے میں آنے کے بعد غلام کی آنکھ کی سفیدی زائل ہو جائے (یعنی اس کی بینائی بحال ہو جائے) یا اس کا بخار اُتر جائے تو اس نقصان کے ضمان کے طور پر مالک نے جو مال اس سے وصول کیا تھا وہ اسے واپس کر دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ نقصان موجب ضمان نہیں اس لیے کہ وجوب کی شرط معدوم ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مالک مستقل طور پر اس سے استفادہ کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اسی طرح اگر مغصوب غلام یا باندی غاصب کے ہاں سے بھاگ جائے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے) بشرطیکہ اس سے قبل وہ نہ بھاگا یا بھاگی ہو، یا مغصوب باندی مرتکب زنا ہو جائے یا چوری کرے، بشرطیکہ اس سے پہلے وہ کبھی مرتکب زنا نہ ہوئی ہو (اور اس نے اس سے پہلے کبھی چوری نہ کی ہو) تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایک پسندیدہ مفہوم زائل ہو گیا ہے اور وہ مفہوم ہے ان برائیوں سے اس کا محفوظ ہونا۔ اسی لیے یہ برائیاں بیع کے باب میں فروخت شدہ مال کی واپسی کو واجب کرنے والے عیوب شمار ہوتی ہیں۔ بھگوڑے غلام یا باندی کو واپس لانے کا خرچہ مالک کے ذمے ہے اور کیا مالک اسے واپس لانے کے اخراجات غاصب سے طلب کر سکتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ نہیں طلب کر سکتا جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ طلب کر سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب کو لوٹانے کے لوازمات میں خرچہ بھی داخل ہے کیونکہ مغصوب کو واپس کرنا غاصب پر واجب ہے اور مغصوب کو واپس کرنا بغیر خرچہ دینے کے ممکن نہیں ہے اس لیے یہ واپسی کے لوازمات میں سے ہے، لہٰذا واپس کرنے کا بار اس کے ذمے ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خرچہ حق ملکیت کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور ملکیت ہے مغصوب منہ کی لہٰذا اس کی واپسی کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا، جیسے زخم کے علاج کا خرچہ اس کے ذمے ہوتا ہے۔ اگر مغصوب غلام یا مغصوب باندی غاصب کے زیر قبضہ کسی کو قتل کر دے یا کسی آزاد شخص یا غلام کے خلاف فوجداری جرم کا مرتکب ہو مثلاً اسے جان سے مار ڈالے یا اس سے کمتر کوئی جرم (offence) کرے تو اس غلام یا باندی کو اس کے مالک کے حوالے کیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اس کے جرم کی بنا پر اسے حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کرے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور مالک غاصب سے اس کی قیمت اور جرم کی دیت میں سے کمتر مال کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ ضمان تو اس سبب سے واجب ہوا ہے کہ وہ (غلام) اس کی ضمان میں تھا۔ اگر وہ مغصوب غلام کسی آدمی کا مال تلف کر دے تو اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اسے فروخت کر دے یا اس کی طرف سے تاوان ادا کرے، پھر اس کی قیمت اور جو مال اس نے ادا کیا دونوں میں سے جو کمتر ہو اس کا غاصب سے مطالبہ کرے، بدلیل مذکورہ۔ اگر غاصب کے زیر قبضہ مغصوب خودکشی کر لے تو غاصب سے اس کی قیمت وصول کی جائے گی، لیکن اس کے غصب کی وجہ سے نہ کہ اس کی خودکشی کی وجہ سے کیونکہ اس کا خودکشی کرنا رائیگاں ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ طبعی موت مرا ہے۔

اگر مغصوب باندی ہو اور وہ بچے کو جنم دے پھر اپنے بچے کو قتل کر دے اور بعد ازاں خود مر جائے تو اس باندی کی قیمت ضمان میں وصول کی جائے لیکن اس بچے کی قیمت ضمان میں طلب نہ کی جائے، کیونکہ وہ بچہ تو امانت تھا۔

اسی طرح، اگر غاصب کے زیر قبضہ مغصوب غلام یا باندی بوڑھی ہو جائے یعنی اس نے جوان غلام کو غصب کیا ہو اور غاصب کے زیر قبضہ وہ بوڑھا ہو جائے یا اس نے باندی کو اس کی جوانی میں غصب کیا ہو اور وہ اس کے زیر قبضہ بوڑھی ہو جائے تو اس نقصان کا غاصب سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ بڑھاپے سے ایک جزو کا یا ایک پسندیدہ وصف کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ کسی باندی کو غصب کرے جس کی چھاتیاں ابھری ہوئی ہوں اور غاصب کے زیر قبضہ اس کی چھاتیاں ڈھلک جائیں (تو اس کا بھی) یہی حکم ہے (یعنی غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا) اس لیے کہ چھاتیوں کا ابھرا ہوا ہونا باندی کی ایک مرغوب صفت ہے کیا آپ نے اللہ عز وجل کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ: وکواعب اترابا یعنی اور" (نیکو کاروں کے لیے جنت میں) ابھرے ہوئے پستانوں والی کم سن لڑکیاں (ہوں گی)"۔ جہاں تک بے ریش نوجوان لڑکے (امرد) کے چہرے پر ڈاڑھی کے اگ آنے کا مسئلہ ہے، تو یہ قابل ضمان نہیں کیونکہ مردوں کے حق میں یہ کمی نہیں بلکہ اضافہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ (بغیر رضامندی کے) ڈاڑھی مونڈنے پر پوری دیت واجب ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر غاصب ایسے غلام کو غصب کرے جو قرآن حکیم کا قاری ہے اور وہ (غاصب کے زیر قبضہ) قرآن عظیم کو بھول جائے یا وہ ہنرمند ہو اور (غاصب کے زیر قبضہ) اپنا ہنر بھول جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ قرآن مجید کا علم اور ہنر غلام میں ایک مرغوب معنی ہے۔

جہاں تک مغصوب باندی کے حاملہ ہونے کا تعلق ہے یعنی کوئی شخص ایک باندی غصب کرے اور اس کے ہاں وہ حاملہ ہو جائے تو اگر تو غاصب کے ہاں ہوتے ہوئے اسے خود مالک نے حاملہ کیا ہو تو پھر غاصب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ یہ نقصان خود مالک کے فعل کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا غاصب سے اس کا ضمان طلب نہیں کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں غاصب سے کوئی ضمان طلب نہیں کیا جاتا جب مالک اپنی باندی کو غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے قتل کر دے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر اس باندی کو غاصب کے قبضے کے دوران میں اس کا وہ شوہر حاملہ کر دے جو اس کے مالک کے قبضے میں ہے کیونکہ شوہر کی طرف سے اس کے ساتھ مباشرت مالک کی اجازت سے کی گئی ہے تو یہ ایسے ہے گویا کہ خود مالک نے مباشرت کی ہے یا اس کے زیر قبضہ مباشرت کی گئی ہے۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے وہ زنا کاری کے نتیجے میں حاملہ ہوئی ہو تو مالک باندی کو واپس لے لے اور حمل کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا غاصب سے ضمان طلب کرے۔ اس ضمان کی مقدار کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ حمل سے پہنچنے والے نقصان (کے تاوان) اور عیب زنا کے تاوان پر غور کیا جائے اور جو نسبتاً زیادہ ہو وہ تاوان وصول کیا جائے، کمتر تاوان اس میں داخل ہو جائے گا۔ یہ قول از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ دونوں نقصانوں (یعنی حمل اور عیب زنا) کا ضمان لیا جائے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ قیاس کے مطابق تاوان لے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حاملہ ہونا اور زنا دونوں الگ الگ عیب ہیں لہٰذا ہر دو عیب سے الگ الگ نقصان واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی ہر دو کا الگ الگ لیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ دونوں ضمانوں کو جمع کرنا ناممکن ہے اس لیے کہ حمل کا نقصان زنا کے سبب سے واقع ہوا ہے چنانچہ وہ کسی علیحدہ سبب سے نہیں ہوا کہ اس پر جداگانہ حکم لاگو کیا جائے لہٰذا اس کے بغیر کوئی چارا نہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک ضمان کو واجب کیا جائے، لہٰذا ہم نے نسبتاً زیادہ ضمان کو واجب قرار دیا ہے اس لیے کہ کمتر ضمان بیشتر ضمان میں داخل ہو جاتا ہے لیکن بیشتر ضمان کا کمتر ضمان میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے۔

اگر غاصب وہ باندی مالک کو اس حال میں واپس کرے کہ وہ حاملہ ہو اور ولادت کی وجہ سے وہ مالک کے زیر قبضہ فوت ہو جائے اور اس کا بچہ باقی رہ جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت بطور ضمان وصول کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک صرف حمل واقع ہونے والی کمی کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب نے جس قدر مال واپس کیا ہے اس کی واپسی صحیح ہوئی ہے اور واپس کیا ہوا

مال حمل سے پہنچنے والے نقصان سے ماوراء ہے، جبکہ ہلاکت واپسی کے بعد اور مالک کے زیر قبضہ ایسے سبب سے ہوئی ہے جو اس کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے ولادت (جنم دینا) لہٰذا اس ہلاکت کا غاصب سے ضمان نہیں لیا جائے گا، جیسے کسی اور سبب سے ہلاک ہونے پر نہیں لیا جاتا اور جیسے اگر کوئی شخص حاملہ باندی فروخت کرے اور وہ خریدار کے ہاں جا کر بچے کو جنم دے اور حالت نفاس میں مر جائے تو خریدار کو حق نہیں کہ فروخت کنندہ سے کسی چیز کا مطالبہ کرے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باندی کی موت اس سبب سے واقع ہوئی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا اور وہ سبب ہے حمل یا زنا کیونکہ اسی سبب کے نتیجے میں ولادت ہوئی اور ولادت اس کی موت کا باعث بنی لہٰذا موت کی نسبت اس سابقہ سبب کے ساتھ ہے اور جب ہلاکت اس سبب سے ہوئی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مال مغصوب کی واپسی صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس کے صحیح ہونے کی شرط ناپید ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مال مغصوب کو ہر لحاظ سے اسی حالت میں واپس کیا جائے جس حالت میں غاصب نے اسے لیا (یعنی غصب کیا) تھا۔ تو یہ ایسے ہے گویا کہ اس باندی نے غاصب کے قبضے کے دوران میں بچے کو جنم دیا اور جنم دینے کی وجہ سے وہ مر گئی۔ اور اگر صورت حال وہ ہو تو پھر غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت ضمان میں وصول کی جائے گی، ایسے ہی زیر بحث صورت میں کیا جائے گا۔ بیع والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ بیع کی صورت میں واجب (فروخت شدہ مال کی) ابتداءً سپردگی ہے نہ کہ واپسی اور سپردگی پائی گئی لہٰذا فروخت کنندہ بری الذمہ ہو گیا۔ آزاد عورت کا مسئلہ بھی اس سے برعکس ہے، کہ اگر اس کی مرضی کے خلاف کوئی شخص اس کے ساتھ مرتکب زنا ہو (اور اس زنا کے نتیجے میں اسے حمل ہو جائے) اور ولادت کی وجہ سے وہ مر جائے تو اس شخص سے ضمان طلب نہیں کیا جائے گا کیونکہ آزاد عورت اخذ کی بنا پر قابل ضمان نہیں ہوتی کہ اس شخص پر اسے اس حالت میں واپس کرنا واجب ہو جس حالت میں اس نے اخذ کیا تھا، بخلاف باندی کے۔

اگر باندی نے غاصب کے زیر قبضہ زنا کا ارتکاب کیا ہو پھر غاصب اسے مالک کو واپس کر دے اور مالک کے زیر قبضہ اس پر حد زنا نافذ کی جائے اور درّہ زنی کی وجہ سے اسے نقصان پہنچ جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غاصب سے درّہ زنی سے پہنچنے والے نقصان اور زنا سے پہنچنے والے نقصان میں سے جسکا ضمان زیادہ ہوگا وہ وصول کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف زنا سے پہنچنے والے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے، کہ نقصان مالک کے قبضے کے دوران میں ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہوا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقصان اس سبب کی وجہ سے ہوا ہے جو غاصب کی ضمان کے دوران پیدا ہوا تھا لہٰذا اس نقصان کی نسبت غاصب کے زیر قبضہ وجود میں آنے والے سبب کے وجود سے کی جائے گی۔ صاحبین کے نقطۂ نظر سے اس نقصان کی نسبت اس سبب سے کی جائے گی جو مالک کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے درہ زنی، لہٰذا غاصب اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ جیسے مالک کے زیر قبضہ نقصان واقع ہونے سے غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے سبب کے وجود میں آنے کے وقت کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ صاحبین نے حکم یعنی نقصان کے واقع ہونے کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک غلام خریدے اور پھر اسے مباح الدم پا کر قتل کر دے جبکہ وہ خریدار کے قبضے میں ہو تو بیع کا یہ عقد فسخ ہو جائے گا اور مشتری فروخت کنندہ سے پوری قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اسی طرح، اگر وہ (خریدا ہوا غلام) چور ہو اور اس (یعنی خریدار) کے زیر قبضہ اسے قطع کی سزا ی

جائے تو وہ (فروخت کنندہ سے) نصف دام کا مطالبہ کرے گا۔ سابقہ سبب کا اعتبار کرنے کی وجہ سے، جبکہ صاحبین کے نزدیک حکم حال پر موقوف ہوتا ہے (نہ کہ ماضی میں پیدا ہونے والے سبب پر)، اور وہ خریدار کی ضمان میں سمجھا جائے گا اور فروخت کنندہ سے وہ عیب کے نقصان کا ضمان طلب کرے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نقصان کی نسبت اس سبب سے کیونکر کی جا سکتی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا حالانکہ وہ سبب زخمی کر دینے والی درّہ زنی کا موجب تو نہیں (یعنی و... ... درّہ زنی کا موجب ہے) لہٰذا زخم کے نقصان کی اس سبب کے ساتھ نسبت کیونکر قائم کی جا سکتی ہے، اور ا... امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اگر درّہ زنی کی سزا کے نافذ ہو جانے کے بعد زنا کے گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو انہیں (درّہ زنی کے نتیجے میں لگنے والے) زخم کے نقصان کا ضامن نہیں ٹھہرایا جائے گا کیونکہ ان کی گواہی سے زخمی کر دینے والی درّہ زنی واجب نہیں ہوئی تھی (صرف درّہ زنی واجب ہوئی تھی) لہٰذا زخم کے نقصان کو ان کی گواہی سے منسوب نہیں کیا جائے گا (یعنی زخم ان کی گواہی کا نتیجہ نہیں ہے) یہی صورت زیرِ بحث مسئلے کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیرِ بحث مسئلے میں بھی نقصان کو سابقہ سبب سے منسوب نہیں کیا گیا جیسے اُس مسئلے میں گواہوں کی گواہی سے منسوب نہیں کیا گیا تھا، البتہ زیرِ بحث مسئلے میں ضمان واجب ہو گیا ہے کیونکہ غصب کے ضمان کا واجب ہونا فعل پر موقوف نہیں ہے لہٰذا درّہ زنی کا استناد اس سبب سے ہو گا جو غاصب کے زیرِ قبضہ ہونے کے دوران میں وجود میں آیا تھا، درّہ زنی کے نتیجے (یعنی زخم) کا استناد اس سے نہیں کیا جائے گا تو یہ ایسا ہے گویا کہ باندی کو غاصب کے زیرِ قبضہ درّہ زنی کی سزا دی گئی اور وہ درّہ زنی کے وقت زخمی ہو گئی نہ کہ درّہ زنی کی وجہ سے، اور اگر یہ صورت حال ہو تو غاصب پر ضمان عائد ہوتا ہے، تو یہی حکم زیرِ بحث مسئلے کا ہو گا۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو درّہ زنی کے نقصان اور زنا کے نقصان (کے ضمان) میں سے جو زیادہ ہو اس کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ دونوں نقصان سبب واحد کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں اس لیے دو ضمانوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا بیشتر ضمان واجب ہو گا اور کمتر ضمان اس میں داخل ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر غصب شدہ باندی غاصب کے زیرِ قبضہ ہوتے ہوئے چوری کی مرتکب ہو اور غاصب وہ باندی اس کے مالک کو لوٹا دے اور مالک کے ہاں اسے سزائے قطع دی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق غاصب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس پر صرف چوری کے نقصان کا ضمان عائد ہو گا (یعنی چوری کی بدنامی کی وجہ سے اس کی قیمت میں جس قدر کمی واقع ہوئی اس قدر کا وہ ضامن ہو گا)۔ اس مسئلے کے ضمن میں دونوں جانب سے اختلاف کی وہی صورت ہے جیسی کہ سابقہ مسئلے میں تھی صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلے میں قطع سے پہنچنے والے نقصان کو ملحوظ رکھا ہے اور چوری کے عیب سے پہنچنے والے نقصان کو ملحوظ نہیں رکھا جبکہ سابقہ مسئلے میں عیبِ زنا کے نقصان کا اعتبار کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا نقصان چوری کے نقصان سے بیشتر ہے اور یہ بالکل ظاہر و باہر بات ہے، لہٰذا کمتر ضمان بیشتر ضمان میں داخل ہو جائے گا، عیبِ زنا کے نقصان کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بسا اوقات عیبِ زنا کا نقصان درّہ زنی کے نقصان سے بیشتر ہوتا ہے، اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے دونوں مسئلوں میں مختلف نقصانوں کا اعتبار کیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غصب شدہ باندی غاصب کے زیرِ قبضہ بخار میں مبتلا ہو جائے، غاصب اسے اس کے مالک کو لوٹا دے ... ... کے زیرِ قبضہ اس بخار کی وجہ سے مر جائے جس میں وہ غاصب کے ہاں مبتلا ہوئی تھی تو تینوں ائمہ کے

نزدیک غاصب سے صرف اسی نقصان کا ضمان لیا جائے گا جو بخار کی وجہ سے اسے پہنچا کیونکہ موت تو ان آلام کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جنہیں انسان برداشت نہیں کرسکتا اور یہ آلام تھوڑا تھوڑا کرکے پیدا ہوتے رہتے ہیں حتیٰ کہ انتہا کو پہنچ جاتے ہیں للہذا موت اس سبب سے واقع نہیں ہوئی جو غاصب کی ضامنی میں پیدا ہوا تھا' اس لیے غاصب سے صرف بخار کے نقصان کے بقدر ہی ضمان لیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص ایسی باندی غصب کرے جو بخار میں مبتلا ہو یا حاملہ ہو یا زخمی ہو یا بخار کے سوا کسی دوسرے مرض میں مبتلا ہو اور اس کی وجہ سے غاصب کے ہاں مر جائے تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ فرق ہے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب وہ مالک کے ہاں اس حمل کی وجہ سے مر جائے جو غاصب کے ہاں قرار پایا تھا کہ اس مسئلے میں مالک کے ہاں واقع ہونے والی اس کی موت کو غاصب کے ہاں موت قرار دیا گیا تھا لیکن اس مسئلے میں غاصب کے ہاں اس کی موت کو مالک کے ہاں موت نہیں قرار دیا گیا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں اس کی موت ایسے سبب سے واقع ہوئی تھی جو غاصب کی ضامنی میں تھا یعنی اس کا حاملہ ہونا کیونکہ اسی کے نتیجے میں موت واقع ہوئی تھی للہذا موت کو اس نسبت دیدی گئی گویا کہ موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی تھی' اس لیے یہ بات واضح ہوگئی کہ واپسی صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ واپسی کے صحیح ہونے کی شرط معدوم ہے، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ جب کہ اس مسئلے میں اس کی ہلاکت اگرچہ اس سبب سے واقع ہوئی جو مالک کے ہاں وجود میں آیا تھا لیکن اس سبب سے نہیں ہوئی جو اس کی ضامنی میں موجود تھا، کیونکہ حمل سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا اس لیے جب غاصب نے اسے غصب کیا تو غصب کی وجہ سے غاصب پر ضمان واجب ہوگیا کیونکہ ہلاکت کے سبب کا پیدا ہونا اس باندی کے غاصب کے ضمان میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ غصب کے ضمان کا واجب ہونا غاصب کے فعل پر موقوف نہیں ہے' للہذا اگر اس کے زیر قبضہ مغصوب ہلاک ہو جائے تو ضمان لاگو ہو جائے گا۔ لیکن مغصوب میں جو مرض وغیرہ ہوگا اس کے بقدر ضمان کم ہو جائے گا کیونکہ وہ غصب کے ضمان میں شامل نہیں ہے، کیا ایسا نہیں ہے ؟ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی فربہ باندی کو غصب کرے اور وہ غاصب کے ہاں دبلی ہو جائے تو دبلے ہونے کے نقصان کا وہ ضامن ہوگا اور اگر اسی کے ہاں وہ دوبارہ فربہ ہو جائے اور وہ اسے اس کے مالک کو لوٹا دے تو اس پر کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ دبلے ہونے کا نقصان دوبارہ موٹاپا آنے سے دور ہوگیا تو یہ ایسے ہے گویا نقصان سرے سے ہوا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر اس کے زیر قبضہ اس کا دانت اکھیڑ دیا جائے اور پھر اگ آئے اور پھر وہ اسے لوٹا دے تو بھی اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ جب دانت دوبارہ اگ آیا تو یہ ایسے ہے گویا وہ اکھڑا ہی نہ تھا اور اگر اس کے زیر قبضہ اس کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور وہ اسے دیت سمیت لوٹا دے تو بھی اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی سے ولادت کے نقصان کا مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب پر اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ ولادت (جنم دینے) کی وجہ سے مغصوب کا ایک جزو ضائع ہوگیا ہے البتہ اگر کوئی جابر (نقصان کا ازالہ کرنے والا سبب) موجود ہو تو یہ ضیاع معنوی طور پر معدوم ہو جائے گا۔ غصب شدہ باندی کو اگر ولادت سے نقصان پہنچے اس مسئلے کے بارے میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو ماں اور بچہ دونوں غاصب

کے قبضے میں قائم ہوں گے، یا دونوں اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو گئے ہوں گے یا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا ہوگا اور دوسرا زندہ ہوگا۔ سو اگر وہ دونوں قائم ہوں تو وہ ان دونوں کو مالک کو لوٹا دے پھر دیکھا جائے کہ اگر بچے کی قیمت اس قدر ہے کہ ولادت کا نقصان اس سے پورا ہو سکتا ہے تو اس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے گا اور غاصب پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی اور اگر بچے کی قیمت اس نقصان سے کمتر ہو تو ازروئے استحسان اس سے جس قدر نقصان پورا ہو سکتا ہو کم دیا جائے اور باقی نقصان کا اس سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور یہی ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں اور یہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اور اگر مغصوب کی واپسی کے وقت بچے کی قیمت سے نقصان پورا نہ ہو سکتا ہو اور واپسی کے بعد بچے کی قیمت اتنی ہو جائے کہ اس سے نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ اضافہ (بچے کی قیمت میں) غاصب کی ضامنی میں پیدا نہیں ہوا لہٰذا یہ نقصان کے ازالے کے لیے مناسب نہیں ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ حمل کے نقصان کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف کے مطابق ہے یعنی یہ کہ اگر غاصب ایک بانجھ باندی غصب کرے، غاصب کے زیر قبضہ وہ حاملہ ہو جائے، وہ اسے مالک کو لوٹا دے اور مالک کے ہاں وہ بچے کو جنم دے، ولادت سے اس میں نقصان واقع ہوا اور بچے سے اس نقصان کو پورا کیا جا سکتا ہو تو غاصب پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی، بخلاف امام زفرؒ کے۔ اختلاف کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہوگی کہ اگر باندی کو بیع کر دیا جائے اور وہ بیع فاسد ہو اور بیع کے وقت وہ حاملہ ہو، خریدار کے ہاں وہ بچے کو جنم دے، جنم دینے سے اس میں کمی واقع ہوا دراس کمی کو بچے کی قیمت سے پورا کیا جا سکتا ہو، خریدار بچے سمیت باندی کو فروخت کنندہ کو لوٹا دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بخلاف امام زفرؒ کے۔ اختلاف حکم کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہوگی کہ کسی کے پاس تجارت کے لیے کوئی باندی ہو اور اس باندی پر (اس کے ہاں) ایک سال گذر جائے اور اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، وہ بچے کو جنم دے اور جنم دینے سے اس کی قیمت میں دو سو درہم کی کمی واقع ہو جائے اور بچے کی قیمت سے یہ نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس پر پورے ایک ہزار درہم میں ہی زکوٰۃ واجب رہے گی اور اس میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا جبکہ زفرؒ کے نزدیک نقصان کمال کر جو رقم بچتی ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور بقدر نقصان (یعنی دو سو روپے کی) رقم اس سے ساقط ہو جائے گی۔ غصب والے مسئلے میں امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وجوب ضمان کا سبب موجود ہے اور وہ ہے نقصان لہٰذا اس نقصان کے ازالے کے لیے ضمان واجب ہو جائے گا کیونکہ غصب کا ضمان ضیاع کو پورا کرنے کا ضمان ہے اور ضیاع تو ہو چکا لہٰذا اس کے جابر یعنی نقصان پورا کرنے والے کا ہونا ناگزیر ہے اور بچہ نقصان کا ازالہ کرنے کے لیے ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو چیز ضائع ہوئی ہے وہ مغصوب منہ کی ملکیت تھی اور بچہ بھی اس کی ملکیت ہے اور یہ بات خلاف عقل ہے کہ ایک انسان کی ملکیت کے نقصان کا ازالہ کیا جائے، لہٰذا ضمان سے اس کے نقصان کا ازالہ کرنا لازم ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نقصان صورت کے لحاظ سے ہے معنی کے لحاظ سے نہیں لہٰذا یہ نقصان اس طرح کا قابل ضمان نہ ہوگا جس طرح دانت، موٹاپے اور قطع کا نقصان ہوتا ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اس امر کی دلیل کہ یہ معنی کے لحاظ سے نقصان نہیں ہے یہ ہے کہ اضافے اور نقصان کا سبب ایک ہے اور وہ ہے بچے کو جنم دینا اور اضافے اور نقصان کے سبب کا ایک ہونا معنی کے لحاظ سے نقصان کے متحقق ہونے میں مانع ہے کیونکہ اضافہ بھی اسی طرح کا متقوم مال ہے جس طرح کا ضائع شدہ حصہ تھا تو جس سبب نے نقصان کیا اسی نے بلحاظ معنی اسی قدر فائدہ پہنچایا ہے لہٰذا نقصان صرف صورت کے لحاظ سے ہوا ہے اور ظلم و زیادتی کے ضمان کے ضمن میں صورت کے نقصان پر قیمت کا ضمان عائد نہیں ہوتا۔ امام زفرؒ کا قول کہ اس

کی ملک کے نقصان کی اس کی ملک سے تلافی کرنا غیر معقول بات ہے کا جواب بھی حاصل ہو گیا کیونکہ ہم نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ اس میں معنوی نقصان کے متحقق ہونے کو مانع ہے لہٰذا کوئی معنوی نقصان نہیں ہوا اس لیے اس کی تلافی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر ماں اور بچہ دونوں غاصب کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائیں تو ماں کی غصب کے روز کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ ماں کا غصب تو متحقق ہے اور ہمارے نزدیک بچے کی قیمت کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک بچے کا بھی ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک بچہ بھی مغصوب ہے! اس مسئلے کا ذکر اس باب کے شروع میں گزر چکا ہے۔ اگر غاصب بچے کو قتل کر دے یا اسے فروخت کر دے تو اس سے ماں کی قیمت کے ساتھ ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان بھی لیا جائے گا کیونکہ بچہ اگرچہ ہمارے نزدیک غاصب کے پاس امانت تھا تاہم امانت بھی قابل ضمان ہو جاتی ہے اگر اس میں ضمان کا سبب پایا جائے اور وہ سبب پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔

سو اگر ماں کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور ولادت سے ایک سو درہم کی اس میں کمی واقع ہوئی ہو اور بچے کی قیمت دو سو درہم ہو تو ماں کی غصب کے روز کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور بچے کی نصف قیمت یعنی ایک سو درہم کا ضمان لیا جائے گا اور یہ نصف قیمت ماں کی قیمت میں داخل ہو جائے گی۔ اگر آپ چاہیں تو غاصب سے ماں کی ولادت کے روز کی قیمت اور ماں کے ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان لے لیں اور یہ سب برابر ہے کیونکہ جب نقصان کی تلافی بچے سے کی جائے تو جو ضمان واجب ہو گا وہ دونوں (ماں اور بچے) کی قیمتوں کی حاصل جمع یعنی ایک ہزار اور ایک سو درہم ہو گا، تو اس صورت میں اگر آپ ماں کی پوری قیمت (یعنی ایک ہزار درہم) کا اعتبار کریں تو باقی بچے کی نصف قیمت بچے گی اور اگر ماں کی قیمت نو سو درہم (یعنی ولادت کے روز کی قیمت) شمار کریں تو بچے کی پوری قیمت باقی بچے گی۔

اگر ماں اور بچے میں سے ایک ہلاک ہو جائے اور دوسرا زندہ بچ جائے تو اگر تو بچہ مغصوب کی واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو غاصب ماں کو لوٹا دے اور ولادت کے نقصان کا ضمان دے اور ہمارے نزدیک اس پر بچے کا ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوا ہے اور اگر ماں ہلاک ہو جائے اور بچہ زندہ بچے تو غصب کے روز ماں کی جو قیمت تھی اس کا ضمان لیا جائے اور بچے کو لوٹا دیا جائے اور ماں کی ہلاکت کی تلافی بچے سے نہ کی جائے خواہ بچے کی قیمت سے ماں کی قیمت ادا ہو جاتی ہو، بخلاف ضمانِ نقصان کے کہ اس صورت میں بچے سے نقصان کی تلافی کی جا سکتی ہے کیونکہ اس صورت میں نقصان اور اضافے کا سبب ایک ہی ہے جس کی تلافی کی جاتی ہے اور وہ ہے ولادت اور زیر بحث مسئلے میں سبب ایک نہیں ہے کیونکہ ولادت بچے کے حصول کا سبب ہے نہ کہ ماں کی ہلاکت کا سبب کیونکہ اغلب یہ ہے کہ ولادت ہلاکت کا باعث نہیں بنتی البتہ (ماں کی ہلاکت اور بچے کے حصول کا) سبب ایک نہیں ہے، اس لیے بچے سے تلافی کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کپڑا غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن اس کی سلائی نہ کرے تو مغصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے البتہ اگر نقصان معمولی ہو تو مغصوب منہ کو خیار حاصل نہ ہو گا اور نقصان کے ضمان کے سوا اسے کچھ اور لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ کپڑے کو تھوڑا سا پھاڑنا نقص اور عیب دار بنانا ہے لہٰذا اس سے نقصانِ عیب کا ضمان عائد ہوتا ہے اور اگر وہ اس کی زیادہ قطع برید کرے مثلاً قبا یا قمیض کی کٹائی کرلے تو اس صورت میں مغصوب منہ کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو کٹا ہوا کپڑا لے لے اور کٹائی سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان لے لے اور چاہے تو کٹا ہوا کپڑا غاصب کے پاس رہنے دے اور بغیر کٹے ہوئے کپڑے کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ کپڑے میں کثیر

کٹائی سے وہ بعض منافع ضائع ہوجاتے ہیں جو کپڑے سے مطلوب ہوتے ہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کٹائی کے بعد ان اغراض کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا جن کے لیے کٹائی سے قبل کیا جاسکتا ہے، لہٰذا یہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے، اس لیے مالک کے حق میں خیار ثابت ہوجاتا ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب ایک بکری غصب کرے اور اسے ذبح کرلے لیکن اس نے اسے بھونا یا پکایا نہ ہو تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو بکری (ذبح شدہ) لے لے اور نقصان ذبح کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو بکری غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے غصب کے روز بکری کی جو قیمت تھی اس قیمت کا ضمان لے لے۔ (امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ غاصب نے بکری کی کھال اتار لی ہے یا نہیں اتاری اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کرلیے ہیں یا ابھی نہیں کیے، بشرطیکہ اس نے اسے بھونا یا پکایا نہ ہو حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ (مالک) چاہے تو بکری لے لے اور اس کے سوا اسے کچھ لینے کا حق نہیں اور چاہے تو اس سے غصب کے دن بکری کی جو قیمت ہو اس کا ضمان لے لے۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بکری کو ذبح کرنا اگر بلحاظ صورت نقصان ہے تو بلحاظ معنی اضافہ ہے کیونکہ بکری سے مقصود تو گوشت ہی ہوتا ہے اور ذبح کا فعل اس مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے لہٰذا نقصان نہیں ہوا بلکہ اضافہ ہوا ہے کیونکہ مغصوب منہ سے اس ذریعے (یعنی ذبح کرنے) کا بار اٹھ گیا لہٰذا غاصب نے اسے ذبح کرکے تو احسان کیا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: ما علی المحسنین من سبیل۔ احسان کرنے والوں کے خلاف کسی امر کی گنجائش نہیں، سو اگر مالک گوشت لینے کو اختیار کرے تو غاصب پر اور کوئی چیز عائد نہ ہوگی، تاہم اسے یہ خیار حاصل ہوگا کہ اگر چاہے تو بکری کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے قیمت کا ضمان وصول کرلے کیونکہ فی الجملہ کچھ نہ کچھ مقصود تو فوت ہوا ہے۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بکری سے جیسے گوشت مطلوب ہوتا ہے ویسے ہی کچھ دوسرے مقاصد بھی مطلوب ہوتے ہیں، مثلاً دودھ، نسل اور تجارت، اس لیے ذبح کرنے سے وہ بعض مقاصد تو ضائع ہوگئے جو اس سے مطلوب تھے، لہٰذا اس سے بکری میں کمی واقع ہوگئی اور یہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے اس لیے مالک کے حق میں نقصان کے ضمان اور قیمت کے ضمان کا خیار ثابت ہوجاتا ہے جیسے کپڑے والے مسئلے میں ہوا تھا۔

اس اصل سے یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر غاصب کسی شخص کی کوئی عین (معین و مشخص چیز) غصب کرلے، خواہ وہ عین ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ، اور وہ اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے، وہاں غاصب اور مغصوب منہ کا آمنا سامنا ہوجائے اور وہ عین اس وقت غاصب کے قبضے میں ہو اور اس جگہ اس عین کی قیمت مکانِ غصب والی قیمت سے کمتر ہو تو مغصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اُس جگہ مکانِ غصب والی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ اعیان (عین کی جمع) کی قیمتیں مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہیں، کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ سو جب وہ مغصوب کو اس جگہ لے گیا اور وہاں اس کی قیمت اس قیمت سے کمتر ہے جو غصب کی جگہ پر تھی تو اس نے اسے وہاں منتقل کرکے اس میں از روئے معنی کمی پیدا کردی اور اگر مالک کو عین کے لینے پر مجبور کیا جائے تو یہ غاصب کی طرف سے اسے ضرر رسانی کے مترادف ہوگا لہٰذا اس کے لیے خیار ثابت ہوجاتا ہے کہ چاہے تو اس سے مکانِ غصب والی قیمت کا مطالبہ کرے اور چاہے تو غاصب کی مکان غصب میں واپسی کا انتظار کرلے، برعکس اس کے کہ اگر وہ اسے اسی شہر میں پائے جہاں اس نے غصب کیا تھا اور (مغصوب کا) بھاؤ گر چکا ہو تو اس صورت میں اسے خیار کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہاں نقصان

غاصب کے عمل کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ یہ تو بھاؤ کی تبدیلی کی وجہ سے ہوا ہے اور بھاؤ کی تبدیلی میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ تو خالصتہً اللہ عزوجل کا کام ہے، لہٰذا غاصب اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر عین کی قیمت اس جگہ جہاں اسے منتقل کرکے لایا گیا ہے مکان غصب والی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو وہ قیمت کا مطالبہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو، عین کے قائم ہونے کی صورت میں، یہ ہے کہ اس کو لوٹانا واجب ہے اور قیمت کی طرف رجوع تو دفع ضرر کی غرض سے کیا جاتا ہے اور یہاں تو بغیر کسی ضرر کے لازم ہوئے عین تک رسائی ممکن ہے لہٰذا عین سے ہٹ کر قیمت کی طرف رجوع کرنے کا اسے کوئی حق نہیں اگر مغصوب دراہم یا دنانیر ہوں تو مغصوب منہ کو یہ حق نہیں کہ ان کی قیمت کا مطالبہ کرے خواہ بھاؤ بدل چکا ہو (نئی جگہ پر) کیونکہ دراہم اور دنانیر کو چیزوں کا زر بدل (ثمن، قیمت، Price) بنایا گیا ہے اور عام طور پر جگہ کے بدلنے سے زر بدل ہونے (ثمنیۃ) کا مفہوم بدل نہیں جاتا کیونکہ ان کے حمل و نقل پر بوجہ ان کے قیمتی اور قلیل ہونے کے کوئی خرچہ نہیں اٹھتا اس لیے ان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا نقصان کا باعث نہیں کیونکہ جگہ بدلنے سے ان کے حمل و نقل پر کوئی خرچہ تو اٹھتا نہیں لہٰذا اسے قیمت کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ وہ عین کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو یہی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ یا تو غاصب عین کو واپس کرنے سے قاصر ہوتا ہے یا پھر عین کو واپس لینے میں مالک کے لیے مضرت ہوتی ہے، اور ایسی کوئی بات زیرِ بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عینِ مغصوب غاصب کے قبضے میں برقرار ہو اور اگر وہ تلف ہو چکی ہو اور غاصب اور مغصوب کی باہم ملاقات ہو جائے تو اگر مغصوب ذوات القیم میں سے ہے تو مالک اس کی وہ قیمت وصول کرے جو غصب کے وقت تھی کیونکہ اس کے تلف ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سابقہ غصب اپنے وجود کے وقت سے ہی اتلاف واقع ہوا تھا اور حکم فعل کے سبب کے وجود میں آنے کے وقت سے ہی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر عین مغصوب ذوات الامثال میں سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا نرخ جائے ملاقات میں مکانِ غصب کی بہ نسبت کمتر ہے تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو عین کی مکانِ غصب والی قیمت لے لے اور چاہے تو انتظار کرلے لیکن اسے اس جگہ مثل پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اس جگہ عین کو منتقل کرکے اس نے عین میں کمی پیدا کر دی ہے، جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جن چیزوں کے نقل و حمل پر خرچہ اٹھتا ہے ان چیزوں کی قیمتوں میں فرق جگہ کے بدلنے سے واقع ہو جاتا ہے کیونکہ نقل و حمل کا خرچہ پڑ جانے کا امکان ہوتا ہے، لہٰذا اس جگہ اسے اس کے لینے پر مجبور کرنا اس کے لیے ضرر رساں ہے اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ چاہے تو قیمت لے لے اور چاہے تو انتظار کرے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ عین قائم ہو اور اس کی قیمت اس (نئی) جگہ کمتر ہو۔ اور اگر اس جگہ اس کی قیمت مکانِ غصب والی قیمت کے برابر ہو تو مغصوب منہ کو یہ حق ہوگا کہ اس سے اس کی مثل کا مطالبہ کرے کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے گا۔ اگر مکان غصب والی قیمت سے اس جگہ کی قیمت زیادہ ہو جہاں مقدمہ پیش آیا ہے تو غاصب کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مکانِ خصومت میں اس کی مثل دے دے اور چاہے تو اس کی مکانِ غصب والی قیمت دے دے کیونکہ اگر غاصب پر مکانِ خصومت میں مثل کا دینا لازم کیا جائے تو یہ غاصب کے لیے ضرر رساں ہے اور مکانِ غصب کی طرف واپسی میں تاخیر مغصوب منہ کے لیے باعث مضرت ہے، لہٰذا وہ اس جگہ مغصوب منہ کو مکانِ غصب والی قیمت ادا کر دے یا پھر یہ ہے کہ مغصوب منہ تاخیر پر راضی ہو جائے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مغصوب اموالِ ربا میں سے ہو جس کی بیع اس کی ہم جنس کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز نہیں جیسے مکیلات (وہ اشیاء جن کی پیمائش برتن کے پیمانے سے کی جاتی ہے مثلاً اناج وغیرہ) موزونات (وہ اشیاء جن کی خرید و فروخت تول کر کی جائے) ہیں، اور اس (مغصوب) میں غاصب کے زیر قبضہ، غاصب کے عمل سے یا اس کے عمل کے بغیر (کسی اور سبب سے) نقص واقع ہو جائے تو مغصوب منہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ (مغصوب) اس سے لے لے اور اس سے نقصان کی قیمت کا ضمان طلب کرے کیونکہ یہ ربا (سود) کا معاملہ بن جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب نے گندم غصب کی، گندم غاصب کے زیر قبضہ خراب ہو گئی یا بھیگ گئی یا غاصب نے اسے پانی میں بھگو دیا اور نتیجتاً اس کی قیمت کم ہو گئی تو گندم کے مالک کو خیار حاصل ہو گا، چاہے تو گندم لے لے جس حالت میں بھی وہ ہے اور اس کے علاوہ اسے کچھ بھی لینے کا حق نہیں یا پھر وہ اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے مغصوب کی مثل کا ضمان لے لے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس (عین مغصوب) کو لے لے اور اس سے نقصان کا ضمان بھی طلب کرے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے نقصان کا ضمان لینے کا حق حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کے اس موقف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک تو ا[illegible] با سے تعلق رکھنے والی کسی چیز کی عمدگی کی اس چیز سے جداگانہ طور پر کوئی قیمت نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قیمت ہے۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ اور جبکہ وہ جودت و عمدگی مالِ متقوم نہیں تو اس پر ضمان بھی نہیں کیونکہ ضمان تو مالِ متقوم کے غصب پر عائد ہوتا ہے، علاوہ ازیں جبکہ وہ مال متقوم نہیں ہے تو یہ سود کا معاملہ ہو جائے گا۔

اگر غاصب ایک صحیح درہم یا ایک صحیح دینار غصب کرے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اسے توڑ ڈالے تو اگر تو واقعہ ایسی جگہ ہوا ہے جہاں صحیح اور ٹوٹے ہوئے (دینار یا درہم) کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو تو غاصب پر کوئی چیز (یعنی ضمان) عائد نہ ہو گا اور اگر یہ واقعہ ایسی جگہ ہوا ہو جہاں ان کی قیمتوں میں فرق ہو تو مالک کو خیار حاصل ہو گا، چاہے تو اسے بعینہ (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور ماسوا اس کے اسے اور کسی چیز کا حق نہیں (یعنی نقصان کا ضمان طلب نہیں کر سکتا) اور چاہے تو اسے اس کے پاس رہنے دے اور اس سے اسی کے مثل کا ضمان طلب کرے جو اس نے لیا تھا لیکن ہمارے نزدیک اسے یہ حق نہیں کہ اسے بعینہ بھی لے لے اور نقصان کا ضمان بھی طلب کرے، بخلاف امام شافعیؒ کے جس کی بنیاد وہ اصل ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اگر مغصوب چاندی یا سونے کا برتن ہو اور وہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اس کو توڑ ڈالے تو مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اسے بعینہ (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور ماسوا اس کے اور کچھ لینے کا اسے حق نہیں اور چاہے تو مختلف جنس میں سے قیمت کا ضمان لے لے، کیونکہ جودت و عمدگی کی (عین کی ذات سے) جداگانہ طور پر کوئی قیمت نہیں لیکن عین کے ساتھ اس کی قیمت ہے بالخصوص جب وہ بندوں کے عمل کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہو، لہذا غاصب پر ضمان عائد کیے بنا کوئی چارا نہیں لیکن مثل کا ضمان عائد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اس لیے قیمت کا ضمان واجب ہو گا، لیکن اس کی جنس میں سے قیمت کا ضمان عائد کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں بنتی اس لیے کہ یہ سودی معاملہ ہو جائے گا لہذا مختلف جنس میں سے اس کی قیمت کے ضمان کو عائد کرنا لازم ٹھہرا، برعکس دراہم اور دیناروں والے مسئلے کے، کیونکہ وہاں مثل کے ضمان کو واجب کرنا ممکن تھا اور اس باب میں یہی (یعنی مثل کا ضمان واجب کرنا) اصل ہے، لہذا بغیر ضرورت کے اس اصل سے انحراف نہ کیا جائے۔ اور اگر قاضی مختلف جنس میں سے قیمت کا ضمان ادا کرنے کا حکم جاری کر دے اور پیشتر اس کے

کہ فریقین کی طرف سے اس کی ادائیگی اور وصولی عمل میں آئے وہ دونوں (غاصب اور مغصوب منہ) ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قاضی کا حکم باطل نہ ہوگا کیونکہ قیمت عین کے قائم مقام ہو گئی ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ بدل ہے۔

اسی طرح پیتل، تانبے اور شیشے کے برتنوں کا حکم ہے کہ اگر ان کو تول کر بیچا جاتا ہو تو یہ اور سونے چاندی کے برتن برابر ہیں کیونکہ تول کر بیچنے کی صورت میں یہ برتن صنعت کے بعد بھی حدِ وزن سے خارج نہیں ہوئے تو یہ موزونات میں سے ہونگے لہذا ان کا شمار سونے اور اموالِ ربا میں چاندی کی طرح ہوگا سو جب یہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ گئے، خواہ غاصب نے خود توڑے ہوں یا کسی اور نے توڑے ہوں اور ان میں ایک بڑا یا چھوٹا عیب پیدا ہو گیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسی حالت میں یہ برتن لے لے اور اس کے علاوہ اور کچھ لینے کا اسے کوئی حق نہیں اور چاہے تو درہموں یا دیناروں کی صورت میں ان کی قیمت لے کر برتن غاصب کے پاس رہنے دے اور فریقین کی طرف سے لیے اور دیے ہوئے مال پر قبضہ کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے مگر کیلی اور موزونی شی کا یہی حکم ہے، جبکہ اس میں اس کے کسی وصف کی کمی واقع ہو جائے نہ کہ ناپ اور تول کی کمی۔ اور اگر ان برتنوں کو گنتی سے فروخت کیا جاتا ہو اور وہ (غاصب کے زیرِ قبضہ) ٹوٹ جائیں یا توڑ دیے جائیں تو اگر ٹوٹنے سے ان میں بڑا عیب پیدا نہ ہوا ہو تو مالک کو یہ خیار حاصل نہ ہوگا کہ قیمت کا ضمان وصول کر کے ان کو غاصب کے پاس رہنے دے بلکہ وہ ان کو لے لے اور غاصب سے قیمت کے نقصان کا ضمان طلب کرے اور اگر ان میں بڑا عیب پیدا ہو گیا ہو تو ان کے مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو برتن لے لے اور نقصان کی قیمت بھی وصول کرلے اور چاہے تو ان کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ان کی صحیح حالت کی قیمت کا ضمان وصول کرلے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب رس کو (Juice) غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ سرکہ بن جائے یا اسے دودھ غصب کرے اور وہ دہی بن جائے یا انگور غصب کرے اور وہ کشمش بن جائیں یا تازہ کھجور غصب کرے اور وہ خشک کھجور بن جائے تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس چیز کو بعینہ لے لے اور اس کے علاوہ اسے اس سے کچھ بھی لینے کا حق نہیں، کیونکہ یہ چیزیں اموالِ ربا میں سے ہیں اور ان کی عمدگی (ان چیزوں کی ذات سے) جداگانہ طور پر کوئی قیمت نہیں رکھتی لہذا یہ مال متقوم نہیں، اور چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ویسی ہی چیز کا ضمان وصول کرے جیسی اس نے غصب کی تھی، بدلیل مذکورہ۔

نقصان معلوم کرنے کا طریقہ :- جہاں تک نقصان کو معلوم کرنے کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مغصوب کی اس کے صحیح حالت میں ہونے کی قیمت لگائی جائے اور پھر اس کی بحالتِ عیب قیمت آنک لی جائے، دونوں میں جو فرق ہوگا وہ (نقصان کے) ضمان کے طور پر واجب ہوگا۔ کیونکہ اس طریقے کے سوا اور کسی طرح نقصان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مغصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت کا حکم :- رہا وہ حکم جس کا تعلق مغصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت سے ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ غاصب کے زیر قبضہ مغصوب میں پیدا ہونے والا اضافہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وہ مغصوب سے علیحدہ (منفصل) ہوگا یا اس سے ملا ہوا (متصل) ہوگا۔ اگر اضافہ مغصوب سے منفصل ہو تو مغصوب منہ اصل مغصوب کے ساتھ اس اضافے کو بھی لے لے گا اور اس پر غاصب کو کچھ بھی لینے کا حق نہیں ہوگا، خواہ یہ اضافہ اصل مغصوب سے تولد ہوا ہو، جیسے بچہ، پھل،

دودھ، اُون یا جو چیزیں تولّد کے حکم میں ہیں جیسے دیت اور عقر (مہر کی قسم) یا اس سے قطعاً تولّد نہ ہو جیسے شکار سے حاصل ہونے والی آمدنی، ہبہ اور صدقہ وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل سے تولّد کی صورت میں ہونے والا اضافہ مغصوب منہ کی اپنی ملک کا نمو ہے لہٰذا یہ اسی کی ملک ہے اور جو تولّد کے حکم میں آتا ہے وہ ملک کے جزء کا بدل ہے یا اس چیز کا بدل ہے جو جزء کے حکم میں ہے، لہٰذا وہ مغصوب منہ کی ملک ہے۔ رہا غیر متولّد اضافہ تو وہ اس کی ملک کی آمدنی ہے لہٰذا وہ بھی اس کی ملک ہے۔ جہاں تک بدل منفعت یعنی اجرت (کرائے) کا تعلق ہے، مثلاً یہ کہ غاصب نے مغصوب کو کرائے پر دیا ہو تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہے لیکن وہ اسے خیرات کر دے۔ امام شافعیؒ کا موقف اس کے برعکس ہے، جس کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تو منافع بجائے خود اموالِ متقومہ نہیں ہیں، چنانچہ غصب یا اتلاف پر یہ قابلِ ضمان نہیں ہوتے البتہ عقد (معاملہ Deed) سے یہ متقوّم ہو جاتے ہیں اور عقد غاصب کی طرف سے موجود ہے (نہ کہ مغصوب منہ کی طرف سے)، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بجائے خود اموال متقومہ ہیں اور غصب اور اتلاف پر اعیان کے مانند قابلِ ضمان (مضمون) ہیں۔ اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر یہ اضافہ متصل ہو، تو اس صورت میں اگر تو وہ تولّد ہوا ہے جیسے حُسن، جمال، موٹاپا اور بڑھاپا وغیرہ ہیں تو مالک اصل مغصوب کے ساتھ اسے بھی لے لے گا اور غاصب اس سے اس اضافے پر کوئی چیز لینے کا حقدار نہیں کیونکہ یہ اس (یعنی مغصوب منہ) کی اپنی ملک کی نمو (growth) ہے، اور اگر یہ متصل اضافہ غیر متولّد ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو یہ اضافہ عین مال متقوم ہے، مغصوب میں قائم ہے اور مغصوب کے تابع ہے تو اس صورت میں مغصوب منہ کو خیار حاصل ہو گا جس کا ذکر ہم ان شاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر کریں گے اور اگر وہ عین مال متقوم نہ ہو اور مغصوب میں قائم نہ ہو تو مغصوب منہ اسے لے لے اور غاصب کا اس پر کوئی حق نہ ہو گا۔ اور اگر وہ متصل اضافہ عین ہے اور مال متقوم ہے لیکن وہ مغصوب کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ بجائے خود اصل ہے تو وہ مغصوب منہ کی ملکیت نہیں رہے گا بلکہ ضمان کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائے گا۔

مسائل: مسائل میں اس کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً غاصب کسی شخص کا کپڑا غصب کرے اور غاصب اس کپڑے کو اپنی مملوکہ چیز سے رنگ لے، تو اگر اس نے اسے کسم (safflower) اور زعفران سے سرخ یا زرد یا ان دو رنگوں کے علاوہ کسی اور رنگ میں رنگ لیا، سوائے کالے رنگ کے تو کپڑے کے مالک کو خیار ہو گا، چاہے تو غاصب سے کپڑا لے لے اور رنگائی سے کپڑے میں جو غاصب نے اضافہ کر دیا ہے اس کا اُسے معاوضہ دے دے۔ کپڑا واپس لے لینے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ کپڑا (رنگائی کے بعد بھی) اس کی ملک ہے کیونکہ کپڑے کا نام اور معنی برقرار ہے اور رنگائی سے ہونے والے اضافے کا ضمان اس لیے ہے کہ غاصب کے لیے عین مال متقوم قائم (یعنی رنگ) ہے لہٰذا اس کی ملکیت کو بغیر ضمان دیئے زائل کرنے کی کوئی سبیل نہیں، ضمان دے کر لے لینے میں دونوں فریقوں کے مفاد کا تحفظ ہے۔ اور اگر (مغصوب منہ) چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس رہنے دے اور اپنے کپڑے کی وہ قیمت ضمان میں لے لے جو رنگائی سے پہلے غصب کے روز تھی کیونکہ مغصوب منہ کو کپڑا لینے پر مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لیے کہ وہ ضمان ادا کیے بغیر تو کپڑا واپس لے نہیں سکتا اور ضمان سے مراد ہے رنگائی سے اس میں پیدا ہونے والے اضافے کی قیمت اور ضمان ادا کرنے پر اسے مجبور کرنے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ ضمان کو واجب کرنے کا سبب اس کا پیدا کردہ نہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے ایک تیسرا اختیار بھی حاصل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑے کو اس کے حال پر چھوڑ دے اور اس میں رنگائی سے جو اضافہ ہوا ہے وہ غاصب کی ملک ہے، لہٰذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور جو دام وصول ہوں ان کو ان

دونوں (مغصوب منہ اور غاصب) کے درمیان ان کے اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جاتے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب کپڑے کی رنگائی کسی کے فعل کے بغیر ہوئی ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑا مغصوب منہ کی ملک ہے اور رنگ غاصب کی ملک ہے اور دونوں کی ملکوں (یعنی کپڑے اور اس کے رنگ) کو الگ الگ کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا کپڑے میں یہ دونوں شریک ہو گئے۔ اس لیے کپڑے کو فروخت کر کے قیمت ان دونوں میں ہر ایک کے حق کے مطابق تقسیم کر دی جائے۔ خیار صرف مغصوب منہ کو حاصل ہو گا غاصب کو نہیں اگرچہ اس میں غاصب کی بھی ملک موجود ہے یعنی رنگ، کیونکہ اصل تو کپڑا ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہٰذا خیار کا حق اصل کے مالک کو دینا تابع کے مالک کو دینے سے زیادہ مناسب ہے۔ غاصب کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ رنگ کی وجہ سے کپڑے کو روک رکھے کیونکہ وہ تابع کا مالک ہے (اصل کا نہیں)۔ اور اگر اس نے اسے کالا رنگ رنگا ہو تو اس کی بابت ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ کپڑے کے مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اپنے سفید (یعنی رنگائی سے پہلے والے) کپڑے کی قیمت ضمان میں لے لے، اور چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب کو کوئی چیز (یعنی رنگائی کا معاوضہ) لینے کا حق نہیں بلکہ اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ کالا رنگ اور دوسرے سارے رنگ برابر ہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک کالا رنگ (رنگنا) نقصان ہے کیونکہ وہ کپڑے کو جلا دیتا ہے، لہٰذا اس سے کپڑے میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک دوسرے رنگوں کی طرح یہ بھی اضافہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس مسئلے کی بابت درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ کا جواب اس کالے رنگ کے بارے میں ہے جس سے کپڑے میں نقص واقع ہو جبکہ صاحبین کا جواب اس کالے رنگ کے بارے میں ہے جو اس میں اضافہ بنتا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں کالے رنگ کو نقصان سمجھا جاتا تھا جبکہ صاحبین کے زمانے میں اسے اضافہ شمار کیا جاتا تھا، لہٰذا یہ زمانے کا اختلاف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اگر سرخ رنگ سے کپڑے میں نقص واقع ہو مثلاً یہ کہ کپڑے کی قیمت تیس درہم ہو اور رنگائی کے بعد بیس درہم رہ جائے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ایسے کپڑے کو سرخ رنگ رنگنے سے اضافے کی کیا قدر و قیمت ہو گی جسے سرخ رنگنے سے اس میں اضافہ ہوتا ہو نہ کہ نقصان سو اگر اس میں پانچ درہم کے مساوی قیمت کا اضافہ ہوتا ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب سے پانچ درہم۔ امام محمدؒ کا قول بھی اسی طرح ہے کیونکہ سرخ رنگ نے اس کپڑے کی قیمت میں دس دراہم کی کمی پیدا کر دی البتہ اس میں پانچ درہم کا رنگ ہے لہٰذا پانچ درہم کے نقصان کی تلافی رنگ سے ہو گئی یا پھر یہ کہ پانچ پانچ درہم (ایک دوسرے کا) قصاص بن جائیں گے اور پانچ درہم کا نقصان باقی رہ جائے گا اس لیے وہ اس سے پانچ درہم کا مطالبہ کرے گا۔ کالے رنگ (کی رنگائی) کا بھی یہی حکم ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب غصب شدہ کپڑے کو اپنے مملوکہ کسم (safflower) سے رنگے اور اسے فروخت کر دے اور کہیں غائب ہو جائے پھر کپڑے کا مالک آ جائے (اور قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرے) تو قاضی اس کے حق میں کپڑے کا فیصلہ کرے گا اور اس سے ضمانت کے لیے کفیل طلب کریگا۔ کپڑے کے مالک کو کپڑا دلانے کا حکم جاری کرنے کی وجہ تو وہی ہے جس کا ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہٰذا کپڑے کا مالک اصل (شے) کا مالک ہے لہٰذا اس کے مفاد کو ملحوظ رکھنا اولیٰ ہے، رہا پختگی و ضمانت کے لیے کفیل کو طلب کرنا تو وہ اس لیے کہ اس کپڑے میں ایک عین، مال متقوم اور قائم پر غاصب کا بھی حق ملکیت ہے۔ اگر غصب شدہ کپڑا کسی شخص کے رنگ میں گر جائے اور

وہ اسے رنگ دے یا ہوا کسی شخص کا کپڑا اڑا کر لے گئی ہو اور کسی دوسرے شخص کے رنگ میں ڈال دیا ہو اور اس طرح کپڑا رنگا جائے تو اگر رنگ سرخ یا زعفرانی ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار رہے، چاہے تو کپڑا لے لے اور رنگائی کی بدولت کپڑے میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ اسے دے دے، بدلیل مذکورہ، اور چاہے تو نہ لے بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اسے ضمان کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ضمان کو واجب کرنے کا سبب اس کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ لہٰذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور ہر دو کو ان کا حق دے دیا جائے، چنانچہ کپڑے کے مالک کو اس کے سفید کپڑے کی قیمت دے دی جائے کیونکہ اس کا حق سفید کپڑے پر ہے اور رنگ والے کو رنگ کی قیمت دے دی جائے اور وہ اس اضافے کی قیمت ہے جو رنگ کی بدولت اس میں پیدا ہوا ہے کیونکہ اس کا حق اس رنگ پر ہے جو کپڑے میں قائم ہے، نہ کہ کپڑے سے الگ کسی رنگ پر خیار (chioce) کا حق کپڑے کے مالک کو حاصل ہوگا نہ کہ غاصب کو، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر رنگ سیاہ ہو تو کپڑے کا مالک کپڑا لے لے گا اور رنگ کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا نہ ہوگی بلکہ اگر رنگنے والا شخص غاصب ہے تو مالک اس سے نقصان کا ضمان لے گا کیونکہ یہ نقصان اس کے زیر ضمان پیدا ہوا ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کالے رنگ کا بھی وہی حکم ہے جو دیگر تمام رنگوں کا ہے، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، اگر غصب شدہ ستو میں گھی ملا لیا جائے یا گھی میں ستو ملا لیے جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے، چنانچہ ستو بمنزلہ کپڑے کے ہیں اور گھی بمنزلہ رنگ کے کیونکہ ستو اصل ہیں اور گھی کی حیثیت ستو کے تابع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سَوِیقٌ مَلْتُوتٌ (گھی ملائے ہوئے ستو) کہا جاتا ہے لیکن سمنٌ ملتوتٌ (ستو ملایا ہوا گھی) نہیں کہا جاتا۔

اگر شہد کو گھی میں ملا دیا جائے یا گھی کو شہد میں ملا دیا جائے تو یہ دونوں (یعنی شہد اور گھی) اصل ہوں گے۔ اور اگر مشک کو تیل میں ملا دیا جائے یا تیل مشک میں مل جائے تو اگر تو اس سے تیل میں اضافہ ہوا اور اس کی اصلاح ہو تو مشک بمنزلہ رنگ کے ہوگا اور اگر مشک کا ملنا فائدہ مند نہ ہوا اور اس سے تیل کی قیمت میں اضافہ نہ ہو، جیسے بدبودار تیل ہوتے ہیں (کہ ان میں مشک کو ملا دیا جائے تو کچھ فائدہ نہیں ہوتا) تو مشک تلف ہونے والا ہوگا اور وہ کسی شمار میں نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب ایک شخص کا کپڑا غصب کرے اور دوسرے شخص کا رنگ غصب کرے اور پھر کپڑے کو اس رنگ سے رنگ دے تو رنگ کا مالک اس سے اس رنگ کے مثل رنگ کا ضمان لے گا کیونکہ اس نے اس کے رنگ کو تلف کیا ہے اور رنگ ذوات الامثال میں سے ہے اس لیے اس پر مثلی ضمان عائد ہوگا۔ اس کے بعد اس مسئلے کا حکم اور اس مسئلے کا حکم کہ جب غاصب اپنے رنگ سے غصب شدہ کپڑے کو رنگے یکساں ہے کیونکہ رنگائی کا ضمان لینا اس کا حق ہے، اور اس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

اگر غاصب ایک شخص کا کپڑا اور دوسرے شخص کا رنگ غصب کرے اور اس رنگ میں کپڑے کو رنگ دے پھر وہ کہیں غائب ہو جائے اور اس کا کچھ اتا پتا نہ ہو تو یہ مسئلہ اور وہ مسئلہ کہ جب کپڑا کسی کے عمل کے بغیر رنگا جائے از روئے استحسان برابر ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ رنگ کے مالک کا کپڑے کے مالک پر کوئی حق نہ ہو۔ قیاس کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ رنگ کا ضمان تو اس پر اس لیے عائد ہوتا ہے کہ اس نے اسے تلف کیا ہے، پس وہ ضمان ادا کرنے سے اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگر غاصب اس طرح غائب ہو جائے کہ اس کا کچھ اتا پتا معلوم نہ ہو تو اس کے خلاف حکم لاگو کرنے

کے لیے اس کے فعل کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ یہ رنگائی کسی کے رنگنے سے نہیں ہوئی۔

اور اگر غاصب کسی ایک ہی شخص کا کپڑا اور کسم (safflower) غصب کرے اور اس سے کپڑے کو رنگ دے تو مغصوب منہ رنگے ہوئے کپڑے کو لے لے اور از روئے استحسان غاصب کسم اور کپڑے دونوں کے ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ قیاس یہ ہے کہ غاصب سے اس کسم کا مثلی ضمان لے لیا جائے اور پھر ایسے سمجھا جائے کہ جیسے اس نے اس کے کپڑے کو اپنے کسم سے رنگا ہے، چنانچہ کپڑے کے مالک کے لیے خیار ثابت ہو جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے اس کے کسم کو تلف کر دیا ہے اور وہ ضمان کے ذریعے اس کا مالک ہے، لہٰذا یہ ایسا شخص ہے کہ جس نے کپڑے کو اپنے کسم سے رنگا ہے اس لیے کپڑے کے مالک کے لیے خیار ثابت ہو جاتا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب منہ ایک ہے لہٰذا غاصب نے مغصوب منہ کے مال کو خود اسی کے مال میں ملا دیا ہے اور ایک آدمی کے مال کو اسی کے مال میں ملانا اس مال کا اتلاف و استہلاک شمار نہیں ہوتا بلکہ نقصان قرار پاتا ہے، اس لیے جب اس نے کپڑا لینا اختیار کر لیا تو اس نے غاصب کو نقصان کے ضمان سے بری کر دیا۔ اور اگر کسم ایک آدمی کا ہو اور کپڑا کسی دوسرے کا اور وہ دونوں آدمی اس کپڑے کو لینے پر راضی ہو جائیں جیسے وہ ایک آدمی راضی ہوتا ہے جو ان دونوں چیزوں کا مالک ہو تو ان دو آدمیوں کو ایسا کرنے کا حق نہیں کیونکہ یہاں مالک مختلف ہیں اس لیے ان دو چیزوں کو ملانا اتلاف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی شخص کا کسم (SAFFLOWER) غصب کرے اور اس سے اپنا کپڑا رنگ لے تو اس کسم کا اس سے مثلی ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس نے اس کا کسم تلف کیا ہے اور کسم کی مثل موجود ہے لہٰذا اس سے اس کا مثلی ضمان لیا جائے گا اور کپڑے کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ کپڑے کو روک رکھے کیونکہ کپڑا اصل ہے اور کسم اس کے تابع ہے۔ اس مسئلے میں کالا رنگ بھی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بمنزلہ کسم کے ہے کیونکہ یہ اتلاف کا ضمان ہے اور اتلاف کے ضمان کے حکم سے ضمن میں تمام رنگ برابر ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی کا گھر غصب کرے اور اس کو گچ (جپسم) کا پلستر کر دے پھر اسے واپس کر دے تو گھر کے مالک سے کہا جائے کہ پلستر سے گھر میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضمان دے دے یا پھر گھر کا مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنے پلستر کو (اکھاڑ کر واپس) لے لے کیونکہ غاصب کا مکان میں عین جو مال متقوم اور قائم ہے موجود ہے اور وہ گچ ہے۔ پس اس کے حق کو بغیر عوض کے باطل کرنا جائز نہیں۔ پس صاحب مکان کو اختیار ہوگا کیونکہ اصل کا مالک وہی ہے پس وہ چاہے تو مکان لے لے اور مکان میں گچ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کا تاوان غاصب کو ادا کر دے اور اگر چاہے تو اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنا گچ اس پر سے اتار لے۔

اگر غاصب مصحف کریم غصب کرے اور اس پر نقطے ڈال دے تو اس بارے میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے اور اس کے ذمے کوئی چیز (یعنی نقطے ڈالنے کا معاوضہ) واجب الادا نہ ہوگی جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ مصحف کے مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو نقطے ڈالنے سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو نقطے ڈالنے سے قبل اس کی جو قیمت تھی اس کا اس (غاصب) سے ضمان لے لے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقطے ڈالنا مصحف میں اضافہ ہے لہٰذا یہ کپڑے کو رنگنے والے مسئلہ کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ نقطے ایسے اعیان ہیں جن کی کوئی قیمت نہیں لہٰذا مصحف میں غاصب کی ملک کوئی ایسا عین نہیں جو مال متقوم اور قائم ہو اور باقی جو رہا وہ محض اس کا عمل یعنی نقطے ڈالنا ہے اور محض عمل عقد کے

بغیر متقوم نہیں ہوتا اور عقد موجود نہیں۔ علاوہ ازیں، مصحف میں نقطے ڈالنا مکروہ ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قرآن کو مجرّد بناؤ (یعنی اس میں نقطے وغیرہ نہ ڈالو)، تو جب قرآن کا مجرّد بنایا جانا مندوب (مستحسن) ہے تو نقطے ڈالنا مکروہ ٹھہرا، لہٰذا نقطے ڈالنا کوئی اضافہ نہیں ہے، اس لیے مصحف کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے۔

اگر غاصب کوئی جانور غصب کرے اور وہ جانور اس کے پاس بڑا ہو جائے یا موٹا ہو جائے یا اس کی وجہ سے جانور کی قیمت بڑھ جائے تو جانور کے مالک کو حق ہے کہ اسے لے لے اور اس کے ذمے غاصب کا کوئی حق واجب الادا نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی عین مال متقوم و قائم غاصب کی ملک نہیں ہے اور جو اضافہ ہوا ہے وہ تو مالک کی ملک کا نمو (growth) ہے۔ اسی طرح اگر غاصب کسی زخمی یا بیمار جانور کو غصب کرے اور اس کا علاج کرے اور اس جانور کے زخم ٹھیک ہو جائیں یا وہ تندرست ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ، اور غاصب نے جو خرچ کیا ہے وہ مالک سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر خرچ کیا ہے لہٰذا اس کی حیثیت احسان کی ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب کوئی اراضی غصب کرے جس میں فصل ہو یا درخت ہوں پھر غاصب ان کی آبیاری کرے اور ان پر خرچ کرے یہاں تک کہ وہ پختگی کو پہنچ جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب کھجور کا درخت غصب کرے جس کے شگوفے نکل آئے ہوں اور اس میں تابیر کرے اور پیوند کاری کرے (نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالے) اور اس کی نگہداشت کرے تو یہ مغصوب منہ کی ملک ہوگا اور غاصب نے اس پر جو خرچ کیا ہے اس کا اسے کوئی معاوضہ نہیں ملے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر غاصب (غصب شدہ فصل کاٹ کر اسے استعمال کرلے یا کچھ پھل توڑ لے یا اون کتر لے یا دودھ دوہ لے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے تلف کیا ہے، لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔

اگر غاصب کپڑا غصب کرے اور اس کپڑے کو بٹ لے یا دھو ڈالے یا کوٹ پیٹ کر اسے سفید بنالے تو کپڑے کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے لے اور غاصب کو کوئی چیز لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ غاصب کی اس میں کوئی عین مال متقوم جو اس میں قائم ہو ملک نہیں ہے، جہاں تک بٹنے کا تعلق ہے تو وہ کپڑے کی ایک صفت و حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی ہے، رہا اسے دھونا تو وہ کپڑے سے میل دور کرکے اسے پہلی حالت پر واپس لانا ہے اور صابون یا سجّی (جو اس کے دھونے میں استعمال کی گئی تھی) تلف ہو چکی ہے (یعنی مال قائم نہیں) اور اب وہ باقی نہیں ہے، اور باقی رہا اسے کوٹ پیٹ کر سفید کرنا (یعنی اس کے دھبے وغیرہ دور کرنا) تو یہ کپڑے کے اجزا کو ایک سا بنانا ہے، لہٰذا مغصوب میں کوئی ایسا اضافہ نہیں ہوا جو عین، مال متقوم اور اس میں قائم ہو۔

اگر غاصب کسی مسلمان کی شراب غصب کرکے اس کا سرکہ بنالے تو شراب کے مالک کو حق ہے کہ وہ کچھ بھی دیئے بغیر سرکہ لے لے کیونکہ سرکہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ شراب پر اس کی ملک قائم تھی اور جب شراب سرکہ بن گئی تو سرکہ اس کی ملک میں بنا ہے اور غاصب کا اس میں کوئی عین، مال متقوم و قائم نہیں ہے کیونکہ شراب میں جو نمک ڈالا گیا تھا وہ اس میں تلف ہو گیا ہے، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ شراب اس کے زیر قبضہ از خود سرکہ بن گئی ہے، اور اگر وہ (فی الواقع) از خود سرکہ بن گئی ہوتی تو وہ (مالک) یقیناً اسے بغیر کچھ معاوضہ دیئے واپس لے لیتا، ایسے ہی اس (زیر بحث مسئلے) میں ہوگا، کہا جاتا ہے کہ مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے شراب کو سائے میں سے نکال کر دھوپ میں رکھنے سے اس کا سرکہ بنایا ہے نہ کہ کسی ایسی چیز کے ذریعے جس کی کوئی قیمت ہو اور یہی قول صحیح ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی مردار جانور کی کھال غصب کرے اور اس کی دباغت کرے تو اگر اس نے اس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی ہو جس کی کوئی قیمت نہیں، جیسے پانی، مٹی اور دھوپ ہیں تو اس کے مالک کو حق ہو گا کہ اسے لے لے اور غاصب کا کوئی حق اس کے ذمے واجب الادا نہ ہو گا، کیونکہ کھال اس کی ملک تھی اور دباغت کے بعد جب وہ مال بن گئی تو بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار رہی اور دباغت کرنے والے کا اس میں کوئی عین مال متقوم و قائم ملک نہیں ہے بلکہ اس میں تو دباغت کرنے والے کا محض فعل ہے اور خالی عمل عقد کے بغیر مال متقوم نہیں بنتا اور عقد پایا نہیں گیا۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ مردار کی کھال کو مالک کے ٹھکانے سے غصب کر کے اس کی دباغت کرے، لیکن اگر مردار کہیں راستے پر پڑا ہو اور وہاں سے وہ اس کی کھال کو حاصل کر کے دباغت کرے تو پھر مالک کا اس کھال پر کوئی حق نہیں کیونکہ راستے پر ڈالنا اس کے اٹھا لینے کو مباح کرنا ہوتا ہے جیسے راستوں کے بیچ میں پڑی گٹھلیوں اور انار کے چھلکوں کو پھینک دینا۔ اور اگر غصب شدہ کھال، جس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی گئی ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو، دباغت کے بعد تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا، کیونکہ اگر ضمان واجب ہو تو اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو وہ سابقہ غصب کی بنا پر واجب ہوا ہو یا پھر اتلاف کی وجہ سے۔ پہلی صورت کی تو کوئی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ غصب کے وقت (مغصوب یعنی کھال) کی کوئی قیمت نہ تھی اور دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ غاصب کی جانب سے اتلاف نہیں پایا گیا اور اگر غاصب اس کا استہلاک کر دے تو بالاجماع اس سے ضمان لیا جائے گا، کیونکہ دباغت سے قبل وہ اس کی ملک تھی اور دباغت سے مال بن جانے کے بعد بھی وہ اس کی ملک کے حکم میں باقی رہی اور غاصب کا اس پر کوئی حق نہیں ہے اور دوسرے کے مملوکہ مال کو جس پر اس کا کوئی حق نہ ہو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کی دباغت کسی قیمتی چیز سے کی ہو، مثلاً مازو یا گوند کیکر وغیرہ سے تو کھال کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے لے اور دباغت کرنے والے نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا تاوان ادا کر دے کیونکہ وہ (دباغت کردہ کھال) مالک کی ملک ہے اور غاصب کا بھی اس میں عین ملک متقوم قائم ہے، لہٰذا دونوں فریقوں کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن یہ لحاظ یونہی کیا جا سکتا ہے جیسے ہم نے بتایا، مالک کو یہ حق نہیں کہ اس (غاصب دباغ) سے کھال کی قیمت کا ضمان طلب کرے کیونکہ اگر وہ اس سے قیمت کا ضمان لے تو لازمی طور پر غصب کے دن والی قیمت کا ضمان لے گا اور غصب کے روز اس کی کوئی قیمت نہیں تھی۔ اور اگر دباغت کرنے کے بعد کھال غاصب کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ اس کا استہلاک کرے تو بھی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہی حکم ہو گا، جبکہ ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق غاصب دباغت شدہ کھال کی قیمت کا ضامن ہو گا اور مالک اس کو دباغت سے پیدا شدہ اضافے کا معاوضہ ادا کرے گا۔ طحاوی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک غاصب سے اس کی اس قیمت کا تاوان لیا جائے گا جو ذبح کیے ہوئے جانور کی غیر دباغت شدہ کھال کی ہوتی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب نے کسی مملوکہ قیمتی مال کو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہٰذا یہ اتلاف موجب ضمان ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بے قیمت چیز سے دباغت کرے اور پھر اسے وہ ہلاک کر دے، اور اس مسئلے کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے مال ہونے اور قیمتی (متقوم) ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ دباغت سے وہ کھال قیمتی مال بن گئی ہے۔ رہا اس کا (دباغت شدہ کھال کا مغصوب منہ کی) ملک ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ دباغت سے پہلے اس کی ملک اس میں قائم تھی اور دباغت کے بعد بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار ہے۔ اسی لیے تو

غاصب پر اس صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے جب وہ کھال کی دباغت کسی بے قیمت چیز کے ساتھ کرے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ (کھال کا) قیمتی ہونا غاصب کے عمل کی بدولت ہوا ہے لہٰذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصول یہ ہے کہ انسان کے عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والی چیز پر اسی انسان کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس پر ضمان واجب کرنا ممکن نہیں ہے چنانچہ یہ وصف عدم سے ملحق ہوگیا (یعنی اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے) اس لیے یہ ایسے مال کا اتلاف ہے جس کی از روئے معنی کوئی قیمت نہیں ہے، لہٰذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ مزید برآں، کھال کا قیمتی ہونا اس اضافے کے تابع ہے جو دباغت کرنے والے نے اس میں پیدا کیا ہے، کیونکہ یہ اضافہ دباغت کرنے سے پیدا ہوا ہے اور اس میں دباغ کا پیدا کردہ اضافہ قابل ضمان ہے تو اسی طرح وہ اضافہ بھی اس سے ملحق ہو جائے گا (یعنی قابل ضمان ہوگا) جو اس کے تابع ہے، اور جس چیز کا ضمان اس کا بدل ہو اتلاف کی صورت میں اس کا ضمان قیمت سے نہیں ہو سکتا، جیسے فروخت کردہ چیز کے قبضے سے قبل اتلاف کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کی دباغت کسی ایسی چیز کے ساتھ کرے جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس کا حکم اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس صورت میں دباغ (چرم ساز) کا پیدا کردہ اضافہ قابل ضمان نہیں ہے، لہٰذا اصل ہی موجود نہیں تو اس سے کوئی دوسرا (یعنی تابع) کیونکر ملحق ہوگا۔

اور اگر ذبح کیے ہوئے جانور کی کھال ہو اور غاصب اس کی دباغت (چرم سازی) کرلے تو اگر اس نے کسی بے قیمت چیز کے ساتھ اس کی دباغت کی تو کھال کے مالک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے لے لے اور اس کے ذمے (غاصب کی) کوئی چیز واجب الادا نہیں ہوگی، بسبب اس کے جو ہم نے بیان کیا کہ وہ اپنے مالک کی ملک ہے اور غاصب کا اس میں کوئی عین مال متقوم قائم نہیں ہے اور نہ ہی مالک کو یہ حق ہے کہ وہ غاصب سے ضمان میں کسی چیز کا مطالبہ کرے، کیونکہ کھال قائم ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اور اگر اس نے کسی قیمتی چیز کے ساتھ اس کی دباغت کی ہو تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس کی دباغت سے پہلے والی قیمت کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو اس دباغت شدہ کھال کو لے لے اور دباغ نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا اسے معاوضہ دے دے، جس کی دلیل وہ ہے جس کا ذکر ہم غصب شدہ کپڑے کے مسئلے کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ جب اس کپڑے کو غاصب اپنے مملوکہ رنگ سے زرد یا سرخ رنگ کر دے۔ اگر غاصب اس کھال کو رنگا ہوا چمڑا، یا مشک، یا جبڑا یا تلوار کا میان یا پوستین بنالے تو پھر مغصوب منہ کو اس پر کوئی حق نہیں کیونکہ یہ دوسری (نئی) چیز بن گئی ہے کیونکہ اس کا نام بدل گیا ہے اور معنی بھی لہٰذا یہ از روئے معنی اس کا اتلاف ہے۔ اس صورت میں اگر کھال ذبح کیے ہوئے جانور کی ہو تو مغصوب منہ غصب کے روز والی اس کی قیمت کا ضمان وصول کرلے اور اگر مردار جانور کی ہو تو پھر اسے کسی چیز کا حق نہیں۔

اگر غاصب کسی مسلمان کا مملوکہ انگور کا رس غصب کرلے اور وہ رس غاصب کے زیر قبضہ شراب یا سرکہ بن جائے تو غاصب سے اس رس کا مثلی ضمان لیا جائے کیونکہ اس کے زیر قبضہ شراب یا سرکہ بننے سے وہ رس تلف ہوگیا ہے اور رس ذوات الامثال (مثلیات، مثلی اشیاء) میں سے ہے لہٰذا اس کے تلف ہونے پر مثلی ضمان عائد ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان اختلافِ دعویٰ کے احکام

جہاں تک غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان اختلاف ہونے کے احکام کا تعلق ہے، مثلاً یہ کہ غاصب یہ کہے

کہ مغصوب میرے زیر قبضہ تلف ہو گیا ہے اور مغصوب منہ اس کے اس دعوے کو تسلیم نہ کرے اور غاصب کے پاس ثبوت بھی نہ ہو تو قاضی غاصب کو اتنا عرصہ جیل میں بند رکھے کہ اگر مغصوب اس کے پاس برقرار ہوتا تو وہ اتنے عرصے میں اس کا اظہار کر دیتا، پھر اس کے خلاف وہ ضمان کا حکم جاری کر دے اس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ غصب کا اصل حکم عین مغصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور قیمت تو اس کا قائم مقام ہے، لہٰذا جب تک عین مغصوب کو لوٹانے سے غاصب کا عاجز ہونا ثابت نہ ہو جائے قیمت کا حکم نہ دیا جائے جو کہ عین مغصوب کا قائم مقام ہے۔ اور اگر اصل غصب کے بارے میں یا مغصوب کی جنس، نوع، مقدار، صفت یا غصب کے وقت اس کی قیمت کی بابت ان دونوں میں اختلاف ہو تو ان تمام امور کے ضمن میں غاصب کا قول معتبر ہو گا کیونکہ مغصوب منہ اس کے خلاف ضمان کا دعویدار ہے اور وہ اس دعوے سے منکر ہے لہٰذا اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ شریعت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر غاصب اس چیز کا اقرار کرے جس کا مغصوب منہ نے دعوے کیا ہے اور یہ دعوے کرے کہ اس نے مغصوب اسے واپس کر دیا ہے تو اس کے دعوے کو گواہی کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ غصب کا اقرار اس کی طرف سے موجب ضمان سبب کے پیدا کیے جانے کا اقرار ہے اور وہ جب مغصوب منہ کو یہ لکھتا ہے کہ میں نے مغصوب نہیں لوٹا دیا ہے تو گویا وہ اس (موجب ضمان) سبب کے فسخ ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے، لہٰذا گواہی کے بغیر اس کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر غاصب یہ دعوٰی کرے کہ مغصوب میں جو عیب ہے وہ مغصوب منہ ہی کا پیدا کردہ ہے تو بغیر گواہی کے اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے غصب کے وجود کا اقرار اس کی ضمان میں تمام اجزاء سمیت غصب کے وجود کا اقرار ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ عیب مغصوب منہ نے پیدا کیا تھا اس طرح وہ مغصوب کے بعض اجزاء کے اپنے ضمان سے خارج ہونے کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا بغیر گواہی کے اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ (کیونکہ اس کا قول دعویٰ ہے اور ثبوت مہیا کرنا مدعی کے ذمے ہے) ۔ اور اگر مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے سواری کے جانور کو غصب کیا تھا اور اسی کے ہاں وہ مر گیا تھا جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹایا تھا اور وہ اس (یعنی مغصوب منہ) کے ہاں مرا ہے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ ممکن ہے کہ مغصوب منہ کے گواہوں نے اپنی گواہی میں استصحاب حال (صورت حال کے قائم رہنے کے گمان) پر اعتماد کیا ہو کہ غصب کا تو انہیں علم ہو لیکن مغصوب کی واپسی کا انہیں علم نہ ہو اور انہوں نے گواہی اس ظاہری بنیاد پر دے دی ہو کہ تلف ہونے تک مغصوب بدستور غاصب کے قبضے میں برقرار رہا ہو گا اور غاصب کے گواہوں نے اپنی اس گواہی میں کہ غاصب نے مغصوب لوٹا دیا تھا صورت واقعی پہ اعتماد کیا ہو اور صورت واقعی سے مراد ہے مغصوب کی واپسی کیونکہ یہ ایسی صورت ہے جو پہلے موجود نہ تھی (بعد میں واقع ہوئی) لہٰذا واپسی کی گواہی اولیٰ ہے جیسا کہ گواہوں کی جرح اور تزکیہ کے شواہد اکٹھے ہو جائیں، امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غاصب ضامن ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ ضامن نے اس کے اس غلام کو غصب کیا تھا اور اس غلام کی موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی ہے جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام غصب سے پہلے ہی اپنے آقا کے ہاں مر چکا تھا تو اس گواہی کا اسے کچھ فائدہ نہ ہو گا کیونکہ غصب سے قبل آقا کے ہاں غلام کے مرنے سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا اس امر کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ عدم سے ملحق ہو جائے گی (یعنی ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ یہ گواہی قائم ہی نہیں ہوئی) چنانچہ مغصوب منہ کے گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہے۔ علاوہ ازیں یہ

بھی ممکن ہے کہ غاصب کے گواہوں نے حالت کے برقرار رہنے کے خیال (استصحاب الحال) پر اعتماد کیا ہو اور حالت سے مراد ہے غلام پر اس کے آقا کا قبضہ، کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ آقا کے قبضے کے قائم ہونے کا انہیں علم ہو، لیکن غصب کا علم نہ ہو اور انہوں نے یہ گمان کر لیا ہو کہ آقا کا قبضہ برقرار ہے چنانچہ اسی حالت کے برقرار رہنے کو انہوں نے لازم قرار دے لیا، جبکہ مغصوب منہ کے گواہوں نے اپنی گواہی میں غصب کے متحقق ہونے پر اعتماد کیا، لہٰذا ان کی گواہی کو قبول کرنا اولیٰ ہے۔

اگر مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے یہ غلام کوفہ میں قربانی کے روز غصب کیا تھا اور غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ قربانی کے دن وہ مکہ میں تھا اور غلام بھی (مکہ میں تھا) تو غاصب پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہوں کی گواہی سے حکم کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا یہ گواہی عدم سے ملحق ہوگئی اور باقی رہ گئی مغصوب منہ کے گواہوں کی شہادت جس کے مخالف کوئی گواہی موجود نہیں لہٰذا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ امام محمدؒ نے الاملاء میں کہا ہے کہ اگر غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام مغصوب منہ کے ہاں مرا تھا اور مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ غاصب کے ہاں مرا ہے تو غاصب کے گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس (یعنی غاصب) کے گواہ ایسے امر کے اثبات کے لیے قائم ہوئے ہیں جو پہلے موجود نہ تھا اور وہ امر ہے مغصوب کی واپسی، جبکہ مغصوب منہ کے گواہ پہلے سے موجود شئی کو اپنی حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کے لیے قائم ہوئے ہیں اور وہ شئی غصب ہے لہٰذا واپسی کی شہادت کو قبول کرنا اولیٰ ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مغصوب منہ اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ سواری کا جانور غاصب کے ہاں اس کے سوار ہونے کے سبب مرا تھا اور غاصب اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹا دیا تھا تو مغصوب منہ کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور غاصب پر قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہ مغصوب منہ کے گواہوں کی شہادت کو دفع نہیں کرتے اس لیے کہ غاصب کے گواہ مغصوب کے واپس کیے جانے کی شہادت دیتے ہیں اور اس بات کا امکان ہے کہ غاصب نے اسے واپس کر دیا ہو پھر بار دیگر اسے غصب کر لیا ہو، اس پر سواری کی ہو اور اس کے زیر قبضہ وہ جانور مر گیا ہو، لہٰذا دونوں شہادتوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے۔

اسی طرح، اگر سواری کے جانور کے مالک کے گواہ شہادت دیں کہ غاصب نے جانور کو قتل کیا ہے جبکہ غاصب کے گواہ شہادت دیں کہ اس نے جانور واپس کر دیا تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔

جیسے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ ہم نے تمہارے ایک ہزار (درہم) غصب کیے پھر وہ کہے کہ ہم دس آدمی تھے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک تسلیم کیا جائے گا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شخص کا یہ کہنا غَصَبْنَا کہ ہم نے تمہارے درہم غصب کیے فی الحقیقت جمع کے لیے ہے اور لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے واحد پر محمول کرنا حقیقت پر عمل کو ترک کرنا ہے، لہٰذا اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔
امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس صورت میں کہ جب ایسا کرنا ممکن ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ ہم نے غصب کیے ایسی جماعت کی طرف سے فعل غصب کے سرزد ہونے کی اطلاع ہے جو مجہول (گمنام، غیر معلوم) ہیں لہٰذا اگر ہم اس کے قول کی حقیقت پر عمل کریں تو ہمیں اسے لغو کرنا پڑے گا جبکہ اس بارے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ لغو قرار دینے سے مجازی معنی پر عمل کرنا اولیٰ

ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اتلاف کے مسائل

جہاں تک اتلاف کے مسائل کا تعلق ہے تو بات یہ ہے کہ اتلاف دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا' یا تو بنی آدم پر واقع ہوا ہوگا یا پھر غیر بنی آدم از قسم بہائم اور جمادات پر واقع ہوا ہوگا۔ اگر اتلاف بنی آدم پر واقع ہوا ہو تو جان یا اس سے کمتر کے اتلاف کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب الجنایات میں کریں گے' اور اگر یہ غیر بنی آدم پر واقع ہوا ہو تو اس سے ضمان واجب ہو جائے گا بشرطیکہ وجوب ضمان کی سب شرطیں موجود ہوں۔ اس ضمن میں گفتگو کے تین موضوع ہیں: اتلاف کے وجوب ضمان کا سبب ہونے کا بیان؛ وجوب ضمان کی شرطوں کا بیان؛ اور واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا بیان۔

اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وجوب ضمان کی تمام شرطیں موجود ہوں تو اتلاف وجوب ضمان کا سبب بنتا ہے کیونکہ کسی چیز کے اتلاف کا مطلب ہے کہ اس چیز سے اب وہ منفعت حاصل نہیں کی جا سکتی جو بالعموم اس سے مقصود ہوتی ہے اور یہ زیادتی اور ضرر رسانی ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: (ترجمہ) اگر تم پر کوئی زیادتی کرے تو تم بھی اس پر ویسی ہی زیادتی کرو جیسی کہ اس نے تم پر کی تھی''؛ نیز رسول اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ اسلام میں نہ تو ضرر ہے اور نہ ضرر رسانی' اور صورت کے اعتبار سے تو ضرر کی نفی کرنا ممکن نہیں اس لیے ضمان کے ذریعے معنی کے لحاظ سے ضرر کی نفی کرنا واجب ہے تاکہ ضمان تلف کی گئی چیز کا قائم مقام بن جائے اور ممکنہ حد تک ضرر کی نفی ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غصب پر ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا اتلاف پر تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا کیونکہ زیادتی اور ضرر رسانی ہونے کے اعتبار سے یہ غصب سے بڑھ کر ہے' تو جب غصب پر ضمان واجب ہے تو اتلاف پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا' خواہ یہ اتلاف صورت اور معنی دونوں اعتبار سے واقع ہوا ہو بایں طور کہ وہ چیز اب فائدہ اٹھائے جانے کے قابل نہیں رہی اور معنی کے اعتبار سے اس لیے کہ اس میں ایک نیا معنی پیدا کر دیا گیا ہے جو اس سے استفادہ کرنے کی راہ میں کاوٹ ہے' باوصف اس کے کہ وہ اپنی ذات میں فی الواقع قائم ہے کیونکہ یہ سب کچھ زیادتی اور ضرر رسانی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اتلاف محل تلف (جس چیز پر اتلاف کا فعل واقع ہوا) تک کوئی آلہ پہنچا کر براہ راست کیا ہے یا وہ اتلاف کا ذریعہ بنا ہے' اس طرح کہ کسی محل میں کوئی ایسا فعل کیا جو بالعموم دوسرے محل کے تلف ہونے کا باعث بنتا ہے کیونکہ ہر دو صورت میں یہ زیادتی اور ضرر رسانی ہے۔ لہٰذا موجب ضمان ہوگی۔

مسائل: مسائل میں اس حکم کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سواری کے جانور کو قتل کر دے یا اس کا کپڑا جلا دے یا کسی آدمی کا درخت کاٹ ڈالے یا اس کا رس (Juice) بہا دے یا اس کی عمارت ڈھا دے تو وہ ضامن ہوگا' خواہ تلف کردہ چیز مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں' کیونکہ دونوں حالتوں میں اتلاف متحقق ہو جاتا ہے' البتہ اگر مغصوب مال منقول ہو اور وہ غاصب کے قبضے میں ہو تو مالک کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غاصب سے ضمان لے لے اور چاہے تو اتلاف کرنے والے سے ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کا سبب دونوں سے پایا گیا۔ سو اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب اپنے اوپر عائد ہونے والے ضمان کا اتلاف کنندہ سے

مطالبہ کرے ...کیونکہ شئ مغصوب غاصب کی ملک تھی جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اتلاف اس (یعنی غاصب) کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اور اگر وہ اتلاف کنندہ سے ضمان لے تو اتلاف کنندہ کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر تلف کردہ مال عقار (زمین وغیرہ) ہو تو شیخین کے نزدیک وہ اتلاف کنندہ سے ضمان لے گا اور غاصب سے ضمان نہیں لے گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس مسئلے کا اور مال منقول والے مسئلے دونوں کا جواب ایک ہی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ عقار کے غصب پر شیخین کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوتا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک عائد ہوتا ہے، لہٰذا اسے اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے لے، جیسے مال منقول کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایسے مال میں نقصان (کمی) کردے جو اموال ربا میں سے نہ ہو تو اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا، خواہ وہ مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں کیونکہ نقصان کا مطلب ہے اس کے ایک جزء کا اتلاف اور اس کا ضمان لینا ممکن ہے کیونکہ اس (ضمان) سے ربا لازم نہیں آتا، لہٰذا بقدر نقصان اس سے ضمان لیا جائے گا بخلاف اموال ربا کے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ البتہ اگر نقصان غاصب کے سوا کسی اور کے فعل سے ہوا ہو تو اس صورت میں مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور غاصب یہ ضمان اس شخص سے وصول کرلے جس نے نقصان کیا ہے اور چاہے تو نقصان کنندہ سے ضمان لے لے اور نقصان کنندہ کسی سے ضمان نہیں لے گا، بدلیل مذکور...

اگر غاصب ایک غلام کو غصب کرے جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، غاصب کے زیر قبضہ اس میں اضافہ ہو جائے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہوجائے اور پھر اسے کوئی آدمی خطاءً قتل کردے تو اس صورت میں مالک کو یہ خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غاصب سے وقت غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے اور چاہے تو قاتل سے وقت قتل کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کے دو سبب غصب اور قتل پائے گئے اور غاصب کے زیر قبضہ مغصوب میں جو اضافہ پیدا ہوا ہے اس اضافے کے اتلاف پر غصب کا ضمان عائد نہیں ہوتا بلکہ قتل کا ضمان عائد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غاصب کو ایک ہزار درہم کا اور قاتل کو دو ہزار درہم کا ضامن ٹھہرایا گیا ہے۔ اور اگر مالک قاتل سے ضمان لے تو قاتل کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب قاتل کے عاقلہ سے دو ہزار درہم کا مطالبہ کرے گا اور ایک ہزار سے زائد رقم (یعنی ایک ہزار) خیرات کردے۔ قاتل کے عاقلہ سے دو ہزار کا مطالبہ کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ کیونکہ وہ (یعنی مقتول) ضمان پر غاصب کی ملک ہے، جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قتل غاصب کے غلام پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضمان لے گا۔ جہاں تک ایک ہزار سے زائد رقم کو خیرات کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ملک میں خلل ہونے کی وجہ سے یہ مال ناپاک ہے لہٰذا اسے خیرات کردینا چاہیے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے موقف کی رو سے تو یہ بات زیادہ ظاہر ہے اور امام ابویوسفؒ کے موقف کی رو سے قیمت میں ... زیادتی (یعنی ایک ہزار درہم) اس کے لیے پاکیزہ مال ہے اور اس کو خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے اور اگر غاصب اسے (قیمت میں) اضافہ پیدا ہوچکنے کے بعد خطاءً قتل کردے تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو غاصب سے یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو اس کے عاقلہ سے یوم قتل کی دو ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور یہ صحیح ہے، برعکس اس کے کہ جب مغصوب بنی آدم کے سوا کوئی جانور ہو اور اسے غاصب اضافہ پیدا ہوچکنے کے بعد قتل کردے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر صرف یوم غصب والی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان عائد ہوگا نہ کہ کسی اور قیمت کا۔ ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو فرق ہے اس کی وضاحت ہم سابق

میں کر چکے ہیں۔ اور اگر اضافہ پیدا ہو جانے کے بعد غلام غاصب کے زیر قبضہ خودکشی کر لے تو غاصب سے یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس کے خودکشی کرنے سے اس کا خون رائیگاں ہو جاتا ہے لہٰذا یہ عدم سے ملحق ہو جائے گا گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے، اور اگر وہ طبعی موت مرتا تو اس کی یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جاتا تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں کیا جائے گا۔

اگر غصب شدہ باندی ایک بچے کو جنم دے اور وہ اپنے اس بچے کو قتل کر دے پھر وہ باندی خود بھی مر جائے تو اس باندی کی یوم غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت غاصب کے ذمے ہوگی البتہ بچے کا ضمان اس پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس باندی کا اپنے بچے کو قتل کرنا خون رائیگاں ہے اور اس کا کوئی حکم نہیں لہٰذا یہ عدم سے ملحق ہو جائے گا (یعنی گویا کہ خون ہوا ہی نہیں) گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے لہٰذا وہ امانت ہونے کی حیثیت میں ہلاک ہوا ہے؛ چنانچہ باقی رہ گئی (اس بچے کی) ماں، جس کے غصب کا ضمان واجب ہوگا۔

اگر دو آدمی کسی شخص کے پاس ایک ایک ہزار درہم امانت رکھیں اور امانت دار دونوں کے ہزار ہزار درہموں کو اس طرح باہم ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر آدمی کو وہ ایک ہزار درہم کا ضمان ادا کرے گا اور مخلوط درہم اس کی ملک بن جائیں گے کیونکہ یہ خلط از روئے معنی اتلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک ان دو آدمیوں کو خیار حاصل ہے، چاہے تو وہ دونوں مخلوط دراہم لے لیں اور آپس میں تقسیم کر لیں اور چاہے تو اس سے ضمان لے لیں۔ کتاب الودیعۃ میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔ پھر امام محمدؒ کا قول ہے کہ امانت دار ان دراہم کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک وہ ان کے مالکوں کو ان کے مثل دراہم ادا نہ کر دے؛ یہ قول صحیح ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ صاحبین کے نزدیک مالک کا حق منقطع نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ مالک کا حق تو منقطع ہو گیا ہے اور امانت دار کی ملک قائم ہو گئی ہے لیکن اس میں خبث (ناپاکی) ہے جو اس وقت تک اس میں امانت دار کے تصرف کرنے کو مانع ہے، جب تک کہ وہ اس کے مالک کو راضی نہ کر لے۔

اگر کسی شخص کے دو کُر (غلہ) ملک ہوں، کوئی آدمی ان میں سے ایک کُر غصب کر لے یا چوری کر لے، پھر مالک غاصب یا چور کے پاس دوسرا کُر امانت رکھ دے اور وہ پہلے غصب کردہ کُر کے ساتھ اسے ملا دے، پھر یہ سب کچھ (یعنی دونوں کُر غلہ) ضائع ہو جائے تو غصب کردہ کُر کا اس سے ضمان لیا جائے گا لیکن امانت رکھے ہوئے کُر کا ضمان نہیں لیا جائے گا، ملاوٹ کی وجہ سے، کیونکہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملک میں ملا دیا تھا اور یہ اتلاف نہیں ہے، لہٰذا ملانے کی وجہ سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور قابل ضمان (مضمون) کُر اور امانت والا کُر اس کے قبضے میں اپنی حالت پر برقرار رہ گئے تو وہ ایسے ہو گئے گویا کہ ملاوٹ سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گئے تھے۔ اور اگر غاصب غصب کردہ دراہم کو اپنے دراہم میں اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ ہو تو (غصب کردہ دراہم کے) مثل کا وہ ضمان ادا کرے گا اور مخلوط دراہم اس کی ملک بن جائیں گے، کیونکہ ملاوٹ کر کے اس نے ان کو تلف کر دیا ہے۔ اور اگر وہ (غاصب) مر جائے تو ان دراہم پر جملہ قرض خواہوں کا حق ہوگا اور مغصوب منہ بھی قرض خواہوں کی مانند ہوگا، کیونکہ ان (غصب کردہ) دراہم پر سے اس کی ملک زائل ہو گئی اور وہ غاصب کی ملک بن گئے۔ اور اگر غصب کردہ دراہم اس کے اپنے دراہم کے ساتھ بغیر اس کے عمل کے از خود مل جائیں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا بلکہ وہ (ان مخلوط دراہم میں) مغصوب منہ کا ساجھی (partner) ہوگا کیونکہ اس کے عمل کے بغیر دراہم

کا باہم مل جانا تلف ہے، اتلاف نہیں ہے، لہٰذا یہ ایسے ہیں گویا کہ خود ہی تلف ہوگئے ہیں اور وہ دونوں ساجھی بن گئے ہیں کیونکہ ان کی ملکیتیں اس طریقے سے باہم مل گئی ہیں کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اگر کسی آدمی کے پاس کھانا ہو اور اس میں کوئی شخص پانی ڈال دے جس سے وہ کھانا خراب ہوجائے اور اس کی مقدار بڑھ جائے تو کھانے کے مالک کو حق ہے کہ اس سے پانی ڈالنے سے قبل کی کھانے کی قیمت کا ضمان وصول کرے لیکن اسے کھانے کا مثلی ضمان طلب کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ وہ اس سے پانی ڈالنے سے قبل کھانے کی جو مقدار تھی اس کا ضمان طلب کرے۔ اسی طرح، اگر وہ تیل یا روغن میں پانی ڈال دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ پانی ملے ہوئے تیل کا مثلی ضمان لینا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس سے پانی ڈالنے سے پہلے کی کھانے کی مقدار کا ضمان لیا جائے کیونکہ غصب کا فعل پانی ڈالنے سے پہلے واقع نہیں ہوا، ہاں اگر وہ غصب کرنے کے بعد اس میں پانی ڈالے تو پھر اس پر مثلی ضمان واجب ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص پنجرے کا دروازہ کھول دے اور پرندہ اس میں سے نکل کر اڑ جائے اور کھو جائے تو شیخین کے نزدیک وہ شخص ضامن نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ضمان لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر پنجرے کا دروازہ کھلتے ہی پرندہ اڑ جائے تو وہ شخص ضامن ہوگا لیکن اگر دروازہ کھلنے کے بعد کچھ دیر پرندہ پنجرے میں رکا رہے اور پھر اڑ جائے تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پنجرے کے دروازے کو کھولنا پرندے کا بوجہ تسبیب اتلاف ہے (یعنی یہ اس کے اتلاف کا سبب بنا ہے) کیونکہ پرندے کا اڑنا تو اس کے لیے ایک فطری بات ہے اسلیئے ظاہر بات ہے کہ جب اسے موقع ملے گا وہ اڑ جائے گا لہٰذا دروازے کو کھولنا اس کا بوجہ سبب بننے کے اتلاف ہے، اس لیے یہ موجب ضمان ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کی مشک کو پھاڑ دیا جائے جس میں مائع تیل ہو اور وہ تیل بہہ جائے اور تلف ہوجائے۔ امام شافعیؒ کے قول کی بھی یہی توجیہ ہے البتہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ کچھ دیر رکا رہے (تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس طرح) پرندے کے اڑنے کا سبب دروازے کو کھولنا نہیں بنتا بلکہ پرندے کا اپنا اختیار اس کا سبب ہے، اس لیے ضمان عائد نہیں ہوگا۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دروازے کو کھولنا نہ تو بلاواسطہ سبب اتلاف ہے اور نہ ہی بواسطہ سبب بننے کے اسکا بلاواسطہ سبب اتلاف نہ ہونا تو ظاہر ہے، رہا بواسطہ سبب بننے کے اتلاف ہونا تو وہ اس لیے کہ پرندہ اڑنے میں خود مختار ہے کیونکہ وہ جاندار ہے اور ہر جاندار خود مختار ہے، لہٰذا اڑنے کی نسبت اس کے اختیار کے ساتھ ہے جب کہ دروازے کو کھولنا تو خالی سبب ہے اس لیے اس کا کوئی حکم نہیں۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ اگر کسی آدمی کے غلام کی بیڑی کھول دی جائے اور وہ غلام بھاگ جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، مشک کو جس میں مائع تیل ہو، پھاڑنے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مائع چیز طبعاً سیال ہوتی ہے کہ اگر رکاوٹ نہ ہو تو بہنے سے رک نہیں سکتی ماسوا اس کے کہ اس کے معمول کو توڑ دیا جائے (مثلاً اسے منجمد کر دیا جائے) لہٰذا مشک کو پھاڑنا تیل کو تلف کرنے کا سبب بنتا ہے، اس لیے ضمان واجب ہوگا۔

اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی کہ اگر کوئی شخص سواری کے جانور کی رسی کھول دے یا اصطبل کا دروازہ کھول دے اور وہ جانور باہر نکل کر کھو جائے۔ ائمہ فقہا کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص تیل کے برتن کا ڈھکنا کھول دے تو اگر وہ پگھلا ہوا ہے اور اس میں سے تیل بہہ جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا اور اگر وہ جما ہوا تھی ہو اور دھوپ سے پگھل کر بہہ جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ بہنا مائع کی طبعی خصوصیت

ہے اگر اسے بہنے کا راستہ مل جائے کیونکہ بالعموم اس کا (بہنے سے) رکنا محال ہے' للذا اس کے ڈھکنے کو کھولنا تیل کا بطریق سبب بننے کے اتلاف ہے' للذا یہ موجب ضمان ہوگا۔ منجمد گھی کا مسئلہ اس کے برعکس ہے' کیونکہ بہنا مائع کی طبعی خصوصیت ہے نہ کہ جامد کی۔ اور منجمد گھی اگرچہ مائع بن گیا ہے لیکن ڈھکنا کھولنے والے کے عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ دھوپ کی تپش سے' اس لیے اس تلف کی نسبت اس شخص سے نہیں ہے' نہ بلا واسطہ سبب کے طور پر اور نہ ہی بواسطہ سبب بننے کے' للذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب ایک چھوٹے آزاد (بمقابلہ غلام) بچے کو اس کے گھر والوں کے ہاں سے غصب کرے اور اس بچے کو کوئی درندہ زخمی کر دے یا سانپ ڈس لے یا وہ کنویں میں گر جائے یا چھت سے نیچے گر پڑے اور مر جائے تو غاصب کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی کیونکہ بواسطہ سبب بننے کے طور پر غاصب کی طرف سے اتلاف پایا گیا ہے اس لیے کہ وہ بچہ اپنے ولی (Guardian) کے ہاں محفوظ تھا کیونکہ وہ تو خود اپنی حفاظت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا' تو جب غاصب نے گھر والوں کی حفاظت کو زائل کر دیا اور خود اس کی حفاظت نہ کی یہاں تک کہ اس پر آفت آ گئی جس نے اسے ضائع کر دیا تو یہ غاصب کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف ہے اور آزاد (بمقابلہ غلام) کے غصب کیے جانے پر اگرچہ ضمان عائد نہیں ہوتا لیکن اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہوتا ہے خواہ یہ اتلاف بلا واسطہ سبب ہوا ہو یا بواسطہ سبب۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ اس بچے کو کوئی شخص خطاء سے قتل کر دے تو بچے کے سرپرستوں کو حق حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں ضمان طلب کریں' چاہیں غاصب سے اور چاہیں قاتل سے۔ قاتل سے اس لیے کہ وہ براہ راست اتلاف کا مرتکب ہوا ہے اور غاصب سے اس لیے کہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف پایا گیا ہے' بدلیل مذکورہ اور وجوب ضمان کے ضمن میں بالواسطہ بمنزلہ بلا واسطہ کے ہوتا ہے' جیسے راستے کے عین بیچ میں کنواں کھودنا' اور قتل کی گواہی دینا ہے' چنانچہ اگر قصاص کے گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد ہوگا' اگر وہ قاتل سے مال کا ضمان لیں تو قاتل کسی سے اس ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لیں تو غاصب یہ ضمان قاتل سے طلب کرے گا کیونکہ غصب ضمان کی ادائیگی کے بعد ملک ضمان کے ضمن میں متحق (ضروری؛ واجب) کے قائم مقام بن جاتا ہے اگرچہ مضمون (وہ چیز جس کا ضمان ادا کیا جائے) کی ملک کے حق میں وہ مستحق کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔ اس کی مثال مدبر غلام کے غاصب کی ہے جب مدبر غلام کو غاصب کے زیر قبضہ قتل کر دیا جائے اور مالک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو غاصب' قاتل سے ضمان طلب کرے گا اگرچہ ضمان ادا کر کے وہ مدبر کی جان کا مالک نہیں بنتا' تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اسی طرح' اگر اس (مغصوب بچے) پر کسی شخص کی دیوار گر جائے (اور مغصوب ہلاک ہو جائے) تو غاصب ضامن ہوگا اور دیوار کے مالک کے عاقلہ سے ضمان طلب کرے گا بشرطیکہ پہلے غاصب سے ضمان لے لیا گیا ہو' بدلیل مذکورہ۔

اگر اسے (یعنی مغصوب کو) غاصب کے زیر قبضہ کوئی شخص عمداً قتل کر دے تو مقتول کے سرپرستوں کو خیار حاصل ہوگا' کہ چاہیں تو (قصاص میں) قاتل کو قتل کر دیں اور غاصب بری ہو جائے اور چاہیں تو غاصب کے عاقلہ سے دیت لے لیں اور پھر غاصب کے عاقلہ عمداً قتل کرنے والے شخص کے مال میں سے دیت طلب کر لیں لیکن انہیں قصاص کا حق نہیں ہے۔ قاتل سے قصاص لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ اس نے قتل عمد کیا ہے جو قصاص کے موانع (رکاوٹوں) سے خالی ہے؛ غاصب سے دیت طلب کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف پایا گیا ہے' جیسا کہ ہم

بیان کرچکے ہیں، سو اگر وہ (یعنی مقتول کے سرپرست) قاتل کو قتل کردیں تو غاصب بری الذمہ ہوجائے گا کیونکہ ایک ہی جان اور ایک ہی قتل کے ضمن میں قصاص اور دیت دونوں کو جمع نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر وہ (مقتول کے سرپرست) غاصب کی پیروی (persue) کریں تو دیت اس (غاصب) کے عاقلہ کے ذمے ہوگی جس کو پھر اس (غاصب) کے عاقلہ قاتل کے مال میں سے وصول کرلیں گے لیکن انہیں قاتل سے قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ضمان (یعنی دیت) ادا کرنے سے قصاص ان کی ملک نہیں بن جاتا کیونکہ قصاص کو کسی دوسرے کی ملک نہیں بنایا جاسکتا لہٰذا قصاص کی ملک کے ضمن میں غاصب سرپرست (ولی) کا قائم مقام نہیں بنا، اس لیے قصاص ساقط ہوکر مال میں تبدیل ہوجائیگا اور مال کو کسی دوسرے کی ملک بنایا جاسکتا ہے اس لیے مال کی ملک کے ضمن میں غاصب سرپرست کا قائم مقام بن سکتا ہے۔

اگر وہ (مغصوب) بچہ غاصب کے زیر قبضہ کسی آدمی کو قتل کردے پھر غاصب وہ بچہ اس کے سرپرست کو لوٹائے اور بچے کے عاقلہ کو (مقتول کی دیت کا) ضامن بنایا جائے تو بچے کے عاقلہ غاصب سے کوئی چیز طلب نہیں کرسکیں گے کیونکہ غصب کے ضمان کو واجب کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لیے کہ آزاد (حر، بمقابلہ غلام) کے غصب پر ضمان واجب نہیں ہوتا، اور نہ ہی اتلاف کے ضمان کو واجب کرنے کی کوئی سبیل ہے کیونکہ غاصب اس کا اتلاف کنندہ بواسطہ سبب کے طور پر جو بنتا ہے تو وہ اس پر دوسرے کے جرم کے باعث بنتا ہے نہ کہ دوسرے پر اپنے جرم کے باعث۔

اگر وہ بچہ خودکشی کرے یا خود ہی اپنا ہاتھ یا پاؤں یا ایسا ہی کوئی اور عضو تلف کر بیٹھے یا غاصب اسے سواری کے جانور پر سوار کرے اور وہ بچہ جان بوجھ کر اس جانور سے گر پڑے تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک غاصب ضامن ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کا خود اپنی ذات پر کوئی فعل واقع کرنا رائیگاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا ضمان واجب نہیں ہوتا) اس لیے یہ عدم سے ملحق ہوجاتا ہے تو ایسے ہوگیا گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے یا اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت کے باعث ساقط ہوا ہے، اور اگر ایسے ہوا ہو تو غاصب پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا لہٰذا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور وجہ مشترک یہ ہے کہ اگر غاصب پر ضمان واجب ہو تو وہ یقیناً غصب کی وجہ سے واجب ہوگا لیکن آزاد انسان کا غصب موجب ضمان نہیں ہوتا۔ اسی لیے، اگر اس سے کسی دوسرے انسان پر جرم offence سرزد ہو تو غاصب ضامن نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ آزاد انسان کے غصب کیے جانے پر ضمان واجب نہیں ہوتا تاہم اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہوتا ہے خواہ یہ اتلاف براہ راست ارتکاب کی وجہ سے ہو یا بطور سبب بننے کے، اور غاصب کی طرف سے اتلاف کا سبب پیدا کرنا تو پایا گیا ہے کیونکہ بچہ دونوں صورتوں میں اس نے اسباب ہلاکت سے اس کی حفاظت کو چھوڑ دیا ہے، لہٰذا بطور سبب بننے کے وہ اس کا اتلاف کنندہ ہے اس لیے اس پر ضمان واجب ہوجاتا ہے۔ لیکن غاصب اپنے ادا کردہ ضمان کا بچے کے عاقلہ سے مطالبہ نہیں کریگا کیونکہ اپنی ذات پر کیے گئے فعل کے حکم کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس ضمان کو عاقلہ پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مدبر غلام کو غصب کرے اور وہ غلام اس کے زیر قبضہ مرجائے تو بالاجماع غاصب سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر غاصب اُم ولد کو غصب کرلے اور وہ اس کے زیر قبضہ بغیر کسی آفت کے مرجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائیگا اور اس مسئلے کو ہم اس کے مناسب مقام پر بیان کرچکے ہیں۔ اور اگر وہ اُم ولد اس کے زیر قبضہ کسی آفت سے اس طور سے مرجائے جس کو ہم آزاد بچے والے مسئلے میں بیان کرچکے ہیں کہ اس سے ضمان لیا جائے گا، تو (زیر بحث صورت میں) غاصب سے اس اُم ولد کی اس وقت کی قیمت کا تاوان لیا جائے گا جب وہ اس کے

مال میں شامل تھی کیونکہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف پایا گیا ہے اور ام ولد کے اتلاف پر بلا اختلاف ضمان واجب ہوگا۔ اسی لیے تو آزاد بچے کے ضمن میں ضمان واجب ہوا تھا تو ام ولد کے ضمن میں بدرجہ اولی واجب ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ضمان اتلاف کے وجوب کی شرطیں

(۱) جہاں تک اس ضمان کے وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، از انجملہ یہ ہے کہ اتلاف کردہ شے مال ہو، چنانچہ مردار، خون، مردار کی کھال اور اور ایسی دوسری چیزوں کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں ہوگا جو مال نہیں ہیں، اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

۲۔ ایک شرط یہ ہے کہ اتلاف کردہ چیز قیمتی (متقوم) ہو، لہٰذا مسلمان کی مملوکہ شراب اور خنزیر کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں، ہو تا خواہ اتلاف کنندہ مسلمان ہو یا ذمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کا اتلاف کر دے تو ہمارے نزدیک اس (اتلاف کنندہ) سے ضمان لیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا، اور (احناف اور امام شافعیؒ کے) دلائل مسائل غصب میں گذر چکے ہیں۔ اور اگر کوئی ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کر دے پھر وہ دونوں (یعنی مالک ذمی اور اتلاف کنندہ ذمی) مسلمان ہو جائیں یا ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے، تو اس صورت میں خنزیر کے اتلاف پر واجب ہونے والے ضمان سے تو وہ بری الذمہ نہ ہوگا، خواہ ضمان کو طلب کرنے والا مسلمان ہوا ہو یا جس پر ضمان واجب ہوا ہے وہ مسلمان ہوا ہو یا دونوں مسلمان ہو گئے ہوں کیونکہ خنزیر کے اتلاف پر جو ضمان واجب ہوتا ہے وہ ہے اس کی قیمت اور قیمت سے مراد ہیں دراہم و دنانیر اور اسلام دراہم و دنانیر کے لینے میں مانع نہیں ہے۔ رہا خمر کے ضمان کا معاملہ، اگر وہ دونوں اسلام لے آئیں یا ان میں سے ایک اسلام لے آئے اور وہ ضمان کا طلب گار ہو جس کی ملک کا اتلاف ہوا ہے تو اتلاف کنندہ بری الذمہ ہو جائے گا اور بالاجماع اس پر سے شراب کا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اتلاف کنندہ جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے پہلے اسلام لے آئے اور پھر ضمان کا طلب گار اسلام لے آئے یا اسلام نہ لائے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ کی روایت بھی ہے، اتلاف کنندہ شراب سے بری الذمہ ہو جائے گا اور شراب کا ضمان بدل کر اس کی قیمت کا ضمان بھی نہیں بنے گا، بالکل ویسے ہی جیسے ضمان کے طلب گار کے مسلمان ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، جب کہ امام محمدؒ، امام زفرؒ اور عافیۃ بن زید القاضی کے نزدیک یہی قول ان کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت بھی ہے، اتلاف کنندہ بری الذمہ نہ ہوگا اور اس کے ذمے جو شراب ہے اس کے بجائے اس کی قیمت اس سے وصول کی جائے گی، بالکل ویسے ہی جیسے اسلام لانے کے بعد اتلاف کرنے کی صورت میں ہوتا ہے کہ ذمی کے حق میں اس سے شراب کی قیمت کا ضمان لیا جاتا ہے چنانچہ ایسے ہی اسلام لانے سے قبل کیے گئے اتلاف کے بارے میں کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا بربط یا طبلہ توڑ دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے اس (آلۂ موسیقی) کی تراشی ہوئی لکڑی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا، اور المنتقی میں مذکور ہے کہ تختیوں کی حالت میں لکڑی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے کوئی ضمان نہیں لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ (یعنی بربط یا طبلہ) لہو و فساد کا آلہ ہے لہٰذا یہ متقوم (قیمتی) نہیں، جیسے شراب قیمتی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جیسے یہ آلہ لہو و فساد کے کام آتا ہے ویسے ہی اس سے ایک دوسرے اعتبار سے استفادہ کرنا بھی ممکن ہے، لہٰذا اس اعتبار سے یہ قیمتی مال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شخص کی مسکر یا منصف (انگور کا شیرہ کہ اس کو پکایا جائے

یہاں تک کہ نصف باقی رہ جائے) . . . بہا دے تو اس کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف کے مطابق ہوگا ؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا لکڑی کا دروازہ جلا دے جس پر منقش تماثیل کی منبت کاری کی گئی ہو تو اس سے منقش تماثیل کے بغیر جو دروازے کی قیمت ہوگی اس کا ضمان لیا جائیگا کیونکہ تماثیل کو نقش کرنے کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اس لئے کہ تماثیل نقش کرنا ممنوع ہے اور اگر دروازے کے مالک نے تماثیل کے سر کاٹ ڈالے ہوں تو پھر منقوش دروازے کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اگر سر نہ ہو تو وہ تمثال نہیں ہوتی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ممنوع نہیں ہے، تو یہ منقوش نقش ہے (نہ کہ تمثال)۔

اور اگر وہ قالین جلا دے جس پر آدمیوں کی تماثیل بنی ہوں تو تماثیل والی قالین کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ قالین پر تماثیل بنانا ممنوع نہیں ہے، اس لیے کہ قالین کو روندا جاتا ہے، لہٰذا یہ نقش متقوم (قیمتی) ہے۔

اگر وہ مصوّر گھر کو منہدم کر دے تو گھر کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور تصویروں کا ضمان نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ گھر پر بنی ہوئی تصویروں کی کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ گھر پر تصویریں بنانا ممنوع ہے، البتہ رنگنے کا کام متقوم ہے۔

اگر وہ مغنیہ باندی کو قتل کر دے تو مغنیہ نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ گائیکی کی کوئی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ممنوع ہے۔ یہ تو ہے اس صورت کا حکم کہ جب گائیکی اس باندی میں اضافہ (یعنی ایک اضافی وصف) ہو اور اگر یہ اس میں کمی ہو تو اس کی قیمت کے بقدر ضمان لیا جائے گا۔

اس سے ان مباح اشیاء کے مسئلے کا حکم نکلتا ہے جو کسی کی ملک نہیں، کیونکہ ان کے اتلاف پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ متقوم نہیں ہیں، کیونکہ قیمتی ہونا غلبے اور ممانعت پر مبنی ہے اور یہ اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک چیز کو حرز (محفوظ جگہ) میں نہ رکھا جائے اور اس پر تسلط حاصل نہ ہو۔ جہاں تک مملوکہ مباح شے، یعنی حربی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے اتلاف پر بھی ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ متقوم ہی ہو، کیونکہ ایک اور شرط اس میں مفقود ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ آگے چل کر کریں گے۔ آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وجوب ضمان کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کسی کی ملک ہو، لہٰذا ایسی مباح چیزوں کے اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا جو کسی کی ملک نہیں۔ لیکن چیز کے قیمتی ہونے کی شرط پر حکم کی تخریج زیادہ صحیح ہے کیونکہ چیز کا فی نفسہٖ کسی کی ملک ہونا وجوب ضمان کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ جس چیز کی ملک موقوف ہو اس کے اتلاف پر بھی ضمان عائد ہوتا ہے حالانکہ وہ قطعاً کسی کی مملوک نہیں ہے۔

ایک اراضی دو ساجھیوں کی مشترکہ ملکیت ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک ساجھی نے اس میں کاشت کی اور دونوں اس بات پر رضامند ہو گئے کہ جس ساجھی نے کاشت نہیں کی وہ آدھا بیج دے گا اور پیداوار کو دونوں آپس میں تقسیم کریں گے۔ یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو فصل اگ آئی ہوگی یا نہیں اگی ہوگی، سو اگر فصل اگ آئی ہو تو ان کا ایسا کرنا درست ہے کیونکہ یہ گندم کے بدلے حشیش فروخت کرنے کے مترادف ہے اور گندم کے بدلے حشیش فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، اور اگر فصل نہ اگی ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ زمین کے نیچے کتنا بیج تلف ہو گیا ہے اور کتنا بچ گیا ہے، علاوہ ازیں وہ مال متقوم نہیں ہے، چنانچہ اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ اگر کھیتی اگ آئے اور کاشت نہ کرنے والا ساجھی (زمین) کی تقسیم کا مطالبہ کرے تو تقسیم کر دی جائے گی اور کاشت کرنے والے کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے ساجھی کے زمین کے حصے میں سے فصل اکھاڑ لے کیونکہ اس (کاشت کرنے والے) کا حصہ دوسرے ساجھی کی ملک کے ساتھ لگا ہوا ہے لہٰذا اسے اپنے حصے کو اس کے حصے سے خالی کرنے پر کھیتی کے نقصان کا ضمان دینے پر مجبور کیا جائے گا،، واللہ سبحانہ

وتعالیٰ اعلم۔

(۳) ایک شرط یہ ہے کہ تلف کرنے والا ان میں سے ہو جن کے تلف کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کے مال کو چوپائے نے تلف کر دیا ہو تو چوپائے کے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ بے زبان جانوروں کا فعل بے بدلہ ہوتا ہے لہٰذا اس پر کوئی تاوان لاگو نہیں ہو سکتا اور چوپائے کے مالک نے اتلاف کیا نہیں اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔

(۴) انہی میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ضمان کو واجب کرنے کا کوئی فائدہ ہو چنانچہ اگر مسلمان حربی کا مال تلف کر دے یا حربی دارالحرب میں مسلمان کا مال تلف کر دے تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر عادل (وفادار رعایا کا فرد) باغی کا مال تلف کر دے یا باغی، عادل کا مال تلف کر دے تو اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ضمان کو اس پر واجب کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ ولایت (اختیار؛ Authority) کے نہ ہونے کی وجہ سے ضمان کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

مال کا معصوم ہونا مال کے ضمان کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ اتلاف کے ضمان کے ضمن میں بچہ بھی قابل مواخذہ ہے حالانکہ اس کے حق میں تلف کیے جانے والے مال کا معصوم ہونا ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح جان بچانے کے لیے دوسرے کا مال کھا لینے پر بھی ضمان واجب ہوگا باوجود اس کے کہ ایسی حالت میں دوسرے کا مال کھانا مباح ہے۔ اسی طرح، آلات لہو کو توڑنا مباح ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے اتلاف پر ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر کسی آدمی کے مال کو مالک کی اجازت سے کوئی شخص تلف کر دے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا لیکن یہاں بھی مال کے معصوم ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ضمان کا واجب نہ ہونا مال کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ضمان کے بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر اس پر ضمان واجب ہو جائے تو اسے لازماً یہ حق ہوگا کہ وہی مالک سے اس ضمان کا مطالبہ کرے، لہٰذا یہ لاحاصل ہے، واللہ عز شانہٗ اعلم۔

اسی طرح وجوب ضمان کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اتلاف کنندہ کو اتلاف کے وقت یہ علم ہو کہ جس چیز کو وہ تلف کر رہا ہے وہ دوسرے کا مال ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس خیال کے تحت تلف کر دے کہ وہ اس کی ملک ہے، پھر واضح ہو کہ وہ کسی دوسرے کی ملک ہے تو اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اتلاف تو ایک امر واقعہ ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں ہے، جیسے غصب کے ضمن میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے البتہ اگر اسے دوسرے کا مال ہونے کا علم ہو تو پھر اس سے ضمان بھی لیا جائے گا اور وہ گنہگار بھی ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو تو اس سے ضمان تو لیا جائے گا لیکن وہ گنہگار نہیں ہوگا، کیونکہ بھول چوک پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں، جس کی دلیل ہم غصب کے مسائل میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ضمان کی ماہیت

جہاں تک غیر بنی آدم کے اتلاف پر واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا تعلق ہے، تو اتلاف کی بناء پر بھی وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو غصب پر واجب ہوتا ہے، یعنی اگر تلف کردہ چیز مثلیات میں سے ہو تو مثلی ضمان اور مثلیات میں سے نہ ہو تو قیمت کا ضمان، کیونکہ اتلاف کا ضمان زیادتی کا ضمان ہے اور شریعت نے صرف مثلی زیادتی کی اجازت دی ہے، اس لیے جب ممکن ہو تو مثل مطلق پر عمل کرنا واجب ہے، یعنی وہ صورت اور معنی دونوں اعتبار سے مثل ہو اور جب ممکن نہ ہو تو معنی کے اعتبار سے ہونا واجب ہے اور معنی کے اعتبار سے مثل سے مراد ہے قیمت، جیسا کہ غصب کے ضمن میں کیا جاتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

تو جائز ہے اور اگر وہ حجر سے پہلے فتویٰ دے اور فتویٰ دینے میں غلطی کرے تو وہ فتویٰ جائز نہیں ہے؛ اسی طرح (جاہل یا اناڑی) طبیب اگر حجر کے بعد دوائیاں فروخت کرے تو اس کی بیع نافذ ہوگی، لہٰذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قول سے امام ابوحنیفہؒ کی مراد حقیقی حجر نہیں بلکہ اس سے ان کی مراد تو حسی ممانعت ہے یعنی ان تینوں اشخاص کو ان کے کام سے حسی اعتبار سے منع کیا جائے کیونکہ انہیں ان کے کام سے روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (بھلائی کا کام دینا اور برائی سے روکنا) کے باب سے ہے، اس لیے کہ جاہل اور لاپروا مفتی مسلمانوں کا دین خراب کرتا ہے اور جاہل طبیب مسلمانوں کے جسم (یعنی جسمانی صحت) خراب کرتا ہے اور سواریوں کو کرائے پر دینے کا مفلس ٹھیکیدار بیابان میں مسلمانوں کے مال تباہ کرتا ہے لہٰذا ان تینوں کو ان کاموں سے روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے نہ کہ حجر کے باب سے۔ اس لیے (امام ابوحنیفہؒ کے اقوال میں) بحمداللہ تعالیٰ کوئی تضاد لازم نہیں آتا اگر قاضی سفیہ (بے وقوف) وغیرہ کے خلاف ممانعتِ تصرف کا حکم جاری کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حکم ممانعت نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ ممانعت کے بعد کوئی تصرف کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا، اگرچہ اس موقع پر ممانعتِ تصرف محلِ اجتہاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے ممانعت اس کا ایک عدالتی فیصلہ ہے اور ان امور میں جو کہ محلِ اجتہاد ہوں قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوتا ہے اور متفق علیہ (جس پر سب کا اتفاق ہو) بن جاتا ہے بشرطیکہ عدالتی فیصلہ خود ہی محل اجتہاد نہ ہو اور اگر وہ فیصلہ ہی محل اجتہاد ہو تو پھر نافذ العمل نہیں ہوتا، بخلاف ان تمام اجتہادی امور کے جن کے عدالتی فیصلے خود محل اجتہاد نہ ہوں اس فرق کا ذکر ہم کتاب ادب القاضی میں کر چکے ہیں۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان سفیہ (بیوقوف) کے حجر کی بابت اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ محض بیوقوفی کی بنا پر مجبور (جسے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو) ہو جاتا ہے یا اس کا مجبور ہونا قاضی کے حکم پر موقوف ہے۔ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ قاضی کے حکم حجر کے بغیر وہ مجبور نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ محض بیوقوفی کی بنا پر ہی مجبور ہو جائے گا اور قاضی کی طرف سے اس کو حجر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جمہور علماء کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ "یعنی اگر وہ شخص جس کے ذمے حق ہے بیوقوف یا کمزور ہو یا املا کرانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے ولی کو چاہیئے کہ انصاف کے ساتھ املاء کرا دے"۔ چنانچہ (اس آیت کریمہ میں) اللہ تبارک و تعالیٰ نے مذکورہ اشخاص میں سے ہر ایک کا ولی (سرپرست) بنا دیا ہے اور بیوقوف بھی ان اشخاص میں شامل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیوقوف کا کوئی ولی نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا ولی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے ولی کی ولایت (Custody) میں ہے لہٰذا اس کا کوئی تصرف نافذ نہ ہوگا، جیسے بچے اور پاگل کا تصرف نافذ نہیں ہوتا (کہ وہ اپنے ولی کی ولایت میں ہوتے ہیں)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ، یعنی "اور تم اپنے اموال بیوقوفوں کو نہ دو" جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے اس کا مال دے دیا جائے جب اس کی عمر پچیس برس ہو جائے خواہ وہ بیوقوف ہی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کا مال فروخت کر دیا تھا (باع علی معاذ ماله) کیونکہ ان پر قرضے چڑھ گئے تھے اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے اور بیع علیہ کا استعمال صرف اسی موقع پر ہوتا ہے جب مالک کی مرضی کے خلاف اس کا مال فروخت کیا جائے۔ علاوہ ازیں شریعت میں تصرفات کی اجازت بندوں کے مفاد کے پیش نظر دی گئی ہے اور بندوں کا مفاد کبھی تو تصرف کرنے کی آزادی میں ہوتا ہے اور کبھی تصرف کر۔۔۔

سے ممانعت میں ہوتا ہے، اور یہاں (بیوقوف کے ضمن میں) مفاد ممانعت میں ہے۔ اسی لیے بچہ اگر بالغ ہو کر بھی بیوقوف ہو تو بلا اختلاف اسے اس کا مال اس وقت تک نہیں دیا جاتا جب تک وہ پچیس برس کا نہ ہو جائے۔ اور اسی لیے بچے اور پاگل کو تصرف کرنے سے روک دیا جاتا ہے کیونکہ ان کے حق میں تصرف سے ممانعت ہی میں مصلحت ہے، تو ایسے ہی یہاں (یعنی بیوقوف کے ضمن میں) کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع، ہبہ، اقرار، ظہار، اور قسم کے احکام عام ہیں (یعنی ان کے ضمن میں سفیہ اور غیر سفیہ کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی) اور ان میں عمومیت ان ارشادات میں ہے: (۱) وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ، یعنی "اور اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے"، اور (۲) يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْٓا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰٓى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا "اے ایمان والو اگر تم کسی مقررہ مدت تک کے لیے قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔۔۔ اور اس میں سے وہ کچھ کم نہ کرے"۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے دو بدلوں ۔ مدت اور ثمن کی اجازت دی ہے (یعنی خود لکھنا یا املا کرانا) کیونکہ لکھنے کو مندوب قرار دیا ہے اور حق کا اثبات کیا ہے کیونکہ جس پر کسی کا حق ہے اسے املا کرانے کا حکم دیا ہے اور کم کرنے سے عام ممانعت کی ہے، جس میں کوئی تخصیص (سفیہ اور غیر سفیہ کی) نہیں کی گئی۔ (۳) يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّآ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (یعنی "اے ایمان والو تم آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو" اور مقروض کا مال اس کی رضامندی کے بغیر فروخت کرنا تجارت عن تراض (باہمی رضامندی سے تجارت، جس کا مذکورہ آیت میں ذکر ہوا ہے) نہیں ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے جبکہ بیوقوف کا اپنے مال کو فروخت کرنا تجارۃ عن تراض ہے لہٰذا جائز ہے۔

(۴) يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى أَنْفُسِكُمْ (یعنی "اے ایمان والو تم انصاف کو قائم کرنے والے بن جاؤ، اللہ کے لیے گواہی دو خواہ وہ تمہارے اپنے خلاف ہی کیوں نہ ہو" اور اپنے خلاف گواہی اقرار ہے۔

(۵) وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوْهَا یعنی "اگر تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر جواب دو یا اسی کو لوٹا دو"

(۶) اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ تم ایک دوسرے کو تحفے دیا کرو اس سے تمہاری باہم محبت پیدا ہوگی۔ (۷) اسی طرح ظہار والی آیت اور (۸) قسم کے کفارے والی آیت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تصرفات کو عام مشروع کیا (یعنی سفیہ و غیر سفیہ سب کو ان تصرفات کے کرنے کی اجازت دی ہے)، اور مشروع ہیے منع کرنا ایک متناقض بات ہے (کہ اجازت بھی دی اور منع بھی کر دیا)۔ اسی طرح ظہار کی اور قسم (یمین) کی نص کا تقاضا ہے کہ ظہار کرنے والے اور قسم کھا کر توڑنے والے پر غلام کو آزاد کرنا واجب ہو اور اس سے کفارہ کا ادا ہو جانا عام ہے (یعنی اس میں سفیہ اور غیر سفیہ کی کوئی تمیز نہیں)۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سفیہ پر غلام کو آزاد کرنا واجب نہیں ہے اور اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اس سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ اس سے غلام پر واجب ہو جاتا ہے کہ اپنی قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے۔ لہٰذا یہ معاوضے کر آزاد کرنا ہوا، اس لیے اس طرح آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ چنانچہ مذکورہ آیت صاحبین کے خلاف حجت ہے۔ علاوہ ازیں، سفیہ کا اپنے مال کو فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو اس کے اہل (مجاز) شخص کی طرف سے،

اس کے رکن (ایجاب وقبول) کے ساتھ ایسے محل پر جو خالص اس کی ملک ہے واقع ہوا ہے، للہٰذا یہ نافذ العمل ہوگا جیسے رشید (سمجھدار شخص) کا تصرف نافذ ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کا حقیقی وجود اس کے رکن کے وجود سے وابستہ ہے، جب کہ تصرف شرعی طور پر تب وجود میں آتا ہے کہ یہ تصرف کے اہل شخص کی طرف سے صادر ہوا ہو اور اپنے محل پر واقع ہوا ہو اور یہ چیز اس (یعنی سفیہ کی بیع) میں پائی گئی ہے۔ مقروض کے مال کو اس کی رضامندی کے بغیر فروخت کرنا دوسرے کی ملک میں مالک کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے اور یہ نافذ نہیں ہوگا جیسے فضولی (وہ شخص جو کسی غیر کے حق میں اس کی اجازت شرعی کے بغیر تصرف کرتا ہے) کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔

جہاں تک آیت مذکورہ کا تعلق ہے تو بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ سفیہ سے یہاں مراد نابالغ ہے، اور ہمارا قول بھی یہی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہاں ولی سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کا حق ہے، وہ مقروض کی موجودگی میں انصاف کے ساتھ املاء کرادے تاکہ مقروض کے ذمے جو اس کا حق ہے وہ اس میں اضافہ نہ کردے اور اگر وہ اضافہ کرے بھی تو وہ اس سے انکار کردے۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے کہ تم بیوقوفوں کو اپنے اموال نہ دو تو اس بارے میں بعض اہل تأویل کا کہنا ہے کہ بیوقوفوں سے یہاں مراد عورتیں اور چھوٹے بچے ہیں اور آیت کے سیاق سے اس تأویل کی تائید ہوتی ہے اور وہ سیاق یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَاكْسُوهُمْ یعنی "سو انہیں اس میں سے رزق دو اور انہیں لباس پہناؤ" اور اولیا (ولی کی جمع؛ سرپرستوں) اور شوہروں پر عورتوں اور چھوٹے بچوں کا ہی رزق واجب ہوتا ہے نہ کہ بیوقوف کا رزق اور اس کا لباس، کیونکہ بیوقوف کو رزق اور لباس تو اس کے اپنے مال میں سے ملتا ہے۔ علاوہ ازیں آیت شریفہ میں ہے کہ تم بیوقوفوں کو اپنا مال نہ دو کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اموال کی اضافت دینے والے کی طرف کی ہے نہ کہ اس کی طرف کہ جس کو دیا جائیگا اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

جہاں تک حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے مال کی بیع کا تعلق ہے تو یہ حضرت معاذؓ کی رضامندی سے کی گئی تھی کیونکہ ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیع کو ناپسند کریں اور یہ کہ وہ قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کریں۔ علاوہ ازیں، روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاذؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ آپ ان کے مال کو فروخت کردیں تاکہ آپ کی برکت حاصل ہوجائے اور آپ کی برکت سے ان کا قرض ادا ہوجائے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے والد گرامی نے غزوۂ احد میں جام شہادت نوش کیا اور اپنے پیچھے قرض چھوڑ گئے تو حضرت جابرؓ نے نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے درخواست کی کہ آپؐ ان کے اموال کو فروخت کردیں تاکہ آپؐ کی برکت حاصل ہوجائے اور اس برکت سے ان کا قرض ادا ہوجائے اور ایسے ہی ہوا جیسے انہوں نے خیال کیا تھا۔ بچہ اگر سفیہ کے طور پر بالغ ہو تو اس سے اس کے مال کو روک لیا جاتا ہے لیکن اس سے سفیہ کے حجر کے حق میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو (یعنی سفیہ کے طور پر بالغ ہونے والے بچے کے مال کو روکنا) مال میں تصرف ہے جب کہ حجر ذات پر تصرف ہے اور ذات کی قدر وقیمت مال کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہے، للہٰذا دو ولایتوں میں سے کمتر ولایت کا ثابت ہونا بلند تر ولایت کے ثابت ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ مزید برآں، ہم تو کہتے ہیں کہ اسے اس کے مال کے مفاد کے پیش نظر اس لیے منع کیا جاتا ہے کہ اس سے اس کی بیوقوفی کم ہوگی کیونکہ بیوقوفی کا اظہار زیادہ تر ہبہ اور عطیے (دینے کے) معاملے میں ہوتا ہے للہٰذا جب اس کے مال کو روک لیا جائے گا تو اس کی طرف سے بیوقوفی (کے اظہار) کا دروازہ بند ہوجائے گا چنانچہ اس کی بیوقوفی کم ہوجائے گی۔ رہے معاوضات (لین دین) تو ان میں بیوقوفی کا مظاہرہ زیادہ نہیں ہوتا، للہٰذا

اس کی بیوقوفی کو کم کرنے کی غرض سے اسے حجر (تصرفات سے منع) کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کی بیوقوفی اس کے بغیر ہی کم ہو جائے گی۔ تو حجر تو محض ضرر ہے بسبب اس کی اہلیت کے ابطال کے اور یہ جائز نہیں۔ بچے اور پاگل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اہل نہیں ہیں لہذا ان پر حجر ان کی اہلیت کے بطلان کا باعث نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ممانعتِ تصرف (حجر) کا حکم | جہاں تک حجر کے حکم کا تعلق ہے، تو وہ محجور کے مال میں اور اس کے مال میں تصرف کرنے میں ظاہر (یعنی مؤثر) ہوتا ہے۔ جہاں تک مال کے حکم کا تعلق ہے، پاگل ہے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک کہ وہ پاگل ہے اور یہی حکم اس بچے کے مال کا ہے جو سوجھ بوجھ نہیں رکھتا کیونکہ جو شخص عقل نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں مال تھما دینا مال کا اتلاف ہے۔ رہا عاقل بچہ، تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک اس کے رشد (عقلمند ہونے) کے آثار ظاہر نہ ہو جائیں۔ البتہ ہمارے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ولی اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے دے اور آزمائش کی غرض سے اسے تجارت کی اجازت دے دے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى یعنی "اور تم یتیموں کی آزمائش کرو۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سرپرستوں (اولیاء) کو یتیموں کی آزمائش کرنے کی اجازت دے دی ہے اور یہ آزمائش تجارت کے ذریعے ہو سکتی ہے لہذا آزمائش کی اجازت تجارت کی اجازت ہے۔ اور اگر وہ اس کی آزمائش کر لے اور اس کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کر دے کیونکہ ارشاد ربانی ہے: فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ یعنی "اور اگر تمہیں ان کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو"۔ رشد سے مراد ہے مال کی حفاظت اور اصلاح کرنے میں راستی اور درستگی۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اس کے مال کو روک لیا جائے اور ولی کے لیے جائز نہیں کہ بلوغت سے قبل اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے اور اسے تجارت کی اجازت دے؛ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب الماذون میں بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے رشد کے آثار اس پر ظاہر نہ ہوں تو وہ مال کو اس سے روک رکھے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، سو اگر وہ رشید کے طور پر بالغ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد کر دے اور اگر وہ سفیہ، مفسد اور مبذر (فضول خرچ) کے طور پر بالغ ہو تو وہ اس سے اس کے مال کو روک رکھے تا آنکہ وہ پچیس برس کا ہو جائے، اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے۔ جب وہ پچیس کے سن کو پہنچ جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس وقت تک اسے اس کا مال نہ دیا جائے جب تک کہ اس کی بیوقوفی برقرار ہے۔

رہا غلام، تو اس کا تو کوئی مال ہی نہیں ہوتا جس سے اسے روکا جائے لہذا غلام کے حق میں حجر کا اثر مال میں ظاہر نہیں ہوتا لیکن تصرفات میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ہے محجور کے مال کے بارے میں حجر کا حکم۔

جہاں تک مال میں تصرف کے بارے میں حجر کے حکم کا تعلق ہے، تصرف دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا: یا تو تصرف قول سے ہوگا یا پھر فعل سے۔ جہاں تک قولی تصرفات کا تعلق ہے، ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) محض نفع بخش، (۲) خالصتہً نقصان دہ؛ (۳) جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو۔ پاگل کی طرف سے تو کسی بھی قسم کا قولی تصرف درست نہیں ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مکاتب بنانا اور اقرار کرنا کچھ بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کی خرید وفروخت منعقد ہوگی یہاں تک کہ اس کے ساتھ (ولی کی) اجازت بھی لاحق نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی اس کی

طرف سے ہبہ، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کچھ بوجھ نہ رکھنے والے بچے کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تصرف کے جواز اور انعقاد کے لیے تصرف کرنے والے میں اہلیت کا ہونا شرط ہے اور عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوتی۔ رہا عاقل بچہ، تو اس کی طرف سے نفع بخش تصرفات تو بلا اختلاف صحیح ہیں اور خالصتہً نقصان دہ تصرفات بالاجماع درست نہیں ہیں۔ رہے وہ تصرفات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے، جیسے خرید و فروخت اور کرائے پر اٹھانا وغیرہ تو ہمارے نزدیک ایسے تصرفات کا منعقد ہونا ولی کی (تصرف کے بعد ملنے والی) اجازت پر موقوف ہے، اگر وہ اجازت دے دے تو تصرف جائز ہوگا اور اگر وہ رد کر دے تو تصرف باطل ہو جائے گا، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے تصرفات قطعاً منعقد نہ ہوں گے (یعنی اجازت ملنے پر بھی نہیں)۔ یہ عاقل بچے کے تصرفات کا مسئلہ ہے اور مناسب مقام پر اس کا بیان گذر چکا ہے۔

رہا غلام تو اس کی طرف سے ہبہ، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے؛ اسی طرح اس کا طلاق دینا اور حدود اور قصاص کے ضمن میں اقرار کرنا بھی صحیح ہے۔ البتہ مال کے بارے میں اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں تو صحیح نہیں ہے لیکن اس کے اپنے حق میں صحیح ہے، چنانچہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جائے گا۔ جہاں تک بیع اور دوسرے ایسے تصرفات کا تعلق ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے تو یہ نافذ نہ ہوں گے بلکہ ان کا منعقد ہونا مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ ان مسائل کے دلائل مناسب مقامات پر بیان کیے جا چکے ہیں۔

جہاں تک فعلی تصرفات یعنی غصوب (غصب کی جمع) اور اتلافات کا تعلق ہے تو بچپن، پاگل پن اور غلامی ایسے عوارض ان کے ضمن میں حجر کا موجب نہیں بنتے، چنانچہ اگر بچہ یا پاگل کوئی چیز تلف کر دے تو ان کے مال میں سے اس کا ضمان ادا کیا جائے گا؛ اسی طرح غلام ہے کہ اگر وہ کسی شخص کا مال تلف کر دے تو اس سے اس کا مواخذہ کیا جائے گا، لیکن اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ رہا سفیہ (بیوقوف)، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ تصرفات سے اصلاً ہی محجور نہیں ہے اور تصرفات کے ضمن میں اس کا حال اور رشید کا حال دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ماسوا اس کے کہ بچہ جب سفیہ کے طور پر بالغ ہوتا ہے تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک لیا جاتا ہے جب تک وہ پچیس کے سن کو نہیں پہنچ جاتا اور اگر رشید کے طور پر بلوغت کو پہنچے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جاتا ہے لیکن جہاں تک تصرفات کا تعلق ہے، تو اس بارے میں ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سفیہ کے طور پر بالغ ہونے کے بعد وہ کوئی تصرف کرے جب کہ اس کے مال کو اس سے روک لیا گیا ہو تو اس کا تصرف نافذ ہوگا جیسے اس حالت میں نافذ ہوتا ہے کہ جب مال اس کے حوالے کر دیا گیا ہو۔ صاحبین کے نزدیک اس کا حکم اور عاقل بچے اور مخبوط الحواس بالغ کا حکم ایک ہی ہے، لہٰذا اس کی خرید و فروخت، اس کا کرائے پر اٹھانا، اس کا ہبہ، صدقہ اور ان کے مانند دوسرے تمام ایسے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے جن کو توڑا اور فسخ کیا جا سکتا ہو۔ ان کے سوا دوسرے تصرفات میں اس کا حکم اور بالغ عاقل رشید کا حکم ایک ہی ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، نکاح کرنا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، باندی کو ام ولد بنانا سب جائز ہیں اور اس پر اس کی بیویوں اور اقارب کا نفقہ، مال میں زکوٰۃ، اور حج واجب ہیں، وہ اپنی بیویوں اور اقارب پر خرچ کرے، اپنے مال کی زکوٰۃ دے اور اسے نہ حج سے منع کیا جائے گا اور نہ عمرہ سے اور نہ قران (ایک ہی احرام سے عمرہ اور حج ادا کرنا) سے اور نہ ہی قربانی کا جانور ساتھ لے جانے سے روکا جائے گا لیکن قاضی اس کا نفقہ، کرایہ اور قربانی کا جانور کسی امانت دار شخص کے سپرد کر دے تاکہ وہ راستے میں اس پر خرچ کرتا رہے۔ اس پر

اس کے باپ، دادا اور ان دونوں کے وصی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، حدود وقصاص کے ضمن میں اس کا اپنے خلاف اقرار صحیح ہوگا اور اپنے مرض الموت میں اپنے مال کے تہائی کے برابر کو ثواب کے کاموں کے لیے وصیت کرنا اور اس قسم کے دیگر وہ تصرفات جائز ہوں گے جو عاقل، بالغ و رشید شخص کرسکتا ہے، البتہ اگر وہ کسی عورت سے مہر مثل سے زائد مہر پر شادی کرے تو وہ زیادتی باطل ہے، اور اگر اپنے غلام کو آزاد کرے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت کرے گا، جب کہ طحاوی نے امام محمدؒ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے قول سے رجوع کرلیا تھا اور یہ قول اختیار کرلیا تھا کہ قیمت چکانے کی کوشش کے بغیر وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان امور کے سوا باقی سب تصرفات میں وہ برابر ہیں۔ اگر سفیہ کوئی چیز فروخت کرے یا خرید لے تو قاضی دیکھے گا کہ اگر تو وہ فائدے مند ہے تو اسے جائز قرار دے دے گا اور اگر اس میں نقصان ہے تو اسے رد کر دے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رفع حجر کے اسباب

جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جو حجر کو رفع کردیتی ہیں، تو بچے سے حجر کو رفع کرنے والی دو چیزیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ ولی اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دے اور دوسری یہ کہ وہ بالغ ہو جائے۔ تجارت کی اجازت سے ان تصرفات کے بارے میں حجر رفع ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو؛ رہے وہ تصرفات جو سراسر نقصان دہ ہوں تو ان کے بارے میں بلوغت کے بغیر حجر رفع نہ ہوگا۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بلوغت کے بغیر بچے سے حجر زائل نہ ہوگا؛ اس مسئلے کا ذکر گذر چکا ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بالغ ہونے پر ان تصرفات پر سے حجر زائل ہو جاتا ہے، خواہ بالغ ہونے پر رشید ہو یا سفیہ، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے، البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر بالغ ہونے کے بعد قاضی اس پر حجر کا حکم جاری کرے تو وہ محجور ہو جائے گا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حجر سے وہ تصرف کرنے سے مجبور نہیں ہوگا لیکن اس کے پچیس برس کا ہونے تک اس کے مال کو اس سے روک لیا جائے گا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ بالغ ہونے پر رشید نہ ہو تو حجر زائل نہیں ہوگا۔

لڑکے کے بالغ ہونے کا پتا احتلام سے، یا کسی عورت کو حاملہ کرنے سے یا انزال سے چلتا ہے جب کہ لڑکی کے بالغ ہونے کی نشانی حیض، احتلام اور حاملہ ہونا ہے، اگر مذکورہ علامتوں میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو پھر عمر کا اعتبار کیا جائے گا۔ احتلام کے علامت بلوغت ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے (یعنی وہ شرعی احکام کے مکلف نہیں ہیں)، ان تین آدمیوں میں سے ایک بچہ ہے جب تک کہ اسے احتلام نہ ہو۔ چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے خطاب کے ارتفاع کے لیے احتلام کو آخری حد قرار دیا ہے، اور (شرعی احکام کا) خطاب بلوغت پر ہوتا ہے، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ احتلام سے بالغ ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں، بلوغت عبارت ہے آدمی کے کمال درجہ کی حالت سے اور کمال حالت کمال درجہ کی قوت وقدرت سے ہوتی ہے اور قدرت سے مراد ہے کہ اسباب وآلات کی سلامتی کا اعتبار کرتے ہوئے جملہ اعضائے سلیمہ کو استعمال میں لاسکنا اور یہ استعمال احتلام ہی کے وقت بدرجۂ کمال متحقق ہوتا ہے۔ سو اگر یہ کہا جائے کہ ادراک سے مراد ہے تمام اعضاء (جوارح) کے استعمال کا ممکن ہونا اور اگر اس استعمال کا ممکن ہونا ثابت ہو بھی تو آلۂ مخصوصہ (عضو تناسل) کے استعمال، یعنی بدرجۂ کمال شہوت کو پورا کرنے کا امکان ثابت نہیں ہے کیونکہ اس کا کمال تو انزال سے ہوتا ہے جب کہ احتلام تو زیادہ سے زیادہ

مادہ منویہ کے نزول کا سبب ہے (نہ کہ نزول) ' اس لیے اسے بلوغت کی علامت قرار دیا گیا ہے ۔ علاوہ ازیں ' اللہ تبارک وتعالیٰ نے بچے کی جستجو کرنے کا حکم دیا ہے اور خبر دی ہے کہ ' بچہ تو اس کے لیے لکھا ہوا ہے ' چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ، وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ ' یعنی '' اور اس کی جستجو کرو جسے اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا
اللہ تعالیٰ نے بچے کی جستجو کا جو مکلف کیا ہے تو اس تکلیف کے عائد ہونے کا وقت وہ ہے کہ جب وہ بچے کی جستجو کرے تو اسے پالے اور شہوت کی بنا پر مادہ منویہ کے نکلے بغیر ایسا ہو نہیں سکتا ' اور بچے کے حق میں عرف کے مطابق یہ احتلام سے ہوتا ہے ۔ علاوہ ازیں احتلام ہونے پر وہ بچوں کے دائرے سے نکل کر آباد کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے ' چنانچہ (احتلام ہونے کے بعد) اسے عرف میں فلاں کا باپ کہا جاتا ہے نہ کہ فلاں کا بچہ ' کیونکہ احتلام ہونے پر اس کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو عورت کو حاملہ کرنے کے اہل ہیں ' لہٰذا احتلام بلوغت کی علامت ہے ۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ بلوغت احتلام سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ (مادہ منویہ کے) انزال سے بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ ہم نے جن معانی کا ذکر کیا ہے (یعنی بچے کی جستجو کرنا اور اسے پالینا) ان کا تعلق نزول سے ہے نہ کہ خود احتلام سے ' البتہ احتلام بالعموم مادہ منویہ کے نزول کا سبب بنتا ہے ' اس لیے (بالغ ہونے کے) حکم کو اس سے وابستہ کر دیا گیا ہے ۔ اسی طرح عورت کو حاملہ کرنے کی علامت ہے کہ وہ بھی عام طور پر انزال کے بغیر متحقق نہیں ہوتی ۔ اگر مذکورہ علامات میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو پھر بلوغت کا اعتبار عمر سے کیا جائے گا ۔ بلوغت سے متعلق کم سے کم عمر کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے ' امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمر لڑکے کے لیے اٹھارہ برس اور لڑکی کے لیے سترہ برس ہے ۔ امام ابویوسفؒ ' امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکی اور لڑکے دونوں کے لیے پندرہ سال ہے ۔ مؤخر الذکر ائمہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مؤثر تو در حقیقت عقل ہے اور اس بات میں یہی اصل ہے کیونکہ احکام کا دارومدار اسی پر ہے اور شریعت میں احتلام کو حد اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ عقل کے کامل ہونے کی دلیل ہے اور احتلام عام طور پر پندرہ برس کی عمر سے متاخر نہیں ہوتا اور اگر اس عمر کو پہنچنے پر بھی احتلام نہ ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس کی خلقت میں کوئی نقص ہے اور خلقت میں نقص عقل میں نقص کا موجب نہیں ہے ' لہٰذا عقل بغیر کسی نقص کے قائم ہے ' اس لیے احکام کے لاگو ہونے کے ضمن میں اس کا اعتبار کرنا واجب ٹھہرا ۔
سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور اقدس میں ایک لڑکے کو پیش کیا گیا جس کی عمر چودہ سال تھی ، حضور اکرمؐ نے اس لڑکے کو واپس کر دیا ' دوبارہ اس لڑکے کو آپؐ کے سامنے اس وقت لایا گیا جب اس کی عمر پندرہ برس کی تھی تو آپؐ نے اسے (جہاد میں شریک ہونے کی) اجازت دے دی ؛ چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے پندرہ برس کی عمر کو بلوغت کی حد قرار دے دیا ۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے حکم اور خطاب کو احتلام کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے ' بدلیل مذکورہ ، تو حکم کی اس (یعنی احتلام) پر بنا کرنا واجب ہے اور جب تک اس کا معدوم ہونا یقینی نہ ہو اور اس کے وجود کے بارے میں مایوسی نہ ہو جائے اس سے حکم رفع نہیں ہوگا اور مایوسی اس مدت (یعنی لڑکے کے بارے میں ۱۸ سال اور لڑکی کے بارے میں ۱۷ سال) کے پورا ہونے پر واقع ہو گی کیونکہ اس عمر تک احتلام کا ہونا سب میں متصور ہے ' لہٰذا جو حکم احتلام سے ثابت ہوا اس کو اس سے زائل کرنا باوجود احتمال کے جائز نہیں ہے ' جب کہ شریعت کے اصول اسی پر مبنی ہیں اور حیض کا حکم جبکہ بالغ لڑکی کے حق میں لازم ہے تو یہ طہر (یعنی حیض نہ آنے)

کے طول پکڑنے سے زائل نہ ہوگا جب تک کہ مایوسی نہ پیدا ہو جائے اور مایوسی کی مدت تک اس کا انتظار کرنا واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حیض دوبارہ آنا شروع ہو جائے۔ اسی طرح عنین (نامرد) کے حق میں علیحدگی کا حکم ہے کہ وہ اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ اس سے جماع کی امید قائم ہو، بلکہ علیحدگی کو ایک سال کے لیے مؤخر کر دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے اس سال کی مدت کے دوران میں اس کی جنسی قوت بحال ہو جائے، اور جب سال گذر جائے اور مایوسی واقع ہو جائے تو اس وقت علیحدگی کا حکم جاری کر دیا جائے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے کفار کے حق میں دلائل کے اظہار اور انہیں اسلام کی دعوت دینے کا حکم دیا ہے کہ جب تک ان کے اسلام کو قبول کرنے کی طرف سے مایوسی نہ ہو جائے انہیں اسلام کی دعوت دیتے رہو اور جب تک مایوسی واقع نہ ہو جائے ان سے قتال کرنا ہمارے لیے مباح نہیں ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں کیا جائے گا کہ جب تک احتلام کی امید قائم ہے انتظار واجب ہے اور پندرہ برس کی عمر کے بعد اس (یعنی لڑکے کے حق میں اٹھارہ اور لڑکی کے حق میں سترہ سال کی) عمر تک کوئی مایوسی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس دوران میں تو احتلام ہونے کی امید ہوتی ہے لہٰذا جو حکم احتلام سے ثابت ہے وہ منقطع نہ ہوگا جب کہ احتلام کے ہونے کی امید بھی قائم ہو، بخلاف اس مدت کے بعد کے کہ اس کے بعد احتلام ہونے کا کوئی احتمال نہیں، لہٰذا احتلام کے وجود سے مایوسی کے زمانے میں اس کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اس لڑکے کو (جہاد میں شرکت کرنے کی) اجازت اس لیے دی ہو کہ آپؐ کو یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ اس مدت کے دوران میں اسے احتلام ہو گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے اسے یہ اجازت اس لیے دی ہو کہ آپؐ نے اس لڑکے کو عادۃً۔۔۔ لڑائی کے قابل سمجھا ہو، جیسے ہمیں امکان و احتمال کے اوقات میں تمام نیکیوں کا اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا یہ حدیث احتمال کی موجودگی میں حجت نہیں بنے گی۔

اگر مراہق لڑکے (جو بلوغت کے قریب ہو) کے بالغ ہونے کے معاملے میں اشکال پیدا ہو جائے اور وہ لڑکا کہے کہ میں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کو قبول کر لیا جائے اور اس کے بالغ ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے اسی طرح مراھقہ (مراہق کا مؤنث) لڑکی کا حکم ہے، کیونکہ بلوغت کے ضمن میں اصل احتلام ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور احتلام کا علم تو صرف اس لڑکے کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے لہٰذا اس کے قول کو قبول کرنا از روئے ضرورت لازم ٹھیرا، جیسے طہر اور حیض کی اطلاع کے بارے میں کیا جاتا ہے (کہ لڑکی کے قول کو قبول کیا جاتا ہے)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا پاگل، تو اس پر سے حجر اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک اسے پاگل پن سے افاقہ نہ ہو جائے اور افاقہ ہونے پر وہ خواہ رشید ہو یا سفیہ، اس بارے میں اس کا حکم وہی ہے جو بچے کا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک غلام کا تعلق ہے، تو اس سے حجر ایک تو اس کے آزاد کیے جانے سے زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے اسے (مالک کی طرف سے) تجارت کرنے کی اجازت ملنے پر۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزاد کیے جانے سے حجر علی الاطلاق زائل ہو جاتا ہے جب کہ تجارت کرنے کی اجازت سے صرف انہیں تصرفات کے بارے میں حجر

زائل ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

رہا سفیہ، تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس پر تصرف کرنے سے کسی قسم کا کوئی حجر ہوتا ہی نہیں لہٰذا زائل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک ان (یعنی صاحبین اور امام شافعیؒ) کے مذہب کے مطابق اس کے حکم کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سفیہ پر سے حجر کا زوال اس کی ضد یعنی قاضی کے اجازت دینے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جیسے وہ قاضی کی طرف حجر کا حکم جاری ہوئے بغیر محجور نہیں ہوتا ویسے ہی جب تک قاضی اسے (تصرف کرنے کی) آزادی نہ دے وہ (تصرف کرنے میں) آزاد نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سفیہ پر سے حجر اسی وقت زائل ہو گا جب اس کا رشد ظاہر ہو جائے، کیونکہ اس کا محجور ہونا اس کی سفاہت (بیوقوفی) کے سبب ہے لہٰذا وہ (تصرف کرنے میں) آزاد بھی اس (یعنی سفاہت) کی ضد یعنی رشد سے ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قانونِ حبس (Law of confinement)

جہاں تک دوسری فصل یعنی حبس کی فصل کا تعلق ہے، تو حبس کی دو قسمیں ہیں، دین کی وجہ سے مقروض کا حبس یا دین کے سبب عین کا حبس۔

دین کے سبب مدیون کا حبس

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہو گی: وجوبِ حبس کا سبب؛ وجوب کی شرطیں؛ محبوس کو کس چیز سے روکا جائے اور کس چیز سے نہ روکا جائے۔

حبس کو واجب کرنے کا سبب تو دین ہے، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق دین سے ہے، بعض کا مدیون سے اور بعض کا صاحب دین سے۔ جس شرط کا تعلق دین سے ہے وہ یہ ہے کہ دین فوری طور پر واجب الادا ہو، چنانچہ دین مؤجل (یعنی ایسا دین جس کی ادائیگی کی ایک میعاد مقرر ہو) میں اس کو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ حبس تو اس ظلم کو دور کرنے کے لیے ہے جو دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے متحقق ہوتا ہے اور یہ بات مدیون کی طرف سے پائی نہیں گئی اس لیے کہ خود صاحب دین نے میعاد مقرر کر کے اپنے حق کو مؤخر کیا ہے۔ اسی طرح جب تک میعاد پوری ہونے پر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے مدیون کو سفر کرنے سے نہیں روکا جائے گا خواہ ادائیگی کا وہ وقت دور ہو یا قریب کیونکہ جب تک وہ میعاد گزر نہ جائے وہ اس سے مطالبے کا حق نہیں رکھتا اور نہ ہی اسے سفر اختیار کرنے سے روک سکتا ہے، تاہم اسے یہ حق ہے کہ مدیون کے ساتھ نکل جائے اور جب ادائیگی کا وقت آن پہنچے اسے مزید سفر کرنے سے روک دے تا آنکہ وہ اس کا دین پورا ادا کر دے۔

جن شرطوں کا تعلق مدیون سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دین ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو، چنانچہ اگر وہ تنگ دست ہو تو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ، یعنی "اور اگر وہ (قرض دار) تنگ دست ہو تو سہولت تک اسے مہلت دی جائے۔" علاوہ ازیں، محبوس تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ صاحب دین کو اس کا حق دلوا کر ظلم کو دور کیا

جائے اور اس صورت میں (مدیون کی طرف سے) کوئی ظلم نہیں ہے کیونکہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہی نہیں ہے۔ مزید برآں، جب وہ دین کی ادائیگی کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو اسے محبوس کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے قید کرنے کی اجازت تو اس لیے دی ہے کہ یہ دین کی ادائیگی کا وسیلہ بنے نہ کہ قید برائے قید کے لیے۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مدیون دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہو، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مالدار کا (قرض ادا کرنے میں) ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، لہٰذا ظلم کو دور کرنے کے لیے اسے محبوس کیا جائے گا تاکہ حبس کے ذریعے دین کی ادائیگی ہو جائے؛ نیز نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس کے پاس مال ہو اس کا ادائیگی قرض میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اس کی عزت و آبرو اور اس کو سزا دینا حلال ہے اور حبس سزا ہے' اور جب تک مقروض کی طرف سے لیت و لعل اور ٹال مٹول کا اظہار نہ ہو اسے محبوس نہیں کیا جائے گا۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مدیون صاحب دین کے والدین نہ ہوں پس اولاد کے دین کی بناء پر ان کو محبوس نہیں کیا جائے گا خواہ وہ اجداد میں سے اوپر کے ہوں یا نیچے کے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا، یعنی "اور تو ان دونوں (والدین) کے ساتھ دنیا میں بھلے طریقے سے رہ"؛ نیز ارشاد ربانی ہے، وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، یعنی "اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو"، اور قرض کی وجہ سے ان کو محبوس کرنا ان کے ساتھ بھلے طریقے سے رہنا اور اچھا سلوک کرنا نہیں ہے۔ ہاں اگر والد اپنے اس بچے کو نفقہ نہ دے جس کا نفقہ اس کے ذمے ہے تو قاضی اسے محبوس کر سکتا ہے لیکن تعزیر کے طور پر نہ کہ دین کی بناء پر۔ جہاں تک اولاد کا تعلق ہے تو والد کے دین کی بناء پر بیٹے کو محبوس کیا جا سکتا ہے کیونکہ محبوس کرنے میں رکاوٹ تو والدین کا حق ہے، یہی حکم تمام رشتہ داروں کا ہے، مدیون کو اس کے رشتے دار کے دین کی وجہ سے قید کیا جا سکتا ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ حبس کے معاملے میں مرد اور عورت برابر ہیں، کیونکہ حبس کا جو موجب ہے وہ مدیون کے مرد یا عورت ہونے سے بدلتا نہیں نابالغ مدیون کا سرپرست اگر اس کی طرف سے دین چکانے کا مجاز ہو تو اسے قید کیا جائے گا کیونکہ جب ظلم اس کے دین کی ادائیگی کے رستے میں ہے تو وہ ادائیگی دین میں تاخیر کرنے سے ظالم بن گیا ہے لہٰذا اسے قید کیا جائے گا تاکہ دین ادا ہو جائے اور نتیجۃً ظلم دور ہو جائے۔

صاحب دین سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق صاحب دین سے ہے وہ یہ ہے کہ صاحب دین قاضی سے مدیون کو قید کرنے کی درخواست کرے جب تک وہ درخواست نہیں کرے گا اسے قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دین اس کا حق ہے اور حبس (قید کرنا) اس کے حق کے حصول کا ذریعہ ہے اور انسان کے حق کو حاصل کرنے کا ذریعہ بھی اس کا حق ہے اور انسان کے حق کا مطالبہ اسکی درخواست پر کیا جاتا ہے، لہٰذا مدیون کو محبوس کرنے کے لیے صاحب دین کی طرف سے درخواست کا ہونا ناگزیر ہے۔

جب دین کے وجوب کا سبب اور اس کی شرطیں معلوم ہو جائیں، تو اب اگر قاضی کے سامنے سبب، مع اپنی شرطوں کے، حجت کے ذریعے ثابت ہو جائے تو قاضی مدیون کو قید کر دے گا کیونکہ بغیر کسی ضرورت کے صاحب دین کے حق کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے ظلم قاضی کے سامنے متحقق ہو گیا ہے اور قاضی کا تو تقرر ہی ظلم کو دور کرنے کے لیے کیا گیا ہے، لہٰذا وہ اس سے ظلم کو دور کرے گا۔

اگر قاضی کو مدیون کی فراخ دستی یا تنگ دستی کے بارے میں اشتباہ ہو اور فریقین میں سے کسی کے بھی خلاف قاضی کے پاس حجت قائم نہ ہوئی ہو اور قرض خواہ اسے محبوس کرنے کی درخواست کریں تو قاضی اسے محبوس

کر دے گا تاکہ اس کا حال معلوم ہو جائے کہ وہ مفلس ہے یا مالدار اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ مالدار ہے تو اسے وہ قید میں ڈال دے تا آنکہ وہ دین ادا کر دے کیونکہ ادائیگی قرض میں تاخیر کرنے سے اس کا ظلم ظاہر ہو گیا اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ مفلس ہے تو قاضی اسے رہا کر دے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ حبس کا سزاوار نہیں ہے لہٰذا قاضی اسے آزاد کر دے۔
تاہم ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قاضی قرض خواہوں کو قرضدار کا پیچھا کرنے سے نہیں روکے گا، ما سوا اس کے کہ قاضی قرض خواہوں کو یہ حکم دے دے کہ وہ اسے مہلت دیں، شاید کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اسے مال عطا کر دے، کیونکہ مال تو آنی جانی چیز ہے صبح کو آتا ہے اور شام کو چلا جاتا ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک قرض خواہ قرضدار کا پیچھا نہیں کریں گے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ (ترجمہ) "اگر وہ تنگ دست ہو تو سہولت کے ملنے تک اسے مہلت دو"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نظرۃ (مہلت) کا ذکر حرف فاء کے ساتھ کیا ہے (آیت میں فَنَظِرَةٌ مذکور ہے اور حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے) لہٰذا مہلت قاضی کے حکم کے بغیر ہی ثابت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نظرہ (مہلت) تو تاخیر ہے سو مؤخر کرنا (ادائیگی قرض کو) ناگزیر ہے اور مؤخر یا تو قاضی کر سکتا ہے یا پھر خود قرضدار (یعنی قرضخواہ) قرضخواہ اسے تصرف اور سفر کرنے سے نہیں روکیں گے۔ قرضدار اگر کچھ مال کمائے تو زائد کسب کو قرض خواہ آپس میں بحصۂ رسدی تقسیم کر لیں۔ اگر اسے قید ہوئے ایک ماہ یا دو ماہ کا عرصہ گزر جائے اور قاضی پر اس کی تنگ دستی اور فراخ دستی کا حال واضح نہ ہو سکے تو وہ قرض دار کو رہا کر دے کیونکہ اسے قید کیا گیا تھا اس کا حال معلوم کرنے اور (قرض ادا نہ کر سکنے کے) عذر کو جانچنے کے لیے اور تین ماہ کی مدت حال کو ظاہر کرنے اور عذر کو پرکھنے کے لیے کافی ہے لہٰذا وہ اسے آزاد کر دے، لیکن قرضخواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ وہ اس کا پیچھا کرتے رہیں گے تاہم وہ اسے تصرف اور سفر کرنے سے نہیں روکیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔
اگر قرضدار کے فراخ دست اور تنگ دست ہونے کے بارے میں اس کے اور قرضخواہ کے درمیان اختلاف ہو، قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والا دعویٰ کرے کہ قرضدار فراخ دست ہے جب کہ قرضدار کہے کہ وہ تنگ دست ہے، اس صورت میں اگر فریقین میں سے کوئی فریق گواہ قائم کر دے تو شہادت قبول کر لی جائے گی اور اگر وہ دونوں ہی گواہ قائم کر دیں تو ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ اضافے کو ثابت کرتی ہے اور اضافے سے مراد ہے فراخ دستی اور اگر دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی گواہ قائم نہ ہوں تو اس کے بارے میں امام محمدؒ نے کتاب الکفالۃ، کتاب النکاح اور کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر دین کسی باہمی عقد کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، مثلاً بیع، نکاح، کفالہ، قتل عمد پر صلح، مال (کے اتلاف وغیرہ) پر صلح یا خلع کی وجہ سے یا کسی ایسے امر کے باعث جو عقد کا تابع ہے، جیسے نکاح کے ضمن میں (زوجہ کا) نفقہ ہے تو مطالبہ کرنے والے کا قول قبول کیا جائے گا؛ اسی طرح غصب اور زکوٰۃ کے معاملے میں کیا جائے گا۔ اور اگر دین مذکورہ اسباب کے سوا کسی اور سبب سے ثابت ہوا ہو، جیسے کپڑے کو جلانا، یا ایسا قتل جس سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ مجرم (یعنی قاتل نہ کہ اس کے عاقلہ) کے مال میں سے مال (دیت) کو واجب کرتا ہے اور قتل خطا تو اس صورت میں مطلوب (جس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ خصاف رحمہ اللہ نے آداب القاضی میں ذکر کیا ہے کہ اگر دین ایسے مال کے عوض واجب ہوا ہو جو مشتری کے لیے مخصوص ہو چکا ہو مثلاً اس فروخت شدہ چیز کی قیمت جس کے لیے بیع مخصوص ہوئی ہے اور ادھار (Loan) اور غصب اور سلم (دام پیشگی دے کر مال خریدنا)

جب کہ مسلم الیہ (فروخت کنندہ جس نے پیشگی دام لیے) نے رأس المال (بیع سلم میں پیشگی دیے گئے دام) لے لیا ہو، تو اس صورت میں ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ ہر ایسے دین کے بارے میں، جس کا سرے سے کوئی عوض نہ ہو، جیسے مہر بدل خلع کپڑے کو جلانا، یا اس کا عوض تو ہو مگر وہ مال نہ ہو، جیسے قتل عمد پر بدل صلح اور کفالہ ہے، مطلوب (یعنی جس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس ضمن میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ ہر صورت میں مطلوب کا قول ہی معتبر ہوگا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا (اگر وہ تنگ دست ہونے کا دعویٰ کرے) کیونکہ انسان میں اصل مفلسی ہے اور تونگری عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ، حادثہ) ہے، لہٰذا ظاہر حال مطلوب کے حق میں گواہ ہے، اس لیے اس کے قول کو قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر حال میں طالب (قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے) کے قول کو قبول کیا جائے کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ اور زبان کا حق حقدار شخص کو حاصل ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ مطلوب کے لباس کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا (کہ آیا وہ تنگ دست ہے یا خوشحال) اگر اس کا لباس امراء کا سا ہو تو طالب کے قول کو قبول کیا جائے اور اگر اس کا لباس فقراء والا ہو تو مطلوب کا قول معتبر ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کے لباس پر ہی فیصلہ کیا جائے گا اور اسی فیصلہ کے تحت اسے مفلس یا تونگر قرار دیا جائے گا ماسوا اس کے کہ مطلوب فقیہ یا علوی ہو یا اشراف کے طبقے سے تعلق رکھتا ہو کیونکہ تونگری کے بغیر بھی لباس میں تکلف برتنا اور بنتا سنورنا ان لوگوں کی عادت ہے (یعنی یہ وضع دار اور سفید پوش لوگ ہوتے ہیں) لہٰذا اس صورت میں مطلوب کے اس قول کو تسلیم کر لیا جائے گا کہ وہ تنگ دست ہے۔ خصاف نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اس شخص کے قول کو قبول کیا جاتا ہے جس کی گواہی اس کا ظاہر حال دے اور جب دین ایسے مال کے عوض کے طور پر واجب ہو جو مدیون کو سپرد کیا گیا ہے تو ظاہر حال طالب کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مال کے صحیح و سالم ہونے سے مطلوب کی قدرت ثابت ہو گئی، یہی صورت زکوٰۃ کی ہے کہ وہ واجب ہی مالدار پر ہوتی ہے لہٰذا ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے۔ امام محمدؒ کے قول جو کہ ظاہر الروایۃ بھی ہے، کی توجیہ یہ ہے کہ جن صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں ظاہر حال دلالۃً بھی طالب کے حق میں گواہ ہے اور وہ ہے اس کا اس عقد کو کرنا، پس اس کا شادی کرنے کا اقدام اس کی قدرت کی دلیل ہے کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ انسان اس وقت تک شادی نہیں کرتا جب تک کہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو، اور نہ ہی وہ مہر کی قدرت کے بغیر شادی کرتا ہے، یہی صورت عورت کی طرف سے خلع کے اقدام کی ہے کیونکہ بالعموم عورت اس وقت تک خلع کا مطالبہ نہیں کرتی جب تک کہ اس کے پاس مال نہ ہو، اسی طرح صلح کا اقدام بھی انسان اسی وقت کرتا ہے جب اس کے پاس (بدل صلح دینے کی) قدرت ہو، لہٰذا ان مواقع پر ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے، اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محبوس کو کن امور سے روکا جائے گا اور کن سے نہیں روکا جائے گا

جہاں تک ان امور کو بیان کرنے کا تعلق ہے جن سے محبوس کو روکا جائے گا اور جن سے اسے نہیں روکا جائے گا، محبوس کو اپنے کام کاج اور ضروری معاملات کو سرانجام دینے، جمعہ کی نماز، با جماعت نماز، عید کی نماز، جنازے میں شرکت، مریضوں کی بیمار پرسی، ملاقات کرنے اور کھانے کی دعوت پر جانے کی غرض سے قید خانے سے باہر نکلنے سے روکا جائے گا کیونکہ

اسے محبوس قرض کی ادائیگی کے وسیلے کے طور پر کیا جاتا ہے، سو جب اسے اس کے کام کاج اور ضروری دینی معاملات کو سرانجام دینے سے روکا جائے گا تو وہ زچ ہو گا اور قرض کو جلد ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ محبوس کے عزیز و اقارب کو اس کے پاس (قید خانے میں ملاقات کے لیے) آنے سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ اس سے حبس کی غرض و غایت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات تو یہ غرض کے لیے وسیلہ بن جاتی ہے۔ اسے شرعی تصرفات، از قسم خرید و فروخت، ہبہ، صدقہ، دوسرے قرضخواہوں کے حق میں اقرار، سے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو وہ نافذ ہوگا اور قرضخواہوں کو اس تصرف کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ حبس تصرف کی اہلیت کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہے۔ اور اگر وہ قرضخواہ، جن کی وجہ سے اسے محبوس کیا گیا ہے، قاضی سے درخواست کریں کہ محبوس کو اقرار، ہبہ، صدقہ، وغیرہ کے تصرفات سے مجبور کر دیا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی یہ درخواست قبول نہیں کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو ان کی یہ درخواست قبول کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ قاضی سے درخواست کریں کہ محبوس کی منقولہ جائداد، ماسوا دراہم و دنانیر کے، اور غیر منقولہ جائداد اس کی مرضی کے بغیر فروخت کر دی جائے تو صاحبین کے نزدیک قاضی کو ان کی درخواست قبول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبول نہیں کرے گا۔ یہ عجز کا مسئلہ ہے (جس کا ذکر گزر چکا ہے)۔ لیکن اگر اس کے ذمے دین دراہم کا ہو اور اس کے پاس دراہم موجود ہوں تو قاضی ان دراہم سے اس کا دین چکا دے گا، کیونکہ یہ صاحب دین کے حق کی جنس سے ہیں۔ اور اگر اس کے ذمے دراہم واجب الادا ہوں اور اس کے پاس دینار ہوں تو قاضی اس کے دینار درہموں کے عوض فروخت کر کے اس کا دین چکا دے؛ اسی طرح اگر اس کا دین دیناروں میں ہو اور اس کے پاس درہم ہوں تو قاضی دیناروں کے عوض اس کے دراہم فروخت کر کے اس کا دین ادا کر دے۔ دراہم و دنانیر اور دیگر جملہ اموال کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی کے لیے دراہم اور دنانیر کو تو ایک دوسرے کے عوض فروخت کیا جائے گا لیکن دیگر اموال کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ درہم و دینار ایک لحاظ سے جنس واحد سے ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے باب میں ایک کے نصاب کو دوسرے کے ذریعے پورا کیا جاتا ہے اور ان میں سے کسی ایک کے تلف ہونے کی صورت میں دوسرے میں سے ادائیگی معتبر ہوتی ہے لہٰذا یہ دونوں ایک اعتبار سے ہم جنس ہیں، اس لیے ہر دو حکماً ایک دوسرے کی عین کے مانند ہیں، جب کہ دوسرے سامان اور دراہم و دنانیر کے درمیان کسی اعتبار سے بھی مجانست (ہم جنس ہونا) نہیں پائی جاتی لہٰذا قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ دراہم و دنانیر کو دوسری اشیاء کے عوض فروخت کر کے محبوس کی مرضی کے خلاف تصرف کرے۔ علاوہ ازیں، اگر دیگر سامان کو دین کی ادائیگی کے واسطے فروخت کیا جائے تو ان کو ایسے نہیں خریدا جائے گا جیسے دیگر اوقات میں خریدا جاتا ہے بلکہ اس سے کمتر قیمت پر (یعنی اونے پونے داموں) خریدا جائے گا جس سے محبوس کو نقصان پہنچے گا، لیکن دراہم و دنانیر کو فروخت کرنے سے اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا کیونکہ ان میں تفاوت نہیں ہوتا۔

ہاں اگر مدیون فوت ہو جائے تو پھر مسئلہ اس سے مختلف ہے، اس صورت میں قاضی اس کے دین کی ادائیگی کے لیے اس کے جملہ اموال کو فروخت کر دے گا کیونکہ قاضی کا اس کے اموال کو فروخت کرنا میت کے خلاف تصرف کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ موت سے اس کی اہلیتِ تصرف تو باطل ہو چکی۔ علاوہ ازیں، وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں خود ہی اس بات پر راضی ہو گیا تھا۔ یہ ظاہر بات ہے، کیونکہ دیون کی ادائیگی اس کی بنیادی

ضروریات میں شامل تھی، چنانچہ جب وہ اپنی زندگی سے روک دیا گیا تو وہ کسی بھی ایسے مال سے قرض کی ادائیگی پر راضی تھا جو اسے قرض کی ذمے داری سے عہدہ برآ کر دے۔ محبوس کو اپنی ذات، اہل وعیال اور عزیز واقارب پر خرچ کرنے دیا جائے اور اسے اس سے منع نہ کیا جائے اور نہ ہی اسے شرعی تصرفات سے روکا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دین کی بناء پر عین کو محبوس کرنا

جہاں تک دین کی وجہ سے عین کو محبوس کرنے کا تعلق ہے تو دین کی بنا پر محبوس دراصل دو قسم کا ہوتا ہے، ایک وہ محبوس جو مضمون ہے اور دوسرا وہ محبوس جو امانت ہے۔ مضمون کی بھی دو قسمیں ہیں، زرِ ثمن سے مضمون اور قیمت سے مضمون۔ زرِ ثمن سے مضمون کی مثال وہ فروخت شدہ مال ہے جو ابھی فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو، چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو (خریدار پر سے) زرِ ثمن ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اگر یہ برقرار رہے تو فروخت کنندہ اس کا (خریدار سے) ضرور مطالبہ کرے گا اور خریدار اس سے مالِ فروخت کی سپردگی کا مطالبہ کرے گا کیونکہ بیع تملیک کے مقابلے میں تملیک ہے اور سپردگی کے مقابلے میں سپردگی ہے جب کہ فروخت کنندہ سپردگی سے قاصر ہے کیونکہ مالِ فروخت تلف ہو چکا ہے، لہٰذا خریدار اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور نہ فروخت کنندہ اس سے زرِ ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس لیے یہ ضرورت کی بنا پر ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، فروخت کنندہ کے قبضے میں مالِ فروخت اس مال سے کمتر حال کا نہیں ہوتا جسے وہ گاہک کے سامنے پیش کر کے اس کا بھاؤ بتاتا ہے اور مؤخر الذکر مال مضمون ہوتا ہے تو اول الذکر مال بدرجۂ اولیٰ مضمون ہوگا، صرف یہ فرق ہے کہ مؤخر الذکر قیمت سے مضمون ہوتا ہے (یعنی اس کے اتلاف پر قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے) جب کہ اول الذکر (یعنی مالِ فروخت) زرِ ثمن سے مضمون ہوتا ہے کیونکہ یہاں صحیح تسمیہ (ثمن کا ذکر) پایا گیا ہے جب کہ مؤخر الذکر میں تسمیہ سرے سے معدوم ہے۔

اگر خریدار کا نائب (وکیل) خریدی ہوئی شے کا زرِ ثمن اپنے مال میں سے ادا کر دے اور اس شے کو اپنے پاس محبوس کر لے تاکہ اپنے موکل سے اس کا پورا زرِ ثمن وصول کر سکے اور وہ شے تلف ہو جائے، تو اگر وہ موکل کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک بطور امانت تلف ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک وہ بطور مضمون کے تلف ہوگی (یعنی ضمان واجب ہوگا) اور اگر طلب کرنے کے بعد تلف ہو تو ضمان عائد ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ مالِ فروخت (مبیع) کا ضمان ہوگا، امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ رہن کا ضمان ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ غصب کا ضمان ہوگا۔ ہم کتاب الوکالۃ میں اس مسئلے کا ذکر کر چکے ہیں۔

جہاں تک اس محبوس عین کا تعلق ہے جو قیمت سے مضمون ہوتی ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے فاسد بیع سے فروخت کیا ہوا ایسا مال جو مثلی اشیاء (ذوات الامثال) میں سے نہ ہو، اگر فروخت کنندہ بیع کو فسخ کر دے اور مالِ فروخت شدہ خریدار کے قبضے میں ہو اور خریدار اسے اس غرض سے محبوس کر لے کہ فروخت کنندہ اس کو زرِ ثمن واپس کرے اور اس کے زیر قبضہ وہ تلف ہو جائے تو اس پر ضمان قیمت کا (نہ کہ زرِ ثمن کا) عائد ہوگا اور جو کمی بیشی ہوگی اس کا حساب کر کے وہ ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اسی طرح گروی رکھی ہوئی چیز (مرہون) ہمارے نزدیک مضمون ہے لیکن اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ سرے سے مضمون نہیں

ہے۔ یہ کتاب الرہن کا مسئلہ ہے۔
رہا وہ محبوس جو امانت ہوتا ہے تو اس کی مثال گروی شدہ چیز کا نمو ہے کیونکہ گروی شدہ چیز دین کی بناء پر محبوس ہوتی ہے لیکن وہ گروی دار کے پاس امانت ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو دین میں سے کچھ بھی ساقط نہ ہوگا؛ اسی طرح فاسد اجارہ پر سواری کے جانور کو کرائے پر لینے والے کرائے دار کی مثال ہے کہ اگر وہ اس کا کرایہ پیشگی دے دے اور ادا شدہ کرائے کو پورا کرنے کے لیے وہ سواری کے جانور کو اپنے پاس محبوس کرے اور اسی اثناء میں وہ جانور اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو وہ بطور امانت کے تلف ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

كتاب الإكراه

قانونِ جبر واکراہ

Law of compulsion

اس باب میں مندرجہ ذیل موضوعات پر گفتگو کی جائے گی:

- اِکراہ کا لغوی و شرعی مفہوم
- اِکراہ کی قسمیں
- اکراہ کی شرطیں
- جس امر پر اِکراہ کیا گیا ہے اسکا بیان جبکہ مکرہ اس کو کر ڈالے
- جس امر پر اکراہ واقع ہوا ہے مکرہ اس کے علاوہ کوئی اور کام کرلے یا خود اسی میں کمی بیشی کرلے تو اس کا بیان

اکراہ کا لغوی و شرعی مفہوم

لغت میں اِکراہ عبارت ہے کراہت کے جم جانے سے اور کراہت ایک ایسا معنی ہے جو کراہت کرنے والے میں قائم ہوتا ہے اور یہ محبت (پسندیدگی) اور رضا (خوشنودی) کے منافی ہے، اسی لیے یہ دونوں (یعنی کراہت اور محبت) ایک دوسرے کی ضد کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَعَسٰی اَنْ تَکْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ، یعنی "اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے کراہت کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے محبت کرو (یعنی اسے چاہو یا پسند کرو) اور وہ تمہارے حق میں بری ہو۔" اسی لیے اہل سنت کا مسلک ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کفر اور معاصی (گناہوں) سے کراہت کرتا ہے یعنی ان کو نہیں چاہتا اور نہ ہی ان پر راضی ہے اگرچہ اطاعت اور نافرمانی دونوں اللہ عزّ وجلّ کے ارادے سے ہیں۔
شریعت میں اکراہ عبارت ہے اس چیز سے کہ کسی کو ڈرا دھمکا کر کسی فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائے مخاص شرطوں کی موجودگی میں، جن کا ذکر ہم انشاء اللہ ان کے مناسب مقام پر کریں گے۔

اِکراہ کی قسمیں

اکراہِ تام - جہاں تک اِکراہ کی قسموں کو بیان کرنے کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جس سے طبعی طور پر لاچارگی اور اضطرار لازم آئے، جیسے قتل، قطع (کسی عضو کو کاٹنا) اور ایسی ضرب جس

کے نتیجے میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر۔ بعض علماء نے ضرباتِ حد کی تعداد سے اس ضرب کی مقدار کو متعین کیا ہے، لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جس چیز پر اس کا دارومدار ہے وہ ہے ضرورت کا متحقق ہونا پس جب ضرورت متحقق ہو جائے تو عدد کی تعیین کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اکراہ کی اس قسم کو اکراہِ تام کا نام دیا جاتا ہے۔

۲۔ اکراہِ ناقص دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے لاچارگی اور اضطرار لازم نہ آئے اور وہ ہے قید، بیڑیاں ڈالنا اور ایسی ضرب کہ جس سے (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا خوف نہ ہو۔ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ مجبور (جس پر اکراہ کیا گیا) کو ان چیزوں، یعنی قید وبند اور ضرب سے واضح طور پر غم اور پریشانی لاحق ہو جائے... اکراہ کی اس قسم کو اکراہِ ناقص کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جبر واکراہ کی شرطیں

اکراہ کی شرطیں دو قسم پر ہیں، ایک قسم کا تعلق اکراہ کرنے والے (مُکرِہ) سے ہے اور دوسری کا تعلق اس سے ہے کہ جس پر اکراہ کیا گیا (مُکرَہ، یعنی مجبور شخص)۔

اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ اپنی دھمکی پر فی الواقع عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو، کیونکہ ضرورت تو تبھی متحقق ہوتی ہے کہ وہ اس کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی بناء پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ اکراہ تو صرف سلطان کی جانب سے ہی متحقق ہو سکتا ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ اسی کو تو کہتے ہیں کہ مکرہ وہ (جس چیز کی دھمکی دی گئی، مثلاً قتل، قطع، ضرب شدید، حبس، اذیت وغیرہ) کو (مجبور پر) لاحق کرنے کی دھمکی دی جائے اور یہ چیز ہر اس شخص کی طرف سے متحقق ہو جاتی ہے جسے تسلط اور غلبہ حاصل ہو۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ سلطان کے سوا کوئی دوسرا شخص اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ مجبور سلطان سے (اکراہ کرنے والے کے خلاف) مدد طلب کرلے گا اور سلطان اس کی مدد کرے گا۔ اور اگر اکراہ کرنے والا شخص خود سلطان ہو تو مجبور کو کہیں سے مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان کوئی معنی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ زمانے کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں سلطان کے سوا کسی دوسرے شخص کو اکراہ کی قدرت حاصل نہ تھی، بعد میں صاحبین کے زمانے میں حالات بدل گئے اور حالات کے بدلنے پر فتویٰ بھی بدل گیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اکراہ کرنے والے کا بالغ یا عاقل ہونا شرط نہیں جہاں تک بلوغت کا تعلق ہے تو یہ اکراہ کے متحقق ہونے کے لیے شرط نہیں، چنانچہ اگر سمجھ بوجھ رکھنے والا نابالغ مطاع (جس کی اطاعت کی جائے) ومسلط ہو تو اکراہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عقل اور مطلق سمجھ بوجھ شرط نہیں ہے چنانچہ مخبوط الحواس بالغ کی طرف سے اکراہ متحقق ہو جائے گا بشرطیکہ وہ مطاع ومسلط ہو۔

مجبور سے متعلق شرط رہی وہ شرط جس کا تعلق مجبور سے ہے تو وہ یہ ہے کہ اسے اس بات کا گمان غالب ہو کہ اگر اس نے اکراہ کرنے والے کی بات نہ مانی تو وہ فی الواقع وہ کچھ کر گزرے گا جس کی

وہ دھمکی دے رہا ہے، کیونکہ گمان غالب حجّت ہے، خاص طور پر اس صورت میں کہ جب یقینی علم کا حاصل ہونا محال ہو، چنانچہ اگر مجبور کا گمان غالب یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو شرعی طور پر اکراہ کا حکم ثابت نہیں ہوگا، اگرچہ لفظاً دھمکی موجود ہے، کیونکہ ضرورت (یعنی لاچارگی واضطرار) متحقق نہیں ہوئی۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے کسی کام کا حکم دے لیکن اسے کوئی دھمکی نہ دے مگر اسے (جسے حکم دیا گیا ہے) گمان غالب ہو کہ اگر اس نے وہ کام نہ کیا تو وہ فی الواقع ایسا کر گزرے گا (جس کا خوف اس کے دل میں ہے، یعنی مثلاً اسے حکم دینے والے کی عادت اور معمول کا پتا ہو کہ جو شخص اس کی حکم عدولی کرتا ہے وہ اسے قتل کر دیتا ہے یا اس کا عضو کاٹ ڈالتا ہے یا کوئی ضرب شدید وغیرہ لگا دیتا ہے) تو اکراہ کا حکم ثابت ہو جائے گا کیونکہ ضرورت متحقق ہو گئی۔ اس لیے اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اگر اس نے مُردار کھانے سے انکار کیا اور صبر کیا [illegible] کر دینے والی بھوک لاحق ہو جائے تو ضرور اس سے اکراہ کو اٹھا لیا جائے گا تو اس کے لیے مباح (جائز) نہیں کہ مُردار کے کھانے میں جلدی کرے اور اگر اسے یہ گمان غالب ہو، چاہے وہ اس حالت تک صبر بھی کرے اُس پر سے اکراہ کو نہیں اٹھایا جائے گا تو اس کے لیے مباح ہے کہ اسی وقت مُردار کو کھا لے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اعتبار گمانِ غالب کا ہے نہ کہ دھمکی کی شکل وصورت کا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وہ تصرف جس کے لیے جبر واکراہ کیا گیا ہو

جہاں تک اس تصرّف کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کے لیے جبر واکراہ کیا گیا (مُکْرَہ علیہ) تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، حسّی اور شرعی، پھر ان میں سے ہر ایک کی آگے دو قسمیں ہیں، معیّن اور مخیّر فیہ (جس میں اختیار دیا گیا ہو)، جہاں تک حسّی معیّن مُکْرَہ علیہ کا تعلق ہے تو وہ ہے کھانا، پینا، گالی دینا، کفر کرنا، اتلاف اور کسی عضو کو کاٹنا، رہا شرعی تو اس میں یہ چیزیں شامل ہیں: طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر کرنا، نکاح، طلاق سے رجوع، قسم، نذر، ظہار، ایلاء، ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع، خرید وفروخت، ہبہ، اجارہ (اجرت یا کرائے پہ دینا) حقوق سے بری کرنا، کفالہ بالنفس، شفعہ کی سپردگی اور شفعہ کے مطالبہ کو ترک کرنا وغیرہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حالتِ اکراہ میں کیے گئے تصرف کا حکم

جہاں تک اس تصرف کے حکم کو بیان کرنے کا تعلق ہے، کہ جس کے واسطے جبر واکراہ واقع ہوتا ہے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ حسّی تصرّفات سے متعلق تو دو حکم ہیں، ایک حکم کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا دنیا سے، جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ وہ حسّی تصرفات جن کے واسطے جبر واکراہ واقع ہوا ہو احکام آخرت کے حوالے سے ان کی تین قسمیں ہیں: مُباح، مُرخّص (جس کی رخصت دی گئی ہو)، اور حرام، جو نہ تو مباح ہے اور نہ ہی مرخّص۔

۱۔ حالتِ اکراہ میں کیے گئے تصرفات جو مباح ہیں

جہاں تک اس قسم کا تعلق ہے جو مباح ہے، تو مردار، خون، اور خنزیر کے گوشت کو کھانا اور شراب پینا مباح ہے بشرطیکہ اکراہ تام یعنی (جان، عضو وغیرہ کو تلف کرنے کی دھمکی دی گئی ہو) کیونکہ مذکورہ چیزوں کا شمار ان چیزوں میں ہے جو اضطرار کی حالت میں مباح ہو جاتی ہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ

"ماسوا اس کے کہ تم ان کے کھانے پر مجبور ہو جاؤ"، یعنی بھوک کی شدت تمہیں ان کے کھانے پر مجبور کر دے، اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور اکراہ کی صورت میں اضطرار تو متحقق ہو گیا للذا کھا لینا اس کے لیے مباح ہے بلکہ اسے کھانے سے انکار کرنا اس کے لیے مباح نہیں ہے، اور اگر وہ اس سے انکار کرتا رہے حتی کہ قتل کر دیا جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہوگا جیسے اگر مخمصہ حالت یا شدید بھوک پیاس کی حالت میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے انکار کر کے اس نے اپنے آپ کو خود ہی ہلاکت میں ڈال لیا، جب کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:
وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، یعنی "تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو"

اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مذکورہ تصرفات میں سے کوئی تصرف کرنا حلال نہیں ہے اور نہ ہی اسے اس کی رخصت حاصل ہوگی کیونکہ اس صورت میں وہ ضرورت کے تحت تو یہ اقدام نہیں کرے گا بلکہ اپنے جی سے غم اور پریشانی کو دور کرنے کے لیے ایسا کرے گا، للذا حرمت اپنے حکم سمیت قائم ہے۔ اسی طرح، اگر جبر و اکراہ بھوکا رکھنے سے ہو مثلاً یہ کہ اکراہ کرنے والا مجبور سے کہے کہ تم یہ فعل کرو ورنہ میں تمہیں بھوکا رکھوں گا تو اس کے لیے وہ کام کرنا حلال نہیں ہے تا آنکہ اسے بھوکا رہتے رہتے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ لاحق ہو جائے، کیونکہ اس حالت کے بغیر ضرورت متحقق نہیں ہوتی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ حالتِ اکراہ میں کیے گئے تصرفات جن کی رخصت ہے: یہاں تک تصرفات کی اس قسم کا تعلق ہے جس کی رخصت ہے

(مرخص) تو وہ ہے زبان پر کلمۂ کفر کو جاری کرنا جب کہ دل ایمان پر مطمئن ہو، بشرطیکہ اکراہ تام ہو۔ ایسے میں کلمۂ کفر جاری کرنا فی نفسہٖ تو حرام ہے لیکن اس کی رخصت ثابت ہے، پس رخصت فعل کے حکم کو بدلنے کے لیے مؤثر ہے اور وہ حکم ہے مواخذہ، لیکن اس فعل کی صفت کو تبدیل کرنے کے حق میں مؤثر نہیں ہے اور اس کی صفت ہے حرمت (حرام ہونا) کیونکہ کلمۂ کفر کا شمار ان چیزوں میں ہے جو کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتیں، للذا اس کی حرمت تو قائم ہے البتہ اکراہ کے عذر کے پیش نظر مواخذہ ساقط ہو گیا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، یعنی "جس نے اپنے ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کیا، ماسوا اس کے کہ جسے (ایسا کہنے پر) مجبور کیا گیا درحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لیکن جس نے شرح صدر کے ساتھ کفر کیا تو ان پر اللہ کی طرف سے غضب (نازل) ہوگا اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے"۔
آیت میں إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ کی تقدیم و تاخیر ملحوظ رہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ کلمۂ کفر کہنے سے انکار کرنا، اس کے ادا کرنے سے افضل ہے، چنانچہ اگر وہ اس سے انکار کر دے اور قتل کر دیا جائے تو اسے اجر ملے گا کیونکہ اس نے ایسا کر کے اللہ کی راہ میں اپنی جان قربان کی ہے للذا اسے امید ہے کہ اسے جان سے جہاد کرنے والوں کا سا ثواب ملے گا۔ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جو مسلمان تلفِ جان کے اکراہ کے تحت قتل کر دیا جائے وہ قیامت کے دن عرش کے سائے میں ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہوگا کہ اگر وہ (مجبور) نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں منہ سے کوئی نازیبا الفاظ نکالے لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اس ضمن میں اصل یہ حدیث ہے کہ جب کافروں نے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما پر اکراہ کیا اور وہ واپس رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپؐ نے ان سے فرمایا: کیا خبر ہے اے عمارؓ؟ عمارؓ نے کہا بری خبر ہے یا رسول اللہؐ! انہوں (یعنی کفار) نے مجھے اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک میں نے آپ کی بدگوئی نہ کی، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی دوبارہ ایسا ہی کیجیو۔ چنانچہ آپؐ نے زبان سے کلمۂ کفر ادا کرنے کی رخصت دے دی بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو، کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت عمارؓ کو حکم دیا تھا کہ جو کچھ پہلے کیا اس کا اعادہ کریں تاہم ایسا نہ کرنا افضل ہے، بدلیل مذکورہ۔ یہی حکم مسلمان کو گالی دینے کا ہے، کیونکہ مسلمان کی عزت و آبرو سے تعرض کرنا ہر حال میں حرام ہے۔ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ ہر مسلمان کا خون، عزت اور مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے، البتہ آپؐ نے اکراہ کے عذر پر اس کی رخصت دے دی ہے، لیکن یہ رخصت مواخذے کو ساقط کرنے کے حق میں مؤثر ہے نہ کہ حرمت کے حق میں، اور مسلمان کی حرمت کی حفاظت کے لیے اور اسے اپنے آپ پر ترجیح دینے کی غرض سے ایسا کرنے سے باز رہنا افضل ہے۔

اِتلافِ مال کا حکم اس قسم کے تصرفات میں سے ایک تصرف مسلمان کے مال کا اتلاف ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مسلمان کے مال کی حرمت بھی اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے، لہٰذا یہ بھی کسی حال میں ساقط نہیں ہو سکتی، البتہ اسے اکراہ کے عذر پر بحسب ولاچارگی کی حالت میں اتلاف کی رخصت دی گئی ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے۔ اور اگر وہ اتلاف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ (مال کی) حرمت تو قائم ہے، اس لیے اس نے باز رہ کر اس حرمت کا حق ادا کیا ہے، لہٰذا اسے اجر ملے گا نہ یہ کہ وہ گنہگار ہوگا۔ یہی حکم اس کے اپنے مال کو تلف کرنے کا ہے کہ اکراہ کے تحت ایسا کرنے کی رخصت ہے لیکن اس کے مال کی حرمت قائم ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے مال کو تلف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ اکراہ سے اس کے مال کی حرمت ساقط نہیں ہوتی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے دفاع کرنے کی اجازت ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتال کرو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مخمصہ سے دوچار ہو اور وہ اپنے ساتھی سے کھانا مانگے اور وہ کھانا دینے سے انکار کر دے اور وہ کھانا کھانے سے باز رہے اور انجام کار مر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے کھانے سے باز رہ کر حقِ حرمت کی حفاظت کی ہے۔

یہ احکام اس صورت کے ہیں کہ جب اکراہ تام ہو، اور اگر اکراہ ناقص ہو، مثلاً قید و بند اور ایسی ضرب کا اکراہ ہو جس سے جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اسے سرے سے رخصت حاصل نہ ہوگی، اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم کے باب میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اس صورت میں وہ مسلمان کو گالی دینے اور اس کا مال تلف کرنے پر گنہگار ہوگا کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اکراہ تو تام ہو لیکن مجبور کو گمان غالب یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو ایسا کرنے کی اسے قطعاً رخصت نہیں ہوگی اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے اکراہ نہیں پایا گیا لہٰذا ضرورت متحقق نہیں ہوئی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۳۔ حالتِ اکراہ میں کیے جانے والے تصرفات جو حرام ہیں

جہاں تک تصرفات کی اس قسم کا تعلق ہے جو اکراہ سے قطعی طور پر نہ تو مباح ہوتے ہیں اور نہ ان کی رخصت ہے تو وہ ہے مسلمان کا ناحق قتل، خواہ اکراہ ناقص ہو یا تام کیونکہ مسلمان کا ناحق قتل کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتا چنانچہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، یعنی "اور جس نفس کو اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل نہ کرو"۔ یہی حکم مسلمان کے کسی عضو کو کاٹنے اور اسے مہلک ضرب لگانے کا ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا،

یعنی "اور جو لوگ مؤمن مردوں اور عورتوں کو ناحق ایذا دیتے ہیں تو وہ بہتان اور کھلا گناہ اٹھاتے ہیں"۔ یہی حکم والدین کو ضرب لگانے کا ہے، خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ یعنی "اور انہیں (یعنی والدین کو) اف تک نہ کہو" اور اف کرنے سے ممانعت از روئے دلالت ضرب کرنے سے بطریق اولیٰ ممانعت ہے، لہٰذا حرمت کا حکم قائم ہے، اس لیے ایسا کرنے کی رخصت نہیں ہوگی، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک والدین کے سوا کسی اور کو ضرب لگانے کا تعلق ہے تو اگر وہ ضرب ایسی ہو کہ جس میں (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا اندیشہ نہیں (جیسے کپڑے وغیرہ سے ضرب، تو امید ہے کہ اس پر اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا (اللہ تعالیٰ کے ہاں) یہی حکم قید کرنے اور بیڑیاں ڈالنے کا ہے کیونکہ اس کا ضرر مجبور کو پہنچنے والے ضرر کی بہ نسبت بہت ہی کم ہے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ اپنے بھائی کی زندگی بچانے کے لیے وہ اس قدر ضرر اٹھانے پر رضامند ہو جائے گا۔ جس مسلمان پر جبر و اکراہ کے تحت مجبور نے فعل واقع کرنا ہے اگر وہ خود اسے اپنے قتل یا قطع یا ضرب کی اجازت دے دے اور مجبور سے کہہ دے کہ کر گزر تو مجبور کے لیے ایسا کرنا مباح نہیں ہوگا کیونکہ یہ افعال ان تصرفات میں سے ہیں جو اجازت دینے پر مباح نہیں ہوتے۔ اور اگر مجبور ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مسلمان خود اپنے ساتھ یہ افعال کرے تو گنہگار ہوتا ہے تو اگر دوسرے کے ساتھ کرے تو بدرجۂ اولیٰ گنہگار ہوگا۔ اسی طرح، زنا بھی اسی قبیل سے ہے کہ اکراہ کے تحت یہ بھی کسی شخص کے لیے نہ تو مباح ہے اور نہ اس کی رخصت ہے، اگرچہ اکراہ تام ہو، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا کیونکہ زنا کی حرمت عقلوں میں راسخ ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ۭ وَسَاۗءَ سَبِيْلًا، یعنی "اور تم زنا کے قریب مت جاؤ، یہ تو بے شک ہمیشہ سے کھلی بے حیائی اور بُری راہ ہے"۔ یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ زنا شریعت کے آنے سے قبل بھی عقل کے نزدیک کھلی بے حیائی تھا، لہٰذا کسی حال میں بھی اس کی رخصت نہیں مل سکتی، جیسے مسلمان کے ناحق قتل کی نہیں مل سکتی۔ اور اگر عورت اس کی اجازت دے دے تو بھی یہ مباح نہ ہوگا، خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی، جس کے آقا نے اسے (یعنی مجبور کو) اس کے ساتھ زنا کرنے کی اجازت دے دی ہو، کیونکہ شرمگاہ اجازت دینے سے مباح نہیں ہوتی۔ جہاں تک عورت کا تعلق ہے (کہ اگر اس کو ارتکاب زنا پر مجبور کیا جائے) تو اسے رخصت ہے کیونکہ وہ تو صرف اپنے نفس پر قابو ہی دیتی ہے (یعنی Passive partner ہے)، مزید برآں اسے اس پر مجبور کیا گیا ہے۔ لیکن میرے (یعنی فاضل مصنف کے) نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ زنا کا فعل جیسے مرد سے متصور ہے ویسے ہی عورت سے بھی متصور ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اسے (یعنی فعل زنا میں شریک عورت کو) زانیہ کہا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ مرد کا زنا (عضو تناسل کے عورت کی اندام نہانی میں) داخل کرنے سے ہوتا ہے جبکہ عورت کا زنا اپنے نفس پر قابو دینے سے ہوتا ہے اور قابو دینا عورت کا فعل ہے اگرچہ یہ فعلِ سکوت ہے، لہٰذا اس کے فعل کی صفت بھی محظور اور حرام ہی ہو سکتی ہے، اس لیے یہی چاہیئے کہ زنا کے حکم کے بارے میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہ کیا جائے، چنانچہ عورت کو بھی اس کی رخصت نہیں ہوگی، جیسے مرد کو نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ کیے جانے والے تصرفات کا حکم جو دنیا سے متعلق ہے

رہا وہ حکم جو دنیا سے متعلق ہے، تو اس کی تین قسمیں ہیں:۔

۱۔ شراب نوشی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ شراب نوشی پر جسے مجبور کیا گیا ہو اگر اکراہ تام ہو تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ حد اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ آئندہ اعادۂ جرم سے اسے باز رکھے اور جبر و اکراہ کے تحت کی جانے والی شراب نوشی جرم کی صفت سے نکل کر مباح ہو جاتی ہے، بلکہ اس پر شراب پینا واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو حد واجب ہوگی کیونکہ اکراہ ناقص سے، اکراہ سے پہلے والی صفت میں کسی لحاظ سے بھی تغیر لازم نہیں آتا لہٰذا اس سے حکم میں تبدیلی بھی لازم نہیں آئے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ کلمۂ کفر کہنا جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے، جبر و اکراہ کے تحت کفر کرنے والے پر کفر کا حکم لاگو نہ ہوگا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن اس کے برعکس، جبر و اکراہ کے تحت ایمان لانے والے پر ایمان کا حکم لاگو ہوگا۔ ان دو صورتوں کے درمیان فرق دو وجہوں سے ہے، ایک تو یہ کہ ایمان درحقیقت تصدیق ہے اور کفر درحقیقت تکذیب ہے، اور یہ سب (یعنی تصدیق و تکذیب) دل کا عمل ہیں اور اکراہ کا دل پر کوئی عمل دخل نہیں ہوتا، لہٰذا اگر وہ دل سے تصدیق کرنے والا ہو تو وہ مؤمن ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت (یعنی تصدیق) موجود ہے اور اگر وہ دل سے تکذیب کرے تو وہ کافر ہے کیونکہ کفر کی حقیقت موجود ہے، البتہ حالت رضا میں، زبان سے اظہار کو تصدیق اور تکذیب کی ظاہری دلیل قرار دیا گیا ہے اور اکراہ کی صورت میں یہ دلیل باطل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کی طرف سے ایمان اور کفر دونوں کا احتمال باقی بچتا ہے لہٰذا چاہیئے تو یہی کہ اکراہ کی حالت میں اس احتمال کی موجودگی کے سبب اس پر اسلام کا حکم لاگو نہ ہو جیسے احتمال پر اسے کافر قرار نہیں دیا جاتا، لیکن اس پر اسلام کا حکم لاگو کیا جاتا ہے، جس کے دو اسباب ہیں، ایک سبب یہ ہے کہ ہم نے اکراہ کے باوجود اس کے ظاہری ایمان کو اس لیے قبول کیا ہے تاکہ اس کا مسلمانوں سے میل جول ہو اور وہ اسلام کے محاسن کو دیکھے، مبادا کہ اس کا معاملہ (یعنی ایمان لانا) حقیقت کا روپ دھار لے، اگرچہ اس کے ایمان کی بابت نہ تو ہمیں کوئی قطعی علم حاصل ہے اور نہ گمان غالب، اور ایسا کرنا (یعنی اسے مؤمن قرار دینا) جائز ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں ہجرت کرکے آنے والی عورتوں کے بارے میں حکم دیا ہے کہ ہم ان کا امتحان لیں حالانکہ زبان سے وہ ایمان لانے کا اظہار کر چکی ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے، یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ، یعنی "اے ایمان والو جب مؤمن عورتیں تمہارے پاس ہجرت کرکے آئیں تو ان کا امتحان لو"، تاکہ دلیل غالب سے ان کا ایمان ہم پر ظاہر ہو جائے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، یعنی "سو جب تمہیں علم ہو جائے کہ وہ ایمان والیاں ہیں تو پھر ان کو کفار کی طرف نہ لوٹاؤ"، ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا، لیکن یہ معنی کفر پر اکراہ کرنے میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اسلام کے باب میں احتمال والی دلیل کے اعتبار کرنے کا تعلق دین حق کی سربلندی سے ہے جب کہ دلیل غالب کے اعتبار کرنے کا تعلق اس کی ضد (یعنی اسلام کو کمزور کرنے) سے ہے اور دین حق کو سربلند کرنا واجب ہے کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام غالب آتا ہے زیر نہیں ہوتا، لہٰذا دین حق کی سربلندی کی خاطر احتمال والی دلیل کا اعتبار کرنا واجب ہے نہ کہ دلیل غالب کا، اور یہ (یعنی دلیل احتمال کا اعتبار) جبر و اکراہ کے تحت ایمان لانے والے کے حق میں ایمان کا حکم لاگو کرنے اور جبر و اکراہ کے تحت کفر کرنے والے کے حق میں عدم کا حکم لگانے کے لیے ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کسی (کافر) کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے وہ اسلام لے آئے، پھر وہ اسلام سے منحرف ہو جائے تو اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا، اسے (اسلام سے انحراف کی بنا پر) قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ محبوس کیا جائے گا، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا (از روئے استحسان)، جب کہ قیاس یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے کیونکہ اس کی طرف سے ارتداد پایا گیا ہے اور ارتداد سے مراد ہے اسلام سے انحراف۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم نے اس کے زبان سے ظاہری قبول اسلام کو امید سے قبول کیا تھا کہ اس کا اسلام ایک حقیقت بن جائے گا کہ جب اس کا مسلمانوں سے میل جول ہوگا اور وہ اسلام کی خوبیوں کو دیکھے گا تو تصدیق (یعنی ایمان) اس کے دل پر اثر کرے گی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، لیکن جب وہ اسلام سے منحرف ہو گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے فی الواقع مسلمان ہونے کی امید نہیں ہے اور وہ بدستور اپنے سابقہ عقیدے (یعنی کفر) پر قائم ہے، تو یہ اسلام سے انحراف نہیں ہے بلکہ اس کے دل میں جو تکذیب (اسلام کی؛ یعنی کفر) تھی اس کا اظہار ہے، لہٰذا اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی کافر اسلام قبول کر لے اور اس کے چھوٹے چھوٹے بچے ہوں تو باپ کی تبعیت میں بچے بھی اسلام کے حکم پر ہوں گے (یعنی قانوناً مسلمان قرار پائیں گے)، پھر وہ کفر کی حالت میں بالغ ہوں تو ان کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن ان کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ درحقیقت مسلمان نہیں ہوئے تھے، لہٰذا اسلام سے انحراف (یعنی ارتداد) متحقق نہیں ہوا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر اسے (یعنی کافر کو) اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے کہ وہ کل گذشتہ اسلام لایا تھا اور وہ اس کا اقرار کر لے تو وہ قانوناً مسلمان نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ جبر و اکراہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے جس کی وجہ ہم اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کلمۂ کفر ادا کرنے سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا گیا تو اس کے حق میں کفر کے احکام ثابت نہیں ہوتے، چنانچہ اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی، جب کہ قیاس یہ ہے کہ جدائی ثابت ہو جائے کیونکہ علیحدگی (Separation) کا سبب موجود ہے اور وہ سبب ہے زبان سے کفر کا کلمہ کہنا، یا یہ کہ یہ علیحدگی کے ان اسباب میں سے ہے جو بمنزلہ کلمۂ طلاق کے ہیں، اور کلمۂ طلاق خواہ برضاء اختیار کہا گیا ہو یا جبر و اکراہ کے تحت اس کا حکم نہیں بدلتا، تو یہی حکم زیر بحث صورت کا ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ علیحدگی کا سبب ارتداد ہے نہ کہ خود کلمۂ کفر، اور اگر اپنی مرضی و اختیار سے کلمۂ کفر ادا کیا جائے تو یہ ارتداد پر دلالت کرتا ہے لیکن جبر و اکراہ کے تحت کہا ہوا کلمۂ کفر ارتداد کی دلیل نہیں بنتا، لہٰذا ارتداد ثابت نہ ہوا، اس لیے وہ جدا بھی نہ ہوگی۔ اگر مجبور یہ کہے کہ جب میں نے یہ کہا کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا تو میرے دل میں یہ خیال آیا کہ میں زمانۂ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دوں حالانکہ میں نے (زمانۂ ماضی میں) ایسا نہیں کیا تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کے کفر کا حکم لاگو ہوگا کیونکہ اسے انشاءِ کفر پر مجبور کیا گیا تھا جب کہ اس نے بتایا کہ وہ اخبار لایا ہے حالانکہ اخبار پر اس پر جبر و اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہٰذا یہ خبر اس نے اپنی مرضی و اختیار سے دی ہے اور اگر وہ اپنی مرضی و اختیار سے یہ کہے کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا پھر وہ کہے کہ اس سے میری مراد زمانۂ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دینا تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا (یعنی زمانۂ ماضی میں کفر نہیں کیا تھا) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں نہیں کی جائے گی، البتہ عنداللہ اس کو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے کلام میں اس معنی کا بھی احتمال ہے اگرچہ یہ ظاہری حالت کے خلاف ہے اور اگر اسے زمانۂ ماضی کی بابت خبر دینے پر اکراہ کیا جائے پھر وہ (یعنی مجبور) کہے کہ میرا ارادہ ماضی کی بابت خبر دینے کا نہیں تھا تو وہ قانون کی نظر میں اور فیما بینہ اور بین اللہ کافر ہوگا، کیونکہ اس نے وہ کچھ نہیں کیا جس

کے لیے اس پر اکراہ کیا تھا بلکہ اس نے خبر دی ہے کہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کفر کا انشاء کیا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ (کلمۂ کفر کہتے وقت) میرے دل میں کوئی اور خیال نہیں گزرا تو اس کے کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب اس کا ارادہ کسی اور چیز کا نہیں تھا تو پھر اس کے کلمۂ کفر کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اکراہ کرنے والے کی اطاعت میں ظاہری طور پر یہ کلمہ زبان سے ادا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لہٰذا قانون اسے کافر نہیں قرار دے گا۔

اسی طرح، اگر اسے صلیب کے لیے نماز پڑھنے پر مجبور کیا جائے اور وہ نماز پڑھنے لگے اور اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے نماز پڑھے اور وہ قبلہ رو ہو یا قبلہ رو نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ یہ نیت کرے کہ یہ نماز اللہ عزوجل کے واسطے ہے پس جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ نیت کی تھی عدالت اس کی بات کو سچ تسلیم نہ کرے گی اور اسے کافر قرار دے گی کیونکہ اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے لیے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہٰذا یہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے اور اگر کوئی شخص اپنی مرضی و اختیار سے ایسا کرے (یعنی صلیب کے واسطے نماز پڑھے) اور کہے کہ میری نیت یہ تھی (یعنی یہ کہ نماز اللہ کے واسطے پڑھ رہا ہوں) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔ البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ اس نے جس فعل کی نیت کی اس کے ہونے کا احتمال ہے۔ اور اگر وہ صلیب کے واسطے نماز پڑھے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ پڑھے جب کہ اس کے دل میں اس کا خیال بھی گزرا ہو تو وہ قانون اور اللہ تعالیٰ دونوں کے نزدیک کافر ہے کیونکہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے صلیب کے لیے نماز پڑھی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھنا (یعنی اس کی نیت کر لینا) بھی اس کے لیے ممکن تھا۔ اور اگر وہ صلیب کے روبرو کھڑا ہو اور اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرے اور بظاہر وہ صلیب کے واسطے ہی نماز پڑھے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ حکماً کافر نہیں ہوگا بلکہ اس کے اس فعل کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اکراہ کرنے والے کے حکم کی ظاہری اطاعت میں ایسا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے۔ اسی طرح، اگر اسے نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا الفاظ کہنے پر مجبور کیا جائے اور اس کے دل میں کسی دوسرے شخص کا خیال آجائے جس کا نام محمد ہو اور وہ اسے برا بھلا کہہ دے اور اس امر کا اقرار کرے تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور حکماً وہ کافر قرار پائے گا کیونکہ اس کے دل میں کسی دوسرے آدمی کا خیال گزرنے سے وہ نبی مکرم حضرت محمد علیہ الصلاۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا کلمات کہنے میں اپنی مرضی کا مالک و مختار ہو گیا پھر اس نے کہا کہ اس سے میری مراد کوئی دوسرا شخص تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکن عند اللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ اس کے کلام میں اس مراد کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے۔ اور اگر نازیبا کلمات کسی اور شخص کے خلاف کہنے کا اس نے ارادہ نہ کیا ہو بلکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان میں گستاخی کی ہو تو وہ قانون کی نظر میں بھی کافر ہے اور عند اللہ بھی۔ اور اگر اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرا ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور اسے جہتِ اکراہ پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب کلمۂ کفر کہلوانے کے لیے اکراہ تام کیا گیا ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو وہ حکماً کافر قرار پائے گا کیونکہ وہ فی الحال مجبور نہیں ہے اس لیے کہ اس نے یہ فعل ضرورت کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اپنے جی سے غم کو دور کرنے کے لیے کیا ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہری حالت کے برعکس ہے اور وہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنی مرضی و اختیار

سے (یعنی بغیر کسی کے جبر کے) کلمۂ کفر کہے اور پھر یہ کہہ دے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا، البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا۔

جبر واکراہ کے تحت اتلافِ مال کا حکم

جہاں تک اس مجبور کا تعلق ہے کہ جس پر کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کرنے کے واسطے جبر واکراہ کیا گیا ہو تو اگر وہ اس مال کو تلف کر دے تو اکراہ تام کی صورت میں ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا نہ کہ مجبور پر کیونکہ از روئے معنی تو اتلاف کنندہ اکراہ کرنے والا ہے جب کہ مجبور تو بمنزلہ آلہ کے ہے، بایں طور کہ اس کا اختیار کرنے یا نہ کرنے، چاہنے یا نہ چاہنے کا، سلب کیا جا چکا ہے، اور یہ (یعنی اتلاف مال) اس قسم کا فعل ہے کہ اس (مجبور) کے سوا کسی اور آلے کے ذریعے بھی اس کو وقوع میں لایا جا سکتا ہے، مثلاً یوں کہ اکراہ کرنے والا اس آلے کو پکڑ کر اس سے اس مال پر ضرب لگائے (تو وہ مال تلف ہو جائے گا) لہٰذا اس کا اکراہ کرنے والے کا آلۂ کار بننا ممکن ہے، اس لیے یہ اتلاف اس کے جبر واکراہ کا نتیجہ ہے لہٰذا ضمان اس (یعنی اکراہ کرنے والے) پر واجب ہوگا۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو تاوان مجبور پر عائد ہوگا کیونکہ اکراہ ناقص مجبور کو اکراہ کرنے والے کا آلۂ کار نہیں بناتا کیونکہ اس سے مجبور کا اختیار بالکل سلب نہیں ہوتا لہٰذا اتلاف مجبور کی طرف سے واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی اس پر عائد ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس پر غیر کا مال کھانے کے واسطے اکراہ کیا جائے تو بھی ضمان اسی (یعنی مجبور) پر عائد ہوگا کیونکہ فعل کی یہ قسم یعنی کھانا ان افعال میں سے ہے جن پر اکراہ کا عمل نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تحصیل اس کے سوا کسی اور آلہ سے متصور نہیں ہے لہٰذا یہ اس کو برضا کرنے والا ہوگا اور اس پر ضمان آئے گا۔ اور اگر اسے خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ کھا لے یا اسے خود اپنا ہی کپڑا پہننے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسے پہن لے اور (پہننے سے وہ کپڑا) پھٹ جائے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ جب غیر کا مال کھانے سے اکراہ کرنے والے پر تاوان واجب نہیں ہوتا تو اپنا مال کھانے سے بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں، خود اپنا مال کھانا اور خود اپنا کپڑا پہننا باب اتلاف میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اپنی بقا کی غرض کے لیے اپنا مال خرچ کرنا ہے اور جو شخص اپنے فائدے کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے تو کسی پر اس کے حق میں تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر مال کا مالک مجبور کو اپنا مال تلف کرنے کی اجازت بغیر کسی جبر واکراہ کے دے دے اور وہ اس کو تلف کر دے تو کسی پر تاوان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اموال میں اتلاف کی اجازت مؤثر ہوتی ہے کیونکہ اموال کا شمار ان چیزوں میں ہے جو مباح کر دینے سے مباح ہو جاتی ہیں، اور جس مال کو تلف کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اس کو تلف کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جبر واکراہ کے تحت قتل کا حکم

جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے، اگر مجبور کو کسی شخص کے قتل کرنے کو کہا جائے اور اکراہ تام ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک مجبور پر قصاص واجب نہیں ہوگا، لیکن اسے تعزیر دی جائے گی اور قصاص اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا؛ امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا، البتہ اکراہ کرنے والے پر دیت واجب ہوگی؛ امام زفر ؒ کے نزدیک قصاص مجبور پر واجب ہوگا نہ کہ اکراہ کرنے والے پر، جب کہ امام شافعی ؒ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ امام شافعی ؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسا فعل ہے جس کے نتیجے میں بالعموم زندگی چلی جاتی ہے اور یہ فعل ان دونوں (یعنی مجبور اور اکراہ کرنے والے) کی طرف سے پایا گیا ہے، صرف یہ فرق ہے کہ مجبور کی

طرف سے یہ فعل براہ راست سرزد ہوا ہے اور اکراہ کرنے والے کی طرف سے سبب بنانے کے طریقے سے، لہٰذا قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل حقیقت میں تو مجبور کی طرف سے پایا گیا ہے، حسی اعتبار سے بھی اور مشاہدے کے اعتبار سے بھی، اور محسوس سے انکار کرنا ہٹ دھرمی ہے، لہٰذا قتل کا مجبور کی طرف سے نہ کہ اکراہ کرنے والے کی جانب سے سرزد ہونے کا اعتبار کرنا واجب ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے، اور دلیل کے بغیر اس سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ کرنے والا حقیقت میں قاتل نہیں ہے بلکہ وہ تو قتل کا مسبّب (سبب پیدا کرنے والا) ہے اور حقیقت میں قاتل تو مجبور ہے، تو جب مجبور (یعنی حقیقی قاتل) پر قصاص واجب نہیں ہوتا (طرفین کے مسلک کے مطابق) تو اکراہ کرنے والے پر بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہونا چاہیئے۔ طرفین کے قول کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا: عفوت عن امّتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ یعنی "میں نے اپنی امت سے غلطی بھول چوک اور اس گناہ کو معاف کر دیا ہے جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو" اور کسی چیز کی معافی اسکے موجب ہوتی ہے چنانچہ جو فعل جبر و اکراہ کے تحت سرزد ہوا ہو اس حدیث کے ظاہر کی رو سے وہ معاف ہے۔ علاوہ ازیں، از روئے معنی تو قاتل اکراہ کرنے والا شخص ہے اور مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے، لہٰذا مجبور آلے کے مشابہ ہے کیونکہ قتل ان افعال میں سے ہے جن کو دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن ہے، جیسے مال کا اتلاف ہے، اور وہاں تو اکراہ کرنے والے کو اتلاف کنندہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ (مال کے اتلاف کا) ضمان اسی پر عائد ہوتا ہے تو اسی طرح قاتل بھی اکراہ کرنے والا ہے (نہ کہ مجبور)۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے خود اپنا ہاتھ قلم کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اسے اکراہ کرنے والے سے قصاص لینے کا حق ہوتا ہے اور اگر وہ (مجبور حقیقت میں) قلم کرنے والا ہوتا تو وہ قصاص نہ لے سکتا تھا۔ مزید برآں، زندگی کا معنی ایک ایسی چیز ہے جو قصاص کے باب میں ناگزیر ہے (یعنی قصاص حیات بخش ہو): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ولکم فی القصاص حیاۃ، یعنی "اور قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے" اور اگر مجبور کے حق میں قصاص کو مشروع کر دیا جائے اور اس سے قصاص لیا جائے تو مشروع کرنے اور نافذ کرنے کے لحاظ سے زندگی کا معنی حاصل نہیں ہو پاتا، جیسا کہ مسائل اختلاف میں بیان کیا جا چکا ہے، اس لیے قصاص اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا نہ کہ مجبور پر۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو قصاص، بلا اختلاف، مجبور پر واجب ہوگا، کیونکہ اکراہ ناقص (مجبور کے) اختیار کو قطعاً سلب نہیں کرتا، لہٰذا یہ قصاص کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔

اسی طرح، اگر اکراہ کرنے والا نابالغ ہو، یا ایسا مخبوط الحواس ہو جو اس فعل کو سمجھتا ہے جس کے کرنے کا اس نے مجبور کو حکم دیا ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص اکراہ کرنے والے پر ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اکراہ کرنے والا نابالغ سمجھ بوجھ رکھتا ہو اور وہ مطاع (واجب الاطاعت) ہو یا مختلط العقل confused بالغ ہو اور مسلط ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اس کے عاقلہ (برادری) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ نابالغ کا قتل عمد قتل غیر عمد (قتل خطاء) ہے۔

اگر وہ شخص جس کو قتل کرنے کا مجبور کو حکم دیا گیا ہے، خود ہی بغیر کسی جبر و اکراہ کے مجبور سے کہہ دے کہ مجھے قتل کر دو اور وہ اسے قتل کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگر اس نے اسے اس کی اجازت کے بغیر قتل کیا ہوتا تو بھی اس پر قصاص واجب نہ ہوتا لہٰذا موجودہ صورت میں بدرجۂ اولیٰ

واجب نہیں ہوگا؛ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اکراہ کرنے والے پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا۔ دیت کے واجب ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں' اور اس مسئلے کا مناسب مقام کتاب الدیات ہے۔

بحالتِ اکراہ مورث کے قتل کا حکم

قتل پر اکراہ سے متعلق جو احکام ہیں ان میں ایک حکم یہ ہے کہ جس مجبور کو اپنے مورث کے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اسے ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا' بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے نہ کہ اس کی حقیقت' بلکہ اس کی حیثیت تو ایک آلے کی سی ہے' اس لیے قتل کی اضافت اکراہ کرنے والے کی طرف ہے۔ علاوہ ازیں' یہ ایک ایسا قتل ہے کہ جس سے (مجبور کے حق میں) نہ تو قصاص کا واجب ہونا متحقق ہے اور نہ ہی کفارے کا واجب ہونا' لہٰذا اس کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا لازم نہیں آتا۔ اگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول پر قیاس کیا جائے تو اسے میراث سے محروم کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس سے متعلق ہے۔ رہا اکراہ کرنے والا (کہ اگر وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے لیے کسی شخص پر جبر و اکراہ کرے اور وہ شخص اس کے مورث کو قتل کردے) تو امام ابوحنیفہ' امام محمد اور امام شافعی رضی اللہ عنہم' کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اس پر قصاص واجب ہوتا ہے' جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسے میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی کفارہ' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ کرنے والا بالغ ہو اور اگر وہ نابالغ ہو اور مقتول کا وارث ہو تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ قتل کے جازم و قطعی ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ حرام ہو اور نابالغ کے فعل پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اگر نابالغ خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کردے تب بھی وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا' اور جب وہ دوسرے کے ہاتھ سے قتل کرائے تو بدرجۂ اولیٰ محروم نہیں ہوگا۔

بحالتِ اکراہ قطع ید کا حکم

اسی طرح' اگر کسی شخص کو کسی انسان کا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس کے حکم کی بابت بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ذکر ہم قتل کے مسئلے میں کر چکے ہیں' البتہ اگر صاحب ید مجبور کو اپنا ہاتھ کاٹنے کی اجازت بغیر کسی جبر و اکراہ کے دے دے اور پھر وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو دونوں (یعنی اکراہ کرنے والے اور مجبور) میں سے کسی پر بھی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ قتل کے باب میں اگر اس مجبور کو جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہے اگر وہ شخص اپنے قتل کی اجازت دے دے جس کو قتل کرنے کا اکراہ کرنے والے نے حکم دیا ہے' اور وہ اس اجازت کے بعد اسے قتل کردے تو اکراہ کرنے والے پر دیت کے واجب ہونے کے بارے میں مختلف روایتیں پائی جاتی ہیں' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بعض حالات میں اطراف (ہاتھ اور پاؤں) کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے' اور مال محض کے اتلاف کی اجازت دینے سے اس کا اتلاف مباح ہوجاتا ہے پس ایسی چیز کے اتلاف میں کہ جس کے لیے مال کا حکم ہے اجازت سے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے جو ضمان کے واجب ہونے میں مانع ہے' جب کہ جان کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دونوں (یعنی قتل نفس

کی اجازت اور اتلافِ طرف کی اجازت) میں فرق پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر اکراہ کرنے والا مجبور سے کہے کہ تو اپنا ہاتھ کاٹ لے ورنہ میں تجھے قتل کردوں گا تو اس میں اسے گنجائش ہے (کہ اپنا ہاتھ کاٹ کر اپنی جان بچالے) لیکن جان کے معاملے میں اسے گنجائش نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جبر واکراہ کے تحت ارتکاب زنا کا حکم

جہاں تک اس شخص کا تعلق ہے جس پر فعل زنا کے ارتکاب کے لیے جبر واکراہ کیا گیا ہو، تو امام ابوحنیفہؒ کی پہلے پہل یہ رائے تھی کہ اگر کوئی شخص جبر واکراہ کے تحت زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد واجب ہوگی اور یہ قیاس ہے، کیونکہ کسی مرد کی طرف سے اس وقت تک زنا متحقق نہیں ہوسکتا جب تک عضو تناسل میں انتشار (Eraction) نہ پیدا ہو اور جبر واکراہ سے اس میں انتشار نہیں پیدا کیا جاسکتا لہٰذا اس نے زنا کا ارتکاب اپنی مرضی واختیار سے کیا ہے، اس لیے اس پر حد لاگو ہوگی۔ بعد ازاں امام ابوحنیفہؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور کہنے لگے کہ اگر جبر واکراہ سلطان (حکمران) کی طرف سے ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جبر واکراہ سلطان کے ماسوا اور کسی کی طرف سے متحقق نہیں ہوتا، جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہوجاتا ہے، لہٰذا جب غیر سلطان کی طرف سے بھی وہی کچھ (یعنی جبر واکراہ) ہو جو سلطان کی طرف سے ہوتا ہے تو حد واجب نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو سلطان اور غیر سلطان میں یہ فرق کیا ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر ہم قبل ازیں کرچکے ہیں یعنی یہ کہ اگر جبر واکراہ سلطان کی طرف سے ہو تو اسے کہیں سے مدد نہیں مل سکتی۔ جہاں تک امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ زنا عضو تناسل کے انتشار کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا، تو تسلیم، لیکن ہر وہ شخص مرتکب زنا تو نہیں ہوتا جس کے عضو تناسل میں انتشار پیدا ہوا ہو، لہٰذا مجبور کا فعل زنا اکراہ کرنے والے کے اکراہ کے سبب سے ہے، چنانچہ اس کا فعل ضرورت کے تحت ہے، جس کی طرف اسے قتل کا خوف دلاکر دھکیل دیا گیا ہے، لہٰذا یہ حد کے واجب ہونے میں مانع ہے، تاہم مجبور پر عقر (مہر کی ایک قسم) واجب ہوگا، کیونکہ دار الاسلام میں فعل زنا کے ارتکاب پر دو تاوانوں میں سے ایک تو ضرور ہوگا۔ اور عقر جو مجبور پر عائد ہوا ہے نہ کہ اکراہ کرنے والے پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا یا فعل ہے کہ جس کو غیر کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ فعل جسے دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہ ہو اس کا ضمان مجبور پر عائد ہوتا ہے اور جس فعل کو دوسرے کے آلے سے حاصل کرنا ممکن ہو اس کا ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر بھی حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ جبر واکراہ نے اسے اپنے نفس پر قابو دینے پر مجبور کیا ہے، اسے تلوار سے پہنچنے والی گزند کا اندیشہ ہے، لہٰذا یہ اس پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے، جیسے مرد پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے، بلکہ عورت کے معاملے میں بدرجۂ اولیٰ مانع ہے، کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہی بات پائی گئی ہے کہ اس نے اپنے نفس پر قابو دیا ہے، تو جب جبر واکراہ مرد (کے ارتکاب زنا) کے معاملے میں مؤثر ہے تو عورت کے معاملے میں بدرجۂ اولیٰ مؤثر ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مرد پر اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو، یعنی قید، بیڑیاں ڈالنے یا ایسی ضرب سے ہو جس سے (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اس پر حد واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو بیان ہوچکا کہ اکراہ ناقص مجبور کو اس فعل کے ارتکاب پر مجبور نہیں کردیتا جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا۔

للذا وہ مطلقاً مختار ہوگا اور اپنے فعل کے حکم کے ساتھ اس کا مواخذہ ہوگا جہاں تک عورت کا معاملہ ہے تو اس کے بارے میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص کے درمیان کچھ فرق نہیں اور اکراہ کی دونوں قسموں میں اس پر سے حد کو دور کیا جائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے فعل زنا نہیں پایا گیا بلکہ صرف اپنے نفس پر قابو دینا پایا گیا ہے (یعنی وہ Passive partner ہے نہ کہ Active) اور جبر و اکراہ کی وجہ سے اس کا اپنے نفس پر قابو دینا اس کی رضامندی پر دلالت نہیں کر سکتا، للذا اس سے حد کو ساقط کیا جائے گا۔

مجبور کو تصرفات میں تخییر حاصل ہونے کا حکم

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب مکرہ علیہ (یعنی وہ فعل جس کے کرانے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے) معین ہو اور اگر اس میں تخییر دی گئی ہو (یعنی تصرفات کی تینوں (مذکورہ) قسموں سے متعلق دو تصرفات میں سے کسی ایک کو، جس کو متعین نہیں کیا گیا، کرنے کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو) تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے، اور وہ ہے اباحت، رخصت اور حرمتِ مطلقہ تو مباح اور رخصت کے درمیان اختیار میں فرق نہیں آتا کہ وہ رخصت کا حکم باطل کر دے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو تعیین کی حالت میں مباح ہے وہ تخییر کی حالت میں بھی مباح ہے اور ہر وہ تصرف جس کی تعیین کی صورت میں اباحت یا رخصت نہیں ہے تخییر کی حالت میں بھی اس کی اباحت یا رخصت حاصل نہ ہوگی، اور جس کی تعیین کی حالت میں رخصت ہے اس کی تخییر کی حالت میں بھی رخصت ہوگی، ماسوا اس کے کہ جب مباح اور رخصت والے تصرفات میں تخییر ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر مردار کھانے یا مسلمان کو قتل کرنے پر (یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کام کے کرنے پر) اکراہ کیا جائے تو اس کے لیے مردار کو کھانا مباح ہے لیکن اسے قتل کرنے کی رخصت نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر اسے مردار کو کھانے یا کسی ایسی چیز کے کھانے پر مجبور کیا جائے جس کی حالت تعیین میں نہ تو اباحت ہے اور نہ رخصت، جیسے کہ ہاتھ قلم کرنا اور مسلمان کو گالی گلوچ کرنا اور زنا کرنا تو کھانا اس کے لیے مباح ہے لیکن مؤخر الذکر تصرفات (یعنی ہاتھ قلم کرنا وغیرہ) میں سے کسی تصرف کی نہ تو اسے اباحت ہوگی اور نہ رخصت، جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے، اور اگر وہ کھانے سے انکار کرتا ہے تا آنکہ قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار ہوگا جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اسے قتل یا زنا دونوں میں سے کسی فعل کو کرنے کی رخصت نہ ہوگی، اور اگر وہ ان ارتکاب سے باز رہے اور اسے قتل کرنے کی تخییر دے کر مجبور کیا جائے تو اسے دونوں فعلوں میں کسی فعل کو تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا، جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اسے قتل یا کسی انسان کے مال کے اتلاف پر مجبور کیا جائے تو اسے اتلاف کی رخصت ہے، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کوئی فعل بھی نہ کرے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہیں ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اسے کسی انسان کو قتل کرنے یا خود اپنا مال تلف کرنے پر مجبور کیا جائے تو اسے اتلاف کی رخصت ہے لیکن قتل کی نہیں، جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے، اور اگر ان دونوں سے باز رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس پر قتل یا کفر کرنے کے واسطے اکراہ کیا جائے تو اسے کلمۂ کفر ادا کرنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن اسے قتل کی رخصت نہیں ہوگی، اور اگر وہ انکار پر قائم رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو اسے اجر ملے گا، جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر مردار کو کھانے یا کلمۂ کفر کہنے کے واسطے جبر و اکراہ کیا جائے، اس کا (امام محمدؒ) نے کتاب میں ذکر نہیں کیا لیکن چاہیئے یہی کہ اسے کلمۂ کفر کی قطعاً رخصت نہ دی جائے جیسے اسے قتل کی رخصت نہیں دی

جاتی کیوں کہ کلمۂ کفر کہنے کی رخصت تو ضرورت کی وجہ سے دی جاتی ہے اور مباح مطلق کے ذریعے اس ضرورت کو دور کرنا اس کے لیے ممکن ہے، اور وہ مباح مطلق ہے (مردار کو) کھانا، لہٰذا کلمۂ کفر اس کے اختیار مطلق سے ادا ہوگا، اس لیے اس کی رخصت نہیں دی جائے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ تخییر سے بدل بھی جاتا ہے، چنانچہ اگر اسے مردار کو کھانے یا مسلمان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ مردار تو نہ کھائے لیکن قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مباح کو کھا کر وہ ضرورت دور کر سکتا تھا، لہٰذا قتل اس کے اختیار کے تحت اور بلا ضرورت ہوا ہے، اس لیے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اگر اسے قتل یا کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمۂ کفر کہنے کے بجائے قتل کر دے تو قیاس تو یہ ہے کہ مجبور پر قصاص واجب ہو کیونکہ وہ قتل کرنے میں مختار ہے (نہ کہ مجبور و مضطر)، کیونکہ اس نے اس فعل پر جس کی اسے رخصت تھی حرام مطلق کو ترجیح دی ہے، جب کہ استحسان کی رو سے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے دیت واجب ہوگی بشرطیکہ اسے یہ علم نہ ہو کہ کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے۔ بعض علماء نے اس عبارت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر وہ یہ بات جانتا ہو (کہ کلمۂ کفر کی اسے رخصت ہے) اور اس کے باوجود اس نے اس کو ترک کر دیا اور قتل کو ر مانا محو ر ر قصاص واجب ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو بطور شرط کے لیا ہے۔ بعض اور علماء کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہ ہوگا خواہ اسے اس بات کا علم ہو یا نہ ہو۔ استحسان کی توجیہ، جس کا ذکر امام محمدؒ نے) کتاب میں کیا ہے یہ ہے کہ اس آدمی کے معاملے کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا گمان یہ تھا کہ زبان پر کلمۂ کفر کو جاری کرنے کی حرمت قتل کی حرمت کے مقابلے میں شدید تر ہے، لہٰذا اس سے قتل میں رخصت ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، اور شبہات کی موجودگی میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اگر اسے (کلمۂ کفر کی رخصت کا) علم ہو (اور اس کے باوجود وہ قتل کرنے کو اختیار کرے) تو بعض علماء کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ شبہے کو پیدا کرنے والا گمان ناپید ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ، اگرچہ اسے رخصت کا علم تھا لیکن اس نے کلمۂ کفر کو بہت ہی بری بات سمجھ کر اس سے انکار کیا ہے، چنانچہ اس کا کفر کو بہت ہی بری بات سمجھنا ایک شبہ ہے جس سے قصاص ساقط ہو جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور دیت اس کے مال پر واجب ہوگی نہ کہ عاقلہ کے مال پر، کیونکہ یہ قتل عمد ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قتل عمد کی دیت عاقلہ سے نہیں لی جائے گی۔ وہ اکراہ کرنے والے سے بھی کوئی مطالبہ (دیت کا) نہیں کرے گا کیونکہ قتل اس کے اختیار سے واقع ہوا ہے، لہٰذا اسے اس سے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

اگر اسے قتل یا زنا میں سے کوئی فعل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ زنا کرلے تو قیاس یہ ہے کہ اس پر (زنا کی حد واجب) ہوگی جب کہ استحسان کی رو سے اس سے حد ساقط کر دی جائے گی، بدلیل مذکورہ، اور اگر وہ (زنا نہ کرے بلکہ) قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اسے قید اور تعزیر کے ذریعے سرزنش کی جائے گی اور اکراہ کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، جیسے حالت تعیین میں کیا جاتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ تصرفات کا حکم یہ سارے احکام تو اس صورت سے متعلق تھے کہ جب جبر و اکراہ حسی افعال کے کرنے کے واسطے کیا جائے اور اگر جبر و اکراہ

شرعی تصرفات کے لیے کیا جائے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ شرعی تصرفات کی دراصل دو قسمیں ہیں: انشاء اور
dissolution Annulment
اقرار۔ انشاء کی آگے دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جس میں فسخ
ممکن نہیں ہے اور دوسری وہ کہ جس میں فسخ ممکن ہے۔ جس میں فسخ ممکن نہیں اس میں طلاق دینے، غلام کو آزاد کرنے،
طلاق سے رجوع کرنے، نکاح کرنے، قسم کھانے، نذر ماننے، ظہار، ایلاء/ایلاء سے رجوع، غلام کو مدبر کرنے (تدبیر)
اور قصاص کو معاف کرنے کے تصرفات شامل ہیں اور یہ تمام تصرفات ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک جبر و
اکراہ کے تحت صحیح ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے
استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ میں نے اپنی امت کو غلطی بھول چوک اور جبر و اکراہ کے تحت کیے گئے فعل معاف کر دیے ہیں
لہٰذا جو فعل بھی جبر و اکراہ کے تحت کیا جائے اس پر معافی کا حکم لاگو ہونا لازم ہے۔ علاوہ ازیں، جس غرض کے لیے تصرف وضع کیا گیا
ہو اس غرض کا قصد کرنا تصرف کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے، اسی لیے نابالغ اور پاگل کا تصرف صحیح (Lawful
valid) نہیں ہوتا، اور یہ شرط جبر و اکراہ سے مفقود ہو جاتی ہے کیونکہ مجبور تصرف کرتے وقت اس چیز کا قصد نہیں کرتا جس کے
لیے وہ تصرف وضع ہوا ہے بلکہ اس کا مقصد تو اپنے آپ سے تلوار کے ضرر کو دور کرنا ہوتا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل
یہ ہے کہ (ان تصرفات کی بابت) نصوص کا عام اور مطلق ہونا اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ تصرفات بغیر کسی تخصیص اور قید کے
مشروع ہوں۔

بحالتِ اکراہ طلاق دینے کا حکم

جہاں تک طلاق کا تعلق ہے، "اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وطلقوھن لعدتھن یعنی "سو تم ان
(یعنی اپنی بیویوں) کو طلاق دے دو ان کی عدت کے لیے"، نیز نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہر طلاق صحیح ہے سوائے
نابالغ اور مخبوط الحواس کی طلاق کے۔ علاوہ ازیں، جبر و اکراہ کی صورت میں جو چیز زائل (یا مفقود) ہوتی ہے وہ (فاعل کی) اپنی
دلی مرضی و اختیار ہے اور یہ چیز طلاق کے واقع ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ ٹھٹھہ مخول میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی
حالانکہ اس کی یہ دلی مرضی نہیں ہوتی۔ اسی طرح، بسا اوقات آدمی اپنی ایسی بیوی کو بھی، جو حسن و جمال میں بے نظیر ہوتی ہے
اور اس کی ادائیں نہایت دلفریب ہوتی ہیں، اس (یعنی بیوی) کے دین میں خلل کی وجہ سے طلاق دے دیتا ہے حالانکہ وہ
دل سے ایسا نہیں کرنا چاہتا، اور طلاق اس عورت پر واقع ہو جاتی ہے۔ رہی (محولہ بالا) حدیث، تو کہا گیا ہے کہ اس سے
مراد کفر پر اکراہ ہے کیونکہ لوگ نئے نئے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے اور ان دنوں کفر پر اکراہ ایک عام بات تھی اور بھول چوک
سے بھی ان کی زبانوں سے کلمات کفر نکل جاتے تھے تو اللہ جل جلالہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اس امت کو اس
سے معافی دے دی۔ مزید برآں، ہم تو حدیث کے اس موجب کے قائل ہیں کہ جبر و اکراہ کے تحت کیا گیا ہر فعل اس امت کو
معاف کر دیا گیا ہے، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور ہر قولی تصرف جبر و اکراہ کے تحت عمل میں
آجاتا ہے کیونکہ جبر و اکراہ اقوال پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسے عقائد پر مؤثر نہیں ہوتا، کیونکہ کوئی شخص دوسرے کی زبان کو استعمال کر
کے اس کی زبان سے اس کے دلی عقیدے کے خلاف جبراً بات کہلوانے کی قدرت نہیں رکھتا، لہٰذا کوئی شخص جو بھی بات
کہتا ہے اپنی مرضی و اختیار سے کہتا ہے، لہٰذا ایسا کہنے پر وہ فی الحقیقت مجبور نہیں ہوتا، اس لیے اس پر اس حدیث کا اطلاق
نہیں ہوتا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس کا اس غرض کا قصد کرنا جس کے لیے وہ تصرف وضع کیا گیا ہے اس کے تصرف کے ہونے
کے لیے شرط ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ٹھٹھہ مخول میں دی جانے والی طلاق سے اس قول کا بطلان ہو جاتا ہے، پھر اگر یہ شرط

ہو بھی تو یہ شرط یہاں موجود ہے کیونکہ تصرف کرتے وقت اس نے اپنے نفس سے ہلاکت کو دور کرنے کا قصد کیا ہوتا ہے اور ہلاکت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس چیز کا قصد نہ کرے جس کے لیے وہ (تصرف) وضع کیا گیا ہے، لہٰذا وہ ضرورت کے تحت اس کا قصد کرتا ہے۔ مزید برآں، یہ اکراہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس پر فوری طلاق کے لیے جبراً اکراہ کیا گیا ہوگا یا پھر اسے کسی شرط سے معلق کرنے یا اس شرط کے پورا ہونے پر طلاق دینے کے لیے مجبور کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ طلاق کے واقع ہونے کو معلق کیا گیا ہے۔ اس طلاق کے صحیح ہونے کا حکم تو فوری طلاق اور مشروط طلاق دونوں پر یکساں لاگو ہوتا ہے، البتہ ضمان کا حکم (ان دونوں طلاقوں میں) کبھی تو یکساں ہوتا ہے اور کبھی مختلف ہوتا ہے، اس کی تفصیل ہم غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ سے متعلق فصل میں بیان کریں گے اور یہاں صرف فوری طلاق کے صحیح ہونے کے حکم پر بات کریں گے۔ سو ہم کہتے ہیں کہ اگر مجبور کی طلاق صحیح ہو تو اگر بیوی سے مباشرت کرنے سے قبل طلاق دی تو اس پر طے شدہ مہر کا نصف واجب ہوگا اور اگر مہر طے شدہ نہ ہو تو متعہ واجب ہوگا، کیونکہ مباشرت سے قبل طلاق کا یہی حکم ہے اور یہ مہر وہ اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اس (مہر) کو واجب کرنے والے سبب یعنی طلاق کو واقع کرنے پر اسی نے اسے مجبور کیا ہے لہٰذا اس پر ضمان لاگو ہوگا۔ اور اگر مباشرت کے بعد طلاق دے تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اور اسے اکراہ کرنے والے سے مہر کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ مباشرت کی منفعت کو پورے طور پر حاصل کر لینے سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے اور پھر اس کے ساقط ہونے کا امکان باقی نہیں رہتا اور مہر کے بدلے میں جو منفعت اسے حاصل ہوئی تھی وہ اسی (مجبور) نے پورے طور پر حاصل کی ہے اور اپنے اختیار سے حاصل کی ہے لہٰذا اس منفعت کے بدل کی ادائیگی بھی اسی کے ذمے ہے (نہ کہ اکراہ کرنے والے کے)، واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اسی طرح اگر اکراہ ناقص ہو تو اس صورت میں بھی اسے اکراہ کرنے والے سے (مہر کی واپسی کا) مطالبہ کرنے کا کوئی حق نہیں، کیونکہ اس سے مجبور کے اختیار میں قطعاً کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا جب اکراہ طلاق کے واسطے کیا گیا اور اگر اکراہ طلاق کے لیے وکیل کرنے کے واسطے کیا گیا ہو اور وکیل طلاق دے تو اس کا حکم غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ سے متعلق فصل میں، انشاء اللّٰہ تعالیٰ، بیان کیا جائے گا۔

بحالت اکراہ غلام کو آزاد کرنے کا حکم

رہا غلام کو آزاد کرنا (تو یہ تصرف بھی بغیر کسی تخصیص یا تقید کے مشروع ہے)، تو اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور آپؐ سے عرض کیا کہ مجھے کوئی ایسا عمل سکھا دیجئے جو مجھے جنت میں داخل کر دے۔ آپؐ نے فرمایا: اعتق النسمة و فك الرقبة (یعنی کسی نفس کو آزاد کر اور گردن رہا کر) تو اس شخص نے عرض کیا، کیا یہ دونوں ایک ہی (فعل) نہیں ہیں۔ آپؐ نے فرمایا، نہیں عتق النسمة سے مراد ہے کہ تو اکیلا غلام کو آزاد کرے جب کہ فك الرقبة سے مراد ہے کہ تو غلام کو آزاد کرنے میں اعانت کرے۔ اس کے علاوہ اور کئی احادیث ہیں جن میں غلام کو آزاد کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور اس میں مجبور اور مختار کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں، غلام کو آزاد کرنا ایک قولی تصرف ہے لہٰذا اس پر اکراہ مؤثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق پر مؤثر نہیں ہوتا۔

پھر غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو غلام کو فوری طور پر آزاد کرنے پر اکراہ کیا ہوگا یا اس کی آزادی کو کسی شرط سے متعلق کرنے پر کیا ہوگا یا پھر آزاد کرنے کی اس شرط کو حاصل کرنے کے لیے کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ اس کی آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ اگر اکراہ غلام کو فوراً آزاد کرنے کے لیے کیا گیا ہو۔

اور مجبور اسے آزاد کر دے تو اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا خواہ وہ خوش حال ہو یا

تنگدست اور اکراہ کرنے والا غلام سے ضمان واپس نہیں لے گا اور نہ غلام پر اپنی آزادی کی قیمت کو ادا کرنے کی کوشش
واجب ہوگی اور اس غلام کی ولاء اس کے آقا کو حاصل ہوگی۔ اکراہ کرنے والے پر ضمان اس لیے واجب ہوگا کہ غلام آدمی
ہے اور وہ مال ہے اور اس کو آزاد کرنا مالیت کا اتلاف ہے اور اموال کے اتلاف پر اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد ہوتا ہے
، للذا اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا' جیسے دیگر تمام اموال کے سلسلے میں ہوتا ہے' اور اس ضمن میں اس کا خوشحال ہونا
اور تنگ دست ہونا دونوں برابر ہیں کیوں کہ اتلاف کنندہ کی خوش حالی اور تنگ دستی سے اتلاف کے
ضمان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اکراہ کرنے والا غلام سے ضمان (جو اس نے مجبور کو دیا ہے)
واپس نہیں لے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب اس کی طرف سے اور اس کے اختیار سے پایا گیا ہے' اس لیے کسی اور سے
اس کو واپس لینا چہ معنی دارد! آزاد کردہ غلام کی ولاء مجبور کو حاصل ہوگی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا فعل اپنی اس حیثیت کی بناء
پر کہ یہ کلام ہے اس کی اضافت مجبور کے ساتھ قائم ہے کیونکہ اقوال پر اکراہ کا وارد ہونا محال ہے' للذا اس کی ولاء مجبور کو حاصل
ہوگی۔ غلام پر کوئی سعایت (اپنی آزادی کی قیمت چکانے کے لیے کوشش کرنا) واجب نہیں ہوگی کیونکہ غلام سعایت اس
لیے کرتا ہے کہ اپنی آزادی کو مکمل کرلے یا پھر اس لیے کرتا ہے کہ کسی دوسرے شخص کا حق اس سے وابستہ ہوتا ہے (مثلاً وہ
دو شریکوں کی مشترکہ ملکیت ہو' ایک اپنا حصہ آزاد کردے جب کہ دوسرا نہ کرے تو کچھ دوسرے کو دینے کیلئے غلام کوشش
کرے) لیکن زیر بحث مسئلے میں تو وہ مکمل طور پر آزاد ہوچکا ہے اس لیے آزادی کو مکمل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے'
اسی طرح اس کے ساتھ کسی اور کا کوئی حق بھی معلق نہیں ہے' اس لیے اس پر سعایت واجب نہ ہوگی۔
اگر اسے کسی قریبی رشتے دار کو خریدنے پر مجبور کیا جائے (اور وہ اسے خرید لے) تو وہ اس پر آزاد ہوجائے
گا کیونکہ رشتے دار کو خریدنا نص کی رو سے اس کو آزاد کرنا ہے اور اکراہ آزادی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے (جیسا
کہ اوپر وضاحت کی جاچکی ہے)۔ البتہ یہاں مجبور اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ
غلام کو آزاد کرنے کا عوض اسے مل چکا ہے اور وہ عوض ہے صلہ رحمی لہذا اگر غلام دو شریکوں کی مشترکہ ملکیت ہو
ایک شریک پر اس کو آزاد کرنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہو اور وہ اسے آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا درست
ہے' بدلیل مذکورہ' یعنی یہ کہ اکراہ آزاد کرنے کے فعل کے صحیح (lawful) ہونے میں مانع نہیں
ہے' لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نصف آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوجائے گا'
کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد کرنے کے فعل کی تجزی (جزوی طور پر آزاد کرنا) ہوتی ہے جب کہ صاحبین کے
نزدیک تجزی نہیں ہوتی۔ مجبور شریک سے دوسرے شریک کے حصے کا ضمان اسے (دوسرے شریک کو) نہیں دلوایا
جائے گا البتہ اکراہ کرنے والے سے مجبور کے حصے کا تاوان لیا جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کی اضافت' اس حیثیت سے
کہ یہ اتلاف مال ہے' اکراہ کرنے والے سے ہے' اس لیے معنی کے اعتبار سے وہی اتلاف کنندہ ہے' اس لیے
تاوان بھی اسی پر عائد ہوگا۔ خواہ وہ خوشحال ہو یا تنگدست' بخلاف اس کے کہ اگر اپنی مرضی و اختیار سے ایک شریک اسے
آزاد کرے اور وہ تنگدست ہو تو اس سے دوسرے خاموش شریک کے حصے کا ضمان نہیں لیا جائے گا جب کہ زیر بحث
مسئلے میں اس (یعنی اکراہ کرنے سے) مجبور کے حصے کا ضمان لیا جائے گا خواہ اکراہ کرنے والا خوشحال ہو یا تنگدست
کیونکہ اکراہ کرنے والے پر جو ضمان واجب ہے وہ اتلاف کا ضمان ہے' جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ
خوشحالی اور تنگدستی سے اتلاف کے ضمان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ بحالت اختیار اس پر جو ضمان عائد ہوتا ہے وہ

اتلاف کا ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی اتلاف نہیں پایا گیا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کی روسے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کے شریک کے حصے کا غلام آزاد ہی نہیں ہوگا (لہٰذا ضمان کس بات کا)، اور صاحبین کے اصول کی روسے اگرچہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا لیکن اس کے آزاد کرنے سے نہیں، کیونکہ اس نے جو آزاد کیا ہے وہ تو خود اس کی اپنی ملک میں تصرف ہے (نہ کہ اپنے شریک کی ملک میں)، البتہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا، لیکن اس کے اس تصرف پر نہ کہ اس کے اس تصرف کی وجہ سے، لہٰذا اس کی اضافت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص خود اپنے گھر میں کنواں کھود دے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر پڑے، یا وہ اپنی زمین کو سیراب کرے تو دوسرے کی زمین خراب ہو جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ البتہ اگر حالت اختیار میں ایک شریک اپنا حصہ آزاد کرے تو اس پر ضمان کے واجب ہونے کا علم ہمیں شریعت سے ہوا ہے اور شریعت میں یہ حکم خوشحال شریک کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہٰذا یہ حکم اسی شخص تک محدود رہے گا جس کی بابت یہ شریعت میں وارد ہوا ہے (یعنی خوشحال شریک تک) ۔ مجبور کے شریک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے اسے مدبر کر دے، چاہے اسے مکاتب بنالے، چاہے اس سے سعایت طلب کرے، خواہ مجبور شریک خوشحال ہو یا تنگ دست اور چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے لے اگر وہ خوشحال ہو۔ اگر وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کو اختیار کرے، تو آزاد کردہ غلام کی ولاء مجبور اور اکراہ کرنے والے میں مشترک ہوگی، کیونکہ ضمان کا راستہ اختیار کرنے سے اس کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے کو یا سعایت کو اختیار کرے تو ولاء اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک، اگر اکراہ کرنے والا خوشحال ہو تو مجبور کے شریک کو اختیار صرف اس سے ضمان لینے کا ہے نہ کسی اور شق کا اور اگر وہ تنگدست ہو تو اسے صرف غلام پر سعایت عائد کرنے کا حق ہے نہ کہ کوئی اور حق، جیسے حالت اختیار میں ہوتا ہے، اس مسئلے کا مقام کتاب العتاق میں ہے، یہاں تو ہم نے اس کے اس حصے کا ذکر کیا ہے جو اکراہ سے مختص ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک تدبیر (یعنی مالک اپنے غلام کو کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہوگا) کا تعلق ہے (تو یہ تصرف بھی بغیر کسی تخصیص یا قید کے ہے) کیونکہ تدبیر تحریر (غلام کو آزاد کرنا) ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مدبر کو نہ فروخت کیا جائے گا، نہ ہبہ کیا جائے گا اور یہ اس کے تہائی ترکے میں سے آزاد ہے، البتہ فی الحال یہ ایک جہت سے تحریر (آزادی) ہے اور اکراہ کسی بھی جہت سے تحریر کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا تو ایک جہت سے تحریر کے نفاذ میں بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ مجبور فی الحال تو اکراہ کرنے والے سے اس نقصان کا تاوان طلب کرے گا جو تدبیر کی وجہ سے اسے پہنچا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثا اس سے مدبر کی بقایا قیمت طلب کریں گے، کیونکہ تدبیر سے فی الحال تو ایک لحاظ سے حریت ثابت ہوتی ہے اور ہر لحاظ سے حریت تو مالک کی زندگی کے آخری لمحے میں ثابت ہوگی، لہٰذا تدبیر پہ اکراہ فی الحال تو ایک لحاظ سے مجبور کے مال کا اتلاف ہے، لہٰذا اسی قدر نقصان کا وہ اس سے ضمان لے گا، پھر اس کی زندگی کے آخری لمحے میں اتلاف مکمل ہو جائے گا تو اس پر ضمان بھی مکمل ہو جائے گا اور وہ ہے غلام کی بقیہ قیمت، پھر جب مجبور مر جائے گا تو یہ (بقیہ قیمت) اس کے وارثوں کی میراث قرار پائے گی، لہٰذا انہیں حق ہوگا کہ یہ بقیہ قیمت اکراہ کرنے والے سے وصول کریں، واللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس پر فوراً اور مکمل طور پر آزاد کرنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہو، اور اگر غلام کی آزادی کو کسی شرط سے معلق کرنے پر اکراہ کیا جائے، تو جہاں تک اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے، وہ تو دونوں قسموں میں یکساں ہے، بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے، رہا ضمان کا حکم تو یہ بدلتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر آزادی کو خود (مجبور کے) اپنے فعل سے معلق کرنے پر اکراہ کیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ کوئی ایسا فعل ہے کہ جس کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں، مثلاً یہ کہ وہ اس پر فرض ہو یا اسے خوف ہو کہ اگر اس نے اس فعل کو ترک کر دیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا، جیسے کھانا اور پینا ہے، اور وہ یہ فعل کر لے جس پر غلام آزاد ہو جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ کسی ایسے فعل کے ساتھ آزادی کو معلق کرنے پر اکراہ کرنا کہ جس فعل کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں اس فعل پر اکراہ کرنا ہے، لہٰذا آزاد کرنے کے اس فعل کی اضافت اکراہ کرنے والے سے ہے اور اگر وہ کوئی ایسا فعل ہو کہ جو ناگزیر نہ ہو، جیسے قرضخواہ کا قرض کی ادائیگی کا تقاضا کرنا یا کوئی ایسی چیز کھانا کہ جس کے کھائے بنا گزر ہو سکتی ہو، اور وہ ایسا فعل کر لے جس کے نتیجے میں غلام آزاد ہو جائے تو اس صورت میں وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جب اس فعل کے کیے بغیر گزارا ہو سکتا تھا تو گویا وہ اس فعل کے کرنے پر لاچار و بے بس نہیں تھا کیونکہ اس فعل کو ترک کرنے سے اسے کوئی زیادہ ضرر نہیں پہنچتا، چنانچہ یہ اکراہ ناقص کے مشابہ ہے، اس لیے اس فعل سے غلام کی آزادی کو معلق کرنے پر جو اکراہ کیا گیا تھا وہ کوئی اکراہ نہیں ہے، لہٰذا اتلاف مال کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ نہیں ہوگی، اس لیے اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس پر یہ کہنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہو کہ مستقبل میں جو غلام بھی میری ملک میں آجائے گا وہ آزاد ہو گا، اور مجبور یہ بات کہہ دے، پھر کوئی غلام اس کی ملک میں آجائے اور آزاد ہو جائے تو اگر وہ اس غلام کا مالک خریدنے سے، یا ہبہ یا صدقہ یا وصیت کے ذریعے بنا ہے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی مرضی و اختیار سے اس کا مالک بنا ہے اور یہ بات اکراہِ اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے سے منقطع کر دیتی ہے، اور اگر وہ میراث کے ذریعے اس کا مالک بنے تو بھی از روئے قیاس تو یہی حکم ہوگا۔ لیکن استحسان کی رو سے وہ ضامن ہوگا کیونکہ میراث میں مجبور کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، لہٰذا اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ برقرار رہے گی۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام سے یہ کہے کہ اگر تو چاہے تو تُو آزاد ہے، غلام کہے کہ میں چاہتا ہوں، چنانچہ غلام آزاد ہو جائے تو اکراہ کرنے والا ضامن ہوگا کیونکہ غلام میں آزاد ہونے کی خواہش تو اکثر و بیشتر موجود ہی ہوتی ہے، لہٰذا اس کی آزادی ایسے فعل سے معلق کرنے کے مشابہ ہے کہ جس کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں تھا لہٰذا آزاد کرنے پر اکراہ اس فعل پر اکراہ ہوا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب آزاد کرنے کے فعل کو کسی شرط سے معلق کرنے پر اکراہ کیا گیا ہو، اور اگر اس شرط کو پورا کرنے پر اکراہ کیا جائے جس کے ساتھ آزادی کو اس نے اپنی مرضی و اختیار سے معلق کر رکھا ہو، مثلاً کوئی شخص کسی غلام سے کہے کہ اگر میں تیرا مالک بن گیا تو تُو آزاد ہوگا، پھر اسے اس غلام کو خریدنے کے واسطے اس پر اکراہ کیا جائے اور وہ اسے خرید لے، اور انجام کار وہ آزاد ہو جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ آزادی شرط، یعنی خریدنے سے ثابت نہیں ہوئی بلکہ وہ تو اس کے سابقہ کلام کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور اس وقت وہ مختار تھا نہ کہ مجبور۔ اسی طرح اگر وہ اپنے غلام سے کہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہو جاؤں تو تُو آزاد ہوگا، پھر داخل ہونے پر اکراہ کیا جائے اور انجام کار وہ آزاد ہو جائے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ؛ مم جن مسائل کا ہم نے ذکر کیا ہے انہیں آئندہ

کرنے والے پر ضمان اس وقت آئے گا جب اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو پھر وہ ضامن نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اکراہِ ناقص مجبور کے ساتھ تصرف کی اضافت کو کسی لحاظ سے بھی منقطع نہیں کرتا۔ لہٰذا اکراہ کرنے والے پر یہ (اکراہ ناقص) ضمان عائد کرنے کا موجب نہیں بنتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مطلق آزاد کرنے پر تعین کے ساتھ اکراہ کیا گیا ہو اور اگر بغیر تعیین کے دو تصرفات میں سے کسی ایک کو کرنے پر اکراہ کیا جائے (یعنی مجبور کو تخییر دی جائے)، مثلاً یہ کہ اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کردے یا اپنی بیوی کو طلاق دے دے پس اگر اس نے اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کرلے، تو اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت اور بیوی کے نصف مہر میں سے جو بھی کمتر ہوگا اس کا ضمان لیا جائے گا۔ اگر وہ کمتر ضمان والا تصرف کرے پھر تو بات واضح ہے کیونکہ اس نے اس کا اسی قدر اتلاف کیا ہے اور اگر مجبور نے نسبتہً زیادہ ضمان والا تصرف کیا ہو تو پھر بھی بات واضح ہے کیونکہ کمتر ضمان والا تصرف کرکے وہ (مجبور) ضرورت کو دور کرسکتا تھا لہٰذا جب اس نے نسبتہً زیادہ ضمان والا تصرف کیا تو اس زیادت میں وہ مختار تھا، کیونکہ اس قدر زائد میں وہ لاچار نہ تھا، لہٰذا اس قدر کے اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ نہیں کی جائے گی، اس لیے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر بیوی کے ساتھ وہ مباشرت کرچکا ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کرلے تو اکراہ کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اگر اس نے (غلام کو آزاد نہ کیا ہو بلکہ) طلاق دی ہو پھر تو بات واضح ہے کیونکہ مباشرت کے بعد طلاق دینے سے اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ سابقہ، اور اگر وہ غلام کو آزاد کرے تو بھی بات واضح ہے کیونکہ وہ ایسا تصرف کرکے ضرورت کو دور کرسکتا تھا جس پر سرے سے کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا اور وہ تصرف ہے طلاق، لہٰذا غلام کو آزاد کرنے میں وہ مختار تھا، اس لیے اس اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہ ہوگی، چنانچہ اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو لیکن اکراہ ناقص ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کرلے تو اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اکراہِ ناقص مجبور کے ساتھ فعل کی اضافت کو منقطع نہیں کرتا، کیونکہ اکراہ ناقص سے ضرورت متحقق نہیں ہوتی، لہٰذا وہ ایسا کرنے میں مختار مطلق تھا، اس لیے اکراہ کرنے والے سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ اس پر غلام کو آزاد کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہو اور اگر آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ کیا جائے اور وہ کسی کو وکیل بنالے اور وہ وکیل یہ تصرف کرے تو قیاس تو یہ ہے کہ اس کا وکیل بنانا اور وکیل کا اسے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وکیل کرنا تو ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ ہوتا ہے، سو یہ بیع کے مانند ہے، اسی لیے مذاق اس کو باطل کردیتا ہے جیسا کہ بیع کو کردیتا ہے اس لیے جبر و اکراہ کے ساتھ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی۔ استحسان کی رو سے یہ جائز ہے کیونکہ اکراہ جب آزاد کرنے کے فعل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کے فعل کے صحیح ہونے میں بھی مانع نہیں ہوگا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اکراہ بیع کے صحیح ہونے میں مانع ہے لہٰذا بیع کے لیے وکیل کرنے کی صحت میں بھی مانع ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اس (یعنی وکیل کرنے) میں فسخ اور ٹھٹے مخول کا احتمال ہوتا ہے، تو تسلیم، لیکن یہ قولی تصرف ہے لہٰذا اس پر اکراہ مؤثر نہیں ہوتا، بخلاف بیع کے، کیونکہ بیع حقیقۃً نام ہے مبادلے exchange کا اور یہ مبادلہ متحقق ہوتا ہے باہمی لین اور دین (تعاطی) سے اور حالت اختیار میں ایجاب وقبول اس کی دلیل ہوتے ہیں، سو الس

(یعنی بیع) پر اکراہ اثر انداز ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ جب وکیل کی طرف سے غلام کو آزاد کرنے کا تصرف نافذ ہو جائے تو از روئے استحسان، مجبور اکراہ کرنے والے سے اپنے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا، جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ یہ مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے کی طرف سے آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ پایا گیا ہے نہ کہ خود آزاد کرنے کے فعل پر اور آزاد کرنے کا فعل تو وکیل کی مرضی و اختیار سے واقع ہوا ہے لہٰذا اکراہ کرنے والے کے ساتھ اس فعل کی اضافت نہیں کی جائے گی۔ اس کی مثال غلام کو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر گواہوں کی ہے جب کہ وہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کی گواہی دی ہوتی ہے (نہ کہ آزاد کرنے کی)۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ اس کو آزاد کرنے پر اکراہ ہے کیونکہ جب وہ (یعنی مجبور) آزاد کرنے کے لیے وکیل کرے گا تو وہ اسے وکیل کرتے ہی، بغیر کسی توقف کے غلام کو آزاد کرنے کا مالک و مختار بنا دے گا سو وہ (وکیل) اسے آزاد کر دے گا اور اس کے مال کو تلف کر دے گا، لہٰذا اس اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم ہے، اس لیے اس سے اس کا ضمان لیا جائے گا۔ لیکن وکیل پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس کے حکم کے تحت ایک صحیح کام کیا ہے۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، جس کی وجہ بارہا بیان کی جا چکی ہے۔

بحالتِ اکراہ نکاح کرنے کا حکم

جہاں تک نکاح (کے تصرف بلا تخصیص وقید ہونے) کا تعلق ہے تو اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے کہ: وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ، یعنی "اور تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کا نکاح کر دو"۔ اس کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشادات ہیں جن میں نکاح کا حکم بغیر کسی تخصیص کے عام ہے۔ علاوہ ازیں، نکاح ایک قولی تصرف ہے جس پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ سو جب اکراہ کی حالت میں نکاح جائز valid ہے، تو یا تو مرد کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا پھر عورت کو۔ اگر مرد کو نکاح پر مجبور کیا جائے تو یہ صورت ان حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو نکاح میں طے شدہ (مسمّی) مہر کی مقدار مہر مثل جتنی ہوگی یا مہر مثل سے کمتر ہوگی یا پھر اس سے زیادہ ہوگی۔ اگر مہر مسمّی مہر مثل کے بقدر ہو یا اس سے کمتر ہو تو اس پر مہر مسمّی واجب ہوگا اور وہ اکراہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے اس کا کوئی مال تلف نہیں کیا کیونکہ اس (مہر) کے مثل چیز اس کے عوض میں اسے دے دی گئی ہے اس لیے کہ شوہر کی ملک میں آنے کے وقت مباشرت کے منافع کو شریعت میں آدمی کی تعظیم کی وجہ سے اور اس کو بے وقعتی سے بچانے کیلئے قیمتی (متقوم) اموال قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ آدمی کے حصول کا سبب ہیں اور جب اتلاف ہی نہیں پایا گیا تو اس پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مسمّی مہر مثل سے زیادہ ہو تو اس (یعنی مجبور شوہر) پر مہر مثل کی مقدار واجب ہوگی اور اس (مہر مثل) پر اضافہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اکراہ کی حالت میں مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ باطل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا کہ گویا مہر مثل کی مقدار کا مہر ہی مقرر کیا گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ نکاح پر واقع ہوا ہے اور مال کو واجب کرنے پر بھی، لیکن یہ اکراہ نکاح پر تو اثر انداز نہیں ہوتا البتہ مال کو واجب کرنے پر اثر انداز ہوتا ہے، جیسے مال کا اقرار کرنے پر اثر انداز

ہوتا ہے، لہٰذا چاہیئے تو یہ کہ مہر کو مقرر کرنا قطعی طور پر جائز نہ ہو لیکن شریعت میں یہ بقدر مہر مثل جائز ہے کیونکہ اگر شریعت (مہر مثل کی) مقدار کو باطل کرتی تو لازماً کسی دوسری مقدار کا اثبات کرتی لہٰذا مہر مثل کو باطل کرنا مفید نہ ہوتا، اس لیے اسے باطل نہیں کیا گیا کہ مبادا اسے باطل کرنا عیب کے مترادف ہو جائے، اور مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس سے زیادہ مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب مرد کو نکاح کرنے پر اکراہ کیا جائے اور اگر عورت کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے، تو اگر نکاح میں طے شدہ مہر بقدر مہر مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو تو نکاح جائز اور لازم ہوگا اور اگر طے شدہ مہر مہر مثل سے کمتر ہو، مثلاً عورت کو ایک ہزار درہم کے عوض نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے جب کہ اس کی مثل عورتوں کا مہر دس ہزار درہم ہو، عورت کے سرپرست بحالت اکراہ اس کا نکاح کر دیں تو نکاح صحیح ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور عورت کو اکراہ کرنے والے سے مہر مثل میں سے (یعنی طے شدہ ایک ہزار درہم سے زیادہ) کچھ بھی طلب کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لیے کہ اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مال تلف نہیں کیا کیونکہ مباشرت کے منافع بجائے خود قیمتی نہیں ہوتے، وہ تو عقد کے ذریعے قیمتی بنتے ہیں اور عقد نے طے شدہ مہر کی مقدار کو ان کی قیمت مقرر کیا ہے، اس لیے اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مال متقوم تلف نہیں کیا، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اور نہ گواہوں پر کوئی ضمان عائد ہوگا کیونکہ جب خود اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوتا تو گواہوں پر بدرجۂ اولیٰ عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر شوہر کفو (یعنی عورت کا ہمسر) ہو تو شوہر سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اس کا مہر مثل مکمل کر دے ورنہ ہم تم دونوں میں علیحدگی کرا دیں گے، پھر اگر وہ ایسا کرے (یعنی مہر مثل پورا کر دے) تو نکاح لازم ہوگا اور اگر وہ مہر مثل کی تکمیل سے انکار کرے تو ان دونوں میں علیحدگی کرا دی جائے گی، بشرطیکہ وہ عورت مہر میں اس کمی پر رضامند نہ ہو کیونکہ اپنے مہر مثل کے کامل ہونے میں اس کا حق ہے، اس لیے کہ اس کے مہر مثل میں کمی پر اسے شرم دلائی جاتی ہے چنانچہ اسے عار کا ضرر لاحق ہوتا ہے۔ اگر مباشرت سے قبل علیحدگی کرا دی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ علیحدگی مباشرت سے قبل اور بیوی کی اپنی مرضی سے عمل میں آئی ہے۔ اور اگر وہ مہر میں اس کمی پر راضی ہو، صراحت کے ساتھ explicitly یا دلالۃً Impliedly، مثلاً یہ کہ شوہر نے عورت کی مرضی سے اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، تو اسے طے شدہ مہر کا حق ہوگا اور اس کا علیحدگی کا حق باطل ہو جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے سرپرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق حاصل رہے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مہر میں کمی کی بنا پر اس کے سرپرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق نہیں ہوگا، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے مباشرت کی ہو تو مہر مثل کی تکمیل اس پر لازم ہے کیونکہ اس کا ایسا کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے مہر مثل کی تکمیل کو اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر شوہر عورت کا ہمسر نہ ہو تو عورت کو علیحدگی کا خیار حاصل ہوگا، اس کے ہمسر نہ ہونے کی وجہ سے اور مہر مثل میں کمی کی وجہ سے بھی۔ اسی طرح کا خیار (یعنی ان دونوں وجوہات کی بنا پر) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے سرپرستوں کو بھی حاصل ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کو صرف ہمسری نہ ہونے (عدم کفاءت) کا خیار حاصل ہوگا، مہر مثل میں کمی کا خیار نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر عورت کو حاصل دو خیاروں میں سے ایک خیار ساقط بھی ہو جائے پھر بھی علیحدگی حاصل کرنے کا اسے حق ہوگا کیونکہ اس کو حاصل دوسرا خیار باقی ہے۔ اور اگر عورت کو حاصل دونوں

خیار ہی ساقط ہو جائیں تو اس کے سرپرستوں کو بالاجماع عدم کفارت کا خیار حاصل ہوگا' البتہ مہر مثل میں کمی کے خیار کی بابت ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے' جیساکہ معلوم ہے یہاں تک کہ اگر شوہر علیحدگی سے قبل بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے مباشرت کرلے اور اس پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہو جائے تو مہر میں کمی کا خیار باطل ہو جائے گا اور عورت کے پاس عدم کفارت کا خیار باقی رہ جائے گا اور اگر وہ عدم کفارت پر بھی راضی ہو جائے' صریح طور پر اور دلالۃً بھی مثلاً شوہر اس کی رضامندی سے اس کے ساتھ مباشرت کرلے تو عورت کو حاصل دونوں خیار ہی ساقط ہو جائیں گے اور اس کا علیحدگی کا حق قطعی طور پر باطل ہو جائے گا' البتہ اس کے سرپرستوں کو (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک) دونوں خیار حاصل ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک انہیں صرف ایک خیار حاصل ہوگا۔ اگر مباشرت سے قبل ان دونوں میں علیحدگی کرا دی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ علیحدگی اس کی طرف سے عمل میں نہیں آئی بلکہ دوسرے کی طرف سے آئی ہے' لہٰذا اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

بحالتِ اکراہ طلاق سے رجوع کا حکم

جہاں تک طلاق سے رجوع کا تعلق ہے تو یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان کے عام ہونے کی وجہ سے (ایسا تصرف ہے کہ جس میں کوئی قید یا تخصیص نہیں) ہے کہ: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ یعنی "اور ان کے شوہروں کو ان کی واپسی کا زیادہ حق ہے" چنانچہ یہ حکم عام ہے اور بغیر کسی تخصیص کے ہے۔ علاوہ ازیں' طلاق سے رجوع یا تو قول کے ذریعے ہوگا یا پھر فعل کے ذریعے' اور فعل سے مراد ہے مباشرت' یا شہوت کے ساتھ بیوی کو چھونا' یا اس کی شرمگاہ پر شہوت بھری نظر ڈالنا' اور اکراہ رجوع کی ان دونوں قسموں پر بری اثر انداز نہیں ہوتا' لہٰذا وہ رجوع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ قسم' نذر' ظہار' ایلاء کا حکم

جہاں تک قسم' نذر' مثلاً یہ کہ اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے آپ پر صدقہ' یا حج یا اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کسی اور شکل کو واجب کرلے' ظہار' ایلاء اور ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع کرنے کا تعلق ہے (تو ان سب کے بلا قید وتخصیص تصرفات ہونے کی وجہ یہ ہے کہ) ان کے ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں ان کا حکم عام ہے اور اس میں طبیعتوں کی کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ یعنی "اور اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر تمہارا مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم نے پختہ باندھ لی ہوں ان پر تمہارا مواخذہ کرے گا"۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ یعنی "اور انہیں اپنی نذریں پوری کرنی چاہئیں" اور اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ "یعنی اے ایمان والو تم اپنے عقد' یعنی عہد' پورے کیا کرو"۔ علاوہ ازیں' "نذر قسم ہے اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے' جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ یعنی "اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں اور اللہ جلت عظمتہ وکبریائہ کا ارشاد ہے: لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ' یعنی "جو لوگ اپنی بیویوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں' ان کے لیے

چار مہینے کی مہلت ہے - اگر انہوں نے رجوع کر لیا تو اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے ' اور اگر انہوں نے طلاق ہی کا پختہ ارادہ کر لیا ہو تو (وہ جان رکھیں کہ) اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے'' مزید برآں ' یہ سب قولی تصرفات ہیں اور پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اکراہ اقوال پر اثر انداز نہیں ہوتا -

ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو قدرت رکھتا ہو وہ مباشرت کر لے اور جو مباشرت کرنے سے عاجز ہو وہ قول سے بیوی کی طرف رجوع کر لے ' اور رجوع کی ان دونوں قسموں پر اکراہ مؤثر نہیں ہوتا' لہٰذا رجوع اس کی اپنی مرضی سے عمل میں آتا ہے' اس لیے اس پر کفارہ لازم ہوگا -

ان تصرفات میں اکراہ کرنے والے پر کفارہ یا وہ چیز جس کی نذر مانی گئی ہو کچھ واجب نہیں ہوتا' کیونکہ کفارہ تو مجبور پر بطور فراخی کے واجب ہوتا ہے اور یہی صورت منذور بہ (جس کی نذر مانی گئی ہو) کی ہے اس لیے کہ ان کا حکم وقت کی قید سے آزاد ہے اور پھر ان کے فعل پر کسی کو مجبور بھی تو نہیں کیا جا سکتا - اور اگر یہ اکراہ کرنے والے پر واجب کیا جائے تو اس صورت میں یہ یا تو اس جہت سے اس پر واجب ہوگا کہ جس جہت سے مجبور پر واجب ہوا یا پھر اس جہت سے واجب ہوگا جس سے اس پر واجب ہوا ہے پہلی صورت کی تو کوئی راہ نہیں کیونکہ اس طرح سے واجب کرنے سے مجبور کو تو کچھ حاصل نہ ہوگا لہٰذا اکراہ کرنے والے سے اسکا مطالبہ کرنا بے معنی ہے ' دوسری صورت کی بھی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اس سے دو اعتبار سے مشروع میں تبدیلی لازم آئیگی' ایک تو یہ کہ اسطرح فراخ کو تنگ کر دیا جائیگا اور دوسرے یوں کہ اسے ایسے فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کے کرنے پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا' اور یہ دونوں جہتیں مشروع میں تبدیلی واقع کرنے کی ہیں اور مشروع میں تبدیلی تو کسی ایک جہت سے بھی جائز نہیں ہوتی تو دو جہتوں سے کیونکر جائز ہوگی ! اسی طرح ایلاء کا مسئلہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کے قریب نہ جائے یہاں تک کہ وہ طلاق سے بائنہ ہو جائے ' تو اس سے مجبور پر جو چیز لازم آئے گی وہ اکراہ کرنے والے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس پر جو چیز لازم ہوئی ہے وہ ہے (بیوی کی) قربت کو ترک کرنا اور وہ اس کے ترک کرنے میں مختار ہے کیونکہ یہ بات اس کے امکان میں ہے کہ اس مدت کے دوران میں اس سے قربت اختیار کر لے تاکہ وہ بائنہ نہ ہو' لہٰذا (ترک قربت) اس پر لازم نہیں ہو جاتی (اکراہ کی وجہ سے)' اور اگر وہ قربت نہ کرے تو یہ ترک قربت اس کی اپنی مرضی و اختیار کا نتیجہ ہے' لہٰذا اس کی اکراہ کرنے والے کے ساتھ اضافت نہیں کی جائے گی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم -

اور اگر اسے قسم کے کفارہ پر مجبور کیا جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ کفارہ تو اس پر خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے لازم ہوا ہے - اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ اپنے ظہار کے کفارے کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس غلام کی قیمت وہی ہے جو ایک اوسط درجے کے غلام کی ہوتی ہے تو وہ اکراہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ یہ تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہے' لہٰذا وہ اکراہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا' اور اگر اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو زائد قیمت وہ اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے اس قدر (یعنی بقدر زیادت) کا اتلاف کیا ہے' اس لیے کہ اوسط درجے کے غلام کی قیمت سے زائد چیز اس پر ظہار کے سبب سے واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس سے ظہار کا کفارہ ادا ہو گا کیونکہ یہ آزاد کرنا ایسا ہے کہ اس میں عوض (بدل) شامل ہے' اور بدل لے کر آزاد کرنے سے ' خواہ وہ بدل تھوڑا ہی کیوں نہ ہو' کفارہ ادا نہیں ہوتا -

بحالتِ اکراہ قصاص معاف کرنا

جہاں تک عمداً خون بہانے کی معافی کا تعلق ہے تو یہ اس لیے (بلا تخصیص وقید تصرف ہے) کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے کہ: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ، یعنی" اور جو اس کو صدقہ کر دے (اللہ کے واسطے معاف کر دے) تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے"۔ اس ارشاد ربانی میں بہ سے مراد بالقصاص ہے (یعنی جو قصاص کو صدقہ کر دے) کیونکہ سیاق میں اس کا ذکر قریب ترین ہے اور تصدق بالقصاص سے مراد قصاص کو معاف کرنا ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے کہ: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ یعنی" اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور آپس میں تم فضیلت کو نہ بھلایا کرو"۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے معاف کرنے کی عام ترغیب دی ہے۔ علاوہ ازیں' یہ قولی تصرف ہے اس لیے اس پہ اکراہ اثر انداز نہیں ہوگا' اور اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کی طرف سے مال کا اتلاف نہیں پایا گیا' کیونکہ قصاص مال نہیں ہے' اسی لیے (قصاص کی) معافی کے گواہوں پر' اگر وہ اپنی شہادت سے منحرف ہو جائیں' ضمان عائد نہیں ہوتا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قابلِ فسخ شرعی تصرفات کے احکام

بحالتِ اکراہ کی گئی خرید وفروخت کا حکم

جہاں تک (شرعی تصرفات کی) اس قسم کا تعلق ہے جس میں فسخ (Annulment) ممکن ہوتا ہے' تو اس میں خرید وفروخت' ہبہ' اجارہ (اجرت یا کرائے پر دینا) وغیرہ شامل ہیں اور ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنھم کے نزدیک اکراہ سے یہ تصرفات فاسد ہو جاتے ہیں' امام زفرؒ کے نزدیک اکراہ سے ان تصرفات کا اجازت پر موقوف ہونا لازم آتا ہے' جیسے فضولی کی بیع ہوتی ہے' جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ان کا سرے سے باطل ہونا لازم آتا ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت میں بیع کے لیے رضامندی شرط ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالےٰ کا ارشاد ہے: اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ یعنی" ماسوا اس کے کہ یہ تجارت ہو' تمہاری باہمی رضامندی سے" اور اکراہ رضامندی کو سلب کر لیتا ہے' اور یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو یہ (اکراہ کے تحت بیع) جائز ہو جاتی ہے جب کہ بیع فاسد اجازت دینے سے جائز نہیں ہوتی جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے' لہٰذا یہ بیع فضولی کے مشابہ ہے' اور یہ امام زفرؒ کا شبہ ہے۔ ہمارا استدلال بیع سے متعلق نصوص کے ظواہر سے ہے' جو مطلقاً عام ہیں اور ان میں کوئی تخصیص یا تقیید نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں' بیع کا رکن یعنی مبادلہ (Exchange) مطلقاً ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے جو بیع (کے تصرف) کی اہلیت رکھتا ہے' بیع کے محل میں ہوا ہے اور وہ محل ہے فروخت کنندہ کا مال مملوک' لہٰذا (مال فروخت کی) سپردگی پر یہ بیع ملک کا فائدہ دے گی (یعنی خریدار اس کا مالک بن جائے گا) جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے' اور کوئی فرق نہیں ہے (اس بیع فاسد اور دیگر بیوع فاسدہ میں) سوائے اس کے کہ دیگر بیوع فاسدہ میں فساد کا موجب لاعلمی یا سود کا امکان یا کوئی اور سبب ہوتا ہے جب کہ یہاں بیع کے فاسد ہونے کی وجہ دل سے رضامند نہ ہونا ہے دل سے رضامند ہونا بیع کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے نہ کہ حکم کی شرط اور شرط

مفقود ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا، جیساکہ دیگر جملہ بیوع فاسدہ میں ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دیگر بیوع فاسدہ کے ساتھ اجازت کا الحاق نہیں ہوسکتا کیونکہ ان سے شرعی حق از قسم حرمتِ سود وغیرہ کا الحاق ہوتا ہے جو بندے کی اجازت سے زائل نہیں ہوسکتا جب کہ اس بیع میں فساد بندے کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور وہ ہے اس کی عدم رضامندی اس لیے یہ فساد اس کی اجازت اور رضامندی سے زائل ہوجائے گا۔

جب اکراہ سے خرید و فروخت فاسد ہوجاتی ہے تو لازم ٹھہرا کہ ان سے متعلق جملہ احکام بھی بیان کیے جائیں۔ اس سلسلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ تین صورتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو مجبور فروخت کنندہ ہوگا یا وہ خریدار ہوگا یا پھر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی مجبور ہوں گے۔ اگر مجبور فروخت کنندہ ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو فروخت اس نے جبر و اکراہ کے تحت کی ہوگی اور مال فروخت کو اپنی مرضی و اختیار سے (خریدار کے) سپرد کیا ہوگا یا پھر فروخت اور سپردگی دونوں ہی بحالت اکراہ کی ہوں گی۔ سو اگر اس نے فروخت جبر و اکراہ کے تحت کی ہو مگر مال فروخت اپنی مرضی و اختیار سے اس کے سپرد کیا ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ فروخت درحقیقت مبادلے کا نام ہے تو جب اس نے اپنی مرضی و اختیار سے مال فروخت کو سپرد کیا تو گویا اپنے اختیار سے بیع کی حقیقت کو عمل میں لایا ہے، لہٰذا یہ تعاطی (بغیر کچھ کہے قیمت رکھ کر سامان اٹھا لینا) کے طریقے پر جائز ہے اس لیے اس نے جبر و اکراہ کے تحت فروخت کے بارے میں جو کلمات منہ سے نکالے ان کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، مگر یہ کہ اس کی طرف سے مال فروخت کو برضا و خوشی سپرد کرنا اس بیع کے لیے اجازت نہ ہوگا بلکہ یہ جدید بیع ہوگی جو تعاطی کے طریقے سے وجود میں آئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجبور کا فروخت شدہ مال کو سپرد کرنا اس کی طرف سے اس بیع کی اجازت ہے، کیونکہ سپردگی کا صحیح ہونا بیع کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے کہ بیع پر اکراہ کو اس چیز پر اکراہ بھی سمجھا جائے کہ جس کے بغیر وہ صحیح نہ ہوتی ہو کیونکہ بیع تو سپردگی کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے، اس لیے مال فروخت کو اس نے اپنی رضا و خوشی سے خریدار کے سپرد کیا ہے، لہٰذا یہ اجازت کی دلیل بن سکتی ہے، بخلاف اس شخص کے کہ جس پر ہبہ اور صدقہ کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو کہ اگر وہ اپنی خوشی سے بھی سپرد کر دے تو (ہبہ اور صدقہ) جائز نہ ہوگا اور نہ ہی سپردگی کو اجازت مانا جائے گا کیونکہ ہبہ اور صدقہ کے صحیح ہونے کے لیے (ہبہ یا صدقہ کیے گئے مال پر اس شخص کا کہ جس کے حق میں ہبہ یا صدقہ کیا گیا ہو) قبضہ ہونا شرط ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ہبہ اور صدقہ قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتے، لہٰذا ہبہ اور صدقہ کے واسطے اکراہ کرنا قبضے کے واسطے اکراہ کرنا ہے، اس لیے مال کو سپرد کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب اس نے بیع بحالتِ اکراہ کی ہو لیکن سپردگی اپنی خوشی سے کی ہو، اور اگر دونوں فعل بحالت اکراہ کیے ہوں یعنی جبر و اکراہ کے تحت ہی بیع کی ہو اور سپردگی بھی جبر و اکراہ کے تحت کی ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی کیونکہ بیع کی حقیقت مبادلہ ہے اور جبر و اکراہ اس پر اثر انداز ہوکر مبادلے کو فاسد کر دیتا ہے، لیکن (مالِ فروخت شدہ پر) خریدار کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، بدلیل مذکورہ، چنانچہ اگر خریدا ہوا مال غلام ہو اور خریدار اسے آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف (آزاد کرنا) نافذ ہوگا اور اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کی وجہ سے اس بیع کو فسخ کرنا ممکن نہیں رہا، اس لیے کہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے کہ

جنا قابل فسخ ہے، چنانچہ اتلاف قرار پاگیا اس لیے قیمت بھی اس کے ذمے قرار پاجائے گی، لہٰذا اسے حق ہے کہ اس سے غلام کی قیمت واپس لے، جیسے فروخت کنندہ لیتا ہے۔ مجبور کو خیار حاصل ہے کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے اس کی قیمت طلب کرے، اور پھر اکراہ کرنے والا خریدار سے قیمت طلب کرے، اور چاہے تو خریدار سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے۔ اکراہ کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کرنے کا حق تو اس لیے ہے کہ اس نے مجبور کا مال تلف کیا ہے، بایں طور کہ اس کے قبضے کو زائل کر دیا ہے، سو یہ غاصب کے مانند ہو گیا، لہٰذا وہ اس سے اس چیز کا ضمان طلب کرے گا جو اس نے تلف کی ہے جیسا کہ غاصب سے مطالبہ ہوتا ہے، پھر وہ (اکراہ کرنے والا) اس ضمان کو خریدار سے واپس لے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے جب ضمان ادا کر دیا تو وہ اس کا مالک بن گیا اور اس کی حیثیت فروخت کنندہ کی سی ہو گئی۔ خریدار سے قیمت طلب کرنے کا حق اس لیے ہے کہ وہ (خریدار) فروخت کنندہ کے حق میں بمنزلہ غاصب کے غاصب کے ہے اور غاصب کے غاصب کو ضامن ٹھہرانے کا مالک کو حق ہوتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر خریدار قبضہ کرنے سے پہلے ہی غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف نافذ نہیں ہوگا کیونکہ قبضے سے قبل بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی اور غیر ملک میں آزاد کرنے کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔ اور اگر فروخت کنندہ (خریدار کی طرف سے) غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد بیع کی اجازت دے دے تو بیع نافذ ہو گی لیکن آزاد کرنے کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجازت سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس لیے اجازت انشاء کے حکم میں ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک اجازت ملنے پر سابقہ بیع کی وجہ سے ثابت ہو گی استناد کے طریقے سے، اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک جہت سے محدود (مقتصر) ہے اور ایک جہت سے ظاہر ہے، اس لیے یہ جائز ہے کہ معلق کے حق میں یہ ظاہر نہ ہو بلکہ محدود رہے۔ فروخت کنندہ کو، اس بیع میں قبضے سے پہلے اور قبضے کے بعد، خیار فسخ اور اجازت دونوں کا حق حاصل ہوگا کیونکہ ملک، اگرچہ قبضے کے بعد ثابت ہوئی ہے، سے فساد کی وجہ سے لازم نہیں ہے، اس لیے فساد کو دور کرنے کے واسطے اس کے حق میں خیار فسخ کرنے اور اجازت کا ثبوت ہے قبضے سے قبل بھی اور قبضے کے بعد بھی رہا خریدار، تو اسے قبضہ کرنے سے قبل بیع کو فسخ کرنے کا حق ہے کیونکہ قبضے سے قبل اس بیع کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، لیکن قبضے کے بعد اسے فسخ کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی رضا و خوشی سے خریدی ہے، لہٰذا اس کی حد تک تو یہ لازم (binding) ہے۔ بایں ہمہ فروخت کنندہ کو صرف اسی صورت میں اس عقد کو فسخ کرنے کا حق ہے جب تک یہ فسخ کے محل میں ہے (یعنی قابل فسخ ہے) اور اگر یہ محل فسخ نہ رہے، مثلاً اس میں خریدار کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ نہ ہو، جیسے غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، لونڈی کو ام ولد بنانا، تو اس صورت میں اسے عقد بیع کو فسخ کرنے کا حق نہیں اور اس کی قیمت خریدار پر لازم ہو جائیگی۔ اور اگر خریدار کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ ہو، جیسے بیع، اجارہ، کفالہ وغیرہ ہیں تو اسے فسخ کا حق حاصل ہوگا، بخلاف دیگر جملہ فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر خریدار (اپنی) ملک کو زائل کرنے والا کوئی تصرف کرے تو اس سے (فروخت کنندہ کے) حق فسخ کا بطلان واجب ہو جائے گا، خواہ وہ تصرف کیسا بھی ہو۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی دیگر فاسد بیوع میں) فسخ کا حق ایک ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کا تعلق مال مملوک سے ہوتا ہے جیسے اضافہ اور لاعلمی وغیرہ اور جب مملوک پر سے خریدار کی ملکیت زائل ہو گئی تو یہ معنی بھی زائل ہو جائے گا (جو حق فسخ کا موجب ہے)، لہٰذا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور جب حق فسخ ایسے معنی کی وجہ سے ثابت

ہو جس کا تعلق مالک سے ہے اور وہ معنی ہے اس کی کراہت اور اس کی رضا و خوشی کا نہ ہونا اور یہ معنی بدستور قائم ہے، تو حق فسخ بھی بدستور قائم رہے گا۔ اسی طرح، اگر اسے دوسرا خریدار بھی فروخت کر دے اور پھر وہ مالِ فروخت کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا چلا گیا ہو تو اسے حق ہے کہ ان تمام عقودِ (بیع) کو فسخ کر دے، بدلیل مذکورہ۔

اسی طرح، اسے اجازت دینے کا حق اسی وقت تک ہے جب تک کہ مالِ فروخت اجازت کے محل میں ہو اور اگر وہ محلِ اجازت میں نہ رہے، مثلاً یہ کہ خریدار نے کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جو ناقابلِ فسخ ہو تو اس کا اجازت دینا صحیح نہ ہو گا، چنانچہ خریدار پر اس کا زرِ ثمن واجب نہ ہو گا بلکہ غلام کی قیمت واجب ہو گی کیونکہ اجازت کے وقت محل کا قائم ہونا اجازت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے اس لیے کہ حکم اپنے محل میں ثابت ہوتا ہے بعد ازاں اس کا استناد ہوتا ہے اور تلف شدہ چیز کو ملک نہیں بنایا جا سکتا اس لیے اس کی اجازت دینا بھی ممکن نہیں ہے، اور آزاد کرنے سے محل تلف شدہ مال کے حکم میں ہو گیا اور اس کا تلف ہونا قرار پا گیا کیونکہ اس (آزاد کرنے کے تصرف) کو فسخ نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا خریدار کے ذمے اس کی قیمت قرار پا جائے گی۔ اور اگر وہ کوئی ایسا تصرف کرے جو قابلِ فسخ ہو، جیسے بیع وغیرہ، تو اسے اجازت دینے کا حق ہو گا، خواہ مال کئی ہاتھوں میں جا چکا ہو۔ اگر وہ ان عقودِ (بیع) میں سے کسی ایک عقد کی اجازت دے دے تو تمام عقود جائز ہو جائیں گے، اس عقد (جس کی اس نے اجازت دی ہے) سے بعد والے بھی اور پہلے والے بھی، بخلاف غاصب کے کہ اگر وہ مالِ مغصوب کو فروخت کر دے، پھر خریدار بھی اسے فروخت کر دے اور یوں وہ کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا چلا جائے اور سبھی عقودِ (بیع) مالک کی اجازت پر موقوف ہوں پھر مالک ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دے تو صرف یہی ایک عقد جائز ہو گا (جس کی اس نے اجازت دی)، اس کے سوا کوئی عقد جائز نہیں ہو گا، اور اگر مالک کسی ایک عقد کی بھی اجازت نہ دے لیکن کسی ایک عقد کے کرنے والے سے ضمان لے لے تو اس عقد کے بعد والے عقود تو جائز ہو جائیں گے لیکن پہلے والے جائز نہ ہوں گے۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے باب میں کوئی عقد نافذ نہیں ہوتا بلکہ سب کا نفاذ اجازت پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا اجازت نفاذ کی شرط ہے، اس لیے وہی عقود نافذ ہوں گے جن سے شرط ملحق ہو گی نہ کہ دوسرے عقود، جب کہ یہاں عقود کا نفاذ اجازت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ اجازت سے قبل ہی نافذ ہوئے ہیں، اس لیے کہ عقد کا فاسد ہونا اس کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا، لہٰذا اجازت اصل عقد سے اکراہ کا ازالہ ہو گی اور جب اصل سے اکراہ زائل ہو جائے تو پہلا عقد جائز ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں تمام عقود جائز ہو جائیں گے، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق کی وجہ اور بخلاف اس کے کہ مغصوب منہ ان میں سے کسی ایک سے ضمان لے لے کیونکہ جب مغصوب منہ ضمان لینے کو اختیار کر لیتا ہے تو ضامن جرم کے وقت سے ہی مالِ مغصوب کا مالک بن جاتا ہے اور جرم سے مراد ہے اس کا (مالِ مغصوب پر) قبضہ، یا تو ظہور کے طریقے سے یا پھر استناد کے طریقے سے، جیسا کہ مسائلِ اختلاف (خلافیات) میں معروف ہے، چنانچہ ماقبل عقود میں یہ ظاہر نہ ہو گا، اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ میں نے اجازت دی تو بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ بیع کے صحیح ہونے میں مانع تو اکراہ ہے اور اجازت اکراہ کا ازالہ ہے یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ زرِ ثمن پر قبضہ کر لے، کیونکہ زرِ ثمن پر قبضہ کر لینا اجازت کی دلیل ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے فضولی کسی دوسرے شخص

کا مال فروخت کر دے اور مالک زر ثمن پر قبضہ کر لے ۔ اگر غلام کو پہلے خریدار نے آزاد نہ کیا ہو لیکن (بعد کا کوئی) خریدار اسے (مالک کی) اجازت سے قبل آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ خریدنے سے اس کی ملک تو ثابت ہو گئی اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے غلام پر قبضہ کیا یا نہیں کیا کیونکہ اس کی خرید صحیح ہے لہٰذا یہ بنفسہ ملک کا فائدہ دیتی ہے (یعنی قبضے کے بغیر صرف خریدنے سے ہی خریدار مالک بن جاتا ہے) بخلاف اس کے کہ پہلا خریدار قبضے سے قبل غلام کو آزاد کر دے کیونکہ بیع فاسد بنفسہ ملک کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ قبضے کے واسطے سے ملک کا فائدہ دیتی ہے ۔ اگر آخری خریدار غلام کو آزاد کر دے پھر فروخت کنندہ (یعنی مجبور مالک) عقد اول کی اجازت دے دے تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی، چنانچہ اسے زر ثمن کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ قیمت واجب ہوگی، اور اسے یہ خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے قیمت وصول کر لے اور اکراہ کرنے والا پہلے خریدار سے قیمت واپس لے لے اور چاہے تو جملہ خریداروں میں سے کسی ایک خریدار سے قیمت وصول کر لے ۔ اکراہ کرنے والے سے قیمت وصول کرنے کے حق کی وجہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہم پہلے خریدار کی طرف سے غلام کے آزاد کیے جانے کے مسئلے میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے از روئے معنی اس کی ملک کا اس کی مرضی کے بغیر اتلاف کیا ہے لہٰذا اسے حق حاصل ہے کہ اس سے اتلاف کا ضمان وصول کرے اور اکراہ کرنے والے کو حق ہے کہ پہلے خریدار سے اس ضمان کو واپس لے کیونکہ ضمان ادا کرنے والا مضمون (جس کا ضمان ادا کیا گیا) کا مالک بن گیا ہے اسلئے بمنزلہ فروخت کنندہ کے ہو گیا اور فروخت کنندہ کو اس کے ضمان طلب کرنے کا حق ہوتا ہے تو اسی طرح اسے بھی حق ہوگا؛ اور اس کے بعد جتنے بھی عقد ہوئے ہوں سب صحیح ہوں گے ۔ اور اگر مجبور چاہے تو کسی بھی خریدار سے قیمت کا مطالبہ کرے، کیونکہ ہر خریدار (مجبور) فروخت کنندہ کے حق میں بمنزلہ غاصب کا غاصب ہے ۔ اگر وہ پہلے خریدار سے ضمان لے تو اکراہ کرنے والا بری الذمہ ہو جائے گا اور تمام بیوع صحیح ہو جائیں گی کیونکہ ضمان اختیار کر کے اس نے پہلے خریدار کو مالک بنا دیا، سو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس (پہلے خریدار) نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے لہٰذا اس کی بیع صحیح ہے، نتیجتاً اس کے بعد ہونے والی ہر بیع صحیح ہوگی ۔ اور اگر وہ کسی دوسرے خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس کے بعد کی ہر بیع صحیح ہوگی جب کہ ماقبل کی ہر بیع باطل ہوگی کیونکہ جب اس سے ضمان لینے کو اس نے اختیار کر لیا تو اسے مضمون کی ملک کے لیے خاص کر دیا، جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سے پہلے کی جانے والی ہر بیع اس چیز کی بیع تھی جس کا فروخت کنندہ مالک نہیں تھا، لہٰذا وہ باطل ہوگی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس مسئلے کا حکم کہ جب مجبور فروخت کنندہ ہو اور اگر مجبور فروخت کنندہ کے بجائے خریدار ہو تو قبضہ کرنے سے قبل دونوں کو بیع کے فسخ کرنے کا حق ہوگا جب کہ قبضے کے بعد فسخ کرنے کا حق صرف خریدار کو ہوگا نہ کہ فروخت کنندہ کو جس کی وجہ ہم فروخت کنندہ پر اکراہ والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور خریدار کو بھی مجبور فروخت کنندہ کی طرح اس عقد کی اجازت دینے کا حق ہوگا ۔ اور اگر مال کو خریدنے اور اس پر قبضہ کرنے اور ثمن ادا کرنے کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا ہو، اور خریدا ہوا مال غلام ہو اور خریدار اس غلام کو آزاد کر دے تو یہ اس کی طرف سے بیع کے لیے اجازت ہے کیونکہ تصرفات (غلام کو آزاد کرنا وغیرہ) وجود میں آنے کے بعد فسخ نہیں کیے جا سکتے، چنانچہ ان تصرفات کا اگر اقدام کر لیا

جائے تو یہ مالک کے لیے امر لازم بن جاتے ہیں (یعنی پھر وہ ان کو فسخ نہیں کر سکتا)؛ اس کی مثال ایسے ہے جیسے شرطِ خیار پر خریدنے والا خریدار کوئی ایسا تصرف کرے۔ اسی طرح، اگر خریدا ہوا مال باندی ہو اور (مجبور خریدار) اس سے مباشرت کرلے یا شہوت سے اسے بوسہ دے دے تو یہ بیع کی اجازت ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو توڑے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ مباشرت کا فعل غیر کی ملک پر واقع ہوا ہے اور ایسا کرنا حرام ہے، اور مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام سے اجتناب کرتا ہے لہٰذا اس کا یہ اقدام اس بات پر دلالت کریگا کہ اس نے بیع کا التزام کرلیا ہے۔ اور اگر خریدار قبضہ کرنے سے قبل ہی فروخت کنندہ غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا کیونکہ خریدار کو سپرد کرنے سے قبل وہ اس کی ملک ہے (اکراہ کی وجہ سے)، اور اگر خریدار (قبضہ کرنے سے قبل) اسے آزاد کردے تو از روئے استحسان یہ تصرف نافذ ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نافذ نہیں ہوگا۔ قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس نے اس غلام کو آزاد کیا ہے جو اس کی ملک نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب انسان غیر کے مملوکہ غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خریدار کو حق ہے کہ اس بیع کی اجازت دے لہٰذا اس کا آزاد کرنے کا اقدام بیع کی اجازت ہے جس سے اس کا تصرف (غلام کو آزاد کرنے کا) صحیح ہو جاتا ہے، اور یہ اس لیے کہ عاقل کے تصرف کو حتی الامکان لغو ہونے سے بچانا واجب ہے، اور ملک کے بغیر اس کا تصرف صحیح نہیں ہوتا اور قبضے سے پہلے بدون اجازت کے ملک ثابت نہیں ہوتی لہٰذا غلام کو آزاد کرنے کے تصرف کا تقاضا ہے کہ اس تصرف سے قبل یا اس کے ساتھ اجازت موجود ہو تاکہ اس کا تصرف صحیح ہو جائے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے، اور اسی لیے شرط خیار پر خریدنے والا خریدار اگر خریدے ہوئے غلام کو آزاد کر دے تو اسے نافذ کیا جاتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب اسے اکیلا خریدار ہی آزاد کرے اور اگر وہ دونوں اکٹھے اسے (خریدار کے قبضے سے قبل آزاد کریں تو فروخت کنندہ کا آزاد کرنا اولیٰ ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ تو یہ کہ فروخت کنندہ کی ملک مقصوداً ثابت ہے جب کہ خریدار کی ملکیت ضمناً ثابت ہے، آزاد کرنے کے تصرف کے لیے اس کی اجازت کی وجہ سے جو کہ ضمناً ثابت ہے، لہٰذا فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت فی الحال ثابت ہے جب کہ خریدار کی ملکیت بعد میں ثابت ہوگی، اس لیے جو فی الحال موجود ہے اس کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

یہ احکام ان صورتوں کے تھے کہ جب مجبور یا تو فروخت کنندہ ہو یا پھر خریدار اور اگر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی خرید و فروخت پر مجبور کیے گئے ہوں تو ہر دو کو فسخ اور اجازت کا خیار حاصل ہوگا کیونکہ بیع دونوں کے حق میں فاسد ہے اور بیع فاسد سے جو ملک ثابت ہوتی ہے وہ لازم نہیں ہوتی لہٰذا وہ فسخ اور اجازت کا محل ہے، سو اگر وہ دونوں اجازت دے دیں تو بیع جائز ہو جائے گی اور اگر ان میں سے کوئی ایک اجازت دے دے، لیکن دوسرا اجازت نہ دے تو اجازت دینے والے کے حق میں تو بیع جائز ہو جائے گی جب کہ دوسرے کو خیار کا حق حاصل رہے گا۔ اور اگر خریدار (خریدے ہوئے) غلام کو آزاد

کردے، قبل اس کے کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے اجازت دی جائے، تو اس کو نافذ کیا جائے گا اور اس پر قیمت لازم آئے گی (نہ کہ زرِ ثمن) کیونکہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس کو فسخ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس کا یہ تصرف کرنا اس کے حق میں بیع کو لازم کرتا ہے، اور اس کے بعد فروخت کنندہ کی اجازت صحیح نہ ہوگی کیونکہ آزاد کیے جانے کے بعد وہ اجازت کا محل نہ رہا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا کہ اجازت کے وقت اجازت کے محل کا برقرار ہونا اجازت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے اور یہ محل تو آزاد کرنے سے تلف ہوگیا۔ اور اگر خریدار نے اسے آزاد نہ کیا ہو لیکن ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کی اجازت دے دی ہو پھر دونوں نے اکٹھے اسے آزاد کیا ہو تو فروخت کنندہ کے تصرف (آزاد کرنے) کو باطل کر دیا جائے گا، کیونکہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا اجازت یا تو خریدار کی طرف سے ہوگی یا پھر فروخت کنندہ کی طرف سے، اگر خریدار کی طرف سے ہو تو فروخت کنندہ کے حق میں مؤثر نہیں ہے لہٰذا فروخت کنندہ کا خیار برقرار رہا، سو اگر وہ آزاد کر دے تو اسے نافذ کیا جائے گا اور خریدار کا تصرف باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے تو اجازت دے کر اپنا خیار باطل کر دیا ہے۔ اور اگر اجازت فروخت کنندہ کی طرف سے ہو تو بھی اس کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے، جس کی دو وجوہ ہیں جن کا ذکر ہم خریدار پر جبر واکراہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ اگر فروخت کنندہ بیع کی اجازت دے دے پھر خریدار غلام کو آزاد کرے اور اس کے بعد فروخت کنندہ آزاد کر دے تو خریدار کے تصرف کو نافذ کیا جائے گا اور زرِ ثمن کی ادائیگی اس پر لازم آئے گی، اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ خریدار کے تصرف کو نافذ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو خیار کا حق برقرار ہے اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اجازت دینے کی وجہ سے اس کا خیار ساقط ہوگیا۔ خریدار پر زرِ ثمن کی ادائیگی اس لیے لازم ہوگی کہ بیع دونوں کے حق میں لازم ہو گئی ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

خرید و فروخت کے باب میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص دونوں برابر ہیں کیونکہ ہر دو میں رضامندی مفقود ہوتی ہے۔ فروخت کنندہ پر اکراہ کی صورت میں خریدار کا نام بتانا یا نہ بتانا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ دونوں صورتوں میں اکراہ کرنے والے کی غرض ایک ہی ہے اور وہ ہے فروخت کنندہ کی ملک کو زائل کرنا اور یہ غرض کسی بھی انسان کو مال فروخت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اسے درّہ زنی یا ایک دن کیلئے محبوس کرنے یا ایک روز کیلئے بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی دے تو اس میں اکراہ کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ اس سے مجبور کے حال میں جس پر وہ اس دھمکی سے پہلے قائم تھا کسی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

یہ تو بیع اور سپردگی پر اکراہ کرنے کے مسائل تھے اور اگر اکراہ بیع اور سپردگی کے لیے وکیل کرنے پر کیا جائے چنانچہ وکیل فروخت کر دے اور مال فروخت کو سپرد بھی کر دے اور وہ اس پر راضی ہو، مال فروخت اس کا غلام ہو تو غلام کے مالک کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے، چاہے وکیل سے ضمان لے اور چاہے تو خریدار سے ضمان لے اگر وہ وکیل سے ضمان لے تو وکیل خریدار سے واپس لے لے گا اور اگر وہ خریدار سے ضمان لے تو وہ کسی سے مطالبہ نہیں کرے گا۔ اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ بیع کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ بیع پر اکراہ ہے لیکن وکیل کرنے کے واسطے سے کیونکہ بیع کے لیے وکیل کرنا اس کے قبضے کو زائل کرنے کا سبب پیدا کرنا ہے اور یہ معنًا اتلاف ہے" اس لیے اس واسطے سے اس تلف

کی اضافت اکراہ کرنے والے سے قائم ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے اکراہ کرنے والے سے تاوان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ وکیل سے تاوان وصول کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس نے اس کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کیا ہے اور یہی وجہ خریدار کو ضامن ٹھہرانے کے حق کی ہے، اور کسی آدمی کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب ہے، اس لیے اسے حق ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان وصول کرے اگر وہ وکیل سے تاوان (ضمان) لے تو وکیل خریدار سے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا کیونکہ وکیل تاوان ادا کرنے پر بمنزلہٗ فروخت کنندہ کے ہو جاتا ہے، اس لیے اسے بھی خریدار سے ضمان لینے کا اسی طرح حق حاصل ہے جس طرح فروخت کنندہ کو ہوتا ہے، لیکن ضمان کی ادائیگی کے باوجود یہ بیع نافذ نہیں ہوگی کیونکہ ضمان ادا کرکے وکیل مال فروخت کا مالک نہیں بن جاتا اس لیے کہ اس نے یہ مال خود اپنے لیے فروخت نہیں کیا بلکہ دوسرے یعنی مالک کے لیے فروخت کیا ہے لہٰذا اس کا نفاذ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کے لیے یہ عقد واقع ہوا ہے، اور وہ ہے مالک، نہ کہ اس فعل پر موقوف ہے جو اس (وکیل) کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ فعل ہے تاوان کی ادائیگی، بخلاف اس کے اگر غاصب مال مغصوب کو فروخت کر دے پھر تاوان ادا کر دے تو اس کی بیع نافذ ہوتی ہے کیونکہ اس نے بیع اپنے لیے کی ہے نہ کہ کسی دوسرے یعنی مالک کے لیے، اس لیے کہ تاوان ادا کرکے وہ مال مغصوب کا مالک بن گیا ہے، لہٰذا اس بیع کے نفاذ کا اس کے فعل یعنی ادائیگی ضمان پر موقوف ہونا درست ہے اور ادائیگی ضمان سے قبل مالک کے فعل پر موقوف ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ غاصب اس کا مالک ضمان ادا کرکے بنتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ مالک ضمان لینے کو اختیار نہ کرے تو اس صورت میں غاصب اس کا مالک نہ بن سکے گا، اسی لیے یہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور اگر وہ خریدار سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو خریدار کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ قیمت مال فروخت کا بدل ہے اور مبدل (جس کا بدل دیا گیا یعنی مال فروخت) اس کے سپرد کیا جا چکا ہے۔ پھر اگر فروخت کنندہ نے خریدار سے زرِ ثمن وصول کر لی ہو تو خریدار اس سے یہ زرِ ثمن واپس لے گا اور اگر فروخت کنندہ نے زرِ ثمن نہ وصول کی ہو تو پھر خریدار کو کسی چیز پر حق نہیں، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مجبور اکراہ کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ ناقص اتلاف کی نسبت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہیں کرتا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، بلکہ وہ وکیل یا خریدار سے ضمان کا مطالبہ کرے گا، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ ہبہ کرنے کا حکم

جہاں تک ہبہ پر اکراہ کا تعلق ہے، تو اکراہ ہبہ کو بھی اسی طرح فاسد کر دیتا ہے جس طرح بیع کو فاسد کر دیتا ہے، چنانچہ اگر وہ بحالت اکراہ ہبہ کرے اور بحالت اکراہ سپرد کرے تو ملک ثابت ہو جائے گی، جیسے بیع میں ہوتی ہے، صرف ایک لحاظ سے ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع کے باب میں اگر وہ فروخت بحالت اکراہ کرے لیکن مال فروخت کو سپرد رضا و خوشی سے کرے تو بیع جائز ہوتی ہے جب کہ ہبہ کے باب میں اگر بحالت اکراہ ہبہ کیا ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، خواہ اس نے مال موہوب کی سپردگی بحالت اکراہ کی ہو یا اپنی رضا د

خوشی سے، اوران دونوں میں اس فرق کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

بحالتِ اکراہ شفعہ کا حکم | اسی طرح شفعہ کی سپردگی بھی اسی قبیل سے ہے کہ وہ بھی بحالت اکراہ درست نہیں ہوتی کیونکہ شفعہ بھی بیع کے معنی میں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے صحیح ہونے کا تعلق بیع کی طرح زبان سے نہیں ہے، چنانچہ سکوت سے بھی شفعہ باطل ہو جاتا ہے؛ لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ جس طرح بیع پر اکراہ اثر انداز ہوتا ہے اسی طرح شفعہ کی سپردگی پر بھی ہوتا ہے۔

بحالتِ اکراہ حقوق سے ابراء کا حکم | حقوق سے ابراء (کسی کو اپنے حق سے بری الذمہ کر دینا؛ Idemnity) پر اکراہ بھی اسی قبیل سے ہے، کیونکہ ابراء میں تملیک (مالک بنانے) کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے اسے کسی شرط سے معلق کرنا ممکن نہیں ہوتا اور نہ ہی نامعلوم شخص کے بارے میں یہ صحیح ہوتا ہے، جیسے بیع میں ہوتا ہے اور بیع میں تو اکراہ اثر انداز ہوتا ہے؛ اسی طرح کفالۂ نفس (کسی شخص کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانی لینا) سے ابراء کسی شخص کو ذاتی طور پر حاضر کرنے کے مطالبے کے حق سے ابراء ہے اور حاضر کرنا مال کا وسیلہ ہے لہٰذا یہ بیع سے ملحق ہے جو مال کی تملیک (یعنی خریدار کو مال کا مالک بنانا) ہے، اس لیے اس پر اکراہ اثر انداز ہوگا جس طرح بیع پر اثر انداز ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اقرار پر جبر و اکراہ | یہ سب مسائل انشاء پر اکراہ سے متعلق تھے اور اگر اکراہ اقرار (Admission Confession) پر ہو تو یہ اقرار کے صحیح Valid ہونے میں مانع ہوگا، خواہ مقربہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے) قابل فسخ ہو یا ناقابل فسخ، کیونکہ اقرار خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانہ گذشتہ کی بابت خبر بھی صحیح ہو سکتی ہے کہ جب مخبربہ (وہ چیز کہ جس کی خبر دی جائے) خبر دینے سے قبل موجود ہو اور یہاں (اقرار میں) مخبربہ موجود بھی ہو سکتا ہے اور معدوم بھی، اور سچ ہونے میں موجود ہونے کے پہلو کو معدوم ہونے کے پہلو پر ترجیح حاصل ہے اور اکراہ کی حالت سچائی پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ انسان اکراہ کی حالت میں جھوٹ بولنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا لہٰذا رجحان ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، اقرار باب شہادت میں سے ہے (یعنی گواہی کی ذیل میں آتا ہے)، اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ۔ یعنی "اے ایمان والو تم انصاف کے علمبردار بن جاؤ، اللہ کے واسطے گواہ بن خواہ تمہارے اپنے خلاف ہی گواہی کیوں نہ ہو" اور اپنے خلاف گواہی اپنے خلاف اقرار ہی ہو سکتا ہے اور گواہی الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے اور حالت اکراہ میں اس (اقرار کرنے والے) پر بھی الزام آتا ہے۔ اور اگر اسے حدود اور قصاص کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ، بلکہ بدرجۂ اولیٰ (یہ حکم ہوگا)، کیونکہ حدود اور قصاص تو شبہات کی بناء پر ساقط ہو جاتے ہیں جب کہ مال شبہے کی بناء پر ساقط نہیں ہوتا تو جب مال پر اکراہ (سے اقرار) صحیح نہیں ہے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اس کے اقرار پر اکراہ کیا جائے اور اس کے اقرار کرنے سے قبل ہی اسے چھوڑ دیا جائے، پھر اسے پکڑ لیا جائے اور از سرنو اکراہ ہونے بغیر ہی وہ اس کا اقرار کرلے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، کہ جب اسے اکراہ کرنے کے بعد چھوڑ دیا گیا تھا تو اس وقت یا تو وہ اکراہ کرنے والے کی نظر سے اوجھل ہو گیا ہوگا یا پھر نظر سے اوجھل نہیں ہوا ہوگا، تا آنکہ اکراہ کرنے والے نے اس کی طرف آدمی

بھیجا جس نے اس کو پکڑ کر دوبارہ اکراہ کرنے والے کے حوالے کر دیا - اگر وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا ہو، پھر اس نے اسے پکڑ لیا اور اس نے آئندہ کے بارے میں کوئی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار درست ہوگا کیونکہ جب اس نے اسے چھوڑ دیا تھا اور وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا تھا تو اس پر سے اکراہ زائل ہو گیا، لہٰذا جب اس نے کسی نئے اکراہ کے بغیر اقرار کیا تو اس نے یہ اقرار برضا و خوشی کیا ہے، لہٰذا اقرار صحیح ہے - اور اگر وہ اس کی نظر سے ہنوز اوجھل نہ ہوا ہو اور اس (بھیجے ہوئے آدمی) نے اس کو دوبارہ اس (اکراہ کرنے والے) کے حوالے کر دیا اور اس نے تجدید اکراہ کے بغیر ہی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب وہ اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوا تو اس پر پہلا اکراہ بدستور قائم ہے -

اگر اس پر قصاص کے اقرار کے واسطے اکراہ کیا جائے اور وہ (یعنی مجبور) اس کا اقرار کر لے اور اس کے اقرار کرتے ہی وہ (اکراہ کرنے والا) اسے گواہوں کے بغیر ہی قتل کر دے، تو اگر اقرار کرنے والا دہشت گردی میں بدنام ہے تو از روئے استحسان اس (قاتل یعنی اکراہ کرنے والے) سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ (یعنی مقتول) خواہ کیسا بھی ہو (اکراہ کرنے والے قاتل پر) قصاص واجب نہ ہو - قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ پر اقرار کرنا جب شرعی لحاظ سے صحیح نہیں ہے تو اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ابتداءً قتل کیا ہے (نہ کہ قصاص میں) - استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ اکراہ کے ساتھ اقرار صحیح نہیں ہوتا لیکن اگر اقرار کرنے والا بدنام دہشت گرد ہو تو اس کے اس اقرار کے صحیح ہونے کا شبہہ موجود ہے کیونکہ (اس کے اقرار کے) فی الجملہ صحیح ہونے کی دلیل موجود ہے (اور وہ دلیل ہے اس کا دہشت گردی میں بدنام ہونا) اور یہ بات قصاص کے واجب ہونے میں شبہہ پیدا کر دیتی ہے لہٰذا اس شبہے کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائیگا - اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس کے اقرار سے قصاص کے واجب ہونے میں کوئی شبہہ پیدا نہیں ہوتا لہٰذا قصاص واجب ہوگا - اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے، گھر والے کو خوف لاحق ہو جائے کہ کوئی دہشت گرد اس کے گھر میں داخل ہو گیا ہے اور وہ اسے قتل کرنا اور اس کا مال حاصل کرنا چاہتا ہے، گھر والا جلدی سے پہل کر کے اس پر حملہ کر دے اور اسے قتل کر دے تو اگر گھر میں داخل ہونے والا شخص دہشت گردی میں بدنام ہے تو گھر والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہیں ہے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر قصاص واجب نہیں ہوگا تو دیت واجب ہوگی کیونکہ قصاص تو ایک شبہے کی بناء پر ساقط ہو جاتا ہے اور شبہہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ دہشت گردی میں بدنام ہو تو پھر دیت بھی واجب نہیں ہوگی۔

تصرف میں ردّ و بدل کیے جانے کا حکم

جہاں تک اس مسئلے کے حکم کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جب مجبور اس تصرف سے کہ جس کے کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا انحراف کر لے، یا اس پر کوئی اضافہ کر لے یا اس میں کمی کر لے تو ہم اللہ کی توفیق سے یہ کہتے ہیں کہ جس تصرف کے لیے اکراہ واقع ہوا ہو اگر مجبور اس سے انحراف کر کے کوئی اور تصرف کر لے تو یہ صورت

دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو انحراف اعتقادات میں عقد کرنے سے ہوگا یا پھر معاملات میں فعل کرنے سے ہوگا۔ جہاں تک اعتقادات میں عقد کرنے کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرنے کا تعلق ہے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا تو اس کا ذکر تو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ رہا معاملات میں فعل کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرنا کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مجبور فعل کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرلے جس کے لیے اکراہ واقع ہوا ہو تو اس کا فعل صحیح ہوگا کیونکہ اس نے یہ انحراف اپنی خوشی سے کیا ہے، چنانچہ اگر اپنی باندی کو فروخت کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ (فروخت کرنے کے بجائے) اس باندی کو ہبہ کر دے تو اس کا ہبہ کرنا صحیح ہے کیونکہ اس نے اس تصرف سے انحراف کر لیا ہے جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا تھا (اس کو انحراف اس لیے کہیں گے) کہ بیع اور ہبہ دو مختلف تصرفات ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے مال طلب کیا گیا ہو اور وہ مال اصل میں باطل ہو (یعنی طلب کرنے والے کا اس پر کوئی حق نہ ہو) اور اس پر اس کی ادائیگی کے لیے اکراہ کیا جائے اور اسے اپنی باندی کو فروخت کرنے کا نہ کہا گیا ہو لیکن وہ اپنی باندی کو فروخت کر دے (اکراہ کرنے والے کو مال کی ادائیگی کے واسطے) تو یہ بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی سے کی ہے۔

اگر اسے ایک ہزار دراہم کے اقرار پر مجبور کیا جائے اور وہ ایک سو دینار یا دیگر کسی ایسی صنف کا اقرار کرلے جس کے لیے اکراہ نہ کیا گیا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں راضی و مختار تھا (نہ کہ مجبور)، بخلاف اس مسئلے کے کہ جب اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو فلاں شخص کے ہاں ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ اس غلام کو اس (فلاں) شخص کے ہاتھ ایک سو دینار کے عوض فروخت کر دے تو یہ بیع از روئے استحسان فاسد ہوگی جب کہ قیاس کی رو سے بیع صحیح ہے، چنانچہ قیاس میں دراہم و دنانیر کو اقرار کے ضمن میں دو مختلف جنسیں اعتبار کیا گیا ہے، اور استحسان کی رو سے دراہم و دنانیر کو انشار کے حق میں ایک جنس اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ فی الحقیقت تو یہ دو مختلف جنسیں ہیں البتہ انشار کے موقع پر ان کو ایک جنس بنا دیا گیا ہے، حقیقت کی مخالفت کرتے ہوئے جس کا سبب ایک معنی ہے جو اقرار میں مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ اکراہ سے جو چیز زائل ہوئی ہے وہ ہے اس کی رضا و خوشی، اکراہ ہوا ہے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے کے لیے تو اکراہ سے جیسے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے ویسے ہی ایک سو دینار کے عوض، جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہیں، فروخت کرنے سے بھی رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے، کیونکہ دونوں (دراہم و دنانیر) کا مقصد تو ایک ہی ہے یعنی زر ثمن ہونا، لہٰذا ان دونوں (یعنی دراہم و دنانیر) میں سے کسی ایک کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کا معدوم ہونا دوسرے کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کے معدوم ہونے کی دلیل ہے، اس لیے ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسرے کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ ہے، بخلاف اس کے کہ اس پر ایک ہزار دراہم کے عوض فروخت کرنے کے لیے اکراہ کیا جائے اور وہ اسے کسی ایسی جنس کے عوض فروخت کر دے جو مکیل (جس کی خرید و فروخت ناپ کر کی جائے) یا موزون (جس کی خرید و فروخت تول کر کی جائے) ہو لیکن دراہم و دنانیر نہ ہوں، کیونکہ اس صورت میں مقصود مختلف ہے، لہٰذا ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسری (جنس) کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ نہیں ہے۔ لیکن (انشار کے برعکس) یہ معنی اقرار میں نہیں پایا جاتا کیونکہ مجبور کا اقرار تو اس لیے باطل ہوتا

ہے کہ بحالت اختیار اس میں سچائی کا پلہ جھوٹ کے پلڑے سے بھاری نہیں ہوتا، اس پر اکراہ دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ
اسی جنس سے مختص ہے کہ جس پر اکراہ ہوا ہے اور وہ جنس ہے دراہم' اس لیے جب وہ (دراہم کے بجائے) دنانیر
کا اقرار کرتا ہے تو وہ یہ اقرار کرنے میں سچا ہوتا ہے کیونکہ اس اقرار میں سچائی کے پلڑے کے بھاری ہونے میں کوئی مانع
نہیں ہے' سو دونوں کا فرق ظاہر ہے۔

اگر وہ اس تصرف میں کہ جس کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا کوئی اضافہ کرلے' مثلاً ایک ہزار دراہم کا اقرار
کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ دو ہزار دراہم کا اقرار کرلے تو ایک ہزار دراہم کے لیے اس کا
اقرار صحیح ہے اور (دوسرے) ایک ہزار دراہم کے لیے اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ زائد ایک ہزار دراہم
کا اقرار اس نے اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے لہٰذا یہ صحیح ہے۔ اور اگر اسے کسی ایک شخص کے حق میں اقرار کرنے
پر مجبور کیا جائے اور وہ اس شخص اور اس کے علاوہ ایک دوسرے شخص، دونوں کے حق میں اقرار کرلے اور دوسرا شریک شخص اس کی
تصدیق کردے تو اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہ ہوگا اور اگر وہ دوسرا شخص اس کو جھٹلا دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام
ابویوسفؒ کے نزدیک پھر بھی یہی حکم ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے حصے کا اقرار جائز ہوگا۔ امام محمدؒ
کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تصدیق کی صورت میں اقرار کے صحیح ہونے میں جو چیز مانع تھی وہ ایسے مال میں دونوں کی
شرکت ہے کہ اس حال میں اس کے نصف کا اقرار صحیح نہیں کہ وہ نصف شائع ہو، لیکن جب اس نے اسے جھٹلا دیا تو شرکت
Partnership ثابت نہ ہوئی لہٰذا اس دوسرے شخص کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں
اس نے رضا و خوشی سے اقرار کیا ہے۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانۂ گذشتہ
کے بارے میں خبر کے صحیح ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ چیز جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے (مخبر بہ)
خبر دینے سے پہلے وجود میں آچکی ہو اور جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ چیز ہے ایک ہزار دراہم جو (ان دونوں میں)
مشترک ہیں' تو اگر اس دوسرے شخص کے حق میں اس کے اقرار کو صحیح مان لیا جائے کہ جس کے حق میں اقرار کرنے
کے لیے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا تو مخبر بہ دونوں میں مشترک نہ ہوگا اس لیے اس کے مشترک ہونے کے بارے
میں اقرار کرنے والے کی خبر صحیح نہیں ہوگی' لہٰذا اس کا اقرار بھی صحیح نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ ائمہ کے اس اختلاف
سے نکلا ہے جو اس مسئلے کے بارے میں پایا جاتا ہے کہ اگر مریض اپنے مرض الموت میں اپنے ایک وارث اور
ایک اجنبی کے حق میں قرض کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہیں ہوگا اگر وہ اجنبی اس
شرکت کی تصدیق کردے' اور اگر وہ اسے جھٹلا دے تو اس بارے میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی
جس کا ذکر ہم کرچکے ہیں۔ اور اگر اسے مجبور کیا جائے کہ اپنا غلام عبداللہ کو ہبہ کردے
اور وہ اسے عبداللہ اور زید کو ہبہ کردے تو عبداللہ کے حصے کا ہبہ فاسد ہوگا اور زید کے حصے کا ہبہ صحیح ہوگا کیونکہ عبداللہ
کے حصے کا ہبہ اس نے بحالت اکراہ کیا ہے کیونکہ اکراہ تو پورے غلام کے واسطے واقع ہوا ہے اور پوری چیز
کے واسطے اکراہ اس کے ایک حصے کے واسطے بھی اکراہ ہے لہٰذا اس کے حصے کا ہبہ صحیح نہیں جب کہ زید
کے حصے کا ہبہ اپنی رضا اور خوشی سے کیا ہے اور یہ ہبہ غیر مقسوم (مشاع) مال کا ہے جو ناقابل تقسیم ہے' اس لیے
اس (یعنی زید) کے حصے کا ہبہ صحیح ہے اور اگر غلام کی جگہ ایک ہزار درہم ہوتے تو ہمارے تینوں ائمہ کا اجماع
ہے کہ پورے مال (یعنی عبداللہ اور زید دونوں کے حصوں) کا ہبہ فاسد ہوگا؛ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قاعدے کی رو سے تو ظاہر بات ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر اپنی رضا و خوشی سے بھی دو آدمیوں کو مشترکہ طور پر کوئی چیز ہبہ کی جائے تو صحیح نہیں ہوتی لہٰذا بحالت اکراہ تو بدرجۂ اولیٰ صحیح نہیں ہوتی۔ صاحبین کے قاعدے کی رو سے اس لیے صحیح نہیں ہوگا کہ اگر وہ ان دو آدمیوں (عبداللہ اور زید) کو ایک ہزار دراہم ہبہ کرے تو ایک (یعنی عبداللہ) کے حصے کا ہبہ تو اکراہ کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا اور ایک ہزار دراہم کا نصف وہ دوسرے (یعنی زید) کو ہبہ کرے گا اور یہ ہبہ ایک ایسی غیر مقسوم (مشاع) چیز کا ہے جو قابل تقسیم ہے اور اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا (یعنی قابل تقسیم غیر مقسوم چیز کا) ہبہ رضا و خوشی کی حالت میں بھی صحیح نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (مجبور) اس چیز میں اضافہ کر دے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا ہے اور اگر وہ اس میں کمی کر دے مثلاً ایک ہزار دراہم کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ پانچ سو دراہم کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ ایک ہزار دراہم کے واسطے اکراہ پانچ سو دراہم کے واسطے بھی اکراہ ہے کیونکہ یہ ایک ہزار دراہم کا جزو ہے اور کل شے کے لیے اکراہ اس کے جزو کے لیے بھی اکراہ ہوتا ہے، لہٰذا پانچ سو دراہم کا اقرار اس نے بحالت اکراہ کیا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنی باندی کو ایک ہزار دراہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ دو ہزار دراہم کے عوض اسے فروخت کر دے تو بالاجماع بیع صحیح ہوگی، اور اگر وہ ایک ہزار سے کمتر پر اسے فروخت کرے تو از روئے استحسان بیع فاسد ہوگی جب کہ از روئے قیاس صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے وہ ایک ہزار دراہم کے عوض فروخت کرنا ہے تو جب وہ اسے ایک ہزار سے کمتر پر فروخت کرے تو یہ ایک نیا عقد بیع ہے نہ کہ وہ جس کے لیے اکراہ کیا گیا تھا کیونکہ ایک ہزار کے عوض بیع پانچ سو کے عوض بیع سے مختلف ہے لہٰذا یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی سے کی ہے، اس لیے صحیح ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ کرنے والے کی غرض تو یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت کو زائل کر کے اسے ضرر پہنچایا جائے خواہ زر ثمن کم ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ اس سے کمتر کے عوض فروخت کرنے پر بھی اکراہ ہے اس لیے یہ بیع باطل ہوگی، بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ (ایک ہزار کے بجائے) دو ہزار کے عوض فروخت کرے کیونکہ اکراہ کرنے والے کا حال اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اسے زائد زر ثمن (یعنی اس زر ثمن سے زائد جس کے عوض فروخت کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہے) کے عوض فروخت کرنے کا حکم نہیں دے گا، اس لیے دو ہزار دراہم کے عوض اس نے اپنی رضا و خوشی سے فروخت کی ہے (نہ کہ بحالتِ اکراہ)۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاِقرار

قانونِ اِقرار

اس باب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو کی جائے گی :۔

- اقرار کا رکن
- اقرارِ شرعی کے رکن کی شرطیں
- مقر کے کن قرائن کو ملحق کرنے سے اقرار سے فی الحقیقت انحراف لازم نہیں آتا اور مقر کی تصدیق کی جاتی ہے اور کن قرائن کے ملحق کرنے سے اقرار سے انحراف لازم آتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ۔
- اقرار کے وجود کے بعد اس کے باطل ہونے کے اسباب

اقرار کا رُکن

جہاں تک اقرار کے رکن کا تعلق ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، صریح اور معنوی (دلالۃً) .

صریح اقرار صریح اقرار کی مثال یہ ہے کہ اقرار کرنے والا کہے کہ لفلان علی الف درھم یعنی مجھ پر فلاں شخص کے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ کلمہ عَلَیٰ (: پر، اوپر) لغت اور شریعت میں واجب کرنے کا کلمہ ہے (کلمۂ ایجاب)، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، یعنی" اور اللہ کے لیے لوگوں پر واجب ہے کہ بیت اللہ کا حج کریں، جس کو اس کے حج کی استطاعت ہو"۔ اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی سے کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار دراہم ہیں اور وہ دوسرا آدمی کہے کہ ہاں، کیونکہ کلمہ ہاں (عربی میں نَعَم) پہلے شخص کی بات کے جواب کے طور پر نکلا ہے اور لغت میں بات کا جواب اس کا اعادہ ہوتا ہے، گویا اس (دوسرے آدمی) نے یہ کہا ہے کہ تمہارے مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں ۔ اسی طرح اگر اقرار کرنے والا یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں، کیونکہ ذمے جو چیز ہوتی ہے وہ دین ہوتا ہے، لہٰذا یہ دین کا اقرار ہے ۔ اگر وہ یہ کہے کہ لفلان قبلی الف درھم یعنی فلاں شخص کے میری جانب ایک ہزار دراہم ہیں تو امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک امانت کا اقرار ہے جو اقرار کرنے والے کے قبضے میں ہے، جبکہ علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قرض کا اقرار ہے۔ کرخیؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جانبیّت (قبالہ) کفالت ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے : وَالْمَلٰٓئِكَةُ قَبِيْلًا تو یہاں لفظ قبیل کفیل کے معنی میں ہے اور کفالت ضمان ہے ۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے : وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا، کفل

کی قاف بغیر شد کی قرأت کے ساتھ تو اس کا معنی ہے کہ زکریا حضرت مریم کی دیکھ بھال کے ضامن ہوئے۔ امام قدوری نے جو ذکر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قبالہ ضمان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور امانت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لاحق لی علی فلان یعنی فلاں آدمی پر میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی دین سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی عند فلان یعنی فلاں آدمی کے پاس میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی امانت سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی قبلہ یعنی اس آدمی کی طرف میرا کوئی حق نہیں تو وہ دین اور امانت دونوں سے بری الذمہ ہو جائے گا، لہٰذا لفظ قبالہ میں ضمان اور امانت کے دونوں معنوں کا احتمال ہے، اور ضمان کا واجب ہونا (یہاں) معلوم نہیں ہے اس لیے محض احتمال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے ان دراہم میں اس کے ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ شراکت کا اقرار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ میرے مال میں اس کے ایک ہزار دراہم ہیں تو اس کے بارے میں (امام محمدؒ نے) الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ اس کے حق میں اقرار ہے، لیکن امام محمدؒ نے یہ نہیں بتایا کہ یہ مضمون (جس کا ضمان عائد ہوا) ہے یا امانت اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے، جصاصؒ کا کہنا ہے کہ یہ بھی اس کے حق میں شراکت کا اقرار ہے جیسے پہلی صورت میں تھا کیونکہ اس نے اپنے مال کو مقربہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا جو ایک ہزار درہم ہیں) کا ظرف بنایا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاط (۳۱۲، ۳۱۳) کا متقاضی ہے اور یہی شراکت کا مفہوم ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کا مال حساب و شمار میں ہے تو یہ شراکت کا اقرار ہے، اور اگر اس کا مال بے حساب و شمار ہے تو پھر یہ دین کا اقرار ہے، لیکن کتاب میں جو مذکور ہے اس کا ظاہری اطلاق تو دین کے اقرار پر دلالت کرتا ہے خواہ اس کا مال کتنا ہی ہو کیونکہ حرف ظرف فی (میں) کا اس طرح کا استعمال وجوب کے لیے ہوتا ہے، چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے:

فی الرقۃ ربع العشر و فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ وفی الرکاز الخمس، یعنی غلاموں میں چالیسواں حصہ، جنگل میں چرائے جانے والے پانچ اونٹوں میں ایک بکری اور دفینے میں پانچواں حصہ (زکوٰۃ) ہے (تو اس حدیث میں حرف ظرف فی وجوب کے لیے استعمال ہوا ہے)۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ فی مالی الف درھم یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ اقرار نہ ہوگا بلکہ ہبہ ہوگا کیونکہ اس کلام میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذمہ میں وجوب پر دلالت کرے کیونکہ وہ لام جس کی اضافت اہل ملک کی طرف ہو تملیک کے لیے ہوتا ہے اور تملیک بغیر عوض کے ہبہ ہوتی ہے اور جب یہ ہبہ ہوا تو بغیر قبول کرنے اور سپرد کر دینے کے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے لہ فی مالی الف درھم لاحق لہ فیہا یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار درہم ہیں جن میں اس کا کوئی حق نہیں تو یہ دین کا اقرار ہے کیونکہ وہ ہزار جن میں اس کا کوئی حق نہ ہو دین ہی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ ہبہ ہوتا تو اس کا بھی ان میں حق ہوتا (کیونکہ ہبہ میں جب تک موہوب لہ کا اس پر قبضہ نہ ہو جائے وہ ہبہ کرنے والے کی ملکیت سے نہیں نکلتا) اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ عندی الف درھم یعنی اس کے میرے پاس ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ ودیعت (امانت) ہے کیونکہ عندی (میرے پاس) کا کلمہ کسی کے ذمے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ تو موجودگی اور قرب کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ذمہ میں واجب

ہونے سے اس معنی کا کوئی خصوصی تعلق نہیں، اس لیے جب تک کوئی مزید دلیل نہ ہو وجوب ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس، یا میرے گھر، یا میری کوٹھڑی یا میرے صندوق میں ایک ہزار دراہم ہیں تو ان سب صورتوں میں یہ دراہم ودیعت ہوں گے (نہ کہ قرض) کیونکہ یہ الفاظ بجز اس کے اور کسی معنی پر دلالت نہیں کرتے کہ مذکورہ چیز پر اس کا قبضہ قائم ہے اور اس سے ذمہ میں واجب ہونا لازم نہیں آتا، لہٰذا یہ قرض کا اقرار نہیں ہے بلکہ یہ ودیعت ہوگی کیونکہ یہ الفاظ عرف عام میں ودیعتوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، لہٰذا جب مطلقاً (یعنی بغیر کسی تخصیص و تقیید یا اضافی دلیل کے) استعمال کیے جائیں گے تو ان سے ودیعت کا معنی ہی مراد لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ لہ عندی الف درھم عاریۃ اس کے میرے پاس ایک ہزار دراہم عاریۃً ہیں تو یہ قرض ہے کیونکہ لفظ عندی (میرے پاس) امانتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن عاریۃً کا لفظ استعمال کرکے اس کی تفسیر کر دی ہے اور دراہم و دنانیر کو عاریۃً لینا قرض ہوتا ہے کیونکہ ان کو تلف کیے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا اور ایسی چیز کو عاریۃً لینا کہ جس کو تلف کیے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو وہ عرف عام میں قرض ہوتی ہے یہی صورت جملہ مکیلات (پیمائش کی جانے والی اشیاء) اور موزونات (تولی جانے والی اشیاء) کی ہے کیونکہ ان کو تلف کیے بغیر ان سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ایسی چیزوں کو عاریۃً لینے کا اقرار قرض کا اقرار ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

معنوی اقرار

جہاں تک دلالۃً اقرار کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مثلاً اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار ہیں، وہ کہے کہ میں نے وہ ادا کر دیے ہیں، کیونکہ ادائیگی اس کو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی کے ذمے واجب ہو وہ اس کی مثل اس کے سپرد کر دے لہٰذا ادائیگی وجوب کی سابقیت کی متقاضی ہے، اس لیے ادائیگی کا اقرار کرکے اس نے وجوب کا اقرار کر لیا ہے، پھر اس نے اس واجب سے بذریعہ ادائیگی عہدہ برآ ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ (دعویٰ) بغیر گواہی کے صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار دراہم ہیں اور وہ کہے کہ ان کو تول لو (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ اس نے تولنے کی اضافت ان ایک ہزار سے کی ہے جن کا دعویٰ کیا گیا ہے اور انسان مدعی کو مدّعیٰ (جس کا دعویٰ کیا گیا ہو) کے تولنے کا حکم تبھی دیتا ہے کہ وہ اس پر پہلے سے واجب ہو لہٰذا تولنے کا حکم دلالۃً قرض کا اقرار ہے۔ اسی طرح، اگر وہ جواب میں یہ کہے کہ ان کو گن لو تو اس کا بھی وہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ جواب میں کہے کہ تول لے یا گن لے (یعنی ان کو، شروع میں نہ کہے) تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ مدّعیٰ کے ساتھ (تولنے یا گننے کی) اضافت نہیں پائی گئی، لہٰذا احتمال ہے کہ کسی دوسری چیز کو تولنے کا حکم دیا ہو اس لیے احتمال کی بناء پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ جواب میں کہے کہ مجھے ان کی بابت مہلت دو (تو یہ بھی قرض کا اقرار ہے) کیونکہ مہلت دینا مطالبے کو مؤخر کرنا ہے۔ بحالیکہ اصل قرض اس کے ذمے واجب ہے، جیسے میعادی قرض میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اس سے کوئی آدمی یہ کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار درہم ہیں اور وہ جواباً کہے کہ حق (عربی: حقاً) تو یہ اقرار ہوگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تم نے حق بات کہی ہے کیونکہ مصدر کو اگر منصوب کیا جائے تو اس کے صدر یعنی فعل کا اظہار ناگزیر ہوتا ہے، اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ تو حق بات کہہ یا حق کو لازم رکھ لیکن اول الذکر معنی زیادہ ظاہر ہے۔ اسی طرح، اگر وہ جواباً کہے اَلْحَقُّ (تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا) کیونکہ یہ مصدر (حقاً) کا معرّف (بالّلام ہے)۔

اسی طرح اگر وہ کہے صدقاً یا الصادق یا یقیناً یا الیقین تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (یعنی یہ اقرار ہے)، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے برّ یا البِرّ تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ لفظ برّ ارادۂ صدق کے لیے بھی بولا جاتا ہے، ارادۂ تقویٰ کے لیے بھی اور ارادۂ خیر کے لیے بھی، لہٰذا ان احتمالات کی بنا پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے صلاحاً (ٹھیک) یا الصلاح تو یہ بھی اقرار نہیں ہوگا کیونکہ لفظ صلاح تصدیق اور اقرار کے معنی نہیں دیتا۔ اور اگر وہ صراحت کرتے ہوئے یہ کہے کہ صلحت (تو ٹھیک ہے) تو یہ بھی تصدیق نہیں ہے اور اسے صلاح (ٹھیک ہونے) اور جھوٹ سے اجتناب کے حکم پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ان پانچ الفاظ میں سے کوئی لفظ مفرد طور پر بولے اور اگر دو ہم جنس یا مختلف الفاظ اکٹھے بولے تو اس کا حکم انشاء اللہ اقرار جامع میں بتایا جائے گا۔

پھر اقرار کا رکن دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو مطلق ہوگا یا اس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کیا گیا ہوگا۔

مطلق رکن اقرار مطلق رکن اقرار اس کا یہ کہنا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے ہیں، یا پھر اسی معنی کی کوئی بات کہے جو قرائن سے خالی ہو۔

رکن اقرار جس کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق ہو جہاں تک اس اقرار کا تعلق ہے جس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کر دیا گیا ہو تو اس کا بیان اس فصل پر مشتمل ہے کہ اگر اقرار کرنے والا اپنے اقرار کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق کر دے تو کس صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اقرار سے قرینے کا الحاق اس کا اقرار سے انحراف نہ ہوگا اور کس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ یہ اس کا اقرار سے انحراف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قرینے کی اصل میں دو قسمیں ہیں: ظاہراً طور پر تبدیلی پیدا کرنے والا قرینہ جو حقیقت پر مبنی ہے اور اطلاق پر مبنی قرینہ۔ جہاں تک ظاہراً طور پر تبدیلی پیدا کرنے والے اور حقیقت پر مبنی قرینے کا تعلق ہے تو یہ وہ ہے جو جملے کے اسم کو ساقط کر دیتا ہے پس اسی سے اسم کا اعتبار کیا جاتا ہے لیکن اس سے جملے کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت کے لحاظ سے تو تبدیلی ہے لیکن معنی کے لحاظ سے توضیح ہے۔

رہا تبدیلی پیدا کر دینے والا قرینہ تو اس کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جو اصل اقرار میں داخل ہوتی ہے، دوسری قسم وہ ہے جو مقر بہ کی صفت پر داخل ہوتی ہے، اور تیسری قسم وہ ہے جو اس کی مقدار پر داخل ہوتی ہے۔ یہ تینوں قسمیں کبھی (اقرار کے ساتھ) متصل ہوتی ہیں اور کبھی منفصل (جدا)، ایسی قسم جو اصل اقرار پر داخل ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اقرار کو متصل طور پر اللہ تعالیٰ کی مشیت سے معلق (مشروط) کر دیا جائے، جیسے وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہ اقرار کے صحیح ہونے میں قطعی طور پر مانع ہے کیونکہ ایک ہزار دراہم کے اس کے ذمے واجب ہونے کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اگر تو اللہ نے چاہا تو یہ ایک ہزار دراہم اس پر واجب ہوں گے اور اگر نہ چاہا تو نہیں ہوں گے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اقرار صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں، اقرار تو ایک موجود (کائن) کی خبر دینے کو کہتے ہیں اور جو وجود میں آ چکا ہے اس کے وجود میں آنے کو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے مشروط کرنا ممکن

نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی فاعل (کرنے والا) یہ کہے کہ میں فاعل ہوں انشاء اللہ تعالیٰ تو اس پر حق واجب ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ہم نے قسم میں استثناء کو باطل قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، تو ایسے ہی اس صورت میں (باطل) کیا جائے گا کہ جب وہ اقرار کو کسی کی مشیت سے مشروط کر دے کیونکہ اس طرح اقرار صحیح نہیں ہوتا، بدلیل مذکور۔ اور اگر وہ شرط خیار کے ساتھ اقرار کرے تو شرط باطل ہو گی لیکن اقرار صحیح ہو گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اقرار تو اس چیز کی خبر دینے کو کہتے ہیں جس کا ذمہ میں واجب ہونا ثابت ہے اور شرط خیار انحراف کے معنی میں ہے اور حقوق العباد کے بارے میں اقرار سے انحراف کرنا ممکن نہیں ہے۔

مقر بہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ اگر متصلاً کہا جائے مثلاً وہ کہے کہ اس کے مجھ پر ایک ہزار دراہم ودیعت کے طور پر ہیں تو یہ درست ہے اور یہ اقرار ودیعت کا اقرار ہو گا اور اگر وہ یہ بات جدا کر کے کہے اور اس کے بعد کہے کہ اس سے میری مراد ودیعت ہے تو اس کا یہ قول صحیح نہیں ہو گا اور اس کا اقرار قرض کا اقرار ہو گا (یعنی مانا جائے گا) کیونکہ تبدیلی پیدا کرنے والے قرینے کے صحیح ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط ہے جیسے استثناء میں یہ شرط ہے۔ علاوہ ازیں، اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں ظاہرہ طور پر اس کے ذمے ایک ہزار دراہم کے وجوب کی خبر ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ یہ کہنے کے بعد خاموش ہو جاتا تو یہ اسی طرح ہوتا۔ تو جب اس نے اس کے ساتھ اپنے قول 'ودیعت' کا قرینہ لگا دیا درانحالیکہ ودیعت کا حکم (مالِ امانت کی) حفاظت کا واجب ہونا ہے تو اس نے ظاہر کے حکم عین کے وجوب کو حفاظت کے وجوب میں تبدیل کر دیا لہٰذا یہ ظاہر کے اعتبار سے بیانِ تغیر ہو گا پس یہ استثناء کی مانند اگر متصل نہیں ہو گا تو درست نہ ہو گا اور متصل ہونے میں اس کی درستگی محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں اس سے حفاظت کے واجب ہونے کا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے، یعنی اس کا معنی ہو گا کہ ایک ہزار دراہم کی حفاظت میرے ذمے ہے اگرچہ ظاہر کے یہ خلاف ہے اس لیے اگر قرینہ متصل ہو تو پھر یہ معنی صحیح ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھ پر ایک ہزار دراہم بطور امانت کے قرض ہیں یا بطور مضاربت کے قرض ہیں یا بطور بضاعت (ایک آدمی دوسرے شخص کو کاروبار کرنے کے لیے سرمایہ فراہم کرے اور اس کے نفع و نقصان میں شریک نہ ہو) کے قرض ہیں، یا وہ قرض کی جگہ لفظ دَین (قرض؛ جو چیز کسی کے ذمے واجب ہو) استعمال کرے تو یہ دَین کا اقرار ہو گا کیونکہ دو لفظوں کو ان کے معنی میں جمع کرنا ممکن ہے اس بات کے جائز ہونے سے کہ شروع میں تو وہ (ایک ہزار دراہم) امانت ہوں پھر آخر میں مضمون ہو گئے ہوں کیونکہ ضمان بسا اوقات امانت پر بھی لاگو ہو جاتا ہے جیسے خود تلف کردہ ودیعت وغیرہ کی صورت میں عائد ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ قرینہ متصل ہے یا منفصل کیونکہ انسان اپنے اوپر ضمان کا اقرار کرنے میں قابل الزام نہیں ہوتا۔

رہا وہ قرینہ جو مقر بہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک استثناء اور دوسری استدراک۔ جہاں تک استثناء کا تعلق ہے، اس کی اصل میں دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (وہ چیز جس میں سے استثناء کیا گیا ہے) کی جنس سے ہو اور دوسری یہ کہ اس سے مختلف جنس میں سے ہو، پھر ہر دو قسم کی آگے دو قسمیں ہیں، متصل اور منفصل۔ اگر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور استثناء متصل ہو تو یہ تین صورتوں پر ہو گا:۔

(۱) قلیل کا استثناء کثیر سے
(۲) کثیر کا استثناء قلیل سے
(۳) کل کا استثناء کل سے

قلیل کا استثناء کثیر سے کرنے کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ مجھ پر دس دراہم ہیں سوائے تین دراہم کے۔ اس استثناء کے صحیح ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں اور اس پر سات دراہم واجب ہوں گے کیونکہ استثناء درحقیقت مستثنیٰ کے بعد جو باقی بچتا ہے اس کا تکلم ہوتا ہے، گویا کہ اس نے کہا ہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر (یعنی میرے ذمے) دس دراہم ہیں، اس لیے کہ (عدد) سات کے دو نام ہیں ایک تو سات ہے اور دوسرا ہے دس سوائے تین کے، اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا (وہ ان کے درمیان ایک ہزار برس رہے سوائے پچاس سال کے)، تو اس کا معنی ہے کہ وہ ان کے درمیان ساڑھے نو سو سال رہے۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ لفلان علی الف درھم سوی ثلاثة دراھم فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں سوائے تین دراہم کے کیونکہ سوی (سوائے) بھی استثناء کے الفاظ میں سے ہے۔ اسی طرح اگر وہ (عربی میں الا ثلثة یا سوی ثلثة کے بجائے) غیر ثلاثة کہے (تو یہ بھی صحیح ہے) کیونکہ منصوب حالت میں غیر بھی استثناء کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک درہم ہے غیر دانق (سوائے ایک دانق کے؛ دانق ایک چھوٹے سکے کا نام ہے)، تو (درہم کے چھے دانق میں سے ایک دانق نکال کر) پانچ دوانق اس کے ذمے ہوں گے اور اگر وہ رفع (یعنی رکی پیش) کے ساتھ غیر دانق کہے تو اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔

جہاں تک قلیل میں سے کثیر کے استثناء کا تعلق ہے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے نو درہم ہیں سوائے دس درہم کے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمے صرف ایک درہم ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس دراہم ہوں گے، مگر صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب ہے کیونکہ لغت کے ائمہ رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ استثناء نام ہے استثناء کے بعد بقیہ پر تکلم کا اور یہ مفہوم جیسے کثیر سے قلیل کے استثناء کرنے میں پایا جاتا ہے ویسے ہی قلیل سے کثیر کے استثناء میں بھی پایا جاتا ہے، البتہ استثناء کی یہ قسم اہل زبان کے نزدیک مستحسن نہیں ہے کیونکہ انہوں نے استثناء کو اس لیے وضع کیا کہ اس کے ذریعے غلطی کا استدراک (اصلاح، درستی) ہو جائے اور اس قسم کی غلطی کا واقع ہونا نہایت ہی شاذ و نادر ہے، لہٰذا اس کے استدراک کی ضرورت نہیں ہے، لیکن چونکہ فی الجملہ واقع ہونے کا احتمال ہے، اس لیے یہ استثناء صحیح ہے۔

رہا کل سے کل کا استثناء، مثلاً وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے دس دراہم کے تو یہ استثناء باطل ہے اور اس کے ذمے پورے دس دراہم ہوں گے کیونکہ یہ استثناء نہیں ہے، اس لیے کہ استثناء تو مستثنیٰ کے بعد جو باقی بچتا ہے اس پر تکلم ہوتا ہے اور یہاں تو مستثنیٰ کے بعد باقی کچھ بھی نہیں بچتا، لہٰذا یہ استثناء نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کی طرف سے خود اس کے اپنے قول کا ابطال اور اپنے قول سے انحراف ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف جائز نہیں سو انحراف تو باطل ہے، چنانچہ اس کا اقرار برقرار ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک کھوٹے درہم کے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس کھرے دراہم ہوں گے، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے اور مقر کے ذمے مقر لہ (جس کے حق میں اقرار کیا جائے) کے دس کھرے دراہم ہوں گے اور مقر لہ کے ذمے مقر کا ایک کھوٹا درہم ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بدل لینے کا انحصار دراہم کے کھرے ہونے کی صفت پر نہیں ہے بلکہ وزن پر ہے جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان دونوں (یعنی صفت اور وزن) کے بغیر بدلہ متحقق نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر اس اختلاف کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ استثناء صحیح مان لیا جائے تو لازماً مقر لہ پر ایک کھوٹا درہم واجب ہو جائے گا اور تب بدلہ واقع ہوگا کیونکہ کھرے ہونے کی صفت کا ہونا اور نہ ہونا ان (امام ابوحنیفہؒ) کے نزدیک بدلے میں مانع نہیں ہے، اور اگر بدلہ واقع ہو جائے تو مستثنیٰ کھرا درہم قرار پائے گا نہ کہ کھوٹا درہم لیکن استثناء کے یہاں استعمال سے جو چیز واجب آتی ہے اس کے یہ بات برعکس ہے لہٰذا یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک چونکہ بدلے کے متحقق ہونے کے لیے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا ایک ہی صفت پر ہونا شرط ہے اور یہ شرط یہاں مفقود ہے اس لیے بدلہ واقع نہیں ہوا اور جب بدلہ واقع نہیں ہوا تو مقر اور مقر لہ دونوں کے ذمے جو کچھ ہے اس کی ادائیگی واجب ہے لہٰذا استثناء سے جو چیز واجب ہوتی ہے اس سے (یعنی سوائے ایک کھوٹا درہم، کے کہنے سے) اس میں کوئی تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے یہ استثناء صحیح ہے، لیکن صحیح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قاعدہ ہے کیونکہ اموالِ ربا میں عمدگی (کھرا وغیرہ ہونا) کا اعتبار کرنے کو شریعت نے ساقط کر دیا ہے، جس کی دلیل نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان (اموال ربا) کے عمدہ اور ردی سب برابر ہیں، اور جو چیز از روئے شریعت ساقط ہو اس میں اور اس چیز کے فی الحقیقت معدوم ہونے میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر یہ (کھوٹا یا کھرا ہونے کی صفت) فی الحقیقت معدوم ہو تو یقیناً بدلہ واقع ہو جائے گا، تو ایسے ہی اس صورت میں بھی بدلہ واقع ہو جائے گا جب وہ شرعاً معدوم ہو۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک جعلی درہم کے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک جعلی درہم کی قیمت کے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ استثناء سرے سے صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے پورے دس دراہم ہوں گے۔ یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ شیخین کے نزدیک، مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کا ایک جنس سے ہونا استثناء کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ شرط ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر ان شاء اللہ بتائیں گے۔

اور اگر وہ (یعنی اقرار کرنے والا) یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں سوائے قلیل (تھوڑے) دراہم کے تو اس کے ذمے نصف ہزار (یعنی پانچ سو) سے زیادہ ہوں گے اور پانچ سو سے کس قدر زیادہ ہیں اس کے بارے میں جو مقر کہے گا اسی کو تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ لفظ قلیل اسمائے اضافت میں سے ہے لہٰذا یہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کے مقابل جو چیز ہو وہ اس سے بیشتر ہو تاکہ اس کی بہ نسبت وہ قلیل ہو، تو جب قلیل کو ایک ہزار سے مستثنیٰ کیا تو لازم ٹھہرا کہ مستثنیٰ منہ، مستثنیٰ سے زیادہ ہو یعنی نصف ہزار سے

زیادہ ہو۔ اسی لیے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد کی بابت بعض مفسرین کا کہنا ہے یَاَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا یعنی اے کملی والے رات بھر قیام کیا کرو ماسوا تھوڑی رات کے" کہ رات کے قیام کے حکم سے قلیل کا جو استثنار کیا گیا ہے تو یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ حکم بیشتر رات میں قیام کا ہو۔ تاہم نصف ہزار سے زیادہ کتنے دراہم ہیں یہ مقر ہی بتائے گا اور اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ نصف ہزار سے زائد مقدار کا ابہام اسی کا پیدا کردہ ہے لہٰذا اس کی وضاحت بھی وہی کرے گا۔ اگر وہ سوائے تھوڑی سی چیز کے (عربی: اِلَّا شَیْئًا) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ لفظ شے کے ذریعے استثنار کا استعمال تھوڑی چیز کے لیے ہی ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور اگر وہ اس سے مختلف جنس سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمے قرض مطلقاً ثابت نہیں ہو سکتی جیسے کپڑا ہے (جو قیمتاً قرض ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطور قرض مطلق کے) تو استثنار صحیح نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس نے جس چیز کا بھی اقرار کیا ہے وہ سب کی سب اس پر واجب ہوگی، مثلاً وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثنار صحیح ہے اور کپڑے کی قیمت کے بقدر دراہم اس پر واجب نہ ہوں گے۔ اگر مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمے قرض مطلقاً ثابت ہو سکتی ہے، یعنی وہ مکیلات، موزونات یا عددیات متقاربہ (ایسی اشیاء جو گن کر فروخت کی جائیں اور ان کی وحدتوں کے مابین قیمت کا کوئی فرق نہ ہو؛ یہ ذوات الامثال ہوتی ہیں) میں سے ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں ماسوا ایک درہم کے، یا سوائے ایک قفیز (ناپنے کا ایک پیمانہ) گیہوں کے، یا ایک سو دینار ہیں سوائے دس دراہم کے، یا ایک دینار ہے سوائے ایک سو اخروٹ کے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ استثنار صحیح ہے اور مستثنیٰ کی قیمت کے بقدر مقر بہ میں سے منہا کر دیا جائے گا، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ استثنار قطعی طور پر صحیح نہیں ہے۔ پہلے مسئلے میں امام شافعیؒ کا جو قول ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ استثنار کی نص (عبارت) کے لیے نفی اور اثبات کا ویسا ہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ مستثنیٰ منہ کے لیے ہوتا ہے اور مستثنیٰ منہ کے حکم سے جداگانہ طور پر ہوتا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے نفی سے استثنار اثبات ہوتا ہے اور اثبات سے استثنار نفی ہوتا ہے، چنانچہ اس کے اس قول میں کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک درہم کے (عربی: الا درهما) تو اس کے معنی ہیں سوائے ایک درہم کے کیونکہ یہ (یعنی ایک درہم) میرے ذمے نہیں ہے سو مستثنیٰ کی مقدار میں نفی کی دلیل معارض ہو گی اثبات کی دلیل کے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ استثنار معارضہ کے طریقے سے عمل کرتا ہے، لہٰذا اس کے قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے" کا معنی یہ ہوگا کہ سوائے ایک کپڑے کے کہ وہ ہزار دراہم میں سے میرے ذمے نہیں ہے اور یہ معلوم بات ہے کہ ہزار دراہم میں کپڑے کی عین اس کے ذمے نہیں ہے لہٰذا اس سے مراد کپڑے کی قیمت کی مقدار ہے یعنی ہزار میں کپڑے کی قیمت کی مقدار میرے ذمے نہیں ہے ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثنار کی عبارت کا حکم بجز اس وضاحت کے کچھ اور نہیں ہے کہ جو مقدار مستثنیٰ کی گئی ہے وہ مستثنیٰ منہ میں قطعی طور پر شامل نہیں ہے کیونکہ اہل لغت کا کہنا ہے کہ مستثنیٰ کی ہوئی چیز کو نکال کر جو باقی بچتا ہے استثنار اس پر تکلم ہوتا ہے اور بقیہ پر تکلم اسی وقت ہوتا ہے جب وہ ثابت ہو اس لیے مستثنیٰ منہ کی عبارت کا حکم مستثنیٰ پر اس لیے لاگو نہیں ہوتا کہ وہ لفظاً اس کو شامل نہیں ہے نہ کہ معارضہ کی وجہ سے۔ علاوہ ازیں 'معارضے والا

قول بوجوہ فاسد ہے۔ اس کے فاسد ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ استثناء تو مستثنیٰ منہ سے ملا ہوا (مقارن) ہوتا ہے لہٰذا معارضہ سے تو تناقض لازم آئے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ معارضہ تو ایسی دلیل کی بناء پر ہوتا ہے جو بجائے خود مستقل اور قائم بنفسہٖ ہو جب کہ استثناء کی عبارت ایسی عبارت نہیں ہے جو بجائے خود قائم ہو لہٰذا یہ معارضے کا کام نہیں دے سکتی جب تک کہ اس میں اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے کہ سوائے اس کے، کیونکہ وہ اس طرح ہے، اور یہ تو عبارت میں تبدیلی ہے، جب کہ لفظ کے ظاہری معنی پر بغیر تغییر کے جس حد تک ممکن ہو عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اسے اگر معارضہ مان لیا جائے تو یہ اقرار سے انحراف بن جاتا ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف کرنا جائز نہیں ہوتا، یہ تو ایسے ہے جیسے وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دراہم ہیں اور اس کے میرے ذمے دس دراہم نہیں ہیں۔ اور اگر وہ بیان ہو تو بیان کا معنی اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو، یا تو نام کے لحاظ سے یا اس اعتبار سے کہ اس کا کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونا ممکن ہو، اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ آگے چل کر بتائیں گے۔ ان کا یہ کہنا کہ اثبات میں سے استثناء کرنا نفی ہے اور نفی میں سے استثناء کرنا اثبات ہے یہ ظاہر پر محمول ہے کیونکہ ظاہر میں یہ ایسے ہی ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سے معارضے کا معنی متحقق ہو جاتا ہے اور معارضہ ہونا محال ہے، جیسا کہ ہم اس کے محال ہونے کی وجوہ بیان کر چکے ہیں، لہٰذا یہ درحقیقت بیان و وضاحت ہے، خواہ نفی کا ہو یا اثبات کا۔ اس طرح دونوں روایتوں میں حتی الامکان موافقت ہو جاتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

جہاں تک دوسرے مسئلے پر بات کرنے کا تعلق ہے، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء تو کسی ایسی چیز کو نکال لینے کو کہتے ہیں کہ اگر استثناء نہ ہوتا تو وہ نکالی جانے والی چیز ضرور مستثنیٰ منہ کی عبارت میں شامل ہوتی اور یہ مفہوم صرف ایک جنس میں متحقق ہو سکتا ہے، اسی لیے اگر مستثنیٰ کی ہوئی چیز کپڑا ہو تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذمے مطلقاً دس واجب ہیں جو دراہم کے نام سے موسوم ہیں لہٰذا اگر دراہم کے نام میں مجانست (ہم جنس ہونا) کا متحقق ہونا ممکن نہیں تو اس کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کی حد تک تو مجانست کا متحقق ہونا ممکن ہے، کیونکہ کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کے امکان کی حد تک تو گندم دراہم کی جنس سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے گندم قرض لی ہو یا اس کو تلف کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ دراہم کی طرح ہی فوری طور پر ادا کیے جانے والے قرض کے طور پر اس کے ذمے واجب ہو جاتی ہے جیسے سلم اور فوری طور پر واجب الادا زر ثمن کے طور پر واجب ہو جاتی ہے، لیکن کپڑا کسی کے ذمے مطلقاً واجب نہیں ہو سکتا بلکہ سلم یا میعادی (مؤجل) زر ثمن کے طور پر واجب ہو سکتا ہے، تو جس چیز کو قرض کے طور پر لینا، اس کو استعمال کر کے تلف کرنا یا اس کا فوری طور پر واجب الادا، نہ کہ مؤجل، زر ثمن بننا ممکن نہ ہو تو مطلقاً واجب الذمہ ہونے کی حد تک اس چیز اور دراہم کے درمیان مجانست کے معنی کو حاصل کرنا ممکن ہے اگرچہ اس چیز پر دراہم کا نام صادق نہیں آتا، لہٰذا استثناء پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ استثناء کا معنی یعنی وضاحت کرنا ایک لحاظ سے متحقق ہو گیا ہے۔ لیکن کپڑوں اور دراہم کے مابین کوئی مجانست نہیں پائی جاتی، نہ تو نام کے اعتبار سے اور نہ ہی مطلقاً واجب الذمہ ہونے کے لحاظ سے، لہٰذا استثناء کا معنی تو سرے سے ہی ناپید ہے؛ تو یہ ہے فرق ان دونوں

میں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مقر کسی شخص کے حق میں ایک دار (گھر) کا اقرار کرے اور اس کی عمارت کو اپنے حق میں مستثنیٰ کرے (یعنی اقرار کرے کہ گھر اس کا ہے لیکن گھر کی عمارت میری ہے) تو یہ استثناء باطل ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے لفظ دار کے معنی میں عمارت شامل نہیں ہوتی بلکہ لغت میں تو لفظ دار صحن کا معنی ادا کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور عمارت تو اس میں بمنزلہ صفت کے ہے لہٰذا مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم جنس نہیں ہیں، اس لیے یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور دار اپنی عمارت سمیت مقر لہٗ کی ملک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ دار اسم عام نہیں ہے لیکن تضمن کے طریقے سے وہ ان تمام اجزاء کو شامل ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص کسی کے حق میں خاتم یعنی انگوٹھی کا اقرار کرے تو حلقہ (RING) اور نگینہ دونوں مقر لہٗ کی ملک ہوں گے، اس لیے نہیں کہ خاتم اسم عام ہے بلکہ اس لیے کہ یہ ایک ہی مسمّٰی کا نام ہے اور وہ مسمّٰی ہے حلقے اور نگینے کا مرکب، لیکن یہ نگینہ کو تضمن کے طریقے پر شامل ہوگا۔ ایسی ہی مثال اس شخص کی ہے جو کسی کے حق میں تلوار کا اقرار کرے تو تلوار کا پھل، میان اور حمائل سب مقر لہٗ کے ہوں گے، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ چھپر کھٹ کا اقرار کرے تو لکڑیاں اور پردے سب مقر لہٗ کے ہوں گے۔ اس کے برعکس، اگر وہ چوتھائی دار یا تہائی دار یا دار کا کوئی حصہ مستثنیٰ کرے تو یہ استثناء صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ دار تو صحن (عَرْصَہ) کا نام ہے، پس مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم جنس ہیں، لہٰذا یہ استثناء صحیح ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس دار کی عمارت میری ہے اور صحن فلاں شخص کا ہے تو یہ استثناء صحیح ہے کیونکہ عمارت کے نام کا اطلاق صحن پر نہیں ہوتا کیونکہ صحن تو قطعۂ ارضی کا نام ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب استثناء بولتے ہوئے کل پر وارد ہوا ہو اور اگر استثناء پر استثناء وارد ہو تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ استثناء پر وارد ہونے والا استثناء مستثنیٰ منہ میں سے استثناء ہوگا کیونکہ سب سے قریب الذکر وہی ہے استثناء کو اسی سے متعلق کیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اسے کل میں سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر استثناء پر استثناء یکے بعد دیگرے وارد ہوتا جائے اور استثناء خواہ کثیر التعداد ہی ہو تو اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر استثناء کو اس کے ساتھ والے سے متعلق کیا جائے گا کیونکہ وہی قریب ترین مذکور ہے چنانچہ آخری استثناء سے شروع کیا جائے گا اور باقی جو بچے گا اسے اس کے قریب ترین استثناء میں سے مستثنیٰ کیا جائیگا اس کے بعد اس کے ساتھ والے ہیں سے، پھر جو باقی بچے گا اس میں سے یہی عمل کرتے ہوئے سب سے پہلے استثناء تک پہنچیں گے، پھر جو باقی بچے گا اسے کل میں سے مستثنیٰ کریں گے اور اس کے بعد جو باقی بچے گا وہ مقر بہٖ کی مقدار ہوگی۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مقر کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں، سوائے تین دراہم کے، سوائے ایک درہم کے، تو یہ آٹھ دراہم کا اقرار ہوگا کیونکہ آخری استثناء (ایک درہم) کو ہم نے اس کے ساتھ والے استثناء (تین دراہم) سے متعلق کیا تو بعد از استثناء دو دراہم (تین دراہم میں سے ایک درہم منہا کر کے) باقی بچے، ان دو دراہم کو دس دراہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی آٹھ دراہم بچے۔ اس بارے میں اصل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جس میں فرشتوں کی بابت خبر دیتے ہوئے بتایا: قَالُوْا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِيْنَ إِلَّا آلَ لُوْطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوْهُمْ أَجْمَعِيْنَ إِلَّا امْرَأَتَهٗ قَدَّرْنَا

اِنَّھَا لَمِنَ الْغٰبِرِیْنَ یعنی "انہوں نے کہا، ہم ایک مجرم قوم کی طرف بھیجے گئے ہیں، سوائے لوط کے گھر والوں کے، ان سب کو ہم بچالیں گے، سوائے اس کی بیوی کے جس کے لیے (اللہ فرماتا ہے کہ) ہم نے مقدر کر دیا ہے کہ وہ پیچھے رہ جانے والوں میں شامل رہے گی۔" اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے لوط کے گھر والوں کو بستی کے باشندوں میں سے مستثنیٰ کیا ہے مجرموں میں سے مستثنیٰ نہیں کیا کیونکہ استثناء تو ہم جنس میں سے ہوتا ہے اور لوط کے گھر والے مجرم نہیں تھے، پھر لوط علیہ السلام کی بیوی کو لوط کے گھر والوں میں سے مستثنیٰ کر دیا، سو وہ پیچھے رہ جانے والوں میں شامل رہی۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں، سوائے پانچ دراہم کے، سوائے تین دراہم کے سوائے ایک درہم کے تو یہ سات دراہم کا اقرار ہوگا، کیونکہ ہم نے ایک درہم کو اس کے قریبی استثناء یعنی تین دراہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے دو دراہم، ان دو دراہم کو پانچ دراہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے تین دراہم، ان تین دراہم کو کل (یعنی دس دراہم) میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے سات دراہم۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں۔ سوائے سات دراہم کے سوائے پانچ دراہم کے سوائے تین دراہم کے سوائے ایک دراہم کے تو یہ چھ دراہم کا اقرار ہوگا جیساکہ ہم قاعدہ بیان کرچکے ہیں اور استثناء پر استثناء خواہ کتنی ہی کثرت سے واقع ہو یہ قاعدہ غلط نہ ہوگا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب اصل استثناء مذکورہ کل (یعنی مستثنیٰ منہ) سے متصل ہو، اور اگر وہ اس سے منفصل ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں اور یہ کہہ کر وہ خاموش ہو جائے، اس کے بعد کہے کہ سوائے ایک درہم کے تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہیں ہے، صرف حضرت عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ استثناء صحیح ہے، اور بعض علماء نے اسی پر عمل کیا ہے اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء بیان و وضاحت کو کہتے ہیں، بوجہ اس کے جو ہم ذکر چکے، لہٰذا یہ متصل ہونے کی صورت میں بھی صحیح ہے اور منفصل ہونے کی صورت میں بھی۔ جیسے ہمارے نزدیک مجمل کلام کی وضاحت اور عام حکم کی تخصیص کی صورت میں ہوتا ہے۔ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر استثناء کا صیغہ بولے ہوئے کل سے منفصل ہو تو لغوی اعتبار سے یہ کلام استثناء نہیں بنتا، کیونکہ عربوں نے اس طرح کبھی کلام نہیں کیا اور اگر کوئی شخص ایسا کرے تو اس کی ہنسی اڑائی جائے گی، مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اس قدر (دراہم وغیرہ) ہیں پھر ایک مہینے کے بعد کہہ دے کہ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) تو اس کے پہلے کلام کو اللہ تعالیٰ کی مشیت (چاہنے) سے مشروط نہیں سمجھا جائے گا، چنانچہ یہ صحیح نہ ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت ہے وہ صحیح نہیں ہے، بخلاف مجمل کی وضاحت اور عام کی تخصیص کے، کیونکہ عرب ایسا بولتے ہیں اور ان کے ہاں یہ مستعمل ہے، متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں، جیساکہ اصول فقہ میں معروف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اسی بناء پر اس شخص کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جو (اپنے غلام سے) یہ کہے کہ تو آزاد ہے اور آزاد ہے ان شاء اللہ تعالیٰ، کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے صیغے کا تکرار لغو ہے، لہٰذا یہ سکتے (وقفے) کے معنی میں ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک کُر (ایک پیمانہ) گندم اور ایک کُر جو ہیں سوائے ایک کُر گندم اور ایک قفیز (ایک پیمانہ) جو کے تو گندم کے ایک کُر کا استثناء تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک کُر گندم کا استثناء اس کی جنس میں سے ہے اور یہ کل کا کل میں سے استثناء ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ کیا ایک قفیز جو کا استثناء صحیح ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ جب ایک کُر گندم کا استثناء صحیح نہیں ہے تو اس نے لغوبات کہی ہے گویا کہ اس نے خاموشی اختیار کرنے کے بعد ایک قفیز جو کا استثناء کیا ہے لہٰذا اس کا یہ استثناء سرے سے صحیح نہیں ہوا، واللہ عزوجل اعلم۔

اِستدراک کا حکم

جہاں تک استدراک کا تعلق ہے تو یہ دراصل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا' یا تو مقدار کا استدراک ہوگا یا پھر صفت کا۔ اگر یہ مقدار میں ہو تو دو قسم پر ہوگا' یا تو اسی جنس میں ہوگا یا پھر مختلف جنس میں ہوگا' مثلاً وہ کہے کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں تو از روئے استحسان اس کے ذمے دو ہزار دراہم ہوں گے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کے ذمے تین ہزار دراہم ہوں گے۔
قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ایک ہزار دراہم ہیں ایک ہزار دراہم کا اقرار ہے' اور اس کا کہنا کہ نہیں' اس اقرار سے انحراف ہے اور اس کا بلکہ کہنا استدراک ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف جائز نہیں ہوتا اور استدراک صحیح ہوتا ہے تو یہ استدراک مختلف جنس میں استدراک کے مشابہ ہوگیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اپنی بیوی سے کہے کہ تجھے ایک طلاق نہیں بلکہ دو طلاقیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔
استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور مخبر عنہ (جس چیز کی خبر دی گئی ہو) ایسی چیز ہے کہ اس کی مقدار یا صفت میں عام طور پر غلطی سرزد ہو جاتی ہے اس لیے اس غلطی کے استدراک (اصلاح) کی ضرورت پیش آتی ہے' لہٰذا اگر استدراک کرنے سے مقر پر (جھوٹ وغیرہ کا) الزام نہ آئے تو اس کے استدراک کو قبول کیا جائے گا اور مقر بہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) پر اضافہ کرنے سے مقر پر کوئی الزام نہیں آتا اس لیے اس کے اس استدراک کو قبول کیا جائے گا۔ مختلف جنس میں استدراک کا مسئلہ اس کے برعکس ہے' کیونکہ مختلف جنسوں کے اقرار میں عام طور پر غلطی سرزد نہیں ہوتی اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق والا مسئلہ بھی اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے' لغت اور شریعت دونوں کے اعتبار سے انشاء ہے اور انشاء میں غلطی کا امکان نہیں ہوتا' چنانچہ اگر وہ خبر دے' مثلاً اس (یعنی اپنی بیوی) سے یہ کہے کہ میں نے تجھے کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو' تو اس پر صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی' واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح' اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کر گندم ہے نہیں بلکہ دو کر ہیں (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا)۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ ایک ہزار دراہم ہیں تو اس کے ذمے دو ہزار دراہم ہوں گے کیونکہ مقر بہ میں کمی کرنے سے اس پر (جھوٹ کا) الزام آتا ہے' اس لیے اس کا یہ استدراک صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں' اس قسم کی غلطی شاذ و نادر ہی سرزد ہوتی ہے' اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ شاذ و نادر معدوم کے مانند ہے۔
اگر مختلف جنس میں استدراک ہو' مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ ایک سو دینار ہیں' یا وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کر گندم ہے نہیں بلکہ ایک کر جَو ہیں تو اس کے ذمے یہ سب (یعنی ایک کر گندم اور ایک کر جو) واجب ہوں گے' بدلیل مذکورہ' یعنی یہ کہ اس قسم کی غلطی شاذ و نادر ہی سرزد ہوتی ہے اور شاذ و نادر معدوم کی مانند ہوتا ہے۔
یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب استدراک مقر بہ کی مقدار میں واقع ہوا ہو اور اگر استدراک اس کی صفت کے بارے میں واقع ہو' مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سفید رنگ کے ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے ہیں تو بہتر صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس صفت کے دراہم اس پر واجب ہوں گے کیونکہ بہتر صفت کے استدراک سے اس پر اتہام نہیں آتا جب کہ کمتر صفت کے استدراک سے اس

پر اتمام آتا ہے، لہٰذا اگر وہ استدراک میں بہتر صفت کا اقرار کرے تو یہ استدراک ہے اور اگر وہ کمتر صفت کا اقرار کرے تو یہ انحراف ہے، پس اس کا استدراک تو صحیح ہے لیکن انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ایک ہزار اور دو ہزار (دراہم) والے مسئلے میں تھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو ان مسائل کے احکام تھے کہ جن میں استدراک کا تعلق مقر بہ سے ہو اور اگر استدراک مقر لہ سے متعلق ہو، مثلاً وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں نہیں بلکہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک ان ہزار دراہم کا دعویٰ کرے تو پہلے مقر لہ کو یہ ہزار دے دیے جائیں گے کیونکہ جب اس نے پہلے شخص کے حق میں ان ہزار دراہم کا اقرار کیا تو اس کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے لہٰذا اسے دینا واجب ہے اور اس کا یہ کہنا کہ نہیں بلکہ یہ فلاں شخص کے ہیں تو یہ پہلے اقرار سے انحراف ہے چنانچہ پہلے شخص کے حق میں یہ انحراف تو صحیح نہیں البتہ دوسرے شخص کے حق میں یہ دوسرا اقرار صحیح ہے۔ اگر عدالتی فیصلے کے بغیر پہلے شخص کو یہ ایک ہزار دراہم دیے تو دوسرے شخص کے لیے اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان ہزار دراہم کی بابت اس کا دوسرا اقرار جو اس نے دوسرے شخص کے حق میں کیا ہے صحیح ہے اگرچہ یہ پہلے شخص کے حق میں (جو انحراف بنتا ہے) صحیح نہیں ہے، اور جب اس کا یہ اقرار صحیح ہے اور ان ہزار دراہم کو اسے ادا کرنا واجب ٹھہرا تو جب اس نے یہ ہزار دراہم پہلے شخص کو دے دیے تو گویا دوسرے شخص کے ایک ہزار دراہم تلف کر دیے لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر عدالتی حکم کے تحت پہلے شخص کو دیے ہوں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ اگر اس سے ضمان لیا جائے تو یہ ضمان یا تو پہلے شخص کو دینے کی وجہ سے ہوگا یا پھر اس کے اقرار کی وجہ سے ہوگا۔ پہلی صورت کی تو کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ عدالت کی طرف سے اسے پہلے شخص کو یہ ہزار دراہم دینے پر مجبور کیا گیا ہے لہٰذا اس کی حالت تو اس شخص کی سی ہے جس پر جبر واکراہ کیا گیا ہو۔ دوسری صورت کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ غیر کی ملک پر کسی دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا۔

اگر وہ کہے کہ اس غلام کو میں نے فلاں شخص کے ہاں سے غصب کیا ہے نہیں بلکہ فلاں کے ہاں سے غصب کیا ہے تو وہ غلام پہلے شخص کو دے دیا جائے گا اور دوسرے شخص کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا، خواہ اس نے پہلے شخص کو غلام عدالتی حکم کے تحت دیا ہو یا بغیر عدالتی حکم کے، پہلے مسئلے کے برعکس۔ دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غصب ضمان کو واجب کرنے کا سبب ہے، لہٰذا غصب کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور ضمان سے مراد ہے کہ اگر عین مغصوب کو واپس کرنے پر وہ قادر ہو تو عین کو واپس کرے اور اگر اس سے قاصر ہو تو اس کی قیمت ادا کرے اور دوسرے مقر لہ کے حق میں وہ عین کو واپس کرنے سے قاصر ہے لہٰذا اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ غیر کی ملک کا دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے کیونکہ اتلاف نہیں پایا گیا اور تلف تو محض اس صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ غیر کے مال کو اپنے اختیار سے دوسرے شخص کے سپرد کرنا ایسے طریقہ پر ہو کہ اس کو وصول کرنے سے عاجز ہو جائے۔ پس جب یہ تلف پایا جائے گا لامحالہ ضمان واجب ہو جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں، یہ میں نے فلاں شخص سے لیے یا فلاں شخص نے

یہ مجھے قرض دیئے اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ یہ ہزار دراہم اس کے ہیں تو یہ پہلے مقرلہ کے ہوں گے اور دوسرے شخص کے حق میں کہ جس کے بارے میں اس نے اقرار کیا ہے کہ اس نے اس سے یہ لیے یا اس نے اسے قرض دیئے اس سے ان کے مثل ہزار دراہم کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ لینا اور قرض دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں، لہٰذا ان دونوں (اخذ اور قرض) کا اقرار موجب ضمان سبب کے وجود کا اقرار ہے اس لیے جو ہزار دراہم پر قرار ہیں وہ تو پہلے مقرلہ کو لوٹا دیے جائیں گے کیونکہ اس کے حق میں ان ہزار دراہم کا جو اقرار اس نے کیا ہے وہ صحیح ہے اور دوسرے شخص کے حق میں اخذ یا قرض کی وجہ سے اس سے دوسرے ہزار دراہم بطور ضمان لیے جائیں گے۔

اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص نے میرے پاس امانت رکھے نہیں بلکہ فلاں شخص نے تو پہلے مقرلہ کو یہ ہزار دراہم دے دیے جائیں گے، بدلیل مذکورہ، اور اگر عدالتی حکم کے بغیر دیے جائیں تو بالاجماع دوسرے کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا اور اگر عدالتی حکم کے تحت دیے جائیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائیگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ضمان لیا جائیگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے شخص کی طرف سے امانت رکھے جانے کا اس نے جو اقرار کیا ہے وہ اس دوسرے شخص کے حق میں صحیح ہے لہٰذا اس عقد (امانت) کے موجب اس کی حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور پہلے شخص کے حق میں اقرار کر کے اس نے حفاظت کی ذمے داری پوری نہیں کی بلکہ اس کا اتلاف کر دیا ہے لہٰذا اس کا اس پر ضمان عائد ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حفاظت نہ کرنا اور کرنا اور اس (امانت رکھی گئی چیز) کی تلفی اقرار کی بنا پر پہلے شخص کو اس چیز کے دے دینے سے ہوتی ہے اور عدالتی حکم کے تحت دے دینے سے ضمان واجب نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم مجھے فلاں شخص نے دیئے ہیں اور یہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ وہ اس کے ہیں تو وہ دینے والے کے ہوں گے کیونکہ اس کا یہ اقرار کہ اسے فلاں شخص نے دیئے ہیں صحیح ہے لہٰذا اس کی واپسی اس پر واجب ہے اور پہلے شخص کے حق میں یہ بات دوسرے کے لیے کیے جانے والے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے لیکن دوسرے شخص کے حق میں صحیح ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں اور مجھے فلاں آدمی نے دیئے ہیں تو جس شخص کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے یہ اسی کے ہوں گے اور دینے والے آدمی کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اگر وہ دوسرا آدمی دعویٰ کرے تو اس سے دوسرے ایک ہزار دراہم بطور ضمان لیے جائیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ پہلے شخص کے لیے ان دراہم کے اقرار سے اس (پہلے شخص) کو ان کی واپسی واجب ہو جاتی ہے اور یہ بات دوسرے آدمی کے لیے اس کے اقرار کے پہلے شخص کے حق میں صحیح ہونے میں مانع ہے لیکن دوسرے شخص کے حق میں یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر عدالتی حکم کے بغیر پہلے شخص کو یہ دراہم دیے جائیں تو اس سے (دوسرے شخص کے حق میں) ضمان لیا جائے گا اور اگر عدالتی حکم کے تحت دیے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک پھر بھی اس سے ضمان لیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اس بارے میں دونوں اماموں کے دلائل وہی ہیں جن کا ذکر ہم قبل ازیں کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں اور میری طرف فلاں آدمی نے بھیجے ہیں تو وہ ان کو اس شخص کو لوٹائے گا جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے' یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے' بدلیل مذکورہ اور دوسرے شخص کے لیے اس کا اقرار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے عین اور دین میں فرق کیا ہے' مثلاً یہ کہ وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے

ایک ہزار درہم ہیں جو میں نے فلاں آدمی سے قبضہ میں لیے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک ان ہزار درہم کا دعویٰ کرے تو ہر دو کے ایک ہزار (یعنی کل دو ہزار) درہم اس کے ذمے ہوں گے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کے لیے مقر بہ اس صورت میں تو ایک ہزار درہم ہیں جو اس کے ذمے ہیں سو یہ تو اس کے لیے اس کی طرف سے کیے جانے والے اقرار کی بنا پر اس پر واجب ہونگے اور دوسرے شخص کیلیے بھی دوسرے ایک ہزار درہم اسپر واجب ہونگے کیونکہ اس نے اسی سے ان دراہم کو قبضے میں لینے کا اقرار کیا ہے اور قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب ہے' لہٰذا اس پر دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

یہاں مقر بہ عین ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے' اس لیے جب اس کا اس عین کا اقرار صحیح ہے تو یہ اس کا دوسرے شخص کے لیے اقرار صحیح نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب المبسوط میں دو جگہ پر امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے' ایک جگہ تو یہ قول ہے کہ بھیجے جانے اور مقر تک پہنچ جانے کی صورت میں دوسرے شخص کے لیے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا۔ دوسری جگہ یہ قول مذکور ہے کہ اگر وہ عدالتی حکم کے بغیر پہلے شخص کو ہزار درہم دے دے تو (دوسرے شخص کے حق میں) اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے یہ کہہ دے کہ یہ ہزار درہم میرے نہیں ہیں اور ان کو لانے والا شخص دعویٰ کرے کہ میرے ہیں تو چونکہ پہلے شخص کے لیے اس نے جو اقرار کیا تھا وہ اس کی طرف سے رد کیے جانے کی وجہ سے مسترد ہو گیا ہے اور لانے والے شخص کے قبضے کا اس نے اقرار کیا ہے، لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ لانے والے کو یہ دراہم لوٹا دے۔ اگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے۔ موجود نہ ہو اور لانے والا ان دراہم کو لینا چاہے اور دعویٰ کرے کہ یہ اس کے ہیں تو وہ ان کو نہیں لے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسے ہی روائت کیا گیا ہے کیونکہ جب دراہم مقر کو پہنچ گئے تو اس کے لانے کا کام (رسالت) مکمل ہو گیا۔ اگر درزی یہ اقرار کرے کہ یہ کپڑا میری طرف فلاں شخص نے بھیجا ہے تاکہ میں اس کی قمیض سی دوں اور یہ فلاں آدمی کا ہے تو یہ کپڑا اس کا ہو گا جس نے اس کی طرف بھیجا ہے اور دوسرے شخص کو کسی چیز کا حق نہ ہو گا کیونکہ اس نے بھیجنے والے کے قبضے کا اقرار کیا ہے اس لئے اس کو (یعنی بھیجنے والے کو) واپس کرنا واجب ہے اور یہ بات دوسرے شخص کی ملک کے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم مجھے فلاں شخص نے دیے ہیں اور یہ فلاں آدمی کے ہیں، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اور اگر درزی یہ کہے کہ جو کپڑا میرے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص کا ہے اور فلاں آدمی نے یہ میرے پاس بھیجا ہے اور ہر دو اس کپڑے کا دعویٰ کریں تو وہ کپڑا اس کا ہو گا جس کے لیے اس نے پہلے اقرار کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کے بموجب اس پر دوسرے کے لیے کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اجیر مشترک کے قبضے میں کوئی چیز تلف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہ امانت (ودیعت) کے مشابہ ہے' جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوتا ہے چنانچہ یہ غصب کے مشابہ ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اطلاق پر مبنی قرینے کا حکم

جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو یہ وہ قرینہ ہوتا ہے جو لفظ کے کسی محتمل

معنی کو متعین کرتا ہے مثلاً یہ کہ لفظ میں قرینے کے موجود ہونے سے قبل دو معنی کا احتمال ہو اور قرینے کے موجود ہونے پر بغیر کسی تغیر کے لفظ کا مرادی معنی متعین ہو جائے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس لفظ کے یہ دو معانی مساوی حیثیت سے بنتے ہوں تو اس کی وضاحت صحیح ہوگی خواہ وہ متصل ہو یا منفصل، اور اگر ان دو معانی میں سے ایک معنی کو کسی قسم کی ترجیح حاصل ہو تو اگر بغیر قرینے کے مطلقاً اس لفظ کے سننے پر سب سے پہلے یہی معنی (جس کو ترجیح حاصل ہے) سمجھ آتا ہو تو اس صورت میں اگر تو یہ (یعنی قرینہ) منفصل ہے تو صحیح نہ ہوگا اور اگر متصل ہو تو صحیح ہوگا، بشرطیکہ یہ اقرار سے انحراف کو شامل نہ ہو اور اگر اس سے انحراف کا معنی نکلتا ہو تو اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ مقرلہ اس کی تصدیق نہ کر دے۔ قرینے کی اس نوع کی بھی تین اقسام ہیں، ایک قسم کا قرینہ تو اصل مقربہ پر داخل ہوتا ہے، دوسری قسم کا قرینہ مقربہ کی صفت پر اور تیسری قسم کا قرینہ مقربہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے۔

جو قرینہ اصل مقربہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مقربہ مجہول الذات ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک چیز ہے یا اس کا ایک حق میرے ذمے ہے تو یہ (اقرار) صحیح ہے کیونکہ مقربہ کا مجہول ہونا اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اقرار تو کسی موجود کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں اور یہ موجود معلوم بھی ہو سکتا ہے اور مجہول بھی، مثلاً اس نے کسی کی کوئی چیز تلف کر دی ہو جو ذوات الامثال میں سے نہ ہو لہٰذا اس چیز کی قیمت اس پر واجب ہوگی یا اس نے کسی کو کوئی ایسا زخم لگایا ہو جس کی دیت شریعت میں متعین نہ ہو اس لیے اس نے قیمت اور دیت کا اقرار کیا ہو، چنانچہ مجہول چیز کا اقرار ایسی چیز کی خبر دینا ہے جیسی کہ وہ ہونی چاہیے اور یہ سچائی کی تعریف ہے، بخلاف شہادت کے، کیونکہ اگر مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی گئی ہو) مجہول ہو تو ایسی شہادت کی بنا پر عدالتی فیصلہ جاری نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ مجہول چیز کا فیصلہ صادر کرنا محال ہے، لیکن اقرار کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ وہ صحیح ہوتا ہے، اقرار کرنے والے سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مقربہ کی وضاحت کرے کیونکہ وہ مجمل ہے اس لیے اس کو بیان کرنا اس کی ذمے داری ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ، یعنی جب ہم اس (یعنی قرآن حکیم) کی قراءت کریں تو آپ بھی پیچھے پیچھے قراءت کریں پھر اس کی وضاحت ہمارے ذمے ہے اس کی وضاحت متصل اور منفصل ہر دو طرح سے صحیح ہے کیونکہ یہ خالصتاً وضاحت ہے لہٰذا اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے جیسے مجمل و مشترک کی وضاحت میں ہوتا ہے، لیکن یہ بات ناگزیر ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کی کوئی قیمت ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جو اس کے ذمے ہے اور جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو وہ ذمے میں ثابت نہیں ہوتی، جب وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کی قیمت ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو مقرلہ اس مقربہ کی تصدیق کر کے اس سے زائد کا دعویٰ کرے گا یا اس کی تکذیب کر کے کسی دوسرے مال کا دعویٰ کرے گا۔ اگر وہ اس کی بیان کردہ چیز کی تصدیق کر دے اور زائد کا دعویٰ کرے تو بیان کردہ مقدار تو وہ لے لے اور زائد کے لیے ثبوت پیش کرے یا پھر اگر چاہے تو اس سے اس کی بابت حلف لے لے کیونکہ وہ اس زائد مقدار سے انکاری ہے اور اگر منکر قسم کھا لے تو اسی کا قول تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس کی بیان کردہ چیز کو جھٹلا دے اور دوسرے مال کا دعویٰ کر دے تو اسے چاہیے کہ اس کا ثبوت پیش کرے یا اس کی بابت اس سے قسم لے لے، لیکن بیان کردہ چیز کے لینے کا اسے حق نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے جھٹلا کر اس چیز کی بابت اس کے اقرار کو باطل کر دیا ہے۔

اسی طرح، اگر وہ یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کی ایک چیز غصب کی ہے لیکن اس نے اس

چیز کی وضاحت نہ کی ہو تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمے داری ہے، بدلیل مذکورہ۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کو عام طور پر دینے سے انکار کیا جاتا ہو اور جس کو غصب کرنے کا قصد کیا جاتا ہو کیونکہ جس چیز کو دینے سے عام طور پر انکار نہ کیا جاتا ہو اور جس کو غصب کرنے کا قصد بھی نہ کیا جاتا ہو، جیسے مٹھی بھر مٹی وغیرہ ہے، تو اس پر غصب کا اطلاق نہ ہوگا۔ کیا اس کے علاوہ اس کا مالِ متقوم ہونا بھی شرط ہے؟ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، علمائے عراق کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ شرط ہے۔ چنانچہ اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے ایک آزاد بچہ غصب کیا تھا یا مردار کی کھال غصب کی تھی یا کسی مسلمان کی شراب غصب کی تھی تو علمائے عراق کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ مؤخر الذکر مشائخ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان نہ کرے کہ جو مال متقوم ہو۔ مشائخ عراق کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا اصل حکم تو مغصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور یہ مغصوب کے مال متقوم ہونے پر موقوف ہے۔ ہمارے مشائخ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب غاصب کے ذمے واجب الضمان ہے اور اس کے دو ضمان ہوتے ہیں، ایک تو قدرت ہونے کی صورت میں عین مال مغصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور دوسرا عین کی واپسی سے قاصر رہنے کی صورت میں اس کی قیمت کا واجب ہونا ہے، لہٰذا اس کا کسی چیز کو غصب کرنے کا اقرار ایک ایسی چیز کو غصب کرنے کا اقرار ہے جو غصب کے موجب (یعنی ضمان) کی متحمل ہو سکتی ہے اور غصب کے موجب کا متحمل تو مال متقوم ہوتا ہے۔

اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے غیر منقولہ جائداد (عقار) غصب کی ہے تو اس بارے میں امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ امام قدوریؒ کا یہ قول مشائخ عراق کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ مال غیر منقول کے غصب کیے جانے پر اگرچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں لیا جاتا لیکن اس کو واپس کرنے کے وجوب پر تو تینوں ائمہ کا اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک تو اس کے غصب پر قیمت کا ضمان بھی لیا جا سکتا ہے، چنانچہ ہمارے مشائخ کے قول پر اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کی رو سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ شیخین کے قول پر قیاس کی رو سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کے غصب کیے جانے پر قیمت کا ضمان نہیں لیا جا سکتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال ہے تو وہ تھوڑا ہو یا زیادہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ مال نام ہے اس چیز کا جس سے تمول (مال دار بننا) کیا جاتا ہو اور تمول تھوڑے سے بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ سے بھی، لہٰذا اس کا بیان صحیح ہے، خواہ متصل ہو یا منفصل۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں اور وضاحت نہ کرے (کہ وہ ایک ہزار کیا چیز ہے) تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمے داری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مُقَرّبہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ

جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو مقربہ کی صفت پر داخل ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ مقربہ کی اصل تو معلوم ہو لیکن اس کی صفت معلوم نہ ہو، مثلاً وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کا ایک غلام یا ایک لونڈی یا سامان میں سے ایک کپڑا غصب کیا ہے تو اس جنس کی وضاحت میں وہ اسے صحیح سالم بتائے

یا عیب دار اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غصب کا فعل عام طور پر صحیح سالم اور عیب دار دونوں پر واقع ہو جاتا ہے۔ اس نے اصل تو بیان کر دی لیکن صفت بیان نہیں کی لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ اس کی صفت بیان کرے اور صفت سے متعلق اس کا بیان خواہ متصل طور پر ہو یا منفصل طور پر دونوں حالتوں میں صحیح ہے اور جب اس کا بیان صحیح ہے تو اگر وہ اسے لوٹانے کی قدرت رکھتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس کو لوٹا دے اور اگر وہ اس کو لوٹانے سے قاصر ہے تو اس کی قیمت ادا کرے کیونکہ مغصوب کا ضمان اسی طریقے پر آتا ہے۔ قیمت کی مقدار کی بابت اسی کا قول مع قسم کے معتبر ہوگا کیونکہ زائد مقدار قیمت سے وہ منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے مع اس کی قسم کے۔

اسی طرح، اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کا مکان غصب کیا ہے اور بتائے کہ وہ مکان بصرہ میں ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے جگہ کا ذکر نہیں کیا تھا لہٰذا جگہ کو بیان کرنا اس کے ذمے ہے۔ چنانچہ اگر وہ مکان واپس کرنے پر قادر ہو تو مکان واپس کر دے اور اگر وہ اس سے قاصر ہو مثلاً وہ مکان ڈھے گیا ہو یا وہ یہ کہہ دے کہ وہ مکان تو یہ ہے جو زید کے قبضے میں ہے اور زید اس سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائے گا اور اس پر ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مکان کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا، بنابریں کہ مال غیر منقول کو اگر غصب کر لیا جائے تو شیخین کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں لیا جا سکتا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لیا جا سکتا ہے۔

اگر وہ ایک ہزار دراہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن (یعنی جن کو دکاندار وغیرہ لینے سے انکار کریں) ہیں تو یہ صورت دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو ان کا مطلقاً اقرار کرے گا اور ان کے واجب ہونے کی وجہ بیان نہیں کرے گا یا پھر وجہ بیان کرے گا۔ اگر وہ مطلقاً اقرار کرے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اور اس کی وجہ کا قطعاً ذکر نہ کرے اور کہے کہ وہ کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اگر اس نے یہ صفت متصل طور پر بیان کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر بیان کی تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ دراہم کا اسم، اسم جنس ہے جس کا اطلاق کھرے دراہم پر بھی ہوتا ہے اور کھوٹے دراہم پر بھی، چنانچہ اس کا کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں ان کی نوع کی وضاحت ہے، لیکن یہ وضاحت اگر متصل طور پر کرے تو صحیح ہے اور اگر منفصل طور پر کرے تو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلقاً دراہم کے ذکر سے کھرے دراہم مراد لیے جاتے ہیں، لہٰذا وضاحت کا منفصل ہونا مقربہ سے انحراف کرنا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار دراہم ہیں پھر کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی، خواہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر کیونکہ یہ تو امانت کا اقرار ہے اور امانت (ودیعت) ایسا مال ہے جو امانت دار کی حفاظت میں ہوتا ہے، تو یہ (امانت رکھے گئے دراہم) کھرے بھی ہو سکتے ہیں اور کھوٹے بھی، جس طرح کے امانت رکھے گئے ہوں اسی کے موافق ہوں گے، لہٰذا اس کی وضاحت قبول کی جائے گی۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس نے مطلقاً اقرار کیا ہو اور واجب ہونے کی وجہ نہ بیان کی ہو، اور اگر اس نے وجہ بیان کی ہو، مثلاً وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے مال فروخت کی زرِ ثمن کے طور پر ایک ہزار دراہم ہیں اور بتائے کہ وہ کھوٹے یا بے چلن دراہم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، خواہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر ہی کی ہو، اور اگر مقرلہ کھرے دراہم کا دعویٰ کرے تو اس کے ذمے کھرے دراہم ہوں گے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ

کا قول ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق
کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ تو وہی ہے جس کا ہم
نے ابھی ذکر کیا، یعنی یہ کہ دراہم کے نام کا اطلاق کھوٹے دراہم پر بھی ویسے ہی ہوتا ہے جیسے کھرے دراہم پر ہوتا ہے
کیونکہ یہ اسم جنس ہے اور کھوٹا ہونا ان کا عیب ہے اور ہر جنس کا اسم اس جنس سے تعلق رکھنے والی صحیح و سالم اور
عیب دار دونوں قسم کی چیزوں پر واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ اس جنس کی نوع ہے، لیکن مطلقاً ذکر کی صورت میں کھرے
دراہم ہی مراد لیے جائیں گے، لہٰذا اگر اس کی وضاحت متصل ہو تو صحیح ہے کیونکہ اس نے اس لفظ کے ممکن
معنی میں سے ایک معنی کو متعین کر دیا ہے لیکن اگر منفصل طور پر وضاحت کی گئی ہو تو صحیح نہیں کیونکہ یہ اقرار
سے انحراف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہیں مال فروخت کی زر ثمن سے منسوب کر دینے کے
بعد اس کا یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں اقرار سے انحراف ہے لہٰذا اس کی وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ بیع تو مبادلے
(EXCHANGE) کا ایک عقد ہے لہٰذا یہ دونوں بدل کے صحیح و سالم ہونے کا متقاضی ہے کیونکہ عقد کرنے
والے ہر دو فریق صرف صحیح و سالم بدل پر ہی راضی ہوتے ہیں، لہٰذا اس کا یہ اقرار کرنا کہ یہ دراہم بطور زر ثمن کے اس
کے ذمے ہیں ان کے صحیح و سالم ہونے کی صفت کا اقرار ہے اس لیے اس کا یہ بتانا کہ وہ کھوٹے ہیں انحراف ہے، لہٰذا
یہ صحیح نہ ہوگا، جیسے اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ غلام فروخت کیا بایں حال کہ وہ عیب دار تھا تو اس
کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے عیب دار ہونے کی وضاحت متصل طور پر ہی کی ہو، ایسے ہی زیر بحث
مسئلے میں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم قرض کے طور پر میرے ذمے ہیں اور کہے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس
کا حکم بھی وہی ہے جو بیع والے مسئلے کا ہے کہ اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور کہے تو تصدیق
نہیں کی جائے گی، بخلاف بیع کے۔ پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض تو درحقیقت بیع کی طرح مال کا مال سے
مبادلہ ہے لہٰذا یہ بیع کی طرح سلامتی کی صفت کا متقاضی ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض غصب
کے مشابہ ہے کیونکہ یہ بھی غصب کی طرح قبضہ کر لینے سے مکمل ہوتا ہے، پھر یہ وضاحت کہ وہ کھوٹے ہیں غصب کے
مسئلے میں قبول کر لی جاتی ہے تو اسی طرح قرض کے مسئلے میں بھی قبول کی جائے گی۔ قرض بیع کے اس طرح مشابہ ہے
کہ وہ مال کے عوض مال کا مالک بناتا ہے۔ چنانچہ غصب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ فی الجملہ بیان کا احتمال بھی
رکھتا ہے اور بیع سے اس کی مشابہت کی وجہ سے ہم نے شرط عائد کر دی کہ وہ متصل ہو، اس طرح دونوں مشابہتوں
پر حتی الامکان عمل ہو گیا۔

اگر وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم غصب کیے ہیں اور بتائے کہ وہ دراہم کھوٹے یا بے
چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی؛ چاہے اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر۔ امام ابو یوسفؒ
سے روایت ہے کہ اگر منفصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب
ہے، کیونکہ غصب عمدہ میں سلامتی کی صفت کا متقاضی نہیں ہوتا کیونکہ غصب تو حسب اتفاق جیسے صحیح و سالم
چیز پر واقع ہو جاتا ہے ویسے ہی عیب دار پر بھی واقع ہو جاتا ہے، اس لیے اس میں متصل اور منفصل پر

طرح سے وضاحت کرنا ممکن ہے کیونکہ غصب کے ضمن میں انحراف کا معنی نہیں پایا جاتا۔ اسی لیے اگر مقر بہ کسی غلام کا غصب ہو، مثلاً وہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کا ایک غلام غصب کیا پھر کہے کہ میں نے اسے غصب کیا تو وہ عیب دار تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے (اس کے عیب دار ہونے کی وضاحت) منفصل طور پر کی ہو، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر دیے اور بتائے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی بلا لحاظ اس کے کہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی یا منفصل طور پر کیونکہ امانت کے طور پر رکھنا مال کی حفاظت چاہنا ہے اور جس طرح صحیح و سالم کی حفاظت چاہی جاتی ہے ویسے ہی عیب دار کی حفاظت بھی مطلوب ہوتی ہے لہٰذا ان کے کھوٹے ہونے کی خبر دینا بیانِ محض ہے اس لیے اس کے صحیح ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ اس میں انحراف کا معنی نہیں پایا جاتا۔ امام ابو یوسفؒ نے، جیسا کہ ان سے روایت کیا گیا ہے، امانت اور غصب میں فرق کیا ہے، کہ امانت کی صورت میں تو اس کی تصدیق کی ہے، خواہ اس کی وضاحت متصل ہو یا منفصل اور غصب میں صرف متصل وضاحت کی تصدیق کی ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرق کیا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا ضمان مبادلے کا ضمان ہے، کیونکہ مضمون اشیاء (جن کا ضمان دیا جائے) ضمان کی ادائیگی پر ملک بن جاتی ہیں (ضمان ادا کرنے والے کی)، چنانچہ یہ مال فروخت کے ضمان کے مانند ہے اور وہ ہے زرِ ثمن، اور بیع کے باب میں اگر وضاحت منفصل طور پر ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جاتی، اسی طرح غصب کے باب میں ہے، امانت کے باب میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ہے (امانت رکھی گئی چیز کی) حفاظت، اور عیب دار چیز کی حفاظت کرنا بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح صحیح و سالم چیز کی حفاظت کرنا ممکن ہوتا ہے، سو فرق واضح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ دراہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن ہیں اور اگر وہ دراہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ نقلی ہیں یا سیسے کے ہیں تو امانت اور غصب کے باب میں اگر اس کی یہ وضاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نقلی اور سیسے کے بنے ہوئے دراہم کی جنس سے نہیں ہوتے ان کو مجازاً دراہم کہہ دیا جاتا ہے، اس لیے اس امر کی خبر دینا (کہ وہ نقلی یا سیسے کے بنے ہوئے ہیں) بیانِ تغییر ہے، لہٰذا اگر متصل ہو تو صحیح ہے اور اگر منفصل ہو تو صحیح نہیں، جیسے استثناء میں ہوتا ہے۔ جہاں تک بیع کے باب کا تعلق ہے، اگر وہ کہے کہ میں نے ایک ہزار نقلی یا سیسے کے بنے ہوئے دراہم کے عوض خرید کی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے یہ وضاحت منفصل طور پر کی ہو یا متصل طور پر۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی توجیہ مشکل نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے ایک ہزار کھوٹے دراہم کے عوض خرید کی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ یہ وضاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق تو کی جائے گی لیکن بیع فاسد ہو جائے گی۔ تصدیق اسی لیے کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ وہ نقلی یا سیسے کے ہیں زرِ ثمن کی صفت کی وضاحت ہے لہٰذا یہ صحیح ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کہے کہ ایک ہزار سفید رنگ کے یا ایک ہزار سیاہ رنگ کے دراہم کے عوض خرید کی ہے۔ بیع اس لیے فاسد ہو جائے گی کہ بیع کے باب میں نقلی کہنا بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے جیسے اسباب سامان کہنا بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

امام ابویوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جو یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار سفید رنگ کے کھوٹے دراہم ہیں یا وہ یہ وضاحت کر دے کہ وہ کھوٹے ہیں کہ اگر وہ یہ وضاحت متصل طور پر کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار کھرے کھوٹے دراہم ہیں یا بیت المال کے کھوٹے سکے ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ سفید رنگ تو کھرے دراہم کا بھی ہو سکتا ہے اور کھوٹے دراہم کا بھی کیونکہ سفید رنگ کے دراہم کھرے بھی ہوتے ہیں اور کھوٹے بھی، اس لیے ان کے بارے میں ایسی وضاحت ممکن ہے۔ اس کا یہ کہنا اس کے برعکس ہے کہ وہ کھرے کھوٹے ہیں کیونکہ جو کھرا ہوگا وہ کھوٹا نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ یہ دو متضاد صفات ہیں لہٰذا اس کی تصدیق قطعاً نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ ایک ایسے غلام کے زرِ ثمن کے طور پر ایک ہزار کا اقرار کرے جسے اس نے خریدا ہو لیکن اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے گا جس کی طرف وہ اشارہ کر کے بتائے گا، مثلاً وہ کہے کہ اس غلام کے زرِ ثمن کے طور پر ایک ہزار ہیں جس کو میں نے اس سے خریدا تھا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے اور مقرلہ اس کی تصدیق کرے تو مقر لہ سے کہا جائے کہ اگر تم چاہو تو یہ ایک ہزار لے لو اور غلام اس کے سپرد کر دو ورنہ تمہارا کسی چیز پر کوئی حق نہیں کیونکہ مقر بہ مال فروخت کا زرِ ثمن ہے، اور بیع ان کی باہمی تصدیق سے ثابت ہو چکی ہے اور بیع اس امر کی متقاضی ہوتی ہے کہ سپردگی کے مقابلے میں سپردگی ہو۔ اگر مقرلہ بیع کی بابت اس کی تکذیب کرے اور کہے کہ میں نے تمہیں کوئی چیز فروخت نہیں کی، یہ غلام میرا غلام ہے اور تمہارے ذمے میرے ایک ہزار کسی اور سبب سے ہیں تو غلام مقرلہ کی ملک ہوگا کیونکہ مقر اس کی مرضی کے خلاف بیع کا دعویٰ کر رہا ہے جب کہ وہ اس سے انکاری ہے، لیکن مقر کے ذمے اس کا کوئی زرِ ثمن نہ ہوگا کیونکہ مقر بہ مال فروخت کے زرِ ثمن کے سوا کچھ اور نہیں ہے اور بیع ثابت نہیں ہوئی۔ اگر وہ بغیر تعیین کے غلام کا ذکر کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقر کے ذمے ایک ہزار ہوں گے اور اس کی اس وضاحت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا، خواہ یہ وضاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، مقرلہ نے بیع کی بابت اس کی خواہ تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ امام ابویوسفؒ کا پہلے یہ قول تھا کہ اگر اس کی وضاحت متصل طور پر ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی، بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مقرلہ سے پوچھا جائے گا اگر وہ اس بارے میں مقر کی تصدیق کر دے لیکن قبضے کی بابت اس کے بیان کی تکذیب کرے تو مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا، خواہ اس نے وضاحت (قبضہ نہ کرنے کی) متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر اور اگر مقرلہ بیع کی بابت مقر کی تکذیب کرے اور اس کے ذمے اپنے دوسرے ایک ہزار کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں اگر مقر کی وضاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ کے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ مال فروخت کا زرِ ثمن ہے اور مال فروخت پر کبھی قبضہ (خریدار کا) ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لیکن اغلب یہ ہے کہ قبضہ ہوتا ہے، چنانچہ مقر کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا ایسا بیان ہے کہ جس میں بظاہر (اقرار میں) تبدیلی کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے متصل ہونے کی شرط پر یہ قابل تصدیق ہوگا، جیسے استثناء کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابویوسفؒ کے دوسرے قول، جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے، کی توجیہ یہ ہے کہ

دونوں کی باہمی تصدیق سے جب سبب ثابت ہوگیا تو قبضے کے ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے کیونکہ قبضہ بیع میں لازم نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے اسی قول سے کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس کلام (بیع) کے ایک ممکنہ معنی کی تعیین ہوگئی اس لیے یہ بیانِ محض ہے (یعنی اس سے اقرار میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا) لہٰذا اس کی تصدیق کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے، جیسے مجمل و مشترک کلام کی وضاحت کے ضمن میں یہ شرط نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ اس کی تکذیب کردے تو اس صورت میں اس کا متصل ہونا شرط ہے، کیونکہ اگر وہ اپنی بات کو یہاں تک محدود رکھے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں تو اس پر لازم ہوگا کہ اسی وقت پیسے ادا کرے لیکن جب وہ یہ کہے کہ ایک ایسے غلام کے زرِ ثمن کے طور پر ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو پیسوں کی ادائیگی اس پر تبھی واجب ہوگی جب وہ غلام اس کے سپرد کردیا جائے گا، لہٰذا یہ ایسا بیان ہے جس میں (اقرار کی) تغیر کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ متصل ہونے کی شرط کے بغیر صحیح نہ ہوگا، جیسے استثناء کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے لہٰذا اس کی یہ وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کا یہ قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ مقرلہ کو اس سے ایک ہزار دراہم کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے اور مطالبہ کرنے کا اختیار اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ مال فروخت پر خریدار کا قبضہ نہ ہو، لہٰذا مطالبے کے اختیار کا اقرار مال فروخت پر قبضے کا اقرار ہے، لہٰذا اس کا بعد ازاں یہ کہنا کہ میں نے اس (مال فروخت) پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں شراب یا خنزیر کے زرِ ثمن کے طور پر، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں، اور اس کی وضاحت کو قبول نہیں کیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقربہ ایسی چیز ہے جو کسی مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہوسکتی کیونکہ مقربہ شراب یا خنزیر کا زرِ ثمن ہے اور یہ چیز مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہوسکتی، لہٰذا اس کا اقرار سرے سے ہی صحیح نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار دراہم واجب ہیں اور اس کا یہ کہنا کہ شراب یا خنزیر کے زرِ ثمن کے طور پر واجب ہیں اس کے اقرار کا بطلان ہے کیونکہ شراب یا خنزیر کا زرِ ثمن مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہوسکتا، لہٰذا یہ اقرار سے انحراف ہے اس لیے صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے ایک غلام ایک ہزار دراہم کے عوض خریدا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے یہ (قبضہ نہ کرنے کی) وضاحت (اقرار سے) متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، کیونکہ خریدنے کے ساتھ کبھی تو (مالِ فروخت کا) قبضہ مل جاتا ہے اور کبھی نہیں ملتا، لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیانِ محض ہے، اس لیے متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں درست ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار دراہم قرض دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا میں

نے اس سے قبضہ طلب کیا تھا تو اس نے مجھے قرض دے دیئے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ وضاحت متصلاً کرے اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کرے تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ حکم از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ متصل اور منفصل دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقرِ بہ قرض ہے اور قرض نام ہے عقد کا نہ کہ قبضے کا، لہٰذا قرض کا اقرار قبضے کا اقرار نہ ہوگا، جیسے بیع کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہوتا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ قرض مکمل ہوتا ہے قبضے سے، جیسے ایجاب مکمل ہوتا ہے قبول کرنے سے، لہٰذا قرض کا اقرار بظاہر قبضے کا اقرار ہے لیکن حکم کے ضمن میں اس کا منفصل ہونا ممکن ہے، لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا معنوی وضاحت ہے، اس لیے متصل ہونے کی شرط کے بغیر یہ وضاحت صحیح نہیں ہوگی، جیسے استثناء اور استدراک میں ہوتا ہے۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دراہم عطا کیے، یا امانت کے طور پر دیئے، یا قرض دیئے یا پیشگی دیئے اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا، اگر منفصل طور پر کہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی کیونکہ عطا کرنا، امانت رکھنا، پیشگی دینا یہ سب حقیقی قبضے کے متقاضی ہیں بخاص طور پر اضافت کی صورت میں، لہٰذا منفصل طور پر یہ وضاحت (کہ میں نے قبضہ نہیں کیا) صحیح نہیں ہے لیکن جملے میں اسکا نہ ہونا ممکن ہے اس لیے متصل طور پر اگر وضاحت کی جائے تو صحیح ہے۔ اگر وہ کہے کہ تو نے اپنا مکان مجھے فروخت کیا یا مجھے کرائے پر دیا یا مجھے عاریۃً دیا یا مجھے ہبہ کیا یا مجھے صدقہ کیا اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، خواہ وہ (قبضہ نہ کرنے کی وضاحت) متصلاً کرے یا منفصل طور پر۔ بیع، کرائے پر دینے یا عاریۃً دینے کی صورت میں تو اس لیے (صحیح ہوگی) کہ ان تصرفات کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ شرط نہیں ہے، لہٰذا ان تصرفات کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے؛ رہا ہبہ اور صدقہ تو ان میں اس لیے یہ وضاحت صحیح ہوگی کہ ہبہ تو ایک رکن کا نام ہے اور وہ رکن ہے مالک بنا دینا، یہی صورت صدقے کی ہے۔ ہبہ اور صدقہ میں قبضہ تو حکم کے لیے شرط ہے، اسی لیے اگر وہ قسم کھائے کہ وہ ہبہ نہیں کرے گا اور صدقہ نہیں کرے گا اور پھر وہ ہبہ یا صدقہ کر دے لیکن جس کے حق میں ہبہ یا صدقہ کیا ہو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر وہ کہے کہ تم نے مجھے نقد ایک ہزار دراہم دیئے، یا مجھے ایک ہزار دراہم ادا کیے، اور کہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ بات منفصل طور پر کہے تو بالاجماع اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک تصدیق کی جائے گی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقد دینا اور ادا کرنا حقیقی قبضے کے متقاضی ہیں، جیسے ادائیگی، سپردگی، عطا کرنے اور پیشگی قیمت دینے میں ہوتا ہے اور جملے میں منفصل ہونا (وضاحت کا) ممکن ہے لہٰذا متصل ہونے کی شرط پر یہ وضاحت صحیح ہوگی، جیسے ان چیزوں (یعنی سپردگی، عطا کرنے وغیرہ کے تصرفات) میں صحیح ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قبضہ ان دو فعلوں یعنی نقد دینے اور ادا کرنے کے لوازمات میں سے ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ جب صراحت

کے ساتھ اضافت کی گئی ہو' اور دونوں ازمات میں سے کسی ایک کا اقرار دوسرے کا بھی اقرار ہے' لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا اس چیز سے انحراف ہے جس کا وہ اقرار کر چکا ہے' اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر لیے اور میرے ہاں وہ تلف ہو گئے' وہ آدمی کہے کہ نہیں بلکہ تو نے وہ دراہم غصب کر کے لیے تھے تو (امانت کی بابت) اقرار کرنے والے کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور مقرلہ کے قول کو مع اس کی قسم کے لیا جائے گا۔ اور اقرار کرنے والے سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے تمہیں قرض دیے تھے تو مقر کے قول کو مع اس کی قسم کے تسلیم کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ دوسرے کے مال کو لینا وجوب ضمان کا سبب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو لیا ہو وہ اس کے ذمے ہے تاآنکہ وہ اسے واپس کر دے' لہٰذا لینے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے اور صاحب مال اس دعوے سے منکر ہے' لہٰذا قسم کھانے پر اسی (یعنی صاحب مال) کا قول معتبر ہوگا۔ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تمہیں قرض دیے تھے اس کے برعکس ہے' کیونکہ اس کا قبضہ کر لینے کا اقرار اجازت کے ساتھ لینے کا اقرار ہے۔ لہٰذا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ مال اجازت کے ساتھ لیا گیا ہے' اور اصول یہ ہے کہ ضمان کے ساتھ لینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہوتا اس لیے قرض دینے کا دعویٰ اس امر کا دعویٰ ہے کہ اس کا لینا موجب ضمان ہے' لہٰذا بغیر ثبوت کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ تم نے ایک ہزار دراہم میرے پاس امانت رکھے' یا تم نے مجھے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر دیے' یا تم نے مجھے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر عطا کیے اور میرے پاس وہ تلف ہو گئے' مقرلہ کہے نہیں بلکہ تم نے میرے ایک ہزار دراہم غصب کیے ہیں تو قسم کھانے پر مقر کا قول ہی قبول کیا جائے گا کیونکہ اس نے وجوب ضمان کے کسی سبب کا اقرار نہیں کیا' کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے وہ ہے امانت رکھنا اور عطا کرنا اور یہ دونوں وجوب ضمان کے اسباب میں سے نہیں ہیں۔

اور اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے اپنا کپڑا یا سواری کا جانور مجھے عاریۃً دیا تھا اور وہ میرے پاس تلف ہو گیا اور مقرلہ کہے کہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیا تھا' تو اس بارے میں دیکھا جائے گا کہ اگر کپڑا پہننے سے قبل اور جانور سواری کرنے سے پیشتر ہی تلف ہو گیا ہو تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا' کیونکہ مقر یہ عاریۃً دینا ہے اور عاریۃً دینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے۔ اور اگر کپڑا پہننے کے بعد اور جانور سواری کرنے کے بعد تلف ہوا ہو تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ دوسرے کا کپڑا پہننا اور دوسرے کے جانور پر سواری کرنا اصولی طور پر وجوب ضمان کا سبب ہے' لہٰذا (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے جو بغیر ثبوت کے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے مجھے ایک ہزار دراہم مضاربت کے طور پر دیے اور وہ میرے پاس تلف ہو گئے مقرلہ کہے، بلکہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیے ہیں، اگر یہ دراہم تصرف کرنے سے قبل تلف ہوئے ہوں تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر اس کے بعد تلف ہوں تو اس سے ضمان لیا جائے گا جس کی دلیل وہی ہے جو ہم عاریۃً دینے کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ایک ہزار دراہم کے مؤجل (میعادی) ہونے کا اقرار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں ایک مہینے تک، مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت واجب الادا ہیں تو مقرلہ کا قول ہی معتبر ہوگا کیونکہ اقرار تو اس نے اپنے خلاف کیا ہے اور مہلت کا دعویٰ دوسرے کے خلاف ہے، اس لیے اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا اور اس کے دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا تاآنکہ وہ ثبوت پیش کر دے، مقرلہ سے مہلت کے بارے میں قسم لی جائے گی کیونکہ وہ مہلت سے منکر ہے اور منکر اگر قسم کھائے تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے لیے میں دس دراہم کا ضامن ہوں ایک ماہ تک، مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ تو اسی وقت ضامن ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال اقرار کرنے والے کے حق میں گواہ ہے، اس لیے کہ ضمانی (کفالہ) عام طور پر مؤجل ہی ہوتی ہے بخلاف قرض کے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص سے ایک ہزار دراہم کا تقاضا کیا جو اس کے ذمے واجب تھے اور مقرلہ اپنے اوپر اس کی کسی چیز کے واجب ہونے سے انکار کرے اور کہے کہ وہ میرا مال ہے جو تم نے میرے ہاں سے قبضے میں لیا تھا، تو قسم کھانے پر اسی کا قول قبول کیا جائے گا اور اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کر دے کیونکہ تقاضا (یعنی قرض کی ادائیگی کا مطالبہ) کرنے کا اقرار قبضے کا اقرار ہے اور قبضہ اصل میں نص کی رو سے وجوب ضمان کا سبب ہے، لہٰذا قبضے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کے پائے جانے کا اقرار ہے، اس لیے تقاضا کرنے کے سبب سے قبضہ کرنے کا دعویٰ کر کے وہ ضمان سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور فریق ثانی اس سے انکار کر رہا ہے، لہٰذا اسی (یعنی منکر) کے قول کو قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے اس سے ایک ہزار دراہم قبضہ کیے ہیں جو اس کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے اور مقرلہ اس سے انکار کرے تو مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کو میں نے اپنے گھر میں رہائش پذیر کیا پھر میں نے اسے نکال دیا، رہائش رکھنے والا دعویٰ کرے کہ وہ گھر اس کی ملک ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہائش رکھنے والے کے قول کو اس کے قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اسے میں نے اپنا سواری کا جانور عاریۃً دیا تھا پھر میں نے اس سے لے لیا، دوسرا فریق کہے کہ یہ میری ملک ہے تو اس مسئلے کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا کہنا کہ میں نے اسے اپنے گھر رہائش پذیر کیا پھر میں نے اسے نکال دیا، اور یہ کہ میں نے اسے اپنا جانور عاریۃً دیا تھا پھر میں نے اس سے لے لیا تھا اس کی طرف سے ان دونوں (یعنی گھر میں

رہائش پذیر اور جانور کرائے پر لینے والے) کے قبضے اور پھر ان سے یہ چیزیں لے لینے کا اقرار ہے لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ ان کو یہ چیزیں واپس کرے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ کے ذمے ہے جو کچھ اس نے لیا تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے۔ اسی لیے اگر وہ اس کی غیر حاضری میں گھر میں سکونت اختیار کریں اور مقر گمان کرے کہ اس نے ان کو عاریۃً دیا ہے تو اسکا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، تو ایسے ہی اس کے اقرار کرنے کی صورت میں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ مطلق قبضہ نہیں ہے بلکہ اعارہ (عاریۃً دینا) اور سکونت کے سبب سے قبضہ ہے کیونکہ ان دونوں کا قبضہ تو اس کے اقرار سے ہی معلوم ہوا ہے اس لیے یہ اسی شکل میں برقرار رہا جس کا کہ اس نے اقرار کیا ہے لہٰذا قبضے کی کیفیت کی وضاحت کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرتے ہوئے کہے کہ فلاں درزی نے ایک درہم کے عوض میری قمیص سی ہے اور میں نے اس سے قمیص لے لی ہے جب کہ درزی یہ دعویٰ کرے کہ وہ قمیص تو اس (یعنی درزی) کی ہے، تو اس کے حکم کی بابت بھی ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہوگا جس کا اس سے پہلے کے مسئلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے لیے یہ قمیص سی ہے اور یہ نہ کہے کہ اس نے اس سے وہ قمیص قبضہ کر لی تھی تو اسے بالاجماع واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ جب اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ قمیص اس نے اس سے قبضہ کی تھی تو اس کی طرف سے قمیص پر درزی کے قبضے کا اقرار نہیں پایا گیا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ درزی نے وہ قمیص اس (اقرار کرنے والے) کے گھر میں سی ہو، لہٰذا اس پر اس کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، اس لیے اسے واپس کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب گھر اور کپڑا اس کی ملک کے طور پر معروف نہ ہوں اور اگر وہ مقر کی ملک کے طور پر معروف ہوں تو بالاجماع اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ جب وہ اس کی ملک کے طور پر معروف نہ ہوں تو اس صورت میں فریق ثانی کا یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کی طرف سے مالک بننے کا دعویٰ ہے لہٰذا بغیر ثبوت کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص اس گھر میں سکونت پذیر ہے اور یہ گھر میرا ہے اور وہ شخص گھر پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو وہ اس کی ملک ہوگا اور ثبوت فراہم کرنا مقر کی ذمے داری ہے، کیونکہ سکونت کا اقرار قبضے کا اقرار ہے لہٰذا وہ صاحب قبضہ ہوگیا اس لیے مدعی کی ملکیت بغیر ثبوت کے ثابت نہیں ہوگی۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کاشت کی ہے یا یہ گھر تعمیر کیا ہے یا یہ انگور کی بیل لگائی ہے اور یہ اب مقر کے قبضے میں ہے جب کہ مقر لہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کی ملک ہے تو مقر کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ کاشت، شجرکاری اور تعمیر کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے اس لیے کہ اس کا کسی دوسرے شخص کے قبضے میں ہونا ممکن ہے، لہٰذا اسے اس کی واپسی کا حکم نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو آزاد کیا، پھر مالک نے اقرار کیا کہ اس نے غلام سے بحالت غلامی یہ چیز لی تھی اور وہ چیز بعینہٖ برقرار ہو اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے یہ چیز آزاد ہونے کے بعد لی ہے تو غلام کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور بالاجماع اسے (یعنی مالک کو) اس چیز کی واپسی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ غلام کا قول واپسی کے واجب ہونے کا متقاضی ہے اور مالک کا قول بھی اس کے واجب ہونے کی نفی

نہیں کرتا بلکہ اس کا متقاضی ہے کیونکہ لینا اصل میں ضمانِ واپسی کے وجوب کا سبب ہے اور لینے کی اضافت حالت غلامی سے قائم کرنا وجوبِ واپسی کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مالک اپنے ماذون مقروض غلام کی کمائی لے لے تو اس پر لازم ہے کہ لی ہوئی کمائی اسے واپس کرے۔ اور اگر وہ اتلاف کا اقرار کرے مثلاً کہے کہ میں نے تمہارا مال تلف کر دیا جبکہ تم میرے غلام تھے اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس کو اس وقت تلف کیا جبکہ میں آزاد تھا، اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک غلام کے قول کو قبول کیا جائے گا جب کہ امام محمدؒ (اور امام زفرؒ) کے نزدیک مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔

ائمہ کا ایسا ہی اختلاف اس مسئلے میں ہوگا کہ اگر مالک کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ تمہارے آزاد کیے جانے سے پہلے کاٹا تھا اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے میرا ہاتھ میرے آزاد کیے جانے کے بعد کاٹا ہے۔

اگر مالک اور غلام کا ٹیکس کے بارے میں تنازعہ ہو، مالک کہے کہ میں نے تم سے اس قدر ٹیکس ماہانہ لیا ہے، اور اس قدر ٹیکس اس کے مثل غلام کا ٹیکس ہو اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ میرے آزاد کیے جانے کے بعد لیا ہے تو بالاتفاق مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس نے باندی کو آزاد کرنے سے قبل اس کے ساتھ مباشرت کی تھی اور باندی دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو آزاد کرنے کے بعد اس سے مباشرت کی ہے تو بالاجماع مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک وجوب ضمان کا منکر ہے اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ضمان کی اضافت حالت غلامی سے کی ہے کیونکہ اس کا کہنا ہے کہ میں نے اتلاف کیا جب کہ وہ غلام تھا اور غلامی ضمان کے منافی ہے کیونکہ مالک پر اس کے غلام کے حق میں ضمان واجب نہیں ہوتا، چنانچہ وہ تو وجوب ضمان کا منکر ہے جب کہ غلام اپنے اس قول سے کہ تم نے آزاد کرنے کے بعد اتلاف کیا ہے اس کے خلاف وجوب ضمان کا دعویدار ہے جب کہ وہ اس سے انکار کرتا ہے، لہٰذا اس (یعنی مالک) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اسی لیے تو کمائی اور مباشرت کے مسئلے میں اس کے قول کو قبول کیا گیا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے قول کا اعتبار کرنے سے مالک پر ضمان واجب ہوتا ہے کیونکہ آزاد (بمقابلہ غلام) آدمی کے مال کو تلف کرنے سے ضمان واجب ہوتا ہے اور مالک کے قول کا اعتبار کرنے سے وجوب ضمان کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے اور لینا اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہے، اور لینے کی حالتِ غلامی سے اضافت کرنا وجوب کے منافی نہیں ہے کیونکہ ایسے مقروض ماذون غلام کی کمائی کو تلف کرنا جس کی گردن اور کمائی قرض میں پھنسی ہوئی ہو ضمان کا موجب ہے۔ جب موجب موجود اور مانع معدوم ہے تو پھر اس کی خبر کو قبول کرنا واجب ٹھہرا۔ مباشرت اور کمائی والا مسئلہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ باندی سے مباشرت کرنا قطعاً موجب ضمان نہیں، اسی طرح غلام کا ٹیکس یعنی اس کی کمائی لینے سے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر مالک غلام کا ٹیکس لے لے اور غلام کی گردن قرض میں پھنسی ہوئی ہو تو قرضخواہوں کو یہ حق نہ ہوگا کہ مالک سے اس ٹیکس کی واپسی کا مطالبہ کریں، جیسا کہ کتاب الماذون میں بیان کیا جا چکا ہے؛ چنانچہ جب مالک یہ کہتا ہے کہ اس نے یہ کام اس کو آزاد کرنے

سے پیشتر کیا تھا تو وہ وجوب ضمان کا انکار کرتا ہے، لہٰذا اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، ظاہر حال مالک کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مباشرت کے بارے میں اصل یہ ہے کہ یہ وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مجامعت کے منافع کا اتلاف ہے اور منافع کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتلاف پر ضمان واجب نہ ہو، لہٰذا مالک کے حق میں اس اصول کی شہادت کی وجہ سے اسکی خبر قابل ترجیح ہے، اس لیے اسے قبول کرنا اولیٰ ہے، جیسے پانی کی پاکی اور ناپاکی کی خبر دینے کے مسئلے میں ہوتا ہے۔ جہاں تک مال کو لینے کے بارے میں اصول کا تعلق ہے، یعنی یہ کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے، تو بظاہر یہ غلام کے حق میں گواہ ہے۔ اسی طرح کمائی ہے، کیونکہ وہ منفعت کا بدل ہے اور منافع کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتلاف پر ضمان عائد نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی نے امان لی ہو یا وہ ذمی بن گیا ہو تو اس سے کوئی مسلمان یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دراہم لیے تھے جب کہ تو دارالحرب میں حربی تھا، مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس وقت لیے تھے جب میں دارالاسلام میں بطور مستأمن یا ذمی کے تھا اور وہ ہزار دراہم ہو بہو برقرار ہوں تو مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور بالاجماع اسے ان کی واپسی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار دراہم لیے اور ان کو استعمال کر کے تلف کر دیا درحالیکہ تم دارالحرب میں حربی تھے؛ یا وہ کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا جب کہ تم دارالحرب میں حربی تھے) اور مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جب میں دارالاسلام میں بطور مستأمن یا ذمی کے تھا، تو مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اقرار کرنے والا اسے ہاتھ کاٹنے اور مال کو تلف کرنے کا تاوان ادا کرے گا لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک وجوب ضمان کا منکر ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل کی اضافت ایسی حالت کے ساتھ کی ہے جو وجوب کے منافی ہے اور وہ حالت ہے حالتِ حرب (یعنی جنگ کی حالت) اور قبول تو منکر کے قول کو کیا جاتا ہے (قسم کے ساتھ) شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہر حال غلام کے حق میں گواہ ہے کیونکہ نفوس کے بارے میں اصل عصمت (یعنی معصوم ہونا) ہے اور یہ عصمت کسی ساقط کرنے والے عارض کی وجہ سے ساقط ہوتی ہے لہٰذا اسی کا قول قبول کیا جائے گا جس کے حق میں یہ اصل شاہد ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اور وہ دراہم کے وزن کا ذکر نہ کرے تو اس کے ذمے ہزار دراہم بلحاظ وزن ہوں گے نہ کہ بلحاظ تعداد کیونکہ دراہم اصل میں موزون ہوتے ہیں، لیکن اگر اقرار ایسے علاقے میں کیا گیا ہو جہاں دراہم (موزون کے بجائے) عددی (یعنی گن کے لیے دیے جاتے ہوں) ہوں تو مروجہ عدد کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ تعداد کا ذکر کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم بلحاظ تعداد ہیں تو اس کے ذمے ایک ہزار دراہم بلحاظ وزن ہوں گے اور تعداد کا جو اس نے ذکر کیا وہ لغو قرار پائے گا اور اس وزن کے اعتبار سے دراہم اس کے ذمے ہوں گے جو اس علاقے کے لوگوں میں مروج ہے اور یہ وزن ہمارے (یعنی مصنف کے) علاقے، خراسان اور عراق میں سات کا وزن ہے یعنی ہر دس دراہم کا وزن سات مثقال ہوگا، سوا گر ان علاقوں میں سے کسی علاقے میں اقرار کیا ہو تو مقر

پر اس وزن کے لحاظ سے دراہم واجب ہوں گے اور اگر اقرار کسی ایسے علاقے میں کیا ہو جس میں لوگ لین دین میں ایسے دراہم استعمال کرتے ہوں جن کا وزن سات مثقال کے وزن سے کم ہو تو اس کا اقرار اسی وزن کے دراہم کے لیے ہوگا کیونکہ جب بات مطلقاً کی جائے تو اس سے مراد مروجہ چیز ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ ایسے وزن کا دعویٰ کرے جو اس کے اپنے علاقے کے وزن سے کمتر ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار سے انحراف ہوگا۔ اور اگر اس علاقے میں مختلف اوزان استعمال ہوتے ہوں تو غالب وزن کا اعتبار کیا جائے گا جیسے علاقے کے سکوں کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اور اگر اوزان برابر ہوں تو ان میں سے جو وزن سب سے کم ہو گا اس پہ (اقرار کیے گئے دراہم کو) محمول کیا جائے گا کیونکہ سب سے کم وزن یقینی ہے اور وزن میں زیادتی مشکوک ہے جب اس کے ثبوت میں شک پیدا ہوگیا ہے تو اس شک کی موجودگی میں یہ (وزن) ثابت نہ ہوگا۔

اگر وہ اس علاقے کے وزن پر اضافہ بتائے یا اس میں کمی کردے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں پانچ کے وزن کے، اگر یہ بات (یعنی پانچ کے وزن کے) وہ متصل طور پر کہے تو قبول کی جائے گی، کیونکہ دراہم کے نام کا اس پر اطلاق تو ہوسکتا ہے لیکن یہ ظاہر حال کے خلاف ہے، لہٰذا متصل وضاحت کی تو گنجائش ہے لیکن اگر منفصل طور پر وضاحت کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلقاً بات کرنے سے ذہن میں علاقے کا مروجہ وزن ہی آتا ہے، لہٰذا مروجہ وزن سے مختلف وزن کی خبر دینا اقرار سے رجوع ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں (مثلاً آٹھ) مثقال وزن کے تو اس پر اسی وزن کے دراہم واجب ہوں گے کیونکہ اس نے مروجہ وزن پہ اضافہ کیا ہے اور اپنے خلاف اضافے کا اقرار کرنے میں وہ مورد الزام نہیں ہے، چنانچہ اس سے (اس زائد وزن کے دراہم) قبول کر لیے جائیں گے۔

اگر وہ بغداد میں اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار طبری دراہم ہیں تو اس پر ایک ہزار طبری دراہم واجب ہوں گے لیکن سات مثقال کے وزن کے حساب سے، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ طبری دراہم ہیں، دراہم کی توصیف کے طور پر ہے، یعنی ایسے دراہم جو طبرستان کی طرف منسوب ہیں، لیکن اس سے اس علاقے کے وزن میں تبدیلی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک کر گندم موصلی (موصل شہر کی) ہے اور مقر بغداد میں ہو تو اس پر ایک کر موصلی گندم ہی واجب ہوگی لیکن بغداد کے ناپ (کیل) کے حساب سے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک شامی دینار ہے یا کوئی دینار ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اسے ایک دینار دے جس کا وزن ایک مثقال ہو، اور یہ جائز نہیں کہ وہ اسے (یعنی مقر لہ کو) دو دینار دے جن کا مجموعی وزن ایک مثقال ہو، بخلاف دراہم کے کہ اگر وہ اسے ایک بڑے درہم کی جگہ ایسے دو چھوٹے درہم دے دے تو اسے (یعنی مقر لہ کو) یہ دو دراہم قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے کتاب میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ان کے ہاں رواج یہ تھا کہ دینار کا اگر وزن کم ہوتا تو اس کی قیمت بھی کم ہوتی تھی، چنانچہ اس میں وزن کی کمی قیمت کی کمی تھی۔ اس طرح (دینار کے بارے میں) وزن اور تعداد دونوں کا لحاظ بھی کیا جاتا ہے، جب کہ دراہم کا معاملہ اس سے مختلف ہے لیکن ہمارے

علاقے میں جو رواج ہے اس کے مطابق تو وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لیے خواہ اس نے ایک دینار دیا ہو یا دو دینار، اگر ان دونوں کا مل کر وزن ایک مثقال بنتا ہے تو اسے اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک قفیز گندم ہے تو اس کے علاقے کے قفیز کے مطابق وصول کی جائے گی۔ یہی حکم وقر اور من (پیمانے) کا ہے، جس کی دلیل وہی ہے جو ہم دراہم کے بارے میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقربہ کی مقدار پر داخل ہونے والا قرینہ

جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو مقربہ کی مقدار پہ داخل ہوتا ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مقربہ کی مقدار معلوم نہ ہو اور یہ صورت در اصل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو ایک عدد کا ذکر کیا جائے گا یا پھر دو عددوں کو جمع کر کے ذکر کیا جائے گا۔ پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دراہم یا دنانیر ہیں تو تین (دراہم یا دنانیر) سے کمتر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تین جمع صحیح میں کمترین ہے (یہ حکم عربی زبان کا ہے) لہٰذا تین تو یقیناً ثابت ہیں اور تین پہ اضافہ مشکوک ہے اور اقرار کا حکم شک کے ساتھ لازم نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دریہم (درہم کی تصغیر) یا دنینیر (دینار کی تصغیر) ہے تو پورا درہم اور کامل دینار اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کی تصغیر کا ذکر کبھی تو اس کے چھوٹے حجم کی وجہ سے کیا جاتا ہے، کبھی درہم کو حقیر اور قلیل جاننے کو ذکر کرنے کے لیے اور کبھی اس کے وزن میں کمی کی وجہ سے بھی کیا جاتا ہے، لہٰذا شک کی بنا پر اس کے وزن میں کمی نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت ہے کہ جو کہے کہ لفلان علی شیء من دراھم او شیٔ من الدراھم یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے کچھ ہیں دراہم میں سے تو اس کے ذمے تین دراہم ہوں گے کیونکہ اس نے شیٔ (کچھ) کے اجمال کی تشریح دراہم سے کی ہے یعنی کچھ جو کہ دراہم ہیں، جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے، فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (تم گندی بات یعنی بتوں کے ذکر سے بچو) یعنی اس رجس سے بچو جو کہ اوثان ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دراہم ہیں، کئی چند (عربی: مضاعفۃ) تو چھ دراہم سے کمتر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی (یہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہے) کیونکہ دراہم کی کمترین جمع صحیح تین ہے اور کئی چند میں کمترین دو چند یا دوگنا ہے، تو جب ہم تین کا دو چند (دوگنا) کریں گے تو چھ بنے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دراہم ہیں اضعافاً مضاعفۃ تو اٹھارہ سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ مضاعفہ دراہم تو ہیں چھے اور چھے کا کمترین اضعاف تین مرتبہ ہے اور یہ اٹھارہ بنتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور ان کے اضعاف مضاعفۃ ہیں تو اسی سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دس دراہم کا ذکر کیا ہے اور اس کے پھر اضعاف مضاعفۃ بتائے ہیں اور دس کے کمترین اضعاف تیس ۳۰ بنتے ہیں تو یہ (اصل دس، دس کے اضعاف یعنی تیس) چالیس ہوئے اور چالیس کی کمترین تضعیف یہ ہے کہ اسے دوگنا کر دیا جائے اور وہ بنتے ہیں اسی۔

امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الفٍ (علاوہ ہزار کے) ہیں تو اس کے ذمے دو ہزار ہوں گے، اور اگر وہ کہے غیر الفین (علاوہ دو ہزار کے) ہیں تو اس کے ذمے چار ہزار ہوں گے کیوں کہ لفظ غیر اسمائے اضافت میں سے ہے لہٰذا یہ ایسی چیز کا متقاضی ہے جو اس کے مغایر ہو کیونکہ کسی چیز کا خود اپنے مغایر ہونا محال ہے، اس لیے یہ ایک الف (ہزار) کا متقاضی ہے جو مذکورہ الف کا غیر بنتے جو اس کے ذمے ہے؛ چنانچہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف ہیں یہ معنی ہوگا کہ اس الف کا غیر ایک دوسرا الف، لہٰذا یہ دو الف (دو ہزار) کا اقرار ہے، ایسا ہی معنی اس کے قول غیر الفین کا لیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے قول غیر الف کا معنی مثل الف ہو کیونکہ مغایرت مماثلت کے لوازمات میں سے ہے، اس لیے کہ کسی چیز کا خود اپنی مثل بننا تو محال ہے؛ اسی لیے اس (مماثلت) کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے غیران ینوب کل واحد منهما مناب صاحبه ویسد مسده یعنی علاوہ اس کے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے۔ دو چیزوں کا باہم لازم وملزوم ہونا طریقۂ تحریر ہے لہٰذا مغایرت کے ذریعے مماثلت کی بابت تحریر کرنا صحیح ہے، چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف درہم ہیں تو گویا اس نے یہ کہا کہ مثل الف ہیں، مثل الف، اس کے مثل الف ہے، لہٰذا یہ دو الف (دو ہزار) کا اقرار ہے۔ یہی معنی اس کے قول غیر الفین کا لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ میرے ذمے زھاء الف یا عظم الف یا جل الف ہیں یعنی ہزار کا بڑا حصہ ہے تو اس کے ذمے پانچ سو اور کچھ دراہم ہوں گے کیونکہ عرف عام میں ان الفاظ کا معنی پانچ سو سے کچھ زائد کا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک ہزار کے قریب (یعنی لگ بھگ) تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا کیونکہ پانچ سو اور کچھ اوپر پانچ سو کی بہ نسبت ہزار سے قریب تر ہیں۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے کثیر دراہم ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس سے کمتر دراہم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو سو دراہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ کثیر دراہم ہیں اور دو سو سے کمتر قلیل کی ذیل میں آتے ہیں، اسی لیے دو سو سے کمتر دراہم کو زکوٰۃ کا نصاب نہیں مانا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کثرت کو اس نے دراہم کی صفت بنایا ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دراہم کے لیے دراہم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر دس سے زیادہ ہوں تو احد عشر درھما اور اثنی عشر درہماً وغیرہ کہا جاتا ہے اور دراہم نہیں کہا جاتا لہٰذا لفظ دراہم جن اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ان میں سب سے بڑا عدد دس ہے، اس لیے دس سے زائد دراہم اس کے ذمے واجب نہیں ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال عظیم ہے یا مال کثیر ہے تو مشہور قول کی رو سے دو سو دراہم سے کمتر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ مال کی صفت عظیم بتائی ہے اور شریعت میں دس کو عظمت حاصل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں، کہ چوری کے باب میں قطع ید کی حد کو دس دراہم سے مشروط کیا گیا ہے (یعنی حد سرقہ کا نصاب دس دراہم ہیں) اور مباشرت کا بدل، یعنی نکاح کے باب میں مہر بھی دس دراہم ہی مقرر کیا گیا ہے۔ مشہور قول کی توجیہ یہ ہے کہ عرف عام میں دس کو عظیم نہیں سمجھا جاتا اور نصاب کو عظیم سمجھا گیا ہے اسی لیے شریعت نے (دو سو دراہم کو) عظیم سمجھا ہے کہ عظمت والی چیز یعنی زکوٰۃ کو اس سے مشروط کیا ہے لہٰذا شریعت نے جس کم از کم مقدار

کو عظیم قرار دیا ہے وہ دو سو دراہم ہی ہیں، اس لیے اس سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اقرار
کرنے والا مالدار ہو تو عظیم سے مراد وہی مقدار لی جائے گی کہ جسے مالدار لوگ عظیم سمجھتے ہیں اور اگر وہ مفلس ہو تو عظیم
سے مراد اسی قدر دراہم ہوں گے جس قدر دراہم کو مفلس لوگ عظیم جانتے ہیں ۔ اور اگر وہ کہے کہ میرے ذمے اموالِ
عظام ہیں تو اس کے ذمے چھ سو دراہم ہوں گے کیونکہ عظام عظیم کی جمع ہے اور کم از کم صحیح جمع تین ہے (عربی زبان
میں) ۔ یہ تو مشہور روایت کی رو سے ہے، جہاں تک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی بنیاد پر اس کے حکم
کا تعلق ہے تو اس سے مراد تین دراہم ہوں گے ۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میں نے کثیر اونٹ غصب کیے ہیں
تو اس کے ذمے پچیس اونٹ ہوں گے کیونکہ اس نے غصب کردہ اونٹوں کی توصیف کثیر سے کی ہے اور اونٹ کثیر
تبھی کہلائیں گے جب وہ اتنے نصاب کو پہنچ جائیں کہ ان میں زکوٰۃ ان ہی کی جنس سے واجب ہو اور اس کی کم سے
کم تعداد پچیس اونٹ ہیں اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی مجھ پر کثیر گندم واجب ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس (کثیر) کی وضاحت
وہ خود ہی کرے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی اس اختلاف کی بنیاد
یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عشر کے باب میں نصاب شرط نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک شرط ہے۔
اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور دو سو کے درمیان یا ایک سو سے لے کر دو سو تک واجب ہیں
تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک سو ننانوے واجب ہوں گے، صاحبین کے نزدیک اس پر دو سو واجب ہوں
گے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر (صرف) ننانوے واجب ہوں گے ۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص
کے میرے ذمے ایک درہم سے دس دراہم کے مابین واجب ہیں یا ایک درہم سے دس دراہم تک واجب ہیں تو امام ابو حنیفہؒ
کے نزدیک اس پر نو دراہم واجب ہوں گے، صاحبین کے نزدیک دس دراہم جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آٹھ دراہم واجب
ہوں گے۔

اگر وہ کہے کہ ان دو دیواروں کے مابین جو کچھ ہے فلاں شخص کی ملک ہے تو اس کے اقرار میں مذکورہ دو دیواریں
بالاجماع شامل نہ ہوں گی ۔ اسی طرح، اگر اس نے اپنے سامنے دس دراہم ترتیب سے رکھے ہوں اور وہ کہے کہ
اس درہم اور اس درہم کے درمیان جو دراہم ہیں، اور ان دو درہموں کی طرف وہ اشارہ کر دے، فلاں شخص کے
ہیں تو یہ دو دراہم بالاتفاق اس کے اقرار میں شامل نہ ہوں گے ۔ اس ضمن میں اصل یہ ہے کہ (امام زفرؒ کے نزدیک)
دونوں غایتیں اقرار میں شامل نہیں ہوتیں، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ دونوں شامل ہوتی ہیں جب کہ امام ابو حنیفہؒ
کے نزدیک پہلی غایت تو شامل ہوتی ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہوتی امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے
کہ مقربہ وہ ہے جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت " لہٰذا جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے اس
میں خود غایت شامل نہیں ہوگی اس لیے یہ باب بیع میں شامل نہیں ہوتی ۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب
اس نے ان دونوں کو دو غایتیں بنایا ہے تو ان کا موجود ہونا ناگزیر ہے اور موجود ہیں تو پھر لامحالہ یہ دونوں غایتیں
لازم بھی ہوں گی ۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اعتبار عرف و رواج کا ہے کیونکہ جو کوئی بھی اس قسم کی
بات کہتا ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پہلی غایت تو اس میں شامل ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہے
کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کی عمر نوے اور ایک سو کے مابین ہے تو سو والی غایت کا

اس میں شامل ہونا مراد نہیں ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کرگندم اور ایک کرجو کے مابین واجب ہے تو اس پر امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کی رو سے ایک کرجو اور ایک قفیز کم ایک کرگندم واجب ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس پر دو کر واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک درہم سے دس دینار تک یا ایک دینار سے دس دراہم تک واجب ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ذمے چار دینار اور پانچ دراہم ہوں گے، آخری غایت (جو کہ شامل نہیں ہوتی) کو ان دونوں (یعنی درہم اور دینار) میں سے جو افضل ہوگا اس سے متعلق کیا جائے گا؛ صاحبین کے نزدیک اس پر پانچ دینار اور پانچ دراہم واجب ہوں گے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر ہر جنس کے چار (یعنی چار دراہم اور چار دینار) واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم سے دس دینار تک ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس دراہم اور نو دینار واجب ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دینار سے دس دراہم تک ہیں خواہ کسی کو مقدم کیا ہو یا موخر، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر دو صورت کا وہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر پورے (یعنی دس دینار اور دس دراہم) واجب ہوں گے۔ اسی طرح، یہ اختلاف وصیت اور طلاق کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ لفلان علی خمسة دراهم فی خمسة دراهم (یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے پانچ دراہم در پانچ دراہم ہیں اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو اس کے ذمے پانچ دراہم ہوں گے؛ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اس کے ذمے پچیس دراہم ہوں گے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضرب اور حساب کے طریقے سے پانچ در پانچ پچیس بنتے ہیں اس لیے اسی قدر اس کے ذمے ہوں گے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے کوئی چیز فی نفسہٖ تو زیادہ نہیں ہوجاتی، وہ تو اپنے اجزاء کے ذریعے زیادہ ہوتی ہے، چنانچہ پانچ در پانچ کا مطلب ہے کہ ایک شئی کے پانچ اجزاء ہیں لہٰذا اس اقرار سے اسی قدر (یعنی پانچ دراہم) اس پر واجب ہوں گے۔ اور اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ ہو تو اس پر دس دراہم واجب ہوں گے کیونکہ فی میں مع کے معنی کا بھی احتمال ہے کیونکہ معنیٔ اتصال کے اعتبار سے ان دونوں (یعنی فی اور مع) میں مناسبت پائی جاتی ہے۔

اگر وہ ٹوکری میں رکھی کھجوریں لینے کا اقرار کرے تو اس کے ذمے ٹوکری اور کھجوریں دونوں واجب ہوں گی۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص سے میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا تو کپڑا اور رومال دونوں اس کے ذمے ہوں گے۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) موقف ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظرف (جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں ٹوکری اور رومال) اس کے ذمے نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اصطبل میں جانور (لینے) کا اقرار کرے تو بالاجماع اصطبل اس پر واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے تحت تو کھجوریں اور کپڑا آتے ہیں نہ کہ ٹوکری اور رومال، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ یہ تو ظرف ہیں لہٰذا لی ہوئی کسی چیز کا اس کے ظرف میں ہونے کا اقرار اس چیز کو اور اس کے ظرف کو لینے کا اقرار نہیں ہوتا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ ٹوکری میں رکھی ہوئی کھجوروں کے لینے کا اقرار ان دونوں (یعنی ٹوکری اور کھجوروں) کے وجوب ضمان کے سبب کے پائے جانے کا اقرار ہے، اسی طرح رومال میں لپٹے ہوئے کپڑے کے اقرار کا مسئلہ ہے کیونکہ کپڑا عام طور پر اس رومال سمیت غصب کیا جاتا ہے جس میں وہ لپٹا ہوتا ہے اور یہی صورت کھجوروں کو ٹوکری سمیت (غصب کرنے کی) ہے۔ جہاں تک جانور کو اصطبل سمیت غصب کرنے کا تعلق ہے تو عام طور پر ایسا ہوتا نہیں۔ علاوہ ازیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو غیر منقولہ مال پر

غصب کا فعل واقع ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے کپڑا در کپڑا ہے تو اس کے ذمے دو کپڑے ہوں گے، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر وہ کہے کہ دس کپڑوں میں ایک کپڑا تو امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک تو اس پر صرف ایک کپڑا ہی واجب ہو گا جبکہ امام محمد ؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے واجب ہوں گے۔ امام محمد ؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دس کپڑوں کو ایک کپڑے کا ظرف بنایا ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ وہ ایک کپڑا دس کپڑوں کے بیچ میں ہو، لہٰذا یہ رومال میں کپڑے یا کپڑا در کپڑا والے مسئلے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسف ؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امام محمد ؒ نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ ممکن تو ہے لیکن عام طور پر ایسا ہوتا نہیں، اور جب مطلقاً بات کی جائے تو اس سے مراد عام معمول ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایک عدد کا ذکر اجمال کے ساتھ کرے لیکن اگر وہ ایک معلوم عدد کا ذکر کرے لیکن اس کی اضافت دو صنفوں سے کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سونے اور چاندی کے دو سو مثقال ہیں یا گندم اور جو کے دو کر (ناپ کا ایک پیمانہ) ہیں تو اس کے ذمے ہر صنف مذکورہ مقدار کے نصف کے برابر ہو گی۔ اسی طرح اگر وہ تین جنسوں کے نام لے تو ہر جنس میں مذکورہ مقدار کی تہائی ہو گی۔ اسی طرح اگر وہ اس پر شادی کر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس نے ذکر تو ایک عدد کا کیا ہے اور اس عدد کی اضافت دو جنسوں سے کر دی ہے، بدوں اس کے کہ ہر جنس کے حصے کی وضاحت کرے، لہٰذا ہر دو جنس کا حصہ برابر ہو گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ وہ دو آدمیوں کے حق میں دو سو دراہم کا اقرار کرے تو ہر دو آدمی کو مذکورہ مقدار کا نصف ملے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس زطی اور یہودی (کپڑوں کی اصناف) کے تین کپڑے بطور امانت رکھے تو مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا، چاہے تو دو زطی اور ایک یہودی بتائے اور چاہے تو دو یہودی اور ایک زطی کپڑا بتائے، کیونکہ اس نے ان تین کپڑوں کو زطی اور یہودی کی صنف سے بتایا ہے، اس لیے زطی اور یہودی کا مراد ہونا تو یقینی ہے لہٰذا آخر کار وضاحت مقر کی ہی معتبر ہو گی، کیونکہ ان میں مساوات تو ممکن نہیں ہے (اس لیے کہ کپڑے تین ہیں اور اصناف دو ہیں)۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس دس کپڑے ہروی اور مروی بطور امانت رکھے، تو ہر صنف سے نصف مقدار واجب ہو گی کیونکہ یہاں مساوات کا لحاظ کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ دو عددوں کو جمع کر دے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گی، یا تو دو مجمل عددوں کو اکٹھا کرے گا یا پھر دونوں میں سے ایک کو تو مجملاً بیان کرے گا جب کہ دوسرے کی وضاحت کرے گا۔ اگر وہ دو مجمل عددوں کو اکٹھا کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے اتنے (عربی: کذا کذا) دراہم ہیں تو گیارہ دراہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو مبہم عددوں کو جمع کر دیا ہے اور حرف جمع کے بغیر ان دونوں کو ایک اسم بنا دیا ہے، اور اس سے گیارہ (احد عشر) اور بارہ (اثنی عشر) تا انیس (تسعۃ عشر) مراد ہو سکتے ہیں البتہ اس صیغہ ولفظ سے جس کم سے کم عدد کی تعبیر کی جا سکتی ہے وہ گیارہ کا عدد ہے لہٰذا اس کے اقرار کو اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار تو یقینی ہے، چنانچہ اس کے ذمے گیارہ دراہم ہوں گے کیونکہ اس نے اس عدد (کذا کذا) کی وضاحت دراہم سے کی ہے نہ کہ کسی اور چیز سے (یہ بحث عربی زبان کے قواعد کے اعتبار سے ہے، دوسری زبانوں

میں) جیسے اقرار کے احکام ان کے قواعد کے مطابق ہوں گے)۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے اور اتنے (کذا و کذا) درہم ہیں تو اکیس دراہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو مبہم عددوں کو حرف جمع (عربی میں واؤ) کے ذریعے اکٹھا کر کے ان کو ایک اسم بنا دیا ہے اور اس صورت میں کم از کم عدد اکیس ہوتا ہے۔ اگر وہ ان دو عددوں میں سے ایک کو مجمل رکھے اور دوسرے کو واضح کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور کچھ اوپر (عربی: بنیف) ہیں تو اس کے ذمے دس دراہم ہوں گے اور کچھ اوپر کی بابت اس کے قول کو تسلیم کیا جائے گا، خواہ اسے وہ ایک درہم بتائے یا اس سے کم و بیش، کیونکہ کچھ اوپر (عربی: نیف) مطلقاً اضافے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے بضع وخمسون دراہم ہیں تو بضع کی وضاحت تین دراہم سے کمتر میں تسلیم نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ بضع لغت میں عدد کے ایک جزو کو کہتے ہیں اور روزمرہ میں یہ تین سے لے کر نو تک کے اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا عرف میں جس کم از کم عدد کے لیے یہ استعمال کیا جاتا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار یقینی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور ایک دانق یا ایک قیراط ہے تو دانق اور قیراط دراہم ہی کے سمجھے جائیں گے کیونکہ دانق یا قیراط درہم کا ایک جزو ہیں، تو گویا اس نے یہ کہا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور درہم کا چھٹا حصّہ ہیں۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمّے ایک سو اور ایک درہم ہے تو ایک سو سے مراد دراہم ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک سو اور ایک دینار تو ایک سو سے مراد دینار ہوں گے اور معطوف علیہ کو معطوف کی جنس سے سمجھا جائے گا۔ یہ حکم از روئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ اس پر ایک درہم واجب ہو اور ایک سو کی تشریح کے ضمن میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے سو کو مبہم بنایا ہے اور اس پر درہم کو معطوف کیا ہے لہٰذا اس کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے گا جس طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے اس لیے اس پر ایک درہم واجب ہو گا اور مبہم عدد (یعنی ایک سو) کے بارے میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمّے ایک سو اور ایک درہم ہے کا مطلب یہ ہے کہ میرے ذمے ایک سو دراہم اور ایک درہم ہے۔ عرف عام میں اس قول کا یہی معنی ہے، اور (ایک سو کے بعد) اس نے دراہم کو اختصار کی غرض سے حذف کیا ہے، جیسے کہ عربوں کی عادت ہے کہ وہ کلام میں اضمار اور حذف سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمّے ایک سو اور ایک بکری ہے تو اس کے ذمّے ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، یہی عرف عام ہے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور ایک کپڑا ہے تو اس کے ذمے ایک کپڑا ہو گا اور ایک سو کی بابت اس کی تشریح کو قبول کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کی عبارت اس امر کو بیان کرنے کے لیے استعمال نہیں کی جاتی کہ معطوف علیہ معطوف کی جنس سے ہے، لہٰذا ایک سو مجمل ٹھہرا اور مجمل کی وضاحت مقر کے ذمے ہوتی ہے۔ اگر وہ ایک سو اور دو کپڑے (عربی: مائة وثوبان) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ ایک سو اور تین کپڑے (مائة وثلاثة اثواب) کہے تو سبھی (یعنی ایک سو تین) کپڑے مراد ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مائة وثلاثة کی عبارت میں یہ دونوں عدد (یعنی ایک سو اور تین) مجمل ہیں اور اس کے بعد اثواب (کپڑے) کا لفظ دونوں (یعنی مائة اور ثلاثة) کے لیے تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو ان کی تفسیر بنا دیا جائے گا۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت کیا گیا ہے جو کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور ایک غلام ہے تو اس کے ذمے ایک غلام ہوگا اور دس کی جو وضاحت وہ کرے گا اس کو تسلیم کیا جائے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں کے میرے ذمے دس اور ایک لونڈی ہے تو اس پر ایک لونڈی لازم آئیگی اور دس کا بیان بھی اسکو کرنا پڑیگا اور اگر وہ کسی شخص کیلئے ایک مجلس میں ایک ہزار کا اقرار کرے پھر ایک اور ہزار کا اقرار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے دوسرے ایک ہزار کا اقرار کسی دوسری مجلس میں کیا ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو ہزار واجب ہوں گے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف ایک ہزار ہی واجب ہوں گے' اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی دوسرا قول یہی ہے۔ اور اگر وہ ایک ہی مجلس میں یہ (یعنی دوسرے ہزار کا) اقرار کرے تو صاحبین کے نزدیک تو مسئلہ واضح ہے کہ اس کے ذمے صرف ایک ہزار ہوں گے' جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا تعلق ہے تو کرخیؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس کے ذمے دو ہزار ہوں گے جبکہ طحاوی سے روایت ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار ہوں گے' اور یہی صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک ہی مال کا دو مختلف مجلسوں میں لوگ مکرر اقرار عام طور پر اس لیے کرتے ہیں کہ اس اقرار پر زیادہ گواہ قائم ہو جائیں جیسے ان کی عادت ہے کہ وہ ایک ہی مجلس میں بار بار اقرار کرتے ہیں تاکہ گواہ اچھی طرح سمجھ لیں' لہٰذا شک کی وجہ سے اس کے مکرر اقرار کو ایک نیا اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے (پہلے) قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار دوم میں جس ہزار کا اس نے ذکر کیا ہے وہ اقرار اوّل میں ذکر کیے گئے ہزار کے علاوہ ہے' کیونکہ ہر دو ہزار کا ذکر اس نے اسم نکرہ کی صورت میں کیا ہے (یعنی الف کہا ہے نہ کہ الالف) اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم نکرہ کا مکرر ذکر کیا جائے تو دوسرے اسم نکرہ سے مراد مذکورہ اوّل اسم نکرہ نہیں ہوتا' چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا یعنی بے شک تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے' بے شک تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے''۔ اس آیت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا کہنا ہے کہ تنگی دو آسانیوں پر غالب نہیں ہوگی۔ ایک ہی مجلس میں مکرر اقرار کی بابت ہم نے اس قاعدے کو جو ترک کیا ہے تو اس کی وجہ لوگوں کی عادت اور معمول ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکنِ اقرار کی شرطیں

جہاں تک رکنِ اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے تو اسکی کئی اقسام ہیں' بعض کا تعلق تو سبھی اقرار وں سے ہے جب کہ بعض کا تعلق خاص قسم کے اقرار سے ہے۔ جہاں تک عام شرائط کا تعلق ہے تو یہ متعدد ہیں:

(۱) مقر عاقل ہو، از انجملہ عقل ہے' چنانچہ پاگل اور نادان بچے کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

(۲) مقر کا بالغ ہونا شرط نہیں

جہاں تک بلوغت کا تعلق ہے تو یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا دین (قرض: مال جو کسی وجہ سے واجب ہوا ہو) اور مال عین کے بارے میں سمجھ بوجھ رکھنے والے نابالغ کا اقرار صحیح ہے کیونکہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے' جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں' البتہ (نابالغ)

محجور (جسے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو) کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو صاف طور پر نقصان دہ تصرفات میں سے ہے (اور محجور خالصۃً نقصان دہ تصرف کا مجاز نہیں ہوتا)، اور ماذون (نابالغ) کے اقرار کو تو ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، اور یہاں ضرورت پائی نہیں گئی (لہٰذا نابالغ محجور کا اقرار صحیح نہ ہوگا)۔

(۳) مقر کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے

اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کا آزاد (حر، غلام کی ضد) ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ دین اور مالِ عین کی بابت ماذون غلام کا اقرار صحیح ہے، جس کی دلیل ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح حدود اور قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مال کے بارے میں محجور غلام کا اقرار بھی صحیح ہے لیکن مالک کے خلاف اسے فوری طور پر نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ دین کی وجہ سے اس کی گردن فروخت نہیں کی جائے گی، بخلاف ماذون غلام کے، کیونکہ ماذون کا اقرار تو اس لیے صحیح ہے کہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ کتاب الماذون میں ذکر کیا جا چکا ہے اور محجور تو تجارت کرنے کا مجاز نہیں ہے لہٰذا وہ تجارت کے لوازمات کا بھی مجاز نہیں ہے۔ البتہ اس کی اپنی ذات کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہے، چنانچہ آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اقرار پر مواخذہ کیا جائے گا کیونکہ وہ اہلِ اقرار (وہ لوگ جو اقرار کرنے کی شرعاً اہلیت رکھتے ہیں) میں سے ہے، اس لیے کہ وہ عاقل ہے اور بالغ بھی ہے۔ تاہم مالک کے خلاف اس کے اقرار کو فوری طور پر نافذ نہیں کیا جاتا جس کی وجہ اس پر مالک کا حق ہے، لیکن آزاد کیے جانے کے بعد یہ رکاوٹ (مالک کے حق والی) تو دور ہو جاتی ہے اس لیے اس اقرار پر اسکا مواخذہ کیا جائیگا۔ اسی طرح حدود و قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے اس لیے فوری طور پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ حدود و قصاص کے ضمن میں اس کی ذات ایسے ہے کہ گویا وہ مالک کی ملکیت سے باہر ہے۔ اسی لیے اگر مالک اپنے غلام کے خلاف حدود یا قصاص کا اقرار کرے تو وہ قبول نہیں کیا جاتا۔

(۴) مقر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے

اسی طرح، اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے، اور بیماری اس میں مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ مریض کا اقرار بھی فی الجملہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ تندرست آدمی کا اقرار بھی اس لیے صحیح ہوتا ہے کہ اقرار میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور مریض کی حالت تو اس کے اقرار کے سچا ہونے کی بہتر دلیل ہے لہٰذا اس کے اقرار کو تو بدرجۂ اولیٰ قبول کرنا چاہیئے، جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اقرار مریض کے مسئلے میں بتائیں گے۔

(۵) مقر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے

اسی طرح، اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے میں انسان پہ کوئی الزام نہیں آتا۔

(۶) مقر مورد الزام نہ ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مقر اپنے اقرار میں مورد الزام نہ ہو کیونکہ اگر اس پر الزام ہو تو اس کے اقرار میں سچائی کے پہلو کے جھوٹ کے پہلو پر غالب ہونے میں خلل پڑتا ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار شہادت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ یعنی اے ایمان والو تم انصاف کو قائم

کرنے والے بنو، اللہ کے واسطے گواہ بنو خواہ (یہ گواہی) تمہاری اپنی ذات کے خلاف ہو" اور خود اپنی ذات کے خلاف گواہی اقرار ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اقرار گواہی ہے اور الزام کی بناء پر گواہی کو رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کی بابت فروعی مسائل انشاء اللہ مسائل کے دوران میں بیان کیے جائیں گے۔

(۷) مقر برضا و خوشی اقرار کرے

ازاںجملہ، ایک شرط مقر کی رضا و خوشی ہے، چنانچہ جس پر اکراہ کیا گیا ہو اس کا اقرار صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ ہم کتاب الاکراہ میں بیان کر چکے ہیں۔

(۸) مقر معلوم ہو

ازاںجملہ یہ شرط ہے کہ مقر معلوم ہو (مجہول نہ ہو)، چنانچہ اگر دو آدمی یہ کہیں کہ فلاں شخص کے ہم میں سے ایک آدمی کے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جب تک مقر معلوم نہ ہو مقر لہ کے لیے اس سے مطالبہ کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ایسے اقرار کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک یہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک آدمی نے غصب کیا ہے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک نے زنا کا ارتکاب کیا، یا چوری کی، یا شراب نوشی کی یا تہمت (قذف) لگائی تو اس کا بھی وہی حکم ہے، کیونکہ جس پر حد واجب ہوئی ہے وہ شخص معلوم نہیں ہے، لہٰذا حد کو قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو بعض اقراروں کے لیے خاص ہیں اور دیگر اقراروں سے ان کا کوئی تعلق نہیں تو ان کو جاننے کا انحصار مقربہ کی اقسام کی معرفت پر ہے، سو ہم کہتے ہیں، وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ تَعَالٰی کہ مقربہ دراصل دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ جو اللہ تعالیٰ عزشانہ کا حق ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو بندے کا حق ہوتا ہے۔ جہاں تک اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق ہونے والے مقربہ کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ یہ خالصتہً اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور یہ ہے زنا، سرقہ اور شراب نوشی کی حد اور دوسرا وہ کہ جس میں بندے کا بھی حق ہو اور وہ ہے حدِ قذف۔ ان (مذکورہ اقسامِ مقربہ) کے اقرار کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جن کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں۔

بندے کے حق سے متعلق اقرار کی شرطیں

رہا بندے کا حق تو وہ ہے مال، خواہ عین ہو یا دین (قرض)، نسب، قصاص، طلاق، عتاق (غلام کو آزاد کرنا) وغیرہ، ان سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے وہ شرطیں درکار نہیں ہیں جو حقوق اللہ سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہوتی ہیں، جن کا ذکر ہم (کتاب الحدود میں) کر چکے ہیں مثلاً تعداد (یعنی کتنی مرتبہ اقرار کرے) قاضی کی عدالت اور زبان سے ادائیگی چنانچہ اگر کوئی گونگا آدمی اپنے ہاتھ سے (بندے کے حق سے متعلق) اقرار کو لکھ دے یا کوئی ایسا اشارہ کر دے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ اس کا ان چیزوں کے بارے میں اقرار ہے تو یہ اقرار صحیح ہے، بخلاف اس شخص کے جو زبان بستہ ہو، کیونکہ گونگے آدمی کا تو اشارہ معلوم اشارہ ہوتا ہے پس جب وہ یہ اشارہ استعمال کرلے تو مشار الیہ کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن زبان بستہ آدمی کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں، اشارے کو عبارت (زبان سے ادائیگی) کا قائم مقام تو ضرورت کے تحت ٹھہرایا جاتا ہے اور گونگا پن ایک ضرورت ہے کیونکہ یہ اصلی (حالت) ہے (نہ کہ عارضی) جہاں تک زبان بند ہونے کا تعلق ہے، تو یہ ضرورت کے باب میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ جلد زائل ہو جاتی ہے۔ حدود

کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس (یعنی اشارہ وغیرہ کرنے) سے حدود کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حدود کی بنا صریح بیان پر ہے، بخلاف قصاص کے کہ یہ صریح بیان پر مبنی نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ صفتِ عمد سے مطلق (کسی موجبِ قصاص جرم کا) اقرار کرے اور اس میں کسی ایسے آلے کا ذکر کرے جو عمد پر دلالت کرتا ہو مثلاً تلوار وغیرہ، تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں

اسی طرح، بندوں کے حقوق سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کے ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ مدہوش آدمی کا اقرار بھی صحیح ہوگا کیونکہ مقر لہ کے حق میں اس بات کو سچا سمجھا جائے گا کہ وہ مدہوش نہیں ہے یا پھر یہ کہ ان تصرفات کے حق میں اس کی عقل کو قائم و باقی سمجھا جائے گا، لہٰذا ان تصرفات کے ضمن میں اسے سزا دینے کی غرض سے بقائم ہوش و حواس سمجھا جائے گا باوجود اس کے کہ اس کے ہوش و حواس فی الواقع زائل ہو چکے ہیں۔ مزید برآں، حقوق العباد شبہات کے باوجود بھی ثابت ہو جاتے ہیں، بخلاف حقوق اللہ کے۔

جو شرطیں حقوق العباد سے متعلق اقرار کے ساتھ مختص ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا تعلق تو مقر لہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہو) سے ہے جبکہ دوسری قسم کا تعلق مقر بہ (وہ چیز جس کا اقرار کیا گیا ہو) سے ہے۔

مقر لہ سے متعلق شرط

مقر لہ سے تعلق رکھنے والی شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ (یعنی مقر لہ) معلوم ہو، خواہ وہ موجود ہو یا حمل (یعنی شکمِ مادر میں جنین) ہو چنانچہ اگر وہ مجہول ہو، مثلاً وہ کہے کہ لوگوں میں سے ایک شخص کے میرے ذمے یا زید نام کے ایک شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس اقرار کی بنا پر کسی شخص کو اس سے (مقر بہ کے) مطالبے کا حق حاصل نہیں ہو پاتا، لہٰذا یہ اقرار کا فائدہ نہیں دیتا۔ لیکن اگر وہ اس ایک شخص کی تعیین کر دے، مثلاً وہ کہہ دے کہ اس سے میری مراد فلاں شخص ہے تو اقرار صحیح ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں عورت کے حمل (یعنی جنین) کے لیے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو اگر وہ اس کے لیے کوئی ایسی وجہ بیان کر دے جس کی بناء پر حمل کے لیے حق کا واجب ہونا صحیح ہو، مثلاً مقر یہ کہے کہ فلاں شخص نے اس کے حق میں یہ وصیت کی تھی، یا یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے لہٰذا (جنین) اس کا وارث ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس وجہ سے حق واجب ہو جاتا ہے، اس لیے وہ اپنے اس اقرار میں سچا ہے، لہٰذا یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر وہ مجمل طور پر اقرار کرے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عاقل کے اقرار کو حتی الممکن صحت (صحیح ہونا) پر محمول کرنا واجب ہے اور اس کے اس (مجمل) اقرار کو صحیح وجہ پر محمول کرنا ممکن ہے، اور یہ صحیح وجہ وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی وصیت یا باپ کی موت پر وراثت) لہٰذا اس کو صحیح وجہ پر محمول کرنا واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مبہم اقرار کی وجہ صحیح بھی ہو سکتی ہے اور فاسد بھی، کیونکہ اگر اقرار اس کو وصیت اور وراثت پر محمول کرنے سے صحیح ہو سکتا ہے تو بیع، غصب اور قرض پر محمول کرنے سے صحیح نہیں ہوتا لہٰذا شک کی موجودگی میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، حمل میں تو فی نفسہٖ وجود اور عدم دونوں

کا احتمال ہوتا ہے اور کسی ایک جہت سے شک اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہوتا ہے تو دو جہتوں سے شک بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا مسئلہ تھا کہ جب وہ حمل (یعنی جنین) کے لیے اقرار کرے، اور اگر وہ خود حمل کا اقرار کرے (یعنی جنین مقر لہ کے بجائے مقر بہ ہو) مثلاً وہ کسی شخص کے حق میں باندی کے حمل (یعنی جنین) یا بکری کے حمل کا اقرار کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ باندی یا بکری کے حمل (جنین) کا کسی کے ذمے واجب ہونا ممکن ہے، مثلاً اس شخص کے حق میں باندی یا بکری کے مالک نے اس حمل کی وصیت کی ہو اور اس کی بناء پر مقر نے اس کا اقرار کیا ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقر بہ سے متعلق شرطیں

رہیں وہ شرطیں جن کا تعلق مقر بہ سے ہے تو عین (مال خاص، مال معین) اور دین (قرض) کے اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ مقر بہ غیر کے حق سے صحیح طور پر فارغ ہو اور اگر اس میں غیر کا کوئی حق ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ غیر کا حق معصوم اور قابل احترام ہوتا ہے اس لیے اس (غیر) کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل نہیں کیا جا سکتا؛ لہٰذا یہ جاننا ضروری ہے کہ اس سے غیر کا حق کس وقت وابستہ ہوا اور اس کے وابستہ ہونے کا محل کیا ہے۔

جہاں تک وابستہ ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے مرض الموت کا وقت، چنانچہ جب تک مقروض تندرست ہو قرض اس کے ذمے واجب ہوگا اور جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو جائے تو یہ قرض اس کے ترکے سے وابستہ ہو جائے گا یعنی اس میں متعین ہو جائے گا اور ذمہ سے ترکے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ البتہ کسی مرض کے مرض الموت ہونے کا علم سوائے موت کے اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا، جب اس مرض سے موت متصل ہو جائے (یعنی اسی مرض میں مبتلا ہونے کی حالت میں موت واقع ہو جائے) تو اس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ مرض اپنے وجود کے وقت سے ہی مرض الموت تھا، لہٰذا یہ امر بھی واضح ہوگا کہ قرض کی ترکے کے ساتھ وابستگی اسی وقت سے ثابت ہے۔ اور اس وقت کو بیان کرنے کے لیے مریض اور تندرست کے اقرار کے حکم کو اور ان امور کو جن میں یہ دو اقرار باہم مختلف ہیں اور وہ امور جو اس کے ساتھ متصل ہیں اور ان امور کو بیان کرنا ہوگا جن میں یہ دونوں برابر ہیں۔ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ مریض کے اقرار کی دراصل دو قسمیں ہیں: (۱) اس کا غیر کے لیے دین کا اقرار، (۲) غیر سے اپنے دین کی پوری وصولی کا اقرار۔

مریض کا غیر کے لیے دین کا اقرار

جہاں تک غیر کے لیے دین کے اقرار کا تعلق ہے، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

(۱) یا تو اس نے کسی اجنبی کے حق میں اقرار کیا ہوگا؛
(۲) یا پھر کسی وارث کے حق میں اقرار کیا ہوگا۔

اگر اس نے کسی وارث کے حق میں اقرار کیا ہو تو ہمارے نزدیک باقیماندہ وارثوں کی اجازت کے بغیر یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے صحیح ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور یہ بات تو وارث کے حق میں کیے گئے اقرار میں بھی بالکل ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے اجنبی کے حق میں کیے گئے اقرار میں پائی جاتی ہے، تو جب اجنبی کے حق میں اقرار قبول کیا جاتا ہے تو ایسے ہی وارث کے حق میں اقرار کو بھی

قبول کیا جائے گا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل سیدنا عمر اور آپ کے بیٹے سیدنا عبد اللہ، رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ آپ دونوں نے فرمایا کہ اگر مریض اپنے وارث کے لیے اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا اور اگر کسی اجنبی کے لیے کرے تو جائز ہوگا، کسی اور صحابی کے بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اس نے آپ دونوں سے اس بارے میں اختلاف کیا ہو لہٰذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، اس اقرار میں اس پر (جھوٹ) کا الزام عائد ہو سکتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے کسی وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے کے لیے یہ اقرار کیا ہو، اپنے طبعی میلان کی وجہ سے یا احسان (نیک سلوک) پر ابھارنے والے کسی حق کو پورا کرنے کی غرض سے۔ چونکہ یہ کام وہ عطیے اور وصیت کے ذریعے سرانجام دینے کا مجاز نہیں ہے لہٰذا اس نے اپنی اس غرض کو اقرار کے ذریعے پورا کرنے کا ارادہ کر لیا، بغیر اس کے کہ اس کے ذمے اس وارث کا کوئی قرض ہو، لہٰذا وہ اپنے اقرار میں مورد الزام ہے، اس لیے اس کے اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ مزید برآں، جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گیا تو اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو گیا اس لیے وہ ترکے کی ایک تہائی میں سے اس کو عطیہ دینے کا مجاز نہیں ہے حالانکہ وہ خالصتہً اس کی ملک ہے اور کسی اجنبی کا اس میں کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کسی ایک وارث کے حق میں اس کا اقرار باقیوں کے حق کو باطل کرنا ہے، لہٰذا ان (باقیوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، جب کسی وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے تو اقرار بدرجۂ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اگر اقرار جائز ہو جائے تو وصیت کا باطل ہونا تو بے معنی ہو جائے گا، اس لیے کہ کسی وارث کے ساتھ ترجیحی سلوک کے لیے وہ اقرار کی طرف رجوع کرے گا (بجائے وصیت کے)، بلکہ یہ تو وصیت سے بہتر ہے کیونکہ وصیت کی صورت میں تو ایک تہائی ترکے سے زیادہ کچھ نہیں جاتا جبکہ اقرار سے تو سارا مال بھی جا سکتا ہے، لہٰذا اقرار کا ابطال وصیت کا بطریق اولیٰ ابطال ہے۔

تندرست آدمی کا وارث کے حق میں اقرار صحیح ہوگا، کیونکہ ہم نے جن موانع کا ذکر کیا ہے وہ اس اقرار میں معدوم ہیں۔

یہ تو تھا وارث کے حق میں اقرار کا حکم، اور اگر وہ کسی اجنبی کے لیے اقرار کرے، تو اگر تو اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی ظاہر و معلوم قرض نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ وہ پورے ترکے کو محیط ہو، یہ از روئے استحسان ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ تہائی سے زیادہ کے ترکے میں اس کا اقرار صحیح نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک تہائی سے زائد ترکے سے وارثوں کا حق وابستہ ہے، اسی لیے تو ایک تہائی سے زائد کو وہ عطیہ میں نہیں دے سکتا، لیکن ہم نے منقول کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ منقول یہ ہے کہ سیدنا عمر کے بیٹے، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر مریض کسی اجنبی کے حق میں اپنے پورے ترکے کے برابر قرض کا بھی اقرار کرے تو یہ اقرار جائز ہے، اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا اس قول سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے، لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، اجنبی کے حق میں اقرار میں وہ مورد الزام نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہے۔ تندرست آدمی کا اجنبی کے حق میں اپنے پورے مال کی بابت اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کی تندرستی کی حالت میں اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ نہیں ہے بلکہ قرض اس کے ذمے واجب ہے اور ترکے کے ساتھ قرض حالت مرض میں وابستہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر تندرست آدمی بہت سے اور

مختلف آدمیوں کے لیے قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر دوسرے قرض کا اقرار کرے تو یہ سب صحیح ہوگا، کیونکہ تندرستی کی حالت اطلاق (آزادی و اختیار) کی حالت ہے اس لیے کہ اطلاق کا موجب موجود ہے (یعنی تندرستی) اور ممانعت تو وارثوں کے حق کے وابستہ ہو جانے یا التزام کے اتفاقی سبب (عارض) کی بناء پر ہوتی ہے، اور یہ سب اسباب یہاں (یعنی تندرست آدمی کے اقرار کی صورت میں) ناپید ہیں۔ اس میں متقدم اور متاخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ یہ سب حالت اطلاق میں کیے گئے ہیں۔ اور اگر مریض بہت سے لوگوں کے حق میں قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر ایک اور قرض کا اقرار کرے تو یہ سب اقرار جائز ہوں گے اور اس میں متقدم اور متاخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ (دوسروں کے حق کی) وابستگی کے ضمن میں یہ سب برابر ہیں، اس لیے کہ سب کا زمانہ (دوسروں کے حق کی) وابستگی کا زمانہ ہے اور اس سے مراد ہے زمانہ مرض، کیونکہ مرض کا زمانہ، باوجود اس کے کہ وہ بعد میں اپنی مثل نئے پیدا ہونے والے بہت سے زمانوں پر پھیلا ہوا ہے، حکم کے باب میں درحقیقت بمنزلہ زمانِ واحد کے ہے، اس لیے اس میں اقرار کے تقدم و تاخر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اگر وہ بحالتِ مرض قرض کا اقرار کرے، پھر عین کا اقرار کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ چیز جو میرے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص کی ودیعت (امانت) ہے تو یہ دو قرض ہیں اور ودیعت کو تقدم حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کا قرض کا اقرار صحیح ہے لہٰذا عین کے ساتھ قرضخواہوں کے حق کا وابستہ ہونا واجب ہوگیا کیونکہ وہ (مال عین) ظاہرہ طور اس کی ملکیت ہے، اور ودیعت کا اقرار حق کی اس وابستگی کو مٹاتا نہیں کیونکہ غیر کے حق کو مٹنے سے محفوظ کیا جاتا ہے، جس حد تک کہ ایسا کرنا ممکن ہو، اور یہ ممکن ہے کہ ودیعت کے اقرار کو قرض کا اقرار قرار دے دیا جائے، کیونکہ اس نے ودیعت کے اتلاف کا اقرار کیا ہے اور اس سے پہلے وہ قرض کا اقرار کر چکا ہے۔ تو جب اس نے ودیعت کے اتلاف کا اقرار کر لیا تو اس کا ودیعت کو تلف کرنے کا یہ اقرار قرض کا اقرار بن جائے گا، اس لیے یہ دو قرض ہیں۔ اور اگر وہ ودیعت کا اقرار پہلے کرے اس کے بعد قرض کا اقرار کرے تو ودیعت کا اقرار اولیٰ ہے کیونکہ جب ودیعت کا اقرار صحیح ہے تو ودیعت کسی کے حق کے وابستہ ہونے کا محل نہ رہی کیونکہ وہ تو مقر کی ملکیت سے خارج ہے لہٰذا اقرار سے ودیعت کے ساتھ غیر کے حق کی وابستگی ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زمانہ مرض کے قرضخواہ کا حق ترکے سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز سے اور ترکہ موجود نہیں (یعنی وہ تو کسی کی ودیعت ہے نہ کہ ترکہ)۔ اسی طرح، اگر مریض اپنے مقبوضہ کسی مال کی بابت یہ اقرار کرے کہ وہ کسی کا سرمایہ ہے جو اس نے کاروبار کرنے کے لیے لیا تھا یا مضاربت پر کاروبار کرنے کے لیے لیا تھا تو اس کا حکم وہی ہے جو ودیعت کا حکم تھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ مریض قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی قرضہ ظاہر و معلوم نہ ہو تو اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس کے ذمے قرض ہو جو اس کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر و معلوم ہو، پھر وہ کسی دوسرے قرض کا اقرار کرے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مقر بہ اس کے اقرار کے بغیر ظاہر و معلوم ہو تو سب سے پہلے زمانہ تندرستی کے قرضخواہوں کے ظاہری (و معلوم) قرضے [illegible] سے پہلے ان قرضخواہوں کے قرضے چکائے جائیں گے اور جو مال بچے [illegible] زمانہ مرض کے قرضخواہوں کے قرضوں کی ادائیگی کی جائے گی۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں قسم کے قرضے برابر ہیں۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیماری کے زمانے کا قرضخواہ اور زمانۂ صحت کا قرضخواہ دونوں استحقاق کے سبب میں برابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے کیونکہ اقرار میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور بیماری کی حالت اس کی سچائی کی بہتر دلیل ہے کیونکہ یہ تو ایسی حالت ہے کہ جس میں انسان زمانۂ صحت کی زیادتیوں کی تلافی کرتا ہے چنانچہ اس اقرار میں سچائی غالب ہے لہٰذا اسے بدرجۂ اولیٰ قبول کرنا چاہیئے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ زمانۂ تندرستی کے قرضخواہ کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کی شرط مفقود ہے، للہٰذا یہ اس کے حق میں صحیح نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شرط یہ ہوتی ہے کہ مال غیر کے حق کی وابستگی سے فارغ ہو، بدلیل مذکورہ، اور یہ (فارغ ہونا) نہیں پایا گیا کیونکہ زمانۂ تندرستی کے قرضخواہ کا حق اس کے مال کے ساتھ ابتدائے مرض سے ہی وابستہ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی بطور عطیہ دے تو اس کے عطیے کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اور اگر غیر کا حق اس سے وابستہ نہ ہوتا تو اس کو ضرور نافذ کیا جاتا کیونکہ اس صورت میں یہ عطیہ دینا ایک ایسا تصرف ہے جو اس کے مجاز شخص کی طرف سے کیا گیا اور اس کا محل بھی خالصتہً اس شخص کی ملک ہے اور ایسی صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف کو نافذ کیا جائے، للہٰذا (زمانۂ مرض میں اس کے اس تصرف کا) عدم نفاذ اس کے وابستہ ہونے کی دلیل ہے اور جب وابستہ ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے مال کا (غیر کے حق کی وابستگی سے) فارغ ہونا معدوم ٹھہرا اور یہ زمانۂ تندرستی کے قرضخواہ کے حق میں اس اقرار کے صحیح ہونے کے لیے اس کا فارغ ہونا شرط ہے لہٰذا اس کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جب اس کے واجب ہونے کا علم کسی ظاہر و معلوم سبب کے ذریعے نہیں ہوا اور ذریعۂ علم محض اس کا اقرار ہے تو زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں وہ اپنے اس اقرار میں مورد الزام ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ کسی شخص پر خاص عنایت کرنا چاہتا ہو اور اس کے ساتھ احسان کرنے کے لیے طبعاً مائل ہو، یا ان دونوں کے درمیان کچھ ایسے مراسم ہوں جو اسے اس کے ساتھ بھلائی اور صلہ رحمی کرنے پر آمادہ کرتے ہوں اور عطیے کے طریقے سے وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے اسلیے اقرار کے ذریعے وہ اپنے اس مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہو لہٰذا ظاہر و معلوم قرضوں والے اشخاص کے حق میں اس پر یہ الزام عائد ہوسکتا ہے کہ اس نے یہ اقرار اس حال میں کیا ہے کہ اس پر مقرلہ کا کوئی قرض واجب نہیں، اسلئے اس الزام کی بناء پر اس کے اقرار کو رد کر دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر اس کے ذمے زمانۂ تندرستی کا قرض ہو اور وہ اپنے زیر قبضہ کسی غلام کی بابت اقرار کرے کہ وہ فلاں شخص کا ہے تو زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اور مقرلہ کی بہ نسبت ان قرضخواہوں کا حق فائق ہے، کیونکہ جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہوا تو اسی وقت سے ان قرضخواہوں کا حق اس غلام سے وابستہ ہوگیا، بدلیل مذکورہ، اور فلاں شخص کے لیے اس غلام کا اقرار ان قرضخواہوں کے حق کا ابطال (مٹانا) ہے لہٰذا ان کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مقربہ قرض مقر کے اقرار کے بغیر ظاہر و معلوم نہ ہو، اور اگر وہ اس

کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر و معلوم ہو، مثلاً وہ اس کی ملک میں آنے والے مال کا بدل ہو، جیسے ادھار (LOAN) کا بدل، مال فروخت (مبیع) کا زر ثمن، یا اس مال کا بدل ہو جس کو اس نے استعمال کر ڈالا تو یہ بمنزلہ قرض صحت کے ہے اور یہ ہر دو قسم کے قرض زمانہ مرض کے قرض پر مقدم ہوں گے کیونکہ جب قرض ظاہر ہے اور ایک معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہے تو اس کو رد کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کے اقرار سے اس کا واجب ہونا اور ابتدا اسے مرض سے ہی اس کے ترکے کے ساتھ اس کی وابستگی کا لازم ہونا ظاہر ہے۔ اسی طرح، اگر یہ قرض ظاہر ہو اور کسی معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہو تو وہ اپنے اقرار میں مورد الزام نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی عورت کے ساتھ ایک ہزار دراہم کے عوض شادی کرلے اور اس عورت کا مہر مثل ایک ہزار دراہم ہو تو زمانہ تندرستی کے قرضخواہوں کے مفاد کے خلاف اس کا یہ اقدام جائز ہے اور وہ عورت ان قرضخواہوں کے ساتھ اس کے ترکے میں سے اپنا حصہ بقدر مہر وصول کرے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نکاح جائز ہے، اور مہر کے واجب ہوئے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا تو مہر کا واجب ہونا ظاہر و معلوم ہے کیونکہ اس کے وجوب کا سبب، یعنی نکاح، ظاہر ہے، لہٰذا مہر کا وجوب ناقابل تردید ہے لہٰذا از روئے ضرورت مہر اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہوجائے گا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب نکاح وجوب مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا اور نکاح انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے تو اسی طرح وجوب مہر (بھی ایک ضرورت ہے) جو کہ شرعاً نکاح کے لوازمات میں شامل ہے، اور مریض اپنی بنیادی ضروریات، جیسے غذا اور دوا کی قیمت ادا کرنے پر مال کو خرچ کرنے سے مجبور (جسے منع کر دیا گیا ہو) نہیں ہوتا، خواہ زمانہ تندرستی کا قرض اس کے ذمے واجب الادا کیوں نہ ہو۔

تندرست (مقروض) کو یہ حق حاصل ہے کہ بعض قرضخواہوں کو دوسرے قرضخواہوں پر ترجیح دے، چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک قرضخواہ کا قرض ادا کر دے تو باقی قرضخواہ اس میں سے اپنا حصہ نہیں بانٹیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ تندرستی کی حالت کا قرض مال سے وابستہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ذمے میں ہوتا ہے، لہٰذا ایک قرضخواہ کو ترجیح دے دینے سے باقی قرضخواہوں کا حق مٹ نہیں جاتا۔ البتہ اگر وہ دو آدمیوں کے لیے ایک قرض کا اقرار کرے اور (ادائیگی پر) ان دو میں سے کوئی ایک اس میں سے کچھ پر قبضہ کرلے تو اس کے دوسرے شریک کو حق ہوگا کہ اس میں سے وہ اپنا حصہ وصول کرے کیونکہ اس نے ایک مشترکہ قرض کی ادائیگی کی ہے، لہٰذا مقبوضہ چیز ان دونوں کی مشترکہ ملکیت ہے۔ لیکن مریض کو یہ حق نہیں کہ بعض قرضخواہوں کو دوسرے قرضخواہوں پر ترجیح دے، خواہ وہ زمانہ مرض کے قرضخواہ ہوں یا زمانہ تندرستی کے؛ چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کا قرض ادا کر دے تو (ادا شدہ) مال مقبوضہ میں سب قرضخواہ شریک ہوں گے کیونکہ مرض الموت نے حق کی ترکے کے ساتھ وابستگی کو لازم کر دیا ہے اور وابستگی میں بھی قرضخواہوں کے حقوق یکساں ہیں، لہٰذا بعض کو ترجیح دینا باقیوں کے حق کو مٹانا ہے، الا یہ کہ وہ ادھار (LOAN) کا بدل ہو یا مال فروخت کا زر ثمن ہو، مثلاً اس نے اپنی حالت مرض میں کسی سے ادھار لیا یا قیمت مثل پر کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس کا یہ تصرف ظاہر و معلوم ہو تو اسے حق ہے کہ ادھار چکا دے اور زر ثمن ادا کر دے اور (ادا شدہ) مال مقبوض

یا ادا شدہ قیمت میں قرضخواہ شریک نہ ہوں گے کیونکہ اس شکل میں ترجیح دینے سے باقیوں کا حق نہیں ملتا، اس لیے کہ ان کے حقوق ترکے کے معنی سے وابستہ ہیں نہ کہ اس کی صورت سے اور ترکہ معنی کے اعتبار سے تو قائم ہے کیونکہ ادا شدہ مال کا بدل موجود ہے اور کسی چیز کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ بعینہ وہی ہے، لہٰذا معنی کے لحاظ سے یہ حق کا ابطال نہیں ہے۔

اگر وہ کسی عورت سے شادی کر لے، یا کسی مزدور کو اجرت پہ رکھے اور ان کو بالترتیب مہر اور اجرت نقد ادا کرے تو وہ انہیں نقدی سپرد نہیں کرے گا بلکہ قرضخواہ ان دونوں (عورت اور مزدور) کا پیچھا کریں گے اور اپنے قرضوں کی بابت ان سے تنازعہ کریں گے اور یہ دونوں بھی قرضخواہوں کے برابر ہوں گے کیونکہ سپردگی یعنی ان کو نقد ادائیگی قرضخواہوں کے حق کا ابطال ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، کیونکہ مہر ملکِ نکاح کا بدل ہے اور ملکِ نکاح کے ساتھ قرضخواہوں کے حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے، اسی طرح اجرت اس منفعت کا بدل ہے جو پورے طور پہ حاصل کی جا چکی ہے اور اس کے ساتھ بھی قرضخواہوں کا حق وابستہ نہیں ہو سکتا، اس لیے تقسیم میں برابری لازم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ قرض وصیت اور میراث پہ مقدم ہے کیونکہ میراث تو ایک ایسا حق ہے جسے میّت کی حاجتوں سے فارغ مال میں رکھا گیا ہے تو جب مورث فوت ہو جائے اور اس کے ذمے اتنا قرض ہو جو اس کے سارے ترکے کو محیط ہو تو اس کا مطلب ہے کہ اس کا ترکہ اس کی حاجت میں مشغول ہے (یعنی اس کی ضرورت سے فارغ نہیں ہے) لہٰذا اس ترکے میں میراث کو جاری کرنے کی شرط نہیں پائی گئی؛ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ یعنی "جب کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے" اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے قرض کو میراث پر مقدم کیا ہے، خواہ قرض زمانۂ تندرستی کا ہو یا زمانۂ مرض کا، کیونکہ دلیل نے ان دونوں قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور دلیل وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا (یعنی آیت کریمہ)۔ اگر کئی قرضے جمع ہو جائیں تو تمام قرضخواہ اپنے اپنے قرض کی مناسبت سے ترکے میں سے اپنا حصہ وصول کریں گے۔ اگر ترکے کی تقسیم سے قبل اس میں سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو وہ باقی ترکے کو بقدر حصہ رسدی باہم تقسیم کر لیں گے اور ضائع شدہ کو ایسے سمجھا جائے گا کہ گویا وہ سرے سے موجود ہی نہ تھی، کیونکہ ہر قرضخواہ کا حق ترکے کے ہر ہر جزو سے وابستہ ہے، لہٰذا باقی ماندہ ترکہ ان کے قرضوں کی مناسبت سے ان کے درمیان تقسیم ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حق کے وابستہ ہونے کا محل

جہاں تک حق کے وابستہ ہونے کے محل کا تعلق ہے، تو اس کے وابستہ ہونے کا محل مال ہے کیونکہ قرض کی ادائیگی مال سے ہوتی ہے نہ کہ کسی اور چیز سے، لہٰذا قرضخواہوں کا حق میت کی چھوڑی ہوئی ہر چیز کے ساتھ جو کہ مال ہو وابستہ ہے، خواہ وہ عین ہو یا (اس کا کسی کے ذمے) قرض ہو؛ مقروض کی دیت، اس پہ واقع کی گئی کسی جنایت کا تاوان جو اس کے حق میں واجب ہوا ہو خواہ وہ جنایت خطأً واقع ہوئی ہو یا عمداً، کیونکہ یہ سب چیزیں مال ہیں، لیکن جان یا اس سے کمتر کے قصاص سے ان کا حق وابستہ نہ ہوگا، چنانچہ اگر قرضخواہ قصاص کو معاف کریں تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اگر بعض وارث قصاص کو معاف کر دیں اور باقی وارثوں کا حصہ

(قصاص کا) مال میں تبدیل ہو جائے تو قرضخواہوں کا حق اس سے وابستہ ہو جائے گا اور اس سے ان کے قرضے ادا کیے جائیں گے کیونکہ یہ (دیت) مقتول کی جان کا بدل ہے اس لیے وہ اس کا حق ہے، لہٰذا اس کے دیگر چھوڑے ہوئے اموال کی طرح اس سے بھی اس کے قرضے چکائے جائیں گے۔ اسی طرح، اگر مقروض عورت ہو تو اس کے مہر کے ساتھ قرضخواہوں کا حق وابستہ ہو جائے گا اور بقدر حصہ رسدی ان کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ مہر مال ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ صحت وبحالتِ مرض کیے گئے اقراروں کے احکام اور ان کی تفصیلات جو اوپر بیان کی گئی ہیں وہ آزاد (بمقابلہ غلام) کے اقرار کی بابت ہیں اور ماذون غلام کے اقرار کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ وہ مالِ عین اور قرض کا اقرار کرنے کا مجاز ہے، اس لیے کہ یہ اقرار تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں، لہٰذا اقرار کے حکم کے ضمن میں ماذون غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں۔ اگر ماذون غلام اپنی بیماری کی حالت میں تصرف کرے تو تمام مال میں محابات (کم قیمت پر مال فروخت کرنا) جائز ہوگی جبکہ آزاد مریض کی محابات صرف تہائی مال میں جائز ہوتی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ آزاد محابات کرنے سے اس لیے مجبور ہے کہ اس کے ترکے کے ساتھ اس کے وارثوں کا حق وابستہ ہوتا ہے اور غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا، اور اس کے تصرف کا حکم اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگا لہٰذا وہ بیع میں وکیل کے مانند ہے کہ اگر وہ اپنے مرض الموت میں فروخت کرے اور محابات کرے (یعنی کم قیمت پر مال فروخت کرے) تو پورے مال میں اس کی محابات جائز ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر غلام کے ذمے قرض ہو اور اس کے قبضے میں اس قدر مال ہو کہ اس سے قرض کی پوری ادائگی ہو سکتی ہو تو قرضخواہ اپنے اپنے قرضے وصول کر لیں گے اور باقی ماندہ مال میں محابات جائز ہوگی۔ اور اگر قرض اس کے تمام مقبوضہ مال کو محیط ہو تو خریدار سے کہا جائے گا کہ چاہو تو سب محابات ادا کر دو ورنہ مال فروخت واپس کر دو، جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب آزاد مریض محابات کرے اور اس کے ذمے قرض ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مریض کا قرض کو وصول کر لینے کا اقرار

جہاں تک مریض کی طرف سے اس قرض کی پوری وصولی کے اقرار کا تعلق ہے جو اس کے لیے کسی دوسرے پر واجب ہو، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

(۱) یا تو وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس کے کسی وارث پر واجب ہوگا۔

(۲) یا پھر وہ کسی ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو کسی اجنبی پر واجب ہوگا۔

اگر وہ اجنبی پر واجب ہونے والے اپنے قرض کی پوری وصولی کا اقرار کرے، تو یا تو وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس اجنبی پر مقر کی حالت صحت میں واجب ہوا ہوگا یا پھر ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس اجنبی پر مقر کی حالت مرض میں واجب ہوا ہوگا۔ اگر اس نے اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کیا ہو جو اس اجنبی پر مقر کی حالت صحت میں واجب ہوا ہو تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور اس کے وصولی کے اقرار کی تصدیق کی جائے گی، چنانچہ مقروض قرض سے بری ہو جائے گا، خواہ حالت صحت میں واجب ہونے والا یہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں، جیسے کسی جنایت وغیرہ کا تاوان یا قتلِ

عمد کا بدل صلح یا ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے، مثلاً اُدھار (LOAN) کا بدل یا مال فروخت کا زرِ ثمن، اور خواہ اس (مقر) کے ذمے زمانۂ صحت کا کوئی قرض واجب ہو یا واجب نہ ہو۔
اگر کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر (اس کا قرض اس اجنبی پر) واجب ہوا ہو جو مال ہے (تو اس صورت میں اس کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ مریض نے یہ اقرار کر کے قرضخواہوں کے حق کا ابطال نہیں کیا کیونکہ مریض کے اس اقرار سے کہ اس نے حالت صحت میں اپنا قرض وصول کر لیا تھا مقروض قرض سے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے. جیسے وہ مال قرضخواہ کو سپرد کرنے کے ذریعے قرض کو ادا کر کے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے اور عارض (اتفاقی امر) تو مرض ہے اور یہ مریض کو اس چیز سے مجور کرنے میں مؤثر ہے جو اس پر کسی اور کا حق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے ماذون غلام اگر مجور ہونے کے بعد اس قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے ماذون ہونے کی حالت میں اس کے لیے ثابت ہوا تھا تو اس کا اقرار صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی یہاں (بھی صحیح) ہوگا، بلکہ بدرجۂ اولیٰ صحیح ہوگا کیونکہ غلام کا مجور رہونا قوی تر ہے اس لیے کہ وہ تو خرید و فروخت سے بھی مجور ہو جاتا ہے جب کہ مریض خرید و فروخت سے مجور نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، وہاں تو حجر (ممانعت) کا اثر اس کے حقوق کے ضمن میں ظاہر ہوا تھا نہ کہ واجبات کی بابت، تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ایسا ہوگا۔

اگر وہ قرض ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں (تو اس کی وصولی کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ اس کے مرض الموت کی بنا پر قرضخواہوں کا حق مبدل (جس کا بدل دیا گیا) سے وابستہ نہیں ہوتا اور مبدل ہے جان، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، اس لیے بدل کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہوگا اور اگر اس کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہے تو قرض کی وصولی کا اقرار قرضخواہوں کے حق کا ابطال نہیں ہے لٰہذا یہ صحیح ہوگا اور مقروض قرض سے بری ہو جائیگا۔ اسی طرح، اگر مالک ایسے بدلِ کتابت کی وصولی کا اقرار کرے جو اس (مقر) کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا تو اسکی تصدیق کی جائے گی اور مکاتب بری ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے حالت صحت میں واجب ہوا تھا اور اگر وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے اس کی حالت مرض میں واجب ہوا ہو تو اگر تو یہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو کہ مال ہے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا اور زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اسے اس کی طرف سے قرض کا اقرار سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے مرض الموت میں مبتلا ہونے پر قرضخواہوں کا حق مبدل سے وابستہ ہو گیا اس لیے کہ وہ مال ہے، لٰہذا بیع اور ادھار مبدل پر سے ان (قرضخواہوں) کے حق کو مٹاتا ہے، البتہ اگر وہ بدل ان (قرضخواہوں) کو وصول ہو جائے تو (جُدا بات ہے)، اس صورت میں یہ معنی کے لحاظ سے بدل ہوگا کیونکہ بدل اس کا قائم مقام ہو جائے گا۔ اور اگر وہ وصولی کا اقرار کرے اور بدل ان کو وصول نہ ہو تو ان کے حق میں اس کا وصولی کا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے یہ قرض کا اقرار ہی ٹھہرے گا کیونکہ قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے سے قرض کی وصولی کرتا ہے تو وصول شدہ مال وصول کرنے والے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے پھر تبادلہ (قرض کے بدلے قرض، مقاصہ) واقع ہوگا، لٰہذا قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اور مریض کا قرض کا اقرار، جب کہ اس کے ذمے اس کے زمانۂ تندرستی کا قرض

ہو، زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوتا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص مریض کی مرضی کے خلاف اس کے زمانۂ مرض میں اس کی کوئی چیز تلف کر دے اور مریض اقرار کرے کہ اس نے اس سے تلف کردہ چیز کی قیمت وصول کر لی ہے تو اس کے اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اگر اس کے ذمے اس کے زمانۂ صحت کا کوئی قرض ہو، کیونکہ اس کی حالت مرض میں مبدل کے ساتھ (قرضخواہ کا) حق وابستہ تھا لہٰذا یہ حق بدل کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کی حالتِ صحت میں اس کی چیز تلف کی ہو اور (اس کی قیمت کی وصولی کا) اقرار وہ حالت مرض میں کرے تو یہ اقرار صحیح ہے کیونکہ زمانۂ تندرستی کے قرض کی حالت مرض میں وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے، اگرچہ وہ کسی ایسی چیز کا بدل ہو جو مال ہے اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے اور اگر وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں ہے تو پھر بھی اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ مرض کی بنا پر زمانۂ صحت کے قرضخواہوں کا حق مبدل کے ساتھ وابستہ نہیں ہوا کیونکہ اس کے ساتھ حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، لہٰذا یہ بدل کے ساتھ بھی وابستہ نہ ہوگا، اس لیے اس کی وصولی کا اقرار اور زمانۂ تندرستی میں واجب ہونے والے قرض کی وصولی کا اقرار دونوں برابر ہیں، اور وہ (یعنی زمانۂ تندرستی کے قرض کی وصولی کا اقرار) تو صحیح ہوتا ہے، لہٰذا یہ بھی صحیح ہوگا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص مریض کے لیے یہ اقرار کرے کہ اس نے بحالت مرض ایک غلام کو خطاءً قتل کیا تھا یا غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تھا یا (اقرار کے بجائے) اس پر شہادت قائم ہو جائے اور اس پر نصف قیمت واجب ہو گئی تو اس صورت میں اگر مریض اس نصف قیمت کی وصولی کا اقرار کر لے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غلام کے قتل پر ہمارے نزدیک جان کا بدل واجب ہوتا ہے نہ کہ مال کا بدل، جس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد لوگوں کی دیت کی طرح غلام کے قتل خطا کا بدل (دیت) بھی ایک مقرر مقدار میں واجب ہوتا ہے (اگر جان کے بدل کے بجائے یہ مال کا بدل ہوتا تو اس کی مقدار مقرر نہ ہوتی کیونکہ اموال کی قیمتیں تو متفاوت ہوتی ہیں)، چنانچہ اگر وہ کسی ایسے غلام کا ہاتھ کاٹ دے جس کی قیمت تیس ہزار دراہم ہو تو اس کے ذمے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، گیارہ کم دس ہزار دراہم ہوں گے، کہ دس ہزار میں سے دس کم کیے جائیں گے تاکہ یہ آزاد کی دیت کے برابر نہ ہو جائے اور گیارہواں درہم اس لیے کم کیا جائے گا کہ اس کے ہاتھ کا بدل اس کی جان کے بدل کے مساوی نہ ہو جائے۔ امام محمدؒ کے نزدیک، اس غلام کے ہاتھ کو کاٹنے پر دس کم پانچ ہزار دراہم واجب ہوں گے۔ یہ اقوال اس امر کی دلیل ہیں کہ غلام کے ہاتھ کی دیت ایک مقررہ مقدار کے طور پر واجب ہوتی ہے، لہٰذا یہ دیت ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے، جیسے آزاد کی دیت ہوتی ہے، اس لیے قرضخواہوں کا حق اس کے ساتھ وابستہ نہیں ہوگا، لہٰذا اس کی وصولی کا اقرار ان (قرضخواہوں) کے حق کا ابطال نہیں ہے۔

اسی طرح، اگر مجرم نے غلام کو عمداً قتل کیا ہو اور مریض مال کے عوض اس سے صلح کر لے، پھر وہ اقرار کرے کہ اس نے بدلِ صلح کی وصولی کر لی ہے تو یہ جائز ہے اور اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ بدل صلح ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وارث کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار

اگر وہ اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو کسی وارث پر واجب تھا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا، خواہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے یا کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر جو مال نہیں ہے، کیونکہ یہ قرض کا اقرار ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قرض کی وصولی مقاصہ (تبادلے) کے طریقے پر ہوتی ہے اور وہ اس طرح ہے کہ وصول کردہ چیز وصول کنندہ کے ذمے قرض بن جائے، للہٰذا اس کا اقرار وصولیابی قرض کا اقرار ہے، اور مریض کا اپنے وارث کے لیے اقرار باطل ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی عورت سے شادی کرے اور وہ عورت اپنے مرض الموت میں اقرار کرے کہ اس نے اپنا مہر اپنے شوہر سے پورا وصول کر لیا ہے، اور بات صرف اس کے اس قول کے ذریعے ہی معلوم ہوئی ہو، اس عورت کے ذمے اس کے زمانۂ تندرستی کا قرض بھی ہو، پھر وہ عورت مر جائے، اور ابھی اس کے شوہر نے اسے طلاق نہ دی ہو، اور اس مہر کے سوا اس عورت کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا اور اس کے شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ مہر اس کے قرضخواہوں کو لوٹا دے، چنانچہ اس کو قرضخواہوں میں بقدر حصہ رسدی تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اس عورت کا وارث ہے، اور مریض کا اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار جو کسی وارث کے ذمے ہو صحیح نہیں ہوتا، اگرچہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں ہے (تو بھی اقرار صحیح نہیں ہوگا)، بدلیل مذکورہ، کہ یہ وارث کے لیے قرض کا اقرار ہے اور یہ باطل ہے۔ اگر وہ عورت اپنی حالت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے اپنے شوہر سے مہر وصول کر لیا تھا پھر مباشرت سے قبل ہی اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی تھی تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ جب شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی تو اب وہ اس کا وارث نہ بن سکے گا، للہٰذا اس سے مہر کی وصولی کا اقرار وارث کے لیے قرض کا اقرار نہیں ہے، اس لیے یہ اقرار صحیح ہے، اور شوہر کو یہ حق نہ ہوگا کہ نصف مہر کے بقدر قرضخواہوں سے اپنا حصہ بانٹے، چنانچہ وہ کہے کہ اس نے مجھ سے تمام مہر وصول کرنے کا اقرار کیا تھا اور مباشرت سے قبل طلاق کی صورت میں وہ نصف مہر سے زیادہ وصول کرنے کی حقدار نہیں تھی، للہٰذا نصف مہر اس (عورت) کے ذمے میرا قرض ہو گیا، للہٰذا میں اس کے قرضخواہوں کے ساتھ اپنا حصہ رسدی وصول کروں گا، کیونکہ اس عورت کی طرف سے مہر کی وصولی کا اقرار شوہر کی مہر سے براءت کے حق میں تو صحیح ہے لیکن اس کے قرضخواہوں کے ساتھ اس کے مال میں اس کی شراکت کو ثابت کرنے کے حق میں صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کے قرضے زمانۂ صحت کے قرضے ہیں اور شوہر کے لیے اس کا اقرار زمانۂ مرض میں ہے اس لیے ان (یعنی قرضخواہوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، پھر اس (عورت) نے مہر کی وصولی کا اقرار کیا ہو، اس کے بعد اس نے اس کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعی دی ہو، پھر عورت عدت پوری کرنے کے بعد مر گئی ہو تو اس مسئلے کا بھی ویسا ہی حکم ہے کیونکہ شوہر اس کی موت کے وقت اس کا وارث نہیں تھا۔ اگر وہ عدت پوری کرنے سے قبل مر گئی ہو تو اس (عورت) کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ طلاق رجعی کی صورت میں اس حکم کی وجہ تو یہ ہے کہ عدت ابھی برقرار ہے اور وراثت قائم ہے۔ طلاق بائنہ کی صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ عدت ابھی باقی

ہے اور اسے یہ اقرار کرنے سے ممانعت تھی کیونکہ حالت عدت میں نکاح قائم ہوتا ہے، لہٰذا ایک لحاظ سے نکاح قائم تھا اس لیے ممانعت اس وقت تک زائل نہ ہوگی جب تک مانع کسی لحاظ سے بھی موجود ہو، اسی لیے تو عدت گزار عورت کی شہادت اس کے شوہر کے حق میں قبول نہیں کی جاتی اگرچہ طلاق بائنہ ہو اور جب اس کا اقرار صحیح نہ ہو اور اس کے ذمے زمانہ تندرستی کے قرضے ہوں تو پہلے زمانہ صحت کے قرضخواہ اپنے قرضے پورے وصول کریں گے اور اس کے بعد اگر اس کے مال میں سے کچھ بچ گیا ہو تو مہر اور اس عورت کے ترکے میں سے اس کے حصہ وراثت کو دیکھا جائے اور ان دونوں میں سے جو کمتر ہوگا وہ اس کو دے دیا جائے۔ ہمارے مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے کا یہ جواب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے تو یہ لازم ہے کہ شوہر سے مہر کی وصولی کا اقرار جملہ اقراروں میں اس کے وارثوں پر مقدم ہونے کے حق میں صحیح ہو۔ اصل مسئلہ کتاب الطلاق میں اس مریض کے بارے میں ہے جو اپنی بیوی کو اس کے مطالبے پر طلاق دے پھر اپنی بیوی کے لیے کسی مال کا اقرار کرے تو اس کا وہ اقرار صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وہ عورت اب اجنبیہ ہے جس کے لیے اس (شوہر) کے ترکے میں کوئی حق وراثت نہیں ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ میراث میں اس عورت کا جو حصہ بنتا ہے اور اس کے لیے اس (کے شوہر) نے جو اقرار کیا ہے ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہ اسے دیا جائے۔ چنانچہ صاحبین اس عورت کی ظاہرہ حالتِ اجنبیت کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ ان دونوں (یعنی شوہر اور بیوی) نے آپس میں اتفاق کر لیا ہو تاکہ شوہر اس کے لیے اس کے حصہ وراثت سے زیادہ مال کا اقرار کر لے۔ لہٰذا اس کے حصہ وراثت سے زائد کے اقرار میں وہ دیگر تمام وارثوں کے حق میں مورد الزام ہے اسلیے اس کا اقرار صحیح نہیں، تو ایسے ہی یہاں (یعنی عورت کے اقرار والے مذکورہ مسئلے میں) ہوگا۔

ماذون غلام اگر حالت مرض میں زمانہ صحت یا زمانہ مرض کے قرض کی وصولی کا اقرار کرے تو وہ اپنے اس اقرار میں آزاد کے مانند ہے کیونکہ وہ قرض کی وصولی اور ادا شدہ مال قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار کرنے کا اسی طرح مجاز ہے جس طرح آزاد ہوتا، لہٰذا ہر وہ اقرار جو آزاد کی طرف سے صحیح ہے ماذون غلام کی طرف سے بھی صحیح ہے اور جو اقرار آزاد کی طرف سے صحیح نہیں ہے وہ ماذون غلام کی طرف سے بھی صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابراء سے متعلق مریض کا اقرار

جہاں تک مریض کی طرف سے ابراء (بری الذمہ کرنا) کے اقرار کا تعلق ہے، مثلاً مریض یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کو اس قرض سے بری الذمہ کر دیا ہے جو اس کے زمانہ صحت میں اس کے ذمے تھا تو یہ اقرار جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ فی الحال ابراء کے انشاء کا مجاز نہیں ہے لہٰذا اس کے اقرار کا بھی مجاز نہیں ہے، بخلاف وصولیٔ قرض کے اقرار کے، کیونکہ یہ مال قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار ہے اور وہ قبضے کے انشاء کا مجاز ہے، لہٰذا اقرار کے ذریعے اس کی خبر دینے کا بھی مجاز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نسب کا اقرار

رہا نسب کا اقرار، اور اس سے مراد ہے وارث کا اقرار، تو اس کی دو قسمیں ہیں:
(۱) آدمی کا اپنے وارث کی بابت اقرار
(۲) وارث کی طرف سے اس کے وارث کا اقرار
مذکورہ ہر قسم کے اقرار سے دو حکم وابستہ ہیں، نسب کا حکم اور میراث کا حکم۔

وارث کا اقرار جہاں تک اپنے وارث کے اقرار کا تعلق ہے، اثبات نسب کے حق میں اس کے صحیح ہونے کے لیے کچھ شرطیں ہیں:

(۱) ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مقر بہ میں ثبوت نسب کا احتمال ہو کیونکہ اقرار کسی کائن (ہونے والا) کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں، سو اگر اس کا ہونا محال ہو تو کائن کی بابت خبر دینا نرا جھوٹ قرار پائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لڑکے کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور اُس جیسے کے ہاں اس جیسا پیدا نہ ہو سکتا ہو (مثلاً لڑکے اور مقر کے درمیان عمر کا تفاوت اتنا کم ہو کہ وہ اس کا بیٹا نہ بن سکتا ہو) تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ یہ لڑکا اس کا بیٹا ہو لہٰذا اس کا اقرار یقینی طور پر جھوٹ ہے۔

(۲) ازانجملہ، ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب کسی دوسرے شخص سے معروف نہ ہو، اگر ایسا ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا، کیونکہ جب دوسرے شخص سے اس کا نسب ثابت ہے تو اس کے بعد مقر سے اس کے نسب کا ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔

(۳) ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے اگر وہ اپنے ذاتی قبضے میں ہو (یعنی اپنا قابض و مالک آپ ہو) تو وہ اس اقرار کی تصدیق کرے کیونکہ مقر کا اقرار اس انسان کے (اپنی ذات پر) قبضے کے ابطال کو متضمن ہوتا ہے اور اس کا قبضہ بدون اس کی رضامندی کے باطل نہیں کیا جا سکتا۔

حالت مرض میں اقرار نسب مقر کا تندرست ہونا اس کے اقرار نسب کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ نسب کا اقرار تندرست اور بیمار ہر دو قسم کے مقر کی طرف سے صحیح ہے کیونکہ مرض فی نفسہٖ تو اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے بلکہ یہ تو اس سبب سے مانع بن جاتا ہے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ ہو یا مقر پر الزام آتا ہو، اور یہ سب اسباب یہاں ناپید ہیں، کسی کے حق کی وابستگی کا معدوم ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ جس شخص کا نسب ہنوز مجہول ہے اس کے ساتھ کسی کا حق کیا وابستہ ہوگا۔ اسی طرح الزام کا مفہوم بھی ناپید ہے، کیونکہ میراث، نسب کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیونکہ میراث سے محروم کر دینے والے ایسے اسباب ہیں جو نسب میں خلل نہیں ڈالتے، جیسے قتل، غلامی، اختلاف دین اور اختلاف دار، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۴) ایک شرط یہ ہے کہ اقرار میں کسی دوسرے شخص پر نسب کو نہ رکھا گیا ہو، خواہ وہ شخص کہ جس کے

نسب کا اقرار کیا گیا ہے اس اقرار کی تکذیب کرے یا تصدیق کرے کیونکہ کسی شخص کا اقرار اس کی اپنی ذات کے خلاف حجت ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے خلاف، اس لیے کہ اگر یہ دوسرے کے خلاف ہو تو پھر یہ (اقرار نہیں کہلاتا بلکہ) شہادت یا دعویٰ ہوتا ہے اور خالی دعوی حجت نہیں ہوتا اور فرد واحد کی ایسے امر کی بابت گواہی جس سے دوسرے لوگ بھی مطلع ہوں اور اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو، قبول نہیں کی جاتی۔ اور جس اقرار میں کسی دوسرے انسان کے نسب کو کسی دوسرے شخص پر رکھا گیا ہو یہ دوسرے کے خلاف اقرار ہے نہ کہ خود اپنی ذات کے خلاف، للذا یہ یا تو دعوی ہے یا پھر شہادت (لیکن اقرار نہیں ہے) اور ان میں سے کسی کو بھی بغیر حجت کے قبول نہیں کیا جاتا۔

اس اصول کی بنیاد پر، مرد کا اقرار نسب پانچ آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے: (۱) والد، (۲) والدہ (۳) اولاد؛ (۴) بیوی؛ اور (۵) مولیٰ (غلام یا باندی کا مالک)۔ عورت کا اقرار چار آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے (۱) والد؛ (۲) والدہ؛ (۳) شوہر؛ (۴) اور مولیٰ۔ اگر عورت اولاد کا اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں کی بابت اقرار میں دوسرے کے نسب کو دوسرے پر رکھنا نہیں ہے؛ ولاء کے اقرار میں تو بات ظاہر ہے کیونکہ اس میں تو کسی کے ساتھ نسب کو قائم نہیں کیا جاتا اسی طرح زوجیت (شوہر یا بیوی ہونے) کے اقرار میں بھی غیر کے نسب کو غیر پر نہیں رکھا جاتا، تاہم (مقرلہ کی طرف سے) تصدیق ناگزیر ہے، بدلیل مذکورہ۔ اگر یہ تصدیق مقر کی زندگی میں ہی ہو جائے تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر مقر کی وفات کے بعد ہو تو اس صورت میں اگر تو اقرار شوہر کی طرف سے ہو تو بیوی کی تصدیق بالاجماع صحیح ہے، خواہ وہ شوہر کی حیات میں تصدیق کرے یا اس کی موت کے بعد، مثلاً کوئی مرد کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ مرد مر جائے پھر وہ عورت اس کی تصدیق کر دے (تو یہ اقرار صحیح ہوگا) کیونکہ موت کے بعد بھی ایک لحاظ سے نکاح باقی ہوتا ہے کیونکہ عدت میں نکاح کے بعض احکام باقی ہوتے ہیں، للذا یہ قابل تصدیق ہے۔ اگر زوجیت کا اقرار عورت کی طرف سے ہو اور اس (عورت) کی موت کے بعد شوہر اس کی تصدیق کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تصدیق صحیح نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا، یعنی یہ کہ موت کے بعد نکاح ایک جہت سے باقی ہوتا ہے للذا تصدیق جائز ہے، جیسے اس صورت میں جائز ہوتی ہے کہ جب شوہر زوجیت کا اقرار کرے اور بیوی اس کی موت کے بعد اس کی تصدیق کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح فی الحال تو درحقیقت معدوم ہے للذا یہ تصدیق کا محل نہ بنے گا، اس کی بقاء کا حکم تو بعض ایسے احکام کی ادائیگی کے لیے عطا کیا گیا ہے جو موت سے پہلے ثابت تھے اور میراث تو ایسا حکم ہے جو موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے للذا اس حکم (میراث) کے حق میں نکاح زائل ہو چکا ہے، اس لیے تصدیق کرنا ممکن نہیں ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اولاد کا اقرار (مرد کی طرف سے) اس لیے جائز ہے کہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر نہیں رکھا جاتا بلکہ مقر خود اپنے اوپر رکھتا ہے للذا یہ خود اپنے خلاف اقرار ہے نہ کہ کسی غیر کے خلاف، اس لیے اسے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر مقرلہ کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو تو اس صورت میں اس کی طرف سے اس اقرار کی تصدیق ناگزیر ہے، بدلیل مذکورہ، خواہ یہ تصدیق مقر کے زمانہ حیات میں پائی جائے یا اس کی موت کے بعد کیونکہ موت سے

نسب باطل نہیں ہو جاتا، للہذا دونوں حالتوں میں تصدیق جائز ہے۔ اسی طرح، والدین کا اقرار بھی غیر کے نسب کو غیر پر رکھنا نہیں ہے، اس لیے یہ بھی خود اپنے خلاف اقرار ہے نہ کہ غیر کے خلاف، للہذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر عورت مذکورہ لوگوں کے بارے میں نسب کا اقرار کرے تو یہ بھی جائز ہوگا، بدلیل مذکورہ، ماسوا اولاد کے اقرار کے کیونکہ یہ اقرار دوسرے کے نسب کو کسی دوسرے پر رکھنا ہے اور وہ ہے اولاد کے نسب کو شوہر پر رکھنا، اس لیے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ شوہر اس کی تصدیق کر دے یا کوئی عورت (جنائی دائی) اس کی ولادت کی شہادت دے دے، بخلاف مرد کے، کیونکہ اس کے اقرار میں اولاد کے نسب کو وہ اپنے اوپر رکھتا ہے۔ مذکورہ لوگوں کے سوا اور کسی کے حق میں نسب کا اقرار جائز نہیں ہے، جیسے چچا یا بھائی ہونے کا اقرار، کیونکہ یہ غیر کے نسب کو غیر یعنی دادے یا باپ پر رکھنا ہے۔

میراث کے حق میں اقرار کے صحیح ہونیکی شرطیں

اسی طرح میراث کے حکم کے حق میں وارث کے اقرار کے صحیح ہونے کے لیے بھی وہی شرطیں درکار ہیں جو ثبوت نسب کے لیے درکار ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں، ماسوا غیر پر نسب کو رکھنے والی شرط کے؛ چنانچہ ایسا اقرار نسب جس میں مقر نے غیر پر نسب کو رکھا ہو اثبات نسب کے حق میں تو قطعاً صحیح نہیں ہوتا لیکن میراث کے حق میں صحیح ہوتا ہے، مگر ایک شرط پر اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کا سرے سے کوئی وارث نہ ہو اور اس کی میراث پر صرف اسی کا حق ہو، کیونکہ عاقل کے تصرف کو تاحد امکان صحیح قرار دینا واجب ہے۔ سو اگر یہ ثبوت نسب کے حق میں ممکن نہیں ہے کہ اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، لیکن میراث کے حق میں یہ ممکن ہے۔ اور اگر وہاں کوئی وارث ہو، قریبی ہو یا بعید کا، تو اسکا اقرار قطعاً صحیح نہ ہوگا، اور اسے کوئی میراث نہ ملیگی۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً وہ بھائی کا اقرار کرلے (یعنی کہے کہ فلاں شخص میرا بھائی ہے) اور اسکی ایک پھوپھی یا خالہ ہو تو اسکی میراث پر اس کی پھوپھی یا خالہ کا حق ہوگا اور مقر لہ (یعنی وہ شخص جسے اس نے اپنا بھائی اقرار کیا ہے) کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ وہ دونوں (یعنی پھوپھی اور خالہ) تو یقینی طور پر وارث ہیں، للہذا ان دونوں کا حق تو یقین کے ساتھ ثابت ہے، اس لیے میراث کو ان دونوں کے سوا کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کر کے ان دو کے حق کو زائل کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر وہ بھائی کا یا پوتے کا اقرار کرے اور اسکا مولائے موالات (از روئے موالات، یعنی عہد و پیمان کے ذریعے بننے والا مولی) ہو، پھر وہ مرجائے تو میراث پر اس مولی کا حق ہوگا اور مقر لہ کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ ولاء (دیکھیے کتاب الولاء) میراث کے اسباب میں شامل ہے، اور اس کا مذکورہ اقرار عقد موالات سے انحراف نہیں قرار پائے گا کیونکہ انحراف حقیقۃً معدوم ہے، للہذا عقد موالات باقی رہے گا اور یہ مذکورہ آدمیوں کے لیے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح، اگر مولائے موالات ہی اس کا مولائے عتق (یعنی وہ مولی جس کی ملک میں غلام آزاد ہوا ہو) ہو تو اس صورت میں وہ بدرجۂ اولی میراث کا واحد حقدار ہوگا کیونکہ وہ تو اس کا عصبہ ہے (عصبہ کہتے ہیں سلسلۂ ذکور میں ہم جد کو، ابوی قرابت دار AGNATE) اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو لیکن اس نے کسی ایک آدمی کے لیے پورے مال کی وصیت کی ہو تو ترکے کی ایک تہائی تو اس آدمی کو ملے گی جس کے حق میں وصیت کی گئی اور باقی ترکہ اس آدمی کو ملے گا جس کو اس نے اپنا بھائی اقرار کیا ہے کیونکہ اس کے زعم میں وہ وارث ہے۔ اگر اس شخص کے علاوہ کہ جس کے لیے مال کی وصیت کی گئی مولائے

موالات بھی ہو تو وصیت والے کو ایک تہائی ترکہ ملے گا اور باقی اس کے مولیٰ کو ملے گا، جبکہ مقر لہ کو کچھ بھی نہ ملے گا، کیونکہ موالات وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے لیکن مذکورہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، بدلیل مذکورہ۔ اگر مولائے موالات کے بجائے مولائے عتاق ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مولائے موالات عصبات (عصبہ کی جمع) میں سب سے آخری ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہے اور مولائے موالات سب سے آخری وارث ہے اور اس کا مقام ذوی الارحام کے بعد ہے، تو جب ان دو ولاؤں (ولائے موالات اور ولائے عتاق) میں سے ضعیف تر ولاء (ولائے موالات) مذکورہ اقرار نسب کے صحیح ہونے میں مانع ہے تو قوی تر ولاء (ولائے عتاق) بدرجۂ اولیٰ مانع ہوگا۔

اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی شخص کو اپنا بھائی اقرار کرے اور مقر لہ اس کی تصدیق کر دے پھر بعد ازاں مریض انکار کر دے اور کہہ دے کہ میرے اور تمہارے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے تو اس کا اقرار میراث کے حق میں بھی باطل ہو جائے گا، چنانچہ اگر وہ اپنے اس انکار کے بعد کسی انسان کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے پھر وہ فوت ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو سارا مال اس انسان کو مل جائے گا جس کے لیے اس نے وصیت کی تھی، کیونکہ اس کی طرف سے یہ انکار، اقرار سے رجوع ہے اور اس قسم کے اقرار سے رجوع صحیح ہوتا ہے کیونکہ یہ اقرار وصیت کے مشابہ ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ وصیت نہیں ہے اور وصیت سے رجوع صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ انکار کر دے، اور اس نے کسی کے لیے مال کی وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا مال بیت المال میں داخل ہو جائے گا، کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کی بنا پر اس کا یہ اقرار سرے سے باطل ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا

جہاں تک کسی کو وارث اقرار کرنے کا تعلق ہے، تو اس سلسلے میں گفتگو کے دو موضوع ہیں: ایک تو ثبوت نسب کے حق میں، اور دوسرا میراث کے حق میں۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وارث ایک ہوگا یا ایک سے زیادہ وارث ہوں گے، مثلاً ایک آدمی فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑے اور وہ بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے تو کیا میت سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا؟ اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ اکلوتے وارث کے اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوگا، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ نسب ثابت ہو جائے گا، اور اسی قول کو کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔ اور اگر وارث ایک سے زیادہ ہوں، مثلاً دو مرد ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں یا اس سے زیادہ ہوں تو اگر یہ سب وارث اقرار کریں تو بالاجماع نسب ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ میراث کے حق میں ایک شخص کا قول قبول کر لیا جاتا ہے تو نسب کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، جیسے کہ ایک جماعت کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بھائی ہونے کا اقرار غیر پر اقرار ہے کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر رکھا گیا ہے، لہٰذا یہ شہادت ہے، اور اکیلے آدمی کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ دو یا اس سے زیادہ ہوں کیونکہ نسب کے حق میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ جہاں تک میراث کے حق میں اقرار کو قبول کرنے کا تعلق ہے، تو اکلوتے وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا صحیح ہے اور میراث کے حق میں اس کی تصدیق کی

جائے گی، مثلاً (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے؛ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ (اقرار کیا ہوا بھائی) اس کے زیرِ قبضہ تمام میراث میں اس کا شریک ہوگا، کیونکہ بھائی ہونے کا اقرار دو چیزوں کا اقرار ہے، نسب کا اور مال (ترکے) کے استحقاق کا، اور نسب کا اقرار غیر کے خلاف اقرار ہے، لہٰذا قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ درحقیقت دعویٰ یا شہادت ہے، جبکہ مال کے استحقاق کا اقرار مقر کا خود اپنے خلاف اقرار ہے اور یہ مقبول ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی اقرار ایک لحاظ سے تو مقبول ہو جبکہ ایک لحاظ سے غیر مقبول ہو، جیسے کوئی شخص ایک غلام خریدے پھر اقرار کرے کہ فروخت کنندہ نے فروخت کرنے سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو آزاد کرنے کے حق میں تو اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن فروخت کنندہ سے زرِ ثمن کی واپسی کے اختیار کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، یہ جائز ہے کہ یہاں وارث کا اقرار کرنے کو میراث کے حق میں قبول کر لیا جائے لیکن ثبوتِ نسب کے حق میں قبول نہ کیا جائے۔

اگر (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنی بہن اقرار کرے تو مقر کے مقبوضہ مال میں سے ایک تہائی مال وہ لے لے گی کیونکہ میراث کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے، اور اپنے بھائی کے ساتھ بہن کو اس میراث کے ایک تہائی کا حق ہے۔

اگر وہ کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کے باپ کی بیوی ہے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا آٹھواں حصہ اس (عورت) کو ملے گا۔

اگر وہ کسی عورت کو اپنی دادی یعنی میت کی ماں اقرار کرے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا چھٹا حصہ اس عورت کو ملے گا۔ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ مقر اپنے مقبوضہ مال کے ضمن میں اپنے اقرار پر وہی معاملہ کرے گا جو کہ نسب کے ثابت ہونے کی صورت میں وہ کرتا۔

اگر میت کا بیٹا کسی کو میت کا پوتا اقرار کرے اور وہ (پوتا) اس کی تصدیق کرے لیکن مقر کو میت کا بیٹا ماننے سے انکار کرے تو مقر کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور ترکہ ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ یہ از روئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے اور سارا مال اسی کو ملے تا آنکہ مقر اپنے نسب پر گواہ قائم کر دے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقرلہ کی وراثت کے اثبات پر دونوں (مقر اور مقرلہ) متفق ہیں اور مقر کی وراثت کی بابت ان میں اختلاف ہے، لہٰذا متفق علیہ امر تو ثابت ہوگا جبکہ مختلف فیہ امر دلیل کے قائم ہونے پر موقوف ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مقرلہ کو تو مقر کی بدولت میراث کا فائدہ حاصل ہوا ہے اس لیے اگر اس کے اقرار کو باطل کر دیا جائے تو لازماً اس (مقر) کی وراثت باطل ہو جائے گی اور اگر مقر کی وراثت کو باطل کر دیا جائے تو مقرلہ کی وراثت کا بھی بطلان ہو جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی کو میت کی بیٹی اقرار کرے اور وہ (بیٹی) اس کی تصدیق کرے لیکن وہ مقر کو میت کا بیٹا ماننے سے انکار کرے تو از روئے استحسان مقر کے قول کو ہی قبول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

اگر بیوی کسی کو اپنے متوفی شوہر کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے لیکن وہ اسے متوفی کی بیوی ماننے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، اور ثبوت مہیا کر کے زوجیت کو ثابت کرنا اس عورت کے ذمے ہوگا۔ امام

ابویوسفؒ کے نزدیک عورت کے قول کو قبول کیا جائے گا، اور دونوں اپنے اپنے حقِ میراث کے مطابق مال کو باہم تقسیم کرلیں گے۔

اگر متوفیہ بیوی کا شوہر کسی کو متوفیہ کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے لیکن اسے اس کا شوہر ماننے سے انکار کرے تو اس مسئلے میں بھی ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہے جیسا سابقہ مسئلے میں تھا۔

امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مسئلے کو اس مشترک مفہوم کے ساتھ پہلے مسئلے پر قیاس کیا جائے جس کا ہم نے پہلے مسئلے میں ذکر کیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ موت سے نکاح منقطع ہوجاتا ہے اور ایک منقطع ہوچکنے والے سبب کے اقرار کو ثبوت کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، بخلاف نسب کے (کیونکہ وہ موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے)۔

اگر متوفی نے اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے ہوں، ان دونوں میں سے کوئی ایک بیٹا ایک تیسرے بھائی کا اقرار کرے، تو اگر اس کا معروف بھائی اس بارے میں اس کی تصدیق کر دے تو وہ تیسرا بھائی میراث میں ان کے ساتھ شریک ہوگا، ویسے ہی جیسے ان دونوں کے اقرار کی صورت میں وہ شریک ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ (معروف بھائی) اس اقرار میں اس کو جھٹلا دے تو پہلے دونوں معروف بھائیوں میں ترکے کو بحصہ برابری تقسیم کیا جائے گا۔ نصف حصہ انکار کرنے والے بھائی کو دے دیا جائے گا اور دوسرے نصف حصے کو اقرار کرنے والے بھائی اور مقرلہ (تیسرے بھائی) کے درمیان نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ جمہور علماء کا مسلک ہے، جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اس (بقیہ نصف) کے تین حصے کیے جائیں گے، دو تہائی مقر کو اور ایک تہائی مقرلہ کو دیا جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر کا خیال یہ تھا کہ مال کے تین برابر حصے کرکے تینوں بھائیوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور مقرلہ کے حصے میں جو ایک تہائی مال آئے گا اس کا نصف اس کے مال میں اور نصف اس کے منکر بھائی کے مال میں بحالتِ شیوع (یعنی غیر متعین طور پر) ہوگا۔ لیکن اس کے اقرار کو اس کے بھائی کے خلاف اس (بھائی) کے مقبوضہ مال میں نافذ نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے زیر قبضہ مال میں اسے نافذ کیا جائے گا، لہٰذا وہ اس کا ایک تہائی اس کو دے گا۔ ہماری (یعنی جمہور علمائے احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مقر کا خیال یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا ہے اس کا میراث میں حق ویسا ہی ہوگا جیسا کہ اس کا حق ہوگا اور انکار کرنے والا بھائی مکمل نصف حصہ لے کر جس قدر اپنے حق سے زائد مال لے گا وہ اس میں ظالم ہوگا، لہٰذا اس (منکر) کے قبضے میں جو مال آئے گا اسے یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ تلف ہوگیا ہے، چنانچہ بقیہ نصف مال کو ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا، ہر دو کے حصے میں کل مال کا ایک چوتھائی آئے گا۔

اگر ان دونوں (بھائیوں) میں سے کوئی ایک کسی کو اپنی بہن اقرار کرے، تو اگر دوسرا اس کی تصدیق کر دے پھر تو مسئلہ واضح ہے اور اگر وہ اسے جھٹلا دے تو پہلے مال کو دونوں بھائیوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا اور نصف مال انکار کرنے والے بھائی کو مل جائے گا، پھر بقیہ نصف کو اقرار کرنے والے بھائی اور بہن کے درمیان، مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک حصہ کے اصول کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک کسی عورت کے بارے میں اقرار کرے کہ وہ ہمارے (متوفی) باپ کی بیوی ہے، اگر دوسرا بھائی اس کی تصدیق کر دے پھر تو مسئلہ واضح ہے، عورت کو آٹھواں حصہ مل جائے گا اور باقیماندہ

مال ان دونوں میں بحصۂ برابری تقسیم کر دیا جائے گا۔ کسر سے بچنے کے لیے تقسیم کی یہ شکل اختیار کی جائے گی کہ آٹھ حصوں کے سولہ حصے بنا لیے جائیں گے، کل مال کا آٹھواں حصہ، یعنی ان سولہ حصوں میں سے دو حصے اس عورت کو مل جائیں گے اور بقیہ چودہ حصوں میں سے سات سات حصے ہر دو بھائیوں کو مل جائیں گے (اگر سولہ حصے نہ کیے جائیں اور آٹھ حصے کر کے ترکہ تقسیم کیا جائے تو آٹھواں حصہ عورت کو دینے کے بعد باقی بچتے ہیں سات حصے، ان کو دونوں میں تقسیم کریں تو ہر ایک کو ساڑھے تین حصے ملیں گے، اس کسر سے بچنے کے لیے اور عدد کی تصحیح کی خاطر سولہ حصے بنائے جائیں گے)۔ اور اگر (دوسرا بھائی اس کو اس اقرار میں) جھٹلا دے تو جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس عورت کو مقر کے مقبوضہ مال کا نواں حصہ ملے گا جبکہ ابن ابی لیلی کے نزدیک اسے اس کے زیر قبضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ ابن ابی لیلیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر کا خیال تھا کہ اس عورت کو دونوں بھائیوں کے مقبوضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا، لیکن اس کا اقرار اس کے اپنے مقبوضہ مال کے حق میں تو صحیح ہے مگر اپنے بھائی کے مقبوضہ مال کے حق میں صحیح نہیں ہے، اور جب اس کے اپنے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے تو وہ اسے اپنے مقبوضہ مال کا آٹھواں حصہ دے گا۔ جمہور علماء کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر کا گمان یہ ہے کہ کل ترکے کا آٹھواں حصہ اس عورت کا ہے اور باقی ماندہ ⅞ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، مسئلے کے قاعدے کے مطابق جبکہ عملاً تقسیم کی شکل وہی ہو گی جس کا ہم نے ذکر کیا (یعنی کل کے سولہ حصے کر کے)، لیکن منکر بھائی اپنے (اصل حق سے) جو زائد مال لے گا اس میں وہ ظالم ہے، لہٰذا اس کے مقبوضہ مال کو تلف شدہ تصور کر لیا جائے گا اور مقر کے قبضے میں جو نصف مال ہے اس کو اس کے اور اس عورت کے درمیان دونوں کے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا اور مقر کو جو حاصل ہو گا اس کے نو حصے بنا لیے جائیں گے، ان میں سے دو حصے اس عورت کو دے دیے جائیں گے اور سات حصے مقر کو۔ جب اس نصف حصے کے نو حصے بنا لیے جائیں تو گویا کل مال کے اٹھارہ حصے بنا لیے گئے۔ نو حصے انکار کرنے والے بھائی کو مل گئے، دو حصے عورت کو مل گئے اور سات حصے اقرار کرنے والے بھائی کو۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مقر کسی ایک وارث کا اقرار کرے، اور اگر وہ وارث کے بعد وارث کا اقرار کرے مثلاً وہ ایک وارث کا اقرار کرے پھر کسی دوسرے وارث کا بھی اقرار کرے تو ایسے اقرار کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ پہلا شخص جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے دوسرے شخص کی وراثت کی بابت اس کے اقرار کی تصدیق کر دے تو ان (تینوں) کے درمیان مال اللہ تعالیٰ کے فرائض (وراثت کے مقررہ حصوں) کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر وہ (پہلا شخص) اس اقرار کے بارے میں اس کی تکذیب کر دے تو اگر تو مقر نے پہلے شخص کو اس کا حصہ قاضی کے حکم پر دیا ہو تو وہ ضامن نہ ہو گا اور اس (دیے ہوئے حصے) کو تلف شدہ سمجھ لیا جائے گا اور وہ دونوں مقر کے زیر قبضہ مال کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر لیں گے اور اگر اس نے قاضی کے فیصلے کے بغیر اس کو اس کا حصہ دیا ہو تو وہ ضامن ہو گا اور دیا ہوا مال ایسے تصور کیا جائے گا کہ جیسے اس کے قبضے میں برقرار ہے، لہٰذا کل مال میں سے دوسرے کا جو حصہ بنتا ہے وہ اسے دیا جائے گا۔

مسائل اس جملے کی تشریح و توضیح اس طرح ہے کہ ایک شخص ہلاک ہو گیا اور اپنے پیچھے اس نے ایک بیٹا چھوڑا، اس بیٹے نے کسی شخص کو اپنے ماں اور باپ کی طرف سے اپنا بھائی اقرار کیا تو وہ اسے نصف میراث

دے گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ میراث کے حق میں اخوت کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ایک دوسرے بھائی کا بھی اقرار کرے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے کے بعد اقرار کرے گا یا پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے سے قبل اقرار کرے گا۔ اگر پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کر دینے کے بعد اقرار کرے: تو اگر تو اس نے قاضی کے حکم پر اس کا حصہ ادا کیا ہو تو دوسرے بھائی کے لیے کل مال کا چوتھا حصہ ہوگا اور مقر کے پاس مال کا چوتھا حصہ باقی رہ جائے گا، کیونکہ چوتھا حصہ قانون کی نظر میں تلف شدہ کے حکم میں ہوگا کیونکہ وہ (پہلے بھائی کو اس کا حصہ) ادا کرنے پر مجبور تھا، لہٰذا باقی مال ان دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے گا، کیونکہ مقر کے خیال میں دوسرا بھائی میراث میں اس کے برابر کا حقدار ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک کو کل مال کے نصف کا نصف یعنی کل کا چوتھا حصہ ملے گا اور اگر اس نے پہلے بھائی کو ابھی اس کا حصہ نہ دیا ہو تب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ نصف مال پہلے بھائی کی طرف پھیرے جانے کا مستحق ہے اور مستحق ایسے ہوتا ہے کہ جیسے فی الواقع پھیر دیا گیا ہے۔ اور اگر اس نے قاضی کے حکم کے بغیر پہلے بھائی کو اس کا حصہ دیا ہو تو دوسرے بھائی کو کل مال کا تہائی ادا کرے گا، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ حکم قاضی کے بغیر ادائیگی اس کے ذمے واجب الضمان ہے اور واجب الضمان قائم کے مانند ہوتا ہے۔ لہٰذا کل مال کا ایک تہائی وہ اس (دوسرے بھائی) کو ادا کرے گا اور اس کے پاس ایک تہائی (نصف کا) رہ جائے گا۔ اگر وہ قاضی کے حکم پر دوسرے بھائی کو ایک تہائی مال ادا کر دے پھر ایک تیسرے بھائی کا اقرار کرلے، اور تیسرا بھائی پہلے دو بھائیوں کی بابت اس کے اقرار کو جھٹلا دے تو تیسرا بھائی معروف بیٹے (یعنی مقر) سے کل مال کا چوتھا حصہ وصول کرے گا، کیونکہ سارا مال معنوی طور پر قائم ہے، اس لیے کہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی، ادا کرنے والے پر واجب الضمان ہوتی ہے، چنانچہ وہ (تیسرا بھائی) وہ چھٹا حصہ (کل مال کا) جو مقر کے پاس ہے لے لے گا اور دوسرے چھٹے حصے کا نصف بھی وصول کرے گا، کیونکہ پہلے دو (اقراری بھائیوں) کو ادائیگی، جو عدالتی حکم کے بغیر کی گئی تھی، اس تیسرے کے حق میں صحیح نہیں ہے، لہٰذا اس (ادائیگی کرنے والے یعنی مقر) سے چھٹے حصے کے نصف تک بقدر ضمان وصول کیا جائے گا جسے وہ اپنے مقبوضہ چھٹے حصے سمیت ادا کرے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی (متوفی) اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے، ان دونوں میں سے ایک بیٹا بھائی کا اقرار کرے پھر ایک اور بھائی کا اقرار کرے، تو اگر وہ معروف بیٹا اس کی تصدیق کر دے تو یہ سب میراث میں شریک ہوں گے، اور اگر وہ (معروف بیٹا) اس کو جھٹلا دے، تو اس صورت میں اگر وہ پہلا بھائی جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف ان (تینوں بھائیوں، یعنی ایک معروف بیٹا جو مقر ہے اور دو اقراری بھائی) میں تین برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ اس کا وراثت کا اقرار اس کے اپنے حق میں اور جس کے لیے اس نے سب سے پہلے وراثت کا اقرار کیا ہے اس کے حق میں صحیح ہے، لیکن معروف بیٹے کے حق میں یہ اقرار صحیح نہیں ہے، اس لیے کل مال کا نصف اس معروف بیٹے کو ملے گا اور باقی نصف ان تینوں میں بحصۂ برابری تقسیم ہوگا، اور اگر وہ (پہلا شخص جس کے وارث ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے) اس کی تکذیب کر دے تو اگر اس نے قاضی کے حکم پر اس کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف یعنی کل مال کا چوتھا حصہ ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال اس کے اور دوسرے (اقراری بھائی) کے درمیان بحصۂ برابری تقسیم ہوگا کیونکہ قاضی کے حکم پر ادا کردہ مال تلف شدہ کے

حکم میں آتا ہے، لہٰذا باقیماندہ مال ان دونوں کے درمیان بحصۂ برابری تقسیم ہو جائے گا اور ہر ایک کو (کل مال کا) آٹھواں حصہ ملے گا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو مقر اس دوسرے کو اپنے مقبوضہ مال، یعنی کل مال کے چوتھائی حصے میں سے کل مال کا چھٹا حصہ ادا کرے گا کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادا کردہ مال کے لیے ادا کرنے والا ضامن ہوتا ہے، لہٰذا وہ ایک چوتھائی حصہ (جو اس نے ادا کیا) مال قائم کے مانند ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک، کسی بہن کا اقرار کرے اور اس بہن کو اس کا حصہ رسدی دے دے، پھر ایک دوسری بہن کا اقرار کرے اور اس کا بھائی اس کی تکذیب کرے تو اس صورت میں اگر اس کی پہلی بہن اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف انکار کرنے والے بھائی کو ملے گا اور باقی نصف مال اقرار کرنے والے بھائی اور ان دو بہنوں کے درمیان اس اصول کے مطابق تقسیم ہو جائے گا کہ عورت کو ایک حصہ اور مرد کو اسی کے مثل دو حصے۔ اور وہ بہن اس کی تکذیب کر دے تو اگر اس نے اس (بہن) کو اس کا حصہ، یعنی نصف کا ایک تہائی اور کل مال کا چھٹا حصہ عدالتی حکم پر ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال اقرار کرنے والے اور دوسری بہن کے درمیان اس قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا کہ عورت کو ایک حصہ اور مرد کو اس کا دوگنا، بدلیل مذکورہ، یعنی عدالتی حکم پر ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے، اس لیے ادا کرنے والا اس کے لیے ضامن نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادا کیا ہو تو اقرار کرنے والا اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف اس دوسری بہن کو ادا کرے گا، کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی مال کو تلف کرنا ہے، تو یہ ایسے ہے کہ گویا وہ مال اس کے پاس موجود ہے اور اس حالت میں اس نے دو بہنوں کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر (فی الواقع) یہ صورت ہوتی تو وہ دو بہنوں کو کل مال کا چوتھا حصہ ادا کرتا، یعنی ہر بہن کے حصے میں کل مال کا آٹھواں حصہ آتا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا، کہ وہ دوسری بہن کو اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف دے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر ان دونوں (بھائیوں) میں سے کوئی ایک اپنے باپ کی کسی بیوی کا اقرار کرے، پھر ایک اور بیوی کا اقرار کر لے، تو اگر ان دونوں (بیویوں) کا اکھٹے اقرار کرے تو دونوں (بیویوں) کو دو نویں حصے (کل مال کا ۲/۹) ملیں گے، اور یہ ظاہر بات ہے کیونکہ بیویوں کا فرض (یعنی میراث میں مقررہ حصہ) ان کے قلیل التعداد یا کثیر التعداد ہونے سے بدل نہیں جاتا۔ اور اگر اس نے پہلے ایک بیوی کا اقرار کیا اور اسے اس کا حصہ رسدی دے دیا، پھر دوسری بیوی کا اقرار کیا تو اس صورت میں اگر پہلی بیوی اس کی تصدیق کر دے تو اس مسئلے کا وہی جواب (حکم) ہوگا (جو پہلے مسئلے کا تھا) اور اگر وہ اس کو جھٹلا دے تو (کل مال کا) نصف انکار کرنے والے بھائی کو ملے گا، ۲/۹ پہلی بیوی کو، باقی رہے ایک معروف بیٹا اور دوسری بیوی، تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے پہلی بیوی کو ۲/۹ حصہ عدالتی حکم پر دیا ہے تو اسے تلف شدہ سمجھا جائے گا اور یہ ایسے تصور کیا جائے گا کہ گویا اس کے پاس باقیماندہ مال کے سوا کوئی اور مال تھا ہی نہیں اور وہ باقیماندہ مال سات حصے ہیں، تو مقر بیٹے اور دوسری بیوی کے درمیان اس باقیماندہ مال کو تقسیم کرنے کے لیے اس کے آٹھ حصے کیے جائیں گے، ۱/۸ حصہ اس بیوی کو مل جائے گا اور سات حصے اقرار کرنے والے بیٹے کو۔ اور اگر اس نے (پہلی بیوی کو اس کا حصہ) عدالتی حکم کے بغیر دیا ہو تو اس کے پاس جو نو حصے ہیں ایک حصہ دوسری بیوی کو دے گا، یعنی کل مال کے نصف کا ساتواں حصہ، کیونکہ ادا کردہ حصہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے پاس موجود ہے اور اگر نصف مال اس کے پاس موجود ہوتا تو وہ دوسری بیوی کو نواں حصہ دیتا اور یہی حصہ بنتا ہے کیونکہ جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہے دونوں عورتوں کے

لیے ملا کر کل مال کا آٹھواں حصہ اور آٹھواں حصہ دونوں حصوں کے برابر ہے، ایک نواں حصہ پہلی بیوی کو اور ایک نواں حصہ دوسری بیوی کو، اِلّا یہ کہ پہلی بیوی نے ظلم کیا کہ اس نے اپنے حصے سے زیادہ وصول کر لیا اور یہ ظلم اقرار کرنے والے بھائی کے کھاتے میں پڑے گا کیونکہ اسی نے عدالتی حکم کے بغیر اس کو یہ حصہ ادا کیا تھا، لہٰذا دوسرا نواں حصہ وہ دوسری بیوی کو ادا کرے گا اور یہ کل مال کے نصف کا ساتواں حصہ بنتا ہے، باقی بیٹے کو ملے گا اور یہ چھ حصے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص مر جائے اور اپنے پیچھے ایک معروف بیٹا چھوڑ جائے، اور اس (بیٹے) کے پاس ایک ہزار دراہم ہوں (ترکے میں سے)، کوئی آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے، وہ بیٹا اس کی تصدیق کر دے یا (انکار کی صورت میں) قسم کھانے سے انکار کر دے، اور یہ رقم اس قرض خواہ کو دے دے۔ پھر ایک دوسرا آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے جس کی وہ بیٹا تصدیق کر دے یا قسم کھانے سے انکار کرے، تو اگر تو اس نے پہلے آدمی کو قاضی کے حکم پر ادائیگی کی ہو تو دوسرے آدمی کیلئے وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ (پہلے آدمی کو) ادائیگی کرنے پر وہ مجبور تھا، لہٰذا ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہے، اور اگر اس نے یہ ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر کی ہو تو وہ دوسرے آدمی کے واسطے نصف مال کا ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے ادائیگی اپنی مرضی واختیار سے کی ہے لہٰذا یہ اتلاف ہے، اس لیے اس سے ضمان وصول کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کیا جاتا کہ جب وہ ان دونوں کے لیے اقرار کرے اور پھر ان میں سے کسی ایک کو ادائیگی کر دے۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک ہزار دراہم (اور ایک بیٹا) چھوڑے، اور وہ (بیٹا) کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے پھر اس اقرار سے منحرف ہو جائے اور اس سے کہے کہ تو میرا بھائی نہیں ہے بلکہ میرا بھائی تو یہ دوسرا شخص ہے، اور وہ دوسرا شخص اس کے اس اقرار کی تصدیق کرے اور اس کے پہلے اقرار کی تکذیب کر دے، تو اس صورت میں اگر اس نے پہلے شخص کو نصف مال عدالت کے حکم پر دیا ہو تو باقیماندہ مال میں دوسرا شخص اس کا شریک ہو گا، چنانچہ وہ اس (باقیماندہ نصف مال) کو بحصہ برابری باہم تقسیم کر لیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ عدالتی حکم کے تحت ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو وہ اپنا کل مقبوضہ مال، جو کہ کل ترکے کا نصف ہے، اس دوسرے شخص کو دے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار دراہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے، وارث (بیٹا) اس کی تصدیق کر دے اور عدالتی حکم کے تحت یا عدالتی حکم کے بغیر اسے وہ مال دے دے اور ایک دوسرا شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کے قرض کا دعویٰ کرے، وارث اس کی تکذیب کرے، پہلا قرضخواہ اس کی (اس دعوے میں) تصدیق کرے مگر دوسرا قرضخواہ پہلے قرضخواہ کے میت کے ذمے قرض کے دعوے سے انکار کرے تو اس کا انکار قابلِ اعتنا نہ ہو گا اور وہ دونوں (قرضخواہان) ان ایک ہزار دراہم کو بحصہ برابری باہم تقسیم کریں گے، کیونکہ دوسرے قرضخواہ کا استحقاق پہلے قرضخواہ کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ اس کی تصدیق کر رہا ہے اور اس نے اس کے واسطے صرف نصف مال ہی کا اقرار کیا ہے۔ اسی طرح، اگر دوسرا قرضخواہ کسی تیسرے قرضخواہ کا اقرار کرے تو تیسرا قرضخواہ اس (اقرار کرنے والے دوسرے

قرضخواہ) کے مقبوضہ حصے میں سے نصف لے لے گا بدلیل مذکورہ۔

اگر کوئی شخص مر جائے اور اپنے پیچھے کسی شخص کے پاس ایک ہزار دراہم چھوڑ جائے، وہ شخص کہے کہ میں ماں اور باپ دونوں کی طرف سے اس کا بھائی ہوں (اور وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ) تو اس (متوفی) کا اس کے باپ اور ماں کی طرف سے بھائی ہے اور جس کے واسطے اقرار کیا گیا وہ (یعنی دوسرا شخص) مقر کو اس کا بھائی ماننے سے انکار کرے تو استحسان کی رُو سے مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اگر مقر اس دوسرے شخص کو کہے کہ میں اور تو اس (متوفی) کے بھائی ہیں، اس کے باپ اور اس کی ماں کی طرف سے اور اس کے ذمے میرے ایک ہزار دراہم قرض ہیں اور مقر بہ (جس کو بھائی اقرار کیا) اس قرض سے انکار کرے تو مال ان دونوں میں بحصہ برابری تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قرض کا دعویٰ ایک امرِ عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ) کا دعویٰ ہے جو میراث میں مانع ہے، لہٰذا حجت کے بغیر یہ دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار دراہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے، وارث اس کے اس دعوے کی تصدیق کرے اور اسے ہزار دراہم ادا کر دے، پھر ایک دوسرا شخص دعویٰ کرے کہ میت نے اس کے لیے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی یا وہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ میت کا بیٹا ہے، اور ان دونوں کی وہ معروف بیٹا تصدیق کرے اور وہ دونوں اس (بیٹے) کے اقرار کی تکذیب کریں اگر تو اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی تو ادائیگی کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ میراث اور وصیت دونوں قرض سے مؤخر ہیں اور اس کا اقرار ثبوتِ نسب کے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن میراث کے حق میں صحیح ہے، اور میراث (زیر بحث مسئلے میں) پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ یکبارگی ان دونوں کے واسطے اقرار کرے اور ان دونوں کو ادائیگی کر دے، پھر قرضخواہ کے لیے اقرار کرے تو قرضخواہ کو حق ہوگا کہ اس نے ان پہلے دو آدمیوں کو جو مال ادا کیا ہے اس کا اس سے ضمان وصول کرے کیونکہ قرض مقدم ہے، کیونکہ جب اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی تو اس نے قرضخواہ کا حق تلف کیا، اور اگر عدالتی حکم کے تحت ادائیگی کی ہو تو اس صورت میں اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اگر وصیت یا میراث گواہوں کے ذریعے ثابت ہو جائے، عدالت میں یا عدالت سے باہر، پھر قرضخواہ اپنے قرض کا اقرار کرے تو قرضخواہ کے واسطے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، اس مال کی بابت جو اس نے وارث یا موصی لہ (جس کے لیے وصیت کی گئی) کو ادا کیا کیونکہ جب میراث یا وصیت پر گواہ قائم ہو گئے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ معروف وارث یا موصی لہ ہے، اس لیے قرض کا اقرار ان دونوں کے حق کو نہیں مٹاتا، اور اگر اس نے ہنوز اس کو مال ادا نہ کیا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں کہ قرضخواہ کو ادائیگی کرے اور قاضی اسے مجبور کرے گا کہ وارث اور موصی لہ کو ادائیگی کرے، بدلیل مذکورہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اقرار کن چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے جن سے اقرار، وجود میں آنے کے بعد، باطل ہو جاتا ہے، تو ہم

اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اقرار وجود میں آنے کے بعد دو چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے :

۱ ایک تو یہ کہ اقرار کی جس قسم کا تعلق حقوق العباد سے ہے اس قسم کا اقرار مقرلہ کے جھٹلانے سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مقر کا اقرار مقر بہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے لازم ہونے کی دلیل ہے اور مقرلہ کی طرف سے اس کی تکذیب اس کے لازم نہ ہونے کی دلیل ہے، اور اس کے لازم ہونے کا ثبوت معلوم نہیں لہذا شک کی بناء پر یہ (یعنی اس کا لازم ہونا) ثابت نہ ہوگا۔

۲ دوسری چیز، ایسے معاملے میں مقر کا اپنے اقرار سے منحرف ہونا ہے جس میں انحراف کرنا روا ہو اور ایسا اقرار کی اس قسم میں ہوتا ہے جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق سے متعلق ہو، جیسے حدِ زنا ہے۔ کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ (اقرار سے منحرف ہونے والا شخص) اپنے انکار میں سچا ہو، لہٰذا وہ اپنے اقرار میں بلا شبہ جھوٹا ہوگا، اس لیے اس سے وجوبِ حد میں شبہہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا ہے کہ اس نے عدالتی فیصلے سے قبل انحراف کیا یا بعد میں، سزائے درّہ زنی مکمل ہونے سے قبل یا سنگساری میں موت سے پیشتر بدلیں نہ کردہ۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ماعزؓ (اسلمی) کو جب سزائے سنگساری میں چند پتھر مارے گئے تو وہ تھوڑے سے پتھروں والی زمین سے زیادہ پتھروں والی زمین کی طرف بھاگ نکلے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ بات پہنچی تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: سبحان اللہ! تم لوگوں نے اس کو جانے کیوں نہ دیا۔ اسی لیے امام (یعنی حکمران یا اس کا نائب حاکم مجاز) کے لیے مستحب ہے کہ وہ ایسی باتیں کہہ کر مقر کو منحرف ہونے کی تلقین کرے کہ شاید تم نے اسے (مزنیہ کو) چھوا ہوگا یا اسکا بوسہ لیا ہوگا، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو تلقین فرمائی تھی اور جیسے آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے چور مرد اور چور عورت کو یہ فرما کر تلقین فرمائی تھی کہ میرا خیال نہیں کہ اس مرد نے یا اس عورت نے چوری کی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس میں انحراف روا نہ ہوتا تو اس تلقین کا کوئی مطلب اور فائدہ نہ ہوتا۔ لہٰذا آپ علیہ افضل التحیۃ والتسلیم کی طرف سے یہ تلقین حد کو ٹالنے کا ایک حیلہ تھی، کیونکہ آپ، علیہ افضل التحیۃ، نے ہمیں حکم فرمایا ہے کہ شبہات کی بناء پر حدود کو ٹال دو۔ اسی طرح آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ حدود کو ٹال دیا کرو جہاں تک ممکن ہو۔ یہی حکم چوری اور شراب نوشی کے اقرار سے منحرف ہونے کا ہے، کیونکہ ان دونوں (چوری اور شراب نوشی) پر جو حد واجب ہوتی ہے وہ خالصۃً اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حق ہے، اس لیے ان دونوں کے اقرار سے انحراف صحیح (یعنی قابل قبول) ہے۔ البتہ چوری میں اقرار سے انحراف صرف سزائے قطع کے حق میں صحیح ہے مال کے حق میں صحیح نہیں ہے کیونکہ سزائے قطع خالص طور پر اللہ تعالیٰ عزشانہ کا حق ہے اس لیے اس سے انحراف صحیح ہے۔ جہاں تک مال کا تعلق ہے تو وہ بندے کا حق ہے، لہٰذا اس بارے میں انحراف صحیح نہیں ہے۔ جہاں تک حدِ قذف کا تعلق ہے، اس میں اقرار سے انحراف صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بندے کا بھی حق ہے لہٰذا انحراف میں وہ مورد الزام ہوگا، اس لیے اس میں انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ان تمام حقوق میں انحراف صحیح نہیں ہے جو خالصۃً بندوں کے حقوق ہیں۔ اسی طرح (مستوجبِ) قصاص (جرم) کے اقرار سے انحراف بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ قصاص خالصۃً بندوں کا حق ہے، اس لیے اس میں انحراف کی گنجائش نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

كتاب الجنايات

قانونِ فوجداری

(CRIMINAL LAW)

فوجداری جرم کی اصل میں دو قسمیں ہیں، چوپایوں اور جمادات کے خلاف جرم اور انسان کے خلاف جرم۔ چوپایوں اور جمادات کے خلاف جرم کی آگے دو قسمیں ہیں' غصب اور اتلاف۔ ان دونوں قسموں کا ذکر ہم کتاب الغصب میں کر چکے ہیں۔ یہ کتاب صرف انسان پر واقع ہونے والے جرم کے احکام کو بیان کرنے کے لیے مخصوص ہے۔

انسان پر واقع ہونیوالے جرم کی قسمیں

ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ انسان پر واقع ہونے والے جرم کی تین قسمیں ہیں:

(۱) جان مطلق کے خلاف جرم۔
(۲) جان مطلق سے کمتر (یعنی کسی عضو وغیرہ) کے خلاف جرم (قتل سے ادنیٰ جرائم)
(۳) اس کے خلاف جرم جو ایک لحاظ سے تو جان ہے مگر ایک لحاظ سے جان نہیں ہے (جنین کے خلاف جرم)

جان مطلق کے خلاف جرم

جہاں تک جان مطلق کے خلاف جرم کا تعلق ہے تو اس سے مراد ہے ولادت یافتہ انسان کا قتل۔ قتل پر گفتگو کرنے کے کئی موضوعات ہیں، قتل کی اقسام، ہر قسم کے قتل کی صفات اور ہر قسم کے قتل کے احکام۔

قتل کی اقسام

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قتل کی چار قسمیں ہیں:۔

۱۔ قتل عمد قتل جو عمد محض (یعنی خالصتاً ارادی قتل) ہو اور اس میں عمد محض نہ ہونے کا شبہ نہ پایا جاتا ہو۔

۲۔ قتل مشابہ بہ قتل عمد اور ایسا قتل عمد جس میں قتل عمد نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہو۔ اسے شبہ عمد کا نام دیا جاتا ہے۔

۳۔ قتلِ خطا اور ایسا قتل جو خطائے محض ہو اور اس میں خطائے محض نہ ہونے کا شبہ نہ پایا جاتا ہو۔

۴۔ قتل مشابہ بہ قتلِ خطا

اور ایسا قتل جو قتلِ خطا کے مفہوم میں ہو۔

قتلِ عمد کی تعریف

قتل عمدِ محض سے مراد یہ ہے کہ وہ (یعنی مجرم) دھار یا نوک والے لوہے سے قتل کا قصد کرے، جیسے تلوار، چھری، نیزہ، ستالی، سوئی یا ایسی کوئی اور چیز جو ان کے مشابہ ہو یا زخم کرنے یا چبھنے میں ویسا ہی کام دے جیسا یہ چیزیں دیتی ہیں، مثلاً آگ، شیشہ، نرکل یا بانس کی چھال، دھار والا پتھر اور نیزہ جس کا پھل نہ ہو، وغیرہ۔ اسی طرح ایسا ہتھیار جو تانبے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح ظاہر الروایہ کی رو سے ایسے لوہے کے ساتھ قتل جس کی دھار نہ ہو، جیسے سلاخ، ترازو کا باٹ، کلہاڑے کی پشت اور سنگ مرد وغیرہ، بھی قتل عمد ہے۔ طحاویؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ یہ قتل عمد نہیں ہے پس ظاہر الروایۃ کی رو سے تو اعتبار خود لوہے کا ہے، خواہ وہ زخم لگائے یا نہ لگائے جب کہ طحاوی کی روایت میں اعتبار خود زخم کا کیا گیا ہے خواہ وہ لوہے سے لگایا گیا ہو یا اس کے سوا کسی اور چیز سے۔ اسی طرح، اگر وہ چیز (یعنی آلۂ قتل) لوہے کے مفہوم میں ہو، جیسے پیتل، تانبا، سیسہ، سونا اور چاندی ہے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو لوہے کا ہے۔

قتل مشابہ بہ قتل عمد کی تعریف

جہاں تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس کی تین قسمیں ہیں ان میں سے بعض کے شبہ عمد ہونے پر تو ائمہ فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ متفق علیہ شبہ عمد قتل یہ ہے کہ کوئی شخص چھوٹی سوٹی (یا لاٹھی) یا چھوٹے پتھر یا تھپڑ وغیرہ یعنی ایسی چیز سے قتل کا ارادہ کرے کہ جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہیں ہوتی جیسے کوڑا وغیرہ ہے، کہ اس سے وہ ایک یا دو ضربیں لگائے اور پے در پے ضربیں نہ لگائے۔ مختلف فیہ شبہ عمد یہ ہے کہ وہ چھوٹے کوڑے کے ساتھ مارے اور پے در پے ضربیں لگائے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ یہ ہمارے ائمہ کے نزدیک تو بلا اختلاف شبہ عمد ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عمد ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کا قصد کرے جس سے عام طور پر ہلاکت واقع ہو جاتی ہو مگر وہ چیز نہ تو زخم لگانے والی (یعنی دھار والی) ہو اور نہ ہی چبھنے والا (یعنی نوکدار) ہو۔ جیسے دھوبیوں کا مگدر، بڑا پتھر، بڑی لاٹھی (یا لٹھ) وغیرہ تو یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمد ہے۔ جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر جرم) میں شبہ عمد نہیں ہے، چنانچہ جو جان کے بارے میں شبہ عمد ہے وہ جان سے کمتر کے ضمن میں عمد ہے کیونکہ جان سے کمتر کے اتلاف کا قصد عام طور پر کسی خاص ہتھیار سے نہیں کیا جاتا لہٰذا قصد پر دلالت کرنے کے لیے سبھی آلات یکساں ہیں، چنانچہ یہ فعل عمد محض ہے، اس لیے دیکھا جائے گا کہ اگر قصاص کو واجب کرنا ممکن ہو تو قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو تو جرمانہ واجب ہو جائے گا۔

قتلِ خطا کی تعریف

جہاں تک قتل خطا کا تعلق ہے تو خطا کبھی تو خود فعل میں ہوتی ہے اور کبھی فاعل کے خیال میں۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی شکار کا قصد کرے اور وہ (تیر یا گولی وغیرہ) کسی آدمی کو لگ جائے یا کسی آدمی کا قصد کرے اور لگ جائے کسی دوسرے شخص کو۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک عضو کا قصد کرے اور لگ جائے اس کے کسی دوسرے عضو کو تو یہ خطا نہیں بلکہ عمد ہے۔ دوسری خطا (یعنی فاعل کے خیال میں) کی مثال یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو حربی یا مرتد خیال کر کے نشانہ بنائے اور وہ مسلمان ہو۔

جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جو خطا کے مفہوم میں ہے (یعنی قتل مشابہ بہ قتل خطا) تو اس کا حکم اور اس کی صفت ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے۔ تو یہ ہیں ان اقسام کی صفات۔

قتل کے احکام

جہاں تک قتل کی مذکورہ اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان صفات میں سے کسی ایک صفت والے قتل کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو (قاتل) معلوم ہوگا یا پھر (قاتل) معلوم نہ ہوگا، بایں طور کہ مقتول پایا گیا مگر اس کے قاتل کا پتا نہیں۔

قتل عمد کے احکام

اگر وہ (یعنی قاتل) معلوم ہو اور قتل عمدِ محض ہو تو اس سے متعلق کچھ احکام ہیں، از انجملہ قصاص کا واجب ہونا ہے۔ قصاص پر گفتگو کی موضوعات یہ ہوں گی: وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان، اس کے وجوب کی کیفیت کا بیان، اس امر کا بیان کہ قصاص کا حقدار کون ہے، اس امر کا بیان کہ قصاص کو وصول کرنے کا اختیار کسے حاصل ہے، قصاص کو وصول کرنے کی شرط جواز کا بیان، قصاص کس چیز (آلے) کے ذریعے وصول کیا جائے اس کا بیان، قصاص وصول کرنے کی کیفیت کا بیان اور ان چیزوں کا بیان کہ جن کی وجہ سے قصاص واجب ہو چکنے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

وجوبِ قصاص کی شرطیں

وجوب قصاص کی کچھ شرطیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاتل سے بعض کا مقتول سے، بعض کا خود قتل سے اور بعض کا مقتول کے ولی سے ہے۔ جن شرطوں کا تعلق قاتل سے ہے وہ پانچ ہیں۔

قاتل سے متعلق شرطیں

(۱) ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عاقل ہو؛ (۲) دوسری یہ ہے کہ وہ بالغ ہو۔ چنانچہ اگر قاتل دیوانہ یا نابالغ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص سزا ہے اور یہ دونوں (یعنی دیوانہ اور نابالغ) سزا پانے کے اہل نہیں، کیونکہ سزا تو جرم کی بنا پر ہی واجب ہوتی ہے اور ان کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں پر حدود واجب نہیں ہوتیں۔ جہاں تک قاتل کے مذکر ہونے، یا آزاد یا مسلمان ہونے کا تعلق ہے تو یہ وجوب قصاص کے لیے شرطیں نہیں ہیں۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس نے عمداً قتل کیا ہو اور مقتول کو قتل کرنا ہی اس کا مقصود ہو اور اگر غلطی سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ العمد قود (عمد قصاص ہے) یعنی قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے عمد کو وجوب قصاص کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں، قصاص ایک انتہائی سزا ہے اس لیے اس کے لیے جرم کا انتہائی ہونا لازم ہے اور جرم عمد کے بغیر انتہائی نہیں ہوتا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ قاتل سے جو قتل سرزد ہوا ہے وہ عمد محض ہو اس میں (عمد محض) نہ ہونے کا شبہ نہ ہو کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے اس فرمان سے مطلق عمد کو شرط ٹھہرایا ہے کہ اَلْعَمَدُ قَوَدٌ

اور عمد مطلق سے مراد ہے ہر لحاظ سے عمد اور شبہ عمد کے ہوتے ہوئے (عمد) کامل نہیں ہوتا۔ نیز اس باب میں شبہ حقیقت سے ملحق ہوجاتا ہے۔

مسائل | متواتر ضربات سے قتل: اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ارادۂ قتل سے ایک ضرب یا دو ضربیں لگا کر قتل کیا ہو تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ ایک ضرب یا دو ضربیں ان چیزوں میں شمار ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعے عام طور پر قتل مقصود نہیں ہوتا بلکہ سرزنش کرنا اور ادب سکھانا مقصود ہوتا ہے، لہٰذا ارادۂ قتل میں شبہ پیدا ہوگیا۔ اس سے ضربات میں تواتر کی بابت ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کا یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا، جب کہ امام شافعیؒ کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضربات میں تواتر ارادۂ قتل کی دلیل ہے کیونکہ ان سے بالعموم سرزنش کرنا مقصود نہیں ہوتا تاہم اصل ارادہ موجود ہے لہٰذا یہ قتل عمد محض ہے، اس لیے قصاص واجب ہوگا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ ارادۂ قتل کے معدوم ہونے کا شبہ ثابت ہے کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ قتل تو صرف ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے ہی ہوجائے اور مزید ضربات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو اور ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے جو قتل ہوتا ہے وہ قتل عمد نہیں ہوتا لہٰذا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس قتل سے قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور جب احتمال آجاتا ہے تو شبہ اور زیادہ ہوجاتے ہیں۔

بھاری چیز سے قتل اسی پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھاری چیز کے ساتھ قتل کرنے کی بابت قول مبنی ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا جب کہ صاحبین اور امام شافعیؒ کا قول اس کے برعکس ہے۔ ان (یعنی امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ) کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بھاری چیز کے ساتھ ضرب عام طور پر مہلک ہوتی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو سوائے قتل کے اور کسی غرض کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا اس کا استعمال ارادۂ قتل کی دلیل ہے بالکل ویسے جیسے تلوار کا استعمال اس کی دلیل ہے۔ اور اس کے ساتھ اصل ارادہ بھی شامل ہوگیا لہٰذا اس سے حاصل ہونے والا قتل عمد محض ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی، دو مختلف روایتوں کے مطابق، دو مختلف طرح سے توجیہ کی جاتی ہے۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ ایسے آلے کے ذریعے قتل جس کو قتل کرنے کے لیے تیار نہیں کیا گیا اور ایسے آلے کے ذریعے قتل کا حصول جس کو قتل کے لیے تیار کیا گیا ہو ارادۂ قتل کے نہ ہونے کی دلیل ہے اور بھاری چیز اور اس جیسی کوئی دوسری چیز عام طور پر قتل کے لیے تیار نہیں کی جاتی اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادۂ قتل کے نہ ہونے کی دلیل ہے لہٰذا قتل کے عمد ہونے میں شبہ پیدا ہوجاتا ہے، جب کہ بغیر دھار والے لوہے سے قتل کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ لوہا ایک ایسا آلہ ہے جسے قتل کے لیے تیار کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ یعنی اور ہم نے لوہا نازل کیا اس میں بڑی قوت ہے۔ اور سلاح کے ساتھ قتل کرنا تو عام ہے اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادۂ قتل کی دلیل ہے لہٰذا یہ عمد محض ہے۔ مسئلے کا یہ حکم ظاہر الروایۃ پر قیاس کرنے کی رو سے ہے جب کہ دوسرا حکم جو کہ طحاویؒ کی روایت پر قیاس کی رو سے ہے یہ ہے کہ زخم کا اعتبار کیا جائے (نہ کہ آلۂ قتل کا) کیونکہ ممکن ہے کہ اس قتل میں کمی اس

وجہ سے ہو کہ جسم کا اندرونی فساد تو پایا گیا جب کہ بدن کا ظاہری فساد یعنی اس کی ترکیب و ساخت کو توڑنا نہیں پایا گیا اور قصاص وصول کرنے میں بدن کے باطن اور ظاہر دونوں کی خرابی ہے لہٰذا مماثلت حاصل نہ ہو گی۔

قتل کی بعض صورتیں: اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا گلا گھونٹ کر اس کو قتل کر دے یا اسے پانی میں ڈبو دے یا اسے پہاڑ یا چھت کے اوپر سے نیچے گرا دے اور وہ مرجائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔

بھوک پیاس سے قتل کرنا: اگر کسی شخص کو کوٹھڑی میں بند کر دیا جائے اور وہ بھوک پیاس سے مرجائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے خون بہا (دیت) لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو کوٹھڑی میں بند کرنا اس کو ہلاک کرنے کا سبب بنتا ہے کیونکہ کھائے پیئے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اس لیے بھوک پیاس کے غلبے کے وقت اس کو کھانے پینے سے روکنا اس کو ہلاک کرنا ہے، چنانچہ یہ راستے کے عین بیچ میں کنواں کھودنے کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت تو بھوک اور پیاس سے واقع ہوئی ہے نہ کہ (کوٹھڑی میں) بند کرنے سے اور بھوک پیاس کسی کے فعل کا نتیجہ نہیں جب کہ کنواں کھودنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ گرنے کا سبب ہے اور دھکائی کا فعل حاصل ہوا ہے کھودنے والے سے لہٰذا یہ قتل بذریعہ سبب ہے۔

زہر خورانی سے قتل: اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو زہر کھلا دے جس کے نتیجے میں وہ مرجائے سو اگر تو اس آدمی نے خود کھایا تو کھلانے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے کھایا ہے۔ البتہ کھلانے والے کو تعزیر دی جائے گی، اسے تازیانے کی ضرب لگائی جائے گی اور سرزنش کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کی شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں ہے اور وہ جرم ہے دھوکا دینا۔ اور اگر وہ اسے زبردستی زہر پلا دے تو ہمارے نزدیک اس پر دیت واجب ہو گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔

پانی میں ڈبو کر قتل کرنا: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو (پانی میں) ڈبو دے اور اس کے نتیجے میں وہ مرجائے یا اس کے منہ پر تکیہ چلائے جس کی وجہ سے وہ مرجائے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ ہو گا بلکہ اس پر دیت واجب ہو گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہو گا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ قاتل مختار ہو، اسے ترجیح کا اختیار حاصل ہو۔ ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے جب کہ امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے اگر کسی شخص کو دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ مجبور ہو کر قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا جب کہ ان دونوں (یعنی امام زفر اور امام شافعی) کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الاکراہ میں گذر چکا ہے۔

مقتول سے متعلق شرطیں جن شرطوں کا تعلق مقتول سے ہے وہ تین ہیں۔

۱۔ اولاد کو قتل کرنا: ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ قاتل کا جزو نہ ہو۔ چنانچہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا یہی حکم جد کا ہے خواہ دادا ہو یا نانا اگرچہ اوپر کے اجداد ہوں (یعنی پڑ دادا، سگڑ دادا، پڑنانا وغیرہ) اور یہی حکم ہوگا جبکہ کوئی آدمی اپنے پوتے یا نواسے یا اس سے نیچے (یعنی پڑپوتے وغیرہ) کو قتل کر دے اور اسی طرح اگر ماں اپنے بچے کو قتل کر دے یا نانی یا دادی اپنے نواسے یا پوتے کو قتل کر دے (تو قصاص واجب نہ ہوگا)۔ اس بارے میں دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ والد سے اس کی اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا اور والد اور اولاد کا لفظ ہر والد کو خواہ وہ کتنا ہی اوپر کا ہو اور ہر اولاد کو شامل ہے خواہ وہ کتنی ہی نیچے کی ہو اگر مقتول کے وارثوں میں قاتل کا بیٹا یا اس کا پوتا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ بیٹے کے لیے اس کے حصے کے قصاص کا واجب ہونا محال ہے لہٰذا باقی ورثا کے حق میں بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کئے جا سکتے۔ اور سب کے واسطے دیت واجب ہوگی۔

باپ کو قتل کرنا: بیٹے کو والد کے قتل کے قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا حکم بغیر کسی امتیاز کے عام ہے، پھر والد کا استثناء ایک خاص نص کے ذریعے کیا گیا ہے اس لیے بیٹا عام حکم کی ذیل میں برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، قصاص تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ زجر و تخویف کے ذریعے زندگی کی حکمت کو حاصل کیا جائے اور زجر کی ضرورت اولاد کی جانب ہے والد کی جانب نہیں کیونکہ والد اپنی اولاد سے محبت برائے اولاد کرتا ہے نہ کہ اپنی ذات کو اسکی طرف سے پہنچنے والے کسی فائدے کی وجہ سے یا پھر وہ اس سے اس لئے محبت کرتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے کیونکہ اولاد کے ذریعے اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مزید برآں والدین اولاد کے لیے جو بے پناہ شفقت ہوتی ہے وہ اسے اپنی اولاد کو قتل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ رہی اولاد تو وہ اپنے والد سے برائے والد محبت نہیں کرتی بلکہ اپنی ذات کی خاطر محبت کرتی ہے اور وہ یوں کہ والد کی طرف سے اسے فائدہ پہنچتا ہے، اس لیے اولاد کی اپنے والد کے لیے محبت و شفقت اس کے قتل میں مانع نہیں لہٰذا قصاص کو مشروع کرنے سے اولاد کو اپنے والد کے قتل سے باز رکھنا ضروری ہے جیسے کہ اجنبیوں کے معاملے میں ضروری ہے۔ علاوہ ازیں، جب اولاد کی اپنے والد کے ساتھ محبت والد کی ذات کے لیے نہیں بلکہ ان فوائد کے لیے ہے جو اس کی طرف سے انہیں پہنچتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے والد کو قتل کر دے تاکہ جلد اس کی املاک کو حاصل کر سکے خاص طور پر اس صورت میں کہ جب بوجوہ اسے اس کی طرف سے فوائد نہ مل رہے ہوں۔ لیکن اس قسم کا معاملہ باپ کی جانب میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

غلام کو قتل کرنا: دوسری شرط یہ ہے کہ مقتول قاتل کی نہ تو ملک ہو اور نہ ہی اس میں ملک ہونے کا کوئی شبہہ ہو چنانچہ غلام کے بدلے میں آقا کو قتل نہیں کیا جائے گا جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ والد کو اولاد کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی آقا کو اس کے غلام کے بدلے میں۔ علاوہ ازیں، اگر (غلام

سے قتل کیے جانے پر) قصاص واجب ہوتا تو وہ یقیناً آقا کے حق میں واجب ہوتا (یعنی غلام کے قتل کیے جانے پر قصاص وصول کرنے کا حق تو اس کے آقا کو ہوتا ہے) اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی قصاص بیک وقت ایک شخص کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو۔ اسی طرح اگر وہ غلام کے ایک حصے کا مالک ہو (یعنی غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو) اور وہ اسے قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو جزوی طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے۔ اسی طرح اگر اس میں اس کی ملکیت کا شبہہ ہو جیسے اگر مکاتب (وہ غلام جسے ایک مخصوص مال کے عوض پروانۂ آزادی ملا ہو) اپنی کمائی کے غلام کو قتل کر دے (تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا) کیونکہ مکاتب کے لیے اس کے کمائے ہوئے اموال میں شبہہ ملک پایا جاتا ہے اور اس (یعنی قصاص کے) ضمن میں شبہہ حقیقت کے مترادف ہے۔ آقا کو اس کے مدبر غلام، اس کی اُمّ ولد اور اس کے مکاتب کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الواقع اس کے ممالیک ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مالک یہ کہہ دے کہ جو بھی میری ملک میں ہے وہ آزاد ہے (یعنی میں اسے آزاد کہتا ہوں) تو یہ سب آزاد ہو جائیں گے ماسوا مکاتب کے کیونکہ وہ نیت کے بغیر آزاد نہیں ہوتا، اس لیے اس کی طرف اضافتِ ملک ناقص ہے کیونکہ اس پر سے ملکیتِ قبضہ زائل ہو چکی ہے۔

مالک کو قتل کرنا

غلام کو اس کے مالک کے بدلے میں قتل کیا جائے گا، اسی طرح مدبر، اُمّ ولد اور مکاتب کو بھی (مالک کے بدلے میں قتل کیا جائے گا) کیونکہ قصاص کی نصوص عام ہیں (یعنی ان میں کوئی استثناء نہیں)، نیز اس لیے کہ وہ مقصد حاصل ہو سکے جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے اور وہ مقصد ہے زجر و تخویف کے ذریعے زندگی کا حصول (یعنی قاتل کے انجام کو دیکھ کر دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور آئندہ کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کی جرأت نہ کر سکے اور اس طرح دوسروں کی زندگی محفوظ ہو جائے)۔ اگر آقا ان (یعنی مدبر، اُمّ ولد، مکاتب وغیرہ) کو قتل کر دے تو یہ معاملہ مختلف ہے کیونکہ مالک کو اپنے مال سے جو پیار ہوتا ہے وہ اس جذبہ دشمنی کے بھڑک اٹھنے پر بھی قتل میں مانع ہوگا جو قتل پر اکساتا ہے، سوائے شاذ و نادر صورت کے۔ لہٰذا قصاص کے ذریعے زجر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، برخلاف غلام کے۔

دو آدمیوں کا مل کر قتل کرنا جن میں سے ایک ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا

اگر دو آدمی کسی شخص کو مل کر قتل کریں اور ان دو میں سے ایک آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا اور دوسرا آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ اس کو تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا، مثلاً نابالغ اگر بالغ کے ساتھ مل کر قتل کرے یا دیوانہ عاقل کے ساتھ مل کر، یا ایک خطا سے اور دوسرا عمداً قتل کرے یا باپ کسی اجنبی کے ساتھ مل کر یا مالک کسی اجنبی کے ساتھ مل کر تو ہمارے نزدیک دونوں پر قصاص واجب

نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عاقل، بالغ اور اجنبی پر قصاص واجب ہوگا البتہ اس عمداً قتل کرنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا جس کے ساتھ قتل میں کوئی خطا سے قتل کرنے والا شریک ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کو واجب کرنے کا سبب تو ہر دو سے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے قتل عمد مگر ان دو میں سے ایک پر قصاص کا واجب ہونا ایک ایسے سبب سے ممتنع ہے جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا دوسرے پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل کے نہ ہونے کا شبہہ ہر دو کے فعل میں موجود ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ قتل (ان دو میں سے) اس شخص کا فعل ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا اور دوسرے شریک کا فعل زائد ہو اور اس کے برعکس کا بھی احتمال ہے۔ یہ شبہہ تو اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے کہ جب قتل کے دونوں شریک اجنبی ہوں (کہ ممکن ہے کہ قتل تو صرف ایک نے ہی کیا ہو اور دوسرے کا فعل زائد ہو) لیکن شریعت نے اس شبہے کو در خور اعتنا نہیں کیا اور اسے کالعدم قرار دیا ہے تاکہ قصاص کا دروازہ کھول دیا جائے اور ظلم و زیادتی کا دروازہ بند کیا جائے کیونکہ دو اجنبیوں کا مل کر قتل کرنا تو عام ہے لیکن صورت زیر بحث (یعنی باپ وغیرہ کا کسی اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرنا) ہیں دونوں کا مل کر قتل کرنا شاذ ہے اس لیے یہ اس مفہوم کے تحت نہیں آتا کہ جس کے لیے قصاص کا حکم وارد ہوا ہے، لہٰذا مؤخر الذکر صورت کو اول الذکر صورت کے مانند قرار نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں (یعنی باپ اور اجنبی وغیرہ) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قتل تو پایا گیا ہے البتہ شبہہ کی بناء پر قصاص واجب نہیں ہوا، لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ نابالغ، مجنون زدہ اور خاطی پر جو (دیت) واجب ہوگی اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی اور بالغ، عاقل اور عمداً قتل کرنے والے پر جو (خون بہا) واجب ہوگا وہ اس کے اپنے مال میں سے واجب الادا ہوگا کیونکہ قتل عمد ہے اور قصاص تو شبہہ کی بناء پر ساقط ہوا ہے اور عاقلہ قتل عمد کے خون بہا کی ذمے دار نہیں ہوتی۔ اگر باپ اور اجنبی مل کر قتل کریں تو ان دونوں کے مال میں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمداً ہوا ہے۔ اور اگر مالک اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرے تو اجنبی کے مال میں سے غلام کی نصف قیمت وصول کی جائے گی، بدلیل مذکورہ۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص اپنے آپ کو خود ہی زخم لگائے اور پھر کوئی دوسرا شخص بھی اس کو زخم لگا دے اور اس کے نتیجے میں وہ مر جائے تو ہمارے نزدیک، امام شافعیؒ کے برعکس، اس دوسرے شخص پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اس پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی موت دو زخموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو رائگاں ہے جبکہ دوسرے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے جو مسائل نکلتے ہیں ان کو کسی اور مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کیا جائے گا۔

۳۔ حربی اور مرتد کا قتل

تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا خون مطلقاً معصوم و محفوظ ہو چنانچہ کافر حربی یا مرتد کے بدلے میں مسلمان یا ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا خون ہرگز اور قطعاً معصوم نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ کے مطابق پناہ گیر حربی کے بدلے میں بھی (مسلمان یا ذمی قاتل کو) قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے خون کا مطلقاً محفوظ ہونا ثابت

نہیں ہے بلکہ اس وقت تک کیلئے ثابت ہے جب تک وہ دارالاسلام میں قیام پذیر ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ پناہ گیر (مستامن) دارالحرب والوں میں سے ہے اور وہ دارالاسلام میں مستقل طور پر سکونت اختیار کرنے کے لیے نہیں آیا بلکہ ایک حاجت کے سبب سے آیا ہے، جس کو پورا کر لینے کے بعد وہ اپنے اصل وطن (دارالحرب) میں واپس چلا جائے گا لہٰذا اس کے خون کے محفوظ ہونے میں شبہہ پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کے وقت اس کا خون معصوم تھا اور کیا مستامن کے بدلے میں مستامن کو قتل کیا جائے گا؟ (امام محمدؒ نے) السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس کو قتل کیا جائے گا۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اور عادل (امن پسند شہری) کو باغی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ جنگ کی وجہ سے اس کا خون معصوم نہیں رہا کیونکہ وہ (یعنی اہل بغاوت) ہمارے اموال اور ہماری جانوں کا قصد کرتے ہیں اور ان کو حلال سمجھتے ہیں اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کے لیے قتال کر، اور ارشاد نبوی ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتال کر۔ ہمارے نزدیک تو باغی کو بھی عادل کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قتل کیا جائے گا کیونکہ مقتول مطلق طور پر معصوم و محفوظ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ باغی کے خیال میں معصوم نہیں ہے کیونکہ وہ ایک تاویل کے ساتھ عادل کے خون کو حلال سمجھتا ہے اور اس کی تاویل، ہر چند کہ فاسد ہے مگر اسے قوتِ مدافعت حاصل ہے اور قوتِ مدافعت ہونے کی صورت میں فاسد تاویل وجوب ضمان کے حق میں صحیح تاویل کے مانند ہے اکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے، کیونکہ زہری سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ فتنہ برپا ہو گیا اور صحابہ کرامؓ کثیر تعداد میں موجود تھے چنانچہ وہ سب اس امر پر متفق تھے کہ ہر خون جو قرآن عظیم کی تاویل کے ساتھ حلال سمجھا گیا ہو رائیگاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا خون بہا کوئی چیز واجب نہ ہو گی)۔

مقتول کے حکم پر قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے سے یہ کہے کہ مجھے قتل کر دو اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کا حکم دینے سے اس کے معصوم ہونے میں کوئی خلل نہیں واقع ہوا (وہ بدستور معصوم ہے) کیونکہ جان کا معصوم ہونا ایسی چیزوں میں سے ہے کہ جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے (قتل کا حکم دینے والا) ایسا کہنے سے گنہگار ہو جاتا ہے لہٰذا یہ حکم کالعدم ہے۔ قطع کا حکم دینا اس کے برعکس ہے کیونکہ ہاتھ پاؤں کا معصوم ہونا ایسی چیز ہے کہ یہ کسی حال میں مباح بھی ہو سکتی ہے لہٰذا ہاتھ پاؤں کی معصومیت پر حکم کا اثر انداز ہونا درست ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس معصومیت میں عدم کا شبہہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ حکم، اگرچہ فی الحقیقت صحیح نہیں ہے مگر صیغہ امر سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص کے) باب میں شبہے کا وہی حکم ہے جو حقیقت کا ہوتا ہے۔ اگر قصاص واجب نہیں ہوتا تو کیا خون بہا واجب ہو گا؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں منقول

ہیں، ایک روایت کی رو سے تو (خون بہا) واجب ہوگا جبکہ دوسری روایت کی رو سے واجب نہیں ہوگا۔
امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت صحیح تر ہے اور یہی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے
چاہیے تو یہ کہ پہلی روایت کو زیادہ صحیح سمجھا جائے کیونکہ معصوم ہونا تو حرمت کے قائم مقام ہے اور قصاص
تو صرف شبہے کی بنا پر ساقط ہوا ہے اور شبہہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے۔

کسی کے کہنے پر اس کے ہاتھ کو کاٹنا

اگر کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ دے اور وہ کاٹ دے تو
بالاجماع اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ ہاتھ پاؤں کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور اموال کا
معصوم ہونا (صاحب مال کے) حق کے طور پر ثابت ہے لہٰذا اباحت و اجازت سے یہ (یعنی معصومیت)
ساقط ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرا مال تلف کر دو
اور وہ اس کو تلف کر دے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے غلام کو قتل کر دے یا اس کا ہاتھ قلم کر دے اور وہ
قتل یا قلم کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس کا غلام اس کا مال ہے اور اس کے مال کی
عصمت اس کے حق کے طور پر ثابت ہے لہٰذا اس کی اجازت سے اس کے حق کا ساقط ہو جانا درست ہے،
جیسا کہ دیگر اموال میں ہوتا ہے۔

کسی کے کہنے پر کسی دوسرے شخص کو قتل کرنا

اگر کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرے
بھائی کو قتل کر دے سو وہ اس کو قتل کر دے جبکہ وہی اس کا وارث ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ قصاص
واجب ہو اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ استحسان یہ ہے
کہ قاتل سے خوں بہا لیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حکم دینے والا بھائی اپنے بھائی کے خون کی بابت
اجنبی ہے لہٰذا اس کا قتل کا حکم دینا صحیح نہیں ہے، اس لیے یہ (حکم) کالعدم ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ
اگر اس کے بھائی کے قتل پر قصاص واجب ہو تو لازماً اسی (حکم دینے والے) کے حق میں واجب ہوگا
اور قتل تو اس کی اجازت سے حاصل ہوا ہے اور یہ اجازت اگرچہ شرعی اعتبار سے تو درست نہیں ہے
لیکن لفظی اعتبار سے تو یہ فی الحقیقت موجود ہے لہٰذا اس کے موجود ہونے سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے، جیسے
خود اپنے قتل کی اجازت میں ہوتا ہے، اور شبہہ مال کے واجب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسف
نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو اپنے بیٹے کو قتل کرنے
کا حکم دے اور وہ اس کو قتل کر دے تو اس (قاتل) کو اس کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اس سے دو
مسئلوں میں دو روایتوں کا اختلاف لازم آتا ہے۔ اور اگر وہ اس کو یہ حکم دے کہ وہ اس کا سر پھوڑ دے
تو اگر وہ اس سر پھوڑنے کی وجہ سے نہیں مرا تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ سر پھوڑنے کا حکم ایسے ہی ہے
جیسے (ہاتھ وغیرہ) قطع کرنے کا حکم اور اگر وہ اس (سر پھوڑنے) کی وجہ سے مر جائے تو اس پر خوں بہا واجب
ہوگا۔ کتاب میں (امام محمدؒ نے) ایسے ہی بیان کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے اصول

کے مطابق ہو، جس کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سر پھوڑنے کی معافی قتل کی معافی نہیں ہوتی سو اسی طرح سر پھوڑنے کا حکم قتل کا حکم نہ ہوگا۔ اور جب وہ مر گیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ فعل (یعنی سر پھوڑنا) اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل تھا نہ کہ سر پھوڑنا اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر قصاص شبہے کی بناء پر ساقط ہو گیا لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق تو یہ چاہیئے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک سر پھوڑنے کی معافی قتل کی معافی ہے تو اسی طرح سر پھوڑنے کا حکم قتل کرنے کا حکم ٹھہرے گا۔

اپنے حکم پر مقطوع ہونے والے شخص کا مر جانا

ابن سماعہ نے امام محمد رحمہا اللہ سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے سو وہ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے وہ مر جائے تو کاٹنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ ممکن ہے کہ یہ صرف صاحبین کا قول ہو جیسا کہ اس شخص کی بابت ان کا قول ہے جس کو کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ (یا پاؤں) قصاص میں کاٹنے کا حق حاصل ہوا اور وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے کہ جس پر یہ قصاص واجب تھا اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے بموجب تو دیت واجب ہونی چاہیئے کیونکہ اس کے مر جانے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ فعل قتل کا ہے جب کہ حکم قطع کا دیا گیا تھا نہ کہ قتل کا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب ہو، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس شخص کی بابت قول ہے کہ جس کو قصاص میں ہاتھ قطع کرنے کا حق حاصل ہو، لیکن قصاص شبہے کی بنا پر ساقط ہو گیا اس لیے دیت واجب ہوگی۔

دار الحرب کے مسلمان کا قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اسلام لے آئے اور ہماری (یعنی دار الاسلام کی) طرف وہ ہجرت نہ کر آیا ہو، اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہو گیا ہے مگر وہ دار الحرب والوں میں سے ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ یعنی اگر تمہاری دشمن قوم میں سے کوئی شخص ہو اور وہ مومن ہو چنانچہ اس کا اہل دار الحرب میں سے ہونا اس کی عصمت میں شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں، چونکہ وہ ہماری طرف ہجرت نہیں کر آیا لہٰذا وہ کافروں کی جماعت میں کثرت کا باعث بنا ہوا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی رو سے جو شخص کسی قوم کی کثرت کا باعث بنتا ہے وہ انہیں میں سے ہے۔ اگرچہ وہ دین کے اعتبار سے ان میں سے نہیں ہے تاہم دار کے اعتبار سے تو انہیں میں سے ہے، لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجر یا قیدی ہوں، ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو اس پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا اور دو تاجروں کی صورت میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے جب کہ دو قیدی ہونے کی صورت میں (ائمہ کے مابین) اختلاف پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السیر میں کر چکے ہیں۔

مقتول کا سلامتی اعضاء اور مرتبے میں قاتل کے مثل ہونا ضروری نہیں

(قصاص کے لیے) یہ شرط نہیں ہے (وجوب قصاص کے لیے) کہ مقتول کمال ذات یعنی سلامتی اعضاء میں قاتل کے مثل ہو اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ عزت و وقار اور مرتبے میں

اس کا ہمسر ہو، چنانچہ سالم ہاتھ پاؤں والے قاتل کو بریدہ ہاتھ پاؤں والے اور مفلوج مقتول کے بدلے میں، عالم
کو جاہل کے بدلے میں، معزز کو ادنیٰ درجے والے کے بدلے میں، عاقل کو دیوانے کے بدلے میں، بالغ کو بچے
کے بدلے میں، مرد کو عورت کے بدلے میں، آزاد کو غلام کے بدلے میں اور مسلمان کو اس ذمی کے بدلے میں
قتل کیا جائے گا جو جزیہ ادا کرتا ہے اور جس پر اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ شرف
اسلام اور حریت میں مقتول کا قاتل کے مثل ہونا وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور کفر اور غلامی کا نقص وجوب
قصاص میں مانع ہے چنانچہ مسلمان کو ذمی کے بدلے میں اور آزاد کو غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان
ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی غلام کسی غلام کو قتل کر دے پھر قاتل کو آزادی مل
جائے (تو قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا)۔ ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کے بارے میں امام شافعی
نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ مومن کو کافر
کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔ علاوہ ازیں، اس کی عصمت کے
عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ (عصمت) اس طرح موجود ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے منافی چیز
بھی قائم ہے اور وہ ہے کفر کیونکہ کفر انتہائی جرم ہونے کیوجہ سے اصل میں تو عصمت کو مباح کرنے والی چیز ہے
پس کفر انتہائی سزا یعنی قتل کا موجب ہے کیونکہ دنیوی سزاؤں میں یہی سب سے بڑی سزا ہے، لیکن ذمی
کو قتل کرنے کی ممانعت دوسرے سبب سے ہے اور وہ ہے اس عہد کی خلاف ورزی جو ذمہ کے ساتھ ثابت
ہے چنانچہ اس کے قائم ہونے سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر حربی مستامن کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں
کیا جاتا، اسی طرح ذمی (کے بدلے میں بھی مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔ مزید برآں، (قاتل اور مقتول کے مابین)
مساوات وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور مسلمان اور کافر کے درمیان مساوات نہیں پائی جاتی، آپ
دیکھتے نہیں کہ مسلمان کے لیے تو خوش بختی (سعادت) کی شہادت دی گئی ہے جب کہ کافر کے لیے بدبختی (شقاء)
کی شہادت دی گئی ہے، تو یہ دونوں کیونکر باہم مساوی ہوں گے! ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عموم ہے،
مثلاً اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى "یعنی مقتولوں
کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے،" (البقرہ: ۱۷۸)؛ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ
النَّفْسَ بِالنَّفْسِ یعنی اور اس بارے میں ہم نے ان پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان،" (المائدہ: ۴۵)؛ اور ارشاد
باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا یعنی اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو اس کے ولی کو ہم نے
اختیار دیا ہے" (بنی اسرائیل: ۳۳)۔ ان آیات میں مقتول اور مقتول کے درمیان، جان اور جان کے درمیان
اور مظلوم اور مظلوم کے مابین کوئی فرق نہیں کیا، لہٰذا جس کو تخصیص اور تقیید کا دعویٰ ہو اس کی ذمے داری ہے کہ
ثبوت پیش کرے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ یعنی "اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی
ہے،" (البقرہ: ۱۷۸) اور زندگی کا معنی ذمی کے بدلے مسلمان کے قتل میں زیادہ بہتر طور پر متحقق ہوتا ہے بہ نسبت
مسلمان کے بدلے مسلمان کے قتل میں کیونکہ دینی عداوت اسے قتل پر اکساتی ہے خاص طور پر غصے کی حالت میں، لہٰذا

اس اقدام سے باز رکھنے والے کسی مانع کی ضرورت شدید تر ہے اس لیے زندگی کے معنی کو متحقق کرنے کے لیے ایسے قتل پر قصاص کو مشروع کرنا زیادہ ضروری ہے ۔ محمد بن حسن رحمہما اللہ نے اپنی اسناد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے کافر کے بدلے میں مومن سے قصاص لیا اور فرمایا کہ میں اس کے ذمہ کو پورا کرنے کا زیادہ حقدار ہوں ۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے (جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے) تو اس میں کافر سے مراد مستامن (پناہ گزین حربی کافر) ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی عہد پر قائم عہد کرنے والے (یعنی ذمی) کو ۔ اس میں عہد پر قائم عہد والے کا عطف مسلمان پر ہے اس لیے اس کا معنی یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے بدلے میں ذمی کو قتل کیا جائے گا، اور ہم اس (معنی) کے قائل ہیں یا پھر یہ کہ ہم اس کو اس (معنی) پر محمول کرتے ہیں تاکہ دلائل کے مابین تطابق پیدا ہو جائے اور ان کو باہمی تضاد سے محفوظ کیا جائے ۔ رہی امام شافعیؒ کی یہ بات کہ اس کی عصمت کے عدم کا شبہ ہے، ناقابل تسلیم ہے بلکہ اس کا خون حرام ہے اور کسی حال میں بھی مباح نہیں ہو سکتا جب تک وہ ذمہ کے عہد پر قائم ہے بالکل ویسے ہی جیسے مسلمان کا خون مباح نہیں ہو سکتا جب تک وہ اسلام پر قائم ہے ۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ کفر علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط یا قید کے) خون کو مباح کر دیتا ہے ناقابل تسلیم ہے بلکہ مباح صرف وہ کفر کرتا ہے جو لڑائی پر ابھارتا ہے، جب کہ ذمی کا کفر لڑائی پر نہیں ابھارتا لہٰذا وہ (خون کو) مباح نہیں کرے گا ۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مسلمان اور کافر کے مابین مساوات نہیں ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ دین میں مساوات (وجوب قصاص کے لیے) شرط نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان دین کی مساوات موجود نہیں ۔ قصاص تو ایک تکلیف ہے، اس سے مخلوق کی آزمائش کرو ۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کے حق کو زیادہ قبول کرنے والا اور اس کی نعمتوں کا زیادہ شکر ادا کرنے والا ہو وہ اس تکلیف کا زیادہ سزاوار ہے کیونکہ ممنوعہ فعل کے ارتکاب کے لیے اس کے پاس عذر کمتر ہوتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرنے کا زیادہ ذمے دار ہے اور اس کے حق میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کامل تر ہیں، لہٰذا اس کا جرم زیادہ بڑا ہے ۔ امام شافعیؒ نے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کی بابت اپنے قول کے لیے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام اور آیت کے آغاز میں مفروض قصاص کی آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام کے قتل سے تفسیر کی ہے چنانچہ لازم ہے کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاص میں قتل نہ کیا جائے۔ علاوہ ازیں، ان دو جانوں میں عصمت کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے جس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ آزاد ہر لحاظ سے آدمی ہے جب کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے ۔ آزاد آدمی کی عصمت خود اس کے واسطے ہے جب کہ مال کی عصمت مالک کے واسطے ہوتی ہے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام کی عصمت کے عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ غلامی کفر کا نتیجہ ہے اور کفر اصل میں خون کو مباح کرنے والا ہے، لہٰذا اس کی عصمت کے عدم کا شبہ ہے جب کہ آزاد کی عصمت مطلق طور پر ثابت ہے اس لیے یہ دونوں معصوم ہونے میں کیونکر مساوی ہو سکتے ہیں ۔ اسی طرح، ان دونوں میں مرتبے اور کمال کے لحاظ سے بھی مساوا

نہیں پائی جاتی کیونکہ غلامی ذلت اور نقص کا احساس دلاتی ہے جب کہ آزادی عزت اور وقار کا پتا دیتی ہے۔
ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عام ہونا ہے کہ ان میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں، جس مقصد کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے، یعنی زندگی، تو یہ مقصد بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک غلام کے قتل پر آزاد پر قصاص واجب نہ کیا جائے، کیونکہ اس مقصد کا حصول اس بات پر موقوف ہے کہ جان کا خوف دلا کر قتل سے باز رکھا جائے، اگر آزاد اور غلام کے درمیان قصاص واجب نہ ہو تو غلام کو قتل کرنے پر آزاد آدمی کو اپنی جان کے تلف ہونے کا ڈر نہیں ہوگا۔ لہٰذا وہ اسکو قتل کرنے سے نہیں رکے گا بلکہ قتل پر آمادہ کرنے والے اسباب مثلاً سخت غصہ وغیرہ کی صورت میں یہ چیز (یعنی اپنی جان کے تلف ہونے کا ڈر نہ ہونا) اس سے یہ اقدام کرائے گی اس لیے زندگی کا معنی تو حاصل نہیں ہو سکے گا۔ اس آیت سے انہیں (یعنی امام شافعیؒ) کوئی دلیل نہیں مل سکتی کیونکہ اس میں تو یہ کہا گیا ہے کہ آزاد کا قتل آزاد کے بدلے میں اور غلام کا قتل غلام کے بدلے میں قصاص سے اور اس سے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کے قصاص ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صراحت تخصیص پر دلالت نہیں کرتی۔ اس کی نظیر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو سنگسار کیا جائے۔ اگر کنوارا مرد (یا کنواری عورت) شادی شدہ عورت (یا شادی شدہ مرد) کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو اس حدیث سے جو حکم ثابت ہے وہ واجب ہوگا۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک شکل کے مقابلے میں ایک شکل کے ذکر سے مراد حکم کی اس کے ساتھ تخصیص نہیں ہے۔ اس پر یہ دلیل ہے کہ آزاد کے بدلے غلام اور مرد کے بدلے عورت کو قتل کیا جاتا ہے اور اگر ایک نوع کے بارے میں حکم کی صراحت اس نوع کے ساتھ اس حکم کی تخصیص کا موجب ہوتی تو (آزاد کے بدلے میں غلام کو اور مرد کے بدلے میں عورت کو) ہرگز قتل نہ کیا جاتا۔ پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ عورت کے بدلے عورت تمہارے خلاف دلیل ہے کیونکہ اس میں تو مطلقاً عورت کے بدلے میں عورت کو قتل کرنے کا حکم ہے، چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کو باندی کے بدلے میں قتل کیا جائے جب کہ تمہارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لہٰذا یہ تمہارے خلاف دلیل ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ ہر لحاظ سے آدمی ہے کیونکہ آدمی نام ہے ایک مخصوص ہیئت کے شخص کا جس کی نسبت سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام سے ہے اور غلام میں یہ صفت موجود ہے لہٰذا اس کا معصوم ہونا ایسے ہی ہے جیسے آزاد کا معصوم ہونا بلکہ اس سے فائق ہے، وہ یوں کہ جرم کے بارے میں غلام کی جان کا مالک وہ خود ہے نہ کہ اس کا مالک۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غلام اپنے خلاف قصاص یا حد کا اقرار کر لے تو اس اقرار کی بنا پر وہ ماخوذ ہوگا اور اگر اس کا مالک اس کے خلاف اس (یعنی قصاص یا حد) کا اقرار کرے تو وہ ماخوذ نہیں ہوتا، چنانچہ جرم کے ضمن میں غلام خود اپنی جان کا مالک ہے نہ کہ اس کا مالک، بالکل ایسے جیسے آزاد آدمی اپنی جان کا خود مالک ہوتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ آزاد غلام سے مرتبے میں زیادہ ہے تسلیم لیکن عزت اور مرتبے میں فرق وجوب

قصاص میں مانع نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام کسی دوسرے غلام کو قتل کردے پھر قاتل کو آزادی مل جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ وہ آزادی کے مرتبے سے بہرہ ور ہوگیا ہے۔ اسی طرح، مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اگرچہ مرد کا مرتبہ عورت سے زیادہ ہے۔

قاتل اور مقتول کے درمیان تعداد کی مماثلت شرط نہیں اسی طرح، جان کے قصاص کے ضمن میں (قاتل اور مقتول کے درمیان) تعداد کی مماثلت شرط نہیں ہے، مماثلت تو فعل میں فعل کے مقابلے میں شرط ہے تاکہ (دوسروں کو) زجر ہو یا پھر تلافی مافات کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر ایک جماعت کسی فرد واحد کو قتل کردے تو قصاص میں وہ سب قتل کیے جائیں گے اگرچہ فرد واحد اور دس کے مابین کوئی (عددی) مماثلت نہیں پائی جاتی تاہم فعل (یعنی قتل) اور مافات میں زجر اور تلافی (COMPENSATION) کے طور پر مماثلت موجود ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اگر جماعت فرد واحد کو قتل کرے تو اس پر قصاص کو لاگو کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ قتل تو عام طور پر باہم تعاون سے اور مل کر ہی کیا جاتا ہے لہٰذا اگر اس پر قصاص لاگو نہ کیا جائے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ پھر تو یہ ہوگا کہ جو شخص بھی کسی دوسرے آدمی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا وہ دوسروں کو اپنے ساتھ ملا کر ان سے مدد لے گا تاکہ اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے اور اس طرح تو وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جس کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے اور وہ مقصد ہے زندگی۔

تعاقب کے طریقے سے قتل یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب قتل اکٹھے مل کر کیا گیا ہو اور اگر قتل تعاقب (یکے بعد دیگرے) کے طریقے سے کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کسی کا پیٹ چاک کردے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کی گردن کاٹ دے تو اس صورت میں گردن کاٹنے والے پر قصاص لاگو ہوگا، بشرطیکہ اس نے یہ فعل عمداً کیا ہو اور اگر خطاء سے کیا ہو تو اس کی عاقلہ (برادری) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قاتل وہی ہے نہ کہ پیٹ چاک کرنیوالا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ پیٹ چاک ہونے کے بعد بھی اس کا زندہ رہنا ممکن ہے بایں طور کہ اس کے پیٹ کو سی دیا جائے، جب کہ گردن کاٹ دینے کے بعد عام طور پر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں ہے۔ پیٹ چاک کرنے والے پر چاک کرنے کا جرمانہ عائد ہوگا اور وہ ہے دیت کا ایک تہائی کیونکہ یہ زخم جائفہ (پیٹ کے اندر زخم) ہو جائے مگر آرپار نہ ہو سکے اور اگر چاک کرنے سے زخم آرپار ہو جائے تو اس کے ذمے دو تہائی دیت ہوگی جو دو سال میں واجب الادا ہوگی ہر سال ایک تہائی دیت کیونکہ یہ دو جائفہ ہیں۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب پیٹ کا چاک ایسا ہو کہ اس کے بعد ایک دن یا دن کے ایک حصہ تک اس کا زندہ رہنا ممکن ہو اور اگر ایسا ہونا ناقابل تصور ہو اور اس زخم کے بعد موت کی تکالیف اور بے چینی کے سوا کچھ باقی نہ بچے تو قصاص چاک کنندہ پر لاگو ہوگا کیونکہ قاتل وہ ہے اور گردن اڑانے والے پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ اس نے تو معنی کے اعتبار سے مقتول کو ہی قتل کیا ہے، البتہ اسے تعزیر دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک ایسا جرم کیا ہے جس کے لیے کوئی مقررہ سزا (حد) نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے ایسا نڈھال کر دینے والا زخم لگا دے کہ اس

کے بعد انسان عام طور پر زندہ نہ بچتا ہو پھر کوئی دوسرا شخص اسے کوئی دوسرا زخم لگا دے تو قصاص پہلے شخص پر واجب ہوگا کیونکہ وہ قاتل ہے، اس لیے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے کے لیے موثر ہوتا ہے۔ اگر دونوں زخم اکٹھے لگائے گئے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ وہ دونوں قاتل ہیں۔ اگر ان میں سے ایک نے تو ایک زخم لگایا ہو جبکہ دوسرے نے دس زخم لگائے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا اور زخموں کی کثرت تعداد کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کبھی تو صرف ایک زخم سے مرجاتا ہے اور کبھی کثیر تعداد میں زخموں سے بھی موت واقع نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فرد واحد کے ہاتھوں متعدد افراد کا قتل

اسی طرح، فرد واحد کو جماعت کے بدلے قصاص کے طور پر قتل کیا جائے گا اور یہی سزا کافی ہوگی، اور ہمارے نزدیک قصاص کے علاوہ کوئی چیز از قسم مال واجب نہ ہوگی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ان کو یکے بعد دیگرے قتل کیا ہے تو پہلے مقتول کے بدلے قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کی دیتیں اس کے ترکے میں سے وصول کی جائیں گی۔ اور اگر اس نے ان کو اکٹھے قتل کیا ہو تو اس مسئلے کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق ان (یعنی مقتولوں کے وارثوں) کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، سو جس کے نام کا قرعہ نکلے گا وہ (قاتل کو) قتل کرے گا اور باقیوں کے لیے دیت واجب ہوگی۔ دوسرے قول کی رو سے مقتولوں کے وارث اکٹھے ہو کر سب مل کر اس کو قتل کریں گے اور باقی مقتولوں کی دیتیں ان کے مابین تقسیم کی جائیں گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کے باب میں مماثلت شرط ہے اور فرد واحد اور جماعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں لہٰذا ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کرنا اور اسے کافی سزا سمجھنا درست نہیں، اس لیے ایک (مقتول) کے بدلے میں ایک (قاتل) کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے واسطے دیتیں واجب ہوں گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دو آدمیوں کے داہنے ہاتھ کاٹ دے تو اس کے بدلے میں صرف اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا بلکہ ایک ہاتھ کے بدلے میں تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے جب کہ دوسرے ہاتھ کا اس پر جرمانہ عائد ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ، تو ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور چاہیئے تو یہ تھا کہ فرد واحد کے بدلے میں قصاص کے طور پر جماعت کو قتل نہ کیا جائے لیکن یہ حکم تو ہمیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع سے معلوم ہوا ہے جو عقلی نہیں ہے یا عقلی ہے تو زجر و تخویف کی حکمت کی بنا پر، کیونکہ قتل بالعموم اکٹھے مل کر کیا جاتا ہے اس لیے زجر کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ (جماعت میں سے) ہر ایک کو مکمل قاتل قرار دیا جائے گا گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں تھا تاکہ زجر کا مقصد حاصل ہو سکے۔ اور فرد واحد کے ہاتھوں جماعت کا قتل ہونا عام نہیں بلکہ شاذ ہے لہٰذا یہ اس مفہوم میں نہیں ہے جس کے لیے یہ شرعی حکم (یعنی قصاص کا) وارد ہوا ہے لہٰذا اس حکم کا اس پر اطلاق نہیں ہوگا۔ اور ہم (یعنی احناف) یہ کہتے ہیں کہ (قاتل کو) قتل کرنے سے وارثوں کو ان کا حق (یعنی قاتل کو قتل کرنا) پورا پورا وصول ہو جاتا ہے لہٰذا اگر ہم اس کے علاوہ مال بھی واجب کر دیں تو یہ قتل پر مستزاد ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل کہ (قاتل کو) قتل کرنے سے حق پورا وصول ہو جاتا ہے یہ ہے کہ قصاص کے باب میں برابری

تو فعل میں بطور زجر کے ہوگی یا تلافی مافات کے طور پر ہوگی یا دونوں (یعنی زجر اور تلافی) ہی ملحوظ ہوں گے اور زیر بحث مسئلے میں یہ سب ہی موجود ہیں۔ زجر کے طور پر فعل میں مماثلت تو اس طرح ہے کہ جماعت میں سے ہر شخص کے حق میں اس فرد واحد کی طرف سے ایسا فعل پایا گیا ہے جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے اور مقتولوں کے وارثوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہوا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کر دے لہٰذا جزا جرم کے مماثل ہے۔ تلافی مافات کے طور پر مماثلت اس طرح ہے کہ جماعت کو از راہ ظلم قتل کرنے سے مقتولوں کے ورثاء کی ہلاکت کا سبب پیدا ہو گیا ہے کیونکہ وہ انتقام اور دل کی ٹھنڈک کے لیے اس کو قتل کرنے کا قصد کریں گے اور وہ (یعنی قاتل) اپنے آپ سے ہلاکت کو دور کرنے کے لیے ان کو قتل کرنے کا قصد کرے گا، اس طرح دو فریقوں کے درمیان لڑائی چھڑ جائے گی۔ اور اگر قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو فتنہ سر نہیں اٹھائے گا اور ان کے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور ہو جائے گا اور قصاص کے ذریعے وارثوں کی زندگی جو محفوظ ہوگی تو گویا معنوی طور پر ہر مقتول کو زندگی مل گئی تو یہ ایسا ہے کہ جیسے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور کر کے قاتل نے معنوی طور پر ہر مقتول کی زندگی کو محفوظ کر دیا ہے لہٰذا حتی المقدور تلافی مافات حاصل ہو گئی، بالکل ایسے جیسے فرد واحد کے بدلے میں فرد واحد کے قتل سے اور فرد واحد کے بدلے میں جماعت کے قتل سے ہوتی ہے اور ان میں کچھ فرق نہیں ہے۔

خود قتل سے متعلق شرط قتل کسی ذریعے سے نہ ہو

جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود قتل سے تعلق رکھتی ہے تو وہ شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل (قاتل نے) اپنے ہاتھوں سے کیا ہو اور اگر کسی سبب کے ذریعے سے کیا ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ذریعے سے کیا جانے والا قتل اپنے ہاتھوں سے کیے جانے والے قتل کے مساوی نہیں ہے، اور قتل کی جزا تو اپنے ہاتھوں سے قتل کے لیے ہے۔

راستے میں کنواں کھودنے سے قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص راستے کے بیچ میں کنواں کھودے اور اس میں گر کر کوئی آدمی مر جائے تو کھودنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ کنواں کھودنے سے جو قتل ہوا ہے یہ قتل بہ ذریعہ ہے، اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے۔

اگر قصاص کے گواہ رجوع کر لیں

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قصاص کے گواہ مشہود علیہ کے (قصاص کے طور پر) قتل کیے جانے کے بعد اپنی شہادت سے رجوع کر لیں یا وہ شخص کہ جس کے قتل کیے جانے کی شہادت دی گئی تھی زندہ نمودار ہو جائے تو ہمارے نزدیک گواہوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی قتل واقع ہوئی ہے کیونکہ قتل اس فعل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ فعل گواہوں کی طرف سے پایا گیا

ہے کیونکہ ان کی شہادت قصاص کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوئی ہے اور قصاص کا ثابت ہونا قاضی کی طرف سے فیصلے کے وجوب میں مؤثر ہے اور قاضی کا فیصلہ قصاص وصول کرنے کی ولایت (یعنی اختیار) میں مؤثر ہے اور وصول کرنے کی ولایت ظاہر ہے کہ بالعموم (قصاص کو) وصول کرنے میں مؤثر ہوتی ہے لہٰذا ان واسطوں سے زندگی کا ختم ہونا سابقہ شہادت کی طرف مضاف ہے اس لیے ان کی شہادت قتل بہ ذریعہ ہے اور وجوب قصاص کے حق میں قتل بہ ذریعہ اپنے ہاتھوں سے قتل کے مانند ہے جیسے قتل پر مجبور کرنے میں ہوتا ہے کہ اس سے مجبور کرنے والے پر قصاص واجب ہو جاتا ہے حالانکہ یہ اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے کیونکہ یہ قتل بہ ذریعہ واقع ہوا ہے، تو یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جو قتل کسی ذریعے سے ہوتا ہے وہ اپنے ہاتھوں سے کیے گئے قتل کے برابر نہیں ہے کیونکہ قتل بہ ذریعہ معنوی طور پر قتل ہے نہ کہ صوری طور پر اور اپنے ہاتھوں سے قتل معنوی اور صوری دونوں اعتبار سے قتل ہے اور سزا ہے اپنے ہاتھوں سے قتل پر اس لیے جرم اور سزا میں مماثلت نہ ہوئی اور چونکہ مماثلت ناپید ہے لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا)۔ قتل پر مجبور کرنے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اپنے ہاتھوں سے قتل ہے کیونکہ اس میں مجبور کیا ہوا شخص مجبور کرنے والے کا آلۂ کار ہوتا ہے اور یہ ایسے ہے کہ جیسے اس (مجبور کرنے والے) نے اس مجبور کو پکڑا اور اسے اس آدمی پر دے مارا جس کے قتل کیے جانے کے لیے مجبور کیا گیا ہے اور فعل کی نسبت آلے کو استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے نہ کہ آلے کی طرف لہٰذا یہ براہ راست (یعنی اپنے ہاتھوں سے) قتل ہے۔ گواہوں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان کی طرف سے قتل پایا گیا ہے۔ کیا وہ (یعنی گواہ) اس دیت کا (اس شخص کے) ولی سے مطالبہ کریں گے (جس کے قتل کیے جانے کی انہوں نے گواہی دی تھی)؟ اس بارے میں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ وہ اس سے مطالبہ نہیں کریں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اس کے لیے اس سے رجوع کریں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہ ضمان ادا کرنے سے مقتول کے بدل کی ملک کے ضمن میں مقتول کے قائم مقام ہو گئے ہیں اگرچہ وہ اس کی ذات کی ملک کے ضمن میں اس کے قائم مقام نہیں ہیں۔ تو یہ صورت اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ اگر مدبر غلام کے غاصب کے پاس سے اس مدبر غلام کو کوئی دوسرا شخص غصب کرلے اور وہ مدبر اس دوسرے غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو اس مدبر کے مالک نے غاصب اول سے جو ضمان وصول کیا ہو اس کے لیے غاصب اول دوسرے غاصب سے رجوع کر سکتا ہے، بدلیل مذکورہ، چنانچہ یہی حکم یہاں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت جان کا بدل ہے اور آزاد آدمی کی جان کو ملکیت نہیں بنایا جا سکتا لہٰذا (آزاد آدمی کی جان کے) بدل میں بھی ان کی ملکیت قائم نہیں ہو سکتی، برعکس مدبر کے کیونکہ اس کو ملک بنایا جا سکتا ہے، اس کے قابل ہونے کی وجہ سے البتہ ایک پیش آمدہ سبب کی بنا پر اس پر ملکیت کا قائم ہونا ممنوع ہے اور وہ سبب ہے اس کا مدبر ہونا، لہٰذا اس کے بدل میں ملک قائم ہو جائے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقتول کے ولی سے متعلق شرط ولی معلوم ہو

رہی وہ شرط جس کا تعلق مقتول کے ولی سے ہے تو وہ بھی ایک ہے اور وہ ایک شرط یہ ہے کہ ولی معلوم ہو اور اگر وہ مجہول ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وجوب قصاص کا مطلب ہے اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا اور مجہول کی طرف سے قصاص کا وصول کیا جانا محال ہے لہٰذا اس کے لیے قصاص کا واجب ہونا بھی محال ہے۔

اگر ولی مشتبہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص مکاتب کو قتل کر دے اور وہ مکاتب اپنے پیچھے اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس سے بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اور مالک کے علاوہ اس کے آزاد وارث بھی ہوں تو بالاجماع قاتل پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ولی مشتبہ ہے، ہو سکتا ہے کہ ولی اس کا وارث ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مالک اس کا ولی ہو کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ آزاد مرا ہے یا غلام، اگر وہ آزاد مرا ہے تو اس کا ولی اس کا وارث ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو اس کا مالک ولی ہوگا اور جو اختلاف کی جگہ ہوتی ہے وہ تعارض اور اشتباہ کی جگہ ہوتی ہے لہٰذا اس کا ولی معلوم نہیں ہے اس لیے وجوب قصاص ممتنع ٹھہرا۔ اگر وہ دونوں (یعنی مالک اور وارث) مل کر بھی قصاص کا مطالبہ کریں تو انہیں قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کے اکٹھے ہو جانے سے اشتباہ دور نہیں ہوتا۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب وہ بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے اپنے پیچھے مال اور مالک کے علاوہ وارث چھوڑ گیا ہو اور اگر وہ مال تو پورا چھوڑ گیا ہو مگر مالک کے سوا کوئی وارث نہ چھوڑ گیا ہو تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے شیخین کے نزدیک مالک کے حق میں قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قصاص قطعاً واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسا ایک قول مروی ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ثبوتِ ولایت کے سبب میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ اگر تو وہ آزاد مرا ہے پھر تو ولایت کا ثبوتِ سبب قرابت ہے لہٰذا مالک کے لیے ولایت ثابت نہ ہوگی اور اگر وہ غلام مرا ہے تو (ولایت کے ثبوت کا) سبب ملکیت ہے اس لیے مالک کے لیے ولایت قائم ہوگی چنانچہ ولایت کے ثبوت میں اشتباہ واقع ہو گیا اس لیے یہ ثابت نہ ہوگی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جس کا حق ہے وہ متعین اور غیر مشتبہ ہے کیونکہ اشتباہ سے مزاحمت لازم آتی ہے اور مزاحمت پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ (یعنی مکاتب غلام) قتل کر دیا جائے اور اس نے پورا بدل کتابت نہ چھوڑا ہو تو بالاجماع قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ ولی معلوم ہے اور وہ ہے مالک کیونکہ بلا اختلاف وہ غلامی میں مرا ہے اس لیے قصاص کا حق مالک کو ہوگا جیسے کہ خالص غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، مدبر غلام، مدبر لونڈی، ام ولد اور ام ولد کی اولاد بھی اس خالص غلام کی مانند ہیں کیونکہ وہ مالک کی ملک ہوتے ہوئے قتل ہوئے ہیں، لہٰذا ولی معلوم ہے۔ اگر مکاتب غلام قتل کر دیا جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک طرح سے مکاتب کی ملک ہے اور مالک کی بھی، لہٰذا ولی مشتبہ ہے، اس لیے وجوب قصاص ممتنع ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی غلام کے ہاتھ کو قلم کر دے اور اس غلام کو اس کا مالک آزاد کر دے پھر وہ غلام اس وجہ سے مر جائے تو اگر اس غلام کا مالک کے علاوہ کوئی آزاد وارث ہے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کا ولی مشتبہ ہے اس لیے کہ قصاص موت کے وقت اس طرح واجب ہوتا ہے کہ اس کا استناد سابقہ بردگی کی طرف ہوتا ہے اور بردگی کے وقت (چونکہ وہ غلام تھا) قصاص کا حق مالک کو تھا نہ کہ وارثوں کو اور حکم قصاص یعنی وجوب قصاص کے ثبوت کے وقت اور یہ موت کے وقت ہوتا ہے حق وارث کو حاصل ہے نہ کہ مالک کو اس لیے ولی مشتبہ ہوگیا لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اگر (مطالبہ قصاص میں) مالک وارث کے ساتھ مل جائے تو بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں کے اکٹھے ہو جانے سے اشتباہ زائل نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب کسی غلام کی بابت یہ وصیت کی گئی ہو کہ اس کی ملکیت فلاں شخص کے لیے ہوگی اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا" فرق ہے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور وہ دونوں آدمی مل کر قصاص کا مطالبہ کریں تو قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ اس مسئلے میں ولی مشتبہ نہیں ہے کیونکہ جس شخص کے حق میں ملکیت کی وصیت کی گئی ہے اس کو اس پر ایک حق حاصل ہے جو ملکیت کے مشابہ ہے لہٰذا ولی مشتبہ نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں ولی مشتبہ ہے کیونکہ بوقت بردگی اس میں وارث کو کوئی حق حاصل نہ تھا اور موت کے وقت مالک کو کوئی حق حاصل نہ تھا لہٰذا ولی مشتبہ ہوگیا اس لیے وجوب قصاص ممتنع ہوا۔ اور اگر اس کا مالک کے سوا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی شیخین کے قول کے بموجب مالک کو حق ہوگا کہ قصاص وصول کرے کیونکہ بوقت بردگی اور بوقت موت اسی کو حق ہے جب کہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اسے قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ولایت کا سبب مشتبہ ہے اس لیے کہ بوقت بردگی مالک کے لیے جو چیز ثابت تھی وہ ولایتِ ملک تھی اور آزاد کرنے کے بعد اسے ولایت عتاقہ (آزاد کرنے کی ولایت) حاصل ہے اس لیے ولایت کا سبب مشتبہ ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عمداً ہاتھ کاٹا گیا ہو اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر اسے مالک آزاد کر دے اور بعد ازاں اس (ہاتھ کاٹنے) کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو کاٹنے والے پر ہاتھ کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہ غلام کی نصف قیمت ہے اور اس کا اسے آزاد کر دینا ایسے ہے کہ جیسے وہ ہاتھ کے زخم سے شفایاب ہوگیا کیونکہ آزاد کیے جانے کے بعد باعتبارِ حکم محل تبدیل ہوگیا لہٰذا زخم کے سرایت کر جانے سے موت کے واقع ہونے والی علامت منقطع ہوگئی۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب مالک نے اسے عمداً یا خطاً بردگی کے بعد آزاد کر دیا ہو اور زخم کی تاب نہ لا کر وہ مر گیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد نہ کرے بلکہ اسے مدبر کر دے یا اگر وہ باندی ہو تو اسے ام ولد بنا لے پھر وہ دست بردگی کی تاب نہ لا کر مر جائے تو اس صورت میں اگر بردگی عمداً کی گئی ہو تو مالک کو قصاص کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اسے یہ حق بردگی اور موت دونوں کے وقت حاصل تھا لہٰذا ولی مشتبہ نہیں ہے اور اگر بردگی غلطی سے کی گئی ہو تو زخم کی سرایت منقطع نہ ہوگی لہٰذا غلام کی نصف قیمت تو ہاتھ کی دیت کے طور پر واجب ہوگی اور جرم کے بعد اور موت سے قبل جو نقصان

واقع ہوا ہے اس کی تلافی بھی واجب ہوگی کیونکہ یہ مالک کی ملک میں واقع ہوا ہے۔ اور اسی مسئلے میں اگر وہ اس کو مکاتب بنا دے تو اگر قطع ید عمداً کیا گیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس حال میں مرا ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز تھا تو مالک کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ اس کی موت بحالت غلامی واقع ہوئی ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑ گیا ہو اور اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کو وراثت سے محروم کر دے یا جو مالک کے ساتھ وراثت میں شریک ہو جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے اور اس پر ہاتھ کی دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو شیخین کے نزدیک مالک کو قصاص کا حق ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو قصاص کا حق حاصل نہیں ہوگا اور مجرم پر ہاتھ کی دیت عائد ہوگی۔ اور اگر قطع ید غلطی سے ہوا ہو تو قاطع پر مالک کے حق میں سوائے ہاتھ کی دیت کے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ہے غلام کی نصف قیمت، اور زخم کی سرایت غیر متعلق ہو جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا حکم کہ جب قطع ید کتابت سے قبل ہوا ہو اور اگر اس کے بعد ہوا ہو اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو، تو اگر قطع عمداً کیا گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں مرا تھا تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا تو اگر اس کا مالک کے علاوہ کوئی اور وارث بھی ہو یا مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص بھی اس کی میراث میں مالک کے ساتھ شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اس کا حکم مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا (یعنی شیخین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جرمانہ)۔ اور اگر قطع غلطی سے ہوا ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں مرا ہو تو مالک کو اس کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا ہو تو اس صورت میں اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اس کے وارثوں کو ہوگا کیونکہ وہ آزاد مرا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وجوبِ قصاص کی کیفیت

قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے خونبہا نہیں لیا جا سکتا

جہاں تک وجوب قصاص کی کیفیت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قصاص بعینہٖ واجب ہوتا ہے چنانچہ ولی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ قاتل سے اس کی رضامندی کے بغیر خون بہا وصول کرے۔ اور اگر قاتل مر جائے یا ولی اسے معاف کر دے تو (قتل کا) موجب سرے سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ ہمارا (یعنی حنفیہ کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں، ایک قول کی رو سے قصاص معین طور پر واجب نہیں بلکہ بجائے تعیین کے دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز واجب

ہوتی ہے، یا تو قصاص یا پھر دیت (خون بہا) اور ولی کو اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جو چیز چاہے لے لے، چاہے تو قصاص وصول کرلے اور چاہے تو قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے خون بہا وصول کرلے۔ چنانچہ اس قول کے بموجب اگر قاتل مرجائے تو پھر مال (یعنی خون بہا) ہی متعین طور پر واجب ٹھہرے گا اور اگر وہ اسے معاف کردے تو قتل کا موجب قطعی طور پر ساقط ہوجائے گا۔ دوسرے قول کی رو سے قصاص ہی متعین طور پر واجب ہے لیکن ولی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو مال لے لے، خواہ قاتل اس پر رضامند نہ ہو، اور اگر وہ معاف کردے تو بھی اسے مال وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر قاتل مرجائے تو یہ موجب قطعی طور پر ساقط ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ نے اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے کہ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ 'پھر جس کو معاف کیا جائے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ بھی تو پیروی کرنی چاہیئے موافق دستور کے اور ادا کرنا چاہیئے اس کو خوبی کے ساتھ (البقرہ آیت ۱۷۸)۔ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ (معروف طریقے کی) پیروی کرے اور خون بہا ادا کرے۔ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قاتل پر یہ واجب کردیا ہے کہ وہ (مقتول کے) ولی کو خون بہا ادا کرے اور اس میں قاتل کی رضامندی کی شرط نہیں عائد کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خون بہا کی ادائیگی سے (قاتل کی) جان ہلاک ہونے سے بچ جاتی ہے اور یہ (یعنی اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچانا) واجب ہے، چنانچہ اللہ جل شانہٗ کا فرمان ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ یعنی "تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں مت ڈالو" علاوہ ازیں، قتل کا ضمان مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ جرم اس کے حق پر واقع ہوا ہے، لہٰذا اس کی بنا پر جو چیز واجب ہوتی ہے وہ اس کا حق ہے اور بندے کا حق اسے کہتے ہیں جس سے وہ مستفید ہو جبکہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا لیکن مال سے وہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس سے اس کے قرضے چکائے جاتے ہیں اور اس کی وصیتیں نافذ کی جاتی ہیں، لہٰذا چاہیئے تو یہ تھا کہ قصاص تو سرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن یہ زجر کی بنا پر مشروع ہوا ہے، اس لیے کہ انسان مال کے واجب ہونے کے ڈر سے اپنے دشمن کو قتل کرنے سے باز نہیں رہے گا لہٰذا اس (یعنی قصاص) کو زجر کرنے والے ضمان کے طور پر مشروع کیا گیا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ ان دونوں (سزاؤں یعنی قصاص اور خون بہا) کو جمع کردیا جاتا جیسے ذمی کی شراب پینے پر کیا جاتا ہے لیکن ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لیے کہ خون بہا جان کا بدل ہے جب کہ قصاص میں بدل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ 'یعنی اور ہم نے اس میں ان پر فرض کردیا کہ جان کے بدلے جان (المائدہ: ۴۵) اور بار (بالنفس میں جو بار ہے) عوض و بدلہ کے معنی میں استعمال کی جاتی ہے' لہٰذا (قصاص اور دیت دونوں کو جمع کرنے کا) مطلب دو بدلوں کو جمع کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے' اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا اختیار دیا گیا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) "اے ایمان والو، مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص کو فرض کیا گیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ قصاص واجب ہے اور اس سے سارا ابہام دور ہوجاتا ہے وہ اس طرح کہ

اس میں قصاص کے واجب ہونے کی خبر دی گئی ہے چنانچہ اس کا واجب ہونا اس ارشاد کا مصداق ہے
اور اگر اس (یعنی قاتل) پر دو حق ہوں تو اس معنی میں ان میں سے کوئی ایک بھی اس ارشاد کا مصداق نہ ہوگا
کہ وہ واجب نہ ہے۔ وجوب قصاص کا معین ہونا (اس ارشاد ربانی سے) یوں ہے کہ جب قصاص
کا ذکر کرکے اس کو واجب کر دیا تو دیت کے واجب ہونے والی بات ضرورتِ نص کی وجہ سے باطل
ہوجاتی ہے کیونکہ ان دونوں کو جمع کرکے تقابل نہیں کیا گیا لہٰذا قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت وصول کرنے کے
اختیار والا قول باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب قصاص اس کا عین حق ہے تو دیت اس کے حق کا بدل ہے
اور حق والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے حق کے بجائے اس کے بدل کو وصول کرے بغیر اس شخص کی رضامندی
کے جس پر اس کا حق واجب ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کے ذمے کسی آدمی کی مخصوص گندم ہو
اور حقدار آدمی اس سے بغیر اس کی رضامندی کے اس گندم کی قیمت وصول کرنا چاہے تو اس کا اسے حق نہیں
ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے کہ قتل عمد میں قصاص ہے
اسی طریقے سے استدلال کیا جا سکتا ہے جس طریقے سے آیت شریفہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ مزید برآں،
بندے کے حق پر جو زیادتی ہوئی ہے اس کا ضمان صرف اس کا مثل ہی ہوسکتا ہے اور قصاص جو قتل ثانی
ہے قتل اول کا مثل ہے کیونکہ یہ قتل اول کے قائم مقام اور اس کا بدل ہے اور کسی چیز کا مثل ایسی دوسری
چیز ہوتی ہے جو اس کی قائم مقام اور اس کا بدل ہو اور مال لینا نہ تو قتل کا قائم مقام ہے اور نہ اس کا بدل،
اس لیے یہ اس کا مثل نہیں لہٰذا یہ قتل عمد کا ضمان نہیں بن سکتا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ مال کا ضمان سرے سے
واجب ہی نہ ہوتا لیکن قتل خطا میں یہ شرعی طور پر ثابت ہے، قتل خطا کرنے والے کے لیے تخفیف کے
طور پر، اس کے مفاد و مصلحت کے پیش نظر، خون کی اہمیت کے اظہار کیلئے اور خون کو رائیگاں جانے
سے بچانے کے لیے۔ جب کہ عمداً قتل کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہے اور خون کو رائیگاں جانے سے
محفوظ کرنے کا مقصد قصاص سے حاصل ہوجاتا ہے، لہٰذا اس باب میں قصاص ہی اصلی ضمان ہے۔ جہاں
تک آیت شریفہ کا تعلق ہے تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد سے کہ (ترجمہ) "تو جس کو اس کے بھائی کی
طرف سے کچھ معافی مل جائے" ولی مراد ہے نہ کہ قاتل، کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فمن عفی لہ
(کہ جس کے لیے کچھ معافی ہوجائے) جب کہ قاتل معفو عنہ (یعنی جس سے عفو کیا گیا) ہے نہ کہ معفو لہ
(جس کے لیے عفو کیا گیا)۔ علاوہ ازیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فاتباع بالمعروف (یعنی معروف طریقے
سے پیروی کرنی چاہیئے) سو اس کو چاہیئے کہ پیروی کرے اور یہ اس شخص کے لیے حکم ہے جو لفظ فمن کے
تحت آتا ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ قاتل کسی کی پیروی نہیں کرتا بلکہ اس کی پیروی کی جاتی ہے اور پیروی کرنے
والا تو ولی ہے لہٰذا لفظ فمن کے تحت وہی آتا ہے۔ لہٰذا اس آیت کریمہ کا معنی یہ ہوا کہ جس شخص کے لیے
اس کے بھائی کی طرف سے فیاضی کا برتاؤ کیا جائے اور فضل (زائد از حق) اور سہولت کے طور پر اسے
کچھ دیا جائے تو اسے چاہیئے کہ بھلے طریقے سے اس کی پیروی کرے۔ لغت میں لفظ عفو کو فضل کے معنی میں
استعمال کرنا درست ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) اور وہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ (اللہ کی

راہ میں) وہ کیا خرچ کریں، آپ کہہ دیجیے کہ عفو، یعنی فضل (ضرورت سے زائد)۔ اور عرب کہتے ہیں کہ جو کچھ تمہیں بطور عفو ملے اسے لے لو، یہاں عفو سے مراد فضل ہے۔ اور ہم تو اس کے قائل ہیں کہ قاتل سے اس کی رضامندی کے ساتھ مال لینا جائز ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہ آیت شریفہ قتل عمد پر مصالحت کرنے کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسے مقتول کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس کے متعدد وارث ہوں، ان میں سے ایک وارث نے قاتل کو معاف کر دیا ہو تو باقی ورثا کو چاہیئے کہ وہ اپنے حصے کے سلسلے میں معروف طریقے سے پیروی کریں، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جس کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے اور اس سے مراد ہے کچھ حق کو معاف کرنا، اور ہم اس کے قائل ہیں۔ مذکورہ آیت کی مراد کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا ہے لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اسے حجت بنانا صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ دیت ادا کرنے سے قاتل کی جان ہلاک ہونے سے بچ جاتی ہے اس لیے یہ واجب ہے (یعنی قاتل پر واجب ہے کہ اگر ولی دیت لینے کو اختیار کرے تو وہ ادا کرے سے انکار نہ کرے) ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے لیکن اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ انکار کرے تو گنہگار ہوگا نہ یہ کہ ولی کو اختیار ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کرے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی آدمی مخمصہ (ایسی حالت کہ جس میں بھوک پیاس کی وجہ سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو) میں مبتلا ہو اور اس کے ساتھی کے پاس کھانا ہو جسے وہ اس کی واجبی قیمت پر فروخت کرنا چاہتا ہو تو اس (مخمصہ والے) پر واجب ہے کہ اس کو خرید لے تاکہ اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچالے اور اگر وہ نہیں خریدتا تو کھانے کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو کھانا دیدے اور اس کی رضامندی کے بغیر قیمت وصول کرے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ہم کہتے ہیں کہ یہ ناقابل تسلیم ہے بلکہ وہ مال کی بہ نسبت قصاص سے زیادہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس میں اس کا احیاء ہے بایں طور کہ اس سے اس کے وارثوں کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے اور یہ چیز مال سے حاصل نہیں ہو سکتی، جیسا کہ معلوم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصاص کا حقدار کون ہے؟

قصاص میں شراکت جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قصاص کا حقدار کون ہے تو ہم کہتے ہیں، ولا قوۃ الا باللہ، کہ مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آزاد ہوگا یا غلام۔ اگر وہ آزاد ہو تو وہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کا وارث ہوگا یا وارث نہیں ہوگا۔ اگر اس کا وارث ہو تو قصاص کا حقدار وارث ہی ہے، جیسے مال کا حقدار وارث ہوتا ہے کیونکہ قصاص ایک حق ثابت ہے اور وارث تمام لوگوں میں سے میت کے قریب ترین ہوتا ہے، لہٰذا قصاص کا حق اسی کو حاصل ہوگا۔ پھر اگر وارث ایک ہے تو وہ قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر متعدد ہوں تو وہ سب شراکت کے طور پر اس کے مستحق ہوں گے جیسے اس کی میراث کے وہ سب حقدار ہوتے ہیں۔ اس اصول کی تمہید میں صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز ہے اور جرم

مقتول پر واقع ہوا ہے لہٰذا اس جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز بھی اس کا حق ہے لیکن وہ موت کے باعث خود اس حق کو وصول کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اس کے ورثاء میراث کے طریقے پر اس کے قائم مقام ہو جائیں گے اور یہ (یعنی قصاص) ان کے مابین مشترک ہوگا۔ اسی لیے اس (یعنی قصاص) میں وارثوں کے حصے چلتے ہیں، جیسے نصف، ایک تہائی، چھٹا حصہ وغیرہ جیسے مال کے ضمن میں چلتے ہیں، اور یہ شراکت کی علامت ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص سے مقصود تو تشفی ہے اور یہ میت کو حاصل نہیں ہوتی بلکہ وارثوں کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا ابتدائی طور پر ہی یہ ان کا حق ہے اور اس امر کی دلیل کہ یہ (یعنی قصاص) وارثوں میں سے ہر ایک کے لیے مکمل طور پر ثابت ہے، جیسے کہ کوئی اور شخص شراکت کے طور پر اس کے ساتھ نہیں، یہ ہے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو متجزی نہیں ہے اور غیر متجزی میں شراکت محال ہے کیونکہ معقول شراکت یہ ہوتی ہے کہ ایک حصہ اِس کا ہو اور ایک حصہ اُس کا ہو، جیسے زمین اور گھر کا شریک ہوتا ہے اور یہ ایسی چیز میں کہ جس کے حصے نہ ہوتے ہوں محال ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ نا قابل تجزی حقوق میں سے جب کوئی حق ایک جماعت کے لیے ثابت ہوتا ہے اور اس کے ثابت ہونے کا سبب ان میں سے ہر ایک کے حق میں موجود ہو تو وہ حق ہر ایک کے لیے بدرجۂ کمال ثابت ہوگا گویا کہ اس کے ساتھ (اس حق میں شریک) کوئی نہیں ہے، جیسے نکاح کرنے کی اور امان دینے کی ولایت ہے۔

کیا ہر ولی کو جداگانہ طور پر قصاص ثابت کرنا ہوگا

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً قتل کر دیا جائے اور اس کے دو ولی ہوں، جن میں سے ایک ولی موجود نہ ہو، سو موجود ولی قتل کی شہادت قائم کر دے پھر غیر موجود حاضر ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو دوبارہ شہادت قائم کرنا ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر قتل خطاء ہو تو وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ یہی معاملہ قرض کا ہے، مثلاً دو اشخاص کے باپ کا اگر کسی آدمی کے ذمے قرض واجب الادا ہو۔ اس قاعدے پر اس مسئلے کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص کا حق ابتدائی طور پر (نہ کہ میراث کے طریقے سے) ورثاء کے لیے ثابت ہے لہٰذا ہر وارث دوسرے وارث کے لیے اجنبی ہے اس لیے شہادت قائم ہونا خود اس کے لیے ہے نہ کہ میت کے لیے اس لیے ثبوت قائم کرنے میں وہ میت کی طرف سے فریق مقدمہ نہ ہوگا، لہٰذا شہادت کو دوبارہ قائم کرنے کی ضرورت درپیش ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقرر کردہ حصوں (فرائض) کے مطابق ایک موروثی حق ہے اور اس کو وصول کرنے میں ورثاء اس کے نائب ہیں اس لیے ثبوت کا قیام میت کے لیے ہوگا اور وارثوں میں سے ہر ہر وارث میت کے حقوق کے لیے میت کی طرف سے فریق مقدمہ ہوگا جیسے دیت اور قرض کے معاملے میں ہوتا ہے اس لیے ایک وارث کی طرف سے میت کے لیے پورے حق کا اثبات درست ہے، پھر وہ (یعنی سب وارث) اس کے نائب بن جائیں گے، جیسے مال کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر کسی آدمی کو قتل کر دیا جائے اور اس کے دو ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی غیر حاضر ہو اور قاتل حاضر ولی کے خلاف اس امر کی شہادت قائم کر دے کہ غیر حاضر ولی نے اس کو معاف کر دیا ہے پس حاضر (ولی) فریق مقدمہ ہوگا کیونکہ غیر حاضر ولی کی طرف سے عفو کا حاصل ہو جانا قصاص پر سے حاضر ولی کے حق کو زائل کر دینے کا موجب بن جاتا ہے لہٰذا قاتل حاضر ولی کے خلاف اس کے حق کو زائل کرنے کا مدعی ہے اس لیے وہ اس کے لیے فریق مقدمہ ہے اور عدالت اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے گی اور جب اس کے خلاف فیصلہ صادر ہوگا تو یہ فیصلہ اس کی تبعیت میں غیر حاضر ولی کے بھی خلاف قرار پائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر قاتل کے پاس گواہ نہ ہوں تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ حاضر ولی سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے کیونکہ انسان شہادت قائم کرنے میں تو دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہو سکتا ہے لیکن قسم کھانے میں دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ نہیں ہو سکتا۔

اگر بالغ اور نابالغ ولی کے مابین قصاص مشترک ہو تو کیا نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر نابالغ اور بالغ کے درمیان قصاص مشترک ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالغ کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے یہ ولایت حاصل نہ ہوگی اور نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ قصاص کا حق ورثہ میں سے ہر ہر وارث کے لیے جداگانہ اور ابتدائی طور پر ثابت ہے کیونکہ ہر ایک کے حق میں اس کے ثبوت کا سبب جداگانہ طور پر موجود ہے اور قصاص اپنی ذات میں ناقابل تجزی ہے اس لیے یہ ہر ایک کے لیے بدرجہ کمال ثابت ہے گویا کہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے اس لیے نابالغ کے بالغ ہونے تک قصاص وصول کرنے کو ملتوی کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص ایک حق ہے جو سب وارثوں کے مابین مشترک ہے اس لیے کوئی ایک شریک دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر مشترک چیز میں تنہا تصرف نہیں کر سکتا، تاکہ مشترکہ چیز کی عصمت کو ظاہر کیا جا سکے اور (دوسرے شریک کو) نقصان پہنچانے سے بچایا جا سکے۔ صحیح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا اصول ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے اور ناقابل تجزی چیز میں شراکت محال ہے۔ شراکت تو اس وقت ثابت ہوتی ہے جب قصاص مال میں تبدیل ہو جاتا ہے کیونکہ مال ایک ایسی چیز ہے جو شراکت کے قابل ہے۔ ہاں، امام ابو حنیفہؒ نے یہ جو تسلیم کیا ہے کہ قصاص نابالغ اور بالغ کے مابین مشترک ہے تو یہ تسلیم کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بالغ کو اپنے حصے کا قصاص اصالۃً وصول کرنے اور نابالغ کے حصے میں مشروع نیابت کے طریقے سے وصول کرنے کی ولایت کے ثابت ہونے سے (قاتل کو قصاص میں) قتل کیا جا سکتا ہے۔

اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قصاص کسی آدمی اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان مشترک ہو۔ ان دونوں کے درمیان یہ امور مشترک ہیں: قصاص کو وصول کرنے کی حاجت، استیفاء نفس کیلئے نابالغ کا بذات خود قصاص وصول کرنے سے عاجز ہونا اور بالغ کا اس پر قدرت رکھنا، اور نابالغ کے ساتھ شفقت کرنے اور اس کے مفاد کو ملحوظ رکھنے میں بالغ کا تصرف ایسے ہی ہونا جیسے خود نابالغ

کا تصرف اگر وہ اس کا اہل ہوتا۔ اسی لیے اگر قصاص تمام کا تمام نابالغ کے حق میں واجب ہو تو باپ اور دادا کو ولایت حاصل ہوتی ہے کہ اس کو وصول کرے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ یہ ولایت حاصل ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ جب ابن ملجم لعنہ اللہ نے سیدنا علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کو زخمی کر دیا تو آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اگر چاہو تو اسے معاف کر دو اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے، چنانچہ سیدنا حسن رضی اللہ عنہ نے اس کو قتل کر دیا جب کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ورثاء میں نابالغ بھی شامل تھے۔ اس سے استدلال دو طرح سے ہے، ایک تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول سے اور دوسرے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کے عمل سے۔ پہلے طریقے سے استدلال اس طرح کہ حضرت علیؓ نے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کو یہ کہہ کر مطلقاً اختیار دے دیا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اس میں نابالغوں کے بالغ ہو جانے کی کوئی پابندی نہیں لگائی تھی۔ دوسرے طریقے سے یوں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ابن ملجم لعنہ اللہ کو قتل کر دیا تھا اور آپ نے نابالغ (ورثہ) کے بالغ ہونے کا انتظار نہیں کیا تھا اور یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک کثیر تعداد کی موجودگی میں ہوا تھا اور ان دونوں (یعنی حضرت علیؓ کے قول اور حضرت حسنؓ کے عمل) کے خلاف کسی کا کوئی اعتراض منقول نہیں ہوا، لہٰذا اس پر اجماع ہے (صحابہؓ کا)۔

اور اگر اس (یعنی مقتول) کا کوئی وارث نہ ہو اور اس کا مولائے عتاقہ ہو یعنی مالک جس نے آزاد کر دیا ہو تو وہ قصاص کا مستحق ہے کیونکہ مولائے عتاقہ عصبات میں سب سے آخری ہے۔ پھر اگر وہ (مولائے عتاقہ) ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا مستحق ہوگا اور اگر وہ متعدد ہوں تو وہ سب اس کے مستحق ہوں گے۔ اور اگر مقتول کا وارث ہو اور مولائے عتاقہ بھی تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ سبب ولایت کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ولی مشتبہ ہے، کیونکہ وارث کے حق میں (ولایت کا) سبب قرابت داری ہے اور مولیٰ (مالک) کے حق میں ولاء اور یہ دونوں اسباب مختلف نوعیت کے ہیں اور ولی کا مشتبہ ہونا قصاص کے واجب ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح، اگر اس کا مولائے عتاقہ نہ ہو بلکہ مولائے موالات ہو (تو وہ قصاص کا مستحق ہوگا) کیونکہ مولائے موالات وارثوں میں سے سب سے آخری وارث ہے لہٰذا یہ درست ہے کہ وہ قصاص کا مستحق ہو جیسے وہ مال کا مستحق ہوتا ہے۔

لاوارث مقتول کا ولی حکمران ہوتا ہے

اگر اس کا نہ وارث ہو، نہ ہی مولائے عتاقہ ہو اور نہ ہی مولائے موالات ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ ہو تو طرفین کے قول کے مطابق سلطان (یعنی حکمران یا سٹیٹ) اس کے قصاص کا مستحق ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اگر مقتول دار الاسلام میں ہو تو سلطان اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے دلائل اس کے مناسب مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کیے جائیں گے۔

اور اگر مقتول غلام ہو تو مالک مستحق ہوگا کیونکہ حق ثابت ہے اور تمام لوگوں میں سے مالک غلام کے قریب ترین ہوتا ہے۔ اگر مالک ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر کئی مالک ہوں تو وہ سب اس کے حقدار ہوں گے کیونکہ سب کے حق میں استحقاق کا سبب موجود ہے اور وہ سبب

ہے علک، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قصاص وصول کرنیکا اختیار اور اسکے صحیح ہونیکی شرط

۱۔ وارثوں کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قصاص کو وصول کرنے کی ولایت کسے حاصل ہے اور اس کی وصولی کے صحیح ہونے کی شرط کیا ہے تو قصاص کو وصول کرنے کی ولایت کئی اسباب سے ثابت ہوتی ہے جن میں سے ایک سبب وراثت ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وارث دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ فرد واحد ہوگا یا جماعت ہوگی۔ اگر وہ فرد واحد ہو تو وہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ۔ اگر وہ بالغ ہو تو اسے کو حق حاصل ہے کہ قصاص کو وصول کرے جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا یعنی "اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی کو (قاتل کو قتل کرنے کا) اختیار دیا ہے" (بنی اسرائیل: ۳۳) علاوہ ازیں، اس کے حق میں ولایت کا سبب بدرجۂ کمال موجود ہے اور وہ سبب ہے وراثت بغیر کسی مزاحمت کے۔ اور اگر وہ (یعنی ولی) نابالغ ہو تو اس کے بارے میں ہمارے مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا جب کہ بعض کا قول ہے کہ قاضی قصاص وصول کرلے گا۔ اور اگر وہ جماعت ہوں تو اس صورت میں اگر تو سب بالغ ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی چنانچہ اگر ان میں سے کوئی ایک اس (یعنی قاتل) کو قتل کردے تو قصاص وصول شدہ ٹھہرے گا کیونکہ قصاص اگر میت کا حق ہے تو وارثوں میں سے ہر ایک وارث میت کے حق کو وصول کرنے کے لیے فریق ہے جیسے مال کے ضمن میں ہوتا ہے اور اگر یہ ابتدائی طور پر ورثہ کا حق ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے تو انہیں سے ہر ایک کے حق میں حق قصاص کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے۔

قصاص لینے کے وقت سب وارثوں کا موجود ہونا ضروری ہے

البتہ سب وارثوں کا (قصاص کو وصول کرنے کے وقت) حاضر ہونا قصاص کی وصولیابی کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے۔ اگر کوئی وارث غیر حاضر ہو تو دوسرے (حاضر) وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصاص کو وصول کرلیں کیونکہ اس میں ایسی چیز کو وصول کر لینے کا احتمال ہے کہ جس کو وصول کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر ولی نے (اپنے حصے کا قصاص قاتل کو) معاف کر دیا ہو۔ اسی بات کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ میں نہیں جانتا، ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر (ولی) نے معاف کر دیا ہو۔ اسی طرح، اگر سب حاضر ہوں تو انہیں یا ان میں سے بعض کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ قصاص کو وصول کرنے کے لیے وکیل بنالیں، یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ موکل کی غیر حاضری میں وکیل قصاص وصول کرے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر ولی (یعنی موکل) نے قاتل کو معاف کر دیا ہو۔ علاوہ ازیں، موکل کے

حاضر ہونے کی شرط اس امید کی وجہ سے ہے کہ جب وہ اپنی آنکھوں سے قاتل کو سزا ہوتے دیکھے گا تو شاید وہ اس کو معاف کر دے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وان تعفوا ھو اقرب للتقوی ولا تنسوا الفضل بینکم" اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور تم اپنے مابین فضیلت کو مت بھولو۔"
جہاں تک وکیل کے ذریعے قصاص وصول کرنے کا تعلق ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ موکل حاضر ہو، جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر وارثوں میں ایک نابالغ اور ایک بالغ ہو تو اگر بالغ باپ ہے یعنی باپ اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان قصاص مشترک ہو تو بالاجماع باپ کو اختیار ہے کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ اگر باپ قصاص کے حق میں شریک نہ ہوتا تو بھی اسے اختیار ہوتا کہ (اپنے نابالغ بیٹے کی طرف سے) قصاص وصول کرے تو یہاں اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر وہ بالغ وارث باپ کے سوا کوئی اور ہو مثلاً بھائی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بالغ وارث کو نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے قبل اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ یہ بحث اس اصول سے تعلق رکھتی ہے جس کو ہم سابق میں مع اس کے دلائل کے بیان کر چکے ہیں۔

نابالغ اولاد کی طرف سے قصاص وصول کرنیکا اختیار

(قصاص کو وصول کرنے کے حق کو ثابت کرنے والے اسباب میں سے) ایک سبب باپ ہونا ہے، چنانچہ باپ اور دادا کو اختیار ہے کہ وہ جان اور جان سے کمتر (کسی عضو) کی بابت اس قصاص کو وصول کریں جو نابالغ (بیٹے یا پوتے) کے حق میں واجب ہوا ہو کیونکہ یہ نابالغ کے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کی ولایت (اختیار) ہے جیسے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے، لہٰذا یہ ولایت اس شخص کے لیے ثابت ہے جو نابالغ کے حق میں کمال درجہ سے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کے لیے خاص ہے۔

وصی قصاص وصول کرنے کا مجاز نہیں

جہاں تک وصی (جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو) کا تعلق ہے تو اسے جان کا قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یتیم کے غلام کو قتل کر دے، کیونکہ نابالغ کے حق میں ~~وصی کا تصرف~~ کمال درجہ سے اس کے مفاد و مصلحت کو ملحوظ رکھنے والا نہیں ہوتا اس لیے کہ اس پر آمادہ کرنے والی شفقت ناقص ہوتی ہے، بخلاف باپ اور دادا کے، البتہ جان سے کمتر کے قصاص کو وصول کرنے کا اسے اختیار ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ اموال والا برتاؤ کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے، اور وصی کو مال کے وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

مالک قصاص لینے کا مجاز ہے

از انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ قتل کے وقت (مقتول پر) ملک مطلق حاصل ہو چنانچہ مالک کو اپنے قتل کیے گئے مملوک کا قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے بشرطیکہ قصاص وصول

کرنے سے کسی دوسرے کے حق کا اسکی رضامندی کے بغیر ابطال نہ ہوتا ہو، کیونکہ اس (یعنی مالک) کے لیے حق ثابت ہے اور وہ سب لوگوں سے زیادہ اس (مقتول) کے قریب ہے لہٰذا اسے حق ہے کہ اس کا قصاص وصول کرے۔ اسی طرح اگر اسکا مدبر غلام یا اس کی مدبر لونڈی یا اس کی ام ولد یا اس کی ام ولد کا بیٹا قتل کیا گیا ہو (تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے) کیونکہ مدبر یا ام ولد بنانے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح، اگر مکاتب کو قتل کیا گیا ہو اور اس نے اپنے پیچھے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے پورے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے لہٰذا قتل کے وقت مالک کی ملک قائم تھی۔ المنتقی میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر جزوی طور پر آزاد کیا گیا غلام بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں قتل کیا گیا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، اس طرح اس غلام اور مکاتب میں فرق کیا گیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اگر مکاتب عاجز ہونے کی حالت میں مرجائے تو اس سے کتابت کا فسخ ہونا لازم آتا ہے اور یہ ایسے سمجھی جائے گی جیسے وجود میں آئی ہی نہ تھی لہٰذا جب اس پر قتل کا فعل واقع ہوا تو وہ غلام تھا۔ اس کے برعکس، جزوی طور پر آزاد کیے گئے غلام کے مرنے سے (جزوی) آزادی کا فسخ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ آزادی (اعتاق) وجود میں آنے کے بعد ناقابل فسخ ہوتی ہے لہٰذا جب اس پر قتل کا فعل واقع ہوا تو اس (مقتول) کے کل پر مالک کی ملک قائم نہ تھی۔ اگر کوئی مکاتب قتل کر دیا جائے اور اپنے پیچھے بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے کافی مال اور مالک کے علاوہ آزاد ورثاء چھوڑ جائے تو بالاجماع قصاص واجب نہ ہوگا۔ مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق اس لیے نہ ہوگا کہ قتل کے وقت ملک کے قائم ہونے میں شک واقع ہو گیا ہے اور وارث کو اس لیے حق نہ ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ غلام مرا ہو کیونکہ اس کے بحالتِ آزادی یا غلامی مرنے کی بابت صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس لیے قصاص کا واجب ہونا ممتنع ہوا۔ اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی آزاد وارث نہ ہو تو شیخین کے نزدیک مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہوگا اور اس مسئلے کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غلام فروخت کنندہ کے ہاتھ میں، اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے قبل، قتل کر دیا جائے اور خریدار اگر بیع کو نافذ کرنا چاہے تو بالاجماع اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ قتل کے وقت ملک اس کی تھی اور بیع کے نفاذ سے وہ (ملک) قرار پا گئی ہے لہٰذا اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر وہ بیع کو فسخ کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک فروخت کنندہ کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے قیمت ملے گی اور قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کے وقت اس کی ملک قائم نہ تھی بلکہ وہ تو بعد میں بیع کے فسخ کیے جانے سے پیدا ہوئی ہے اور سبب اپنے وجود میں آنے کے وقت اسکے حق میں حکم (یعنی قصاص) کا موجب نہیں بنا تھا لہٰذا اس کے لیے قصاص اس سبب کی بناء پر ثابت نہ ہوگا جو بعد میں وجود میں آیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کو رد کرنا اس کو سرے سے ہی فسخ کرنا ہے اور اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ واقع ہی نہ ہوئی تھی اور جب یہ سرے سے ہی فسخ ہو گئی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ جرم فروخت کنندہ کی ملک پر واقع ہوا ہے لہٰذا یہ اس کے حق میں قصاص کو واجب کر دے گا اس لیے اسے

قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور خریدار کو اس وجہ سے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے کہ بیع کے فسخ کیے جانے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک نہیں تھا۔

اگر وہ غلام جو مہر کا بدل ہے شوہر کے پاس قتل کر دیا جائے یا وہ بدلِ خلع ہو اور بیوی کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے یا وہ قتل عمد پر بدل صلح ہو اور اس شخص کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے جس نے صلح کی ہے تو یہ بیع کے مانند ہے کیونکہ مہر یا بدل خلع یا بدل صلح کا مستحق اگر قاتل کا پیچھا کرنا چاہے تو اس کی ملک قرار پا چکی ہے لہٰذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر وہ قیمت کا مطالبہ کرے تو غلام پر اس کی ملک فسخ ہو جائے گی اور دوسرے کے لیے قصاص واجب ہوگا جیسا کہ ہم بیع والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ خریدار کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور خریدار کو خیار شرط یا خیار رؤیت حاصل ہو تو قصاص لینا خریدار کا حق ہوگا خواہ فروخت کنندہ نے زر ثمن پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ غلام کی موت سے خیار ساقط ہو گیا ہے اور بیع قطعی ہو گئی اور اس پر خریدار کی ملک قرار پا گئی ہے لہٰذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو گیا ہے، اس لیے اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے، بالکل ایسے ہی کہ جیسے وہ اس کے ہاتھ میں قتل کیا گیا ہو اور بیع میں کسی قسم کا خیار سرے سے نہ ہو۔ اور اگر خیار فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو اگر وہ چاہے تو قاتل کا پیچھا کر سکتا ہے اور اسے قصاص میں قتل کر دے اور چاہے تو خریدار کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے۔ قاتل کا پیچھا کرنے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک تھا، اور خریدار کو قیمت کا ضامن ٹھہرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ وہ اس کے ہاتھ میں قیمت کے ضمان پر تھا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کے ہاتھ میں خود ہی ہلاک ہو جاتا تو اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوتی۔ خریدار کو قصاص کا حق نہ ہوگا خواہ غلام ضمان کے تحت ہی ہلاک ہوا ہو کیونکہ اس کی ملک استناد کے طریقے سے ثابت ہے اور مستند ایک لحاظ سے تو ثابت ہوتا ہے اور ایک لحاظ سے ثابت نہیں ہوتا، چنانچہ شبہ ثبوت کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے حق میں قصاص واجب ہو جب کہ شبہ استناد کا تقاضا ہے کہ واجب نہ ہو، لہٰذا اس کے حق میں قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر غصب کردہ غلام غاصب کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور مالک اس کو ضامن ٹھہرانا چاہے تو غاصب کو، بدلیل مذکورہ، قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ اگر کوئی ایسا غلام قتل کر دیا جائے جس کی بابت اس کے مالک نے یہ وصیت کی ہو کہ اس کی ذات پر فلاں شخص کا حق ہوگا اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول نہیں کر سکتا کیونکہ جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت کی گئی ہے ذات پر اس کی کوئی ملک نہیں ہے لیکن وہ اپنے آپ قصاص کو وصول کرنے کا مجاز نہیں ہے اور جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی ہے اگرچہ وہ ذات کا مالک ہے لیکن اس کی طرف سے قصاص وصول کیے جانے میں اس شخص کے حق کا ابطال ہے جس کے حق میں خدمت کی وصیت کی گئی تھی، بغیر عوض و بدل کے جو کہ مال ہے، لہٰذا وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو مٹانے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی تھی اسے قصاص کو وصول

کرنے کا حق ہے کیونکہ قصاص کو وصول کرنے کا سبب مطلق یعنی گردن کی ملک کا قائم ہونا موجود ہے اور رکاوٹ اس شخص کے حق کی وجہ سے تھی جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت کی گئی تھی اور جب وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضامند ہو گیا تو وہ رکاوٹ دور ہو گئی۔ اور اگر گروی رکھا ہوا غلام گروی دار کے زیر قبضہ میں قتل کر دیا جائے تو ان دونوں (یعنی گروی دار اور گروی رکھانے والے) میں سے کسی کو حق نہ ہوگا کہ وہ اکیلا قصاص وصول کر لے۔ گروی دار کو حق نہ ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ قتل کے وقت اس کے حق میں گردن کی ملکیت ثابت نہیں تھی لہٰذا اس کے حق میں قصاص وصول کرنے کی ولایت کو ثابت کرنے والا سبب نہیں پایا گیا۔ گروی رکھانے والے کو اس لیے یہ حق نہ ہوگا کہ اس کی طرف سے قصاص کو (اکیلے) وصول کرنے سے قرض میں گروی دار کے حق کا ابطال ہے بدون اس کی رضامندی کے کیونکہ رہن اس صورت میں بغیر کسی عوض و بدل کے ہلاک ہوتا ہے اور اس کا میعادی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے پس اس کے قصاص وصول کرنے میں مرتہن کے حق کا بغیر اس کی رضامندی کے باطل ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گروی رکھانے والے کو حق ہوگا کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ ممانعت تو گروی دار کے حق کی وجہ سے تھی اور وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضامند ہو گیا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس (یعنی گروی رکھانے والے) کو قصاص وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، خواہ وہ دونوں قصاص وصول کرنے پر متفق ہو گئے ہوں۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ اس کے قاتل پر کوئی قصاص واجب نہ ہوگا اور اس نے (اس بارے میں ائمہ کے) کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ہم اس مسئلے کی تمام صورتوں کو کتاب الرہن میں بیان کر چکے ہیں۔

از انجملہ ایک سبب ولاء ہے، جب کہ مولیٰ اسفل کا کوئی وارث نہ ہو کیونکہ ولاء فی الجملہ ولایت کا سبب ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولائے عتاقہ کو بالاجماع شادی کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ یہ عصبات میں سے سب سے آخری عصبہ ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق مولائے موالات کو شادی کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وارثوں میں سب سے آخری وارث ہے۔ اور اگر اس کا کوئی وارث ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے لہٰذا قصاص کو وصول کرنا متصور نہیں۔

حکمران کو قصاص لینے کا اختیار

از انجملہ سلطنت (یعنی حکومت) ہے، جب کہ ورثہ، ملکیت، اور ولاء نہ ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ اگر قتل کر دیا جائے۔ یہ طرفین کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر مقتول اہلِ دارالاسلام میں سے ہو تو سلطان (یعنی حکمران) کو قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ اسے دیت وصول کرنے کا اختیار ہے اور اگر وہ (یعنی مقتول) اہل دار الحرب میں سے ہو تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے اور دیت وصول کرنے کا بھی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر مقتول دارالاسلام

میں ہو تو عام طور پر کوئی نہ کوئی اس کا ولی ضرور ہوتا ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ معلوم نہ ہو اور ولی کی ولایت کا قائم ہونا سلطان کی ولایت میں مانع ہے، اسی وجہ سے سلطان (قاتل کو) معاف کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اگر حربی دارالاسلام میں آنے کے بعد اسلام لے آئے تو اس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دارالاسلام میں اس کا کوئی ولی نہیں ہے۔ طرفین (یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ موضوع گفتگو وہ مقتول ہے کہ جس کا ولی لوگوں کو معلوم نہ ہو لہٰذا اس کا ولی سلطان ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کیا گیا تو ہرمزان ہاتھ میں خنجر لیے ہوئے باہر نکلا جس پر عبید اللہ (بن عمرؓ) کو گمان ہوا کہ یہی سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے چنانچہ آپ نے اس کو قتل کر دیا۔ مقدمہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عبید اللہ کو قتل کر دو، لیکن سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اس آدمی کو کیسے قتل کر دوں جس کے باپ کو کل قتل کیا گیا ہے، میں ایسا نہیں کروں گا، لیکن یہ شخص (یعنی مقتول ہرمزان) اس زمین والوں میں سے ہے اور میں اس کا ولی ہوں میں اس کو معاف کرتا ہوں اور اس کا خون بہا ادا کروں گا اس قول سے آپ کی مراد خونبہا پر صلح کرنا تھی اور امام (یعنی حکمران) کو خونبہا پر مصالحت کرنے کا اختیار ہوتا ہے البتہ وہ معاف کر دینے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ قصاص مسلمانوں کا حق ہے، بایں دلیل کہ اس کی میراث بھی انہی کا حق ہے اور حق کو قائم کرنے میں وہ مسلمانوں کی نیابت کرتا ہے اور معاف کر دینے سے تو ان کا حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تو باپ اور دادا کو حق نہیں ہے کہ وہ قاتل کو معاف کر دیں اگرچہ انہیں قصاص کو وصول کرنے کا حق ہے۔ سلطان کو خون بہا پر مصالحت کرنے کا اختیار حاصل ہے جیسے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا واللہ تعالیٰ الموفق بالصواب۔

قصاص لینے کا آلہ اور اس کی کیفیت

قصاص صرف تلوار سے اور صرف قتل کر کے وصول کیا جائے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قصاص کس (آلے) سے وصول کیا جائے اور وصول کرنے کی کیفیت کیا ہے تو ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک قصاص ماسوا تلوار کے اور کسی ذریعے سے وصول نہیں کیا جا سکتا جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو کچھ کہ اس نے (مقتول کے ساتھ) کیا تھا اور ایسا کرنے کے نتیجے میں وہ مر جائے تو فبہا ورنہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے کسی آدمی کا ہاتھ عمداً کاٹا ہو اور وہ اس کی تاب نہ لا کر مر گیا ہو تو ہمارے نزدیک ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر اس کی وجہ سے اس عرصے کے اندر اندر اس کی موت واقع ہو جائے جس میں پہلا شخص (یعنی مقتول)

مرا تھا تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن کاٹی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فعل کی مماثلت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ یہ فعل کی جزا ہے لہٰذا یہ شرط ہے کہ یہ فعلِ اوّل کے مثل ہو اور یہ مماثلت اس طرح ممکن ہے جس طرح ہم کہتے ہیں یعنی یہ کہ اس (یعنی قاتل) کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جائے جیسا کہ اس نے کیا تھا اور اس کی طرف سے قطع کا فعل پایا گیا ہے اس لیے واجب ہے کہ قطع سے جزا دی جائے اور قطع کے ضمن میں ظاہر بات تو یہ ہے کہ یہ سرایت نہیں کرے گا (یعنی اس کے اثر سے موت واقع نہیں ہوگی) اور اگر اتفاق سے سرایت کر جائے تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جائے گی اور یہ گردن کاٹنا پہلے فعل کا تتمہ ہوگا نہ کہ نیا جزء۔ اور ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ لا قود إلا بالسیف (یعنی قصاص صرف تلوار سے لیا جائے) اور قود قصاص کو کہتے ہیں اور قصاص سے مراد ہے پورا پورا وصول کرنا، لہٰذا یہ (یعنی امام شافعیؒ کا قول) تلوار کے ساتھ قصاص وصول کرنے کے اصول کی نفی ہے۔ علاوہ ازیں، جب قطع کے ساتھ سرایت مل گئی تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قطع اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہٰذا صرف قتل سے ہی جزا دی جائے گی۔ اور اگر پہلے قطع کیا جائے پھر گردن کاٹنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ قتل اور گردن کاٹنا (دو سزاؤں) کو جمع کرنا ہے اس لیے یہ مثلی سزا نہ ہوئی اور امام شافعی کا کہنا کہ گردن کاٹنا قطع کا تتمہ ہے قول فاسد ہے کیونکہ کسی کا تتمہ اس چیز کے توابع میں سے ہوتا ہے جب کہ گردن کاٹنا قتل ہے اور یہ قطع سے قوی تر ہے اس لیے اسکا تتمہ کیونکر ہوا؟ اگر ولی تلوار کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے قتل کرنا چاہے تو یہ ممکن نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اسے تعزیر دی جائے گی تاہم اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور اس سے قصاص پورا وصول قرار پائے گا خواہ اس نے اسے (یعنی قاتل کو) کسی بھی طریقے سے قتل کیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اسے سوٹی سے قتل کرتا ہے یا پتھر سے یا اسے چھت سے نیچے گراتا ہے یا اسے کنویں میں گراتا ہے یا اس پر کوئی جانور ہانک دیتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے یا کسی اور طریقے سے اسے قتل کرتا ہے کیونکہ (قاتل کو) قتل کرنا اس کا حق ہے لہٰذا جب اس نے اس کو قتل کر دیا تو اس نے اپنا حق پورا پورا وصول کر لیا، خواہ کسی بھی طریقے سے اسے قتل کیا ہو، البتہ قصاص کے لیے مشروع طریقے سے تجاوز کرکے اگر وہ کسی اور طریقے سے اسے قتل کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

نائب کے ذریعے قصاص وصول کرنا

اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس کو خود قتل کر دے یا اپنے نائب کے ذریعے سے اسے قتل کرے مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسرے شخص کو اسے (یعنی قاتل کو) قتل کرنے کا حکم دے دے کیونکہ ہر کوئی ذاتی طور پر قصاص وصول کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، جسمانی کمزوری کی وجہ سے، یا ضعیف قلب کے باعث یا یہ کہ اسے قتل کرنے کا کام اچھی طرح نہ آتا ہو لہٰذا اسے نائب بنانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم قصاص کی وصولی کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر شخص مامور اس کو قتل کر دے اور حکم دینے والا موقع پر موجود ہو تو قصاص وصول شدہ قرار پائے گا اور مامور پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور

اگر مامور اس کو قتل کر دے جب کہ حکم دینے والا وہاں موجود نہ ہو اور اس مقتول کا ولی حکم دیے جانے کا انکار کر دے تو قاتل (یعنی مامور) پر قصاص واجب ہوگا اور (مقتول اول کے) ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قتل عمد سے قصاص واجب ہو جاتا ہے، قصاص کے حقدار کے حکم دینے سے یہ فعل قصاص کو واجب کرنے کا سبب نہ رہتا مگر اس مقتول کے ولی نے اس کی تکذیب کر دی ہے اور قصاص کے حقدار ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس نے اس وقت تصدیق کی ہے جب قصاص کے محل کے فوت ہو جانے کے باعث اس کا قصاص کا حق زائل ہو چکا، تو اب وہ اس کے معاملے میں اجنبی ہے، لہٰذا اس کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوا، چنانچہ باقی تو قتل عمد رہ گیا جو کہ قصاص کا موجب ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں ایک کنواں کھود دے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر کر مر جائے، مقتول کا ولی خون بہا کا مطالبہ کرے، کنواں کھودنے والا یہ کہے کہ میں نے گھر کے مالک کے حکم پر کنواں کھودا تھا اور اس کی بات کی گھر کا مالک تصدیق کر دے تو کنواں کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اس کی تصدیق ایسے فعل کے بارے میں ہے جس کا حکم دینے کا وہ اس وقت مجاز تھا اور وہ فعل ہے اس کی ملک میں کنواں کھودنا اس لیے یہ تصدیق محل کے فوت ہو جانے کے بعد نہیں کی گئی، لہٰذا، پہلی صورت کے برعکس، اس کا اعتبار کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بعد از وجوب قصاص کا ساقط ہونا

جہاں تک ان اسباب کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جو قصاص کو، اس کے واجب ہو جانے کے بعد، ساقط کر دیتے ہیں تو ساقط کرنے والے اسباب کئی قسم کے ہیں۔

۱۔ قصاص کا محل باقی نہ رہے ازاں جملہ یہ ہے کہ قصاص کا محل باقی نہ رہے، مثلاً یہ کہ جس شخص پر قصاص واجب ہوا ہے وہ کسی آسمانی آفت سے مر جائے کیونکہ کسی چیز کا اپنے محل کے سوا کسی اور جگہ باقی رہنا ناقابل تصور ہے۔ اور اگر موت کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک قصاص متعین طور پر واجب ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے خون بہا واجب ہوگا اور سابق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول فاسد ہے۔ اسی طرح، جس شخص پر قصاص واجب ہے اگر وہ قتل ہو جائے، ناحق یا برحق، ارتداد یا قصاص کی وجہ سے مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا ہو اور اس کے بدلے میں قصاص کے طور پر اس کو قتل کر دیا گیا ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، جان سے کمتر میں واجب ہونے والا قصاص ہے کہ اگر وہ عضو کسی آسمانی آفت کی وجہ سے باقی نہ رہے یا ناحق قطع کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال بھی واجب نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اس کو برحق قطع کیا گیا ہو، مثلاً یہ کہ اس نے کسی دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹا ہو اور اس کے بدلے میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو یا کسی آدمی کا مال چوری کیا ہو اور چوری کی پاداش

میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو تو بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا محل باقی نہیں رہا لیکن ہاتھ کا جرمانہ واجب ہوگا، چنانچہ یہ فرق دو مقامات پر ہے، ایک تو قتل اور برحق قطع میں اور دوسرا ناحق قطع اور برحق قطع میں۔ اور فرق یہ ہے کہ جب اس کا ہاتھ برحق قطع کیا گیا تو اس سے وہ حق ادا ہو گیا جو اس پر واجب ہوا تھا تو اب ایسے سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ برقرار ہے اور جس کا ہاتھ ہے وہ شخص تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے گویا کہ اس نے اس کو فی الواقع سنبھال رکھا ہے اور قصاص کو وصول کرنا عذر خطاء وغیرہ کی بناء پر محال ہو گیا ہے تو وہاں جرمانہ واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ یہ مفہوم اس صورت میں ناپید ہوتا ہے کہ جب اس کا ہاتھ ناحق قطع کیا گیا ہو کیونکہ اس سے اس پر واجب ہونے والا کوئی حق نہیں ادا کیا گیا ہے لیکن یہ سمجھنا ممکن نہیں کہ وہ اپنی موت کے بعد اپنی جان کو تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ اس کو تحقیقی طور پر تصور کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ ہاتھ کے قطع کا معاملہ اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ عفو ایک سبب عفو ہے اور اس پر گفتگو تین موضوعات پر ہوگی، ایک تو اس کے رکن کو بیان کرنا، دوسرا اس رکن کی شرطوں کو بیان کرنا اور تیسرا اس کے حکم کو بیان کرنا۔

عفو کا رکن جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ عفو کرنے والا کہے کہ میں نے معاف کیا، یا میں نے ساقط کیا، یا میں نے بری الذمہ کر دیا یا میں نے بخش دیا یا اسی مفہوم کا کوئی جملہ کہہ دے۔

۱۔ رکن کی شرطیں: (۱) صرف حقدار معاف کر سکتا ہے جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عفو صاحب حق کی طرف سے ہو کیونکہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ امر محال ہے کہ حق دار نہ ہو اور حق کو ساقط کر دیا جائے لہٰذا اجنبی کی طرف سے عفو صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کا تو حق ہی نہیں ہے اور اگر نابالغ کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو تو اس کے باپ یا دادا کو بھی عفو کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حق تو اس نابالغ کا ہے نہ کہ اس باپ یا دادا کا، انہیں تو صرف اس حق کو وصول کرنے کا اختیار ہے جو اس نابالغ کے لیے واجب ہوا ہو۔ علاوہ ازیں ان کی ولایت (اختیار) تو نابالغ کے مفاد و مصلحت تک کے لیے محدود ہے جب کہ عفو خالصتہً ضرر ہے کیونکہ اس سے تو حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے وہ عفو کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اسی لیے تو سلطان اس کے حق میں عفو کرنے کا مجاز نہیں ہے جس کو وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہو جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ معاف کرنے والا بالغ اور عاقل ہو ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ عفو کرنے والا بالغ ہو، چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کی طرف سے عفو درست نہیں ہے اگرچہ حق ان کے لیے ثابت ہے کیونکہ عفو ان تصرفات میں سے ہے جو خالصتہً مضر ہیں اس لیے ان دونوں کو اس کا اختیار نہیں ہے، جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔

عفو کے احکام: قصاص ساقط ہو جاتا ہے

جہاں تک عفو کے حکم کا تعلق ہے تو عفو دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو ولی کی جانب سے ہوگا یا زخمی کی طرف سے۔ اگر ولی کی طرف سے ہو تو یہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو موت کے بعد ہوگا یا موت سے پہلے لیکن زخم لگنے کے بعد ہوگا۔ اگر موت کے بعد ہو تو ولی یا تو فرد واحد ہوگا یا ایک سے زیادہ ہوں گے۔ اگر وہ ایک ہو، مثلاً قاتل بھی ایک ہو اور مقتول بھی ایک ہو اور وہ (ولی) قاتل کو معاف کر دے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا تو زندگی کے معنی کے متحقق ہونے کے لیے ہوتا ہے اور یہ معنی قصاص وصول کرنے کے بغیر ہی عفو کے ذریعے حاصل ہو گیا ہے کیونکہ جب اس نے معاف کر دیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ معاف کر دینے کے بعد انتقام نہیں طلب کرے گا لہٰذا وہ قاتل کو قتل کرنے کا قصد نہیں کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا اس لیے زندگی کا معنی قصاص وصول کیے بغیر ہی حاصل ہو گیا لہٰذا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا جس مقصد کے لیے مشروع ہوا ہے وہ مقصد اس کے بغیر ہی حاصل ہو گیا ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے اس ارشاد باری تعالیٰ کی تفسیر میں ایسی ہی بات کی ہے کہ (ترجمہ) جس نے ایک جان کو زندگی دی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی دی'' یعنی جس نے عفو کر کے ایک جان کو زندگی بخشی۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے فرمان ''یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے تخفیف اور رحمت ہے'' کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد عفو اور صلح ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ تورات کا حکم یہ تھا کہ قتل کے بدلے میں قتل کر دو اور اس کے سوا اور کوئی حکم نہ تھا اور انجیل کا حکم صرف اور صرف یہ تھا کہ بغیر بدل کے معاف کر دو، چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس امت کے لیے تخفیف کر دی، پس اس نے بغیر کسی بدل کے عفو کو اور بدل کے ساتھ صلح کو مشروع کر دیا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے پورا حق معاف کیا ہے یا اس کا ایک حصہ کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے اور جس چیز کے حصے نہ کیے جا سکتے ہوں اس کے بارے میں ایک حصے کا ذکر ایسے ہی ہے کہ جیسے کل کا ذکر کر دیا ہو، جیسے طلاق اور تسلیم شفعہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

عفو کے بعد دیت واجب نہ ہوگی

اور جب عفو سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک وہ مال میں تبدیل نہ ہوگا کیونکہ ولی کا حق تو قصاص میں متعین ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے، اور اس کو اس نے ساقط کر دیا ہے بدل میں منتقل نہیں کیا اور اگر صاحب حق اپنے حق کو مطلقاً (یعنی بغیر کسی قید یا شرط کے) ساقط کر دے، وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل ساقط ہونے کی قابلیت رکھتا ہو (یعنی اس کا ساقط ہونا ممکن ہو) تو وہ حق مطلقاً ساقط ہو جائے گا جیسے قرض سے بری کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے واجب ان دو چیزوں میں سے ایک چیز ہوتی ہے، اگر وہ قصاص کو معاف کر دے اس کے تصرف کے صحیح ہونے کیلئے عفو واجب کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمے کچھ دراہم یا دینار ہوں اور وہ متعین طور پر ان میں سے کسی ایک کی نیت نہ رکھتا ہو، اور مقروض کو

ان میں سے کسی ایک سے بری الذمہ کر دے تو پھر اسے (یعنی قرضخواہ کو) یہ حق نہ ہوگا کہ اس سے دوسری نوع کا مطالبہ کرے، بدلیل مذکورہ، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔

معاف کر دینے کے بعد قاتل کا قتل موجب قصاص ہوگا

اور اگر وہ اسے معاف کر دے پھر معاف کر دینے کے بعد اسے قتل کر دے تو جمہور علماء، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہیں ہوگا۔ انہوں نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ: فمن اعتدیٰ بعد ذالک فلہ عذاب الیم۔ یعنی "پس جس نے اس کے بعد زیادتی کی تو اس کے لیے دردناک عذاب ہوگا"۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادتی کرنے والے یعنی معاف کرنے کے بعد قتل کرنے والے کی جزا دنیا عذاب قرار دی ہے اور وہ ہے آخرت کا عذاب، اس کی ہولناکی سے ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں۔ اور اگر دنیا میں قصاص واجب ہو جائے تو آیت میں مذکور عذاب جزا کا حصہ بن جائے گا۔ علاوہ ازیں، دنیا میں قصاص آخرت کے عذاب کو دور کر دیتا ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ تلوار گناہوں کو بہت زیادہ مٹا دینے والی ہے، اور اس سے آیت شریفہ کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے۔ اور ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عام ہونا ہے، کہ ان میں ایک شخص اور دوسرے شخص کے درمیان یا ایک حال اور دوسرے حال کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا سوائے ایک شخص یا ایک حال کے جو دلیل کے ساتھ مقید ہے، مزید براں، وہ حکمت جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے یعنی زندگی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، وجوب قصاص کی متقاضی ہے۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے تو اس کی ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں دردناک عذاب سے مراد قصاص ہے کیونکہ دردناک ہونے میں قتل سب سے بڑا دنیوی عذاب ہے، چنانچہ اس تاویل کے مطابق تو مذکورہ آیت خود ان کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔ اس آیت کی یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے اور وہ تاویل بھی ممکن ہے جو انہوں نے بتائی لہٰذا دو تاویلوں کے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

دو قاتلوں میں سے ایک کو معاف کرنا

اور اگر قصاص ایک سے زیادہ (آدمیوں پر واجب) ہو، مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو اگر وہ (یعنی مقتول کا ولی) ان دونوں کو معاف کر دے تو قصاص سرے سے ساقط ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے تو اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ دوسرے آدمی کو قتل کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر مکمل قصاص کا اسے حق تھا اور ایک کو معاف کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے کو بھی معاف کر دیا ہے، المنتقیٰ میں امام ابو یوسفؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ان دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں پر قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ قاتل قرار دیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی نہ تھا کیونکہ قتل زندگی کو ختم کر لینے کو کہتے ہیں اور یہ بات ناقابل تصور ہے کہ ایک ہی زندگی کو ہر دو نے مکمل طور پر ختم کیا ہو لہٰذا ہر دو کو علیحدہ قاتل قرار دیا جائے اور اس کے ساتھی کے قتل کرنے کو اس کے حق میں معدوم

تصور کیا جائے۔ چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کردے اور قاتل کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہو کہ دوسرے کے فعل کو تقدیراً کالعدم قرار دیا جائے لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہوگا اور قصاص شبے کی موجودگی میں وصول نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ وہ نہیں ہے جس کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ہی قتل نام ہے زندگی کو ختم کرنے کا بلکہ یہ نام ہے اس فعل کا جو عام طور پر زندگی کے ختم ہونے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ فعل ہر دو سے بدرجۂ کمال پایا گیا ہے لہٰذا ایک کو معاف کردینا دوسرے کے حق میں مؤثر نہ ہوگا۔

اگر ایک ولی قصاص معاف کردے

یہ حکم تھا اس مسئلے کا کہ جب ولی ایک ہو اور اگر ولی دو یا دو سے زیادہ ہوں اور ان دونوں میں سے ایک ولی معاف کردے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ معاف کرنے سے معاف کرنے والے کا حصہ تو ویسے ساقط ہو گیا اور دوسرے ولی کا حصہ اس ضرورت کے باعث ساقط ہو جائے گا کہ قصاص متجزی نہیں ہے اس لیے کہ قصاص تو ایک ہی ہے لہٰذا ایک حصے کو چھوڑ کر صرف ایک حصے کے وصول کیے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنھم کا اجماع ہے کیونکہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھم سے روایت کیا گیا ہے کہ ایک ولی کے معاف کردینے کی صورت میں انہوں نے ان اولیاء کے حق میں خون بہا واجب قرار دیا تھا جنہوں نے اپنا حصہ معاف نہیں کیا تھا اور ایسا کثیر تعداد میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنھم کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کے بارے میں منقول نہیں کہ انہوں نے اس سے اختلاف کیا ہو چنانچہ یہ اجماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ "جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" ایسے مقتول کے بارے میں نازل ہوا ہے جس کے کئی ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی قاتل کو معاف کردے تو دوسرے اولیاء کو چاہیئے کہ اپنے حصے کی بابت معروف طریقے سے اس کا پیچھا کریں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ "جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" اور اس سے مراد حق کے ایک حصے کی معافی ہے اور دوسرے (ولی) کا حصہ یعنی نصف دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے، البتہ قصاص کو وصول کرنا ایک اور دلیل سے محال ہوا ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتی۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ (نصف دیت) اس سے تین سالوں میں لی جائے گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک دو سالوں میں لی جائے گی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو نصف دیت ہے لہٰذا دو سالوں میں لی جائے گی جیسے اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دے اور اس پر نصف دیت واجب ہو تو وہ دو سالوں میں وصول کی جاتی ہے ایسا ہی یہاں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس چیز کا ایک جز ہے جو تین سال میں واجب الادا ہے اور جز کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مسئلہ مختلف ہے کیونکہ وہاں کل واجب ہوا ہے نہ کہ جز کیونکہ ہاتھ کی کل دیت اسی قدر ہوتی ہے البتہ ہاتھ کی کل دیت کی مقدار جان کی دیت کا نصف مقرر کی گئی ہے اور یہ امر اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ یہ مقدار ہاتھ کی کل دیت

قرار پائے۔

اگر ایک ولی اپنا حصہ معاف کر دے پھر دوسرا قتل کر دے

اگر ان دونوں (ولیوں) میں سے ایک معاف کر دے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے جب اسے قتل کیا تھا اگر اس وقت اسے دوسرے کی طرف سے معاف کیے جانے کا علم نہیں تھا یا اگر علم تو تھا مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ اب اس کو قتل کرنا حرام ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے ایک جان کو ناحق (یعنی ظلماً) قتل کیا ہے کیونکہ اس جان کی عصمت معافی ملنے سے بحال ہو گئی تھی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو قتل کرنا حرام ہے لہٰذا اس پر قصاص کا ضمان عائد ہوگا، جیسے اس کی طرف سے قتل کیے جانے سے قبل اسکو قتل کرنیکی صورت میں ہوتا۔ قصاص اگر ساقط ہوتا ہے تو وہ شبہ کی بنا پر ساقط ہوتا ہے اور محض گمان سے شبہ نہیں پیدا ہوتا۔ اسکی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کر دے اور کہے کہ میرا خیال تھا کہ یہ میرے باپ کا قاتل ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قاتل (معاف نہ کرنیوالے ولی) کے حق میں اس کی عصمت مشتبہ ہے کیونکہ اس نے اس کو اس گمان سے قتل کیا ہے کہ اس کا قتل اس کے لیے جائز ہے اور یہ گمان ایک قسم کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ دلیل، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یہ ہے کہ قصاص مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے اور ہر ولی اس حق کو وصول کرنے کا ایک ذریعہ ہے جو مقتول کے لیے واجب ہوا ہے چنانچہ چاہیئے تو یہ کہ ان دونوں (ولیوں) میں سے ایک کی معافی اس کے ساتھی (ولی) کے حق میں مؤثر نہ ہو۔ علاوہ ازیں، حق کو وصول کرنے کی ولایت کا سبب ہر دو کے حق میں بدرجہ کمال پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے قرابت داری، اس لیے یہی چاہیئے کہ ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہ ہو البتہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی، لیکن اس دلیل کے قائم نہ ہونے سے عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص اور حدود کے) باب میں شبہ حقیقت کا کام کرتا ہے لہٰذا یہ وجوب قصاص میں مانع ہے اور اس پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جب اس شبہ کی بنا پر قصاص کا واجب ہونا محال ہو تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی اور (پہلے) قاتل پر (معاف نہ کرنے والے ولی کے حق میں جس نے قاتل کو قتل کر دیا ہے) نصف دیت واجب تھی تو نصف دیت نصف کا بدلہ ہو گئی اور باقی نصف دیت اس پر واجب ہوگی اور یہ اس کے مال میں واجب ہوگی اس کی عاقلہ کے ذمے نہ ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتے اور اگر اسے (دوسرے ولی کی طرف سے) معافی کا اور اس کو قتل کرنے کی حرمت کا علم تھا تو اس صورت میں اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ وجوب قصاص میں رکاوٹ تو شبہ تھا اور یہ گمان سے پیدا ہوا تھا اور وہ گمان یہاں پایا نہیں گیا لہٰذا وہ رکاوٹ دور ہو گئی اور اس کے لیے مقتول کے ذمے نصف دیت ہوگی کیونکہ اس کے ساتھی کے معاف کر دینے سے اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو گیا ہے، چنانچہ یہ مقتول کے ذمے باقی رہا۔

اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف کر دے

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب ایک ہی قصاص دو آدمیوں (یعنی مقتول کے دو ولیوں) میں مشترک ہو اور ان دو میں سے کوئی ایک اپنے حصے کا قصاص معاف کر دے اور اگر ہر دو کے لیے قاتل کی طرف سے مکمل قصاص واجب ہو، مثلاً یہ کہ ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کر دے اور ان دونوں کے ولیوں میں سے کوئی ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے کا قصاص ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر مکمل قصاص کا حق حاصل ہے اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ قتل زندگی کو ختم کرنے کا نام نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ ایک ہی زندگی کا دو آدمیوں کی طرف سے ختم کیا جانا محال ہے بلکہ یہ ایسے فعل کا نام ہے جو عام طور پر زندگی کے چلے جانے میں مؤثر ہوتا ہے اور اس فعل کا ہر دو سے ایک ہی محل میں بدرجۂ کمال سرزد ہونا قابل تصور ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کا اپنے حق یعنی قصاص کو معاف کر دینا دوسرے حقدار کے حق پر اثر انداز نہیں ہوتا برعکس اس کے کہ جب ایک ہی قصاص (دو آدمیوں میں مشترک ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقتول کی موت سے قبل ولی کی طرف سے معافی

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب ولی نے مقتول کی موت واقع ہونے کے بعد قاتل کو معاف کیا ہو اور اگر وہ اسے زخم رسانی کے بعد اور موت واقع ہونے سے قبل معاف کر دے تو از روئے قیاس یہ معافی صحیح نہیں ہے جبکہ استحسان کی رو سے صحیح ہے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کو معاف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قتل وجود میں آچکا ہو اور کوئی فعل اس وقت تک قتل نہیں کہلاتا جب تک زندگی (اس فعل کے) محل سے چلی نہ جائے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہٰذا معافی بے محل ہے، اس لیے صحیح نہیں۔ استحسان کی دو توجیہیں ہیں، ایک یہ کہ جب زخم کے ساتھ سرایت (یعنی زخم کے سرایت کر جانے سے موت کا واقع ہونا) مل گئی تو اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ یہ زخم اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے لہٰذا یہ معافی ثابت شدہ حق سے ہے، اس لیے صحیح ہے۔ اسی لیے، اگر زخم رسانی غلطی سے ہوئی ہو اور زخم لگنے کے بعد، لیکن موت واقع ہونے سے قبل، وہ (زخم لگانے والا) کفارہ ادا کرے پھر وہ (زخم کی تاب نہ لا کر) مر جائے تو کفارہ درست ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ قتل فی الحال موجود نہیں لیکن اس کے وجود میں آنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے ایسا زخم جو زندگی کے خاتمے پر منتج ہونے والا ہے اور کسی چیز پر منتج ہونے والا سبب اصول شریعت میں اس چیز کا قائم مقام ہوتا ہے جیسے نیند حدث (بے وضوئی) کے ساتھ اور نکاح جماع کے ساتھ وغیرہ۔ علاوہ ازیں، جب قتل کے واقع ہونے کا سبب موجود ہے تو معافی دینا اس حکم میں تعجیل کرنا ہے جس کا سبب وجود میں آچکا ہے اور یہ درست ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قتلِ خطا میں زخم لگنے کے بعد، لیکن موت واقع ہونے سے قبل کفارہ (درست ہوتا ہے)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح مالک کی طرف سے معافی، مالک چاہے ایک ہو یا ایک سے زیادہ، اور وارث کی طرف

سے معافی تمام مذکورہ صورتوں میں برابر ہے (یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہے)، سوائے اس کے کہ اگر قصاص دو مالکوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک (قصاص) معاف کر دے تو دوسرے شریک کو اپنے حصے کے غلام کی قیمت وصول کرنے کا حق ہو گا اور یہاں (یعنی وارث کی صورت میں) اپنے حصے کی دیت وصول کرنے کا حق ہے کیونکہ غلام کے قتل میں قیمت کی وہی حیثیت ہے جو آزاد کے قتل میں دیت کی ہے۔ اس کے سوا باقی کسی معاملے میں ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

مجروح کی طرف سے معافی

یہ تمام مسائل اس صورت سے متعلق تھے کہ جب معافی مالک یا ولی کی طرف سے دی گئی ہو اور اگر یہ مجروح کی طرف سے ہو مثلاً یہ کہ مجروح نے معاف کر دیا ہو تو اس کی طرف سے معافی درست نہ ہو گی کیونکہ قصاص تو مالک کا حق ہے نہ کہ اس (زخمی غلام) کا۔ اور اگر وہ آزاد ہو اور وہ قتل سے معاف کر دے اور پھر مر جائے تو از روئے استحسان اس کی معافی درست ہے جبکہ قیاس کی رو سے درست نہیں ہے۔ قیاس اور استحسان کی توجیہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ قطع سے معافی دے دے یا جراحت سے یا سر پہ لگنے والے زخم سے یا خود جرم سے، پھر وہ مر جائے یا نہ مرے تو اس بارے میں کل بات یہ ہے کہ جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا عمداً ہو گی یا خطا کے طور پر۔ اگر عمداً ہو تو مجروح دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو وہ یہ کہے گا کہ میں نے قطع، یا جراحت، یا سر کے زخم، یا چوٹ کو معاف کیا، اور یہ سب ایک قسم ہیں، یا پھر وہ یہ کہے گا کہ میں نے اس جرم کو معاف کیا۔ پہلی قسم دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ اس کے ساتھ اس چیز کا بھی ذکر کرے گا جو اس کے نتیجے میں پیدا ہو گی یا پھر اس کا ذکر نہیں کرے گا۔ اور مجروح کا حال بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا، یا تو وہ صحیح اور تندرست ہو گیا ہو گا یا پھر اس کے اثر سے مر گیا ہو گا۔ اگر وہ اس سے بچ کر تندرست ہو جائے تو معافی مذکورہ تمام صورتوں میں صحیح ہو گی کیونکہ معافی ایک ثابت شدہ چیز سے دی گئی ہے اور وہ چیز ہے جراحت یا اس سے واجب ہونے والی چیز یعنی جرمانہ۔ لہٰذا معافی درست ہے اور اگر وہ (زخم) جان تک سرایت کر جائے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر تو اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے یہ جرم معاف کیا یا اس زخم کو اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا تو یہ معافی بالاجماع درست ہے اور قاتل پہ کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ لفظ جرم قتل کو شامل ہے اسی طرح زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز، کہنا بھی (قتل کو شامل ہے) چنانچہ یہ قتل سے معافی ہے لہٰذا درست ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہے کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی معاف کی تو امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب یہ معافی درست نہیں ہے، اور قیاس چاہتا ہے کہ قصاص واجب ہو جب کہ استحسان کا تقاضا ہے کہ قاتل کے مال میں خون بہا واجب ہو۔ صاحبین کے نزدیک یہ معافی صحیح ہے اور قاتل پہ کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ زخم کی سرایت جراحت کا نتیجہ ہے اور ایک چیز سے معافی اس کے نتیجے سے بھی معافی ہوتی ہے یہ ایسے ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے زخم کو اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی دو توجیہیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس

نے اس چیز سے معافی دی ہے جو اس کا حق نہیں کیونکہ اسکا حق تو اس میں ہے جو جرم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے (یعنی قصاص یا دیت) نہ کہ خود جرم میں کیونکہ خود جرم تو ایک عرض ہے جس کا باقی رہنا ناقابل تصور ہے لہٰذا اس سے معافی بھی ناقابل تصور ہے - علاوہ ازیں، خود جرم تو خارج سے وجود میں آیا ہے اور جرم اس شخص کا حق نہیں ہوتا جس پر یہ واقع ہوا ہے لہٰذا یہ زخم کے موجب (یعنی قصاص یا جرمانے) سے معافی ہے جب کہ سرایت واقع ہو جاتی ہے کہ اس زخم کا کوئی موجب نہیں ہے کیونکہ سرایت کی صورت میں بالاجماع قتل کا موجب واجب ہوتا، اور وہ اگر عمد ہو تو قصاص ہے اور اگر خطا ہو تو خون بہا اور قتل کے موجب کے ساتھ ساتھ جرمانہ اور قطع ید واجب نہیں ہوتے کیونکہ ان دونوں (سزاؤں) کو جمع کرنا خلاف شریعت ہے - دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع اور جراحت سے معافی صحیح بھی ہو تو بھی قطع اور قتل دو مختلف چیزیں ہیں، کیونکہ قطع ہے ہاتھ یا پاؤں کو بدن سے جدا کر دینا جب کہ قتل ایسے فعل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے - ان دونوں (یعنی قطع اور قتل) میں سے ایک کا موجب قطع اور جرمانہ ہے جب کہ دوسرے کا موجب قتل اور دیت ہے اور اصول یہ ہے کہ دو مختلف چیزوں میں سے ایک سے معافی دوسری چیز سے معافی نہیں ہوتی، لہٰذا قیاس تو اس بات کا متقاضی ہے کہ قصاص واجب ہو کیونکہ قتل عمد پایا گیا ہے اور قصاص کو ساقط کرنے والا کوئی سبب موجود نہیں ہے مگر شبہے کی بنا پر یہ ساقط ہو گیا ہے لہٰذا دیت واجب ہوگی اور قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد کے بدلے میں واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قتل عمد ہو اور اگر (جرم) خطأً ہو اور وہ اس سے جانبر ہو جائے تو معافی بالاجماع صحیح ہے اور قطع کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی خواہ اس نے معافی میں جرم کا لفظ استعمال کیا ہو یا زخم کا اور خواہ اس نے زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو بھی ذکر کیا یا نہ کیا ہو، بدلیل مذکورہ - اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے تو اگر معافی جرم کی دی یا زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کی دی تو بھی معافی درست ہوگی، بدلیل مذکورہ - پھر اگر مجروح نے معافی اپنی تندرستی کی حالت میں دی ہو مثلاً یہ کہ وہ چلتا پھرتا ہو اور صاحب فراش نہ ہوا ہو تو یہ معافی اس کے کل مال میں معتبر ہوگی اور اگر بیماری کی حالت میں معافی دی ہو، مثلاً وہ صاحب فراش ہو گیا ہو تو یہ معافی اس کے تہائی مال میں معتبر ہوگی کیونکہ معافی اس کی طرف سے عطیہ ہے اور مرض الموت میں مبتلا مریض کا عطیہ اس کے تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے، چنانچہ اگر دیت کی مقدار اس کے تہائی مال میں سے نکل سکتی ہو تو یہ مقدار (قاتل کی) عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر دیت کی پوری مقدار اس کے تہائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو اس (یعنی مقدار دیت) کی ایک تہائی اس کی عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اس کی دو تہائیاں ان سے وصول کی جائیں گی - اور اگر اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے تیرے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہا ہو کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معافی درست نہ ہوگی اور عاقلہ پر خون بہا واجب ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک معافی درست ہوگی اور اسکا ان الفاظ میں معافی دینا اور یہ کہنا کہ میں نے زخم سے معافی دی اور اس سے جو چیز پیدا ہوئی سے یہ سب برابر ہیں (یعنی سب کا یکساں حکم ہے) اور ہم اس کے حکم کو بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صلح کے احکام

اگر عفو کے بجائے صلح کی ہو، مثلاً قطع یا جراحت سے مال پر مصالحت کرلی ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کرچکے ہیں یعنی یہ کہ اگر مجروح جانبر ہوجائے تو صلح درست ہے خواہ کسی بھی الفاظ میں کی گئی ہو اور چاہے قطع عمداً تھا یا خطاء سے کیونکہ صلح ایک ثابت شدہ حق کی بابت واقع ہوئی ہے اس لیے درست ہے۔ اور اگر زخم جان تک سرایت کرجائے تو اگر صلح جرم سے کی گئی ہو یا جراحت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز سے تو بھی صلح درست ہے کیونکہ اس نے ایک ثابت شدہ حق کی بابت صلح کی ہے اور وہ حق ہے قصاص اور اگر صلح لفظ جراحت سے کی گئی ہو اور اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو جو چیز اس جراحت سے پیدا ہوگی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ صلح درست نہ ہوگی اور عمد میں پوری دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی اور اگر خطا سے جرم ہوا ہو تو بدل صلح واپس کردیا جائے گا اور پوری دیت اس کی عاقلہ پر واجب ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قطع ید کا جرمانہ بطور حق مہر

اگر صلح کی جگہ نکاح ہو، مثلاً ایک عورت کسی مرد کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو زخم لگا دے اور وہ مرد اس کے عوض اس عورت سے شادی کرلے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہوگا، یعنی یہ کہ اگر وہ مرد اس سے جانبر ہوجائے تو نکاح درست ہے اور اس کا جرمانہ اس عورت کا حق مہر ہوجائے گا کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اس کا موجب جرمانہ ہے، خواہ قطع عمداً تھا یا خطا سے کیونکہ مردوں اور عورتوں کے درمیان قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص روا نہیں ہے لہٰذا واجب تو مال ہے تو جب اس کے عوض اس نے اس عورت سے شادی کی تو اس نے مال مقرر کردیا پس یہ اس عورت کا حق مہر ہے۔ اور اگر وہ (زخم یا قطع) جان تک سرایت کرجائے تو اگر تو نکاح ان الفاظ میں کیا ہو کہ اس جرم کے عوض یا اس زخم اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض (میں نکاح کرتا ہوں) اور قطع خطاء سے سرزد ہوا ہو تو نکاح درست ہے اور شوہر کا خون اس عورت کا حق مہر ہوجائے گا کیونکہ جب اس (قطع) کے ساتھ سرایت منتصل ہوگئی تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ قطع قتل واقع ہوا تھا جو عاقلہ پہ دیت کا موجب ہے لہٰذا یہ شادی جرم کے موجب کے عوض ہے، اور وہ موجب ہے دیت ہو کہ عاقلہ سے اس لیے ساقط ہوگئی ہے کہ یہ اس عورت کا حق مہر بن گئی ہے۔ یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب وہ نکاح کے وقت تندرست ہو اور اگر وہ بیمار ہو تو مہر مثل کی مقدار عاقلہ پر سے ساقط ہوجائے گی کیونکہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ نہیں ہے۔ جہاں تک اس مقدار سے زائد (دیت کی مقدار) کا تعلق ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ مقدار اس کے مال کی ایک تہائی میں سے نکل سکتی ہو تو یہ بھی ساقط ہوجائے گی اور اگر اس کے تہائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو بھی اس کے تہائی مال کی مقدار کے برابر ساقط ہوجائے گی اور باقی جو بچے گی وہ شوہر کی ہوگی جو اس کے وارثوں کو منتقل ہوجائے گی۔ اس کے تہائی مال میں سے باقی بچ جانے والی مقدار کو نکالنے کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ ہے جب کہ وہ مرض الموت میں مبتلا مریض ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب قطع خطا سے ہوا ہو اور اگر وہ عمداً ہوا ہو تو نکاح درست ہوگا اور یہ (مرد کی طرف سے شادی کرنا عورت کے جرم کے قصاص سے) عفو قرار پائے گا۔

جہاں تک نکاح کے درست ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ نکاح کا درست ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس چیز کو حق مہر مقرر کیا جائے جو مال ہے۔ رہا قصاص کے عوض نکاح کا (قصاص سے) عفو بن جانا تو وہ اس لیے ہے کہ جب اس نے اس عورت کے ساتھ قصاص کے عوض شادی کی تو اس نے اپنے حقِ قصاص کو زائل اور ساقط کر دیا اور یہی عفو کا مفہوم ہے۔ اس عورت کو شوہر کے ترکے میں مہر مثل کا حق ہوگا کیونکہ نکاح حق مہر کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور قصاص مہر بن نہیں سکتا کیونکہ وہ مال نہیں ہے، لہٰذا اس عورت کے لیے اصل عوض واجب ہو جائے گا اور وہ ہے مہر مثل - اور اگر جراحت کے لفظ کے ساتھ نکاح کیا ہو اور جراحت سے پیدا ہونے والی چیز کا ذکر نہ کیا ہو تو صاحبین کے نزدیک عمد اور خطا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمد کی صورت میں معافی باطل ہو جائے گی، شوہر کے مال میں اسے مہر مثل کا حق ہوگا اور اس عورت کے مال میں دیت واجب ہوگی، چنانچہ دیت کی مقدار میں سے مہر مثل کی مقدار کو منہا کر کے جو باقی بچے گا وہ عورت اس کی ضامن ہوگی - اور اگر جرم خطا سے ہوا ہو تو اس صورت میں اس عورت کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس عورت کو شوہر کے مال میں سے مہر مثل لینے کا حق ہوگا اور عورت شوہر کی میراث میں سے کسی چیز کی حقدار نہیں ہوگی کیونکہ وہ قاتلہ ہے اور قاتل کو میراث پر کوئی حق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جرم کے عوض خلع

اگر نکاح کے بجائے خلع ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا ہاتھ قطع کر دے یا اسے کوئی جراحت لگا دے اور اس کے عوض اسے خلع دے دے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ عورت جانبر ہو جائے تو خلع درست ہے اور وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ اس شخص نے اسے ہاتھ کے جرمانے کے عوض خلع دیا ہے لہٰذا خلع صحیح ہے اور ہاتھ کا جرمانہ بدلِ خلع بن گیا اور مال کے عوض خلع طلاق بائن ہوتی ہے اور اس میں عمد اور خطاء دونوں برابر ہیں بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے اور قطع خطا سے ہوا ہو تو اگر اس نے جرم کے عوض خلع دیا یا یہ کہا کہ اس جراحت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض خلع دیا تو خلع درست ہے اور وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ فعل (قطع یا جراحت) قتل واقع ہوا ہے اور اس سے پھر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے دیت واجب ہوگی، لہٰذا یہ خلع اس کے مال کے عوض واقع ہوا ہے اور وہ مال ہے دیت، اس لیے یہ صحیح ہے اور طلاق بائنہ پڑ جائے گی - پھر اگر عورت خلع کے وقت تندرست ہو تو یہ پورے مال میں سے جائز ہوگا اور اگر وہ مریض ہو تو دیت خلع کا بدل بن جائے گی اور پوری دیت کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف نکاح کے کہ وہاں مہر مثل کی مقدار سے زائد مقدارِ دیت کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ حال عورت کی شرمگاہ کے شوہر کی ملک میں آنے کا حال ہے اور یہ (شوہر کی ملک سے) نکلنے کا حال ہے اور شرمگاہ کو شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں مال شمار کیا جاتا ہے لیکن اس کی ملک سے نکلنے کی حالت میں مال شمار نہیں کیا جاتا - اور اگر یہ تہائی (ترکے) میں سے نکل جائے تو برادری پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو یہ ساقط ہو جائے گی اور دو تہائی دیت عاقلہ کے ذمے ہوگی اور یہ بمنزلہ وصیت کے ہو جائے گی - یہ جرم خطا کی صورت میں ہے اور

اگر عمد ہو تو عفو درست ہے اور یہ مال نہ ہوگا اور بغیر مال کے خلع طلاق رجعی ہوگا - اور اگر خلع جراحت کے لفظ کے ساتھ ہو اور اس کے ساتھ "اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی" کے الفاظ نہ کہے گئے ہوں تو اس صورت میں بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ معافی درست نہ ہوگی اور عمد کی صورت میں پوری دیت اس (یعنی شوہر) کے مال میں سے لی جائے گی اور خطا کی صورت میں اس کی عاقلہ کے ذمے ہوگی، اور یہ خلع چونکہ بغیر مال کے ہوا اس لیے طلاق رجعی ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم -

۳ - مال کے عوض صلح

از انجملہ (یعنی قصاص کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ایک سبب) مال کے عوض صلح ہے کیونکہ قصاص ولی کا حق ہے اور حق والے کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے حق میں جیسا تصرف چاہے کرے چاہے تو وصول کرے اور چاہے تو اس کو ساقط کر دے بشرطیکہ وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل (یعنی حق) قابل سقوط ہو - اسی لیے تو اسے معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے، لہٰذا اسے صلح کا بھی اختیار حاصل ہے - علاوہ ازیں، قصاص وصول کرنے کا مقصد، جو کہ زندگی ہے اس سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ صلح اور باہمی رضامندی سے مال لینے سے فتنہ فرو ہو جائے گا چنانچہ نہ تو (مقتول کا) ولی قاتل کو قتل کرنے کا قصد کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا قصد کرے گا لہٰذا قصاص کو وصول کرنے کا جو مقصد ہے وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو جائے گا - اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان کہ (ترجمہ) "تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" الآیۃ خون عمد سے صلح کرنے کے بارے میں نازل ہوا تھا، اس لیے یہ صلح کے صحیح ہونے کی دلیل ہے - اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بدلِ صلح تھوڑا ہے یا زیادہ، دیت کی جنس سے ہے یا مختلف جنس سے ہے، فوری واجب الادا ہے یا ایک مقررہ میعاد کے بعد واجب الادا ہوگا یا ایک ایسی غیر مقررہ میعاد کے بعد واجب الادا ہوگا جو آگے پیچھے ہو سکتی ہے مثلاً فصل کی کٹائی، فصل گاہنے کے وقت، وغیرہ - اس کے برعکس اگر دیت کے عوض صلح ہو تو اس جرم میں واجب ہونے والی دیت سے زائد پر صلح درست نہیں ہے کیونکہ اس کے درست ہونے میں مانع سود کا امکان ہے جو کہ مسئلہ زیر بحث میں ناپید ہے کیونکہ سود تو مال کے مال سے مبادلے کے ساتھ مختص ہے جب کہ قصاص مال نہیں ہے - صلح کے صحیح ہونے کی شرطیں، صلح کرنے کا کون مجاز ہے اور کون مجاز نہیں ہے یہ سب مسائل ہم کتاب الصلح میں بیان کر چکے ہیں -

صلح کے بعد قاتل کو قتل کرنا

اگر (مقتول کا) ولی مال کے عوض قاتل سے صلح کر لے پھر اس کو قتل کر دے تو جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا جب کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا - اس مسئلے کا ذکر عفو کے مسئلے میں ہو چکا ہے -

اگر ایک ولی صلح کر لے

اگر ولی دو ہوں اور قصاص ایک ہو اور ان دونوں میں سے کوئی ایک ولی صلح کر لے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، اس دلیل کی وجہ سے جس کا ذکر ہم عفو کے تحت کر چکے ہیں - اور اگر دوسرا ولی اپنے ساتھی کے صلح کر لینے کے بعد اس کو قتل کر دے تو اس کا حکم انہی تفصیلات اور ائمہ کے اختلاف و اتفاق کے

مطابق ہوگا جن کا ذکر ہم عفو کے مسئلے میں کر چکے ہیں ۔ اگر قصاص ایک سے زیادہ ہو اور دو مقتولوں میں ایک مقتول کا ولی صلح کر لے تو دوسرے ولی کو حق حاصل ہے کہ قصاص وصول کر لے ۔ اسی طرح ، اگر ولی دو قاتلوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مصالحت کر لے تو دوسرے قاتل سے قصاص وصول کرنے کا اسے حق حاصل ہوگا ، اس دلیل کی بنا پر جس کا ذکر ہم عفو کے مسئلے میں کر چکے ہیں ۔ خون عمد کی جملہ مذکورہ صورتوں میں مالک اگر صلح کر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا ۔

۴ ۔ **قاتل اگر وراثت سے قصاص کا حقدار بن جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے :** ۔ ازاں جملہ قصاص کو میراث میں پانا ہے ، مثلاً یہ کہ کسی آدمی کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو اور قصاص کا یہ حقدار مر جائے اور قاتل قصاص کا وارث بن جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ قصاص بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو ، لہٰذا قصاص کا ساقط ہونا ضروری ہے ۔

دو وارثوں کے ہاتھوں اپنے دو مورثوں کا قتل اگر دو آدمی دو آدمیوں کو عمداً قتل کر دیں ، ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا بیٹا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہو تو اس بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا ؛ حسن بن زیاد کا قول ہے کہ ہر دو اپنا اپنا وکیل (= نائب ؛ نمائندہ) بنائیں گے جو قصاص کو وصول کرے گا ، پس ان دونوں کو دو وکیل اکٹھے قتل کر دیں گے ۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ قاضی سے کہا جائے گا کہ ان دونوں (قاتلوں) میں سے جس سے چاہو ابتدا کر لو اور اسے دوسرے کے حوالے کر دو تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا ۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاصوں کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے ، اس لیے کہ جب ان میں سے کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے گا دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دوسرے قاتل کی میراث بن جائے گا ، لہٰذا اس میں قاضی کو خیار دیا جائے گا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے قصاص وصول کرنا شروع کر لے اور اسے دوسرے کے حوالے کر دے تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا ۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں سے بذریعہ وکیل قصاص وصول کیا جا سکتا ہے ، بایں طور کہ ہر دو وکیل ہر دو قاتل کو بیک وقت قتل کر دیں ، چنانچہ اس طرح وہ ایک دوسرے کے وارث نہ بنیں گے ، جیسے ڈوبنے والوں اور جلائے جانے والوں کے بارے میں ہوتا ہے ۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا ہے ، اس کے سوا اس کا کوئی معقول معنی نہیں بنتا اور قصاص کو وصول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں قصاصوں میں سے جب کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے تو دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا اور ان دونوں میں سے کوئی بھی وصول کیے جانے میں دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے ، لہٰذا اس کو سرے سے واجب قرار دینا ہی محال ہے ۔ علاوہ ازیں ، ان دونوں قصاصوں میں سے کسی ایک کو وصول کرنا ان دونوں میں سے ایک کے حق کو باقی رکھنا اور دوسرے کے حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ درست نہیں ہے اور وکیلوں کے ذریعے ان دونوں قصاصوں کو وصول کرنے کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا

شاذ و نادر ہی ہو سکتا ہے کہ دو فعل بیک وقت وقوع میں آئیں بلکہ عام طور پر ایک فعل دوسرے سے پہلے واقع ہو جاتا ہے، اسی طرح ان کا لازمی نتیجہ یعنی زندگی کا خاتمہ ہے کہ وہ بھی بالعموم بیک وقت پیدا نہیں ہوتا اور ایسا ہونے سے دوسرے قصاص کا ساقط کیا جانا لازم آتا ہے۔

اس آدمی کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ جس نے کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا ہو، پھر وہ دست بریدہ شخص کاٹنے والے کے بیٹے کو عمداً قتل کر دے پھر وہ دست بریدہ اس بریدگی کے اثر سے مر جائے تو کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا یعنی دست بریدہ کے ولی کو حق ہوگا کہ وہ اس کو قتل کر دے کیونکہ اس کی موت ایک سابقہ سبب یعنی سابقہ دست بریدگی کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ بریدگی سرایت کر کے قتل بن گئی ہے اس لیے کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا اور دست بریدہ کے ہاتھوں کاٹنے والے کے بیٹے کے قتل کی وجہ سے (قصاص) ساقط نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قتل عمد کا دوسرا حکم: میراث سے محرومی

از انجملہ (یعنی قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ قاتل نے اپنے ہاتھ سے ناحق قتل کیا ہے۔ اسی لیے، میراث سے محرومی قتل خطا کی صورت میں ثابت ہے تو قتل عمد کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگی۔

قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا

جہاں تک کفارے کا تعلق ہے تو یہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہوتا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اسے مٹانے کے لیے ہوتا ہے اسی لیے یہ قتل خطا میں واجب ہوتا ہے اور قتل عمد میں گناہ عظیم تر ہے لہٰذا اس میں گناہ کو دور کرنے کی حاجت شدید تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خطا میں غلام کو آزاد کرنا یا روزے رکھنا (بطور کفارہ) اس لیے واجب ہے تاکہ نعمت کا شکر ادا کیا جائے کیونکہ قاتل کے لیے وہ چیز سلامت رہی ہے جو دنیا میں اسے تمام چیزوں سے زیادہ عزیز ہے اور وہ چیز ہے زندگی حالانکہ قصاص کے ساتھ اس کا مواخذہ کرنے کا جواز موجود تھا۔ اسی طرح، آخرت میں اس سے مواخذے کو اٹھا لیا گیا ہے حالانکہ مواخذے کا جواز موجود تھا، اور یہ چیز قتل عمد میں موجود نہیں کہ کفارے کے وجوب کو شکرانہ سمجھا جائے، جو غلطی سے کیے جانے والے قتل سے توبہ کرنے کے واسطے واجب کیا گیا ہے اور اسے حقیقی توبہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے، کیونکہ غلطی کی بناء پر یہ گناہ ہلکا ہے جب کہ عمد میں گناہ عظیم ترین ہے لہٰذا (قتل عمد میں) غلام کو آزاد کرنا توبہ بننے کے لائق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قتل مشابہ بہ قتل عمد کے احکام

جہاں تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس سے متعلق کئی احکام ہیں:

۱۔ برادری پر بھاری دیت کا وجوب

(از انجملہ، (قاتل کی) عاقلہ (برادری) پر دیت مغلظہ کا واجب ہونا ہے۔

دیت کے واجب ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا شبہے کی وجہ سے ممتنع ہوا ہے حالانکہ قتل عمد تو

پایا گیا ہے، لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ دیت مغلظہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے کیونکہ ان میں اس کے مغلظہ ہونے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاءاللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کیفیت کے بارے میں ان کا اختلاف رائے اصل (یعنی مغلظہ) کے ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ برادری (عاقلہ) پر اس کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ برادری جرم خطاء کے موجب کی ذمے دار ہوتی ہے، قاتل پر تخفیف (بوجھ ہلکا کرنے) کے لیے، اس کے ساتھ اس رعایت سے کہ وہ ارادتاً اس فعل کا مرتکب نہیں ہوا، اور اس قتل (یعنی شبہ عمد) میں ارادے کے نہ ہونے کا شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ قتل ایسے آلے کے ذریعے حاصل ہوا ہے کہ عام طور پر اس کے ذریعے قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا، لہٰذا وہ (قاتل) اس قسم کے قتل پر تخفیف کا مستحق ہے۔

۲- میراث سے محرومی

اور ان جملہ (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے۔

۳- وصیت کا جائز نہ ہونا

اور ان (احکام) میں سے ایک حکم وصیت کا عدم جواز ہے، کیونکہ یہ قتل اپنے ہاتھوں سے اور ناحق کیا گیا ہے۔

۴- کیا کفارہ واجب ہوگا؟

اور کیا اس قتل میں کفارہ واجب ہوگا؟ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ کفارہ واجب ہوگا اور انہوں نے اسے وجوب کفارہ کے ضمن میں خالصتاً غلطی سے ہونے والے قتل سے ملحق کیا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا اور کفارہ کے واجب نہ ہونے کے ضمن میں انہوں نے اسے خالصتاً ارادے سے کیے جانے والے قتل سے ملحق کیا ہے۔ کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قتل خطاء میں کفارہ واجب ہوا ہے، محض یا تو شکر بجا لانے کے لیے یا توبہ کرنے کے لیے، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں اور شکر اور توبہ کا تقاضا کرنے والا سبب یہاں موجود ہے اور وہ ہے بدن کی سلامتی (یعنی قاتل کو قتل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ صحیح و سالم باقی رہتا ہے) اور فعل کا جرم ہونا، جس میں ایک قسم کا ہلکا پن پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں ارادے کے معدوم ہونے کا شبہہ پایا جاتا ہے لہٰذا اس میں گردن آزاد کرنے کو توبہ بنانا ممکن ہے۔ دوسرے قول (یعنی یہ کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا) کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک بھاری (یعنی سنگین) جرم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قتل خطاء کے برعکس اس میں مواخذہ ثابت ہے، لہٰذا گردن آزاد کرنا اس میں توبہ بننے کے لائق نہیں ہے، جیسے قتل عمد میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قتل خطاء کے احکام: (۱) وجوب کفارہ

جہاں تک قتل خطاء کا تعلق ہے تو اس کا حکم قاتل اور مقتول کے حال کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ ہم اس پر مفصل گفتگو کریں گے پس ہم کہتے ہیں کہ یا تو قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں گے یا قاتل آزاد ہوگا اور مقتول غلام یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہوگا یا پھر دونوں غلام ہوں گے۔ اگر وہ دونوں آزاد ہوں تو اس سے متعلق کئی احکام ہیں جن میں سے ایک حکم کفارے کا واجب ہونا ہے اگر اس کے وجوب کی شرطیں موجود ہوں۔

قتل خطا میں وجوبِ کفارہ کی شرطیں

یہ شرطیں دو قسم کی ہیں، بعض کا تعلق قاتل سے ہے اور بعض کا مقتول سے۔ قاتل سے متعلق شرطیں یہ ہیں:

اسلام، عقل اور بلوغت چنانچہ کافر، جنون زدہ اور نابالغ پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفار احکام شرعیہ یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں جب کہ کفارہ تو عبادت ہے۔ اور نابالغ اور جنون زدہ تو شرعی احکام کے قطعی طور پر مخاطب نہیں ہیں جن شرطوں کا تعلق مقتول سے ہے تو وہ یہ ہیں کہ مقتول محفوظ الدم ہو لہٰذا حربی یا باغی کو قتل کرنے پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ ان میں عصمت و حفاظت معدوم ہے۔ لیکن مقتول کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ کفارہ واجب ہوگا خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستامن (پناہ گیر) اور خواہ وہ ایسا مسلمان ہو جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا یا ایسا جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہیں کی۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ؛

یعنی "اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو (اس کا کفارہ یہ ہے کہ) ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے الّا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں پھر اگر وہ مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو تمہاری دشمن ہو اور خود وہ مسلمان تھا تو آزاد کرے ایک مسلمان کی گردن اور اگر وہ کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خون بہا دے اور ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے۔ پھر جو (مسلمان غلام) نہ پائے وہ پے درپے دو مہینے کے روزے رکھے گناہ بخشوانے کو اللہ سے، اور اللہ علیم اور دانا ہے" (النساء ۹۲)۔ علاوہ ازیں، قاتل کے لیے دنیا میں اس کی زندگی سلامت رہ گئی ہے اور یہ سب سے بڑی نعمت ہے اور آخرت میں اس سے مواخذہ اٹھا لیا گیا ہے حالانکہ حکمت کی رو سے مواخذے کا جواز موجود تھا کہ بہرحال یہ بات خطا کار کی استطاعت میں ہوتی ہے کہ اپنے آپ کو خطا کا مرتکب ہونے سے بچائے، اور یہ (یعنی آخرت میں مواخذہ نہ ہونا) بھی ایک نعمت ہے، لہٰذا اس نعمت کے لیے شکرانے کو واجب کرنا عقل کے موافق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کفارے کی مقدار اور اس کی جنس مقرر فرما دی تاکہ بندہ اس چیز کو ادا کرنے پر قادر ہو جو اس پر شکرانے کے طور پر واجب ہوتی ہے، عقل کی موافقت کے ساتھ۔ مزید برآں، فعل خطا جرم ہے اور اللہ تعالیٰ کو عدل کے طریقے سے اس کا مواخذہ کرنے کا حق ہے کیونکہ ذمے داری کو محسوس کر کے اور کوشش کر کے اس (فعل خطا) سے بچنا اس کے بس میں ہے۔ اور جب یہ جرم ہے تو اس کے لیے تکفیر و توبہ کا ہونا ناگزیر ہے چنانچہ قتل خطا سے توبہ کے طور پر بندے کی طرف سے غلام آزاد کرنے کو دوسرے جرائم میں حقیقی توبہ کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، البتہ اللہ نے حقیقی توبہ کے بجائے غلام آزاد کرنے یا روزہ رکھنے کو اس (یعنی قتل خطا کرنے والے) کے لیے توبہ قرار دیا ہے کیونکہ خطا کی وجہ سے جرم ہلکا ہے کیونکہ خطا فی الجملہ قابل عفو ہے اور اس نوع (فعل) میں اس کا معاف کیا جانا صحیح ہے، لہٰذا اس حالت یہ جرم کے خفیف ہونے کی وجہ سے خفیف ہو گئی ہے، اس لیے اس جرم میں غلام آزاد کرنا دوسرے جرائم میں توبہ کے قائم مقام ہے۔

۲ - میراث سے محرومی

انہی جملہ (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ (قاتل کے) اپنے ہاتھوں سے اور ناحق قتل پایا گیا ہے - اپنے ہاتھوں سے قتل میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے رہا اس کا ممنوع اور حرام ہونا تو وہ اس لیے کہ فعل خطا جرم ہے جس پر مواخذہ کرنا عقلی اعتبار سے درست ہے، بدلیل مذکورہ، اور اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا، یعنی اسے ہمارے پروردگار تو ہمارا مواخذہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا ہم خطا کر بیٹھیں؛ اور اگر (فعل خطا) پر مواخذہ کرنا درست نہ ہوتا تو پھر اس دعا کا معنی یہ بنتا کہ اسے اللہ تو ہم پر ظلم نہ کر، اور یہ (معنی ہونا) محال ہے - شریعت میں خطا کا حکم نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی دعا کی برکت سے اٹھا لیا گیا ہے، چنانچہ آپؐ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) "میری امت سے خطا، بھول اور جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہو (اس کا مواخذہ) اٹھا لیا گیا ہے" تاہم فعل کی صفت اپنے حال پر بدستور برقرار ہے اور وہ صفت ہے اس کا جرم ہونا۔

۳ - خونبہا کا واجب ہونا

ان (قتل خطا کے احکام) میں سے ایک حکم خون بہا کا واجب ہونا ہے۔ خون بہا (دیت) پر گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: خون بہا کے وجوب کی شرطیں، کن جنسوں میں خون بہا واجب ہوتا ہے، ہر جنس سے کتنی مقدار میں واجب ہوتا ہے، اس مقدار واجب کی صفت، خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے، اور وجوب کی کیفیت۔

(ا) خونبہا کے وجوب کی شرطیں

جہاں تک (خون بہا کے وجوب کی) شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے بعض اصل وجوب کے لیے ہیں اور بعض واجب کے کامل ہونے کے لیے شرط ہیں - جہاں تک ان کا تعلق ہے جو اصل وجوب کیلئے شرط ہیں تو یہ دو ہیں، ایک تو عصمت ہے، یعنی یہ کہ مقتول معصوم الدم ہو، لہٰذا حربی اور باغی کے قتل پر خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ عصمت مفقود ہے - جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہ خون بہا کے وجوب کی شرطوں میں شامل نہیں ہے، نہ تو قاتل کی جانب سے اور نہ ہی مقتول کی جانب سے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا، خواہ قاتل یا مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستأمن حربی ہو - اسی طرح عقل اور بلوغت (بھی شرط نہیں)، چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کے مال میں خون بہا واجب ہوگا اور اس بارے میں دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ (ترجمہ) "اور جس نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزادی دے اور اس مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے الا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں - اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مستأمن حربی کو قتل کر دے تو خون بہا واجب ہوگا، جس کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے کہ (ترجمہ) "اگر وہ (یعنی مقتول) کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خونبہا دیا جائے گا"

دوسری شرط تقوّم (قدر و قیمت) ہے، یعنی یہ کہ مقتول متقوّم ہو - اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان یا ذمی غلطی سے قتل کر دے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر خون بہا واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی بنا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تقوم دارالاسلام سے حاصل ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک

اسلام سے اور راس اصول کی دلیل ہم کتاب السیر میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم اس مسئلے پر پھر سے گفتگو کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: (ترجمہ) "اور جو غلطی سے کسی مومن کو قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کرے اور اس کے وارثوں کو خون بہا ادا کرے" اور یہ مومن ہے جس کو غلطی سے قتل کیا گیا ہے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ، جلت عظمتہ وکبریائہ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور اگر وہ مسلمان مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو تمہاری دشمن ہو تو (اس کا کفارہ) ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے"۔ اس (فرمان الٰہی) سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اللہ نے غلام آزاد کرنے کو قتل کی جزا بنایا ہے اور جزا کفایت کی متقاضی ہوتی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ خون بہا بھی واجب ہو تو غلام کو آزاد کرنے سے کفایت تو حاصل نہ ہوئی اور یہ نص کے خلاف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قتل کے سبب سے غلام کے آزاد کرنے کو کل واجب قرار دیا ہے کیونکہ کل مذکور یہی ہے اس لیے اگر ہم اس کے علاوہ خون بہا کو بھی واجب کر دیں تو یہ (غلام کو آزاد کرنا) واجب کا ایک حصہ ٹھہرے گا اور یہ نص کے حکم کو تبدیل کرنا ہے۔ جہاں تک آیت کریمہ کے آغاز (یعنی وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً....) کا تعلق ہے تو وہ اس مومن کو شامل نہیں ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے مومن کا ذکر مطلقاً (بغیر کسی قید یا تخصیص کے) کیا ہے لہٰذا اس سے مراد ہر لحاظ سے مومن ہے اور وہ ہے دین اور دار دونوں لحاظ سے مومن جب کہ یہ (زیر بحث مسئلے کا مقتول مومن) دین کے لحاظ سے مومن ہے دار کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ کافروں کی جماعت میں اضافے کا موجب تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جس نے کسی قوم کی جماعت میں اضافہ کیا تو وہ انہیں میں سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ نے اس مومن کا علیحدہ سے ذکر کیا ہے اور اس کا حکم بتایا ہے اور اگر آیت شریفہ کا آغاز اس کو شامل ہوتا تو اس کا حکم ضرور اس سے معلوم ہو جاتا اور دوسری مرتبہ جو ذکر ہوا ہے وہ تکرار قرار پاتا۔ اور اگر آیت مذکورہ کے آغاز میں مذکور مومن کو مومن مطلق پر محمول کریں تو پھر یہ تکرار نہیں بنتا لہٰذا اس پر اسے محمول کرنا اولیٰ ہے۔ یا پھر ہم نے جو (مفہوم) بتایا ہے اس کا احتمال ہے لہٰذا اس پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں دلیلوں کے درمیان توافق پیدا ہو جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے۔

کیا مقتول کی عصمت کا اعتبار قتل کے وقت کیا جائے گا، یا موت کے وقت یا دونوں وقتوں میں؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قاعدے کی رو سے تو صرف قتل کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق قتل کے وقت اور موت کے وقت دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق صرف موت کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے تیر پھینکنے کے مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو تیر کا نشانہ بنائے، جس کو نشانہ بنائے وہ مرتد ہو جائے پھر اس کو تیر لگے جب کہ وہ مرتد ہے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے موجب تیر انداز پر دیت واجب ہوگی، اگر فعل خطا ہو تو دیت کا بار اس کی عاقلہ (برادری) اٹھائے گی اور اگر عمد ہو تو اس کے مال میں سے وصول کی جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک اس (تیر انداز) پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مرتد یا حربی کو نشانہ بنائے اور وہ (مرتد حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس کو تیر لگے اور وہ مر جائے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر خون بہا واجب ہوگا۔ امام

زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضمان (تاوان) تو قتل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور فعل جان کے فوت ہونے سے قتل بنتا ہے اور جان جانے کے وقت مقتول کو عصمت حاصل نہیں ہے اس لیے اس کا خون رائیگاں جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کو جراحت پہنچائے پھر وہ مرتد ہو جائے اور پھر (اس جراحت کے اثر سے) وہ مر جائے جب کہ وہ مرتد ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا قاتل اور مقتول سے تعلق ہوتا ہے کیونکہ یہ قاتل کا فعل ہے اور اس کا اثر مقتول میں" اس کی جان کے جانے سے ظاہر ہوتا ہے لہٰذا دونوں وقتوں کا اعتبار کرنا ناگزیر ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ بے شک انسان پر ضمان اس کے فعل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اس (تیرانداز) کا کوئی فعل نہیں ہے بجز سابقہ تیراندازی کے چنانچہ جب جان نکل گئی تو یہ سابقہ تیراندازی اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل قرار پائی اور (تیراندازی کا) محل اس وقت معصوم تھا لہٰذا چاہیئے تو یہ تھا کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر وہ شبے کی بنا پر ساقط ہو گیا ہے لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ اسی لیے، اگر وہ تیراندازی کے وقت مرتد یا حربی ہو پھر مسلمان ہو جائے اور پھر اسے تیر لگے جب کہ وہ مسلمان ہے تو صاحبین کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ صرف تیراندازی کے وقت کا اعتبار کرنے کے ضمن میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صاحبین کے خلاف ایک قوی حجت ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ شکار کے باب میں سب کے نزدیک تیر چلانے کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ اگر تیرانداز تیر چلانے کے وقت مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے پھر شکار کو تیر لگے جب کہ وہ مرتد ہے تو شکار کو کھایا جا سکے گا، حالانکہ یہ باب احتیاط کا باب ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے کہ کوئی حلال (جو حالت احرام میں نہ ہو) اگر شکار کی طرف تیر پھینکے پھر احرام باندھ لے اس کے بعد تیر لگے تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور اگر محرم ہونے کی حالت میں تیر چلائے پھر احرام سے نکل آئے اور اس کے بعد تیر لگے تو اس پر جزاء واجب ہوگی۔ فعل کے وقت کا اعتبار کرنے میں یہ مسائل امام ابوحنیفہؒ کی حجتیں ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل کا تعلق (فاعل کی) اہلیت سے ہو اس میں فاعل کی اہلیت کا فعل کے وقت اعتبار کیا جائے گا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں، اور جس کا تعلق محل سے ہو تو اس کا حکم ائمہ کے اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس کے برعکس، اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو جراحت پہنچائے پھر مجروح مرتد ہو جائے اور بعد ازاں مرتد ہونے کی حالت میں (اس زخم کے اثر سے) مر جائے تو اس کا خون رائیگاں جائیگا کیونکہ سابقہ جراحت سرایت کر کے قتل میں تبدیل ہو گئی ہے اور ارتداد کی وجہ سے محل باعتبار حکم کے بدل گیا ہے لہٰذا اس سے سرایت کا ابتدائی فعل سے منقطع ہونا لازم آتا ہے، گویا کہ محل فی الواقع تبدیل ہو گیا ہے، لیکن یہ مفہوم ہمارے مسئلے (تیراندازی والے) میں نہیں پایا گیا۔ اور اگر کوئی شخص کسی غلام کی طرف تیر چلائے پھر اس کو آزاد کر دے پھر اس کو تیر لگے اور اس کے سبب سے وہ مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس پر خون بہا واجب نہ ہوگا بلکہ مالک کے لیے اس غلام کی قیمت واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ تیرانداز کے ذمے اس غلام کے مالک کے لیے غلام کی تیر کھانے سے قبل کی قیمت اور تیر کھانے کے بعد کی قیمت میں جو فرق ہوگا وہ فرق واجب ہوگا اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاویؒ میں امام محمدؒ کے قول کے ساتھ امام ابویوسفؒ کا قول نقل کیا ہے کہ جب غلام کی طرف تیر پھینکا گیا تو تیر لگنے سے قبل مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے اس تیر کے پھینکے جانے کے باعث اس کی

قیمت میں کمی واقع ہوگئی کیونکہ تیر کے اس کا رخ کرنے کے باعث وہ ہلاکت کے قریب ہو گیا تھا لہٰذا اس کمی کا ضمان اس (تیر انداز) پر واجب ہوگا، سو اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی اسے جراحت پہنچائے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے اور اگر ایسا ہو تو سرایت ضرور اس سے منقطع ہو جائے گی اور نہ اس پر دیت کا ضمان عائد ہوگا اور نہ ہی قیمت تو وہ صرف (قیمت کے نقصان کا ضامن ہوگا) ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے قاعدے پر عمل کیا ہے اور وہ ہے فعل کے وقت کا اعتبار کیونکہ وہ سابقہ تیر اندازی کی وجہ سے قاتل بن گیا ہے اور اس وقت وہ اپنے مالک کی ملک میں تھا۔

(ب) خونبہا کن جنسوں میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خون بہا کس اجناس میں واجب ہوتا ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ جس میں خون بہا واجب ہوتا ہے اور جس میں ادا کیا جاتا ہے، وہ تین جنسیں ہیں، اونٹ سونا اور چاندی جب کہ صاحبین کے نزدیک چھ اجناس ہیں، اونٹ، سونا، چاندی، گائے، بھیڑ بکری اور کپڑوں کے جوڑے۔ صاحبین نے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے ان اجناس سے خون بہا ادا کرنے کا حکم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا۔ جب کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مومن جان میں (خونبہا) سو اونٹ ہوں گے، چنانچہ آپ نے اونٹوں کا ذکر فرما کر اونٹوں سے ادائیگی کو واجب قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ صرف اونٹوں سے ادا کرنا واجب ہو مگر دوسری دو اصناف سے ادائیگی کا واجب ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے لہٰذا جس کو ان تین جنسوں کے علاوہ دوسری جنسوں سے واجب ہونے کا دعویٰ ہو تو وہ دلیل پیش کرے۔ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ اس وقت کیا تھا جب دیتیں برادریوں پر واجب ہوتی تھیں اور جب آپ نے ان کو دیوان (اس کی تشریح آگے برادری کے مفہوم کے تحت دیکھیے) کی طرف منتقل کر لیا تو ان تین اجناس سے ادائیگی کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اور (امام محمدؒ کی) کتاب المعاقل میں جو مذکور ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر ولی دو سو گایوں یا کپڑے کے دو سو جوڑوں سے زیادہ پر مصالحت کرے تو بالاجماع درست نہیں ہے اور اگر یہ (یعنی گائے اور جوڑے) دیت کی اجناس میں شامل نہ ہوتے تو یہ (یعنی مصالحت کرنا) ضرور درست ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خونبہا کی مقدار اور صفت

جہاں تک ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار اور اس کی صفت کا تعلق ہے تو ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار مقتول کے مذکر اور مونث ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر مقتول مذکر ہو تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کے قتل پر اونٹوں کی جنس میں سے سو اونٹ واجب ہوتے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مومن جان کی دیت سو اونٹ ہیں۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سونے سے ایک ہزار

دینار واجب ہوتے ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر ذی عہد (یعنی ذمی) کی دیت جو اپنے عہد (ذمہ) پر قائم ہو ایک ہزار دینار مقرر فرمائی تھی اور ذمی کے حق میں جو مقدار مقرر کی گئی ہے مسلمان کے حق میں اس مقدار کا مقرر ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا جہاں تک چاندی سے واجب ہونے والی مقدار کا تعلق ہے تو اس بارے میں (ائمہ فقہاء) کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، ہمارے ائمہ کے نزدیک دس ہزار دراہم وزن سبعہ کے (یعنی ہر دس دراہم کا وزن سات مثقال ہو) جب کہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ ہزار دراہم واجب ہوں گے لیکن ہمارا قول صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں فرمایا تھا کہ دیت دس ہزار دراہم ہیں اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہوا، لہٰذا اس پر اجماع ہے - علاوہ ازیں (شرعی) مقداریں تو سن کر ہی معلوم ہوتی ہیں اس لیے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا - صاحبین کے نزدیک گائے (کی جنس) سے مقدار واجب دو سو گائیں، کپڑے کے جوڑوں سے دو سو جوڑے اور بکریوں سے دو ہزار بکریاں ہیں -

اونٹوں سے قتل خطا کی دیت بلا اختلاف پانچ قسموں سے ہوگی، بیس اونٹنیاں جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (بنت مخاض)، بیس اونٹ جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (ابن مخاض)، بیس اونٹنیاں جو عمر کے تیسرے سال میں ہوں (بنت لبون)، بیس اونٹ جو عمر کے چوتھے سال میں ہوں (حقہ) اور بیس اونٹ جو عمر کے پانچویں سال میں ہوں (جذعہ) - یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو انہوں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے مرفوعاً بیان کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قتل خطا کی دیت پانچ قسم کے اونٹوں سے ہوگی، بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس ابن لبون، بیس حقہ اور بیس جذعہ صاحبین کے نزدیک ہر گائے کی قیمت پچاس دراہم، ہر جوڑے کی قیمت پچاس دراہم، اور جوڑا (حلہ) دو کپڑوں پر مشتمل ہوگا تہبند اور اوپر اوڑھنے کی چادر، ہر بکری کی قیمت پانچ دراہم، شیخین کے نزدیک قتل شبہ عمد (مشابہ بہ قتل عمد) کی دیت چار قسم کے اونٹوں سے ہوگی، پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جذعہ اور یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے - امام محمدؒ کے نزدیک تین قسم کے اونٹوں سے ہوگی، تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں جو چھٹے سال سے لے کر جوانی کی عمر تک ہوں اور سب کی سب گابھن (خلفہ) ہوں، اور یہ سیدنا عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے - اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ شبہ عمد کی دیت تین قسم کے اونٹوں سے ہوگی، تینتیس حقہ، تینتیس جذعہ اور چونتیس خلفہ - اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلے کی بابت اختلاف رائے ہو اور اس بارے میں ان کے دو یا تین اقوال ہوں تو بعض کے قول کو دوسروں کے قول پر ترجیح دینا لازم ہے اور اس مسئلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو ترجیح حاصل ہے - جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ وہ اس مشہور حدیث کے موافق ہے جس کو علماء رضی اللہ عنہم میں تلقی بالقبول حاصل ہے اور وہ آپ کا یہ ارشاد ہے کہ مومن کی دیت سو اونٹ ہیں اور حاملہ اونٹنیاں واجب کرنا سو اونٹوں پر زائد چیز کو واجب کرنا ہے کیونکہ حمل ایک لحاظ سے اصل (SEPARTE ENTITY) ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی کا

قول قیاس کے قریب تر ہے کیونکہ حمل ایک موہوم معنی ہے اس سے حقیقی آگاہی نہیں ہو سکتی کیونکہ پیٹ کا پھولنا کبھی تو حمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور بسا اوقات بیماری وغیرہ کے باعث ہوتا ہے۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی

اور مقتول اگر عورت ہو تو اس کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ، سیدنا علیؓ، ابن مسعود اور زید بن ثابت، رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے روایت ہے کہ انہوں نے عورت کی دیت کے بارے میں کہا تھا کہ یہ مرد کی دیت کا نصف ہوگی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے ان سے اختلاف کیا ہو، لہٰذا یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ علاوہ ازیں، عورت اپنی میراث اور شہادت میں مرد کے نصف پر ہے تو ایسے ہی دیت میں ہے۔

مسلمان، ذمی، حربی اور مستامن سب کی دیت یکساں ہے

اور کیا اسلام اور کفر سے دیت کی مقدار مختلف ہو جائے گی؟ ہمارے ائمہ، رحمہم اللہ، کا کہنا ہے کہ مختلف نہیں ہوگی اور ذمی، حربی اور مستامن کی دیت مسلمان کی دیت کے مانند ہوگی اور یہی ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ اور زہریؒ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ دیت مختلف ہوگی، یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار (دراہم) اور مجوسی کی دیت آٹھ سو (دراہم) ہوگی۔ امام شافعیؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے ان لوگوں کی دیت اسی قدر مقرر فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں، جب عورت ہونے سے دیت میں کمی واقع ہو جاتی ہے تو کفر سے بدرجۂ اولیٰ واقع ہوگی، کیونکہ کفر کا عیب ہر عیب سے بڑھ کر ہے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور اگر وہ مقتول اس قوم میں سے ہو کہ تمہارے اور اس کے درمیان معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو دیت دی جائے گی۔" (اس آیت کریمہ میں) اللہ تعالیٰ نے قتل کی تمام اقسام کے لیے مطلقاً دیت کا ذکر فرمایا ہے، بغیر کسی تخصیص و فرق کے، چنانچہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہر ایک (مقتول) کی بابت جو دیت واجب ہے اس کی مقدار یکساں ہے۔ اور ہم حدیث نقل کر چکے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر ذی عہد (یعنی ذمی) کی، جو اپنے عہد (ذمہ) پر قائم ہو، دیت ایک ہزار مقرر فرمائی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ عمرو بن امیہ الضمری نے دو پناہ گیروں (مستامن) کو قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آزاد مسلمانوں کی دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ زہریؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر، رضی اللہ تعالیٰ عنہما، نے ذمی کی دیت کا فیصلہ مسلمان کی دیت کے مثل دیا تھا اور ان جیسے جھوٹ نہیں کہتے۔ اسی طرح، ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کے مثل ہے۔ مزید برآں، کامل دیت کا وجوب دنیوی احکام کے ضمن میں مقتول کے حال کے کامل ہونے پر منحصر ہے، اور یہ (حال کا کامل ہونا) ہے مذکر ہونا، آزادی اور عصمت اور یہ کامل حال موجود ہے اور یہ (مقتول کے حال میں) کفر سے جو کمی واقع ہوتی ہے وہ دنیوی احکام میں موثر نہیں ہوتی۔

خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے؟

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے، تو خون بہا قاتل پر واجب

ہوتا ہے، کیونکہ خون بہا کو واجب کرنے کا سبب قتل ہے اور یہ قاتل کی طرف سے پایا گیا ہے۔ پھر قاتل پر واجب ہونے والا خون بہا دو قسم کا ہوتا ہے، ایک قسم کا خون بہا تو قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوتا ہے اور دوسری قسم کا خون بہا تمام تر قاتل پر واجب ہوتا ہے مگر اس کی طرف سے تعاون کے طور پر اس کا ایک حصہ اس کی برادری برداشت کرتی ہے اگر اس کی برادری ہو۔ اور ہر وہ خون بہا جو خود قتل خطا یا قتل مشابہ بہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس کو برادری برداشت کرتی ہے اور جو اس کی وجہ سے نہ ہو اس کو نہیں (برداشت کرتی)، چنانچہ (بدل) صلح کو وہ نہیں برداشت کرتی کیونکہ بدل صلح قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ عقد صلح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے؛ اور نہ ہی اقرار (کی وجہ سے واجب ہونے والے خون بہا) کو برداشت کرے گی کیونکہ یہ قتل کے اقرار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل کی وجہ سے اور اس کا اقرار اس کے حق میں حجت ہے کسی دوسرے کے حق میں نہیں، لہٰذا برادری کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر برادری والے اس کی تصدیق کر دیں تو پھر وہ خون بہا کو برداشت کریں گے؛ اور نہ ہی غلام کی دیت برادری برداشت کرے گی، مثلاً یہ کہ (کسی شخص کا) غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے کیونکہ خود قتل سے تو غلام کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے نہ کہ فدیہ اور فدیہ تو مالک کے اختیار سے واجب ہوتا ہے نہ کہ خود قتل سے؛ اور نہ ہی عمد کی دیت، مثلاً کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے کیونکہ یہ دیت اگرچہ قتل سے واجب ہوتی ہے مگر یہ قتل خطا یا قتل مشابہ بہ قتل عمد نہیں ہے، کیونکہ برادری قتل خطا اور مشابہ بہ عمد میں غلطی سے قتل کرنے والے کے لیے تخفیف کے طور پر دیت کو برداشت کرتی ہے اور عمداً قتل کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ لا تعقل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا مادون ارش الموضحة یعنی برادری عمد، غلام، صلح اور اعتراف (جرم) سے واجب ہونے والی دیت کی ذمے دار نہیں ہوگی اور نہ ہی موضحہ زخم (اتنا گہرا زخم کہ ہڈی نظر آنے لگے) سے ادنیٰ کا جرمانہ برداشت کرے گی۔ اور آپؐ کے فرمان میں وَلَا عبدًا (اور نہ ہی غلام کی) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد مقتول غلام ہے یعنی غلام جس کو اس کے مالک نے قتل کر دیا ہو در انحالیکہ وہ ماذون مقروض یا مکاتب ہو نہ کہ قاتل غلام کیونکہ اگر قاتل غلام مراد ہوتا تو پھر یوں کہا جاتا کہ لا تعقل العاقلة عن عبدٍ یعنی برادری غلام کی بابت دیت کی ذمے دار نہ ہوگی کیونکہ عرب کہتے ہیں عقلت عن فلانٍ اگر وہ فلاں قاتل ہو اور عقلت فلاناً اگر فلاں مقتول ہو، اصمعی نے اس طرح فرق بیان کیا ہے۔ پھر جس خون بہا کو برادری برداشت کرتی ہے اس کا قاتل پر واجب ہونا جمہور علماء کا قول ہے جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس قسم (کے جرم) میں پوری دیت ابتدائی طور پر ہی قاتل اور برادری دونوں پر واجب ہوتی ہے لیکن صحیح پہلا قول ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مومن جان کو آزاد کرنا اور مقتول کے وارثوں کو دیت ادا کرنا ہے"، اسکا مفہوم یہ ہے کہ وہ (قاتل) غلام آزاد کرے اور (دیت) ادا کرے اور یہ خطاب قاتل سے ہے نہ کہ برادری سے جو اس امر کی دلیل ہے کہ دیت قاتل پر واجب ہے نہ کہ برادری پر اور برادری تو اس دیت کو برداشت کرتی ہے جو اس قاتل پر واجب ہوئی ہے۔ پھر دیت کو برداشت کرنے میں قاتل کا برادری میں شامل ہونا ہمارا (یعنی احناف کا) مذہب ہے، جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل برادری میں شامل نہ ہوگا بلکہ پوری دیت کا بار برادری

اٹھائے گی نہ کہ قاتل۔ ابوبکر الاصم کا کہنا ہے کہ قاتل برداشت کرے گا نہ کہ برادری، کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ دوسرے کے گناہ پر کسی کا مواخذہ کیا جائے، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا، یعنی "اور ہر نفس جو کچھ کماتا ہے اس کی ذمے داری اسی پر ہے" اسی طرح اللہ جلت عظمتہ کا فرمان ہے کہ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ یعنی "اور نہیں اٹھاتا کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ" اسی لیے برادری اموال کا ضمان برداشت نہیں کرتی اور نہ دیت کے بیسویں حصے سے کمتر کا بار اٹھاتی ہے۔ لہٰذا ایسا ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی برادری کو ایک غلام یا باندی دینے کا ذمے دار قرار دیا تھا[1]

اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں عاقلہ کے ذمے دیت کے واجب الادا ہونے کا فیصلہ کیا تھا اور کسی صحابی نے اس فیصلے سے اختلاف نہیں کیا تھا۔ جہاں تک (مذکورہ) آیت شریفہ کا تعلق ہے تو ہم تو اس کے موجب (یعنی حکم) کے قائل ہیں لیکن تم نے یہ بات کیوں کہی کہ برادری پر دیت کا بار ڈالنا بے گناہ سے وصول کرنا ہے، کیونکہ قاتل کی حفاظت اس کی برادری پر واجب ہے اور جب انہوں نے اسکی حفاظت نہیں کی تو انھوں نے کوتاہی کی اور انکی طرف سے کوتاہی گناہ ہے۔ علاوہ ازیں قاتل اپنے کنبے کی پشت پناہی سے ہی قتل کرتا ہے تو انکی حیثیت ایسے ہے کہ جیسے وہ بھی اسکے ساتھ قتل میں شریک ہیں۔ مزید برآں خون بہا کثیر مال ہوتا ہے اور پورے خون بہا کو قاتل کے ذمے کرنا اس کو برباد کرنے کے مترادف ہے لہٰذا اس میں اس کی برادری اس کے ساتھ شریک ہوگی تاکہ اس کا بوجھ ہلکا ہو اور وہ بوجھ کے ہلکا کیے جانے کا مستحق ہے کیونکہ اس سے یہ قتل غلطی سے ہوا ہے۔ اسی لیے مال کے ضمان (تاوان) کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ مال کا ضمان عام طور پر زیادہ نہیں ہوتا لہٰذا بوجھ کو ہلکا کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اور رہا جو جرمانہ دیت کے بیسویں حصے سے کمتر ہو اس کا حکم وہی ہے جو مال کے ضمان کا ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے قول پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے برادری کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا لہٰذا اس میں قاتل شامل نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تسلیم لیکن اس کی وجہ مدد اور حفاظت ہے اور یہ چیز قاتل پر اس سے بھی زیادہ واجب ہے (یعنی یہ کہ وہ اپنی حفاظت کرے) لہٰذا اس بار کو اٹھانے کا وہ بدرجۂ اولیٰ ذمے دار ہے۔

مددگار برادری (عاقلہ) سے کیا مراد ہے؟ پھر برادری (عاقلہ) کے بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو عاقلہ کی تفسیر کے بارے میں کہ وہ کون ہیں اور دوسرا دیت کی اس مقدار کے بارے میں جو عاقلہ برداشت کرتی ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قاتل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اصلاً آزاد ہوگا یا آزاد کردہ ہوگا اور یا پھر مولائے موالاۃ ہوگا۔ اگر وہ اصلاً (یعنی پیدائشی) آزاد ہو تو اس کی عاقلہ اس کے دیوان

---

[1] یہ حدیث حمل بن مالک رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے۔ حمل بن مالک کی دو بیویوں میں سے ایک بیوی نے اپنی حاملہ سوکن کے پیٹ میں ایک چوب خیمہ مار کر اس کے جنین کو قتل کر دیا تھا اور اس سے حاملہ بھی مر گئی تھی آپ نے جنین کے بارے میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی دینے کا حکم فرمایا تھا۔

والے ہوں گے، بشرطیکہ وہ اہل دیوان میں سے ہو اور اہل دیوان سے مراد ہیں وہ لشکر مرد جو آزاد، بالغ اور عاقل ہوں؛ دیت ان کے وظیفوں میں سے وصول کی جائے گی[1] اور یہ حکم ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی) اس کا نسبی قبیلہ (یعنی قرابت دار) ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے چنانچہ ابراہیم نخعی سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ دیتیں قبیلوں کے ذمے ہوتی تھیں لیکن جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان مرتب کروائے تو دیتوں کو اہل دیوان کے ذمے کر دیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے نسبی عاقلہ کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا اور وہاں کوئی دیوان موجود نہ تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی مخالفت میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو کیونکر قبول کیا جا سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فعل تنہا کیا ہوتا تو تب بھی واجب تھا کہ ان کے اس فعل کو اس طور پر محمول کیا جاتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مخالف نہ رہتا کجا یہ کہ انہوں نے یہ کام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں کیا تھا اور جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے فعل کی خلاف ورزی کریں گے، سو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ (عاقلہ کے دیت کی ادائیگی کا ذمے دار ہونے کی) علت مدد و نصرت ہے تو جب ان (یعنی صحابہ کرامؓ) کے زمانے میں مددگار دیوان ہو گیا تو انہوں نے دیت ادا کرنے کی ذمے داری کو دیوان کی طرف منتقل کر دیا لہٰذا (نبی کریمؐ کے فعل کی) مخالفت واقع نہیں ہوئی۔ اور ایسا اس لیے ہے کہ عاقلہ کی طرف سے (دیت کی) برداشت باہمی مددگاری کی وجہ سے ہے اور دیوان وضع کیے جانے سے قبل یہ باہمی مددگاری قبیلے سے ہوتی تھی اور دیوان وضع ہونے کے بعد باہمی مددگاری دیوان سے ہونے لگی لہٰذا آدمی کی عاقلہ اس کے اہل دیوان ہو گئے۔ عورتوں، بچوں، دیوانوں اور غلاموں سے (قاتل کی دیت) نہیں لی جائے گی کیونکہ ان کا شمار مددگاروں میں نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، یہ ضمان اعانت کی وجہ سے صلہ اور احسان ہے اور بچے، دیوانے اور غلام احسان کرنے کے اہل نہیں ہیں۔ اگر قاتل کا دیوان نہ ہو تو اس کی عاقلہ اس کا نسبی قبیلہ ہو گا کیونکہ وہ ان سے مدد لیتا ہے۔ اور اگر قاتل آزاد کردہ (غلام) یا مولائے موالات ہو تو اس کی عاقلہ اس کا آزاد کنندہ مالک اور اس کا قبیلہ ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ کسی قوم کا آزاد کردہ غلام انہیں میں شمار ہو گا پھر آزاد کنندہ مالک کی عاقلہ اگر وہ اہل دیوان میں سے نہ ہو اس کا قبیلہ ہے تو یہی اس (آزاد کردہ غلام) کی عاقلہ ہو گی، علاوہ ازیں، وہ اپنے مولیٰ اور اس کے قبیلے سے مدد لیتا ہے، لہٰذا وہی اس کی عاقلہ ہوں گے۔

بیت المال کن لوگوں کی عاقلہ ہے

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قاتل کی عاقلہ ہو اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو، جیسے نامعلوم ماں باپ کا گرا پڑا بچہ (لقیط FOUNDLING) حربی یا وہ ذمی جو اسلام لے آیا ہو تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اس کی عاقلہ بیت المال ہو گا اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ دیت اس پر

---

[1] حضرت عمرؓ نے مجاہدین کے ناموں کا اندراج دفتروں میں کیا تھا۔ ایک جھنڈے کے نیچے لڑنے والے اور باہم مددگار مجاہدین کے نام ایک دفتر میں مندرج تھے۔ انہیں بیت المال سے سالانہ عطیات ملتے تھے۔

اس کے مال میں واجب ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قاعدہ تو یہی ہے کہ قاتل کے مال میں واجب ہو کیونکہ جرم تو اس سے پایا گیا ہے اور عاقلہ سے تو تحمل برداشت کے طریقے سے لی جاتی ہے اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو تو اس صورت میں معاملہ اس قاعدے کے حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ باہمی مددگاری کے امکان کی وجہ سے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور اگر عاقلہ نہ ہو تو وہ جمہور مسلمانوں سے مدد لے گا اور بیت المال ان کا مال ہے لہٰذا یہ اس کی عاقلہ ہے۔

جہاں تک دیت کی اس مقدار کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کو عاقلہ برداشت کرے گی

عاقلہ کس قدر دیت برداشت کرے گی؟

تو عاقلہ کے ہر فرد سے تین دراہم یا چار دراہم سے زیادہ نہیں لیے جائیں گے کیونکہ ان سے تو صلہ اور عطیہ کے طور پر وصولی کی جاتی ہے تاکہ قاتل کا بوجھ ہلکا ہو جائے لہٰذا اس سے زیادہ وصول کرکے ان پر تنگی کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر عاقلہ کثیر التعداد ہوں تو اس مقدار سے کم لینا جائز ہے اور اگر وہ قلیل التعداد ہوں یہاں تک کہ ہر آدمی کے ذمے اس مقدار سے زیادہ آتا ہو تو نسب میں قریب تر قبائل کو ان کے ساتھ شامل کر لیا جائے گا خواہ وہ اہل دیوان ہوں یا نہ ہوں، اور ان پر تنگی نہیں کی جائے گی اور قاتل بھی (ادیت کی ادائیگی میں) عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا اور وہ بھی ان کے ایک فرد کے مانند ادا کرے گا کیونکہ عاقلہ اس جرم کا بار اٹھا رہی ہے جو اس سے سرزد ہوا ہے اور ایسے ضمان کا بوجھ برداشت کر رہی ہے جو اس پر واجب ہوا ہے، لہٰذا اس پر اس بار کو اٹھانے کی ذمے داری بدرجۂ اولیٰ عائد ہوتی ہے۔

:- جہاں تک دیت کے واجب ہونے کی کیفیت کو بیان کرنے

دیت کتنے عرصے میں واجب الادا ہوگی؟

کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ قتل خطا کی دیت عاقلہ کے ذمے تین سال میں واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے؛ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا حکم صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو لہٰذا یہ اجماع ہے۔ اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہو تو تین (سالانہ) عطیات میں سے وصول کی جائے گی کیونکہ انہیں سال میں ایک عطیہ (وظیفہ) ملتا ہے اگر تین عطیات ایک ہی سال میں دے دیے جائیں تو اس صورت میں ساری دیت ایک سال میں وصول کرلی جائے گی اور اگر ان میں تاخیر واقع ہو جائے تو (دیت) وصول کرنے کا حق بھی متاخر ہو جائے گا۔ اور اگر قاتل اہل دیوان میں سے نہ ہو تو اس کے اور اس کے نسبی قبیلے سے تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قتل خطا کا اقرار کرنے سے واجب ہونے والی دیت اس کے مال میں تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قتل کا اقرار قتل کے وجود کی خبر دینا ہے اور یہ کہ اس سے ایک حقِ مؤجل (میعادی) واجب ہوتا ہے جس کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے مگر یہ عاقلہ پر نہیں ڈالا جاتا، لہٰذا یہ مؤجل طور پر اس کے اپنے مال میں واجب ہوگا۔ شبہ عمد اور اس عمد کے بارے میں اختلاف ہے جس میں شبہ داخل ہو گیا ہو اور وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے۔ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کی دیت مؤجل طور پر واجب ہوگی جو تین سال میں ادا کی جائے گی، لیکن

شبہ عمد کی دیت کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور عمد کی دیت (بیٹے کو قتل کرنے والے) باپ کے مال میں ہوگی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ خطا کی دیت عمد کی دیت کے مانند ہے جو فوری طور پر واجب الادا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت کے وجوب کا سبب فوری طور پر پایا گیا ہے لہٰذا دیت بھی فوری طور پر واجب ہوگی، کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حکم اپنے سبب کے مطابق ثابت ہوتا ہے، اور قتل خطا میں دیت اس قاعدے سے انحراف کرتے ہوئے جو مؤجل طور پر ثابت ہے تو اس کی وجہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے یا پھر قاتل پر تخفیف کی وجہ سے (مؤجل طور پر) ثابت ہے تاکہ عاقلہ اس کی طرف سے یہ بار اٹھا سکے، جب کہ قتل عمد کرنے والا سختی کا سزاوار ہے، اسی لیے (قتل عمد کی دیت) اس کے مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی عاقلہ پر۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا واجب ہونا تو صرف نص قرآنی سے معلوم ہوا ہے اور وہ نص اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اھله (ترجمہ) اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے"۔ اور یہ نص اگرچہ لفظ خطا کے ساتھ وارد ہوئی ہے لیکن قتل کی دوسری قسمیں بھی اس کے ساتھ ملحق ہیں۔ تاہم اس نص میں خون بہا کی مقدار اور اس کی صفت نہیں بیان کی گئی چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے خون بہا کی مقدار اپنے اس ارشاد میں بیان فرمادی ہے کہ فی النفس المومنة مائة من الابل یعنی مؤمن کی جان کی دیت سو اونٹ ہیں" اور اس کی صفت کی وضاحت صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے اجماع سے ثابت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کے مجمع میں اس کا حکم دیا تھا لہٰذا مؤجل ہونا اس دیت کی صفت ہے جو نص قرآنی کی رو سے واجب ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ قتل خطا کی دیت تخفیف کے طور پر واجب ہے جب کہ قتل عمد کا مرتکب سختی کا سزاوار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہم دو طریقوں سے اس پر سختی کر چکے ہیں ایک تو دیت مغلظہ کو واجب کر کے اور دوسرے اس کے مال میں دیت واجب کر کے اور مجرم تین طریقوں سے سختی کا سزاوار نہیں ہوتا۔ اس طرح دیت کا ہر وہ جزو جس کا بار عاقلہ اٹھائے گی یا جو قاتل کے مال میں واجب ہوگا تو یہ تین سالوں میں واجب الادا ہوگا، مثلاً اگر دس آدمی ایک شخص کو غلطی سے یا شبہ عمد سے قتل کر دیں اور ان (دس) پر ایک دیت واجب ہو تو ان (دس) میں سے ہر ایک کی عاقلہ اس کے دسویں حصے کو تین سالوں میں ادا کرے گی اسی طرح، اگر دس آدمی ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان دس میں سے ایک مقتول کا باپ ہو اور ان پر ان کے مال میں ایک دیت واجب ہو جائے تو ان میں سے ہر ایک کو اس دیت کا دسواں حصہ تین سالوں میں ادا کرنا ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر تین سال میں واجب الادا دیت کا ایک جزو واجب ہوا ہے چنانچہ دیت کا مؤجل ہونا اس کے ہر جزو کا مؤجل ہونا ہے کیونکہ جزو صفت میں کل سے مختلف نہیں ہوتا۔

بدلِ صلح اور فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا

اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ خون عمد سے صلح کا بدل مجرم کے مال میں فوری طور پر واجب ہوگا کیونکہ یہ قتل سے واجب نہیں ہوا بلکہ یہ تو عقد صلح سے واجب ہوا ہے لہٰذا یہ مؤجل نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ اس کے مؤجل ہونے کی شرط (معاہدہ صلح میں) رکھی گئی

ہو، جیسے کہ فروخت شدہ مال زر ثمن وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر
دے اور مالک فدیہ کو اختیار کرے تو فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا کیونکہ فدیہ مقتول کے بدل کے طور
پر قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوا بلکہ غلام کو سپرد کر دینے کی جگہ واجب ہوا ہے اور اگر غلام سپرد کیا جاتا تو
اسے نقد سپرد کیا جاتا تو یہی حکم اس کے بدل کا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد ہو اور مقتول بھی آزاد ہو اور اگر قاتل آزاد ہو اور
مقتول غلام ہو تو مقتول غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل کا غلام ہوگا۔ اگر وہ
کسی اجنبی کا غلام ہو تو اس قتل سے متعلق دو حکم ہیں جن میں سے ایک حکم قیمت کا واجب ہونا ہے۔ قیمت کی بابت
گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی، اس میں سے کتنی مقدار واجب ہوگی، کس شخص پر واجب ہوگی، اس کو کون برداشت
کرے گا اور اس کے وجوب کی کیفیت کیا ہوگی۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو غلام دو حالتوں سے
خالی نہ ہوگا، یا تو اس کی قیمت قلیل ہوگی یا کثیر ہوگی۔ اگر اس کی قیمت قلیل ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت دس ہزار دراہم
سے کم ہو تو بالاجماع پوری قیمت خواہ کتنی بھی ہو واجب ہوگی اور اگر اس کی قیمت دس ہزار دراہم یا اس سے
زیادہ ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ دس ہزار دراہم واجب ہوں گے۔
امام ابویوسفؒ سے اصول والی روایت کے علاوہ ایک قول روایت کیا گیا ہے کہ اس کی جس قدر بھی قیمت ہوگی
پوری واجب ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اس مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں بھی اختلاف پایا جاتا
ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہمارے (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے) مذہب کے مثل روایت کیا
گیا ہے جب کہ سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے امام شافعیؒ کے مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے۔ حاصل
بحث یہ ہے کہ غلام آدمی بھی ہے اور مال بھی کیونکہ اس میں آدمیت اور مالیت دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے اور
ہر دو (آدمیت اور مالیت) معتبر ہیں اور جداگانہ حالت میں ان کے تلف ہونے پر مثل یا قیمت کا ضمان واجب
ہوتا ہے اور قتل سے دونوں ہی مفہوم فوت ہو جاتے ہیں اور ہر دو کے مقابلے میں جداگانہ طور پر ضمان کو واجب
کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے (کہ قتل پر آدمیت کا ضمان الگ اور مالیت کا ضمان الگ عائد کیا جائے) لہٰذا ان میں
سے کسی ایک کے مقابلے میں ضمان واجب کرنا اور دوسرے کو رائیگاں کرنا ناگزیر ہے، پس موضوع بحث یہ
ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے (آدمیت کو یا مالیت کو)۔ امام شافعیؒ نے ترجیح کا دعویٰ دو وجہ
سے کیا، ایک تو یہ کہ واجب تو مال ہوا ہے اور مال کا مال سے مقابلہ اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مال کا آدمی سے
مقابلہ کیا جائے کیونکہ بندے کے حق پر وارد ہونے والی زیادتی کے ضمان کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ وہ (ضمان) اس (حق) کے مثل ہو جب
مال اور آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی پس مال کے مقابلے میں اس کو واجب کرنا اس قاعدے کے مطابق ہے لہٰذا
بہتر ہے۔ دوسری یہ کہ ضمان بندے کے حق کے طور پر واجب ہوا اور حقوق العباد تلافی مافات کے طریقے پر واجب ہوتے ہیں اور مالیت
کے مقابلے میں ضمان کے واجب کیے جانے سے اس کے ضائع کردہ حق کی ہر لحاظ سے تلافی ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل نص، دلالتِ اجماع اور
معقول ہے۔ نص سے یوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے
اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے۔" اور یہ مومن ہے جس کو غلطی سے قتل کیا گیا ہے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا اور خون بہا کا ضمان بالاجماع دس
ہزار دراہم سے زیادہ نہیں ہوتا۔ دلالتِ اجماع اس طرح کہ ہمارا اس پر اجماع ہے کہ اگر وہ اپنے خلاف قصاص کا اقرار

کر لے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ اس کا مالک اس کی تکذیب کرے، اگر آدمیت کے مفہوم کو ترجیح حاصل نہ ہوتی تو یہ اقرار صحیح نہ ہوتا کیونکہ اس کا اقرار مالک کے مال کو قصداً اور اس کی رضامندی کے بغیر رائیگاں کرنے کے مترادف ہے اور ایسا کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ معقول سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ غلام میں آدمیت اصل ہے اور مالیت عارض اور تابع ہے اور امر عارض اصل سے معارضہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی تابع اپنے متبوع سے معارضہ کر سکتا ہے۔ اور آدمیت کے اصل ہونے کی کئی وجوہ ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ پیدا کیا گیا ہے اور آدمی پیدا کیا گیا ہے پھر اس میں مالیت کی صفت غلامی کے عارض کی وجہ سے پیدا ہو گئی۔ دوسرے یہ کہ اس میں مالیت کا قیام وجود اور بقاء دونوں اعتبار سے آدمیت کی وجہ سے ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ تیسرے یہ کہ مال کو جان کی حفاظت اور بچاؤ کے لیے پیدا کیا گیا ہے جبکہ جان کو مال کی حفاظت اور بچاؤ کے لیے پیدا نہیں کیا گیا، لہٰذا اس میں وجود، بقاء اور غرض ہر اعتبار سے اصل آدمیت ہے۔ معقول سے استدلال کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی کی حرمت مال کی حرمت پر فائق ہے کیونکہ مال کی حرمت کسی اور (یعنی صاحب مال) کے واسطے ہے جبکہ آدمی کی حرمت خود اس کی خاطر ہے، لہٰذا اس کے نفس ہونے کا اعتبار کرنا اور اس کے مال ہونے کو نظر انداز کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے برعکس کے۔ البتہ اس کی دیت آزاد کی دیت سے کم ہے بوجہ کفر کے فی الجملہ نقصان (کمی) کے موجب ہونے کے اور بوجہ حریت کے اظہار شرف کے۔ اور اس نقصان کی مقدار دس دراہم مقرر کرنا توقیفاً ثابت ہے، چنانچہ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ آزاد کی دیت سے دس درہم کم ہوگی اور ظاہر بات ہے کہ ابن مسعودؓ نے یہ بات نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے سن کر کہی ہوگی کیونکہ اس کا تعلق مقادیر سے ہے، یا یہ کہ یہ کم از کم مال ہے جس کو شریعت کی نظر میں وقعت حاصل ہے جیسے سرقہ کا نصاب اور نکاح کا مہر۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مال آدمی کا مثل نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے لیکن جب آدمی کے ہر لحاظ سے مثل یعنی نفس و جان کو واجب کرنا ممکن ہو تو آدمی کے شرف کی وجہ سے مالی اعتبار کو اس کا مثل نہیں بنایا جاتا لیکن جب ہر لحاظ سے مثل کا اعتبار ہو تو من وجہ مثل کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت خون کو رائیگاں کرنے کے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ مال کی تلافی کر دینا بلیغ تر ہے ہم کہتے ہیں کہ بلا شبہ لیکن اس سے آدمی رائیگاں ہو جائے گا اور تلافی کرنے والی چیز کا فوت ہونے والے آدمی سے مقابلہ کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کا مقابلہ تلف ہونے والے مال سے کیا جائے۔ اگرچہ اس صورت میں (یعنی غلام کو مال قرار دے کر اس مال کی) تلافی بیشتر ہے لیکن یہ تو مالک کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ہوا لہٰذا یہ اس (مقتول غلام) کے غیر کی خاطر ہوا۔ اور ہم نے جو کہا ہے اس میں تلافی نقصان تو قلیل تر ہے لیکن اس میں خود اس آدمی یعنی غلام کو اور آدمی کے احترام کو اس کی ذات کی وجہ سے ملحوظ رکھا گیا ہے لہٰذا ہمارا قول اولیٰ ہے۔ اگر مقتول باندی ہو تو اگر وہ تھوڑی قیمت والی ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار (دراہم) سے کم ہو تو اس پر اس کی پوری قیمت کا خواہ وہ کتنی بھی ہو ضمان عائد ہوگا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دس کم پانچ ہزار دراہم واجب ہوں گے جب کہ امام ابویوسفؒ کی روایت کے بموجب، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اس کی پوری قیمت، خواہ وہ کتنی ہی ہو واجب ہوگی۔ باندی کے مسئلے پر کلام ویسا ہی ہے جیسا کہ غلام کے مسئلے پر تھا، اس کی دیت میں سے بھی دس دراہم کم کیے جائیں گے جیسے کہ غلام کی دیت میں سے کم کیے گئے تھے، حالانکہ دونوں کی بدل کی مقدار مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدل کی دیت ہے اس لیے کہ یہ باندی کی مکمل دیت ہے لہٰذا اس میں سے بھی اتنے ہی کم کیے جائیں گے جتنے کہ غلام کی دیت میں سے کم کیے گئے تھے، برعکس اس کے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دے جس (یعنی غلام) کی نصف قیمت (جو کہ قطع ید کا جرمانہ ہے) پانچ ہزار دراہم سے زیادہ ہو تو اس پر پانچ کم پانچ ہزار دراہم واجب ہوں گے کیونکہ اس صورت میں واجب وہی دیت کا نصف ہے پس کل پر جو واجب ہوتا ہے اس کا نصف واجب ہوگا جب کہ عورت کی صورت میں مرد کی دیت کا ایک حصہ واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ بجائے خود ایک مکمل دیت ہے، البتہ وہ عورت کی دیت ہے۔

غلام کی دیت کس پر واجب ہوگی اور کون اس کو برداشت کرے گا

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ دیت کس پر واجب ہوگی اور اسکو کون برداشت کرے گا تو یہ قاتل پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے وجوب کا سبب یعنی قتل اس کی طرف سے پایا گیا ہے اور طرفین کے قول کی رو سے اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی۔
امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بموجب اجب کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، قاتل کے مال میں واجب ہوگی اس کی بناء وہ قاعدہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طرفین کے نزدیک غلام کا ضمان نفس (جان) کے مقابلے میں ہے اور نفس کا ضمان عاقلہ برداشت کرتی ہے اور یہ آزاد کی دیت کے مانند ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے مال ہونے کے مقابلے میں ہے اور مال کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتی بلکہ تلف کرنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسے دیگر اموال کے ضمان میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ زیادہ قیمت جس کی مقدار دس ہزار درہم ہے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی کیونکہ یہ مقدار اس کے نفس ہونے کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے اور دس ہزار سے زائد مقدار کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیونکہ یہ اسکی مالیت کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے۔

جہاں تک ہمارے نزدیک عاقلہ پر قیمت کے وجوب کی کیفیت اور اس امر کا تعلق ہے کہ عاقلہ کا ہر فرد کس قدر برداشت کرے گا تو یہ سب کچھ ویسے ہی ہوگا جیسے آزاد کی دیت کے بارے میں ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور ان دونوں میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری چیز کفارے کا واجب ہونا ہے جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس حکم کا عموم ہے کہ "اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے الخ" اس میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، واللہ تعالیٰ الموفق۔

اگر مقتول کسی آدمی کا مدبر یا اس کی ام ولد یا اس کا مکاتب ہو تو جملہ مذکورہ امور میں اس کا حکم وہی ہوگا جو خالص غلام کا ہے۔ اور اگر مقتول، قاتل کا غلام ہو تو اس پر واقع ہونے والا مالک کا جرم رائیگاں ہے (یعنی کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔ اور اگر وہ اس کا مدبر یا ام ولد ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر اس کی قیمت واجب ہو تو مالک کے حق میں اور مالک کے خلاف واجب ہوگی اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کا مکاتب ہو تو اس پر مالک کا جرم (قتل) موجب سزا ہوگا اور مالک کو تین سال میں اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی اور اپنے اوپر ہونے والے جرم کے جرمانے کے ضمن میں آزاد (حُرّ) ہے لہٰذا مکاتب کی کمائی اور اس کا جرمانہ اس کے اپنے لیے ہے، اس لیے مالک کی طرف سے اس پر واقع کیا جانے والا جرم اور اجنبی کی طرف سے کیا جانے والا جرم دونوں برابر ہیں۔ اور اس کا تحمل عاقلہ نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں واجب ہوگا کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ عاقلہ جرم عمد (کی دیت) کو برداشت نہیں کرے گی اور نہ ہی غلام (پر واقع ہونے والے جرم کی دیت) کو اور ہمارے نزدیک مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی ہے علاوہ ازیں، مکاتب اپنے مالک کی ملک میں ہے اور اس پر ہونے والے جرم کا ضامن کتابت کے بعد بنتا ہے، اور یہ عقد (کتابت) ان کے درمیان تو قائم ہے لیکن عاقلہ کے حق میں ثابت نہیں ہے اسی لیے تو عاقلہ اقرار جرم

سے واجب ہونے والے ضمان کو برداشت نہیں کرتی کیونکہ اقرار کرنے والے کا اقرار خود اس کے حق میں تو حجت ہے مگر کسی دوسرے کے حق میں حجت نہیں ہے۔ اسی طرح مالک کی طرف سے مکاتب کے غلام اور اس کے مال پر واقع ہونے والا جرم بھی موجب ضمان ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے اور اس بارے میں مالک اجنبی کے مانند ہے۔ اسی طرح اگر وہ ماذون مقروض ہو تو مالک پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی کیونکہ اس کی گردن کے ساتھ قرضخواہوں کا حکم وابستہ ہے اور (مالک نے) قتل کر کے ان کے حق کے محل کو زائل کر دیا ہے لہٰذا اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور نص کے بموجب اس کے اپنے مال میں واجب ہوگی اور فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ مال کو تلف کرنے کا ضمان ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو اور اگر قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو تو آزاد مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اجنبی ہوگا یا غلام کا ولی۔ اگر وہ اجنبی ہو تو قاتل غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو (خالص) غلام ہوگا یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب ہوگا۔ اگر وہ خالص غلام ہو تو ثبوت جرم پر اس کو (مقتول کے ورثہ کے) حوالے کر دیا جائے گا مگر یہ کہ اس کا مالک فدیہ دینے کو اختیار کر لے۔ چنانچہ ان امور کو بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ جرم کیونکر ثابت ہوگا، اس جرم کا حکم کیا ہے، اس حکم کی صفت کیا ہے اور یہ کہ کن حالات میں مالک کو فدیہ کے اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے اور اس اختیار کے صحیح ہونے کی شرط کیا ہے اور اس اختیار کے حاصل ہونے کی صورت میں واجب ہونے والے فدیہ کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ جرم شہادت سے، مالک کے اقرار سے اور قاضی کے علم سے ثابت ہوگا اور غلام کے اقرار سے ثابت نہ ہوگا خواہ وہ غلام محجور ہو یا ماذون، کیونکہ غلام تجارت کا اذن حاصل ہونے سے ان چیزوں کا مالک بنتا ہے جو مال تجارت سے ہوں، اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور جب اس کا اقرار ہی صحیح نہیں ہے تو اس کی بنا پر نہ تو اس وقت ماخوذ ہوگا اور نہ آزاد کیے جانے کے بعد، کیونکہ اقرار کا موجب اس پر عائد نہیں ہوتا بلکہ اس کے مالک پر عائد ہوتا ہے لہٰذا یہ مالک کے خلاف اقرار ہے، البتہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے پھر یہ اقرار درست ہے۔ اسی طرح اگر وہ آزاد کیے جانے کے بعد اقرار کرے کہ اس نے حالت غلامی میں جرم کیا تھا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا یہ اقرار مالک کے خلاف ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے اور یہ اعتراف کرے کہ اس نے یہ جانتے ہوئے کہ غلام نے جرم کیا ہے آزاد کیا تو مالک کے ذمے اس کی قیمت ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے حکم کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ غلام کو ولی جرم کے حوالے کر دیا جائے، یا پھر مالک اس کا فدیہ دینا اختیار کر لے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جرمانے کا تعلق غلام کی گردن سے ہے، اس لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے زر ثمن سے جرمانہ ادا کیا جائے گا اور اگر اس کے بعد کچھ بچ رہے تو اس پر مالک کا حق ہوگا اور اگر زر ثمن سے جرمانہ پورا ادا نہ ہو سکے تو غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ مالک کو یہ حق ہوگا کہ وہ غلام کو چھڑا لے اور جرمانہ دوسرے مال میں سے ادا کر دے۔

امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ضمان کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ جرم کرنے والے پر واجب ہوتا ہے اور انسان پر جو واجب ہوتا ہے یا تو خود اس کے مال میں واجب ہوتا ہے یا پھر اس کی طرف سے اس کی

عاقلہ اس کو برداشت کرتی ہے جبکہ غلام کا نہ تو اپنا کوئی مال ہوتا ہے اور نہ ہی عاقلہ لہٰذا اس پر اس کو واجب کرنا محال ہے، اس لیے یہ اس کی گردن پر واجب ہوگا اور اس کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا جیسے اموال کے ضمن میں مال کے اتلاف پر واجبات کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، چنانچہ سیدنا علی اور عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اور کسی صحابی کی طرف سے اس سے اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر ان کا اجماع ہے۔ اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور رہی اموال کے ضمن میں اتلافِ مال کی بنا پر واجبات کی ادائیگی تو وہ غلام پر واجب ہوتی ہے، جیساکہ معروف ہے۔

جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ متعین طور پر یہ ہے کہ غلام کو حوالے کرنا واجب ہے خواہ اس کی قیمت زیادہ ہو یا کم اور اگر مالک فدیہ دینے کو اختیار کرلے تو (ولی کا) حق غلام کی سپردگی سے فدیے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، خواہ جس پر جرم کا ارتکاب ہوا ہے وہ ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔ البتہ اگر وہ ایک شخص ہو تو اس کو اس کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ پورے کا پورا اس کا مملوک ہو جائے گا اور اگر وہ جماعت (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں تو اس کو ان کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ ان کے مابین ان کے جرم کے جرمانوں کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، خواہ جرم کے ارتکاب کے وقت غلام کے ذمے کوئی قرض واجب الادا ہو یا نہ ہو۔

اس حکم کی مسائل میں یہ صورت ہوگی کہ اگر جرم کرنے والا غلام مالک کی طرف سے فدیہ کو اختیار کرنے سے قبل مر جائے تو جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل ہو جائے گا کیونکہ واجب تو یہ ہے کہ متعین طور پر غلام ہی کو حوالے کر دیا جائے اور غلام کی ہلاکت کے بعد یہ ناقابل تصور ہے لہٰذا حق قطعی طور پر اور سرے سے ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ کہنا کہ اس جرم کا حکم یہ ہے کہ مالک کو دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق ہے کہ یا تو غلام کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قول درست ہوتا تو غلام کی ہلاکت کی صورت میں فدیے کا واجب ہونا متعین ہو جاتا اور جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل نہ ہوتا جیساکہ دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے بارے میں قاعدہ ہے کہ جب ان میں سے ایک چیز تلف ہو جائے تو دوسری چیز متعین ہو جاتی ہے۔ اور اگر فدیہ کو اختیار کر لینے کے بعد غلام مر جائے تو غلام کی موت کے باعث وہ بری الذمہ نہ ہوگا کیونکہ فدیہ کو اختیار کر لینے سے حق اس (غلام) کی گردن سے مالک کے ذمے کی طرف منتقل ہو گیا لہٰذا اس کے بعد غلام کے ہلاک ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہو سکتا۔ اور اگر غلام کی قیمت خون بہا سے کمتر ہو تو مالک کے ذمے صرف اس قدر رہ ہوگا کہ غلام کو حوالے کر دے کیونکہ غلام کو حوالے کرنے کا واجب ہونا ہی اس جرم کا حکم ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوا ہے اور انہوں نے تھوڑی اور زیادہ قیمت میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ اور اگر غلام ایک گروہ کے خلاف جرم کا مرتکب ہو تو مالک چاہے تو غلام کو ان کے حوالے کر دے کیونکہ اس کے ساتھ پہلے مظلوم (جس پر جرم واقع ہوا ہے) کے حق کا وابستہ ہونا دوسرے

اور تیسرے (مظلوم) کے حق میں مانع نہیں ہے۔ کیوں کہ جب مالک کی ملکیت حق کے وابستہ ہونے میں مانع نہیں
ہوئی تو حق بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے کمتر درجہ کا ہے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کر دے تو اس کو ان
کے مابین ان پر واقع ہونے والے جرموں کے جرمانوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان
میں سے ہر ایک کا حصہ بقدر نقصان ہے لہٰذا یہ اسی قدر ہوگا جس قدر کہ نقصان ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو غلام کو روک
لے (یعنی ان کے حوالے نہ کرے) اور تمام جرموں کے مکمل جرمانے ادا کر دے۔ اور اگر مالک یہ چاہے کہ ان میں
سے کسی کو تو اس کے حق کے بموجب غلام کا ایک حصہ ادا کر دے اور دوسرے جرائم کا فدیہ ادا کر دے تو اس کو
ایسا کرنے کا حق حاصل ہے برعکس اس کے کہ جب مقتول ایک ہو اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک ان دو
میں سے ایک کو تو غلام میں سے ادائیگی کرنا چاہے اور دوسرے کو فدیہ دینا چاہے تو اس کا وہ مجاز نہیں ہے،
کیونکہ اس صورت میں جرم ایک ہے اور اس کا ایک ہی حکم ہے اور وہ معین طور پر غلام کو حوالے کرنے کا وجوب
ہے اور اگر فدیہ کو اختیار کر لے تو معین طور پر فدیے کا واجب ہونا ہے۔ اور ایک ہی جرم کے ضمن میں دو مختلف
حکموں کو یکجا کرنا درست نہیں ہے۔ جماعت پر جرم واقع ہونے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں جرائم کئی
ہیں اور ان میں سے ہر ایک جرم کے ضمن میں اسے غلام حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی کو اختیار کرنے
کا حق ہے اور کسی ایک کے لیے غلام کو حوالے کرنا اور دوسرے کے لیے فدیہ ادا کرنا جرم واحد میں دو مختلف حکموں
کو یکجا کرنا نہیں ہے، پس یہ فرق ہے۔

اور اگر وہ ایک آدمی کو قتل کر دے اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑ دے تو اگر مالک حوالے کرنا چاہے تو غلام
کو تہائیوں کی صورت میں ان کے حوالے کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ ان کا حق تہائیوں میں وابستہ ہے اور اگر وہ
فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر جرم کا اس کے جرمانے کے بموجب فدیہ ادا کر دے۔ اسی طرح اگر وہ مختلف آدمیوں
کے سروں پر زخم لگائے اور وہ غلام کو ان کے حوالے کر دے تو وہ غلام ان کے مابین ان کے جرموں کے تناسب
سے تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر فدیے کو اختیار کرے تو سب کا فدیہ ان کے جرمانوں کے حساب سے ادا کرے گا۔ اور اگر
کوئی غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو حق ہوگا کہ غلام کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا
کرنے میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے اور جرم کے سرزد ہونے سے قرض زائل نہ ہوگا کیونکہ جرم کا موجب ہے
غلام کو حوالے کرنے کا وجوب اور غلام کی گردن سے قرض کا وابستہ ہونا اس کو حوالے کرنے میں مانع نہیں ہے البتہ
وہ اس کو مقروض ہونے کی حالت میں حوالے کرے گا۔ اور اگر وہ فدیے میں خونبہا ادا کر دے تو قرض کی ادائیگی
کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ جب اس نے فدیہ ادا کر دیا تو غلام کی گردن جرم سے بری الذمہ ہو گئی
لہٰذا اس کو فروخت کیا جائے گا سوائے اس کے کہ مالک اس کو اپنے لیے اختیار کر لے اور قرضخواہوں کا قرض چکا
دے۔ اور اگر وہ اس کو جرم کے اولیاء کے حوالے کرنا اختیار کرے اور اس کو ان کے حوالے کر دے تو قرضخواہوں
کے قرض کو چکانے کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا۔ قرض چکانے کے لیے فروخت کرنے کے بجائے اس کو حوالے
کرنے کا کام پہلے اس لیے کیا جائے کہ اس طرح دو حق محفوظ ہوتے ہیں: ایک تو جرم کے اولیاء کا حق محفوظ

ہوجاتا ہے اس کو ان کے حوالے کرنے سے اور دوسرے قرضخواہوں کا حق اس کو ان کے واسطے فروخت کرنے سے۔ اور اگر قرض چکانے کا کام پہلے کیا جائے اور اس غرض سے اس کو فروخت کر دیا جائے تو جرم کے اولیاء کا یہ حق کہ اس کو ان کے حوالے کیا جائے ضائع ہو جاتا ہے کیونکہ فروخت کیے جانے کے بعد وہ خریدار کی ملک بن جائے گا، اس لیے حوالے کرنے سے ابتداء کی جائے گی، جرم کے اولیاء کے حوالے کرنے اور پھر فروخت کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے لیے فدیہ ادا کر کے غلام کو چھڑا لے کا حق ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اعیان (اشیاء) سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ پھر جب اسے فروخت کیا جائے تو غلام کے زر ثمن میں سے جو بچ رہے گا اس پر جرم کے اولیاء کو حق ہو گا کیونکہ غلام کو ان کی ملک ہونے کی حالت میں فروخت کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے حوالے کر دینے سے وہ ان کی ملک ہو گیا تھا اور اگر اس کے زر ثمن سے پورا قرض ادا نہ ہو سکے تو بقیہ قرض اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب اس کو پہلے مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے فروخت کیا جائے۔ اور از روئے استحسان، اگر مالک غلام کو اولیائے جرم کے حوالے کر دے تو قرضخواہوں کے قرض میں سے کسی چیز کا وہ ضامن نہ ہو گا جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ ضامن ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو ان کے حوالے کرنا جبکہ اس کی گردن پر قرض ہے ان کو اس کا مالک بنانا ہے۔ اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اس نے اس کو ان کے ہاتھوں فروخت کر دیا ہے اور اگر وہ ان کے ہاتھوں اس کو فروخت کر دے تو وہ ضامن ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ضامن ہو گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو حوالے کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ ایسا کرنے سے دو حقوق کی نگہداشت ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جو شخص وہ کام کرتا ہے جو اس پر واجب ہے وہ ضامن نہیں ہوتا۔ اگر قرضخواہ پہلے آ جائیں اور مالک غلام کو فروخت کر دے تو اگر وہ ایسا کچھ قاضی کے حکم کے بغیر کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کو جرم کا علم تھا تو گویا اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے لہٰذا اس پر (جرم کی) دیت عائد ہو گی اور اگر اس کو جرم کا علم نہ تھا تو غلام کی قیمت اور جرمانے یعنی دیت میں سے جو بھی کمتر ہو گی اس پر واجب ہو گی۔ اور اگر مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہو اور قاضی کو جرم کا علم ہو تو وہ قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اولیائے جرم کا حق زائل ہو جائے گا لہٰذا وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر اسے جرم کا علم نہ ہو اور اپنے سامنے قائم ہونے والی شہادتوں یا اپنے ذاتی علم کی بناء پر اس نے اس کو قرض کی ادائیگی کے لیے فروخت کر دیا پھر اولیائے جرم آ جائیں اور زر ثمن میں سے کچھ باقی نہ بچا ہو تو جرم باطل ہو جائے گا اور اولیائے جرم کا حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مالک کی ملک میں سے اس کی مرضی کے بغیر خارج ہو گیا ہے، تو اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے، ایسا اس لیے ہے کہ قاضی کو ضامن ٹھہرانے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے بحیثیت امانت دار کے کرتا ہے لہٰذا وہ ذمہ دار نہیں بنتا۔ اور بیع کو فسخ کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو فسخ کر دے اور جرم کے عوض اس کو ان کے حوالے کر دے تو دوبارہ بیع کرنے کی حاجت پیش آئے گی لہٰذا فسخ کا قول کرنا محال ہے، اس لیے اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے۔ اور اگر وہ (فی الواقع) مر جائے تو اولیائے جرم کا حق قطعی طور پر ساقط ہو جاتا ہے، ایسا ہی یہاں ہو گا، واللہ

سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مجرم غلام اپنے حوالے کیے جانے سے قبل قتل کر دیا جائے اور قاتل آزاد ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کرلے گا اور اس کو جرم کے ولی کے حوالے کر دے گا، بشرطیکہ ولی ایک ہو، اور اگر وہ جماعت ہوں تو وہ ان کے حقوق کے تناسب سے اس کو ان کے حوالے کر دے گا کیونکہ قیمت غلام کا بدل ہے اس لیے یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گی، البتہ، مالک کو قیمت اور فدیہ میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا، چنانچہ اگر وہ اس قیمت میں تصرف کرلے تو اس کا معنی یہ نہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرلیا ہے اور اگر وہ غلام میں کوئی تصرف کرلے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو چُن لیا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت تو دراہم یا دینار ہی ہوتے ہیں لہٰذا اگر یہ جرمانے کے مثل ہوں تو دونوں میں سے ایک چیز کو چننے کا حق دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر وہ جرمانے سے کمتر یا بیشتر ہوں تو پھر بھی یہی صورت ہوگی کیونکہ لازمی بات ہے کہ وہ کمتر کو چنے گا، برعکس غلام کے، کیونکہ اگر غلام تھوڑی قیمت کا بھی ہو تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اعیان سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کوئی اجنبی غلام قتل کر دے تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کو حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے اور فدیے میں وہ مقتول غلام کی قیمت ادا کرے، تو مالک اس کی قیمت وصول کرلے گا اور وہ قیمت جرم کے ولی کے حوالے کرے گا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر قاتل کو مقتول غلام کے مالک کے حوالے کر دیا جائے تو مقتول غلام کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو حوالے کر دے اور چاہے تو فدیہ ادا کرے۔ چنانچہ اگر وہ حوالہ کیے گیے غلام کو فروخت کر دینے وغیرہ کا تصرف کرلے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چُن لیا ہے کیونکہ قاتل غلام گوشت اور خون کے اعتبار سے مقتول غلام کا قائم مقام بن گیا ہے، پس گویا کہ پہلا (مقتول غلام) قائم ہے۔ اور اگر اس کو اس کے مالک کا کوئی دوسرا غلام قتل کر دے تو غلام قاتل کی بابت اس مالک کو دو چیزوں کا اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اس کو حوالے کر دے اور چاہے تو فدیہ ادا کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ جرم کے ولی کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ایسے ہو گیا ہے کہ جیسے وہ اجنبی ہے، لہٰذا یہ ایسے ہے کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے مجرم غلام کو قتل کر دیا ہے۔ اور اُس صورت میں حوالے کرنے اور مقتول کی قیمت بطور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق دیا جاتا ہے ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کی باندی اس غلام کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا، باندی کو حوالے کر دے یا غلام کی قیمت بطور باندی کے فدیہ کے ادا کر دے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کی کوئی باندی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر وہ غلام اس باندی کو قتل کر دے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے گا، سو اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرلے تو وہ فدیے میں خونبہا اور باندی کی قیمت ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنے کو اختیار کرے تو اس کے حصے کیے جائیں گے، مقتول غلام کے اولیاء کو خونبہا اور مقتول باندی کے اولیاء کو باندی کی قیمت کی مناسبت سے کیونکہ اس باندی پر جرم کا واقع ہونا ایسے ہے کہ جیسے کسی اجنبی کی ایسی باندی پر جرم واقع ہوا ہے جس نے کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا۔ اگر باندی کی قیمت

ایک ہزار (دراہم) ہو تو غلام کو ان کے درمیان اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ اس کے گیارہ حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ تو باندی کے مقتول کے اولیاء کے لیے اور دس حصے غلام کے مقتول کے اولیاء کیلئے۔ اگر کسی اجنبی کا غلام مُجرم غلام کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت لگا دے تو قطع کرنے والے یا پھوڑنے والے یا جراحت لگانے والے غلام کے مالک کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ اپنے غلام کو حوالے کر دے یا اس کے فدیے کے طور پر جرمانہ ادا کر دے تو دست بریدہ غلام کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کر دے پس چاہے تو اپنے دست بریدہ غلام کو قطع کرنے والے غلام کے ساتھ حوالے کر دے یا اس کو اپنے دست بریدہ غلام کے ہاتھ کے جرمانے کے ساتھ حوالے کر دے اور چاہے تو جرم کا جرمانہ ادا کر کے فدیہ دے دے کیونکہ دست بریدہ غلام کو اس کے جملہ اجزاء سمیت حوالے کرنا واجب تھا اور اس کے ہاتھ کا جرمانہ اس کے ایک جزء کا بدل ہے۔ اسی طرح، حوالے کیا جانے والا غلام اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کا حوالے کیا جانا واجب ہے۔ البتہ وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر سکتا ہے اور اس صورت میں حق غلام سے جرمانے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اگر مجرم غلام کوئی کمائی کرلے یا مجرم باندی ہو اور وہ جرم کرنے کے بعد بچے کو جنم دے اور مالک حوالے کرنے کو اختیار کرے تو وہ اس کمائی یا اس بچے کو حوالے نہ کرے گا، بخلاف جرمانے کے کہ وہ حوالے کیا جائے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جرمانہ ایک ایسے جزء کا بدل ہے جس کا حوالے کیا جانا واجب تھا اور بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے جبکہ کمائی اور بچے کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔ اگر غلام کا ہاتھ قطع کر دیا گیا ہو اور مالک اس کا جرمانہ وصول کرلے پھر مالک اور جرم کے ولی میں اختلاف ہو جائے اور مالک یہ دعوی کرے کہ قطع اس کے جرم سے قبل ہوا تھا اور جرمانہ اس کے حق میں محفوظ ہے اور جرم کا ولی یہ دعویٰ کرے کہ وہ (قطع) اس کے بعد ہوا تھا اور غلام کے ساتھ جرمانہ بھی حوالے کیے جانے کے قابل ہے تو مالک کے قول کو لیا جائے گا کیونکہ غلام کی طرح جرمانہ بھی مالک کی ملک ہے کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدل ہے اور ولی جرم مالک پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملکیت میں دے دیا ہے جبکہ مالک اس سے انکاری ہے لہٰذا مالک کا قول مع حلف کے لیا جائے گا۔ اگر کسی غلام کا ہاتھ قطع کر دیا جائے یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے اور مالک جرمانہ وصول کرلے پھر وہ (غلام) کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہو گا چاہے فدیہ دے دے چاہے غلام کو اس ناقص حالت میں حوالے کر دے اور اس نے جو جرمانہ وصول کیا تھا وہ بدستور اسی کا ہو گا کیونکہ جس جرم کی بناء پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوا ہے اس جرم کے ارتکاب کے وقت وہ ناقص تھا، برعکس اس کے کہ اگر اس کا ہاتھ جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد قطع کیا گیا ہو کہ اس صورت میں وہ اس کو ہاتھ کے جرمانے سمیت حوالے کرے گا کیونکہ غلام اپنے اوپر جرم کے وقت اپنے جملہ اجزاء سمیت حوالے کیا جانا واجب ہوا تھا اور جرمانہ جزء کا بدل ہے لہٰذا غلام کے ساتھ جرمانہ حوالے کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر وہ کسی کو غلطی سے قتل کر دے، پھر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پھر وہ کسی دوسرے کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کے ہاتھ کا جرمانہ پہلے جرم کے ولی کے حوالے کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق جرم کے وقت اس کے تمام اجزاء سے وابستہ تھا اور جرمانہ جزء کا بدل ہے سو یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا لہٰذا اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے شخص کے

حق کا تعلق ہے تو وہ اس جزء سے وابستہ نہیں ہے کیونکہ بوقت جرم یہ جزء معدوم تھا۔ پھر غلام کو حوالے کر دیا جائے گا اور وہ دو جرموں کے ولیوں میں انتالیس حصے بنا کر تقسیم کیا جائے گا کیونکہ مسئلہ کی وضع اس صورت میں ہے جبکہ غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہر دو جرم کے ولی کا دس ہزار دراہم میں حق ہے اور پہلے جرم کے ولی نے اپنے حق میں سے پانچ سو دراہم وصول کر لیے، سو ہر پانچ سو دراہم کو ایک حصہ قرار دے دیا جائے گا، چنانچہ اس طرح پورے غلام کے چالیس حصے بنیں گے اور ان ہر دو کے لیے بیس حصے ہوں گے، اور پہلے جرم کا ولی اپنے حق میں سے پانچ سو لے چکا ہے یا یوں کہیے کہ اس کا حق انیس حصوں میں باقی ہے جبکہ دوسرے جرم کے ولی نے کچھ بھی وصول نہیں کیا لہٰذا اس کا حق غلام کے بیس حصوں میں باقی ہے۔ اور اگر وہ فدیہ کو اختیار کرے تو ہر دو جرم کے فدیے میں دس ہزار دراہم ادا کرے گا کیونکہ یہ اس جرم کا جرمانہ ہے۔ اور اگر کسی آدمی کے سر پر موضحہ (اس کی تفصیل آگے آئے گی) زخم لگائے اور اس کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو پھر وہ کسی اور کو قتل کر دے جبکہ اس کی قیمت دو ہزار دراہم ہو چکی ہو تو اگر وہ فدیہ دینا چاہے تو ہر دو جرم کا جرمانہ فدیے میں ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو وہ اکیس حصوں کے حساب سے ان دونوں میں تقسیم ہوگا، ایک حصہ موضحہ زخم والے کے لیے اور بیس حصے مقتول کے ولی کے لیے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ تقسیم ہر دو کے متعلقہ حق کے تناسب سے ہوگی اور موضحہ زخم والے کا حق پانچ سو دراہم پر ہے جبکہ مقتول کے ولی کا حق دس ہزار دراہم پر ہے، لہٰذا ہر پانچ سو کو ایک حصہ قرار دیا جائے گا، اس لیے تقسیم اکیس حصوں کے حساب سے عمل میں آئے گی اور غلام کی جو زائد قیمت ہوگی وہ بھی اسی حساب سے دونوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ یہ اصل کی صفت ہے اور جب اصل میں شراکت ثابت ہے تو صفت میں بھی ثابت ہوگی۔

اسی طرح، اگر وہ کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور قتل کے وقت اس کی قیمت دو ہزار دراہم ہو پھر قتل کے بعد مگر سر پر زخم لگانے سے قبل وہ اندھا ہو جائے پھر وہ کسی انسان کو سر پر موضحہ زخم لگا دے تو ان دونوں میں تقسیم اکیس حصوں کے حساب سے ہوگی اور جو کمی واقع ہوگی وہ بھی اس حساب سے تقسیم ہوگی، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کسی جرم کا ارتکاب کرے اور مالک اس کا فدیہ ادا کر دے پھر وہ کوئی دوسرا جرم کرے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کو چننے کا حق ہوگا کیونکہ جب مالک نے پہلے جرم کا فدیہ ادا کر دیا تو غلام اس جرم سے پاک ہو گیا گویا اس نے جرم کیا ہی نہیں، لہٰذا جب اس نے اس کے بعد جرم کیا تو یہ از سر نو جرم ہے اس لیے اس کا حکم بھی از سر نو ہوگا اور وہ حکم ہے حوالے کرنا یا فدیہ ادا کرنا، برعکس اس کے کہ اگر وہ ایک جرم کرے پھر کوئی دوسرا جرم کرے بیشتر اس کے کہ مالک پہلے جرم کا فدیہ ادا کر لے، تو اس صورت میں اس کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کیا جائے گا یا دونوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا کیونکہ جب پہلے جرم پر فدیہ ابھی ادا نہیں کیا گیا اور پھر اس نے دوسرے جرم کا بھی ارتکاب کر لیا تو ان ہر دو جرم کی وجہ سے غلام کے ساتھ حق متعلق ہو گیا لہٰذا اس کو ان دونوں کے حوالے کیا جائے گا یا فدیہ ادا کیا جائے گا اور اگر غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک ان کو ان میں سے کسی ایک ملک کے حوالے کر دے اور اس کا غلام کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے پھر وہ (یعنی دوسرے مقتول کے اولیاء) آئیں تو جس

ولی کے حوالے کیا گیا تھا اس سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام یا آدھا خونبہا دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کر دو، مابقیہ آدھا تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس کو مالک کو لوٹا دے تا کہ وہ دوسرے جرم کے ولی اور پہلے جرم کے اس ولی کے حوالے کر دے جس کے حوالے پہلے نہیں کیا گیا تھا جس کے حوالے کیا گیا تھا اس پر آدھے غلام کو دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کرنا یا فدیہ دینا اس لیے واجب ہے کہ اس کے حوالے کیے جانے کے بعد وہ آدھے غلام کا مالک بن گیا تھا لہٰذا اس کو حوالے کرنے اور فدیہ دینے میں سے کسی ایک کے کرنے کا اختیار دیا جائے گا۔ آدھے حصے کو مالک کو لوٹانا اس لیے واجب ہے کہ اس نے یہ آدھا حصہ ناحق لیا تھا لہٰذا اس کو واپس کرنا اس کے ذمے ہے جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو لیا ہو اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اس کو لوٹا دے۔ مالک کو آدھا حصہ دو جرموں کے اولیاء کے حوالے کرنے اور فدیہ دینے میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق اس لیے نہیں دیا جائے گا کیونکہ پہلے جرم کے ارتکاب کے وقت پورا غلام اس کی ملک تھا اور دوسرے جرم کے ارتکاب کے وقت اس کا آدھا حصہ اس کی ملک تھا جو حوالے کرنے یا فدیہ دینے کا موجب ہے، چنانچہ اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر دو کو نصف خونبہا بطور فدیہ ادا کرے گا اور اگر حوالے کرے تو آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کرے گا بحصہ برابری کیونکہ حوالے بقدر حق کیا جاتا ہے اور ہر دو کا حق نصف سے متعلق ہے لہٰذا آدھا غلام ان دونوں میں بحصہ برابری حوالے کر دیا جائے گا۔ اور آدھا غلام دوسرے جرم کے ولی کو مدفوع الیہ (جس کے حوالے کیا گیا تھا) کی طرف سے مل چکا ہے اور مالک کے حوالے کرنے سے ایک چوتھائی مل گیا ہے، سو تین چوتھائی غلام اس کے سپرد کر دیا ہے اور پہلے جرم کے اس ولی کو ایک چوتھائی مل گیا ہے غلام کو جس کے حوالے نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ ان دونوں میں غلام چوتھائیوں میں تقسیم ہو گیا، اس کا تین چوتھائی دوسرے جرم کے ولی کو مل گیا اور ایک چوتھائی پہلے جرم کے ولی کو اور اس کے حق کو پورا کرنے کے لیے ایک چوتھائی باقی رہا۔ پھر یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو مالک نے پورا غلام قاضی کے فیصلے کی بنا پر حوالے کیا ہوگا یا قاضی کے فیصلے کے بغیر۔ اگر قاضی کے فیصلے پر حوالے کیا ہو تو مالک سے ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ جب قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مجبور تھا لہٰذا وہ ضامن نہیں ہوگا اور قاضی کو ضامن ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ قاضی جو کچھ کرتا ہے بطور امین کے کرتا ہے لہٰذا اس پر ذمے داری عائد نہیں ہوتی۔ قابض شخص کو ضامن ٹھہرایا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے حصے پر ناحق قبضہ کیا ہے اور ناحق قبضہ ضمان کا موجب ہوتا ہے، جیسے غاصبانہ قبضہ ہوتا ہے، اور مالک کو لوٹانے سے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو اس حالت میں نہیں لوٹایا جس بری الذمہ حالت میں اس نے غلام پر قبضہ کیا تھا بلکہ اس کو اس حالت میں لوٹایا ہے کہ اس پر ذمے داری عائد ہو چکی ہے، اور اگر قاضی کے حکم کے بغیر حوالے کیا ہو تو جرم کے اس ولی کو جس کے حوالے غلام کو نہیں کیا گیا یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مالک کو غلام کی قیمت کے ایک چوتھائی کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے قابض شخص سے ضمان وصول کرے تا کہ آدھا غلام اس کے سپرد کر دے، ایک چوتھائی تو گوشت اور خون کی صورت میں اور ایک چوتھائی درہم و دینار کی صورت میں کیونکہ ہر دو کے حق میں موجب ضمان

سبب پایا گیا ہے، مالک کی طرف سے حوالے کیا جانا اور قابض کی طرف سے قبضہ کرنا۔ پس اگر وہ مالک کو ضامن بنانا چاہے تو مالک قابض سے مطالبہ کرے گا اور اگر وہ قابض کو ضامن ٹھہرا لے تو وہ مالک سے مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جو ضمان حاصل ہوتا ہے وہ اس کے ذمے ہے۔

اگر غلام دو آدمیوں کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک ان دو مقتولوں میں سے ایک کے ولی کے اس کو حوالے کر دے اور اس کے ہاں وہ ایک اور شخص کو قتل کر دے اور وہ سب (یعنی مقتولوں کے اولیاء) اکٹھے ہو جائیں تو قابض جرم کے بدلے میں نصف غلام کو حوالے کر دے گا یا نصف جرم کا فدیہ ادا کرے گا، جس کی دلیل ہم فصلِ اول میں بیان کر چکے ہیں، پھر مالک سے کہا جائے گا کہ بقیہ نصف تیسرے جرم کے ولی کے حوالے کر دو یا آدھا خونبہا یعنی پانچ ہزار دراہم بطور فدیہ ادا کرو کیونکہ آدھا غلام اس کو پہنچ چکا ہے اور آدھے میں اس کا حق باقی ہے اور دوسرے جرم کے ولی کو پورا خونبہا یعنی دس ہزار دراہم بطور فدیہ ادا کیے جائیں گے کیونکہ اسے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہیں ملا، اور اسے یہ حق ہو گا کہ آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کر دے، چنانچہ اگر وہ اس کو ان دونوں کے حوالے کر دے تو وہ ان دونوں کے مابین ہر ایک کے حق کے بقدر تقسیم ہو گا۔ دوسرے جرم کے ولی کا حصہ دس ہزار اور تیسرے جرم کے ولی کا حصہ پانچ ہزار قرار پائے گا لہٰذا نصف غلام کو ان میں تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا کہ دو تہائی دوسرے جرم کے ولی کو اور ایک تہائی تیسرے جرم کے ولی کو اور دوسرے کے حق میں سے چھٹا حصہ باقی رہا کیونکہ اس کا حق آدھے غلام میں ہے اور آدھے کی دو تہائیاں اس کو مل چکیں اور یہ کل غلام کا ایک تہائی ہے لہٰذا اس کے حق کو پورا کرنے کے لیے چھٹا حصہ رہ گیا۔ پھر اگر قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا ہو تو قابض مالک کو ضامن ٹھہرائے گا اور اگر عدالتی حکم کے بغیر کیا گیا ہو تو چاہے مالک کو ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو قابض کو ضامن ٹھہرائے جیسا کہ سابقہ مسئلے میں کیا گیا تھا۔

اگر غلام کسی انسان کو قتل کر دے اور دوسرے انسان کی آنکھ پھوڑ دے اور مالک غلام کو اس شخص کے حوالے کر دے جس کی اس نے آنکھ پھوڑی تھی اور اس کے ہاں وہ کسی کو قتل کر دے تو پھوٹی آنکھ والے سے کہا جائے گا کہ تہائی غلام دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کر دے یا تہائی کا فدیہ ادا کر لے اور دو تہائی غلام کو مالک کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی تو اپنے حقِ ملک کے طور پر لیا تھا لیکن دو تہائی ناحق لیا تھا لہٰذا اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس (دو تہائی) کو مالک کو لوٹا دے، پھر مالک کو اختیار ہو گا، چاہے اس کو حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو چُنے تو وہ پہلے (مقتول کے ولی) کو دس ہزار کا پورا خونبہا بطور فدیہ ادا کرے اور دوسرے کو دو تہائی خونبہا یعنی ۶۶۶۶ $\frac{2}{3}$ ادا کرے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کرنا چاہے تو وہ ان کے بقدرِ حق حوالے کر دے اور ان کے حصے یوں چھ ہزار چھ سو سرسٹھ اور دو تہائی بنیں گے کہ پہلے کو دس ہزار کے پورا خونبہا سے اور دوسرے کو دو تہائی خونبہا (یعنی ۶۶۶۶ $\frac{2}{3}$) چنانچہ چار سو کو ایک حصہ بنا لیجیے، پس ان دونوں کے مابین دو تہائی خونبہا کے ۱۶ $\frac{2}{3}$ حصے بن جائیں گے اور پورے غلام کے پچیس حصے بن جائیں گے۔ دوسرے مقتول کا ولی اس کا ایک تہائی یعنی ۸ $\frac{1}{3}$ لے چکا ہے اور باقی دو تہائی بچا جو ان دونوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ پہلے مقتول کے ولی کو دس حصے اور دوسرے مقتول کے ولی کو ۶ $\frac{2}{3}$ حصے۔ پھر پہلے مقتول کا ولی قابض

ا

یعنی پھوٹی آنکھ والے سے دو تہائی قیمت کے ۲/۳ ۱۶ اجزاء میں سے چھ اجزاء کا مطالبہ کرے گا کیونکہ اس قدر اس کا حق تھا جو قابض کے زیر قبضہ ایک سبب سے ضائع ہو گیا ہے پس اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ اس کے ہاں ہلاک ہو گیا ہے لہٰذا وہ پہلے مقتول کے ولی کو ضمان ادا کرے گا۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر حوالے کیا ہو تو اسے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو گا جیسے فصل اوّل میں کیا گیا تھا۔ اس حساب کا ایک اور طریقہ ہے وہ یہ کہ جب اس نے دو تہائی غلام کو ان دونوں کے حوالے کر دیا اور ایک کے لیے پورا خونبہا اور دوسرے کے لیے دو تہائی خونبہا ادا کرنا قرار پایا تو ہر تہائی کو ایک حصہ بنا لیا جائے گا، سو پورا خونبہا تین حصے اور دو تہائی خونبہا دو حصے بن جائے گا چنانچہ دو تہائی غلام کے پانچ حصے بن جائیں گے پہلے کو تین حصے اور دوسرے کو دو حصے، اور دوسرے ایک تہائی کے اڑھائی حصے بن جائیں گے، اس طرح پورے غلام کے ۱/۲ ۷ حصے بن جائیں گے، اس میں چونکہ کسر واقع ہوتی ہے اس لیے اس کو دوگنا کر لیا جائے گا چنانچہ پندرہ حصے بن جائیں گے پس اس کا ایک تہائی پانچ حصے ہوں گے جن کو وہ دوسرے کے حوالے کر چکا ہے، اور دو تہائی غلام کے دس حصے بنیں گے جو ان دونوں کے درمیان تقسیم کیے جائیں گے، پہلے کا حصہ ۳/۵ ہے یعنی اسے چھ حصے ملیں گے اور دوسرے کو چار حصے پھر پہلا ولی قابض سے غلام کی قیمت کے دو تہائی کے پانچویں حصے کا مطالبہ کرے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر باندی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ ایک بیٹی کو جنم دے، وہ بیٹی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ بیٹی اپنی ماں کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو گا، چاہے تو بیٹی کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو فدیے کے طور پر خونبہا اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی قیمت ادا کرے، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کے حق (یعنی حوالے کرنے) کے متعلق ہونے سے مالک اجنبی کے مانند ہو گیا تو ایسے ہو گیا کہ جیسے اس (بیٹی) نے کسی اجنبی کی باندی کے خلاف جرم کیا ہے۔ اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں غلام کی قیمت آئے گی، پس اس حساب سے غلام کو ان کے مابین تقسیم کیا جائے گا چنانچہ اگر ماں کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو تو تقسیم کے لیے گیارہ حصے کیے جائیں گے، ہر ایک ہزار دراہم ایک حصہ قرار پائے گا اس میں سے ایک حصہ ماں کے مقتول کے اولیاء کے لیے اور دس حصے بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے لیے۔ اور اگر بیٹی نے ماں کی آنکھ پھوڑی ہو اور اس کو قتل نہ کیا ہو تو مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے حوالے کر دے اور چاہے فدیہ دے دے۔ اور یہ صورت چار حالتوں سے خالی نہ ہو گی یا تو دونوں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا دونوں کا فدیہ ادا کرنا اختیار کرے، یا بیٹی کا فدیہ ادا کرنا اور ماں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا پھر ماں کا فدیہ ادا کرنا اور بیٹی کو حوالے کرنا اختیار کرے۔ اگر وہ دونوں کو حوالے کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور یہ تو ظاہر بات ہے اور بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور وہ ان میں بقدر حقوق تقسیم کی جائے گی۔ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں خونبہا آئے گا کیونکہ ان کا حق پوری بیٹی سے متعلق ہے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں ماں کی نصف قیمت آئے گی کیونکہ اس (بیٹی) نے اس کی ایک آنکھ پھوڑی ہے اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہے۔

اور اگر وہ ان دونوں کا فدیہ دینا چاہے تو ہر دو جرم کے اولیاء کو پورا خونبہا بطور فدیہ ادا کرے گا کیونکہ ہر دو جرموں کا یہی جرمانہ ہے اور ماں کے خلاف بیٹی کا جرم ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں مالک کی ملک ہیں اور وہ دونوں فدیہ کی ادائیگی سے جرم سے پاک ہو گئی ہیں اور ان میں مالک کی ملک خالص ہو گئی تو بیٹی کا ماں کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ٹھہرا سو یہ رائیگاں ہو گا اور اگر وہ ماں کو حوالے کرنا اور بیٹی کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے پھر بیٹی کا فدیہ دے اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا بطور فدیہ ادا کرے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی نصف قیمت ادا کرے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ بیٹی کو حوالے کرنا اور ماں کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو کامل خونبہا فدیے کے طور پر ادا کرے، اور ماں کے خلاف بیٹی کا جرم زائل ہو جائے گا کیونکہ فدیہ کی ادائیگی کے بعد ماں پاک ہو گئی اور خالصتاً مالک کی ملک بن گئی لہٰذا بیٹی کا ماں کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ہے، اس لیے یہ رائیگاں جائے گا۔ اور اگر ماں اس کے بعد بیٹی کی آنکھ پھوڑ ڈالے بیشتر اس کے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو حوالے کیا جائے تو مالک کو ان دونوں کی بابت اختیار حاصل ہو گا پس وہ بیٹی سے شروع کرے گا کیونکہ جرم کی ابتداء اس سے ہوئی چنانچہ وہ اس کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کر دے گا، اور اس میں ان کے حصص رسدی یوں بنیں گے کہ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو کل دیت اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو نصف قیمت ملے گی، اس کی وجہ ہم نے گذشتہ مسئلہ میں بیان کر دی ہے پھر ماں کو ان کے حوالے کیا جائے گا اور اس میں ان کے حصے نکالے جائیں گے، ماں کے مقتول کے اولیاء کو ان کا خونبہا ملے گا جس میں سے بیٹی کا وہ جرمانہ منہا کر دیا جائے گا جو ان کو مل چکا ہے اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو بیٹی کی نصف قیمت کا حق ہو گا کیونکہ ہر دو نے دو جرم کیے ہیں لہٰذا ہر ایک کو اس کے جرم کی بناء پر حوالے کیا جائے گا۔ مسئلے کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ چاہیے تو یہ تھا کہ جب بیٹی کو پہلے حوالے کیا گیا ہے تو ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی قیمت کا نصف اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا ملے جس میں سے وہ منہا کر دیا جائے جو ابتداء میں انہیں ملا تھا کیونکہ ان تک ماں کا ایک حصہ پہنچے گا لہٰذا یہ چاہیے کہ ان کو پورا خونبہا نہ ملے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو (امام محمدؒ کی) کتاب میں مذکور ہے کیونکہ جب بیٹی کو حوالے کیا گیا تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کا حق پورا خونبہا تھا اور انہیں کوئی چیز ابھی تک نہیں ملی لہٰذا یہ واجب ہے کہ ان کا حصہ پورا خونبہا بنے اور ابتداء میں جو زائد چیز انہیں ملی تھی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حوالے کرنے کے وقت تقسیم صحیح ہوئی ہے لہٰذا بعد ازاں یہ تبدیل نہیں ہو گی۔ اس کی مثال فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر ایک آدمی مر جائے اور اس کے ذمے کسی شخص کے ایک ہزار اور دوسرے شخص کے دو ہزار واجب الادا ہوں اور اس نے اپنے پیچھے ایک ہزار چھوڑے ہوں اور وہ دونوں (قرضخواہ) اس کو تہائیوں میں تقسیم کر لیں پھر دو ہزار والا میت کو ایک ہزار سے بری کر دے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اور اگر باندی ایک جرم کا ارتکاب کرے پھر ایک بچے کو جنم دے، اس کا بچہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو بچے کو ماں سمیت حوالے کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ماں کے خلاف جرم کرنے کے حکم میں بچہ اجنبی کے مانند ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے اس کا ہاتھ کاٹا ہو اور جرم کی وجہ سے اس کو حوالے

کیا گیا ہو اور وہاں غلام کو باندی سمیت حوالے کیا جائے گا کیونکہ وہ باندی کے ہاتھ کا قائم مقام ہے ایسے ہی یہاں
کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ مالک کیونکر فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا بنتا ہے تو فدیہ دینا یا اس
کا یہ اختیار درست ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مالک دو طرح سے فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا بنتا ہے ایک صراحۃً
اور دوسرے دلالۃً۔ صراحۃً اس طرح کہ وہ واضح طور پر اختیار یا اس کا ہم معنی کوئی لفظ بولے مثلاً یہ کہے کہ میں نے
فدیہ کو اختیار کیا یا میں نے اس کو ترجیح دی یا میں نے اس کو پسند کیا، وغیرہ، خواہ مالک خوشحال ہو یا تنگ دست۔
یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے، سو امام صاحب کے نزدیک مالک کا خوشحال ہونا اس کے اختیار کے
صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ فدیہ کو اختیار کرلے اور پھر پتا چلے کہ وہ تو تنگ دست
اور غریب ہے تو اس کا اختیار درست ہے اور خونبہا اس کے ذمے قرض ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک
مالک کی خوشحالی اس کے فدیہ کو اختیار کر لینے کے درست ہونے کے لیے شرط ہے اور اگر وہ تنگ دست
ہو تو اولیا کی رضامندی کے بغیر اس کا اختیار درست نہ ہوگا اور اس سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو حوالے کر دو
یا فدیہ نقد ادا کرو۔ ظاہر الروایۃ میں ائمہ کا اختلاف اسی طرح مذکور ہوا ہے جبکہ اختیار کے درست ہونے کی
بابت طحاویؒ نے امام محمدؒ کا امام ابو حنیفہؒ سے متفق ہونا بتایا ہے اور کہا ہے کہ دونوں میں صرف یہ اختلاف
ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خونبہا جرم کے ولی کے حق میں غلام کی ذات (عین) میں واجب ہوتا ہے اور
اس کے لیے جرم کے ولی کے واسطے مالک اس کو فروخت کرے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے روایت
کیا گیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس جرم کا اصلی حکم حوالے کرنے کا لازم ہوتا ہے اور (فدیہ کو)
اختیار کرنے سے یہ ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہٰذا یہ انتقال سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور تنگدستی
کی صورت میں سلامتی مفقود ہے لہٰذا یہ ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لیے غلام کا حوالے کیا جانا واجب
ٹھہرا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عزیمت تو وہی ہے جس کا صاحبین نے قول کیا ہے یعنی حوالے کرنے کا
واجب ہونا لیکن شریعت نے اختیار کی صورت میں اس کو رخصت دی ہے اور تنگدستی اختیار کے صحیح
ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے اہلیت اور ولایت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا اور سلامتی
کی شرط سے آزاد اختیار کو پایا گیا ہے لہٰذا مطلق کو بغیر کسی دلیل کے مقید کرنا درست نہیں ہے۔ دلالۃً اس
طرح کہ مالک غلام میں کوئی ایسا تصرف کرلے کہ جس کے بعد اس کو حوالے کرنا ممکن نہ ہو یا وہ جرم کے علم کے
باوجود غلام کو اپنے پاس روکے رکھنے پر دلالت کرتا ہو، پس ہر ایسا تصرف جس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہ رہے
یا جو جرم کے معلوم ہونے کے باوجود غلام کو اپنے پاس رکھنے پر دلالت کرتا ہو فدیہ کو اختیار کرنے کے
مترادف ہوگا کیونکہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کا حق غلام سے متعلق ہے اور وہ حق ہے حوالے کرنا اور
حوالے کرنے کے امکان کو ختم کرنا اس کے حق کو ضائع کرنا ہے اور ظاہر بات ہے کہ ولی دیدہ دانستہ اپنے حق
کے ضائع کیے جانے پر راضی نہ ہوگا، سوائے ایسی چیز کے ساتھ کہ جو اس کے قائم مقام ہو جو کہ فدیہ ادا کرنا ہے
لہٰذا اُس کا ایسا کرنا فدیے کو اختیار کرنا ہے۔ اس قاعدے سے چند مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر وہ غلام

کی قطعی بیع کر دے جبکہ اسے جرم کا علم بھی ہو تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ یہ ملک کو زائل کرنے والا تصرّف ہے لہٰذا حوالے کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ خریدار کے خیار شرط پر فروخت کر دے تو صاحبین کے قاعدے کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہو گا کیونکہ فروخت کردہ چیز خریدار کی ملک میں داخل ہو گئی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کی رو سے اس لیے کہ اگرچہ خریدار کا خیار فروخت کردہ چیز کے خریدار کی ملک میں داخل ہونے میں مانع ہے لیکن اس پر سے فروخت کنندہ کی ملک کو زائل کرنے میں مانع نہیں ہے اور اختیار پر دلالت کرنے کے لیے یہ کافی ہے کیونکہ اس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا اور اگر وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ اس کو خیار حاصل ہے تو اگر (اختیار کی) مدت کے گزرنے سے قبل خیار کی مدت گزر جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ حوالے کرنے سے قبل بیع صحیح ہو گئی ہے اور اگر وہ بیع کو توڑ دے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار نہیں کیا ہے، کیونکہ ملک زائل نہیں ہوئی لہٰذا حوالے کرنا فوت نہیں ہوا۔ اور اگر وہ غلام کو بیع کے لیے پیش کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف نہیں ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کرنا ملک کو پورا کرنے کی دلیل ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شرط خیار پر خریدنے والا خرید کردہ مال کو اگر بیع کے لیے پیش کر دے تو اس کا خیار جاتا رہتا ہے لہٰذا یہ غلام کو اپنے لیے روک رکھنے کی دلیل ہے اور یہ فدیے کو اختیار کرنے پر دلالت کرتی ہے، بدلیل مذکورہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کر دینے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا حوالے کرنا ناممکن نہیں ہو جاتا اور یہ غلام کو روک رکھنے پر دلالت بھی نہیں کرتا بلکہ یہ تو ملک سے خارج کرنے کی دلیل ہے لہٰذا یہ فدیے کو اختیار کر لینے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اگر وہ اس کی بیع فاسد کرے تب بھی وہ فدیے کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا تا آنکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد نہ کر دے کیونکہ (خریدار کے) سپرد کرنے سے قبل ملک زائل نہیں ہوتی لہٰذا اس کو (مقتول کے ولی کے) حوالے کرنا فوت نہیں ہوا۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو (اپنا غلام) ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کرنے اور سپرد کرنے سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو حوالے کرنا فوت ہو جاتا ہے۔ اور اگر جرم جان سے کمتر کا (یعنی کسی عضو پر واقع ہوا) ہو اور مالک اسے مجنی علیہ کو ہبہ کر دے تو اس سے وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا اور مالک پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔ اور اگر وہ اس کو مجنی علیہ کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کر کے سپرد کرنا حوالے کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ہر دو میں بغیر عوض کے تملیک ہے لہٰذا ہبہ حوالے کرنے کے قائم مقام ہو گیا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ معاوضہ لے کر مالک بنانا ہے جبکہ حوالے کرنا بغیر معاوضے کے مالک بناتا ہے لہٰذا یہ اس کے قائم مقام نہ ہو گا، اس لیے اس کی طرف سے بیع کا اقدام فدیے کو اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح اگر وہ (اپنا غلام) کسی انسان کو یا مجنی علیہ کو صدقہ کر دے تو یہ اور ہبہ دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں ہی بغیر عوض کے تملیک ہیں۔ اور اگر وہ اس کو آزاد کر دے یا مدبر بنا لے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا لے، اس حال میں کہ وہ اس کے جرم سے

باخبر بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ ان تصرفات کے بعد حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا کیونکہ حوالے کرنا مالک بنانا ہے اور یہ مالک بنانے میں مانع ہیں لہٰذا یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہیں۔ اور اگر غلام کا جرم جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر) ہو اور مالک مجنی علیہ کو اس کو آزاد کرنے کا حکم دے دے جبکہ اسے اس کے جرم کا علم ہو تو یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اس کے حکم سے اس کو آزاد کرنا اس کی طرف مضاف ہے (یعنی گویا اس نے خود آزاد کیا ہے) لہٰذا یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ خود اسے آزاد کر دیتا۔ اور اگر وہ اپنے غلام سے یہ کہے کہ اگر تو فلاں شخص کو قتل کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ فدیے کو اختیار کرنے کے مترادف ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ اس کے مترادف نہیں ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام اس کے سابقہ قول کی بناء پر آزاد ہوا ہے اور وہ قول ہے کہ تو آزاد ہے اور اس وقت کوئی جرم موجود نہیں اور جرم کے وجود میں آنے کے بعد آزاد نہیں کیا تو اس نے فدیے کو کیونکر اختیار کر لیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط پائے جانے پر منجز ہوتی ہے اور یہ نئی تنجیز ہوتی ہے گویا اس نے جرم کے وجود میں آنے کے بعد یہ کہا ہے کہ تو آزاد ہے اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ بحالتِ تندرستی اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں بیمار پڑ جاؤں تو تجھے تین طلاقیں اور پھر وہ بیمار پڑ جائے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ فار عن المیراث (میراث سے بچنے والا) بنے گا، یہاں تک کہ عورت اس کی میراث سے حصہ پائے گی اگرچہ اس نے طلاق کو اس شرط سے معلق تندرستی کی حالت میں کیا تھا، بدلیل مذکورہ تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر مالک کو کوئی آدمی یہ خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے سو وہ اس کو آزاد کر دے تو اگر اس نے اس کی تصدیق کر کے اس کو آزاد کیا تو بلا اختلاف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ مخبر کی تکذیب کر کے اس کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا جب تک کہ خبر دہندہ دو مرد یا ایک مردِ عدل نہ ہو جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے اور اس کے لیے مخبر کی تعداد اور اس کی عدالت کوئی شرط نہیں ہے اور اس مسئلے کو ہم کتاب الوکالۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے باخبر ہوتے ہوئے اس کو مکاتب بنا دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے توقف پر فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ توقف پر فی الحال اس کو حوالے نہیں کیا جا سکتا، پس اگر وہ بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کا فدیے کو اختیار کرنا قرار پا جائے گا اور اگر وہ ادا کرنے سے قاصر رہے تو دوبارہ غلام بن جائے گا۔ اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے قاصر ہونے سے قبل عدالتی چارہ جوئی کی گئی اور عدالت نے خونبہا ادا کرنے کا حکم صادر کر دیا پھر وہ قاصر رہا تو حکم مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ بظاہر کتابت کی وجہ سے خونبہا واجب ہو گیا تھا اور اس کے ساتھ عدالتی حکم کے مل جانے سے خونبہا کا وجوب پختہ ہو گیا اور اگر عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو اور وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) قاصر رہے تو مالک اس کو حوالے کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ اس کے قاصر رہنے کے امکان کے باعث حوالے کرنا قطعی طور پر ثابت نہ ہوا تھا اور اگر وہ قاصر رہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کتابت عمل

میں آئی ہی نہ تھی لہٰذا مالک کو حق ہے کہ اس کو حوالے کر دے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ خود کتابت کا ہی یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ محض کتابت کی وجہ سے ہی اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں رہا اس لیے کہ اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہو گیا ہے پھر یہ قبضہ ایک نئے سبب سے لوٹ آیا اور وہ نیا سبب ہے اس کا (بدل کتابت کو ادا کرنے سے) قاصر رہنا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ فاسد کتابت کرے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے، بخلاف فاسد بیع کے، کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے، تاآنکہ وہ (مال فروخت کو خریدار کے) سپرد کر دے، کیونکہ فاسد کتابت، جس سے مراد عتق کا ادائیگی سے تعلق ہے، خود عقد سے ہی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ فاسد بیع از خود حکم کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ سپردگی کے واسطے سے دیتی ہے۔

جہاں تک کرائے پر دینے، رہن رکھنے یا شادی کر دینے کا تعلق ہے، مثلاً وہ مجرم غلام کی کسی عورت کے ساتھ شادی کر دے یا مجرم باندی کی کسی مرد کے ساتھ شادی کر دے تو کیا اس کا یہ معنی ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے۔ ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ اس کا یہ معنی نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنا فوت نہیں ہوا کیونکہ اس کی ملک برقرار ہے لہٰذا فی الجملہ حوالے کرنا ممکن ہے۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اس کا یہی معنی ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ فوری طور پر اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور شادی کرنا عیب پیدا کرنا ہے لہٰذا یہ فی الواقع عیب پیدا کرنے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ کسی اور کے لیے اس کا اقرار کرے تو اس سے وہ فدیے کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا۔ اور اصل میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ کسی دوسرے کے لیے اس کا اقرار کرنے سے حوالے کرنا فوت نہیں ہوتا کیونکہ اقرار کرنے والا حوالے کرنے یا فدیہ دینے کا ذمے دار ہے۔ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس کا دوسرے کے لیے اس چیز کا اقرار کرنا اسے اس کا مالک بنانے کے مترادف ہے کیونکہ ظاہرہ طور پر غلام اس کی ملک ہے اس لیے کہ ملک کی دلیل یعنی قبضہ موجود ہے، پس جب اس نے دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کیا تو گویا اس کو اس کا مالک بنا دیا۔ اگر مالک اس کو قتل کر دے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ قتل کر کے اس نے حوالے کرنے کو فوت کر دیا ہے۔ اور اگر اس کو کوئی اجنبی قتل کر دے تو اگر یہ قتل عمد ہو تو (غلام کا) جرم زائل ہو جائے گا اور مالک کو حق ہوگا کہ اس کو قصاص میں قتل کر دے کیونکہ حوالے کرنے کا محل (یعنی مجرم غلام) ضائع ہو گیا ہے اور یہ اپنے قائم مقام یعنی مال (فدیہ) کی طرف بھی منتقل نہیں ہوا لہٰذا جرم رائیگاں جائے گا۔ اور اگر یہ قتل خطا ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کر کے جرم کے ولی کو دے دے گا اور جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، مالک کو قیمت کی بابت اختیار نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر مالک اس کو قتل نہ کرے لیکن اس کو عیب لگا دے مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت (زخم) لگا دے یا اس کو کوئی ایسی چوٹ لگا دے جس کا نشان پڑ جائے اور جو اس میں نقص ڈال دے اور اسے اس کے جرم کا بھی علم ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس نے اس میں یہ نقص پیدا کر کے مجنی علیہ سے اس کے ایک حصے کو روک لیا ہے اور کل کو روکنا فدیے کو اختیار

کر لینے کی دلیل ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے واسطے غلام کو روک رکھنے کی دلیل ہے تو ایسے ہی ایک جزء کو روکنا بھی اس
کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں جزء کا وہی حکم ہے جو کل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔ اور اگر مالک اس کی آنکھ
پر ضرب لگائے اور اس کی وجہ سے آنکھ پر سفیدی چھا جائے اور اسے اس کے جرم کا علم بھی ہو چنانچہ اس کے
اس اقدام کا یہ مطلب لے لیا جائے گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے، پھر سفیدی ختم ہو جائے تو اگر عدالتی
چارہ جوئی سے قبل سفیدی ختم ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو حوالے
کر دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ اس کو فدیہ کا مختار نقصان کی وجہ سے بنایا گیا تھا اور وہ نقصان اب جاتا رہا لہٰذا یوں
سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ نقص پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ اور اگر سفیدی کی موجودگی میں عدالتی چارہ جوئی کی گئی ہو اور قاضی
نے اسے اس کی قیمت کا ضمان دینے کا حکم دیا ہو پھر سفیدی ختم ہو گئی تو عدالت کا حکم نافذ رہے گا واپس نہیں
لیا جائے گا اور نہ ہی اس کا اختیار باطل ہوگا کیونکہ اس کا اختیار صحیح واقع ہوا تھا اور دین واجب ہو گیا تھا
عدالت کے حکم کے متصل ہو جانے سے یہ پختہ ہو گیا۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے واقف ہوتے ہوئے اس سے
خدمت لے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ خدمت لینے کی وجہ سے اس
کو حوالے کرنا فوت نہیں ہو جاتا اس لیے کہ اس کی ملک برقرار ہے۔ علاوہ ازیں خدمت لینا ملک کے ساتھ مخصوص
نہیں ہے اسی لیے اس کی وجہ سے خیار شرط باطل نہیں ہوتا لہٰذا یہ اس امر کی دلیل نہ ہوگا کہ اس نے اس کو اپنے
واسطے روک لیا ہے۔ اور اگر وہ خدمت کرتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور جرم کے
ولی کا حق زائل ہو جائے گا کیونکہ خدمت لینا فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرنا نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، اور اس کی
طرف سے کوئی ایسا دوسرا تصرف پایا نہیں گیا جو اس کی طرف سے فدیہ اختیار کر لینے پر دلالت کرے تو یہ
ایسے ہے کہ جیسے وہ خدمت لینے سے قبل ہلاک ہو گیا تھا۔ اگر مجرم باندی ہو اور مالک اس کے ساتھ مباشرت
کرے تو اگر وہ باکرہ (کنواری) تھی تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ بکارت کو زائل
کر کے اس نے فی الواقع اس کا ایک جزء ضائع کر دیا ہے اور اگر وہ ثیبہ ہو تو اگر اس سے حمل ٹھہر گیا تو وہ فدیے
کو اختیار کرنے والا بن گیا اور اگر حمل نہ ٹھہرا ہو تو نہیں یہ ظاہر الروایۃ کا جواب ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے
روایت کیا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہی ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے خواہ حمل ٹھہرا ہو یا نہیں۔
اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک کا ہونا ناگزیر ہے یا تو نکاح کی ملک ہو یا ملک
یمین (یعنی باندی) ہو، اور یہاں ملک نکاح تو موجود نہیں تو مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک
یمین باقی رہ گئی لہٰذا اس کا مباشرت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے اس
لیے یہ اس کی طرف سے فدیے کو اختیار کرنے کی دلیل ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت تو
محض شرمگاہ کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے اور اس سے عین (ذات) کا حقیقی نقصان لازم نہیں
آتا کیونکہ شرمگاہ کی منفعت عین کا فی الواقع جزء نہیں ہے اس کو تو اجزاء کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے اور
بغیر ملک میں اس منفعت کے حاصل کرنے کو اس لیے نقصان قرار دیا گیا ہے تاکہ شرمگاہ کی اہمیت
کو اجاگر کیا جائے اور یہاں یہ منفعت ملک میں حاصل کی گئی ہے لہٰذا اس کو اجزاء کے ساتھ ملحق کرنے کی
کوئی حاجت نہیں ہے لہٰذا نقصان حقیقی اور تقدیری دونوں اعتبار سے ناپید ہے۔ اور اگر غلام کو تجارت

کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اور اس پر قرض چڑھ گیا ہو تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ مالک نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ اس کا مختار نہ بننا اس لیے ہے کہ تجارت کی اجازت دینے سے حوالے کرنا ناممکن نہیں ہو جاتا، نہ تو قرض چڑھنے سے قبل اور نہ ہی اس کے بعد اور قیمت کا واجب الادا ہونا اس لیے ہے کہ غلام کی گردن سے قرض کا متعلق ہونا اس میں نقصان کا باعث ہے اور اس کا سبب مالک کی طرف سے ہے اور وہ سبب ہے تجارت کی اجازت لہٰذا اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور اگر ولی جنایت (جرم کا ولی) اس غلام کو اس نقصان کے باوجود قبول کرنے پر راضی ہو تو مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ فدیہ کو اختیار کر لینے کی جتنی صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان سب کا تعلق اس بات سے ہے کہ مالک نے اس کو جرم سے باخبر ہونے کے باوجود کیا ہو اور اگر وہ اس سے باخبر نہ ہو تو فدیہ کا اختیار کرنے والا بھی نہیں بنے گا، خواہ جرم قتل کا ہو یا اس سے کمتر (کسی عضو وغیرہ پر) کیونکہ یہاں جو اختیار ہے یہ ترجیحی ہے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس چیز کو اختیار کر رہا ہے اختیار متحقق نہیں ہوتا اور وہ چیز ہے جرم کا فدیہ اور جرم کا فدیہ اختیار کرنا ترجیحی اختیار ہے اور جرم سے واقف ہوئے بغیر ترجیحی اختیار محال ہے۔ پھر اگر جرم جان پر (یعنی قتل کا) ہو تو اس پر غلام کی قیمت اور خونبہا میں سے جو کمتر ہوگا وہ واجب ہوگا اور اگر جرم جان سے کمتر پہ ہو تو اس پر اس کی قیمت اور جرمانے میں سے جو کمتر ہوگا وہ واجب ہوگا کیوں کہ اس نے فدیے کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کو جس کا استحقاق تھا فوت کر دیا ہے لہٰذا قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر اس نے اس کی قطعی بیع کر دی ہو اور اسے جرم کی خبر نہ ہو اور اس جرم کی بابت عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو یہاں تک کہ عدالتی حکم کے تحت یا خیار رویت یا خیار شرط کی وجہ سے عیب کی بناء پر غلام اس کو واپس کر دیا جائے تو اس سے کہا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دو یا فدیہ ادا کرو کیونکہ جب اسے جرم کا علم نہ تھا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بھی نہیں بنا بدلیل مذکورہ، اور اگر جرم کا علم ہونے کا بعد ایسا کیا ہو تو اس پر فدیہ واجب الادا ہوگا کیونکہ جرم کا علم ہونے کے بعد اس کو فروخت کرنے سے وہ فدیے کو اختیار کرنے والا بن گیا کیونکہ بیع سے اس کی ملک کے زائل ہونے کی وجہ سے اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں رہا اور غلام کو واپس کر دینے سے یہ ملک بحال نہ ہوگی۔ اس پر اشکال ہے کیونکہ ان اشیاء کے ساتھ رد سرے سے عقد کا فسخ ہے اور اس کا مفہوم عنقریب انشاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

اگر غلام کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو کوئی جراحت لگائے، اس کو اس میں (حوالے کرنے یا فدیہ ادا کرنے کا) اختیار دیا جائے اور وہ حوالے کرنے کو اختیار کرے پھر وہ زخمی مرجائے تو اس حالت میں حوالے کرنا باطل نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنے کا واجب ہونا قتل اور قطع کی وجہ سے بدل نہیں جاتا کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں حوالے کیا جائے گا۔ اور اگر وہ فدیے کو اختیار کرے پھر وہ (یعنی جس پر جرم واقع ہوا) مرجائے تو اختیار باطل ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک از روئے استحسان اسے از سرنو اختیار دیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کا (پہلا اختیار) باطل نہ کیا جائے اور اس پر خونبہا واجب ہو، امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہی ہے اور ظاہر الروایۃ میں امام ابو حنیفہؒ کا قول مذکور نہیں ہے، طحاوی رحمہ اللہ نے امام صاحب کا قول امام محمدؒ کے قول کے مثل ذکر کیا ہے۔ اور اگر غلام کو آزاد کرنے سے اس نے فدیے کو اختیار کیا ہو مثلاً غلام کو فوراً آزاد کر دیا گیا ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے فدیہ کی ادائیگی کو اختیار کر لیا ہے پھر مجنی علیہ (جس

پر جرم واقع ہوا) مر جائے تو اختیار باطل نہ ہوگا اور پوری دیت واجب الادا ہوگی۔ قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب مالک نے اصل جرم کا فدیہ ادا کرنا اختیار کر لیا تو اس کا یہ اختیار درست ہے اور جرم کا موجب اس پر لازم ہوگا اور زخم کے سرایت کرنے سے اصل جرم تبدیل نہیں ہوا بلکہ اس کا وصف تبدیل ہوا ہے اور وصف اصل کے تابع ہوتا ہے لہٰذا متبوع کے فدیے کو اختیار کرنا تابع کے فدیے کو بھی اختیار کرنا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ جس قطع کے فدیے کو اختیار کیا گیا تھا جب وہ جان تک سرایت کر گیا اور اس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ قتل کا جرم بن گیا اور یہ دونوں (یعنی قطع اور قتل) دو مختلف جرم ہیں لہٰذا ایک کے فدیے کو اختیار کرنا دوسرے کے فدیے کو اختیار کرنا نہیں ہے لہٰذا اسے از سر نو اختیار کرنا ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد کرنے کی وجہ سے فدیے کو اختیار کیا ہو کیونکہ یہ جانتے ہوئے بھی اس کا اس کو آزاد کرنا کہ زخم جان لیوا بھی ہو سکتا ہے اس پر پوری دیت کو عائد کر دیتا ہے اور آزاد کر دینے کے بعد اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے پوری دیت کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر وہ راضی ہے۔ اور یہ مفہوم یہاں موجود نہیں کیونکہ اختیار کرنے کے وقت جو کچھ واجب تھا اس سے زائد کو جب یہ راضی نہیں ہوا اور فی الحال غلام حوالے کرنے کا محل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اختیار کیے جانے والے فدیے کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ فدیہ اس کے مال میں واجب ہوگا اور فوری طور پر واجب الادا ہوگا نہ کہ مؤجل طور پر کیونکہ اس جرم کا اصل حکم حوالے کرنے کا وجوب اور فدیہ دینا تو اس کے قائم مقام کی مانند ہے لہٰذا اس کی صفت وہی ہوگی جو اصل (یعنی حوالے کرنے) کی ہے اور حوالے کرنا اس کے مال (یعنی غلام) میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ مؤجل طور پر، ایسے ہی فدیہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل غلام خالص غلام ہو اور اگر وہ مدبر غلام ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر اس کے مالک کے ذمے ہوگا۔ اس پر گفتگو کئی موضوعات سے ہوگی۔ اس کا جرم کیسے ثابت ہوگا، اصل واجب کیا ہے، کس پر واجب ہے، اس واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس کا جرم بھی ویسے ہی ثابت ہوگا جیسے خالص غلام کا جرم ثابت ہوتا ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں، اور مدبر غلام کے اقرار کرنے سے اس کا جرم ثابت نہ ہوگا اور اس کی بنا پر مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی اور خالص غلام کی طرح آزاد کیے جانے کے بعد مدبر غلام سے کسی چیز کا مطالبہ بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہٰذا درست نہیں جہاں تک اس جرم کے اصل واجب کا تعلق ہے تو اس کا اصل واجب مالک کے ذمے مدبر کی قیمت ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ سیدنا عمر اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے صحابہ کرام ؓ کے مجمع میں مدبر کے جرم کا تاوان مالک پر عائد کیا تھا اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف کرنا منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہ ؓ کا اجماع ہے اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، غلام کے جرم کی بابت اصل یہ ہے کہ مالک پر اس کو حوالے کرنا واجب ہے اور مدبر کرنے سے حوالے کرنا ممتنع ہو گیا بغیر اس کے کہ اس نے فدیے کو اختیار کیا ہو اور فدیے کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کا ممتنع ہونا مالک کے ذمے اس کی قیمت کے ادا کرنے کو واجب کر دیتا ہے،

جیسے اگر وہ خالص غلام کو مدبر کر دے اس حال میں کہ اسے جرم کی خبر نہ ہو، رہی واجب کی مقدار تو اس جرم کے واجب کی مقدار یہ ہے کہ اسکی قیمت اور دیت میں سے جو قلیل تر ہو وہ واجب ہے کیونکہ اگر دیت قلیل تر ہے تو جرم کے ولی کو اس سے زائد لینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر قیمت قلیل تر ہے تو مدبر کرنے کی وجہ سے مالک نے صرف گردن کو روکا ہے پس اگر اس کی قیمت دیت سے قلیل تر ہے تو اس کی قیمت کے بقدر اس پر واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور اسے قیمت یا دیت میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ تو قلیل تر اور کثیر تر میں اختیار دینا ہوگا اور یہ بات حکمت سے بعید ہے۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کثیر تر یا اس کے مثل ہو تو اس پر دیت کی مقدار واجب ہوگی اور اس میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے کیونکہ جرم کے ضمن میں غلام کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں سے دس درہم کم کی جاتی ہے اور خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے جرموں کی بناء پر مالک پر اس کی ایک بار کی قیمت سے زائد کچھ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کے وجوب کا سبب جرم کے وقت اسکو روکنا ہے اور روکنا ایک ہی ہے لہٰذا ایک ہی قیمت واجب ہوگی۔ علاوہ ازیں، مدبر کے جرم کے سلسلے میں قیمت خالص غلام کے جرم میں ذات کی مانند ہے، خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اور اس پر حوالے کرنے کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اس کی قیمت کو جرموں کے اولیاء کے درمیان ان کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور اس مسئلے میں پہلا جرم اور دوسرا جرم برابر ہیں کیونکہ ذات کو حوالے کرنے میں تقسیم اسی طرح عمل میں آتی ہے تو ایسے ہی مدبر کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اور خواہ مالک کے ذمے جو کچھ ہے اس پر قبضہ ہو گیا ہو، یا نہ ہوا ہو ہر دو صورت میں وہ اس میں باہم شریک ہوں گے اور اپنے حقوق کے تناسب سے اپنے حصے مقرر کریں گے۔ ان میں سے ہر ایک کے واسطے مدبر غلام کی قیمت کا اعتبار جرم کے وقوع کے دن کا کیا جائے گا نہ کہ مدبر بنانے کے دن کی قیمت کا اگرچہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ یعنی سابق میں مدبر بنانا ہے لیکن یہ چیز سبب تب بنے گی جب اس کی شرط پائی جائے گی اور اس کی شرط ہے جرم تو جرم کے وقت گویا اس نے مدبر بنایا ہے۔ اس بات کا بیان مسائل میں یوں ہوگا کہ اگر جرم کے بعد مدبر مر جائے تو مالک کے ذمے اس کی قیمت کی ادائیگی زائل نہ ہوگی کیونکہ اس کے جرم کا حکم اس کے مالک کے لیے لازم ہے لہٰذا اس میں مدبر کا زندہ رہنا اور ہلاک ہونا دونوں برابر ہیں، بخلاف خالص غلام کے کہ اگر وہ جرم کرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو جرم کا حکم سرے سے زائل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے اور مرنے کے بعد اس کا حوالے کیا جانا ممکن نہیں رہا۔ اور اگر جرم کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے مثلاً جرم کرتے وقت اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اندھا ہو گیا تو مالک پر سے کچھ کمی نہ ہوگی اور اس کے ذمے پوری قیمت واجب الادا ہوگی کیونکہ اس میں کمی اس کے ایک جزو کا تلف ہونا ہے جب کہ کل کے ہلاک ہونے سے اس پر سے کوئی چیز ساقط نہیں ہوتی تو اسی طرح ایک جزو کے ہلاک ہونے سے بھی کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔

اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے پھر کسی اور آدمی کو قتل کر دے تو مالک پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر اس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا ہو پھر مالک اسے آزاد کر دے تو اس پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی کیونکہ وجوب ضمان کا سبب تو (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ ہے اور وہ ایک ہے لہٰذا آزاد

کیا جانا اور نہ کیا جانا دونوں ایک ہی ہیں ۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر ایک اور آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر مالک پہلے مقتول کے ولی کو قیمت ادا کر دے تو یہ ادائیگی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو قاضی کے حکم سے ہوگی یا قاضی کے حکم کے بغیر ۔ اگر قاضی کے حکم سے ہو تو دوسرے مقتول کے ولی کے لیے مالک سے کچھ مطالبہ کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ ادائیگی پر مجبور تھا اور مجبور معذور ہوتا ہے ۔ البتہ اسے یہ حق ہوگا کہ پہلے مقتول کے ولی سے نصف قیمت کا تقاضا کرے کیونکہ اس نے نصف قیمت پر ناحق قبضہ کیا ہے ، اگر دو جرم مختلف نوعیت کے ہوں مثلاً ایک جرم تو قتل کا ہو اور دوسرا جرم کسی عضو وغیرہ کو نقصان پہنچانے کا تو دوسرا بقدر حصہ قیمت میں سے لینے کا تقاضا کرے گا ۔ اور اگر ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر ہو تو دوسرے مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مالک سے نصف قیمت کا ضمان لے چاہے پہلے مقتول کے ولی سے ضمان لے ، کیونکہ وجوب ضمان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے کیونکہ مالک نے ادائیگی کر کے زیادتی کی ہے اور قابض نے قبضہ کر کے زیادتی کی ہے ۔ اگر وہ مالک کو ضامن ٹھہرائے تو مالک قابض سے مطالبہ کرے گا اور اگر وہ قابض سے ضمان طلب کرے تو وہ مالک سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا ۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور مقتول کے ولی کو قیمت ادا کر دے پھر کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موجب یہ مسئلہ اور پہلا مسئلہ دونوں یکساں ہیں اور اس میں حکم کی تفصیلات وہی ہوں گی جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک مقتول ثانی کے ولی کو حق ہے کہ مالک سے ضمان طلب کرے اور اسے مقتول اول کے ولی کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہے خواہ ادائیگی عدالتی حکم پر کی گئی ہو یا عدالتی حکم کے بغیر، سو صاحبین نے دونوں مسئلوں میں فرق کیا ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ نے دونوں کو یکجا کر دیا ہے ۔ صاحبین نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں مالک مقتول ثانی کے حق میں زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا کیونکہ ادائیگی کے وقت جرم ثانی ناپید تھا لہٰذا اس کو ضامن ٹھہرانے کی کوئی راہ نہیں ہے ۔ پہلے مسئلے میں دونوں جرم ادائیگی کے وقت موجود تھے لہٰذا اس کی طرف سے مقتول اول کو ادائیگی زیادتی ہے اس لیے اس سے ضمان لیا جائے گا ۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مالک پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب رکاوٹ ہے اور رکاوٹ پہلے اور دوسرے دونوں کے حق میں ایک ہی ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے تمام جرائم ادائیگی کے وقت موجود تھے لہٰذا اس نے ادائیگی میں زیادتی کی ہے اس لیے اسے اس سے ضمان طلب کرنے کا حق ہے، بخلاف اس کے کہ جب ادائیگی عدالتی حکم کے تحت کی گئی ہو کیونکہ قاضی کے حکم نے اس کو ادائیگی پر مجبور کر دیا تھا ۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں جرموں کے وقت قیمت یکساں ہو اور اگر مختلف ہو مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا اور اس کی قیمت اس وقت ایک ہزار تھی پھر اس کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو گئی اور بعد ازاں اس نے کسی آدمی کو قتل کر دیا تو مالک سے مقتول ثانی کے ولی کے لیے مزید ایک ہزار کا ضمان وصول کیا جائے گا اور اس زائد رقم میں مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے آدمی پر جرم کے ارتکاب کے وقت یہ زائد قیمت موجود نہ تھی لہٰذا زائد قیمت دوسرے کے سپرد کی جائے گی اور پہلی قیمت جو کہ ایک ہزار تھی پہلے اور دوسرے مقتول کے اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائے گی اور ان کے حصے اس طرح بنیں گے کہ اگر پہلے کو دس ہزار ملیں تو دوسرے کو نو ہزار کیونکہ دس ہزار میں سے ایک ہزار اس کو مل چکے ہیں ، چنانچہ اس ایک ہزار کی تقسیم انیس حصے بنا کر کی جائے گی ، دس حصے پہلے کو اور نو حصے دوسرے کو ۔ اور اگر پہلے کے قتل کے

وقت اس کی قیمت دو ہزار ہو اور دوسرے کے قتل کے وقت ایک ہزار تو مالک سے کوئی ضمان نہ لیا جائے گا، ایک ہزار پورے مقتول اوّل کے ولی کو مل جائیں گے اور ایک ہزار ان میں انیس حصے بنا کر تقسیم کیے جائیں گے، دس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور نو حصے مقتول اول کے ولی کو۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر اس کی قیمت بڑھ کر پندرہ سو ہو جائے پھر وہ کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے تو پانچ سو والا اضافہ پورے کا پورا مقتول ثانی کے ولی کو ملے گا جس پر مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے جرم کے وقت یہ موجود نہ تھا اور ایک ہزار کو دونوں مقتولوں کے مابین تقسیم کیا جائے گا جس میں مقتول اوّل کے ولی کا حصہ پوری دیت یعنی دس ہزار کے حساب سے متعین ہوگا اور دوسرے کا حصہ ساڑھے نو ہزار کے حساب سے کیونکہ دس ہزار میں سے پانچ سو اسے مل چکے ہیں لہٰذا ایک ہزار کی تقسیم انتالیس حصے بنا کر عمل میں لائی جائے گی کیونکہ ہم ہر پانچ سو کو ایک حصہ بنا لیں گے، انیس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور بیس حصے مقتول اوّل کے ولی کو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ مالک کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہے کیونکہ یہ بغیر فدیہ کو اختیار کیے حوالے کرنے سے روکنے کا ضمان ہے اور اس سے مالک کے مال میں قیمت واجب ہوتی ہے جو فوری طور پر واجب الادا ہوتی ہے، جیسے کہ وہ مجرم غلام کو مدبر بنائے جب کہ اسے اس کے جرم کی خبر نہ ہو اور یہ اس لیے ہے کہ رکاوٹ کا ضمان حوالے کرنے کے ضمان کے قائم مقام کے مانند ہے اور حوالے کرنا اس کے مال میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا، واللہ تعالیٰ الموفق للصواب۔

اور اگر قاتل ام ولد ہو تو جملہ مذکورہ صورتوں میں ام ولد اور مدبر یکساں ہیں کیونکہ ان دونوں کے جرم کا واجب بھی رکاوٹ کا ضمان ہے، فرق صرف یہ ہے کہ رکاوٹ کی صورت مختلف ہے، چنانچہ ام ولد کی صورت میں اس کے بطن سے بچہ پیدا ہونے (استیلاد) کی وجہ سے اسے روکا جاتا ہے جبکہ مدبر کو تدبیر (مدبر بنانے) سے، اس لیے یہ دونوں جرم کے حکم میں یکساں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر قاتل مکاتب ہو اور اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل کر دیا ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر خود اس کے ذمے ہوگا نہ کہ اس کے مالک کے۔ اس ضمن میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی کہ اس کا جرم کیونکر ثابت ہوگا، اصل واجب کیا ہے اور کس پر ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے، واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، اس کا جرم بھی انہی طریقوں سے ثابت ہوگا جن سے خالص غلام، مدبر اور ام ولد کا جرم ثابت ہوتا ہے نیز اس کی طرف سے اقرار جرم سے بھی ثابت ہو جائے گا بخلاف ان (خالص غلام، مدبر اور ام ولد) کے جرم کے کیونکہ وہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہٰذا سرے سے درست نہیں ہوگا جب کہ مکاتب کا اقرار خود اس کے اپنے خلاف ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مالک سے زیادہ حقدار ہے، لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہے؛ اسی طرح جرم سے اس کا مال پر مصالحت کرنا بھی درست ہے کیونکہ وہ ایک ایسے حق سے مصالحت کرتا ہے جو اس کے لیے ظاہری طور پر ثابت ہے۔ اور اگر وہ اقرار کر لے اور مصالحت کر کے پھر بدل کتابت سے

قاصر رہے تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ تعالےٰ اس کے بعد بیان کریں گے۔ جہاں تک اس کے جرم کے اصل واجب کا اور اس بات کا تعلق ہے کہ وہ کس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہے اس کی قیمت جو خود اس پر واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کے مالک پر کیونکہ مکاتب کی کمائی خود اس کے اپنے لیے ہوتی ہے نہ کہ مالک کیلئے لہٰذا اس کے جرم کا موجب اسکے ذمے ہے نہ کہ اس کے مالک کے ذمے تاکہ خراج ضمان (یعنی فائدہ ذمہ) کے ساتھ ہو جائے بخلاف اصلی غلام مدبر اور ام ولد کے کیونکہ حوالے کیے جانے کی رکاوٹ خود اس کی طرف سے پیدا کی گئی ہے اور وہ رکاوٹ ہے کتابت قبول کرنا، لہٰذا اس کی قیمت خود اس کے ذمے واجب الادا ہے، بخلاف اصل غلام، مدبر اور ام ولد کے۔ جہاں تک وجوب کی کیفیت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے تینوں علماء کا کہنا ہے کہ اس کی قیمت قطعی اور حتمی طور پر خود اس کے ذمے واجب الادا ہوگی۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ جرم کا ارتکاب کرے پھر جرم کے فوراً بعد وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آجائے تو ہمارے نزدیک اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اسے کو حوالے کر دو یا پھر فدیہ ادا کرو۔ جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے فروخت کیا جائے گا اور اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کو ادا کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ جرم کرے پھر اس کے فوراً بعد دوسرا جرم کرلے تو ہمارے نزدیک اس پر صرف ایک قیمت واجب ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک پہلی قیمت کے بعد اس پر دوسری بار بھی قیمت واجب ہوگی) اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر وہ کوئی جرم کرے اور قاضی قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کرے پھر وہ دوسرا جرم کرے تو اس پر بار دیگر قیمت واجب ہوگی۔ ہمارے تین ائمہ رحمہم اللہ نے جو ان صورتوں میں فرق کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قاضی نے پہلے جرم کے بارے میں قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کیا تو حتمی طور پر قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوگئی اور دوسرا جرم خالی (یعنی بری الذمہ) گردن سے سرزد ہوا ہے لہٰذا یہ بار دیگر قیمت کی ادائیگی کا متقاضی ہے۔ جہاں تک عدالتی حکم سے پہلے کا تعلق ہے تو گردن پہلے جرم میں ملوث ہے اور جو پہلے ہی ملوث ہو اس کو ملوث نہیں کیا جاتا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مکاتب پر قیمت کو واجب کرنے کا سبب ہے ایک ایسے حق کے باعث حوالے کیے جانے کا ناممکن ہونا جو کتابت کے معاہدے کے تحت اس کے لیے ثابت ہوا ہے کیونکہ حوالے کیے جانے کا امتناع جب اس حق کی وجہ سے ہوا تو قیمت اس پر واجب الادا ہوگی کیونکہ ضمان کے ساتھ خراج ہوتا ہے لیکن یہ مفہوم قاضی کے حکم پر توقف کرنے کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے جرم کا اصلی حکم اس کے حوالے کیے جانے کا وجوب ہے اور یہاں اس سے امتناع ایک ایسے سبب سے ہے کہ جس کے زائل ہونے کی بابت مایوسی پیدا نہیں ہوئی اور وہ سبب ہے کتابت کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آجائے کیونکہ بسا اوقات وہ عاجز آجاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ پھر سے غلام بن جاتا ہے، لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ جرم خالص غلام سے سرزد ہوا ہے لہٰذا قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوگئی ہے، صرف ظاہر کو دیکھ کر یہ حکم لگایا جا سکتا ہے جب کہ

معاملہ درحقیقت توقف پر ہے اور یہ موقوف ہونا چند چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے دور ہو سکتا ہے:
ایک، مقتول کے ولی کو قیمت ادا کرنے سے کیونکہ قیمت کی ادائیگی اس پر واجب ہے تو جب اس نے ادائیگی کر دی تو حق حقدار کو پہنچ گیا لہٰذا اس سے واپس نہ لیا جائے گا دوسرے اس کا آزاد ہونا ہے اور یہ آزادی یا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے ہوگی یا ابتداءً آزاد کیے جانے سے اور تیسرے یہ کہ پورا بدل کتابت چھوڑ کر مر جائے یا اپنے پیچھے بیٹا چھوڑے کیونکہ وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں آزاد ہو گیا تو اس کی کمائی میں اس کا حق قرار پا گیا اور حوالے کیے جانے سے مایوسی واقع ہوگئی لہٰذا قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی اور اگر وہ اپنے پیچھے بیٹا چھوڑے اور بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے مال نہ چھوڑے تو کتابت کا معاملہ بیٹے کے زندہ رہنے تک برقرار رہے گا لہٰذا وہ اپنے باپ کی طرف سے ادائیگی کی کوشش کرے گا اور اسے ادا کر دے گا جس کے نتیجے میں وہ خود اور اس کا باپ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور باپ کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری لمحے سے مستند کیا جائے گا چوتھے یہ کہ قاضی نے قیمت ادا کرنے کا حکم دیا ہو کیونکہ قیمت کی ادائیگی واجب تھی اور اس کے ساتھ عدالتی حکم کے مل جانے سے اس کا وجوب قرار پا گیا۔ پانچویں قیمت پر صلح کر لینے سے کیونکہ صلح بمنزلہ عدالتی حکم کے ہے۔ یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم آنکھوں دیکھنے یا شہادت کے ذریعے ثابت ہو اور اگر ثبوت جرم اس کے اقرار سے ہو تو اگر اس نے قیمت ادا کر دی تھی مگر بعد میں بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز رہا تو اس کا اقرار باطل نہ ہوگا اور قیمت واپس نہیں لی جائے گی کیونکہ حق حقدار کو مل گیا اس لیے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر اس نے ادائیگی نہ کی ہو لیکن آزاد ہو گیا ہو یا تو بدل کتابت ادا کر کے یا ابتدائی آزادی کے ساتھ یا پورا بدل کتابت یا بچہ چھوڑ کر مرنے سے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ آزاد نہ ہوا ہو لیکن وہ بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو اگر یہ عجز قاضی کے اس پر قیمت کا فیصلہ دینے سے پیشتر ہو تو بلا اختلاف اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں باطل ہے چنانچہ فوری طور پر اس کی بناء پر وہ ماخوذ نہیں ہوگا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا کیونکہ عدالتی حکم سے قبل بدل کتابت کی ادائیگی سے جب وہ عاجز ہو گیا تو عقد کتابت سرے سے ہی فسخ ہو گیا اور وہ پھر سے خالص غلام بن گیا جیسے کہ وہ پہلے تھا لہٰذا یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے اپنے مالک کے خلاف اقرار کیا ہے اور غلام کا مالک کے خلاف اقرار باطل ہے البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا کیونکہ اس کا خود اپنے خلاف اقرار درست ہے۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے عدالتی حکم کے بعد ہو تو اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فی الحال وہ ماخوذ نہیں ہوگا البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل نہ ہوگا اور فوری طور پر وہ ماخوذ ہوگا اور اس کو فروخت کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہرہ طور پر قیمت اس کے ذمہ واجب الادا ہے کیونکہ اس کا اقرار ظاہرہ طور پر درست ہے یا یہ کہ عدالتی حکم سے اس کا وجوب قرار پا گیا ہے لہٰذا عجز کی وجہ سے اس کے بطلان کا احتمال نہیں۔ یہ ایسے ہی

ہے جیسے کہ اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے ذمے کسی قرض کا اقرار کرے اور پھر اس کو ادا کرنے سے عاجز رہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اقرار کا ظاہرہ طور پر صحیح ہونا کتابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ کتابت کی ذیل میں تو تجارت کرنا آتا ہے اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور وہ (بظاہر صحیح) تو اس لیے ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار تھا اور جب وہ عاجز ہو گیا تو مالک اس کی کمائی کا زیادہ حقدار ہو گیا اس لیے اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ اور اگر اقرار کی جگہ صلح ہوتی مثلاً کوئی مکاتب کوئی جرم غلطی سے کرے پھر مال کے عوض اس پر صلح کرلے تو اس کی صلح بدلیل مذکورہ صحیح ہے۔ پھر اس نے ولی جرم کو بدل صلح ادا کر دی ہو یا نہ کی ہو لیکن کسی بھی طریقے سے آزاد ہو جائے تو صلح قرار پا گئی اور باطل نہیں ہوگی اور اگر اس نے بدل صلح ادا نہ کیا ہو اور نہ ہی آزاد ہوا ہو یہاں تک کہ ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موجب اس پر مال واجب نہ رہے گا اور مالک سے کہا جائے گا کہ حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر مال واجب نہ رہے گا اور اس کے ذمے قرض ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہے کہ اگر مکاتب کسی آدمی کو عمداً قتل کر دے پھر خون عمد سے مال کے عوض صلح کر لے پھر بدل صلح کے ادا کرنے سے قبل (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آ جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور فی الحال ماخوذ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور فوری طور پر ماخوذ ہوگا۔

اگر مقتول کے ولی دو ہوں، اور مکاتب ان میں سے صرف ایک کے ساتھ مصالحت کر لے تو اس سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور جس ولی سے اس نے جس مال کے عوض صلح کی ہے اس کو وہ مال ادا کرنا اس پر واجب ہے اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا چنانچہ مکاتب سے اس کی نصف قیمت اور نصف دیت میں سے جو کمتر ہوگا اس کا تاوان اس کے لیے وصول کیا جائے گا، یہ نصف کل کے اعتبار سے ہوگا۔ اور اگر وہ (بدل صلح کی) ادائیگی سے قبل عاجز ہو جائے تو صلح کرنے والے کے حصے کا فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد کیے جانے کے بعد کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے ولی کے حصے کا تعلق ہے تو مالک سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام حوالے کر دو یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرو۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موجب ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے قول کے موجب وہ آدھا غلام حوالے کرے گا یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے گا جبکہ اس کا دوسرا نصف صلح کرنے والے کے حصے کے طور پر فروخت کیا جائے گا یا پھر مالک اس کی طرف سے ادائیگی کر دے۔

اگر خالص غلام (قن) کسی آدمی کو عمداً قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں، غلام ان میں سے ایک ولی کے ساتھ مصالحت کر لے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا اور صلح کرنے والے کا حصہ اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا، اس میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جہاں تک صلح نہ کرنے والے ولی کا تعلق ہے تو مالک سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام اس کے حوالے کر دے یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے۔ اگر مکاتب پیشتر اس کے کہ اس سے کوئی چیز وصول کی جائے مر جائے اور اپنے پیچھے کچھ بھی نہ چھوڑے یا پورا بدل کتابت نہ چھوڑے تو جرم رائیگاں جائے گا کیونکہ جب وہ عاجز ہونے کی حالت میں مر گیا تو وہ خالص غلام ہونے کی حالت میں مرا اور خالص غلام اگر کوئی جرم

کیونکہ پھر مرجائے تو جرم ... ایگاں جاتا ہے اور وہ اپنے پیچھے جو مال چھوڑے گا اس پر مالک کا حق ہوگا جب وہ غلام مرے تو اس کا ترکہ مالک کا مال ہوگا لہٰذا اس پر اس کا حق ہوگا۔ اور اگر مکاتب مرجائے اور اپنے پیچھے مال چھوڑے اور اس کے ذمے قرضہ اور بدل کتابت واجب الادا ہو تو اجنبی کے قرض سے (ادائیگی کا) آغاز کیا جائے گا کیونکہ مالک کا قرض کمزور قرض (دین ضعیف) ہے کیونکہ مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا لہٰذا قوی تر سے ابتدا کرنا اولیٰ ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابن المسیب رضی اللہ عنہ سے کہا کہ قاضی شریح یہ کہتا ہے کہ اجنبی اور مالک باہم حصے دار ہوں گے تو سعید بن المسیب نے کہا کہ شریح سے غلطی ہوئی ہے اور اگر وہ زید رضی اللہ عنہ بن ثابت کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کریں تو بہتر ہے اور حضرت زید رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اجنبی کے قرض سے ابتدا کی جائے گی اور ظاہر ہے کہ ان کا فیصلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے پوشیدہ نہ تھا اور یہ معلوم نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کے فیصلے کی مخالفت کی ہو لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ اگر مکاتب مرجائے اور اپنے پیچھے پورا بدل کتابت اور ایک جرم چھوڑ جائے تو جرم سے ابتداء کرنا بہتر ہے کیونکہ یہ قوی ترین ہے۔ اور اگر وہ مرجائے اور اپنے پیچھے کچھ مال چھوڑ جائے اور اس کے ذمے قرض، بدل کتابت اور جرم ہو تو اگر اس کے خلاف جرم (کا معاوضہ ادا کرنے) کا عدالتی فیصلہ کیا گیا ہو تو ولی جرم اور قرض دار دونوں برابر ہیں کیونکہ جب جرم کی بابت فیصلہ کر دیا جائے تو وہ قرض بن جاتا ہے لہٰذا یہ دونوں قرض ہیں تو کسی ایک سے ابتدا کرنا اولیٰ نہیں ہے۔ اور اگر جرم کی بابت فیصلہ نہ کیا گیا ہو تو قرض سے ابتدا کی جائے گی کیونکہ وہ اس کے ذمے سے متعلق ہے اور جرم کا قرض ابھی تک اس کے ذمے سے متعلق نہیں ہوا لہٰذا پہلا زیادہ مؤکد اور قوی تر ہے اس لیے اس سے ابتدا کی جائے گی اور اس سے قرض چکایا جائے گا پھر بقیہ مال کو دیکھا جائے گا سو اگر تو بدل کتابت کی اس سے پوری ادائیگی ہو سکتی ہو تو ولی جرم اولیٰ ہے لہٰذا پہلے اس کو ادائیگی کی جائے گی اور اگر اس سے بدل کتابت کی پوری ادائیگی نہ ہو سکتی ہو تو باقیماندہ مال پر مالک کا حق ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ خالص غلام مرا ہے، بدلیل مذکورہ، اور یہ اس صورت کے برعکس ہے کہ جب وہ مرا نہ ہو کہ اس صورت میں مکاتب جس قرض کو چاہے پہلے چکا دے، چاہے اجنبی کے قرض کو پہلے چکا دے یا جرم کے تاوان کو پہلے ادا کر دے اور چاہے تو بدل کتابت سے ابتداء کرے کیونکہ وہ اپنی کمائی میں سے ادا کرے گا اور اپنی کمائی میں تدبیر کرنے کا اسے اختیار ہے لہٰذا اسے اختیار ہے کہ جس قرض سے چاہے ابتدا کرے۔ اسی بنا پر علماء نے مکاتب کی بابت کہا ہے کہ اگر وہ مر جائے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑ جائے تو اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے جس قرض کو چاہے پہلے ادا کر دے کیونکہ وہ مکاتب کے قائم مقام ہے اس لیے اس کی کمائی میں تدبیر کرنا اس کے اختیار میں ہے، بخلاف اس کے کہ وہ مرنے کے بعد اپنے پیچھے کوئی بیٹا نہ چھوڑے کیونکہ اس کی موت کی صورت میں مسئلہ قاضی کے اختیار میں ہوگا اس لیے وہ سب سے اولیٰ سے ابتدا کرے گا پھر اس کے بعد جو اولیٰ ہوگا اس سے علیٰ ہذا القیاس واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر بوقت جرم اس کی قیمت کی بابت مالک اور ولیٔ جرم کے درمیان اختلاف ہو تو امام ابو یوسف

کے دوسرے قول کے بموجب، جو کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، مکاتب کے قول کو تسلیم کیا جائے گا جب کہ امام ابویوسفؒ کے پہلے قول کے بموجب اس وقت اس کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ماضی کے بارے میں حال حکم بن سکتا ہے پس یہ حکم بنایا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ولی جرم زیادہ ضمان کا دعویدار ہے جب کہ وہ اسے ماننے سے انکاری ہے لہٰذا اسی کا قول لیا جائے گا واللہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک اس (مکاتب) کے جرم کے سبب واجب کی مقدار کا تعلق ہے، تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہو وہ مقدار واجب ہوگی کیونکہ دیت اگر کمتر ہو تو ولی جرم کو اس سے زائد وصول کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ دیت اگر کمتر ہو تو مکاتب کی طرف سے زائد کی روک نہیں ہوئی لہٰذا زائد اس پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کمتر ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا اور اگر دیت سے زیادہ ہو یا بقدر دیت ہو تو دیت میں سے دس دراہم کم کر دیے جائیں گے کیونکہ غلام جرم کے ضمن میں اس سے زیادہ مقدار میں متقوم نہیں ہوتا خواہ اس نے جرم کیا ہو یا اس پر جرم واقع ہوا ہو اور جرم کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ قیمت حوالے کرنے کے بدل کے مانند ہے اور حوالے کرنا جرم کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے حق کی وجہ سے سابقہ کتابت کی بنا پر روک جرم سرزد ہونے کے وقت سبب بنتی ~~ہے~~ اور وہ ہے جرم ہونے پر قیمت کا واجب ہونا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ اس پر فوراً واجب الادا ہوتی ہے نہ کہ اس کی عاقلہ پر مؤجل طور پر کیونکہ غلام کے جرم کی بابت اصلی حکم حوالے کرنا ہے اور یہ تو اس کے قائم مقام کے طور پر ہے اور حوالے کیا جاتا اس پر فوری طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ مؤجل طور پر تو یہی حکم اس کے قائم مقام کا ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مقتول اجنبی ہو اگر وہ قاتل کا مالک ہو تو قاتل ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو خالص غلام ہوگا یا ام ولد ہوگی یا مکاتب ہوگا۔ اگر وہ خالص غلام ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم رائیگاں جائے گا کیونکہ مالک کا اپنے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا اور اگر وہ اسے عمداً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی اس کو معاف کر دے جس کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے تو جرم باطل ہو جائے گا اور طرفین کے قول کے بموجب جس نے معاف نہیں کیا اس کے حق میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی جب کہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ یا تو اپنا آدھا حصہ، جو کہ غلام کا چوتھا حصہ ہے معاف نہ کرنے والے کے حوالے کر دو یا اس کی چوتھائی دیت بطور فدیہ ادا کرو۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص ان دونوں کے درمیان مشترک تھا، ہر ایک کو نصف کا حق تھا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو آدھا قصاص ساقط ہو گیا اور اس کے ساتھی کا حصہ جو کہ نصف ہے مال میں تبدیل ہو گیا جو کہ دو نصفوں میں غیر معین طور پر موجود

ہے، اس کا نصف جو کہ ایک چوتھائی ہے اس کے حصے میں ہے اور نصف اس کے شریک کے حصے میں ہے تو جو اس کے حصے میں ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور جو اس کے شریک کے حصے میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت یا تو مالک کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور یہ وارث اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے، اس حق کو وصول کرنے کے لیے جو اس کے واسطے واجب ہوا یا پھر وارثوں کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے بایں طور کہ وراثت کے طریقے سے ملک ان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، خواہ کسی طرح سے ہو مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر قاتل مدبر ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم رائیگاں جائے گا اور اپنی قیمت ادا کرنے کی کوشش کرنا اس کے ذمے ہے کیونکہ اگر دیت واجب ہو تو لازم بات ہے کہ مالک پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ کسی اجنبی کے خلاف جرم کرتا تو اس پر دیت واجب ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ اس پر واجب ہوگی اور بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے البتہ وہ خود اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا کیونکہ آزادی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک تہائی (ترکے) میں سے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور وصیت قاتل کے سپرد نہیں کی جاتی مگر آزاد کیا جانا جب وقوع میں آ جاتا ہے تو اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس پر اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا، بدلیل مذکورہ، اور اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو پہلے قصاص وصول کر لیں اور سعایہ (قیمت کے لیے کوشش) باطل ہو جائے گی اور اگر چاہیں تو سعایہ وصول کر لیں پھر قصاص میں اس کو قتل کر دیں کیونکہ یہ دونوں حق ان کے لیے ثابت ہیں اور سعایہ کو اختیار کر لینے سے قصاص ساقط نہیں ہوتا اس لیے کہ سعایہ مقتول کا بدل نہیں ہے بلکہ یہ تو غلامی کا بدل ہے۔ اور اگر مالک کے دو ولی ہوں جن میں سے کوئی ایک ولی معاف کر دے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا بخلاف قن (خالص غلام) کے، اس لیے کہ وہاں ضمان کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر ضمان واجب ہوتا تو غلام پر مالک کے حق میں واجب ہوتا جب کہ غلام پر مالک کا کوئی دین واجب نہیں ہو سکتا لیکن یہاں (اس کا واجب ہونا) ممکن ہے کیونکہ مدبر اپنے مالک کے مرنے پر آزاد ہوتا ہے لہٰذا وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعی (کمائی) کرے گا اس لیے اس پر دیت کو واجب کرنا مالک کے حق میں غلام پر دین کو واجب کرنا نہیں ہے، تو دونوں میں یہی فرق ہے۔

اگر ام ولد اپنے مالک کو غلطی سے یا عمداً قتل کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مدبر کا ہے البتہ سعایہ میں دونوں میں فرق ہوگا کیونکہ ام ولد کے ذمے سعایہ نہیں ہوتا جب کہ مدبر اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے سعی وکمائی کرتا ہے اس لیے کہ مدبر میں آزادی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ام ولد کی آزادی وصیت نہیں ہوتی کہ تہائی ترکے میں اس کا اعتبار کیا جاتا۔ اور اگر ام ولد اپنے مالک کو عمداً قتل کر دے اور اس مالک کے دو بیٹے ہوں جو اس کے سوا کسی اور کے پیٹ سے ہوں، ان دو بیٹوں میں سے ایک اس کو معاف کر دے تو اس بیٹے کے واسطے جس نے معاف نہیں کیا وہ اپنی نصف قیمت کے لیے دوڑ دھوپ کرے گی کیونکہ ان میں سے ایک کے معاف کرنے سے قصاص ساقط ہو گیا،

اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہوگیا۔ اور اس پر محض اپنی نصف قیمت کے لیے سعایہ ہوگا نہ کہ نصف دیت کے لیے اگرچہ سعایہ کے واجب ہونے کے وقت وہ آزاد ہے کیونکہ وہ اپنے مالک کے مرنے پر آزاد ہوئی ہے اور قیمت کے لیے دوڑ دھوپ وہ بحالت آزادی کرے گی اس لیے کہ ارتکاب جرم کے وقت وہ مملوکہ تھی لہٰذا دونوں حالتوں یعنی وقوع جرم کے وقت کی حالت کا اور سعایہ کے واجب ہونے کے وقت کی حالت کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ دونوں حالتوں میں مملوکہ ہو مثلاً اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل کیا ہو تو قیمت واجب ہوگی اور یہ مالک پر واجب ہوگی نہ کہ اس (ام ولد) پر، اور اگر وہ ارتکاب جرم کے وقت مملوکہ ہو اور سعایہ کے وقت آزاد ہو تو ہم دونوں حالتوں کا اعتبار کریں گے، چنانچہ ارتکاب جرم کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نصف قیمت واجب کریں گے اور یہ نصف قیمت اس پر واجب ہوگی نہ کہ مالک پر اور ایسا سعایہ کے واجب ہونے کی حالت کا اعتبار کرنے کی بنا پر ہے، اس طرح دونوں حالتوں کا حتی الامکان اعتبار کرلیا گیا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک اس کے بطن سے ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور وہ اپنی پوری قیمت کے لیے سعی کرے گی۔ قصاص کے واجب نہ ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر یہ واجب ہوتا تو دونوں بیٹوں میں مشترک طور پر واجب ہوتا اور اس کے اپنے بیٹے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ماں کے خلاف بچے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ماں کے احترام کے باعث قصاص کو وصول کرنا محال ہے۔ جہاں تک سعایہ کے لازم ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو ایک عذر کی بنا پر ساقط ہوا تھا جب کہ قیمت کی بابت کوئی عذر نہیں پایا جاتا لہٰذا وہ پوری قیمت کے لیے سعی کرے گی اور وہ قیمت ان دونوں بیٹوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر مکاتب اپنے مالک کو غلطی سے قتل کرے تو قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگا وہ اس پر واجب ہوگا کیونکہ مالک کے خلاف مکاتب کا جرم موجب پاداش ہے جیسے اس کے مالک کا اس پر جرم موجب پاداش ہے کیونکہ اس کی کمائی اور اس کے جرائم کے تاوان سے متعلق امور میں اس کی حیثیت اجنبی کی ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے۔ قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ تو اس لیے واجب ہوئی ہے کہ اس کو حوالے کرنا ممنوع ہے لہٰذا یہ فوری طور پر واجب الادا ہوگی جیسے مدبر کے جرم کرنے پر مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر قتل عمداً کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر قاتل اور مقتول دونوں غلام ہوں

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں یا قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو اور اگر وہ دونوں غلام ہوں، مثلاً یہ کہ کوئی غلام کسی غلام کو غلطی سے قتل کردے تو مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر کسی اجنبی کا غلام ہو بایں طور کہ وہ خالص غلام (قن) ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو (قاتل غلام کو) حوالے کردو یا پھر فدیہ دو، خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب۔ یہ صورت اور وہ صورت کہ جب مقتول آزاد اور اجنبی ہو، دونوں برابر ہیں بجز اس کے کہ وہاں مالک سے کہا جاتا ہے کہ حوالے کردو یا دیت بطور فدیہ دو جبکہ یہاں اس سے کہا جائے گا کہ حوالے کردو یا پھر قیمت بطور فدیہ ادا کرو۔ اور اگر قاتل مدبر

یا ام ولد ہو تو مالک پر مدبر اور ولد اور ام ولد کی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا مکاتب، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مقتول آزاد اور اجنبی ہو۔ اور اگر قاتل مکاتب ہو تو اس پر خود اپنی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب، بالکل ویسے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مقتول آزاد، اجنبی ہو۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مقتول کسی اجنبی کا غلام ہو اور اگر وہ قاتل کے ولی کا غلام ہو تو اس پر قاتل کا جرم رائیگاں جائے گا خواہ قاتل قن ہو یا مدبر یا ام ولد خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب اور اگر قاتل مکاتب ہو تو اس کا جرم موجب بادا ش ہوگا خواہ مقتول کیسا بھی ہو، بدلیل مذکورہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب کوئی غلام کو غلطی سے قتل کرے اور اگر وہ عمداً قتل کرے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ مقتول کوئی بھی ہو واللہ جل شانہ الموفق۔

۴۔ قتل مشابہ بہ قتل خطا

دو اقسام | جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جس میں قتل خطاء کے معنی پائے جاتے ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک قسم تو یہ کہ وہ ہر لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ اس کا ارتکاب اپنے ہاتھوں سے کیا ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ایک لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ وہ سبب انگیزی سے واقع ہوا ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ سویا ہوا شخص کروٹ بدلنے سے کسی آدمی کے اوپر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے تو یہ قتل ہر لحاظ سے قتل خطاء کے مشابہ ہے کیونکہ یہ ارادے سے واقع نہیں ہوا اس لیے کہ وہ تو اس کے بوجھ سے مرا ہے تو اس پر اس قتل کے احکام لاگو ہوں گے جیسے کفارے اور خون بہا کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی کیونکہ جب یہ ہر لحاظ سے اس کے مشابہ ہے تو اس (یعنی قتل خطا) کے لیے جو شرعی احکام وارد ہوئے ہیں وہ دلالۃً اس (قتل مشابہ بہ قتل خطا) کے لیے بھی وارد قرار پائیں گے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر کوئی شخص چھت پر سے نیچے بیٹھے ہوئے آدمی پر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے۔

دیت اور کفارے کے وجوب کی توجیہ | دیت اس لیے واجب ہوگی کہ اس میں خطاء کا مفہوم موجود ہے اور وہ ہے ارادے کا نہ ہونا۔ اور کفارے کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی اس لیے ہے کہ ذاتی طور پر قتل کا ارتکاب پایا گیا ہے کیونکہ وہ اس کے بوجھ سے مرا ہے، خواہ مقتول عام راستے میں بیٹھا ہوا تھا یا اپنی ذاتی ملکیت میں۔

اگر کسی آدمی پر گرنے والا شخص ہلاک ہو جائے | اور اگر بیٹھے ہوئے شخص کے بجائے گرنے والا آدمی ہلاک ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ شخص اپنی ذاتی ملکیت میں بیٹھا ہوا تھا یا کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہوا تھا جہاں بیٹھنا جرم نہیں ہے تو بیٹھنے والے شخص پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا بیٹھنا ظلم و زیادتی نہیں ہے لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی اس پر قابل ضمان نہیں ہوگی اور گرنے والے آدمی کا خون رائیگاں ہوگا۔ اور اگر وہ کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہوا تھا جہاں پر بیٹھنا جرم ہے تو گرنے والے

آدمی کا خون بہا بیٹھے ہوئے شخص پر واجب ہوگا جسے اکی عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیونکہ وہ وہاں بیٹھ کر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس لیے اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر ضمان ہوگا، جیسے کنواں کھودنے کے مسئلے میں ہوتا ہے لیکن اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے، جیسے کنواں کھودنے والے مسئلے میں ہوتا ہے۔

راہ چلتے ہاتھ سے کوئی چیز گرنے کی وجہ سے کسی کا ہلاک ہو جانا

اگر کوئی شخص تلوار یا پتھر یا اینٹ یا لکڑی اٹھائے راستے پر پیدل جا رہا ہو اور وہ چیز اس کے ہاتھ سے گر جائے اور (جس پر گرے) اسے قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس میں خطا کا مفہوم پایا گیا ہے اور یہ قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے کیونکہ آلۂ قتل مقتول کی کھال کو لگا ہے۔ اور اگر وہ تلوار کو پہنے (یعنی جسم سے لٹکائے) ہوئے ہو اور وہ تلوار کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور وہ اس کو قتل کر دے یا اس سے اس کا کپڑا یا اس کی چادر یا اس کا طیلسان یا اس کی پگڑی جو اس نے پہن رکھی ہو کسی اور پر گرے اور اس سے الجھ کر وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر قطعاً کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اسے پہننا ایک ضرورت ہے اس لیے کہ لوگوں کو ایسی چیزوں کے پہننے کی حاجت ہوتی ہے اور ان کو گرنے سے بچانا ان کے بس میں نہیں ہوتا لہٰذا اس میں حرج عام ہے اس لیے (اسے) ضامن ٹھہرانا محال ہے جب کہ بوجھ کے اٹھانے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں علاوہ ازیں اٹھائے ہوئے بوجھ کو گرنے سے بچانا بھی ممکن ہے۔ اور اگر پہنی ہوئی چیز ایسی چیزوں میں سے ہو جن کو عام طور پر نہیں پہنا جاتا تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

سواری کے جانور سے ہونے والے قتل کے احکام

اور اگر کوئی شخص سواری کے جانور پر سوار ہو کر عام راستے پر جا رہا ہو اور اس کا چوپایہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس قتل میں خطا کا مفہوم موجود ہے اور قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے اس لیے کہ سوار کا بوجھ چوپائے پر ہے اور چوپایہ اس کا آلہ ہے لہٰذا اس کے بوجھ سے واقع ہونے والا قتل سوار کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ یہ ذاتی ارتکاب سے واقع ہونے والا قتل ہے۔ اور اگر وہ چوپایہ کاٹ لے یا ٹکر لگائے یا اگلے پاؤں پر کھڑا ہو کر روند دے تو وہ ضامن ہوگا البتہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے۔ چوپائے کو پیچھے سے ہانکنے والے اور آگے سے کھینچنے والے پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ دونوں میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ پیچھے سے ہانکنے اور آگے سے کھینچنے کا فعل چوپائے کو قتل کے قریب کر دیتا ہے لہٰذا یہ قتل سبب انگیزی سے ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے اور ذاتی ارتکاب کے بجائے سبب انگیزی سے واقع ہونے والے قتل کا ان احکام سے کوئی تعلق نہیں ہے، بخلاف سوار کے کیونکہ وہ ذاتی طور پر مرتکب قتل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ سوار کے پیچھے بیٹھنے والا شخص اور سوار دونوں برابر ہیں، ان دونوں پر کفارہ واجب ہوگا اور دونوں میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ دونوں کا بوجھ چوپائے پر ہے اور چوپایہ ان دونوں کا آلہ ہے لہٰذا یہ دونوں ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قاتل ہیں۔ اور اگر چلتے ہوئے چوپایہ دولتی یا دم مار کر کسی کو ہلاک کر دے تو سوار پر اس کی وجہ سے کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور نہ ہی ہانکنے اور کھینچنے والے پر۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ عام راستے میں چلنا، ہانکنا اور

کھینچنا اس شرط پر ان کی اجازت دی گئی ہے کہ ان کا انجام سلامتی ہو لہٰذا جب تک ان کا انجام سلامتی نہ ہو ان کی اجازت نہیں ہے اس لیے اس سے جنم لینے والا واقعہ قابل ضمان ہوگا، سوائے اس کے کہ یہ کوئی ایسا واقعہ ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو، ورنہ عام راستے کو استعمال کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔ چلتے ہوئے پامال کرنا، ٹکر لگانا، اگلی ٹانگیں کھڑی کر کے روندنا، ہانکنا اور کھینچنا، سواری کو قابو میں رکھ کر اور لوگوں کو راستے سے ہٹا کر اس سے بچنا ممکن ہے جب کہ پچھاڑی مارنے سے بچاؤ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح چوپائے کا پیشاب، لید اور منہ کی رال ہے، لہٰذا اس کا لحاظ کرنا ساقط ہوا اور یہ نہ ہونے کے مانند ہو گیا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پاؤں (سے واقع ہونے والا قتل) رائیگاں ہے اور پاؤں سے مراد ہے پچھاڑی مارنا۔ اسی لیے چلنے والے کے چلنے سے اٹھنے والی گرد کا لحاظ نہیں کیا جاتا، چنانچہ اس کی وجہ سے اگر کوئی مال خراب ہو جائے تو چلنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر چوپایہ اپنے کھروں سے گرد یا کنکریاں اڑائے تو اس میں کوئی ضمان نہ آئے گا، بدلیل مذکورہ۔ جہاں تک بڑے پتھروں کا تعلق ہے تو ان کے اڑانے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ ان کو اڑانے سے احتراز کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ ایسا تو ہانکنے میں سختی کرنے سے ہوتا ہے۔ اور اگر لگام کھینچ کر جانور کو ٹھہرائے اور وہ پچھاڑی یا دم مارے تو نقصان رائیگاں ہوگا کیونکہ اس میں حرج عام ہے۔ اور اگر وہ راستے پر جانور کو ٹھہرا دے اور وہ کسی آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر تو اس نے اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ ٹھہرایا مثلاً عام راستے میں تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا خواہ اس جانور نے اگلے پاؤں سے پامال کیا ہو یا پچھلے پاؤں سے، منہ سے کاٹا ہو یا ٹکر ماری ہو یا اگلی ٹانگیں اٹھا کر مارا ہو یا پچھاڑی ماری ہو یا دم سے مارا ہو یا اس کی لید یا پیشاب یا منہ کی رال سے کوئی چیز تلف ہو گئی ہو تمام صورتوں میں اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس پر سوار تھا یا سوار نہیں تھا کیونکہ عام راستے میں جانور کے لید کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، اجازت تو صرف گزرنے کی ہے کسی اور چیز کی نہیں کیونکہ اس کے ٹھہرنے سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور یہ ضروریات میں سے نہیں ہے لہٰذا عام راستے میں اس کا ٹھہرنا بلا ضرورت ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس سے جنم لینے والا نقصان قابل ضمان ہوگا، خواہ اس سے بچنا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، البتہ اگر وہ سوار ہو تو اگلے پاؤں اور پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوگا اور اگر وہ سوار نہ ہو تو کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے۔ اسی طرح، اگر وہ جانور کو مسجد کے دروازے پر ٹھہرائے تو یہ عام راستے میں ٹھہرانے کے مانند ہے، کیونکہ یہاں ٹھہرانے میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، البتہ اگر امام (حکمران) نے مسجد کے دروازے کے پاس جانوروں کے ٹھہرانے کی کوئی جگہ مقرر کر رکھی ہو اور لوگ وہاں اپنے جانوروں کو ٹھہرانے ہوں تو وہاں ٹھہرنے سے چوپایہ جو نقصان پہنچائے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ امام کو ایسا کرنے کا اختیار ہے اگر ایسا کرنے سے لوگوں کو تکلیف نہ پہنچتی ہو اس لیے وہاں جانور کو ٹھہرا کر اس نے کسی ظلم و زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا، سو یہ اپنی ملکیت میں ٹھہرانے کے مانند ہے۔ البتہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا چوپایہ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو یہ مختلف صورت ہے کیونکہ یہ ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قتل واقع ہوا ہے لہٰذا سبھی جگہوں پر اس کا حکم یکساں ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی اپنی ملکیت میں ایسا ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے جانور کو ایسی جگہ ٹھہرائے جہاں ٹھہرانے کی امام نے اجازت دے رکھی ہو جیسا کہ گھوڑوں اور خچروں کی

منڈی میں ہوتا ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ ۔ اسی طرح ، اگر وہ جنگل میں اپنے جانور کو ٹھہرائے تو اس
کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ جنگل میں ٹھہرانا مباح ہے اس لیے کہ اس سے لوگوں کو تکلیف نہیں پہنچتی، لہٰذا ایسا کرنے سے
وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ یہی حکم راستے کا ہے کہ اگر وہ راستے کے بیچ میں ٹھہرائے تو یہاں ٹھہرانا ایسے ہی ہے جیسے
جملہ عام راستوں میں ٹھہرانا اور ان جگہوں میں کہ جہاں جانور ٹھہرانے کی امام نے لوگوں کو اجازت دے رکھی ہو وہ چل رہا ہو
یا ہانک رہا ہو یا کھینچ رہا ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اجازت صرف ٹھہرانے کے ضمان کو ساقط کرنے میں مؤثر ہے نہ کسی اور
میں اس لیے کہ وہاں ٹھہرانے کا مباح ہونا تو اجازت سے مستفید ہوا ہے کیونکہ یہ اجازت سے قبل ثابت نہ تھا اور چلنے
ہانکنے اور کھینچنے کی اباحت امام کی اجازت سے ثابت نہیں ہوئی کیونکہ یہ اس سے قبل بھی ثابت تھی لہٰذا وہ صورت حال برقرار
رہی جو اجازت سے قبل تھی۔ اور اگر ٹھہرانا یا چلنا یا ہانکنا یا کھینچنا اپنی ملکیت میں ہو تو مذکورہ امور میں سے کسی میں بھی ضمان واجب
نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ وہ سوار ہو اور اس حالت میں اس کا سواری کا جانور اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال
کرے کیونکہ یہ افعال اپنی ملک میں سرزد ہوں تو ظلم و زیادتی شمار ہوتے ہیں اور سبب انگیزی اگر تعدی نہ ہو تو وجوب ضمان
کا سبب نہیں بنتی۔ جہاں تک چلتے ہوئے یا ٹھہرنے کی حالت میں اگلے یا پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کا تعلق ہے تو یہ
قتل کا ذاتی ارتکاب ہے نہ کہ سبب انگیزی سے، چنانچہ کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ ضمان ہر صورت میں واجب ہوتا ہے
خواہ اس کی اپنی ملکیت میں فعل واقع ہوا ہو یا اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ پر اور خواہ اس شخص کو جس پر جرم واقع ہوا
وہاں داخل ہونے کی اجازت تھی یا نہیں تھی کیونکہ ہلاکت اس کے اپنے ہاتھوں سے واقع ہوئی ہے اور اگر کوئی
شخص کسی دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو اس کو ہلاک کرنا مباح نہیں ہوتا۔

اگر وہ غیر ملک میں سواری کے جانور کو باندھ دے تو جب تک جانور اپنے بندھنے کی جگہ گھومتا ہے اگر یہ
وہ جانور اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کوئی نقصان کر دے یا لید یا پیشاب کرے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف
ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اپنی ملکیت کے سوا دوسری جگہ ٹھہرا کر وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اگر
رسی کھل جائے اور وہ جانور اس جگہ سے چلا جائے تو اگر اس سے کوئی چیز تلف ہوگئی تو رائیگاں ہوگی کیونکہ ٹھہرانے
کی جگہ سے جب وہ ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی کا مفہوم بھی جاتا رہا۔ اور اگر وہ اسے رسی سے باندھے بغیر اس کو ٹھہرائے
اور ٹھہرائے جانے کے بعد وہ جانور اپنی جگہ سے ہٹ جائے پھر وہ کسی آدمی پر جرم کرے یا کوئی چیز اس سے تلف
ہو جائے تو وہ رائیگاں ہوگی کیونکہ جب وہ ٹھہرائے جانے کی جگہ سے ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی بھی زائل ہوگئی اور ایسے
ہوگیا کہ جیسے اس نے ان جگہوں میں از خود داخل ہو کر جرم کیا ہے۔ اگر جانور کسی آدمی سے بدک کر بھاگ جائے یا رسی
تڑا کر بھاگ جائے تو اسی بھاگنے کی حالت میں اس سے جو نقصان ہوگا اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، جس کی دلیل نبی
کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ العجماء جبار یعنی چوپایہ رائیگاں ہے یعنی چوپائے کا لگایا ہوا زخم رائیگاں
ہے۔ علاوہ ازیں اس کے بدکنے یا رسی تڑا کر بھاگنے میں اس (یعنی مالک) کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ
اس سے احتراز اس کے لیے ممکن نہیں ہے لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز قابل ضمان نہیں ہوگی۔

اگر وہ اپنے چوپائے کو چھوڑے تو اسی دوران میں وہ جو نقصان کرے گا وہ اس کا ضامن ہوگا کیونکہ
اسی دوران میں اس کا چلنا اس کے چھوڑنے کی طرف منسوب ہے اور چھوڑنے میں وہ زیادتی کا مرتکب تھا تو
اس کی مثال ایسی ہے جیسے اس کو دھکیلنے یا ہانکنے والا ہو۔ اور اگر وہ چوپایہ دائیں یا بائیں مڑ جائے پھر کوئی نقصان

کرے تو اس صورت میں اگر تو اس چوپائے کے لیے اس کے سوا کوئی اور راستہ نہ ہو تو اس نقصان کا ضمان چھوڑنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ وہ جانور چھوڑنے کے حکم پر برقرار ہے اور اگر اس کے لیے کوئی دوسرا راستہ بھی ہو تو ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ چوپایہ اپنی مرضی سے مڑا ہے لہٰذا چھوڑنے کا حکم منقطع ہوگیا اور وہ چوپایہ ایسے ہوگیا کہ جیسے خود رسی تڑا کر بھاگا ہو۔ اور اگر وہ کسی پرندے (مثلاً باز وغیرہ) کو چھوڑے اور وہ اسی دوران میں کوئی نقصان کرے تو بالاجماع چھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے اس کو اپنی کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے اس شخص کے بارے میں جو حرم میں اپنا باز چھوڑے اور وہ حرم کے کسی پاکیزہ اور حلال جانور کو شکار کرلے تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ فعل اس کے اپنے اختیار سے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر وہ کتے کو اکسائے اور وہ کسی آدمی کو کاٹ لے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسے پرندہ چھوڑنے کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا جیسا چوپائے کو چھوڑنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد ہوگا اور اگر نہ ہانک رہا ہو اور نہ ہی کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد نہیں ہوگا؛ امام طحاویؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کاٹنا کتے کا فعل ہے جس کو اس نے اپنی مرضی سے کیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اس پر اقتصار کیا جائے اور اس کا فعل رائیگاں ہے البتہ ہانکنے یا کھینچنے سے وہ اسے اتلاف پر اکسانے والا بن جاتا ہے اور یوں تلف کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ سواری کے جانور کو ہانکنے یا کھینچنے کے مشابہ ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کتے کو اکسانا چوپائے کو چھوڑنے کے مانند ہے اور روانگی کے دوران میں پہنچنے والے نقصان کا چھوڑنے والا ضامن ہوتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ کتا اپنی مرضی واختیار سے کاٹتا ہے اور اکسانا تو جوش پیدا کرنے کے لیے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہو اور اس کا کتا اس کو کاٹ لے تو وہ ضامن نہ ہوگا خواہ وہ اس کی اجازت سے اس کے گھر میں داخل ہوا ہو یا بغیر اجازت کے کیونکہ کتے کا فعل رائیگاں ہے۔ اور اس کے مالک کی طرف سے کاٹنے کی سبب انگیزی نہیں پائی گئی کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہ پایا گیا ہے کہ اس نے اسکو گھر میں روک رکھا ہے اور یہ مباح ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ۔ (اور جو سدھائے تم شکاری جانور) شکار پر دوڑانے کو کہ ان کو سکھاتے ہو اس میں سے جو اللہ نے تم کو سکھایا۔ پس کھاؤ اس میں سے جو وہ روک لیں تمہارے لیے۔

اور اگر کوئی شخص راستے میں سانپ یا بچھو ڈال دے اور وہ کسی آدمی کو ڈس لے تو ڈالنے والا ضامن ہوگا کیونکہ اس کا ڈالنے کا فعل ظلم وزیادتی ہے البتہ اگر وہ اس جگہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ چلا جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ہٹنے سے ظلم دور ہو گیا۔

اگر دو گھڑ سوار باہم ٹکرا جائیں اور دونوں مرجائیں تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک ہر دو کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے واجب الادا ہوگی، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک ہر ایک کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصف دیت ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک

کی موت دو فعلوں کے سبب واقع ہوئی ہے۔ ایک فعل تو اس کا اپنا اور دوسرا اس کے ساتھی کا اور وہ فعل ہے کے ساتھی کی ٹکر اور خود اس کی اپنی ٹکر تو اپنے فعل سے جو حاصل ہوا وہ تو رائیگاں ہے اور اس کے ساتھی کے فعل سے جو حاصل ہوا اس کا اعتبار کیا جائے گا لہٰذا لازم ہے کہ ہر دو کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصف دیت ہو جیسے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو زخم لگائے اور کوئی دوسرا آدمی بھی اس کو زخم لگا دے اور وہ مر جائے تو اس دوسرے کے ذمے نصف دیت ہوگی' بدلیل مذکورہ 'یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ ہماری دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہوا وہ قول ہے جو ہمارے مذہب کے مثل ہے۔ علاوہ ازیں، دونوں میں سے ہر شخص اپنے ساتھی کی ٹکر سے مرا ہے لہٰذا اس کا ساتھی ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص راستے میں دیوار تعمیر کرے' اس دیوار سے ٹکرا کر کوئی آدمی مر جائے تو دیوار والے پر خون بہا واجب ہوگا' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے ساتھی کی ٹکر کے ساتھ اس کی اپنی ٹکر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا اعتبار کیا جاتا تو راستے پر دیوار تعمیر کرنے والے پر پوری دیت واجب نہ ہوتی کیونکہ وہ آدمی اس دیوار کی طرف چلا تھا اور وہ اس سے ٹکرایا تھا۔ اسی طرح 'کنواں کھودنے والے پر پوری دیت لازم آتی ہے' اگرچہ چلنے والا اس کی طرف چل کر گیا تھا۔

دو آدمی ایک رسی کو کھینچتے ہیں یہاں تک کہ وہ رسی ٹوٹ جاتی ہے اور دونوں گر پڑتے ہیں اور وہ دونوں پیٹھ کے بل گریں اور مر جائیں تو اس میں سے کسی پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنے ساتھی کے فعل کی بنا پر نہیں مرا ہے کیونکہ اگر اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے مرتا تو یقیناً منہ کے بل گرتا تو جب وہ پیٹھ کے بل گرا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے اور وہ فعل ہے اس کا رسی کو کھینچنا' لہٰذا ہر دو اپنے اپنے فعل سے مرے ہیں اس لیے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں منہ کے بل گر کر مریں تو ہر دو کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے ہوگی کیونکہ اس کے منہ کے بل گرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ اپنے ساتھی کے کھینچنے کے باعث مرا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک تو پیٹھ کے بل گرے اور دوسرا منہ کے بل گرے اور دونوں مر جائیں تو منہ کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ اپنے ساتھی کے فعل سے مرا ہے جو کہ اس کا کھینچنا ہے اور پیٹھ کے بل گرنے والے کی دیت واجب نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے۔ اور اگر کوئی کاٹنے والا رسی کو کاٹ دے جس کی وجہ سے وہ دونوں گر کر مر جائیں تو رسی کاٹنے والے پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کی ہلاکت کا سبب فراہم کیا اور سبب انگیزی سے واقع ہونے والی ہلاکت موجب ضمان ہوتی ہے' جیسے کنواں کھودنے اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں ہوتا ہے۔

باپ کے ہاتھ میں بچہ ہو جس کو کوئی آدمی اس کے ہاتھ سے کھینچے اور باپ اس کو پکڑے رکھے یہاں تک کہ بچہ مر جائے تو اس کا خون بہا کھینچنے والے کے ذمے ہوگا اور اس کا باپ اس کا وارث ہوگا کیونکہ باپ اس کو پکڑے رکھنے کا حقدار ہے جب کہ کھینچنے والے کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے لہٰذا اس پر ضمان عائد ہوگا۔ اور اگر دو آدمی ایک بچے کو اپنی اپنی طرف کھینچیں ان میں سے ایک دعویٰ کرے کہ وہ بچہ اس کا بیٹا ہے جب کہ دوسرا دعویٰ کرے کہ وہ اس کا غلام ہے

اور وہ بچہ دونوں کے کھینچنے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو جو آدمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے اس پر اس کا خون بہا واجب ہوگا کیونکہ اس کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے، اس لیے کہ ایک بچے کی بابت تنازعہ کرنے والے دو آدمیوں میں سے جو اس کا باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے بہ نسبت اس کے کہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے، لہٰذا اس کا اسے پکڑے رکھنا برحق ہے جب کہ دوسرے کا اسے کھینچنا ناحق ہے، اس لیے وہ ضامن ہوگا۔

ایک آدمی کے ہاتھ میں کپڑا ہو، ایک دوسرا آدمی اس کپڑے سے چمٹ جائے، کپڑے والا اس کے ہاتھ سے کپڑے کو کھینچے اور کپڑا پھٹ جائے تو کپڑے سے چمٹنے والا آدھے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ چمٹنے والے کو دھکیلنا کپڑے والے کا حق ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ کھینچنے بغیر اس کو دھکیلے اور جب اس نے کھینچ لیا تو یہ نقصان دونوں کے فعل سے واقع ہوا لہٰذا ضمان دونوں میں تقسیم ہو جائے گا۔

ایک شخص کسی دوسرے شخص کے بازو کو اپنے دانتوں سے کاٹے، کاٹے گئے بازو والا شخص اس کے منہ سے اپنے بازو کو کھینچے جس کے نتیجے میں کاٹنے والے کے دانت گر جائیں اور بازو والے کا گوشت نکل جائے تو دانتوں کی دیت رائیگاں ہوگی اور کاٹنے والا بازو کے جرمانے کا ضامن ہوگا کیونکہ کاٹنے والے کا کاٹنے کا فعل ظلم و زیادتی ہے جب کہ کھینچنے والے کا فعل ظلم و زیادتی نہیں ہے کیونکہ کاٹنا ایک تکلیف ہے اور اس کو حق ہے کہ اس تکلیف کو اپنے سے دور کرے۔

ایک شخص دوسرے شخص کے پہلو میں بیٹھ جائے اور اس کے کپڑے کے اوپر بیٹھ جائے اور اس کو اس کا علم نہ ہو، کپڑے والا کھڑا ہو اور اس شخص کے بیٹھنے کی وجہ سے اس کا کپڑا پھٹ جائے تو بیٹھنے والا آدھے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ نقصان بیٹھنے اور کھینچنے کی وجہ سے ہوا ہے اور بیٹھنے والے کا بیٹھنا ظلم و زیادتی ہے کیونکہ اسے اس کے اوپر بیٹھنے کا حق نہیں تھا لہٰذا یہ نقصان ان دونوں کے فعل سے واقع ہوا ہے اس لیے ضمان دونوں پر تقسیم ہوگا۔

ایک آدمی نے دوسرے شخص کا ہاتھ پکڑا اور اس سے مصافحہ کیا، اس نے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ سے کھینچا اور وہ الٹا گر کر مر گیا تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مصافحے کے لیے پکڑنے کا فعل پکڑنے والے کی طرف سے ظلم و زیادتی نہیں ہے بلکہ اس نے تو سنت ادا کی ہے، یہ تو کھینچنے والے نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے کہ اس نے اپنا ہاتھ کسی ایسی تکلیف کو دور کرنے کے لیے نہیں کھینچا جو پکڑنے والے کی طرف سے اسے پہنچی ہو۔ اور اگر اس نے اس کا ہاتھ مروڑنے کے لیے پکڑا ہو اور اسے اذیت دی ہو جس کی وجہ سے اس نے اپنا ہاتھ کھینچا تو پکڑنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور ہاتھ والے نے تو ہاتھ کھینچ کر تکلیف کو دور کرنے کی کوشش کی تھی جس کا اسے حق حاصل ہے، لہٰذا زیادتی کرنے والے پر ضمان عائد ہوگا۔ اگر پکڑنے والے کا ہاتھ کھینچنے کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو کھینچنے والا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ زیادتی پکڑنے والے کی طرف سے ہوئی ہے لہٰذا اس نے اپنے اوپر جرم کیا ہے اس لیے دوسرے پر اس کا ضمان عائد نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سبب انگیزی سے قتل مشابہ بہ قتل خطا

جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال کھودنے والے کا جرم ہے یا

جو بھی کھودنے والے کے مشابہ ہو، یعنی جو شخص راستے یا مسجد میں ایسا کوئی کام کرے، اس طرح (جانور کو) ہانکنے اور کھینچنے والے کا جرم، (جانور کو) چونکانے والے کا جرم اور دیوار کا جرم ہے۔

کنواں کھودنے کا جرم

جہاں تک کھودنے والے کے جرم کا تعلق ہے تو کھودنے کا فعل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ' یا تو قطعی طور پر غیر ملکیت میں ہوگا یا پھر ملکیت میں ہوگا۔ اگر وہ غیر ملک میں ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر راستے کے سوا کوئی اور جگہ میں ہو مثلاً جنگل میں ہو تو کھودنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ کھودنا فی الحقیقت قتل نہیں ہے بلکہ یہ تو قتل کا سبب فراہم کرتا ہے البتہ اگر سبب فراہم کرنے والے کا سبب فراہم کرنا ظلم و زیادتی ہو تو سبب فراہم کرنا قتل سے ملحق ہو جاتا ہے جب کہ یہاں سبب فراہم کرنے والا ظلم و زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا کیونکہ جنگل میں کھدائی کرنا مطلقاً مباح ہے لہٰذا یہ قتل سے ملحق نہ ہوگا' اس لیے حقیقی اور تقدیری دونوں اعتبار سے قتل معدوم ہے' لہٰذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے میں ہو اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ' یا تو گر پڑنے کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہوگی یا صدمے یا بھوک کے باعث مرا ہوگا۔ اگر گرنے کی وجہ سے مرا ہو تو کھودنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ' یا تو آزاد ہوگا یا غلام' اگر آزاد ہو تو وہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ راستے کے بیچ میں کنواں کھودنا بے خبر گزرنے والے کے اس میں گر پڑنے کا سبب ہے' سو اس سبب انگیزی میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہے، اس لیے وہ دیت کا ضامن ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی عاقلہ دیت کو برداشت کرے گی کیونکہ اس قتل خطا میں دیت کو برداشت کرنا قاتل پر تخفیف کی غرض سے ہے' تاکہ اس کے ساتھ رعایت ہو' اور اس طرح قتل کرنا قتل خطا سے کمتر ہے لہٰذا اس میں تخفیف کی حاجت شدید تر ہے؛ اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ تو ذاتی ارتکاب سے ہونے والے قتل میں واجب ہوتا ہے اور کھودنا فی الحقیقت قطعاً قتل نہیں ہے صرف دیت کے حق میں اس کو قتل سے ملحق کیا گیا ہے لہٰذا کفارے کے حق میں یہ اپنی اصل پر قائم ہے۔ علاوہ ازیں مطلق قتل خطا میں کفارہ جان کی سلامتی کی نعمت کا شکرانہ ادا کرنے کے طور پر ہے جب کہ سلامتی کے فوت ہونے کا سبب پایا جاتا ہو اور ایسا قتل کرنے سے ہوتا ہے اور جب یہ چیز موجود نہیں تو شکرانہ بھی واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر اجنبی ہو تو وصیت سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث اور وصیت سے محرومی کے حکم کا تعلق قتل سے ہے' چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لامیراث للقاتل قاتل کے لیے میراث نہیں ہے اسی طرح آپؐ کا فرمان ہے کہ لا وصیۃ للقاتل قاتل کیلئے کوئی وصیت نہیں ہے' اور قتل فی الحقیقت پایا نہیں گیا۔ اور اگر اس کی موت صدمے یا بھوک سے واقع ہوئی ہو تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ فقہا کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا ' امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ وہ ضامن ہوگا جب کہ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ صدمے سے مرے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر بھوک سے مرے تو ضامن نہیں ہوگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گرنے کی وجہ سے موت کے واقع ہونے پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ کھدائی ہلاکت کے لیے سبب انگیز ہے اور سبب انگیزی کا مفہوم یہاں موجود ہے کیونکہ گرنا صدمے اور بھوک کا سبب ہے کیونکہ کنویں

میں ہول آتا ہے اور سبب کنویں میں اس کا ٹھہرنا طول پکڑ لے تو اس کے ساتھ بھوک بھی شامل ہو جاتی ہے، اور گرنا کھدائی کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا یہ (یعنی صدمہ اور بھوک) اس کی طرف منسوب ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ اسے کسی جگہ محبوس کر رکھے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ صدمہ گرنے کے اثرات میں سے ہے لہٰذا یہ کھدائی کی طرف منسوب ہوگا؛ جہاں تک بھوک کا تعلق ہے تو یہ اس کے اثرات میں سے نہیں ہے لہٰذا یہ کھدائی سے منسوب نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فی الحقیقت صدمے میں کھودنے والے کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی بھوک میں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے واقع ہوتی ہیں، ان میں بندے کا قطعاً کوئی دخل نہیں ہے نہ تو براہ راست اور نہ ہی سبب انگیزی کے طریق پر، براہ راست دخل حاصل نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، رہا سبب انگیزی سے تو وہ یوں کہ بلاشبہ کھدائی بھوک کا سبب نہیں ہے کیونکہ یہ اس سے جنم نہیں لیتی بلکہ کسی اور سبب سے پیدا ہوتی ہے اور صدمہ کنویں کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیوں کہ کبھی تو اس سے صدمہ ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا لہٰذا صدمے کو کھدائی سے منسوب نہیں کیا جائیگا اور اگر اس کا جان سے کمتر کوئی نقصان ہو تو اس کا ضمان کھودنے والے پر واجب ہوگا کیونکہ یہ گرنے کے سبب سے واقع ہوا ہے۔ اور گرنا کھدائی کے سبب سے ہوا ہے۔ پھر اگر تو ضمان کی مقدار اتنی ہو کہ اسے عاقلہ برداشت کرتی ہو تو وہ اس کا بار ان پر ڈال دے گا ورنہ اس کے مال میں سے واجب الادا ہوگا۔ اسی طرح، اگر گرنے والا بنو نوع انسان میں سے نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مال کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتی جیسا کہ وہ دیگر دیون کو برداشت نہیں کرتی۔ اگر آزاد کی طرف سے کھدائی کے جرائم کثیر ہوں (یعنی کئی آدمی کنویں میں گر کر ہلاک ہو جائیں) تو ہر جرم کے بدلے اس پر دیت واجب ہوگی اور کسی جرم کی دیت میں سے کوئی چیز بھی ساقط نہ ہوگی اور جرم رسیدہ لوگ ہر ایک کے حق میں واجب ہونے والے جرمانے میں باہم شریک نہ ہوں گے کیونکہ کھدائی کر کے اس نے ہر ایک پر جداگانہ طور پر جرم کیا ہے لہٰذا تمام جرائم پر جداگانہ طور پر اس کا مواخذہ ہوگا، یہی قاعدہ کلیہ ہے۔ اور اگر (کنواں) کھودنے والا غلام ہو تو اگر تو وہ قن (خالص غلام) ہے تو اس کا کھدائی کرنے سے جرم ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے اپنے ہاتھ سے جرم کیا ہے لہٰذا اس کا حکم ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مالک سے کہا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دو یا اس کا فدیہ ادا کرو خواہ اس کا جرم قلیل ہو یا کثیر ہو البتہ اگر جرم رسیدہ شخص ایک ہو تو اس کو اس کے حوالے کیا جائے گا یا فدیہ ادا کیا جائے گا اور اگر جرم رسیدہ زیادہ تعداد میں ہوں تو اس کو ان کے حوالے کیا جائے گا یا سب کے جرمانوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا کیونکہ قن کے جرائم اس کی گردن کے ذمے ہوتے ہیں ان میں مالک سے کہا جاتا ہے کہ حوالے کر دو یا فدیہ ادا کرو اور گردن تمام حقوق کی ادائیگی سے تنگ پڑ جاتی ہے لہٰذا وہ گردن میں اپنے حصے نکالیں گے، جب کہ آزاد کے جرم پر جو چیز واجب ہوتی ہے اس کا تعلق عاقلہ کے ذمے سے ہوتا ہے اور ذمہ تمام حقوق کی ادائیگی سے تنگ نہیں پڑتا۔ چنانچہ اگر ایک شخص کنویں میں گر کر مر جائے اور مالک اس کو جرم کے ولی کے حوالے کر دے پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر پڑے تو وہ (یعنی دوسرے جرم رسیدہ کا ولی) حوالہ شدہ غلام میں اس کے ساتھ شریک ہوگا اسی طرح تیسرا اور چوتھا شریک ہوگا، سو حوالے کیے جانے کے بعد جب بھی کوئی جرم واقع ہوگا وہ سب پہلے جرم کے ولی کے ساتھ غلام میں شریک ہو جائیں گے اور ہر ایک اپنے جرم کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ مالک پہلے جرم کے ولی کو حوالے کرنے کے بعد جرم کی ذمہ داری سے

بری ہوگیا کیونکہ اس پر جو واجب تھا وہ کرچکا ہے لہٰذا وہ واجب کی ذمے داری سے بری ہوگیا ہے پھر دوسرے اور تیسرے شخص پر جرم بھی کھدائی کے سبب سے واقع ہوا ہے اور اس کی بابت حکم بھی حوالے کرنے کا ہے لہٰذا پہلے کے حوالے کرنا دوسرے اور تیسرے کے حوالے کرنا ہے ... کیونکہ حوالگی کے واجب ہونے کے سبب میں سب مساوی ہیں گویا کہ اس نے پہلے شخص کے یکبارگی حوالے کر دیا ہے۔ اور اگر وہ کنواں کھود دے پھر مالک اس کو آزاد کر دے۔ کھدائی کے بعد اور اس میں کسی کے گرنے سے قبل، پھر جرائم لاحق ہو جائیں تو مالک پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو آزاد کرنے کے دن تھی، اس میں وہ سب جرم رسیدہ شریک ہوں گے جن پر جرم آزاد کیے جانے سے پہلے واقع ہوا تھا یا اس کے بعد ہر ایک اپنے جرم کے جرمانے کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ قن کے جرائم خواہ کثیر ہوں واجب تو اس کی بابت یہی ہوتا ہے کہ اس کو حوالے کر دیا جائے، مالک نے آزاد کر دینے سے اس کی حوالگی کو فوت کر دیا، بغیر اس کے کہ اس نے فدیے کو اختیار کیا ہو لہٰذا آزاد کرنے کے وقت جو اس کی قیمت تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف مدبر کے کیونکہ اس کی وہ قیمت ملحوظ نہیں رکھی جاتی جو اس کو مدبر کرنے کے دن تھی بلکہ اس قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے جو جرم کرنے کے دن تھی، اگرچہ حوالے کرنے کا ناممکن ہونا اس کو مدبر کرنے کے سبب سے ہے لیکن مدبر کرنا تب سبب بنتا ہے کہ جب اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط ہے جرم، لہٰذا جرم کے وقت جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کھودنے والا مدبر یا ام ولد ہو تو مالک کے ذمے صرف ایک قیمت واجب الادا ہوگی، جرم خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو جرم یعنی کھدائی کے دن تھی اور قیمت کی کمی بیشی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کسی کے گرنے پر وہ کھودنے کے سبب سے مجرم ہو گیا ہے لہٰذا جرم کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کرے۔ اور اگر وہ مکاتب ہو تو اس کا جرم خود اس کے ذمے ہوگا نہ کہ اس کے مالک کے ذمے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کا ارتکاب کرے اور کھودنے کے وقت جو اس کی قیمت ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

کوئی شخص راستے میں کنواں کھود دے، ایک آدمی آئے وہ کسی کو دھکا دے کر اس میں گرا دے تو دھکا دینے والے پر ضمان عائد ہوگا نہ کہ کھودنے والے پر کیونکہ دھکا دینے والا ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوا ہے۔ اگر کوئی آدمی کنویں کے پیندے میں پتھر رکھ دے، اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پتھر رکھنے والے کے ساتھ کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا جیسے کھودنے والے کے ساتھ دھکا دینے والے کے مسئلے میں ہے۔

اگر ایک آدمی آئے اور کنویں کی نیچے سے کھدائی کر دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پہلے شخص پر ضمان عائد ہوگا، علامہ کرخیؒ نے ایسے ہی بیان کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الکتاب میں ذکر کیا ہے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ پہلا شخص ضامن ہو پھر کہا کہ ہم نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن استحسان کا ذکر نہیں کیا۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ استحسان کی رو سے ان دونوں پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ جرم میں وہ دونوں شریک ہیں اور وہ جرم ہے کھدائی، لہٰذا ضمان میں دونوں شریک ہوں گے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ گرنے کا سبب

پہلے شخص کا پیدا کردہ ہے اور وہ سبب ہے مٹی ہٹا کر کھدائی کرنا جب کہ دوسرے شخص کی طرف سے کھدائی کنویں کے پیندے میں چھری نصب کرنے یا پتھر رکھنے کے مانند ہے لہٰذا پہلا شخص دھکا دینے والے کے مانند ہے اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔

ایک آدمی کنواں کھودے، ایک اور آدمی آکر اس کے سرے کو کشادہ کر دے پھر کوئی شخص اس میں گر پڑے تو ان دونوں پر آدھا آدھا ضمان عائد ہوگا۔ کتاب میں ایسے ہی علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور تفصیل نہیں بیان کی۔ اور کہا جاتا ہے کہ کتاب کا جواب اس امر پر محمول ہے کہ جب اس نے معمولی سا کشادہ کیا ہو بایں صورت کہ آدمی ان دونوں کے کھودے ہوئے کنویں میں گرے اور اگر وہ اس کو بہت زیادہ کشادہ کر دے بایں صورت کہ گرنے والے کا پاؤں دوسرے شخص کی کھدائی میں پڑے تو اس صورت میں ضمان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا نہ کہ پہلے آدمی پر کیونکہ جب معمولی کشادہ کیا گیا ہو بایں صورت کہ اس کا پاؤں ان دونوں کی کھدائی میں پڑے تو اس کا گرنا ایسے سبب سے واقع ہوا جو ان دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے ان کا کھدائی کرنا لہٰذا ان دونوں پر ضمان عائد ہوگا۔ اور جب زیادہ کشادہ کیا گیا ہو تو گرنا ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جو دوسرے شخص کی طرف سے پایا گیا ہے لہٰذا ضمان اس پر عائد ہوگا۔

کوئی شخص کنواں کھودے پھر اس کو پاٹ دے، پھر کوئی دوسرا شخص آئے اور اس میں سے وہ چیز نکال لے جس سے اس نے اس کو پاٹا تھا اور پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اس کا پاٹنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو مٹی اور پتھر سے پاٹا ہوگا یا گندم اور جو سے۔ اگر اول الذکر سے پاٹا ہو تو دوسرے شخص پر ضمان عائد ہوگا اور اگر ثانی الذکر سے پاٹا ہو تو ضمان پہلے شخص پر عائد ہوگا کیونکہ مٹی اور پتھر سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد ایسے ہو جاتا ہے کہ جیسے کنواں کھودا ہی نہیں گیا تھا لہٰذا اس میں سے نکالنا ایسے ہے کہ جیسے ایک اور کنواں کھودا گیا ہے۔ جہاں تک گندم اور جو وغیرہ کا تعلق ہے تو اس سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کو بھرنا شمار ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ گندم اور جو سے پاٹنے کے بعد کھدائی کا نشان باقی رہتا ہے جب کہ مٹی اور پتھر سے پاٹنے کے بعد یہ نشان باقی نہیں رہتا۔

اگر کوئی شخص کنواں کھودے اور کنویں کو اوپر سے بند کر دے پھر کوئی شخص آئے اور اس کو ذرا کھول دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ بند کر دینے سے کھدائی کا نشان معدوم نہیں ہو جاتا البتہ بند کرنا کسی کے گرنے میں رکاوٹ ضرور بن گیا ہے اور کھولنے والے نے کھول کر اس رکاوٹ کو دور کر دیا ہے اور رکاوٹ کا دور ہونا گرنے کے لیے شرط ہے جب کہ حکم منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہ کہ شرط کی طرف۔

اگر کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے، کوئی دوسرا شخص اس سے ٹھوکر کھا کر اس کنویں میں گر پڑے جس کو کسی اور شخص نے کھودا تھا تو ضمان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا گرنے کا سبب ٹھوکر کھانا ہے اور ٹھوکر کھانے کا سبب پتھر رکھنا ہے اور پتھر رکھنا اس کی جانب سے زیادتی ہے لہٰذا ہلاکت پتھر رکھنے کی طرف منسوب ہوئی اس لیے ضمان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی نے پتھر نہ رکھا ہو بلکہ سیلاب کی رو سے پتھر وہاں آگیا ہو تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس کو پتھر سے منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ پتھر کی جانب سے زیادتی نہیں ہے لہٰذا اس کی اضافت کھودنے

والے سے ہوگی کیونکہ کھدائی کرکے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر کھودنے والے اور میت کے ورثا ء میں اختلاف ہو، کھودنے والا کہے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس میں گرایا تھا جب کہ ورثا کہیں کہ اس میں وہ گر پڑا تھا تو امام ابو یوسف کے دوسرے قول کے مطابق کھودنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائیگا اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے پہلے قول کی رو سے وارثوں کی بات کو تسلیم کیا جائیگا۔ انکے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہر حال کی گواہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ کوئی عاقل اپنے آپ کو جان بوجھ کر کنویں میں نہیں گراتا اور بات اسی کی تسلیم کی جاتی ہے جس کی گواہی ظاہر حال دے۔ ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حاصل اختلاف کا تعلق وجوب ضمان سے ہے چنانچہ ورثا کھودنے والے کے خلاف ضمان کے دعویدار ہیں جب کہ وہ انکاری ہے اور انکار کرنے والے کا قول بمعہ اس کے حلف کے لیا جاتا ہے۔ اور جس ظاہر حال کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے ظاہر حال سے معارض ہے اور وہ دوسرا ظاہر حال یہ ہے کہ راہگیر کو چلنے والے راستے پر کنواں نظر آجاتا ہے لہٰذا دونوں ظاہر حال میں تعارض پیدا ہو گیا لہٰذا ضمان اپنے نہ ہونے کی اصل پر برقرار رہا۔

اگر کوئی شخص راستے میں کنواں کھودے، اس میں ایک شخص گر پڑے، اور وہ ایک دوسرے شخص سے چمٹ جائے اور دوسرا شخص کسی تیسرے شخص سے چمٹ جائے اور وہ سب گر پڑیں اور مر جائیں تو یہ صورت اصل میں دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو ان کی موت کا حال معلوم ہو گیا ہوگا بایں طور کہ وہ سب اس میں سے زندہ باہر نکل آئیں اور اپنا ماجرا بیان کردیں یا پھر معلوم نہیں ہوگا۔ اگر معلوم ہو جائے تو پہلے شخص کی موت سات حالتوں سے خالی نہ ہوگی:

(۱) یہ بات معلوم ہوگی کہ اس کی موت خاص کنویں میں اس کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر دوسرے شخص کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۴) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے دونوں آدمیوں کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۵) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے
(۶) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۷) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں صرف اس کے اپنے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ کھودنے والا ہی سبب انگیزی کے طریقے سے اسکا قاتل

ہے اور وہ زیادتی کا مرتکب ہے اس لیے ضمان اس پر عائد ہوگا۔ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف دوسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے اس لیے کہ اس نے اس کو اپنے اوپر کھینچا تھا اور انسان کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ضمان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ دوسرے آدمی نے ہی تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا حتیٰ کہ اس کو اس کے اوپر گرا دیا۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت دوسرے اور تیسرے دونوں آدمیوں کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا رائیگاں ہے اس لیے کہ یہ اس کا خود اپنے خلاف جرم ہے جبکہ دوسرے اور تیسرے آدمی کے کھینچنے کا اعتبار کیا جائیگا لہٰذا نصف تو رائیگاں ہوا اور نصف باقی رہا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور دوسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ کھدائی کے سبب اس کی طرف سے جرم پایا گیا ہے اور نصف رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے آدمی کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا۔ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر اور نصف دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ اسی دوسرے آدمی نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کے گر پڑنے سے واقع ہوئی ہے تو ایک تہائی رائیگاں ہوگا، ایک تہائی کھودنے والے پر عائد ہوگا اور ایک تہائی دوسرے آدمی پر، کیونکہ وہ تین جرموں کی بناء پر مرا ہے، جن میں سے ایک رائیگاں ہے اور وہ ہے اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا، سو باقی رہ گیا کھودنے والے کا جرم اور دوسرے آدمی کا یہ جرم کہ اس نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا، لہٰذا ان دو جرموں کا اعتبار کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے آدمی کی موت کا تعلق ہے تو یہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی۔

(۱) یا تو یہ معلوم ہوگا کہ وہ کنویں میں صرف اپنے گرنے کی وجہ سے مرا ہے؛

(۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے؛

(۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے کنویں میں گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے کنویں میں گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون بہا پہلے آدمی پر واجب ہوگا اور کھودنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ پہلا آدمی ہی ہے جو اس کو کنویں میں کھینچ لایا ہے لہٰذا اس کی مثال دھکا دینے والے کی سی ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے اس لیے کہ خود اس نے تیسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچا تھا لہٰذا اس کا خون رائیگاں ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور تیسرے آدمی کے اس کے

اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا، کیونکہ اس کی موت
دو چیزوں سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو اس کا اپنا فعل ہے اور وہ ہے اس کا تیسرے آدمی کو
اپنے اوپر کھینچنا اور اس کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہے اور دوسری چیز دوسرے کا فعل ہے اور وہ فعل ہے
پہلے آدمی کا کھینچنا اور اس کو کنویں میں گرانا ۔ رہی تیسرے آدمی کی موت تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہوگی اس
کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوگی اور وہ ہے اس کا کنویں میں گرنا اور اس کا خون بہا دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا
کیونکہ اس نے اس کو کنویں کی طرف کھینچا اور اس کو اس میں گرایا تھا ۔ یہ سارے احکام اس صورت سے متعلق ہیں
کہ جب ان کے گرنے کا حال معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اس حال میں
ملیں گے کہ ایک دوسرے کے اوپر پڑے ہوں گے یا پھر بکھرے ہوئے ملیں گے ۔ اگر وہ بکھرے ہوئے ملیں تو پہلے
آدمی کا خون بہا کھودنے والے کے ذمے ہوگا، یا دوسرے آدمی کے ذمے ۔ امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے استحسان کی رو سے
پہلے آدمی کے خونبہا کے تین حصے کیے جائینگے ایک تہائی کھودنیوالے کے ذمے ہوگی ایک تہائی دوسرے آدمی کے ذمے جبکہ ایک تہائی رائیگاں ہوگی
دوسرے آدمی کے خونبہا کے دو برابر حصے کیے جائینگے، نصف تو رائیگاں ہوگا جبکہ نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا ۔ تیسرے آدمی
کا خون بہا تمام تر دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا ۔ امام محمدؒ نے استحسان میں اس امر کا ذکر نہیں کیا کہ یہ قول از روئے
قیاس ہے یعنی یہ کہ ہر ایک کی موت کا ایک ظاہری سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے پہلے آدمی کی موت
کے لیے کھدائی، دوسرے آدمی کی موت کے لیے پہلے آدمی کا کھینچنا اور تیسرے آدمی کی موت کے لیے دوسرے
آدمی کا کھینچنا، اور ظاہری اسباب کے ساتھ احکام کی اضافت کو شریعت میں قاعدے کلیے کی حیثیت حاصل ہے
استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ پہلے آدمی میں تین اسباب جمع ہو گئے ہیں اور تینوں موت کا باعث بننے والے ہیں
اس کا کنویں میں گرنا اور اسکے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کا گرنا، البتہ اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے کا
سبب یہ ہے کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا ہے اس لیے ایک تہائی رائیگاں ہو گئی اور باقی رہ گئیں دو تہائیاں
ایک تہائی کھودنے والے پر اس کے کھودنے کی وجہ سے اور ایک تہائی دوسرے آدمی پر اس وجہ سے کہ اس نے تیسرے
آدمی کو اپنے اوپر کھینچا ۔ دوسرے آدمی کی موت میں دو چیزیں پائی گئی ہیں، کھدائی اور تیسرے کا اس کے اوپر گرنا
البتہ اس کے اوپر اس کا گرنا اس لیے واقع ہوا کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا، لہٰذا نصف خون بہا رائیگاں
ہوا اور بقیہ نصف کھودنے والے پر واجب ہوگا ۔ تیسرے آدمی کی موت کا صرف ایک سبب ہے اور وہ ہے
دوسرے آدمی کا اس کو کنویں میں کھینچنا اور اسباب کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار
کیا جائے اور ان کا اعتبار کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلے کا حکم وہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، واللہ
تعالیٰ اعلم ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو اجرت پر لے کہ وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ آدمی کنواں کھودے، اس
میں کوئی انسان گر پڑے تو اگر کنواں مستاجر کے صحن میں ہو تو ضمان اس پر عائد ہوگا نہ کہ اجیر پر کیونکہ صاحبین کے
قاعدے کی رو سے اس کو اپنے صحن سے استفادہ کرنے کی مطلقاً ولایت حاصل ہے بشرطیکہ اس سے راہگیروں

کو تکلیف نہ پہنچے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق جب تک اس سے کوئی چیز مانع نہ ہو کھدائی کا مطلق حکم
اس کی طرف منسوب ہوگا سو جب اس نے اس کے صحن میں کنواں کھودا تو مامور کا فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا گویا
کہ خود اس نے کنواں کھودا تھا اور اس میں ایک انسان گر پڑا اور اگر یوں ہوتا تو ضمان اس پر واجب ہوتا ایسے
ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر اس کے صحن میں نہ ہو، تو اگر مستاجر اجیر کو بتا دے کہ یہ
اس کا صحن نہیں ہے تو ضمان اجیر پر عائد ہوگا نہ کہ حکم دینے والے پر کیونکہ اجیر نے اس کے حکم سے نہیں کھودا چنانچہ
فعل صرف اسی تک محدود رہا گویا کہ اس نے اس کے حکم کے بغیر خود اپنی تحریک پر کھودا اور اس میں ایک انسان
گر پڑا۔ اور اگر وہ اس کو نہ بتائے تو ضمان حکم دینے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس نے محض راستے پر کنواں کھودنے
کا حکم دے کر اس کو دھوکا دیا ہے کیونکہ عام طور پر اپنی ملکیت مطلقہ میں کھودنے کا حکم دیا جاتا ہے لہٰذا دھوکا دینے کا
ضمان اس پر لازم ہوگا اور وہ ہے فی الحقیقت کفالت کا ضمان گویا کہ وہ اس کے لیے اس چیز کا ضامن ہوا ہے جو
کھدائی کے سبب اس پر لازم ہے ضمان درک[1] کی مانند۔ اور اگر وہ اپنے غلام کو حکم دے کہ وہ راستے میں کنواں کھود دے
اور وہ کنواں کھود دے، اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اگر کھدائی اس کے صحن میں ہوئی ہو تو ضمان مالک کی عاقلہ پر عائد
ہوگا کیونکہ اس جگہ کھدائی کا حکم دینے کا اسے حق ہے لہٰذا اس کا فعل مالک کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود
کھودا ہے، اور اگر وہ اس کے صحن کے سوا کسی اور جگہ میں ہو تو ضمان غلام کی گردن پر عائد ہوگا، مالک سے کہا جائے
گا کہ اس کو حوالے کر دیے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ کھدائی کا حکم اس کے صحن کے سوا دوسری جگہ پر لاگو نہیں ہوتا لہٰذا وہ
ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے خود اپنی مرضی سے کھدائی کی ہے، خواہ اس نے غلام کو بتا دیا ہو کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے
یا نہ بتایا ہو، بخلاف اجیر کے کیونکہ وہاں حکم دینے والے پر ضمان اس لیے واجب ہوا تھا کہ اس نے دھوکا دیا تھا،
جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور غلام اور مالک کے معاملے میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا لہٰذا یہاں جاننا اور نہ جاننا
برابر ہیں اور اگر کھدائی ملکیت میں ہو تو اگر کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہو مثلاً کسی آدمی کے گھر میں
اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گر پڑے تو کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ وہ سبب
انگیزی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر گھر کا مالک یہ کہے کہ میں نے اسے کھودنے کا حکم دیا تھا اور
میت کے اولیاء اس کو تسلیم کرنے سے انکار کریں تو قیاس یہ ہے کہ گھر کے مالک کی تصدیق نہ کی جائے اور
ورثاء کے قول کو لیا جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے اور کھودنے والے کی بات کو
لیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ کھدائی ظاہرہ طور پر موجب ضمان واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ غیر کی ملکیت میں
کی گئی ہے اور یہ ممنوع ہے لہٰذا بظاہر وہ کھدائی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، چنانچہ گھر کا مالک کھودنے
والے کی تصدیق کر کے اسے ضمان سے بری کرانا چاہتا ہے لہٰذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ استحسان
کی توجیہ یہ ہے کہ گھر کے مالک کا یہ کہنا کہ میں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا تھا اس کی طرف سے ایسی چیز

---

[1] مثلاً یہ کہ کوئی شخص خریدار کے لیے بائع کی جانب سے کفیل بنے کہ اگر خرید کردہ چیز کا کوئی مستحق نکل آیا تو قیمت کا ضامن یہ ہوگا
یہ ضمان ضمان درک کہلاتا ہے۔

کا اقرار ہے جس کے فی الفور انتشار کا وہ مجاز ہے اور وہ ہے کھدائی کا حکم دینا لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر وہ اس کی اپنی ملکیت میں ہو تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہاں کھدائی کرنا اس کے لیے مطلقاً مباح ہے لہٰذا اس سبب انگیزی سے وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا۔ اور اگر اس کے صحن COURTYARD میں ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس سے استفادہ کرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ مباح ہے، جیسے کہ راستے میں چلنا۔

اگر کوئی شخص چار آدمیوں سے اجرت پر کنواں کھدوائے اور کھدائی کے دوران میں کنواں ان پر گر پڑے اور ان میں سے ایک مر جائے تو بقیہ تین آدمیوں میں سے ہر ایک پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور ایک چوتھائی رائیگاں ہوگی کیونکہ اس کی موت چار جرموں سے واقع ہوئی ہے مگر آدمی کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے لہٰذا ایک چوتھائی باطل ہوگئی اور اس کے ساتھیوں کے اس پر جرائم باقی رہے اس لیے ان کا اعتبار کیا جائے گا اور ان پر تین چوتھائی دیت واجب ہوگی، ہر ایک پر ایک چوتھائی۔ شعبیؒ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے چٹکی لینے والی، کودنے والی اور گردن تڑوانے والی کے خلاف تہائیوں میں دیت کا حکم دیا تھا۔ یہ تین لڑکیاں تھیں، ایک لڑکی دوسری لڑکی پر سوار ہوگئی تیسری لڑکی نے اپنے اوپر سوار کرنے والی لڑکی کے چٹکی لی جس سے وہ اچھل پڑی اور سوار لڑکی گر پڑی (اور اس کی گردن ٹوٹ گئی) تو جس کی گردن ٹوٹی تھی اس کے لیے اس کی دو سہیلیوں کے خلاف دو تہائی دیت کا حکم دیا اور ایک تہائی دیت کو ساقط کر دیا کیونکہ جس کی گردن ٹوٹی تھی اس نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ دس آدمیوں نے مل کر کھجور کے ایک درخت کو کھینچا، درخت ان میں سے ایک آدمی پر گر پڑا جس سے وہ مر گیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کے خلاف دسواں حصہ دیت ادا کرنے کا حکم دیا اور ۱/۱۰ حصہ ساقط کر دیا کیونکہ مقتول نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔

اگر کوئی شخص آزاد، مجور غلام اور مکاتب سے اجرت پر کنواں کھدوائے اور کھدائی کے دوران میں ان پر کنواں گر پڑے اور وہ سب مر جائیں تو آزاد اور مکاتب کی بابت تو مستاجر پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا البتہ مجور غلام کی قیمت اس کے مالک کو دینے کا وہ ضامن ہوگا۔ آزاد اور مکاتب کے لیے وہ اس لیے ضامن نہیں ہوگا کہ ان کی بابت مستاجر کی طرف سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ ان کو اجرت پر لینا درست واقع ہوا ہے لہٰذا ان دونوں کو کھدائی کے کام پر لگانا ایک صحیح معاہدے پر مبنی تھا لہٰذا یہ وجوب ضمان کا سبب نہ ہوگا اور ان کے اوپر کنویں کے گرنے میں مستاجر کا کوئی ہاتھ نہیں ہے اس لیے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ رہا مجور غلام، تو چونکہ اس کو اجرت پر لینا درست نہیں تھا اس لیے اس کو کھدائی کے کام پر لگانے سے مستاجر اس کا غاصب بن گیا لہٰذا وہ اس کے ضمان میں داخل ہوگیا، سو جب وہ ہلاک ہوگیا تو ضمان قرار پا گیا اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کے مالک کو ادا کرے۔ جب وہ اس کے مالک کو قیمت ادا کر دے تو وہ مالک یہ قیمت اس آزاد اور مکاتب کے وارثوں کے حوالے کر دے گا، جس کو وہ باہم اس طریقے سے تقسیم کریں گے کہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی موت تین جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، خود اپنے جرم سے اور اپنے دو ساتھیوں کے جرم سے، لہٰذا

آزاد اور مکاتب کا ایک تہائی غلام کے جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور قن کے جرم کرنے پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوتا ہے، اور اگر وہ قن ہوتا تو اس کا آزاد اور مکاتب کے ورثاء کے حوالے کیا جانا واجب ہوتا اور وہ اس کی گردن میں سے اپنے اپنے حق کی مناسبت سے حصہ وصول کرتے، لیکن جب وہ ہلاک ہو گیا تو ان کو قیمت ادا کرنا واجب ہو گیا اور اس کو بھی وہ اپنے درمیان اپنے حقوق کی مناسبت سے تقسیم کریں گے چنانچہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر، کیونکہ آزاد کے قتل پر دیت کا ضمان اور مکاتب کے قتل پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ پھر مالک غلام کی قیمت کے لیے مستاجر کی طرف ایک بار پھر رجوع کرے گا اور وہ اس کو قیمت ادا کرے گا کیونکہ اگرچہ اس نے مغصوب کی قیمت دے کر مغصوب کو مغصوب منہ کے حوالے کر دیا ہے لیکن اس نے زیر بار حالت میں واپس کیا ہے جب کہ جس وقت اس نے اس کو غصب کیا تھا اس وقت اس پر کوئی بار نہ تھا لہٰذا زیر بار حالت میں اسکو واپس کرنے سے اس کی صحیح واپسی نہیں ہوئی اس لیے بار دیگر اس سے قیمت کا ضمان لیا جائے گا۔ مستاجر کو حق ہے کہ وہ آزاد کی عاقلہ سے غلام کی ایک تہائی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ ضمان پر وہ غلام کا اس وقت سے مالک ہو گیا تھا جس وقت اس نے اس کو غصب کیا تھا جس سے یہ بات واضح ہوئی کہ مستاجر کے ایک تہائی غلام پر آزاد کی طرف سے جرم سرزد ہوا ہے لہٰذا وہ اس کی ایک تہائی قیمت کا ضامن ہوگا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی اور مکاتب کے ورثاء بھی آزاد کی عاقلہ سے مکاتب کی ایک تہائی قیمت وصول کریں گے کیونکہ آزاد کی طرف سے اس کی ایک تہائی قیمت پر جرم پایا گیا ہے لہٰذا وہ اس ایک تہائی قیمت کا ضامن ہوگا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی۔ پھر مکاتب کے ترکے میں سے اس کی مقدار قیمت لی جائے گی اور اس کو آزاد کے وارثوں اور مستاجر کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے آزاد اور غلام پر جرم پایا گیا ہے، آزاد کے ورثاء آزاد کی ایک تہائی دیت کے برابر اور مستاجر غلام کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر حصہ وصول کرے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی آزاد اور ایک تہائی غلام پر جرم کیا ہے اور ہر دو کے ایک تہائی کو ہلاک کیا ہے اور آزاد کی ہلاکت پر دیت کا ضمان اور غلام کی ہلاکت پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے اور مستاجر ضمان پر غلام کا مالک بن چکا تھا لہٰذا یہ ایسے جرم کا ضمان ہے جو اس کی ملکیت پر واقع ہوا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس شخص کی بابت علماء کا قول ہے کہ جو عام بازار میں مسلمانوں کے مفاد کے لیے کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے کہ اگر تو سلطان (حکومت) کی اجازت سے کھدائی کی ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کی ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص عوام کے لیے پل بنائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے مفاد کے لیے ہو اس کے لیے اجازت دلالۃً ثابت ہے اور جو چیز دلالۃً ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے صریحاً ثابت ہو۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز عامۃ المسلمین کے مفاد سے متعلق ہو وہ ان کا حق ہے اور عوام کے معاملے کی تدبیر کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے چنانچہ حکومت کی اجازت کے بغیر وہاں کھدائی کرنا کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کھدائی کرنے کے مانند ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کا ذکر ہم راستے میں کھدائی کرنے والے کے حکم میں کر چکے ہیں۔

اسی طرح جو شخص کھدائی کرنے والے کے مفہوم

مکان کے شیڈ اور پرنالے وغیرہ سے جرم کا واقع ہونا

میں ہو جیسے وہ شخص جو راستے میں کوئی چیز پیدا کرے مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں (مکان کا) کنگرہ لٹکائے
یا اس میں پرنالہ نصب کرے جس سے کوئی آدمی ٹکرا کر مر جائے یا کوئی چبوترہ تعمیر کرے یا کوئی پتھر، لکڑی یا کوئی سامان
رکھ دے یا آرام کرنے کے لیے بیٹھ جائے اور ایسی کسی چیز سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر گر پڑے اور مر جائے یا کسی دوسرے
شخص پر گر پڑے اور وہ مر جائے یا اس سے یا کسی دوسرے سے اس طرح ٹھوکر کھانے اور گرنے سے کسی کی موت وغیرہ
کوئی جرم سرزد ہو جائے یا راستے میں پانی گرا دے جس سے کوئی شخص پھسل جائے تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا
اسی طرح، اگر ایسی کسی چیز سے کوئی چوپایہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز پیدا کرنا ہلاکت کا سبب
ہے اور وہ سبب انگیزی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے لہٰذا اس سے جو چیز جنم لے گی اس کا ضمان اس پر عائد
ہوگا جیسے پھینکنے سے پیدا ہونے والی چیز کا ضمان عائد ہوتا ہے۔ پھر بنو نوع انسان سے متعلق جو جرم ہوگا اگر اس
کے جرمانے کی مقدار اتنی ہو کہ جسے عاقلہ برداشت کرتی ہے تو اسے عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ مقدار ہے مرد
کی دیت کا بیسواں حصہ اور جس کی مقدار اتنی نہ ہو یا اتنی ہو مگر وہ بنو نوع انسان سے متعلق جرم کی نہ ہو تو وہ
مجرم کے مال میں سے واجب الادا ہوگی کیونکہ عاقلہ پر اس کا بار ڈالنا تو خلاف قیاس ثابت ہے اس لیے کہ ان سے
تو کوئی جرم سرزد نہیں ہوا جبکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ یعنی کوئی
بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اس مقدار کا علم ہمیں ایک بنو نوع انسان کے ساتھ خاص نص سے حاصل
ہوا ہے لہٰذا جو جرم اس سے کمتر مقدار کا ہو یا بنی نوع انسان سے متعلق نہ ہو وہ اپنی اصل پر برقرار رہا۔ اس پر
کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ جرم رسیدہ شخص کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہیں کیونکہ اس نے ذاتی طور پر قتل کا
ارتکاب نہیں کیا۔

اس شخص کی بابت جس نے راستے میں کوڑا کرکٹ ڈال دیا ہو اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے علماء کا کہنا
ہے کہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ ہلاکت اس کے کوڑا ڈالنے سے واقع ہوئی ہے اور کوڑا ڈال کر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا
ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ بند گلی میں کوڑا ڈالے اور وہ اس گلی کا رہنے والا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے کسی
زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا اس لیے کہ گلی اہل کوچہ کے درمیان مشترک ہے لہٰذا کوچے کے ہر باشندے کو اس سے استفادہ
کرنے کا حق ہے جیسے مشترکہ گھر کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اگر مسلمانوں کے راستے کی طرف کسی نے پرنالہ نصب کیا ہو اور وہ پرنالہ
کسی آدمی پر گر پڑے اور اس کو قتل کر دے تو اگر اس کو وہ کنارہ لگا ہو جو دیوار کے اندر رکھا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس قدر
تو اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس میں وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا اور اگر اس کو راستے کی طرف باہر نکلا
ہوا کنارہ لگا ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس کو راستے کی طرف باہر نکالنا اس کی طرف سے زیادتی کا ارتکاب ہے اور اگر
اس کو دونوں کنارے لگیں تو وہ نصف کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ نصف میں زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس سے زیادہ کا نہیں اور
اگر معلوم نہ ہو (کہ کون سا کنارہ لگا ہے) تو قیاس یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہو کیونکہ اگر اسے اندر والا کنارہ لگا ہو تو ضامن

نہیں اور اگر باہر والا کنارہ لگا ہو تو ضامن ہے جب کہ ضمان واجب نہیں تھا سوا اس کے واجب ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہیں ہوگا۔ استحسان کی رو سے وہ نصف کا ضامن ہوگا کیونکہ جب اسے یہ معلوم نہیں کہ اسے کون سا کنارہ لگا ہے، اندر والا یا باہر والا ایسے سمجھا جائیگا کہ جیسے اسکو دونوں کنارے لگے ہیں جیسے غرق ہونے اور جلنے والوں کے مسئلے میں کیا جاتا ہے کہ جب یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلے مرا اور کون بعد میں مرا تو ایسے سمجھا جاتا ہے کہ وہ سب اکٹھے اور ایک ہی وقت میں مرے ہیں یہاں تک کہ ان میں سے کوئی دوسرے کا وارث نہیں بنتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

مسجد میں بے جا تصرف سے جرائم

اور اگر وہ مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز مسجد میں کرے مثلاً پانی کے لیے مسجد میں کنواں کھودے یا اس میں چیز وغیرہ تعمیر کرے جس سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اگر کھودنے یا تعمیر کرنے والا مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے مسجد کے نمازیوں کی اجازت سے ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ایسا کیا ہو تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ مسجد کی بہبود کے لیے تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمہ داری ہے لہٰذا وہ جو کچھ کریں اس کی وجہ سے ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اس کی مثال ایسے ہے جیسے باپ یا وصی ایسی کوئی چیز یتیم کے گھر میں کرے یا وقف کا متولی وقف میں کرے۔ جہاں تک مسجد کے نمازیوں کے سوا کسی اور شخص کا تعلق ہے تو اسے مسجد کے نمازیوں کی اجازت کے بغیر مسجد میں کوئی تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے اور اگر وہ ان کی اجازت کے بغیر کوئی تصرف کرے گا تو اس کا ایسا کرنا زیادتی کا ارتکاب ہوگا لہٰذا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اگر کوئی شخص مسجد میں قندیل آویزاں کرے یا چٹائی بچھائے یا کنکریاں ڈالے تو اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اس مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے ان کی اجازت کے بغیر کیا ہو تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد عام مسلمانوں کے لئے ہے لہٰذا مسلمانوں کے . . ہر فرد کو مسجد کی بہبود کے کام کرنے کا حق ہے اور ایسے کام مسجد کو آباد کرنے کی ذیل میں آتے ہیں اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: انما یعمر مساجد اللہ من آمن باللہ یعنی جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بغیر کسی تخصیص کے ہے، البتہ مسجد کے نمازیوں کو ایک طرح کی خصوصیت حاصل ہے اور اس خصوصیت کا اظہار خود مسجد کے اندر تصرف کرنے، مثلاً کھودنے اور تعمیر کرنے میں ہوتا ہے نہ کہ قندیل اور چٹائی میں۔ اس کی مثال مالک مکان اور عاریۃً لینے والے کو حق حاصل ہے کہ عاریۃً لیے ہوئے مکان میں چٹائی بچھائے اور قندیل آویزاں کرے لیکن اسے کھودنے یا تعمیر کرنے کا حق نہیں ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسجد کے رفاہی کاموں کی تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمے داری ہے نہ کہ کسی اور کی باایں دلیل کہ انکو یہ ولایت حاصل ہے کہ دوسروں کو آویزاں کرنے، بچھانے اور تعمیر کرنے سے منع کریں لہٰذا دوسرا شخص اگر ایسا کوئی کام کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہوگا لہٰذا اس سے جو چیز پیدا ہوگی اس کا وہ ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کوئی چیز رکھ دے اور اس سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے؛ اسی لیے وہ (مسجد میں) کھدائی کرنے اور تعمیر کرنے پر ضامن ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور مسجد کا عامۃ المسلمین کے لیے ہونا . . . اس کے نمازیوں کو اس کا نظم و نسق کرنے اور اسکی بہبود کی دیکھ بھال کرنے میں۔

ان کے اختصاص میں مانع نہیں ہے جیسا کہ خانہ کعبہ ہے کہ یہ سب مسلمانوں کے لیے ہے لیکن اس کی کنجیاں رکھنے کا حق بنو شیبہ کے لیے خاص ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے بنو شیبہ سے خانہ کعبہ کی چابی لے لی اور اپنے چچا عباس رضی اللہ عنہ کی درخواست پر انہیں دے دی تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں وہ چابی بنو شیبہ کو واپس کرنے کا حکم فرمایا کہ ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا یعنی بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو۔

اگر کوئی شخص مسجد میں بیٹھے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے اگر وہ بیٹھا ہوا شخص نماز میں ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا خواہ وہ بیٹھنے والا اس مسجد کے نمازیوں میں سے ہو یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ مسجد نماز کے لیے تعمیر کی گئی ہے اور اگر نماز پڑھنے والے پر ضمان عائد کر دیا جائے تو لوگ مسجدوں میں نماز پڑھنے سے رک جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ باتیں کرنے یا سونے کے لیے بیٹھا ہوا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق وہ ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نماز کے سوا کسی اور مقصد مثلاً باتیں کرنے یا سونے کے لیے مسجد میں بیٹھنا مباح ہے لہٰذا ہلاکت کسی ایسے سبب سے واقع نہیں ہوئی جو اس کی طرف سے زیادتی کہلائے اس لیے ضمان واجب نہیں ہوگا اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی شخص اپنے گھر میں بیٹھا ہوا ہو اور کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد نماز کے لیے تعمیر کی گئی ہے نہ کہ باتیں کرنے اور سونے کے لیے لہٰذا جب وہ مسجد کو ان کاموں کے لیے استعمال کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہوگا اس لیے ضامن ہوگا جیسے کہ کوئی شخص آرام کرنے کے لیے راستے میں بیٹھ جائے اور اس کی وجہ کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن ہوتا ہے کیونکہ راستہ گزرنے کے لیے بنایا جاتا ہے بیٹھنے کے لیے نہیں اور جب وہ بیٹھ گیا تو زیادتی کرنے والا ہو گیا لہٰذا ضامن ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور صاحبین کا یہ کہنا کہ مسجد میں باتیں کرنا اور سونا مباح ہے تسلیم لیکن اس شرط پر کہ انجام سلامتی ہو اور یہ شرط یہاں نہیں پائی گئی لہٰذا یہ زیادتی ہے۔ اور اگر وہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا قرآن حکیم کی تلاوت کے لیے یا نماز کے سوا کسی اور عبادت کے لیے بیٹھا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تو وہ عبادت کیلئے نہ بیٹھا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوتا اور جب وہ عبادت کے لئے بیٹھا ہے تو بدرجۂ اولیٰ ضامن نہ ہوگا۔ جہاں تک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق اس مسئلے کے حکم کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ نماز کے لیے انتظار کرنے والا نماز میں ہوتا ہے؛ بعض علماء کا قول ہے کہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ وہ فی الحال نماز میں نہیں ہے اسے تو اجر و ثواب کے ضمن میں نماز قرار دیا گیا ہے کسی اور پہلو سے نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سواری کے جانور سے واقع ہونیوالے جرائم

اس جنس سے ہانکنے اور کھینچنے والے کا جرم ہے: مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں کسی چوپائے کو ہانک یا آگے سے کھینچ رہا ہو اور وہ چوپایہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے یا منہ سے کاٹ لے یا ٹکر لگا دے یا اگر یہ کھڑے ہو کر اگلے پاؤں سے پامال کرے تو وہ ضامن ہوگا جس کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کا ہم ذکر

کر چکے ہیں کہ راستے میں ہانکنا اور کھینچنا انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ مباح ہے، لہٰذا جب اس کے سبب سے ہلاکت واقع ہوا اور یہ شرط مفقود ہو تو یہ زیادتی قرار پائیگی اس لئے اس سے پیدا ہونے والی ایسی چیز پر ضمان عائد ہوگا جس سے بچنا ممکن ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اس طرح کہ وہ لوگوں کو راستے سے ہٹائے لہٰذا ضمان عائد ہوگا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہانکنے یا کھینچنے والا پیدل ہے یا سوار، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا سواری کا جانور کسی شخص کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور وہ میراث اور وصیت سے محروم کر دیا جائے گا اور اگر وہ پیدل تھا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا اور اگر پیادہ ہو تو نہ اس پر کفارہ ہوگا اور نہ ہی میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ یہ احکام قتل کے ذاتی ارتکاب کے ثابت ہونے پر لاگو ہوتے ہیں نہ کہ سبب انگیزی کے طریقے سے ہونے والے قتل پر، اور ذاتی ارتکاب سوار کی طرف سے ہوتا ہے کسی اور سے نہیں۔ اگر ان میں سے ایک ہانکنے والا اور دوسرا کھینچنے والا ہو تو دونوں پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ وہ دونوں سبب انگیزی میں شریک ہیں لہٰذا ضمان میں بھی شریک ہونگے۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک تو ہانکنے والا ہو اور دوسرا سوار ہو یا ایک آگے سے کھینچنے والا اور دوسرا سوار ہو تو ضمان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے البتہ اگر سوار شخص کا سواری کا جانور کسی آدمی کو پامال کر کے اسے قتل کر دے تو کفارہ صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ قتل کا ذاتی ارتکاب صرف اس کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص چوپایوں کی قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو اور پہلا یا آخری یا درمیان کا کوئی چوپایہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند کر یا ٹکر مار کر قتل کر دے تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ایسا فعل کیا ہے جو ہلاکت کے واقع ہونے کا سبب ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا، اور وہ فعل ایسا ہے کہ جس سے بچاؤ ممکن ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے یا اس میں کنواں کھود دے۔

اگر اس کے ساتھ قطار کے آخر میں ایک ہانکنے والا بھی ہو تو ضمان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ دونوں ہلاکت کا سبب بنتے ہیں۔ اگر ہانکنے والا قطار کے وسط میں ہو تو اس ہانکنے والے کے پیچھے یا آگے جو واقعہ بھی ہوگا اس کا ضمان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ جو چوپایہ اسکے آگے ہے وہ اسکو ہانکنے والا ہے اور جو چوپائے پیچھے ہیں ان کو وہ دونوں آگے سے کھینچنے والے ہیں، جہاں تک قطار کو آگے سے کھینچنے والے کا تعلق ہے تو اس بارے میں کوئی شک نہیں (کہ وہ ضامن ہوگا) کیونکہ چوپائے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ رہا قطار کے وسط میں ہانکنے والا تو اس پر ضمان اس لیے عائد ہوگا کہ اس کے آگے جو چوپائے ہیں ان کو ہنکانے سے وہ پیچھے والوں کو کھینچنے والا بن گیا ہے کیونکہ اس کے ہانکنے سے جو چوپائے اس کے پیچھے ہیں وہ کھنچے جا رہے ہیں لہٰذا ان کا وہ کھینچنے والا ہے اور کھینچنا اور ہانکنا دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کبھی قطار کے وسط میں ہو، کبھی کچھ آگے اور کبھی کچھ پیچھے اور ہر حالت میں وہ ان کو ہانک رہا ہو تو یہ صورت اور اول الذکر صورت دونوں برابر ہیں کیونکہ وہ ہانکنے والا بھی ہے اور کھینچنے والا بھی اور ہانکنا اور کھینچنا دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں۔ اور اگر وہ تین اشخاص ہوں، ایک قطار کے آگے، ایک قطار کے پیچھے اور ایک اس کے وسط میں تو اگر وسط والا اور پیچھے والا ہانک نہ رہے ہوں بلکہ صرف آگے والا کھینچ رہا ہو تو وسط سے آگے جو حادثہ ہوگا اس کی تمام تر ذمے داری کھینچنے والے پر ہوگی کیونکہ ہلاکت کھینچنے کے سبب سے واقع ہوئی ہے، اور جو وسط سے پیچھے ہو تو اس کی ذمے داری پہلے قائد اور وسط والے پر ہوگی کیونکہ وہ دونوں کھینچنے والے ہیں، بدلیل مذکورہ، اور اگر پیچھے والا ہانک رہا ہو تو اس پر بھی ذمے داری عائد ہوگی اور اگر وہ ہانک نہ رہا ہو تو پھر اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر وہ سبھی ہانک رہے ہوں تو اس کے سبب سے جو ہلاکت ہوگی اس کا ضمان ان سب پر عائد ہوگا کیونکہ سب کی طرف سے سبب انگیزی پائی گئی ہے۔ امام محمدؒ نے کیسانیات میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو اور دوسرا

قطار کے پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہو، وہ اونٹوں کو ہنکائے اور اونٹ اس کے ہانکنے سے ہنکائے جا رہے ہوں اور
اونٹوں کے اوپر کچھ لوگ محملوں میں سوئے ہوئے ہوں، ان میں سے کوئی اونٹ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو اس کا
خون بہا کھینچنے والے، ہانکنے والے، روندنے والے اونٹ پر سوار اور اس روندنے والے اونٹ سے اگلے اونٹوں کے
سواروں سب کی عاقلہ پر عائد ہوگا، سروں کی تعداد کی مناسبت سے اور کفارہ صرف روندنے والے اونٹ کے سوار
پر عائد ہوگا۔ ہانکنے والے اور کھینچنے والے پر اس لیے کہ وہ قطار کو جرم کے قریب کرنے والے ہیں لہٰذا یہ ہلاکت کے
سبب انگیز ہیں۔ جہاں تک روندنے والے اونٹ کے سوار کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ ہلاکت اس کے
فعل سے واقع ہوئی ہے۔ جہاں تک روندنے والے اونٹ سے اگلے اونٹوں کے سواروں کا تعلق ہے تو ان پر دیت کا واجب
ہونا اس لیے ہے کہ وہ اپنے پیچھے کے سب اونٹوں کو کھینچنے والے ہیں لہٰذا لامحالہ وہ روندنے والے اونٹ کو بھی کھینچنے
والے ہیں لہٰذا وہ بھی ہلاکت کے سبب انگیز ہیں، سو وہ بھی وجوب ضمان کے سبب میں شریک ہیں، اس لیے ضمان ان
میں منقسم ہو جائے گا۔ اور کفارہ صرف روندنے والے اونٹ کے سوار پر اس لیے واجب ہوگا کیونکہ اس نے قتل کا ذاتی
طور پر ارتکاب کیا ہے، اس لیے کہ ہلاکت اس کے بوجھ اور جانور کے بوجھ سے واقع ہوئی ہے البتہ جانور اس کا آلہ ہے
اس لیے اس کے فعل سے پیدا ہونے والا اثر اس کی طرف منسوب ہوگا، لہٰذا وہ براہ راست قاتل ہے۔ روندنے والے
اونٹ کے پیچھے جو سوار تھے وہ نہ تو اونٹوں کو ہنکلا رہے تھے اور نہ ہی کسی اونٹ پر سوار ہو کر یا بغیر سوار ہوئے ان کو ہانک رہے
تھے لہٰذا ان میں سے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ انہوں
نے روندنے والے اونٹ کو نہ تو پیچھے سے ہانکا اور نہ ہی آگے سے کھینچا اس لیے ان کی مثال تو اونٹوں پر لادے ہوئے
سامان کی سی ہے۔

اگر کوئی شخص اونٹوں کی قطار کو آگے سے کھینچے، قطار کے وسط میں ایک اونٹ پر ایک سوار ہو جو اس قطار میں
سے کسی اونٹ کو نہ ہانک رہا ہو تو اس کے آگے جو کچھ ہوگا اس کا ضمان صرف کھینچنے والے پر عائد ہوگا، اور اس کے پیچھے جو
ہوگا اس کا ضمان ان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ سوار اپنے سے اگلے اونٹوں کو ہانکنے والا نہیں کیونکہ اس اونٹ پر اس کا
سوار ہونا اس سے اگلے اونٹوں کو ہانکنا نہیں ہے، جیسے اونٹ کے ایک طرف چلنا اس کو ہانکنا نہیں ہوتا جب
تک کہ وہ اس کو نہ ہانکے لیکن جس اونٹ پر وہ سوار ہے اس کا وہ ہانکنے والا ہے کیونکہ اونٹ سوار کے سوار ہونے اور
اس کے اکسانے پر چلتا ہے اور جب وہ اس کو ہانکنے والا ہے تو پچھلے اونٹوں کو کھینچنے والا بھی ہے لہٰذا ضمان ان دونوں
پر عائد ہوگا۔

کوئی آدمی اونٹوں کی ایک قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو، دوسرا آدمی آکر اس کے ساتھ ایک اونٹ باندھ
دے اور اونٹ کسی شخص کو روند ڈالے تو کھینچنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کو اس کے باندھنے کا علم نہیں
ہوگا یا اس کا علم ہوگا، سو اگر اس کو علم نہ ہو تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا جسے اس کی طرف سے اس کی مددگار برادری
برداشت کرے گی، پھر اس کی برادری باندھنے والے کی برادری سے اس کا مطالبہ کرے گی۔ کھینچنے والے پر خون بہا کے
واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بذریعہ سبب انگیزی قاتل ہے اور قتل کا ضمان تلف کرنے کا ضمان ہے اور علم ہونے یا
نہ ہونے سے اس میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ جہاں تک کھینچنے والے کی برادری کی طرف سے باندھنے والی کی برادری سے

مطالبہ کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باندھنے سے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور یہ چیز کھینچنے والے پر ضمان کو لازم کرنے کا سبب ہے اس لیے وہ اس سے مطالبہ کریں گے۔

اسی طرح، اگر اونٹ کھڑے ہوں، ان کو کھینچا نہ جا رہا ہو، ایک آدمی آئے اور ان کے ساتھ اپنا ایک اونٹ باندھ دے جب کہ کھینچنے والے کو اس کا علم نہ ہو، پھر وہ اس اونٹ کو اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچے، وہ اونٹ کسی شخص کو روند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی برادری اس کو برداشت کرے گی البتہ اس صورت میں کھینچنے والے کی برادری باندھنے والے کی برادری سے مطالبہ نہیں کرے گی کیونکہ اگرچہ باندھنے والے نے باندھ کر زیادتی کی ہے اور یہی وجوب ضمان کا سبب ہے لیکن جب کھینچنے والے نے اس جگہ سے اونٹوں کو کھینچ لیا تو اس نے اس کی زیادتی کو زائل کر دیا لہٰذا اس پر سے ضمان بھی زائل ہو جائے گا، اور کھینچنے والے سے متعلق ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے، ایک دوسرا شخص آ کر اس پتھر کو اس جگہ سے سرکا دے پھر اس کے باعث کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو ضمان دوسرے شخص پر عائد ہوگا نہ کہ پہلے شخص پر، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا) بخلاف پہلے مسئلے کے، کیونکہ وہاں باندھنے کا فعل اس حال میں پایا گیا تھا کہ اونٹ چل رہے تھے لہٰذا زیادتی کی جگہ کو قرار حاصل نہ تھا کہ وہاں سے منتقل ہونے کے بعد زیادتی زائل ہو جائے، اس لیے بندھن کے برقرار ہونے کی وجہ سے زیادتی بھی برقرار ہے۔ اور اگر دونوں مسئلوں میں کھینچنے والے کو باندھنے کا علم ہو اور علم ہوتے ہوئے وہ اس اونٹ کو کھینچے، پھر وہ اونٹ کسی شخص کو روند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا جسے اس کی طرف سے اس کی برادری برداشت کرے گی اور اس کی برادری اس خون بہا کے لیے باندھنے والے کی برادری سے رجوع نہیں کریگی کیونکہ جب اس نے باندھنے کا علم ہونے کے باوجود اس کو کھینچا تو وہ اس کے ساتھ عائد ہونے والی ذمے داری کو قبول کرنے پر رضامند ہو گیا، سو اسے باندھنے کا علم ہونا ایسے ہے کہ جیسے اس نے باندھنے کا حکم دیا ہے اور اگر اس کے حکم سے باندھا گیا ہو تو حکم وہ ہوگا جو ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر سواری کے جانور کی زین گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو خون بہا ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ زین کے گرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس نے اس کو مضبوطی سے کسنے میں کوتاہی برتی ہے لہٰذا وہ قتل کا سبب انگیز اور سبب انگیزی میں زیادتی کرنے والا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جانور کو چونکانے اور مارنے سے واقع ہونے والے جرائم

اس نوع کے جرائم میں سے ایک جرم (جانور کو) چونکانے اور مارنے والے کا ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ چونکایا جانے والا یا مارا جانے والا جانور دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس پر سوار ہوگا یا اس پر سوار نہیں ہوگا اگر اس پر سوار موجود ہو تو سوار بھی دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو چل رہا ہوگا یا پھر ٹھہرا ہوا ہوگا۔ اور چلنا اور ٹھہرنا یا تو ایسی جگہ پر ہوگا جہاں چلنے اور ٹھہرنے کی اجازت ہے یا پھر ایسی جگہ ہوگا جہاں اسے اس کی اجازت نہیں ہے۔ چونکانے والا اور مارنے والا بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس نے سوار کے حکم کے بغیر چونکایا یا مارا ہوگا۔ یا پھر اس کے حکم پر ایسا کیا ہوگا اگر اس نے سوار کے حکم کے بغیر ایسا کیا ہو اور جانور پچھاڑی یا دم مارے یا بدک

اگر کسی آدمی کو ٹکر مارے اور اسے قتل کر دے تو اگر جانور ایسی کوئی حرکت چونکانے یا مارنے کے اثناء میں کرے تو ضمان
چونکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا جس کو ان کی طرف سے ان کی برادریاں برداشت کریں گی۔ سوار پر ضمان
عائد نہیں ہوگا خواہ سوار ٹھہرا ہوا ہو یا چل رہا ہو اور خواہ اس کے چلنے یا ٹھہرنے کی جگہ ایسی ہو کہ جہاں ایسا کرنے کی
اس کو اجازت ہے یا اجازت نہیں ہے، مثلاً یہ کہ وہ اپنی ملکیت میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو
میں چل رہا ہو یا اپنی ملکیت میں ٹھہرا ہوا ہو یا گھوڑوں کی منڈی میں ٹھہرا ہو یا مسلمانوں کے راستے میں [illegible]
ہے کہ موت چونکانے یا مارنے کے سبب سے واقع ہوئی ہے اور وہ اس سبب میں زیادتی کا مرتکب ہوا [illegible]
اس سے پیدا ہونے والے واقعے کا وہ ضامن ہوگا، اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر سوار
کے جانور کو چیر پھاڑ دے عام راستے پر ٹھہرنے والا سوار بھی اگرچہ زیادتی کا مرتکب ہے لیکن وہ زیادتی میں زیادتی [illegible]
ہے جب کہ چونکانے والا زیادتی میں زیادتی کا مرتکب ہے اور دوسری صورت مارنے والے کی ہے، لہٰذا وہ جانور کو چلانے
والے اور کھڑا کرنے والے کی صورت [illegible] سیدنا عمر رضی اللہ عنہ [illegible]
چونکانے والے کو ضامن ٹھہرایا تھا۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے بھی ایسا [illegible]
اور دونوں نے یہ حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا اور کسی صحابی کی طرف سے اس سے اختلاف [illegible]
نہیں لہٰذا اس پر صحابہ کرام رض کا اجماع ہے چونکانے والے اور مارنے والے پر ضمان کے [illegible]
یہ جو شرط لگائی گئی ہے کہ جانور چونکائے جانے یا مارے جانے کے اثناء میں یہ حرکت کرے تو اس [illegible]
چونکائے جانے یا مارے جانے کی حالت کے ختم ہونے کے بعد حرکت کی اثنا [illegible]
ہونے کے بجائے جانور کی طرف سے ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص [illegible]
سوار چل رہا ہو پھر وہ جانور کسی آدمی کو روند کر قتل کر ڈالے اس مسئلے کو ظاہر الروایہ میں ذکر نہیں کیا [illegible]
نے امام ابو یوسف رح سے روایت کیا ہے کہ ضمان ان دونوں پر [illegible]
کے فعل کے باعث واقع ہوئی ہے اور دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں [illegible]
شریک ہیں، اور اسی طرح سبب کردہ اس پکڑا ہوا ہے لیکن مذکورہ۔ اور [illegible]
سے قتل کا براہ راست ارتکاب پایا گیا ہے جیسا کہ ہم سوار ہانکنے والا یا کھینچنے والا کے مسئلے میں [illegible]
اگر وہ اس کو چونکائے یا مارے اور وہ اچھل کر سوار کو نیچے گرا دے تو چونکانے یا مارنے والا ضامن ہوگا کیونکہ ہلاکت
ایسے سبب سے واقع ہوئی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور وہ سبب ہے چونکانا یا مارنا، لہٰذا اس کے
نتیجے میں رونما ہونے والے واقعے کا وہ ضامن ہوگا اور اگر وہ اس کو گرائے تو [illegible] لیکن [illegible]
کی حالت میں جو حادثہ پیش آئے گا اس کی ذمے داری چونکانے یا مارنے والے پر ہوگی، بالیقین [illegible] یعنی یہ کہ
ہر دو کا فعل ہلاکت کا سبب واقع ہوا ہے اور اس کی یہ سبب انگیزی زیادتی ہے۔ اگر جانور چونکانے والے یا
مارنے والے کو پچھاڑی مار کر ہلاک کر دے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ وہ خود اپنے جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور
انسان کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے۔
یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وہ سوار کے حکم کے بغیر چونکائے یا مارے اور اگر وہ سوار

کے حکم پر یہ کام کرے تو اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اسے اجازت ہے مثلاً وہ اپنی مملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا اس جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہے مثلاً اپنی مملوکہ زمین میں یا گھوڑوں کی منڈی میں یا ایسی ہی کسی جگہ پر جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہو، اس کا سواری کا جانور کسی آدمی کو پچھاڑی مار کر ہلاک کر دے تو چونکانے والے، مارنے والے اور سوار کسی پر بھی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو ایسے فعل کا حکم دیا ہے جس کے کرنے کا وہ خود مجاز ہے لہٰذا اس کا حکم دینا درست ہے، سو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے خود اس کو چونکایا یا مارا ہو اور پھر اس نے پچھاڑی ماری ہو اور ہم بتا چکے ہیں کہ ایسی جگہ پر چلنے یا ٹھہرنے کی حالت میں جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہو جانور کے پچھاڑی مارنے سے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا نہ سوار پر، نہ ہانکنے والے پر اور نہ ہی آگے سے کھینچنے والے پر۔ اور اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں چل رہا ہو یا وہ ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی مملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں ٹھہرا ہوا ہو اور جانور پچھاڑی مار دے تو خون بہا ان دونوں پر بحصہ برابری واجب ہوگا، نصف چونکانے یا مارنے والے پر اور نصف سوار پر، لیکن دونوں میں سے کسی پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا، ظاہر الروایۃ میں ایسے ہی ذکر کیا گیا ہے جب کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ ضمان سوار پر عائد ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکانے والے یا مارنے والے نے اس کو سوار کی اجازت سے چونکایا یا مارا ہے در یں حال کہ وہ سوار تھا اور وہ خود ایسا کرنے کا مجاز تھا لہٰذا اس (چونکانے یا مارنے والے) کا فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا تو یہ اس کا اپنا کیا ہوا فعل ہے لہٰذا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ چونکانے یا مارنے والا اور سوار دونوں وجوب ضمان کے سبب میں شریک ہیں۔ جہاں تک چونکانے یا مارنے والے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ زیادتی کے طریقے سے قتل کا سبب دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے۔ رہا سوار تو وہ اس لیے کہ چونکانے یا مارنے کا حکم دے کر وہ چونکانے یا مارنے والا بن گیا ہے اور ان جگہوں میں اس کے چونکانے یا مارنے کے نتیجے میں جانور کے پچھاڑی مارنے سے اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے، البتہ دونوں پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے۔ ذاتی ارتکاب سے نہیں۔

یہ تو پچھاڑی مارنے سے متعلق احکام تھے اور اگر جانور ٹکر مارے اس صورت میں اگر تو سوار اپنی مملوکہ زمین میں چل رہا تھا یا ٹھہرا ہوا تھا تو چونکانے والے، مارنے والے اور سوار کسی پر بھی ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ چونکانے اور مارنے کے فعل کی اضافت سوار سے ہے، اس لیے کہ یہ فعل اس کے حکم سے واقع ہوا ہے اور اپنی مملوکہ زمین میں جانور کے ٹکر مارنے سے سوار پر ضمان عائد نہیں ہوتا خواہ وہ چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے یا دوسرے کی ملک میں چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہونا چاہیئے جس کا ذکر ہم نے پچھاڑی مارنے کے اس مسئلے میں کیا ہے کہ جب سوار ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت نہیں ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے راستے میں جانور ٹکر مارے تو اس سے سوار پر ضمان واجب ہو جاتا ہے خواہ وہ ٹھہرا ہوا ہو یا چل رہا ہو؛ اسی طرح اگر وہ دوسرے کی ملک میں ہو تو اس بارے میں بھی ویسا ہی اختلافی حکم ہوگا جس کا ذکر ہم پچھاڑی مارنے والے مسئلے میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو پچھاڑی مارنے یا ٹکر مارنے کے احکام تھے، اگر (سواری کا جانور) کسی آدمی کو روند کر ہلاک کر دے تو دونوں پر ضمان عائد ہوگا، خواہ سوار چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، ایسی جگہ ہو جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہے یا ایسی جگہ جہاں

اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ دونوں قتل کے سبب میں شریک ہیں اس لیے کہ موت سوار اور جانور کے بوجھ سے اور چونکانے والے کے فعل سے واقع ہوئی ہے۔ اور سوار پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ وہ براہ راست قاتل ہے۔ سو چونکانے والے کے ساتھ سوار کی مثال ایسے ہے جیسے ہانکنے والے اور کھینچنے والے کے ساتھ سوار کہ ان دونوں پر خون بہا واجب ہوتا ہے، بحصہ برابری اور کفارہ صرف سوار پر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

یہ تو اس مسئلے کے احکام تھے کہ جب چونکائے جانے والے یا مارے جانے والے جانور کے اوپر سوار ہو، اور اگر اس پر سوار نہ ہو اور سوار کے نہ ہونے کے ساتھ ساتھ نہ تو ہانکنے والا ہو اور نہ کھینچنے والا، اور اسے کوئی شخص چونکائے یا مارے تو چونکانے اور مارنے کے اثنا میں جو حادثہ پیش آئے گا اس کا ضمان چونکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا، خواہ جانور کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہلاکت کا سبب چونکانا اور مارنا ہے۔ اور وہ اس سبب انگیزی میں زیادتی کا مرتکب ہے۔ لہٰذا اس سے جو پیدا ہوگی، اس کا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ اور اگر جانور پر کوئی ہانکنے یا کھینچنے والا ہو اور اس کے حکم کے بغیر کوئی شخص اسے چونکائے یا مارے جس پر وہ جانور کسی آدمی کو پچھاڑی مارتے یا بدک کر ٹکر مارے یا روند کر قتل کر دے تو ضمان چونکانے یا مارنے والے پر عائد ہوگا نہ کہ ہانکنے اور کھینچنے والے پر خواہ چونکانے والے اور کھینچنے والا کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہانکنے اور کھینچنے والے کے ساتھ چونکانے والے کی مثال ایسے ہے جیسے کنواں کھودنے والے کے ساتھ دھکا دینے والا۔ اس لیے کہ اس کا چونکانا یا مارنا ایسے ہے جیسے اس نے جانور کو کسی دوسرے پر چڑھا دیا ہو، اسی طرح اگر جانور کا ایک ہانکنے والا اور ایک کھینچنے والا ہو، ان میں سے ایک تو کھینچ رہا ہو اور دوسرا ہانک رہا ہو۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی اجازت کے بغیر کوئی شخص اسے چونکائے یا مارے تو ضمان چونکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا نہ کہ ان دونوں پر، خواہ چونکانے والا اور کھینچنے والا کسی جگہ پر ہو، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ چونکانے والے نے یہ فعل عمداً کیا ہے، مثل جانور کو دھکیلنے والے کے یہی صورت مارنے والے کی ہے۔ جب کہ ہانکنے اور کھینچنے والے کی طرف سے عمد نہیں پایا گیا۔ اگر ان دونوں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ جس پر جانور نے پچھاڑی ماری ہو تو اگر وہ ایسی جگہ پر ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ہانکنے یا کھینچنے کی اجازت ہے تو چونکانے والے اور مارنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ فعل ہانکنے یا کھینچنے والے کے حکم پر کیا ہو اور وہ ایسی جگہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں ہانکنے اور کھینچنے کی اسے اجازت ہے، مثلاً وہ اپنی ملک میں ہو یا عام راستے میں ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ اس کے فعل کی اضافت اس (ہانکنے یا کھینچنے والے) کی طرف ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی جگہ ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کی ملک میں ہو تو اس کا حکم اس قیاس کے مطابق جس کا ذکر ہم ظاہر الروایۃ میں کر چکے ہیں یہ ہے کہ ضمان چونکانے یا مارنے والے اور ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا، اور کفارہ کسی پر واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف سے ابن رستم نے جو روایت بیان کی ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے ضمان صرف ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا۔ اگر جانور ٹکر مار کر کسی آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر ہانکنے والا اپنی مملوکہ زمین میں ہانک رہا ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ہانکنے یا کھینچنے والے کے حکم کے تحت چونکانے یا مارنے والے کا فعل اس (یعنی ہانکنے یا کھینچنے والے) کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اپنی ملک میں ٹکر مارنے سے ہانکنے والے، کھینچنے والے اور سوار کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ عام راستے میں یا کسی دوسرے کی ملک میں ہانک یا کھینچ رہا ہو۔ تو اس کا حکم مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر جانور کسی آدمی کو روند کر قتل کر ڈالے تو اس کا حکم بھی مذکورہ اختلاف کے مطابق

ہوگا، چنانچہ وہ ایسی جگہ گر جائے یا کوئی چیز رکھ دے جہاں راستے میں لٹکانے یا کھینچنے کی اجازت ہے یا ایسی جگہ جہاں اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ روندنا ہر حال میں موجب ضمان ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر جانور روند ڈالے تو بلا اختلاف قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ظاہر الروایہ پر قیاس کرتے ہوئے جو نکالنے والے یا ہانکنے والے اور یا نکیل یا کھینچنے والے پر نصف نصف ضمان واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسف، حسن ابن سماعہ کی روایت پر قیاس ہے کہ مطابق صرف ہانکنے یا کھینچنے والے پر ضمان واجب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دیوار گرنے کے مسائل

اس موضوع کے چند اہم مسائل یہ ہیں کہ جھکی ہوئی دیوار کسی آدمی پر گر جائے اور اسے قتل کر دے یا کسی سامان پر گر کر اسے ضائع کر دے یا کسی گھر پر گر کر اسے ڈھا دے یا کسی جانور پر گرے اور اسے ہلاک کر دے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دیوار دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو سیدھی اور راست تعمیر ہوئی ہوگی۔ اور یا بعد میں جھک گئی ہوگی اور شروع سے ہی ٹیڑھی بنی ہوئی ہوگی۔ اگر سیدھی تعمیر کی گئی ہو اور بعد ازاں جھک گئی ہو۔ تو اس کا جھکاؤ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو راستے کی طرف ہوگا یا کسی آدمی کی ملک کی طرف اگر راستے کی طرف ہو تو یہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو گلی خاص ہوگی یعنی بند ہوگی یا عام راستہ ہوگا، یعنی وہ کوچہ ہوگا جو کھلا ہوا ہوگا۔ اگر کھلا راستہ ہو۔ اور دیوار گر پڑے جس کی وجہ سے آدمی یا کوئی چیز ہلاک یا تلف ہو جائے تو دیوار کے مالک پر ضمان واجب ہوگا، بشرطیکہ اس کے وجوب کی شرائط موجود ہوں، چنانچہ گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی: وجوب ضمان کا سبب؛ وجوب کی شرطوں کا بیان؛ واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت اور اس کی کیفیت۔

وجوب ضمان کا سبب

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو وجوب ضمان کا سبب ہلاکت کے لیے سبب انگیزی کرکے زیادتی کا ارتکاب کرنا ہے۔ وہ یوں کہ قدرت ہونے کے باوجود اس نے اس کو توڑا نہیں جس کا توڑ دینا اس پر واجب تھا، کیونکہ جب دیوار عام راستے کی طرف جھکی تو راستے کی فضا، اور ہوا دیوار کے مالک کے قبضے میں بغیر اس کے فعل کے آ گئی، اور یہ بھی خود راستے کی طرح عام لوگوں کا حق ہے، چنانچہ اس کے اپنے فعل کے بغیر دوسرے کا حق اس کے قبضے میں آ گیا تو جب اس سے اس کو دور کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر لازم ہوگا کہ دیوار ڈھا کر اس پر سے اپنے قبضے کو زائل کر دے اور اگر قدرت کے باوجود وہ ایسا نہ کرے تو وہ اس پر اپنے قبضے کو برقرار رکھنے میں زیادتی کا مرتکب ہوگا جیسے ہوا ایک کپڑے کو اڑا کر کسی آدمی کے گھر میں ڈال دے، اس آدمی سے اس کپڑے کا مطالبہ کیا جائے لیکن وہ واپس کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود واپس کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ وہ کپڑا تلف ہو جائے تو وہ ضامن ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ تابعین کی ایک جماعت مثلاً شعبی، شریح اور ابراہیم وغیرہ رحمہم اللہ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ اگر دیوار کی بابت اس سے پیشتر کہا گیا ہو پھر بھی اس نے دیوار کو نہ ڈھایا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

وجوب کی شرطیں

جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط توڑنے کا مطالبہ ہے چنانچہ اگر مطالبے سے پہلے ہی دیوار گر جائے اور اس سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو دیوار کے مالک پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے اس توڑنے کو ترک کرنے پر کہ جو واجب تھا، کیونکہ اس طرح وہ ہلاکت کا سبب مہیا کرکے زیادتی کا مرتکب

ہو جاتا ہے اور اس کی یہ ذمہ داری مطالبے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی ۔ اور مطالبے کی صورت یہ ہے کہ لوگوں میں سے کوئی
شریف آدمی اس کے پاس جا کر یہ کہے کہ آپ کی یہ دیوار جھکی ہوئی ہے یا خطرناک ہے لہٰذا اس کو دور کر دو سو جب وہ یہ بات
کہہ دے تو اس کو دور کرنا اس پر لازم ہو جائے گا کیونکہ یہ عام لوگوں کا حق ہے لہٰذا اگر کوئی ایک شخص بھی اس حق کا مطالبہ
کرے تو وہ باقی لوگوں کی طرف سے نمائندہ فریق بن جائے گا خواہ اس کے پاس جانے والا یہ شخص مسلمان ہو یا آزاد ذمی
یا ایسا غلام کہ جس کو اس کے مالک نے اس میں فریق بننے کی اجازت دے دی ہو، خواہ بالغ یا ایسا نابالغ جو عاقل ہو اور
اس کے سرپرست نے اس معاملے میں خصومت کی اجازت دے دی ہو، کیونکہ راستہ ملک کے سب باشندوں کا
حق ہے لہٰذا ملک کے ہر باشندے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے سے نقصان کے سبب کو دور کرنے کا مطالبہ کرے البتہ
مطالبہ کرنے والے کا عاقل ہونا اور راستے تصرف کرنے کی اجازت کا حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ شریعت میں پاگل
اور مجبور کی بات کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا ان کی بات کالعدم ہوگی ! اور اس مطالبے پر گواہ بنا لینے چاہئیں اور گواہ بنانے
کی تفصیل جس کا ذکر امام محمد رحمہ اللہ نے کیا ہے یہ ہے کہ وہ شخص یہ کہے کہ گواہ رہو کہ میں نے اس آدمی کو اپنی یہ دیوار گرانے
کے لیے کہا ہے ۔ گواہ بنانا اس لیے ہے تاکہ انکار سے بچا جا سکے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ دیوار کا مالک دیوار
کو توڑنے کے مطالبے کا انکار کر دے چنانچہ گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے تاکہ عدالت میں اس مطالبہ کو ثابت
کیا جا سکے، ورنہ اس مطالبے کے صحیح ہونے کے لیے اس کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ گواہ بنائے بغیر بھی مطالبہ درست
ہے ۔ یہاں تک کہ اگر گھر کا مالک اس مطالبے کا اعتراف کر لے تو اس پر ضمان واجب ہو جائے گا خواہ اس کے
خلاف کوئی شخص گواہی نہ بھی دے اسی طرح اگر وہ انکار کر دے تب بھی فیما بینہ وبین اللہ اس پر ضمان واجب
ہوگا اس کی نظیر وہ ہے جو ہم شفعہ میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ شفعہ کے لیے شرط مطالبہ ہے نہ کہ گواہ بنانا اور گواہ
بنانے کی حاجت اس لیے ہے کہ انکار کی صورت میں مطالبے کو ثابت کیا جا سکے چنانچہ اگر خریدار اس مطالبے
کا اقرار کر لے تو حق شفعہ ثابت ہو جائے گا خواہ اس نے مطالبے پر گواہ نہ بھی بنایا ہو اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے
قاعدے کے مطابق گری پڑی چیز کے بارے میں گواہ بنانا بھی اسی قبیل سے ہے اور اس کا ذکر ہم کتاب اللقطہ
میں کر چکے ہیں ۔ اگر دیوار کے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ وہ دیوار راستے
میں گر جائے اور ملبے سے ٹھوکر کھا کے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا
تھا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ جب اس سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر اس کو ہٹانا لازم ہو گیا تھا لہٰذا اس کو نہ ہٹا کر وہ
زیادتی کا مرتکب ہو گیا اس لیے وہ اس سے پیدا شدہ چیز کا ضامن ہوگا اور اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ نہ کیا گیا
ہو تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا امام محمدؒ
کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس سے دیوار کو توڑنے مطالبہ کیا گیا اور اس نے نہیں توڑا یہاں تک کہ دیوار گر گئی
تو وہ نہ توڑ کر زیادتی کا مرتکب ہو گیا چنانچہ ہلاکت ایسے سبب سے واقع ہوئی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا
اس لیے وہ ضامن ہوگا ۔ اسی وجہ سے تو وہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب وہ دیوار کسی آدمی پر گر پڑے تو
ایسے ہی اس صورت میں بھی وہ ضامن ہوگا جب اسکے ملبے سے ٹھوکر کھا کے کوئی انسان ہلاک ہو جائے ۔ امام ابویوسف
کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ دیوار تو اس جگہ سے ہٹ چکی ہے ۔ جہاں سے ہٹانے کا
مطالبہ کیا گیا تھا کیونکہ کرم کی جگہ یعنی فضا سے، وہ دوسری جگہ میں مالک کے فعل کے بغیر منتقل ہو چکی ہے لہٰذا

ازسرنو مطالبہ کرنا ضروری ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھے اور ہوا اسے دوسری جگہ پر سرکا دے پھر اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہوجائے تو پتھر رکھنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ جب دیوار کسی آدمی پر گر جائے کیونکہ جب دیوار اس جگہ سے ہٹ گئی جہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا اور وہ ہے فضاء جو کہ جرم کی جائے وقوع ہے لہٰذا ازسرنو مطالبے کی ضرورت نہیں۔ اگر راستہ بند ہو تو اس محلے کے کسی آدمی کو مطالبہ کرنے کا حق ہے کیونکہ راستہ ان کا حق ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ دیوار کے مالک کے سامنے مطالبہ پیش کرے۔ اور اگر دیوار کا جھکاؤ کسی شخص کی ملک کی طرف ہو تو ہٹانے کا مطالبہ اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس ملک کے مالک پر ہے کیونکہ اس کی ملک کی فضاء اس کا حق ہے اور دیوار نے ملک والے کے حق کو گھیر لیا ہے لہٰذا خالی کرانے کے مطالبے کا حق اس کو ہوگا۔ اگر گھر میں کوئی سکونت پذیر ہو مثلاً کرایہ دار ہو یا عاریتاً لینے والا ہو تو مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس سکونت پذیر شخص پر ہے اس لیے سکونت پذیر یا مالک کا مطالبہ شرط ہے کیونکہ سکونت پذیر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کے ہٹائے جانے کا مطالبہ کرے جس نے گھر کو گھیر رکھا ہو لہٰذا اسے یہ مطالبہ کرنے کا بھی اختیار حاصل ہے کہ فضاء کو گھیرنے والی چیز کو ہٹایا جائے۔ اگر دیوار کے مالک سے دیوار کے ہٹانے کا مطالبہ کیا جائے۔ اور وہ مطالبہ کرنے والے سے یا قاضی سے مہلت مانگے اور وہ اسے مہلت دے دے تو اگر دیوار کا جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہے تو یہ مہلت دینا باطل ہے اور اگر اس کا جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو اور گھر کا مالک اسے مہلت دے دے یا اس کو اس سے بری کر دے یا یہی کام گھر میں سکونت پذیر شخص کرے تو یہ جائز ہے اور اس دیوار کی وجہ سے تلف ہونے والی چیز کا اس کا پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستے کے ضمن میں حق مسلمانوں کی جماعت کو حاصل ہے لہٰذا اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی ہٹانے کا مطالبہ کرے تو جماعت مسلمین کے حق کی وجہ سے دیوار کے ساتھ ضمان متعلق ہوجائے گا، لہٰذا مہلت دینا یا بری کرنا جماعت کے حق کو ساقط کرنا ہے اور اس کا وہ مجاز نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو کیونکہ وہاں حق صرف گھر کے مالک کا ہے اسی طرح سکونت پذیر شخص کا معاملہ ہے لہٰذا اس کی طرف سے مہلت دینا یا بری کرنا خود اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں ایک پتھر رکھ دے یا وہاں کنواں کھودے یا وہاں کوئی عمارت تعمیر کرے اور گھر کا مالک اس کو اس سے بری کر دے تو وہ بری ہوجائے گا اور اگر اس کی وجہ سے کوئی چیز ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے گھر کا مالک ہلاک ہوجائے یا کوئی اندر آنے والا شخص ہلاک ہوجائے کیونکہ حق اس کا ہے اور وہ اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے گویا کہ اس نے یہ فعل اس کی اجازت سے کیا ہے۔

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کو دیوار کے توڑنے کا اختیار ہے کیونکہ ایسے شخص سے توڑنے کا مطالبہ کرنا حماقت ہے جسے توڑنے کا اختیار نہ ہو، لہٰذا ایسے شخص سے مطالبہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، لہٰذا امانت دار، عاریۃً لینے والے، کرائے دار، گروی دار سے توڑنے کا مطالبہ درست نہیں ہے کیونکہ انہیں توڑنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، چنانچہ گروی رکھانے والے سے مطالبہ کرنا

درست ہے کیونکہ ملکیت کے قائم ہونے کی بدولت اسے توڑنے کا اختیار حاصل ہے لہٰذا وہ اس کو توڑ دے گا۔
اور قرض ادا کر دے گا۔ اگر وہ نہ توڑے تو ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوگا۔ نابالغ کی دیوار کو توڑنے کے لیے باپ اور وصی
سے مطالبہ کرنا درست ہے کیونکہ ان کے لیے توڑنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ اگر وہ نہ توڑیں یہاں تک کہ دیوار
گر جائے تو نابالغ پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جس کو توڑنا ولی یا وصی پر واجب ہوگیا تھا اس کو نہ توڑنے کی وجہ سے جو
ہلاکت ہوئی وہ اس نابالغ کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ وہ نابالغ کے قائم مقام ہیں اور نابالغ اپنے افعال پر قابل مواخذ
ہوتا ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا اور اگر برادری کے برداشت کرنے والا معاملہ ہو تو اس کی طرف سے اس کی برادری ضمان
کو برداشت کرے گی اور اگر برادری کے برداشت کرنے کا معاملہ نہ ہو تو اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا۔

اس میں نابالغ اور بالغ یکساں ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر جھکی ہوئی دیوار ایک جماعت کی ملکیت ہو، ان میں سے کسی سے اس کو توڑنے
کا مطالبہ کیا جائے لیکن وہ نہ توڑے یہاں تک کہ دیوار گر جائے اور اس سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو قیاس یہ ہے کہ ان
میں سے کسی پر بھی کوئی ضمان عائد نہ ہو جب کہ استحسان یہ ہے کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا اس پر ضمان عائد ہو۔ قیاس کی توجیہ
یہ ہے کہ دیوار کا توڑنا جو لازم ہوگیا ہو اس کا ترک ان میں سے کسی کی جانب سے نہیں پایا گیا، جن سے توڑنے کا مطالبہ
نہیں کیا گیا ان کا معاملہ تو ظاہر ہے، رہا وہ شخص کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی ایک شریک دوسرے
شرکاء کے بغیر اکیلا اس کو توڑنے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ جس سے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا اس نے
اس کی قدرت ہونے کے باوجود اس کو ترک کیا کیونکہ یہ بات اس کے امکان میں تھی کہ اگر اس کے شرکاء موجود ہوں تو
ان سے جھگڑنا اور ان سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرتا اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو وہ اس معاملے کو قاضی کے سامنے پیش
کر سکتا تھا اور قاضی اسے توڑنے کا حکم دے دیتا کیونکہ اس میں جماعت مسلمین کا حق ہے اور امام کو ان کی طرف سے اس کا اختیار
حاصل ہے لہٰذا وہ حاضر شریک کو حکم دے دیتا کہ وہ اپنے حصے کی اور غیر حاضر شرکاء کے حصے کی دیوار کو توڑ دے،
چنانچہ جب اس نے ایسا نہیں کیا تو دیوار نہ توڑ کر، جو کہ اس پر لازم ہو چکا تھا، اس نے ظلم و زیادتی کا ارتکاب
کیا ہے، لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز کا وہ ضامن ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق دیوار میں بقدر
اپنے حصے کے ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے مطابق اس پر آدھا ضمان عائد ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے
کہ دوسرے شرکاء کے حصوں پر ضمان واجب نہیں ہوا سو وہ حصے ایک حصے کے مانند ہیں۔ اس کی مثال یہ
ہے کہ ایک آدمی کو کوئی شخص زخمی کرے اور درندہ اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈس لے اور ان سب
کے باعث اس کی موت واقع ہو جائے تو زخم لگانے والے پر آدھا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ درندے کے پھاڑنے
اور سانپ کے ڈسنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا لہٰذا یہ دونوں ایک چیز کے مانند ہیں، اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔
امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت دیوار کے بوجھ سے واقع ہوئی ہے اور یہ فی نفسہٖ مختلف مفہوم نہیں ہے لہٰذا وہ
بقدر حصہ ضامن ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ دیوار کے گرنے کے وقت دیوار توڑنے کا اختیار برقرار ہو، صرف مطالبے کے
وقت ملکیت کا قائم ہونا کافی نہیں ہے کیونکہ وہ نہ توڑ کر زیادتی کا مرتکب اس وقت بنتا ہے جب دیوار گر پڑے
گویا کہ اس نے خود اس کو گرایا ہے، اور اگر دیوار کے گرنے کے وقت اس کا

توڑنے کا اختیار باقی نہ رہا ہو تو وہ نہ توڑنے کی وجہ سے زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہٰذا اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور نہ توڑے یہاں تک کہ وہ اس گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے جس میں یہ دیوار ہے، خریدار اس پر قبضہ کر لے یا قبضہ نہ کرے، پھر وہ دیوار کسی چیز پر گر پڑے اور وہ چیز تلف ہو جائے تو فروخت کنندہ پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس سے تو دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا گیا۔ اس میں اور اس مسئلے میں فرق ہے کہ جب وہ راستے کی طرف کنگرہ نکالے پھر کنگرے سمیت گھر کو فروخت کر دے پھر وہ کنگرہ کسی آدمی پر گر پڑے تو فروخت کنندہ ضامن ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فروخت سے قبل فروخت کنندہ پر ضمان واجب تھا کیونکہ کنگرہ نکال کر وہ زیادتی کا مرتکب ہوا تھا اور یہ کنگرہ بدستور موجود ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی لہٰذا اس سے متعلق جو ضمان ہے اس میں بھی کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی جب کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ تھا کہ اس نے اپنے ذمے واجب ہونے والی چیز یعنی دیوار کے توڑنے کو ترک کرنے کی زیادتی کی ہے اور یہ ضمان اس وقت واجب ہوگا جب دیوار گر پڑے اور گھر کو فروخت کرنے کے بعد دیوار کو توڑنے کا وجوب باطل ہو گیا لہٰذا دیوار کے گرنے کے وقت نہ توڑنے کی زیادتی نہیں پائی گئی، اس لیے ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس سے اس مسئلے کی تخریج ہوتی ہے کہ اگر باپ سے نابالغ کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ باپ فوت ہو جائے یا نابالغ بالغ ہو جائے پھر دیوار گر پڑے تو ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ دیوار کے گرنے کے وقت توڑنے کے اختیار کا قائم ہونا شرط ہے اور یہ شرط وفات اور بلوغت سے باطل ہو گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از الجملہ یہ شرط ہے کہ مطالبے کے بعد دیوار کو توڑنا ممکن ہو اور وہ یوں کہ توڑنے کا مطالبہ ہونے کے اتنی مدت کے بعد دیوار گرے جس میں اس کا توڑا جانا ممکن ہو کیونکہ ضمان تو تب واجب ہوتا ہے کہ جب دیوار کو توڑنا اس پر واجب ہو جائے اور پھر وہ اس کو نہ توڑے اور جب تک دیوار کو توڑنا ممکن ہی نہ ہو اس کو توڑنا واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اس کو توڑنے میں کوتاہی نہ کرے بلکہ ایسے آدمیوں (مزدوروں وغیرہ) کی جستجو میں چلا جائے جو دیوار کو توڑیں اور راستے میں دیوار گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، کیونکہ جب توڑنا اس کے بس میں ہی نہ تھا تو نہ توڑ کر وہ کسی زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہٰذا دوسروں کا حق اس کے قبضے میں اس کے اپنے فعل کے بغیر ہی آن رہا اس لیے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

ضمان کی ماہیت اور کیفیت

جہاں تک اس جرم کی وجہ سے واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت اور کیفیت کا تعلق ہے تو اس جرم پر واجب ہونے والا ضمان وہی ہے جو اس جنس سے تعلق رکھنے والے کھودنے والے کے جرم پر اور جو کھودنے والے کے مفہوم میں ہو اس کے جرم پر اور رہا نکنے اور کھینچنے اور جو نکالنے والے کے جرم پر واجب ہوتا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر جرم بنو نوع انسان پر واقع ہو اور جان تلف ہو تو اس پر خون بہا واجب ہوگا اور اگر جان سے کمتر جرم ہو تو جرمانہ

واجب ہوگا۔ واجب ہونے والے ضمان کی مقدار مرد کے خون بہا کے بیسویں یعنی عورت کے خون بہا کے دسویں حصے کے برابر یا اس سے زائد ہو تو اس کا بار برادری اٹھائے گی اور اگر مقدار اس سے کم ہو تو برادری برداشت نہیں کرے گی۔ اگر بنی نوع انسان کے سوا کسی اور پر جرم واقع ہو تو اس کو بھی برادری برداشت نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ سابقہ۔ البتہ انکار کی صورت میں صاحب دیوار کی گھر پر ملکیت کو مطلق دلیل یعنی شہادتوں سے ثابت کرنا برادری کے برداشت کرنے کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر برادری گھر کو صاحب دیوار کی ملکیت تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو برادری اس کو برداشت نہیں کرے گی جب تک کہ گھر والا اپنی ملکیت پر گواہ قائم نہ کر دے۔ امام محمد رحمۃ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے چنانچہ ان کا قول ہے کہ انکار کی صورت میں برادری اس وقت تک ضامن نہیں ہوگی جب تک کہ تین چیزوں پر گواہ نہ قائم کر دے:

(۱) دیوار گرنے سے پیشتر اس سے اس کو توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا؛

(۲) گھر اس کی ملکیت ہے، یعنی انکار کے وقت۔

(۳) موت دیوار گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

جہاں تک ملکیت ثابت کرنے کے لیے گواہی کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ظاہرہ قبضہ سے اس کی ملکیت ثابت ہے لیکن ظاہر حال سے دوسرے کے خلاف حق واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ رد کرنے کے لیے تو دلیل ہے مگر مفقود کے وجود کے استحقاق کے لیے دلیل نہیں ہے للذا شہادت کے ذریعے اس کو ثابت کرنا ناگزیر ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک ظاہرہ قبضے پر ہی برادری ضمان کو برداشت کرے گی اور اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم شفعہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ جہاں تک مطالبے پر گواہ قائم کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مطالبہ وجوب ضمان کے لیے شرط ہے، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، للذا انکار کی صورت میں اس کا شہادت کے ذریعے ثابت کیا جانا ضروری ہے۔ جہاں تک اس امر پر گواہ قائم کرنے کا تعلق ہے کہ موت دیوار کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو یہ اس لیے ہے کہ اسی سے تو وجوب ضمان کا سبب ظاہر ہوگا اور وہ سبب ہے ظلم و زیادتی کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی موت دیوار گرنے سے واقع ہوئی ہے صاحب دیوار کی طرف سے اس پر ظلم و زیادتی کا کیا جانا معلوم نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قسامہ (وقوعۂ جرم کے بارے میں قسم کھانا)

اب تک ایسے قتل کے احکام بیان کیے گئے تھے کہ جب قاتل معلوم ہو اور اگر قاتل معلوم نہ ہو تو جمہور علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قسامہ اور خون بہا واجب ہوں گے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک قسامہ اور قصاص واجب ہوں گے۔ قسامہ کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی: قسامہ کی تشریح؛ اس کے محل کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا کے وجوب کی شرطوں کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا کے وجوب کے سبب کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا میں کون داخل ہے؛ قسامہ اور خون بہا سے بری کرنے کی صورت کا بیان۔

قسامہ کی تشریح اور اس کا محل

جہاں تک قسامہ کی تشریح اور اس کے محل کو بیان کرنے کا تعلق ہے

لغت میں قسامہ، وسامہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور وسامہ سے مراد ہے حسن وجمال، کہا جاتا ہے کہ فلاں قسیم ہے یعنی حسین وجمیل ہے؛ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی صفات میں سے ایک قسیم ہے؛ یہ قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور قسم سے مراد ہے یمین، لیکن شریعت کی اصطلاح میں یمین کو اللہ تبارک وتعالیٰ کی قسم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ایک خاص سبب کیسے مخصوص تعداد میں، خاص شخص کے خلاف اور وہ خاص شخص ہے مدعیٰ علیہ مخصوص طریقے سے اور وہ یوں کہ اگر محلے میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس محلے کے پچاس مکین اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ ہم نے اسکو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں اسکے قاتل کا علم ہے سو جب وہ قسم کھا لیں گے ان پر خون بہا عائد کر دیا جائیگا۔ یہ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے؛ جبکہ امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہاں لوث (علامت) ہو تو مقتول کے ورثا پچاس قسمیں لیں گے، اگر وہ قسمیں کھا لیں تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک لوث سے مراد یہ ہے کہ وہاں کسی مخصوص شخص میں قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جائے، یا (مقتول کے ساتھ) ظاہرہ دشمنی ہو۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہاں کوئی لوث یعنی کھلی دشمنی ہو اور اس کے محلہ میں داخل ہونے اور اس کے مقتول پائے جانے کے درمیان معمولی مدت ہو تو مقتول کے ولی سے کہا جائے گا کہ قاتل کی تعیین کرو؛ سو اگر وہ قاتل کی تعین کر دے تو ولی سے کہا جائے گا کہ پچاس قسمیں کھاؤ، چنانچہ اگر وہ قسمیں کھا لے تو اس کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں، ایک قول کے مطابق جس کے بارے میں اس نے قاتل ہونے کی تعیین کی ہے اس کو قتل کر دیا جائے، جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے کہا ہے، جب کہ دوسرے قول کے مطابق اس پر خون بہا عائد کیا جائے گا۔ اور اگر مذکورہ دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو تو اہل محلہ قسم کھائیں گے، سو اگر وہ قسم کھا لیں تو ان پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی، جیسا کہ دیگر دعووں میں ہوتا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے مدعی پر قسامہ کے واجب ہونے کے لیے حدیث سہل بن ابی خیثمہ سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ عبداللہؓ بن سہل خیبر کے ایک شکستہ کنویں میں مقتول پائے گئے، سو ان کے بھائی عبدالرحمٰنؓ بن سہل اور ان کے دو چچے حویصہؓ اور محیصہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے، عبدالرحمٰنؓ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے بات کرنے لگے تو آپؐ نے فرمایا، بڑا آدمی بات کرے پس ان کے ایک چچا نے بات کی حویصہؓ یا محیصہؓ نے جو بھی ان میں سے بڑا تھا سو انہوں نے کہا یا رسول اللہ ہم نے خیبر کے ایک شکستہ کنویں میں عبداللہؓ کو مقتول پایا ہے، اور یہودیوں کی اپنے ساتھ دشمنی کا بھی ذکر کیا۔ آپؐ نے فرمایا تمہارے سامنے یہودی اس امر کی پچاس قسمیں کھائیں گے کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا؛ اس پر انہوں نے کہا، ہم انکی قسمیں کیونکر مانیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ آپؐ نے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھا لیں کہ یہود نے اسکو قتل کیا ہے۔ اس پر انہوں نے کہا، جس چیز کو ہم نے دیکھا نہیں اس کی قسم ہم کیسے کھا لیں؛ چنانچہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کی۔ اس حدیث سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مقتول کے ورثا کو قسم کھانے کی پیشکش کی تھی جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم مدعی کے ذمے ہے۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل زیادؓ بن ابی مریم سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا، یا رسول اللہ، میں نے فلاں قبیلے میں اپنے بھائی کو مقتول پایا ہے۔ اس پر آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ان میں سے پچاس آدمی اکٹھے کرو جو اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی انہیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اس پر اس نے کہا، یا رسول اللہ، میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا، بلکہ

تیرے لیے ایک سو اونٹ ہیں۔ پس یہ حدیث مدعی کے بجائے مدعیٰ علیہم پر قسامہ کے واجب ہونے کی دلیل ہے
اور وہ ہیں اہل محلہ، نیز قسامہ کے ساتھ ساتھ خون بہا کے واجب ہونے کی بھی دلیل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے
روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ خیبر میں ایک مقتول پایا گیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا، اس خون سے چھٹکارا
حاصل کرو۔ اس پر یہودیوں نے کہا کہ سیدنا موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے زمانے میں ایسا قتل پایا گیا تھا جس کا آپ
نے فیصلہ فرمایا تھا، اگر آپ نبی ہیں تو اس کا فیصلہ کر دیجیے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا تم پچاس قسمیں
کھاؤ گے پھر خون بہا ادا کرو گے۔ یہ سن کر انہوں نے کہا، آپ نے ناموس یعنی وحی سے فیصلہ کیا ہے۔ اس باب میں
یہ نص ہے اور اس سے امام مالکؒ کا قصاص کو واجب کرنے کا قول باطل ہو جاتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام
نے ان پر خون بہا عائد فرمایا تھا نہ کہ قصاص، اور اگر قصاص واجب ہوتا تو آپؐ ان پر قصاص عائد فرماتے نہ کہ خون بہا نیز
روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا
فیصلہ فرماتے ہوئے اس کی ذمہ داری قریب تر بستی پر ڈالی تھی اور بستی والوں پر قسامہ اور خون بہا کو لازم کیا تھا
اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے اور کسی صحابی کا حضرت عمرؓ اور حضرت
علیؓ کے اس فیصلے سے اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ جہاں تک حدیث سہلؓ کا تعلق ہے تو
اس میں ایسی بات ہے جو عدم ثبوت پر دلالت کرتی ہے اسی لیے اس کی بابت اسلاف میں اختلاف ظاہر ہوا تھا، اس
حدیث میں بتایا گیا ہے کہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو یہود کی قسموں پر آمادہ کیا تھا جس پر انہوں نے کہا کہ ہم ان
کی قسموں پر کیونکر راضی ہو جائیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے جس چیز کی ان کو دعوت دی تھی
اس کو انہوں نے قبول نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، مدعیٰ علیہ کے قسم کھانے میں مدعی کی رضامندی کو کوئی دخل حاصل نہیں ہوتا۔
اس حدیث میں یہ بات بھی ہے کہ جب آپؐ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں کہ یہود نے اس کو
قتل کیا ہے تو انہوں نے کہا ہم اس چیز کی کیونکر قسم کھائیں جس کو ہم نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ یہ بھی آپؐ کے فرمان
کو قبول نہ کرنے کے مترادف ہے۔ پھر انہوں نے اس بنا پر اس سے انکار کر دیا کہ جس چیز کی قسم کھائی ہے وہ انہیں
معلوم نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ان کو اس کا علم نہیں ہے پھر آپؐ نے ان کو قسم کھانے کی پیشکش
کرنے کو کیونکر اختیار فرما لیا۔ اور اگر یہ ثابت ہو بھی جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب انہوں
نے یہ کہا کہ ہم یہودیوں کے قسم کھانے پر رضامند نہیں ہیں تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے استفہامیہ انداز میں فرمایا تم
تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں گے؟ یعنی کیا قسم کھائیں گے؟ کیونکہ بسا اوقات حرف استفہام کو حذف کر کے بھی استفہام
کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ جل شانہ کے اس ارشاد میں ہے کہ: تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا یعنی کیا تم دنیا
کا ساز و سامان چاہتے ہو" یعنی أَتُرِيدُونَ (کیا تم چاہتے ہو) جیسا کہ حدیث سہل کی ایک روایت میں
ان پر رد اور انکار کے طریقے پر یہ الفاظ آئے ہیں کہ کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بنو گے
اس کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ، یعنی کیا وہ جاہلیت
کا فیصلہ چاہتے ہیں؟ ہم نے اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا ہے تاکہ دلائل میں توافق پیدا کیا جائے

مزید برآں، ایک مشہور حدیث ہمارے قول کی دلیل ہے اور وہ ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد کہ ثبوت مدعی کے ذمے اور قسم مدعیٰ علیہ کے ذمے ہے۔ آپ نے قسم کی جنس کو مدعیٰ علیہ کے ذمے قرار دیا ہے اس لیے یہ چاہیئے کہ کسی طرح کی قسم مدعی کے ذمے نہ ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گواہی مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعیٰ علیہ کے ذمے ماسوا قسامہ کے۔ ان میں قسامہ کو آپ نے مستثنیٰ فرما دیا لہٰذا یہ چاہیئے کہ قسامہ میں قسم مدعیٰ علیہ کے ذمے نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ استثناء ثابت ہے، تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک تاویل یہ ہے کہ قسم خاص مدعیٰ علیہ کے ذمے ہے سوائے قسامہ کے کہ اس میں وہ قسم کھائے گا جس کے خلاف معین طور پر قتل کا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ پر سوائے قسم کے اور کچھ واجب نہیں ہوتا ماسوا قسامہ کے کہ اس کے ساتھ خون بہا بھی واجب ہوتا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور ہم نے قسامہ میں دو قسموں کو جمع کر دیا ہے۔ انکار کی قسم اور اس کے بعد علم کی قسم کیونکہ دو قسموں میں سے ایک قسم تو ان کے فعل پر ہے لہٰذا یہ انکار پر ہے (کہ ہم نے قتل نہیں کیا) جب کہ دوسری قسم دوسروں کے فعل پر ہے لہٰذا یہ علم پر ہے، (کہ ہمیں قاتل کا علم نہیں)، واللہ تعالیٰ عز وجل اعلم۔ اگر یہ کہا جائے کہ علم پر قسم لینے سے کیا فائدہ کیونکہ اگر انہیں قاتل کا علم ہوتا اور وہ اس کی خبر دے دیتے تو بھی ان کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ اس سے وہ اپنے اوپر سے تاوان کو ساقط کرتے ہیں، لہٰذا ان پر یہ الزام آتا ہے کہ وہ اپنے اوپر سے تاوان کو دور کرتے ہیں اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس پر الزام ہو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ خیانت کرنے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی تاوان کو دور کرنے والے کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان سے علم پر قسم سنت کی پیروی کے طور پر لی جائے گی کیونکہ یہ اسی طرح وارد ہوئی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کردہ احادیث سے ظاہر ہے لہٰذا ہم نے تو سنت کا اتباع کیا ہے، اس میں علت کو جانے بغیر پھر اس میں دو فائدے ہیں: ایک تو یہ کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ قاتل ان میں سے کسی کا غلام ہو، سو وہ اس (غلام) کے خلاف قتل کا اقرار کرے اور اس کے اقرار کو قبول کر لیا جائے کیونکہ مالک کا اپنے غلام کے خلاف قتل خطا کا اقرار درست ہے چنانچہ اس سے کہا جائے گا کہ اسے حوالے کر دو یا اس کا فدیہ ادا کرو، اور دوسروں سے (قسامہ کا) حکم ساقط ہو جائے گا، لہٰذا علم پر قسم لینا مفید ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کے غلام کے خلاف اقرار کرے اور اس کا مالک اس کی تصدیق کر دے جس پر اسے حکم دیا جائے گا کہ حوالے کر دو یا فدیہ ادا کرو اور اس طرح دوسروں سے یہ حکم ساقط ہو جائے گا، لہٰذا یہ مفید ہے، چنانچہ ممکن ہے کہ اصل میں علم پر قسم لینا اس مفہوم میں ہو اور پھر یہ حکم برقرار رہ گیا ہو، اگرچہ قسم کھانے والوں میں سے کسی کا کوئی غلام نہ ہو۔ اس کی نظیر طواف میں رمل ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام طواف میں رمل سختی اور قوت کے اظہار کے لیے فرماتے تھے تاکہ کافروں کو مرعوب کیا جائے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اللہ اس آدمی پر رحم فرمائے جس نے آج اپنی طرف سے سختی کا مظاہرہ کیا۔ پھر وہ دن تو گزر گیا لیکن سنت کے طور پر طواف میں رمل باقی رہ گیا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ طواف میں رمل کرتے اور فرماتے کہ میں اپنے کندھے کو کیوں کر جھکاتا ہوں جب کہ کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ جس کو مجھے یہ دکھانا ہو، لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو ایسے ہی یہاں

ہوگا۔ دوسرے اس لحاظ سے مفید ہے کہ ایسا ہونا ناممکن نہیں ہے کہ کسی شخص نے نابالغ یا پاگل یا مجبور غلام کو حکم دیا ہو کہ وہ قتل کر دے اور اگر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس کے مال میں اس پر ضمان واجب ہوگا، وہ اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا پتا نہیں کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے اور قاتل وہ نابالغ ہو جس کو اس نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا تو ضمان اس پر واجب ہو جائے گا اور دوسروں سے حکم ساقط ہو جائے گا، لہٰذا یہ مفید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قسامہ اور خونبہا کے واجب ہونے کی شرطیں

جہاں تک قسامہ اور خونبہا کے وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو یہ کئی قسم کی ہیں۔ ازانجملہ یہ ہے کہ موجود مقتول ہو یعنی یہ کہ اس پر قتل کا کوئی نشان ہو، جیسے زخم، یا ضرب کا نشان یا گلا گھونٹنے کا نشان، اور اگر اس قسم کی کوئی چیز نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہوگی اور نہ ہی خون بہا کیونکہ اگر اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے لہٰذا اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اگر اس امر کا احتمال کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے اور اس امر کا احتمال کہ اس کو قتل کیا گیا ہے برابر برابر ہو تو شک اور احتمال کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص میدان کارزار میں مقتول پایا جائے اور اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، چنانچہ اسے غسل دیا جائے گا۔ اسی بنا پر علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مقتول پایا جائے اور خون اس کے منہ سے یا اس کی ناک سے یا اس کی دبر سے یا اس کی پیشاب والی جگہ سے نکل رہا ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ ان جگہوں سے خون عام طور پر بغیر کسی ضرب کے، قے، نکسیر یا کسی اور بیماری کی وجہ سے نکل آتا ہے لہٰذا وہ مقتول نہیں کہلائے گا۔ البتہ اگر خون اس کی آنکھ سے یا کان سے نکل رہا ہو تو اس میں قسامہ اور خون بہا واجب ہوگا کیونکہ ان جگہوں سے عام طور پر خون نہیں نکلتا لہٰذا خون کا نکلنا کسی ضرب کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی لیے، اگر کوئی مقتول ایسی حالت میں میدان کارزار میں پایا جائے تو وہ شہید ہوتا ہے جب کہ اول الذکر صورت میں شہید نہیں ہوتا۔

اگر کسی محلے میں اس کا گزر ہو، اس پر تلوار یا خنجر سے وار ہو جس سے وہ زخمی ہو جائے اور راستے یہ معلوم نہ ہو کہ کس طرف سے اس پر وار ہوا تھا، اس کو اٹھا کر اس کے گھر والوں کے ہاں لایا جائے اور پھر اس زخم کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، اس صورت میں اگر تو وہ (زخم لگنے کے وقت سے لے کر) موت واقع ہونے تک صاحب فراش ہی رہا ہو تو قبیلے (یعنی اہالیان محلہ) کے عاقلہ پر قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر وہ صاحب فراش نہ رہا ہو تو طرفین کے قول کے مطابق نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی دیت، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس پر دونوں ہی صورتوں میں نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی ضمان اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر زخمی محلے میں نہ مرا ہو تو محلے میں جو (جرم) واقع ہوا ہے وہ جان سے کمتر ہے اور جان سے کمتر (کے جرم) پر قسامہ واجب نہیں ہوتا؛ جیسے کہ کوئی محلے میں دست بریدہ پایا جائے۔ اسی لیے اگر وہ صاحب فراش نہ ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، ایسے ہی یہ (مسئلہ) ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ زخم سے اچھا نہ ہوا ہو اور وہ صاحب فراش ہی رہا ہو یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گی کہ اس کی موت زخم سے واقع ہوئی ہے، اور اس سے پھر یہ بات معلوم ہو گی کہ زخم اپنے وجود کے وقت

سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہٰذا وہ اسی وقت سے مقتول ہے، گویا کہ اس کی موت اس محلے میں واقع ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ صاحب فراش نہ ہوا ہو تو یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ موت زخم سے واقع ہوئی ہے، لہٰذا وہ محلے میں مقتول نہیں پایا گیا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کے جسم کا بیشتر حصہ پایا جائے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے کیونکہ اس کو مقتول کا نام دیا جائے گا۔ اس لیے کہ بیشتر کیلیے کُل کا حکم ہوتا ہے، اور اگر اس کا کوئی عضو پایا جائے مثلاً ہاتھ یا پاؤں یا نصف بدن سے کمتر پایا جائے تو اس میں نہ تو قسامہ ہوگا اور نہ ہی دیت کیونکہ نصف سے کمتر کو مقتول نہیں کہا جاتا؛ مزید برآں، اگر اس قدر (حصۂ بدن) میں ہم قسامہ کو واجب کر دیں تو لازماً بقیہ (حصۂ بدن) پر ایک اور قسامہ کو واجب کرینگے، اور اس طرح ایک ہی جان کے لیے دو قسامے جمع ہو جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر آدھا دھڑ پایا جائے اور یہ آدھا دھڑ وہ ہو کہ جس میں سر ہے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر یہ دوسرا آدھا دھڑ ہو تو اس میں نہ تو قسامہ ہوگی اور نہ ہی دیت، کیونکہ اگر اس کے ساتھ سر ہو تو وہ مقتول کہلائے گا اور اگر سر نہ ہو تو مقتول نہیں کہلائے گا، کیونکہ سر اصل ہے؛ علاوہ ازیں، اگر بغیر سر والے نصف پر ہم اس کو واجب کر دیں تو سر والے دوسرے نصف پر بھی لازماً اس کو واجب کرنا پڑے گا جس کا نتیجہ وہی ہوگا جس کا ذکر ہم نے کیا (یعنی دو قسامہ جمع ہو جائیں گے) اور اگر اکیلا سر پایا جائے تو قسامہ اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اکیلے سر کو مقتول نہیں کہتے۔ اور اگر آدھا دھڑ مشقوق (چیرا ہوا) پایا جائے تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ مشقوق نصف مقتول نہیں کہلاتا؛ مزید برآں، اس کا اعتبار کرنے سے دو قسامہ کو واجب کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر ہم نماز جنازہ کے ضمن میں کر چکے ہیں، کہ جب بیشتر بدن یا کمتر یا نصف بدن پایا جائے تو اس (کے حکم) کی جو تفصیل ہم نے بتائی ہے وہی اس مسئلے کی ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ قاتل معلوم نہ ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ اس کا قاتل معلوم نہ ہو، اگر وہ معلوم ہو تو اس میں قسامہ نہیں ہوگا بلکہ اگر قتل موجب قصاص ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر وہ موجب دیت ہو تو دیت واجب ہوگی، اور ان سب چیزوں کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

۳۔ مقتول انسان ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مقتول آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی اولاد میں سے (یعنی انسان) ہو، چنانچہ اگر کوئی چوپایہ کسی قوم کے محلے میں (مقتول) پایا جائے تو اس میں قسامہ نہیں ہوگا اور نہ ہی کوئی تاوان ہوگا کیونکہ قسامہ کا نفسہا لازم ہونا تو ایک ایسا امر ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ قسم کا تکرار مشروع نہیں ہے اور پچاس کی تعداد کا اعتبار خلاف عقل ہے اسی لیے دیگر دعووں میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا؛ ایسے ہی قسامت کے ساتھ دیت کا وجوب ہے کیونکہ شریعت میں قسم تو بنفسہ استحقاق کو دور کرنے کے لیے رکھی گئی ہے جیسا کہ جملہ دعووں میں ہوتا ہے، البتہ یہ ہمیں نصوص اور اجماع سے صرف بنی آدم کے بارے میں معلوم ہوا ہے، لہٰذا بنی آدم کے سوا دوسری سب مخلوقات کے بارے میں معاملہ اپنی اصل پر برقرار ہے، اسی لیے تو جملہ اموال کے ضمن میں قسامہ اور نہ تاوان واجب نہیں ہوتے، ایسے ہی چوپایوں کے بارے میں ہوگا۔

اگر غلام اپنے مالک کی ملک کے سوا کسی اور جگہ مقتول پایا جائے تو اس میں قسامہ اور (غلام کی) قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ ہر لحاظ سے آدمی ہے، اسی لیے اسکے قتل عمد پر قصاص اور قتل خطاء پر کفارہ واجب

ہوتا ہے اور قتل خطا میں (قاتل کی) برادری اس کی قیمت بطور تاوان ادا کرے گی۔ یہ حکم طرفین کے قاعدے کے موجب ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کے مطابق اس میں قسامہ یا دیت کوئی چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک غلام کے قتل خطا میں ضمان اس کے مال ہونے کی حیثیت سے لاگو ہوتا ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے، اسی لیے تو ان کا یہ قول ہے کہ قتل خطاء میں اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، خواہ کسی قدر ہو، اور اس کو برادری برداشت نہیں کرے گی بس وہ چوپائے کے مانند ہے۔ مدبر، ام ولد، مکاتب اور ماذون کی بابت بھی مسئلے کا یہی جواب ہوگا۔ بدلیل مذکورہ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مقتول مسلمان ہے یا ذمی، عاقل ہے یا پاگل، بالغ ہے یا بچہ، مرد ہے یا عورت، کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مطلق مقتول کے بارے میں قسامت اور دیت کا فیصلہ علی الاطلاق فرمایا تھا، جس کی بعض احادیث میں خبر ملتی ہے، اور آپؐ نے (مقتول کے بارے میں) استفسار نہیں فرمایا اور اگر (مقتول کے مختلف ہونے سے) حکم مختلف ہوتا تو آپؐ ضرور استفسار فرماتے۔ مزید برآں، ان سب کا خون قتل عمد میں قصاص سے اور قتل خطاء میں دیت سے مضمون ہوتا ہے لہٰذا یہ قسامت اور دیت سے مضمون ہوگا اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مسلمان مسلمانوں کے محلے میں مقتول پایا گیا ہے یا ذمیوں کے محلے میں، کیونکہ عبداللہ بن سہل انصاری رضی اللہ عنہ خیبر کے ایک پرانے کنویں میں مقتول پائے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر قسامت کو واجب کیا تھا یہی حکم ذمی کا ہے، کیونکہ ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی واجبات ہیں جو مسلمانوں کے ہیں، ماسوا اس کے کہ جس کی کسی دلیل سے صراحت کر دی گئی ہو۔

۴۔ اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ

ایک شرط اولیائے مقتول کی طرف سے دعوے کا دائر کیا جانا ہے، کیونکہ قسامت قسم ہے اور قسم بدوں دعوے کے واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ دیگر دعووں میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۵۔ مدعیٰ علیہ کی طرف سے انکار

ازانجملہ، یہ شرط ہے کہ مدعیٰ علیہ منکر ہو، کیونکہ قسم منکر کی ذمہ داری ہے، نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے والیمین علی من انکر یعنی قسم اس کے ذمے ہے جو انکار کرے، چنانچہ آپؐ نے جنس قسم کو منکر کی ذمے داری قرار دے دیا، لہٰذا اس سے غیر منکر پر قسم کے وجوب کی نفی ہوگئی۔

۶۔ قسامہ کا مطالبہ

ازانجملہ، ایک شرط قسامت کا مطالبہ ہے کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے اور انسان کا حق اس کے طلب کرنے پر ادا کیا جاتا ہے، جیسا کہ دیگر قسموں میں ہوتا ہے، اسی لیے قسامت کے لیے قسم کھانے والوں کو منتخب کرنے کا حق مقتول کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ قسمیں ان کا حق ہیں لہٰذا انہیں کو حق ہے کہ جس پر وہ الزام لگائیں اس کو منتخب کریں اور قبیلے کے نیکوکاروں سے قسم لے لیں جن کی بابت انہیں معلوم ہو کہ وہ جھوٹی قسم نہیں کھائیں گے۔ جس پر قسامت واجب ہو اگر اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ قسم کھالے یا پھر اقبال جرم کر لے، کیونکہ قسامت کے باب میں قسم ایک ایسا حق ہے جو خود مقصود ہے نہ کہ کسی مقصود یعنی دیت کیلئے وسیلہ و ذریعہ بایں دلیل کہ اس کو اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے؛ اسی لیے حارث بن الازمع نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کہا تھا، کیا ہم قسمیں بھی کھائیں اور اپنے اموال بھی خرچ کریں تو آپ نے فرمایا

ہاں - اور روایت کیا گیا ہے کہ حارث نے کہا تھا کہ کیا یہ اس سے کفایت نہیں کرے گی تو آپ نے فرمایا، نہیں اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا، تو تمہارے ساتھی کا خون کس سے باطل ہوگا؟ - پس جب قسامت خود مقصود ہے تو جو شخص ایسے حق کو ادا نہ کرے جو خود مقصود ہو درحالیکہ وہ اس کو ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کو قید کے ذریعے مجبور کیا جاتا ہے، جیسے اس شخص کے ضمن میں کیا جاتا ہے جو ادائیگی کی قدرت رکھنے کے باوجود قرض ادا نہ کرے - دیگر حقوق کے ضمن میں قسم کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان میں قسم خود مقصود نہیں بلکہ وہ تو مقصود کے لیے ذریعہ ہے، اور وہ مقصود مال مدعا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دونوں کو جمع نہیں کیا جاتا بلکہ جب مدعیٰ علیہ قسم کھالے تو وہ بری ہو جائے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ حلف نہ اٹھائے اور نہ ہی اقبال جرم کرے اور مال ادا کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب کہ یہاں اگر وہ قسم نہ کھائیں اور نہ ہی اقبال جرم کریں اور دیت ادا کر دیں تو قسامہ ان پر سے ساقط نہ ہوگی، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ خود مقصود ہے، لہٰذا قید کر کے ان کو مجبور کیا جائے گا - امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان کو قید نہیں کیا جائے گا اور برادری پر دیت واجب ہوگی - اس کا ذکر قاضی نے اپنی مختصر الطحاویؒ کی شرح میں کیا ہے، اور اس میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر امام (حکمران) قسم سے مایوس ہو جائے اور مقتول کے اولیا اس سے درخواست کریں کہ ان سے دیت کا تاوان لے دیا جائے تو وہ ان کے خلاف دیت کا حکم جاری کر دے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۷ - جہاں لاش ملے وہ جگہ کسی کی ملکیت ہو

ان (شرطوں) میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ جگہ جہاں مقتول پایا گیا ہو کسی کے قبضے میں ہو، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ ہی اس پر کسی شخص کا کسی بھی طرح کا کوئی قبضہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہوگی اور نہ ہی دیت - اور اگر اس پر کسی کا عمومی قبضہ ہو نہ کہ قبضۂ خاص اور وہ یوں کہ اس جگہ میں عام مسلمانوں کو تصرف حاصل ہو نہ کہ ان میں سے کسی ایک شخص کو اور نہ ہی کسی مخصوص گروہ کو تو اس صورت میں قسامت واجب نہ ہوگی لیکن دیت واجب ہوگی - اس کی وجہ یہ ہے کہ قسامت اور دیت تو واجب ہوتے ہیں اس بناء پر کہ جب اس حفاظت کو ترک کر دیا جائے جو کہ لازم ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے تو جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور اس پر سرے سے کسی کا کوئی قبضہ بھی نہیں ہے تو کسی پر اس کی حفاظت لازم نہیں ہے، لہٰذا قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے۔ اگر وہ عوام کے زیر قبضہ ہو تو اس کی حفاظت کی ذمے داری بھی عوام پر ہے لیکن سب پر قسامت کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں کیونکہ سب سے اس کو وصول کرنا محال ہے البتہ سب پر دیت کو واجب کرنا ممکن ہے اس لیے کہ سب سے دیت کو بایں طور وصول کرنا ممکن ہے کہ اس کو بیت المال سے وصول کر لیا جائے کیونکہ بیت المال کا مال اُن کا مال ہے، لہٰذا بیت المال سے لینا ان سے وصول کرنا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کسی بیابان میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو اگر وہ ایسی جگہ ہو کہ شہروں یا کسی بستی سے وہاں آواز نہ پہنچتی ہو تو اس میں نہ قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت اور اگر آواز پہنچتی ہو تو قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر قسامت واجب ہوگی، سو اگر وہ بیابان بستیوں سے قریب تر ہو تو قریب ترین بستی پر واجب ہوگی اور اگر شہر کے قریب تر ہو اس شہر کے محلوں میں سے جو محلہ اس بیابان کے قریب ترین

ہوگا اس پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ بیابان ایسی جگہ ہو کہ وہاں آواز نہ پہنچتی ہو اور وہاں مدد نہ مل سکتی ہو تو وہ جگہ کسی کے قبضے میں نہیں ہے لہٰذا مقتول جس جگہ پایا گیا ہے وہ نہ تو سرے سے کسی کی ملکیت ہے اور نہ اس پر کسی کا قبضہ ہے، اس لیے اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے، اور اگر وہاں آواز اور مدد پہنچ سکتی ہو تو پھر وہ قریب ترین جگہ کے تابع ہوگی۔ قرب کا اعتبار کرنے کی بابت نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی ایک حدیث مروی ہے اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسکے مطابق فیصلہ بھی کیا تھا، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اگر مقتول کسی دریا میں پایا جائے، جیسے دجلہ، فرات اور سیحون وغیرہ میں، تو اگر لاش کو لیے پانی بہہ رہا ہو تو قسامت اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ دریا نہ تو کسی کی ملکیت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی کے قبضے میں ہوتا ہے جب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اس جگہ سے جو قریب ترین بستی ہوگی اس پر یہ واجب ہوں گی، اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب مقتول چوپائے پر پایا جائے اور وہ چوپایہ چل رہا ہو اور کسی کے قبضے میں نہ ہو لیکن یہ قیاس درست نہیں کیونکہ وہ جگہ جہاں چوپایہ چل رہا ہے اپنی قریب ترین جگہ کے تابع ہے لہٰذا وہ اس جگہ کے باشندوں کے قبضے میں ہے، بخلاف دریا کے کیونکہ وہ کسی کے قبضے میں نہیں ہوتا، نہ تو اصالۃً اور نہ ہی تبعاً۔ اور اگر دریا کا پانی اس لاش کو بہا کر نہ لے جا رہا ہو بلکہ وہ کنارے میں رکی پڑی ہو یا کنارے پر بندھی پڑی ہو یا کنارے پر پڑی ہو، اس صورت میں اگر تو کنارا ملکیت ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس مسئلے کا ہوتا ہے کہ جب لاش مملوکہ زمین یا مملوکہ گھر میں پائی جائے، اور آگے چل کر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بیان کریں گے، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو تو شہروں یا بستیوں میں سے جو جگہ اس کے قریب ترین ہوگی کہ جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گے کیونکہ وہ وہاں سے پانی پیتے ہیں اور وہاں اپنے جانوروں کو لاکر انہیں پانی پلاتے ہیں لہٰذا اس کنارے پر ان کا تصرف ہے، اس لیے وہ کنارا ان کے قبضے میں ہے۔ اسی طرح، اگر جزیرے میں (لاش ملی) ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو جگہ اس جزیرے کے قریب ترین ہوگی، جہاں آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہونگی۔ کیونکہ جزیرہ ان کے تصرف میں ہوتا ہے، لہٰذا ان کے قبضے میں ہے۔

اگر لاش نہر میں ملے، جہاں پانی کے حصے کے لیے شرکاء کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جاتا ہو تو نہر والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ نہر ان کی مملوک ہے؛ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ لاش کنارے پر رکی ہوئی ہے یا بندھی ہوئی ہے یا اس میں تیر رہی تھی بخلاف دریا کے، کیونکہ جب یہ (نہر) اپنے ارباب کی ملکیت ہے تو وہ جگہ جہاں لاش تیر رہی تھی ان کی ملکیت ہے جب کہ دریا ایسے نہیں ہے (یعنی وہ ملکیت نہیں ہے)۔

جامع مسجد میں پائے جانے والے مقتول میں کوئی قسامت نہیں، اور نہ ہی اس میں ہے کہ جو کسی شارع عام یا عام پل میں پائی جائے کیونکہ ملکیت اور قبضہ خاص جیسی کوئی چیز موجود نہیں۔ تاہم بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ ان جگہوں کا نظم و نسق اور ان کی دیکھ بھال عوام کے ذمے ہے لہٰذا ان کی حفاظت بھی ان کی ذمے داری ہے، پس جب وہ اس سے قاصر رہیں تو وہ ضامن ہوں گے

اور بیت المال ان کا مال ہے لہٰذا بیت المال سے دیت لے لی جائے گی۔ اسی طرح، عام منڈی میں پائے جانے والے مقتول میں بھی قسامت واجب نہیں ہوگی، کہ یہ وہ منڈیاں ہیں جو کسی کی ملکیت نہیں اور وہ سلطان (یعنی حکومت) کی منڈی ہے، کیونکہ جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضۂ خاص ہے تو یہ شارع عام کے مانند ہے، اس لیے کہ سلطان کی منڈی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہٰذا قسامت واجب نہیں ہوگی اور دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی حفاظت اور اس کا انتظام جماعت مسلمین کے ذمے ہے اس لئے اس سے قاصر رہنے پر وہ ضامن ہوں گے اور بیت المال عامۃ المسلمین کا مال ہے لہٰذا اس میں سے دیت لی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ان کی جماعت کی مسجد میں پایا جائے تو قسامت واجب نہیں ہوگی اور بیت المال میں دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ نہ تو کسی کی ملکیت ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضۂ خاص ہے اور قبضۂ عام دیت کا موجب ہوتا ہے نہ کہ قسامت کا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی اور اگر منڈی ملکیت ہو تو قسامت اور دیت واجب ہوں گی، لیکن کس پر واجب ہونگی، اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم ان شاء اللہ تعالٰے اس کے مقام پر کریں گے۔

جیل میں پائے جانے والے مقتول میں قسامت واجب نہ ہوگی کیونکہ ملکیت اور قبضۂ خاص معدوم ہیں، اس لیے کہ جیل والوں (یعنی قیدیوں) کو جیل میں کوئی تصرف حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو اس میں مقہور ہوتے ہیں، البتہ بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس پر قبضۂ عام ثابت ہے؛ علاوہ ازیں، جیل عامۃ المسلمین کے فائدے کے لیے ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ان کے حقوق کو وصول کرنے اور ان سے ضرر کو دور کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے اور قبضۂ عام سے دیت واجب ہوتی ہے نہ کہ قسامت، یہ طرفین کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ جیل والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ انہیں جیل میں ایک قسم کا تصرف حاصل ہے، تو یہ ایسے ہے گویا کہ جیل پر ان کا قبضہ ہے، لہٰذا اس کی حفاظت ان کے ذمے ہے۔

۸- جس جگہ مقتول ملے مقتول اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مقتول اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو جس جگہ وہ پایا جائے، چنانچہ غلام (قن)، مدبر، ام ولد، مکاتب یا ماذون اگر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ وہ (مقتول) اس کی ملک ہے اور اس کا اس کے گھر میں مقتول پایا جانا اس کے ہاتھوں مقتول ہونے کے مانند ہے اور اپنے مملوک کو قتل کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، البتہ مکاتب کی صورت میں مالک پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ (یعنی مکاتب) ان چیزوں کے ضمن میں آزاد ہے جن کا تعلق اس کی کمائی اور اس پر ہونے والے جرم کی دیت سے ہے، پس اس کی کمائی اور دیت پر اس کا حق ہے اور اس بارے میں مالک اجنبی کے مانند ہے، اور اس کا بار اس (مالک) کی برادری نہ اٹھائے گی کیونکہ مکاتب عقد کتابت کی وجہ سے مضمون ہوا ہے، اور یہ عقد مالک اور مکاتب کے حق میں ثابت ہے نہ کہ برادری کے حق میں۔ ماذون کی صورت میں اس پر ماذون کے قرضخواہوں کے حق میں اس کی قیمت واجب ہوگی، اگر اس کے ذمے کوئی قرض ہو کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس (ماذون) کی مالیت سے وابستہ ہے اور اس نے ان

سے حق کے محل کو تلف کر کے ان کا حق تلف کیا ہے لہٰذا اس کے قرضخواہوں کے حق میں اس پر اس کی قیمت ذاتی ہوگی اور یہ اس کے مال میں سے فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ نفس کا ضمان نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نفس تو مالک کی ملکیت ہے، بلکہ یہ تو مال کا ضمان ہے کیونکہ قرضخواہ اس کی مالیت سے وابستہ ہیں، لہٰذا یہ تلف کرنے کا ضمان ہے، اس لیے اس کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہوگا نہ کہ موجل طور پر؛ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اس کو آزاد کر لینے سے تلف کر دے۔ اور اگر اس کے ذمے کوئی قرض نہ ہو تو اس (مالک) پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح، اگر غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے مالک پر اس کی قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی۔ اسی طرح، اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کو اس کے جرم کی بابت کچھ معلوم نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ اگر گروی رکھا ہوا غلام گروی رکھانے والے یا گروی دار کے گھر میں مقتول پایا جائے، تو اگر وہ گروی رکھانے والے کے گھر میں مقتول پایا جائے تو قسامت نہیں ہوگی اور گھر والے پر قیمت آئے گی نہ کہ اس کی برادری پر کیونکہ وہ (غلام) تو اس (گھر کے مالک) کی ملکیت سے اور خود اپنی ملک کو قتل کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا اور ضمان تو واجب ہوتا ہے گروی رکھنے کے عقد کی بناء پر اور یہ عقد تو گروی کنندہ اور گروی دار کے حق میں ثابت ہوا ہے نہ کہ برادری کے حق میں لہٰذا اسکا حکم برادری پر لاگو نہ ہوگا۔ اور اگر وہ گروی دار کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور قیمت اس کی برادری پر واجب ہوں گے کیونکہ یہ ضمان عقد کی بناء پر نہیں بلکہ جرم کی وجہ سے واجب ہوا ہے کیونکہ اسکا اسکے گھر میں مقتول پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، مثل ایسے غلام کے کہ جسکو گروی نہیں رکھا گیا تھا اور وہ اس کے گھر میں مقتول پایا گیا۔ اور اگر ایسا ہو تو اس پر قسامت اور قیمت دونوں واجب ہوں گی، تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

قسامت اور دیت کے وجوب کا سبب

جہاں تک قسامت اور دیت کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب مدد کرنے میں اور اس جگہ کی حفاظت میں کوتاہی ہے جہاں مقتول پایا گیا ہے، اس شخص کی طرف سے کہ جس پر مدد کرنا اور حفاظت کرنا واجب تھا کیونکہ جب حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور باوجود قدرت کے اس نے حفاظت نہ کی تو وہ اپنے اوپر واجب حفاظت کو ترک کر کے کوتاہی کا مرتکب ہو گیا لہٰذا اس چیز سے آئندہ کے لیے باز رکھنے کے لیے اور واجب کے حصول کے واسطے اس کوتاہی پر اس کا مواخذہ کیا جائے گا اور جس شخص پر حفاظت اور مدد کرنے کی ذمے داری زیادہ خصوصیت سے ہوگی قسامت اور دیت کو برداشت کرنے کا بھی وہ زیادہ سزاوار ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کا زیادہ ذمے دار ہے لہٰذا اس کی طرف سے کوتاہی بلیغ تر ہے۔ علاوہ ازیں، جب اس جگہ کے ساتھ ملکیت یا تصرف کے قبضے کے طور پر اس کا تعلق خاص ہے تو اس جگہ کی منفعت بھی اس کے لیے ہے لہٰذا مدد کرنا اس کی ذمے داری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق الخراج بالضمان (منفعت ذمہ داری کے ساتھ ہے)؛ اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت . . .

یعنی جو" اس نے اچھے کام کیے اس کا فائدہ اسی کو ہوگا اور جو برے کام کیے اس کا نقصان بھی اسی کو ہوگا"۔ مزید برآں، جب مقتول ایسی جگہ پایا جائے جس سے کسی شخص یا جماعت کو خاص تعلق ہو، یا تو ملکیت کی بناء پر یا قبضے کی وجہ سے، اور قبضے سے مراد ہے اس میں تصرف تو ان پر الزام عائد ہوگا کہ انہوں نے اس کو قتل کیا ہے لہٰذا شریعت نے ان پر قسامت کو لازم کر دیا تاکہ ان سے اس الزام کو دور کیا جائے اور دیت کو واجب کر دیا کیونکہ مقتول ان کے درمیان پایا گیا ہے؛ اور جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا گیا تھا کہ کیا ہم اپنے اموال بھی خرچ کریں اور قسمیں بھی کھائیں تو آپ نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تمہاری قسمیں تو تمہارے خون کو بچانے کیلئے ہیں رہے تمہارے اموال تو وہ اس لیے کہ مقتول تمہارے بیچ میں پایا گیا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مقتول محلے میں پایا جائے تو قسامت اور دیت اہل محلہ پر واجب ہوں گی جس کی دلیل احادیث اور اجماع صحابہؓ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں؛ علاوہ ازیں، محلے کی حفاظت ان کی ذمے داری ہے اور محلے میں تصرف کے اختیار کا فائدہ بھی انہیں کی طرف لوٹتا ہے اور ان پر قتل کا الزام عائد ہوتا ہے لہٰذا ان پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر محلے کی مسجد یا محلے کے راستے میں پایا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ پس ان میں سے پچاس آدمی قسمیں کھائیں گے اور اگر (قسم کھانے والے) آدمیوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے بار دیگر قسم لی جائے گی تا آنکہ پچاس قسموں کی تعداد پوری ہو جائے کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے قسامت کے مردوں سے قسم لی تو وہ کل انچاس مرد تھے، چنانچہ آپ نے ان میں سے ایک مرد سے ایک بار اور قسم لی یہاں تک کہ پچاس قسمیں مکمل ہو گئیں، اور آپ نے یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کیا اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ سے اختلاف کیا ہو لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ مزید برآں، یہ قسمیں مقتول کے ولی کا حق ہیں، لہٰذا اس کو حق ہے کہ پوری تعداد میں قسمیں لے جن سے بھی ان کی تعداد پوری ہو سکے، سو اگر پچاس آدمیوں سے قسموں کی تعداد پوری ہو سکے تو وہ اس طرح پوری کر لے، اور اگر ممکن نہ ہو تو قسموں کی تعداد پوری وصول کر لے جو اس کا حق ہے۔ اور اگر تعداد پوری ہو جائے پھر ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کسی سے دوبارہ قسم لے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اصل میں تو یہ قسمیں پچاس آدمیوں کے لیے وضع کی گئی ہیں نہ کہ کسی ایک آدمی کے لیے، اور کسی ایک آدمی سے قسم کا تکرار تو تعداد کی کمی کی ضرورت کے تحت ہے اور تعداد کے پورا ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر محلے میں مختلف قبائل ہوں، اس میں صورت میں اگر اس میں پلاٹوں کے اہل خطہ[1] اور خریدار دونوں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق قسامت اور دیت اہل خطہ پر واجب ہوں گی جب تک کہ ان میں سے کوئی بھی آدمی باقی ہو، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اہل خطہ اور خریدار سب پر واجب ہوں گی۔ امام ابو یوسف کے قول توجیہ یہ ہے کہ اہل خطہ پر واجب ہونا ملکیت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے اور ملکیت خریداروں کی بھی ثابت ہے اسی لیے تو یہ حکم ہے کہ اگر اہل خطہ میں سے کوئی نہ ہو تو قسامت خریداروں پر واجب ہوگی۔ طرفین کے قول کی توجیہ

---

[1] جن کے نام زمین الاٹ کی گئی ہو

یہ ہے کہ اہل خطہ ملکیت میں اصل ہیں کیونکہ ابتدائی ملکیت تو ان کے حق میں ثابت ہے اور ان کی طرف سے خریداروں کو منتقل ہوئی ہے لہٰذا محلے کی مدد اور اس کی حفاظت کے وہ زیادہ ذمے دار ہیں بہ نسبت خریداروں کے لہٰذا قسامت اور دیت کے وجوب کے بھی وہ زیادہ سزاوار ہیں، اور ان کے درمیان خریدار تو اجنبی کے مانند ہے لہٰذا جب تک اہل خطہ میں سے کوئی شخص باقی ہے یہ خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اسکے (مسئلے کے) اس جواب کو کوفہ میں اپنے مشاہدے پر مبنی کیا تھا کہ کوفہ میں محلے کے معاملے کی تدبیر کرنا اہل خطہ کی ذمے داری تھی جب کہ امام ابویوسفؒ نے محلے کے اشراف کو محلے کی دیکھ بھال کی تدبیر کرتے ہوئے دیکھا خواہ وہ اہل خطہ میں سے ہوں یا نہیں لہٰذا انہوں نے جواب کی بنا اس پر رکھی، چنانچہ اس طرح ان دونوں کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ہر دو نے حفاظت اور مدد کے مفہوم پر اعتماد کیا ہے۔ اور اگر اہل خطہ نہ ہوں اور محلے میں مکانوں کے مالکان اور سکونت پذیر (OCCUPANTS) لوگ ہوں تو دیت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مالکوں پر ہوگی نہ کہ سکونت پذیر لوگوں پر جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان سب پر ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر قسامت واجب کی تھی جب کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے؛ علاوہ ازیں، سکونت پذیر کو گھر پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے جیسے مالک کو اس کی ملکیت کا اختصاص حاصل ہے اور قبضہ خاص قسامت کے وجوب کے لیے کافی ہوتا ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سکونت پذیر لوگوں کی بہ نسبت مالک پر زیادہ ذمے داری عائد ہوتی ہے اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی کیونکہ اس کا اختصاص ملکیت کا اختصاص ہے اور یہ قبضے کے اختصاص سے قوی تر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ساکن لوگ ایک عرصے تک سکونت اختیار کرتے ہیں پھر نقل مکانی کر جاتے ہیں۔ رہا خیبر کے یہودیوں پر قسامت کو واجب کرنے کی دلیل تو یہ ناقابل تسلیم ہے کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو ان کی املاک پر برقرار رکھا تھا اور ان کے سروں پر جزیہ لاگو کیا تھا اور ان سے جو کچھ لیا جاتا تھا وہ جزیے کے طور پر لیا جاتا تھا نہ کہ کرائے کے طور پر۔

اگر کشتی میں کوئی مقتول پایا جائے تو اگر کشتی کے مالکوں کے سوا کوئی سوار نہ ہوں تو قسامت اور دیت کشتی کے مالکوں اور کشتی چلانے والوں پر، خواہ وہ مالک ہوں یا نہ ہوں، واجب ہوں گی؛ اور اگر ان کے علاوہ اس میں کچھ سوار بھی ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی اور یہ جواب بظاہر امام ابویوسفؒ کے اس قول کی تائید کرتا ہے جس کی رو سے وہ مالکوں اور سکونت پذیر لوگوں سب پر قسامہ اور دیت کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کشتی اور محلے میں فرق کرتے ہیں کیونکہ کشتی تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے لہٰذا اس کے ضمن میں قبضے کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ ملکیت کا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب سواری کے جانور پر کوئی مقتول پایا جائے، بخلاف گھر کے کیونکہ گھر کا منتقل ہونا یا تحویل ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کی بابت حتی الامکان ملکیت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ قبضے کا۔ اسی طرح، بیل گاڑی (یا تانگہ، ریڑھا وغیرہ) ہے، اس کا حکم وہی ہے جو کشتی کا ہے کیونکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل اور تحویل ہوتی ہے۔
اگر مقتول اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اپنی پیٹھ پر اٹھا رکھا ہو تو اس آدمی پر

۔ قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ مقتول اس کے قبضے میں ہے۔ اور اگر کوئی زخمی، جس میں ابھی رمق باقی ہو، اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اٹھا رکھا ہو اور وہ اس کو اٹھا کر اس کے گھر والوں کے پاس لے آئے، وہ ایک دن یا دو دن زندہ رہے پھر مر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کا قیاس ہے، کہ وہ ضامن ہوگا۔ اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والے کا اس پر قبضہ اس کے زخمی ہونے کی حالت میں ثابت ہے تو جب اس زخم سے اس کی موت واقع ہوئی تو یہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے قبضے میں اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ یہ اس مسئلے کی فرع ہے کہ اگر کوئی شخص ایک قبیلے میں زخمی کیا جائے پھر وہ کسی اور قبیلے میں آجائے اور وہاں اس کی موت واقع ہو جائے، اور اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ (مقتول) سواری کے جانور پر ہو اور اس جانور کو پیچھے سے ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا اور اس پر کوئی سوار بھی ہو تو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ وہ اس کے قبضے میں ہے اور اگر ہانکنے والا، کھینچنے والا اور سوار اکٹھے ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی کیوں کہ مقتول ان کے قبضے میں ہے تو یہ ایسے ہوگیا گویا کہ وہ ان کے گھر میں پایا گیا ہے۔ اور اگر وہ ایسے جانور پر پایا جائے جس کا کوئی ہانکنے والا، کھینچنے والا یا سوار نہ ہو، تو اگر وہ جگہ کسی کی ملکیت ہے تو قسامت اور دیت اس مالک پر واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو قریب ترین جگہ ہوگی جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس (کے باشندوں) پر واجب ہوں گی اور اگر کوئی ایسی جگہ قریب نہ ہو جہاں سے آواز سنائی دے سکے تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بتائی۔ اور اگر جانور کسی کوچے میں پایا جائے تو اس کوچے کے باشندوں پر واجب ہوں گی۔

اسی طرح، اگر وہ (مقتول) کسی بیابان میں پایا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ جگہ جہاں وہ پایا گیا ہے کسی آدمی کی ملکیت ہے تو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور قریوں میں سے ایسی قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر واجب ہوں گی جہاں سے اس تک آواز پہنچتی ہو اور اگر وہاں سے آواز نہ پہنچ سکتی ہو تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے مقتول کا مسئلہ بیان کیا ہے جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا ہو کہ اس کو قریب تر بستی سے منسوب کر دیا جائے گا کیونکہ ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک ایسے مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حکم فرمایا تھا کہ اس کو ان دو بستیوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ اسی طرح، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایک مقتول کے بارے میں روایت ہے جو وادعہ اور ارحب (دو بستیوں) کے درمیان پایا گیا تھا اور وہاں کے عامل (حاکم) نے آپ کی طرف اس کے بارے میں خط لکھا تھا، اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے لکھا کہ اس جگہ سے دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپو، پھر ان دونوں میں سے جو قریب تر ہو ان پر (قسامت اور دیت) عائد کرو، چنانچہ مقتول کو وادعہ کے قریب تر پایا گیا، لہٰذا ان پر قسامت اور دیت عائد کر دی گئیں۔ یہ سارا حکم اس بات پر محمول ہے کہ جب اس جگہ آواز پہنچ سکتی ہو جہاں مقتول پایا جائے؛ امام محمدؒ نے الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، جس کو کرخی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور فقرہ وہ ہے جس کا ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

اسی طرح، اگر وہ دو راستوں کے درمیان میں پایا جائے تو قسامت اور دیت ان میں سے قریب تر پر واجب ہوں گی۔ اگر کسی بیابان میں لشکر کے کیمپ میں (مقتول) پایا جائے، تو اگر اس زمین کے کہ جہاں مقتول پایا گیا مالک ہوں تو قسامت اور دیت اس زمین کے مالکان پر واجب ہوں گی کیونکہ اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی ان پر زیادہ ذمے داری عائد ہوتی ہے لہٰذا وہ قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کے زیادہ سزاوار ہیں۔ یہ طرفین کے قاعدے کے بموجب ہے کیونکہ لشکر سکان کی مانند ہے اور قسامت طرفین کے قاعدے کے مطابق مالکین پر ہوتی ہے نہ ساکنین پر جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کی رو سے اس کے حکم کا تعلق ہے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی کی ملک میں پایا جائے، مثلاً وہ کسی خیمے کے اندر پایا جائے تو اس خیمے میں جو لوگ اقامت پذیر ہوں گے ان پر اور ان کی برادریوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ صاحب خیمہ دوسرے اہل لشکر کی بہ نسبت اس جگہ سے خاص تعلق رکھتا ہے اور اس کی حیثیت ایسے ہے جیسے اہل محلہ کے ساتھ صاحب خانہ کی ہوتی ہے، اور اگر گھر کے اندر مقتول پایا جائے تو گھر والے پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہیں نہ کہ اہل محلہ پر، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ خیمے سے باہر پایا جائے تو قریب ترین خیمے پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی۔ ظاہر الروایۃ میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ قریب ترین قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا زیادہ سزاوار ہے، بدلیل مذکورہ۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر خیموں کے درمیان لاش ملے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی ۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے محلے میں لاش پائی جائے، اس روایت پر محمول کرتے ہوئے خیموں کو محلے کے مانند قرار دیا گیا ہے ۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب لشکر کی دشمن سے مڈبھیڑ نہ ہوئی ہو اور اگر ان کی دشمن سے مڈبھیڑ ہوئی ہو اور انہوں نے قتال کیا ہو پھر اگر ان کے درمیان کوئی لاش ملے تو قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ جب ان کی دشمن سے مڈبھیڑ ہوگئی اور انہوں نے قتال کیا تو ظاہر ہے کہ دشمن نے اس کو قتل کیا ہوگا نہ کہ مسلمانوں نے، کیونکہ مسلمان ایک دوسرے کو قتل نہیں کرتے۔

اگر کسی بستی کے پاس کسی شخص کی مملوکہ زمین میں لاش ملے اور زمین کا مالک اس بستی کا باشندہ نہ ہو تو قسامت اور دیت زمین کے مالک پر واجب ہوں گی نہ کہ بستی کے باشندوں پر کیونکہ زمین کا مالک اپنی زمین کی حفاظت اور مدد کا زیادہ ذمے دار ہے بہ نسبت بستی والوں کے لہٰذا قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا وہ زیادہ سزاوار ہے، جیسے محلے والوں کے ساتھ صاحب خانہ ہوتا ہے۔ اور اگر لاش کسی آدمی کے گھر میں پائی جائے اور صاحب خانہ اہل قسامت میں سے ہو تو قسامت اور دیت صاحب خانہ اور اس کی برادری پر واجب ہوں گی۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، اور برادری کے حاضر اور غیر حاضر ہونے میں فرق نہیں کیا جب کہ امام زفرؒ اور یعقوبؒ کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قسامت صاحب خانہ اور اس کی برادری پر واجب ہوگی، خواہ برادری والے حاضر ہوں یا غیر حاضر۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ برادری پر قسامت واجب نہیں ہوگی؛ اس میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر برادری والے شہر میں موجود ہوں تو وہ قسامت میں شامل ہوں گے اور اگر وہ

غیر حاضر ہوں تو قسامت صاحب خانہ پر واجب ہوگی، اس سے بتکرار قسم لی جائے گی، اور دیت اس پر اور اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ جہاں تک موجود ہونے کی صورت میں قسامت میں برادری کے شامل ہونے کا تعلق ہے تو یہ طرفین کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کہ برادری پر قسامت واجب نہ ہوگی کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ وہ قسامہ میں شامل نہ ہوں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب ان پر دیت لاگو ہوگی تو ان پر قسامت بھی عائد ہوگی، جیسے اہل محلہ پر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صاحب خانہ کو مدد، ولایت اور الزام کے لیے خصوصیت حاصل ہے، لہٰذا اس کی برادری اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگی، جیسے اہل محلہ دوسرے لوگوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برادری والے حاضر ہوں تو گھر کی حفاظت اور اس کی مدد ان پر لازم ہے، اسی طرح کہ جیسے صاحب خانہ پر لازم ہے، اسی طرح ان پر بھی قتل کا ویسے ہی الزام عائد ہوتا ہے جیسے صاحب خانہ پر ہوتا ہے، پس وجوب قسامت کے سبب میں وہ اس کے ساتھ شریک ہیں لہٰذا وہ قسامت میں بھی اس کے ساتھ شریک ہوں گے، اس طرح ان کے حاضر اور غیر حاضر ہونے سے فرق پڑتا ہے، جیسا کہ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ غیر حاضر پر الزام کے مفہوم کا نہ پایا جانا ظاہر بات ہے اسی طرح مدد کا مفہوم ہے کیونکہ اس جگہ ان کی طرف سے مدد نہیں پہنچ سکتی، البتہ ان پر دیت واجب ہوگی کیونکہ برادری پر دیت کے واجب ہونے کا تعلق الزام سے نہیں ہے، چنانچہ وہ نامعلوم قاتل کی طرف سے بھی دیت کو برداشت کرتے ہیں اگر وہ (قاتل) نابالغ یا پاگل ہو یا اس نے غلطی سے قتل کیا ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ گھر میں کوئی شخص سکونت پذیر تھا یا وہ خالی اور مقفل تھا اور اس میں لاش پائی گئی، ہر صورت میں صاحب خانہ اور اس کی برادری پر قسامہ اور دیت واجب ہوں گی ~~امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ~~ عنہما کے قاعدے کے مطابق تو بات ظاہر ہے کیونکہ وہ دونوں تو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں سکونت کا نہیں، لہٰذا اس میں سکونت پذیر پر واجب ٹھہراتے ہیں اس لیے کہ اس کو گھر پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے اور یہاں وہ پایا نہیں گیا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ جس جگہ مقتول پایا گیا وہ کسی شخص کی خاص ملکیت ہے یا وہ مشترکہ ملکیت ہے، قسامہ اور دیت تو ارباب ملک پر واجب ہوں گی، بدلیل مذکورہ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شرکاء کے حصے برابر ہیں یا مختلف، قسامت اور دیت ان سب پر یکساں طور پر واجب ہوں گی، چنانچہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کی اس طرح مشترکہ ملکیت ہے کہ ایک آدمی دو تہائی حصے کا مالک ہے جب کہ دوسرا آدمی ایک تہائی حصے کا تو قسامت ان دونوں کی برادریوں پر نصف نصف واجب ہوگی اور اس میں سروں کی تعداد کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حصوں کی مقدار کا، جیسے شفعہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ گھر کی حفاظت ہر دو پر واجب ہے اور حفاظت کم و بیش نہیں ہوتی، اسی لیے استحقاق شفعہ میں وہ دونوں برابر ہوتے ہیں کیونکہ یہ استحقاق دخیل کے ضرر کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ (ضرر) ملکیت کی مقدار کے کم و بیش ہونے سے کم و بیش نہیں ہوتا۔

(امام محمدؒ نے) الجامع الصغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص گھر فروخت کرے اور اس پر خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل کوئی لاش پائی جائے تو قسامت اور دیت فروخت کنندہ پر واجب ہوں گی،

بشرطیکہ اس فروخت میں کوئی خیار نہ ہو اور اگر اس میں کوئی خیار ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اس شخص پر دیت واجب ہوگی کہ جس کے قبضے میں گھر ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر فروخت میں کوئی خیار نہ ہو تو گھر کے مالک پر واجب ہوگی اور اگر اس میں خیار ہو تو اس پر واجب ہوگی جس کا وہ گھر ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کے نزدیک دیت خریدار پر واجب ہوگی، البتہ اگر فروخت کنندہ کو خیار حاصل ہو تو پھر دیت اس پر واجب ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر خیار نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہوتی ہے اور اگر خریدار کو خیار حاصل ہو پھر بھی ملکیت اسی کی ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک خریدار کو خیار کا حاصل ہونا مال فروخت شدہ کے اس کی ملکیت میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے، اور اگر خیار فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو ملکیت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا خیار مال فروخت شدہ کو اس کی ملکیت سے زائل کرنے میں مانع ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس میں خیار نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہے اور فروخت کنندہ کو قبضے کی ایک صورت، بغیر تصرّف کے حاصل ہے اور قبضے کی صورت کو قسامت میں کوئی دخل حاصل نہیں، جیسے امانت دار کا قبضہ ہوتا ہے، للذا قسامت اور دیت خریدار پر واجب ہوں گی۔ اور اگر اس میں خیار ہو تو جس کا گھر ہو جائے گا اس پر واجب ہوں گی کیونکہ اگر وہ فروخت کنندہ کا ہو گیا تو بیع فسخ ہو گئی اور ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ ہوئی ہی نہیں تھی اور اگر یہ خریدار کا ہو گیا تو بیع پختہ ہو گئی اور یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ عقد بیع کے ذریعے، عقد کے وجود کے وقت سے ہی، اس کا مالک بن گیا تھا۔ جہاں تک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے موقف کی صحیح کا تعلق ہے تو بظاہر یہ مشکل ہے کیونکہ آپ ایسی چیز کے ضمن میں کہ جس میں منتقل اور تحویل ہونے کا امکان ہو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قبضے کا، اگرچہ وہ قبضہ تصرّف کا ہو جیسا کہ سکونت پذیر کا قبضہ ہوتا ہے، جب کہ فروخت کنندہ کے لیے قبضے کی ایک صورت، بدوں تصرّف کے، ثابت ہے تو اس کا تو بدرجۂ اولیٰ اعتبار نہیں کرنا چاہیئے۔ لیکن حقیقت میں اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ اس کا وجوب حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حفاظت در حقیقت قبضے سے ہوتی ہے البتہ حفاظت کو ملکیت سے منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ قبضے کا استحقاق بالعموم اس کی بدولت ہوتا ہے للذا یہ قبضے کے قائم مقام ہے اسلیئے حقیقی حفاظت والی چیز سے اس کو منسوب کرنا اولیٰ ہے، البتہ مطلق قبضے کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ ملکیت کی بدولت جس قبضے کا استحقاق بنتا ہے (اسی کا اعتبار ہوتا ہے) اور اس قبضے کا استحقاق تو ملکیت کی بدولت حاصل ہوا ہے، بخلاف سکونت پذیر کے قبضے کے۔

خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا

اگر کوئی شخص خود اپنے گھر میں مقتول پایا جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس کے وارثوں کے حق میں اس کی برادری پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی، جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس میں کوئی چیز واجب نہ ہو گی اور یہی قول امام زفرؒ اور حسن بن زیاد کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی قول روایت کیا گیا ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا قتل ہوا ہے اور گھر اس کی ملکیت ہے اور اس کی موت پر گھر وارثوں کی ملکیت بن

گیا ہے اور موت قتل نہیں ہے کیونکہ قتل قاتل کا فعل ہے اور موت میں کسی کا دخل نہیں ہے بلکہ یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا فعل ہے، سو وہ وارثوں کی ملکیت میں قتل نہیں کیا گیا، لہٰذا وارثوں اور ان کی برادریوں پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے؛ علاوہ ازیں، اس کا خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا خود اپنے ہاتھوں قتل ہونے کے مانند ہے۔ گویا کہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، اس لیے خون رائیگاں ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت میں معتبر مقتول کے دکھائی دینے کا وقت ہے نہ کہ قتل کے وجود کا وقت، بایں دلیل کہ جو (وارث یا برادری کا آدمی) اس سے پہلے مرجائے وہ دیت (کی ادائیگی) میں شامل نہ ہوگا، اور مقتول کے پائے جانے کے وقت گھر وارثوں کی ملکیت ہے لہٰذا قسامت اور دیت ان پر اور ان کی برادریوں پر جب ہوں گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے بیٹے کے گھر میں مقتول پایا جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان پر اور ان کی برادریوں پر دیت کیوں کر واجب ہوگی جب کہ دیت ان کے حق میں واجب ہے تو بیک وقت ان کے حق میں اور ان کے خلاف کیوں کر واجب ہوگی۔ اسی طرح، ان کی برادری دیت کو ان کی طرف سے اور انہیں کے حق میں کیونکر برداشت کرے گی، اور یہ تو ان کے حق میں اور ان میں خلاف واجب کرنا ہے اور یہ ممتنع ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ دیت ان کے حق میں واجب ہوگی بلکہ یہ تو مقتول کے حق میں واجب ہوگی کیونکہ یہ اس کے نفس کا بدل ہے لہٰذا اس کے حق میں ہوگی۔ یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ اس (دیت) سے اس کی تجہیز و تکفین کی جاتی ہے اس سے اس کے قرض چکائے جاتے اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں، پھر اس کی حاجت سے جو بچ رہتا ہے اس کے حقدار اس کے وارث ہوتے ہیں کیونکہ میت کو اب اس کی کوئی حاجت نہیں رہی، اور ورثا تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہوگیا گویا کہ باپ اپنے بیٹے کے گھر میں یا ایسے کنوئیں میں مقتول پایا گیا ہے جس کو اس کے بیٹے نے کھودا تھا، کیا اس صورت میں قسامت اور دیت اس بیٹے اور اس کی برادری پر واجب نہیں ہوتیں؟ اور یہ ممتنع نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اگر ہم قتل کے وجود کے وقت کا اعتبار کریں تو یہ بھی ممکن ہے کیونکہ یہ اس کی برادری پر اس لیے واجب ہوتی ہیں کہ انہوں نے گھر کی حفاظت میں کوتاہی کی، پس ان پر دیت مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوگی پھر جب وہ اس کی حاجت سے فارغ ہوجائے گی تو اس سے اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی آدمی کا بیٹا یا اس کا بھائی اس کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے بیٹے یا اس کے بھائی کی دیت اس کی برادری پر واجب ہوگی، اگرچہ وہ اس کا وارث ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی یعنی یہ کہ گھر میں قتل کا وجود ایسے ہے کہ جیسے گھر کے مالک نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، لہٰذا مقتول کے حق میں اس کی برادری پر اس کی ذمے داری عائد ہوگی پھر [illegible]ثت کے طریقے سے گھر کا مالک اس کا حقدار بن جائے گا۔ اور اگر مکاتب خود اپنے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ اس کا گھر مقتول کے ظہور کے وقت اس کے وارثوں کی ملکیت نہیں ہے بلکہ یہ خود اس کی ملکیت کے حکم پر ہے تا آنکہ وہ بدل کتابت ادا کر دے تو یہ ایسے ہوگیا گویا کہ اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہٰذا اس کا خون رائیگاں ہے۔

دو آدمی ایک کمرے میں تھے، ان کے ساتھ کوئی تیسرا آدمی نہیں تھا ان میں سے ایک ذبح شدہ پایا گیا۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ دوسرے آدمی سے دیت کا ضمان لیا جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کے ساتھی نے اس کو قتل کیا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے خودکشی کی ہو للہٰذا اس شک کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ اس کو اس کے ساتھی نے قتل کیا ہے کیونکہ ظاہر اور اغلب بات یہ ہے کہ انسان خودکشی نہیں کرتا اور ظاہر کے خلاف احتمال کالعدم ہوتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قسم کا احتمال تو محلے میں پائے جانے والے مقتول کی بابت بھی ثابت ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

قسامت اور دیت کے تحت کون لوگ آتے ہیں

جہاں تک اس چیز کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قسامت اور دیت اگر واجب ہو جائیں تو اس کے ضمن میں کون لوگ آتے ہیں اور کون نہیں آتے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ بچہ اور پاگل اس میں شامل نہیں ہوں گے خواہ مقتول کسی بھی جگہ پایا جائے، خواہ وہ ان کی ملکیت میں پایا جائے یا ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ کیونکہ قسامت قسم ہے اور یہ دونوں قسم کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں، اسی لیے جملہ دعووں میں ان دونوں سے قسم نہیں لی جاتی، علاوہ ازیں، قسامت تو اس پر واجب ہوتی ہے جو مدد کرنے کے اہل ہوں جب کہ یہ دونوں مدد کرنے کے اہل نہیں ہیں، للہٰذا ان پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور اگر لاش ان کی ملکیت میں پائی جائے تو ان کی برادری پر واجب ہوگی کیونکہ انہوں نے مدد کو ترک کر کے، جو کہ ان پر لازم تھی، کوتاہی کی ہے۔ کیا برادری کے ساتھ یہ دونوں بھی دیت (ادا کرنے) میں شامل ہوں گے؟ اگر لاش ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ میں پائی جائے، مثلاً محلے میں یا کسی آدمی کی ملکیت میں، تو یہ دونوں اس میں شامل نہیں ہوں گے اور اگر وہ ان کی ملکیت میں پائی جائے تو وہ شامل ہوں گے کیونکہ ان کی ملکیت میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے اور ان سے ان کے افعال کا ضمان لیا جاتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے یہ دونوں برادری کے ساتھ دیت میں قطعی طور پر شامل نہیں ہوں گے، لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ قتل کا ضمان ہے اور قتل ایک فعل ہے اور بچے اور پاگل کا ان کے افعال پر مواخذہ ہوتا ہے۔

مجور غلام، مدبر اور ام ولد قسامہ اور دیت میں شامل نہیں ہوں گے کیونکہ ان سے عام طور پر مدد نہیں لی جاتی اور یہ مال کے مالک ہونے کے بھی اہل نہیں ہیں، للہٰذا ان پر دیت لاگو نہیں ہوگی۔ جہاں تک ماذون اور مکاتب کا تعلق ہے تو وہ دونوں ایسی قسامت کے تحت نہیں داخل ہوں گے جو ایسے مقتول کی بابت واجب ہو جو ان کے گھر کے سوا کسی دوسری جگہ میں پایا گیا ہو اور اگر وہ ان کے گھر میں پایا جائے، تو ماذون پر اگر قرض نہ ہو تو اس پر قسامت واجب نہ ہوگی بلکہ اس کے مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی؛ یہ از روئے استحسان ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس پر قسامت واجب ہو۔ جب وہ قسم کھا لے تو مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ غلام قسم کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دعووں میں اس سے قسم

لی جاتی ہے' اور اس کے گھر میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے غلطی سے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے اور اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کر دے تو مالک کو اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہے تو اس کو حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ قسم لینے کا فائدہ ایک سبب سے قسامت کا جاری ہونا ہے اور وہ ہے قسم سے انکار، کیونکہ اس باب میں قسم سے انکار کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو قید کیا جاتا ہے تا آنکہ وہ قسم کھا لے یا اقبال جرم کر لے اور اگر وہ قتل خطا کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کے مالک کے خلاف اقرار ہے' لہٰذا قسم لینا مفید نہیں ہے' اس لیے اس پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے۔ اور اگر اس پر دین ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ چاہیئے کہ قسامت غلام پر واجب ہو کیونکہ ان کے نزدیک مالک اپنے ماذون اور مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا' لہٰذا وہ گھر کا مالک نہیں ہے۔ استحسان یہ ہے کہ مالک پر واجب ہو کیونکہ اگرچہ وہ (گھر) مالک کی ملکیت نہیں ہے لیکن قرضخواہ بھی تو اس کے مالک نہیں ہیں' اور غلام کی کوئی ملکیت نہیں ہے اور مالک تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین ہے اس لیے قسامت اس پر واجب ہوگی؛ علاوہ ازیں' مالک کا گھر میں ایک حق ہے اور وہ حق یہ ہے کہ قرضخواہوں کا قرض ادا کر کے اس گھر کو اپنے لیے فارغ کر لے' لہٰذا قسامت کے واجب کیے جانے کا وہ بدرجۂ اولیٰ سزاوار ہے۔

جہاں تک مکاتب کا تعلق ہے کہ اگر اس کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں مقتول کا ملنا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے لہٰذا اس کے مالک پر واجب نہ ہوگی جیسے اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب وہ ذاتی ارتکاب کرے۔ اور کیا اس پر قسامت واجب ہوگی؛ قاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس سے بار بار قسم لی جائے گی' سو اگر وہ قسم کھا لے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی؛ سوائے دس دراہم کے' کیونکہ مکاتب کی برادری وہ خود ہی ہے اور قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ (غلام کو) حوالے نہ کرنے کے بدلے میں واجب ہوتی ہے لہٰذا فی الفور واجب الادا ہوگی' جیسے مدبر کے جرم کرنے پر مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اگر مقتول مکاتب کا مالک ہو تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو بھی کمتر ہوگی اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے' اور قیمت فی الفور واجب الادا ہوگی نہ کہ مؤجل طور پر' بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

عورت ایسے مقتول کی بابت قسامت اور دیت میں شامل نہیں ہوگی جو اس کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ پایا جائے کیونکہ ان دونوں کا وجوب نصرت کے طریقے سے ہوتا ہے جب کہ وہ اہل نصرت میں سے نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کے گھر میں یا اس کی بستی میں پایا جائے جہاں اس کے سوا کوئی اور نہ ہو تو اس پر قسامت واجب ہوگی' چنانچہ اس سے قسم لی جائے گی اور قسموں کا تکرار کیا جائے گا۔ یہ طرفین کا قول ہے جب کہ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس پر واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت کا لازم ہونا نصرت کے لازم ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ وہ اہل نصرت میں سے نہیں ہے لہٰذا وہ قسامت کے تحت نہیں آئے گی' اسی لیے وہ اہل محلہ کے ساتھ قسامت میں شامل نہیں ہوتی۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک پر (قسامت کے) واجب ہونے کا سبب ملکیت بمع قسامت کی اہلیت ہے اور وہ سبب اس کے حق میں پایا گیا ہے۔ جہاں تک ملکیت

کا تعلق ہے تو وہ اس کے حق میں ثابت ہے، رہی اہلیت تو وہ اس لیے (ثابت ہے) کہ قسامت قسم ہے اور وہ قسم کھانے کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا وہ دیکھتے نہیں کہ تمام حقوق کے ضمن میں اس سے قسم لی جاتی ہے۔ اور نصرت کے مفہوم کا لحاظ فی الجملہ کیا جاتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد میں، جیسے سفر میں مشقت ہے۔ کیا وہ برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہو گی؟ طحاوی نے جو ذکر کیا ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس میں شامل نہیں ہو گی، کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ (اہل دیت کا بار) اٹھانے میں شامل نہیں ہو گا الا یہ کہ وہ مرد، عاقل اور بالغ ہو تو جب اپنی طرف سے قتل کا ذاتی ارتکاب کیے جانے پر بھی وہ شامل نہیں ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ شامل نہیں ہو گی۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں عورت برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہو گی اور انہوں نے طحاوی رحمہ اللہ کے قول کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ قاتل ہر حال میں دیت میں شامل ہو گا۔

قسامت اور دیت میں نابینا، حد قذف کا سزایاب اور کافر شامل ہوں گے کیونکہ یہ قسم لیے جانے اور حفاظت کے اہل لوگوں میں سے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قسامت اور دیت سے ابراء

قسامت اور دیت سے ابراء (بری کرنے) کی دو قسمیں ہیں، صراحت کے ساتھ اور دلالۃً۔ صراحت سے مراد ہے کہ وہ صاف طور پر ابراء کا لفظ بولے یا کوئی ایسا لفظ بولے جو اس کے قائم مقام ہو، مثلاً وہ کہے کہ میں نے بری کیا یا میں نے ساقط کیا یا میں نے معاف کیا یا اسی طرح کا کوئی اور لفظ، کیونکہ ابراء کا رکن ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو ابرا کی اہلیت رکھتا ہے اور ایسے محل میں ہوا ہے جو برارت کی قابلیت رکھتا ہے لہٰذا یہ صحیح ہے۔ رہا دلالۃً ابراء تو وہ یوں کہ مقتول کا ولی اہل محلہ کے سوا کسی اور آدمی پر قتل کا دعویٰ کرے تو اہل محلہ قسامت اور دیت سے بری ہو جائیں گے، کیونکہ مقتول کا محلے میں پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ مدعیٰ علیہ قاتل ہے، پس اس پر ولی کی طرف سے دعویٰ کا کیا جانا اہل محلہ کی طرف سے قتل کی نفی ہے، لہٰذا یہ قسامت اور دیت سے ان کی برارت کو متضمن ہے۔ تو اگر وہ مدعیٰ علیہ کے خلاف گواہ قائم کر دے تو فبہا ورنہ پھر مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی، سو اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تاآنکہ وہ قسم کھالے یا اقبال جرم کرلے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک دیت کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر ولی کے اس دعویٰ کے حق میں محلے کے دو آدمی گواہی دیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دعوے سے قبل گواہی کو قبول کرنے میں رکاوٹ توالزام تھا اور وہ برارت سے دور ہو گیا لہٰذا گواہی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دو لحاظ سے ان کی گواہی میں الزام قائم ہے، ایک تو یہ کہ ممکن ہے کہ اس نے ان کو اس لیے بری کیا ہو کہ یہ ابراء ان کی گواہی کو صحیح بنانے کا ذریعہ بنے اور دوسرے یہ کہ ابراء سے اس نے ان پر احسان کیا ہے کہ ان سے قسامت اور دیت کو ساقط کر دیا لہٰذا ممکن ہے کہ وہ اس کا بدلہ دینا چاہتے ہوں، اور گواہی تو ایک لحاظ سے الزام کے پائے جانے پر رد کر دی جاتی ہے دو لحاظ سے پائے جانے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ رد کی جائے

گی ۔ علاوہ ازیں، اہل محلہ اس دعوے میں فریق تھے لہٰذا ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی خواہ وہ ابراء کی بدولت فریق نہ بھی رہے ہوں کیونکہ ان کو فریق بنانے والا سبب تو برقرار ہے اور وہ سبب ہے ان کے مابین مقتول کا پایا جانا۔ اس کی مثال مقدمے کے وکیل کی ہے کہ وہ مقدمہ لڑے اور پھر معزول کر دیا جائے اور بعد میں گواہی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اگر مقتول کا ولی محلے کے کسی معین شخص پر دعویٰ کرے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق قسامت اور دیت اپنے حال پر برقرار رہیں گی۔ جبکہ عبداللہ بن المبارک نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے بھی ایسے ہی روایت کیا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قیاس تو یہی ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے مگر ہم نے منقول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ابن المبارک کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ولی کا ان میں سے کسی ایک شخص کو معین کر دینا دوسروں کو دلالۃً بری کر دینا ہے لہٰذا ان سے قسامت اسی طرح ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اگر وہ صراحتاً ان کو بری کر دے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قاتل ظاہرہ طور پر اہل محلہ میں سے ایک شخص ہے اور ولی کا بھی یہی حال ہے البتہ اس نے تعیین کر دی ہے اور اس تعیین میں وہ مورد الزام ہے لہٰذا اس کی تعیین کو گواہیوں کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کے بغیر قسامت کا حکم ساقط نہیں کیا جائے گا، پس اگر وہ اپنے دعوے پر اہل محلہ کے سوا دوسرے لوگوں کی گواہی قائم کر دے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا، چنانچہ اگر قتل عمد ہو تو قصاص واجب ہو گا اور اگر قتل خطا ہو تو خون بہا۔ اور اگر محلے میں سے دو گواہ اس پر گواہی دیں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے جو ظاہر الروایۃ ہے اس کے مطابق ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس دعوے کے بعد بھی مقدمہ برقرار ہے، پس گواہ فریق مقدمہ ہے کیونکہ وہ اپنی گواہی کے ذریعے خود کو مقدمے سے باہر کرنا چاہتا ہے اور فریق مقدمہ گواہ نہیں بن سکتا؛ تو جب اس پر اہل محلہ کی گواہی قبول نہیں کی گئی اور اس نے دوسری کوئی گواہی قائم نہیں کی تو اہل محلہ کے ذمے قسامت اپنے حال پر برقرار رہی، مدعیٰ علیہ اور دونوں گواہ اہل محلہ کے ساتھ مل کر قسم کھائیں گے حتیٰ کہ اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ اہل محلہ کے ساتھ گواہوں سے کس طرح کی قسم لی جائے گی؟ طرفین کے نزدیک وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں فلاں شخص کے سوا اس کے کسی قاتل کا علم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اللہ جل شانہٗ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور اس کے علاوہ مزید کچھ نہیں کہیں گے کیونکہ ان کے نزدیک تو مشہود علیہ قاتل ہے لہٰذا (قاتل کی بابت ان کے) علم پر ان سے قسم لینے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا جو قول ہے وہ اولیٰ ہے کیونکہ ان کے قول میں قسامت کے موضوع کی رعایت پائی جاتی ہے اور وہ موضوع ہے حتی قسم اور ممکنہ مقدار علم دونوں کو جمع کرنا، ایسی چیز کے بارے میں جو مستثنیٰ سے ماوراء ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول قسم کو علم پر سرے سے ترک کر دیتا ہے، لہٰذا طرفین کا قول اولیٰ ہے۔

اگر اہل محلہ اپنے میں سے یا اپنے سوا کسی دوسرے آدمی پر دعویٰ کریں تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، پس اگر وہ اس آدمی کے خلاف گواہ قائم کر دیں تو قتل عمد کی صورت میں قصاص واجب ہو گا اور قتل خطا میں خون بہا، اگر اس شخص کے خلاف دعوے میں مقتول کے اولیاء بھی ان سے متفق ہوں، اور اگر اس کے خلاف دعوے میں وہ ان کے ساتھ متفق نہ ہوں تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی کیونکہ اولیاء نے اس کی طرف سے قتل کے

ارتکاب کا انکار کر کے اس کو بری کر دیا ہے۔ اہل محلہ پر بھی کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے اپنے غیر پر قتل کو ثابت کر دیا ہے۔ اور اگر وہ گواہ قائم نہ کر سکیں اور وہ شخص قسم کھا لے تو اہل محلہ پر قسامت واجب ہوگی نہ پھر وہ (اہل محلہ) کس طرح قسم کھائیں گے، تو اس کا جواب اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

اعضائے انسانی پر جرم اور اس کے احکام

جہاں تک مطلقاً جان سے کمتر پر جرم کا تعلق ہے، تو اس جرم کی بابت گفتگو دو موضوعات پر ہوگی: ایک تو ان کی اقسام کا بیان اور دوسرا ہر قسم کے حکم کا بیان۔

اعضائے انسانی پر جرائم کی اقسام

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو مطلقاً جان سے کمتر پر جرم کی چار قسمیں ہیں:۔

(۱) اطراف اور اطراف کے قائم مقام اعضاء کو (کاٹ کر) الگ کر دینا۔
(۲) اطراف کے معانی کو ختم کر دینا جب کہ ان کے اعیان کو باقی رکھا گیا ہو۔
(۳) شجاج (سر اور چہرے پر زخم لگانا)
(۴) جراح (سر اور چہرے کے سوا دوسرے اعضاء پر زخم رسانی)۔

۱۔ اطراف کو کاٹ کر الگ کرنا

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے تو وہ ہے ہاتھ، پاؤں، انگلی، ناخن ناک، زبان، آلہ تناسل، خصیتیں، کان، ہونٹ کاٹنا، آنکھیں پھوڑنا پلکوں کی جڑیں اور پپوٹے کاٹنا، دانت اکھاڑنا اور ان کو توڑنا، سر کے بالوں، ڈاڑھی، بھنوؤں اور مونچھوں کو مونڈنا۔

۲۔ اطراف کے معانی کو ختم کرنا

جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو وہ ہے سماعت، بصارت، قوت شامہ، ذائقہ، قوت گویائی، قوت جماع اور قوت تولید گرفت کرنے کی قوت اور قوت رفتار کو تلف کرنا، دانت کے رنگ کا بدل کر سیاہ، سرخ یا سبز وغیرہ ہو جانا، لیکن ان تمام معانی کے محل برقرار ہوں۔ اس فصل کے ساتھ عقل کو ختم کر دینا بھی ملحق ہے۔

۳۔ شجاج

جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے تو شجاج کی گیارہ قسمیں ہیں: پہلی خارصہ ہے پھر دامعہ، پھر دامیہ پھر باضعہ پھر متلاحمہ، پھر سمحاق، پھر موضحہ، پھر ہاشمہ، پھر منقلہ، پھر آمّہ، پھر دامغہ ہے۔

(خارصہ) سے مراد وہ زخم ہے جو جلد میں خرص کر دے یعنی اس کو چھیل دے لیکن اس سے خون نہ نکلے۔
(دامعہ) سے مراد ہے ایسا زخم کہ جس سے خون تو ظاہر ہو لیکن خون بہے نہ، جیسے آنکھ میں آنسو (دمع) ہوتا ہے۔
(دامیہ) ایسا زخم کہ جس سے خون بہہ نکلے۔
(باضعہ) جو بضع لحم کر دے یعنی گوشت کو کاٹ دے۔
(متلاحمہ) ایسا زخم جو گوشت تک باضعہ سے زیادہ پہنچے؛ امام ابو یوسفؒ نے ایسے ہی روایت کیا ہے؛ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ متلاحمہ، باضعہ سے پہلے ہے اور وہ ہے ایسا زخم کہ گوشت میں سے خون نکلے اور وہ سیاہ ہو جائے۔

(سحاق) ایک جھلی کا نام ہے، بس اس زخم کو اس سے موسوم کر دیا گیا ہے (دماغ کی ہڈی اور گوشت کے درمیان ایک باریک جھلی کا نام سحاق ہے۔ جو زخم اس تک پہنچ جائے اس جھلی کے نام پر وہ سحاق کہلاتا ہے)۔

(موضحہ) جو سحاق کو کاٹ دے اور ہڈی کو واضح یعنی ظاہر کر دے۔

(ہاشمہ) یہ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو توڑ دے۔

(منقلہ)، جو ہڈی کو توڑنے کے بعد اس کو منتقل کر دے، یعنی ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ کر دے۔

(آمتہ) یہ وہ زخم ہے کہ جو ام الدماغ تک پہنچ جائے اور ام الدماغ ہڈی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ایک جھلی کو کہتے ہے۔

(دامغہ)، ایسا شجہ جو اس جھلی (یعنی ام الدماغ) کو پھاڑ دے اور دماغ تک پہنچ جائے۔

یہ گیارہ شجہ ہیں، جب کہ امام محمدؒ نے نو شجہ کا ذکر کیا ہے اور خارصہ اور دامغہ کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ عام طور پر خارصہ کا اثر باقی نہیں رہتا اور جس شجہ کا اثر باقی نہ رہتا ہو شریعت میں اس کا کوئی حکم نہیں ہے، اور دامغہ کے ساتھ انسان عام طور پر زندہ نہیں رہتا اور یہ زخم ظاہراً ادراک آلاف جان (قتل) بن جاتا ہے لہٰذا یہ شجاج کی ذیل سے نکل جاتا لہٰذا اس کو بطور شجہ حکم بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اسی لیے امام محمدؒ نے ان دونوں کا ذکر نہیں کیا، واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

۴۔ جراحت — جائفہ وغیر جائفہ

جہاں تک چوتھی قسم کا تعلق ہے تو جراحت کی دو قسمیں ہیں جائفہ اور غیر جائفہ۔ جائفہ اس کو کہتے ہیں جو پھاڑ کر اندر جوف تک پہنچ جائے اور وہ مقامات کہ جن میں سے جراحت اندر تک نفوذ کرے یہ ہیں سینہ، پیٹھ، پیٹ، دونوں پہلو خصیتیں اور دُبر کے درمیان کی جگہ۔ اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں جائفہ نہیں ہوگا اور نہ ہی گردن اور حلق میں ہوگا کیونکہ یہ زخم جوف تک نہیں پہنچتا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جو زخم گردن سے اس جگہ تک پہنچ جائے کہ جہاں پی ہوئی چیز کا قطرہ پہنچ جائے تو یہ جائفہ ہوگا، کیونکہ جوف تک پہنچے بغیر یہ ٹپکتا نہیں۔ شجہ صرف سر، چہرے یا ہڈی کی جگہوں میں ہوتا ہے، جیسے پیشانی، رخساروں کے بالائی حصے (جن کے نیچے ہڈی ہوتی ہے) کنپٹیاں اور ٹھوڑی ہیں، اور رخسار نہیں ہیں آمہ سوائے سر، چہرے اور اس جگہ کے نہیں ہوگا جہاں سے وہ دماغ تک پہنچ جائے جمہور علماء رضی اللہ عنہم، کے نزدیک ان جگہوں کے سوا کسی اور جگہ ان جراحتوں کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ان جراحتوں کا حکم پورے بدن میں ثابت ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ کہنے والے اگر لغت کی طرف رجوع کریں تو پتا چلے گا کہ ان کی بات غلط ہے کیونکہ عرب شجہ اور مطلق جراحت میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ جو زخم سر، چہرے کی ہڈی والی جگہوں پر لگے اسکو وہ شجہ کہتے ہیں اور باقی بدن میں جو زخم لگے اس کو وہ جراحت کہتے ہیں، لہٰذا ہر زخم کو شجہ کا نام دینا لغوی اعتبار سے غلط ہے اور اگر معنوی اعتبار سے اس پر غور کیا جائے تو یہ (قول) غلط ہے کیونکہ ان شجاج (یہ شجہ کی جمع) کا حکم اس بدصورتی کی وجہ سے ثابت ہے جو شجہ رسیدہ شخص میں اس کا نشان باقی رہ جانے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس پر جرمانہ واجب نہیں ہوتا۔ اور بدصورتی لاحق ہوتی ہے بدن کے نمایاں حصے میں اور وہ ہے چہرا اور سر، اور ان دونوں کے سوا دوسرا بدن نمایاں نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر ڈھانپا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا اس میں بدصورتی اس طرح لاحق نہیں ہوتی جس

طرح چہرے اور سر میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالی الموفق۔

اعضاء پر جرائم کے احکام

جہاں تک ان اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان کے مختلف احکام ہیں۔ ان میں سے بعض جرائم ایسے ہیں کہ جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، بعض پر پوری دیت واجب ہوتی ہے، بعض پر مقرر جرمانہ اور بعض پر غیر مقرر جرمانہ واجب ہوتا ہے۔

جن جرائم میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ ایسے جرائم ہیں کہ جن میں وجوب قصاص کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں، پس گفتگو دو موضوعات پر ہوگی: ایک تو وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان اور دوسرا قصاص کے حکم کے وقت کا بیان۔

وجوب قصاص کی شرائط

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وجوب قصاص کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے بعض تو جان اور جان سے کمتر سب کے لیے مشترک ہیں اور بعض ایسی ہیں جو جان سے کمتر کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مشترک شرائط تو وہ ہیں جن کا ذکر ہم جان کے قصاص کے ضمن میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مجرم عاقل، بالغ، متعمد اور رضا حسیا اختیاً ہو اور جرم رسیدہ معصوم مطلق ہو، نہ تو وہ مجرم کا جزو ہو اور نہ ہی اس کی ملکیت ہو اور جرم ذاتی ارتکاب کے طریقے سے واقع ہوا ہو، بدلائل مذکورہ۔

مماثلت شرط ہے

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو جان سے کمتر کے جرم سے مخصوص ہیں تو ان میں سے ایک شرط مماثلت ہے، دونوں محلوں میں منافع کے اعتبار سے، دونوں فعلوں میں اور دونوں جرمانوں میں، کیونکہ جان سے کمتر میں حتی المقدور مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہٰذا مماثلت کا معدوم ہونا وجوب قصاص میں مانع ہے۔ اس امر کی دلیل کہ شریعت میں جان سے کمتر (کے قصاص) میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے نص اور معقول دونوں ہیں۔ نص تو اس طرح کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، یعنی "اور ہم نے ان پر فرض کیا اس میں کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ"۔ الی قولہ تعالیٰ جل شانہ الجروح قصاص "اور زخموں میں قصاص ہے"۔ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی کتاب میں جان سے کمتر کے حکم کی خبر دی گئی ہے، لہٰذا یہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہے اور ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہم پر لازم نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض معروف قاریوں نے کلام کو اللہ عز شانہ کے فرمان وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ بحالت رفع، سے شروع کر کے اللہ تبارک وتعالیٰ کے ارشاد فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ (پس جو اسے یعنی قصاص کو صدقہ کر دے) تک پڑھا ہے (یعنی وَالْعَيْنُ سے نیا جملہ شروع ہوتا ہے اور اس کا سابقہ کلام وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا سے کوئی تعلق نہیں)، جس کا مطلب اس کو ابتداءً واجب کرنا ہے نہ کہ تورات کی خبر دینا، لہٰذا یہ ہماری شریعت ہے نہ کہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت۔ اور اگر اس میں تورات کی شریعت

کی خبر دی گئی ہے تو پھر بھی نہ تو ہماری کتاب (قرآن حکیم) سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہے اور نہ ہی ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے، پس یہ ابتداءً ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا ہم پر لازم ہے، اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ آپ سے پہلے رسولوں کی شریعت ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ البتہ ہاتھ اور پاؤں کے قصاص کے واجب ہونے کا اس میں صراحتاً ذکر نہیں کیا گیا لیکن آنکھ، ناک، کان اور دانت میں اس کو واجب کرنا ہاتھ اور پاؤں میں اس کو دلالۃً واجب کرنا ہے کیونکہ اس میں مذکور شنوائی، بینائی، قوت شامہ اور دانت سے تو صرف ان قوتوں کا مالک ہی فائدہ اٹھاتا ہے جب کہ ہاتھ اور پاؤں سے تو دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہٰذا ایسے عضو کے بارے میں قصاص کو واجب کرنا جس سے صرف صاحب عضو ہی فائدہ اٹھا سکتا ہے ایسے عضو کے بارے میں بطریق اولیٰ قصاص کو واجب کرنا ہے کہ جس سے صاحب عضو بھی فائدہ اٹھاتا ہو اور دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہو؛ اس لیے ان اعضاء کا ذکر دلالت کے طریقے سے ہاتھ اور پاؤں کا ذکر ہے۔ اس کی مثال اُف کرنا ہے (والدین کے سامنے) کہ اس کے ساتھ زدوکوب کرنے اور گالی دینے (کی ممانعت دلالۃً ہو گئی)۔ لیکن ہماری کتاب میں تو جان سے کمتر کا حکم موجود ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ یعنی "پس جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو اس کے مثل کہ جو اس نے تم پر زیادتی کی" اور اللہ تعالیٰ عزشانہ کا فرمان ہے: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ یعنی "اور اگر تم سزا دو تو اس کے مثل سزا دو جو سزا تمہیں دی گئی" اور سب سے زیادہ حقدار کہ جس میں ان دو آیتوں پر عمل کیا جا سکتا ہو جان سے کمتر یعنی عضو ہے، نیز اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا یعنی "اور جو بدی کرے تو اس کو اسی کے مثل جزا دی جائے"؛ اس طرح کی اور بھی آیات ہیں۔ جہاں تک معقول سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ جان سے کمتر کے لیے اموال کا حکم ہے کیونکہ (جان سے کمتر یعنی اعضاء) کو اموال کی طرح جان کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان (کے قصاص) کو حرم سے باہر اور حرم میں وصول کیا جاتا ہے جیسے مال کو وصول کیا جاتا ہے۔ اسی طرح وصی کو ولایت حاصل ہے کہ نابالغ کا جان سے کمتر کا قصاص وصول کرے جیسے اس کا مال وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہے، لہٰذا اس میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے اموال کے اتلاف میں کیا جاتا ہے۔

مثل (قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہو

اور ان میں سے (ایک شرط یہ ہے) کہ مثل (یعنی قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہو کیونکہ مثل کو وصول کرنا جب کہ اس کو وصول کرنا ممکن نہ ہو ممتنع ہے، لہٰذا وصولی کا وجوب بالبداہت ممتنع ہوگا۔

مسائل

ان دو اصولوں پر کچھ مسائل مبنی ہیں، پس ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اصل کے بدلے میں اس کی مثل کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں لی جائے گی، چنانچہ ہاتھ کو ہاتھ ہی کے بدلے میں لیا جائے گا کیونکہ ہاتھ کے سوا کوئی چیز اس کی جنس سے نہیں ہے لہٰذا وہ اس کی مثل نہیں ہے، اس لیے کہ مماثلت کے لیے ہم جنس ہونا شرط ہے، یہی حکم پاؤں، انگلی، آنکھ اور ناک وغیرہ کا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ اسی

طرح، انگوٹھا صرف انگوٹھے کے بدلے میں، انگشت شہادت صرف انگشت شہادت کے بدلے میں بیچ کی انگلی صرف بیچ کی انگلی کے بدلے میں، بیچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی کو صرف اسی کے بدلے میں اور چھنگلیا کو صرف چھنگلیا کے بدلے میں لیا جائے گا، کیونکہ انگلیوں کے منافع مختلف ہیں، پس یہ مختلف جنسوں کے مانند ہیں۔ اسی طرح، دایاں ہاتھ صرف دائیں ہاتھ کے بدلے میں لیا جائے گا اور بایاں ہاتھ صرف بائیں ہاتھ کے بدلے میں، کیونکہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر فضیلت حاصل ہے، اسی لیے اس کو دائیں ہاتھ (یمین) کا نام دیا گیا ہے۔ اسی طرح پاؤں کے بارے میں کیا جائے گا اور اسی طرح ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کی بابت کیا جائیگا، ان میں سے دائیں کو صرف دائیں کے بدلے میں لیا جائے گا اور بائیں کو صرف بائیں کے بدلے میں ہی لیا جائے گا۔ اسی طرح آنکھوں کے بارے میں کیا جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ ایسا ہی دانتوں کے ضمن میں کیا جائیگا کہ سامنے کے دانت کو صرف سامنے کے دانت کے بدلے میں لیا جائے گا اور کچلی کو صرف کچلی کے بدلے میں اور ڈاڑھ کو صرف ڈاڑھ کے بدلے میں، کیونکہ ان کے منافع مختلف ہیں، پس ان میں سے بعض تو کاٹنے والے ہیں، بعض پیسنے والے ہیں اور بعض ضواحک (یعنی ہنسنے میں ظاہر ہونے والے) ہیں اور دو چیزوں میں منفعت کے مختلف ہونے سے وہ دو مختلف جنسیں بن جاتی ہیں اور جنس کے مختلف ہونے سے مماثلت ناپید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان میں سے اوپر والے کو نیچے والے کے بدلے میں نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی نیچے والے کو اوپر والے کے بدلے میں لیا جائے گا کیونکہ منفعت کے اعتبار سے اوپر والے اور نیچے والے میں تفاوت پایا جاتا ہے۔

اطراف میں سے صحیح و سالم کو صرف صحیح و سالم کے بدلے میں ہی لیا جائے گا، چنانچہ کم انگلیوں والے یا انگلیاں کٹی والے ہاتھ کے بدلے میں صحیح و سالم اور پوری انگلیوں والے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح پاؤں اور انگلی وغیرہ کے معاملے میں کیا جائے گا کیونکہ صحیح اور عیب دار کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اور اگر مجرم کے طرف میں عیب ہو تو جرم رسیدہ کو خیار ہوگا کہ چاہے قصاص لے لے اور چاہے تو صحیح طرف کا جرمانہ لے لے کیونکہ اس کا حق مثل میں ہے اور وہ ہے سالم (طرف) اور سلامتی کی صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اپنے حق کو ہر لحاظ سے پورا وصول کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے بلکہ صرف ایک لحاظ سے وصول کرنا ممکن ہے اور حق کی وصولی کو حتمی طور پر لازم کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو یہ اس کو ناقص حق کو وصول کرنے کا پابند بنانے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں، اس لیے اس کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے حق کی مقدار پر راضی ہو جائے اور اس کو ناقص حالت میں وصول کر لے اور چاہے اپنے حق کے بدل کی طرف رجوع کرے اور وہ بدل ہے کامل جرمانہ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز تلف کر دے (یعنی نقصان کر دے) اور اس چیز کی مثل موجود ہو مگر تلف شدہ چیز عمدہ ہو جو اب لوگوں کے پاس موجود نہیں رہی اور صرف ردی مثل ہی باقی ہے تو اس صورت میں صاحب حق کو خیار ہوتا ہے چاہے تو موجود مثل کو لے لے جو کہ ناقص ہے اور چاہے عمدہ چیز کی قیمت کی طرف رجوع کرے، بدیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر جرم رسیدہ شخص اس (ناقص ہاتھ) کو لے لے اور جو کمی ہے اس کا اس سے ضمان طلب کرنا چاہے تو کیا اسے اس کا حق ہوگا؟ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالٰی

کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا حق تو مثل میں ہے اور اس ہاتھ سے ہر لحاظ سے اپنے حق کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا جس قدر ممکن ہے وہ اس سے اپنے حق کو وصول کرے گا اور بقیہ حق کا اس سے ضمان لے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی مثلیات میں سے کوئی چیز تلف کردے اور لوگوں کے پاس اس کے مثل جو چیز موجود ہو وہ اس کے حق کے ایک حصے کے بقدر ہو تو وہ تلف کرنے والے سے اس قدر موجود کو لے لے گا اور بقیہ کا اس سے ضمان لے گا' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر قادر ہے اور جو چیز مفقود ہے وہ وصف ہے اور وہ ہے سلامتی کی صفت، تو جب وہ ناقص حالت میں اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اس کی طرف سے اس صفت پر اپنے حق کو ساقط کرنے پر رضامندی ہوگئی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلیات میں سے کسی چیز کو تلف کردے اور وہ چیز عمدہ ہو اور اس عمدہ نوع کی چیزیں اب لوگوں کے پاس موجود نہ رہی ہوں اور اس نوع کی صرف ردی چیزیں ہی دستیاب ہوں تو اسے اس کے سوا کوئی حق نہ ہوگا کہ یا تو اس (ردی چیز) کو لے لے یا پھر عمدہ چیز کی قیمت وصول کرلے ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بخلاف اس مسئلے کے کہ جس کا انہوں نے ذکر کیا کیونکہ وہاں متلف علیہ (جس کی چیز تلف کی گئی) کا حق تلف شدہ چیز کے ہر ہر جزء کے ساتھ وابستہ ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، لہٰذا اسے حق ہے کہ موجود چیز کو لے لے اور باقی ماندہ کی قیمت وصول کرلے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں جرم رسیدہ کا حق تو صرف اس قدر ہے کہ ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا جائے نہ کہ انگلیوں کو کاٹنا، بایں دلیل کہ اگر وہ انگلیوں کو کاٹنا چاہے اور ہتھیلی سے بری کردے تو ایسا کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہٰذا انگلیاں اس کا عین حق نہیں ہیں اگرچہ اس حق کا ایک حصہ انگلیوں کو کاٹنا ہے، بایں طور کہ یہ صفت کے قائم مقام ہیں جیسے مکیل میں عمدگی ہوتی ہے، لہٰذا اسے مزید کوئی چیز طلب کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر وہ معین ہاتھ ضائع ہو جائے پیشتر اس کے کہ جرم رسیدہ شخص اس کو لینے کو اختیار کرے، یا کوئی شخص اس کو کاٹ ڈالے تو جرم رسیدہ شخص کے قصاص کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا محل باقی نہیں رہا۔ اور کیا مجرم پر جرمانہ واجب ہوگا؟ اس پر گفتگو اس صورت پر گفتگو کے مانند ہے کہ جب وہ صحیح وسالم ہاتھ کو قطع کرے اور اس کی وہی تفصیل ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر وہ ہاتھ آسمانی آفت سے ساقط ہو گیا ہو یا ازراہ ظلم کاٹ ڈالا گیا ہو تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر اس کو کسی حق، مثلاً قصاص یا سرقہ میں کاٹا گیا ہو تو اس پر دست بریدہ کا جرمانہ واجب ہوگا، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر دونوں صورتوں میں جرمانہ واجب ہوگا۔ اس پر گفتگو ایک قاعدے کے حوالے سے ہے جس کو سابق میں بیان کیا جا چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جان اور جان سے کمتر پر جرم عمد کا موجب قصاص بعینہ ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، ایک قول کی رو سے' ان دونوں (قصاص اور جرمانہ)

میں سے کوئی ایک چیز غیر معین طور پر واجب ہے جب کہ دوسرے قول کے مطابق، قصاص معین طور پر واجب ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسے یہ بھی حق ہے کہ قصاص کے بجائے مال کی طرف رجوع کرے۔ اس قاعدے کو، مع اس کی فروع کے، ہم جان پر جرم کے حکم کے ضمن میں بیان کرچکے ہیں۔ البتہ اگر کسی حق کی وجہ سے قطع ہوا ہو تو جرمانہ واجب ہوگا کیونکہ طرف کا فیصلہ ایک حق کے طور پر کیا گیا ہے جو کہ اس پر واجب ہوگیا تھا تو یہ ایسے ہوگیا گویا کہ وہ قائم ہے اور خطا وغیرہ کے عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہوگیا، جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ جب صحیح وسالم ہاتھ میں یہ ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جرم رسیدہ کا حق ایک معین ہاتھ کے ساتھ بعینہ وابستہ ہے اور اس سے جرمانے کی طرف اس کے اختیار سے منتقل ہوگا، توجب اس نے اختیار نہیں کیا یہاں تک کہ وہ ہاتھ تلف ہوگیا تو اس کا ہاتھ کے ساتھ وابستہ حق باقی تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس کو قصاص اور جرمانے میں خیار حاصل نہیں تھا اور جب ایک ضائع ہوگیا تو دوسرے میں اس کا حق متعین نہیں ہوگیا؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس کا حق تو ہاتھ میں معین طور پر تھا، البتہ اسے یہ حق تھا کہ اس کے بجائے اس کے بدل کو اختیار کرلے اور جب اس کے اختیار کرنے سے پیشتر ہی وہ تلف ہوگیا تو اس کا حق ہاتھ میں باقی رہا اور جب وہ تلف ہوچکا تو حق کا محل جاتا رہا لہٰذا اس کا حق بھی سرے سے باطل ہوگیا، واللہ تعالیٰ عز وجل الموفق۔

اگر قطع کے وقت قاطع کا ہاتھ صحیح ہو اور بعدازاں وہ شل ہوجائے تو دست بریدہ کو جرمانے کا حق نہ ہوگا کیونکہ قطع کی وجہ سے اس کا حق تو بعینہ ہاتھ میں ثابت ہوا تھا لہٰذا نقص کی وجہ سے یہ حق جرمانے میں تبدیل نہیں ہوگا، جیسے اگر پورا ہاتھ ہی کسی آسمانی آفت سے ضائع ہوجائے تو اس کا حق سرے سے ساقط ہوجاتا ہے اور جرمانے میں تبدیل نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

قصاص صرف جوڑ سے کاٹنے میں ہے

قصاص صرف جوڑوں سے بریدگی میں ہوتا ہے، ہاتھ کی صورت میں کلائی کے جوڑ یا کہنی کے جوڑ یا مونڈھے کے جوڑ سے کاٹنے میں اور پاؤں کی صورت میں ٹخنے کے جوڑ یا گھٹنے کے جوڑ یا سرین کے جوڑ سے کاٹنے میں اور اگر جوڑ کے سوا کسی اور جگہ سے کاٹا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہے، مثلاً اگر کلائی سے کاٹ دیا جائے یا بازو سے یا پنڈلی سے یا ران سے کیونکہ جوڑوں سے بریدگی میں تو مثل کو وصول کرنا ممکن ہے لیکن جوڑوں کے سوا کسی اور جگہ سے اگر قطع کیا گیا ہو تو اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کلائی، بازو، پنڈلی، ران اور سرین کے گوشت میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی رخساروں، پیٹھ اور پیٹ کے گوشت میں قصاص ہے، سر کی جلد اور ہاتھوں کی جلد کو اگر کاٹ دیا جائے تو اس میں بھی قصاص نہیں ہے کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے، طمانچہ، مکا، ہاتھ مارنے اور کوٹنے میں بھی قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔

اگر مجرم متعدد ہوں تو قصاص نہیں ہوگا

جان سے کمتر کے ایسے جرم میں متعدد مجرموں سے قصاص نہیں لیا جائے گا کہ اگر اس جرم کا

ارتکاب ان میں سے کوئی ایک مجرم اکیلا کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، مثلاً اگر دو شخص کسی آدمی کا ہاتھ یا اس کا پاؤں یا اس کی انگلی کاٹ دیں یا اس کی قوتِ سامعہ یا بینائی ضائع کر دیں یا اس کا ایک دانت اکھاڑ دیں یا ایسے ہی کسی عضو کو تلف کر دیں کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی شخص اکیلے وہ جرم کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، تو ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ دونوں پر جرمانہ واجب ہوگا نصف نصف۔ اسی طرح اگر تین یا اس سے زیادہ مجرم ہوں تو وہ بھی دو کے مانند ہوں گے، ان پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ ان سب پر جرمانہ عائد ہوگا، بحصہ برابری۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان سب پر قصاص واجب ہوگا خواہ ان کی تعداد کتنی بھی ہو، جیسے جان کے ضمن میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ دو آدمیوں نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیدیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے آدمی کو لے آئے اور کہنے لگے کہ اے امیرالمومنین، ہمارا خیال ہے کہ چور تو یہ شخص ہے۔ اس پر سیّدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں اس بارے میں تمہیں سچا نہیں سمجھوں گا اور پہلے شخص کی دیت تم دونوں پر عائد کروں گا اور اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ تم دونوں نے عمداً (جھوٹی شہادت) دی تھی تو ضرور میں تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ پس سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک ہاتھ کے بدلے میں دو ہاتھوں کے قطع کو سزا قرار دیا اور آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کہی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی صحابی نے آپ سے اختلاف کیا ہو، پس اس پر اجماع ہے، علاوہ ازیں، ہاتھ جان کے تابع ہے اور کئی جانوں کو تو ایک جان کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے تو ایسے ہی کئی ہاتھوں کو بھی ایک ہاتھ کے بدلے میں قطع کیا جائے گا کیونکہ تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جان سے کمتر میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، بوجہ ان دلائل کے جو ہم نے بیان کیے، جب کہ کئی ہاتھوں اور ایک ہاتھ کے مابین کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، نہ ذات میں، نہ منفعت میں اور نہ ہی فعل میں۔ ذات میں مماثلت کے نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کہ ذات کے اعتبار سے متعدد اور ایک میں کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اس کی تحقیق اس امر سے ہوتی ہے کہ شل ہاتھ کے بدلے میں تندرست ہاتھ کو قطع نہیں کیا جاتا جب کہ مفقود تو صرف صفت کے اعتبار سے مماثلت ہے، تو جب صفت میں مماثلت کا فقدان قصاص کو جاری کرنے میں مانع ہے ذات میں مماثلت کا فقدان تو بدرجۂ اولیٰ مانع ہوگا۔ منفعت میں مماثلت اس لیے مفقود ہے کہ بعض منافع ایسے ہیں کہ جو دونوں ہاتھوں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً کتابت، سلائی اور اس طرح کے دوسرے منافع۔ اسی طرح، دو ہاتھوں کی منفعت عام طور پر ایک ہاتھ کی منفعت سے بیشتر ہوتی ہے۔ رہا فعل میں مماثلت کا فقدان، تو وہ اس لیے کہ ہر دو کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے ہاتھ کے ایک حصّے کا کاٹنا، گویا کہ ان دونوں میں سے ایک نے ایک جانب سے چھری رکھی جب کہ دوسرے نے دوسری جانب سے، جب کہ سزا ہے ہر دو کا پورا ہاتھ کاٹنا اور پورے ہاتھ کو کاٹنا ہاتھ کے ایک حصے کو کاٹنے سے بیشتر ہے، اور ایک لحاظ سے مماثلت معدوم ہونا قصاص کے جاری ہونے میں کافی رکاوٹ ہوتا ہے تو جب کئی لحاظ سے مماثلت معدوم ہو تو قصاص کیونکر جاری ہوگا! جہاں تک سیّدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں

ہے کیونکہ آپ نے یہ بات تو سیاست کے طور پر کہی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے قطع کو اپنے آپ سے منسوب کیا ہے (کہ میں کاٹ دیتا کہا ہے) اور ایسا تو صرف سیاست کے طور پر ہی کہا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر ایک شخص متعدد آدمیوں کے ہاتھ قطع کردے

اگر کوئی شخص دو آدمیوں کے داہنے ہاتھ قطع کردے تو اس کا داہنا ہاتھ قطع کیا جائے گا، اگر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے آجائیں تو انہیں حق ہوگا کہ وہ دونوں اس کے داہنے ہاتھ کو قطع کردیں اور اس سے ایک ہاتھ کی دیت لے کر باہم نصف نصف تقسیم کرلیں۔ یہ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ یکے بعد دیگرے قطع کرے تو پہلے (مقطوع) کے لیے قطع کیا جائے گا جبکہ دوسرے کے لیے دیت وصول کی جائے گی، جیسا کہ قتل کے بارے میں ان کا قول ہے، اور اگر وہ اکٹھے قطع کرے تو ان دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، تو جس کے حق میں قرعہ نکلے اس کے لیے قطع کیا جائے اور دوسرے کے لیے دیت عائد کی جائے، جیسا کہ جان کے بارے میں ان کا قول ہے۔

امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس نے یکے بعد دیگرے قطع کیا تو اس کا حق پہلے مقطوع کا حق بن گیا لہٰذا یہ دوسرے کا حق نہیں بنے گا اس لیے دوسرے کے حق میں دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں ہاتھ اکٹھے قطع کیے ہوں تو اس کا ہاتھ ان دونوں میں سے کسی ایک کا حق بن گیا، غیر معین طور پر اور اس کا تعین قرعہ سے ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں استحقاق قصاص کے سبب میں باہم مساوی ہیں لہٰذا استحقاق میں بھی مساوی ہوں گے، بایں دلیل کہ استحقاق کا سبب قطع ید ہے اور قطع ید تو ہر دو کے حق میں پایا گیا ہے لہٰذا دونوں اس کے ہاتھ کو قطع کرنے کے مستحق ہیں، اور اگر دونوں قطع کریں تو کوئی بھی پورا ہاتھ قطع نہ کر پائے گا بلکہ ہاتھ کا ایک حصہ ہی قطع کرے گا لہٰذا دونوں میں سے کوئی بھی قطع کا پورا حق وصول نہیں کر سکے گا بلکہ اسی کا ایک جزو ہی وصول کر پائے گا، لہٰذا بقیہ حق کو جرمانے سے وصول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، جب ہر دو نے قطع ید سے اپنے حق کا ایک حصہ وصول کیا تو قاطع ایسے ہوگیا گویا اس نے اپنے ہاتھ کے ایک جزو سے وہ حق ادا کر دیا جو اس پر واجب تھا، تو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اصل کا ہاتھ قائم ہے اور ایک عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہوگیا، لہٰذا دیت واجب ہوگی۔

امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اسکا ہاتھ اس کا حق بن گیا کہ جس کو قصاص کا حق حاصل ہے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ قصاص کی ملک اس کے محل کی ملک نہیں ہوتی بلکہ وہ تو فعل کی ملک ہوتی ہے اور وہ فعل ہے مطلقاً وصول کرنا، کیونکہ جس پر قصاص واجب ہوا ہے اس کا آزاد ہونا ملک کے ثابت ہونے میں مانع ہے کیونکہ وہ آزاد ہونا خلوص (ملک بننے سے مبرا ہونا) کی خبر دیتا ہے اور محل میں ملکیت اس میں ثابت ہونے سے ہوتی ہے پس یہ خلوص کے منافی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس (یعنی قاطع) کا ہاتھ کسی حقِ ثابت کے بغیر قطع کر دیا جائے تو دیت پر اس (قاطع) کا حق ہوگا اور اگر اس کا ہاتھ قصاص کے حقدار کا مملوک بن جائے تو لازماً اس کی دیت پر اس کا حق ہوتا، تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ قصاص کی ملک محل کی ملک نہیں ہے بلکہ فعل کی ملک ہے اور وہ ہے مطلقاً وصول کرنا اور آزاد ہونا اس کے منافی نہیں ہے، پس پہلے مقطوع

کے لیے مطلقاً وصول کرنا دوسرے کے مطلقاً وصول کرنے میں مانع نہیں ہے اور یہ جان کے قصاص کے برعکس ہے کہ ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور صرف یہی سزا کفایت کرتی ہے، کیونکہ وہاں ہر ایک نے اپنا حق مکمل طور پر وصول کر لیا، کیونکہ اس کا حق قتل میں ہے اور ہر ایک نے قتل کو مکمل طور پر وصول کر لیا، بوجہ اس کے جو ہم جان پر جرم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک حاضر اور دوسرا غیر حاضر ہو تو حاضر (مقطوع) کو حق ہو گا کہ غیر حاضر کا انتظار کیے بغیر قصاص وصول کر لے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور پورے (قصاص) کو وصول کرنے میں رکاوٹ تو اس لیے تھی کہ وصول کرنے میں ان کی شراکت کے حکم کی وجہ سے ان میں باہم مزاحمت تھی تو جب ان میں سے ایک غیر حاضر ہے تو وہ حاضر کے ساتھ مزاحم نہ ہو گا، لہٰذا اسے حق ہے کہ اس کو وصول کرے۔ اس کی مثال دو شفیعوں (حق شفعہ کے دعویدار) کی ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک حاضر ہو تو پورے مالِ فروخت شدہ پر اس کے حق شفعہ کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، حاضر کا حق جب پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور وہ وصول کرنا چاہے اور غیر حاضر ہو سکتا ہے کہ حاضر ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حاضر نہ ہو، اور حاضر ہونے پر ہو سکتا ہے کہ وہ (قصاص کا) مطالبہ کرے اور ہو سکتا ہے کہ معاف کر دے تو جب حاضر نے مطالبہ کر لیا تو ایک احتمال والے معاملے کی بناء پر حاضر کے حق کو وصول کرنے کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، اسی لیے دو شفیعوں میں سے اگر ایک حاضر ہو کر مطالبہ کرے تو اس کے حق میں شفعہ کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے اور غیر حاضر کے حاضر ہونے کا انتظار نہیں کیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ دوسرے (مقطوع) کے لیے قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہو گی کیونکہ اس کے حق کو ثابت ہو جانے کے بعد، وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کا حق بدل کی طرف منتقل ہو جائے گا، علاوہ ازیں، قاطع نے ایک واجب شدہ حق کو ادا کیا ہے (یعنی اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف نہیں ہوا بلکہ قصاص میں کاٹا گیا تھا) اس لیے اس پر دیت عائد ہو گی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو اس کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر اس نے قاضی کے حکم سے قبل معاف کیا ہو تو بالاجماع دوسرے کو قصاص وصول کرنے کا حق ہو گا کیونکہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ پر ثابت ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہیں ہو گی، جیسے جان کے قصاص میں ہوتا ہے اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک قاطع پر زیادتی کر کے اس کا ہاتھ قطع کر دے تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا اور اب دوسرے کو دیت کا حق ہو گا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے درمیان قصاص کا فیصلہ کر دے پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو شیخین کے قول میں از روئے استحسان دوسرے کو قصاص وصول کرنے کا حق ہو گا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جب قاضی نے دونوں کے حق میں ہاتھ میں قصاص کا فیصلہ بحصۂ برابری اور دیت کا فیصلہ بحصۂ برابری کر دیا، پھر کسی ایک نے معاف کر دیا تو قصاص باطل ہو گیا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو کا حق اگرچہ پورے ہاتھ میں ثابت تھا۔

لیکن قاضی نے جب دونوں کے لیے قصاص کا فیصلہ کر دیا تو اس نے ان دونوں کے درمیان شرکت کو ثابت کر دیا اس لیے اب ہر دو کا حق ہاتھ کے ایک حصے میں ہو گیا تو جب ایک نے معاف کر دیا تو ایک حصہ (قصاص کا) ساقط ہو گیا اور دوسرا پورا قصاص وصول کر نہیں سکتا۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قاضی کا شرکت کا فیصلہ اس کے محل میں واقع نہیں ہوا کیونکہ ہاتھ کے ایک حصے کے قطع کو واجب کرنے کے لیے شرعی حکم وارد نہیں ہوا لہٰذا یہ معدوم کے مانند ہے۔ یا پھر اس کو فتویٰ سے مجاز قرار دیا جائے گویا کہ اس نے ایسی چیز کا فتویٰ دیا جو ان کے حق میں واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں اکٹھے قطع کریں اور دونوں دیت لے کر آپس میں تقسیم کر لیں، لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کی طرف سے فیصلے کے بعد معاف کیا جانا فیصلے سے قبل معاف کرنے کے مانند ہے۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے لیے دیت کا حکم دے دے، وہ دونوں اس پر قبضہ کر لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق نہ ہو گا اور اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے دیت پر قبضہ کر لیا تو وہ دونوں اس کے مالک بن گئے اور دیت میں ملکیت کا قیام اس امر کا متقاضی ہے کہ پورے ہاتھ میں حق باقی نہ رہے پس ہر دو کا نصف ہاتھ پر سے حق ساقط ہو جائے گا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کے لیے پورے ہاتھ کو وصول کرنے کی ولایت ثابت نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر رہن رکھے ہوئے مال کو بطور دیت کے لے لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ رہن کا قبضہ وصول کرنے کا قبضہ ہے کیونکہ دَین ایسے ہے کہ جیسے رہن میں تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو دَین ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا ان کا رہن پر قبضہ کرنا ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے دین پر قبضہ کر لیا۔

اگر دیت کے بدلے میں وہ دونوں ضامن لے لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق ہو گا کیونکہ ضامنی کا مطلب وصول کرنا نہیں ہے بلکہ یہ وجوب کے پہلو کی توثیق کے لیے ہوتی ہے، چنانچہ ضامنی کے بعد بھی وہی حکم ہو گا جو اس سے پہلے تھا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کر دے تو اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کیے جائیں گے کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ ایک آدمی کا دایاں ہاتھ اور دوسرے کا بایاں ہاتھ قطع کر دے تو دائیں ہاتھ والے کے لیے اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں ہاتھ والے کیلئے اس کا بایاں ہاتھ قطع کیا جائے گا کیونکہ مماثلت کی تحقیق اس صورت میں ہے اور اس صورت کو اختیار کرنا ممکن ہے۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاطع نے تو ان دونوں کی منفعتِ جنس کو ختم نہیں کیا تھا تو اس سے منفعتِ جنس کو کیونکر ختم کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو صرف ایک ہی ہاتھ کے قطع کا استحقاق حاصل ہوا ہے اور ایک ہاتھ کا قطع منفعت جنس کو ختم کرنا نہیں ہے لہٰذا سزا جرم کے مثل ہے البتہ دونوں فعلوں کے جمع ہونے سے منفعت جنس کا ختم ہو جانا خود بخود ہو گیا جس کی نسبت ان دونوں سے نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک پوری انگلی جوڑ سے کاٹ دے، پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کاٹ دے، یا وہ پہلے ہاتھ کاٹے اور پھر انگلی کو کاٹے، اور یہ سارا قطع ایک ہی ہاتھ پر واقع ہوا ہو، دائیں ہاتھ پر یا بائیں پر، تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گی، یا تو وہ دونوں اکٹھے آ کر قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں

گے۔ اگر وہ دونوں اکٹھے آئیں تو انگلی کے قصاص سے ابتداء کی جائے گی پس انگلی کے بدلے میں انگلی کاٹی جائے گی پھر ہاتھ والے (مقطوع) کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر اپنے ہاتھ کی دیت قاطع کے مال میں سے وصول کر لے، کیونکہ ہر دو کا حق ہر ایک کے قطع شدہ عضو کے مثل میں ہے، چنانچہ ہاتھ والے کا حق قطع ید میں ہے اور انگلی والے کا حق انگلی کے قطع میں ہے، لہٰذا بقدر امکان ہر دو کے حق کو پورا پورا ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ انگلی کے قصاص سے ابتداء کی جائے کیونکہ اگر ہم ہاتھ کے قصاص سے ابتداء کریں تو انگلی والے کے قصاص کا حق تو سرے سے باطل ہو جائے گا اور اگر ہم انگلی کے قصاص سے شروع کریں تو دوسرے کے قصاص کا حق سرے سے باطل نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنے حق کو وصول کر سکتا ہے اگرچہ اس میں کمی واقع ہو گئی ہے (انگلی کے قطع سے)، لہٰذا انگلی سے شروع کرنا بہتر ہے۔ انگلی کے قطع کے بعد ہاتھ والے (مقطوع) کو خیار دیا جائے گا کیونکہ انگلی کے قطع کے بعد ہاتھ عیب دار ہو گیا ہے لہٰذا اس کا حق ناقص پایا گیا ہے، اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہو گا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مفلوج آدمی تندرست کے ہاتھ کو قطع کر دے۔ اور اگر وہ الگ الگ آئیں، تو اگر ہاتھ والا آ جائے اور انگلی والا غائب ہو تو ہاتھ والے کیلئے ہاتھ کو قطع کر دیا جائے گا کیونکہ ہاتھ والے کا ہاتھ میں حق ثابت ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ غائب کے حق کی وجہ سے اس کو اپنا حق وصول کرنے سے روکا جائے جبکہ غائب کی بابت تو احتمال ہے کہ شاید وہ آ جائے اور قصاص کا مطالبہ کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نہ آئے اور مطالبہ نہ کرے۔ اگر اس کے بعد انگلی والا آ جائے تو وہ جرمانہ وصول کر لے کیونکہ اس کیلئے اپنے حق کو، جو کہ ثابت ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا وہ اس کا بدل لے لے گا۔ علاوہ ازیں قاطع کا ہاتھ اس پر واجب ہونے والے ایک حق کے طور پر قطع کیا گیا ہے، لہٰذا یہ تو ایسے ہے کہ جیسے وہ قائم ہے لیکن ایک مانع کے باعث اس کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اسلئے اس پر جرمانہ عائد ہو گا۔ اور اگر انگلی والا آ جائے اور ہاتھ والا غائب ہو تو انگلی والے کیلئے انگلی قطع کر دی جائے گی بوجہ اس کے جو ہم نے ہاتھ والے کے ضمن میں بتائی۔ پھر اس کے بعد جب ہاتھ والا آئے تو وہ جرمانہ وصول کر لے بوجہ مذکورہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی ایک جوڑ سے (یعنی انگلی کا ایک پور) کاٹ دے پھر ایک دوسرے آدمی کی انگلی دو جوڑوں سے (یعنی دو پور) کاٹ دے پھر کسی تیسرے آدمی کی پوری انگلی کاٹ دے اور یہ سارے قطع ایک ہی انگلی میں واقع ہوئے ہوں تو اس کا حکم اسی تفصیل پر ہو گا جس کا ہم نے ذکر کیا کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا: یا تو وہ سب اکٹھے آ کر قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں گے اگر وہ اکٹھے آئیں تو سب سے اوپر والے جوڑ کے قطع سے ابتداء کی جائے گی، سب سے اوپر والے مقطوع جوڑ والے کیلئے، پھر دو جوڑوں والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے پورے حق کے بدلے میں درمیاں والا جوڑ (یعنی پور) وصول کر لے اور کسی جرمانے کا اسے حق نہیں ہو گا اور چاہے تو اس کے مال میں سے اپنی انگلی کی دو تہائی دیت وصول کر لے۔ اس کے بعد پوری انگلی والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو باقی ماندہ انگلی کو اپنی انگلی کے بدلے میں وصول کر لے اور چاہے تو اپنی انگلی کی دیت قاطع کے مال میں سے وصول کر لے۔ یہ حکم ایسا اس لیے ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، کہ ہر ایک کو اپنے مقطوعہ عضو کے مثل میں حق حاصل ہے لہٰذا ان کے حقوق کو بقدرِ امکان پورا کرنا واجب ہے اور ایسا تبھی ہو سکتا ہے کہ ایسے حق سے ابتداء کی جائے جو دوسروں کے حق کو ساقط نہ کر دے اور اس کی صورت یہ ہے کہ سب سے اوپر والے جوڑ والے کیلئے سب سے اوپر والا جوڑ کاٹنے سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس طرح ابتداء کرنے سے قصاص میں دوسروں کا حق سرے سے باطل نہیں ہو گا کیونکہ ناقص حالت میں ان دونوں کے حقوق کو وصول کرنا ممکن ہے اور انگلی کے قصاص سے ابتداء کرنا دوسروں کے حقوق کو سرے سے باطل کرنا ہے، جبکہ بعض آدمی قصاص لینے کو اختیار کرتے ہیں خواہ یہ ناقص

ہی ہو تاکہ دل کو تشفی ملے۔ اور اگر سب سے اوپر والے جوڑ والے شخص کیلئے سب سے اوپر والا جوڑ قطع کر دیا جائے تو باقی دو آدمیوں کو خیار دیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کے لیے ناقص حق بچا ہے، اس لیے کہ ہاتھ میں عیب واقع ہو چکا ہے۔ اگر وہ الگ الگ آئیں تو اگر انگلی والا سب سے پہلے آئے تو اس کے لیے انگلی کاٹ دی جائے گی جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، پھر اس کے بعد جب باقی دو آدمی آئیں تو ان کے لیے جرمانے کا حکم جاری کیا جائے گا، سب سے اوپر والے جوڑ والے کے لیے انگلی کی ایک تہائی دیت اور دو جوڑوں والے کے لیے انگلی کی دو تہائی دیت بوجہ مذکورہ۔ اور اگر دو جوڑوں والا پہلے آئے تو اس کے لیے دو جوڑ قطع کر دیے جائیں گے، جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور اوپر والے جوڑ والے آدمی کے لیے جرمانے کا حکم دیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔ اور انگلی والے کو خیار ہو گا، چاہے تو باقیماندہ انگلی لے لے اور اس طرح ناقص حالت میں اپنا حق وصول کر لے اور چاہے تو انگلی کی دیت لے لے، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر اوپر والے جوڑ والا آدمی سب سے پہلے آئے تو اس کا حکم وہی ہو گا جیسے ان کے اکٹھے آنے کی صورت میں تھا، اور اسکا حکم ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ہتھیلی جوڑ سے کاٹ دے پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کہنی سے کاٹ دے یا پہلے کہنی سے کاٹے اور پھر ہتھیلی کاٹے اور یہ دونوں قطع ایک ہی ہاتھ، دائیں یا بائیں، پر واقع ہوئے ہوں پھر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے ہو جائیں (اور قصاص کا مطالبہ کریں) تو ہتھیلی والے کے لیے ہتھیلی کو کاٹا جائے گا پھر کہنی والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے کل حق کے بدلے میں باقیماندہ ہاتھ کو قطع کر لے اور چاہے تو جرمانہ وصول کر لے، بدلیل مذکورہ۔ اگر ان دونوں میں سے ایک آجائے اور دوسرا غائب ہو تو اگر آنے والا وہ ہو جس کی ہتھیلی کاٹی گئی تھی اس کے لیے (قاطع کی) ہتھیلی قطع کی جائے گی اور غائب کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔ پھر جب کہنی والا آئے تو اس کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو قصاص میں باقیماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر، وہ جرمانہ وصول کر لے۔ اور اگر پہلے کہنی والا آئے تو اس کے لیے کہنی کو قطع کر دیا جائے گا، پھر جب اس کے بعد ہاتھ والا آئے تو وہ ہاتھ کا جرمانہ وصول کر لے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر وہ کسی آدمی کی انگشتِ شہادت کا اوپر والا جوڑ کاٹ دے، پھر واپس آئے اور اسی انگلی کا دوسرا جوڑ کاٹ دے تو اس پر پہلے جوڑ کا قصاص واجب ہو گا اور دوسرے جوڑ کا قصاص واجب نہیں ہو گا، بلکہ جرمانے کی قیمت واجب ہو گی۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی اس کی جڑ سے کاٹ دے پھر اس انگلی والی ہتھیلی کو کاٹ دے تو اس کی انگلی کا قصاص واجب نہ ہو گا بلکہ ایک انگلی کم والی ہتھیلی کا جرمانہ عائد ہو گا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کا صحیح سالم ہاتھ کاٹ دے پھر اسی ہتھیلی والے ہاتھ کی کلائی کو کہنی سے کاٹ دے تو اس پر ہاتھ کا قصاص واجب ہو گا اور کلائی کا قصاص واجب نہیں ہو گا بلکہ اس پر جرمانہ تعزیری عائد ہو گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور اس میں تفصیل نہیں کی کہ جرم ثانی پہلے جرم سے پیدا ہونے والے زخم) کے ٹھیک ہونے کے بعد واقع ہوا ہو یا اس سے پہلے ہی ہو۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ جب دوسرا جرم پہلے والے کے ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو، اس صورت میں یہ الگ الگ دو جرم ہوں گے اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہی ہوا ہو تو یہ ایک ہی جرم ہو گا۔ صاحبین کا قول الزیادات میں مذکور رہے۔ صاحبین

کے، قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دو جرم (پہلے جرم کے) ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہوں تو وہ ایک ہی جرم کے حکم میں ہوں گے، بایں دلیل کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے قطع کرے، پھر وہ اس کو قتل کر دے تو اس پر ایک ہی دیت واجب ہوگی، تو یہ ایسے ہوگیا گویا اس نے دونوں جوڑ اکٹھے اور ایک ہی ضرب سے قطع کیے ہیں لہٰذا ان دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور جب پہلا ٹھیک ہوگیا تو وہ قرار پاگیا اور اس کا حکم قرار پا گیا، پس دوسرا جرم ایک الگ جرم ہوگیا، ایک الگ جوڑ میں، لہٰذا اس کا حکم جداگانہ ہوگا، اس لیے پہلے جرم میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے جرم میں جرمانہ۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اوپر والے جوڑ کے قطع کے وقت دونوں انگلیاں صحیح وسالم تھیں، یعنی قاطع کی انگلی اور اس آدمی کی انگلی جس کا جوڑ قطع کیا گیا ہے، لہٰذا ان دونوں انگلیوں کے درمیان مماثلت موجود تھی، لہٰذا مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن تھا، لیکن دوسرے جوڑ کے قطع کے وقت ان دونوں میں مماثلت موجود نہ تھی کیونکہ قطع کے وقت قاطع کی انگلی پوری تھی، لہٰذا یہ ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دوسرے جوڑ کے قطع کے وقت اوپر والے جوڑ کا قصاص قاطع پر متحقق (واجب) ہوچکا تھا اور متحقق وصول شدہ کے مانند ہے، لہٰذا یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے: ایک تو اس طرح کہ خود استحقاق نقصان کو واجب نہیں کرتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی اجنبی آئے اور اس جوڑ کو عمداً قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خود استحقاق سے ہی قصاص ثابت ہوجاتا تو یہ ہرگز واجب نہ ہوتا، پس اس سے ثابت ہوا کہ نقصان محض استحقاق سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصول کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور یہ (وصول کرنا) یہاں پایا نہیں گیا۔ اور اگر نقصان واجب ہوتا تو یہ ضرور ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نقصان خود استحقاق اور وجوب سے ہی ثابت ہوجاتا ہے، لیکن یہ حکمی ہے نہ کہ حقیقی جبکہ پہلا (حکم) فی الحقیقت ناقص ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان مماثلت موجود نہیں۔ اور اگر وہ اس انگلی کا اوپر والا جوڑ قطع کرے، جس کا اس سے قصاص لے لیا جائے، پھر دوسرا جوڑ قطع کرے اور وہ ٹھیک ہوجائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ دوسرے جوڑ کے قطع کے وقت قاطع کی انگلی ناقص تھی، پس یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے، لہٰذا مماثلت متحقق ہوگئی۔ اور اگر کوئی دوسرا شخص اس کی انگلی کا اوپر والا جوڑ قطع کر دے، پھر وہ اس انگلی کا دوسرا جوڑ قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قاطع اور مقطوع کی انگلیوں کے درمیان مساوات معدوم ہے، اور اس پر ہاتھ کی تہائی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اوپر والا جوڑ قطع کرے، پھر وہ (مقطوع) ٹھیک ہوجائے، پھر وہ دوسرا جوڑ قطع کرے، جس سے اس کی موت واقع ہوجائے تو ولی کو خیار ہوگا، چاہے جوڑ کو قطع کر دے اور پھر قتل کر دے، کیونکہ اس طرح قطع اور قتل میں اس کے حق کے مثل وصول ہوجائے گا اور چاہے تو جوڑ (کے قطع) کو چھوڑ دے اور قتل کر دے، کیونکہ اتلافِ جان میں اتلافِ طرف ہے، پس مقصود تو حاصل ہوگیا۔ بخلاف اس مسئلے کے کہ جب دو جرم دو آدمیوں سے سرزد ہوئے ہوں اور وہ (جرم رسیدہ) ان دو جرموں میں سے صرف

ایک جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہو تو اس صورت میں اگر تو دونوں جرم عمداً سرزد ہوئے ہوں تو جان تلف کرنے والے پر جان کا قصاص واجب ہوگا اور جان سے کمتر جرم پر اس جرم کا قصاص واجب ہوگا، اگر اس کی استطاعت ہو ورنہ جرمانہ عائد ہوگا۔ اور اگر یہ دونوں جرم خطا سے سرزد ہوئے ہوں تو جان تلف کرنے والے مجرم پر جان کی دیت واجب ہوگی اور جان سے کمتر کے جراحت رساں پر اس جراحت کا جرمانہ عائد ہوگا۔ اور اگر ایک نے عمداً جرم کیا ہو اور دوسرے نے خطا سے تو عمد والے پر قصاص واجب ہوگا اور خطا والے پر جرمانہ، اور ان دونوں میں کوئی بھی دوسرے کے تحت نہیں آئے گا (تداخل نہ ہوگا)، خواہ اس کا جرم اس کے ٹھیک ہونے کے بعد سرزد ہوا ہو یا ٹھیک ہونے سے پہلے۔ علاوہ ازیں، اگر دو جرم ایک ہی شخص نے سرزد کیے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن ہے، گویا کہ وہ دونوں ایک ہی ضرب سے واقع ہوئے ہیں، اور اگر دو اشخاص کی طرف سے سرزد ہوئے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایک کے فعل کو دوسرے کا فعل قرار دینا متصور نہیں ہے، لہٰذا ہر ایک کے فعل کا جداگانہ طور پر اعتبار کرنا ناگزیر ہے، خواہ پہلے جرم (سے لگنے والا زخم) ٹھیک ہو گیا ہو یا ٹھیک نہ ہوا ہو، جس کی وضاحت ہم ان شاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر کریں گے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی انگشت شہادت کے اوپر والے نصف جوڑ کو قطع کرے، پھر باقی کے نصف جوڑ کو قطع کر دے، اگر یہ (دوسرا قطع) اس کے ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کے پورے جوڑ کو قطع کیا جائے گا، کیونکہ جب یہ (دوسرا قطع، پہلے قطع کے) ٹھیک ہونے سے قبل ہوا تو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے دونوں جوڑوں کو اکٹھے ایک ہی ضرب سے قطع کیا، اور اگر ایسے ہوتا (فی الواقع)، تو اس سے قصاص لیا جاتا اور اس کا پورا جوڑ کاٹ دیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور اگر یہ ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور ہر نصف میں مناسب دیت واجب ہوگی کیونکہ نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے اور اس کے لیے کوئی مقرر جرمانہ بھی نہیں ہے، لہٰذا مناسب و منصفانہ دیت واجب ہوگی۔

اور اگر وہ کسی آدمی کی انگشتِ شہادت کے اوپر والے جوڑ کا آدھا حصہ کاٹ دے، پھر دوبارہ آکر دوسرے جوڑ کو کاٹ دے، اگر ٹھیک ہونے سے قبل کاٹے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا البتہ اس جوڑ کا قصاص اس پر واجب ہوگا اور نصف جوڑ پر منصفانہ جرمانہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ان دونوں کو یکبارگی قطع کیا ہے اور اگر وہ ایسا کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا کیونکہ مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا محال ہے، لہٰذا جوڑ میں اس پر جرمانہ واجب ہوگا جب کہ نصف جوڑ میں (حکومت عدل) مناسب و منصفانہ جرمانہ ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد ہو تو جوڑ میں قصاص واجب ہوگا اور نصف جوڑ میں حکومت عدل، کیونکہ جب پہلے قطع کا زخم ٹھیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پا گیا اور صفتِ مماثلت کے ساتھ وصول کرنا ممکن ہے پس

وصول کرنے کی ولایت ثابت ہوگئی، اور نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی مقرر جرمانہ ہے لہٰذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا دایاں ہاتھ جوڑ سے کاٹ دے اور اس کا اس سے قصاص لے لیا جائے پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا بازو کہنی سے کاٹ دے تو اس میں ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاویؒ میں ایسا ہی اختلاف بیان کیا ہے جب کہ کرخیؒ نے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رضی اللہ عنہما کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مماثلت کے طور پر قصاص وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں محل یکساں ہیں (کہ دونوں دست بریدہ ہیں) اور کہنی جوڑ ہے لہٰذا مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اس لیے حکومت عدل کی طرف رجوع کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلائی کے جوڑ سے قطع کر دے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جان سے کمتر کے قصاص کا انحصار جرمانے میں مساوات پر ہے، کیونکہ جان سے کمتر (یعنی اعضاء وجوارح) کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، اور اموال کے اتلاف میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی لیے مرد اور عورت، آزاد اور غلام کے اطراف میں قصاص نہیں جاری ہوتا کیونکہ (ہر دو کا) جرمانہ مختلف ہے اور زیر بحث مسئلے میں جرمانے میں مساوات معلوم نہیں ہے کیونکہ کلائی کا جرمانہ حکومت عدل ہے اور حکومت عدل اندازے اور گمان سے کی جاتی ہے لہٰذا ان دونوں کے جرمانے میں مساوات معلوم نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی کا قطع کلائی کے ضعف اور کمزوری کا باعث بنتا ہے اور اس کا جرمانہ مقرر نہیں ہے اور ضعف اور کمزوری کی قیمت اندازے اور گمان سے ہی معلوم کی جاتی ہے، پس دونوں بازوؤں کے جرمانے میں مماثلت معلوم نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب ہونا ممتنع ہے۔

اس اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے اور اس ہاتھ میں ایک انگلی زائد ہو (یعنی چھ انگلیاں ہوں) اور اس کے مثل قاطع کے ہاتھ میں بھی ایک انگلی زائد ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں ہاتھوں میں مساوات موجود ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ہتھیلی میں زائد انگلی اس کے لیے نقص اور عیب ہے اور یہ نقص اندازے اور گمان سے معلوم کیا جا سکتا ہے لہٰذا دونوں ہتھیلیوں میں مماثلت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ زائد انگلی کو قطع کر دے جب کہ اس کے ہاتھ میں بھی ایک زائد انگلی اس کی مثل ہو تو بالاجماع قصاص نہ ہوگا کیونکہ زائد انگلی زائل ہونے والی کے معنی میں ہے اور اس جیسے میں قصاص نہیں آتا۔ نیز زائد انگلی نقصان کی چیز ہے اور نقصان کی قیمت محض ظن و گمان سے معلوم کی جاتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے لیے کوئی مقرر دیت و جرمانہ نہیں ہے لہٰذا مماثلت کی پہچان نہیں ہو سکتی۔ اگر زائد انگلی والی ہتھیلی کو قطع کر دیا تو اگر وہ انگلی اس ہتھیلی میں کمزوری اور نقصان کا باعث

ہے تو اس میں قصاص نہ ہوگا اور اگر نقصان کا باعث نہیں ہے تو قصاص ہوگا۔

دو مفلوج آدمیوں میں قصاص نہیں ہوگا۔ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے خواہ دست بریدہ کا ہاتھ قاطع کی بہ نسبت زیادہ فالج زدہ ہو یا اس سے کم یا دونوں فالج زدگی میں برابر ہوں، یہی امام ابویوسفؒ کا قول ہے، جب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ دونوں یکساں ہوں تو ان میں قصاص ہوگا اور اگر دست بریدہ شخص کا ہاتھ نسبتہً کم فالج زدہ ہو تو اس کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو قاطع کا ہاتھ قطع کر دے اور چاہے اس سے فالج زدہ ہاتھ کا ضمان وصول کر لے، اور اگر دست بریدہ کا ہاتھ نسبتہً زیادہ فالج زدہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا اور اسے اپنے ہاتھ کا جرمانہ وصول کرنے کا حق ہوگا۔ صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ اس ہاتھ میں کچھ فالج کا ہونا ان کے جرمانوں کے مختلف ہونے کا موجب ہے اور یہ بات اندازے اور گمان سے معلوم کی جاتی ہے، لہٰذا مماثلت معلوم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر پورا انگوٹھا کٹا ہوا شخص اپنے ہاتھ کے مثل کوئی ہاتھ کاٹ دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ان میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ انگوٹھے کے کٹنے سے ہتھیلی میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے اور جرمانے کا مقرر ہونا ساقط ہو جاتا ہے پس یہ اندازے اور گمان سے ہی معلوم کیا جائے گا، لہٰذا مماثلت معلوم نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے، اگر (قتل دست بریدگی کے) ٹھیک ہو جانے کے بعد ہوا ہو تو بلا اختلاف ہاتھ جان میں داخل نہیں ہوگا اور ولی کو خیار ہوگا، چاہے تو اس کا ہاتھ قطع کر دے اور پھر اس کو قتل کر دے چاہے صرف قتل کر دے اور چاہے قتل کو معاف کر دے اور اس کا ہاتھ قطع کر دے۔ اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہوا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تو پھر بھی یہی حکم ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے ہاتھ جان میں داخل ہو جائے گا اور اسے حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے لیکن اس کا ہاتھ کاٹنے کا اسے حق نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جان سے ادنیٰ جرم کے ساتھ اگر اندمال متصل نہ ہو تو شریعت میں جان کے جرم کے علاوہ اس کے لیے کوئی حکم نہیں بلکہ جان سے ادنیٰ کا جان میں تداخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ خطا سے اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر ٹھیک ہونے سے قبل ہی اس کو قتل کر دے تو اس پر جان کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جرم رسیدہ کا حق مثل میں ہے اور وہ قطع اور قتل میں ہے، اور صفتِ مماثلت کے ساتھ (مثل کو) وصول کرنا ممکن ہے، پس اگر ولی اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو قتل کرے تو وہ مثل کو ہی وصول کرے گا لہٰذا یہ جزاء جرم کے مثل ہوگی، جزاء مطابق بہ جرم، بخلاف اس خطا والے مسئلے کے کیونکہ وہاں مثل واجب نہیں ہوئی بلکہ غیر مثل واجب ہوئی ہے کیونکہ مال جان کی مثل نہیں ہے، اور چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ سرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن اس کا وجوب سبب وجوب کے قرار پانے سے اصل سے عدول کے طور پر ثابت ہوا ہے، پس ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سبب کے قرار نہ پانے کی حالت میں یہ زیادت باقی رہی جس کو اصل کے حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب دونوں (جرم) عمداً سرزد ہوئے ہوں اور اگر وہ

دونوں خطاء سے ہوئے ہوں، تو اگر تو ٹھیک ہونے کے بعد (دوسرا جرم یعنی قتل) ہوا ہو تو جان سے ادنٰی جان میں داخل نہیں ہوگا، ڈیڑھ دیت واجب ہوگی، جس کو عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ تین سالوں میں ادا کرے گی، پہلے سال دیت کی دو تہائیاں ادا کرے گی، ایک تہائی تو کامل دیت کے حساب میں اور ایک تہائی دیت نصف دیت کے حساب میں، دوسرے سال نصف دیت، ایک تہائی دیت تو کامل دیت کے حساب میں اور دیت کا چھٹا حصہ نصف دیت کے حساب میں اور تیسرے سال ایک تہائی دیت، کیونکہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے اور نصف دیت تین سالوں میں سے دو میں ادا کی جاتی ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ ادا شدہ مقدار ان دونوں میں سے ہو جان سے ادنٰی کا جان میں اس لیے تداخل نہیں ہوا کہ اوّل الذکر (یعنی جان سے ادنٰی) جب ٹھیک ہوگیا تو اس کا حکم قرار پاگیا تو باقی ایک نیا جرم ہوگا لہٰذا اس کا حکم بھی ازسرِ نو ہوگا۔ اور اگر وہ ٹھیک ہونے سے قبل ہو تو جان سے ادنٰی کا جان میں تداخل ہو جائے گا اور ایک دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کا حکم قرار نہیں پایا۔

اگر ان دو جرموں میں سے ایک عمداً سرزد ہوا اور دوسرا خطاءً تو جان سے ادنٰی کا جان میں تداخل نہیں ہوگا، بلکہ ہر ایک کا جداگانہ حکم ہوگا، خواہ وہ (دوسرا جرم پہلے جرم کے زخم کے) ٹھیک ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، کیونکہ جرم عمد مع جرم خطاء کے دو مختلف جرم ہیں، لہٰذا یہ تداخل کے محتمل نہ ہوں گے، اس لیے ہر ایک پر اس کا اپنا حکم لگایا جائے گا، چنانچہ عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطاء میں جرمانہ۔

اگر مجرم دو ہوں تو جرائم میں تداخل نہیں ہوگا

یہ تمام احکام اس صورت کے تھے کہ جب مجرم ایک ہو، کہ اس نے قطع کیا پھر قتل کر دیا، اور اگر مجرم دو ہوں، ان میں سے ایک تو اس کا ہاتھ قطع کرے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو جان سے کمتر کا جان میں تداخل نہ ہوگا خواہ کوئی بھی صورت ہو، ٹھیک ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد، کیونکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ ہر جرم کا جداگانہ طور پر اعتبار کیا جائے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جرم ہے اور اصل تو یہ ہے کہ تداخل نہ ہو اور ہر جرم کا جداگانہ حکم ہو لیکن اگر مجرم ایک ہو اور (پہلے جرم کا زخم) ٹھیک نہ ہوا ہو تو ان دو جرموں کو ایک جرم قرار دے دیا جاتا ہے، گویا کہ فرض کرنے کے اعتبار سے یہ دونوں جرم ایک ہی ضرب سے واقع ہوئے ہیں لیکن مختلف مجرم ہونے کی صورت میں یہ فرض و تقدیر ممکن نہیں کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ہر دو مجرم کا فعل فی الحقیقت اس کے ساتھی کا فعل ہو، پس یہ معنی لینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ہر دو کا فعل حقیقت اور تقدیر دونوں کے اعتبار سے جداگانہ جرم باقی رہا، اسلیئے اس کا حکم بھی جداگانہ ہوگا۔ پس اگر دونوں جرم عمداً ہوں تو قطع اور قتل ہر ایک پر قصاص واجب ہوگا اور اگر دونوں خطاء سے سرزد ہوئے ہوں تو قطع اور قتل دونوں پر دیت واجب ہوگی جس کو ہر دو کی عاقلہ برداشت کرے گی۔ اور اگر دونوں میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاءً ہو تو عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطاء میں جرمانہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی عمداً قطع کر دے اور دوسرا شخص اس کا ہاتھ کلائی سے قطع کر دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک دوسرے مجرم پر قصاص واجب ہوگا جب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ اور اسی کو امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرایت تکلیف والم کے اعتبار سے ہے اور قطع اوّل کا اثر جان سے متصل ہو گیا اور دوسرے (قطع) کے ساتھ مل کر مکمل ہو گیا لہٰذا سرایت کی نسبت ان دونوں فعلوں کے ساتھ ہے، اس لیے ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرایت پے در پے دردوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جن کو جان برداشت نہیں کر سکتی یہاں تک کہ موت واقع ہو جاتی ہے، اور قطع ید انگلی کے درد کے جان تک پہنچنے میں مانع ہے پس اس سے اس کی سرایت منقطع ہو گئی لہٰذا سرایت کا قطع ید کے ساتھ منسوب ہونا باقی رہا تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے انگلی قطع کی جو ٹھیک ہو گئی پھر دوسرے شخص نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی۔ اس صورت میں قصاص دوسرے شخص پر واجب ہوگا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بلکہ یہاں بدرجۂ اولیٰ ہوگا کیونکہ اثر یعنی درد کے جان تک پہنچنے میں مانع ہونے کے اعتبار سے قطع کو ٹھیک ہونے پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ ٹھیک ہونے کی صورت میں تو (جان میں) کمی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے جب کہ دوسرے یعنی ہاتھ کے) قطع کی صورت میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ پھر ٹھیک ہونے پر اثر کے زائل ہونے سے سرایت منقطع ہو جاتی ہے تو قطع پر زائل ہونے سے یہ بدرجۂ اولیٰ منقطع ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص جان سے کمتر (یعنی کسی عضو) پر جرم کرے اور وہ سرایت کر جائے تو یہ سرایت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو جان میں ہوگی یا پھر کسی دوسرے عضو میں اگر سرایت جان میں ہوئی ہو تو مجرم دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جرم میں زیادتی کرنے والا ہوگا، یا زیادتی کرنے والا نہیں ہوگا۔ اگر وہ جرم میں زیادتی کا مرتکب ہوا اور جرم کرے لوہے یا ہتھیار کا کام کرنے والی لکڑی سے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ وہ جرم ایسا ہو کہ اگر وہ مندمل ہو جاتا تو قصاص واجب ہوتا یا ایسا ہو کہ قصاص واجب نہ ہوتا۔ مثلاً وہ کسی آدمی کا ہاتھ پہنچے سے یا بازو سے قطع کر دے یا اسے کوئی موضحہ، آمہ یا جائفہ شجہ لگائے یا اس کے اطراف میں سے کسی ایک طرف کو قطع کر دے یا اسے کوئی جراحت مطلقہ پہنچائے جس سے موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ جب وہ سرایت کر گیا تو جان سے اوّل کا حکم باطل ہو گیا اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے۔ اور ولی کو حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے۔ اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ ویسا کچھ کرے جیسا کہ اس نے کیا تھا، چنانچہ اگر اس نے ہاتھ قطع کیا ہو تو ہمارے نزدیک اسے اس کا ہاتھ قطع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے ساتھ ویسا ہی کرے گا جیسا کہ اس نے کیا تھا، پھر اگر اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ٹھیک ورنہ وہ اس کو قتل کرے

گا۔ اس طرح، اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ اور اس کے دو پاؤں قطع کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کی گردن کاٹی جائے گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ اس کے فعل کے مثل فعل کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کرے، مقطوع قطع کو معاف کر دے پھر وہ جان میں سرایت کر جائے اور وہ مر جائے، تو اگر اس نے جرم کو معاف کر دیا ہو یا قطع اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کر دیا ہو، یا جراحت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کر دیا ہو تو یہ بالاجماع قتل سے معافی ہے، اور اگر اس نے قطع یا جراحت سے معافی دی ہو اور یہ ذکر نہ کیا ہو کہ اور جو چیز اس سے پیدا ہو گی، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ قتل سے معافی نہیں ہو گی اور قاطع پر اس کے مال میں جان کی دیت واجب ہو گی جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق یہ قتل سے معافی ہو گی اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی۔ اس مسئلے اور اس سے متعلقہ مسائل کو نفس کے قصاص سے معافی کے مسائل میں بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی آدمی پر نفس کے قصاص کا حق حاصل ہو، وہ اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر قتل سے معافی دے دے اور ہاتھ ٹھیک ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ہاتھ کی دیت کا ضامن ہو گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کی وجہ سے قاتل کا نفس مقتول کے ولی کا حق ہو گیا اور نفس نام ہے جملہ اعضاء کا، پس جب اس نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا تو اس نے اپنے نفس کا حق وصول کیا، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہو گا۔ اسی لیے، اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو قتل کر دے تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور اگر ہاتھ اس کا حق نہ ہوتا تو ضرور اس پر ضمان واجب ہوتا، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے قطع کر کے اپنے نفس کا حق وصول کر لیا، پس اس کے بعد اگر وہ نفس سے معافی دے دے تو معافی قائم (حق) کی طرف پلٹ جائے گی نہ کہ وصول شدہ کی طرف۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی کچھ دیت وصول کر لے پھر اس کو (جس پر دیت واجب تھی) بری الذمہ کر دے تو یہ ابراء باقیماندہ کی طرف پلٹ جائے گا نہ کہ وصول شدہ کی طرف، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو قصاص کا حق ہے اس کا حق فعل میں ہے، اور وہ فعل ہے قتل، نہ کہ محل میں اور محل ہے نفس، یا پھر یوں کہا جائے کہ اس کا حق نفس میں ہے لیکن قتل میں نہ کہ قطع میں، کیونکہ اس کا حق مثل میں ہے اور اس کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ قتل ہے نہ کہ قطع اور قتل کا مثل قتل ہے پس ہاتھ سے اس کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا جب اس نے ہاتھ قطع کیا تو اس نے وہ چیز وصول کی کہ جس پہلے سے کوئی حق نہ تھا اور وہ چیز (یعنی ہاتھ) متقوم ہے لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا، قیاس تو یہ تھا کہ قصاص واجب ہو مگر وہ شبہے کی وجہ سے ساقط ہو گیا، لہٰذا دیت واجب ہو گی، لیکن جب اس نے ہاتھ قطع کر دیا پھر

اس کو قتل کر دیا تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اگرچہ وہ قطع میں ظلم وجور کا مرتکب ہوا ہے کیونکہ قصاص میں اتلاف نفس کے ساتھ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے مرتد کا ہاتھ قطع کرنے پر اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ قطع میں ظلم وزیادتی کا مرتکب ہوا ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کو قصاص اور عفو میں خیار حاصل تھا تو جب اس نے معاف کر دیا تو اس معافی کا استناد اصل کے ساتھ ہوگیا گویا کہ اس نے معاف کر دیا اور پھر قطع کیا لہٰذا قطع ایسی چیز کو وصول کرنا ہے جس کا اسے حق نہیں تھا، اس لیے اس سے ضمان لیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ جان سے کمتر پر جرم واقع کرنے میں تعدی کا مرتکب ہوا ہو اور اگر وہ اس میں تعدی کا مرتکب نہ ہوا ہو تو شبے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا، بعض جرموں میں دیت واجب ہوگی اور بعض میں واجب نہیں ہوگی۔

مسائل مسائل میں اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ عمداً قطع کر دے حتیٰ کہ اس پر قصاص واجب ہو جائے، پھر وہ آدمی اس کا ہاتھ قطع کر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ دیت کا ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر حاکم چور کا ہاتھ قطع کر دے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو حاکم پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور نہ ہی بیت المال پر عائد ہوگا۔ اسی طرح فصد کھولنے والا، پچھنا لگانے والا اور سینگی لگانے والا ہے کہ اگر ان کی لگائی ہوئی جراحتیں سرایت کر جائیں تو بالاجماع ان پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی موت ایسے فعل کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کہ جس کی اس کو اجازت حاصل تھی اور وہ فعل ہے قطع، لہٰذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب امام چور کا ہاتھ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ چیز وصول کی ہے جو اس کا حق نہ تھی کیونکہ اس کا حق قطع تھا اور اس نے قتل کر دیا ہے کیونکہ قتل نام ہے ایسے فعل کا جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ پایا گیا ہے لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں لیا جاتا ہے کہ جب وہ کسی آدمی کا ہاتھ ازراہ ظلم قطع کر دے اور وہ جان میں سرایت کر جائے۔ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو لیکن شبے کی وجہ سے قصاص ساقط ہوگیا ہے، لہٰذا دیت واجب ہوگی، ہم امام کے بارے میں بھی یہی کہتے ہیں کہ اس کا فعل قتل واقع ہوا ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ حد کو قائم کرنا اس پر واجب ہے اور سرایت سے بچاؤ اس کے بس میں نہیں ہے لہٰذا اگر ہم اس پر ضمان کو واجب کر دیں تو ضمان کے لازم ہو جانے کے خوف کی وجہ سے امام حد کو قائم کرنے سے ہی باز آجائیں گے، اور اس طرح حدود معطل ہو جائیں گی، جب کہ قصاص کے حقدار پر قطع کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس بارے میں اس کو خیار

حاصل ہے اور افضل تو معاف کر دینا ہے اور ضمان کے وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد ضمان کو ساقط کرنے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں۔

عورت کو نافرمانی پر زدوکوب کرنے سے اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو ضمان ہوگا اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اس کی نافرمانی کی وجہ سے مارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اسے ادب سکھانے کی اجازت ہے نہ کہ قتل کرنے کی، اور جب اس (مارپیٹ) کے ساتھ موت متصل ہوگئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ قتل واقع ہوئی ہے۔

باپ کی مارپیٹ سے بچے کا ہلاک ہو جانا اگر باپ یا وصی بچے کو ادب سکھانے کے لیے مارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ اور وصی کو اجازت حاصل ہے کہ وہ بچے کو ادب سکھائیں اور ان کو مہذب بنائیں اور اجازت شدہ فعل سے جنم لینے والی چیز پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسے اگر امام کسی آدمی کو تعزیر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے (تو امام ضامن نہیں ہوتا)۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تادیب تو نام ہے ایسے فعل کا کہ جس پر وہ فعل واقع ہو وہ اس کے بعد زندہ رہتا ہے اور جب یہ سرایت کر گیا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ قتل ہے نہ کہ تادیب اور قتل کی ان دونوں کو اجازت نہیں ہے۔

اگر استاد کی مارپیٹ سے طالب علم ہلاک ہو جائے اگر معلم یا استاد بچے کو مارے پیٹے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر یہ مارپیٹ باپ یا وصی کے حکم کے بغیر ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس مارپیٹ میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر ضمان عائد ہوگا اور اگر وہ اس کی اجازت سے ہو تو ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ معلم کو اگر یہ بات معلوم ہو کہ سرایت کرنے سے اس پر ضمان لازم ہو جائے گا اور سرایت سے بچنا اس کے بس میں نہیں ہے تو وہ تعلیم دینے سے باز رہے گا لہٰذا اس کو ضامن ٹھہرانے سے تعلیم کا دروازہ بند ہو جائے گا جب کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اس لیے اس ضرورت کی وجہ سے اس کے حق میں سرایت کا اعتبار ساقط ہوگیا، لیکن یہ ضرورت باپ کے ضمن میں موجود نہیں ہے کیونکہ ضمان کا لازم ہونا تادیب میں مانع نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کو اپنی اولاد سے بے پناہ شفقت ہوتی ہے، لہٰذا بغیر ضرورت کے سرایت کا اعتبار ساقط نہ ہوگا۔

اگر کوئی شخص مرتد کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ مسلمان ہو جائے اور پھر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور یہ بات فعل کے وقت کا اعتبار کرنے کی بابت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر

جرم کسی پر اس وقت واقع ہو جب وہ مضمون نہیں ہے تو سرایت بھی مضمون نہ ہوگی کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے سابقہ فعل کی وجہ سے اور فعل واقع ہوا ہے ایسے محل پر کہ جو مضمون نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی حربی کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ (حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ جرم ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو مضمون نہیں ہے' لہٰذا وہ (جرم) موجب ضمان نہ ہوگا۔

اسی طرح' اگر وہ اپنے غلام کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو آزاد کر دے اور پھر وہ مر جائے تو وہ سرایت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے حق میں غلام کا ہاتھ مضمون نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ قطع کر دے جب کہ وہ مسلمان ہے' پھر وہ مرتد ہو جائے' اللہ کی پناہ' پھر وہ مر جائے تو قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتد ہو کر اس نے اپنے نفس کی عصمت کو باطل کر دیا' پس ارتداد کی حیثیت سرایت سے ابرار کی ہوگئی' اور اگر وہ اسلام کی طرف پلٹ آئے پھر اس کی موت واقع ہو تو شیخین کے قول کی رو سے اس پر جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جب وہ مرتد ہو گیا تو گویا اس نے قاطع کو سرایت سے بری الذمہ کر دیا شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ساتھ حکم کا تعلق یا تو اس کی ابتداء سے ہوتا ہے یا انتہار سے اور ان دونوں کے مابین جو کچھ ہو اس سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلے میں جو محل ہے وہ دونوں حالتوں میں مضمون ہے لہٰذا ان دونوں حالتوں میں جرم موجب ضمان ہے لہٰذا ان دو حالتوں کے درمیان پیش آمدہ ارتداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جہاں تک امام محمدؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ ارتداد بمنزلہ براءت کے ہے تو تسلیم ہے لیکن اس شرط پر کہ اسی حالت میں موت واقع ہو کیونکہ ارتداد کا حکم اسلام لانے پر اور موت پر موقوف ہو جاتا ہے اور اس کی موت جب واقع ہوئی تو جرم موجب ضمان تھا لہٰذا سرایت کا حکم بھی موقوف ہو گیا۔

اسی طرح' اگر وہ (یعنی مرتد) دار الحرب سے جا ملے اور قاضی نے اس کے یوں مل جانے کا فیصلہ نہ دیا ہو' پھر وہ ہماری طرف مسلمان ہو کر لوٹ آئے پھر اس قطع کی وجہ سے مر جائے تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر قاضی نے اس کے دار الحرب سے مل جانے کا فیصلہ دے دیا ہو پھر وہ مسلمان ہو کر واپس آجائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو بالاجماع قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی' کیونکہ دار الحرب سے اس کا مل جانا اس کے حقوق کو منقطع کر دیتا ہے' جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے مل جانے کے بعد اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے لیکن اس سے پہلے تقسیم نہیں کیا جاتا' تو یہ جرم سے ابراء کے مانند ہو گیا۔

اگر کوئی شخص کسی غلام کا ہاتھ خطار سے قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے'

پھر اس کی موت اس قطع کی وجہ سے واقع ہو جائے تو ہاتھ کے جرمانے کے سوا قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اس کا آزاد کیا جانا ہاتھ کے ٹھیک ہو جانے کے مانند ہے کیونکہ اگر سرایت مجرم کے خلاف موجب ضمان تھی، تو یہ یا تو اس کے خلاف مالک کے حق میں موجب ضمان ہوگی یا پھر اس کے خلاف غلام کے حق میں موجب ضمان ہوگی۔ اول الذکر کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ آزاد کر دینے کے بعد مالک اب اس کا مالک نہیں ہے، اور ثانی الذکر کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ سرایت جرم کے تابع ہے تو جب جرم غلام کے حق میں موجب ضمان نہیں ہے سرایت بھی اس کے حق میں موجب ضمان نہ ہوگی۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قطع کے بعد مالک اس کو فروخت کر دے تو سرایت کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں قطع ید اس تیر اندازی کے مانند نہیں ہے جو امام حنیفہ رحمہ اللہ کے قول میں مذکور ہے اور جس کی وجہ سے آپ نے اس پر قیمت واجب کی تھی خواہ مالک نے اس کو آزاد ہی کر دیا ہو، آپ نے قطع میں ہاتھ کے جرمانے کے سوا کچھ واجب نہیں کیا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ تیر پھینکنا لامحالہ تیر کے لگنے کا سبب ہے لہٰذا اس کی وجہ سے وہ تیر اندازی کے وقت جرم کا مرتکب بن گیا۔ جہاں تک قطع کا تعلق ہے تو یہ لامحالہ سرایت کا موجب نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص غلام کا ہاتھ عمداً قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے، پھر غلام کی موت واقع ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مالک ہی اس کا وارث ہے اور اس کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو شیخین کے قول کے مطابق اسے مجرم کو قتل کرنے کا حق ہوگا، بخلاف امام محمدؒ کے؛ اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شامل ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ ولی مشتبہ ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور اگر قطع کے بعد وہ اس کو آزاد نہ کرے لیکن اس کو مدبر بنا لے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا لے تو سرایت منقطع نہیں ہوگی اور نصف قیمت اور جرم کے بعد اور موت سے قبل (قیمت کا) نقصان واجب ہوگا۔ یہ تو جرم خطا کا حکم تھا اور اگر جرم عمد ہو تو بالاجماع مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو مکاتب بنائے اور مسئلہ ویسا ہی ہو تو کتابت کی وجہ سے وہ سرایت سے بری الذمہ ہو جائے گا پس مالک کے حق میں نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ مر جائے اور جرم خطا ہو تو اس پر مزید کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر جرم عمد ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہو تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑ گیا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پس دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کا جرمانہ عائد ہوگا، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہ ہو تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہ ہوگا اور قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت و جرمانہ آئے گا۔ اور اگر قطع کتابت کے بعد واقع ہوا ہو اور اس سے اس

کی موت واقع ہوجائے اور قطع خطا سے ہوا ہو یا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہونے کی حالت میں مرا ہو تو قیمت وصول کرنے کا حق مالک کو ہوگا اور اگر اس کی ادائیگی کے لیے کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو قیمت پر وارثوں کا حق ہوگا - اور اگر قطع عمداً ہوا اور وہ قاصر ہونے کی حالت میں مرے تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا اور اگر کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر مالک کے علاوہ کوئی وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر زخم دوسرے عضو میں سرایت کر جائے

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب زخم نفس میں سرایت کرے اور اگر سرایت عضو میں ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر جرم کسی عضو پر واقع ہوا ہو اور وہ دوسرے عضو میں سرایت کر جائے اور دوسرے عضو میں قصاص نہ ہوتا ہو تو پہلے عضو میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا - یہ قاعدہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کو چند مسائل میں جامع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ کی انگلی قطع کر دے پھر وہ ہتھیلی شل ہو جائے تو ان دونوں میں قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کی دیت واجب ہوگی؛ اس بارے میں ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قاطع کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے ہتھیلی کو شل کر دینے والا قطع اور مقطوع اس کے مثل وصول کرنے پر قادر نہیں ہے، پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے اسلیئے اس کی وجہ سے دو مختلف ضمان واجب نہ ہونگے، اور وہ دو ضمان ہیں قصاص اور مال، بالخصوص اس صورت میں کہ جب محل ایک ہو، کیونکہ ہتھیلی مع انگلی کے بمنزلہ ایک عضو کے ہے۔

اسی طرح، اگر وہ انگلی کا ایک جوڑ (یعنی پور) قطع کر دے جس کے بعد باقیماندہ انگلی شل ہو جائے یا ہتھیلی شل ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ - اگر مقطوع یہ کہے کہ میں جوڑ کو قطع کروں گا اور جو حصہ سوکھ گیا ہے اس (کے ضمان) کو چھوڑتا ہوں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جرم سرے سے موجب قصاص واقع ہی نہیں ہوا، اس لیے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، پس (قصاص کے) ایک جزو پر اقتصار کرنا ایسے قصاص کو وصول کرنا ہے کہ جس کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہٰذا اس کو اس کے منع کیا جائے گا - اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو شجہ منتقلہ لگائے پھر مشجوج کہے کہ میں اس کو شجہ موضحہ لگاؤں گا اور اس سے زائد کے جرمانے کو چھوڑ دونگا تو اسکو اس کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے دانت کا ایک حصہ توڑ دے اور باقیماندہ دانت کالا ہو جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا قصاص تو اس طرح توڑنا ہے جو باقیماندہ کو کالا کر دے اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے لہٰذا یہ دو مختلف ضمانوں کا موجب نہ بنے گا۔

اگر وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی شل ہو جائے تو

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر دو انگلیوں کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور حسن رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں جرمانہ۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ محل متعدد ہیں اور محل کے متعدد ہونے سے فعل حکماً متعدد ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ متحد ہے، جس کی وجہ اس کے اثر کا متعدد ہونا ہے، اور زیر بحث مسئلے میں اثر متعدد ہوگیا ہے، پس اس کو دو فعل قرار دیا جائے گا لہٰذا ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوگا، پس پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی قطع کر دے اور غلطی سے چھری کھسک کر دوسری انگلی پر جا پڑے اور اسکو قطع کر دے تو پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی طرف تیر پھینکے اور وہ اس کو لگ جائے اور اس میں سے نفوذ کر کے کسی دوسرے کو جا لگے تو پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں دیت، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب جرم متعدد ہوں تو ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوتا ہے، پس پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں جرمانہ۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جان سے کمتر میں واجب مثل ہوتا ہے اور زیر بحث مسئلے میں مثل کو، جو کہ شل کر دینے والا قطع ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، پس استحقاق ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جرم فی الحقیقت ایک ہے اور وہ ہے انگلی کا قطع، اور اس سے مال کا ضمان متعلق ہے لہٰذا قصاص کا ضمان اس سے متعلق نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب وہ عمداً انگلی کو قطع کرے اور چھری غلطی سے دوسری انگلی میں نفوذ کر جائے، کیونکہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو فعل پائے گئے ہیں، لہٰذا ہر ایک پر جداگانہ حکم لگانا جائز ہے۔ تیر پھینکنے کے مسئلے میں ایک فی الحقیقت متحد فعل کو شرعاً متعدد افعال قرار دیا گیا، خلاف حقیقت اور جو اس مسئلے میں خلاف حقیقت کا دعویٰ کرے اسے دلیل پیش کرنی چاہیئے۔

اور اگر وہ ایک انگلی کو قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی گر پڑے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک، ان سے ظاہر الروایۃ کے مطابق پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت و جرمانہ۔ امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی روایت کی رو سے دونوں میں قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس روایت کی بناء پر آپ کا جو قاعدہ ہے وہ یہ ہے کہ جس جراحت میں قصاص ہو اگر اس سے کوئی ایسی چیز تولد ہو کہ جس میں قصاص ممکن ہو تو دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور زیر بحث مسئلے میں یہ ممکن ہے، جب کہ اس مسئلے میں کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی شل ہو جائے تو اس (تولد ہونے والی چیز) میں قصاص کا واجب ہونا ممکن نہیں ہے اس لیے پہلی میں قصاص واجب ہو گیا اور دوسری میں جرمانہ۔ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ محل متعدد ہیں اور اثر کے متعدد ہونے کی صورت میں اس (یعنی تعدد محل) سے فعل کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ یہاں پایا گیا ہے، پس اس کو دو مختلف جرائم قرار دیا جائے گا، اور ہر ایک سے اس کا

اپنا الگ حکم متعلق ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ تو ہے انگلی کو گرا دینے والا قطع اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اجرم فی الحقیقت ایک ہے لہٰذا یہ صرف ایک ہی ضمان کا موجب بنے گا اور مال واجب ہوگیا ہے لہٰذا قصاص واجب نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی عمداً قطع کرے پھر جوڑ سے ہتھیلی گر جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا اور ہاتھ کی دیت واجب ہوگی کیونکہ مثل کو، جو کہ ہتھیلی کو گرانے والا قطع ہے وصول کرنا محال ہے لہٰذا اس کا واجب ہونا ممتنع ہے، علاوہ ازیں، ہتھیلی انگلی سمیت ایک عضو کے مانند ہے، اس لیے جرم حقیقتاً اور حکماً ایک ہی ہے اور مال کا ضمان ان دونوں سے متعلق ہوگیا ہے پس ان سے قصاص متعلق نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کا ہاتھ جوڑ سے کاٹا جائے گا۔ امام ابویوسف نے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق کیا ہے کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی گر جائے تو دوسری میں قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ انگلی ہتھیلی کا جزو ہے اور سرایت جزو سے کل میں متحقق ہو جاتی ہے، جیسے ہاتھ سے نفس میں متحقق ہو جاتی ہے، جبکہ دو انگلیاں دو منفرد عضو ہیں، ان میں سے کوئی دوسری کا جزو نہیں ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے دوسری کی جانب سرایت متحقق نہ ہوگی، لہٰذا پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں واجب نہیں ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے نوادر میں جو روایت کیا ہے اس کی رو سے اس میں بھی قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے، کیونکہ یہ ایک جرم ہے اور اس نے اس (عضو) میں سرایت کی ہے کہ جس میں قصاص ممکن ہے، پس ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے پہنچے سے ہتھیلی کو قطع کیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا کوئی دانت توڑ دے اور دانت گر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ایسا قصاص لینا ممکن نہیں ہے کہ دانت کو ایسے توڑے کہ وہ گر جائے۔ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی کاٹی جائے اور اس کی وجہ سے ہتھیلی جھڑ جائے۔ اسی طرح نوادر والی روایت کے بموجب امام محمدؒ کے نزدیک بھی قصاص واجب ہوگا، بوجہ آپ کے اس اصول کے جس کا ہم نے ذکر کیا۔

اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے دانت پر ضرب لگائے جس سے اس کا ایک حصہ ٹوٹ جائے اور باقی دانت ہل جائے اور اس کو ایک سال پورا ہو جائے تو اگر وہ دانت سیاہ پڑ جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے اور مثل ہے اس کو اس طرح توڑنا کہ وہ اس سے سیاہ پڑ جائے، اور اگر وہ گر جائے تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہی حکم ہوگا اور اس میں جرمانہ عائد ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل ہے اس طرح توڑنا کہ جس سے وہ گر جائے، پس اس میں جرمانہ واجب ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی قطع کی جائے اور ہتھیلی گر جائے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو عمداً شجہ موضحہ لگائے اور اس کی وجہ سے اس کی بینائی جاتی رہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے قصاص واجب نہ ہوگا،

اور اس میں اور بینائی میں جرمانہ ہوگا۔ صاحبین کا کہنا ہے کہ موضحہ میں قصاص ہوگا اور بینائی میں دیت ہوگی، یہ الجامع الصغیر میں امام محمدؒ سے روایت ہے اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے نوادر میں ان سے روایت کیا ہے کہ ان دونوں میں قصاص ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ جرم عمد سے ایسے عضو میں تولّد ہوا ہے کہ جس میں تولّد ممکن ہے، لہٰذا اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ نفس میں سرایت کر جائے۔ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بینائی کا تلف ہونا تسبیب کے طریقے سے حاصل ہوا ہے نہ کہ سرایت کے طریقے سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بینائی کے جانے کے بعد بھی شجہ باقی رہتا ہے جبکہ سرایت کا واقع ہونا جرم کے تغیر کا موجب بنتا ہے، جیسے قطع اگر نفس میں سرایت کر جائے تو وہ قطع نہیں رہتا بلکہ قتل ہو جاتا ہے جبکہ یہاں شجہ متغیر نہیں ہوا بلکہ بدستور شجہ ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ بینائی کا جانا سرایت کے طریقے سے نہیں ہے بلکہ تسبیب کے طریقے سے ہے اور تسبیب کے طریقے سے جرم قصاص کا موجب نہیں بنتا، جیسے کنواں کھودنے اور اسی جیسی دوسری صورتوں میں ہوتا ہے۔

اگر اس کی دونوں آنکھیں، زبان، قوت شنوائی اور جماع کی صلاحیت چلی جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق ایسی کسی چیز میں قصاص نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے قول کے مطابق موضحہ میں قصاص ہوگا اور ان کے ظاہر قول کی رو سے آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا بلکہ ان میں جرمانہ عائد ہوگا، جبکہ امام محمدؒ سے نوادر والی روایت کے مطابق ان میں قصاص ہوگا اور زبان، شنوائی اور جماع میں نہیں ہوگا کیونکہ ان میں قصاص ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت میں زبان، کان اور جماع کی منفعت کے چلے جانے میں قصاص نہیں ہے جبکہ بینائی کے چلے جانے پر شریعت میں قصاص ہے۔

اگر وہ اس کو سوٹی سے ضرب لگائے اور موضحہ زخم پہنچا دے پھر ایک اور ضرب لگا کر اس کے پہلو میں ایک دوسرا موضحہ زخم پہنچا دے، پھر وہ دونوں موضحہ زخم گل سڑ کر ایک ہو جائیں تو یہ دو موضحہ زخم ہیں اور ان میں قصاص نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کی رو سے تو اس لیے (قصاص نہ ہوگا) کہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل دو موضحہ زخم ہیں جو گل سڑ کر ایک ہو گئے ہیں۔ صاحبین کے قاعدے کے مطابق اس لیے (نہ ہوگا) کہ دو موضحہ زخموں کا گل سڑ کر ایک ہونا جراحت کے سبب تلف ہے اور اتلاف بذریعہ سبب موجبِ قصاص نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

آنکھ کے جرائم اگر آنکھ پھوڑ دی جائے یا دیدہ نکال دیا جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ اگر ہم وہی کچھ کریں جو اس نے کیا اور وہ ہے آنکھ کو پھوڑنا اور دیدہ نکالنا تو مثل کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا اس لیے کہ اس کی کوئی حد معلوم نہیں ہے اور اگر ہم اس کی روشنی ضائع کر دیں تو ہمارا یہ فعل اس کے فعل کے مثل نہ ہوگا، پس مماثلت کی صفت کے ساتھ (قصاص کو) وصول کرنا محال ہے، لہٰذا اس کا واجب ہونا ممتنع ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلائی سے قطع کر دے تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ کلائی سے قطع کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی پہنچے سے قطع کرنے کی کوئی صورت ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، لہٰذا وجوب ممتنع ہوا، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ اور اگر وہ اس (آنکھ) پر ضرب لگائے اور اس کی روشنی چلی جائے جبکہ سیاہی بدستور باقی ہو، آنکھ اندھی نہ ہوئی ہو تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ

کا یہ ارشاد ہے کہ والعین بالعین، یعنی آنکھ کے بدلے آنکھ۔ مزید برآں، مماثلت کے طریقے سے قصاص ممکن ہے، اس طرح کہ اس کے چہرے پر بھیگی ہوئی روئی رکھی جائے، آئینے کو گرم کیا جائے اور پھر اس کو آنکھ کے قریب لا کے رکھا جائے، تا آنکہ اس کی روشنی چلی جائے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بات سب سے پہلے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو سوجھی تھی اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا تھا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جمع ہوئے تو آپ نے اس بارے میں ان کے ساتھ مشورہ کیا، ان کے پاس اس مسئلے کا حکم نہیں تھا اتنے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ آئے اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا، اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، پس سیدنا عثمان رضؓ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں یہ فیصلہ کیا، لہٰذا یہ اجماع ہے۔ اور اگر آنکھ اندھی ہو جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ دوسری آنکھ (ضرب لگانے سے) ہو سکتا ہے کہ اندھی نہ ہو، لہٰذا یہ پہلے کے مثل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بھینگے کی آنکھ میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ بھینگا پن آنکھ میں نقص ہے، لہٰذا (اگر قصاص لیا جائے) یہ تو ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوگا، پس مماثلت متحقق نہ ہوگی، اسی لیے تندرست ہاتھ کو فالج زدہ ہاتھ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ آنکھ کے پپوٹوں کے کناروں (جن سے پلکوں کے بال اگتے ہیں) اور پپوٹوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان میں مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کان کے جرائم

جہاں تک کان کا تعلق ہے، اگر پورے کان کو اکھاڑے تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ والاذن بالاذن یعنی "اور کان کے بدلے کان" علاوہ ازیں اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر کان کا ایک حصہ قطع کرے تو اگر اس کی کوئی حد معلوم ہے تو اس میں قصاص ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

ناک سے متعلق جرائم

جہاں تک ناک کا تعلق ہے، اگر وہ نرمہ کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا اور اس کی بابت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ والانف بالانف یعنی "اور ناک کے بدلے ناک"، علاوہ ازیں، اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی حد معلوم ہے اور وہ ہے اس کا نرم حصہ۔ اور اگر نرمہ کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے۔ اور اگر ناک کا بانسا قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ ہڈی ہے اور ہڈی میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی دانت میں ہے، جس کی وجہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پورا کاٹے تو اس میں قصاص ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، خواہ پورا ہی کاٹے۔ صاحبین کے درمیان (اس مسئلے میں) فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی مراد پورا نرمہ کاٹنا ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص ہے اور امام محمدؒ کی مراد پورا بانسا ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص نہیں ہے۔

ہونٹ سے متعلق جرائم

جہاں تک ہونٹ کا تعلق ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا اوپر والا یا نیچے والا ہونٹ قطع کر دے اور اس سے قصاص لینا ممکن ہو تو اس میں قصاص ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر مکمل طور پر

قطع کرے تو اس میں قصاص ہو گا کیونکہ مکمل طور پر قطع کی صورت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر اس کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہو گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے، سوائے دانت کے، کیونکہ اس کی جگہ معلوم نہیں ہوتی اور نہ ہی اس امر کی کوئی ضمانت ہے کہ اس میں تجاوز نہ ہو گا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ دانت میں قصاص ہے، خواہ اس کو توڑا جائے یا اکھاڑا جائے، جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ والسن بالسن، یعنی "اور دانت کے بدلے دانت" علاوہ ازیں، اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، بایں طور کہ اگر دانت کو توڑا گیا ہو تو ریتی کے ساتھ توڑنے والے کے دانت کو اسی قدر توڑ دیا جائے جس قدر کہ اس نے توڑا تھا اور اگر اس کو اکھاڑا گیا ہو تو اس کا دانت ریتی کے ذریعے لے لیا جائے تا آنکہ گوشت تک پہنچ جائے اور اس کے سوا جو دانت ہو گا (یعنی جڑ تو اس کا قصاص) ساقط ہو جائے گا۔ اکھاڑنے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے دانت کو اکھاڑا جائے گا کیونکہ مماثلت تو اس طرح متحقق ہوتی ہے جبکہ اول الذکر صورت میں کمی کے ساتھ وصول کرنا ہے، البتہ اکھاڑنے میں زیادتی کا احتمال ہے کیونکہ اس امر پر امن نہیں ہے کہ جس کا دانت اکھاڑا گیا تھا وہ اکھاڑنے والے کے فعل سے تجاوز نہیں کرے گا۔

زبان سے متعلق جرائم جہاں تک زبان کا تعلق ہے، اگر اس کا کچھ حصہ قطع کیا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہو گا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر پوری زبان قطع کرے تو امام محمدؒ نے کتاب المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ زبان کا قصاص نہیں لیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں قصاص ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع پوری زبان کا ہو تو اس میں (قاطع کی) پوری زبان کو قطع کر کے مثل کو وصول کیا جا سکتا ہے، پس جزا جرم کے مثل ہو گی۔ کتاب المبسوط میں جو مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ زبان سکڑتی اور پھیلتی ہے اس لیے مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

آلۂ تناسل سے متعلق جرائم اور اگر وہ سپاری (سرِ ذکر) کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہو گا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اس لیے کہ اس کی حد معلوم ہے۔ اور اگر وہ اس کا کچھ حصہ قطع کرے یا ذکر کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہو گا کیونکہ اس کی حد نہیں ہے۔ پس مماثلت کی صفت کے ساتھ قطع کرنا ممکن نہیں ہے۔ تو یہ زبان کے کچھ حصے کو قطع کرنے والے مسئلے کے مانند ہے۔ اور اگر وہ ذکر (آلۂ تناسل) کو جڑ سے قطع کر دے تو امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہو گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پورے ذکر کو قطع کرنے کی صورت میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے، لہٰذا قصاص واجب ہو گا۔ المبسوط میں جو مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ذکر کبھی سکڑتا ہے اور کبھی پھیلتا ہے، لہٰذا اس میں مماثلت کو ملحوظ رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہیں ہو گا۔

سر وغیرہ کے بالوں سے متعلق جرائم

سر کے بال کترنے اور مونڈنے، بھنویں، مونچھیں اور ڈاڑھی مونڈنے میں قصاص نہیں ہے، خواہ مونڈنے اور نوچنے کے بعد یہ دوبارہ نہ بھی اگیں۔ جہاں تک کترنے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب نہ ہوگا) کہ اس کی جگہ معلوم نہیں ہے، لہٰذا مثل کو لینا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک مونڈنے اور نوچنے والے کی طرف سے مونڈنے اور نوچنے کے فعل کے پائے جانے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب ہوگا) کہ جس چیز کا استحقاق حاصل ہوا ہے وہ ہے مونڈنے اور نوچنے کا ایسا فعل کہ جس کے بعد بال نہ اگیں اور یہ (صاحب استحقاق) جس کے بال مونڈے یا نوچے گئے اس کے بس میں نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ مونڈے یا نوچے تو بعد میں بال دوبارہ اگ آئیں، لہٰذا یہ فعل اول کے مثل نہ ہوگا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ اگر بال دوبارہ نہ اگیں تو قصاص واجب ہوگا۔

بعض دیگر اعضاء پر جرائم

عورت کے پستان کے حکم کا ذکر نہیں کیا گیا کہ اس میں قصاص واجب ہوگا یا نہیں۔ اسی طرح خصیتین میں وجوب قصاص کا ذکر بھی نہیں کیا گیا۔ چاہیئے یہ کہ ان میں قصاص واجب نہ ہو کیونکہ ان میں سے کسی کی حدِ فاصل معلوم نہیں ہے، لہٰذا مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک عورت کے پستان کی بھٹنی (سرِ پستان) کا تعلق ہے تو چاہیئے یہ کہ اس میں قصاص واجب ہو کیونکہ اس کی حد معلوم ہے، لہٰذا اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، جیسے سرِ ذکر میں ہوتا ہے۔

سر پر ضرب سے عقل اور حواس خمسہ وغیرہ کا چلے جانا

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کی عقل یا قوتِ سامعہ یا ذائقہ یا جماع کی صلاحیت یا اس کی صلب کا پانی (مادۂ منویہ) چلا جائے تو ان میں سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسی ضرب لگائے جس سے یہ چیزیں چلی جائیں، پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ یا پاؤں پر ضرب لگائے جس کے بعد وہ شل ہو جائے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ شل کر دینے والی ضرب لگانا اس کے امکان میں نہیں ہے، لہٰذا مثل کو وصول کرنا مقدور میں نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سر اور چہرے وغیرہ پر زخموں کے احکام

جہاں تک سر اور چہرے کے زخموں (شجاج) کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ موضحہ میں قصاص ہے، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ والجروح قصاص، یعنی "اور زخموں میں قصاص ہے" ماسوا اس خصوص کے جو کسی دلیل سے ثابت ہو۔ علاوہ ازیں، اس میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی ایک حد ہے جہاں پر چھری انتہا پذیر ہوتی ہے اور وہ حد ہے ہڈی۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ موضحہ سے زیادہ گہرے جو زخم ہیں ان میں قصاص نہیں ہے کیونکہ ان میں مماثلت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا محال ہے، اس لیے کہ ہاشمہ زخم ہڈی کو توڑ دیتا ہے اور منقلہ زخم ہڈی کو توڑ کر اس

کو اپنی جگہ سے ہٹا دیتا ہے، اور ہڈی توڑنے میں قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور آمہ زخم میں اس امر کی ضمانت نہیں کہ چھری دماغ تک نہیں پہنچے گی، پس ان زخموں میں مماثلت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا، بخلاف موضحہ کے۔

جہاں تک موضحہ سے ہلکے زخموں کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ موضحہ، سمحاق، باضعہ اور دامیہ میں قصاص واجب ہوگا۔ حسنؒ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سر اور چہرے کے زخموں میں قصاص نہیں ہے ماسوا موضحہ اور سمحاق کے، بشرطیکہ سمحاق میں قصاص لینا ممکن ہو۔ نخعی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضحہ سے کمتر زخم جلد کو چھیلتا ہے اور اس میں حکومتِ عدل ہے، اسی طرح عمر بن عبدالعزیز رحمہا اللہ سے بھی روایت ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضحہ سے ادنیٰ شجہ میں طبیب کی اجرت ہے۔ حسن رحمہ اللہ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ موضحہ سے ہلکے جن زخموں کا ہم نے ذکر کیا ان کی حد نہیں ہے کہ جس تک چھری انتہا پذیر ہو، لہٰذا صفت مماثلت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ مبسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ سلائی کے ذریعے زخم کی گہرائی کی مقدار کو معلوم کرنا ممکن ہے، پھر جب وہ معلوم ہو جائے تو اس کی مقدار کے مطابق لوہے کا ٹکڑا بنا لیا جائے اور اس کو آخر تک گوشت میں پیوست کر دیا جائے، اس طرح مجرم کے فعل کے مثل وصول ہو جائے گا۔

سر اور چہرے کے جن زخموں (شجاج) میں قصاص واجب ہو ان میں قصاص زخم رساں کی اسی جگہ سے لیا جائے گا جس جگہ اس نے زخم رسیدہ کو زخم پہنچایا ہو، سر کے اگلے حصے میں یا پچھلے حصے میں، وسط میں یا جانبین میں سے جس جگہ بھی ہو، کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس عیب کی وجہ سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہو جاتا ہے اور عیب سر پر زخم کی جگہ کے بدلنے سے کم وبیش ہو جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سر کے پچھلے حصے میں زخم لگنے سے) عیب ویسا نہیں ہوتا جیسا کہ اگلے حصے میں ہوتا ہے۔ اسی لیے زخم کی لمبائی چوڑائی کو بھی جس حد تک ممکن ہو، قصاص میں ملحوظ رکھا جاتا ہے، کیونکہ زخم کے چھوٹا یا بڑا ہونے سے بدصورتی (عیب) میں کمی بیشی ہو جاتی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو موضحہ زخم پہنچائے اور زخم رسیدہ کے مابین قرنین (یعنی سر کے اگلے حصے کے دونوں جانب اس مقام پر جہاں کہ جانور کے سینگ اگتے ہیں) ساری جگہ پر زخم پہنچے اور اسی قدر زخم، زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ کو نہ گھیرتا ہو زخم رسیدہ کے سر کے چھوٹا ہونے اور زخم رساں کے سر کے بڑا ہونے کی وجہ سے، تو قصاص میں زخم رساں کی مابین قرنین ساری جگہ پر زخم نہیں پہنچایا جائے گا کیونکہ ساری جگہ پر زخم پہنچانا (حق سے) زائد کو وصول کرنا ہے اور اس سے زیادہ بدصورتی لاحق ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے، البتہ زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا، چاہے زخم رساں سے قصاص لے لے، اپنے زخم کی لمبائی کے بقدر اور پھر رک جائے اور چاہے تو اس کے بجائے تاوانِ جرم وصول کر لے کیونکہ اس کو (قصاص لینے کی صورت میں) ناقص حق ملتا ہے، اس لیے کہ پہلا زخم (جو مجرم نے پہنچایا) تو مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچا ہے اور دوسرے زخم کو مجرم کے مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچانا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے خیار

ثابت ہوگا، چاہے اپنے سینے کی تشفی کے لیے اپنا حق ناقص صورت میں وصول کر لے یا پھر اس کے بجائے
جرمانہ وصول کر لے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب فالج زدہ شخص کسی تندرست کا ہاتھ قطع
کرے۔ اگر وہ قصاص کو اختیار کرے تو اسے حق ہوگا کہ جس جانب سے چاہے شروع کرے کیونکہ دونوں
جانب اس کا حق ہے، پس اُسے حق ہے کہ جانبین میں سے جدھر سے چاہے (زخم پہنچانا) شروع کرے۔ اور اگر
زخم رسیدہ کے مابین قرنین ساری جگہ پہ پہنچا ہو مگر اس سے زائد نہ ہو اور زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ پہ
زخم پہنچانے کے بعد بھی (لمبائی میں) بچ رہتا ہو زخم رسیدہ کے سر کے بڑا اور زخم رساں کے سر کے چھوٹا ہونے
کی وجہ سے، تو اس صورت میں زخم رسیدہ کو خیار ہوگا کہ چاہے تو جرمانہ لے لے یا پھر زخم رساں کے مابین قرنین ساری
جگہ پر زخم پہنچا دے، لیکن اس سے زیادہ کچھ نہ کرے گا، کیونکہ زخم رساں کے مابین قرنین جگہ سے زیادہ جگہ پر زخم
پہنچانے کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لیے کہ زخم رساں نے زخم رسیدہ کو مابین قرنین جگہ سے زائد پر زخم نہیں پہنچایا
لہٰذا وہ بھی اس سے زائد جگہ پر زخم نہیں پہنچائے گا، اس لیے زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا، کیونکہ (قصاص لینے
کی صورت میں) اس کو اپنا حق ناقص حالت میں ملتا ہے، اس لیے کہ دوسرا زخم (جو مجرم کو پہنچایا جاتا ہے)
مقدار کے لحاظ سے پہلے زخم کی بہ نسبت کمتر ہے، لہٰذا اگر وہ چاہے تو تشفی کے لیے اپنے حق کو ناقص حالت
میں وصول کرنے پر راضی ہو جائے اور زخم رساں کے قرنین کے مابین جگہ میں (زخم پہنچانے پر) اکتفاء کر لے
یا پھر اس کے بجائے جرم کا تاوان وصول کر لے۔ اگر زخم زخم رسیدہ کے مابین قرنین پوری جگہ کو نہ پہنچا ہو
جبکہ زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ کو پہنچتا ہو تو قصاص میں زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ پر زخم
پہنچانا جائز نہیں ہے کیونکہ پہلا زخم اس پوری جگہ کو نہیں پہنچا، لہٰذا ایک جزو کے قصاص میں پوری جگہ میں زخم
پہنچانا (اپنے حق سے) زائد لینا ٹھہرے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اگرچہ لمبائی چوڑائی میں یہ (زائد جگہ میں زخم) اس
کے زخم کے بقدر ہو، جیسے پہلے مسئلے میں زخم رساں کے مابین قرنین جگہ میں سے فاضل جگہ میں زخم پہنچانا
جائز نہیں تھا، اگرچہ یہ لمبائی میں پہلے زخم کے بقدر تھا، چونکہ اپنے زخم کی لمبائی کے برابر کا زخم پہنچانا محال
ہے اس لیے اسے خیار حاصل ہوگا کہ چاہے قصاص نہ لے اور زخم رساں کے مابین قرنین جگہ میں سے
کچھ جگہ (زخم رسانی سے) باقی بچ جائے اور چاہے قصاص کو چھوڑ کر جرمانہ وصول کر لے۔ اور اگر زخم،
زخم رسیدہ کے سر کے طول میں ہو اور اس کی پیشانی سے لے کر گدی تک پہنچا ہو اور اس کے مثل زخم)
زخم رساں کی گدی تک نہ پہنچتا ہو تو زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے زخم کے بقدر قصاص
لے لے، زخم رساں کے سر میں اپنے زخم کے مثل جگہ میں (زخم پہنچا کر) اور اس سے زائد کچھ نہ لے اور چاہے
جرمانہ وصول کر لے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ طحاوی ؒ نے علی بن العباس الرازی سے نقل
کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر زخم رسیدہ کے مابین قرنین پوری جگہ میں زخم پہنچا ہو اور زخم رساں کے مابین قرنین پوری
جگہ میں نہ پہنچتا ہو تو زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ میں قصاص لیا جائے گا خواہ یہ پہلے زخم سے لمبائی میں زیادہ
ہو، کیونکہ دو اعضاء کے درمیان قصاص میں چھوٹے اور بڑے ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس کی نظیر ہاتھ اور پاؤں
ہیں کہ ان میں قصاص جاری ہوتا ہے خواہ ان میں سے ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو پس ایسے ہی سر اور چہرے
کے زخم میں ہوگا۔ لیکن یہ نقطہ نظر صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں قصاص کا وجوب منفعت کے فوت ہونے کی وجہ

سے تھا اور (ہاتھ یا پاؤں کے) چھوٹے یا بڑے ہونے سے منفعت میں فرق نہیں پڑتا، کیا دیکھتے نہیں کہ بسا اوقات چھوٹے ہاتھ کی منفعت بڑے ہاتھ کی منفعت سے فزوں تر ہوتی ہے، تو جس سبب سے قصاص واجب ہو گردہ نہ بدلے تو وجوب بھی نہیں بدلے گا، بخلاف سر یا چہرے کے زخم کے، کیونکہ اس میں قصاص کا وجوب اس بدصورتی کے سبب سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہوتی ہے اور یہ بدصورتی بدلتی رہتی ہے، چنانچہ زخم کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہو جاتی ہے اور اس کے کم ہونے سے کم ہو جاتی ہے اس لیے دونوں مثلوں میں فرق ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

جراحت میں قصاص نہیں ہے

جہاں تک جراحت کا تعلق ہے، تو اگر کسی قسم کی جراحت سے مجروح کی موت واقع ہو جائے تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ جراحت سرایت کرنے سے قتل بن گئی ہے، اور اگر اس کی موت واقع نہ ہو تو کسی بھی جراحت میں قصاص واجب نہ ہوگا، خواہ وہ جائفہ ہو یا غیر جائفہ، کیونکہ جراحت میں مماثلت کے طریقے سے قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں، پس اگر ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو یا دونوں غلام ہوں تو ان میں قصاص نہ ہوگا۔

مجرم اور جرم رسیدہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں

از انجملہ یہ شرط ہے (قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے واجب ہونے کی) کہ وہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں، یہ ہمارے نزدیک ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک مرد اور دوسرا عورت ہو تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور قتل سے ادنیٰ جرائم میں مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوگا جیسے قتل میں جاری ہوتا ہے ہمارے نزدیک ان دونوں شرطوں میں تداخل ہے کیونکہ یہ دونوں مماثلت کی شرط میں داخل ہیں، اس لیے کہ جان سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کے لیے جرمانوں میں مماثلت شرط ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ تندرست کو ناکارہ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا اور نہ ہی کم انگلیوں والے کے بدلے میں پوری انگلیوں والے کو قطع کیا جاتا ہے، نیز اس وجہ سے جو ہم نے سابق میں بیان کی یعنی یہ کہ جان سے ادنیٰ میں اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور اموال کے باب میں اموال کے مابین مماثلت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور جرمانوں کے ضمن میں آزاد انسانوں اور غلاموں کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی کیونکہ غلام کے طرف کی قیمت کو قیمت لگانے والوں کے اندازے اور گمان کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے، چنانچہ مساوات معلوم نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح غلام اور غلام کے درمیان بھی قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اگر ان کی قیمت مختلف ہو تو جرمانے میں مساوات ناپید ہے اور اگر ان کی قیمت برابر ہو پھر بھی یہ اندازے اور گمان کے ذریعے ہی معلوم کی جاتی ہے کیونکہ یہ قیمت لگانے والوں کے قیمت لگانے سے معلوم ہوتی ہے اور اندازہ و ظن میں اختلاف ہوتا ہے پس ان کے جرمانوں کے مابین مساوات نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہیں ہوگا یا پھر اس میں شبہۂ عدم موجود ہے اور قصاص کے باب میں

شبہ حقیقت کی مانند ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان بھی جان سے ادنیٰ میں قصاص نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد انسانوں میں جرمانوں کے ضمن میں مساوات ... ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جانوں کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے تو ان ... کے درمیان بھی قصاص جاری ہوگا اس لیے کہ طرف جان کے تابع ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے جرمانوں کے درمیان برابری نہیں پائی جاتی پس ان کے اطراف میں قصاص نہیں ہوگا۔ اس کی مثال ... اور فالج زدہ والا مسئلہ ہے۔

ناخنوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان کے جرمانوں میں مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے کہ ناخن کا ... حکومت عدل ہے اور یہ اندازے اور گمان سے معلوم ہوتی ہے' واللہ تعالیٰ الموفق۔

قتل سے ادنیٰ جرائم میں ہتھیار شرط نہیں ہے

قتل سے ادنیٰ جرم میں وجوب قصاص کے لیے اس جرم کا ہتھیار سے سرزد ہونا شرط نہیں ہے ... خواہ وہ ہتھیار سے سرزد ہوا ہو یا بغیر ہتھیار کے اس میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ قتل سے ادنیٰ جرائم ... عمد نہیں ہوتا بلکہ اس میں یا تو عمد ہوتا ہے یا خطا بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بیان کی۔ لہٰذا ان میں ... غیر ہتھیار سب برابر ہیں۔

حکم قصاص کا وقت

یہ تو تھیں قتل سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کی شرطیں۔ جہاں تک قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے حکم کے وقت کا تعلق ہے تو اس کا وقت زخم کے اچھا ہو جانے کے بعد ہے پس جب تک وہ اچھا نہ ہو جائے اس میں قصاص کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ ... ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وقت جرم کے بعد ہے اور انتظار نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فی الحال واجب ہوا ہے لہٰذا اسے حق ہے کہ واجب کو فوراً وصول کرے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ جراحت کا قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک کہ وہ اچھا نہ ہو جائے اور روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے حسانؓ بن ثابت کی ران میں ہڈی سے جراحت پہنچائی پس انصار رسول اللہ کے پاس آگئے اور قصاص کا مطالبہ کیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ذرا دیکھو تمہارے ساتھی کے ساتھ کیا ہوتا ہے پس میں بھی بخدا اس کا منتظر ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سرایت کر جائے اور سرایت کی صورت میں جراحت قتل بن جاتی ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے اپنے حق کے سوا کچھ اور وصول کیا ہے یہ اس مسئلے کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ مجروح اگر جراحت کی وجہ سے مر جائے تو ہمارے نزدیک جان کا قصاص واجب ہوگا اور طرف میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ ایسا ہی کچھ کیا جائے گا جیسا کہ اس نے کیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

قتل سے ادنیٰ کن جرائم میں دیت کاملہ واجب ہوتی ہے

جہاں تک اس جرم کا تعلق ہے کہ جس میں پوری دیت واجب واجب ہوتی ہے اس پر گفتگو کے دو
حصے ہیں۔ ایک تو دیت کے سبب کو بیان کرنا اور دوسرا اس کی شرائط کو بیان کرنا۔

دیت کاملہ کے وجوب کا سبب جہاں تک اس کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے اس عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دینا اور
یہ دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے، ایک تو عضو کو کاٹ کر الگ کر دینے سے اور دوسرے
عضو کے معنی مقصود کو ختم کر دینے سے، جبکہ صوری طور پر وہ عضو برقرار ہو۔ جہاں تک پہلے طریقے کا تعلق ہے
تو وہ اعضاء جو کامل دیت سے متعلق ہیں ان کی تین قسمیں ہیں؛

۱- ایسا عضو کہ جس کا بدن میں کوئی نظیر نہ ہو۔

۲- جو بدن میں دو دو ہوں۔

۳- جو بدن میں چار چار ہوں۔

جہاں تک ایسے عضو کا تعلق ہے کہ جس کی بدن میں کوئی نظیر نہیں تو وہ چھ اعضاء ہیں۔ ان میں سے ایک
ناک ہے خواہ اس کو مکمل طور پر کاٹا جائے یا اس کا صرف نرمہ قطع کیا جائے اور نرمہ سے مراد ہے ناک کا
نرم حصہ۔

دوسرا عضو زبان ہے خواہ اس کو مکمل طور پر قطع کیا جائے یا اس کا اتنا حصہ قطع کیا جائے کہ جس سے گویائی
مکمل طور پر جاتی رہے۔

تیسرا عضو ذکر ہے خواہ اسے مکمل طور پر قطع کیا جائے یا اس کی صرف سپاری کو قطع کیا جائے اور اس
بارے میں اصل وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیّب سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جان میں دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور ذکر میں دیت ہے اور ناک میں دیت ہے اور
نرمہ ناک میں دیت ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمروؓ بن حزم کو ایک
فرمان میں لکھا تھا کہ جان میں دیت ہے اور ناک میں دیت ہے اور زبان میں دیت ہے۔ علاوہ
ازیں اس قطع سے وہ منافع باطل ہو جاتے ہیں جو ان اعضاء سے مطلوب ہوتے ہیں اور بعض کے قطع
سے تو خوبصورتی بھی ضائع ہو جاتی ہے، چنانچہ ناک سے مطلوب سونگھنا بھی ہے اور
خوبصورتی بھی اور زبان سے گویائی مقصود ہے اور ذکر سے جماع مقصود ہے اور سپاری سے
انزال کی منفعت متعلق ہے اور قطع سے یہ سارے منافع زائل ہو جاتے ہیں۔ اور اگر زبان کے کچھ
حصے کو قطع کر دینے سے کچھ گویائی چلی جائے تو اس میں حکومت عدل ہوگی کیونکہ مکمل طور پر منفعت کو فوت
نہیں کیا گیا اور کہا گیا ہے کہ دیت کو حروف تہجی کی تعداد پر تقسیم کیا جائے گا پس جس قدر حروف فوت
ہوئے ہوں اسی قدر دیت واجب ہوگی۔ یہ فیصلہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ زبان

سے مقصود کلام ہے اور اس کا صرف ایک حصہ فوت ہوا ہے لہٰذا اسی قدر دیت واجب ہوگی جس قدر یہ (مقصود) فوت ہوا ہے، لیکن اس تقسیم میں صرف وہی حروف شامل ہوں گے جو زبان کے محتاج ہیں (یعنی جن کا مخرج زبان ہے) پس جو حروف زبان کے محتاج نہ ہوں گے، جیسے شفویہ اور حلقیہ حروف ہیں مثلاً باء اور فاء اور ہاء وغیرہ یہ تقسیم میں شامل نہ ہوں گے۔ اور چوتھا عضو صُلب (ریڑھ کی ہڈی) ہے اگر یہ ضرب کی وجہ سے کُبڑی ہو جائے اور مادہ منویہ منقطع ہو جائے تو اس میں کامل دیت ہوگی کیونکہ جنس کی منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا ہے۔ اور پانچواں عضو عورت کے پیشاب کی نالی ہے اور چھٹا عضو عورت کی پاخانے کی جگہ ہے اگر کوئی آدمی اس کے بول و براز کے مقامات کو ملا دے اور وہ بول و براز کو نہ روک سکے تو اس آدمی پر کامل دیت واجب ہوگی اور اگر وہ ان دونوں کو نہ روک سکے تو اس پر ہر دو کے لیے ایک کامل دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے اس عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دیا ہے لہٰذا اس پر کامل دیت واجب ہوگی۔

جہاں تک اُن اعضاء کا تعلق ہے جو بدن میں دو دو پائے جاتے ہیں تو وہ ہیں دو آنکھیں، دو کان، دو ہونٹ، اور دو بھنویں، اگر ان کے بال چلے جائیں اور پھر نہ اُگیں، اور عورت کے پستان اور چھاتیاں [illegible] اور دو فوطے۔ اس بارے میں دلیل وہ حدیث ہے جو ابن المسیب رحمہ اللہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ السلام نے فرمایا کہ دونوں کانوں میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے اور دونوں پاؤں میں دیت ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ اعضاء کو قطع کرنے سے یا تو منفعت مقصود کی جنس کی تفویت ہوتی ہے یا کامل طور پر خوبصورتی کا ازالہ ہوتا ہے، جیسے دو آنکھوں میں بینائی کی منفعت ہے، اور دو ہاتھوں میں گرفت کی منفعت اور دو پاؤں میں چلنے کی منفعت اور دونوں کانوں اور دونوں بھنوؤں میں جبکہ وہ دوبارہ نہ اُگیں اور دو ہونٹوں میں خوبصورتی اور ایک ہونٹ یعنی نچلے ہونٹ میں لعاب کو روکنے کی منفعت اور دونوں پستانوں میں دودھ کو جمع رکھنے کی منفعت اور دونوں چھاتیوں میں دودھ پلانے کی منفعت، اور دونوں فوطوں میں مادہ منویہ کو جمع رکھنے کی منفعت۔

جہاں تک ان اعضاء کا تعلق ہے جو بدن میں چار چار ہیں تو وہ دو قسم کے ہیں ایک تو آنکھوں کی پلکیں (اشفار اور ان سے مراد ہے پلکوں کے بال اُگنے کی جگہیں، جبکہ یہ بال دوبارہ نہ اُگیں، کیونکہ ان کو فوت کرنے میں بینائی کی منفعت کی تفویت ہے اور خوبصورتی کی بھی مکمل طور پر۔ ہر پلک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی۔ اور دوسری قسم پلکیں (اہداب) یعنی پلکوں کے بال ہیں جب وہ دوبارہ نہ اُگیں، بدلیل مذکورہ۔

جہاں تک عضو کے معنی کو ضائع کرنے کا تعلق ہے، جبکہ اس کی صورت برقرار ہو، تو وہ ہے مثلاً عقل، بینائی، قوتِ شامہ، ذائقہ، قوتِ جماع اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت۔ مثال کے طور پر کسی آدمی پر کوئی شخص ضرب لگائے جس کی وجہ سے اس کی عقل یا شنوائی یا اس کی گویائی یا اس کی قوتِ شامہ یا ذائقہ یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت چلی جائے، مثلاً وہ اس کی پیٹھ پر ضرب لگائے جس سے اس کی صلب کا

کا پانی پیدا ہو جائے۔ اور اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی ہے کہ آپ نے ایک ہی مرد میں چار دیتوں کا حکم جاری کیا تھا، جس کے سر پر ضرب لگائی گئی تھی، جس سے اس کی عقل، اس کی گویائی، اس کی بینائی اور اس کا ذکر چلے گئے تھے، کیونکہ اس نے ان اعضاء سے مقصود منافع کو مکمل طور پر فوت کر دیا تھا۔ جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو یہ اس لیے کہ اس کو فوت کرنا سبھی اعضاء کے منافع کو فوت کرنا ہے کیونکہ عقل ہی کے فوت ہونے پر ان اعضاء سے وہ فوائد حاصل نہیں کیے جا سکتے جن کے لیے یہ وضع کیے گئے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دیوانوں کے افعال کے ساتھ چوپایوں کے افعال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، لہٰذا عقل کو زائل کرنا از روئے معنی جان کو تلف کرنا ہے۔ جہاں تک شنوائی، بینائی، گویائی، قوت شامہ، ذائقہ، قوت جماع اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کا تعلق ہے تو یہ سب منافع مطلوب ہیں اور اس نے ان سب منافع کو فوت کر دیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی مرد کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کے بال گر جائیں یا کسی عورت کے سر پر ضرب لگائے جس کی وجہ سے اس کے بال گر جائیں یا کسی مرد کی ڈاڑھی کو مونڈ ڈالے یا اسے نوچ ڈالے یا کسی عورت کے بال مونڈ ڈالے اور وہ دوبارہ نہ اگیں اور وہ (جرم رسیدہ) آزاد ہو تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس میں دیت واجب ہو گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں حکومت عدل واجب ہو گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کامل دیت تو صرف اتلاف جان سے واجب ہوتی ہے کیونکہ دیت جان کا بدل ہے البتہ جنس منفعت کے فوت کیے جانے کی صورت میں شریعت میں اس کا حکم وارد ہوا ہے، جیسے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں وغیرہ کے قطع میں ہوتا ہے، اس لیے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے سے ایک لحاظ سے جان تلف ہو جاتی ہے اور یہ چیز بال مونڈنے میں نہیں پائی گئی، لہٰذا حکم کو اس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا، اور اس لیے باقی بدن کے بال مونڈنے میں دیت واجب نہیں ہوئی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے لیے بال جمال کامل ہیں۔ اسی طرح مردوں کے لیے ڈاڑھی ہے۔ اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ عزّ وجلّ نے دنیا کے آسمان میں فرشتے پیدا کیے جو یہ تسبیح کرتے ہیں کہ پاک ہے وہ ذات جس نے زینت بخشی مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں کو لمبے بالوں سے۔ اور آزاد آدمی کے حق میں جمال کو مکمل طور پر فوت کرنا کامل دیت کا موجب ہوتا ہے جیسے نرمہ ناک اور ابھرا ہوا کان، اور ان دونوں کے درمیان وجہ جامع آدمی کے شرف اور اس کے وقار کو ظاہر کرنا ہے اور جمال میں اس کا شرف منافع میں اس کے شرف سے فائق تر ہے۔ جب منافع کو مکمل طور پر فوت کرنے سے کامل دیت واجب ہوتی ہے تو جمال کو مکمل طور پر فوت کرنے سے بدرجہ اولیٰ واجب ہو گی، بخلاف باقی بدن کے بالوں کے کیونکہ اس میں کامل جمال نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ لوگوں کے سامنے ظاہر نہیں ہوتے، لہٰذا ان کو فوت کرنا کامل دیت کا موجب نہ ہو گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر سر کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اگیں تو کامل دیت واجب ہو گی۔ اسی طرح آپ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر ڈاڑھی کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اگیں تو دیت واجب نہ ہو گی۔

روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے پانی ابالا اور اس کو کسی دوسرے آدمی کے سر پر انڈیل دیا جس

سے اس کے سر کی کھال اتر گئی، پس سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے دیت کا حکم دیا۔ فقیہ ابوجعفر ہندوانی سے روایت ہے کہ اس نے کہا کہ اگر ڈاڑھی مکمل ہو تو اُس میں دیت ہوگی کیوں کہ اس سے زینت حاصل ہوتی ہے اور اگر اکا دکا بکھرے ہوئے بال ہوں جس سے زینت حاصل نہ ہو تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور ڈاڑھی کے بال گھنے نہ ہوں کہ جس سے جمال کامل تو حاصل ہوتا ہو اور وہ بدصورتی کا باعث نہ ہو تو اُس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ جہاں تک غلام کے بالوں اور اس کی ڈاڑھی کا تعلق ہے امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اُس میں حکومت عدل ہوگی جبکہ حسنؒ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ اس میں قیمت واجب ہوگی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں قیمت آزاد انسانوں میں دیت کے مانند ہے تو جب آزاد انسان میں دیت واجب ہے غلام میں قیمت واجب ہوگی۔ المبسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہے بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہے اور جو مقصود نہ ہو اس کو فوت کرنے سے پوری دیت متعلق نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر کو یا اس کی ڈاڑھی کو مونڈ دے پھر بال اگ آئیں تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اگنے والے بال زائل ہونے والے بالوں کے قائم مقام بن گئے گویا کہ جمال سرے سے فوت ہی نہیں ہوا۔ اور گردن کو ٹیڑھا کرنے میں کامل دیت واجب ہوگی بوجہ منفعت مقصودہ اور پورے طور پر جمال کی تقویت کے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

دیت کے وجوب کی شرطیں

ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ جرم ایسے عضو پر غلطی سے سرزد ہوا ہو کہ جس پر عمداً سرزد ہونے پر قصاص واجب ہوتا ہو اور جس کے عمد میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو اس میں عمد اور خطا برابر ہیں اور ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ کس کے عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور کس میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

ان شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ جرم رسیدہ مرد ہو اور اگر وہ عورت ہو تو مجرم پر عورت کی دیت واجب ہوگی اور وہ ہے مرد کی دیت کا نصف خواہ مجرم مرد ہو یا عورت کیونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر اجماع ہے اور وہ ہے عورت کے لیے مرد کی دیت کا نصف جیسا کہ ہم جان کی دیت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں پس اگر مجرم آزاد اور جرم رسیدہ غلام ہو تو اس میں دیت واجب نہیں ہوگی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قیمت واجب ہوگی۔ پھر اگر وہ قلیل قیمت والا ہو تو پوری قیمت واجب ہوگی اور اگر وہ کثیر قیمت والا ہو یعنی اس کی قیمت کی مقدار دیت کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس کی قیمت میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آزاد انسان کے جس عضو میں دیت ہو غلام کے اس عضو میں قیمت ہوگی۔ اور آزاد کے جس عضو میں نصف دیت ہو غلام کے اُس عضو میں نصف قیمت ہوگی۔ اور ایسے ہی جراحتیں ہیں (یعنی ان کا بھی یہی حکم ہے)۔ اس روایت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ آزاد کے جس عضو میں دیت کی ایک مقدار ہوگی غلام کے اس عضو میں اتنی

ہی مقدار اس کی قیمت میں واجب ہوگی اور اس میں آنکھ، ہاتھ اور پاؤں جیسے اعضاء جن میں منفعت
مقصود ہوتی ہے اور بھویں، بال اور کان جیسے اعضاء جن میں جمال اور زینت مقصود ہوتی ہے کے درمیان
فرق نہیں کیا گیا۔ حسن رحمہ اللہ نے امام صاحب سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی
بھوؤں میں سے ایک مونڈ دے اور وہ دوبارہ نہ اُگے یا اس کی آنکھوں کی زیریں یا بالائی پلکیں نوچ لے
اور وہ دوبارہ نہ اُگیں یا اُس کا کوئی ایک ہونٹ اوپر والا یا نیچے والا، قطع کر دے تو مذکورہ ہر جرم میں اس پر
نصف قیمت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے غلام کی بھوؤں اور اس کے کانوں کے بارے میں
اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کہا تھا کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ اسی طرح امام محمدؒ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ
اس بات کو بُرا سمجھتے تھے کہ غلام کے کان میں نصف قیمت کا تاوان لیا جائے اور یہ بھی رجوع کی دلیل ہے۔ حاصل
کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس عضو میں جس سے منفعت مقصود ہو ایک روایت ہے اور وہ یہ
کہ قیمت واجب ہوتی ہے اور جس عضو میں زینت و جمال مقصود ہو اس میں دو روایتیں ہیں۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے
کہ ان سب میں واجب وہ فرق ہے جو غلام کی قیمت جرم رسیدہ ہونے کی حالت میں اور اس کی قیمت جرم
رسیدہ نہ ہونے کی حالت کے درمیان ہو، پس مجرم سے دونوں قیمتوں کے فرق کا تاوان لیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کا
دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ اُن کا پہلا قول ابو حنیفہؒ کے موافق ہے امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے
اعضاء کے لیے مال کا حکم ہے کیونکہ اس کو مال کی طرح جان کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور اس دلیل سے کہ
اس میں نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی برادری اُس کا بار اُٹھاتی ہے گویا کہ اس کا تاوان اموال کا تاوان
ہے اور اموال کا تاوان مقرر نہیں ہوتا بلکہ مال کے نقصان کے بقدر واجب ہوتا ہے، جیسا کہ جملہ اموال میں ہوتا
ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی جمع والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلام میں قیمت آزاد میں دیت کے مانند
ہے تو جب آزاد کے جرم کے تاوان کو دیت کی صورت میں مقرر کرنا جائز ہے تو غلام کے جرم کے تاوان کو
اس کی قیمت کی صورت میں مقرر کرنا جائز ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کی جان پر جرم کی
بابت تاوان مقرر ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ دیت کی مقدار کو نہیں پہنچتا، اگر غلام کثیر قیمت والا ہو،
لہٰذا آزاد کی مانند جان سے کم تر جرم میں تاوان کو مقرر کرنا بھی جائز ہے فرق والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ
غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہوتی ہے۔ رہی منفعت تو وہ آزاد انسانوں
اور غلاموں، سب سے مقصود ہے۔ مزید برآں، غلاموں میں جان سے کم تر یعنی اعضاء کے لیے نفس و جان
کے ساتھ مشابہت بھی ہے اور مال کے ساتھ بھی شبہِ نفس ہوتا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ فی الواقع نفس کے اجزا میں
سے ہے، جہاں تک شبہ مال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی
اس کا بار برادری اٹھاتی ہے پس شبہین پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ شبہِ نفس پر عمل اُن اعضاء میں کیا جائے
گا جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے اور یہ عمل قیمت کی شکل میں تاوان کو مقرر کرنے سے ہوگا، جیسے نفس
پر جرم کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ شبہِ مال پر عمل ان اعضاء میں ہوگا کہ جن سے جمال مقصود ہوتا ہے پس ان
کی قیمت کا تاوان مقرر نہ ہوگا، جیسے مال کو تلف کرنے میں ہوتا ہے۔ اس طرح حتی الامکان شبہین پر عمل ہو گیا۔

مسئلے کا یہ جواب اس بات سے نکلا ہے جو امام محمدؒ نے قصاص کے واجب نہ ہونے اور برادری کے برداشت
نہ کرنے کی بابت بتائی ہے، کیونکہ یہ شبہ مال پر عمل ہے اور اس سے شبہ نفس پر عمل کرنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ
ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ حکم تو مذکورہ صورتوں میں ہے اور اگر آزاد انسان کسی آدمی کے غلام کی دونوں
آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ یا اس کے دونوں پاؤں قطع کر دے اور اس پر کامل قیمت واجب ہو جائے
تو اس کے مالک کو خیار ہوگا کہ چاہے تو غلام کو پھوڑنے والے کے سپرد کر دے اور اس کی قیمت وصول کرے یا پھر
اُسے روک لے اور اس صورت میں اس کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ کا
کہنا ہے کہ اسے حق ہوگا کہ اس کو روک لے اور اس کی قیمت میں جو نقصان واقع ہوا ہے وصول کر لے۔ امام شافعی
رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کو اسے روکنے اور اس کی پوری قیمت وصول کرنے، دونوں کا حق ہوگا۔ امام شافعیؒ
کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جو واجب ہے یعنی قیمت، وہ فوت ہونے والے دو اعضاء کا تاوان ہے
نہ کہ کوئی اور چیز، لہٰذا باقی ماندہ غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اس کی دونوں
آنکھوں میں سے کوئی ایک آنکھ پھوڑ دے یا اس کے دو ہاتھوں میں سے کوئی ایک ہاتھ قطع کر دے تو اس پر نصف
قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ غلام اپنے مالک کی ملکیت پر برقرار رہتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث
مسئلے میں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان دو آنکھوں کے مقابلے میں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ
نے کہا ہے لیکن ایک لحاظ سے ذات ہلاک ہوگئی ہے کیونکہ جنس منفعت فوت ہوگئی ہے۔ لہٰذا مالک کو خیار دیا جائے گا
کہ چاہے تو ہلاکت کی جہت کی طرف مائل ہو جائے اور اس سے قیمت کا تاوان لے لے اور غلام کو پھوڑنے والے
کے حوالے کر دے کیونکہ ذات کا عوض اس کو پہنچ گیا ہے اور چاہے جہت قیام کی طرف مائل ہو جائے اور اس کو
روک لے اور قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کا تاوان لے لے جو کہ دو آنکھوں کا بدل ہے، جیسا کہ زیادہ
نقصان کی صورت میں تمام مواقع پر صاحب مال کو خیار دیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب
مالک کو بدلِ نفس پہنچ گیا پھر اگر غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے تو اس صورت میں بدل اور مبدل ایک ہی شخص
کی ملکیت میں جمع ہو جائیں گے ایسی چیز میں کہ معاوضے کے عقد کے ذریعے اس کی تملیک صحیح ہے اور یہ جائز
نہیں ہے (یعنی بدل اور مبدل کا جمع ہونا) جیسے مال فروخت شدہ اور زرِ ثمن کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا
جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ اس صورت میں لازم نہیں آتا (دونوں کا جمع ہونا) کہ جب کوئی شخص کسی مدبر غلام کو غصب
کر لے پھر وہ اس کے ہاں سے بھاگ جائے مالک اس سے اس کی قیمت کا تاوان لے جبکہ مدبر غلام اس کی ملکیت
پر برقرار ہو کیونکہ اس میں معاوضے کے عقد کے ذریعے تملیک کا احتمال نہیں ہے عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ میں
بھی یہ لازم نہیں ہوتا جبکہ وہ ہبہ کو سپرد کر دے اور عوض پر قبضہ نہ کرے اسطرح جس شخص کے حق میں ہبہ کیا گیا ہے اسکی
ملکیت میں عوض اور معوض دونوں جمع ہو جائیں گے کیونکہ عوض قبضے سے قبل عوض نہیں ہوتا، لہٰذا عوض اور معوض
جمع نہیں ہوئے۔ بیع فاسد میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب خریدار مالِ فروخت پر قبضہ کر لے اور زرِ ثمن حوالے نہ کرے
کیونکہ بیع فاسد میں زرِ ثمن بدل نہیں ہوتا بلکہ بدل تو قیمت ہوتی ہے اور جب خریدار مالِ فروخت کا مالک بن گیا تو فروخت
کنندہ بھی قیمت کا مالک بن گیا لہٰذا بدل اور مبدل دونوں خریدار کی ملکیت میں جمع نہیں ہوئے۔ اس صورت

میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب وہ کوئی غلام خیار کے ساتھ کسی باندی کے عوض خریدے پس وہ غلام پر قبضہ کر لے اور ان دونوں کو آزاد کر دے تو اُس کا آزاد کرنا ان دونوں میں نافذ کیا جائے گا حالانکہ عوض اور معوض دونوں اس کی ملکیت میں جمع ہو گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ان دونوں کو آزاد کر دیا تو باندی کے بارے میں بیع فاسد ہو گئی اور غلام کا عوض قیمت بن گئی۔ اور غلام کی ملکیت کے مقابلے میں فروخت کنندہ اس قیمت کا مالک بن چکا ہے لہٰذا عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ اس مسئلے میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شخص کوئی چیز اجرت پر لے اور اجرت کو پہلے ہی ادا کر دے کہ اجرت پر دینے والا اُس اُجرت کا مالک بن جاتا ہے جبکہ منافع اسکی ملکیت میں برقرار ہے لہٰذا ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں جمع ہو گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع وجود میں آنے سے پہلے ملکیت میں نہیں دیئے جا سکتے اور جب بھی ان منافع میں سے کوئی جزو پایا جائے گا وہ اجرت پر لینے والے کی ملکیت میں واقع ہوگا لہٰذا اجرت پر دینے والے شخص کی ملکیت میں عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ نہ ہی اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کو غصب کرے پھر وہ اس کے ہاں کوئی جرم کرے پھر وہ (غاصب) اسے اس کے مالک کو لوٹا دے اور اس کے ہاں وہ کوئی دوسرا جرم کر لے اور مالک ان دو جرموں کے بدلے میں اس کو حوالے کر دے تو وہ نصف قیمت کے لیے غاصب سے مطالبہ کرے گا اور وہ نصف قیمت نصف ذات کا عوض ہے جس کو اس نے اس کے حوالے کیا پس اس کی ملکیت میں وہ قیمت اور نصف غلام جمع ہو گئے یعنی عوض اور معوض، کیونکہ ممنوع تو یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں عقد معاوضہ کے تحت عوض اور معوض جمع ہوں اور یہ بات اس مسئلے میں پائی نہیں گئی کیونکہ جرم کا ولی اس کو جرم کے عوض میں وصول کرے گا نہ کہ مال کے عوض میں اور عقد معاوضہ کے بغیر عوض اور معوض کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز ہے، جیسے کوئی شخص فروخت کنندہ سے مال فروخت اور خریدار سے زرِ ثمن ہبہ میں لے لے یا ان دونوں کو میراث میں لے لے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر مجرم غلام اور جرم رسیدہ آزاد ہو یا دونوں غلام ہوں تو اس جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے تاہم مالک کو فدیہ اختیار کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ ہم غلام کے جرائم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقررہ تاوان کن اعضاء میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس عضو کا تعلق ہے کہ جس میں مقررہ تاوان واجب ہوتا ہے تو بدن کے ایسے اعضاء جو دو دو ہوں اور دونوں پر جرم واقع ہونے پر کامل دیت واجب ہوتی ہو۔ ان میں سے ایک پر جرم سرزد ہونے کی صورت میں نصف دیت واجب ہو گی مثلاً ایک آنکھ، ایک ہاتھ، ایک پاؤں، ایک کان اور ایک ابرو جبکہ وہ دوبارہ نہ اُگے، ایک ہونٹ، ایک پستان اور ایک سرِ پستان جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے عمرو بن حزم کے نام فرمان میں تحریر فرمایا تھا کہ دو آنکھوں میں دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، دو ہاتھوں میں دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ علاوہ ازیں، دونوں اعضاء کے قطع کی صورت میں جو کل دیت واجب ہوتی ہے اس کو ان

دونوں پر تقسیم کیا جاتا ہے پس ان دو میں سے ایک عضو میں نصف دیت ہوگی کیونکہ دونوں اعضاء میں پوری دیت کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اعضاء سے جو منفعت مقصود تھی اس کو فوت کر دیا گیا ہے اور ان دو میں سے ایک کے قطع کی صورت میں فوت کردہ منفعت نصف ہے، لہٰذا اس میں نصف دیت واجب ہوگی، اور اس ضمن میں دایاں اور بایاں (عضو) برابر ہیں، کیونکہ (مذکورہ) حدیث ان دونوں کے درمیان امتیاز کو واجب نہیں کرتی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آنکھ پر جرم واقع ہونے سے بینائی چلی گئی ہے جبکہ آنکھ کا ڈھیلا قائم ہے یا بینائی چلی گئی اور ڈھیلا بھی، کیونکہ آنکھ سے مقصود بینائی ہے اور اس میں ڈھیلا تابع ہے۔

اسی طرح جمہور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اوپر والا ہونٹ اور نچلا ہونٹ برابر ہیں۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا، چنانچہ نچلے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب کی اور اوپر والے میں ایک تہائی کیونکہ اوپر والے ہونٹ میں جمال اور نچلے ہونٹ میں منفعت زیادہ ہے، جبکہ باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان دونوں کو برابر قرار دیا، اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، جیسے شریح اور ابراہیم رضی اللہ عنہما وغیرہ ہیں۔ عورت کے پستان کے سر کو قطع کرنا اور سرپستان سمیت پستان کو قطع کرنا دونوں برابر ہیں، پس اس میں سرپستان کے لیے نصف دیت واجب ہوگی اور پستان اس کے تابع ہوگا، کیونکہ پستان سے جو مقصود ہے یعنی دودھ پلانے کی منفعت، وہ سرپستان کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ یہ ایک ضرب سے ہوا یا دو ضربوں سے، جبکہ یہ پہلی ضرب سے اچھا ہو جانے سے قبل ہوا ہو کیونکہ اچھا ہونے سے قبل جرم قرار نہیں پاتا، تو جب اس نے پہلا زخم مندمل ہونے سے پہلے اس کے پیچھے دوسرا جرم کر لیا، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے ان دونوں کو بیک وقت واقع کیا ہے۔

دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے، اور اس بارے میں سب انگلیاں برابر ہیں، کسی انگلی کو کسی دوسری انگلی پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس ضمن میں اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے کہ جس میں آپ نے فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انگلیوں میں کسی امتیاز کے بغیر۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے چھنگلیا اور انگوٹھے کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ یہ اور یہ برابر ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہاتھ کی صرف انگلیاں قطع کرے یا انگلیوں سمیت ہتھیلی کو قطع کرے اور یہی حکم انگلیوں سمیت پیر قطع کرنے کا ہے جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپ نے انگلیوں کے بارے میں فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں۔ آپ نے اکیلی انگلیاں قطع کرنے اور انگلیوں سمیت ہتھیلی قطع کرنے میں امتیاز نہیں فرمایا۔ علاوہ ازیں، انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ ہاتھ سے جو منفعت مقصود ہے وہ ہے گرفت اور یہ انگلیوں سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا ان کا قطع کرنا یا جراحت رسانی سے شل کرنا یا خشک کرنا سب برابر ہیں، اور اس انگلیوں کو قطع کرنا ہاتھ کا اتلاف ہے۔

میں اس کی کامل دیت ہوگی کیونکہ اس کی وجہ سے مقصود فوت ہوجاتا ہے جس انگلی کے تین جوڑ ہوں تو ہر جوڑ میں انگلی کی دیت کا ایک تہائی واجب ہوگی اور جس انگلی میں دو جوڑ ہوں تو ہر جوڑ میں انگلی کی نصف دیت ہوگی کیونکہ انگلی میں جو دیت ہے وہ اس کے جوڑوں پر تقسیم ہوجاتی ہے، جیسے ہاتھ کی دیت انگلیوں کی تعداد پر تقسیم ہوجاتی ہے۔

آنکھ کی پلکوں کے اگنے کی ایک جگہ میں چوتھائی دیت ہوگی، دو جگہوں میں نصف دیت، تین جگہوں میں تین چوتھائی دیت بشرطیکہ وہ دوبارہ نہ اگیں، کیونکہ تمام جگہوں میں پوری دیت ہوتی ہے لہٰذا دیت کو ان کی تعداد پر تقسیم کر دیا جائے گا جیسے دو ہاتھوں پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ دوبارہ اگ آئیں تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ پلک اگنے کی جگہ کا قطع اور اس کے ساتھ ساتھ پپوٹے کا بھی قطع دونوں برابر ہیں کیونکہ پپوٹا پلک اگنے کی جگہ کے تابع ہے جیسے ہتھیلی اور پیر انگلیوں کے تابع ہیں۔ اسی طرح پلکوں کا قطع ہے، اگر وہ دوبارہ نہ اگیں، ان کا حکم وہی ہے جو پلکوں کے اگنے کی جگہوں کا ہے۔

ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے اور اس میں اگلے اور پچھلے، سامنے کے اوپر نیچے کے چار دانت، ڈاڑھیں اور کچلیاں سب برابر ہیں۔ اس بارے میں اصل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے۔ آپ نے دانتوں کے درمیان تفصیل نہیں فرمائی۔ بعض لوگ پیسنے والے دانتوں کی دیت کو ہنسنے میں ظاہر ہونیوالے دانتوں کی دیت پر فضیلت دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مذکورہ حدیث اس فضیلت کو واجب نہیں کرتی۔ دانت کے مسئلے کو انگلیوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ شرعی حکم ہر دانت میں پانچ اونٹوں کی دیت کا وارد ہوا ہے کیونکہ دانت بتیس ہیں۔ لہٰذا تمام دانتوں کی دیت ان کی کل تعداد کے حساب سے واجب ہوگی (یعنی ۳۲ × ۵ = ۱۶۰ اونٹ)۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو ایک ضرب لگا کر اس کی بتیسی نکال دے تو اس پر $\frac{3}{5}$ ۱ دیت واجب ہوگی کیونکہ دانتوں کی کل تعداد بتیس ہے، جن میں بیس ڈاڑھیں ہیں، چار کچلیاں، چار سامنے کے اوپر نیچے کے دانت اور چار ہنسنے والے دانت، ہر دانت میں دیت کے دسویں حصے کا نصف (یعنی $\frac{1}{20}$) واجب ہوگا، پس ان سب کی مجموعی دیت سولہ ہزار دراہم گی اور یہ $\frac{3}{5}$ ۱ دیت ہے۔ یہ ساری دیت تین سالوں میں ادا کی جائیگی، پہلے سال میں تہائی دیت، ایک تہائی تو کامل دیت میں سے اور وہ ہے دس ہزار دراہم اور ایک تہائی $\frac{3}{5}$ دیت میں سے اور وہ ہے چھے ہزار دراہم۔ دوسرے سال ایک تہائی کامل دیت میں سے اور $\frac{3}{5}$ دیت کا باقیماندہ حصہ۔ اور تیسرے سال میں ایک تہائی دیت اور وہ ہے کامل دیت کا باقیماندہ حصہ۔ یہ اس لیے ہے کہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے، ہر سال ایک تہائی دیت اور $\frac{3}{5}$ دیت جو کہ چھے ہزار دراہم ہے تین سالوں میں سے دو سالوں میں ادا کی جاتی ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ کامل دیت اور ناقص دیت کی پہلے دو سالوں میں ادا کی جانے والی مقدار اور کامل دیت کی وہ مقدار جو تیسرے سال میں ادا کی جاتی ہے اسی طرح ہو جس طرح ہم نے بیان کی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دانتوں پر ضرب لگائے اور وہ ہلنے لگیں تو ایک سال تک ان کا انتظار کیا جائے گا جیسا کہ دیں نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی یہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ زخم کا انتظار کیا جائے یہاں تک کہ وہ اچھا ہوجائے اور ایک سال کی مدت اس لیے مقرر کی گئی ہے کہ اتنی مدت میں ان کی حقیقت حال ظاہر ہوجاتی ہے کہ وہ گریں گے یا متغیر ہوں گے یا جم جائیں گے۔ اور مضروب کے چھوٹے یا بڑے ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے المجرد میں ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ کمسن میں انتظار کیا جائیگا اور بڑے آدمی میں انتظار نہیں کیا جائیگا جبکہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر دانت ہلنے لگیں تو انتظار کیا جائیگا اور اگر گر جائیں تو انتظار نہیں کیا جائیگا۔

امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دانت ہل جائے تو کبھی تو وہ جم جاتا ہے اور کبھی گر جاتا ہے پس اگر "گر جائے" تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ نہیں جمے گا۔ کمسن اور بڑے آدمی میں فرق کرنے کی بابت امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کم سن کا دانت ظاہراً اور غالباً جم جاتا ہے جب کہ بڑے آدمی کا دانت ظاہراً نہیں جمتا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ، کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگنے کا احتمال ثابت ہے، لہٰذا اس میں انتظار کرنا واجب ہے پس اگر وہ پوری طرح جم جائیں اور نہ گریں تو ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ان میں حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر وہ متغیر ہو جائیں اور یہ تغیر سیاہی یا سرخی یا سبز رنگ کی طرف ہو تو ان میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ان کی منفعت زائل ہو گئی اور عضو کی منفعت کا زائل ہونا عضو کے زائل ہو جانے کے مانند ہے اور اگر یہ تغیر زرد رنگ کی جانب ہو تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ آزاد ہو تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ مملوک ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس روایت کا صحیح ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد انسان دیت کے واجب کیے جانے کا بہ نسبت غلام کے زیادہ حقدار ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ زرد رنگ میں پوری دیت واجب ہوگی جیسا کہ سیاہ رنگ میں ہوتی ہے کیونکہ ہر تغیر سے جمال فوت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زرد رنگ کے تغیر سے منفعت کا فوت ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس سے تو اس میں کمی واقع ہوتی ہے لہٰذا زرد رنگ کے تغیر سے حکومت عدل واجب ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زردی زیادہ ہو حتیٰ کہ وہ عیب بن جائے جیسے دانت کا سرخ یا سبز رنگ کا ہونا عیب ہوتا ہے تو پھر اس میں اس کی مکمل دیت ہوگی، اور لازم ہے کہ یہ ان سب ائمہ کا قول ہو۔ اور اگر دانت گر جائے پھر اس کی جگہ نیا دانت اگ آئے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو نیا اگنے والا دانت صحیح ہو تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاویؒ میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دانت کو فوت کیا ہے اور اگنے والا دانت فوت ہونے والے کا عوض نہیں ہوگا کیونکہ یہ عوض تو اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے ہے، لہٰذا اس کی بناء پر ضمان واجب ساقط نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا مال تلف کرے پھر اللہ تبارک و تعالیٰ صاحب مال کو تلف کردہ مال کے مثل مال عطا کر دے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دانت کے ضمن میں انتظار کیا جاتا ہے اور اگر نیا دانت اگنے سے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو انتظار کرنے کا کوئی مطلب نہ بنے گا، کیونکہ جب نیا دانت اگ آیا تو منفعت اور جمال بحال ہو گئے اور دوسرا دانت پہلے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلا دانت قائم ہے، جیسے بچے کا دانت ہوتا ہے۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب دانت از خود اگ آئے اور اگر صاحب دانت اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دے اور وہ جم جائے اور اس پر گوشت چڑھ جائے تو اکھاڑنے والے پر دانت کی پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دانت کی ایسی واپسی سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، اس لیے کہ رگیں کٹ جاتی ہیں بلکہ معمولی سی چیز سے یہ زائل ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کو واپس رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہیں، اسی لیے امام محمدؒ نے اس کو مردہ کے حکم میں رکھا ہے حتیٰ کہ آپ کا قول ہے کہ اگر درہم کی مقدار سے زیادہ

ہوتو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے دانت اور کسی دوسرے کے دانت میں فرق کیا ہے، پس آپ نے اپنے دانت کے ساتھ نماز کو جائز قرار دیا اور کسی دوسرے کے دانت کے ساتھ جائز قرار نہیں دیا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اس کا کان قطع کر دے پھر وہ اس کو سی لے اور گوشت بھر جائے تو اس سے دیت ساقط نہ ہوگی، کیونکہ یہ اپنی پہلی حالت پر واپس نہ ہوگا، اس لیے جمال بھی بحال نہ ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس کی جگہ دوسرا صحیح دانت اگ آئے اور اگر ٹیڑھا دانت اگے تو اس میں بالاجماع حکومت عدل واجب ہوگی۔ اور اگر متغیر رنگ والا اگے، مثلاً سیاہ یا سرخ یا سبز یا زرد اگے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ ضرب کے بعد قائم ہو مگر اس کا رنگ تبدیل ہو جائے، کیونکہ اگنے والا دانت نکلنے والے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلا دانت قائم ہے اور اس کا رنگ بدل گیا ہے، اور اس کا حکم ہم بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک بچے کے دانت کا تعلق ہے کہ اگر اس پر ضرب لگائی جائے اور وہ گر جائے تو اگر اس کا دودھ کا دانت نکل چکا ہو تو اس کا دانت اور بالغ کا دانت برابر ہیں اور ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں اور اگر نکلنے سے پیشتر گر سے اور پھر دوبارہ نہ اگے یا متغیر حالت میں اگے پھر بھی اس کا وہی حکم ہے (جو بالغ کے دانت کا ہے) اور اگر صحیح اگے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، جیسے بالغ کے دانت میں ہوتا ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس میں حکومتِ الم (درد و تکلیف کا تاوان) ہوگی جیسا کہ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے بالغ اور بچے کے دانت میں فرق کیا ہے کیونکہ بچے کا دانت اگر نہ نکلا ہو تو جب تک گرنے کے قریب نہ ہو وہ نہیں اگتا، بخلاف بالغ کے دانت کے۔ یہ مسئلہ، شجہ کے اس مسئلے کی فرع ہے کہ جب وہ بھر جائے اور اس کے اوپر بال اگ آئیں تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق شجہ پہنچانے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں حکومت الم ہوگی اور امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں طبیب کی اجرت واجب ہوگی۔ اس مسئلے کا بیان شجاج (شجہ کی جمع؛ سر اور چہرے کے زخم) کے حکم کے تحت انشاءاللہ تعالیٰ ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک دانت پر ضرب لگائے جس کی وجہ سے وہ ہل جائے، قاضی ایک سال کی مہلت دے دے (فیصلہ کے لیے)، پھر مضروب آئے جب کہ اس کا دانت گر چکا ہو اور وہ کہے کہ یہ تو تمہاری ضرب کی وجہ سے گرا ہے اور ضرب لگانے والا کہے کہ یہ میری ضرب کی وجہ سے نہیں گرا، تو اس صورت میں مضروب دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو سال کے اندر اندر آیا ہوگا یا پھر سال گزر جانے کے بعد آیا ہوگا۔ اگر وہ سال کے اندر اندر آیا ہو تو قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے کے قول کو تسلیم کیا جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ مضروب کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ اور اگر وہ آدمی کے سر پر موضحہ زخم پہنچائے پھر وہ منقلہ زخم بن جائے، پھر وہ دونوں اس بارے میں اختلاف کریں، زخم رسیدہ کہے کہ تمہاری ضرب کی وجہ سے منقلہ بنا ہے اور تم پر منقلہ کی دیت واجب ہوگی اور زخم رساں کہے کہ نہیں، بلکہ یہ بعد

میں واقع ہونے والی کسی دوسری ضرب کے باعث منقلہ بنا ہے تو دانت پر قیاس کرتے ہوئے زخم رساں کا قول قبول کیا جانا چاہیئے جب کہ استحسان یہ ہے کہ زخم رسیدہ کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی دو وجوہ ہیں، ایک یہ کہ مضروب اور زخم رسیدہ ضرب لگانے والے اور زخم پہنچانے والے کے خلاف ضمان کا دعویٰ کر رہے ہیں اور وہ دونوں انکار کر رہے ہیں اور منکر کے قول کو مع قسم کے لیے جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے اقوال کے درمیان تعارض واقع ہو گیا ہے اور ضمان واجب نہ ہوا تھا پس وہ شک کی بناء پر واجب نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے المبسوط میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا دانت کے بارے میں استحسان کی وجہ روایت کا وارد ہونا ہے اور وہ روایت ابراہیم نخعیؒ کی ہے۔ استحسان کی دو علیحدہ وجوہ ہیں، ایک یہ کہ دانت کے مسئلے میں ظاہر حال مضروب کے حق میں شاہد ہے کیونکہ دانت گرنے کا سبب ضارب کی طرف سے حاصل ہوا ہے اور وہ سبب ہے دانت کو ہلا دینے والی ضرب، اس لیے کہ ہلنا گرنے کا سبب ہے پس ظاہر حال مضروب کے حق میں شاہد ہے، بخلاف (موضحہ) زخم کے کیونکہ موضحہ زخم، اس کے منقلہ بن جانے کا سبب نہیں ہوتا لہٰذا ظاہر حال اس کے حق میں شاہد نہیں ہے، جب کہ قول اسی کا تسلیم کیا جاتا ہے جس کے حق میں ظاہر حال شاہد ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب دانت کے مسئلے میں ایک سال کی مہلت روا ہے اور ایک سال کی مہلت ضرب کے نتیجے کے انتظار کے لیے ہوتی ہے، پس جب ایک سال کے اندر اندر وہ آ گیا، بایں حال کہ اس کا دانت گر چکا ہے تو وہ ضرب کے نتیجے کے ساتھ آیا جس کے لیے مدتِ انتظار میں انتظار کیا گیا تھا لہٰذا ظاہر حال اس کے حق میں گواہ ہے۔ جہاں تک شجہ کا تعلق ہے تو اس کے لیے انتظار کی مدت معین نہیں ہے۔ اس لیے شجہ کی مقدار کے ضمن میں شجہ پہنچانے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ایک سال کی مہلت دانت کی حالت کے قرار پانے کیلئے ہے اسلیے کہ اس مدت میں عام طور پر اس کی حالت ظاہر ہو جاتی ہے۔ پس اگر وہ نہ آئے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ضرب کی وجہ سے اس کا دانت گرنے سے محفوظ رہا ہے، لہٰذا اس کا گرنا کسی نئے پیش آنے والے سبب سے منسوب ہوگا، پس ظاہر حال ضارب کے حق میں شاہد ہے یا کسی کے حق میں شاہد نہیں ہے، لہٰذا اب صورت یہ بنی کہ مضروب، ضارب کے خلاف ضمان کا دعویدار ہے جب کہ وہ انکاری ہے، اس لیے اس (ضارب) کے قول کو قبول کیا جائے گا، یا پھر یہ کہ تعارض واقع ہونے کی وجہ سے وجوب ضمان میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ساتھ ضمان واجب نہیں ہوتا۔ یہی جواب دوسرے طریقے سے استدلال کرنے سے ملے گا، یعنی ایک سال سے زائد مدت دانت کے حال کے انتظار کرنے کے لیے مقرر نہیں کی گئی لہٰذا احتمال ہے کہ دانت کسی دوسرے شخص کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسی کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو، اس لیے وجوب ضمان میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے ضمان کو واجب کرنے والے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

شجہ زخموں کے احکام | جہاں تک شجہ زخموں کا تعلق ہے تو شجہ پر گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو خود شجہ کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان اور دوسرا کسی دوسری چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، موضحہ اگر ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، ہاشمہ میں دس اونٹ، منقلہ میں پندرہ اونٹ اور آمہ میں تہائی دیت: نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا موضحہ میں پانچ اونٹ

ہوں گے، ہاشمہ میں دس، منقلہ میں پندرہ اور آمہ میں تہائی دیت اور موضحہ سے ہلکے شجہ زخموں کی دیت مقرر نہیں ہے۔ اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے، مثلاً زخم مندمل ہو جائے اور اس کے اوپر بال اگ آئیں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں حکومتِ اَلم واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس پر طبیب کی اجرت واجب ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شجہ کے سبب طبیب کی اجرت اس پر لازم ہوئی گویا کہ اس نے اس کا اس قدر مال تلف کیا ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شجہ تو متحقق ہو گیا ہے اور اس کو رائیگاں کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور شجہ کی دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اَلم کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت تو اس بدصورتی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جو مشجوج کو نشان پڑنے سے لاحق ہوتی ہے اور نشان زائل ہو چکا لہٰذا دیت ساقط ہو گئی، حکومتِ اَلم کے لازم ہونے کا قول صحیح نہیں ہے کیونکہ محض الم (درد) کا شریعت میں کوئی ضمان نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کو تکلیف دِہ ضرب لگائے (تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا)، یہی صورت طبیب کی اجرت کو واجب کرنے کی ہے کیونکہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے اصول کے مطابق عقد یا شبہہ عقد کی بنا پر منافع مال بنتے ہیں اور مجرم کے حق میں نہ تو عقد پایا گیا ہے اور نہ ہی شبہہ عقد، لہٰذا اس پر طبیب کی اجرت واجب نہیں ہوگی۔

شجہ کی وجہ سے عقل، بینائی وغیرہ کا زائل ہونا

جہاں تک کسی اور چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا تعلق ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر موضحہ زخم لگائے جس کے نتیجے میں اس کے سر کے بال گر جائیں، یا اس کی عقل، یا بینائی، یا شنوائی یا گویائی، یا قوت شامہ یا ذائقہ یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت جاتی رہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس پر ان چیزوں کی دیت واجب ہوگی۔ اور کیا اس پر موضحہ کی دیت بھی واجب ہوگی یا وہ ان چیزوں کی دیت میں ہی داخل ہو جائے گی؟ طرفین کے نزدیک موضحہ کی دیت صرف بالوں اور عقل میں داخل ہوگی اور ان دو کے سوا دوسری چیزوں میں داخل نہیں ہوگی امام ابویوسف رحمہ اللہ نے الاملاء میں کہا ہے کہ بینائی کے سوا باقی سب چیزوں میں داخل ہوگی، حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ سوائے بالوں کے کسی اور چیز میں داخل نہیں ہوگی جبکہ امام زفرؒ کا قول ہے کہ سرے سے کسی بھی چیز میں داخل نہیں ہوگی امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شجہ اور بالوں اور عقل وغیرہ کو زائل کرنا دو مختلف جرائم ہیں لہٰذا یہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے جیسے ہاتھوں اور پاؤں کے قطع وغیرہ دیگر جملہ جرائم میں ہوتا ہے۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جرائم ہیں، ان کا محل اور مقصود مختلف ہیں لہٰذا ایک کی دیت دوسرے میں داخل نہ ہوگی جیسے ہاتھوں اور پاؤں کی دیت ہوتی ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شنوائی، گویائی، قوت شامہ اور ذائقہ وغیرہ باطنی چیزیں ہیں لہٰذا عقل کی طرح ان میں بھی موضحہ کی دیت داخل ہوگی۔ جہاں تک بینائی کا تعلق ہے، تو وہ ظاہری چیز ہے لہٰذا اس میں موضحہ داخل نہ ہوگا جیسے ہاتھ اور پاؤں میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ فرق بالوں سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی ظاہری چیز ہے اور اس میں موضحہ کی دیت داخل ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ بالوں، عقل اور ان دو کے سوا باقی چیزوں کے درمیان فرق ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بالوں کے ضمن میں تو بات یہ ہے کہ جرم ایک ہی عضو میں، ایک ہی فعل سے اور ایک ہی سبب سے واقع ہوا ہے؛ عضو کے ایک ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ سر میں واقع ہوا ہے جہاں

جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس (ضارب) کی طرف سے تو صرف شجہ ہی پایا گیا ہے۔ جہاں تک [illegible]
ایک جز کے فوت ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ بالوں کی دیت بالوں کے چلے جانے سے واجب ہوتی ہے [illegible]
دیت بالوں کے ایک جزو کے چلے جانے سے واجب ہوتی ہے، لہٰذا ان کے وجوب کا سبب ایک ہے [illegible]
جز کل میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی کاٹ دے اور [illegible]
کا ہاتھ شل ہو جائے تو انگلی کی دیت ہاتھ کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا [illegible]
ہوتا ہے [illegible] جان کی دیت ہے کیونکہ جان کے تمام منافع اس کے ساتھ وابستہ ہیں، اس لیے [illegible]
کرنا معنی کے اعتبار سے جان کو فوت کرنا ہے اور واجب جان کی دیت ہے، اس لیے اس میں موضحہ کی دیت [illegible]
جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ اگر وہ اس کے سر کو موضحہ زخم پہنچائے اور وہ زخم جان میں سرایت [illegible]
جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک شنوائی، بینائی اور گویائی وغیرہ [illegible]
ہے تو سبب اور محل مختلف ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ضمن میں وجوب کا سبب اس منفعت کو زائل کرنا ہے جو
اس سے مقصود تھی۔ لہٰذا محل، سبب اور مقصود مختلف ہیں اس لیے تداخل ممتنع ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے [illegible]
ہے کہ آپ نے ایک [illegible] کا فیصلہ صادر کیا تھا اور وہ دونوں (یعنی مجرم اور زخم رسیدہ) بینائی، شنوائی
گویائی اور قوت شامہ کی بابت باہم اختلاف کریں تو اس کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ مجرم اقرار کرے اور مجرم رسیدہ [illegible]
تصدیق کرے یا وہ قسم کھانے سے انکار کرے۔ بینائی کے زائل ہونے کو طبیبوں کے معائنے سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ
دو عادل طبیب اس کا معائنہ کریں کیونکہ یہ ظاہر چیز ہے اور اس کا معلوم کرنا ممکن ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے سامنے
سانپ ڈال کر اس کو پرکھا جائے گا۔ شنوائی کے ضمن میں مدعی کو غفلت میں ڈالا جائے گا جیسا کہ اسماعیل بن حماد بن ابی
حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو پیٹا اور اس عورت نے آپ کے پاس اپنی
شنوائی کے زائل ہونے کا دعویٰ کیا، آپ نے قضا میں مشغول ہو کر اس عورت کی طرف سے نظر ہٹالی، پھر اس عورت
کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے کہا، اسے خاتون اپنے ستر کو ڈھانپو، اس پر اس عورت نے اپنا دامن اکٹھا کر لیا
جس سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹی ہے۔ گویائی کی بابت بھی اس کو غفلت میں ڈالا جائے گا۔
قوت شامہ کے بارے میں بدبو کے ذریعے اس کو پرکھا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شجہ کی وجہ سے یہ سب چیزیں
زائل ہو جائیں یا کچھ زائل ہو جائیں اور باقی برقرار ہوں، اس میں سب کا زائل ہونا اور بعض کا زائل ہونا جب کہ بعض
برقرار ہوں دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ ان میں سے جن میں تداخل روا ہوتا ہے وہ کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ
اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا اور اس معنی سے ان دو صورتوں میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ ان اشیاء
میں سے بعض کی دیتیں بعض میں داخل نہیں ہوں گی سوائے سرایت کی صورت میں، کہ اس صورت میں یہ سب ساقط
ہو جائیں گی اور اس پر صرف جان کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے
بیان کی، یعنی یہ کہ شنوائی، بینائی، اور گویائی وغیرہ تمام چیزوں میں سے ہر چیز بنفسہ اصل ہے کیونکہ اس کا اپنا
مخصوص [illegible] اور خاص منفعت ہے جو اس سے مطلوب ہے، لہٰذا دیت میں اس کو دوسری کا تابع قرار نہیں دیا
جائے گا۔ ان کی دیتیں سرایت کی صورت میں جان کی دیت میں جو داخل ہو جاتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان

لہٰذا ان کی دیتیں جان کی دیت میں داخل ہو جائیں گی۔ پھر اگر پہلا زخم جو سرایت کر گیا غلطی سے سرزد ہوا ہو تو اس کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور اگر عمداً ہوا ہو تو جان کی دیت اس کے مال میں واجب ہوگی اور بہرصورت دیت تین سالوں میں واجب الادا ہوگی۔ شجہ خواہ موضحہ ہو یا ہاشمہ یا منقلہ یا آمہ تداخل میں سب برابر ہیں، کیونکہ مذکورہ معنی سے ان میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شجہ زخم کثیر ہیں یا قلیل بشرطیکہ ان سب کی دیتیں مل کر جان کی دیت سے بیشتر نہ ہوں، چنانچہ اگر دو آمہ یا تین آمہ ہوں اور اس کی وجہ سے بال یا عقل زائل ہو جائے تو آمہ زخموں کی دیت بال اور عقل میں داخل ہو جائے گی اور اگر چار آمہ ہوں تو دیت کی مقدار داخل ہوگی اس کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا اور اس میں ایک دیت اور ایک تہائی (یعنی ⅓ ۱) دیت واجب ہوگی، کیونکہ جان سے کمتر کے جرائم میں کثیر، قلیل کے تابع نہیں ہوتا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس پر دو دیتیں اور ایک تہائی (یعنی ⅓ ۲) دیت واجب ہوگی کیونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شجہ زخموں میں تداخل سرے سے روا ہی نہیں۔ اگر موضحہ کی وجہ سے سر کے کچھ بال گر جائیں تو موضحہ کی دیت اور بالوں کی بابت حکومتِ عدل کو دیکھا جائے گا، پس اگر دہ دونوں برابر ہوں تو صرف موضحہ کی دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی دوسرے سے بیشتر ہو تو قلیل تر بیشتر میں داخل ہو جائے گی، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی معنی کی وجہ سے واجب ہوئی ہیں لہٰذا جزو کل میں داخل ہو جائے گا۔ اگر شجہ اس کے ابرو میں پہنچا ہو اور اس کی وجہ سے ابرو کے بال جھڑ گئے ہوں اور دوبارہ نہ اگے ہوں تو موضحہ کی دیت ابرو کی دیت میں داخل ہو جائے گی، جو کہ جان کی دیت کا نصف ہوگی، جیسا کہ یہ بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، بدلیل مذکورہ۔

یہ غلطی سے سرزد ہونے والے شجہ زخموں کے مسائل تھے جہاں تک شجۂ عمد کا تعلق ہے، جس کی وجہ سے عقل یا بال یا شنوائی وغیرہ زائل ہو گئی ہو تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مسائلِ تداخل سے ملحق صورتیں

جہاں تک ان صورتوں کا تعلق ہے جو تداخل کے مسائل سے ملحق ہیں، مثلاً ہاتھ کاٹ دیا جائے اور اس میں ایک انگلی یا دو انگلیاں یا تین یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہوں۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر وہ ہتھیلی کو قطع کر دے اور اس میں تین یا اس سے زیادہ انگلیاں ہوں تو سب ائمہ کے قول کے مطابق انگلیوں کی دیت واجب ہوگی اور ہتھیلی میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ہتھیلی اس دلیل سے سب انگلیوں کے تابع ہے کہ اگر ہتھیلی کاٹ دی جائے تو اس پر انگلیوں کی دیت واجب ہوگی، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور ہتھیلی کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی پس اگر اکثر انگلیاں باقی ہوں تو اکثر کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیوں سے کم انگلیاں باقی ہوں تو باقی ماندہ کی دیت واجب ہوگی، اگرچہ جوڑ ایک ہی ہو، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی رو سے ہتھیلی میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر انگلیوں میں سے کوئی چیز باقی ہو جس کی دیت معلوم ہو، خواہ وہ ایک جوڑ ہی ہو تو ہاتھ کی دیت اس میں داخل ہو جائے گی، چنانچہ اگر ہتھیلی میں صرف ایک انگلی کا ایک تہائی جوڑ ہو جب کہ اس میں تین جوڑ ہوتے ہیں اور کوئی آدمی اس ہتھیلی کو قطع کر دے تو اس پر ہاتھ کی دیت کے پانچویں حصے کا ایک تہائی (یعنی ہاتھ کی دیت کا ⅟₁₅) واجب ہوگا۔ اور اگر اس میں ایک انگلی ہو تو اس پر

ہاتھ کی دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر اس میں دو انگلیاں ہوں تو اس پر ہاتھ کی دیت کا ⅖ واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے ایک مشہور روایت میں مروی ان کے قول کے مطابق جو بھی قلیل ہو وہ کثیر میں داخل ہو جائے گا، لہٰذا ہتھیلی کی حکومت عدل اور باقی ماندہ انگلیوں کی دیت کو دیکھا جائے گا، ان دونوں میں سے جو بھی قلیل تر ہوگا وہ کثیر تر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ قلیل، کثیر کے تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کے برعکس، اس لیے قلیل، کثیر میں داخل ہو جائے گا اور کثیر قلیل میں داخل نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انگلیوں یا جوڑوں میں سے جو باقی ہو وہ اصل ہے کیونکہ اس کی دیت مقرر ہے جب کہ ہتھیلی کی دیت مقرر نہیں ہے اور یہ انگلیوں کے ساتھ وابستہ ہے، لہٰذا یہ ان کی دیت میں ان کے تابع ہوگی جیسے یہ سب انگلیوں یا اکثر انگلیوں کے تابع ہوتی ہے۔ اس کی نظیر قسامت کے بارے میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ جب تک اہل محلہ میں سے ایک شخص بھی باقی ہو قسامت اُن پر واجب ہوگی نہ کہ خریداروں پر۔ اسی طرح فلاں کے بچے کے لیے وصیت (کا مسئلہ) ہے، کیونکہ جب تک اس فلاں کی صلب سے اس کی ایک بھی اولاد باقی ہو اولاد کی اولاد وصیت میں داخل نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایسی ہتھیلی قطع کر دے جس میں کوئی انگلیاں نہ ہوں تو اس پر حکومت عدل واجب ہوگی جو انگلی کی دیت سے کمتر ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک بھی انگلی ہو تو ہتھیلی اس کے تابع ہوگی اور دیت کے ضمن میں تابع، متبوع کے مساوی نہیں ہوتا۔ اگر وہ ہاتھ کو کلائی سمیت جوڑ سے غلطی سے قطع کر دے، تو طرفین کے نزدیک انگلیوں سمیت ہتھیلی میں دیت واجب ہوگی اور کلائی میں حکومتِ عدل واجب ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کلائی تابع ہوگی، اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے، ان دونوں نے نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ دو ہاتھوں میں ایک دیت اور دونوں میں سے کسی ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ہاتھ عبارت ہے انگلیوں کے سروں سے لے کر مونڈھے تک کے ایک مخصوص عضو سے۔ علاوہ ازیں، وہ عضو کہ جس کی دیت مقرر نہیں ہے جب وہ ایسے عضو سے متصل ہو کہ جس کی دیت مقرر ہے تو وہ دیت میں اس کے تابع ہوگا جیسے انگلیوں سمیت ہتھیلی ہوتی ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت تو انگلیوں میں واجب ہوتی ہے اور ہتھیلی انگلیوں کے تابع ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ صرف انگلیوں کو قطع کرے تو نصف دیت واجب ہوتی ہے اور اگر انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی کو بھی قطع کر دے تو بھی نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا۔ اگر کلائی کو تابع قرار دیا جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی کہ یا تو اسے انگلیوں کے تابع بنایا جائے یا پھر ہتھیلی کے تابع قرار دیا جائے۔ اوّل الذکر کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک عضو ہے جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے اور وہ ہے ہتھیلی لہٰذا یہ انگلیوں کے تابع نہیں ہوگی۔ دوسری حالت کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ ہتھیلی تو خود تابع ہے لہٰذا یہ کسی کی متبوع نہیں بن سکتی۔

اس اختلاف کے مطابق اس مسئلے کا جواب ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ کو مونڈھے سے اور پاؤں کو جوڑ سے قطع کر دے یا ہاتھ کو بازو سے اور پاؤں کو ران سے قطع کر دے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ

کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں کا تابع ہتھیلی کے سوا اور کوئی عضو نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کی دیت میں ہتھیلی کی دیت کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح پاؤں کی انگلیاں ہیں کہ پیر کے سوا اور کوئی عضو ان کا تابع نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کی دیت میں پیر کی دیت کے ماسوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ میں ہتھیلی سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے، اسی طرح پیر سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے لہٰذا تابع کی دیت متبوع میں داخل ہوگی جیسے ہتھیلی کی دیت انگلیوں میں داخل ہوتی ہے۔

جراحتوں کے احکام

جہاں تک جراحتوں (سر اور چہرے کے سوا باقی اعضاء پر زخموں) کا تعلق ہے تو جائفہ میں تہائی دیت واجب ہوگی، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا جائفہ میں تہائی دیت ہے، اور اگر وہ دوسری جانب کو نفوذ کر جائے تو یہ دو جائفہ ہیں اور ان میں دو تہائی دیت ہوگی۔ سیدنا ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے دوسری جانب نفوذ کر جانے والے جائفہ میں دو تہائی دیت کا حکم دیا تھا اور یہ صحابہ کرامؓ کے مجمع میں ہوا تھا اور کسی کا اس سے اختلاف منقول نہیں ہے، پس اس پر اجماع ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو پتھر مارے اور وہ اس کی شرمگاہ کو جا لگے اور اس طرح وہ اس کو مفضاۃ کر دے کہ پیشاب کی جگہ اور پاخانے کی جگہ دونوں ایک ہو جائیں اور وہ پیشاب کو روک رکھتی ہو تو اس پر تہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائفہ کے معنی میں ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ مفضاۃ عورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اجنبی عورت ہوگی یا اس کی بیوی ہوگی اور افضاء یعنی کشادہ کرنے کا فعل بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آلے (آلۂ تناسل) کے ذریعے ہوگا یا پھر پتھر یا لکڑی یا انگلی یا ایسی ہی کسی دوسری چیز کے ذریعے ہوگا۔ اگر وہ اجنبی عورت ہو اور وہ افضاء (یعنی پیشاب و پاخانے کے مقامات کو ملا دینا) آلۂ تناسل سے ہوا ہو، تو اگر اس عورت کی مرضی اس فعل میں شامل ہو اور شبہے کا دعویٰ نہ پایا جائے، نہ اس آدمی کی طرف سے اور نہ ہی عورت کی طرف سے تو اُن پر حد واجب ہوگی کیونکہ ان دونوں کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس آدمی پر مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ عقر اور حد دونوں اکٹھے نہیں ہوتے، اور عورت کو افضاء کی کوئی دیت نہیں ملے گی خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو کیونکہ یہ اتلاف ایسے فعل سے واقع ہوا ہے جس کی اس عورت نے اجازت دی تھی لہٰذا اس کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کے قطع کی اجازت دے اور پھر وہ قطع کر دیا جائے تو قاطع پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ آدمی شبہے کا دعویٰ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس عورت سے بھی ساقط ہو جائے گی اور شوہر پر عقر واجب ہوگا، کیونکہ مباشرت سے دو چیزوں میں سے ایک چیز ضرور واجب ہوتی ہے، حد یا تاوان، اور عورت کو افضاء کی کوئی دیت نہ ملے گی بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ اگر عورت پر جبر و اکراہ کیا گیا ہو اور وہ آدمی شبہے کا دعویٰ نہ کرے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس عورت پر کوئی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا نہیں پایا گیا اور اس آدمی پر عقر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس پر حد واجب ہوئی ہے اور حد اور عقر دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور اس

آدمی پر افضاء کا تاوان واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے رضامندی نہیں پائی گئی۔ پھر اگر وہ پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس میں تہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائفہ ہے۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس صورت میں پوری دیت ہوگی کیونکہ پیشاب روک رکھنے کی منفعت کی تفویت کے وجہ سے ایک عضو کا اتلاف پایا گیا ہے۔ اور اگر مرد شبہہ کا دعویٰ کرتا ہو تو شبہہ کی وجہ سے اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عورت سے بھی بوجہ اکراہ و زبردستی کے۔ اور عورت کو افضاء کی دیت ملیگی جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں پھر اگر عورت پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس کو تہائی دیت ملے گی کیونکہ یہ زخم جائفہ ہے اور پورا مہر بھی ملے گا۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس کو دیت کا حق ہوگا اور مہر کا حق نہ ہوگا۔ یہ شیخین کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مہر اور دیت دونوں کا حق ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مہر اور دیت کے وجوب کا سبب مختلف ہے کیوں کہ مہر واجب ہوتا ہے منفعت کو تلف کرنے پر اور دیت واجب ہوتی ہے عضو کے اتلاف پر، لہٰذا یہ دونوں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے، اسی لیے مہر تہائی دیت میں اس صورت میں داخل نہ ہوا تھا جب وہ پیشاب کو روک سکتی ہو چنانچہ اس پر تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر بھی واجب ہوا تھا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب ایک ہے کیونکہ دیت اس عضو کے اتلاف پر واجب ہوتی ہے اور عقر شرمگاہ کے منافع کے اتلاف پر واجب ہوتا ہے اور شرمگاہ کے منافع شرمگاہ کے اجزاء کے ساتھ ملحق ہیں، پس ان دونوں کے وجوب کا سبب ایک ہے، لہٰذا مہر شرمگاہ کے ایک جزو کا عوض ہے اور جزو اور کل کے ضمان میں جب کہ سبب ایک ہو جزو کا ضمان کل کے ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی کو اپنی ام ولد بنالے تو اس پر عقر عائد نہیں ہوتا اور وہ باندی کی قیمت میں داخل ہو جاتا ہے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ جہاں تک پیشاب کو روک سکنے کی حالت میں تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ سے حسن رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق یہ دونوں اکٹھے نہ ہوں گے بلکہ کمتر، بیشتر میں داخل ہو جائے گا، جیسے مونچھ کی دیت بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ مسئلہ مسلّم نہیں ہے۔ اور اگر ہم ظاہر الروایۃ کو تسلیم کر لیں پھر بھی یہ لازم نہ ہوگا کیونکہ جزو کے ضمان میں مانع کل عین کا ضمان ہے اور تہائی دیت جزو کا ضمان ہے اور جزو کا ضمان ایک جزو کے ضمان میں مانع نہیں ہوتا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب افضاء کا فعل آلہ تناسل کے ذریعے واقع ہوا ہو اور اگر وہ اس کے بجائے کسی دوسری چیز مثلاً پتھر وغیرہ سے ہوا ہو تو اس مسئلے کا جواب (ائمہ کے) اتفاق و اختلاف، دو ضمانوں کو اکٹھا کرنے اور نہ کرنے ہر لحاظ سے مذکورہ مسئلے کے جواب کے مانند ہے ماسوا اس فرق کے کہ یہاں دیت اس کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اول الذکر میں اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی، کیونکہ آلہ تناسل کے ذریعے افضاء خطا کے مفہوم میں ہے اور اس کے بجائے کسی اور چیز سے کرنا عمد ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں مہر کو واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیوں کہ اس کے وجوب کا تعلق شہوت کو پورا کرنے سے ہے اور یہ چیز یہاں نہیں پائی گئی۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ مہر واجب ہوگا اور غیر آلہ آلے

کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، شرمگاہوں کے معاملے کی تعظیم کی غرض سے، جیسے حد کے وجوب اور دوسرے احکام کے ضمن میں بغیر انزال کے دخول کو دخول مع انزال کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے، حالانکہ شہوت کے اچھی طرح پورا نہ ہونے کا شبہہ قائم ہے، ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ شرمگاہوں کے معاملے کو اہمیت دی جائے ؛ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب عورت اجنبی ہو اور اگر وہ اس کی بیوی ہو اور وہ اس کو مفضاۃ کر دے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو یہ طرفین کے قول کی رو سے ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور اگر وہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں تہائی دیت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو مباشرت کرنے کی اجازت ہے نہ کہ افضاء کی لہٰذا افضاء کر کے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، اس لیے وہ اس کا ضامن ہوگا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مباشرت کرنے کی شرعی طور پر اجازت ہے، لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز موجب ضمان نہ ہوگی، جیسے بکارت ہے۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو طرفین کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم مفضاۃ کے مسئلے میں بتا چکے ہیں کہ اس کو اجازت مباشرت کرنے کی ہے نہ کہ قتل کرنے کی اور یہ قتل ہے، لہٰذا وہ ضامن ہوگا، البتہ اس کا ضمان عاقلہ کے ذمے ہوگا جب کہ افضاء کا ضمان اس کے اپنے مال میں واجب الادا ہوتا ہے، کیونکہ افضاء عادت اور معمول سے تجاوز کیے بنا واقع نہیں ہوتا پس یہ عمد ہے لہٰذا اس سے جو واجب ہوتا ہے وہ اس کے مال میں واجب ہوگا۔ جہاں تک قتل کا تعلق ہے، تو وہ اس فعل سے مقصود نہیں ہے لہٰذا وہ خطاء کے مفہوم میں ہے، اس لیے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی جہاں تک طرفین کے قول کی وجہ کا تعلق ہے تو وہ ویسی ہی ہے جس کا ذکر ہم مفضاۃ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔

اور اگر وہ اس کے ساتھ مباشرت کرتے ہوئے اس کی ران کو توڑ دے تو سب ائمہ کے قول کی رو سے اس پر ضمان عائد ہوگا، کیونکہ توڑنے کا فعل اجازت شدہ مباشرت سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نیا فعل ہے، لہٰذا یہ فعل محض ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس پر اس کا ضمان عائد ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جسم کی ساری جراحتیں اگر ٹھیک ہو جائیں اور ان کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کچھ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم شجہ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ (جراحت رسیدہ) مر جائے تو جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو ایک شخص کی طرف سے ہوگی یا پھر متعدد اشخاص کی طرف سے ہوگی۔ اگر ایک شخص کی طرف سے ہو تو عمد کی صورت میں اس میں قصاص واجب ہوگا جب کہ خطاء کی صورت میں دیت۔ اور اگر متعدد اشخاص کی طرف سے ہو تو ان کی طرف سے جمع ہونے والی جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو یہ جراحت تمام تر موجب ضمان ہوگی یا پھر کچھ تو موجب ضمان ہوگی اور کچھ موجب ضمان نہیں ہوگی۔ اگر تمام تر موجب ضمان ہو، مثلاً اسے ایک آدمی نے ایک جراحت پہنچائی اور دوسرے نے غلطی سے دوسری جراحت پہنچائی اور وہ ان سب کی وجہ سے مر جائے تو ان دونوں پر نصفا نصف دیت واجب ہوگی، خواہ ایک آدمی نے ایک

جراحت پہنچائی ہو اور دوسرے نے دو یا دو سے زیادہ جراحتیں پہنچائی ہوں، جراحتوں کی تعداد کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ جراحت پہنچانے والوں کو دیکھا جائے گا کیونکہ انسان بسا اوقات ایک جراحت سے مرجاتا ہے اور دس جراحتوں کے باوجود بچ رہتا ہے اور کبھی دس جراحتوں سے مرجاتا ہے اور ایک جراحت سے جانبر ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ایک جراحت پہنچائی ہو اور دوسرے نے دس جراحتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو تو دونوں پر نصفانصف دیت واجب ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر ایک آدمی ایک جراحت لگائے، دوسرا دو جراحتیں اور تیسرا تین جراحتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوجائے تو ہر ایک پر تہائی دیت واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس کو ایک آدمی ایک جراحت پہنچائے اور دوسرا دس جراحتیں پہنچائے اور مجروح جراحت رساں کو اس کی دس جراحتوں میں سے ایک جراحت مع اس سے پیدا ہونے والی چیز کے معاف کر دے، پھر وہ ان جراحتوں کی وجہ سے مرجائے تو ایک جراحت پہنچانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراحتوں والے پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور چوتھائی دیت ساقط ہوجائے گی کیونکہ جب جراحتوں کی تعداد کا اعتبار ساقط ہوگیا ہے تو ضمان کے ضمن میں ایک جراحت دس جراحتوں کے مانند ہے، پھر جب دس جراحتوں میں سے ایک جراحت کو اس نے معاف کر دیا تو وہ دس منقسم ہوگئیں اور ان کا حکم بدل جائے گا پس نہیں سے نو کیلئے ایک چوتھائی اور ایک کے لیے ایک چوتھائی ہوگئی، لہٰذا ان دس میں سے ایک کو معاف کرنے سے ایک چوتھائی ساقط ہوگئی اور ایک چوتھائی ان نو جراحتوں کے تابع رہی۔

اور اگر بعض جراحت مضمون ہو اور بعض مضمون نہ ہو تو ضمان منقسم ہوجائے گا چنانچہ اس قدر ساقط ہوجائے گا جس قدر کہ مضمون نہ ہو اور بقدر مضمون باقی رہے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک جراحت پہنچائے اور کوئی درندہ بھی اس کو جراحت پہنچائے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوجائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ اس کی موت دو جراحتوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، جن میں سے ایک مضمون ہے جب کہ دوسری مضمون نہیں ہے، لہٰذا ضمان منقسم ہوگیا، پس غیر مضمون کے بقدر ساقط ہوگیا اور بقدر مضمون باقی رہا۔ اسی طرح، اگر وہ شخص دو جراحتیں پہنچائے اور درندہ ایک جراحت پہنچائے یا درندہ دو جراحتیں پہنچائے اور وہ شخص ایک جراحت پہنچائے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوجائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ جراحتوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح، اگر اس کو کوئی آدمی ایک جراحت پہنچائے، کوئی درندہ اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈس لے، اور اس کو کوئی نکلنے والا نکال لائے اور ہوا میں اڑتا ہوا کوئی پتھر اس کو لگ جائے اور ان سب کی بنا پر اس کی موت واقع ہوجائے تو اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی۔ قاعدہ یہ ہے کہ جن جراحتوں کا کوئی حکم نہیں جو کسی پر لاگو ہو ان کو ایک جراحت قرار دیا جاتا ہے اور یہ ایسے ہوجائے گا کہ جیسے وہ دو جراحتوں کی وجہ سے مرا ہے جن میں سے ایک مضمون ہے اور دوسری مضمون نہیں ہے، لہٰذا اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہوجائے گی، خواہ رائیگاں جراحتیں کثیر ہوں یا قلیل، وہ ایک جراحت کے مانند ہیں کیونکہ رائیگاں جراحتوں کا حکم ایک ہے، پس یہ ایک آدمی کی جراحتوں کے مانند

[illegible]

تو صورت مذکورہ میں اگر دونوں آدمی ایک ایک جراحت پہنچائیں اور کوئی دوسرا آدمی اس کو ایک جراحت پہنچائے پھر ان جراحتوں کے ساتھ مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز شامل ہو جائے جس کے فاعل پر کوئی چیز عائد نہیں ہوتی، تو ہر آدمی پر ایک تہائی دیت واجب ہوگی اور تہائی رائیگاں جائے گی اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی یعنی یہ کہ رائیگاں جراحتیں جو اگرچہ کئی ہوں ایک جراحت کے مانند ہیں، اور ان دو آدمیوں کی جراحتوں میں سے ہر ایک جراحت مضمون ہے پس اس کی موت تین جراحتوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے جن میں سے دو جراحتیں مضمون ہیں اور ایک جراحت رائیگاں ہے، لہٰذا دیت کو تینوں حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور غیر مضمون جراحت کے بقدر دیت ساقط ہو جائے گی اور وہ ہے ایک تہائی، اور مضمون جراحتوں کے بقدر باقی رہے گی اور وہ ہے دو تہائی۔

اگر بعض مجرموں کے جرائم ایسے ہوں جن کے احکام مختلف ہوں تو تعداد جرائم کو احکام جرائم پر تقسیم کرنے کے بعد ہر مجرم کے مخصوص جرائم پر تقسیم کیا جائے گا، مثلاً کوئی آدمی اپنے ہاتھ میں کسی بیماری کی وجہ سے کسی دوسرے آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کے اس ہاتھ کو قطع کر دے، پھر مامور حکم دینے والے کو کوئی دوسری جراحت پہنچا دے جس کا کہ اس نے حکم نہیں دیا تھا، پھر کوئی دوسرے دو آدمی اس کو جراحت پہنچائیں اور ہر ایک اس کو ایک جراحت پہنچائے پھر اس کو درندہ پھاڑ ڈالے، بعد ازاں اس کو سانپ ڈس لے اور اس کو کوئی نکالنے والا نکال لائے اور ان سب جراحتوں کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، تو دیت کو چار برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ موت چار جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ رائیگاں جرائم کے لیے ایک جرم کا حکم ہے، اور مامور کی دو جراحتیں اگرچہ ان کے احکام مختلف ہیں لیکن یہ ایک آدمی سے سرزد ہوئی ہیں لہٰذا اس کے شرکاء کے حق میں ان دو جراحتوں کے لیے ایک جرم کا حکم ہی ثابت ہوگا، پس ثابت ہوا کہ موت چار جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، لہٰذا دیت کی تقسیم چوتھائیوں میں ہوگی، ایک چوتھائی تو رائیگاں ہوگی اور تین چوتھائیاں باقی بچیں گی جن کو تین جرموں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک پر ایک چوتھائی واجب ہوگی پھر قطع پر مامور شخص نے جو جراحتیں پہنچائیں اس کے حصے کو جو کہ ایک چوتھائی دیت ہے، اس کی دو جراحتوں پر تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے ایک مضمون ہے اور یہ وہ جراحت ہے جو اس نے مجروح کے حکم کے بغیر پہنچائی اور دوسری غیر مضمون ہے اور یہ وہ جراحت ہے جو اس نے اس کے حکم سے پہنچائی اور وہ ہے قطع، پس غیر مضمون جراحت کے بقدر دیت ساقط ہو جائے گی اور وہ ہے ایک چوتھائی کا نصف یعنی آٹھواں (⅛) حصہ اور بقدر مضمون باقی رہا اور وہ ہے ایک چوتھائی کا دوسرا نصف یا دوسرا آٹھواں حصہ⅛، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص دس آدمیوں کو حکم دے کہ وہ اس کے غلام کو ماریں، ان میں سے ہر ایک کو یہ حکم دے کہ وہ اس کو ایک کوڑا مارے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک نے حکم کے مطابق اس کو مارا، پھر ایک دوسرے آدمی نے جس کو اس نے حکم نہیں دیا تھا، اس کو ایک کوڑا مارا، پھر ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو گئی، تو جس آدمی کو حکم نہیں دیا گیا تھا اس پر اس کی طرف سے ایک کوڑا مارنے کی دیت واجب ہوگی، جو غلام کی دس کوڑے مارے جانے کے بعد کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی، نیز اس پر گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد کی قیمت کے گیارہ حصوں میں سے ایک حصہ کے بقدر بھی دیت واجب ہوگی جہاں تک اسکی طرف سے مارے گئے ایک کوڑے کی دیت کا تعلق ہے تو وہ اسلیے کہ اس نے کوڑا مار کر اسکی قیمت میں کمی واقع کر دی لہٰذا اس کمی کا ضمان

... ہو گا ... رہی یہ بات کہ غلام کی دس کوڑے مارے جانے کے بعد کی قیمت کا ... اعتبار کیا ... وہ ... وجہ ... اس ...

... ... قیمت ... جو کمی واقع ہوئی تھی اور یہ کمی دوسرے کے فعل کی وجہ سے واقع ہوئی

... اس ... عائد نہیں ہوگی اس پر اس کی کا ضمان واجب ہو گا جو اس کے گیارھویں کوڑے کی وجہ سے

... اس کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار کیا گیا ہے جب اس کو دس کوڑے مارے

... قیمت ... واقع ہوئی ہے اس لیے اس کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار کیا گیا ہے جب اس کو دس کوڑے مارے

جا چکے ہیں بیس کوڑے مارے جانے سے قبل اس کی قیمت معلوم کی جائے گی پھر دس کوڑے مارے جانے کے بعد اس

کی قیمت معلوم کی جائے گی، اور دس کو مارنے کا حکم نہیں ... گیا تھا اس پر اس قدر قیمت واجب ہوگی۔ جہاں تک اس

کی قیمت کے گیارہ حصوں میں سے ایک حصے ... واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی موت

گیارہ کوڑوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، ہر کوڑا اس کی طرف سے مارا گیا ہے کہ جس کے فعل سے فی الجملہ حکم متعلق ہے

اور وہ آدمی ہے لہٰذا ضمان ان کی تعداد پر منقسم ہو جائے گا۔ پھر دس کوڑوں نے جو کچھ پہنچایا ہے وہ ان سے ساقط ہو جائے گا

کیونکہ یہ مالک کی اجازت سے واقع ہوا ہے اور جو گیارھویں کوڑے نے پہنچایا ہے اس کا ضامن وہ شخص ہوگا جس

کو مارنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا کیونکہ اس نے مالک کی اجازت کے بغیر مارا ہے۔ گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد

غلام کی قیمت کا اسکو ضامن بنانے کی وجہ یہ ہے کہ دس کوڑوں کے لگنے سے جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ دوسرے کے فعل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہٰذا اس کا ضمان

اس پر عائد نہیں ہوگا۔ رہا گیارھواں کوڑا تو چونکہ وہ اس سے نقصان کا ایک مرتبہ ضامن بن چکا ہے لہٰذا بار دیگر اس کا ضامن

نہیں بنے گا۔ اس پر جو قیمت واجب ہوئی ہے اس کوڑے سے ہونے والا نقصان اس میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ یہ

دو جزو کا ضمان ہے اور جزو کا ضمان جب ایک ہی سبب سے متعلق ہو تو ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے میں داخل

نہیں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ جب اس کو ایک آدمی مارے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس

پر قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے نہ کہ نقصان کا۔ کیونکہ اس صورت میں جزو کا ضمان اور کل کا ضمان دونوں جمع ہو گئے

ہیں لہٰذا جزو کا ضمان کل کے ضمان میں داخل ہو جائے گا کیونکہ دونوں ضمانوں کا سبب ایک ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب مالک دس آدمیوں کو حکم دے کہ ہر ایک اس کے غلام کو ایک کوڑا

مارے اگر خود مالک ہی اس کو اپنے ہاتھ سے دس کوڑے مارے، پھر اس کو کوئی اجنبی شخص ایک کوڑا مار دے پھر ان سب

کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اجنبی پر غلام کی اس قیمت میں گیارھویں کوڑے سے واقع ہونے والی کمی

جو دس کوڑے مارے جانے کے بعد ہو اور گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد جو اس کی قیمت ہو گی اس کا نصف بھی اس

پر واجب ہو گا۔ جہاں تک کوڑا مارے جانے سے واقع ہونے والے نقصان کے وجوب کا اور دس کوڑے مارے جانے

کے بعد کی اس کی قیمت کا اعتبار کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ رہا اس کی نصف قیمت کا

واجب ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فی الحاصل دو کوڑوں سے مرا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے دس کوڑے مارے جانا

بمنزلہ ایک جرم کے ہے کیونکہ یہ ایک ہی آدمی سے سرزد ہوئے ہیں اور ایک آدمی سے سرزد ہونے والے جرائم خواہ

کثیر ہی کیوں نہ ہوں وہ ایک جرم کے حکم میں ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ دو کوڑوں کی وجہ سے مرا ہے، مالک

کا کوڑا اور اجنبی کا کوڑا اور مالک کا کوڑا موجب ضمان نہیں ہے جبکہ اجنبی کا کوڑا موجب ضمان ہے۔ پس نصف قیمت

ساقط ہو گئی اور نصف قیمت ثابت ہے۔ رہا گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد کی اس کی قیمت کا اعتبار کرنا اور

نقصان کے ضمان کا قیمت کے ضمان میں داخل نہ ہونا تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں اس مسئلے بیان کر چکے ہیں کہ کوئی شخص دوسرے آدمی کو حکم دے کہ اس کو ایک جراحت پہنچائے اور وہ اس کو دس جراحتیں پہنچا دے، اور کوئی تیسرا آدمی اس کو ایک اور جراحت پہنچا دے، بغیر اس کے حکم کے، پھر مجروح دس جراحتوں والے شخص کو ان نو جراحتوں میں سے ایک جراحت معاف کر دے جو اس کے حکم کے بغیر پہنچائی گئی تھیں پھر سب کی وجہ سے مجروح کی موت واقع ہو جائے تو ایک جراحت پہنچانے والے پر نصف دیت واجب ہو گی اور دس جراحتیں پہنچانے والے پر دیت کا آٹھواں حصہ واجب ہو گا کیونکہ نصف دیت ایک جراحت والے پر واجب ہو گی اور بقیہ نصف دس جراحتوں والے سے متعلق ہے جن میں سے ایک جراحت مجروح کے حکم سے پہنچائی گئی، پس اس پر ایک چوتھائی دیت واجب ہوئی پھر معاف کرنے سے یہ منقسم ہو گئی اور اس کا نصف ساقط ہو گیا جو کہ کل کا آٹھواں حصہ ہے اور اس کے ذمے باقی بچا آٹھواں حصہ دیت، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم رسیدہ آزاد مرد ہو اور اگر وہ آزاد عورت ہو تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس کی جان سے کمتر جرائم کی دیت میں اس کی دیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا ان جرائم کی دیت میں عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے کہ جن کی دیت کل دیت کا نصف عشر (۱/۲۰) ہو، جیسے دانت اور موضحہ زخم ہے، یعنی جس جرم کی دیت اس قدر ہو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں، مرد کو عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ تہائی دیت عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے یعنی تہائی دیت تک کے جرائم میں عورت اور مرد کی دیت برابر ہے اور یہی اہل مدینہ کا مذہب ہے، اور وہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ تہائی دیت تک عورت مرد کے ساتھ دیت میں برابر کی شریک ہے اور یہ نص ہے جو تاویل کو متحمل نہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حدیث غرہ (غرہ: غلام یا باندی) سے استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین (شکم مادر میں بچہ) کے بارے میں ایک غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا تھا اور یہ دیت کا نصف عشر (۱/۲۰) ہے اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مذکر اور مؤنث کے درمیان کوئی تفصیل نہیں کی، پس یہ اس مقدار تک مذکر اور مؤنث کی دیت کی برابری کی دلیل ہے۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل یہ ہے کہ بالاجماع اس کا بدل جان (مرد کے بدل جان کا) نصف ہے اور (بدل جان ہے دیت، اسی طرح جان سے کمتر کا بدل ہو گا کیونکہ دونوں حالتوں میں (بدل کو) نصف کرنے والی چیز ایک ہے اور وہ ہے مؤنث ہونا، اسی لیے (مرد کی) تہائی دیت سے زائد میں اس کو آدھا کیا جاتا ہے، تو اسی طرح تہائی اور اس سے کمتر میں کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، اہل مدینہ کے قول کو تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ جرم کے کثیر ہونے کی صورت میں دیت کو قلیل کر دیا جائے اور یہ بات خلاف عقل ہے۔ اسی چیز کی طرف ربیعہ بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ نے، جو کہ ربیعۃ الرای کے نام سے مشہور ہیں، اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے سعید بن المسیب سے اس مرد کی بابت پوچھا جو کسی عورت کی ایک انگلی قطع کر دے۔ آپ نے جواب دیا کہ اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ تین انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ تیس اونٹ واجب ہوں گے۔ انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ چار انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ بیس اونٹ واجب ہوں گے۔ اس پر ربیعہ نے کہا کہ جب اس کی جراحتیں زیادہ ہو گئیں اور اس کی مصیبت بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہو گئی

اس پر آپ نے پوچھا کیا تو عراقی ہے؟ انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ ایک جاہل طالب علم یا غور و تامل کرنے والا عالم ہوں۔ آپ نے کہا اسے بھتیجے سنت اسی طرح ہے اور آپ کی مراد زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت تھی۔ ربیعہ نے اس مفہوم کی طرف اشارہ کیا جس کا ہم نے ذکر کیا اور سعید رحمہ اللہ نے اس کو قبول کیا کیونکہ آپ نے اس پر اعتراض نہیں کیا اور حکم کو سنت سے منسوب کر دیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر روایت صحیح ہوتی تو یہ حدیث سعید رحمہ اللہ جیسے آدمی پر مشتبہ نہ ہوتی اور وہ اس حکم کو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اس کو ضرور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کی طرف منسوب کرتے۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ روایت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک جنین کے بارے میں حدیث غرۃ کا تعلق ہے، تو ہم اس کے موجب کے قائل ہیں کہ جنین کی دیت کا حکم مذکر اور مؤنث ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ اختلاف تو مولود کی دیت کے بارے میں ہے۔ اور یہ حدیث اس بارے میں خاموش ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین کے بارے میں مذکر اور مؤنث کے درمیان تفصیل نہ فرمائی ہو کیونکہ اس سے حکم نہیں بدلتا، اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے اس وجہ سے تفصیل نہ فرمائی ہو کہ خلقت کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے تفصیل کرنا ممکن نہیں۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مجرم آزاد ہو اور جرم رسیدہ بھی آزاد ہو اور اگر مجرم آزاد اور جرم رسیدہ غلام ہو اور اس بارے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاعدہ وہ ہے جس کا ذکر ہم سابقہ فصل میں کر چکے ہیں کہ آزاد کے ضمن میں جس چیز کی جو مقدار دیت ہوتی ہے غلام کے ضمن میں اس چیز کی وہی مقدار قیمت واجب ہوتی ہے خواہ اس عضو سے منفعت مقصود ہو یا جمال اور زینت۔ یہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت کی رو سے ہے جبکہ دوسری روایت کی رو سے جس عضو سے جمال اور زینت مقصود ہو اس میں نقصان واجب ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک سب میں نقصان واجب ہوگا، چنانچہ جرم واقع ہونے کے بعد اور جرم واقع ہونے سے پہلے کی حالت میں غلام کی قیمت لگائی جائیگی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو اس کا تاوان مجرم سے لیا جائیگا امام ابوحنیفہؒ کی دونوں روایتوں کی اور صاحبین کے قول کی توجیہ ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں۔

وجوب کی شرطیں

جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہے کہ جرم غلطی سے سرزد ہوا ہو، اگر وہ ایسا جرم ہو کہ اس کے عمد ہونے کی صورت میں قصاص واجب ہوتا ہو اور اگر وہ ایسا جرم ہو کہ جس کے عمد ہونے کی صورت میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں خطاء اور عمد دونوں برابر ہیں اور ان جرائم کا بیان گزر چکا ہے کہ جن کے عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور جن کے عمد میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

جان سے ادنیٰ کن جرائم کا بار عاقلہ اٹھائے گی

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جان سے ادنیٰ کس جرم کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے اور کس کا نہیں اٹھاتی تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب آزاد پر واقع ہونے والے جان سے کمتر جرم کی دیت نصف عُشر (۱/۲۰) دیت یا اس سے زیادہ ہو، اور یہ نصف عُشر دیت مرد میں پانچ سو اور عورت میں اڑھائی سو درہم) ہے، تو اس کو عاقلہ برداشت کرے گی۔ مرد اور عورت کی اس مقدار سے کمتر دیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہوگی اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرے گی جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ دیت قلیل ہو یا کثیر اس کو عاقلہ برداشت کرے گی۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عاقلہ کا تحمل ان کی جانب سے حفاظت و مدد میں کوتاہی کے سبب سے ہے اور یہ امر تلیل و کثیر میں فرق کا موجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو عاقلہ کی طرف سے دیت کو برداشت کرنے کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ جرم کسی اور کی طرف سے سرزد ہوا ہے (نہ کہ عاقلہ سے) اس کا علم تو ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے سے ہوا ہے جس میں آپؐ نے جنین کی دیت کا بار عاقلہ پر ڈالا تھا اور وہ دیت ہے غرّہ اور وہ مرد کی دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس سے کمتر میں معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، اس سے کمتر میں خود اس کی دیت مقرر نہیں ہے، پس یہ اموال کے ضمان کے مشابہ ہے، لہٰذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جیسے وہ مال کے ضمان کو برداشت نہیں کرتی۔ اس بناء پر انگلی کے پور کی دیت کا اعتراض اس پر عائد نہ ہوگا کہ اس کی دیت مقرر ہے اور وہ ہے دیت کی تہائی لہٰذا چاہیئے کہ اس کو عاقلہ برداشت کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود پور کی دیت مقرر نہیں ہے بلکہ انگلی کے ذریعے مقرر ہے، پس یہ اس عضو کا جزو ہے کہ جس کی دیت مقرر ہے اور وہ عضو ہے انگلی لہٰذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی۔ پھر جس کی دیت بیسویں حصے سے لے کر تہائی دیت تک ہو اس کو عاقلہ سے ایک سال کے اندر وصول کیا جائے گا، پوری دیت سے استدلال کرتے ہوئے کیونکہ پوری دیت عاقلہ سے تین سالوں میں وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک فیصلے میں عاقلہ پر تین سالوں میں اسے واجب الادا قرار دیا تھا اور کسی صحابی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا، لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ پس جب بھی دیت ایک تہائی دیت کی مقدار کے برابر ہوگی وہ ایک سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ کامل دیت میں ایسا ہی کیا جاتا ہے، اور جب دیت ایک تہائی دیت سے زیادہ ہوگی تو ایک تہائی دیت کے بقدر ایک سال میں وصول کی جائے گی اور اس سے زائد دوسرے سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ کل دیت کے ایک تہائی سے زائد مقدار دیت دوسرے سال میں وصول کی جاتی ہے۔ لہٰذا جب یہ جداگانہ طور پر ہو تو بھی اسی طرح ہوگا۔ اور اگر یہ دو تہائی سے زیادہ ہو تو دو تہائیاں دو سالوں میں وصول کی جائیں گی اور اس سے جو زائد ہوگی وہ تیسرے سال میں وصول کی جائے گی، پوری دیت پر قیاس کرتے ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

غلاموں کے جان سے کمتر جرائم میں بالاجماع عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیوں کہ غلاموں کی طرف سے جان سے کمتر جرائم کے لیے اموال کا حکم ہے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی لیے تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور عاقلہ مال کے ضمان کو برداشت نہیں کرتی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حکومت کا بیان

جہاں تک اُن جرائم کا تعلق ہے کہ جن میں غیر مقرر دیت واجب ہوتی ہے، جس کو حکومت کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: ان جرائم کا بیان جن میں حکومت واجب ہوتی ہے، اور حکومت کی تشریح و توضیح۔

کن جرائم میں حکومت واجب ہوتی ہے

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جان سے [illegible] والے جس جرم میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی دیت مقرر ہے اس میں حکومت عدل ہوتی ہے۔ معصوم محل پر واقع ہونے والے جرم کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو یا تو تلافی مافات واجب ہو جائے یا پھر باعث عبرت سزا۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کی ہڈی کے توڑے جانے پر حکومت عدل واجب ہوگی سوائے صرف دانت کے کیونکہ دانت کے سوا دیگر ہڈیوں میں صفت مماثلت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور اس بارے میں شرع نے کوئی دیت بھی مقرر نہیں کی، لہٰذا حکومت واجب ہوگی۔ دانت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے اور شریعت نے اس بارے میں دیت بھی مقرر کر دی ہے، لہٰذا اس میں حکومت واجب نہ ہوگی۔ گونگے کی زبان میں، ایسی آنکھ میں جو قائم ہو مگر اس میں روشنی نہ ہو، سیاہ دانت میں جو کہ قائم ہو، شل ہاتھ، شل پاؤں اور خصی اور نامرد کے ذکر (آلۂ تناسل) میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ ان چیزوں میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی ان میں کوئی دیت مقرر ہے۔ کیونکہ یہاں مقصود تو منفعت ہے اور ان (مذکورہ) میں کوئی منفعت نہیں ہے اور نہ ہی زینت ہے کیونکہ روشنی سے محروم قائم آنکھ کو جو پہچانتا ہے اس کے نزدیک اس میں کوئی جمال نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ان اشیاء سے مقصود تو منفعت ہے اور ان میں زینت کا معنی تو تابع ہے لہٰذا اس (تابع) کی وجہ سے دیت مقرر نہ ہوگی۔ زائد انگلی اور زائد دانت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی دیت مقرر ہے کیونکہ منفعت اور زینت معدوم ہے، لیکن یہ نفس کا ایک جزو ہے اور نفس کے اجزاء منفعت اور زینت کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی مضمون ہیں، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ جہاں تک اس بچے کے کہ جو نہ چلا ہو اور نہ بیٹھا ہو پاؤں، زبان، کان، ناک، آنکھ اور ذکر کا تعلق ہے تو اس کی ناک اور کان میں (اس عضو کی) کامل دیت واجب ہوگی، اسی طرح اس کے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے بارے میں ہوگا اگر وہ ان کو حرکت

دیتا ہو اسی طرح اس کے ذکر میں ہوگا، اگر وہ حرکت کرتا ہو، اور اس کی زبان میں حکومتِ عدل واجب ہوگی، دیت نہ ہوگی خواہ وہ زور سے روتا ہو مگر بات نہ کرتا ہو، کیونکہ رونا تو چیخنا ہے۔ جہاں تک اس کی آنکھوں کا تعلق ہے، تو اگر ان کی بینائی پر کوئی چیز دلالت کرے تو ان میں وہی حکم ہوگا جو بڑے شخص کی آنکھ کے بارے میں ہوتا ہے۔ ان احکام کی توجیہ یہ ہے کہ ناک اور کان کا مذکورہ حکم تو اس لیے ہے کہ ان سے مقصود جمال ہے نہ کہ منفعت اور یہ بچے میں بھی اسی طرح بدرجۂ کمال پایا جاتا ہے جس طرح بڑے شخص میں پایا جاتا ہے۔ رہے وہ اعضاء جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے تو جب تک ان کا صحیح ہونا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، معلوم نہ ہو ان میں ان کی پوری دیت واجب نہ ہوگی اور اگر ان کا صحیح ہونا معلوم ہو جائے تو ان میں سے ہر عضو کے ضمن میں جنسِ منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا لہٰذا ان میں ان کی کامل دیت واجب ہوگی۔ اور اگر (ان کا صحیح ہونا) معلوم نہ ہو تو پوری دیت کے وجوب کے سبب میں شک واقع ہو جائے گا لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہ ہوگی یہ نہ کہا جائے کہ اصل تو صحیح ہونا ہے اور آفت تو عارض ہے پس صحت ظاہرہ طور پر ثابت ہے کیونکہ بچے کے بارے میں ہم اس اصل کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے بارے میں اصل عدم صحت و سلامتی ہے کیونکہ وہ ایک نطفہ، خون اور لوتھڑا تھا لہٰذا جب تک عضو کی صحت معلوم نہ ہو جائے وہ اپنی اصل پر رہے گا تاہم یہ اصل متعارض ہے کیونکہ مجرم کی ذمہ سے براءت بھی اصل ہے، پس دو اصول باہم متعارض ہو گئے، تو صحت پر اصل سے استدلال ساقط ہو گیا اگرچہ صحت حکمِ اصل کے تحت بظاہر ثابت ہے کیونکہ ظاہر حال دفع کی حجت ہے نہ کہ استحقاق کی، جیسے مفقود کی زندگی کہ اس میں وراثت کو دفع کرنے کی تو صلاحیت ہے لیکن اس کے استحقاق کے لیے نہیں۔ اور ناخن میں، اگر وہ دوبارہ اگ آئے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ منفعت اور زینت واپس آگئی ہے اور اگر وہ مر جائے (یعنی دوبارہ نہ اُگے) تو اس میں حکومتِ عدل واجب ہوگی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی دیت مقرر ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوبارہ ناقص اُگے تو نقصان میں حکومتِ عدل ہوگی کیونکہ اُگنے والا جانے والے کا عوض ہے، گویا کہ پہلا ناخن قائم ہے اور اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے۔ ایسا ہی قول امام ابویوسف رحمہ اللہ کا ہے کہ اگر وہ سیاہ اُگے تو اس میں حکومت ہوگی بوجہ اس درد کے جو اس کو پہلی جراحت سے پہنچا اُن کے اس قاعدے کی بنا پر کہ درد مضمون ہوتا ہے۔ مرد کے پستان میں حکومتِ عدل ہے کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی کوئی دیت مقرر ہے، کیونکہ نہ تو اس میں کوئی منفعت ہے اور نہ ہی جمال لہٰذا ان دونوں (پستانوں) میں حکومت واجب ہوگی اور ان میں سے ایک میں اس حکم کا نصف واجب ہوگا۔ اور اس کے پستانوں کی بھٹنیوں (سروں) میں اس کے پستانوں سے کمتر حکم عدل واجب ہوگا، بوجہ مذکورہ۔ عورت کا پستان، سرِ پستان کے تابع ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سرِ پستان کو قطع کر دے پھر پستان کو قطع کر دے، اگر وہ دوسرا قطع پہلے قطع کے ٹھیک ہونے سے قبل کرے تو نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو سرِ پستان میں نصف دیت واجب ہوگی اور پستان میں حکومت، کیونکہ پستان کی منفعت

دودھ پلانا ہے اور یہ منفعت سرِ پستان کو قطع کرنے سے زائل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نرمۂ ناک کے ساتھ ناک کا مسئلہ ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص ناک کے بجائے صرف نرمۂ ناک کو قطع کر دے تو دیت واجب ہوگی اور اگر نرمۂ ناک سمیت ناک کو قطع کر دے تو ایک دیت کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نرمہ کو قطع کرنے کے بعد ناک کو قطع کرے تو اگر دوسرا قطع پہلے قطع کے زخم کے ٹھیک ہونے سے قبل ہوا ہو تو ایک دیت واجب ہوگی اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو نرمہ ناک میں دیت اور ناک میں حکومت عدل واجب ہوگی یہی حکم پلکوں سمیت پپوٹے کا ہے، چنانچہ اگر پپوٹے کے بجائے صرف پلک کو قطع کرے تو مقررہ دیت واجب ہوگی اور اگر اس کے ساتھ پپوٹے کو بھی قطع کر دے تو یہ دیت واجب نہ ہوگی، جیسے انگلیوں سمیت ہتھیلی میں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ پلک کو قطع کرے اور پھر پپوٹے کو قطع کرے تو اگر پہلے قطع کے زخم کے ٹھیک ہونے سے پیشتر دوسرا قطع کیا تو بھی وہی حکم ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو پلک میں اس کی دیت واجب ہوگی اور پپوٹے میں حکومت کیونکہ اس نے پلک کو قطع کیا جس کی منفعت کامل ہے اور پپوٹے کو قطع کیا جس کی منفعت ناقص ہے، لہٰذا اس پر ناقص دیت ہی واجب ہوگی اور وہ ہے حکومت۔ اور اگر وہ ایسی ناک کو قطع کرے جس کا سرا مقطوع ہو تو اس میں حکومتِ عدل ہوگی کیونکہ ناک سے مقصود جمال ہے اور سرے کے قطع کیے جانے سے اس کا جمال تو ناقص ہو گیا تھا لہٰذا اس کی دیت ناقص ہوگی۔ انگلیوں کٹی ہتھیلی کو قطع کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہتھیلی سے مقصود تو گرفت ہے اور یہ انگلیوں کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہی حکم سپاری کٹے ذکر کو قطع کرنے کا ہے کیونکہ اس کے زائل ہونے سے ذکر کی منفعت زائل ہو جاتی ہے، لہٰذا مقررہ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس میں قصاص ہے، لہٰذا حکومت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر اور خصیتین کو قطع کر دے، تو اگر وہ ان کو اکٹھے قطع کرے، مثلاً ایک جانب سے چوڑائی کے رخ میں قطع کرے تو دو دیتیں واجب ہوں گی کیونکہ اس نے ذکر کو قطع کر کے جماع کی منفعت کو اور خصیتین کو قطع کر کے انسال کی منفعت کو فوت کر دیا، پس ہر دو کے قطع سے ایک جنسِ منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا، لہٰذا ہر دو میں کامل دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ان کو یکے بعد دیگرے قطع کرے، یعنی ان کو لمبائی کے رخ سے قطع کرے، تو اگر وہ ذکر کو پہلے قطع کرے تو بھی دو دیتیں واجب ہوں گی، ایک دیت تو ذکر کے قطع پر، کیونکہ جماع کی منفعت کو فوت کر دیا گیا ہے اور ایک دیت خصیتین کے قطع پر، کیونکہ ذکر کے قطع سے خصیتین کی منفعت منقطع نہیں ہوتی اور وہ منفعت ہے انزال، کیونکہ انزال ذکر کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ پہلے خصیتین کو قطع کرے، پھر ذکر کو قطع کرے تو خصیتین میں دیت واجب ہوگی اور ذکر میں حکومتِ عدل، کیونکہ قطع کے وقت خصیتین کی منفعت کامل تھی جبکہ ذکر کی منفعت خصیتین کے قطع کے بعد فوت ہو جاتی ہے کیونکہ خصیتین کے قطع کے بعد انزال متحقق نہیں ہوتا، لہٰذا اس (ذکر) کی دیت کم ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا سر مونڈ دے اور دوبارہ جو بال اگیں وہ سفید ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قول کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ اور اگر غلام ہو تو اس میں جس قدر کمی واقع ہوئی اس کا ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بالوں سے مقصود زینت ہے اور آزاد آدمیوں میں زینت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور سفید بالوں میں کوئی زینت نہیں ہے لہٰذا اگنے والے بال نوت ہونے والے بالوں کے قائم مقام نہیں ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد انسان میں بڑھاپے سے سر کے بالوں کا سفید ہونا عیب نہیں بلکہ جمال اور کمال ہے لہٰذا اس کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوگی، بخلاف غلاموں کے، کیونکہ ان میں سر کے بالوں کا سفید ہونا عیب ہے، کیا رکھتے ... ان کی قیمت کم ہو جاتی ہے لہٰذا مجرم اس کا ضامن ہوگا۔

موضحہ سے کمتر شجہ زخموں میں حکومت عدل ہے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے ان کا موضحہ سے کمتر جو شجے ہیں ان میں حکومت عدل ہے۔ اسی طرح ابراہیم النخعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے ... ان میں قصاص نہیں ہے اور شریعت نے اس کی دیت بھی مقرر نہیں کی لہٰذا اس میں حکومت واجب ہوں گی اور متلاحمہ زخم کی بابت امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا اس کا تعلق معنی سے نہیں بلکہ نام سے ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ اس سے انکار نہیں کرتے کہ باضعہ سے متصل جو شجہ زخم ہیں ان کی دیت ان سے کم ہو اور اسی طرح امام محمدؒ ... انکار نہیں کرتے کہ باضعہ کی بہ نسبت گوشت میں زیادہ چلے جانے والے شجہ کی دیت باضعہ کی بہ نسبت زیادہ ہو، پس ان دونوں کے درمیان اختلاف عبارت کا ہے۔ بدن میں پہنچنے والی جراحات، سوائے جائفہ کے، اگر مندمل ہو جائیں اور ان کا نشان باقی نہ رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں الم کی دیت اور امام محمدؒ کے نزدیک طبیب کی اجرت واجب ہوگی اور اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر ان کا نشان باقی رہے تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی یہی حکم پورے جسم کے بالوں کا ہے کہ اگر دوبارہ نہ اگیں تو حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر دوبارہ اگ آئیں تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حکومت کی تشریح و توضیح

جہاں تک حکومت کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے، اگر مجرم اور جرم رسیدہ دونوں غلام ہوں تو غلام کی جرم رسیدہ ہونے سے پہلے کی اور بعد کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا وہ بلا اختلاف واجب ہوگا۔ اور اگر مجرم اور جرم رسیدہ آزاد ہوں تو طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جرم رسیدہ کو غلام تصور کر کے اس کی قیمت جرم واقع ہونے سے پہلے اور جرم واقع ہونے کے بعد کی حالت کی لگائی جائے گی پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں قیمتوں میں کس قدر فرق ہے، اسی قدر اس پر دیت واجب ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس جرم کا اس کے قریب ترین ایسے جرم سے موازنہ کیا جائے گا جس کی دیت مقرر ہو، دو عادل جراح طبیب احتیاط اور تخمینہ سے معلوم کریں کہ یہاں جراحت کس قدر کم یا زیادہ ہے

پھر قاضی ان کے قول کو لے کر مقرر دیت والی جراحت میں سے اس جراحت کی مقدار کے مطابق دیت کا حکم دے دے طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے ضمن میں قیمت ایسے ہے جیسے آزاد کے بارے میں دیت پس آزاد کو غلام فرض کر کے قیمت لگائی جائے گی اور اس کی قیمت میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہو آزاد کے لیے اس کا اعتبار کر لیا جائے۔ کرخی رحمہ اللہ اس قول کو ناپسند کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے ایک قطع معاملہ لازم آتا ہے اور یہ ہے کہ قلیل شجہ میں اس سے بیشتر واجب ہو جائے جو کثیر شجہ میں واجب ہوتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ غلام میں شجہ سمحاق سے واقع ہونے والا نقصان اس کی قیمت کے نصف عشر سے زیادہ ہو لہٰذا اگر ہم آزاد کی دیت سے اس کی مثل واجب کریں تو ہمیں سمحاق میں اس سے زیادہ واجب کرنا پڑے گا جو موضحہ میں واجب ہوتا ہے، اور یہ درست نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جنین پر جرم کے احکام

جہاں تک اس پر جرم کا تعلق ہے جو ایک لحاظ سے تو نفس ہے اور ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے یعنی جنین، مثلاً حاملہ عورت کے پیٹ پر کوئی شخص ضرب لگائے جس سے حمل ساقط ہو جائے، تو اس سے کچھ احکام متعلق ہیں اس ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ جنین دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ آزاد ہوگا، مثلاً اس کی ماں آزاد ہو یا باندی ہو اور اپنے مالک سے یا مغرور سے (وہ شخص جس سے باندی نے اپنے آپ کو آزاد عورت ظاہر کر کے نکاح کر لیا ہو) حاملہ ہوئی ہو، یا پھر وہ غلام ہوگا۔ اور وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ مردہ ساقط ہوگا یا زندہ۔ پس اگر وہ آزاد ہو اور مردہ ساقط ہو تو اس میں غرہ واجب ہوگا۔ اور غرہ پر گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: اس کے وجوب کے بیان پر، اس کی توضیح پر، اس کی مقدار مقرر کرنے پر، کس پر واجب ہوگا اور کس کے حق میں واجب ہوگا۔

غرّہ کا وجوب

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، غرہ از روئے استحسان واجب ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہو، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ ضرب لگانے کے وقت وہ زندہ ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو، مثلاً اس میں ابھی زندگی پیدا نہ کی گئی ہو، لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے ضمان واجب نہیں ہوگا، اسی لیے چوپائے کے جنین میں چوپائے کے نقصان کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ البتہ انہوں نے سنت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ سنت یہ ہے کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں دو عورتوں کے درمیان تھا، ان میں سے ایک نے دوسری کو خیمے کے چوب سے مارا تو اس نے جنین کو مردہ ڈال دیا اور مر گئی؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارنے والی کی عاقلہ کو دیت اور جنین کا غرہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کے جنین کے اسقاط کا مقدمہ پیش ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں، کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ اس پر مغیرہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا میں دو عورتوں کے درمیان تھا اور انہوں

نے حدیث کا ذکر کیا اور اس بارے میں کہا پس جنین کا چچا کھڑا ہو گیا اور اس نے کہا یہ تو زیادہ جاننے والا ہے اور مارنے والی عورت کا والد کھڑا ہوا اور اس نے کہا ہم اس کی دیت کیونکر دیں جو نہ تو چلّایا اور نہ رویا اور نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا، اس نے کاہنوں کی طرح مقفیٰ کلام کہا ہے اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ بدوؤں کی طرح، اس میں ایک غلام یا ایک باندی کا غُرّہ ہے۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس واقعے کو تیرے ساتھ اور کس نے دیکھا؟ اس پر محمد بن سلمہ نے کھڑے ہو کر شہادت دی۔ پس سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس کا فیصلہ اپنی رائے سے کیا چاہتے تھے حالانکہ اس بارے میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت موجود ہے۔ اس قصے کو حمل بن مالک ابن النابغہ نے بھی روایت کیا ہے۔ علاوہ ازیں، اگر جنین زندہ تھا تو مارنے والے نے اس کی زندگی کو فوت کر دیا اور زندگی کو فوت کر دینا قتل ہے۔ اور اگر وہ زندہ نہ ہو تو اس نے اس میں زندگی کے پیدا ہونے کو روک دیا ہے۔ لہٰذا اس پر ضمان عائد ہوگا، جیسے معزور کے مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ بچے میں غلامی کے پیدا ہونے کو روک دے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی خلقت واضح ہو گئی تھی یا پوری طرح واضح نہیں ہوئی تھی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے غُرّہ کا حکم دیا تھا اور اس امر کی وضاحت طلب نہیں فرمائی تھی، پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے حکم نہیں بدلتا۔ اور اگر اس کی خلقت میں سے کچھ بھی واضح نہ ہو (یعنی ابھی کوئی عضو نہ بنا ہو) تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ وہ جنین نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک لوتھڑا ہے۔ اس کا مذکر اور مؤنث ہونا بھی برابر ہے، بدلیل مذکورہ، علاوہ ازیں خلقت مکمل نہ ہونے کی صورت میں مذکر اور مؤنث کے درمیان تفصیل کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس میں مذکر اور مؤنث کا اعتبار ساقط ہے۔

غرہ کی تشریح و توضیح

جہاں تک غُرّہ کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے تو لغت میں غُرّہ کا معنی ہے غلام یا باندی، اہلِ لغت میں سے ابو عبید نے یہی معنی بتایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مذکورہ حدیث میں اس کی یہی تشریح بیان فرمائی ہے، چنانچہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا" فِیْهِ غُرَّةٌ عَبْدٍ اَوْ اَمَةٍ " (اس میں ایک غلام یا باندی کا غُرّہ ہے)، تو آپ نے غُرّہ کی تشریح غلام اور باندی سے فرمائی ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے غرہ یا پانچ سو دراہم کا حکم دیا تھا، اور اس روایت تخریج پہلی روایت کی تفسیر کے طور پر کی گئی ہے۔ پس شریعت کی اصطلاح میں غرہ نام ہے غلام یا باندی کا جو پانچ سو دراہم کے مساوی ہو۔ پھر غرہ کی مقدار پانچ سو دراہم ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب ہے جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی مقدار چھ سو دراہم ہے اور یہ اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں کیونکہ ان کا اس پر اتفاق ہے کہ واجب دیت کے عشر کا نصف (یعنی مردانہ دیت کا $\frac{1}{20}$) ہے، لیکن دیت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک دراہم سے دیت کی مقدار دس ہزار ہے لہٰذا اس کے عشر کا

نصف پانچ سو ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی مقدار بارہ ہزار ہے لہٰذا اس کے عشر کا نصف چھ سو ہے۔ یہ ہمارے مذہب کے صحیح ہونے کی دلیل ہے کیونکہ بعض روایات کی رو سے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے غرہ یا پانچ سو کا حکم دیا تھا اور یہ اس باب میں نص ہے۔

غرہ کس پر واجب ہوگا؟

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غرہ کس پر واجب ہوگا تو غرہ عاقلہ (مددگار برادری) پر واجب ہوگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی یہ کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی عاقلہ کو دیت اور جنین کا غرہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ مارنے والی کی عاقلہ والوں نے کہا تھا کیا ہم اس کی دیت ادا کریں جو نہ چیخا نہ رویا نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دیت کی ادائیگی کو ان پر واجب کیا تھا کیونکہ انہوں نے انکار کرنے کے طریقے میں اس کی اضافت اپنی طرف کی تھی۔ مزید برآں یہ بدلِ نفس ہے لہٰذا یہ دیت کی طرح عاقلہ پر واجب ہوگا۔

کس کے حق میں غرہ واجب ہوگا

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ یہ کس کے حق میں واجب ہوگا تو جمہور علماء کے نزدیک جنین کے وارثوں کے درمیان اللہ تبارک وتعالیٰ کے فرائض کے مطابق میراث ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں میراث نہیں ہوگی اور یہ صرف ماں کے لیے ہے۔ امام مالک کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جنین ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء کے حکم میں ہے، پس جرم ماں پر واقع ہوا ہے اس لیے دیت پر اس کا حق ہوگا جیسے اس کے دیگر تمام اجزاء کے بارے میں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرہ جنین کے نفس کا بدل ہے اور نفس کا بدل میراث ہوتا ہے، جیسے دیت ہے۔ اور اس امر کی دلیل کہ یہ جنین کے نفس کا بدل ہے نہ کہ ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء کا بدل، یہ ہے کہ اُم ولد کے جنین میں وہی کچھ واجب ہوتا ہے جو آزاد عورت کے جنین میں واجب ہوتا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اُم ولد کا جنین جزء ہے اور اگر یہ ماں کے اعضاء میں سے ایک عضو کے حکم میں ہوتا تو یہ آزاد ماں کا ایک جزء ہوتا جب کہ اس (ماں) کے باقی اجزاء باندی کے ہوتے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے عاقلہ کو ماں کی دیت اور جنین کا غُرہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور اگر یہ ماں کے اجزاء کے مفہوم میں ہوتا تو آپؐ جنین کے بارے میں الگ حکم نہ دیتے بلکہ غرہ ماں کی دیت میں داخل ہوتا؛ جیسے اگر ماں کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور اس وجہ سے اسکی موت واقع ہو جائے تو ہاتھ کی دیت نفس کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح، جب مارنے والی عورت کی عاقلہ نے دیت کا بار اٹھانے سے انکار کیا تو انہوں نے کہا کیا ہم اس کی دیت دیں جو نہ چیخا نہ رویا، نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور ایسا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو یہ نہیں فرمایا کہ میں نے اس کو مارنے والی کے عورت پر جرم کی وجہ سے واجب کیا ہے نہ کہ جنین پر اس کے جرم کی وجہ سے۔ اور اگر ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء ہونے کی وجہ سے جرمانہ واجب ہوتا تو اس بات سے آپؐ ان کے انکار کو رفع کر دیتے جو ہم نے بتائی؛ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غرہ واجب ہوا ہے جنین پر واقع ہونے والے جرم کی وجہ سے نہ کہ ماں پر واقع ہونے والے جرم کی بناء پر لہٰذا

یہ خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ ماں کے ذریعے۔ مارنے والا عزہ میں سے میراث نہ پائے گا کیونکہ وہ قتل ناحق کا مرتکب ہوا ہے اور ناحق قتل میراث سے محرومی کے اسباب میں سے ہے۔ مارنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جب مارنے والی کے خلاف غرہ کا فیصلہ دیا تو آپؐ نے کفارہ کا ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ صورت حال محتاج بیان تھی، اور اگر یہ واجب ہوتا تو آپؐ ضرور اس کو بیان فرماتے۔ علاوہ ازیں، اس کا وجوب قتل سے متعلق ہے اور دیگر اوصاف یعنی ایمان اور کفر کا جنین میں پایا جانا معلوم نہیں ہے، نہ تو فی الحقیقت اور نہ ہی حکمی طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ یعنی جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے، اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ اگر وہ ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو، یعنی وہ (یعنی جنین) مقتول ہے اور اس کا قتل معلوم نہیں ہے کیونکہ اس کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہے، اور ایسے ہی اس کا ایمان اور کفر ہے (کہ یہ بھی معلوم نہیں ہے)، نہ فی الحقیقت اور نہ حکمی طور پر۔ جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے تو اس کے نہ ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ایمان اور کفر جنین سے متحقق نہیں ہوتے۔ یہی حال حکمی طور پر معلوم ہونے کا ہے، کیونکہ یہ تو زندگی کے واسطے سے ہوتا ہے اور اس کی زندگی معلوم نہیں ہے۔ نیز، کفارہ باب مقادیر سے ہے اور مقداریں رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتیں بلکہ یہ تو توقیف سے ہی معلوم ہوتی ہیں اور توقیف ہے کتاب عزیز، سنت اور اجماع۔ اور مردہ ساقط ہونے والے جنین کے بارے میں ایسی کوئی چیز معلوم نہیں ہے، لہٰذا اس میں کفارہ واجب ہو گا۔ علاوہ ازیں کفارے کا وجوب نفس مطلق سے متعلق ہے جبکہ جنین ایک لحاظ سے نفس ہے۔ ۔ ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کامل دیت واجب نہیں ہوتی مزید برآں اگر ضرب سے قتل نفس واقع ہوتی تو یہ یقیناً قتل بذریعہ سبب ہوتا نہ کہ بلا واسطہ قتل، اور قتل بذریعہ سبب سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسے کنواں کھودنے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ مارنے والے پر کفارہ واجب نہ ہو گا خواہ وہ مکمل خلقت کے ساتھ مردہ ساقط ہوا ہو، سوائے اس کے کہ وہ (مجرم) خود ایسا کرنا چاہے، تو یہ افضل ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ اس پر واجب نہیں ہے، اور اگر استطاعت رکھتا ہو تو جس چیز سے وہ چاہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا تقرب حاصل کرے اور اپنے کیے پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے استغفار کرے۔ اور یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے ایک فعلِ محظور کا ارتکاب کیا ہے لہٰذا یہ مندوب ہے کہ وہ اس کو مٹانے کے لیے کفارے سے تقرب کرے۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب وہ مردہ ساقط ہوا ہو اور اگر وہ زندہ ساقط ہو اور پھر مر جائے تو اس میں کامل دیت واجب ہو گی، جس میں مارنے والے کو کچھ بھی میراث نہ ملے گی اور اس پر کفارہ واجب ہو گا۔ میراث سے محرومی کی وجہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ رہا دیت اور کفارے کا وجوب تو وہ اس لیے کہ جب وہ زندہ نکلا اور پھر مر گیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ضرب

لگنے کے وقت وہ زندہ تھا، پس یہ ضرب قتلِ نفس واقع ہوئی ہے اور یہ خطا کے معنی میں ہے، لہٰذا اس میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے۔

یہ ایک جنین کے ساقط ہونے کے احکام تھے، اور اگر دو جنین ساقط ہوں اور وہ دونوں مردہ ہوں تو ہر دو میں ایک غرہ واجب ہوگا اور اگر وہ دونوں زندہ ہوں پھر مر جائیں تو ہر دو میں دیت واجب ہوگی کیونکہ ہر دو کے لیے دیت کے وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے اتلاف اگرچہ اس نے ان دونوں کو ایک ہی ضرب سے تلف کیا ہے اور جو دو اشخاص کو ایک ہی ضرب سے تلف کرے اس پر ہر دو کا ضمان واجب ہوتا ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ ہر ایک کو علیحدہ ضرب لگائے، جیسے بڑوں کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ پھر وہ مر جائے تو اس پر مردہ میں غرہ اور زندہ میں دیت واجب ہوگی کیونکہ مردہ جنین میں وجوب غرہ کا سبب اور زندہ جنین میں وجوب دیت کا سبب پایا گیا ہے۔ پس اس بارے میں اکٹھے اتلاف کرنا اور الگ الگ اتلاف کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر ضرب لگنے سے ماں مر جائے اور جنین اس کے بعد زندہ نکلے اور بعد ازاں مر جائے تو اس پر دو دیتیں واجب ہوں گی ایک دیت ماں میں اور دیت جنین میں کیونکہ ان دونوں دیتوں کے وجوب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے دو اشخاص کا قتل۔ اور اگر وہ اس کی موت کے بعد مردہ نکلے تو اس پر ماں کی دیت واجب ہوگی اور جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس پر جنین کی بابت غرہ واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ان دونوں کو اکٹھے تلف کیا ہے لہٰذا اس سے ہر دو کا ضمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب جنین مردہ نکلے اور پھر ماں مر جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو جنین کو سرے سے مضمون ہی تسلیم نہیں کرتا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ زندگی کے نہ ہونے کا احتمال ہے، اور یہاں مزید ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ ممکن ہے وہ ضرب سے مرا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماں کی موت کی وجہ سے مرا ہو۔ اس بارے میں ہمیں ضمان کا علم نص سے ہوا ہے اور نص ایک مخصوص حال کی بابت ضمان کے لیے وارد ہوئی ہے اور وہ حال یہ ہے کہ وہ ماں کی موت سے قبل مردہ نکلے، پس دو میں سے ایک احتمال کا اعتبار ساقط ہوا اور اس حال سے مختلف حال میں ضمان کے واجب نہ ہونے کا احتمال متعین ہو جائے گا۔

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب جنین آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو اور وہ ساقط ہو جائے تو مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف (یعنی بیسواں حصہ) اور اگر مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ باندی کے جنین میں ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی واجب ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ جہاں تک امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر گفتگو کا تعلق ہے تو یہ اس قاعدے پر مبنی ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ غلام پر واقع ہونے والے جرم کا ضمان نفس کا ضمان ہے یا مال کا ضمان۔ طرفین کے قاعدے کے مطابق یہ نفس کا ضمان ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ یہاں اس کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوگی بلکہ کم ہوگی اور اس کا بار عاقلہ

اٹھائے گی - امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق اس کا ضمان مال کا ضمان ہے؛ چنانچہ آپ کا قول ہے کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ وہ کسی قدر ہو اور اس کو عاقلہ نہیں برداشت کرے گی؛ پس اس کا جنین چوپائے کے جنین کے مانند ہے اور وہاں (چوپائے کے جنین میں) ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا رہی امام شافعی کے قول پر گفتگو تو اس کی بنا اس پر ہے کہ آیا جنین خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے ہم اس امر کے دلائل سابق میں بیان کرچکے ہیں کہ وہ خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے - اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ آزاد ماں کے جنین کے ضمان میں، اللہ عزوجل کے فرائض کے مطابق میراث چلتی ہے اور اگر وہ اپنی ماں کے ذریعے معتبر ہوتا تو یہ ضمان اس کے حوالے کردیا جاتا جیسے اس کے عضو کا ضمان اس کو دیا جاتا ہے - اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جنین خود بنفسہ معتبر ہے اور اس میں ضمان واجب ہے تو اس اعتبار سے یہ واجب ہوجاتا ہے کہ باندی کے جنین میں، جب وہ غلام ہو، اس کی قیمت کے عشر کا نصف $\frac{1}{20}$ ہو اگر وہ لڑکا ہو اور اگر لڑکی ہو تو اس کی قیمت کا عشر کیونکہ آزاد جنین میں جو چیز واجب ہے وہ ہیں پانچ سو دراہم، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اور یہ مرد کی دیت کا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) اور عورت کی دیت کا عشر ہے، اور غلام کے ضمن میں قیمت آزاد میں دیت کی مانند ہے، لہٰذا لازم ہے کہ غلام جنین میں، اگر وہ مذکر ہو، اس کی قیمت کا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) واجب ہو، آزاد مرد کا اعتبار کرتے ہوئے، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ، آزاد عورت کا اعتبار کرتے ہوئے - اور اگر وہ زندہ نکلے پھر مرجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد جنین کے مسئلے میں بیان کی اور اگر دو مردہ جنین ساقط ہوں جو بعد میں مرجائیں تو ہر دو میں بحالت اجتماع وہی کچھ واجب ہوگا جو حالت انفراد میں ہوتا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد جنین کے مسئلے میں بیان کی - اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ، جو بعد میں مرجائے تو ہر دو میں وہی ضمان واجب ہوگا جو حالت انفراد میں ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ - اور اگر ماں ضرب لگنے کی وجہ سے مرجائے اور اس کے بعد جنین زندہ نکلے جو بعد ازاں مرجائے تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت ماں میں اور دوسری جنین میں - اور اگر ماں کی موت کے بعد جنین مردہ نکلے تو ماں کی بابت اس پر قیمت واجب ہوگی جب کہ جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ - قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس مقام پر جہاں آزاد جنین میں غرہ واجب ہوتا ہے وہاں غلام میں، مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف ($\frac{1}{20}$) اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا عشر واجب ہوگا اور ہر اس مقام پر جہاں مضروبہ کے آزاد ہونے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے اس کے باندی ہونے کی صورت میں قیمت واجب ہوگی - اور ہر اس موقع پر جس میں وہاں جنین میں کچھ واجب نہ ہو یہاں بھی کچھ واجب نہ ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد کے مسئلے میں بیان کی، اور دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ باندی کے جنین میں جو واجب ہوتا ہے وہ مارنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے جو فوری طور وصول کیا جائے گا اور اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جب کہ آزاد عورت کے جنین میں جو واجب ہوتا ہے وہ عاقلہ کے ذمے ہوتا ہے، کیونکہ عاقلہ کی طرف سے برداشت کیا جانا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہے اور نص آزاد عورت کے جنین کی بابت غرہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہٰذا باندی کے جنین کی بابت حکم اصل قیاس پر برقرار رکھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب -

کتاب الخنثیٰ

قانون خنثیٰ

LAW OF HERMAPHRODITE

اس میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی :۔

- خُنثیٰ کی تشریح ۔
- یہ کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث ۔
- خنثیٰ مشکل کے احکام

خنثیٰ کی تشریح جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، خنثیٰ اسے کہتے ہیں جس میں مرد کا آلۂ تناسل بھی ہو اور عورت کا بھی ۔ ایک ہی شخص فی الحقیقت بیک وقت مذکر اور مؤنث نہیں ہوتا وہ یا تو مذکر ہوگا یا پھر مؤنث ۔

کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث جہانتک اس امر کو بیان کرنیکا تعلق ہے کہ کیسے معلوم کیا جائے کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث تو یہ نشانی سے معلوم کیا جائیگا، اور بلوغت سے بعد مذکر ہونے کی نشانی ڈاڑھی کا اُگنا اور عورتوں تک پہنچنے (یعنی جماع کرنے) کا امکان ہے مؤنث ہونے کی علامت بڑے ہونے پر عورت کے پستانوں کی طرح پستانوں کا ابھرنا، پستانوں میں دُودھ اُترنا، حیض اور حمل ٹھہرنا، اور فرج (اندام نہانی) کی راہ سے اس کے ساتھ مباشرت کا ممکن ہونا ہے، کیونکہ مذکورہ ہر علامت مذکر یا مؤنث کے ساتھ مختص ہے، پس مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ مناسب علامت ہے ۔ جہاں تک بچپن میں علامت کا تعلق ہے تو وہ پیشاب کرنے کی جگہ ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ خنثیٰ کا تعین اس کے پیشاب کرنے کی جگہ سے کیا جائے گا، اگر وہ مردوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو مذکر ہے اور اگر عورتوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو وہ مؤنث ہے، اور اگر وہ بیک وقت دونوں جگہوں سے پیشاب کرے تو جس جگہ سے پہلے پیشاب کرے اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا کیونکہ دونوں میں سے پہلے پیشاب کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ اصلی مخرج ہے اور دوسری جگہ سے پیشاب کا نکلنا اس سے انحراف کے طور پر ہے اور اگر کسی ایک جگہ سے پہلے نہ نکلے تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے توقف اختیار کیا اور کہا کہ وہ خنثیٰ مشکل ہے، اور یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کمالِ فقہ ہے کیونکہ دلیل نہ ہونے کی صورت میں توقف واجب ہے ۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ کثرت (یعنی جس جگہ سے زیادہ پیشاب نکلے) کو حَکَم بنایا جائے گا کیونکہ اصلی مخرج پر دلالت کرنے کے لیئے یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی ایک جگہ سے پیشاب کا پہلے نکلنا، لہٰذا اس کی تحکیم (حکم بنانا) جائز ہے ۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پیشاب کی کثرت اور قلت محل (جگہ) کی کشادگی اور تنگی کی وجہ سے ہوتی ہے لہٰذا مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ موزوں نہیں ہے، بخلاف کسی ایک جگہ سے پہلے پیشاب نکلنے کے جس کا بیت کی گئی

ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ تک امام ابویوسفؒ کی تحکیم کثرت والی بات پہنچی تو آپ نے اس کو پسند نہیں کیا اور کہا کہ کیا تم نے کوئی حاکم دیکھا ہے جو پیشاب کا وزن کرے۔ اگر دونوں جگہوں سے برابر مقدار میں پیشاب نکلے تو اس صورت میں صاحبین نے بھی توقف اختیار کیا ہے اور کہا کہ وہ خنثیٰ مشکل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

خنثیٰ مشکل کے احکام

جہاں تک خنثیٰ مشکل کے احکام کا تعلق ہے، تو شریعت میں اس کے کئی احکام ہیں، ختنے کا حکم، مرنے کے بعد غسل کا حکم، میراث کا حکم اور اس طرح کے دیگر احکام۔

ختنے کا حکم

جہاں تک ختنے کے حکم کا تعلق ہے تو مرد کے لیے جائز نہیں کہ اس کا ختنہ کرے کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ وہ مؤنث ہو، اور مرد کے لیے اس کے ننگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے اور نہ کسی اجنبی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کا ختنہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مرد ہو پس اس کے لیے اس کے ننگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس بارے میں احتیاط واجب ہے اور وہ یوں کہ وہ اپنے مال میں سے ایک باندی خریدے، اگر اس کے پاس مال ہو، اور وہ اس کا ختنہ کرے، کیونکہ اگر وہ مونث ہے تو حاجت پڑنے پر مؤنث کا ختنہ کر سکتی ہے، اور اگر وہ مذکر ہے تو اس کی باندی اس کا ختنہ کرے گی، کیونکہ باندی کے لیے اپنے مالک کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز ہے۔ اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو امام (یعنی حکمران) اس کے لیے بیت المال میں سے ختنہ کرنے والی باندی خریدے، جب وہ اس کا ختنہ کر لے وہ اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیت المال میں لوٹا دے، کیونکہ ختنہ اسلام کی سنت ہے، اور یہ مسلمانوں کے مصالح میں سے ہے لہٰذا حاجت اور ضرورت کے وقت ان کو بیت المال میں سے پورا کیا جائیگا، پھر اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیت المال میں لوٹا دی جائے گی کیونکہ حاجت اور ضرورت پوری ہو گئی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام اس کی شادی ختنہ کرنے والی ایک عورت سے کر دے کیونکہ اگر وہ مذکر ہے تو بیوی اپنے شوہر کا ختنہ کرنے کی مجاز ہے اور اگر وہ عورت ہے تو حاجت پڑنے پر عورت، عورت کا ختنہ کر سکتی ہے۔

خنثیٰ مشکل کا بعد از موت غسل

جہاں تک مرنے کے بعد اس کو غسل دینے کے حکم کا تعلق ہے، مرد کے لیے اس کو غسل دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنث ہو اور نہ ہی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کو غسل دے دے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ مذکر ہو۔ اس کو تیمم کرایا جائے گا تیمم کرانے والا خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ اگر تیمم کرانے والا اس کا ذی رحم محرم ہو تو وہ بغیر کپڑے کے اس کو تیمم کرائے گا اور اگر وہ اجنبی ہو تو کپڑے کے ساتھ تیمم کرائے گا اور اس کے بازوؤں سے اپنی نظر دور رکھے گا۔

نماز میں کہاں کھڑا ہو

جہاں تک نماز میں صفوں میں کھڑے ہونے کے حکم کا تعلق ہے تو وہ مردوں اور بچوں کی صف کے بعد اور عورتوں کی صف سے پہلے کھڑا ہو گا، احتیاط کے پیش نظر، جیسا کہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک نماز میں امامت کرانے کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا ذکر گزر چکا ہے، پس وہ مردوں کی امامت نہیں کرائے گا بوجہ اس احتمال کے کہ وہ عورت ہو، البتہ عورتوں کی امامت کرا سکتا ہے۔

جہاں تک جنازوں کی ترتیب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا جنازہ عورتوں کے جنازے کے پیچھے اور مردوں اور بچوں کے جنازے کے آگے

رکھا جائے گا، جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزر چکا ہے، بوجہ اس امکان کے کہ وہ مرد ہو، پس ان سب امور میں احتیاط کا رویہ اختیار کیا جائے گا۔

مال غنیمت کا حکم

رہا مال غنیمت کی بابت حکم، اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اس کو تھوڑا سا مال دے دیا جائے گا گویا کہ وہ عورت ہے کیونکہ اس سے زائد استحقاق میں شک ہے پس شک کے ہوتے ہوئے یہ ثابت نہیں ہوگا۔

میراث کے احکام

رہا میراث کا حکم تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا اور وہ ہے مؤنث کا حصہ ماسوا اس کے کہ اس کے حالات میں سے سب سے کمتر اس وقت ہو جب اس کو مذکر قرار دیا جائے، اس صورت میں اس کو حکماً مذکر قرار دیا جائے گا۔ مسائل میں اس کی توضیح یوں ہوگی کہ اگر کوئی آدمی مر جائے اور اپنے پیچھے ایک معروف بیٹا اور ایک خنثی بچہ چھوڑے تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے مابین مال کو تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا، معروف بیٹے کو دو تہائی اور خنثی کو ایک تہائی۔ یہاں خنثی کو مؤنث قرار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ ایک خنثی بچہ اور عصبہ چھوڑے تو نصف خنثی کا ہوگا اور باقی عصبہ کا اور خنثی کو مؤنث قرار دیا جائے گا گویا کہ اس نے ایک بیٹی اور ایک عصبہ چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے ماں اور باپ کی طرف سے (یعنی سگی) بہن، باپ کی طرف سے خنثی اور عصبہ چھوڑے تو ماں اور باپ کی طرف سے بہن کو نصف، باپ کی طرف سے خنثی کو چھٹا حصہ یعنی دو تہائیوں کا تکملہ اور باقی عصبہ کو ملے گا۔ یہاں بھی خنثی کو مؤنث قرار دیا جائیگا گویا کہ اس نے باپ اور ماں کی طرف سے ایک بہن، باپ کی طرف سے ایک بہن اور عصبہ چھوڑے ہیں۔ اگر کوئی عورت اپنے پیچھے شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے ایک بہن اور باپ کی طرف سے خنثی چھوڑے تو شوہر کو نصف اور باپ اور ماں کی طرف سے بہن کو نصف ملے گا اور خنثی کو کچھ نہیں ملے گا۔ یہاں خنثی کو مذکر قرار دیا جائے گا کیونکہ یہ اس کی کمترین صورت حال ہے اس لیے کہ اگر ہم اس کو یہاں مؤنث قرار دیتے تو اسے بھی چھٹا حصہ ملتا اور اس طرح فریضہ میں عول داخل ہو جاتا۔ اور اگر ہم اسے مذکر قرار دیں تو اسے کچھ نہیں ملے گا گویا کہ اس عورت نے شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے بہن اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑے ہیں یہ جو ہم نے بیان کیا ہے یہ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے جب کہ شعبی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اسے مذکر کے حصے کا نصف اور مؤنث کے حصے کا نصف دیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مذکر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنث ہو، پس اس کو نصف تو مردوں کی میراث کا دیا جائے گا اور نصف عورتوں کی میراث کا، لیکن صحیح ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کیونکہ کمتر حصہ تو یقین کے ساتھ ثابت ہے جب کہ بیشتر حصے میں شک ہے کیونکہ اگر وہ مذکر ہو تو اسے بیشتر حصہ ملے گا اور اگر مؤنث ہو تو کمتر حصہ ملے گا، چنانچہ کمتر کا استحقاق تو یقین کے ساتھ ثابت ہے جبکہ بیشتر حصے کے استحقاق میں شک ہے، لہٰذا شک کے ساتھ استحقاق ثابت نہ ہوگا کیونکہ یقینی طور پر جو ثابت نہ ہو اس کی بابت معروف قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، کل مال کے استحقاق کا سبب معروف بیٹے کے حق میں ثابت ہے اور وہ مذکر ہے، اور اس کے حق میں کمی تو دوسرے کے شریک میراث ہونے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، سو جب اس کے مذکر ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے تو تہائی سے زیادہ پر سے اس کے حق کو ساقط کرنے میں شک واقع ہو گیا لہٰذا یہ شک کے ساتھ ساقط نہ ہوگا کیونکہ جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو اس

کی بابت معروف قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ شک کے ساقط نہیں ہوتا۔ شعبی رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر اور اس کی تخریج
میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک معروف بیٹا اور ایک
خنثیٰ بچہ چھوڑ جائے! چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال کے سات حصے کیے
جائیں گے، چار حصے معروف بیٹے کو اور تین حصے خنثیٰ کو ملیں گے، جب کہ امام محمدؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے
ہوئے کہا کہ مال کے بارہ حصے کیے جائیں گے، سات حصے معروف بیٹے کو اور پانچ حصے خنثیٰ کو ملیں گے۔
شعبی کے قول کی امام محمدؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک حالت میں خنثیٰ کے لیے ایک
حصہ ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ وہ مذکر ہو اور اس صورت میں معروف بیٹے کو بھی ایک حصہ ملے گا (یعنی دونوں
کو برابر برابر ملے گا) اور اگر خنثیٰ مؤنث ہو تو اس کو ایک تہائی اور معروف بیٹے کو دو تہائی، لہٰذا دونوں حالتوں
میں اس کے مجموعی استحقاق کا نصف اس کو دیا جائے گا، کیونکہ بیک وقت مذکر اور مؤنث دونوں کے حصوں
کا تو وہ مستحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہ امر محال ہے کہ کوئی آدمی بیک وقت مذکر بھی ہو اور مؤنث بھی، اور دونوں
حالتوں میں سے کوئی حالت دوسری حالت سے اولیٰ نہیں ہے، لہٰذا اس کو دونوں حالتوں کے مجموعی استحقاق
کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصے کا ½، چھے حصے کرنے سے کسر واقع ہوتی ہے لہٰذا ہر حصے کو چھے
حصے بنایا جائے گا۔ اس طرح کل مال کے بارہ حصے ہو جائیں گے، جن میں سے خنثیٰ کو پانچ حصے اور معروف
بیٹے کو سات حصے ملیں گے۔ بالفاظ دیگر، جب ہم نے پورے مال کے بارہ حصے بنا دیے تو خنثیٰ ایک
حالت میں ان بارہ حصوں میں سے چھے حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت ہے اس کا مذکر ہونا اور ایک حالت میں وہ بارہ
میں سے چار حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت ہے اس کا مؤنث ہونا، چنانچہ چار حصے تو یقین کے ساتھ ثابت
ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں تو ثابت ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، اور
دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے اولیٰ نہیں ہے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور وہ
ہے ایک حصہ، چنانچہ اس طرح خنثیٰ کا حق پانچ حصے ہوئے۔ رہا معروف بیٹا تو اس کے حق میں بارہ میں
سے چھے حصے تو یقین کے ساتھ ثابت ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں ثابت ہوتے ہیں اور
دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور اس طرح معروف بیٹے کو سات
حصے ملیں گے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔
شعبیؒ کے قول کی امام ابو یوسفؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے مذکر
ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے، پس اگر وہ مذکر ہو تو اس کو بیٹے کا حصہ میراث ملے گا
اور وہ ہے ایک حصہ اور ایک حصہ معروف بیٹے کو ملے گا، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اسے بیٹی کا حصہ میراث
ملے گا اور وہ ہے آدھا حصہ اور معروف بیٹے کو ایک حصہ ملے گا، چنانچہ خنثیٰ کو ایک حالت میں تو پورا ایک حصہ
ملتا ہے اور ایک حالت میں آدھا حصہ اور استحقاق تو اس کا ایک ہی حالت کے تحت ہوگا اور
دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے اولیٰ نہیں، لہٰذا اس کو دونوں حالتوں میں اس کے
مجموعی استحقاق کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصے کا ¾ اور معروف بیٹے کو پورا ایک حصہ، پس

ان کے درمیان میراث سات حصے ہو کر تقسیم ہوگی، معروف بیٹے کو چار حصے اور خنثیٰ کو تین حصے ملیں گے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

متفرق مسائل

میں نے امام اسماعیل بن عبداللہ البیہقی رضی اللہ عنہ جنہوں نے مبسوط، جامعین اور زیادات کی ایک جلد میں مختصر لکھی اور الشامل کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی، سے منسوب کتاب شرح مسائل الجرد میں ایک باب خنثیٰ کے بارے میں دیکھا تو میں نے چاہا کہ اس کو فصل کے ساتھ ملحق کر دوں، اور یہ شرح کی اصل کتاب میں سے نہیں ہے، اور وہ باب الخنثی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ خنثیٰ کو اس کی پیشاب گاہ کی مناسبت سے میراث ملے گی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ خنثیٰ مشکل کو ایسے احکام کے ضمن میں عورتوں میں شمار کیا جاتا ہے جن میں احتیاط کا تقاضا یہ ہو کہ اس کو عورتوں میں شمار کیا جائے اور جن میں احتیاط اس میں ہو کہ اس کو مردوں میں شمار کیا جائے ان میں اسے مردوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ نماز میں قعود، ستر، مردوں کے پہلو میں کھڑے ہونے سے مرد کی نماز کے فاسد ہونے کے احکام کے ضمن میں اس کا حکم وہی ہے جو عورت کا ہے۔ وہ مردوں کے پیچھے اور عورتوں کے آگے کھڑا ہوگا۔ ریشمی لباس پہننے کے ضمن میں اس کو مردوں میں شمار کیا گیا ہے چنانچہ وہ ریشمی لباس نہیں پہنے گا۔ جان سے کمتر کے قصاص میں وہ عورت کے مثل ہے۔ اگر مر جائے تو پاک مٹی سے اسے تیمم دیا جائے گا، اسے نہ کوئی مرد غسل دے گا اور نہ عورت دفن کے وقت اس کی قبر پر پردہ کیا جائے گا اور اس کی قبر میں اس کا کوئی ذی رحم محرم داخل ہوگا (میت کو قبر میں اتارنے کے لیے)۔ اگر کوئی مرد شہوت سے اس کو بوسہ دے دے تو وہ اس کی ماں سے شادی نہیں کر سکے گا۔ اگر اس کا باپ کسی عورت کے ساتھ اس کی شادی کر دے تو نامرد کی طرح اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ جیسے ذکر بریدہ اور اس عورت پر جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو بہتان لگانے والے پر حد لاگو نہیں ہوتی ویسے ہی اس پر بہتان لگانے والے پر بھی لاگو نہیں ہوگی۔ ہر معاملے میں احتیاط ملحوظ رہے گی۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا ہر غلام آزاد ہے یا میری ہر باندی آزاد ہے تو اس سے خنثیٰ مشکل آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت ثابت ہے سو وہ شک سے زائل نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ یہ دونوں باتیں اکٹھے کہے تو وہ آزاد ہو جائے گا، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے۔

اگر خنثیٰ مشکل یہ کہے کہ میں مرد ہوں یا کہے کہ میں عورت ہوں تو اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر اتہام ہے۔ وہ ایک عورت کو خرید لے گا مثلاً یہ کہ وہ اپنے مال سے ایک باندی خرید لے خدمت کے لیے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بیت المال سے باندی خرید دی جائے کیونکہ یہ کام اہل اسلام کی بہبود کے کاموں میں سے ہے۔

اگر کوئی خنثیٰ مشکل مر جائے اور کوئی مرد اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کی بیوی تھی اور عورتوں کی سی پیشاب گاہ سے پیشاب کرتی تھی یا کوئی عورت گواہ قائم کر دے کہ وہ اسکا شوہر تھا مردوں کی سی پیشاب گاہ سے پیشاب کرتا تھا تو قاضی ان میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا الا یہ کہ اسکی موت سے قبل گواہ قائم ہوئے ہوں، اس صورت میں اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔

دیوان میں اس کے لیے وظیفہ مقرر نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ لڑائی میں حصہ لینے والے مرد کا حق

ہے، اور اگر وہ لڑائی میں شریک ہو تو اسے کچھ مال دے دیا جائے کیونکہ کچھ مال ایک قسم کی اعانت ہے۔ اور اگر وہ قیدی بنالیا جائے تو اس کو قتل نہ کیا جائے۔ اس کو قسامت میں شامل نہ کیا جائے اور نہ ہی اس سے جزیہ لیا جائے کیونکہ یہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔

کوئی آدمی وصیت کرے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو اس کو ایک ہزار دراہم دے دیے جائیں اور اگر لڑکی ہو تو پانچ سو دراہم دے دیے جائیں اور وہ بچہ خنثی مشکل پیدا ہو تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس کو پانچ سو سے زیادہ کچھ نہیں دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے پندرہ سو کا نصف دیا جائے گا۔

فرمایا کہ ڈاڑھی کا نکلنا اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے اور عورت کے پستان کی طرح پستان کا ابھرنا جب کہ ڈاڑھی نہ اُگے، اور حیض آنا اس کے عورت ہونے کی دلیل ہے۔ دو خنثی مشکل باہم شادی کرلیں بایں طور کہ ایک مرد اور دوسرا عورت بن جائے تو نکاح میں توقف درست ہے تاآنکہ صورت حال واضح ہو جائے۔ اگر صورت حال کے واضح ہونے سے قبل وہ دونوں مرجائیں تو ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے بوجہ مذکورہ۔

اگر کچھ گواہ کسی خنثی کی بابت گواہی دیں کہ وہ لڑکا ہے اور بعض گواہ اس کے لڑکی ہونے کی گواہی دیں اور مقصود میراث ہو تو لڑکے کی بابت گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ یہ زیادہ قرین اثبات ہے۔ اگر مہر کا دعویٰ کیا گیا ہو تو اس کے لڑکی ہونے کی بابت گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر دعویدار کسی چیز کا طالب نہ ہو تو میں گواہوں کو نہیں سنوں گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الوصایا

قانون وصیّت

LAW OF WILL

اس کتاب میں گفتگو مندرجہ ذیل موضوعات پر کی جائے گی :-

- وصیت کا جواز
- وصیت کا رکن
- وصیت کا مفہوم
- رکنِ وصیت کی شرطیں
- عقدِ وصیت کی صفات
- وصیت کے احکام
- وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے۔

وصیت کا جواز

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ یہ تملیک ہے جس کی اضافت بعداز موت کے وقت سے ہے اور موت ملکیت کو زائل کر دیتی ہے، سو یہ اضافت ملکیت کے زائل ہونے کے زمانے کے ساتھ قائم ہوتی ہے لہٰذا اس کا تملیک واقع ہونا متصور نہیں اس لیے یہ (یعنی وصیت) درست نہیں ہے، البتہ قرآن حکیم، سنتِ کریمہ اور اجماع سے اس کا جواز بطور استحسان لیا گیا ہے۔ قرآن حکیم سے یہ جواز آیتِ میراث میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے لیا گیا ہے : یوصیکم اللہ فی اولادکم الی قولہ تعالیٰ ... من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین ...
... یوصین بھا او دین ... توصون بھا او دین ... یوصی بھا او دین ... الآیۃ (۴ النساء: ۱۱ تا ۱۲)
یعنی "تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ ... الی قولہ تعالیٰ ... بعد اس کے کہ وصیت جو میت نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے ..... جب کہ وصیت جو ان عورتوں نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے ...... بعد اس کے کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے یا اگر کوئی قرض ہو تو وہ ادا کر دیا جائے۔ اس میں میراث کو وصیت پوری کر دیے جانے کے بعد مشروع کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت جائز ہے۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے ، یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ حِیْنَ الْوَصِیَّۃِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَیْرِکُمْ اِنْ اَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ ..... الآیۃ (۵ المائدۃ: ۱۰۶) یعنی "اے لوگو جو

ایمان لائے ہو! جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہو تو تم میں سے دو صاحب عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو تو غیر لوگوں میں سے ہی دو گواہ بنا لیے جائیں .... اللہ تعالیٰ نے وصیت کرنے کے وقت گواہ بنانے کی ہمیں تلقین کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت مشروع ہے۔ جہاں تک سنّت سے جواز لینے کا تعلق ہے تو وہ اس حدیث سے لیا گیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ یعنی سعد بن مالک بیمار تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی عیادت کی تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ میں اپنے کل مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر انہوں نے کہا اپنے دو تہائی مال کی؟ آپؐ نے فرمایا نہیں۔ انہوں نے کہا تو اپنے آدھے مال کی؛ آپؐ نے فرمایا: نہیں، انہوں نے کہا: تو اپنے ایک تہائی مال کی؟ اس پر آپؐ نے فرمایا: اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ کَثِیْرٌ اِنَّکَ اِنْ تَدَعَ وَرَثَتَکَ اَغْنِیَاءَ خَیْرٌ مِنْ اَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً یَّتَکَفَّفُوْنَ النَّاسَ، وروی فقراء یتکففون الناس یعنی "تہائی حالانکہ تہائی بہت ہے، اگر تم اپنے وارثوں کو تونگر چھوڑ جاؤ تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو قلّاش چھوڑ جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں، اور ایک روایت میں آیا ہے کہ مفلس چھوڑ جاؤ جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں"۔ پس تہائی (مال) کی وصیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز قرار دیا ہے۔ اور نبی مکرّم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی تَصَدَّقَ عَلَیْکُمْ بِثُلُثِ اَمْوَالِکُمْ فِی آخِرِ اَعْمَارِکُمْ زِیَادَةً عَلٰی اَعْمَالِکُمْ تَضَعُوْهُ حَیْثُ شِئْتُمْ۔ یعنی بیشک اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمہاری انتہائے عمر میں تم پر تمہارے ایک تہائی اموال صدقہ کر دیئے ہیں تاکہ تم اپنے (نیک) اعمال میں اضافہ کر سکو پس تم اس کا جہاں چاہو تصرف کرو"۔ اس میں نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے خبر دی ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں ہماری انتہائے عمر میں ہمارے ایک تہائی مال کے ساتھ خاص کر دیا ہے تاکہ اس سے ہم زیادہ نیکیاں کما سکیں اور وصیت آخری عمر میں زیادہ نیکیاں کمانے کے لیے ایک تہائی مال میں تصرف ہے، پس یہ مشروع ہے۔

رہا اجماع، تو امت کے لوگ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے زمانے سے لے آج تک وصیت کرتے آرہے ہیں بغیر اس کے کہ کبھی کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو، للٰذا اس پر امت کا اجماع ہے۔ قرآن حکیم، سنّت کریمہ اور اجماع کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، قیاس کی بھی ایک نوع اس کے جواز کی متقاضی ہے اور وہ یوں کہ انسان کو اس امر کی حاجت ہے کہ انسان کے اعمال کا خاتمہ سابقہ نیکیوں سے زیادہ نیکی پر ہو، جیسا کہ حدیث اس امر کی ناطق ہے یا پھر یہ کہ اس کی زندگی میں جو کوتاہیاں ہوئیں ان کی تلافی ہو جائے اور ایسا وصیت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ یہ معاملات محض بندوں کی حاجات کے پیشِ نظر ہی مشروع ہوئے ہیں، للٰذا جب وصیت کی حاجت درپیش ہو تو اس کے جواز کا قول کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی ملکیت اس کی موت پر اس قدر مال پر سے زائل نہیں ہوتی جس قدر کی اسے حاجت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قدر مال میں اس کی ملکیت برقرار رہتی ہے جس قدر کہ اس کے کفن دفن کی تیاری کے لیے درکار ہو اور اس قدر مال میں بھی برقرار رہتی ہے جس قدر کہ قرض ادا کرنے کے لیے درکار ہو،

اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے کیا جائے کیونکہ اس کی حاجت ہے، تو ایسے ہی وصیت میں ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ وصیت کرنا واجب ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لَهُ مَالٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَ وَصِيَّتُهُ عِنْدَ رَأْسِهِ ، یعنی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے آدمی کے پاس مال ہو اور وہ اس کے بارے میں وصیت کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ دو راتیں بسر کرے الا یہ کہ اس کی وصیت اس کے سرہانے موجود ہو۔" وصیت کے واجب ہونے کی نفی تو خود اس حدیث میں موجود ہے کیونکہ اس میں وصیت کو ترک کرنے کی ممانعت تو اس صورت میں کی گئی ہے کہ جب وصیت کرنے کا ارادہ ہو اور واجب اس شخص کے ارادے پر موقوف نہیں ہوا کرتا جس پر کہ وہ واجب ہے، جیساکہ دیگر واجبات میں ہوتا ہے۔ یا پھر اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا جائے کہ جس کے ذمے فرائض و واجبات ہوں، جیسے حج، زکاۃ اور کفارے ہیں، اور ان کی وصیت ہمارے نزدیک واجب ہے۔ علاوہ ازیں، یہ حدیث احاد ہے جو اس امر کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے، اور یہ عدم ثبوت کی دلیل ہے پس اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وصیت شروع میں مسلمان والدین اور اقارب کے حق میں واجب تھی، جس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (۲: البقرۃ: ۱۸۰) یعنی "تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے۔ یہ حق ہے متقی لوگوں پر" پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا۔ اس کے ناسخ کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو حدیث نے منسوخ کیا ہے اور یہ حدیث وہ ہے جو ابوقلابہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ ، یعنی کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے اور قرآن حکیم سنت سے منسوخ ہو جاتا ہے۔ اس پر اگر اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (یعنی احناف کے) نزدیک قرآن مجید کو حدیثِ متواتر منسوخ کر سکتی ہے جب کہ یہ حدیث احاد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے کیونکہ تواتر دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو بلحاظ روایت تواتر ہوتا ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو ایک جماعت روایت کرے جن سب کا جھوٹ پر متفق ہونا ناقابل تصور ہو۔ دوسرا تواتر اس پر عمل کے ظاہر ہونے سے ہے کہ اس پر نسلاً بعد نسل عمل ہوتا رہا ہو اور اس پر عمل کرنے والوں کے خلاف کوئی اعتراض یا اختلاف ظاہر نہ کیا گیا ہو صرف یہ ہو کہ انہوں نے تواتر کے ساتھ اس کو روایت نہ کیا ہو کیونکہ اس پر عمل کے اظہار نے ان کو اس کی روایت سے بے نیاز کر دیا ہو، اور اس حدیث پر عمل کا ظہور ہوا ہے، نیز ائمہ فقہاء کے بلا اختلاف اس پر فتویٰ سے قول کا بھی ظہور ہوا ہے۔ اور اس کے مثل پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، لہٰذا اس سے قرآن حکیم کا نسخ جائز ہے بالکل ویسے جیسے روایت میں متواتر حدیث سے اس کا نسخ جائز ہوتا ہے۔ البتہ تواتر کی ان دو قسموں میں ایک فرق

ہے اور وہ یہ کہ روایت میں متواتر حدیث کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جب کہ عمل کے ظہور میں متواتر کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی، بوجہ اصول فقہ کے ایک معروف اصول کے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو آیت مواریث نے منسوخ کیا ہے اور حدیث سے اس امر پر دلالت ملتی ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ: اِنَّ اللّٰہَ تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ اَعْطیٰ کُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّہٗ فَلَا وَصِیَّۃَ لِوَارِثٍ۔ یعنی "بے شک اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے پس کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہ ہوگی" اور کل ذی حق حقہ کا مطلب ہے کہ اس کا پورا حق، پس نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا اشارہ اس طرف ہے کہ وارث کو جو میراث دی گئی ہے وہ اس کا کل حق ہے، لہٰذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت اُٹھ گئی ہے اور اس کا حق وصیت سے میراث کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور جب یہ منتقل ہو گیا تو وصیت میں اس کا کوئی حق باقی نہ رہا، جیسے قبلہ جب بیت المقدس سے کعبہ کی طرف منتقل ہو گیا تو بیت المقدس قبلہ نہ رہا اور جیسے دَین ہے کہ جب وہ ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو پہلے ذمے میں باقی نہیں رہتا، اور جیسے حقیقی حوالے میں ہوتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ وصیت والدین اور اقاریب کے حق میں بدستور واجب ہے، جب کہ وہ کفر اور غلامی کی وجہ سے وارث نہ بنتے ہوں اور یہ آیت اگرچہ اپنے مخرج میں عام ہے لیکن ایک حدیث سے اس سے والدین اور وارث اقارب مستثنیٰ ہو گئے ہیں اور وہ حدیث نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے، چنانچہ یہ حدیث قرآن حکیم کے عموم کی تخصیص کرنے والی ہے نہ کہ اس کی ناسخ اور تخصیص پر محمول کرنا نسخ پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔ البتہ جمہور مفسرین کا کہنا ہے کہ ابتداء میں وصیت مسلم والدین اور اقارب کے حق میں فرض تھی پھر یہ حدیث ابی قلابہؓ سے منسوخ ہو گئی۔ اور ان میں سے بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ اگر اس کے ذمے حج یا زکوٰۃ یا کفارہ یا کوئی اور واجب ہو تو اس کی بابت وصیت کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ واجب نہیں بلکہ جائز ہے۔ فقیہ ابوالّلیث نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

جہاں تک اس کے مستحب ہونے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ اگر اس کا مال قلیل ہو اور اس کے ورثاء غریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا حدیثِ سعد رضی اللہ عنہ میں یہ ارشاد ہے کہ "اگر تو اپنے وارثوں کو تونگر چھوڑے تو یہ تیرے حق میں بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو انہیں مفلس چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں"۔ علاوہ ازیں، اس صورت میں وصیت غیروں کے ساتھ صلہ ہے اور وصیت کو ترک کرنا اقارب کے ساتھ صلہ ہے اور یہ اولیٰ ہے، اور اگر اس کا مال کثیر ہو تو اس صورت میں اگر اس کے ورثاء غریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ ایک تہائی سے کم مال میں وصیت کرے اور مال کو اپنے وارثوں کے لیے چھوڑ دے کیونکہ اگر مال کثیر ہو تو ورثاء کی تونگری تہائی مال سے جو مال بچ رہے گا (یعنی دو تہائی مال) اس سے حاصل ہو جائے گی لیکن مال کے قلیل ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہو گی۔ پانچویں حصہ کی وصیت چوتھائی مال کی وصیت سے افضل ہے اور چوتھائی مال کی وصیت تہائی مال کی وصیت سے افضل ہے کیونکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک پانچویں حصے کی وصیت چوتھائی کی وصیت

سے زیادہ پسندیدہ ہے اور چوتھائی کی وصیت کرنا تہائی کی وصیت کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے اور جس نے تہائی کی وصیت کر دی اس نے کوئی چیز باقی نہ چھوڑی یعنی اس نے اپنے حق میں سے کچھ باقی نہ چھوڑا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے تو جب اس نے تہائی مال کی وصیت کر دی تو اس نے ان کے لیے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہ باقی چھوڑا۔ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر اور سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا پانچویں حصے میں وصیت میانہ روی ہے، چوتھائی میں وصیت مشقت ہے اور تہائی میں وصیت ظلم ہے۔ اور اگر اسکے ورثاء تونگر ہوں تو تہائی مال کی وصیت افضل ہے، پھر تہائی مال کی وصیت غیر وارث رشتے داروں کے حق میں کرنا غیروں کے حق میں کرنے سے افضل ہے، اور دشمنی رکھنے والے رشتے دار کے حق میں وصیت دوستی رکھنے والے رشتے دار کے حق میں وصیت سے افضل ہے کیونکہ دشمنی رکھنے والے پر صدقہ اخلاص کے قریب تر اور ریاء سے زیادہ دور ہے۔ اس کی نظیر رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا اس شخص کو یہ ارشاد ہے جس نے ایک غلام خرید کر اس کو آزاد کر دیا تھا کہ اگر وہ تیرا شکریہ ادا کر دے تو وہ اس کے حق میں خیر اور تمہارے حق میں شر ہے اور اگر وہ تیری ناشکری کرے تو یہ اس کے حق میں شر اور تیرے حق میں خیر ہے۔ علاوہ ازیں، دشمنی رکھنے والے رشتے دار کے حق میں وصیت دشمنی کو دور کرنے اور رشتے داری کو منقطع ہونے سے بچانے کا ایک ذریعہ ہے، لہٰذا یہ اولیٰ ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں فریق فضیلت، دین اور حاجت میں یکساں ہوں اور ان میں سے ایک دشمنی رکھتا ہو اور اگر ان دونوں میں سے دوستی رکھنے والا رشتہ دار زیادہ پاکباز، صالح اور حاجت مند ہو تو اس کے حق میں وصیت کرنا افضل ہے کیونکہ اس کے حق میں وصیت کرنا اسے اللہ تبارک وتعالیٰ کی اطاعت میں مدد دینا ہے۔

وصیت کا رکن

جہاں تک وصیت کے رکن کا تعلق ہے تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کا رکن ایجاب وقبول ہے، ایجاب مُوصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے اور قبول مُوصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی گئی) کی جانب سے، جب تک یہ دونوں بیک وقت موجود نہ ہوں گے رکن پورا نہ ہو گا۔ اگر آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وصیت کا رکن موصی کی طرف سے ایجاب اور موصی لہ کی طرف سے ردّ نہ کرنا ہے اور وہ یوں کہ اس کی طرف سے نزدیکی جانے سے مایوسی واقع ہو جائے اور مسائل کی تخریج کے لیے یہ آسان تر ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ رکن صرف موصی کی طرف سے ایجاب ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ موصی لہ کی ملکیت وارث کی ملکیت کے مانند ہے کیونکہ ہر دو ملکیت موت سے منتقل ہوتی ہے، پھر وارث کی ملکیت اس کے قبول کی محتاج نہیں ہے تو ایسے ہی موصی لہ کی ملکیت ہو گی۔ اور ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ یعنی "اور یہ کہ انسان کے لیے نہیں ہے مگر جس کی وہ کوشش کرے"۔ تو اس کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ انسان کے لیے بدُون اس کی کوشش کے کچھ نہ ہو، تو اگر موصی لہ کے لیے ملکیت بغیر قبول کے ثابت ہو تو یہ بغیر اس کی کوشش کے ثابت ہو گی اور یہ ممنوع ہے بجز اس کے کہ جس کو کسی دلیل سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں، اس کے قبول کے

بغیر اس کے لیے ملکیت کے ثابت ہونے کا قول اس کیلئے دو اعتبار سے ضرر کا موجب بنے گا، ایک تو اس طرح کہ اس سے اس کو احسان جتانے کا ضرر لاحق ہوگا، اسی لیے موصوب لہ (جس کے حق میں ہبہ کیا گیا ہو) کے حق میں ملکیت کا ثابت ہونا اس کی طرف سے ہبہ کو قبول کرنے پر موقوف ہے تاکہ احسان جتانے کے ضرر کو دور کیا جائے اور دوسرے اس طرح کہ موصی بہ (وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہے) ایسی چیز ہو سکتی ہے کہ جس سے موصی لہ کو ضرر پہنچے جیسے نابینا، اپاہج اور معذور غلام، وغیرہ۔ اسی چیز کی طرف (امام محمدؒ نے) کتاب الاصل میں اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر اس نے نابینا غلاموں کی وصیت کی ہو تو کیا قبول کرنا اس پر واجب ہوگا، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے، اور اس طرح ان کے نان و نفقہ کا وہ ذمے دار ہوگا بغیر اس کے کہ ان کی طرف سے اس کو کوئی فائدہ پہنچے، پس اگر اس کی طرف سے قبول کیے بغیر اس پر ملکیت لازم ہو جائے تو اس کو ضرر لاحق ہو جائے گا بغیر اس کے کہ اس کو خود اس نے اپنے اوپر لازم کیا اور بغیر اس کے کہ اس پر اس کو کسی ایسے شخص نے لازم کیا ہو کہ جس کو ایسا کرنے کی ولایت (AUTHORITY) حاصل ہے، کیونکہ موصی کو کسی پر ضرر لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا یہ اس پر لازم نہ ہوگا۔ وارث کی ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ وہاں اس کا لازم ہونا اس ذات کی طرف سے لازم کیے جانے کی وجہ سے ہے کہ جس کو لازم کرنے کی ولایت حاصل ہے اور وہ ذات اللہ تبارک وتعالیٰ، پس یہ قبول پر موقوف نہیں ہے، جیسے ان جملہ احکام میں ہوتا ہے جو ابتدائی طور پر شریعت کے لازم کرنے سے لازم ہو جاتے ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وصیت شدہ غلام موصی لہ کا ذی رحم محرم ہو تو جب تک وہ اس کو قبول نہ کرے یا قبول کیے بغیر مر نہ جائے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت کے بغیر آزادی ممکن نہیں اور قبول کیے بغیر یا عدم ردّ اور اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئے بغیر ملکیت نہیں بنتی اور یہاں اس کی طرف سے قبول نہیں پایا گیا اور نہ ہی، جب تک وہ زندہ ہے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئی ہے، لہٰذا وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اگر موصی مر جائے اور موصی لہ قبول کرنے سے پیشتر مر جائے تو از روئے استحسان موصی بہ، موصی لہ کے وارثوں کی ملکیت بن جائے گا جبکہ ایک قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے اور دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس کے وارثوں کو خیار حاصل ہو کہ چاہیں تو وہ قبول کر لیں اور چاہیں تو ردّ کر دیں۔ پہلے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ قبول عقد کے دو رکنوں میں سے ایک ہے اور موت سے یہ رکن فوت ہو گیا لہٰذا دوسرا رکن (یعنی ایجاب) بھی باطل ہو جائے گا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیع کا ایجاب کرے اور خریدار قبول سے قبل مر جائے یا وہ ہبہ کا ایجاب کرے پھر قبول کرنے سے قبل موصوب لہ کی موت واقع ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جاتا ہے بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ دوسرے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ موصی لہ کو اپنی زندگی میں قبول یا رد کرنے کا اختیار حاصل تھا پس اس کی موت کے بعد اس کے وارث اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ دو رکنوں میں سے ایک رکن موصی لہ کی طرف سے ہے اور وہ ہے اس کا رد کرنا اور یہ اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہونے سے ہوتا ہے اور یہ (مایوسی) اس کی موت سے حاصل ہو گئی لہٰذا رکن پورا ہو گیا۔ جہاں تک قبول کرنے کی عبارت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ موصی لہ کی طرف سے قبول بعینہ شرط نہیں ہے بلکہ رد کرنے کی

بابت مایوسی کے واقع ہو جانے کے واسطے اس کو شرط بنایا گیا ہے اور یہ مایوسی تو موصی لہ کی موت سے حاصل ہو گئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ موصی لہ کے لیے اپنی اس باندی کی وصیت کرے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا ہو تو وہ اس کی اُمّ ولد نہیں بنے گی جب تک کہ وہ اس کی وصیت کو قبول نہ کرے یا قبول کرنے سے پیشتر اس کی موت واقع ہو جائے، تو جب وہ مر جائے گا وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ وہ اس باندی کا مالک ہو گیا ہے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا پس وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر موصی لہ کو وصیت کا علم نہیں تھا حتیٰ کہ وہ مر گیا یا اسے علم تھا لیکن اس نے اس کو قبول نہیں کیا تھا، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کا حکم اسی قیاس اور استحسان کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ زندہ ہو اور اسے وصیت کا علم نہ ہو اور وہ نکاح کے بعد اس سے مباشرت کرتا ہو اور اس نے اس کے بچوں کو جنم بھی دیا ہو پھر اسے وصیت کا علم ہو جائے تو اسے خیار حاصل ہوگا، چاہے وصیت کو قبول کرلے جس کے بعد وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور اس کے بچے آزاد ہوں گے، بشرطیکہ وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں، اور چاہے تو وہ اس کو قبول نہ کرے، پھر وہ باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ اس کا قبول شرط ہے، پس اگر وہ قبول کرلے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ قبول کرنے سے وہ اس کا مالک بن گیا ہے، اور اگر کسی دوسرے کی باندی کے بطن سے بعد از نکاح کسی کے بچے پیدا ہو جائیں پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد ہو جاتی ہے اور اس کے بچے آزاد ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں، کیونکہ قبول کر لینے سے موصی کی موت کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی پر اس کی ملکیت اس وقت سے ثابت ہے جیسے خیار کی شرط والی بیع میں ہوتا ہے کہ اجازت سے حکم ثابت ہو جاتا ہے اور وہ ہے بیع کے وقت سے ملکیت ہونا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب ملکیت موصی کی موت کے وقت سے ثابت ہو گئی تو اسی وقت سے نکاح کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بچے ملکِ یمین کے بستر پر پیدا ہوئے ہیں پس وہ وصیت کے تحت داخل ہو گئے، لہٰذا وہ وصیت کو قبول کر کے ان کا مالک ہو جائے گا، اس لیے اگر وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے وصیت کو قبول نہ کیا ہو تو باندی موصی کے وارثوں کی ملکیت ہو گی اور بچے غلام ہوں گے کیونکہ غلامی اور آزادی کے معاملے میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔

اگر وہ دو آدمیوں کے حق میں تہائی مال کی وصیت کرے، موصی وفات پا جائے، ان دو آدمیوں میں سے ایک وصیت کو رد کر دے اور دوسرا قبول کرلے تو دوسرے آدمی کو وصیت میں سے اس کا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے تہائی مال کی نسبت ان دونوں سے کی تھی اور یہ نسبت درست تھی، پس ہر دو کے لیے تہائی مال کا نصف ہو گیا، تو جب ان میں سے ایک نے وصیت کو رد کر دیا تو اس نے اپنے نصف حصے کو رد کیا اور دوسرا نصف اس کے اس ساتھی کے لیے برقرار رہا جس نے وصیت کو قبول کیا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کے حق میں ایک ہزار درہم کا اقرار کرے، ان میں سے ایک آدمی اس کے اقرار کو رد کر دے تو اس کا رد کرنا صرف اس کے اپنے حصے میں مؤثر ہے اور دوسرے کو اقرار کردہ رقم کا نصف

ملے گا، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ ایک کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کرے، ان میں سے ایک اس کو رد کر دے اور دوسرا قبول کر لے تو پورا تہائی مال اس کو ملے گا جس نے وصیت کو قبول کیا، البتہ اگر اس کا ساتھی بھی قبول کر لے تو تہائی مال ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، مزاحمت کی ضرورت کی وجہ سے، کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور جب ایک رد کر دے تو مزاحمت زائل ہو جائے گی، لہٰذا پورا تہائی مال اس کا ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبول عقدِ وصیت میں رکن ہے تو قبول کا وقت موصی کی موت کے بعد ہے اور اسکی موت سے قبل قبول یا رد کر دینے کا کوئی حکم نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ اسکی موت سے قبل رد کر دے پھر اسکی موت کے بعد قبول کر لے تو اسکا قبول کرنا درست ہے کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے اس لیے قبول یا رد بھی اسی طرح معتبر ہوگا۔ جیسے ایجاب ہے کیونکہ وہ جواب ہے اور جواب تو سوال کے پیش ہونے کے بعد ہی دیا جاتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ جب کل آئے گی تو تو ایک ہزار دراہم کے عوض مطلقہ ہوگی۔ اس مسئلے میں قبول یا رد کا اعتبار کل کے آنے پر ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، لہٰذا جب کوئی تصرّف بعد از موت ایجاب واقع ہو تو اس کا قبول بھی موت کے بعد ہی معتبر ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وصیت کا مفہوم

جہاں تک وصیت کے مفہوم کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو وصیت نام ہے اس چیز کا کہ اس کا ایجاب موصی اپنے مال میں اپنی موت کے بعد کرتا ہے اور اس طرح وصیت، بیع، اجارہ اور ہبہ سے مختلف ہے کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاب موت کے بعد ممکن نہیں ہے؛ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاب بعد از موت کرے تو وہ باطل ہوتا ہے۔

کرخی علیہ الرحمۃ نے وصیت کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کا ایجاب موصی نے اپنے مال میں رضا کارانہ طور پر کیا ہو، اپنی موت کے بعد یا اپنے اس مرض میں جس میں اس کی موت واقع ہوئی، سو کرخی کا قول کہ یہ وہ چیز ہے کہ موصی اپنے مال میں اپنی موت کے بعد رضا کارانہ طور پر جس کا ایجاب کرتا ہے اس میں تمام وصیتیں شامل نہیں ہوتیں کیونکہ وصیت کے تحت وہ واجب عبادات نہیں آتیں جو موت سے وصیت کے بغیر ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے حج، زکوٰۃ اور کفارے وغیرہ ہیں لہٰذا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کرخی کا یہ قول کہ "یا اپنے مرض میں" تو یہ حد منقسم ہے اور یہ فاسد ہے۔

اسی طرح، انسان کا اپنے مرض الموت میں اپنے مال سے تبرع کرنا، جیسے غلام کو آزاد کرنا، ہبہ، محاباۃ، کفالہ اور ضمان درک ہے، فی الحقیقت وصیت نہیں ہے کیونکہ ان تصرفات کا حکم موت سے پہلے فوری طور پر نافذ العمل ہوتا ہے جب کہ وصیت کا حکم بعد از موت وقت تک مؤخر ہوتا ہے، لہٰذا مریض کی طرف سے یہ تصرّفات فی الحقیقت وصیت نہیں ہیں البتہ تہائی مال کے اعتبار کے حق میں ان کو وصیت مانا جاتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ حقیقی وصیت ہیں تو یہ بات غلط ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اپنے تہائی یا چوتھائی مال کی وصیت کرے اور اپنے مال کی اس مقدار کا ذکر وہ مشاع یا معین طور پر کرے تو اس کے مال میں سے جس قدر مال کا موصی لہ مستحق ہوگا وہ اس کا وہ مال ہوگا جو موت کے وقت ہوگا نہ کہ وہ مال جو وصیت کرنے کے وقت تھا۔ چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرنے کے دن اس کا مال تین ہزار (روپے) ہو اور جس روز وہ فوت ہوا اس روز تین سو (روپے) ہو تو موصی لہ

صرف ایک سو (روپے) کا مستحق ہوگا۔ اور اگر وصیت کرنے کے روز اس کا کوئی مال نہ ہو پھر وہ مال کمالے اس کے بعد فوت ہو جائے تو موصی لہ کو اس کی موت کے دن کے مال کی ایک تہائی ملے گی۔ اور اگر وصیت کے دن اس کے پاس مال ہو پھر وہ مر جائے بایں حال کہ اس کے پاس کچھ مال نہیں تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ ایسا اس لیے ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، کہ وصیت ایسی تملیک ہے جو موت کے وقت کی طرف مضاف ہے لہٰذا موصی لہ اس مال کا مستحق ہے جو موصی کی موت کے وقت اس کی ملکیت ہو اور اس وقت سے اضافت رکھنے والی وصیت ایسے ہے کہ جیسے اسی وقت کی گئی ہے، گویا کہ اس نے موت کے وقت کہا کہ فلاں شخص کے لیے میرا تہائی مال ہے، پس اس وقت جو مال اس کی ملکیت میں ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت نقل کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی شخصیت وصیت کرتے ہوئے کہے کہ فلاں شخص کے لیے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے یا میرے کھجور کے درختوں میں سے ایک درخت ہے یا میری باندیوں میں سے باندی ہے اور یہ نہ کہے کہ میری ان بکریوں میں سے یا میری ان باندیوں میں سے یا میرے ان درختوں میں سے تو یہ وصیت موصی کی موت کے وقت واقع ہو گی۔ وصیت کرنے کے دن واقع نہیں ہوگی، چنانچہ اگر اس کی وہ بکریاں مر جائیں یا ان کو فروخت کر کے وہ ان کی بکر دوسری بکریاں خرید لے، یا اس کی باندیاں مر جائیں اور ان کی جگہ وہ دوسری باندیاں خرید لے یا کھجور کے درختوں کو وہ فروخت کر کے دوسرے درخت خرید لے تو موصی لہ کو اس کی موت کے دن جو درخت اس کے ہوں گے ان میں سے ایک درخت ملے گا اور وارثوں کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کے بجائے کوئی اور درخت اس کو دیں، بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ وصیت ایک ایسا عقد ہے جو موت کی طرف مضاف ہے، گویا کہ اس نے اس حالت میں کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لیے ہے، پس وہ موجودہ بکریوں میں سے ایک بکری کا حقدار ہے نہ کہ ماقبل میں سے۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر موصی کی موت سے قبل بکریاں بچے دیں، یا اس کی موت سے قبل باندیاں بچوں کو جنم دیں اور اولاد اپنی ماؤں کے ساتھ شامل ہو جائے پھر موصی مر جائے تو وارثوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو ماؤں میں سے اس کو دے دیں اور چاہیں اولاد میں سے دے دیں کیونکہ مرتے وقت بکری اور باندی کا نام سب پر صادق آتا ہے، لہٰذا اولادت کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال ایسے ہی ہے جیسے خرید کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر ورثا اس کی بکریوں میں سے ایک بکری اس کو دینا اختیار کریں جب کہ ان بکریوں کی ایسی اولاد بھی ہو جن کو انہوں نے موصی کی موت کے بعد جنم دیا تو ان کی اولاد ان بکریوں کے تابع ہوگی؛ اسی طرح ان کا اُون اور ان کا دودھ بھی ان کے تابع ہوگا، کیونکہ وصیت، اگرچہ غیر معین بکری سے متعلق ہے لیکن وارثوں کی جانب سے تعیین اس امر کی وضاحت ہے کہ یہ معین بکری ہی وہ بکری ہے جس کی بابت وصیت کی گئی، گویا کہ وصیت تو ابتدائی طور پر ہی اسی معین بکری کے لیے واقع ہوئی تھی، لہٰذا موصی کی موت کے بعد جو کچھ اس میں نمو ہوا وہ موصی لہ کا ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ موصی کی موت سے قبل جو بچے پیدا ہوئے ان پر موصی لہ کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ وصیت کا اعتبار موت کے وقت کیا جاتا ہے، لہٰذا موت سے قبل جو کچھ پیدا ہوگا وہ وارثوں کی ملک میں پیدا ہوگا؛ اسی طرح موت سے قبل منفصل اون اور منفصل دودھ کا حکم ہے، بوجہ مذکورہ، اور اگر وہ اس سے متصل ہو تو اس پر موصی لہ کا حق ہوگا خواہ وہ موت سے

قبل ہی پیدا ہو کیونکہ اس کی جداگانہ طور پر تملیک نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر موصی کے بعد پیدا ہوئی والے اون یا دودھ کو ورثاء استعمال کر لیں تو ان پر اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ موصی لہ اصل (یعنی بکری) کا مالک بننے کے ساتھ اس کا بھی مالک بن گیا ہے لہٰذا اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی ان بکریوں میں سے ایک بکری اس کے لیے وصیت کی، یا اپنی ان باندیوں میں سے ایک باندی وصیت کی یا یہ کہے کہ میں نے اپنی ان دو باندیوں میں سے ایک باندی اس کے لیے وصیت کی تو اس کی یہ وصیت انہیں بکریوں اور انہیں باندیوں میں ہوگی کیونکہ اس نے موصی بہ کو معین کر دیا ہے اور وہ اس کی اشارہ کردہ بکریوں میں سے ایک بکری ہے، چنانچہ اگر وہ بکریاں مر جائیں یا وہ ان کو فروخت کر دے تو وصیت باطل ہو جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ بکری یا یہ باندی وصیت کی اور وہ ہلاک ہو جائے۔ اگر بکریاں یا باندیاں موصی کی زندگی میں بچے دیں، پھر ورثاء اس کو اولاد میں سے دینا چاہیں تو ان کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت اشارہ کردہ معین چیز سے متعلق ہے، اور اگر ورثاء ان باندیوں میں سے ایک باندی اس کو دے دیں تو وہ اس کی اس اولاد کا مستحق نہ ہوگا جو موصی کی موت سے قبل پیدا ہوئی کیونکہ وصیت اس میں واجب نہیں ہوئی، کیونکہ وصیت کردہ چیز کی ملکیت موصی کی موت کے بعد منتقل ہوتی ہے اور جو بچہ اس کی موت سے پہلے پیدا ہوتا ہے وہ میت کی ملکیت میں پیدا ہوتا ہے لہٰذا اس پر وارثوں کا حق ہوگا۔ اور جو بچہ موصی کی موت کے بعد پیدا ہو۔ اس پر موصی لہ کا حق ہوگا کیونکہ موصی کی موت پر وہ اس (یعنی بچے کی ماں) کا مالک بن گیا ہے لہٰذا بچہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر بھی مائیں مر جائیں ماسوا ایک کے تو وصیت اس میں متعین ہو جائے گی کیونکہ وصیت کے متعلق ہونے میں کوئی اس کی مزاحمت کرنے والا باقی نہیں رہا کیونکہ مزاحم کے انتفار کی وجہ سے وصیت متعین ہو گئی۔ اور اگر سبھی مائیں مر جائیں جب کہ ان کی وہ اولاد باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوئی، یا کھجور کے درخت جل جائیں لیکن ان کا پھل باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوا تو وارثوں پر واجب ہوگا کہ وہ اس کو ایک باندی کی اولاد اور ایک کھجور کا پھل دیں کیونکہ وصیت اس (باندی یا درخت) سے متعلق تھی لہٰذا موصی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے بچے یا پھل میں اس کا استحقاق ظاہر ہوگا۔ لہٰذا جب ماں ہلاک ہو جائے گی تو بچے پر حق بدستور باقی رہے گا، لیکن موصی کی موت سے قبل پیدا ہونے والے (بچے یا پھل) میں اس کا استحقاق ظاہر نہیں ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ عزوجل اعلم۔

رکن کی شرطیں

جہاں تک رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے کچھ تو خود رکن سے متعلق ہیں، بعض کا تعلق موصی سے ہے، بعض کا موصی لہ سے اور بعض کا موصی بہ سے ہے۔

رکن سے متعلق شرط جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود رکن سے متعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو اور اگر وہ ایجاب سے مختلف ہو تو قبول درست نہ ہوگا کیونکہ جب وہ اس سے مختلف ہوگا تو اس کے ساتھ مرتبط نہ ہوگا پس بغیر قبول کے خالی ایجاب رہ گیا، لہٰذا رکن پورا نہ ہوا، اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر موصی دو آدمیوں سے کہے کہ یہ باندی میں نے تم دونوں کے لیے وصیت کر دی، موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک آدمی قبول کر لے اور دوسرا اس کو رد کر دے تو یہ قبول درست نہ ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، سو ہر دو کے حق میں نصف باندی کی وصیت تھی اور وہ باندی

ان دونوں میں مشترک تھی اگر وہ دونوں قبول کر لیتا لیکن جب ایک نے رد کر دیا تو شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط ہے دونوں کا قبول، لہٰذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی اس باندی کو ایک آدمی کے لیے وصیت کرے ... موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک تو وصیت کو قبول کر لے اور دوسرا رد کر دے تو نصف موصی لہ کے لیے اور نصف موصی کے وارثوں کے لیے ہو گی کیونکہ اس نے ہر دو کے لیے جدا گانہ طور پر وصیت کی تھی لہٰذا ان دونوں کا اکٹھے قبول کرنا شرط نہیں ہے، پس جب موصی کی موت کے بعد ایک نے رد کر دیا تو اس کے حق میں رکن مکمل نہیں ہوا بلکہ اس کے حق میں ایجاب باطل ہو گیا اور اس کا حصہ موصی کے وارثوں کی طرف پلٹ گیا۔ سو دوسرے آدمی کی طرف سے قبول درست ہے، اس لیے وہ نصف وصیت کا مستحق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے شفع کے دو حقداروں میں سے ایک حقدار شفعہ کے عدالتی فیصلے کے بعد اپنے حق شفعہ سے دستبردار ہو جائے تو وہ نصف خریدار کا ہو جاتا ہے نہ کہ دوسرے حقدار شفعہ کا۔

جن شرطوں کا تعلق موصی سے ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں: از انجملہ یہ ہے کہ وہ مال اور اس سے متلق چیزوں میں وصیت کا تبرع (احسان) کرنے کی اہلیت رکھتا ہو کیونکہ مال وغیرہ کی وصیت موت کے بعد اس کے تبرع کا ایجاب کرتا ہے، اس لیے تبرع کی اہلیت کا ہونا ناگزیر ہے، پس بچے اور پاگل کی وصیت درست نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لیے کہ تبرع ایسے تصرفات میں سے ہے جو خالصتہً ضرر رساں ہیں کیونکہ ان کے مقابلے میں کوئی دنیوی بدلہ تو ہے نہیں۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ باعثِ ثواب کاموں کی بابت عاقل بچے کی وصیت درست ہے۔ امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک یافع لڑکے کی وصیت کو جائز قرار دیا تھا اور یافع سے مراد ہے وہ جو بلوغت کے قریب پہنچ گیا ہو۔ علاوہ ازیں، اس کی وصیت میں اس کی مصلحت ہے کیونکہ اس کو اس پر اجر و ثواب ملتا ہے اور اگر وہ وصیت نہ کرے تو اس کی ملکیت وارثوں کے حق میں بغیر کسی ثواب کے زائل ہو جائے گی، کیونکہ وہ جبراً زائل ہو جاتی ہے، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے، لہٰذا یہ تصرف اس کے حق میں نفع بخش ہے پس یہ نفلی نماز اور نفلی روزے کے مانند ہے۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے جائز قرار دینے کا تعلق ہے تو ممکن ہے کہ اس بچے کی وصیت اس کی تجہیز و تکفین اور دفنانے کی بابت ہو اور بچے کی ایسے امور کی بابت وصیت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ یہ امور تو وصیت کے بغیر بھی ثابت ہیں۔ رہا ان کا یہ قول کہ اس کو اس کا بدلہ ملتا ہے اور وہ بدلہ ہے اجر و ثواب تو یہ بات تسلیم لیکن یہ دنیوی بدلہ نہیں ہے لہٰذا بچہ اس تصرف کا مجاز نہیں ہے، جیسے صدقہ میں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اس میں تعارض پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسے اس کو وصیت پر ثواب ملتا ہے ایسے ہی وارث کے لیے مال چھوڑ جانے پر بھی ثواب ملتا ہے بلکہ بعض احوال میں تو یہ اولیٰ ہے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی موت بلوغت سے قبل واقع ہوئی ہے یا اس کے بعد کیونکہ وصیت باطل واقع ہوئی ہے لہٰذا بلوغت کے ساتھ یہ بدل کر جائز نہ ہو گی مگر نئے سرے سے کرنے پر جائز ہو سکتی ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بچے کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہے یا وہ اس سے مجور ہے کیونکہ وصیت باب تجارت میں سے نہیں ہے، اس لیے کہ تجارت مال کا مال سے تبادلہ ہے۔ اگر وصیت کی اضافت وہ بلوغت کے بعد کے وقت سے کرے، مثلاً وہ کہے کہ جب میں بالغ ہو جاؤں اور پھر مر جاؤں تو میرا تہائی مال

فلاں شخص کے لیے ہوگا تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول صحیح واقع نہیں ہوا لہٰذا بعد از موت حکم کے ایجاب کے لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ماذون غلام اور مکاتب کی وصیت بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر یہ وصیت کریں، پھر آزاد ہو جائیں اور مال کے مالک بن جائیں اور اس کے بعد وفات پائیں تو بھی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وہ ابتدا ہی سے باطل واقع ہوئی ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی وصیت کو آزاد کیے جانے کے بعد کے وقت کی طرف مضاف کر دے مثلاً وہ کہے کہ جب میں آزاد کر دیا جاؤں پھر مر جاؤں تو میرا تہائی مال فلاں شخص کے لیے ہے تو یہ درست ہے۔ اس طرح غلام اور بچے میں فرق کیا گیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسے تصرف کی بابت، بچے کا قول جس سے اس کو نقصان پہنچتا ہو اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے کالعدم ہوتا ہے لہٰذا اس کا قول سرے سے ہی درست نہیں ہے بلکہ باطل ہے اور باطل کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ حکم کے حق میں تو نیست و نابود ہے۔ رہا غلام کا قول تو وہ درست ہے کیونکہ وہ پرکھنے والی عقل سے صادر ہوا ہے۔ اس کو تبرع کرنے کی ممانعت تو مالک کے حق کی وجہ سے ہے، جب وہ آزاد ہو گیا تو یہ مانع بھی زائل ہو گیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

از الجملہ ایک شرط موصی کی رضامندی ہے کیونکہ وصیت ملک یا ملک سے متعلق کسی چیز کا ایجاب ہے، اس لیے اس میں اس کی رضامندی ناگزیر ہے، جیسے دیگر تمام چیزوں کے ساتھ ملک کے ایجاب میں ہوتا ہے، چنانچہ مسخرے، مجبور اور غلطی سے کرنے والے کی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ یہ عارضے رضامندی کو کھو دیتے ہیں، موصی کا مسلمان ہونا وصیت کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ ذمی کے مال کی وصیت مسلمان اور ذمی سب کے لیئے درست ہے کیونکہ کفر کسی کو مالک کرنے کی لیاقت کے منافی نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کافر کی بیع اور اس کا ہبہ درست ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔ اسی طرح، مستامن حربی اگر مسلمان یا ذمی کے لیے وصیت کرے تو وہ بھی فی الجملہ درست ہے، بوجہ مذکورہ، البتہ اگر اس کا وارث اس کے ساتھ دار الاسلام میں داخل ہوا ہو اور وہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے تو تہائی مال جائز جس قدر مال کی وصیت ہوگی وہ اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ مستامن کی حیثیت سے داخل ہو کر اس نے اسلامی احکام کی پابندی قبول کر لی ہے یا ان کی پابندی قبول کیے بغیر ہی وہ اس پر لازم ہو گئے ہیں کیونکہ جب تک وہ دار الاسلام میں ہے اس پر ان احکام کو لاگو کرنا ممکن ہے اور یہ بات اسلامی احکام میں سے ہے کہ جس شخص کا وارث ہو اس کی تہائی مال سے زیادہ کی وصیت اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہے اور اگر سرے سے اس کا کوئی وارث ہی نہ ہو تو پھر کل مال کی وصیت بھی درست ہے، جیسے مسلمان اور ذمی کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر اس کا وارث ہو لیکن وہ دار الحرب میں ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، کیونکہ تہائی سے زائد مال کی وصیت وارثوں کے حق کی وجہ سے ممنوع ہے اور ان کا حق معصوم نہیں ہے کیونکہ ان کی تو جانیں اور ان کے اموال بھی معصوم نہیں ہیں تو مورث کے مال میں ان کا حق بدرجہ اولیٰ معصوم نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل) میں ذکر کیا ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں وصیت کرے پھر دار الحرب کے لوگ اسلام لے آئیں یا ذمی بن جائیں پھر اس وصیت کی بابت میرے پاس مقدمہ لائیں تو اگر وہ وصیت کردہ مال بعینہ موجود ہو تو میں وصیت کو جائز قرار دوں گا اور اگر اسلام لانے سے قبل تلف ہو گیا ہو تو میں وصیت کو باطل کر دوں گا کیونکہ حربی تملیک کی لیاقت رکھتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ بیع وغیرہ ہر قسم کی تملیک کی لیاقت رکھتا ہے، پس اس کی وصیت فی نفسہا تو جائز ہے البتہ ان کے دار میں ہمیں احکام اسلام لاگو اور نافذ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، لیکن جب وہ اسلام

ذیلور،

لے آئیں یا ذمی بن جائیں تو ہمیں ان کو نافذ کرنے کی قدرت حاصل ہوگی، پس اگر موصی بہ برقرار ہو تو ہم وصیت کو نافذ کر دینگے اور اگر وہ تلف ہو چکا ہو تو ہم وصیت کو باطل کر دیں گے اور اسے کالعدم قرار دے دیں گے، کیونکہ اہل حرب اگر اسلام لے آئیں یا ذمی بن جائیں تو انہوں نے (اسلام لانے سے قبل) ایک دوسرے کا جو مال تلف کیا ہو یا غصب کیا ہو اس پر ان کا مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ وہ باطل ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ازانجملہ یہ ہے کہ موصی پر ایسا کوئی دین نہ ہو جو اس کے کل ترکے کو محیط ہو اور اگر ایسا ہو تو اس کی وصیت درست نہیں ہوگی، کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے دین کو وصیت اور میراث پر مقدم کیا ہے؛ چنانچہ آیت مواریث میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) "بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا اس کے ذمے کوئی دین ہو تو اس کو ادا کرنے کے بعد" اور "بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کریں یا دین ادا کر دینے کے بعد" اور "بعد وصیت کے جس کی تم نے وصیت کی ہو یا دین ادا کرنے کے بعد" اور "بعد وصیت کے جس کی وہ عورتیں وصیت کریں یا دین ادا کر دینے کے بعد" (ان آیات کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے)۔ علاوہ ازیں، سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ تم وصیت کو دین سے قبل پڑھتے ہو (آیت مذکورہ میں) جب کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے وصیت سے پہلے دین سے ابتدا کی۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد اس جانب ہے کہ ذکر میں ترتیب سے حکم کی ترتیب لازم نہیں آتی۔ روایت کیا گیا ہے کہ ابن عباس، رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ آپ حج سے پہلے عمرہ کا حکم دیتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے حج کا ذکر پہلے کیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ - یعنی "اور اللہ کے لیے حج اور عمرہ کو پورا (ادا) کرو"۔ اس پر ابن عباس، رضی اللہ عنہما نے فرمایا تم آیت دین کو کیسے پڑھتے ہو؟ انہوں نے کہا: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ، یعنی "بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا دین (کو ادا کرنے کے بعد)"۔ آپ نے فرمایا، تم ابتدا کس سے کرتے ہو؟ انہوں نے کہا دین سے۔ اس پر ابن عباسؓ نے فرمایا، وہ بھی ایسے ہی ہے۔ علاوہ ازیں، دین واجب ہے جب کہ وصیت تبرع ہے اور واجب تبرع پر مقدم ہوتا ہے۔ وصیت اور میراث پر دین کے مقدم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین کو سب سے پہلے چکایا جائے، پھر اس کے بعد اگر کچھ مال باقی بچے تو وہ وصیت اور میراث کی طرف منتقل ہو جائے گا، وگرنہ نہیں ہوگا۔ جہاں تک میراث پر وصیت کے مقدم ہونے کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تہائی مال نکال کر ترکے سے الگ کر دیا جائے اور سب سے پہلے یہ مال موصی لہ کو دیا جائے پھر دو تہائی مال وارثوں کو دیا جائے، کیونکہ دین کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچتا ہے وہ وارثوں اور موصی لہ کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور موصی لہ استحقاق میں وارثوں کے ساتھ ایک شریک ہوتا ہے، گویا کہ وہ بھی وارثوں میں سے ایک وارث ہے۔ موصی لہ تہائی مال میں سے تھوڑے یا زیادہ مال کا مستحق ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی وارث بھی دو تہائی مال کے مستحق ہوتے ہیں، ان کے حصوں کی فرضیت اکٹھے ہے، کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بٹوارے سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو یہ تلفی موصی لہ اور وارثوں کبھی کے حصوں میں ہوگی اور موصی لہ کو باقی ماندہ مال میں کل مال کی ایک تہائی نہیں دی جائے گی بلکہ تلف ہونے والی چیز کی تلفی دونوں کے حق میں مشترک ہوگی اور باقی ماندہ مال بھی دونوں کے حق میں مشترک ہوگا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب وصیتوں کے بعد مواریث میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے۔ دین کا معاملہ

اس کے برعکس ہے، چنانچہ اگر ترکے کا ایک حصہ تلف ہو جائے اور دوسرا حصہ باقی ہو تو باقی ماندہ ترکے میں سے پورا دین وصول کیا جائے گا۔ وصیت کے مقدم ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ سب سے پہلے کل ترکے میں سے وصیت کی مقدار معلوم کی جائے گی تاکہ وارثوں کے حصے معلوم ہو سکیں، جیسے پہلے اصحاب فرائض وارثوں کے حصوں کا حساب لگایا جاتا ہے تاکہ باقی جو بچے وہ عصبہ کو مل جائے۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد کا کہ: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ.... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا (۴: النساء: ۱۱)، یعنی "اللہ تمہیں تمہاری اولاد کی بابت ہدایت کرتا ہے کہ مذکر کے لیے...... بعد اس وصیت کے جو وہ کرے" مطلب یہ ہو کہ سوائے تمہارے مال کے جس کی تہائی میں سے تم وصیت کرو اللہ نے تمہیں اس امر کی ہدایت کی ہے، چنانچہ بعد بمعنی سوائے کے ہو، واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

موصی لہ سے متعلق شرطیں

موصی لہ موجود ہو جن شرطوں کا تعلق موصی لہ سے ہے انہیں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موجود ہو اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ معدوم کے لیے وصیت درست نہیں ہوتی۔

جنین کے حق میں وصیت اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال اس کے لیے وصیت کیا جو فلاں عورت کے بطن میں ہے، تو اگر وہ عورت اس بچے کو ایسے وقت جنم دے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بچہ بطن میں موجود تھا تو وصیت درست ہوگی ورنہ نہیں اور یہ معلوم تب ہوگا کہ وہ چھے ماہ سے کم مدت کے اندر اندر جنم دے، پھر اس مدت کا اعتبار ظاہر الروایۃ کے مطابق تو موصی کی موت کے وقت سے کیا جائے گا جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت کرنے کے وقت سے کیا جائے گا۔ امام طحاوی نے جو بتایا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ استحقاق کا سبب وصیت ہے لہٰذا وصیت کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ حکم کے حق میں وصیت کے نافذ ہونے اور اس کا اعتبار کرنے کا وقت موت کا وقت ہے لہٰذا اس وقت سے اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جب ایک روایت کی رو سے موت کے وقت سے لے کر اور دوسری روایت کی رو سے وصیت کے وقت سے لے کر چھے ماہ کے اندر اندر وہ بچے کو جنم دے تو ہمیں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ بچہ موجود تھا کیونکہ چھے ماہ سے کمتر مدت میں عورت بچے کو جنم نہیں دیتی۔ اور اگر وہ چھے ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد بچے کو جنم دے تو پیٹ میں بچے کا وجود معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ اس کے بعد حاملہ ہوئی ہو پس شک کے ساتھ اس کا وجود معلوم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ عورت اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کی وفات کے بعد عدت میں ہو، اس صورت میں اگر وہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے کے بعد دو سال تک جنم دے تو اس بچے کے لیے وصیت جائز ہوگی کیونکہ دو سال تک بچے کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت ہو جاتا ہے اور نسب کے ثابت ہونے کی ضرورت کی وجہ سے بچے میں اس کے وجود کا حکم موصی کی موت کے وقت لگایا جائے گا۔ پیٹ میں بچے کے لیے وصیت اور پیٹ میں بچے کے لیے ہبہ میں فرق کیا گیا ہے کہ ہبہ تو صحیح نہ ہوگا البتہ وصیت صحیح ہے کیونکہ قبضہ کیے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا جب کہ وصیت کے صحیح ہونے کا دارومدار قبضے پر نہیں ہے۔

اگر موصی یہ کہے کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ کا بچہ لڑکی ہو اس کے لیے ایک ہزار کی وصیت ہے اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار کی وصیت ہے، اور وہ عورت چھے ماہ پورے ہونے سے ایک دن پہلے ایک لڑکی کو جنم دے اور اس کے دو دن بعد ایک لڑکے کو جنم دے تو ان دونوں کے لیے پوری وصیت

ہوگی کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، البتہ ایک کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے دو ہزار کی اور ان دونوں کا پیٹ میں ہونا معلوم ہوگیا ہے۔ لڑکی کے وجود کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کیونکہ اس کو اس نے موصی کی موت سے چھ ماہ سے کم مدت میں جنم دیا ہے پس معلوم ہوگیا کہ اس وقت وہ پیٹ میں موجود تھی؛ اسی طرح لڑکے کا وجود بھی معلوم ہوگیا ہے کیونکہ چھ ماہ سے ایک یا دو دن زیادہ کی مدت میں اس کی ولادت سے یہ معلوم ہوگیا کہ وہ لڑکی کے ساتھ موجود تھا کیونکہ وہ جڑواں ہے، لہٰذا ایک کے وجود سے دوسرے کا موجود ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان دونوں کا حمل ایک ہی نطفے سے قرار پایا ہے۔ اور اگر وہ چھ ماہ سے کم مدت میں دو لڑکوں اور دو لڑکیوں کو جنم دے تو ورثا کو اختیار ہوگا کہ دو لڑکوں میں سے جس لڑکے کو اور دو لڑکیوں میں سے جس لڑکی کو چاہیں دے دیں؛ کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت نہیں کی تھی بلکہ ان میں سے ایک کے لیے وصیت کی تھی اور دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے، لہٰذا اس کی وضاحت کا اختیار وارثوں کو ہے کیونکہ وہ مورث کے قائم مقام ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلے کا یہ جواب امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسلک کی رو سے ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق یہ وصیت باطل ہے، جس کی بنا ایک دوسرا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ دو اشخاص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے یا یہ کہے کہ ان دو آدمیوں میں سے ایک کے لیے میں تہائی مال کی وصیت کرتا ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ یہ وصیت باطل ہے جب کہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ وصیت درست ہے، البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کے لیے ہوگی اور تعیین کا اختیار وارثوں کو ہوگا کہ وہ جس کو چاہیں دے دیں؛ چنانچہ اس مسئلے کو انہوں نے اس مسئلے پر قیاس کیا کیونکہ دونوں مسئلوں میں ایک وجہ جامع ہے اور وہ ہے موصی لہ کا مجہول ہونا۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ تینوں ائمہ کے قول کے بموجب اس مسئلے میں وصیت جائز ہے اور دونوں مسئلوں میں فرق کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ وہاں موصی لہ کا مجہول ہونا عقدِ وصیت کے ساتھ متصل ہے جب کہ یہاں یہ معاملہ بعد میں پیش آیا ہے کیونکہ وہاں وصیت کی اضافت اس کے وجود کے وقت ہی پیٹ میں جو وجود ہے اس سے کر دی گئی تھی نہ کہ کسی ایک لڑکے یا کسی ایک لڑکی سے پھر ولادت کے بعد موصی لہ کے مجہول ہونے کا معاملہ پیش آگیا اور بقا ابتدا سے سہل تر ہے، جیسے عدت اگر نکاح سے متصل ہو تو وہ عقدِ نکاح کو مانع ہوتی ہے اور اگر بعد میں واقع ہو تو نکاح کو رفع نہیں کرتی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر موصی یہ کہے کہ فلاں عورت کے بطن میں اگر لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار اور اگر لڑکی ہو تو اس کے لیے ایک ہزار ہیں، پھر وہ عورت ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو جنم دے تو دونوں میں سے کسی کو بھی وصیت میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی کیونکہ اس نے اپنے اس قول سے ہر دو کے لیے وصیت کے استحقاق کی یہ شرط عائد کر دی کہ پیٹ میں صرف وہی ہو کہ اس کے پیٹ میں جو ہے وہ اگر یہ ہو اور ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی پیٹ کا کل وجود نہیں ہے بلکہ اس کا بعض ہے لہٰذا دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی استحقاق کے صحیح ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اس لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس کے اس قول میں کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ میں لڑکی ہو تو اس کے لیے اس قدر اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے اس قدر ہوگا یہ شرط نہیں ہے کہ ہر ایک پیٹ کا کل وجود ہو بلکہ اس میں شرط یہ

ہے کہ اس کے پیٹ میں لڑکا ہو اور اس کے پیٹ میں لڑکی ہو اور اس کے پیٹ میں ایک لڑکا اور ایک لڑکی تھی، پس استحقاق کی شرط پائی گئی۔

اس طرح، اگر وہ وصیت کرے کہ فلاں کے جانور کے پیٹ میں جو وجود ہے اس کو وہ اس کے حساب میں خرچ کر دے تو یہ وصیت جائز ہے بشرطیکہ جانور کا مالک اس کو قبول کر لے اور اس میں اسی مدت کا اعتبار کیا جائیگا جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

یہ تو پیٹ کے بچے کی وصیت کا حکم تھا، جہاں تک کسی عورت کے پیٹ کے بچے کے حق میں مال کے اقرار کا تعلق ہے تو اس کی اصل میں دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو (اقرار کے) سبب کی وضاحت کی ہوگی یا پھر وضاحت نہیں کی ہوگی اور اس کا ذکر مطلقاً کیا ہوگا۔ اگر وہ اس سبب کو بیان کرے تو یا تو وہ کوئی ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود ممکن ہے یا پھر ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود بالعموم ممکن ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ میں نے اس کا مال ضائع کیا ہے یا غصب کیا ہے یا چوری کیا ہے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار درست ہے۔ اور اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ میں نے اس سے قرض لیا تھا تو سبھی ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اقرار کا اسناد ایسے سبب سے کیا ہے جو معمول کی رو سے محال ہے۔ اور اگر وہ اقرار کا سبب بیان نہ کرے بلکہ اس کی بابت سکوت اختیار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے بطن میں جو بچہ ہے اسکے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو یہ اقرار شیخین کے قول کی رو سے باطل ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو حتی الامکان صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور اس اقرار کو ایسے سبب پر محمول کر کے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے جس کا وجود قابل تصور ہو، لہٰذا اس کو صحیح قرار دینے کے لیے ایسے سبب پر محمول کیا جائے گا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دین کے اقرار مطلق سے مراد قرض کے لین دین کے سبب کا اقرار ہے کیونکہ دین کے ثبوت کے لیے وضع کردہ سبب یہی ہے اور یہاں دین میں یہ سبب معمول کی رو سے محال ہے اور جو معمول کی رو سے محال ہو وہ ایسے ہی ہے کہ جیسے فی الحقیقت محال ہے۔

۲۔ موصی کی موت کے وقت زندہ ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے وقت زندہ ہو، چنانچہ اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں عورت کے پیٹ کے بچے کے لیے وصیت کیا اور وہ عورت موصی کی موت کے بعد [illegible] سے کمتر مدت میں ایک مردہ بچے کو جنم دے تو وہ وصیت کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ مردے کا شمار وصیت کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں نہیں ہے جیسے مردہ پیدا ہونے والا بچہ میراث کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں شمار نہیں ہوتا، اور وصیت تو میراث کی بہن ہے۔ اور اگر وہ دو بچوں کو جنم دے جن میں سے ایک بچہ زندہ اور دوسرا مُردہ ہو تو کل وصیت کا حقدار زندہ بچہ ہوگا کیونکہ مُردہ تو وصیت کا محل بننے کے لائق ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اگر وہ زندہ اور مردہ کے حق میں وصیت کرے تو کل وصیت کا حقدار زندہ ہوگا، جیسے کہ اس نے ایک آدمی اور ایک دیوار کے حق میں وصیت کی ہو۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۳۔ موصی کی موت کے وقت اس کا وارث نہ ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ موصی کی موت کے وقت وہ موصی کا وارث نہ ہو ورنہ وصیت درست نہ ہوگی

جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو قلابہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "بے شک اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق عطا کر دیا ہے پس وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے" اس ضمن میں ایک حکایت ہے اور وہ یوں ہے کہ سلیمان بن الاعمش رحمہ اللہ تعالیٰ بیمار تھے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ان کی بیمار پرسی کو گئے تو انہیں اپنے دو بیٹوں کے حق میں وصیت کرتا ہوا پایا اس پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں ہے۔ انہوں نے کہا اے ابو حنیفہ کیوں جائز نہیں؟ امام صاحب نے کہا کیونکہ آپ نے ہمیں حدیث بتائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ اس پر سلیمان رحمہ اللہ نے کہا اے فقہاء کے گروہ تم طبیب ہو اور ہم پنساری ہیں پس شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے صراحت کے ساتھ اس بات کی نفی کی ہے کہ وارث کے لیے وصیت ہو اور اس جانب اشارہ فرمایا ہے کہ اس کا حق وصیت سے میراث میں تبدیل ہو گیا ہے جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہم وارثوں کے لیے وصیت کو جائز کر دیں تو یقیناً موصی کو اختیار مل جائے گا کہ بعض وارثوں کو دوسروں پر ترجیح دے دے اس میں بعض وارثوں کو تکلیف پہنچانا اور ان کو دور کرنا ہے پس یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور قطع رحمی حرام ہے اور جو چیز حرام کا موجب ہے وہ بھی حرام ہے تاکہ تناقص کو دور کیا جائے۔

پھر شرط یہ ہے کہ وہ موصی کا وارث موصی کی موت کے وقت نہ ہو نہ کہ وصیت کے وقت، چنانچہ اگر وہ اپنے بھائی کے لئے وصیت کرے جبکہ وصیت کے وقت اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ موصی کی موت سے پہلے مر جائے پھر موصی مر جائے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ موصی لہ جو کہ اس کا بھائی ہے اس کی موت کے وقت اس کا وارث ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ اپنے بھائی کیلئے وصیت کرے اور وصیت کے وقت اسکا کوئی بیٹا نہ ہو پھر اس کا ایک بیٹا پیدا ہو پھر موصی مر جائے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس کی موت کے وقت بھائی اس کا وارث نہیں اس لئے کہ اس کے بیٹے کی وجہ سے وہ محجوب ہو گیا ہے۔ وراثت کا اعتبار موصی کی موت کے وقت کیا جاتا ہے کیونکہ وصیت فوری تملیک نہیں ہے کہ اس کے وجود کے وقت اس کو وارث مان لیا جائے بلکہ یہ موت کے وقت تملیک ہے لہٰذا موت کے وقت ہی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح مرض کی حالت میں ہبہ ہے، یعنی یہ کہ مریض اپنے وارث کے لئے کوئی چیز ہبہ کر دے پھر وہ مر جائے تو اس کا وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہوگا نہ کہ ہبہ کے وقت، کیونکہ مریض کا ہبہ وصیت کے ہم معنی ہے، حتیٰ کہ وہ بھی تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ بیماری یا تندرستی کی حالت میں کسی اجنبی عورت کے حق میں وصیت کرے پھر وہ اس سے شادی کر لے تو وصیت درست نہ ہوگی۔ اور اگر کوئی مریض کسی اجنبی عورت کے حق میں کسی دَین کا اقرار کرے پھر اس عورت کے ساتھ شادی کر لے تو اس کا اقرار جائز ہے، کیونکہ وصیت موصی کی موت پر مبنی ہے، لہٰذا اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی موت کے وقت وہ اس کی وارث ہے کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے، لہٰذا وصیت درست نہ ہوگی۔ جہاں تک اقرار کا تعلق ہے تو اس کا اعتبار اس کے وجود کے وقت سے کیا جاتا ہے اور اس کے وجود میں آنے کے وقت وہ عورت

اجنبی تھی، لہٰذا بعد ازاں رشتۂ ازدواج کے واقع ہو جانے سے اقرار باطل نہ ہوگا۔اسی طرح اگر وہ اپنے مرض الموت میں اس عورت کو کوئی چیز ہبہ کرے پھر وہ اس سے شادی کرے تو ہبہ باطل ہو جائے گا۔کیونکہ مرض الموت میں عطیات وصیتیں شمار ہوتے ہیں۔اگر وہ بحالتِ مرض یا بحالتِ صحت اپنے نصرانی بیٹے کے لئے وصیت کرے تو یہ درست ہے کیونکہ وہ اس کا وارث نہیں ہے۔اور وہ بیٹا اگر اس کی موت سے قبل اسلام لے آئے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا اعتبار موت کے بعد کیا جاتا ہے اور موت کے بعد وہ اس کا وارث ہے۔اور اگر مریض اپنے نصرانی بیٹے کے لئے دین کا اقرار کرے، پھر وہ بیٹا اسلام لے آئے تو ہمارے تینوں آئمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست ہے۔امام زفرؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم عورت والے مسئلے میں بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اقرار کا اعتبار اس کے وقوع کے وقت کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت وہ وارث نہیں ہے لہٰذا بعد ازاں وراثت کے پیش آ جانے سے ثابت شدہ دین باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم عورت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ وراثت اگرچہ اقرار کے وقت موجود نہ تھی لیکن اس کا سبب قائم تھا اور وہ سبب ہے قرابت، لیکن اس قرابت کا عمل اس وقت ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ مانع ہے کفر، پس اس مانع کے زائل ہونے پر یہ مانع ایسے ہو جائے گا جیسے سرے سے معدوم تھا اور سبب اپنے وجود کے وقت سے ہی مؤثر ہو جائے گا نہ کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت سے، جیسے شرطِ خیار والی بیع میں ہوتا ہے کہ خیار کے ساقط ہونے سے سبب یعنی بیع حکم میں اپنے وجود کے وقت سے ہی مؤثر ہو جاتی ہے نہ کہ خیار کے ساقط ہونے کے وقت سے۔اور دونوں میں مشترک بات یہ ہے کہ مانع کے رفع ہونے کی صورت میں عامل ذاتِ بیع اور ذاتِ قرابت ہے پس اس سببیت کا استناد اس کی ذات (SELF) کے وجود کے وقت سے ہوگا، پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنے وارث کے حق میں اقرار کیا ہے لہٰذا یہ درست نہیں۔یا پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مریض کا اپنے وارث کے حق میں اقرار تہمت کی وجہ سے رد کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت تہمت کا سبب موجود ہے اور وہ ہے قرابت، بخلاف اس کے کہ جب وہ کسی اجنبی عورت کے لیے اقرار کرے اور پھر اس سے شادی کرلے کیونکہ وہاں اقرار کے وقت سبب قرابت موجود نہ تھا، اس لئے کہ یہ سبب ہے ازدواج اور یہ بوقتِ اقرار موجود نہ تھا، بلکہ یہ تو بعد میں وجود میں آیا، اور اپنے وجود میں آنے کے بعد یہ استناد کو محتمل نہیں ہو سکتا، لہٰذا اپنے وجود کے وقت تک ہی محدود رہے گا، اور یہ اس کے وارث کے حق میں اقرار نہیں ہے، اس لئے درست ہے۔اور دین اس کے ذمے ثابت ہوا ہے لہٰذا رشتۂ ازدواج کے پیدا ہونے سے یہ ساقط نہیں ہوگا۔بالفاظِ دیگر بوقتِ اقرار تہمت کا سبب نہیں پایا گیا، لہٰذا اقرار درست ہوگا۔

اور اگر اس کا بیٹا مسلمان ہو لیکن مملوک ہو، پس اس کے لئے اس نے وصیت کی پھر اس کو آزاد کر دیا تو وصیت باطل ہو گی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت کے اعتبار کا وقت موت کا وقت ہے اور موت کے وقت وہ اس کا وارث ہے۔اور اگر وہ بحالت مرض اس کے لیے کسی دین کا اقرار کرے یا اسے کوئی چیز ہبہ کرے جس پر وہ قبضہ کرلے، تو اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو یہ اقرار اور ہبہ اس کے مالک کے لئے ہے اور مالک موصی کے

بیٹے اجنبی ہے، لہٰذا یہ درست ہے اور اگر اس پر دَین ہو تو درست نہ ہوگا کیونکہ اقرار ادر ہبہ خود اس کے لئے واقع ہوں گے نہ کہ اس کے مالک کے لئے کیونکہ وہ اس میں سے اپنے دَین ادا کرے گا، پس واضح ہوگیا کہ اقرار استناد کے طریقے سے اس کے وارث کے حق میں ہے لہٰذا صحیح نہ ہوگا یا دوسرے لفظوں میں اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اقرار کے وقت تہمت کا شبہ قائم تھا، جیسا کہ ہم اس کے نصرانی بیٹے کے حق میں اقرار والے مسئلے میں بتا چکے ہیں جو اسلام لے آئے۔

اگر وہ کسی وارث کے لئے وصیت کرے اور باقی ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جواز کی ممانعت تو ان کے حق کی وجہ سے تھی اس لئے کہ ایک وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے سے دوسرے وارثوں کو اذیت اور دوری لاحق ہوتی ہے اور وارثوں کی جانب سے اجازت دیئے جانے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایک روایت میں یوں بھی آیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ وارث کے لئے وصیت نہیں ماسوا اس کے کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اپنے کسی وارث اور کسی اجنبی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور باقی ماندہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو ان دونوں کے لئے وصیت جائز ہوگی۔ اور تہائی مال اس اجنبی اور وارث کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو اجنبی کے حصے کی وصیت جائز ہوگی جبکہ وارث کے حصے کی وصیت باطل ہوگی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ کل تہائی مال اجنبی کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ وارث تو وصیت کا محل ہی نہیں، پس اس کی طرف اضافت کالعدم ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کرے تو وصیت تمام [illegible] کے لئے ہوتی ہے بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ وارث کے حق میں وصیت باطل وصیت تو نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ (ورثاء کی) اجازت متصل ہو جائے تو یہ جائز ہوتی ہے جبکہ باطل اجازت سے جائز تو نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وارث وصیت کا محل ہے کیونکہ غیر محل کی طرف جس تصرف کی اضافت ہوتی ہے وہ تصرف باطل ہوتا ہے، پس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ محل ہے اور یہ کہ اس کی طرف اضافت صحیح واقع ہوئی ہے البتہ باقی وارثوں کے رد کرنے پر اس کے حصے کی وصیت باطل ہو جائے گی جب یہ وصیت صحیح واقع ہوئی تو اس نے ہر دو کے لیے تہائی مال کے نصف کی وصیت کی پھر وارثوں کے رد کرنے سے اس وارث کے حق میں وصیت باطل ہوگئی، لہٰذا اجنبی کے حق میں وصیت اپنے حال (جواز) پر برقرار رہی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ دو اجنبی اشخاص کے لئے وصیت کرے، ان میں سے ایک رد کر دے اور دوسرا قبول کرلے، بخلاف اس مریض والے مسئلے کے کہ جب وہ ایک وارث اور ایک اجنبی کے حق میں کسی دَین کا اقرار کرے، جیسے ان کے لئے وہ ایک ہزار درہم کا اقرار کرے اور وارث اور اجنبی ایک دوسرے کی تصدیق کریں تو ان کے حق میں یہ اقرار سرے سے درست نہ ہوگا، نہ وارث کے حق میں اور نہ اجنبی کے حق میں، کیونکہ وصیت تملیک ہے۔ پس ان دونوں میں سے ایک کے حق میں اس کے بطلان سے دوسرے کے حق میں اس کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ اس سے شراکت لازم نہیں آتی جب کہ ان کے حق میں دَین کا اقرار ان دونوں میں ایک مشترک دَین کے اقرار کی خبر دینا ہے سو اگر یہ اجنبی کے حق میں درست ہو تو قبضہ کرنے سے قبل دَین کی تقسیم ہوگی اور یہ تقسیم باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب یہ ان کے درمیان ایک مشترک دَین کی خبر دینا ہے تو وارث اس چیز میں اجنبی کے ساتھ شریک ہوگا جس پر وہ قبضہ کرے گا، پھر اس کے حصے کو باطل کیا جائے گا اور اس میں

وارث کے لئے اقرار ہے اور وہ باطل ہے، بخلاف وصیت کے، پس وارث اجنبی کے ساتھ شریک نہیں ہو گا۔ اور جب اقرار سرے سے باطل ہو گیا تو ترکہ اقرار کنندہ کے ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا۔ جس وارث کے حق میں اقرار کیا گیا اسے جو میراث ملے گی وہ اس کے اور اس اجنبی کے درمیان مشترک ہوگی، اسقدر کہ جس سے اقرار کی گئی مقدار پوری ہو جائے اور اس سے جو مال زائد ہو جائے گا وہ وارث کا ہوگا کیونکہ جب ان دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کی تو ان کے خیال کے مطابق اس قدر مال میت کے ذمے دَین ہے اور دَین میراث پر مقدم ہوتا ہے یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ ایک دوسرے کی تصدیق کریں اور اگر وہ ایک دوسرے کو جھٹلائیں یا اجنبی وارث کی شراکت کا انکار کرے یا ورثاء اس کے اقرار کو رد کریں تو بھی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے موجب اقرار باطل ہے، بوجہ مذکورہ، اور جب اقرار باطل ہو گیا تو مال اقرار کنندہ کے ورثاء کے لئے ہوگا اور اس وارث کو جو حصہ ملے گا وہ تمام تر اسی کا ہوگا اور اجنبی اس میں شریک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بارے میں اس کی تکذیب کرتا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اجنبی کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے اور اسے پانچ سو ملیں گے۔ اور اگر اجنبی وارث کی تکذیب کرے اور وارث اس میں اس کی تصدیق کرے تو وارث کو جو میراث ملے گی اس میں سے پانچ سو اس اجنبی کو ملیں گے کیونکہ جب اس وارث نے اس کی تصدیق کر دی تو اس نے اقرار کر لیا کہ میت پر اس اجنبی کے پانچ سو درا ہم دَین تھے اور دَین میراث پر مقدم ہے، البتہ اس نے اس دَین میں اپنی شراکت کا دعویٰ کیا ہے جبکہ اجنبی اس کی شراکت کے دعوے کی تکذیب کر رہا ہے لہٰذا اجنبی کے قول کو ہی تسلیم کیا جائے گا اور وہ پورے پانچ سو لے گا۔

اگر وہ اپنے وارث کے غلام کے حق میں وصیت کرے تو درست نہ ہوگا، خواہ غلام پر دَین ہو یا نہ ہو۔ اس پر دَین نہ ہونے کی صورت میں تو بات واضح ہے کیونکہ وصیت اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگی۔ کیونکہ ملک اس کے حق میں واقع ہوگی، پس یہ وصیت اس کے وارث کے حق میں ہے۔ اور اگر اس پر دَین ہو تو وصیت ایک لحاظ سے اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگی کیونکہ جب اس پر سے دَین ساقط ہو جائے گا تو موصی بہ وصیت کے وقت سے وارث کا ہو جائے گا۔ اسلئے یہ ایک پہلو سے وارث کے حق میں وصیت ہے لہٰذا یہ صحیح نہ ہوگی، سوائے اس کے کہ وہ موصی کی موت سے قبل آزاد ہو جائے، اس صورت میں وصیت درست ہوگی کیونکہ وصیت موصی کی موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور اس کی موت کے وقت وہ آزاد تھا۔ اسی طرح اگر وہ خود اپنے غلام کے لئے وصیت کرے اور اپنی موت سے قبل وہ اس کو آزاد کر دے تو اس کے لئے اس کی وصیت درست ہے اور اگر وہ مر جائے در ایں حال کہ وہ ہنوز غلام ہو تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس کی وصیت اس کے مالک کے حق میں ہے اور اس کا مالک اس کا وارث ہے۔ اور اگر وہ اپنے وارث کے مکاتب کے لئے وصیت کرے تو درست نہ ہوگی کیونکہ وصیت کا فائدہ اس کے وارث کو فی الفور اور انجام کار حاصل ہو جائے گا۔ فی الفور تو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے اور انجام کار بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہنے سے۔ اور اگر وہ خود اپنے مکاتب کے لئے وصیت کرے تو جائز ہے کیونکہ یا تو وہ بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور اس طرح اجنبی ہو جائے گا لہٰذا اس کے لئے وصیت جائز ہے اور یا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہے گا اور پھر سے غلام بن جائے گا اور اس طرح سب وارثوں کی میراث بن جائے گا نہ کہ کسی ایک وارث کی، لہٰذا اس وصیت میں کسی ایک وارث کو دوسرے وارثوں پر ترجیح

نہیں دی گئی۔ اس لئے یہ جائز ہوگی جیسے اس صورت میں ہوتی ہے کہ جب وہ اپنے وارثوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے۔

۴۔ موصی کا قاتل نہ ہو از اں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ وہ موصی کے براہ راست قتل حرام کا مرتکب نہ ہو وگرنہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک وصیت درست نہ ہوگی۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور قاتل کے لئے وصیت صحیح ہے اور انہوں نے ان دلائل کو حجت بنایا ہے جو ہم نے کتاب الوصایا کے شروع میں وصیت کے جواز کے حق میں بیان کئے ہیں اور قاتل اور غیر قاتل میں فرق نہیں کیا: نیز یہ کہ وصیت تو مالک بنانا اور مالک بننا ہے اور قتل مالک بنانے کی لیاقت کے منافی نہیں ہے ہماری دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لَا وَصِيَّةَ لِقَاتِلٍ، یعنی قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں، اور یہ نص ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا: لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ یعنی قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ آپ نے نفی کے محل میں شئ کا ذکر بطور اسم نکرہ فرمایا ہے لہٰذا یہ میراث اور وصیت سب کو شامل ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وصیت کے عمومی حکم میں سے قاتل کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں وصیت میراث کی بہن ہے اور قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے، جس کی دلیل سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاتل کو میراث نہیں دی، اور عبیدہ سلمانی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ گائے والے (جس کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہے) کے بعد کوئی قاتل میراث نہیں پائے گا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ گائے والے کے بعد کسی قاتل کو وارث نہیں بنایا جائے گا۔ ان سے یہ روایت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے سے لے کر تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے تک مسلمانوں کے اس امر پر اجماع کو ظاہر کرتی ہے کہ قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ان روایات کا ذکر الاصل میں کیا اور کہا کہ ہمارے نزدیک وصیت بمنزلہ میراث ہے اور قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگر قاتل کو وصیت کا حقدار بنایا جائے تو وارثوں کو اذیت پہنچے گی جیسے باقی وارثوں کو چھوڑ کر کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کرنے سے ان کو اذیت پہنچتی ہے، پس یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور وہ حرام ہے۔ مزید برآں جب زخمی صاحب فراش ہو جائے تو اس کے مال کے ساتھ مالکوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے، ان کے حق کی رعایت کے طور پر تاکہ مورث اپنی ملک کو وارثوں کی طرف سے پہنچنے والی اذیت یا کسی دشمنی کی وجہ سے دوسروں کی طرف منتقل نہ کر دے جس سے ان کو نقصان پہنچے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مورث کی ملک کو برقرار رکھا جاتا ہے، اس کے حق کی رعایت کے طور پر، کیونکہ اسے اپنی بنیادی حاجات پوری کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ مرض الموت کی حالت میں ان کے حق کے ثابت ہونے کا سبب وہی ہے جو اس کی موت کے بعد ان کی ملک کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور وہ ہے قرابت۔ پس چاہئے تو یہ تھا کہ وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی عطیہ کے طور پر دینے کا اختیار نہ رکھتا لیکن قاتل اور وارث کو چھوڑ کر دوسروں کو عطیہ دینے کا خلاف قیاس اسے اختیار ہے، لہٰذا ان دونوں (قاتل اور وارث) کی بابت معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، ناحق قتل ایک عظیم جرم ہے، اس لئے یہ انتہائی عبرت ناک سزا کا متقاضی ہے اور وصیت سے محرومی میراث سے محرومی کی مانند عبرت کا موجب بن سکتی ہے، لہٰذا یہ ثابت ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ قتل عمد ہے یا خطا کیونکہ قتل خطا قتل ہے اور از روئے عقل اس قتل پر مواخذہ جائز ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق

نہیں پڑتا کہ اس نے اس کے حق میں وصیت جرم کے بعد کی یا اس سے پہلے کیونکہ وصیت تو موت کے بعد تملیک واقع ہوتی ہے لہٰذا جرم کا ارتکاب وصیت سے پہلے ہو یا بعد میں وصیت قاتل کے لئے واقع ہو گی۔ قاتل کے غلام کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، خواہ غلام پر دَین ہو یا نہ ہو، اور نہ ہی اس کے مکاتب کے لئے جائز ہے، بوجہ اس کے جو ہم وارث کے غلام اور اس کے مکاتب کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

قاتل کے بیٹے، اس کے والدین اور اس کے جملہ رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنا درست ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک جداگانہ ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کے لئے وصیت اس کے دوسرے رشتے دار کے لئے وصیت نہ ٹھہرے گی۔

اگر کسی آدمی کو دس آدمی مل کر قتل کریں اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو یہ درست نہ ہو گی (کیونکہ ان میں سے ہر ایک کامل طور پر قاتل ہے کہ قصاص ہر ایک پر واجب ہوا ہے۔ پس یہ اپنے قاتل کے لئے وصیت ہو گی لہٰذا درست نہ ہو گی)۔ اور اگر ان میں سے ایک آدمی موصی کا غلام ہو اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کیلئے وصیت کرے اور اپنے غلام کو آزاد کر دے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہے لیکن اس کا آزاد کرنا باطل نہ ہو گا البتہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے گا۔ وصیت کے باطل ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ ان میں سے ہر آدمی قاتل ہے، پس موصی لہ قاتل ہے لہٰذا اس کے لئے وصیت درست نہ ہو گی۔ جہاں تک آزاد کرنے کے فعل کے درست ہونے اور اس کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو اس میں ایک طرح کا اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ آزاد کرنے کا فعل مرض الموت میں واقع ہوا ہے اور مرض الموت میں آزاد کرنا وصیت ہے اور قاتل کے حق میں وصیت درست نہیں ہوتی، اور غلام قاتل ہے لہٰذا چاہیئے تو یہ کہ اس کے آزاد کرنے کے فعل کو نافذ نہ کیا جائے۔ اس کا جواب دو طرح سے ہے، ایک تو یہ کہ مرض الموت میں آزاد کرنا حقیقی معنی میں وصیت نہیں ہے کیونکہ وصیت تملیک ہے اور آزاد کرنا ملک کو ساقط کرنا ہے اور کسی اور کی طرف اس کو منتقل کرنا نہیں ہے، اور یہ دونوں چیزیں باہم مختلف بلکہ درحقیقت متضاد ہیں۔ اسی طرح آزاد کرنے کا حکم فی الفور نافذ العمل ہوتا ہے جبکہ وصیت کا حکم موت کے بعد مؤثر ہوتا ہے، پس مرض الموت میں آزاد کرنا فی الحقیقت وصیت نہیں ہے، صرف اس لحاظ سے وصیت کے مشابہ ہے کہ یہ تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے اس سے زائد میں نہیں۔ جواب کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ یہ وصیت کے معنی میں ہے لیکن آزاد کرنے کی وصیت معنی کے لحاظ سے مردود ہے اگرچہ یہ صورت کے لحاظ سے نافذ ہو جاتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے اور یہ کوشش اپنی قیمت میں ہو گی۔ پس یہ کوشش معنی کے لحاظ سے وصیت کو رد کرنا ہے۔ آزاد کرنے کے فعل کو، اس کے واقع ہو جانے کے بعد، صورت کے اعتبار سے کالعدم کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے ایسا کرنا ممکن ہے اور وہ یوں کہ غلام کوشش کر کے اپنی قیمت کو واپس کرتا ہے اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے، پھر غلام اس کو قتل کر دے تو اس کی وصیت درست نہ ہو گی، البتہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اپنی پوری قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ یہ وصیت اس لئے باطل ہو گی کہ یہ قاتل کے حق میں وصیت ہے اور وہ آزاد اس لئے ہو جائے گا کیونکہ قاتل کے لئے وصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ صحیح ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ظاہر الروایہ کی رو سے یہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے پس جب اس نے اس کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو گویا اس نے اس کے لئے اس کے تہائی کی وصیت کی، کیونکہ وہ غلام اس کے مال میں شامل ہے لہٰذا وہ تہائی وصیت

کے تحت آگیا، سو جب موصی فوت ہو گیا وہ اپنے تہائی کا مالک بن گیا، اور مالک کا اس کو اس کے تہائی کا مالک بنا دینا اس کے تہائی کو آزاد کرنا ہوگا۔ پس اس کی موت پر اس غلام کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا، پھر قیمت ادا کرنے کی کوشش سے یہ آزاد ہونا از روئے معنی کالعدم ہو جائے گا، جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اس کو اپنے مرض الموت میں صراحت کے ساتھ آزاد کرے یا اسے مدبر بنا کر اس کی آزادی کو موت کے بعد کے وقت کی طرف مضاف کر دے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے حق میں اپنے تہائی کی وصیت واقع ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک آزاد کرنے کا فعل قابلِ تجزی ہے۔ پس ایک تہائی غلام آزاد ہو جائے گا اور بقیہ دو تہائی کے لئے وہ قیمت چکانے کی کوشش کرے گا کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہوا ہے، اور آزاد کردہ ایک تہائی کی بابت وہ قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا، اس کوشش سے وصیت کو از روئے معنی رد کرنے کے لئے، کیونکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہوتی، پس اس کو قیمت کے لئے کوشش کے ساتھ رد کر دیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک اس کے حق میں پوری ذات کی وصیت واقع ہو گئی ہے کیونکہ وہ مکمل آزاد ہو گیا ہے۔ تو از روئے معنی وصیت کو رد کرنے کے لئے وہ اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرے گا، اس طرح مسئلے کا جواب متفقہ قرار پایا اور وہ ہے اس کا پوری قیمت کے لئے کوشش کرنا، اختلاف صرف طریقے میں ہے۔

اگر وہ قاتل کے لئے وصیت کرے، پھر موصی کی موت کے بعد ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں، امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ وصیت جائز ہوگی اور انہوں نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے یہ جائز نہ ہوگی اور طرفین کے قول کے متعلق انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں۔ آپؐ نے ورثاء کی اجازت اور عدم اجازت کی حالتوں میں فرق نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، اس کے جواز میں مانع تو قتل ہے اور اجازت سے قتل کا مانع دور تو نہیں ہو جاتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جواز کی ممانعت وارثوں کے حق کی وجہ سے تھی کیونکہ قاتل کے لئے وصیت سے ان کو زیادہ اذیت پہنچتی ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کر کے اس کو دوسرے ورثاء پر ترجیح دی جائے پھر ایک وارث کے لئے وصیت دوسرے وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ہو گی۔ اس بات کی دلیل کہ مانع تو ورثاء کا حق ہے یہ ہے کہ قاتل کے لئے وصیت کو باطل کرنے سے ان کو فائدہ پہنچتا ہے اور انسان کا حق وہ ہوتا ہے کہ جس سے وہ فائدہ اٹھائے، پس جب وہ اجازت دے دیں تو مانع زائل ہو گیا، لہٰذا وصیت جائز ہو گئی۔ اسی لئے ایک وارث کے حق میں کی گئی وصیت باقی ورثہ کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر قصاص کے طور پر قتل کیا گیا ہو تو یہ قتل وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ قتل حرام نہیں ہے۔

اسی طرح، اگر قاتل کوئی بچہ ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا) کیونکہ اس کا قتل حرام کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے قتل حرام کا کوئی حکم اس سے متعلق نہیں ہے، جیسے میراث سے محرومی، ایسے ہی وصیت سے محرومی کا حکم بھی اس سے متعلق نہ ہوگا۔

اسی طرح قتل بذریعہ سبب بھی وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے جیسے وہ میراث میں مانع نہیں ہے،

جیسا کہ کتاب الفرائض میں معروف ہے۔

جہاں تک قاتل کے حق میں دین کے اقرار کا تعلق ہے، اگر وہ صاحبِ فراش ہو جائے تو اقرار جائز نہ ہوگا اور اگر چلتا پھرتا ہو تو جائز ہے، کیونکہ مرض الموت میں مبتلا مریض کا اقرار وصیت کے معنی میں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اس کے وارث کے حق میں جائز نہیں ہے، جیسے اس کے حق میں وصیت جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ چلتا پھرتا ہو تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، پس اقرار جائز ہوگا، جیسے اس حالت میں وارث کے حق میں کیا گیا اقرار جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح، مرض کی حالت میں ہبہ بھی وصیت کے معنی میں ہے، لہٰذا قاتل کے حق میں ہبہ جائز نہ ہوگا۔

قتل عمد میں مریض کا اپنے قاتل کو معاف کر دینا جائز ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ یعنی "اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے قریب تر ہے اور تم آپس میں مہربانی کرنے کو بھول نہ جاؤ"۔ یہ ارشاد ربانی مطلق ہے اس میں حالتِ مرض یا حالتِ صحت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

علاوہ ازیں، مریض کے تصرف کے نفاذ میں مانع تو وارثوں یا قرض خواہوں کے حق کا متعلق ہونا ہے اور ان کا حق تو مال سے متعلق ہے، جبکہ قصاص مال نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی توجیہ کی ہے۔

اگر قتل خطأ ہو تو تہائی سے معافی جائز ہے، کیونکہ قتل خطأ پر مال واجب ہوتا ہے، پس اس کی معافی مال کی وصیت کی مانند ہے اور وصیت تہائی مال میں سے جائز ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ دیت تمام تر عاقلہ (مددگار برادری) پر واجب ہوتی ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر اس پر واجب ہوتی تو قاتل کے حصہ میں تہائی سے معاف کرنا جائز نہ ہوتا کیونکہ اس مقدار کی حد تک یہ قاتل کے حق میں وصیت ہو جائے گی جبکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں۔ اور جب یہاں تہائی سے معافی جائز ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دیت قاتل پر واجب نہیں ہے بلکہ یہ تو قاتل کی عاقلہ پر واجب ہے تاکہ یہ قاتل کی عاقلہ کے حق میں وصیت ہو۔ پھر قاتل کے حق میں وصیت اس صورت میں جائز نہیں ہوتی جب ورثاء اس کی اجازت نہ دیں اور اگر وہ اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوگی۔ امام محمدؒ نے الاصل میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا لیکن الزیادات میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے کہ خواہ ورثاء اجازت بھی دے دیں تو بھی یہ جائز نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا اس کی بابت کیا قول ہے اس بارے میں انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مانع تو قتل ہے اور اجازت سے یہ معدوم نہیں ہو جاتا، اسی لئے اس کو میراث سے محروم کیا جاتا ہے خواہ ورثاء اجازت دے دیں یا نہ دیں۔ علاوہ ازیں جب اس نے اس کو ناحق قتل کیا تو وہ حربی کی مانند ہو گیا اور حربی کے لئے وصیت جائز نہیں ہوتی، خواہ ورثاء اس کی اجازت دیں یا نہ دیں، ایسے ہی قاتل کا حکم ہے۔

ظاہر الروایہ کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا عدمِ جواز تو ورثاء کے حق کی وجہ سے ہے، جس کی وجہ ہم کسی وارث کے حق میں وصیت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں پس ورثاء کی اجازت ملنے پر یہ جائز ہو جائے گی جیسے ایک وارث کے حق میں کی گئی، وصیت باقی وارثوں کی اجازت دینے سے جائز ہو جاتی ہے، بلکہ یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، کیونکہ بعض لوگ تو قاتل کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور وہ ہیں امام مالکؒ جبکہ وارث کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ تو جب وہاں اجازت ملنے سے یہ جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔

۵۔ ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ حربی کسی مستأمن کے پاس نہ ہو وگرنہ اس کے حق میں کہیں مسلمان

یا ذمی کی طرف سے وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کو مال کا مالک بنانا لڑنے میں اس کی مدد کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

مسلمان ہونا شرط نہیں

رہا اس کا مسلمان ہونا تو یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ ذمی ہو اور کوئی مسلمان یا ذمی اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے حق میں وصیت کرے تو جائز ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ "اگر وہ عقد ذمہ قبول کرلیں تو انہیں بتادو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں"، اور مسلمان کا یہ حق ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں وصیت کرے، اسی طرح ذمیوں کو بھی یہ حق ہوگا۔ خواہ ذمی اپنے ہم مذہب کے حق میں وصیت کرے یا دوسرے مذہب والے کے حق میں کیونکہ حدیث کا حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں، ایک ذمی اور اس سے مختلف مذہب والے کے درمیان جو اختلاف ہے وہ اس اختلاف سے زیادہ نہیں ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے، اور جب وہ اختلاف وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں تو یہ بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگا اور اگر وہ مستأمن ہو اور اس کے لئے کوئی مسلمان یا ذمی وصیت کرے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے، پس وہ اس ذمی کے مانند ہے جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے اور ذمی کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، ایسے ہی حربی مستأمن کے لئے بھی جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگی اور یہ روایت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مسلک سے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ ان کا قول ہے کہ حربی مستأمن کو کفارہ، نذر، صدقۂ فطر اور قربانی کے گوشت میں سے کچھ دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس کو لڑائی میں مدد دینے کے مترادف ہے جبکہ ان میں سے ذمی کو دینا جائز ہے، کیونکہ اہل ذمہ سے بھلائی کرنے سے ہمیں منع نہیں کیا گیا، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: لَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ -

یعنی اللہ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں کے ساتھ نیکی اور انصاف کا برتاؤ کرو جنہوں نے دین کے بارے میں تم سے جنگ نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (۶۰: الممتحنہ: ۸) کہا جاتا ہے کہ بحالت زندگی اسے صدقہ دینے یا ہبہ کرنے کی بابت ہمارے ائمہ سے دو اقوال روایت کئے گئے ہیں پس وصیت کا حکم بھی ان دو اقوال کے بموجب ہوگا۔

مالک بننے کی صلاحیت شرط نہیں

موصی لہ کا اہل ملک میں سے ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی مسلمان اپنے تہائی مال کی مسجد کیلئے وصیت کرے کہ یہ مال مسجد کی بہتری، اس کی تعمیر یا اس کو پلستر کرنے پر خرچ کردیا جائے تو یہ وصیت جائز ہے کیونکہ ایسی وصیت کرنے سے مسلمان کا مقصد اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے اپنا مال نکال کر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے نہ کہ کسی کو مالک بنانا۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی گرجا یا کلیسا وغیرہ کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت باطل ہے کیونکہ یہ گناہ ہے۔ اور اگر کوئی ذمی اپنا تہائی مال گرجا یا کلیسا کے لئے وصیت کرے کہ اس کو اس کی بہتری کے لئے خرچ کیا جائے یا وہ آتش کدے کے لئے وصیت کرے یا یہ وصیت کرے کہ ان کی عید کے لئے ذبح کردیا جائے یا گرجا یا آتش کدے کے لئے ذبیحہ کی وصیت کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اہل ذمہ کی وصیتوں کے معاملے میں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو موصی بہ ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک عبادت ہے یا ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک عبادت ہے ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے یا پھر وہ ایسی چیز ہوگی جو ان کے نزدیک عبادت ہے مگر ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے پس اگر موصی بہ ایسی چیز ہے کہ جو ہمارے

نزدیک عبادت ہے اور ان کے نزدیک بھی، مثلاً وہ اپنے مال کے تہائی کی وصیت کرے کہ اس کو مسلمان فقراء یا اہل ذمہ کے فقراء پر خیرات کر دیا جائے، یا غلام آزاد کرانے میں یا مسجد اقصیٰ کی تعمیر میں یا ایسے ہی کسی کام میں خرچ کر دیا جائے تو یہ تینوں آئمہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ جس سے مسلمان اور اہل ذمہ سبھی تقرب حاصل کرتے ہیں۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے لیکن ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے۔ مثلاً وہ وصیت کرے کہ اسکی طرف سے حج کیا جائے یا یہ وصیت کرے کہ مسلمانوں کیلئے مسجد تعمیر کیجائے اور اسکی وضاحت نہ کرے تو بھی آئمہ کے نزدیک یہ وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے مذہب کی رو سے اس کے ذریعے تقرب حاصل نہیں کرتے، لہٰذا اس نے یہ وصیت کر کے ٹھٹھہ مخول کیا ہے اور ٹھٹھہ مخول سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ ان کے نزدیک عبادت ہے لیکن ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے، مثلاً وہ اپنی زمین کی بابت وصیت کرے کہ اس پر گرجا یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کیا جائے یا گرجا، یا کلیسا یا آتش کدے کی تعمیر کی یا ان کی عید کے لئے ذبح کرنے کی یا گرجا یا آتش کدے کے لئے ذبیحہ کی وصیت کرے تو اس کا حکم آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان چیزوں کی وصیت ایسی چیز کی وصیت ہے جو گناہ ہے اور گناہوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان کی وصیت کے معاملے میں اعتبار اس بات کا کیا جائے گا کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں نہ کہ اس بات کا کہ فی الحقیقت وہ عبادت ہے یا نہیں، کیونکہ یہ حقیقی عبادت والے لوگ نہیں ہیں، اسی لئے اگر وہ ایسی چیز کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے مگر ان کے نزدیک نہیں، تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، جیسے حج کی، یا مسلمانوں کے لئے مسجد کی تعمیر کی وصیت ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اعتبار اس بات کا ہے کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں اور یہ بات پائی گئی ہے لیکن ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے دینی امور کے معاملے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہ کریں، جیسے ہم صلیب کی پوجا اور ان کی آپس میں خنزیر و شراب کی خرید و فروخت کے معاملے میں ان سے تعرض نہیں کرتے۔ اگر ذمی اپنی زندگی میں گرجا یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کرے تو آئمہ کے دو مختلف مسالک کے مطابق تینوں آئمہ کے نزدیک وہ وارثوں کی میراث ہوگا۔ صاحبین کے اصول کی رو سے تو ظاہر بات ہے کیونکہ یہ گناہ ہے، امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ یہ بمنزلہ وقف کے ہے، اور اگر مسلمان گھر کو وقف بنا دے تو اس کی موت کے بعد وہ گھر وارثوں کی میراث بن جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کے معاملے میں اس کو گرجا کے حکم میں کیوں نہیں رکھا جاتا، جیسے مسلمانوں کے معاملے مسجد کا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کا معاملہ گرجا کے معاملہ سے مختلف ہے کیونکہ مسجد تو خالصتہً اللہ تبارک تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے اور اس سے مسلمانوں کی منفعتیں منقطع ہو جاتی ہیں لیکن گرجا میں ان کی منفعتیں باقی رہتی ہیں، کیونکہ اس میں ان کے پیشوا سکونت اختیار کرتے ہیں اور اس میں ان کے مردے دفن کئے جاتے ہیں، لہٰذا اس میں ان کی منفعتیں باقی ہیں، پس یہ مسلمانوں کے وقف کے مانند ہے اور مسلمانوں کے ہاں جو وقف ہوتا ہے امام صاحب کے نزدیک اس کی ذات پر سے ملکیت زائل نہیں ہوتی، پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنی باندی کی آمدنی کی بابت وصیت کرے کہ اس کو مسجد کی ضروریات کے لئے خرچ کیا جائے، مسجد منہدم ہو جائے اور اس کی آمدنی میں سے کچھ مال جمع ہو جائے تو اس آمدنی کو مسجد کی تعمیر پر خرچ کیا جائے گا، کیونکہ منہدم ہونے سے وہ مسجد ہونے سے خارج نہیں ہو گئی اور اس کے لئے اس باندی کی آمدنی وصیت کی ہے،

لہٰذا اس کو اس کی تعمیر میں خرچ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۴۔ موصی کا مملوک نہ ہو — ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ موصی لہ موصی کا مملوک نہ ہو، جب کہ وصیت موصی کے مال میں سے مقررہ دراہم یا دنانیر یا غلام کے سوا کسی معین چیز کی ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے غلام کے لئے مقررہ دراہم یا دینار یا اپنے مال میں سے غلام کے سوا کسی معین چیز کی وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تو موصی یہ وصیت خود اپنے حق میں کرنے والا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ اس کے لئے اس کے ایک حصے کی وصیت کرے مثلاً اس غلام کے لئے اسی کی تہائی کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے حق میں اس کی تہائی کی وصیت اس غلام کو اس کی تہائی کا مالک بنانا ہے اور غلام کو خود اس کا اپنا مالک بنانا اس کو آزاد کرنا ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رُو سے اس کا ایک تہائی مدبّر ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مدبّر ہو جائے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر قابل تجزی ہے جیسے ان کے نزدیک اعتاق (آزاد کرنا) قابل تجزی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ ناقابل تجزی ہے۔ اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو اس کی وصیت جائز ہے اور اس کی وفات کے بعد اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کی ذات وصیت میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی اس کا مال ہے، پس وصیت اس (ذات غلام) اور اس کی جملہ املاک پر واقع ہوتی ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا مال درہم اور دینار ہیں تو اس غلام کے دو تہائی کی بابت غور کیا جائے گا کہ اگر وہ دو تہائی غلام کی قیمت اسی قدر ہے جس قدر اس کے جملہ اموال میں سے اس کا حق واجب ہوا ہے تو یہ برابر سرابر ہو جائے گا اور اگر مال میں سے اس کے حق کی مقدار زیادہ ہو تو زائد مقدار اس کو دی جائے گی اور اگر غلام کے دو تہائی حصے کی قیمت مال میں اس کے حق کی مقدار سے زیادہ ہو تو زائد مقدار وارثوں کو دی جائے گی۔ اور اگر ترکہ سامان کی شکل میں ہو تو یہ باہمی رضامندی کے بغیر برابر سرابر نہ ہوگا کیونکہ جنس مختلف ہے اور اس پر واجب ہوگا کہ اپنی دو تہائی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے اور جملہ اموال میں سے ایک تہائی کا وہ حق دار ہوگا، اور وارثوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے جملہ اموال میں سے ایک تہائی کو فروخت کر دیں تاکہ ان کیلئے غلام کی دو تہائی قیمت وصول کرنے کی راہ نکل آئے۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مدبّر ہو جائے گا، پس موصی کے مرنے پر وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور آزاد کرنا جملہ وصیتوں پر مقدم ہے۔ اگر تہائی مال اس کی قیمت کی مقدار سے زیادہ ہو تو وارثوں پر واجب ہے کہ (زائد مقدار) اس کے حوالے کر دیں، اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو زائد مقدار کی ادائیگی کے لئے کوشش کرنا اس پر واجب ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۵۔ مجہول مطلق نہ ہو — ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسا مجہول نہ ہو کہ اس کے مجہول ہونے کو زائل نہ کیا جا سکے، ورنہ اس کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اگر مجہول کو معلوم نہ کیا جا سکے تو موصیٰ بہ کو موصی لہ کے حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا لہٰذا وصیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو بلا اختلاف یہ درست نہیں۔ اور اگر وہ دو معلوم آدمیوں میں سے غیر معین طور پر کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے یہ درست نہیں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک درست ہے، البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وصیت ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وارث کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کو چاہے دے دے امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایجاب صحیح واقع ہوا ہے کیونکہ ان دو میں ایک آدمی اگرچہ نامعلوم ہے لیکن اسکے نامعلوم ہونے کا ازالہ ممکن ہے، کیا آپ

دیکھیے نہیں کہ اگر موصی اپنی زندگی میں ان میں سے ایک کی تعیین کر دے تو وہ متعین ہو جائے گا
کہ اگر وہ مر گیا تو خود تعیین کرنے سے عاجز ہو گیا لہٰذا تعیین کے معاملے میں اس کا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا۔ پھر امام محمدؒ کا کہنا ہے
امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ جب وہ تعیین کرنے سے قبل مر گیا تو وصیت ان دونوں کے حق میں غیر معین ہو گئی، اور
ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وہ اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو
آزاد کرے، پھر وضاحت کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے تو عتق دونوں میں غیر معین طور پر واقع ہو گی اس لئے
ہر دو کا نصف آزاد ہو جائے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا، ہر دو کو وصیت کا نصف ملے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے
قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تو موت کے وقت تملیک ہے، لہٰذا یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ موصی کی موت کے وقت موصیٰ لہ
معلوم ہو، جبکہ اس مسئلے میں موصیٰ لہ اس کی موت کے وقت مجہول ہے اس لئے یہ وصیت سرے سے ہی درست نہیں،
جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے لئے غیر معین طور پر وصیت کرے، اس لئے
غیر معین موصیٰ لہ کے لئے وصیت کو تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے، اور تعیین کے معاملے میں وارث کو موصی کا قائم مقام نہیں بنایا
جا سکتا کیونکہ یہ تو صحیح ایجاب کا حکم ہے جب کہ یہاں ایجاب صحیح نہیں ہے البتہ موصی اپنی زندگی میں ہی اگر ان دو میں کسی ایک کے
حق میں وصیت کو معین کر دے تو وصیت درست ہو گی کیونکہ تعیین کرنا ان دو میں سے ایک کے حق میں نئی وصیت کرنا ہے پس یہ
ان دو میں سے ایک کے حق میں معین طور پر ایک نئی وصیت ہو گی اور یہ درست ہے اور اگر اسکے دو غلام ہوں ان میں سے جو بہتر غلام ہے اسکو ایک
آدمی کے لئے وصیت کر دے اور کمتر کو کسی دوسرے آدمی کے لئے، پھر موصی فوت ہو جائے پھر ایک غلام فوت ہو جائے
اور یہ معلوم نہ رہے کہ وہ کون سا ہے (بہتر یا کمتر) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق وصیت باطل
ہو جائے گی، خواہ وہ باقی ماندہ کو لینے پر متفق ہوں یا نہ ہوں، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر وہ باقی ماندہ کو لینے پر
متفق ہو جائیں تو وہ ان دونوں میں نصفا نصف ہو گا۔ اور اگر وہ اس کو لینے میں باہم متفق نہ ہوں تو ان دونوں کو کچھ نہیں
ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ وہ ان دونوں کے مابین نصفا نصف ہو گا۔ خواہ وہ اس کے لینے
میں باہم متفق ہوں یا نہ ہوں۔

ان گنت لوگوں کے لیے وصیت

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ان گنت لوگوں کے
لیے وصیت کی جائے تو ایسی وصیت باطل ہو گی اگر وصیت
کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جو وصیت کی حاجت کی خبر دے اور اگر اس میں کوئی ایسا لفظ ہے جو حاجت کی خبر دے
تو وصیت جائز ہے کیونکہ جب وہ ان گنت ہیں اور کوئی ایسا لفظ بھی مذکور نہیں جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ وصیت
ان سب کو مالک بنانا ٹھہری اور وہ مجہول ہیں اور ایسے مجہول کو مالک بنانا کہ جس کے مجہول ہونے کا ازالہ ممکن نہ ہو
درست نہیں ہے۔ ان گنت کی تشریح کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا
کہنا ہے کہ اگر حساب کتاب کے بغیر ان کو شمار نہ کیا جا سکے تو وہ ان گنت ہیں، امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایک سو
سے زیادہ ہوں تو وہ ان گنت کہلاتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شمار کرنے والا انہیں شمار نہ کرے اور ان میں
موت اور پیدائش ہوتی رہے تو وہ ان گنت ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔
اور اگر وصیت میں کوئی ایسا لفظ ہو جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ اس کی طرف سے صدقہ کی وصیت ہو گی اور یہ اللہ
سبحانہٗ و تعالیٰ کے لئے مال نکالنا ہے اور اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ ایک اور معلوم ہے لہٰذا وصیت درست ہو گی۔ پھر جب
وصیت درست ہے تو وصی کے لئے بہتر یہ ہے کہ ایک تہائی اس کو دے دے جو ان میں سے اس کے قریب ترین

ہے۔ پس اگر وہ اس کو ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو دے دے تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک وہ ان میں سے دو یا اس سے زیادہ کو نہ دے۔ کسی ایک کو نصف وصیت سے زیادہ دینا جائز نہیں۔

مسائل: مسائل میں اس قاعدے کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ مسلمانوں کے لئے اپنا تہائی مال وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ مسلمان بے شمار ہیں اور لفظ مسلمانوں میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، لہٰذا یہ وصیت مجہول کو مالک بنانا ٹھہری لہٰذا درست نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمانوں میں سے فقراء یا مساکین کے لئے وصیت کرے تو وصیت درست ہوگی، کیونکہ اگرچہ وہ ان گنت ہیں لیکن فقیر اور مسکین کے لفظ سے حاجت کا پتا چل جاتا ہے، پس ان کے لئے وصیت اللہ تبارک وتعالیٰ کا تقرب اور اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے ہوگی نہ کہ فقیر کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے، پس یہ مال اللہ تعالیٰ عزوجل کے لئے قرار پائے گا، پھر اللہ تعالیٰ کے مالک بننے سے وہ فقراء اس کے مالک بن جائیں گے اور اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ عز شانہٗ ایک اور معلوم ہے۔ اسی لئے مال داروں کی طرف سے فقراء کو صدقہ دینے کو جو اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے واجب کیا ہے وہ درست ہے، اگرچہ فقراء ان گنت ہیں۔ جب وصیت صحیح ہو تو اگر وصی تہائی مال سارے کا سارا ایک فقیر کو دے دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ ان میں سے دو یا اس سے زیادہ کو نہ دے اور ان میں سے ایک کو تہائی کے نصف سے زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لفظ فقراء اسم جمع ہے اور جمع صحیح کا کم از کم عدد (عربی میں) تین ہے، البتہ امام محمدؒ نے اس پر دلیل قائم کی ہے کہ وصیت کے باب میں دو، تین کے قائم مقام ہوں گے، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور اللہ تعالیٰ نے دو تہائی کے استحقاق کے لئے دو بیٹیوں کو تین کے قائم مقام کیا ہے، اسی طرح ماں کے حق کو ایک تہائی سے کم کرکے چھٹے حصے میں تبدیل کرنے کے لئے دو بہن بھائیوں کو تین بہن بھائیوں کے قائم مقام کیا ہے، جبکہ ایک شخص کو جماعت کا قائم مقام کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، جمع ماخوذ ہے اجتماع سے اور اجتماع سے کم از کم جو حاصل ہوتا ہے وہ دو ہیں، اور اسم کے معنی کا جہاں تک ممکن ہو لحاظ کرنا واجب ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کی وصیت صدقہ کی وصیت ہوتی ہے اور اس سے مراد ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کے حق کے طور پر مال کو لازم کر دینا اور جنس فقراء اللہ عزوجل کے لئے واجب ہونے والے مالی حقوق کا مصرف ہے، پس فقراء کا ذکر مصرف کو بیان کرنے کے لئے ہے نہ کہ ان کے لئے حق کو واجب کرنے کے پس حق اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے واجب ہوگا پھر اس کو دے دیا جائے گا کہ جس کو اللہ کے حق کا مال دینے سے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا راضی ہونا ثابت ہے اور یہ مقصد ایک فقیر کو دے دینے سے حاصل ہو جاتا ہے، اسی لئے اللہ عزّ و جل کے واجب کرنے سے واجب صدقات میں سے جو مال واجب ہوتا ہے اس کو ایک فقیر کو دینا جائز ہے، اگرچہ اس کا ذکر اللہ تبارک وتعالیٰ کے ارشاد میں لفظ جمع کے طور پر ہوا ہے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ "یعنی صدقات تو غریبوں کے لئے ہیں"۔ اس کا جواب تو امام محمدؒ کی اس بات سے نکلتا ہے کہ جمع کے معنی کا لحاظ کرنا واجب ہے جب کہ ممکن ہو اور جب ممکن نہ ہو تو واجب نہیں، بلکہ لفظ کو مطلق جنس پر محمول کیا جائے جیسے کہا جاتا ہے کہ واللہ لا اتزوج النساء یعنی بخدا میں عورتوں سے شادی نہیں کروں گا یا یہ کہ اگر میں نبی آدم سے ہم کلام ہوا یا اگر میں نے غلاموں کو خریدا تو (ان جملوں میں مذکور جمع کے الفاظ عورتوں، بنی آدم اور غلاموں کو) جنس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں جمع کے معنی کا لحاظ

نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اس جنس کے ساتھ بھی اس کی طرف سے فعل پایا گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ زیر بحث مسئلے میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس معنی کی نہ تو کوئی حد ہے اور نہ کوئی انتہا، لہذا اس کو جنس پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر وہ اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کرے جبکہ اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو سارا تہائی مال اس کو نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس کا نصف دیا جائے گا، کیونکہ یہاں اس نے مال کا التزام اللہ تعالیٰ عزوجل کے حق کے طور پر نہیں کیا بلکہ اس نے مال کی تملیک آزاد کردہ غلاموں کے لئے کی ہے اور یہ اسم جمع ہے لہذا اس کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح یہ ایسی جمع ہے کہ اس کی حد اور انتہا ہے اس لئے جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن ہے، لہذا اس کو جنس پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف فقراء کی جمع کے۔ اسی طرح، اگر وہ بنو فلاں کے فقراء کے لئے امراء کو مستثنیٰ کرکے، وصیت کرے اور بنو فلاں ایسا قبیلہ ہو کہ جس کے افراد بے شمار ہوں اور اس کے فقراء و غرباء بھی ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے، بوجہ مذکورہ، بلکہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ کیونکہ جب مسلمان فقراء کے لئے، ان کی کثرتِ تعداد کے باوجود وصیت جائز ہے تو قبیلہ کے فقراء کے لئے اس کا جائز ہونا تو اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ وصیت میں یہ نہ کہے کہ ان کے غرباء کے لئے بلکہ اس نے بنو فلاں کے لئے وصیت کی اور اس کے علاوہ کچھ نہ کہا تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو فلاں قبیلے کا باپ ہوگا، یا پھر وہ قبیلے کا باپ نہیں بلکہ لوگوں میں سے ایک آدمی ہے جو ابو فلاں کے نام پر معروف ہے۔ پس اگر وہ قبیلے کا باپ ہو، جیسے تمیم، اسد اور وائل ہے، اور اس کی اولاد اگر شمار کی جا سکتی ہو تو ان کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جب وہ شمار کئے جا سکتے ہیں تو موصی کا ارادہ ان کو مال کا مالک بنانے کا ہے نہ کہ مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے نکالنے کا، پس جس کے لئے تہائی کی وصیت کی گئی ہے وہ معلوم ہے لہٰذا اس کیلئے وصیت درست ہے، جیسے اس صورت میں ہے کہ جب وہ بنو فلاں کے مالداروں کیلئے وصیت کرے اور وہ گنے جا سکتے ہوں۔ اس میں مرد اور عورتیں سب داخل ہوں گے کیونکہ قبیلے کے باپ کی طرف اضافت نسبت کی اضافت ہے، جیسے قبیلے کی طرف اضافت ہوتی ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ یہ عورت بنو تمیم سے ہے، بالکل ویسے ہی جیسے یہ کہنا درست ہے کہ یہ مرد بنو تمیم میں سے ہے، پس اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کی اس فلاں سے نسبت ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت، مالدار ہو یا غریب، کیونکہ اس لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ فلاں قبیلے کیلئے وصیت کرے۔ اور اگر بنو فلاں کے آزاد کردہ غلام ہوں تو وہ بھی وصیت میں داخل ہونگے، اسی طرح ان کے موالی کے موالی، ان کے حلیف اور ان کے غلام بھی اس میں داخل ہونگے۔ اگر انکے موالی موالات ہوں تو وہ بھی اس میں داخل ہوں گے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کے قول بنی فلاں سے مراد، اگر وہ فلاں قبیلے کا باپ ہو، قبیلہ ہے نہ کہ فی الواقع اس کے بیٹے، پس اس سے مراد اس قبیلے سے نسبت رکھنے والے اور اس سے منسوب کیے جانے والے لوگ ہیں، اور حلیف اور موالی رواج اور شریعت دونوں کے اعتبار سے قبیلے سے نسبت رکھتے ہیں اور اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قوم کے موالی انہیں میں سے ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ قوم کے موالی قوم کے لوگوں میں سے ہوتے ہیں اور ان کا حلیف ان میں سے ہوتا ہے۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اس میں یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ ان کے غلام ان میں سے ہیں۔ علاوہ ازیں جب بنی فلاں ان گنت ہیں تو بیٹے ہونے کی حقیقت کا اعتبار ساقط ہوگیا، تو اس سے مراد وہ لوگ ہوگئے جن سے انہیں باہمی مدد ملتی ہے اور موالی سے باہمی مدد ملتی ہے۔ اسی طرح حلیف اور عدید ہے کیونکہ حلیف وہ شخص ہوتا ہے جس نے قبیلے کے لیے یہ حلف اٹھایا کہ وہ ان کی مدد کرے گا اور ان کا دفاع کرے گا جیسے وہ اپنا دفاع کرتا ہے اور انہوں نے اس کے لیے ایسا ہی حلف اٹھایا۔ اور عدید وہ شخص ہوتا ہے جو بغیر حلف اٹھائے ان کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور اگر وہ فلاں قبیلہ کے لیے وصیت کرے تو اس میں موالی شامل ہوتے ہیں کیونکہ قبیلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور موالی اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ شمار کیے جا سکتے ہوں اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے بنی فلاں والے مسئلے میں بتائی،

بخلاف اس کے کہ جب وہ بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور وہ شمار کیے جاسکتے ہوں اور " فلاں " خاص ان کا باپ ہو نہ کہ قبیلہ کا باپ تو تہائی اس کی صلب کے ابناء (یعنی حقیقی بیٹوں) کے لیے ہوگا اور اس میں اس کے موالی داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہاں یہ رواج نہیں کہ اس لفظ سے اس کی مراد ان کی طرف منسوب لوگ ہوں، پس لفظ حقیقی معنی پر محمول رہا۔ اسی لیے اس وصیت میں اس کے بیٹوں کے بیٹے داخل نہ ہوں گے۔ ان دونوں میں اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر زید ایک غلام کو آزاد کر دے اور زید ایک خاص باپ ہو تو وہ آزاد کردہ غلام یہ نہیں کہتا کہ میں بنی زید میں سے ہوں، اور اگر زید قبیلے کا باپ ہو تو آزاد کردہ غلام کہے گا کہ میں بنی زید میں سے ہوں۔ یہ بات ان (یعنی عربوں) کے ہاں مروج ہے۔ علاوہ ازیں، بنی فلاں جب شمار نہ کیے جاسکتے ہوں تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وصیت ان کو مال کا مالک بنانا واقع ہوئی ہے اور وہ مجہول ہیں، اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ لفظ ابن میں لغوی اعتبار سے ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، پس یہ درست نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ مسلمانوں کیلئے وصیت کرے تو وصیت درست نہیں ہوتی کیونکہ یہ مجہول کو مالک بنانا ہے اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جاسکتا، بوجہ مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ نسب میں باپ ہوا اور وہ کوئی مشہور آدمی ہو جیسے ابن لیلیٰ اور ابن سیرین ہیں، یا ایسا ہی کوئی اور آدمی ہو، تو اگر وہ سب کے سب مرد ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ لفظ بنین (بیٹے) فی الحقیقت مردوں کے لیے ہے کیونکہ یہ ابن کی جمع ہے، لہٰذا حقیقت پر عمل کرنا، جہاں تک ممکن ہو، واجب ہے اور یہاں اس پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ سب کی سب عورتیں ہوں تو ان میں سے کوئی ایک بھی وصیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ تنہا عورتیں اس لفظ کے تحت نہیں آتیں اور اگر وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کا کہنا ہے کہ یہ وصیت صرف مردوں کے لیے ہوگی اور عورتیں اس میں شامل نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس میں مرد اور عورتیں سب شامل ہوں گے، اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی ایک قول یوسف بن خالد السمتی نے روایت کیا ہے اور قدوریؒ نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب مرد اور عورتیں اکٹھے ہوں تو مرد عورتوں پر غالب ہوں گے اور اسم مذکر کے تحت مرد اور عورتیں دونوں آئیں گے، اگرچہ تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت نہیں آتیں، اسی لیے قرآن عظیم میں اسم جمع کے ساتھ جو خطابات ہیں وہ مردوں اور عورتوں دونوں سے ہیں، تو یہی وصیت کے معاملے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے اور وہ یوں کہ بنین جمع ہے ابن کی اور ابن در حقیقت مرد کے لیے استعمال ہوتا ہے، ایسے ہی لفظ بنون ہے۔ پس اس کا اطلاق صرف مردوں پر ہوگا، اسی لیے تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت نہیں آتیں، ایسے ہی مردوں اور عورتوں کے اکٹھا ہونے کی صورت میں ہوگا۔ قرآن عظیم کے خطابات کے معاملے میں بھی ہمارا قول یہی ہے کہ مردوں سے خطاب میں عورتیں مردوں کے صیغے کی وجہ سے شامل نہیں ہیں بلکہ ایک اضافی دلیل سے شامل ہیں اور اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ عورتوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کرتے ہوئے کہا، یارسول اللہ، اللہ سبحانہ وتعالیٰ صرف مردوں سے خطاب کرتا ہے ہم سے نہیں کرتا، تو اس پر اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا۔ اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ... الآیۃ اور اگر مردوں سے خطاب میں عورتیں بھی شامل ہوتیں تو وہ شکایت کیوں کرتیں۔ بخلاف اس کے کہ جب فلاں کسی قبیلے، برادری یا خانوادہ کا باپ ہو، کیونکہ قبیلے، برادری اور خانوادہ کی طرف اضافت سے مراد معین اشخاص نہیں بلکہ اس سے تو نسب مراد ہیں اور وہ اس طرح کہ وہ قبیلے، برادری اور خانوادے کی طرف منسوب ہو، اور نسبت میں مرد اور عورت برابر ہیں، اسی لیے اس لفظ کا ان کی عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے خواہ ان میں کوئی مرد نہ ہو لیکن اس لفظ کا اطلاق مشہور آدمی کی اولاد میں سے ان عورتوں پر نہیں ہوگا جن کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ اگر فلاں کے صلبی بیٹے ہوں اور بیٹے کے بیٹے (یعنی پوتے) بھی ہوں تو وصیت صلبی بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ حقیقت میں اس کے بیٹے (بنو)

وہی ہیں۔ جہاں تک اس کے بیٹے کے بیٹوں کا تعلق ہے تو وہ فی الحقیقت اس کے بیٹوں کے بیٹے ہیں نہ کہ اس کے بیٹے اور ان کو اس کے بیٹے تو مجازی معنی میں کہا جاتا ہے اور لفظ کا اطلاق جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کے صلبی بیٹے نہ ہوں تو وصیت اس کے بیٹے کے بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ مجازی معنی میں وہ اس کے بیٹے ہیں، لہٰذا جب حقیقت پر عمل کرنا محال ہوا تو اس کے مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک بیٹیوں کے بیٹوں (یعنی نواسوں) کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وصیت میں شامل نہ ہوں گے خصاف رحمہ اللہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ وہ شامل ہوں گے جیسے بیٹوں کے بیٹے شامل ہوتے ہیں۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

اور اگر اس کے دو صلبی بیٹے ہوں تو تینوں ائمہ کے قول کی رو سے وصیت ان دونوں کے لیے ہو گی، کیونکہ وصیت کے باب میں جمع کا اطلاق دو اور دو سے زیادہ پر ہوتا ہے، پس پوری وصیت کے حقدار موجود ہیں لہٰذا ان کے سوا کسی اور پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا ایک صلبی بیٹا ہو تو تہائی کا نصف اس کو دے دیا جائے کیونکہ مذکورہ لفظ جمع کے صیغے میں ہے اور ایک میں جمع کا معنی نہیں پایا جاتا، لہٰذا ایک کل وصیت کا حقدار نہ ہوگا بلکہ نصف کا مستحق ہوگا اور بقیہ نصف کو موصی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔
اور اگر اس کا ایک صلبی بیٹا اور ایک اس کا پوتا ہو تو نصف اس کے صلبی بیٹے کے لیے ہوگا اور بقیہ موصی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نصف اس کے صلبی بیٹے کے لیے اور باقیماندہ اس کے پوتے کے لیے ہے، لیکن صحیح امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ایک ہی لفظ کو بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اور جب حقیقت مراد ہو تو مجاز ساقط ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک ہی حالت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کو محمول کرنا جائز ہے اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حقیقت نام ہے اپنی جگہ پر ثابت اور قرار پانے والے کا اور مجاز اس کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز بیک وقت اپنے محل میں ثابت بھی ہو اور اس سے ہٹی ہوئی بھی ہو۔ اور اگر اس کی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق دونوں فریقوں کے لیے کچھ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے بموجب وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگی، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلبی اولاد اگر زندہ ہو تو اس کے ساتھ اولاد کی اولاد ساقط ہو جاتی ہے، البتہ یہاں صلبی اولاد تنہا بیٹیاں ہیں اور اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو بیٹوں (بنین) کا لفظ ان کو شامل نہیں ہوتا، لہٰذا دونوں فریقوں کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق وصیت کو اولاد کی اولاد پر محمول کیا جائے گا۔ جب اولاد کی اولاد کے لئے وصیت نہ کی گئی ہو۔

اور اس لفظ کا اطلاق دونوں پر مشترکہ طور پر ہوگا، اور وہ ایک برادری کے مانند ہو جائیں گے لہٰذا ان کے مرد اور عورتیں سب اس میں شریک ہوں گے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بھائیوں کے لیے وصیت کیا اور وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ صرف مردوں کیلئے ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ان میں بحصہ برابری مشترک ہوگی، مردوں کو عورتوں سے زیادہ کچھ نہ ملے گا، اور دلائل وہی ہیں جن کا ذکر ہم سابقہ مسئلے میں کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ فلاں کی اولاد کیلئے کرے تو تینوں ائمہ کے نزدیک اس میں مرد اور عورت برابر ہونگے کیونکہ ولد اور اولاد کو کہتے ہیں اور اس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی ایک حاملہ بیوی ہو تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی وصیت میں شامل ہوگا کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور ہر دو (وصیت اور میراث) کا تعلق موت سے متعلق ہے، پھر پیٹ کا بچہ میراث میں شامل ہوتا لہٰذا وصیت میں بھی شامل ہوگا۔ اور اگر اسکی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو وصیت صرف

اس کی بیٹیوں کے لیے ہوگی، اس کے پوتے اس میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو لفظ اولاد بیٹیوں کے لیے حقیقت ہے اور بیٹے کی اولاد کے لیے مجاز ہے، اور جس حد تک ممکن ہو لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے، مجاز پر نہیں۔ اور اگر اس کی صلبی اولاد نہ ہو تو وصیت اس کے بیٹے کی اولاد کے لیے ہوگی، اس میں ان کے مرد اور عورتیں برابر ہونگی کیونکہ لفظ کی حقیقت پر عمل محال ہے، لہٰذا عاقل کی بات کو صحیح کرنے کے لیے مجاز پر عمل کیا جائیگا بیٹیوں کی اولاد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وصیت میں داخل نہ ہوگی۔ خصاف نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل ہوگی جیسے بیٹوں کی اولاد داخل ہوتی ہے۔ السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ اپنے اور اپنی اولاد کے لیے امان حاصل کرے تو بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہ ہوگی۔ اس طرح امام محمدؒ سے دو روایتیں ہو گئیں خصافؒ والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اولاد ماں اور باپ دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے کیونکہ وہ فی الحقیقت اپنے باپ اور اپنی ماں دونوں کی اولاد ہے، اس لیے کہ اس کی تخلیق دونوں کے پانی سے ہوتی ہے، پھر اس کے بیٹے کی اولاد اس کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ایسے ہی اس کی بیٹی کی اولاد بھی منسوب ہوگی۔ اسی لیے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی اولاد ان کے باپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی بابت فرمایا کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ اس کے ذریعے دو گروہوں میں صلح کرائے گا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کے بارے میں فرمایا کہ میرے یہ دو بیٹے اہل جنت کے ادھیڑ عمروں کے سردار ہیں۔ اسی طرح سیدنا عیسیٰ ابن مریم علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بنی آدم میں سے ہیں حالانکہ بنی آدم سے ان کی نسبت صرف ماں کی جانب سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اپنے آباء کی طرف منسوب ہوتی ہے نہ کہ نانا کی طرف کسی شاعر کا شعر ہے (ترجمہ) ہمارے بیٹے ہمارے بیٹوں کے بیٹے اور ہماری بیٹیاں ہیں۔ ان (یعنی بیٹیوں) کے بیٹے دوسرے مردوں کے بیٹے ہیں۔

جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اولاد اپنے باپ اور اپنی ماں کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد اور مرد کی بیٹی اس کی حقیقی اولاد ہے لہٰذا بیٹی کی وساطت سے فی الحقیقت اس (مرد کی) اولاد ہے، چنانچہ اس کے حق میں اولاد کے جملہ احکام ثابت ہوجاتے ہیں جیسے بیٹوں کی اولاد کے بارے میں ثابت ہوتے ہیں، لیکن ماؤں کی طرف نسب عام طور پر متروک ہے، لہٰذا بیٹیوں کی اولاد ماؤں کی وساطت سے ماؤں کے آباء سے منسوب نہ ہوگی اور وہ مطلق نسبت میں داخل نہ ہوگی۔ سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کی آپ کے ساتھ نسبت متروک نہیں ہوئی اس لیے آپ کی وساطت سے ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ساتھ خاص طور پر ان کی جو نسبت کی گئی ہے تو یہ ان کے اعزاز و اکرام کے لیے کی گئی ہے۔ اس بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے شمس الائمہ الحلوانیؒ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ ہر بیٹی کے بیٹے اپنے باپ کے بیٹے ہیں سوائے فاطمہؓ رضی اللہ عنہا کی اولاد کے، وہ میری اولاد ہیں۔

اور اگر اس کا صرف ایک بچہ ہو تو تہائی مال اس کا ہوگا، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ عربی میں لفظ وَلَد کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ اولاد پر حقیقی معنی میں ہوتا ہے، اور جمع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہشام کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمدؒ سے مسئلہ پوچھا کہ ایک مرد ہے، اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے، وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا، پھر موصی فوت ہو جائے تو موصی لہ کو کیا

ملے گا۔ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ یہ ورثاء پر منحصر ہے، وہ چاہیں تو اسے کمتر (یعنی بیٹی کے برابر کا) حصہ دے دیں۔ میں نے ان سے کہا کہ اگر اس کی دو بیٹیاں اور ایک بیٹا ہو تو انہوں نے کہا پھر بھی وہی جواب ہوگا۔ میں نے کہا کہ اگر اس کے دو بیٹے اور ایک بیٹی یا دو بیٹے اور دو بیٹیاں یا کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اس میں موصی لہٗ کو بیٹے کا حصہ دیا جائے گا اس لیے کہ جب اس نے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے مثل کہا اور اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس نے بیٹی کو بیٹا کہا ہے کیونکہ وہ مرد کے ساتھ ہے، لہٰذا وہ کلام میں داخل ہوگئی، پس وارثوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں کے حصوں پر وصیت کو محمول کریں۔ اور اگر اس کے کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں، یا دو بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کہے کہ میرے بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل تو یہ مردوں پر واقع ہوگا لہٰذا وصیت کو کسی ایک بیٹے کے حصے پر محمول کیا جائے گا نہ کہ بیٹیوں کے حصے پر۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی ایک بیٹی اور ایک بیٹا ہو، یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں یا ایک بیٹا اور کئی بیٹیاں ہوں تو ایک بیٹا بنین (کئی بیٹے) نہ ہوگا اور معاملہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہوگا کیونکہ اسم جمع کا اطلاق واحد پر نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے ساتھ عورتوں کو شامل کرنا ناگزیر ہے، پس وصیت کو ان بیٹوں میں سے کسی ایک کے حصے پر محمول کیا جائے گا۔ یہ اشارہ ہے اس جانب کہ انہوں نے لفظ کی حقیقت کا اعتبار کیا ہے اور اس اسم کو مردوں پر ہی محمول کیا جائے گا سوائے جب کہ یہ ممکن نہ ہو۔

اور اگر وہ بنی فلاں کے یتیموں کے لیے وصیت کرے، تو اگر ان کے یتیموں کو شمار کیا جاسکتا ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جب وہ قابلِ شمار ہیں تو وصیت ان کے لیے معین طور پر واقع ہوئی ہے اس لیے کہ وہ معلوم ہیں، لہٰذا وصیت کو ان کی تملیک ٹھہرانا ممکن ہے، اس لیے صحیح ہے، جیسے کہ وہ اس کوچے یا اس گھر کے یتیموں کے لیے وصیت کرے۔ اس میں مالدار اور غریب برابر ہیں کیونکہ لغت میں یتیم اس کو کہتے ہیں کہ جس کا باپ مرگیا ہو اور وہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو، اور اس کو غربت اور امارت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا، یعنی "بے شک جو لوگ یتیموں کا مال از راہ ظلم کھاتے ہیں"۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ یتیموں کے اموال میں بھلائی کی جستجو کرو تاکہ ان کو صدقہ نہ کھا جائے۔ خواہ ان کے پاس مال ہو ان کو یتیم کہا جاتا ہے، لہٰذا ہر کمسن جس کا باپ مرگیا ہو وصیت کے تحت داخل ہوگا، اور جس کا باپ نہ مرا ہو وہ داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے اور ان کے غرباء کو دے دی جائے گی کیونکہ اگر تونگروں کو دی جائے تو موصی لہٗ کے مجہول ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو جائے گی، اور اگر غرباء کو دی جائے تو جائز ہوگی کیونکہ یہ صدقہ کی وصیت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مال نکالنا ہے اور اللہ تعالیٰ ایک اور معلوم ہے۔ وصیت کو غرباء کے لیے قرار دینا ممکن ہے اگرچہ لفظ (یتیموں) میں لغوی اعتبار سے ایسی کوئی چیز نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے لیکن ضرورت کے طریقے سے یہ حاجت کے سبب کا اور حاجت کو واجب کرنے والے امر کا پتا دیتا ہے کیونکہ کمسنی اور باپ سے محرومی حاجت کا عظیم ترین سبب ہے، اس لیے کہ کم سن اپنے مال سے استفادہ کرنے سے قاصر ہے، لہٰذا ایسے شخص کا ہونا ناگزیر ہے جو اس کے مال کے فوائد کو اس تک پہنچائے۔ اسی طرح، وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے اور اس کی سرمایہ کاری کرنے سے قاصر ہے اور عام طور پر حفاظت اور سرمایہ کاری کیے بغیر مال باقی نہیں رہتا اور وہ ان سب چیزوں سے قاصر ہے لہٰذا حکماً وہ اس شخص کے مانند ہوگا جس کے مال کے فوائد اس کے اپنے مال سے دور ہونے کی وجہ سے منقطع ہوگئے ہیں، یعنی مسافر، لہٰذا اس وساطت سے یہ لفظ حاجت کی خبر دیتا ہے، اور اسی مفہوم کی

وجہ سے اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے لیے مال غنیمت کے خمس میں حصہ رکھا ہے۔ چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:
وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ، یعنی "اور جان لو
کہ تم جو کچھ مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو تو اس میں سے خمس اللہ کے لیے اور رسول کے لیے اور قرابت دار کے
لیے اور یتیموں کے لیے ہے" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ
الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ، یعنی "اللہ تعالیٰ بستیوں والوں
میں سے اپنے رسول کو جو مال بطور فے عطا کرے تو وہ اللہ، اس کے رسول، قرابت داروں اور یتیموں کیلئے ہے" یتیموں سے
اللہ تعالیٰ کی مراد حاجت مند یتیم ہیں دولت مند یتیم نہیں، اور اگر یہ بات ہو تو اسکو صدقہ کی وصیت قرار دے کر اس تصرف
کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح، اگر وہ وصیت کرے کہ بنو فلاں کے اپاہجوں کیلئے یا ان کے اندھوں کیلئے کیونکہ یہ لفظ عام طور
پر حاجت کے سبب پر دلالت کرتا ہے اور وہ سبب ہے اپاہج ہونا اور اندھاپن۔ بخلاف اس کے کہ جب وہ بنی فلاں
کے لیے وصیت کرے اور وہ ان گنت ہوں تو یہ وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ جن کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ
نامعلوم ہیں اس لیے نہ تو ان کو مالک بنا کر اس وصیت کو درست کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے صدقہ کی وصیت قرار دے
کر درست کیا جا سکتا ہے، کیونکہ لفظ ابن میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے یا جو حاجت کو واجب کرے
اور یہاں معاملہ اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا وصیت درست ہے۔ پھر جب وصیت درست
ہوگئی اور وصیت غریب یتیموں کی طرف پھر گئی، تو اگر دو یا دو سے زیادہ یتیموں کو دے دی جائے تو بالاجماع درست
ہے، اور اگر پورا تہائی مال ایک ہی یتیم کو دے دیا جائے تو اس کا جواب مذکورہ اختلافِ ائمہ کے موجب ہوگا اور وصی
کے لیے افضل یہ ہے کہ ان میں سے ہر غریب یتیم کو جس پر قادر ہو سکے دے کیونکہ یہ لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے اور موصی کے
مقصد کو حاصل کرنے کے قریب تر ہے۔

اگر وہ اپنا تہائی مال بنی فلاں کی بیواؤں کے لیے وصیت کرے تو وصیت جائز ہوگی، خواہ وہ شمار کی جا سکتی
ہوں یا ان گنت ہوں۔ اگر شمار کی جا سکتی ہوں تو اس میں تو کوئی اشکال نہیں ہے، پس وصیت مخصوص ومعین بیواؤں
کو مالک کرنا ہے، کیونکہ وہ معلوم ہیں۔ اگر وہ ان گنت ہوں تو بھی یہی جواب ہے کیونکہ لفظ میں ایسی بات ہے جو
حاجت پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ بیوہ (عربی: ارملہ) ایسی بالغ عورت کو کہتے ہیں جو اپنے شوہر سے
محروم ہو گئی ہو، بوجہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے سے، اس شوہر نے اس کے ساتھ ازدواجی تعلقات قائم کیے ہوں یا قائم نہ کیے
ہوں۔ امام محمدؒ نے یہی کہا ہے، جبکہ ابن الانباری کا کہنا ہے کہ ارملہ اس عورت کو کہتے ہیں کہ جس کا شوہر نہ ہو، عرب
کہتے ہیں ارمل القوم فهم مرملون (قوم ارمل ہو گئی اور اس سے اسم فاعل جمع مذکر مرملون)
جب ان کا توشہ ختم ہو جائے اور جس کا توشہ ختم ہو جائے وہ حاجت مند ہے، پس اس لفظ میں ایسی بات ہے
کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، لہٰذا یہ صدقہ کی وصیت قرار پائے گی، اور یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے مال نکالنا
ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ایک ہے اور معلوم ہے۔ اور کیا اس وصیت میں وہ مرد بھی داخل ہوں گے جو اپنی بیویوں
سے محروم ہو گئے ہیں؟ جمہور علماء رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ وہ داخل نہ ہوں گے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہر وہ شخص
وصیت میں داخل ہوگا جو فلاں کی تعظیم وسخاوت سے نکل گیا ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ قتبی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے
اور ان دونوں نے شاعر جریر کے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ) شوہر سے محروم (ارامل) ان عورتوں کی حاجت کو میں نے پورا
کر دیا، بیوی سے محروم (ارمل) اس مرد کی حاجت کو کون پورا کرے گا۔ اس میں شاعر نے مرد پر ارمل کے لفظ کا اطلاق کیا ہے۔ ہماری دلیل
یہ ہے کہ اس لفظ کی حقیقت عورت کے لیے ہے، جس کی وجہ ہم امام محمدؒ سے روایت کر کے بیان کر چکے ہیں اور وہ اہل لغت

کے بزرگوں میں سے ہیں، ان سے ابو عبید، ابو العباس ثعلب اور ان کے ساتھیوں نے روایت کیا ہے جیسے ہم نے خلیل، اصمعی اور ان کے ساتھیوں سے روایت کیا ہے۔ خلیل (بن احمد) کا کہنا ہے کہ ارملۃ عورت تو کہا جاتا ہے لیکن ارمل مرد نہیں کہا جاتا سوائے مزاحیہ شاعری میں۔ ابن الانباری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ارمل مرد سوائے شاعری کے اور کہیں نہیں کہا جاتا۔ علاوہ ازیں جب یہ لفظ عربوں کے اس قول سے مشتق ہوا ہے کہ اَرْمَلَ الْقَوْمُ یعنی جب ان کا توشہ ختم ہو جائے تو عورت ہی ہے جس کا توشہ اس کے شوہر کے فوت ہونے سے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ نان و نفقہ شوہر کے ذمے ہوتا ہے نہ کہ بیوی کے ذمے، پس جب شوہر فوت ہو گیا تو اس (عورت) کا توشہ ختم ہو گیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جریر کے شعر کو مزاحیہ شاعری پر محمول کرنا چاہیئے جیسا کہ خلیل نے کہا ہے، یا پھر یہ شاذ ہے، جیسا کہ ابن الانباری نے کہا ہے، یا پھر کلام میں تجنیس کے طور پر ہے۔ جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: وَجَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا یعنی "برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کے مثل" یا جیسے اس ارشاد ربانی میں ہے، فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ یعنی "تو جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو اس کے مثل جو اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔" اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے، وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ یعنی "اور اگر تم سزا دو تو اسی کے مثل سزا دو جو تمہیں سزا دی گئی ہے۔" اور جیسے شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): اگر تو نکاح کرے گی تو میں بھی نکاح کروں گا اور اگر تو ایّم (بے شوہر) رہے گی تو جب تک تو نکاح نہ کرے گی میں بھی ایّم رہوں گا۔

اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرد کو ایّم نہیں کہا جاتا لیکن اپنے اس قول سے کہ اگر تو ایم رہے گی تجنیس کے لیے اس نے مرد پر اس کا اطلاق کر دیا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور غیر مذکور پر کسی اسم کا اطلاق شعر میں چاشنی پیدا کرنے کے لیے یا تجنیس کی ضرورت کے تحت ہوتا ہے یا شاذ استعمال کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ مطلق اسم اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جو معنی فوری طور پر ذہن میں آتا ہے اور یہ معنی وہی ہے جو ہم نے بتایا۔ اور اگر وہ بنی فلاں کی ایامی کے لیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جا سکتی ہوں تو وصیت جائز ہوگی، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو جائز نہ ہوگی کیونکہ لفظ ایم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت کا پتا دے تاکہ اس کو صدقہ کی وصیت قرار دیا جائے کیونکہ لغت کی رو سے ایم نام ہے اس عورت کا جس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کی گئی ہو (اس) کا شوہر اس کو مفارقت دے گیا ہو۔ امام محمدؒ نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ ایم ہر اس عورت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ جائز یا فاسد نکاح سے یا گناہ کے طور پر مباشرت کی گئی ہو اور اس کا شوہر نہ ہو خواہ وہ مال دار ہو یا نادار، کم سن ہو یا بالغ، اور ان معانی میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حاجت کی خبر دے لہٰذا اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بخلاف اس وصیت کے جو بنی فلاں کی اَرامل کے لیے ہو اور وہ ان گنت ہوں کہ وہ وصیت جائز ہے کیونکہ اسم ارملہ (جمع اَرامل) حاجت کا پتا دیتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس لیے اس کو صدقہ کی وصیت قرار دے لیا گیا۔ پھر اگر ان کو شمار کیا جا سکتا ہو جس سے وصیت جائز ہو جائے تو اس میں کم سن، بالغ، مالدار اور نادار سب داخل ہوں گی کیونکہ لغت کی رو سے اس اسم کے اطلاق کے لیے صرف مؤنث ہونا، اس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کا کیا جانا اور اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دینا ضروری ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ یعنی "اور تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کے نکاح کرا دو۔" اس کا اطلاق بالغ اور کم سن لڑکیوں دونوں پر ہوتا ہے، چنانچہ کم سن لڑکیوں کا نکاح کرانا بھی اسی طرح جائز ہے جیسے بالغ لڑکیوں کا کرانا جائز ہے۔ اسی طرح اعزبت اور امارت سے بھی اس کو کوئی سروکار نہیں، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ یعنی "اگر وہ نادار ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے ان کو غنی کر دے گا۔" اور اگر فقر و غناء قسم کی کسی

چیز سے اس کو سروکار ہوتا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ اگر وہ نادار ہوں گے۔ یہ جو ہم نے بتایا ہے کہ ایّم اسم ہے ایسی عورت کے لیے جس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کی گئی ہو اور اس کو اس کا شوہر مفارقت دے گیا ہو تو یہ جمہور مسلمانوں کا قول ہے جبکہ ابو القاسم الصفار بلخی اور ابو الحسن کرخی رحمہما اللہ کا کہنا ہے کہ اس اسم کے ثابت ہونے کے لیے مباشرت شرط نہیں ہے، اسی طرح مؤنث ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس اسم کا اطلاق اس عورت پر جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور کنواری دونوں پر ہوتا ہے اور مرد پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح عورت پر ہوتا ہے۔ انہوں نے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ): "بے شک قبریں ایامی، عورتوں، اور اہل یتیموں کے ساتھ نکاح کرتی ہیں"۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ قبر اپنے اندر کنواری اور شادی شدہ دونوں کو سمو لیتی ہے۔ ایک اور شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): اگر تو نکاح کرے گی میں بھی نکاح کر دوں گا اور اگر تو مجرّد رہے گی تو زمانہ بھر جب تک تو نکاح نہ کرے گی میں مجرّد رہوں گا، یعنی میں بغیر بیوی کے رہوں گا جب تک تو بے شوہر رہتی ہے۔ ایک اور شاعر کا کہنا ہے (ترجمہ): پس تو ہر گز... سے نکاح ہر گز نہ کرنا کیونکہ اس کا شر تجھ پر حرام ہے، پس تو نکاح کر لے یا ایّم بن جا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی لغوی معانی تو وہی ہیں جو ہم نے لغت کے راویوں سے نقل کیے ہیں اور الفاظ کی باریکیوں کو یہی لوگ جانتے ہیں، پس ان الفاظ کو جن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کی بابت ان کی روایت کو قبول کیا جائے گا اور بعض فصیح اللسان سخنوروں نے ان کو جن معانی میں استعمال کیا ہے جو حقیقی معانی سے ہٹ کر ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا چاہیئے، مقابلہ اور تجنیس کے طور پر یا کچھ ایسے معانی کا اعتبار کر کے جن کے لیے یہ اسم وضع کیا گیا تھا۔ اس امر کی دلیل کہ مؤنث ہونا اصل ہے اور یہ کہ مذکر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا یہ ہے کہ اس پر تانیث کی علامت داخل نہیں ہوتی، چنانچہ اِمْرَأَةٌ أَيِّمٌ کہا جاتا ہے اور ایمۃ نہیں کہا جاتا اور اگر اس اسم کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا تو عورت کے لیے علامت تانیث داخل کر کے ان دونوں میں فرق ضرور کرتے۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے ذکر کیا ہے کہ امام محمدؒ نے ایّم کی یہ جو صفت بتائی ہے کہ جس کے ساتھ از راہ گناہ یا بغیر گناہ کے مباشرت کی گئی ہو تو یہ صاحبین کا مسلک ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس کے ساتھ از راہ گناہ مباشرت کی گئی ہو وہ اس وصیت میں داخل نہ ہو گی کیونکہ جس کے ساتھ گناہ کے طریقے سے مباشرت کی گئی ہو وہ امام صاحب کے نزدیک کنواری (بکر) ہے نہ کہ ایّم، چنانچہ آپ کے نزدیک اس کی شادی ویسے ہی ہو گی جیسے کنواریوں کی ہوتی ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ تینوں ائمہ کا یہی قول ہے (کہ وہ ایّم ہے نہ کہ کنواری) کیونکہ مباشرت واقع ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت ایّم ہے البتہ امام صاحب کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں کی طرح ہو گی کیونکہ کنواریوں کی طرح اس کی خاموشی کو بھی اس کی طرف سے رضامندی کے زبانی اظہار کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس کی خاموشی یعنی حیاء کا لحاظ کرتے ہوئے، جیسا کہ اختلافی مسائل میں معروف ہے۔

اور اگر وہ بنی فلاں کی ہر شادی شدہ (ثیبہ) کے حق میں وصیت کرے، تو اگر وہ شمار کی جا سکتی ہوں تو وصیت درست ہو گی، بوجہ اس کے جو ہم سابقہ مسائل میں بیان کر چکے ہیں، اور اس وصیت کے تحت ہر وہ عورت داخل ہو گی جس کے ساتھ حلال یا حرام کسی بھی طریقے سے مباشرت کی گئی ہو، اس کا شوہر ہو یا نہ ہو، عورتوں کی حد کو پہنچ چکی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس میں نادار اور مالدار، نابالغ اور بالغ سب شامل ہوں گی کیونکہ اس لفظ کا ان چیزوں سے کوئی سروکار نہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ، ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا، یعنی شادی شدہ عورتیں اور کنواریاں"۔ اس میں نابالغ اور بالغ نادار اور مالدار سب کو شامل کیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کے مقابل لفظ ابکار کے تحت داخل ہیں، پس اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان کے تحت بھی داخل ہوں گی۔ پس یہ امر مباشرت کی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ تقابل ثیبات کا ابکار کے ساتھ کیا ہے اور ابکار ان کو کہتے ہیں کہ جن کے ساتھ مجامعت نہ کی گئی ہو

لہٰذا ثیبات سے مراد وہ ہیں جن کے ساتھ مجامعت کی گئی ہو تاکہ الفاظ کا یہ مقابلہ درست رہے، اس کے لیے اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دے جانا شرط نہیں ہے، بخلاف ارامل کے، کیونکہ لغت کا تقاضا یہی ہے، پس اس میں اربابِ لغت کے وضع کی پیروی کی جائے گی اور اس میں مرد داخل نہ ہوگا کیونکہ اس اسم کے تحت فی الحقیقت مرد نہیں آتا، اگرچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ایک حدیث میں یہ آیا ہے کہ: و الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ یعنی اگر ثیب (شادی شدہ) ثیب کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور سنگسار کیا جائے، کیونکہ مرد پر یہ اطلاق تجنیس اور مقابلہ کی غرض سے مجاز کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس اسم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت مندی کا بتادے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس اسم کا اطلاق آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی بیٹیوں میں سے ایسی بیٹی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور اس اسم کی تعریف میں جو اوصاف بتائے گئے ہیں ان میں ایسی کوئی بات نہیں جو محتاجی کو ظاہر کرے، لہٰذا اس وصیت سے صرف تملیک ہی مراد ہے اور جس نے مالک بننا ہے وہ نامعلوم ہے، اس لیے یہ وصیت درست نہیں ہے۔

اور اگر وہ بنی فلاں کی ہر بکر (کنواری) کے لیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جا سکتی ہوں تو وصیت جائز ہوگی، بوجہ مذکورہ، اور اس میں نابالغ اور بالغ، امیر اور غریب سب عورتیں شامل ہوں گی کیونکہ بکر اسم ہے ایسی عورت کے لیے کہ جس کے ساتھ جماع نہ کیا گیا ہو، نہ نکاح کے ساتھ اور نہ ہی بغیر نکاح کے، امام محمدؒ نے یہی کہا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث میں اس اسم کا اطلاق مذکر پر جو کیا گیا ہے کہ البکر بالبکر جلد مائۃ و تغریب عام، یعنی اگر بکر (کنوارا) بکر (کنواری) کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو ایک سو کوڑے لگائے جائیں اور دیس نکالا دے دیا جائے" تو یہ اطلاق مجاز کے طور پر ہے اور یہ مجاز تجنیس و مقابلہ کے لیے ہے، یا پھر یہ کہ یہ اس کا حقیقی اطلاق ہوگا پھر اس کا استعمال عرف میں زیادہ تر مؤنث کے لیے ہونے لگا اور صورت حال یہ ہو گئی کہ یہ لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے تو ذہن مؤنث کی طرف ہی جاتا ہے، لہٰذا اس حدیث کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس کی بکارت چھلانگ لگانے یا خون بہنے سے زائل ہو چکی ہو تو وہ وصیت کی حقدار ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ مباشرت نہیں کی گئی۔ بعض لوگوں نے امام محمدؒ سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ بھی وصیت کی مستحق نہ ہوگی کیونکہ یہ بکر نہیں ہے لیکن صحیح امام محمدؒ کا قول ہے، بوجہ مذکورہ۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس کی بکارت گناہ کے طریقے سے زائل ہوئی ہو وہ بکر نہیں ہے اور اس کے لیے وصیت نہیں ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ، جن میں فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ بھی شامل ہیں، کا کہنا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ بکر ہے اور وصیت کی حقدار ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ وصیت کی حقدار نہیں ہے کیونکہ بکارت کی تعریف کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت بکر نہیں ہے، پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں (ابکار) کی طرح ہوگی، بوجہ مذکورہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

رشتہ داروں کے لئے وصیت

اگر وہ اپنے ذوی قرابت، قرابات، انساب، ارحام یا ذوی الارحام کے لیے وصیت کرے تو یہ پانچوں الفاظ برابر ہیں، پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ وصیت درجہ بدرجہ رشتے داروں کے لیے ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وصیت میں پانچ چیزوں کا اعتبار کیا جائے گا، رحم محرم، اقرب فالاقرب، وصیت کی جمع اور وہ ہے دو یا دو سے

زیادہ یہ کہ والدین اور اولاد کے سوا ہوں اور یہ کہ ورثاء میں سے نہ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں ذو رحم محرم اور اسلام میں اس کے انتہائی باپ تک کے دور و نزدیک کے سب رشتے دار شامل ہوں گے، چنانچہ اگر وہ علویوں اور عباسیوں کے لیے وصیت کرے تو جو سیدنا علی اور سیدنا عباس رضی اللہ عنہما سے متصل ہوں گے ان میں تہائی مال صرف کیا جائے گا نہ کہ ان دو کے اوپر والے آباء میں تین اوصاف کا اعتبار کرنے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اور یہ اوصاف ہیں وصیت کی جمع کا اعتبار، یہ کہ نہ وہ والد ہوا اور نہ اولاد اور غیر ورثاء میں سے ہو، پہلے وصف کا اعتبار تو اس لیے ہے کہ لفظ ذوی جمع کا لفظ ہے اور وصیت کے باب میں جمع کا کمترین عدد دو ہے کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث کے باب میں ایسے ہی ہے، پس دو بیٹیاں یا دو بہنیں دو تہائی میراث کے استحقاق میں اور ماں کے حصے کو ایک تہائی سے کم کر کے چھٹا حصہ کرنے میں تین یا اس سے زائد کے ساتھ ملحق کر دی جاتی ہیں، جیسا کہ گذر چکا ہے، چنانچہ اگر وہ ذی قرابت کے لیے وصیت کرے تو ایک اور اس سے زائد کل وصیت کے مستحق ہوں گے کیونکہ ذی کا لفظ جمع نہیں ہے۔ رہا دوسرا وصف تو اس کی وجہ یہ ہے کہ والد اور اولاد نہ تو عرف میں قرابت دار کہلاتے ہیں اور نہ ہی حقیقت میں کیونکہ باپ اصل ہے اور اولاد اس کی فرع اور اس کا جزو ہے، اور قریب اس کو کہتے ہیں جو اس کے ماسوا اس کے قریب ہو نہ کہ خود، لہٰذا اسم قریب کا اس پر اطلاق نہ ہوگا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے، الوصية للوالدين والاقربين "یعنی وصیت والدین اور اقارب کے لیے ہے" اس میں اقرب کو والد پر عطف کیا ہے اور عطف اصل میں مغایرت کا متقاضی ہے۔ جب والد اور اولاد اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے تو کیا اس میں دادا اور پوتا داخل ہوں گے؟ امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں داخل ہوں گے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلافِ رائے کا ذکر نہیں کیا۔ حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ دونوں داخل نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ دادا بمنزلہ باپ کے ہے اور پوتا بمنزلہ اولاد کے ہے، تو جب اس میں والد اور اولاد داخل نہیں تو ایسے ہی دادا اور پوتا بھی داخل نہیں ہوں گے۔ جہاں تک تیسرے وصف کا تعلق ہے تو اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں یعنی یہ کہ آپؐ نے فرمایا کہ وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔ اختلاف دو باتوں میں ہے، ایک تو یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محرم کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرابت کے درجات کا لحاظ کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قریب ایک اسم ہے جو ایک معنی سے مشتق ہے اور وہ معنی ہے قُرب اور قرب پایا گیا ہے، پس اس کا اطلاق ذی رحم محرم اور اس کے علاوہ قریب اور بعید کے سب قرابت داروں پر ہوگا اور یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے اپنے بھائیوں (اخوہ) کے حق میں وصیت کی ہو کہ اس صورت میں باپ اور ماں کی طرف سے بھائی، باپ کی طرف سے بھائی اور ماں کی طرف سے بھائی سب داخل ہوتے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو اخوت سے مشتق ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ جب اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا کہ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، یعنی "اور اپنے قریبی رشتے داروں کو ڈراؤ" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے ہر خاص وعام کو جمع کیا اور فرمایا، اے جمعیت قریش، تم اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ

کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ تبارک وتعالیٰ کے مقابلے میں کسی نفع ونقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اے بنو قصی کے گروہ تم اپنے کو آگ سے بچاؤ کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ عز شانہ کے مقابلے میں کسی نفع ونقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اور یہی بات آپؐ نے بنی عبد المطلب سے فرمائی، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ان میں قریب ترین رشتے دار بھی تھے اور بعید ترین بھی، ذی رحم محرم بھی تھے اور غیر محرم بھی، پس یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس اسم کا اطلاق ہر قرابت دار پر ہوتا ہے، البتہ اس کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی پوری اولاد کو اس میں داخل کرنا محال ہے، پس اسلام میں انتہائی باپ کی طرف نسبت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اسلام کی آمد پر پہچان اور عزت کا ذریعہ اسلام بن گیا، لہٰذا مسلمان جد ہی نسب بن گیا، اور اس کو ذریعہ عزت بنایا، پس اس کے ماقبل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب وصیت قرابت یا رحم کے لفظ کے ساتھ ہو تو مطلق قرابت تو ذی رحم محرم والے کی قرابت ہے۔ علاوہ ازیں، اس لفظ کا معنی اسی سے مکمل ہوتا ہے اور رحم غیر محرم کے رشتے دار میں یہ معنی ناقص رہتا ہے لہٰذا یہ لفظ صرف ذی رحم محرم کے لیے ہے نہ کہ کسی اور کے لیے کیونکہ اگر یہ لفظ کسی اور کے لیے حقیقت ہو تو پھر اس کو یا تو مشترک مانا جائے گا یا عام۔ اشتراک کی تو کوئی راہ نہیں کیونکہ معنی متحد اس ہے۔ اسی طرح عموم کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ معنی متفاوت ہے، پس اس سے یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ لفظ اسی کے لیے حقیقت ہو جو ہم نے بتایا اور اس کے سوا کسی دوسرے کے لیے یہ مجاز ہو، بخلاف اخوۃ کے لیے وصیت کے، کیونکہ لفظ کا مصدر جو کہ اخوت ہے متفاوت نہیں ہے پس یہ عام لفظ ہے، لہٰذا سب کو شامل ہوگا، اور زیر بحث مسئلے میں اس سے مختلف ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں، اس وصیت سے مقصود صلۂ قرابت ہے اور اسی قرابت کو جوڑنا واجب ہے اور اس کو قطع کرنا حرام ہے نہ کہ اس قرابت کا، اور مسلمان کا ظاہر حال واجب کی ادائیگی کے لیے عجلت کرنا ہے، پس مطلق لفظ کو اس پر محمول کیا جائے گا، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے۔ کیونکہ اخوت کی قرابت کو جوڑنا واجب اور اس کو قطع کرنا حرام ہے، خواہ اخوت کسی جہت سے ہو، تو یہ فرق ہے دونوں مسئلوں میں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا جواب ان کے زمانے میں تو ٹھیک تھا کیونکہ اسلام میں انتہائی باپ قریب ہی تھا کیونکہ وہ تین یا چار پشتوں تک تھا، لہٰذا موصی لہ معلوم تھا، لیکن ہمارے زمانے میں یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ اسلام کا زمانہ طویل ہو گیا ہے، لہٰذا ایسی وصیت نامعلوم لوگوں کے حق میں واقع ہوگی، اس لیے یہ درست نہ ہوگی، الا یہ کہ ہم کہیں کہ اس کو اس کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد، اس کے پڑدادا کی اولاد، اس کی ماں کی اولاد، اس کی نانی کی اولاد، اور اس کی پرنانی کی اولاد پر صرف کیا جائے گا کیونکہ اس حد تک تو معلوم ہوتے ہیں، پس ان پر صرف کی جائے گی، لیکن ان کے سوا کسی اور پر نہیں کی جائے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنے پیچھے دو چچا اور دو ماموں چھوڑے اور وہ اس کے ورثاء نہ ہوں مثلاً وہ مر گیا اور اپنے پیچھے ایک بیٹا، دو چچا اور دو ماموں چھوڑ گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وصیت دو چچاؤں کے لیے ہوگی نہ کہ دو ماموؤں کے لیے کیونکہ امام صاحب درجہ بدرجہ قرابت کا اعتبار کرتے ہیں اور چچے ماموؤں کی بہ نسبت اس کے قریب تر ہیں، لہٰذا وہ وصیت کے زیادہ حقدار ہیں۔ صاحبین کے نزدیک وصیت چار حصے کر کے دو چچاؤں اور دو ماموؤں میں تقسیم کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک قریب کے اور دور کے رشتے دار برابر ہیں۔ اور اگر اس کا ایک چچا اور دو ماموں ہوں

تو چچا کے لیے تہائی کا نصف اور دو ماموؤں کے لیے اس کا باقی ماندہ نصف ہوگا، کیونکہ وصیت جمع کے صیغے میں کی گئی ہے اور جمع کے صیغے کے تحت وصیت میں داخل ہونے والا کم از کم عدد دو ہے، لہٰذا ایک چچا نصف وصیت سے زیادہ کا حقدار نہ ہوگا، کیونکہ مستحق ہونے کی صورت میں اس کے مثل جو اس کے ساتھ شامل ہوگا وہ ایک ہوگا، اور دوسرا نصف باقی رہ گیا جس کا ان دو ماموؤں سے زیادہ کوئی حقدار نہیں لہٰذا یہ ان دونوں کو مل جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک تہائی مال ان میں تین حصے کرکے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ سب کا استحقاق یکساں ہے۔
اگر اس کا ایک چچا ہو اور اس کے سوا ذی رحم محرم رشتے داروں میں سے اس کا کوئی رشتے دار نہ ہو تو امام صاحب کے نزدیک تہائی کا نصف اس کے چچا کو ملے گا اور بقیہ نصف اس کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ ایک چچا نصف سے زیادہ کا حقدار نہیں، پس بقیہ نصف کا کوئی مستحق نہیں ہے لہٰذا اس نصف میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک بقیہ نصف غیر ذی رحم محرم پر صرف کیا جائے گا۔

اگر وہ اپنے اہل بیت کے لیے وصیت کرے تو اس میں اس کے اسلام میں انتہائی باپ تک سے متعلق سب رشتے دار داخل ہوں گے، چنانچہ اگر موصی علوی ہو تو اس وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کی نسبت باپ کی طرف سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ہے۔ اور اگر وہ عباسی ہو تو اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو باپ کی طرف سے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے نسبت رکھتا ہے، خواہ وہ خود مرد ہو یا عورت، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا بس ان کے ساتھ اس کی نسبت آباء کی طرف سے ہو۔ اس میں وہ داخل نہ ہوگا جس کی نسبت ماں کی جانب سے ہے کیونکہ اہل بیت سے مراد نسبی اہل بیت ہیں اور نسب آباء سے ہوتا ہے اور عورتوں کی اولاد کے آباء دوسری قوم ہوتے ہیں لہٰذا وہ اہل بیت میں سے نہ ہوں گے۔ اہل بیت کے لیے وصیت میں اس کا باپ اور اس کا دادا داخل ہوں گے بشرطیکہ وہ وارث نہ ہوں، کیونکہ انسان کا بیت اس کا باپ اور اس کے باپ سے نسبت رکھنے والے لوگ ہیں، بس باپ بیت کا اصل ہے لہٰذا وہ وصیت میں داخل ہوگا، لیکن قرابت کے لفظ کے ساتھ والی وصیت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ قرابت اس کو کہتے ہیں جو انسان کے قریب ہو نہ کہ وہ خود اور یہ مفہوم باپ میں نہیں پایا جاتا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے حسب یا نسب کے لیے وصیت کرے تو وہ ان قرابت داروں کے لیے ہوگی جو اسلام میں اس کے انتہائی باپ سے نسبت رکھتے ہیں، چنانچہ اگر اس کے آباء دوسرا دین رکھتے ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ نسب ان لوگوں کو کہتے ہیں جو باپ سے نسبت رکھتے ہیں نہ کہ ماں سے۔ اسی طرح حسب ہے پس اگر ہاشمی کسی لونڈی سے شادی کرے اور وہ اس سے بچہ جنے تو بچے کا نسب باپ سے ہوگا نہ کہ ماں سے۔ اور اس کا حسب اس کے باپ کے اہل بیت ہیں نہ کہ ماں کے اہل بیت، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسب حسب صرف باپ کے ساتھ مختص ہے نہ کہ ماں کے ساتھ۔

اسی طرح اگر وہ فلاں کی جنس کے لیے وصیت کرے تو وہ باپ کی اولاد ہوگی کیونکہ انسان اپنے باپ کی جنس اختیار کرتا ہے نہ کہ ماں کی، سو اس سے مراد نسب میں اس کی جنس ہے۔ اسی طرح لحمہ (KINSHIP) بھی جنس سے عبارت ہے۔ المعلی نے ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ اپنی قرابت کے لیے وصیت کرے تو قرابت باپ اور ماں کی طرف سے ہوگی اور جنس اور لحمہ باپ کی جانب سے ہوں گے کیونکہ قرابت دار اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے قریب کسی اور کے واسطے سے ہو اور یہ معنی دونوں طرف (باپ اور ماں میں)

پایا جاتا ہے، بخلاف جنس کے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح آلِ فلاں کے لیے وصیت ہے کہ یہ فلاں کے اہل بیت کے لیے وصیت کے مانند ہے، پس اس وصیت میں ماں کا کوئی قرابت دار داخل نہ ہوگا۔

اگر وہ اہل فلاں کے لیے وصیت کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے یہ وصیت صرف اس فلاں کی بیوی کے لیے ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ اس فلاں کے جملہ عیال کے لیے ہوگی، جن آزاد لوگوں کا نان و نفقہ اس کے ذمے ہو، پس اس میں اس کی بیوی، اس کے زیر کفالت یتیم اور اس کے زیر کفالت اس کی اولاد شامل ہوگی، اور اگر اولاد بالغ ہو جو اس سے الگ ہوگئی ہو یا بیٹی ہو جس کی شادی ہو چکی ہو تو وہ اس کے اہل میں شمار نہ ہوں گے۔ اس میں اس کے ممالیک (غلام لونڈی) اور موصی کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ ہی وہ شخص داخل ہوگا جس کے اہل کے لیے وصیت کی گئی ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل عبارت ہے ان لوگوں سے جن پر خرچ کیا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے نبی سیدنا نوح علیہ الصلاۃ و السلام کی بابت خبر دیتے ہوئے فرمایا کہ: إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي یعنی "بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے" اور حضرت لوط علیہ الصلاۃ و السلام کے قصے میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ یعنی "سو ہم نے اس کو اور اس کے اہل کو نجات دلائی"۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل کو جب مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں متأھل ہے فلاں نے تأھل نہیں کیا، فلاں کی اہل (یعنی اہلیہ) ہے اور فلاں کی اہل نہیں ہے، اور اس سے مراد بیوی ہے، لہٰذا وصیت کو اس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں ممالیک داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مالک کے اہل نہیں کہتے، اور نہ ہی اس میں موصی کے وارث داخل ہوں گے کیونکہ وارث تو اگر وصیت کے لفظ میں شامل ہو تو بھی داخل نہیں ہوتے تو وصیت کے لفظ میں شامل نہ ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ داخل نہ ہوں گے۔ جس فلاں کے اہل کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ وصیت مضاف کیلئے کی گئی ہے اور مضاف الیہ کا غیر ہے لہٰذا وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے تو وصیت میں وہ فلاں داخل نہیں ہوتا، بوجہ مذکورہ ایسے ہی یہاں ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنا تہائی مال اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے، اس کے پیچھے متفرق بھائی ہوں اور اس کے بیٹے ہوں جو اس کی میراث کے تنہا مالک ہوں تو تہائی مال اس کے بھائیوں میں بحصہ برابری تقسیم ہوگا کیونکہ وہ اس اسم (بھائی) کے استحقاق میں یکساں ہیں، بخلاف فلاں کے اقربا کے لیے وصیت کے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رشتے داروں میں درجہ بدرجہ تقسیم کی جائے گی کیونکہ قرابت میں قرب اور بعد کے تفاوت کا احتمال ہوتا ہے لیکن اخوت میں تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں کی بہ نسبت زیادہ قریبی ہے لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ فلاں کی بہ نسبت اخوت میں زیادہ ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس کی اولاد ہو جو تنہا میراث کی مالک ہو اور اگر اولاد نہ ہو تو حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ وہ ورثا ہیں اور وارث کے لیے وصیت نہیں ہوتی۔ باپ شریک بھائیوں کو اس تہائی کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ وہ ورثا نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب حقیقی اور ماں شریک بھائیوں کے لیے وصیت درست نہیں تو چاہیے کہ کل تہائی مال باپ شریک بھائیوں کو دے

دیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے ہی ہو اگر حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کی طرف اضافت درست نہ ہو جب کہ ان کی طرف اضافت درست واقع ہوئی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ شمار جائز کر دیں تو وصیت ان کے لیے جائز ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے کوئی آدمی اپنا تہائی مال تین اشخاص کے لیے وصیت کرے، موصی کی موت سے پہلے ان میں سے دو اشخاص فوت ہو جائیں تو ان میں سے باقیماندہ ایک شخص کے لیے تہائی مال کا ایک تہائی ہوگا کیونکہ ان کے لیے اضافت صحیح واقع ہوئی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ فلاں اور فلاں کے لیے وصیت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مردہ ہو، کیونکہ وہاں اضافت صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مردہ وصیت کا سرے سے ہی محل نہیں ہے، لہٰذا وہ اضافت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے مسئلہ بیان کیا کہ اگر کوئی آدمی صلہ میں اپنا تہائی مال وصیت کرے اور اس کے بھائی، بہنیں، بھتیجے اور بھانجے ہوں تو یہ تہائی مال ان تمام قرابت داروں اور موصی کی موت کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں ان قرابت داروں کے ہاں جو بچے پیدا ہوں ان سب میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ صلہ سے مراد صلۂ رحم ہے، گویا کہ اس نے اس کی صراحت کر دی ہے۔ اور جو بچہ چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہو تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ موصی کی موت کے وقت وہ موجود تھا پس وہ وصیت میں داخل ہوگا۔

امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنا تہائی مال اپنے اختان کے لیے وصیت کرے پھر وہ فوت ہو جائے تو اختان بیٹیوں، بہنوں، پھوپھیوں اور خالاؤں کے شوہر ہیں پس موصی کی ہر ذی رحم محرم عورت کا شوہر موصی کے اختان میں شامل ہے، اور اس کے شوہر کا ہر ذی رحم محرم، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، وہ بھی اس کے اختان میں شامل ہے۔ اختان صرف ذی رحم محرم عورتوں کے شوہر اور ان شوہروں کے ذی رحم محرم ہی ہوں گے، موصی کی عورتوں یعنی اس کی بیویوں کی طرف سے جو ہوں گے وہ اختان میں شامل نہ ہوں گے، کیوں کہ بیوی کے ساتھ نسبت رکھنے والا اصہر کہلاتا ہے نہ کہ ختن، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور امام محمدؒ کا قول لغت میں حجت ہے۔ امام محمدؒ نے الاملاء میں بھی ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ میں نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے اختان تمام ذی رحم محرم عورتوں کے شوہر اور ان شوہروں کے رحم محرم والے ہی ہوں گے، چنانچہ اگر اس کی ایک بہن، ایک بھانجی اور ایک خالہ ہو اور ان میں سے ہر ایک کا شوہر ہو اور ہر ایک کے شوہر کا باپ ہو تو یہ سب اختان ہوں گے، تہائی مال ان سب میں بحصہ برابری تقسیم ہوگا، اس میں مذکر اور مونث برابر ہوں گے شوہر کی ماں اور اس کے اختان وغیرہ سب اس میں برابر ہوں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ پس امام محمدؒ نے دو جگہ پر (الزیادات اور الاملاء میں) صراحت کی ہے کہ اختان وہ ہیں جن کا ذکر کیا گیا ہے اور امام محمدؒ کا قول لغت میں حجت ہے۔

امام محمدؒ نے الاملاء میں کہا ہے کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال اپنے اصہار کے لیے وصیت کیا تو وہ اس کی بیوی، اس کے باپ کی بیوی، اس کے بیٹے کی بیوی، اس کے ہر ذی رحم محرم کی بیوی کے جملہ ذی رحم محرم میں تقسیم کی جائے گی، پس یہ سب اس کے اصہار ہیں، اور اس میں اس کی بیوی، اس کے باپ کی بیوی اور اس کے بھائی کی بیوی داخل نہیں ہوں گی، اور امام محمدؒ کا قول لغت میں حجت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اصہار بیوی

کے اہل میں سے ہوتے ہیں یہ حدیث بھی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جب صفیہؓ کو آزاد کیا اور ان سے شادی کی تو صفیہؓ کے جو ذی رحم محرم آپؐ کی ملک میں تھے آپؐ نے صفیہؓ کے اکرام میں ان کو آزاد کر دیا، اور ان کو آپؐ کے اصہار کہا جاتا تھا۔

پڑوسیوں کے لئے وصیت

امام محمدؒ نے الاملاء میں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر کوئی آدمی وصیت میں کہے کہ میرا تہائی مال میرے پڑوسیوں کے لیے ہے۔ تو وہ اس کے گھر سے متصل پڑوسیوں کے لیے ہوگی، جو وہاں سکونت پذیر ہوں، خواہ وہ غلام ہوں یا آزاد عورتیں ہوں یا مرد، ذمی ہوں یا مسلمان، سب برابر ہوں گے، دروازے سے قریب ہوں یا دور، بس وہ گھر سے متصل ہوں۔ صاحبین کے نزدیک یہ تہائی مال ان لوگوں کے لیے جن کا ذکر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کیا اور ان کے علاوہ ان پڑوسیوں کے لیے ہوگا جو اسی محلہ کے رہنے والے ہیں، جن کی ایک مسجد یا ایک جماعت (اور ایک دعوت) ہو تو لوگوں کے محاورے میں یہ لوگ اس کے پڑوسی ہوں گے۔ امام محمدؒ نے الزیادات میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کرے تو قیاس یہ ہے کہ یہ متصل لوگوں کے لیے ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ چاہیئے یہ کہ یہ تہائی مال گھر میں سکونت رکھنے والے ان لوگوں کیلئے ہو جن کی وجہ سے شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان گھروں میں سے کسی گھر کا مالک ہو لیکن وہ اس میں سکونت نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے پڑوسیوں میں شامل نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ میں تو متصل پڑوسیوں کے حق میں وصیت کرنا پسند کروں گا، خواہ وہ ان مکانوں کے مالک ہوں یا مالک نہ ہوں اور جن کی اس محلے کی مسجد ایک ہو جس میں موصی رہتا ہے متصل یا دوسرے سکونت پذیر لوگ جو اس محلے میں ہیں، وصیت میں قریب والے اور دور والے، کافر اور مسلمان، بچے اور بڑے اور مرد اور عورت سب برابر ہیں اور غلاموں کو، مدبر غلاموں کو اور امہات اولاد کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا، رہے مکاتب غلام تو وہ وصیت میں داخل ہونگے بشرطیکہ اس محلے میں سکونت پذیر ہوں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم "جار" (پڑوسی) جیسے متصل پر واقع ہوتا ہے ویسے ہی سامنے والے اور دوسرے ایسے پڑوسیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی مسجد ایک ہو، ہر دو (یعنی متصل اور مقابل) کو پڑوسی کہا جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہی ہوگی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیر کی تھی، آپ نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی مسجد ایک ہو۔ علاوہ ازیں، پڑوسی کے لیے وصیت کرنے سے موصی کا مقصود تو اس کے ساتھ نیکی اور احسان کرنا ہے اور یہ مقصد کوئی متصل پڑوسی کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جوار (پڑوس) حقیقت کی طرف پلٹ جاتا ہے اور وہ حقیقت ہے دو ملکیتوں میں اس طرح اتصال کہ ان کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، یہ ہے مجاورۃ (پڑوس) کی حقیقت، اور اگر درمیان میں کوئی حائل ہو تو یہ فی الحقیقت مجاور (پڑوسی) نہ ہوگا، اسی لیے شفعہ متصل کے لیے واجب ہوتا ہے نہ کہ مقابل کے لیے کیونکہ وہ حقیقی معنی میں پڑوسی نہیں ہے، اور مطلق اسم کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں متصل پڑوسی وہ لوگ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بعض کے بعض پر کچھ حقوق ہوتے ہیں جن کو ان کی زندگی میں پورا کرنا لازم ہوتا ہے، پس ظاہر بات ہے کہ اس وصیت سے اس کی مراد ایک ایسے حق کی ادائیگی ہے جو اس پر واجب تھا، اور جب معاملہ یوں ہو تو وصیت متصل پڑوسیوں کی طرف پلٹ جائے گی، تاہم

موصی کی ملک سے متصل ملک میں سکونت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اگر یہ بات موجود ہو تو وہ اس کا جار (پڑوسی) ہے لہٰذا وصیت کا مستحق ہے۔ اور حدیث میں جس پڑوسی (جار) کا ذکر آیا ہے وہ مسجد کا پڑوسی ہے اور مسجد کے پڑوسی کی تفسیر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کر دی ہے۔

اگر وہ فلاں کے موالی (آزاد کردہ غلام) کے لیے وصیت کرے اور وہ فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ ہو یا بنی فلاں کے لیے وصیت کرے تو یہ ایسے ہو جائے گا اگر گویا اس نے کہا ہے کہ قبیلہ فلاں اور بنی قبیلہ فلاں کے موالی کے لیے، اور اس سے اس کی مراد ان کی طرف نسب میں منسوب اور ان سے ولاء کا تعلق رکھنے والے ہیں۔ اہل زبان کے ہاں اس کا یہی معنی مروج ہے، اور مطلق طور پر اگر یہ بات کہی جائے تو اس سے یہی معنی لیا جائیگا اور یہ ایسے ہو جائیگا کہ گویا ان کے ہاں جو معنی مروج ہے اسی معنی میں یہ بولا گیا ہے۔ اور اگر یہ بات وہ صراحت کے ساتھ کہتا تو مال اس قبیلے کی طرف منسوب اور ان سے ولاء کا تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے ثابت ہوتا اور جواب وہی ہوتا جو ہم نے بتایا، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ نہ ہو، تو وہاں کوئی عرف نہیں ہے پس لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائیگا اور دلیل ظاہر کیے بغیر مجاز کی طرف رخ نہیں کیا جائیگا اور اس میں موالئے موالات داخل نہ ہوگا کیونکہ موالئے عتاقہ اس پر مقدم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ پھر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر وہ کہے کہ میرا تہائی مال فلاں کے موالی کیلئے ہے تو وصیت میں ہر وہ مولی داخل ہوگا جس نے زمانہ صحت اور حالت مرض میں آزاد کر دیا ہو، خواہ اس نے وصیت سے پہلے اس کو آزاد کیا ہو یا اس کے بعد کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے ساتھ وابستہ ہے اور ہر وہ شخص جس کو اس نے مرض یا صحت کی حالت میں آزاد کیا ہو اور اس کے آزاد کیے جانے پر عملدرآمد ہو چکا ہو تو وہ موت کے بعد مولی ہو جائے گا لہٰذا وصیت کا حقدار ہوگا۔ آیا مدبّرین اور امہاتِ اولاد اس وصیت میں داخل ہوں گے؟ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ وہ داخل ہوں گے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ داخل نہیں ہونگے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے جس کا ذکر آپ نے الجامع الصغیر میں کیا ہے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت سے وابستہ ہے اور اس وقت وہ اس کے موالی ہیں، پس وہ وصیت کے حقدار ہوں گے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کے نفاذ کا وقت جو کہ موت کا وقت ہے ان کے آزاد ہونے کا وقت ہے پس اس حالت میں وہ آزاد ہو جائیں گے پھر اس کے بعد وہ اس کے موالی بن جائیں گے اور وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس کی موت کے وقت مولیٰ تھا اور اس حالت میں وہ اس کے موالی نہیں ہیں، لہٰذا وہ وصیت میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر اس نے یہ وصیت کرنے سے قبل یہ کہا ہو کہ اگر میں نے تجھ کو نہ پیٹا تو تو آزاد ہے اور وہ اس کو پیٹنے سے قبل فوت ہو جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور وصیت میں داخل ہوگا کیونکہ وہ اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء میں آزاد ہوا ہے کیونکہ اس کی طرف سے نہ پیٹا جانا اور اس کی طرف سے ایسا کیے جانے سے مایوسی کا واقع ہونا اس حالت میں متحقق ہوا ہے، پس وہ اس کا مولیٰ ہو جائے گا۔ پھر موت اس کو آزاد کر دے گی پھر وصیت نافذ کی جائے گی، پس وصیت کے نافذ اور واجب ہونے کے وقت وہ مولی ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

موصی بہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو موصی بہ (وہ چیز کہ جس کی وصیت کی گئی ہے) سے متعلق ہیں تو یہ کئی ہیں

۱- موصی بہ مال یا متعلق بہ مال ہو ——— از انجملہ یہ شرط ہے کہ موصی بہ مال ہو یا متعلق بہ مال ہو کیوں کہ وصیت ملک کا ایجاب ہے یا ملک سے متعلق، مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور اعتاق (آزاد کرنا) کا ایجاب ہے اور ملک کا محل مال ہے، پس مردے اور خون کی وصیت، کسی کی طرف سے اور کسی کے حق میں، درست نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں کسی کے حق میں مال نہیں ہیں۔ مردے کی کھال بھی دباغت سے قبل، مال نہیں ہے، اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے، اور اس کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

۲- موصی بہ مالِ متقوّم ہو ایک شرط یہ ہے کہ موصی بہ مال متقوّم ہو، پس غیر متقوّم مال، مثلاً شراب کی وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ شراب اگرچہ مال ہے حتیٰ کہ یہ میراث بھی بنتی ہے لیکن یہ مسلمان کے حق میں متقوّم نہیں ہے، چنانچہ اس کے اتلاف پر ضمان عائد نہیں ہوتا، پس مسلمان کی طرف سے اور مسلمان کے حق میں شراب کی وصیت درست نہیں ہے البتہ ذمی کی جانب سے ہو تو درست ہے کیونکہ شراب ان کے حق میں مثل سرکہ کے مال ہے۔ سدھائے ہوئے کتّے کی وصیت جائز ہے کیونکہ وہ ہمارے نزدیک متقوم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے تلف کیے جانے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ مال ذات ہو یا منفعت ہو دونوں برابر ہیں، چنانچہ منفعتوں، مثلاً غلام کی خدمت، گھر کی رہائش اور گھوڑے کی پشت کی وصیت درست ہے۔ ابن ابی لیلی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ منفعتوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منفعتوں کی وصیت وارث کے مال کی وصیت ہے کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت ہوتا ہے اور موت کے وقت منافع کا حصول ورثہ کی ملکیت پر ہوگا کیونکہ ذات ان کی ملکیت میں ہے۔ اور منافع کی ملکیت ذات کی ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔ پس ذات میں ورثہ کی ملکیت ہونے کی بنا پر منافع بھی ان کی ملک ہوں گے لہٰذا منافع کی وصیت وارث کے مال میں سے وصیت بنے گی اور یہ درست نہ ہوگی علاوہ ازیں، منافع کی وصیت اعارہ (ادھار دینا) کے مترادف ہے کیونکہ اعارہ عوض کے بغیر منفعت کا مالک کرنا ہے اور منفعت کی وصیت بھی ایسے ہی ہے اور اعارہ پر دینے والے کی موت سے عاریت باطل ہو جاتی ہے۔ تو جب صحیح ہونے کے باوجود منفعت پر عقد موت سے باطل ہو جاتا ہے تو موت کا اس کی صحت کے مانع ہونا اولیٰ ہے کیونکہ منع، رفع سے آسان تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی زندگی میں عقدِ اجارہ اور عقدِ اعارہ سے وہ مالک کرنے سے مالک ہو جاتا ہے تو عقدِ وصیت سے وہ بدرجۂ اولیٰ مالک ہو جائے گا کیونکہ تمام عقود میں سے یہ عقد سب سے زیادہ وسعت رکھنے والا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وصیت ایسی چیزوں کی محتمل ہو سکتی ہے جن کا کوئی عقد محتمل نہیں ہوتا، مثلاً عدم محل، خطر اور جہالت، پھر جب دوسرے بعض عقود کے ذریعے منفعتوں کی تملیک جائز ہے تو اس عقد سے ان کا جائز ہونا اولیٰ ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق للصواب۔

ابن ابی لیلی کا یہ کہنا کہ یہ وصیت وارث کے مال کی وصیت واقع ہوگی درست نہیں ہے اور ان کا یہ

قول کہ وہ موصی کی موت کے وقت ذات کا مالک ہو جائے گا تسلیم ہے لیکن اگر تنہا منفعت کی تملیک ہو تو منفعت
کی ملک ذات کی ملک کے تابع نہیں ہوتی اگر تنہا نہ ہو تو اول الذکر ممنوع ہے جبکہ دوسری مسلّم ہے" اور یہاں اس
کی تملیک تنہا ہے پس یہ ذات کی ملک کے تابع نہ ہوگی۔ اور یہ اس لیے ہے کہ موصی نے جب تنہا منفعت کی
ملک کی وصیت کی تو اس تملیک کا مقصود اسی کو بنایا اور اس کو اس کا اختیار حاصل ہے پس یہ ملکِ ذات کی
تابع نہ رہے گی بلکہ خود مقصود ہوگی، بخلاف اجارہ کے، کیونکہ عاریۃً دینے والے کا تملیک سے مقصود اگرچہ منفعت
کی ملک ہوتا ہے لیکن فی الفور ہوتا ہے نہ کہ بعد از موت کیونکہ عادت یہ ہے کہ چیز بحالتِ حیات انتفاع کے لیے
عاریۃً دی جاتی ہے نہ کہ بعد از موت، پس موت سے عقد ختم ہو جاتا ہے جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو یہ بعد
از موت تملیک ہے، پس اس کا مقصد موت کے بعد اس کو منفعت کا مالک بنانا ہے لہٰذا بعد از موت تملیک
سے مقصود منفعتیں ہیں، تو یہ ہے فرق۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زندگی میں کسی کو وکیل بنائے پھر موکل
فوت ہو جائے تو وکیل معزول ہو جائے گا" اور اگر وکالت کی اضافت اس کی موت کے بعد کے وقت سے ہو تو
جائز ہوگی، حتیٰ کہ اس کی موت کے بعد وہ وصی ہو جائے گا"

اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ منافع کی وصیت میعادی ہے، یعنی اس کے مدو سال مقرر ہیں یا میعاد سے آزاد ہے، کیونکہ
منافع کی وصیت اعارہ کے مترادف ہے" اسلئے کہ یہ عوض کے بغیر منفعت کی تملیک ہے" اور اعارہ میعادی اور غیر میعادی دونوں
صورتوں سے درست ہوتا ہے ایسے ہی وصیت بھی درست ہوگی، البتہ غیر میعادی ہونے کی صورت میں موصی لہ کو اختیار ہے کہ ذات سے زندگی
بھر استفادہ کرتا رہے اور اگر وہ میعادی ہو تو اسے اس میعاد میں اس سے استفادہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ جب
منافع کی وصیت جائز ہو گئی تو جس عین و ذات کی منفعت کی اس نے وصیت کی ہے اس عین کے تہائی میں سے
نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کے ساتھ قیمت شامل نہیں کی جائے گی۔ اگر موصی بہ منفعت ہو تو عین کی ملک بدستور
اسی کی رہے گی کیونکہ موصی نے منافع کی وصیت کر کے اس عین کے وارث کی میراث بننے کی ممانعت کر دی اور اس کو اس
سے روک لیا کیونکہ عین کا مقصود فوت ہو گیا اور وہ مقصود ہے اس سے انتفاع پس یہ وارث کے لیے ممنوع ہو گئی
اور اس سے روک دی گئی، اور تہائی سے زیادہ مال کو وارث کے لیے ممنوع کرنے کا مجاز نہیں ہے" پس عین کے
تہائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی لیے مرض الموت میں مبتلا مریض اپنے حق میں معجل (فی الفور
واجب الادا) دَین کو اگر مؤجل (میعادی) کرے تو یہ صرف تہائی مال میں درست ہوگا اگرچہ اس تاجیل سے دَین
کی ملک کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لیکن چونکہ اس میں میعاد کے پورا ہونے سے قبل وارث کو دین وصول کرنے سے
منع کر دیا گیا ہے اس لیے یہ درست نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ یہ تہائی مال میں ہو" ایسے ہی زیرِ بحث مسئلے میں ہو
گا۔ پس جب عین کے تہائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر وہ تہائی مال کے اندر اندر ہو تو وصیت
جملہ منفعتوں میں جائز ہوگی، پس موصی لہ کو حق ہوگا کہ وہ اس سے استفادہ کرے، غلام ہو تو اس سے خدمت لے
اور مکان ہو تو اس میں زندگی بھر سکونت رکھے، بشرطیکہ وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو۔ جب وہ شخص فوت
ہو جائے جس کے حق میں منفعت کی وصیت کی گئی تھی تو یہ منفعت عین کے مالک کی ملک کی طرف منتقل ہو جائے
گی کیونکہ منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت پر باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہ بغیر عوض کے منفعت کی تملیک
ہے، جیسے اِجارہ ہے" پس منفعت کے مالک کی موت پر یہ باطل ہو جائے گی جیسے عاریۃً لینے والے کی

موت پر اعارۃ باطل ہو جاتا ہے، البتہ تنہا منفعتیں میراث نہیں بن سکتیں، اگرچہ ہمارے ائمہ کے مسلک کی رو سے عوض کے ساتھ ان کا مالک بنا جا سکتا ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے، تو جس کی بغیر عوض کے تملیک ہو وہ بدرجۂ اولیٰ میراث نہ بنے گی، بخلاف اس کے کہ اگر وہ اپنے مکان کی آمدنی یا اپنے خرما کے درخت کے پھل کی وصیت کرے پھر موصی لہ فوت ہو جائے اور اس درخت میں پھل ہو یا مکان سے آمدنی ہوئی ہو تو اس پر موصی لہ کے وارثوں کا حق ہو گا کیونکہ یہ عین ہے (نہ کہ منفعت) جس کا موصی لہ مالک ہو گیا تھا اور موت کے بعد یہ اس کا ترکہ ہے لہٰذا یہ اس کے وارثوں کی میراث بن جائے گا جب کہ منفعت میراث نہیں بنے گی، چنانچہ اس (موصی لہ) کی موت کے بعد جو کچھ حاصل ہو گا اس پر اس کے وارثوں کا نہیں بلکہ موصی کے وارثوں کا حق ہو گا، کیونکہ موصی لہ اس کا مالک نہیں بنا، لہٰذا یہ میراث نہ بنے گا

اگر عین تہائی مال میں سے نہ نکلے (یعنی اس سے زیادہ ہو) تو تہائی مال کے جس قدر میں سے عین نکلے اس قدر مال کے منافع میں وصیت جائز ہے، مثلاً غلام یا مکان وغیرہ کے عین کے ماسوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو منفعت موصی لہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی، ایک تہائی منفعت موصی لہ کے لیے اور دو تہائی وارثوں کے لیے، پس غلام سے ایک دن موصی لہ خدمت لے گا اور دو دن ورثاء خدمت لیں گے۔ اور مکان کے ایک تہائی حصے میں موصی لہ سکونت کرے گا اور بقیہ دو تہائی میں ورثاء، جب تک موصی لہ زندہ ہے اور اس کے مرنے پر منفعت وارثوں کو لوٹا دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ نے ابن ابی لیلیٰ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے مکان کی رہائش کی وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور ورثاء اس کی اجازت نہ دیں تو وصیت باطل ہو گی کیونکہ دو تہائی میں وصیت درست نہیں جب کہ دو تہائی حصہ شائع اور پھیلا ہوا ہو اور شیوع منفعتوں میں اثر انداز ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا جو اصول ہے اس سے یہ مسئلہ نہیں نکلتا کیونکہ ان کے اصول کی رو سے تو منافع کی وصیت باطل ہے، پس رہائش تو تمام تر وارثوں کی ملکیت میں ٹھہری لہٰذا شیوع متحقق نہ ہو گا۔ اگر ورثاء دو تہائی حصے کو فروخت یا باہم تقسیم کرنا چاہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کے مجاز نہ ہوں گے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس کے مجاز ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں تو ملک تصرف کیلئے آزاد ہے اور امتناع تو اسکے ساتھ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے اور یہاں دوسرے کا حق ایک تہائی سے متعلق ہوا ہے نہ کہ دو تہائی سے کیونکہ وصیت کا تعلق صرف ایک تہائی سے ہے پس مکان کا دو تہائی حصہ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے سے فارغ ہے، لہٰذا انہیں بیع اور بٹوارے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح، منفعت کی تکمیل کے لیے بٹوارہ ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کا حق غیر معین طور پر پورے مکان کی منفعتوں کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ بیع کے جائز ہونے میں مانع ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے کہ اجرت پر دیے ہوئے غلام کی ذات اجرت پر دینے والے کی ملک ہے لیکن جب اس کی ذات کے ساتھ مستاجر (اجرت پر لینے والا) کا حق وابستہ ہو گیا تو مستاجر کی اجازت کے بغیر نہ اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس بیع کا نفاذ، ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اسی طرح بٹوارے سے بھی موصی لہ کا حق تلف ہو جاتا ہے۔

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب منافع کی وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو اور اگر یہ میعادی ہو تو اگر

عین اس کے تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو موصی لہ مقررہ وقت تک اس سے انتفاع کرے گا، پس اگر مقررہ مدت ایک سال ہو اور یہ معین نہ ہو کہ کونسا سال تو موصی لہ اس سے پورا ایک سال استفادہ کرے گا پھر وہ (عین) وارثوں کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر وہ عین اس کے تہائی مال میں سے نہ نکلتی ہو تو جس قدر نکلتی ہو (اس قدر میں وہ انتفاع کرے گا) اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو (سوائے اس عین کے) تو منفعت موصی لہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے ہو کر تقسیم ہوگی، غلام ایک روز موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو روز ورثاء کی، پس موصی لہ ایک سال کی خدمت تین سالوں میں وصول کرے گا۔ اگر عین جس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے گھر ہو تو ایک تہائی حصہ میں موصی لہ سکونت کرے گا اور دو تہائی میں ورثاء، وہ مہایاتِ مکانی کرلیں گے کیونکہ گھر میں مہایات مکانی ممکن ہے جبکہ غلام میں مہایات مکانی ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ تہائی غلام ایک کی خدمت کرے اور دو تہائی غلام دوسرے کی خدمت کرے لہٰذا غلام میں مہایات زمانی (یعنی زمانے کے اعتبار سے نوبت بنوبت) ناگزیر ہے۔ اگر مقررہ مدت کا سال معین ہو مثلاً وہ کہے کہ فلاں سال یا فلاں مہینے اور وصیت غلام کی خدمت کی ہو تو اگر غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ اس معینہ سال یا مہینے میں اس سے استفادہ کرے گا اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو غلام سے دو دن ورثاء استفادہ کریں گے اور ایک دن موصی لہ۔ اور اگر گھر ہو تو اس کے ایک تہائی حصے میں موصی لہ سکونت اختیار کرے گا اور دو تہائی میں ورثاء، مہایات کے طریقے سے، تو جب اس حساب سے وہ سال یا وہ مہینہ گذر جائے گا تو موصی لہ کے لیے سال یا مہینے کی منفعت پوری حاصل ہو جائے گی۔ اگر وہ ایک اور سال یا ایک اور مہینے سے اس کی تکمیل کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت کی اضافت اسی سال یا مہینے کی طرف تھی نہ کسی اور سال یا مہینے کی طرف۔ اگر وہ اپنے رواں مہینے یا رواں سال کو معین کرے مثلاً کہے کہ یہ مہینہ یا یہ سال تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس مہینے یا اس کے گذر جانے کے بعد فوت ہوا تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے اور وہ مہینہ یا وہ سال اس کی موت سے قبل گذر چکا ہے لہٰذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس مہینے یا سال کے گذرنے سے قبل فوت ہو جائے، تو اگر وہ عین تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو اس مہینے یا سال میں سے جتنا عرصہ باقی ہو اس میں وہ اس سے استفادہ کرے گا، اور اگر وہ اس میں سے نہ نکلتی ہو اور اس کا کوئی اور مال بھی نہ ہو تو غلام سے موصی لہ ایک روز اور ورثاء دو روز استفادہ کریں گے تا آنکہ وہ مہینہ یا وہ سال گذر جائے۔ اور اگر گھر ہو تو اس کے تین حصے کرکے، مہایات کے طریقے سے وہ اس میں سکونت کریں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر وہ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے، یا اپنے مکان میں سکونت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس مکان کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے اور ذات و مکان تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات ذات والے کیلیے اور خدمت تمام تر خدمت والے کے لیے ہوگی کیونکہ جب تنہا منفعت کی، ذات سے الگ، وصیت کی جا سکتی ہے حتی کہ ورثاء اس صورت میں ذات کے مالک نہیں بن پاتے تو اس میں اپنے لیے تنہا ذات کو باقی رکھنا اور دوسرے کو اس کا مالک بنانا دونوں برابر ہیں، سو ان میں سے ایک کے لیے ذات کی اور دوسرے کے لیے منفعت کی وصیت قرار پائے گی، پس جب موصی فوت ہوگا تو ذات والا ذات کا مالک اور منفعت والا منفعت کا مالک بن جائے گا۔ اسی

طرح اگر وہ درخت یا باغ کی وصیت ایک آدمی کیلیے کرے اور اس کے پھل کی وصیت کسی دوسرے آدمی کیلیے یا زمین کی وصیت ایک آدمی کیلیے اور اس کی آمدنی کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے، یا باندی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا) کیونکہ پھل، آمدنی اور حمل میں سے ہر ایک کی جداگانہ طور پر وصیت کی جا سکتی ہے، لہٰذا اصل کو اپنے لیے باقی رکھنے اور کسی دوسرے کو اس کا مالک بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم منفعت کی وصیت کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وصیت کرتے وقت موصی بہ موجود تھا یا موجود نہیں تھا، وصیت جائز ہوگی، ماسوا اس کے کہ موصی کی بات میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے فی الحال وجود کی مقتضی ہو، لہٰذا تہائی مال کی وصیت درست ہوگی جب کہ وصیت کرتے وقت اس کا کوئی مال نہ ہو۔ اسی طرح اپنے باغ کی آمدنی یا اپنی زمین کی آمدنی یا اپنے درختوں کی آمدنی یا اپنے غلام کی کمائی یا اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت کی وصیت درست ہے۔ باندی کے پیٹ کے بچے کی یا جانور کے پیٹ کے بچے کی، بھیڑوں کی پیٹھ پر اون کی، ان کے تھنوں میں دودھ کی، باغ کے پھل کی اور درختوں کے پھل کی وصیت درست ہے، خواہ فی الحال ایسی کوئی چیز موجود نہ بھی ہو۔

کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا ہونا شرط ہے؟

تو کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا موجود ہونا وصیت کے صحیح رہنے کے لیے شرط ہے۔ تہائی مال اور اشارہ کردہ عین کی وصیت کے لیے تو یہ شرط ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرتے وقت اس کے پاس مال ہو، پھر مال تلف ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح پیٹ کے بچے، تھن کے دودھ، پیٹھ کی اون کی وصیت ہے، چنانچہ اگر موصی فوت ہو جائے اور اس کی وفات کے وقت وہ موجود نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ البتہ پھل کی وصیت کے لیے 'ازروئے استحسان' یہ شرط نہیں ہے جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو۔ گھر کی آمدنی اور غلام کی کمائی کی وصیت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اس نوع کی وصیتیں کئی قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد وجود میں آنے والی چیز پر واقع ہوتی ہے۔ خواہ موصی اپنی وصیت میں 'ابد' کا ذکر کرے یا نہ کرے، یہ وصیت آمدنی، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت ہے۔ ان میں سے ایک قسم کی وصیت موت سے قبل موجود چیز پر واقع ہوتی ہے اور موت کے بعد پیدا ہونے والی چیز پر واقع نہیں ہوتی، خواہ اس نے 'ابد' کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور وہ ہے پیٹ کے بچے، تھن کے دودھ اور پیٹھ کی اون کی وصیت، پس اگر موصی کی موت کے وقت اس کے پیٹ میں بچہ ہو، اس کے تھن میں دودھ ہو اور اس کی پیٹھ پر اون ہو تو وصیت جائز ہوگی وگرنہ جائز نہ ہوگی۔ بعض وصیتوں میں اگر لفظ ابد کا ذکر ہو تو وہ موجود اور حادث دونوں پر واقع ہوتی ہے، اور اگر یہ مذکور نہ ہو تو اگر وہ موصی کی موت کے وقت موجود ہو تو اس موجود پر واقع ہوگی اور حادث پر واقع نہ ہوگی، اور اگر موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے، جیسے کہ اون، بچے اور دودھ کی وصیت میں ہوتا ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ یہ باطل نہ ہو اور یہ حادث پر واقع ہو، جیسے ابد کا ذکر کرنے کی صورت میں ہوتا، اور یہ وصیت باغ اور درخت کے پھل کی وصیت ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ

وصیت توان چیزوں میں جائز ہوتی ہے جن میں میراث جاری ہوتی ہے یا جو چیزیں بحالت حیات کسی عقد کے تحت آتی ہوں، جبکہ بچہ اور اس کے مانند دوسرے حادث ایسے ہیں کہ ان میں میراث نہیں چلتی اور نہ ہی وہ کسی عقد کے تحت آتے ہیں، لہٰذا یہ وصیت کے تحت داخل نہ ہوں گے، بخلاف آمدنی کے، کیونکہ اس کی عقود میں نظیر موجود ہے اور وہ ہے معاملہ اور اجارہ کا عقد۔ اسی طرح گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت اجارہ اور اعارہ کے عقد کے تحت آتے ہیں، پس عقود میں ان کی نظیر موجود ہے۔ جہاں تک باغ اور درخت کے پھل کی وصیت کا تعلق ہے تو بلاشبہ یہ وصیت موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد پیدا ہونے والے (حادث) دونوں پر واقع ہوگی، بشرطیکہ اس نے لفظ ابد کا ذکر کیا ہو، کیونکہ اسم پھل کا اطلاق موجود اور حادث دونوں پر ہوتا ہے اور حادث پھل بعض عقود کے تحت آسکتا ہے اور وہ ہیں عقدِ معاملہ اور عقدِ وقف۔ پس اگر وہ ابد کا ذکر کرے تو اس میں یہ داخل ہوگا۔ اور اگر ابد کا ذکر نہ کرے تو اگر موصی کی موت کے وقت پھل موجود رہو تو وہ وصیت کے تحت داخل ہوگا اور موت کے بعد پیدا ہونے والا اس کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ اسم بعد میں پیدا ہونیوالے کو شامل نہ ہو اور وصیت باطل ہو جائے جبکہ استحسان یہ ہے کہ یہ اس کو شامل ہوگا اور وصیت باطل نہ ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ پھل بچے، اون اور دودھ کے مانند ہے۔ ان چیزوں میں سے کسی چیز کی وصیت میں یہ اسم حادث پر لاگو نہیں ہوتا۔ ایسے ہی پھل کی وصیت میں ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اسم حادث پر لاگو ہو سکتا ہے اور اس پر محمول کرنے سے عقد صحیح ہو جائے گا اور اس عقد کو صحیح کرنا ممکن ہے، کیونکہ عقود میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ ہے وقف اور معاملہ کا عقد، اسی لیے اگر وہ علی الابد کے الفاظ بول دیتا تو یہ اسم اس پر لاگو ہو جاتا، بخلاف بچہ، اون اور دودھ کے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس پر اس اسم کے لاگو ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ پس اس عقد کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے، اسی لیے اگر وہ علی الابد کے الفاظ بول بھی دیتا تو بھی اس اسم کا حادث پر اطلاق نہ ہوتا، جبکہ یہاں صورت اس کے برعکس ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ جس روز وہ فوت ہو اس کا باغ اس کے لیے ہوگا اور وصیت کرنے کے دن اس کا کوئی باغ نہ ہو، پھر وہ ایک باغ خرید لے اور اس کے بعد وہ فوت ہو جائے تو وصیت جائز ہے کیونکہ مال کی وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے، اس لیے یہ دیکھا جائے گا کہ موصی کی موت کے وقت موصی بہ موجود ہے یا نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ کسی معین باغ کی اس کے لیے وصیت کرے اور وصیت کے دن وہ باغ اس کی ملک میں نہ ہو بعدازاں وہ اس باغ کا مالک ہو جائے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت درست ہوگی۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے باغ کی آمدنی وصیت کی جب کہ اس کا کوئی باغ نہ ہو، بعدازاں وہ باغ خریدے اور پھر فوت ہو جائے تو کرخی علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت جائز ہوگی، جب کہ (امام محمدؒ نے) الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز نہ ہوگی۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا "میرا باغ" کہنا فی الحال باغ کے وجود کا متقاضی ہے، پس جب یہ موجود نہیں تو وصیت درست نہ ہوئی۔ صحیح وہی ہے جس کا کرخی نے ذکر کیا ہے کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے، لہٰذا یہ موت کے وقت موصی بہ کے وجود کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ وصیت کرنے کے وقت۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کرے اور اس کی موت سے پہلے بکریاں ہلاک ہو جائیں یا اس کے پاس بکریاں سرے سے ہی نہ ہوں، پس وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو وصیت باطل ہو گی۔ اسی طرح جملہ سامان کا حکم ہے، کیونکہ وصیت موت کے وقت مالک کرنا ہے اور موت کے وقت اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں، تو اگر وصیت کرتے وقت اس کے پاس بکریاں نہ ہوں پھر بعد میں وہ بکریاں حاصل کر لے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت باطل ہو گی کیونکہ اس کا "میری بکریاں" کہنا اس امر کا متقاضی ہے کہ وصیت کے وقت بکریاں موجود ہوں، جیسا کہ ہم باغ والے مسئلے میں بتا چکے ہیں۔ اور کرخیؒ کی روایت کے بموجب اس وصیت کو جائز ہونا چاہیئے، بوجہ اس کے جو ہم نے باغ والے مسئلے میں بیان کی۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنی بکریوں میں سے ایک بکری یا اپنی گندم میں سے ایک قفیز (پیمانہ) وصیت کی، پھر وہ مر جائے اور اس کی بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت باطل ہو گی، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو، بعد ازاں وہ یہ چیزیں حاصل کر لے، پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کا حکم مذکورہ دو روایتوں کے موجب ہو گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میرے مال میں سے ایک بکری یا میرے مال میں سے گندم کا ایک قفیز اور اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت جائز ہو گی اور بکری کی قیمت دی جائے گی کیونکہ جب اس نے مال کی طرف اضافت کی اور اس کے مال میں عین بکری موجود نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت کی مقدار ہے اور وہ ہے اس کی قیمت۔ اور اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے اور یہ نہ کہے کہ میری بکریوں میں سے یا میرے مال میں سے اور وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو اس مسئلے کا امام محمدؒ نے کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: بعض کا کہنا ہے کہ وصیت درست نہ ہو گی کیونکہ بکری صورت اور معنی دونوں کا اسم ہے، البتہ پہلے مسئلے میں ہم نے اس اسم کو معنی پر محمول کیا تھا کیونکہ مال کی طرف اضافت کا قرینہ موجود تھا لیکن یہ قرینہ یہاں موجود نہیں ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ یہ درست ہو گی کیونکہ جب بکری اس کے مال میں موجود نہیں تھی تو ظاہر بات ہے کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت ہے، تاکہ اس کے تصرف کو صحیح کر دیا جائے، پس اس کو بکری کی قیمت دی جائے گی۔ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ایک مسئلے کا ذکر کیا ہے جو اس قول کی تائید کرتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام (حکمران) سریہ (چھوٹا لشکر) کو تنفیل کرتے ہوئے کہے کہ اگر کوئی ایک آدمی کو قتل کرے گا تو اسے قیدیوں میں سے ایک باندی دی جائے گی، تو اگر قیدیوں میں باندی ہو تو وہ مقتول کے قاتل کو دے دی جائے گی اور اگر قیدیوں میں باندی نہ ہو تو اسے کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ جو ایک مقتول کو قتل کرے گا اس کے لیے ایک باندی ہو گی اور یہ نہ کہے کہ قیدیوں میں سے، تو مقتول کے قاتل کو باندی کی مالیت کی مقدار دی جائے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق موصی کی اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھوڑے کی پشت کی مساکین کے حق میں وصیت درست نہ ہو گی اور اس وصیت کا کسی معلوم انسان کے حق میں ہونا از بس ضروری ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک مساکین کے حق میں ان تمام چیزوں کی وصیت درست ہو گی۔ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جائز نہیں اور انہوں نے اس بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا، البتہ گھوڑے کی پشت کی وصیت کے مسئلے میں

اس کا ذکر کیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مساکین کے لیے وصیت صدقہ کی راہ سے وصیت ہے اور صدقہ کہتے ہیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے مال نکالنے کو اور اللہ عزوجل ایک اور معلوم ہے، اسلیے مساکین کے حق میں جملہ اعیان کی وصیت جائز ہے تو ایسے ہی منفعتوں کی وصیت بھی جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے خدمت، سواری یا رہائش کی وصیت کی گئی ہے اس کے لیے غلام، گھوڑے اور گھر پر خرچ کرنا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے استفادہ تبھی ممکن ہوگا کہ عین باقی رہے اور یہ بالعموم خرچ کیے بغیر باقی نہیں رہتی۔ پس اس کے بعد معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اس پر نفقہ لازم ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر اس پر نفقہ لازم نہ ہو تو اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ نفقہ کو ورثاء پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ خرچہ اسی پر واجب ہوتا ہے جسے اس کی منفعت حاصل ہے اور منفعت موصی لہ کے لیے ہے نہ کہ ورثاء کے لیے۔ اس سے کمائی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کو کام پر لگا دے اور جو آمدنی حاصل ہو وہ اس پر خرچ کر دے، کیونکہ وصیت آمدنی کی نہیں کی گئی، نیز آمدنی حاصل کرنا وصیت کی تبدیلی قرار پائے گا اور یہ جائز نہیں ہے، پس اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اور اگر اس پر نفقہ لازم ہو تو معنی کے اعتبار سے یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہے، نہ کہ وصیت اور صدقہ، اور مجہول ہونا معاوضہ کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ یہ معنی اعیان میں اور کسی معین شخص کے لیے وصیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ مساکین کے حق میں یا اللہ تبارک وتعالیٰ کی راہ میں گھوڑے کی پشت کی وصیت مسئلہ وقف سے نکلی ہے، وہ اس طرح کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اپنے گھوڑے کو مساکین کے لیے وقف کر دے تو یہ جائز نہ ہوگا اور وفات کے بعد اس کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اس کو وقف کر دے تو جائز ہے، ایسے ہی اپنی وفات کی بعد کی وصیت کرے تو وہ بھی جائز ہے، خواہ موصی بہ معلوم ہو یا مجہول ہو وصیت جائز ہے کیونکہ یہ ایسی جہالت ہے کہ اس کا ازالہ جب تک موصی لہ زندہ ہے اس کی جانب سے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے، ممکن ہے تو یہ اقرار کی صورت میں مقربہ کی جہالت کے مانند ہے، اور وہ جہالت اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے، بخلاف مقرلہ کی جہالت کے کہ وہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، پس ایسے ہی موصی لہ کا مجہول ہونا وصیت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔

اگر موصی بہ کی مقدار معین نہ ہو

اس سے کئی مسائل نکلتے ہیں، ان میں سے بعض مسائل کا تعلق ان وصیتوں میں کہ جن میں ایک قسم کا ابہام ہے اس مقدار کو بیان کرنے سے ہے جس کا موصی لہ مستحق ہوتا ہے۔ بعض مسائل کا تعلق مجہول وصیت میں سے اس مقدار کو حساب کر کے نکالنا ہے جس کا استحقاق ہوتا ہے اور یہ حسابی مسائل ہیں۔

مسائل

مسائل میں اس جملے کی توضیح یوں ہوگی کہ مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے مال کا ایک جز یا اپنے مال کا ایک حصہ یا اپنے مال کا ایک ٹکڑا یا کچھ مال یا اپنے مال کا ایک قطعہ وصیت کرے تو اگر وہ اپنی زندگی میں اس کی وضاحت کر دے تو فبہا ورنہ اس کی موت کے بعد ورثاء جو چاہیں گے اسے دے دیں گے کیونکہ ان الفاظ میں قلیل کا احتمال بھی ہے اور کثیر کا بھی، پس اس بارے میں وہ اپنی زندگی میں جب بھی وضاحت کر دے درست ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے اس کی وضاحت درست ہوگی، کیونکہ وہ اس

کے قائم مقام ہیں۔ اگر وہ ہزار چیزوں کی یا کچھ کم ہزار، یا ہزار سے قدرے کم یا ہزار کے لگ بھگ، یا اس ہزار کا بڑا حصہ یا اس ہزار کا معظم حصہ وصیت کرے اور یہ تہائی میں سے نکلتا ہو تو اس کو اس میں سے نصف سے کچھ زیادہ ملے گا اور نصف سے جو زائد ہوگا وہ ورثاء کی صوابدید پر ہوگا کہ اس میں سے جو چاہیں دے دیں، کیونکہ کچھ کم، زیادہ، قدرے کم مقابلہ کے الفاظ ہیں، پس اگر کم کہیں تو اس کے مقابلے میں اس سے زیادہ کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا یہ اپنے سے زیادہ کا متقاضی ہے اور وہ ہے نصف سے کچھ اوپر اور یہ کچھ اوپر نامعلوم ہے، پس اس کچھ اوپر کی مقدار کی تعیین کا اختیار ورثاء کو ہوگا کہ وہ کچھ اوپر کے طور پر جتنا چاہیں دے دیں اور ایسے موقع پر چاہنے سے مراد تھوڑی مقدار ہی ہوتی ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ اس ہزار کا بڑا حصہ (جل) یا اس ہزار کا عام (عامۃ) حصہ یا اس ہزار کا معظم (عظم) حصہ تو ان سے مراد ہزار کا بیشتر حصہ ہے اور وہ ہے نصف سے زیادہ۔ ہزار کے لگ بھگ (زہاء الف) سے مراد ہزار کے قریب مقدار ہے اور ہزار کے بیشتر (اکثر) حصے سے مراد بھی ہزار کے قریب ہے۔

موصی لہ کے حصے کی تعیین کا اصول

اگر موصی اپنے مال میں سے ایک حصہ اس کے لیے وصیت کرے تو اس کو تمام حصوں میں سے سب سے کم حصے کے مثل ملے گا اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ فریضہ (میراث کا مقررہ حصہ) سے اس قدر زیادہ ہوگا کہ اس کے ۱/۶ کی مقدار کے اندر اندر ہو اس سے زائد نہ ہو، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ زیادت اس کے ۱/۳ کی مقدار تک ہوگی اس سے زیادہ نہیں۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جبکہ الجامع الصغیر میں بتایا ہے کہ اسے کسی ایک وارث کے حصے کے مثل ملے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ۱/۶ سے زائد نہیں ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ۱/۳ سے اوپر نہیں ملے گا، پس الاصل والی روایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک ۱/۶ میں کمی جائز ہے اور الجامع الصغیر والی روایت کی رو سے یہ جائز نہیں ہے۔

مسائل

مسائل میں اس جملہ کی توضیح یوں ہوگی کہ جب موصی فوت ہوا اور اپنے پیچھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوڑے تو موصی لہ کو الاصل والی روایت کی رو سے ورثاء کے حصوں میں سے کمترین حصہ ملے گا اور وہ ہے آٹھواں حصہ، اور آٹھ حصوں پر ایک اور حصے کا اضافہ کر کے نو حصے بنا لیے جائیں گے، پس اس کو کل ترکے کا نواں حصہ دیا جائے گا۔ الجامع الصغیر والی روایت کے مطابق اس کو چھٹا حصہ دیا جائے گا کیونکہ وارثوں کے حصوں میں سے کمترین حصہ یہی ہے۔

اور اگر وہ ایک بیوی اور ماں اور باپ دونوں میں شریک ایک بھائی یا صرف باپ شریک بھائی چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کو چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ یہاں کمترین حصہ چوتھا حصہ ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک چھٹے حصے سے زیادہ جائز نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اسے ایک چوتھائی مال ملے گا کیونکہ ورثاء کو ملنے والے حصوں میں یہی کمترین حصہ ہے اور یہ ایک تہائی سے کمتر ہے، پس چار حصوں میں چوتھائی حصے کے مثل حصے کا اضافہ ہو گیا اور یہ ایک حصہ ہے اور یہ کل مال کا پانچواں حصہ ہے۔

اسی طرح، اگر کوئی عورت فوت ہو اور وہ اپنے پیچھے ایک شوہر اور ایک بیٹا چھوڑے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر آدمی فوت ہوا اور وہ اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کو کل مال کا

چھٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک تہائی ملے گا۔
اسی طرح، اگر وہ اپنے پیچھے تین بیٹے چھوڑے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کو کل مال کا چھٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تین حصے کیے جائیں گے، پھر ان پر ایک حصے کا اضافہ کیا جائے گا، پس اس کو اس وقت چوتھا حصہ دیا جائے گا۔
اور اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے گھر کے ایک حصے کا اقرار کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کو اس گھر کا چھٹا حصہ دیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس ایک حصے کی وضاحت کا اختیار مقر کو ہوگا۔
اسی طرح اگر وہ اپنے غلام کے ایک حصے کو آزاد کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس غلام کا صرف چھٹا حصہ آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابل تجزّی ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ قابل تجزّی نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سہم (حصہ) مطلق نصیب (کسی کو ملنے والا ایک حصہ) کو کہتے ہیں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق قلیل اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے، جیسے کہ جزء کا اسم ہے (کہ کسی چیز کا جزء قلیل بھی ہو سکتا ہے اور کثیر بھی)، البتہ اسے تقسیم کے بعد کہتے ہیں اس لیے اس کی مقدار وارثوں کے حصوں (انصباء) میں سے ایک حصے کے برابر مقرر کی جائے گی اور قلیل ترین حصہ (نصیب) یقینی ہوتا ہے اس لیے اس کے برابر اس کی مقدار ہوگی۔
البتہ اگر یہ (قلیل ترین حصہ) تہائی سے زیادہ ہو تو تہائی تک اس کو بڑھا لیا جائے گا کیونکہ تہائی سے زیادہ کی وصیت وارثوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے اپنے مال کا ایک حصہ (سہم) وصیت کیا (ہو تو موصی لہ کو کیا ملے گا)، اس پر آپ نے کہا کہ اسے چھٹا حصہ ملے گا۔ اور ظاہر بات ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک ابن مسعودؓ کا یہ فتویٰ پہنچا ہوگا اور کسی صحابی کا اس فتویٰ سے اختلاف منقول نہیں ہوا، پس اس پر اجماع ہے۔ اور ایاس بن معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا عربوں کی گفتگو میں سہم چھٹا حصہ ہے البتہ یہ وارثوں کے کسی ایک سہم (حصے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور قلیل ترین یقینی ہوتا ہے اس لیے اس سے یہی مراد لیا جائے گا اگرچہ اس سے کمتر چھٹا حصہ بنتا ہو کیونکہ احتمال ہے کہ اس کی مراد چھٹا حصہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد وارثوں کے حصوں (سہام) میں سے مطلقاً کوئی ایک حصہ (سہم) ہو، پس شک اور احتمال کے ساتھ ان کے قلیل ترین سہم سے زیادہ نہ کیا جائے گا۔
اور اگر وہ اس کے لیے ایک کم ایک سو دینار، یا ایک درہم کم ایک کر گندم یا جَو کا ایک مختوم کم ایک کر گندم کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے اور ویسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کہا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ میرا یہ گھر یا میرا یہ غلام، ماسوا ایک سو درہم کے تو تہائی مال تک یہ وصیت جائز ہوگی اور ایک سو درہم کی قیمت اس سے باطل ہو جائے گی یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہا اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ استثناء باطل ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں اور مختلف جنسوں میں مقررہ مقدار کا مقررہ مقدار میں سے استثناء اگر وہ استثناء مکیلات، موزونات یا معدودات متقاربہ میں سے ہو تو یہ استثناء شیخین کے نزدیک درست،

ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جنس واحد میں درست ہے - یہ کتاب الاقرار کے مسائل میں سے ہے۔

اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے مابین دس اور بیس کے وصیت کی یا دس سے لے کر بیس تک کے مابین کی وصیت کی یا دس تا بیس کی تو یہ تینوں اقوال برابر ہیں اور اس کو انیس دراہم ملیں گے - اسی طرح اگر وہ کہے کہ ایک سو اور دو سو کے مابین کی، یا ایک سو سے دو سو کے مابین کی یا ایک سو تا دو سو کی تو ایک سو ننانوے دراہم ملیں گے . یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کو پہلے قول میں بیس اور دوسرے قول میں دو سو ملیں گے - امام زفرؒ کے نزدیک اس کو پہلے قول میں اٹھارہ اور دوسرے قول میں ایک سو اٹھانوے ملیں گے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوں گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوگی اور دوسری داخل نہیں ہوگی یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر وہ فلاں کے لیے دس درہم در دس درہم کی وصیت کرے اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اسے دس دراہم ملیں گے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایک سو دراہم ملیں گے ۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں - اسی طرح ، اگر وہ فلاں کے لیے اپنے مکان میں سے دس ہاتھ در دس ہاتھ کی وصیت کرے تو اسے ایک سو ذراع مکسرہ (ٹوٹے ہوئے، مربع) ملیں گے ۔ ہمارے تینوں ائمہ کے اصول کے مطابق ان دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی طول و عرض میں پیمائش ممکن ہو ان میں ضرب سے مراد اجزاء کی تکسیر (توڑنا) ہوتی ہے اور یہ بات مکان میں پائی جاتی ہے جبکہ دراہم تولے جاتے ہیں اور ان کا طول اور عرض نہیں ہوتا للہٰذا ان میں ضرب سے مراد ان کے اجزاء کی تکسیر نہیں ہے - اور انہوں نے مکسرہ کا لفظ جو استعمال کیا ہے تو اس سے مراد پیمائش میں مکسرہ ہے یعنی یہ کہ اس کا طول دس ہاتھ اور اس کا عرض دس ہاتھ ہوگا - اور اگر وہ اس کے لیے سات در چار (SEVEN INTO FOUR) کے کپڑے کی وصیت کرے تو اسے ویسا ہی کپڑا ملے گا جیسا کہ اس نے کہا ہے اور وہ وہ کپڑا ہے جس کا طول سات ہاتھ اور عرض چار ہاتھ ہے ، کیونکہ کپڑے کی بابت اس لفظ کا یہی مفہوم بنتا ہے پس یہی مفہوم لیا جائے گا۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ یا یہ غلام فلاں کے لیے وصیت ہے اور یہ دونوں غلام تہائی ترکے میں سے نکلنے ہوں تو ورثاء کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جونسا چاہیں اس کو دے دیں ، بوجہ مذکورہ ، یعنی یہ کہ جس جہالت کا ازالہ ممکن ہو اس میں وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے ، اور اگر مورث زندہ ہوتا تو وہ وضاحت کرتا اور اس کے فوت ہونے کے بعد وارث اس کا قائم مقام ہوگیا - اس میں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ وصیت بعد از موت تملیک ہے اور تملیک میں ورثاء اس کے قائم مقام ہیں ، بخلاف اس کے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ غلام یا یہ غلام آزاد ہے ، اس کی وضاحت کرنے کا مجاز وہ خود ہے نہ کہ اس کے ورثاء اور عتق (آزاد کرنا) ان دونوں غلاموں میں تقسیم ہو جائے گا کیونکہ یہ تملیک کا اتلاف ہے ، اور یہ ان دونوں میں تقسیم اس لیے ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے

سے اولی نہیں ہے لہٰذا وارث کی جانب سے اس کی وضاحت کیے جانے کی گنجائش نہیں ہے
اگر وہ بوریوں میں گندم کی وصیت کرے تو اس کو گندم ملے گی اور بوریاں نہ ملیں گی کیونکہ موصی بہ صرف گندم ہے بوریاں اس میں شامل نہیں اور بوریاں گندم کے تابع نہیں ہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بوریوں میں گندم فروخت کرے تو اس میں بوریاں شامل نہ ہوں گی اور بوریوں سمیت گندم کی فروخت معمول بھی نہیں ہے: لہٰذا یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گی۔

اگر وہ اس کے لیے اس جراب ہروی (چمڑے کا برتن) کی وصیت کرے تو اس کو برتن اور اس میں جو چیز ہو دونوں ملیں گے کیونکہ عام طور پر مرتبان کو اس کے اندر رکھی گئی چیز کے تابع شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ یہ بیع میں داخل ہوتا ہے۔ تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ اس کے لیے سرکے کے مٹکے کی وصیت کرے تو اسے سرکہ مع مٹکے کے ملے گا۔ اسی طرح، اگر وہ اس کے لیے کھجوروں کی ایک ٹوکری کی وصیت کرے تو اسے ٹوکری اور جو کچھ اس میں ہے دونوں ملیں گی کیونکہ صراحی کو سرکے کا اور ٹوکری کو کھجوروں کا تابع شمار کیا جاتا ہے، اسی لیے یہ بیع کے عقد میں داخل ہوتی ہے تو ایسے ہی یہ وصیت میں بھی داخل ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے لیے تلوار کی وصیت کرے تو اسے نیام اور پیٹی سمیت تلوار ملے گی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اسے تلوار کا پھل ملے گا اور نیام اور پیٹی نہیں ملیں گی۔ اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ اتصال وانفصال کا اعتبار کرتے ہیں، پس جو چیز تو موصی بہ کے ساتھ متصل ہوگی وہ وصیت میں داخل ہوگی اور جو اس سے منفصل ہو وہ اس میں داخل نہیں ہوگی، اور نیام اور پیٹی تلوار سے منفصل ہیں لہٰذا یہ دونوں وصیت میں داخل نہ ہوں گی۔ اسی لیے اگر وہ مکان کی وصیت کرے تو اس میں گھریلو سامان داخل نہیں ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے عرف اور عادت کے مطابق تابع اور اصل ہونے کا ہے اور نیام اور پیٹی کو عرف اور عادت کے مطابق تلوار کے تابع شمار کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں بیع میں داخل ہوتی ہیں، تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوں گی۔

اور اگر وہ زین کی وصیت کرے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اسے زین مع توابع (یعنی نمدہ یا زین کے نیچے رکھنے کا کپڑا، طفر، رکابیں اور گھوڑے کے سینے پر باندھنے کا تنگ ملیں گے، کیونکہ ان چیزوں کے بغیر وہ زین سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، پس یہ چیزیں اس کے توابع میں سے ہیں لہٰذا یہ وصیت میں داخل ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اسے اس کے دونوں پہلو، دونوں رکاب ؟ اور تنگ ملیں گے اور نمدے، زین کے نیچے رکھے جانے والے کپڑے اور.... طفر پر اس کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ زین سے منفصل ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے مصحف کی وصیت کرے اور مصحف کا غلاف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے مصحف ملے گا اور غلاف نہیں ملے گا، اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے؛ امام قدوریؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اسے مصحف اور غلاف دونوں ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کے اصول کے مطابق تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ غلاف، مصحف سے علیحدہ (منفصل) ہے لہٰذا جب تک وصیت میں اس کا ذکر نہ ہو یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ مصحف کے تابع نہیں ہے، بایں دلیل کہ جنابت اور بے وضو ہونے کی حالت میں آدمی کا غلاف

سمیت مصحف کو چھونا مکروہ نہیں ہے پس یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ یہ مصحف کا تابع ہے لہٰذا یہ وصیت میں داخل ہوگا۔

اور اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس کے لیے دو پلڑے اور ڈنڈی ہوں گے جس میں دو پلڑے اور لسان (ڈنڈی) کے اوپر کا وہ حصہ جس کو تولتے وقت پکڑا جاتا ہے) ہوتے ہیں اور طرازدان اور باٹوں پر اس کا حق نہ ہوگا۔ جہاں تک شاہین (ترازو کی ڈنڈی) کا تعلق ہے (یعنی اگر اس کی وصیت کی گئی ہو) تو اس کو دو پلڑے اور ڈنڈی ملے گی اور باٹ اور تخت نہیں ملیں گے۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو اسے طرازدان، باٹ اور دو پلڑے ملیں گے اور اگر وہ شاہین کی وصیت کرے تو اسے تخت اور الصنان ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا قول تو ان کے اصول کے مطابق بتایا جا چکا ہے کہ باٹ اور طرازدان دو منفصل چیزیں ہیں لہٰذا جب تک ان کا نام نہ لیا جائے یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ امام زفرؒ ان کو ترازو کے توابع میں شمار کرتے ہیں بایں وجہ کہ جب تک یہ سب چیزیں نہ ہوں ترازو سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا پس یہ زین کے توابع کے مانند ہیں۔ اور اگر وہ اس کے لیے قبان (بھاری اشیاء کے تولنے کا آلہ) اور قرسطون کی وصیت کرے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کو عمود (ڈنڈی)، حدید، (لوہے کا گولا جو عمود کے اوپر چلاتے ہیں اور اس طرح وزن معلوم کرتے ہیں) اور وہ پلڑا ملیں گے جس میں سامان رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ لفظ قرسطون کے تحت یہ سب چیزیں آتی ہیں، لہٰذا اس میں متصل ہونا اور منفصل ہونا دونوں برابر ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے قُبّہ (خیمہ جو اوپر سے گول شکل کا ہو) کی وصیت کرے تو اسے قبّہ کی لکڑیاں ملیں گی نہ کہ اس کی پوشش کیونکہ قبّہ کا اطلاق لکڑیوں پر ہوتا ہے نہ کہ کپڑوں پر اور کپڑے تو سجاوٹ کے لیے ہوتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کسوۃ القبّہ (خیمہ کا لباس) بولا جاتا ہے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ کوئی چیز خود اپنا ہی مضاف نہیں بن سکتی اسی طرح جن کا اصول یہ ہے کہ متصل ہونے کا اعتبار کیا جائے تو ان کے اصول کے مطابق بھی یہ اس میں داخل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے منفصل ہے۔ اور اگر وہ ترکی قبّہ کی وصیت کرے اور یہ وہ ہے جسے فارسی میں خرگاہ کہتے ہیں تو اسے قبہ مع پوشش کے ملے گا اور پوشش سے مراد ہیں نمدے کیونکہ نمدوں سمیت ہو تبھی اسے ترکی قبہ کہا جاتا ہے بخلاف قبۂ بلدیہ کے اس میں رواج اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور جیسے رواج اور عادت مختلف ہوں گے ویسے ہی مسئلے کا جواب بھی مختلف ہو جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے حَجَلہ (قبہ کی طرح کا سردو پوش جو دلہن کے لیے پردوں وغیرہ کے ساتھ سجایا جاتا ہے) کی وصیت کرے تو اسے پوشش ملے گی لکڑیاں نہیں۔

بیٹی یا بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے بیٹے یا اپنی بیٹی کے حصے کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس کے بیٹے یا بیٹی کا حصہ نصِ قاطع سے ثابت ہے پس وصیت سے اس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کا بیٹا یا بیٹی نہ ہو تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس سے ثابت شدہ حصے کی منتقلی لازم نہیں آتی، پس یہ اس کے بیٹے یا بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت ہے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہے نہیں۔ اس کے صحیح

ہونے کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اپنے بیٹے یا بیٹی کے مثل کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ کسی چیز کی مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز، پس اس وصیت میں کسی ثابت شدہ حصے کی موصیٰ لہ کی طرف منتقلی نہیں پائی گئی، بلکہ اس کا حصہ برقرار ہے اور اس پر اس کے مثل کا اضافہ کیا گیا ہے، جو موصیٰ لہ کو دے دیا جائے گا۔ پھر اگر یہ تہائی ترکے سے زیادہ ہو تو زائد مقدار کے لیے ورثاء کی اجازت درکار ہوگی اور اگر تہائی یا اس سے کم ہو تو اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ اپنے بیٹے کے مثل حصے کی وصیت کرے اور اس کا ایک بیٹا ہو تو موصیٰ لہ کے لیے نصف مال ہوگا اور اس کے بیٹے کے لیے بھی نصف مال ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے لیے اس کے مثل قرار دیا ہے، پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے بیٹے کے لیے جو حصہ ہو اس کے مثل موصیٰ لہ کے لیے ہو اور یہ نصف بنتا ہے، لہٰذا مال ان کے درمیان نصفا نصف تقسیم ہوگا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب اس کے دو بیٹے ہوتے، البتہ یہاں تہائی مال سے زائد مقدار بیٹے کی اجازت پر منحصر ہوگی، اگر اس نے اجازت دے دی تو زائد مقدار جائز ہوگی ورنہ جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کے دو بیٹے ہوں تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ اس نے موصیٰ لہ کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور دو بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب مال کو تین برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے، اور یہاں اجازت درکار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کی ایک ہی بیٹی ہو تو موصیٰ لہ کے لیے نصف مال ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے، کیونکہ ایک بیٹی کا حصہ نصف مال ہوگا اور اس کے حصے کا مثل نصف مال ہوگا بشرطیکہ وہ بیٹی اس کی اجازت دے دے، ورنہ تہائی مال ہوگا۔ اور اگر اس کی دو بیٹیاں ہوں تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ جب ان دو بیٹیوں کو دو تہائی مال ملے گا تو ہر دو کو ایک تہائی مال ملا، اور اس نے موصیٰ لہ کا حصہ ان دو بیٹیوں میں سے ایک کے حصے کے مثل قرار دیا ہے اور ایک بیٹی کا حصہ تہائی مال ہے لہٰذا اس کا حصہ بھی تہائی مال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے "اگر بیٹا ہو تو اس کے حصہ کی" وصیت کرے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہو اور اسے نصف مال ملے گا بشرطیکہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر اس کا کوئی "اگر بیٹا ہوتا تو اس کے حصہ کے مثل کی" وصیت کرے تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ اس نے ایک مفروض بیٹے کے مفروض حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور اس مفروض بیٹے کا حصہ ایک سہم ہے، پس اس کے حصے کا مثل ایک سہم ہوگا، لہٰذا یہ تین سہام میں سے ایک کی وصیت ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حسابی مسائل

اور اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کے تین بیٹے ہوں اور ایک دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد جو تہائی مال بچے اس کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کو یوں حل کیا جائے گا کہ کل مال کے ۳۳ حصے کیے جائیں گے پہلے موصیٰ لہ کو آٹھ حصے، دوسرے موصیٰ لہ کو ایک حصہ اور ہر سہ بیٹوں کو آٹھ حصے ملیں گے۔ یہ حل حشو کے طریقے سے تو یوں نکلتا ہے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں اور وہ ہے تین، چونکہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی ہے اور کسی چیز کا مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز اس لیے اس تین کے عدد میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار بن جائیں گے، پھر چار کو تین سے

ضرب دے دیں تاکہ دوسری وصیت بھی نافذ کی جائے اور وہ دوسری وصیت تہائی مال کے باقی ماندہ کی تہائی کی ہے، اس طرح یہ بارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم منفی کر دیں کیونکہ دوسری وصیت سے ورثاء کے حصے میں کمی لازم آتی ہے اور پہلے موصی لہ کا حصہ کل مال میں شائع اور پھیلا ہوا ہے لہٰذا ہر تہائی میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا، نیز یہ کہ اگر آپ کم نہیں کریں گے تو حساب سیدھا نہ ہوگا، اگر آپ حساب کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ درست بات ہے، پس جب آپ نے بارہ میں سے ایک سہم گھٹا دیا تو باقی گیارہ رہ گئے اور یہ ایک تہائی مال ہے، اور بقیہ جو دو تہائیاں ہیں وہ بھی اس کے مثل ہیں چنانچہ وہ ۲۲ سہام ہونگی اور کل مال ۳۳ سہام ہو جائے گا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو جو حصہ ہو اس کو لے لیں اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تین سے ضرب دیجیے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا، تو یہ تین ہو جائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجیے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا، کیونکہ آپ کو اصل مال کو دیگر تین بار ضرب دینے کی ضرورت تھی، چنانچہ کل مال کے ۳۳ سہام ہو جائیں گے، پس جب آپ نے تین کو تین سے ضرب دی تو یہ نو ہو گئے، پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیں، جیسے آپ نے اصل مال میں سے کم کیا تھا، پس باقی آٹھ رہ جائیں گے، پس یہ اس موصی لہ کا حصہ ہے جس کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی۔ پھر دوسرے موصی لہ کو اس کا حصہ دیجیے اور وہ ہے تہائی مال کے باقیماندہ کا ایک تہائی اور یہ ہے ایک سہم، تو تہائی میں سے باقی رہ گیے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ دو تہائی مال ہے ۲۲ سہام، پس یہ ۲۴ سہام ہو جائیں گے، ہر سہ بیٹوں کے لیے آٹھ سہام ہوں گے، اس طرح بحمد اللہ سبحانہ وتعالیٰ حساب درست ہو گیا۔ دو غلطیوں کے طریقے سے مسئلے کا حل اس طرح نکالا جائے گا کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایک ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے حصہ دے دیں جو کہ ایک سہم ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد بچ جائے جو تین پر پورا تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ آپ کو دوسری وصیت کا نفاذ درکار ہے اور وہ ہے حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی، اور ایسا سب سے چھوٹا عدد چار ہے، پس جب آپ نے تہائی مال کے چار سہام بنا لیے تو ایک بیٹے کے مثل حصے والے موصی لہ کو ان چار سہام میں سے ایک سہم دے دیجیے، باقی بچے تین سہام، دوسرے موصی لہ کو باقی ماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیجیے اور یہ ہے ایک سہم، باقی بچے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں آٹھ سہام، کیونکہ اگر تہائی مال کے چار سہام ہیں اور بقیہ دو تہائیاں اس تہائی کے مثل ہیں اور وہ ہیں آٹھ سہام، تو جب آپ نے دو سہام آٹھ سہام میں شامل کر دیے یہ دس بن گیے اور آپ کو ضرورت ہے تین بیٹوں کے لیے صرف تین سہام کی کیونکہ آپ بیٹے کے حصے کے مثل والے موصی لہ کو ایک سہم دے چکے ہیں، تو ثابت ہوا کہ آپ نے سات سہام کا اضافہ کرنے کی غلطی کی ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کیجیے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ یہ غلطی اس حصے میں کمی کرنے سے واقع ہوئی ہے پس ظاہر ہوا کہ اس حصے کا ایک سہم سے زیادہ ہونا لازم ہے پس اس حصے میں اضافہ کر دیجیے اور اسے دو سہام بنا دیجیے، پس تہائی کے پانچ سہام بن جائیں گے، تو ایک حصے کے مثل والے موصی لہ کو دو سہام دے دیجیے، پھر دوسرے موصی لہ کو باقیماندہ میں سے ایک سہم دے دیجیے، اس کے بعد باقی بچیں گے دو سہام، ان کو دو تہائی میں شامل کر لیجیے اور وہ دو تہائی ہیں دس سہام تو یہ بارہ سہام ہو جائیں

گے اور آپ کو ضرورت ہے چھے سہام کی، تو ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چھے سہام کا اضافہ کرنے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی سات سہام کا اضافہ کرنے کی تھی، پس حصے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہوگیا جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا اور آپ کو ضرورت اس امر کی ہے کہ غلطی کے جتنے سہام باقی ہیں وہ ختم ہوجائیں اور غلطی کے جو سہام باقی ہیں وہ چھے ہیں تو غلطی کے چھے سہام یوں ختم ہوں گے کہ یہ حصے کے سہام میں جا ملیں، پس حصے کے سہام میں چھے سہام کا اضافہ کر دیجئے تو یہ کل آٹھ سہام ہوجائیں گے تو یہ ہے حصہ، پورے تہائی میں سے تین سہام باقی بچے ان میں سے ایک سہم دوسرے موصی لہ کو دے دیجئے، باقی بچیں گے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں ۲۲ سہام، پس وہ ۲۴ سہام ہوجائیں گے، ہر سہ بیٹوں کو آٹھ سہام مل جائیں گے۔ جامع اصغر یا اکبر یا صغیر یا کبیر کا طریقہ اسی طریقے پر مبنی ہے۔

جامع اصغر یا جامع صغیر کا طریقہ تو اس طرح اس پر مبنی ہے کہ جب آپ کو معلوم ہوگیا کہ آپ نے دو مرتبہ غلطی کی اور آپ تہائی معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے، جو حاصل ضرب ہوں ان میں سے قلیل تر کو کثیر تر میں سے منہا کر لیجئے پس جو حاصل تفریق ہوگا وہ تہائی ہوگا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے، پھر کثیر تر میں سے قلیل تر کو تفریق کر دیجئے جو حاصل تفریق ہوگا وہ حصہ ہوگا۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی تو اس مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی چھے سہام، پس چار کو چھے سے ضرب دیجئے تو یہ ۲۴ ہوجائیں گے، اور دوسری تہائی پانچ سہام ہیں اور پہلی غلطی سات سہام ہیں، پانچ کو سات سے ضرب دیجئے تو یہ ۳۵ ہوجائیں گے، پھر ۲۴ کو ۳۵ میں سے تفریق کر دیجئے تو باقی گیارہ بچیں گے، پس یہ تہائی مال ہے۔ اور پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی چھے سہام، پس ایک کو چھے سے ضرب دیجئے یہ چھے بنیں گے، دوسرا حصہ دو سہام ہیں، پس دو سہام ہیں جبکہ پہلی غلطی سات سہام ہیں، پس دو کو سات سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۴ بنیں گے، اب قلیل تر یعنی چھے کو کثیر تر یعنی ۱۴ میں سے تفریق کر دیجئے، باقی آٹھ بچیں گے، تو یہ حصہ ہے۔ رہا جامع کبیر یا جامع اکبر کا طریقہ تو وہ اس طرح ہے کہ جب پہلی غلطی آپ پر ظاہر ہوگئی تو حصے میں اضافہ نہ کیجئے بلکہ حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی بچے اس کو دوگنا کر دیجئے، پھر دونوں غلطیوں پر غور کیجئے اور وہ عمل کیجئے جو جامع اصغر کے طریقے میں کیا تھا۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی تو اس مسئلے میں پہلی غلطی سات کی ظاہر ہوئی ہے پس حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کو دوگنا کر دیجئے یعنی اس پر اس کے مثل کا اضافہ کر دیجئے تو یہ چھے ہوجائیں گے، پس تہائی مع حصے کے سات ہوگئے تو حصے کے مثل والے موصیٰ لہ کو ایک سہم دے دیجئے اور دوسرے موصی لہ کو باقیماندہ کا ایک تہائی اور وہ ہیں دو سہام، باقی بچے چار سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۴ سہام تو یہ اٹھارہ ہوجائیں گے، اور آپ کو درکار ہیں تین سہام، پس ۱۵ سہام کی غلطی ظاہر ہوگئی، تو اگر آپ تہائی کو معلوم کرنا چاہیں تو پہلی تہائی کو لے لیجئے اور وہ ہے چار سہام اور اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور وہ ہے ۱۵ سہام، تو یہ ساٹھ ہوجائیں گے، اب دوسری تہائی کو لیجئے اور وہ ہے سات سہام اور اس

کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سہام، تو یہ ۴۹ سہام ہو جائیں گے، اب قلیل تر یعنی ۴۹ کو کثیر تر یعنی ساٹھ میں سے تفریق کیجیے تو باقی گیارہ بچیں گے تو یہ تہائی ہے۔ اور اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو لیجیئے، اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے ۵ اتو ۱۵ ہو جائیں گے، اب دوسرا حصہ لیجیئے اور وہ ہے ایک سہم اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سہام پھر سات کو پندرہ میں سے تفریق کیجیئے تو باقی آٹھ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔

اور اگر اس کے پانچ بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کرے تو فریضہ (میراث کی تقسیم) ۵۱ سہام میں سے ہوگا، مثلی حصے والے موصی لہ کو آٹھ سہام اور باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو تین سہام اور ہر بیٹے کو آٹھ سہام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے مسئلے کا حل یوں نکلے گا کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، ان کا حصہ نکالا جائے گا اور وہ ہے پانچ سہام اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لہ کی وجہ سے، کیونکہ کسی چیز کی مثل اس چیز کے ماسوا ہوتی ہے، تو یہ چھے سہام ہو گئے، ان کو ۱/۳ کے مخرج سے ضرب دیجیئے اور وہ ہیں تین سہام، حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کی وجہ سے، تو یہ اٹھارہ ہو گئے، پھر اس میں سے ایک سہم منہا کر دیجئے، باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی وجہ سے، کیونکہ یہ وصیت میں اضافہ ہے اور وصیت میں اضافہ پہلے موصی لہ کے حصے میں کمی کا موجب ہوتا ہے اور تہائی میں سے باقیماندہ مال کی تہائی آٹھ حصے ہیں، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور وہ اس کا کل تہائی مال میں سے مستحق ہے، ہر تہائی میں سے ایک سہم، پس لازم ٹھہرا کہ اس تہائی میں سے ایک سہم کم ہو جائے۔ اسی لیے ہم نے کہا کہ اس تہائی میں سے ایک سہم منہا کر دیا جائے، تو باقی ۱۷ سہام بچے، اس کو تہائی مال قرار دے دیجیے، اور باقی دو تہائی مال بھی اس کا دگنا ہے اور وہ ہوئے ۳۴ سہام، تو کل مال کے ۵۱ سہام ہوئے اور تہائی مال کے ۱۷ سہام۔ اگر آپ ایک حصے کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو حصے کو لے لیجیئے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تین سے ضرب دیجئے، پھر تین کو تین سے ضرب دیجیئے، کیونکہ اس نے حصہ نکالنے کے بعد کے باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک منہا کر دیجئے موصی لہ کی وجہ سے، جیسا کہ آپ نے شروع میں کم کیا تھا، تو باقی بچے آٹھ تو یہ ہے مثلی حصے والے موصی لہ کا حصہ، باقیماندہ تہائی مال کے نو سہام ہوئے، پس حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو اس کا ایک تہائی دے دیجیے اور یہ ہے تین سہام، باقی بچے چھے سہام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں ۳۴ سہام تو یہ چالیس سہام ہو گئے، پس ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے، اس کے مثل جو آپ نے مثلی حصے والے موصی لہ کو دیئے ہیں۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کی تخریج یوں ہوگی کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے ایک سہم دے دیں جو کہ حصہ ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد بچ جائے جس کے تین برابر حصے ہو سکتے ہوں کیونکہ آپ کو اس دوسرے موصی لہ کو دینا ہے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چار ہے، پس تہائی مال کے چار سہام فرض کر لیجیے اور اس میں سے

دونوں وصیتیں نافذ کر دیجیے، مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دیدیجیے اور دوسرے موصی لہ کو تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور وہ بھی ایک سہم ہے، اس کے بعد دو سہام بچ جائیں گے ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ دو تہائی مال آٹھ سہام ہیں، تو یہ کل دس سہام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے پانچ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو پانچ سہام درکار تھے۔ اس لیے کہ آپ نے مثلی حصے کی وصیت والے موصی لہ کو ایک سہم دیا ہے، لہٰذا آپ کو تو صرف پانچ سہام درکار تھے، پس اس غلطی کا ازالہ کیجیے اور وہ یوں ہو گا کہ حصے میں اضافہ کیجیے کیونکہ یہ غلطی حصے میں کمی کرنے کے سبب سرزد ہوئی ہے۔ اس لیے حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح تہائی مال کے پانچ سہام ہو جائیں گے، اس میں سے دونوں وصیتیں نافذ کیجیئے، مثلی حصے کی وصیت والے موصی لہ کو دو سہام دیجئے، تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کی وصیت والے کو ایک سہم دیجئے، باقی دو سہام بچیں گے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں دس سہام، تو یہ بارہ سہام بن جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہوں گے، پس واضح ہوا کہ آپ نے دو سہام کی غلطی کی ہے کیوں کہ آپ کو تو دس سہام درکار تھے۔ پہلی غلطی پانچ سہام کی تھی۔ تو غلطی کے سہام میں سے تین سہام چلے گئے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین چلے جائیں گے اور آپ کو ضرورت ہے کہ غلطی کے باقیماندہ سہام چلے جائیں اور وہ ہیں دو۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ حصے میں $\frac{۲}{۳}$ سہم کا اضافہ کر دیں تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے کیونکہ جب ایک کامل سہم کے اضافے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں تو یہ بات بدیہی ہے کہ حصے میں ایک تہائی سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم چلا جائے گا، پس $\frac{۲}{۳}$ سہم کے اضافے سے دو سہام چلے جائیں گے، پس حصہ $۲\frac{۲}{۳}$ سہام قرار پایا اور اس کے بعد بقیہ تہائی تین سہام ہوئے پس کل تہائی کے $۵\frac{۲}{۳}$ سہام ہوئے، اس طرح اس میں کسر واقع ہو گئی تو $۵\frac{۲}{۳}$ کو تین سے ضرب دیجئے یہ ۱۷ ہو جائیں گے، کیونکہ ۵ کو ۳ سے ضرب دی تو ۱۵ بنے اور $\frac{۲}{۳}$ کو ۳ سے ضرب دی تو دو سہام ہوئے پس یہ ۱۷ سہام ہو گئے اور یہ ایک تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائیاں اس کی دو گنی ہیں تو کل مال کے ۵۱ سہام ہوئے اور حصہ ہے $۲\frac{۲}{۳}$ سہام × ۳ = ۸، کیونکہ ۲ × ۳ = ۶ اور $\frac{۲}{۳}$ × ۳ = ۲ تو کل آٹھ ہوئے۔ یہ مثلی حصے والے موصی لہ کا حصہ ہے، باقیماندہ تہائی نو سہام ہیں، پس حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کے ایک تہائی کی وصیت والے کو اس باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی دے دیجئے اور یہ تین سہام بنے، باقی بچے چھے سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں ۳۴ سہام، تو یہ چالیس سہام بن گئے، پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے۔ جامع اصغر کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کیا جائیگا کہ جب غلطی آپ پر ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں کسی چیز کا اضافہ نہ کریں بلکہ پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے، قلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجئے، حاصل تفریق تہائی مال ہو گا۔ زیر بحث مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی دو سہام، پس ۲ کو ۴ سے ضرب دیجئے تو یہ آٹھ ہو جائیں گے۔ دوسری تہائی پانچ سہام اور پہلی غلطی پانچ سہام ہیں۔ پس پانچ کو پانچ سے ضرب دیجئے، یہ ۲۵ ہوں گے، پس قلیل تر حاصل ضرب کو جو کہ آٹھ ہے کثیر تر حاصل ضرب یعنی ۲۵ میں سے تفریق کیجیئے تو حاصل تفریق ۱۷ ہو گا، پس یہ تہائی مال ہے۔ اسی

طرح کا عمل حصہ نکالنے کے لیے کیجئے، یعنی پہلے حصے کو دوسری غلطی سے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے ضرب دیجئے، قلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کیجئے، جو حاصل تفریق ہوگا وہی حصہ ہوگا۔ اس مسئلے میں پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی دو سہام، پس ایک سہم = ۲ سہم اور دوسرا حصہ ۲ سہم ہے اور پہلی غلطی ۵ سہام ہیں، پس ۲ کو ۵ سے ضرب دیجئے تو یہ دس بنیں گے، پھر قلیل تر حاصل ضرب یعنی ۲ کو کثیر تر حاصل ضرب یعنی دس میں سے تفریق کیجئے تو ۸ باقی بچیں گے تو یہ ہے حصہ، اور ان کے درمیان تقسیم اس طریقے سے ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ میں دو غلطیوں والے حساب میں اس طریقے کو پسند کرتا ہوں کہ اس میں آسانی اور سہولت ہے کیونکہ دو غلطیوں کے ظاہر ہونے کے بعد حصے میں اگر اضافہ کیا جائے تو دوسرا متعین ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اضافہ $\frac{1}{2}$ اور $\frac{1}{2}$ کی کسروں میں ہوتا ہے، پھر ضرب دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ قدرے مشکل کام ہے۔ جہاں تک جامع اکبر کے طریقے سے مسئلے کے جواب کی تخریج کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ جب آپ پر پہلی غلطی ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں اضافہ نہ کریں بلکہ حصے کے بعد جو بچا ہے اس کو دوگنا کر دیجئے، اور یہاں حصے کے بعد ۳ سہام بچتے ہیں، تو دوگنا کرنے سے یہ چھے ہو جائیں گے اور تہائی مال کے سات سہام ہوں گے، پس مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیجئے اور تہائی مال کے باقیماندہ ایک تہائی والے موصی لہ کو دو سہم دے دیجئے، اس طرح باقی چار سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۴ سہام، تو یہ ۱۸ سہام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہونے ہیں جب کہ آپ کو پانچ پانچ سہام درکار ہیں، پس واضح ہو گیا کہ آپ نے ۱۳ سہام کی غلطی کی ہے۔ اب اس غلطی کو پہلی تہائی سے ضرب دیجئے، یہ ۲۵ بنیں گے، اور پہلی غلطی کو جو کہ پانچ سہام ہیں، دوسری تہائی یعنی سات سے ضرب دیجئے، حاصل ضرب ۳۵ آئے گا، پھر قلیل تر کو کثیر تر میں سے تفریق کر دیجئے حاصل تفریق ۱۰ ہوگا (یہ تہائی مال ہے)۔ حصہ نکالنے کے لیے بھی یہی عمل کیجئے، پس پہلے حصہ کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے، تو یہ ۱۳ بنیں گے، اور دوسرے حصہ کو پہلی غلطی سے ضرب دیجئے تو یہ ۵ بنیں گے، اب ۵ کو ۱۳ میں سے تفریق کیجئے، جو باقی بچے گا وہ حصہ ہوگا۔ جامع اصغر والا طریقہ زیادہ آسان ہے۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ان (پانچ بیٹوں) میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کا حل ۶۹ سہام بنا کر نکالا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لہ کو ۱۱ سہام اور باقیماندہ تہائی کے ایک چوتھائی والے موصی لہ کو تین سہام اور ہر بیٹے کو ۱۱ سہام۔ حشو کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیجئے جو کہ پانچ ہے، اس پر مثلی حصے والے موصی لہ کی وجہ سے ایک سہم کا اضافہ کر دیجئے تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو $\frac{1}{4}$ کے مخرج سے ضرب دے دیجئے جو کہ چار ہے، چوتھائی کی وصیت والے موصی لہ کی وجہ سے، تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم کو کم کر دیجئے، بوجہ مذکورہ، تو ۲۳ باقی بچیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں اور وہ ہیں ۴۶ سہام پس کل مال ۶۹ سہام ہوا۔ حصہ اس طرح نکلے گا کہ ایک سہم کو چار سے ضرب دیجئے پھر حاصل ضرب چار کو تین سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۲ بن جائیں گے۔ پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیجئے تو باقی ۱۱ سہام بچیں گے تو یہ مثلی حصے والے موصٰی لہ کو ملیں گے، تہائی مال میں سے باقی بچے ۱۲ سہام، ان کا چوتھائی دوسرے موصٰی لہ کو دیجئے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی

مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ان کا ایک چوتھائی ہے تین سہام، اور باقی بچے نو سہام تو ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں ۴۶ سہام، تو یہ کل ۵۵ سہام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، ہر بیٹے کے حصے میں گیارہ سہام آئیں گے، اس طرح حساب درست رہے گا۔ جہاں تک دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکالنے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ آپ تہائی مال کے لیے کوئی ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر اس میں سے حصہ نکال دیں تو باقی جو عدد بچے وہ چار پر پورا انقسم ہو سکتا ہو۔ ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ ہے پس مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیں، باقی چار سہام بچیں گے، چوتھائی کی وصیت والے کو چوتھائی دے دیں جو کہ ایک سہم ہے۔
باقی تین سہام بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں دس سہام، پس وہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم مل جائے، اور تاکہ ہر بیٹے کا حصہ مثلی حصے والے موصی لہ کے حصے کے مثل ہو جائے پس واضح ہو گیا کہ آپ نے آٹھ سہام کی غلطی کی ہے، اس لیے حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے پس تہائی کے چھے سہام ہو جائیں گے، لہٰذا مثلی حصے والے کو دو سہام دے دیجیے اور باقی ماندہ تہائی کی ایک چوتھائی والے کو ایک سہم، باقی بچیں گے تین سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں ۱۲ سہام، پس وہ ۱۵ سہام ہو جائیں گے، پس آپ پر واضح ہو جائے گا کہ آپ نے پانچ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سہام درکار ہیں تاکہ پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو دو سہام مل جائیں جیسے مثلی حصے والے موصی لہ کو ملے ہیں۔ البتہ اس مرتبہ غلطی کے سہام میں سے تین سہام کم ہو گئے ہیں کیونکہ پہلی غلطی آٹھ سہام کی تھی اور اس بار پانچ سہام کی غلطی ہوئی ہے، پس واضح ہو گیا کہ جب بھی آپ حصے میں ایک کامل سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین سہام چلے جائیں گے، پس دو سہام پر $\frac{2}{3}$ سہم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے، اس طرح حصہ $\frac{2}{3}$ ۳ سہام کا ہو جائے گا اور اس کے پیچھے بچیں گے چار سہام، پس ایک تہائی مال $\frac{2}{3}$ ۷ سہام کا ہوگا۔ اس طرح اس میں تہائی کی کسر واقع ہو گئی، لہٰذا کسر کو دور کرنے کے لیے $\frac{2}{3}$ ۷ کو ۳ سے ضرب دیجیے، تو حاصل ضرب ۲۳ آئے گا، پس یہ تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائی مال اس کا دگنا ہے اور وہ ہیں ۴۶ سہام، پس کل مال ۶۹ سہام کا ہوا حصہ $\frac{2}{3}$ ۳ سہام ہے، اس کو ۳ سے ضرب دیجیے یہ بنیں گے گیارہ، تہائی مال کے باقی ماندہ کے ہوئے ۱۲ سہام، ان میں سے تین سہام، یعنی حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کا ایک چوتھائی اس موصی لہ کو ملیں گے جس کے لیے تہائی مال کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے، پس باقی بچیں گے ۹ سہام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے، پس یہ کل ۵۵ سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو گیارہ سہام مل جائیں گے۔
جامع اصغر اور اکبر کے طریقے سے اس کا حل ویسے ہی نکالا جائے گا جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے خمس ($\frac{1}{5}$) کی وصیت کرے تو ۸۷ سہام بنا کر مسئلے کو حل کیا جائے گا، حصے والے موصی لہ کے لیے ۱۴ سہام اور خمس والے کے لیے تین سہام اور پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کے لیے ۱۴ سہام۔ حشو کے طریقے سے تو اس کا حل مذکورہ طریقے سے نکالا جائے گا۔ یعنی آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں جیسے سابقہ مسئلوں میں کیا تھا، تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو $\frac{1}{5}$ کے مخرج سے ضرب دے دیجیے اور مخرج پانچ ہے، پس یہ تیس ہو جائیں گے پھر اس میں سے ایک کم کر دیں، بوجہ

مذکورہ۔ تو باقی ۲۹ بچیں گے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے، اور اس کی دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں، یعنی ۵۸ تو کل مال کے ۸۷ سہام ہوئے۔ پس اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو پانچ سے ضرب دیجیے، پھر حاصل ضرب پانچ کو تین سے ضرب دیجیے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، تو یہ ۱۵ ہوجائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیجیے تو باقی ۱۴ بچیں گے، تو یہ حصہ ہے۔ پس جس موصی لہ کے لیے حصے کی وصیت کی گئی ہے اس کو یہ ۱۴ سہام دے دیجیے، اس طرح تہائی میں سے باقی ۱۵ سہام بچ جائیں گے تو خمس والے موصی لہ کو اس کا خمس دے دیجیے اور اس کا خمس ہے ۳ سہام، باقی ۱۲ سہام بچیں گے ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۵۸ سہام ہیں، تو یہ ستر سہام بن جائیں گے۔ ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے تو ہر بیٹے کو ۱۴ سہام مل جائیں گے، جتنے کہ حصے والے موصی لہ کو ملے ہیں۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کا حل اس طرح نکالیں گے جس طرح ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر اس میں سے حصہ نکال کے دے دیں تو باقی جو عدد بچے وہ پانچ پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چھ ہے، پس اس میں سے ایک سہم حصے والے موصی لہ کو دیں اور ایک سہم اس موصی لہ کو دے دیں جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کے خمس کی وصیت کی گئی ہے، تو باقی چار سہام بچیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیں تو یہ ۱۶ سہام ہوجائیں گے جس سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ آپ نے ۱۱ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو پانچ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم دے دیں، جیسا کہ حصے والے موصی لہ کو دیا گیا ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں، اس طرح تہائی مال کے سات سہام ہوجائیں گے، پھر حصے والے موصی لہ کو دو سہام دے دیں، پھر باقیماندہ میں سے خمس والے موصی لہ کو خمس یعنی ایک سہم دے دیں، اس طرح باقی چار سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۱۴ سہام، پس وہ ۱۸ سہام ہوجائیں گے جس سے واضح ہوجائے گا کہ اس مرتبہ آپ نے ۸ سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو دو سہام مل جائیں، جیسے موصی لہ کو ملے تھے، تو اس سے آپ پر یہ بات واضح ہوجائے گی کہ حصے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں اور آپ کو ضرورت ہے اس امر کی کہ غلطی کے باقیماندہ سارے سہام چلے جائیں اور وہ ہیں آٹھ سہام، پس دو سہام پر ۲ ۱/۳ کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح، یہ ۴ ۱/۳ سہام بن جائیں گے اور یہ حصہ نکال کر تہائی مال میں سے باقی بچے ہیں وہ ہیں پانچ سہام، پس تہائی مال کے ۹ ۱/۳ سہام ہوگئے، اس کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۲۹ ہوجائیں گے، تو یہ تہائی مال ہے، اور باقی دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں، پس کل مال کے ۸۴ سہام ہوگئے پس حصہ ۴ ۱/۳ × ۳ = ۱۳ سہام تو تہائی مال میں سے باقی بچے ۱۵ سہام، اس میں سے خمس نکال دیجیے اور باقیماندہ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے، جیسا کہ ہم آپ کو سکھا چکے ہیں۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کا طریقہ ویسے ہی ہوگا جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر وہ ان میں سے ایک کے حصے کی مثل کی وصیت کرے، ماسوا بعد از حصہ کے باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کے تو اس مسئلے کو ۷۵ سہام بنا کر حل کیا جائے گا، پس حصہ دس سہام کا ہوگا اور استثنا تین سہام کا اور ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے تو اس طرح نکالیں گے کہ آپ ورثاء کا حصہ تو ان کی تعداد کے مطابق

لے لیں اور ان کی تعداد ہے پانچ، اس پر آپ ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو تین سے ضرب دے
دیں، کیونکہ اس نے کہا ہے کہ ماسوا بعد از حصّہ کے باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کے، تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، پھر
ان میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں کیونکہ وصیت میں سے استثناء وارثوں کے حصے میں اضافے کا موجب ہے اور یہ کل مال میں
شائع ہے، پس آپ ہر تہائی مال میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں گے جیسے آپ سابقہ مسئلوں میں ہر تہائی مال میں سے ایک
سہم کم کرتے تھے، کیونکہ وہاں کمی مقصود بالذات نہیں تھی، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، بلکہ اس وجہ سے تھی تاکہ حساب
درست رہے، اور یہاں حساب درست نہیں رہتا سوائے اس کے کہ اضافہ کیا جائے، پس اس میں اضافہ کیا جائے
گا اور اضافہ کے بعد یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے، پس اس کو آپ تہائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تہائیاں اس
کے دو مثل ہیں اور وہ ہیں ۳۸ سہام اسطرح کل مال کے ۵۷ سہام ہو گئے۔ جب آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو نصیب ایک تھا، اس کو تین سے
ضرب دیجیے، پھر حاصل ضرب تین کو تین سے ضرب دیجیے، بوجہ مذکورہ، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس پر ایک
کا اضافہ کر دیجیے جیسے شروع میں اضافہ کیا تھا، اس طرح یہ دس ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ حصہ نکالنے کے بعد
تہائی مال میں سے نو سہام بچے تہائی کے اس باقیماندہ کی ایک تہائی حصے میں سے مستثنیٰ کر دیجیے اور یہ تہائی
ہے تین سہام پس جب آپ دس میں سے تین مستثنیٰ کریں گے تو موصی لہ کے لیے سات سہام بچیں گے، پھر اس
مستثنیٰ یعنی تین سہام کو باقیماندہ یعنی نو سہام میں شامل کر دیجیے تو یہ بارہ سہام ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی
یعنی ۳۸ سہام میں شامل کر دیجیے، تو یہ سب مل کر پچاس سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، ہر
بیٹے کے حصے میں دس سہام آئیں گے، بالکل اتنے جتنے کہ موصی لہ کے حصے میں استثناء سے قبل آئے تھے۔
دو غلطیوں کے طریقے سے اس کا حل نکالنا ہو تو آپ تہائی مال کے لیے ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر آپ اس
میں سے ایک حصہ نکال دیں تو اس کے بعد تین بچیں اور اگر آپ تہائی کے اس باقی ماندہ کو ایک تہائی میں سے
نکال دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے، تہائی کے لیے ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ سہام ہو سکتا ہے پس حصے
والے موصی لہ کو دو سہام دے دیجیے، پھر اس میں سے باقیماندہ کے تہائی کے مثل مستثنیٰ کر دیجیے اور وہ مثل ہے
ایک سہم، اسے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو
کہ دس سہام ہیں، تو یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام درکار ہیں، ہر بیٹے کو دو سہم ملیں گے جیسا
کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے ہیں، پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے
لہٰذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے اور بچے تین سہام بچیں گے پھر اس میں سے
ایک سہم مستثنیٰ کر دیجیے اور اسے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر اس کو دو تہائی مال
میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۲ سہام، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۱۵ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے
کو تین سہام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے ہیں۔ پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے ایک سہم کی غلطی کی ہے
جب کہ پہلی غلطی چار سہام کی تھی، تو معلوم ہوا کہ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں،
اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تہائی سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا باقیماندہ سہم بھی چلا جائے گا، لہٰذا ایک تہائی سہم
کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح حصہ $2\frac{1}{3}$ سہام کا ہو جائے گا اور باقی ہیں تین سہام تو یہ $6\frac{1}{3}$ سہام ہو جائیں گے پس اس کو تین
سے ضرب دیجیے تو یہ ۱۹ ہو جائیں گے، بس یہ ہے تہائی مال۔ اور حصہ = $3\frac{1}{3} \times 3$ = ۱۰ سہام، اس میں مستثنیٰ کرنے

ہیں تین سہام، تو باقی سات بچیں گے جو کہ موصی لہ کو ملیں گے۔ اور ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے پس آپ نے فریضہ ۷۵ سہام میں سے نکالا۔

یہ اس صورت میں تھا کہ جب آپ حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کو مستثنیٰ کریں اور اگر تہائی مال میں سے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ میں سے اس کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کرنی ہو، مثلاً وہ اس کے لیے اپنے پانچ بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کرے ماسوائے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے تو فریضہ ۷۵ سہام میں سے ہوگا، اس میں سے حصہ ۱۳ سہام کا ہوگا، استثناء تین سہام کا اور ہر بیٹے کو ۱۲ سہام ملیں گے۔ حشو کا طریقہ تو وہی ہے جو ہم بتاچکے ہیں کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیں، تو یہ چھے ہو جائیں گے۔ پھر $\frac{1}{4}$ کے مخرج سے اس کو ضرب دے دیں، اور مخرج ہے چار، تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پس اس ایک سہم کا اضافہ کر دیں، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، تو یہ ۲۵ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، اور بقیہ دو تہائیاں بھی اس کے مثل ہیں اور وہ ہیں پچاس سہام، تو کل مال ۷۵ سہام کا ہوگا۔ یہ اصل مال معلوم کرنے کے لیے ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو اگر وہ ایک ہے تو اس کو چار سے ضرب دے دیں، جس کی وجہ ہم سابق میں بتا چکے ہیں، تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، اس پر ایک کا اضافہ کر دیجئے، اس کی وجہ بھی ہم پہلے بتا چکے ہیں، تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ پس تہائی مال، جو کہ ۲۵ سہام ہے، میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۱۲ سہام بچیں گے۔ تو حصے میں سے اس (۱۲) کا ایک چوتھائی استثناء کے طور پر نکال دیجئے اور یہ چوتھائی ہے ۳ سہام، تو موصی لہ کے لیے دس سہام بچے۔ پھر ان تین کو ۱۲ میں شامل کر دیجئے تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، ان ۱۵ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ پچاس سہام ہیں، تو یہ ۶۵ سہام ہو جائیں گے۔ ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجئے، اس طرح ہر بیٹے کو ۱۳ سہام مل جائیں گے، جتنے کہ استثناء سے قبل موصی لہ کو ملے تھے۔ جہاں تک دو غلطیوں والے طریقے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ آپ تہائی مال کیلئے ایک ایسا عدد فرض کر لیجئے کہ اگر اس میں سے حصہ نکال دیں تو اسکے بعد چار سہام بچیں، اور اگر بعد از حصہ تہائی مال کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کر دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چھے ہے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، حصے والے موصی لہ کو سہام دے دیجئے، پھر اس میں سے بعد از حصہ کے تہائی مال کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم نکال دیجئے اور اس ایک سہم کو باقیماندہ یعنی ۴ میں شامل کر دیجئے تو یہ پانچ سہام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہے ۱۲ سہام تو یہ ۱۷ سہام ہو جائیں گے، پس واضح ہوا کہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو دس سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو دو سہام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے کیونکہ اس کا حصہ ان بیٹوں کے حصے کے مثل ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجئے تو یہ تین سہام ہوئے پھر تہائی کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے مثل اس میں سے واپس لے لیجیے اور وہ چوتھائی ہے ایک سہم، اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں چار سہام، تو یہ پانچ ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۴ سہام، تو یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چار سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو ۱۵ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو موصی لہ کو دیے جانے والے حصے کے مثل تین سہام مل جائیں۔ آپ پر یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین سہام کم ہو جائیں گے اور اب غلطی کے سہام میں سے چار باقی ہیں اور آپ کو ان کا ختم ہونا درکار ہے تو حصے میں اسقدر اضافہ کر دیجیے کہ جس سے یہ چار سہام چلے جائیں، پس حصے میں $1\frac{1}{3}$ سہم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ غلطی کے سارے سہام ختم ہو جائیں پس حصہ $3\frac{1}{3}$

سہام کا ہوگیا، اور باقی تھے چار سہام، تو کل ۸ سہام ہوگئے، اس کو ۳ سے ضرب دیجیے، تو یہ ۲۵ سہام ہوجائیں
گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں اور وہ ہوئیں پچاس سہام، اور کل ۷۵ سہام
ہوگئے۔ اور حصہ ۳ × ۴ = ۱۲ سہام، ۱۲ میں سے تین سہام مستثنیٰ کردیجیے تو باقی دس بچیں گے، پھر ان تین و
۱۲ میں جمع کریں تو وہ ۱۵ ہوجائیں گے پھر ان کو دو تہائی مال یعنی پچاس سہام میں جمع کردیجیے تو یہ کل ۶۵ سہام ہوجائیں گے ان کو پانچ
بیٹوں میں تقسیم کردیجیے اسطرح ہر بیٹے کو ۱۳ سہام ملیں گے، جتنے کہ موصی لہ کو استثناء سے قبل ملے تھے۔ جامع اصغر اور جامع
اکبر کے طریقے سے اگر اس مسئلے کا جواب نکالنا ہو تو یہ اس طریقے سے نکلے گا جو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

اگر موصی کے تین بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے ماسوا
بعد از حصہ تہائی مال کی ایک تہائی کے مثل کے، تو ۳۹ سہام بناکر اس مسئلے کو حل کیا جائے گا، ایک تہائی
مال ۱۳ سہام از راستثناء کے بعد (موصی لہ کا) حصہ ۹ سہام۔ خشو کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ
بیٹوں کی تعداد کو لے لیجیے جو کہ تین ہے، حصے والے موصی لہ کی وجہ سے اس میں ایک سہم کا اضافہ کردیجیے تو یہ چار ہو
جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجیے کیونکہ مستثنیٰ تین ہے تو یہ ۱۲ ہوجائیں گے، پھر اس میں ایک کا اضافہ
کردیجیے تو یہ ۱۳ ہوجائیں گے، تو یہ ہے تہائی مال، اور باقی دو تہائیاں اس کے مثل ہیں اور وہ ۲۶ سہام ہوں گی۔
کامل حصے کو معلوم کرنا ہو تو اس طرح کیجیے کہ حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو ⅓ کے مخرج سے ضرب دیجیے
تو یہ تین ہوجائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجیے، تہائی کی وجہ سے، تو یہ نو ہوجائیں گے، اس میں ایک کا اضافہ
کردیجیے، جیسے آپ نے تہائی میں اضافہ کیا تھا تو یہ دس ہوجائیں گے تو یہ کامل حصہ ہے۔ پس حصے والے موصی لہ
کو تہائی مال یعنی ۱۳ سہام میں سے دس سہام دے دیجیے، اس طرح حصہ نکالنے کے بعد تہائی میں سے تین سہام
بچیں گے، پھر تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کے برابر موصی لہ کے اس حصے میں سے واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک
سہم، اس کو تہائی کے باقیماندہ میں شامل کردیجیے تو یہ چار ہوجائیں گے تو یہ چار وصیت پوری کرنے کے بعد تہائی
مال میں سے باقی بچے ہیں پس ان کو دو تہائی مال میں شامل کردیجیے جو کہ ۲۶ سہام ہیں تو یہ تیس سہام ہوجائیں گے،
ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے، استثناء سے قبل موصی لہ کے کامل حصے کے برابر، اور استثناء کے بعد موصی لہ کو نو سہام
ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ ایک تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کرلیجیے
کہ اگر آپ حصے والے موصی لہ کو کچھ دیدیں پھر بعد از حصہ کے تہائی مال کے ایک تہائی کے برابر جو استثناء کرنا ہے وہ اس
میں سے واپس لے لیں تو اس کے بعد موصی لہ کے ہاتھ میں کچھ باقی رہ جاتا ہو، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ ہے
پس موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سہم دے دیجیے پھر استثناء کی وجہ سے اس میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور
اس ایک سہم کو بعد از حصہ کے تہائی مال میں شامل کردیجیے تو یہ چار سہام ہوجائیں گے پس یہ چار سہام وصیت پوری
کرنے کے بعد فاضل بچے ہیں، تو ان کو دو تہائی مال یعنی دس سہام میں شامل کردیجیے، پس یہ ۱۴ سہام ہوجائیں گے جبکہ
آپ کو ۶ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے کامل حصے کے طور پر دو سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے آٹھ سہام کی
غلطی کی ہے، لہٰذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کردیجیے تاکہ جب آپ موصی لہ کو تین سہام دے دیں تو اس کے بعد جو بچے
وہ تین پر پورا تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ استثناء کرنا ہے، پس تہائی مال کے چھ سہام بنالیجیے، موصی لہ کو حصے کے طور پر تین
سہام دیدیجیے، باقی بچیں گے تین سہام، پھر موصی لہ کے حصے میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے، اس طرح آپ کے

پاس چار سہام ہوگئے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ سہام ہیں، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے اور آپ کو نو سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر تین سہام دیے ہیں، لہٰذا لازم ہے کہ ہر بیٹے کو اس کے مثل تین سہام ملیں، پس معلوم ہوا کہ اس دفعہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی آٹھ سہام کے اضافے کی تھی، اس طرح آپ پر واضح ہوگیا کہ تہائی پر ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا ایک سہم دور ہو جاتا ہے، پس پہلی تہائی میں سات سہام کا اضافہ کر دیجیے اور پہلی تہائی ہے چھے سہام، تو یہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے، پس یہ ایک تہائی مال ہے توموصی لہ کو حصے کے طور پر دس سہام دے دیجیے، اس طرح تہائی مال سے باقی تین سہام رہ جائیں گے، پھر اس (دس سہام کے حصے) میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۶ سہام ہے تو یہ تیس سہام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جامع اصغر کا طریقہ وہی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ دو غلطیاں ظاہر ہونے پر آپ حصے میں اضافہ نہ کریں، بلکہ پہلی تہائی کو لے لیں جو کہ پانچ سہام ہے اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات سہام ہے، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے، پھر دوسری تہائی کو لیجیے جو کہ چھے سہام ہے اور اسکو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے تو حاصل ضرب ۴۸ ہو گا۔ پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں، باقی ۱۳ بچیں گے، تو یہ ہے تہائی مال۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو استثناء کے بعد کا پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات ہے، تو یہ سات ہو جائیں گے، پھر دوسرے حصے کو لیجیے جو کہ دو سہام ہیں، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے، تو یہ ۱۶ ہو جائیں گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی نو سہام بچیں گے، تو یہ ہے حصہ پھر باقی ویسے نکال لیجیے جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جہاں تک جامع اکبر کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ آپ حصہ نکالنے کے بعد پہلی تہائی کو دوگنا کر لیں اور وہ ہے چار، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اس میں حصہ جمع کر دیں جو کہ ایک سہم ہے تو یہ نو ہو جائیں گے، پس یہ دوسری تہائی ہے، تو حصے کے طور پر تین سہام دے دیں، اس طرح باقی چھے بچیں گے۔ پس باقیماندہ کی ایک تہائی دو سہام ہیں، پھر حصے میں سے باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر واپس لے لیجیے اور وہ ہیں دو سہام اس کو اس میں شامل کر لیجیے جو آپ کے پاس ہے اور وہ ہیں چھے سہام تو یہ آٹھ ہو جائیں گے۔ پس یہ وصیت سے فاضل ہیں، تو ان کو دو تہائی میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۸ سہام ہیں پس یہ ۲۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو نو سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر موصی لہ کو تین سہام دیے ہیں لہٰذا لازم ہے کہ ہر بیٹے کو تین سہام ملیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے جامع اکبر کے طریقے میں ۱۷ کے اضافے کی غلطی کی ہے اور دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی آٹھ سہام کے اضافے کی تھی، پس دو غلطیوں کے طریقے میں پہلی تہائی کو لے لیجیے اور وہ ہے پانچ اور اس کو دوسری غلطی یعنی ۱۷ سے ضرب دے دیجیے تو حاصل ضرب ۸۵ ہوگا۔ پھر دوسری تہائی کو لیجیے اور وہ ہے نو سہام، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ ہے اس طرح یہ ۷۲ ہو جائیں گے پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم کو تفریق کر دیجیے تو باقی ۱۳ سہام بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو دو غلطیوں کے طریقے سے پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو جامع اکبر کی دوسری غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے ۱۷، تو یہ ۱۷ ہو گئے۔ اب دوسرے حصے کو لیجیے اور وہ ہے ایک سہم بطریقہ جامع اکبر، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے آٹھ، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اب چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجیے تو باقی نو بچیں گے تو یہ موصی لہ کا حصہ ہے، باقی تیس سہام بچ گئے جن

کو تین بیٹوں میں تقسیم کر دیں، اس طرح ہر ایک کو دس سہام مل جائیں گے۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب وہ یہ کہے کہ بعد از حصہ تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر استثنا کر کے اور اگر وہ کہے کہ تہائی مال میں سے وصیت پوری کرنے کے بعد باقیماندہ کی ایک تہائی کو مستثنیٰ کر دیا اس کا بھی قاعدہ [illegible] جو ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ اس کے حل میں کچھ فرق ہے [illegible] طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ تین ہے اس میں ایک کا اضافہ کر دیں، پھر اس کو ۱/۲ کے مخرج یعنی دو سے ضرب دے دیں۔ یہاں ہم نے دو سے ضرب دی ہے جب کہ پہلے تین سے ضرب دیتے تھے کیونکہ یہاں موصی کا مقصد یہ ہے کہ مستثنیٰ وصیت پوری کرنے کے بعد تہائی مال میں سے جو باقی بچے اس کی ایک تہائی ہو اور یہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار کو واپس لینے سے قبل اس کے پاس دو سہام ہوں تاکہ جب آپ اس سے کچھ واپس لیں تو واپس لیا جانے والا باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر ہو جب کہ پہلے مسئلے میں اس کا مقصد یہ تھا کہ حصہ نکالنے کے بعد اور تہائی کے برابر واپس لینے سے قبل مستثنیٰ جو اور یہ جو ہو سکتا ہے کہ واپس لینے سے قبل اس کے پاس تین سہام ہوں، چنانچہ جب آپ اس سے کچھ واپس لیں واپس لیا جانے والا اس کا ایک چوتھائی ہو، پس جب آپ چار کو دو سے ضرب دیں گے تو حاصل ضرب آٹھ آئے گا، پھر آپ ایک کا اضافہ کریں گے اور یہ نو ہو جائیں گے، تو یہ تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں اور وہ ہیں ۱۸ سہام حصہ معلوم کرنا ہو تو آپ حصہ لے لیجیے جو کہ ایک سہم ہے، اس کو ثلث کے مخرج سے ضرب دے دیں تو حاصل ضرب تین آئیگا، پھر تین کو ۱/۲ کے مخرج سے جو کہ دو ہے، ضرب دیدیجیے تو یہ چھ ہو جائیں گے پھر اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ سات سہام ہو جائیں گے، تو یہ حصہ ہے پس آپ حصے والے موصی لہ کو سات سہام دے دیں، تہائی مال میں سے باقی دو سہام بچیں گے، پھر اس سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ دو سہام میں شامل کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں تو وہ ۲۱ سہام ہو جائیں گے، اس طرح ہر بیٹے کو سات سہام مل جائیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے کوئی ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر اس میں سے آپ موصی لہ کو حصہ دے دیں اور پھر اس میں سے کچھ واپس لے لیں تو واپس لیا جانے والا النصف کے برابر ہو، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چار ہے۔ موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سہام دے دیں پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں، اس کو باقیماندہ یعنی دو سہام میں شامل کر دیں تو یہ تین سہام ہو جائینگے انکو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہیں تو یہ گیارہ سہام ہو جائیں گے جبکہ آپکو چھ سہام درکار ہیں کیونکہ آپنے حصے کے طور پر اس کو دو سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپنے پانچ سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے۔ تو آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے اور حصے کے طور پر تین سہام دیجیے پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ دس سہام ہیں پس یہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو نو سہام کی ضرورت ہے کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر تین سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ایک سہم کا اضافہ کریں گے تو اس سے ایک سہم کی غلطی دور ہو جائے گی، پس ابتدا میں حصے میں اتنے سہام کا اضافہ کر دیجیے جتنے پہلی غلطی میں ہوئے تھے اور وہ ہیں پانچ، تو یہ سات ہو جائیں گے اور حصہ نکالنے کے بعد تہائی میں سے دو سہام باقی بچے، پس آپ اس سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ دو سہام میں شامل کر دیجیے

تو یہ تین ہوجائیں گے، پھر ان کو بقیہ دو تہائی یعنی ۱۸ سہام میں شامل کر دیجیے، تو یہ ۲۱ سہام ہوجائیں گے، پس ہر بیٹے کو سات سہام دے دیجیے اور موصی لہ کو چھ سہام۔

یہ اس مسئلے کا جواب ہے کہ جب وہ اپنے تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کرکے کے قول کو حصے یا وصیت کے لفظ سے مقید کر دے اور اگر وہ ایسی قید نہ لگائے مثلاً وہ کہے کہ تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کرکے اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو اس کی بابت امام محمدؒ نے کہا کہ عامۃ الحساب یعنی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے علم حساب میں شہرت رکھنے والوں، مثلاً حسن بن زیاد وغیرہ کا کہنا ہے کہ یہ فصل ثانی کے مانند ہے اور فصل ثانی یہ ہے کہ وہ کہے کہ بعد از وصیت تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کرکے۔ عامۃ الحساب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تیرے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کی تو اس کی یہ وصیت درست ہے اور وہ ایک چوتھائی مال کا حقدار ہوگا کیونکہ اس نے اس کا حصہ اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل قرار دیا ہے گویا کہ وہ اس کا ایک بیٹا ہے۔

پھر جب وہ یہ کہے کہ تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کرکے، تو اس نے وصیت کا ایک حصہ بغیر کسی قید کے منہا کر دیا اور یہ (منہا کیا جانے والا) وصیت پوری کرنے کے بعد بھی ہوسکتا ہے اور حصہ نکالنے کے بعد بھی البتہ حصہ نکالنے کے بعد استثناء کے طریقے سے جو حصہ منہا کیا جائے گا وہ وصیت پوری کرنے کے بعد منہا کیے جانے والے حصے کے مقابلے میں کمتر مقدار کا ہوگا، کمتر کو منہا کرنا یقینی امر ہے جب کہ زیادہ کو منہا کرنا مشکوک ہے، پس شک کے ساتھ زیادہ حصہ منہا کرنا ثابت نہ ہوگا بلکہ یہ زیادہ حصہ بدستور مستثنیٰ منہ میں شامل رہے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء بعض کلام کو خارج کرنا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تناقض پایا جاتا ہے جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہے بلکہ یہ استثناء کے بعد باقی کا تکلم و تلفظ ہے اسی لیے مستثنیٰ کلام کے شروع میں مذکور نہیں ہوتا، کیونکہ یہ پہلے کلام میں داخل ہوتا ہے پھر کلمۂ استثناء کے باعث کلام میں سے خارج ہوجاتا ہے، پس یہاں استثناء کے ساتھ جو وصیت کی گئی ہے اس میں سوائے مستثنیٰ منہ کے اور کچھ شامل نہیں ہے، اور مستثنیٰ کی مقدار کے قلیل ترین ہونے کا احتمال ہے اور کثیر ترین ہونے کا بھی، پس وصیت کے الفاظ سے صرف یقینی مقدار ہی مراد لی جائے گی اور یقینی مقدار ہے قلیل ترین۔

اگر وہ ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس میں سے بعد از حصہ باقیماندہ تہائی کے ¼ کو مستثنیٰ کرے تو اس مسئلے کو ۱۵ سہام بنا کر حل کیا جائے گا، حصہ ۱۲ سہام کا ہوگا اور مستثنیٰ کی مقدار پانچ سہام ہوگی، اور ہر بیٹے کو ۱۳ سہام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ تین ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہوجائیں گے، پھر چار کو مستثنیٰ سہم (¼) کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ چار ہے تو یہ سولہ ہوجائیں گے، اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں تو یہ سترہ ہوجائیں گے۔ یہ ایک تہائی مال ہے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں جو کہ ۳۴ سہام ہیں تو کل اکیاون سہام ہوں گے۔ یہ تو اصل مال معلوم کرنا ہے۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ اس طرح کریں کہ حصہ کو ایک سہم فرض کریں، اس کو ⅓ کے مخرج سے ضرب دے دیں، حاصل ضرب ۳ ہوگا، پھر اس کو مستثنیٰ سہم کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ ۴ ہے تو یہ ۱۲ ہوجائیں گے، پھر اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں تو یہ ۱۳ سہام ہوجائیں گے تو یہ ہے حصہ۔ تہائی مال میں سے یہ حصہ نکالنے کے بعد باقی چار سہام بچیں گے،

پس موصی لہ کے حصے کے طور پر ۱۳ اسہام دے دیجیے پھر باقی ماندہ کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم کو واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ پانچ ہو جائیں گے۔ اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۳۴ سہام ہیں اس طرح یہ کل ۳۹ سہام ہو جائیں گے، پس ہر بیٹے کو ۱۳ اسہام دے دیجیے، جیسے ایک سہم واپس لینے سے قبل موصی لہ کو حصے کے طور پر دیے تھے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے چھ سہام فرض کر لیجیے تاکہ حصہ دینے کے بعد باقی جو بچے وہ چار پر پورا تقسیم ہو جائے پس موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سہام دے دیجیے پھر اس میں سے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے برابر واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ اسہام ہیں تو یہ ۱۷ اسہام ہو جائیں گے، جب کہ آپ کو ۶ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سہام دیے تھے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے ۱۱ اسہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہٰذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین ہو جائیں گے، پس آپ موصی لہ کو حصے کے طور پر تین سہام دے دیں پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں اور اس کو باقیماندہ سمیت دو تہائی مال میں جمع کر دیں اور دو تہائی مال ہے ۱۴ اسہام تو یہ ۱۹ اسہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۹ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے تو حصے کے طور پر ۳ سہام دیے ہیں پس ثابت ہوا کہ آپ نے دس سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک سہم کا اضافہ کرنے سے ایک سہم کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس حصے میں پہلی غلطی کے بقدر اضافہ کر دیجیے جو کہ ۱۱ ہے، تاکہ غلطی دور ہو جائے اس طرح یہ ۱۳ ہو جائیں گے، پس آپ حصے کے طور پر ۱۳ اسہام دے دیں، پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں اور اس کو باقیماندہ یعنی چار میں جمع کر دیں، حاصل جمع کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۳۴ سہام تو یہ ۳۹ سہام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر موصی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے سوائے بعد از حصہ کی تہائی کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے۔ جذر کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر چھ کو مستثنیٰ مقدار کے مخرج سے ضرب دے دیں اور مستثنیٰ مقدار ہے تہائی اور چوتھائی کی مثل، اور وہ ہے ۱۲ سہام، تو یہ ۷۲ ہو جائیں گے، پھر مستثنیٰ کے مخرج کا ایک تہائی اور ایک چوتھائی اس میں جمع کر دیں اور وہ ہے ۱۲، تو اس کی تہائی اور چوتھائی مل کر سات سہام ہوں گے، تو حاصل جمع ۷۹ بنے گا تو یہ ہے ایک تہائی مال، اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں تو یہ ہوں گی ۱۵۸ اسہام۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیں، اس کو ⅓ کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ تین ہے تو حاصل ضرب تین ہوگا، پھر تین کو مستثنیٰ سہم کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۲ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے، پھر اس میں اس کے تہائی اور چوتھائی کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے، تو یہ ۴۳ ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ تہائی میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۳۶ بچے، موصی لہ کو حصہ کے طور پر ۴۳ سہام دے دیں پھر ...... بعد از حصہ کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے برابر اس میں سے واپس لے لیں اور یہ ۲۱ سہام ہوں گے، ان کو باقیماندہ یعنی ۳۶ میں شامل کر دیجیے تو یہ کل ۵۷ سہام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۵۸ اسہام، تو کل ۲۱۵ سہام ہو جائیں گے۔ پس ہر بیٹے کو ۴۳ سہام دے دیں، جیسا کہ آپ نے واپس لینے سے قبل حصہ کے طور پر موصی لہ کو دیے تھے، اور

موصی لہ کو ۲۲ سہام ملیں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ سوائے وصیت کو پوری کرنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے تو اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو لے لیجیے، پھر اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، اس کو پانچ سے ضرب دے دیجیے بوجہ مذکورہ، تو حاصل ضرب تیس ہوگا، پھر اس میں تہائی اور چوتھائی کے مخرج کو جمع کر دیں جو کہ سات ہے تو حاصل جمع ۳۷ آئے گا، پس یہ تہائی مال ہے اور بقیہ دو تہائیاں ۷۴ ہوں گی۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیجیے، اس کو تین سے ضرب دیں، پھر حاصل ضرب تین کو پانچ سے ضرب دیں تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، پھر اس میں $\frac{1}{3}$ اور $\frac{1}{4}$ کے مخارج کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے تو یہ ۲۲ ہو جائیں گے، اور تہائی میں سے اس کو نکال دیں تو باقی ۱۵ بچیں گے۔ پس موصی لہ کو حصے کے طور پر ۲۲ سہام دیجیے پھر اس میں سے بعد از حصہ باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے مثل واپس لے لیجیے اور وہ ہے ۲۱ سہام۔ اس کو تہائی کے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۵ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۷۴ ہے تو کل ۱۱۰ سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو ۲۲ سہام ملیں گے جتنے کے آپ نے موصی لہ کو واپس لینے سے قبل دیے تھے اور موصی لہ کو ایک درہم (یعنی ایک سہم) ملے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوڑے اور ان میں سے ایک کے حصے اور تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے برابر کی وصیت کرے تو تہائی مال ۱۷ سہام ہوگا اور دو حصے ۱۴ سہام اور تہائی میں سے دو حصے نکالنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ تین سہام ہوگا، اس باقیماندہ کا دو تہائی یعنی دو سہام اس کو دیا جائے گا تو باقی بچے گا ایک سہم جس کو دو تہائی مال کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور وہ ہے ۳۴ سہام، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے۔ اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح نکالیں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں دو حصوں کے بدلے دو سہام کا اضافہ کر دیجیے کیونکہ موصی لہ جس کیلئے دو حصوں کی وصیت کی گئی ہے دو بیٹوں کے مانند ہے، تو گویا سات بیٹے ہوئے، پس فریضہ سات میں سے ہوگا، پھر اس کو تین سے ضرب دے دیں، تہائی کی وجہ سے، تو حاصل ضرب ۲۱ آئے گا، پھر اس میں سے چار تفریق کر دیجیے دو سہام تو دو حصوں کی وصیت کے بدلے اور دو سہام باقیماندہ تہائی کے دو تہائی کے بدلے، تاکہ مسئلے کو حل کیا جائے، تو باقی بچیں گے ۱۷ سہام تو یہ تہائی مال ہے۔ اگر آپ حصہ کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو اس کی یہ صورت ہوگی کہ آپ دو حصے لے لیں اور وہ ہیں دو سہام، ان کو تین سے ضرب دے دیں، تو یہ چھے ہو جائیں گے، کیونکہ وصیت کو تہائی مال میں سے نافذ کرنا ہے، پھر اس کو تین سے ضرب دیدیں، تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کی وجہ سے، تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے چار تفریق کر دیں، جیسے آپ نے پہلے بیں سے تفریق کیے تھے، باقی ۱۴ بچیں گے، تو یہ دو حصے ہیں، تہائی مال میں سے یہ دو حصے نکالنے کے بعد تین سہام باقی بچیں گے، تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے بدلے دو سہام دے دیں تو باقی ایک سہم بچے گا، جو وصیتیں پوری کرنے کے بعد باقی بچا ہے، اس کو بقیہ دو تہائی مال میں لوٹا دیا جائے گا، جو کہ ۳۴ سہام ہے، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے، جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر بیٹے کو سات سہام ملیں گے جو کہ دو حصوں کا نصف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اگر دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکالنا ہو تو وہ اس طرح ہوگا کہ آپ تہائی مال کے لیے سہام کا ایسا عدد فرض کریں کہ اگر آپ دو حصوں کے طور پر دو سہام دے دیں تو باقی ایسا عدد بچے کہ (جو تین پر پورا تقسیم ہو تاکہ) اس میں سے دو تہائی

نکل سکے، وہ عدد پانچ ہے پس دو حصوں کے طور پر دو سہام دیدیں، باقی تین سہام بچیں گے تہائی کے باقی
ماندہ کے دو تہائی کے طور پر دو سہام دے دیں، باقی بچے گا ایک سہم، اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ
دس سہام ہے، تو یہ گیارہ سہام ہو جائیں گے جب کہ ہمیں ضرورت ہے پانچ سہام کی تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم
مل جائے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے چھے سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، پس ایک تہائی مال میں دو سہام کا اضافہ
کر دیں تو یہ سات سہام ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سہام دے دیجئے، باقی بچیں گے تین سہام،
تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے طور پر دو سہام دے دیجیے تو باقی ایک سہم بچے گا، اس کو دو تہائی مال میں شامل
کر دیجیے جو کہ ۱۴ سہام ہے، تو یہ ۱۵ سہام ہو جائیں گے جبکہ آپ کو درکار ہیں دس سہام، کیونکہ آپ نے دو حصوں
کے طور پر چار سہام دیے ہیں اس لیے لازم ہے کہ ہر بیٹے کو دو سہام ملیں اور وہ ہیں پانچ پس ان سب کو کل دس
سہام ملیں گے، تو ثابت ہوا کہ آپ نے اس مرتبہ پانچ سہام زیادہ دیے ہیں جبکہ پہلی غلطی چھے سہام کی تھی، تو دو سہام
بڑھانے سے غلطی کا ایک سہم چلا گیا، پس معلوم ہو گیا کہ تہائی مال میں دو سہام کا اضافہ کرنے سے ایک سہم کی غلطی دور
ہو جاتی ہے، پس پہلے مفروضہ تہائی میں، جو کہ پانچ سہام ہے، بارہ سہام کا اضافہ کیا جائے گا تاکہ غلطی مکمل طور پر دور
ہو جائے، تو یہ ۱۷ ہو جائیں گے، پس یہ تہائی مال ہے۔ باقی حساب مذکورہ طریقے پر ہے۔الجامع الاصغر کے طریقے
سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ پہلی تہائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے
دیں، جو کہ پانچ ہے، تو یہ پچیس ہو جائیں گے، پھر آپ دوسری تہائی لے لیں، جو کہ سات ہے، اس کو پہلی غلطی سے جو کہ
چھے ہے، ضرب دے دیں تو یہ ۴۲ ہو جائیں گے، پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم تفریق کر دیں، حاصل تفریق
۱۷ ہوگا، پس یہ تہائی ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ پہلا حصہ جو کہ دو سہام ہے، لے لیں اور اس کو
دوسری غلطی سے، جو کہ پانچ ہے، ضرب دے دیں، تو یہ دس ہو جائیں گے، پھر دوسرے حصہ کو جو کہ چار ہے پہلی
غلطی سے، جو کہ چھے ہے، ضرب دے دیں تو یہ چوبیس ہو جائیں گے، پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کریں
تو باقی چودہ بچیں گے پس یہ دو حصے ہیں۔ جامع اکبر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ تہائی میں سے
دو حصے نکال کر باقی کو دوگنا کر دیں، اور وہ باقیماندہ ہے تین، تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں
تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، تو یہ تہائی ہے، پس دو حصوں کے طور پر دو سہام دے دیں، تو باقی چھے بچیں گے، تہائی
کے باقیماندہ کے دو تہائی کے طور پر چار سہام دے دیں تو باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل
کر دیجیے جو کہ ۱۶ سہام ہے، تو یہ ۱۸ ہو جائیں گے، جبکہ آپ کو پانچ درکار ہیں کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر
دو سہام دیے ہیں پس لازم ہے کہ ہر بیٹے کو ایک سہم ملے، پس جامع اکبر میں دوسری غلطی تین سہام کی زیادتی
کی ہے جبکہ دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی چھے سہام کی زیادتی کی تھی، پس دو غلطیوں میں پہلے تہائی کو لے
لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۳ ہے، تو یہ ۶۵ ہو جائیں گے، اب جامع اکبر
میں دوسری تہائی کو لے لیں جو کہ آٹھ ہے اس کو پہلی غلطی سے ضرب دے دیں، جو کہ چھے ہے، تو یہ ۴۸ ہو جائیں
گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی ۱۷ بچیں گے، پس یہ تہائی مال ہے
حصہ معلوم کرنے کی صورت اس طرح ہوگی کہ دو غلطیوں والے طریقے میں دونوں حصوں کو لے لیں چنانچہ ان میں سے
ایک تو چھے ہے اور دوسرا ۱۲، چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں، پس جب آپ ۱۳ میں سے ۶ تفریق کریں

گے تو باقی ۲ بچیں گے تو یہ ایک حصہ کی مقدار ہے۔

اور اگر وہ تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کی وصیت کرے اور باقی مسئلہ وہی رہے تو میراث ۵۷ سہام بنا کے تقسیم کی جائے گی، اور ایک تہائی مال ۱۹ سہام کا ہوگا، دو حصے ۱۴ سہام ہوں گے اور باقیماندہ کی تہائی ایک سہم ہوگی۔ اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو لے کر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں جو کہ دو سہام ہیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۲۱ ہو جائیں گے، اس میں سے دو حصے تفریق کر دیں جو کہ دو سہام ہیں تو باقی ۱۹ بچیں گے، تو یہ ایک تہائی ہے۔ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں دو سہام تفریق کیے ہیں اور سابقہ مسئلے میں چار سہام تفریق کیے، دو سہام دو حصوں کے بدلے میں اور دو سہام باقیماندہ کے دو تہائی کے بدلے میں۔ امام محمدؒ نے سابقہ مسئلے میں جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے تو یہاں بھی چار کو تفریق کرنا لازم ٹھہرتا ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ دو حصے لے لیں جو کہ دو سہام ہیں، ان کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر آپ چھے کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، اس میں سے دو سہام تفریق کر دیں تو باقی سولہ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔ اور حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال میں سے باقی تین سہام بچے، اس باقیماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیں جو کہ ایک سہم ہے، پس باقی دو سہام بچیں گے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۳۸ سہام ہے تو یہ چالیس سہام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، اس طرح ہر بیٹے کو آٹھ سہام ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے پانچ سہام فرض کر لیں، دو حصوں کے طور پر دو سہام دے دیں، باقی تین سہام بچیں گے، پس باقیماندہ کے تہائی کے طور پر ایک سہم دے دیں تو باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سہام ہے، تو یہ ۱۲ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سہام درکار ہیں، پس واضح ہوا کہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہٰذا تہائی میں دو سہام کا اضافہ کر دیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سہام دے دیں، اس طرح تین باقی بچیں گے، پس باقیماندہ کے ایک تہائی کے طور پر ایک سہم دے دیں۔ باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیا جائے جو کہ چودہ سہام ہے، تو یہ سولہ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام کی ضرورت ہے، پس ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چھے سہام کی زیادتی کی غلطی کی ہے جب کہ پہلی غلطی میں سات سہام زیادہ تھے، تو معلوم ہوا کہ تہائی میں جب بھی دو سہام کا اضافہ کیا جائے گا غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا، لہٰذا پہلی غلطی میں ۱۴ سہام کا اضافہ کر دیں تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہو جائے، تو جب آپ ۵ میں ۱۴ کا اضافہ کریں گے یہ ۱۹ ہو جائیں گے، پس یہ تہائی مال ہے، باقی کا مسئلہ مذکورہ طریقے سے حل کر لیا جائے۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کے طریقے سے اس کو ویسے ہی حل کیا جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی آدمی فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک ماں، دو بیٹیاں، دو بیویاں اور ایک عصبہ چھوڑے اور کسی آدمی کے حق میں ایک بیٹی کے حصے کے مثل کی اور دوسرے آدمی کے حق میں تہائی کے باقیماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کر گیا ہو تو میراث ۶۶ اجزاء (سہام) کر کے تقسیم کی جائے گی، ایک حصہ (SHARE) ۱۶ اجزا کا ہوگا، باقیماندہ کی ایک تہائی دو اجزا ہوں گے، دو بیٹیوں کو ۳۲ اجزا، ماں کو ۸، بیوی کو ۶ اور عصبہ کو ۲ اجزا ملیں گے۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں اس مسئلے کو اسی طرح حل کیا ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ نے الاصل

ہیں لیے گیے اجزاء کے نصف یعنی ۳۳ اجزاء سے بغیر کسر کے اس کو حل کیا ہے۔ اس طرح حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس فریضہ کی تقسیم اصل میں ۲۴ اجزاء سے ہے کیونکہ آپ کو $\frac{۱}{۸}$، $\frac{۲}{۳}$ اور $\frac{۱}{۶}$ کی ضرورت ہے، پس بیوی کو $\frac{۱}{۸}$ یعنی ۳ سہام اور بیٹیوں کو $\frac{۲}{۳}$ یعنی ۱۶ سہام، ماں کو $\frac{۱}{۶}$ یعنی ۴ سہام اور عصبہ کو ایک سہم لہٰذا دو بیٹیاں دو سہام یعنی دو تہائی کی مستحق ہیں اور باقی سب ایک سہم یعنی ایک تہائی کے مستحق ہیں پس بہ حقیقت میں یوں ہو گیا کہ جیسے وارثوں کی تعداد تین ہے کیونکہ ان کے سہام تین ہیں، تو یوں سمجھ لیجیے کہ اس کے تین بیٹے ہیں اور اس نے ایک آدمی کے حق میں ایک بیٹے کے حصے اور تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کے مثل کی وصیت کی ہے اور اگر مسئلہ ایسے ہو تو اس کا جواب نکالنا آسان ہے، وہ اس طرح کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ تین ہے، اس میں پہلی وصیت کی وجہ سے ایک سہم کا اضافہ کر دیں۔ اس کو دوسری وصیت کی وجہ سے تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر دوسری وصیت کی وجہ سے اس میں سے ایک سہم تفریق کر دیں تو باقی ۱۱ بچیں گے جو کہ تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس وہ ۲۲ سہام ہوں گی، پس کل مال ۳۳ سہام ہوگا، اور حصہ = ۱ سہم × ۳ × ۳ = ۹ - ۱ = ۸ پس، حصے والے موصی لہ کو ۸ سہام دے دیں، تہائی کے باقیماندہ کی ایک تہائی والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیں۔ تو یہ ۹ ہو جائیں گے۔ پس تہائی میں سے باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں، جو کہ ۲۲ سہام ہے، شامل کر دیجیے تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے دو بیٹیوں کو اس کا دو تہائی ملیں گے، چنانچہ ہر بیٹی کو ۸ سہام ملیں گے، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے، ماں کو چار سہام، بیوی کو تین سہام اور عصبہ کو ایک سہم ملے گا، پس الاصل میں لیے گیے سہام کی نصف تعداد سے مسئلے کا حل نکل آیا۔

اور اگر موصی یہ وصیت کرے کہ موصی لہ کو ایک بیٹی کے حصے کے برابر دیا جائے سوائے بعد از حصہ تہائی کے باقیماندہ کی ایک تہائی کے تو فریضہ ۶۲۴ سہام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۱۶۰ سہام کا ہوگا اور باقیماندہ کی ایک تہائی ۱۶ سہام کی۔ مسئلے کو حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ فرض کر لیں کہ وارثوں کی تعداد تین ہے، وصیت کی وجہ سے اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ بارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں، اس طرح یہ تیرہ ہو جائیں گے، تو اس کو تہائی مال فرض کر لیجیے، بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس کل مال ۳۹ سہام ہو جائے گا اور ایک حصہ = ۱ سہم × ۳ × ۳ = ۹ + ۱ = ۱۰، پھر اس میں سے ایک سہم باقیماندہ کی ایک تہائی کے طور پر مستثنیٰ کر دیجیے اور اس کو باقیماندہ میں جمع کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر ان چار سہام کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ تیس ہو جائیں گے، ہر بیٹی کو دس سہام ملیں گے، جتنے کہ مستثنیٰ کرنے سے قبل موصی لہ کو دیے تھے، ماں کو چھٹا حصہ یعنی پانچ سہام ملیں گے، باقی پانچ بیوی اور عصبہ کے درمیان چوتھائی کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے کیونکہ بیوی کا حق تین سہام اور عصبہ کا حق ایک سہم ہے، پس بیوی کا حق عصبہ کے حق سے تین گنا ہوگا۔ لہٰذا اگر آپ کسر کو پسند کریں تو بقیہ پانچ کو ان دونوں کے درمیان چوتھائیوں کے حساب سے تقسیم کر دیں (یعنی بیوی کا حصہ = $\frac{۵}{۶} \times \frac{۳}{۴} = \frac{۱۵}{۲۴}$ اور عصبہ کا حصہ = $\frac{۵}{۶} \times \frac{۱}{۴} = \frac{۵}{۲۴}$) اور اگر آپ کسر کو پسند نہ کریں تو اصل حساب کو چار سے ضرب دے دیں تو یہ ۱۵۶ ہو جائیں گے، اس میں سے حصے صحیح عدد پر بغیر کسر کے نکل آئیں گے، اور امام محمدؒ نے جس عدد سے کتاب میں حل نکالا ہے یہ اس کا $\frac{۱}{۴}$ ہے۔

اور اگر وہ بیوی کے حصے اور تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کے برابر مال کی وصیت کرے تو فریضہ ۲۳۴ سہام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۲۴ سہام اور باقی ماندہ کی ایک تہائی ۱۸ سہام ہوگی۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ یوں سمجھ لیں کہ جیسے وارثوں کی تعداد آٹھ ہے کیونکہ سہام آٹھ ہیں، تو گویا اس نے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہے، پس اس پر ایک سہم کا اضافہ کرلیں تو یہ نو ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۲۷ ہو جائیں گے، اس میں سے ایک سہم منہا کر دیں تو باقی ۲۶ سہام بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے، لہٰذا کل مال ۷۸ سہام ہوگا! ہر ایک حصہ = ۱ سہم × ۳ × ۳ = ۹، پھر اس میں سے ایک سہم تفریق کر دیں تو باقی آٹھ بچیں گے، اور باقی ماندہ کی ایک تہائی بچے ہے، تو باقی بارہ بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہے ۵۲ سہام، تو یہ ۶۴ سہام ہو جائیں گے، ان میں سے بیوی کو آٹھ سہام ملیں گے، اور واضح ہو گیا کہ آپ نے بیوی کے حصے کے مثل کی وصیت والے موصی لہ کو بیوی کے حصے کے مثل آٹھ سہام دیے ہیں، تو بیوی کو دینے کے بعد باقی ۵۶ سہام بچیں گے، ان کو اگر ماں، دو بیٹیوں اور عصبہ میں تقسیم کیا جائے تو حساب درست نہیں رہتا کیونکہ لازم ہے کہ دو بیٹیوں کو ۵۶ کا ۲/۳ ملے اور اس کا ۱/۳ صحیح عدد میں نہیں ہے، ماں کو اس کا ۱/۶ ملے گا اور اس کا ۱/۶ بھی صحیح عدد میں نہیں نکلتا، البتہ ۱/۶ کے مخرج اور سہام حساب کے مابین نصف اور نصف کی موافقت ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے موافق کے ساتھ ضرب دے دیں یعنی ۷۸ کو ۳ سے ضرب دے دیں، تو حاصل ضرب ۲۳۴، جیسا کہ امام محمدؒ نے کتاب میں بتایا ہے، پس جس کو پہلے حساب میں ایک سہم ملا تھا اس کو دوسرے حساب میں تین سہام ملیں گے، چنانچہ موصی لہ کو آٹھ سہام ملے تھے تو اب اسے ۲۴ سہام ملیں گے، دو بیٹیوں کا حق ۲/۳ ۴۲ درہم پر تھا تو اب ان کو ۱۲۸ مل جائیں گے، ماں کا حق ۱/۳ ۱۰ درہم تھا تو یہ تین سے ضرب دینے کے بعد ۳۲ ہو جائے گا اور عصبہ کا حق ۲/۳ ۲ دراہم تھا تو یہ اب ۳ سے مضروب ہو کر آٹھ دراہم ہو جائے گا۔

اگر کسی آدمی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ان میں سے ایک کے حق میں پورے ایک چوتھائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کی اور ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو فریضہ ۱۲ سہام سے ہوگا، ایک حصہ دو سہام، چوتھائی کا تکملہ ایک سہم تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی ایک سہم کیونکہ ورثاء اگر اجازت دے دیں تو وارث کے حق میں وصیت درست ہوتی ہے، اور اس کے حصے اور ایک چوتھائی میں فرق ایک سہم کا ہے کیونکہ اگر یہاں اجنبی کے لیے وصیت نہ ہوتی تو اس کو ایک چوتھائی ملتا اور باقی ماندہ مال چار بیٹوں میں چار برابر اجزاء کر کے تقسیم کیا جاتا، پس ہمیں ایسے عدد کی ضرورت ہے جو چار پر پورا تقسیم ہو سکے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۶ ہے، پس اس کو چوتھائی مال یعنی ۴ سہام دیے جائیں گے، اور باقیماندہ مال چار بیٹوں میں چار برابر حصوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا، پس ہر بیٹے کو تین سہام ملیں گے جب کہ وصیت والے کو چار سہام ملے، تو واضح ہوا کہ اس وصیت سے تو وہ صرف ایک سہم کا مستحق ہوا ہے تو چونکہ اس نے دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے لہٰذا آپ ایسا عدد لیں جو تین اور چار دونوں پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، پس اس کی تہائی چار اور اس کی چوتھائی تین ہے، پس پوری چوتھائی والے موصی لہ کو دو سہام دے دیجئے اور دوسرے کو ایک سہم، کیونکہ تہائی مال میں

سے اس کی ایک چوتھائی منہا کرنے کے بعد جو بچتا ہے اس کی ایک تہائی ایک سہم ہے۔ تو باقی دو سہام بچے، ان
کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ دس سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، اس طرح ہر بیٹے
کو دو سہام مل جائیں گے۔ اس سے واضح ہوا کہ جب ہم نے اس کو چوتھائی مال دیا تو اس کے حصے کے
طور پر اس کا حصہ دو سہام ہے، جتنا کہ باقی سب بیٹوں میں سے ہر ایک کو ملا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وصیت ترکے کی تہائی سے زیادہ کی نہ ہو

ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ وصیت کی مقدار تہائی ترکے تک ہو۔ اگر موصی کا وارث
ہو اور تہائی سے زیادہ کی اجازت نہ دے تو تہائی سے زائد کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ اور
اجازت دینے والا بھی اجازت دینے کا شرعاً اہل ہو۔ اس شرط کے اعتبار کے لیے اصل وہ حدیث سعدؓ
ہے جو ہم نقل کر چکے ہیں۔ کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں اپنے پورے مال کی وصیت کر دوں؟ آپؐ
نے فرمایا نہیں، اس پر انہوں نے کہا تو دو تہائی کی؟ آپؐ نے فرمایا، نہیں انہوں نے کہا تو اس کے نصف کی؟ آپؐ نے
فرمایا، نہیں۔ انہوں نے کہا، تو ایک تہائی مال کی؟ آپ نے فرمایا، تہائی اور تہائی بہت ہے، کیونکہ اگر تو اپنے وارثوں
کو اغنیا چھوڑے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو محتاج چھوڑے اور وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلائیں علاوہ ازیں
آپؐ کا ارشاد ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمہاری آخر عمر میں تمہارے اموال کا ایک تہائی تم پر صدقہ کر دیا ہے، تمہارے (نیک)
اعمال میں اضافہ کی غرض سے۔ مزید برآں، مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور موت کے وقت
ورثا کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، بجز ایک تہائی مال کے، پس ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت
سے ان کی حق تلفی لازم آتی ہے اور یہ ان کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے
وصیت حالتِ مرض میں کی یا صحت کی حالت میں، کیونکہ وصیت تو ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اضافت موت
کے وقت سے ہے، پس اس کا اعتبار موت کے وقت کیا جائے گا نہ کہ وصیت کرنے کے وقت اور موت کے
وقت اس کے اعتبار سے لازم آتا ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جائے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی، یعنی یہ کہ
اس وقت ترکے کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے کیونکہ موت سے قبل آدمی مرض میں مبتلا ہوتا ہے، اور مرض
الموت میں ہی ان کا حق اس کے مال سے وابستہ ہو جاتا ہے، سوائے مستثنیٰ مقدار کے جو کہ تہائی مال ہے۔ وصیت اور
دوسرے تبرعات مثلاً ہبہ اور صدقہ میں فرق ہے، کہ ان میں تو عقد کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے، پس اگر وہ
اس وقت تندرست ہو تو وہ اس کے کل مال میں درست ہوں گے اور اگر وہ مریض ہو تو سوائے تہائی مال کے
درست نہ ہوں گے، کیوں کہ ہبہ اور صدقہ ہر دو فی الفور ملک کا ایجاب ہیں، پس ان کے ضمن میں عقد کے وقت کی حالت
کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر وہ تندرست ہو تو اس کے مال میں کسی کا کوئی حق نہ ہوگا، لہٰذا یہ کل مال میں سے درست
ہوگا۔ اور اگر وہ مریض ہو تو اس کے مال کے ساتھ ورثا کا حق وابستہ ہے لہٰذا تہائی مال سے زیادہ میں (ہبہ یا صدقہ)
جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح، مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا، بیع اور محاباۃ، اتنی مقدار میں کہ جس میں لوگ ایک دوسرے
کو فریب نہیں دیتے، مقروض کا ابرار، قتلِ خطا سے معافی یہ سب ہبہ اور صدقہ کی طرح تہائی مال میں معتبر
ہوں گے کیوں کہ مرض الموت میں مبتلا مریض کے ایک تہائی مال سے اوپر کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ
ہو جاتا ہے۔ البتہ قتلِ عمد سے معافی جائز ہے اور اس میں تہائی مال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وارثوں کا

حق تو مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور قصاص مال نہیں ہے۔ اگر وہ بحالتِ مرض دین کی کفالت اور درک کی ضمانت (یعنی یہ کہ وہ مشتری کو کہے کہ اگر اس خریدے ہوئے مال کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو میں تمہاری ادا کی ہوئی قیمت کا ضامن ہوں) دینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ دین کو اپنے ذمے لینا بھی تبرع ہے لہٰذا یہ تہائی مال میں معتبر ہوگا جیسے ہبہ تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے، کیونکہ اس میں اس پہ الزام آتا ہے، جیسے ہبہ میں الزام آتا ہے۔ اور اگر وہ حالتِ مرض میں اقرار کرے کہ اس نے تندرستی کی حالت میں اس دین کی کفالت کی تھی تو اس دین کا وہی حکم ہے جو مرض کے دین کا ہے، چنانچہ تندرستی کے زمانے کے قرضخواہوں کے حق میں اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائیگا، اور مرض کے قرضخواہ اور مکفول لہ جس کیلئے یہ کفیل و ضامن یکساں ہیں۔ اور اگر وہ بحالتِ صحت کفیل (ضامن) بنے اور کفالت کو مستقبل کی طرف مضاف کرے۔ مثلاً وہ مکفول لہ سے کہے کہ فلاں شخص کے ذمے تیرا جو حق واجب ہوگا میں اس کا کفیل ہوں، پھر اس فلاں شخص کے ذمے مکفول لہ کا کوئی دین کفیل کی حالتِ مرض میں واجب ہو جائے تو اس دین کا حکم اور حالتِ صحت کے دین کا حکم دونوں یکساں ہیں، چنانچہ مکفول لہ کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو حالتِ صحت کے قرضخواہ کے ساتھ کیا جاتا ہے، کیونکہ کفالت صحت کی حالت میں پائی گئی ہے۔ ابراہیم نخعیؒ سے ایسے شخص کے بارے میں روایت ہے کہ جس نے اپنی ام ولد کے حق میں اپنی زندگی میں اور تندرستی کی حالت میں وصیت کی، پھر وہ فوت ہو گیا، کہ یہ میراث ہے۔ اور اگر وہ اپنی موت کے وقت اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ اسے تہائی مال میں سے ملے گی۔ اول الذکر کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ جیسے اس نے اپنی زندگی میں اس کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دی ہو کیونکہ ام ولد کو کوئی چیز ہبہ کرنا درحقیقت ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ ہبہ تملیک (مالک بنانا) ہے جب کہ وہ اہلِ ملک میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ مملوک ہے۔ ثانی الذکر اپنے ظاہری معنی کے مطابق رہے گی کیونکہ مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور وہ موت کے وقت اہل ملک میں سے ہے کیونکہ وہ اس وقت آزاد ہے، لہٰذا وہ ان لوگوں میں سے ہے کہ جن کے حق میں وصیت کی جاسکتی ہے۔

وارث نہ ہو تو کُل مال کی وصیت بھی جائز ہے

اور اگر تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ کل مال میں سے جائز ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف تہائی مال میں سے جائز ہوگی۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الولاء میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کا وارث ہو اور وہ تہائی سے زائد کی اجازت دے دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ تہائی سے زیادہ میں وصیت کے نفاذ میں رکاوٹ تو اس (وارث) کا حق ہے ورنہ تصرف کے لیے جو موجبِ تنفیذ ہے یعنی ملک تو وہ تو موجود ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہو گئی۔

ورثاء کی اجازت سے تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو جاتی ہے

پھر جب وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہو جائے تو موصی لہ تہائی مال سے زائد مقدار کا مالک موصی کی جانب سے بنے گا نہ کہ وارث کی جانب سے، پس اس زائد مقدار کا جواز موصی کی وصیت کا جواز ہے نہ کہ وارث کی طرف سے عطیہ کا جواز۔ یہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا جواز ہبہ اور عطیہ کا جواز ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اس میں ملک کا ثابت ہونا قبضے پر منحصر ہے جبکہ ہمارے نزدیک یہ اس پر منحصر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب (وصیت کا) نفاذ وارث کی اجازت پر موقوف ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے

کہ اجازت اس کی طرف سے ہبہ ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وارث موصی کے مرض الموت میں کی گئی وصیت کی اجازت دے دے تو اسکی اجازت تہائی مال میں معتبر ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تملیک اس کی جانب سے ہے۔ ہماری توجیہ یہ ہے کہ موصی وصیت کرکے اپنی ہی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ یہ (تصرف) نافذ ہو کیونکہ تصرف ایسے شخص کی جانب سے ہے جو تصرف کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز سے ہے کہ جو تصرف کا محل ہے، اور امتناع تو ایک رکاوٹ کے سبب سے ہے اور وہ رکاوٹ ہے وارث کا حق، تو جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے وہ رکاوٹ دور کردی اور وہ تصرف سابقہ سبب کی وجہ سے نافذ ہوگا نہ کہ رکاوٹ کے دور کیے جانے کی وجہ سے، کیونکہ رکاوٹ کا دور کیا جانا تو شرط ہے، اور شرط کے پائے جانے پر حکم کی اضافت سبب کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف، اور حکم کا ثابت ہونا فی الحقیقت سبب پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ شرط پر، کیونکہ تمام شرطیں اسباب کی شرطیں ہوتی ہیں نہ کہ احکام کی شرطیں، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، پس امام شافعیؒ نے جو وجہ بیان کی ہے اس کا یہ جواب نکل آیا۔ رہی اس کے مرض الموت میں وارث کی اجازت تو یہ تہائی مال میں اس اعتبار کا اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے اجازت تملیک اور ملک کا ایجاب ہے، کیونکہ اجازت تملیک کی خبر نہیں دیتی بلکہ یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ تصرف تملیک واقع ہونے میں ایک رکاوٹ کا ازالہ ہے مال تصرف۔ یہ سے حق کو ساقط کرکے، اور یہ حق ساقط کرنا اس کی طرف سے تبرع ہے، پس اس کا تبرع تہائی مال میں معتبر ہوگا جیسے ہبہ کے ذریعے تملیک کا تبرع تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

اگر بعض ورثاء اجازت نہ دیں

اگر بعض ورثاء اجازت دے دیں اور بعض رد کردیں، تو اجازت دینے والے وارث کے حصہ کے بقدر وصیت جائز ہوگی اور رد کرنے والوں کے حصوں کے بقدر باطل ہو جائے گی، کیونکہ ہر وارث کو اپنے حصے کے بقدر کی اجازت دینے اور رد کرنے کا اختیار ہے، پس ہر ایک کا اپنے حصے میں تصرف شرعی اختیار کے ساتھ صادر ہوا ہے، لہٰذا یہ نافذ ہوگا، پھر اجازت دینے والے کی اجازت اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب اجازت دینے والا اجازت دینے کا اہل ہو یعنی وہ بالغ اور عاقل ہو اور اگر وہ دیوانہ یا سمجھ بوجھ نہ رکھنے والا بچہ ہو تو اس کی اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر وہ عاقل و بالغ ہو لیکن مرض الموت میں مبتلا مریض ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی۔ پھر اگر وارث ایک ہی ہو تو اس کی اجازت بمنزلہ نئی وصیت کے ہوگی چنانچہ اگر موصی لہ اس کا وارث ہو تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی تاآنکہ مریض کے ورثاء اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اجنبی ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی اور تہائی مال میں معتبر ہوگی۔ اجازت کا وقت موصی کی موت کے بعد کا وقت ہے، اس کی زندگی میں اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد اس سے رجوع کرنے کا انہیں اختیار ہوگا۔ یہ جمہور علماء رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ ابن ابی لیلی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ان کی اجازت اس کی موت کے بعد اور اس کی زندگی میں بھی جائز ہوگی اور اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد انہیں اس سے رجوع کرنے کا اختیار

نہیں ہوگا۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ اس کی موت کے بعد اجازت دیں تو انہیں اس کے بعد اس سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ ابن ابی لیلی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی زندگی میں ان کی طرف سے اجازت اپنے محل میں واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے مرض الموت میں اس کے مال کے ساتھ ان کا حق وابستہ ہوتا ہے البتہ اس مرض کا مرض الموت ہونا موت پر ہی ثابت ہوتا ہے پھر جب اس کے ساتھ موت متصل ہوگئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ مرض الموت تھا، پس یہ بھی واضح ہوگیا کہ ان کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ تھا، تو واضح ہوا کہ اجازت دے کر انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، پس ان کی اجازت جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا حق تو موصی کی موت پر ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات کہ مرض، مرض الموت ہے موت پر ہی معلوم ہوتی ہے تو اب جب کہ وہ فوت ہوگیا یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ مرض، مرض الموت تھا پس اب ان کا حق ثابت ہوجائے گا، البتہ جب موت پر ان کا حق ثابت ہوگیا تو اس کا استناد شروع مرض کی طرف ہوگیا اور استناد تو قائم میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ ماضی (گزرنے والے) میں اور ان کی اجازت گزر چکی ہے پس سود اور بے کار، کیونکہ اجازت دینے کے وقت حق معدوم تھا، پس اس کے ساتھ اجازت ملحق نہ ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ وارثوں کا حق مرض کی حالت میں محض ظاہر ہونے کے طریقے سے ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مریض کے لیے اپنی باندی کے ساتھ مباشرت کرنا حلال ہے اور اگر محض ظہور کے طریقے سے موت کے وقت (وارثوں) کی ملک ثابت ہوتی تو یہ بات واضح ہوتی کہ اس نے غیر کی ملک کے ساتھ مباشرت کی ہے اور ایسا کرنا حرام ہے جبکہ یہ بالاجماع حرام نہیں ہے، کیونکہ محض ظہور کے طریقے سے حالتِ مرض میں حق کا اثبات موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہے، پس فی الحال حق کا اعتبار جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہوتا ہے، لہٰذا اس کا اعتبار استناد کے طریقے سے ہے، اسلیے یہ قائم وحاضر میں ظاہر ہوگا نہ کہ ماضی میں۔

دوسرے کے مال کی بابت وصیت

اور اگر موصی کسی آدمی کے مال سے ایک ہزار درہم یا ایک غلام یا اس کی کسی دوسری چیز کی وصیت کرے اور وہ آدمی موصی کی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دے تو وہ مال موصی لہ کے حوالے کرنے سے قبل وہ اس اجازت سے رجوع کر سکتا ہے، اگر وہ اس کے حوالے کر دے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کا جواز اس کی وصیت کا جواز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے مال پر کسی کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا، اس کا جواز تو مال والے کی طرف سے ہبہ ہے، پس اس کی اجازت کسی حق کو ساقط کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کی طرف سے ہبہ کا عقد ہے، کیونکہ موصی کا تصرف دوسرے کی ملک میں واقع ہوا ہے پس یہ اس (دوسرے) کی اجازت پر موقوف ہے، تو جب اس دوسرے شخص نے اس کی اجازت دے دی تو یہ اس کی جانب سے ہبہ ٹھہرا نہ کہ موصی کی طرف سے وصیت، گویا کہ اس نے یہ ابتداً ہی ہبہ کیا ہے، پس اگر وہ مال سپرد کر دے تو ہبہ جائز ہے ورنہ نہیں، بخلاف تہائی مال سے زائد کی وصیت کے کہ اگر ورثا اس کی اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوتی ہے اور اس میں مال کا موصی لہ کے حوالے کیا جانا شرط نہیں ہے، کیونکہ وہاں تصرف وصیت واقع ہوا ہے اس لیے کہ یہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوا ہے لہٰذا یہ سپردگی کا محتاج نہیں ہے، یہ تو صرف اجازت کا محتاج ہے، پس جب اجازت مل گئی وصیت جائز ہوگئی اور اس کو نافذ کیا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ موصی بہ مال کا ایک مقررہ حصہ ہے، جیسے تہائی اور نصف یا یہ کل مال ہے، یا یہ عین ہے جس کی

طرف اشارہ کیا گیا، مثلاً وہ اپنے ایک غلام یا اپنے ایک کپڑے کی وصیت کر دے، ان سب صورتوں میں تہائی مال کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر وہ (موصی بہ) اس کے کل مال کے ایک تہائی میں سے نکلتا ہو تو وہ اس کو مل جائے گا اور اگر نہ نکلتا ہو تو اس (موصی لہ) کو اس قدر ملے گا جس قدر کہ تہائی مال میں سے نکلتا ہو۔

اگر موصی ایک سے زیادہ وصیتیں کرے

اور اگر موصی کا کوئی اور مال (موصی بہ کے سوا) نہ ہو تو موصی لہ کو موصی بہ کا ایک تہائی ملے گا اور باقی دو تہائی وارثوں کو ملے گا، خواہ وصیت ایک ہو یا کئی وصیتیں اکٹھی ہو گئی ہوں، سب وصیتوں کو تہائی مال میں سے پورا کیا جائے گا، اگر ایسا کرنا ممکن ہو، اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور تہائی مال جملہ وصیتوں کو پورا نہ کر سکتا ہو تو اس میں حصے ڈالے جائیں گے، اور اگر ترجیح دینے کا سبب موجود ہو تو بعض (موصی لہ) کو بعض پر ترجیح دی جائے گی۔ اس جملہ کی توضیح یوں ہے کہ اگر ایک سے زیادہ وصیتیں جمع ہو جائیں تو تہائی مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جملہ وصیتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہوگا یا کافی نہیں ہوگا، اگر کافی ہو تو سب وصیتیں تہائی مال میں سے پوری کی جائیں گی کیونکہ سبھی وصیتیں اس کے ساتھ وابستہ ہیں اور سب کو پورا کرنا ممکن بھی ہے، لہٰذا سب وصیتیں پوری کی جائیں گی، خواہ یہ وصیتیں اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے ہوں، جیسے تقرب الٰہی کی وصیت، مثلاً فرض حج، زکوٰۃ، روزہ نماز، کفارات، نذروں، صدقۂ فطر، قربانی، نفلی حج، نفلی روزے، مساجد کی تعمیر، غلام آزاد کرنے اور جانور ذبح کرنے وغیرہ کی وصیت، یا یہ بندوں کے حق میں ہوں، جیسے زید، عمرو، بکر، خالد کے لئے وصیت۔ اسی طرح اگر تہائی مال جملہ وصیتوں کے نفاذ کے لئے کافی نہ ہو لیکن ورثاء اجازت دے دیں تو بھی جملہ وصیتیں نافذ کی جائیں گی۔ اور اگر تہائی مال کافی نہ ہو اور ورثاء بھی اجازت نہ دیں تو وصیتیں دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی۔ یا تو سب کی سب اللہ تعالیٰ عزوجل کے لئے ہوں گی اور اس سے مراد ہے تقرب الٰہی کی وصیت، یا ان میں سے بعض اللہ تعالیٰ کے لئے اور بعض بندوں کے لئے ہوں گی۔

تقرب الٰہی کے لئے کی گئی وصیتوں کے احکام

اگر جملہ وصیتیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی۔ یا تو سبھی وصیتیں فرائض یا واجبات یا نوافل ہوں گی یا فرائض، واجبات اور نوافل سبھی اقسام کی ملی جلی ہوں گی۔ اگر جملہ وصیتیں ایک جیسے فرائض ہوں، تو اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا جس کو موصی نے مقدم رکھا ہے، کیونکہ ایک جیسے ہونے کی صورت میں ترجیح بالذات ممکن نہیں ہے پس ابتداء کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ ایک وصیت کو پہلے رکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ موصی نے اس کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی ہے، کیونکہ انسان بالعموم سب سے پہلے اہم ترین کو لیتا ہے، پھر اس سے کم اہم کو، علیٰ ہذا القیاس۔ حج اور زکوٰۃ کی (وصیت کی) بابت امام ابو یوسفؒ سے دو مختلف اقوال روایت کیے گئے ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ پہلے حج کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا خواہ موصی نے اس کا ذکر بعد میں کیا ہو اور دوسرا قول، جو کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ پہلے زکوٰۃ کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا۔ پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حج بدنی عبادت ہے اور زکوٰۃ مالی عبادت ہے اور بدنی عبادت اولیٰ ہے، کیونکہ نفس مال کی بہ نسبت زیادہ قیمتی اور عزیز ہے، پس یہ اپنی عزیز ترین اور سب سے قیمتی چیز کے ذریعے اللہ تبارک وتعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، پس یہ قوی تر ہے، لہٰذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے،

کیونکہ حج ایک ایسی بدنی عبادت ہے کہ اس کا مال کے ساتھ بھی تعلق ہے جبکہ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے جس کا بدن سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا حج قوی تر ہے، لہٰذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حج خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے جبکہ زکوٰۃ کے ساتھ بندے کا حق بھی وابستہ ہے پس اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ بندہ محتاج ہے جبکہ اللہ عزوجل غنی ہے۔ حج اور زکوٰۃ کی بابت علماء کا کہنا ہے کہ ان کو کفّارات (کفارہ کی جمع) سے پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں ابتداءً اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہیں، ان کے واجب ہونے کا بندے کی جانب سے پائے جانے والے کسی سبب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جبکہ کفّارات کے وجوب کا تعلق ایسے اسباب سے ہے جو بندے کی طرف سے پائے جاتے ہیں جیسے قتل، ظہار اور قسم ہے، اور جو ابتداءً واجب ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا وہ مقدم ہوگا۔ کفارات صدقۂ فطر پر مقدم ہیں کیونکہ صدقۂ فطر واجب ہے جبکہ کفارات فرض ہیں اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، ان کفارات کے لیے تو قرآن حکیم کی نص موجود ہے جبکہ صدقۂ فطر کے لیے قرآن مجید میں کوئی نص نہیں ہے، یہ تو سنّت پاک سے معلوم ہوا ہے، پس جس کی بابت قرآن حکیم میں نص موجود ہے وہ قوی تر ہے، لہٰذا وہ اولیٰ ہے۔ صدقۂ فطر قربانی پر مقدم ہے اگرچہ ہمارے نزدیک قربانی بھی واجب ہے، لیکن صدقۂ فطر کے وجوب پر اتفاق ہے جبکہ قربانی کا وجوب محل اجتہاد ہے، لہٰذا جس کے وجوب پر اتفاق ہے وہ قوی تر ہے، پس اس سے ابتداء کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح، صدقۂ فطر، رمضان میں روزہ افطار کرنے کے کفارے پر مقدم ہے کیونکہ اس کفارے کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہے۔ جب کہ صدقۂ فطر کا وجوب مشہور احادیث (اخبار) سے ثابت ہے، اور خبر مشہور سے جو ثابت ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا یہ مقدم ہوگا۔ علماء کا کہنا ہے کہ صدقۂ فطر نذر پر مقدم ہوگا کیونکہ صدقۂ فطر تو ابتداءً اللہ تبارک وتعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے جب کہ نذر بندے کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے، اور اس کے وجوب کا تعلق بھی بندے کے ارتکاب کے سبب کے ساتھ ہے لہٰذا صدقۂ فطر مقدم ہوگا۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ صدقۂ فطر واجبات میں سے ہے نہ کہ فرائض میں سے کیونکہ اس کا وجوب کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جو مشتبہ ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی، جبکہ نذر کو پورا کرنا فرض ہے کیونکہ اس کا وجوب ایک قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ قطعی دلیل ہے قرآن حکیم کی نصِّ مفسّر، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ یعنی "اور وہ اپنی نذریں پوری کریں"، اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے، اسی لئے نذر کو پورا کرنے کے وجوب کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے۔ اللہ عزّ وجلّ کی کتاب میں اس پر دلیل موجود ہے اور وہ ہے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا یہ ارشاد: وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتٰىنَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ فَلَمَّآ اٰتٰىهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ. فَاَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِلٰى يَوْمِ يَلْقَوْنَهٗ بِمَآ اَخْلَفُوا اللّٰهَ مَا وَعَدُوْهُ وَبِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ. یعنی "ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم ضرور صدقہ کریں گے اور ضرور نیکوکار بنیں گے لیکن جب اللہ نے ان کو اپنے

فضل سے نوازدیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور وہ (اپنے عہد سے) پھر گئے اور وہ منہ پھیرنے والے ہیں.
نتیجہ یہ نکلا کہ (اللہ نے) ان کی اس بدعہدی کی وجہ سے جو انہوں نے اللہ سے کی اور اُس جھوٹ کی وجہ سے جو وہ بولتے تھے روزِ حساب تک کے لیے انکے دلوں میں نفاق بٹھادیا" نذر قربانی پر مقدم ہے، کیونکہ اس کا پورا کرنا بالتعین طور پر واجب ہے جبکہ قربانی کا واجب ہونا مشتبہ ہے کیونکہ یہ محلِ اجتہاد ہے۔ قربانی نوافل پر مقدم ہوگی کیونکہ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے اور واجب اور سنتِ مؤکدہ نفل سے اولیٰ ہے۔ پس موصی کے حال سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمان کے بارے میں حسن ظن کے طور پر، کہ اس کو نفل پر مقدم کرنے کا ارادہ کیا تھا بس سہواً اس کو ترک کر دیا، لہٰذا اس کو مقدم کرنے کی دلالت کی وجہ سے اس کو مقدم کیا جائے گا، خواہ سہواً اس نے اس کا ذکر مؤخر کر دیا ہے۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب تقرب کی وصیتوں میں اعتاق منجز نہ ہو اور اعتاقِ منجز سے مراد ہے مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا، یا ایسا آزاد کرنا جو موت کے ساتھ معلق ہو اور وہ ہے تدبیر، چنانچہ اگر اس کی وصیت کی گئی ہو تو یہ مقدم ہوگا کیونکہ اعتاق خواہ منجز ہو یا موت پر معلق اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں، پس یہ قوی تر ہے، لہٰذا یہ مقدم ہوگا۔ جہاں تک اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اگر یہ کفارہ کے طور پر واجب ہونے والا اعتاق ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر کفارات کا ہے، اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور اگر یہ واجب نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو جملہ نوافل کی وصیتوں کا ہے، جیسے فقراء پر خیرات، مساجد کی تعمیر اور نفلی حج وغیرہ پر صدقہ ہے، کیونکہ اعتاق کی وصیت کے ساتھ فسخ ملحق ہوجاتا ہے، جیسے دیگر وصیتوں کے ساتھ ملحق ہوجاتا ہے، پس دیگر وصیتوں کی طرح اعتاق کی وصیت بھی غیر واجب ہے، لہٰذا یہ مقدم نہ ہوگی، بخلاف اعتاق منجز اور موت پر معلق اعتاق کے، کیوں کہ ان دونوں کے ساتھ فسخ ملحق نہیں ہوسکتا، پس یہ قوی تر ہے، لہٰذا یہ دیگر تمام وصیتوں پر مقدم ہوگا۔

تقربِ الٰہی اور بندوں کیلئے ملی جلی وصیتوں کے احکام

اگر بعض وصیتیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کیلئے ہوں اور بعض بندوں کے لیے، تو اگر متعین لوگوں کیلئے وہ وصیت کرے تو وہ تہائی مال میں سے اپنے حصے لے لیں گے، پھر بندوں کو ترکہ میں سے جو ملے گا وہ ان سب کے لیے ہے اس میں کسی کو دوسرے پر تقدم حاصل نہ ہوگا، جس کی وجہ ہم بیان کریں گے۔ اور جو اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے ہو اس کو جمع کر لیا جائے گا، اس میں سے سب سے پہلے فرائض، پھر واجبات اور پھر نوافل کی وصیت نافذ کی جائے گی۔ اگر اللہ تبارک وتعالیٰ کیلیے کی گئی وصیتوں کے ساتھ بندوں میں سے کسی معین فرد کے لیے بھی وصیت ہو تو اس کو تقرب کی وصیتوں کے ساتھ بقدر اس کے موصی بہ کے حصہ ملے گا، اور حصے نکالنے میں تقرب کی تمام صورتوں کو جداگانہ طور پر لیا جائے گا۔ پس اگر وہ کہے کہ میرا تہائی مال حج، زکوٰۃ، کفارات اور زید کے لیے ہے تو تہائی مال کے چار سہام کیے جائیں گے، ایک سہم موصی لہ کے لیئے ایک سہم حج کے لیے، ایک سہم زکوٰۃ کے لیے اور ایک سہم کفارات کے لیے، کیونکہ ان صورتوں میں سے ہر ایک دوسری سے جدا ہے، لہٰذا ہر صورت کو جداگانہ طور پر ایک سہم ملے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ

جب وہ اپنے تہائی مال کی بعض معیّن اشخاص کے لیے وصیت کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ تقرب کی صورتوں سے، اگرچہ وہ مختلف ہوں، مقصود تو ایک ہی ہے اور وہ ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی طلب، تو چاہیئے تو یہ کہ (تہائی مال کو دو سہام میں تقسیم کیا جائے) ایک سہم موصی لہ کے لیے اور تقرب کی صورتوں کے لیے ایک سہم۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سب سے مقصود اگرچہ ایک ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی جستجو، لیکن ہر صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے لہٰذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر اپنا تہائی مال فقراء، مساکین اور ابناء السبیل (مسافروں) کے لیے وصیت کرے تو ہر تین کے لیے ایک سہم نکالا جائے گا، اگرچہ سب سے مقصود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا تقرب ہے لیکن جب کسی صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر جملہ وصیتیں بندوں کے لئے ہوں

یہ اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وصیتیں تمام تر اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے ہوں اور کچھ بندوں کے لیے۔ اور اگر تمام وصیتیں بندوں کے لیے ہوں تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی: یا تو وہ سب تہائی مال کے اندر اندر رہوں گی اور کوئی وصیت تہائی مال کی مقدار سے زیادہ مقدار کی نہ ہوگی یا پھر وہ اس سے تجاوز کر جائے گی۔ اگر کوئی وصیت اس سے تجاوز نہ کرے، مثلاً موصی ایک آدمی کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کرے، دوسرے آدمی کے لیے ایک چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے ۱/۶ کی، تو وہ تینوں تہائی مال میں سے اپنے حقوق کی مناسبت سے حصے پائیں گے، تہائی کی وصیت والے کو تہائی کا تہائی، چوتھائی والے کو تہائی مال کا ۱/۴ اور ۱/۶ والے کو تہائی مال کا ۱/۶ ملے گا، اس طرح ہر ایک کو تہائی مال میں سے اس کے فریضے کے بقدر مل جائے گا اور کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ان وصیتوں کے ساتھ تین چیزوں میں سے کوئی چیز ہو اور وہ تین چیزیں ہیں مرض کی حالت میں فوری اعتاق یا حالت مرض یا حالت صحت میں موت پر معلق اعتاق، یعنی تدبیر یا حالت مرض میں اتنی کم قیمت پر بیع (محابات) کہ جس پر لوگ عام طور سے بیع نہیں کرتے، تو یہ بندوں کے لیے کی گئی جملہ وصیتوں پر مقدم ہوں گی، جیسے تقرب الٰہی کے لیے کی گئی وصیتوں پر یہ مقدم ہوتی ہیں، پس سب سے پہلے ان وصیتوں کو نافذ کیا جائے گا، پھر تہائی مال کے باقیماندہ کو وصیتوں والے باہم تقسیم کریں گے، اور یہ باقیماندہ مال ان کے درمیان ان کی وصیتوں کی مقدار کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ان تین مستثنیٰ چیزوں کے سوا کسی صاحب وصیت کو دوسرے پر تقدم نہیں دیا جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی کو دوسرے پر مقدم کرنے کے لیے کسی سبب ترجیح کا ہونا لازم ہے اور یہ موجود نہیں ہے کیونکہ جب وصیتیں سبب استحقاق میں برابر ہیں، اس لیے کہ ہر ایک کا سبب استحقاق دوسرے کے سبب استحقاق کے مانند ہے، اور سبب میں یکسانیت سے حکم کی یکسانیت لازم آتی ہے۔ البتہ (مذکورہ تین) مستثنیٰ مواقع میں سبب استحقاق یکساں نہیں ہے کیونکہ فوری اعتاق یا موت پر معلق اعتاق فسخ کا محتمل نہیں ہوتا اور محاباۃ کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے اور وہ عقد ہے بیع، کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے، اس لیے بیع زرِ ثمن سے مضمون ہوتی ہے جب کہ وصیت تبرع ہے، لہٰذا عقد ضمان سے متعلق محابات قوی تر ہے، اس لیے یہ مقدم کیے جانے کے لائق ہے۔ اگر عتق اور محابات دونوں اکٹھے ہو جائیں اور تہائی مال ان دونوں کے لیے کافی نہ ہو تو اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اگر محابات عتق سے پہلے (کی گئی) ہو تو ابتداء محابات سے کی جائے

گی ورگر نہ یہ دونوں برابر ہوں گے ۔ المعلی نے امام ابو یوسفؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کو ایسے ہی نقل کیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا ہے کہ پہلے عتق (غلام آزاد کرنا) کی وصیت کو نافذ کیا جائیگا، خواہ اس کی وصیت پہلے کی گئی ہو یا بعد میں ۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عتق، محابات سے قوی تر ہے کیونکہ یہ فسخ کا محتمل نہیں ہے جبکہ محابات فسخ کی محتمل، اور وصیتوں کے باب میں اصول یہ ہے کہ اگر تہائی مال جملہ وصیتوں کے لیے کافی نہ ہو تو پہلے سب سے قوی کو نافذ کیا جائے پھر اس سے کم کو پھر اس سے کم کو، اسی لیے عتق کو تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائے گا خواہ دیگر وصیتیں عتق کی وصیت سے پہلے کی گئی ہوں، کیونکہ ذکر میں مقدم ہونے کو ترجیح سمجھا جاتا ہے لیکن اس وقت کہ جب رکن علت میں سب برابر ہوں، اور یہاں برابری موجود نہیں، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، لہٰذا ترجیح باطل ہے
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ محابات عتق سے قوی تر ہے کیونکہ اس کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جب کہ عتق محض تبرع ہے، لہٰذا یہ اس کے ساتھ مزاحم نہ ہوگا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ محابات عتق پر مقدم ہو خواہ اس کا ذکر پہلے کیا جائے یا بعد میں، لیکن بعد میں مذکور ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ عتق کا مزاحم ہونا بحالتِ تقدم تعارض کی ضرورت کے تحت ثابت ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے ۔ جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ اعتاق فسخ کو محتمل نہیں تو بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق اور محابات دونوں ہی موصی کی جانب سے فسخ کے محتمل نہیں، کیونکہ جس نے اپنے مرض الموت میں اپنا مال محابات سے بیع کیا وہ اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسے اگر وہ اپنے مرض الموت میں اپنے غلام کو آزاد کرے تو وہ اس کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، پس موصی کی طرف سے، جو کہ معتق اور بائع ہے فسخ کے عدم احتمال میں دونوں برابر ہیں ۔ پس اگر محابات سے ابتداء کی جائے تو محابات کو ابتداء کی ترجیح دی گئی کیونکہ اس کے ساتھ ابتداء کرنا اس کو اہمیت دینے کی دلیل ہے اور عتق سے ابتداء کر کے عتق کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ عقد ضمان کے ساتھ محابات کا تعلق اس کی عتق پہ ترجیح کا متقاضی ہے، جو کہ محض تبرع ہے، پس ان دو صورتوں میں تعارض واقع ہو گیا، لہٰذا یہ دونوں ساقط ہو کر کالعدم ہو جائیں گی، تو اصل تعارض بغیر ترجیح کے باقی رہا، لہٰذا محابات اور عتق کے درمیان مزاحمت واقع ہو گی، اس لیے تہائی مال ان دونوں کے مابین تقسیم ہو جائے گا ۔ یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ محابات کے ساتھ بیع ایسا تصرف ہے جو فی نفسہٖ فسخ کا فی الجملہ احتمال رکھتا ہے چنانچہ یہ خیار عیب خیار رؤیت اور خیار شرط اور اقالہ سے فسخ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ (اقالہ) امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عقد کے دونوں فریقوں کے حق میں فسخ ہے، لہٰذا محابات فی الجملہ فسخ کو محتمل ہے، جب کہ عتق سرے سے فسخ کو محتمل نہیں، پس یہ محابات سے قوی تر ہے، لہٰذا عتق کا محابات پر مقدم ہونا لازم ہے، جیسا کہ یہ صاحبین کا مذہب ہے ۔ ان میں سے بعض مشائخ کا یہ بھی قول ہے کہ جیسے عتق کا فسخ کو محتمل نہ ہونا اس کی محابات پر ترجیح کا متقاضی ہے ایسے ہی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، محابات کا عقد ضمان کے ساتھ تعلق محابات کی عتق پر ترجیح کا متقاضی ہے، اس طرح تعارض واقع ہو گیا، لہٰذا محابات سے ابتداء کر کے اس کو ترجیح دی جائے گی اور اگر اس سے ابتداء نہ کی جائے تو ترجیح نہ پائی گئی اور معارضہ برقرار رہا پس مزاحمت ثابت ہو گی ۔ یہ قول بھی ضعیف ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو عتق سے ابتداء کرنے سے محابات پر عتق کا مقدم کیا جانا لازم ٹھہرتا، کیونکہ تعارض کے واقع ہونے پر عتق کی ترجیح کا سبب موجود ہے اور دوسرے کو مقدم نہیں کیا جائے

گا بلکہ تہائی مال ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عقد ضمان کے ساتھ محابات کا تعلق، بایں طور کہ یہ تعلق اس کے استحقاق کا سبب ہے، دلالت میں عتق کے فسخ کو محتمل نہ ہونے والی بات سے قوی تر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ دین (قرض) اعتاق پر مقدم ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دین میں غرق غلام کو آزاد کرے تو اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ نہیں کیا جائے گا، اگرچہ اعتاق فسخ کو محتمل نہیں اور محابات فسخ کو محتمل ہے، بوجہ اس کے عقدِ ضمان ہونے کے، لہٰذا محابات اور عتق میں تعارض نہیں ہے، سوائے ابتداء کے۔ المختصر، اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کو ثابت کرنا ہماری عقل کے بس میں نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ مسئلہ تفریع کیا ہے کہ اگر وہ اعتاق کرے پھر محابات کرے پھر عتاق کرے تو تہائی مال کو پہلے اعتاق اور محابات کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، پھر پہلے اعتاق کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس کے اور دوسرے اعتاق کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت میں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ محابات کرے، پھر اعتاق کرے پھر محابات کرے تو تہائی مال دونوں محابات میں نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر دوسری محابات کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس دوسری محابات اور اعتاق کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ اعتاق کرتا اور پھر محابات، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب بندوں کے حق میں کی گئی وصیتوں میں عتق یا محابات کی وصیت ہو اور اگر یہ نہ ہو تو ہر صاحبِ وصیت کو تہائی مال میں سے اس کی وصیت کے بقدر حصہ ملے گا، چنانچہ اگر وہ ایک شخص کیلیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے چھٹے حصہ مال کی اور ورثاء اجازت نہ دیں تو تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، دو سہام تہائی والے کو ملیں گے اور ایک سہم چھٹے حصے والے کو۔ اصل مسئلہ چھے سہام سے ہوگا، تہائی مال کے تین سہام، اور بقیہ دو تہائیاں جو کہ اس کے دوگنے ہیں چھے سہام، تو کل مال کے نو سہام ہوئے۔ اس کا ایک تہائی یعنی تین سہام تہائی اور چھٹے حصے والے دو موصی لہ کے درمیان اور دو تہائی مال یعنی چھے سہام ورثاء کے لیے ہوں گے، اس طرح تہائی اور دو تہائیوں کا حساب سیدھا رہا۔ اور اگر ورثاء اجازت دے دیں تو تہائی والے موصی لہ کو دو سہام، چھٹے حصے والے موصی لہ کو ایک سہم اور باقی جو کہ چھے میں سے تین سہام ہیں وارثوں کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقرر کردہ نصوص (فرائض) کے بموجب ملیں گے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور ورثاء اجازت نہ دیں تو تہائی مال کے سات سہام بنا کر ان دونوں کے درمیان اس طرح تقسیم کیے جائیں گے کہ تہائی والے موصی لہ کو چار سہام اور چوتھائی والے کو تین سہام ملیں، اصل مسئلہ ۱۲ سہام سے ہوگا، تہائی والے موصی لہ کو اس کا تہائی یعنی چار سہام اور چوتھائی والے کو اس کا چوتھائی یعنی تین سہام۔ تو کل مال کے ۲۱ سہام ہوں گے، جس کا ایک تہائی سات سہام ہیں جو تہائی اور چوتھائی والے دو موصی لہ کو ملیں گے اور دو تہائی مال جو کہ ۱۴ سہام ہیں ورثاء کو ملیں گے۔ اور اگر ورثاء اجازت دے دیں تو تہائی مال والے موصی لہ کو اتنا ملے گا جتنے کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور وہ ہیں چار سہام اور چوتھائی والے کو اس کیلیے کی گئی وصیت کے مطابق ملیں گے

جوکہ تین سہام ہیں اور باقیماندہ مال، جوکہ بارہ میں سے پانچ سہام ہیں ورثاء کو اللہ تعالے کے فرائض کے بموجب ملیں گے۔

اگر وہ ایک شخص کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے، دوسرے کے لیے چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے ۱/۶ مال کی تو تہائی مال نو سہام بنا کر تقسیم ہوگا اور اصل مسئلہ ۱۲ سہام سے۔ تہائی والے کو چار سہام، چوتھائی والے کو تین اور ۱/۶ والے کو دو سہام ملیں گے، اور یہ سب ہوئے نو سہام۔ بقیہ دو تہائیاں اس کا دوگنا ہیں جوکہ اٹھارہ سہام ہیں، تو کل مال کے ۲۷ سہام ہوئے، ان میں سے وصیت کے سہام نو ہیں، ۳×۴×۲ اور اٹھارہ سہام وارثوں کے لیے ہیں۔

متعدد وصیتوں کی صورت میں کسی وصیت کا تہائی مال سے زیادہ کا ہونا | یہ اس مسئلے

کا جواب تھا کہ جب وصیتوں میں سے کوئی وصیت تہائی مال سے زائد کی نہ ہو اور اگر ایسا ہو، مثلاً وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے نصف مال کی، پس اگر ورثاء اجازت دے دیں تو ہر ایک کو وہی مقدار ملے گی جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے چنانچہ تہائی مال تہائی والے موصی لہ کو ملے گا اور نصف مال نصف والے موصی لہ کو۔ اصل مسئلہ چھے سہام سے ہوگا، تہائی والے موصی لہ کو دو سہام، نصف والے موصی لہ کو تین سہام، یہ پانچ ہوئے، باقیماندہ (یعنی ایک سہم) ورثاء کو ملے گا۔ اور اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو تہائی مال امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا، ہر دو کو چھے سہام میں سے ایک سہم ملے گا جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تہائی کے پانچ سہام کیے جائیں گے، نصف والے کو تین سہام اور تہائی والے کو دو سہام ملیں گے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اپنے نصف مال کی اور ورثاء اجازت دے دیں تو ہر دو کو اپنی اپنی وصیت کے مطابق ملے گا، چوتھائی مال چوتھائی والے موصی لہ کو اور نصف مال نصف والے موصی لہ کو اور باقیماندہ چوتھائی مال ورثاء میں اللہ تعالے کے فرائض کے بموجب تقسیم ہوگا، کیونکہ تہائی مال سے زائد میں رکاوٹ تو ورثاء کا حق ہے اور یہ ان کی اجازت سے زائل ہوگیا۔ اور اگر ورثاء اس کو رد کر دیں تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ تہائی سے زائد کی وصیت کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اس کو صرف تہائی مال میں نافذ کیا جائے گا۔ اختلاف ان دونوں کے درمیان تہائی مال کی تقسیم کی کیفیت کی بابت ہے، امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب تہائی مال کو ان دونوں میں سات سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا، نصف والے موصی لہ کو چار سہام اور چوتھائی والے موصی لہ کو تین سہام ملیں گے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا، دو سہام نصف والے موصی لہ کو اور ایک سہم چوتھائی والے موصی لہ کو، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصف والے موصی لہ کو ۱/۲ ہی ملتا ہے اور چوتھائی والے کو ۱/۴ پس اس تقسیم کے لیے ایسے عدد کی ضرورت ہے جو تین اور چار پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، جس کا ۱/۳ چار ہے اور جس کا ۱/۴ تین ہے، پس اس کی وصیت کے سات سہام کیے جائیں گے اور وصیت ہے تہائی ترکہ اور بقیہ دو تہائیاں اس کا

دوگنا ہیں یعنی ۱۴ سہام، تو کل مال کے ۲۱ سہام ہوئے، ان میں سے سات سہام دو موصی لہ کو ملے، یعنی چار سہام نصف والے موصی لہ کو اور تین سہام چوتھائی والے موصی لہ کو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصف والے موصی لہ کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملیگا اور چوتھائی والے کو چوتھائی کے تناسب سے اور چوتھائی برابر ہے نصف کے نصف کے تو چوتھائی کے لیے ایک سہم فرض کیا جائیگا، پس نصف کے دو سہام ہونگے اور چوتھائی کیلیے ایک سہم، چنانچہ تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سہام کر کے تقسیم کیا جائیگا، دو سہام نصف والے موصی لہ کو اور ایک سہم چوتھائی والے موصی لہ کو۔ یہ جواب اس اصول پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ والے موصی لہ کو بدوں ورثا ر کی اجازت تہائی مال میں سے ⅓ کی مقدار کے تناسب سے زیادہ نہیں ملے گا، سوائے پانچ مواقع کے، یعنی بحالت مرض عتق میں، بحالت مرض عتق کی وصیت میں، مرض کی حالت میں محابات میں محابات کی وصیت میں اور دراہم مرسلہ کی وصیت میں، چنانچہ ان مواقع پر اس کو ورثار کی اجازت کے بغیر اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا۔ عتق کی وصیت میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر اس کے دو غلام ہوں اور ان کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، وہ ان دونوں کے عتق کی وصیت کر دے، ان میں سے ایک غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی دو ہزار ہو تو وہ دونوں تہائی مال کے بقدر آزاد ہوں گے اور اس کا تہائی مال ہے ایک ہزار، پس یہ ایک ہزار ان دونوں (غلاموں) میں ہر دو کی وصیت کے بقدر تقسیم ہوگا، ہزار کا دو تہائی اس غلام کے لیے ہوگا جس کی قیمت دو ہزار ہے، پس اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ بقیہ دو تہائی کی وارثوں کو قیمت ادا کرنے کیلیے کمائی کرے گا، ہزار کا ایک تہائی اس غلام کے لیے ہوگا جس کی قیمت ایک ہزار ہے، پس اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ بقیہ دو تہائی کی قیمت وارثوں کو ادا کرنے کے لیے کمائی کرے گا۔ اور اگر ورثار اجازت دے دیں تو وہ دونوں مکمل طور پر آزاد ہو جائیں گے۔ محابات میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اس کے دو غلام ہوں، وہ وصیت کرے کہ ان میں سے ایک غلام فلاں شخص کو اور دوسرا دوسرے شخص کو محابات کے طریقے سے فروخت کر دیا جائے اور ان میں سے ایک غلام کی قیمت بالفرض گیارہ سو اور دوسرے کی قیمت چھ سو ہو اور وہ وصیت کرے کہ پہلا غلام فلاں شخص کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دیا جائے اور دوسرا دوسرے شخص کو ایک سو میں فروخت کر دیا جائے تو یہاں ایک موصی لہ کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے پانچ سو کی محابات کی گئی ہے اور یہ ساری محابات وصیت ہے کیونکہ یہ حالت مرض میں کی گئی ہے، پس اگر یہ تہائی مال کے اندر اندر رہو یا (اگر تہائی مال سے زیادہ کی ہو تو) ورثار اس کی اجازت دے دیں تو یہ جائز ہے اور اگر یہ تہائی مال سے زائد کی ہو اور ورثار بھی اس کی اجازت نہ دیں تو ان دونوں کی محابات تہائی ترکے کے بقدر جائز ہوگی اور یہ ان کے مابین ان کی وصیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی، ایک کیلیے ایک ہزار کی نسبت سے اور دوسرے کے لیے پانچ سو کی نسبت سے ہوگی۔ دراہم مرسلہ میں اس کی صورت اس طرح ہوگی کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک ہزار کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے کسی دین کی وصیت کرے اور اس کا تہائی مال ایک ہزار ہو تو یہ تہائی مال ان میں تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا۔ تہائی سے کمتر کی وصیت کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں، جیسے ¼ یا ⅕ وغیرہ کی وصیت ہے، موصی لہ کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے

گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے زیادہ ایک معین مقدار، مثلاً نصف وغیرہ کی واقع ہوئی ہے لہٰذا حتی الامکان اس کا اعتبار کرنا واجب ہے، البتہ استحقاق کے حق میں اس کا اعتبار محال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وارثوں کا حق تلف ہوتا ہے اور بیان کیلئے حصہ رسائی ہے پس حصہ نکالنے کیلئے اس تناسب کو ملحوظ رکھنا واجب ہے اور یہ ممکن ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے وارثوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اسی لیے مذکورہ مسائل میں مقدار کی تعیین کا حصہ نکالنے کے حق میں اعتبار کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت، ورثاء کی طرف سے رد کیے جانے کی صورت میں، ہر لحاظ سے یقینی طور پر باطل وصیت ہے اور ہر لحاظ سے باطل وصیت کے تناسب سے حصے نکالنا باطل ہے، اور یہ جو ہم نے کہا کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت باطل ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر یہ تہائی مال سے زیادہ ہے اس قدر وہ ورثاء کا حق ہے، البتہ یہ ان کی اجازت اور پر موقوف ہے پس جب انہوں نے رد کر دیا یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ باطل واقع ہوتی تھی آپ کا یہ کہنا کہ "ہر لحاظ سے" تو اس سے مراد استحقاق اور تعیین مقدار ہے اور یہ تعیین ہے نصف کی اور کل کی پس وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع نہیں ہوئی۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یقینی طور پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وصیت کسی طور نافذ نہیں کی جا سکتی، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر میت کا دیگر مال ظاہر ہو جائے تو یہ وصیت دو یعنی تہائی مال سے زیادہ کی وصیت نافذ کی جائے گی، بخلاف مذکورہ پانچ مواقع کے کیونکہ وہاں یہ یقینی طور پر باطل واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کا فی الجملہ نافذ کیا جانا ممکن ہے، بایں طور کہ میت کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ مقدار تہائی مال میں سے نکل سکے تو ثابت ہوا کہ یہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت نہ تھی لہٰذا یقینی طور پر باطل واقع نہ ہوئی تھی، جب کہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ، خواہ اس کا اور مال ظاہر ہو جائے، یہ مال وصیت میں داخل ہوگا اور تہائی میں سے نہیں نکلے گا، اور اس مقدار کی وصیت میں یقینی طور پر اشکال ہے۔ پس اگر اس غلام کی قیمت تہائی ترکے سے زیادہ ہو مثلاً وہ تہائی غلام کی ایک آدمی کے حق میں وصیت کرے اور دو تہائی غلام کی دوسرے آدمی کے حق میں اور اس کا اس کے سوا کوئی مال نہ ہو اور ورثاء اس کو رد کر دیں تو ہمارے نزدیک دو تہائی والے کو زائد تہائی کا حصہ نہ ملے گا اگرچہ یہ وصیت یقینی طور پر باطل نہیں ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ وصیت نافذ کی جا سکے، پس اس سے اس کی نفی ہو جاتی ہے کہ دو تہائی والے موصی لہ کو اس زائد ایک تہائی کے بدلے میں حصہ ملے لیکن اس کے وجود ہمارے نزدیک اس کو اس کا حصہ نہیں ملے گا، پس مقدار میں اشکال پیدا ہو گیا، بخلاف ایک تہائی ترکے سے کم کی وصیت کے کیونکہ وہاں مقدار کی تعیین کے اعتبار سے وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ تعیین شدہ مقدار ایک چوتھائی اور چھٹا حصہ ہے اور مقدار کی تعیین کے اعتبار وصیت کے یہ سب مخارج وصیت کے محل میں واقع ہوئے ہیں۔ فرق تو دو وصیتوں کے جمع ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، تو جب ورثاء رد کر دیں تو ان کے اس رد کا اطلاق دونوں وصیتوں پر ہوگا، لہٰذا مال ان دونوں میں دونوں کے حصوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔

اگر موصی ایک آدمی کے حق میں اپنے پورے مال کی وصیت کرے پھر دوسرے آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور ورثاء دونوں وصیتوں کی اجازت دے دیں تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے کہا کہ پورے مال والا موصی لہ دو تہائی مال تو اکیلا لے لے گا اور باقی ایک تہائی
مال پورے مال والے موصی لہ اور تہائی مال والے موصی لہ کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ حسنؒ بن زیاد کا کہنا ہے
کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول نہیں ہے (بلکہ ان کا قول یہ ہے) کہ تہائی والے موصی لہ کو چوتھائی مال اور پورے مال والے
موصی لہ کو تین چوتھائی ملے گا۔ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس مسئلے کی بابت خود امام ابوحنیفہؒ کا قول منقول نہیں ہے
بلکہ انہوں نے ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے
میں امام ابوحنیفہؒ کا قول وہی ہے جو امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے روایت کیا ہے کیونکہ یہ منازعت کے اعتبار
سے تقسیم ہے اور حسنؒ نے جس کا ذکر کیا ہے وہ عول اور مضاربت کے اعتبار سے تقسیم ہے اور عول اور مضاربت
کے اعتبار سے تقسیم صاحبین کا اصول ہے نہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا، تقسیم کے بارے میں امام صاحب کا اصول تو منازعت
کا اعتبار کرنا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس کی توجیہ یہ ہے کہ تہائی ترکے سے جو زیادہ ہو گا وہ پورے مال
والے موصی لہ کو دے دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی مدمقابل نہیں ہے، جہاں تک تہائی ترکے کا تعلق
ہے تو اس میں تہائی مال کی وصیت والا اس کا مدمقابل ہے، اور اس مال میں دونوں کی منازعت برابر ہے، کیونکہ
کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہٰذا یہ (تہائی ترکہ) ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہو گا۔ پس حساب
میں اس مسئلے کی اصل صورت یہ ہے کہ مال کے تین سہام کیے جائیں گے (کیونکہ ہمیں تہائی کی ضرورت ہے)
دو تہائی مال تو پورے مال والے موصی لہ کو بلاشرکت غیرے مل جائے گا اور ایک تہائی ان دونوں کے درمیان نصفا
نصف تقسیم کیا جائے گا، لیکن اس طرح کسر واقع ہو جاتی ہے، اس لیے دو کو تین سے ضرب دی جائے گی، تو یہ
چھے ہو جائیں گے، پس اس کا دو تہائی تو پورے مال والے موصی لہ کو بلاشرکت غیرے دے دیے جائیں گے
اور ایک تہائی، یعنی دو سہام میں تہائی والا موصی لہ اس کا شریک ہے پس یہ ان دونوں کے درمیان (بحصہ برابری)
تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس طرح پورے مال والے موصی لہ کو پانچ سہام مل جائیں گے اور تہائی والے موصی لہ کو ایک
سہم۔ صاحبین کے مذہب کے مطابق عول اور مضاربت کے طریقے سے اس مسئلے میں تقسیم اس طرح ہو گی کہ ہر
دو کو اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ دیا جائے گا، پس تہائی والے موصی لہ کو تہائی کے تناسب سے حصہ ملے
گا اور وہ ہے ایک سہم اور پورے مال والے موصی لہ کو کل مال کے تناسب سے ملیگا اور وہ ہے تین سہام، لہٰذا مال کے
چار سہام کر لیے جائیں گے تہائی والے کو ایک سہم اور پورے مال والے کو تین سہام۔ یہ تو اس صورت کا حکم
ہے کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو تہائی مال سے وصیت جائز ہو گی پھر امام ابوحنیفہؒ
کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں بحصہ برابری تقسیم کیا جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ورثاء
کی طرف سے اجازت نہ ملنے کی صورت میں تہائی سے زیادہ مال کی وصیت والے موصی لہ کو تہائی کے تناسب
سے ہی حصہ ملتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر دو کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور تہائی
مال کو چار سہام کر کے ان میں تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ احکام اس مسئلے کے تھے کہ جب عین کے سوا مال میں وصیتیں جمع ہو جائیں اور اگر عین میں
وصیتیں جمع ہو جائیں، اور پھر اگر اشارہ کردہ عین میں جمع ہو جائیں مثلاً وہ ایک ہی عین کو دو یا دو سے

زیادہ اشخاص کے لیے وصیت کر دے، یا ہر ایک کے لیے پوری عین وصیت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اصحاب وصیت کے درمیان عین کو ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پس تقسیم سے ہر ایک کو اس کی وصیت کی مقدار کی نسبت سے حصہ ملے گا اور کسی کو کل عین حصے میں نہ ملے گی خواہ تقسیم کل عین کی واقع ہو، اور یہ اس طرح کہ مثلاً وہ کہے کہ میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر وہی غلام کسی دوسرے شخص کے لیے بھی وصیت کر دے اور وہ غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو غلام ان دونوں کے درمیان ملان کی تعداد کے مطابق جو کہ دو حصے، برابر تقسیم ہوگا، پس ہر ایک کو حصے میں نصف غلام ہے۔

ملے گا اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔ اگر وہ تین یا چار آدمیوں کے لیے وصیت کرے تو بھی مسئلے کا جواب اسی طریقے سے نکلے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ ہر دو کی پوری وصیت کے مطابق حصے نکالے جائیں گے۔ اس صورت میں ہر دو موصی لہ غلام کے کس قدر حصے کے مستحق ہوں گے اس بارے میں تینوں ائمہ کا جواب یکساں ہے لیکن جواب کی بنا مختلف اصولوں پر ہے۔ اصولوں کے اختلاف کا نتیجہ تو اس صورت میں برآمد ہوتا ہے جب ان دو کے لیے کی گئی وصیت کے ساتھ کسی تیسرے شخص کے لیے بھی وصیت شامل ہو جائے مثلاً موصی کا ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کے دو ہزار دراہم بھی ہوں۔ وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے، پھر اسی غلام کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کرے اور تیسرے شخص کے لیے ایک ہزار دراہم کی وصیت والے اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصی لہ کا حصہ نصف غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا، پہلے شخص کو نصف غلام اور دوسرے شخص کو بھی نصف غلام ایک ہزار دراہم والے موصی لہ کے لیے ایک ہزار دراہم، پس وہ تہائی مال کو چار حصے کر کے باہم تقسیم کریں گے۔ صاحبین کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصی لہ کا حصہ پورے غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا اور ایک ہزار دراہم والے موصی لہ کا حصہ ایک ہزار دراہم کی نسبت سے، پس وہ تہائی مال کو تین حصے بنا کر تقسیم کریں گے، اس اصول کی بنا پر جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جس موصی لہ کے لیے تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حصہ تہائی سے زیادہ کی نسبت سے نہیں نکالا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پوری وصیت کے تناسب سے نکالا جائے گا۔ صاحبین کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اسم کا اطلاق تو پورے عین مسمّٰی کے لیے ہوا، البتہ یہ استحقاق کے حق میں کارفرما یا ہوگا صرف حصہ نکالنے کے حق میں کارفرما ہوگا، جیسے اصحاب دیون (مقروض) اور اصحاب عدل کے بارے میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ موصی نے ہر دو موصی لہ کو وصیت کو نصف عین کی حد تک باطل کر دیا ہے اور اسے اس کو باطل کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اسے اختیار حاصل ہے کہ رجوع کر لے اور ہر دو کے نصف عین کے استحقاق کو باطل کر دے۔ لہٰذا کل عین کے تناسب سے حصہ نکالنا ایک باطل وصیت کے تناسب سے حصہ نکالنا ہوگا، پس یہ باطل ہے بخلاف قرضخواہوں کے

کیونکہ مقروض کو یہ اختیار نہیں کہ قرض خواہوں کے حق کو باطل کر دے، اس لیے ہر قرض خواہ کا حصہ اس کے کل حق کے تناسب سے نکالا جاتا ہے۔ اسی طرح اصحاب عول کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ میت کی جانب سے ایسا کوئی سبب نہیں لیا گیا جو ان کی شہادت کو باطل کر دے، اس لیے ان کا حصہ اس پورے مال کی نسبت سے نکالا جائے گا جس میں ان کا حق ثابت ہوا ہے۔ اور اگر موصی کا ایک اور غلام ہو جس کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو اور ایک ہزار دراہم ہوں، وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے اور ایک دوسرے شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو تہائی مال جو کہ ایک ہزار دراہم ہیں ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیے جائیں گے، پانچ سو دراہم اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں پورے غلام کی وصیت کی گئی ہے اور پانچ سو دراہم اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے۔ البتہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو حصہ غلام میں سے ملے گا اور وہ ہوگا غلام کا $\frac{۵}{۶}$ اور تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو جو حصہ ملے گا وہ کچھ تو غلام میں سے ملے گا، یعنی باقی ماندہ غلام کا $\frac{۱}{۶}$، یعنی کل غلام کا $\frac{۱}{۱۰}$ اور کچھ دراہم سے ملے گا یعنی دو ہزار کا پانچواں حصہ۔ پس پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو غلام کے $\frac{۵}{۶}$ کی نسبت سے اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو $\frac{۱}{۶}$ غلام اور دو ہزار کے $\frac{۱}{۵}$ کی نسبت سے ملے گا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق ہے، کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک تو پورے غلام کی وصیت اور ایک وصیت تہائی غلام کی اس لیے کہ تہائی مال کی وصیت کا اطلاق غلام پر بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہے، پس غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں، سو پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو دو تہائی غلام تو بلا شرکتِ غیرے دے دیا جائے گا اور ایک تہائی غلام میں اس کے ساتھ تہائی مال کی وصیت والا موصی لہ بھی حصے دار ہے، پس اس کو تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ ہمیں $\frac{۱}{۳}$ درکار ہے اور ایسا کم از کم عدد جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے تین ہے، دو سہام میں تو تہائی والے موصی لہ کا کوئی حصہ نہیں، پس یہ تو پورے غلام والے موصی لہ کو بلا شرکتِ غیرے دے دیا جائے گا، باقی بچا ایک سہم، اس میں وہ دونوں برابر کے شریک ہیں، پس یہ ان دونوں میں تقسیم ہوگا، مگر اس طرح کسر واقع ہوگی لہٰذا ہم تین کو دو سے ضرب دیں گے، یہ چھے ہو جائیں گے، تو چھے کا $\frac{۲}{۳}$ یعنی چار سہام پورے غلام والے موصی لہ کو دے دیے جائیں گے کیونکہ اس مقدار میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے $\frac{۱}{۳}$ یعنی دو سہام میں تہائی کی وصیت والا موصی لہ اس کا شریک ہے اور ان کی شراکت یکساں ہے، لہٰذا اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو ایک سہم ملے گا، جب غلام کے، جس کی قیمت ایک ہزار ہے چھے سہام کیے گئے ہیں تو ہر ہزار دراہم کے چھے سہام کر لیے جائیں گے، پس دو ہزار دراہم کے بارہ سہام ہو جائیں گے، ان دو میں سے جس موصی لہ کے لیے تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے اسے اس میں سے چار سہام ملیں گے، پس اسے کل پانچ سہام ملیں گے، چار سہام تو دراہم سے اور ایک سہم غلام سے، اور پورے غلام والے موصی لہ کو پانچ سہام ملیں گے اور یہ تمام تر غلام سے ملیں گے، کیونکہ اس کے لیے دراہم میں کچھ وصیت نہیں، تو ان دونوں کی وصیتیں مل کر دس سہام ہو گئیں، اس لیے تہائی مال کو دس سہام قرار دے لیجیے، تو دو تہائیوں کے دس سہام ہوئے، پس کل مال کے تیس سہام ہو گئے، اور غلام تہائی مال ہے کیونکہ اس کی قیمت ایک ہزار دراہم ہے غلام کے دس سہام ہوئے اور دو ہزار دراہم کے بیس سہام، تو غلام میں سے

دونوں وصیتوں کو ادا کریں، پورے غلام والے موصی لہ کی وصیت کے پانچ سہام، یعنی نصف غلام اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو ایک سہم، یعنی باقی ماندہ غلام کا ⅕ - اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو دراہم سے وصیت ادا کر دیں، اور دراہم کے ہیں بیس سہام، تو وصیت کے لیے چار سہام ہوں گے، یعنی دو ہزار کا ⅕، جیسا کہ امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے۔ اس طرح غلام میں سے چار سہام باقی بچے جن میں کوئی وصیت نہیں ہے، تو یہ ورثاء کو دے دیے جائیں گے اور ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائے گا، کیونکہ تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ نے دو ہزار دراہم میں سے چار سو دراہم لیے ہیں جو کہ چار سہام ہیں اور غلام کی وصیت والے موصی لہ نے غلام میں سے پانچ سہام لیے ہیں جو کہ اس کا نصف ہے، تہائی مال کی وصیت والے کو دراہم میں سے چار سو ملے اور یہ دراہم کا پانچواں حصہ ہے، کیونکہ ہم نے دو ہزار کے بیس سہام کیے ہیں اور بیس میں سے چار اس کا پانچواں حصہ ہے، اور غلام میں سے اس کو ایک سہم ملا اور یہ (باقی ماندہ) غلام کا پانچواں حصہ ہے۔ وارثوں کو بیس سہام ملے، جو کہ دو تہائی ترکہ ہے، سولہ سہام (دراہم میں سے) جو کہ اس (بیس) کا ⅘ ہے اور چار سہام غلام میں سے جو کہ اس کا ⅖ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ صاحبین کے قول کے بموجب اسکو عول اور مضاربت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس غلام والے موصی لہ کو اس کی کل تہائی (چونکہ غلام کل ترکے کا ایک تہائی ہے) کی نسبت سے حصہ ملے گا اور تہائی مال کی وصیت والے کو تہائی مال کے طور پر ایک سہم پس ہمیں ایک ایسا عدد درکار ہوگا جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد تین ہے، پس غلام کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ دیا جائے گا اور کل ہے تین سہام اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے اور وہ ہے ایک سہم، اس طرح غلام کے چار سہام ہو جائیں گے، پس جب غلام کے مع عول کے چار سہام ہوئے تو ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سہام ہوں گے کیونکہ ہمیں ہزار میں عول کی حاجت نہیں ہے۔ اس طرح دو ہزار کے چھے سہام ہو گئے، تہائی مال کی وصیت والے کو اس میں سے ایک تہائی ملے گا یعنی دو سہام، اس سے معلوم ہو گیا کہ دونوں موصی لہ کی وصیتیں مل کر چھے سہام ہیں، غلام والے موصی لہ کی وصیت کے تین سہام جو تمام تر غلام میں ہیں اور تہائی مال کی وصیت والے کی وصیت کے تین سہام، جن میں سے دو سہام دراہم میں ہیں اور ایک سہم غلام میں ہے۔ پس اسے (یعنی غلام کو) تہائی مال قرار دے لیجیے اور غلام کے چھے سہام کر لیجیے اور دونوں موصی لہ کو غلام میں سے ان کی وصیتیں ادا کر دیجیے، غلام کی وصیت والے کو تین سہام اور تہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم، باقی بچے دو سہام جن میں کوئی وصیت نہیں تو یہ ورثاء کو دے دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مکمل ہو جائے کیونکہ تہائی کی وصیت والا دراہم میں سے دو سہام لے چکا ہے اور دراہم میں سے ورثاء کا حق کم ہو گیا ہے لہٰذا غلام میں سے دو سہام انہیں دے دیے جائیں گے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مکمل ہو جائے اور تہائی مال، یعنی غلام کے چھے سہام فرض کیے گئے ہیں لہٰذا دو تہائی کے بارہ سہام ہوں گے۔ پس اس میں سے تہائی مال کی وصیت والے کو دو سہام دے دیجیے، پھر غلام میں سے بچے ہوئے دو سہام کو، جن میں کوئی وصیت نہیں، دس سہام میں شامل کر دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائیاں مکمل ہو جائیں۔ پس ورثاء کے لیے دس سہام تو دراہم میں سے اور دو سہام غلام میں سے ہوں گے۔ غلام کی وصیت والے

موصی لہ کو تین سہام ملیں گے جو کہ غلام کا نصف ہے۔ اسے یہ تین سہام تمام تر غلام میں سے ملیں گے۔ تہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم غلام میں سے جو کہ غلام کا چھٹا حصہ ہے اور دو ہزار کا $\frac{1}{6}$ جو کہ بارہ میں سے دو سہام ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی کے دو غلام ہوں، دونوں کی قیمت یکساں ہو، ان دو غلاموں کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو، ایک شخص کے لیے وہ ان دو غلاموں میں سے ایک متعین غلام کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے تو تہائی ترکہ ان دونوں موصیٰ لہ کے درمیان سات سہام کرکے تقسیم کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ دو مسئلوں پر مبنی ہے، ایک مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں منازعت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تہائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا ہے، سوائے استثناء کے مواقع پر، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں تقسیم امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک منازعت کے طریقے سے ہوگی کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہوگئی ہیں، ایک وصیت پورے غلام کی اور دوسری وصیت تہائی غلام کی۔ دو تہائی غلام پورے غلام کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دیا جائے گا کیونکہ اس میں تہائی مال کی وصیت والا حصے دار نہیں ہے، اور $\frac{2}{3}$ غلام تین میں سے دو سہام ہیں۔ اور ایک تہائی جو کہ ایک سہم ہے، اس میں دونوں برابر کے شریک ہیں پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو نصف سہم ملے گا، اس طرح کسر واقع ہوگی لہٰذا ہم تین کو دو سے ضرب دے دیں گے تو یہ چھے ہو جائیں گے۔ چھے کا $\frac{2}{3}$ بلا شرکت غیرے پورے غلام والے موصی لہ کو دے دیا جائے جو کہ چار سہام ہیں۔ باقی تہائی غلام میں جو کہ دو سہام ہیں دونوں برابر کے شریک ہیں، پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس طرح ہر ایک کو ایک سہم مل جائے گا، تو پورے غلام کی وصیت والے کے لیے پانچ سہام ہوگئے اور تہائی مال کی وصیت والے کے لیے ایک سہم۔ جب اس غلام کے چھے سہام ہوئے تو دوسرے غلام کے بھی چھے سہام ہوں گے، تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو ان میں سے دو سہام ملیں گے، پس تہائی مال کی وصیت والے کا حصہ تین سہام ہوگیا، دو سہام تو اس غلام میں سے جس میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اور ایک سہم اس غلام میں سے جس میں وصیت کی گئی ہے۔ غلام کی وصیت والے کی وصیت پانچ سہام کی ٹھہری اور یہ تہائی مال سے زیادہ ہے کیونکہ سارا مال تو بارہ سہام ہے اور اس کا ایک تہائی چار سہام بنتا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو حصہ صرف تہائی کی نسبت سے ملے گا، پس اس کی وصیت میں سے ایک سہم کم کر دیا جائے گا، اس طرح اس کی وصیت چار سہام کی ہو جائے گی اور دوسرے کی وصیت تین سہام کی، یہ دونوں مل کر سات سہام ہوئیں، پس اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں یعنی چودہ سہام، تو کل مال ۲۱ سہام ہوا۔ اور اس کا مال ہے دو غلام، تو معلوم ہوا کہ ہر غلام کے $\frac{1}{2}$ ۱۰ سہام ہوئے کیونکہ ہر غلام کل مال کا نصف ہے، پس جس غلام کی وصیت کی گئی ہے اس میں سے دونوں موصیٰ لہ کی وصیت ادا کی جائے گی، پورے غلام کی وصیت والے کو اس غلام میں سے چار سہام دیے جائیں گے اور تہائی مال کی وصیت والے کو اس غلام میں سے ایک سہم دیا جائے گا تو اس غلام میں سے باقی $\frac{1}{2}$ ۵ سہام بچے تو یہ ورثاء کو دے دیجیے، پس یہ ان میں

اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم کر دیے جائیں گے ۔ اور جس غلام میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اس میں سے دو سہام لے کر تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو دے دیے جائیں گے تو اس غلام میں سے ½ ۸ سہام باقی بچیں گے جو ورثاء کے حوالے کر دیے جائیں گے اور ان میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے مطابق تقسیم ہوں گے ۔ تو دونوں موصی لہ کو دیے جانے والے سہام کل سات ہوئے اور یہ تہائی مال ہے، ان میں سے غلام کی وصیت والے کو پانچ سہام مل گئے اور تہائی مال کی وصیت والے کو دو سہام ۔ ورثاء کو وصیت شدہ غلام میں سے ½ ۵ سہام اور غیر وصیت شدہ غلام میں سے ½ ۸ سہام مل گئے، کل ۱۴ سہام ہو گئے اور یہ دو تہائی مال ہے، اس طرح تہائی اور دو تہائی کا حساب درست ہو گیا ۔ صاحبین کے قول کے مطابق اس کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو پورے غلام کی اور ایک وصیت تہائی کی، تہائی کا مخرج تین ہے ۔ پس پورے غلام والے کا پورے غلام کی نسبت سے حصہ نکالا جائے گا اور وہ ہے تین سہام اور تہائی والے کا حصہ تہائی کی نسبت سے نکالا جائے گا جو ایک سہم ہے، پس غلام کے چار سہام ہو گئے اور یہ عول کا مفہوم ہے ۔ تو جب عول کے ساتھ اس غلام کے چار سہام ہوئے تو دوسرے غلام کے بغیر عول کے تین سہام ہوں گے کیونکہ اس غلام میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس اس غلام میں سے ایک سہم تہائی والے موصی لہ کو ملے گا، اس طرح تہائی والے کی وصیت کی مقدار دو سہام ہو گئی، ایک سہم وصیت شدہ غلام میں سے اور ایک سہم غیر وصیت شدہ غلام میں سے ۔ غلام کی وصیت والے موصی لہ کی وصیت کی مقدار تین سہام ہے، تو یہ کل پانچ سہام ہوئے، اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں سو وہ دس سہام ہوئیں اور کل مال کے ۱۵ سہام ہوئے اور اس کا مال دو غلام ہیں، پس ہر غلام کے ½ ۷ سہام ہوئے، سو غلام والے کی وصیت اس غلام میں سے اس کو ادا کی جائے گی اور وہ ہے تین سہام اور تہائی کی وصیت والے کو اس کی وصیت ادا کر دی جائے گی اور وہ ہے ایک سہم، اس طرح اس غلام میں سے ½ ۳ سہام بچیں گے، تو یہ ورثاء کے حوالے کر دیے جائیں گے ۔ دوسرے غلام میں سے ایک سہم تہائی کی وصیت والے کو دے دیا جائے گا، باقی ½ ۶ سہام بچیں گے وصیت شدہ غلام میں سے اور ½ ۶ سہام ہی بچیں گے غیر وصیت شدہ غلام میں سے، پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

عقدِ وصیّت کی صفت

جہاں تک اس عقد کی صفات کا تعلق ہے تو وہ دو ہیں، ایک اس کے وجود میں آنے سے قبل کی اور دوسری اس کے وجود میں آنے کے بعد کی ۔ وجود سے قبل کی صفت یہ ہے کہ فرائض و واجبات کی وصیت واجب ہے اور ان کے سوا کی وصیت جائز ہے اور بعض حالات میں مندوب و مستحب ہے ۔ بعض لوگوں کے نزدیک ہر طرح سے وصیت واجب ہے اور اس کی وضاحت ہم اس باب کے شروع میں کر چکے ہیں ۔

جس صفت کا تعلق اس کے وجود میں آنے کے بعد سے ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد موصی کے حق میں لازم (BINDING) نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک وہ اپنی پوری زندگی میں اس سے رجوع کرنے کا مجاز ہے کیونکہ اس کی موت سے قبل تو یہ محض ایجاب ہے اور عقدِ معاوضہ میں ایجاب قابلِ رجوع ہوتا ہے، تو عقدِ تبرع

میں یہ بدرجۂ اولیٰ قابلِ رجوع ہوگا، جیسے ہبہ اور صدقہ میں ہوتا ہے اصرف مطلق تدبیر مستثنیٰ ہے اکہ یہ لازم ہوتی ہے اور سرے سے ناقابلِ رجوع ہوتی ہے، خواہ یہ وصیت ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ یہ ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اضافت موت کی طرف ہے اس لیے تہائی مال میں سے معتبر ہے کیونکہ یہ عتق کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور عتق (غلام کا آزاد ہونا) لازم ہوتا ہے، ایسے اس کا سبب بھی لازم ہوگا کیونکہ یہ ایک لازم حکم کا سبب ہے۔ اسی طرح تدبیر مقیدّ ہے کہ صراحتہً ناقابلِ رجوع ہے البتہ دلالتہً قابلِ رجوع ہے، وہ اس طرح کہ کسی دوسرے کو الک کر دیا جائے کیونکہ اس میں عتق ایک خاص صفت رکھنے والی موت سے مشروط ہے اور یہ ممکن ہے کہ وہ صفت نہ پائی جائے، پس سبب پختہ نہ ہوا۔

وصیت سے رجوع کی شکلیں

وصیت سے رجوع کی تین شکلیں ہیں۔

(۱) صراحتہً
(۲) دلالتہً
(۳) ضرورۃً

صراحتہً رجوع صراحتہً رجوع یہ ہے کہ موصی کہے کہ میں نے رجوع کیا۔

دلالتہً رجوع جہاں تک دلالتہً رجوع کا تعلق ہے تو کبھی یہ فعل سے ہوتا ہے اور کبھی قول سے۔ وہ اس طرح کہ وہ موصی بہ میں کوئی ایسا فعل کرے جو رجوع کی دلیل بن جائے یا کوئی ایسی بات کہے جو رجوع پر دلالت کرے۔

دلالتہً رجوع کی مثالیں اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ موصی بہ میں کوئی ایسا فعل کرے کہ اگر وہ غصب شدہ مال میں یہ فعل کرتا تو اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی، مثلاً وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے، پھر اس کو کاٹ کر اس سے قمیص یا قبا سی لے یا رُوئی کی وصیت کرے پھر اسکو کات لے یا ستو ہو اور اس سے کپڑا بُن لے، یا لوہا ہو اور اس سے وہ برتن یا تلوار یا چھری بنالے، یا چاندی کی وصیت کرے پھر اس سے زیور بنالے یا اسی طرح کا کوئی اور فعل کرے، کیونکہ جب یہ افعال محل میں ثابت شدہ حکم یعنی ملکیت کے زوال کا موجب بنتے ہیں تو ایسے کلام کو باطل کرنے کا بدرجۂ اولیٰ موجب ہوں گے جس کا سرے سے کوئی حکم نہیں ہے۔ پھر اس میں دلالت کی وجہ یہ ہے کہ ان (افعال) میں سے ہر ایک فعل عین کو بدلنا اور اسے معنیٰ اور نام دونوں اعتبار سے ایک دوسری چیز بنا دینا ہے، پس از روئے معنیٰ یہ عین کا اتلاف ہے لہٰذا یہ رجوع کی دلیل ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے شرطِ خیار پر خریدنے والا فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا فعل کرے جو خیار کے ابطال پر دلالت کرے تو اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ دلالت کا اعتبار کرنے کی بابت اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ ہے جو آپ نے اس عورت کو مخاطب کرکے فرمایا جسے خیار دیا گیا تھا کہ اگر تیرا شوہر تجھ سے مباشرت کرلے تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر وہ قمیص کی وصیت کرے پھر اسے ادھیڑ کر قبا بنالے تو یہ رجوع ہے کیونکہ بغیر سلے ہوئے کپڑے

کو سینا اگر رجوع کی دلیل ہے تو ادھیڑ کر سینا تو بدرجۂ اولیٰ اس کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ اس کو ادھیڑ دے لیکن سیئے نہیں تو اس کی بابت کتاب میں کچھ مذکور نہیں ہے اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ مشہور ترین قول یہ ہے کہ یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ ادھیڑنے کے بعد عین برقرار ہے اور وہ وہ کام دے سکتی ہے جو ادھیڑنے سے قبل دے سکتی تھی۔

اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے یا اسے آزاد کر دے یا کسی وجہ سے اس کو اپنی ملک سے خارج کر دے تو یہ رجوع ہے، اس لیے کہ یہ تصرفات صحیح واقع ہوئے ہیں کیونکہ وہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوئے ہیں لہٰذا یہ زوالِ ملک کا موجب ہیں۔ اگر اس کے باوجود وصیت کو برقرار سمجھیں تو یہ یقیناً دوسرے کی ملک میں قرار پائے گی اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔

اور اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے پھر اس کو خرید لے یا وہ اس کو ہبہ کر کے سپرد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرلے تو وصیت بحال نہ ہوگی کیونکہ وہ بیع اور ہبہ مع سپردگی سے باطل ہوگئی ہے، اس لیے کہ ملک زائل ہوگئی تھی اور دوبارہ ملنے والی نئی ملک ہے، موصی بہ کا غیر لہٰذا یہ ازسرِ نو وصیت کے بغیر موصی بہ نہ بنے گی۔

اگر موصی ایک غلام کی وصیت کرے، پھر اس کو کوئی شخص غصب کرلے پھر وہ (غاصب) اس کو بعینہٖ واپس کر دے تو وصیت برقرار رہے گی کیونکہ غصب موصی کا فعل نہیں ہے اور موصی بہ برقرار ہے لہٰذا وصیت بھی برقرار ہے۔ البتہ اگر غاصب اس کو ہلاک کر دے یا اس کے ہاتھ میں وہ ہلاک ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا محل زائل ہوگیا۔

اسی طرح، اگر وہ ایک غلام کی وصیت کرے، پھر وہ اس کو مدبر یا مکاتب بنالے یا اس کو خود اس کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ تدبیر ایک لحاظ سے اعتاق ہے یا ایک ایسے سبب لازم کا ارتکاب ہے جس کو نہ فسخ کیا جا سکتا ہے اور نہ توڑا جا سکتا ہے اور یہ سب رجوع کی دلیل ہیں۔ اور کتابت معاوضہ ہے البتہ عوض بدلِ کتابت کی ادائیگی کے وقت تک مؤخر ہے پس یہ رجوع کی دلیل ہے، جیسے بیع ہے اور غلام کو خود اس کے ہاتھ بیچنا اس کو آزاد کرنا ہے، لہٰذا یہ رجوع ہے۔

اور اگر وہ کوئی غلام کسی شخص کے لیے وصیت کرے، پھر وہ وصیت کرے کہ اس کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے تو یہ رجوع نہ ہوگا اور وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد نہیں ہیں، اس لیے کہ ہر وصیت تملیک ہے، صرف یہ فرق ہے کہ ایک وصیت بغیر بدل کے تملیک ہے اور دوسری بدل کے ساتھ تملیک ہے، پس غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا، نصف اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں غلام کی وصیت کی گئی ہے اور نصف اس موصی لہ کے ہاتھ فروخت کیا جائے گا جس کے ہاتھ اس کو بیچنے کی وصیت کی گئی ہے۔

اور اگر وہ وصیت کرے کہ اس کے غلام کو آزاد کر دیا جائے پھر اس کے بعد یہ وصیت کرے کہ اس کو فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے، یا وہ پہلے فروخت کرنے کی وصیت کرے اور پھر اس کو آزاد کرنے کی وصیت کرے تو یہ رجوع ہے، کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد ہیں اس لیے کہ اعتاق اور بیع کو یکجا نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا دوسری وصیت کا کرنا پہلی وصیت سے رجوع کی دلیل ہے۔ اس نوع کے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ دو متضاد وصیتوں کی وصیت

کرے تو دوسری وصیت پہلی وصیت کو باطل کر دے گی اور یہ رجوع ہے۔ اور اگر وہ متضاد نہ ہوں تو دونوں کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے پھر وہ اس کو ذبح کر دے تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت کے باب میں ملک موت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور ذبح شدہ بکری عام طور پر موت کے وقت تک باقی نہیں رہتی بلکہ خراب ہو جاتی ہے، پس ذبح کرنا رجوع کی دلیل ہے۔

اگر وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے پھر وہ اس کو دھو ڈالے یا ایک گھر کی وصیت کرے پھر اس کو پلستر کر دے یا اس کو گرا دے تو ان میں سے کوئی چیز بھی رجوع قرار نہیں پائے گی کیونکہ دھونا تو میل نکالنا ہے اور وصیت کا اس سے تعلق نہیں ہے، لہٰذا دھونے کا فعل موصی بہ میں تصرف نہیں ہے۔ اور گھر کو پلستر کرنا گھر میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ عمارت میں تصرف ہے کیونکہ گھر نام ہے قطعۂ ارض کا اور عمارت بمنزلۂ وصف کے ہے، لہٰذا یہ گھر (دار) کے تابع ہے اور تابع میں تصرف اصل سے رجوع کی دلیل نہیں۔ عمارت کو توڑنا عمارت میں تصرف کرنا ہے اور عمارت وصف ہے اور یہ تابع ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ اس کو بعینہٖ فلاں غلام خرید دیا جائے، پھر وہ غلام ہبہ یا صدقہ یا وصیت یا میراث کے ذریعے سے موصی کے پاس آ جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی اور اس کو نافذ کرنا واجب ہوگا کیونکہ وصیت غلام کی قیمت کی واقع نہیں ہوئی بلکہ عین عبد کی واقع ہوئی ہے اور وہ موصی کا مقصود ہے اور خریدنے کا ذکر تو اس نے اس کا مالک بننے کے وسیلے کے طور پر کیا ہے اور اس کا مالک وہ بن چکا ہے، پس اس میں اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے ایک چیز کی وصیت کرے پھر اسی چیز کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ جب پہلی وصیت کے ہوتے ہوئے اس نے دوسری وصیت کی اور دوسرا موصی لہ وصیت کے لیے موزوں محل ہے تو یہ رجوع ہے اور یہ وصیت میں (دوسرے موصی لہ کو) شریک کرنا ہے۔ اس جملہ کی توضیح یہ ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر کسی ایسے دوسرے شخص کے لیے بھی اپنے تہائی مال کی وصیت کرے جس کیلیے وصیت کرنا جائز ہے تو تہائی مال ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا یا میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا پھر کہے کہ میں نے اپنا جو مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا ہے یا اپنا جو غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا ہے وہ فلاں آدمی کے لیے ہے تو یہ پہلی وصیت سے رجوع، اور دوسری وصیت کا نفاذ ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ اگر کوئی چیز ایک آدمی کے لیے وصیت کی جائے پھر وہی چیز کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کر دی جائے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ یہ دونوں کو اس میں شریک کرنا ہے کیونکہ شریک کرنے سے دونوں وصیتوں پر حتی الامکان عمل ہو جاتا ہے اور عاقل کے تصرف کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کو باطل ہونے سے بچایا جائے، اور اس کو رجوع پر محمول کرنے سے دو میں سے ایک وصیت ہر لحاظ سے باطل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو اس معنی پر محمول کیا جائے کہ اس نے دونوں کو اس میں شریک کیا ہے تو اس طرح ایک لحاظ سے دونوں

وصیتوں پر عمل ہو جاتا ہے، لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس کو اس پر محمول کیا جائے۔ اور اگر وہ وصیت کا اعادہ کرنے اور دوسرا موصی لہ وصیت کا محل ہو تو اس کو شریک کرنے کے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جب اس نے اعادہ کیا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا ارادہ اس وصیت کو پہلے موصی لہ سے ہٹا کر دوسرے موصی لہ کی طرف منتقل کرنے کا ہے اور یہ انتقال رجوع کے بغیر ممکن نہیں، پس یہ اس کی طرف سے رجوع ہو گا۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وہ یہ کہے کہ جو وصیت میں نے فلاں شخص کے لیے کی وہ فلاں کے لیے ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے جو وصیت فلاں شخص کے لیے کی اس کو میں نے فلاں کے لیے وصیت کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر وہ یہ کہے کہ اور میں نے اس کو فلاں کیلئے بھی وصیت کیا تو یہ شریک ٹھہرانا ہے کیونکہ اور (واؤ) شرکت اور اجتماع کیلیے ہوتی ہے۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ یہ پہلی وصیت کے ابطال پر صریح بیان ہے اور وہ باطل کرنے کا اہل ہے، اور محل (یعنی وصیت) قابل بطلان ہے، پس وہ باطل ہو جائے گی اور یہی رجوع کا معنی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ حرام ہے یا یہ ربا ہے تو یہ رجوع نہ ہو گا کیونکہ حرمت وصیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا یہ کہنا رجوع کی دلیل نہ ہو گا۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ میرے فلاں وارث کے لیے ہے تو یہ اس کی فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہے اور یہ اس کی وارث کے لیے وصیت ہے، پس یہ ورثاء کی اجازت پر موقوف ہو گی کیونکہ اس نے پہلی وصیت کو ہو بہو منتقل کر دیا ہے ایسے شخص کی طرف کہ جس کی طرف منتقل کرنا درست ہے، اس لیے کہ وارث کے لیے وصیت درست ہے، بایں دلیل کہ یہ باقی ورثاء کی اجازت پر موقوف ہے اور باطل کا موقوف ہونا ممکن نہیں ہے، اور جب یہ اس کی طرف منتقل ہو گئی تو بدیہی بات ہے کہ پہلے موصی لہ کے لیے یہ باقی نہ رہی، اور یہی رجوع کا مفہوم ہے۔ پھر اگر باقی ورثاء اس وارث کے لیے وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ کی جائے گی اور موصی یہ موصی لہ کا ہو جائے گا اور اگر وہ رد کر دیں تو وصیت باطل ہو جائے گی اور پہلے موصی لہ کے لیے بھی نہ ہو گی کیونکہ رجوع صحیح ہے، اس لیے کہ وصیت اس سے منتقل کی جا چکی ہے؛ یہ موصی کے ورثاء کے لیے میراث بن جائے گی جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ صریح طور پر رجوع کرتا۔

اور اگر وہ کہے وہ وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی تھی وہ عمرو بن فلاں کے لیے ہے اور جس روز موصی یہ بات کہے اس روز عمرو زندہ ہو تو یہ اس کی وصیت سے رجوع ہو گا کیونکہ عمرو کے لیے وصیت صحیح واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ وہ وصیت کہنے کے وقت زندہ تھا پس عمرو کی طرف یہ منتقلی درست ہے لہٰذا رجوع درست ہے۔ اور اگر یہ وصیت کہنے کے روز عمرو مر چکا ہو تو وصیت درست نہ ہو گی کیونکہ میت وصیت کا محل نہیں ہے لہٰذا اس کے حق میں وصیت کا ایجاب درست نہیں ہے، تو اس کے ضمن میں جو حکم ہے وہ ثابت نہ ہو گا اور وہ ہے رجوع اور اگر وصیت کے روز عمرو زندہ ہو اور وصیت درست ہو پھر موصی کے مرنے سے قبل عمرو فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہو گی کیونکہ وصیت کا نفاذ موصی کی موت پر ہوتا ہے اور چونکہ موصی لہ فوت ہو چکا ہے اس لیے موصی کی وفات پر اس وصیت کا نفاذ ممکن نہیں، لہٰذا سارے کا سارا مال ورثاء کے لیے ہو گا۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ جس تہائی مال کی میں نے فلاں کے لیے وصیت کی ہے وہ عمرو کے جانشین (عقب)

کے لیے ہے اور عمرو اس وقت زندہ ہو لیکن وہ موصی کی موت سے قبل فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کے جانشین کے لیے ہوگا اور یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ اس کا عمرو کے جانشین والا قول صحیح واقع ہوا ہے، اگر موصی کی موت کے وقت عمرو کا جانشین ہو، کیونکہ کسی شخص کا جانشین (عقب) وہ ہوتا ہے جو اس کی موت کے پیچھے اس کی جگہ سنبھالے اور وہ ہے اس کی اولاد لپس جب عمرو موصی کی موت سے قبل فوت ہوگیا تو اس کی اولاد ایجاب کے نفاذ کے روز یعنی موصی کی موت کے روز اس کی جانشین ہو گئی، للہٰذا وصیت درست ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے وہ فلاں کی اولاد کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس روز اس کی کوئی اولاد نہ ہو پھر اس کی اولاد پیدا ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کا ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ پھر جب اس کے حق میں تہائی مال کا ایجاب درست ہے تو پہلے موصی لہ کا حق باطل ہوگیا، اس وجہ سے جو ہم نے بتائی۔ اور اگر عمرو کا جانشین عمرو کی موت کے بعد اور موصی کی موت سے قبل مر جائے تو تہائی مال وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ان کے حق میں ایجاب درست ہے کیونکہ وہ عمرو کے جانشین ہیں، پس پہلی وصیت سے رجوع ثابت ہوگیا، پھر موصی کی موت سے قبل ان کی موت سے انکا استحقاق باطل ہوگیا، پس رجوع باطل نہ ہوگا۔ اور اگر موصی عمرو کی زندگی میں مر جائے تو تہائی مال موصی لہ کا ہوگا کیونکہ موصی مر گیا جبکہ موصی لہم (جن لوگوں کے حق میں وصیت کی گئی) کے لیے ابھی تک جانشین کا اسم ثابت نہیں ہوا للہٰذا ان کے لیے ایجاب سرے سے باطل ہو جائے گا، چنانچہ اس کے ضمن میں جو چیز ثابت ہوئی تھی، یعنی پہلی وصیت سے رجوع، وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر موصی وصیت کرے پھر وصیت کا انکار کر دے تو اس کی بابت (امام محمدؒ نے) الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ رجوع ہوگا، اور امام محمدؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ المعلی نے نوادر میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو روایت کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کی بابت جس نے کوئی وصیت کی، پھر اگلے روز اس کے سامنے وہ وصیت پیش کی گئی تو اس نے کہا کہ میں اس وصیت کو نہیں جانتا، یہ کہا ہے کہ یہ اس سے رجوع ہے۔ اس طرح، اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ وصیت نہیں کی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ المعلی نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ سے اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے کہا کہ انکار کرنا رجوع نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے الجامع (الصغیر) میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے پھر اس کے بعد وہ کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلاں کے لیے تھوڑے یا زیادہ کسی مال کی وصیت نہیں کی تو یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع نہ ہوگا، اور اس بارے میں امام محمدؒ نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ پس ممکن ہے کہ الاصل میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہو اور الجامع میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام محمدؒ کا قول ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کی بابت دو روایتیں ہوں۔ الجامع میں جو (جواب) مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کے لیے اس سے پیشتر وصیت کا موجود ہونا لازم ہے اور انکار کرنا سرے سے وصیت کے وجود کا انکار ہے۔ لہٰذا اس میں رجوع کا معنی متحقق نہیں ہوتا، اس لیے اس کو رجوع قرار دینا ممکن نہیں ہے، اسی لیے نکاح کا انکار کرنا طلاق نہیں قرار پاتا۔ علاوہ ازیں، وجود میں آنے کے بعد وصیت کا انکار محض جھوٹ ہے، پس یہ باطل ہے اور اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا، جیسے جھوٹا اقرار ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی شخص کے لیے ایک باندی کا جھوٹا اقرار کر لے اور مقر لہ اس بات کو جانتا ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی، چنانچہ اس

باندی کے ساتھ مباشرت حلال نہ ہوگی۔ یہی حال جملہ جھوٹے اقراروں کا ہے کہ وہ فی الحقیقت باطل ہیں، ایسے ہی جھوٹا انکار ہے۔ الاصل میں جو مذکور ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کا مطلب ہے اس کا فسخ اور ابطال اور عقد کا فسخ ایسا کلام ہے جو پہلے سے موجود ایک عقد سے اور اس کے حکم کے ثابت ہونے سے عدم رضامندی پر دلالت کرتا ہے اور انکار کرنے کا مفہوم بھی یہی ہے کیونکہ انکار کرنے والے نے ایک ایسا تصرف کیا ہے کہ وہ اس پر اور اس کے حکم کے ثابت ہونے پر رضامند نہیں ہے، لہٰذا اس میں فسخ کا معنی متحقق ہوجاتا ہے، اسی لیے رجوع کا معنی بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

ابن رستم نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک آدمی کسی شخص کو کچھ وصیتیں کرے، پھر اس سے کہا جائے کہ تو جلد تندرست ہوجائے گا، اس پر وہ وصیت کو مؤخر کردے، چنانچہ وہ کہے کہ میں نے اس کو مؤخر کیا، تو یہ رجوع نہیں ہے، اور اگر اس سے کہا جائے کہ تو اس کو ترک کر دے اور وہ کہہ دے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت سے رجوع وصیت کا ابطال ہے اور تاخیر ابطال کی خبر نہیں دیتی جب کہ ترک کرنا اس کی خبر دیتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ کہے کہ میں نے دین کو مؤخر کیا تو یہ اس کی تاجیل (مہلت دینا) ہے نہ کہ ابطال، اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ ابراء (بری الذمہ کرنا) ہے۔ بشرؒ نے امام ابو یوسف سے ایسے شخص کی بابت روایت کیا ہے جو ایک معین آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور موصی بتائے کہ اس کا تہائی مال ایک ہزار ہے یا وہ کہے کہ وہ تہائی مال یہ ہے جب کہ اس کا تہائی مال اس سے زیادہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اس کو اس کے پورے مال کا ایک تہائی ملے گا اور اس کی طرف سے تہائی مال کا ذکر باطل ہے، مال کی بابت اس کی خطا وصیت کو نہیں توڑے گی، یہ تو حساب کی غلطی ہے اور یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا (بھی) قول ہے کیونکہ جب اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس نے ایک صحیح وصیت کی کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کا دارومدار موصی بہ کی مقدار کے بیان پر نہیں ہے، چنانچہ وصیت تو اس مقدار کو بیان کیے بغیر بھی صحیح ہوگئی تھی، پھر اس نے مقدار بیان کر دی اور اس میں غلطی کر دی اور موصی بہ کی مقدار میں غلطی سے اصل وصیت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا تو وصیت کل مال کے ایک تہائی سے متعلق رہی۔ علاوہ ازیں، اس امر کا احتمال ہے کہ یہ مقدار مذکور سے زائد سے رجوع ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ غلطی ہو، پس وصیت کے بطلان میں شک واقع ہوگیا، پس شک کے ساتھ یہ باطل نہ ہوگی جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تمام ریوڑ وصیت کیا اور وہ سو بکریاں ہیں تو اگر وہ سو سے زیادہ ہوں اور تہائی مال کے اندر ہوں تو وصیت ان سبھی بکریوں میں جائز ہے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے پورے ریوڑ کی وصیت کی لیکن تعداد میں غلطی کر دی۔ اور امام صاحبؒ نے کہا کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنا ریوڑ وصیت کیا اور وہ ریوڑ یہ ہے جبکہ اس کی اس کے علاوہ بھی بکریاں ہوں جو تہائی مال کے اندر اندر ہوں، تو یہ مسئلہ قیاس میں پہلے مسئلے کے مانند ہے لیکن میں اس مسئلے میں قیاس کو ترک کر دوں گا اور اس کے لیے وہی بکریاں قرار دوں گا جن کا اس نے تہائی مال میں سے نام لیا کیونکہ اس نے نام لینے اور اشارہ دونوں کو جمع کر دیا ہے اور یہ دونوں ہی تعیین کے لیے ہوتے ہیں البتہ یہ اشارہ قوی تر ہے کیونکہ یہ عین کو محصور کر دیتا ہے اور شرکت کو منقطع

کر دیتا ہے، پس وصیت مشارٌ الیہ سے متعلق ہو گئی لہٰذا موصی لہ اس کے سوا کسی چیز کا مستحق نہ ہو گا، بخلاف اس کے کہ جب وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور وہ مال یہ ہے جبکہ اس کا مال اسکے علاوہ بھی ہو تو وہ اس کے کل مال کی ایک تہائی کا مستحق ہو گا کیونکہ وہاں اشارہ درست نہیں ہے کیونکہ اس نے کہا ہے کہ اپنا تہائی مال، اور تہائی مال، اور تہائی نام ہے شائع کا جبکہ معیّن شائع نہیں ہوتا لہٰذا یہ اشارہ لغو ہے، پس وصیت مقررہ مقدار یعنی تہائی مال سے متعلق رہی۔ جبکہ زیر بحث مسئلے میں اشارہ کی وصیت درست ہے اور یہ (اشارہ) مقدار مقرر کرنے سے قوی تر ہے، پس وصیت مشارٌ الیہ سے متعلق ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کیلئے اپنے غلام وصیت کیے اور وہ تین ہیں جبکہ وہ پانچ ہوں تو پانچوں غلام تہائی مال میں سے لیے جائیں گے کیوں کہ اس نے اپنے سب غلام وصیت کیے ہیں لیکن ان کی تعداد میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور تعداد میں غلطی عام وصیت سے کل موصی بہ کے استحقاق میں مانع نہیں ہوتی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے وصیت کرے اور کہے کہ وہ سات ہیں جب کہ اس کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال تمام تر ان کا ہو گا، کیونکہ اس نے تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے پھر اس نے بیٹوں کو غلطی سے سات بتایا ہے جبکہ وہ پانچ ہیں، پس یہ غلطی لغو ہو گی اور یہ کالعدم ہو گی، گویا کہ اس نے یہ کی ہی نہیں، کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ وہ سات ہیں جب کہ وہ صرف پانچ تھے تو اس نے پانچ موجود اور دو معدوم کے لیے وصیت کی اور جب اس نے موجود و معدوم کو اکٹھا کر دیا اور ان دونوں کیلئے وصیت کی تو معدوم کا ذکر لغو ہو گا اور وصیت موجود کے لیے ہو گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال عمرو اور خالد کے لیے وصیت کیا جو کہ فلاں کے بیٹے ہیں جب کہ ان دونوں میں سے ایک فوت ہو چکا ہو تو تہائی مال تمام تر ان دو میں سے زندہ کے لیے ہو گا، ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ پانچ ہیں جبکہ وہ تین ہوں، یا وہ کہے کہ جو کہ سات ہیں جبکہ وہ تین ہوں یا دو ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال (بنی فلاں) فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا اور اس فلاں کے تین یا دو بیٹے ہوں تو پورا تہائی مال ان کے لیے ہو گا کیونکہ تین بیٹوں کے لیے (عربی زبان میں) بنین کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس باب میں دو کا عدد جمع کے مانند ہے کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث کے باب میں دو تہائی کے استحقاق کے حق میں دو کو تین سے ملحق کر دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اور اگر اس فلاں کا ایک بیٹا ہو تو وہ تہائی مال کے نصف کا مستحق ہو گا کیونکہ اس نے تہائی مال بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے اور لغت میں ایک پر بیٹوں کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وصیت اور میراث کے باب میں اس کے لیے جمع کا حکم ہے، اس لیے وہ کل (تہائی مال) کا مستحق نہ ہو گا، بلکہ اس کو تہائی کا نصف دیا جائے گا کیونکہ اس باب میں جو کمتر تعداد ایک تہائی کی مستحق بنتی ہے وہ دو ہے۔ اگر اس کے ساتھ ایک اور ہوتا تو ان دونوں کو پورا تہائی دیا جاتا۔ تو جب صرف ایک ہوا تو اس کو تہائی کا نصف ملے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے دو بیٹوں عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا اور اس کا بیٹا صرف عمرو ہو تو کل تہائی مال اس کو ملے گا کیونکہ

اس نے عمرو اور حماد کو اپنے قول فلاں کے دو بیٹوں کا بدل بنایا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ میرے پاس تمہارا بھائی عمرو آیا، اور نحو کے علماء کے نزدیک بدل پہلے قول سے اعراض کرنا اور دوسرے کو لینا ہوتا ہے۔ پس اعتبار دوسرے کا کیا جائے گا اور پہلا لغو ہوگا، جیسے آپ کہیں میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ آپ نے کہا ہے کہ میرے پاس زید آیا، آپ نے اس پر اعتماد کیا اور اپنے قول تمہارا بھائی، سے اعراض کر لیا۔ ائمہ نحو کا یہی موقف ہے اور یہی قول سیبویہ کا ہے۔ جب یہ بات ایسے ہے تو موصی اپنے قول عمرو اور حماد پر اعتماد کرنے والا اور اپنے قول، فلاں کے دو بیٹوں، سے اعراض کرنے والا ٹھہرا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنا تہائی مال عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا جب کہ حمّاد موجود نہیں، اور اگر ایسا ہو تو کل تہائی مال عمرو کو مل جائے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس میں مشکل یہ ہے کہ اس کا قول عمرو اور حماد، جیسے اس کے قول فلاں کے دو بیٹوں کا بدل ہو سکتا ہے ایسے ہی وہ عطف بیان بھی ہو سکتا ہے اور عطف بیان میں اعتبار اوّل الذکر کا کیا جاتا ہے اور دوسرے کا ذکر تو پہلے کی بابت جہالت کے ازالے کے لیے کیا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا جب کہ اس کے کئی بھائی ہوں تو یہاں زید کا ذکر عطف بیان کے طور پر اس لیے کیا گیا ہے کہ کئی بھائی ہونے کی وجہ سے اس کے قول تمہارا بھائی کی بابت امکانی جہالت کا ازالہ کیا جائے تو یہاں زید بمنزلہ صفت کے ہے۔ اور اگر اعتبار اول الذکر کا کیا جاتا ہے اور اول الذکر اس کا قول فلاں کے دو بیٹوں ہے اور فلاں کا صرف ایک بیٹا عمرو ہو تو چاہیئے یہ کہ اسے تہائی کا صرف نصف ملے۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بات ان دونوں معانی کا کام دیتی ہے لیکن ہم نے جو معنی بتایا اس پر اس کو محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس طرح اس کا پورا تصرف صحیح ہو جاتا ہے اور وہ تصرف ہے اس کو پورے تہائی مال کا مالک بنانا اور اس نے تو وصیت پورے تہائی مال کا مالک بنانے کی کی ہے جبکہ اس کو عطف بیان پر محمول کرنے سے نصف کی تملیک کا اثبات ہوتا ہے، پس ہم نے جو کہا ہے وہ اولیٰ ہے۔ علاوہ ازیں، عطف بیان کی شرط ہے کہ ثانی الذکر معلوم ہو، جیسے کسی کے اس قول میں کہ میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا، زید معلوم ہے پس اس سے اس کے قول تمہارا بھائی میں بھائیوں کی کثرت کی وجہ سے جس جہالت کا امکان تھا اس کا ازالہ ہو گیا جب کہ ہمارے مسئلے میں ثانی الذکر معلوم نہیں ہے، کیونکہ اسم حمّاد کا مسمّی موجود نہیں کہ وہ معلوم ہو اور اس سے جہالت کا ازالہ ہو سکے، لہٰذا اس کو عطف بیان پر محمول کرنا محال ہے، اس لیے لامحالہ اس کو بدل قرار دیا جائے گا، یہ ساری بحث عربی زبان کے قواعد کے پیش نظر ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے اور وہ پانچ ہیں اور فلاں ابن فلاں کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، جبکہ فلاں کے بیٹے تین ہوں تو فلاں کے بیٹوں کے لیے تہائی مال کا ¾ ہوگا اور فلاں ابن فلاں کے لیے تہائی کا ¼ ہوگا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا کہنا کہ اور وہ پانچ ہیں، لغو ہے کیونکہ وہ تین ہیں، پس باقی رہا اس کا قول کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا، لہٰذا تہائی مال ان میں چار برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ وصیت ان چاروں کے لیے ہے، پس یہ ان میں چار برابر حصوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ ہر ایک حصہ مساوی ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ تین ہیں اپنا تہائی مال وصیت کیا جب کہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال ان میں سے تین بیٹوں کے لیے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے، اسم عام ہے اور اس کا یہ کہنا کہ جو کہ تین ہیں تخصیص ہے، یعنی میں نے فلاں کے بیٹوں میں سے تین بیٹوں کیلئے وصیت کی، پس غیر معین طور پر ان میں سے تین کے لیے وصیت کرنا درست ہے اور یہ جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ یہ قول محصور مستدرکہ ہے اور اس قسم کی جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی کیونکہ اس کا نفاذ ممکن ہے، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے، اور جیسے وہ اپنا تہائی مال وصیت کرے جو کہ مجہول ہے کہ اسے نہیں معلوم کہ اس کی موت کے وقت وہ تہائی مال کس قدر ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ معمولی لوگوں میں سے ایک کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جہالت کا استدراک ممکن نہیں ہے اسی طرح، اگر وہ ایسے قبیلے کے لیے وصیت کرے جس کے افراد ان گنت ہوں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ قبیلے کا حصر ممکن نہیں ہے۔ اس (فلاں) کے بیٹوں میں سے کن تین کے لیے وصیت کی گئی ہے اس کی تعیین کا اختیار موصی کے ورثاء کو ہوگا کیونکہ وہ اس کے قائم مقام ہیں اور اس وصیت کی وضاحت کا اختیار موصی کو تھا کیونکہ ابہام اس کی طرف سے تھا، تو جب وہ مرگیا اب خود تو اس کی وضاحت کر نہیں سکتا پس اب اس کی وضاحت وہ کرے گا جو اس کے بعد اس کا قائم مقام ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے موالی کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے اور ورثاء اس کے قائم مقام نہ ہوں گے کیونکہ وہاں مقصود وصیت سے پیچھے رہ گیا اور یہ موصی کے مقصود پر موقوف نہیں ہے۔ اس سے اس کی مراد انعام یا شکر میں زیادتی یا ورثاء میں سے کسی ایک کو بدلہ دینا ہو، پس ورثاء کے لیے تعیین کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ امام محمدؒ نے اس وصیت کے صحیح ہونے کے لیے استشہاد کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا جو کہ تین ہیں، فلاں، فلاں اور فلاں جبکہ فلاں کے بیٹوں کے نام وہ نہ ہوں جو اس نے بتائے تو جن کے نام اس نے بتائے ان کے لیے یہ وصیت درست ہوگی کیونکہ اس نے بعض کو مخصوص کردیا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام محمدؒ نے تین متعین آدمیوں کی تخصیص کے جواز کی وجہ سے تین مجہول آدمیوں کے جواز کی وضاحت کی ہے اور یہ وضاحت صحیح ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ تین ہیں اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا جبکہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو فلاں ابن فلاں کو تہائی مال کا ایک چوتھائی ملے گا، کیونکہ اس کا یہ کہنا جو کہ تین ہیں، صحیح ہے، بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ یہ عام کی تخصیص ہے، پس یہ ایسے ہوگیا کہ جیسے اس نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں میں سے تین کے لیے اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا ہے، پس فلاں ابن فلاں ان کے ساتھ چوتھا (موصی لہ) ہے، لہٰذا اسے تہائی کا $\frac{1}{4}$ ملے گا اور $\frac{3}{4}$ فلاں کے تین بیٹوں کو ملے گا۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ایک سو کی اور دوسرے آدمی کے لیے ایک سو کی وصیت کرے پھر کسی تیسرے آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان کے ساتھ شریک کیا تو اس (تیسرے آدمی) کو ہر سو کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ

شرکت مساوات کی متقاضی ہے اور شرکت کی اضافت اس نے ان دونوں کی طرف کی ہے، پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ دونوں برابر ہوں اور برابری بغیر اس کے متحقق نہیں ہوتی کہ وہ ہر دو سے اس کے پاس جو مال ہے اس کا ایک تہائی لے لے، پس ہر دو کو ایک سو کا دو تہائی مل جائے گا اور برابری حاصل ہو جائے گی

اور اگر وہ ایک آدمی کے لیے چار سو کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے دو سو کی پھر تیسرے آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو ہر دو کے لیے وصیت کردہ مال کا نصف ملے گا کیونکہ اس صورت میں ان تینوں میں اجتماعی طریقے سے مشارکت حاصل نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ان کے حصے مختلف ہیں۔ لہٰذا انفرادی طریقے سے برابری حاصل کی جائے گی تاکہ حتی المقدر شرکت کا تقاضا پورا ہو سکے۔ اسی طرح، اگر وہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک باندی وصیت کرے پھر ان کے ساتھ کسی تیسرے آدمی کو بھی شریک کر دے تو اس کو ہر باندی کا نصف ملے گا، بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ اجتماعی طریقے سے مساوات ممکن نہیں ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے پھر اسی مجلس میں یا کسی اور مجلس میں کہے کہ میرا تہائی مال فلاں کیلیے ہے اور ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو اسے تہائی مال ملے گا کیونکہ موصی نے تہائی کا اثبات کیا پس وہ ثابت ہو گیا اور یہ تہائی چھٹے حصے کو متضمن ہے پس متضمن کے ثابت ہونے سے متضمن بہ بھی ثابت ہو جائے گا، تو یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے اس نے پہلی وصیت میں نظر ثانی کر کے اس میں اضافہ کر دیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ وصیت کے طور پر میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے، میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے تو یہ ایک ہی چھٹا حصہ ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اسم معرفہ کا تکرار کیا جائے تو ثانی الذکر سے مراد اول الذکر ہی ہوتا ہے اور یہاں چھٹا حصہ بطور اسم معرفہ کے مذکور ہوا ہے کیونکہ اس کی اضافت مال کی طرف ہے جو متکلم کی ضمیر کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر موصی ایک انگوٹھی ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کا نگینہ کسی دوسرے شخص کے لیے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس نے دونوں وصیتیں ایک متصل کلام میں کی ہوں گی یا پھر منفصل کلام میں۔ اگر متصل کلام میں کی ہوں تو حلقہ انگوٹھی والے موصی لہ کا ہوگا اور نگینہ نگینے والے موصی لہ کا، اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر منفصل کلام میں کی ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پھر بھی یہی جواب ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ حلقہ انگوٹھی والے موصی لہ کو ملے گا اور نگینہ ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انگوٹھی کی وصیت میں حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور دوسرے شخص کے لیے نگینہ کی وصیت سے یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ نگینہ اس میں شامل نہیں، تو جب صورت حال یہ ہے تو نگینہ انگوٹھی کی وصیت میں شامل قرار پایا، پھر جب اس نے نگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو نگینہ کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں پس اس میں وہ دونوں شریک ہوں گے اور حلقہ پہلے شخص کو دے دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم انگوٹھی کے تحت وہ نگینہ بھی داخل ہے جو اس میں ہے، یا تو تضمن

کے طریقے سے کیونکہ یہ انگوٹھی کے اجزا میں سے ایک جزء ہے، جیسے انسان کا اسم ہے کہ تضمن کے طریقے سے اس کے تحت اس کے تمام اجزاء داخل ہوتے ہیں، یا پھر تبعیت کے طریقے سے، لیکن اس صورت میں جبکہ اس کا ذکر مطلقاً ہو پس جب اس نے دوسرے شخص کے لیے اس کی علیحدہ وصیت کر دی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے تحت یہ داخل نہ تھا، کیونکہ اس کی اس نے صراحت کر دی ہے یا وصیت سے اس کو مقصود بنا لیا ہے، لہٰذا تبعیت باطل ہو گئی، کیونکہ جو صراحت کے ساتھ ثابت ہو وہ ضمنی اور تابع کے طور پر ثابت ہونے والے سے فائق تر ہے اور وصیتوں کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے قوی ترین کو لیا جائے، پھر اس سے کمتر اور پھر اس سے کمتر کو۔ یہ ایسے ہو گیا جیسے وہ غلام کی وصیت ایک آدمی کے لیے کرے اور اس سے خدمت لینے کی کسی دوسرے کے لیے تو ذات کا مالک پہلا موصی لہ ہو گا جبکہ خدمت کا حق دوسرے موصی لہ کو ہو گا، بوجہ اس کے جو ہم بتا چکے ہیں، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ عام لفظ جس پر تخصیص وارد ہوئی کی نظیر نہیں ہے کیونکہ عام لفظ اپنے حروف سے اپنے عموم کے افراد کے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے پس اس کے افراد میں سے ہر فرد منصوص علیہ (جس کی عبارت سے صراحت کی گئی ہو) ہوتا ہے جبکہ زیر بحث مسئلے میں انگوٹھی کے اجزاء میں سے ہر جزء انگوٹھی کا ذکر کر دینے سے منصوص علیہ نہیں ہو جاتا، کیا دیکھتے نہیں کہ انگوٹھی کے ہر جزء کو انگوٹھی نہیں کہا جاتا، جیسے انسان کے ہر جزء کو انسان نہیں کہا جاتا، پس یہ عام لفظ کی نظیر نہیں ہے، لہٰذا اس پر امام محمدؒ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، عام کی بابت صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس میں متصل یا منفصل دلیل کے ساتھ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور بیانِ متأخر لازمی طور پر نسخ نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو وہ نسخ ہوتا ہے اور کبھی تخصیص، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ مزید برآں، انگوٹھی کی وصیت کے تحت اگرچہ حلقہ اور نگینہ دونوں داخل ہیں لیکن جب اس نے نگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو اس نے پہلے شخص کے لیے نگینہ کی وصیت سے رجوع کر لیا اور وصیت ایک ایسا عقد ہے جو اس وقت تک غیر لازم ہے جب تک موصی زندہ ہے پس اس سے رجوع کیا جا سکتا ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ وصیت کردہ پوری چیز سے رجوع کیا جا سکتا ہے تو اس کے ایک حصے سے تو بدرجۂ اولیٰ رجوع کیا جا سکتا ہے، پس اسے انگوٹھی والے موصی لہ کے لیے نگینہ کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اس باندی کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے، یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے کے لیے کرے، یا اس ٹوکری کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس میں رکھے ہوئے پھل کی وصیت دوسرے کے لیے کرے، تو اگر دونوں وصیتیں متصل ہوں تو بالاجماع ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کیلئے وصیت کی گئی ہے اور اگر یہ منفصل ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہو گا۔

اور اگر اس غلام کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس سے خدمت لینے کی دوسرے کیلیے، یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس میں سکونت کرنے کی کسی دوسرے کے لیے، یا اس درخت کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پھل کی دوسرے کے لیے، یا اس بھیڑ کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کی اُون کی دوسرے کے لیے تو بلا اختلاف ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے

لیے وصیت کی گئی ہے۔ خواہ دونوں وصیتیں متصل ہوں یا منفصل۔ کیونکہ اسم غلام کے تحت خدمت داخل نہیں، اسم گھر کے تحت سکونت داخل نہیں، اسم درخت کے تحت پھل داخل نہیں، نہ تو عموم کے طریقے سے اور نہ ہی تضمن کے طریقے سے۔ اسلیے کہ یہ چیزیں عین کے اجزا میں سے نہیں ہیں، البتہ جب عین میں حکم ثابت ہوگا تو ان میں بھی تبعیت کے طریقے سے ثابت ہو جائے گا۔ بشرطیکہ تابع کی علیحدہ وصیت نہ کی گئی ہو اور اگر اس کی الگ سے وصیت کی گئی ہو تو یہ وصیت کا مقصود ہوگا، پھر یہ تابع نہ رہیں گی پس ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے، یا پھر ثابت ہونے والی وصیت کو خدمت، سکونت اور پھل کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا اور وصیت قابل رجوع ہوتی ہے۔ یہ مسائل پہلے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی حجت بنتے ہیں۔

اگر ان مسائل میں پہلے تابع کی وصیت کی جائے اور پھر اصل کی، مثلاً وہ غلام سے خدمت لینے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر غلام کی وصیت کسی دوسرے شخص کے لیے کرے، یا اس گھر میں سکونت کرنے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر گھر کی وصیت دوسرے کے لیے کرے یا پھل کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور درخت کی دوسرے کے لیے پس اگر وہ دونوں وصیتیں متصل طور پر کرے تو ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور اگر وہ منفصل طور پر کرے تو اصل اس کو ملے گی جس کے لیے اصل کی وصیت کی گئی ہے اور تابع ان دونوں میں مشترک ہوگا، کیونکہ ثابت شدہ وصیت کے تحت اصل اور تابع دونوں داخل ہیں پس تابع کی بابت دو وصیتیں جمع ہوگئیں لہٰذا وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے اور اصل اس کو دے دی جائے گی جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے۔ یہ مسئلہ سابقہ مسئلے میں امام محمدؒ کی حجت ہے۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے اپنے غلام کی وصیت کرے، پھر دوسرے شخص کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کرے، پھر دوسرے کے لیے خدمت کی وصیت کرنے کے بعد غلام کی وصیت بھی کر دے، یا کسی شخص کے لیے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے شخص کے لیے اس کے نگینے کی وصیت کرے، پھر اس دوسرے کے لیے، نگینے کی وصیت کرنے کے بعد، انگوٹھی کی وصیت بھی کر دے، یا وہ کسی شخص کے لیے اپنی باندی کی وصیت کرے پھر اس کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کرے پھر اس دوسرے کے لیے بچے کی وصیت کرنے کے بعد، باندی کی وصیت بھی کر دے تو اصل اور تابع ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوں گے، نصف غلام اس کے لیے اور نصف دوسرے کے لیے اور اس کی نصف خدمت اس کے لیے اور نصف خدمت دوسرے کے لیے۔ اسی طرح باندی مع بچے کے اور انگوٹھی مع نگینے کے تقسیم ہوں گی، کیونکہ دونوں میں سے ایک کے لیے اصل کی وصیت تابع کی وصیت ہے اور تابع کی وصیت اگر جداگانہ طور پر کی جائے تو اس کا حکم باطل ہو جاتا ہے، اور یہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے ہر ایک کے لیے صراحت کے ساتھ اصل اور تابع کی وصیت کی ہے اور اگر ایسا ہو تو وہ دونوں اصل اور تابع میں شریک ہوں گے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اور اگر وہ دوسرے شخص کے لیے نصف غلام کی وصیت کرے تو غلام ان میں تین حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا

اور دوسرے شخص کے لیے نصف خدمت ہوگی کیونکہ جب اس نے اس کے لیے نصف غلام کی وصیت کی تو اس نصف کی خدمت کی بابت وصیت باطل ہوگئی کیونکہ نصف غلام کی وصیت کے تحت یہ داخل ہوگئی ہے اور اس کے لیے دوسرے نصف میں خدمت کی وصیت باقی رہی۔ ابن سماعہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابویوسفؒ نے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کہا کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے غلام کی وصیت کرے اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے پھر خدمت والے موصی لہ کے لیے غلام کی ذات کی وصیت بھی کر دے تو غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اور تمام تر خدمت کا حق خدمت والے موصی لہ کو ہوگا، کیونکہ اس کے لیے خدمت کی وصیت جداگانہ طور پر کی گئی ہے پس یہ صحیح واقع ہوئی ہے، لہٰذا ذات کی وصیت سے یہ باطل نہ ہوگی، پس دوسرا موصی لہ جداگانہ طور پر ذات اور خدمت دونوں کا موصی لہ ہوگیا، للہٰذا وہ نصف ذات کا مستحق ہوگا کیونکہ اس میں وہ ذات کی وصیت والے اپنے ساتھی کے برابر ہے اور خدمت کی وصیت میں وہ تنہا ہے۔

امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک باندی کی وصیت کرے جو تہائی ترکے میں سے نکلتی ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اس کے پیٹ کا بچہ وصیت کرے اور پیٹ کے بچے کی وصیت والے کے لیے باندی بھی وصیت کر دے تو باندی ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگی اور بچہ پورے کا پورا اس شخص کو ملے گا تنہا جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے، اس میں اس کا ساتھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ ذات کے استحقاق میں وہ دونوں برابر ہیں اور بچے کی وصیت تنہا دوسرے موصی لہ کے لیے کی گئی ہے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے گھر کی وصیت کرے اور اس میں ایک متعین کوٹھری دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے تو کوٹھری ان دونوں کے مابین حصوں کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ایک ہزار متعین دراہم ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان میں سے ایک سو دوسرے کے لیے وصیت کرے تو نو سو ہزار کی وصیت والے کے ہوں گے اور ایک سو ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گھر ان تمام کوٹھریوں کو جو اس میں ہیں اصالۃً شامل ہے نہ کہ تبعیت کے طریقے سے اور اسی طرح ہزار کے تحت اس کا ہر سیکڑا اصالۃً داخل ہے اور ہر دو (یعنی کوٹھری اور سیکڑا) اصل موصی بہ ہیں لہٰذا ان دونوں میں مشترک ہوں گے۔ اس جواب کے بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم منازعت کے طریقے سے ہوگی جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مضاربت کے طریقے سے۔ پس (مضاربت کے طریقے سے) گیارہ حصے کر کے ایک اور دس کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی، سو والے کو گیارہ میں سے ایک حصہ ملے گا اور ہزار والے کو دس حصے ملیں گے۔ اسی طرح گھر اور کوٹھری تقسیم کیے جائیں گے۔

اگر وہ ایک متعین بیت (کوٹھری) ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کا رقبہ کسی دوسرے آدمی کے لیے تو عمارت ان دونوں میں حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی کیونکہ بیت کو عمارت کے بغیر بیت نہیں کہا جاتا۔ اس لیے پہلے آدمی کے لیے جو وصیت ہے وہ اصالۃً عمارت کو شامل ہے پس رقبے والا موصی لہ اس

کے ساتھ شریک ہو گا بخلاف اس کے کہ دار (گھر) کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کی جائے کہ یہ دونوں عمارت میں باہم شریک نہ ہوں گے بلکہ رقبہ گھر کی وصیت والے موصی لہ کے لیے ہو گا اور عمارت دوسرے کے لیے کیونکہ اسم دار کے تحت عمارت اصالۃً داخل نہیں ہوتی۔ بلکہ تبعیت کے طریقے سے ہوتی ہے، کیونکہ لغت میں دار رقبے کا نام ہے اور اس میں عمارت تابع ہے، بایں دلیل کہ عمارت زائل ہونے کے بعد بھی اس کو دار کہتے ہیں پس دار کی وصیت میں عمارت کا داخل ہونا تبعیت کے طریقے سے ہے، چنانچہ رقبہ پہلے موصی لہ کا ہو گا اور عمارت دوسرے کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

رجوع از رُوئے ضرورت

جہاں تک ضرورت کے طریقے سے ثابت ہونے والے رجوع کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ عین موصی بہ کے ساتھ کوئی ایسی چیز مل جائے کہ جس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً وہ ستو کی وصیت اور پھر اس میں گھی ملا دے، کیونکہ موصی بہ کے ساتھ ایسی چیز مل گئی ہے جو موصی بہ نہیں ہے اور اس طرح سے مل گئی ہے کہ اس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو الگ الگ کرنا محال ہے لہٰذا رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو گیا۔ اسی طرح، اگر وہ ایک دار (گھر کا قطعۂ ارض) کی وصیت کرے پھر اس میں عمارت تعمیر کرلے، یا روئی کی وصیت کرے پھر اس سے کوٹ بنالے، یا استر کی وصیت کرے پھر اس کو استر بنالے یا ابرہ کی وصیت کرے پھر اسے ابرہ بنالے، کیونکہ اس کو سپرد کرنا بغیر اس چیز کے جو اس کے ساتھ مل گئی ہے ممکن نہیں ہے، اور اس کو توڑے بغیر اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور توڑنے کا مکلف کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ اس کا خود اپنی ملک میں تصرف ہے، لہٰذا اس کو از روئے ضرورت رجوع قرار دیا جائے گا۔ ان مسائل میں جو رجوع ہے اس کو رجوع از روئے دلالت بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ موصی بہ کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کا کام موصی کا کیا ہوا ہے لہٰذا سپردگی کا محال ہونا اس کے فعل کی طرف منسوب ہے پس یہ اس سے دلالۃً رجوع ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ موصی بہ میں ایسا تغیر واقع ہو جائے کہ جس سے اس کا معنی اور نام بدل جائے، خواہ یہ تغیر اضافے سے ہوا ہو یا کمی سے، مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس نخل خرما کے پھل کی وصیت کرے پھر موصی کی موت سے قبل وہ گدر (غیر پختہ) کھجور بن جائے، یا اس کے لیے وہ گدر کھجور کی وصیت کرے پھر وہ پختہ کھجور بن جائے، یا انگور کی وصیت کرے اور وہ کشمش بن جائے، یا گندم کی بالیوں کی وصیت کرے اور وہ پکی ہوئی گندم بن جائے یا سبز جَو کی وصیت کرے اور وہ پکا ہوا جو بن جائے یا زمین میں بوئے ہوئے گندم کے بیج کی وصیت کرے اور وہ اُگ کر فصل بن جائے، یا انڈے کی وصیت کرے اور وہ چوزہ بن جائے، یا اسی طرح کی کوئی اور وصیت کرے، پھر اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو اس کی ہوئی وصیت باطل ہو جائے گی اور رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو جائے گا۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب موصی بہ موصی کی موت سے قبل متغیر ہو جائے کیونکہ وہ

اپنے معنی اور نام کے بدل جانے کی وجہ سے ایک دوسری چیز بن گئی ہے لہٰذا اس کی وصیت کو اس میں نافذ کرنا محال ہے ، اور اگر اس کی موت کے بعد اُس میں تغیر واقع ہو، تو اس کا حکم انشاءاللہ تعالیٰ ان چیزوں کی ذیل میں بیان کیا جائے گا کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اس شجر خرما کی تر اور ریختہ کھجور کی وصیت کرے اور وہ خشک کھجور ہو جائے تو قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل کر دی جائے کیونکہ موصی بہ متغیر ہو گیا ہے یعنی تر اور ریختہ کھجور بدل کر خشک بن گئی ہے اور اس کا نام بدل گیا ہے جبکہ استحسان یہ ہے کہ اس کو باطل نہ کیا جائے کیونکہ ذات کا معنی ہر لحاظ سے تبدیل نہیں ہوا بلکہ ایک لحاظ سے یہ معنی برقرار ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر غاصب کسی آدمی کی تر کھجور غصب کر لے اور وہ اس کے زیر قبضہ خشک کھجور بن جائے تو مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا بلکہ اسے خیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے تو خشک کھجور لے لے اور چاہے تو اس سے اپنی تر کھجور کی مثل تر کھجور کا ضمان لے لے ۔

وصیّت کا حکم

جہاں تک وصیت کے حکم کا تعلق ہے تو وصیت اصل میں دو قسم کی ہوتی ہے مال کی وصیت اور ایسے فعل کی وصیت جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو اور جو مال کے بغیر متحقق نہ ہو۔

مال کی وصیت کا حکم جہاں تک مال کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ موصی لہ کے لیے وصیت کردہ مال میں اس کی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت، ہر دو کی ملکیت سے متعلق کچھ احکام ہیں۔

عین مال کا ملک بننا جہاں تک عین کی ملک کا تعلق ہے تو اسکے مطلق ملک کا حکم اور دیگر اعیان کا حکم جو ان اسباب سے مملوک بنتی ہوں جو اس کیلیے موضوع ہوں برابر ہے جیسے بیع، ہبہ اور صدقہ وغیرہ ہے پس موصی لہ کو اس موصی بہ کی عین سے استفادہ کرنے، اور اس کو بیع، ہبہ یا وصیت کے ذریعے کسی دوسرے شخص کی ملک بنانے کا حق حاصل ہو گا کیونکہ یہ ایک مطلق سبب سے ملک بنی ہے پس یہ ملک بلا جملہ احکام میں ظاہر ہو گا اور موصی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے متصل اور منفصل اضافوں میں بھی ظاہر ہو گا، خواہ یہ اضافے موصی لہ کی طرف سے وصیت کو قبول کیے جانے کے بعد پیدا ہوں یا اس کے قبول کرنے سے پہلے۔ مثلاً یہ اضافے پیدا ہو جائیں اور اس کے بعد وہ وصیت کو قبول کرے ۔ قبول کے بعد کا مسئلہ تو واضح ہے کیونکہ یہ اضافے اس کے اصل کا مالک بننے کے بعد پیدا ہوئے ہیں اور اصل کی ملک اضافے کی ملک کا موجب ہے۔ رہا قبول کرنے سے پہلے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ قبول کے بعد ملک موصی کی موت کے وقت سے ثابت ہوتی ہے کیونکہ سابقہ بات یعنی (وصیت) موصی کی موت کے وقت اصل میں ملک کے ثابت ہونے کا سبب بنی ہے کیونکہ اس کی اضافت موت کے وقت کی طرف ہے پس یہ موت کے وقت سبب بن گیا، لہٰذا جب اس نے قبول کر لیا تو اس میں ملک اس وقت سے ثابت ہو گئی کیونکہ (ملک کا) سبب اس وقت وجود میں آیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک باندی خریدار کے ہاتھ شرطِ خیار پر فروخت کی جائے

اور وہ باندی خیار کی میعاد کے اندر بچے کو جنم دے پھر خریدار بیع کی اجازت دے دے تو وہ بچے کا مالک ہوگا، بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، یہ اضافے بھی وصیت میں داخل ہوں گے چنانچہ ان کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کی ملک اصل کی ملک کے واسطے سے ہے اور اس کی اضافت سابقہ بات سے ہے، گویا کہ یہ اس وقت موجود تھے۔ کیا یہ اضافے قبول کے بعد اور تقسیم سے پہلے وصیت میں داخل قرار پائیں گے؟ امام محمد نے الاصل (کتاب المبسوط) میں اس کا ذکر نہیں کیا اور مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض کا کہنا ہے کہ داخل نہ ہوں گے چنانچہ ان کی بابت تہائی ترکے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ کل مال میں شامل ہوں گے، جیسے اس صورت میں ہوتا جب یہ تقسیم کے بعد پیدا ہوتے، کیونکہ یہ اصل مال کی ملک کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ عامۃ المشائخ کا کہنا ہے کہ یہ داخل ہوں گے کیونکہ اصل کی ملک اگرچہ ثابت ہوگئی ہے لیکن مؤکد نہیں ہوئی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر تقسیم سے قبل تہائی ترکہ تلف ہوجائے اور پھر باندی تہائی ترکے میں سے نہ نکلتی ہو تو اسے باقی ماندہ ترکے کی تہائی کے تناسب سے باندی میں سے حصہ ملے گا، خواہ اضافہ منفصل اصل سے متولد ہوا ہو یا متولد کے معنی میں ہو جیسے بچہ، جرمانہ اور عقر (یعنی مہر) ہے یا وہ اصل سے براہ راست متولد نہ ہوا ہو جیسے کمائی اور آمدنی ہے۔

وصیت اور بیع میں فرق ہے کہ وصیت میں تو کمائی اور آمدنی کو متولد سے ملحق کردیا جاتا ہے اور بیع میں ان دونوں کو ملحق نہیں کیا جاتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کمائی اور آمدنی منفعت کا بدل ہے اور وصیت میں منفعت کی ملک بطور مقصود کے ہوتی ہے تو ایسے ہی منفعت کے بدل کی ملک ہوگی، بخلاف بیع کے پھر جب اضافے وصیت میں داخل ہیں حتی کہ ان کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر باندی اور اضافہ (یعنی بچہ) تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو یہ دونوں موصی لہ کو دے دیئے جائیں گے اور اگر دونوں تہائی مال میں سے نہ نکلتے ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موصی لہ کو پہلے تہائی ترکے میں سے باندی دی جائے گی اور اگر اس کے بعد تہائی ترکے میں سے کچھ بچ رہتا ہے تو جس قدر بچ رہتا ہے اس کے تناسب سے اسے اضافے میں سے دیا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے تہائی مال بقدر حصص دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اضافہ موصی بہ بن گیا ہے تو یہ ایسے ہوگیا جیسے عقد (وصیت) کے وقت موجود تھا پس تہائی مال ان دونوں میں سے دیا جائے گا زیادہ سے زیادہ اضافہ کی وجہ سے اصل کی بابت عقد کے حکم میں تبدیلی واقع ہوگی لیکن یہ جائز ہے جیسے متصل اضافے میں ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اور اضافے دونوں تہائی مال کا منقسم ہونا موصی لہ کو بلاضرورت ضرر پہنچانا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اضافہ کے پیدا ہونے سے پہلے اصل کی بابت وصیت کا حکم یہ تھا کہ باندی مکمل طور پر موصی لہ کو ملے جب کہ منقسم ہونے کے بعد باندی اسے سپرد نہیں کی جائے گی — بلکہ وہ (موصی لہ اور ورثاء میں) مشترک ہوگی اور اعیان اور بالخصوص باندیوں میں شرکت عیب ہے۔ لہٰذا اس سے موصی کو ضرر پہنچے گا اور اس کو یہ ضرر پہنچانا بلا ضرورت ہے کیونکہ اضافے کے بغیر اصل میں اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن ہے بخلاف متصل اضافے کے کیونکہ وہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ وہاں اضافے کے بغیر اصل میں وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ دونوں (یعنی اصل اور اضافے) کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا ضروری ہوگیا کہ ان دونوں میں بقدر تہائی مال وصیت کو نافذ کیا جائے۔

رہے وہ اضافے جو موصی کی موت سے پہلے پیدا ہوں تو موصی لہ ان کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ وہ اصل

کا مالک بننے اور ملک کا سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ سابقہ کلام موت کے وقت سبب بنتا ہے تو جب موصی فوت ہوگیا ورثاء اس کے مالک بن گئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال کی منفعت کی وصیت کا حکم جہاں تک وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک کا تعلق ہے، کہ جس کی طرف وصیت کی اضافت بطور مقصود کے ہو، تو اس کی بابت کئی احکام ہیں جن کا ذکر ہم کریں گے پس ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ منفعت کی ملک مطلق طور پر نہیں بلکہ میعادی طور پر ثابت ہوتی ہے، پس اگر وصیت ایک مدت تک کے لئے میعادی ہو تو اس مدت کے ختم ہونے پر یہ ختم ہوجائے گی اور منفعت کی ملک ذات والے موصی لہ کی طرف لوٹ جائے گی، اگر اس نے کسی آدمی کے لیے ذات کی وصیت کی ہو، وگرنہ یہ موصی کے ورثاء کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر یہ وصیت مطلق ہو تو یہ منفعت کے موصی لہ کی موت تک ثابت ہوگی پھر ذات والے موصی لہ کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ اگر کسی کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی ہو، وگرنہ یہ موصی کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ ہمارے نزدیک خدمت اور سکونت والے موصی لہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کو غلام یا گھر کرائے پر دے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے اس کا اختیار ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منفعت والا موصی لہ منفعت کا مالک ہے، جیسے مستاجر (اجرت یا کرائے پر لینے والا) ہوتا ہے جسے اختیار ہے کہ دوسرے کے ہاتھ کرائے پر اٹھا دے، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا، اس لیے وہ عاریۃً اور کرائے پر دینے کا مجاز ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ سکونت اور خدمت والے موصی لہ کے لیے بغیر عوض کے منفعت کی ملک ثابت ہے لہٰذا یہ عوض کے ساتھ تملیک کی محتمل نہیں ہو سکتی، جیسے عاریۃً لینے والے کی ملک ثابت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کرائے پر دینے کا مجاز نہیں ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر موصی گھر یا غلام کی آمدنی کی وصیت کرے اور (موصی لہ) اس گھر میں خود سکونت رکھنا یا غلام سے خود خدمت لینا چاہے تو کیا وہ اس کا مجاز ہوگا؟ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں اس کے بارے میں ذکر نہیں کیا اور مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ابوبکر الاسکاف کا کہنا ہے کہ اسے اس کا اختیار ہے ابوبکر الاعمش کا قول ہے کہ اس کو اس کا اختیار نہیں اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے آمدنی کی وصیت کی ہے نہ کہ سکونت اور خدمت کی۔

اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو کوفہ سے باہر لے جائے سوائے اس کے کہ موصی لہ کے اہل وعیال کوفہ سے باہر ہوں، اس صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ اسے کوفہ سے نکال کر اپنے اہل وعیال کے پاس لے جائے، تاکہ وہ وہاں اس کی خدمت کرے، بشرطیکہ غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو، کیونکہ خدمت کی وصیت سے مراد عرف اور رواج کے مطابق خدمت ہے اور وہ ہے اس کے اہل وعیال کے ہاں خدمت، پس اس کی اسے دلالۃً اجازت حاصل ہے، کیونکہ ذات کے مالک کو غلام کی حفاظت اور سلامتی کا حق حاصل ہے اور یہ تبھی ممکن ہے کہ جب خدمت اس کے سامنے ہو یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو اگر وہ تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے نکال کر کسی دوسرے شہر میں لے جائے کیونکہ اگر اس (موصی) کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو وہ ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی، پس وہ مشترک غلام کے مانند ہوگا، پس

اسے اس کو نکال لے جانے کا حق نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے ورثاء کا حق ضائع ہوتا ہے۔ اگر اس نے کوئی چیز غلام کو ہبہ کی ہو، یا اس پر صدقہ کی ہو یا غلام نے کمائی ہو تو وہ ذات کے مالک کی ہوگی کیونکہ وہ غلام کا مال ہے اور غلام فی الحقیقت ذات کے مالک کا ہے لہٰذا اس کی کمائی اس (مالک) کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس نے غلام فروخت کیا اور غلام کا کچھ مال ہو تو وہ مال فروخت کنندہ کا ہے الایہ کہ خریدار نے اس کی شرط رکھی ہو۔ اور اگر غلام کے بجائے باندی ہو اور وہ کسی بچے کو جنم دے تو وہ بچہ ذات کے مالک کا ہوگا کیونکہ بچہ ذات سے متولد ہوا ہے اور ذات اس کے لیے ہے۔ علاوہ ازیں، اس نے اس کے لیے ایک شخص کی خدمت کی وصیت کی ہے لہٰذا وہ دو اشخاص سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے۔

اگر غلام بالغ ہو تو اس کا نان و نفقہ اور اس کا لباس خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ نفع ذمہ داری کیساتھ ہے یہی وجہ ہے کہ مستعار غلام کا نفقہ مستعیر کے ذمے ہوتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف رہن رکھے ہوئے غلام کے کہ اس کا نفقہ رہن رکھنے والے کے ذمے ہوتا ہے نہ کہ اس کے ذمے کہ جس کے پاس رہن رکھا گیا ہو کیونکہ اس کی منفعت رہن رکھنے والے کے لیے ہوتی ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی مالیت کے بقدر دین اس پر سے ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح، اسے حق ہے کہ جب چاہے اس کو چھڑا لے اور اس سے استفادہ کرنے لگے۔ اور اگر غلام کم سن ہو اور تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس کا نفقہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے اور اس کے اہل میں سے ہو جائے کیونکہ سردست خدمت والے موصی لہ کو اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں اور نشو و نما کی منفعت ذات کے مالک کے لیے ہے اس لیے نفقہ اس کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے، پس جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا تو اس کا نفقہ خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اب اسے منفعت حاصل ہوگی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے گابھے والے شجر خرما کی آمدنی کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات کی اور وہ ابھی پوری حالت کو نہ پہنچا ہو یا بار آور نہ ہوا ہو تو اس کو پانی دینے اور اس کی دیکھ بھال کے اخراجات ذات والے کے ذمے ہوں گے اور جب وہ پھل لے آئے تو خرچہ آمدنی والے کے ذمے ہوگا کیونکہ جب وہ پوری حالت کو نہ پہنچا اور بار آور نہ ہوا تو آمدنی والے موصی لہ کو اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں لہٰذا اس کا خرچہ اس کے ذمے نہیں ہوگا بلکہ یہ ذات والے کے ذمے ہوگا کہ اس سے اس کی ملک کی بہتری ہوگی، تا آنکہ وہ پھل لے آئے پس جب وہ پھل لے آئے تو اس کی منفعت آمدنی والے کو حاصل ہونے لگے گی پس اس کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر وہ صرف ایک سال بار آور ہو پھر ایک سال گزر جائے اور اسے کچھ بھی پھل نہ لگے تو قیاس یہ ہے کہ جس سال اسے پھل نہیں لگا اس سال کا خرچہ اس کے ذمے نہ ہو کیونکہ اس میں اس نے اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں کی، جب کہ استحسان کی رو سے خرچہ اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کا ایک سال بار آور نہ ہونا منفعت کا منقطع ہونا شمار نہیں ہوتا کیونکہ بعض درخت ایسے ہیں کہ جو ہر سال بار آور نہیں ہوتے اور یہ منفعت کا منقطع ہونا نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے منفعت اور نمو سمجھا جاتا ہے۔ اسی

طرح ،درخت سال کے کچھ موسموں میں ہی پھل دیتے ہیں اور اس کو منفعت کا انقطاع شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اسے منفعت اور نمو شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ اس کا خرچہ آمدنی والے موصی لہ کے ذمے ہوتا ہے، پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا ۔ اور اگر آمدنی والا موصی لہ خرچ نہ کرے اور اس پر ذات والا خرچ کرے تاآنکہ وہ بار آور ہو جائے تو وہ اپنا خرچ اس کے پھل سے وصول کرے گا اور باقیماندہ پھل آمدنی والے موصی لہ کا ہوگا کیونکہ اس (ذات کے مالک) نے ایسا مجبوری کے تحت کیا ہے تاکہ وہ اپنی ملک کی بہتری کرے اور اپنے مال سے خرابی کو دور کرے، پس اس نے یہ خرچہ تبرع کے طور پر نہیں کیا لہٰذا اسے حق ہے کہ یہ خرچہ اس کے پھل سے وصول کرے کیونکہ یہ فائدہ اس کے خرچے کی بدولت حاصل ہوا ہے ۔ اور اگر پیداوار پیداوار والے موصی لہ تک پہنچنے سے پہلے تلف ہو جائے تو پھر اسے حق نہ ہوگا کہ اپنا خرچہ طلب کرے کیونکہ یہ اس پر واجب دَین نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا فتویٰ تو دیا جاتا ہے لیکن عدالت اس کا حکم نہیں دیتی ۔

اور اگر غلام کوئی جرم کرے تو فدیہ خدمت والے کے ذمے ہوگا کیونکہ ذات کی منفعت اس کے لیے ہے لہٰذا فدیہ بھی اس کے ذمے ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الخراج بالضمان، یعنی نفع ذمہ داری کے ساتھ ہے ۔ اس کی مثال گروی رکھے ہوئے غلام کی ہے کہ اگر وہ جرم کرے تو فدیہ گروی دار کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ اپنے دَین کے سلسلے میں اس کو روک کر وہ اس سے مستفید ہو رہا ہے ۔ یا یوں کہیے کہ فدیہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا کیونکہ جرم تو فی الحقیقت ذات سے سرزد ہوا ہے اور ذات اس کی ہے، لیکن خدمت والے سے کہا جائے گا کہ اگر ذات والے نے فدیہ ادا کر دیا یا غلام کو حوالے کر دیا تو تمہارا حق جاتا رہے گا اور اگر تم اپنے حق کو باقی رکھنا چاہتے ہو تو فدیہ دے دو ۔ اگر گروی شدہ غلام جرم کرلے تو گروی دار سے بھی یہی کہا جائے گا کیونکہ ذات گروی رکھانے والے کی ہے ۔ پس جب خدمت والا موصی لہ فدیہ دے دے گا تو وہ اس کو جرم سے پاک کرلے گا اور خدمت بحال ہو جائے گی ۔ اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کرے تو ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دو یا اس کا فدیہ ادا کرو کیونکہ ذات اس کی ہے ۔ اور وہ ان دونوں میں سے جس کو بھی اختیار کرلے اس سے خدمت والے کا خدمت لینے کا حق باطل ہو جائے گا ؛ حوالے کرنے کی صورت میں تو اس میں کچھ شک ہی نہیں کیونکہ حوالے کر کے اس نے خدمت والے موصی لہ کی ملک کو باطل کر دیا لہٰذا وہ کسی دوسرے کی ملک میں ہونے والے غلام سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے ۔ اگر وہ فدیہ دے دے تو بھی معاملہ اسی طرح ہے کیونکہ وہ ان سے ذات کے خریدار کے مانند ہو جائے گا پس ملک بدل جائے گی اور اس میں پہلی ملک کا حکم باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر خدمت والا فوت ہو جائے اور وہ قبل ازیں فدیہ ادا کر چکا ہو تو اسکی وصیت باطل ہو جائیگی ، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک مستعیر ملک کے مانند ہے اور مستعیر کی موت پر عاریت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ عاریۃً دینے والے نے اس کو منفعت کا مالک کیا تھا نہ کہ کسی اور کو، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اور ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس (یعنی خدمت والے) کے وارثوں کو وہ فدیہ ادا کرو جو اس نے دیا تھا کیونکہ اب یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ فدیہ اس کے ذمے تھا نہ کہ خدمت والے کے ذمے، کیونکہ اس نے یہ ذمے داری اس خیال سے اٹھائی تھی کہ ذات کی ہر منفعت اسی کو ملنے والی ہے ۔

اور جب ظاہر ہوگیا کہ وہ تو دوسرے کو ملنے والی ہے تو یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ وہ دوسرے کے ذمے ہے، پس معلوم ہوا کہ
اس نے دوسرے یعنی ذات والے کا بوجھ اٹھایا تھا تاکہ اس کی ملک کو بحال کیا جائے اور وہ ایسا کرنے میں
مجبور تھا، لہٰذا وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے گا۔ ذات والے کو اس وقت تک اس (غلام) سے فائدہ
اٹھانے کا حق نہ ہوگا جب تک وہ زرِ فدیہ ان کے حوالے نہ کر دے جو خدمت والے نے ادا کیا تھا۔ اور
اگر ذات والا یہ زرِ فدیہ خدمت والے موصی لہ کے وارثوں کو ادا کرنے سے انکار کر دے تو اس کی ادائیگی
کے لیے غلام کو فروخت کر دیا جائے گا اور یہ اس کے عتق (آزاد کرنا) میں دَین کے مانند ہوگا کیونکہ
یہ دین ایسے سبب سے واجب ہوا ہے جو اس کی ذات میں تھا، تو یہ دیگر دیون کے مانند ہوگیا۔
اور اگر غلام جرم نہ کرے بلکہ اس کو کوئی آدمی غلطی سے قتل کر دے تو قاتل کی عاقلہ (مددگار برادری)
کے ذمے اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس قیمت سے ایک غلام خریدا جائے گا جو خدمت والے
موصی لہ کی خدمت کرے کیونکہ بدل، مبدّل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسے گروی شدہ غلام اگر گروی دار
کے زیرِ قبضہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے تو وہ قیمت اس کی جگہ مالِ گروی ہوگی،
بخلاف اجرت پر لیے گیے غلام کے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے
تو اس قیمت سے کوئی دوسرا غلام نہیں خریدا جائے گا تاکہ مستاجر اسے استعمال کرے کیونکہ قاتل
سے قیمت دراہم یا دنانیر میں وصول کی جاتی ہے اور دراہم ودنانیر پر نیا عقدِ اجارہ کرنا جائز ہے، پس قیمت پر عقد باقی
نہ رہے گا لہٰذا وہ باطل ہو جائے گا۔ دراہم ودنانیر پر نیا عقدِ وصیت کرنا جائز ہے، پس قیمت پر اس کا باقی
رہنا جائز ہے، لہٰذا اس سے ایک دوسرا غلام خریدا جائے گا جو پہلے کے قائم مقام ہوگا۔ اگر قتل عمد ہو تو
قاتل پر قصاص واجب نہ ہوگا جب تک کہ اس پر ذات والا اور خدمت والا دونوں متفق نہ ہوں کیونکہ
ذات والے کی ملک ہے اور خدمت والے کا حق ہے جو ملک کے مشابہ ہے، پس یہ ایسے ہوگیا جیسے کوئی
غلام دو شریکوں میں مشترک ہو اور اس کو عمداً قتل کر دیا جائے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول
نہیں کر سکتا، ایسے ہی زیرِ بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں اختلاف ہو، یعنی ایک تو قصاص کا مطالبہ
کرے اور دوسرا مطالبہ نہ کرے تو شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور یہ مال میں تبدیل ہو جائے گا،
پس یہ قتل خطا کے مانند ہو جائے گا، لہٰذا اس کے بدلے میں خدمت کے لیے ایک غلام خریدا جائے گا، جیسے
اس صورت میں ہوتا کہ جب یہ قتل خطا ہوتا۔
اگر کوئی شخص اس کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ قطع کر دے تو غلام کو اس کے
حوالے کر کے اس کی بحالتِ سلامتی کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے اس کی جگہ ایک دوسرا
غلام خریدا جائے گا کیونکہ آنکھوں کو پھوڑنا اور ہاتھوں کو قطع کرنا اس کو ہلاک کرنے کے مانند ہے البتہ وہ ایسا
ہے کہ اس سے ضمان دے کر حاصل کیا جا سکتا ہے پس وہ اس کی قیمت کا ضمان ادا کرے گا اور اس کو اس کے
عوض میں حاصل کر لے گا پھر اس قیمت کے ساتھ وہ کیا جائے گا جو ہم نے بتایا یعنی یہ کہ اس سے خدمت کے
لیے ایک غلام خریدا جائے گا۔ اگر اس کی ایک آنکھ پھوڑی جائے یا ایک ہاتھ قطع کیا جائے یا اسے شجہ موضحہ
پہنچایا جائے اور مجرم اس کا جرمانہ ادا کر دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اس جرم کی وجہ سے خدمت

میں کمی واقع ہوگی یا کمی واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے خدمت میں کمی واقع ہو اور ذات والا اور خدمت والا دونوں موصی لہ اس پر متفق ہو جائیں کہ اس جرمانے سے ایک غلام خرید لیا جائے، مثلاً اگر جرمانے کی رقم اس قدر ہو کہ اس سے ایک غلام خریدا جاسکے، تاکہ پہلے غلام کے ساتھ مل کر وہ بھی خدمت والے موصی لہ کی خدمت کرے تو وہ ایسا کر لیں گے اور یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اس پر متفق ہوں کہ اس غلام کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے زرِ ثمن کو جرمانے کی رقم میں ملا کر اس سے ایک دوسرا غلام خرید لیں تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جب جرم سے خدمت میں کمی ہوگئی تو ہر دو کا اس جرمانے میں حق ہے، لہٰذا ان دونوں کو حق ہے کہ ان دو چیزوں میں سے کسی ایک پر متفق ہو جائیں۔ اور اگر ان کے درمیان اختلاف ہو اور وہ دونوں متفق نہ ہوں تو وصیت کردہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کا اس میں حق ہے لہٰذا دونوں کی رضامندی کے بغیر اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا، اور جرمانے کی رقم سے دونوں کی خدمت کے لیے ایک غلام خرید لیا جائے گا تاکہ وہ (جرم رسیدہ غلام کے) ضائع ہونے والے جزو کا قائم مقام ہو جائے۔ اگر جرمانے کی رقم سے غلام نہ خریدا جائے تو جب تک وہ باہم اتفاق نہ کر لیں توقف کیا جائے گا، اگر وہ اس پر اتفاق کر لیں کہ وہ دونوں اس کو نصفا نصف تقسیم کر لیں تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کا حق ہے، پس اگر وہ اس کو آپس میں تقسیم کر لیں تو یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اتفاق نہ کریں تو قاضی کوئی فیصلہ نہیں کرے گا اور اس مال کو روک لے گا۔ اور اگر اس جرم سے خدمت میں کمی نہ ہو تو وصیت برقرار ہے اور جرمانے کی رقم ذات والے موصی لہ کے لیے ہوگی کیونکہ جرمانہ کی رقم ذات کے اجزاء میں سے ایک جزء کا بدل ہے، لہٰذا یہ ذات کے مالک کے لیے ہوگی۔

اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں، ان میں سے ایک کی ذات وہ ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور دوسرے غلام کی خدمت کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان تین غلاموں کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی اس کی قیمت پانچ سو ہو اور جس کی رقبہ کی وصیت کی اس کی قیمت تین سو ہو اور تیسرے غلام کی قیمت ایک ہزار درہم ہو تو تہائی مال ان دونوں میں تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ خدمت کی وصیت تہائی مال سے معتبر ہوتی ہے، جیسے ذات کی وصیت ہوتی ہے۔ کیونکہ خدمت کی وصیت وارثوں سے ذات کو روک دینے کی وصیت ہے لہٰذا یہ تہائی مال سے معتبر ہوگی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو میت کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو درہم ہے، جس کا ایک تہائی چھ سو ہے، دونوں وصیتوں کے کل سہام آٹھ سو ہیں، پس وصیتوں کے سہام تہائی مال سے دو سو زائد ہیں اور یہ (دو سو) وصیتوں کے سہام کا ایک چوتھائی ہیں، لہٰذا ہر دو کی وصیت میں سے اس کے ایک چوتھائی کے بقدر کمی کر دی جائے گی اور بقیہ ۳/۴ میں وصیت نافذ کی جائے گی، پس ان دونوں کی وصیت کا ۳/۴ اور تہائی ترکہ برابر ہیں۔ جس غلام کی ذات کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت تین سو ہے پس اس میں سے ایک چوتھائی کم کی جائے گی اور اس کی ایک چوتھائی ۷۵ ہے، اور باقی ۳/۴ اور ۲۲۵ میں وصیت نافذ کر دی جائے گی۔ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت پانچ سو ہے، اس میں سے اس کا ایک چوتھائی کم کیا جائے گا جو کہ ۱۲۵ ہے، اس کے ۳/۴ میں وصیت نافذ کی جائے گی اور وہ ہے ۳۷۵، اس کو ذات والے کی وصیت میں شامل کر دیا جائے جو کہ ۲۲۵ ہے تو یہ چھ سو

ہو جائیں گے اور یہ تہائی مال ہے۔ گردن کی وصیت والے غلام میں سے ۵ ۷ اور خدمت کی وصیت والے غلام میں سے ۲۵ اتیسرے غلام میں شامل کر دیے جائیں گے جس کی قیمت ایک ہزار ہے۔ تو یہ ایک ہزار دو سو ہو گئے، اور یہ دو تہائی ترکہ ہے پس ایک تہائی اور دو تہائیوں میں تقسیم درست ہو گئی۔ چونکہ خدمت کی وصیت والے غلام کے ۳/۴ میں وصیت نافذ کی گئی ہے للذا وہ تین دن موصی لہ کی خدمت کریگا اور ایک دن ورثاء کی جب خدمت والا موصی لہ فوت ہو جائے گا تو ذات والا موصی لہ اپنے غلام کا مکمل طور پر مالک بن جائے گا کیونکہ خدمت والے موصی لہ کی وصیت اس کے مرنے پر باطل ہو گئی اور باقی رہ گئی ذات والے کی وصیت جو کہ تہائی مال میں سے نکلتی ہے، پس یہ اس کی ہو گی۔ اسی طرح، اگر اس کی خدمت کرتے ذالا غلام فوت ہو جائے تو دوسرا غلام تمام تر ذات والے کا ہو گا کیونکہ یہ تقسیم تو ان کے درمیان اس لیے تھی کہ دونوں کا حق ثابت تھا تو جب ایک چلا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے صرف اسی کے لیے وصیت کی ہے، پس تہائی مال میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہے۔ اور اگر غلاموں کی قیمت یکساں ہو تو خدمت والے کو غلام کی خدمت کے نصف کا حق ہو گا اور ذات والے کو دوسرے غلام کی نصف ذات کا کیونکہ غلام کی قیمت پانچ سو ہے اور دو غلاموں کی قیمت جن کی بابت اس نے وصیت کی ہے ایک ہزار ہے، ہر غلام کی قیمت پانچ سو ہے، پس اس کا تہائی ترکہ پانچ سو ہو گیا، سو یہ تہائی ترکہ ان میں تقسیم کیا جائے گا، تو ہر ایک کی وصیت کے دو برابر حصے ہو گئے، للذا ذات والے موصی لہ کو نصف ذات ملے گی اور خدمت والے کو نصف خدمت، ایک دن وہ اس کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثاء کی۔ خدمت والے کا حصہ اسی طرح نکالا جائے گا جس طرح ذات والے کا نکالا جائے گا، بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ اس نے وارث سے ذات کو روک رکھنے کی وصیت کی ہے، تو گویا اس نے تملیک کی وصیت کی ہے کیونکہ وارث کا حق منقطع ہو گیا ہے پس یہ وصیت اور تملیک کی وصیت دونوں برابر ہیں۔

اگر وہ تمام غلاموں کی وصیت ذات والے کے لیے کرے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت خدمت والے کے لیے کرے تو ذاتوں والے کو...... ان میں سے صرف ایک غلام کی قیمت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور دوسرے کو دوسرے غلام کی خدمت کے تناسب سے، پس یہ ماقبل باب کے مانند ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، کیونکہ ذوات والا موصی لہ حکم میں ایسے ہے گویا کہ اس نے اس کے لیے دو ذاتوں کی وصیت کی ہے کیونکہ وہ غلام کہ جس کی خدمت کی وصیت اس نے دوسرے کے لیے کی ہے ممنوع ہے کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں مشغول ہے، پس جب تک وہ مشغول رہے گا ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے اس کے لیے اس کی وصیت کی ہی نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملتا ہے، پس یہاں جس موصی لہ کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی گئی ہے اس کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملے گا اور وہ ہے ایک غلام اور خدمت والے کو بھی ایک غلام کی نسبت سے ملے گا، للذا تہائی ترکہ ان دونوں میں نصفا نصف ہو گا، ہر دو کے لیے نصف ذات۔ پس جس کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی ہے اسے دونوں غلاموں میں سے نصف غلام

ملے گا کیونکہ اس کا حق ان دونوں غلاموں میں ہے، پس اس کے لیے ہر غلام کا چوتھا حصہ ہوگا اور خدمت والے موصی لہ کے لیے اس غلام کا نصف ہوگا جس کی خدمت کی اس نے وصیت کی ہے، ایک دن وہ موصی لہ کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثاء کی، جیسے فصل اول میں تھا۔ صاحبین کے قول کے بموجب ذاتوں والے کو دو غلاموں کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام کی خدمت والے موصی لہ کو ایک غلام کی نسبت سے، پس تہائی ترکہ ان میں تین سہام کر کے تقسیم ہوگا، دو سہام ذاتوں والے کیلیے اور ایک سہم خدمت والے کیلیے۔ پس جب ایک تہائی مال کے تین سہام ہوئے تو دو تہائی کے چھے سہام ہوں گے اور کل مال کے نو سہام ہوئے، ہر غلام کے تین سہام۔ پس ذاتوں والے موصی لہ کے لیے دو غلاموں میں دو سہام ہوئے، ہر ذات سے ایک سہم اور خدمت والے موصی لہ کے لیے اس غلام میں ایک سہم ہوگا جس کی خدمت کی اس کے لیے وصیت کی ہے، وصیت کردہ غلام ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی۔ اس طرح دونوں موصی لہ کے لیے تین سہام حاصل ہوئے اور ورثاء کے لیے چھے سہام۔ اور اگر وہ (تینوں غلام) تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات والے کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی ہے اور خدمت والے کے لیے وہی کچھ ہوگا۔ جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے کیونکہ ہر دو اپنے پورے حق کو پالیں گے۔

اگر موصی کا ان تین غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہ ہو اور وہ تین غلاموں میں سے ہر غلام کا ایک تہائی ایک شخص کے لیے وصیت کر دے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کر دے تو تہائی مال ان میں پانچ سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ خدمت والے موصی لہ کو اس تہائی مال کا ۳/۵ ملے گا جو اس غلام کی خدمت میں سے ہوگا، چنانچہ وہ غلام تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی۔ دوسرے موصی لہ کو ..... باقی ماندہ دونوں غلاموں میں سے تہائی مال کا ۲/۵ ملے گا، چنانچہ اس کے لیے ہر دو غلام کی ذات کا ۱/۵ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذاتوں والے موصی لہ کا اس غلام میں کہ جس کی خدمت کی وصیت کی ہے اس وقت تک کوئی حق نہیں جب تک کہ خدمت والا موصی لہ باقی ہے، تو یہ ایسے ہوگیا گویا اس نے ان غلاموں میں سے ایک غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے کی ہے اور دوسرے دو غلاموں کے ایک تہائی کی دوسرے آدمی کے لیے، پس ہر تہائی کو ایک سہم قرار دے لیجیے، تو ذاتوں والے کا حصہ ہر غلام کی ایک تہائی کی نسبت سے ہوگا، یعنی دو سہام اور خدمت والے کا حصہ کل کی نسبت سے باقی تین سہام، لہٰذا تہائی مال کے پانچ سہام کر لیجیے اور یہ ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ذات والے کو دو سہام ملیں گے، یعنی دو غلاموں میں سے ہر ایک سے ایک سہم اور خدمت والے موصی لہ کو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں تین سہام، پس وہ تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی۔ تو دونوں موصی لہ کو کل پانچ سہام ملے، دو سہام ذات والے کو اور تین سہام خدمت والے موصی لہ کو۔ ورثاء کو کل دس سہام ملے، آٹھ سہام دونوں غلاموں میں، ہر غلام میں چار سہام اور دو سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس یہ تہائی اور دو تہائی کی تقسیم درست ہوگئی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال ذاتوں والے کے لیے وصیت کرے اور ان غلاموں میں سے

ایک معین غلام کی خدمت کی وصیت خدمت والے موصی لہ کے لیے کرے اور ان (تین غلاموں) کے سوا اس کا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو تہائی مال ان دونوں موصی لہ میں نصفا نصف تقسیم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس میں دو وصیتیں جمع ہوگئی ہیں، ایک وصیت تو اس کے کل کی اور ایک وصیت اس کی تہائی کی کیونکہ اس نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور غلام کی خدمت مال ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کرے تو یہ تہائی مال میں سے معتبر ہوگی، بخلاف اس کے جس کا ذکر ہم نے پہلے مسئلے میں کیا۔ یعنی یہ کہ اگر وہ اس کے لیے ذاتوں کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو ذاتوں والے موصی لہ کا خدمت کے لیے وصیت کردہ غلام میں اس وقت تک کوئی حق نہ ہوگا جب تک خدمت والا موصی لہ باقی ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے ذات کی وصیت کی ہے اور خدمت ذات کا کوئی حصہ نہیں ہے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں اس نے اس کے لیے مال کی وصیت کی ہے اور خدمت مال ہے، تو اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب خدمت کے لیے وصیت کردہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہوجائیں، ایک کل کی وصیت اور دوسری تہائی کی، تو دو تہائیاں خدمت والے کے لیے ہوں گی بلا شرکت غیرے اور ایک تہائی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی، پس غلام کے چھ سہام کیے جائیں گے، چار سہام تہائی والے کے دعویٰ سے خالی ہیں پس یہ خدمت والے کو دے دیے جائیں گے، بلا شرکت غیرے، اور دو سہام میں دونوں کا دعویٰ برابر ہے پس وہ ان دونوں میں تقسیم ہوجائیں گے۔ ہر دو کے لیے ایک سہم ہوگا اس طرح خدمت والے موصی لہ کے لیے پانچ سہام ہوگئے اور تہائی والے کیلئے ایک سہم پس جب اس غلام کے چھ سہام کیے تو بقیہ دو غلاموں کے بارہ سہام ہوئے جن کا ایک تہائی چار سہام ہیں اس کو چھ میں شامل کر لیا جائے تو یہ دس ہوجائیں گے، تو یہ کل وصیتیں ہیں، تو اس کو ایک تہائی ترکہ قرار دے لیں اور بقیہ دو تہائیاں اس کا دوگنا ہیں تو وہ بیس سہام ہوئیں اور کل مال کے تیس سہام ہوئے۔ پس معلوم ہوگیا کہ ہر غلام کے دس سہام ہوئے، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس لیے دس سہام ہوئے، چنانچہ وہ خدمت والے موصی لہ کی خدمت پانچ دن کریگا، ورثاء کی چار دن اور تہائی والے موصی لہ کی ایک دن۔ تہائی والے موصی لہ کے دوسرے دو غلاموں میں چار سہام ہوں گے، پس وصیت دس سہام کی ہوئی، چھ سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور چار سہام باقی دو غلاموں میں ورثاء کے لیے بیس سہام ہوئے، باقیماندہ ہر دو غلام میں آٹھ سہام اور چار سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس تہائی اور دو تہائی میں ترکے کی تقسیم درست ہوگئی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے رہا صاحبین کے قول کی رو سے تو وہ دونوں تو عول کے طریقے پر چلتے ہیں پس خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں دو وصیتیں جمع ہوگئیں، ایک کل کی وصیت اور ایک اس کے تہائی کی، تہائی کا مخرج تین، پس کل والے کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا یعنی تین سہام اور تہائی والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا یعنی ایک سہم پس اس غلام کے چار سہام ہوئے، تو جب اس غلام کے چار سہام ہوئے تو باقی دو غلاموں میں سے ہر ایک کے بغیر عول کے تین سہام ہوئے، کیونکہ ان میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس ان دونوں میں مشترک تہائی مال دو سہام ہوا۔ اس کو چار

سہام میں شامل کرلیں تو یہ چھے سہام ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال فرض کر لیجیے، باقی دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں تو وہ ۱۲ سہام ہوئیں اور کل ترکے کے ۱۸ سہام ہوئے۔ پس معلوم ہوا کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کے چھے سہام ہوئے، وہ خدمت والے موصی لہ کی خدمت تین دن کرے گا، دوسرے موصی لہ کی ایک دن اور ورثاء کی دو دن۔ تہائی والے موصی لہ کو بقیہ دو غلاموں میں سے دو سہام ملیں گے، پس وصیت کے چھے سہام ہوئے، ان میں سے چار سہام تو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں ہوئے اور دو سہام دو غلاموں میں ہوئے۔ وارثوں کے لیے بارہ سہام ہوئے، دو سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور دس سہام بقیہ دو غلاموں میں، پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی۔

اگر موصی اپنے غلام کی خدمت ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کی آمدنی دوسرے کے لیے اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ خدمت والے موصی لہ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، ایک مہینہ وہ آمدنی والے موصی لہ کی خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، اور اس کا لباس ان دونوں کے ذمے نصفا نصف ہونا۔ ایسا اس لیے ہے کہ اس نے ہر دو کے حق میں پوری ذات وصیت کر دی ہے، کیونکہ خدمت کی وصیت کا مطلب ہے ذات کو روک رکھنے کی وصیت، اس لیے کہ ذات کو روکے بغیر اس سے خدمت لینا ممکن نہیں ہے، اور آمدنی کی وصیت بھی ذات کی وصیت ہے کیونکہ ذات کو روکے بغیر اس سے آمدنی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، پس اس نے ہر دو کے لیے پوری ذات کی وصیت کر دی ہے، اور ہر دو کا حصہ یکساں ہے، لہٰذا وہ اس کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور ایک مہینہ اس سے دوسرا موصی لہ کام لے گا، کیونکہ غلام کے اجزاء کر کے اس کو تقسیم تو نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اس کو دنوں کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔ اس کا کھانا، خدمت کی مدت کے دوران، خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں تو صرف وہی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے نہ کہ آمدنی والا موصی لہ اور نفقہ اس کے ذمے ہوتا ہے جو فائدہ اٹھاتا ہے۔ آمدنی کی مدت کے دوران اس کا کھانا آمدنی والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں اس کا فائدہ اسی کو حاصل ہوتا ہے۔ رہا لباس، تو وہ ان دونوں کے ذمے ہوگا کیونکہ لباس صرف اس مدت تک نہیں چلتا بلکہ وہ اس سے زیادہ مدت تک باقی رہتا ہے اور اس قدر مدت کے ختم ہونے پر نئے لباس کی حاجت نہیں ہوتی، جیسے ہر وقت نئے کھانے کی حاجت ہوتی ہے، اور وہ دونوں موصی لہ اس میں یکساں ہیں، پس اس وجہ سے لباس ان دونوں کے ذمے ہوگا۔ اگر یہ غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے تو ان دونوں سے کہا جائے گا کہ اس کا فدیہ دو کیونکہ اس کی منفعت ان دونوں کے لیے ہے، پس ان دونوں سے کہا جائے گا جیسے گروی رکھے ہوئے غلام کی بابت گروی دار سے کہا جاتا ہے۔ اگر وہ فدیہ دے دیں تو وہ اپنے حال پر برقرار رہیں گے اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کر دیں اور ورثاء فدیہ دیں تو ان دونوں کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب انہوں نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو اس کا مطلب ہے کہ وہ دونوں ذات کی ہلاکت پر راضی ہو گئے ہیں، پس ان کا حق باطل ہو جائے

گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی آمدنی میں سے ایک درہم ماہانہ کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تہائی مال ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا کیونکہ اس نے آمدنی والے موصی لہ کے لیے پوری ذات کی وصیت کی ہے کیونکہ ہر ماہ اس کی آمدنی میں سے اس وصیت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے تا آنکہ ذات کو روک رکھا جائے، اور امام ابوحنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تہائی کی نسبت سے ہی حصہ ملے گا، پس تہائی مال ان دونوں میں مشترک ہوگا، ہر دو کو چھٹا حصہ ملیگا، اور حساب چھ سہام سے ہوگا، پس تہائی یعنی دو سہام ان دونوں میں مشترک ہوں گے، ایک سہم تہائی والے موصی لہ کے لیے، وہ آمدنی حاصل کرے گا اور اس پر اس کی آمدنی کو روک رکھا جائے گا اور وہ اس پر اس آمدنی میں سے ہر مہینے ایک درہم خرچ کرے گا، کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے۔ اور ذات میں سے چار سہام ورثاء کے لیے ہوں گے، پس جب آمدنی والا موصی لہ فوت ہو جائے اور آمدنی میں سے کچھ باقی ہو تو اس کو ذات والے موصی لہ کو لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح ذات کے زرثمن میں سے اس کے لیے جو کچھ روک رکھا گیا ہے وہ بھی ذات والے موصی لہ کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس کی موت پر اس کی وصیت باطل ہو گئی، لہٰذا یہ ذات والے کو لوٹا دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں چار سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ آمدنی والے کو کل کی نسبت سے تین سہام اور تہائی والے کو تہائی کی نسبت سے ایک سہم ملے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی، دوسرے آدمی کے لیے ایک غلام اور تیسرے کے لیے ایک کپڑا وصیت کرے، تو اس مسئلہ کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو یہ چیزیں تہائی مال میں سے نکلتی ہوں گی یا تہائی مال میں سے نہیں نکلتی ہوں گی۔ اگر یہ تہائی میں سے نکلتی ہوں تو ہر موصی لہ وہ کچھ لے لے گا جس کی اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے کیونکہ اس نے کل کی وصیت کی ہے اور گھر کی آمدنی کی وصیت اس کی ذات کو روک رکھنے کی وصیت ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ تہائی میں سے نہ نکلتی ہوں لیکن ورثاء اجازت دے دیں تو بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو ہر ایک کو اس کے حق کے تناسب سے حصہ ملے گا، البتہ اگر ان میں سے کسی کی وصیت تہائی ترکے کی مقدار سے زیادہ کی ہو تو اسے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زائد مقدار کی نسبت سے حصہ نہیں ملے گا۔ اگر آمدنی والا موصی لہ فوت ہو جائے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی مال کو باقی ماندہ جو موصی لہ ہوں گے ان میں تقسیم کیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔

اگر موصی اپنے گھر کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی سکونت کی دوسرے آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی تیسرے آدمی کے لیے اور یہ تہائی ترکہ ہوں پھر موصی کی موت کے بعد ایک آدمی اس کو منہدم کر دے تو اس کی جو عمارت اس نے منہدم کی اس سے اس کی قیمت وصول

کر کے حسب سابق رہائش گاہیں تعمیر کی جائیں گی، ان کو کرائے پر دیا جائے گا آمدنی والا موصی لہ آمدنی لے گا، دوسرا اس میں سکونت اختیار کرے گا کیونکہ آمدنی اور سکونت کی وصیت اس کو منہدم کرنے سے باطل نہیں ہوجاتی اس لیے کہ قیمت گھر کی قائم مقام ہوگی، جیسا کہ ہم نے اس نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب غلام کی خدمت ایک آدمی کے لیے وصیت کی گئی اور اس کی ذات دوسرے آدمی کے لیے اور وہ غلام قتل کر دیا جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی اور خدمت کے لیے اس کی قیمت سے دوسرا غلام خرید اجائے گا۔

اسی طرح باغ ہے کہ اگر اس کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی ذات دوسرے کے لیے اور کوئی آدمی اسکے خرما کے درخت یا دوسرے درخت کاٹ دے تو اس سے ان کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے ان کے مانند درخت خریدے جائیں گے اور ان کو باغ میں لگایا جائے گا۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنا تہائی مال وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی وصیت کرے اور گھر کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو اور اس کے ان کے علاوہ دو ہزار دراہم ہوں تو آمدنی والے موصی لہ کے لیے گھر کی آمدنی کا نصف ہوگا اور تہائی والے موصی لہ کے لیے باقیماندہ مال اور گھر کی تہائی کا نصف ہوگا' اس کا ⅙ گھر میں سے اور بچے مال میں سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تہائی مال کی وصیت تہائی آمدنی کی بھی وصیت ہے کیونکہ آمدنی میت کا مال ہے، اس سے اس کے دیون ادا کیے جاتے ہیں۔ جب صورت حال یہ ہے تو گھر کو اس کے تہائی مال میں سے نکالا جائے گا کیونکہ گھر کی قیمت ایک ہزار دراہم ہے اور اس کے دو ہزار دراہم اس کے علاوہ ہیں، پس گھر میں دو وصیتیں جمع ہوگئیں ایک تو کل گھر کی وصیت اور ایک اس کی تہائی کی وصیت بس گھر کے تین سہام کیے جائیں گے اور ان دونوں میں منازعت کے طریقے سے تقسیم کیے جائیں گے۔ تہائی والا تہائی سے زیادہ کا دعوے دار نہیں اور تہائی ہے ایک سہم، اور دو تہائی جو کہ دو سہام ہیں آمدنی والے موصی لہ کے لیے ہے، اور اس کے لیے کل کی وصیت ہے، بلا شرکت غیرے، کیونکہ آمدنی کی وصیت کل گھر کی وصیت ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے پورے گھر کو روک رکھا جائے گا، اور ایک سہم میں ان کا دعوی یکساں ہے، اور وہ ان دونوں میں مشترک ہے، اس کی تقسیم سے کسر واقع ہوگی، پس اس کو دو سہام کر لیجیے اور دو کو تین سے ضرب دے دیں، یہ چھے ہوجائیں گے، تہائی والا دو سہام سے زیادہ کا دعوے دار نہیں ہے اور چار سہام اس کے دعوے سے خالی ہیں، تو یہ بلا شرکت غیرے کل کی وصیت والے کو دے دیے جائیں گے اور وہ ہے آمدنی کی وصیت والا موصی لہ، دو سہام میں ان کا دعوئی برابر ہے، پس یہ ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائینگے، ہر ایک کو ایک سہم مل جائے گا۔ جب گھر کے، جو کہ تہائی ترکہ ہے، چھے سہام ہوئے اور دو ہزار دراہم کے بارہ سہام تو تہائی والے کو ان میں سے ایک تہائی یعنی چار سہام ملیں گے، ان کو چھے میں شامل کر دیجیے تو وصیتوں کے سہام دس ہوں گے اور کل مال کے تیس پس ہم کہتے ہیں کہ تہائی مال دس سہام ہے، اس کو ہم ان کے درمیان تقسیم کریں گے، آمدنی والے کو پانچ سہام ملیں گے جو تمام تر گھر میں سے ہوں گے اور تہائی والے کو پانچ سہام ملیں گے جن میں سے چار دو ہزار میں سے اور ایک سہم گھر میں سے

ہوگا۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں جو کہا ہے کہ آمدنی والے کو گھر کی آمدنی کا نصف ملے گا جو پانچ سہام ہیں تو اسکا مفہوم یہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا، کیونکہ ہم نے گھر کے دس سہام کر لیے اور تہائی والے کے لیے تہائی کا نصف یعنی پانچ سہام ہیں، جن میں سے چار سہام مال میں سے اور ایک سہم گھر میں سے ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے گھر کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا اور تہائی کا مخرج تین ہے، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے تین سہام ملیں گے اور تہائی والے کو ایک سہم۔ اس طرح گھر کے چار سہام کر لیے۔ جب عول کے ساتھ گھر کے چار حصے ہوئے تو دو ہزار میں سے ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سہام ہوئے، پس دو ہزار کے چھے سہام ہو جائیں گے، تہائی والے کو اس کا ایک تہائی یعنی دو سہام ملے، ان کو چار سہام میں شامل کر لیجیے، تو یہ چھے ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی ترکہ قرار دے لیجیے۔ تو بقیہ دو تہائی ترکہ کے بارہ سہام اور کل ترکہ کے اٹھارہ سہام ہو جائیں گے۔ پس تہائی مال والے موصی لہ کو دو ہزار کا ایک تہائی ملے گا یعنی بارہ میں سے چار سہام اور یہ ایک تہائی کا دو تہائی ہے کیونکہ ہم نے ایک تہائی کے چھے سہام فرض کیے تھے اور چھے میں سے چار سہام چھے کا دو تہائی ہے، تو یہ ہے مفہوم امام محمدؒ کے الاصل والے قول کا۔ آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دو تہائی تہائی مال میں سے ہے۔ امام محمدؒ نے یہ جو کہا ہے کہ تین سہام گھر میں سے ہوں گے کیونکہ عول سے قبل آپ نے گھر کے لیے تین سہام فرض کیے تھے اور تہائی والے موصی لہ کو ایک سہم گھر میں سے ملے گا اور یہ گھر کا ایک تہائی ہے۔ اگر آمدنی کی وصیت والا موصی لہ فوت ہو جائے تو تہائی والے موصی لہ کو گھر اور مال سب کی ایک تہائی ملے گی کیونکہ جب آمدنی کی وصیت والا موصی لہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت باطل ہو گئی اور ایسے ہو گیا کہ جیسے اس کے لیے کوئی چیز وصیت نہیں کی گئی۔ اور تہائی والے کے لیے موصی نے مال اور گھر کے ایک تہائی کی وصیت کی ہے پس اس کو یہ مل جائے گا۔ اگر گھر پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو آمدنی والے موصی لہ کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی کی وصیت والا تہائی مال لے لے گا کیونکہ وہ گھر کے استحقاق کے بعد اس کی آمدنی حاصل کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر استحقاق تو ثابت نہ ہو لیکن وہ منہدم ہو جائے تو آمدنی کی وصیت والے سے کہا جائے گا کہ تو اس میں اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے، تہائی کی وصیت والا اپنے حصے کی اور ورثاء اپنے حصے کی عمارت تعمیر کریں گے، کیونکہ وہ ان میں مشترک ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے گا۔ اور ان میں سے جو بھی تعمیر کرنے سے انکار کرے اس کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کو خود اپنے حق کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ دوسرے کو اپنے حصہ کی عمارت تعمیر کرنے اسکو کرائے پر اٹھانے اور اسمیں سکونت کرنے سے روکے گا کیونکہ جس نے تعمیر نہیں کیا وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہو گیا ہے پس اس سے اس کے ساتھی کے حق کا بطلان لازم نہیں آتا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کے مانند نہیں ہے کہ اگر زیریں منزل ایک آدمی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے آدمی کی، دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں، زیریں منزل والا اپنی زیریں منزل تعمیر کرنے سے انکار کر دے تو بالائی منزل والے سے کہا جائے گا کہ اپنے مال سے زیریں منزل تعمیر کر لو پھر اس پر بالائی منزل تعمیر کر لو۔ جب زیریں منزل والا زیریں منزل سے استفادہ کرنا چاہے تو اسے منع کر دینا تا آنکہ وہ تمہیں زیریں منزل کی قیمت ادا کر دے، کیونکہ وہاں زیریں منزل تعمیر کیے بغیر بالائی منزل کو تعمیر کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا

بالائی منزل والے کو حق ہے کہ زیریں منزل تعمیر کرلے تاکہ اس کے لیے بالائی منزل کو تعمیر کرنا ممکن ہو جائے لیکن زیر بحث مسئلے میں گھر کے رقبے کو تقسیم کرنا ممکن ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کے رقبے میں عمارت تعمیر کرسکے گا۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے گھر کی سکونت یا اس کی آمدنی کی وصیت کرے، اس پر کوئی دوسرا آدمی دعویٰ کر دے اور اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کا ہے، آمدنی یا سکونت کی وصیت والا موصی لہ شہادت دے کہ اس (دوسرے آدمی) نے میت کے حق میں اس کا اقرار کیا تھا تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کر رہا ہے، اس لیے کہ اگر اس کی شہادت کو قبول کرلیا جائے تو مالِ وصیت اس کے سپرد کرنا پڑے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح، اگر وہ (موصی لہ) میت کے حق میں مال کی یا قتل خطا کی شہادت دے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ جس قدر میت کا مال بڑھے گا اسی قدر اس کی وصیت میں بھی اضافہ ہوگا پس وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والا ہے لہٰذا یہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے ہمیشہ کے لیے اپنے باغ کی تہائی پیداوار وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو، ورثاء باغ کو باہم تقسیم کرلیں، ایک حصہ پیداوار دے اور دوسرا حصہ نہ دے تو جو پیداوار حاصل ہوگی اس میں وہ شریک ہوں گے کیونکہ باغ کی تقسیم باطل واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ پیداوار کی وصیت والا موصی لہ خود باغ کا مالک نہیں ہے اور جو چیز ملک نہیں ہے اس کی تقسیم باطل ہے، اور پھل موجود نہیں اور وہ تو بعد میں پیدا ہوا ہے اور معدوم کی تقسیم باطل ہوتی ہے۔ ورثاء کو حق ہوگا کہ وہ باغ کے دو تہائی حصے کو فروخت کر دیں، پھر خریدار پیداوار کی وصیت والے موصی لہ کا شریک ہوگا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو تہائی باغ مشاع (یعنی غیر متعین) فروخت ہوگا کیونکہ ایک تہائی باغ تو پیداوار والے موصی لہ کے حق سے مشغول ہے اور ورثاء کے لیے یہ تہائی اس وقت تک ممنوع ہے جب تک موصی لہ زندہ ہے۔ پس جب صورت حال یہ ہے تو بیع جائز نہ ہوگی سوائے ان (ورثاء) کے حصے کی مقدار میں۔ امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ ان کے حصے کی بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں موصی لہ کا نقصان ہے، اس لیے کہ پیداوار کم ہو جائے گی اور یہ عیب دار ہو جائے گا۔

اگر وہ اپنے اس باغ کی موجودہ پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے لیے اس کی آئندہ) پیداوار بھی ہمیشہ کے لیے وصیت کر دے، پھر موصی فوت ہو جائے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور سردست جو پیداوار موجود ہے وہ ایک سو دراہم کی ہے اور باغ تین سو دراہم کا ہے تو موصی لہ کے لیے اس میں موجودہ پیداوار کا ایک تہائی ہوگا اور مستقبل میں بھی ہمیشہ اس سے حاصل ہونے والی پیداوار کا ایک تہائی ہوگا کیونکہ اس نے اس کے لیے اسی طرح وصیت کی ہے، اس لیے کہ اس نے اس کے لیے سردست موجود پیداوار اور آئندہ ہمیشہ کے لیے حاصل ہونے والی پیداوار کی وصیت کی ہے، پس ہر دو پیداوار میں تہائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے موجودہ پیداوار تمام تر نہیں دی جائے گی خواہ یہ تہائی مال میں سے نکلتی ہو کیونکہ اس نے اس کے لیے زمانہ مستقبل میں باغ سے حاصل ہونے

دالی تہائی پیداوار بھی وصیت کی ہے، اور اگر اس وصیت کو اس وصیت کے ساتھ شامل کر دیا جائے تو تہائی ترکے سے بڑھ جائے گی۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس کی آمدنی میں سے بیس دراہم سالانہ کی وصیت کرے، وہ (باغ) ایک سال کم پیداوار دے اور ایک سال زیادہ تو اس کے لیے تہائی پیداوار ہوگی جس کو روک لیا جائے گا اور اس میں سے اس پر ہر سال بیس دراہم خرچ کیے جائیں گے کیونکہ اس کی پیداوار میں سے بیس دراہم کی وصیت پوری پیداوار کی وصیت ہے، اس لیے کہ ممکن ہے وہ لمبی عمر پائے اور پوری پیداوار ہی وصول کر لے، لہٰذا یہ تہائی پیداوار میں جائز ہے، اس کی پیداوار کو روک لیا جائے گا حتیٰ کہ اس میں سے اس پر ہر سال بیس دراہم خرچ کیے جائیں گے تا آنکہ وہ فوت ہو جائے۔

اگر وہ وصیت کرے کہ اس پر چار دراہم ماہانہ اس کے مال میں سے خرچ کیے جائیں اور دوسرے شخص پر ہر مہینے پانچ دراہم اس کے باغ کی پیداوار میں سے خرچ کیے جائیں اور اس باغ کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو باغ کی تہائی پیداوار ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگی، باغ کی پیداوار کا چھٹا حصہ ہر دو کے لیے فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرِ ثمن کو وصی کے پاس اور اگر وصی نہ ہو تو کسی قابلِ بھروسہ آدمی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی۔ یہی حکم ایک درہم کے خرچ کرنے کی وصیت کا ہے، تھوڑی یا زیادہ مقدار کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ تھوڑی مقدار والا موصی لہ زیادہ مقدار والے موصی لہ کی بہ نسبت زیادہ دیر تک زندہ رہے۔ لہٰذا ہر دو کے لیے پیداوار کا چھٹا حصہ فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرِ ثمن کو وقف کر دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی کیونکہ اس نے ان دونوں میں سے ایک کے لیے یہ وصیت کی ہے کہ اس کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے اور باغ اس کا مال ہے۔ مال ان کے سپرد نہیں کیا جائے گا بلکہ وصی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور اگر اس کا وصی نہ ہو تو قاضی اس کو کسی قابلِ بھروسا اور عدل آدمی کے پاس رکھ چھوڑے کیونکہ موصی نے ان دونوں پر خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور مال ان کے حوالے کرنے کی وصیت نہیں کی۔ اگر وہ دونوں فوت ہو جائیں اور مال میں سے کچھ باقی ہو تو یہ موصی کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ موصی لہ کی موت پر وصیت باطل ہو گئی لہٰذا یہ مال وارثوں کی طرف پلٹ جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں پر چار دراہم خرچ کیے جائیں اور فلاں اور فلاں پر پانچ دراہم تو $\frac{1}{2}$ حصہ تو الگ روک لیا جائے گا اور دوسرا $\frac{1}{2}$ ان دونوں کے لیے جن پر اکٹھے خرچ کرنے کی وصیت کی گئی ہے، کیونکہ اس نے چار کی اضافت تو تنہا ایک شخص کے لیے کی ہے اور پانچ کی اضافت دو اشخاص کی طرف کی ہے اس لیے کہ اس نے ان دونوں کو وصیت میں اکٹھا کر دیا ہے۔ بس یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے فلاں پر چار دراہم خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور فلاں پر پانچ دراہم کی، لہٰذا تہائی مال ان میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ $\frac{1}{2}$ حصہ تو تنہا ایک شخص کے لیے وقف ہوگا اور $\frac{1}{2}$ حصہ ان دونوں کے لیے۔

اگر وہ اپنے باغ کی پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی نصف پیداوار دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور وہ اس کا تہائی ترکہ ہو تو ہر سال تہائی پیداوار ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کی جائے گی

کیونکہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت جائز نہیں ہے پس یہ ایسے ہو جائے گا جیسے اس نے ہر دو کے لیے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہے للذا تہائی ترکہ ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ وہ دونوں باہم برابر ہیں۔ اور اگر باغ اس کے تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس صورت میں باغ کی پیداوار ان دونوں میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب، منازعت کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی، کیونکہ نصف والا صرف نصف کا ہی دعوے دار ہے پس بقیہ نصف اس کے دعوے سے خالی ہے للذا یہ تو کل کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دے دیا جائے گا۔ رہا دوسرا نصف تو اس میں دونوں کا دعوٰی یکساں ہے پس یہ ان میں نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا۔ پس ایسے عدد کی حاجت ہوگی جو دو پہ پورا تقسیم ہو اور حاصل تقسیم بھی دو پہ پورا تقسیم ہوتا ہو اور وہ (چھوٹے سے چھوٹا عدد) چار ہے۔ پس نصف کی وصیت والا دو سہام سے زیادہ کا مدعی نہیں ہے للذا بقیہ دو سہام اس کے دعوے سے خالی ہیں اس لیے وہ کل کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دے دیے جائیں گے۔ رہے دوسرے دو سہام تو ان میں دونوں کا دعوٰی برابر ہے پس یہ ان میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر دو کو ایک سہم مل جائے گا۔ اس طرح کل کی وصیت والے کے لیے تین سہام ہو گئے اور نصف کی وصیت والے کے لیے ایک سہم صاحبین کے قول کے مطابق عول کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو نصف کی نسبت سے۔ ایسا (چھوٹے سے چھوٹا) عدد جو دو پہ پورا تقسیم ہو دو ہے پس کل کی وصیت والے کو دو سہام کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو ایک سہم کی نسبت سے، للذا یہ ان میں تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، دو سہام کل کی وصیت والے کو اور ایک سہم نصف کی وصیت والے کو۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور اس باغ کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے غلام کی قیمت وصیت کرے اور اس کی قیمت پانچ سو ہو اور ان کے علاوہ اس کے تین سو دراہم ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے تہائی مال ان دونوں میں گیارہ سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ غلام والے موصی لہ کو پانچ سہام غلام میں سے ملیں گے اور باغ والے موصی لہ کو چھے سہام اس کی پیداوار میں سے ملیں گے کیونکہ اس کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو دراہم ہے، اس کا ایک تہائی چھے سو ہے، باغ والے کی وصیت ایک ہزار کی ہے اور یہ تہائی سے زیادہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا اصول ہے کہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ دیا جائے پس چھے سو سے جس قدر زائد ہے اس کو منہا کر دیجیے کیونکہ اس قدر تہائی ترکہ سے زائد ہے پس باغ والے موصی لہ کو چھے سو کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام والے موصی لہ کو پانچ سو کی نسبت سے۔ پس تہائی مال کے، جو کہ چھے سو دراہم ہے، گیارہ سہام کر لیجیے، باغ والے کے لیے چھے سہام اور غلام والے موصی لہ کے لیے پانچ سہام۔ باغ والے کو جو حصہ ملے گا وہ باغ کی پیداوار میں سے ہوگا اور غلام والے موصی لہ کو جو حصہ ملے گا وہ غلام میں سے ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے باغ والے کو پورے باغ کی نسبت سے، جو کہ ایک ہزار دراہم کا ہے، اور غلام والے کو پانچ سو کی نسبت سے حصہ ملے گا، پس تہائی مال ان دونوں میں تین سہام کر کے عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنی اراضی کی پیداوار وصیت کرے اور اس میں کوئی شجر خرما یا کوئی دوسرا درخت نہ ہو اور اس کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس زمین کو کرائے پر دے دیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی اس کی ہوگی۔ اور اگر اس میں کوئی درخت ہو تو اس سے حاصل ہونے والی تہائی پیداوار اس کو دی جائے گی، کیونکہ لفظ پیداوار (عربی: غلہ= پیداوار، آمدنی) کا اطلاق پھل اور کرائے دونوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس میں کوئی پھل ہو تو وصیت کا اطلاق اس پر ہوگا جو اس سے حاصل ہوگا کیونکہ پیداوار (غلہ) فی الحقیقت نکلنے والی چیز کو کہتے ہیں بشرطیکہ زمین میں درخت ہوں اور اگر اس میں کوئی درخت نہ ہو تو پھر پیداوار (غلہ) کی وصیت سے مراد دراہم و دنانیر کی وصیت ہے اور وہ کرایہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب زمین میں کوئی درخت نہ ہو تو چاہیئے تو یہ کہ وہ اس کو کاشت کرے اور فصل اٹھائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ کاشت کرے تو اسے اس کے بیج کی پیداوار کی ملک حاصل ہو گی جب کہ موصی بہ اس کی زمین کی پیداوار ہے نہ کہ اس کے بیج کی پیداوار۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے زمین کی پیداوار وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات (یعنی خود زمین) اور وہ تہائی ترکہ میں سے نکلتی ہو اس کو ذات کی وصیت والا فروخت کر دے اور پیداوار کی وصیت والا اس فروخت کو سپرد کر دے تو یہ جائز ہے اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی اور زرِثمن میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ جہاں تک پیداوار کی وصیت کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بتا چکے ہیں۔ جہاں تک ذات والے کی طرف سے ذات کو فروخت کرنے کے جواز کا تعلق ہے، جب کہ پیداوار والا اس فروخت کو سپرد کر دے تو وہ اس لیے ہے کہ ذات کی ملک ذات والے موصی لہ کے لیے ہے اور یہ نفاذ کی متقاضی ہے البتہ پیداوار والے موصی لہ کا حق اس سے وابستہ ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو وہ اپنے حق کو باطل کرنے پر راضی ہو گیا لہٰذا رکاوٹ دور ہو گئی پس اس کو نافذ کیا جائے گا اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ موصی نے اس کے لیے تو ذات والے موصی لہ کی ملک میں پیداوار کی وصیت کی ہے اور ذات پر سے اس کی ملک زائل ہو گئی۔ اس کا زرِثمن میں کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ زرِثمن ذات کا بدل ہے اور ذات میں اس کی کوئی ملک نہیں۔

اگر وہ اس کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور موصی کی موت سے دو سال پہلے باغ پیداوار دے پھر موصی فوت ہو جائے تو موصی لہ کو اس پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، اس کو تو وہ پیداوار ملے گی جو اس کی موت کے روز ہوگی بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے البتہ اسے اس کا وہ پھل ملے گا جو اس کی موت کے دن اس میں موجود ہوگا اور جو اس کی موت کے بعد پیدا ہوگا نہ کہ وہ جو اس کی موت سے پہلے تھا۔ اگر موصی لہ وارثوں سے موصی کی موت کے بعد وہ باغ خرید لے تو اس کا یہ خریدنا جائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ خریدنے سے وہ عین کا مالک بن گیا ہے پس اس کا مالک بن کر وہ وصیت سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص ایک چیز عاریۃً لے پھر اس چیز کو وہ خرید لے تو اعارۃ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی باندی سے شادی کرے اور پھر اس کو

خرید لے تو نکاح باطل ہو جاتا ہے، بوجہ مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اسی طرح، اگر وہ ورثاء اس کو کوئی چیز دے دیں تا کہ وہ بیداوار سے دستبردار ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت ہے اگر وہ اس کو کوئی چیز دے کر اس پر مصالحت کر لیں تو یہ جائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کا حق تھا اور اس نے اس کو معاوضہ لے کر ساقط کر دیا، پس یہ جائز ہے جیسے مال پر خلع اور طلاق جائز ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مال سے متعلق امور کی وصیت

جہاں تک مال سے متعلق امور کی وصیت کا تعلق ہے تو وہ ہے عتق کی وصیت، اعتاق کی وصیت، انفاق کی وصیت اور فرائض واجبات اور نوافل عبادات کی وصیت۔ عتق کی وصیت کا حکم موصی کی موت کے بعد بلا فصل عتق کا ثابت ہونا ہے۔ مثلاً اگر وہ مرض یا تندرستی کی حالت میں غلام سے کہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا کہے کہ میں نے تجھے مدبّر کیا یا تو مدبر ہے یا اگر میں اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مر جاؤں تو تُو آزاد ہے پھر وہ اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مر جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا بغیر اس کے کہ کوئی اس کو آزاد کرے کیونکہ اس کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا میرے اس مرض سے میری موت کے بعد تو آزاد ہے یا اس سفر میں میری موت کے بعد تو آزاد ہے۔ ان سب میں تہائی مال کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر پورا غلام اس کے تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ پورا آزاد ہو جائیگا اور اگر پورا نہ نکلتا ہو تو جسقدر نکلتا ہو اسی قدر آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر موصی کا اس کے سوا اور کوئی مال نہ ہو تو اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ دو تہائی کی قیمت ورثاء کو ادا کرنے کے لیے کمائی کرے گا کیونکہ یہ سب کچھ وصیت ہے لہٰذا تہائی سے زائد میں ورثاء کی اجازت کے بغیر اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم موصی کی موت کے بعد اعتاق کا واجب ہونا ہے اور وارث یا وصی یا قاضی کی طرف سے اعتاق کے بغیر وہ آزاد نہ ہو گا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر عتق جو موصی کی موت کے بعد ہو خواہ ایک گھڑی بعد ہی کیوں نہ ہو وہ اعتاق کے بغیر ثابت نہ ہو گا مثلاً وہ کہے کہ وہ میری موت کے ایک گھڑی بعد آزاد ہے یا اس سے کم یا زیادہ وقت کے بعد کیونکہ موصی کا مقصود موت کے بعد غلام کا عتق ہے اور عتق کے لیے اعتاق کا ہونا ناگزیر ہے اور بعد از موت موصی کو اعتاق کرنے والا قرار نہیں دیا جا سکتا پس یہ دلالۃً اعتاق کا حکم ہے، للہٰذا وارث یا وصی یا قاضی اعتاق کرے گا۔

جہاں تک کسی نسمہ کے اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ وصیت کرے کہ ایک غلام خرید کر اس کی طرف سے آزاد کر دیا جائے۔ نسمہ نام ہے اس ذات کا جو آزاد کرنے کے لیے خریدی جائے، تو اس کا حکم خریدنے کے وجوب کا حکم ہے۔ اعتاق تہائی مال میں معتبر ہو گا۔ اگر وہ وصیت کرے کہ ایک سو دراہم سے اس کی طرف سے ایک نسمہ کو آزاد کیا جائے اور اس کا تہائی ترکہ ایک سو دراہم سے کم ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی طرف سے اعتاق نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک تہائی مال سے اس کی طرف سے اعتاق کیا جائے گا۔ اگر وہ ایک سو دراہم کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کرے اور اس کا تہائی مال ایک سو سے کم ہو تو جس مقام سے اتنے خرچے میں ہو سکتا ہو بالاجماع اس کی طرف سے حج کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کو

نافذ کرنا حتی الامکان واجب ہے اور ایک سو کی مقدار نافذ کرنے کی متقاضی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اس خیال سے یہ مقدار مقرر کی ہو کہ اس کا تہائی ترکہ اس قدر ہو جائے گا یا اسے یہ امید ہو کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں گے، تو جب تہائی ترکہ اس قدر نہ ہو سکا یا ورثاء نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے کمتر میں وصیت کو نافذ کرنا واجب ہے جیسے حج کی وصیت میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے وصیت کی ہے ایسے غلام کو آزاد کرنے کی جو ایک سو دراہم سے خریدا جائے اگر ہم بجاس دراہم سے خریدے ہوئے غلام میں اس وصیت کو نافذ کریں تو یہ اس شخص کے لیے وصیت کا نفاذ نہیں ہے جس کے لیے اس نے وصیت کی تھی بلکہ کسی دوسرے شخص کے لیے ہے، کیونکہ وصیت فی الحقیقت غلام کے لیے ہے پس وہ موصی لہ ہے۔ وصیت ایک موصوف غلام کے لیے ہے یعنی ایسے غلام کے لیے جو ایک سو دراہم سے خریدا جائے اور جو سو دراہم سے کمتر سے خریدا جائے وہ سو دراہم سے خریدا ہوا نہیں ہے لہٰذا اس کے لیے وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے بخلاف حج کی وصیت کے کیونکہ یہ بیت اللہ تک پہنچنے کی وصیت ہے اور اس کی طرف سے حج ایسی جگہ سے کرنا ممکن ہے جہاں سے تہائی ترکے کی مقدار سے کیا جا سکتا ہو۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ وصیت کرے کہ اس کی طرف سے اس کے پورے مال سے ایک نسمہ آزاد کیا جائے اور ورثاء اس کی اجازت نہ دیں تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس سے کچھ نہیں خریدا جائے گا اور یہ وصیت باطل ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک تہائی ترکے سے خریدا جائے گا۔ یہ پہلے مسئلے پر مبنی ہے اور ہم دونوں اقوال کی وجہ بیان کر چکے ہیں، واللہ الموفق۔

رہی انفاق اور عبادات کی وصیت تو اس وصیت کا حکم اس فعل کا واجب ہونا ہے جو وصیت کے تحت داخل ہے کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے اور ان سب وصیتوں کا تہائی ترکے میں اعتبار کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے:

(۱) صراحت کے ساتھ باطل کرنے سے۔
(۲) دلالۃً باطل کرنے سے۔
(۳) اور ضرورت کے تحت۔

جہاں تک صراحت کے ساتھ باطل کرنے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ مثلاً وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے جو وصیت کی تھی اس کو باطل کیا یا فسخ کیا یا توڑ دیا، تو ایسا کہنے سے وصیت باطل ہو جائے گی سوائے صرف تدبیر کی وصیت کے، کہ یہ صراحتہً باطل کرنے سے باطل نہ ہوگی، خواہ تدبیر مطلق ہو یا مقید۔ البتہ مقید تدبیر کی وصیت دلالۃً باطل کرنے سے باطل ہو جائے گی، وہ یوں کہ موصی مدبر غلام کا کسی کو مالک بنا دے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں نے رجوع کیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت سے رجوع فی الحقیقت اس کا ابطال ہے۔

رہا اس کو دلالۃً یا ضرورت سے باطل کرنا تو یہ ایسے ہوگا جیسے کہ ہم رجوع کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور ہم سابق میں بتا چکے ہیں کہ وصیت سے کیا رجوع ہو گا اور کیا رجوع نہیں ہوگا۔ موصی پر اگر مطلق جنون (اس کی تشریح آگے آرہی ہے) طاری ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت ایک جائز عقد ہے، جیسے وکالت (وکیل کرنا) ہے، تو وکالت کی طرح اس کے باقی رہنے کے لیے انشاء کا حکم ہوگا، لہٰذا موت کے وقت تک عقد کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے وکالت کے باب میں اہلیتِ امر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنون مطبق سے مراد ہے وہ جنون جو ایک مہینہ تک رہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد وہ جنون ہے جو ایک سال تک رہے، اور کتاب الوکالۃ میں ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اس پر غشی طاری ہو جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی کیونکہ غشی عقل کو زائل نہیں کرتی، اسی لیے غشی سے وکالت باطل نہیں ہوتی۔

اگر موصی کی موت سے قبل موصی لہ فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا عقد اس کے لیے واقع ہوا ہے نہ کہ کسی اور کے لیے، لہٰذا کسی دوسرے کیلیے اس کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے۔

اگر موصی بہ ایک معیّن چیز ہو جس کی طرف اشارہ کر کے موصی نے وصیت کی ہو اور وہ (موصی بہ) تلف ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا محل یعنی اس کے حکم کا محل باطل ہو گیا ہے اور تصرف کے حکم کا ثابت ہونا یا برقرار رہنا اس کے محل کے موجود ہوئے یا برقرار رہے بغیر محال ہے، مثلاً وہ اس باندی یا اس بکری کی وصیت کرے پھر وہ باندی یا بکری ہلاک ہو جائے۔

کیا (وصیت سے) منفصل کلام میں پورے موصی بہ کو مستثنیٰ کر دینے سے وصیت باطل ہو جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وصیت باطل نہیں ہوگی اور یہ استثناء باطل ہوگا اور موصی لہ کو وہ سب کچھ ملے گا کہ جس کی موصی نے وصیت کی۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ یہ استثناء درست ہوگا اور وصیت باطل ہو جائے گی۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اقرار کے باب میں کُل کا کُل میں سے استثناء باطل ہے اور مقر نے جو کچھ اقرار کیا ہو وہ سب اس پر لازم ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں استثناء وصیت کردہ چیز سے رجوع ہے اور وصیت رجوع کی محتمل ہے، پس اس (استثناء) کو رجوع پر محمول کیا جائے گا، اس لیے میں نے اقرار میں اور اس میں فرق کیا ہے کیونکہ مال کا اقرار رجوع کا محتمل نہیں ہوتا اس لیے (اقرار کے باب میں) استثناء باطل ہوتا ہے اور مقر بہ اپنے حال پر برقرار رہتا ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ استثناء نہیں ہے اور نہ ہی رجوع، پس یہ استثناء سرے سے باطل ہوگا اور وصیت صحیح رہے گی۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ استثناء میں بعد از استثناء جو باقی بچتا ہے اس کی بابت بتایا جاتا ہے اور یہ کہتے ہوئے کُل میں سے کچھ کو نکالنا ہوتا ہے اور کُل میں سے کُل کے استثناء میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اور رجوع وصیت کو فسخ اور باطل کرنا ہے اور یہ متصل کلام میں ناقابل تصوّر ہے۔ اسی لیے ہم نے احکامِ شرعیہ کے نسخ کے جواز کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ نصِ ناسخ نصِ منسوخ کے بعد کچھ تراخی سے ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب القرض

قرض کا قانون

اس کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر ہو گی :۔

- قرض کا رکن ۔
- رکن کی شرطیں ۔
- قرض کا حکم ۔

قرض کا رکن جہاں تک قرض کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایجاب اور قبول ۔ ایجاب یہ ہے کہ قرض دینے والا (مُقرِض) کہے کہ میں نے یہ چیز تجھے قرض دی ، یا یہ چیز بطور قرض لے لو یا اس طرح کی کوئی اور بات ۔ قبول یہ ہے کہ قرض لینے والا (مُستَقرِض) کہے کہ میں نے قرض لیا یا میں نے قبول کیا یا میں رضامند ہوں یا اسی مفہوم کی کوئی اور بات کہے ۔ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ سے منقول دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے ۔ امام ابویوسفؒ سے دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس میں رکن تو ایجاب ہے ، رہا قبول تو یہ رکن نہیں ۔ چنانچہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو قرض نہیں دے گا پھر وہ اس کو قرض دے دے اور وہ قبول نہ کرے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قسم نہیں ٹوٹی اور امام ابویوسفؒ کا بھی ایک قول یہی ہے ، جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی ۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ (عاریۃً دینا) ہے جس کی وجہ ہم آگے بتائیں گے اور قبول اعارہ میں رکن نہیں ہے ۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کے ذمے قرض لی ہوئی چیز کی مثل ہے اسی لیے قرض صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو ، پس یہ بیع کے مانند ہے لہٰذا قبول اس میں رکن ہو گا جیسے بیع میں ہوتا ہے ۔ امام ابویوسفؒ سے اس شخص کی بابت روایت کیا گیا ہے کہ جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں سے قرض نہیں لے گا پھر وہ اس سے قرض مانگے اور وہ اس کو قرض نہ دے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قسم توڑنے کی شرط استقراض یعنی قرض مانگنا ہے ، جیسے بیع میں استیام یعنی بیع طلب کرنا ہے ، پس جب اس نے استقراض کیا تو اس نے قرض طلب کیا ، لہٰذا قسم توڑنے کی شرط پائی گئی ، اس لیے قسم ٹوٹ جائے گی ، واللہ تعالیٰ اعلم ۔

رکن کی شرطیں جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو یہ کئی ہیں ، بعض کا تعلق قرض دینے والے سے ، بعض کا مال قرض سے اور بعض کا خود قرض سے ہے ۔

قرض دینے والے سے متعلق شرط جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو قرض دینے والے سے متعلق ہے تو وہ ہے تبرّع کی اہلیت ، پس جو تبرع (عطیہ دینا) کا مجاز نہیں وہ قرض دینے کا بھی مجاز نہیں ، جیسے باپ ، وصی ، بچہ ، ماذون غلام اور مکاتب ہے ، کیونکہ مال کا قرض تبرّع ہے ، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سرِدست اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے لہٰذا

فی الحال تو وہ تبرّع ہے۔ اس لیے صرف اس کا قرض دینا ہی جائز ہو گا کہ جس کا تبرّع کرنا جائز ہے، اور یہ (یعنی مذکورہ بالا) لوگ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے لہٰذا وہ قرض دینے کے بھی مجاز نہیں۔

مال قرض سے متعلق شرطیں: رہیں وہ شرطیں کہ جن کا تعلق مُقرَض (قرض دیا ہوا مال) سے ہے تو ان میں سے ایک شرط قبضہ ہے، کیونکہ قرض کا لغوی معنی کاٹنا ہے اور اس عقد کو قرض کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ قرض دینے والا اپنے مال کے ایک حصے کو کاٹ دیتا ہے اور قرض طلب کرنے والے کو سپرد کر دیتا ہے، پس اس نام کا ماخذ اس شرط کا اعتبار کرنے کی دلیل ہے۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو کہ جس کی مثل موجود ہو (یعنی مثلیات میں سے ہو)، جیسے کیلات (ناپی جانے والی چیزیں) موزونات (تولی جانے والی چیزیں) اور عددیات متقاربہ (شمار کرنے والی وہ چیزیں جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوں) پس جس چیز کی مثل موجود نہ ہو اس کا قرض جائز نہیں ہے، جیسے مذروعات (ہاتھ یا گز وغیرہ سے ناپی جانے والی چیزیں) اور معدودات غیر متقاربہ ہیں کیونکہ ان میں عین کی واپسی کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی قیمت لوٹانے کو واجب کرنے کی کوئی راہ ہے کیونکہ یہ جھگڑے کا باعث بنے گا، اس لیے کہ قیمت لگانے والے اس کی مختلف قیمتیں لگائیں گے، پس یہ بات طے پائی کہ اس میں واجب مثل کی واپسی ہو، لہٰذا یہ صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک روٹی میں قرض جائز نہیں، نہ تول کر اور نہ ہی گن کر، جب کہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ گن کر جائز ہے اور شیخین نے جو کہا ہے وہ قیاس ہے کیونکہ روٹیاں باہم بہت مختلف ہوتی ہیں، اس لیے کہ ان کی گوندھائی، پکائی مختلف ہوتی ہے وزن میں کوئی ہلکی ہوتی ہے اور کوئی بھاری، گنتی کے اعتبار سے کوئی چھوٹی ہوتی ہے اور کوئی بڑی، اس لیے اس میں بالاجماع بیع سلم جائز نہیں، تو قرض بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہو گا، کیونکہ قرض کی بہ نسبت بیع سلم کے جائز ہونے کی گنجائش زیادہ ہوتی ہے اور قرض کے جواز کی گنجائش اس کی بہ نسبت کم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کپڑوں میں بیع سلم جائز ہوتی ہے لیکن ان میں قرض جائز نہیں ہوتا، تو جب اس (یعنی روٹی) میں بیع سلم جائز نہیں تو قرض تو بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہو گا، لیکن امام محمدؒ نے لوگوں کے رواج اور عادت کے پیش نظر اس کے جواز کو مستحسن ٹھہرایا ہے اور اس کی بابت لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ ایسے ہی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے اس کو جائز قرار دیا تھا؛ چنانچہ روایت ہے کہ ان سے ایک ایسے اہل خانہ کی بابت پوچھا گیا جو روٹی قرض دیتے تھے پھر (واپسی میں) وہ لے لیتے تھے خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، تو انہوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

پیسوں (یعنی سونے چاندی کے سوا دوسرے سکوں) میں قرض کا لین دین جائز ہے کیونکہ یہ عددیات متقاربہ میں سے ہیں، جیسے اخروٹ اور انڈے ہیں۔ اگر وہ پیسے قرض لے پھر ان کا رواج نہ رہے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے ذمے انہیں کے مثل ہوں گے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پیسے کی قیمت واجب الادا ہو گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض کے باب میں ملی

ہوئی چیز کی مثل کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور اس سے وہ قاصر ہے کیونکہ لی ہوئی چیز تو ثمن ہے اور رواج نہ رہنے سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا، لہٰذا وہ مثل کو لوٹانے سے قاصر ہے اس لیے اس پر قیمت واپس کرنا لازم ہے، جیسے اگر وہ پختہ کھجور قرض میں لے اور پھر وہ لوگوں کے پاس دستیاب نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثل کو لوٹانا واجب تھا اور رواج نہ رہنے سے جو چیز مفقود ہوئی ہے وہ صرف ان کے ثمن ہونے کی صفت ہے اور اس صفت کا قرض کے جائز ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رواج نہ رہنے کے بعد نئے سرے سے ان کو قرض لینا جائز ہے حالانکہ اب یہ ثمن کا کام نہیں دیتے تو اس میں (سابقہ) قرض کا برقرار رہنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہے کیونکہ برقرار رہنا آسان تر ہے۔ جن دراہم میں کھوٹ غالب ہو ان کے قرض کا بھی یہی جواب ہے کیونکہ وہ پیسوں کے حکم میں ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف زنگ آلود (مکحلۃ) اور کھوٹ والے دراہم کے قرض لیے جانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور وہ ان کے استعمال کرنے کو ناپسند کرتے تھے، اگرچہ لوگ ان کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ عام لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اگر ان کے استعمال کو ممنوع کر دیا جائے اور ان کا رواج نہ رہے تو یہ ان پیسوں کے مانند ہیں جن کا رواج نہ رہے۔

اگر ایک شخص کے کسی آدمی کے ذمے کھرے دراہم ہوں اور وہ اس سے مزیف (کھوٹ والے) یا مکحلۃ (زنگ آلود) یا زیوف (کھوٹے) یا نبہرجہ (جعلی یعنی جو سرکاری ٹکسال کے نہ بنے ہوں) یا ستوقۃ (جن میں اندر تانبا ہو اور اوپر چاندی چڑھی ہوئی ہو) (دراہم) لے لے تو حکماً یہ جائز ہے کیونکہ یہ تو اس کے حق کے بغیر (ہی) جائز ہے، پس یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے اپنے حق کو خود ہی گھٹا دیا ہے، البتہ اس کا ان پر راضی ہو جانا اور ان کو خرچ کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ ان کو خرچ کرتے وقت وضاحت نہ کرے تو ضرور لوگ دھوکا اور فریب کھا کر نقصان اٹھائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ لوگوں کے مابین اس قسم کی کوئی چیز جائز نہیں اور چاہیے کہ ایسے دراہم والا اگر جانتے ہوئے ان کو استعمال کرے تو اس کو ایسا نہ کرنے دیا جائے اور اس کو سزا دی جائے۔ اسی کو انہوں نے شریعت میں احتساب حسن بنایا ہے۔

اگر کوئی شخص تجارتی دراہم قرض لے، پھر ان دونوں کی ایسے شہر میں ملاقات ہو جہاں وہ (قرض دار) تجارتی دراہم نہ دے سکتا ہو، تو اگر وہ دراہم اس شہر میں استعمال ہوتے ہیں تو قرض خواہ کو خیار ہو گا کہ چاہے ادائیگی کی جگہ کا انتظار کرے اور چاہے اسے اتنے وقت کی مہلت دے دے جتنا کہ اس جگہ آنے جانے میں درکار ہو اور اس سے ضامن لے لے، اور چاہے ان کی قیمت لے لے، کیونکہ جب وہ دراہم بدستور رائج ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بدستور اس کے ذمے ہیں، اور اسے خیار ہو گا کہ چاہے تو تاخیر پر راضی نہ ہو اور قیمت وصول کر لے، کیونکہ تاخیر اس کے حق کو موخر کرنے کے مترادف ہے اور یہ اس کے لیے نقصان دہ امر ہے، جیسے اگر اس کے ذمے پختہ کھجور ہو اور وہ لوگوں کے پاس اب دستیاب نہ ہو تو قرض خواہ کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو وہ کھجور کے پختہ ہونے کا انتظار کر لے اور چاہے قیمت لے لے، بوجہ اس کے جو انہوں نے بتائی، تو ایسے ہی اس مسئلے میں ہو گا۔ اور اگر وہ اس شہر میں رائج نہ ہوں تو اس پر ان کی قیمت واجب الادا ہو گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

خود قرض سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق خود قرض سے ہے وہ یہ ہے کہ اس سے کوئی فائدہ کھینچنا مقصود نہ ہو ورنہ قرض کا لین دین جائز نہ ہوگا، مثلاً وہ اس کو اس شرط پر ناقص دراہم قرض دے کہ وہ اس کو اچھے دراہم لوٹائے گا یا وہ اس کو قرض دے اور ساتھ ایسی شرط عائد کردے کہ جس سے اس (یعنی قرض دینے والے) کو فائدہ پہنچتا ہو۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو نفع کو کھینچے۔ علاوہ ازیں، مال قرض میں مشروط اضافہ ربا (سود) کے مشابہ ہے، کیونکہ یہ ایسا اضافہ ہے کہ جس کے مقابل کوئی بدل نہیں ہے، اور حقیقی ربا اور شبہ ربا (دونوں) سے اجتناب واجب ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب اضافہ کی قرض کے معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور اگر اس کی شرط تو نہ رکھی گئی ہو لیکن قرض لینے والا خود ہی اس کو عمدہ تر دراہم دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ربا تو اس اضافے کو کہتے ہیں کہ جس کی معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور یہ یہاں پایا نہیں گیا بلکہ یہ تو حُسنِ قضاء (اچھی ادائیگی) کے باب سے ہے اور یہ تو مندوب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لوگوں میں بہترین وہ ہیں جو (قرض کی) ادائیگی میں سب سے اچھے ہیں۔ قرض کی ادائیگی کے وقت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے تولنے والے سے فرمایا تھا کہ تول اور تول کو زیادہ کر۔

اس سے سفاتج[1] کا مسئلہ نکلتا ہے جن سے تاجر لین دین کرتے ہیں، یہ مکروہ ہیں کیونکہ راستے کا خطرہ ٹال کر تاجر ان کے ذریعے فائدہ اٹھاتا ہے، پس یہ نفع آور قرض کے مشابہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت نہیں کیا گیا کہ وہ اس شرط پر مدینہ (منورہ) میں قرض لیتے تھے کہ وہ اس کو کوفہ میں لوٹائیں گے اور یہ راستے کے خطرے کو ٹال کر قرض سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سفاتج قرض کے معاملے میں مطلق طور پر شرط نہ ہو بعد ازاں یہ سفاتج بن جائیں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض میں میعاد لازم نہیں ہے، خواہ یہ معاملے میں ہی شرط رکھی گئی ہو یا معاملہ ہونے کے بعد، بخلاف دیگر دیون کے۔ اس فرق کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ قرض کارِ ثواب ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ فی الحال اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے، نیز اس کا مجاز صرف وہی شخص ہے، جو کارِ ثواب کا مجاز ہے پس اگر اس میں میعاد لازم ہو تو یہ کارِ ثواب نہ رہے گا اور مشروط بدل جائے گا، بخلاف دوسرے دیون کے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض کے ساتھ عاریت کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور عاریت کے معاملات میں میعاد لازم نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل کہ اس کے ساتھ عاریت کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے یہ ہے کہ (قرض کا معاملہ) دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو اس کو مبادلہ قرار دیا جائے اور مبادلہ ہے کسی چیز کا مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں، یا پھر اس کو عاریت قرار دیا جائے۔ پہلی صورت کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ (مبادلہ) تو ہے عین کا

---

[1] سفاتج (سفتجہ کی جمع)، رستے کے خطرے سے بچنے کے لیے قرض دینے کو کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص کسی تاجر کو مال دے کہ وہ اس کے ساتھی کو فلاں شہر میں ادا کر دے اور یہ دینا قرض کے طور پر ہو امانت کے طور پر نہ ہو تاکہ اس طرح وہ رستے کے خطرات سے بچ سکے

مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں ادھار کے ساتھ اور یہ جائز نہیں ہے لہٰذا ایک ہی صورت باقی رہ گئی یعنی یہ کہ اس کو عاریت قرار دیا جائے، بس یہ سمجھا جائے گا کہ گویا قرض لینے والے نے ایک عرصے تک عین سے فائدہ اٹھایا پھر اس نے قرض میں لی ہوئی عین (معین چیز) لوٹادی اگرچہ اس نے فی الحقیقت اس (عین) کا بدل لوٹایا ہے، عین کے بدل کی واپسی کو خود عین کی واپسی کے مترادف قرار دیا جائے گا، بخلاف دیگر جملہ دیون کے۔

اس صورت میں قرض کے معاملہ میں میعاد لازم ہوگی کہ جب کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد فلاں آدمی کو اس کے مال میں سے ایک ہزار دراہم ایک سال کے لیے قرض دیے جائیں، تو اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا اور اس کے حکم کے مطابق اس کے مال میں سے قرض دیا جائے گا اور ورثاء کو یہ حق نہ ہوگا کہ ایک سال سے پہلے اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کریں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض کا حکم

جہاں تک قرض کے حکم کا تعلق ہے تو وہ ہے مالِ قرض میں قرض لینے والے کی ملک کا فوری طور پر ثابت ہونا اور قرض لینے والے کے ذمے قرض دینے والے کے حق میں فوری طور پر مال قرض کی مثل کا ثابت ہونا - یہ ظاہر الروایۃ کا جواب ہے جب کہ نوادر میں امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ قرض دار مال قرض پر قبضہ کر لینے سے اس کا مالک نہیں بن جاتا تا آنکہ وہ اس کو استعمال نہ کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص کھانے کی چیز (گندم وغیرہ) کا ایک کُر قرض دے اور قرض لینے والا اس پر قبضہ کر لے پھر اس کے ذمے جو کُر کا ہے اس کو وہ ایک سو دراہم سے خرید لے تو بیع جائز ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ سے (نوادر میں) جو روایت ہے اس کی رو سے یہ بیع جائز نہیں کیونکہ قرض دینے والے نے قرض لینے والے کو وہ کُر فروخت کیا ہے جو اس کے ذمے ہے جب کہ اسکے ذمے یہ کُر نہیں ہے تو یہ معدوم (چیز) کی بیع ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے اگر وہ اس کو وہ کُر فروخت کرے جو اسکے گھر میں ہے جب کہ گھر میں کوئی کُر نہ ہو (تو بیع جائز نہیں ہوتی)۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس نے وہ چیز فروخت کی ہے جو اس کے ذمے ہے، تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے وہ اس گھر میں رکھا ہوا کُر فروخت کرے اور اس گھر میں کُر موجود ہو۔ اسی طرح اگر قرض میں لیا ہوا کُر قرض دار کے قبضے میں قائم ہو تو قرض دار کو خیار حاصل ہوگا، چاہے وہ یہ اس کے سپرد کر دے اور چاہے تو دوسرا اسکے حوالے کرے۔ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے یہ لینا چاہے اور قرض لینے والا ایسا نہ کرنا چاہے بلکہ وہ اس کو اس کے مثل دوسرا کُر دینا چاہے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے وہ ایسا کرنے کا مجاز ہوگا جب کہ نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کے مطابق قرض دار کو خیار حاصل نہ ہوگا اور قرض خواہ کے مطالبے کی صورت میں اس کو وہی کُر دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس سے کچھ مسائل نکلتے ہیں جو الجامع الکبیر میں مذکور ہیں۔ امام ابو یوسفؒ والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ ہے، بایں دلیل کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہے، اگر یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہوتا

تو میعاد لازم ہوتی جیسے تمام معاوضات میں لازم ہوتی ہے، نیز باپ، وصی، ماذون غلام اور مکاتب اس (قرض دینے) کے مجاز نہیں ہیں جب کہ یہ لوگ معاوضات کے مجاز ہیں۔ اسی طرح، دراہم ودنانیر کو قرض ہیں دینا دونوں بدل (عوض) پر قبضہ سے پیشتر جدا ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا تو یہ باطل ہوجاتا کیونکہ پھر یہ بیع صرف ہوتی اور بیع صرف دونوں بدل (یعنی مبیع اور قیمت) پر قبضہ کرنے سے پیشتر جدا ہونے سے باطل ہوجاتی ہے اسی طرح مکیل کو قرض دینا جدا ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا۔ تو ضرور باطل ہوجاتا کیونکہ مکیل کی بیع ذمے میں مثلی مکیل کے بدلے میں جائز نہیں۔ پس ان دلائل سے ثابت ہوا کہ قرض دینا اعارہ ہے، لہٰذا عین بدستور قرض دینے والے کی ملک ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والا مال قرض پر محض قبضہ کر لینے سے، قرض دینے والے کی اجازت کے بغیر، بیع، ہبہ، صدقہ اور دیگر تصرفات کا مجاز ہوجاتا ہے اور اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف۔ نافذ ہوتا ہے۔۔ اور یہ نفاذ قرض دینے والے کی اجازت پر منحصر نہیں ہوتا اور یہ ملک کی علامات ہیں۔ اسی طرح اسم (قرض) کا ماخذ بھی اس امر کی دلیل ہے۔ کیونکہ قرض کا لغوی معنیٰ قطع ہے، لہٰذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ محض (مالِ قرض کو) سپرد کر دینے سے قرض دینے والے کی ملک منقطع ہوجاتی ہے۔ رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ یہ اعارہ ہے اور اعارہ منفعت کی تملیک ہے نہ کہ عین کی تو ہم اس کو مانتے ہیں لیکن یہ ایسی تملیک ہے کہ عین کے برقرار ہوتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن نہیں جب تک کہ عین کو منفعت کا قائم مقام نہ کیا جائے پس عین پر قبضہ منفعت پر قبضے کے قائم مقام ہوگیا اور اعارہ کے باب میں منفعت پر قبضہ کرنا مالک بننا ہے کیونکہ یہ منفعت کی تملیک کا کارِ ثواب ہے، تو یہی حکم اس کا ہوگا جو اس (منفعت) سے ملحق ہے، یعنی عین۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب والحمد للہ وحدہٗ۔

عربی مصطلحات کا انگریزی ترجمہ

اِجتہاد	Utmost Endeavour - Solving a problem after deep thought
اِستدلال	Proof - Reasoning - Argument
اباحت	To be lawful
اِختیار	Option, Choice
اِجماع	Consensus
اِستحسان	Application of Discrition in a legal decision
اِعتاق	To make a slave free
اُمّ ولد	A bond maid when she becomes mother of a child from her owner
اقرار	Confession
اجرت	Reward - Recompense, Pay
آجر	Employer
اجیر	Employee - Servent
افطار	Breaking a Fast - A light breakfast
اضافت	Relation
ارش	Indemnity
ایجاب	Offer - Obligation
احتمال	Supposition - Doubt - Uncertainty
اِستثناء	Exemption
اُبوۃ	To be father
اُخوۃ	To be brother - Brotherhood
آمر	A rular - Commander
اِقالہ	Legal annulation of a contract
بنوۃ	To be son

Sale - Exchange	بیع
Merchant - A seller	بائع
Void	باطل
Bond maid	باندی
Exchange - Substitution	بدل
Sale by advance	بیع سلم
To attain Puberty	بلوغ
Contradiction	تعارض
Explanation - Interpretation	تاویل
Discharge - Disposition	تصرف
Simile - Similitude, Allegory	تشبیہ
Explanation Interpretation	تعبیر
Particularity Speciality	تخصیص
To make owner of a thing	تملیک
Following - Dependent	تابع
Conteagent upon	تعلیق
To make a slave free after his owner's death	تدبیر
Delivery	تسلیم
Price - Cost	ثمن
Partness	جزئیت
Female Slave - young woman	جاریہ
Retern - Reward	جزاء
Ignorance	جہالت
Excessive ignorance	جہالت فاحشہ
Lawful	جائز
Dignity - Honour	حرمت

Forbiddence	حظر
Order	حکم
Argument	حجت
Imperfect Argument	حجت قاصرہ
Bring up a Child	حضانت
To be free - born	حریت
Free - born woman	حُرہ
Menstruation	حیض
Oath	حلف
Lawful	حلال
Unlawful	حرام
Prescribed and Limited punishment	حد
Narration of a saying or acting of the Holy Prophet	حدیث
Pregnancy	حمل
Pregnant	حاملہ
Option of Choice	خیارِ تعین
Option	خیار
Option on obtaining puberty to dissolve the contract of marriage	خیارِ بلوغ
Divorce at the instance of woman on payment	خلع
Claim - Case - Action	دعوی
Indication - Argument	دلالت
Proof	دلیل
Money - Acoin of the value of two pence.	درہم
A golden coin	دینار
Blood	دم
Blood - money - Death Compensation	دیت

دارُالحرب	The Land of warfare
دارُالسلام	The land governed according to the law of Islam.
دین	Dept - Financial Liability
ذمی	Non-Muslim Living in a Islamic state.
رضاع	To nurse at the breast.
رضاعت	Affinity between pursons nursed by the same female. To suck the Breast
رہن	Mortgage
راہن	Mortgager
زوج	Husband or Wife
زکوۃ	Two and half percent of annual profits to be given in charity by Muslims.
سبب	Cause
سنت	Tradition
سمسار (دلال)	Broker.
شریک	Co-owner - co-partner
شہادت	Evidence
صلح	Compromis
صریح	Pure. Unmingled.
صحیح	Lawful. Sound. Healthy
ضمان	Compensation - Security - Fine
طلاق	Divorce
طلاق رجعی	Revocalle Divorce
طلاق بائن	Separating Divorce
طلاق مبتوتہ	Irrevocable or cutting Divorce.
ظہار	Uttering something which has the efect of a divorce.
عصبہ	Relations on the father's side
عاقد	Man who contract

Contract	عقد
Contract for taking a thing on rent.	عقدِ اجارہ
Waiting period of a divorced woman.	عدت
Not to be founde	عدم
Dowry given to woman.	عقر
Corporeal thing	عین
Habit-Custom	عادت
To be freed - Freedom Liberty	عتق
Custon	عُرف
Cause	علت
Excessive - Extremely	غایت
Take illegal possession - Plundering	غصب
Unidentified	غیر معین
Formal legal opinion.	فتوی
Uncommissioned agent.	فضولی
Legally married wife.	فراش
Corrupt - Wicked.	فاسد
Weaning of a Child.	فطام
Acceptance	قبول
Analogy - Deduction	قیاس
Retribution - Retaliation	قصاص
Atonement, Expiation for sins.	کفارہ
Guaranty	کفالت
Guarantor	کفیل
Allusion - Hint - nod - sign.	کِنایہ
Prohibited.	مُحرّمات

محرمات بالرضاع	Prohibited by fastering.
محرمات بالقرابتہ	Prohibited due to Mear relation
مصاہرت	Prohibition of such relations emmerged by marriage.
مرضعہ	Nurse - Nursing Woman.
منصوص علیہ	Determined. Sentenced.
موطوءہ	Treaded Women.
محرم	Forbider
منسوخ	Cancelled - Ammended.
مُعارض	Opposite-Contradictary
مُطلق	Indipendent - Absolute Loose - General.
مقید	Bound _ In Chains _ Stipulated
مطلقہ	Dismissed Woman - Repudiated.
مُبیح	Considering lawful.
مشاع	A thing Containing undivided share
مقارن	Companion. Confunctioning
معاوضہ	Exchange
مدیون	Indepted.
مہر	Dowery
ملک	Ownership - Property
ملکِ یمین	Ownership of a slave.
معتِق	Liberator.
معتَق	Slave _ Liberated. Freed slave.
مکاتب	Slave whose liberation has atached by providing some money.
مدبر	Slave made free after his lord's death.
مولا	Master - Lord - Freed Slave.
مکاتبت	To make a slave free on providing some money.

Impossible - Absurd.	محال
Possible - Practicable.	ممکن
Not existent.	معدوم
Making a will. Testater	موصی
Legatee.	موصیٰ لہ
Claiment	مدعی
Defendant	مدعا علیہ
That has a fixed limit	موجل
Done without delay.	معجل
Joint property	مشترک
Thing Pladged.	مرہون
Pledgee	مُرتہن
Legator	مُورث
A thing on which a contract has been hapened.	معقود علیہ
Agricultural Partnership, Partnership to cultivate land.	مزارعت
Allowed _ Permissible _ Lawful.	مُباح
Prohibited	محظور
Thing sold	مبیع
Hirer of asses.	مُکاری
Place of sale contract.	محل بیع
A thing barterd against.	مُبدل منہ
Perchaser	مشتری
Prohibited. Forbided.	ممنوع
Commanded to do a thing	مامور بہ
A thing given or received in exchange	مبدل
Hirer of thing	مواجر

مستاجر فیہ	Property given to a hired person.
مستاجر	A thing given for hire. Workman _ Hired
مستاجر	A Contractor _ A tenant
محرم	Any one who is admitted into the women's apartments or into a sacred place.
میراث	Heritage
مستامن	One who seaks security.
مجاز	Lawful _ Permitted. Legally.
مجہول	Unknown _ Little Knawn.
معروف	Known. Notorious.
مبالغہ	Exaggeration.
مرتد	An apostate. Convert
معصوم	A Person whose life is protected in the eyes of law. Defended - Preserved.
مُعلّق	Pending - Hanging - Attached
ماذون	Licencee - Allowed
مکلّف	Responsible.
مجور	Prohibited.
مکروہ	Condemned act.
مُفضی	Bringing.
مُسمّیٰ	Fixed by Contract
کیل	Thing measured by keyl.
موزون	Weighed.
مثلِ اجرت	Similar reward
موقوف	Stapped
معتدہ	Widow or Divorced woman.
مقصور	Shortened - Bleached.
موصوف	Named - Praised.

سکوت	Breaked of speech.
نفاس	Parturition
نقض	Demolish - Breach.
نصاب	What is fixed or established.
نسخ	Ammendment.
نکاح	Marriage
نفقہ	Maintenance.
نسب	Descent - Kinship Tye.
نہی	Prohibition.
نص	Version Text.
ولی	Guardian.
ولاء	Nearness _ Friendship.
وکالت	Power of attornery
وطی	Sexual Intercourse.
ودیعت	Deposit.
واجب	Obligatory - Compulsory act.
وکیل	An attorney.
وصیت	Testament - Will.
وارث	A lord. An heir.
واہب	Donner.
ھدیہ	gift
ھبہ	Gift
یمین	Oath
ید (قبضہ)	Possession

نائب Attorney - Deputy

نسب Kinship

نفقہ Maintenance

نکاح Marriage - Nuptials - Matrimony

نوع Species

نہر Canal

واجب Necessary

وارث Heir - successor

واقف Trustee

واہب Donner

ودیعت Deposit

وراثت Heritage

وصی An executor - Administrator

وصیت Will, Testament

وقف Trust

وکالت Power of Attorney - agency

وکیل Advocate

ولد الزنا Illegitimate son Bastard

ولی Guardian

ہبہ Bequest - Gift

یمین Oath

مصالح علیہ A term of price at which compromissed
مصالح عنہ The claim for what compromissed
مصالحت Reconciliation
مضارب Working Partner of Mudarbah contract
مضاربت Partnership of capital and labour on some specific term
مضمون Surity - Assured
معارض Opponent
معدوم Extinct
معقود علیہ At which the contract has been done
معزول Dismissed - Deposed
معوض Recompencer - Recompencing things
معیر Lender
مغرم A poor indebted
مغصوب Usurped
مفاوضہ Partnership on equal investment and equal rights
مفقود Missed - Lost
مقبوض Seized - Occupied
مقدار شہادت Number of evidence
مقر لہ Confession for
مکاتب Slave for decided money
مکفول بہ Guaranteed things
مکفول عنہ Principal Debtor
مکفول لہ Creditor guranteed
مکلف Responsible
ملتقط A man who picked up thing for its owner
ملک Ownership
ممکن Possible

مملوک Owned by
منافی Against
مندوب Right - Valid - Virtuous
منفصل Separate
منقول جائداد Movable
مودع Account holder
مودع Depositor
مورث Legator
موقوف Stopped
موہوب Gifted
موہوب لہ To whom gifted
موکل Guardian
میراث Heritage

مبادلہ Exchange - Barter
مبدل Recompenser - Changed
مبدل منہ A thing barterd against
مبضع The Owner of capital
مبیع Sold Things
متولد Born - generated
مجہول النسب Unknown lineage or parantage
مجنون Insane
محال Impossible Absurd custodian
محال بہ A thing under custody
محال علیہ A person who accept a thing to be its custodian
محل Districts - situation - fit place
محیل Consigner
مدعی Claiment Plantiff
مدعی علیہ Defendant - Respondent
مدیان Debtor
مرابحہ Selling of thing for profit
مرتد Apostate
مرتہن Pledgee
مرہون Mardgaged - Pledged
مزارع Cultivator - tiller
مزارعت Tillage - Agricutural Partnership
مزروعہ Cultivated
مزروعہ نے Crop - Breading
مساقات Partnership for Irrigation of garden
مسابقت Compitition - Match
مسبوق Defeated Horse in the race
مستاجر Tenent - Lessee
مستحب Desirable - Virtuous
مستعار Borrowed things
مسموع Valid, Heard - Audible
مسیل Water cource
مشاع Jointed - undivided share
مشتری Perchaser
مشروع Prescribed
مشفوع Pre - empted
مشاہدہ Vision - Observation
مشہود Sighted - Observed
مشہود بہ Proved by evidence
مشہود علیہ Witness against
مشہود لہ Witness in favour of
مصالح Compromising man

عتاق Freedom - Liberty
عتق To liberate
عدالت Righteousness
عروض Utilities - Merchandise
عزل Dissociation
عشر Tenth Part of Productions of land - A Tax of Muslims Land
عقد Contract
عقر Immovable Property
علائق Intricacies
عمریٰ Donation for life
عوض Reward - Compensation - Bartter
عین Original thing Corporeal thing
غصب Usurpation - Plundering
غلام Slave
غلق Restriction
غیر منقول Immovable Property
فاسد Wrong - Vicious
فحش Excessively Naked
فراش Legally Married Wife
فرع Branch - Off shoot
فسخ Revocation
قابض Occupant - Possessor
قاضی A Judge - Magistrate
قبضہ Posession - Occupancy - Holding
قبول Acceptance
قذف Defamation Slander
قسم Oath, Partition
قصاص Retaliation
قضاء Judgement = Judicial Procedure
قیاس Analogy
کفالۃ Guaranty
کفیل Gurantor
کنیسہ Chaple - Church
کفالت بالنفس Bail
لاحق Joined
لعان Mutual cursing
لقطہ Picked up Goods to preserve for its' owner
لقیط Picked up child
لواطت Sodomy
ماہیت Essence - Nature - Matter of fact
ماذون Allowed - Permitted
مباح Permissible - Allowed

ذی رحم A kin relationship - Affinity

راس المال Capital of a business

راہن Mortgager

رب الارض Owner of Land

رب المال Owner of capital

رجوع عن الشہادت Revertion from witness

رکن Constituent factor - Basic element

رؤیت Appearance - sight

رہن Mortgage

زراعت Agriculture - Tillage

زفاف Consummation of marriage

سباق Race - Horse race

ستر Concieling - Vieling

سرقہ Theft

سکنیٰ Residence

سکوت Silance

سیل flow of water

شاہد Bearor of witness - A deponent

شبہ Doubt - suspecious

شراء To perchase

شرب Turn of water for agricultural purposes (Irrigation)

شرکت ابدان Partnership to work

شرکت اعمال Partnership to work

شرکت اموال Partnership with common capital

شرکت تقبل Partnership to work

شرکت مفاوضہ Partnership in all Respect

شرکت عنان Partnership on unequal terms

شرکت وجوہ Partnership to trade on credit

شریک Partner

شفعہ Pre-enption

شفیع Pre-emptor

شہادت Evidence

صبی Infant - Child

صدقہ Alm - Sacrifice

صلح Reconciliation - Compromise

ضامن Bondsman - Surety - Sponsor

ضمان Security - Responsibility - Penalty

طلاق Divorce

عادل Righteous equilatile - upright

عاریہ Borrowing of utilities

عاقل Wise - sensible - Responsible

عامل Worker

تحالف Oath

تحمل شہادت To Bear Witness

تخلیہ To provide a chance for = Privacy

تزکیۃ الشہود Attestation of Credibility of Witness

تسامع Hearing

تعارض Contradiction

تعاطی Mutual Exchange

تعجیل Hast - quickness

تعلیق Contengent upon

تفاضل Prefrence to each other

تفویض Delegation of Power

تکلیف مالا یطاق Unturned Responsibilities

تملیک To be owner of a thing - to make the owner

تناسل To generate

تناقض Estopple

توالد Being Born Generation after generation

توکیل Pleading - Advocacy - Proxy

ثمن Price - Cost

جعل Pay - wages

حبس Confinement - Imprisonment

حجت Argument - Reason

حجر Restriction

حرام Unlawfull - Forbidden

حرمت Dignity - Unlawfullness

حریم Boundry

حلال Legal - Lawful

حلف An oath

حوالہ Transfer of debt

حوالہ مقید Conditional transfer of debt

حوالہ مطلق Non conditional transfer of debt

حیازت Invigilation

حیلہ Stratagem - Pretence

خارج Out caste - Being out of Extraneous

ختنہ Circumcision

خراج Land tax

خصم Opponent

خلع Divorce obtained by wife on payment

خمر Wine - Any intoxication liquor or medicine

دائن Debtor - Borrower

دعویٰ Claim - Case - Action

دیت Blood Money - Death Compensation

دین Debt-financial liability

ذات Essence - Nature - Soul

ذمی Non Muslim living in Islamic state under resposibility of all Muslim for security of all kind

فرہنگ مصطلحات

آبق Absconder
آمر A Ruler - A Commander - A Dictator
اباق Flight - Running away
ابراء To be acqvilled - to Release another
اتلاف Damage.
اجماع Consensus
احصان Blamelessness - to be married validly
اراضی Lands - Fields - Cultivated land
ارش Indemnity
ارض ات 'Application of discretion in a legal decision - equity
استحسان Entitlement
استحقاق Barren land
استحلاف To take oath
استصحاب concordance
استیجار Lease - to let - hire - rent
استیفاء Fulfilment
استیلاد Nativity - Birth
استیلاء Taking Possession - domination supermacy
اسقاط To giveup one's right - abortion
اصل Actual -original - cause - Reality
اصیل Actual Person
اعارہ Lending
اقارب Relative - Kindred
اقرار Confession
التزام Obligation - Liability
الہام Inspiration - Revelation
امتناع Prohibitation - Restriction - Stay order - Restraint
ام ولد A bond maid when becomes mother of a child from her owner
ایجاب Offer - obligation
بائع Seller
بائن Irrevocable - Repudiation
باطل Void
باندی Bond maid
بضاعت Goods-Merchandise
بلوغ Maturity - Puberty
بیت المال Public Treasury
بیع Sale exchange
تفریق Separation - Repudiation
تاجیل Defermant
تاوان Penalty - Damages Compensation
تبرع Gratis
تبعیض To Devide into Pieces